

第三部会

R・ブルトマンと「哲学」

土屋 博

従来、この問題は、ブルトマンとハイデッガーの関係如何ということを中心に論じられてきた。その場合、ハイデッガーが初めから優位に立っており、ブルトマンは、彼の術語を流用して新約聖書を解釈したにすぎないかのように主張されることもあった。しかし、今日では、このような主張は一応清算されたと考えてよいであろう。ここでは、両者の関係をブルトマンの側から見なおし、彼の「哲学」理解と合わせて検討してみたい。

ブルトマンとハイデッガーがマールブルク大学で「共通の時」をもったのは、一九二三年から一九二八年にかけての五年間であった。この時期のブルトマンの考え方を知らするためには、さしあたり、*Glauben und Verstehen* 一におさめられているものを中心とする初期神学論文が手がかりとなる。それらの著作におけるブルトマンの用語を概観してみると、ハイデッガー的表現は、後期神学論文を読む場合よりは目につくとは言え、実際にはさほど多くない。ブルトマンは、ハイデッガーから大きな影響を与えられながらも、同時に、彼を相対化する視点を

もち合わせていた。この点をもっと明らかにするためには、ハイデッガーの思想をも含めた哲学をブルトマンがどのようにとらえていたのかを問うてみなければならぬ。

ブルトマンは、ある場合には、「(方法的)学問」とならべ、またある場合には、「宗教」・「神概念」・「倫理」とならべて、哲学に言及する。彼によれば、哲学は、人間的限界のうちにあるものとして、本来の意味で神を語ることはないし、人間の本来の生き方を指示することもない。現存在の哲学的分析、実存論的分析が哲学なのである。後期神学論文では、「実存哲学」という呼び名が出てくるが、そこでも、それが決して人間実存の理想像を与えるものではなく、実存とはそもそも何を意味するのかを示すにすぎないということが強調されている。彼がハイデッガーの思想に依存した背景には、一九世紀の観念論哲学の表象から聖書釈義を解放しようとする意図があった。ブルトマンの時代においては、現存在の形式的構造を明らかにする実存哲学が、人間実存を理解するために最も適切な表象を与えるように見えたのである。このように彼は、「表象」もしくは「概念」を中心にして哲学を考えており、さらに、哲学の課題を「伝統的概念性の批判」に見出すことによって、これを歴史的に理解している。この場合の哲学は信仰に対して中立であるが、他方、キリスト教神学は常に何らかの哲学を媒介として自らを表現せざるをえないのであるから、聖書釈義は必然的に概念的分析を伴うことになる。哲学と神学の関係については、ハイデッガーの方もブルトマンとはほぼ同じような考えをもって

「Phänomenologie und Theologie」(1970), Wegmarken (G. A. Bd. 9) からうかがわれる。

要するに、ブルトマンにおいてもハイデッガーにおいても、哲学は、一旦原理的に信仰から峻別された上で、あらためて一定の限界をふまえてそれと関係づけられることになる。ブルトマンの側から見れば、このような考え方は、体験神学を回避し弁証法神学への共感を示す姿勢と符合しており、また何よりも「義人にして同時に罪人」というルター主義の命題と結びついている。しかし、もし信仰的人間の実存を神関係から切り離して分析しようとする二元論的判断もまた一つの実存的決断であるとすれば、ブルトマンと少なくとも初期ハイデッガーを共通の発想法の枠組にくくることが可能になるかもしれない。また、ブルトマンが折にふれて哲学を歴史学との連関で論じているのに対して、ハイデッガーは神学を「独自の種類の史的学問」と呼んでいることにも、両者の「時間」に対する特殊なこだわりという点で、考えるべき問題がひそんでいるように思われる。

シェーラーにおける

「神の生成」について

宮野 升 宏

動物としての人間が同時に、「すべての生命とその中にある

自己自身とを超越する存在者」となると、シェーラーは洞察する。「超越」とは「祈りかつ神を求める」ことであり、「自己」を越えようとする生命の祈り、「神を求める生けるX」があつてはじめて、人間となるのである。人間は生命と神との「間」そのものなのである。それではこの超越のメカニズムはどのようなものであろうか。われわれはこれを「神の生成」の過程のうちに見る。

植物・動物において心的なものの境界は生けるもの一般の境界に合致し、この心的なものの最下の段階は意識も感覚も表象も欠いた「感情衝迫」(Gefühlsdrang)を形成する。この衝迫は、「実在性」ないし「現実性」の所有作用の根底である抵抗体験の主体であり、当然知能など他の段階とともに人間にも存在しているが、こうした意味の生命に対立する原理として、シェーラーは「精神」を考える。もちろんこの精神が超越の担い手であることは言うまでもない。精神は環境世界を対象化し、対象の「様存在」(Sosein)を把握する。その中心に人格を有し、自己の諸作用を自由に遂行する。他人の人格に関与しうるのは、その諸作用を追遂行ないし共遂行することによるのである。

特別に精神的な作用として「理念化」(Ideierung)の作用がある。これは本質認識の作用であり、観察の数量や回数、帰納的推理から独立に、世界の本質的な様相ないし構築形態を、当該本質領域のただ一つの実例においてすら、だれでもが共に把握することを意味し、本質と現存在とを分離する能力なので

ある。このことは現実性に対し「否」を発し、世界を「脱現実化」しうる働きである。精神は「意志」作用——つまり阻止作用——をつうじて感情衝迫の活動を無力にする。人間は「生の禁欲者」である。すなわちおのれをとりまく現実性を超越しようとする。これは衝動エネルギーを精神活動へと「昇華する」(Sublimieren)ことによる。つまり理念や価値に先導された精神的な意志は、その理念や価値に逆らう衝動インパルスに対しては、衝動的行動に必然的な表象を拒否し、待期中の衝動に対しては、理念や価値にかなう表象を眼前に提示して衝動インパルスを調整することによって、理念や価値が実現される。

教養的に形成された主体には一つの世界、すなわち一つの小宇宙、が対応しているが、この全体性は現実的な世界領域ではなく、事物の本質理念ないし本質価値の整然とした構造として一つの全体性である。人間は全世界の本質構造を把握することができるのである。したがって教養に向って努力するということは、自然と歴史において、世界本質的であるものに存在的に関与しようとすることであり、一つの小宇宙であろうとするものである。

ところで、先述の本質認識には二つの機能がある。一つには、教養のための知識を獲得すること。二つには、ヘーゲルの言葉で表現すれば「絶対者への窓」を形成する。本質そのものにしても、本質をそなえた現存在にしても、有限な経験的な原因に還元することはできない。したがって本質は本質であるかぎり、すぐれて単一的な存在者である「自己自身による存在

者」の属性としてすぐれて単一的な精神に帰せられるほかないのであり、またそうした本質の現存在はこの存在者の第二の属性である永遠の衝迫によって定立されたものとして解するわけではないのである。

教養は人間生成であり、同時に、ないし同じ過程において「自己神化」の試みであると規定される。つまり教養は、人間以下の自然から見た場合は人間生成であり、自己自身による存在者(神)から見た場合は自己神化の試みである。したがって人間生成とは同時に、精神的神性の理念を「衝迫」という基体において共同して実現することなのである。こうして神の生成は人間という精神的存在者を通して、その歴史的世界において完成していくものとされるのである。

パークリの神(2)

酒井 サヤカ

パークリ(G. Berkeley, 1685-1753)の所説から、重要と見られる基本的タームを、仮に四個選び出し、その相互関係を検討する。

一、「観念 ideas」これは、天地万物、森羅万象、全宇宙がそれであるところのものである。

二、「自己 myself」これは、諸観念を知覚する私の心 spirit, mind である。

三、「神 God」これは、infinite, omnipresent Spirit 無限にしてあらゆるところに遍在する心である。

四、「他者 other spirits」これは、particular agents like myself 自己に似ている個別的能動者である。直訳的に対応しないが、あえて「他者」の語を使用する。これはつまり他人の心である。

第一、第二、第三、の相互関係については、昨年（本学会第四三回大会）若干検討を加えたので、ここでは第四「他者」を含めて考えてみたい。

さて、パークリは、「何々が有る」と言うとき、受動的に、知覚されるが故に有るところのもの（観念）についても、能動的に、知覚するところのもの（心）についても、同じ exist という動詞を使用する。しかし、パークリの哲学において、観念が有る、という場合の有りかた、存在状態とでもいうべきものと、心が有る、という場合の有りかた、存在状態とは、全く異質、異次元であることについては論をまたない。したがって我々は、パークリが「何々が有る」と言うときに、それが「観念として有る」と言っているのか、それとも「心として有る」と言っているのかについて、その都度注意深く見きわめてゆかなければならない。「観念として有る」ところのものは、先の四個のうち第一のもの、天地万物である観念、に他ならないが、第二、第三、第四、はすべて、知覚するところの「心」として有るところのものである。パークリの哲学はしたがって、「観念」と「心」との二元論であるということができらるであらう。

ところで我々が、素朴に「他人」を示す語を使用するとき、たとえば「友人の某君が訪ねてきた」などと言うとき、この「友人」は、私にとって「観念」と「心」との両次元にまたがって存在するところのものとなっている。「他人」はさしあたり可感的「観念」であり、表情、手足の動き、声、等々であるが、同時に身体を動かしている主体としての「心」、声を発する能動的意志を持っているところの「心」、私の身体を知覚しているであろうところの「心」でもある。

私に知覚されるかぎりにおける「観念」の総体としての、可感的世界の实在性 reality を保証しているところのものは、時々刻々、あらゆる「観念」を知覚しつづけているところの心たる「神」であるとされ、可感的世界の实在することはそのまま神の存在の直接的な証明 direct demonstration であると考えられているので、「自己」は「観念」から「神」にたどり、その後はじめて「他者」に至るということになっているわけであるが、「観念」たる可感的世界の一部分として、他人の身体は既に「自己」に「知覚」されているわけであり、このあたりにかなりこみいったパークリの人間解釈が見られるということもできらるであらう。

他人とのかかわりにおいて、身体の動きが实在するものとして相互に知覚されること、そして相互に知覚される可感的他人が、心として「他者」であることが知られること、といったプロセスの全体は、「神」なくしては成立しない、とパークリは説く。「神」が、心と心の間の交わり intercourse を可能にす

を云ふのである (Principles of Human Knowledge, sect. 147.)。

ただ、まさにこのような「哲学者の神」が、聖書に語られる神とびたりと重なるのかどうかは、多々考察の余地を残すと言えよう。

レッシングの「理神論」

解釈の端緒となるもの

玉井 実

本論はレッシングがライマルスの匿名の断編、一般には *Wofenbüttel Fragmente* (1774—8) の公表問題から、その先駆けとなった *Von Duldung der Deisten, Fragment eines Ungenannten* (1774) に「彼の「理神論」(Deismus, deism) に関する思考態度を基本として、その解明の一端を表しつづつ、考察するものである。

先ず最初に、彼の理神論への関心を考慮するならば、その名称を直接には避けてはきたが、若時よりの初期神学の小論、*Gedanken über die Herrnhuter* (1750)、*Retzung des Hieronimus Cardanus* (1754) などの啓示宗教の理念にその影響が見出される。然るに晩年のヴォルフエンブツェテル公国の図書館に在任中、彼が当のライマルスの娘エリーゼより、その以前に預った老大な断編のうちから、先述の *Von Duldung der*

Deisten を、他の五つの断編よりも先に刊行したことは、当時世評の反応を予め察して、人々の目を一時には全断編に集中させない配慮からであつたと言われるが、そのことは非常に危険を孕んでいた。その間の事情について、先のエリーゼ宛の書簡(一七七八年八月二日)、ヘルダー宛の書簡(一七七九年一月十日)などで、彼の意図を慎重に示唆していたのである。

この断編の特殊な意義については、初めにライマルスの主張からすると、理神論者は福音書の合理的要素を主体におき、救世主イエス・キリストの本質を造られた啓示宗教の創始者ではなくして、実践的道德の師父として考えていた。それ故に福音書の倫理的な教えに従う者なら、その者を「キリスト者」(Christen)と呼んで差し支えないと、述べている。然るにキリスト教の歴史は、不合理な啓示概念の煩瑣な教義や体系、異端への厳しい摘発や迫害が加えられていた。けれどもかような傾向は、宗教改革後のドイツでも次第に寛容の方向へと移行し、ユダヤ教徒や異教徒にはそれが適用されたのに反して、自然宗教を信奉する理神論者や、ソツィニ主義者などには、依然として思想、信条の吟味や圧迫がなされていた。それ故に合理主義の洗礼を受けた彼らは、かような自由思想の公表の機会を得るよう「寛容な心で耐えること」(Duldung)が必要であり、この断編のテーマがよく表現されていると言えよう。

ライマルスの厳しい見解を、レッシングは十分によく認識して自ら述べている。先ずは、この断編の著者名はドイツでは先駆的な理神論者、L・シュミットの名を暗示していた。その人

は Welheimer Biebel の名称で知られた Pentateuch の自由ドイツ語訳などの業績を残したが、教会当局から白眼視され、失意のうちにヴォルフエンビュッテルですでに他界していた。かような実例からしても、レッシングはこれらの断編の発行には極めて慎重さを要していたのである。

彼はこの断編を二つの視点から更に論じている。一つは、この匿名者よりも広い認識を以って啓示宗教と自然宗教の適合を考えていた。啓示宗教については、当時のイスラム教支持の人達の諸意見から、コーランの諸教理を挙げ、それはユダヤ、キリスト教のバイブルよりも自然宗教の要素を含むので虚構性が少なく、その内容は唯一の神の設定と、人倫の諸徳に優れているという見解であった。今一つは、この匿名者と同じく「理論者」やその他の「自由思想家」(Freidenker) に対して、ルター正統主義による不寛容な仕業であった。その歴史上の淵源は遙かに旧約の律法にまで遡り、エホバの神の名を汚した者への石打ちの刑(レビ記二一、十六)の示例と、同じ根拠に立つものと考慮されたので、やはり彼らは教会や権威当局から忍従を強いられていると、彼は強く感じていた。

このような諸見解より、レッシングは更に *Wolfenbüttel Fragmente* の五つの断編 *Ein Mehreres aus Papieren des Ungenannten die Offenbarung betreffend* の公表と彼自身の *Gegenätze deus Herausgebers* を加えたが、これらの詳細な究明は、今後の課題としておきたい。

エックハルトにおける *unum*

——無差別なるもの——について

田島照久

“*Deus unus est*” (神は一なるものである。) これがエックハルトにおける *unum* 論の基本テーゼである。更にこのテーゼは二つのヴァリエーションを得て展開され、結局神論として三つの観点を提供している。(1) *unum* としての *unum* (2) *indistinctum* (無差別なるもの) としての *unum* (3) *negatio negationis* (否定の否定) としての *unum*。(1) は単一性、純一性としての *unum* それ自体という観点からのものであり、神の絶対超越性がノイブラトニスムスの *unum* の伝統と密接に結びついている。(2) は *indistinctum* の語が示す如く、*relatio* のカテゴリーがこの概念の内に構造的に持ち込まれており、ここでは *distinctum* (差別あるもの) 即ち被造物との関係に立つ *unum* の姿が語られている。(3) は *unum* としての神が被造物には否定するはたらきそのものとして立ち現われるという、*unum* のダイナミスム、はたらきとしての観点であり、ここからはエックハルトの認識論的、救済論的テーマ領域への展望が得られる。

(2) の *indistinctum* としての神について詳しく述べられているのが *Expositio libri Sapientiae* があり、先づ *unum* と

indistinctum との同定がなされたのち、indistinctum 即ち神と distinctum 即ち被造物とが (a) 最も差別あること、(b) 最も差別ないことをそれぞれ三つづつ理由を挙げて説いていく。(a) では無差別なるものと差別あるものとの間の差別は、任意の二つの差別あるもの相互の差別よりも差別が大きいことを挙げ、両者が最も差別あることを語る。ここで考えられている二重の distinctio (差別性) とは、神の超越を意味する絶対的差別と、被造物間相互の数的、個体的差別をさすが、被造物の携えるこの二重の distinctio は同時にその自覚の問題へとつながっていく。絶対的差別の自覚の成立は相対的差別の意識によって成る被造的自己同一 (eigenschaft 我執) の超越によつてもたらされるからであり、更にエックハルトにあつてはこの絶対的差別の自覚は「被造物の本質としての無」の自覚とひとつに結びついている。(a) の理由として次に、無差別なるものの無差別性と差別あるものの差別性は相互比例的にその度合いを増し合うという関係 *ratio* が語られる。しかしこれは先の絶対的差別よりすると理解しがたいものであると言わざるをえない。ここでは関係性への強い志向を確認するにとどまる。むしろこの関係性はその内容から三位一体論に向けてより齊合的に理解され得るであらう。とすると、この Dreiheit としつゝの *distinctio* と Einheit としつゝの *indistinctio* とは思弁の上からどの様にとらえられ得るであらうか。そもそも神の無差別性とは差別あるもの被造物から見られた姿であつて被造物の差別性に依拠しているのでは決してない。しかし一方、「無差別なるものはその無

差別性によつて差別あるものから差別されて無差別なるものである。」それ故無差別なるものとしての神は、被造物の差別性に依ることなく無差別なるものたるためには、差別性を自らの内に持たねばならぬ事になる。一なる本性に対して実体的差別なき異性としての差別性、即ち差別なき差別 *underscheid ane underscheid*、を内に持つ無差別たる神とは三位一体の神でなくしてはならない。次に (b) なる理由として、神は *esse* でありいかなるものも *esse* を離れては存在し得ないことを挙げ、*esse* の一性から神と被造物との無差別性を説くが、この問題は彼のアナログ論で十分な基礎づけがなされている。

まとめると、被造物の有する二重の *distinctio* からは被造的自己同一性の問題 *eigenschaft* と、被造物の本質無の自覚としての *abgescheidenheit* の問題が浮び上がり、無差別なるものの否定的自己内契機 *distinctio* からは三・一論への思弁的理解が、そして無差別なるものの *indistinctio* からはアナログ論へのつながりが見えてくるといえる。

しかし、神と被造物の間の絶対的差別性と一切の被造物を在らしめる根拠としての無差別性ということが、*indistinctum* という神の理解で齊合的に語り得たかどうかは疑問であり、むしろ成功していると言ひ難いものがある。

しかしながら、神の絶対超越性と、一切のものを根拠づける神の現実性とをある概念を要としてひとつに結びつけようとするエックハルトの意図は、*unum* が *ratio* をも含むという観点とともに、*Nicolaus Cusanus* へと引き継がれ、非他 *non-*

aidud という神の理解に至つて思弁的な一つの結実をとげたといふのである。

バルトの芸術論

——その ETHIK II, KAPN に見る終末論的方向付

山 本 和

バルトの死後出版の全集の一冊 ETHIK II 1928/1929 が一九七八年に出た。その KAPN「救贖者なる神の戒め」の中にバルトの芸術論が入っている。バルトは言う、「われわれに要求されている善い行為の遊びの性格への洞察は「永遠の相の下に」おいてこそ、われわれに二つの特殊な生の可能性への展望を開いてくれる、一方で芸術と他方でユーモアとである。芸術 Kunst は次の理由で終末論的考察との関連で神学的倫理に属する。それはわれわれに遊び以外のものとしては理解できぬ人間行為の特殊な外的形態だからである。われわれがただ最後の関係としてのみ理解しうるこの関係において人は芸術の傍らにユーモア Humor を並べて置き、ユーモアを人間的行動の一般的な形態として対置させるならば、芸術をもよりよく理解しうるであろう。われわれが芸術について語るのなら、それでもかも一切を考えているのではなくて、ある特殊な一人間行為を考えているのである。その中でわれわれがユーモアについて語る場合のように、人間行為の遊びの性格を意識するだけで

なく、さらにそれを越えて、そのような遊戯的性格が表現されるのである。芸術は表現の行為である。いわば精神を集中し、本質的にか、顕わにか自己を表現する一定の様式をもつ行為において自己を主張するのである。バルトは芸術とユーモアとに共通するものとして次の三点を挙げる。

(一) 芸術とユーモアは厳密かつ精確にとると、ただ神の子供にだけ可能だということである。芸術とユーモアとは共に、人間の行為を一つの進んでする自発的な、喜ばしい行為として、かれの服従であると同時に内的必然性として描き出すものである。かくて人間はかれの終末論的光が射しこんで来るその光の中に立つ。だから昔から真の芸術は、特別な芸術の寵児に賜わる特殊な神性の賜物だと考えられたことには、相当に深い理由がある。われわれは神子性を、現在における人間の自由に処理し得ぬ将来の現臨として理解したのであった。それはしかし「芸術家の天才」と取違えられてはならない。最も偉大な芸術家が悪名高いことにも最上の人間ではなかつたのだ。

(二) 次にほんとうのユーモアを持つためには、ユーモアということで一種特別な上機嫌を理解すべきではないということである。人はひとりの神の子供でなければならぬ。ほんとうのユーモアがひとりの人間に閃めくのは、必然的には彼の意のままに処理し得る将来が、現在の中に顕示されるときである。「もしわれわれがこの生においてだけキリストを望むだけなら、われわれはすべての人の中で最もあわれむべき者である」(第一コリント書一五、二)とのパウロのことばを引いて、バ

ルトは人はこれを笑うことはできない、と言っている。

(3) 第三に、芸術とユーモアとは次の共通点を持っている。両者とも本質的に喜ばしい行為として、最後の最深の苦痛、Schmerz によつて担われていなければならない。(ヘルマン・クッターが『ドイツ国民に告ぐ』(一九一六)の中で言った「涙の下で笑いつつあるユーモア」をバルトはしばしば引いて、生の不安に虚いなまれる病人、老人を慰めるのが常である。喜びによつて生産され、苦痛から生み出されないようなものは、眞の芸術作品ではないであろう。なぜそうならねばならないのか。なぜなら神の子供たちは、「後いかん末だ頭われず」ということを知っているからである(第一ヨハネ書三、一)。なぜなら彼らこそ共に呻いている全被造物と共に、現在のための苦痛を背負っているからである。その苦痛の中に何と云つても将来が現在しており、その過ぎ去ることを、彼らこそ現在している将来の故に、喜ばしく肯定しつつ観過することも出来ない。秋になると影がいつそう長くなり、木の葉が落葉しはじめる。すると果実が熟れるのと同じである。ただ将来的な死人の復活を知っている者だけが、われわれは死ななければならぬということを知っている。

このような芸術とユーモアとの三比較点をあげた後、バルトは芸術の終末論的、性格を基礎づける。このように苦痛によつて担われることが、いまや芸術に特別な度合で特有なこととなる。だからその異質性が現在真剣なもの、眞直中でも一つの遊戯として隠されており、消え失せることがないのだ。芸術家の仕事

はたといそれが真実には労働であるにしても、最深の根底では heimatlos 故郷喪失の・無籍者なのである。それは生に必然的な本来の労働のわきに、例えば科学や教会や国家のわきに、故郷無きもの・無籍者として立っている。

芸術は、さきに言つた被造物としての人間行為の線内にも、恵みを蒙つた罪人の行為の線内にも横わっているのではない。芸術は純粹遊戯として救贖に関係づけられている。それ故芸術は、最深の根底では、非實際的な孤立した行為である。それが住む空間は、いわば真空間である。現在における将来という、人の意のままになし得ぬ真空間に任んでいるのである。芸術の偉大さは実際またその運命である。

このように述べた後、バルトはシラーの『大地の分割』(一七九五)から引用する。

「大地の分割が起こつた後に
全く遅く詩人は近づいて来る

彼ははるか遠くからやってくる

ああ、そこではどこへ行つてももはや

何も見えない。そして万事はその主人を持っている。

彼はゼウスの前に自己を認する術を心得ている。

「わたしはあなたの許に」と詩人は言つた。「わが眼はあなたの御顔に注がれる、

わが耳はあなたの天の諧和音に聴き入る、

あなたの光によつて陶醉し、地上的なものを失なつた霊を許し給え」と。

そしてゼウスが彼にこう約束した時、それは大へん慰め深く響く、

「もし汝がわが天においてわれと共に生きようと欲するならば、汝が来る度毎に、

天は汝に開かれていであらう」と。

この慰めの言葉は、何といつても終極的には Heimatlosigkeit (故郷喪失) を意味するであろう。たといそこで芸術家が最少限、パン求めねばならぬものがあるとしても。芸術のわざは、これほどまでに疑いもなくただ遊戯として、ただ遊戯としてのみ特色づけられる。つまり芸術はただ真直ぐに樹てられた約束のしるしとしてのみ可能なのである。それは現在の現実のすべてのわざが、それらの珍しい地盤なき並列においてこれほどまでに徹頭徹尾ただ約束の真理においてのみ生きるものだということを示している。そして芸術家は、かれの至高の特別な言語にたいして傾聴と理解を当てるためには、他の人達のもとで彼らの最後究極のものに心を打開くように訴えねばならぬ。

芸術家は彼が本来答を与え得ぬ問いを提出しなければならぬ。その問いにおいて一つの答が与えられることは、一つの奇蹟が起ることを意味するであろう。これこそ独得の大いさであり、しかし同時に芸術特有の悲劇なのである。なぜなら人間があらゆる形式の下でイザヤ書六五章一二節の言葉の下に身を置くことが芸術的創作と観賞との意味だからである。「見よ、わたしは新しい天と新しい地とを創造する。さきの事は覚えら

れることなく、心に思い起こされることはない」と。

凡ての芸術的創作は未来派的である。しかしそれはいつも繰り返して現実に帰ってくる。それを新しく形成するためまたその変化する様子を見かつ示すために、それは神によって創造された現実、神と和解された現実と同じ現実ではあるが、いまやそれを讀まれた現実として、つまり予感され先取された完成においてある現実として、その限りで一つの変貌され純化された現実として見かつ示そうとする。その際単なる変貌以上のものが問題になる、その下で明白に現実における本来のもの、最後究極のものを創出することが理解されねばならない。

以上、バルトの芸術論における終末論的方向づけについて二三の線を描き出した。

新発見の K・バルトの R・ブルトマン宛の

書簡をめぐって

熊澤義宣

一、発見の経緯 K・バルトとR・ブルトマンとの間に、一九二二年四月九日から一九六六年五月九日までに交わされた書簡は、一九七一年にバルト全集V/1として出版されたB・ヤスパート編『往復書簡集』に九八通収録されている。その後、ヤスパートにより一九二四年九月二十日付けのブルトマンのバルト宛のもの(一九a)、一九二五年四月十日付けの同じくブル

トマンのバルト宛のもの(二三a)、一九三一年十月二十日付けのバルトのブルトマン宛のもの(七一a)などが発見されたが、バルトがブルトマンにあてた最初の手紙は長く未発見のままであった。

ところがブルトマンが一九七六年七月三十日に満九十二歳の誕生日を目前にして死去する少し前に、彼の最晩年の弟子であり、ヨハネ研究者であるH・タイエンにマールブルクの自宅でわたした、ヨハネ福音書やヨハネ問題についての数多くのゲラ刷り、メモ類、抜粋、草稿などの入った段ボール箱の中にそれが発見された。それは一九二二年四月二日付けの長い書簡であって、一九二二年四月九日付けのブルトマンがバルト宛に出した最初の葉書(一)と、同年五月二五日付けでブルトマンがバルト宛に出したもの(二)との間に(一a)として位置づけられる。タイエンはこれをブルトマン生誕百年を記念して一九八四年に出版されたヤスパート編『ルードルフ・ブルトマンの業績と影響』に寄稿した論文「R・ブルトマン、K・バルトと『本質批判』の問題」において公表したのである(Hartwig Thyen, R. Bultmann, K. Barth und das Problem der „Sachkritik“ in: Bernd Jaspert [Hrsg.], R. Bultmanns Werk und Wirkung, 1984, S. 44-52参照)。

二、書簡の内容 この書簡(一a)は邦訳にして四百字詰め原稿用紙で約一三枚に及ぶかなり長いものであって、手紙の本文はインキ書きであり、末尾に付け加えられた四百字詰め原稿用紙約一枚半ほどの部分は鉛筆書きであって、全体の調子は極めて

て親密である。

バルトはまず『キリスト教世界』誌の編集者M・ラーデから、『ロマ書』第二版にたいするブルトマンの大部の書評原稿を送られたので、自分なりの訂正の意見を書きそえてブルトマンにさらに転送するとのべている。この点ヤスパートが書簡(一)の注①でこの書評原稿をブルトマンが前以てバルトに渡したとのべているのは間違いである。

バルトはついで自分が独自の仕方ではブルトマンを「理解したように思う」とのべてその前年の一九二二年に出た『共観福音書伝承史』を評価し、さらに、自分にはブルトマンを「まだ理解していない」部分があるとのべ、彼のバルト批判の背後にある「あれか！これかの考え方」、史的イエスと「象徴」の問題、ブルトマンがバルトの見解をおおきな動き全体の中でとらえていないでいわば瞬間撮影のスナップでしか問題にしていること、バルトにパウロ批判が不十分であるというブルトマンの批判に賛成できないことなどをあげている。この最後の点は「本質批判」の問題として残り続けていく。バルトは「はったり」という表現を変えてほしいとか、ユーリヒャーに「べこべこしないではほしいとかという若干の率直な希望のあとで、最後に彼の書評が「非常に美しく貫徹している信仰の叙述」だと確認し、自分もロゴス、自然、文化の問題を取り上げるべきであったといい、この書評原稿の短縮には反対だとのべている。

三、書簡の意義 このバルトのブルトマンに対する最初の書簡は、バルトが一九六三年の『ロマ書』初版復刻版序文で、ブル

トマンとの関係が第二版を基礎として「暫時、かなり神学的に近いものとなった」ことを明証する典拠を示し、やがて、『キリスト教世界』誌に四回分載という異例な仕方で開催されたブルトマンの書評と『ロマ書』第三版序文におけるバルトの反論とを理解する重要な鍵となるものであるだけではなく、この両者をめぐる現代神学史の理解にとっても重要な意味をもつものであるといえよう。

アウグスティヌスにおける

記憶について

小 阪 康 治

アウグスティヌスにおける記憶 (memoria) の問題は、とくに『告白』の十・十一巻、『三位一体論』十・十四・十五巻にみられ、その中に永遠なもの足跡をみるという記憶の性格は、たとえば、昨年度取り上げた H. J. Kaiser の 'Augustinus—Zeit und Memoria—' においても明らかである。しかし記憶という問題は、たんに永遠との関係のみならず、アウグスティヌスの他のさまざまな問題、とくに魂の性格にも関係してくることはいうまでもない。したがってアウグスティヌスにおける記憶の問題の研究は、初期時代から綿密に行われなければならないだろう。この意味で今回は、初期著作のうちでもっとも記憶について語られている『音楽論』第六巻における記憶の意味

とその性格を考えてみた。

『音楽論』における記憶は、私のみるところ二種類三個の意味に分けられる。第一の意味は、たとえば一つのリズム (numerus) を聞いているとき、現在聞えているその音だけではなく、その曲が始まって以来の音を覚えていたのでなければ、曲を聞いているということもできない、というものである。(De musica V, 8, 21) の場合、記憶は二つの性格を持つとおもわれる。まず第一に、始めからの音はずっと意識されているということである。第二の性格は、この場合は始まりがはつきりしている記憶だということである。アウグスティヌスは『音楽論』では、ある対象の時間的経過について記憶という言葉を使っているようにみえる。したがってこの記憶は、思い出すというより、意識しながらずっと覚えていくということなのである。アウグスティヌスはこの場合の感覚的判断が時間的により大きな間隔についての判断ではなく (ibid. V, 7, 19)、もっと限定されたものであり、そのために各々の生物にはそれぞれ時間、空間の感覚が与えられている (ibid.) とのべている。このような、現に思い出している記憶とでもいわれるべき記憶が、第一の種類の第一の意味である。

第一の種類の第二の意味の記憶とは、たとえばアウグスティヌスが numeri occurrentes と numeri activi を「自己の隠れた場所から導き出す numeri recordabiles」について語る場合にみられるものである (ibid. V, 8, 22)。ここでは感覚から得たさまざまな知識を蓄えておく記憶、というものが考えられて

いるといえるであろう。この記憶は第一の記憶とは性格が異なつたものとなる。すなわち、第一の記憶では、過去がずっと意識されていたのに対して、この場合は、一度感覚されながら、無意識のうちに蓄えているという性格をもち、さらに、第一の記憶では始まりがはっきりしていたのに対して、この場合は、長く、なんとなく覚えていく (ibid. V, 4, 6) 過去全体についての記憶というべきだろう。

以上が『音楽論』の前半における第一の種類の記憶であるが、さらに W. 12.34 から第二の種類の、つまり *spirituales motus animi* についての記憶がのべられている。ここでは、われわれが外からの問いかけで忘れていたものを思い出すように、真なるものを求めることを思い出すのは、その運動が記憶の中にあるからだという意味の記憶がのべられている (W. 12.36)。ここではアウグスティヌスは第一の種類と第二の種類を並立させているが、問題は『告白』十巻における記憶に、以上三つの意味の記憶がどのように展開してゆくかであろう。この場合第一の種類の記憶は *numeri occurrentes* や *numeri progressores* に比べれば長く続く (ibid. V, 4, 6) ²、それが成立するためにも必要なものだから (ibid. V, 8, 22) ³、それらよりは上位にあるとも考えられる。このことはとくに第一の種類の第二の意味である、蓄えている記憶にあてはまるであろう。この記憶と真なるものを知っている記憶の関係が、後の著作でどのように展開するかという問題を『音楽論』における記憶は提起しているのではないだろうか。

シュライエルマッハーの初期キリスト論

——ランズベルグ時代(一)——

長江 弘 晃

按手札を授与されたシュライエルマッハーは、一七九四年四月ベルリンのユルンメッサーの孤児院教師を辞し、ワルテ河畔にあるランズベルグ教会のアドユンクトの地位に就任した。このランズベルグ時代に、シューマン牧師の代理として説教壇に立つ傍ら、スピノザ、カント等の研究を続け、ベルリンのザック F. S. G. Sack と共訳ではあるが、初の翻訳書 H. Blairs *Predigten*, 1795. (以下 BP と略す) を刊行した。この書は、スマートフォンランド長老教会のブレイル H. Blair の説教集の翻訳であり、今回はこの書とシュライエルマッハーの説教集 (F. Schläpfer, *nachters hierarchischer Nachlass, Predigten*, hrsg. von Ad. Sydow, 1836. (以下 SLN と略す)) との比較を通して、この時期におけるシュライエルマッハーのキリスト観を検討する。

まず、両者が世俗社会を、善悪の混合した状態にあると捉えている観点より比較作業を進めてみる。ブレイルは社会において「信心深さと無信仰、正直と悪意がある」(BP, 四八頁) と述べ、シュライエルマッハーも「良いことと悪いこと、強さと弱さ、賢者と愚者」(SLN, 三二五頁) の並存を述べ、いづれもその二極対立をして人々に警戒心を起させ、そのことが教会

信徒に緊張をもたらし、かえって信仰上の利益となると主張している。そして、世俗社会の善悪混合の状態こそ「摂理の智慧」*Weisheit der Vorsehung* (BP. 五三頁)であるとブレイルが言い、シュライエルマッハーも「最高智の作用」*Wirkung der höchsten Weisheit* (SLN. 三三四頁)であると述べている。

この場合の善悪の概念に関し、ブレイルが、善とは人間の素質であり、その素質こそ「宗教感情」*religiöses Gefühl* (BP. 六九頁)に他ならないとし、悪を「風俗上の悪徳と情欲」(BP. 一四七、一五一頁)であると、シュライエルマッハーは、善を「我々のもの神性」*Göttliche in uns* (SLN. 三三二頁)、『悪を「精神の無知と弱さ」と規定している。これらの善悪観に基つき、両者は教会信徒の義務を続いで展開する。ブレイルは人間の素質を高めるため、親切、寛容、同情、好意等の諸徳の実践をすすめ(BP. 一九八頁)、『シュライエルマッハーも「よき行状」*guter Wandel* (SLN. 二四三頁)の保持のため、忍従、柔和、寛大等の諸徳を強調している(SLN. 二二二頁)。

右の両者にみられる道徳的表現は、教会信徒の倫理的意志教化のみに限定されるものではなく、むしろ両者のキリスト観に密接な関連をもつ前提としての意義を有していた。ブレイルは諸徳が一なる主徳である愛から生起し(BP. 一六、一七頁)ている故に、「愛の「典型」*Beispiel* キリストに「従い」*nachahmen*、愛を実践すること」がとりも直さず、父なる神の意志への服従を意味すると述べている(BP. 一二八頁)。従ってブレイルにみられる諸徳の要請は、単なる倫理的意義を超越し、

「典型」キリストに従う行為において神の啓示を認識するといふ、極めて宗教的意義の強いものであったといえる。これに対してシュライエルマッハーも、キリストを我々における諸徳完成のための「典型」と捉え、それを「人間的完成の像」*das Bild der menschen Vollkommenheit* (Predigten von Schleiermacher, 1801, S. 277. 以下PSと略す)と述べて、その「典型に従うこと」(SLN. 三二五頁)もしくは「救世主に従うこと」*Nachfolge der Erlöser* (PS. 二二八頁)を提唱し、「典型」キリストに対する「模倣」*Nachahmung* は神への服従である(SLN. 三二五頁)と明記している。

以上にみられる両者の類似箇所は、シュライエルマッハーが、ブレイルの翻訳を通して感化を受けた事実に基づく結果であるのかもしれない。しかし、シュライエルマッハーがキリストを「典型」とした表現は、以前のシュロビッテン時代にも散見できる。但しその時代の概念には、「キリストの神性の崇高さが除外され、キリストの人性的側面の強調が特色であると考えられた。これに対し、ランズベルグ時代においては、典型への模倣が神への服従と同義であるとの正統的理解に立ち、第一に典型即ち神、第二に人間としての完成像という認識がみられ、この時期の「典型」という概念には、所謂、神にして人というキリストの両性が十分に内包されているように思える。

神の「三つの実体」

——アンセルムスの思索と言語表現に関する一考察——

古田 暁

アンセルムスの思索は、対象の考察に加えて表現の検討という二つのレベルで行われるのを常とした。後者に関して全作品を通じて一貫しているのは、日常的表現と論理的表現、イン・プロプリエとプロプリエな表現との間の落差の意識であり、言語解的表現の瀬出である。そのよい例が「モノロギオン」である。その刊行にあたり、高閲と許可を求めた師ランフランクから方法論につき慎重であるように助言を受け、刊行後人々の批判を受けたが、その一つは七九章で三位を *tres substantiae* と呼べるとした個所である。

アウグスチヌスが「三位一体論」第五巻でいうように、西欧では *substantia* は *essentia* (= *ousia*) と同意語として扱われており、三実体は三神を表わすことになるので、慣習上この表現は使用されて来なかった。それにも拘らずアンセルムスが実体という表現を複数で使うことを認め、逆に伝統的な単数の使用を厳密には不可としたのは意味深い事実である。

序文でいうように彼がアウグスチヌスに従ったことは、三位一体論五巻に明らかである。しかし微妙な差がある。アウグスチヌスは *substantia* がギリシヤ語のヒュポスタシスの訳語で

あり、ギリシヤ教会の表現は認めるが、ラテン語で *tres substantiae* とは言うべきでないとする。一方、ペルソナという表現については消極的で、人に「いかなる三つのものか」と質ねられて沈黙を守る代りに *tres personae* というまでであると言い、その方が *tres substantiae* よりも妥当だとしている。

アンセルムスは実体は複数性を特徴とする個体を指すから、非厳密な使用方法として神のうちの複数性を表現するための利用価値を認めている。しかし個体は偶有性を意味するから、神は厳密には *substantia* とは言えないとする。そしてペルソナは個別の理性的本性を指すから、ペルソナと同数の実体を要求し、そこで *tres personae* とも言うべきでない。

すなわちアウグスチヌスに従いながら微妙に強調点を移している。アンセルムスは至高存在に関する言語表現の相対性を重要視し、たとえ教会の慣習的表現とはいえ、論理的には *tres personae* も *tres substantiae* も等しく厳密な妥当性を欠くものとみただからであろう。言語表現は絶対視できない。言語の意味伝達能力は微弱で、その表現対象と比較する時、「言葉がその意味を通して私のうちに構築するものは非常に小さく、いや甚だ異質」だと、本書の65章でいう。神について語る時、それはその本質的特性を伝えておらず、むしろ「謎におけるように他を通して示唆しているに過ぎない。」その点で *persona* も *substantia* も等しく、*essentia* も同じである。そこで至高の存在を至高でないとも言えるし、教会がテルトリアヌス以来その信仰表出に採択して来た *tres personae* を厳密には妥当でな

いと断言できたのである。

聖書の権威を借りずに論じた「モノロギオン」は、その点でボエンウスの神学小論を想起させるが、本章は特にその第五講 *De Persona et duabus Naturis* に負うところが多いと思われる。ヘルソナの有名な定義といひ、*substantia, subsistentia* の解釈を含むほかの諸要素も本講に由来する。彼はすでにエタス・ポエティカの人であった。しかしアウグスチヌスに修正を加えた彼はボエンウスをもう飲みにしない。後者は「教会の慣習やえ *tres substantiae* なる表現を排除しないなら、神を *substantia* と呼べよう」としたが、アンセルムスは前者の限定的妥当性を教会の慣習に反して認める一方、後者の厳密な意味での非妥当性を明言する。

アウグスチヌス、ボエンウスから学びつつ、それを越えて行くアンセルムスはラディカルな意味で独創的思想家であった。独創性は論理的思考と文法的表現に対する厳しい反省の結晶であった。しかもこの時代の要請である反省自体が、彼を人間の言語表現の根源的制約に目覚めさせ、そこに「信仰が理解を求める」という彼の神学の誕生をみたといえる。その結果が、十五世紀のフイレンツェ公会議で採択された三位間の関係論であり、*Filioque* 論であり、また「プロスロギオン」であり、オリゲネス以来の伝統的救済論賠償説に代る充足説であって、その後のキリスト教神学に全く新しい方向と内容を提示することになった。

バルトの神の現実性について

大島 末男

バルト神学の出発点は神の啓示の出来事である。それゆえ神の存在についての問いも、啓示における神の行為から出発する。しかし神の存在は神の行為と完全に同一ではない。なぜなら我々は、神の啓示を通して、神が自己に依存し (*ase*)、自己に満足している自由の神であることを認識するからである。したがって、神が存在しなければ、神の啓示の行為はないが、神の啓示の行為はなくとも、神は存在する。

換言すると、三位一体の神の中の愛と交わりが横溢して、神と我々の交わりと愛を確立する。それゆえ神の啓示は、神の内的・本質的真理に対する外的・非本質的、経倫的な真理ではない。むしろ神の啓示は、神の本質的・内的真理の啓示である。つまり神と人間の交わりは、神にとって根源的なもの、本質的なものである。この事実には、究極的には、三位一体の神の中に展開される神の歴史と地上における救済史の同一性と差異性を物語る。契約の神は、神の内と外、本質と存在、歴史の根拠と歴史の出来事を統合する真実在の神であり、これが神の現実性 (*Wirklichkeit*) である。確かに神は自己だけに依存する自由の神である。しかし神は、自己と人間を隔てる深淵を自由に越えて、人間を救い愛する自由の神である。それゆえ人間を超越

する自由の神は、歴史の中で人間を救済する愛の神と同一性を保持し、これが神の現実性である。

古典神学においては、神は絶対的な存在者であった。絶対者としての神は、すべての関係や条件から自由であり、すべての不完全性から自由であった。したがって古典神学は、絶対性は神固有の属性であり、人間によって共有される属性ではないと主張し、反面、神と人間に共通する属性は神と人間の関係を表現する属性であると主張した。とすると、バルトの神の自由は、超越や絶対という神固有の属性 (*attributa incommunicabilia*) に対応し、神の愛は内在や相対という神と人間に共通する属性 (*attributa communicabilia*) に対応する。そして古典神学においては、神の自己依存性 (*essentia*) を表現する無限性、超越性、必然性、単一性という神の本質は、神と世界の関係を表現する愛、聖、義、恵みという神の本質よりも高次の存在性をもつと考えられたのである。

これに対してバルト神学の新しさは、神の存在の中に、神と人間の間に関係される和解、交わり、歴史、出来事を導入して、古典神学における神の超越性と神の内在性、神の自由と神の愛を統合したことである。

さて古典神学は、地上の事物は不完全であるが、天上のイデアは完全であるというプラトンの二世界論に基づいて、神を最も完全な存在であると捉え、最も完全なものは最高の実在性を保持すると理解した。ところがバルトは、神の完全性と実在性を、神の多様性と複数性と独自性を統合する三位一体の神の現

実性、また神の自由と神の愛を統合する神の現実性という形で捉えたのである。

神の愛の完全性は、まず神の恵みと神の聖の統合として啓示される。神の恵みは聖を内包するので厳粛な愛であり、安易に流され易い人間の愛よりも完全である。神の愛の完全性は、次に神の憐みと正義の統合として啓示される。神の愛は、人間の無節操によって無効とされるような実在性の稀薄な愛、不完全な愛ではない。正義の神は、人間の背信行為を打ち砕く自由を持っていると同時に、神に叛く人間を救う愛をもつ完全な神である。第三に、忍耐と知恵を統合する存在こそ、真に実在する完全な神である。

同様に、神の自由の完全性は、独一性と遍在性の統合、誠実さと全能の統合、永遠性と栄光の統合として啓示される。このように相反する両極を統合する神こそ、真に実在し、現実に生きている完全な神だからである。

パウロにおけるロゴス論一考

小山 宙丸

昨年「ヘブライズムとヘレニズムにおける知のあり方——ポボスとタウマ——」という題で発表を行なった。ポボス(畏れ)とタウマ(驚き)は両者における知への動機の対照性を示す言葉であるが、他にも超越性(抽象性)、客観性(非客観性)、

学問性(非学問性)、普遍性(個人性)などのさまざまな点において、両者が顕著な対照を示すことはよく知られているとおりである。今回の発表は、時代的にも前回に続くが、その両者の展開を見ようとする試論である。

もし、旧約聖書のヘブライズムと、新約聖書のヘブライズムという表現の仕方が許されるとするならば、新約聖書のヘブライズムは、すでにヘレニズムとの融合の所産であり、そのヘレニズムはたんに表面的なものではなく、その核心に達し、その本質を形成するものになっている。本発表はその新約聖書において、先行のヘブライズムとヘレニズムとの対比において、知がどうあり方をしているか、を見つみようとする一つの試みを行うものである。まずそれをパウロのロゴスという言葉において、それを考えてみたい。パウロの諸書簡は時間的にはヨハネ福音書よりも先行する。ヨハネ福音書の冒頭のロゴス論・受肉論によって、ヘレニズムにとって深い由緒をもつ、伝統的な言葉であるロゴスが、全く新しい生命をもって舞台上に登場し、長く歴史に活躍することになるのは、よく知られているとおりである。しかしヨハネよりも先立つパウロにおいてロゴスはいかなる役割を与えられているのであろうか。ヘレニズムにおけるロゴスという言葉は、大変重要であると同時に、多義的である。他の言語には見られない意味合いを一語のうちに与えられているために、他の言語に翻訳し、移しかえることは不可能であると思われる。これがたとえば「ファウスト」博士の反撥をよび、改変の努力を生む理由であらう。統計の示すところによ

ると、新約聖書においてロゴスという言葉が使われている回数には、およそ三三〇箇所であるという。パウロ書簡では九六箇所。しかしそのほとんどの箇所は、ふつうの言葉という意味で用いられているように思われる。ここでは「十字架の言(ロゴス)」「(一、一八)」という語のある、『コリント人への第一の手紙』のはじめの部分を中心として、パウロのロゴス論(知識論)の一端をみてみたい。

ここでパウロは周知のように、みずからの十字架のロゴスをはっきり、ユダヤ人の要求する「しるし」、ギリシア人の追求する「知恵」と区別し、これは「ユダヤ人につまずかせるもの、異邦人には愚かなものである」といつている。(一、二二、二三)パウロは十字架のロゴスを新しい知恵として提出し、従来の知恵をげしく糾弾する。「どこに知恵者がいるというのか。学者がどこにいるというのか。どこにこの世の論者がいるというのか。神はこの世の知恵を愚かなものとされたではないか。」(一、二〇)しかしパウロはただ自信に満ちあふれていたのではない。「あなたがたのところに行ったとき、わたしは弱っており、恐れにとりつかれ、ひどく不安な状態でした。」(二、三)それはパウロがコリントにくる前、アテネにいたとき、毎日のようにギリシアの哲学者たちを相手に議論をしていた。しかしかれらの「ある者は、「このおしゃべりは何を言おうとしているのか」と言い」(使一七、一八)、「死者の復活のことを聞くと、ある者たちはあざ笑い、ある者たちは、「そのことはいざれまた聞こう」と言った。」(使一七、三二)このように

がい経験が数多くあったからである。

しかし、パウロは「アテネとエルサレム、両者に何の関係がある？」という態度はとらなかつたように思われる。上にみたこの世の知恵のはげしい糾弾は、そのような考え方のみなもとなつたようにも見える。けれどもパウロ自身の考え方は違ふと思われる。「奥義における神の知恵」(コ前二ノ七)という言い方もするが、同時にそれは知恵なのであって、一つの新しい考え方なのである。たんに非合理主義を提示しているのではない。このロゴス論がやがてヨハネ福音書のロゴス論につながつてゆくのであらう。

三井楽カトリックをめぐる

坂井信生

この報告に一貫する基本的課題は、農村部から都市部への宗教信仰者の移動が、その宗教生活にいかなる変様をもたらすのであるかという、いわば宗教信仰と都市化にかかわる問題である。

すでに、この問題に関してはたとえば合衆国南部諸州の農村部から産業都市への移住者を取扱った John Holt⁽¹⁾ ニューヨークへ移住のプエルトリコ人によるセクト加入を論じた Renato Pohlste⁽²⁾ などによつても分析されており、われわれもメキシコにおけるキリスト教的新宗教運動である Luz del Mundo 派

の動向を、農村部から都市部への移住者の社会的再組織として観察した⁽³⁾。

上述の事例は合衆国およびメキシコにみられる現象であるが、果して日本においてもこれと同じ傾向が観察されるであろうか。われわれは具体的な調査地として長崎県五島の三井楽を選択し、キリシタンの伝統をもつ農村部集団カトリックおよび同地からの都市部(今回は長崎市のみで、次回に大阪を予定)への移住者を対象に調査を試みた。かれらが都市部に移動した場合、(1)、カトリック信仰が継続されているか。されているとすれば、農村部カトリックと同型であるのか、あるいは異なるかがあるのか。(2)、プロテスタント教会、とくに合衆国、メキシコの事例のごとくに、セクト的集団への加入がみられるか。(3)、それとも、たとえば創価学会のごときキリスト教以外の都市的宗教への加入がみられるか。以上のごとき諸点が観察された。

結論的にいえば、(2)および(3)については現在の段階ではまったく観察されていない。したがって、主として(1)について以下略述する。長崎市への移動信徒の大半は、ほぼ三井楽信徒と同じパターンのカトリック生活を継続しているすがたを観察することができる。しかるに職業構造あるいは学歴のごとき都市的要素と関連して、両者の間に若干の相違の存することも否定できなう。

Charles Y. Glock と Rodney Stark による宗教性 (Religiosity) の五側面を基盤に作成した質問表から、イデオロギー

的 (ideological)」、知的 (intellectual)」、儀礼的 (ritualistic) の三側面を取上げてみる。すべての側面は二〇点満点である (表参照)。

表で明らかごとくに、イデオロギーのおよび儀礼的側面の得点が著るしく高く、知的側面が低いという典型的な農村カトリックの様態を顕著に示している三井楽カトリックが長崎市に移住した場合にも、その基本的パターンは大きく変化しているとはいえない。これはかれらが、おそらく長崎市の中でも、いわばカトリック・ゾーンという市北部の浦上地区にむしろ集中的に居住している事実とも関連をもつと考えられる。つまり、三井楽とかなり類似したカトリック的社会的環境におかれているということがある。

しかしながら、それぞれの側面で長崎移住信徒は三井楽残留信徒に比して、幾分か低い得点であることも指摘されねばならない。これはいわゆる都市化の浸透、すなわち職業構造、学歴のごとき都市的価値、規準あるいは生活方法の取得にともなう、旧来の農村の価値、生活方法、とりわけ両親をはじめとする親族集団 (とくに三井楽では長期にわたる村内婚を通して、一

	性別数	イデオロギー的側面	知的側面	儀礼的側面	
三井楽	男	39	19.34	9.10	16.79
	女	66	18.66	8.24	16.82
長崎	男	16	15.58	9.13	10.81
	女	15	16.94	6.87	16.00

大血縁集団にも擬せられる構造がみられる) などによる社会統制、集団的拘束力の弱体化があると考えられる。ことに女性に比して男性にその傾向の強いことがうかがわれる。

さらに、性急な一般化を試みる意図はないが、上述の結果から導びき出される今後の研究上の仮説として、都市化は宗教性の諸側面に関して、イデオロギー的、儀礼的そしておそらく婦結的 (consequential) な側面をそれぞれ引き下げ、逆に知的側面を上げる傾向をもつ、ということがいえるのではない。かかる諸点を考慮に入れながら、次回の大阪における三井楽出身信徒の調査を準備しているところである。

- 註 (1) John B. Holt, "Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization," ASR, 1940.
 (2) Renato Poblete and Thomas F. Odea, "Anomie and the 'Puest for Community': the Formation of Sects among the Puerto Ricans of New York," ACSR, 1960.
 (3) 拙稿「メキシコのプロテスタント」『南部メキシコ村落におけるカトリック系文化の研究』一九八一
 (4) Charles Y. Glock and Rodney Stark, Religion and Society in Tension, 1965.

三身即一の如来と三位一体の神(聖靈仏性)

野々山 宏

釈尊は「自灯明・法灯明」即ち「自帰依・法帰依」を遺誡された。ここでの「自」は「聖靈仏性」と理解できるのではない。か。「聖靈仏性」の語は生き／＼と脈動する法界の愛が自己の内外を躍動し、且つ平安にして静寂なるを適格に表現しているように思う。

「法」と同一平面上にある「自」は従来の仏教概念からは直ちに「仏性」、「如来蔵」を相当させるが、この語は静止的、覆在的である。『如来蔵経』に

「貪欲恚癡の煩惱中に、如来智、如来眠、如来身ありて、結跏趺坐して儼然不動なり」とある如くである。理体としての法身と同義に扱われ、通常「煩惱にまとわれた衆生心も法・理としては仏身である」と説明される。更に言えば「理屈としては仏である。しかし、現実には凡夫である」と否定的見地に落ち着く。凡夫にとって法は単に原理的なもの、無機的なものとして彼岸のかたにあり、信仰生活とは何の関わりも接点も有しないものとしてとらえられている。釈尊はその様な理念的なものとして「自灯明・法灯明」を遺誡されたのではないはずである。

『不増不减経』に「衆生界は即ち是れ如来蔵なり。如来蔵とは即ち是法界身なり」と云う。この如来蔵＝法界身の「法界

身」は、「法界の愛」即ち「諸仏の慈悲、恩寵の行為」と云って良いであろう。通説の「法身の法界に周遍して衆生に感応する様」と云う平面的な解釈に終るものではないはずである。法身に対して仏性をたてる意義が失われてしまう。

『観無量寿経』に「是れ諸仏の法界身は一切衆生の心想中に入り」とあり、これを善導大師は『往生礼讃』に「弥陀身心徧法界、影現衆生心想中」と釈しておられる。

これは、阿弥陀仏の救済の働きが法界の衆生の上に今、現に注がれていると云うものである。だからこそ、八風吹けども動かざる。大洪水にも頼りになる、全存在の依所としての「自灯明」となるのである。

即ち、単に静止的、理念的な存在としての仏性ではなく、又、悟って初めて現成する(即ち悟るまでは無関係)仏性と云う把え方では「自灯明」を理解したことにならない。仏性とは元来、一々の個の上に、現に今、諸仏の大慈悲の恩寵が働いていることを言ったものである。『観無量寿経』に

「仏心とは大慈悲これなり、無縁の慈悲をもって衆生を撰取したもろ」

とあるのも、このことを云っている。

一方、三位一体神における聖靈は「神の機能として、永遠にこの世において働き、靈感を与え、導き、支え、内在する」(アラン・リヤードソン)

「聖靈仏性」と云う新語を強いて用いたのは、右の様な反省をふまえ、更に、キリスト教と仏教の融和という時代的要請を

考慮において、加えて、「聖霊」という言葉に込められた創造的、能動的意味をもって、静止的受動的仏性観を補足し、展開しようとしたものである。単に二者を一つに合併したのではない。

「仏性」の示す普遍性と永遠性（時代、民族、国家、宗教を超越する）と、「聖霊」の示す歴史内存在としての個々の具体的、能動的な働きとの両面をもって初めて、「自灯明・法灯明」の云う自己が開顯されてくると云える。

聖書の贖罪精神と「神権」をめぐる

——新英語訳聖書の翻訳を中心として——

木原 範 恭

The glory of God is to keep things hidden but the glory of kings is to fathom them (N. E. B. Proverb 25³). (事を隠すのは、神の誉れ。事を探るのは王の誉れ。新改訳)

新英語訳聖書の問題として、本稿では、聖書の贖罪精神を中心として、「神権」をめぐる考察する。

J. Sidlow Baxter は彼の著書 *Explore the Book* (p. 33) の中で、「創世記にまつて支配的な考えは、創造と選びにまつて the sovereign of God (神の主権) である」と説明している。彼は、創世記第一章、二章にまつて、transcendent initial event (超自然的な出来事) として、創造を説明してい

る。そして彼も又、創世記一章一節の訳として、新英語訳聖書の支持者とはならず、
In the beginning God created the heaven and the earth. をあげている。

新英語訳聖書が、詩篇九十三篇第五節を、The law stands firm. と訳し、Good News Bible が、Your laws are eternal と訳しているところを、彼は、ヘブル語原典や七十人訳聖書の様に、

Thy testimonies are very sure.

(あなたのあかしは、まことに確かです。新改訳) と、訳して、これを創世記一章一節の解釈に援用して、「これは(筆者注創世記1・1)人間の理論ではない。即ち、神の証言である」とのべている。そして、この一節は、人知では測り得ることの出来ない真理に関して証しをし、人間の研究のはるかに及ばないことをあきらかにしている(p. 33)と、云う。彼の立場からすると、次の新英語訳聖書の一章一節は、創世記において大切なテーマである神の主権を弱めていると云えるのではあるまいか。

In the Beginning of Creation, when God made heaven and earth, the earth was without form and void, with darkness over the face of abyss, and mighty wind that swept over the surface of the waters.

(神が天と地を創られた創造のはじめにおいて、地は形なく、空しかった。深い淵(ふち)のおもてには暗やみがあり、又水

のおもてを吹きまくる力強い一陣の風があった。私訳)

「神の靈」を力強い風と訳し、地を主格にした新英語訳聖書の立場を、われわれはどの様に位置づけたらよいのであろうか。

われわれが対象を見て、それはそこに存在していると主張する実証主義の素朴な哲学の影響がある様な印象を与える翻訳といわざるを得ないのではあるまいか。あるいは、理性的な神によって世界は創造され、人間は理性によって宇宙について何かを発見することが出来るという前述の実証主義的立場にある様な印象を与える様な翻訳ではあるまいか。

新英語訳聖書は、創世記一章一節を神の啓示として訳したのではなく、以上述べた様な哲学的仮説に立って訳した様にか思えない。

この最初のあかしは、神の真性の宣言であるばかりでなく、人間の誤りの排斥でもあると説く(20c)、バクスターは、創世記一章一節から神の主権について、更に徹底した論理を展開する(p.34)。

「はじめに神は」——これは、神がないという無神論の教義を否定する。

「はじめに神は」——これは、多くの神々があるという多神論を否定する。

「はじめに神は創られた」——これは偶然の教義をもった運命論を否定する。

「はじめに神は創られた」——これは、無限の变化の説を多く進化論を否定する。

「神は天と地を創られた」——これは、神と宇宙が、同じものとする汎神論(自然崇拜)を否定する。

「神が天と地を創造された」——これは、物質の永遠性を主張する唯物論を否定する。

かくの如く、バクスターによると、この創世記一章一節は、神の主権の宣言に満たされているといえよう。これを弱める役目をしているのが新英語訳聖書の特徴ではあるまいか。

現代の哲学と宗教との接点について

沼田 滋 夫

アリストテレスが形而上学を第一哲学と呼んだように、われわれが哲学的思索に駆られる根底には、われわれが在り世界に在る、この「在る」ことそのことに限らない疑惑があり、この疑惑をどこまでも踏まえているところに哲学が諸科学と区別されて哲学であるゆえんがある。哲学はこの存在の疑惑に理性をもって立ち向い、疑惑の論理的解明に向う(存在論)。

これに対して、この疑惑にそのように関わるよりも、われわれ自身が在ることの直接的な体験の中でその疑惑の決着に達する(「存在」の根底に接するとか、その根底が開かれてくるとか等)ということがある。こちらが宗教的信仰だと規定できようか。こう考えると、哲学的思惟と宗教的信仰とはともに、真実存在(真実在)にともかく関わることという意味で同根だとい

えよう。ただ、今言ったように、その関わり方が違うのである。哲学と宗教とが対立したり結んだりした根本はここにある。

まず西洋の流れについて。存在の疑惑に理性を以て立ち向かい、知の上でのその疑惑の解明を主としたギリシヤの形而上学は存在の原理が何であるか、存在の基体または実体は何か、という知のレヴェルで存在の本質（ウエーゼン）を問うという方向に進む。他方に、あくまで存在（エキジステンツ）を離れず、存在することの疑惑の中で直接的信仰に救いを見出すユダヤ・キリスト教の伝統がある。この哲学と宗教との融合、和らぎの關係が中世ヨーロッパの大勢として続いている。この關係において宗教的信仰の内容も影響を受けてくるが、やがて神が空語となつてゆくという方向を迎える。しかし空語となつた神は近代の哲学・科学の歩みの中で死を迎える。では、この神の死をもたらししたものは何であつたか。その核心は右に言つたようなギリシヤ的哲学的思惟の方向にあつたと考えられる。この思惟は実在界の一切を知の対象へ引き出して、その実体を見出し第一原因を求めんとするもので、われわれの存在のいのちに自ら真剣に関わることは異なる。この思惟の仕方が実証性と手をつなぐのが近代の科学である。ここでは実体は物的実体となり、神の生きる場所はなくなる。このような科学的思惟成立の根底を追求する近代哲学も、主・客關係の認識問題にせよ、意志自由問題にせよ、対象知の上で働く限り、宗教的信仰をも信仰の外から論ずるに止まり、哲学的論理と眞の信仰との接点を透明にすることはできない。

このような近代哲学の大勢の中で、われわれの問題にとつて極めて重い意味をもつ思惟の立場を自覚化してくるのがヘーゲルの弁証法である。この弁証法成立の要因は、つづめれば、ユダヤ・キリスト教の運命の反省、ギリシヤ的伝統的思惟の極まり、そして潜在するドイツ神祕論となるうか。空語に帰した神に思惟の側から手をさし延べた存在論である論理（弁証法）の前提は、空虚な実体に墮した神とは、実は生々たるわれわれの自己である主体にして周辺なき世界の全体である「精神」だということ。それは固定されない自己運動としてのみ現実的である。この主体（絶対的主体）を純粹の存在であると述語するなら、これにはまた、それは純粹の無であるという述語が同等の權利をもつ。結局ヘーゲルは絶対的主体の存在よりもより多く本質を、内から弁証法的に明かにしえたと思う。

このヘーゲル哲学の論理を自らに引き受けた上、自らの体験を通して達した仏教的絶対無の立場の論理化によりこれを越えたのがわが西田幾多郎である。西田において、絶対無が即ち絶対有である絶対矛盾の生々たる事實はヘーゲル的「精神」をも底につき抜けていると私は思う。ここに私は哲学と宗教とがも早透明に重なり合うに至つた現代を見る。

知性の限界と神秘経験

— 十字架の聖ヨハネとデカルト —

鶴岡賀雄

十字架のヨハネ（一五四二～九一）の第一の主著『カルメル山登攀』で扱われる「魂の（能動的）浄化」の過程と、デカルト（一五九六～一六五〇）の所謂「方法的懐疑」の過程とは、その基本構造において、またそれを記述する際の用語、イメージ等において、意外なほどの共通点をもっている（U. Lavelle、森有正らの指摘がある）。この類似は、単に偶然的、表相的なものではなく、両者の根本的思考枠組——特に、神自体と被造物との間に知的連続性ないしアナログアを峻拒する点——の共通性に根ざすものと考えられる。このことはさらに、中世末期から近世初期のスコラ学的通念を背景に前提としつつ、それとは何らかの形で訣別して、特に「魂」ないし「我」という一種の内面性において新たな学知ないし経験の領野を拓かんとした両者の、思想的近親性をも予想させようし、そこから両者の思想の「近代性」を併せ考えることもできよう。

しかし、十字架のヨハネとデカルトとは、一方は神秘家ないし神学者であり、一方は哲学者であり自然科学者である。両者は、「魂の（能動的）浄化」と「方法的懐疑」という、それぞれの「体系」の導入的部分において、一定の並行関係を示しつつ

も、或る点においてはつきりと「神秘家」と「哲学者」とに分れて行く。この分岐点を確認することは、特に十字架のヨハネの神秘教説において、デカルトのそれにも比せられる反省的知性がいかなる位置を占めているのかを理解する上で、大切な視点を提供するものと思われる。

両者の分岐してゆく点は、有名な「明哲・判明」という語の評価に於て、最も明白に見てとることができる。デカルトにあっては、周知の通り、明哲判明な知こそ確実な知であり、方法的懐疑の果てに見出される「コギト・エルゴ・スム」はその典型であり、さらに「私がつ神の観念」は、最も明哲判明なるものであった。自然科学者、数学者、哲学者であったデカルトは、言わば、「私にとって明哲判明な」知の支配する領域に、一貫して定位していた。一方、神との一致こそを目的とする神秘家、十字架のヨハネにおいては、感覚認識、とくに精神的霊的認識について、同じく明哲・判明なる用語でそれを規定しつつも、逆に、まさにそれらが明哲判明であるが故に、そうした認識は却けられてゆく。なぜなら、明哲判明なものは必然的に個別的な有限なものであり、それは被造物であって、そこには神自身とのいかなる類比関係もないからである。ヨハネにおいては、明哲・判明とは文字通り正反對の、曖昧・混乱なる観念（*apprehension* および *noticia* の語が多く用いられる）こそが、神との一致のための唯一のふさわしい仲介とされるのである。

これは勿論、所謂神秘主義的な蒙昧主義ではない。ヨハネ

が敢えて明哲判明に曖昧混乱を対立させ、称揚するのは、そのことよって、デカルトに於て典型的にみられたような、明哲判明なることをその本領とする知性の立場——“ego cogito”へと通じて行くような（近代的）知性の立場を脱出せんが為である。ヨハネが感覚の夜、霊の夜の果てに辿りつく点は、明哲判明な「我思う」や「神の観念」ではなく、神についての「曖昧な混乱した一般的な愛にみちた観念」なのである。

ただ、この曖昧混乱たる観念が実際にどんなものなのか、は、『カルメル山登攀』に於ては遂に主題的に論ぜられぬまま、同書は中断する。この限りで、『カルメル山登攀』の言語は、明哲判明に捉え得る一切の心理現象を、煩瑣なまでに記述し尽くした上で、肝心の「神についての混乱した知解」については、文字通りの沈黙を以てするのである。これは、デカルトのそれにも似た「知性の言葉」で書かれた同書にとつて、必然のことでもあった。

しかし、ここで注意すべきは、この曖昧混乱の観念には常に、「愛にみちた」なる形容詞の付せられている点である。専ら知的活動を語る用語群中への、この情動的形容詞の挿入は奇妙ではあるが、実はここにこそ、ヨハネの最も大切な論点があると思われる。約言すれば、ヨハネに於ては、知性の限界で出会うられるものは、「我思う・我あり」とはならず、言わば「我神を愛す」となるのである。知的働きの対象たる観念が、愛の働きの場に変じてくるのである。知的と思われるいた魂の活動が、その知的明哲判明性の極限に於て具体的対象性を一切脱ぎ

去って行くと、知性は暗く混乱した一種の「無」となって行くが、その無が実は「愛にみちた」無、愛の目醒める場となっているのである。これが、十字架のヨハネが『カルメル山登攀』で説く神秘経験の姿であるように思われる。

ヘーゲル左派による

キリスト教批判の諸相(3)

—— マルクス、シュティルナーを中心として ——

寺 田 ひろ子

ヘーゲルの死後、わずか数年で学派内に論争の渦を巻き起したものは、実にキリスト教の問題であった。前回、前々回で、フォイエルバッハ、キルケゴールによる批判内容を取り上げ、当時、だれよりも急進的で首尾一貫していたシュティルナーをそれぞれに対峙させてみた。その結果、彼らの主張の根底には例外なく、ヘーゲル哲学特有の「絶対的否定性」が働いていて、それが彼らに共通の「疎外論」を展開させていると思われる。

ではマルクスの場合はどうであるのか。普通にはマルクスは、いろいろな面でフォイエルバッハの人間学、感覚主義を媒介させているといわれるが、その前にヘーゲルの『法哲学』の精神を継承していることはいうまでもない。しかし、ヘーゲルとマルクスとの関係で決定的な相違は、一方が人倫の究極形態

を「国家」とするに對して、もう一方は共產主義による「社会」を求めていることにある。この相違からマルクスは宗教を倒錯した世界であると断定する。

このマルクスの思想形成過程では、ヘーゲルにもましてシュテイルナーとの關係が、積極的な役割を果したとしばしばいわれる。その根拠は、シュテイルナーの名著『唯一者とその所有』（一八四五年）が、マルクスの「疎外論」から「物象化論」への転回点に位置しているということである。しかし、シュテイルナーの個人主義は一種の実存的な個の主張であつて、ヘーゲル的な存在観を否定しているものであり、批判的にでもこれを継承するマルクスとは本質的に異なるのではないかと思われる。そこで、両者にとつて共に重要な問題であつた「疎外—Entfremdung—」論をめぐつての關係を確かめ、一、二、三の点を把握しておきたいと思う。

まずシュテイルナーに關していえば、その名著は当時のすべての左派—自由人—グループとの決裂から至つた自由主義批判の書であつたが、彼の論理の積極性は自由主義批判を材料としてあらゆるイデオロギーを清算し、一つの「無」の思想を構想することにあつた。このとき彼のいう疎外とは、一切の支配を拒否する「唯一者」という私の固有性において、「疎遠であるもの」に對する「私」の關係である。それは同時に、ある客体についての私の判断はすべて私の被造物であるという論理に發展する。神、国家、自然、さらにはフョイエルバッハ的な「人間」という諸々の概念、本質は、單なる私の観念的構成物にす

ぎない。ところが現実はその私から逆に創造力を奪つていくという了解であつた。

このようなシュテイルナーによる「一切の客体に対する唯一者」という主体の關係を、マルクスは疎外論の基本としてひとまず承認する。しかし『聖マックス』（一八四五—六年）等によれば、それは所詮あいまいなものにすぎず、かえつて「疎外のカテゴリーの曲解」を招くものとして批判されるべきものであつた。つまり、マルクスはシュテイルナーに對する批判から自身の疎外という概念を對目的に捉えなおすことができた。

同様の仕方は、他のいくつかの概念形成についてもいえるし、両者のキリスト教批判の内容でもいえる。マルクスからみればシュテイルナーは、ただ「キリスト教的精神の現象学を与えようと企てている」にすぎず、かえつて「宗教を経験的な諸条件から説明する」必要を感じる。しかし、そういうマルクスからみればあいまいにすぎないようなことこそが、シュテイルナーの提起するところであり、唯物史観にはそういう視角がないことをむしろ如実にあらわしているのではないだろうか。というのも、シュテイルナーの「一切をつくる無」とは「人間という類の積極的な本質諸規定」を徹底的に否定することで、超え出ようとする立場であつて、ニーチェなどに近いものである。

当時の左派の人々の思想的な意義は、宗教批判の積極的な展開という意味で、実存主義思想の流れにもまさに合致する。

神の恩寵と人間の業をめぐる

東西思想の接点

坂本 進

1 本研究の課題

本研究発表は、「神の恩寵と人間の自由意志」をめぐる東西宗教思想の接点を提示せんとする試みである。ただし、本テーマは東洋思想的表現で換言するなら、「天理と人間の行」となるるかと思う。かかるテーマを、西洋に於けるキリスト教とりわけアンセルムスの思索と、東洋に於ける儒教とりわけ王陽明の思索に焦点をあて、比較検討し、もって同テーマの日本的展開へ道を開かんとするものである。

2 恩寵と自由意志

「神の恩寵と人間の自由意志」をめぐる問題は、キリスト教に於て聖パウロ以来今日に至るまで議論の中心に置かれたものの一つであった(他の一つは、信仰と理性の関係をめぐるものであり、他の一つは、神の国とこの世の国の関係をめぐるものであった)。新約聖書に於て、聖パウロは人の救わるるは神の恩寵に総てかかっていると述べ(エフェソ書2・9)つつ、亦神は各々の行いに従って報われる(ロマ書2・6)と述べている。しかし、聖パウロは、恩寵の先行性を一貫させ、この立場はアウグスティヌスに受継された。アウグスティヌスは『ペラ

ギウス派異端駁論』に於て、人間の自由意志も神の恩寵に基づくものであり、神は自由意志を人間に与え、さらに恩寵によって絶えず助けるのであると述べた。アンセルムスは、この所論をさらに思索的に深化させ、恩寵と自由意志を結ぶ媒概念“*rectitudo*”を以て、その解き明かしを試みたのである。

3 アンセルムスの *rectitudo*

自由意志(ラテン語 *liberum arbitrium*, キリシヤ語 *proaire sis*)は、もともとストア派の「自発的な力」に由来し、「選択」を意味する。アウグスティヌスは、このストア的倫理性をもった「選択する力」を、神学的視座から次のように用法した。即ち、人間にはたしかに意志の働きがあり自発的な力が宿っている。しかし、それは必ずしも効力―意志したところができること―を意味しない。聖パウロがロマ書七章で述べたように善をなす意志がありつつそれを実行する力がないのである。意志の働きとその効力は区別されるのである。アンセルムスは、かかる意志の働きとその効力の別を、“*rectitudo*”(正しさ)に於ける「先行的正しさ」(*rectitudo praeventiens*)と「後次的正しさ」(*rectitudo subsequens*)の別をもつて論じ、人間が神認識に至るのは正しい理性が神の理性の分有という型で与えられているからであり、意志が正しいところを行いうるのも正しさによって方向づけられているからであると述べ、意志の働きと効力を“*rectitudo*”によって結ばせたのである。アンセルムスの標語“*fides quaerens intellectum*”は、亦“*fides quaerens rectitudinem*”に取徴される。されば、ア

ンセルムスは人間に於ける最高の自由意志は善いことでもできるし悪いことでもできるということではなく、善いことしかできないという選択の自由であると述べたのである。神の恩寵と人間の自由意志の関係を、彼はこうも表現している。正しさは神が与える成長である。神が与える成長は、神が与えるという意味で恩寵であり、成長するという意味で人間の自由意志による応答性を示すものである、と。

4 王陽明の致良知

かかる *rectitudo* の先行的・後次的の別、与えられていることとそれを用い發揮することの別は、儒教—王陽明の致良知の概念に類比をみる。天理と人間の行を繋ぐもの、それは人間に本具されている良知である。その良知の本具を信じかつ發揮することにより良知は現成に具現する。かくして人間の意・行は天と一となる。本研究は上述の流れに沿って、キリスト教と儒教の比較的考察を進め、かかるテーマの日本の展開に「誠」の概念を介して言及を誡みたものである。

初期ストア派における神概念

——クレアンテスの場合——

兼利 琢也

クレアンテスはストア派第二代学頭であり、ゼウス賛歌 (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I 537, 以下番号のみ) の

作者として有名である。かれは弁証論的能力においては弟子のクリュニッポスに劣っていたが、詩歌に対する感受性と深い宗教性をそなえた人物であった。本発表では、初期ストア派におけるかれの独自の意義を、その神概念を中心としつつ探るものである。

ストア派において、神という言葉がきわだつた位置をしめるのは、宇宙生成論の端初における実体としての原火の原理(アルカイ)である能動原理すなわち神と受動原理すなわち質料という点においてである(538)。能—受動を物体にのみ属する特質とする唯物論体系にあって、それと矛盾をきたす危険をおかして原火という単一実体のもつ分離不能の二側面をあえて神と質料と呼び示したことからストアの神概念の特質を抽出するならば、世界や自然のうちで建設的、積極的に働く内在的能動作用に神を見ることが浮かびあがる。ゼノンにおいてもすでにロゴスとも知性とも必然とも運命ともゼウスとも呼ばれていた元来非人格的な神は、クレアンテスのより徹底した唯物論的自然学において、より汎神論的な首尾一貫性を得るとともに、逆説的でもあるが、一種の人格性、超越性をもそなえることになつたと考えられる。

さて、その宇宙生成論(538)においては、原火に浸透するトノスとは、生物がその種子(これはブネウマである。cf.521)の中に各部分のロゴスを包括し、全体の有機的進展において展開させるのと同様に、宇宙に行きわたるブネウマ(533)を紹介して、内在的統一をもたらす物理的作用である。それは同時

に、現宇宙の自然学的分析においては、宇宙のヘーゲモニオンである太陽(499)の発する熱と光線とがトノスの物體的発現として、宇宙の協和的進展を統率していること(502, 503, 504)に関連する。そしてこの宇宙進展の究極であるエクトピエーロシスにおいて、太陽はすべての天体を自己に統合する(510, cf. 536)。そしてこの原火より宇宙は同一の構築を永遠に繰り返す(511, 512, 536)ゆえに、永遠不滅の至高神とはこの原火であり、この宇宙法則すなわちロゴスに他ならない。このトノス説によって、ストアの神概念はより明確な自然学的規定を受けることとなったのである。同時にクレアンテスはゼノンと異なり、はっきりと宇宙自体を神と呼び(530, 531, 532)、汎神論的傾向を強めてもいる。

他方、人間においても、魂―ブネウマのトノスの持続によって徳に至り、その弛緩によって悪徳に陥る(535, 533)。しかし、トノス説の力点は物體的緊張という作用にある。加えて全体一部の協和説は、一種の二元性をはらむことにもなる。こうした特質には後期プラトンの自然学および倫理学(特に『法律』)との類似性が見いだされ、論理学の扱いの軽さともあいまって、中・後期ストアに近いとも考えられる。

しかしもちろん、クレアンテスが初期ストアの理性主義を逸脱しているわけでは決してない。神の徳も人間の徳も理性の法に基づく本質的の同一のものであり(504)、また快樂やパトスに対してはゼノン以上に厳しい態度をとっている(514)。しかし、かれにとって、哲学とは知性的探究である以上に実践であ

り、さらに宗教的確信とさえ呼びうるものであった(493)。神的なものは詩や音楽によってこそ充分に表される(496)という確信は、かれの資質によるところが多い。それゆえかれの数多い詩作のなかでも、伝統的形式のなかにかれの自然学をおりこんだゼウスへの賛歌とゼウスと運命への祈り(527)は、全体を貫くロゴスへの確信と帰依と端的に表す点でなによりも重要である。クレアンテスの独自の意義はこの点にこそある。かれのもとにおけるストアは他派からの攻撃のために危機に瀕したが、かれの師と弟子にはやや欠けていたとも考えられる超越的なものへの帰依の感情をストアの教説のなかに行きわたらせたことが、後世においてストアが広範な影響力をもちえたことの一つの大きな原因でもあろう。

後期シェリングにおける神について

諸岡 道比古

本論は『近世哲学史講義』と『哲学的経験論の叙述』を中心にして、シェリングが神・神と有限者との関係を如何に考えていたかを分析するものである。

シェリングは『講義』において近世諸哲学並びに自己の哲学を、現在の彼の立場から批判検討し、その位置づけを行う。そ

の際、諸哲学を最高の認識が得られる「真の事実」の分析・解明に向った試みとする。即ち諸哲学は先行哲学の欠点を補いつつ、事実の解明をめざすものである。彼の自然哲学も先行哲学の成果をふまえ、事実把握を一步前進させ、世界の過程を生成と捉える。しかし事実を十全には把握しえなかつた。それは生成を思惟の運動としてしか捉えられず、従来の哲学の十字架であつた存在が把握されていないからである。存在探究の萌芽は『自由論』などにもみられるが、シェリング自身語る様に、この思想が明確な自覚に到るには日時が必要であつた。この分析に基づきシェリングは『叙述』においてこの十字架を十全に担おうとする。

シェリングは本書で先ず認識の仕方と性質を反省し、従来の哲学とは異なり、認識するものも認識されるものも共に存在する (das Seyende) とする。しかし両者は同じ意味で存在するのではない。認識されるものは勝義においては存在しないが、かといつて全く存在しないというでもない。ただ認識するものに対して認識されるものは、相対的に非存在者 (das nicht Seyende) なのである。この存在者は何らかの規定と限界とを持つてゐる。規定と限界は規定され限界づけられるものを本性上、必要とする。すると非存在者である認識されるものも、限界を持たない存在 (das Seyn) に対立し、存在を限定する原理から生じることになる。即ち存在に対立する悟性が認識されるものに認識されるという形式を与えると共に、認識するものであるという原因となる。従つて認識にはそれ自身

限界のない存在と、これに対立して働く原因である悟性が前提される。しかも存在は悟性により限界づけられ次第に克服されるものとされる。

シェリングはこの存在を実的原理・B、悟性を観念的原理・Aと呼ぶ。このBは過程において克服されるべきものであり、AはBがBとしてあることを否定する力である。BもAもそれ自身のために存在する存在者ではなく、またAはBを否定する手段にすぎないから、ここに目的としての原理が必要となる。それは精神であるとシェリングは言う。この様に事実から三つの原理とAのBに対する優位を引きだす。この優位の理由をシェリングはもはや原理とはみられない自由な原因という概念で解決する。この原因は一般には神と呼ばれると彼は言う。こうしてAのBに対する優位の原因としての神の存在を、事実の分析から証明する。

この神は原因としてAとBを定立すると共に、Aの優位というあり方で両者を統一している。この様なあり方においては神は存在を所有していなければならないとシェリングは言う。従つて神は存在の主 (Der Herr des Seyns) であると共に存在そのものといふことになる。ここに統一における二元性が定立される。この二元性は神と存在との関係の再検討から乗り越えられる。それはこの関係を過程と捉えなおすことによつてなされる。つまり非存在者は神の主体 (Subiectum) であり、神を知るものであるが、自覚的に知るものではない。自覚的に知るものになる様に、神は非存在者を神から疎外し、そして再び受

け入れる。この過程において悟性の分開に応じた種々の存在者が存在する様になる。究極では人間が生じ、精神をもって神を自覚的に神と認識する。この過程は神の意志により生じたものであり、また神はこの過程を通じて動く働きでもある。従って神は自己を限界のない存在にし、この存在の否定により、自己を精神として定立する過程を通して動く働きであり、統一である。

以上の様に理解するシェリングは、有限者を神の意志によって生じたもの、即ち神の意志により無から (de rien) 創造されたものとするのである。

赤岩栄における「主体」の追求

石川 都

今回は赤岩栄の「キリスト教脱出」に関して、権威への反抗を軸とした彼の間人イエスの追求に焦点をあて、J・オルニーのメタファー論[※]も参考にしつつ述べてゆく。

赤岩が日本基督教団との絶えまない緊張関係をへて「キリスト教脱出」に至る思考過程の根底に存在したのは、キリスト教がその根拠であるイエスに忠実に基くならば、それは社会的には最もリミナルな存在でなければならず、権威からは最も遠いものであるべきだという強い信念であり、それが日本においては社会的上層の知識人たちのものとなることで独得の閉鎖的権

威的体質を帯び、人を律する法と化してしまったことへの強い批判の念である。

人間はもはや、自らの決断と責任において自己の生を生きるべきであると説く赤岩は、こうして神を語ることに終止符をうち、教団の日本的体質への批判と、彼のめざす「人間イエス」追求の方向へとひた走ってゆく。

脱出記前後の彼の著作では、キリストとしてではなく、人間を真に生かす豊かな人間性の根拠としての人間イエスが志向されるが、それ以降の最晩年では、彼は「真の主体」のあらゆる表現からの絶対的隔絶性を強調する一方で、イエスにはそれを指し示す「指」の役割のみ与えるようになる。それと同時に彼は、この「指」の多様性を認めながらも、あくまで彼にとつては「人間イエス」こそまさにこの「指」に他ならないことを再確認する。

赤岩の晩年の目的が、人間を上から律する神や超越を持ちだすことなく現代に生きる我々の生の意味を問うことにあつたことからわかるように、彼にとつての間人イエスとは絶対的超越者ではなく、常に我々と共にある共感者であり、実存的に対峙する存在であつた。当時の状況の中で栄光のキリストとしてではなく、あくまで貧しき者と共に生きた人間イエスと、意味喪失の現代に生きる我々とがいかに関わりうるかを問う過程で生みだされたのが、彼独特の表現、「イエスは私である」であつた。

そこで彼が見いだしたのは、今日それぞれの状況に生きる我

々が、当時あらゆる宗教的虚飾をとり払いつつ人間への、特に社会的周辺に位置する人々への愛と共感の中で主体的に生きた一人の人間としてのイエスと、最も直接的な形で出会うことであり、それはまたイエスの豊かな人間性が時代をこえて今ここに生きる我々の心に、赤岩の表現によれば、火を灯し続けてくれることであつた。

こうして展開した赤岩の「キリスト教脱出」も、到達点というより、彼の死によつて永遠に中断した彼の変転の生の一つの地点にすぎなかつた。彼においては常に思考より行動が先行し、その意味で彼の内的信仰もまた、行為となつてのみ意味をもつような実践的なものであつた。こうした彼の内における、度重なる価値の極端な転換を意味づけるものに、オルニーのメタファー論がある。

オルニーは人のすべての創造的行為を、究極的には自己理解へと至る、意味世界の構築とみなす。そして人間が客観的リアリティを自己の内にとり込む過程で、自分自身がさまざまな葛藤をへて変容しながらも、そこに一貫した自己を保ち続けさせるいわば高次の象徴がメタファーであるという。又それに関して人間は、一つのメタファーを生涯持ち続けてそこから自らの生を意味づける型と、自己の相対性を認識しているため、自己表現としてのメタファーそのものも自己の変化に伴つてたえず再構成されてゆくという型とに大きく二分される。

この視点から赤岩をとらえるならば、彼の生を貫く著しい価値の転換は、彼の内における内的リアリティーの多様な変化、

すなわちメタファーのたえざる再構成とみることも可能である。時事的な関心の強かつた赤岩だけに、当時の激動する社会状況に触発されて次々ととり込んだ外的リアリティを、メタファーを媒介とすることでより新しい自己へと変容していったとみることもできる。そこで繰り返されたメタファーの再構成そのものが、逆説的に言えば、彼の変転の中の一貫性とも言つべき「反権威」と「人間イエス」という二つの支点に常に支えられた車輪の軌跡のようなものだとは言えないであらうか。

※ Olney, J., *Metaphors of Self*

イグナシオ・デ・ロヨラにおける

服従論の多面的性格について

小林 紀 由

イグナシオの服従に関する論述を様々の文書より収集すると、各文書により、非常に異つた側面が服従の徳に与えられていることがわかる。イグナシオの服従論は極めて多面的性格を有するものであつて、ある一面をとらえて、その全体像を推し量ることはできない。そこで、当報告の意図は、イグナシオの服従に関する代表的文書を三種取り上げ、各文書の分析を通して、イグナシオの服従論の中心点と、その多面的特徴を理解するにある。

第一の文書は『靈操』末尾に加えられた、「教会の意見に従

って考える規則」である。同文書は、既に靈操を終えた修煉者が宗教改革運動の盛んな地に派遣されて行くに際し、その運動に惑わされることなく、確固としてカトリック教会の中に留まり、これを支持し戦うよう、予防的意図をもって執筆されている。従って、この規則において展開される服従は、何にもまして、カトリック教会に留まるための戒めであると言える。イグナシオ的服従論は、まず、イグナシオの個人的体験から獲得された派遣(mission)の思想と結びつき、カトリック教会を支持する絆としての面を持たされていたと言える。

第二に、スペイン、ポルトガルの会士達に宛られた、所謂『服従の書簡』を代表とする五編の書簡を取り上げる。総じて、これらの書簡においては、*mortification* (苦業) の手段としての服従が強調されている。とはいえ、今一例として、『服従の書簡』の執筆背景を考えると、そもそも当時のポルトガルの会士達は、上長への服従に欠け、また盛んであった苦業への傾向の中で、極端な苦業の実践に走っていたと報告されている。イグナシオはこれに対し、会士達を真の服従による秩序に復帰せしめるため、会士達の苦業への熱心を利用し、服従の必要性を説いたものと理解されるのである。極端に言えば、書簡において服従の苦業の手段としての側面が強調されているのは、いわば方便であり、本意は、服従による秩序の再建維持にあったという理解が最も妥当性のあるものとなるわけである。

最後に、『イエズス会憲』を取り上げる。同文書は、その性格上、普遍妥当的形式で、イエズス会のあり方を展開してお

り、イグナシオの精神が最も良く表されている文書である。『会憲』はその冒頭、服従等の誓願を会の目的に密接に結びつけた目的達成の手段として位置付ける。無論、『会憲』では、書簡で展開されたような苦業の手段としての服従の側面が全く見られないというわけではない。とは言うものの、やはり、服従は、イグナシオの原意図においては、会の目的達成の一手段なのである。『会憲』第Ⅷ部一章によれば、服従とはもともとその原意図からいって、世界各地に散在し、使徒的活動を行うというイエズス会のあり方に密接に関連し、そのような生き方をする中で、しかも会としての一致を維持する強力な手段として設けられたのである。

以上の三文書の分析を総合すると、イグナシオ的服従論の全体的構造が明らかとなる。服従はまず、イエズス会の目的と密接に結びつき、その生き方の中で、会の一致を維持する手段として意図されたものである。*“Deliberatio primorum Patrum”* なる文書もこの点を裏付けている。さらに、この原意図を中心として、イグナシオ的服従論は、宗教改革運動への対応の必要、あるいは、スペイン、ポルトガルの会士達の場合への対応といった背景を誘因とし、様々な周辺の要素が加えられ、特に内面的に深く掘下げられ、豊かな宗教的徳として発展させられていったと考えることができるのである。

イグナチオ・デ・ロヨラの宗教体験と

「靈動弁別」について

越前喜六

十六世紀ヨーロッパのカトリック教会における偉大な聖人のひとり、イグナチオ・デ・ロヨラ（一四九一～一五五六）は、スペイン・バスクの名門貴族、ロヨラ家の末子として生まれ、三十歳までは世俗的名誉欲と騎士道精神に満ちた青年貴族であった。彼は、三十歳の時、パンプローナの戦いで勇名を馳せたが砲弾を足に受けて重傷を負い、ロヨラ城に送還された。そこで療養生活を送るうち、無聊をまぎらわせるため、世俗的書物や騎士道物語を読もうと思ったが、手許になかったのでやむを得ず当時有名であったルドルフ・フォン・ザクセン著『キリスト伝』とヤコブ・デ・ボラジーネ著『聖人の華』（別名『黄金伝説』）を読むことになった。

こうした書物を読むうち、イグナチオは、心のなかに世俗的願望と靈的慰藉という相反する靈的動きを経験するようになり、次第に靈的事柄に強く惹かれていくようになった。幼児洗礼のキリスト者であったイグナチオは、ここで始めて本当に回心したといえよう。またこうした靈的体験を通し、キリストの騎士として献身しようとした。そこで負傷の癒えたイグナチオは出家し、マンレサの洞窟に潜み、厳しい修行にいそしん

だ。その最中、彼は様々の深い神秘体験に恵まれ、こうした聖人になったといえよう。

マンレサにおける修行の体験をもとに、彼は『靈操』(Exercitia Spiritualia)という修行指南書を著わした。この中に「靈動弁別の規則」というのがある。イグナチオが内心における善靈と悪靈のはたらきの相違を識別した体験に基づく靈動識別の法則といつてよい。

イグナチオの靈性的特色を一言でいえば、真の神秘主義と健全な合理主義の統合であろう。たとえば、彼がマンレサで修行中、次のような最高の神秘体験に恵まれた。

「ある時、信心のためにマンレサから一キロ半位の所にある教会に出掛けていった。そこへの道は川に沿っている。敬虔な思いにひたりながら歩いて行く途中、下の方を流れる川に向かい、しばらく厠をおろした。こうしてそこに坐っていると、理性の眼が開け始めた。しかし、この時は示現を見たのではなく、靈的なこと、信仰および学問に関する多くの問題を理解し悟った。これによって非常に明るく照らされたので、すべてが新しく感じられた。したがって六十二歳を迎える今日までの生涯を通じ、神が教えてくださったすべてと、自ら学んで来たすべてをひとつにまとめたとしても、このとき一度で受けた照らしには及ばないように思われた」(『自叙伝』30)

こうした神秘体験にもかかわらず、現世における具体的問題を判断し、選定する時、彼は理性的分別による利点と損失を細かく列挙し、比較してから決定するよう勧めている(『靈操』

「選定」参照)。靈動弁別に關しても、彼のこうした神秘家としての直観と共に冷静で良識に満ちた判断力がよく示されている。

彼は、人間の心に働きかける善靈（神や善なる靈的存在者）と悪靈（悪魔や悪しき靈的存在者）の存在を認め、人間の救いと完成に至らせる善靈のはたらきに従い、滅びと墮落に至らせる悪靈のはたらきを退けるため、適切な指針を与えている。

善靈は、人の心に勇氣や力や慰めを覚えさせ、喜びと涙と平安を与えて、善い業に励むよう靈魂を鼓舞するため、万事を容易にし、あらゆる障害を除き去る。これに反し、悪靈は、恐れや悲嘆を起こさせ、行く手に障害を設け、善に進まないようにするため、理由にならない理由をもって靈魂を不安にさせる。

（第一週の「靈動弁別の規則」第二則）

イグナチオが教えたように、内心の動きに細心の注意を払うことは、現代人のわれわれにとっても極めて重要なことではないだろうか。多くの聖人たちの例証に見られるように、聖性や救いの完成に至るといふことは、こうした内面の動きに注意深く呼応することによるのである。

アウグスチヌスにおける

意志の自由について

道 躰 滋穂子

アウグスチヌスにおける「意志の自由」の観念は、*liberum arbitrium* と *libertas* の相違に留意して、考察を進めるべきである。*liberum arbitrium* とは字義通り、善悪いずれをも自由に選択する能力である。実際、原罪以前の *liberum arbitrium* は非常に自由な (*liberum*) ものであって、善く欲する (*velle*) ことも悪く欲することも可能であった⁽¹⁾。それに対して *libertas* の方は、単に *liberum arbitrium* を行使する状態を意味するにとどまらない。*libertas* が単なる自発的な善と悪の可能性しか示さないとすれば、神に罪の可能性が存在しない以上、神は *libertas* を所有していないことになる⁽²⁾ からである。*libertas* は、いわば悪を選ぶことも犯すことも絶対でない神的状态である。「不死と完璧な正義をもつことから成り立つ天国における *libertas* は、原罪によって失われた」⁽³⁾。

しかし原罪によって人間は *liberum arbitrium* まで喪失したわけではない。すべての人間が、「生きていることの認識と、常に生きようと欲している (*velle*) ことの認識」⁽⁴⁾ を、共有するからである。その認識が、「意志 (*voluntas*) が生命と同じ程」人間にとって自明のものであることを教示するからであ

る。velleとは意志作用であり、liberum arbitrium の行使に他ならない。では、明らかに「罪人にも liberum arbitrium は失われていない」⁽⁵⁾。

しかし原罪以前のアダムは、独得の恩寵を享受していた。

「欲すれば可なり (posse)」という恩寵である。言いかえれば、liberum arbitrium には、自ら選ぶことは間違いなく為しうるという有効性が与えられていた。つまりアダムは、「欲すれば善に堅忍できたはずであった」。「しかし彼は、それを欲しなかった。」そして原罪が犯された。この事実が、原罪以前の liberum arbitrium が、「罪を犯すにすべし能力 (posse non peccare)」であったことを物語る。その意味でそれは、libertas にも最も近い状態にあったと言えよう。しかし当時の liberum arbitrium は「同じほど罪を犯すこともできた」のである。「無から創造された」人間は、恩寵がなければ、いつでも「非存在」たる悪に回帰しようとするからである。「恩寵が退けば、人間は liberum arbitrium に打ち負かされて失墜する」⁽⁶⁾からである。

原罪の結果、liberum arbitrium に有効性を与える恩寵は剝奪された。「欲することと可なることは、全く異なった二つの事柄」⁽⁷⁾となった。原罪以後の人間が善を欲しても、「善を為す能わざる」⁽⁸⁾所以である。その能力を回復するには、「つまり欲することを果すために欲する」⁽⁹⁾ためには、新たな恩寵が必要となる。与えられたものが「人間自身の欠陥によって失われた場合、与えた神によらねば回復されえない」⁽¹⁰⁾ことは自明であ

る。故に聖書に言う。「子もし汝等に自由を得させば (liberaverit)、『汝等真に自由 (vere liberi) なるべし』。だが、この新たな、キリストの恩寵を得れば、liberum arbitrium は欲するところを為しうる能力の他に、それ以上の能力をも獲得する。それは「善において自由な」⁽¹¹⁾状態、善のみを選び、間違いなくこれを実践し得る能力である。換言すれば、「罪を犯さずにすむ」原罪以前の「能力」を、「遙かに越えた、もっと大きな」能力、即ち「罪を犯すことのできない能力 (non posse peccare)」⁽¹²⁾である。意志は libertas となる。

それでもなお意志は「必然」や「強制」を免れている。神は「愛」である。故に意志の最高の「愉快 (delectatio)」⁽¹³⁾は神である。意志は常に「自らを最も喜ばせるものに従って」⁽¹⁴⁾行動する。恩寵に満たされた意志が「善に愉快を感じ、喜んでそれに同意する」⁽¹⁵⁾のはそのためである。しかも人間の内なる愛もまた、神の賜物である。この愛によって人間は一層、神への愛を「欲する」に至る。喜びと愛による行為こそが「自由の法則 (lex libertatis)」⁽¹⁶⁾であって、それは必然や強制によるものではないのである。

注

- (1) Corr. et grat., XI, 32.
- (2) Juliani respons. Op. imperf., VI, 11.
- (3) Epist. Pelagian, I, II, 5.
- (4) Duab. anima., X, 13.
- (5) Epist. Pelag., I, II, 5.

- (6) Corr. et grat., XI, 32.
- (7) Civ. Dei, XXI, 30, 3.
- (8) Confes., III, 7; Civ. Dei, XV, 11, 1.
- (9) Grat. et Lib. arb., VI, 13.
- (10) Spir. et Hitt., XXXI, 53.
- (11) Quaest. ad Simplic., I, I, 11.
- (12) Grat. et lib. arb., VI, 7.
- (13) Civ. Dei, XV, 7.
- (14) Epist. Pelag., I, 2, 5.
- (15) Civ. Dei, XI, 30, 3: Corr. et grat., XI, 33.
- (16) Epist. ad Gal., 49.
- (17) Epist. Pelag., I, X, 22.
- (18) Epist., 167, VI, 19.

アンセルムスにおける罪の問題

笠井 貞

たとえ小さなことでも、承知しながら神の意志に背いてそれをするならば、人間は重い罪を犯すのであると、カンタベリーの聖アンセルムスは言う。

罪を犯すとは、神にその「負目」(debitum)を返さないことに他ならないと、彼は定義する。借りているのは返すべきであり、神に負うている負目を弁済すれば誰も罪を犯さず、それを

弁済しない者は誰でも罪を犯す。これが、「正しき」(rectitudo)なのであり、この正しきは、人間が神に負い、また神が人間に要求する、唯一で完全な「榮譽」(honor)なのである。神に従い、神を尊敬する義務を持っている人間が、神を尊敬せず、神の榮譽を傷つけることが罪を犯すことである。人間の負目が全く返されなくても、「憐れみ」(misericordia)だけで罪を許すことは、神に相応しいことではないと彼は説く。罪をそのように許すことは、即ち罰しないことである。罪が償われず、罰せられもしないならば、いかなる掟の下にもないことになる。被造物が、創造者に帰すべき榮譽を奪い、その奪ったものを返さないということは、事物の秩序維持において決して許されてはならず、それを許すほど不正なことではないとする。

人間が、神の榮譽を奪ったのであるから、その榮譽を返すか、或は罰を受けるといことになる。即ち、「罪の償いをするか、罰を受けるか」(satisfactio aut poena)の二途のうち、どちらかを選択しなければならない。人間は、罪の償いなしでは救われないと、アンセルムスは主張する、人間は、自力で償いをすることは不可能である。罪の償いについて無力なのであるが、愛によって働くキリスト教の信仰において、自分が救われることができるという希望を持つことができるとする。

人間は本来、理性的本性として神を享受して、幸福であるように正義の者として、神により創造されたのである。

人間は償いによって救われるが、償いは、「神=人」(deus-homo)以外にすることはできないと、アンセルムスは考える。

罪の償いをするのは、完全な神であると同時に、完全な人間でなければならぬ。神の本性と人間の本性とは、両本性が完全に保持されていて、しかも完全な一つの位格に合一していなければならぬ。即ち、罪の許しは、自己自身が神であり、またその死によって、罪人たちを、神と和解させる人によってなればできない。それ故に、我々人間のために死んだ、神であり人間でもあるキリストを探し当てたのである。神は人キリストは、自由意志により、その生命を人間の罪の償いとして、神に与えた。慣習に従って、聖子が自発的に自己自身を聖父に捧げたというが、それは、自己が神、神の子であるから、自己の榮譽のために自己を、聖父と聖霊に捧げるように、自己に捧げたことなのである。罪人が、自己の罪を償うことができないにも拘らず、罪を償わない限り、人間は救われることができない。救いの成就是、「ただキリストによる」(Solo Christo)以外にはあり得ないとする。神が人間の負目を許して、すべての負目より価値の高い独り子を与えて下さる憐れみは、最高の正義であるから、最高の憐れみと最高の「正義」(iustitia)は完全に一致するといふのである。

創造の秩序によって、神が一切の被造物を支配すると捉えているアンセルムスは、神の正義を強調する。人間は、神により無から創造されて、殆ど存在せず、辛うじて存在するもので、創造者たる神の下僕なのである。神中心の彼の思想体系において、神に背くことたる罪は、重大な問題である。彼は罪の觀念を、神に果すべき負目の償いから論述した。罪を負目とするこ

とに問題の余地は残る。しかし、罪を犯して悪魔に魂を売り渡した人間のために、神が、キリストの生命を賠償として悪魔に支払ったという、この時代迄の支配的な説に比較すれば斬新な見解と言えよう。

エートスの転換としての祈り

棚次正和

「祈り」は様々な角度からの接近が可能であるが、「エートスの転換」という視点から眺めてみたい。

ギリシア語のエートスは習慣の意のエートスが転化したもので、住みかを原義とするが、後に性格・習俗等の意も獲得した。従って、エートスの意味的構造は「住みか」と「習慣」を両極とすると考えられる。「住みか」は一時的に取り憑く情念と異なり、持続的自己同一的在り様であり、「習慣」は先天的な自然本性と違い、同一行為の反復を通じて後天的に獲得されたものである。この二義を活かせば、エートスは住み慣れと訳せる。

エートスは少なくとも個別と特殊と普遍の三重の磁場を形成していると考えられる。個人的習慣や性格、共同体の成員に共通の慣習や習俗や民族の世界観、それに地球規模で特定の時代を規制している想念―行動様式の三つである。我々は特に意識しない限り、この有形無形の住み慣れの中で生活している。こ

の幾重もの慣性系への同化は、心理的な経済性の効果を持つものだが、問題なのは不調和に固着した住み慣れであり、またそれに起因する人間現象(想念・行動)の歪みである。例えば、人間の内なる能力(愛・叡智・創造力)を否定する如き自己限定的な個人的社会的地球的住み慣れである。

この種の住み慣れと人間現象の歪みは、実は自然と人間のバイオリズムの共振関係の中で極めて巧みに敵然と解消されていた。人間現象や人間関係を捉える視座として、「個人―社会」と「意識―無意識」の両座標軸を導入してみよう。社会的意識の住み慣れの刷新と転換の装置としては、「祭り」がある。通過儀礼、歳時儀礼、神社祭祀を問わず、「祭り」の主題は生命エネルギーの充電としての霊振りである。ここでは、神と人の垂直的人間関係と、人と人の水平的人間関係が同時に根源的に更新され強化される。

一方、社会的無意識の霊振りを行うのは「籠り」である。それは日常生活から離れて忌籠り、禊祓いや別火の食をとる等の精進潔斎をして、非日常世界に参入できるよう生体処理をする変身の過程である。祭りを祭儀と祝祭の二部構成と見れば、「籠り」は祭儀に向けての変身過程であるが、祭儀の核心は霊振り(みたまのふゆ)である故に、ふゆ「籠り」は祭りの隠された本体と見做せる。通常、「籠り」意識は神職や頭屋等の少数に集中されていて、成員の大半には無自覚的になっていると言える。

これに対し、いわば個人的無意識の籠りが「眠り」である。

それは地球の自転による地域的共同性を帯びつつ、なお個人の密かな営みである。人生の三分の一を占める「眠り」に於て、世界や人間に対して構えていた自己意識の緊張が解かれて、魂は在り様に応じて他界を飛翔し遍歴する。それは単なる心身の疲労回復の機能に留まらず、人間の存在振幅の拡がりの再認を伴った霊振りという秘義を宿すものであろう。

以上の関連で言えば、「祈り」とは個人的意識のレベルでの霊振りである。但し、個人的と言っても、その作用は存在の根底で共鳴し合う超個人的なものであるし、また意識的と言っても、生命エネルギーの念力的な消費を意味せず、逆に生命の本源からエネルギーを頂き直すことの自覚を意味する。

現代の問題は、近代化や世俗化に伴って、祭りと籠りの機能が不活性化しつつある点にある。その結果、ストレスの蓄積、精神病的保菌者の増加、家庭崩壊の危機等、人間関係の歪みが露呈されている。我々の時代が、霊と体の分裂が住み慣れた個人の意識が目覚める時代だとすれば、個人の意識のレベルでの霊振り、即ち「祈り」が必然的に求められて来るだろう。民族的特殊の制約を受けた「祭り」が普遍的なものに昇華すること、これが普遍的個に於て瞬々に現成する「祈り」に他ならない。

カルキデウスとフィロン受容史の問題

石川悦久

Philo Alexandrinus (od. Judaeus) をその後の影響史乃至は伝承史の観点から捉え直してみる場合、興味深い事実が浮かび上ってき、しかもその事実なるものの歴史的解釈如何によつては、「Philo」の影響」を再吟味しなければならぬ問題があるように思われる。(Wolfson 批判と J. I. Heinemann, Philo als Vater der mittelalterlichen Philosophie?, Theol. Zeit. 6 (1950) があろ?)

そこで、二点外的・歴史的な問題に限定して取り上げる。(一) 伝存する Philo 著作は専らクリスト教世界において伝承され、当初からユダヤ教内で Philo が伝承された事実はなくほとんど忘却され、むしろ Philo がユダヤ教内で受容されるのは十九世紀初頭以来のことと言われる。(二) クリスト教内で受容・伝承されたとしても古代・中世における受容のされ方は、東方と西方とではその在り方が異なり、殊に西方ラテン世界での受容・伝承の仕方は判然としない点が多いのである。

まず第一点については Philo とヘレニズム・ユダヤ教の問題には触れず、専らクリスト教側の Philo 受容の前提を問題にする。Eusebios を始めギリシヤ・ラテン両教父に共通している Philo 像がみられる。それに依ると、とりわけ注目すべき

は、Philo は「ローマでペトロと邂逅する」二「ヨハネを介して受洗する」の二点である。cf. J. E. Bruns, Philo Christianus, H. T. R. 66 (1973)

次に第二点について写本伝承史を手掛かりにしてみる限り、Philo の Text は Origenes より譲受けた Pampulos の Bibliotheca Caesariensis に淵源をもつ (cf. cod. Vind. Theol. gr. 29, Xc.)、専ら東方ギリシヤ教父以来ビザンツ世界で伝承された写本が今日に伝存し、Cohn-Wendland の批判校訂版の基礎を提供しているといえる。実際、古代に限定して Philo の受容解釈史の一端をみても Clemens 以来 Photios に到る迄東方ギリシヤ教父に於て nominativum な Philo の Testimonia には事欠かならぬ (cf. Cohn-Wendland, Philonis opera, Vol. I, Testimonia)。それに対し、ラテン教父の場合、東方神学の伝達者ともいえる Ambrosius と Hieronimus を除き、具体的な Philo の影響を文献上直ちに跡づけることはできないのである。但し、F. C. Conybeare (Philo about the Contemplative Life) 等の所説に依れば、Hieronimus に先立つ古ラテン語訳の存在と、その訳が De vita contemplativa や Quaestiones に限定されている点から、ラテン世界での Philo の受容の仕方の一端は伺われるとはいえる。また、伝存する中世のラテン語訳写本が上記二著作と Antiquitates (Ps. Philo) に尽きる点からも西方ラテン世界での Philo の受容の仕方はほぼ古代の延長線上にあったといえようか。従つて、西方ラテン世界での Philo の影響を軽々に論じられないであらう。

ところで、このような西方の事情の下で四・五世紀の交に位置する C(h)alcidius による Philo 受容の問題は若干留意すべき点を含んでいるように思われる。それを簡条書きすると次のようになる。

C(h)alcidius による Philo 受容・解釈は単に上記著作に限定されなく (ex. De officio mundi)。彼の Philo 受容は彼の Timaios 注解と関わりあつるをえないが Platon 受容と Philo 受容との関係は Platonism と Philo 受容の問題が交錯する。いずれにせよ、そもそも如何なる経路を経て C(h)alcidius に Philo-text は伝承されたのか。この点は C(h)alcidius その人の年代・活動地を確定する問題と深く関わるであらう。

神の死

小川 圭治

1 神概念の転換における無神論

「神の死」も多義的で、あいまいな言葉である。現代の西欧宗教思想史における神概念の根本的な転換において無神論が果たした積極的な批判機能との関連で「神の死」を考えてみたい。拙論『神概念の転換』(『基督教学研究』六号、京都大学基督教学会会刊、一九八三年)、「神論における無神論」(『哲学・思想論叢』3号、筑波大学哲学・思想学会刊、一九八四年)を参照。

2 二つの起源

「神の死」として論じられる事柄には、大きく分けて二つの起源がある。

第一の宗教史的、哲学的、思想史的起源の「神の死」は、古代神話の神々の死など、擬人論的な有限性と非超越性のゆえの神の死である。このような「神々の死」は、批判的無神論の核とはなりえない。神の死は、たんなる人間の死と同じではないはずである。擬人論的汎神の死は、本来の意味での神の死ではない。

十七、八世紀以降のヨーロッパ思想史における「神の死」の意識は、それとは違って、多神論が神の絶対的超越性の要求を軸にして独一神論へと超出したあとに、むしろそれに対するアンティ・テーゼとして反転するところに現われる。J・パウエルやF・ニーチェの中に、キリスト教的西欧の没落の意識を背景としたニヒリズムと結びついた無神論のテーゼとしての「神の死」が見られる。このような精神史的状況認識としての「神の死」の主題は「神の死の神学」によってとり上げられ、そこから有神論批判を展開した。この神学の状況認識と目標は正しいが、ここでは本来の意味での「神の死」は問題となっていない。

第二のキリスト教的、神学的起源の「神の死」は、ヨーロッパ思想史全体を貫いて論じられてきた。すでにテルトゥリアヌスは「十字架にかかって死に給うたのは神自身である」といった。中世の神秘思想の中にも「神の死」のテーマがみられる。聖金曜日ゴルゴタの丘におけるイエス・キリストの死を神の

死としてとらえるところにキリスト教の信仰が成立した。「神の死」は、本来神学に起源をもつ。

したがって現代神学の課題は「神学は神学であることをやめずに神の死を論じうるか」、「神学は神の死を扱わずして神学たりうるか」にある。

3 神学のテーマとしての「神の死」

ヘーゲルは『信仰と知』において、カント、ヤコービ、フィヒテの「主観性の反省哲学」が結局のところ「思弁的聖金曜日」における神の死に至らざるをえないことを明らかにした。それ以来ヘーゲルは「神の死」のテーマをキリスト教起源において追求している。

この視角はD・ボンヘッファーやK・バルトは、「神の死」のテーマの神学への帰還を論じている。

そこで、近代形而上学の避け難い運命としての「思弁的聖金曜日」がいかにして「歴史的聖金曜日」に転換するかが問われなければならない。そこに歴史的現実的復活日と歴史的聖金曜日との相関による和解の理解というバルトの所論の意味があると考えられる。このような「神の死」の理解のもつ現代的意義についても考えて行きたいと思う。

アブラハムの祝福

山我 哲雄

創世記十二章2―3節(特に3節b)のアブラハムへの祝福は、一般にイスラエルを越えた全人類への祝福を告知するものとして普遍主義的に解釈されている(ヴ・ラート、ヴォルフ等)。すなわち神が、アブラハムを祝福する者を祝福するので、諸民族はアブラハムを通じて祝福を受けるといっているのである。

しかしながら旧約中この箇所(及びその並行箇所、創一八16―19、二八13―15)のみに見られる *ברכה* (「祝福する」) のニファル形は、別の並行箇所(創二二16―18、二六2―5)のヒツパエル形が示すように、受動ではなく再帰の意味に解すべきである(グンケル、シュバイザー、ヴェスターマン)。また「あなたによって」を意味する *בְּיָדְךָ* は、創四八20、詩一〇二8の用法及びルツ四12、エレ二九22の事態から見て「*い*の名を引いて」の意味である。したがって十二3bは「地の諸族はあなたの名を引いて祝福しあうであろう」と訳すべきであろう。この表現の力点は、地の諸族が実際に祝福されるということにあるというよりも、アブラハムの極度に祝福された状態をその反響という形で修辭的にあらわしたものである。その背後には、おそろくかなり定型化された *Formel* が存在している(創四八20)、十二章2節でアブラハムに対する神の祝福と約束が

一貫して神を主語とする一人称単数で述べられているのに対し、3節bのみが「地の諸族」を主語とする三人称複数で述べられていることは、この二つの祝福行為の間に明らかな区別がなされていることを示唆している。すなわち前者が神の能動的祝福行為であるのに対し、後者はあくまで「人間の行為」であるにすぎないのである。

3節aの表現の背後にも、典型的な *Formel* が存在している。この表現は、多少変化した形でヤコブに対するイサクの祝福(創二七29)と、イスラエルに対するバラムの祝福(民二四9)の場面にあらわれる。注目すべきことは、この二つの箇所が、いずれもイスラエルが異民族を征服し支配することを正当化するような文脈の末尾にあらわれることである(前者ではエドムの、後者ではモアブの征服がそれぞれ文脈上問題になっている)。そこでは異民族に対してイスラエルへのヤハウエのゆるぎない加護が強調されている。一方でこれほど民族主義的意味で用いられている表現が、創十二章3aでまったく反対に普遍主義的な意味で用いられているとは考えにくい。3節abの表現は、一般に理解されているようなイスラエルを越えた全人類への救済を語ろうとするものでなく、むしろ神の絶対的な加護を受け、異民族の憧憬の的になるほど祝福された選ばれた民としてのイスラエルの地位を語るかなり民族主義的な発言であったように思われる。

同様の民族主義的気分は、われわれの箇所最初と最後の部分にも表現されているかもしれない。すなわちここでは、通常

の用語法に反してイスラエル自身が (*am* でなく) *goy* と呼ばれ、異民族が (*goy* でなく) *mispatah* と呼ばれている。*am* が血縁共同体としての「民」を意味するのに対し *goy* は独立した領土と政治体制を前提とするより政治的な概念「国民」を意味し(ロスト、クレメンツ)、他方 *mispatah* は民や部族 (*shebet*) の構成要素としての「氏族」を意味する。したがってここでは、イスラエルのみが偉大なる *goy* とされ、異民族は政治的独立性をもつ *goy* としては認められていないのである。ここには明らかにダビデ、ソロモン時代のイスラエルによる異民族支配が念頭に置かれている。ことによると最後の *Kol mispatot ha'banah* という表現も、異民族と対照するイスラエルの選ばれた立場を語るかなり固定的表現であったのかもしれない。これと同じ表現が用いられている唯一の箇所であるアモス三二においても、—当然ながらここでは批判的な意味をもつて—諸民族と区別されたイスラエルの特殊な立場が問題にされているからである(申七6、一四2、出三三16をも参照)。

第四部会

Jayamangalā の性格について

茂木秀淳

I、サーンキヤ学派の古く推理説は、「必然的結合関係 (sambandha)」にある二者の一方を知覚することによって他方の存在が推理される、¹⁾ というものである。この sambandha に七種あることが、Dignāga などによって言及されている。Jayamangalā (J) は sambandha に言及する唯一のサーンキヤ学派の文献であるが、sambandha の個々の名称や比喩に關し、他の文献の伝えるところとかなり相違している。このような相違した内容を伝える J とはそもそもいかなる文献なのかをここで検討し、sambandha の考察に資したい。

II、全体として J は Saṃkhyakarika (SK) の字句の説明を主とした短かい注釈書であり、内容も SK の他の注釈と共通するものが多く、J 独自のものは少ない。

J の作者・年代は確定されていないが、次の点が指摘できる。

I、作者は、J のロコフオンに Sankara とあるが、Brahmasūtra の作者 Sankara と考えるには文体が大きく相違する。

このロコフオンはテキストに権威を与えるための後代の付加と

考えるべきである。

二、作者は仏教の論師とする説は首肯できない。この説の根拠は J の冒頭の婦敬偈の「Iokotiravādīn である muni に敬礼し」という表現にある。すでに H. Sharma は「サーンキヤ説を Iokotira の知識と呼んでいる例があることを指摘している。また J 全体の内容に特に仏教的主張は見られず、もし仏教の論師が著したとすれば、その動機、目的が明らかではない。

三、J の年代は古いと見る見解が優勢であるが、中でも有力な主張は P. Chakravartī のものである。彼は「Tattvakaumudī (TK) の SK 51 に対する注釈の中に引かれる Siddhi に関する異説と、J の SK 51 の注釈の字句の類似性を指摘し、TK の引く異説を J のものとする。そしてこの点から、TK は J より後とするのであるが、次に述べる理由によって Chakravartī の主張は承認できない。

- (1)、TK の引用する異説のすべてが J にあるのではない。
- (2)、TK の引用する異説の長さは、J の SK 1 に対する注釈の半分ほどであり、J の注釈中、異説に相応している部分は全体の三割程度である。即ち相応しない部分の方が多い。
- (3)、相応する部分でさえも、両者の文章構造は必ずしも同一ではなく、語句も少しづつ異なっている。

これらのことから、TK の紹介する異説は J そのものからの引用とは考え難い。むしろ、TK の紹介する異説を記しているテキストを J も知っており、J は Siddhi の説明にその一部を採用した。そしてその時に字句の一部を変更して、前後の文脈に

適合するようにした、と考えるのが妥当であろう。

Ⅲ、JとTKのみに共通する叙述があり、JはJKを前提にしていると考えられる。両者のみに共通する点として、① *manasa-dupkha* と *adhidaivika-dupkha* の内容、② *Pramaṇa-nara* のサーンキヤ学派の認める三種の *Pramana* への配分の仕方、③ *usthi* の個々の名称などが挙げられる。そしてJの記述はTKに比べ簡単であることや、Jの折衷的性格を考慮すると、TKがJの簡単な記述に依って詳細にしたとは考え難く、JがTKを参考にして、その一部を簡略化しつつ採用したと考えられる。同様のことは他の注釈に依っていると思われる個所も指摘できる。以上からJの年代はTK以後とみなしうる。

N、Siddhiの叙述に見られるごとく、Jは引用典拠に必ずしも忠実ではない。このことは他の引用文の場合も同様であり、同じ文献が他の文献に引用されている場合には比較によって、変形の様子は明らかである。他の文献に引用されておらず、他の形の知られない引用文も変形していると同様であろう。Sambandhaの場合も例外ではないと考えるべきであり、従って、サーンキヤ学派の古説Sambandhaを考察する場合、Jの記述はオリジナルな形でない、という前提に立たなければならぬ。

月称造『五蘊論』について

池田 練太郎

チベット大蔵経の中観部に収められている月称の『五蘊論』(以下本稿では、単に『五蘊論』という場合はすべて月称のもの指す)は、法相を簡潔に纏めたものであり、中観部の論書としては特異な内容を持っている。また『五蘊論』は月称の著作のうちでは *Prasamphada* のような註釈書とは異なり、『入中論』と並んで彼の独立した著述として重要であるとされる。ところで、従来『五蘊論』の作者に関する問題が顧慮されることはほとんどなかったが、検討すると種々の問題が存在することが知られるのである。ツォンカバは *gsar phreng* の中で、月称の著作であることを疑うような表現を採っているが (38b4-5a4)、そのような彼の姿勢は見過すことができないうように思われる。以下にいくつかの問題点を指摘してみよう。

『五蘊論』の末尾には、『五蘊の正しい意味を要約して説いたこの論を、この努力無き世間のために、月称が作成した (Zla ba'i grags pas byas)] (305b3) という詩句が記され、続いて、「マーチャリヤ月称がお造りになった (stob dpon Zla ba grags pas mdzad pa) 『五蘊論』終わる」という一文が示されている。このうち前者は月称自身が述べたものと解され、チベット語の翻訳者も敬語を用いずに *byas* という語をも

つて訳出している。これに対して後者の箇所では訳者は *midad pa* という敬語の表現を採っている。しかし、もし先の詩句が月称自身によって説かれたものとする、自らの名前を自分の著書の中でそのまま用いていることになり、奇妙な印象を与えるのである。むしろ、これが彼自身の言葉でないかと断定することはできないが、後世の付加である可能性も十分考えられる。

『五蘊論』は後世『中観五蘊論』(*dBu mt. i chung po lnga pa*)といわれるようになるが、中観的な特徴が顕著なのは、諸の心所法を説く箇所のうちの「慧 (*prajña*)」の心所の解説に関わる箇所のみである。ところが、この箇所は前述のごとく「要約して説く」と著者自ら宣言し、また実際簡潔に説かれている他の部分と比較すると、内容的にも分量的にも異常に突出しており、この論書全体のバランスを破綻させているのである。現在の段階ではまったくの憶測にしかすぎないが、「慧の心所」の部分のみが月称の作である可能性も残されていると思われる。

また、簡潔であることを目指し、実際それほど大部でもないこの論書の中に、無為 (*asamskṛta*) 説に関して三無為説と四無為説の両者が自説として示されていることも奇異ではないか。即ち、それは一箇所は先に指摘した「慧の心所」のところで、また他の一箇所は論の骨格の中において無為を解説するところで現れる。無為説は法相上重要な説であるので、この異なる二説が同時に説かれることはやはり不可解である。

さらに、『五蘊論』には、有為 (*samskṛta*) の四相説 (生・

老・住・無常) が説かれているが、もしこの論書が *Prasam-
apada* を著わした月称と同一人物の著作であるならば、むしろ有為の三相説 (生・住・滅) の方を主張するのが自然であろう。なぜなら *Prasamapada* の著者の月称は、その第七章において、竜樹の説く三相説に法って詳しく論述しているが、その際には四相説には触れていないからである。『五蘊論』は論書の構造は世親の『五蘊論』をそっくり踏襲しているが、内容的には『入阿毘達磨論』にかなり近く、また『俱舍論』も参照しているようである。そして、その『入阿毘達磨論』と『俱舍論』は四相説に立つが、それでも三相説にも論及している。もし『五蘊論』の著者が *Prasamapada* を著わした月称であり、またこの論書が『中観五蘊論』といわれるほど中観的であるならば、たとい僅かにしろ三相説に関説しないことは不自然であろう。

このように、『五蘊論』は種々の問題を抱えた論書である。この論書が月称の真作か否かは今後の検討課題であり、いま俄に結論を出すことはできないが、こうした問題意識をもって扱う必要のあることは指摘できたと思う。

ビルマ上座部分派の一傾向

—フゲットウィン派—

生野 善應

十八世紀後葉のビルマ社会は、デルタ地帯に植民地勢力のほげしい進出があつて、全般的に極めて不安定な様相を呈していたが、その影響は宗教界にも強くおよんだ。すなわち、ビルマ上座部僧団に戒律紊乱の傾向が生じ、とくにコンバウン王朝の政治力が及ばなくなった下ビルマに、それがはつきりみられた。しかし、その情況に反撥して、ビルマ上座部本来の戒律を遵守しようとする動きが生じ、カリスマ的資質をもつ戒律僧を中心に、インナー・グループが形成されていった。

有力なグループが八派あり、いずれもパーリ三蔵に基づき古典的戒律を遵守する点では一致していたが、戒律の条文を語義的に厳守するか、戒律の条文を象徴的表現として、その究極的意味を把握するかで、上座部諸派に二つの傾向があつた。フゲットウィン派は、古典的戒律の条文を語義的に墨守する派とは反対に、戒律の内容、つまり宗教的真理を厳守しようとした派である。

フゲットウィン派は、六通りの呼称があるが、それぞれが教団の特長や歴史を物語つているといつてよい。

まず、フゲットウィン (Hgetwin) という名称は、開祖パン

ダフ (Pāṇḍava, 1833-1910) 長老の尊称に基づく。ミンドン王の王妃の篤い帰信を受け、マンダレー王宮でしばしば法を説いたが、三六才の時、職責を離れて、瞑想を重視して、マンダレー西方ミンウン山に入って瞑修修行に専心した。この修行地名に因んで、ミンウン派ともいう。

僧正の修行の中核をなす瞑想は、「大念住經」(mahā-satipa-ṭṭhāna) に基づくので、依り処の經典に因んで、マハー・ダデアパターニ派ともいう。

僧正は、在家に対して、布施よりは戒を、戒よりは瞑想を重んずる宗教生活を提唱した。いい方を変えれば、内容のともなわない形式主義を打破して、仏教徒としての定め(五戒)を實踐すること、さらに五戒の宗教的眞理性を体得することの必要性を強調したのである。この信念を説くに当って、バゴダや仏像への供物はカラスやねずみに餌をやることになる、燈明はねずみの通路に明りをとめてやっているとだといつて、仏教徒の慣行を否定し、また在家の五戒を現実には実行できぬこととして、授けることを批判するなどしたために、上ビルマを去らなくてはならなくなった。

一八八六年、僧正はデルタ地帯のコンヤンゴン (Kungyan-gon) のレポー (Lepaw) 僧院に入った。英領下の下ビルマでは、伝統に左右されない自由な雰囲気の中で、教説を展開することができて、弟子や信者も増加し、広大な敷地の布施をも受けた。フゲットウィン派は、一八八六年を教団の成立年とみなすが、成立年に因んで、レポー派ともいう。

この派の戒律は、アージーヴァッタマ戒をよりどころとするので、戒律に因みアージーヴァッタマカ派ともいう。さらに、第三代管長ナンヨー僧正（一九六九年没）時代に、出家の生活指針が定められた。それをサトウブーミと称すので、サトウブーミカ派ともいう。

フゲットウィン派は信仰の内省化を強調して、供物や在家の五戒を否定するなどして、ビルマ上座部で異端視され、またアウトサイダーとの自己評価をしていたが、一九八〇年ビルマ全宗教派合同会議で公認九宗派の一つに数えられて、現在ではラディカルな教説はあまり表面的にださず、デルタ地帯の有力な上座部として、着実に信者層をふやしつつある。なお、来年は開宗百年として行事を計画をたてて、教団として一層の発展をねらっている。

チベットの神々と儀礼

寺西知行

仏教が導入される以前から、チベットではボン教をはじめとする種々の民間信仰が行われていた。それらの信仰形態は、体系化された教義をもたない、神々への儀礼を中心とするものであったと思われる。

チベットの人びとは、日常生活の場をとり巻くさまざまな存在・現象に超越者——それらは神であり、また悪魔であるわけ

だが——を想定した。彼らの日常はそれら超越者たちにより左右されると考えられた。必然的に、超越者の加護を得るための、あるいは退治するための、種々の宗教儀礼が行われることとなるのである。

ところで、チベットの人びとは世界を三層に分けて理解した。その区分のしかたには「天—地上—地下」と「天—中間—地」との二系統がある。前者の区分の方が古いと思われるものの、両者は錯綜しており、厳密に区別して論ずるには無理がある。そして、それら三層に超越者を配した。

天 (gNan または Nam-mkha) はラ (lHa) と呼ばれる神々の住する領域とされ、天とラとを象徴する色は白である。超越者ラは人びとを守護し、悪魔を退治すると考えられているが、ラにも多くの種類があり、単純に善神ときめつけることはできない。

中間 (Bar) あるいは地上 (Sa-sieng) は黄色で象徴される。ここは黄色 (gNyan) と赤 (bTsan) の領域である。前者は後者に服属し、「中間」説では、前者はより地表に近い部分に住むとされ、山の神とも考えられている。また、ニエンは光線や虹、雲、風、あるいは岩、木、墓、水などに住むともいわれる。

地 (Sa) あるいは地下 (Sa'og) を象徴する色は青であり、サダク (Sa-bdag) とル (lLu) の領域である。サダクは土地に、ルは水中に住む。

このように、超越者たちは原則として一定の領域に配される

ものの、しかしその配置は決して固定されたものではなく、たとえばニエンは三層のいずれにも出現すると考えられているように、かなり混沌としたものとなっている。さらに超越者たちの倫理的立場も、ボン教が人類を害する代表者としてニエン、サダク、ルを挙げることもあって、ニエン、サダク、ルの三者は概ね悪魔的であるけれども、その他の超越者たちは善・悪自在に変貌するのが常である。一例を示せば、ツェンはチベットの人びとの守護神である反面、ツェンが矢を放った場所には悪疫が流行する、といった具合である。

さて、右の三区分のうち、地もしくは地上は現実に人びとの生活圏であるため、ここには更にさまざまな超越者たちが住し、日常生活の種々の局面にかかわっている。たとえばブクラ (Phug-lha) は台所を司る神として祀られている。

超越者は外界だけでなく、人間の体内にも宿っている。タラ (dGra-lha)・ホラ (Pho-lha)・モラ (Mo-lha)・ユルラ (Yur-lha)・ンタラ (Srog-lha) の五神は人間の出生とともに生じ、その人間を守護するとされる。そしてタラとボラとの両守護神が身体から去るとき、その人間は死ぬと考えられている。

チベットの人びとは、こうした多くの超越者たちを、自己の目的——善・悪いずれであるにせよ——にかなうよう動かすための儀礼を発達させてきた。なかでも注目すべきはスレッドクロス (mdos) を用いるものである。スレッドクロスとは、十字に組んだ棒に色とりどりの糸をツモの巢状に張ったものであり、恐らくは神や悪魔をそのなかに捕えることを狙ったもので

あろう。その証左として、超越者は昆虫の姿をかりて出現すると信じられている点をあげておきたい。しかしながら、mdos は Nam-mkha' とよばれ、Nam-mkha' が天、空を意味するところから、スレッドクロスは虹の象徴だとも考えられ、目下のところ断定はできない。スレッドクロスの種類・仕様や使用法、象徴の意味などについては、近い将来、まとまった研究報告を提出したいと考えている。

龍樹作『四讃頌 (Catuhstava)』について

齋藤 明

龍樹作とされる『四讃頌 (CS)』については、今世紀初頭の La Valle Poussin による Bodhicaryāvatāra-pañjika の校訂出版 (Bibl. Ind.) が研究史の端緒を開いた。Pañjika の著者 Prajñākaramati (950-1030 頃) は CS 内の『超世間讃 (TS)』『無礙讃 (NS)』『不可思議讃 (AS)』を数多く引用する中で四度 Catustave 'pi [ukram] 『四讃頌』の中でも「次のように言われる」との導入文を置き、当時すでに LS 等の四つの讃頌が Catu(ṅ)stava との総称を得ていたことを明らかにしている。CS が LS, NS, AS, による『勝義讃 (PS)』の四つから成ることは、一九六五年 G. Tucci による Amṛtakāra の註釈文献 (Catuhstava-samāsārtha) の発表をもって確定した。またそのテクストについては、一九三三年 G. Tucci が NS と PS

を (JRAS) ちひたし一九八二年、Chr. Lindner が LS と AS を校訂出版 (Nagarjuniana) し、CS 研究の基礎は一応確立されるに至った。

しかしながらここに、今後の研究に委ねらるべきいくつかの重要課題がある。その第一は、何ゆえ LS 等の四つの讃頌が後代 (十世紀以降) CS と総称されるようになったのかという問題である。因に『フトン仏教史』(二三三二年)および現存のチベット大蔵経には、龍樹作として一九の讃頌が掲げられる (西岡 Nos. 924-942, P. Nos. 2010-2028)。ちひたし『フンカル目録』(八二四年)の中でも、後に CS と総称される LS 等の四つに加え、『超讚嘆讀』『三身讚』の二讃頌が龍樹作として記載されている。これら諸讃頌の中で LS 等が特に CS の総称を得るに至った背景については、これら四つの讃頌はいずれも比較的古くから龍樹真撰とされ、月称 (600-650頃) を初めとする中観論師にしばしば引用されること。内容的には、「縁起即空性」説を下地として、仏の超世間性、無聲性、不可思議性および勝義性という特性に対する讃頌であり、後述の AS 内の二偈頌を除けば、いずれも『中論』の著者たる龍樹に帰しうる内容をもつこと等が現段階において確認される。

CS に関して次に問題となるのは、そのテキストである。Tucci による NS と PS¹ ならびに Lindner による LS と AS の校訂テキストは、共に註釈 (tika) 付きの写本 (同一註釈であるかどうかは不明) に基づくものであるが、偈頌数において、また内容においても現存の蔵訳と若干の隔たりがみられる。

の問題については今後の詳細な検討を俟たざるを得ないが、ここでは後者の一例をみる。AS 24 ⑥ Lindner 本は *svapne-drajālikkodhūtaṃ dvibandrodvīkṣaṇaṃ yathā/ bhūtaṃ tadustu no bhūtaṃ tathā dīṣṭaṃ jagat tvayā/* (p. 148) とあり、tika の解説は一致する。これに対し同偈頌の Tib. 訳は *rmi lam mig hphtul las byuñ dan/ zla qa gnis la sogs mthoñ bzin/ hgro ba hbyūn ba de dios su/ ma byuñ de bzin khyod kyis gzigs/* (D.Ka 77b4-5) とあり、pāda c は *bhūtaṃ tad vasturo, bhūtaṃ 彙読* だと推定される。これは tika の作者が AS の Tib. 訳者との偈頌理解の相違が関係すると想像されるが、pāda ab の喩例との対応を考えれば、後者のテキストと解釈が相応しいものと思われる。

さらに第三には、CS の真偽問題が残されている。CS 内のほとんどの偈頌は、『中論』の著者たる龍樹 (150-250頃) に帰したとしても思想上矛盾をきたすとは考えられないのであるが、AS 内の次のくだりは明らかに唯識派の三性説とムラレルものがあり、問題視されざるを得ない。betupratyaya-asambhūta paratantrā ca samyriti/ paratantra iti proktaṃ paramārtas tv akṛtīmaṃ/ (44) svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api/nāsti vai kalpito bhāvaḥ* paratantras tu vidyate// (45, p. 154; *Tika bhāvaḥ, Lindner bhavo)。因に AS 45 cd 4 『楞伽經』第二章 191 ab ⑥ *nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantras ca vidyate/* (Nanjō ed. p. 131) にほぼ同一文が見られる。CS の真偽問題を考える上で

は、引用論書の検討もまた不可欠である。現在までに、CSを引用する最古の論書として判明しているのは、月称の『プラサンパダー』および『入中論釈』であるが、その引用もLSとNSのみで、彼がCSの総称を認知していた形跡はない。

CSにまつわる以上の諸問題の解明には、龍樹作とされる他の讃頌の研究が合わせて要求されるものと思われる。

道綽念仏義再考

久米原 恒 久

道綽教学の根幹を成すものは、「約時被機勸帰浄土」という主張である事は言うをまたない。時に約すとは即ち末法罪濁の今世という意識であり、被機とは、聖道の解脱論の終焉を意味するものであった。ここに道綽独自の得脱論が展開せしめられるのである。しかし、その行論を考察するとき、師と仰ぐ曇鸞の行道論を透過したものであり、殊にその十念解釈においては、甚だしき類似点が見い出されるのである。そこには憶念であるとか、称念であるとかの語句の解釈論を超えた一系の共通構造の有る事が分る、この点について具体的に著作を検索し、拙論を示したい。

まず魏訳の『無量寿経』では、梵本該当部に *dśsa citta* と示される。これは言いまでもなく「願生心」の意と受けとられるが、この十念を註訳した現存最古の文献として、曇鸞の『往

生論註』が位置づけられるのである。そこには、

(一)不違念仏善友告言汝若能念者心称

無量寿仏 如是至心令声不絶具足十

念称南無無量寿仏

(二)如是至心令声不絶具足十念便得往生

(三)下下品人乘十念往生

はじめ、数箇所に十念に関する説示がある。右掲文は各々「十念を具足して南無無量寿仏と称すれば」とか「十念に乗じて……」と読まれるべき事は明らかである。さすれば他所に示される「以十念念阿弥陀仏」という句も「十念を以って阿弥陀仏を念ずれば」と読むことが正読という事になる。つまりこの十念を念八称√仏と切り離して解すべき文例が多々存するのである。

十念を具足して称名し、あるいは十念を以って念仏するといふわけであり、十念を即称名の数としないのである。これについては望月信亨博士も「十念を具足した者が往生する」という意味でなければならぬ、若しも是れが称名の数であるとしたら、十声に限る理由が恐らく無からう」と記しておられる。十念とは称名する時に、心に具する何らかの念であることが伺い知られるのである。これについて『往生論註』第七問答には、一念について問答しつつ、続いて「但言憶念阿弥陀仏若総想若別想随所觀縁心無他想念念相統名為十念……」とある。これは一念は時間的長短を指すのではないとした答に続く文章であるが、結局、一念十念とは回数や時間論ではなく、他想念なき心の相統が十念の時節であるとしたものである。そしてこれを「業事成

弁」論によって傍証するのである。この文と先の(一)、(二)の例文を勘案し来たれば、曇鸞は憶念や称名によって生じる様な、雑りけの無い心、純なる信心の相統こそ十念だと解すのであり、称名は十念を生ぜしめる行為であって、十念はこれによって生ぜしめられる心の状態であると考えていたものと思われる。では具体的にこの純心な心とは如何なる心情を意味するのであろうか、これについては同じく『往生論註』の劈頭に信仰告白して「我一心者……言念無碍光如来願生安樂心心相統無他想聞雜」と論示されている部分に注目したい。これが「心無他想十念相統」と同旨であるとみるならば、十念相統と心心相統は、共に安樂浄土への願生心の相統という事になるのである。道綽も師の解釈を継承し、その著『安樂集』に、次下の如き念仏論を展開している。

(一)能繫念不止定生仏前

(二)繫心一仏専称名号念無休息

(三)十念相統即得往生

(四)但能專至相統不断定生仏前

更に「大経云 若有衆生縱令一生造惡 臨命終時十念相統称我名字 若不生者不取正覚」として「約時被機勸帰浄土」論への結解を提示するのである。道綽はここで第十八願の十念を願生心の相統と称名との両つに構造分析し、両者の双運をもって往生行完遂の要目と理解しているのである。

章安の涅槃経玄義に現われている

天台教学について

河村孝照

一、本研究の意図

最近、天台の三大部をはじめ、天台に関する文書類を文献的に検討して、もう一度天台教学を見直そうとする動きがある。例えば平井俊英博士の『法華文句成立に関する研究』などは、法華文句と吉蔵の著述との比較検討によって、文句はおおく吉蔵の著書を参考として成立したことを提言せられ、さらには現行の国清百録の真偽性にまで言及せられている。同じころ筆者は、天台教学研究の足がためとして、章安の教学に着目した。それは天台の基本文献である三大部は、智顛の講述にかかり、章安が筆録したものである。いわば章安が編纂したもので、編纂作業というものは、一応の筋道をたてるという作業がつきまとうものである。この点を考えると、三大部なるものは、師と弟子との共同作業によって出来上ったものといえる。ましてや文句には後人の手入れがおおく、唐の道暹の文句輔正記は、故らに「輔妙楽記」と注しながら現行の文句記と合わない部分があり、また唐の智雲の文句私志記依用の文句は、六祖依用の文句と異なることが知られておるが如きであって、こうした諸事情を考慮に入れれば、まず筆録者章安の天台教学の枠組みを明

らかにしておく必要があると考えたのである。

天台入滅後の章安の著書には涅槃經の疏と玄義がある。疏の現行本は六祖の再治が施されており、従って原型をとどめるとすれば涅槃玄義より外にない。そこで玄義が研究の対象となつた訳である。

涅槃經玄義は、ほぼ三分の一ほど、吉藏の涅槃經遊意を依用して出来上っている。それだけに三論を意識して書かれているといつてよい。しかし章安の天台教学の枠組みを知ることのできる一つの資料であると思う。

二、涅槃經玄義にみる章安の天台教学の枠組み

三論に対して、天台教学のもっとも特徴的なことは真如觀の相違であった。三論は真如を表現して「寂絶癡遠」といい、真如ひとり隔絶して輝けるを示すに対して章安は、真如の三諦即一諦、三智即一智の融通無礙任運自在を説いており今一つは、天台が常住を宗としたのに対して、三論は無所得空をもって宗体としていることであつた。

今、天台教学の枠組みをあげれば、

一、五味―仏の初説、三蔵、方等、般若、法華今經「五味義の具わること法華玄の中に在りて説けり」という。但し五時とはいつていない。

四教―三蔵教、通教、別教、円教、漸円教、漸頓教、頓円教。「四教の名相理趣、別に疏本あり」という。

四教―衆生に利鈍あり、従つて頓漸の差別あり、或は不定あり、この機のために非頓非漸。漸頓の四句分別は「法華玄に広

く説けり」という。

一、半満二字―鹿苑の無常は半にして満なし、方等は半に対して満を明す。大品は半を帯して満を明す、法華は正直に方便を捨つ、これ半を廢して満を明す、また開權顯実は半を開して満を明す。この經は劣を斥つて勝を弁ず、即ち半を廢して満を明す、一切衆生悉く仏性あり、即ち半を開して満を明す、とい

一、四種の四諦―生滅、無生、無量、無作。但しこれを順の如く藏通別円の四教に配当していかない。

一、性に五種あり―正性、因性、因因性、果性、果果性。

一、仏性三因―正因、了因、縁因。但し文句十にはこの三因と果、果果を加えて五仏性としている。

一、不定觀。但しこれは三種止觀の一として玄義十の中にある。

一、二十五三昧。但しこれは摩河止觀第四上にある。

このほかにまだ天台教学の枠組みをなす用語をあげうるが、これらの中で気づくことは、

一、五味判が素朴的にあげられていること。

二、八教があげられていること。

三、修行項目が余り整っていないこと。

四、方便義が強調されていること、例えば涅槃經を指して、「往昔の教門を開通し、如来の方便密義を顯發せん」とする經典であるというがごときである。

五、文献的に注意をひくことは、法華玄義と涅槃の疏とは指示

しているが、その他の書名の見当らないこと。

こうした特徴をおさえて、涅槃玄義の所説を尺度とする天台教学は一つの基準となりうると思う。従って今後の天台教学の研究の上において手続き上の問題として、涅槃玄義における章安の教学思想は見逃してはならぬことがらであるといえる。

Prāsārasena の『般若心経広註』

渡 辺 章 悟

『般若心経』の注釈は大乗仏教圏のすべてにわたり、現代に至るまで、多種多様のもがみられ、『心経』流通の様を呈している。一方、インド撰述の注釈(いずれも「広本」の注)は八部が報告されるも、いずれも現存せず、唯チベット語訳によるのみ、その内容を窺いうる。その中、七部は Tanjur の般若部に属しているが、Kamalaśīla と Prāsārasena (Prs.) の広註(Tika) 以外はタントリストの注釈である。この両者は瑜伽中観の立場から注を施しているが、特に Prs. の注は簡に失することもなく、冗舌でもなく、パーラ仏教の基本的思想が鏤められており、『心経』解釈の理想的形態のものと言える。

本注釈の別名 *Deśārhaparakāśika* (十義解説) が示す通り、全体は十章に分たれ、随文解釈される。(1)経題、(2)因縁、(3)三昧、(4)発問、(5)入般若、(6)般若の特徴、(7)般若の領域、(8)般若の功德、(9)般若の果報、(10)般若の陀羅尼)

〈引用経論について〉

経名と伴に引用されるのは四箇所であり、それらは Prs. による区分の第六章「般若の相」、第七章「般若の領域」に集中する。第六章は、般若の相を空とみて、「色が空である」という本文の注解を中心に展開される。第七章は、「般若の領域を知ることよって、瑜伽行者が修習に入りうる」、そのために説かれたものであり、諸法を法界と言ひ換え、自性清浄であるから、諸法は空であるとする。いずれにせよ、両章は心経の中心である空の解釈を扱ひ、全体の半分以上の丁数を占める。

引用される経典は『無盡意菩薩經』*Aryakṣyamatinirdeśa* (三回)と、『七百頌般若』*Saptasatikāpajāpāramitā* (SSp.) である。これらの引用文に特有な点を指摘することはできないが、前者は「般若経」の思想下にあったもので、「般若経」以上に法数と否定的表現を好み、諸法の不可盡の理を象徴する無盡意菩薩により無盡法門が説かれる。その中で法界を無と述べる点が注目される。

次に、『心経』の「色が空である」ことの根拠として掲げられた、先の『無盡意経』の「法界と一切法は等しい」云々に続いて、Prs. は勝義の空性において色の空性を解釈すべきことを述べ、三性説を導入して広釈する。即ち、「色が空である」を、「法性の色こそが空性である」と言い換え、法性の色に、仮想された色と分別された色とがないとき、「色が空である」と言われ、仮想された色と分別された色とは、法性の色が空性といっても、法性の色と別々に存在するのではないことを説く

ために、「空性は色である」というのであるとする。この三性説は、書名こそ示されていないが、「弥勒請問章」として知られる『(一)二万五千頌、一万八千頌』般若経の三性の用語と一致する。これは Prs. がより瑜伽唯識派に近い立場にあったと見なしうる点である。

さらに、空は五種(無始、已滅無、畢竟、相互、無自性)に分たれ、「五蘊の空」は無自性空によって考察されるべきことが述べられるが、これは『瑜伽論』(六: Vol. 30, 362C)の五種の所観無法に由来する。又、五種空中の已滅無空 *pradhvaṃś-ābhāva-śūnya* は『唯識三十頌』相互空 *itaretarābhāva-śūnya* は『楞伽経』中に言及されるものである。その他、自心の連続 *rañ gi sems kyi rgyud'* 無明の習気 *ma rig pañi* (*dhan las*) *bag chags* 日鏡智 *ye śes me lon dāndra ba'* アーラヤ識 *kun gshi nam par śes pa'* 三種仮説 *biags pa nam pa gsum* 瑜伽師 *nal hbyor pa* 等々、瑜伽唯識派に関連する用語が多用されている点も有力な根拠となる。

〈二諦説〉

Prs. は主要な語を組織化して積するが、それらは皆、二諦説に基いている。例えば、「般若」は(一)世俗知の般若と、(二)勝義知の般若とに分けられる。前者は一切法を幻・陽炎・夢のようになり、後者は虚空の方向のように、不可説・不可思議なるを知り、この知によって無住涅槃を行かしめられるという。また、「知」*ñāna* は(一)四顛倒の世間知(二)声聞・独覚が有為の無常・苦人無我、涅槃寂靜を知る出世間知(三)如来が二無我・

無相・空性を知る無上知に分けられる。同様に、「波羅蜜」は(一)世間、(二)出世間、(三)出世間勝義 *lokotara-paramartha* 「真実」*satya* は(一)世間、(二)出世間、(三)勝義出世間 *paramārth-lokotara* に区分される。従って、「見」*paśyati* についての三種のように、(一)凡夫と外道、(二)声聞と独覚、(三)菩薩と如来のような分類も、(一)は世間、(二)と(三)は出世間、あるいは(一)と(二)は世俗、(三)は勝義という構造によって貫かれていると見なされる。これらは、出世間が世俗と勝義を橋渡す役割りを担った二諦説である。

「般若経」における天耳通について

山口 務

最初期の大乗經典である「般若経」の成立史は現在不明であるが、「般若経」は阿含に基づいて編纂されたと考えられるから「般若経」における阿含的表現を現存の阿含資料と比較するならば手懸りが得られるのであろう。そこで今回は六神通の中の天耳通について「般若経」と阿含との関係を見てみた。

(A) 南方上座部系 *so dibbāya sotthāraṇā viśuddhāya atikk-antamaṇṣitāya ubho sadde sūṇāti dibbe ca mānuse ca ye dñe santike ca* (DN, Vol. I, p. 79, ll. 9~11 etc.)

(B) 有部系(一)「我以天耳聞人非人音声近遠妙與不妙」(『中阿』大 153 a) (二) *sa divyena śrotreṇa viśuddhenātikrāntamān-*

usena ubhayaṅ śabdān śīrṇoti mānuṣān apy amānuṣān api, *ye pi dūre, ye' hy antike.* (Saṅghabhedavastu, ed., R. Gnori, Vol. I, p. 117, ll. 9~11) 『俱舍論』称友疏 (p. 654, ll. 6~8) 『集異門論』(大二十六卷 a) も同じ。

南伝と有部系との相違は南伝の sotradhātunā (耳界)′ dībhe ca mānuse ca (天人)′ に対し有部系では srotreṇa (耳)′ mānuṣān apy amānuṣān api (人と非人と) となつてゐるのである。なお同じ有部系でも『中阿』には「妙與不妙」が付加されてゐる。

(C) 法蔵部系 (一)「彼天耳淨過於人耳。聞二種声(天声)人声」(『長阿』大 168 a) (二)「彼天耳清淨過出於人耳。聞二種声(非人)人声」(『四分律』大 2285 b) 二文献共に法蔵部系所屬と言われるが「天人」と「人非人」との違いがある。南伝、有部系共に認められた「遠近」が法蔵部系には見られない。

(D) 増一阿 (大 272 a) は今まで挙げた用例とは違つてゐるが「天人」説を採用することだけはわかる。

次に「般若経」では主に△大品系▽と△十万頌▽の諸異本に天耳通が説かれる。

(一) sa divyena srottradhātunā viśuddhenatīkrāntamānūsy-akenobhayaṅ chabdān śīrṇoti yad uta divyaṅ vā mānūsy-akān vā (Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, ed., P. Ghosa, p. 302, ll. 6~8) 『十万頌』Tib. (Peking Ed., Vol. 12, 76-5-3) 『二万五千頌』Tib. (Vol. 18, 71-3-8) 同 Skt. (ed., N. Dutti, p. 84, ll. 9~10) も同じであるが、これを阿舎の内

容と比較すると、srottradhātunā (耳界)′ divyaṅ vā mānūsy-akān vā (天人) の二点より南伝のものに近い。しかし、「遠近」がない点と「天人」説を採用点からは法蔵部系 (一) 『長阿』のものに近い。

(二) des lhaṅ rna ba rnam par dag pa miṅi las ḥdas pa | ḥdi lta ste | lha dan miṅi sgra rnam s thos te (『一万八千頌』Tib. Vol. 19, 223-5-3) (一) 比較すると srottradhātunā の dhātu- の相当語である khams がない。『大品』(大 828 b) にも「是菩薩以天耳淨過於人耳。聞二種声。天声人声」とあり、訳語だけを比較すると『長阿』のものも完全に一致する。△十万頌▽の漢訳『初会』を含む「般若経」の諸漢訳及び漢訳阿舎の天耳通に「天耳界」という訳語はなく、すべて「天耳」とだけあるので漢訳の訳語からはその原語に dhātu- の相当語がなかったとは断定できないけれども、この天耳通の内容は『長阿』のものに近いようである。またギルギット写本 (Śatapitaka Series, Vol. 10, part. 3, 35 b 8~9) にも srotreṇa とだけあるが直後の「天耳通の内容以外の箇所には srottradhātunā とあるので、本来すべて srottradhātunā とあつたのが天耳通の相当箇所だけ改められたとも考えられる。

(三) 『放光』「耳所徹聽為過諸天人耳」(大 86 c)、『光讚』「其開士大士淨於天耳越天人耳。得聞一一音諸天人声」(同 86 c) これまでの内容は天耳は人耳を越えたとされてきたが、この古訳二本は共に天人耳を越えたとする。この点は現存阿舎には見られない。

四 玄奘訳の三本、『初会』(大五45b~c)、『第二会』(大七23a)、『第三会』(同43c~44a)には「清淨過人天耳。能如実聞十方各如琉璃沙界情非情類種種音声……」とあり種種音声を多く数え挙げるが、この天耳通の内容は現存阿含にはない。以上、「般若経」における天耳通については、天眼通のように(『印仏研』第65号 pp. 351~4参照)諸異本に数種の型が認められ、その中には現存阿含に近いものも見出された。

『無量寿如来会』の唯除如来所

加威者について

徳 永道 雄

浄土教は阿弥陀仏およびその浄土に関する豊饒な神話的表現に満たされているが、それが無相の空真如を究極的真理とする大乘仏教の特質に相反するがごとき印象を与えてきたことも事実である。阿弥陀仏およびその浄土莊嚴の描写は、実体的・実有的にとらえられてはならないことはいうまでもなく、また架空の神話として扱われることも意味を為さない。それでは阿弥陀仏やその浄土莊嚴の描写はいかに解釈されるべきであろうか。換言すれば、これは浄土莊嚴における名称設定の問題であるが、この問題を説明することは、とりもなおさず、大乘としての浄土教の存在意義の説明にもなるであろう。

『無量寿経』の一異訳である唐訳『無量寿如来会』(『大宝積

経』卷第十七・十八)の如来果徳を説く中に、浄土の名称設定について、以下のごとき叙述がある。

(1) 復次阿難、極樂世界、無有昏闇、亦無火光。涌泉跋湖、彼皆非有。亦無住著家室林苑之名、及表示之像、幼童色類、亦無日月晝夜之像。於一切處標式既無、亦無名號。唯除如来所加威者。(傍点引用者)

この叙述の中で最も重要と思われる箇所は、「唯除如来所加威者」であり、これが浄土における名称設定の問題を解く鍵になるものと思われる。しかし、この叙述はいったい何を意味しているのだろうか。『無量寿経』にはこれに相当する箇所は見当たらず、『如来会』とともにその異訳の一つである『大乘無量寿莊嚴経』には以下の如き叙述がある。

(2) 彼佛國土、無其黒闇、無其星曜、無其日月、無其晝夜、無其取舍、無其分別、純一無雜、唯受清淨最上快樂。

これは既引の『如来会』の記述に相当する部分であるが、残念乍ら「唯除如来所加威者」に当たるものはない。

しかし、現存の梵本には極めて興味ある記述がみられる。(3) それを藤田訳で見ると、

(4) また、アーナンダよ、かの仏國土には、如来の言説(における場合)を別にして、火・月・太陽・遊星・星宿・星座とか、暗黒明闇とかいう名を設けることも全くなく、夜・昼を設けることも全くない。また家の所有という想念も全くない。

となっている。ここにいう「如来の言説」における場合」を別にして「*Canyatra tathagataiyavahara*」が、『如来会』の「唯除如来所加威者」に相当するものであり、先に述べた浄土荘嚴の名称設定に深くかかわるものであることは明らかであろう。またこの記述は、右に引用した一節の範囲のみに適用されるものではなく、浄土の様相のすべてについても言われ得ることではなければならないことも明らかである。

般若智の所境である無相の阿弥陀仏浄土には、一切の概念設定は成立しないが、「如来の言説に依る場合」はそれが可能である。何故なら、『往生論註』の表現を用いるならば、如来の言説は「法性に依って二諦に順」じているからである。法性の性徳はその必然として、浄土荘嚴という衆生利益の仏事を為す。すなわち、無相の第一義諦は、必然的に有相の世俗諦言説として展開するのである。

『如来会』の「唯除如来所加威者」は、一切の名称・概念の設定を否定しながら、それが方便の言説すなわち方便世俗諦である場においてははその限りではないということを示すものである。浄土教の掘って立つところの基盤は、まさにこの般若空の方便世俗諦への展開にあるといえるであろう。

注(1)大正新修大藏経卷十一の97頁。真宗聖教全書一の203頁。

(2)大正新修大藏経卷十二の頁。真宗聖教全書一の231頁。

(3) *Subhāvātyūha, édité par ATSUJI ASHIKAGA,*

HOZOKAN, Kyoto 1965, p.40.

(4) 藤田宏達「梵文和訳無量寿経・阿弥陀経」、昭和五十九

年、法蔵館、106頁。

(5) 真宗聖教全書一の285頁。

『瑜伽師地論』の菩薩行について

清水海隆

大乘仏教の主要な教義の一つに菩薩の観念があるが、このうち中期大乘仏教に関しては勝又俊教稿「中期大乘仏教における菩薩思想の構造論的考察(一)」等がある。この中で勝又博士は『瑜伽論』菩薩地と『大乘莊嚴經論』との両者の全体構造の中で菩薩思想の全体系を再組織し、中期大乘仏教における菩薩思想の特質を考察する必要があるとする。そこで、この課題提示を受けて『瑜伽論』における菩薩の観念の考察が必要となるが、本稿はその第一回として菩薩の行、特にその段階である階位について『瑜伽論』がどのような説示を展開しているかを考察するものである。(なお、菩薩の階位の考察の必要性については平川彰博士の初期大乘仏教の菩薩思想に関する大著『初期大乘仏教の研究』に述べられている。)

さて、『瑜伽論』の菩薩の階位に関する説示は、本地分四箇所・撰決撰分二箇所の合計六箇所においてなされている。

①本地分菩薩地成熟品(六地)……勝解行地・淨勝意樂地・行正行地・墮決定地・決定行正行地・到究竟地。②本地分菩薩地菩薩功徳品(十種)……住種性・已趣入・未淨意樂・已淨意

樂・未成熟・已成熟・未墮決定・已墮決定・一生所繫・住最後有。③本地分菩薩地住品八十三住……種性住・勝解行住・極歡喜住・増上戒住・増上心住・覺分相應増上慧住・諸諦相應増上慧住・縁起流転止息相應増上慧住・有加行有用無相住・無加行無功用無相住・無礙解住・最上成滿菩薩住・最極如來住。

④本地分菩薩地地品八七地……種性地・勝解行地・淨勝意樂地・行正行地・決定地・決定行地・到究竟地。

⑤撰決撰分卷七八八十一地……極喜地・離垢地・發光地・焰慧地・極難勝地・現前地・遠行地・不動地・善慧地・法雲地・仏地。⑥撰決撰分卷八〇八四位……不清淨位・清淨位・通達位・究竟位。

ここで、論に直接に各階位との関係が示されているのは③の十三住と④の七地の関係である。種性住・勝解行住・極歡喜住が、種性地・勝解行地・淨勝意樂地であり、増上戒住・増上心住・増上慧三住・有加行有用無相住が行正行地であり、無加行無功用無相住が決定地、無礙解住が決定行地であり、最上成滿菩薩住・最極如來住が到究竟地である。次に、①の六地は具體的説明がなされていないが、各地の名称から七地説の第二地以下であると考えられる。次に、②の十種は七地との関連が推測され、その記述から住種性は種性地であり、已趣入・未淨意樂は勝解行地であり、已淨意樂は淨勝意樂地であり、未成熟は行正行地・決定地・決定行地であり、已成熟は到究竟地である。更に未(墮)決定は先の未成熟中の行正行地であり、已(墮)決定は決定地・決定行地である。また一生所繫と住最後有とは

已成熟即ち到究竟地を二分したもので、十三住中で到究竟地にあたる最上成滿菩薩住・最極如來住中の最上成滿菩薩住である。ここから十種は次の八種、即ち①住種性、②已趣入、③未淨意樂、④已淨意樂、⑤未成熟中の未(墮)決定、⑥未成熟中の已(墮)決定、⑦已成熟中の一生所繫、⑧已成熟中の住最後有に整理でき、これは七地とほぼ対応している。次に、⑤の十地の中の前十地は『華嚴經』等で述べられる「但菩薩地」と同一であり、十三住の第三住以下の十一住である。

さて、ここで『瑜伽論』の諸階位説の關係を確認すると、①六地説・②十種説は④七地説に包含され、又、⑤十一地説は③十三住説に包含される。更に、論自身から③と④とも対応關係がある。そこで結論的に言うならば、前後關係には不明であるが、基本的には十三住説と七地説とが『瑜伽論』の菩薩の階位であり、それらは、平川博士の述べられるごとく、『華嚴經』の十地説に地前・地後を加えて構成したものと推測されるのである。

四縁説について

——特に瑜伽行派において——

兵藤 一夫

北伝仏教の因縁論の中心をなす四縁説は有部において確立されたものであるが、瑜伽行派では有部の考え方をそのまま受入

れたわけではない。特に因縁と増上縁にその違いが見られる。ここではその二縁を取上げて瑜伽行派における四縁説の一端を紹介してみたい。

瑜伽行派の因果論は、そのまとまった形としては、四縁・十因・五果の説が知られる。しかし、これらの説は主として『瑜伽論』において見られるだけで、しかもそれは完全に体系化されているとは言い難い。そして以後の瑜伽行派の諸論書もそれを積極的に継承して体系化を進めようとした形跡は見られない。これには瑜伽行派にとって特別な理由がある。彼らは、一切の法はアーラヤ識からの顕現であり、アーラヤ識は一切の法の種子を有するもの、と考える。しかし周知の如く、『瑜伽論』は瑜伽行派も所依とする論書ではあるが、アーラヤ識に基づいて十分に体系化されているとは言えない。このアーラヤ識説は無着と世親によって完成されるのである。ところでアーラヤ識が詳細に論じられ、体系化されるということは、アーラヤ識の性格上、当然、因縁論の側面を持つてくる。従って瑜伽行派にとつては、ことさら四縁説などで因縁論を体系化する必要はなくなる。ただ、北伝仏教において最もポピュラーであった四縁説を意識しないわけにはいかず、それとの関わりを念頭において時々関説しているのである。

『瑜伽論』（便宜上漢訳だけを示す。大正30・301a～302b・501a～b・775cなど）において、四縁の随一たる因縁は種子と理解されている。ただ、その種子の概念ははつきりとアーラヤ識と結びつけて説かれたものではない。特に「摂決択分」（大

正30・583b～c）では、因縁は所依を伴った有色根（すなわち有根身）と識であり、それらは一切の種子であるとされ、続いて、滅尽定などの場合におけるいわゆる「色心互熏説」の如き考え方が示される。そして、この考え方はアーラヤ識が聖教として建てられない場合のものであるとし、アーラヤ識説への移行が示唆されている。（この色心二相統に基づいた種子説は経量部のそれと極似しており、しかもそれが、アーラヤ識が聖教として建てられるまでは瑜伽行派の論師たちに容認されていたことは注意すべきである。またこのことは『俱舍論』に紹介されている *Puṣṭakāya* の「色心互熏説」との関連からも注目される）

この「因縁は種子である」という考え方は、『摂大乘論』（大正31・）において『大乘アビダルマ経』を典拠とした「アーラヤ識と諸転識は互いに因縁である」という説によって新たな展開を見せる。アーラヤ識説が確立していく中で、これまでの現行法に対する種子としての因縁の他に新たに種子識・異熟識でもあるアーラヤ識に対する因縁が考えられたのである。しかしこの考え方に異論がないわけではない。その一つの例が『中辺分別論』の安慧釈（山口本 *p. 8*）に見られる。安慧は『瑜伽論』の考え方を受けて「アーラヤ識は一切の雑染法の因縁であるが、転識はアーラヤ識の増上縁である」とする。因縁は種子に限定し、その他の現行法はすべて増上縁と理解するのである。一方、『成唯識論』（大正31・40a）は『摂大乘論』の考えをそのまま継承して「因縁は種子と現行である」とする。そし

てそれに基づいて逆に『瑜伽論』の説を念通している。

このような中で特異な位置にあるのが『阿毘達磨集論』(大正31・91b)である。ここでは「因縁はアラーヤ識と善の習気である」とされ、一見、『瑜伽論』を踏襲している如くであるが、アラーヤ識として一切の現行法をも含められており、むしろ『撰大乘論』の延長上にある。ただ、ここでは現行法相互にも因縁を適用しており、現行法は種子(アラーヤ識)に対する因縁であるとの『撰大乘論』の限定を越えている。そのため増上縁との区別がつかない面があり、しかも有部の六因をすべて因縁として取込もうとする形跡(『雑集論』(大正31・713a) c)ではそのことが明白)があつて、これまでの考え方と大いに異つたものとなつてゐる。(紙幅の都合で増上縁については割愛する)

ネパール写本『唯識三十頌』の考察
対照による

舟橋 尚哉

世親造『唯識三十頌』とその安慧釈は、唯識思想を解明する上で、きつと重要な論書である。一般に S. Lévi; Yitipam-āratāsiddhi (1925) が定本として用ゝられてゐるが、最近インドで出版された Chatterjee 本 (1980) や Tiwary 本 (1967) もある。しかし Lévi 本には誤植などの問題があり、宇井博士

の「梵文正誤訂正表」で「応読めるようになったが完全ではない。最近 Gokale^③によつて訂正が加えられたが、私はネパール諸写本を用いて『唯識三十頌』を考察してみようと思つた。ネパール諸写本とは次の如きものである。

Triṃśīkāvijñaptibhāṣyam, by Sthiramati

1 National Archives, Nepal, Sūcīpatram I No. 136

貝葉 一四葉 七行 [pa. 1本]

2 National Archives, Nepal (カネダ, Bir Library No. 270)

貝葉 一三葉 七行 [pa. 2本]

3 National Archives, Nepal, Sūcīpatram I. No. 255

一三葉 九行 [Na 本]

4 Trisvabhāvavākārikā, Vimsatīkākārikā, Triṃśīkākārikā, by Vasubandhu

National Archives, Nepal, Sūcīpatram I. No. 6462

貝葉 五葉 六行 [Pa. 3本]

⑤ ⑥ Triṃśīkāvijñaptibhāṣyam, by Sthiramati ④⑤

5 New York の Buddhist Sanskrit Manuscripts, MBB—

1—157 二〇葉 廿行 [Ne 本]

6 National Archives, Nepal, Sūcīpatram I No. 260

二四頁 一九行 (二二行) [M 本]

などがある。これらの写本の内 Lévi 本の底本は Pa. 1本と Pa. 2本と考えられ、また偏頗だけを集めた Pa. 3本との三本が貝葉であるので、これらの写本を中心に『唯識三十頌』の二・三の問題を考察してみよう。

歲当行疾病殺諸惡人、佛家弟子作八閼齋戒修心善行可得免也」と云われた例や、同卷八十三僧規伝の墮地獄迴避の爲の八閼齋建立等、又、同卷七十六程普案に同趣旨の話がみられる。更にこの除災功德と関連すると思われる譚に八閼齋を修しつつ焼身する話を記す『神僧伝』卷二慧紹伝や、死を予告して八閼齋を修しつつ寂した『法苑珠林』卷九十七等があつて注意されよう。又『神僧伝』卷六洪昉伝中の鬼王女が受齋するのは病氣平癒の感謝であり、その父鬼王の受八閼齋儀は、女の病と併考する時、除災招福の意を考えてよいであろう。しかもこの場合は人のみならず鬼王も八閼齋の恩恵に与つているところは注意を要する。さて設八閼齋の功德は『法苑珠林』卷四十の様舍利が感得される例、『統高僧伝』卷二十六僧听伝の天人下降莊嚴譚、『法苑珠林』卷十八周璫伝中の神人出現譚等、回向・祈禱化・招福儀礼化が著しく見られる。これらは『比丘尼伝』卷一 道容伝の様に七日七夜嚴修されるものもあり日時の限定性は無くなつてゐる。又梁武帝『皇帝後堂八閼齋造十種灯記』や『荆楚歲時記』に「信捨之家建八閼齋戒車輪宝蓋七変八籠之灯」と記す様な祭礼化も見られる。又、場所も南齊武帝の永明元年華林苑設齋、『高僧伝』卷十杯度伝、『法苑珠林』卷十八周璫伝の様な個人宅での設齋が見られる。又梁皇太子『八閼齋夜賦四城門更作四首』の様な自由な受齋の様子が見られ、同時に梁簡文『八閼齋制序』・齊文宣王『在家布薩儀』の様在家信者からする罰則制定等の動きが出て特異な姿を示している。

(一)以上の諸相の根拠を考へる場合、論書經典訳出を重要視しなくてはならない。『六卷涅槃經』卷三は布薩義で任清淨戒と共に功德をあげており『大智度論』卷十三『雜阿含』卷五十等は除災招福の功を述べている。又『藥師瑠璃光如來本願功德經』が七日七夜・花香幢幡による莊嚴を通して設齋歌讚する事の意義については先に報告した。又、中国撰述經典群、例へば敦煌本『統命經』・『提謂波利經』・『阿那經』・『文佛經』・『業報差別經』・『六齋精進功德經』・『四天王經』・『梵網經』・『淨土經』等の諸經がこの期に成立して八閼齋を縷説しており、又、齋会の流行も顯著である。同時に『成実論』の様明確に、時は何時でもよし、師に従つて受戒せずともよく自戒もよし、師は自解の届かぬ時のみ要する。八戒を分受するもよい、一日一夜を増減してもよしとする論等があつて小乗戒から大乘戒への移向を見得るが、これらも先の諸相に論拠を与えたであろう。然し慧遠は『大乘義章』卷十二に「論雖有不同、受者宜依毘曇受之」と云つており『阿毘達磨俱舍論』卷十五の記する様な八閼齋戒も一方で行われていることは敦煌文書等から窺われる。

(二)こうして八閼齋は小乗の近任律儀から、受者を主体とする戒として、自制や自誓自戒などの大乘の意味合いを深めて行くと考えてよい。授戒儀が功德化し回向祈禱化している姿は特異な面として注意しなければならないが、やがて隨に至ると『歷代三寶紀』卷十二に見るように、個人の修齋戒である八閼齋が国家行事となつて護国の儀式となることは、『金光明經』の流行と相俟つて、国家権に迄高まつて行く八閼齋の姿と見ることが出来る。以上、中国南北朝期八閼齋は在家佛敎者個人の受戒

儀から出発して、功德の強調に向い、四天王以下王子眷族の加護を得て、在家伝教者の生活の場である国家の世界観に迄展開すると考えてよいであろう。

仏典における須菩提像

勝 崎 裕 彦

『維摩経』には、有名な「仏陀の十大弟子」についての所説があり、著名な声聞弟子として十人の尊者が列挙されている。舍利弗・目連・大迦葉・須菩提・富楼那・大迦旃延・阿那律・優波離・羅睺羅・阿難と順次並べられた十人は、もとより『維摩経』独自の記述ではある。およそ仏典においては、声聞弟子についての扱いや羅列並記の仕方が各種経文によってさまざまであるが、いわれるように、弟子名中に須菩提(Saripūti)が掲げられていることは確かに大乘経典の特色でもある(若本裕『インド仏教と法華教』一〇一―一三二ページ参照)。というのも、須菩提は、『般若経』においては仏の主要な対告者に拔擢されて登場し、『般若経』思想の展開とともに、その立場を獲得して行ったからである。ここでは、仏典における須菩提の性格とその役割について、『般若経』の経文内容から検討を加えて、大乘経典における取り扱いを概括して、問題とするところを指摘しておきたい。

先行経典である小品系般若経は、仏と、対告者に指定された

須菩提との応接によって、時に舍利弗(Sariputra)などの介在者との問答によって教説が展開するが、対告者である須菩提の役割は重要である。ところでそうした須菩提の具体的な性格描写については、小品系統の記述はわずか四カ所の引例であり、いずれも第一章品中である。古訳の『道行般若経』、『摩訶般若鈔経』が「空身慧而〔所〕説第一」と説き、『大明度経』は「説山沢行実為第一」と説く。『小品般若経』以下は「無諍三昧〔無諍定〕最為第一」と説いて、サンスクリット文「八千頌般若経」の用語 *araṇā-vihārin* と類同である。こうした内容は、大系統品にも受け継がれて、古訳の『放光般若経』、『光讚経』では「空寂行〔行空〕第一」と説き、『大品般若経』以下の漢訳では「無諍三昧〔無諍定〕」を説き、『金剛般若経』の諸訳とも一致する。小品系統から大品系統へという経文の増広過程において、古訳の諸経典においては、空身慧を説くもの、空寂行にすぎたものとしての須菩提像が説示されており、一方、旧訳の鳩摩羅什訳以降玄奘訳等の新訳においては、無諍三昧 (*araṇā-vihārin*) にひいでのものとしての須菩提像に一定している(拙論『般若経における須菩提像』『法然学会論叢』五号、一〇三―一二〇ページ参照)。こうした内容は、『般若経』に先行する初期の仏典における認識に従って、たとえば『中阿含経』巻第四十三「拘樓瘦無諍経」(大正一・七〇三C)や『増支部経典』一集第十四「是第一品」(南伝一七、三四ページ)などにおける無諍三昧にひいでた須菩提の姿を説く経文に由来するものであろう。いずれかにしても、須菩提は、『般若経』に

おいてはじめて対告者に取り上げられて、經典史上におけるその存在価値を確定し、『般若経』の思想内容とともに各種經典に影響を与え、浸透して行ったものであろう。

総じて諸種の大乗經典においては、經文開白の法座に列する会衆中の声聞弟子の一人として、須菩提の名前が列挙される場合がある。この際、須菩提の存在特色を明示する説明的經文が付加され、教説の増広敷衍を物語る箇所も散見されるが、おおむねは舍利弗・目連・大迦葉等と次第羅列された声聞弟子名の一人として掲げられている。『維摩經』の「十大弟子」の順序とも考え合わせて、各種經文の須菩提名の配列内容については一考すべきであろう。また須菩提の扱われ方としては、空義を説き、空法を実践している須菩提像を念頭に置いた教説展開上の役割を担わせている側面が多い。一例を挙げれば、宝積部の古訳の經典である竺法護訳の『離垢施女經』には、須菩提について「閑居行空第一」(大正二二・九二a)とし、異訳の般若流支訳『得無垢女經』では「阿蘭若行最為第一」(大正二二・一〇〇b)などと説いていた内容が、たとえば達摩笈多訳『大方等大集經菩薩念仏三昧分』には須菩提自身の性格を「諸声聞大弟子中解空第一。則須菩提人也」(大正一三・八四二c)と明言する經文にまで発展し、後世伝えられる須菩提像が定着しているのである。しかし実際の須菩提その人の性格を明示する經文は少なく、出発点となった『般若経』の教説の中にさえ、その具体的な性格描写を記す用文は限定されている。ただ結論的にいえば、『般若経』における須菩提登場の役割の重さが、

その後の須菩提の認識を決定づけているのである。

四正勤・四正断

柏原 信行

「正勤」のパーリ語は *Sammappadhāna* である。一方、これと全く同じ内容のものを示す語として、梵語には *Samyak-prahāna* があり、漢訳には「正断」がある。

パーリ仏教では、ニカーヤ中のいずれもが *Sammappadhāna* であり、且つ、これらに対する注釈書の中においても *Samma* と *Padhāna* の点からの解釈のみで、*Sammappadhāna* に通ずるようには解説していない。この点については *Visuddhimagga*, *Abhidhammavātāra*, *Abhidhammathasāṅgaha*, *Nāmarūpapariccheda* 等の後世の論書や綱要書においても同様であり、また *Paramatthamañjūsā*, *Saṅkheparihajotani*, *Abhidhammathavibhāvanī*, *Mañisāramanjūsā*, *Paramatthadīpanī* 等のような註や復注においても *padhana* を *padhāna* と解するものは見られない。解脱道論も正勤とする。このことは、パーリ聖典中の異色のものである *Mūlindapañhā* に於いても同様である。

ところが、北伝仏教の資料では、*prahāna* や「断」のみではなく、*pradhāna* や「勤」の語も用いられている。

pra-vdha より派生した *padhāna* は努力を意味し、*pra-*

√haより派生した prahāna は捨断を意味する。勤と断は共に別の語の意訳である。F. Edgerton, T. W. Rhys Davids 共に padhana に相当する仏教梵語が prahāna であることを指摘する。しかし、Edgerton も指摘するように初期の漢訳は「勤」であり後に「断」となったようである。大宝積経や無量寿経には正勤や正勤が用いられている。現在では、大寺派上座部仏教国であるセイロン島に一〇世紀頃までは大乘が栄え般若経も流布したが、大智度論にも正勤とある。論書では舍利弗阿毘曇論、入阿毘達磨論、阿毘達磨雜集論、大乘壯嚴經論等も「勤」を採用している。

南伝仏教には sammappahāna が皆無であったのに対して、北伝仏教ではこのように、正断 samyakprahāna のみならず、正勤 samyakpradhāna も見られる。しかも、正勤が初期の漢訳仏典のみに見られるわけではない。

南伝仏教では sammappadhāna 以外の解釈はそれ得なかつたのに対し、北伝仏教では samyakprahāna と samyakpradhāna、正断と正勤とは意図的な選択がされ得たのではないかと考えられる。

四正勤・四正断は、三十七菩提分の中に教えられているが、これら四つに続くものとして四神足・四妙行足がある。欲三摩地断行成就神足をはじめとする、勤 (vīrya) 一、心一、観一の四種である。パーリ經典では、これら四句について、chanda-samāhi-padhāna-sankhārā-sampanna-iddhipada すなわち欲定勤行成就神足となっていて、四正勤・四正断と同様である。

四正断にしろ、欲定断行成就にしろ、いずれも、ふさわしい語義解釈は困難であり、四正勤・欲定勤行成就こそが正当であろうと考えられる。

説一切有部の論書には、概ね「断」が採用されている。然し、但書論等では、断と勤との両義をあげている。そこには、samyak-pradhāna は正勝の義 (√D) に解されている。パーリ語における padhana は勤、精進の意味であったが、梵語に於いては、主要、第一、という意味を有するものである。

俱舍論には、数論の説も見出される。述作当時の仏教徒の対論の対象は各部派のみならず、数論等の哲学諸派にも互っていたであろう。数論では、唯一有を説かず、二種の実体的原理を説いたとされる。その一つは āman, puruṣa と呼ばれた純粹精神であったが、他の一つである根本原質 prakṛti は pradhāna とも呼ばれた。

梵語圏では Pradhāna、パーリ語の Pahāna の内包は最早通用しなくなっていたのであろうと考えられる。そして、断惑の見地から特に有部は「断」を採用したのであろう。

北部タイ新出相應部写本について

松濤 泰雄

西ドイツフライブルク大学のヒュンパー教授は、タイ国内教調査で、Sanyutanikāya (雜阿含經) の第一篇の Sagātha

vagga (有偈篇) の二種の写本を見出し⁽¹⁾、その発表はヒン
 ドーバー教授の指導のもとで研究に従事し、また帰国後、少し
 づつ研究を進めた成果の中間報告である。二種の写本の内で C
 と名づけられる写本はチェンマイの Wat Library に属するも
 ので、その表紙につけられた年代では Culasakaraj 九六四年
 (西暦一六〇二年) であり、有偈篇の約四割を占めるものであ
 る。L と名づけられる写本はランパンの Wat Lai Hin で発見さ
 れ、その年代は Culasakaraj 九一一年(西暦一五四六年)であ
 り、有偈篇の総てを占めるものである。そしてこれら二種の写
 本はビルマ文字で書写をされており、そのこととは北部タイ地域が
 現在ビルマに帰属し隣接する地域と共通な文化圏に属していた
 ことより理解される。

この写本の特徴の一つを示すものとして、挿入を取りあげた
 。

(1) 両写本には PTS 本一五頁一八行目の後に *Vaccha nak-*
kha-jāta (Ja. II, 233, 1-3) の偈頌が挿入されている。

gharā nanhamanassa gharā nahhanato musā //

gharā nādimnadaṅgassa parasaṅ anikubbato //

evaṃ chiddham durabhibhavaṃ ko gharam

paṭipajjati //

Variants: ① C, L, -dima- ② L, -dandessa

③ C, padesaṃ ④ C, ahinikrubbato, L, anikrubbato

⑤ L, -abhibhavato gharam ⑥ C, bhō gharam
 東南アジア・インド等でのジャータカの普及を考へればこの
 挿入が理解される。

(2) 両写本には PTS 本三二頁の冒頭に、つまり *ādittam*
 (焼えつ) という二連の偈頌の中間に、偈頌の挿入がある。
 これは *Buddhaghosa* の著作である *Visuddhimagga* (p. 236,
 15-16) ①。また同一著者になる *雑阿含* の注釈である *Sāratthap-*
akāsini (p. 40, 23-25) に共通な偈頌が見い出される。

jivitaṃ vyādi khalo ca dehaatikhepanaṃ gati /

paṇe ete jivalokasmiṃ animitā na hāyare //

Variants: ① C, L, byādi ② L, ananitto

③ C, L, nāyare

二つの写本は時代は近いが距離は数百キロも離れており、別
 の地域的伝承に属するはずであるが、二つの挿入よりすると両
 者に何らかの影響関係があったのではないかと推測させる。

両写本の読みについてのべる。PTS 刊本の *雑阿含経* は、校
 訂者 L. Feer の指摘の如く、テキストを構成している。セイ
 ロン写本とビルマ写本の読みがきわめてかけ離れている。概括
 的にいえば C L 両写本は、ある場合にはビルマに近く、ある場
 合にはセイロンに近いという、両者の中間的な読みをしてい
 る。そしてセイロンの読みを持っていることは、北部タイに非
 ビルマ的伝承があったことでありそれは興味を引くことであ
 る。また C L 両本にはじめて見い出される読みの中には良い読

みがあった、両写本の質の良さを物語たるものと思われる。その例を二つあげてみると、

ḍakkaram duttirikkhañ ca / avyattena ca
sāmaññaṃ // ①

PTS P, 7.13. Variants, ① C. aviyattena

L. aviyattena

Cに両写本には二番目のcaはなく、このcaは意味上から必要ではない。さらにCの aviyatta, Lの aviyatta はサンスクリット化を受けていない読み、(例えば skt. vyakta → pali. viyatta を考えるところ) を持っている。このようにCに写本は古い読みを保存している。

註

(一) ビニユーバ教授はこの写本について研究報告をされていゝる。主たるものは Oskar von Hinüber, Pali Manuscripts of Canonical Texts from North Thailand, *Journal of the Siam Society*, Bangkok.

(二) この写本研究については詳しくは拙論「写本研究(一)」(『仏教論叢』二九号、昭和六〇年九月、浄土宗教学院) 及び「写本研究(二)」(『浄土宗教学院研究所報』七号、昭和六〇年八月、浄土宗教学院研究所) 参照。

『起信論』と『十地経論』

竹村 牧 男

『起信論』は、中国にいう地論宗の系統と種々の意味で関係深いと思われる。今回は、そのことの一端として、地論宗の名称の由来をなす、『十地経論』と『起信論』の関係を探ってみよう。

『起信論』に対し、古注釈が『十地経論』の引用をもって釈明するところは、あまり多くないようである。しかし近代の『起信論』研究では、村上专精(『大乘起信論と華嚴経』『哲学雑誌』四一七号)、望月信亨(『講述大乘起信論』その他)らが、両者間の語句上あるいは思想上の密接な関係を、いくつか指摘されている。それらは十分な吟味が必要であるが、中に確かに何らかの関係を思わせるものが存在している。また、私は両先学の挙げられた事柄の外にも、さらにいくつかの点を指摘することができると考えている。

ここでは、紙数もないので、以上の中、特に重要と思われる三つの点につき述べてみる。

一、『起信論』に「又是菩薩、功德成滿、於色究竟處、示一切世間最高大身」とあるが、おそらくこれは、『十地経論』の「二種利益者、現報利益、受仏位故。後報利益、摩醯首羅智處身故。如經、正受一切仏位故、得一切世間最高大身故」に拠るで

あろう。まず、一切世間最高大身 (sara-joka-abhyudgata-dhara) の語が全く一致している。また、元来、『十地経』第十法雲地に、十地の菩薩は「多作摩醯首羅天王」なのであり、『入大乘論』も十地で摩醯首羅天子となり灌頂を得て如来地に登り、そこで一切世間に色身を顕現す等とある (大正三三、四六、中)。ところが、『十地経論』は、成仏の後、摩醯首羅智処生の次第となっており、『起信論』の前の説も正にその次第を踏襲しているのである。

二、『起信論』「解積分」に、顕示正義・対治邪執の分科が出るが、おそらくこれは、『十地経論』に「一者、能破邪論障始終。随彼所著、顯已正義、対治邪執、無畏弁才性不闍故」とあるの由来する。そこでチベット訳を参照すれば、顯已正義の已正義は *svapaksa* であり、対治邪執は *parapravādi-nigrahana* である。『十地経論』の顯已正義・対治邪執は、異論者との論争の場において、自らの立場による命題 (宗) を宣説し、論証すること・相手方の主張の誤りを指摘し、破折することなのである。そういうインド論理学の知識をふまえて、『起信論』でも顯示正義・対治邪執がいわれたと考えられる。ここで思い合わされるのは、『唯識論』(同じ菩提流子訳とされる) に出る、立義・引証・譬喩の三支作法の語である。『起信論』の立義分は、正に自宗の根本命題 (宗) を提示する役割を荷うものとしての立義分なのであろう。このとき、新訳がそこで摩訶衍の法と義を、有法と法で「訳出」しているのは興味深い。元来、インド論理学は、有法にある法が存在することを論証するものであ

る。こうして『起信論』は論理学をふまえていると思われるが、しかし一方、『起信論』はインド論理学の知識をインド的用法からかなり自由に応用しているのではないかと考えてみる必要もあろう。

三、『起信論』には、「所謂、從兜率天退、入胎、住胎、出胎、出家、成道、転法輪、入於涅槃」のいわゆる八相成道が出るが、これと最も合致するのは、『十地経論』に見えるのである。『宝性論』には十四事として出るし、梵文『十地経』も十四事を出す。しかし『十地経論』はそこを八相で訳すのである。他の『十地経』漢訳 (『十地品』等を含む) も十四事より少く訳す傾向にあるが、大体勧請が独立して入っている。『十地経論』は「請転法輪」として、これを一つと読ませるようであり、やがて『起信論』に至るのであろう。

以上の他、いくつかの事例にかんがみても、『起信論』は『十地経論』漢訳と無視しえない関係を有していると判断させられるのである。

『法華経』序品における

仏弟子、菩薩の研究

関戸 法夫

『法華経』には多数の仏弟子、菩薩が登場し、各々重要な役割を果し、経典を意義付けしている。授記は典型的な例の一つ

である。

そこで、拙稿は、『法華経』序品に列座する仏弟子、菩薩に
着目し、諸本に於ける異同を分析するを目的とする。⁽¹⁾
そして、結論的には『妙法蓮華経』は鳩摩羅什がサンスクリ
ット語原典、竺法護訳『正法華経』等、諸訳異本を十分吟味
し、咀嚼した上で、經典を集成したと言い得るだろう。⁽⁴⁾

さて、最初に、仏弟子の列座の数をみると、サンスクリット
語原典とチベット語訳は二十九名、正法華と妙法華とは、比
立尼を除外して二十一名の同数である。訳出方法は正法華が意
訳であるのに対して、妙法華は音写が多い。同名の仏弟子を指
摘すると、舍利弗、大目犍連、難陀、須菩提、阿難を上げるこ
とができる。

次に、菩薩の数についてみると、⁽⁵⁾サンスクリット語原典、チ
ベット語訳ともに四十一名、正法華は順序の異同が甚しく、二
十三名、妙法華は十八名である。正法華に至っては、印手、解
縛、恩施、雄施、他の諸本に該当しない菩薩が現われる。訳出
方法は正法華は意訳、妙法華は音写である。

つまり、仏弟子も菩薩も固有有名詞である為、変化、改変が少
ないことを前提に異同の分析を試みたのであるが、妙法華は固
有の音調を尊重しているが正法華は直訳に拘泥している。そこ
に羅什の特徴を看取できる。

横超慧日博士は鳩摩羅什の翻訳における特色は在来の諸種訳
本を吟味し、その誤謬や失当を是正した点にあると指摘され、
道安の五失三不易に対し、羅什は意義の暢達を期したと

し、又、羅什には俊英の門下が雲集し、又、国主姚興が羅什を
外護したと論証される。

従って、羅什は内省的な求道者というよりは貴族的知識人で
あったと結論づけられるのである。羅什の大胆な刪略加筆の典
型的所産として、方便品の十如是が上げられる。⁽⁶⁾その点につい
て、近年、荻谷定彦氏が『法華一仏乗の研究』の中で、羅什の
訳はオリジナルを改変、改竄したと評する如きはその現れであ
ろう。⁽⁷⁾

又、拙稿では、仏弟子、菩薩だけに限定し、諸天、八龍王、
四緊那羅王、四乾闥婆王、四阿修羅王、四迦樓羅王等について
は言及しなかった。次の機会に譲りたい。

注1 資料A・B参照

2 サンスクリット語原典のテキストは南条・ケルン本を
底本とし、諸本(カンユガル本、ギルギッド本、ネパー
ル本等)を参照し、校訂した。

鳩摩羅什がどのテキストを使用したか疑問である。

3 正蔵第九卷P 63 a, b

4 正蔵第九卷P 1

5 仏弟子名の前には *āyusmat ca* が来ており、*āyusmat*
の説明として

(1) *āyusmat bhava* というときには祝福の語であり、「長
生きせよ」というほどの意味である。若い人を祝福す
るときに、よく言う。

(2) 敬意をこめた尊称として、仏教の長老に対し、また戯

曲では御者が国王に対して用いる。威厳ある人と呼びかけるのである。

(3) アーナンダは若い侍者であったから、愛情をこめて一種の愛称として *śyāman Ananda* というのである。

中村元著『遊行経』上(阿含)佛典講座一大蔵出版P 80

6 チベット語訳のテキストは北京版を底本とし、諸版(デルゲ版、ナルタン版、チョンネ版、ラサ版等)を参照し検訂した。

7 正法華には摩訶波闍提比丘尼と耶輸陀羅比丘尼が訳出されていない。シナ思想の女性無視の表れか。

8 比丘尼二名を除き、漢訳二本ともサンスクリット語原典とチベット語訳と同じ仏弟子五名が訳出されていない。

9 サンスクリット語原典とチベット語訳とはほぼ類似している。

10 横超慧日著『中国仏教の研究』第二P二〇〇〜P二八

11 横超慧日著『中国仏教史』第一

山口博士還暦記念『印度学仏教学論叢』横超慧日(中国仏教初期の翻訳論) P 二二一〜二二三

本田義英著『法華経論』第三章什訳法華経論

本田義英著『仏典の内相と外相』第十二如文に対する疑義

12 例えば、方便品第五四偈を指摘し、その改変に言及し

ている。

如来蔵と性起

石橋 真 誠

如来蔵思想経論は、如来蔵経、起信論等の大乘経典に於て論述され、性起は十地品や入法界品とともに華嚴経の中で中心的立場として位置づけられている。

いま、性起思想がはじめて、論部に引用されるのは、五世紀、堅慧の究竟一乗宝性論、如来蔵品に於て、「華嚴性起中言」と性起を如来蔵と理解した。

また、七世紀、寂天は大乘宝義論に性起を釈して「如来興顯経云」と性起品の性起涅槃を引用して、如来顕現と理解したのである。

この堅慧の如来蔵、寂天の如来顕現は、五世紀、華嚴経性起品を翻訳した仏陀跋陀羅に於て、

如是微密法無量劫難聞精進智慧者乃聞如来蔵

と、微密の法(性起)を如来蔵と訳した。これに対して、七世紀、実叉難陀によって翻訳された如来出現品に於て、微密甚深の法はこれ秘奥の義であると、示された。こゝに於て堅慧と寂天の性起の理解は、いま仏陀跋陀羅と実叉難陀の訳語と相對する。

しかし、かゝる性起の理解の二面性は、如来蔵思想の深化と

ともに成立したのであって、即ち、如来蔵經に

若仏出世若不出世一切衆生如来蔵常住不變但彼衆生煩惱覆蔽故と、この如来蔵の理解の基本的立場は、雜阿含の「如来この世に出ずるも出でざるも、法界として常住である」と法性が衆生に於て内在するという、初期の如来蔵思想の立場としてかたられてゐる。

かゝる、如来蔵思想は次に、自らの思想の内に、性起思想と結合して、新しくその思想内容を深めてゆくのである。即ち如来と衆生とは、ともに一心の上にある、しかも一心に於て如来は超越的であるとともに内在的であり、さらに、その一心は超越的には如来であり、内在的には衆生の立場に立ち、その超越的な如来の立場での一心を性起と、内在的には衆生の立場に立つて如来蔵と説かれている。この如来蔵は衆生に於て見出される如来であり、性起は如来に於て見出される衆生であろう。

こゝに於て、如来に蔵せられる衆生の発見も、衆生に蔵せられる如来の顕現も、ともに正しく、如来そのものの出現に於て成立する。

いま、先にあげた、緊慧の性起に対する如来蔵の理解も、破天の如来顕現も、ともにこの如来出現を立場として生れたものである。しかし、華嚴經の本来の立場からするならば、如来出現と、如来蔵思想とは全く別の立場であつて、両者を混同して理解してはならない。華嚴經に於ては仏陀成道の内容を、縁起一心として把握され、説明されている。この一心は、如来に於てみて性起であり、衆生によつてとらえられた如来が如来蔵で

ある。この如来蔵思想を、衆生の根源的立場よりみた阿頼耶識に於てかたられるのが楞伽經であり、縁起説によつて体系づけられたのが起信論である。

こゝに於て、法蔵は、この楞伽經と、起信論の如来蔵思想の立場を綜合して、如来蔵縁起とし、全仏教を

現今東流一切經論通大小乘宗途有四

と、四宗にわけ、そのうちの第四如来蔵縁起宗を、大乘終教の分齊とした。

仏教經濟哲学試論

——パーリ仏教の認識論によるアプローチ——

勝 木 太 一

「經濟哲学」は、主として二つの系統に分類することができるであろう。一つは倫理的な価値体系で經濟現象を説明しようというものである。この系統のものは、經濟行動の価値を規定し、經濟主体の行動類型を明確にするような展開をするものであるということが出来る。

もう一つの系統は哲学上の經濟現象の位置づけを定義しようというものである。これは經濟の営みがどのようなものであるかを定義し、また經濟分析の方法を明確にしようというものである。

このような經濟哲学の体系は、主として經濟的行動自体の存

在認識を問題として扱うものではなく、「実体である経済」を前提としたものであった。しかし、その経済が如何に実在しているか、またその分析のための経済行動を明確に概念化しているかという問題がとりのこされたままになっている。

近代科学としての経済学は「経済現象」の解明のためにオーソドックスな、他の科学と同じような認識論体系にもとづいていることは周知のことである。しかし、この方法論からみるかぎり、経済哲学は、科学的認識を主体的価値に包接し、新カント派にもとづく左右田博士の例をあげるならば、他者との相関を「文化価値」といったものに昇華しており、他者との相関を主体的な価値規定に転化してしまうことをしている。このような操作によって、客観的に実体であるはずの経済は主体的カテゴリーの内に埋没されてしまうのである。このことは、また主体的行為としてのみ経済を把握することで、今日の経済学理論の把握に多くの困難をもたらす源泉となっていることは疑う余地がない。

このようなことが起る原因は、経済哲学が主体的行為としてしか「経済行動・現象」を把握しないためであると考えて大過ない。

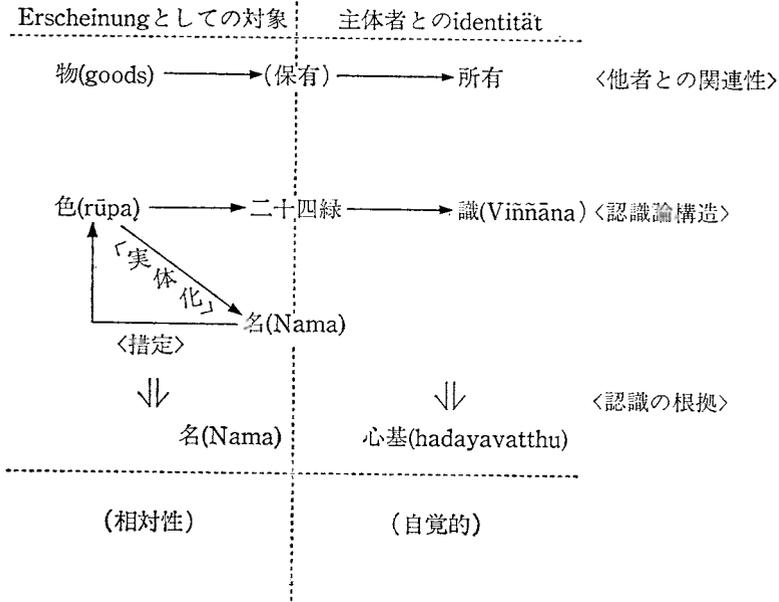
また、このような経済哲学の方向は「文化価値」にもとづく認識に制約されてしまうので、認識論の構造からみれば、主体者の作用と認識過程を全て「文化価値」・「極限概念」に写像してしまったものとなり、認識作用、認識過程について考究を進めたものとはいえないのである。

このような理由から、筆者は、人間の本質的行動として経済現象自体を認識し、定着することが「経済理論」の哲学的解明に不可欠と考えるものであり、その作業を進めるためには経済を形成する根源的な概念を明確にしなければならぬと確信するものである。このための道具として、形而上学と認識論が密接に結びついている「仏教哲学体系」（特にここでは巴利アビダルマ）を用いることにする。これにより、カント・ヘーゲル体系を用いて展開された「経済哲学」の難点がいくらかでも克服されると考えるからである。

① 所有について

「所有」とは、色を対象として執取することである。これは主体的存立とあいまって愛・取・有の系列で凡夫には実体を形成する。このさい、実体として存立する根拠となるものが *paṇḍita* に値する、この *vatthū* によって実在する所有対象としての「財 (Goods)」は、所有するための規定を生成することによって、所有者の外延として新たに生成されなぬことになる。

これが、所有財の効用であるが、この効用の定立こそ *Vināna* の作用によっているといえる。実はこの「所有」という経済行動を分析すると、そこに五蘊によるパリーの認識過程があらはまることに気付く。さらにその「財」の経済現象自体は色法として把握することもでき「所有した財」の外延としての位置づけは、他者と主体者の価値規定の間を「二十四縁」を用いた認識論構造によって明確にされるものである。例えば「財」は常に主体者の価値の自覚と平行した他者の価値づけを内在させて



いる。これは経済理論の価値論にもとづくものであるが、「価値論」では「所有」の目的と動機しか説明しえない。「所有」することによる主体者の外延の付加は他者の位置づけをもたない。この点は上図のように図式化して説明しえる。

(注) 本稿の内容は、文献①に詳しく述べられてるので参照を希望します。

(参考文献)

- ① 拙著「仏教経済哲学試論」、『神山経済論叢』、vol. 2, 京都産業大学、一九八四
- ② 拙著「Saoca sankhepa の色」分別」、『宗教研究』、五五巻三号、一九八一
- ③ 拙著「巴利九註の哲学的展開の考察」、『宗教研究』、五六巻、三号、一九八二
- ④ 拙著「色の仮象性と自性の問題」、『印度学仏教学研究』、二六巻、二号、印度学仏教学会、一九七八

慈心相向について

春日禮智

一切経の中には、到るところ、夥しく、慈心相向の語が出ている。慈心相向とは、人と人とのふれあいに、やさしい、思いやりのある心が大切であるという心である。又、善導大師は散善義、法事讃、往生礼讃に、慈心相向、仏眼相看といひ、これ

は、法然上人の選択集卷末にも引用され、わが国浄土教史上や
かましい語である。仏眼相看とは、やさしい眼、やさしい顔で
交際せよということである。この外、大般若経卷四〇二、観無
量寿経に、即便微笑と記している。これは、にっこり笑うとい
うことである。また、大無量寿経卷下には、和顔愛語の語があ
る。これは、おだやかな人相、やさしい語ということである。
これらの語は、個人主義で、欲と我が強く、威張り、人を軽蔑
し、ぶっきら棒で、弱者をいじめ、非行をする、嫉みと憎しみの
強い、現代日本人社会への一大警鐘である。私はこの中、慈
心相向について、述べてみたい。慈心相向とは、宗教の大切な
入口―門である。

慈心とは、観無量寿経にも言う、
仏心者、大慈悲是。

で、仏心、大慈悲心である。それは、なまげ、思いやり、
愛、やさしさ、恵む心である。又、忍ぶ心でもある。一切経
中、到る処に、慈心、慈念、慈眼とも説いている。増一阿含卷
四一に、

夫、行_二善法_一者、即慈悲是也。
と説き、大智度論卷二七には、
慈悲是仏道之根本。

といい、達摩多羅禪經卷上には、
慈悲、為一切功德之母。
とも言っている。

次に、慈心相向の心―精神、その出拠も、枚挙に遑がない。

今その二三を挙ぐれば、

諸人、皆有_二慈心_一。展転相視、若_レ父、若_レ母（阿闍世王経卷
下）

一切衆生、輪_二転五道_一、經_二百千劫_一。於_二多生中_一、至_レ為_二父
母_一。以_レ為_二父母故_一、一切男子、即是慈父。一切女人、即
是悲母（大乘本生心地觀経卷二）

其心相視、猶如_二赤子_一（南本涅槃経卷一九）

これらの文は、何れも、人間関係の因縁の深さを物語ってい
る。然るに今の世は、親子兄弟夫婦の因縁が、いかに薄くなっ
ていることか。よくよく、考えてみる必要がある。親鸞聖人は
言っている（歎異鈔第五章）

一切ノ有情ハ、ミナモテ、生々世々ノ父母兄弟ナリ。イツレ
モイツレモ、コノ順次生ニ仏トナリテ、タスケサフラフベキ
ナリ。

慈心相向の語は、長阿含卷二二・世記経を初め、大宝積経卷
一一、一二、五八、北本涅槃経卷一、大方等無想経卷一、二、
大集経卷一、不空羂索神變真言経卷一七、二五、大悲心陀羅尼
等、各処、無数に出ている。今は時間の都合上、紙数の都合
上、列挙できないのが残念である。

次に本論に入る。慈心相向を説明解釈する文の紹介である。
これも、残念ながら、一切経の諸文全部を挙げることはできな
い。今は、その主なるものを示しておく。

慈心相向、展転相向（長阿含卷二二・世記経）

慈心相向、猶如_二赤子_一（大方等無想経卷二、陀羅尼雜集卷

(五)

慈心相向、猶如父子（大宝積經卷五、大聖文殊師利菩薩
利功德莊嚴經卷上）

慈心相向、共相瞻視。如父、如母、如兄、如弟、如子、
如身、無異（大哀經卷一）

一切衆生、慈心相向（持世經卷四、尊勝菩薩所問一切諸法入
無量門陀羅尼經）

然るに、蓮如上入御一代記聞書第二九三条には、次の如き、
注目すべき語がある。

信ヲエタラバ、同行ニアラク物モ申マジキナリ。心和グベキ
ナリ。触光柔軟ノ願アリ。

触光柔軟の願とは、阿弥陀仏の四十八願中の、第三十三の願
である。

然るに、仏教は精神的宗教である。心の問題が大切である。
慈心相向、仏眼相看というも、心の問題である。和顔愛語とい
うも、心の問題である。般若經典、大智度論その他、大乘仏典
には、盛んに成就衆生、淨仏國土、乃至、これに類する語が、
夥しく出ている。これは仏教の理想を標示したものである。成
就衆生は人格完成―仏になることである。淨仏國土は世界平和
―この世を極楽にすることである。これは正しく、人間革命で
ある。人間革命は心の革命である。心の革命に依って、人間革
命があり、人間革命に依って、世界革命―世界平和があるとい
うのが、仏教の大理想である。仏教は眞宗である（有部老律卷
一六）眞宗とは眞実の宗教―心の改革の方法を教える宗教であ

る。これは仏教の入門でなく、仏教の本心である。

在無仏國、作於仏事（悲華經卷九）

これぞ、現下我々日本仏教徒の急務であり、使命である。

然らば、その心の革命―入れ換えを、どうしたならば、達成
できるか。觀無量壽經に曰く、

諸仏如来、是法界身。入一切衆生心想中。是故汝等 心
想仏時、是心即是、三十二相八十隨形好。是心作仏。是心
是仏。諸仏正徧知海、從心想生。

これは人間の心の革命である。そして、その革命は、正しく
仏力―他力によって、引き起されたものであることを、知るべ
きである。

至心念仏、仏亦念之（思惟覺要法）

若念仏者、仏常在也（同前）

これが、人間と仏との心の入れ換え―心の革命である。念仏
とは、人間の心の入れかえであった。人間に、仏の心のはたら
きをさせることであった。大無量壽經卷下に曰く、

天下和順、日月清明。風雨以時。災厲不起。國豊民安。兵
戈無用。崇徳興仁。務修礼讓。

これは仏教の典型的世界平和の風光である。我々仏教に志す
者は、常に仏を念頭におき、念仏を忘れてはならないのであ
る。この時、慈心は仏教の入門でなく、そのまま、本心―仏心
となるのである。念仏はまことに、人間の心の改革、否、人間
そのものの改革の道である。親鸞聖人は御消息集第二通に、
朝家ノ御タメ、国民ノタメニ、念仏ヲマフシアハセタマヒサ

フラハバ、メデタフサフラフベシ。
 とい、又、

世ノナカ安穩ナレ、仏法ヒロマレト、オボシメスベシトゾ、
 オボエサフラフ。

とも、言われた。今は時代が違う。「朝家ノ御タメ、国民ノ
 タメ」は、そのまま、世界平和のため、人類の幸福のためとな
 った。親鸞聖人も「世ノナカ安穩ナレ。仏法ヒロマレ」と、言
 っている。これが慈心である。慈心相向の心である。成就
 衆生、淨仏国土の精神である。

「仏」と「法」の問題提起（その2）

千明 束道

一 『般若経』の「法」Dharma 解釈

『法華経』とともに印度大乘仏教における代表的聖典として
 「大乘」"Mahāyāna"としての先駆をなした『般若経』の訳語
 概念の考察を行うこととする。

羅什訳出の『般若経』の「法」Dharma 解釈を検討すると
 き、それらは「仏種」の訳語をもって表出されており、整理す
 ると次の三種に分類することができる。(A)主に「不断仏種」に
 ついて説かれる。(B)主に「仏種法種僧種」について説くもの。

(C)主に「仏種」を衆生に内在的に説くものの三種である。

(A)の「不断仏種」について『般若経』には、般若波羅蜜を行

ずることが「仏種」を断ぜざらしむることであると説かれてい
 る。羅什訳『大智度論』の注釈には「以レ行ニ般若波羅蜜ヲ故
 得ニ是レ現世ノ功德」(大正蔵二五・六〇四a)と解釈されてい
 る。『般若経』に「一切諸法の如・法性・實際を知らんと欲せ
 ば般若波羅蜜を学すべし」(大正蔵八・二一九a)と説かれて
 いるのを『大智度論』に、「是の三(如・法性・實際)は諸法
 実相の異名なり」(大正蔵二五・二九七c)と注釈しているの
 を考え合わせるとき、羅什の訳出においては般若波羅蜜の開頭
 が「諸法実相」であり、「不断仏種」の「仏種」とは「般若波
 羅蜜」を行することであると理解できるのである。

二 『法華経』の「法」Dharma 解釈

『法華経』における「法」Dharma 解釈をめぐって、「十如
 是」の「法」解釈と「五何法」の「法」解釈の二つの解釈が存
 在する。梵本(S.P.)を見る限りでは「五何法」に解釈でき
 と考えられるのであり、羅什訳「十如是」法は意識であること
 が予想できる。羅什訳『大智度論』の注釈には「法性は是れ九
 法の中の性、實際は九法の中の果證を得るなり(中略)是れ法
 性にまた二種有り、一は無着心に用ふ。諸法を分別するに各の
 自ら性有る故に、二は無量法に名く。いわゆる諸法の実相な
 り。」とあって、「諸法実相」の訳語は無量の法に名づけられる
 法性の異名であり、それは「九法」として説かれていと解釈
 できるのであり、これらの思想基盤の上に十如是法が訳出され
 たと考えられる。

【参考資料】

I 漢訳仏典の「五何法」解釈

「何等法 云何法 何似法 何相法 何体法 何等 云何
何似 何相 何体 如是一切法如来現見非不現見」(『法
華論』菩提流支訳、勒那摩提訳)

II 梵本の「五何法」解釈 (S, P.; Chap. II)

Ye ca te dharmā.
Yathā ca te dharmā.
Yadrśśās ca te dharmā.
Yal laksṇaś ca te dharmā.
Yat svabhāvaś ca te dharmāh.

Ye ca.
Yathā ca.
Yadrśśās ca.
Yal laksṇaś ca.
Yat svabhāvaś ca te dharmā.

III 西蔵訳の「五何法」解釈 (P版: 30 vols.)

Chos de dag gañ yin pa.
Chos de dag ji lta bu yin pa.
Chos de dag ci hdra ba.
Chos de dag gi mtshan nid gañ yin pa.
Chos de dag gi no bo nid ci yin pa.
Chos de dag gañ yin pa.
Ji lta bu yin pa.
Ci hdra ba.

Mtshan nid gan yin pa.

No bo nid ci yin pa.

IV 英訳の「五何法」解釈 (Kem 訳出)

What they are,
How they are,
Like they are,
Of what characteristics,
Of what nature they are.
『東方諸書』Sacred Books of The East: XI p. 32 l. 4
~7.)

Hevajra-cycle に於ける Piṭha 説

島田茂樹

本稿は、ヘーヴァジュラ系タントラの諸文献に共通して見られる特徴的な教理のうちの「ヘビータ説」と云う一つの顯著な教説を取り上げ、検討することによって、われわれが目指す「ウマジュラ系タントラの諸文献」所謂「Hevajra-cycle」の総合的研究の一端を為さんとするものである。ビータ説に関しては既に津田真一博士による「サンヴァラ系密教に於ける Piṭha 説の研究」等の先駆的な研究があり、本稿はそれらから多くの示唆を受けたことを記し、先ず津田博士の学恩に感謝の意を表した。

〈Havajra cycle〉に於けるビータ説は、先ず『H・V』(タン
 トラの略記号は「宗教研究二六三号」の拙稿に依る)に、十二
 種・三十二処よりなるものとして、その未整備な形態を初めて
 文献上に現わす。しかしながら、『H・V』は、金剛界五仏、或
 はその変形たる『V・P』を典拠とする五荼加と等置された瑜
 伽女輪の内院の五女、神と平等に瑜伽することによる「即身
 成仏」の構想を提示する、と同時に、他方、未整備ではある
 が、その「即身成仏」の思想とは矛盾する筈の、本質的に漸悟
 的なビータ説の萌芽をも含むものであった。この『H・V』のビ
 ータ説は『M・T』へと受け継がれ、その完成態に到達するが、
 この場合には、思想的な局面に於いて、明らかにサンヴァラ系
 密教の影響が看取される。しかし、場所の名称・構成は、發展
 段階を一貫してサンヴァラ系とは「線画」しており、系統的に
 異なっていたことを窺わせる。『M・T』に於ける巡礼地の種
 類・地名(外のビータ)と、身体の各部分(内のビータ)との
 対応関係は次の如くである。①Pritha—Oddiyana・頭、Jaland-
 hara・頭頂、Pulra・頭の急所、Kamarupa・眉の中央、②upa-
 pitha→Malava・鼻頂、Sindhu・西眼、Nagara・両耳、Singa-
 la・口——中略——③pilava→Kasmitra・身体全部、Kerata・
 脚掌、④upapilava→Nepala・頭の背、Kamboja・腰。ローヴ
 マジュラ教徒はこれらの聖地を実際に巡礼し、且つ、それぞれ
 の巡礼地に於いて、瑜伽女たちの集団を基盤とした「墓場の饗
 宴」に参加し、性的瑜伽を行った。この場合、巡礼地—外のビ
 ータは菩薩の十地、或は十二地に比定されるものであり、それ

らの巡礼地を巡礼することは、菩薩の位階を上昇することを意
 味した筈である。だが、実際には、外のビータの巡礼は、津田
 博士が既に論じておられる如く、自己をその身体的局面に於い
 て浄める、という現法的な梵行の類型に属するものであり、ま
 た、内のビータ説に基づく修練も、同じく、現法的—一生を目
 処とする自己浄化の梵行の行法に他ならなかった。即ち、この
 ビータ説の整備は、根本タントラが提唱した「即身成仏」の構
 想からの離反、という結果に帰着する筈のものであった。われ
 われは、このような事態が彼ら『M・T』の徒の心に、再びある
 種の危機意識を惹起せしめたものと想像する。その危機感が、
 次に、逆に、本来の密教の原理への回帰曲線を描いて、本来の
 ビータ説から逸脱する危険を承知しつつも、最終的に、『M・T』
 のビータ説を成立せしめたのである。即ち、それは、『M・T』
 のビータ説に、⑤lan→Purvavidya-Uttarakuru-Godāniya
 ⑥ne-behi-lam→Jambudvipaを付加して、十四種・三十二処と
 し、それらを頭・髪……等の身体の三十二箇処、更には、『T』
 曼荼羅の各部にも配置するのである(身体曼荼羅の各部に
 は、瑜伽女たちが住する)。この場合、聖地の領域が四大洲全
 般にまで拡げられたことは、それらの場所を実際に歩く、とい
 う巡礼本来の行為が消失したことを示すものであり、行者は、
 巡礼地—身体—曼荼羅の対応の公式に基づいて、実際に歩くこ
 とによつてではなく、瑜伽女たちとの瑜伽のみによつて、「現
 法に」(一生を目処として)ではなく、無時間的に、その目標、
 即ち、自己の身体の浄化を達成する、という「即身成仏」の構

想を予定していた筈なのである。

カマラシーラの唯識説と修習(一)

森山清徹

Kamalasila(K.)の *madhyanakaloka* には、中観派の主張する「一切法無自性」は聖教 (*agama*) の真理に反するとの論難を巡って、論議が展開されている。唯識派と見られる対論者は、Ⅰ『解深密経』の三性・三無性説、Ⅱ『楞伽経』の遍計されたものの無、依他起なものの有を説く偈(Ⅱ, 191 = K, 305)Ⅲその両経及び『華嚴経』『密嚴経』の唯心 (*Cittamatra*) 説、を典拠に追及する。それに対し K. は以下のように応酬する。

Ⅰ、[1]一切法無自性・不生こそ了義 (*nirvarta*) であり、勝義である。[2]三性・三無性説と中観派の見解は矛盾しない。

[3]『解深密経』を了義経と承認するが、世尊の意趣 (*abhiprāya*) は文字通り (*yathārtha*) ——三性・三無性の説示——ではなく、「一切法無自性」にある。以上、三点より K. は、世俗として、肯定的に三性、三無性説を評価し、論破の姿勢は看取できない。Ⅱ、反論者 (唯識派) が、依他起を本性とするものを、勝義として、存在するものと解釈するに對し、K. は、世俗として生起するものとし、勝義としては、遍計されたもののように不生である、との理解を示す。そして偈の「遍計されたものの無」を真実としての有の増益 (*samaropa*) を否定する

ため、「依他起なものの有」を世俗の生起を損滅 (*apavāda*) しないためと解釈する。この理解は、むしろ唯識派自身が、*Shīranati* の *madhyantavibhāgatika* 等²⁾に示すところである。一方、*Jhanagarbha*(J.) は、*Satyadvayavibhāṅga-kārikā* 30及び、*vyūṭi*で、また *Sāntaraksita* (S.) は、その *pañjika*で K. と同様な理解を示す。『楞伽経』の二偈及び『般若経』からの全く同一部分を典拠に「遍計所執性の無」「依他起性の有」に對する理解に、J., S., K. の間に、一致点が知られ、この点でも、師資相承の痕跡を辿り得る。他方、同じ中観派にあっても *Bhāvavivēka*(B.) は、「遍計所執性」について、無なる場合と、世俗的に有なる場合とを考えている。「依他起性の有」に關しては、世俗を意味してのことなら、中観派の見解と異ならず言明に値せず、勝義としての主張なら、縁起不生の道理に反すると何れにしても批判する。また、*Candakṛti* は、この問題に關し不及び J., S. のような理解の仕方ではなく、B. のように唯識派の見解を首肯しない。

Ⅲ、K. の「唯心」に對する基本的な立場は「すべてのものは、唯心である。なおかつ外界の對象は、存在しない」というものである。したがって、彼の「唯心」の理解とは、外界の對象の非存を理解することである。また「勝義と理解せずに、その唯心は、順次に勝義の学説(Ⅱ一切法無自性)の大海に包括される、その為めに説かれるに過ぎないと理解せよ、というのは、一時に一切法無自性を理解することの出来ない人は、唯心に依って、順次に外界の對象は無自性と知る」以上から不及は「唯心」

を勝義としてではなく、勝義の大海へ順次、到って行く観察と超越の過程に位置付ける。このことは、『楞伽經』(X, 256～258)三偈に対する K. 自身の解釈に明瞭に示される。それは Bhāvanakrama における K. の哲学と修道論の体系の上から「観」(vipaśyanā) の修習としての (1) 人無我 (2) 法無我 (3) 唯心 (4) 無二知、そして止観双運 (samathavipaśyan-*āyuganadhavānin*) に於ける (5) 一切法無自性の直観 (6) 無功用 (*anabhoga*) による無二知の無我の直観、の観察と超越の各段階に符合して理解される。つまり、(1)～(4) が「観」の修習位「信解行地」の順決択分 (1) 煖 (2) 頂 (3) 忍 (4) 世第一法位に、(5) が、「止観双運の道」見道初地に、(6) は修道、取り分け、第八地、不動地に対応する、少くとも六段階の組織からなる「道」の体系が理解される。すなわち K. は、「一切法無自性」の直観の段階、止観双運の道——見道初地、に到る直前の極めて重要な段階——「観」の修習位「信解行地」の中、(3) 忍 (4) 世第一法位に、唯識説の観察と超越を配しているのである。

※紙面の都合上、注記は割愛する。詳細及び注は「カマラシンーラの唯識思想と修道論——瑜伽行中観派の唯識説の観察と超越——」(仏教大学・人文学論集第19号・S 60年12月) 参照。

Sn Magandiyasutta の經典発達史

平木光二

原始仏教教理の根本的概念として、たとえば、名色・五蘊・六処・四諦などが考えられるが、これらの基本概念のうち、六処(眼・耳・鼻・舌・身・意)に着目し、それを手掛かりとして、MN 75 (以下 MNM) をはじめとする一群の Magandiyasutta 經典群の相互関係を検討し、それらの經典群の成立過程を確定することが本稿の目的である。

I MNM は、「仏陀が草座のうえに横たわる」という設定のもとで、マーガンディヤ(以下 M) に仏陀が「六処からの離欲」という仏教の解脱観を示す、という構成をとる。

II ところで、スッタニパータの最古層部、つまり原始仏教の最古層に属すと一般に考えられている *Ārthaka-vagga* のなかにも、*Magandiyasutta* (835-847) という經典(以下 SnM) がある。この小経は、仏陀と M との対話という形式をとっているものの、その思想内容は、「等しいとか、優れているとか、劣っているとか、考えるひと、その人はその思いによって、論争するだろう」(八四二) が、「等しいとか、等しくないとかいうことになくなったひとは、誰と論争にかがずらうであろうか?」(八四三) というものであり、つづく八四四詩と、及び八四五詩でつぎのような結論を導きだしている。そのうち八四四

詩の原詩 (ab) はこうである。

okam pabhāya anikerasāri
gāme akubbari nuni sanhavāni

では何故この經典に M なる人物が導入されているのであろうか？ 八四四詩を中核とする SnM と MNM との文献学的關係を検討するに先立ち、Sn 844 をそのまま引用している經典、すなわち SNXXII, 3 と及び漢訳 (雜阿含第二〇・大正藏二・一四四 a) をつきに一瞥しておく。

Ⅲ 兩經典において 844 a の oka をめぐる解釈がことなるのだが、パーリ伝に比べてオリジナルの經典により忠実であると評価されている漢訳が、六処で解釈している点は注目に値する。さて、このことからつぎの二点が導きだせよう。それは言うまでもなく、パーリ伝及び漢訳が SnM を基としてつくられているということ。これは確かである。第二点として、MNM に於いて、仏陀によって M に示された六処説がこのパーリ伝 || 漢訳を前提にはじめて理解できるといふ点である。このことは MNM が SNXXII, 3 || 漢訳を基にしてつくられた經典であるということを示唆している。

Ⅳ しかし右の資料からだけでは、どういふプロセスを経て oka が六処と解釈されるに至ったのか、また MNM の冒頭での「仏陀が草座に横たわる」という、状況設定が何に由来しているのか、という問題が解けないのである。ところがここに大阪大学の荒牧教授の緻密な論証をかさねた研究論文の成果を導入することで、この問題を解くことができるのである。その論

文は、SN Maras は Devatas の韻文經典群から発達してできたものであるが、その Devatas も 'Sn の Athuka や parayana を前提にしているのである」という經典成立史を明らかにしたが、実は今問題にしている六処説もその大きな經典成立史の流れの一部にすぎないのである。

さてその SNI, 1, 7 で「目覚めている人々に於ては五が眠り」と詠われているが、これは五種の認識能力が眠っている、つまり根源的な欲望すら存在しないという意であり、そういう目覚めた人 (仏陀) は「安らかに眠るものだ」と解されるに至った。実にこの詩こそ MNM の「仏陀が草座に横たわる」という設定の原素材であり、この詩のモチーフを介することで MNM のそれが合理的に説明され得るのである。

また、SNI, 3, 10 の「世間的存在には五種の欲望の対象が存在するが、それらは自我意識を第六のものとして」と私は「説く」というこの詩が、古来の五種の認識能力説から仏教の六処説へと展開していったときの核となった詩である。つまり第六のものとして、manas (自我意識) を加えたことによって、六処説への道が開かれたのであった。

Ⅴ 以上において、荒牧教授の研究成果に基づきつつ論を展開してきたが、右の經典群の発達過程を図式化するとつぎのようになろう。

- (i) SnM
 - (ii) SNI, 3, 10
 - (iii) SNI, 1, 7
- 以上のような発達過程を経ているが故に MNM の M なる人物が Sn で仏陀の対話者として登場しているのだと

- (四) SNI, 1, 7 考えられるのであるが、そのことは
 (五) SNXXII, 3=漢訳 Slt 写本(Arthakavyasutram)に
 (六) MNM によって論証し得るであろう。これら
 の問題については別稿に譲りたい。

(本稿は昭和五七年度学振奨励研究員研究経過報告書に加筆したものである)

註 荒牧典俊「Masamyuta I の成立について」(日本仏
 教学会年報一九八三)

クリシュナムルティの思想(1)

——クリシュナムルティが目ざすもの——

西尾 秀生

クリシュナムルティ(Jiddu Krishnamurti)は宗教を否定しているが、宗教家と言われる。宗教を否定する宗教家があるだろうか。このことについて考えてみよう。

確かにクリシュナムルティは「The First and Last Freedom」(London, 1954)などで宗教を否定している。現在ある宗教は布教(propaganda)にすぎないと言っている。また聖典をも導師(guru)をも否定している。その理由として、いかなる聖典も導師も人に自己認識を与えることができないからであると説明されている。クリシュナムルティによれば、自己認識が大事なのである。なぜなら真理の発見には自己認識が必要な

のである。そして特定の宗教や導師に従うことは必要ないのである。当然のこととしてクリシュナムルティは信仰をも否定している。その理由として、信仰は真理の否定であり、神を信じることは神を発見することではないと述べている。信仰に束縛された思考のため人は自由を制限されている。真理の発見のためには自由でなければならない。さらにクリシュナムルティは神の観念をも否定している。クリシュナムルティによれば、神の観念は人の思考の投影にすぎないのである。

以上のようにクリシュナムルティは宗教や信仰を否定しているが、真理や神の存在を否定しているのではない。つまり彼は神が存在すると考えている。またクリシュナムルティが自己認識による解放を説いているが、これは自己認識により真理を発見することにより自由になることである。そしてこの自己認識による解放は仏教やヨーガ学派の解脱と同じである。ただクリシュナムルティはいかなる方法も解放のためには必要としない点が仏教やヨーガと異なっている。さらに「Commentaries on Living」(Wheaton, 1956)などでクリシュナムルティは真理は認識できないものであると説明しているが、これは Chandogya-upanishad (N. 5. 15) におけるアトマン(atman) 観と一致する。

このようにクリシュナムルティは現在の宗教を否定しているが、彼の目ざす所は古代のインドの宗教が目ざしたものと同じである。つまり古代のインドの宗教が目標としたものをクリシュナムルティもまた目標としているのである。そして宗教の定

義を「究極の問題を解決しうるもの」と定義するならば、クリシュナムルティは宗教を否定するにもかかわらず、新しいタイプの宗教家と言えるのではないか。

クリシュナムルティの思想と古代インド思想との比較研究が必要であるが今後の課題としたい。

Mahabodhiwansa に見られる比喩表現

南 清 隆

ニカーヤ以来仏典には多くの比喩表現が見出されることは今更言を待たない。そして、比喩は文学的側面のみならず、文化的、或いは勿論教理的な面からも重要な資料と呼べる。しかしながら、我々はその比喩表現を適格に理解し得ているのであろうか。また、口誦伝承を素材として編纂された初期から、後代の文献に連なるペーリ文献史の上で技巧的にとどのような発展が見られるのであろうか。そのような疑問を将来考究する準備として、ここでは後期ペーリ文献、就中 Pāli Kāvya (skt. kāvya) と称せられる作品の端緒を飾る Mahabodhiwansa (= Mhvo) に見られる比喩表現中、特徴的なものを例示しておきたい。(テキストは校訂面に多くの問題を持つてはいるが、便宜的に PTS 版によって表示する。)

文学作品としての色彩が濃く Mhvo には、修辭的技法として比喩表現が多用されるが、その特徴として、*yathā, iva* 等の

明確な比喩指示語を持った Upana (直喩) に加え、*Sanskritized Pāli* と評される文体の特色の一つである複合語 (= comp.) による比喩の多さが挙げられる。Upaneya (比喩表現の対象) と Upanana (比較する概念、或いは対象) が comp. によって表現される時、それが Upana であるか、Rupaka (隱喩) であるかの決定根拠の提示の難解さは skt. 修辭学の立場から論じられている。(小林信彦『印仏研』九卷一号)更に、この二つの比喩は伝統的立場からは、Upana の方は Upaneya, Upanana の二つが別個の対象、或いは概念として存在しそれらを対照させて類似、或いは比較を示すのに対し、Rupaka はその二つが同一対象、或いは概念から類推されたもの言い代えであり、それらを並列的に表現したものと理解される。

例えば、p 3 の *caranākamalamatāya pulinajalatalam alaṅkaronto* (足の裏という蓮の花束によって、砂という湖を飾る) という章句には二つの比喩表現が見られる。そして、それぞれの Upaneya と Upanana (一つは「足の裏」と「蓮の花束」、他方は「砂」と「湖」) が共に動作分詞に連関した (*asesavātinu visaya*) Rupaka と理解される。

*d' p 7 の *paññākaññāya codito* の句は Sinhalese Pāli-phrase に基くなら、「知慧という(汚れなきもの) (つまり) kañña (少女) によって訴えられたか」という程の意味に解し、*paññākañña* を Rupaka と見做している。しかし、ここで文脈面から論じる余裕はないが、次に *karuṇātaruṇya āyacta-hadayo* という対句的表現が続き、これは「美しき (taruṇi の

よらな) *karuṇā* もって心誓した人」と解せ、*karuṇā* を *Upameya*、その属性を示す *taruṇi* を *Upamana* とする *Upama* と理解する方が妥当である。そうすると、先の用例も同様な比較表現と解釈する余地を残している。

これらを一例として、様々な問題を残しているが、より多くの比喩表現を分析し、用例の数量的な面をも次に考察した上で他文献との比較対照を行なわなければならない。それらの作業が、やがては他方面へと展開する糸口になるであらうと考えられる。

(Sinhalese Paraphrase は *Mahabodhiwansa* by Saranankera, ed. by P. Sarananda, Colombo 1991. に依拠した)

Jaina の「業・煩惱」観について

榎本正明

Jaina の世界観・修道論に於ては *karmān* 「業」が中心要素となつてゐるが、Jaina 中期の綱要書である *Tattvārthadhī-gama-sūtra* (= TTAAS) に於て「煩惱」的要素である *kaṣṭya* が *karmān* と密接に関連して説かれてゐる。TTAAS 8, 2 に於て *śakāśyavavāṇi jivāḥ karmāno योगyan pudgalān ādatte. jīva iva kaṣṭya* を有するものであるが、*karmān* (となるもの) に適する物質を取得する。

この部分に対する註釈は、*kaṣṭya* 及び *krodha*,

māna, māyā, lobha と解釈されてゐる。また、TTAAS 6, 5 に於て

śakāśya-akaśāyayoh saṃparāyika-irvapatayoh.

kaṣṭya を有する (*jīva* の行為) は輪廻に関連する (*karmān* の漏入) であり、*kaṣṭya* のなす (*jīva* の行為) は瞬時の *karmān* の漏入) である。

と示され、この両例は Jaina の *kaṣṭya* に対する最も一般的な理解と做されてゐる。既に、*kaṣṭya* と *karmān* に対する理解は多くの諸先学によつて指摘されてゐるが、この両者の関係が果して Jaina 初期の教理まで遡及するものであろうか。この疑問に答えるべく、Jaina 古層経典類の内、最古層に属すると思われる *Āyārāṅga* (= Āy), *Sūyagaḍāṅga* (= Sūy), *Uttarajīyāya* (= Utt), *Dasavaḍāya* (= Das), *Isīhāsīyāim* (= Isī) に見られる *kaṣṭya* 並びに、その内容である *krodha* 等の「四煩惱」或いは、これら以外の「煩惱」相当語の用例を検討した。

まず、Āy に於ては *kaṣṭya* の用例は存するが、具体的に「煩惱」に近い意味で用いられた例は見い出せなかつた。また、*krodha* 等の「四煩惱」は明言されてゐるが、*kaṣṭya* とは名付けられず、*karmān* との関連してゐなかつた。

次に、Sūy には *kaṣṭya* は *a-kaṣṭya* という合成語形のみで現われ、しかも *anavāṭa* とは併せて並記されてゐた。Sūy I, 6, 8 に於て

se pannayā akkhaya-sāgare vā, mahōdāhi vāvi ana-

ṅha-pāre / aṅāle vā akasāi mukke, sakkeva devā.

hivai jūmam //

彼は智慧に関して無尽の大海、或いは果てしない大海のようである。汚れなく (aṅāla), kaśāya なく、解脱してあり、神々の長であるインドラのような光輝を有す。」

と説かれ、krodha 等の言及はなく、しかる aṅāla と並記されることから、単に「汚れ」という意味で用いられている可能性がある。このような意味での kaśāya の用例は Upaniṣad 文献や仏典中にも幾つか見出し出される。krodhe 等々未だ kaśāya とは結び付かず、daśa と呼ばれる場合もある。

第三に、Utt では TAAS では統一致する整然とした体系を含む三章などを除けば、kaśāya と krodha 等が結び付いて説かれることはなく、むしろ、Utt では rāga, dveṣa 及び mohā が「煩惱」として強調され、karma の種子、原因とされる例もある。

ところが、Das では krodha 等の「四煩惱」が kaśāya である明言されている。Das 8, 40 では、

koho ya māno ya aniggaṅhiyā, māyā ya lobho ya pava-dhamānā / cattāri ee kaṣiṇā kaśāyā, siṅcamti mūlāim puna-bbhavassa //

抑制されない koha と māna と、増大する māyā と lobha と、この四つの十々の kaśāya は再生の根に水を注ぐ。

と述べられ、kaśāya と krodha 等の「四煩惱」が明確に結び

付いている。

最後に、Isi では Das のように直接 kaśāya と krodha 等が結び付く用例は見られなかったが、「四つの kaśāya」と述べられる箇所 (Isi 35, 19) は存する。また、kaśāya 等が「karma の取得 (addha) の原因」とされる用例 (Isi 9, 5), mohā が karma の原因とされる用例 (Isi 24, 23) も存在する。

以上のように、当初の目的である TAAS で説明される kaśāya と karma の関係を Jaina 古層經典で検証するといふ問題に関して、明確な結論を導くには未だ不十分であるが、kaśāya という語を検討する中で、Ay 等の五經典の中にも新古の層があることが明瞭となってきた。すなわち、Das, Isi の兩經典は karma 等の「四煩惱」を内容とした kaśāya 説が成立していたという点で、残りの三經典、とりわけ Ay, Sūy に比べて、より進んだ段階にあるものと推定できる。

今後、上記の目的を明確に導き出す必要性と共に、Jaina 最古層五經典の成立順序に光明を与えていくことが必要となる。

サーンキヤ思想における upādhi の問題

浅野 玄 誠

upādhi はサーンキヤ思想全体から見ると特殊な用語と考え

られている。たしかに SK にその用例を見ることはないが、SS にあられる upādhi の用例（殊に SS I—51, VI—59）と SK 以前の古論師 Vindyavasān (Vindh) の断片 (Tarkarāhasyaḍḍīkā, Syādvādamāñjali, Laḥpūrti) に用いられる upādhi とは、映像説の解釈にまじわって、かなり親密な情況にあることが指摘されねばならぬ。

内容的には ① upādhi を利用して puruṣa と buddhi の相互反映を説く、② manas を SK よりも広い意味にとらえるの二点に集約されるが、このあたりは SS VI—59 に対する Aniruddha (An) 註により明瞭になる。

An はこの註解中、上記第②項に協調する見解を示すと同時に、SS VI—68、束縛の原因を aviveka に求める Pañcaśikha (Pañ) の所説をも念頭に置いてゐると判断される。その興味深いところは、SS VI—59 に相当する YS IV—22 に対する Vyāsa 註が、SS VI—68 同様、Pañ の断片を引用して論を展開しているのである。もともと SS の Pañ 断片と YSBh のそれとは同じではないが、両者は An の述べる「束縛の原因」無識別の虚妄なる謬見 (avivekaṅgaṇaṁ mityā-bhīmana) を背景に関係づけることができる。

以上、An の論調はこの件に関する限り Vyāsa の姿勢と等しく、両者は共に古くサーンキヤ論師の思潮を指向していると考えられる。もちろんここに論究する課題は、限定された一部分にすぎないけれども、upādhi にまつわる様々な概念はいずれも SK に詳しく論じられることなへ、しかも Yoga や仏

教といった他学派と深くかわる問題であることに注目せねばならぬ。

さて、先づ An 註解に關して述べた如く、upādhi という概念は aviveka とも深いかかわりを持っている。upādhi によってひきおこされる puruṣa と buddhi との映像は、つまるところ虚妄なる謬見 (mityā-bhīmana) にすぎないと理解される。この認識を前提として、束縛の原因を知者 (puruṣa)、未顕現 (avyakta)、顕現 (vyakta) の三者の無識別 (aviveka) とする見解 (SS, VI—68) が成立する。

SK は、完全なる知 (kevala jñāna / SK—64) による解脱を説くが、束縛の原因追求は詳しくない。それは An にみられたような前提の欠如によるものと考えられる。SK は三苦にせまられる有情の観察を出発点として、その地平からの解放を目標に論考をすすめる (SK—1)。SK にとって重要なのは有情の苦しみという現実であり、解脱への前進であった。しかし当時のインド思想界は、仏教に見られる如く、すでにその束縛の原因を追求するすべを知っていたはずである。SK が何故その道をとらなかつたかは詳らかでないが、それとは別に古いサーンキヤ思想にその姿勢があったとしても不思議ではない。事実その痕跡を Āsuri, Pañ, Vindh の断片よりうかがい知ることができぬ。

もともと Yoga は、aviveka を束縛の原因とはせず、かわりに avidyā をたてる (YS II—5, II—24)。このあたりは仏教とのかかわりを追求せねばならぬが、事実、SS ないしその

註釈類においても、*aviveka* と *avidya* は微妙な相関の元であり、全体、如何にしてこのように難解な論脈にならねばならぬか理解に苦しむ部分がある。それは *Vijānābhikṣu* の註解に顕著であり、彼と仏教とのかわり方を含めての追求を必要としよう。

いづれにしても、サーンキヤ思想史を常に古論師→SK→SSS といった、一辺の展開の上で考えるのではなく、いまし自由にあるものが別の姿をとってあらわれてくるのではないかと考えられる。

ジャータカ の 山岳修行者

佐久間 光 昭

ジャータカにはヒマラヤなどの山中で修行する行者が登場する。彼らの修行形態を見るため、ジャータカ注の物語の中で仙人 (*ṛṣi*)・行者 (*tāpasa*) と呼ばれる修行者を中心に考察する。

I 出家前

彼らの出家前の階級・職業などを例記すると、

- a バラモン
- b 王・王子
- c 大富豪・長者・良家の息子・資産家
- d 国民・青物商・陶師・理髪師・猟師の子・盗賊・チャ

ンダール
などがある。

II 出家

出家の年齢は十六才から頭に白髪が生えた時までいろいろである。

出家の理由としては、天の欲を求め、諸欲の過患と出離の功德を見る、両親の死によって宗教心を起す、独覚の説法を聞く、などの機縁で出家を決めている。

出家する時は財産を与え、事物と煩惱の諸欲を捨てる。

III 修行

I 修行地

彼らの修行の場としては

- a 森林
 - b 山岳 (特にヒマラヤ)
 - c 川や池の近く
 - d 都・町・村の近く
 - e 国境
 - f 園林
- などがある。
- 2 住居
- 彼らの中には山窟や木の根元を住みかとする者もいるが、多くは庵を建てて住む。
- 3 衣服・髪
- 彼らは髪を結び、樹皮衣を着てかもしか皮を一肩にかける。

第四部会

4 持物

彼らは杖・水瓶・托鉢の器などを持っている。

5 食事

彼らは主として森の草木の根や種々の果実を食べた。木の葉を食べる例も見られる。山で修行する間は塩を取らないと推定される。

6 修行と能力

彼らは遍の準備定をし神通と等至を生ぜしめて禪定の業ともにごす例が多い。苦行と禪定は二者択一的なものではなかった。禪定は空中飛行と関連して物語られる。

Ⅳ 出山遊行

雨期には食料が得にくくなり、彼らは山を出て都市へ向う。

山を出るのは塩と酔を得て体力を回復させるためである。また「持戒者に施食をし礼拝する者は天界へ行く」から人々は彼らに布施をして随喜の語と説法を期待する。王や長者が食事を提供する例も多い。

雨期が終り山に花が咲き実を結んだ頃、または何年か王国で過した後再び山へ戻る。

V 死後

彼らは死後梵天界に生れる例がほとんどである。

Ⅵ その他の問題

1 修行者と女

仙人・行者が女に対して煩惱を起したり、執着したり破戒行為を行なうと禪定が消え、禪定を失うと空が飛べなくなる。し

かし愛欲を捨て去るなどして再び禪定を得ると空を飛べるようになる。「女というものは出家者・梵行者にとって垢である」とも説かれる。

2 修行者と人々

行者に戦いの勝者・敗者を予言させた例が見られる。また「出家者というものは多くの幻術を持つ者だ」とも説かれる。

次の拙稿を参考にされたし

古代インドの山岳修行者(一) 『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第十四号昭和五十七年