

第三部会

ホノーリウス・アウグストドゥネーンシス
の自由意志論

山崎 裕子

ホノーリウスの思想は、カンタベリのアンセルムス等の影響を大きく受け、且つ独創的とは言いがたい。しかし、中世において彼の著作が広く読まれていたことを考えるならば、当時及びぼした影響力という点で決してないがしろにすることはできないであろう。

彼は『自由意志論』*De libero arbitrio* の中で運命論、決定論を否定し、人間が本性的に自由選択 (*liberum arbitrium*) を有することを論ずる。運命論、決定論を主張する人々は、「この世で何が生じようともあるいは誰が何をしようとも、神によってそのように秩序づけられていたのであるから、それと異なるようにはできない」とするが、彼らは、自分達の悪を弁護してそう言ったにすぎず、それはあたかも原罪について次のように語るのと同じである——「罪を犯したのは私ではなくて、この仲間を私にお与えになったあなたです。私はその仲間こそそのかされて、禁じられていたことを避けることができませんでした」(C.I)。このようにホノーリウスは、問題を解く

にあたってまずそれがどこから生じているのか、その発端を見極めることが必要であると説く。

では、自由選択が善から悪へと背くのは何故か。この問いの解決に際して、ホノーリウスは二つの意志——「至福への意志」*voluntas beatitudinis* と「正義への意志」*voluntas iustitiae* を考へる (C. b. 6)。人は「正義への意志」を放棄することによって直ちに至福を失ったが、「至福への意志」を保持した。人は皆、至福であることを本性的に望むからである。すなわち、自由選択は「正義への意志」を保持するために神から賜物として与えられており、悪へ背く要因は「正義への意志」の放棄にあると見做したのである。従って、正義なしに至福であることを望むとしても、真の至福を得られず、誤った至福を求めていることになる。

この考え方は、アンセルムスのそれと極めて類似しているかのように見受けられる。アンセルムスは、『自由選択と神の予知・予定及び恩寵との調和について』*De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* の中で、人が何かを望む時には、意志の二つの性向——「有益性を望む性向」*affectio ad volendum commoditatem* と「正しさを望む性向」*affectio ad volendum rectitudinem* の影響を受けることを指摘する (g. III. 11)。これらの性向は、「至福への意志」*voluntas beatitudinis* ・「正義への意志」*voluntas iustitiae* と「言ひ換えられ (q. III. 13)」「正しさを望む性向」の欠如が悪の起源に繋がる。アンセルムスに

とって自由選択とは、「意志の正しさを正しき自体のために保持することのできる選択」*arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (*De libertate arbitrii*, c. 3) である。

他方ホノリウスは、『自由意志論』以前に著した『インヘヴィタービレ』*Inevitabile* に於いて、自由選択を「善あるいは悪を選択する自由」*libertas bonum vel malum eligendi* (*Cassander*版)と定義し、アンセルムスと異なる見方を呈示している。しかしホノリウスは後にその内容を書き改め(*Conen*版)、前の表現を残しているが(*PL* 172, 1199 D)、自由選択を「正しき自体のために意志の正しさを保持する力」*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (*ibid.*, 1200 D)と定義し直し、アンセルムスと同一の見解をとる。

それでは、ホノリウスはアンセルムスを正確に受容していたのだろうか。先に挙げた二つの意志についての表現を厳密に見る限りでは、そうではないように思われる。「人は、選択の自由を通じて正義への意志を放棄した」(*PL* 172, 1226A)とホノリウスは言う。アンセルムスによれば、人が選択の自由を持っていたのは、望むべきことを望むために、すなわち意志の正しきのためにであり(*DIA* c. 3)、意志は自由選択によって悪となったのである(*De concordia*, q. III, 13)。正しさを放棄する可能性を有するのは *liberum arbitrium* であり、*libertas arbitrii* ではない。

自由意志論に関してホノリウスは、アンセルムスの用語・表現を多用しているが、その思想を正確に理解しているとは言えず、従って、アンセルムスの継承者と見做すことはできないであろう。

宗教的真理の伝達としての口伝律法

市川 裕

ラビユダヤ教は「成文律法」と並んで「口伝律法」なる概念をつくり、しかもその淵源が長い伝承経路の末に、シナイ山に於けるモーセの律法授受に溯及すると定め、自己の拠り所とした。この思想の宗教学的、宗教史学的意味を、道元の「辨道話」を手がかりに明らかにすることが本稿の目的である。

ユダヤの口伝律法とは、宗教的真理の伝達手段として、文字や書物でなく師と弟子との全人格的な関係の中で伝えられる口承伝承、特に人間の行為規範に関する伝承の総称である。それを「口伝」と呼んだのは、既にユダヤでは成文化された律法(トーラー)が存在していたからではない。トーラーの周囲に、新しい注釈書や解説書の類を成文化することは可能であった。しかし、それをせずに敢えて「口伝」としたのは訳がある。文字に記せなかったからである。なぜか。ラビユダヤ教の師弟関係は、教室に於ける講義のみでなく、市井での討論から家庭での起居振舞に至るまで、師の一挙手一投足すべてが手本

であった。弟子はそういう修業を何年も、否数十年積んだ上で、師の全人格を学ぶことによって、伝達が完了するのである。師がこういうことを語ったとか、こういう書物を教えてくれた、という以上に、もし師にこういう質問をしたなら、師は必ずこう答えたであろう、ということまで確信できるほどに、師と弟子は一体化する。これはもう文字に記録することを越えている。ユダヤにおけるいわゆる「カバラー」とは、秘義に限らず、ユダヤにおける宗教的真理伝達の包括的な手段を指す表現と解することができるのである。こうした宗教学的意味における真理の伝達は、道元が「辨道話」の中で繰り返し言及する「単伝」「仏祖単伝」「正伝」「真訣の稟持」という表現で意図されるもの、文字習学の法師にして知り及ぶべきにあらざる真理の伝達方法と酷似する。「七仏の妙法は、得道明心の宗匠に契心証会の学人あひしたがふて正伝すれば、的旨あらはれて稟持せらるゝなり。」しかもこの類似は、伝達的手段に限られない。不立文字を標榜するこの二つの宗教的伝統は、自らが始祖の正当なる後継を自認する根拠として、正伝の系譜の出発点を始祖に置くことにおいても同列である。またそうなるのは、この伝達方法の本質的性格において当然であった。こうして、ラビユダヤ教はモーセに始まり、禪宗は大師釈尊に始まり、連続とした伝承に真理を託した。では、ラビユダヤ教と道元(禪宗)はどういう時代的状況の下で自己の正当性の根拠を始祖単伝に求めたのか。

ユダヤの宗教的伝統における「終末」と、仏教の伝統におけ

る「末法」が、人々にほんとうにそのときが迫っていると意識させた時代が、歴史上に確実に存在した。イエスの時代(ラビユダヤ教の形成期)と日本の平安末期から鎌倉にかけてである。その両時代には、他の時期と比べ相対的に多くの宗教思想が華々しく論を展開したということは、我々が経験的に理解している。そこでの大きな焦点は、「終末における救い」であり、「末法における救い」であった。終末における変革を希求する集団は、こぞって古の經典の中にその予兆を読みとろうとした。福音書は、ユダヤの預言書を救世主出現を「予言」する書として、イエスを証明しようとする弁論である。また、クムラン教団では、終末を証する預言書がよく学ばれており、その遺跡からイザヤ書全巻が発見されたのも決して偶然ではない。そのときあたり、はたして古のモーセの教えはなお妥当し得るものなのか、どういう手段によれば人は救われるのか。一方で古き契約は破棄され新しい契約が神と交されるという思想、他方でモーセの律法のみが妥当するという思想に対し、ラビユダヤ教は、伝統に裏うちされた律法、口伝と成文の不即不離による真理の妥当性を標榜した。それは道元が「大乘実教には正像末法をわくことなし」と述べた精神と相通するものがある。

レフ・トルストイの

キリスト教理解の意味するもの

久我光雲

レフ・トルストイは、五十才ごろからキリスト教に強い関心を寄せ、福音書やロシア正教の教義神学の研究に没頭し、やがて次々と宗教的著作をあらわすのであるが、時の帝政ロシア政府は、彼の宗教思想を危険視して彼の著作の発行を禁じた。一九〇一年、正教会からトルストイは破門された。

ロシアの外のキリスト教国においては、教会主導のキリスト教になじめないものを感じるようになってきた人たちの中から、トルストイのキリスト教理解に共感する者が少なからず現れる一方、彼の思想に対する激しい批判や攻撃の声もあがった。E. B. グリーンウッドの論文「トルストイと宗教」の中に、Ovsianko-Kulikovsky という人の次のようなことが紹介されている。「トルストイは宗教的人間ではない。天性、宗教にはむかない人であって、彼が説いたのは、魂の宗教ではなく、三段論法の宗教である。」また、P・エフドキーモフは「ロシア思想におけるキリスト」の中で、トルストイは「合理主義の中に悲劇的に落ちこんだ」とし、「倫理的な説教師の気質は持っていたが、彼の宗教的体験は、神秘的な深さを欠いていた」と述べている。福音書の精緻な研究が進んできた最近で

は、四福音書の合一などということは余りにも素朴な発想ということであろうか、トルストイの福音書研究が問題とされることも今では殆ど全くなくなってしまった。

ただ、革命後のソヴィエト・ロシアでは、トルストイの宗教的発言のうち、教会批判の部分は非常に高く評価されている。しかしそのような教会批判も、実は信仰の本来的な原則そのものを浄化し強化するためだったのであり、「洗い浄められた」キリスト教こそが真理であるという立場から脱け出せない結果、ロシア社会の諸矛盾を有効に解決する方法を見出せなかった、とトルストイが最も主張したかった部分は否定される。(V・アースムス「トルストイの宗教の主要な傾向」)

さて、トルストイのキリスト教理解を理解するためには、それを生み出した基盤を考慮すべきである。その中の重要な側面としての彼の人間としての特性(パーソナリティ)を見るとき、彼の人なみはずれた \wedge 真摯さ \vee つまり、生き方のひたむきな誠実さ、に気づく。彼が四十一才の時に極めて深刻に味わった \wedge 生の無意味感 \wedge 死の恐怖 \vee ——いわゆる \wedge アルザマスの体験 \vee ——と、彼が青年期・壮年期に送った、ケタ外れの享楽生活を思い合わせると、彼の生き方のスケールの大きさを認めざるをえない。そのように人間生き方の一方の極から他方の極まで突き進まずにはいられない真摯さが彼の人間的特性であった。

トルストイの知性と意志の強靱さと真摯さも際立ったものがある。そしてまた、鋭い感受性と繊細な神経が、彼の真摯さの

内容を豊かなものとした。彼は幼年期以来ずっと、人間同士の愛に感動し、あこがれ、そしてエゴイストであることに堪えられない傾向が、いつか動かしえない彼の特徵となってしまうていた。

トルストイのこのような人間性が彼のキリスト教理解に大きな影響を及ぼしていると見るべきであろう。彼の△三段論法の宗教√には、このような人間性と彼の生活体験の裏打ちがあることを考えなければならぬ。

トルストイのキリスト教理解が合理的すぎる、彼が宗教的人間ではないという批判は、神との関係が稀薄であることを問題にしているであろう。しかし、出発点では自力的であった仏教の流れの中から、他力救済の浄土教が生れたのとまさに逆に、本来、いわば他力的なキリスト教の中で、自力的性格を濃くしたのがトルストイのキリスト教理解と見ることはできないであろうか。宗教の機能を人間の問題解決という観点からとらえ、更に、その解決の構造を、自我概念を媒介として分析すると、自力も他力も共通の場所に落ち合うことになる。ブルトマンは、福音書に説かれている神への愛と隣人愛との関係を解釈して、△我意の克服・自己主張の断念√がそこを貫いていると述べているが、トルストイの宗教も、その点では全く同様と見ることがができる。

第二イザヤにおける「沈黙」

関根清三

近年沈黙ということを色々な意味で重視する傾向がある。キルケゴールはもとより、ピカート、ブーバー、ティールケが夫々の仕方でも論じ、一番最近ではネルゲが旧約における沈黙について一著を著している(『言葉の捕囚』)。ただ第三イザヤについてはこれら何れの思想家も触れていない。だが第三イザヤの六二章には「沈黙」に該当する言葉が繰り返し登場し(一・六・七節)、沈黙の問題を考える上で一つの重要な典拠となるであろう。発表の趣旨は、第三イザヤがどのような背景を踏まえてどのように「沈黙」を捉えているかを探り、沈黙、特に神の沈黙の問題について考えることにある。

上掲第三イザヤの箇所では要するに、神が沈黙していたもので、その沈黙を打ち破るべく、預言者および見張り達が沈黙せずに神に救済における語りを促しつつける、と言われている。この発言は次のような背景を踏まえて出て来たと思われる。まず前期の六〇章では、神からの救済の約束を聞いた第三イザヤが師の第二イザヤの救済予言に依拠しつつ、イストラエルの民全体に、特に経済的・現実的次元での救済を告知した。然し第二イザヤの許で苦い失望を味わっていた民は、この救済予言にも半信半疑の反応しか示さなかった。それに対して六一章

の中期第三イザヤは第二イザヤ離れしつつ同時に、救われるのはそのような不信仰な民全体ではなくその中でも特に「貧しい者」・「心碎かれた者」云々だという制限を加え民に反省を促す。ここでは未だ救済の遅延の原因を民の側に求めていたが、後期の六二章では、それでもなお救済の約束が成就しない情況を踏まえて、神の沈黙を訴える挙に出たのであると考えられ

る。然しここには明確に神の救済の言葉を聞いた経験と、その経験の人間の解釈の間の不幸な齟齬が見て取れないか。預言者は己れの経験を二重に誤って理解したのではないか。一つは、救済の実質が経済的・現実的方面にのみ存するとの誤解、もう一つはこの救済を遂行することが神の当然の義務であるかのような錯覚である。この二重の誤謬を正すために、神は沈黙をもって答えた。換言すれば、第三イザヤの理解を誤謬であると告げることが、この沈黙に込められた意味であり、沈黙における神の語りではなかったか。

このような解釈に対しては、これとまっこうから対立する議論も、少なくとももう一つ論理的には同等の権利をもって可能であろう。それは即ち、沈黙はあくまで沈黙であって、安易にそこに意味を読み取るべきではない、という議論である。ネエルの基本姿勢はこれで、ネエル自身ホロコーストの犠牲者として、アウシュヴィッツに通ずる神の沈黙を旧約聖書に広範に読み取ろうとした。その際かりに沈黙に意味が込められているとするならば、神は実は沈黙を通してその意味を語っているの

あり、それは本當の沈黙ではない、と考える。ネエルはイザヤ書六二章は扱っていないが、如上の議論に対してはこのように反論するであろう。

恐らく二つの解釈は論理的には共に可能で相拮抗するであろう。そして神の隠蔽・沈黙の原因を神の死に求めたニーチェ、サルトル、ハイデッガーと、そこに単に神の蝕を読み、日蝕の場合と同様、神と人の間になんらかの遮蔽物が介在したことに原因を求めるプーバーの論争に通ずる。然し論理的にこの問題に性急な結論を下すべきではないであろう。むしろ沈黙の問題の帰趨は、論者自身をしてもう一度沈黙せしめこの問題に耳を澄ませることにあると思う。

トマス・モアにおける《superbia》と

《humanitas》について

酒井紀幸

一五一五—一六六年にかけて執筆され、エラスムスとペーター・ヒレスの手で出版されたトマス・モアの《ユートピア》は、その作品自体の性質上、さらにはイタリヤ人文主義・エラスムスの《痴愚神礼讃》・イギリスの New Learning 等からの影響といった点で重層的・複合的な意味を有しているといえる。が、そうした事態のうちにある一貫した根本的な問いかけを見出すことも可能である。その意味でわれわれは、何よりも

まず「ユートピア」におけるそうした根本的な問いかけの一つを「ユートピア的なるもの」といったいわば理念的なモデルを通しての「*humanitas*」への問いとみなすことによつて、モアにおけるいわゆる「*クリスティアン・ヒューマニズム*」の一側面を明らかにすべきであらう。

「すべてが金錢によつて測られる所 (*ubi omnia pecunijs metuntur*)」では、贅沢と欲望とのみ奉仕するようなきわめて無益で余計なたくさんの仕事が必要である」とモアは「ユートピア」第二巻において語っていた。アリストテレス『*ニコマコス倫理学*』中の表現を道徳的な位相へと転用したとする E・サーツのコメントリーをまつまでもなく、モアのこうした表現には歴史的なコンテクストがあるといえる。

が、そこでむしろ重要なのは、貨幣という価値尺度が、何ゆえに人を欲望の追求へとかりたて、無益で余計な労働を強いるのかという点である。事実、この問いかけのうちにモアの人間本性への問いの一端がうかがわれるのである。

高価な衣服を身に纏うことによつて、本性的に (*natura*) 自らが他人よりもすぐれていると信じこむ者の空しさ、そしてその者に敬意を払う人々の空しさは、まさに「*有用性* (*usus*)」の欠如に由来するといえる。金よりも鉄をより価値のあるものとする「ユートピア人の判断もまたその使用において (*in cuius sumo*) 生ずるものであるが、むしろ問題はわれわれの世界にあってその価値を生み出す人間の方が金それ自体よりもその価値において低く見積られている点なのである。貨幣の価値につ

いてもまた同じことがいえるであらう。じつさいそこでは価値がひとり歩きし、「*natura*」になかたいていない虚構的価値が支配的だからである。モアの試みとは、そうした虚構的価値の虚構性を明らかにし、「*transformation of the values*」(*J. H. Hexter*) を遂行することに他ならなかった。人々の臆見 (*opinio*) をくつがえし (*evertere*)、現世的なる倫理的・精神的価値システムを根本から問い直すという課題がそこにはあるといえよう。

が、何ゆえにわれわれはそうした虚構的価値を産出するのであらうか。モアは、その原因を「*他者をしのぎ*」(「見下す」)ことを快とする「*傲慢* (*superbia*)」のうちに見出ししている。本来的な在り方を見失った傲慢さは、もはやとどまる所を知らない。「*The covetous haue muche pride in the mind, and putte their truste in theyr goodes, making theyr good their god*」と後のモアが語っていたことを想起すべきであらう。

とすればわれわれは、その傲慢さを免れるためにいかに在るべきか。ここに「*humanitas*」が問題となる。モアが「ユートピア」的なるものの中に見出したのは、「*natura* (本性) の回復への方位に他ならない。ユートピア人にとって徳とは本性に従って生きることであり、そして本性に従って生きるとは、何よりもまず (1) 「*ratio*」に服従することであり、(2) 「*naturae societatis* (本性の結びつき)」すなわち類 (*genus*) としての人間を自覚することなのである。とりわけ後者についてモアが、他人を困窮から救い、快へと導くことを「*humanitas* (人間にふき

わしい在り方」であるいは「humanus（人間的）」とする場合、
 «natura」がきわめて倫理的色彩の濃いものであることにわれわれは気付くであろう。が同時に「眞の幸福（vera felicitas）」のために宗教的原理が不可欠とするモアにとって、本性に従うことはすなわち神に従うことなのでもあった点を忘れてはならない。

習慣（consuetudo）化された非本来性からの本性の回復とは、以上のように単なる社会批判を超え出た倫理的・宗教的意味あいを有するものといえようし、それがつまりはこの時期のモアをいわゆるクリスティアン・ヒューマニズの流れの中で理解することを可能ならしめることになるのである。

ルターの労働観に関する一考察

早乙女 禮子

詩篇九〇・10の「…その最善のものは苦惱（dolor）と労働（labor）であって…」のルターの独訳には批判が存在すると同時に労働概念解明の手がかりも得られるように思われる。

ところで労働概念は聖書に根拠を求めることができ。まず詩篇一二八・2等、比喩的に創世記三・17-19、詩篇九〇・10等が挙げられる。そしてとくに Vulgata の詩篇八九（現行九〇）・10の labor ないし dolor は、ヘブル語では「苦しい」し 'awen' Septuaginta では róvos ないし kóros が当てられ

ている。

聖書における労働概念を要約すれば、神の創造と永遠の安息を模範として、人間は神の委任に基づく六日間の週日労働と七日目の神の前の安息をめざして、即ち神への服従、つまり自己の生存保持と他者への共働において、換言すれば神奉仕と人間奉仕のその緊張の中に生きること、そして労働の終り、死をもつこと、このことが人間の生と死、即ちキリスト者の生と死の根本原理を教示しているように思われる。このことからルターがどのように労働概念を理解したのか検討してみたい。

キリスト者は信仰によって神に向かうと同時に、愛によって隣人に向かう。即ち魂は霊において神（生）に関係し、身体においてこの世の間に立つキリスト者は信仰と愛の中に活動する。つまり信仰と愛において区別されていると同時に全体として統一されているという、実存（存在と行為）が期待されている。ルターは信仰と愛の関係を、福音と律法に区別し、更に律法の二用法の区別から、社会的に実践すべきキリスト者の神の召命を基礎づける。神の召命においてキリスト者は信仰にあって、他者への共働愛へと呼び出されている。従ってキリスト者は初めから神と隣人の関係の中にある、この世の社会関係を根源的な神の秩序関係に向けて自らを変えていく、修練していくべきである。このことからこの世的職業は神の召命であるという職業倫理が導き出されることになる。

ルターは労働を「それは神の戒めであり、特に神は他者のわざを喜び給うが故に」とか、下男や下女も「意欲と喜びをもつ

て「労働を行なうべきである (W.A. 30. 1. 153)」と称揚する。

労働は神の命令に基づく神奉仕、神の創造のわざに、この世に服従することと解する。それは信仰義認されたキリスト者のみが真の労働の意味を認識できるとルターは考える。また労働を生存保持のためのみならず、寧ろ宗教的、倫理的に捉えている (W.A. 29, 441)。即ち神の委任に基づく神奉仕、神への服従において労働奉仕する、神の救済行為に対する応答、神への感謝、祈りとして認識する (W.A. 30. 1. 149)。然し神は労働と労働果実は神御自身のためではなく、人間 (隣人) 奉仕に向けてられていることを知って貰う。従ってキリスト者は神への服従において労働を隣人奉仕に向けるとき、神の共働者になる。このことは「キリストの肢体」たる、神の仮面 (gottee Janne) として隣人奉仕するという、ルターの労働概念を意味している。

W・ビーネルトの指摘する詩篇九〇・10の問題点の一つ、労働 (Arbeit) 概念が罪からのみで、宿命として捉えられていないという点を考えてみたい。ルターは労働概念を死、即ち時間的な死と永遠的な死として捉える。信仰における生と死はこの世の生と死とは逆の方向で捉えられる。人間は生から死への変化に注目し、絶望的ペシミズムに陥っているのに、神は死から生への変化を力強く創造する。神における死は永遠の生への道程であるのに対し、人間における生は死への道程として捉えられる。神は罪による死を認識しない人間に対し、律法の声と福音の声で語りかけ、死を通して生への信仰の修練をなし給う。キ

リスト者は六日間の週日労働と神の前の七日目の安息、時間的労働と永遠的労働という、二重身分において螺旋状的に修練していくというのが、ルターの労働観と考えられる。

『奴隸意志論』における隠された神と

啓示された神の対置

須藤 茂明

M・ルターは、D・エラスムスとの論争の書である『奴隸意志論』の中で、「隠された神」という独特な神概念を展開している。このような神概念の成立の背景には、ルターの「神の独占活動」に対するエラスムスの理論的攻撃がある。エラスムスは、エゼキエル書一八・二三「主なる神は言われる、わたしは悪人の死を好むであろうか。むしろ彼がそのおこないを離れて生きることを好んでいるではないか」を引き合いに出しルターを攻撃した。すなわち、もし神がルターが言うように、独占活動的であるとするなら、神は、自分で引き起こしたはずの罪人の死を嘆くという論理的矛盾に陥るのである。この、思想上の困難を克服しようとしてルターがもち出してきたのが、前述の「隠された神」と「啓示された神」の区別であった。

本論文において、われわれはR・ヘルマンの理解を手がかりとして、ルターのこの「啓示された神」と「隠された神」の区

別の妥当性や意義について考えてみたい。ヘルマンは、まずルターがこの区別を引き出した聖書箇所を問題にする。ルターは、この二つの神の区別を、テサロニケ後書二・三以下から導き出した。この聖書箇所は、「彼は反抗する者であり、すべて神と呼ばれたり礼拝されたりするものの上に自らを高め、神の宮に座し、自分は神だと宣言する」という内容である。そしてルターはこの箇所から、ある人が現実には神の上に自らを高くすることができると考えた。

しかし、テサロニケ後書二・四は、ただ「アンチクリスト」が、神と呼ばれたり礼拝されたりするものの上に自らを高くすることだけを問題としているのであり、アンチクリストは、あらゆる神的な掟とまことの礼拝とを無視し、神と神の掟に反抗する人間である。しかも、この箇所はクリストの再臨がテーマとなっているのであり、クリストが再臨する前にアンチクリストが明らかになることが述べられているのである。したがって、ルターはこの聖句に、本来含まれていない思想を読み込んだのである。ヘルマンはそれを次のように批判する。「これは奇妙な解釈である。なぜならこの箇所には、ルターの言うような神の区別についてなど、何も述べられていないからである。さらに、ルターのこの区別は、アンチクリストと何の関係もないからである」。

さらに、ルターとエラスムスの論争は、人間の「自由」な意志が、救済において共に働きうるかが争点になっている。この争点は、具体的には別の脈絡の中に移し変えることができる。

それが前述の「神の独占活動」についての問いであり、もしそれを認めるとしたら、エラスムスの言うように、神は自ら引き起こしたところのご自分の民の死を嘆くことになるのである。ルターはエラスムスの理論的な議論を拒絶する。ルターはまず「受肉した神は……すべての者に救いに必要ないささいのものを提供するために派遣されている」と述べた。この場合、受肉した神とは「啓示された神」であり、クリストのことである。ここでルターは、再び「隠された神」をもち出し、次のように述べる。神は、その啓示にもかかわらず「すべてのものに對して自由を保っている」。つまり「隠された神」は「啓示された神」に解消されないものである。そして、もし神が自由であり、自由でありつづけるとしたら、人間の救済は、徹底的に神と神の恵みに依存しつづけることになり、この依存性が功績を断ち切るのである。

したがってヘルマンは、ルターの「啓示された神」と「隠された神」の区別は、前述したように解釈学的な妥当性は欠けているにしても重要な意義をもつことを認めている。それは、あらゆる功績的なものを断ち切るということと、同時に「恵みによってのみ」の思想を守ることである。しかしまたヘルマンは、この点においてルターは信仰の真理の深みに触れていることを認めつつも、われわれはルターにあらゆる点で従わなければならぬかを吟味する必要を説いて、彼の論文を終えている。

われわれは、ヘルマンの理解を手がかりとした結果、新たに

次のことを主張しうる。まず第一に、われわれはルターにあらゆる点で従わなければならないことを拒否する。たとえば、われわれはルターのテサロニケ後書二・三以下の解釈を受容しえない。また、今日においてもルターの「啓示された神」と「隠された神」の区別を保持しつづけないければならないのか、また保持するならばどのような形でそうするのかということも問題になるであろう。とくにこの問題を考える時、ヘルマンも指摘するようにルター以前の神学的伝統や、神秘主義の伝統を考慮すべきであるように思われるが、それは今後の研究の課題としたい。

マルティン・ルターの義認論の核心

楠本真三

ルターの義認論は、信仰によってのみを強調する義認論である。人が義と認められる、つまり義認せられるのは、人の功績、善行によるのではなく信仰によってのみ義認せられるのである。このルターの思想は、彼の苦悩に満ちた求道の後に得られたものである。

つまりルターは、始め義とせられる為に他の修道士以上に修道に励んだが、その結果は良心の平和を得られるどころか益々自己の罪への自覚が深まるばかりであった。彼は義なる神の前に恐れしか抱く事が出来ず、遂には神を憎む迄になったのであ

る。この様な苦悩の後、ついに彼は福音を発見する。つまり義というのは、この場合神の義ではなく、それによって我々が義とせられるものであるという発見であり、我々が義とせられるのは我々自身が何者かであるとか何かをなしたという事によるのではなく、イエス、キリストの十字架によって我々の罪が一方的にあがなわれた事を信ずる信仰によってのみ我々が義と見做されるという事の見取であった。

このルターの信仰義認論の核心は、我々はあくまで信仰によってのみ義と見做されているに過ぎないという事であって我々の不完全性の表明と不即不離の事態を示しており、キリスト者の実存をルターがどの様にとらえているかの問題に直結しているわけである。今、ルターの『義認に関する討論』のテーゼ23、なぜなら人間が義とされるということを、私たちは以下のように解するからである。すなわち、人間はまだ義ではないが、義に向かって動いており、歩んでいるのである。24、したがって、義とされた者もなおみな罪人であるが、しかも神のゆるしとあわれみとによって全く完全に義なる者であるかのように見なされているのである。⁽¹⁾この二つをとりあげてルターの義認論が彼の「霊」「肉」の戦いの思想、義人にして同時に罪人という思想、ロマ書第七章の理解と一貫しており、その根拠となっていて義認論がルターの思想全体のかなめになっている事を考察していきたいのである。

ルターが「霊」と「肉」との戦いについてのどの様に理解しているかを知るためには、ロマ書第七章と共にガラテヤ人への手

紙第五章十七節のルターの解釈が重要になってくるので、『小ガラテヤ書講義』、『ロマ書講義』、『義人についての討論』を取り上げ、ルターの成熟した義認論の思想が一貫してルターの思想の重要なポイントになっている事を見ていく。

さて、上述の『小ガラテヤ書講義』に於ても又、『ロマ書講義』第七章に於ても述べられている様に、キリスト者にして初めて自分の中にこの「霊」と「肉」との間断のない戦いが展開され、善をなそうと欲しても完全にそれを遂行する事の出来ない自覚、罪の力の根深さをルターは考えており、パウロのわたしは、なんとというみじめな人間なのだろうという嘆きをキリスト者の嘆きと解釈する。つまりキリスト者となっても、つまり義認せられても、それは神が一方的に我々を信仰によってあたかも義であるかの如くに見做すに過ぎないのであり我々は現実には罪人であるという事の自覚であって24のテーゼが見事にルターの神学思想の中に展開されているのを見るのである。

次に23のテーゼの方であるが、前述の『小ガラテヤ書講義』にも『ロマ書講義』にも共通に出てくる通り、良きサマリヤ人のたとえをルターは独特に解釈し、未だ罪という傷を負う半死半生のキリスト者が、それでも確実にいやされ始めており、神の性質である義へと向かっている事が述べられており23のテーゼとの一致が見られるのであってルターの思索の重要な部分の根拠がすべて彼の義認論の核心に由来している事が明らかなのである。

※(1)徳善義和訳(ルター著作集第一集十所収)による。

バルトの神の空間性について

大島 末男

バルトにとって神学は美しい学問である。事実、バルトの神学各論は美しい程までに同一の構造をもつ。バルト神学の顕著な特徴の一つは、神が自己固有の空間をもつことであるが、この神の空間性も、バルトの神論の他の部分と美しい対応を形成する。バルトの神は生命と愛の神であるが、生命とは運動することであり、運動するためには空間が必要である。それゆえ神は自己固有の空間をもつ。また神の愛の本質は、三位一体の神の交わりであるが、この交わりが神固有の空間を創り出す。バルトにとって世界史の存在根拠は神固有の歴史であるが、同様に世界の諸空間の存在根拠は神固有の根源的空間である。

また生命と空間は相対立する原理の統合によって形成されるが、バルトの神は自由と愛を統合する。ここで神の愛が神と人間の交わり、すなわち神と人間が同一の空間を共有することであるならば、神の自由は神の超越性つまり神が自己固有の空間をもつことである。そして神が自由と愛を統合するように、神の空間は神固有の空間と世界の諸空間を統合する。さて神の現実性はキリストの出来事であるが、この神の具体的な臨在が神の遍在性の根拠である。これは、世界史の存在根拠が三位一体の神の根源的和解(統一性)であると同時に、キリストの具体

的出来事（遍在性）である事実に対応する。したがって神の統一性（自由）と遍在性（愛）を統合する神の現実性は、神の三位一体性と同一の事態（Saché）を異った形で表現する。

神の空間は、神自身に依存し、世界空間とは区別されながらも、神固有の空間の中に世界空間を包み込み、また世界空間の中に神自身の空間をもつ。これがキリスト論的方法に対応し、バルトはキリストの出来事の円環を押し拡げることにより、教会、世俗世界、自然をキリストの中に包み込むが、これが神の遍在性の本質である。この神固有の空間は、神の御座であり、諸空間を基礎づける根源的場所、場所の場所である。

キリスト（近さ）は至高の神（遠さ）である。ここにプラトンの二世界論を保持しながらも、これを克服するバルト神学の鍵が見出される。神はキリストの人性に対して神固有の根源的空間を与えたので、イエスの人性は遍在する。これが聖餐式論争における改革派とバルトの立場である。反面、ルター教会はキリストの人性の遍在性を否定する。

さてティリッヒは根源的場所を無場所（outopos）と理解する。それゆえバルトがキリストの言葉は神と同一の根源的場所と実在性をもつと考えるのに対し、ティリッヒは聖書の言葉は単に存在の深淵の象徴に過ぎないと考える。またティリッヒは、神の空間的象徴は神と人間の実在的関係を指示すると考える。したがって神の遍在性は、自己自身の空間を持たない人間の不安を克服する事実の象徴である。またキリストの受肉と昇天は、ティリッヒにとって、バルトの様に空間的運動を示すの

ではなく、キリストが実存の条件に服したことで克服したこと象徴である。

最後に、バルトの神の近さと遠さは、ハイデガーの存在の近さと遠さと相同性の関係に立つ。ハイデガーは『帰郷』の中で、自然を包む「暗れ渡った喜び」が自己固有の空間を持ち、他の事物に空間を与えると言語が、これはバルトの和解の出来事が創造の根拠である事実に対応する。またハイデガーは「存在の近さは、近きものを遠くに保つことにより、近きものを近くにもたらず」と語る。これはバルトにおいて、キリスト（近さ）を至高の天（遠さ）に保つことにより、キリストの出来事（近きもの）を根源的場所（近く）にもたらずことに対応する。さらにハイデガーにおいて近さと遠さは真理（開示）と非真理（隠蔽）として思惟されるが、これもバルトの神の愛（啓示）と自由（隠蔽）に対応する。

バルト・キリスト論の含意と

21世紀の神学

山本和

去る七月十四日～十七日Basel北方の北スイスのLeuenburg、丁度箱根に似た高地で開かれたバルト百年祭のTagung（日程を定めた研究討論会）に、Dr. Christian Link (Bern)に熱望を申入れて参加しました。きょうの題は出発前にKDⅢ/2の

「王的人間」がここの主題として表示されているのを見て私の付けたものです。「含意」というのはキリストの三つの職分・祭司職・王職・予言者職 *tres munus J. Xi* の相互関係の問題です。第二の王職が *KDM/2 S. 64* のテーマです。神の永遠の言が身を卑うして肉となった、万人の罪を負って苦しんだ「苦難の僕」だから彼は神の右に上げられて全世界を統治し給う王である。これで世界の「救い」は成遂げられているのだからそれを未だ知らぬ全世界に宣べ伝えねばならぬ。それがキリストの予言者職です。個人・教会・集団がこの予言者職を担って走り出し実現する限りで神の栄光と世界の恒久平和は保証されます。私がかねて *E. Jungel* の神学に関心を寄せ、二十世紀の神学はユンゲルがその一極になるだろうと思つて来たが、こんど *Klappert, Margwart, Ch. Ling, Stoevsandt* 等と顔とコトバで出会って「新しい出来事」を体験しました。バルトの神学と業績はなおいく世代も語られると確信させられました。バーゼル大学のバルト展示会、さらに *Barth-archiev* を訪ね、*Barth* の墓にお参りして来、日頃予想した以上のものを確信させられました。

福音書のアナトロジー（物語論）

挽地 茂男

一、福音書研究と文学批評

従来福音書研究は歴史的批評的 (*Historical-critical*) 方法が主流を占めてきた。それは史的実体を再構成しようとする史的探究への衝動に端を発している。史的イエス探究の熱とらばらに、史料としての福音書に対する楽観的な信頼が、福音書の史料の価値が徹底的に吟味されることによって崩れる。十八世紀末から一九世紀にかけてのことである。いわゆる *Literary Criticism* と呼ばれる聖書学上の用語はこの資料批判を内容としているのである。それは、本来 *Literary* (文学的) *Criticism* と呼ばれるよりも *Source* (資料) *Criticism* と呼ばれるべきものであった。近年聖書学方法論における新しい動向が、旧来の *Literary Criticism* に批判を向けつつ、再び *Literary Criticism* と称して登場する。これは、聖書文書が本来的に *Literary* (文学的) なものであり、聖書批評家たちは最近に至るまで、この点を見過しにし、*Literary* と言いつつも真の文学理解を欠いてきたことを指摘するものである。

歴史的批評的方法は、様式史、編集史と方法論的に発展したが、これに対する批判はひとり文学批評のみならず学際的諸領域からなされている。社会学的な聖書研究方法は様式史的研究

を徹底するものと見られるが、これも従来の歴史的研究に対する憤懣のあらわれであつたことに違ひはない。文学批評の批判は、聖書諸文書が歴史の史料として解体され、史的事実を再構成する素材として用いられる前に、まず全体の統一性を持った作品として受容し理解されるべきであり、むしろ聖書文書が歴史の素材として有効に用いられるためには、その文学的性格がよくよく理解されなければならない。すなわち文学批評は歴史批評に先行するというものである。

さて物語としての福音書に文学批評を適用するにあたっては、近來議論をよんでいるナラトロジー（物語論）が有効な方法の一つとして、まず吟味されねばならないであらう。

二、ナラトロジーの最近の傾向

「ナラトロジー」なる用語を最初に用いたのはT・トドロフ（『デカメロンの文法』一九六九年）である。これは文学批評の領域においても新しい趨勢であり、神話から現代小説のみならず、映画や漫画など一切の説話性を持つテクニストを理解する原理をうちだそうとする試みである。G・ジュネット（『物語をめぐるディスクール』）はナラトロジーを二種類に分け、「内容」のナラトロジーと「叙述」のナラトロジーに区分している。

「内容」のナラトロジーはプロップの影響を発端に、グレマスを中心とする「パリ学派」にみられる構造主義的傾向で、最も新しい研究にはアンヌ・エノーの『ナラトロジー』（一九八三年）がある。一方「叙述」のナラトロジーは、ロシアにおいては、プロップに対するバフチン、シクロフスキーの持つ様態論

的傾向であり、ジュネットもこの系譜上にある。この種の研究の最新のものにミーケ・バールの『ナラトロジー』（一九七七年）がある。現在ではこの両傾向とともに、これら内容の構造分析と、叙述の様態研究とを総合しようとする方向がうちだされ、ジェラルド・プリンスの『ナラトロジー』（一九八二年）、ポール・リタールの『時間と物語』（一九八三年）（一九八六年）などがその成果である。これらの理論を実際のテクニスト解釈に活用し、福音書の理解においていかに援用可能かを問うのが次の課題である。

三、福音書の物語分析モデル

実例的にマルコ福音書五章一〜二〇節にナラトロジーが提出したトポロジーの理論を適用することによって以下にその一端を示してみよう。まず物語は、ゲラサへのイエスの到着の報告をもって開始している。ゲラサの地はゲラサ人にとってその生活空間を形成するトポス（意味的空間）であり、そのトポスが終わる周縁がホリゾントである。ホリゾントはその意味の統一性をトポスに確保する境界線である。そのトポス内の統一性を侵すものとして、ゲラサの地に悪霊つきがいる。それはトポスの価値に矛盾する分子であり、トポスから排絶されるべきものである。それは生者の生からは最も遠い最周縁に位置する墓を住家としている。イエスはこのホリゾントを突破してトポス内部に侵入する。即刻イエスと悪霊つきとの出会いはトポス内に価値の対立を決定的にする事件へと発展する。トポスの周縁は、トポスの価値が無価値に転化する限界点であり、既成のト

ポスの価値を逆転する契機が多発する、静的なトポスをゆるがす事件は、この周縁部を媒介にして招来される。イエスのゲラサへの到来は世俗的トポスへの聖なるものの介入を描くドラマである。ゲラサの狂人を媒介とする聖の俗への介入と、俗(ゲラサ住民)による聖(イエス)の拒絶にみるキリスト教的聖俗対決のトポジカルな図式はイエスのエルサルム入城とそこでの刑死(受難物語)において頂点に達するマルコの文学モティーフでもある。以上は、テキストに発見しうる解釈的糸口の一端であるが、文学批評は聖書解釈にさらに多くをもたらしうるものであろう。

アンセルムスにおける「神の像」

笠井 貞

神の被造物たる人間の究極目的は、カンタベリーの聖アンセルムスによれば、神を認識し、愛することであって、そのことは、「理性的精神」(mens rationalis)によって達成される。

この理性的精神は、その本質の本来的類似によって、最高の本質、即ち神に最も類似している。従って、理性的精神が自己を知ろうと努力すればする程、神認識へと、より効果的に向上する。理性的被造物たる人間の精神だけが、自己を記憶し、理解し、そして愛することができむ。記憶と理解と意志は、三つの精神ではなく一つの精神で、三位一体である。精神は、神を

記憶し、理解し、そして愛することができるから、「神の像」(Imago Dei)であるとす。聖アウグスティヌスらのキリスト教神学・哲学の伝統を継承して、「創世記 一の二六・二七」によって、神の被造物たる人間における理性的精神を、「神の像」と把握するのである。

アダムは、「罪を犯さないことができる」という自由のもとで、「死なないことができる」という immortalitas を持っていたが、「罪を犯す可能性」もあって、自己の自由意志を濫用して、正義を破り、楽園から追放された。「神の像」は、所謂「原罪」、即ちアダムの罪によって摩滅し、罪の黒煙で視界から隠されてしまった。「神の像」に、「悪魔の像」(imago daemonis)を塗りつけて、「神の像」は歪曲された。神によって更新・改造されなければ、創造目的を果すことができなくなっているとする。

人間が、その創造された目的を見失った時に、人間は、創造目的の至福を失い、創造目的ではない悲惨さを見出した。幸福の必要条件を失い、悲惨の十分条件が残された。曾ては、「人は天使の糧を食べ」たが、今は、それに飢えて、今、「苦惱の糧」を食べるが、曾てはそれを知らなかった。「母国からの追放へ、神の観想から我々の盲目へ。不滅の喜びから死の苦しみと恐怖へと。哀れな変容」(A patria in exsilium, a visione dei in caecitatem nostram. A inundate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio)をした。近づき難い光の内に住む神から離れて、追放されている。

罪の奴隷となった後も、人間は自由意志を持っていたのであり、人間は罪に服従したとはいえ、本来的な意志の自由を破壊されなかった。その意志の自由によって、罪を犯すのであって、どのような人間も、罪を犯すことなく、この人生を過ごすことはない。罪を犯すとは、神に従い、神を崇敬する義務を持つ人間が、神を崇敬せず、神の榮譽を傷つけることである。

人間は、「神の像」として創造されたものであるから、元来、罪を犯さないことができる自由を与えられていた。この自由のもとでは、人間は、「意志の正しさ」(rectitudo voluntatis)を持っていたのであるが、神の意志と榮譽に反して罪を犯した。それは、人間の自由意志に基づく堕落の結果である。そのため、元来、人間は不死であったのに、弱く、そして死すべきものとなったというのである。

人間性は全く墮落し、罪によって、いわば発酵しているが、罪人が自力で、罪から義とされることはない。人間は、信仰によって義とされる。人間は、「キリストによつて」(Per Christum)だけ救済されるのである。神に離反しても、人間に自由意志はあったが、その意志は、理性と分裂していたから、意志の正しさを持たず、罪の奴隷となった。しかし、神Ⅱイエス・キリストの「死」によって、魂に神の恩寵が注がれて、理性と意志とが更新・改造されて一致し、正しい意志が回復された。「神の像」となると説いているのである。神から受けた人間の自由意志が、意志の「正しさ」を回復すれば、罪を犯さない真に倫理的な自由意志、善意志となるのである。

リバイバルにおける

ジョナサン・エドワーズ

茂 義 樹

この発表は一七三四年マサチューセッツ州ノーサンプトンに始まったリバイバル(信仰大覚醒)の模様を中心に、その指導者ジョナサン・エドワーズ(Jonathan Edwards)の果たした役割と神学を彼の著作(*A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversion 1737*)にもとづいて明らかにしようとするものである。

エドワーズは一七〇三年生まれ、一六年イェール大学に入學、カレッジと神学校を卒業後、二三年母方の祖父ソロモン・ストダードの牧するノーサンプトン教会の副牧師に就任した。二九年ストダードの死により同教会牧師に就任。彼の指導によって三四年より同教会で始まったリバイバルは、信仰大覚醒運動(第一次)として各地に広がっていった。

彼は四八年同教会入会の条件に会衆の前で回心体験の告白を要求したところ、有力会員の反対を受け、五〇年辞任した。五年ストックブリッジでインディアンの教育と伝道にあたり、その間執筆活動を行った。五七年プリンストン大学の総長の指名を受け、就任直後死去した。

ニューイングランドのキリスト教はピューリタニズムと呼ば

れ、回心体験の告白を教会入会の条件としていた。それは聖礼典、信仰告白文等で信仰を確認するサクラメンタリズムに対して福音主義と呼ばれていた。

ピューリタンの第一世代はそれでよかったが、第二世代は幼児洗礼を受け、成長してから回心体験を告白し教会員となっていた。しかしなかには幼児洗礼のままの人も出て来る。その人たちの子供に幼児洗礼を認めるかどうかが問題となり一六六二年マサチューセッツ州教会総会は未倍餐会員の子供の受洗を認めた。これを半途契約 (Halfway Covenant) と呼んだ。更にストダードは全ての受洗者の聖餐式への参与と回心体験がなくとも信仰簡条を認める成人への受洗を認めた。教会を見える聖徒の集まりとするピューリタン信仰の変質であり、人間の努力による救いを説くアルミニアンイズムへの傾倒であった。

エドワーズは牧師就任以来巧みな説教と道徳改革運動によって影響力を与え、一七三四年頃より青年をひきつけ、同年秋には礼拝、講演以外に、青年が数カ所で開催をもち始め、老人たちもそれに続いた。同年終わりから数名づつの回心者が連続的に現れた。町の話題はこのことで持ちきりになり、人々の関心は来たりつつある神の怒りから逃れることに集中した。こうして約半年で約三百人がこの地で回心し、周辺各地にも広がった。

そうした回心者の心理をエドワーズは次の四段階に分けて説明する。

一、まずそれまでの生活の誤りに気づき、心を神の救いに向

ける。この段階で非道徳な行為が中止される。

二、自分は神に喜ばれる者ではないと言う恐れと墮落の危機感に悩まされる。それは精神的、肉体的苦痛をさえ伴うことがある。

三、絶望の淵に立たされる。彼の罪に対する神の怒りを知り、罪責観に圧倒される。しかしそこから彼が悪と戦うならば、神は彼を善に導かれる。それが絶望的な罪である自己信頼から抜け出す道である。彼は罪を告白し、償罪をしようとする。一時良くなったように思うが、すぐに自分の誤りを見つけ失望する。これは彼が祈りが聞かれているのを信じないからで、神の前に自分が塵に過ぎないことを信じたときに、新しい覚醒が起こる。

四、神の義を確信する。神の愛の恵みを確信したとき、聖句が与えられ、福音の慰めを受ける。彼は神とキリストに従うことを熱望する。こうして彼は永遠に神に連なる者となる。

リバイバルを通してエドワーズが主張したことは、人間の救いは人間の努力によらず、神に対する信仰によってのみ神から与えられると言うことである。一切の自己義認、自己満足を捨ててキリストにのみすがるときに、真の救いに入れられる。エドワーズによってただ信仰のみによって救われると言う、ピューリタン信仰の原点が再び確立されたのである。

カイロスについて

— P・ティリッヒをめぐって —

城戸裕子

カイロスとはギリシア語で、「時熟の瞬間」という意味で、独自の内容と意味をもった質的時間をいう。プロテスタント神学者P・ティリッヒ (Paul Tillich 1886—1965) は、このカイロスという言葉に宗教性をもつ語として、哲学史の上で位置付け、学術用語とした。彼は、近代哲学史を二つの流れでとらえた。一つはデカルト、カントの方法論の流れであり、もう一つは、ベーメ、シェリング、ショーペンハウエルの形而上学的それである。彼によると、前者の認識の究極目標は、存在者の永遠的形相であり、常に形相のもつ永遠的法則のもとに立っているが、後者はその形相をつくり出す過程そのものが直観されねばならないのである。ティリッヒは、後者のカイロスに立つ思索を重視し、それを動的な創造の思索と考へ、前者を無時間的ロゴスにおける形相の思索とみなし、対置させた。そして、このようなカイロスに立つ思索の上に、彼はプロテスタント社会主義を位置づけた。彼にとって、最大のカイロスがイエスの出現であり、第二のカイロスが、第一次世界大戦後のドイツに起こったプロテスタント社会主義運動なのである。

そこで、本報告では、彼のカイロスとプロテスタント社会主

義との関わり方を考察し、次に、第二次世界大戦後のドイツの敗北とともに、なぜ彼はカイロスを語らなくなり、「空虚 (void)」と言うようになったのかを解明し、さらに、パウロからティリッヒに至るまで、カイロスという語がどのように扱われてきたかを探究するつもりである。

そのために、まずカイロスという語の発祥の地と考えられる古代ギリシアでの使用のされ方、旧約聖書、新約聖書におけるそれについて考察した。古代ギリシアでは、「空間的・質的・時間的いづれかの決定的あるいは枢要な場所または地点」を表わすのに、この語を用いた。次に、旧約聖書においては、「時の決定的な地点」「純粹に時間的な意味」で主に用いられ、次に宗教性を帯びて来る。

新約聖書においてはじめて、カイロスの意味が「時熟の瞬間」として決定的なものとなり、宗教的用語となる。カイロスに、「運命的なそして決定的な地点」として深い宗教性を付与したのがパウロであった。そして、カイロスは、イエスの出現のみを意味する語となるのである。ティリッヒはパウロからカイロスという概念を導き出したと考へられる。

カイロスは長い間、ティリッヒの宗教思想の柱の一つであったが、前述の如く、第二次大戦以降は彼自ら口にしなくなった。それは彼が現実には神の国を見い出そうと考へなくなり、終末論へ向かったからである。

本報告では、最後に、今日のカイロス論の一動向として、芸術のカイロスについて述べる。芸術においては、瞬間 Augen-

lick 論において、特別な瞬間としてカイロスという語を用いている。

例えば、ヘルムート・クーンなどは、芸術作品を批評する場合の、芸術作品と鑑賞者との出会いの瞬間をカイロスと呼ぶ。芸術におけるカイロスも聖なるものとの関わりを切り離せないものであるが、それはキリスト教におけるようにイエスの出現のみを意味しないのである。

以上のように、本報告では、カイロスという語の使用の歴史的過程を考察し、ティリッヒのカイロス思想に迫るつもりである。

キルケゴールのキリスト者像

西 倉 直 樹

キルケゴールは、『不安の概念』（一八四四年）から『死に至る病』（一八四九年）への展開の中で、キリスト教的な罪を、瞬間において神の前にただひとり立つ主体（他の人々との相対的關係を超越した絶対的個としての単独者）において問題にしてゆこうとする。そしてこのような立場は、『キリスト教の修練』（一八五〇年）においても引き継がれ、ここではキリスト者たるものが、キリストとの同時性の状況においてある単独者において問題とされる。

しかしながらこの『キリスト教の修練』においては、この単

独者としてのキリスト者が、更に他者から孤立し、嘲笑され、迫害され、遂には打ち殺される（殉教する）に至るとされる。

すなわちここでは、他者との関わりもなしに神の前にただひとり立つはずの単独者が、他者の中にただひとり立ち、他者と対立的に関係することになるのであり、『不安の概念』においては質的絶対的規定と量的相対的規定として峻別された神との関係と他者との関係とが、ここでは積極的に結びつけられてくるのである。本発表においては、キルケゴールのキリスト者像においてこの二つの関係がなぜ、そしていかにして結びつけられるのかを問題とする。

キルケゴールによれば、絶対的個としての単独者は、絶対的内面性においてただひとり神の前に立つ。この絶対的内面性は、外面性と直接には通約不能なものであるが、しかしそれ自体として純粹に存立しうるものではなく、むしろ逆転された形で外面に表現されなければならない。すなわちそれは、（前述のような）他者との対立的関係において表現されなければならないのである。

とはいえ、この場合の対立的関係とは、他者との類の同一性の下での単なる相対的關係を意味しない。単独者が対立する他者とは、群衆、大衆、社会、既存のもの、人類などと呼ばれるものであり、それは自らを神化し、自らの下に単独者を服従させようとする。つまりそれは、単独者と神との絶対的關係、すなわち絶対的内面性を相対化し、内面性と外面性との直接的通約性を成立させようとするのである。これに対して単独者は、そ

の絶対的內面性を固持するために、このような他者にくみしよ
うとせず、孤獨者、異常者であり続け、また自らの下に他者を
服従させることよって現在の關係を顛倒させようともしな
い。つまり単独者は、他者との類同の同一性を否定するという自
己否定をなすのであり、この自己否定は、他者にくみしようと
しないことから生じる嘲笑、迫害、殉教によつて、更に強く表
現されることになる。このように単独者と他者との対立は、そ
の類的性格を否定した単独者と、単独者たるべきにもかかわら
ず自らの類的性格の内に埋没してしまつた非単独者との質的絶
對的とも言える対立なのである。

以上のようなキルケゴールのキリスト者像は、他者との關係
を断絶して絶対的個として立たんとしながら、しかもその絶対
性を保持しえずに他者との關係に巻きこまれ、結局は他者との
關係を断絶するために他者との關係する、という形でしかその絶
對性を保持しえなかつた単独者の姿を表現していると言へる。
そこにおいては、他者との類同の同一性の下にありつつそれを無
関心的に超越する形で成立した単独者が、むしろ他者との類同
の同一性を積極的に否定せざるをえなくなっている。そしてこの
ようなキリスト者像は、キルケゴール自身が述べるように、最
高度の理想性にまで高められたものであると同時に、そのゆえ
またいかなる人間にも実現できないものであるように思われ
る。『キリスト教の修練』においてキルケゴールは、キリスト
の人間としての側面を強調し、そこにキリスト者の模範を見よ
うとするが、キリスト者には、この模範としてのキリストにて

きる限り近似することしかできないことも、實際認めている。
そしてここにおいて、彼の提示するもう一つのキリスト者像
(キリスト者の理想を前にして、自らがそのような真のキリス
ト者でないことを謙虚に容認するという形で、その理想との關
係を保持するキリスト者)の意義が明らかになるように思われ
る。

キルケゴールにおける罪と罪の赦し

荒井 優

キリスト教的事存は罪の自覚をもつて始まる。罪(Sünde)
とは、しかし人間關係の中で犯されたあれこれの不正といつた
經驗的規定でもなければ、それらの集積でもない。内在的宗教
性の特徴をなす「責め(Schuld)」が、永遠への関り損いの表現
であり、しかも関り損いという仕方でしか永遠關係を保持しえ
ぬ人間存在の限界であるように、罪は、超越的神關係の内に措定
されたが故に引起される(神—自己)断絶の表現である。そ
して責めと違つて、罪の自覚は、実存者が内在的に自力をもつ
ては到達しえぬ意識であり、超越者の側から逆説的にもたらさ
れて得られる意識である。実存者に罪の自覚をもたらす、この
逆説的な出会いの時を、Kは「瞬間」と呼ぶ。「絶対者に仕え
た人は皆、最初にある一撃を受けた人である。その一回限りの
一撃、一回限りの瞬間は、彼を殺害することはないが、彼を打

ち砕くのではないかと思えるほどの一撃であり、彼を無限に引上げる一撃である。パウロの場合がそうだった。「パウロの「肉体の刺」とは、Kによれば、瞬間における恍惚とした体験を得、しかし彼が時間の内に引下された時、彼の内に必然的に生起する浄福の喪失感という絶望的な痛みであった。瞬間を通して実存者は初めて、神と人間、永遠と時間の越えがたい断絶を知らされる。人間にとって、浄福の眩いばかりの存在という美的な神関係は、不可能であり、幻想なのである。キリスト教の厳密な意味での罪とは、この絶対的断絶、己れの非真理性は絶対的に排除されないという、圧倒的な意識である。それは、自己が神関係の内に措定されたにもかかわらず、神に対して関り損うという否定的関係を意味する事態である。しかし関り損いとはいえ、その絶望的な刻印は、神関係の唯一逆説的な印である。

ここに実存者はキリストに直面する。イエス・キリスト（神の生成）の信仰とは、実存者が己れの瞬間体験を神の生成として受止め、そこにおいて自覚せしめられた己れの罪（非真理性）をキリストのもとへと透明に関係づけることである。それ故この信仰は「罪の赦し」への方向を包含する。罪の赦しの信仰とは、実存者が罪のただ中で、十字架上の贖罪者キリストによって提示された罪の赦しを受取り直すことである。

問題の第一は、Kにおいて罪の赦しとは如何なる事態か、である。罪の赦しとは罪の撤廃を意味するのではなく、「己れの罪を今や全く違った仕方を受取り直す」ことである。それ故、断絶は止揚されず、罪は依然として罪であり、決して排除されることはない。しかし贖罪は現在する。罪の赦しとは、己れの罪に対する自己関係の在り方が根底から変容せしめられ、これによって、自己がそれである罪そのものは変わらずとも、罪の質が変化せしめられるという事態を意味する。

第二の問題は、罪と罪の赦しとの間の弁証法的関係とは如何なる関係か、である。Kはこの関係を「非自由」と「自由」の関係に置換えて説明する。自由は自由として出現するのではなく、非自由において啓示されるのだ、と。例えば、闇は光の非存在だが、闇が真に闇として自覚された時、その闇は光の存在することを逆説的に啓示しているように、非自由が非自由として自覚されている時、そこには非自由という形で自由との関係が保持されているのである。

第三は、罪の赦しは実存者にとって何時もたらされるのか、という時間性に関する問題である。Kは、罪の赦しを未来の、或は死後のこととする内在の考え方を断固否定する。超越的神観念（生成する神）をもたぬ内在の宗教ならば、救いが時間の中で生起することはない。だから世界の断念それ自体が、内在にとっての絶対的テロスとなる。しかしキリスト教は超越の宗教であり、その核心はまさに時間の内部での救済にある。それ故、贖罪の恩寵は既に罪と同時に、罪の定立と共に、既にたえず繰返し罪人に対して降り注がれているのである。

実存者のノモス

結城敏也

思想は、自己の住む世界の内部に開花する。例としてゼーレン・キェルケゴールという思索を考慮してみると、キリスト教世界という「神話」の体系が、彼の住む「世界」であった。しかしながら、キェルケゴールは、Christian Heiden あるいは Heiden Christen という類型でもって人間(キリスト者)を把握する事において、特定の社会に存立する宗教としてのキリスト教の限界を把握していた。そして、具体的なキリスト教、すなわちキリスト教会という社会的な組織体への参与義礼としての信仰の圏外に、世界認知の構造としての「信仰」を、「絶望」の深化として定位させた。しかしながら、先にも『キェルケゴール』の視差において提示したように、キェルケゴールは、この「キリスト教」の二重性を明確に認識することはなかった。そして、このキリスト教の「絶対性」に懐疑を及ぼすこともなかった。しかし、時代と共に自己の世界解釈の絶対性についての確信は揺らぎ始める。ここでは、その揺らぎの進展の一例として、やはり実存主義の土壌に立つ、神学者／宗教哲学者ポウル・ティリッヒの思想を検討する事において、この認識様態の変遷を提示することを目的とする。

ティリッヒは、Christianity and the Encounter of the

World Religions (1963) において、キリスト教と他の世界宗教との出会いと対話についての考察を開陳している。ここでは、キリスト教の唯一的絶対性という枠組みは、保持されていない。キリスト教は超越の啓示により成立する真なる宗教ではあるが、この地位は他の宗教にも許容されるのである。これは、*cultus deorum* としてではなく、*the ultimate concern* という契機によって存立するものとして宗教が定義されていることによるものである。ティリッヒにおける「宗教」は、日常的に我々が理解する現実態としての宗教、「神についての説話」としての宗教、他律としての宗教ではない。「宗教」は *the ultimate concern* の発露である、すなわち、*the ultimate concern* の現象化としての「宗教」、*theonomy* としての、言葉を変えらるならば、現存在が存立する「世界」の枠組みとしての「宗教」である。

それではティリッヒのキリスト教とはいかなるものであろうか。ティリッヒにおいてキリスト教の真正性の試金石は、キリストとしてのイエスであり、各個人がそのキリストに関与していくことによって与えられる。しかし、その関与は、歴史的知識や権威によるものではなく、精霊の力に把握される：啓示：によるものなのである。すなわち、ティリッヒにおけるキリスト教は、「個別として現れる普遍」としてのキリストとしてのイエスという啓示において存立する、「世界」存立の「神話」なのである。

それゆえに、ティリッヒはまたキリスト教を二つに分割す

る。宗教としてのキリスト教と、準宗教(『宗教』の否定)としてのキリスト教である。宗教としてのキリスト教は特殊性と普遍性との緊張のなかにある。キリスト教は「キリストが彼のなかの特殊性を普遍性のために犠牲にする」ことによって成立するものである。一方、準宗教としてのキリスト教は、むしろこの緊張が、特殊性の支配によって打ち破られることのうちに成起するものである。なすわち「『宗教』の否定としてのキリスト教と、『宗教』としてのキリスト教との間の緊張」の喪失の内に成立する。

すなわち、我々はティリッヒの思索の内に、「世界」認識の相対化と、個別性の絶対化の否定という契機を見出すことができるのである。しかし、神学者としてのティリッヒにおいて「キリスト教の真正性」と「聖書の啓示」についての懐疑をさしはさむことはない。ただ、その意味が最提示されるのである。

唯信と“sola fide”の(一)

加藤 智 見

「唯信」に至った親鸞と“sola fide”に至ったルターの類似性についてはよく言われることである。しかし両者がまったく異なった宗教的背景から出現したことを考えれば、常に類似する現象の奥に異質性を確認、検証していく作業が必要になると

思える。この点は親鸞とルターに限らず複数の宗教形態の比較の場合必須なことであろう。つまりどのような異質性に立った類似性なのか、いかなる異質性を内包した類似性であるのかを明らかにしていく作業が宗教学にとっては常に必要であると思える。そこで今回はこの点について、両者が唯信、sola fideに至った過程に見られる仮に三つの類似性を指摘し、その基底に存すると思われる異質性をもとりあげ考えてみる。

(1)、まず第一に両者にあつては、悪、罪が人間存在に超越的な観念の場ではなく自己の現実存在そのものの中に感ぜられていた類似性が見られる。親鸞は自己の存在を「いづれの行にて、生死をはなるることあるべからざる」(歎異抄)姿としてとらえ、それ故に「今生にをいては、煩惱悪障を断ぜんこと、きはめてありがたき」(同)存在であると感じた。またルターは「自己愛(eigen lieb)」(WA.7, S.212)にとらわれた自己は「死によって清浄になるまではこの生において罪(sund)なくしてはあり得ない」(WA.2, S.732)と感じた。すなわち両者において肉を具し生きて存在することが悪であり罪であった。(しかしその背景を考えると、親鸞の悪は「悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり」(同)という強い宿業観に基づいていた。これに対してルターにおいては「神の意志に従わない限り罪を犯す」(WA.1, S.522)といわれるように、神の意志に背反することに罪の根源があった。したがってこのような異質性をもった類似性である点を確認しておく必要があると思う)。

(2)、次にかような存在そのものを悪、罪と感じる両者にあつては、仏、神への顔の向け方がきわめて人格的になるといふ類似性が見られる。親鸞はたとえ「一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまふ」(教行信証)菩薩すなわち「あらゆる罪となやみとをにないたもう如来の因位法蔵菩薩」(曾我量深『歎異抄聴記』一四六頁)の姿に関心を集約していった。またルターは「我々の肉と苦悩にみちた生の中にまで御自身を低め我々の罪の罰を引き受け給うた」(WA. 6, 104-106)キリストに救いを求めた。そこには強い人格性に志向する類似性が考えられる。(しかし親鸞において、この法蔵菩薩は「一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひ」(唯信鈔文意)た存在であり、ルターにおいてはキリストは神が人間に「与えたもう」(WA. 6, S. 218)た存在であつた。したがつてこのような異質性の上に立つ類似性でもある)。

(3)、さらにかような強い人格的な対象との出会いに全関心を集約した両者にあつて、親鸞の信は「如来よりたまはりたる信心」(歎異抄)となり、ルターの *fides* は「ただイエス・キリストから来、無償で与え(*geben*)」(WA. 6, S. 216)られるものとなる。(しかし親鸞においては「大信心は仏性なり、仏性すなわち如来なり」(浄土和讃)といわれるように、廻施された信であるが故に如来と同じ信となり、それ故に仏性を開顕されて如来と同じ位にせしめられていく信であり、信仰を「うながす(*treiben*)」(WA. 6, S. 224)神の前へ、「その信仰を生活

と行為の全てにおいて鍛練し日々ますます強める(*zustärken*)」(WA. 6, S. 234)べきであるとするルターの *fides* とはその背景と内実にはやはり異質性が考えられる)。

以上仮に三点に限り類似性と異質性について問題提起をしてみたが、私見によれば、両信仰の共通属性にのみ観点を当てるのではなく、共通属性から類のレベルに帰納する作業と同時にいわば種差にあたる側面を厳密に考察し、しかもより包括的で豊かな類の概念、名辞を形成していく必要があると思う。具体的な方法について今後検討していきたい。

ヨハネ福音書記者の叙述方法の特徴

土 戸 清

I ヨハネ福音書記者の叙述方法の特徴を、十二章の本文に対する伝承批判的、編集史的研究による分析をなし、ヨハネ福音書記者の編集の意図と、その神学(思想)と、編集の座(歴史)を説明することによって示すことを本論文は目的としている。

II

i 一一・五五―五七、一二・九―一一、一二・一六一―九、一二・三七―四三をめぐる問題

A ほぼ完全に、ヨハネによる編集句部分であるこれらの記事單元において顕著なことは、イエスの時代の描写をなしつつ、

同時に、ヨハネと、ヨハネを指導者とする教団の置かれていた史的状況をも同時に示す描写が為されていることである。その特徴を示す用語、あるいは描写は、主として以下の用例や言及に見られる。

- (a) hoi Pharisaioi と hoi archiereis の結合 (一一・五七)
- (b) pluperfect tense, dedokseisan の用法 (一一・五七)
- (c) 治癒奇跡執行者のみならず、被治癒者 Lazaros も迫害の対象とされている描写 (一一・一〇)
- (d) ユダヤ人たちの間の分裂のモチーフの表出 (一一・一一、一九、四二―四三等)。
- (e) egnosan, emnestsisan など aorist tense の用法 (一一・一六)
- (f) hoi Pharisaiotai を恐れるモチーフの表出 (一一・四二)
- (g) apodynaggos への言及 (一一・四二)
- (B) これらの箇所、特に、一一・五五―五七、一一・九一―一〇一、一一・一六一―一九における ho ochlos の用例は、eorte の用法 (一一・五五、一一・一〇一、一一・一一一、一一・二〇〇) と共に一連の記事単元を形成する役割を果しており、特に、一一・五五、一一・一一一、一一・一八の ho ochlos と、一一・九の ho ochlos は一一・一九、三一、四五、一一・一七のそれとは区別して用いられている。ヨハネの編集の座を反映している用法である。

ii 一一・一一八、一一・一一二、一五をめぐる問題

これらの箇所は、その大部分を Grundschrift に依拠しているが、一一・一一八においては、その前ヨハネ的文書史料に Ioudas ho Iskariotes と一一・四Cと一一・六の編集句の付加により、一一・五〇、一一・七七八、一一・二四以下の講話の中心部分である「人の子の受ける栄光の死」と塗油物語伝承の内包する意味を固く結合させている。

一一・一一一―一五は、ヨハネが、その Grundschrift に重大な改変の手を加えた結果、その記事単元は、ヨハネの編集の座をも示す描写へと変えられ、且つ、その内容は、イエスに対する当時の人々の、旧約の救済史の延長線上におけるモーセのような預言者・メシアではなく一一・二〇以下の講話の内容が示す、そのような従来の枠をこえたヨハネのイエス・キリスト理解へと連続させる役割を果す記事単元となっている。

iii 一一・二〇―二八、一一・二九―三三、一一・三四―三六をめぐる問題

前ヨハネ的伝承断行資料を自由に援用して、とりわけ、新約聖書中、ヨハネ福音書のみに見出させる hupsoun と ho huios tou anthropou と dei の結合を頂点とする記事単元を構成し、ヨハネにとっては、イエスの十字架それ自体が、栄光の高挙であり、キリストの救いの主権の開始であり、特に、それは「世が造られる前に、わたし(イエス)が(父の)みそはで持っていた栄光」(一一・五)を意味しており、それは全国民のための救い(この文脈においては一一・五二、一一・二四、一一・三二など)を自らの死において成し遂げることであった。

ヨハネは、その思想を展開するために「一粒の麦の譬」や、共観福音書伝承の背後に存在した類似の諸伝承を援用し、それらを、ヨハネに独自の *Logos* (一一・一六、二三、二八) の用法や二つの *hem* の用法 (一一・三三)、さらに、二元論表象 (一二・二五、三一、三五、三六) 等を包含して新しい記事単元を創している。

Ⅲ ヨハネは、この記事単元を、イエスの受肉から十字架の死に至る地上の歴史的生涯と、栄光の十字架・高挙、そこからの御霊・助け主のヨハネの共同体への派遣と現臨の体験という、ヨハネの共同体の視点から、執筆しているのである。

ヨハネ福音書における

非概念的なものの重要性について

佐々木 啓

この発表の目的は、ヨハネ福音書テキストの従来の歴史的・批判的研究に対して、新しい意味での「文学批評」的視点から、若干の問題提起を試みることである。

新約聖書に関する歴史的・批判的研究方法、及びその成果の重要性を軽視するわけには行かないが、それでもやはり、そこには幾つかの欠点もあると思われる。例えば、この歴史的・批判的研究方法の中には、本質的亀裂とでも言うべきものが内在しているのではないか。つまり、*ἡ ἀποστολικὴ παραδόσις*

(八・一二) なら、*logos* という語をとらえて、一方ではそれを歴史の中で適及的に限定し、他方ではそれを解釈するために一般化するような、全く逆方向を向いた姿勢が混在していないかということである。私見によると、このような事態が生じる一因として、従来のこのテキストに対する歴史的・批判的研究が、その概念||名辞を中心になされてきたことがあげられる。それに対してわれわれは、このテキストの非概念的要素、すなわち撃辞・小辞・代名詞などを分析する必要性に迫られる。

実際、そういった要素のこのテキストにおける使用の特徴は顕著である。

小辞 *καὶ* について見てみると、まずそれはこのテキストにおいて、他の新約諸文書に比べると非常に多用されていると言える。その用法は様々であるが、幾つか考慮すべき問題点がある。例えば、この *καὶ* で導入される語法は全く直接語法であること (*ὄχι recitativum*)、あるいは、*καὶ* 節が時としてアラム語の *u* 節の誤訳、ないしは意識の可能性を持つこと (五・三九、一二・四一) などである。これらの特徴は、*καὶ* という語が小さな言語的単位であり、しかも多用されているだけに、テキストの歴史的なあるひとつの層に位置づけるのは困難であろう。従ってわれわれは、これをテキストの特徴としてとらえて、その意味を問うて行かなければならない。

次に人称代名詞 *ἐγώ*、*ἐγώ* について考えてみると、これもまた、このテキストでは非常に多用されている。多くの場合、*ἐγώ* || イエスであるが、*ἐγώ* を用いた所謂名詞文の数が比較的多いこ

と、*šwā de šepw būn* (「タイ五・二二など」) のような叙述文の定形表現がないことなどが、使用の特徴としてあげられる。更に、共観福音書との並行が見られる、所謂「洗礼者ヨハネの証言」(一・一九〜三七)の記事を検討してみると、このテキストの特徴が一層はつきりする。ヨハネのテキストでは、洗礼者ヨハネの証言が一人称の自己証言となり、しかも繰り返し返し *šwā* (*šwāw*) が挿入されているのである(一・二三、二七、三四)。この記事の歴史的成立過程をめぐっては諸説があるが、やはり前述の *šwā* と同じ理由により、*šwā* 使用の特徴を歴史的に還元することはできない。

以上瞥見した小辞 *šwā* と、代名詞 *šwā* の使用の特徴は、一見すると相互に何の関連もないようであるが、実際にはこのテキストの深層の文学的構造を支える、協調した働きを荷っている。それは言わば、ヨハネ福音書テキストのメッセージが、そのテキスト内のメッセージに言及する、C・H・ドッドの言葉を採れば、メッセージの *cross-reference* とでも言うべき構造を創りあげている。結局、ある意味で非常に拡大された *šwā* の使用は、ひとつのメッセージの中への他のメッセージの引用を強調することになり、辞書的に定義できない。言語学で言う転換子 (*shifter*) である *šwā* は、それに結びつく動詞や述語の内容はともかく、形式的には、*šwā* の自身の定義のために、その *šwā* を含むメッセージ自体を指示せざるをえないのである。ところで、ブルトマンの有名な “Was” と “Dag” との対比といった議論も、このようなテキストの深層構造に依存してい

るのではないか。

出四〜十四章の頑強モチーフについて

定形 日佐雄

出四〜十四章に、いわゆる頑強モチーフの表現がくり返し現われる。総計19回を数えることができる。しかもこれら19例は、三種の動詞 *hazaq qasah* および *kabed* によって表現される。

まず *qasah* は、七3および十三15で用いられる。その主語を見ると、七3では神、十三15ではパロが主語である。しかもこの動詞の語りは、いわゆる10の災厄物語の *inclusio* とも言うべき位置に配されている。つまり *qasah* の語り手は、神がしるしと不思議を示すためパロをかたくなにし、その故にエジプトのすべての初子を死なせるに至ったことを述べて、一連の災厄物語を総括したのである。

ついで *hazaq* は、四21、七22、八15、九12、35、十20、27、十一10、十四4、8、17で用いられる。そのうち七22、八15および九35では同動詞の普通(カル)形が用いられ、いずれもパロの心を主語とする。他の8例では、*hazaq* の使役(ヒフィル)形が用いられ、いずれも神ヤルウェを主語とする。つまり *hazaq* ヒフィル形の語りによれば、パロ頑強の起因者はヤルウェである。加えて同動詞は、心を強くする、つまり勇氣

を出すの意でも用いられ、とくに聖戦の語りに頻出する。したがって頑強モチーフにおける *Hasad* の語りも、聖戦のイメージに根差して、ヤーウエとパロの対決の語りを運んでいるように推される。

おわりに *ka'bed* は、七14に同語の派生語(形容詞)で、八11に同語とフィル形不定詞で現われるほか、八28、九7、34および十1にヒフィル形で用いられる。しかもその主語を見ると、九34のパロと家臣のほか、他の5例はすべてヤーウエである。したがって *ka'bed* の語りによれば、パロ頑強の責任はパロ自身に帰される。加えてこの語りは、(ヤーウエはかく言い給う)✓ほか、預言書(イザヤ、エレミア等)に固有な定形的表現を多く伴う。とすれば、この語りには預言者のイメージが深いと言えらる。

問題は、語り手が聖戦または預言者の各イメージを用いた、歴史的必然性をどこに求めるかであろう。

パウロの知識論一考

小山 宙 丸

パウロは「実に、あなたがたはすべての点で、特にあらゆる言葉とあらゆる知識において、キリスト・イエズスのおかげで豊かにされているのです。」(一、五)と述べている。しかしこの言葉は、同時にパウロ自身のことを語っていると考えられる。

パウロ自身にとってもキリストのことを考えると、あらゆる言葉が浮んでくるのであり、観念が次から次へと展開してきて、知識が無限にふえてゆくものであったのであろう。「イエズス・キリスト、しかも、十字架につけられたこの方以外のことは何も知るまいと決心したからです。」(二、二)とも述べている。パウロはロゴス(言葉)という字を多用している。その多くはふつうの言葉という意味で使われているのであり、また否定的な意味で用いられていることも少なくない。例えば「神の国は言葉にあるのではなく、力にあるからです。」(四、二一)「こういう中であって、「十字架の教え(ロゴス)」「(一、一八)が注目に値いするのである。ここでは言葉(ロゴス)という文字が教えと訳されているが、教えという以上は、これは単なる言葉ではなく、ある内容をもった、まとまりのある意味を表わしているだろう。ロゴスという言葉はもちろん伝統的にこのような語義をもっている。そしてこの十字架のロゴス(教え)の、あまりにも豊かな内容のゆえに、パウロはそれを他に伝えざるをえないのである。」

パウロは知恵(ソフィア)という言葉をも多用している。ロゴスという言葉の時にも考えられたが、知恵の場合にはますます明白にこの言葉を二種類の意味で使っているように思われます。「わたしたちは、信仰に成熟した人たちの間では知恵を話します。でもそれは、この世の知恵ではなく、また、この世の滅んでしまいう支配者の知恵でもありません。」(二、六)「神はこの世の知恵を愚かなものとされたではないか。事実、この世

は神の知恵に囲まれているのに、自らの知恵によって神を知るには至りませんでした。」(一、二〇・二二)そして愚かということを強調し、神の知恵を知るには、愚かでなければならぬことをくり返し述べている。「もし、あなたがたのうち自分にこの世で知恵のある者と思う人がいるなら、ほんとうに知恵のある者となるために、愚かな者となりなさい。」(二、一八)

賢かさと思かさが、いわば逆転されているわけである。神によつてこの間の事情が明らかにされるまで、愚かさが賢かさであることが隠されていたのであるから、パウロはこれを説明するのに、神秘(奥義、ミステリーオン)という言葉を用いている。「神の神秘を告げ知らせるのに、すばらしい弁舌(言葉)や知恵をもってしませんでした。」(二、一)「わたしたちが話すのは、神秘としての神の知恵、すなわち、隠されていた知恵、神が、わたしたちの栄光となるように、永遠の昔にあらかじめ定めておられた知恵です。」(二、七)またパウロはわれわれは「神の神秘の管理者」(四、一)であるといえるとしている。従つて管理ということから考えられることは、神秘が単に曖昧なもの、分りにくいものを意味するのではなく、愚かなものには明瞭に把握できる、ある新しい知識の体系であることである。

パウロはさらに「人の目が見たこともなく、耳が聞いたこともなく、人の心に思い浮かんだこともなかったこと」(二、九)を我々にもたらししてくれるものとして、聖霊(ブネウマ)を考へている。「聖霊はすべてを、神の心の奥底さえも究めるので

す。」(二、一〇)「わたしたちが受けたのは、この世の霊ではなく、神からの霊です。」(二、一二)

パウロはキリストのできごととふれたとき、聖霊のおどるような働きを感じ、神秘が明らかにされ、賢い者にいかに分りにくとも、十字架の言葉が新しい知識として体得されたのである。(引用はフランスシスコ会訳により、数字は「コリント人への第一の手紙」の章節である。)

イグナチオ・デ・ロヨラの神体験

— K・ラーナーの解釈を中心として —

須 沢 かおり

十六世紀のスペインの神秘家であり、またイエズス会の創立者であるイグナチオ・デ・ロヨラは、その生涯の中で二つの最も重要な神体験を得ている。それはマンレサ近くのカルドネル河畔での照らしの体験(一五二二年)と、ローマ近郊のラ・ストルタでの示現の経験(一五三七)年)である。神との交わりの生活の出発点となったこの二つの神秘体験が、どのような内実のものであるかということを知るためには、イグナチオ自身によつて書かれた霊的実習書である『靈操』を検討しなければならぬ。『靈操』に見られるように、神との内的な関わりが個人の内面にのみ限定されるのではなく、客観的に秩序づけられるということは、すでに深い意味で、神学へと向う動きでも

ある。今世紀のカトリック神学界で指導的役割を果たしたカール・ラーナーは、彼の神学の源泉をイグナチオの神体験とその靈性に見いだしている。ラーナーの神学は、抽象的な神学体系と宗教体験との分裂を克服しようとする問題意識から発していると言うことができる。それではイグナチオの神体験は、どのように神学的に理解され、位置づけられるかを、ラーナーの解釈に沿って見ていきたい。

ラーナーはイグナチオの神体験を、神の自己譲与という恩恵の経験の実現されたものとして理解している。恵みとは、神自身がその存在を人間に分ち与えることを意味する。カルドネル河畔での照らしの体験は次のように叙述されている。「理性の目が開け始めた。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。」ラーナーによれば、これは神自身が絶対的な自由と創意をもって自らを分ち与えることであり、そのことによってすべてを神の立場から総合的に観るといふ全く新しい恩恵の経験の意味する。このカルドネルの照らしには特に二つの点が顕著に見られる。第一に、この経験は神からの直接的、主導的恩恵体験であるということである。この根源的で先験的な神からの働きかけは、人間の自己決定、選択に先立ち、実存全体を規定するものである。第二に、カルドネルでの照らしは、概念的対象をもたない神体験であり、通常の事象的な認識行為とは異なっている。

さて、人間の実存の奥底に与えられている神の自己譲与の恵みは、イエス・キリストという一人の歴史的な人格において決

定的な頂点に達する。それゆえ真正な神体験は、キリスト中心的であり、このことはイグナチオのラ・ストルタの示現によく表われている。「父なる神が私をおん子といっしょに置かれた。」とあるように、キリストに神秘的に合わされるラ・ストルタの経験によって、神の恵みは具体的、歴史的な派遣と奉仕へと向けられていく。そしてキリストによって、究極的な意味での靈動識別が可能となる。

このようにしてイグナチオは、カルドネルでの照らしにおいて聖霊による神の直接的な現存を自覚し、ラ・ストルタでの示現によってキリストに合わせられて、三位一体の場へと導かれていくのである。それはラーナーの言葉で表現するならば、神の二重の自己譲与、すなわち聖霊における神の実存的自己譲与とイエスにおける神の歴史的な自己仲介であり、この恵みは三位一体の神の神秘へと帰されるのである。

ラーナーの解釈は、現代神学の立場からイグナチオの神体験を理論的、思弁的に理解しようとした試みである。このラーナーの現代的な解釈は、宗教体験を個人の主体的な経験の場へと関連づけて、そのことによって神秘体験とヒューマニズムとの接点をも説き明かしており、イグナチオの研究に一つの光を投げかけていると思われる。

イグナチオ・デ・ロヨラの教育観

小林 紀 由

イエズス会創立にあたりイグナチオが掲げた中心的活動分野は世界各地への宣教事業にあり、決して、教育事業ではなかった。イグナチオ自らの手になる Formula Instituiti 『イエズス会設立趣意書』はイエズス会の中心的活動をあくまで宣教においており、教育についてはわづかに清貧の誓願について論じる文脈で、将来のイエズス会士を養成するための学院が例外的に、収入や財産を所有することが出来ると規定するにすぎない。しかし、その後の初期イエズス会の歴史の中で、イエズス会学院はしだいにイエズス会外の一般学生をも受け入れ、その教育を行なうようになっていった。一五四八年、シチリアの都市メッシナからの要請を受ける形で、イグナチオはついに本格的な、会外一般学生の教育を本旨とする、教育事業に乗り出すに至ったのである。この過程で、イグナチオは教育事業をイエズス会の目的実現のための有効な手段ととらえるに至った。それ故、イエズス会教育は、隣人に奉仕し、多くの人々の魂を救いに導き、かくして神のより大いなる栄光を表わすという、イグナチオの目的、ないし世界観と密接不離の関係にあるものと考えられるのである。

イグナチオはイエズス会教育が無料でなされるべきことを主

張する。これは教育事業が、そもそも報酬を受け取るべきではないイエズス会の活動の一環であることを外見的にも明かに示すものである。

イエズス会学院においては、学問と並んで宗教的、道徳的訓練が重視される。イグナチオは学院卒業後にキリスト教社会の中で模範となり、社会の教化に役立つ人物を育成せんとしているのである。イグナチオが理想とするのは学問の専門家ではなく、「有徳で、しかも学識ある」人材なのである。

学問においては、第一に神学が重視される。徳に進み、靈的に訓練された者がさらに学問的に裏付けられたキリスト教的世界観を身に付け、そのような人材が多く学院から送り出されるならば、教育は確かにイグナチオの世界観実現の強力な手段となるわけである。

イグナチオはこの最終的目標である神学の修得に向け、慎重にカリキュラムを編成する。まづ、ラテン語の能力を中心とした人文学的知識が確立されねばならない。これは学問の基礎であって、この基礎が確実に置かれるまでは、学生は次の段階である哲学を学んではならないのである。このようなカリキュラム編成はパリ大学の方法の影響によると言われている。イグナチオはルネサンス時代の必要にも注意を配り、学問の成果を用いて社会に働きかけるためにも、出来るだけ優雅な文体をも磨くよう勤めている。

人文学的基礎が置かれた者は次の段階として、哲学の課程に移る。より具体的には論理学、自然学、形而上学、倫理学、数

学である。これらの学問はそれ自体としても意味のあるものはあるが、イグナチオはこれらを神学修得に有益なものとして位置づける。すなわち、これらは神学に奉仕する学問なのである。

イグナチオの学院、大学の主眼とするところは、近代大学のように専門家を生み出すことではない。むしろ、彼は学校教育によって、生活と学識とにおいて共にすぐれたキリスト教会、カトリック社会の指導者となる人材を養成しようとしているのである。そのために宗教的・道徳的訓練が重視され、キリスト教的世界観を与える神学が最重要科目とされ、この目標達成のために慎重なカリキュラム編成が成されているのである。教育はかくして、社会をキリスト教化し、多くの人々に影響を与え、教霊に導き、神の栄光を表わす、重要な働きとされているのである。

フランチェスコによる貧と乞食

石上・イアゴルニツァー・美智子

(I) アッンジの聖フランチェスコ (1181—1226) は1205年に改心し、キリストの教えを文字通りに実行しようと決心して、1209年に法皇イノケント三世に承認を求めます。同じ頃、スペイン

の説教僧ドメニコも、貧、乞食、説教に基づく聖職者教団の結成の許可を法皇に提出します。12世紀後半以来、キリスト教会と聖職者の世俗化と墮落を批判し、教会外で清貧に基づく宗教改革を目指した在俗信者の群(将来の vaudois や cathares) が異端化するのに手を焼いた法皇は、1208年からキリスト教諸候に呼びかけて、反アルビジョワ戦争(1209—1229)を起す一方、教会を内部から一新する必要を認めて、フランチェスコ(1209)とドメニコ(1215)に共同体結成と説教を許可します。これがいわゆる乞食教団(ordres mendiants)の起源です。これとほぼ時を同じくして、1204年と1206年に柴西と道元は夫々貧と乞食に基づき臨済宗、曹洞宗の禅道場を日本に開きました。ここではフランチェスコが何故貧と乞食に重要性を認めたかを、歴史的、宗教的見地から解明してみたいと思います。

(II) 歴史的に云えば、12世紀のヨーロッパは、早(1186)、大雨(1190)、洪水(1194—1196)、伝染病の流行(1197)と相継ぐ天災地災の為、食料が不足し、物価が上昇し、飢饉が大陸全体に拡がり、借金を払えず逃亡した百姓、病人、片輪者等からなる乞食の群が食を求めて修道院、町の慈善施設に殺到し、また中世を通じて変らぬ休耕制農業が、12—13世紀の急速な人口増加に答える食料を供給できぬため、飢えた貧乏人が人口の30%を越えるに至り、貧困と飢えと乞食は、当時の重要な社会問題でした。これら社会の除け者への一般人の反応は嫌悪と恐怖でした。商工業の発展に伴い富裕となった郡市の市民は現世の享

案に惹かれ、聖職者達の多くは彼等に悔悟とキリスト教的慈愛の実行を薦めることを怠り、飢えた貧乏人の救済にも献身しませんでした。この現状に心を痛めたフランチェスコは、同志を集めて共同体を作り、癩病人と貧乏人の世話をする一方、イタリアは勿論、モロッコを目指し、エジプトまで宣教に出かけました。

Ⅲ宗教的見地から云えば、フランチェスコはこれらの身辺の貧乏人に対する慈愛から、キリスト教の本質を慈愛のための自発的な貧乏の受容とみて、これを自ら実行し、教団の指導精神としたのです。聖パウロが聖書の中(Ⅱコリント八、9、ピリピ二、6—8)で示し、4—5世紀の教父達の解釈に従って、430年のエフェソの Concile で公認された見地、つまり、宇宙の主であり神の国の王である富める神が、人間を原罪から救う為に、「自らをむなしくして」貧乏な人間の身に生れ(キリストの受肉)、十字架上の死をも従容として受け入れた事がそれであり、フランチェスコはこれに倣い、物質的、精神的に無一物となり、丸裸の人間になって、貧困と一体となり、自ら貧乏人の一人となり、「キリストも貧乏で施し物により生きた」例を引き、「乞食はキリストが貧乏人の為に獲ちとった遺産、正義」であり、乞食する者は施主にキリストからの報酬を与えるものだと云って、乞食を実行し、弟子達にも薦め、キリストの教えを文字通りに実行する事を一般人にも説教したのです。この様に貧困を神型化し、「貧乏人の、貧による、貧乏人の為の救い」を実現したフランチェスコは、キリスト教の本質を

忠実に生きた、真のキリスト教徒であると云えます。

キリストと仏陀に忠実に生きようとしたフランチェスコと道元が、夫々「王者キリストの自発的な富の放棄と貧困の受容」、王位や富を捨てて無一物になり、修業した仏陀の例に倣って、「天使達のパン」、「浄乞食」により、貧と乞食と慈愛又は慈悲を基本とする修道僧の共同体を洋の東西でほぼ同時に結成したことは、比較宗教の見地から興味ある現象であります。

△自伝▽としての△神学▽

——アビラの聖テレジアの『自叙伝』について——

鶴岡 賀雄

アビラのテレジア(一五一五—八二〇)の『自伝』(通称「生涯」)。彼女自身は「神の御憐みの書」と呼ぶ)を「一読してまず目につくのは、そのふんだんな神秘体験の叙述の、一種科学的な正確さをもった具体性、明晰性である(勿論『自伝』がかかる体験の記述に終始する訳でも、それが『自伝』の最良の部分為す訳でもないが、小稿はこの点に限定して論ずる)。その特徴として次の点を挙げたい。①体験の時間、空間の同定。彼女の語る体験はしばしば、日時、場所、持続時間(使徒信經一回唱える程の間)等)、また示現の場合はその位置(私の右側)等)などが具体的に同定されている。②体験自体の対象化と反省。体験のさ中は殆ど自己反省もかなわぬほどに歡喜や恍惚に

没入するが、しかし彼女はそうした内的体験を対象化して反省する自己視の視点を決して失わない。体験が真に神から来たのか、或は悪魔の欺きなのか、との一貫して問われ続ける疑いと不安は、この視点に彼女が立つことからくる。③体験の（心理学的）把握、分類、記述。例えばは現体験の場合、彼女はそれを肉眼でつまり感覚的視覚対象として見る感覚的ヴィジョン、想像力による想像的ヴィジョン、そのいずれでもないがしかし何より明らかな知的ヴィジョンに分類し、具体的かつ明快に記述している。この最後の言わば不可視の視の説明にはいくつかの譬えも工夫されるが、それはあくまで譬えに止まり、その譬えのイメージが詩的言語や神話や聖人物語風の非事実的言葉になつてしまふことはない。④体験の不可説性。その体験の何たるかは、実際に体験することによってのみ明らかになることが繰り返し強調される。

かかる特性をもつた叙述様態は、しかし始めから彼女に与えられていたのではない。或る箇所ではテレジアは、Ⅰ) 体験そのものたる賜と、Ⅱ) それを理解する賜と、Ⅲ) その理解を言葉で語る賜とは三つの別のものと明言しているが (17. 5. Silverio 版)、上記の叙述様態はⅢ) の段階の賜として与えられたものである。この(Ⅰ→Ⅱ→Ⅲ)の過程を再構成してみると次のようになろう。先ず、言い様のない愛の喜びの体験がある (C.T. 上記の④)。これは彼女の魂中の、反省的自己とは別の、——或る意味で感覚的、感情的、意志的、また神的な——部分で生ずる出来事であり、反省的自己の特性たる理性はこれを理解できな

い。当初彼女はこれを告解師に語る言葉さえもせず、大いに苦しんでいる (C.T. ②)。それでも語ることを強制される理性は、その体験を嘘や幻想ではない客観的事実としてできるだけ正確に述べる他はない (C.T. ①)。この自己の体験理解への欲求が満たされたのは、彼女の体験を理解してくれる人 (アルカンタラの聖ペトロ他) に出会い、また読書 (オスナ、ラレドら) 等により或る種の神学的術語を与えられたことをきっかけとしている (Ⅱ) の賜。③)。そしてそうした自己理解に基き、告解師の要請で、上記の叙述を特色とする『自伝』の言葉に彼女は到りつく。しかもその著述は、殆ど自動筆記に近い非常な速度と靈感のもとに為された (Ⅲ) の賜)。

こうしてテレジアは、最初の主著たる『自伝』において、彼女の個人的・内的体験を一種の「神・学」——神についての語り——にまで齎すことができた。このことの意味を二つ指摘したい。一つは彼女自身の魂にとつての意味。これを書くことによって、当初は神秘体験から疎外されて不安に陥っていた反省的理性までに一種の神の賜が及んだのであり、この点では『自伝』を書くという行為は、彼女の魂ないし生自体の成長の一環を為す或る種の言語行為でもあった (この後彼女の魂は更に高次の段階へ成長していく)。いま一つは、この『自伝』が公に是認されることによって、彼女の個人的・内的体験が、心理的事実（なるレベルでの客観化・事実化を被り、その存在身分と宗教的価値とが保証されたことである。これによって、聖書の語句や伝承、理性的論証や通常の公共的事実に加えて、「私はこ

ういう内的体験をした」と、という個人的、心的、事実を記述する形をした命題が、近世的神秘神学形成の基礎材料としてはつきり流通するようになっていくのである。つまり極めて個人的・主観的な神体験が、一般的・客観的事実となつて扱われる途が拓かれたのである。

シュライエルマッハーの初期キリスト論

——ランツベルク時代(一)——

長江 弘 晃

シュライエルマッハーの最初のスピノザ研究に関する成果は、『スコノチスムス』(Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Meckenstock, 1984. 以下 Sp と略す)と『スピノザ体系序説』(KD と略す)の二草稿である。この草稿中の一部と『宗教論』(hrsg. von H. J. Roehert, 1985. 以下 Rede と略す)の一部をキリスト論的に比較し、そこにスピノザの影響に基づく連関性を考察してみることとする。

シュライエルマッハーのスピノザ研究の着手は、E. Guapp や G. Meckenstock 等の指摘によれば、一七九四年夏頃といえる(Cf. S. 229, KGA, I, Abt. 1, LXXV)。使用テキストは F. Jacobi の『メンデルスゾーン宛書簡のスピノザ学説』のコピーであった。Sp はこのコピーの一部を前半に、後半には解枳的な注を掲載している。他方 KD には、スピノザの主命題

をめぐるカントとライプニッツの比較が、また、スピノザの Determinismus への関心がみられる。スピノザの定理をふまえたヤコービの「無限なるもの」Das Unendliche が一切の有限なるものを包含する等の命題(Sp. S. 514)があるが、これに対応し得る KD 及び Sp の箇所は、絶対的個体は存在しない、Das Unendliche は unum et unicum individuum ではない等の部分に示される(Sp. S. 531, KD, S. 568)。即ち、無限は有限と隔絶するものではなく、両者には結合関係があるという主張である。シュライエルマッハーのこの「無限なるもの」に関する価値評価は、Rede 中のキリストの規定、たとえば神聖なるものが俗なもの、高貴なものが賤しいものと緊密に混合しており、有限なものを共有すると共に神的性質をもつ等の規定(Rede, S. 166, S. 168)に関連する。つまり、キリストにおける神と人との結合、即ち神の子として神性を有しながら、この世と隔絶せず歴史的存在として人性を有するという関係は単に神学的理解のみではなく、スピノザの無限と有限の結合関係による形而上学的理解による影響があるように推察し得るのである。

次に「有限なるものと無限なるものとの関係」に関する価値評価は、スピノザの定理をふまえたヤコービの「有限なるもの」は「無限なるもの」の内にあるとか「個々の諸物」は直接に神に起因する(Sp. S. 514, S. 521)等の決定論的命題と対応し、たとえば「有限な諸物はすべて永遠かつ不変な存在に一時的に所属する限りにおいて、その因果関係によって変化す

る」とか「個々の諸物は無限なるものの中で生成変換をなす」(Sp. S. 529, KD. S. 576)等の箇所を示される。かかる有限の変化に関する類似的表現は、Rede 中では次の箇所にみられる。即ち、人が「無限世界」の内であれば、この瞬間、無限世界の靈魂となり、この瞬間はすべての宗教における生命あるものの誕生する瞬間であり (Rede. SS. 41—42)、「各自の生活の瞬間において」「層高い存在」が密接に接近することにより、自己は自己以上に高められる (Rede. S. 52) というところである。確かにかかる表現は、宗教的感情の一瞬を描写したものと見える。しかし、Rede 中の別の箇所では、キリストの「偉大なる理想」große Idee とは、一切の有限なるものを神に結びつけるところにある (Rede. S. 167) と述べられている箇所を媒介とすれば、前掲の宗教的感情の描写をキリスト論的に捉え直すことも可能となる。即ち、人が「無限世界」の靈魂となり、「自己以上に高められる」という部分を、人が救済されることと解し、また「層高い存在者」が人に向って接近するという部分を、神がキリストをこの世に遣わす確実なる恩恵と見做すならば、前掲箇所に「救いの確かさ」の敷衍的表現をみる事が可能と思えるからである。換言すれば、そこに Certitudo を暗示させるように推察し得るのである。

以上のところで、両草稿上の形而上学的資料を「無限なるもの」及び「有限なるもの」と無限なるものの関係」という二部分に限定し、それと Rede 中のキリスト論の部分との比較を試みた。その結果、対象資料の第一の部分はキリストの Dyophysisismus、第二の部分は Certitudo に関係し、いづれもそこに見出せる表現形式、即ち異質な二者の結合並びに有限が無限へ依存し、それによって有限が変化するという形式は、ランツベルク時代のスピノザ研究から獲得した無限と有限の対応理論と連関するように思えた。

P. テイリッヒにおける

「思惟の体系性」の問題

芦名定道

テイリッヒの思想をその最初期から最晩年までたどるとき、彼の関心が常に体系形成に向けられていたことが分かる。しかしテイリッヒの意味する「体系」概念は必ずしも単純ではない。その原因は彼の思想において、ヘーゲルとキルケゴールにそれぞれ象徴される思想史の二つの流れが結合されていることにある。この点をテイリッヒの「体系」概念自体を分析することによって考察してみたい。以下の論述は主として『諸学の体系』(一九二三)による。

1 「体系」の規定と根拠 テイリッヒの述べる「体系」は包括的相互連関性と歴史性という二つの基本的特徴を持つ。一定の対象が認識可能になるのはそれが他の諸対象との包括的相互連関性に置かれる場合である。この対象認識の体系は相互連関性はカントの認識論に従って、精神に内在する諸機能の体系

性を前提とし、それを表現するものと考えられる。ここにティリッヒがドイツ観念論の体系形成の伝統に立っていることは明らかになる。これに対して体系の第二の特徴である歴史性はドイツ観念論の体系理念の修正を示している。ティリッヒにとつては現実の体系は歴史的存在であつて、歴史過程の中で形成され、どこまでも断片的非完結的（*offen*、完全的完結的）なものにとどまる。しかしまた、この歴史性は積極的には体系がその都度の新しい歴史状況に開かれているという体系の開放性を表わす。このような歴史性を持つことによつて体系はその歴史時代に固有な生の根源的な現実直観、現実に対する生の根本的態度を表現するものとなる。この根源的直観こそが現実の体系の内実なのである。このようにティリッヒにおいて包括的相互連関性と歴史性を基本的特徴とする思维の体系は、その可能性においては精神の内的な本質構造に、そしてその現実性においては生の歴史性と根源的な現実直観に根拠づけられている。このような自覚に立って体系形成が現に行われている以上、ティリッヒ解釈において発展史から体系的理解に進む手続きが必要かつ妥当なものとなるであろう。

2 生—本質—実存 体系概念に見られたこの二重性は、本質主義と実存主義の関係という問題に結びついている。人間論という点でティリッヒが行なう両者の比較に従えば、本質主義が人間を全体的連関の中でのその本質的位置において、あるいはその本質を実現する発展過程の中で見るのに対して、実存主義の共通理解は人間の歴史的現実が本質存在から疎外されてお

り、この疎外状況にある人間は本質的人間性の現実化ではないということである。ティリッヒ自身は本質主義と実存主義の二者択一に対して、両者の統一を試みる立場をとる。この意味でティリッヒの立場は生（*Leben*）＝本質と実存の混合に定位した立場とすることができよう。これは先に見た、包括的相互連関性と歴史性の結合としての体系という考えに対応する。ティリッヒの思索の道はこのような両義的生の現実の中で新しい歴史状況に開かれた思维の体系をその時代に固有な根源的現実直観を表現するものとして構築する努力であつたと言ふことができるであろう。

3 神学体系に対して 神学体系も一つの体系である限り、歴史性と状況への開放性を持たざるを得ない。ケリーユグマとこの状況連関性という二つの極を持つということは神学体系が何等かの仕方で弁証神学的要素を持つということに他ならない。歴史的状况からの問いに対して自覚的かつ意図的に取り組むという弁証神学の立場こそ、ティリッヒと神学の基本姿勢であつて、これが以上論じた体系理解に一致し、そして彼の歴史的生の理解に基づいていることは明らかであろう。

ウエスレーの神学

—Unio Mystica について—

野村 誠

ウエスレー神学に、神と人の神秘的結合 (Unio Mystica) の概念があることは、従来指摘されている。しかし、この Unio Mystica については、聖礼典、教会論、社会倫理の関連から考察されることは少ない。そこで、ウエスレーの Unio Mystica の概念を、それらの視点との関係から考えてみたい。

ウエスレーは、我々に、キリストの全福音を受け入れるだけでなく、キリストに迎り着き、キリストと結びつくことを要求している。そして、我々が、キリストに結ばれ、キリストの贖いの業に頼り、キリストが我々の内に住むことを、ウエスレーは、聖化、完全論の目的としている。このキリストとの神秘的結合は、バプテスマによって始まり、聖餐式により強められ、我々を、神の似像に変えていき、最終的にキリストとの一致に至る。次の讚美歌は、キリストが我々のうちにいますというウエスレーの信仰を示している。

我々の内に居ますキリスト、

キリストにおいて、我々は、

神性の充滿を見る。

永遠の輝きの光、

神の命を、我々はキリストに味わう。

(*Hymn on the Lord's Supper* 164: 7)

さらに、神性が我々に与えられることによって、神との交わりが深められる。そして、その交わりは、神の愛における交わりであり、聖餐式において神秘的に持たれ、キリストにあるすべての会員との交わりに広がっていく。そして、聖餐式によって、神秘的キリストの体 (Corpus Christi Mysticum) の統一に結ばれる。

さらに、この交わりは、教会内の範囲だけでなく、全世界を包括する愛の交わりとして地上に「神の国」を実現すべく広がっていく。ウエスレーのキリストとの神秘的結合の思想は、教会だけでなく社会と世界を包括したものであり、さらに終末論的な内容を持つものである。それ故、神秘的神と人の結合は、本質的に社会的なものであって、孤独な静寂的神秘主義ではない。

さらに、この Unio Mystica の概念は、天と地をも統一するものである。ウエスレーは天上の「勝利の教会」と地上の「戦いの教会」が、聖餐式で、キリストの神秘的体となる。聖餐式において、キリスト御自身の受難に我々は結ばれ、我々は天に昇り、天上の教会と地上の教会は一つとなり、天的祝宴を「体験」する。ウエスレーの「体験」というのは、神との交わりの体験である。その神との交わりの体験は、神の自己啓示であり、恩寵として、愛としての祝福の喜びであった。

サクラメントによって、まさに、天国の先取りを、体験し、

「終末的」神との交わりを味わった。ラッテンベリーは、このことを、次のように説明する。

聖餐式によって、彼らは、感覚的に天の喜びを体験した。しかし、彼らが体験したことは、来たるべき、天上の愛の充足の味わいであり、保証である。確かに、これは、来たるべき世界の力の具体的、經驗的、味わいである。

(J. E. Rattenbury, *The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley*. P. 73)

我々はサクラメントを通して、キリストとの神秘的合一を体験している。しかし、時の満ちるにおよんで、神秘的合一は完成されるだろう。そして、ウェスレーの神学では、我々は、キリストとだけ一つとなるのではなく、天にて、完全な、三一の神の、聖霊による父と子との絶えまない交わりに参与を赦される。また、ウェスレーの *Unio Mystica* の概念は、神と人の合一ばかりでなく、自然界、全世界の神への回復をも含まれている。(より詳しくは、一九八七年三月「長崎ウェスレヤン短大紀要」を見て下さい)

アルベルト・シュヴァイツァーの
「生命への畏敬」の倫理

笠井 恵 二

シュヴァイツァーの神学上の最初の貢献は、イエスの内面と

イエスをとりまく終末論的な世界観の解明にある。彼は学生時代に聖餐論の研究をして、最後の晩餐におけるイエスの言葉が、イエスの生涯とその受難思想をとく鍵であることを発見する。とくに彼は『メシヤ性の秘密と受難の秘義』において、マタイおよびマルコによる福音書を資料として、イエスがなぜ受難の思想に至ったのかを研究する。このイエス理解が『イエス伝研究史』において、人に倫理の実践を迫りくるものとしてイエスを捉える「イエス神秘主義」として表現される。次に彼はパウロの思想を研究し、パウロの思想の中心がルター以来の「信仰義認」よりもむしろ「キリスト神秘主義」にあることを主張する。この「キリスト神秘主義」がシュヴァイツァーのキリスト教信仰の中核であるといえる。この確信が一九一一年に書かれた『パウロ研究史』、および一九三〇年に書かれた『使徒パウロの神秘主義』に明らかにされている。この神秘主義的傾向のつよい信仰をもってアフリカで医療活動をしていた彼は、第一次世界大戦を契機として、文化の問題に関心をいだくようになる。彼は四十歳の時、オゴロウエ河の上で河馬の群をみながら「生命への畏敬」という理念に到達する。彼はその時、これは未だ人類が思いついたことのない、いかなる本にも書かれていない、全ての倫理の基本となるべき理念である、と語っている。彼によれば神は「無限の生命」であり、神を愛する事は隣人を愛する事と同一であるが、この愛は人間のみならず、周囲にいるすべての「いのち」にまで向けられなければならないのである。認識とは、高度なものであれ幼稚なものであれ、結局

は生命への畏敬である。それはあらゆるものの中に見出される捉えがたいものへの畏敬である。すべての生命は、みかけは異なっているけれども、内面的には我々と本質を同じくするものである。認識は、我々と他の生きものとの間の疎遠の撤廃である。

我々はあらゆる存在を畏敬し、あらゆる生命を共に体験しなければならぬ。これが倫理の初めであり、基礎である。また生命への畏敬は、生命をできるかぎり保ち、さらにそれを促進してやることである。これがすなわちシュバ、ファイツァーがアフリカで医療活動をした意味である。彼はイエスの目ざしに従ってアフリカに行ったわけであるが、そこで彼は自己のやっていることは、生命への畏敬という言葉に集約されるものであることに気付いたものである。しかしこの生命への畏敬が、彼の信仰の根本である「キリスト神秘主義」とどのように結びつくものであるのかを彼は明確には語っていない。これが彼のキリスト教信仰の問題性である。

また彼は、生命への畏敬を「同情」や「愛」と比較する。倫理は、生命への畏敬と定義するべきであり、これのみが完全なものなのである。「同情」では、倫理的なものの総括概念としては狭すぎる。それは苦悩しつつある生きんとする意志に対して、単に興味を示すことにすぎない。しかし倫理には、生きんとする意志のあらゆる状態を共に体験しようとするものが含まれている。「愛」は、共に苦しむこと、共に喜ぶこと、共に努力することを自らの内に含む。しかし愛は倫理的なものの一つの比喩であらわすだけである。かくして倫理は、生命への畏敬

によって動機づけられた生命への献身と定義されるべきである。そこには、同情、愛など全ての価値ある熱情的なものが含まれており、それが入りこんだ人の心情に、絶えず生き生きと働きかけ、その人をとどまらせない責任感の中に投げこむのである。そしてシュバ、ファイツァーは、この理念がイエスの倫理的の精神の必然的帰結であると言っている。しかし、聖書にもとづくキリスト教信仰の立場からすると、この倫理にはいささか強引さが感じられるのである。

日蓮とカトリック神学

——その包括主義について——

尾崎 誠

第二ヴァチカン公会議以来、カトリック神学界では、特にカール・ラーナーらが「匿名のキリスト者」、あるいは「暗黙のキリスト教」という新しい概念によって、他宗教にも唯一神の救済の働きを認めようという理論的作業を進めてきた。しかし、それは諸宗教の多元主義や混合主義ではなく、あくまでもイエス・キリストを最終的中心とする包括主義を意味する。

他方、日蓮も又、あたかもその激しい他宗批判によって排他・独善的に見えるが、実は裏面では、他宗教をも包含する立場を取る。例えば、「一切世界の外道の経書は皆是れ仏説にして、外道の説に非ず。」(『開目抄』)と。この包括主義は、法華

経及び天台哲学の「開會」という思想に基づいている。それも単なる多元論や無差別的同一化論でもなく、最終的、究極的な一点に集中・収束するという秩序的統一性を示すものである。換言すれば、救済史的観点が導入されている。

この救済史に関して、カトリックのハイントツ・シュレツェは、「非キリスト者にとって常に救済の純正な可能性が存する。すなわち、イエス・キリストにおいて生起した神の特殊な啓示から遠く隔っているにもかかわらず、彼等は決して絶対的に生ける神、救済の著作者、思慮から捨てられてはいないのである。」(『諸宗教の神学』)と述べている。カトリックの視点から見ると、唯一の神の救済活動は世界のすべての宗教において働いているのであるから、非キリスト教といえども、結局は一種のキリスト教、暗黙のキリスト教として、キリスト教の内に包含されてしまうことになる。そうすると、キリスト教と非キリスト教との本質的区別が消失してしまふ恐れがあるので、あくまでもイエス・キリストにおける神の出来事を中心とする救済史というプロセスを考えて、イエス以前と以後とをイエスによって統一的に理解するわけである。すなわち、イエス以前は準備期間、以後は受容の時期とするのである。

しかしながら、このような考え方は、法華経にもあり、法華経の解釈において天台や日蓮は、法華以前の諸経を法華に入るための準備段階とし、それ以後を法華の受容及び流布の期間としたのである。そして、法華経を最高の頂点とする一種の救済史のプログラムを提示している。この法華史観ともいうべき救

済史は単に地球上の人類の歴史のみならず、より広く宇宙的規模においても拡大・展開されている。そこがキリスト教と著しく異なる点ではあるが、そのような観点から見ると、イエスも法華史観の内に入ってくるのであり、結局は久遠一仏のさまざまな顕現の一つとして理解さうるのである。従って、日蓮は仏教以外の世界の諸賢人、諸聖人の存在意義について決して非仏教的として排除するのではなく、むしろ内に統合する考え方を示している。すなわち、「釈迦滅後、二千二百二十余年の間、一閻浮提に生きたる賢人・聖人を皆釈迦如来の化身とこそ申せ云々」(『四条金吾殿許御文』)、あるいは「衆に三毒有りとして、我が弟子是くの如く方便して衆生を度す。」(『開目抄』)と。これらは、仏教以外の諸宗教をもより広く仏法の内包含する意味を簡明するが、今日問題となるのは、やはりキリスト教との出会いにおいて単に一般論としてだけではなく、より特殊、具体的な問題として仏法とイエス・キリストにおける神の啓示とをどのような関連において理解するかということであろう。

もしイエスにおける神の啓示の出来事を唯一回的、最後決定的なものとするならば、同じく仏法においても歴史的人格たる日蓮を久遠の本仏とする思想が他方に存するわけで、両者の最終性は矛盾、対立するものとなるであろう。イエスの永遠の初めにおける先在は、久遠元初自受用報身如来の本有常住とも対応し、またキリストの再臨は、釈尊滅後における上行菩薩の出現とも競合する等、多くの解決されるべき問題点を孕んでいる

といえよう。

エマソンにおける魂について

宮田 元

エマソンは、魂を語ることによって宗教を語ろうとした。

エマソンは、宇宙は、魂が具体化されたものとして、エマソンの思想にあって、魂が大きな比重をもつことが分る。

エマソンは、人間の魂について、「それは、一つの器官ではなく、全ての器官を活性化し、働かせるものであり、記憶、判断、比較の力のような一機能ではなくて、これらを手足のように使うもの、一能力ではなくて、一つの光であり、知力または意志ではなくて、知力・意志の主であり、それらを含むわれわれの存在の背景をなすものである。つまり、魂は何物にも属さない、また所有されることのない無限者である。」と述べている。ここに、エマソンの魂が、人間の一つの器官でもなく、能力でもなく、それらを生かし動かす主であり、人間の存在を支えるものであることが分かる。

エマソンが魂に目覚めたのは、まさに、エマソン自身の魂についてであり、それは、エマソンがハーヴァード神学校へ入学するとき、最初の精神的な危機に向って動き始めていたと思われる、深い不幸の時期の経験から始ったとみてよからう。そこには、自ら、目を痛め、軽い結核にかかり、療養をして健康を

回復した後、最初の妻エレンを失うというできごとが重なっていた。

エマソンは、一八三〇年十二月の日記に、「神はすべての魂の基底を形づくっている。共感というものの謎をときあかしてくれるのは、この事実ではあるまいか。」と誌しているが、人間が虫や肉体に対して、恐怖や共感を覚えるのは、私たちの内部の虫や肉体であり、宇宙の神を礼拝するのは、私たちの内部の神にほかならないとしているが、これは、人間の中に、宇宙のものがすべて対応して存在しており、すべてのものは、魂の基底部でつながっているとみることができる。

さらに、また、エマソンは、全体が魂であって、世界の諸現象は、その魂の部分としての現われで、しかも、それらが互に密接に関わりをもつとする。ここに、自然の諸法則、人間世界の諸法則が単に別々のものではなく、一貫した、どこにも通じる法則中の法則と結びつき、それが魂の法則として意味をもつと考える。

エマソンは、人間が宗教を営む上において、道徳的感情を重視しているが、道徳的感情とは、神聖な法則を前にして、心に湧き起る喜びと尊敬の思いであるとしているが、この魂の法則は、自ら働くもので、時間の外にあり、空間の外にあって、状況に左右されない。このため、人間の魂の中には、即座に、全面的な応報を行う正義が宿るとする。

エマソンは、この報償、償いの法則に、「与えること」と「受けとること」との絶対的な均衡、ギブ・アンド・テイクの

バランスの原則を認めている。そして、この法則は、確実に、すべての正しい行動にも効力を発揮する。愛せよ、さらば愛されん。愛はすべて、代数方程式の両項と同じように数学的に正しく働くとみる。ここに、魂の法則が、人間生活を、道徳的、宗教的なものとしていく上に重要な意味をもつと考える。

エマソンは、人間と自然との関係の中で、運命という、人間を拘束する制約を認めつつも、自然と人間の魂とを完全に一つに溶かし、あらゆる原子をして、否応なしに大きな宇宙の目的に奉仕させる（聖なる統一）の前に祭壇を築こうではないかとしているが、美しい必然（神）のもとに、自然と人間の魂が調和して生きる姿に、人間の魂のあり方を認めようとしている。

エマソンが、「魂の強調することはいつも正しい」と述べるとき、人間が自らの魂をみつめ、それに従って生きることを示唆するものである。それは、まさに神につながることであった、それがエマソンにとって宗教的な生き方であったと思われる。

ブーバーにおける「基本語」Grundwortと

「根源語」Urwort

水 垣 涉

一、ブーバーの著作『我と汝』で最も問題点であるのは、*Ich-Du*と*Ich-Es*という二つの基本語の相互関係である。この問題は、この著作についていえば、言葉、歴史、神を

それぞれ扱う三部構成の全体を通して説明されねばならないし、思想内容に関していえば、一方では、*Ich und Du*、*Ich und Es*における*Ich*が示す「間」、「場」に向けて、他方では、「基本語」(Grundwort)の根拠である「根源語」あるいは「始源語」(Urwort)に向けて問われねばならない。

ブーバーは、ヤハウェが燃える芝の中でモーゼに語った言葉、*Ich werde dasein als der ich dasein werde*（「*出エジプト記*」三・一四）を「*Das Urwort*」と呼んでいる（*Der Jude und sein Judentum 2021*）。「我と汝」でもこの句が訳し方は違うが引かれているから（*Werke* 154）ブーバーが根源語と基本語とを区別していることは明らかである。それゆえ、著作の構成からしても、思想内容からしても、両者を混同してはならない。特に、基本語を根源語であるかのように解釈してはならない。また両者を切り離してはならない。両者は密接な相互連関のうちにあるからである。

二、『我と汝』における根源語の根本性は、それが語られるときに繰返されている「*nichis weiter*」によってその文脈の全体が一種の脱目的語り（ekstatische Rede）になっていることからも明らかである（*Werke* 1 154）。ここでは「*出エジプト記*」三・一四が「*Ich bin da als der ich da bin*」と訳されていたが、後には厳密に「*Ich werde dasein als der ich dasein werde*」と訳されることになる。この根源語は形而上学的な「*Gott ist*」ではなく、神の現前性を示す「*Gott ist da*」（*Nachlese* 116）であり、完了態では表示しえない、つねに働

く「ハヤトロギア」的な神を意味している。このような神の在り方をブーバーは、*«ein Werden des selenden Gottes»* (Werke I 133)と呼んでいる。かくして根源語とは、人間に「ねに語りかける神の*«Da ich»*である。かかるものとして根源語は基本語に先行し、これを生起せしめ、根拠づける。

三、ブーバーによれば、根源語は同時に、神がアダムに問うた*«Wo bist du?»* (「創世記」三・九、ヘブライ語を直訳すれば*«Wo du?»*)の問でもある。この考え方をブーバーはローゼンツヴァイクから学んだ (Werke I 295f.)。この間にたいする正しい答は、ヘブライ語の*«Hinneni»*、すなわちブーバーの訳によれば*«Hier bin ich»*あるいは*«Und da»*である。これも基本的には*«Da ich»*である。根源語*«Da ich»*が*«Wo du?»*として人間の根源的な在り方にさし向けられるとき、答はそれと同じ*«Da ich»*しかありえない。これが*«Ich und Du»*において唯一可能な非対象的な語り方である。したがって、根源語が*«Ich»*でなく、*«Da ich»*であるところに、基本語における*«end»*の成立根拠がある。その際、ブーバーを含めてヘブライ思想は*«Da»*と*«Ich»*とを分けるような思考法と無縁であることが注意されねばならない。かくして基本語は人間と世界における根源語であり、語りかけられ受けとりなおされた根源語であるといつてよい。

四、ブーバーで残されている問題は*«Ich und Es»*である。これも基本語として根源語に根拠づけられている筈である。*«Es»*も*«Ich»*として存立の根拠をもたねばならない。しか

しブーバーにおいては、これが*«Du»*に比して二次的、非本質的なものと考えられていることは否めない。ローゼンツヴァイクはブーバーが「祝福された*«Er-es»*」を知らないと批判した (Briefwechsel II 137)。しかし、ブーバーが真に意味しようとした、根源語に根拠づけられる*«Ich und Du»*の思想は、それに門を閉ざすものではけつしてないであろう。

第四部会

Brahmayānala における *dikṣā*

高島 淳

Brahmayānala より正確にはその中の *Pṛcnamata* (以下 PM と略記) と呼ばれる部分は、約二万詩節からなり、アビナヴァグブタがしばしば引用していることから明らかのように、シヴァ教のタントラの内でも現存している最古のものの一つであると思われる⁽¹⁾。本稿の目的は、その第三章 (fol. 156-166) によりながら、シヴァ教のイニシエーション儀礼 (*dikṣā*) の古い形について考察してみることにある。

まず PM は六種の *adhvan* を知っているが、実際の記述においては他の五種も *bhuvana* (世界) として述べられている。⁽²⁾ 六種の相違は *yāga* の相違によるとされている (*mūlayāga-vibhāgena sadvividho 'dhvāḥ prakṛitīḥ*, 33. 333 b)。*yāga* は PM の *dikṣā* における特異な点の一つである。⁽³⁾ *Tantrīloka* 等の *dikṣā* においては、*adhvan* の各段階における儀礼は、受胎、受享者性 (*bhogahokṛitva*)、没入 (*laya*)、束縛の切断 (*pāgaccheda*)、からなっているが、PM においては、結合 (*yojana*)、没入、享受、確固 (*sthitī*)、浄化 (*śodhanā*) からなっており、この中心となる儀礼である浄化は *yāga* によ

って行われる。そして束縛の切断の方があらゆる場合に *parā* マントラによって行われるのに対して、*yāga* は各段階において別々の主神に対して行われる。主神となる神は、シヴァの最高の現れたるバイラヴァ *Kapaliḡa* とその主要な四シヤクテ *Raktā*, *Karālā*, *Candāksi*, *Mahocchusmā* を中心としてその他のヨーギニーなどであるが、これらの神々のうち誰がどの世界 (或いは世界の集まり) に対応するかは相違が六種の道の違いをなしているのである。また、これらの神々は各々の世界の主宰神であるという表現も見られ (33. 71b)、PM において *laya* が *bhoga* より前にきていることから、*laya* の本来の意味がアビナヴァグブタの言うような享受への没入⁽²⁾ ではなく、世界の主宰神との合一を意味していたと考えさせる。このことは、誕生や受胎といった言葉が一切用いられていないことも含めて、世界の体系が本来カルマの先取りの観念とは無関係に成立したのではないかと思わせる。

次にこの世界 (*bhuvana*) の体系であるが、PM においてはブラーナなどに見られるのと類似した伝統的な *brahmāṇḍa* の諸世界に三六の *tatva* を加えたものである (但し、地水火風空は *brahmāṇḍa* の中)。後代のように各 *tatva* がいくつもの世界を含むことではない。このような *tatva* の体系と従来の宇宙観の複合が恐らく *bhuvana* の体系の起源であらう。そして *brahmāṇḍa* の中の諸世界の内でも、種々の地獄に対する関心の強さが見てとれる。アヴァクブタが地獄を二つの世界に纏めてしまおうのに対して、⁽³⁾ PM は一六の地獄を二つの世界に

する。また、bhavana の道が主要なものである理由として、それが「証拠を伴う」(sapratyaya) ものであること、diksa の際に祖先達が地獄にいるのを見る(三三・三三七)として、この点も挙げられる。

PM においても既に洗練されてはいるが、このような儀礼の根底にはシャーマンの地獄巡りと天界上昇のイメージがあると言えよう。adhvan の各段階における師のその世界の主に對する「我はこの者に恩恵を施さんとす。汝それに妨げをなすべからず」という宣言にもシャーマンの内的イメージを観ることが出来る。また、それは闘いであると同時に宥和でもあるから、ある世界を通り抜けることとしての浄化がその世界の主に對する崇拜(yāga)の儀礼からなることも不思議ではない。そして、これらの儀礼を通じて、本来下位の世界の主である恐ろしい神や女神が最高神たるバイラヴァやそのシャクティにとなつていったのであらう。

注

- 1) 書誌学的事項については Teun GOUDRIAAN and Sanjukta GUPTA, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, (*A history of Indian Literature*, vol. II, fasc 2), Wiesbaden, 1981, pp. 42-4, を参照のこと。筆者の利用した写本は p.42, n.43 に挙げられているものである。
- 2) *laya* の解釈については H. Brunner, *Somaganbhupaddhati*, III, p. 273, n. 248 参照。ヌニラヴァンブタが *laya* を 'bhoge laya' と用いているのは *Tantrāloka*, xvii,

37, 44.

- 3) 但し、アビナヴァンブタも地獄の総数が一四〇と述べ、Jayartha は罪の程度に従って詳しく地獄を辿るべきであること(ad TA, viii. 24b-28a)。

salya と *salla* について

煎本 信行

初期のジャイナ教において *salla* は業・煩惱と密接な関係を持つメタファー(隠喩)として表現されることが多い。例えばジャイナの綱要書 *Tattvārthasūtra* 7-13 に「禁誓者とは刺なき人なり (*nīṣṣalya*)」とある。禁誓者とはジャイナの五禁戒の受持者のことである。では *salya* とは何を指すのであらう。学僧 Umasvāhi のこの書の自註を参照すれば、*salya* は *māya, nidāna, mithyādarsana* の三事である。これらは初期ジャイナ聖典にも散見され、*Phuṅga* 3 等には *salla* を説明して、*nāyāsalla, nīyāṅas, micchadamsana-s* とある。
salya は、ヴェーダ文献では矢の先にセットされている鏃の意であり、また古典インド医学アーユル・ヴェーダでは鏃や刺等の異物の摘出手術から外科を意味するようになった。そこでこのメタファーの拠り所をヴェーダ文献の表現に求め、またアーユル・ヴェーダに先行する医術的文脈との平行関係に求めようとするのであらう。

初期ジャイナ聖典 *Isibh (āsīyāim)* 28v. 4 では深層の欲望である *kama* が *salla* 刺' *visa* 毒' *asivisa* 毒蛇に喩えられ、それに続く V. 6 では *kama-salla* と複合語になる。この複合語はメタファー表現としては *Atharvaveda* に見出される。AV. 3 の 25 には ♀ 女子に熱烈な愛情を起こせしむるための呪文² という讃歌があり、その 2 を故辻直四郎博士の訳によれば「渴望を羽とし、愛欲を鏃 (*kamasalya*) とし、空想をクルマラとなすこの矢 (*isu*) を狙い定めて「番え」、カーマをして汝の心臓を貫かしめよ」とある。このメタファーが語義変化とともに伝承されていったと考えらる。

さて、初期のジャイナ聖典には医学・医療に関する資料が伝承されており、そのうち医学体系に関するものとして、第三アーンガ *Pañca* 8 には *athavāidhe auvede* として八医科学が見える。また第一アーンガ *Vivagasyam* 7 には *athāṅgav-veva* として同じく八医科学を数えている。これらは *Caraka*, *Susruta* 等のアーユル・ヴェエダの八医科学の体系にそれぞれ比定されるのである。以上の事實は、アーユル・ヴェエダに先行する医療に関する資料を提供するばかりでなく、上記ジャイナ聖典成立の下限を示唆するものと思われる。

Isibh 17 の v. 3 ~ v. 6 では医療的譬喩によりながら、業と業からの解脱が説かれてある。v. 3 は「正しき病の完全な智慧あり、その後はその決定あり。病と業の完全な智慧あり、(そして) 病の完治あり」v. 4 「正しき業の完全な智慧あり、その後はその解脱あり。業と解脱の完

全な智慧あり、その後には宗教的行為と解脱あり」v. 3 と v. 4 とは医療的文脈によるアレゴリー的關係になっている。kamma 業は roga 病に喩えられ、*vimokkhanam* 解脱は roga-tigicchi-tam 病の完治に喩えられている。次に v. 5 は「刺を有する命の急所を知り、或いは迷妄を害する人を知り、刺を抽出する治療行為を知る人は刺を亡ぼす人なり」ここでは命 (*iva*) の近くにささった鏃か刺かを抽出する外科的手術が行われているように伺える。v. 6 「諸々の活命の業縛と解放を知り、また業果の連続を知る人は業を亡ぼす人なり」業の *bandha* 縛は *sasalla-iva* 刺を有する命に喩えられ、*noyana* 解放は *sall'uddharaṇa* 刺を抽出することに喩えられ、*kammata* 業を亡ぼす人は *sallaha* 刺を亡ぼす人に喩えられている。salla は kamma に照応しており、あたかも salla が身体に突き刺さるがごとく kamma が *iva* に漏入するのであろう。以上のように医療的文脈がジャイナ教の業と解脱の教義とアレゴリーの平行関係にあることが理解されるのである。

アーユル・ヴェエダに先行する医療について仏教では、原始仏典にみられる医学的知識はかなり高度であると言われている。同じく初期ジャイナ聖典にも医療的資料が眠っているものと考えられる。

Śrīgūhyasamajapāñjikā Ⅱ

Ⅰ つづきの考察

金本拓士

無上瑜伽タントラ『秘密集会タントラ (GS)』における主要な流派として、聖者流と仏智足 (JP) 流がある。さらにプトゥンによれば、この他にウァジュラハース流・バドラババダ流及びスムリティジュニャーナキールティ流・アーナンダガルバ (AG) 流と細分している (羽田野伯猷博士「チベット仏教形成の一課題」日本仏教学年報十六号 p.69)。このうち AG は瑜伽部密教の注釈家として有名であり、彼が無上瑜伽部に属する GS を注釈したとするならば、当然そこには聖者流、JP 流にはない瑜伽タントラ的な解釈が認められるはずである。GS の注釈書として AG の作とされるものとして Śrīgūhyasamajapāñjikā (GSP) (P. ed. Vol. 66. No. 2780) と Śrīgūhyasamājanahāntararājāṭikā (P. ed. Vol. 84. No. 4787) がある。しかし、後者は、ツォンカバによって偽作と見なされ (羽田野 同上)、この注釈書自体の真偽を考察しなければならぬ。よって本論は GSP を取り上げ、そこで述べられるところの、生起された諸尊の特徴を、聖者、JP 両派が生起した諸尊の特徴と比較検討し、AG の GS 観を考察するものである。本来、諸尊生起を見る場合、生起次第 (聖者流ならば Piñ-

ḍīkṛtasādhanā. JP 流ならびに Samantabhadrasādhanā) にちなんであるが、AG における生起次第の類いは現存しない。そこで GSP から尊様に関する事項を抜き出して整理する方法をとることとする。GS 根本タントラ十七章を注釈する中、第一章—五如来の色相、三昧耶形、四明妃、六金剛女の三昧耶形、四忿怒の身色及び印相。第四章—五如来、四明妃の三昧耶形、六金剛女の三昧耶形及び方位と種子。第八・十章—五如来の種子とその身体布置。第十二・十六章—五如来、四明妃、六金剛女、四菩薩の種子とその加持処。第十三章—五如来、四明妃、六金剛女、六忿怒の身色及び印相を説明している。以上の記述から GSP における諸尊の特徴を掲げてみることにする。

○五如来の印相において、阿闍—摧伏 (gnon) 印、毘盧遮那・覺勝 (byañ chub mehog) 印、宝生・与願印、無量光・禪定印、不空成就—施無畏印が示され、聖者、JP 流に見られない解釈を附している。

○聖者流は五金剛女 (色声香味触)、JP 流は六金剛女 (色声香味触と法界) をとるが、AG は六金剛女説をとり、JP 流の解釈に従っているものも、声金剛女、触金剛女の部族首 (JP 流では各々、阿闍と不空とする) を AG は宝生と阿闍とする。これは聖者流の解釈に近く、二流派を合わせたような形式をとっている。

○忿怒尊について AG は、第一章で四忿怒 (Yamantaka, Aparājita, Hayagrīva, Amṛtakundali) を、第十三章で六

忿怒 (T'akki. Mahābala. Niladāṇḍa. Acata. Mahosṅga. Sumbha.) の尊様を説明し、聖者流と同じ十忿怒説をとつてゐる。

○JP 流の如く、菩薩の具体的な尊様は説かれず、菩薩名と六処 (眼耳鼻舌身意) を加持する種子のみが説かれている。しかし、JP 流における身処・一切除蓋障 (Skam) 意処・普賢 (Sam) のところを、畏盧遮那 (身金剛・Om) 阿閼 (心金剛・Hum) に変えて、四菩薩 (地藏・Ksim. 金剛手—Jam. 虚空藏—Khan. 世自在—Gam.) と二如来の種子によって六処加持としている。

以上 AG が具体的に尊様を説明しているのは、三面六臂 (ただし T'akki のみ四臂) を持った五如来、四明妃、六金剛女、十忿怒であり、生起される尊は二十五尊ということになる。尊の数から言えば、JP 流の十九尊に CS 第十三章以降に説かれる六忿怒を加えたものとなるが、各尊の特徴を見た場合、JP 流、聖者流と相違し、さらに、五如来の印相等が Advayavajra (AV) の Pañcakāra で説かれているもの (頼喜本宏「A. dvayavajra 研究(二)密教学 第13・14号」と類似し、AG と AV に密接な結びつきがあるように思われる。

ナーガールジュナの讃頌

八力 廣喜

一 ナーガールジュナ『四讃頌』(CS; Ls. Ns. As. Ps. と略) は、その一々の名称について Tucci により決定され、(一九六五) さらに Chr. Lindner によって確定された。(Nagāriju-nāna) しかし検討する余地がある。

一 これらの讃頌がいつ、誰によって、このような形にまとめられたかについては明らかでない。例えばチベット大蔵経目録を見ても、この CS の訳者名は統一されていない。『超世間讃』(Ls) 『無聲讃』(Ns) 『勝義讃』(Ps) の訳者は Tshakhrims-rsal-ba (Jayasita) で、かれは Artisa をインドへ連れてきた人物として有名であり、およそ十一世紀頃の人物といわれる。もしこのような訳者が CS としてまとまった著作を知っていたならば、当然そのような取り扱いはしたものと考えられる。しかし AS の訳者はいかにも不明である。従って推測するに、この時期にはまた CS としてまとめられていなかったことも考えられる。ツッチは CS の註釈者 Amṛtakāra をインドへの回教徒侵入以後の人物と推測するから、もしそうであるならば、さらに時代がさがる。

一、上限はチャンドラキールティの Prasaṅnapada Madhya-makāvātāra の引用であるが、これもチャンドラキールティが

CSの名あるいは、 I_s の N_s 名を知って引用したのかどうかも判明しない。

一 内容の特徴についてCSが『中論頌』(MK)と類似することは、次の例によって知られる。

N_s 第四偈の前半は

あなたによって、いかなる法も生ぜしめられなかったし、また滅せられなかった。

とあるが、これは I_s 第二十五偈の前半と同趣旨である。法性の不生不滅については、MKのとる立場で、第十五章七偈がそのことを示している。

N_s 第十偈は常・無常等の種々なる分別構想を説く偈であるが、これは A_s 第十六偈、第四十七偈において、断常の二見の否定が説かれ、ここで分別構想の語が出てくる。断常二見の否定はMKでたびたび示されるものである。

また N_s 第七偈にある「仏は(この場合あるたということばで示される)一字も説かなかった」という思想はMK 第二十五章二十四偈後半に

ブッダによって、どのような法も、どのような処でも、だれに対しても、説かれたことはない、

という句と共通である。

また N_s 第六偈と第二十一偈は「法界は無差別である」という思想が見られ、また第十二偈には、生身、法身の二身説が説かれ、第十五偈には「薰習」*vsama*の語が見られる。また第二十一偈の「三乘」*yanatrikaka*という語など、また検討さ

なければならない偈が多くある。

一、 P_s については第三偈、第十一偈に、去・來の否定が説かれ、MKの第二章のテーマと連絡する。また第四偈は、有、非有、断、常、常、無常など六つの否定的表現、第七偈は遠近の相依性の概念の否定が説かれる。内容は相連するが、この概念は A_s 第十一偈にも出る。

一 以上、内容の問題点を簡略に列挙したがCSの構成上の問題、あるいは偈の内容に問題のある点、例えば A_s 第四十五偈と $Lankavatara Sutra$ との類似点、三性説との関連性を、未解決な点がある。従って、今後は、各偈を厳密に検討して、CSの内容をさらに明らかにしなければならない。

一、讚頌の形成に関して、最初にブッダに対する帰敬偈があり、終りに回向文に相当する偈があることは、CSが一致して説くところである。

プラバーカラ派とクマーリラ派の

根本的相違点について

黒田 泰司

バラモン教正統派であるミーマンサー学派の中にプラバーカラ(P)派とクマーリラ(K)派の二派があることは周知の事実である。これまで両派の相違点として認識論の分野をはじめ様々な面から指摘がなされてきたが、根本的な相違は何かと

いうことについては意外にも追求されていなかったように思われる。また、両派は同じミーマンサー学派なのであるからヴェーダを遵守するという立場は変わらず、相違点はそれ以外の考へ方に求めざるを得ないのだとも考えられるが、もし聖典を扱ふ態度において明確な相違があるなら、それこそ両派の相違点として真先に挙げてよいのではないだろうか。

ヴェーダ聖典の中心的要素が儀軌であるとし、特にその中の願望法語尾が人間を行動に駆り立てると考える点で両派は軌を一にしている。そしてこの問題に関してK派は *Bhavana* 説、P派は *nyoga* 説を主張した。しかしこれだけでは、同じ考へ方を両派が別々の名称で呼んだにすぎない可能性もあるので、各論者の主張を分析し、その発想の相違まで調べる必要があるだろう。

Kは二種の *Bhavana* を想定した。*Satvabhavana* と *artha-Bhavana* とである。儀軌そのものに関係するのは前者であるが、この考察はごく簡単で、Kの関心は専ら後者にあるといつてよい。後者は儀軌を聞いた人間の認識の問題であり、彼自身が述べているように人間の合理的判断が重視されている。Kの *Bhavana* 説を継承・発展させたマンドナは、儀軌および願望法語尾の性質を考察し、我々を行動に駆り立てる観念を「好ましいものの達成手段であること」に求めた。この考へ方は、K派の代表的思想家と見做されるパールタ・サーラティに継承されてゆくが、これは儀軌そのものに対しても、人間の合理的判断を重視する姿勢を強く打ち出したものといえるだろう。「好ま

しきものの達成手段」であるから、我々は行動を起こすのである。

いっぽうP派ではこれと全く異なる立場が貫かれた。Pは我々が行動を起こすのは「為さるべきもの」の認識に依るとした。P自身の著作には残念ながらこれ以上の説明はされていないが、その後継者であるシャーリカ・ナータによれば「為さるべきもの」とは「意志的努力によって達成さるべきもの」と定義づけられる。そして彼は自説とマンドナ説を比較し、両者の本質的相違を強調している。一見分りにくいこの主張は、例えばラーマヌジャのヴェーダアルタサングラハに現れるP派論者の主張を見れば明らかとなる。すなわち「為さるべきもの」は「望ましいものの達成手段」でないばかりか、「望ましいもの」そのものでもないのである。それにもかかわらず、ただひたすら実現しなければならぬものであり、詳しく定義したところで「意志的努力によって達成さるべきもの」と言えるだけである。結局P派では、ヴェーダを功利的に捉えることに極力反対し、その命じる場所に絶対服従をすべきだと考えていたことは明らかである。

このように見てくると、ヴェーダの權威を承認し、その命令を実行しなければならぬと考える点は同じでも、無条件の絶対服従を考えるP派と人間の合理的判断を許容するK派の間には、聖典に向かう態度に大きな相違があると考えなければならぬ。マンドナの著作に現れるP派の論者に対し、ヴァーチヤスパティが「聖典を絶対的に信頼する者」と注解しているのも

このことを裏付けている。

なおバルタ・サーラティと並ぶK派の論者ソーメーシュヴァ
アラは、P派の教説はもちろんのことマンドンナ説をも否定し、
願望法語尾は単に「促進性」を表示するとした。同じK派でも
マンドンナ説は極端に見えたと考えられる。

Prabhākara の祭祀思想について

——niyoga と apūva の差異——

吉水清孝

インド最古の宗教文献Vedaは、神々を讃えて供物を捧げ、
現世及び死後の幸福を得ることを目的として行われた種々の祭
祀の執行手順の規定と、祭祀の最中に唱える讃歌の集成であ
り、Mīmāṃsā学派は、膨大なVeda文献に説かれた複雑な
祭祀の構造を統一的にとらえようとして成立した。七世紀の人
Prabhākara 氏 Sabara の *Mīmāṃsūsūtra* (MS) 註に対し
複註 *Bṛhātī* (Bṛ) を著して、Mīmāṃsā 学派内に独自の一派
を形成した。niyoga とは、人を祭祀行為の実践に駆り立てる
のもであり、絶対的な権威を認められたVeda 祭祀とそれを
執行する人間との関係を決定する、Prabhākara 派に独自のか
つ中核的な概念である。ところで apūva は、祭祀の執行に
より生じ、祭祀行為が完了し消滅した後にも存続して祭主に果
報をもたらすものとして、MS 及び Sabara 以来承認されてい

るが、九世紀頃の Prabhākara 派の人 Saikānātha は、niyoga
を apūva と同一視した⁽²⁾。しかし Prabhākara 自身は niyoga
を apūva とは別個のものと思倣していると思われる。この解
釈の根拠を以下に二点示そう。

まず Prabhākara は、niyoga と apūva とは Veda の命令
文に於ける表示方法を異にしている、と認めている。niyoga
は命令文の動詞の願望法語尾などによって直接に表示されてい
るが、apūva は命令文の動詞の意味である祭祀行為によって、
それが祭主に果報をもたらすために必要なものとして要請され
るのであり、願望法語尾などによって間接的に理解されるに
過ぎない⁽³⁾。

第二の根拠は、祭祀の構成要素間の従属関係に於て niyoga
と apūva とが別々の機能を果たすことにある。MS 3-1-2-5
及びその Sabara 註によれば、一般に、或る要素Aが他の要
素Bの成立のために役立ち、必要とされる手段である場合、A
はBに従属するもの (śeṣa) となる。祭祀行為は、果報を望む
人に対して果報を得る手段としてVeda に説かれているから、
果報に従属する。また、祭主は果報が生起すること自体を目的
としてではなく、自分が果報を得ることを目的として祭祀を行
うのだから、果報は祭主に従属している。このような祭祀行為
と果報及び祭主の間の従属関係は、Prabhākara も上記箇所へ
の註釈中でそのまま承認している。ところで、完了すれば消
滅してしまう祭祀行為が天界などの果報を生ぜしめるのは、
apūva の媒介なしには不可能だから、Prabhākara は、apū-

va) を果報を得るための最も直接的な達成手段と見做してゐる。⁽⁴⁾ 一方 Agnihotra 祭などの果報が規定されていない祭祀の場合、人は果報を求めずに命令文の表す niyoga の理解によって祭祀を実行する、と述⁽⁵⁾、niyoga 以外の全ての祭祀構成要素は niyoga の成就のために機能するのであり、niyoga 自身は他のいかなる要素にも従属しないと考へてゐる。⁽⁶⁾ 命令文に於ける果報の規定の有無に拘らず、命令文の動詞語尾が表示する niyoga によつて人は祭祀の実行に駆り立てられるが、果報が明記されてゐる祭祀に関しては、その果報を望む者のみがその祭祀を行う資格をもつ者となるのである。この場合 apūva が祭祀行為により生じ、最も直接的な達成手段として果報に從属するが、果報は祭主に從属し、更に祭主も niyoga に從属すると言へよう。

注

- (1) niyogaḥ……ārambhe hi puruṣaṃ niyunkute. (Br. III, p. 321, II.1-3)

(2) *Prakaravaṇāpanīcika*, (ed. 1961) Vakyārthamātrikā 章後半 k.k. 25-26. cf. 黒田泰司 『Prabhākara 派の niyoga 説』『インド思想史研究』2。

(3) yasmād apūvaṃ sādhyam bhāvārttaḥ phalam niṣpādyaṃ nānvathā kṣaṇikatvat. tena tadviśayo vidhyartho līhādibhiḥ pratyāyate……na punas tasyāmi vācaka itī……na punar līhādīśabdō 'pi niyogaṃ nācaṣṭe. katham punar bhāvārtthe vācaka.

tvāśāntka. kevalasyāprayogāt niyogaśabdasya, tiḥ-

antaṣyaiva prayogāt. (Br. III, p. 297, I.1-p. 298, I.2)

(4) tato 'pūvaṃ eva phalaśādhanam iti gamyate.

(ibid., p. 296, II.5-6)

(5) idam aparāṃ tarhi katham "akāminah pravṛttir

nāsti" ti, niyogaparavāc chāstrasya. (Br. V, p. 50,

II.1-2)

(6) niyogāsiddham tu sarvaṃ tadannuṅgaṃ iti kena

neṣyate. (ibid., p. 50, II.5). Br. III: MUSS 24, 1962;

Br. V: MUSS 26, 1967.

『瑜伽論』を中心とした中期大乘仏教の

波羅蜜説の展開について

清水海隆

『解深密經』を媒介とした、『瑜伽論』菩薩地の波羅蜜説の『大乘莊嚴經論』『大乘阿毘達磨雜集論』への展開については、既に検討してきた『印仏研』昭和61年度号参照)。しかし、『解深密經』と菩薩地との関係について若干の論考の不備があったため、本稿はそれについて再検討するものである。

菩薩地行品は以下の三項目で波羅蜜説の総説を示している。

①「波羅蜜の名義」——長期間の修習・自性の清浄・菩提果の獲得の三によつて波羅蜜と名づける。②「波羅蜜の次第建立の三

因縁」——由対治故次第建立として障菩提の六法（慳・悪行・怨恨逼惱・懈怠・散乱・闇鈍愚癡）に対する能対治として六波羅蜜を立てる。また由生起故次第建立・由異熟果次第建立も同様に六波羅蜜を立てる。③「六波羅蜜の三学所撰」——増上戒学所撰として施・戒・忍・精進を、増上心学所撰として静慮を、増上慧学所撰として般若（慧）を配当する。

一方、『解深密経』地波羅蜜多品は十九段二十四問答によって波羅蜜説の総説をなすが、それらは以下の通りである。(1)菩薩所応学事(2)三学所撰(3)二資糧所撰(4)五種应当修学(5)六種施設の二因縁(6)余四種施設の因縁(7)六波羅蜜の次第(8)六波羅蜜の品類差別(9)波羅蜜の名義(10)七種清淨相(11)五種業(12)最广大等の五因縁の無尽(14)非愛異熟果の五因縁(15)最勝威徳(16)因果義利(17)衆生の自業過失(18)一切法無自性性(19)三波羅蜜。これらの内(1)はそれが六波羅蜜である事を語るもので、自明の事であるので今は省略し残りを見てみると、菩薩地と対応関係にあるのは(2)(3)(7)(8)(9)(10)の六段である事が理解される。即ち、(2)「三学所撰」は先の菩薩地の③と対応している（精進を遍於一切とする点のみ相違）。(3)「二資糧所撰」は菩薩地自他利品に示され、福は施・戒・忍・智は慧、そして精進・静慮は通福智二分とされ同一である。(7)「六波羅蜜の次第」は後の引発依たることを説くが、これは菩薩地②中の由生起故次第建立と対応している。(8)「六波羅蜜の品類差別」は施・慧に各々三種を示すものであるが、これは菩薩地施品・慧品で示される二群の品類差別の一方と対応している。(9)「波羅蜜の名義」及び(10)「七種清淨相」は波羅

蜜と名づける五因縁とその補足説明の一であるが、これは菩薩地①の三項目中の菩提果の獲得と自性の清淨とを含むものである。

これらの菩薩地と『解深密経』所説との関係から、両者の間の対応関係が理解される。これは『解深密経』が『瑜伽論』撰決訳分にほぼ全文引用されている事からも妥当とされよう。また内容的には『論瑜伽』菩薩地の波羅蜜関係所説を整理したのが『解深密経』の波羅蜜所説であるとも考えられるのである。

この事は勝又俊教先生が「菩薩道と唯識観の実践」の中で、中期大乘仏教の波羅蜜思想の特色として各波羅蜜が三種類に分類されていると述べているが、波羅蜜の品類差別の点からも、菩薩地ではそれに二群を立てるといふ煩雑さが見られるのに対し、『解深密経』ではそれが簡潔化されているという点で、菩薩地の波羅蜜説示の『解深密経』所説に対する先行性が窺えるのである。尚、この事は後の『大乘莊嚴経論』や『大乘阿毘達磨雜集論』が、『解深密経』の十九段所説を継承した十項目によって波羅蜜説を展している事によっても補強されるであろう。

以上、『瑜伽論』菩薩地の波羅蜜説と『解深密経』のそれとを検討してきたが、そこからは両者の所説の対応関係と、菩薩地所説の『解深密経』所説に対する先行性の二点が推測されるのである。

鎌倉初期の法相宗の学僧良算について

城 福 雅 伸

良算は鎌倉初期の法相宗の学僧である。彼は解脱上人貞慶(一五五—一二三)の上足として知られており「親授之弟子」とされている。また日本唯識思想史上最も重要な典籍の一つである『同学鈔』の大部分を編纂した学僧とも考えられる。しかし彼の生涯等については今一つ詳らかではなく『高僧伝』等には名を見せない。これは学者の論じておられるように彼が貴族の出身ではなかったため、公の記録に残こらなかったためであろうと思われる。

しかし彼に関する逸話等、わずかな資料からも彼が非常に優れた学僧であることを窺い得るのである。『五教章通路記』には彼が新義を案出した事が記されている。それは古来教学上の問題について二つの異説があり、それぞれ一長一短であったのを良算は兼合して一義とする新案を案出したというのである。始め師の貞慶は巧みであるとは認めながらもこの新案の依用を許可しなかったのであるが、数年後これを認めるようになった⁽⁴⁾。これは良算がいかに優れた能力と独創的な考えを有していたかを窺う事ができるものであろう。『五教章通路記』にはこの後この良算を称えて「智慧深広、窮⁽⁵⁾尽宗旨」と讃じている。

良算の著書あるいは編纂したものは先に述べた『同学鈔』や『因明勸学抄』・『因明四種相違略文集』・『因明宝珠集』・『八門秘要鈔』・『真理鈔』等数多い⁽⁶⁾。また現時点知り得るかぎりでは因明に関する著が多く、彼が因明に通じていたことを窺わせるのである。

良算はこのように自著をよく著わしただけではない。師の貞慶から命じられ「摩尼抄」を著し⁽⁷⁾、また師の貞慶の著述活動をよく助けた。貞慶の代表的な著述である『尋思鈔』も貞慶は良算等と法門の大事を話しあって筆を進めている。『法華開示抄』も良算の間に貞慶の抄物で答えるという形で成立し、『明要鈔』には「此者以⁽⁸⁾御口筆愚僧記之…(中略)…良算⁽¹⁰⁾」また「已上算公之所⁽⁹⁾集也」・「仍誦⁽¹¹⁾算公綴⁽¹²⁾其新舊」と記されて良算が貞慶の『明要鈔』の抄出に貢献していたことが窺われる。『明本鈔日記』には「抄出之間彼功莫大⁽¹³⁾」と貞慶は述べ、そしてついに同『明本鈔日記』で貞慶は、これ(『明本鈔』)を抄出した功は現世では報いてやれないから、もし仏土に生じたなら、その時に仏に良算を加被して頂くように御願いするのでこれを報謝の端としてほしいという尋常でない言葉を語るところとなる。すなわち良算なくしては『明本鈔』は成立し得なかったといっても過言ではないであらう。『尋思鈔』以下これらはみな貞慶の代表的な著といつてよいであらう。

『多聞院日記』にも貞慶・高弁に並んで良算の記事がある⁽¹⁴⁾。事からも彼に対しての後世の評価が窺われよう。このような良算であったにもかかわらず彼が公の記録等に残

こらなかつたのは『多聞院日記』に記されるように四十七歳という若さで亡くなった事と彼が貴族の出身でなかつた事に原因しているものと思われる。というのは貴族出身でない者は高年令になって始めて維摩会等の講師になり得たようであるから良算にも出世の道が全く閉ざされていたわけではなく彼は講師等になる前に亡くなってしまつたものと考えられるのである。

以上のように良算は貞慶の弟子の中でも最も傑出した非常に優れた学僧であり、師の信頼の最も厚かつた学僧であつた事が窺われるのである。しかし惜しくも比較的若くして亡くなつたのである。

諸資料や系図等を取り合わせて考察すると、彼に教えを受けた学僧には少なくとも貞弘・寿英・実算・録円がいることになるから、彼の影響たるや非常に大なるものがあつたと考えらう。

よつて良算がいかなる教学思想を受けつぎまた有していたか等を今後研究することは非常に重要かつ必要な事ではないかと考ふる次第である。

注

- (1) 『五教章通路記』(大正72・456C)
- (2) 拙稿『唯識論同学鈔』の編上の問題に関する一考察『印仏』34・1 参照
- (3) 保井秀孝稿『貞慶と弟子良算』『印仏』28・1 参照
- (4) 大正72・456bの内容についてくわしくは富貴章信博士「解脱上人の学風と同学鈔」(大谷学報31・1)参照

(5) 大正72・456C

(6) 佐伯良謙著『因明作法変遷と著述』富貴原章信著『日本中世唯識仏教史』『国書総目録』等参照

(7) 龍谷大学図書館所蔵『尋思鈔』(論第一卷)の貞慶の奥書参照

(8) (9)に同じ

(9) 大正56 480a

(10) 大正69 534b

(11) 大正69・521a

(12) 大正69 534a

(13) 大正69 505a

(14) 永録九年正月廿日の項(『増補統史料大成』「多聞院日記」第二卷437頁)参照

(15) 『維摩講師研学堅義次第』等参照

「般若経」における八不と縁起

渡 辺 章 悟

筆者は本年度第三十七回印仏学会にて、「般若経」における縁起」と題し、竜樹に継承されたとされる相依の縁起と八不の縁起に言及した。本稿はこれを受けるものである。

『中論』帰敬偈(八不の偈)は竜樹の縁起思想を語るための最も重要な偈頌であり、般若経のある部分に基いて構成された

第四部会

と解されているが、その箇所は必ずしも明らかではない。これまで、玄奘訳『大般若経』中の文句が指摘されているが、他資料は未調査である。また、『順中論』冒頭にて無著が「八不の偈」を解釈し、竜樹が基いた経として「八不」のみを含んだ般若経の文句を引用しているが、これも何の般若経に基いているのか解明されていない。本稿はこれらの問題に若干の手掛かりを与えんとするものである。

八不とは「不生不滅・不断不常・不一不異・不法不來」という四組のディレンマからなり、『中論』では青目釈以外は「不滅不生」としているが、般若経では「不生不滅」とする。八不の第一の不生の原語は *anutpada* (*-panna*) であるが、単独で用いられることがある。この場合は同義語としての *anabhinivṛtti* (*-vṛtta*) と同様、無自性 (*asvabhavata*) であり、それは名称 (*namadheya*) にすぎず、無二 (*advaya*)、無区別 (*advaidhikata*) と並記される。これは空と同義とされ、三三昧、無生 (*ajāti*)、非存在 (*abhava*)、不壞 (*abhinna*)、離欲 (*virāga*)、滅 (*nirodha*)、遠離 (*vikīṭava*)、寂滅 (*śāntatva*)、無為、涅槃等とも並記され、五蘊の無縛無脫 (*abaddham anuṭtam*) の理由句に、あるいは「不生・不可得によって、布施ないし般若が一切知性に廻向されて波羅蜜の名を得る」云云とされる。また、不生等として、無為の三相 (四相) を意味することもある。これは阿毘達磨論書にみられる伝統的用法である。

八不の四組の中では、不生、不滅が断然多く、これについて、上

「八不」対同表

	二万五千頌 (PV)	一万八千頌 (AD)	十万頌 (SS)
梵 藏 漢	Ked. II-5, p.15, ll.27-28 (八不) P.ed. Vol.18, 222a ⁵ (二不) P.ed. Vol.89, 120b ⁴ (八不) 放光, 大⑧, 56上 (二不) 大品, 大⑧, 296上 (二不) 第二会, 大⑦, 170中 (八不)	P.ed. Vol.20, 20b ⁴ (二不) 不第三会, 大⑦, 569中 (八不)	初会, 大⑤888中 (八不)
	T. MS, No.234, fol.234b ⁶ (八不) P.ed. Vol.18, 310a ⁶ (二不) P.ed. Vol.89, 192a ² (八不) 放光, 大⑧, 67下 (二不) 大品, 大⑧, 311上 (二不) 第二会, 大⑦, 201中 (二不)	P.ed. Vol.20, 77a ³ (二不) 第三会, 大⑦, 587下 (二不)	初会, 大⑥505中 (八不)

述の八不には含まれないが、不垢不淨 (asankleśa-avyavardana) が続き、さらに不増不減が連続するものもある。また、「不生不滅不受不捨不垢不淨不合不散不増不滅」(K² (P²)) 「以無相法故。無生無滅法故。無垢無淨法故。無作無起不入不出。不増不損不取不捨法故」(K² (S²)) といったものもある。その他、八不の偈に関連するものとみて、『八千頌般若』『法上菩薩品』の一節が目される。そこでは、和合縁起説に

八不の縁起対同表

	二万五千頌 (PV)	一万五千頌 (AD)	十万頌 (SS)
梵	MSS omit	Conze'sed. Chap.74 p.66, ll.25-29 (八不)	T.MS, No.382D fol.295b ³ (八不)
藏	P.ed. Vol.19, No.731 163b ⁵⁻⁷ (八不) P.ed. Vol.90, No.5188 299b ⁴⁻⁶ (八不)	N.ed. Vol.28 34b ³⁻⁵ (八不)	N.ed. Vol.25 97a ¹⁻⁴ (八不)
漢	放光, 大⑧129下(一不) 大品, ⑧399下(一不) 第二会, 大⑦, 389上(八不)	第三会, 大⑦ omits	初会, 大⑥988上(八不)

続いて「一切法を不生不滅であると完全に知るなら、…八中略V : 無上正等覚に至ることが決まるだろう」といい、「不來不去の教説の教説」の語も述べられている(獅子賢は Aloka にて、「一切法は不生不滅であることを見道の修学によって知る」と積す)。しかし、前述の不生、あるいは不生不滅という否定形が八不の中では特に重視されるべきである。このことは、以下の「八不」対同表によっても明確にされる。本表は、『二万五千頌般若』(PV)を中心として、『一万八千頌般若』(AD)、『十万頌般若』(SS)の各テキスト及び翻訳中にみられる八不を比較対同したものである。

この表でいう二不とは不生不滅である。即ち、PV系の古訳とみられるものは二列ともに共通して二不とするが、後代の訳本とテキストは共通して八不とする。特に右の表の第一例(Ked. II-5)は『順中論』(K² (S²a-b))に引用される八不の箇所とみられるから、少なくとも無著の依用した般若経は、これら二不を説く系統のもではなかったことが窺われる。

次の表は「八不の縁起」を説く諸の般若経を対同したものである。本表にみるように、PVの梵写本を除き、ADとSSには anupādato pratīyasamutpādam prajānāti evam anirodhato 'mucchadato 'śāśvato 'nakkārhato 'nānārhato 'nāgamato na nirgamatah' prapañcōparamatah' śīvam prā-tīyasamutpādam' prajānāti と「中論」の八不の偈に酷似した文章がある他、チベット訳四本、第二会・初会の漢訳にも存する。しかし、『放光経』と『大品』には、下線部に相

当する訳文が欠け、単に *anupadato* の訳をそれぞれ「無所生」「不生相」とするのみであり、原形が偲ばれる。この「不生」としての縁起に、『中論』の影響下にあったものが、不生を第一とする八不の導入を図ったものと推測される。

『Mūlasāna』に記す

Nāgambira 僧の伝道

宇治谷 頤

近年、私は北タイ、特にスコータイ、及びランナータイ王国におけるスリランカ上座部仏教の受容の様相を考察してきました。ランナータイのスリランカ上座部仏教の受容は、スコータイ都出身である *Sumana* 長老を中心とする、南ビルマのラーマンナデーシャ国で修学した僧侶たちの指導による前期受容期と、チェンマイ出身の僧侶たちが直接スリランカに赴き、当地で修学修習して帰国した僧侶たち、すなわち *Nāgambhira* 僧や *Mechankara* 僧によって指導された後期受容期とに分けて考えることができる。前期は14世紀後半まで続き、15世紀以後は後期と解することができる。スマナ長老に率いられる前期受容期の特徴は招来僧による活躍期であり、王の庇護のもとに新たに建立された僧院、僧堂内において教義や戒律の修学修習が精励された時期であり、貴族的仏教の様相を呈している。これに対し、*Nāgambhira* 僧や *Mechankara* 僧などスリ

ランカに渡り修学修得した僧侶たち、すなわちチェンマイ出身の僧侶たちが活躍する時代は、大衆仏教の時代と解することができる。

その間の様相を一五〜一六世紀に書かれた歴史書によって考察してみる。『*Jinakamahi*』は一六世紀前半にパーリ語で書かれた著名な歴史書である。現代タイ仏教はラタナコンシン王朝成立後、ラーマー世から4世にかけて教団僧伽の再編成が唱えられ、特に戒律の肅正とともに教典の再吟味がなされた。以後、パーリ文献が正統とみなされ、歴史書としては『*Jinakalamahi*』が重要視されてきたのである。他に歴史書として一五世紀に書かれたと推察される『*Mūlasāna*』が存するが、タイ語で書かれているため、前書ほど脚光を浴びてないのが残念である。

『*Jinakamahi*』はチェンマイ出身の僧侶たちがスリランカより帰国した後の活躍の様相を、およそ次のように伝えている。スリランカより帰国した *Dhammagambhira* 僧や *Mechankara* 僧は広く北タイ一円に行化し、スリランカ上座部仏教の教義と伝統とを宣揚した。さらに多くの僧侶に受戒させ、僧伽の発展と貢献した。この間、スリランカより招来した僧侶、及び周辺地域から修学に到来した僧侶たちはこの地に逗留し、スリランカ上座部教の修学修得に精励したのであった。また、歴代ランナータイ王は積極的に僧伽を支援し、自ら高僧のために僧院を建立するなどしてスリランカ上座部仏教を庇護したのであった。彼ら長老たちは『*Dipavamsa*』に登場する

Vanaratana グループの名にちなんで自らを Mahasami Vanaratana 派と称した。さらに従来¹⁾の僧伽を批判した。つまり「旧僧伽は戒律を正しく遵守していない。パーリ語が不完全である」という批判である。『Jinakaramali』には、北タイ一円の上座部仏教は Vanaratana 派の活躍により他の派はまったく色あせてしまったと語る。

一方『Mulasasana』は次のように伝えている。Nanagam-bhira 僧はチェンマイからフユタヤに赴いた時、Boromarāja-dhīrājā の王に会い、彼の支援を約束させた。Nāṅagambhira 僧はスリランカに渡り、上座部仏教を修学し帰国した。彼はフユタヤに留まり、王に旧僧伽を解散するように進言している。そして新しい戒律を定め、フユタヤの六〇〇の僧院は Nāṅagambhira の率いる Sinhala Pakkha 派に属したと記している。次に彼はピッサヌローク・スコータイを経てチェンマイに到着する。チェンマイの旧僧伽につかえていた Maha Sami 長老は Tirokarāja 王の命を受け接見を求めた。その結果、Maha Sami 長老は「私の修習したのは正しくなかった。あなたの教えはゴールドのようであり、我々の教えは色あせたシルバーのようである」と語り、彼を称賛した。その時、チェンマイの僧は従前の教えを捨て、三〇〇〇人の僧侶たちが新しい教義に帰依したと記している。

両歴史書が伝える人物 Dhannagambhira と Nanagam-bhira とが同一人物であるか否かの疑問が残るものの、確証はないがその伝承内容がほぼ一致していることから同一人物であ

ることは間違いないと信ずるものである。以後、新しい指導者たちは勢力的に伝道につとめ北タイ一円にスリランカ直伝の上座部仏教を普及させたのであった。

賢首における空について

木下 富夫

空については、種々の論文があるが、賢首大師法蔵はどのよう²⁾に空をとらえていたかを、華嚴五教章の三性説ならびに十二門論宗教義記によってみたい。

その前に、空には二つの意味があることを知らねばならない。例えばいま、この机が一相にして無相なるう、つらい行くものの現成としてみること、即ち自性無し³⁾の現成として机をみることができるが、このような空は現象の無である。(……がない。)そして一方で、思惟をもってしては理解し得ぬ空、即ち思惟の限定を絶した空が考えられる(……でない。)ということである。

さて、三性は真如、依他、徧計所執の三であり、五教章ではそれぞれに次の二義をあてている。不変と隨縁、似有と無性、情有と理無である。

まず真如(円成)について、空が花として現成せず、空にとどまっているならば自性をもつことであり、空とは云えない。空ならば花として現じなければならぬ。これが隨縁、即ち真

如の自性を守らずである。しかし一方、花は空の現成である限り空であることは当然で、これが不変と言われる。真如の不変と隨縁とは不二と言われる所似である。五教章は「如円成雖復隨縁成染淨。而恒不失自性清淨。只由不失自性清淨故能隨縁成染淨也」という。

依他は、因縁似有顯現すと説く如くに縁生の意味である。縁によって生ずるものは自性なし、もし自性があるならば、縁をかりる必要はないからである。縁生せるものは無性であり、その有は有に似るものである。有に似て現じつつも無性である。よって似有と無性は無二である。

徧計所執 枯れ尾花の幽霊は、迷情においてのみ存在するから、情有と云われ、本来は無である。本来無なるが故に、迷情に対してのみ存在する。これが理無で、情有と理無は不二である。以上で三性の二義は同一であることが理解される。

ところで、縁生せるものは無自性であった。迷情において生じるものは理無であった。これは花を現成しても、花は空である。従ってこの三は同一にして不異といわれる。これが末を壊せずして、而も常に本なりと云われる所以で、真如の空は無自性と云われるものである。無自性が花と現成するとき、花に対すれば無自性はむしろ有と云われるべきか。よって真如の隨縁と依他の似有は同一際となる。

一方、依他の似有は徧計の有に似るとするば、似有と情有は同一際である。そうすれば隨縁と似有とは同一際とならない。けれども、賢首は三性一際にして、同じして異なることなし

という。そうして、真は妄未をかね、妄は真源に徹するというのである。

次に、十二門論宗致義記における三性の依他をみるに、幻有と無性真空の二義を立てる。前者は、縁による限り無自性で幻の如きものとして現ずるといふ。これは有といふをえず、無といふをえず即ち縁起による差別の有といへども、有無の限定を越えたものとみているのである。後者は、縁起せるものにて、縁起と無性は二つでない、空ということも有ということもできない。無限定の実在としての空であるとのことである。

また、謂於真境。不作空解。不作有解不作俱解。亦不作俱非解。於一念間。一切解心動念給絶。亦無不動之解。所解亦絶。此絶亦絶。境智俱融。於一念間。此謂情開理現難可宣説。至者当知。龍樹説空。意在於此。というように、無限定の空を意味している。

以上によって、華嚴五教章における空は、無自性といわれるものであり、十二門論宗致義記においては、空は絶対無限定の空を云っていると思われる。

ジーヴァの遍在性

藤 永 伸

ジャイナ教の存在論は、精神的原理であるジーヴァと物質的原理と考えられる。ブドガラとを基本とする二元論である。兩者

のさまざまな関係によって業論も種々の様相を展開する。

我々が生活する世界空においてジーヴァがどのような形をとって存在しているからについてジャイナ教は二つの説をたてる。(一)各々身体の大きさである。(二)遍在する。

(一)の説は一般的なものであり、基本的な考え方である。この主張の原形は、クンダクンダの著作やタットヴァーストトラであり、他学派の批判を受けるが、主として、他学派の「ジーヴァ(アートマン)は遍在する」という主張に対する反論をしてあらわれる。まず、アカランカは、ラージャヴァールティカ一〇一―一六で、「ジーヴァが遍在するとすれば、行為をもたなくなり、善悪もなくなり、したがって輪廻や解脱もなくなってしまう」と述べる。ヴィドゥヤヤーナンディンはタツヴァールタシユローカヴァールティカ一四―四五以下で、「プルシヤ(＝ジーヴァ)は行為を有する。遍在しないから」との推論を述べ、遍在しない理由として、直接知覚されることをあげている。

次にヘーマチャンドラ、マツリシェーナの所説を見る。『アヤノールガヴィヤヴァチエーディカ・ドゥヴァアートウリンシャー』の第九偈は次のようにいう。「存在するものは、その属性が経験される場所においてのみ存在する。瓶のように。これは誤りのない論である。しかし虚仮におかされた者どもは、身体の外にアートマン(があると)主張する」

これに対するマツリシェーナの注釈は大略以下の通り。花の香りが花と離れた場所で知覚されても矛盾はない。香りという

属性の依所は、花そのものではなく、香りの物質であるから、ジーヴァの属性である知者性は、その帰属する身体においてのみ知られる。更に不可見力がジーヴァの属性であるとはみとめられないから、ジーヴァの遍在性も証明できない。又、ジーヴァが遍在するとすれば、多数であるジーヴァは、その各々が他者の属性、たとえば善悪の業などをもつことになり不合理である。又、創造主の存在を認めれば、個々のジーヴァがそれと同一になり、ジーヴァの数に同じだけの創造主が存在することになり。

(一)と対立矛盾すると思われる(二)の「ジーヴァが遍在する」という考えはまずクンダクンダが述べている。かれによれば、ジーヴァは知識と等しく、知識はその対象と等しい。ゆえに知識は遍在し、結局ジーヴァも遍在する。そして「ジナは遍在する」とも述べている。

一方、ジャイナ教では「サムウッドガータ」という現象が広く認められている。これは、あるジーヴァが自らの身体を離れることなく他の身体へ流出することであり、七種がある。ここでは「ケーヴァリ・サムウッドガータ」が問題となる。これは、解脱者たるアラカンが有身のままで八瞬間世界空にそのジーヴァをひろげ、再び元の大きさに戻ることを意味する。つまり、ジーヴァが短期間であれ遍在するのである。これはジャイナ教徒が完全智の存在を認める上で必然的に求められる過程であった。「八瞬間」という時間的制限を加えたのは、恒常的に遍在するとすれば、ジャイナ教が遍在論者に向けた批難がその

まま我が身に受けることになるからであらうか。

以上のようにジャイナ教へ、ジューヴァを基本的には局在し、身体と同じ大きさと考えている。しかし、遍在の可能性をも認めている。無身の解脱者の場合については知る所が少ない。

原始仏教に於ける生 (jati) の

語義に就いて

服部 弘 瑞

四諦は言うまでもなく苦諦、苦集諦、苦滅諦、苦滅道諦の教説であり、また十二縁起説はその苦の成立や苦の消滅の過程及び構造を説き示している。苦 (dukkha) は普通、生、老、病、死の四苦として説明されており、その老、病、死が苦であることは容易に理解出来るのであるが、しかし普通祝うべきこと若しくは喜ぶべきこととされる「生」(誕生) がどうして苦であると言われるのであろうか。

そこで原始仏教資料であるパーリ・ニカーヤにおいて「生」(jati) という語はどのような意味でまたどのように説かれていたかということについて考察してみた。⁽¹⁾

その考察の結果、結論的に次のようなことが言い得る。

一、パーリ・ニカーヤ(韻文及び散文)に於いて見出される「生」(jati) という語は、²「生れる」という動詞の語根から派生した名詞であり、「生れ」「誕生」「生れること」を意

味している。しかしそれは今日一般に用いられているためたしいこととしての「誕生」とはその意味内容とニュアンスを異にしており、唯物論的なまた断滅論的な一回限りの誕生としては記載されていない。即ち原始仏教資料に見出される、³「生れ」という語は「(過去世における)生れ」「(現在世における)生れ」「(未来世における)生れ」という意味で、また、「再生」「転生」「生輪廻」所謂「生れ変り」という意味で用いられているということである。

二、P. T. S. Pali English Dictionary では jati という語を birth (誕生) rebirth (再生) possibility of rebirth (再生の可能性) "future life" as cause of this life (今生を因とする来世) と訳しており、また R. C. Childers や A. P. Buddhadatta などのパーリ語辞典でもほぼ同様の訳語を与えている。しかし日本語のパーリ語辞典にはどれにも「再生」「(re-birth) という意味での訳語は見出されないのであり、日本でも jati という語の訳、若しくは意味として「(過去世における)生れ」「(未来世における)生れ」「再生」「転生」「生れ変り」などを入れるべきではないかと思われる。

三、かつて宇井伯壽博士と和辻哲郎博士は原始仏教が現実主義的であることとその十二縁起説の論理的解釈を強調するためにその業による輪廻説を否定しようとしたのであるが、しかし実際の原始仏教資料に於いてはその散文の箇所にもまた韻文の箇所にもそのような業による輪廻説を否定している記載は見出し難く、また「生」(jati) という語がほとんどの場合三世

にわたる転生ということを前提として使用されているので、宇井、和辻両博士の如く原始仏教において業による輪廻説を否定することはその資料の上からは無理であると言い得るように思われる。

四「苦滅」(dukkamirodha)である「涅槃」(nibbana)の境界は「生の滅」(jātinirodha)「生の滅尽」(jātikkhaya)「生れ変わることは尽きた」(「生已尽」(khiññān)「生輪廻は尽きた」(vikkhīṇāṭṭisaṃsāra)「再」に母胎に宿ることなし」(na puna upesaṃ gabbhaseyyam)「最後の集積身」(an-timasanusaya「もはや再有あることなし」(n'atthi dāni punabbhavo)などと形容され、正しく「jati」(生、再生、転生、生れ変り、生輪廻)の滅尽として原始仏教資料には記されているということが出来る。

註

(1) 本稿は拙稿「原始仏教に於ける生(Jati)と涅槃(Nibbana)」に就いて「淳心学報、第一号、三七〇頁の問題提起と結論でありますので、詳細はその論文を御参照下さい。

北宋における居士仏教

長谷川 昌 弘

中国北宋代において禅は太祖以来の仏教保護政策とあいまって徐々に勢力を拡大し、結果的には宋代仏教といえは禅といっても過言ではないほどの隆盛を誇った。そしてその一要因に士大夫階級との交渉による居士仏教の拡大があることは看過できない。では士大夫階級はどのように禅を受容したのか、北宋前期における代表的居士について検討を加え彼らの禅思想の受容形態を考察したい。今、曾会(雪竇重顕法嗣)に着目すれば、彼は翰林学士であったことからすれば当然儒学の教養は高かったと思われる。また『五灯会元』の「引中庸大学参以楞嚴符宗門語句、質明覺」なる記述によれば、『中庸』・『大学』により『楞嚴経』教義を比較し同列に論じようとしている。言わば禅の儒教的理解を求めたのであるが、それを圧けられている。同時期の居士として王随(首山省念法嗣)が挙げられるが、『宋史』によれば彼は進士出身であり「随外若方嚴而治失於寬。晚更下急輒罵人。性喜仏云々」とある如く複雑な人格であったと思われるが、教禅一致論者として有名な長水子璿の『楞嚴経義疏注経』の序を記している。そこで彼は「随志在外護漸無内学」と述べているが当時の風潮からすれば相当高度な理解者であったことは間違いない。即ち進士出身で儒教的教養

に秀れた彼において禪の儒教的理解がなされていたことは明白である。今両者に共通してみられることは、儒学的教養の高さとして禪の理解の一段として『楞嚴經』に依ろうとしていること、一方財施の記事が見当らぬことである。これを換言すれば北宋初期の居士における禪受容は儒学的教養を基盤とし禪を学的にとらえようとするいわゆる教禪一致の傾向が認められる一方、未だ個人的宗教関心が強く純粹禪における個我的修行形態の残存を示すものと思われる。次の世代で最も着目すべきは楊億（広慧元璉法嗣）である。『宋史』の記述「祖文逸南唐玉山令。億將生文逸夢一道士云々」によればその環境に道家的雰囲気が存するとともに、「母以小経口授、随即成誦」の如く幼時より儒学的教養に秀れたことは明白である。『居士伝』によれば禪への信心を深める際に発願文を著しており、「以億所集善根、隨時回向真如實際……中略……願億與法界衆生未契心者開佛知見悟本心」とある如く自らの善根を集め未來際に無上菩提となり、それが一切衆生に及ぶことを願っている。また元璉との問答では「一切罪業皆因財宝所生動人疎於財利、況南閩衆生以財爲命、邦國以財衆人。教中有財法二施何得勸人疎財」の如く財法二施を問題にしている。これらの点から彼の内に応報思想、そして個人的宗教関心のみならず利他行をも意識していたことが窺われる。これが『仏祖統紀』の「禮法師結十僧。修行華懺三年焚身供法。翰林楊億貽書勸請住世」なる結社推進の態度に進んだのであろう。そして同世代の居士に季遵勗（谷隱濶聰法嗣）が認められる。『宋史』によれば彼も進士出

身で儒学的教養の高さは明白である。その上『仏祖統紀』に「東掖山如法師集百僧修長懺。都慰馬遵勗聞於朝賜号神照。與郡守章得象諸賢語白蓮社」とある如く楊億同様結社を推進している。この二人に共通することはそれぞれ個人的宗教関心から禪へ傾倒するがそこには個我的修行形態は認められず、利他行を中心として禪の枠を超えその行動は結社の推進へと拡大している。即ちこの時期の居士においては応報思想が密着しているとともに禪淨一致の傾向が表出しているとも受け取られ、禪の側もこれを容認していたことが認められる。これを要するに北宋初期における居士仏教の形態は、純粹な參禪を目指しつつも高い儒学的教養を有するため無意識のうちにも教禪一致の傾向を示すものから、自らの政治力の伸張という目的を内在しつつも利他行にめざめ禪の枠を超え結社を推進した禪淨一致の傾向を示すものへと変化したと言い得るのである。（注省略）

禪家龜鑑における

休靜の戒律思想について

申 正 午

休靜大師（一一二〇—一六〇四）は、李朝仏教界においては慧星のような人物で慧学修行の禪僧であります。特に彼は四波羅夷と三無漏学の思想になお一層徹底した知見を持っていたのである。即ち彼の主著である『禪家龜鑑』には次の如く見え

ている。

帶姪修禪如蒸沙作飯、帶殺修禪如塞耳叫聲、帶偷修禪如漏卮求滿、帶妄修禪如刻蕪為香、縱有多智皆成魔道。

と論じている。以上は四波羅夷という姪、殺、盜、妄と言う四重禁戒を挙げて、「此の四重罪がある限りいくら多くの智慧があるにしても皆魔道となる」と述べている。そして此は修行の軌則即ち三無漏学を明らかにしたものである。つづいて、その註釈には小乘稟法の戒と大乘撰心の戒を挙げて、

此明修行軌則三無漏学也、小乘稟法為戒粗治其末、大乘撰心為戒細絕其本、然則法戒無身犯、心戒無思犯也、姪者断清淨、殺者断慈悲、盜者断福德、妄者断真実也、能成智慧縱得六神通、如不断殺盜姪妄則必落魔道、永失菩提正路矣、此四戒百戒之根、故別明之使無思犯也、無憶日戒、無念日定、莫妄日慧、又戒為捉賊、定為縛賊、慧為殺賊、又戒器完固、定水澄清、慧月方現、此三学者実為方法之源、故特明之使無諸漏也。「靈山会上豈有無行仏、小林門下豈有妄語祖」。

と論じている。即ち姪殺盜妄四波羅夷と戒定慧三無漏学は修行上の三決定義を意味するのであり、また釈文での無憶日戒、無念日定、莫妄日慧という説は、唐の淨衆（泉）宗祖師と知られている新羅無相禪師（六八四〜七六二）金和尚上の三句法門から引用したものである。そして休靜大師は

「靈山会上に豈に無行の仏あらんや、小林門下に豈に妄語の祖あらんや」

と撰述したのである。故に此の三学修行は真の方法の根源であ

ることを強調したといえよう。つづいて、

無徳之人不依仏戒、不護三業、放逸懈怠、輕量是非而為根本」。

と述べては、その釈文に、

一破心戒百過俱生」。

といい。そして評に曰く、

如此魔徒末法熾盛、悩乱正法、学者詳之」と記して、三無漏学を粗末にするを警戒し、正法を修行する学者としては詳かに留意することを強調したのである。つづいて、

若不持戒尚不得疥癩野干之身、況清淨菩提果、可冀乎」。と述べ、『賢愚経』の言葉を引用して、

重戒如仏常在焉、須草繫鵝珠以為先導」という故事を引用して仏戒を重んずることを説いたのである。そして、

欲脱生死先断貧欲及愛渴。愛為輪廻之本、欲為愛生之縁、仏云姪心不徐塵不可出、又云恩爱一縛着牽人入罪門、渴者情愛之至功也。」

と説破して、その貪欲姪心情愛らを先ず断徐するを輪廻を脱皮する捷徑であることを説いたのである。そして『護法説』と『円覚経』を引用して曰く、

無碍清淨慧、皆因禪定性。」

と挙げたのち、その釈文に、

超凡入聖、坐脱立亡者、皆禪也定之力也、故云欲求聖道離此無路。」

と述べ、博ち慧因禪定性の意を主張しては、生死において自由

自在を得、聖道門に到達するのは唯定力のみであることを提示したのである。そして定の機能を強調しながら、

見境心不起名不生、不生名無念、無念名解脫。戒也定也慧也、拳一具三不是單相。」

即ち六塵の境界に接するにしてもその心に染着せざるを不生といひ、無念、解脫を得るは三無漏学に因るものであると述べたのである。即ち姪・殺・盜・妄の四波羅夷と戒・定・慧の三無垢学は正法を修行する学者としては、無垢清淨、無碍自在なる般若三昧の無念行を得る原理であることを提示したことである。

石壁寺鉄弥勒像頌について

金子寛哉

一

中国山西省太原市郊外の交城县にある石壁山玄中寺の碑亭には現在も「鉄弥勒像頌碑」が保存されている。この碑は常盤大定博士の『支那仏教史跡第三集評解』（昭和元年十二月二十九日発行）に於て、同寺にある「甘露義壇碑」と共に早くより紹介され、玄中寺における道綽の事跡を考える上で欠くことの出来ない根本資料とされている。それはこの碑文中に「太宗昔幸北京。文德皇后不豫。董過蘭若。禮謁禪師綽公。便解象宝名珍。供養啓願。玉衣旋復。金勝遂開。因詔天下。名山形

勝。皆表刹焉。所以報護力。広真誦也。特起紺臺之制。頗餘紫禁之思。禪師尋終。官寺初創。」の文があることから、唐朝第二代太宗皇帝と道綽禪師の関わりをのべ、道綽が単に地方の道俗の教化をしていただけではなく、その名声は時の皇帝の目にもとまっていたのだとする為である。

二

現存する碑が出来たのは常盤博士の解説にもあるように金の泰和四年（一一〇四）に重建されたものである。もとの碑は火災の為に宗の元裕五年（一一〇九）、金の大定二六年（一一八六）と二度も失われている。しかし、この碑の再建された所にも記す記事によっても解るように、原碑の拓本に基づいて、忠実に復元されたものと思われる。若しそうだとすれば、この碑文が最初に建立されたのは唐の開元二九年（七四一）と言うことになる。道綽の入寂が貞觀十九年（六四五）であったことから見て、歿後およそ百年後のものと言うことになる。碑文なるが故に記事内容においてその後の変改が少ないとは言え、道綽のことを考える上では、やはり碑後百年という時間的な経過は留意すべき点であろう。

さて、この碑文の構成全体を見て感ずるのは、この碑を建てた目的が、開元二六年に靈驗あらたかな鉄弥勒像を造立し、それによって多くの人々が功德を受け、更にこれからも救済されて行くであろうと言うことを述べる為に記されたものであるということがある。その造立が、単なる今の人達の思いつきで行なったのではなく、もとをたどると、道綽禪師と太宗による文

徳皇后の病氣平愈祈願にまつわる靈験の事実があったということとをあげて、その造立の意義づけをしたのである。従つて、前述した道綽に関わる記事は、道綽のことを顕彰する為に述べられたものではなく、開元二九年頃における、玄中寺の位置付けをする為に用いられたものと言える。

それは兎も角、この碑文の選者、及び書者、そして題額の書者を見ると、地方官とは言え、いずれも官吏若しくは官吏に關わりを持つものばかりである。これらの点から考えると、この碑文における道綽と太宗及び文徳皇后との関わりを述べた記事は、時間的にかなり経過したあとの記事とは言へ信憑性の高いものと言えよう。

三

道綽のもとへ太宗が何時訪ねたかという点について、その可能性と時期を示唆した説が幾つか見られる。常盤博士はこの点について(イ)「太宗は本寺より遠からざる晋祠に幸し、ここに有名なる御書碑を遣せり、既に彼處に至れり。本寺に来ることまたあり得べき事実なり。」(前出書、八頁)といい、『望月辞典』では(ロ)「太宗曾て(貞観八年か)太原に幸し」(三八二五頁)とし、塚本博士は(ハ)「六三八年」(同著『不安と欣求』一〇八頁)とする。この中(イ)は具体的な年時を出さず、その可能性のみであり、(ロ)は文徳皇后の入滅が六三六年であるから成り立たない。(ハ)は兩唐書に載せる文徳皇后伝の不豫の記事に基づく推測かと思われるが、傍証はない。今ここでは「唐并州義興寺釈智滿伝」における、太宗、智滿、道綽の関わりから見て六

二七〇六三六年の何時か、として置きたいと思う。

李通玄における信の構造

柴崎 照和

李通玄(六四六—七四〇)は在俗にあって、華嚴經を依拠として独自の教学を形成した。

さて彼が依拠した八十卷華嚴經は七処九会からなっていて、この中第二会に信が説かれている。ところで李通玄は第二会について次の様に規定している。すなわち第二会は初会において明かされた仏果に基づいて十信を成ずることを明かす。しかもこれは我々衆生の心と仏心とが不異であるとする信(生仏一如の信)に基づくとする。(新華嚴經論大正) (三二六、八〇八中)

この生仏一如の信が論じられる根拠は、第二会如来名号品における金色世界を所依の仏国土とする不動智仏と文殊との因果關係から導き出される。まず不動智仏とは、一切諸仏及び一切衆生の根本の智体であるとする。(同大正三六) (八一三下)

次に文殊とは

①十方諸仏の無性中の扱法の妙慧

②一切諸仏はこの文殊の妙慧によって、法の正邪を簡括して正覚を成ずる。

と定義される(同大正三六)。(八一三下)。この文殊と不動智仏との二つの記述によって、両者は因果相融の關係を有して無二なる

ことが示される。

ところで李通玄は生仏一如とは、衆生(因)と仏(果)との因果自体無二という同性性において論じられるとする。そしてこの因果自体無二を示すのは、これによって十信を成ずると言うことを明かそうとするためであると言う(同、大正三六、七五二上)。故に若し衆生が本来性すなわち自己は本来的に仏に外ならないと覚知するならば、この一念において仏の境界たる初発心住に至って正覚を成ずることを述べる。

更に李通玄はこの自己の分別心と仏心との一如の考えを押し進めて、自己の根本無明がすなわち根本智(不動智仏)に外ならないと述べている。この様な自心即仏という信の立場を言明することは、彼が自己の存在の根底を凝視しようとした真摯な態度の結果に外ならないのである。

またこの自心と仏心との因果自体無二を主張するに当って、その論拠を如来出現品に求めた。特に如来出現の相を十段に分けた中の第七如来成正覚「菩提」における文であった。そしてこの経文に対して次の様に解釈している。つまり凡心(衆生心)と聖心(仏心)とは、その体は本より清浄なるが故に無異なるものである。故にこの凡聖二心の不異なるが故に、迷悟があっても隔てることの出来ないものとする。それは自体清浄なる本性はもとより無生・無得・無証なるものであるからである。従ってこの故に衆生は本来的に正覚を成じていると述べる。

以上によって、衆生と仏との一如の本質を示す因果自体無二

の内実が明きらかにされた。

ところで李通玄はこの衆生と仏との一如という信(生仏一如の信)を基盤として、十信の成立を計かるのであるが、これを仏光観という観法の実践によって行なおうとした。このところに彼の華嚴経理解の特色を伺うことが出来る。

さて仏光観とは二つの過程を含む。まず仏の光明が十重に段階的に遍照することを観想する。すなわち第一重では、如来の足輪下から発せられた光明が三千大千世界に遍照することを観ずる。以下漸次増広して第十重に至って法界・虚空界迄も遍照し尽すことを観ずる。次にこの仏の光明とこれを対象として観じた心をも俱に亡じた心境俱一の境地に至ることである。そしてこの境地に至ることによって、十信は成就(十信終心)する。

故に李通玄における信とは、生仏一如の信を根本として更にこれを基盤として、仏光観という観法によって実践的に修得して十信を成ずるといふ構造をもつことが知られる。

更には、この生仏一如の信の把握はその本来性に対する凝視から、「自己本来是仏」(同、大正三六、七〇〇中)とか「自己身心本来正覚」(同、大正三六、七三〇下)という本来成仏の立場へと展開していくのである。

智顛説金剛經疏に関する中国の伝承

河村孝照

一、問題の所在

金剛經に関する中国人の注釈書を調査しているうちに、すでに中国において智顛説金剛經疏が偽撰視されていたことがわかった。それは元代の居士徐行善が、智顛説の金剛經疏を、金剛經と疏とを会本として『金剛經科釈』一卷を著したとき、その書の前書きにおいて僧可明が、「わが天台大師に至って金剛經を妙悟し、この疏を造った。しかしこの疏をもって偽書となす者があり、それを檀菴（有敵のこと、天台の学匠 A.D. 一一〇一年寂、世寿八十一歳）は力を尽して天台の親撰であることをこれ弁じた。それによって人は始めて本疏が天台の親説であることを信じた」と述べていることに依ってであった。本書の偽撰説は、今日わが国の学会においても同様に問題視されているものである。いまはこの可明の所説を糸口として、中国における本書の取り扱いを検討した訳である。

二、金剛經注釈書における本書援用の状況

今日現存する中国人の撰述にかかる金剛經注釈書は、大正蔵經および統蔵に収録されているものは六五種ほどある。いまこの全部にわたって本書援用の状況を調査してみると、元代の徐行善の金剛經疏科釈以前にあっては、テキスト一五種のうち宗

代の曇応の金剛經采微二巻のみである。曇応は明らかに天台の釈に従うことを明言し、また天台の説を引用している。しかし唐の慧能の金剛經解義に序を記した天台の羅適は、当時、慧能は字がわからなかったから、慧能の解義は疑わしいという風説に対して弁明これつとめていたけれども、自己の系統である天台の疏について全く触れていない。羅適の序は A.D. 一〇八四年に記されているから、有敵とはほぼ同時代の人であろう。

徐行善以後にあっては、明の洪蓮が編集した金剛經注解四巻には五十三家の注を集めたといひ、その中に天台の疏があげられている。同じく明の天台如観の金剛經筆記一卷の中に天台を引いている。しかし明代の中にあつて、韓巖の金剛經補注二巻の中には、多く他師の説を集めているが、天台の引用はないのである。また屠根の金剛經注解鉄錠二巻、曾鳳儀の金剛經宗通七巻、ならびに金剛經偈釈二巻の中にも天台を引いていない。曾鳳儀は長水子璿の系統で、この系統の者は天台を引くことをしない。かの徳清の金剛經決疑一卷、長水の系統の広伸の金剛經鏡二巻、林兆恩の金剛經統論一卷、禅系統の大韻の金剛經正眼一卷、また天台系の学匠とされる智旭の金剛經破空論一卷なども、ともに天台を引いていないのである。そのほか観衡、円泉等も、他師の説の援用はあつても、天台を引用していない。有敵の後、明代に至つても天台の援用はきわめて限られていることがわかる。

降つて清代となると、王起隆は、金剛經の疏としては天台、宗密、楊圭、長水、中峰、宗泐ありといつて天台をあげ、また

徐爰は金剛經部説一卷のなかに天台を引き、道川の系統の行敏の金剛經如是義二巻に天台を引く。しかし、他師の説を多用しながらも、天台の説をあげていない者は他に七書を数えることができる。中でも靈耀は天台の人でありながら、かの著、金剛經部旨二巻の中に天台の説はまったくあげられていない。清代の学界の風潮は、宗密の疏が最もすぐれている（行策の説とい）、また性起は九祖來源説を立て、それには羅什につづいて宗密、長水、宗泐を立てて天台をあげていない。これらが清代を代表するものである。

三、金剛經疏入蔵の状況

天台金剛經疏の入蔵は、明蔵より始まり今日に至っている。しかし子瑿の刊定記は宗代の毘盧蔵より入蔵している。因みに吉蔵の疏、窺基の賛述、智儼の略疏は、ついに中国では入蔵していない。天台掲の入蔵は前掲可明の説とよく符合する。

四、調査の結果

中国における金剛經の注釈書の主流はやはり圭峰長水の系統であった。これは長水録の刊定記の入蔵の早さと一致する。これにつづくのが禅家の注釈書で、これは道川の流れを汲むものが多かった。ついで天台系であるが、これとても天台疏については必ずしも重用したとは思われない。しかし明蔵より入蔵していることは、やはり可明が指摘するごとく有敵の力が与つて大なるものがあつたのであろう。以後、これを踏襲して入蔵しているが、前述のように明代清代の学界の実情とは必ずしも一致した評価ではなかつたといえる。

支謙の音写語について

勝崎裕彦

呉の支謙（一九三——二五三？）は、古訳時代の代表的な漢訳者であるが、その訳風の特徴として音写語をできるだけ避けて義訳語を旨とした訳経作業を行なつた。また、梵土より東来した胡僧維祇難や竺将炎たちと仏典の漢訳論に関して文質論争をしたことは有名で、義訳語による文体重視の典雅な改訳、あるいは新訳を目指したのである。こうした支謙の文体重視の漢訳法による義訳語経典は、当時の中国における仏教の受容を促進させる多大な効果があつた。支婁迦讖の訳した大乘諸経典の中でも、『道行般若経』と『首楞嚴三昧経』が後漢時代から三国、西晋時代にかけてもっともよく流布したとされるが、いずれも支謙改訳の『大明度経』及び未伝ながらその伝訳が明らかである支謙校訂の『首楞嚴経』の荷つた役割は等閑視できない。

ところでこうした支謙の訳風を伝えもつとも支謙的な経典が、支婁迦讖の音訳語に対して逐一忠実なる義訳作業を全うして改訳された『大明度経』であり、支謙訳経典の基準となるものである。しかし義訳語に徹して再訳を試みた『大明度経』にも決して音写語がないわけではない。『明度経』には二十八例の音写語が数えられ、その中から『道行般若経』の音写語と比

較してみると、

Ⅱ支婁迦讖訳(大正八) Ⅱ

閻浮利(四三二b)

初利迦翼天人(四五三a)

和夷羅恒(四五五b)

恒竭優婆夷(四五六a)

羅麟那杖那仏(四六七c)

漚辰那拘尼摩(四六八b)

健陀訶尺菩薩(四七〇a)

沙羅伊檀(四七〇a)

迦摩迦提陀頗羅耶恒薩阿竭

(四七七b)

Ⅱ支謙訳(大正八) Ⅱ

閻浮提(四八四a)

初利迦翼天子(四八四c)

愁夷恒(四九五b)

恒竭(清信女)(四九五c)

羅蘭那杖頭仏(五〇二c)

優那拘尼摩(五〇二c)

健陀訶尺(闍士)(五〇三b)

沙羅伊檀(五〇三b)

内摩迦祇陀頗羅耶(如来)(五〇七c)

ということ、その訳語内容を判断すれば、(一)総じて音写語訳は支謙自身が義訳しにくい要語に対してやむをえず音写法を用いる、(二)その際支婁迦讖訳とは別な音写用字を使うとする、(三)義訳語と音写語が共に用いられる概念についても支婁迦讖訳語の用字に対応する、と述べる事ができる。

ところで近時鎌田茂雄博士が「現存する支謙訳『維摩詰経』は支謙の訳出したものではなく、晋代に支敏度が校訂した時、その原本とされたのが支謙訳『維摩詰経』にはかならない」

『中国仏教史』第一巻、二〇八ページ)と断言された『維摩詰経』は、支謙特有の義訳語も随所に散見されるが、確かに音写語が多い。しかし、羅隣那場(漢音)日宝事(大正一四・五一九b)、維摩詰(漢音)無希称(五二〇c)、頭波(漢音)固受(五二五b)、

文殊師利(漢音)滿首(五二五b)、釈迦(漢音)能仁(如来至真等正覺)(五三二b)、阿閼者(漢音)無怒(五三四c)、阿維羅提者(妙樂)(五三四c)、俾沙闍羅耶(漢音)業王(五三五c)などとあるように、固有名詞の音写語に続けて「漢言」と義訳語を割注のように提示する訳法は他の支謙訳經典にもよくみられる。「二例を挙げれば、最初期の大乗經典との評価もある『月明菩薩経』の、梅羅法(漢音)月明(大正三・四一a)、浮曇末(漢音)至誠意(四一一b)、若羅衛(漢音)智止(四一一c)などの用例がある。いわゆる古訳時代のこの時期における「注経」の痕跡を残しているもので、ちなみに『大明度経』も一巻のみの未完の形態ではあるが「注経」の一本とも考えられる。音写語の多用や、有名な十大弟子についても音訳で統一し、訳文内容に校訂の跡もうかがわれるが、支謙の訳風を顕著に伝える一経として認識してもよいのではなかろうか。むしろ『維摩詰経』の現存本は、音写語を義訳して行く過程での支謙的訳法の苦心の訳経成果として捉えておきたい。

△無量寿経△における生因願について

——「初期無量寿経」を中心として——

小林良信

△無量寿経△に説かれる本願文の順序は各異本によって異なっており、古来これを内容的に分類する試みが行なわれてき

た。淨影寺慧遠は『無量寿経』の四十八願を撰法身願、撰淨土願、撰衆生願の三種に分類して考察している。生因願は慧遠の分類に従えば撰衆生願に含まれるもので、衆生が極樂に往するための方法である因行をあかしたもので、本願の中でも最も重要な内容を持つものである。

△無量寿経▽の生因願は各異本によってそれぞれ異っているが、このことは生因願が極樂への往生の因行に關して説かれることから、淨土思想の中心課題であり、重要な問題として度々議論検討されたために変化の相が他の諸願に比較して著るしいと考えられよう。

△無量寿経▽を「初期無量寿経」と「後期無量寿経」に分けるやり方はしばしば用いられているが、ここでもこの二つに分けて、特に「初期無量寿経」の生因願について二三の考察を加えてみたい。

『大阿弥陀経』は現存する△無量寿経▽中最も古いと考えられる經典で、当然「初期無量寿経」に入るが、この經典の生因願が三輩往生を中心としているということについては、異論がないようである。しかし、この經典中の諸仏称揚願に付説される聞名や光明絶勝願中に説かれる見光明については、これを生因願とみなすべきか否かという問題については定まらない。表面的に読めば、これらを生因願と理解することは不可能ではないが、願成就文では三輩往生についてのみ説かれ、聞名往生や見光明往生については言及されていないこと、更に本願の構成から見てもこれらの願が諸仏の称揚によって阿弥陀仏の名を聞

知し、または阿弥陀仏の光明を見た衆生に願生心をおこすものであって、往生の契機となるものであっても直接の生因になっていないと理解する方が妥当であると思われる。つまり『大阿弥陀経』では、聞名や見光明によって願生心をおこした衆生が、實際上の生因としては三輩往生によってそれぞれの器に応じた往生を遂げると考えられていたと理解できよう。

「初期無量寿経」に属する經典としては、もう一つ『無量清淨平等覚経』があるが、この経の生因願は『大阿弥陀経』の三輩往生願中の中輩に相当する部分を欠如しているばかりではなく、上輩、下輩に相当する部分も『大阿弥陀経』のそれぞれに比べて簡略された表現となっている。『平等覚経』において三輩中の中輩を欠如していることは、これが単なる脱漏によるものでなければ、『大阿弥陀経』の三輩往生説を否定していることにはかならない。つまり『平等覚経』が『大阿弥陀経』とは生因願において全く異なる立場を採っていることと見ることもできるである。更に上輩・下輩の文の簡略化は、それによって従来の三輩往生説の因行は軽視され、その分だけ聞名及び常念という概念が重視されているとも考えられ、そのことが「後期無量寿経」の生因願に多大な影響を与えていると見ることが出来る。事実、梵本の生因願と『平等覚経』の生因願を比較すると、「後期無量寿経」になってから確立したと考えられる十念往生という概念を除いて、聞名と念が強調されている点で非常に類似しているという指摘も可能であろう。

『平等覚経』では生因願においては前述の如き変化を示す

が、願成就文については『大阿弥陀経』と全く同じ三輩往生説をとっている。このことは一見前の論考に矛盾するようであるが、『平等覚経』の翻訳態度について訳者が改訳しているのは本願文迄で、それ以後については、ところどころ改訳したにとどまり、おおむね『大阿弥陀経』の訳をそのまま使用しているという指摘もなされており、『平等覚経』の願成文の三輩往生説が、本当に『平等覚経』自身のものであるかどうかについても甚だ疑問の多いところであるといえよう。

中国仏教における一乗思想の系譜

吉津 宜英

中国仏教に『法華経』がもたらされて以来、その一乗という考え方をめぐって様々な解釈が行なわれてきた。特に「譬喩品」に出ている火宅の譬喩における羊車、鹿車、牛車と大白牛車をめぐって、いわゆる三車家（三乗家）と四車家（一乗家）との間の論争もあつた。さらに玄奘三蔵の将来した唯識仏教は三乗説で一貫し、一乗の教えは方便にすぎないとまで明言したので、それ以来一段と一乗家と三乗家の間の緊張は高まつたのである。

『華嚴経』を所依とする中国華嚴学派が形成されていったのは、ちょうどこのような時であった。本来の『華嚴経』には一乗説は出ていないが、智儼や法蔵たちは『法華経』の一乗説を

盛んに援用して、『法華経』の教えこそが真の一乗であると強調する。したがって玄奘将来の三乗であるから華嚴一乗よりも低い教えであると決めつけるのである。智儼は仏陀の側から一切の仏教を漸教（段階的に説く）、頓教（一超直入に説く）、そして円教（完全に説く）の三教に分け、さらにその教えを受け側即して小乗、三乗、一乗とも分け、一乗はすなわち円教であるとする。そのような一乗は三乗を超えた、三乗よりも別な教えという意味から「別教一乗」とも呼ばれる。しかし、それでは小乗人や三乗人は一乗円教の教えに与ることができないかというところでなく、「同教一乗」といつて一乗も三乗も小乗も、はては人天乗すら融取したような立場が開かれて、低いもの高いものに導かれるものとするのである。

智儼においては『華嚴教』の教えは限りなく高いという「別教一乗」の面と、その教えはどこまでも生けとし生けるものに及ぶという「同教一乗」はあくまで同格として円教一乗の中に収められていた。しかし弟子の法蔵はあからさまに別教一乗のみが円教に当り、『華嚴経』の教えに相当し、同教一乗は円教と関連はするが、むしろ『法華経』の教えそのものであるとし、別教と同教とを同格としないばかりか、前者を盛んに誉揚する一方で、後者を前者よりも低い所に位置づけようとする。

このような法蔵の同教一乗への限定の態度はいったい何に起因するのであろうかという問題の検討が今回の発表の主たる内容であった。まず単純な理由としては先行の一乗仏教である天台を批判したとも考えられようが、法蔵はむしろ天台を遵敬

し、自らの別教一乗と一致するものと考えているようで、これは取るができない。次に法蔵が盛んに批判する唯識三乗の存在が、今の同教一乗の扱いに関わるのであろうか。これは唯識に向かつて大乘の始教（初歩的教え）であって、終教には及ばない、ましてや一乗においておやと言えはすむことであって、一乗の同別を左右する問題ではない。

そこで私は今回は新羅の元晧に注目してみた。玄奘三蔵の教は学界を刺激し、多くの反発もあり、特に五姓各別の教え（生けとし生けるものには、仏性がなく、成仏しないものもある）に対し、多くの人々が一切のものは成仏すると主張した。その場合の有力な典拠は『法華経』の一乗説であったが、なかには元晧のように徹底した帰一論（すべてのものは同一の仏性より成り、そこに帰一するという考え方）を唱えた人もあったであろう。法蔵はこの帰一論に同教一乗が結びつく可能性を見て、別教と同教とのけじめをつけたと私は一つの提案をしてみたのである。

はたして本当に法蔵は元晧の一乗義を批判したのか、また法蔵の別教一乗の教義の問題点、さらには慧苑や澄観といった後代の人々はこの一乗をめぐる問題にいかに対処したかなど多くの検討課題がある。また新羅から日本にかけては、不思議なことに、元晧と法蔵の融合教義が流布したようで、これは新しい問題となりうるであろう。

『六祖壇経』の五本、

七冊について（二）

長嶋孝行

敦煌本『六祖壇経』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の三冊として、その他は大乗寺本、高麗本、宗宝本の四本での計七冊のうち、本論は敦煌本『六祖壇経』の第四節、五祖集門人、五祖求偈の節よりの対較と考察である。宇井本はこの節から第八節まで、内容上から後世の後世の附加として重要視していない。従って、本書では棒線を付した。要旨は五祖弘忍が弟子を集め、最も良い偈を作った弟子を六祖とするといった内容の段である。各本とも、同義の文字による相異、或は文字の前後こそ、少々あるが、内容は大体同じと認められる。但し、本節の終りの部分は大乗寺本以後の各本では後世の附会として、弘忍の言葉の内容を補足し、「不得遲滯以下」の文を記している。更に高麗本のみは、その補足に対する解説までも記載している。このことは敦煌本に於いてもそうであった以上に、大乘寺本以後の各編者の禅宗の宗旨に添った自由自在の記述といえる。

第五節、諸人不敢呈偈。元来『六祖壇経』は敦煌本がまず、ひとつのテキスト、次に、大乗寺本、興聖寺本が殆ど同じテキストであり、最後に、高麗本、宗封本が極めて類似していて、

概して三本のテキストに大別できるのであるが、本節のみは敦煌本と大乘寺本が殆ど同じで、その他の三本のテキストが類似している点は大変珍しい。また、本節の末尾近くに於いては敦煌本が最も字数が多く、聊か奇異であるが、大乘寺本以後の本は内容を要約して記している。即ち、前者の「伝授衣法、流行後代爲記。」を「血脉之図、流伝供養。」としている点である。この内容を考察するなら、敦煌本編集の時代には衣法に關してやがまししく言われたことを暗示し、後者の時代は衣法は既に固定觀念として定着し、宗密の血脉承襲図以後の意識が流行していたことを示している。

第六節、神秀書偈。冒頭の原本と鈴木本は全く同じで、宇井本は夫々句読点の丸と点の相異のみである。大乘寺本は敦煌本より二字多くなっているが、内容は同じである。興聖寺本以後の本は更に二字多いが、これもまた、内容は同じである。次の段は、「偈」及び「終」を採用して記載している。ところが、内容上はその方が自然であり、正しいと考えられる。大乘寺本以後の本は殆ど同じとみてよいと思うが、高麗本のみは「印」は「即」とし、「覓」は「香」と記している。右は高麗本の全文中に使用されている文字である。原本はここでも誤字が多く、「奪」のかわりに「奪」を、「修」のかわりに「修」を記している。続いては敦煌本を増補した大乘寺本以後の本は、神秀の意中を忖度し、神秀の妄想に「任在山中等」を加えて、より一層事実とは程遠い話としている。何故なら、この段も惠能が説

いたと言われている部分だからである。その点に關するなら、敦煌本の編集当時、南宗と北宗の間は宗密が『禪源諸詮集都序』の中で書いてるように、楚と漢のようであったとしても、後世の大乘寺本以後の編者が敢えて増補することによって、却って『六祖壇經』の經典としての品位を落している結果を生んでいる。そして、神秀の佛拭の偈についてである。内容の解釈は知れ渡っているので除くとして、この偈で大乘本と興聖寺本は同系統の本であると推察され、高麗本と宗宝本も同じく同系統の本であると推察されるのである。即ち、前者は惠昕本(967)の流れを汲み、後者は契嵩本(1056)の流れを汲んでいる。その好例は、神秀の偈の第四句の「染」であり、或は「勿」、「惹」の文字である。即ち、これが『六祖壇經』のテキスト三本説の証拠の一例である。

真諦訳經論中の三十二大人相

岡・田 行 弘

仏典中には、仏や如来の身体が常人には見られない優れた特徴を三十二具えているという、いわゆる三十二大人相の記述がしばしば登場する。個々の相の名称の相違は別として、1三十二相の選択、2各相を配列する順序、3各相についての説明の三点に關し、經論中の記述には、かなりの相違がある。

羅什・玄奘と並ぶ大翻譯者である真諦(499~568)は、如来

藏思想と唯識説の融合という独自の思想の立場にあった。彼の三十部の訳書中、三十二相の記述は『無上依経』(大正藏 Vol. 16, 473 c-474 b) と『宝行王正論』(Vol. 32, 497 b-c) にある。『無上依経』は如来藏思想を集大成した『宝性論』を改変して經典の形式にまとめ直したものである。梵文原典・チベット訳は存在せず、その成立には真諦自身が深く関係していたと考えられる。しかし『無上依経』の三十二相は『宝性論』(K 15-23)のそれと比べて相の配列順序は著しく異なっている。『宝性論』は三十二相の記述が『宝女経』を受けたものであると明記しているが、現存する漢訳『宝女所問経』および『大方等大集経』宝女品(三)は必ずしも『宝性論』と全同ではない。『宝性論』と極めてよく一致するのは『華嚴経入法界品』の梵本 Gandavyūha (Vaidya 本 P. 309-311) である。『無上依経』の三十二相に酷似しているものに『勝天王般若』(T Nr. 231, Vol 8, 723 a) がある。前者は五五七年に訳された。後者は若干後の五六五年、月波首那により訳出されたのであるが、彼は真諦より少し早く五四五年に梁の首都に来ていて活動していたので、『無上依経』の記述を利用した可能性は極めて高い。なお『勝天王般若』の異訳である玄奘の『大般若』第六会(T Vol 7, 960 a-c)の三十二相は、『無上依経』ではなく『大般若』の他の箇所(の記述(T Vol 6, 967 b-968 a; Vol 7, 376 b-c, 726 a-b))と一致する。『無上依経』の配列は真諦独自のものと考えられる。

ナーガールジュナの Ratnavai の漢訳である『宝行王正論』の三十二相の記述におおむね(T Vol 32, 497 b-c)真諦は相の選

択・配列については原典を継承しているものの、原典に無い相を一つ附加し(a)、また独自の説明をする箇所(b)がある。これらは『無上依経』と共通の要素であって、真諦の三十二相理解の特徴と言いうことができる。

a、「頸田喻甘浮」これは通常三十二相には含まれない kambugriva (貝のような頸)のことである。『無上依経』・『宝性論』はこれを三十二相に数えるが『宝女経』の二種の漢訳には挙げられていない。しかし Gandavyūha はこれを三十二相の一つとする。漢訳は三種あり、六十華嚴では訳されておらず、八十華嚴では「頸文三道」(T Vol. 10, 408 a)、四十華嚴では「頸如紺蒲三約就」(T vol. 10, 788 a)とする。三道・三約とあるのは kambu が「幸運を示す首の三本の線」を意味するからである。また Arhaviṣṣaya XXVI は、この Gandavyūha に基づいている。なお Rāstrapalapariprocā も kamburuciragriva (Finot 本 P. 47) を偉人の相として挙げる。ここでは「光沢がある(rucira)」の喩えに kambu を用いている。漢訳には「項頸長細妙」(護国尊者所問経)T, Vol 12, 110)とあるが、最も古い訳(『徳光太子経』T Nr. 170)は、省略している。この相が三十二相に組み入れられた最初のものは何であるか、さらに検討余地がある。真諦は『宝性論』を信奉していたわけであるから、その中で三十二相とされた kambugriva を自己の訳経論にも取り入れたのである。

b、「千脈別百味」これは rasarasāgra (最上味を味わう)という相を意味する。『無上依経』には詳しく「咽喉具千脈。

以受美味津液流潤」とある。この説明は非常に珍しく『無上依經』を受ける『勝天王般若』を別とすれば『大般若』(T Vol 7, 726 b, 960 b)に同趣旨の記述が見られるに過ぎない。しかし真諦はこの説明をわざわざ『宝行王正論』に取り入れたのであるから、重要視していたのである。

支謙訳書に見られる

語法と撰集百緣經

岡 田 真美子

撰集百緣經⁽¹⁾の原題は Avadānaśataka であり、現在同名の梵本と藏訳が知られている。この百緣經の訳者が、伝えられるところの支謙(訳経経年代二二二項—二五三年項)でないことは我國の若干の学者によって、直接間接に主張された。伝支謙訳書を初めて系統的に批判研究した境野黄洋は、じめ後の訳経研究者は、特別に百緣經をとりあげて云々した訳ではないが、支謙の真正訳としては扱っていない。常盤大定⁽⁴⁾を例外として、先学たちは、僧祐「出三藏記集」(五一—六項)に記述のないものは真偽を疑うことを大前提としており、まず百緣經は消極的に支謙訳でないこととされたのであった。百緣經が最初に登場するのは法經の「衆經目錄」(五九四)である。そこでは巻数が七卷とあり支謙訳となっている。彦琮による同名の目錄も(六〇二)も同じである。一方費長房の「歴代三宝紀」(五九七)は

巻数は同じだが、訳者名は記していない。⁽⁷⁾唐代静泰の「衆經目錄」(六六三)になって巻数が十巻になり、以後はそれが踏襲されている。尚、現行の百緣經は十巻で、それぞれ十話より成る一卷は、Avs の 1 varga に相当する。⁽⁸⁾

さて、これとは別に、積極的に支謙訳ではないと主張したのは、望月仏教大辞典であった。出三藏記集に記述がないこと、訳語が他の支謙訳と合わないことを指摘した。⁽⁹⁾干渴龍祥にも同様の記述がある。⁽¹⁰⁾これらには具体的にどの訳語がそれなのか記されていない。それを新たに調べて例証してみよう。

①百緣經には、支謙の使わない涅槃という訳語が頻出する。

支謙は一貫して泥洹という古い語を使う。大藏經阿含部本緣部中を批判的に調査すると、僧伽提婆(三九—一八訳経)が中阿含經で、般涅槃、涅槃としているが一番古い。四百年代前半はまだ泥洹と涅槃が併用されていることがわかる。(この調査は他巻にもひろげて続行するつもりである)

②百緣經の各話は39を除いて、歡喜奉行で終わるが、支謙訳にこの結びはない。

③支謙は都をあらわすのに○国とするが、百緣經には、必ず王舍城と記される。

④百緣經は各話冒頭を除いて、四字一組の文体であるが支謙のは一定しない。

これらのことから、支謙及び支謙と同時代の訳書と考えられないことは明らかである。百緣經は四世紀後半以降に訳された可能性が強いと思われる。このことは、大仏教詩人 Arvasūra

の生存年代推定に疑問を投げけるに至る。Aに引いては Ludwig Alsdorf の Sasajātaka und Sasavadana (st) によつて、それ以前の四世紀生存説より更に古く、Aśvaghosa の同時代であると述べて以来、それが学界の通説となつて来た。彼は A の Jātakanāṭa 六話二十九偈を Avs 三十七話一偈が引用したことを立証し、「Avs の漢訳が三世紀前半に訳されてゐることから」これを推断したのである。しかし(1)百縁経はこの偈は無いし(2)百縁経の翻訳は四世紀後半を廻り得ないため、この推論は撤回の要がある。(1)は、百縁経の原典と現行 Avs が別本であることを考えると何ら不思議はない。

注

- (1) 大正 No. 200, III, 203-257
- (2) 「支那仏教精史」一九三五
- (3) 宇井伯壽「訳経史研究」一九七一。鎌田茂雄「中国仏教史」一九八二
- (4) 「後漢書より宋書に至る訳経総録」一九三八
- (5) 大正 LV 144b
- (6) 大正 LV 161b
- (7) 大正 ILIX 115c
- (8) 大唐内典録(六六四)、古今訳経図紀、開元釈教録(七三〇)、同略出、貞元新定釈教目録(八〇〇)
- (9) 大正 LV 159c
- (10) 一九三三年、二九七三頁
- (11) 『本生経類の思想史的研究』一九四五、一九七八改訂

増補一〇頁

- (12) WZKSO 5, 1961, 1-17
 - (13) 同四頁
 - (14) 両者が異本であることは、岩本裕『仏教説話研究序説』(一九七八、一二二—一二六)に論じられている。ただし氏は百縁経の訳者を支謙と考へてゐる。
- 尚百縁経 34 「善面王求法縁」と Avs 35 Surūpa 及び義浄訳「妙色因縁経」(七〇一)を比べたところ、後二者は九割以上一致し、百縁経はそれらより簡略である。遅くとも七世紀には Avs が現行の形で流行してゐたということが言える。

地論宗の教判と仏陀三蔵

織田 顯 祐

地論宗の教判の中心的なものは、いずれも慧光によつて立てられたと考えられる漸頓円の三教判と因縁、仮名、誑相(不真)・常(真)の四宗判の二つであることは既に指摘されてゐる通りである。それでは慧光はどのような思想的状況の中からこれらの教判を創案してきたのであろうか。そうした問題に有力な手がかりを与えてくれるものに、新羅の見登が『華嚴一乘成仏妙義』の中で紹介している仏陀三蔵の思想が挙げられる。仏陀三蔵は、『統高僧伝』などの記述によれば、慧光の最初の

師であったことが知られている。『成仏妙義』によれば、仏陀三蔵は『楞伽經』の説通大乘・通宗大乘の所説によって、別教三乘・通教・通宗大乘という三教判を立てたとされる。然るに現存の『楞伽阿跋多羅宝經』には二種類の説通・宗通の説があるが、一つは声縁苦の三乘に共通に示される能詮と所詮との關係を意味する説通・宗通であり、今一つは説通・宗通によって仏陀の教えには小乘と大乘の別があることを明らかにするものである。このような二種類の説通・宗通に依って仏陀三蔵が三教を立てたとすれば、これは平面的な構造と重層的な構造とを合わせ持つものを考えざるを得ないであろう。

一方、智顛の『法華玄義』によれば、慧光及びその弟子たちが、誑相不真宗を通教、常真宗を通宗と主張することを教と宗の面から批判している。又、四宗判は前二が小乗の浅深、後二が大乘の浅深を表わすという構造をもっているから、これらを考え合せると慧光らが仏陀三蔵の通宗の思想を大乘の浅深と解することによって四宗判が組織されたと考えられる。仏陀三蔵の通教・通宗という思想は、恐く大乘の範圍の中でのみ扱われるべきものではなく、釈尊の全ての教法を対象とするべきものであったと考えられ、また『楞伽經』の説通・宗通には小乘大乘の分判を表わす一面もあるわけであるから、説通・通宗を大乘の枠内のみ導入することには、何らかの論理の飛躍を認めなければならぬ。この飛躍を可能にすることとしては、説通・宗通以外の思想によって大小乗が明確にされているか、そこまでには至らずとも先在する何らかの思想と説通・宗通があ

いまって、小乘大乘を確固たるものにしていったというような思想的状況が考えられる。このような推論を可能にするものに、順高が『起信論本疏聽集記』に引用する智正の『華嚴經疏』巻第一の文がある。そこには『楞伽經』の説通・宗通の説を引いて小乘大乘、半満二教と同義であるとしている。ここで引かれる『楞伽經』の説通・宗通は二種のうちの小乘大乘を明す文を指すから、この面での説通・宗通は既に当時定着していたと思われる『涅槃經』にもとづく半満二教などと同視されてあまり注目されなかったのではないか。そうだとすれば、説通・宗通といえは直ちに能詮の教と所詮の宗を表わす面のみが注目されることになり、それが通教・通宗という用語で押えられて大乘の浅深を表わすものとして定着していったという道筋が考えられる。智正は、その弟子智儼が華嚴宗の祖とされるから、慧光を祖とする地論宗南道派の最後の学匠であることとなる。このように考えてくると、四宗判の成立と展開に仏陀三蔵及び『楞伽經』が密接に関わってきたことが了解される。

又、慧光のもう一つの教判である漸頓円三教判に関して、北の漸頓説が地やはり『楞伽經』にもとづくものであり、三教判・四宗判という名称そのものが通教・通宗という用語との関連を予想させるわけであるが、紙面の都合もあり、そうした面については稿を改めることにしたい。

〔註〕①大正45、七八五c、六a ②卷二十一慧光伝(大正22、六〇七b)、卷十六仏陀伝(大正50、五五一b) ③大正16、四九九b~c ④大正16、五〇三a ⑤大正33、八〇四c

⑥日仏全92、一三四下

『成唯識論』考

上田 晃 圓

一 本論の成作意図その意義

造論縁起段には「為_レ遮_二此等種種異執_一令_下於_二唯識深妙理中_一得_レ如_レ実解」とあるから、唯識にまつわる諸種の異説を挙げ道理に合う義を取捨選択し唯識の極理を究めることにあつたといえる。この意味で十師合糝訳といえる。玄奘の翻訳史の上では後期の訳出であり、原典が単本とされ難いことが否定できないことにおいて他の訳出論典とは著しく異つた特徴をもつているといえよう。

その訳出論典は頤揚論・瑜伽論・対法論にはじまるいわゆる唯識学の諸論典、これに続く因明や説一切有部の論典が主にあげられてられる。単にこれらの諸論からみても有部→唯識の仏教以来の一潮流を組織的に伝えようとしたことがうかがえる。そして本論の内容上においても外道→仏教部派→大乘異執→唯識異説→唯識極説という跡が顯著に認められて、自とそこに成作意図と意義とが伝わるものである。

二 旧訳系の唯識思想の中に与えた意義

旧訳を単にいま真諦訳とした場合、その真諦系唯識が踏襲されてる反面、徹底して矛盾点が訳語に至るまで訂正、簡訳が

加えられている。更に言及すれば安慧から護法への唯識教義の変貌を論理的に着実に伝えた成果といえ、それは旧訳批判によつて論理の麁雑さを排除して首尾において一貫性を保たせているのである。

旧訳を玄奘以前と広義に扱つた場合、旧訳の唯識の影響を受けたものに例えば天台系の『摩止観』・『法華玄義』をあげる事ができ、『法華玄義釈籤』には明らかに『成唯識論』の影響がみられる。華嚴宗では玄奘同時代の人に智儼がおり、その『孔目章』は『成唯識論』の影響下に構成されたことが判然としてゐる。

三 本論内容

世親の『唯識三十頌』の釈論から出来あがつた論典である。従つて大綱は『唯識三十頌』に従えば、我法と仮説せるものは八識所変であり、分別に待つ待たぬにより熏習を経ながら種々相転相統する。このような相の体性に三性三無性が説かれ、それは他でもなく唯識実性を観ずることにある。その行位には五位が設けられている。更に簡結明了に言えば、唯識中道の理念を説いているといえる。しかしかかる大綱に即している『成唯識論』であるが、内容は外道小乗の我法が二執によるとし、八識説が説示される所以あるいはその異説を論究、そして唯識の観法行位に関しても組織的に論じられてゐるところに特徴がある。そこには護法義におけるいわゆる性用別論による徹底した究明がなされている。

唯識という終始一貫した理念の中に究明された本書は、その

前後に類例をみない。
四 日本における展開

奈良前代から平安時代にかけて論義という土壌で培われてきた唯識教学は、初期の格義的解釈から對他宗的内容、あるいは章疏類における独自の註釈、あるいは中世における啓蒙的かつ融合的な独特な意義に至るまで幅広く研覈されて来た。その中でも善珠の『増明記』は『了義灯』理解の指南書である。また『同学鈔』や『本文抄』は本論研究の足跡を知る上で多くの示唆を与えている。

曇鸞の帰浄と『大智度論』

服部 純雄

曇鸞の帰浄、即ち阿弥陀仏信仰への回心に関し、彼の著述『往生論註』（以下『論註』）中に記された「無仏時」⁽¹⁾という彼の現実世界の把握を主に、『大智度論』（以下『大論』）が与えた外的影響を考えたい。従来、彼の帰浄に外的影響を与えたものとして、彼が私叔、修学した龍樹著中、所々に阿弥陀仏に關する記述が存在する点が指摘されている。拙稿はかかる指摘を一步進め、『大論』巻第九の記述が時に重要な役割を有したのではないかとの仮説を述べるものである。「無仏時」とは、当時の信仰対象の主流であった釈迦・弥勒という世襲的系列の仏陀に対し、次第に抱かれつつあった隔絶感・不在感である無

仏感に基づいた現実世界の時間的位置づけである。⁽²⁾かかる無仏感の突破を曇鸞は現在他方仏である阿弥陀仏を見出し、回心帰依することによって行なったのである。かかる帰浄の過程において、此土の世襲的系列の仏陀に対して他方仏が存在することを示唆し、さらに現在他方仏としての弥陀阿弥陀の存在を示唆したものがこの『大論』巻第九であったと予想される。

『大論』巻第九は問答型式により注釈がなされているが、今問題とするのは第四・五番目の問答である。その記述は長蛇に及ぶため、本稿ではその要旨を略記する。(一)、十万世界に過去・現在・未来にわたり他方仏が存在する。(第四問答)。(二)、他方仏は積極的に此土に働きかけている。(第四問答)。(三)、

彼を知り得ないのは衆生の罪障による。(四)の例証三種。△第三番目に『阿弥陀仏經』にまつわる説話を示す。▽（以上第五問答）。この内、(一)は『論註』巻上、帰敬偈積において阿弥陀仏の光明を積すにあたり「礙属衆生。非光礙。」と記すのと同様の考えである。またこの『論註』の文の直後には「若言『一仏主領三千大千世界。是声聞論中説。若言諸仏遍領十方無量無辺世界。是大乘論中説。』」(5)と、(一)の説を踏襲した記述が存在する。従ってこの『論註』の記述は『大論』巻第九に導びかれていることが推測される。また『大論』のこの箇所が注釈する『大品般若經』の文は「是時東方過如恒河沙等諸仏国土。其国最在辺国名多宝。仏号宝積。今現在為諸菩薩摩訶薩説般若波羅密。」⁽⁶⁾であり、これは同じ鳩摩羅什訳『阿弥陀經』の「從是西方過十万億仏土。有世界名曰極

樂⁷⁾。其土有⁸⁾仏号⁹⁾「阿弥陀」。今現在説法⁷⁾の文と相似している点も注目される。以上のごとき点において、『大論』巻第九に對して曇鸞は深い関心を示していたことは充分予想され得ると云えよう。

『大論』は曇鸞の『論註』の所々に引用され、また彼が私叔する龍樹の著述である点において、無仏感の内において試行錯誤をくり返す彼が新たなる視点でこの巻第九を読んだ時、そこに無仏感突破の示唆を得た可能性は充分にあり得よう。そしてこの記述に導びかれ、彼は此土に限定された世襲的系列の仏陀より現在他方仏へと目り向け、また同時にかかる転換が私叔する龍樹の著述に示唆されたものである点において、決して誤ったものではないとの確証をも得たであろう。さらに『大論』に例証として示されている現在他方仏である阿弥陀仏が、龍樹の著述中、所々に記されている点に導びかれ、彼は次第に阿弥陀仏へとその関心を向けて行ったものではなからうか。そしてかかる彼の転換に決定的確証を与えたものが、望月氏の指摘された『入楞伽經』巻第九のいわゆる龍樹懸記であったのではなからうか。

註

- (1) 『大正』四〇・八二六下。
- (2) 藤堂恭俊著『無量寿經論註の研究』三七〜三九。
- (3) 『大正』二五・一二四中〜一二七上。
- (4) 同(1)・八二七中。
- (5) 同右。

- (6) 『大正』八・二一八上。
- (7) 『大正』一二・三四六下。
- (8) 望月信享著『中国淨土教理史』七六。
- (9) 『大正』一六・五六九上。

※ なお『大論』巻第四(『大正』二五・九三中下)にもこの巻第九と同内容のことが簡略に記されている。しかし前者は阿弥陀仏に関する例証を欠く点において、曇鸞の帰淨にはたした役割は後者に劣るものであろう。

ダルマキールティにおける

疑似論証因論の展開

小野 基

九句因説が制約となつて、疑似論証因(Heivabhasa)を体系的に記述し得ていないディグナガに對して、ダルマキールティは因の三相の下に不成因・不定因・相違因の三種を定義づけ分類することに成功した。Pramāṇaviniścaya (Pvin) 第三章で彼は次のような綱要偈を掲げ、疑似論証因を総括する。

「条件中の」一つ(主題所属性)が不成立である場合および曖昧である場合が不成であり、今一つ(否定的随伴性)が不成立である場合および曖昧である場合が不定である。また二つ(肯定的随伴性と否定的随伴性)が不成立である場合が相違であり「肯定的随伴性が曖昧で否定的随伴性が不成立である場合」お

よび二つが曖昧である場合が不定である」

ここでは不成因・不定因・相違因の三種がそれぞれ因の三相と関連で定義され、七種に細分類されている。以下、各々の疑似論証因を、Pvii 第三章の記述に従って、ディグナーガとの対比のもとに検討する。

不成因についてはディグナーガは「両俱」「随一」「猶予」「所依」の四種を挙げた。ダルマキールティは、主題所属性が不成立の場合としてディグナーガの「両俱」と同じ推論式を挙げるが、新たに「対論者に承認されないもの」として、ディグナーガの論じなかつた空衣派・サンキヤ学派・ヴァイシュエーシカ学派の推論式をも挙げてゐる。ディグナーガの「随一」についてはダルマキールティはこれを疑似論証因とすることを拒否する。彼はまたディグナーガが事例を挙げなかつた不成因として「主張命題の意味内容の一部である」論証因に言及するが、これはディグナーガの「不共不定因」に類似している。後世には「不共不定因」は不成因の一種として扱われるようになるが、その学説の変更にダルマキールティのこの議論が介在していると推定される。主題所属性が曖昧な場合は、論証因が曖昧な場合と基体が曖昧な場合とに二分される。前者の例はディグナーガの「猶予」の例と等しいが、後者はダルマキールティが新たに付加したものである。最後に主題が成立しない場合としてディグナーガの「所依」の例が挙げられる。

不定因は綱要偈に従って、否定的随伴性が不成立、否定的随伴性が曖昧、肯定的随伴性が曖昧で否定的随伴性が不成立、肯

定的随伴性も否定的随伴性も曖昧、の四種に分類される。ディグナーガの分類中の四つの「不共不定因」はすべて第一の範疇に一括され、「不共不定因」は独立した範疇としては立てられず、また相違決定は疑似論証因とはみなされない。他方、第二・第三・第四の範疇は各々詳細に論じられる。否定的随伴性が曖昧な場合の例としては一切智者存在否定の推論式が挙げられるが、この議論は形而上学的な存在を否定する推論一般に対する批判と考え得る。また肯定的随伴性が曖昧で否定的随伴性が不成立の場合としては一切智者存在論証の推論式が例示されるが、この議論は形而上学的な存在を論証可能とする議論一般に対する批判になっている。肯定的随伴性と否定的随伴性が共に曖昧な場合も同様である。なおダルマキールティは、相違決定は推論式が各々の学派の聖典に基づいて立てられる時に生じる事態であるとし、これを疑似論証因とはせずに、主張命題の定義を満たさない推論式とした。

相違因はダルマキールティにおいてはディグナーガにおけるほど確固たる範疇として扱われてはいない。九句因を採用しないダルマキールティは、形式的な分類の所産に過ぎない相違因は重視するに値しなかつたのである。従って、通常の相違因については九句因の分類が踏襲されるに過ぎない。しかし彼はディグナーガの四相違因説については批判する。彼は四相違因の推論式も相違決定同様、論証因にはなく主張命題の立て方問題があるという立場をとった。

以上、ダルマキールティの疑似論証因論の特徴は、ディグナ

ーガの疑似論証因論に存在していた相違決定・四相違因などのアド・ホックな範疇を完全に払拭し、疑似論証因を因の三相のみに基づいて体系立てることに成功しているということ、および因の三相が不成立の場合と曖昧な場合を区別し、特に不定因に関して肯定的随伴性や否定的随伴性が曖昧な場合を詳しく論じていることである。後者は特に、超感覚的形而上学的な問題は論理学の取り扱うべき事柄ではない、とするダルマキールティの見解を反映している。

臨終者の義務

引田弘道

臨終者が死後地獄に墮し無数の責苦を受けることを恐れて、生前犯した罪を清めるために縁者たちの協力を得て行う儀礼は、プラーナ、特に葬送儀礼を中心に扱った Garuda P. (Sārādhārā, SBH.) に顯著に認められる。しかもこの儀礼は一七九二年より一八二三年にかけてインドに滞在し限なく彼らの生活・思想を記した J.A. Dubois の Hindu manners, customs and ceremonies のそれと殆んど類似しており、中世から近世にかけてのヒンドゥー社会で一般的に行われていたことがわかるのである。この儀礼は縁者によるものと臨終者自身が行うべきものに大別されるが、今それを略述すれば、(1) tulasi の木の近くに彼を横たわらせる、(2) 大地に牛糞を塗る、(3)

mandata を描く、(4) 胡麻を撤く、(5) darpha 草を敷く、(6) salagrāma 石を据える、(7) 彼を寝台等の中空ではなく地上に横たわらせる、(8) 彼の口に金や五個の寶石を置く、(9) ガンジス川の水を飲ませる、(10) 胡麻・鉄・金・綿布・塩・七種の穀物・土地・牛の八種のもを布施する。この場合「彼のためにこの布施を行う」という表明 (sankalpa) を行うことが、その功德を彼に帰せしめるために望ましい。さらに施物のうち、特に牛は地獄の川に因んで vaitaraṇi 中 (或いは utkranti-dhenu) と呼ばれ、死者がこの川を菜々と渡ることを可能ならしめるものとされる。次に後者の臨終者自身の行うべきものとして、(1) Viṣṇu 神の名を唱えたり (√jap) 彼を念じたり (√smṛ) する。この場合 om namo vāsudevāya の八音節、或は omnamo bhagavate vāsudevāya の十二音節のマントラを唱える。その他 Viṣṇu 神との関係の深い Bhāgavata P. を聞いたり (√śru) その一偈でも誦す (√path)。(2) 臨終時の遠離 (atirasanyāsa) を行う。これは「彼が四住期 (āśrama) の最終段階の遊行期 (sannyāsa) に入ったと宣言して生命を放棄すること」と説明され、しかもこの遊行期は、マヌ法典に説かれているが如く、世俗の一切の執着を捨て、定住せず、感官を抑制して、禪定 (dhyāna) を修し、最高我 (paramātman) を念じて梵 (brahman) に帰入することを目的とする。以上が臨終時にヒンドゥー教徒たちが必要とした儀礼であるが、前者の tulasi, salagrāma、胡麻等は Viṣṇu 神との関係深く、それらを側に置き神の近座を願ひ、生前の罪を消去せんことを目論

んだものと言えよう。一方、後者の Visṇu 神を念じたり彼の名を唱えることと、臨終時の遠離との関係は少し考察を要する。即ち臨終の一念(或は一声)により何人であれ、救われるのであれば何故にこの遠離を行う必要があるのかという疑問が生じるのである。この疑問に答えるには、このプラナーナに引用されてゐる Bhāgavata P. の Ajāmīta 物語が最適であろう。

今その内容を簡単に示すと、Ajāmīta はバラモンでありながら、ヒンドゥーの法を犯して奴隷女(dāsī)を妻にむかえ十人の子をもうけた。臨終の時彼を地獄に連れ去らうとするヤマ神の使者たちを見て恐れおののくと、最年少のわが子 Nāṭyana の名を呼んだ。無意識のうちに Visṇu の名を唱えたおかげで地獄行きを免れた彼は、その後聖地 Gaṅgā-dvāra へ行き、yoga に専念し、一切の感官を制し、禪定を修して Visṇu の本性(Bhagavad-dhama)である brahman を念じた。すると彼の前に Visṇu はその姿を現わし、彼はそれを見るや直ちに身体を Gaṅgā に捨てて Visṇu のもとへ昇った。この物語で注目すべきは生前罪を犯した彼でも Visṇu の名を唱えることにより Yama の支配から解放されたことと、遊行者(sannyasin)の如く修行をし Visṇu を念じることにより解脱を得た、という二段階の救済過程である。即ち臨終の一念(或は一声)はあくまでも罪を清め Yama の使者たちより免れるだけの効力しか持たず、本當の救いは感官を制し Visṇu を念じることにより得られるのである。これは Bhāgavata P. の Paṅkṣitī 王が Gaṅgā の岸で断食により死なんとした時、Vyāsa

仙によって教えられた臨終者の Visṇu 念想の方法でもある。このように ātura-sannyāsa は彼が Visṇu の許へ行き再びこの世に生じないための修行(sannyāsa)を完成したと表明することであり、人生の最終目標とするところと思われる。

無有愛 (vibhava-taṇhā)

柏原 信行

無有愛は欲愛(kāma-taṇhā)有愛(bhava-taṇhā)と共に三愛の一つとして、ニカーヤや阿舎に屢々見られる。ニカーヤでは集諦について「後有を導き喜と貪を伴ない処々で快樂を求める渴愛である欲愛・有愛・無有愛」という定型句で説明する他、他の表現でもこの三愛が挙げられている。これらは快樂の欲望と存在欲と非存在欲であり、快樂とその永続と苦痛の断滅を希う欲であると言えよう。種と個体の保存に拘わる前二者に死の本能(thanatos)が加えられているという解釈もある。

パーリ律には、不淨観により自己の穢身を嫌悪しての自殺や、自殺の教唆について書かれている。また、ニカーヤには、病苦に耐えかねて自刃し、死を選んだ Channa と Yakkhi や解脱に失敗した Godhika について書かれている。彼らの死後について問われた世尊は、彼らが有余身や識を残さずに般涅槃したと答えている。

Childers は、有愛・無有愛は業と涅槃の思想と矛盾すると

の説を挙げてはいるが、特に無有愛に基づく自殺による般涅槃は納得し難い。

パーリの注釈書では、法集論註は「断 (muccheta) という無有に対する渴愛」、分別論註は「断見を俱なつた貪 (raga)」、清淨道論は「所縁を断絶・滅亡すると見做す断見と共に働き、断見を俱なう貪」として、いずれも、常見を俱なう貪である有愛と対比して述べている。

北伝の資料を見ると、前述の自殺比丘について漢訳も般涅槃したとするが、自刃後、五盛陰を思惟し諸有の集を滅尽して般涅槃したと解釈する。

婆沙論には無有愛の断についての議論があり、分別論者が三界の無常を縁する貪が無有愛であるから見修の両所断であるとするのに対して、無有愛は衆同分の無常を縁する愛であるから修所断のみとし、「如有一類恐怖受苦所逼切故作如是念、若我死後断壊無有豈不楽哉。」という経文を引用して預流者はこのように考えることはないとする。俱舍論でも同じ説であるが、順正理論は更に論を展開して無有愛は見断でもありうるとし、契経の「一類苦逼作如是念、願我死後断壊無有病楽哉」によつて修断となるとする。集異門足論の無有愛の解説に「如有一類怖畏所通……作是念言、云何当令我身死後断壊無有永絶衆病豈不楽哉」とあり、病からの逃避は無有愛であることは明らかである。

パーリ律には投身自殺が戒められているが、これは下にいた籠師を死なせた為であつて、空中に石を投げて誤つて人を殺し

た事から投石を禁じた項と並べられている。律では殺人も教唆殺人も死の讚美も波羅夷とされているが、自殺に関しては何も述べられてはいない。ダンマパダ註には、すぐれた施である五大遍捨の mahāpariccaga の一つに、妻・子・国・肢と共に命があげられている。またジャータカには、燃灯仏のために泥中に身を投げ出したスメーダの例などがある。

パーリ・アビダンマでの無有愛の説明の中には北伝論書に見られたような、病苦からの逃避の例が挙げられていない。

長部經典や分別論では欲・有・無有の三愛の他に、欲・色・無色、色・無色・滅(断見俱行の貪)の三種もあげられ、これらは界としてもとりあげられる。分別論では有愛は有見俱行の貪であると同時に色・無色界の貪でもある。また滅愛の内容は無有愛と同じである。長部には欲・有・梵行の三求が挙げられている。法集論註は五妙欲・色無色有・断と言われる無有に対する渴愛、という三有の他、色有・無色有愛(各有の愛)、見貪(断見俱行の貪)、滅・色愛(各々への愛)がある。

種々の分類から、Manual of Abhidhamma で Nāḍa 長老の言う様に三有と三界は混同されたとも考えられる。又、三界に貪ありとし、理論重視の北伝仏教と異なり、貪は欲界心としか相応せぬとし、実際的であつたと思われるパーリ仏教では、病苦の故の自殺比丘に対して無有愛が摘要されるのを避けたのか。

ナンヨー僧正とフゲットウィン派

生野善應

ナンヨー僧正は下ビルマのデルタ地帯タクワゴンに一九〇〇年に出生。両親の希望から出家し、十二才の時沙弥となり、一九二〇年具定戒をうけて上座部比丘になり、ウ・サーガラと称したが、一九二六年デルタ地帯のナンヨー村の僧院に指導僧として迎えられ、若い出家者の教育に当った頃から、傑出してきたという。一九三一年、ナンヨー村を離れてラングーンに移り、ナンヨー僧正ウ・サーガラとして人々に知られるようになった。一九三六年、三七年には仏教研究解説書を四冊ほど著わし、一九四一年には、ナンヨー、ミンフラ、コンジャンゴン、タトーン、モウビンなど下ビルマの各地への布教活動について、

ナンヨー僧正が修行実践において、止(サマタ)・観(ウィッパタナ)を中心に瞑想を重んずるようになったのは、一九四九年以降、各地の布教から戻ってラングーンに定住してからである。そして、一九五二年、五二才のとき、煙草製造業者ド・ウーとキン・ウン・ミンジー僧院の大僧正の招聘を受けて、マンドレーに居を移し、王宮地域ダウエイ地区にサトゥブーミカ・マツギン・エイタ(瞑想院)を建立して、こゝでも大勢の人々に瞑想の指導をした。瞑想(ウィッパタナ・カマターン)

は、日に三回(4〜5時、1〜2時、4〜5時)に亘って繰返えされた。

かくて、僧正は下ビルマ・上ビルマにおいての知名度が高くなり、一九五二年には同派の管長に迎えられている。彼はその年に仏教を純粹に維持することを悲願として、規則を書き出したし、また一九六四年のウ・ネ・ウィン將軍率いる革命政治時代には、仏教浄化のことで各宗派の代表者会議が開かれたとき、派を代表し、派内部での中核的存在となったが、一九六九年には六九才で他界された。

ナンヨー僧正時代、ならびにそれ以後の修行実践に関しては、一九六四年にマンドレーの同派の僧院で出した小冊子「僧院住の出家の生活指針十五ヶ条」にみられよう。その内容を整理すると、持戒と瞑想と会衆について述べられている。

出家の生活指針から知られるように、ナンヨー僧正時代からは持戒と瞑想が重んじられ、また信者に対しては、生活態度として「悪いことをしないことと、善いことを実行することと、自己の心を清らかにすることとを平行にとらえて、戒を否定的にとらえるばかりでなく、肯定的にとらえる必要性を示唆し、かつ瞑想をすすめて、生活を清らかにすることを教えた点に特に注目したい。また、占い、呪医などの非仏教的要素を排したことも注目される。

また、ナンヨー僧正が開祖がフゲットウィン僧正であることを明言し、信者リストを作ろうとしたことなど、組織面での貢献にも注目されることである。

なお、フゲットウィン派という、花や灯明の供養をしないといった点がやゝ強調されているクライがある。開祖のときから時代が下り、二〇世紀中葉のナンヨー僧正以降のフゲットウィン派は、かなりさまがわりしてきているように思われる。

第五部会

道元における信の二相

半田 栄一

道元の思想は、只管打坐、即ち行という側面に重点を置いて捉えられる傾向が強いが、同時に、その行自体、根本的に信に立脚するものであることは否めない。

『学道用心集』における、「仏道を修行する者は、先づ須らく仏道を信すべし。……是の如きの信を生じ、是の如きの道を明め、依って之を行す。乃ち学道の本基なり。」という件は、このことを象徴的に示すものといえる。

『正法眼蔵』の諸巻、および『正法眼蔵隨聞記』を中心として、その中に信が、いかなる形態をとって現われているかを考察すると、大きく二つの形態に分けられる。

その一つは、信および信の対象を直接、あらさまに、対象化して説き、時に經典の説話的要素さえ用いているものである。

「弁道話」においては、坐禅こそがニルヴァーナに至る唯一の正門だとする、坐禅に対する信に始まっている。また、釈尊をはじめ、すべての諸仏如来が坐禅により得道していること、そして得道は正師につくことよってのみ可能であること等を述べて師に対する信を説き、同時にそれが坐禅に対する信であ

ることを示す。

その他、因果の理を明らかに信する功德を説く「深信因果」、同じく三時業の理を信することを説く「三時業」、出家の功德を強調する「出家功德」、さらに同様の信を説くものとして「袈裟功德」、「供養諸仏」、「帰依仏法僧」などがあり、説話などを導入するなどして、各巻の内容に即した信を明瞭に述べている。

また、身心を放下し、一切を仏に任せ従うとき、「生死をばなれ仏となる」と説く「生死」の巻は、こうした信の表現として印象的である。

こうした信の表現形態は主として出家者においても比較的、初心の者、あるいは巻によっては在家者までも対象として含んでいたのではないかと考えられる。

それに対し、もう一つの信の表現は、論理を尽して、坐禅による絶対的宗教体験に極限まで近づき、表現しようとするものであるといえよう。

主観・客観を越えた、自愛用三昧において、仏法の真理は現実の全存在、全時間に現前することを既に「弁道話」において説くのははじめ、修証一等、行持道環、嗣法・面接なども、この絶対空の体験において成り立ち得ることをその論理によって述べている。

そして、この論理を極限まで押し進め、この体験に無限に近づくべく、言語化している巻としては、その体験の立場から存在や時間のあり方を述べる「仏性」、「有時」その他「現成公

案」、「全機」等があげられよう。

また自然現象に即し、この精緻な論理を同様に駆使している巻として「溪声山色」、「山水経」、「古鏡」、「海印三昧」などがある。

しかし、この絶対的体験はテオリアの二元的対立の立場を越える。従って論理や言語によって完全に表現することはできず、安易に言語化すれば純粹の体験からは遠ざかる。言語表現自体矛盾といえるが、その論理や言語が極限まで迫り、指し示す体験こそが信の当体といえる。それは論理による間接的表現をとる他はなく、対象化しては語り得ない。

このような信の表現形態は、その難解さから主として、出家者の中においても、修行の進んだ優れた修行者を対象としていたのではないかと考えられる。

このように考えると、『建誓記』にある、「国に帰って化を布き、広く人天を利せよ」という如浄の教え、即ち広く多くの者を教化すべしとする立場からは、前者の信の表現形態は理想主義、後者は現実主義となろうし、「深山幽谷に居りて一箇半箇を接得し」という出家主義の立場からすれば逆となるであろう。

道元の信の表現形態について考察することによって、理想主義と現実主義、また在家教化と出家主義という問題が浮上する。

この理想主義と現実主義は、諸巻の説示の時期等からしても、道元の中に常に併存し、時に矛盾・葛藤していたのではな

いかと考えられる。

正法眼蔵聴書における尽十方界

粟谷良道

尽十方界が『正法眼蔵』の中に多く説かれていることは広く知られていることである。そしてまた、『正法眼蔵』の注釈書であり、詮慧の著した『正法眼蔵聴書』においても、『正法眼蔵』以上に尽十方界の語が多用されている。詮慧は道元の弟子といふこともあり、詮慧の述べる尽十方界が、師である道元の述べている尽十方界に基づいているといふことは当然のことである。しかしながら、全く同じであるかどうかは当然のことながら問題となることである。

そこで、『正法眼蔵』に説かれている尽十方界についてであるが、この問題については他に論じたことがあり、詳しくはそちらに譲る。ここにその概略を述べると、まず、尽十方界の典拠についてであるが、『正法眼蔵』では、長沙景岑、玄沙師備、天童如浄に求めている。その道元は長沙、玄沙の説に全面的に従っているばかりではなく、尽十方界を真如仏性、法住法位と述べ、八萬四千の説法蘊、八萬四千の三昧、八萬四千の陀羅尼、授記、経巻と述べ、草木瓦礫、四大五蘊、生死去来、三界と述べ、道元独自の解釈へと展開しているのである。この道元の解釈は尽を無尽の尽と解釈する包容性に基づくものである。

が、道元はまた、尽十方界の眞の理解は菩薩の境界と結跏趺坐の実践によってのみ達することができると述べている。

次に、『正法眼蔵聴書』における尽十方界についてであるが、前にも述べたように、師である道元の説に基づいて説かれていることは言うまでもない。その説に基づきながらも「只春ト談スル時、尽十方界春ナリ、夏ト談スル時、尽十方界夏ト云ヘシ」(現成公案、曹洞全書・注解一・一一上)と述べ、「説法ト云ヘハ悉説法ナリ、尽界説法也」(仏性、曹洞全書・注解一・七四上)と述べ、「光モ尽十方界、東方モ尽十方界ノ東方ナルベシ」(光明、曹洞全書・注解一・三四二下)と述べ、「尽界ヲ水ト談スル事アリ」(山水経、曹洞全書・注解一・六一四下)と述べ、「タトヘハ尽十方界有情、尽十方界無情ト云ハムカ如シ」(密語、曹洞全書・注解二・一四三下)と述べ、詮慧自らの語として述べている。これら以外に、詮慧の一種定型的な用い方として、「尽十方界一隻眼」(観音、曹洞全書・注解一・四〇一上)、「尽十方界真人体ノ身」(大悟、曹洞全書・注解一・二二〇上)といった表現を見いだすことができる。後者の

「尽十方界真人体ノ身」という言い方は、また、「此身ハ尽十方界真人体ノ身也、コノ心ハ三界唯心ノ心也」(授記、曹洞全書・注解一・四八六上)とも用いられており、身と心を並記させている。また、両者を含め、「目ハ尽十方界沙門一隻眼ノ目ナルヘシ、心ハ三界唯心ナルヘシ、身ハ尽十方界真人体ナルヘシ、耳モ是程ニ心得ヘシ」(仏性、曹洞全書・注解一・七五上)とも述べている。すなわち、六根のうち眼については

尽十方界一隻眼と述べ、身については尽十方界真人体と述べ、意については三界唯心と述べている。これは、「仏ノ六根六境ハナキニシアラス、ソノカスハ六トイハルレトモ別也、眼モ尽十方界トトク、鼻孔ヲモ虚空トトク」(鉢盆、曹洞全書・注解二・五一五下)とあることから、従来の仏教者が述べてきた六根の否定を尽一方界の語で独自の解釈を加えた表現と言えることができる。

このように述べる詮慧は、「尽界ト仕、無尽界ト云モ、只同詞也」(神通、曹洞全書・一・七四五上)と述べ、道元と同じく尽を無尽の尽と解している。また、「尽界ノヒロキニ、各各ノ時アルニハアラス、時ニ尽界アルナリ」(有時、曹洞全書・注解一・四五九下)と述べ、時における尽十方界の語を規定している。更に詮慧の立場を述べると、詮慧は「尽十方界一隻眼ノ見ナルユヘニ、不_レ対_レ邪、シカレハ又無_レ能_レ所_レ也」(三七七菩提分法、曹洞全書・注解二・三八〇下)と述べており、相對の否定にこそ尽十方界の意義を見いだしている。

中国禅と道元禅

石井修道

中国禅宗史の研究の最大の課題に、六祖慧能の史実性をどのように把握するか、と云うことがある。資料の性格を限定していけば、慧能の史実は全くと言ってよい程にわからないのであ

って、現在知られうる慧能像は後世の要請に基づくものであることは、駒沢大学禅宗史研究会編著『慧能研究——慧能の伝記と資料に関する基礎的研究——』（大修館書店、昭和五三年三月）で集大成されている。そこには、六祖慧能は南宗禅の祖であり、南宗禅が禅宗教団を形成していくのであるから、禅思想の大成者の祖師像が定着する過程が明らかに読み取れる。その慧能が、師の五祖弘忍に初めて出合った時の問答は、「仏性問答」と呼ばれるものである。先天二年（七一三）に示寂した慧能の伝記が、弟子の荷沢神会（六八四—七五八）の『語録』に付されて、この仏性問答が初出する。この伝記の成立時点は明確にされないが、七七五年頃に成立した『歴代法宝記』も『語録』を承けていることは確かであり、しかも神会系の伝える慧能伝と異なる七八一年頃に成立した『曹溪大師伝』にも見られるもので、慧能伝の最古層を形成している内容といえよう。それが慧能の史実と断定できるかどうかは、問題あるとしても、慧能の禅思想として伝承してきているものである。その内容は、整理された表現でいえば、「人に南北有るも、仏性に南北無し」（敦煌本『壇經』等）である。

その意味するところは、『神会語録』に基づいて解説すれば、文化果つる嶺南新州の獺獠の出身では、とてもさとりを得ることとは出来まいと弘忍から言われたのに対して、確かに慧能の出身である獺獠の身と教養ある和尚との間には差別はあるのだが、「獺獠の仏性と和尚の仏性とは、差別がない」、つまり、根源的な、普遍的な仏性においては、平等であつて差別はない

と慧能は説いたのである。

この一語が中国禅を代表するかどうかは異論もあろうが、中国禅の大きな流れを表現していると思われたいと思われる。

もしこれを中国禅として、同じ禅宗に属する道元禅が、その延長にあるとか、その深化にあるとか言うのであれば、道元禅師の次の語をどう理解すべきであろうか。「六祖の道取する「人有南北、仏性無南北」の道、しづかに拈放すべし。おろかなるやからおもはくは、人間には質礙すれば南北あれども、仏性は虚融にして南北の論におよばずと、六祖は道取せりけるかと推度するは、無分の愚蒙なるべし。この邪解を刳却して、直須勤学すべし」（「仏性」）。ここに言う「邪解」とは、かつての筆者の見解であつただけに、この「仏性」の巻は、中国禅と道元禅の関係を深く解明する鍵となるだけではなく、道元禅とは何か、を明解に示していると思われる。道元禅は、根源的で普遍的な仏性は説いていないところから出発しなければならぬ。

道元禅の理解は、このように大きな中国禅の流れを断絶して把握すべきであるということは、一般に解せられている身心脱落の伝記にも深くかかわってくる。叱吃時脱落は、中国禅の延長として考える道元禅であつて、「大悟」でいうように、道元禅は、經驗的、心理的な開悟を設定すべきではない。それならばいかなるさとりありやを表現すべきか。実は、そのことは道元自身が「仏性」で示している龍樹の交相図の身現月相の領覽にかかわってくる。結局、「身現の儀は、いまのたれ人

も坐せるがごとくありしなり」(「仏性」となり、道元のいう「参禅は身心脱落なり」に落ち着くのである。くりかえし強調するならば、中国禅の延長、特に宋代の大勢力をもっていた看話禅の延長上で、「身心脱落」は理解してはいけなしいし、道元禅はそこには存在しないのである。

『首楞嚴経』・『円覚経』と

道元の精神的課題

土田友章

首楞嚴経と円覚経はともにA・D・七〇〇年頃に現われ、後者は九世紀前半の宗密の献身的な研究によって世に広まり、前者は五代の永明延寿の記念碑的な『宗鏡録』に多く引証され、更に宋代に入ると長水子璿など幾多の注釈家(その中には仏教の諸派の学者のみならず王安石などの儒者を含む)が出て広く世に行われるに至った。両経が近親として考えられ流行したこととはわが天台僧成尋や道元も証言しており、楞嚴会については『夷堅志』や『花燈幡蓮女成仏記』などにも言及され、庶民に知られていたことが分かる。首楞嚴経への注釈は明末に再び盛んになるが、その登場以来、中国人には一貫して支持されてきた。(清末民国初の楊文会、梁啓超、章炳麟、嚴復などもこの經典に親しんでいた)中国における訳経史の終期を飾る首楞嚴経は翻訳書を脱した文体、唯識・華嚴・陀羅尼・禅・浄土・観

音信仰などを折衷した如来藏思想の包容の大きさによって、まさに中国人の仏経と呼ぶにふさわしい經典となった。宋儒、仏教思想の批判も首楞嚴経的な仏教を念頭においていたようである。円覚経については、宗密の解釈を暫時排除して考えるならば、首楞嚴経と直ちに同類視することは憚られるが、ともに同時期に出現した事のみならず、その頓快漸修を基調にした哲学にも共通性が見られ、宋代の人人が両者を併称したのも由なしとしない。

いま首楞嚴経のことばによってその中心思想を考えるならば、それは、究極者を内在的な覺明または真心とし「常住妙明不動周円妙真如性」と把握し、各人は行を通じて塵である現実講省を去って、こうした元覚に帰すべきとする。ここでは究極者が *hypostatis* されており、否定の否定を容れぬ絶対である。これは実は普遍と特殊、知と有(存在)、心と身、証と修、明覚と空昧(悪)などの対立を含みこんだ二元論であり、対立者間の媒介はできていない。ただ否定させるべき相対的な現実が「無状忽生」というばかりであり起信論以来の問題点は未解決である。

この首楞嚴経的な精神性に批判を提出したのは次の三者であった。一は四明知礼であり天台の「性具」や「即」の概念をさらに徹底させて色心・体用・理事などの二項対立を理念的に推こうとしたが、天台内部から(時には楞嚴経を経由して)の脱落もあり、時流を変えざる運動とはならなかった。次には朱熹に大成される性理学であり、その理は決して *a priori* に存するの

ではなくまた *hypostasis* を背せず、居敬窮理という道の実践のうちで立ち現われてくるものである。性として氣の具体化のうちで現成し来るこの存在の *logos* は *dynamic* な原理であった。第三の批判はわが道元から出され劣らず根柢的であった。道元は仏性の理解、行証の実践をめぐって、首楞嚴經に親和的な中国禪者を批判してゆくが、それは『弁道話』や『正法眼藏即心是仏』など著作のいたるところに見られる。この批判は『正法眼藏空華』にも鮮かに表明されている。空華は円覚・楞嚴の両經にも主要な譬喩として使われているが、そこでは単に非実なる病の現象として否定されるべき非存在でしかない。しかし楞嚴經を引用しつつも道元の解釈は反楞嚴である。道元はもし空華を疑い去るならば、日常の当然である蓮華の水中に生い、この世界がそれとして存立していること、それと共働している私の想念をも問題にすべきであるという。実に空華も我がこの世界にかく存しているが故に生起するのであり、同様に覺者もその限りで存するのである。我我はかく視覚の制限を超え存在そのものに開かれてゆくのであり、超越も可能となるのだ。道元は仏行のうちのみ現成してくる存在と知、思想と実践の統一を追求しつつ、首楞嚴經、円覚經の *metaphysicalism* の自己矛盾を乗り越えて行ったと思われる。

證空淨土教における救済の論理

廣川 堯 敏

淨土教における救済概念は法然には法然の、門下には門下それぞれ独自の展開をみることが出来る。今回は善恵房證空（西山派祖）における救済の論理に焦点を絞り、師法然からの伝承の面と、その獨創性（五項目）について論じてみたい。

まず現存する法然の法語の中で、従来證空の創説と考えられてきた釈義の先駆的な思想を見い出すことができる。その法語とは源智相伝の醍醐本『法然上人伝記』と親鸞相伝の『西方指南抄』である。すなわち、「一向念仏申、阿弥陀仏我心一成也」・「念仏我所作也。往生仏所作也」・「約束によりて云時は、行者の往生をもて本願の躰ともいはるべし」・「本願と行者、ただ一ものにて、一としてはなれざるなり」・「大願業力の往生の句、各号の衣よりつたわりて行者の身に薰ずと云道理」等の法語の中に證空の獨創的な往生正覚一体成就の先駆的思想を見い出すことができる。

次に五項目にわたる、證空の獨創的な救済の論理を論じてみたい。

第一は仏体即行説である。すなわち、「玄義分」別時意会通門の「言、阿弥陀者即是其行」の文を文字通り解釈して、阿弥陀仏の仏体に衆生往生の行がすでに第十八願にもとづいて根

源的に成就されているので、衆生はどのような自力の行をも修する必要はない、とする。この仏体他力説はさらに衆生の行だけでなく、衆生の願も仏体に成就されているとする、願行具足・全分他力説へと展開する。證空の救済論の根源は第十八念仏往生願文の独創的な解釈にもとづく仏体他力説にあるといえる。

第二には南無阿弥陀仏の六字積である。すなわち、「玄義分」に無量寿の三字を南無阿弥陀仏の六字で解釈し直したのは仏体阿弥陀仏の名号がことさら衆生の南無を付加した南無阿弥陀仏であることをあらわす。つまり、六字名号そのものの中に「離_チ帰命_ヲ心_ニ仏体不_レ成也。離_チ仏体_ニ衆生能_レ歸_レ心不_レ発」という阿弥陀仏の衆生救済の聖意が満ちあふれている。衆生に代つて衆生の願も行も成就した阿弥陀仏の仏体の功德がそのまま名号となつたのが南無阿弥陀仏である。

第三は法界身積である。すなわち、善導は法界とは衆生界であり、身とは能化の身であるとして、心・身・無障礙の三義を説いているが、まず『自筆鈔』では法界即衆生界を理性の衆生と解釈している。次に晩年の『積字鈔』では心・身・無障礙の三義は第九真身觀の親・近・増上の三縁と「其鉢全ク同ジ」であるとして、仏と凡夫とが親しい関係にあるからこそ仏心が衆生界に遍満し、仏と凡夫とが近い関係にあるからこそ仏身が衆生界に遍満し、仏に増上の本願力があるからこそ法界身は衆生界に無障礙に救済の手をさしのべられるのである。

第四は證得往生である。すなわち、第七華座觀において、積

尊が十六觀の説法中に、阿弥陀仏が空中に往立された。善導はこの彌施の応声即現こそ韋提、および未來の衆生をしてその往生を證得せしめたものと解釈している。この證得往生とは「往生決定」であり、「往生疑ナキヲ證得ト云フ」のであって、「命ヲ捨テズト雖モ、觀門弘顯ニ歸スル謂ヲ得ツレバ、往生ニ於テ決定シス。臨終ノ往生更ニ不審ナ」きことを言うのであって、此土往生説とは區別せねばならない。

第五は『觀經』得益分に説く廓然大悟得無生忍の問題である。證空は「玄義分」得益分齊門にもとづいて韋提の得益を『觀經』第七觀の往立空中の見仏に定め、「韋提ノ得忍ヲ料簡スルハ、即チ未來ノ凡夫ノ得忍ヲ料簡ス」ることになると主張し、得無生忍の内容について論じている。

以上、證空淨土教における救済の論理について、師法然からの相承の面と、證空の独創的な五項目の救済論を述べてきたが、その特色は全分他力の強調と現世における仏凡一体（往生正覚一体成就・機法一体）の思想とにあるといえよう。

妙好人才市の歌「口合い」の源流

佐藤 平

妙好人浅原才市（一八五〇—一九三三）は自らの作る宗教讃歌を「口合い」と称していた。しかしこの「口合い」という言葉の意味は、これまで判然としていなかった。

ところが、最近になって、才市の居住した、島根県温泉津町小浜から二キロほど離れた、同町上目の願楽寺において、この「口合」の源流を示す資料が二点新発見された。その一つは「美知志留辺能理野古登傳合本」、もう一つは「正不正安心御糺写」、ともに江戸末期の古文書である。

郷土史家の小林俊二氏に同行してもらった先般の調査で、「美知志留辺能野古登傳合本」の表紙裏書に、当時の願楽寺住職雷震（一七九〇—一八六二）の手で「跡市村小武氏大人写書文授与予」とある、その小武氏というのが、江戸時代の『妙好人伝』中の人物、小武善右衛門（一七九二—一八五三）であることが判明した。小武善右衛門は『妙好人伝』第五編下巻に登場する武士の身分の信者である。小武善右衛門の「美知志留辺能野古登傳合本」には、罪にひかれて落行わしをむりに助けるあなたとは、むりに助ける御慈悲と知らば御恩わすれちゃのられまい、というような信仰歌が三百八十首ほど収められている。善右衛門はその序文に「曰ひき歌にものして」と述べており、歌のほとんどが曰ひき歌の七・七・七・五の語調を保っている。

曰ひき歌・船歌・田植え歌などの俚謡が真宗の信仰と出会うことによって、一種の信仰讃歌が生れた過程は容易に推測できる。石見は開法の非常に盛がな土地で、多くの信者が輩出しており、彼らはすでに身に付いている俗謡のリズムに合わせ、新しく得た信仰経験やその思想を歌に表現した。そういう信仰歌がこの地方では「口合」と呼ばれ民間に伝わった。「口合

い」とは、口調に合うてできた歌というほどの意味であろう。それは、阿弥陀佛と衆生との出会いという信仰体験において、前者の働きかけが後者の口を借りて出て来たものにはかならない。

もう一つの文書「正不正安心御糺写」はこういう意味の「口合」という言葉が出て来る最も古い文献である。これは異安心裁判とでもいうべきもので、議論の中心は「安心をしようと思ふは気あつかい、機で安心をせぬが他力よ」という被告願楽寺雷震の「口合」詩の内容に関するものであり、裁判官に当たる西本願寺御用僧の裁定は、そのような教導では、まちがった自力の安心を排するばかりでなく、正しい他力の安心までも許さぬことになって、人心を惑わせるから、その非を改めよというものであった。

この裁判の過程で、「口合」による教化ということ自体が問題として取り上げられ、御用僧は雷震に対して「汝は道歌にもあらず狂歌にもあらざるような歌を作り「自らも口合いと名けて」人に伝え「無上の法義を沙汰致」すことは、「甚甚だ以て不埒千万大法護持の身分にはあるまじき事」だと叱りつけている。この文面による限り、この種の信仰歌を「口合」と名付け弘め始めたのは、願楽寺雷震である。「是も願楽寺の指授、これも願楽なより習ひ得しと諸人もてはやし、甚しきに至りては、若きもの共寄集りて、同者に節を付て歌ふ」ていたというのであるから、雷震の影響力は絶大、「口合」はその当時の流行歌となっていたのである。

この裁判のあった安政五年（一八五八）に九歳だった浅原才市が、五十年後自分の作に讃仏歌を「口合」と呼んだところから見ると御用僧の裁定にもかかわらず、「口合」なる宗教語の流行は途絶えず、この地方の真教的土壤に深く根付いたものと思われる。

当初の「口合」は、願乗寺雷震や小武善右衛門といった社会的指導層にある信者が、民衆教化のために作った意図的歌であり、私歌や俗謡の形式を具えていたが、半世紀後の才市に至ると、それは全く純粹な内面の表現となり、個人の信仰体験から湧き上る自由律の宗教讃歌にまで高まっている。

妙好人善太郎について

松 塚 豊 茂

妙好人とは、法然、親鸞を通じた仏陀の教、つまり浄土教を身をもって理解した人である。そこに人における教の理解がある。教は、言葉において、しかも言葉として述べられている。

したがって、妙好人の研究は、浄土教の理解において、言葉とは何であるか、人とは何であるか、という問いを含んで来るであろう。人における教の理解とは、教、あるいは言葉が、人になつたということである。善太郎において、このような言葉と人との本質的な繋がりを解明したい。

親鸞は教について、「真言」（教行信証、総序）、「正説」「極

説」「金言」「誠言」（教巻）と記している。言葉を△言う▽にまとめられているのである。言葉を理解する根源は△言う▽であり、言葉の秘義は△言う▽から解明されなければならぬ。△言う▽は、たんなる文字、音声、したがって文法以前である。△言う▽は、言葉としての言葉を言葉にもたらずことである。

「真言」は、善太郎にとっては「ご意見」であった。「あわれお慈悲かたまりのご開山善知識……のご意見」（菅真義「妙好人有福の善太郎」82ページ）。「この三惡道を千劫万劫無量劫、浮かぶことはならんとのご意見……死にゆく未来、後生の一大事は、まるでまるで、この阿弥陀如来が引きうけて、助けてやろう、救うてやろう、参らせてやろうご意見」（84〜86）。

「ご意見」としての△言う▽は、人間存在の有限性（機の深信）とともに、救済の必然性（法の深信）の成立にはかならない。有限性の自覚において、善太郎が善太郎に到来し、善太郎が善太郎になる。つまり個の成立である。彼はそれを簡潔に「この善太郎」（84）と言う。すなわち言葉が言葉になることと、善太郎が善太郎になることは、一つのことである。

ところで、本来的には言葉だけが話すのであり、その意味で言葉はひとりごとである。言葉が語るかぎりにおいてのみ、人間が語るのである。善太郎には磯七という法友があった。彼らは夜の更けるのも忘れて、仏法を讃嘆し合ったという。それは文字通り会話であるが、それでも言葉の言葉自身との戯れとして、依然としてひとりごとである。ここに、△聞く▽に對しする△言う▽の優位がある。私たちは△言う▽に属するかぎり

おいて△聞く▽のである。それを妙好人は「聞かしてもらう」(94)と表現した。それ故に、△言う▽に対すると、言葉は奪われて来なければならぬ。それは△黙▽であるが、△黙▽は「むこうから思われて、思いとられること」(97)である。文字否定的、反教養的傾向は、妙好人に共通するものである。しかし、それは彼らの消極的な制限ではなく、むしろ言葉の本質の要求するところであろう。言葉が尽きるところから出た言葉、それが「一文不知」としての妙好人の言葉であって、そこにきわめて創造的、積極的な意味があるのである。

更に考えると、△黙▽とは、言葉の機能的な見方とともに、理性的動物としての人間に対する絶対否定性を意味するであろう。言葉が人になるとは、人間の本質が言葉に基づくこと、言葉の本質が人間の本質であることにほかならぬ。善太郎はそれを「如来さんの家においてもろうております」(48)と言う。善太郎は、「ご意見」への聴従、△言う▽への放下として、言葉のなかで脱自的に住んでいる。妙好人は、この脱自性において理性的存在者、文化的存在者としての人間から無限の深淵によって隔てられているのである。

彼らの生き方そのものが、言葉への見方とともに人間への見方を根本的に転換することを要求している。それは言うまでもなく、親鸞の問いかけに対する彼らの解答であった。その解答が、現代において何の普遍性をもたないとは、誰も言い得ないであろう。

日本唯識思想の研究

——三身成道説の展開——

楠 淳 證

「同学鈔において唯識宗の正義は確立された」とみる学者もあるように、一般に日本唯識教学は鎌倉初期に編纂された『唯識論同学鈔』の成立をもって「帰着点」とみなされる傾向にある。しかしながら、平安期に存した異義の多くはそれ以後の論草においてもしばしば主張されており、一概に『同学鈔』の成立をもって「日本唯識教学の帰着点」と断定することは早計ではないかと思われる。今回述べる三身成道説などもそうした異議を有するものの一つであり、これなどはまた「弥勒浄土信仰」展開の思想基盤としても非常に興味深いものを感じさせる。

さて、平安の時代、この問題がどのように取り扱われたかは今一つ定かではない。しかし、貞慶(一一五五—一二一三)の『論第十卷尋思鈔別要』によれば、これにおよそ前後説・同時説・不定説の三説があったという。興味深いことに彼自身は、当の『別要』(一一〇一成立)においては前後説を、その七年後に完成する『法華経開示鈔』においては同時説をそれぞれ主張している。すなわち、『別要』においては、

自受用成道時法身立成道名。顯証義必縁智品生起故也。法報二身円満之後促八相化。八相之第五相名為化身成仏。知

定前後也。……撰論……上生疏云……

と、「証文」により法・報二身円満の後に八相の化身成仏が促されるとみて前後説をたてたのに対して、『法華経開示鈔』（日大藏二・二四〇頁下〜二四一頁上）においては

三身成道者必同時也。因行果徳自然感赴。内証外用法爾不背。……自受用成道時必可有他受用变化二身。……五相互自受用成道同時也。

と、「内証・外用法爾に背かず」という「道理」をもって同時説を主張したのであった。良算編纂の『同学鈔』は東山（貞慶）説をもって決判しているが、この巻（第68巻）は「別要」の著された翌年の成立であったため前後説を正義としている。しかし、貞慶自身にも変化がみられるように、この問題はその後も何回となく諍われたようで、江戸期成立の聞証撰『略述法相義』では前後説が採用されているのに、谷大蔵の『南都論草』所収の「仏相八相」（鎌倉以降の作と推定）では同時説が自明のこととして扱われているのである。

ところで、この問題は実に八相の中の「成道相」において初めて仏となるのかどうかという点より、兜率天にある弥勒を菩薩とみるのかそれとも菩薩相を現じている仏とみるのかという問題へと発展してゆく。貞慶などは、この説の転換によって弥勒信仰からの転出を余儀なくされたともいえ、この宗の特色ともいえる「弥勒信仰」の展開において、かなり大きな位置づけをうけていたと考えられるのである。

以上、この説の展開をみても推測が可能なように、日本における唯識教学は決して従来いわれるような『同学鈔』の成立を

もって決着をみたとは断定しがたく、相反する二説・三説がそれぞれ「証文」や「道理」に基づいて併存したまま展開していたと考えた方が妥当ではないかと思われるのである。もちろん、これ一つだけでは十分な立証になりえないが、こうした例はほかにも多々みられるので、今後順次発表してゆきたいと思つている。

註（1）（3）拙稿「貞慶の浄土観とその信仰」（龍谷大学大学院紀要第六集）三二頁〜三五頁を参照されたし。

（2）拙稿「貞慶の浄土観とその信仰・二」（龍谷大学大学院紀要第七集）の（註）の（22）を参照されたし。

日本唯識思想の研究

——五重唯識説の展開遺虚存美識について(1)——

後藤 康 夫

法相宗では、教義網格として(一)教相門・(二)法相門・(三)観心門を立てる。中でも五重唯識は(三)として説かれてきた。古くは善味・護命等によって積されており、今護命の『研神章』には遍計所執の撰不撰について五重門と三性門とを区別して前者は有無法を簡別して有法のみを唯識と立てるが後者では有無法を俱に取り唯識とする。故に相違するわけであるが、

既立^二唯識^一而有^二取捨^一故其意別。若総論則若遣若存俱存識^二上^一皆不^レ離^レ識以為^二唯識^一。

と遺存俱に不離識にして唯識に非ざるはなしと結んでいる様に二門分別してはいるが唯識で括られると解釈する。この護命釈の基調は、平安期に於ても見受けられる。

真興の『六卷私記』には先述の問題を有古徳として両伝引き乍らも自らは不撰伝に立ち、

三性之法是觀行者所緣境故遍計是所觀唯識之體。……今此重意者以遍計所執觀_レ遺_レ之依因觀_レ實存_レ之行相_レ為_レ唯識_レ之門也。

と所遣・所觀とはあくまでも相違するもので、五重の意は一向に二法相對させた持取する一法にのみ唯識とする旨が存する点を觀行者の立場という新たな視点より解釈している。そこには自らの行者として五重唯識に対する考察を被見できよう。しかし乍ら一方では亦、觀理の『十五卷私記』の様に遍計所執撰傳の古徳二説を引いた後に自らが不離識の故に遍計所執は初重に撰められるとした。この場合、初重に撰められる点と遍計所執が唯識である点とを同一線上に於いて捉えて、所觀唯識の体は一切法であるが、亦初重唯識は三性一切法に関わる点より望んで、三性より所觀唯識と五重唯識とを同等に見做している事による。「唯識」という一つの枠組の中で、五重唯識を捉えてゆくからこそこのような視点を存していた事が窺えるものである。

しかし鎌倉期に於ける展開は、前代の教学的考察を踏まえ乍らも新たな地平をめざしていたとも言える。ただ貞慶の五重唯識に関してはその基本に変わりりはなかった。初重はあくまでも

後々の重が還って初重を成じ得る一宗の大綱として地前の方便も超えざるものと見做している。貞慶の「唯識觀」の中では、比較的穩当な見地に立った論述であると言えなくもないであろう。だが貞慶の孫弟子の良遍になると特色のある見解が見られた。即ち、

且私推云雖皆深妙_レ而第一重尚為_レ最要_レ一歟。
と初重唯識も最も肝要なる重と位置づけて、この初重唯識は取りも直さず

頓証菩提之道唯在_レ除_レ遺遍計所執_レ。一宗本懷唯在_レ此事_レ歟。

と頓証菩提の道程に他ならない理解があったためであろう。良遍の「唯識觀」の理解は、更に中道の微妙なる点が究められて利他の觀行へと至るわけになるのではあるが、一宗の本懷・一切唯識の大体なる初重には、遺存の空有觀の同時に成立する点に重きを置いていたと言う事ができるわけであった。

更には、初重での解釈を空最觀のみの観点より論述し尽したものに鎌倉後期の辨範抄録の『五重略問答』がある。即ち、遺虚觀の下で増損の二執を遣去するならば、敢て空觀で空執は遣れるのかと難を起し

雖_レ異_レ同_レ現_レ妄_レ情_レ前_レ情_レ有理_レ無_レ故_レ俱_レ名_レ有_レ執_レ故_レ。
と会通し、しかも初重の中心は、

中道空觀帶_レ有_レ觀_レ故_レ能_レ遣_レ空_レ執_レ。

と初重空觀が中道空觀であるために遣れると云う。翻って、除遣の作用を言えば有空執は空觀の所除なれども与力の功能より

言えは、

依_レ存実有観、遣虚空観彌決定故也。

とある様に、『六巻私記』に於ける観行の方法と観行の功能との二面より説いた方視功能伝を髣髴とさせるが、釈相は一ではなく寧ろ一方を重視すると言えなくもないであろう。

以上の様に日本唯識思想に於ける五重唯識、中でも三性に關与する初重唯識の概観に触れたわけであるが、単なる屋上屋を架する註釈ではないと言い得ても過言ではないであろう。

即身義における加持の理解

大 沢 聖 寛

弘法大師空海(七七四—八三五)の著作に『即身成仏義』一卷がある。この著作は、即身成仏思想を説いたもので、この中に即身成仏の頌である「二頌八句」が示され、大師はこの頌を釈して「此二頌八句以數_レ即身成仏四字。即是四字含_レ無邊義。一切仏法不出_レ此一句。」と述べておられる。この「二頌八句」に「三密加持速疾頌」の解説があり中に、「加持」について「加持者表_レ如来大悲與_レ衆生信心。仏日之影現_レ衆生心水。日_レ如。行者心水能感_レ仏日_レ名持。」と説き、因にこの著作中では「加持」の用語解説はこの一ヶ所だけである。

さてこの「加持」は渡辺照宏博士は「Achijs tñana (加持)の文献学的試論」の中で「動詞の本来の意味は『強力に立つ』

であるが、原始仏典以来多くの經典の使用例から見れば、『まはたは菩薩が衆生を守護し教化し指導する目的で、慈悲心から超自然的な現象を生ぜしめること』であり、神神や人人も時にはその能力を持つことができる。誓願(祈願)、奇跡、恩寵等の意味が含まれている。」と示されている。では伝統宗学の註釈書ではこの大師の文をどのように解釈しているか、一例を有快(一三四五—一四一六)の『即身成仏義鈔』第八によって示すと、「加持者等文 己下釈_レ即義 加持者○信心者。先表_レ加持義_レ如来大悲云_レ加。衆生信心云_レ持也仏日之影○名持者。是諸仏護念名_レ加。衆生信心称_レ持也」と示され。この「加持」の解釈は「仏」と「衆生」との関係で解釈しており、他の註釈書も略この線条にある。ところが、『即身成仏義』の文を考察すると、「加持者表_レ如来大悲與_レ衆生信心。」では「如来」「衆生」の用語を使用し、「仏日之影現_レ衆生心水。日_レ加。行者心水能感_レ仏日_レ名_レ持。」では「仏日」「衆生」「行者」の用語が使用されている。これらを整理すると「如来」「衆生」「仏日」「行者」となり、この中「如来の大悲」と「仏日の影」とを同一と考えた場合、「如来」「衆生」「行者」となる。従来解釈の「如来」と「衆生」または「如来」と「行者」との関係ではなく、「如来」と「衆生」と「行者」の関係を「加持」として主張されたのが大師の立場ではないかと思う。

ではこれらの証明を、同じ『即身成仏義』の中から考察してみると、「三密加持速疾頌」の大師の解釈に「謂_レ三密者一身密二語密三心密。法仏三密甚深微細等覺十地不能_レ見聞_レ故日_レ

修したという。その観音堂は行屋と呼ばれ、同じく加世田川沖から渡海したと思われる舜夢上人建立の観音堂も行屋と呼ばれた

というから、一般に補陀落渡海僧は海岸線に修行場を設けたものと考えられる。次いで天文二十年（一五五一）国分の正八幡宮の修復に着手し、近くに補陀落山正護寺密常院を建て八幡宮の護摩所とした。恐らく虚空蔵菩薩の密乗である求聞持法を修する場所であったと思われる。さらに天文二十四年（一五五五）には、坊津の一乗院多宝塔に島津氏を檀那として金剛界五仏を自刻、安置した。『日新公譜』所載の銘文によると、釈迦如来心柱に「本願日秀上人從補陀落來作之 上野国住人 天文廿四年乙卯十月十二日」と明記している。次いで年代的に動向が判明するのは、善光寺西寿院（大乘院塔頭）に残る塔婆銘で、「奉供養三世諸仏三摩耶形八萬四千本 本願上野住侶 日秀上人 永録十二年十一月吉日 敬白」とある。「三摩耶形八萬四千本」とあるのは、日秀上人の万體仏製作の誓願を証すもので、国分金剛寺の千手観音、正高寺の準提観音、鹿兒島薬王寺の薬師如来、柿本寺の虚空蔵菩薩像など、多くの仏像を製作しているのはその為である。仏像彫刻僧として江戸時代には、円空、木喰行道、及び熊本球磨、宮崎米良地方で活動した山伏の大円が現われるが、特に行道がその仏像に「千体の内」とか、大円が「一千体……四千体」と銘を残しているのは、同様千体仏、万體仏製作の誓願を示すものである。その意味において、日秀上人はこれら江戸期の彫刻僧に先行する人物で、中世社会にもすでにこのような千体、万體仏製作の意識と信仰が

存在したことを示すものとして注目される。

次いで日秀上人は、日当山地方に三光院を建立している。三光院はもと金峯山神照寺三光院といい、現在は三光院日秀神社と呼ばれて隼人町に現存する。三光院での日秀上人は、領主島津氏の戦勝祈願、武運長久を祈る祈禱僧として活動し、境内には元龜三年（一五七二）銘の大通智勝如来と記した方柱石塔婆を残している。そして、天正三年、当寺の石室に入定し、同五年（一五七七）七十五歳で入寂したと伝える。これら伝記に従えば、文龜二年（一五〇二）の生れで、十六世紀初頭から半ばの人物として、それは補陀落渡海が行なわれた最盛期に活動したことになる。

以上のような日秀上人の活動と性格を整理すると、①虚空蔵の求聞持法を修する僧で、②法華の持経者でもあり、そのため、法華経の説誦、一字一石の写経、及び廻国納経の聖としての資質も指摘できる。また③仏像彫刻僧として、それも修験に顕著な石仏を多く残しているのも特色である。このように日秀上人は補陀落渡海を行なうと共に、最後に入定しており、いわば捨身行の入水往生に土中入定の二つの形態を實踐し、伝統的な修験者の古態性を持った人物であった、と考えられる。

伝教大師における円機

木内 堯 史

一 伝教大師の機のとらえかた

仏法に権実、大小等を判別し、法の優秀性や普遍性をみることは、インド以来の教理学的研究のなかでつねに行われてきた。ところで、伝教大師最澄においては、正像末の三時説や、さらには仏法の適応性、有効性を問題とする機根論などを問題にしている。

最澄には、『依憑天台集』序で「円機已熟」という発言があるし、『守護国界章』上之下の「当今人機、皆転変都無小乘機、正像稍過已、末法太有近。法華一乘機、今正是其時。何以得知、安樂行品末世法滅時」といういいかたがあつて、最澄の認識では、像法の時代もおわり近く、円機、法華一乗の機相應の時代になっているということである。

二 伝教大師における円機

『依憑天台集』序、『守護国界章』上之下によれば、円機、法華一乘機という表現がみえた。『照権実鏡』冒頭には、「三権一実已為王路。円機金蘭、豈致疑惑哉」と、徳一の法相宗義に対決する端緒の書として、当時の天台法華の一乗義を理解しているものを「円機金蘭」と呼んでいる。『法華秀句』は、その徳一の『法華経』を権教と判ずるに對し、最澄が『法華経』の

十勝を掲げた書である。ここでは、定性二乗と歴劫修行の菩薩を已熟究竟果分一乘直道根機と称し、ともに円機菩薩ともいって、そのうち利鈍二根の菩薩が『無量義経』ないし『法華経』を聞くにおよんで大直道に向うことができたとする(巻下)。あるいは、『法華経』の経力により、後五百歳において、円機四衆が三七日中に普賢身を得ることができるといい、それは、『法華経』や普賢菩薩の勸発によるところで、他宗には、そうした勸発が説かれることがないという(巻下)。また、円機凡夫といういいかたをして、『観音賢経』に即身人が活されていて、他宗の所依の経ではみられない、凡夫の即身入、即身成仏が本宗こそ可能であるともいう(巻下)。

三 待機について

『法華経』の一乘法が説かれるのは、頓機が熟するのを待つて、仏によって施設されるので、「声聞弟子」ないし「三乘之人」が、頓機・一乗の機を熟したとき、一乗頓教、究竟乘である『法華経』が説かれるので、『法華経』はまさしく真実の教であるというのが、徳一の見解を批判して最澄が『法華経秀句』で主張しているところである。だから、このときにいたるまで、無上菩薩を得ることのできなかつた歴劫修行頓悟菩薩も、『法華経』の開顯を得て、大直道に入り、無上菩提に直ちに至ることができるので、それゆえに、『法華経』による天台宗は諸宗中最勝といわれるのである。

四 伝教大師の仏教と機根

最澄が、比叡山に入つて間もなく著わした『願文』に、「牟尼

之日久隠、慈尊月未照」といった末世法滅時の自覚がみえてい
る。それはまた、前掲『守護国界章』上之下の像法の末、末法
太近の表現にも通じている。そこでは、小乗三乗の行を注回歴
劫行として、この時にあつては、それらを一乗家ではすべて用
いず、ただ開頭ののち助道として用いるのみだという。小乗と
問訊せず、小乗の徒と講堂に共に坐せずという修学の方途が示
される。それは、いうまでもなく『法華経』安樂行品の経制に
よるところで、弘仁九年（八一八）以来の学生式に具体的な天
台法華宗初修業菩薩僧の制規として定められたのである。『願
文』も『天台小止観』の下品持戒人への指示によるのであるか
ら、最澄の仏教は、円鏡の自覚の上に構築されていることがわ
かる。

円珍の山王信仰

菅原信海

円珍の神祇信仰について、まずはじめに注意されることは、
仁和三年（八八七）三月十四日に、大比叡神と小比叡神のため
に年分度者を賜わったところであろう。これはこれより先、貞
観元年八月廿八日に賀茂神と春日神のために叡山に二人の年分
度者を賜わっていたことに対して、叡山の主神に対しては度者
がないのは、主神に対しての礼を闕くものであると、大比叡神
と小比叡神とのために年分度者を賜わったのである。その結

果、「解地主之結恨、増護国之冥威。」ことになったと述べて
いる。

つぎに山王三聖の信仰についてみると、円珍の『垂誠』三条
の第一条に、「大小 比叡山王三聖出世度懐、□□開示仏知見
、利益国土也。……」とあつて、「大小 比叡山王三聖」つ
まり大比叡明神（大宮）と小比叡明神（二宮）そして比叡明神
（聖真子）の三神についての信仰を、その神恩に報謝すべきこ
とをいっている。

この「山王三聖」（或いは「山王三所」と叡山の三神を尊敬
することは、円珍以前の文献にはみえない。ということはつま
り円珍によって、はじめていい出されたことなのである。『寺
徳集』下の「山王御出家事」に、山門の徒が大宮権現などの三
聖の号は、最澄の頃からあつたもので、円珍からではないと主
張している。しかしそれは間違いで、この三聖の神宮は円珍頃
からのもので、三神が受戒して、神号が宣下されたのであると
いう。円珍が関与していなかったとはいえないと述べており、
山寺二門の争がここに端なくも表われているが、山王三聖に対
する信仰は円珍をもって嚆矢とされるようである。

この三聖についての信心は、また仁和四年の年記をもつ円珍
の『仏説観普賢菩薩行法経文句合記』巻下の巻末の識語に「兩
処三聖」を奉崇することを述べており、両処とは大比叡神と小
比叡神である。

貞観二年（八六〇）に、山王三聖が授戒し菩薩号を授けられ
たことが、『園城寺伝記』一の「山王勸請」の項にみえ、大宮

権現は法号法宿菩薩、二宮地主権現は華台菩薩、聖眞子はその名がそのまま法号である。このように三神の菩薩戒を受けさせて、菩薩号がつけられたのは、この資料によれば、円珍の頃と考えられる。

この山王三聖は、円珍の頃どのようにして祀られていたか。

はじめは三神別々であったものが、漸次三神をまとめて祀られるようになった。円珍が山王院に三聖を勧請して、尊崇していたことは、三聖受戒のときからであろう。しかも、この山王三聖がまとまって一つの塔に祀られ、それを日吉根本塔と称するようになったのは、『日吉根本塔縁起』によると、明達が平将門調伏の勸宣を受けて修法し、その功によって、天慶五年（九四二）に一基の妙塔を建立したときである、そしてその塔中に山王三聖とその本地仏などが安置された。

円珍の『遺制』十一條の中の第五条に、「奉_二為地主三聖、子門徒必經奏聞。穴賢中_一処年分度者_二耳。」とあって、地主三聖を尊崇している。その地主三聖は山王三聖とその内容において同じものであると考える。しかし、この『遺制』は、山王二門の争が激しくなってきたときでなければ書けない条々もあって、円珍の親撰ではないと、偽撰説がでていいる。

山王三聖は、円珍以後どのように信仰されたかという点、上記の日吉根本塔に祀られた事実のほかに、良源が山王三聖のために金剛般若経を転読したり、また三聖を莊嚴するために神殿・鳥居などを新造している。また天台座主尋禪開基の妙香院の檢校には、代々入室の弟子を当てているから、それに背いた

なら三聖山王の名を挙げていいる。

このように円珍によって興った山王三聖に対する信仰は、その後百年間に明達・良源などの人々によって、弘められていったといえる。

自誓受戒の典拠について

坂上雅翁

三師七証をたてず、自らが仏菩薩の形像の前において戒を守れることを誓う、いわゆる自誓受戒を一つの視点として、わが国における戒律の流れについて見ると、そこには自誓受戒という受戒形式が大きな役割を果たしていることがわかる。もちろん自誓受戒という形は特殊なものであり、従他受によるものが自然であるが、ことさら自誓受戒によった人々がいたことも事実である。

一つは、天平勝宝六年（七五四）の鑑眞の来朝時における一部の南部僧と、鑑眞側の僧との自誓受戒の有効性をめぐる論争である。この時用いられた典拠は『占察経』と『瑜伽師地論』であった。その後、南部仏教の流れの中で中ノ川実範、笠置貞慶、梶尾明恵の努力により律の法灯が守られてきたが、長い歳月の経過とともに、南部律が衰微していったことも否定できない事実である。その中、嘉禎三年（一二三六）九月、覚盛・叡尊・有敵・円晴の四名が東大寺において自誓受戒を行なったこ

とは、当時の南都僧たちの間に大きな衝撃となつて伝わった。『西大勸諭興正菩薩行実年譜』『金剛仏子叡尊感身学正記』には自誓受戒の事実を伝え、得戒の証として好相を得たとしている。また叡尊の『自誓受戒記』によれば、『占察経』を典拠としていたことが知られる。

さらに、近世の浄土宗における興律派と呼ばれる人々に自誓受戒を行なった事実が認められる。この浄土律の流れは、その祖である靈潭が十重禁戒を受けた近江安養寺の戒山は南都西大寺系の僧であつたことから、南都律の影響が強く、とくに、湛慧は西大寺叡尊の四百五十回忌にちなみ、元文四年（一七三九）に『表無表章』を講じるなど、その結びつきは深いものがある。

湛慧の伝記である『長時院律法開祖湛慧和上行状』によれば「師年五十一。将自誓受戒。嚴設懺場。祈求好相。既有感見。因請靈潭支門二律師証明。依瓔珞羯磨自誓受具」とあり、『菩薩瓔珞本業経』大衆受学品に説く自誓受戒の作法によつたことを記しているが、この經典には「仏滅度後千里内無法師之時。応在諸仏菩薩形像前。胡跪合掌自誓受戒。応如是言。我某甲白十方仏及大地菩薩等。我学一切菩薩戒者。是下品戒」とあり、確かに自誓受戒の作法はこれに依つているが、ここには「好相」について触れていない。

自誓受戒を説く経論は数多いが、主なものとしては『占察経』『菩薩瓔珞本業経』『梵網経』などが知られているが、これらの中で「好相」について直接述べるのは、『梵網経』である。

そこには得戒の証として好相を得るべきことについて、「若仏子。仏滅度後。欲心好心受菩薩戒時。於仏菩薩形像前自誓受戒。当七日仏前懺悔。得見好相便得戒。若不得好相。応二七三七乃至一年。要得好相。得好相已。便得仏菩薩形像前受戒。若不得好相。雖仏像前受戒不得戒」とあるように、好相を得ることを重要視している。

湛慧と同じく浄土律僧である敬首の伝にも「終に同年（寛永二）の夏首、戒山和上を証明として別行を修行し、好相を感相して自誓受の大乗菩薩の比丘となり、名を敬首と改めらる」とあり、好相を得たことを記しているが、これによつて『梵網経』を典拠として自誓受戒したことがうかがえるが、敬首という名は、あるいは『梵網経』の対告衆である敬首菩薩によつたものと考えられる。

自誓受戒を行つた僧が、得戒の証として感見した妙相について、その多くを知ることはできないが、叡尊の『自誓受戒記』等によれば、「仏来摩頂」「見光華」「天華乱墜」等と記されており、浄土律僧が感見した妙相については、今後の研究の課題としたい。

念仏の一遍上人

棚次正和

一遍上人は念仏の基本構造を「南無とは十方衆生なり、阿弥陀とは法なり、仏とは能覚の人なり。六字をしばらく機と法と覚との三に開して、終には三重が一体となるなり。しかれば、各号の外に能婦の衆生もなく、所婦の法もなく、能覚の人もなきなり。是則、自力他力を絶し、機法を絶する所を、南無阿弥陀仏といへり。」と解説する。念仏は「南無—阿弥陀—仏」即ち「機—法—覚」の三極関係に分節できるのである。「覚」は「法」との一体を自覚した仏で、その正覚に「機」の摂取が不可避的に担われている。名号はこの三極関係を根源的に統一しつつ、三極各々に透入する。従って「他力不思議の名号」を唯仰いで信じ称名するより外なき「機の念仏」、「山河草木、ぶく風たつ波の音までも、念仏ならずといふことなし」と言われる「法の念仏」、「請仏已証の法」たる名号の功德による「覚の念仏」が成立する。しかし、また名号はその獨一性に於いて「三極関係を解消しもする。そこに「獨一の名号」が成ずる。「機の念仏」を「凡夫の念仏」の観点から眺めてみよう。「凡夫」とは仏法によって発動する「機」を内蔵しながら、それに暗い凡庸淺識の者である。ところが、正にその「凡夫」の口の端から念仏が零れる。この一見逆説的な「凡夫の念仏」に

は、凡夫の自覚（日常的理念の慣性系からの脱却）、凡夫の婦投（罪悪生死の凡夫を照らす法に對向する機）、凡夫の摂取（法に救い取られた機）の三境位が識別できよう。この念仏の特色は、三境位間での不断の動揺と、日常的想念の慣性系への不断の転落にあると言える。

さて、一遍上人に於ける「凡夫の摂取」の境位への決定的落着は、熊野成道として知られている。文永十一年夏、上人は熊野に向かう山中で、念仏に不信を抱く一人の僧に出会い、念仏札を強制的に渡してしまった。この強引な賦算後に大疑団に包まれた上人は念仏勸進について本宮証誠殿の前で冥慮を仰ぐと、熊野権現（本地は阿弥陀如来）が示現して神示を垂れた。その歌勸の眼目は「阿弥陀仏の十却正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定するところ也」と「信不信をえらばず、淨不淨をきらばず、その札をくばるべし」の二点に絞られる。以前に感得した「十一不二頌」（十劫正覚衆生界、一念往生弥陀国、十一不二証無生、国界平等坐大会）の不思議は、右の事件を契機に、賦算という実践の場でこそ対目的にも対他的にも一層深く再認識され体現された。衆生の往生は十劫正覚（始覺門的成仏）と一念往生（始覺門的往生）が合体して南無阿弥陀仏と決定するのである。また神勸は、賦算の前提たる起信を不問に付す原理上の徹底を指示した。熊野成道とは賦算の方法論の決着に止まらず、「他力本願の深意を領解」せしめる出来事であった。

一遍上人の面目は、他力門を純粹に歩むことにより却って自

力他力を絶した「独一の名号」に到達したのみならず、その「唯一念仏」と自力我執にまみれた凡夫の念仏の両端を確と見据えながら、機の側からの観の転換の機微を念仏と共に捨てることとして示した点にあらう。上人には法滅百歳の機の自覚と強烈な下根意識故に万事捨離が帰結される必然性があつたが、外相よりも心品こそを問ひ、善悪を論ぜず一切の想念を念仏の中に捨てることを教えた。但し、我執の身式を捨てる主体は凡夫でありえない。念仏者は捨てることの機縁となるだけである。しかも、捨てることは念仏することと全き同時に成就し、捨てる行と帰する信の全体は称名の中に空無化される。念仏者は十却正覚、更には「念仏が念仏を申す」名号の自受用を衆生界に開く機縁でしかないが、その凡夫の念仏を通してのみ、それらは衆生界に現に成するのである。恐らく、捨てることは、凡夫的有り様の全否定（万事捨離）を経た上で改めて一切を念仏の中から頂き直すという往還相即の運動であるに違いないまい。

一遍の身心放下について

和田 真雄

一遍の身心放下について、西山証空の仏体即行説との異同を考へることを通して、その意義を明らかにしたい。

まず、西山派の仏体即行説は、衆生の往生と仏の正覚とを合

わせて成就した阿弥陀仏に、衆生が観門成就して帰命の一念を發起するとき、その衆生の一念を体として阿弥陀仏が衆生の往生の行として成就するものである。仏体そのものを往生の行とするのは、衆生の身口意の三業が総て雑毒虚仮であつて往生のための真実の行となりえない故に、衆生の三業にまったく拘わりのない真実行、即ち仏体即行を阿弥陀仏が成就したとするのである。このように、仏体即行説は、衆生の行を総て不真実とし、三業によらない仏体を往生の行とするものであり、これによって、純粹な他力往生を標榜することとなつた。

一遍の身心放下も、西山証空と同様、人間の三業の一切を不真実であるとする。

それ故に、衆生の三業に拘わりのない名号そのものによる往生を説く。これはまさに、西山派の仏体即行説と同じ立場に立つものと言ひ得る。

ところで、仏体即行説においては、衆生の帰命の一念を体として、仏体が成就するとして、衆生が一念帰命の心を發起することを説く。この一念帰命の心を、自力であると評される場合がある。

それに対して、一遍の身心放下は、

然れば、三心とは身心を捨て、念仏申より外に別の子細なし。其身心を棄たる姿は、南無阿弥陀仏是なり。（語録

三）

と、衆生の心を棄てる心が三心であるとし、さらに、

熊野権現の、「信不信をいはず、有罪無罪を論ぜず、南無

阿弥陀仏が往生するぞ」と示現し給ひし時より、法師は領解して、自力の我執を打捨てたりと。(語録十八)

と、信不信すらも問題としない名号による往生であるとする。

このように衆生の心を問題としない、一遍の身心放下は、まさに純粹な他力往生説であることができる。

以上のように、いささかの趣きの違いがあるが、両者は、十劫の昔に既に成就された仏体及び名号が衆生の三業に拘わりを持たないで往生の行となす、純粹他力を説くのである。

往因論においては、両者は同じ立場に立つが、起行の面では大きく相違している。

西山証空は、「諸行を生け捕りにした」と評されるように、仏体即行によって往生決定の上での諸行を、善行功德として認め、それによって、虚仮なる衆生が、そのまま真実報土に往生するという純粹他力往生と、さらに合わせて通仏教的な善行功德の実践という課題を同時に説明し得る教義となった。

これに対して一遍は、

およそ一念無上の名号にあひぬる上は、明日までも生きて要事なし、すなわち、とくに死なんこそ本意なれ。(語録

七四)

と言いつける。ところが人間は、現実未練を残し執著する故に往生をし損ずるといふ。そこで一遍は、

下根は、万事ぬ捨離して往生す。我等は下根のものなれば、一切を捨ずは、定て臨終に諸事に著して往生をし損ずべきなりと思ふ故に、かくのごとく行ずるなり。(語録四

四)

と、一切に対する執着を離れるために身心放下せよと説くのである。さらに、

わろきものをば、すみやかにすつるにはしかず。(語録六)と、不真実なる現実を総て棄てることを説くのである。このように、一遍の身心放下は、現実の全面否定に立ったものであり、機の深信といわれる人間領解を、往因論だけでなく、起行論にまで貫き、生きることの根底にすえたものと言うことができる。

以上のように、西山証空と一遍とは、往因論においては、同じ立場に立つが、起行論においてはかなりの相違を見るのである。

『西方要決』と『念仏鏡』

桑原 勇 慈

『西方要決』は浄土教に対する論難十四を扱った釈疑書で、初唐代親基の作と伝えられ、古来偽作とも見られている。『念仏鏡』は道鏡・善道共集で、十一門を立てて浄土教を宣揚し、第十には対三階門など六門を設けて諸種の疑難を破している。

著者の伝歴は詳かでないが、成立はほぼ晩唐とされている。両書は共に三階教の論破を試しているが、本稿ではこの三階教をめぐる、『念仏鏡』の対三階門と『西方要決』の四修釈との関連

につき考察してみたい。

三階教は隋信行の首唱した普の仏法で、普敬普行を實踐した。成立時の背景から類似点も多いが、念仏一行、弥陀一仏浄土を願う別の浄土教とは全く対称的である。ともかく浄土教にあって一大論難であったことは、群疑論等によってもわかる。

しかし断片的な資料しか伝わらず、矢吹慶輝博士により初めて体系的説明がなされたが、尚研究されるべき問題も多い。『念仏鏡』の対三階門には六項目の比較対論が見られ、その第四問答に「問三階法中見ニ佛像及以諸経ニ不ニ多恭敬ニ為ニ是泥龕ニ四生衆生是真仏故所以恭敬 念仏法中未ニ知敬ニ佛像及経ニ已不 答

念仏法曰見ニ仏形像及経ニ並遣ニ恭敬」とあり、『西方要決』第十四、四修の中恭敬修積に「二敬ニ有縁像教ニ謂造ニ西方弥陀像変ニ(略) 教者弥陀経等(略) 特生ニ尊重ニ、更に住持三宝を説いて「言ニ仏宝ニ者謂彫レ檀繡レ綺(略) 此之靈像特可ニ尊承(略) 但想尊容ニ当見ニ真仏ニ」、続いて「言ニ法宝ニ者三乗教旨法界所流名句所詮(略) 抄ニ写尊経ニ恒安浄室ニ箱函盛貯並合ニ獻敬ニ誦之時身手清潔」とあり、『西方要決』の恭敬修積では、『念仏鏡』で三階教が泥龕とする形像及び経を特に尊重すべきこととその功德が説かれている。この点から要決の恭敬修積が三階教に対する弁難の意図をもっていることがわかる。ところで矢吹博士は、『念仏鏡』の六項目比較は三階教の枝葉を捉えているに過ぎず、件の第四問答についても、三階教籍には形像仏をも敬うべきことが説かれ、三階教徒が仏像・経・寺の補修を行ったことを明かして、この記述が三階教の実際とは異っている

こと、更に比較論義も根幹を擁えていないことを指摘している。そしてここに見られる三階の行風は、晩唐における三階教徒の一面を語るに過ぎないだろうとしている。たしかに『群疑論』『西方要決』の対三階積ではより基本的問題を扱っているようであり、殊に形像仏云々の問題は『念仏鏡』だけに見られるもので、博士の指摘にも鑑みて特異な背景が予測される。

三階教の三百余年の歴史には四回の法難がある。最後は中唐期玄宗の開元一三年(七二五)で、信行著作の禁断など大規模な弾圧が行われている。そしてこの五年後の『開元积経録』には三十五部の三階教積が全て正目録から除去されている。更に、望月信亨博士が道鏡・善道の年代と推定した頃の『貞元新定积経目録』(八〇〇編)には目次のみの記載となっている。これにつき矢吹博士は現行本と古写本の対照などにより、当初入蔵目録に加えられた三階教籍三十五部は後人によって削除されたことを指摘している。こうした情況から、三階教は晩唐まで教勢を維持していたものの、教籍類は開元の禁圧以後漸次散逸してしまったものであろうとしている。望月博士も『念仏鏡』の成立を晩唐とし、『西方要決』はその説を補して偽作されたものと見做している。その晩唐時代には三階教籍類は殆んど散佚しており、道鏡等は当時の三階教徒の行風に接するのみで、教義の根幹を把握し得なかった可能性がある。『群疑論』の掲げる論難が典拠を挙げているのに対し、『念仏鏡』『西方要決』にはこれがないのである。更にもう一点は、三階教籍類は難解かつ常軌を逸しているとの記述が、『群疑論』や『探要記』

などに見られることを矢吹博士も示摘しているが、このことが晩唐における三階教籍の散逸と相俟って、三階教の捉え方に実際との相違を生ぜしめたことも考えられる。

親鸞の聞信不具足観

三 明智 彰

親鸞は、聞不具足・信不具足ということをとどのようにとらえたのであろうか。従来これについて、聞不具足を聞くことが完全でないこと、信不具足を信心が完全でないこととする理解がしばしば行われて来たが、果してそうなのであろうか。

親鸞の思想の特徴として信心の重視ということが挙げられる。「弥陀の本願には老少善悪の人をえらばれず、ただ信心を要とすと知るべし」と親鸞は言う。『教行信証』には、「速やかに寂靜無為の樂に入ることは必ず信心を以て能入とす」(「正信偈」)、「涅槃の真因は唯だ信心を以てす」(「信巻」)、「阿彌多羅三藐三菩提は信心を因と為す」(同上)と言つて、信心が無上菩提の真因であると示されている。真因とは、それ以外に涅槃の因はないということである。そのことは、眞実信心を獲ること自体が救いの成就であることを意味する。

信ということとは、仏教のみならず、ほとんどの宗教が語る所である。しかし、そのことは、信そのものが自明のことであることを意味しない。信という言葉の内容が問われなければなら

ないと考えるものである。そこに、「聞不具足」「信不具足」という課題の意義がある。

親鸞は、如来の本願による衆生の救済の成就を示す「本願成就文」を解釈して、「經に聞と言ふは、衆生仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし。是を聞と曰ふなり。信心といふは則ち本願力廻向の信心なり。」(「信巻」)と言う。そして、「忻求淨利の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。」(同上)と、淨土を忻求する道俗に呼びかける。ということとは、「信不具足」「聞不具足」とは、親鸞の『教行信証』においては、信か不信か、という範圍のことではなく、信のあるものにとつての問題であることを意味する。

「信不具足」「聞不具足」は、「專修にして雜心なる者」「本願の嘉号を以て己が善根とする者」のことである。決して、聞かず信ぜざる者の問題ではない。その当人は、懸命に聞き信じているのである。また称名念仏をこれ動めているのである。それ全体が、ますます迷いを深くしていく。その原因を、称名念仏する心が、名聞・利養・勝他の邪心に外ならないことを見定めて、「信不具足の金言を了知せよ」と呼びかけるのである。これが「聞思して遲慮することなかれ」(「総序」)の意味である。

「聞不具足」・「信不具足」は、その叙述から表面的にながめれば「唯だ六部を信じていまだ六部を信ぜず」とあり、「聞より生じて思より生ぜず」とあることから、不十分な聞とか不十分な信と考えられやすい。しかし、その不具足の事實は、不

十分どころではなく、聞や信の名において、聞信が破られていく危機である。かえって問題の質が見えない故にその危機が甚深である。

信ずるか、否か、ということは、きわめて重大な問題であるにちがいない。しかし、信ずるといふ決定において、すべての問題が消えてしまうのではない。かえって問題はそこからほじまるのである。「専修にして難心なる」こと、「教は頓にして根は漸機なり」(「化身土巻」)これが、信心の深みにおける問題として示されている。

親鸞が呼びかける「深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離れよ」とは、聞信の姿を取りながら生死に沈む危機を突破する道は、つねに新たに本願の心を「聞思して遅慮すること」なきこと以外にないことである。親鸞は「聞信不具足」を、聞信が不十分なこと、あるいは聞信しないこととせず、それが自明化され固定化される危機と見たのである。

『教行信証』化身土巻における

人間存在の問題

菊 藤 明 道

(一)

『教行信証』化身土巻は、親鸞の獲信によって開かれた真実の眼に映じた人間の邪(不実)なる在り書を徹底的に明らかに

するものである。前五巻で宗教的真実の本質構造を明かし、人間の真なる在り方を示すのであるが、その「真実」の根源が如来の本願を生起せしめた如来の真実心にあることは言う迄もない。その真実心とは『選択集』に示される通り、如来の一切衆生平等救済の願心である。

而して、化身土巻において、人間の迷妄の在り方の本質構造を明かしつつ、かかる迷妄の人間存在をして、真実の存在へと転成せしめんとする。ここに「顕浄土方便化身土文類」と示される所以がある。それは「排除」の思想ではなく、徹底的批判を通して自らそれと知らしめ、真実の存在へと転成せしめんとする「包摂」の思想である。

かくて、現実の歴史的世界に生きる人間存在の在り方が徹底して明かされるのであるが、それは、単に個別的実存の問題ではなく、個人的たると共に人倫的(社会的)なる人間存在の問題である。化身土巻は、親鸞によって成った「宗教的人間存在の学」ともいえよう。

(二)

まず、標拳に、

至心発願之願

至心回向之願

と示される。

邪定聚機
變樹林下往生
不定聚機
難思往生

第十九願と第二十願の願名が示され、それに対応する聚機(人間存在)、さらに、そこに開かれる宗教的世界としての「往生」が、それぞれ併記されるのである。この標拳こそ、化身土

卷全体の内容を摘記せるものに他ならない。

一体、信巻の標拳「至心信業之願 正定聚之機」や、化身土巻に示されるこれらの△聚機▽や△往生▽の区別は何を意味するのであろうか。特に三聚が現生（コノヨ・人倫世界）に語られた（現生正定聚など）ことの意義を如何なる処にあるのであろうか。

(三)

化身土巻の三願転入文に、三願・三往生が示されている。

従来この文は、宗教的精神が自己矛盾を超越して究極の段階たる第十八願の世界に到達すると見る弁証法的、向上門の把握がなされて来た。或いは、第十八願の世界からの眞実信業の現前という絶対から相対への向下門的解釈がなされて来た。いずれも、宗教的精神の動的な展開を示すものとして解釈されて来たのである。

しかし、この文は、単に願文の上のみで語られておらず、雙樹林下往生から難思往生、さらに難思議往生へと言う三つの往生形態の変化も同時に表表明されている。さらに、その往生（宗教的世界）を開きうる人時存在を、親鸞は、邪定聚、不定聚、正定聚の三つの△聚▽（トモガラ・仲間・人倫）として示した。しかも、法然まで彼土の益として語られた正宗聚を、親鸞は現生（コノヨと左訓されている。この世・世の中・人倫社会である）の事態と考えたのである。それは、まさに、この世における人間存在の在りように対する親鸞の鋭い分析であった。

三往生の内実は、前二者が個別的・肉体的・感性的な往生であり、差別世界たる方便化土の往生とされる。懈慢辺地・疑城胎宮・含華と示され、自己拘束性・自己閉塞状況を生み出す往生である。それは、人倫世界への広やかな眼を開き得ない、自我の固殻の内に閉塞する排他的状況であり、かかる人間存在を邪定聚・不定聚として△邪▽なる存在となすのである。後一者のみ眞実報土への往生を得、天上大涅槃（マコトノホトケ）のさとりを超証するのである。かかる人間の大乗正定聚機と言う。願作仏心・度衆生心・横の大菩提心と言われる眞信心の行人である。

化身土巻では、さらに、聖道門や九十五種の外道・中国の儒教道教などを批判し、それらの善が、見受我慢の心を離れず世間の名利恭敬に貪著する自己閉塞状況を現出せしめるものに過ぎないことを徹底的に批判するのである。しかも、それを排除することなく、それを知らしめて、すべての人々を眞実の人間存在へと転成せしめんとするのである。

鎌倉新仏教における夢の伝承

——宗教指導者と言語——

林 淳

法然の自筆文書はわずかな例外を除くと残こされなかつたことは、周知のことであろう。しかし「何故自筆文書が残こらな

かったか」の点については十分な解答は示されたことはなかった。田村百澄氏が「筆まめ」でなかったと説明したり、三田全信氏が『選択集』の法然自筆でない点を「視力の衰え」で説明するのは、その証左とならう。法然の自筆文書の欠如は、法然研究の前提とみなされて、そのために欠如の意味が問われることはなかった。法然の門下や道元、日蓮といった宗祖がおびただしい自筆文書を残したことと比較すると、法然の自筆文書の欠如は一体何を意味するのか。この問いについて、宗教指導者の存在形態の観点から理解したいと思う。

一体現存の法然史料はどのようなものか。それはほとんど法然の行なった説教・問答の記録である。当然門下の者の筆になるもので、法然の自筆でない点で良質の史料といいたい。法然の最後の立場を表明した『選択集』は、最も確実な史料と目されるが、法然による自筆の著作ではない点に注意したい。現存の草稿本は、門下の人が交代して筆記したことが判明している。そのことについて、『選択密要決』に「真観あって法門義を捉じ、証空あって経釈要文を引き、安楽あって筆を執り之を書く」とある。また『東大寺講説三部経釈』、『逆修説法』などの過去の法然の説教の記録が、部分的にそのままの形で再録されている。これらのことからわかるように、法然教学は、一人の思想家の定立した単独の思想体系ではなく、説教・問答といった話し言葉が媒体とした共同作業の中から産みだされたものである。したがって法然は、専門的宗教知識人の共同体の理論的指導者として存在していたのである。

法然の宗教活動が話し言葉の媒体で構成されていることから、聖的性格を主張する見解がある。聖研究では、話し言葉↓聖↓民衆仏教の布教、と連想されがちである。たしかに院政期に発生した別所を根拠地に別所聖・唱導聖があらたに活動を展開させ、民衆との結縁で布教した。他方専門的宗教知識人である顯密寺院の僧が、別所に入入りし仏事動修や教学研究にいそしんだ。先にのべた法然を中心とした知的共同体は、別所を背景にしていたものであった。

しかし建永の法難（一二〇六年）以降のたび重なる法難が、法然教団に加わえられた結果、その宗教運動は途上で挫折し、同心同朋の集団は解体の危機に瀕した。当初は京都を中心とした法然教団は、法難のために京都の外へ四散し地方に活動の拠点を移しはじめた。

法然を中心に蟠集した同心同朋が、救済についての教会的問題点とともに議論できる場合には、指導者である法然と同心同朋との間に大きな落差がないために、指導者への崇敬が特に発展することは少なく、教祖的性格をもつ可能性は小さい。したがって組織の問題は主要な関心から外される。しかし、同心同朋が知的営為にたえない民衆の間に拡大していく時、指導者とそれをめぐる人々との間には大きな間隙が生じ、指導者崇拜が生じる一方、教祖的宗教指導者としての性格が付与され、教団が組織の問題をもつようになる。

このことは、思想の媒体の点からも考え直すことができる。知的共同体が保たれている場合、教会的思想的課題は話し言葉

の中で探究、思想化されやすいが、知的共同体が解体すると、民衆の布教・組織化の問題が前面にでてくる。宗教指導者（思想の提供者）と門下・信者（思想の享受者）の役割分化がすすみ、宗教指導者は書き言葉を媒体にして孤独な思想を営むことにならう。法然の残した自筆文書が極端に少ないのにもかかわらず、その影響下だった門下や他宗の宗祖がおびたらしい自筆文書を残したことのパラドックスは、如上の観点から整合的に説明できよう。夢は、法然にとっては自らの教法的思想的正しさを証明し、専修念仏の宣揚を保証するものであったが、一方それ以降の宗教指導者にとって民衆的色彩が濃く反映したものであった。

「和国の教主」

——親鸞に於ける聖徳太子讃仰の意義——

柳 瀬 彰 弘

親鸞は自らの廻心をその主著『教行証文類』「後序」(1)「建仁辛酉曆棄^{シテ}雑行^ヲ、舍^テ婦^ヲ、本願^ニ」と語って以後弘願念仏の仏道を実践したのである。その求道生活に於いて法然房源空を師とし、かつ勢至菩薩の化身として崇め、七人の高僧を浄土教の弘法者、祖として讃嘆したことは「正信偈」や『和讃』によって明らかである。かかる親鸞が自らの根底に聖徳太子を慕い、

「和国の教主」として讃仰するに至った要因について、少しく管見を述べてみたい。

太子信仰が太子歿後(六二二)間もなくにして起こったことは、「天寿国繡帳銘」や『伊予国風土記』等の金石文の記述より推察されるが、その太子像は聡明かつ高徳であった。それが奈良朝に入って『日本書紀』には「生而能言。有^三聖智^二。及^レ壯、一聞^二十人^一訴^レ、以^レ勿^レ失能辨。兼知^二未然^一。」と語られる如く、超人間的或いは聖者としての称賛へと神格化され、さらに、平安朝初期の作とされ後世に多大な影響を与えた『聖徳太子伝暦』に至っては、「敬礼救世観音、伝燈東方粟散王」、「救世大慈、観音菩薩、妙教流通、東方日国、四十九歳、伝燈演説、大慈大悲、敬礼菩薩」等と記され、太子を観音菩薩の化身として仰ぐようになったのである。

一方、鑑真的『東征伝』や思託の『上宮太子菩薩伝』等には、太子が南嶽の恵思禅師の後身であると記載されていることから、日本天台宗の開祖最澄は、悉く太子を讃え、この頃から太子は一宗派の祖としても信仰されるようになった。

吉水入室以前に叡山で堂僧を勤めていた親鸞は、むろん太子への敬慕の念を持っていたであろう。親鸞に於いての太子との邂逅の記述が(4)あると伝えられている。その中で史料として信憑性の高いのが「恵信尼書簡」の次の文である。

やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくだいしのもんをむすびて、しげんにあづからせ給て……

この太子示現により親鸞には「棄^{ステ}推行^{チテ}帰^キ劣^レ本願^ニ」と自ら語る如く、弘願念仏の道へ帰入する「ひとたびの廻心」があったのである。この宗教的体験を通して、親鸞は、

大日本国衆散王 仏教弘興の上宮皇

恩徳ふかくひろくます奉讃たえずおもふべし

(6) 『和讃』に詠む如く、ますます太子を敬仰していったと思われる。『和讃』等で明らかになく、太子を観音菩薩の化身として信受しているだけでなく、さらに「和国の教主」として敬仰してやまなかつたのである。

親鸞が太子を「和国の教主」として讃仰する要因を太子の業績に照し合わせて考えてみると、推古二年（五九四）に「詔皇太子及大臣、令^レ興^ニ隆^ニ三宝^一。」と記す如く、太子は「三宝の詔」で私的宗教であった仏教を公的な、国家護持の宗教としたのである。そしてこの詔以後「諸臣連等、各為^ニ君親之恩^一、競造^ニ仏舎^一。即是謂^レ寺焉」と語るように仏教の発展は著しくなっていた。国家護持の仏教が国及び民衆の中心的位置を占めるようになる主因は、十七条の憲法の製作と施行であろう。十七条憲法の思想は、儒教・道教の色彩を含んでいるが、根底に流れる精神は、やはり仏教であると思われる。すなわち「三宝の詔」の実践を「篤敬^ニ三宝^一。」（第二条）と宣揚し、その重要性を「彼是則我非。我是則彼非。我必非^レ聖。彼必^レ愚。共是凡夫耳。」（第十条）と説示した。このことは仏教の根本精神に通じるものである。さらに日常生活に於いて具体的な実践方法を「以^レ和為^レ貴」とせよと明示したのではなからうか。このよ

うに仏教を公にし、国家全体をも仏教に帰せしめんとした太子は、自らも「三経義疏」を著わし弘法に勤めたのである。これらの太子の功績は初期太子信仰と相俟って、後に天台をはじめ真言・禅・浄土等の各宗派に於いて讃えられ、ここに日本仏教全体の祖、すなわち日本仏教育ての親としての太子が完成され、親鸞は自らの宗教的体験を通して、まさに太子こそ「和国の教主」であると言わしめるに至ったと思われる。

註

- (1) 『定本親鸞聖人全集』第一巻
- (2) 日本古典文学大系68『日本書紀』下
- (3) 『惠信尼書簡』、『定本親鸞聖人全集』第三巻所収
- (4) 「聖徳太子と親鸞聖人」藤島達朗氏（日本仏教学会編『聖徳太子研究』所収）参照
- (5) (3) と同じ
- (6) 『正像末和讃』草稿本
- (7) 親鸞は『正像末和讃』（草稿本二首、文明本十一首）以外に『皇太子聖徳奉讃』七十五首と大日本国衆散王聖徳太子奉讃』百十四首を詠んでいる。また『和讃拾遺』の中に草稿本の二首が収められている。
- (8) (9) と同じ『日本書紀』

親鸞における二尊教の問題

萩原 晃 俊

『顯浄土真実教行証文類』のうえに親鸞が顕示し尽さんとした浄土真宗とは、いわゆる弥陀、釈迦二尊の教を、その核心とするものであろう。浄土教思想において、二尊教が論議の対象として取り上げられることは決して少なくないが、その決定的な意味を問わずしては、浄土教が本来的に保持している宗教的生命そのものが失われていくに相違ない。六卷から成る『教行信証』は全て二尊の対応により組織づけられ、その意味を開示するものであろう。

二尊教という言葉自体は、周知の通り、唐の善導により提示されたものである。善導は『観経四帖疏』を著すにあたり、十四行の偈を説くが、その終り近く「いま二尊の教に乗じて、広く浄土の門を開く」と云い、浄土門広開の立脚する所を二尊教ただ一つに見定めているのである。そして、その浄土門の広開こそ、述疏の意図するところであったのだから。すなわち道綽により「当今は末法にして、現に是れ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみ有りて通入すべき路なり」（『安樂集』）と叫ばれたのを承けて、それを「菩薩藏頓教一乘海」にまで意味づけんとすることこそ、古今楷定の志願であったに相違ない。

とすれば、何故に二尊教が浄土門に絶対的な意味を付与する

ことになるのであろうか。そのことを主題的に明確ならしめんとして製作されたものが、親鸞の『教行信証』ではないだろうか。付言すれば、弥陀、釈迦二尊の分位を徹底して判明にすることこそ、親鸞に与えられた課題であったのであろう。すなわち、二尊一致であるとか二尊二教であるとかの論議を超えて、善導が「今乗二尊教 広開浄土門」と云うその精神そのものに深く領いて、その内実を徹底化していく。それが『教行信証』六卷の基本構造であり、そこに集約される事柄が「大乘の中の至極」（『末灯鈔』）と云い、「誓願一仏乘」（『教行信証』「行巻」）と云われる浄土の真宗なのである。したがって、それは仏教のある一つの形態を指すのではなく、仏教が大乘として成り立つ唯一の根源的なあり方なのである。

このような浄土教の積極的な意味を、親鸞は『大無量寿経』という一經典のうえに見出したのである。すなわち親鸞は『教行信証』の本文に先立って、六卷各々の題号を略示するかたちで、それらを「大無寿経（真実之教）浄土真宗」という標拳で導き、本文全体の主題を明示している。そしてその標拳の意味内容を直接的に開示する「教巻」には

それ真実の教を顕さば、則ち大無量寿経是れなり。斯の經の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することを致す、釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群朋を拯い、恵むに真実の利を以てせんと欲してなり。是を以て、如来の本願を説きて、經の宗致とす。即ち、仏の名号を以て、經の体

とするなり。

と『大無量寿経』に対する親鸞の基本的領解が述べられて、このような経の大意と宗体の決定は、経の發起序において侍者阿難が釈尊の光顔を問うに答えるかたちで釈尊自らが明した如来出世の本懐に基づいてなされたのである。したがって、親鸞の根本的関心は如来の出世にある。具体的には、歴史上に現われた釈尊をいかに確かめるのか、ということである。そうした問いのもとに、親鸞は大胆にも、釈尊の出世は弥陀の本願に応じたものであり、その出世の大事はただ如来の本願を説くことのみにある、と決定したのである。しかるに、その本願は経の序分にはいまだ見出すことは出来ず、むしろ正宗分に至って釈尊の所説として示されるのである。しかしその所説を出世の大事に照らすならば、かえって所説自体が釈尊を教主たらしめた背景であった、というのが親鸞の領解であり、そこに眞の仏弟子としての自己を確立し、釈尊の教に徹する親鸞が誕生したのだと云えよう。

親鸞と宋代浄土教

前田 至成

五代より宋にかけての中国仏教は呉越の国王銭弘俶をはじめ、宋の太祖など諸王の庇護もあって次第に興隆の機運に向った。講経訳業ともに盛んとなり蜀版大藏経などの藏経開版も相

ついで行われると共に、庶民の仏教に寄せる関心も強く、次第に実践を主とする禅淨戒合行の仏教が定着化する。このような中国仏教の動向は入宋僧らによってわが国の仏教界に伝えられ、ここに新しい教学の展開をみせるのである。法然門下にあつて宋代浄土教の影響を顕著にする人物として親鸞の存在が注目せられる。

親鸞と宋代仏教との係りについては宋代文化の受容の面から、宋朝の三段仕立の表装様式と親鸞の尊号や真像の銘文の書式との問題、宋代の袋綴冊子本の装幀法と親鸞の自筆本、転写本の装幀法との類似点が指摘され、また、親鸞の著述にみられる修辭法や教判論の問題、さらには用語転用の問題、宋代居士林仏教と親鸞の非僧非俗論、念仏結社の動向と親鸞門下の異解異流の問題などを提起することが出来る。しかし、これらの類似点や問題点も未だ断片的な推論の域を出ていないのである。親鸞の著述を中心とする文献操作をさらに中国側の文献操作にまで拡充して考えることが今後の課題と思われる。

ここでは親鸞の得益論を中心に宋代の慈雲遵式の著述との係りについて述べてみたい。遵式の念仏は自宗天台の観心論に立ちながら、一称仏名の功德無量なることを説き（往生西方略伝序）、「不限_レ仏教」（晨朝十念法）と念仏の数を限定せず、一心不乱に称名すること一気を一念として十念専精する所に功ありという。（阿弥陀経勸持序）また心を一に注意を一にして仏名を称する時、一念に八十億劫生死の罪を除くことを明す。（念仏方法）如上の称名念仏の重視はやがて現生不退論へと展

開する。『依修多羅立往生正信偈』に「疑曰下品等輩修因既淺
 心^⑦有退墮一^⑧積日不^⑨然……生^⑩彼者例皆不^⑪退經云其有^⑫生者悉
 往^⑬正定之聚」と。不退論の論拠を遵式は天台の『浄土十疑論』
 五種因縁に置く。その五種とは阿弥陀仏大悲願力攝持、仏光常
 照、水鳥樹林等衆響常起念仏念法念僧、無鬼神邪魔、壽命永劫
 である。(依修多羅立往生正信偈) 正定衆の徳としてのこの五
 種は親鸞の本典信卷「現生十種益」中の総益とされている入正
 定衆益の展開へ示唆を与えるものである。現生不退の思想はや
 がて現生利益論へと展開する。遵式は念仏による現生利益を現
 世の十種勝利として『往生西方略伝新序』に列挙する。これを
 親鸞の現生十種益に配すると諸仏称讃、知恩報徳、入正定衆の
 三益が遵式に欠けるがこれは前述の正定衆の益を合しては十
 種とすることが出来る。遵式はこの現生十益をどのようにして
 立説したのであろうか。相無相二諦論の立場より有相有生の浄
 土願生を説く迦戈の『浄土論』の念仏の三種益より、善導に至
 ると利益論は大きな展開を見せる。「散善義」下品下生積下
 に聞法念仏者の得益を十種列し、これを念仏の「現益」と説い
 ている。『念仏鏡本』に至ると善導の念仏法二十三種益が説か
 れ、大行和尚の説く十種利益説、さらに諸経中の念仏利益をま
 とめて三十種利益説が列記されている。就中、善導説とされる
 二十三種益は親鸞の現生十種益にほぼ相応する。①冥衆護持↓
 菩薩冥加、八部防衛②至徳具足↓功德宝聚、色身殊姿壽命長
 劫、得生勝処③転悪成善↓減重罪障④諸仏護念↓諸仏保護、大
 師護念⑤諸仏称讃↓聖友同讚⑥心光常護↓光明攝取、慈光照触

⑦心多歡喜↓常聞妙法、多聞智慧⑧知恩報徳↓奉觀大雄⑨常行
 大慈↓歷事他方、還帰本國得陀羅尼⑩入正定衆↓不退菩提、証
 無生法忍。善導の来迎、聖友同迎の二益が親鸞と異なるのみであ
 る。この『念仏鏡本』の諸益が懐感のいう浄土三十益や娑婆世
 界十種勝事の説(群疑論五)などを經過して遵式の念仏十種勝
 利説となったのであろう。如上の点からも遵式こそ善導浄土教
 の宋代における伝承者として元照等が景仰するその意味が理解
 されるであろう。

『歎異抄』第十六条について

徳 永 大 信

『歎異抄』をみると、その前半と後半とでは、叙述の目的
 や様式も異なる。『歎異抄』の構成については、古来よりいろ
 いろな見解があるが、第一条を総論として、第二条には知的関
 心、第三条には倫理的関心といった二つの流れに分けられる。
 そこには歎異の問題となるところを、後半の智の固執化、行の
 巧利化と分けられるように、いきとどいた組織と展開をもつ
 てなされてくる。

第七条、第八条、第九条の本文の冒頭は、「念仏」という言
 葉で始まる。それをうけて十条も「念仏には」となっている。

その点では、前半の文を承けるものとなっていて、続いての
 「無義をもて義とす」という言葉は総結の言葉と言ってもい

い。この言葉をもって編集者は、前半の語録の部の証権とする。

この言葉は、法然から親鸞への相承の一句としての重要性を持つもので、そこから後半編集者は「上人のおほせにあらざる異義」について論じることになる。

『歎異抄』十六条は、全体の主眼ともいって、自然、廻心等と整然とした書き方となっていて、「本願他力真字」が述べられている。

「断悪修善」の自力の廻心を翻えして、本願他力を顕彰してある。

「一向専修のひとにおいては廻心ということ、たゞひとたびあるべし」

と、廻心には生涯一度あるだけである、その生涯に一度の廻心であり、「もとのところをひきかえて本願をたのみまいらす」と述べてある。

此三業に於て随犯随懺の如く、たとい身心を苦勵して、急走急作して頭燃を払うか如くすれども、自力の三業、雑毒の善、虚仮の行と名づくるのである。

このいわば浄土教の立場と、ローマカソリックでは、一人の信者毎に帰依僧があつて、心中の懺悔を聞くこの懺悔と誓約は、倫理的要請を一時的に満たしてくれることは確かだが、やはりこれも随犯随懺は本願の趣きにかなわない。

「信心志まりなば、往生は弥陀にはからはれまひらせてすることなれば、わがはからひあるべからず」然るに、形は、一向

専修なれども、心は定教自力を雜うるものであるから、不徹底に陥るのである。

「歎異抄」の著者も、如何に当時、一向専修を標榜しながら、自力疑心に陥りて、仏智不思議を信する者なきを悲歎されているか知られる。

「歎異抄」の文章は、此の「十六条」において専修にして雑心なる輩に対し、願力不思議を疑りの過失を出している。

「さこそ悪人をたすけんという願、不思議にましますというとも、さすかよからんものをこそ、たすけたまはんずれとおもふほどに、願力をうたかい、他力をたのみまいらすところかけて、辺地の生をうけんこと、もともなけきおもひたまふべきなり」と

と「歎異抄」の編者は、専修にして雑心なるその現実をのべている。

そのような似て非なる宗教が、あたかも、真実の宗教であるかのごとく、主張しうる根拠には、深く人間における倫理的関心というものが働いている。その根底に功利心が秘められていることを、見逃してはならぬ。

したがって、その律法により、他律的に生まるることを条件として、人々に救済を約束しようとするのである。

しかもその主張は、「巧利化」といわれるごとく、あくまでも「信心の行者」であるものとして、どうあるべきかを内面規制として表面に出してくる巧みさを持つているのである。

『歎異抄』の編者は、その点をきわめて明確にし、異義者の主

張する「廻心」の意味を「この条、断惡修善のこちか」と指摘するのである。

以上のごとく、「第十六条」は、浄土真宗における、廻心、自然の言葉を利用して、教を倫理主義のもとに閉じこめようとすることであり、こうした信心の行者の生活行為が倫理主義的に規制されていくことは、明らかに「上人のおほせにあらざる異義」となるのであり、それは、その冷酷な主張への悲歎となってくるのである。

静遍僧都における

弥陀浄土思想の特色(1)

池 要

禅林寺僧都静遍(一一六五—一二二三)は鎌倉期における真言密学の学匠として著名な人物あり、その教学は真言教主の分濟を明かした三点説をもって知られる。後に、彼は当時隆興を極めていた法然(一一三三—一二二二)の専修念仏を破そうと『選択集』を会見するに、「末代惡世の凡夫の出離生死の道は早く念仏にありけりと見定め」て、却って念仏門に入り、以後、心円房と名のり『統選択文義要鈔』三卷(上中巻欠、以下『統選択』と略す)を著わしたと言われている。しかし、その教学は「遍外説密乘、内修浄業」とあるように、真言行者としての立場を保持しつつの念仏門への帰依者であったように

考えられる。今回は、こうした静遍の弥陀浄土思想の一端を明らかにするため第一歩として、彼の真言密教から念仏門への転向の動機、及びそれに関連して彼の弥陀浄土思想成立の背景を探ってみた。

静遍には念仏門へ帰依する以前に著わした『秘宗文義要』五卷なる書が存在するが、この中、特に第三・四巻に亘って末代惡世の衆生済度の問題について語られている。ここで静遍は、真言密教は三時にとらわれず、むしろ末法の世だからこそ醍醐の妙業とも言える真言の教法こそが衆生済度に最も適していると主張している。真言本来の教義から言えば三時思想は否定されるべきであるが、覚饒(一〇九五—一一四三)同様、静遍も折からの浄土教興隆の背景としての末法思想の存在を全く無視することはできなかったものと思われる。また、当時の社会状況から考えるなら、静遍の属した平氏一門が元暦二年(一一八五)に西海に滅ぶなど、身近な所で末法の呈を示しており、彼も三時思想に否定的な見解を示しつつも何らかの末法的危機感を抱いていたのではないかと考えられる。いずれにせよ、静遍は末代惡世の凡夫救済の問題に腐心していたわけで、そこに法然の念仏義を受容して行く素地があったのかも知れない。

さらに考えられるのが、真言の弥陀浄土思想の先駆者としての覚饒の存在である。覚饒が「弥陀即大日」等の真言行者として持つべき態度を鮮明に打ち出したことは、後の真言念仏者達に多大な影響を与え、静遍もこの立場を踏まえた上で、専修念仏を受け入れていったものと思える。『統選択』には、

以_三真言菩提心_二相_三応干念仏三昧_一。当宗与_三秘宗_二教門雖_三異其旨自_一。念仏三昧蓮花三昧自心異名。(訓点は原文通り)

と述べて、真言即念仏なる密浄一致的な覚饒からの影響と思える思想が見出せる。これは静遍が決して真言行者としての立場を捨てることなく、むしろ法然の念仏義を評価した上で自己の教学に取り入れて行ったことを示すものである。

さて、静遍の密教教学の特色が三点説にあることは冒頭で触れた通りである。今、これについての詳説は別の期会に譲りたいが、静遍は『統選択』においても浄土教的諸概念を三点説をもって理解している。即ち、弥陀を三点具足の真言教主と同一に把えており、さらに「本願往生は自証成仏なり」として、自証成仏の觀念は全く捨てていない。このことは、おそらく法然の念仏義が心の相統し易い易行道であることを静遍が認識して、三点説における事実に、より具体的な実践論としてその価値を見出したものと考えられる。つまり、静遍は真言教学の中で密教の教益を説く程に、末代悪世の凡夫救済のためのより具体的かつ現実的な実践論が問題として浮かび上がってきたと思われ、そこに専修念仏の価値を認め、自己の教説である三点説の中に巧みに取り入れていったのではないかと考えられるのである。

日蓮真筆遺文伝承の意義

寺尾英智

日蓮の真遺文は、数百点に及ぶものが現在へと伝えられている。これらの真筆遺文は、中山法華経寺、富士大石寺、さらにかつての身延山久遠寺などを中心に、主に諸大寺院に伝えられていることが明らかにされている。しかし、これらの真筆遺文がどのような経緯を経て現在へと伝えられてきたのか、その伝来の過程は未だ十分には解明されておらず、日蓮遺文の文献的研究を進める上での課題の一つとなっている。

遺文の伝来を考察するためには様々な問題があるが、その一つに文を伝えるための制度がある。置文や掟は制度そのものであるが、目録は制度が運用されていく中で実際に遺文がどのような形で伝えられていたかを明らかにしてくれるものである。即ち、遺文の数量や名称、あるいは収納方法や移動などの具体的事実は、目録によって知ることが出来る。この様に、遺文の伝来の具体的な姿を明らかにしていく中で、遺文がどのような意味をもつ物として伝えられていったのか、つまり遺文が伝来されることの意義について考察していきたい。

そこで本稿では、身延山久遠寺の目録を取り上げ、上述の問題について検討を進めたい。身延山における真筆遺文の目録は、

- ①『大聖人御筆目録』（日意作成・明応〜永正期）
 ②『身延山久遠寺御靈宝記録』（日乾作成慶長八年）
 ③『身延山久遠寺蓮祖御真輸入函之次第』（日遠作成・慶長十年）
 ④『甲州身延山久遠寺蓮祖御真輸入函之次第』（日莫作成・万治三年）

⑤『御書并御群教目録』（日冠作成・寛文十二年）

⑥『西土蔵宝物録』（日享作成 正徳二年）の六種類がある。各目録は、遺文を卷子と冊子或は更に軸物というように形態（装訂）から二分或は三分し、各々の中で御書（著述・書状）と要文集その他というように内容から分類を行なっており、この点では共通している。また、近世に作成された②〜⑥の各目録は、収納に関する記述が充実しており、収納のための台帳としての性格が強い。これは遺文の整理が進み、更に管理方法の整備を受けてのことであると思われる。

中世に作成された①の目録は、真筆遺文の記載の後に「録外御書註文 日意私所持分」として写本遺文も合わせて収録しており、真筆遺文も写本同様に聖教という面であらえていると考えられる。ところが近世に作成された目録では、②の名称に「御靈宝」同じく⑥に「宝物」とあるように、真筆遺文が宝物としてとらえられている。特に⑥によれば、(1)日蓮真筆曼荼羅本尊、(2)真筆遺文、(3)その他の宝物の順に記載されているのであって、真筆遺文は真筆曼荼羅本尊と共に宝物の中で最重要品として位置づけられていたと考えられる。

以上のように、遺文の整理の進展、或は管理体制の充実などが目録の記載に反映されていくのであるが、その中で聖教として位置づけられていたものが、やがて宝物へとその意義を変えていくことが明らかとなってきた。このように真筆遺文のもつ意味が変化していく背景には、遺文の刊行による大量流布によって起った聖教としての遺文の一般化と、一方では日蓮その人の靈性を求める祖師信仰の高まりによって真筆遺文が日蓮の靈性を宿す「物」として認識されていったことなどが想定出来るのではなからうか。なお、これらの点については後日を期したい。

日蓮の宗教的「罪」をめぐって

原 慎 定

日蓮は法華經と教主釈尊を宗教的絶対規範と絶して措定し、その大慈悲の御意に背く「罪」を明確にうち出した。すなわちこの宗教的罪を「謗法罪」と称し、末法の日本国に生きるすべての人々が受くるべき同一の「罪」として提示したのである。ところで日蓮の遺文には、この「謗法罪」とともに数種類の「逆罪」という用語が多くみられ、この用語がいかなる意味をもつのか、検討しなければならぬ。⁽¹⁾

『日本国語大辞典』（小学館）によれば、「逆罪」という言葉には、仏教用語としての本来の意味と、いっぽう「中世、特に

主人や親をあなどること」というその時代特有の意味があると
いう。そこで日蓮遺文にみられる「逆罪」の用例を整理する
と、次のような分類が考えられる。

(A) 歴史上の積尊に対する反逆行爲——提婆達多・阿闍世等に
よる「三逆罪」「五逆罪」

(B) 無間地獄の業因として——「五逆誹法」と連記される場合
が多い

(C) 「誹法罪」の重大性を教示するための基準として——「五
逆にすぎたる誹法」という表現が典型的

(D) 積尊の「主師親」「三徳に違背する罪として」「八逆(虐)・七
逆・五逆」を配当、また三徳違背を総称して「二十逆罪」
「三逆罪」という特異な表現もみられる。

(E) 末法の日本国の一切衆生が「五逆罪」を犯しているとの指
摘——「相似の五逆罪」「不孝」と換言されることが多い
このうち(A)と(B)は通仏教的常識に基づいた用例であるが、特
に日蓮は、逆罪者たる提婆達多と阿闍世が法華経によって救済
されることに着目し、宗教的同時性の認識を踏まえて、末法に
おける誹法者救済の論理を展開するのである。

(C)は「五逆」に対比して「誹法」の罪の重大性を論ずるもの
で、「五逆」が基準とされていることは、逆にみれば「五逆」
の罪の重さが当時の一般的通念として、ある程度定着していた
ことを予想させる。

(D)と(E)は日蓮独特の「逆罪」解釈にかかわるもので、いずれも
宗教的根本の罪である「誹法罪」をストレートにうち出すの

ではなく、各種の「逆罪」あるいは「不孝」という言葉が意図
的に援用されている。つまりこの場合の「逆罪」と「不孝」と
は、「誹法罪」の譬喩的表現もしくは類義語と考えられる。

日蓮が譬喩的に用いた「逆罪」という言葉のもつ現実的な重
みについては、歴史学の研究成果を踏まえ、中世鎌倉期の社会
構造との関連において捉え直さなければならぬ。そうするこ
とにより、日蓮の主張した積尊のもつ「主師親」の権威性とそ
れに背く「逆罪」の問題は、当時の門下の人々にとってきわめ
てリアリティーをもち、それゆえに強い説得力を有するもので
あったことが客観的に理解できるであろう。

以上のように考えてくると、日蓮が宗教的根本の「罪」とみ
なしたのは「誹法罪」であるが、日蓮はその抽象的な「罪」を
門下の人々に対して具体的かつ実感的にアピールするために、
あえて各種の「逆罪」及び「不孝」という倫理的な罪を強調し
ていたことを知る。つまり、日蓮の主張した「罪」には、純粋
な教理論における罪と、いっぽう時代性の中で民衆化された罪
との両面性のあったことが確認できるわけである。なおこの両
者の相関関係については、改めて具体的に検討せねばならな
い。

註

(1) 拙稿「日蓮聖人の『逆罪』解釈をめぐる一試論」(『日
蓮教学研究所紀要』13号)

(2) 拙稿「日蓮聖人の『提婆達多』解釈について——提婆
達多救済の論理性——」(立正大学大学院『仏教学論集』

18号)、同「日蓮教学における『罪』の構造をめぐる」
 (『印度学仏教学研究』35巻)

日蓮の「予言」をめぐる問題

北川 前肇

日蓮における宗教的実践の特徴の一つとして、『立正安国論』を鎌倉幕府に上呈し、為政者に対し、諫暁を行っていることをあげることができよう。その『立正安国論』のなかで日蓮は、将来、いまだ興起していない自界叛逆難(内乱)と他国侵逼難(外寇)との二難が起ころのであろうことを、経文を基に予言をしている。

また、日蓮は三度の高名と称する、予言的行動をとっているのである。一つは文応元年(一二六〇)、『立正安国論』建白の折、宿屋入道に対し、禅と念仏への帰依をとどめなければ、同志打ちと他国からの攻めが起ころのであろうと語ったこと。二には文永八年(一二七一)、日蓮を逮捕しようとした侍所平左衛門尉頼綱に対し、もし日蓮を亡き者にするならば、必ず二難が起ころ、日本は亡国の危機に瀕するであろうと告げたこと。三には永文十一年(一二七四)、幕府に招かれた日蓮が、頼綱の蒙古襲来に関する質問に対し、今年中に攻めてくるであろうと語ったこと、の三つである。

日蓮の予言的行動は、一般的常識からすれば、容易に理解さ

れ難い面が多い。なぜなら、仏教を「智慧」や「悟り」の宗教と規定し、そのための修行が禅あるいは観念観法や、観仏・念仏等であると考えたとすれば、日蓮の宗教的実践は、この範疇では捉えきれない面が存するからである。

ところで、近代において、日蓮の「予言」のもつ宗教性に着目し、比較宗教学の観点から、日蓮の宗教は古代ユダヤ教の予言者型の類型に属するという指摘がみられる。けれども、古代ユダヤ教の予言者は、被造物的世界観をもつ一神教の熱烈な支持者であり、日蓮が法華経の寿量本仏との不二一体を宗教的究極とみなす場合とは、おのずから宗教的基盤の相違がみられる。従って、日蓮の「予言」を考える場合には、別の視座からの究明がなされねばならないであろう。

そこで、二つの立場から日蓮の「予言」の問題を考えてみたい。まず第一は、日蓮のたった三度の予言的行動の面から、第二は『立正安国論』を「勘文」と名づけている面の、二面からである。

日蓮は三度の予言的行動を『撰時抄』に詳述しているが、それを記した下に、「此の三つの大事は日蓮が申したるにはあらず、只偏に釈迦如来の御神我が身に入りかわせ給ひけるにや」と述べている。日蓮が三度にわたって予言したことは、釈尊の魂が日蓮を通して自己実現化したものである、というのである。この記述から、日蓮の予言を宗教的憑依現象と解釈することが可能であり、日蓮のもつチャーマン性の一面を物語っていると解釈することもできよう。

もちろん、日蓮は自己を仏使、法華經の行者と規定しているのであるから、日蓮の人格に対し、仏陀の教え、なかでも法華經が深い関わりをもっている。その仏陀とは、日蓮によれば、三世を透視する眼（仏眼）をもち、仏眼は經典が具備しているというものである。それ故に、日蓮が仏使、法華經の行者であれば、その仏眼（經典）に支えられて、未来を予言することが可能であると考えていたと思われる。

つぎに『立正安国論』を日蓮みずから、「勸文」と称していることに注目してみよう。「勸文」とは、朝廷や幕府からの詰問に対し、陰陽師や博士が故実などを勸え、吉凶を占って、それを奉る書のことである。その意味からすれば、『立正安国論』は私的勸文といえよう。

『立正安国論』は、題下に「天台沙門日蓮勸之」（日興写本・傍点筆者）とあることから、打ちつづく天変地天の事実を勸えて（ \parallel 占って）、經文にその災難の原因を求めるという方法で叙述が進められている。そこで日蓮は、その經文の指し示すところに従って、未来の「予言」を行ったのではないかと思われる。

叙上のように考察するとき、日蓮の予言は、仏眼を具有する經典への絶対信頼がその根底に存在していることが確認できる。また、古来から行なわれてきている占いか、シャーマニズムの面、さらに陰陽師等が上呈する勸文などの関連もみられることが指摘できるのである。なお、これらは今後の課題である。

『頭戒論』帰敬偈の真偽問題

——福井康順博士の偽撰説について——

高 佐 宣 長

『頭戒論』の帰敬偈について、その真偽を問題視する研究者が、管見に入った限りでも二三をられるが、中でも福井康順博士の説偽説¹⁾は、最も早くからのものであり、かつ総合的である²⁾。

博士の偽撰説の要旨は、ほぼ次の五点である。①帰敬偈の位置は異様である。それに続いている上進文³⁾が、内容・様式からみて、本来巻首にあるべきである。②構文・表現が最澄のものとは思へない程冗漫かつ雑多であり、最澄の思想の全体から推して解し難い記述が多い。③帰敬偈と結撮頌⁴⁾には、造論の意図・動機についての同様の記述が重複してをり（上進文にもある）、同一人が同一の論著の前後にこのやうな偈頌を掲げるのは解し難い。④帰敬偈と結撮頌とは最澄の自称が異なっている。即ち前者には「我」 \checkmark とあり、後者には「余」 \checkmark とある。⑤円仁の『頭揚大戒論』の帰敬偈と『頭戒論』のそれとは、内容・表現の上で類似性が極めて高い。恐らく後人が前者を模して後者を偽作し、最澄に擬託したのであらう。

さて、次に福井博士の偽撰説の論拠のそれぞれについて検討してみたい。①『頭戒論』の上進に際しては別に『上頭戒論

表』が附せられてをり、上進文が冒頭にある必要はないと思はれる。又、仏教文獻では婦敬偈が巻首にあることは寧ろ普通ではあるまいか。②同一語句の繰り返しや、最澄の他の著作に見当たらずぬ字句もあり、問題ではあらう。しかし、例へば△護△の字の重複などは、最澄を取り巻く当時の状況を思ってみると、肯けるものやうでもあり、それなりの効果を齎しているかとも感ぜられる。△仏性一実戒△などの表現も、最澄の円戒思想と乖離・矛盾しているとは思はれず、他に用例がないからといって即偽撰と断ずるのは危険であらう。③博士の説に附け加へるならば、前述の『上頭戒論表』中にも『頭戒論』造論の意図が書かれてゐる。このやうに繰り返し造論の目的を記すのは確かに異様なことであると言つて可からう。だが、婦敬偈が偽撰であればこの異様さが解消されるのかと言つと、薄まりはしても無くなりはしまい。④最澄の自称としては婦敬偈に見られる△我△が通例であり、結攝頭△余△の方が例外である。福井博士自身もかつてこの△余△の写誤である可能性を指摘されてをられるが、この不一致は△余△の方に問題ありと言ふべきであらう。⑤『頭戒論』と『頭揚大戒論』の二つの婦敬偈の類似は明白である。しかし、後人が『頭戒論』の婦敬偈を偽作したとするならば、かくの如き類似は卻つて避けようとしたのではなからうか。『頭揚大戒論』の題が『頭戒論』に拠つてゐるやうに、前者の婦敬偈が後者のそれに基くと考へるのも強ち不当ではないと思はれる。

以上の考察によつて、『頭戒論』の婦敬偈を偽撰とするのは、

現段階では尙早であり、証拠不十分であると言へると思ふ。尚ほ福井博士も述べてをられるやうに、婦敬偈の真偽を論ずる場合、最澄の思想内容全体からの考察こそが肝要であるが、本稿ではそれをなし得なかつた。他日を期したい。

註

(1) cf. 『頭戒論の婦敬偈についての一試論』(『天台学報』第二十七号 昭和六十年十一月)等。

(2) 福井博士以外にも、例へば木内堯史教授などにも偽撰説らしきものがあるが、積極的に婦敬偈の偽撰を主張したのではないので、ここでは検討を割愛する。

(3) 福井博士の用語を借用した。

(4) 『頭戒論』巻末「開示他平等同入法性明 抛五十八」の偈頌。

『依憑天台宗序』と

『秘密曼荼羅教付法伝』について

苦米地 誠 一

伝教大師最澄の『依憑天台宗義集序』には「新来真言家則派筆受之相承(受は『伝全』には授とあるが慶安四年版本により改める)」とある。この語は一般に『理趣釈経』借覧問題、或いは最澄空海決別問題に於て真言密教伝授の方法に就て面授を重ずる弘法大師空海を筆写の相承を主張する最澄が批判したも

のとされる。而し又最澄の空海への手紙には「皆悉写取了即持向彼院一度聽学」とあり、又最澄入唐の目的が天台宗の師承を得る事にあつた点等からすると最澄自身も又面授を重視していたと思われる。『依憑集序』ではこの真言家に対する批判の後に更に「旧到華嚴家則隱影響之軌模。沈空三論宗者忘彈阿之屈耻覆称心之心醉。著有法相宗者非僕陽之婦依撓青龍之判経」とあり、華嚴・三論・法相を共に批判しているが、それは正に『依憑集』本文の内容に対応している。即ち華嚴家に於る影響の軌模（てほん）に就ては、華嚴宗沙門法藏依天台義造華嚴義等二十三卷・沙門惠苑判云法藏師所立義影響天台義・李通玄判天台位造華嚴会積十四卷・沙門澄観判天台義理致円満・沙門元曉讚天台徳証諸教時などを挙げ、華嚴の諸師が天台義を軌模とする例を出している。三論宗に就ては本文に於て三論宗沙門吉藏依天台宗造仁王経疏二卷を挙げるが、『唐高僧伝』や『仏祖統紀』の「灌頂伝」には灌頂が会稽の称心精舎に於て『法華』を講演するのを聞いた吉藏が『法華玄義』を求めて体解心酔した事が記され、即ち序の「称心之心酔」が吉藏を指し、序と本文とが一致する。又法相宗に就ては序の「僕陽之婦依」は大唐傷陽法相宗沙門智周依天台宗造菩薩戒経疏五卷に、「青龍之判経」は大唐青竜寺翻経講論新法相宗沙門良真依天台義判仁王経に対応する。即ち華嚴・三論・法相に就ての序の批判は正しく本文の内容に対応しているのである。であるならば真言家に就ても序の「筆受之相承」は本文の真言宗沙門一行同天台三徳教息三諦義と対応すると考へるべきであろう。最澄は『内証弘法

相承血脉譜』に於て胎藏法の付法を大日―善無畏―^{一行}―順曉―最澄とし、その善無畏伝には『開元録』を引いて一行が『大日経』漢訳の時に筆受となつた事を記している。即ち一行は胎藏法の付法の一人であり、その本経の『大日経』の筆受であつて、即ちその一行の天台相承を「筆受之相承」と称したのではないだろうか。そこで新來の真言家が一行の未台相承を誤ずるとは何を指すのであろうか。空海の著作中でこれに該当するのは『秘密曼荼羅教付法伝』であるといえる。『付法伝』に於ては真言密教付法相承の系譜を、大日―金剛薩埵―竜猛―竜智―金剛智―不空―惠果の単一の系列のみとし、金剛界のみならず、胎藏法についても竜智より不空が受法して惠果に伝えたこととされ、善無畏―一行の胎藏法の相承が無視されている。一行に就ては金剛智よりの金剛界法の受法は記されるが、胎藏法の相承も、また『大日経疏』の撰述も無視されている。最澄は胎藏法の付法としての一行を重視し、そこで空海が『付法伝』に於て善無畏―一行の相承の系譜を無視した事を批判したのではないだろうか。であるならば『付法伝』成立は『依憑集序』の書かれた弘仁七年より以前とならう。又『付法伝』には『二教論』や『勸縁疏』と同じ内容の△法身説法△説が見られる。『勸縁疏』は弘仁六年四月一日の日付があり、又その△法身説法△説は弘仁五年七月四日の『梵字悉曇字母并釈義』奉献以降の成立と考へられ、従つて『付法伝』の成立は弘仁五年七月より以降と思われる。又『付法伝』と『二教論』『勸縁疏』とに共に見られる『楞伽経』の法仏説法と懸記についての引用は、空海の

著作にはこの三書以外に見られないものであり、その点からもこの三書の成立時期の近接している事が予想されるのである。則ち『付法伝』の成立は弘仁五年七月以降、『依憑集序』成立の弘仁七年以前の弘仁六年頃であると考えられるのである。

高野山の僧侶の唱導活動

——特に燈明信仰について——

(一)高野山の燈明信仰

日野西 真 定

空海は、承和二年(八三五)入定し、奥の院に葬られた。『高野山奥院興肇記』によると、その位を継いだ真然・寿長・無空等代々の座主は、御廟を守ることが、第一の任務であった。山隅荒廃の時も、「然^レ雖^キ、位山座主許^リ相^ニ絶^ユ不^ル者也」と、これを守護しなければならなかった。年令度者、また山籠職の、山籠りの場も、廟前で行われた。『奥院勤行之事』には、「承知三年(八三六)、実惠大徳等之諸大弟子衆、功^ヲ成^シ、方二間之礼堂^ヲ造^ル。此内^ニ於^テ法味^ヲ供^ヒ、香花^ヲ献^ス」とあり、当然、燈火と捧げられたと考えられる。

『高野物語』(第五)には、「御廟室ノ前ニ炭灰ナド久^ク残^ス」とあるが、これは、巖島、山言立山寺、羽黒山の例から考えて、御廟前で、薪木を燃して、聖火をたき続けたのではないかと推定される。これが、拝殿内に入れられたのは、前記『興肇

記』(御拝殿始^メ常燈^ヲ排^シ可^ク)からみて、元承元年(一一二八)で、二燃が「常燈」とし排げられ、これを、「大衆分各一晝夜之^ヲ守護^シ奉^ル」とある。

御廟前に燈火(明)を献する儀礼は、其他に続き、長和五年(一一〇一六)、高野山再興を志して登上した祈新定誓上人に、御廟前で、成否を卜する誓火を点している(『高野山勅祭信心集』)。また、平安後期から、鎌倉にかけて、上皇后の御幸記をみて、御廟前の芝に土器に三十器等を点し、これを三十万燈を献したとする(『寛治二年白河上皇参詣記』等)。また、室町時代の『高野山旧記』(十二)には、三月二十一日(正御別傍)、七月十三日(益)、十二月晦日には、万燈会を行っているが、『奥院勤行之真』には、百八燈を土器に点じ、御廟楼から、御所芝まで行列したとある。

拝殿に、多くの燈明が献ぜられるようになったのは、天正年間(一五一—三七九二)からで(『奥院燈籠帳』)、その頃から、「燈籠堂」と称されるようになった(『石山本願寺日記』)。「性靈集」(卷第八)によると、空海は天長八年(八三二)八月二三日、「萬燈萬花会之」を行っていたが、これは諸仏とともに、山筋に献じたものと考ええる。

(二)燈明に関する唱導活動

壇上の御影堂は、もと、大師の念諸堂であった。ここに、大師御影が祀られ、先ける大師の姿に接する聖堂となる。そして、ここにも、獻燈の信仰が盛んになった。『続宝簡集』によると、平安末の治承年間(一一七七一—一一八二)から、鎌倉末まで、

長尊勝陀羅尼会と行い、陀羅尼田か盛人に寄進された。ここでは、石燈炉が献ぜられ、弘安二年（一一七九）に「貧女一燈」、曆応二年（一二三九）に「一燈授授記之旧跋」とし、經典（賢愚經）による唱導が行われている。

これと同じように、御影堂には、鎌倉時代に、東西両燈が献ぜられ（『勅祭信心集』）、東燈は祈新定嘗、西燈は白河上皇が献じたこと、唱導されるようになった（『三僧記類取似』）。この唱導は、室町時代になると、同時な伝承が、奥院拜殿に移り、消ずの火二燈は、祈新、白河燈と称されるようになる（『大師行状』下、「臣房卿申状」）。

この両燈は、御影堂のは、明治まで、奥院燈籠堂刀は、現在なお存在して唱導されている。

この伝承の生じたのは、祈新は高野山再興、白河上皇は、寛治二年（一〇八八）、同五年（一〇九一）、大治二年（一一二七）と、三度にわたり登山し、信仰の厚さが代表的であった。こうした点から、祈願定着は、大師の後身、白河上皇は、祈新上人の後身の伝承を生んだ（前出「匡定御申状」）、この信仰がバックにあつて、祈親、白河両燈は生れ、入定した大師の永遠の生命をシンボライズされた燈明信仰を守るために唱導された。

『安楽集』に於ける

文章形態の特色について

久米原 恒 久

浄土宗において、念仏教義の正統とされているのは、所謂「道綽・善導流の念仏」（『選択集』）である。この流派は、無論道綽（河清元年―貞観十九年）（五六二―六四五）を始祖とするものであるが、その法脈は、師と仰ぐ曇鸞より継承するものであり、著書『安楽集』二巻の中には、随所に曇鸞の著作からの引用文が見られ、その教学を背景として、末法五濁の得脱論が語られていることが分る。従来、この二師の関連や、相即性に重点を置いた論究や、あるいはその異同を検する試みがなされ、又これらを継承した善導教学への過渡的存在として道綽が語られるなど、「中国浄土三祖の」中で位置づけられるのが道綽研究の常道であつたと思われる。しかるに、『安楽集』の文章形態を検索すると、その思想的背景とは別に、師曇鸞には見出すことの出来ない特殊な用法のある事に気づかされるのである。それは、「――経に曳く」「――論に云く」といつている場合でも、指示された經典や論文にはなく、全く別の出典である場合が実に多い事である。これは、曇鸞には勿論見い出せないものであつて、道綽独特のものであるといえる。これらの中、今回は『無量寿経』所説の第十八願文について考えてみた

い。道緯は、末法五濁の凡夫が得脱しうる方軌論を展開し、「時ニ約シ機ニ被ルコト明カシテ浄土ニ属セシム」と云って、時と機と教の一致を必須要件であると断じ、『大集月藏經』によるとして、五堅固説を展開し、今時はその第四の五百年に相当する、故に仏による四種の度衆生活の内、第四の名号による度衆生法の適用さるべき時であると判定している。そして、第三大門に於いて『無量壽經』を引用。

「大經云、有衆生縱令一生造惡臨命終時十念相統稱我名字、若不生者不取正覺」と示し、末法罪濁の凡夫が、臨終に際し、称名念仏によって、浄土に生ずるといふ主旨をもって、凡夫の得脱論を結しているのである。しかるに、『無量壽經』には即一の文は無く、これは第十八願文を中核として、『觀無量壽經』下下品を合会せしめた意訳文（合成文）であると判断せざるを得ない。そもそも、聖經であるべき經文を改変し、書き換えるという事は、当時の教風であったにせよ、甚だ看過すべき事ではないと思われる。そこでかかる文形の範となつたものが何かという点が論じられねばならないのである。まず、師と仰ぐ曇鸞の著作を検索してみると『無量壽經』本願文の引用は、全三部四卷の著作中、第十一願（原文）一回、第十四願（取意）一回、第十八願（原文）一回、第二十二願（原文）二回、である事が分る。しかも、悉く原意に忠実であり（第十四願のみ中間部分を省略）、二經の合釈という形式は全く見い出せないのである。そこで私は、『安樂集』述作の直接的動機と思われる末法思想の蔓延と、その中心的役割りを果たした（山田龍城説）と

される『立誓願文』に検索の目を向けてみたいと思う。本書の中に「此願不満足不取正覺」あるいは「若不爾不取妙覺」という形態を取る誓願が偈文に九種、散文に十八種、合計二十七種示されている事が分る。その中、特に『無量壽經』四十八願の文形のみでなく、内容的にもごく親しい関係にあると思われるものが数種あり、各々複数の願文を合成して一文となしているものと思われるが、この中、私は次の願文に特に注目したいのである。

設我得仏、十方世界若有衆生、具五逆罪、墮地獄、臨命終時、值善知識、教稱我名、罪人聞已、合掌稱名、声声不絕、經十念、頃命欲終時、即得見我、迎其精神、來生我國、為說大乘、是人聞法、得無生忍、永不退轉、若不爾者、不取妙覺（『立誓願文』正藏四六・七九〇a）

これこそ、『無量壽經』第十八願と『觀經』下下品の合釈文であり前記の願文かつ道緯が採用した直接的に連なる一文ではないかと推測する次第である。