

荷沢神会における『金剛般若経』宣揚の背景

粟谷良道

〈論文要旨〉 神会における『金剛般若経』の宣揚が北宗と一線を画する重要な主張であることは指摘されており、事実、『菩提達摩南宗定是非論』において強く主張されている。ここに問題となるのは、神会の著録中、『菩提達摩南宗定是非論』に至って、突然、『金剛般若経』の宣揚が主張されたのであるかという点である。神会の『菩提達摩南宗定是非論』における『金剛般若経』宣揚の形態はと言えば、『金剛般若経』の功德と『金剛般若経』誦持の功德を述べることには終始しており、その主張も『金剛般若経』と『勝天王般若経』の引用に基づいたものである。神会の『金剛般若経』宣揚は北宗攻撃の一環であると思われるのであるが、その『金剛般若経』宣揚に至らしめている思想的な背景については重要な問題であると思われる。その基本となる思想とは般若主義の立場なのであるが、本稿では、まず、神会における『金剛般若経』宣揚の形態を述べ、次に、その背景について述べ、論をすすめたい。

〈キーワード〉 神会、菩提達摩南宗定是非論、南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語、金剛般若経、勝天王般若経、小品般若経、般若波羅蜜

中国の禅宗は菩提達摩を初祖とし、五祖弘忍（六〇一～六七四）に至り、神秀（六〇六？～七〇六）と慧能（六三三～七一三）との二大巨匠を排出することになる。このような状況下において、荷沢神会（六八四～七五八）¹は慧能こそが五祖弘忍の後を継ぐ六祖であると主張し、神秀門下の禅法を批難することにより、慧能門下禅法の正統性を主張するのである。ここにいう慧能門下の禅法とは般若主義の立場であり、具体的には『金剛般若経』の宣揚であると
言われている。

ここにいう『金剛般若経』の宣揚は、実際、神会の著録に述べられており、動かすことのできない事実である。この『金剛般若経』の宣揚について、鈴木哲雄博士は、論文「荷沢神会論」（仏教史学研究第十四巻第四号、昭和四十四年十一月）において、

般若思想の高揚は北宗排撃を通して大乘經典から金剛般若経に絞られ象徴化されてくるのであって、この逆でないことは論を俟たないであろう。……中略……「壇語」で最も引用多く重要視される經典は涅槃經と維摩經であり、「定是非論」で重要視される經典は金剛般若経である。

と述べている。また、竹内弘道氏は、論文「初期禅宗と『金剛般若経』」（曹洞宗研究紀要第十五号、昭和五十八年八月）において、

神会の著録中、比較的初期の成立とされる『直了性壇語』には、いまだ『金剛経』宣揚の姿勢は現われておらず、『南宗定是非論』と『神会語録』石井本に至って、盛んに『金剛経』が宣揚されるのである。……中略……神会

の著録の中で、比較的初期の成立とされる『直了性壇語』には、……中略……「須く広く大乘經典を読むべし。」
と言いながら、『南宗定是非論』では突如『金剛経』のみを宣揚することは、いかにも一貫性を欠き不自然な感
を免れない。

と述べている。このように、両者は、『菩提達摩南宗定是非論』において、『金剛般若経』が強く宣揚されている点を
指摘しているのである。

事実、『菩提達摩南宗定是非論』をにおいて『金剛般若経』の宣揚が主張されているのであるが、ここに問題とな
るのは、神会の著録中、『菩提達摩南宗定是非論』に至って、突然、『金剛般若経』の宣揚が主張されたのか、あ
るいは、『金剛般若経』の宣揚に至る必然的な立場があったのかという点である。この問題を明らかにするため、ま
ず、『金剛般若経』宣揚の形態を述べ、次に、その背景について述べ、論をすすめたい。

二

荷沢神会における問題を述べるための資料としては、『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』、『南陽和尚問答雜徴義』
『菩提達摩南宗定是非論』、『神会語録』等がある。これらの資料のうち、『金剛般若経』の宣揚が強調されている著録
は、言うまでもなく、『菩提達摩南宗定是非論』である。⁽³⁾

この『菩提達摩南宗定是非論』において、『金剛般若経』の宣揚が強調されていることは、前にも述べたように、
すでに指摘されていることではあるが、⁽⁴⁾本稿論旨の都合上、ここに詳しく述べると、まず、

(1) 諸学道者、金剛般若波羅蜜経、随所在之处、一切世間天人阿修羅悉皆供養。何以故？為此経在处、在处即尊、経

在人、人亦貴。何以故？誦持金剛般若波羅蜜經者為能成就最上第一布有之法故。在在處處若有金剛般若波羅蜜經卷、一切諸仏恭敬般若波羅蜜經卷、如仏弟子敬仏。（卷下、神会和尚遺集三〇一〜三〇二頁）

(2) 諸知識誦〔持〕金剛般若波羅蜜經而不能得入一行三昧者、為先世重罪業障故、必須誦持此經、以此經威德力故、感得世人輕賤、現世輕受。以輕受故、以輕賤故、先世重罪業障即為消滅。以消滅故、即得入一行三昧。（卷下、神会和尚遺集三〇四頁）

といった箇所を指摘することができる。⁽⁵⁾これらの箇所では、『金剛般若波羅蜜經』の功德と『金剛般若波羅蜜經』を誦持することの功德を述べている。すなわち、神会は、『金剛般若波羅蜜經』の功德としては一切世間天人阿修羅の供養を述べており、『金剛般若波羅蜜經』誦持の功德としては最上第一希有法の成就、あるいは先世重罪業障の消滅、あるいは一行三昧に入ることなどを述べているのである。ここに述べていることは『金剛般若波羅蜜經』の威神力を述べていることであり、『金剛般若波羅蜜經』を誦持することの利益を述べていることになる。

このような形で行なわれる『金剛般若波羅蜜經』の宣揚は、さらに述べると、『金剛般若經』を引用するという形をもって、一層の具体的な手法で行なわれている。すなわち、

(1) 金剛般若波羅蜜經云、須菩提、若人以滿無量阿僧祇世界七宝、持用布施、若有善男子善女人發菩薩心者誦持此經、為人演説、其福勝彼。（卷下、神会和尚遺集三〇八頁）

(2) 金剛般若波羅蜜經云、初日分以恒河沙等身命布施、中日分復以恒河沙等身命布施、後日分亦以恒河沙等身命布施、

如是無量百千萬億劫以身布施、不如聞此經典、信心不違。何況書寫、受持、為人解説？（卷下、神会和尚遺集三〇二頁）
という形で『金剛般若經』が引用されているのである。⁽⁶⁾この引用に対する『金剛般若經』の原文は、まず(1)について述べる。

須菩提。若有_レ人以_三滴無量阿僧祇世界七宝_二持用布施。若有_二善男子善女人_一發_二菩薩心_一者。持_三於此經乃至四句偈等_一。受持誦誦為_レ人演說其福勝_レ彼。(大正藏八・七五二中)

という箇所からの引用であり、この箇所は『金剛般若経』を受持し、誦誦し、人に対して演説することの功德を述べている箇所である。次に、(2)について述べると、

須菩提。若有_二善男子善女人_一。初日分以_三恒河沙等身_二布施。中日分復以_三恒河沙等身_二布施。後日分亦以_三恒河沙等身_二布施。如_レ是無量百千万億劫以_レ身布施。若復有_レ人聞_二此經典_一信心不_レ逆其福勝_レ彼。何況書寫受持誦誦為_レ人解說。(大正藏八・七五〇下)

という箇所からの引用であり、この箇所でもまた、『金剛般若経』を聞き、書寫し、受持し、誦誦し、人のために解説することの功德を述べている。このように、神会は『金剛般若経』に説かれている『金剛般若経』受持誦誦の功德を述べた件りを引用することにより、『金剛般若経』宣揚の経証として引用しているのである。『金剛般若経』引用による『金剛般若経』の宣揚は、

金剛般若波羅蜜經云、不於一仏二仏三四五仏而種善根、已於無量百千万億仏所種諸善根、得聞如是言說章句、乃至一念生淨信者、如来悉見。何況書寫、受持、誦誦、為人演說？(卷下、神会和尚遺集二九八頁)

という箇所にも見られるのであるが、この引用に対する『金剛般若経』の原文には、

仏告_二須菩提_一。莫_レ作_二是說_一。如来滅後後五百歲。有_二持戒修福者_一。於_二此章句_一能生_二信心_一以_レ此為_レ実。當_レ知是人_二不_レ於_二一仏二仏三四五仏_一而種_二善根_一。已於_二無量千万仏所_一種_二諸善根_一。聞_二是章句_一乃至一念生淨信_一者。須菩提。如来悉_二知悉_一見_二是諸衆生_一得_二如_レ是無量福德_一。(大正藏八・七四九上_一中)

とあるだけであり、「何況書寫、受持、誦誦、為人演說」という件りは神会の付加であることが理解される。經典の

一節として付加することにより、経証としている点に神会の激しい主張が看取されるのである。

このように、神会は『金剛般若経』の引用により、『金剛般若経』の宣揚を試みているのであるが、ここに、前に述べた『金剛般若波羅蜜経』宣揚の箇所を再び取りあげるならば、

(1) 諸学道者、金剛般若波羅蜜経、随所在之處、一切世間天人阿修羅悉皆供養。何以故？為此経在處、在處即尊、經在人、人亦貴。何以故？誦持金剛般若波羅蜜経者為能成就最上第一希有之法故。在在處處若有金剛般若波羅蜜経卷、一切諸仏恭敬般若波羅蜜経卷、如仏弟子敬仏。(卷下、神会和尚遺集三〇一―三〇二頁)

(2) 諸知識誦〔持〕金剛般若波羅蜜経而下能得入一行三昧者、為先世重罪業障故、必須誦持此経、以此経威德力故、感得世人輕賤、現世輕受。以輕受故、以輕賤故、先世重罪業障即為消滅。以消滅故、即得入一行三昧。(卷下、神会和尚遺集三〇四頁)

という箇所であった。これらの箇所は神会の言葉として設定されているのであるが、『金剛般若経』においても同様の文章を見いだすことができるのである。まず、(1)についてであるが、『金剛般若経』には、

復次須菩提。随説是経乃至四句偈等。当知此處一切世間天人阿修羅。皆應供養如仏塔廟。何況有人人能受持誦誦。須菩提。当知是人成就最上第一希有之法。若是經典所在之處。則為有仏若尊重弟子。(大正藏八・七五〇七)

とあり、また、

須菩提。在在處處若有此経。一切世間天人阿修羅所應供養。当知此處則為是塔。皆應恭敬作礼圍繞以諸華香而散其處。(大正藏八・七五〇下)

とあることより、『金剛般若経』からの引用であることは明らかである。すなわち、神会が「金剛般若波羅蜜経……」

と述べて『金剛般若波羅蜜経』を宣揚しているのは、『金剛般若経』にある「是経」という箇所を改変して述べていることに気付くのである。次に、(2)について述べるならば、『金剛般若経』には、

復次須菩提。善男子善女人受持誦誦此経。若為人輕賤。是人先世罪業應墮惡道。以今世人輕賤之故。先世罪業則為消滅。當得阿耨多羅三藐三菩提。(大正藏八・七五〇下)

とあり、『金剛般若経』からの引用であることは明らかである。この箇所においても、『金剛般若経』における「此経」を故意に「金剛般若波羅蜜経」と改変して引用していることに気付くのである。このような神会の姿勢を見るかぎり、神会のいう『金剛般若波羅蜜経』の功德、『金剛般若波羅蜜経』誦持の功德も、『金剛般若経』に説かれている『金剛般若経』の功德、『金剛般若経』誦持の功德を、そのまま引用して述べているに過ぎないということが出来るのである。

神会の『金剛般若波羅蜜経』宣揚については、ここに述べた『金剛般若経』引用による主張ばかりではなく、さらに異なった立場を見いだすことができる。すなわち、

経云、若人滿三千大千世界用一切珍宝造七宝塔高於梵天、不如誦持金剛般若波羅蜜経、脩学般若波羅蜜。若人教化三千大千世界微塵数衆生尽証須陀洹果、不如誦持金剛般若波羅蜜経。若人教化三千大千世界微塵数衆生尽証斯陀含果、不如誦持金剛般若波羅蜜経。若人教化三千大千世界微塵数衆生尽証阿那含果、不如誦持金剛般若波羅蜜経。若人教化三千大千世界微塵数衆生尽証阿羅漢果、不如誦持金剛般若波羅蜜経。若人教化三千大千世界微塵数衆生尽証得十信心、尽証得十住衆生尽証辟支仏道、不如誦持金剛般若波羅蜜経。若人教化三千大千世界微塵数衆生尽証得十信心、尽証得十住心、尽証得十行心、尽証得十廻向心、不如誦持金剛般若波羅蜜経。(卷下、神会和尚遺集三〇三頁)

とある箇所を指摘することができる。この箇所の冒頭には「経云」とあり、經典からの引用であることを示してい

る。文中、『金剛般若波羅蜜經』誦持の功德を述べていることより、『金剛般若經』からの引用が考えられるのであるが、『金剛般若經』を換するに、該当箇所は見いだすことができない。ここに、『菩提達摩南宗定是非論』の引用經典を一見すると、『般若經』系統の經典としては、『金剛般若經』以外に、『小品般若經』、『勝天王般若經』が引用されている。そこで、この『小品般若經』、『勝天王般若經』を調べてみると、当然のことながら、『金剛般若波羅蜜經』の語は見いだすことができない。ところが、『勝天王般若經』巻第三の「法性品」第五には、

若三千大千世界一切衆生。有人教化悉令安住十善道中。若善男子善女人。以淨信心受持誦般若波羅蜜爲他人說。功德勝彼。何以故。一切善法皆從般若波羅蜜生故。若三千大千世界一切衆生。有人教化。皆得須陀洹斯陀含阿那含阿羅漢果辟支仏道。若復有人信心受持誦書寫般若波羅蜜功德勝彼。(大正藏八・七〇六上)

とあり、文中の「般若波羅蜜」を「金剛般若波羅蜜經」に置き変えるならば、兩者の趣旨は一致するのである。この問題について、さらに述べると、神会は、また、

般若波羅蜜無有一法可爲譬喻。若善男子善女人信受金剛般若波羅蜜經者、所獲功德不可思量。若此功德有色有形者、空界不可容。(卷下、神会和尚遺集一九九頁)

と述べており、『金剛般若波羅蜜經』を信受することの功德を述べている。この箇所は前に述べた箇所とは異なり、引用文の形態はとっていない。しかし、『勝天王般若經』巻第五「証勸品」第九には、

大王。般若波羅蜜無有一法可爲譬喻。若善男子善女人。信受般若波羅蜜者。所獲功德不可思量。若此功德有色形者空界不容。(大正藏八・七一六中)

とあり、『勝天王般若經』の「般若波羅蜜」を「金剛般若波羅蜜經」に置き変えるならば、神会の述べる一節と完全に一致するのである。すなわち、『金剛般若波羅蜜經』誦持の功德、『金剛般若波羅蜜經』信受の功德が『勝天王般若

経』に基づいて主張されているのである。

このように、『菩提達摩南宗定是非論』における『金剛般若波羅蜜経』の宣揚とは、『金剛般若波羅蜜経』の威神力を強調することであり、威神力のある『金剛般若波羅蜜経』の誦持・信受を強く主張することであるということができる。

三

すでに述べたように、『菩提達摩南宗定是非論』に見られる『金剛般若波羅蜜経』の宣揚は『金剛般若経』と『勝天王般若経』に基づいて主張されているのであるが、『勝天王般若経』の引用は『金剛般若波羅蜜経』の宣揚ばかりに用いられているのではない。すなわち、『菩提達摩南宗定是非論』巻下には、

勝天王般若経云、無量阿僧祇劫三千大千世界微塵、一塵為一三千大千世界、爾許微塵數三千大千世界滿中七宝、積至阿迦尼吒天、布施微塵數三千大千世界爾許聖人、功德多不？文殊師利菩薩言、世尊、前之福德已不可思量、況此功德？仏告文殊師利菩薩、若善男子善女人流通此般若波羅蜜経、為他人宣説、此功德勝彼百分不及一、千万分不及一、乃至算數譬喻所不能及。(神会和尚遺集三〇六―三〇七頁)

とあり、『勝天王般若経』が引用されている。この引用には、前に述べたような『金剛般若波羅蜜経』の功德等は問題とされていない。この引用で主張されているのは『般若波羅蜜経』の流通・宣説の功德についてである。そこで、この引用文に該当する出典の原文についてであるが、『勝天王般若経』巻第七「勸誡品」第十三には、

文殊師利。娑婆世界悉為微塵。爾許聖人。若有善男子。善女人。四事供養畢聖人壽。爾許塵數三千大千世界滿中

七宝積至阿迦尼吒天。一一聖人各施爾許畢。是善男子善女人壽。文殊師利。於意云何。功德多不。文殊師利菩薩白仏言。世尊。前之福德已不可思議。況此功德。仏告文殊師利菩薩。若善男子善女人。流通此修多羅為他宣説。功德勝彼。百分不及一。千分百千万分不及一。乃至算數譬喻所不能及。(大正藏八・七二下)

とあり、この箇所からの引用であることが理解される。この原文を見るかぎり、『勝天王般若経』では「流通此修多羅為他宣説」と説かれており、『勝天王般若経』流通・宣説の功德が説かれているのである。すなわち、神会の『勝天王般若経』引用には改変が見られるのである。そこで、問題としては、この箇所に見られる『般若波羅蜜経』が果して『金剛般若波羅蜜経』を指すのかということであるが、この箇所においては『勝天王般若経』の引用という形態を取っており、経名の異なった『金剛般若波羅蜜経』を指すとは考えられないことである。それ故、この『般若波羅蜜経』は『勝天王般若経』を指さないとしても、『勝天王般若経』をも含めた『般若波羅蜜経』を指すものと思われる。

ここに、『菩提達摩南宗定是非論』には、『金剛般若波羅蜜経』の宣揚ばかりではなく、『般若波羅蜜経』の宣揚も見いだすことができるのである。前に述べた箇所以外にも、『菩提達摩南宗定是非論』巻下には、

善知識、必須誦持金剛般若波羅蜜経。此経号為一切諸仏母経、亦是一切諸法祖師。恒沙三昧、八万四千諸波羅蜜門、皆從般若波羅蜜生。必須誦持此経。何以故？般若波羅蜜是一切法之根本。譬如大摩尼宝在於大海之内、大海之内所有一切諸宝皆因摩尼宝力而得增長。何以故？是大宝威德力故。修学般若波羅蜜者、亦復如是、一切智慧皆因般若波羅蜜而得增長。若不誦般若波羅蜜経者、譬如皇太子捨其父王、於他人処而求得王位者、無意是処。(神会和尚遺集一九九～三〇〇頁)

とあり、『般若波羅蜜経』の功德が述べられているのである。この箇所は、一見して明らかではあるが、神会が『金剛般若波羅蜜経』誦持の必要性を述べている箇所である。最初の部分では『金剛般若波羅蜜経』の誦持を述べている

のであるが、最後の傍線部分に至っては『般若波羅蜜経』の誦持を述べているのである。すなわち、『金剛般若波羅蜜経』より『般若波羅蜜経』へと変化しているのである。当然のことながら、この『般若波羅蜜経』は『金剛般若波羅蜜経』を指すのではないかということが想起されるのである。

この箇所では『金剛般若波羅蜜経』を宣揚しているのは、この経が一切諸仏の母経であるからという理由を述べているのであるが、また、八万四千の諸波羅蜜門は全て般若波羅蜜より生ずるのであるからこそ、この経典を誦持しなければならぬとも述べているのである。また、般若波羅蜜が一切諸法の根本であるとも述べており、終には般若波羅蜜の修学をも述べているのである。このような一環として『般若波羅蜜経』の誦持を述べているのであり、般若波羅蜜を讃じた立場であるということが出来る。すなわち、般若波羅蜜を述べている経典こそが宣揚されなければならないことになる。それ故、ここで述べている『般若波羅蜜経』は必ずしも『金剛般若波羅蜜経』を指すとはかぎらない。ところで、この傍線部分の一節は神会自身の述べている部分であるが、『勝天王般若経』巻第三「法性品」第五には、

大王。若善男子善女人。捨離般若波羅蜜。更依法求阿耨多羅三藐三菩提無有是處。猶如王子捨其父王。更就求人求為太子決不可得。(大正蘇八・七〇四中)

とあり、前に述べた『勝天王般若経』の依用を考え合わせるならば、神会はこの一節に基づいて述べていると考えることができる。神会が述べている『般若波羅蜜経』とは、『勝天王般若経』によれば、「般若波羅蜜」のことであり、この点からも般若波羅蜜を讃歎する経典として『般若波羅蜜経』を述べていることが理解される。

このように、『勝天王般若経』に基づいて『金剛般若波羅蜜経』が宣揚され、『般若波羅蜜経』が宣揚されているのであるが、『菩提達摩南宗定是非論』には、また、

(1)勝天王般若経云、仏告勝天王言、菩薩摩訶薩修学一法通達一切法者、所謂般若波羅蜜。(巻下、神会和尚遺集三〇〇頁)

(2) 勝天王般若経云、大王、譬如四大依虚空立、空更無依。煩惱亦爾、依此法持、法性無依。大王、菩薩摩訶薩学般若波羅蜜、如實觀如。(卷下、神会和尚遺集三〇六頁)

とあり、『勝天王般若経』が引用されている。⁽⁷⁾この箇所における『勝天王般若経』の引用は、(1)、(2)共に般若波羅蜜の修学を述べた引用とすることができる。(1)については、『勝天王般若経』巻第一「通達品」第一に、

仏告勝天王言。大王。菩薩摩訶薩修学一法通達一切法者。所謂般若波羅蜜。菩薩摩訶薩修学般若波羅蜜。則能通達檀那波羅蜜。尸羅波羅蜜。羼提波羅蜜。毘梨耶波羅蜜。禪那波羅蜜。般若波羅蜜。優波橋舍羅波羅蜜。尼埵波羅蜜。婆羅波羅蜜。闍那波羅蜜。(大正藏八・六八八上)

とあり、この箇所からの引用であるということが出来る。一見すれば明らかであるが、この箇所は般若波羅蜜の修学を述べた箇所であり、般若波羅蜜の優位性を述べた箇所である。次に、(2)についてであるが、『勝天王般若経』巻第三「法性品」第五に、

大王。譬如四大依虚空立空更無依。煩惱亦爾。依此法性法性無依。大王。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜。如實觀知不起違逆。以隨順故煩惱不生。(大正藏八・七〇一上)

とあり、この箇所からの引用であることが理解される。この箇所も前と同じように般若波羅蜜の修行を述べた箇所である。これら両者の引用より、神会の般若波羅蜜に対する強い意識が明らか事実として理解されるのである。

四

このように、神会は『金剛般若波羅蜜経』を宣揚し、『般若波羅蜜経』を宣揚し、終には「般若波羅蜜」の修学を

も述べていることが明らかとなったのであるが、それらは全て『金剛般若経』と『勝天王般若経』に基づくものであった。しかし、『菩提達摩南宗定是非論』巻下には、また、

小品経云、復次、須菩提、諸経不能至薩婆若、若菩薩捨般若波羅蜜而誦誦之、是菩薩捨本而取枝葉。(神会和尚遺集三〇〇頁)

とあり、『小品般若経』の引用によって、般若波羅蜜の必要性が主張されているのである。この引用に対する出典についてであるが、『小品般若経』巻第五「魔事品」第十一には、

復次須菩提。諸経不能至薩婆若者。菩薩捨般若波羅蜜而誦誦之。是菩薩則為捨本而取枝葉。何以故。是菩薩因般若波羅蜜。能成就世間出世間法。学般若波羅蜜。能学世間出世間法。若捨般若波羅蜜。菩薩当知是為魔事。(大正藏八・五五六上)

とあり、この箇所からの引用とすることができる。この箇所では、世間出世間の法を成就するのは般若波羅蜜であり、般若波羅蜜を捨ててはいけなさと述べて、般若波羅蜜の修字を述べているのである。

神会は般若波羅蜜の修字を『勝天王般若経』ばかりではなく、『小品般若経』の引用によっても述べているのであるが、『菩薩達摩南宗定是非論』巻下には、また、

諸善知識、若在学地者、心若有念起、即便覺照。起心既滅、覺照自亡、即是無念。は無念者、即無一境界。如一境界者、即与無念不相応。故諸知識、如実見者、了達甚深法界、即是一行三昧。是故小品般若波羅蜜経云、善男子、是為般若波羅蜜、所謂於諸法無所念。我等住於無念法中、得如是金色身三十二相大光明、不可思議智慧、諸仏無上三昧、無上智慧、尽諸功德辺。是諸功德、諸仏説之猶不能尽、何況声聞辟支仏能知?(神会和尚遺集三〇

とあり、『小品般若経』が引用されている。この箇所では無念について述べており、無念とは無一境界であり、一行三昧であると述べている。この無念については他所に詳しく述べたことであり、⁽⁸⁾ここでは詳しい記述を避けるが、この無念の思想は神会において非常に重要な位置を占めている思想である。この無念について、神会は、また、

は無念者即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者、即是一行三昧。(善提達摩南宗定是非論・卷下、神会和尚遺集三〇八頁)

と述べており、無念が般若波羅蜜であり、一行三昧であると述べている。このような無念の経証として、『小品般若経』を引用しているのである。この引用の出典についてであるが、『小品般若経』巻第十「薩陀波菴品」第二十七には、

諸仏各各安慰讚言。善哉善哉。善男子。我等本行菩薩道時求般若波羅蜜。亦如汝今。得是諸三昧。亦如汝今。得是諸三昧已了達般若波羅蜜。住阿毘跋致地。我等得是諸三昧故。得阿耨多羅三藐三菩提。善男子。是為般若波羅蜜。所謂於諸法無所念。我等住於無念法中。得如是金色之身三十二相大光明不可思議智慧諸仏無上三昧無上智慧。尽諸功德。如是功德諸仏説之猶不能尽。況声聞辟支仏。(大正藏八・五八一下)

とあり、般若波羅蜜について述べられている箇所である。まず、経中、「我等住於無念法中」とあることより、無念の典拠であることが理解される。また、「是為般若波羅蜜、所謂於諸法無所念」とあることより、神会が無念を般若波羅蜜と述べていることが領ける。なお、『小品般若経』によれば、般若波羅蜜は諸々の三昧を得ることによって了達できると述べており、それは阿耨多羅三藐三菩提を得ることであると述べている。⁽⁹⁾この諸々の三昧としては具体的に五十二の三昧を数えている。⁽¹⁰⁾すなわち、五十二の三昧を得て般若波羅蜜を了達し、終には諸仏の無上三昧を得ることになる。そこで、神会が無念を一行三昧と述べている点であるが、これは般若波羅蜜を一行三昧と述べているのであり、経中、般若波羅蜜を五十二の三昧と述べ、諸仏の無上三昧と述べている点を考え合わせれば、充分に首肯でき

るのである。⁽¹¹⁾

ところで、「無念」が「不作意」と同意であることは他所に述べたことであるが、この不作意について、『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』には、

知識、各用心諦聽、聊簡自本清淨心。聞説菩提、不作意取菩提。聞説涅槃、不作意取涅槃。聞説淨、不作意取淨。聞説空、不作意取空。聞説定、不作意取定。如是用心、即寂靜涅槃。經云、斷煩惱者不名涅槃。煩惱不生、乃名涅槃。譬如鳥飛於虚空、若住於空、必有墮落之患。如學道人修無住心、心住於法、即是住著、不是解脱。經云、更無余病、唯有空病。無空病亦空、所空亦復空。經云、常行無念實相智慧。若以法界証法界者、即是增上慢人。
(神会和尚遺集二三五—三三六頁)

とあり、不作意について言及されている。ここでは不作意が寂靜涅槃であることを述べ、続いて三種の経証が示されている。まず、第一の経証についてであるが、「経云」とあるだけであり、何の経典であるかは判然としない。しかし、『小品般若経』巻第七「恒伽提婆品」第十八には、

爾時菩薩行空解脱門而不証無相。亦不墮有相。譬如鳥飛虚空而不墮落行於虚空而不住空。(大正藏八・五六九上)とあることから、この種の経典を指すものと思われる。次に、第二の経証についてであるが、『維摩経』巻中「文殊師利問疾品」第五には、

我及涅槃此二皆空。以何為空。但以名字故空。如此二法無決定性。得是平等無有余病。唯有空病。空病亦空。(大正藏一四・五四五上)

とあり、『維摩経』からの引用とすることができる。次に、第三の経証についてであるが、『維摩経』巻下「菩薩行品」第十一には、

以_二大精進_一摧_二伏魔軍_一。常求_二無念_一冥相智慧行_一。(大正藏一四・五五四中)

とあり、この経証も『維摩經』であることが理解される。この第三の経証については無念の語を見いだすことができ、前の『小品般若經』に次いで、『維摩經』もまた、無念の典拠を示す經典として取りあげていることが理解されるのである。これら三箇所及ぶ経証には、直接、般若波羅蜜の語を連ねてはいないであるが、いずれも空、無念、冥相等を述べており、般若波羅蜜を述べていることに異なることはない。

また、無念の異名である不作意が起心を否定するための主張であることは、やはり他所に述べたことであるが、この起心について、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』には、

心聞説菩提、起心取菩提。聞説涅槃、起心取涅槃。聞説空、起心取空。聞説淨、起心取淨。聞説定、起心取定。

此皆是妄心、亦是法縛、亦是法見。若作此用心、不得解脱、非本自寂淨心。作住涅槃、被涅槃縛、住淨、被淨縛、住定、被定縛、作此用心、皆是障菩提道。般若經云、若心取相、即著我、人、衆生、壽者。離一切諸相、即名諸仏、離其法相。維摩經云、何為病本？為有攀緣。云何斷攀緣？以無所得。無所得則無病本。学道若不識細妄、如何得離生死大海？(神会和尚遺集二三四―三三五頁)

とある。ここでは、起心であれば解脱を得ることがなく、寂靜心は得られないと述べ、その経証として『般若經』と『維摩經』をあげている。まず、『維摩經』の経証についてであるが、巻中の「文殊師利問疾品」第五に、

何謂_二病本_一。謂有_二攀緣_一。從_二有_一攀緣_一則為_二病本_一。何所_二攀緣_一謂之_二三界_一。云何斷_二攀緣_一以_二無所得_一。若無所得則無_二攀緣_一。(大正藏一四・五四五上)

とあり、この箇所からの引用とすることができる。次に、『般若經』の経証についてであるが、『金剛般若經』に、是諸衆生。若心取_レ相則為_レ著_二我人衆生壽者_一。若取_二法相_一即著_二我人衆生壽者_一。(大正藏八・七四九中)

とあり、また

離一切諸相^二則名^三諸仏。(同・七五〇中)

とあり、この両者を合わせての引用と思われる。ここに、起心を否定するための経証は『維摩経』であり、『金剛般若経』であることが理解される。これら両者の経証には、直接、般若波羅蜜の語を見いだすことができないのであるが、無所得と述べ、離一切諸相と述べており、般若波羅蜜を述べていることに異なることはない。

ところで、ここに述べた両者の経証のうち、『金剛般若経』の引用についてであるが、石井本『神会語録』には、問曰、『金剛経』中四句偈義、何者是。答曰、見諸法師説^二四句偈^一者、或以^二八字^一為^レ句、卅二字為^二四句^一、或以^二五字^一為^レ句、或以^二四字^一為^レ句。或有^レ人取^二経後一切有為法偈^一、為^二四句偈^一。或有^レ人取^二若以色见我偈^一、為^二四句偈^一。無著菩薩云、廣大第一常、其心不顛倒、為^二四句義^一。或有^レ人、取^二無我相、無人相、無衆生相、無寿者相^一、為^二四句偈義^一。今即不然、何以故。因^レ有^二我相^一、始言^二無我相^一。因^レ有^二人相^一、始言^二無人相^一。因^レ有^二衆生相^一、始言^二無衆生相^一。因^レ有^二寿者相^一、始言^二無寿者相^一。今看^二此義^一即不然、何以故。無無我相、無無人相、無無衆生相、無無寿者相、即名^二真四句偈義^一。(『鈴木大拙全集』第三卷二五八―二五九頁)

とあり、『金剛般若経』について言及されている。この問答によれば、『金剛般若経』に説かれている「無我相、無人相、無衆生相、無寿者相」の四句が広く四句偈義として論じられていたことが記されている。ここで、神会が、「無我相、無人相、無衆生相、無寿者相」という四句の固定化を否定して、真の四句偈義とは「無無我相、無無人相、無無衆生相、無無寿者相」の四句としていることより考え合わせるならば、この四句が如何に流行していたかを伺い知ることができるのである。流行の広さは別にしても、『金剛般若経』におけるこの一節が神会にとって非常に重要な意味をもっていたことは見のがすことのできない事実といわなければならない。¹⁴⁾

五

前節で述べたように、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』に示される不作意、不起心の経証には、空・無念・実相・無所得等の語はあるものの、般若波羅蜜によって解する直接の語は見いだすことができない。しかし、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』には、

知識、今発心学般若波羅蜜相応之法、超過声聞縁覚等、同釈迦牟尼仏授弥勒記更無差別。(神会和尚遺集三三二頁)とあり、また、

已来登壇場学脩般若波羅蜜時、願知識各各心口発無上菩提心、不離坐下、悟中道第一義諦。(神会和尚遺集三三二頁)とあり、般若波羅蜜の修学が記されている。このことより、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』においても、般若波羅蜜を修行し、般若波羅蜜に基づく立場が歴然として主張されているのである。神会は、このような般若波羅蜜に基づく立場について、

知識、若学般若波羅蜜、須広読大乘經典。(南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語、神会和尚遺集二五二頁)

と述べており、般若波羅蜜に対する姿勢が示されている。すなわち、大乘經典の広い領域に亘って般若波羅蜜を学ぶべきであると述べているのである。この問題について、さらに述べると、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』には、

敬礼過去(尽過去)際一切諸仏。敬礼未来尽未来際一切諸仏。敬礼现在尽現在際一切諸仏。敬礼尊法般若修多羅蔵。敬礼諸大菩薩、一切賢聖僧。(神会和尚遺集二二六―二二七頁)

とあり、『般若経』に対する強い畏敬の念を述べている。『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』には、般若波羅蜜の修

学を述べるばかりではなく、『般若經』への敬礼をも述べているのである。しかし、この場合、前の「若学般若波羅蜜、須広読大乘經典」という一文を考え合わせるならば、特定の『般若經』を指すのではなく、般若波羅蜜を述べている經典全てに対する礼讃であると考えることが出来る。

ところで、『菩提達摩南宗定是非論』には、『金剛般若波羅蜜經』の読誦があまりにも強く主張されているのであるが、般若波羅蜜の修学についても述べられていることは前に述べたとおりである。この『菩提達摩南宗定是非論』における般若波羅蜜の言及については、同・巻下には、

遠法師問曰、禪師修何法？行何行？和上答、修般若波羅蜜法、行般若波羅蜜行。遠法師問、何以不修余法、不行余行、唯独修般若波羅蜜法、行般若波羅蜜行？和上答、修学般若波羅蜜（法）、能撰一切法。行般若波羅蜜行、是一切行之根本。金剛般若波羅蜜、最尊最勝最第一。無生無滅無去来、一切諸仏從中出。（神会和尚遺集一九六～一九七頁）

とあり、般若波羅蜜について言及されている。ここでは、般若波羅蜜の法を修し、般若波羅蜜の行を行ずることを述べ、金剛般若波羅蜜こそが最尊最勝最第一であると述べている。ここで注目できることは、『金剛般若波羅蜜經』ではなく、金剛般若波羅蜜を讚歎していることである。神会は、また、

今捨身命脩「頓悟最上乘論」者、願一切衆生聞讚歎金剛般若波羅蜜、決定深信、堪任不退故。今捨身命、願尽未来劫常讚歎金剛般若波羅蜜、願一切衆生聞讚歎般若波羅蜜者、即能誦誦受持、堪任不退故。今捨身命、願尽未来劫常讚歎金剛般若波羅蜜、願一切衆生聞讚歎般若波羅蜜者、即能決定脩行般若波羅蜜、堪任不退故。願我尽未来劫常捨身命供養金剛般若波羅蜜、願我堪為般若波羅蜜主、常為一切衆生説金剛般若波羅蜜、願一切衆生聞説金剛般若波羅蜜、獲無所得。願我尽未来劫為一切衆生常捨身命守護金剛般若波羅蜜、願一切衆生依般若波羅蜜故、獲無

所得、一時成仏。(菩提達摩南宗定是非論・卷下、神会和尚遺集三二〇～三二一頁)

とも述べている。ここでは『般若波羅蜜經』でもなく、『金剛般若波羅蜜經』でもなく、般若波羅蜜、金剛般若波羅蜜への強い讚歎が示されているのである。

このような事実より考え合わせるならば、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』にある「敬礼尊法般若修多羅藏」という一文は、『般若經』への礼讃なのであるが、言い換えれば、般若波羅蜜への礼讃があるからこそ、般若波羅蜜を説いている經典への礼讃が主張されているということができるのである。また、前に述べた「若学般若波羅蜜、須广読大乘經典」という一文についてであるが、この一文が広範な大乘經典によって般若波羅蜜を学ぶべきであると述べていることは言うまでもないことである。このことは、神会の般若波羅蜜に対する強い讚歎を考え合わせるならば、大乘經典は全て般若波羅蜜に基づいて説かれており、その根本思想に般若波羅蜜があることを述べているということが出来る。このことは、神会が般若波羅蜜の思想に強く傾斜していることを示しているのである。

六

神会における『金剛般若經』宣揚が北宗と一線を画する重要な主張であることは、指摘されるとおりであり、この『金剛般若經』の宣揚は動かすことのできない事実ではあるが、神会の意図する主張は、金剛般若波羅蜜、すなわち般若波羅蜜の宣揚にこそあるということが出来る。神会の述べる思想の根底には般若波羅蜜に基づく立場があり、般若波羅蜜による知見ことが、神会の強く主張する立場であるということが出来る。

また、『南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語』における「若学般若波羅蜜、須广読大乘經典」という主張が、『菩提

達摩南宗定是非論』の『金剛般若波羅蜜経』宣揚に至る段階的な主張であると言われているが、事実、『菩提達摩南宗定是非論』における『金剛般若波羅蜜経』への傾斜は著しいものがある。しかし、『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』における「若学般若波羅蜜、須広読大乘經典」という主張は、大乘經典が全て般若波羅蜜に基づいている思想であることを強調しているのであり、般若波羅蜜に基づく神会の強い自負を見のがすことはできない。⁽¹⁵⁾

神会が『金剛般若波羅蜜経』宣揚へと流れてゆくのは般若波羅蜜に基づく立場があるからこそであり、神会の主張は般若波羅蜜に基づく立場にこそあるとすることができるのである。

注

- (1) 神会の生没年代について、従来は六七〇〜七六二年とされていたが、竹内弘道氏の論文「新出の荷沢神会塔銘について」(駒大・宗学研究第二十七号、昭和六十年三月)には、六八四〜七五八年とあり、この説を採用する。
- (2) 鈴木哲雄「荷沢神会論」(仏教史学研究第十四巻第四号、昭和四十四年十一月)には、「金剛般若経の弘宣は北宗の楞伽経に対する反動であった。……中略……金剛般若経の高揚が四巻楞伽経に相対して行なわれたということは疑う余地のないことと思われる」とあり、田中良昭「北宗禅と南宗禅」(仏教思想史第四号、昭和五十六年十二月)には、「文殊説般若経」に説く「一行三昧」を、『金剛般若経』による「一行三昧」に発展し徹底させ、……後略……」とあり、『金剛般若経』の宣揚が北宗と一線を画していることを述べている。
- (3) 『金剛般若経』の宣揚は『南陽和尚問答雜徴義』にも一箇所指摘することができる。すなわち、「和上告諸知識、若欲得了達甚深法界、直入一行三昧者、先須誦持金剛般若波羅蜜経、修学般若波羅蜜。」(神会和尚遺集四五頁)とある。
- (4) 神会と『金剛般若経』との関係は種々論ぜられているが、特に神会の『金剛般若経』宣揚について扱った論文としては、竹内弘道「荷沢神会考」(駒大大学院仏教学研究会年報、昭和五十六年十二月)、同「荷沢神会考——『金剛経』の依用をめぐる——」(駒大・宗学研究第二十四号、昭和五十七年三月)、同「初期禅宗と『金剛般若経』」(曹洞宗研究紀要第十五号、昭和五十八年八月)等がある。
- (5) これら以外にも、同・巻下に「和上言、告諸知識、若欲得了達甚深法界、直入一行三昧者、先須誦持金剛般若波羅蜜経、

修学般若波羅蜜法。何以故？誦持金剛般若波羅蜜經者、当知是人不從小功德來。」（神会和尚遺集二九七頁）とある。

- (6) これら以外にも、同・卷下に「金剛般若波羅蜜經云、拳恒河中沙、一沙為一恒河、爾許恒河沙數三千大千世界七宝布施、不如於此經中乃至受四句偈等、如此功德勝前福德百分不及一、百千万億分、乃至算數譬喩所不能及。」（神会和尚遺集三〇一頁）とあり、『金剛般若經』が引用されている。

- (7) これら以外にも、同・卷下に「勝天般若經云、「云何菩薩摩訶薩學般若波羅蜜通達甚深法界？」」仏告勝天王言、「大王、即是如來。」「世尊、云何如來？」」「大王、即不變異。」「世尊、云何不變異？」」「大王、所謂如如。」「世尊、云何如如？」」「大王、此可智知、非言能說。何以故？過諸文字、無此無彼、離相無相、遠離思量、過覺境觀、是為菩薩了達甚深法界。」「（神会和尚遺集二九八頁）とあり、『勝天王般若經』が引用されている。

- (8) 拙稿「神会における無念の思想——吉藏との比較——」（駒大・宗学研究第二十六号、昭和五十九年三月）参照。

- (9) 神会が「諸知識誦〔持〕金剛般若波羅蜜經而不能得入一行三昧者、為先世重罪業障故、必須誦持此經、以此經威德力故、感得世人輕賤、現世輕受。以輕受故、以輕賤故、先世重罪業障即為消滅。以消滅故、即得入一行三昧。」（神会和尚遺集三〇四頁）と述べている箇所が『金剛般若經』からの引用であることは前に述べたことであるが、傍線部分の原文は「當得阿耨多羅三藐三菩提。」（大正藏八・七五〇下）とあり、神会は阿耨多羅三藐三菩提を一行三昧と解していることが理解される。

- (10) 『小品般若經』に説かれている五十二の三昧の中に、「一行三昧」は含まれていない。

- (11) 一行三昧の典故等については、平井俊榮『中国般若思想史研究』第二篇第五章第二節の「一行三昧と空觀思想」（六五三〜六六八頁）に詳しい。

- (12) 拙稿「神会における不作業について」（駒大・宗学研究第二十八号、昭和六〇年三月）参照。

- (13) 注〔2〕指摘論文、および拙稿「神会における不起心について」（曹洞宗研究紀要第十八号、昭和六十一年十一月）参照。
- (14) 『南陽和尚問答雜教義』には「声聞修空住空、即被空縛。修定住定、即被定縛。修寂住寂、即被寂縛。是故般若經云、若取法相、即著我、人、衆生、寿者。」（神会和尚遺集四五〇頁）とあり、『金剛般若經』の四句偈義が引用されている。

- (15) 柳田聖山氏は、論文「語録の歴史」（東方学報（京都）第五十七冊、昭和六十年三月）において、

「金剛經」と禪仏教の結合は、神会を最初とする。同じ神会の語録でも、「金剛經」の扱いが、「壇語」でもっとも尖鋭

化することは、注目してよいだろう。引用回数も、「菩提達摩南宗定是非論」の方が多いが、解釈は平板化する。(四〇
一頁)

と述べ、『金剛般若経』の扱いが、『直了性壇語』で最も尖鋭化すると述べている。ただ、『菩提達摩南宗定是非論』での
解釈が平板化すると述べていることについては、当然の帰結として『金剛般若経』の宣揚があるのであり、ただちには首
肯しがたい。

異文化における日系新宗教の受容と変容

——メキシコ日蓮正宗・創価学会の事例——

大久保雅行

〈論文要旨〉

メキシコにおける日系宗教の回心過程と文化変容の問題を考察した。日系移民は一八九七年に始まったが、その海外布教は必ずしも成功しているとは言えない。しかしメキシコ日蓮正宗（NSM）と靈友会は多くの現地人に受容されている。特にNSMは一九六五年に支部を結成し、主として七十年代後半から五千人以上の改宗者を獲得している。この点はアメリカ日蓮正宗の発展ほど顕著ではないが、他のメキシコの日系宗教に比べると最も成功している。

それではどのような人々がNSMに加入し、彼らは日蓮や法華経の観念複合をどのように受容しているのだろうか。そしてどのような態度変容や他方、その宗教自体の変容が観察されるのであろうか。

この問題を解くために、一九八五年と一九八七年に質問紙等を用いた調査や面接調査を実施した。

この調査結果に基づくと(1)NSM会員の九〇%以上が現地人であり(2)改宗の際にかかっていた問題状況は経済や家族の問題が多い(3)彼らは中間層であり、教育程度も中程度である。こうした改宗過程の調査結果に加えて、創価学会の観念複合を受容した後の回心過程での態度変容が観察された。前者は現世内変革的志向性への変容であり、後者は利他主義的生活態度への変容である。それは回心前のカトリシズムの伝統主義的態度ともプロテスタント的資本主義精神とも異なっている。他方その宗教自体もかなり変容している。

〈キーワード〉 宗教社会学、回心過程、移民と宗教、文化変容、創価学会、海外布教、日蓮。

一 はじめに

a 問題提起

日本仏教の日蓮的宗教文化の中で展開してきた創価学会が、日本とは全く異質なメキシコのカトリック文化の人々に受容されつつある。インドに発生した仏教も、その変容形態としての創価学会も彼らにとっては異質な文化である。この宗教文化がメキシコのカトリック文化と接触したとき、それは現地の人々にどのように理解され、受容されたであろうか。また、こうした文化接触の過程で、現地の人々にどのような態度変容を生起せしめ、他方ではこの文化要素それ自体の宗教変容を結果したのであるか。⁽¹⁾

日蓮正宗・創価学会は、その海外布教の過程で一九七五年に多国籍宗教とでも言うべき創価学会インターナショナル（以下SGI）を創設し、池田大作創価学会名誉会長が、その会長となり、海外の現地法人を再組織化している。メキシコにおける現地法人は、日蓮正宗・デ・メヒコ（以下NSM）と呼ばれている。

b 資料および方法

これまで、日本における創価学会の回心過程や、海外での異文化接触における受容と変容などの数多くの研究が試みられてきた。⁽³⁾ その研究方法は、主要なものだけでも、社会移動の視点でなされた社会学的研究、人類学や社会心理学的な態度変容や文化変容の研究、更に布教者類型に焦点をあてた宗教学的な海外布教の比較研究などがあった。しかしメキシコをフィールドとしたNSMの研究は、若干報告されているが、必ずしもその研究方法の確立を見ているとは言い難い。⁽⁴⁾

そこで、更に実証的な事実を把握するために、井上順孝や中野毅等がアメリカ日蓮正宗（以下NSA）の調査の際に使用した方法を主として採用しつつ、現地の実情にあわせて若干修正し、かつ、独自の調査項目を付加した上で、社会心理学的調査を実施した。従来の研究では、ロフランドとスタークの Conversion Model を NSA の事例で批判的に検証してみせたスノウとフィリップスの成果があるが、この研究ではNSAの改宗に到る過程に焦点が当てられているものの改宗した後での宗教体験の深化に光があてられていない。この点を分析する枠組みとして、カンターの Commitment Theory や ウェーバーの禁欲類型が、参考になるが、仏教運動の特徴を浮き彫りにするには、後に述べるような不備があった。この不備に対処する分析枠として、オルポートの利己主義と利他主義の人格特性やターナーの衝動解放と利他主義の枠組みが有益であった。このような理論を背景として表10に示した態度変容のモデルを仮説的に設定した。⁽⁵⁾

情報の収集は、現地会員数十名に東京および大石寺で初めて接触した八一年十月から開始され、八五年七月から八月にかけて、更に八七年二月から三月にかけての二回の現地での参与観察によって可能となった。質問紙は第一回現地調査の際に、約四百部をNSMの幹部に依頼し、グアダラハラ地域で百七、メキシコ市で四十、ベラクルス一九、メリダ一八、ヌエボ・レオン六の計百九十を回収し、これと共に安元正也の協力でカトリック学生の六十をも得た。この他に入手した資料は、日系移民七十年史、⁽⁶⁾更にグアダラハラ地域の会員実態調査結果などである。

こうした資料に基づいて、NSMの受容と変容の問題を、先ず受容過程に関しては(イ)布教者の生活史を中心とした時系列上の推移、(ロ)グアダラハラとメキシコ市の会員の社会的性格(ハ)受容の理由、(ニ)受容者の改宗・回心過程などに即して、次に変容過程に関しては(イ)受容者の改宗過程での現世内変革的態度への変容と回心過程での利他主義的態度への変容(ロ)逆にNSMの宗教的文化要素それ自体の変容について、以下論述することにした。

二 N S M 展開の時系列的整理

a 背景

日本の宗教がメキシコに伝播したのは、一八九七年の榎本武揚の指導による植民に溯る。既成仏教や神道の信者は初期において中心的役割を果たし、現在でも本派本願寺の信者は約四百世帯を数える。禅宗は良導緒にみられる医療活動を中心に展開している。古手の新宗教の布教に関しては、第二次大戦前後には顕著であったものの、現在では天理教が約百二四の「よふぼく」を数え、生長の家の信者も若干存在しているが、金光教の信者は存在が確認できない。第二次大戦前後の新宗教について述べると、霊友会は約千五百人の参加者を獲得し、N S M は四、五千人の現地人信者に受容されているが、立正佼成会は存在せず、世界救世教は宗教活動としてではなく陶芸などの芸術活動として展開している。

メキシコではカトリック教会による宗教的文化統合が強力で、人口七千四百万人の九四・七%がカトリック教徒であり、プロテスタント等は数%にすぎない。日本から伝えられた宗教は、アメリカなどと対比してみると、必ずしも現地に受容されているとは言いがたい。こうした日本産の宗教の中で最も現地に受容されている N S M の受容過程について特に言及する。

N S M の展開を便宜的に、第一期、六五年の組織的布教の開始まで、第二期、組織的布教の開始から七十年代中期まで、第三期、メキシコの現地人会員の改宗が顕著になると共に、メキシコ市以外の地域への布教活動が活発化し始める七十年代中期から八十年代中期までと、八十年代中期からの土着主義が表面化していく時期とに区分する。

b 第一期

第一期には、日系移民の人々の中に、日本の創価学会員やその関係者が、改宗・回心して点在していたと考えられる。初代支部長となったルイス・貞吉・岩垂の場合もその姿の一つであった。長野県出身の岩垂は二四年に日本を離れメキシコ東岸中央にあるタンピコに渡った。しばらく農業に従事したあとサン・ルイス・ポトシ州セリートス町に食料雑貨店を開くが、他店主の嫉妬を受けて放火された。その後も上々の商績をあげ、三二年までには大食料雑貨店主となりセリートス町の公共のために尽力。この間、店舗と並行してトマト、綿花、小麦などの農園、四百町歩を経営すると共に三四年より四一年までセリートス町近郊の硫黄鉱山「ウアスカーマ」の開発経営にあたる。最初十二名の従業員で出発したが、やがて四百五十名ほどの規模に発展した。しかし日米開戦後、一時帰国するために四二年五月、メキシコ市へ出たが、帰国不能となったため、あらためて首都に永住することとし、四三年頃から花卉栽培や農園経営に従事次いで四八年からは食料雑貨店を再び経営。その後五二年に到って日墨合資で澱粉会社を設立し、プエブラ州アトリスコ付近に二百三十町歩の沃野を購入。日本式多角農法で甘藷を栽培したが、五九年にこの会社は解散した。こうした生活の変動のなかで岩垂は六四年夏頃、糖尿病で倒れ、前途絶望となった。この年の八月、日本の知人に送った手紙が機縁となって日蓮正宗・創価学会員の折伏・勧誘を受け、改宗した。⁷⁾この時期は、創価学会の北米支部・メキシコ班が一応組織されていたが、岩垂のような会員が点在しているにすぎなかった。

改宗して間もない岩垂が、ブラジル訪問中の池田会長から支部長に任命され、メキシコ支部が誕生したのは六五年三月であった。同年八月、池田会長が初めて現地を訪問した際に妻の岩垂まち子が婦人部長に、田中恒男（現副本部長）が青年部長に任命され、三地区に編成された。この頃から組織的布教活動が開始され、それまで点在していた会員が組織化されていったのである。

第二期は、六五年のメキシコ支部結成以降の組織的布教が開始された頃から七十年代中期にかけてである。支部結成の翌年六月に開かれた初の支部総会には約百三十人が参加し、翌六七年にはメキシコ総支部へと発展。更に翌六八年のNSAハワイ総会の際にはメキシコ本部に昇格。これに伴って岩垂は初代本部長に就任した。

この時期には、日本人移住者の関係者に対する布教が中心的に展開されたようである。現本部長のアルフォンソ・栄造・水城が改宗したのもこの頃であった。福岡県浮羽郡出身の水城は、第二次大戦中、ソ連の捕虜となりシベリアに抑留されマルクス・レーニン主義の思想的感化を受けた後、日本に帰国し、自動車整備士の仕事のかたわら共産主義運動に参加した。やがて結婚相手となった田中房子がメキシコでの日系二世であることもあって五八年、三五歳の時に夫人と共にメキシコへ移住することになった。船路でアカプルコに着いた後、メキシコ市へ移るが、生活習慣の違いや言語の壁に直面し、約一年間は生業に就くことが出来なかった。妻が日本大使館の秘書となり、水城も整備士の資格を活かしてメキシコ日産自動車に勤務しつつ、資本を貯えたと五年後の六三年には、自動車修理会社を創業し、やがて従業員八十名を容する企業へと発展。更に自動車部品会社も兼務し、三社の経営者となった。この間六七年に岩垂等の折伏を受け、日本への帰国、登山が出来ることを理由に改宗し、その年の秋に初めて総本山・大石寺に参詣した。その時立ち寄った郷里の親戚に創価学会員がいることもわかり、確信を深めた彼は、メキシコに戻ってからも着実に信仰活動を続けたのである。⁽⁸⁾

現在メキシコにある本部会館（六九年四月開設）の管理人・鈴木シゲヨなども移民の後、種々の生活を遍歴し、経済的困窮を解決するために改宗しているが、その他にも日系人の関係者への布教が活発に展開された。この時期には、現地人の本格的布教の準備がなされた。

他方日本では創価学会が国内布教にある種の壁を生じ、そのため海外布教にその活路を求める動きが見られた頃でもあった。

d 第三期

七十年代の中頃になるとメキシコ市以外の地域でも布教活動や現地人の改宗が顕著になり始めた。例えばメキシコ市の北西約四百キロの盆地にあるメキシコ第二の大都市・グアダラハラでは、日本やアメリカですでに改宗していたミナコ・アラタシ・ネッパやボブ・ウイリアムスが布教を目的として渡墨したのが七三年であり、アメリカで留学中に改宗後、現地人マウレリオ・エルナンデスが帰国したのも同じ年であった。この三人は、グアダラハラでの布教活動の中核となっていた。⁽⁹⁾

アメリカのオレゴン州で二四年に生まれ、カリフォルニアで哲学を教える大学教授となったボブは在職中の七十年に改宗したが、その後、布教伝道活動の地としてグアダラハラを選び移住した。英語の教員、新聞記者等いくつか職を転じたが、その間、彼は英語を駆使して布教活動を展開し、支部長となった。彼はアメリカでのストリート折伏と呼ばれる熱烈な布教活動の時期の改宗者であった。

他方、米軍の退役将校である夫と共に移住してきたアラタシも、直ちに布教活動を開始した。それは、主として同地の退役将校や日系移住者のサークルで展開され、先ず、戦争花嫁としてすでに移住していたサチコ・キタ・ホルトを改宗させることに成功した。広大なホルトの旧邸宅は、それまでの活動の拠点であったボブの家にとってかわった。

三十年に奈良県で生まれ、稲荷信仰や天理教の家庭環境で育ったアラタシは看護学校卒業後、九州・佐世保の米軍病院に勤務し、やがて横浜に転動した。ここで六一年に創価学会に改宗した。米軍将校との結婚・離婚の精神的動揺

を経て信仰に目覚めた六四年から七二年までの間に五二回大石寺に参詣し、百万遍の唱題を實踐しつつ布教活動をするという「自行・化他」の信仰形式を身に着けた。彼女は七三年にグアダラハラへ移住してからもこの信仰形式を継続しており、六六年から八五年までの約二十年間で、百万遍の唱題を五一回繰り返したほどの熱烈な布教者である。

彼女は支那婦人部長となり、ボブ支那部長を補佐した。ボブは英語を駆使し、アラタシは、日蓮遺文や池田会長の指導を英訳した。マウレリオは現地人の感覚で英語を西語に翻訳する役割を担った。このため英語をかなり理解し得る現地会員が彼らの回りに誕生し指導性を發揮するようになった。エクトール支部男子部長、テレサ・サパタ元支部女子部長、ロサリオ・バレンスエラ（チャヨ）地区婦人部長などである。この他、現地人会員の改宗が急激な勢いで増えていくのは、改宗時期の表2-aからも分かるように、アラタシなどの布教者が移住してきた七十年代の中期以降である。この頃はかなり徹底した布教活動の展開は、メキシコ市等にも強い波及効果をもたらした。

七五年には高齢の岩垂にかわってサミュエル・クダマツ（現NSAサンフランシスコ総合方面長）が第二代本部長に就いたが、三年後の七八年には水城が第三代本部長に就くことになり、この時期には、メキシコの他地域でも現地人の改宗者が目立って増えてきた。これに伴って、布教や会員教育における言語の問題、現地の風俗、慣習の問題、日系人と非日系人との問題など海外布教特有の諸問題が表面化していったのである。

メキシコ市では、NSMの機関紙・トリブナ・デ・メヒコの発行（六九年五月創刊）に日系移住者の公認通訳や現地会員などが関り人材育成が進んでいるために言語問題の解決はそれ程困難ではなかったが、グアダラハラでは、重大な課題のひとつになった。八一年に改宗したミノル・ヤノメは、日系二世で、生長の家の布教師として渡墨した父から日本語も若干学んでいたために、グアダラハラの指導部に登用された。ところが、それまで英語と西語を使用出来るために重要な地位をしめていたマグダなどの相対的地位の低下をもたらし、このために葛藤が生じた。現地会員

の中にはマグダに共感するものもかなりいたらしいが、彼女はグアダラハラを去って北部メキシコに移り住むことになった。

また七十年代後半に改宗した一婦人エステール・モーラ・オルモスは改宗前に黒呪術を身に着けた祈禱師であったために、改宗前の信仰との混淆が生起したり、新たに受容した宗教体験と現地の風俗との間に葛藤が生じるという一幕もあった。

こうした諸問題が生起する中で、アラタシの百万遍の唱題と折伏という信仰の形式が、強調された。池田先生をグアダラハラへ招待したいという目標を掲げ、百万遍の題目闘争が活動方針として打ち出され、活発な布教活動が展開されたのは八十年頃であった。このような熱烈な信仰形態で育っていく現地人会員もいたが、同時に現地の新入会員にとっては題目を唱えることすらカトリシズムとは異質であったために内面的抵抗を生じたものもいたようである。

現地で改宗した日本人の場合は、日本の創価学会をそれ程知らず、現地の慣習を重視した布教者に育った。他方、日本やアメリカでの熱烈な信仰形態を身に着けた布教者も活躍した。仮りに前者を現地の風俗・慣習を摂取しながら日本での信仰形態を受容しようとする現地主義的布教者と呼ぶとすれば、後者は日本やアメリカで身に着けた信仰の原理・原則を重視し、その信仰形態を現地会員に指導しようとする普遍主義的布教者と呼ぶことが可能であろう。ただし、両者とも現地人ではなかった。現地人が育ち布教者として台頭して来るのは七十年代後半から八十年代にかけてである。更に八十年代の中期に到ると現地人会員がメキシコの宗教的文化的伝統を重視した上で異文化を受容しようとする姿も見られるようになり、言わば土着主義と普遍主義や現地主義との葛藤が顕在化し始めた。このような現象は、NSMの今後の課題を予想させる。それでは、こうした非現地人の布教者のもとにどのような現地人会員が生まれ、異国の宗教文化を受容していったのであろうか。

三 会員の社会心理学的分析

a 性別・職業・改宗の時期・出身地

日本から伝わった宗教を受容した現地会員の職業・改宗時期・出身地の社会学的性格はどのような姿であろうか。先づグアダハラ会の会員実態調査の結果から見てみよう。

調査結果から八五年の調査時点までの本尊所持会員の氏名、住所、電話、所属地区と班、職業、出身地、御授戒と御本尊授与の年月日、登山回数、折伏者名、活動状態などが判明した。

ここでは本尊所持者二二〇名とその他の関係者一二名のうち本尊所持者のみについて述べる。男性は八二（三七・三％）、女性は一三八（六一・七％）である。家族会員などを含む会員数は三六五名で男性一三六（三七・一％）、女性二二九（六一・八％）であり女性の比率が高い。

本尊所持会員の職種に関しては、表1に示したように、ノンマニュアルが五〇％であるが、販売従事者が最も多く四七名（二一・四％）である。他方、マニュアルは六・八％にすぎない。主婦は五九名で女性会員のうち有職者は六三名で四五・七％（全体の二八・六％）であって職業婦人の多いことも特徴的である。専門的技術的職業従事者の職業は教師九（うち女八）、会計士四（女二）、画家四（女二）、看護婦三、歯科医一（女）、歯科技工師、薬剤師二（女）、建築三、空手家一、空港のスイーパーバイザー一、秘書九（女）、鉄道四、公務員二（女一）であり、販売従事者では商人一三（女七）、不動産業四（女二）、使用人二二（女六）、歌い手七（女六）などが主なものとして挙げられる。更に仕立屋二（女）、スタイリスト・美容師四（女）、女中二（女）などである。彼らは、表2-aに示したよ

うに七三年以降のポプやアラタシ等の布教活動によって改宗している。その出身地は、表2—bでわかるように、グアダラハラ以外の地域から移動して来た後に改宗しているものが七割以上を占めている。

改宗し会員になったものは壮年部、婦人部、男子部、女子部に編成され、三地区七班のいずれかに所属する。所属の系列は折伏の人間関係によるため地理的分布もグアラハラ全域に及んでおり、集住の偏りは見られない。

b 婚姻関係・教育的背景

次に質問紙の調査結果を考察してみよう。質問紙は、井上がアメリカで使用したものをメキシコの実情を考慮して若干修正し西語訳したものである。回収した質問紙のうちグアダラハラ（以下G）とメキシコ市（以下C）のものを抽出し、比較してみたい。

両地域の会員の性別と婚姻関係を表3—aに示した。両地域とも結婚している者が最も多いことや、離婚・別居・未亡人・自由結合等もかなり入会していることがわかる。

教育的背景は表4に示した。小卒・中卒はGでは四〇%を占めている。Cでは二五%である。NSAでは小卒・中卒が五%であったのと比べるとNSMでは低学歴層が多いという傾向を示していると言えよう。

c 改宗の動機

次に質問紙の結果から、改宗の際にかかえていた問題状況や改宗の前後でどのような変化があったと彼らが回顧的に解釈しているかについて分析してみたい。

改宗の際の問題状況については表5に示した。Gでは経済的問題が、Cでは家族の問題がそれぞれ第一位であるが、経済や家族や健康の問題という現世的な諸問題をかかえていたことが想像される。NSAのカリフォルニア地域では一般的欲求不満が最も高かった井上の調査結果と比べると、NSMでは第四位ないし第五位である。また、スノ

ウイフリップスの調査(NSA)では人間関係二〇%、経済問題一六%、健康問題一三%であったが、これとも若干順異位になりがみられる。

この他にも、NSMに何を求めたかについて自由回答で記入してもらったが、これに記入したものはGで四〇名、Cで一三名であった。Gでは真の幸福、不壊の幸福への記述が一九、自身の向上などは一四、世界平和は八、生命の哲学は八、他者の教化五でありその他、仏界や求道心、友情などが一四であった。Cでも同様の傾向がみられた。

また、こうした改宗の際に、それまで加入していた宗教を捨てた理由、改宗後どのような功徳や問題解決を得たかについても質問したが、これは自由回答にしておいたので、その結果を内容で分類してみた。その結果は、グアダラハラについてのみ表6に示した。

過去の宗教を捨てた理由には、精神的欲求不満や現実生活の不満、カトリックの組織や教義に対する不満や批判などが指摘されている。他方、改宗後の功徳や問題解決には、改宗の際の問題状況に相応して、現世利益的な家族・経済・健康などの解決があげられている。しかし、第三位には利他的および宗教的使命の覚醒があげられているし、自己と他者の双方における真の幸福や世界平和への努力などが見られる。宗教的および利他的覚醒は三九、道徳的解決は二七、人間変革は二五になっている。これらは後に述べる態度変容の問題とも関るが、R・スターク等の剝奪理論の枠組みでは説明し難い。これらをどのように解釈するかが課題として浮上してくる。

更にNSMの魅力に関する質問については表7にみられるように、教学・哲学や具体的実践方針の占める割合が高く、それに続いて個人の変革や直接的利益が並んでいる。この傾向はNSAとは異なっている。井上によれば、ハワイやカリフォルニアのNSAの場合、個人の変革や直接的利益が高い比率を占めており、そのために現世利益的性格が特徴的であるとされていたのである。⁽¹⁶⁾

これは創価学会が戸田第二代会長の現世利益路線から、池田SGI会長の文化・平和路線へと変換しつつあることの影響や、メキシコ政府の宗教政策によって公然たる宗教活動が制約されているためにNSMの本部が彼らの活動を仏教哲学の学習や音楽・文化活動として強調している事情を投影しているためである可能性が高い。

d 改宗過程

仏教といえば禅や太った弥勒菩薩の仏像を想像する程度の知識しか持たない現地人に多く接したが、その彼らがNSMの会員に接して、「真の仏教」Budismo Verdadero なるものを知る。しかしこの「真の仏教」自体、インドの仏教が、中国大陸を経由し日本に伝播する間に、それぞれの地域の諸文化と接触し変容を遂げて来たものである。このほとんど全ての文化要素は、メキシコのカトリック文化とは異質なものである。

NSMの布教者や会員によって、巻物の文字曼荼羅が宗教的象徴として示され、「南無妙法蓮華経と唱え法華経を読誦し（自行）かつ折伏という布教活動をする（化他）ならば、諸の現世の苦悩は解決し（現世安穩）、来世も幸福な生命を得られる（後生善処）」「一人ひとりの人間革命で世界平和を実現しなければ核戦争による最後の日が訪れる」という一種の予言を提示されるのである。

経済や病気や家族などの現実的な問題状況や、改宗前の伝統的価値態度を支持していた客観的諸条件の変化（都市化や第一次的集団の弱体化）などという外的促進要因によって、改宗の見込者となった者に、この予言が問題解決の見通しとして提示される⁽¹¹⁾。

この問題解決の見通しは、布教者と改宗志願者との相互作用によって繰り返し提示されている。この徹底的相互作用は、短期間のものから数年に及ぶものまで観察される。

この点を調査するために質問紙では①初めてNSMの会合に出席した時と場所、②唱題を始めた時と場所、③勤行

を始めた時と場所④御本尊を本人または家族が受持した時と場所を尋ねた。その結果の中から煩を避けるために回答者番号○から六〇までの事例を抽出して表8に示した。この結果を見ると、①②③④が同一年のものは二六、不明および不備十一であり、残り二四は、①②③④が数年に及んでいることがわかる。

またこうした改宗はすでにNSMに改宗して後、自立した布教者となった回心者や、そのような回心過程にある新入会員などの働きかけが、改宗見込者に対して行なわれる。新入会員は全員布教者となる可能性をもっており、これは、NSMなど日蓮系の新宗教教団における万人布教者主義的性格の姿のひとつである。入会の通過儀礼である御授戒の儀式は日蓮正宗の僧侶によって御本尊の仏前で執行されるが、この儀式で日蓮正宗の本尊と題目と戒を受持し自ら修行を實踐し、他者を救済することを誓願した者は、出家と在家を問わず布教者となる可能性を持つことになる。

この布教者や潜在的布教者は、彼らの人間関係のネットワークを活用して布教活動を展開していくのである。この点に関する質問の回答結果は表9に示した。すでに表2―bに示したように、グアダラハラの子会員のうち七〇%以上と、配偶者の八六%、父の八二%、母の七九%がそれ以外の地域から移動してきた人々であり、メキシコのコンパドラスゴ（儀礼的名親関係）¹²という連帯の紐帯からも空間的に周辺化した人々でもある。したがって地縁的共同体や血縁的共同体、更に宗教的共同体からも離れないしは周辺化しているものがリクルートの中に多く観察された。また表7にも会員との交流や団結をNSMの魅力と考える会員がいたが、他地域から移動して来た者にとっては、血縁的・地縁的共同体や改宗前の宗教的共同体に代わる同苦共同体¹³として、NSM会員との徹底的相互作用が機能している。こうした点を背景として、表9を考察することが可能であり、改宗の際に改宗を促した者は、家族・親族・友人よりもNSMの会員のほうが多いという調査結果を解釈する視点を提供していると考えられる。ちなみに友人と会員を並記したものはGでは三人、Cでは一人にすぎない。NSAの場合、友人の比率が会員の比率よりも高かったのとは逆

の傾向を示している。グアダラハラでは都市化やその他の理由で空間的社会的に移動した改宗者にとっては、それまで友人として交際していた人が改宗したのではなく、会員と接触後友好関係が形成されたと言えよう。

又改宗に到る期間も一律ではない。当地でのインフォーマントによれば、改宗見込者がNSMと接触し、改宗に到るまでには、先ず数ヶ月から数年に及ぶ実験的実践の期間があり、途中で脱落しなかった者が、御本尊を受持しNSMの会員となる。家族の反対や本人の状況で、御本尊を受持はしないが、授戒のみを受けて「内得信仰」者となる者もいる。会員あるいは内得信仰者となった者は、座談会・学習会に出席し、勤行・唱題を実践したり、中には布教者と共に布教活動に参与する者もいる。

こうした布教活動によって獲得した会員は八五年現在、御本尊授与者千十四世帯、八六年現在、千三百二十六世帯となり、会員数は約五千人となった。八六年にも御授戒の儀式がアメリカから出張してきた僧侶によって、メキシコ市、グアダラハラ、ベラクルス、メリダ・ユカタン、モンテレイなどで実施された。そのうちグアダラハラでは三十世帯五五人が御本尊を受持して会員となり、約四十人が御授戒のみを受け内得信仰者となった。

彼らがNSMへ改宗すること自体、改宗前の状況規定（カトリック的伝統主義的価値態度）から、その状況規定を支持していた客観的諸条件の変化による心的孤立・不安・欲求不満・緊張などを経て改宗の見込者となり、NSMの布教者などの徹底的相互作用の結果、布教者の提示した予言を実験的に採用するという態度の変容である。この態度変容の結果、予言を実験的に採用し、勤行・唱題やNSMの組織活動への一応の専念を経て初信の功德(Beneficio)と呼ばれる現証(予言の実現)を獲得する。しかし中にはこれを獲得出来ず、再び予言の実験的採用を繰り返す者や脱落する者もいる。先の会員実態調査では、二八名に退転、一九名に活動していないとされており、その数は二〇％程度である。退転せずにNSMの活動を継続する者には更に自立した布教者へと回心し、態度変容していく姿が観察

されるのである。仮りに改宗し実験的に予言を採用する初信者の態度変容を第一水準の改宗過程とするならば、自ら実践するとともに、菩薩としての使命に覚醒し、他者の幸福を実現するために活動する布教者の態度変容を第二水準の回心過程と呼ぶことが可能である。

e 布教者⁽¹⁶⁾への態度変容

経済や健康という個人の問題、家族や職場での他者との関係、更に社会や世界の問題などの状況で改宗者に示される予言は、個人的なものから、より他者性や社会性を含んだ独特の構造に変化している。

改宗過程ではどちらかと言うと他者への関心よりも御本尊に南無妙法蓮華経と唱えれば、願い事は全てかなうという形で個人的な予言が提示されるし、改宗者の関心もここにある。

ところがNSMに改宗して会員となると、日蓮の教説や池田SGI会長などの指導を学習していく。ここで示される予言の構造は若干、異なってくる。それは、五座・三座の勤行という自己の修行と共に折伏という他者への働きかけが強調されていることである。したがって改宗の見込者に観察される祈りの構造も現世利益のかつ個々人の欲求充足を約束する呪術・宗教的な祈願態であすが、改宗後の全員教育や個人指導で信仰が深化すると他者の幸福や、使命の達成を祈るための誓願態の祈りへと予言は質的に変化している。

質問紙では、改宗後に獲得した功德について表6に示したが、経済問題、健康問題、家庭問題などの個人の現世的利益とは異質な利他的および宗教的覚醒に関する記述が観察された。この点に関しては「自分のことを考えるかわりに人のために題目を唱えられるようになった」「真の功德を得るよう戦うことにより他者の幸福を勝ち取れること」「他者を救う広宣流布のため戦う生命力を感じる」「自分の他者に対する態度においても向上した」というような表現が観察されているのである。このような自己の幸福を他者の幸福によって造るといった他者への関わり方を利他

主義的態度と呼ぶことが可能であろう。

またこれに近いものとしては、人間変革に関するものや家族関係に関する記述の中で、「自分自身が性格の面でも良い方向に変わった」「性格の変革」「生命境涯の変革」「人間革命している最中」とか「囲りの環境の改善」などが主として挙げられるが、これらは現世内的変革の志向性と考えられる。

またNSMに何を期待しているかに対する回答の中でも「他の人々と喜びをわかちあうこと、そして社会的平和」「自分自身の改善と、他の人々を教化すること」「良心を実現できる宗教哲学の実践で世界平和に貢献する」ことなどが記述されていたがこれも自己の変革と他者の利益の双方に関する志向であると言える。

こうした自己変革と利他主義への態度変容は、改宗過程の第一水準の態度変容とは異なる志向であり、こうした志向は布教者として自立していく第二水準の回心過程に特徴的な態度変容の姿と考えられる。

カトリシズムにおける最後の審判の救いや現世拒否的禁欲の価値態度を仮説的に来世主義的あるいは彼岸主義的救済観と設定するとNSMの第一水準の改宗過程における態度変容の現世利益主義あるいは現世内変革主義的な態度変容を生命主義的救済観に関する志向⁽¹⁷⁾と言ってよい。それとは別に第二水準の回心過程における布教者への変容は利他主義的志向という異質なベクトルをもつと言えよう。そこで作業仮説として便宜的に来世主義的態度と現世主義的態度の軸に自利主義的態度と利他主義的態度の軸を交叉させて回心過程の態度変容モデルを表10に図示してみた。

NSMへ改宗した者は全て布教者となることを可能性として持つことになる。布教者の布教行為は彼らの意図としては菩薩の修行として位置付けられている。日蓮の教説における法華経の地涌菩薩や不軽菩薩⁽¹⁸⁾は日蓮にとっては、彼のアイデンティティを補償する人格であったが、創価学会も会員を地涌菩薩の眷属と規定し、折伏は、末法今時ににおける地涌菩薩の使命であり、その再現であると会員に教育している⁽¹⁹⁾。

NSMにおいても、学習会などで日蓮の遺文の再解釈によって教育されるものの一つが、地涌菩薩の眷属の自覚である。⁽²⁰⁾ こうした菩薩の利他的行為が強調されると第一水準の現世主義的かつ自利主義的価値態度を示す信者の中には認知的不協和⁽²¹⁾を感じる者もいた。

八五年の調査時点で開催されていた学習会では日蓮の「佐渡御書」が教材として使用され「雪山童子の身をなげし樂法梵志が身の皮をはぎし身命に過たる惜き者のなければ是を布施として仏法を習へば必仏となる。身命を捨る人・他の宝を仏法に惜べしや」という内容が教えられた。⁽²²⁾ この学習会の感想を記述したエクトールのメモにも認知的不協和を内面で調整しながら克服する姿が記されている。⁽²³⁾ 物や労働や身命さえも他者に施すという利他主義的供養はその返礼として自らの欲求の実現をもたらすという思考様式は、宗教的供養の交換過程における潜在的機能として作用する。身命の供養と現世利益や自利的欲求充足とは正反対の価値態度である。他者を苦しめた者は自分が苦しむ。他者を助けた者は自分が助けられる。他者を供養する者は自分が他者から供養される。こうした交換論が過去・現在・未来の因果応報論として展開され、今、勤行・唱題と他者を救う折伏をするということが善因となって善果が自己にもたらされるといふ思考様式が会員に強調された。⁽²⁴⁾ この供養観にみられる宗教的交換の観念によって自利主義的な問題解決を目的とする改宗者は、勤行・唱題と共に折伏という他者への働きかけへと動機付けられ、無意識のうちに利他的価値態度へと態度変容していくのである。しかし、学習会で教育される雪山童子や種々の菩薩の利他主義的供養は改宗者にとっては理想像としては認められても、彼らが現実に行なえる行動形態ではなかった。日蓮の流罪体験や創価学会の創始者である牧口常三郎の獄中での殉教行為も身命を捧げる利他主義の類型に入れられようが、こうした姿もNSMの現地人会員には模範ではあっても現実に容易に行なえる価値態度ではない。イエスの十字架の殉教の姿もロマ書12・1に見えるように利他主義的行動の側面と考えられるが、カトリック教会では贖罪^{しとく}の側面が強調され、信

者は主としてその姿を讚美するのである。こうした理想像や範例的な利他主義は第三の水準と考えてよからう。

したがって、メキシコの現地人会員にとっては、日本人の腹切りの思考や忠臣蔵のような集団主義的忠誠心などは全くといってよい程の異質な文化であるとして池田会長講義の中のこの箇所は学習会では除かれた。

学習会で「現在では雪山童子のように実際に身命を捧げる必要はない。南無妙法蓮華経と唱えることが、南無とは帰命という意味で法華経に命を捧げることである。また、折伏をすることが身命を捧げることに相当する⁽²⁵⁾」という再解釈が示されると現地人会員は納得していた。認知的不協和が軽減したのである。

例えばローンの返済に苦しみ経済的危機の克服が可能になることを願って改宗したロサリオ婦人部長にとっても、「身命を捧げて仏法を習へば必ず仏になる」という日蓮の教説は、彼女の現実的課題とは矛盾するものであり、認知的不協和を生じるものであった。しかし、「御みやづかい(仕官)を法華経とをほしめせ⁽²⁶⁾」といった日蓮の職業労働観⁽²⁷⁾や、池田SGI会長の「信心即生活」「地域や職場で実証を示すことも広宣流布の活動である」という再解釈が示されると認知的不協和が軽減していったようである。

彼女が現世利益的かつ自利主義的な思考様式から利他主義的な態度へと変容していることは、次のような聞取調査において観察されたのである。ロサリオは「いままでは勤行や題目を実践したり座談会や会合に出席したり、折伏をすることが自分の身命を捧げることになります。特に折伏をするためには自らが経済問題やその他の問題を解決し幸福になったという実証を示さなくてはなりません。そのために真剣に働く(不動産業経営)のですが、広宣流布のために働くことが私の理想的仕事です。お金を儲けて、そのお金でグアダラハラに会館を建設するために供養したいのです。音楽祭の練習場になっている私の土地も会館の用地に提供しようと考えています。また日本の大石寺に登山することも大切な供養です(Q-8)」と語っていたが、ここには、第一水準と第三水準の止揚された第二水準の意見変容や

態度変容が観察された。⁽²⁸⁾ 第一水準の信仰態度は救われる側の信仰者に特徴的であるが、第三水準のそれは救済を行なう側のものである。第二水準の信仰態度は第一水準の自利主義的価値態度や第三水準の利他主義的価値態度の中間的形態である。この第二水準における態度変容には、自利主義を中心とした利他主義と、利他主義に目醒めた上での自利主義的動機付けが複合的に存在し、こうした回心の過程で布教者へと変容していくようである。

ここに見られるような折伏行為に結接した宗教的供儀の置き換えは、⁽²⁹⁾ NSMの会員に行なった聞き取り調査で多く観察されたが、このような宗教的意味を付与された宗教的使命感は、カトリシズムの伝統主義的生活態度ともプロテスタントの資本主義的精神とも異なる利他主義的な現世内変革の生活態度の「心理的起動力」(M. Weber)として作用していると考えられる。⁽³⁰⁾ この志向性は天理教の「ひのきしん」の宗教社会学的機能ともある意味で類似した性格をもっているようであり、これとの比較も必要であろう。⁽³¹⁾

更に「五座三座の勤行と折伏を實踐するならば絶対的幸福が実現する」という予言は、従来のカトリックの伝統主義ともプロテスタントの現世内禁欲とも異なる価値態度である。この価値態度は現世利益的であると同時に、自利主義と利他主義を接合・止揚しつつ、現地会員に独特な「心理的起動力」を提供していると考えられる。

こうした学習会や家庭指導の場で繰返される布教者と改宗者との徹底的相互作用の結果回心した者は、また新たな布教者へと態度変容していく。このような回心過程は、カリスマ的指導者との出会いや予言の実現などによっても促進されることがあるが、ここでは触れないことにする。

NSMによって提示・教育された実践形式や生活規律や観念複合を現地人が受容し、現世主義的かつ自利主義的な諸問題の解決・組織内地位の向上・生活の社会化・社会的再適応などを実現していくなかで、利他主義的価値態度を身に着けた布教者集団が形成されていく姿が観察される場合がある。

他方この改宗・回心過程は布教者の側からすると、NSMへの改宗者の同一化過程・集団規範の内面化過程・集団的学習過程であるとも言えよう。⁽³²⁾

こうした回心の過程において改宗者の態度変容が観察されたのであるが、変容するのは改宗者や回心者のみではなく、異文化との接触によって伝播された宗教的文化要素にも何らかの変化が観察されるのであろうか。次に宗教変容について考察してみよう。

四 宗教的文化要の変容

文化接触において変容するのは、その文化要素を受容した現地人の生活態度のみではない。伝播した文化要素自体も変容していく。⁽³³⁾ アメリカのような宗教的多元主義の文化とは異なるメキシコの強力なカトリシズムによる宗教的文化統合の中では、NSMの宗教自体の変容が顕著であると考えられる。

日本では創価学会の折伏は、他の宗教的信仰を否定しつつ展開された。NSMにおいても、先に述べた普遍主義的な布教者は、徹底した唱題行の実践と厳格な理論闘争によって現地会員を獲得していった。この布教方式を現地会員は最初のうちは受容したが、八十年代の初頭頃からはこれに反発するものが現われ始めた。八五年の調査時点で、グアダハララの会員で退転者とされるものを家庭に訪問した際に彼らは、百万遍の唱題はできないが、家庭で勤行・唱題を実践しており、自らを退転者とは自己規定していない者がかなり存在していた。

例えば、元支部女子部長のMも家族の強い反対との葛藤の結果、御本尊を返却しNSMの活動もひかえるようになったが、本人は今でも仏教徒であると語っていた。

これに対して、現地主義的な布教者の場合は、現地会員の習俗や風習に対してかなり柔軟な対応をしていた。ある会員の妹が結婚するが、相手の男性がカトリック教徒であるため教会で結婚式を行なう必要があるが、その前夜に会員の家で祝宴を開いたり、教会での結婚式のための花を飾ったり、絨毯の代金を支払っていた事例が観察され、葬式に関してもカトリックの儀式と並行して内々に勤行を行なうこともあった。会員の中の希望者は年一回、僧侶が来たときに、本部会館などで結婚式や葬式をすることもできるが、それは本人の宿命の問題であるという。

会員のなかには、カトリシズムの強力なメキシコ社会で「神」の存在を否定することは現地会員が、その全体社会の中で生活を営むことを困難にするとか、カトリックを誹謗することはメキシコでは人間を否定することを意味するという認識をもつものがかんりいた。また、神観念や仏陀観についても、質問紙においては、カトリックの「神」は外在的存在であり、仏は内面的存在であるという折衷主義的な解釈をしている者などがかなりの数に上っていた。

更にメキシコの風習やカトリックの聖者崇拜によるNSMの変容もいくつか観察された。カトリックの「死者の日」は十一月二日と三日に実施されるが、日本のお盆に相当する行事は、NSMにおいては夏ではなくこの「死者の日」に、会館や会員の家庭や墓地などで行なうという。

また、メキシコのカトリックの宗教的崇拜の対象であるグアダルーベの聖母やサポパンのマリアなどに関してもいくつかの事例が見られたが、一例を挙げるとNSMのある会員Aの経営する会社の壁にはグアダルーベの聖母像が祭られておりローソクの火が灯されていた。

この他、性慣習やアルコールや薬物などの使用に関しても、本人の生き方の問題であり、御本尊への祈りによって本人が努力して解決すべきものであるとされていた。これは、結婚式や葬式のカトリックの儀礼と仏教儀礼との並用も会員の自主的判断とされているのと同様の姿であろう。

こうした現地の風俗・慣習への対応として八七年二月十四日にマイアミに北・中・南米の二九ヶ国の代表が集まって開かれた第一回「SGIパン・アメリカン諸国会議」において「マイアミ宣言」が採択された際に仏教の原理にそれ程たがうことがなければ其の国の風俗や慣習を尊重しつつ布教するという日蓮の遺文に示されている随法毘尼の考え方（御書全集千二百二ページ）を引用しつつ、海外布教にあつては、現地の風俗や慣習を尊重することの重要性が確認された。³⁴ この直後にNSMの現地人会員にグアダハラで、布教方式について質問したところ、現地の風俗や慣習を尊重した折伏活動や教育が好ましく、これを待っていたと答えた。したがって、こうした調査結果からNSMの宗教変容はかなり進展していると言えよう。

五 結論にかえて

以上、NSMの受容と変容の問題を考察してきたが、まだ多くの問題が残されているため一応の概括によって結論にかえたい。

NSMの布教はメキシコの他の日系宗教に比べると多くの現地人会員に受容されているようであるが、アメリカのNSAと比べると必ずしも成功しているとは言いがたい。この理由は簡単には言えまいが、例えばメキシコの天理教の場合二、三の現地人が入会しているものの、その宗教活動が日系人の枠内におけるコミュニティの形成に限られている。これに対して、NSMの場合、現地人に対しても徹底的相互作用が試みられ、更に入会した現地会員が布教者となりその人間関係の輪へも布教の教線を拡大していることがまず指摘されよう。またNSMはSGIの公認通訳を育成したり、機関紙「トリブナ・デ・メヒコ」の作成に現地の青年会員を多く登用するなどの現地語による布教を積極

的に推進していることなども挙げられる。

しかしながら、強力なカトリックによる宗教的文化統合やコンパドラスゴの存在、更に政府の宗教政策は、アメリカのような宗教的多元主義とは異なって、布教の厚い障壁として機能しているのではないかと考えられる。グアダハラ会の会員の多くがコンパドラスゴなどの宗教的な紐帯の周辺に位置していることもその傍証であろう。こうした周辺性はラ・ルス・デル・ムンドというメキシコの新宗教に強く観察されるが、彼らは独自の地域的共同体を形成することによってカトリック教徒の圧力をかわしている。これに対してNSMは地域的集合性は形成していないが、カトリシズムへの不満や種々の問題状況といった共通した苦悩を解決しようとする人々が、時間的空間的に限られた同苦共同体を形成しており、それはコンパドラスゴに代わる補償作用として機能している。

また問題解決の提出のし方がカトリックとは異なるという意味で、カトリックでアイデンティティを獲得できなかつたエクートルなどのNSM会員に、それとは異なるアイデンティティの獲得様式を提供している。

更に、カトリシズムともプロテスタントとも異なる現世内変革的で利他主義的なNSMの信念体系が、現地会員に対して新たな「心理的機動力」を提供し、日蓮的宗教文化統合として機能しつつあると考えられる。

他方、カトリックの強力な宗教的文化統合の中では、アメリカのような宗教的多元主義のもとでのNSAとは異なつて、NSMの宗教変容はかなり急激かつ顕著であることも明らかになった。

こうしたNSMの調査研究の結果から、改宗・回心過程の態度変容を二つの段階として把握するという視点を提出してみた。この視点は従来の回心過程の宗教学的的研究において明示されていなかった。

しかしながら、NSMにおける改宗過程での伝統主義的・来世主義的・態度から現世内変革的態度への変容および回心過程での現世主義的・自利主義的態度から利他主義的態度への変容に関する事例研究によって布教者への回心の

深化のプロセスが少しく浮き彫りにされたと言ってみよう。

注

- (1) 野村暢清「文化変容」(『文化の心理』現代社会心理学第六巻、中山書店、一九五九年)、一〇五ページ。
- (2) 中牧弘允「ハワイ日系宗教における日本指向とアメリカ指向」(『宗教研究』五一巻三号、一九七七年)、二〇一ページ。
井上順孝「北米における金光教の展開(中)」(『神道宗教』一〇九号、一九八三年)、五九ページ、六三ページ。
- (3) 鈴木広「都市下層の宗教集団——福岡市における創価学会——」(『社会学研究』二二号、二四・二五号、一九六三年)、八一—一〇二ページ。
David Snow & Cynthia Phillips, "The Lofland Stark Model: A Critical Reassessment", *Social Problems*, 27, 1980, p.p. 430—447.
James Allen Dator, *Soka Gakkai, Builder of Third Civilization: America and Japanese Members*, University of Washington Press, 1969.
Robert S. & Ellwood Jr., *The Eagle and the Rising Sun: Americans and the New Religions of Japan*, The West Minister Press, 1974.
Yoko Y. Parks, "Nichiren Shōshū Academy in America," *Japanese Journal of Religious Studies*, 7—4, 1980.
John Kie-chiang Oh, "The Nichiren Shōshū in America," *Review of Religious Research*, 14, 1973.
- (4) 井上順孝『海を渡った日本宗教』弘文堂、一九八五年。
Nobutaka Inoue, "NSA and Non-Japanese Members in California," (英文報告書)。
井上順孝「異文化の中の新宗教運動」(『宗教研究』二四九号、一九八一年)、一—二六ページ。
中野毅「アメリカ社会とNSA——ハワイの場合——」(東洋学術研究別冊『講座教学研究』二号、一九八一年)
笠井正弘「メキシコ現地人における日本文化受容の一形態——日蓮正宗伝道に関する事例研究」(『南部メキシコ村落におけるカトリック系文化の研究』二号、三号、一九八三年)。
- (5) Lofland J. & Stark, R. "Becoming a World-saver: a Theory of Conversion to a Deviant Perspective", *American Sociological Review*, 30, 1965, pp. 862—874.

- (20) 池田前掲同所。
- (21) Festinger, L., *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row, Peterson, 1957. 末永俊郎訳、『認知的不協和の理論』誠信書房、一九六一年。
- (22) 「佐渡御書」(『日蓮大聖人御書全集』大石寺) 九五六ページ。(『昭和定本日蓮聖人遺文』久遠寺) 一巻、六一一ページ。前掲拙稿。
- (23) 池田前掲書、三一六～三二五ページ。
- (24) 拙稿「宗教的交換理論に関する一試論—初期日蓮教団における曼荼羅と米銭供養の相関分析をとおして—」(『西日本宗教学雑誌』八号、一九八六年)。
- (25) 池田前掲書、二七六～二七八ページ。学習会ではアラタシが講義をし、ミノルが翻訳した。
- (26) 「檀越某御返事」(『全集』) 一二九五ページ。(『定遺』) 一巻、一四九三ページ。
- (27) 塩原勉「膨張期の宗教運動における思考様式と組織原理」(『展望』一九六五年六月号)。
- (28) 拙稿「メキシコ日蓮正宗における供養観と職業労働観について」(『西日本宗教学雑誌』九号、一九八七年)。
- (29) 拙稿「日蓮における供養の問題—法華経薬王品を素材として—」(『東洋哲学研究所紀要』第一号、一九八五年)。
- (30) Weber M., "Die protestantische Ethik" Siebenstern Taschenbuch Verlag, München und Hamburg, 1969, S.117.
- (31) 飯田照明「宗教と経済—天理教の場合—」(『天理大学学報』一五一号)。
- (32) 鈴木前掲論文。
- (33) 野村前掲論文。
- (34) 聖教新聞、一九八七年二月一六日号。
- (付記) この調査は、一九八五年度の科学研究費の助成による海外学術調査(野村暢清代表)の一部である。現地の水城栄造氏などSGIの方々の御協力もいただいた。また、原稿執筆にあたって国学院大学の井上順孝助教授、創価大学の中野毅助教授、西日本短期大学の笠井正弘助教授の貴重な助言を賜った。ここに記して感謝の意を表したい。

表 1

ゲアダラハラにおける NSM 会員の職種

大分類	職 種	性 別		%	%	計	%	大分類
		男	女					
ノンプロフェッショナル	専門的技術的職業従事者	18	21	22.0	15.2	39	17.7	110(50.0)
	管理的職業従事者	5	1	6.1	0.7	6	2.7	
	事務従事者	5	13	6.1	9.4	18	8.2	
	販売従事者	26	21	31.7	15.2	47	21.4	
プロフェッショナル	熟練的職業従事者	5	5	6.1	3.6	10	4.5	15(6.8)
	半熟練的職業従事者	3	0	3.7	0.0	3	1.4	
	非熟練的職業従事者	0	2	0.0	1.4	2	0.9	
農 業		1	0	1.2	0.0	1	0.5	1(0.5)
	主 婦	0	59	0.0	42.8	59	26.8	
	学 生	8	5	9.8	3.6	13	5.9	
職	退職者・年金受給者	1	1	1.2	0.8	2	0.9	
不	明	10	10	12.2	7.2	20	9.1	20(9.1)
	計	82	138	37.3	62.7	220	100	220(100)

ただし、分類方法は小林淳一「SSM 地域調査コードガイド」福岡大学人文論叢、17の4、1986による。

表 2-a

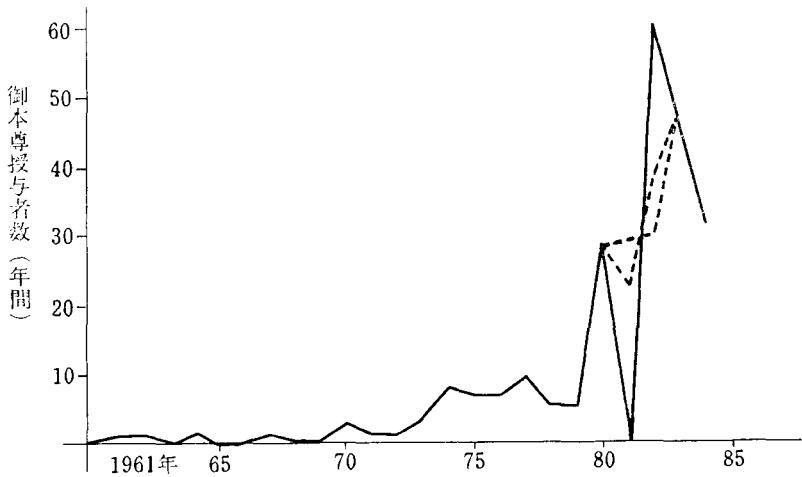
(1) グラダラハラにおける日蓮正宗会員への本尊授与数

	1961	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	1980	81	82	83	84	85	不明	計	%			
D.D.																					A	C	G				113	51.4			
婦人部	1	1				1				1	1	4	1	1	7	5	3	12			29	26	19			0	113	51.4			
D.C.																					D										
壮年部(男)				1					2				1	2	4	2				1	7	22	12	6		2	62	28.2			
D.J.F.																					B	E									
女子部													1	3	1	1	7				4	6	2			25	11.4				
D.J.M.																					F										
男子部												1	1	2	1	1					2	5	3	4			20	9.0			
男性																															
(M)				1						2			2	3	6	3	1			1	9	27	15	10			82	37.3			
女性																															
(F)	1	1				1				1	1	1	5	1	4	8	5	4	19		33	32	21			138	62.7				
G.F.	注																														
本尊はないもの	A=No. 229, B=No. 135, C=No. 64, No. 65, No. 129, No. 231, D=No. 63 E=No. 60, No. 62, F=No. 136, G=No. 184, No. 227																														
年度合計	1	1	1		1				2	1	1	3	8	7	7	9	5	5	28	0	60	47	31		2	220	100				
累計	1	2	2	3	3	4	4	4	6	7	8	11	19	26	33	42	47	52	80	80	140	187	218		220	220	100				

220+G.F. の 12=232

表 2-a

(2) グアダラハラ会員における時系列データのグラフ



ただし、1981年の出張御授戒はなかった。

表 2-b

グアタラハラのNSM会員の出身地

出身地	人数 (%)	出身地	人数 (%)
グアタラハラ	57 (25.9)	サン・ルイス・ポトシ	4 (1.8)
その他のハリスコ州	26 (11.8)	グアテマラ	4 (1.8)
メキシコ市	26 (11.8)	その他のメキシコ	21 (9.5)
シロア	24 (10.9)	日本	4 (1.8)
チヤリフト	10 (4.5)	USA	3 (1.4)
ソクラ	8 (3.6)	エルサルバドル	2 (0.9)
バハ・カリフォルニア	6 (2.7)	ペルー	1 (0.5)
コアラ	5 (2.2)	ホンジュラス	1 (0.5)
ミチカソ	4 (1.8)	不明	1 (0.5)
チカラ	4 (1.8)	計	220 (100)

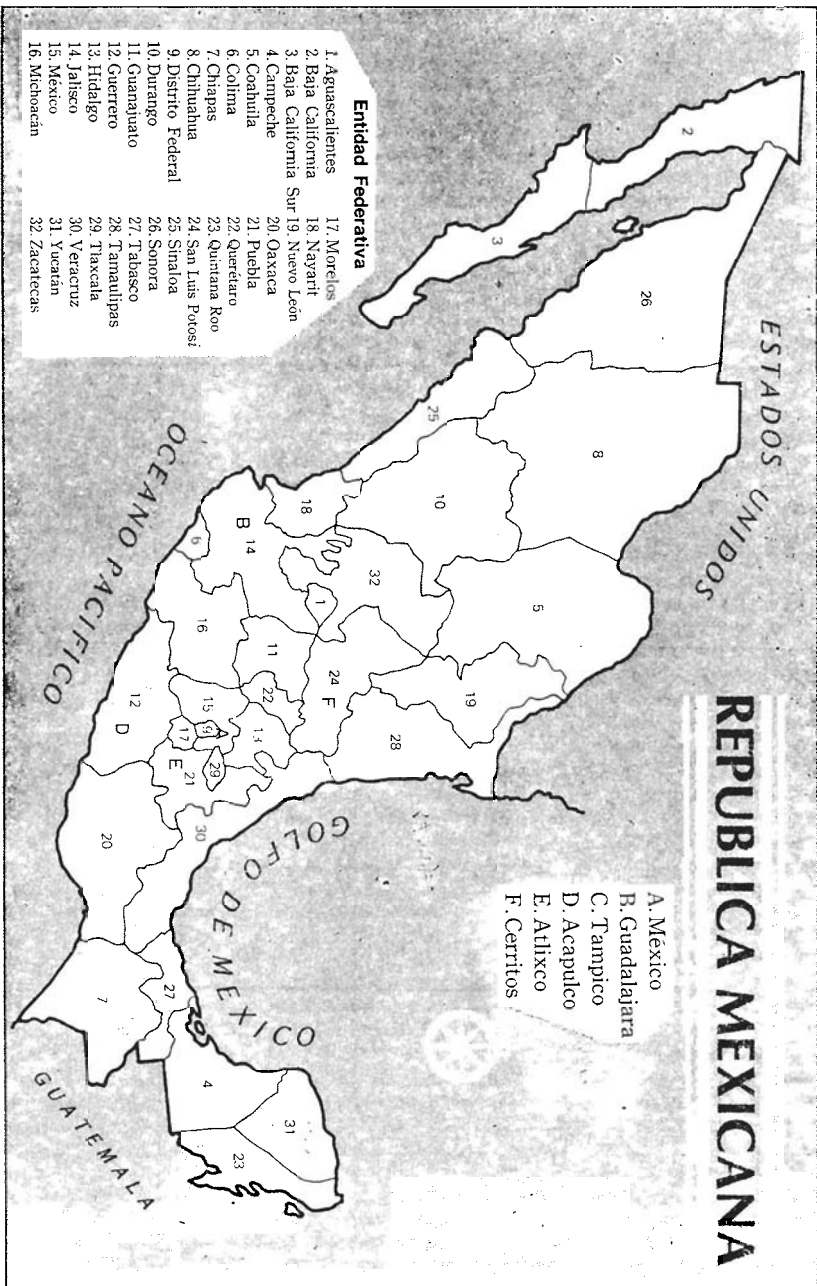


表 3-2

婚姻関係について

地域 男 女	グアタハラ (G)				メキシコ市 (C)				G+C					
	婚姻関係	男	女	計	男	女	計	男	女	計	男	女	計	%
独身	21	65.6	13	34	5	5	10	26	18	44	48	100	148	29.7
結婚	7	21.9	32	39	8	8	16	15	40	55	100	100	55	37.2
離婚	2	6.3	16	18	2	5	7	4	21	25	100	100	25	16.9
別居	0	0.0	3	3	0	1	1	0	4	4	100	100	4	2.7
やめめ未亡人	0	0.0	4	4	0	5	5	0	9	9	100	100	9	6.1
自由結合	2	6.3	7	9	1	0	1	3	7	10	100	100	10	6.8
無回答	0	0.0	1	1	0	0	0	0	1	1	100	100	1	0.7
合 計	32	100	76	108	16	24	40	48	100	148	100	100	148	100

ただし、Gの離婚のうち回答者№12, 19, 23, 31, 32, 46, 48の女性7人と男性の№102は独身としているが子供がいる。無回答の女性№3は配偶者に記入しているし、子供もいる。
また、Gの自由結合のうち回答者№25, 37, 38, 58の女性4人と男性の№75も独身としているが、№25は配偶者が記入されているし、その他は、子供と配偶者名が記入されている。Gの№57女性は離婚と自由結合に並記している。

表 3-b

アンケート回答者の改宗の時期

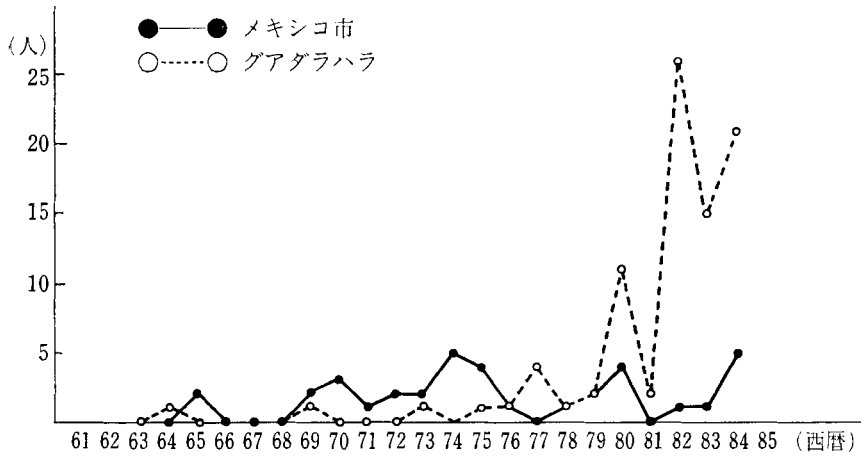


表 4

教育的背景

地 域	学 歴		教 育 的 背 景										計
	小学中退	小 卒	中 卒	高 卒	専門学校	大 学	大学院	学 生	その他	無回答			
グアタマラハラ (G)	1 (0.9)	27 (25.2)	15 (14.0)	3 (2.8)	18 (16.8)	9 (8.4)	1 (0.9)	22 (20.6)	8 (7.5)	3 (2.8)	107 (100)		
メキシコ市 (C)	0 (0.0)	8 (20.0)	2 (5.0)	3 (7.5)	7 (7.5)	9 (22.5)	0 (0.0)	7 (17.5)	2 (5.0)	2 (5.0)	34 (100)		
G + C	1 (0.7)	35 (23.8)	17 (11.6)	6 (4.1)	25 (17.0)	18 (12.2)	1 (0.7)	29 (19.7)	10 (6.8)	5 (3.4)	147 (100)		
N S A	—	3 (1.0)	10 (3.5)	110 (38.2)	63 (21.1)	67 (23.3)	24 (8.3)	—	10 (3.5)	1 (0.3)	288 (100)		

表 5

改宗時の問題状況

ただし、複数回答

項目	地域		順位	メキヰ市	順位	G + C	順位
	グアタハラ (G)	(C)					
1 経済的問題	60 (24.4) (56.0)	①	12 (16.4) (30.0)	②	72 (22.6) (49.0)	①	
2 家族の問題	46 (18.7) (43.0)	②	16 (21.9) (40.0)	①	62 (19.4) (42.2)	②	
3 健康の問題	33 (13.4) (30.8)	③	11 (15.1) (27.5)	③	44 (13.8) (29.9)	③	
4 精神的問題	28 (11.4) (26.2)	④	9 (12.3) (22.5)	④	37 (11.6) (25.2)	④	
5 欲求不満や気力の喪失	27 (11.0) (25.2)	⑤	9 (12.3) (22.5)	④	36 (11.3) (24.5)	④	
6 家族以外の人間関係	25 (10.2) (23.4)	⑥	8 (11.0) (20.0)	⑥	33 (10.3) (22.4)	⑥	
7 その他	18 (7.3) (16.8)	⑦	5 (6.8) (12.5)	⑦	23 (7.2) (15.6)	⑦	
8 無回答	9 (3.7) (8.4)	⑧	3 (4.1) (7.5)	⑧	12 (3.8) (8.2)	⑧	
合計 (回答者数)	246 (107)		73 (40)		319 (147)		
1人当りの問題数	2.3		1.8		2.2		

異文化における日系新宗教の受容と変容

表 6 改宗の前後の状況 (グアダラハラ)

過去の宗教を捨てた理由		改宗後の問題解決・功德	
精神的欲求不満	40(22.5)(37.4)	家族問題の解決	52(18.8)(48.6)
経済的欲求不満	33(18.5)(30.8)	精神的解決	48(17.3)(44.9)
NSMへの期待感	29(16.3)(27.1)	利他的宗教的覚醒	39(14.1)(36.4)
カトリックの教義への不満	27(15.2)(24.3)	経済的解決	38(13.7)(35.5)
〃 組織への不満	26(14.6)(24.3)	人間変革	25(10.2)(27.1)
道徳的霊的不満	11(6.2)(10.3)	身体的解決	27(9.7)(25.2)
カトリックは捨てない	1(0.6)(0.9)	道徳的解決	25(9.0)(25.2)
無 回 答	11(6.2)(10.3)	無回答・その他	19(6.9)(17.8)
合 計	178 (107の比)	合 計	277 (107の比)

ただし、自由回答

表 7 NSMの魅力 (グアダラハラ)

NSMの魅力 \ 数	回 答 数	比	比
教 学 ・ 哲 学	48	32.4	44.9
具体的実践方針	32	21.6	29.9
個人の変革	18	12.2	16.8
直接的利益	18	12.2	16.8
会員との交流・団結	14	9.5	13.1
日蓮の生涯	3	2.0	2.8
御本尊	3	2.0	2.8
その他	4	2.7	3.7
無 回 答	8	5.4	7.5
合 計	148		(107)

ただし、自由回答

表 8

改宗過程

項目 年度	① 会合参加	② 唱題開始	③ 勤行開始	④ 本尊受持	①~④が 同年の改宗者		
					年	人数	
'64	(数字は質問紙の回答者番号)				合計	不明	3
'65					24	不備	8
'66							
'67						'67	1
'68							
'69	38	38					
'70							
'71	31		38				
'72							
'73						'73	1
'74						'74	1
'75	23.37	23.37	23.37				
'76	2	2			23.37		
'77	19.21	19.21				'77	2
'78	44.46	44.46	44.46				
'79	9.35	9.35	9		44		
'80	60	60	35.60		46		
'81	3	3			9	'80	2
'82	4.7	4.7	8.14		35.60		
'83	8.14	4.7	8.14		4.7	'81	1
'84	42	16.42	40		21.42		
'85	1.16	40	1.19		7.8	'82	8
'86	40		40		1		
'87	17.50	17.50	31		21.40	'83	4
'88	55	55	55		4.19		
'89					2	'84	6
'90			31		17.50		
'91					55		
合計							37

表 9

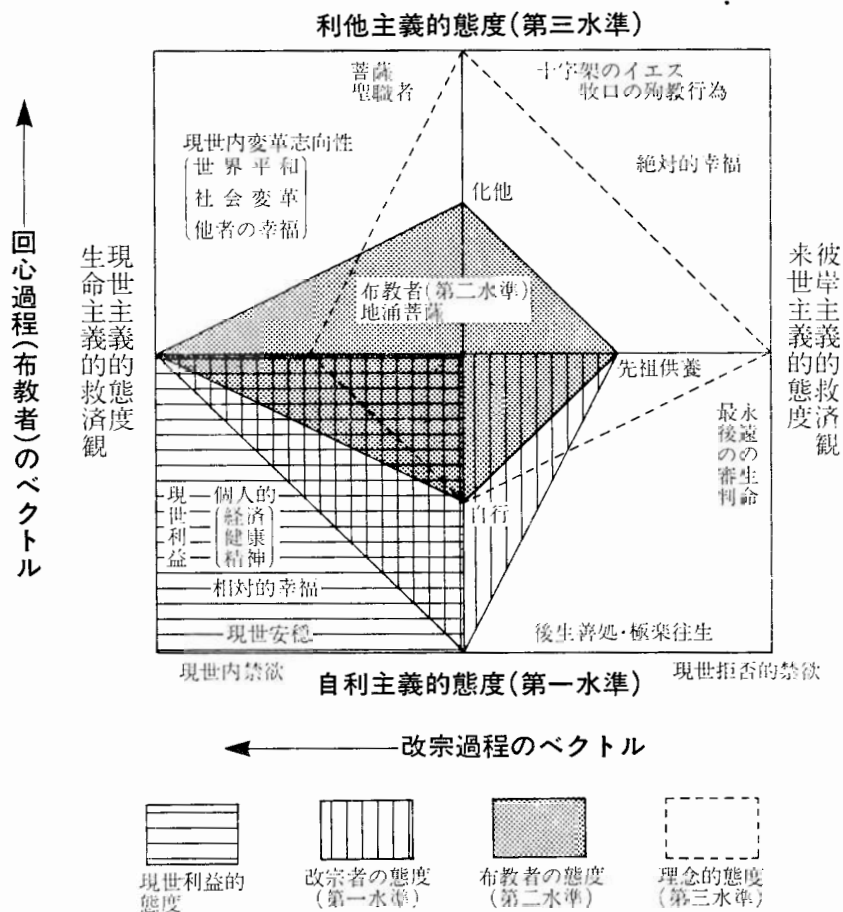
折伏の人間関係

地域 人間関係	グアタラハラ (G)	メキシコ市 (C)	合 計 (G+C)
父	6	2	8
母	18	4	22
兄弟	2	7	9
子	1	5	6
配偶	6	1	7
その他家族	3	1	4
友人	24	9	33
会	51	10	61
親	2	1	3
その他	1	1	2
合 計	114	41	149

ただし、Gでの並記

- 父と母……………3
- 友人と会員…………3
- 会員と親戚…………1
- Cでの並記
- 友人と会員…………1

表10. NSMの態度変容モデル



ソクラテスの宗教裁判

保坂 幸博

〈論文要旨〉 古代ギリシャ思想の全般がただ哲学や文学の領域にのみ限定されることになったのは単に後世歴史的に成立した事情にすぎない故、これを宗教的な観点から、古代ギリシャにあった宗教的状况そのものとの関連において研究するということが今後は非とも行われなければならない。本稿はかかる意味からギリシャ思想に決定的な意味をもつソクラテスを取り上げ就中その裁判のあり方に焦点をあてて、これが宗教裁判であった可能性を探ろうとするものである。またこの点を出発点とすることによって、今日に伝えられるソクラテスの活動の全般がいかに宗教的なものとして理解されることが可能であるかの問題に触れる。プラトンの作品はそのようなものとして新たに読まれることが可能である。さらに、ソクラテスの問題をかく検討する際に、当時の思想的状況一般がいかに宗教的なものとして捉えうるかの問題をも視野に据えておく必要がある。

〈キーワード〉 古代ギリシャの宗教。ソクラテス宗教裁判。宗教と規範。哲学と宗教。神話と宗教。宗教的人格の影響。

ソクラテスについて書かれ今日まで残された文献を目にする限り、市井にあつて對話しながら周囲の人々を強く魅了してやまなかつたこの特異な人物のあり方から感じ取られるのは、論理的修辭の人などというよりはむしろある宗教的な力を備えた希有の人格であろう。しかもこのことはひとり素朴な直観に訴えるのみならず、ソクラテスの裁判が宗教裁判として争われたという事実によつても裏打ちされている。けだし、いかに生前特異な人物として衆目の知

るところであったといえソクラテスの存在が古代ギリシャ思想に決定的な意味をもつに至ったのは他ならぬこの裁判結果の衝撃によるところ大であったことを考慮する時、この点にこそ出発点を求めることは必須とすら言いうるものであらう。

プラトンの対話篇『エウテュプロロン』によれば、ソクラテスはアテナイ市民メレトス、アニュトス等により瀆神の廉で、バシレウスの役所に公訴された(前三九九年)⁽¹⁾。この古くは「王様」の意味に他ならなかったバシレウスとは当時アテナイにある十の行政機関の一つであったが、アリストテレスの『アテナイ人の国制』五七章によれば⁽²⁾、その職掌は宗教的な行事、祭礼のほぼ全領域に及ぶものであった。すなわち宗教的密儀の監督、レナイオンのディオニュシア祭の行列と演劇競演およびパンアテナイア祭やヘバイストス祭等の松明競技の監督、父租伝来の供儀一切の取り扱ひ。さらにバシレウスは宗教に関連する各種の訴訟を取り扱ひ役所でもあった。すなわち神官職をめぐる争ひ⁽³⁾、諸種の殺人に関する私訴 *dikē*、そして今ソクラテスとの関係で注目されるものとして、瀆神に関する公訴 *typhos theōn* の取り扱ひがその職務であった。

告訴理由はプラトン等によつて書き残されて後世に良く知られているように、「ソクラテスは青年たちを腐敗させ、かつ国家の認める神々ではなく別の新たなダイモニアを祭るが故に罪を犯している」といふのである⁽⁴⁾。

この告訴理由の内容を読んで端的に理解されることは、これが宗教裁判であったということに他ならぬであろう。しかも右に見た如く瀆神の公訴を扱う役所によつて正規に受理されたものであった限り、当時に固有な意味において宗教裁判として成立したものだといふ点を疑ひわけにはゆかないと思われる。またそれ故に、論点を先取りしてさらに言うならば、当時のアテナイ市民達はソクラテスがある宗教的存在であると思つていたと考えるべきである。たとえかく訴えられてよい人物ではないと思われたにせよ、あるいはまた仮りに訴えられたとて無罪であるという意見

を持ったにせよ、メレトス等がソクラテスをそのような存在とよんだこと自体はアテナイ人一般にとりわけ荒唐無稽な発言とは感じられなかったのだと言わなければならない。したがって告訴理由のいう「国家の認める神々の否定」「別の新たなダイモニア」、「若者の腐敗」等の諸点が、まずもって宗教的な領域で検討されなければならないし、もし必要とあらば、「国家の神々」等の背景にある当時の宗教的状況一般がいかなるものかの問題や、さらにはこの裁判に限らず、伝えられるソクラテスの活動全般が宗教的なものとしていかに理解されるかの問題へと研究を進めるが至当である。

しかし、膨大なといって良い程のソクラテス研究史はむしろこれを宗教裁判とは受け取り難いという観点に偏ってきた。それ故、本拙論の論旨からは脇道であるが、宗教裁判にあらずとの観点を明確に打ち出している研究に全然触れないで通るといふ訳にもゆかないように思われる。この観点においてはバーネットとテイラーの研究が最も徹底したものであるように思われる。バーネットの哲学史 *The Greek Philosophy: Thales to Plato* は、告訴の「真の理由」はソクラテスによるデモクラシーやその指導者たちの批判がペロポネソス戦争敗戦後の混乱を抱えたアテネの指導者（アニュトス等）に妨げとなったという⁽⁵⁾ことであり、先の告訴理由は単に「口実」にすぎなかったと断じている。ただ、三十人僭主の恐怖政治がもたらした荒廃を修復する目的から以前の罪にはとわなないという特赦令が出ていたがために、公然と政治裁判にかけることができなかったというにすぎない、と。テイラーは同じ観点でさらに具体的にあり、ソクラテスが極悪の三十人僭主政府で重きをしたクリティアスと近かったこと、および、敵国スパルタに加担して祖国に叛した売国奴アルキビアデスが彼の弟子の一人と思われていたことが密かなる疑惑を生んでいたとする。とりわけ、家柄に優れ才智に富み早くから将来を囑望されていた美青年アルキビアデスが、ソクラテスをこの上もなく賛嘆しながら、自らの野心の赴くままに結果的に軍艦百三十隻、重装兵五千にのぼる空前規模の派遣軍に壊

滅をもたらししたあのシチリア遠征へと全アテナイを煽動し、形勢わが身に不利とみるやこともあろうか宿敵スパルタに走った一件は、「青年を腐敗させた」とする訴えによく呼応するとテイラーは考える。⁽⁶⁾

この政治的謀略説は多くの有力な研究者、哲學家にも大筋で承認されているものでもある故、⁽⁸⁾反論を試みるとすれば詳細を期すべきではあるが、今その反論の要点のみを挙げるならば、(一)、一般的にいつて宗教裁判は、時を経てふり返る場合にその裁判につきまとった不合理な熱狂がもはや理解されないために、ある平板なものに見えざるをえないということ。(二)、今日の学問的方法はある状況を政治的、経済的等の(あるいはまた一方では心理的等の)諸要因に分析するものである故、かかる方法によって得られるものが政治的なもの、経済的なもの等々にすぎないのは単に必定であるということ。(三)、むしろ翻って、ある宗教現象を観る際に政治的背景や経済的事情やが背後に突きとめられないという場合こそ希であらうが、そのように突きとめられたからといってそのことによってそれが宗教現象であることを止めるのではないということ。四、アルキビアデスが政治犯であり、これとの親交が周知のものであったとしても、それが即政治的關係と見做されていたとは言えないということ。テイラーには両者の關係のあり方を決定するものが欠けているのである。しかしまた、バーネット、テイラーにこのような説を提出させる背景自体が問題であると言うべきかもしれない。というのは、ソクラテス裁判を、あるいはソクラテスの存在そのものを、宗教の枠の外に置くということ自体がおそらくはキリスト教的伝統によって歴史的にすでに久しく決定付けられており、バーネット、テイラーは単に「ソクラテスの問題は宗教ではない」というこの一般的理解に則ってこれに強制されたにすぎないとも言いうるからである。

否、キリスト教こそは新プラトン主義を経てソクラテスを自らの宗教領域に取り込んだのであり、かくしてキリスト教聖人の一人といえる位置にすら据えたものであって、ソクラテスは伝統的に宗教的一存在として理解されてきた

という指摘が予想される⁽⁹⁾。しかし、早くはすでにカッパドキア教父の一人ユステイノスの『弁証論』⁽¹⁰⁾にその意図を見る如く、かかる動向は、ギリシャ思想を排するのではなくむしろ優れてその後継者であるということを示すことによつて権力の（たとえばローマの）意を得ようとする方向転換と軌を一にするものであり、従つてソクラテス受容には初めから一定の限界が設定されていたと考えるべきものである。そこで時代が進むとともにソクラテスからは最初に附与された宗教性が剝奪され、近世に至つて見るからに見すばらしい道德の説教師にまでなり下がつてしまつたが、ソクラテスのかかる脱宗教化は、逆説的にきこえるかもしれないが、実のところ宗教的領域へ迎え入れた最初の時点ですでに決定された道筋であつたと考えなければならぬ。それ故また、今ソクラテスの宗教性ということを用いて、研究が無意味な混乱に陥ることなく適当な成果を挙げうるためには、この意味の宗教性と古代ギリシャに固有の宗教性とを区別してかかるのが少くとも方法論上得策であると言える。しかし以上のような協道やそれに対してさらに生ずる異論やについて時を費すよりは、むしろ本筋の議論によつてそれらに光を投げ返すほうが順当であらう。

告訴状にいう「国家が認める神々」とは何か、「別の新たなダイモニア」とは何か、またそれを「認める、認めない」とはどのようなことであるのか、さらに「青年たちを腐敗させる」とは宗教的にどのような現象でありうるのか、が問われなければならない。ただ今日我々に残された資料が、ソクラテスを訴えた側のものは一つとしてなく、ソクラテスは無実なりと弁護する立場からのものに限られているということが最大の難点である。そこで告訴理由が真実何を述べたいのかを知る手掛かりとしては、この告訴理由に反駁している資料をいわば透かして読み取ることによつてその否定するところにむしろ肯定を読み取るような一種作為的な操作が要求されることになる。しかしまた、仮りに告訴状とその弁論の全体が今日まで残されていたと仮定して、そこにこうした点がなら矛盾も混乱もない程明確に述べられてあつたとも思われないならば、そしてまたひとり告発者たちに限らず当時の思惟状況全般にとつてかか

る問題が曖昧で混乱しており、却ってこの曖昧さと混乱とがソクラテス裁判へと繋がる一つの要因にさえなっていたと考えるべきものであるならば、右の諸点の検討は、ある解釈の領域にまでも踏み込んでこの曖昧と混乱自体を整理することを迫られる性質の試みであると言える。そのためこの小論は、そのような茫漠たる研究領域への一つのささやかな序論として、あるいは極めて目の粗い一素描として読まれる以外のことは期待すべくもないように思われる。

△国家の認める神々▽

人間の行為を律し導くものとしての規範は古代ギリシャにおいて優れて宗教的のものであり、また宗教的なものであるが故に極めて強力な掟であった。それは人間存在を遙かに超えるものと考えられており、一般には恐れ畏むという感情によってその力が了解されていたように思われる。もしなんらかの成りゆきでこれに背くものがあればその背いたという単なる恐怖によって身が滅ぶことであろう。他方現実的社会的な規範としての法律は、ギリシャに初めて成文法をもたらしたとされるロクロイはやや伝説的であるとしても、シケリアのカロンダス、スパルタのリュクルゴス、アテネのドラコン、ソロン等の出現によって次第に確立された。しかし、法律が人間の行為の全領域を覆うものではなかった点が問題である。とりわけアテネの法律は貴族富裕者と平民との間に漸く昂った対立を調停する必要がある生じたもので、土地の分配、国民の身分の確保などのそれなりに限定された目的のものであって、人間行為の規範という一層広い領域に対してはもとより偶然的で根柢の弱いものである。このためすでにして「父祖の法 *καταβολή*」⁽¹¹⁾や「慣習 *θεσίσ*」⁽¹²⁾とよばれる一種の道徳律が存し、先の宗教的規範と法律とのいわば中間に大きく位置を占めていた。当時国家を指示する際に地理的な位置や領土などよりもむしろテーバイ、アテナイなどとそこに住む人々を

集合的によぶのが常であったが、それと似てこの「父祖たち」を示すパトリオス *patroos* という形容詞は通時的に父祖たちの集合体として祖国 (パトリス *patris*; 英 patriot) そのものに他ならなかった。そこで、父祖が定めた制度や決まりごとやのこの「父祖の法」、あるいは古くからのしきたりや伝統やの「慣習」は歴史的な観点から国家そのものと感ぜられるものであった。

この「父祖の法」が「書かれていない法習 *dympoa noimion*」⁽¹³⁾として現実にある成文法を支えるものと意識されていたことは強いて語るまでもないが、今問題であるのはそれが規範のもう一方の極、すなわち宗教的、神的な領域と深く関わるものと意識されていたという点である。アリストテレスの偽書『問題集』第一九卷(二八)⁽¹⁴⁾では、アテナイには文字がないため現実の法律が吟唱されていた時代があったかもしれないと推定されているが、プラトンも『法律 NOMOI』700b において、アテナイにはヘルシヤ戦争当時、神々に対する祈禱を内容とするヒュムノス *hymnos* (hymne 賛歌) とよばれる頌歌 (*edry ode*) があり、他方悲歌 (*epithos*) に分類される頌歌としてパイアン、ディテュランボスがあったが、法律 *nomoi* も琴歌 *kitharoidikos* とよばれる一種の頌歌であったとしている。すなわちプラトンによれば、法律は、その発生においてリュラ琴によって伴奏されるノモスの詩文という形態で、神々への祈禱と並ぶ位置を占めていたものと考えられているのである。法律と神的なものとのこのような未分離状態がソクラテスから半世紀と古くない時代にあったということは、歴史的な事実としては検証を要するとしても、それがそのようなものと一般に了解されうる性質のものであったという点が注目されるであろう。それ故にまたプラトンが、理想的国家建設に要する理想的立法の試みとして『法律』篇を執筆した時、アテナにおいてもスパルタやクレタにおいても最初に法律を定めたのは神々であると述べることによって思案に着手している⁽¹⁵⁾。法律が人間の行為に対する絶対の規範でありうるための根拠として、それがもと神々から発生したものであるとする以外の論拠をプラトンは持っていないし、またそれ以外

になにもかを必要とすると考えずらしなかつたのかもしれない。

ともあれ古代ギリシヤにおいて、人間行為を現実^ニに規制しうるものとして成文の法律があり、これを支えるものとして不文の父祖の法があり、そしてその根拠として神的なものへの畏怖の感情があつたということは多く証明を必要としない事柄であるように思われる。国家とは他ならぬこれら規範の総体としてあつたのである。このような観点が当時あつた宗教的なものの総体を表現しようというのではない。父祖の法にしても、例えば農耕に関する規定や家を建ててする場合の奨励やの如く、もっと広い意味で慣習（そして宗教）とよびうるものであつただろう。しかし人間の行為を律し導くものとしての規範という観点の枠内では、父祖の法はかかる道徳律であつたし、宗教的なものはその規制する力の根源として現出したと考えるといふのである。またこのような事情から、両親に対する犯罪は国家や神々に対する犯罪と同等のものと考えられる傾向があつた。父祖の法が受け継がれうるということを具体的な形で示すものが両親に対する尊敬であり、国家とは畢竟その父祖の法に他ならず、神々はその父祖の法を力あるものとする根拠に他ならないのである故に、これらに対する犯罪は程度において最大級のものであつてならんら區別されないのである。⁽¹⁶⁾ またさらにはこれと関連して、古代ギリシヤにおける祖先崇拜のあり方が探究されるべき問題である。

概略にすぎないが、当時のアテナイにおける神的な規範、父祖の法の不文の規範、成文法的な規範の問題を以上のよう^ニに理解すると、「國家の認める神々を無みする」とするソクラテスに対する告訴文の隠れた意味が明瞭になつてくるように思われる。すなわち告訴文は右のような意味の國家的規範そのものにとつて危険な存在であるとしてソクラテスを訴えているものと考えられるのである。國家的規範に根拠を与えるものが神々である以上、国家とはすなわちそれが認めている神々に他ならない。ゼウスやアポロン、アテナといった國家の祭る神々をないがしろにして、たとえばオルフェウス教徒やピュタゴラス派の人々のように秘密結社的な神々を崇拜しているというが如き意味から告発

しているのではないことは明らかである。当時のギリシャにおいては、結社的のものであれ異国のものであれ、それまでになかった神々をそれまでになかったという理由で排除するという異教排除の考え方は存在していなかった。加えて、小結社的な崇拜の対象はそれが外に現われるとすぐれてギリシャ的な伝統の神々であることを示すのが常であった。告訴文が「国家の認める神々」ということを言っているのは、ソクラテスが国家という、神々を否定するということでなければならぬ。

訴えがかかる規範をめぐってなされていると考えると、法廷におけるソクラテスとメレトスとのやりとりにも新たな光が投げかけられるように思われる。ソクラテスは反対尋問の形で告発者メレトス呼び出し、「私が若い者たちを腐敗させると君は訴えたが、それでは若い者たちを善いものにするのはいったい誰であるのか」と質問を発する⁽¹⁷⁾。これに対するメレトスの返答はただ一言、若者を善くするものは「法律だ。νόμος」というのであった⁽¹⁸⁾。この一見唐突な返答はソクラテス流のソフィステイケースによってたちまちナンセンスに追い込まれてしまっており、「法律」という言葉によってメレトスの念頭にあったものが真実には何であったのか確定できない。またメレトス側の告発文が仮りに今日に残されていたと仮定しても、このことも他のことと同様、誰の目にも明らかな程混乱なく述べられてあったろうとも思われない。しかし、若者を腐敗させるソクラテスに対立の立場にある存在としてかりそめにも「法律」ということが持ち出されたのは意味のないことではないように思われるのである。ソクラテスがそれと対立するのであるならば、詮ずる所そのいう「法律」の順当な働きを奴けているのであり、はてはこれを滅ぼすのだという連想が告発者側の脳裏にあったと想像してみることもできるであろう。

告訴状のいう「国家の認める神々」がこのような規範をめぐっての争いであったことを窺わせるものは『エウテュブロン』篇にも見られる。この対話篇の中でソクラテスは、バシレウスの役所に呼び出されて訴えられたことを知ら

された後その役所から出しなにたまたまエウテュプロンと会い、問われるままに訴えの理由は「昔からの神々 *daimonia* *dei*」を祭らないということだそうだと述べる。⁽¹⁹⁾「国家の認める……」という言葉のかわりに用いられているこの「昔からの *daimonia*」という言葉が当時のギリシヤにあって単に時間的な古さを示す以上のものであったことは今や明らかであろう。「昔からのしきたり」、「昔からの伝統」、「昔からの慣習」⁽²⁰⁾などのように多くの言葉に冠して用いられるのが常であり、今の場合、ほとんど「神々」という言葉を下に伴わずとも、父祖伝来のものとそれへの畏怖の感情を表現することの可能なものである。『エウテュプロン』篇によれば、ソクラテスはこの「昔からのもの」を動揺させる危険な存在である。ソクラテスが「国家の認める神々を認めない」とは、単に「ソクラテスが国家⇨神々⇨昔からのものをうち壊す危険な存在である」ということである。

∧前五世紀末アテナイの宗教的状况∨

この「神的根拠を有する父祖伝来の不文法」が抱えている問題は、第一にまさにその「不文 *agraphos*」ということであり、第二には、部分的にはその第一のことが原因で混乱したものになり衰微したということである。

文字による表現がそもそも古代ギリシヤにおいてどのような意味をもちえたか自体が問題にされなければならないが、少くとも多くのもが書かれ今日に残されているという結果からのみ論ずるならば、宗教的なものがどのような形態で書かれたかの問題の探究は、今日哲学として理解されているものやホメロス等詩文芸やの極めて強い領域を視野の内へと招じ入れなければならないことになる。F・M・コーンフォードはその著 *From Religion to Philosophy* の中で、今日我々に古代ギリシヤ哲学として知られているものはその先行形態である無文字の宗教的状况から発生し

たものであると主張した。例えば初期ギリシャ哲学に特徴的なモイラ（運命）の観念は、イオニア哲学の成立する以前すでに久しく部族的信念として無言のまま有効だったものであって、それ自体は哲学が創始したというわけのものではないというのである。⁽²¹⁾ 残念ながらコンフォードの議論には From Religion—のその Religion の規定そのものに難がある。宗教的社会的の行事、慣行や祭祀やのいわば生の宗教的事的から右のモイラの如き部族的信念を解釈的に抽出することが可能であると考へ、これら総体を「宗教」とよんだのであろうと推察されるが、この生の事実から部族的信念に至る過程はなんら説明されていないし、それ故にまた何故それが宗教とよびうるかという問題もついに正面から取り組まれていないのである。⁽²²⁾ しかしこうした難点があるにもかかわらず、哲学が過去とのなんらの連続なく突如として生じたものではありえないという彼の主張の主眼は依然として人に首肯させるものをもっており、もしこの点に耳を傾けるならば、今日我々が古代ギリシャ哲学とよぶものは宗教的なものを表現する試みとしてあったという観点を手にすることになるであらう。

ホメロスの作品がアテナイに導入されて市民の教養自体を形成するに至った事実に見る如く、古代ギリシャにおいてホメロスとそれに続く悲劇等詩文芸の果した役割は極めて大きいものであったが、この詩文芸に関して右のことは一層よく妥当する。J・E・ハリソンの『プロレゴメナ』によれば、古代ギリシャにまず宗教として存したものは諸霊をなだめ豊饗を祈願する祭祀、祭礼等実際のな宗教行動であったが、これを基盤として霊、魂、悪鬼などを言葉にもたらす前神学 demonology が現われた。アイスキュロスの悲劇はこの段階の表現を色濃く残すものである。⁽²³⁾ だがまたこの前神学はさらに人間的な色彩を強めて人形神的な神学 theology へと発展した。⁽²⁴⁾ ホメロスの描くオリュムポス諸神はこのような段階にある宗教的状况を反映して文字として形を成すに至った作品の一つなのである。もつともハリソンによれば、ホメロスは文学としてあまりに完成度の高いものであるため、もはやほとんどその宗教的基層を

感じさせないほどになったものである。⁽²⁵⁾ 無文字的宗教状況は一方において、運動競技や演劇競技までをも含む祭祀や他の宗教的社会的な行事慣行として常に存していたが、⁽²⁶⁾ 古代ギリシヤが歴史の上で失われるに至ってこのような宗教的社会的實際が忘れられ、ひとりホメロス等の詩や文字として書かれた限りの悲劇の表層のみが残って、ギリシヤ神話という形で古代ギリシヤ宗教観を後世に決定ずけてきた。神話の背後に広がるかかる宗教的實際と神話が語るものによつては尽くされない宗教的状況とを歴史が再び取りあげるようになるには、一九世紀末に着手された考古学的ギリシヤ学によつて一定の成果が達成されるのを待たなければならなかつた。⁽²⁷⁾

前五世紀のアテナイにおいて、宗教は一方で實際的宗教慣行であり、他方詩文芸や哲学思想に表現されたものであつて、いわば二重のあり方をしていたと思われる。クセノフォンが『メモラビア』の中で「ソクラテスが自分の家でもまた国家公共の祭壇においても何度も犠牲の祭を行つた *θυσια* ことは誰もが知っており、また占いをういた *λευρις* *λεγεινους* *λεγεινους* こともよく知られていたのであるから」瀆神の罪は冤罪であると主張した時、⁽²⁸⁾ 彼の主張がこの宗教の二重のあり方の一半にのみ言及していたことは明らかである。しかしこのクセノフォンのソクラテス弁護がいかに衷心からのものであつたとしても、これが充分な説得力をもつたとは思われない。公の祭礼を欠かさないこと等なる程敬虔の外観を与へたであろうが、問題はすでに幾世代にもわたつて他方へ移し置かれていた。それは詩文芸となり思想となつて語られ議論されて、ある不安定な存在となつていた。だからクセノフォン式な敬虔の主張は、前五世紀末のアテナイにおいては、ほとんど時代錯誤と受け取られかねない性質の発言であつたろう。そも敬虔とは何であるか自体が、いったん論じられなければならない時には、見定めにくいものになつていた。プラトンが『エウテュポン』篇で、神官エウテュポンとソクラテスの対話のテーマを敬虔の *εὐσεβεία* とは何かということに設定したのも、こうした状況を反映しているものと考えられる。

宗教的なものは言葉に語られ、かくして文字に残された。しかしそのことが前五世紀アテナイの宗教的規範にとつてある確実性の基となるよりはむしろ大きな混乱の一因でこそあったことが問題である。ホメロスの作品はなるほど宗教的な作品とよびうるとしても、その場合の宗教性はなにか極めて広いものである。言いかえるならば、単に法律や父祖の法やの規範的根拠たるべきを狙つて語られたものではない。従つて、詩文芸の中に人間の行為を律し導くものを端的な形式で求める立場にとつては、それは常に矛盾しているものさらには不道德のものとして現われたのである。アテナイ人一般の血肉にも等しい教養であつたことが事態を一層悪くした。諺のように事あるごとに引用されるのを常としたが、甲の引用には乙が即座にそれと対立する詩句を見出し出して駁すことが可能で、ああも言えればこうも言えるといった状況を呈した。道徳的直截性にとりわけ意を向ける立場からは、神々がホメロスの描くように恥辱的なことをなすのならばもはやなんら神々の名に値いしないと攻撃されるようになった。プラトンが、ソクラテス断罪後、正義が正義として価値あるような理想国家を描くという試みをした際に、ホメロスのみならずヘシオドスをも、さらにはこれに類する悲劇、喜劇等詩文芸の一切をも有害なものと考え、それらが極めて大きな影響を及ぼしうるのであるが故にこそ、その国家には容れられないものとしたのは、まさにこのような事情からであつたと言える。プラトンは規範の根拠に対する援助以外のものを詩文芸に求めていないのである。⁽²⁹⁾確かに、神々の悪口を言い不名着な行為を神々に帰すのは叙事詩人や悲劇作家のほとんど常套の手段であつた。だからまた仮りにソクラテスが公然とアテネの守護女神パラス・アテナの悪口をすらくにしたのであつたと仮定しても、そのこと自身はなんら瀆神と決めつける根拠とはならないものであつたらう。しかもソクラテスはこうした問題には触れないのをこととし、敬して遠ざけるといふふうだったのである。告訴状のソクラテスの瀆神が他所にあつたと考えざるをえない所以である。

ホメロス等詩文芸に限らず一般に古代ギリシヤの思惟は宗教的根源から父祖の法と法律とに至るまでの規範の総体

に対して整合性を有する一つの体系を与えることができなかつた、と感じられていた。コーンフォードが古代ギリシヤ哲学を宗教からの連続において見たように、古代ギリシヤの思惟の歴史を、規範に関して整合的体系を求める継続された試みと理解することが可能であるかもしれないが、前五世紀のアテナイの状況にとつて、それはそのようなものとして達成されたと感じられていなかった。少くともソクラテスには、こうした過去の思想のどの一つも役に立つものと思われなかつた。ソクラテスがアナクサゴラス等彼以前の思想に失望した下りは『ペイドン』篇 96a-96d に詳しい。「ソクラテス以前の哲学」として一括されるのを常とするこれら諸思想は今日原初的自然科学のようなものと見なされるにすぎないが、当時の実際においては規範を求める立場一般からなんらかの解決を与えうるものという期待を込めて読まれたものであることがこの一件からも推測されるであろう。ただそれはソクラテスを満足させなかつたのである。ソクラテス以前の哲学がアリストテレスの意見に基いて今日一般に自然哲学として理解される時、あたかも規範といった人倫的問題がそこには欠如していたかのように思われがちであるが、事實は、ヘラクレイトスの中心的関心の一つがホメロス批判であつたことが断片から窺い知られる如く、求められていたものは単に今日言うような意味での自然的原因ではなかつた。それ故、ソクラテス以前、以後といつた区別が有効であるとしても、両者の間には議論の交流が可能であつたし、諸思想はこうした議論が不可能なほど異質のものではなかつたと考えなければならぬ。むしろここにも連続をこそ見るべきであり、そうしてみると古代ギリシヤは同じような関心と同じような思惟傾向とをもつ一つの思想圏として考察されることが可能になるように思われる。しかし論の筋を元に戻すと、古代ギリシヤの思惟は前五世紀において規範の総体に対し整合性を有する一つの体系を与えることができていないと感じられていた。ヘシオドスは他ならぬその道徳的な混乱に憤り、規範の確立のためにこそ神々の系列化を試みたのであつたが、それとて満足を与えるものではなかつた。プラトンはそのヘシオドスをも捨てているからである。

「父祖の法」はよく知られ身近に感じられていたにもかかわらずギリシャ的思惟によって宗教を背景にした整合的な体系を得なかった。それは書かれていない *ty paigōs* が故にこそある畏怖の力を伝えうるものであったとも言えるかもしれないが、しかしその書かれていないが故に発言される時には矛盾となつて現われた。現実の世界では甲論乙駁以外にはないことが明らかになり、計量の基準が発見されなかった。むしろ不正をいくるめて正義に見せかける弁論術こそが有効なものだとする風潮がはびこつた。父祖の法は相対化され、ついには国家と神々への畏怖の感情が忘れられた。少くとも逃れて済ますことができるという感情が広まった。規範の衰微と混乱が到来したのである。ソクラテスが生涯をかけた思索対話の活動自体、この衰微と混乱を背景にしていることは疑いなくであろう。正義とは何か勇氣とは何かと問いつつながら、未だ一度として明らかにされず失われつつあるものへとソクラテスは深く入り込んでいった。

父祖の法とその宗教的根拠にまつわる事情のおそらくは有史以前からソクラテスの時代に至るまでの転変推移を一言で述べることはもとより不可能なことではあるが、少くともその当時この衰微と混乱が極めて強烈に感じとられるものであったことは明瞭である。プラトンも第七書簡の中で、「われわれの国はもはや父祖の慣習と慣例によって *ei tois tou patērou theōn kai entropheiaōn* 統治されてはいなかった」⁽³⁰⁾と述べている。

△別の新たなるダイモニア▽

ソクラテスは宗教的国家的規範にとって危険な存在であるという感情がソクラテスに対する訴えの基底を成しているたとすれば、「別の新たなるダイモニア」という語はなにか特定の神的存在を指示するというよりはむしろこの危険

の感情を強調するための単なる修辭的の手段として用いられた表現ではなかったかと解釈される。先の『エウテュプロン』篇の中では「新たな神々を作って昔からの神々を祭らないもの」⁽³¹⁾であるという公訴理由であったことになっている。すなわち『エウテュプロン』篇のこの文面では「新たな神々、*Daemones*」ではなく「新たな神々、*Deis*」となっているのである。告訴理由でダイモニアの語には力点が置かれていなかったのではないかと推測される。むしろ両者に共通しているのは「新たな *kaibos*」という形容詞であり、その後が続く言葉にはさしたる具体的なものが考えられておらなかった。ダイモニアでも神々でも扱ふところではなかった、と解釈することが可能である。

ダイモニアの語において指示する対象が確と思念されていなかったのではないかと思われるもう一つの理由は、このダイモニアなる語そのものの曖昧性にある。それはダイモン *daimon* の形容詞中性複数形とみなされるが、そのダイモーンのほうは『饗宴』篇においては神と可死的存在との中間的存在と規定されている。⁽³²⁾この中間的存在という規定そのものは『饗宴』篇中の議論の勢いに引き入れられすぎた見方であるとしても、『弁明』篇⁽³³⁾におけるソクラテスの弁論から推しても、ニュンフなどのようなある種の神的存在であるとす理解は当時一般的に行われていたものであったと思われる。⁽³⁴⁾ソクラテスはこのダイモーンの聲が事あるごとに自分に聞こえて、自分が今まさにしようとしていることを思いとどまらせるのだと周囲のものに言うのを常としていた。それ故もしこのことを訴状が取り上げるのであれば、ダイモン、ないしそのダイモーンの聲という意味でダイモニオン *to daimonion* とすべきが順当であり、ダイモニアという表現はなんとも奇妙である。ソクラテスがメレトスを論駁してこの点に触れた箇所からしても、ダイモニアという表現の奇妙であることが、恐らくは一般的な理解においてもそうであっただろうと推される。⁽³⁵⁾ダイモンとダイモニアとのこの違いが、ソクラテスが論駁を進める際の前提にされているのである。⁽³⁶⁾オリエントのイシユタルテ信仰、エジプトのイシス信仰等の受容に例をとるまでもなく、古代ギリシャ世界は外来の新たな神々

をむしろ受容すべきものと考え、傾向を強く示しており、先に述べたように新たな神々を新しいものであるが故に排除するという宗教的排他主義は存在していなかったが、それどころかこのダイモーンは今見た如くすでに古くからギリシャ世界に名を知られているある神的存在であった。それ故に、もし訴状がソクラテスは「ダイモーン」を信じていると書いたならば、それはソクラテスの瀆神よりはむしろ敬神を、そして無神論よりはむしろ有神論を告発するという奇妙な自家撞着を犯すこととなったであろう。プラトンの対話篇でもこのダイモーンやダイモーンの聲がしばしば登場するが、ソクラテスがなにか危険な言葉を口にしていてというニュアンスはそのいずれの箇所にも感じられない。むしろ例えば鳥占いや夢占いに信を託す人に対して向けられたのと同種の好意的な感情こそが裏に見てとられるし、クセノフォンははっきりとソクラテスの敬神の証拠の一つとして提出してさえている⁽³⁶⁾。そこで「ダイモニア」なる表現となったのであろうが、このように曖昧な量した表現を用いることによって、一方ではソクラテス自身の言うダイモーンへと聴衆の連想を導き、また一方では「なにやら怪しげなるもの」といったような意味合いを込めることにもなったのであろう。しかし、よしこのダイモニアなる言葉を聞き容れるとしても、もし「ダイモーンたちのすること（ソクラテスはダイモニアをこのような意味に受け取っている）」が存在するというならば、その主体たるダイモーンも存在するというべきであろうし、さらにはそのダイモーンの産みの親にあたる神々も存在するということになるは必然であろう。それ故訴状はむしろ神々を信じているとして私を訴えていることになる、とソクラテスは論駁している⁽³⁷⁾。「ダイモニア」はもし積極的になにものかを指示するとすればいずれにしても自己矛盾していると言われることになるのである。ソクラテスに現われたダイモーンということの意味自体はこれとは別の考察（それが一種の詔命体験と見なしうるものかどうかというような種類の考察）を必要とするであろうが、ソクラテス告訴文に関する限りでそれを問題にするならば、その語は積極的な内容をもっていないと解することができる。そもそも「国家の認め

る神々」が告発者たちの念頭において曖昧であった以上、その反対の「ダイモニア」なるものがなにか確定されたものであることもできなかったわけである。

「別の新たなダイモニア」の語句がなにか特定の神を作ったということではなく、単に「国家的規範」に対する危険を強調する一手段として用いられたということはそれ故、「別の *teipos*」³⁸、「新たな *kanons*」という言葉に示されていると考えることもできる。「新しい」という語が「古い *kyralos*」との対比で用いられているのは明らかである。そして「古い」が単なる時間的な先行を言うものでなかった限り、「新しい」が、これに対立するものを、即ち古き規範を破壊する危険性を強調する言葉であったことが明瞭である。むしろ逆に、しきたりや伝統やの「古いもの」に対立する響きをもつからこそ、「新しい」という言葉がある危険の臭気を帯びて聞かれるものであったと言うべきかもしれない。さらに「別の」という言葉が「国家の認める……」に意味上対立するものであることが明らかである。一般的に言って古代ギリシャの思惟は至るところで論理の必然性によって引きずられており、Aと非Aとの二極対立を表現する概念群はその論理の中において他のものに比して大きな役割を果していたことが見てとられるが、古いものに対して「新しい」もの、国家規範に対して「それ以外の」ものをただちに提出するということも、一部にはそのような論理的必然性によって強制されたものであったと言えなくもないように思われる。

△青年の腐敗▽

ソクラテスが青年たちを腐敗させるといふことはひとりこの裁判の告発者達のみが抱いた印象ではなく、すでに三十人僭主の時代にも召喚されて「若者と話をしてはいけない」と申し渡されたことがクセノフォンに見える。³⁸この時

ソクラテスは「若者とは何才までをいうのか」という彼一流の切り返し方で反問しているのだが、このようなやりとりのニュアンスのくい違いから推察すべきように、腐敗させられる青年達とは何才までの者とかどこに住む某などのように対象を具体的に指示した言葉ではなかったであろう。むしろ「青年達」という言葉には、国家の将来を担うものであるという連想から、国家的将来そのものの意味が込められていたはずである。それ故この「青年の腐敗」の下りも国家や国家的規範の関連で見ることが可能である。

しかし今ここではその観点は既に理解されるものとして、むしろソクラテスが周囲の人々に強い影響を及ぼさずにはいかなかったというその点が注目される。「腐敗」という言葉はソクラテスを攻撃する為に採られた表現であつたにすぎないとしても、ひとまずその良し悪しを度外視して「ソクラテスが強い影響力の持ち主である」ということであるならば、ソクラテス支持者達といえどもむしろ積極的に頷かざるをえない印象であつたらう。思うにこの「影響力の力」ないし「他者への伝達の力」こそは広く同時代者に及び、ソクラテスがある際立つた存在であると感じとらせた大きな要因であつたに相異なるし、さらにはこれに続く世代にも及んで、今日大ソクラテス学派、小ソクラテス学派と、全ギリシャ哲学を他ならぬソクラテスから波及した流れとして我々に分類させる事情を生んだ第一の要因でもあつたと考えるべきものである。かかるソクラテス的人格の影響は宗教的なものであると感じさせるに充分である。ソクラテスと精神の機微に触れる会話をする程の近さにあつたと思われるキュニコス学派の祖アンティステネスは「人間に幸福をもたらすには徳のみで充分である、何故ならその徳にとつて必要なのはソクラテスの力 *δυναμεινός* のみであるからだ、と考へていた」といわれる。³⁹⁾ メガラ学派がソクラテスの対話の内容を継承して概念的議論を發展させたのに比し、このキュニコス派はソクラテスの人倫道徳を忠実に受容せんとして個人的の実践道徳に終始しその内容の探究を欠いたとするのが諸般の学説史の一致する見方であるが、もしそうであるならば右の言葉とも併せ

て、ソクラテス・アンティステネスの伝達受容は非概念的のものであり、教説の内容の一切を捨象して直ちに徳そのものが受容されたと言いうるのであろう。一切の議論を除いてもこの徳を成立させるものがある、それが「ソクラテ斯的力」だとアンティステネスには感じられたのであろう。プラトン自身をも含めてメガラ学派的なものからキニコス学派的なものまで受け取り方が千差万別であったということ、しかし特に、全く非概念的な受容のされ方が可能であったということがソクラテスの影響の大きな特徴である。そして、かかる影響の特異なあり方がソクラテスを当時も今も宗教的な存在と感じさせる大きな要因の一つであったと思われるのである。

プラトン『饗宴』篇中のアルキビアデスがソクラテスを賛美する下りは、若者に対してソクラテスの与えた影響のあり方がどのようなものであったかを理解する良い手助けである。この『饗宴』篇からは様々の事情を読みとることが可能であろうが、今この影響力の強さを見るためには、「あなた（ソクラテスが）話をするのを聞く時……聞いている者は、女であれ男であれ若者であれ、誰もが強い衝撃を与えられ神がかりにされるのだ」というアルキビアデスの言葉にさらに何かを付け加える必要すらないかもしれない。ソクラテスとアルキビアデスの関係から醸し出されるアンビヴァレンツが賛嘆の言葉を一層際立たせているように思われる。望みさえすれば何一つ叶わぬこととてない高貴で美貌のアルキビアデス。ソクラテスに強く魅せられながらソクラテスの心底には容れられず、結局は前代未聞の売国奴となりはてたアルキビアデス、他方ソクラテスの外見は、美貌は即ち善であった古代ギリシヤにあってそれは正反対の見すばらしいものであった。このためアルキビアデスはソクラテスをシレノスの像に喩えることによって嘆美演説を始める。ディオニュソスの教師にして従者、常に半ば酩酊してあらゆる感覚的快楽を求め喜劇的な外見の醜さを示す老人シレノスは当時アテナイの彫刻家達によってしばしば木像に彫られたものであった。アルキビアデスは、ソクラテスは外見からすれば正にそのシレノスの如きものだと言う。しかしそのシレノスの木像は二つに開いて

中が覗けるように作られるのが常であり、その内部に外側とはまるで反対の美しい神々の像が安置された。外見上喜劇的でとるに足りない小者にすぎないシレノスがその内面に臆するものは高貴の像である。誰かこのソクラテスの内面を見たことのある者がいるか？「僕はすでにある時見たのだ。その時それは僕には神的で黄金のようで、全く美しく驚くべきものに見えたのだ」⁽⁴¹⁾とアルキビアデスは語る。

内面の「神的で黄金のようであるもの」はソクラテスの言論についても言われている。彼の言論自体がシレノスの像の如く二重である。外見はロボの話、鍛冶屋の話などといった全くとるに足らぬ滑稽なものであり、しかもいつも同じ言葉で同じことを言っているように聞こえるため、よく知らない者はその言論を嘲笑するだろう。しかしその言論が開かれるのを目のあたりにする時、それが限りない知恵を含んでおり、最も神的 *divinos* で最も多くの徳の像 *tycheia speis* を含んでいるのが分るのだ。立派で良い人間になろうとする者にとって考えるべきものが最も多くそこにはある。いやそのためのすべてのものがそこにある、とアルキビアデスは言う。⁽⁴²⁾

このようなソクラテスの対話の内容についてはアルキビアデスは、「自分自身は欠点が多いのにその自分のことは気にかけて *epiuektosoi* ないで、他のアテナイ人のことにかまけている」ということをソクラテスに言われたという一事を除いては他に何も語っていない。内容が問題にならないということではなからうが、アルキビアデスに迫ったのはむしろその圧倒するような力だったということであろう。このように、ソクラテスの対話の特徴はその表現形式や議論内容にあるよりもむしろ、語りかけている相手の魂に直接的に結びついてこれを説き指導することにあつたように思われる。「弁論の力は魂の指導 *deixarista* である」という『ファイドロス』⁽⁴³⁾ 篇の言葉がよくこのことを物語っているであろう。同じ『ファイドロス』篇によれば、書き言葉ではなく話し言葉が（すなわち対話が）重んじられるのは、「それが生きた、魂に裏付けられた言葉 *hōra, taōra kai ēuōra*」⁽⁴⁵⁾ だからであるが、一方またソクラテスは相

手の精神が何を求めどのような状態にあるかを察する透徹した目を持っており、かく相手の魂の状況をよく判別したうえで必要とされる具体的な対話を形成する特異の能力を持っていたように思われる。ソクラテスの対話とその影響のあり方を宗教的観点から検討する必要性を感じさせる所以であろう。

注

プラトンの作品は Oxford Classical Texts: Platonis Opera, recognovit brevique annotatione critica instruxit Ioannes Burnet を用い、頁数行数は慣例に従ってステファンヌ版のものを用いた。翻訳の角川書店刊『プラトン全集』、岩波書店刊『プラトン全集』ともステファンヌ版の頁数行数を記して置く。

(1) *ETΘYΘPQN* 2a~c

(2) H. Rackham: Aristotle XX (Loeb Classical Library) p. 156.

村川堅太郎訳『アリストテレス全集17 プラトン人の国制』岩波書店、1972年、三三三〇ページ。

(3) Loeb の *οὐδὲν ἄλλο*……: *τὰς διὰ τὸν θεὸν ἀρκάς*……の部分(写本に *καὶ τὸ πρὸς τὸν θεὸν ἀρκάς*)は省く。

(4) *ΑΠΟΜΟΤΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ* 24b~c “*Σωκράτης φησὶ ἀδικεῖν τοὺς τε θεοὺς διαφθείρουσα καὶ θεοὺς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζουσα, ἕτερα δὲ διαίβια κακὰ.*”

(5) John Burnet, Greek Philosophy; Thales to Plato, 13th ed. (London, Macmillan, 1968) chap. X.

神沢惣一郎訳『シモン・ド・ネエツト『ギリシヤ哲学』理想社、昭和三〇年、十章。

(6) テイラー著、林竹二訳『ソクラテス』桜井書店、昭和二十一年、三章。

(7) 政治 *πολιτεία* の言葉自体多くの問題を含んでくる (*πολις*, politics との関連)。しかし今は、ド・ネエツト、テイラーの意味をこの文脈で限定する。

(8) W.K.C. Guthrie, Socrates (Cambridge University Press, 1971) p. 61. *καὶ τὸ πρὸς τὸν θεὸν ἀρκάς* 谷川徹三、松村一人訳『シェウキョー グラー 西洋哲学史』岩波文庫、昭和四一年、九四~九五ページなどに明瞭に見ることができぬ。

(9) このような研究の一例としては、藤沢令夫、稲垣良典、加藤信朗他訳、ホルネリア・J・ド・フォーゲル『ギリシヤ哲学と宗教』筑摩叢書 132, 1969年、を挙げることができぬ。

- (10) S. Justinus, *Apologia Prima pro Christianis ad Antoninum Pium: PATROLOGIÆ, Cursus Completus, Tomus V* (Belgium, Typographi Brepols Editores Pontifici) p. 327~442.
- (11) *なるる世體の例々 NOMOI 680a, 793b.*
- (12) *なるる世體の例々 NOMOI 680a.*
- (13) *なるる世體の例々 NOMOI 793b.*
- (14) W. S. Hett, Aristotle: Problems I—XXI (Loeb Classical Library) p. 394.
- (15) NOMOI 624a~628.
- (16) *ibid.* 854e.
- (17) *ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ* 24d.
- (18) *ibid.*
- (19) *ΕΠΙΘΡΟΝΟΣ* 3b.
- (20) *なるる世體々 NOMOI 793C.*
- (21) F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy* (London, Edward Arnold, 1912) p. 40~72.
- (22) *ソクラテス等の思想史の序論* F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Ed. by W. K. C. Guthrie 3d. ed. (New York, Peter Smith, 1971)
- (23) J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, reprint ed. (New York, Arno Press, 1975) chap. V.
- (24) *ibid.* chap. V, III.
- (25) *ibid.* Introduction.
- (26) J. E. Harrison, *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, (Gloucester, Mass. Peter Smith, reprinted, 1974) *なるる世體の序論*
- (27) J. E. Harrison, *The Religion of Ancient Greece* (London, Constable & Company Ltd. 1913) p. 10~11.
- (28) E. C. Marchant, *Xenophon: Memorabilia and Oeconomicus* (Loeb Classical Library) p. 2.
- (29) *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* 377e~383c (註 377d, 378d, 391a)
- (30) *ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ* 325d.

- (31) *ΕΥΘΥΦΡΩΝ* 3b.
 (32) *ΣΥΜΠΟΖΙΟΝ* 202e.
 (33) *ΑΠΟΜΟΤΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ* 27c. 40cと41節のHarrisonのThemisのモーンの問題が取り扱われている。特にそのchap. Ⅳ～Ⅷ。
 (34) *ΘΕΑΤΗΣ* 128d, *ΘΕΑΤΗΤΟΣ* 151a, *ΑΠΟΜΟΤΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ* 151a.
 (35) *ΑΠΟΜΟΤΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ* 27b～c.
 (36) 権臣のXenophon, memorabilia (Loeb) p. 2.
 (37) *ΑΠΟΜΟΤΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ* 27a～28a.
 (38) Xenophon, Memorabilia (Loeb) p. 26～28.
 (39) R.D. Hicks, Diogenes Laertius I (Loeb Classical Text) p. 12.
 (40) *ΣΥΜΠΟΖΙΟΝ* 215d.
 (41) *ibid.* 216e～217a.
 (42) *ibid.* 221e～222a.
 (43) *ibid.* 216a.
 (44) *ΦΑΙΔΡΟΣ* 217d.
 (45) *ibid.* 276a.

アブラハムの祝福

——創世記一二章1—3の解釈をめぐって——

山我哲雄

〈論文要旨〉 創世記の族長物語冒頭の一二章3節bの一文は、しばしば「汝によって地の諸族は祝福される」と受動的に訳され、これがイスラエルを越え、全人類に向けられた神の救済計画の告知と解釈されてきた。そしてこれが、モーセ五書全体を理解する鍵とみなされてきた。しかし当該箇所の言語学的検討や、これに類似した箇所との伝承史的、様式批判的比較検討によれば、この部分はむしろ、「地の諸族は汝の名を引いて互いに祝福し合うであろう」と訳されるべきである。この表現は、神によって選ばれた存在としてのアブラハム—イスラエルの極度に祝福された状態を修辭的、強調的に表現するものであり、直前の2節の、神がアブラハムを祝福し、その名を大いなるものたらしめるといふ叙述を補足的に展開するものにすぎない。それゆえこの発言の元来の主眼は、あくまでイスラエルの特殊な優越的立場を強調することであり、通常の普遍主義的理解に反して、むしろイスラエルの民族主義的、特殊主義的精神を表明したものと解されるべきである。したがって、ここに「諸民族への祝福の媒介」の宣教を読み取ること(フォン・ラート、ヴォルフ)は、元来の本文の理解としては適切ではなからう。〈キーワード〉 旧約聖書、創世記、族長物語、アブラハム、ヤハウィスト、選び、祝福、呪い、普遍主義、特殊主義

旧約聖書創世記の族長物語の冒頭には、アブラ(ハ)ムに向けられた有名な祝福の言葉が置かれている。ここで繰り返し注目されてきたのは、その最後の部分である3節bの *niḇ. k̄n beka k̄l mišp̄. h̄ot h̄a. dāmah* といふ言葉である。七十人訳はこの動詞 *niḇ. k̄n* (*brk* 「祝福する」のニマル形) を *evēnōt̄ȳh̄āw̄rāw̄* と受動的に取り、「地の諸

族は汝において祝福される」と訳した。周知のようにパウロは、ここから異邦人の義認にむけられた福音を読み取った（ガラテヤ書三・8）。

旧約聖書の批判的研究においてもまた、この箇所は五書中で神学的に最も重要な発言の一つとみなされてきた。われわれの箇所は、通常、前10—9世紀に成立した最古の五書資料文書ヤハウイストの文脈に属するものとみなされている。フォン・ラートはここに、原初史と救済史とを初めて結合したヤハウイストの極めて重要で独創的な神学思想を見出す。周知のようにヤハウイストの原初史は、アダムの墮罪に始まる人類の一連の罪と、それに対する神からの一連の罰ないし呪いを物語る。フォン・ラートによれば、これはただ一つのこと、すなわち「いかにしてこの世のものが罪によって墮落したか」を示すものに他ならない。これに対しわれわれの箇所は、「アブラハムを通じて『地のあらゆる諸族』を祝福するというヤハウエの歴史計画」を示す。すなわち罪と呪いに陥った人類は、もはや自力で救いを得ることはできないのであり、これに対してここで初めて、アブラハムを通じての全人類に向けられた救済が告知されるのである。それゆえフォン・ラートによれば、ここでヤハウイストは、「ヤハウエがイスラエルに与えた救済関係の意味と目的とについて説明を与えている」。すなわちアブラハムは、『地のあらゆる諸族』に対する神の救済計画の仲介者⁽¹⁾の役割を担うのである。

フォン・ラートの解釈をさらに発展させたO・H・シュテックは、ここに最初の創造に比較し得るヤハウエの積極的行為として、「第二の創造」とさえ呼び得るものを見出そうとする。原初史を支配した普遍的な「生の衰退（*Lebensminderung*）」⁽²⁾は、われわれの箇所を境に「生の増大（*Lebenssteigerung*）」⁽³⁾に変わるといっているのである。

フォン・ラートやシュテックが、主としてわれわれの箇所とそれに先駆ける原初史との関係を問題にしたのに対し、H・W・ヴォルフは、この箇所が後続する救済史の物語に対して持つ意味について詳細に論じた。ヴォルフによ

れば、ヤハウィストの本来の使信はこの一二3bのみに求められるべきであり、これがヤハウィストの宣教（ケリエグマ）の核心をなす。これに先駆ける原初史は「なぜ（warum）地の諸族が祝福を必要としているか」を解明し、これに続く族長物語と民族の歴史は、「いかにして（wie）アブラハムを通じ地の諸族が祝福に与かるか」を物語るというのである。ヴォルフは特に、ヤハウィストがアブラハム及びその子孫と異邦人との交流を描く諸場面に注目し、そこで語られる罪の赦しや平和的友好、物質的繁栄の叙述のうちに、異民族に向けられたヤハウェの祝福の作用を見出す。ヴォルフもまた、ヤハウィストの使信をダビデ、ソロモン時代を背景にしてとらえるが、ヴォルフによればヤハウィストは、この約束が彼自身の時代に実現しているとは必ずしも考えていない。むしろそれは、ソロモン時代の繁栄下にあるイスラエルに対し、ヒュプリスを警告し、諸国民の祝福たるべき「使命（Aufgabe）」を突き付ける呼びかけなのである⁽³⁾。

これに対しL・シュミットは、この最後の点に関して反論する。シュミットもまた、われわれの箇所にも全人類に対して祝福に与かるチャンスが開かれていることを認めるが、むしろヤハウィストの真意は、現存するダビデ、ソロモン王国をそのまま神の約束に基づくものとして無条件に肯定することにある、とする。すなわちシュミットによれば、ダビデ、ソロモン王国は、それがみずから為す行為によってではなく、その存在そのものにおいて祝福の体現としての意味を持つのであり、諸民族はあくまで、このダビデ、ソロモン王国の特権的地位を承認することによってのみ、祝福—すなわち生の増大—に与かることができる、というのである⁽⁴⁾。

以上の諸見解は、それぞれ力点の置きかたは異なるものの、いずれも創世記一二1—3のうちに、アブラハムによる諸民族に対する祝福の媒介の役割を見ていることにおいて共通している。そもそもわれわれの箇所が、パウロ以来今日に至るまでこれほど多くの関心と論議を呼び、数多くの神学的思索の源泉となってきたのは、一般的に民族主義

的、特殊主義的色彩の強い旧約聖書のうちにあつて、われわれの箇所には一種の普遍主義、すなわち単にイスラエルに対してだけでなく、それを越えて全人類に向けられた救済の約束を読み取ることができるよう思われたからであらう。前述の七十人訳の翻訳は、このような方向に向けての第一歩を示したものである。しかしながら、或るテキストに加えられた解釈と、そのテキストが書かれた時にそこに込められた意図との間にずれが生じることは決して稀ではない。そのような実例として、旧約聖書中の多くの箇所が、その内容に反してメシア予言的、「原福音」的に解釈されてきたことを挙げることでしよう。⁽⁵⁾ われわれの箇所に關しても、すでにグンケルが、当時すでに一般的であつた普遍主義的解釈に疑問を表明し、そのように解釈された場合、その直前の句と著しい緊張が生じることを指摘している。すなわち、「汝を祝福する者たちをわたしは祝福し、汝を呪う者をわたしは呪う」という神の言葉には、「後の預言者たちが激しく戦いながら彼ら自身もほとんど克服し得なかつた民族的気分が、何のとらわれもなく発言せられている」からである。⁽⁶⁾ しかしながら、その後フォン・ラートやヴォルフの圧倒的な影響もあつて、このようなグンケルの疑問はほとんど顧みられることがなかつたようである。⁽⁷⁾ 本研究の意図は、このグンケルの疑問を再び取り上げつつ、われわれの箇所に込められた本来の意図をテキストに即して再検討することにある。

創世記一二三bのテキストは、さまざま点で特異な表現を示している。「祝福する」をあらわす動詞の *brk* は通常ピエル形で用いられ、この箇所のようなニファル形は、旧約聖書中でもことごと、その直接的な並行箇所である創世記一八18、二八14にしか見られない。これに対し、ほぼ同じ内容を多少異なる表現で言いあらわしていると思われる別の並行箇所二二18、二六4では、同じ動詞のヒツパエル形が用いられている。次に、ここではイスラエル以外の諸民族をあらわす意味で *misgabah* の複数形が用いられているが、この語は通常は、血縁を基盤とする集団のうち部族 (*se'at bet, mateh*) よりも下位の氏族をあらわす。諸国民を指す語としては、通常は *'ammim* や *goyim* が用いられる。

mispatan の語がこのような広い意味で用いられるのは、*goyim* などの並行句として用いられている場合を除けば極く稀にしか見られない⁽⁸⁾。また「全地」の意味で *‘damah* の語が用いられていることも注意を引く。この語は原初史でしばしば重要な役割を演じるが、本来は荒野や砂漠から区別された耕作可能な沃地、及び地表の土をあらわす⁽⁹⁾。「全世界」の意味では、通常ならば (*kol*) *ha‘ares* が用いられるところであろう。ちなみに、*kol misp‘hoi ha‘damah* の形が用いられているのは、われわれの連関を除けばアモス書三二だけである。

前述のように、創世記一二三 b は、創世記中に微妙に異なる表現で書かれた四つの並行箇所を持つ。そのうち二箇所 (一二一八、二六四) は *brk* のヒッパエル形を用い、また「地の諸民族」にはより一般的な *kol goye ha‘ares* を用いる。一八18は、動詞にわれわれの箇所と同じくニファル形を用いるが、「地の諸民族」には前二者と同しく *kol goye ha‘ares* を用いる。したがって *niof‘ku b‘ka kol-misp‘hoi ha‘damah* と同じ一二三 b と完全に一致する文言で書かれているのは、二八14だけである。ただしここでは最後は、*‘up‘zar‘eka* (汝の子孫において) が付加されている。

四つの並行箇所のうち、ヒッパエル形を用いる二箇所 (一二一八、二六四—五) では、この約束が与えられたのは、アブラハムがヤハウェの声 (*qoh*) を律法 (*mismartu, miswo‘lay, huqolay, tofo‘lay*) に聞き従ったからだという、申命記主義的な思想が踏まえられており、一般的に後代の加筆とみなされている。一八18は動詞にニファル形を用いながら *kol goye ha‘ares* を用いる点で中間的な形態といえるが、最近では、ヤハウェとアブラハムとの神義論的討論を扱ったこの部分も後代のものとする見解が支配的である⁽¹⁰⁾。こうして見ると、諸民族と祝福との関連を扱う五箇所のうち、より古い層に属するものとしては一二三 b と二八14が残される。特異な表現のほうが一般的な表現よりも本来のものであるという釈義上の原則から言っても、この二箇所が他の箇所よりも古いことが裏付けられるであろう (二八14の最後の *‘up‘zar‘eka* は、その不適切な位置から見ても明らかに後代の加筆である。おそらく13節の最後の

zîzar'êka 及び14節冒頭の zar'êkaとの関連で加えられたものであろう。

なづ、一二三bにおける brk のニファル形の問題から出発しよう。周知のようにニファルという活用形は、微妙で多義的な意味を持った面倒な表現であるが、一般的にはカル及びピエル形に対して自分自身に対する行為をあらわす再帰的な意味を持つ。これとは別に、カル及びピエル形に対し受動的な意味をも持つ場合が少なくない。ここから前述のように、七十人訳はこれを *euoloythourai* と受動に訳し、新約聖書をはじめいくつかの訳、注解書、研究書がこれに従っている。

kai euoloythourai eu soi p̄asau at ph̄alai t̄hs r̄hs (七十人訳)

euoloythourai eu soi p̄asau t̄a êbun (ガリナヤ二三)

Und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden. (Luther)

And in thee shall all the families of the earth be blessed. (Driver)⁽¹¹⁾

Und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde. (von Rad)⁽¹²⁾

地のすべてのやからは、あなたによって祝福される。(協会訳)

地のすべての種族は君によって祝福されるだろう。(関根正雄)⁽¹³⁾

地のすべての氏族はあなたによって祝福される。(木田献一)⁽¹⁴⁾

またNEBは、受動の意味に次のような特殊なニュアンスを加えている。

All the families on earth will pray to be blessed as you are blessed. (NEB)

チャーリッピ聖書も、受動ではないが意味上はこれに近づく。

Und mit deinen Namen werden sich Segen wünschen alle Geschlechter der Erde. (Züricher Bibel)

ただしゲセニウス・カウツは、ニファルにおける受動的な意味は「言語意識のゆるみ」の結果であり、受動的な意味は再帰的な意味に対して極めて二次的であることを強調している。⁽¹⁶⁾そしてbrkのニファル形がわれわれの箇所に限られる以上、それが一般的にはっきりとした受動の意味を持つかどうかは、別の箇所における用法との比較から確認することはできない。ここで興味深いのは、われわれの箇所への前述の並行箇所(二二18、二六4)が、これをヒッパエル形に書き換えていることである。ヒッパエル形は、もっぱら強意ないし再帰の意味を有し、まず受動の意味を持っていない。⁽¹⁶⁾kol misp'hoi ha'qamahとkol goye ha'aresの同義性から見ても、この表現の変更はせいぜい概念の明確化、平易化であって、そこに意味内容の根本の変更が生じているように思われぬ。⁽¹⁷⁾加うるに、動詞brkには明確な受動的意味を持つカル受動分詞baruk、及びプアル形が存在し、両者とも通常ヤハウィストに帰されている文脈にも用いられている(例えば創世記九26、二七33、民数記二二6など)。したがって、もしここでわれわれの箇所に本来から受動的な意味が込められていたとすれば、敢えて曖昧なニファル形という特殊な語形が選ばれねばならない必然性が理解できない。したがって、brkのニファル形はヒッパエル同様、再帰的な意味で解するのがより適切であるように思われる。実際、近代の訳や注解書では、この部分を再帰的に訳すのがむしろ多数派であるように思われる。

And by you all the families of the earth shall bless themselves. (RSV)

Mit dir sollen sich segnen alle Geschlechter des Landes. (Wellhausen).⁽¹⁸⁾

..., daß sich alle Geschlechter der Erde mit dir segnen sollen! (Gunkel)⁽¹⁹⁾

By thee shall all...bless themselves. (Skinner)⁽²⁰⁾

And through you shall bless themselves all the communities on earth. (Speiser)⁽²¹⁾

Und in dir sollen sich segnen alle Geschlechter des Erdbodens. (Westermann)⁽²³⁾

おまえによつて地のすべての種族が祝福を交わすであらう。(中沢恰樹)⁽²³⁾

おまえによつて、地のすべての民はかれら自身を祝福する。(フランシスコ会訳)

これに対しシュライナーは、ゲセニウス・カウッチなどによればニフアルが「ギリシア語の中動相に似た」意味を持つところから⁽²⁴⁾、この部分を多少意識し、受動形とは区別されたより積極的な意味を読み取るために、「祝福を得る、獲得する」と訳すことを提唱した。同様の試みは、すでにプロクシヤが行っており、最近の何人かの研究者もこの線に沿っている。

Und in dir sollen Segen finden alle Geschlechter des Erdreichs. (Procksch)⁽²⁵⁾

… , so daß in dir sich Segen erwerben (können) alle Geschlechter der Erde. (Schreiner)⁽²⁵⁾

So können denn in dir Segen gewinnen alle Sippen der Erde. (Wolf)⁽²⁵⁾

And all the families of the earth will find blessing in thee. (Cross)⁽²⁵⁾

Und Segen sollen durch dich empfangen alle Geschlechter der Erde. (Zimmerli)⁽²⁶⁾

Trough you will all the families of the earth obtain a blessing. (van Seters)⁽²⁶⁾

So, then, all the families of the earth can gain a blessing in you. (Miller)⁽²⁶⁾

Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen. (Einheitsübersetzung)

「地上の氏族はすべて、あなたによつて祝福に入る」(新共同訳)

しかしながら、ゲセニウス・カウッチがこのような「中動相的」な用例として挙げているのは、nis'alの場合だけであり、これは文脈上「自分自身のために」とまをえう」を意味する(サムエル上二〇・28、ネヘミヤ一三・6)。

これをそのまま *bik* に当てはめても、せいぜい「自分自身のために祝福する」の意味が生じるにすぎず、いずれにせよ再帰的な意味を色濃く残すことになる。ここから、言われるような意識を行なうことができるかどうかはかなり疑問である。⁽³²⁾

bik のニファル、ヒッパエル形を再帰的に解する場合、「自分自身を祝福する」という自己目的な意味に理解すべきであろうか。たしかに申命記二九18では、この動詞のヒッパエル形がそのような意味を持つ。しかしそこではこれが、「思い上がる」、「傲慢不遜」といった批判的なニュアンスで用いられており、われわれの箇所とはまったく異質である。これに対し、ニファル、ヒッパエルに共通し、またギリシア語の中動相にも見られる機能として、特に複数形で用いられる場合、しばしば「互いにし合う」という相互的な意味を持つことが想起されるべきである (*nib. ru* 「語り合う」マラキ三16など、*nir. ru* 「見つめ合う」創世記四二一など)。したがってわれわれの箇所の *nibr. ku* は、「互いに祝福し合う」と解するのが最も適切であるように思われる。⁽³³⁾

このことは、前置詞 *u* の使用とも密接に関連する。*nibr. ku* が受動的に解し得ないとすれば、*b. ku* が「汝」を行なう主体、ないし目的への手段とする意味での「汝によって」の意味を持ちえないことは当然である。また、創世記で神が或る者の「ゆえに」他の第三者を祝福するという場合、単なる *u* ではなくより具体的な *b. ku* が用いられる(二〇27、三九5。なお申命記一五10をも参照)。なお *š. šumitt* は、3節aに「汝を祝福する者たちをわたしは祝福する」と言われていることから、3節bの *b. ku* を「彼らが汝を祝福することによって」(*indem sie dich segnen*)と意識しているが、いささか強引な読み込みであるように思われる。むしろ後述するように、3節aと3節bは、それぞれ本来独立していた定型句を踏まえているように思われ、両者を論理的な因果関係に置くことは適切ではなからう。

われわれの箇所との関連で興味深いのは、創世記四八20節でヤコブが、孫のエフライムとマナセを祝福して次のように語っていることである。「汝によつて、(D.k.a) イスラエルは祝福して言う。『神があなたをエフライムの如く、またマナセの如くされるように』と」。ここで実際にはヤコブの二人の孫について語られているにもかかわらず、単数形の *D.k.a* が用いられていることは、このような祝福行為の場面において *b.š* という表現がかなり定型化した定式句に属していたことを示すように思われる。すなわちここでは、人がだれかを祝福する場合、すでに祝福された人物とし有名な人物の名が引かれ、祝福される当人も、そこで引用された人物と同様に大なる祝福を受けるようにと願われるのである。その限りにおいて、エフライムとマナセは、祝福された者の典型ではあっても、祝福の主体でも媒介でもない。これに比較し得る祝福の場面は、*b.k.b* の表現は用いられていないが、ルツ記四11—12にも見られる。すなわちここでは、人々がボアズとルツの結婚を祝つて次のように言う。「どうかヤハウェがあなたの家に入る女をラケルとレアのようにされますように……。あなたの家が、あのタマルがユダに産んだペレツの家のようになりますように」。言うまでもなくラケル、レアはイスラエル十二部族の母であり、ペレツはダビデの祖先である。したがってここでは、事実上人々がラケル、レア、ペレツにおいて、すなわちその名を引いて、ボアズとルツを祝福しているのである。

これと同様の事態は、祝福の対概念である呪いにおいても見出される。詩篇一〇二9で、嘆く者は、「わたしの敵はひねもすわたしをそしり、わたしをあざける者はわたしによつて、(c) 呪います」と訴えている。すなわちこれは、「私の名を引いて呪う」の意味であろう。より具体的な例は、エレミヤ二九22に見出される。そこでエレミヤは、二人の偽預言者を非難して次のように言う。「彼らからは呪い、(d) *b.š* が取られ、バビロンにいるすべてのユダの捕われ人は言うであろう。『ヤハウェがおまえを、バビロンの王が火で焼いたあのゼデキヤとアハブのようにされますよ

うに』と。

以上の考察に基づき、われわれは創世記二二3bを、「地のすべての諸族は、汝の名を引いて互いに祝福し合うであらう」と訳すのが最も適切であると考える。そしてこのことは、一二2bで述べられていることと事柄上対応する。すなわちそこでは、ヤハウェがアブラハムを祝福し、その名(šēm)を大いなるものとし、彼はb'raḥamとなる、とされているからである。⁽⁸⁵⁾ b'raḥamは言うまでもなく動詞raḥamの名詞形であるが、単に抽象的に「祝福」を意味するというよりも、しばしば具体的に「祝福の言葉」を意味する(創世記二七41、四九28、申命記三三1などを参照)。アブラハムの名が極めて大きくなり(一二2a)、すなわち有名になるので、それが祝福の言葉として用いられるようになる、というのである。このことはさきのエレミヤの箇所で、偽預言者たちから「呪い(の言葉)(q'raḥam)動詞(IIIの名詞形)」が取られると言われていることと逆対応する。さらに興味深いのは、ゼカリヤ八13の救済預言で、「ユダの家、イスラエルの家よ、かつて汝らが諸国民のなかで呪い(の言葉—q'raḥam)となっていたように、わたしは汝らを祝福(の言葉—b'raḥam)とする」と言われていることである。すなわちここでは、来たるべき救済が、呪いの代名詞のような存在から祝福の代名詞のような存在への転回という形で具体的に表現されているわけである。最後に、名声(šēm)と「祝福の交換」との密接な連関は、王を讃える詩篇七二17にも認められる。これまで見てきたことによれば、この部分は諸訳とは異なり次のように訳さねばならないであろう。「彼の名(šēm)は永遠に続きますように／彼の名が太陽の前に広がりますように／すべての国民は彼(の名)を引いて祝福し合うでしょう／彼を幸いなるものと呼ぶでしょう。さなみに、ここに見られる yitbarḥu bō は、我々の箇所への創世記以外における最も近い並行例である。このことは同時に、この詩篇の性格から見て、われわれの箇所にも王を中心とする宮廷の伝統や用語法が反映している可能性を示唆するものに思われる。⁽⁸⁶⁾

創世記二二3bの *nibr^aku b^aka* を以上のように解釈することができるとすれば、この箇所を理解にとつて、さらにはヤハウィストの著作——もちろんそのようなものの存在を前提にする場合のはなしであるが——の意図の理解にとつて、重要な帰結が生じる。⁽³⁸⁾ なぜなら諸民族がアブラハム（—イスラエル）をうらやみ、祝福の祈願において彼にあやかろうとその名を引用するということ、彼らがそれによって実際祝福に与かるといふことはまったく別の事態だからである。ヴェスターマンは、*nibr^aku* を受動的に解すべきか再帰的に解すべきかという問題に詳しく触れ、語学的には再帰的に解するほうが自然であるとしながらも、アブラハムの名によって祝福がなされることにより、実際に祝福が与えられ、受けられるのであるから、両者の間に内容的な相違はない、としているが、⁽³⁹⁾ これは到底承服できない議論である。内容的な並行箇所であるエフライムとマナセの祝福（創世記四八20）の場合、すでに見たように、彼（ら）の名が祝福の代名詞になるという発言の主眼は、あくまで、彼らがいかに人々からうらやまれるほどの祝福を享受するかを誇張的に述べることであって、決して彼らによる「祝福の媒介」を主張することではない。それは祝福の場面におけるかなり定型化された修辭的表現にすぎないのである。逆にルツの祝福の場面（ルツ四11—12）において、引き合いに出されるラケルやレアやベレヅは、単に祝福された者の典型であるにすぎず、決して彼らがルツへの「祝福の媒介者」になるわけではない。このことは、呪いの場合を考えればより明確になる。詩篇一〇二の嘆く者は、決して「呪いの媒介者」ではなく、単に自分を最も不幸な者と感じているあわれな者にすぎず、エレミヤ二九22のゼデキヤとアハブも、最も憎むべき者の典型として引き合いに出されるにすぎない。創世記二二2—3aにおけるアブラハムに対する神の約束が、いずれも神を主語とする一人称単数で書かれ、強い能動的意志をあらわす希求法（*Kohortativ*）が好んで用いられているのに対し（*e'ska*, *parekka*, *gadd'ah*, *bar^aka*, *a'or*）、³ 節bだけが「地の諸族」を主語とする三人称複数で述べられていることは、アブラハムへの神の祝福行為と諸民族相互の祝福

行為との間に内容的な区別がなされていることを示している。すなわち、前者が神の能動的救済行為であるのに対し、後者はあくまで「人間の業」(opus hominis)にすぎないのである。こうして見ると、本来われわれの箇所が、フォン・ラートの言うようにアブラハム、イスラエルを通じた全人類への神の救済行為を告知しているとか、ましてヴォルフの言うように、諸民族の祝福の媒介をイスラエルの使命として呼び掛けること(の、み)が、ヤハウィストの本来の宣教であったと主張することは、本文中に本来意図されていないかった別種の神学的思想を植え込むことになるのではないか、という疑問が生ずるのである。

このことは、われわれの箇所直接先行する一二3aを検討することによっても裏付けられるように思われる。なるほどここでは、「汝を祝福する者たちをわたしは祝福する」と言われており、そこにアブラハム(―イスラエル)以外(すなわち異民族)に対するヤハウェの祝福の可能性が開かれているかのように見える。そして実際にこのことに結び付けられて、しばしば3節bの言葉がその結果としての諸民族の祝福として解釈されることは、さきにL・シユミットの例を引いて見た通りである。⁽⁴⁰⁾しかしすでにグンケルが指摘していたように、その間に、これとは正反対な戦慄的な表現、「汝を呪う者をわたしは呪う」⁽⁴¹⁾が挟まれていることは軽々に無視されるべきではない。「普遍主義的」な解釈者たちは、「躓きの石」であるこの一句を不当に無視したり、その意味を中和しようとして骨を折っているように見える。⁽⁴²⁾様式式的に見るならば、3節aと3節bでは、元来まったく独立して存在していた別種の定式が基盤をなしている。3節bが極度に祝福された状態を誇張的に示す定型的表現をあらわすのに対し、3節aは、神からの加護と当事者の不可侵性をあらわす一般的な定式を多少変更したものである。この定式の本来の形態は、やはり通常ヤハウィストの文脈に数えられている要素のうち、ヤコブに対するイサクの祝福の言葉(創世記二七29)と、イスラエルに対するバラムの祝福の言葉(民数記二四9)のうちの二箇所に見出される。この二箇所では、祝福と呪いにそれぞれカル

受動分詞形が用いられており、その背後に呪術的な祝福と呪いの観念に基づく古い守護の定式があることは疑いない。ショットロフは、この定式が遊牧時代にまで遡り、部族や氏族が共同体への新たな加入者を受け入れる際に唱えられた加護の定式に由来すると見る。もちろん、創世記一二三 a においては、元来の受動分詞が神を主語とする一人称単数ピエル未完了形に変えられている。これによって、本来自動的に作用する呪術的な力としての祝福と呪いが、神の主体的能動行為に変えられていることは明白である。しかしその際には、創世記二七二九と民数記二四九がそれぞれイサク、バラムという人間を主語とする言葉であるのに対し、一二三 a が神自身の言葉であるという、文脈上の相違も顧慮されねばならない。一二三 a におけるこの表現を理解するうえで極めて興味深いのは、これに並行する表現を用いた創世記二七二九と民数記二四九が置かれている文脈上の位置である。創世記二七二九には、「もろもろの国」がヤコブ（―イスラエル）に対し身を屈め、彼が「兄弟たちの主」になることが約束されている。エサウ―ヤコブ物語内部の連関から見ても、ここで特にイスラエルによるエドムの支配（二七四〇を参照）が念頭に置かれ、ダビデ時代の状況が前提とされていることは疑いない。民数記二四九でも、イスラエルが「敵なる国々」を滅ぼすことが語られており、後半の部分ではモアブとエドムの支配が予告されている（二四一七―一八）。ここでもまた、ダビデ時代の異民族支配が念頭に置かれていることは、この定式の直前に、ダビデを示唆する事後予言 (*vicinia ex eventu*) であるエダへのヤコブの祝福が引用されていること（創世記四九九 b Ⅱ 民数記二四九 a）や、二四一七―一八の表現から明白である。したがってどちらの場合にも、イスラエルが周辺諸民族を撃破し、これを服従させることが前提とされ、そのようなイスラエルの立場の正当性の保証として、「汝を祝福する者は祝福され、汝を呪う者は呪われる」という加護の定式が用いられているのである。異民族の立場から見れば、ここでのイスラエルは救済をもたらす祝福の媒介者などではなく、滅亡と隷属をもたらす恐怖の暴君に他ならない。実際にダビデは、周辺諸民族を撃破し、彼らを「し

もベ (*‘bādim*)」とすることによって、「名を上げた (*wayya‘as sem*)」のである (サムエル下七 9、八 13-14)。したがって、創世記二七 29 と民数記二四 9 におけるこの定式の使用は、ダビデ時代の異民族征服を背景とした、勝利者としてのイスラエル民族の優越的立場を際立たせる極めて民族主義的な精神の表現とみなされなければならないであろう。

もしそうであるとすれば、創世記一二 3 a におけるこの定式の応用においてもまた、これと同じ民族主義的な精神が込められていると考えられるべきではなからうか。もし、一般的に認められているように、われわれの箇所が創世記二七 29 や民数記二四 9 と同じヤハウィストの文書層に属するとしたら、なおさらそうであろう。同一のヤハウィストが、一方でこの定式を極めて民族主義的な意味で用いながら (あるいは既存の伝承のそのような表現をそのまま残しながら)、他の箇所ではそこに正反対の普遍主義的な精神を込めて用いるなどということはおよそ考えられないからである。したがって、祝福の場面において祝福の代名詞として引用されることが、当事者の祝福された状態を誇張する比喩的表現であったのと同様に (一二 3 b)、これらの定式における「汝を祝福する者は祝福される (わたしが祝福する)」という表現の主眼は、それによって第三者が祝福に与かる可能性を積極的に「宣教」するということがあるよりは、「汝を呪う者は呪われる (わたしが呪う)」と対をなしつつ、当事者の絶対的な優越性と神からの加護を補足的に強調することにあると理解すべきであろう。⁽⁴⁴⁾

したがって、このような観点から創世記一二 3 全体を見直すとき、ヴォルフが主張するように、ここに諸国民への祝福の媒介たるべき使命の提示という、普遍主義的な思想が表明されているというよりも、この箇所は、神の絶対的な加護を受け (一二 3 a)、諸民族の羨望のままとなった (一二 3 b) イスラエルの民族主義的な自負と誇りを、伝統的な定式を応用しつつ表明したものととらえられるべきではなからうか。

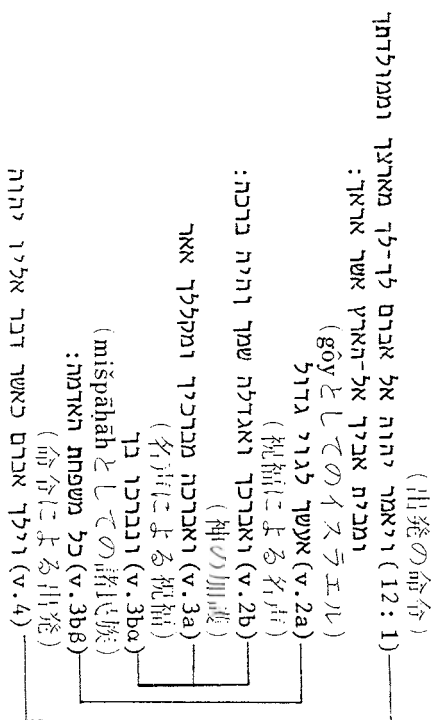
最近では、われわれの箇所を含めて、「ヤハウィスト」の年代をバビロン捕囚前後にまで大幅に引き下げようとする試みがいくつかなされているが、⁽⁴⁶⁾以上の検討からして、少なくともわれわれの箇所に関する限り、これをダビデ、ソロモン時代から著しく引き下げる必要性は感じられない。むしろ「ヤハウィスト後代説」の重要な論拠として、われわれの箇所に第二イザヤに比較すべき普遍思想が見出されることがしばしば挙げられるが、⁽⁴⁶⁾もしこの箇所の本来の意図が、ここで見たように極めて民族主義的で、後代の普遍主義的思想と無縁のものであるとすれば、後代説は大きな支柱の一つを奪われることになろう。

創世記一二三にみられる民族主義的な気分は、われわれの箇所の最初と最後の部分の呼応のうちにも表現されているかもしれない。すなわちここでは、一方でアブラハムが「大いなる国民 (*goy gadol*)」になるとされ、他方ではそれ以外の諸民族が「地の諸氏族 (*kol misp. hoi ha' damah*)」と呼ばれている。イスラエルの自己理解としてより一般的な *u, u* すなわち「民」が血縁関係を基盤とする概念であるのに対し、*goy* は特定の領土と統治機構を前提とするより政治的な概念であるといえよう。⁽⁴⁷⁾イスラエルが自己を *goy* として把握する際に、ダビデ時代の政治的現実が念頭に置かれていることは疑いない。R・E・クレメンツが言うように、イスラエルは「ダビデ以降初めて *goy* となった」⁽⁴⁸⁾からである。*goy* の複数形 *goyim* は、一般的にはまさにイスラエル以外の諸民族を指す言葉である（並行箇所である二一八、二六四参照）。ところがここでは、この異民族たちが *misp. hoi* の語で呼ばれている。*mispah* は、初めに述べたように、一般的には民を構成する部族のさらに下位区分をなす比較的小規模の血縁集団としての氏族をあらわす。ここではイスラエルが *goy* であるということと、異民族が *misp. hoi* であるということが対照的な意味で述べられているように思える。すなわちイスラエル以外の諸民族は、政治的独立性を持った *goy* とは認められていないのである。ことによると *kol misp. hoi ha' damah* という表現は、諸民族のうちにおけるイスラエルの特別に選ばれ

た地位をあらわすトボスとして、すでに固定的な表現となっていたのかもしれない。これと同一の表現があらわれる唯一の箇所であるアモス三2でも、これによってイスラエルの選ばれた立場が—預言者の言葉であるから当然批判的に—問題にされているからである。⁽⁵⁰⁾

「地のものもろのやからのうぶ (mikkol misp'hoi ha' 'amanah)' わたしはただ、あなたたちだけを知った」。

このようにして見ると、創世記一二1—4は、3節aの定式を中心として別図に示すような対称的構造を持っているように見える。すなわち、アブラハムに故郷からの出発を命じる神の命令(1節)は、4節で実行される。2節aでアブラハム—イスラエルが *goy* と呼ばれることは、3節bでその他の諸民族が *misp'hoi* と呼ばれることと対照する。また2節bでアブラハム—イスラエルの名が大きくなり祝福の代名詞になるということは、3節bでその名



が祝福に引用されるということと対応する。そしてその中心に、イスラエルの異民族支配を正当化するものとして用いられた3節aの定式が置かれているのである。⁽⁵¹⁾

以上の検討からわれわれは、通常の理解に反し、元来創世記一二3bの言葉は、イスラエルを通じた諸民族への救済を告知する普遍主義的思想の表明ではなく、むしろ反対に、神に祝福された民族としてのイスラエルの自意識を表現する極めて特殊主義的、民族主義的な色彩の濃厚な発言であったと解したい。一二2—3の神の約束の言葉が一貫して強調しようとするものは、「大いなる民」となり、神の祝福を享受し、祝福の代名詞となるほどのイスラエルの選ばれた立場(2節)そのものなのであり、3節a、bの二つの言葉は、この事態をそれぞれ別の側面から補足的に展開するものなのである。

もちろん、普遍主義と特殊主義、民族主義は、互いに他をまったく排除し合うのではなく、或る意味で互いに補い合い、別の意味では緊張し合いながら、さまざまな具体的思想を形成していくものであろう。⁽⁵²⁾このことは、しばしば旧約聖書における普遍主義の代表とみなされる第二イザヤやヨナ書にも或る程度当てはまることであらう。しかしながら、われわれの箇所の前来の解釈は、そこに本来込められていた以上に一方的に、テキストに異質な理念の光を当てすぎていたように思われるのである。

注

本文中、及び注における聖書箇所引用の数字は、*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, (ed.) K. Elliger, W. Rudolph, 1968による。引用数字は、章(詩篇では篇)は漢数字で、節は算用数字であらわす。注における辞書、雑誌、叢書、注釈書等の略号は、以下のものを除き、『旧約聖書神学事典』(教文館、一九八三年)の方式に従う。

BDB F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907.

- Ges. K. W. Gesenius, E. Kautzsch, Hebräische Grammatik, 2^e1909.
- (1) G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938) = Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8 (1958), S. 72—75 = 『旧約聖書の歴史的研究』(荒井章三編) 日本基督教団出版局) 九六一—九九頁。G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, München, 1969, S. 173—174. = 『旧約聖書神学』(荒井章三編) 日本基督教団出版局) 111—113頁。G. von Rad, Das erste Buch Mose, ATD 2—4, 1949, S. 133.
- (2) O. H. Steck, Genesis 12, 1—3 und Urgeschichte des Jahwisten. Probleme biblischer Theologie, FS. G. von Rad, München 1971, S. 525—554.
- (3) H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten (1964) = Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22 (1973), S. 345—373. 卷見 S. 351—370 卷底。
- (4) L. Schmidt, Überlegungen zum Jahwisten, EvTh 37 (1977), S. 230—247. 卷見 S. 240—241 卷底。
- (5) 杉本昌之, 『旧約聖書』 31—32 頁。杉本昌之, 『旧約聖書』 31—32 頁。杉本昌之, 『旧約聖書』 31—32 頁。
- (6) H. Gunkel, Genesis, Göttingen, 1910, 1977, S. 165.
- (7) 藤本 隆, 『旧約聖書』 1 卷 44 頁。E. Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57 (1984), S. 349—357. 杉本 昌之, A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel 1, 1908 (復刻版 1977), S. 47—48 卷底。杉本 昌之, 『旧約聖書』 1 卷 44 頁。
- (8) BDB, S. 1047 見 杉本 昌之, 『旧約聖書』 1 卷 44 頁。杉本 昌之, 『旧約聖書』 1 卷 44 頁。
- (9) THWAT 1, Sp. 95—105; THHAT 1, Sp. 58—60 卷底。
- (10) J.) Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 1899, 復刻版 1963, S. 25f; Gunkel, 卷見 S. 202; L. Schmidt, De Deo BZAW 143 (1976) S. 133—138; C. Westermann, Genesis 12—36, BK I/2 (1981), S. 344—357; H. Ch. Schmidt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte, BZAW 154 (1980), S. 102—104 見 杉本 昌之 卷底。
- (11) S.R. Driver, The Book of Genesis, Westminster Commentary, 1904, S. 145.
- (12) G. von Rad, ATD 2—4 (卷一), S. 131.
- (13) 國語出版『旧約聖書』(一九五六年) 三四頁。

- (14) 『聖書の世界1』(一九七〇年、講談社)一六八ページ。
- (15) Ges-K, § 51, 2f, h.
- (16) Ges-K, § 54, 3g 44' エンホルンが例外的に受動の意味を持ち得る例を二つ挙げてゐるが、これに対する反論は、J. Schreiner, *Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter*, BZ 6 (1962), S. 18. 参照。
- (17) シュライマー (注19) S. 18f. 44' もともと「祝福を得る」を意味した *brk* のヒンマル(後述)が、排他的な思想を持つ申命記的編集者により再帰的なヒッホルンに変えられたとするが、これは支持できない。*brk* のヒンマルに関してシュライマーは従つて *va-kann-vo-ke-ne*、*ni-noman*、*kom-mo-nen* 間に意味上の相違を認めつつなす (Wolf [注9] S. 80 Ann. 31)。
 なお、H. Ch. Schmitt [注10] S. 103 Ann. 45. を参照。
- (18) Wellhausen [注9] S. 31.
- (19) Gunkel [注9] S. 165.
- (20) J. Skinner, *Genesis*, ICC, 1917, S. 244.
- (21) E. A. Speiser, *Genesis*, AB 1 (1964), S. 86.
- (22) Westermann [注9] S. 165.
- (23) 『聖書』(世界の名著12)一九六八年中央公論社)七六ページ。
- (24) Ges-K, § 51e.
- (25) O. Procksch, *Die Genesis*, KAT 1 (1924), S. 93.
- (26) Schreiner [注9] S. 7. 44' L. Schmidt [注4] S. 239 からの引用。
- (27) Wolf [注9] S. 352.
- (28) F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge Massachusetts, 1973, S. 263.
- (29) W. Zimmerli, *I Mose 12—25 Abraham*, ZBK 1, 2 (1976), S. 15.
- (30) J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London, 1975, S. 271.
- (31) P. D. Miller, Jr., *Syntax and Theology in Genesis* III 3a, VT XXXIV 4 (1984), S. 474.
- (32) Blum [注4] S. 350. 及び同所の Ann. 9 を参照。
- (33) 前述の中訳訳を参照。また、ヤビツ Ehrlich [注4] S. 47 が相互的な訳を提唱してゐる。

- (34) L. Schmidt [注4] S. 240, Anm. 4.
- (35) この部分には形式的には命令文である。「汝は b'raḥan となれ」。この動詞をシンケル ([注6] S. 164) スキンナー ([注20] S. 244) スナイザー ([注21] S. 85) のように ḥayan (それ「汝の名」は祝福となる) と修正すれば文章は平易になるが、その必要はなからう。(イザヤ一九24、ゼカリヤ八13、詩篇一一7、三七26の表現を参照)。なお希求法 (Kohortativ, Jussiv) や疑問文の後の命令文は、結果として確実に予想され得る事態や、その行為の意図、目的を表現する (Ges-K, 110)。したがってこの部分は「言うすれば汝は祝福 (の言葉) となるであろう」と訳し得るであろう。
- (36) E. Ruprecht, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Elemente von Genesis III 2—3*, VT XXIX (1979), S. 444—464 注。創世紀二二—三だ、これ以外にも多くの宮廷的、王的表象が取り入れられていることを指摘している。
- (37) 最近では R. Rentorf, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, BZAW 147 (1977) = 『ヤーサ五書の伝承史的問題』(山我哲雄訳、教文館) や E. Blum [注2] が、従来言われてきたような五書資料としてのヤハウィストの存在を否定している。ヤハウィストの存在の有無については、五書全体の綿密な研究が必要であり、到底本研究の範囲ではこの問題全体を扱い得ない。ここでは一応、従来通りヤハウィストの文書著作が存在し、創世紀二二—三がそれに属することを前提とする。ただし、本研究におけるこの箇所への解釈は、たとえ五書全体を貫通するヤハウィストの著作の存在が否定されても、なおそれ自体として意味を持つであろう。
- (38) Speiser [注2] S. 86 は、この部分を受動にともなう再帰にともなうかたじけなく、「表面上は些細な違いだが、神学的には大きな帰結が生じる」としているが、そのための具体的な帰結の相違が生じるかたじけなく、残念ながら何も論じていない。
- (39) Westermann [注10] S. 176. 注 von Rad, *Hexateuch* [注1] S. 73, Anm. 99 及び E. Ruprecht, *Vorgegebene Tradition und theologische Gestaltung in Genesis III 1—3*, TV XXIX (1979) S. 180—181 を参照。
- (40) 前述七九—三〇。Schmidt [注4] S. 240—241. 注を同様で Schreiner, [注1] S. 5—8; Ruprecht [注26] S. 182.
- (41) 創世紀二七29、民数記二四9とは異なり、この二つは分詞の「汝を呪う者」の語根が、*ra* から *qlh* に変えられている。*qlh* は *ra* よりも一般的に「軽視する、軽蔑する」の意味を持つ (THAT, Sp. 641—647; ThWAT I, Sp. 448 参照)。ウォール ([注3] S. 388f.) や シラット ([注4] S. 240) は、この二つがヤハウィストが従来の定式を変更し、実際にイスラエルに呪いをかけようとする者だけでなく、イスラエルを軽んじ、その地位を認めない者の意味に叙述を先鋭化していると思

る。この指摘そのものは当を得ていると言えよう。しかしこのことは、次に引く彼らの普遍主義的解釈とは矛盾するよう
に思われる。なぜならこれによって、神の呪いの対象となる者の数と範囲は、はるかに増大するであろうからである。

- (42) ウォルトン〔註37〕¹ S. 354, 359) シオニヤム (〔註47〕¹ S. 420) シンノユム (〔註39〕¹ S. 180) の4つ「汝を祝福する者」(m^har^hekka) が複数であるのに対し「汝を呪ふ者」(m^hgalleka) が単数であることが注目し、ヤンハーストは、イスラエルの呪うべき者として神に呪われる者は例外的であるべきを示すところとする。しかしこれは、むしろ並行法上の文学的修辭と見るべきである(U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis II, Jerusalem, 1963, S. 315 参照)。なるべし十人詛はられたことをも複数で記すところ。また P. D. Miller, [註39] 47, 101 の神の言葉の4つ「わたしは呪ふ」(ar^h) だけが希求法 (Cohortative) となつて、呪ふことは神の積極的な意志をあらわすところ。

- (43) W. Schottroff, Der israelitische Fluchspruch, WMANT 30 (1969), S. 209.

- (44) ウォルトン〔註37〕¹ S. 352—353) は、二二一—222 の連の神の言葉が、それぞれ未完の継続形、なりし希求法であるのに対し、3節または完全継続形であることなど、3節の二二一—222 全体の目標をなしているとする。しかしこれは、単に、この3節の繰り返しがなされるに終るのみならず、継続形の表現 (Frequentative Gebrauch, —Ges-K, § 112 e) の解と、Ruprecht (〔註39〕¹ S. 183 Anm 29) を参照。なごり前説の4つ、3節または、4節の3つを繰り返すこと、相連の3つが重複するものと見ざる。

- (45) J. van Seters [註39] H. H. Schmid, Der Sogenannte Jahwist, Zürich 1976; H. Ch. Schmitt [註39] など。

- (46) van Seters, S. 274—276; Schmid, S. 132—137; Schmitt, S. 170—172. (文種など) を参照。また H. Ch. Schmitt, Die Hintergründe der “Neuesten Pentateuch-kritik” und der literarische Befund der Josefgeschichte Gen 37—50, ZAW 97 (1985), S. 176—177 を参照。

- (47) L. Rost, Die Bezeichnung für Land und Volk im Alten Testament. Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, S. 76—101 所収。また E. A. Speiser, “People” and “Nation” of Israel, JBL 79 (1960), S. 157—163; A. Cody, When is the Chosen People called a goy?, VT XIV (1964), S. 1—6 を参照。

- (48) THWAT I, Sp. 971.

- (49) トントマンの類や語を註する所を、(locus classicus) とする再会記や、1 回のみ、1 回のみ、mikkol há'ammim

^aser 'al-p'ne ha'damah」という表現が見られる。

(50) ちょうどアモスが、「ヤハウェの日」の従来の肯定的な表象を正反対の意味に逆転したように（アモス518―20）。

(51) ルブレヒトの構造分析図（〔注39〕、S. 184）でも、まさに3節bの部分が全体から浮いてしまっている。

(52) 例えは W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, 1982. 『歴史における旧約聖書の信仰』（山我哲雄訳、新地書房）二二〇ページ。

〔付記〕 本研究は、一九八五年九月一日、日本宗教学会第四四回学術大会において口頭発表したものに若干の手を加えたものである。この発表後、すでにエールリヒが（注7）に挙げた一九〇八年の著作（S. 4）で、創世記一二3bについての従来の受動態的、普遍主義的解釈を「根本的な誤り（Grundfalsch）」とし、本研究と同様にこの箇所相互的な解釈を行なっていること、またE・ブルムが（注7）その他に挙げた一九八四年の著作で、本研究とほぼ並行する論拠から、「創世記の約束の言葉に他者への祝福の思想は存在しない」と結論していること（S. 383）を知り、意を強くした。ただしブルムの場合は、（注37）に挙げたレントルフの著作の立場を継承してヤハウィストの存在を認めず、またこの箇所年代をも捕囚以後まで大幅に押し下げるが、このことは、本文中の論旨からも明らかなように、本研究の立場からは認められない。しかしこの問題をめぐってブルム説と詳しく対論することは、本研究の枠内では不可能であったので、別の機会に譲りたい。

『エサルハドン宗主権条約』再考

渡辺 和子

〈論文要旨〉『エサルハドン宗主権条約』(VTE)として発表されたアッカド語文書は、実際は条約ではなく、従って、宗主国と属国の施政者との間に結ばれる宗主権条約でもなく、アッシリア帝国の王エサルハドンによる王位継承の定めに従うことを内外の人々に誓わせる誓約の儀に際して発行された誓約文書である。VTEは、神々の前でその誓いを立てる各人のために、当時のアッシリアの法的文書の書式に従って書かれた大量の文書の一部であり、それらがメディアア地方の属国の施政者たちにあてられていたことは単なる偶然に帰されるべきである。VTEの発表以前から、旧約聖書中のいくつかの「契約形式」は「ヒッタイト宗主権条約」の形式と同種であるという指摘があったために、「宗主権条約」として発表されたVTEは、なかでも『申命記』の「契約形式」と密接に関連する文書として注目を集めた。しかし現在のところ、旧約聖書本文との比較よりも、「古代オリエントの宗主権条約」と総称されてきた個々の文書について再検討することの方が急務である。

〈キーワード〉 アデー、誓約、呪い、契約形式、宗主権条約、申命記

I 問題の所在

一九五五年、イラクのニムルド(古代のカルフKalnu)で発掘が進められていたナブー神殿北側の「王座の間」に

おいて一群の粘土版が発見され、それらは三年後にD・J・ワイズマンによって、『エサルハドン宗主権条約』(“Vassal-Treaties of Esarhaddon”)——以下VTEと略記——として公刊された。⁽¹⁾この文書は紀元前六七二年、当時古代オリエントの全域に勢力を波及させ、最盛期を誇っていた新アッシリア帝国の王エサルハドンの発意により書かれたものである。エサルハドン(在位紀元前六八〇〜六六九年)は長男が王位を継ぐという原則に反して、息子のひとりであるアッシュルバニパルをアッシリアの王とすること、そしてアッシュルバニパルより年上であった息子シャマシュ・シュム・ウキンを、その頃までにはエサルハドンの支配下に置かれていたバビロニアの王とすることを決定した。当然のことながら、この王位継承の定めを潔しとしない者たちがあり、彼らによってエサルハドンの死後、混乱が引き起こされることが予想された。その予防策としてエサルハドンは、紀元前六七二年に王族や宮廷に仕える者のみならず、アッシリア帝国民、さらにはアッシリア帝国の支配に服していた属国の施政者に至るまで莫大な数の人々を召集して、決定通りに息子達を王位につかせ、そして彼らを支持することを神々の前で誓わせた。この誓約の儀に際して、誓いを立てるひとりひとりのために誓約文書として非常に大きな粘土版が作製されたが、その文面は誓いを立てる者の名が記された部分以外は、ほぼ同一であった。VTEはこの時発行された誓約文書の一部である。発見されたときは粉々に壊れた状態であったが、それらをつなぎ合わせる作業の結果、少なくとも九つの粘土版が確認された。復元された度合いは、粘土版によってまちまちであるが、そのうちの七つの粘土版で読み取れる固有名詞から、VTEはメディア(Aッシリアの東方)とその近隣に位置するアッシリアの属国であった都市国家の施政者たちにあてられたものであることがわかった。しかしながらVTEは、前述したように徹頭徹尾エサルハドンによる王位継承の定めを守るテーマとしており、メディアとその周辺に関する条項は全く含んでいないのである。VTEが成立した経緯から推し量っても、属国の施政者たちにあてられたものが発見されたことは偶然によるものなのであり、それらを

宗主国アッシリアと属国との間に結ばれた宗主権条約と見なすことは誤りであると言わざるを得ない。⁽²⁾ それにもかかわらずこの誤認は、VTEの発見から今日に至るまで訂正されることがなかった。現在この誤りを正す作業は決して簡単なことではなくなってしまうている。VTEはその発表以来、アッシリア学者よりも聖書学者の注目を集め、旧約聖書学、とりわけ「契約形式」に関する論議において頻繁に引き合いに出されてきた。そのためVTEをその本文に即して解釈し直そうとするならば、旧約聖書学内部の論争が絡み合うことよって一層大きくなってしまったものを、丹念に解きほぐしてゆくことをも余儀なくされるのである。

Ⅱ 「契約」と「宗主権条約」の形式

「契約」は聖書学の中心的テーマであるが、近年になって旧約聖書における『申命記』、『出エジプト記』における「シナイ契約」、そして『ヨシヤア記』における「シケム契約」に関する記事、その他いくつかの箇所は、古代オリエントの「宗主権条約」の形式に則って書かれているという指摘がなされ、それをめぐる論議が盛んになった。この問題を最初に取り上げたのは、G・E・メンデンホールである。彼はVTEが発見される一年前である一九五四年に発表した論文の中で、シナイ契約、シケム契約、そして『申命記』に看取できる形式は、紀元前一五〜一三世紀に書かれた「ヒッタイト宗主権条約」とよばれる一連の文書の形式と同じ伝統の流れをくむと主張した。⁽³⁾

今日では、「ヒッタイト宗主権条約」についてもVTE同様、再検討の必要性が唱えられているが、それらは押しなべて、宗主国であるヒッタイトの王が、属国の施政者に対して忠誠の誓いを課すとともに属国が遵守すべきことをり決めた「条約」(アッカド語では *rišnu, rititu*) とされ、発見されているものの多くは当時の公用語であるアッカ

ド語で書かれている。そのうちの主なものはすでに一九三三年にE・F・ワイドナーによって公刊されていた。⁽⁴⁾ さらに一九三一年にはV・コロンシェツによるそれらの法制史的研究も提出されていたが、⁽⁵⁾メンデンホールは初めてそれらと聖書本文との間に密接な関連があると主張し、神ヤハウエとイスラエルの諸部族との関係は、条約で結ばれる宗主国の王と属国の施政者の関係からの類推でとらえられるべきものとした。そのときメンデンホールが前提とした「ヒッタイト宗主権条約」の形式は、コロンシェツによって描き出されたものであり、それによれば宗主権条約は次のように構成されている。⁽⁶⁾

一 前文(「ヒッタイト王誰々は次のように言った」という始まりの文)。

二 両国の関係史(その属国が歴史上、宗主国からいかに恩恵を受けているかが強調される)。

三 条約本文(取り決め事項)。

四 条約文書を神殿に保管し、またそれを読み上げることの規定。

五 証人としての神々の呼び出し。

六 呪いと祝福の定式。

VTEが公刊される以前には、古代オリエントの「宗主権条約」として知られるものはこれら紀元前一五〇―一三世紀に書かれた「ヒッタイト宗主権条約」だけであったため、メンデンホールはその形式が後代にはすたれてしまったと推論し、さらに旧約聖書においてこの形式を窺わせる箇所は、古代オリエントにおいてまだその形式が広く通用していた頃、即ち古代イスラエルにおいてはまさにモーセの時代に成立したもの、もしくは、当時の伝統を反映するものである蓋然性が極めて高いことを帰結させた。⁽⁷⁾

ワイズマンは旧約聖書学における「宗主権条約」への関心の高まりを知って、VTEが持つ重大な意義を予見する

ことができたからこそ、発見からわずか三年後という驚嘆すべき速さでVTEの出版を成し遂げたのであろう。VTEは「宗主権条約」として、形式の上でも「ヒッタイト宗主権条約」の時代の伝統が途絶えることなく第一千年期まで継承されてきたことを証明するものであると考えたワイズマンは、コロシエッツが呈示した枠組みに拠りながらVTE本文の構成をとらえようとした。⁹⁾しかし聖書学者たちにとってそれ以上に衝撃的であったことは、『申命記』二八章に置かれた呪いの言葉の中で使われた比喩が、言語は異なるが、VTEに付された呪いの中にも見出されたことである。⁹⁾VTEが書かれた紀元前六七二年は、ほぼ『申命記』が成立した年代であることもあいまって、VTEが発表されると間もなく、VTEが『申命記』に強い影響を及ぼしているとする学説がにわかに優勢になった。しかし最初にこの論議の方向を定めたのはワイズマン同様、聖書学に通じるアッシリア学者たちであった。ワイズマンによるVTEの出版に書評のかたちで批判的検討を加えたR・ボルガーはVTEと『申命記』に共通する比喩のゆえに、アッシリア帝国とユダ王国の間にもVTEと同種の「宗主権条約」が存在した可能性を示唆した。¹⁰⁾さらにR・フランケナーはVTEこそ『申命記』の成立年代を決定するものである唱えた。¹¹⁾

その後このテーマは旧約聖書学者であってアッシリア学者ではないM・ワインフェルドによって大きく取り上げられた。特にワインフェルドはVTEと『申命記』の共通性を示すことに熱心であり、両者の内容上の類似点を数多く指摘したが、自ら両者の本文を批判的に読んでいるわけではなかった。旧約聖書学におけるその後の学説史についてはD・J・マッカーシーらの書物に譲りたい。¹³⁾

ワイズマンがその重要性のゆえに急いだVTEの編集には、不明な箇所や、誤読や誤訳をされた箇所が多く残されていた。先にあげたボルガーは本文批評のかたちでワイズマンの仕事をかなり訂正したが、テキスト全体を編纂し直したわけではない。VTEの出版当初に提出されたそれに対するいくつかの書評を除けば、これまでにアッシリア学

の側からVTE本文を対象とする研究が世に問われることはなかった。従ってVTEと聖書本文の並行箇所について論じることには、まだ無理があったと言えよう。ごく最近では旧約聖書学の側からも、VTEのみならず、「古代オリエントの宗主権条約」の把握が明確でないために論議が行き詰まったり、空回りしたりしていることが嘆かれるようになった。⁽¹⁴⁾ 旧約聖書学における「契約形式」をめぐる論争において、いわゆる古代オリエントの条約形式との比較を批判する学者たちはその論拠として、その形式が完全には一致しないことばかりでなく、政治的な条約関係との類推で宗教的な神と民との関係を説明することは適切ではないことを挙げて⁽¹⁵⁾いる。しかしながら古代オリエントの条約とされるものは、果たして元来政治的であって宗教的ではないのかどうかについても吟味する余地が充分あると思われる。先にふれたように「ヒッタイト宗主権条約」についても再考されなければならないが、⁽¹⁶⁾それはまた別の機会に譲り、ここではVTEだけを論題としたい。VTEは、旧約聖書学のみならず、宗教史、法制史、文学史などの諸観点からも興味深い文書である。まずすべての予断を排してVTE本文を検討し、その後VTEの持つ意義を問うべきであろう。VTEを再考することをは、旧約聖書学にとってもこれまでとは異なる視座の獲得に役立つかもしれない。

Ⅲ アデー (ade) とその儀礼

VTEはアッカド語でアデーと名づけられる文書である。このアデーという語は新アッシリア時代に、当時アッカド語に代わって古代オリエントの公用語になりつつあったアラム語から借用された。アデーのアッカド語文献における最も古い用例は、新アッシリア帝国の王アッシュル・ニラリV世（在位紀元前七五四～七四五年）がアラム人の国

であるビートアグシの施政者マティ・イルに誓約を課した際に作成された同じくアデーと名付られた文書にみられる⁽¹⁷⁾。アデーの語義についてこれまでに諸説が提出されているが、取り上げられたアデーの用例は限られたものであった。筆者はアッカド語文献に見出されるアデーの語をできる限り多く集め、それぞれの文脈に照らし合わせて検討した。ここに例証を挙げることは省略せざるを得ないが、結論的には次のようなことが言える⁽¹⁸⁾。

アデーは第一義的に神(々)の前でなされる誓約を意味する。それは決して二者——両者の関係が対等であるか否かを問わず——の間に結ばれる条約ではない。アッカド語にも古くからマームイトゥ (*mamitu*) に代表される「誓い」を意味する語はあったが、アデーはある種の誓いを指す専門用語としてアラム語から借用されたと考えられる。マームイトゥは個人的私的な誓いをも意味するのに対して、アデーは政治的、あるいは公的な事柄に関するものであり、常に複数とその用語の人々が参与していることが特徴的である。新アッシリア帝国の拡大に伴って、新しく国際的にも通用する制度の導入が必要となったのであろう。

さらにアデーは王、支配者、あるいは宗主国への忠誠の誓いを目的としては限らない。現に、支配者に対して謀反を企てる人々が集まって、ひそかに神(々)の前で同志を誓い合うというアデーもあった⁽¹⁹⁾。また同じ職業を持つ者たちの結束のため、あるいは役人として王に仕える者たちが忠誠を誓うためにアデーが行われたことも認められる⁽²⁰⁾。

アデーは宗教的かつ法的な制度である。神(々)の前で誓約がなされるとき、誓約に違反することがあれば、その神(々)によって自身に制裁が加えられることを願う自己呪詛が前提となっている。この点ではアデーは極めて宗教的である。さらにアデーには何等かの宗教的な儀礼が伴っている(後述)。一方、アデーに際しては証書としての誓約文書が作成されるのが常である。これは正に法的な手続きであるといえよう。後述するようにVTEの粘土版に

はどれにもそれぞれアッシリアの国家神であるアッシュルの三種類の印が押されている。⁽²¹⁾この場合はアッシュルが、共にこの誓いのために呼び出された他の多数の神々を代表して、誓いの有効性を保証するという意味で調印したという事になっていたのであろう。この事実からもアデーの当事者は神(々)とその前で誓いを立てる人であることがわかる。誰が誰にアデーを課すかという事はアデーの本質にはかわらない問題である。支配者が被支配者にアデーを要請することもあれば、人々が自発的に集まってある目的のために一致してアデーを執り行うこともあった。いずれにしてもアデーを効力のあるものとするのは神(々)であり、その呪いの力であった。他方、アデーには同じ事柄を誓う複数の人々が参与するため、結果的にそれらの人々を結び付ける機能があったことから、アデーは条約と類似する一面をも持っていたとも言えよう。⁽²²⁾

アデーの儀礼では普通の誓いの儀礼と同様、基本的には神(々)の像を設置し、その前で誓いの言葉を述べ、万一期に反した場合は神(々)のよって懲罰が下されることを願う。すなわち宣誓すると同時に、それに違反した際の自分自身を呪うのである。セム系民族に広く見られることのようにであるが、誓いと呪いはほとんど同義であり、誓いの言葉は往々にして自己呪詛の表現をも含んでいる(後述)⁽²³⁾。

VTEのアデーに実際に伴っていた儀礼については詳らかでないが、テクストからは、あらゆる神々、即ちアッシリア帝国の各都市の神々と外国の神々の像がある特定の場所に設置され、その前で誓いがなされたことが読み取れる。しかし事実上すべての神像を一堂に集めることは不可能であった。

VTEの本文中には、その誓約に反するひとつの例として、アッシュルバニバルに対して謀反を企てるものたちによるアデーの儀式に参加することが挙げられている。そこで想定できるいくつかの儀礼の具体例として、共に食物を食べる、水を飲む、あるいは油を体の一部に擦り込むなどの行為に言及されている。これらの儀礼に共通する原理

は、誓いの言葉を述べるとともに体内に何かを入れることによって、誓いが破られた時にその体内に入ったものが、体の内側から呪いの力として働くことを覚悟するというものである。⁽²⁴⁾

IV VTEの構成

VTEはその外見から判断しても確かに特殊な粘土版文書であるといえる。まずそのひとつひとつがおよそ縦四〇センチ、横三〇センチ、厚さ五〜七センチあり、粘土版としては最大の部類に属する。また、これまで全く注目されなかったことであるが、この粘土版の裏面は、上下を反対にすることなく、表面と同じ方向、即ち上から下へ読み進まれる。その理由としては、この粘土版が非常に大きくて重いため、表面に刻まれたテキストの続きを読むために、普通の粘土版のように上下方向に回転させて裏面を出すことが困難であったということばかりでなく、石柱に刻まれた碑文のようによく見えるところに立てられ、その回りを回って読むことが期待されていた可能性もある。VTEのように大量に作成される文書の場合、メソポタミア(河流域)では産出しない石材を使用すれば法外な費用がかかったであろう。またVTE本文のある箇所からは、神アッシュルの印が押されたVTEの粘土版が神格化され、神のように崇められるべきものとされたことを窺い知ることができるが、石柱であれば印を押すこともできなかったのである。⁽²⁵⁾

粘土版の形態は特異であっても、VTE本文の書式を看取することは、先入観にとらわれていなければそれほど困難ではない。前述したようにVTEは「宗主権条約」であると考えられていたために、VTEの構成についても、すでに知られていた「ヒッタイト宗主権条約」の形式とされるものとの比較において論じられてきた。「宗主権条約」は「前文」と「両国の関係史」で始まるとされるが(前述)、VTEにはそれが欠けており、またVTEには多くの呪

い言葉があるが、祝福の言葉はないことなどのために、VTEは「宗主権条約」としては変則的な形式を持つとき⁽²⁷⁾れた。

しかし実際VTEは、基本的にはごく普通のアッシリアの法的な（契約）証書（売買契約書、債務証書など）の書式に従っている。VTE本文の構成は、決して一貫したものではなく、多くの繰り返しを含み、また、記される事柄の順序に混乱があるところも認められる。しかしその始まり方は、VTEが紛れもなくアッシリアの契約証書の書式に則っていることを明示している。すなわち、最初の部分が調印のためにあてられているのである。それに対してバビロニアでは、調印とそれについての記載は一般に文書の最後にくる。アッシリアの書式ではさらに契約証書の本文が続き、その契約に違反した場合の罰則（たいていは罰金）の規定が付され、最後にその調印に立ち会った証人たちの名前があげられる。⁽²⁸⁾

普通の契約文書の形式とは多少異なるが、VTEは次の五つの要素から構成されていると考えられる。以下において各要素の検討をしてゆくことにする。

- 一 上書きと調印。
 - 二 文書の名称と目的。
 - 三 誓約。
 - 四 誓約違反の場合とそれに対する呪い。
 - 五 奥づけ。
- 一 上書きと調印

アッシリアの売買契約書を例にとると、ある物を売ってその代金を受け取った者、即ち売り主が印を押すわけであ

るが、証書の最初に「誰々の印」と書かれ、続いてその売り主の印が押される。ただし調印は証書が書かれてから行われたと考えられる。アッシリアにおいても紀元前二千年期には、しばしば証書の上にさらに粘土をかぶせてケースが作られたが、その場合はケースに印が押された。印が円筒印章である場合は、その定められた場所に押しあてて転がされ、スタンプ印章であれば二、三回押されて跡がつけられた。

VTEはアッシリアの契約形式により、誰の印が押されるかという説明である上書きで始まり、その説明どおりに神アッシュルの印（この場合は三つ）が押されている。その論拠については既に別の論稿で詳述した⁽²⁹⁾。VTEは神の印が実際に押された粘土版として知られる唯一の実例であり、この点でも極めて貴重である。また神による調印は、誓約が宗教的性格と法的性格を併せ持つこととともに、その根底にある深い意義を暗示している。

VTEは「宗主権条約」の形式を持つという予断にとらわれていたワイズマンは、「紀元前二千年期の条約の伝統を受け継いで」、VTEの粘土版の「真ん中」に「王の印」が押されているとした⁽³⁰⁾。ワイズマンもVTEの調印に使用された三つの円筒印章にうちのひとつ（古アッシリアのもの）は、その印章碑文にあるように神アッシュルのものであるとしたが、他のふたつは王のものであると考えた⁽³¹⁾。しかしこの誤りは、上書きの存在とその内容に十分留意するならば避けられたはずである。また何の固定観念をも持たずにVTEの粘土版を目前にするならば、印は決して「真ん中」ではなく上方に押されていると言わざるを得ない。

二 文書の名称と目的

VTEの名称は §1-2 (U.1-24) と §4a (U.41-45) に明記されている。前者によれば、VTEはエサルハドンが各々そこに名を挙げられた者とその子孫のために神々の前で執り行ったアデー（の文書）である。後者はさらに、これが王位継承者とされたアッシュルバニパルに関するアデーであることをつけ加えている。

三 誓約

VTEの核心として強調されなければならないのがこの誓約そのものに関する章句であり、内容的に次のふたつに分けられる。

(一) 誓約内容の呈示

§ 3 (1.25—40)°

§ 4b (1.46—69)°

§ 7 (1.83—91)他°

(二) 宣誓

§ 57 (1.494—512)°

(一) 誓約内容の呈示

VTEの場合はエサルハドンの側から誓約の内容が呈示される。まず誓いを立てるべき者に対して、多数の神々の前で宣誓することが要求される(§ 3)⁽³²⁾。そして誓約本来の内容は§ 4bで述べられている。即ち「アッシリア王エサルハドンが逝去した後で、汝らは《後継者館の大王子》(*mar'u sarr'i rabi'u sa bit reduti*)⁽³³⁾であるアッシニルパニバルを王位につけなければならぬ。彼が(アッシリア帝国の)王権(と)主権を汝らの上に行使するべきである」。

§ 7では更にバビロンの《後継者館の王子》(*mar'u sarr'i sa bit reduti*)であるシャマシュ・シムム・ウキンをバビロニアの王位につかせ、エサルハドンが彼に贈与した財産はすべて持っていかせなければならないことが付け加えられている。なおシャマシュ・シムム・ウキンに言及されるのは奥づけを除けばこの箇所だけである。

(二) 宣誓

§52はVTEの本文中では第一人称で書かれた唯一のパラグラフであり、そもそも第一人称でなされる誓いの本質を余すところなく示している。おそらくこの章句は誓いをたてる者によって復唱されるべく読み上げられたのである。

「これらの神々が見そなわすように。もし我々が、アッシリアの王エサルハドンに対して、《後継者館の大王子》であるアッシュルバニバルに対して、その兄弟たち、《後継者館の大王子》アッシュルバニバルの母親の息子たちに対して、また、我々の主であるアッシリア王エサルハドンの他の実の息子たちに対して反乱や謀反を企てたり、（中略）もし、我々、我々の息子たち、そして孫たちが生きている限り、《後継者館の大王子》アッシュルバニバルが我々の王ではないことがあったり、ほかの王子を我々、我々の息子たちや我々の孫たちの上につけたりすることがあるならば、その名を（ここに）挙げられたすべての神々がわれわれに、我々の子孫に、そして子孫の子孫に至るまでその責任を追及されるように」（§57:1,494—512）。

アッカド語に限らずセム系の言語語において、「わたしはAであることを誓う」という場合に、「もしわたしがAでないならば、神々はわたし呪うように」と言い表されることがよくある。また単に「もし……ならば」という条件節だけでも誓いの言葉となり、その結果としての自分自身に対する呪いを表現する後文は省略されることも多い。⁽³⁴⁾ アッカド語文法では、条件節で用いられる動詞は原則的に直説法の形をとるが、誓いを表わす条件説での動詞は主として接続法の形をとるとされる。この接続法の特殊な用法についてはこれまで明確に説明されていなかった。⁽³⁵⁾ 従来⁽³⁶⁾の文法書によれば、接続法が用いられる条件節は宣誓に特有な表現法であり、「もしわたしがAでないならば」という接続法による表現は、「わたしはAであることを誓う」と訳出できるとされた。即ち否定文は肯定文に、肯定文は否定文に置き換えられ、さらに「わたしは……誓う」などの言葉が補われた。⁽³⁶⁾ しかしながら、省略されることはあっても上記

のVTEの宣誓の場合のように、自己呪詛の言葉が続くこともある(L. 511f.)。その場合「もし」(Summa)に導かれた節は、接続法が用いられていても、ある条件を表現していると考えざるを得ない。また宣誓であるならば、第一人称で言い表されることが必須である。ところが第二人称で語られた条件節においても接続法が使われている例が多く知られるようになった。その例は次節で述べるように、まさにVTE本文にとりわけ多く見られる。条件節における接続法の用法についてもそれらを併せて検討することによって明らかにされるべきであろう。

四 誓約違反の場合とそれに対する呪い

契約証書においては一般的に、契約内容に反する事態の例が挙げられ、その場合の処罰が規定される。⁽³⁷⁾ VTEにおいてそれに匹敵するものは、誓約内容に違反するとされる事態の仮定が多くの条件節で表現され、それに対する処罰として、神々が災いを下すことを願う呪いの言葉が数多く付された部分である。従ってここにも (一) 誓約違反の場合と (二) 呪いの二つの要素を認めることができる。

(一) 誓約違反の場合

エサルハドンが定めた通りに王位継承が行われることを妨げるような場合の例が「もしも汝ら(二人称複数)が…；する／しないようなことがあるならば」という条件節をいくつも連ねることによって挙げられている。それらはエサルハドンが実際にどんな事を恐れていたのか、また定められた王位継承を阻むためにどんな策略が可能であったのかなどについて如実に語る貴重な資料でもある。しかしながら、先に述べたようにこれらの条件節には接続法が用いられているため、ワイズマンはそれらによって誓約内容そのものが言い表されていると解釈した。即ち二人称(複数)で語られた条件節であるにもかかわらず、そのつど肯定と否定を逆転させて、「汝らは…；すること／しない(ことを誓う)」と訳し、これらを全部で三三項目からなる誓約の条項としたのである。⁽³⁸⁾

ところが二人称で語られた条件節は決して誓いの表現ではなく、ある種の威嚇としか受け取れないものである。後にVTEの改訳（英訳）を試みたエリカ・ライナーは、伝統的な訳しかたを不自然としたためか、接続法が用いられた条件節をもふつうの条件節のように「It...」と訳し、最近独訳を提出したR・ボルガーもそれに従っているが、⁽⁴⁰⁾両人とも条件節での接続法の用法、またそれらの呪いとの関係などは問題にしていない。VTE本文中には、直説法が使われた条件節も散在している。それらの内容を接続法による条件節の内容と比べるならば（個々の例については稿を改めて論じたい）、次のことが明らかになる。直説法で述べられる条件は単に起こりうること、あるいは避けられないことであるのに対して、接続法が使用される場合は、否定文では話者の観点から見望ましいこと、肯定文では望ましくないことが表現されている。即ちこの場合の接続法は話者の価値判断が加わっていることを示しているのである。具体的には「もし、あるアッシリア人、あるいは……がアッシュルバニパルを幽閉し（直説法）、反乱と謀反を企てた（直説法）場合、汝らがアッシュルバニパルの側に立たないならば（接続法）」（*the* 162—168）のように使い分けられている。つまり接続法が用いられた条件節には、「もし、万が一……する／しないことがあれば」という強い仮定の意味が込められていると言えよう。

先にふれた一人称でなされる宣誓も同様に、「もし、万が一私が……」という意味合いを持ち、そこで用いられた接続法は内容に対する話し手の価値評価が入っていることを表していると考えられる。それゆえに一人称であれ、二人称であれ、この接続法の用法は、ある種の話法の接続法とみなされるべきであり、誓いに独特な表現法であるという従来の解釈は改められるべきである。

（二） 呪い

前述したように、VTEにおける呪いは契約証書における処罰の規定に相当するのであり、いわゆる「宗主権条

約」にはあるとされる祝福がVTEに欠けていても決して不思議なことではない。VTEに集められた呪いは実に多種多様である。その理由としてはまず、VTEが誓約文書としてできる限り多くの人々に有効であるように配慮して書かれたことがあげられる。VTEはアッシリア人にも、バビロニア人にも、またアラム人その他の人々にも適用可能でなければならなかった。そのためにバビロニアに古くから伝わる呪い、アッシリアに由来する呪い、さらにアッシリアの西方に流布していた呪いなどが収集されたのであろう。また呪いのために呼び出されているのは、アッシリアとバビロニアの神々だけでなく、筆者によるVTE本文の校訂の結果、少なくともカルケミシュの女神クババ(I. 469)やアラムの神であるアラミス(I. 466)も名を連ねていることが確認された。⁽⁴²⁾さらに「すべての神々」(I. 472f.)として、それぞれ誓いを立てる人々が崇めている神々が包括的に挙げられていると言えよう。しかしメデアの神々は特に記されてはいないようである。一方、神々に呼び掛けることなく、比喻を用いた「……のように……になれ」という呪いの言葉も数多く見出せる。それらはバビロニアに伝わる呪いの言葉とは趣が異なり、アッシリアの西方(アラム人、フリ人、あるいはヒッタイト人の文化圏)から伝えられたものと推察できる。その他、アッカド語の文学テキスト、占いや呪文のテキストにその出典を求められる呪いも認められる。ここでは詳述することはできないが、VTEにはこのように伝承経路や出典が異なる様々な呪いが寄せ集められているのであり、たとえそのうちのいくつかが、聖書本文のある箇所と似た内容を持っていたとしても、それらの間に直接的な借用関係を想定することは当を得ていない。⁽⁴³⁾先にふれた『申命記』において、VTEの呪いに使われている比喻と同じものがあるとき、⁽⁴⁴⁾

五 典づけ(コロフォン)

最後の奥づけ(I. 664-670)では、文書の名称と目的(前述)が繰り返され、さらに日付が明記されている。アッ

シリアにおいて年は、毎年異なる役人の名前によってよばれていた。VTEが書かれた日はドゥール・シャル・ウツクの町の代官ナブー・ベール・ウツルの年（紀元前六七二年）のアールの月（四、五月にあたる）の十六日（別の版では十八日）であった。

V 結語

VTEの他にもアデーと名づけられた誓約文書がいくつか知られている⁴⁴。それらもそれぞれの一回的な史的情况において生じた必要性に応じて作成された。それゆえに個々のテキストの内容や形式に多少の違いがあっても当然である。それらに共通する基本的な事柄としては、神々の前でなされる誓いという宗教的实践でありながら、それに際して法的な証書の形式をもつ文書が作られることがあげられる。そしてその誓約に有効性を保たせる力は誓約に反した場合に想定される呪い、即ち宗教的な拘束力である。

聖書学者が「古代オリエントの宗主権条約」と聖書における「契約」との比較を不適切とするとき、前述したように「古代オリエントの宗主権条約」は政治的であって宗教的ではないことがひとつの論拠となった。しかしながら、古代イスラエルよりもはるかに長い時代と広い地域を包摂する「古代オリエント」の事柄を、ある特定のパターンによってとらえることは不可能であろう。いわゆる「ヒッタイト宗主権条約」とVTEの書式は異なっているのであり、パピロニア（南メソポタミア）の契約形式とアッシリア（北メソポタミア）のそれとの間にも相違が認められる（前述）。これらの事実はすでに「古代オリエントの契約形式」について包括的には語り得ないことを示唆している。今後は「宗主権条約」とされてきた個々のテキストの入念な研究がなされなければならない。早過ぎる比較は危険であ

る。しかし現在のところ、神々も人間社会の法的ルールに従って行動するという考え方が、古代イスラエルをも含めた古代オリエンツの広い地域で共有されていたと推定することは許されるであろう。その時々々の状況に応じることによって生じる相違はあるにしても、神(々)と人間(あるいは民族)との間に「契約」が成立することの背後にはこの考え方があらずだからである。

注

- (一) D.J. Wiseman, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*, *Iraq* 20, 1958, 1—99, Plates I—XII, Plates I—53. これは単行本として出版されている。
- (二) マイケル・ケネディの施設者としての「宗主権条約」の発見は偶然ではなかつた立場をとっている。ibid., 9—13参照。
- (三) G.E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, *Biblical Archaeologist* 17, 1954, 50—76.
- (四) E.F. Weidner, *Politische Dokumente aus Kleinasion. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi*, 1923.
- (五) V. Korošec, *Hebräische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, 1931.
- (六) ibid., 12—14 参照。
- (七) Mendenhall, op. cit., 36ff. 参照。
- (八) Wiseman, op. cit., 22—28 参照。
- (九) *PLA* 1. 528—533 及び『申命記』28, 23f. 参照。及び『ナヒ記』26, 19f. 参照。
- (十) R. Borger, *Zu den Asarhaddon-Verträgen aus Nimrud*, *Zeitschrift für Assyriologie* 54, 1961, 191f.
- (十一) R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, *OTS* 14, 1965, 122—154.
- (十二) M. Weinfeld, *Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy*, *Biblica* 46, 1965, 417—427; idem, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, 1972, 59—178. 参考として『申命記』の「契約」の語彙を『詞彙学』15, 1980, 6 参照。
- (十三) D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, *Analecta Biblica* 21A, 1978, 及び『申命記』の「契約」の語彙を『契約学』15, 1980, 6 参照。

あるのは「キー」の意味を補ったことと推して用じられた場合がある (M. Streck, *Assyrianipl* 1, 1916, S. 4, i 22 など) の並行箇所参照。

- (23) J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 1914 参照。
- (24) だんぞん K.R. Veenhof, Rezension: E. Kutsch, *Salbung als Rechtsakt*, *Bibliotheca Orientalis* 23, 1966, 308—313 参照。著者藤村たけしによる示唆を賞する所見書として R. Lasch, *Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Eine ethnologische Studie*, 1908 (Stuttgart) を参照。
- (25) VTE I, 407—409, K. Watanabe, *BAM* 16, 388, 参照。
- (26) ただし、境界石 (*Kudurrū*) に刻まれた神文の「*ku*」印が押された原文書(粘土版)から石に写されたこともあった。J.A. Brinkman, *Kudurrū, Reallexikon der Assyriologie* W, 1981, 268ff. 参照。
- (27) だんぞん McCarthy, op. cit., 114—121 参照。
- (28) マッシュラの契約文書の書式として N.J. Postgate, *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents*, 1976, 7—9 と 12f. 参照。
- (29) 註(21) 参照。
- (30) Wiseman, *Iraq* 20, 14 参照。
- (31) *ibid.*, 14—22 参照。
- (32) VTE I, 25 の筆者による復元 *ti-i [am-ma-a]* (= *titannā*, 「それぞれに誓え」 語根 *tna*, Gtn, 二人称複数、命令形) にすれば、*ti-i-i-i* 誓いを立てる人々に対して、続いて名を挙げられる神々に誓うことが要求されている。
- (33) 《後継者館の王子》は王位後継者、即ち皇太子を意味する。マッシュル・ニバルはアッシリアの「シヤマシ・シム・ウキン」は、バビロニアの皇太子とされたが、マッシュル・ニバルの称号には「大きい」(*vabī'a*) という語が入り、「大王子」としてシヤマシ・シム・ウキンと区別された。ここでの「大きい」という意味ではなく、おそろしく「より強大な」「優遇された」という意味を持つのであろう。
- (34) W. von Soden, *Grundriß der akkadischen Grammatik*, *Analecta Orientalia* 33/47, 1969, 239f. §185 参照。〈トリアイ語の場〉として W. Gesenius/E. Kautsch, *Hebräische Grammatik*, 28. Auflage, 1909, 149 (Schwur- und Bezeugungssätze); C. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen* II. Syntax, §

- 443 ; item, *Hebräische Syntax*, 1956, § 170c 参照。最長公文の一例は Y. Thorian, *Studien zur klassischen hebräischen Syntax*, 1984, 53—59 を著してある。
- (35) von Soden, *ibid.*, 109, § 85f 参照。ただしヘブライ語は綴綴法を持たないため、昔の表現とされる条件節の動詞の形は直綴法である(組(34)と挙げた文献参照)。
- (36) 組(38) 参照。
- (37) Postgate, *op. cit.*, 18—20 参照。
- (38) Wiseman, *Iraq* 20, 23—25.
- (39) E. Reiner, The Vassal-Treaties of Esarhaddon, *ANET*, 534—541.
- (40) R. Borger, Die Vasallenverträge Asarhaddons mit medischen Fürsten, *TUAT* 1/2, 160—176.
- (41) *ABC* 2474の文を参照。000～1000 昔の文字のマトリクスを参照するところの「テーラ」の文字の形を参照。K. Watanabe, Die literarische Überlieferung eines babylonisch-assyrischen Fluchthemas mit Anrufung des Mondgottes Sin, *Acta Sumerologica* [= *ASJ*] 6, 1984, 99—119 参照。
- (42) K. Watanabe, *Die alt-Vereidigung* 参照。
- (43) *ABC* 2475の言葉は「契約形式」として既に論議がなされているが、旧約聖書と合致するところの比較はなすべからぬ。F. Steinmetz, Babylonische Parallelen zu den Fluchpsalmen, *BZ* 10, 1912, 133—142 ; 363—369 ; J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, *ZDMG* 79, 1925, 20—110 参照。ゆえに Watanabe, *ASJ* 6, 99—119 と著した文を参照。
- (44) *ABC* 以外の主要なブチー文書の翻記は *ANET*, 532—534 ; *TUAT* 1/2, 155ff. を参照。