

バルトの神学的倫理学について

大島末男

バルト神学の根源的地平は、神の恵みの予定に対する人間の応答であり、この枠組みの中で、神学的倫理学は、人間の応答、感謝の行為と実質的には同一の内容をもつ。これに対して善、正義、勇氣、節制といった人間の徳性や義務について論ずる哲学的倫理学は、根源的地平からの抽象である。他方、人間を罪から救うキリストの在り方は、神の恵みに対する人間の応答という根源的なあり方と同一の存在構造をもつ。したがってキリストのあり方に相応しく生きることを本質とする神学的倫理学は、哲学的倫理学のように、善や正義の本質を問う必要はない。キリストが善や正義や勇氣を体現しているので、このキリストの生き方に与れば十分なのである。

古来から種々の倫理体系が形成されて来たが、これは人間が判断の主体となつて善悪、正邪について人間が解答を与える試みであり、この態度自体が人間が自己を神とする罪人である証左である。また神学的倫理学と哲学的倫理学を統合する試みがカトリックの自然法によってなされたが、自然法は存在の比論と手を結び、存在の本質構造の領域に固有の場所をもつ。しか

し自己疎外に陥つた実存の条件下では自然法は空虚となる。さらにカントの定言命法は人間の理想を指示するが、我々罪人はそれを実行できないので、単なる可能性に過ぎず、実は空虚である。

それはともあれ、古来から律法と福音の關係は、まず律法があり、それを破つた者を救う福音が後に成立したと理解されて来た。ところがバルトはこの關係を逆転させ、律法とは福音が人間に出会う形式であり、福音を律法の内核、律法を福音の外核であると理解した。律法そのものは無意味ではないが、律法は、その要求するものを実行する力を我々に与えない。同様に、倫理的行為の根拠であるカントの自由は単なる可能性に過ぎない。ところがキリストは、我々を實際に罪から自由にしたので、神の恵みに対する従順だけが我々の問題となり、神学的倫理学は聖靈論に帰着する。

この聖靈の働きによる人間の聖化に基づいて、我々はバルトの倫理学基礎論により特殊倫理学を基礎づけることが出来るが、これは和解論により神論と創造論を基礎づけ、歴史により自然を基礎づけるのと同じの問題である。まずカトリック教会のカズイストリーは、神の律法を形式的な命令として個々の具体的な例に適用する律法主義である。それに対してバルトの特殊倫理学は、救済史の具体的な出来事における神と人間の出会いについての注解である。

創造が恵みによって支えられているように、自然法は神学的倫理学によって支えられている。永遠不変の自然法は存在の本

質構造に根差すが、この自然の本質構造は、実は誠実さと全能を統合する神の現実性によって支えられているのである。この神の不動の誠実さは、自然法の不変性ではなく、変化の中でも自己に忠実である神の自己一貫性を意味する。この全能と自己一貫性を統合する神は、自然法則の不変性よりも確実な在り方をし、世界に秩序を与える完全に自由な神である。

さて、人間の抱える不安、利己心、みにくさ、不正、嘘という実存的な疎外を真に解決し、人間を聖化する聖霊の働きにより教育されて成熟したキリスト者は、神の愛と正義に塩づけられた不動の首尾一貫性を保持するように成長し、自己のあり方と自然法の不変性と永遠性との間に比論を成立させる。つまり聖化された人間のあり方は、神の自由の完全性が不動性と全能性を統合するあり方に対応する。したがって聖化されたキリスト者の生き方は、自然汚染や自然破壊が叫ばれている現在、自然法を支え、自然法の中に自己を表現し、歴史によって自然を支え、倫理学基礎論によって特殊倫理学を支える道を指示する。

### カール・バルトの『ロマ書』(第一版)

#### における「信仰」について

佐々木 徹

『ロマ書』(第一版)において、バルトは「信仰」を「我々に

対する神の行為(11a)と呼び、又、「信仰」は「決断」(112)、「冒險」(112, 160, 170, 409)、「承認」(112)などと呼ばれる。これらは、信仰者の行為を意味している。『ロマ書』(第一版)でのべられている「信仰」は、神の行為によって生起するのであり、他方、それは、信仰者の行為をも意味しているのである。本発表は、このような信仰者の行為が可能であり現実であるという事、又、いかにして信仰者の行為が可能であり、現実であるのかということについて、考察をなすものである。従って本発表は、バルトの『ロマ書』(第一版)における倫理学の最も基礎的な問題をとり上げることになるであろう。

バルトの『ロマ書』(第一版)でのべられている、イエス・キリストにおける神の認識は、神の行為であり、その主体は神であると理解されるべきである。この「イエス・キリストにおいて現実化した神の認識」において、神は、人間に対して「直接的、創造的」である(19)。即ち、イエス・キリストにおける神の認識において、人間は「単に見るだけでなく、見られており」、人間を認識する神と、神を認識する人間が一つである。

そして、神と人間との直接的関係が再び確立されているのである(19, 22)。さらに、イエス・キリストにおいて直接的に満たされた「神の義」(22)が「福音における新しきもの」としての「現実」(23)である。この現実には、邪悪と不義(23, 9, u.a.)の世界に生きる人間にとって、新しい生の可能性を意味している(16b)。聖霊によって、イエス・キリストを知り(13)、神によって義化され(16, 19)、信仰者と成った人間は、邪悪と不

義のこの世界で、有機的に成長してゆく神の義の「器官」となるのである(113, 23)。イエス・キリストにおいて、この世界の人間の新しい生の可能性として存する神の義の現実が、聖霊の賜物としての信仰(166)によって、信仰者のもとで現実化するのである。この故に、イエス・キリストは、「新しい世界の種子」(91)と呼ばれ、聖霊は「来たるべき世界の萌芽」(321)と言われるのである。信仰者の生とは、「神の未来」(153, u.a.)へと関係づけられ、神の未来を希望する人間の生である。このような信仰者は、自己自身から自由であり、この故に、生に向かって自由である(293)。聖霊の働きとは、それによって信仰者が、神の意志に服従することができ、又、服従せんとする力獲得の出来事であると言えよう。この出来事によって、信仰者は、神の意志に服従し、人間を愛する神に、然りを言う決断をする(170, 112)。信仰者は、善への力を獲得するのであって(232)それは「善なる意志の能動性の賜物」(233, vgl. 241, 80)である。希望において生きつつ、神の意志に服従せんとする信仰者の決断は、人間とその世界全体の「聖化」の始まりなのである(240, 241)。そして、ここに、『ローマ書』(第一版)における最も厳密で、最も意識的な倫理学の萌芽を指摘することもできよう(233)。さらに、以上のような、信仰者の義化と聖化は、神の支配の現実として考えられねばならぬ(113, u.a.)。信仰者を通して、神は、邪悪と不義の世界のただ中で、自己自身を「現実的! 神的! 現実性」(227)として現実化し、その支配を貫徹するのである。

『ローマ書』(第二版)のテキストは、Karl Barth, Gesamttausgabe II/16, Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919, beg. v. Hermann Schmidt—1985 Theologischer Verlag Zürich. である。本要旨中の数字は、この書の頁数を示す。

### K・バルトのイスラエル理解

掛川 富康

キリスト教思想は元来旧約聖書に起源をもつヘブライズムを本質的な構成要素としている。しかしキリスト教思想がヘブライズムを自己の構成要素として学問的に自覚するその方法は一樣ではない。以下においてその自覚の仕方として三つのタイプを類型化し、それと同時にバルトのイスラエル理解の特質に注目したい。

(1) 第一のタイプは、先ずヘブライズムの思考の特質を宗教学・言語学・心理学等々一般的な学問の立場から抽出・類型化し、そのことによってヘブライズムがキリスト教思想の本質的な構成要素であることを確認する。この立場はヘブライズムの特質をキリスト教理解の「方法」として類型化・対自化させる——Boman, Hessen, Tresmontant, Ratschow, Maak——。この立場から類型化の鍵となるのはヘブル語の動詞 *hayah* (生起・存在せしめる) や名詞 *dahar* (言葉・語りかける) などが代表的である。前者は静的な事態「真の存在」を表わすギリ

シア語 *einai·on·ousia* と、後者は人間の思考(認識)能力・言葉を表わすギリシア語 *logos* と、それぞれ対比され、この対比のうちにはヘブライズムの特質が類型化されキリスト教理解の「方法」とされる。

(2) 第二のタイプは主に中世存在論の多くのものに見られるものであるが、ここでは(新)プラトン主義の影響下に成立した三・四世紀以降のキリスト教神学に限定する。アウグステイヌスは出エジプト記三章一四節の神名啓示のラテン語訳 *sum qui sum* (わたしは、有って有る者)における *sum* の不定詞 *esse* を新プラトン主義的に解釈し、この *esse* を時間的・被造世界と対比されたそれ自身における (*in se*) 「真の存在」(*verum esse*) を意味すると解釈する。しかしこの存在論的神理解と平行するものとして、神の人間世界へのかかわり即ち「我はアブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」をあげ、これを前者の存在論的神理解と対比・平行させる。即ち救済論と存在論の平行性がみられる。

(3) 第三のタイプは、ヘブライズムをキリスト教理解の「方法」として自覚すると同時に、イスラエルを自らの「主題」・「対象」として採り入れる立場である——Barth, v. Rad, Westermann, *Gese Link*——。この立場はバルトの神学に典型的に見られる。バルトは『義認と法』(一九三八年)の中で、ピラトによるイエスの十字架上の死を神学的・救済的に理解しようとしている。ローマの政治家ピラトはユダヤ人の王イエスの死に対していわば中立的にかかわったのではなく救済史から

見て図らずも必然的な参与を為したと見なされる。ピラトによるイエスの引渡しは史的次元を越えた救済史的必然性に帰因するものと神学的に解釈される。バルトにおいて救済史的必然性を根拠づけているのはその契約・予定・選びという、三位一体の神の内部で予め意志され生起した出来事である。イスラエル史におけるイエスの出現は「約束の成就」であり、この「約束の成就」の背後にバルトは神によるイスラエルとの契約・先在者イエスの選びという先史実的・神内的・「存在論的」規定を設ける (*Kirchliche Dogmatik II*)。「神は(先在する)イエスを選ぶことによってイスラエルと契約を結ぶ」とされる。この世の出来事・世俗史は救済史的の必然性に統合される。さらに「契約は創造の内的根拠である」と言われる (*Ibid.*, III) 様に、被造世界における歴史と自然は近代的歴史哲学や形而上学の対象となるのではなく、歴史は救済史的の視点から、自然は創造論の視点から、いずれも動的に理解される。このようにバルトの神学においてイスラエルは救済史の中に「存在論的に」位置づけられると同時に、形而上学と対比される動的な認識論を基礎づけていると言える。

### キリスト教女性神学研究の分類と展開

#### 一 色義子

「女性神学」がキリスト教神学の中に提起されて二〇年にな

ろうとしている。世界的に独自の領域が開かれ、試論が輩出した。他宗教との対話も試みられてきた。

キリスト教女性神学研究には、まだ体系的総論は殆ど纏められていない。したがって、幾多の見解をべつ見し、それらの中心課題に従って分類を試みることにより、研究の一つの指標となすことを本論のテーマとする。更に、キリスト教女性神学の定義と性格を明らかにする。また、女性神学の展開が神学において、現時点でどのように展望されているかに触れる。

まず、キリスト教女性神学研究は、その中心課題に従って、解放型、再解釈型、及び総合型の三類型に分類することができる。

第一類型の解放型は、女性を被抑圧者<sup>①</sup>とみる視点にたち、人間化からの解放<sup>②</sup>の点で、解放の神学と共通する面がある。解放者なるイエス・キリストにより神の救済と解放の業に参加し、神学における女性解放をその目的としている。罪はここにおいて単に人間個人の内面にとどまらず、社会的広がりにおいて把握される<sup>③</sup>。

解放型はその成立の歴史的過程から四つの流れに分類して見ることが出来る。その一と二は婦人解放運動の流れと世界教会運動―エキュメニズムの流れで一九世紀から既に顕著に見出される。その三、四は実存主義の流れと第三世界の流れで、二〇世紀中葉から顕著になる。いずれも現在の解放型の特徴を形成する。実存主義の流れにはキリスト教を脱するものもあり、第三世界の流れには、アジア等で伝統文化に源を辿ろうとする反

西欧型の試みも見られる。また、最近、初期の婦人解放運動に人種・弱者の視点の欠如が指摘批判され、第三世界の神学との共鳴によって、女性神学を特色づける傾向が現れてきた<sup>④</sup>。

第二類型の再解釈型は、正典である聖書とキリスト教が形成された初代教会以来、父権制的男性中心の社会に於て神学が形成されてきた事実を目を止め、聖書の本来、内包するイエス・キリストによる神の国到来の使信を、女性神学による批判的再解釈法によって明らかにし再解釈、再構築<sup>⑤</sup>していこうとする。

その方法は史的批評的方法<sup>⑥</sup>、構造主義的方法等様々ある。また、聖書神学、歴史神学、組織神学、実践神学上多数の試みがなされている。異端とされたグノーシス文書などに新たな女性神学の手掛かりを求める動きもあり、キリスト教神学への間なおしを含む。

第三類型の総合型は「全神学」に向かう<sup>⑦</sup>。従来女性が含まれなかった、又は隠されていたことを意識することで、すべての人間を包括することを重視する。その一つに、パートナーシップの神学がある。神の愛がイエス・キリストを通して神のパートナーとされる視点<sup>⑧</sup>により、仕えるとは、他者と共に働く中で召し出され、もはや、女性は客体でなく主体として参与する<sup>⑨</sup>。

結論として、女性神学は、いずれの類型においても、イエス・キリストにより神の愛の中に生かされる恵みから、女性の「その他性<sup>⑩</sup>」でなく、主体性の回復の上に立つ神学として、とらえられる。女性神学は、the theologyではなく、a theologyである。そのことは、同時に、従来の神学を更に深く相対化する

る。そのことを通して、新しい全神学の形成に寄与する。将来に対して希望を失わず、<sup>(2)</sup> 終末的完成へと刷新されつつ、全神学のもとに、女性神学の展望が期待される。

注

- (1) Ruether, R., *Liberation Theology*, Paulist Press 1972  
『人間解放の神学』小田垣陽子他訳、新教出版社、一九七六（一一頁）
- (2) 熊沢義宣「解放の神学をめぐって」『聖書と教会』、四月号、一九七五
- (3) Soelle, D., "Mysticism, Liberation and the Name of God" *Christian Century* 41, 1981, p. 179
- (4) Gannon, K., others, *God's Fierce Whimsy-Christian Feminism and Theological Education*, Pilgrim Press 1985
- (5) Fiorenza, E., *In Memory of Her*, Crossroad 1984 pp. 3—95
- (6) Fiorenza, E., *ibid.* xxii
- (7) Trible, P., "Feminist Hermeneutics and Biblical Studies" *Christian Century* 99, Feb. 1982, pp. 3—10
- (8) 荒井猷「隠されたイエス」講談社、一九八四、日本聖書協会聖書講座一九八五年七月六日
- (9) Morton, N., "Towards a Whole Theology" *Sexism at the Seventies WCC* pp. 56—58
- Hersel, S., *A Voice for Women WCC*, 1981, p. 101

- (10) Russell, L., *Becoming Human* The Westminster Press, 1982, p. 21
- (11) Russell, L., *Human Liberation in a Feminist Perspective-A Theology*, The Westminster Press 1974  
『自由への旅—女性から見た人間解放』新教出版社一九八三（一—六二頁）
- (12) Katoppo, *Asian Theology: An Asian Woman's Perspective*, pp. 159—160
- Daly, M., *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, 1973  
『父なる神の死後』九一頁
- (13) Ruether, R., "Feminist Theology in Academy" *Christian Century*, March 4, 1985, p. 58

S・キルケゴールにおける  
ヘーゲル『美学講義』の影響

平林 孝裕

キルケゴールに対するヘーゲルの影響は、彼の思想の理解のために重要である。しかしこの両者の関係は主としてヘーゲルの論理学的概念に対する問題が中心であった。その一方で比較的初期においてキルケゴールが接触を持ったヘーゲルの著作との関係については十分に論じられることがなかった。この

が、『あれかこれか』においてはヘーゲルの『美学講義』の影響が明らかに認められる。そこで本稿の目的は今日まで論究されることの少なかつた『美学講義』に対するキルケゴールの關係の様相について、『あれかこれか』の中の「古代悲劇的なもの」の近代悲劇的なものの「反映」において考察することである。そこでまず『あれかこれか』に至るまでの『美学講義』とキルケゴールとの關係に触れてから本題に入りたい。

キルケゴールが『美学講義』について知っていたことが確認されるのは一八三八年から翌年にかけてのマルテンセンの講義についてである。だがそれ以降の日誌の中にキルケゴールが『美学講義』を手にとった形跡はなく、本格的出会いはないといえる。

直接に『美学講義』を読んだことが確認されるのは、学位論文である『イロニーの概念』においてである。キルケゴールは第二部において『美学講義』を引用している。しかし、その引用のあり方を考えると、断片的であり、一貫した視点を欠いたものにすぎない。だがこの学位論文の完成後、彼は改めて『美学講義』についての学習を始めている。この学習で特徴的なことは、『美学講義』の体系的部分に関心は持たれず、詩についてしか覚書を残していないことである。この摘要は主に劇詩についての関心から考察されている。当初キルケゴールは叙事詩と劇詩がその直接性と反省性という対立にあるということに注意を向けたが、さらに読みすすめると劇詩においても主体の自立は中心的でなく、反省性も形式的なものであることをキルケ

ゴールはここで発見している。つまり、この学習でキルケゴールは古典的劇詩は実体性の領域で扱われることを学んでいるといえる。

この学習は直接に『あれかこれか』の執筆の時期に接している。それ故この学習は『あれかこれか』に関連しているというべきであろう。とくに「反映」についてみると、古代的なものと近代的なものとの關係を論ずるといふ問題は、『美学講義』において提示されている課題である。さらに古代的なものを、実体性において見出すことは、先の学習の成果と考えられ、また近代的なものを主観性において見出すことも『美学講義』に由来すると考えてよいだろう。この対立はヘーゲルが『美学講義』においてそうするように、悲劇的實めの問題として考察されることも、『美学講義』が念頭におかれていることは明らかである。

しかし明確な相違が存在している。「反映」は『あれかこれか』の一部として美的人生觀を表現することが意図されている。つまり、古代的なものと近代的なものとの対立も美的人生觀と倫理的な人生觀の対立をあらわすために用いられているのである。

こう考えるならば、『美学講義』の影響は、キルケゴールに対して体系的な美学思想を展開させるという仕方ではなく、美的なものを表現するために利用しているというべきである。しかしながら、キルケゴールが『美学講義』を学習したことは、「反映」の叙述のあり方、問題の設定を規定していることは、

すでに述べたとおりである。それゆえ、『美学講義』はキルケゴールに対して「美的なもの」を叙述するためのいくつかの重要な材料を提供し、悲劇という問題を明確に扱うための手助けとなった。そして、キルケゴールの『あれかこれか』における「美的なものから倫理的なものへの突破」を表現するために大きく役立ったというべきである。

### ウェスレーのキリスト論—人生と神性

野村 誠

ウェスレーのキリスト論に、人性と神性の属性の交流 (Communicatio Idiomatum) が含まれていることについては、従来指摘されてこなかった。たとえば David Litch: *Heil und Heiligung bei John Wesley* (1941); C. W. Williams: *John Wesley's Theology Today* (1960); John Deschner *Wesley's Christology* (1960) 、「そして、野呂芳男、『ウェスレーの生涯と神学』(一九七五)の中でそれぞれ扱われている。ここでは、今までの研究成果を踏まえながら、ウェスレーのキリスト論を見てみたいと思う。まず、アメリカのメソジスト教会のためにウェスレーが信仰箇条として作った二五カ条の第二條に出ている。以下、引用する。

御子、即ち父なる神の言は、真に永遠の神であり、父なる神

と本質を一つにし、恵まれた処女の胎より人の本性を取られた。それ故二つの完き完全な本性、即ち神性と人性は、一人の人格のうちに構成され、けっして分離されない。それ故人のキリストが、真の神であり、真の人間である。そして彼は、真に苦しみ、十字架につけられ、死んで埋られ、我々のため父なる神にとりなしをなし、原罪のためばかりでなく、現在の罪のための犠牲となられた。

ここに、神性と人性の二つの属性がキリストのうちに一つとなっていること、「真の神であり、真の人間である」キリストが、受難を受け、我々の罪の贖いとなられたことが記されている。そして、ウェスレーは、「現実的に、実体を備えて、言わば、神の実質そのものが、最も充実した形でキリストの内に宿っているのである」(『新約聖書註解』コロサイ二：九)と述べている。ウェスレーは、キリストのうちにある神性を信じている。さらにこのことを「キリストの神性は、「父なる神の見えないかたち」であり「キリストの人性性の内に父なる神の見えるかたち」が示されている(コロサイ一：一五)と表現している。この世におけるイエスの行為、受難、十字架、復活が、「父なる神の見えるかたち」であった。従って、ウェスレーのキリスト論に、属性の共有、あるいは、交流 (Communicatio Idiomatum) が認められる。このことを、ウェスレーは、「父は彼の中に、彼は神の中にいる(ヨハネ一四：一九、一一)。だから、父は子と共にあって、ひとりではなく、同様に子は父と共に



に在る（箴八：二二、二三、三〇）。父と彼とは別々の神ではなく、ひとりの神であり（ただし、別個の位格）、従って互に分けられない」（『新約聖書註解』ヨハネ八：一六）と主張している。この神性と人性の属性の交流について、ヨハネ三：一三の註解でもウエスレーは主張している。また、John Deschnerも前掲書の三三頁で、属性の交流を指摘している。

しかし、ウエスレーは、イエスにおける神性は、復活によって完全に明示されたと考えていた。以下、『新約聖書註解』からの引用。

ローマー：三、イエスの人間性に関して、ここにわれらの救い主の神性がふたつながら述べられている。ただし、救い主の復活ののちまでは、その神性が充分明示されなかった。

レールヒも、「キリストの本性の統一は、復活と昇天の実現によって完成される」（前掲書、七七頁）と述べている。もちろんウエスレーのキリスト論の中に、神性は、復活以前にもあったことは、前述したとおりである。また、ウエスレーは、キリストの復活を肉体の復活であると確信していたことは、野呂芳男氏も指摘しているとおりである（前掲書、三八二頁）。より詳しくは、一九八八年三月、長崎ウエスレヤン短大『紀要』第一一号に出す予定である。

## キルケゴールにおける神の現存在

長谷修孝

キルケゴールは、ヘーゲルの解釈に従い、ソクラテスの立場をイロニーとして捉える。彼は、イロニーの概念がその歴史において獲得した種々なる意味を通じて、この概念を本質的に規定するものとして、「現象は本質の反対である」「主体が否定的に自由である」という二つの規定を挙げ、これによりイロニーが、他者、既成の制度、有限的現象世界から内面における主体的自由を否定的に立てることを説明している。ソクラテスのイロニーは、ヘーゲルに倣い「無限の絶対的イロニー」として規定されるが、これはあれこれの個別的現存在の否定に限定されるものではなく、アプリアリテートに基づいた全体観を有し、この全体観の下に所与の現実全体を否定し、無化する全体的イロニーである。

この場合ソクラテスとプラトンの関係はどうなるのか。「問い」には二種の意図がある。ソクラテスの問いは、答えを得るのではなく、空虚を残すという意図をもった「答えを食い尽くす問い」であり、他方プラトンの問いは、答えを得るという意図に基づいた「答えを展開する問い」である。これに対応する二種の弁証法は、第一に「常に問題を未解決のままにし、そのことにおいて問題を解決しようとする弁証法」と第二に「イデー

をもって現実を構成する弁証法」である。プラトンにおいては、第一の弁証法は、思想の刺激剤としてのイロニーを携え、第二の弁証法へと導く契機をなしているが、第一の弁証法とそ  
のイロニーは本来的にはソクラテスに属すものであり、その正しい性格づけは「否定的に自由にする弁証法」であり、「全体的なイロニー」である。プラトンは、ソクラテスの実存全体を  
なすイロニーを見誤り、そのイロニーを単に思弁の一契機とな  
した。ソクラテスは、プラトンのように積極的なイデーをもつては  
おらず、彼のイデーは無であった。こうしたイロニー理解  
から出てくるソクラテスの神認識の帰結は、神の存在を知つて  
はいたが、「神の永遠の本質が秘密のままになっている理論的  
無知」である。また逆説との連関でも、思惟の情熱がその逆説  
的事態において見出した「知られざるもの」としての神は、  
単なる名前であるにすぎず、それが人間的認識によっては理解  
され得ないものであり、またこのことが人間的認識によって正  
当に理解されているのであれば、ソクラテスの無知はやはり上  
記と同じ結論に達せざるを得ない。

他方、キルケゴールは、人間悟性がそれ自身によって見い出  
す内在的知の限界性の承認、悟性の没落への意志という逆説か  
ら、逆説としての真理すなわち「絶対的逆説」へと向かうにあ  
たり、「神とは名前ではなく、概念である、神の本質は存在を  
含む」というテーゼを立てる。「本質は存在を含む」とはスピ  
ノザの命題であるが、神の概念から存在への推論は存在論的証  
明として、宇宙論的証明、物理神学的証明とともに、カントに

より批判されている。それは、概念の論理的可能性から対象の  
実在的可能性を推論する誤謬である。「神がある」とは、全能  
をも含むあらゆる述語と共に主語を単に定立するにすぎず、  
「ある」は概念に何かを付加するわけではない。「ある」は概  
念ではなく、概念を超出している。最高存在者という概念は単  
なる理念であり、客観的実在性の証明は不可能である。キルケ  
ゴールのスピノザ批判も、基本的にカントの批判に則し、理念  
的存在と事実的存在との区別の欠落を難じている。また本質規  
定と存在規定の区別が立てられたところでは、神の必然性は生  
成の弁証法とは異質のものである。キルケゴールにおいて神の  
現存在とは、自らの実存における実践の問題であり、「本質が  
存在を含む」とは、理念として見られた神の行為、歴史内で神  
が人となったという不条理である故に、主体的信仰の無限な情  
熱において確保されるべき現実性である。

本発表では主にイロニーと神の關係及び神の存在証明の不可  
可能性を扱い、神の現存在の問題の序論的考察に留まった。

### キルケゴールにおける真剣さと現実性

山中利美

キルケゴールにおける現実性の概念を扱うに当っては、可能  
性—現実性—必然性という論理学的用語や、存在—非存在とい  
う本来客観的な存在論の用語でこれを考察し尽くすことは難し

い。なぜなら、こうした枠組では実存思想に特徴的な「私にとつて」für mich という側面をその論理構造の中に組み込むことが出来ないからである。

この点において成功している研究書のひとつとして、ミヒャエル・トイニッセンの『セーレン・キルケゴールにおける真剣さの概念』(Michael Theunissen "Der Begriff ERNST bei Søren Kierkegaard") をあげる事ができる。彼は真剣さの対象が現実性であるといい、真剣さと現実性がキルケゴールにおいて密接な関係にあることを強調する。

彼はこの著作の第一部において、キルケゴールにおける現実性を「贈物 (Gabe)」―「課題 (Aufgabe)」という概念枠組を用いて捉えている。これはキルケゴールの『イロニーの概念』から採られた概念である。

贈物としての現実性とは、所与的に自己の前に、換言すれば自己の外に、無関連的に存在する有限的時間的現実である。これに対して課題としての現実性とは、有限的時間的現実性の否定を通じて、それとは逆の自己の内面に向って無限的に集中してゆく存在としての現実性である。従って、前者はまた「広がり性 (Extensität)」、後者は「集中性 (Intensität)」または内面性とも呼ばれる。さらにこの内面性は、「より高きもの」へと方向づけられており、その究極において、無限性そのもの、永遠性そのものとしての神との出会いという現実性へとつながってゆくものであり、その意味において永遠性とも言われる。

トイニッセンによれば、『イロニーの概念』においてソクラ

テスが否定するのは贈物としての現実性であり、ソクラテスが彼の無知の思想のために持ちえなかったのが課題としての現実性である。また、『哲学的断片』の「間奏曲」における現実性は、生成変化の単なる結果として捉えられているため、贈物としての意味しか持っていない、と彼は分析している。これに対して『文学評論』以降の現実性においては、課題としての内面的現実性が前面に出され、それは「死に至る病」において明確化される。すなわち、現実性は贈物としての現実である必然性と、課題としての現実である可能性との統一と言われる。

しかし、この概念枠組において最も強調すべき点は、課題としての現実性の絶対的な優位である。つまり有限性と無限性の統一としての人間にとって最も現実的な現実性は、キルケゴールにとっては、無限性そのもの、永遠性そのものである神との関わりという現実性だからである。人間において有限性と無限性が単なる結合ではなく、そのような結合としての自分に対してさらに関わるという自己 (Selbst) という在り方をするのも、こうした第三者的視点で課題としての永遠的現実性の優位に根差しているからなのである。

現実性のこうした特徴は、真剣さという態度を極めて弁証法的なものにする。つまり自己の内面においては、神の前における自己無化によって、他者の内面に対しては、ふざけ、イロニー、匿名といった否定的態度によって、はじめてそれぞれの自己の内面的現実性が「私にとって」現実化されるということである。そしてこの真剣さもまた永遠性の優位によって、建徳的

なものにおいて否定的態度を克服するに至る。

真剣さの対象としてのキルケゴールの現実性は、以上のよう  
に、贈物―課題枠組によって、非常に明確に理解することができると言えるであろう。

### キェルケゴールにおける

#### 宗教的意識の諸段階

北 田 勝 巳

本論はキェルケゴールのいわゆる仮名の著作ではなく、本名で書かれた『講話』のうち、とりわけ独自の位置をしめる『想定された機会に臨んでの三つの講話』の第一講話『神を求めるとは何を意味するか』を中心として、それを自伝的要素の濃厚な *Paper* II A 802~804 に関連づけながら宗教的意識の諸段階を考察しようと思うものである。

さてキェルケゴールによれば、神へのおそれの本来の始まりは驚異である。そしてこの驚異と神へのおそれとの関係は既述の第一講話において具体的に展開されている。そこで我々はこの主題を手がかりとしてキェルケゴールにおける宗教的意識の展開過程を探求していきたい。

キェルケゴールによれば、神を求める者がその発見に際して、何ら寄与しえないとするならば、彼の態度は、先ず第一に、願望の態度である。それ故にこの宗教性は願望によって特

色づけられるであろう。もしこの願望が、最高の、未知の善としての神に結びつけられるならば驚異が出現する。彼はこの種の宗教性の驚異を神についての直接的意識の意味でとらえる。そしてかかる驚異はおそれと至福を包含する崇拜の内にその表現を見い出すであろう。

次に神を求める者が、ただ単にそれを願望するにとどまらず、それを発見するために何か寄与しようと思われる場合、キェルケゴールによれば、彼の態度は努力の態度となる。これは驚異の直接的関係が破られることを意味するであろう。というのは努力が神を発見する一つの方法として介入してくるからである。しかしこれは完全な断絶を意味するものではない。努力が未知のものに向けられているかぎり、驚異が現われて崇拜の内に表現されるからである。以上に述べられた驚異と崇拜の様式は、キェルケゴールによれば、幼・少年期の特質である。

第三に、神を求める者がそれを発見するに際して、すべてに寄与しようと思われる場合、驚異の魅力は消失するとキェルケゴールは言う。なぜなら、彼がすべてのことを為すことが出来るといふことは、既に驚異が忘れ去られているためである。今や直接的関係は完全に破壊され、その破壊は絶望によって特色づけられるであろう。この体験は、キェルケゴールによれば、青年から成人への移行の特性である。具体的に言えば、いわゆる大地震の体験を通して、自己の努力によって何事をも為し得るといふ強い信念が足もとから崩壊し、新しい局面を迎えることになる。彼はもはや外面的なものから目をそらし、自己の内

面の内に抜きさしならぬ罪の現実性を直視させられ、深い絶望へと突き落とされるのである。

しかしこの絶望を突き破ることによって、神の直接的意識を伴う最初の驚異が消滅し、第二の眞の驚異が出現する。その時、探求者は突如発見するのである。彼が願望し努力したものを既にもっていることを。キェルケゴールはこう書いている。

《しかし求めたものが与えられ、そしてそれを誤解して立ち向い、失う人によってそれが所有されるということ、このことが全人的な驚異を呼び起すのである。》この第二の驚異を伴う新しい宗教的意識は、探求者自身が変革されることを要求するであろう。彼はもはや神が存在する場所を求めたりはしない、むしろ自己自身の内に神が存在することを、また自分が眞に神の在すところにふさわしい場所となるように変革されなければならぬことを発見するのである。そしてこの第二の驚異も第一の驚異と同様、二義的な感情として規定され、おそれと至福によって特色づけられるであろう。

以上における宗教的意識の展開過程を通して我々は、キェルケゴールにとって信仰はあくまで《反省の後の直接性》であり、自己の在り方の実存的変革であることを理解するのであるが、かかる思想はキェルケゴール自身の実存的体験と密接し、それを深化せしめたものであることを、我々は Papirer II A 802～804の自伝的記述に対応させながら明らかにしてみたいと思ふ。

キェルケゴールにおける

「キリストへの倣い」

荒井 優

「罪の赦し」はキリスト教の中心的教義であるが、しかしキェルケゴールにとっては神関係の最終的な表現のではない。赦し、即ち贖罪者キリストとの出会いにおいて、実存者は(以下によって)「崇拜」或は「感謝」と呼ばれるパトスへと新たに進展する。それはキリストを真理として、「神の子」として承認することである。真理として承認するとは、しかし実存的主体的である限り、美的傍観者のな「賞賛」ではなく、むしろその真理を信仰者が自ら生きることではなければならない。真理を生きるとは、真理であるところの「彼を摂取し、恰も薬を飲むように彼を飲み」、可能な限り、キリストの生き様と等しいものになる」ことである。ここに信仰者は「キリストへの倣い」へと進展する。贖罪はキリストの死に関係するが、倣いはキリストの地上における生に関係する。キリスト者は人間イエスの実存を自らの実存において再現し、反復し、追体験しなければならぬ。

一体、倣いの対象たる模範者イエスとは、~~不~~にとって本質的に何だったのか。イエスの全生涯は世界との非同質性の表現であった。彼は私生児として生まれ、家庭的な絆から締め出さ

れ、ただ神にのみ、真理にのみ仕えた。彼はこの世界の内に在りながら、しかしこの世界には属さぬ「異邦人」であった。

「神の国はこの地上の世界のものではない。」即ち永遠の真理は、地上の時間的世界に通用するこの世的な真理観に対して、絶対的に異質な矛盾対立の關係にある。それ故に真理は、この地上においては本質的・本来的に「卑賤」とならざるをえない。そして真理に仕え、模範者イエスに倣わんとするキリスト者は、イエスがこの世界に現われたのと同じ姿・同じ卑賤という在り方で、この世界に己れ自身を現わさなければならぬ。「キリストへの倣い」とは「卑賤のイエス」との「同形性」である。キリスト者はこの世界の価値基準と自然人間の諸關係に対して「死に切る」のでなければならぬ。

しかし彼は倣いを実践した結果、世界の中で目に見える形で、既存の社会秩序に対する矛盾対立としてこの世を生きる。彼は単独者として、既存社会の權威を認めず、独り神との關係に入らうとする故に、世俗的に自らを神格化し自ら審判者たらんとする既存社会は、かかる単独者を反逆者と見做し、彼は有形無形の迫害を被る。このような倣いの最も先鋭化された在り方を、彼は「殉教者」と言う。しかし殉教は時代状況に応じて様々な形をとる。彼の言う「殉教」とは「直接性の殉教」ではなく「反省の殉教」である。即ち、壮絶な死をもって神の愛に殉ずるといった直接的殉教ではなく、それとは似ても似つかぬ状況の中で、ゆっくりと時間をかけて繰り返す「死を死ぬ」という決断された内的行為であり、従って死に様ではなく生き様

である。

実存者は宗教体験ともいふべき「瞬間」に出会って自らの非真理性（罪）を知らしめられ、その後「罪の赦し」の恩寵を契機として模範者イエスに向かい、彼は「倣う者」となった。しかしここにおいても人間は模範に躓き、己れの非真理性を知らしめられる。「模範者キリストは真理に生きる者の最高の理想として、倣う者に厳しい要求を課す。しかし何人もこの要求を果たすことはできない。これが模範者キリストの裁きである。

しかし贖罪者キリストは全ての者を救おうとする。「実存者は再び贖罪者キリストに直面する。キリストは模範であると同時に贖罪である。キリスト教はその両側面に対する同時的關係にある。模範と贖罪は互いに補足し合う交互循環的な關係にある。模範は「汝為すべし」の命令として、倣う者の前方に立つて彼の行くべき卑賤の道を照らし、贖罪は「汝為しうる」という励ましとして、背後に立って彼を後ろから押しやる力なのである。

こうして倣う者は、模範と同時に贖罪に關係しつつ卑賤を生きる。これが真理に仕える者の姿である。なぜならキリストが未だ栄光の姿をとって再臨してこない限り、真理はこの世界では卑賤であり、それ故キリスト者もまた卑賤だからである。

キルケゴールにおける殉教者の理念

西 倉 直 樹

キルケゴールは『キリスト教の修練』（一八五〇年）において、キリスト者たることを単独者において問題とする。この場合の単独者とは、絶対的内面性において神の前にただひとり立つ主体を意味する。しかしながらこの絶対的内面性は、外面性から全く超越してそれ自体として存立しうるものではない。とりわけキルケゴールの時代の既存のキリスト教界においては、すべての者がキリスト者であるという暗黙の前提の下に、キリスト者であることと人間であることが単純に同一視されているがゆえに、キリスト者の持つべき絶対的内面性は容易に人間の類的相対的同一性の内に解消されうる。それゆえこのようなキリスト教界においてキリスト者が絶対的内面性を保持するためには、むしろそれを他の人々との関係において積極的に表現しなければならぬ。すなわちその場合キリスト者は、自らの生涯を犠牲にしてキリスト教の真理を証しすることによって、究極的には殉教者とならなければならないのである。しかしながら既存のキリスト教界において殉教者たることは、果たして正当化されうるであろうか。本発表においては、この点を解明するために、『キリスト教の修練』に先立って殉教の問題を取り扱った『二つの倫理的・宗教的小論』（一八四九年）を考察

し、後者から前者に至る殉教者の理念の展開の跡を辿ってゆきたい。

キルケゴールは『二つの倫理的・宗教的小論』において、真理を絶対的に有し、真理に関して他の人々との間に絶対的差異を有する者に、殉教の権利を認める。しかし人間としての人間と人間との間にそのような絶対的差異を認めないキルケゴールは、この殉教の権利を神の側から基礎づけ、そのような権利を有する者として、異教徒との関係におけるキリスト者、神から逆説的に神的権能を授与された使徒及び聖職者を挙げる。しかしながらこの神の側からの殉教の権利の基礎づけは、キルケゴールが既存のキリスト教界における殉教の可能性を追求する際に、不整合をきたすことになる。彼の立場からすれば、キリスト教界において殉教の権利を有するのは、神的権能を持つとされる使徒や殉教者ということになる。しかしながら既存のキリスト教界における聖職者は、その神的権能を用いようとしなない。キルケゴールによれば、或る者が神的権能を有することは、その者が教説伝達のために自らの生涯を犠牲にして不断に活動することによって証明されるのだが、聖職者はそのような犠牲的な態度をとらない。しかしそうだとすれば、神的権能の根拠はむしろ神の側から人間の犠牲的態度の側へと移されてくることになり、神的権能はもはや人間と人間との間の絶対的差異を基礎づけることができなくなる。そしてその場合には、キリスト教界における殉教は不可能となるのである。

これに対して『キリスト教の修練』においては、殉教者たる





書は歴史的文書にすぎない。彼にとつて、キリスト教の真理は永遠的、即ち非歴史的存在であるから、歴史的文書は真理とは何の関係もなかつた。キルケゴールにとっては、キリスト自身が真理であり、人となつた神として非歴史的人物であつた。従つて、非歴史的人物の記録という意味において、福音書は歴史を超えている。しかし、これは福音書が絶対的なものだという意味ではない。絶対的なのは、福音書ではなくキリスト自身である。ここにキルケゴールから見た福音書の歴史の詳細に拘泥することの誤りがあつた。従つて、キルケゴールのレッスンに對する尊敬の念は、終生変わることはなかつたけれども、レッスンの宗教的事柄に關する結論をキルケゴールがそのまま受け入れる形で影響は存在しえず、キルケゴールによれば、そういう形で影響を与えることのないように自らの思想を表現したことがレッスンの功績でもあつた。むしろ、彼はもつと合理的な地点において、宗教的事柄に對するレッスンの關係の仕方を自身の立場に引き付けて學んでいると考へられる。つまり、宗教的なものに関しては他者との本質的關係に入ることはできず、また入らうとしてはならないということである。このことが、歴史的なものあるいは福音書に對する關係においても明瞭に現れており、だからこそレッスンの特に論争文がキルケゴールに衝撃を与えることができたのである。勿論、この衝撃がキルケゴールの基本線を変更させたという意味ではないが、歴史的なものに對する關係について著作の中で述べているのは、『哲學的斷片』が初めてであるから、『哲學的斷片』とそ

の『後書き』とを現に見られるような形で書く上でのきつかけとなつたことは主張できると考へられる。従つて、レッスンのキルケゴールに對する影響を言うためには、個々の問題ではなく、むしろ宗教的事柄における単独者のあり方、単独者の単独者に對する關係の仕方、即ちキルケゴールの述語で言えば、伝達の弁証法、主体性の概念等を取り上げなければならぬ。これについては今後の課題としたいと思う。

### P・テイリッヒにおける

#### デモーニックなもの

城戸裕子

テイリッヒの歴史哲學の理解において重要な概念の一つである「デモーニックなもの」は、形体創造的な力と形体破壊的な力との緊張の上に立つており、實在性をもち、創造を含むので、サタン的なものとは異なり、「神的なもの」と對極關係にある。彼はそれが、過去の預言の精神に新しい理解と、この精神から生ずる全体史の理解を与えてくれるであろうという。本報告では、一九二〇年代の五つの論文を中心に分析していくが、その際、各論文の比較考察することを目的とせず、彼の「デモーニックなもの」がどこから形成されていったのかというところに重点を置きたい。というのも、彼の「デモーニックなもの」は、同じ時期に登場したカイロス論とは異なり、二〇年

代の前半後半という形ではそれほど大きな変化はなく、非常に多様な概念であるためである。ここで取り扱う論文は、彼において「デモーニックなもの」が登場した二三年の『宗教社会主義要綱』、二五年の『宗教哲学』、『神の国』におけるアウグスティヌスの国家論』、二六年の『デモーニッシュなもの』、『デモーニッシュなもの』の概念と組織神学におけるその意義』という二〇年代の五論文と五九年『カイロス—神律—デモーニッシュなもの』、六二年『境界に立って』である。

また、彼の「デモーニックなもの」の構造が、彼に非常に大きな影響を与えたとみなされるシェリングの、「悪の構造」に類似していることから、シェリングとの関連もみていきたい。

彼の「デモーニックなもの」に関する論文を考察していくと、二五年の『神の国』におけるアウグスティヌスの国家論』では、アウグスティヌスの思想から、「デモーニッシュなもの」を導き出したと考えられるし、二六年の『デモーニッシュなもの』では、原始民族や東洋民族の宗教や芸術の中から導き出したと述べており、さらに、六二年の『境界に立って』では、「この概念はルターの神秘主義および哲学的な非合理主義の思想なしには、ありえなかったであろう」と言い、また新約聖書における「デモーニックな者たち」にも触れている。このように、彼の「デモーニックなもの」という概念はとてもの一つの源から導き出されたとは考えられない。これはティリッヒの思惟の多様性から考えても、次のように結論付けることができると思われる。彼の「デモーニックなもの」という概念は、シェリ

ングの悪の論理を基礎として、アウグスティヌス、ルターの神秘主義、哲学的な非合理主義、芸術、新約聖書から、宗教社会主義というフィルターを通して、それぞれのエッセンスを抽出して形成された。

また、二〇年代の彼の思惟には、切り離すことのできない背景がある。宗教社会主義はもちろんのこと、当時のドイツに起こった表現主義、「新しい即時性」との関係も軽視できない。

前述の通り、彼の「デモーニッシュなもの」という概念は急激に変化するということはない。ただし、次の点は注意すべきである。二五年の『宗教哲学』と二六年の『デモーニッシュなもの』では同じタームを用いながら、前者では、「意味の深淵」「意味の無窮性」と表現されていることが、後者では、「存在の深淵」「存在の無窮性」という表現に変化していることである。これは彼の思惟が、明らかに、「意味」から「存在」へと向かっていったと考えられるのであるが、これは、彼の思惟全体に関わることであり、「デモーニックなもの」の概念からだけで考察することは危険である。そこで、この「意味」から「存在」への移行については深く論を進めず留保した。

本報告では、彼の「デモーニックなもの」がどこから導き出されたかという点に重点をおいて考察した。

ティリッヒ『組織神学』(1)

——その方法と構造に関する一考察——

日下部 哲夫

ここでは、ティリッヒ『組織神学』の「序論」に見られる、その方法と構造について、基本的と思われる事項を図式的に提示しておきたい。

ティリッヒの目的は、「弁証論的観点から書かれ、哲学との継続的な呼応によって成し遂げられる組織神学の方法と構造を紹介することであった」とその「序」で述べ、さらに「この体系のあらゆる部門の主題は呼応の方法、(the method of correlative)」と、主要な神学の諸問題の中に例証されるこの方法の体系的帰結である」と続けている。

問題はこうである。神学は〈永遠の (eternal) 真理〉と〈この真理の時間的 (temporal) 表現〉とを混同する。例えば、アメリカの根本主義、ヨーロッパの伝統主義などは聖書の逐語無謬説的福音の形で〈時間的表現〉に結びついている。すなわち〈永遠の真理〉が歪曲されていることになる。

しかし、神学は、本質的には、〈永遠の真理の叙述〉と〈この真理をすべての新しい世代のために解釈すること〉が要求される。このことは二つの極があることを示している。すなわち、永遠の真理である〈キリスト教のメッセージ〉——組織神

学では、「そのうちで『神学的答え』が組織神学の資料、媒介、規範に基づいて与えられる部門」——と、〈永遠の真理が受け入れられなければならないその時代の状況〉・〈哲学〉——組織神学では、「そのうちで『問い』が人間の実存と実存一般の分析によって与えられる部門」——とである。この両者を相関させる方法が、『組織神学』の体系を生じさせる「呼応の方法」である。

さて、二つの極の後者〈状況〉を分析するのは哲学である。この哲学を、彼は「そのうちで実存そのもの (reality as such) が対象であるような、実存への認識的接近」と定義する。哲学は、実在の構造、範疇、概念を探求するものであるから、「当然、批判的なもの (critical)」であって、自律的認識である。

さらに、キリスト教のメッセージに解釈を与える際には、組織神学の合理的性格が問題になる。「方法的 (methodological) 自覚は常に方法 (a method) の応用の後に生じる」のであるが、「組織神学も、実存への諸学のあらゆる接近と同様ある方法に従う」ことを、方法的合理性の原理として前提しており、この原理の首尾一貫した適用が体系を形作ることに成るといわれる。究極的には、〈方法〉は、その上に築かれる〈体系〉と違ったものではない、すなわち、方法を応用する過程における方法的自覚が体系を形作ることになるのである。ここには、さらに先立つ前提がある。論理的合理性の原理、すなわち、「知ることは存在に参与する行為であり、したがって、〈存在関係〉 (ontic relation) に参与することができる」と

いう前提と、語義的合理性と考えられる、価値による本質の存在論を前提している。これら意識的合理性(cognitive rationality)の存在論的前提を論証に先立って持っている、という意味で、諸実在の構造を体系づける前に、これらの実在的構造を前提しているという「円環」に属する、といえるだろう。

神学はこの哲学的活動を使用する。神学者が〈批判的〉活動をなせば、その際は、哲学者として、すなわち、哲学的観点で批判しているのである。しかし、同時に、神学は「教会の一機能として、教会の諸要求の役に立たなければならない」のであるから、この意味では、神学者は「神学的円環」に属することになる。すなわち、彼は〈キリスト教のメッセージ〉を体系化する前に、これを前提しているのである。

神学については、信仰の内容を受取る場所の機関である、自己超越的、または恍惚的理性、さらに神学者の機関である、技術的、または形式的理性について補足されなければならない。

## P・テイリッヒとキリスト論の問題

芦名定道

I はじめに：キリスト論はすべてのキリスト教神学の中心的位置を占めている。多くの批判にも拘らずテイリッヒ神学においてもキリスト論は周辺の問題ではない。むしろキリスト論

こそテイリッヒの思索の原点を形成しており、キリスト論は一貫して神学体系の中心に位置づけられている。テイリッヒのキリスト論を論ずる際、その前提として、キリスト論が教済論の視点から、歴史のコンテクストにおいて展開されていることが銘記されねばならない。テイリッヒにおいてキリスト論は実存的疎外を克服し、救いの問いに対する答として歴史において現実化した人格に関わる問題と考えられる。以下キリスト―歴史―信仰の關係性を「新しい存在」「キリストの形姿」の概念を中心に考察したい。

II キリスト―歴史―信仰：これら三者の關係性に関してテイリッヒの主張は十一年のキリスト論(テイリッヒの思索と体系の起点)から『組織神学』に至るまで一貫している。すなわち彼はケーラーに従って信仰命題(イエスはキリストである)

―歴史的判断、歴史的キリスト―史的イエスを区別し、その上で聖書の歴史的研究(自律)によってキリストの出来事の事実性を確定したり、信仰や神学を基礎づけたりできないと結論づける。なぜならキリストの出来事がイエスという歴史的人格(事実)と弟子によるキリストとしての受容という不可分の二要素の相互作用によって成立しているため、事実だけを抽出することは不可能だからである。しかし出来事の実在性と信仰は他律的権威によっても根拠づけられない。テイリッヒの解答は、信仰は信仰自体の実在に信仰を創造した新しい存在の現臨によってのみ基礎づけられる、というものである。信仰と新しい存在の現実化の同一性(認識論におけるドイッツ観念論的同一

性の原理)が信仰の確実性を保証する。

Ⅲ 新しい存在とキリストとしてのイエスの形姿：聖書におけるキリストの形姿はキリストの出来事における事実と受容の相互作用によって成立した、と考えられる。この形姿は信仰者が今ここにおいて新しい存在の現実化に参与するのを可能にし、更にこの形姿を生み出したキリストの出来事の実在性に信仰者を結びつける。すなわちイエスにおいて現実化した新しい存在と信仰者の今ここにおける新しい存在との同一性はこの形姿の媒介性に基づく(この形姿の媒介作用は新しい存在の力の歴史的連続性と考えられる)。更に形姿と形姿を生み出した歴史的な人格の間にはキリストの出来事における事実と受容の二重性によって、類比的関連性、*analogia imaginis*が成立する(これは原始教団のケリニグマと歴史前イエスの実質的連続性に他ならない)。形姿や像は単なる主観的なもの、実在性と真理性の低いものと考えられることが多いが、しかしキリストの形姿は信仰者に現実的に新しい存在の存在変革力を媒介し、キリストの出来事の実在性の類比的認識を可能にする限りにおいて、それ固有の実在性と真理性を持つと言わなければならない(実在的形姿)。以上のように新しい存在の現実化―キリストの出来事―キリストの形姿―信仰は相互連関的循環(神学的循環)を形成しており、この連関性に信仰の確実性と信仰者に対するキリストの出来事の実在性とが根拠づけられると言うことができる。「新しい存在」と「キリストの形姿」はティリッヒと神学の根本構造に関わると共に、彼のキリスト論の独自性を示している。

(例えばブルトマンとの比較において)。

Ⅳ むすび：しかしティリッヒにおいて独自性と問題性は表裏の関係にある。キリストの形姿、アナログア・イマギニス、新しい存在によって、キリストの出来事と信仰の非歴史化は避けられ得るのであるうか。ティリッヒに即しつつも、ティリッヒを越えて追求されるべき問題が数多く残されていると言わねばならない。

### 禪とキリスト教

――ヨブにおける信仰的良心――

名木田 薫

人の知は有限でしかも補因後の期間の末期に至る迄正しい応報を死後の生へと延期できなかったので、現世に目を向けると矛盾だらけである。神のなす業を初めから終り迄見究めえないという無知を神は人に付与した(9:11)のである。こういう制約のため可視的世界にのみ目を向けるとベシミズムに陥ることも生ずる。ここには人の自我が介在している。1:20ではヨブは大変な立居振舞をする。富などは上着の如くかえられると分かっていれどもっと淡々としておれるのではないのか。前後際断なしえぬ点に問題があるのである。神が風の中で語った(38:11)後でも彼は何故ある人々が苦しむ別の人々はそうでないかについてよりよく知らされてはいない。ここに至って自己の判

断一切をすてることが必要であることが分る。自己弁護は固より、自己による神弁護をもである。一種の無我が要求されてゐる。

さて、ヨブの目には義人悪人共に神が亡ぼすように見える(9:22)。苦悩ある現実からいけば解脱できていないようにも思われる。自分に何故こういう不幸が来るのか分らぬので神の追究に反論することにもなる(10:21ff)。又陶工には自由があるのに彼はその自由に注文をつけようとする(10:9)。更に自分の死後神への要求を天へ昇らせよと言う(16:18)。まして弱い時にこそ強いという如きところは少しもない。3:11にさによると、難難としての生、安息としての死という考えがある。だが死を望むのは根本において生きようとしている証拠である。死んでいるようであるが見よ生きているのであればこういう考えは生じまい。4:15でエリバズも告白する如くちりから造られた人間なのに苦しみが来るといって大騒ぎするのが不自然とも言える。神がとられたのだから神に返すべきだ。敢えてヨミを求めるのも幸福追求の反動であろう。死を望むのは死ぬことにより生きようとする。死を望まぬことは生きることにより死んでいることである。死後の復活への一般的信仰がもし彼にあれば彼の判断に大きく影響したとも考えうる。だが死後における義人の報いという考え方だと、神である故に唯それ故に神を信ずるのではなくなる危険がある。

ところで、ヨブが苦しむことの背景には彼を苦しめる者と助けを求める彼との対決という事態がある。絶対者をどう信ずる

かの相違なので妥協のない対立も生ずる。神が人と人との間に入ることにより和解のない対立となる。父と息子、母と娘という肉親を引きさくほどにもなる。神信仰における良心からは非ともこうである。他ないこととして生じてくる。ここに至っては自分個人の世俗的益などもはや問題ではない。翻って考えるに神の無我では神を信ずるわけではないのでこういう問題は生じまい。落薄三昧で必要十分である。神を信じていて初めて良心上の問題が生ずる。神への信頼は神の被造物たるこの世界の中で実証される必要がある。人の救いのために現世世界の重みというものを忘れてはいけない。こういうことはキリスト信仰には許されまい。人のために神を犠牲にすることは許されぬ。こういう点からヨブ記のエピローグも見られるべきだ。富の回復に関し彼が求めているのは彼の人格の弁明であって富ではないとも考えうるが、可視的形で現世において祝福が現われる点に問題がある。彼が神を神故に信ずる所に達していれば彼の正しさの証はそういう信仰自体の中にある。13:15の彼の言葉は全体の問題の所在を示すとされるが、これは結局神が一切の支配者なら自己は亡んでもよいことを示している。ここにおいて彼は救われている。自己の救いを富の回復という外的事物の中に求めることは不要である。富の回復は神からの自由な賜物と考えるべきであろう。このように考えると、22:6迄は必要だがそれ以後のエピローグは不要とも言えるが、こういう問題について我々に考えさせる点で大いに有意義と考えられる。

ベンヤミンにおける救済の論理

上 利 博 規

近代の宗教的超越性を支えてきた近代的主体の内面性は、今世紀において抽象的仮象であることが暴露された。故に、近代的個人概念からではなく、現実的社会性から再び宗教的超越性を問ひ直すことが我々に要求されている。この問題を、前期の宗教的モチーフを後期において社会的問題を巻き込みつつ展開したベンヤミンの思想を通して考える。一言でいえば、前期におけるベンヤミンの救済の論理が後期において「弁証法化」される過程の追跡である。

一 前期ベンヤミンにおける宗教と社会

ベンヤミンは宗教を倫理的共同体の核として考えることから出発した。その際、超越性と社会性とを統一しているのは、理念的なものの具象化、啓示としての「教え」であった。「教え」は言葉を通して理念における倫理的共同体を形成する。

この様な理念においてつながる共同体に対して、現実的社会は恣意的な意味を世界に付与することによって世界を支配の対象と考える悪しき主観主義——ベンヤミンはこれを神話と呼ぶ——に陥っている。このような神話的態度において、超越的・理念的なものとの関係において生じる倫理的なものもつ深さは捉えられない。故に、宗教は人間によって作り出された

意味連関としての神話を破壊し、理念的なものへの超越性を回復することに努めねばならない。言葉における沈黙、実践における躊躇といった神話によって抑圧された現実を救い取ることに、ここに宗教の本分があると考えるのである。

従って、宗教のアクチュアリティは、批判されるべき現実的対象と、その現実に隠されており救い出されるべき理念的なものとの緊張関係において与えられると考えられる。即ち、宗教的超越性は直接的に与えられるものではなく、理念に向けて現実を批判的に救済することにおいてのみ可能となる。

しかし、倫理の問題を社会的規範の問題から切り離して個人の内面性において現象する宗教的超越性の次元だけにおいて考えることは、アナキズムに陥ることになる。この意味において、前期のベンヤミンは超越性と社会性という二律背反を克服していない。

二 弁証法化された救済

知識人の権威的であり体制順応的な態度——この典型を生る哲学にみる——は今世紀における科学技術の進歩、知識人の大衆化において、もはや通用しなくなった。二つの世界大戦は近代の教養主義の没落が不可避であることを告げている。このことの経験を通して、ベンヤミンは観念論的な神話破壊は虚偽であるとして否定するようになる。従って、いわゆる宗教自身も観念論的であり、真の神話破壊の方法とはならないと考える。

こうしてベンヤミンの批判の矛先は、知識人自身の神話的態度

度に向かう。そして、彼は知識人が自己の知的作業を社会的な場において捉え直すことを要求する。神話化した知的実践を修正し、知的実践が倫理的力を回復することをアクチュアルな問題として考えたのである。

知的実践を社会的な場に置き直すということは、逆に社会的な内容を知的実践の内容に取り込むことを意味する。この作業によって知識人は自己を社会的関係の中に組み込むことが可能となり、実践の力をもつ。状況を利用しつつ状況を変化させる——即ち状況における神話を破壊する——という技術的な問題こそが、救済の場となるのである。

こうして、前期における超越性と社会性との対立は弁証法的思考において解消される。即ち、社会的虚偽意識が仮象として現象し、神話的呪縛から解放たれる瞬間の閃光として、救済のアクチュアリティーは輝き出るのである。それは、神話を覚醒のために利用するという技術の弁証法的機能転換の内で行われる社会関係において現象する新しい倫理への希望である。

### シュライエルマッハーの初期キリスト論

——ランツベルク時代 (3) ——

長江 弘 晃

シュライエルマッハーのランツベルク時代の説教文中に、カントの宗教論に関連した論理と概念とが僅かながら見出せる。

それらは父親の勧めによる (Fr. Pa. I. 1129頁) 『単なる理性の限界内における宗教』に関しての研究成果であり、具体的にはカントのキリスト観に対するシュライエルマッハーの主体的見解を表明したものであった。この見解の特徴に關し、以下一七九四年の復活祭後の説教 (SLN と略す) 並びに臨臨節時の説教 (F. Zimmer, Predigtentwürfe aus F. Schliermachers erster Amtszeitigkeit. 以下 Zp. と略す) を対象に、カントの宗教論 (Kant's gesammelte Schriften, Bd IV, 1914, 以下 W と略す) との比較を通し検討する。

先ず第一の説教文で、シュライエルマッハーは人間の本源の素質を相矛盾する部分に区分し、それらを *das göttliche in uns* と *das tierische in uns* (SLN. 1131頁) と述べているが、それはカントの人間の素質区分である *Persönlichkeit* と *Tierheit* (W. 113頁) に対応させた区分法といえる。同時に又、この *das göttliche in uns* が「天の父が聖くあるように我々に愛に満ちよ、完全たれ、聖くあれと呼びかける」(SLN. 1131頁) という箇所も、カントの「天における汝の父が神聖であるように、汝らも神聖であれ」(W. 六六頁) という呼びかけの部分に類似する。さらに類似点は、悪から善への心の転換に関する箇所に見出される。説教文中で、信徒に対し心術の転換が訴えられているが (SLN. 1117頁)、『それはカントの (*Revolution in der Gesinnung* (W. 五〇頁) と同じ論理を応用した表現といえる。シュライエルマッハーはかくして信仰の勝利の為には、人間性の善悪区分の認識を信徒に説き、天の父の如く聖



くあるように心術の転換を図れと訴えたのであるが、その背景にカントの人間性の把握に基づき、心術改革の論理の影響が伺い得る。

第二の説教文において、カントの既述した人間観を踏まえ、シュライエルマッハーは「イエスの道徳は決して義務からの道徳として行為を示したのではない」と述べ、イエスの行為を純粹に Folge に基づくものであると主張した (Z.p. 二八九頁)。カントにおいては、キリストは人間の自己改善の過程に関係づけられており、神聖性の実現を与える *Herzenskündiger* とされ (M. 六六頁)、さらには人間の普遍的義務を完成した人性を保有する存在 (M. 六八頁) であると規定されているが、超自然的に産まれた者ではないという事項も付加されている (M. 六四頁)。かかるキリスト観は、明らかにキリスト論的には *Doketismus* に近いものであり、たとえ理性の限界内で、人格化された善原理の理念としてキリストが捉えられていたとしても、結果的には *Doketismus* を明示していると言い得るのである。この点の意識をシュライエルマッハーがどの程度有していたのかは判然としないが、彼が説教文中でイエスの行為を *Pflicht* とするよりも Folge に基づくと強調している箇所より、カント的なキリスト観に拒絶を表明したということは十分に推定可能な事柄といえる。

この拒絶部分に対し、他方、同説教文においてカントとの類似点も見出せる。即ち、カントはキリストを実践的信仰の *Beispiel* とし、さらに道徳的完成者として俗世と異なる正義を説

く *Lehrer* であると述べている (M. 六五頁)。この *Lehrer* とするキリスト観に限っては、既にシュライエルマッハーもランツベルク時代以前より (ドロッセン、ベルリン時代) 主張していたため、極めて受容し易いものであったと思われる。従って彼はキリストを「完全性に向けての道を教示する」 (Z.p. 二九〇頁) 存在であると説教文中で述べたのである。但しキリストを *Lehrer* として捉える表現は、カント研究による再確認に過ぎず、格別この時期の特色であったとは言い難い。

要するに説教文中に見出されたカント研究の成果は、第一にカントの人間観の導入、第二にキリストの使命を *Lehrer* として再確認したことであり、特色としては、カントの義務論的且仮現論的なキリスト観への拒絶が表明されている、ということ を特に指摘しておきたい。

## W. Pannenberg の神学における

### 人間学の位置

浅見 洋

『人間学』において、Pannenberg は「基礎神学的人間学 (*fundamentaltheologische Anthropologie*)」を構想する。それは教義学の人間学や、科学的な人間探究とは異なり神学の基礎付けという役割を担っている。基礎神学の必然性は Pannenberg の現代社会に対する洞察に基づいて主張される。彼は現

代社会と現代人が無神論によって規定されており、この自明の土台を離れて神学はその学的作業を遂行し得ないと考える。

それ故、何の解明も無しに神の实在を前提する「神の言葉の神学」は、普遍妥当性を持ち得ない、単なる主観的確信の表白にすぎない。神学が現代的意義を回復し、真に宣教的であるためには、基礎神学は不可欠なのである。しかし、彼は啓示を単に一般的で有効な原理によって基礎付けようとはしない。その方法は、啓示においてその真の在り方が明らかになるような現在を見出し、その現存在を神の啓示を指示する証言となす、という循環的構造、或は批判的受容 (kritische Aneignung) として定式化される。

受容される人間学の必然性は神学史の文脈において示される。慣性の法則や天体発生の機械論的説明以降、近代自然科学はもはや「仮定としての神」を必要としない。それ故、自然的世界は神学の基礎付けたり得ない。こうした物理神学の後退により、近代神学は神の实在を主に人間に関連付けて語ってきた。また、キリスト教が国家宗教としての性格を失い、政教分離が進行するに従って、宗教は私的生活の領域に後退し、個人的確信、内面的敬虔さに基礎付けられてきた。この典型的な形態はビュネティスムスに見られ、その妥当性の試みが Kant の道徳的な基礎付け、Schleiermacher の絶対依属感情による基礎付けとなって現れた。こうした人間中心化の傾向に対して、Schaefer の神中心主義を受け継ぎながら、その危険性を指摘したのが Barth である。彼は人間中心主義によって、神学が

その本来のテーマである神と神の言葉を失うことを危惧し、神学を「神の言葉」から構築しようとする。しかし、こうした試みは神学の普遍妥当性を放棄し、恣意的主観の指定へと還元することであり、近代無神論の宗教批判を基本的に受け入れることに他ならない。無神論が生きている今日、神学の妥当性は近代無神論と同じ人間学の地平において、それに抗して主張されねばならない。その場合の問題は「宗教が人間精神の産物であるか、否か」と言うよりも、むしろ「人間の本質が宗教的カテゴリー無しで完全に記述し得るか、否か」である。

Pannenberg の基礎付けの作業は、現代の哲学的人間学の基本的な概念である「世界開放性 (Weltoffenheit)」に出発し、宗教現象学を媒介として、聖書神学に至るという思考過程をもって完結する。

この基礎神学的人間学の問題の一つは、「世界開放性」の解釈である。彼は世界開放性を「世界内経験を超えた力」に依存すると解するが、それを、彼のように超越の方向に解するか、無神論のように「単なる人間の主体的な創造性」と解するかは、二者択一的な問題であり、さらに詳細な人間学的な検討が必要と思われる。今一つは、基礎神学そのものは是非に関わらず。Barth は『教会教義学第Ⅲ巻第二分冊』において、人間の現象のみを対象とする諸科学の人間学が、实在の人間を取り扱いて得ないことを述べた。それは現象の人間が罪人であり、被造性を喪失しているからである。もし、この主張的を得ているとすれば、Pannenberg の構想は成立し得ない。そこで、基礎

神学的人間学の是非は、Panenbreg がその出発点において拒否した教義学の人間学に照らして問われねばならない、というアポリアに陥ることになる。

### マールブランシュにおける神と人間

辻 智之

マールブランシュ哲学の出発点は、通常、デカルト的物心分離の立場からくる論理的矛盾を、機会原因論によって解決することにあつたと考えられている。精神と身体とはつきり分けて、いわば心身問題を客観化してゆく、すなわち心身平行論の形に解消しようとしたということである。しかし、マールブランシュは何も、デカルトが残しておいた「生」の次元での心身合一を否定したわけでもなければ心身問題が根本にあつたわけでもない。確かに、彼はデカルトの『人間論』から多大の影響を受け、生理学的、機械論的興味から哲学へと向かつたのであるが、彼の思想の根本には、アウグスチヌスの深い宗教的経験というべきものがあり、そうした立場からデカルト哲学を批判し、そこから独自の思想を生み出したのだから、その点も考慮にいれねばならないだろう。今回はマールブランシュの認識論を中心に、神と人間との関係を考えながら、機会原因論の成立過程について詳しく見てゆきたい。順序としては、神はどの様に認識されるかという問題、つまり神の存在証明をどう考え

ていたか、ということと人間の悟性の限界という問題について考えてゆきたい。

マールブランシュの最初の著作である『真理の探求』では、デカルト的な感覚分析を通して、人間の誤謬の原因を究明しようとしている。ここではデカルトにならって悟性と意志とをわけて考えているが、マールブランシュは悟性には全く能動性を認めていない。すなわち、悟性は様々な観念を受け取るだけであり、受動的なものと考えられている。そこからして、すでにデカルト的観念の生得性は退けられ、観念の起源は悟性以外に求められている。では、マールブランシュのいう観念とは何なのか？ 『真理の探求』第三巻によれば「観念とは精神の直接の対象であり、……我々の心に緊密にむすびつけられた何らかのもの」であり「精神に実在的に現前するもの」と考えられている。つまりマールブランシュは観念をひとつの実在と考えていたのであり、それが表わす対象からも、精神からも独立した永遠不変なものと考えていたのである。言わばそれはプラトンのナイデアのようなものであり、人間は神からその観念を受けて認識するのである。デカルトにおいては観念が神によって保証されたものであつたのに対し、マールブランシュでは、観念は神において直接観られるものなのである。それでは神はいかにして知られるのか。神の存在に関して、マールブランシュはデカルトの存在論的証明のみを受け継いだようにいわれているが、そうではない。最初に考えられているのは、デカルトの第一証明と同じく、無限について我々が持っている観念からで

ある。もちろん人間の有限な精神が無限な神についての観念を抱くことはできないから、マールブランシュは神の観念を人間が持つ、というような表現はさけている。むしろ神は直接的なしかたで知られうる、というほうがマールブランシュの神存在の考え方であろう。

人間の魂についても、マールブランシュは観念による認識を否定している。デカルト的な Cogito の明証性は否定され、神のみがすべての原因であり、すべての根拠と考えられる。デカルトにおいては形而上学の成立根拠であった神の観念や、我の観念は曖昧なものと考えられ、空間と物質についてのみ客観性が認められる。結局、人間の悟性の限界を明確にしたうえで、信仰の次元へと向かってゆくのであり、そうした立場からの当然の帰結として、彼は機会原因論を導出してくるのであった。

### 「ブルトマンとバルト研究」序説

——その最初の出会いをめぐって——

熊澤義宣

二〇世紀において、精神科学一般に大きな影響力をもった二人の神学者 R・ブルトマンと K・バルトの両名の最初の出会いは一九〇八年／九年、マールブルクにおいてであり、その触媒としての役割を果たしたのが W・ヘルマンと M・ラーデの二人であった。

### I J・W・ヘルマンの感化

(1) ヘルマンとブルトマン　ブルトマンは一九二四年の論文「自由主義神学と最近の神学運動」以来、後年の非神話化論争に至るまで一貫してヘルマンを肯定的に評価している。ヘルマンの《信仰と世界観の分別》はブルトマンに決定的な影響を与えつづけた。

(2) ヘルマンとバルト　バルトにとってただ一人定冠詞をつけて呼ばれる神学者ヘルマンの神学は「キリスト中心的に迫る」(バルトの一九六四年の談話)、「実存的関心をもつ」(大木英夫)。

ブルトマンは《信仰論》において、バルトは《キリスト論》においてヘルマンを評価する。この両者の評価の力点の相違は後年の両人の相違として一層明らかになってきた。

(3) ブルトマンの『神学通論』(一九八四)にみるヘルマンとバルト　新約聖書学者ブルトマンがマールブルク大学で一九二六年から一九三六年まで五学期にわたって行った組織神学的な《神学通論》の講義は死後一九八四年に E・ユンゲルと K・W・ミュラーの編集によって始めて公刊された(Theologische Enzyklopädie, 1984)。この中で百三十三名の人名が言及されているが、その中で十回以上言及されているのは八名であって、バルトとヘルマンは最も多く三十三回に及んでいる。ヘルマンは第五章「信仰の概念」において二十四回言及され、バルトもここで十五回言及され最も多く引用されているのは実存的なキリスト論を中核とする『キリスト教教義学草稿』(一九二

(七)である。バルトが一九三二年の『教会教義学』へと向かうにつれてその実存的な傾向が清算され、両者の関係に変化が生じた理由もここから推察される。(近年ハルマンとブルトマンの関係については W. Stich (1965) : T. Koch (1970) : O. Jensen (1975) などの研究があり、ハルマンについても W. Beinker (1976) のものがある。)

## II M・ラーデの役割

(一) 触媒としての M・ラーデ J・ラーティエのラーデ伝『自由なるプロテスタントの世界』(一九五二)が示しているように、ラーデは雑誌『キリスト教世界』(Die Christliche Welt)の編集者として『神学的環境』の育成にひとめ、バルトとブルトマンはこの環境の中で出会い、弁証法神学運動はこの環境の中で形成されたのである。

(二) ラーデとブルトマン ブルトマンの自伝によれば、ラーデの家庭はその『開かれた夕べ』(開放的な神学サロン)においてバルトなどとの出会いの場となり、『キリスト教世界』は自由な神学的討議の場を提供することにおいて、弁証法神学の形成と進展のための環境を整えた。これまで一九二一年秋頃と推定されてきたブルトマンの神学的転向の時期も(シムットハルス、デインクラー)、マールブルク大学図書館草稿室の資料第八三九号として保存されているラーデ宛のブルトマンの書簡により一九二〇年の彼のアイゼナッハ講演以前であることが一九八四年にいたって判明した(B. Jaspert, Bultmanns Wege v. der lhb. Theol. z. dialekt. Theol. in: R. Bultmanns

Werke u. Wirkung, 1984)。

(三) ラーデとバルト バルトもまたあのラーデの『家庭』と『キリスト教世界』とに深く関わる。開かれた夕べの常連であった弟のニーターはラーデの長女ハレーネと結婚し、カールは一九〇九年には『キリスト教世界』の補助編集者となりラーデ宅に滞存する。バルトはこの意味でブルトマン以上にラーデとは親密な関係をもつようになるが、そのことが相互に神学的な影響力を行使しなかったことはブルトマンの場合と同様である。神学的な環境育成に終始したところにラーデの神学史的な意義があったといえよう(ハルマンとラーデの関係については両者の往復書簡参照。Chr. Schobel, K. Barth—Martin Rade. Ein Briefwechsel, 1981. など) 同じくシムットハルスとバルトの『Ausgewählte Schriften, Bd. 1. Wirklichkeit u. Wahrheit d. Religion. 1983 : Bd. 2. Religion, Moral u. Politik, 1986』の研究書 M. Rade. Das Verhältnis v. Geschichte Religion u. Moral als Grundproblem Seine Theologie. 1980 などがあつた)。

ブルトマンとバルトはハルマンによって『神学的な関心』を刺激され、ラーデによって『神学的な環境』を整えられて、一九〇八/九年マールブルクにおいて、重要な思想史的な意義をもつ出会いを経験したといえよう。

## 聖書の贖罪精神とヒロイズム

— 新英語訳聖書の翻訳を中心として —

木原 範 恭

本稿においては、この世のナシヨナリズムとか、ヒロイズムとかとは大よそかけはなれたキリストの贖罪——人がサタンに敗れた責任をキリストの神性を肉性的な姿にかえて囃われたこと(ロマ8・3)を核として、あるべき世界観を探究してみた。キリストは、私たちのためにのろわれたものとなつて、私たちを律法ののろいから贖い出してくださいました。なぜなら『木にかけられる者はすべてのろわれたものである』と書いてあるからです。(ガラテヤ3・10)。

キリストの贖罪愛のなんたるかを知り(ヨブ記19・23〜27)、おのれがちりから造られたものに過ぎないことを(同42・6)、神のふところにとび込んで悟つた『信仰の英雄ヨブ』(新英語訳聖書注解参考)の苦しみの姿の中に、われわれは、キリストの贖罪愛のなんたるかを示される。エレミヤ書と同様に、主権者としての神の子・イエス・キリストの本質——つまり、神性と永遠性(ロマ書1・19)——を示しているのが、ヨブ記である。

Johnson's Dictionary に *Hero* とは、

① A man eminent for bravery

② A man of the highest class in any respect  
とある。よる Heroism とは The quality or character of an hero (英雄の特質あるいは特徴) となつてゐる。

新英語訳聖書のヨハネ伝第二章五節の訳は、'Do whatever he tells you' となつてゐる。

原典の文体では、'Whatever he may say to you, do it.' となつてゐる。救主の言葉の語順を、ヨハネは大切にしたのである。新英語訳聖書は、救主のことをばを強調した語順よりも、行動することに少し力がこもつた翻訳となつてゐる。ルター訳は、'Was er euch sagt, das tut.' となつて、救主の言葉を重視する。

救主の生涯を英雄的に描いた作品の一つに、チャルズ・ディケンズ(一八一七年—一八七〇年)の The Life of Our Lord がある。

使徒ヨハネが、キリストは、御自身の口から出される言葉によつて、最初の奇跡を行われたと述べているのに(ヨハネ2・7〜8)、ディケンズは、'But Jesus turned this water into Wine, by only lifting up his hand.' と、イエス様は手を上げただけで、その水をぶどう酒にしてしまわれた。と説明している。この表現は、キリストの英雄性を力説しようとして、かえつて、キリストの聖性を表現することにおいては、完全に失敗した表現といえよう。モーセが、神を信じてイスラエルの民の前で岩に命じて岩から水を出すべきところを(民数記20・8)、彼は手を上げ、彼の杖で岩を二度打つて(同20・

11) 水を出したため、神の神聖(申命記32・11)をけがした者として、約束の国にはいることが許されなかったという事実の中に、われわれは、コトバとしての神の神性を見る。

ジョン・C・ライルは、その著『ヨハネ福音書注解』の中で次の如く述べている。

「ヨハネ福音書の冒頭の五つの節は、私たちの主イエス・キリストの神性についての比類のない荘嚴な論述である。記者ヨハネが、『コトバ』について語る時、それは疑いもなくイエス・キリストを指している。」

また、ライルは贖い主としての必要な条件は神性であると、同著の中で、次の様に述べている。

「罪人のために永遠の贖いを備えようとする贖い主は、どんな方でなければならなかったか。もし、永遠の神、万物の創造者であり、保持者である方以外に、誰もこの世の罪を除くことができなかったとすれば、罪は人の考えと異なり、神の目にはるかに悪わしく、ひどいものにちがいない。罪の有罪性を計る正しい尺度は、罪人を救うために世に來られたお方の神性である。もし、キリストがそのように偉大であるならば、罪はまことに有罪であるにちがいない。」

さて、エレミヤ書は、周知の如くイスラエルの神聖な選びは預言者ヨナが抱いていた様な特権の為ではなく、責任として与えられている。つまり、イスラエルは、イスラエルを通して神の聖(きよ)さと義が、全世界に示される様に選ばれていた。いうならば、聖なる国際国家としての責任が与えられてい

た。しかし、イスラエルは神に背を向けた。

新英語訳聖書の Jeremiah 26—52章の注解者、W・ニコルソンは、その注解の中で、このことをよく説明している。

また、会田雄次教授は、その著『原点からの発想』(P・190)の中で、選ばれた者達に必要な条件について、次のように説明している。

「エリート教育とは国家と社会に対し自分は何をなし得るか、何をなすべきかという責任感と使命感の附与、つまり社会に自分を『与える道』の教育である。」

オリゲネスにおける魔術理解をめぐって

出村 みや子

使徒行伝から外典行伝、そして護教家に見られる紀元後一世紀から三世紀におけるキリスト教の発展を、当時の社会的状況との関連で解明しようとする研究が、最近盛んに行われている。これらの時代を貫くひとつの重要な宗教的モチーフが、奇跡と魔術であり、オリゲネスの『ケルソス駁論』はこれらの研究に不可欠の資料となっている。超自然的力や魔術が広く社会に浸透していたこの時代に、使徒と魔術師との競合のモチーフは、使徒行伝や外典行伝にしばしば見られる重要な伝道プロパガンダのひとつであった。オリゲネスにおいて注目すべき点は、一方でキリスト教の奇跡が魔術と異なることを主張して

おりながら、他方で魔術パピルスに散見されるような神の名の魔術の实在性を認めていることである。彼の奇跡と魔術に対する理解はどのようなものであつたらうか。

オリゲネスは第一に、キリスト教信仰においては悪霊を追放するには魔術や呪文などの特殊な技術や権能は不要で、単に祈りや単純な命令など、最も単純な信徒にも使えるもので足りることを主張している。これによって、行伝文学などに見られるキリスト教の奇跡行為者と魔術師との競合の動機が、オリゲネスにおいて意味を持たないことが明かとなる。第二に、アレクサンドリアの魔術の伝統の概念を用いて奇跡に理論的根拠を与え、身体的魔術と霊的魔術のバラレルを神の本質的な摂理の働きとして提示した。救済は、創造以来の副産物としての悪からの魂と身体の癒しとみなされる。これらに基づき第三に、彼はケルソスが異質のものを同じ範疇に入れた不当性を、修辭学的手法を用いて証明した。こうしてオリゲネスは、奇跡と魔術師の業には質的差異があることを文学的教養のある彼の読者に説得したのである。

次に、オリゲネスが神の名の魔術を承認している問題について、J・M・リストは、非ギリシア起源の名を変えたり翻訳したりすることの禁止の背景には、新プラトン主義の理論があることを明らかにし、プラトンの『クラテュロス』とこの書に對するダマスキオスやプロクロスの註解に展開された神々と名の適合性に関する議論がここに前提されていることを証明した。従つて彼を通俗的レベルでの魔術論の信奉者とみなすことはで

きない。

最後に、魔術に対するこうしたオリゲネスの両義的態度の原因について、彼が名の魔術の理論を展開している文脈に注意する必要がある。ケルソスが、一なる至高神とそれに属する下位の神々のヒエラルキーから、神々の名の間の無差別性を主張したのに対し、オリゲネスはユダヤ・キリスト教の唯一神信仰に固着すべき根拠を提示するために、神の名の魔術の理論を導入している。この事態を一層明確にするのが、本書より十数年前に執筆された『殉教の勧め』で、神の名の本性に関する同様の議論が偶像崇拜と供犠の罪を主題とした第五部に採用されている。

以上の概観から、以下の二点が結論付けられる。

1 行伝文学や護教家には伝道プロバガンダを主眼とした、通俗的レベルにおける奇跡行為と魔術師の業の相互関係が見られるが、オリゲネスではそれが後退しており、むしろ知的水準の高い読者を対象として奇跡から魔術的要素を排除した上、奇跡に魔術的要素を付与し、これを救済論的に解釈した。

2 オリゲネスが神の名の魔術理論を積極的に導入したのは、迫害期にあつて彼の読者が偶像崇拜の危険に陥らないために、神の名の重要性を理論的に根拠付けるためであった。



アレイオスとメリティオス派

水 垣 渉

通説によれば、アレイオス派の始祖アレイオスとメリティオス派の始祖メリティオスとは、ディオクレティアヌス帝による迫害が猛威をふるった四世紀初めのアレクサンドリアで出会った、といわれる。当地の司教ペトロスが迫害を避けて身を隠している間に、このような弱腰の態度に嫌らないリュコポリスの司教メリティオスはアレクサンドリアにのぼって自ら長老を任命したが、そのなかに、教師になろうとしてやはりアレクサンドリアにやってきた後の異端者アレイオスがいた。

この通説にたいしてR・ウィリアムズは、このアレイオスは異端者アレイオスとは同名異人であるとの説を最近提出した(R・Williams, "Arius and the Melitian Schism", JTS 37 (1986), 35~52)。かれによると、アレイオスとメリティオス派とを結びつけているのはVerona Codex LXとソゾメノスのみであり、四世紀の真正な史料である前者も「あるアリウス」(Arius quidam)というのみで、後の大異端者ということを全くにおわせていない。

これにたいして私はいくつかのテクストの解釈に基づいて通説に新しい論拠をつけ加えたい。それらはアレイオス派の形成と発展をよりよく説明する手掛りをも与えるであろう。

Verona Codex 2, 2, 3 は「アレクサンドリアに教師になる望みをもっていたインドルスとアリウスなる人がおり、メリティオスは二人を(長老に)任じた、と述べている。「教師になる望みをもっていた」(doctoris desiderium habens)の句は、オリゲネス以来のアレクサンドリア教会のカテケーシス学校の背景から理解される。その歴代の校長の多くが全エジプトに力をふるうアレクサンドリア教会の司教になったことから判るように、教師たろうとすることは否応なく教会政治の葛藤に巻き込まれることを意味した。教師たろうとしたアレイオスはペトロスの不在中にアレクサンドリアにやってきたメリティオスと相識した。両者の目論見と利害は一致した。アレイオスはメリティオスに従い、メリティオスはアレイオスを長老に任じた。異端者アレイオスは度重なる任職と解職を経験しているが、そのこともメリティオスとの関係にはじまる教会政治的状況を抜きにしては十分説明がつかないであろう。

教師たろうとしたのはアレイオス一人ではなく、野心満々たる青年たちが地方からアレクサンドリア教会、とくにそのカテケーシス学校に集まって教師の地位を目指した。かれらは有力な教師のもとに駆せ参じてグループを形成した。Verona Codexに含まれているアレクサンドリア教会宛の手紙の中でペトロスは、自分が智慧ある人々を連れてメリティオスに会い、その意図を見極めるまではかれと交わるな、と命じている。以前カテケーシス学校の校長であったペトロスは配下の智者グループを率いて、アレイオスらを自派に加えたメリティオスと対決し

ようとしたのである。いずれの側も争点である教会政治について理論武装する必要があった。このような事情は、異端者アレオスとその運動との背景あるいは前史としてよく適合する。

さらにこのようなアレオスの意図と行動とは、異端者アレオスが作った『タリア』の序歌にあらわれているかれの智者としての自己意識と符合している。また Verona Codex でかれが「敬虔そうに見える」といわれていることも、『タリア』における自己規定と他の人々の評とに合致している。

それゆえ、オリゲネス以後司教と教師との緊張関係を内包していたアレクサンドリア教会にメリテオスが介入して生じた危機に、教師たろうとしたアレオスが際会したことが、後のアレオスとその運動とを性格づけ、また方向づける重要な要因となったと考えられる。

## ペトルス・ダミアニの

### *sancta simplicitas* に ついて

矢内義顕

*sancta simplicitas* (聖なる純一性) という概念は、初期キリスト教、教父時代 (とりわけてテルトゥリアヌス)、修道院時代を通じて育ち、一二世紀シトー会の修道士によって成熟した。この長い伝統の中でペトルス・ダミアニ (1071-1134) の貢献には注目すべきものがある。

かれの小品集の中に *De sancta simplicitas scientiae infanti antependa* (『人を高慢にする知識を排斥する聖なる純一性について』 M.P.L. 145 col. 695-704 所収) と題される作品がある。これは、世俗の学問を修める前に修道生活に入ってしまったことを悔やむ、才能ある若い隠修士アリブランドスの苦悩に対し、ダミアニが応え、修道者の理想としての *sancta simplicitas* を明らかにした長文の書簡である。

その一節にこう記されている。「全能の神は、人々を御自分のもとに呼び寄せるために、われわれの文法学者を必要とはなさらず……むしろ *simplex* (純一な者)、『*piscatores* (漁師)』をお遣わしになった」(c. III 697B)。神の救いの宣教者は、文学者や雄弁家や哲学者ではなく、*simplex* であると言われる。これはいかなる意味か。

ダミアニはこの作品の中で、「キリストの愚かな知恵」、「知恵ある無学」、「キリストの純一な愚かさ」といった表現を用いる。かれは、二つの次元の異なる知恵を区別する。一つは愛によって得られ、救いに関わる知恵である。もう一つは地上的知恵、人を高慢にし、死に到らしめる知恵である。一方から見ると他方は愚かなものとなる。それゆえ上のような表現となる。そして、*simplex* とは、この内の前者の知恵を得た者、あるいはこの知恵を得ようと努める者の姿勢を示す言葉である。

「一体誰が太陽を見ようとしてランプに火をともしたらうか……真の光を眺めるためには他の光を必要としない。」(c. III 701D)。さらに「真の知恵である神のうちに、探究と理解の目

標 *finis quaerendi et intelligendi* をおけ」(c. Ⅶ 702A)と  
 かれは述べる。神を求める者は、神以外のものに精神を向けて  
 はならない。一つの目標からの逸脱、多への逸脱とは好奇心に  
 他ならない。しかし、神にすべてをささげた修道士は、そうあ  
 ってはならない。もし仮に「他の光」すなわち世俗の学問を深  
 究と理解のために用いるとしても、大グレゴリウスが言うこと  
 く、キリスト教に一致する限りで用いることが許される。しか  
 しそれらを知らないならば、その方がよい。このような者にこ  
 そ真理は自らを開示する(c. Ⅶ 702A)。そしてかれは、「その  
 真理を体験し、それによって生き、永遠に喜ぶ。それゆえ、  
*simplices* は *quieti* (安息する者)とも呼ばれる。「*simplices*  
 すなわち *quieti* は、必要なものに満ち溢れている」(c. Ⅶ 700  
 C)。これがダミアニの示した修道士の理想的姿であった。  
 既に触れたように、この作品は一隠修士 (*eremus*) の悩みに  
 応じたものである。しかし、かれと同じ悩みを抱く修道士がこ  
 の時代には数多くいた。ダミアニの作品の中に *De perfectione*  
*monachorum* (『修道士の完徳に<sup>つづ</sup>』M.P.L. 145 col., 291  
 —326) という小品がある。ここでは、ベネディクトゥスの戒  
 律を離れ、文法家ドナトゥスの規則を学ぶことに専念する修道  
 士の姿が描かれている(c. Ⅹ)。こうした世俗的学問への欲求  
 の背後には、一一世紀後半から顕著になる都市の増大、それ  
 ともなり大聖堂・付属学校の発展によって生じた、修道院学校  
 と付属学校との緊張関係があることは言うまでもない。そのよ  
 うな中において、砂漠の修道士に範をとり、「荒野へ帰れ」と

いう預言者の叫びを響かせていたのが、ペトルス・ダミアニで  
 あった。

### アンセルムスにおける宗教と対話

古田 暁

カンタベリーのアンセルムスの主著「神はなぜ人間となられ  
 たか」に次の言葉がある。

「私が異教徒の言葉を使用することをお許し下さい。……彼  
 らは信じないから説明を求め、私たちは信じるからそれを求め  
 ます。しかし私たちが求めているものは一つで同じです。」(一、  
 三、50、18、20)

この作品はキリスト教信仰を批判するユダヤ教徒とイスラム  
 教徒をも念頭において書かれた作品である。アンセルムスは、  
 キリスト者と彼らとはキリスト教の信条について立場を異にし  
 るが探求の対象は一つ、信条のラチオだといっているのである。キリ  
 スト者は信仰を知り信じるが、彼らは知っていても信じていな  
 い。そこで対話はラチオを介在させてのみ可能である。このよ  
 うな信念から発した彼の思索は、オリゲネス以来の伝統的「悪  
 魔の権利説」を放棄し、それ以来西欧教会で主流をなすに致っ  
 た贖罪論「満足説」へ彼を導いた。非キリスト者との対話が、  
 キリスト教の中心的教説の再検討と新解釈の提起を生んだので  
 ある。しかもアンセルムスの回答は「神聖な権威」——聖書、

教父、教会博士——に對立するところがない(同20~22)、信仰の所与全体から乖離して、非キリスト教者を介在させた對話がキリスト教の教義の正統な解釈に貢獻し得るという態度を打出している。

となるとキリスト教会内の異なる伝統に対する寛容は当然といえる。「モノロギオン」で三一論の表現上におけるギリシヤ教会と西欧教会の相異(三つのベルソナ対三つのヒュポスタシス)を認め(序、8・14~18)、ヴァレラムタスへの書簡では祭儀上の相異を信仰上の相異と區別し異なる慣習と解釈し、「全てを一つの慣習に統一することは不可能」(1・240・6~7)だと斷言している。彼は教会の本質を愛のうちににおけるコムニオに見出し、それが全人類の掬がりを持つものと理解していたといえる。

このような彼の信仰理解の根底にあるのは、存在論的真理觀に裏打ちされた神のイマゴとしての三一論的人間觀である。彼によると、存在するものは全て存在することで存在すべきことを示している(「真理について」七章)。すなわち、存在するものはいずれも真にある。被造物において esse, debet esse, vere esse が必然的連鎖をなしているのは、被造物が最高の真理のうちに見出されるからである、と彼は言う。ではどのようにそこに被造物は存在するかというと、「それら自身としてではなく、最高の靈自体であるところのもの」(「モノロギオン」34・53・24)として、被造物は「最高の靈のうちににおいては第一本質そのもので、また第一の存在の真理である」(同、34・53・26)。す

なわち、被造物の犯すべからざる尊敬を、彼はそれが「最高の本質の一種の模倣」、「創造者のイマゴ」であるところに認めていた。アウグスチヌス以来の伝統に従い、特に人間精神の三機能を神の三一的内的生活を反映する鏡としたわけである。

ここに彼の大胆な神学的思索、理性と信仰の思想的コムニオの形成原理が認められる。啓示は人間精神の三一論的形態を顕わし、後者が「その生来的能力を通して……この像を表現する」(同68・78・14~16)時、「創造目的を果たす」(「プロスロギオン」1・100・13~15)という關係が生れる。人間が人間として「三一論的對話」を現象する存在で、神のイマゴである限り、キリスト教の啓示を啓示として受容できない人も、對話に参加してキリスト教の教義の理解に貢獻し得る。對話自体がすでに宗教的探究で、そこに神の働きかけがある。

近世以後「宗教」は宗派的色彩を濃厚として来たが、アンセルムスは存在論的神のイマゴ觀、三一論的人間觀を土台として、原罪が惹起した神と人間、人間相互間の分裂を癒し、再連繫 re-ligare する一手段としての對話の可能性を考えていたといえる。知と信というよりは、理解するために信じる立場の表明である。

## ボナヴェントゥラの範型論

笠井 貞

ボナヴェントゥラは、哲学を自然哲学・合理哲学・道徳哲学の三部門に区分している。自然哲学は、存存の原因を扱うので、父なる神の力に導き、合理哲学は、理解の原理を扱うので、言葉なるキリストの知恵に導き、道徳哲学は、生活の秩序を扱うので、聖霊の善性に導くとする。諸学問は、魂を完成し形作り、三位一体を三種の方法で表現する。

彼の哲学・神学体系は、三位一体を究極の原理としている。子は、父と聖霊の中間者であり、また神と被造物の仲介者とされる。子キリストは、三位一体並びに宇宙の中心なのである。受肉した言葉キリストは、見えない父の見える像であり、人間を至福に導く梯子である。キリストは、始めであり、終わりであり、真理・道・光明であるという。

神は、万物の創造において、神自身の三位一体の像を模範的原型とした表現を与えるので、一切の被造物には、三位一体の「痕跡」(vestigium)があると説くのが「範型論」(Exemplarismus)である。彼の形而上学の内容は、創造と範型性と完成とである。父の完全な似姿で、世界の範型としてのキリストが形而上学の中核なのである。子キリストの内に一切の被造物のアイデアが語られているのであり、キリストは、万物の範型因で

あるとする。神は、自己の内にアイデアを所有している。これらのアイデアは、神が諸存在を知り、それらを造るために使用する範型である。神は、被造物の存在・知識・倫理的的生活における範型であるとしている。

彼の著作 *Breviloquium* では、第一原理たる神から出発して、キリスト教の信条を説いているが、*Itinerarium* では、逆に被造物から神への道を辿る。第一段階は、神への上昇の諸段階と、万物における神の痕跡による神の観想である。被造物の秩序・美などを通して、神の痕跡を見出すことから始まる。事物の現実的存在の観想は、諸事物をそれ自体において考察し、それらの内に、重さ・数・尺度を認める。そして同様に諸事物の内に、方式と種と秩序と、また同じく実体と能力と働きをも認める。これらを痕跡として、そこから創造者の無限の力と知恵と善性の理解へと昇ることができるといふ。第二の段階は、感覚的世界での神の痕跡における神の観想である。感覚的諸事物の鏡により、神が観想されるのは、単に痕跡を通すように、感覚的諸事物を通してばかり起るのではなくて、感覚的諸事物においてもまた、神が本質と力と現存によってそれらの内に存在するという限りにおいて、神は観想されるのである。感覚的世界における一切のものは、神の痕跡であり、これらの痕跡において神を観想することができるとしている。要するに、感覚的世界の被造物は、すべて観想的で思慮深い者の魂を、永遠の神に導くのである。というのは、感覚的世界の被造物は、第一原理・神たる範型の映像だからである。次の段階に上昇して、

精神の内面に帰ると、そこには神の像が輝いているので、人間精神の構造を通して神を観想することになる。神の救済は、淨化・照明・一致の三段階の範型論的展開によるのである。

範型論の系譜を遡れば、アウグスティヌスが、プラトンのイデア論を聖書の神と結合して、キリスト教のイデア論を樹立したことから始まる。プラトンは、イデアは神であるとは言っていないし、イデアは神の心の外にある。アウグスティヌスによれば、範型はイデアと同じであり、イデアとは、神の知性に含まれている根源的形相であるから、諸事物の範型は神なのである。ボナヴェントゥラと同時代のトマス・アクィナスは、知性としての神の心内にあるイデアが、諸事物の創造の原理たる限りにおいて範型と呼ばれるとし、神は万物の第一の範型因であるとした。

ボナヴェントゥラのキリスト教哲学・神学への主要な貢献は、範型としての神を強調し、範型論を展開させて、創造者で救済者たる神の働きを明らかにしたことである。

### J・J・スユランの悪魔体験と神体験

鶴岡賀雄

スユラン (Jean Joseph Surin, 1600—65) は神秘主義的傾向の強いイエズス会士。一六三四年より二年余、有名なルダン (Loudun) の悪魔憑き事件に祓魔師として派遣され、事件の中心

人物、修院長ジャンヌ・デ・ザンジュの祓魔と靈的指導を担当する内、自らも悪魔憑きの症状を呈するに到る。以後約二十年間を半ば「狂人」状態の中に過す(四五年には自殺未遂)が、五十代半ばより漸く回復、晩年は説教や靈的指導をも行い多くの著作も残した。

スユランはしかし、自らの「狂人」時代の内面のあり様を回顧して自伝的に詳述した『Science Experimentale』(一六六三年執筆。以下 S.E. と略)の冒頭で、生涯に彼が得た最高の善は、自ら悪魔憑きとなるに到ったルダンでの体験であったと述べている (ed. L. Michel et F. Cavallera, 1928, p. 3)。これは、スユランにとってこの異様な悪魔体験を得ることによってこそ、以前とは次元を異にしたより大きな神体験が得られた、という意味に解釈される。ではそれはどのような体験であったのか。

S.E. に叙述された彼の心的状況の際立った特徴として、まず、神の賜に対する非常な歓喜と、悪魔に捉われているという苦しい思いとの奇妙な、異様な交錯、寧ろ共存が、挙げられる。一方では神に自らを捧げ尽さんと熱烈な昂揚があり、と同時に、自分は悪魔に身を委ね神に呪われた墮地獄者で、従って自分が善を為さんと欲することは自分に墮地獄を命じた神の意志に逆り最大の罪だ、とまで思いこむ深い絶望、落胆がある (p. 17, etc.)。また成る時にはキリストが、自らに合一するのを感じ、その一方ではそれと全く同じような表現で、悪魔との合一、*comunion* が語られている (p. 56, etc.)。こうした善悪二つの

自己への極端な分裂——更に、かかる内面の状況を冷静に観察し記憶している、その限りで「健全」な自己意識を加えれば三つの自己への分裂——が、スユランを「狂人」たらしめていたのである。

SE.の叙述の、まづ一つの特徴として目につくのは、その所謂心身相即的な表現である。つまり、スユランにおいては、彼の「心」の状態はしばしば「体」の状態として直接現れてくる。或は、彼の身体的「症状」はその「心」の状態の直接の表現となっている。例えば大変頻繁に用いられる *resserrement* (締めつけ) と *dilatation* (寛ぎ、拡張) との対語は、心の状態の表現であると同時に、彼の体の状況の記述ともなる(実際に、胸や腹が拡がったり縮んだりする (p. 101)。加之、彼の所謂神秘体験は、天使を舌で、味わい分ける (p. 85, 96)、自分の肉体がキリストの神々しい肉体に変じているのを見る (p. 141) といった、極めて身体性の強い表現で語られていた。(その一方、彼は自分の肉体を直視しえず、下着も換えられない状態が何年も続いた (p. 75)。かくて、彼の神秘体験、悪魔体験は、恰も一種の心身相関的言語を以て彼の身体の上に記されていくかのようであり、この心身の——霊的なものと肉体的なものとの——極端な相即性の故に、彼はまた「狂人」となるのである。

この二つの特徴から、次の推測を為すことが許されよう。(1) ルダンでの悪魔体験が彼に教えたのは、悪魔の文字通り具体的な、身体的な実在性であったと思われるが——十六、七世紀西欧の悪魔憑き、魔女狩り等はそのグロテスクなまでの身体性を

特徴としていよう——、悪魔(悪)の存在は常に神(善)に或る意味で依存したものである以上、この悪魔体験は、神や天使をも少くとも悪魔と同質の、一種肉体的な具体性、実在性を以て体験する「目」乃至「感覚」をスユランに齎したのではない。悪魔は神の一種の負の姿であるとすれば、スユランは負の姿の實在性にまづ触れて、そこから正の姿の實在性を感得するに到ったのではないか。(2) こうして悪魔の實在性を介して、それと交錯、共存するかたちで体験されたスユランの「神」とは、——彼は二元論の誘惑からは脱したと明言している (p. 23) ——ルダンの体験以前から彼が知っていた単に「善なる神」では最早なく、自らの裡に「悪」の實在性の根拠をも含みもつような、或る意味で「善悪の彼岸」なる、「反対の一致」としての極めて神秘的な神に通ずるものであるかもしれない。

仏教における少欲知足について

春日礼智

少欲知足 (apiccha santutti) とは、読んで字の如く、人間は強欲であってはならぬ、欲も程々、満足することを知れたいということである。

これは、今の世には、少し古すぎる命題であるかも知れないが、そうではない。昭和十二年、日支事変の始まった頃は、米一俵六十キロは八円であったが、今は自主流通米にして、二万五千円に昂騰している。これは実に、三千倍以上の上昇である。このインフレに依って、日本人は、その精神まで奪われてしまった。これは実に、宗教的に見ても、大問題である。そして今、僅かの物価鎮静に、日本人は、もう我慢ができないといつて、社会的にも、日々、多くの不祥事をおこし、これが、政治的問題化している。仏陀は、こういう時代の用心として、人間が、生きるための生き方、教訓として、屢々、手を尽して、少欲知足の重要であることを教えられた(五分律卷四、五その他)。そこで私は今、このテーマを提起して、皆さんと共に、熟慮一番してみたいと思うものである。

然らば、少欲知足は、仏教の専売特許かと言うに、そうばか

りでもない。老子三十三章に「知足者富」といい、同四十四章には「知足不辱」とも言っている。又、テモテ前書六―六には「されば、足るを知りて、敬虔を守る人は、大利をうるなり」とも、言っている。これは、心豊かな人には、福があるということであろう。出隴経卷二五に「知足第一富」というのも、同じ意味である。ここでは、少欲とは言っていないが、少欲は無欲に同じ。人は、何か求める心があると賤しくなる。賤しいとは心が貧しいことである。これに反し、無欲の人はコセコセしない、心が豊かである。

何のその百万石も笹の露

と、加賀の千代女は歌った。無欲の心は満足する心である。少欲と知足は意味は同じだが、ニュアンスが違っている。知足とは、満足することを知っている、心が豊かであるということである。

然るに、仏教教団―僧伽は、内衆と外衆との七衆によって構成されている。内衆は、仏教の専門家で、その中心は比丘、比丘尼である。比丘、比丘尼は男女の相違はあるが、共に比丘 (bhikkhu) 即ち乞食者 *beggar* である。インドの乞食者は、すべて、その生活の基盤を、人の善意に頼っていた。これは、今の日本の布施 (beg) とは、似て非なるものである。それ故、彼等の生活は「衣は形を蔽い、食は命を支うれば足る」程度の、赤貧、儉約を旨としたのである。その結果生れた生活の智慧が、少欲知足であった。この知慧は、今も生きているし、これからも利用しなければならぬものである。



仏教は無明 (arījā) 迷いを捨てて、悟りを開く宗教である。その実践は八聖道で、八聖道中、最も大切なのは正見 (sammā-ditthi) である。正見は邪見 (micchā-ditthi) を捨て、因果の理法を信することである。仏陀は又、仏弟子に強く不放逸 (apamāda) を訓誡せられた。放逸とは、でたらめである。仏教では、この邪見と放逸が一番悪いことになっている。そして、この正見と不放逸を支える修行が少欲知足であると思われる。

仏典では、少欲知足は、前出の出曜経の外、大宝積経、無量寿経、大般涅槃経等、到るところに説かれているが、特に厳しいのは律典である。律典では、五分律が一番多く、巻四、巻五、巻一七、巻二〇等々で、その他十誦律、有部尼律、有部雜事、善見律毘婆沙等、枚挙に遑がない。そもそも、仏弟子は「衣は形を蔽い、食は命を支うれば足る」(五分律巻四)「少欲知足、糞掃衣を着するは、仏の讚するところ」(五分律巻二〇)といひ、十誦律巻四七には「少欲知足、行頭陀」といひ、有部尼律巻二には、大迦葉は「於仏教中、少欲知足、樂住閑靜、常行杜多。最為第一」といひ、大宝積経巻二には、少欲知足者を讚め「易養。易澗。淨除者、頭陀者、極端敵者」とも言っている。善見律巻六に「淨者、為少欲知足」といひ、少欲知足の人は、梵行清淨であるということであろう。大般涅槃経巻五には「解脱者、名知足」とあれば、少欲知足の人は、既に、さとりに入っていると言ふことである。

少欲知足は、少欲は質素、儉約、赤貧に甘んずること、物を大切にすること、知足は我慢して、不平を言わぬことである。

蓮如上人は平生業成々々々々、この世のことも、あの世のことも、大丈夫にしておけ、大丈夫にしておけと教えられた。この心掛け、実行は、現代、流行ばかり逐っている日本人には、頂門の一針である。これは、人間が人間として、正しく生きる、生き方を指示している。贅沢を言うな。我慢々々。心豊かに、満足を知れということである。足るを知らぬ人は、心の貧しい人である。辱しめを受けるということである。

### 『Traihumikatha』と上座部仏教經典 (1)

宇治谷 顕

十四世紀初、スコータイ王朝は四代ロ・タイ王時代に円熟期をむかえ、宗教・文化・芸術などにすぐれた業績を残している。しかし、歴史が物語るところに依れば、王は晩年あまりに宗教的施政に盲進し、政治的管理を怠り、国内は乱れたという。ついに略奪者グア・ナムトゥムによって一時王位は略奪されたという。

その後、正統な後継者であるリ・タイ王が王位を取り戻し国内を平定したのであった。王は、前王の施政を継承し南ビルマを経由し、スコータイ僧のスリランカ派遣、ラーマン僧やランカー僧の招聘をおこなったといわれる。これら南ビルマ經由の僧たちは一様に市中より離れた静寂な地を選んで簡素な精舎に止住したのであった。ラーマカムヘン王時代、南タイ・ナコン

シータンマラートを經由して招来された僧たちが市中の豪華な僧院の中に止住したことと比較する時、この相違に興味を持つのである。この時期、市外の簡素な精舎に止住した人々はアーランニカ派と称された。

初期の頃、この両派は相対立していたと考えられる。ロ・タイ王治世期はまさにその時期であった。偉大な王、ラーマカムヘン時代、王の指導のもとスリランカ直伝の上座部仏教が受容されるものの、従前のクメール文化の影響を断ち切れず、多くの僧たちはサンスタリット文献を誦誦していたものと思われる。また、日常生活においても戒律を守ることに對して市中派の僧は幾分おおように考えていたらしい。碑文に依れば、アーランニカ僧は市中派の僧たゞは品位・品性が悪いと記している。

この両派の融合を企ったのがリ・タイ王であった。特に、アーランニカ派において出家する王族が増えるに伴って在来の市中派はアーランニカ派に吸収されるかたきで融合していった。こうしてスリランカ伝来の上座部仏教は、特にマナーヴィハーラ派の教えを継承するものであった。

このような政治面における復権と宗教的施策をおこなったリ・タイ王は、『自の仏典』『トライブニミカター』(Traibhūmika-tha, Tebhūmika-thā, Trai Phum Phra Ruang)を著した。この仏典は一三四五年に成立したものとされ、上座部系の仏典としてはタイ最古のものと思做されている。現今、タイでは非正統の仏典として扱われ、あまり注目されていないのが残念で

ある。しかし、スコータイ王朝のスリランカ上座部仏教受容の過程の中、旧来の大乘密教的クメールの仏教と融合しつつ、タイ独自の仏教が生成されたものと考ええる。この点の解明が『トライブニミカター』の記載を吟味することにより何らかの手がかりが得られるものと確信する。

『トライブニミカター』は「三界の教」と解する。王は自ら、その序文に母妃にアビダルマの教義を説くために著わしたと、その為に次のような上座部經典を引用したと記している。

- ① Abhidhammāvatāra (入阿毘達磨論) ② Abhidhammasāṅgaha (阿毘達磨叢論) ③ Sumaṅgalavāṇī (長部註) ④ Papancaśūdanī (中經註) ⑤ Sāratthapakāsinī (相應部註) ⑥ Manorathapūraṇī (增支經註) ⑦ Sīnorathapakāsinī ⑧ Vinaya (律藏註) ⑨ Dhammapada (法句經) ⑩ Mahakāthā ⑪ Madhuratha pūranivāsīnī (公種姓註) ⑫ Dharma-jātaka (本生經) ⑬ Jinalānkāra ⑭ Sāratthadīpanī ⑮ Būd-dhāvahsa (公種姓) ⑯ Sāratthasāṅgha ⑰ Milindapanha (那先比丘經) ⑱ Paleyak ⑲ Mahānidāna (大緣方便經) ⑳ Aṅgāvatansa (未來世) ㉑ Carīyāpīṭaka (所行藏) ㉒ Lokapānāṭī ㉓ Mahākālpā ㉔ Arunavati ㉕ Samantapāsādikā (十善見律註) ㉖ Cakshanbhidharma ㉗ Anurūthā-hindharma ㉘ Sāririkavīnicchaya ㉙ Lokupapati
- さらに序文は教えを受けた高僧たちの名前を列挙している。本章は11章で構成され、三界の様相を解説している。記載内容の吟味は次回の課題とする。

『群疑論見聞』について

金子寛哉

中国浄土教の祖師懐感の『釈浄土群疑論』については、日本においても鎌倉時代以来多くの注釈書が顕わされ、広く流布した形跡が見られる。今回取りあげた『群疑論見聞』は『群疑論』の注釈書の中でも最初期に属するもので、現在金沢文庫に所蔵される貴重本である。

この書の著者についてはこれまでに良忠作とする説と、生駒の良遍作とする二説があるが、現在の所、何れの説にも明確な論拠が欠けている。この点については筆者も既に他の稿において触れて見たのであるが、まだ結論を得る迄には到っていない。この問題を解決する為には『見聞』そのものの内容を更に検討する必要があると同時に、鎌倉期における一連の群疑論の注釈書中におけるこの書の位置付けを、この書の内容検討を通して明確にして行く必要がある。

最初にこれらの点について述べた坪井俊映氏の説を見ると、この書は問答体をもって論本の要義要文を釈したもので、達意的な釈義書ではないとし、更に、

覚明房長西の撰述と云われる『群疑論疑芥』を見るに「前見聞云」「南師云」「前見聞云南師」として、この『群疑論見聞』の文が十回引用されている。——中略——疑芥に十回も引用

している見聞の文が、現存の見聞にはその全てを見出すことが出来ないのである。これを以て考うるに、現存金沢文庫の見聞は全巻の完全なる筆写ではなく、抄写であり、——中略——これは初めより釈義が無かったのではなく、前の疑芥の引用文の例より見て、筆写するときに肝要と思われるもののみを略写したものであろう。(註)

とされている。この稿で指摘されていることが全て事実か否かはとも角、現在金沢文庫に所蔵されている『群疑論見聞』七巻が、著作当初の原型のままでないということは事実のように思われる。以上のことを確認する意味で、現存本を調査した結果、気をつけたいいくつかの点について以下に述べて見たいと思う。

最初に『見聞』の注釈内容を『群疑論』本文の章目を中心に、全巻にわたって対照して見ると、次のようなことに気付いたのである。

論文第二巻、第11世諦往生章(以下「章」は略す)、第19諸仏証誠、第21兼知定生、第25不動此浄、同第三巻、第28反難三階、第29開遮不同、第30止住百歳、第31十輪滅罪、同第四巻、第34当今仏法、第36念仏昇沈、第45淨穢業異、同第五巻、第52化女有無、第53不雜結便、第54对治待終、第55淨土速証、第57諸惑不起、第61三十勝益、同卷六、第72八識三受、第76仏頂見不、第77得見諸仏、第82中下来不、第84闍経称仏、第86念仏七勝、第87無上功德、第88一念即生、同第七巻、第90念仏多善、第91事理念仏、第92業成生不、第93臨終念仏、第94火蓮不同、第95下下金蓮、第96極業時劫、第98浄土滅罪、第99一念十念、第102

善悪互滅、第104修道次第、第106通念三身、第110定境真実、第111知夾三昧、第113定覚浅深、第114信誘損益、第115闍室念仏、第116自撲懺悔、等の四三章については全く注釈を加えていないということである。真懇書写の科目によれば論文全体を百十六章に区分するので、今の数はその略三分の一に当る。これらの未注釈部分が坪井説の如く、当初あったものが、現存本として書写される過程で全て欠落したかどうかはにわかには確定し得ない。ただ推測出来るのは現存本の巻一の注釈状況（全章注釈）から見て、或いは当初坪井説で主張することく、全巻各章にわたって存在したものが、転写の折に省略された可能性も考え得るということである。

しかも、これら未注解の各章の多くは浄土教の往生、念仏、極楽の特性等を中心課題とした項目であることも注意される。これはこの書の著者若しくは筆者を考える上でも重要である。

（註）坪井俊映『鎌倉時代に於ける群疑論積書について』（『日本仏教史学会年報』21号、S. 31・3）

### ヴェーダ聖典の命令と神

——ウダヤナの儀軌論をめぐって——

丸 井 浩

インド哲学史上傑出した論理学者の一人であるウダヤナ（11世紀）は *Nyāyakusumanjālī*（略号 NKus）に於いて、無神論

者（仏教徒・ミーマーンサー学徒など）の主張を斥け、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ思想の下で、神（自宰神 *isvara*）の存在を合理的に証明しようと企てているが、この中で彼の提示した18種の存在証明の一つに「接尾辞故に〔自宰神は存在する〕（*pratyaya*）」というものがある。この証明の内容は要するに、儀軌文（ヴェーダ聖典の命令文、特にブラーフマナ中の祭儀施行に関する命令文）の中核である願望法動詞語尾（*iti*）などの接尾辞（*pratyaya*）が表示する意味は世間的な（*laukika*）命令文の場合同様、一貫して「話者の意向」（*yaktur abhipratya*）である以上、儀軌文にも当然それを語る「話者」が存在しなければならず、その話者とは他ならぬ自宰神であり、ゆえに自宰神は存在する、というものである。この証明は、ヴェーダ聖典には著者が存在しないと主張するミーマーンサー学派を主な論敵として想定した、ヴェーダ聖典の著者としての自宰神の存在の立証を目的とする、後半9種の一連の論証の一つであり、この中で儀軌文すべてを貫ぬく本質的意味としての *iti* などの接尾辞が表示する意味対象を究明する議論（儀軌論）が極めて詳細に展開されている（NKus 第5章第7—15偈）。

このウダヤナの儀軌論は、導入部（第7偈）・論争部（第8—14偈）・結論部（第15偈）の三部に分けられる。導入部では、儀軌（*vidhi*）の本体たるべき *iti* などの接尾辞の意味対象を、聞き手がそれを認識することによって直接的ないしは間接的に行為開始（*pratyiti*）が促されるような何らかの特殊な対象事物へと焦り、行為論を儀軌論と密接に関連付ける立場が明示さ

れている。論争部では、このような特殊な対象事物として考えられる選択肢を逐一排除してゆき、その中でハッタ派の *bhavana* 説・グル派の *niyoga* 説・マンダナ・ミシュラ説 (*istastad-hantra* 説) に相当すると考えられる理論をも論駁しようとしている。最後に残された選択肢である「話者(命令者)の意向」が自説として結論部に掲げられ、その妥当性が論証されている。第15偈文には「当事者の」行為開始など(行為停止 *priti* も含まれる)を望む話者の意向が、*hi* など(「の接尾辞」)によって表示される儀軌であり、一方、行為者にとって望ましい結果をもたらす手段であるということは (*hi* などの接尾辞の意味から) 推知されるものである。」と述べ、続く散文部で日常的な命令文を例にとって解説している。例えば「火を望む者は木斤を擦り合わせよ」という命令文の意味は「火を望む者が木斤の摩擦へと行為開始することを私は望む」ということであり、聞き手はこの意味を理解して後に、甲という動作を志向する意志的努力 (*prayatna* || *pravrtti*) を乙という人に信頼すべき方 (*apta*) が望むならば、その動作甲は乙にとって望ましい結果をもたらす手段であるという遍充関係に基いて、木斤を摩擦する動作もまた望ましい結果(「火」)をもたらす手段であると推理してから行為を開始することになる。これをヴェーダの命令文(例えば「天界を望む者は供犠祭をすべし」)に適用すれば、文章自体の意味は話者(神)が当事者(天界を望む者)に一定の行為(供犠祭)を開始するよう望んでいるということにすぎないが、ここからすべての行為開始の原因である「なさ

れるべき行為は望ましい結果をもたらす手段である」という確信を得るためには、論理に裏付けられた人間の神に対する信頼が不可欠となっている。儀軌文の意味と行為開始を促す認識内容を同一視せず、両者の間に話者である神に対する信頼を介させた点が、ウダヤナの儀軌論の最大の特徴である。

マンダナ・ミシュラによる

### niyoga 説批判

吉水清孝

ブラバーカーラ(七世紀)が創唱した祭式行為論 *niyoga* 説は、同じミーマーンサー学派内のクマールラ(七世紀)派のみならず、ヴェーダーンタ学派とニヤーヤ学派の双方からも一貫して批判され続けた。*Niyoga* 説に対する長い批判の歴史の先駆となったのは、クマールラの弟子マンダナ・ミシュラ(M)である。本稿では、比較的初期の著作 *Vidhinika* (Ed. by M.L. Gvāmi, *Vara nasi* 1978) にみられる *niyoga* 説批判から、M自身の祭式行為論を探りたい。

まず、祭式行為と果報との関係に係わる批判として、Mは、*niyoga* 説によると、儀軌文 *“svarakāmo yajeta”* (「天界を望む者は祭式すべし」)に於て *“svarga”* の意味する天界と動詞語根 *“yaj”* の意味する祭式行為とが、互いに連関しなくなる、と語り。クマールラの *bhāvāna* 説では、動詞願望法語尾

により表示される *abhidhāhāvāna* は、祭式行為を手段とし果報を目的とする行為意欲 *arthahāvāna* を人の心に惹き起す、*Veda* からの働きかけであるから、動詞 '*yajeta*' は何らかの果報を予期している。しかし *niyoga* 説では、願望法語尾は、果報を予期せずに、人を義務として祭式行為へ仕向ける命令 *niyoga* を表示しており、天界も祭式行為も共に *niyoga* の実現のためのものとして *niyoga* に連関するから、両者の直接的な連関は *V* に表示されていないことになる (p. 62, II, 7-8)。また、*niyoga* 説では '*svarga*' を、いかなる人が命令を受ける者 *niyōya* となるかを限定する限定要素 *viśesāta* と見做すが、*V* に於て祭式行為と *niyōya* との連関(1)は表示されていても、祭式行為と *niyōya* の限定要素 *svarga* との連関(2)は表示されていない (p. 63, II, 7-8)。連関(1)を介して連関(2)は間接的に表示されているとすると、特定の果報を得るために行われる *kṛmā* 祭の規定が、特定の状況 *nimitta* の下では必ず行わねばならない *namaitika* 祭の規定と本質的に異ならないものになつてしまふ。*V* からは、天界と祭式行為との目的・手段関係は理解されず、人は天界を望んでいるという状況にあるときに祭式をすべきだ、と理解されるのみだからである (p. 64, I, 3)。更に、*M* にとっては、果報が祭式に於ける最も主要な要素であることは動し難い前提であるため、果報と並んで *Veda* からの命令をも主要な要素として認めるならば、祭式行為が果報と *niyoga* との両方に従属することとなつて、祭式に於ける諸要素間の従属関係の統一が崩れ、文章の分裂 *vākyaśheda* の過失

に陥ると言ひ (p. 69, II, 1-2)。

また、*M* は、行為主体の欲求の自発性という点からも、*niyoga* 説を難している。人が祭式行為を行うことが *Veda* からの命令によるのであれば、天界を望むことすらも自発的欲求ではなく、*Veda* に命ぜられて望むこととなり、祭式行為は止むを得ずに行われる強制的な服従になつてしまふ (p. 70, I, 6)。人の自発的欲求は、その人自身に望ましい結果に対して起る。しかし世間でみられる命令は、必ずしも行為者自身に望ましい結果をもたらす行為のみを命ずるとは限らないので、*M* は、*Veda* に則つた祭式行為を、命令によって為される行為と規定することに反対するのである (p. 72, II, 2-3)。なお、人が自発的欲求によらず、他人からの命令によって行為をする場合には、命令を発する者 *niyōkti* が服従されるべき者 *anuvīdheya* であることが必要である。そして、服従されるべき者とは、その人に服従することによつて、行為主体が結局は何らかの利益を、即ち有益なものの獲得ないし有害なものの排除を得ることが出来るところの人である。ところがミーマンサー学派の定説では、*Veda* はいかなる人格的主体にも先立って確立しているのび、*Veda* の場合、*niyōkti* が服従されるべき者であることは、そもそも *niyōkti* が存在しないことによつて成立していないのである。

以上の *niyoga* 説批判には、*M* 自身の行為論と *Veda* 観が色濃く反映している。行為は、行為主体自身が望ましい結果を得るために、また、望ましい結果の獲得への自発的欲求に基いて

為されるべきものである。そして Veda は、人がもし果報を望むなら何をすればよいかを教示するものであり、収穫を望むなら自然の摂理に従って農耕しなければならぬように、人は天界を望むなら、Veda の儀軌に従って祭式を行わねばならない。しかし Veda は人を無条件に祭式行為へ仕向けるわけではない。行為を望まじき結果の追求と考える M の祭式行為論は、行為を義務の遂行と考えるブラバーカーラのそれとは、決して相容れなかったのである。

*Isibhasiyaim* 第二〇章

——ukkaiā にこうつ——

煎 本 信 行

初期ジャイナ聖典 *Isibh (astiyaim)* (『聖仙の語録』全四五章) は、支分 (angga) 外の文獻であるが、初期ジャイナ教の古層を研究する上で貴重な資料を有すると言われる。その中にあって *Isibh* 第二〇章は特異な章である。その理由は、①この章がパリー伝『沙門果経』に伝わる六師外道に代表される断見説のある種の思想に等しいものを有し、②他の四四章については聖仙 (tsi, tsi) の名称を有するにもかかわらず、その名称を欠いているからである。ところでこの章の末尾には「ウツカラの章 (ukkai'ajhayanam)」とある。この章の標題とも言うべき *ukkaiā* にこうつは、種々論議されて来たにもかかわらず——

例えば、一九二七年インドで最初に出版されたテキストの奥付には *ukkaiā-vāda* (ウツカラ論) とあるが——未だに要をついた解説を見出せない。

今回は初期仏典からの資料を導入した場合に *Isibh 20* が如何に読め、解釈出来るかを試みた。

資料一' *MN. III, p. 78, Mahaccattārisakassutam ahesm O (U)kkaiā Vassa-Bhāṇā ahetuvādā, akiriyavādā, natthi-kavāda,*

諸のウツカラのウツマッサとパンニヤで無因論者、無作論者、虚無論者がい [た]

これと前後した数行の箇所は' *AN. II, p. 31, SN. III, p. 73, Kv. p. 141* にて伝承されている。フタタコトサの *SN. AN, p. 279* を見ると' *Ukkaiā-janapada-vāsino* とあり、ウツカラは古代インドの地名であることがわかる。これを叙事詩等にみえる地名と比べれば、カリンガ地方、現在のオリッサ地方に比定される。Vassa-Bhāṇā については「二人の根本的〔邪〕見者 (mūla-ditthi-gatika)」とある。

因にこの經典には、中阿含(一八九)『聖道経』の対応が知られ、この箇所は「有余沙門梵志。踰踞説。踰踞。無所有説。無所有。説。無因。説。無作。説。無業。」が比定されよう。

さて *Isibh 20* のテキストは、最初に五種類のウツカラ論の名目をあげ、次にこれらに簡潔な定義を与え、その後断見説を伝える十数行の散文が続く。ところで初期ジャイナ聖典 *Śyā-gada. II* には、ある外道説を伝えるが、この散文箇所との対応

が知られている。また *Siyagada* Ⅱ の同じ個所に対し、パリー伝『沙門果経』のアジタ・フケーサカンパリンの外道説との対応が知られている。最近では *Isibh 20* とアジタの外道説との対応も指摘されている。

以上まとめると、*Isibh 20* も MN 等の相当箇所も、全体的にまた細部においてもパラレルではないが、断見の外道説を伝える点では軌を一にしており、*ukkala* が何らかの意味において外道説と密接な関係にあったことが知られよう。

資料二『*Vinaya. I. Mahāvagga. p. 4. Tapussahhalika vā-nijā Ukkala tam desam adhanamagapattipunnā honti. Tapussa*』とパツリカという二商人がウツカラ地方からこの地へ来る途中であった。

その時、釈尊はムチャリンダ樹根元からラージャーヤタナ樹へ移り、その根元で七日間の解脱の安樂を心ゆくまで味わいながら坐しておられた。二商人は *mantā* (麦菓子) と *madhupindika* (密団) を捧げて帰依したと伝はつたえる。この二商人の帰依の話は、シャータカの因縁物語や対応漢訳中にも見え、地名としての *Ukkala* (優迦羅) が知られる。

MN 等であった *Ukkala* を地名と仮定する時、伝伝にみえる *Ukkala* 地方と同等なのか否かを判断できる記述は見られない。しかし *ukkala* という語が古代インドの地名であると仮定した上で読みを広げることは可能である。アルダーマーガデー語の *ukkala* もパリー語のそれも同語形であるなら、*Isibh 20* の *ukkala* を、例えばカリంగా地方に関係があるというコンテ

クストの下に読める可能性もある。

### 支謙の義訳語について

勝崎裕彦

呉の支謙(一九三—二五三?)の訳経成果の中で、その訳風を伝えるもつとも支謙的な訳出経典と目されるものが『大明度経』である。『大明度経』は、支婁迦讖訳『道行般若経』を逐語的に改訳し、音写語をできるだけ義訳語に改めて行なった訳業である。確かに、義訳語を旨とした訳経作業は支謙の訳風の顕著な特色であるといえよう。しかし、支謙訳経には多様な音写語の用例もあり、「つまりは義訳語を多用した『大明度経』を含めて、訳経初期の当時に於けるほかの支謙訳経典には広く音写語が使用されていたと推測される」と論述したこともあるように、支謙の訳経時代、いわゆる古訳時代には音写語にたよらざるをえない漢訳の状況があったわけである(拙論「支謙の訳語について——音写語をめぐって」『仏教文化研究』三三号、一七九—一九四ページ参照)。

小品系般若経の古訳の漢訳文献である『道行般若経』と『大明度経』は、全三十章品の章立ても同じで、同本異訳であるとされている。支謙訳語の実際を検証してみると、各種訳語の用法には不統一な箇所も随所にあり、義訳語への訳替えができずに音写語を残したりする箇所もあるが、ともかく支婁迦讖訳本



と支謙訳本は一語一語について対照できるという特徴をそなえている。つまりは時代的にも二世紀後半から三世紀前半の資料、また漢訳文献といっても還梵しやすい音写語の多い支婁迦讖訳本、それに逐語的義訳作業を遂行した支謙訳本の二本の伝存は、この時期における小品系般若経の経文の初期的様相を伝えるものである。その際、義訳しにくい固有名詞や概念要語に対して、支婁迦讖訳とは別な音写用字を用いてやむをえず使用した音写語とともに、支謙が義訳した訳語は重要である。もちろん先駆者である安世高の訳業をよくに参看したのであることは想像にかたくないが、いわゆる支謙の義訳語を初出とする漢訳要語を指摘することも可能となるからである（拙論「支謙の義訳語の研究」——『大可度経』の訳語分析」『大正大学総合仏教研究所年報』八号、六七—九三ページ等参照）。

ところで支謙初訳と思われる義訳語には、明度無極（『大明度経』、大正八・四七八b等、『私阿昧経』、大正一四・八一—二a）、無上正真道（『大明度経』、四七九a等、『月明菩薩経』、大正三・四一一a、『維摩詰経』、大正一四・五一—九c等、『私阿昧経』、八一—c、『菩薩生地経』、大正一四・八一—四a）などがあり、『大明度経』では菩薩を闍士（四八二b等）などと義訳して、支謙の独自性を明確にしている。

六波羅蜜の義訳語である六度無極（『大明度経』、四八四c等、『太子瑞応本起経』、大正三・四七八c、『維摩詰経』、五一—六c、『私阿昧経』、八一—三c）も支謙独特の訳語であるが、その一々の六つの徳目名については支謙訳語においても一定してい

ない。というのも『大明度経』についていえば、手本である支婁迦讖訳において、檀・尸・願提・惟逮・禪・般若波羅蜜（大正八・四三—四b等）と音写語で訳す一方、布施・持戒・忍辱・精進・一心・智慧（四四—〇a等）とすでに義訳語が定まっているのである。支婁迦讖訳語に忠実に準拠しながら、各訳語に変化を付けて義訳しようとする支謙の翻訳態度はここでも発揮されている。以下、支謙が訳した六波羅蜜の各種訳語を列記して、とくに『大明度経』における訳語の苦心の一端を理解したい。

(I) 『大明度経』（大正八）

- ① 布施・重戒・忍辱・精進・棄定・明度（四八—四c）
- ② 布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智者（四八—四c）
- ③ 布施・持戒・忍辱・精進・一心・明度（四八—五c）
- ④ 布施・持戒・忍辱・精進・一心・明慧（四八—七b）
- ⑤ 布施・戒・忍辱・精進・棄定（四八—七b）
- ⑥ 布施・持戒・忍辱・精進・禪定・明度（四八—七c）
- ⑦ 布施・持戒・忍辱・精進・棄定・智慧（四九—三a）
- ⑧ 布施・持戒・忍辱・精進・色定・明度（四九—四a）
- ⑨ 布施（度無極）・（持）戒・忍辱・精（進）・禪・明度（四九—六a—b、四九—七a）
- ⑩ 布施・戒・忍・精進・禪（度無極）・明度（五〇—〇a）

- ⑪ 〈明度〉・布施・持戒・忍辱・精進・一心・（爰謀明慧）（五〇—三b）

(II) 『太子瑞応本起経』（大正三）

- ① 布施・守戒・忍辱・精進・一心・智慧（四七—二c）

②布施・持戒・忍辱・精進・一心・智慧(四七八c)

(III) 『大阿弥陀经』(大正一一)

①分檀布施・不犯道禁・忍辱・精進・一心・智慧(三〇二b)

②布施・持戒・能不犯道禁忌・忍辱・精進・一心・智慧(三一一五c)

(IV) 『維摩詰经』(大正一四)

①布施・戒・忍・精進・一心・智慧(五一九a)

②布施・持戒・忍辱・精進・禅思・智慧(五二〇a)

③布施・忍辱・精進・禅・智度無極(五二一b)

④檀・律・忍・精進・禅思・智慧(五二五a)

⑤布施・戒・忍・精進・一心・智慧(五二八b)

⑥布施・敬戒・忍辱・精進・一心・智慧(五三二c)

(V) 『私阿味经』(大正一四)

①布施・持戒・忍辱・精進・一心・智慧(八一〇c)

②布施・護戒・忍辱・精進・禅・智慧(八一〇c)

智儼における『搜玄記』撰述の

背景について

織田頭祐

『搜玄記』は、『華嚴経伝記』の記述によれば智儼二十七歳の撰述と考えられている。更に智儼が慧光の『華嚴経疏』をよ

りどころとしたことも知られているが、これは一体どのような思想的背景によるものであるうか。この点について『搜玄記』の藏撰分齊段をもとにしながら考えてみたい。

『搜玄記』の藏撰分齊段は始めに仏陀の生涯の説法を整理する視点として次のように言う。

一化始終教門有三。一日漸教、二日頓教、三日円教。(大正35・一三b)

この漸頓円三教判は言うまでもなく慧光の思想によつたものである。続いて漸教について詳細する部分を検討してみると「所詮の三」と「所為の二」とに分けて論じられていることが注目せられる。この部分は『大正藏経』の85巻に収められる教塚本の『撰大乘論抄』の藏撰分齊段(大正85・九九九b~一〇〇〇b)と極めて近似している。詳しい論証は省略せざるを得ないが、『搜玄記』が『撰大乘論抄』を引用していると考えられる。又、『搜玄記』の「所為の二」に約する部分の声聞藏を二分する所説は『撰大乘論抄』には存在しない。この部分は慧光の『維摩義記』(大正38・四二一a~b)の所説と極めて似ている。次に頓教を明す部分について見てみると、それは経文の引用と問答とによって成り立っている。最初に引かれる経文は『六十卷華嚴経』卷第二十六の十地品第九地の冒頭の偈頌(大正9・五六七c)である。この偈頌は要約すると声聞道・群支仏道・菩薩道・無量仏法の四を如來が説かれたとするものである。この経は全く同一の引用を智儼の師智正の『華嚴経疏』に見ることができる。同書は現在散佚して伝わらないが、順高の

『起信論本疏聽集記』卷第三本（大日本仏教全書92・一三三下（一三五上））にかなりまとまった引用がある。ここでは二蔵判の声聞・聲聞・聲聞・漸教・頓教の経証と前述の偈頌がそれぞれ一偈ずつ分けて引用されている。『搜玄記』はそれらを一括して頓教の経証として引用するわけであるから、両者のあいだには経文の理解について基本的な相違があると考えられる。智正の意図は如来の教説に声聞道・縁覚道・漸教・頓教のちがひがあることを示さんとしたものと思われる。それに対して智儼の引用の仕方によれば、声聞道・縁覚道・菩薩道とは別個に頓教が存在するということを主張せんとしたものであるように解される。

最後に円教を示す部分は、法蔵が『五教章』及び『探玄記』等で慧光の三教判を紹介する所説と全く同じものである。従って『搜玄記』の円教の所説は慧光からの引用であると考えられる。

以上によって『搜玄記』蔵撰分齊段の構造が明らかになったであろう。即ち、全体を慧光の漸頓円三教判によりながら、三教の各々については当時の最新の研究成果がとり込まれている。そして結論的には『華嚴経』を頓円二教の所撰であるとすると、地論宗の教学の代表的なものが慧遠や智正の二蔵判であるとする、智儼の所説は二つの意味で特徴的である。一つは当時の地論・撰論学の成果を全て踏まえているということ。今一つは『華嚴経』を三乗とは別に存在するものと考え、このように視る。この立場を「華嚴一乗」と称するとすると、このような視

点は二蔵判を中心とする地論学派の人々には到底持ち得ないものである。智儼が慧光の漸頓円三教判によらなければならぬ理由は正しくこのような点にあるのである。智儼にとってこうした視点を聞くきっかけが『撰大乘論釈』の一大小乗の思想によるものか、杜順によるものか——現存の『華嚴一乗十玄門』は「承杜順和尚説」とされる——、は明確ではない。しかしながら法蔵が『搜玄記』撰述を以て「立教聞宗」と捉える所以は正にこうした点にあったと考えられる。

### 北宋後期における居士仏教

長谷川 昌 弘

中国宋代における居士仏教の隆盛はやはり北宋後期が最も著しいと言える。それは宋王朝の政治形態の安定期即ち士大夫階級による政治権力の集中化と、同時に異民族の侵略に恐れるといった矛盾した彼らの自己意識が故に、儒教思想のみでは解決できない不安解消の一として禅思想への接近が行われたためである。一方の禅宗側も教団として勢力を拡大するために彼らを受け入れざるを得なかった。それがために各種伝燈録における嗣法居士の記述も北宋中、後期が最も多い。今所謂仏教正史に限ってみても約四十名が数えられ、機縁の語句が記されるものも二十名を越える。本来これらの居士を各々検討してその特徴を論ずべきであるが、その内最も代表的であると思われる人物

として王安石(一〇二一—一〇八六)、蘇軾(一〇三六—一一〇一)、黃庭堅(一〇四五—一一〇五)、張商英(一一〇四—一一二一)が挙げられる。その理由は彼らが何れも学問的リーダーシップをとりそれぞれグループを形成したからである。もっとも王安石の場合は北宋における政治改革の中心人物でもあり他の三者とは一線を画る。彼は黃竜派真淨克文の法嗣であるが、その禅思想受容の形態は『嘉泰普燈錄』の「後於三首楞嚴經」深得三其旨、又嘗問真淨克文禪師曰、諸經皆首標三時处、独円覚不然何也、一後略<sup>1)</sup>」の記述から推察できる。即ち安石の禅理解は楞嚴經、円覚經をもってする極めて教禅一致的なものであったと言い得る。次に蘇軾の禅理解は如何なるものであろうか。彼には著述も多くまた関連記事も頗る多いため一言には論じ得ないが、高い儒学的教養のもとかなり深く禅を理解していたと思われる。それがためどの伝燈録も黃竜派東林常総との「無情話」の間答を記録する。しかし一方で彼は水陸会、印施をかなり行い、また阿弥陀信仰をもっていたことも『仏祖統紀』の記述より明白である。これらを考え合わせるに彼の禅受容は儒学的理解とともに極めて道教的応報思想という大衆的なものが含まれており、これが一般に対する禅宗理解を容易にしたと同時に禅の三教一致的伝播の拡大につながったことは想像に難くない。ところで政治的、学問的に同グループでありながら黃庭堅の禅受容はかなり趣を異にする。当時士大夫と禅僧は互いに書面をもって仏道を論じ、それが宋代禅文学の発展にまで昇華した。そういった風潮の中で彼は法雲法秀に艶語を戒

められ、絶筆して落願文を表わし仏門に帰依した。蘇軾が仏寺の情操の雰囲気に魅かれ時として情意的に仏教を理解したのに対し、黃庭堅はそれ以後求道的に理解を深めた。彼は黃竜派晦堂祖心の法嗣とされるが、祖心に示された「木犀華香」もそれでよしとせずさらに死心悟新の下で鉛鎚を受け後に悟するのである。こういった態度は彼の日常にも影響し、例えば書学においても一処に留まらず歩き続けたのである。それがためか種種の仏教書にも彼の印施或いは水陸会等の記事は見当らず、むしろ祖心をはじめ延安法安、福昌知信等の塔銘や『翠巖語録』の序を著す等、直接禅者と深く関わったことが推察される。その黃庭堅と対峙していたのが張商英である。彼は黃竜派兜率從悦の法嗣とされるが、その入道はやはり雰囲気に魅かれたのがきっかけである。しかし『宋史』或いは『仏祖統紀』の記事から、彼が道教的教養に非常に優れていたと同時に仏教を道教的に理解していたことも明白である。一方でやはり蘇軾の如き居士活動の記事は非常に少なく、やはり法施を中心としたことが窺われる。これを要するに表面的には北宋後期は黃竜派の全盛期であるが、居士の受容形態は様々であった。即ちこれがために黃竜派の禅風もその純粋性を維持できず、後世への命脈を楊岐派に譲らざるを得なかったとも言い得るのではなからうか。

注(1) 『統藏經』通卷一三七、一五九a。

(2) 『大正藏』卷四九、四一八a。

(3) 拙稿「宋代の書家と禅」(『印仏研究』第三四卷、第一号)を参照されたい。

- (4) 『宋史』卷三五・一。  
 (5) 『大正蔵』卷四九、三九七a。

「白花道場発願文」について

木村 清 孝

「白花道場発願文」(以下「発願文」と略称)は、これまで一般に、新羅の義湘(六二五—七〇二)の撰述と信じられてきた。しかしそれは、独立した一篇としては現存せず、その唯一の注釈書と思われる高麗の体元の『白花道場発願文略解』(一三二八年成立、一三三四年開板。全二十張のうち、第五・第七の二張を欠く。以下『略解』と略称)に含まれる形で伝えられるのみである。『義天録』などの経録類にも、その名は見えない。これらの点からも「発願文」が問題を孕むものであることが窺えようが、本発表は、主にその内容の分析を通じてそれが義湘に帰せられるか否か、どういう状況の中で成立したかを明らかにしようとする試みである。

さて、「発願文」が義湘の作であるとみなされてきた主要な根拠は、『略解』に「師(義湘)は洛山の観音窟に詣り、礼拝し発願してこの文を述べた」とあること、および、『三国遺事』(一二七五—八一年ころ成立)に、一見それを裏づけるように、義湘が洛山に入って観音に会ったことを伝える記事があることである。しかし、よく『三国遺事』の当該の記事を読んで

みると、そこには義湘が「発願文」を作ったことを直接的に保障、ないし示唆するような文面はない。だから、その記事は、義湘による「発願文」の製作を証拠づけるものとはならない。そこで結局、「発願文」を義湘撰とみなすかどうかは、『略解』に示された体元の主張を正しいと信ずるかどうにかかっている、ということになる。

体元の伝記はほとんど不明である。しかし、現存する『略解』の跋文を見ると、体元が兄思い、朋友思いの温かく真面目な人物であったことが窺われる。この点から推測して、体元が自ら「発願文」を作り、それを義湘に仮託したということはまずありえない。おそらく体元の生きた時代には、「発願文」の義湘撰は、少なくとも華嚴宗の系統の人びとの間では共通の確信となっていたのであろう。

けれども、実は、「発願文」の本文自体が、それを義湘の作とみなすことに対して否定的な要素をいくつも含んでいる。

第一に、全体的にあって、「発願文」には義湘の真撰が確実に視される『一乘法界図』との思想上の関連が薄く、異質的な面さえ認められる。体元も、できるだけ『一乘法界図』に引きつけた形での注釈を志したようであるが、結果的には、あまり関係のない部分にその文句を四回引用しているだけである。

第二に、「性静本覚」の語などは、義湘の思想よりも元曉の『起信論』の解釈につながっている可能性が大きい。

第三に、「観音の鏡の中の弟子の身をもって、弟子の鏡の中の観音大聖に帰命し頂礼する」という発想は、勒那摩提の作と

伝えられる「七種礼法」との関連性を窺わせる。しかし、この礼法が義湘に継承された形跡はなさそうである。

第四に、「ただ願わくは、弟子は生々世々、観世音を本師とし」以下の文は、伽梵達摩訳『大悲心陀羅尼經』(六五〇)一六一年の間に訳出)、および偽経の『首楞嚴經』(七〇五)三〇年の間の成立か)によるところが大きいと思われる。とくに「円通三昧性海」の語が『首楞嚴經』にもとづくことはほぼ間違いない。とすれば、七〇二年に没した義湘が『首楞嚴經』を見た可能性はほとんどないのであるから、かれが「発願文」を作ったとは考えにくい。

第五に、短文にもかかわらず、文中に用語の不統一(観音・観世音・観自在の併用、白花と白華の混用)や教理的な特異点(大円鏡智と性静本覚の対応など)が見受けられ、また文脈も明確でないところが散見される。そこには、例えば『一乘法界図』の詩句がもつ格調の高さと明晰さは認められない。

以上の諸点に鑑み、内容上も「発願文」を義湘の作とみなすことにならざる無理があることは明白であろう。現在のところ、「発願文」の作者とその成立年時を推定することはできない。しかしそれが、新羅―高麗代における大悲呪の浸透と観音信仰の広まりの中で、『三国遺事』が記す「洛山」大聖」の伝説の確立に呼応する形で八世紀以降に生み出されたものであることは確かなのではなからうか。

## 『瑜伽師地論』とダルマキールティに

### おける直接知覚

山本和彦

ダルマキールティ (Dharmakīrti) は、直接知覚を「概念作用を離れ、錯乱の無いもの」(Pvin 1-4, NB 1-4)と定義している。この「無錯乱 (abhrānta)」と言う語は、既にディグナーガ (Dignāga)『ダルマキールティ』以前に『瑜伽師地論 (Yogacarabhinīti)』の因明処にみえて、非錯乱 (avibhrānta) という語で見出すことができる (大正三〇、三五七a-c)。

『瑜伽論』では直接知覚は、(1)非不現見 (aviparokṣa)、(2)非已思慮 (anabhyūhita-anabhyūhita)、(3)非錯乱境界 (avibhrānta) であると言われている。すなわち、『瑜伽論』における直接知覚とは、(1)推理とは異なり、対象を直接に知覚し、(2)現在における一瞬の知覚であり、(3)錯乱の無いものである。ここでは、非錯乱境界は以下の7種類に分けて説明されている。(1)想錯乱 (saṃjñā-bhrānti) : 陽炎に対する水の想起。

(2)数錯乱 (saṅkhyā-bhrānti) : 眼病者が月を複数に認識する場合。(3)形錯乱 (saṃsthāna-bhrānti) : 旋火に対して火が輪の形をしていると認識。(4)顕錯乱 (varṇa-bhrānti) : kamala 病 (黄疸) によつて、眼感官が正常に働かず、黄色でないものに対して「黄色だ」という認識が生じること。(5)業錯乱 (karma-

bhānti) : 舟に乗っている人が、河岸の木が動いていると認識する。⑥心錯乱 (citta-bhānti) : ①～⑤の錯乱によって生じた知識に対して、心に喜びを生じること。⑦見錯乱 (dṛṣṭi-bhānti) : ①～⑤の錯乱によって生じた知識を認めて、それに執着することである。このうち、数錯乱、形錯乱、業錯乱、想錯乱をダルマキールティは NB 1-6 で、それぞれ取り上げている。ダルマキールティは「眼病 (timira)」、急激な回転 (āsubh-rāmana)、「航行 (nauyāna)」、不調 (saṃkṣobha) など (ādī... : ...) と言っているから、原因をこの4種類だけとは考えず、『瑜伽論』での七種類のうちから四つだけを代表させたのであろう。Dharmottara もこの -ādī の中で 'kāca (角膜障害)」、'ka-mala (黄疸) などが含まれていると言っている (NBT 1-6)。『瑜伽論』での頭錯乱と数錯乱とは眼病のことを言っているのでダルマキールティは数錯乱と頭錯乱を合わせて眼病 (timira) として挙げたのである。心錯乱と頭錯乱は喜びや執着というように、概念を伴わなければ不可能な働きのことを言っているので、ダルマキールティは挙げなかったのである。すなわちダルマキールティの考える直接知覚に概念作用は含まないけれども、『瑜伽論』では直接知覚に概念作用を認める。『瑜伽論』の直接知覚定義は、空間的、時間的にも直接に知覚し、そして錯乱の無いものである。ダルマキールティが Pāṇānaviśāyā, Nyāyabindu で考える直接知覚は、概念作用を離れ、錯乱の無いものである。両者の決定的な違いは直接知覚に、概念作用を認めるか否かという点である。この点の違いによって同じ「錯

乱がなく (avibhānta; Ybhū, abhānta; Pvin, NB) という言葉の内容が異なるのである。直接知覚が空間的、時間的に直接に知覚する」ということは直接知覚を推理 (anumāna)「正数量 (pāgāna) から区別し、概念作用を離れる」ということは直接知覚を推理 (anumāna) から区別することを意味しているが、「錯乱が無い」ということは、対象を主体とは別なものと考える認識論にとっては非常に重要な規定なのである。『瑜伽論』は直接知覚に概念作用を認め、外界の実在を認めている。ダルマキールティは直接知覚に概念作用は認めなかったが、外界の実在は想定していたのである。

### 瑜伽行派の物質観をめぐる問題

加藤 利生

本稿は、拙稿『瑜伽師地論』に見られる瑜伽行派の極微論の特色<sup>1)</sup>(印仏35-2所収)に続くものである。

『瑜伽師地論』には、極微論批判<sup>2)</sup>が見られると共に、實在論的立場に立たない独自の極微論が展開される。そこにおける記述は、有部の極微論と比較して、明らかに独自の思想展開が見られる点で特筆すべきものである。

瑜伽行唯識学派とも呼ばれ、外界実在論を否定する立場をとる瑜伽行派においては、後期の論書に至るまで線々と極微論に対する批判が継承されてゆくが、この極微論批判は、あくまで

も、極微を實體視する他学派の立場を批判するものであり、極微という觀念については、積極的に肯定し言及する文献はないものの、否定されてはいない。従って、後期における瑜伽行派の極微論の扱いかについては審らかではないが、極微論受容の最初期において瑜伽行派に極微を實體視しない独自の極微論が存在することは、物質を量的に分析可能な最小限にまで細断したものが極微であるという実在論的立場に立つ一般的な極微論に対し、独自の思想であると言うことができよう。

『瑜伽師地論』は、極微を實體視する内外の極微論に対し、断すべき不如理思議極微として次の五点を挙げている。(1)謂於三色聚中一有諸極微一自性而住。(2)謂極微有「生有」滅。(3)謂極微与二余極微一或合或散。(4)謂來色於二極微量積集而住。(5)謂極微能生別異衆多色聚。

これに対し、瑜伽行派が極微論を採用することの意義としては、(1)謂由二分三折一合聚色二安立方便一於所緣境便能清淨广大修習。(2)能漸断薩迦耶見。(3)如能漸断二薩迦耶見。如是亦能漸断憍慢。(4)能漸二伏諸煩惱纏一(5)能速疾除二遣諸相一の五点が挙げられる。<sup>7)</sup>

『瑜伽師地論』における極微に関する瑜伽行派の基本的な立場は以上の十点である。これは、実在論的な立場を取る他学派の極微観に対し『瑜伽師地論』の極微観が修道的な意味を持つものであることを裏付けるものといえよう。

以下、『瑜伽師地論』の説く極微の種類と教と法処所撰色との関連について触れておきたい。『瑜伽師地論』が説く極微の

種類と数は十五種である。それは、色処所撰の色聚の中の十四の事(四大・五根・五境)の一々に対応する十四種の極微と法処所撰実物有色の極微が一種で、これを合わせて合計十五種、十五の極微を立てている。それは、卷五十四に「差別建立者。略説二極微一有十五種。謂眼等根有五極微。色等境界亦五極微。地等極微復有四種。法処所撰実物有色極微有一」と説くのがそれである。

法処所撰色とは、(1)極略色、(2)極迥色、(3)受所引色、(4)遍計所起色の五種である。極微は、このうちの極略色として扱われるものであるが、先に見た卷五十四に於ける法処所撰実物有色とは、極略色について言うものではなく、定果色について一極微を立てたものである。法処所撰の実物有色については、「墮法処色亦有二種、謂有假有。若有威徳定所行境猶如變化。彼果彼境及彼相応識等境色是実物有」と説かれている。この法処所撰実物有色について立てられる一極微と、法処所撰色の一つである極略色との関係、瑜伽行派の極微論と極微論批判・唯識無境という立場の思想発展上の位置付け等についてはなお検討を要す。

注

- (1) 宇井伯寿『瑜伽師地論研究』岩波書店、神子上恵生「瑜伽師地論に於ける極微論批判」印仏15—2等の研究がある。

- (2) 大30・290上・597下〜598上。

- (3) 後期の極微論批判については、一郷正道『中観莊嚴論



の研究』文栄堂が詳しい。

- (4) 有部では物質の最小単位として七極より成る微を立てる。有部の極微の定義は順正理論卷十大9・383下に見られる。

(5) 大30・598上。

(6) 大30・598中。

- (7) 集論は遣一合相故、又為悟入諸所有色非真実故の二点をあげる大31・575中。

(8) 大30・597下。

(9) 大30・597中。

### 『瑜伽論』の波羅蜜説について

清水海隆

『瑜伽論』(本論)は菩薩地において四菩薩行を説くが、この内の波羅蜜多行では六波羅蜜、方便善巧・願・力・智波羅蜜の十波羅蜜が示されている。そして六波羅蜜を自性く清浄の九門分別によって説く点、九門中の一切門で財施・法施・無畏施等の細分類をなす点、また六波羅蜜総論に波羅蜜の名義・次第建立の三因・三学所撰を説く点等が特徴と考えられる。これを勝又俊教博士は、「中期大乘仏教の菩薩の六波羅蜜思想の形態を示しており、従来の六波羅蜜思想を集大成しているとも言える。」(『中期大乘仏教における菩薩思想の構造論的考察』(一))

と位置付けている。そこで、本論が集大成している「従来の六波羅蜜思想」とは何か、という点が問題となってくるのである。

さて、本生系であり、又『道 般若経』系でもある『六度集経』は六波羅蜜説話の集積であり、六度無極に布施・戒・忍辱・精進・禅・明度無極を説いている。そして布施く禅には各各定義が付されるが、そこには本論の様な特徴はなく、六波羅蜜が未整理に示されているのである。

また般若経と別の六波羅蜜を説く經典の『成具光明定意経』では、六徳之行として広施・広戒・広忍・広精進・広一心・広智慧が説かれ、内容的にも教義の整理が見えるが、未だ本論的な解釈は示されない。次に『法鏡経』も『六度集経』同様に布施・戒・忍(辱)・精進・思惟(一心)・(智)・慧度無極の六度無極之行を説くが、それは簡略であり未だ本論的な解釈は見られない。更に『首楞嚴三昧経』(初伝失訳で羅什訳による)は、檀・尸・鬘提・精進・禅・般若波羅蜜の六が詳説されるが、本論的な解釈はここにも示されない。このように『道行般若経』と同時代の經典では、六波羅蜜各支の統一的理解の傾向は見られず、六波羅蜜は未整理のまま示されていると言えよう。

さて、初期大乘の『大智度論』は本品の註釈で、『道行般若経』以来の般若系六波羅蜜思想の集大成が予想され、全編に般若波羅蜜中心の波羅蜜思想が展開されている。三枝充博博士の『大智度論に説かれた六ハラミツについて』(『印仏研』2-12)等を参照するに、初品には檀・尸羅・鬘提・毘梨耶・禅・般若

の六波羅蜜が詳述され、また諸波羅蜜品では多種般若波羅蜜義、六度相摂品では六波羅蜜の関連が示されている。特に六度相摂品は、菩薩が方便力によって一波羅蜜を行ずれば残りの五波羅蜜をも摂する、という六度相生を詳述するが、それ以外の六波羅蜜各支の関連や統一的解釈はなされていないのである。

最後に瑜伽行派と関係の深い『華嚴經』60巻本は、菩薩明難品と離世間品で波羅蜜説を説いている。菩薩明難品では檀・尸・羼提・毘梨耶・禪・般若の六波羅蜜が慈悲喜捨と共に示され、これによって菩薩は無上菩提を獲得するとされ、また離世間品では六波羅蜜と智・願・神力・法波羅蜜の十波羅蜜が示され、菩薩はこれに安住して如来無上究竟の智波羅蜜を獲得するとされる。ここには六波羅蜜各支の関連や統一的解釈はなく、又本論と訳語・順序は異なるが、一応類似する十波羅蜜が示され、その関係が推測されるのである。

さて、以上、本論が影響を受けた先行諸経論をイメージすることは困難であった。しかし既に平川彰博士の「六波羅蜜の展開」(『印仏研』21―2)等にあるように、波羅蜜説に般若系とそれ以外があるならば、『大智度論』の波羅蜜説と『華嚴經』のそれは正にこの二系列の例示であろう。『瑜伽論』の波羅蜜説は六波羅蜜中心に四波羅蜜を併説する点で、『華嚴經』系の波羅蜜説を継承している可能性が強いと考えられるのである。なお、このことは『瑜伽論』を担った瑜伽行派が華嚴系であることも合致するものである。

### 『五事毘婆沙論』の著者について

池田 練太郎

『五事毘婆沙論』(Pāṭicāstikaivihāsa = PVV)の著者は、法救(Dharmarata)と伝えられる。この論は世友の作とされる『五事論』(PV)の註釈書であるが、その成立の経緯を明らかにすることは、アビダルマ仏教における思想的な展開を考察するうえで重要なことと考える。周知の如く、法救という人物は復数存在したようにみられるが、それを同一人に帰する説もあり、その意味でもPVVの著者について検討することは必要なのである。本稿では、PVVの著者を直接特定するところまでは論究せず、この論の構成上の問題点から、その著者の思想的な位置について考察してみたい。

前述のようにPVVがPVに対する註釈書であることは、PVVの本文が自ら述べているので間違いない。ところが、PVの題名となっている「五事」(＝五法)が、「色・心・心所・心不相応行・無為」という、後世のいわゆる「五位」のことであり、それが同論の構造となっているのに対して、PVVの構造は、「色・心・心所」の三章から成っていて、あとの「心不相応行・無為」に該当する章が存在しないのである。この終わりはいかにも不自然である。そして、それについて様々なケースを想定した場合、(1)法救が最初から「心所法」のところまで

しか著わさなかった、(2)法救は「無為」のところまで著作したが、後世後半部分が失われ、その不完全な写本を玄奘が中国に齎らして訳出した、(3)写本は「無為」の箇所までである完全なものであったが、玄奘が途中までしか訳出しなかった、という三項にほぼ集約できると思われる。更にそれら三項それぞれに、意図的な場合と、事故などの止むを得ざる事情による場合の二通りを考える必要がある。そして、この前者の、何らかの意図によって PVT が「心所法」の箇所までで終わっている場合、それは思想的にみて極めて興味深い問題を孕んでいるに違いない。

前掲の三項のうち、最も可能性が高いと思われるのは、第(2)の完全であった写本が、途中で失なわれたというケースである。しかし、その場合には、玄奘が不完全な写本を将来し訳出したことになるわけであるが、果してそうであったらうか。

また、第(3)のケースについて、最近戸井昇空氏は、易行院法海述『五事毘婆沙論聞書』に見られる、『閻藏知津』の「五事毘婆沙論、尊者法救造……文来未尽」という一文を手掛りにして、玄奘が翻訳作業を中断したという興味深い説を提示された。氏は、「文来未尽」の意味を、完全な原典がもたらされたが、全部の翻訳が果たされなかったと解され、それは最晩年の玄奘の健康上の理由からであるとされた。そして、玄奘ほどの人が、不完全な写本と知りつつ翻訳にとりかかるとは考え難いと、その根拠を補足された。しかしながら、筆者は「文来未尽」の文を「文は将来されたが完全なものではない」の意に解

したい。そこに「翻訳」を示す動詞が見られないからである。ただし、筆者は、氏と同様に、玄奘ほどの人が不完全な写本と知りながら訳したか否かには疑問を感じるのである。むしろ、先に掲げた第(1)のケース、法救が最初から「心所法」のところまでしか著わさなかった、という場合を捨て去ることができない。玄奘もそのような論書として扱ったのではないかとさえ思うのである。

というのは、一つには、PVT は、PV の注釈であると自ら述べながら、「五事」のことを「自性事・所縁事・繫縛事・所因事・摂受事」の五種として、「色・心・心所……」のことに一言も触れないからである。意識的にそれを避けたかのように、また、チベット撰述のサキヤ派の *grub mtha'* である *gzhung lngs legs par bshad pa* の中に、毘婆沙師(直部)は五事 (*gzhung lngs*) を実体として (*trdas su*) 主張するが、経量部は色・心・心所の三のみを実体として主張する、という記述が見られる。この内容と PVT の構造とは関連があるのではないか。PVT は記述の傾向に経部的色彩が見られるように思われる。また文中に「経為量」の語が四回も用いられていることも注意してよいであろう。PVT の著者に関しては、こうした点も考慮に入れて検討していく必要があるように思われる。

『二万五千頌般若』に示される

二〇種の有学<sup>(1)</sup>

高田 順仁

『現觀莊嚴論』第一章第三頌と第二四頌と、それに対応する『二万五千頌般若』には、随信行以下、独覚までの二十種の有学が、菩薩に設定されることが示されている。これらの有学は、般若波羅蜜を實踐する菩薩によつて、はじめて設定されるのであり、決して、声聞等の實踐道によつて獲得されるものではなく、その目的は、声聞乘を修している諸有情をもその般若波羅蜜の實踐に留め、順次、声聞、独覚の果を体得させ、最終的には無上正等覺菩提に導くために、菩薩に対して、<sup>(2)</sup> 比喩として、設定されているのであると理解する<sup>(3)</sup>ことが出来る。

- 以下のように分類することができる。
- |                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| 1 mrdvindrīya         | 2 tikṣṇendrīya              |
| 3 srotaāpanna         | 4 manṣyākulāṅkula           |
| 5 devakulāṅkula       |                             |
| 6 dvitīyapratīpannaka |                             |
| 7 sakṛtāgāmin         | 8 ekavācika                 |
| 9 tṛtīyapratīpannaka  |                             |
| 10 antarāparinirvāyin | 11 upapadyap <sup>(4)</sup> |

- |                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| 12 abhisamīskārap <sup>o</sup> | 13 anabhisamīskārap <sup>o</sup> |
| 14 pūta                        | 15 ardhapluta                    |
| 16 sarvasāhānacyuta            | —akanīṣhaparāma—                 |
|                                | ūrdhvasrotī                      |
|                                | —bhavāgraparāma—                 |
|                                | —rūpavitarāga—                   |
|                                | —(5)                             |
|                                | 17 dṛṣṭadharmasāma               |
|                                | 18 kāyasākṣin                    |

arhattvapratīpannaka: 19 arhattvaphalapratiṣṭhāpannaka  
 pratyekabuddha: 20 pratyekabuddha

『ビダナイ論書等に示される四向四果の分類を菩薩に設定する際に、行じたハリンマラの操作の最も特徴的なことは、<sup>(7)</sup> bhavāgraparāma と arūpyaga の理解に存する。すなわち、そのうちの有学を菩薩に対して設定することを認めることなく、<sup>(8)</sup> dṛṣṭadharmasāma と kāyasākṣin に含めて、理解しようとするのである。ハリンマラは何故そのような理解を示したのか、彼の註釈においてはそれ以上のことは述べられてはいない。結果として、彼の註釈に対して、復註釈を著した Dharmamitra はハリンマラのアキストに対して、異なるた読みを示し、異なる理解を提出するという事態を呈するに及んでゐる。<sup>(9)</sup>

ハリンマラがそのように理解したその理由として、ゲルト派に属する Dar ma rin chen (1364—1432) が、菩薩は「無色界に在ることを種かなうのである」と述べ、<sup>(10)</sup> それに対して、<sup>(11)</sup> Chos kyi rgyal mtshan (1478—1546) が、その根

題を『毘尼藏釋義集論』と *Ratnagūṇasamuccayaśāstra* とする  
 わることを、間接的ながら、指示している。(2) チャット撰述文献  
 に見られるインラ撰述文献に対する理解を、直接的にその原著  
 者で編するところでは、注意が必要であるが、このの解釈と  
 つ、記しをへうとした。

註

- (1) 『一万五千頌般若』には、二五種の右字が示されつ  
 るが、『現觀莊嚴論』の理解に基いて、重複する分類を  
 除くべきで、二〇種に数えるべきである。
- (2) Ārya Vimuktisena, *Abhisamayālamkāravṛtti* C. Pen-  
 sa ed., 1967 p. 45, ll. 7—13  
 cf. 『藏經統考』「四教唱」大正八・p.
- (3) Haribhadra, *Abhisamayālamkāraśloka* L. Vaidya ed.,  
 p. 290, ll. 7—27
- (4) śraddhādhimukta, *dyṣṭapāpīya*  
 cf. *Pañcaviṃśatisāhārikā Praññāpāramitā* (PV)  
 N. Dutt ed., pp. 61, ll. 15—62, 5, p. 62, ll. 6—13
- (5) *dṛṣṭadharmaparinirvāyin*  
 cf. PV pp. 69, ll. 10—70, 13
- (6) ārupyaga cf. AKBh Pradhan ed., p. [ ]
- (7) AKBh p. [ ], AS 大正 31, p. [ ], YBh 大正 30, p.  
 [ ]
- (8) an immediate successor of Haribhadra  
 cf. Ruegg: *The History of Madhyamika theory* p. [ ]

第四部 会

(9) Peking Ota. No. 5194 Nya 51b5—8. など、チャット  
 翻訳士によるもので、現在の大藏經所収のテクニクの読み  
 と異なった翻訳の存在していることが指摘されている。

cf. Tsong kha pa (1357—1419), *gSer phreng* Peking  
 Ja 159b7—8

Dar ma rin chen, *rNam bshad snyin po rgyan*  
 (NNG) p. 133, ll. 12—17

- (10) NNG p. 135, ll. 13—15
- (11) Chos kyi rgyal mtshan, *Rol mtsho kha* 41b4—7  
 cf. ASBh Taita ed., p. 121, ll. 10—14, *Ratnagū-*  
*ṇasamuccayaśāstra* XXIX—6

『楞伽經』中に見られる  
 「宗説二通」の問題

和田 真 二

『楞伽經』には、三種の漢訳、二種の西蔵訳、それに南条文  
 雄博士の手になる梵文原典等の現存することが知られている。  
 又、それらに関する古来からの註釈書類は二十八種にも及んで  
 いる。加えて近年におけるわが国にあっては、三十余名にもの  
 ぼる諸字諸賢によるすくれた此經研究の業績の跡を伺うことが  
 できる。このように多岐にわたる諸註釈及び論考類が存在する  
 ついては、論者各々が自己の考えを主としてその内容を決定せん

とするからであろう。このことは自然のことであり、例えば、唯識教学や華嚴教学の立場から、それぞれの内に此経を取り入れんとし、又、禪家にあつては「一字不説」の根拠とせんとするが如きことである。しかしながら、これらのことが云われるのは何も根拠のないことではない。「楞伽經」自身がその冒頭で述べている如く、菩薩が如何なる資格を有するかを述べて、「五法、自性、識、二種の無我を究竟して通達せり」と云っているのがそれである。所謂、学者をして此経を一種の「大乘仏説要旨文類」と云わしめる所以である。

それでは『楞伽經』が何を説こうとした經典であるのか。その真意はどこにあるのか。それについて、法蔵は『入楞伽心玄義』の「所詮宗趣」中に十門にわけて註釈しており、その第七に前述した「五法、三性、八識、二無我」の四門の法義のあることを云っているが、もっとも注目せねばならないのは、経の劈頭にある次の一文であろう。即ち、「汝等諸仏子、今皆恣（し）所問、我当（ま）為（ま）汝説（ま）自覚之境界（ま）」である。この「自覚之境界」の語が、あるいはそれと同意義の語が経には繰り返して説かれており、これが『楞伽』全経の大眼目であり、それを説くに「宗説二通」の義があると云っている。

次いで、今云うところの「宗説二通」が如何なる意味を持つのであろうかと云うに、経の説くところに従えば、「宗通」とは、「自内証の相で言語文字を離れ、四句、心意識を離れており、それはヨーギンのためである」と云っており、即ち「神秘的経験」そのものを示し、「主観性の謂い」である。他方、「説

通」とは、「九分教の説示で、愚夫のためである」と云っており、即ち「論理的説明」であり、「客観性の謂い」である。かかる宗説二通の問題は、学者の指摘するところによれば、「自覚の境界対教説」ということと、同じ教説における自覚の境界の説示と、その他の種々の方便的教説という二段構えが見られる。」と云って、その論理的構造を解明している。

宗・説二通の問題は、換言すれば、宗教経験とその表詮の問題であると云えよう。宗教経験が如何なる相を呈するかと云うに、学者の指摘するところによれば、「自内的又は内面的覚知で、其人自らの心のうちに来る、其人だけの認識、他により「悟られぬ内から働き出た知的経験」であり、又、「昔の人が何と言つても、またどういふことがあるうとも、そういうことにかかわらず、自分の一つの体験として、そこに自分だけの融通をつけ得る」ものでなければならぬ」と云っている。かかる経験そのものの相は、言説文字を遠離すると云うのであるから、明らかに論理的矛盾を来たことになるのであるが、鈴木大拙博士が云っている如く「禅意識の背後には禅経験というものがある、禅意識は此経験を離れて成立しない。即ち経験が単なる内的感覚又は知覚に止まらずして、何かの方式で自らを表詮せんとするとき、此に禅意識が成立する。」と云うことから考察するに、いつか、どこかで、その経験を顧みなくてはならないことが知られる。そして、この顧みるところ、即ち「宗教的反省の自己理解」のところ、に、「経験」が経験として成立する意味を持つのであることも知られる。宗・説二通の問題を博

士の云り禅経験と禅意識の問題として考えあわせる時、宗・説二通は「双方相扶けて働くもの」であり、矛盾がそのまま肯定となると云えよう。

(註略、再考の余地あるも今はこの儘とす。)

『菩薩善戒經』序品に

示される受戒法について

齊藤舜健

A・D四三一年に求那跋摩が訳出したとされる『菩薩善戒經』(以下「善戒經」)は、従来、その同系異本、あるいは異訳とされる『瑜伽師地論』『菩薩地』や『菩薩地持經』の陰に隠れて省みられることの少なかつた經典である。しかし、その伝える菩薩戒説には「菩薩地」や「地持經」にはみられないものがあり、また、中国・日本で菩薩戒が展開していくうえで要となつた『梵網經』の成立に深く関わつたとされる經典でもある。そこで、インドにおける菩薩戒の展開の一側面を探るといふ意味から、特に「善戒經」序品に伝えられる受戒法について、少く検討してみたい。

なお、「善戒經」の成立については、『菩薩地持經』の巻頭に序品として『決定毘尼經』をおき、更に全体に潤色を加えることによつて中国で作上げられたとする、所謂「中国改修説」や、それに対する疑義などが提出されるなど、問題が多いが、

筆者は、基本的にはインド選述であるけれども翻訳後、中国において相当の改編が加えられたという立場で「善戒經」を取り扱う。

「善戒經」序品には、仏名称礼による懺悔法が述べられている。「善戒經」序品によく対応する、優波離所問經の諸本では、この懺悔法の前に述べられる菩薩の修行に関して、単に布施行・菩薩にとつての罪過について述べるだけであるが、「善戒經」序品ではこれらの記事を、菩薩戒受持の条件として述べるのである。例えば、布施行について「又復具足三積惠施、乃能受持菩薩禁戒(大正三〇、p. 960c)」などと述べ、これらが菩薩戒受持の条件であることを示すのである。さて、これら布施行などについて述べた後、仏名称礼による懺悔法が述べられる。優波離所問經の諸本では、所謂「三十五仏名称礼懺法」となっているのだが、「善戒經」序品のなかで称礼される仏名は二七仏である。この懺悔法はインド・チベットでは、広範に定着していたと考えられるので、無視できない問題ではあるが、形式自体はほぼ同一であるので、ここでは取り上げない。

さて、この仏名称礼懺悔法は「善戒經」序品では受戒法として提示されている。その構成は、(一)菩薩戒を受持するために懺悔をしなくてはならないことを説く(「若欲受持菩薩戒者、应先遠離欲癡瞋具、六月昼夜独処閑静懺悔諸罪。(大正三〇、p. 961a)」、(二)菩薩戒受持のための儀軌として仏名称礼の懺悔をする、(三)懺悔が完了した時点で諸仏をみる(「菩薩如是至心礼拜恭敬諸仏過六月已(中略)十方諸仏示其身面(大正三

〇( p.961b) )、(Ⅱ)そのことによって受戒が完了する(「十方諸仏定知、是人堪任受持菩薩戒」(中略)「是人乃能受菩薩戒了、了見於十方諸仏(大正三〇、p.961b) )というものである。手短に云えば、(懺悔をし、仏を見て、受戒が成立する) という形式の受戒法なのである。さて、これと同様な受戒法を漢訳大藏經に求めたところ、『梵網經盧舎那仏説菩提心地戒品』卷十下、いわゆる『梵網經』の第二三輕戒と第四一輕戒の条(大正二四、p.1006c; pp.1008c~1009a)、『觀普賢菩薩行法經』(大正九、p.393a~c)、『占察善惡業報經』卷上(大正一七、p.905a)の三經典にしか見いだすことができなかった。ところで、これら三經典は既に偽疑經であることが論証されている。特に、『梵網經』と『觀普賢菩薩行法經』とは、その成立に当たって「善戒經」から大きな影響を蒙ったとされている。また、「善戒經」自体にも翻訳後に中国で大きな改編が施された可能性もあり、このままの形では、この受戒法の起源・系譜を求めることはまず、不可能であると云ってよい。

ところで、釈舎幸紀氏は、『十住毘婆沙論』卷第三「發菩提心品」の「或見仏身相 歡喜而發心」(大正二六、p.35b)などの言葉を契機として、(善提心↓觀仏↓戒)というつながりが認められ、更に(觀仏↓戒)という流れに於て、仏から戒を受ける、ということが首肯できるとされた(釈舎幸紀「菩提心と戒」『仏教学研究』二二三号)。一方、懺悔をすることによって仏を見ることは、多くの經典の説くところである。しかし、これらの經典は受戒と云うことについては何も語らない。こ

で、釈舎氏の云う(觀仏による發菩提心を契機とする受戒)を「善戒經」序品の受戒法に当てはめて考えることができる。すれば、この受戒法の流れの一つを、發菩提心と觀仏・仏を見る、ということに求めることができるのではないかと考えるのである。

### 華嚴に於ける相即の論理

石橋 真誠

中国に於て相即の即が漢訳仏典に用いられるのは羅什からである。しかし相即の訳語の原形はさらにさかのぼって竺法護等に於てすでに用いられていた。そののち六世紀にいたって龍光寺の僧綽の「不相離の即」或は開善寺の智藏の「即是の即」或は莊嚴寺の僧旻の「真俗二諦の即」、三論の吉藏の「即、不即の即」と、即の用いられ方に多少の相違があるとしても、基本的には立場を同じくする。

しかし、七世紀に至ると「即」の用いられ方、及びその内容は従来とは異なり、単なる論理の領域から、無礙の領域にまで及ぶのである。

ここに華嚴の法藏は五章に於て

一切三乘等 本来悉是彼一乘法 何以故以三乘望一乘有一門故 謂不異不一也 初不異亦二 一以三即一故不異 二以一即三故不異 問若觀初門三即一者、未知彼三為存為壞



若存如何唯一 若壞彼三乘機 更依何法而得進修 答有四句一由即一故不待壞 二由即一故不礙存 三由即一故無不壞 四由即一故無可存

と、一乗と三乗との關係を論ずるにあたり、分相門に於て、三乗と一乗とは相對して三乗を超えた一乗のあることを説き、該撰門に於ては、三乗と一乗とは相對を絶して一乗は本来、別教一乗であることを「即」を用いて説明している。即ち該撰門とは、一切の三乗の法が悉く一乗の法であることを説くものであつて、それには三乗を一乗に對したとき不異門と不一門を立て、その不異門の中に「三即一」と「一即三」の二面性があり、はじめの「三即一」に於て、もし「三が即一」であるとすれば、三乗は肯定さるべきであるのか、或は否定さるべきであるのかという問に答えて、四句ありと、

- 一には即一に由るが故に不待壞
- 二には即一に由るが故に不礙存
- 三には即一に由るが故に無不礙
- 四には即一に由るが故に無可存

と、この四句には多くの解釈の相違があるが、

一の三乗の体は即一乗であるから壞せずともそのまま一乗であると肯定の立場を示し、

二の三乗の相は一乗の徳であるから三乗は存じながら一乗であると肯定し、

三の三乗の相は即ち一乗の相であるから、三乗の仮の相は壞せらるべきであると否定し、

四に三乗の仮の体は、即ち一乗であるから存すべくもないと否定、

と、三乗と一乗という立場からすれば相互に異っているが、しかし本来の三乗が即一乗であるとき一乗は、三乗と相即相入して、別教一乗として華嚴の独自の理論体系を法藏は構築するのである。

しかし、かかる法藏の華嚴の相即論も、その源を初祖杜順の法界觀門に求め得る。

いま、その法界觀門は、第一真空觀、第二理事無礙觀、第三周遍含容觀とする。

その第一真空觀とは、即色と非即色、さらに非即色と、その非即色を越えた絶対空として真空を把握し、杜順は空を即の論理の上に立つて形而上学的意味に理解したのである。

次に第二の理事無礙觀は、理と事の相遍、相成、相害、相即する關係に於て、それは理と事の相非を前提として成立すると述べ、さらに第三周遍含容觀に於ては理と事が周遍含容として弁証法的に展開し、その即の当体は、リアリゼーションとしての意味として把握している。

以上華嚴に於ける即の論理は、初祖杜順の法界觀門は第一真空觀から出発して、事々無礙へ、さらにこれが法藏に於て、教判論の組織体系化の中に即の論理を組み入れて、華嚴独自の教學としての別教一乗の世界を組織体系つけたのであった。

注

(1) 大正藏四五、四七六、B~C

(2) 大正藏四五、六五二B、六五四B

## 『六祖壇經』の五本、

七冊について (三)

長嶋 孝行

敦煌本『六祖壇經』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の三冊として、その他は大乗寺本、興聖寺本、高麗本、宗宝本の四本での計七冊である。その五本、七冊のうち、本論は敦煌本『六祖壇經』の第九節、惠能受法より第二十節、自性化身与田滿報身までの対較と考察である。第九節より第十一節、惠明求法の終りまでは後世に編集されたテキストになればなるほど、内容が詳細になるといふ傾向にある。例証するなら、敦煌原本の第九節に於いて、惠能が『金剛經』によって便悟とあるところを、大乗、興聖の両本には『金剛經』の内容である《広無所住而生其心》を加え、更に、その後の二本は『曹溪大師別伝』の内容である《米熟也未》と五祖に問わせている。また、第十節、惠能向南に於いても、敦煌原本以外のテキストはその編集年代までに確立していたと考察される挿話を補っている。例証するなら、五祖自送能と原本にあるところを後世の本は五祖自らが鯛を把って、惠能を江の南側へ送るといふ話が記載される。更に、その舟中での師弟の会話が書き加えられる。そして、第十一節は所謂、大庾嶺の節である。この節にも、後世の

テキストでは増補が目立っている。例証するなら、原本にはない、有名な《不思議不思議》の文が高麗本以後のテキストには記載されていること。更に、大乗寺本以後のテキストは惠能が獺人の中で説法していたと記して、総じて原本の約三倍位の文字に増補されているが、要旨は原本と殆ど同じものと考察される。また、興聖寺本以後のテキストは所謂、印宗を含めた風靡問答をも記載している。右の件に關しては六祖についての比較的古い資料である『能禪師傳』、『曹溪大師別伝』等の内容を発展させた記載が目立っている。続いて、第十二節、般若智自有之、第十三節、定慧体一は各テキスト共に文字の前後と、接続詞句等による全体の文字数が多少出入りしている箇所はあるが、内容的には大きな差異は認められない。第十四節、一行三昧、第十五節、定慧如燈光、第十六節、法無頓漸、第十七節、無念為宗、無念無相無位無縛、無念亦不立、第十八節、坐禪不著心不著淨、第十九節、坐禪一切無碍、第二十節、見自三身仏、清淨法身、自性化身与田滿報身の節は『六祖壇經』の中心思想であるので、後世のテキストの編者が増補附会をする余地がなかったものと考察される。即ち、それ程内容が凝縮されている点と、従って、原本に較べて文章の大きな異動は認め難い。しかし、その内容は『頓悟要門論』の或る部分の節の要旨に類似している。

右をより詳細に検索するなら、次のようである。後世の『壇經』の編者達は原本の要旨を変えることなく、一字、或は二字の補足を行い、またはより具体的な意味を持つ文字に変えて、

文章そのものを判り易くしていること。例証するなら、第十八節にて、原本の《亦不言動》とある点を、大乘寺本にては《亦不言不動》としている。また、第十九節にて、原本の《見本性》とある点を、大乘寺本には《内見本性》とし、興聖寺本以後のテキストでは《内見自性》としている。更に、第二十節の帰依に関する段では原本に対して、大乘寺本以後の編者はその詳細な解説を行っている。最後に、敦煌原本は数多くの誤字が目立っている。勿論、これは字井博士が曾つて論究されたことなので、省くとしても、各テキストの編者によって、文字の書き癖があつて、それぞれ独自の文字を書いている。例証するなら、高麗本の編者は他のテキストが覓、即、寶と書いているところを、覓、即、寶と記載している。また、高麗本は他のテキストよりも句読点の丸が少ないことである。それらは版行の段階で略字としたり、省かれたものと考察される。

### 慧思における懺悔滅罪について

—業の問題を中心にして—

#### 安達善教

智頭の懺悔に影響を与えたと考えられている慧思の懺悔は、関係資料の少なさにより殆ど解明されていない。そこで、罪の問題と深い関係にあり、しかも慧思の人間観を語る上で欠かすことのできない業の問題を通して慧思の懺悔に対する考えの一

端を見ていきたい。

さて、慧思はその著作中に随業受報について何度も触れている。その典型的な例をあげてみると「凡種者不能<sub>レ</sub>覚了<sub>レ</sub>、因<sub>レ</sub>眼見<sub>レ</sub>色生<sub>レ</sub>貪愛心。愛者即是無明。為<sub>レ</sub>愛造<sub>レ</sub>業名<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>行。隨<sub>レ</sub>業受<sub>レ</sub>報、天人諸趣遍<sub>レ</sub>行六道。故称<sub>レ</sub>行也。」(大正四六・六九八c 一六九九a) というもので、十二因縁中の無明と行の關係の中心で述べられているものである。また、この六道輪転に対しては「如<sub>レ</sub>是等触能生<sub>レ</sub>貪愛瞋喜等事。衆生為<sub>レ</sub>此乃至<sub>レ</sub>失命<sub>レ</sub>不知<sub>レ</sub>三慚愧、為<sub>レ</sub>此輪<sub>レ</sub>轉六道生死。」(乐統二一・三・四、三百四十九上c) と述べられているように、貪愛等に対して慚愧しないことを重要な一因としている。更に、このような随業受報について何度も触れている理由の一つに悪趣の空法を用いて破戒している者達(大正四六・六三八b~c)への反論があつたと思われる。これらのことを総合して考えると、業報に対して懺悔滅罪が重要な意味を持つものとして慧思が考えていたことが窺える。それでは、この業の問題を慧思はどのように解決したのか。そこで『諸法無諍三昧法門』巻下の造業心の觀察について述べられている一節(大正四六・六四〇a~b)が注目されてくる。この一節は業障を破す方法について述べられており、要は業の本源である心の不可得性の徹底にある。つまり、業そのものと業を造るところの心の相を觀察するにそれらは不断不常であり、その心性も不可得にして無心であり、無無心であり、心の名字さえもない境地を体得する方法が展開されている。このような業の觀察と無無心の境地というのは、『統高僧伝』の慧思伝中

に見られる法華三昧開悟の経緯と一致するものがあり、無心さ  
 えも否定された境地とは法華三昧の一側面として捉えられよ  
 う。そして、隨業受報の六道輪転の一要因を貪愛等を慚愧しな  
 いことに見出しているのであるから、慧思における懺悔滅罪の  
 基線はこのような業障を破していく無無心の中に見出せると考  
 えられる。

ところで、このような基線は「観心無心」(大正九・三九二  
 c)を通して大懺悔を説く『観普賢經』に通じるものがある。  
 実際、既に明らかにされているように、『法華經安樂行義』中の  
 有相行がこの経から影響を受けており、なかでも普賢勸發品に  
 説かれない懺悔を取り入れることは注目されるものであ  
 る。『観普賢經』の主題の一つに「云何復当不<sub>レ</sub>断<sub>二</sub>煩惱<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>  
 五欲<sub>一</sub>得<sub>二</sub>淨<sub>三</sub>諸根<sub>二</sub>滅<sub>レ</sub>除諸罪<sub>一</sub>、父母所生清淨常眼、不<sub>レ</sub>断<sub>二</sub>五欲<sub>一</sub>  
 而能得<sub>二</sub>見<sub>三</sub>諸障外事<sub>一</sub>」(大正九・三八九c)とあり、これに基  
 ついて説かれた懺悔を有相行に於て用いることにより、無無心  
 の境地への一つの入口を設定したものと考えられよう。つま  
 り、懺悔によって宗教的内観へのきっかけをつくり、そこに総  
 持陀羅尼(旋陀羅尼)という法華三昧への前方便を得る機会を  
 ひらけたのである。更に、有相行中にも説かれる「見<sub>二</sub>十方三  
 世諸仏<sub>一</sub>」(大正四六・七〇〇b)ということに関して、智顛が  
 『法華文句』巻四下に引用した慧思の言葉に、羅漢が念仏定を  
 修して見えるのに対し「凡夫行人、苦到懺悔見<sub>二</sub>十方仏<sub>一</sub>、為説  
 亦得<sub>二</sub>決了<sub>一</sub>」(大正三四・五四a)とあることから、無無心の  
 境地への到達を前提として考えてみるに、懺悔は宗教的且つ易

行的な実践方法として捉えられていたものと思われる。

以上、慧思の懺悔滅罪の一端を業の問題を中心にして見てき  
 たが、これらは慧思が修していたとされる方等懺悔と矛盾する  
 ものではなく、『大方等陀羅尼經』の本旨が罪業にまみれた自  
 己を空に基づいて内観することにあることを考えると、道を同  
 じくする面があることがわかる。また、智顛の懺悔にも通じる  
 面が多くあると考えるが、そのことについては稿を改めて考え  
 てみたいと思う。