

## 『禅宗永嘉集』の構造と思想

風間 敏夫

〈論要旨〉

『永嘉集』は、一見平易に見えて、意外に其の本質を捉え難い文献であり、これまで十分に研究されていない。これを精確に理解する為に、先ず第四章奢摩他頌と第五章毘婆舍那頌とを比較し、両者の間に形式内容の両面に亘って均斉対称の関係が存することを見る。次に此の定慧に対する捨としての第六章優畢叉頌に進み、其の中核を成す無縁之慈のもつ意味を、『摩訶止観』との関係において考察する。更に『永嘉集』と牛頭法融の「心銘」「博陵王問答」との関係から、遡って三論系思想との関係を検討する。このようにして『永嘉集』の主要部分を解明した上で、その成果に基き、従来の定説である「天台融合の最初の著作」という見方を問題にし、それが種々の意味で成り立ち難いことを示し、最後に筆者の見解として、永嘉玄覺は天台系から出発して最後は天台を離脱し、後来の南宗禅と同等の体験内容に到達した習禅者であることを述べる。

〈キーワード〉 永嘉集 奢摩他 無縁慈 法融 台禅融合

『禅宗永嘉集』は分り難い書物である。古くこれに注した石壁行靖も、時に歎じて「然上諸文。誠難消積。」(上十六右)<sup>(1)</sup>と述べ、後の幽溪伝燈は又前者を多用しつつも、「旧注欲改祇字作応字。豈知宗旨者哉。」(Z 35a)<sup>(2)</sup>とこれを批判する。彼は全体を改編し、表題まで「永嘉禅宗集」と改めたが、俗に云う鼻肩の引き倒しに近い。このような事態は、単に原典の部分的章句が難解であるというに止まらず、全体の根本趣旨、つまり永嘉集の本質が把握し難いことを示している。本論文は紙幅の許す範囲において、原典の主要部分を出来るだけ精確に解釈し、其の構造を明らかに

にし、その上で永嘉集の本質、やがて永嘉玄覺その人の思想を解明しようとするものである。それは中国仏教史の内的理解に資する、と筆者は信ずるからである。<sup>(3)</sup>

—

上に云う主要部分とは、奢摩他頌第四・毘婆舍那頌第五・優畢叉頌第六を意味する。翻訳すれば止・観・捨と成り、一般に止観定慧の均齊平等を以て捨となすと云われる。当該三章の中に直接これに言及する字句は無いが、玄覺がこれを念頭に置いていることは、四・五を比較対照してみると良く判る。左に冒頭の部分を挙げてみよう。

四(1)

恰恰用心時。恰恰無心用。無心恰恰用。常用恰恰無。

夫念非忘<sub>レ</sub>塵而不<sub>レ</sub>息。塵非<sub>レ</sub>息<sub>レ</sub>念而不<sub>レ</sub>忘。

塵忘則息<sub>レ</sub>念而忘。念息則忘<sub>レ</sub>塵而息。

忘<sub>レ</sub>塵而息。息無<sub>レ</sub>能息<sub>レ</sub>。息<sub>レ</sub>念而忘。忘無<sub>レ</sub>所忘<sub>レ</sub>。

忘無<sub>レ</sub>所忘<sub>レ</sub>。塵遺非<sub>レ</sub>对。息無<sub>レ</sub>能息<sub>レ</sub>。念滅非<sub>レ</sub>知。

知滅对遺。一向冥寂。闕爾無<sub>レ</sub>寄。妙<sub>レ</sub>性天然。

如<sub>レ</sub>火得<sub>レ</sub>空。火則自滅<sub>レ</sub>。空喻<sub>レ</sub>妙性之非相。火比<sub>レ</sub>妄念之不生。

其辞曰。忘縁之後寂寂。靈知之性歴歴。無記昏昧昭昭。

五(1)

夫境非<sub>レ</sub>智而不<sub>レ</sub>了。智非<sub>レ</sub>境而不<sub>レ</sub>生。

智生則了<sub>レ</sub>境而生。境了則智生而了。

智生而了。了無<sub>レ</sub>所了<sub>レ</sub>。了<sub>レ</sub>境而生。生無<sub>レ</sub>能生<sub>レ</sub>。

生無<sub>レ</sub>能生<sub>レ</sub>。雖<sub>レ</sub>智而非<sub>レ</sub>有。了無<sub>レ</sub>所了<sub>レ</sub>。雖<sub>レ</sub>境而非<sub>レ</sub>無。

無即不<sub>レ</sub>無。有即非<sub>レ</sub>有。有無双照。妙<sub>レ</sub>悟蕭然。

如<sub>レ</sub>火得<sub>レ</sub>薪。弥加<sub>レ</sub>熾盛<sub>レ</sub>。薪喻<sub>レ</sub>発智之多境。火比<sub>レ</sub>了境之妙智。

其辞曰。達<sub>レ</sub>性空而非<sub>レ</sub>縛。雖<sub>レ</sub>縁<sub>レ</sub>仮而非<sub>レ</sub>著。有無之境

契(5)本真空<sup>(5)</sup>的的。

一 双照。中觀之心歷落。

「恰恰無心」の一段は別として、「夫れ……」以下両者は一見して、全く均斉対称の關係に在ることが分る。單に形式の上のみならず、思想内容の面でも此の關係は保たれていると思われるので、以下字句を逐つて稍々詳しく考察してみよう。

四(1)の主題は《息念・忘塵》、即ち妄念が静まり対象を忘れることであるが、両者は不可分の關係に在る。——「そもそも塵を忘れなければ念は息まず、念が息まなければ塵は忘れない。塵を忘れるということは、言わば念が息むという条件があつて忘れるのであり、念が息むということは、塵を忘れることを条件として息むのである。塵を忘れることを条件として念が息むのであるから、息むと云つても、念だけを獨立に息ませるものは存在しない。念が息むことを条件として塵を忘れるのであるから、忘れると云つても、忘れられるものが獨立に存在して、單純にそれを忘れるというのではない。」——能息と所忘の相關關係が顯われる。——「忘れると云つても、忘れられるものは存在しないのであるから、完全に塵を忘れるのは、それに対応する存在に起因するのではない。息むと云つても、息ませるものは存在しないのであるから、念が完全に息むのは、息ませるものとしての知の働きではない。」——此所では「忘」から「遣」、「息」から「滅」への進展と、「所忘」を「対」、「能息」を「知」と置き換えたことに注目すべきであろう。そして次の飛躍がある。——「能息者としての知が消滅し、所忘としての対が姿を消す、唯ひたすら暗く静かだ、ひっそりとして寄る辺は無い。だが氣が付いてみると其の時、不思議な本性が天然のままに現われている。」ここまでを取り敢えず五(1)と対比してみよう。主題は《智生・了境》、即ち智慧の働きの起つて対象を認識することであるが、四の《息念・忘塵》と同様、この両者も不可分の關係に在る。——「そもそも境は智がなければ認識されず、智は境がなければ發生しない。智が發生するときは、境を認識するという状況の下で發生するのであり、境

が認識されるのは、智が発生することを条件として認識されるのである。智が発生することを条件として境は認識されるのであるから、認識されると云っても、智と無関係に、認識されるものが独立して存在することはない。境を認識するという状況の下で智は発生するのであるから、生ずると云っても、智だけ独立して発生させるものは存在しない。——能生と所了の相関関係である。——「生ずると云っても、自主的にそれを発生させるものは無いのだから、ものを認識する働きではあるけれども、それ自体確實な存在ではない。認識されると云っても、認識されるものが独立に存在しているのではないから、ただ智の対境に過ぎない認識内容ではあるけれども、ともかく現実であつて虚無ではない。」——同じような事態に対して、論理を裏表に使つてみせたのである。——「(智生了境の現実は無であつて無でなく、有であつて有でない。有と無を同時に照らし観る時、不思議な悟がしずかに現れる。——上から論理的に連続しているようで、実は四(1)の場合と同じように飛躍がある。共通する妙の字がそれを示す。以上の所まで四と五の内容を対比してみると、恰度写真の陰画と陽画のように、同一事象の両面を成していることが分る。これを端的に示すものが、その後にくく火の譬喩であるが、趣旨は一読して明瞭であらう。そして共に「其辞」を以て結ぶ。四の方の後半については靖注に、

下類合生。性沈無記。確論知体。昭而匪昏。魚有慕潭之情。鳥有啄木之性。行者於中特達。即合本来真空。  
(上十五左)

とあり、「もの弁えぬ生類もその棲む処は明らかに知る。だが本来の真空に契つた者に現れる世界は、格段に鮮やかだ。」という程の意で、すぐ前の「靈知之性歴歴」、更に前の「妙性天然」に応ずる。そして対応する五に依れば、上述のような境智相即に徹した所が、有無双照の中観であると云う。《双照中観》というような詞が、永嘉集獨特の使われ方をしてることが分る。然し実感はある。五(1)は、単独よりも四(1)と比較対照することにより、よりよく理解

出来るのであるが、有無の論については後に再び触れる所があろう。

五は内容上四節に分れ、(4)は(1)の繰り返しで、ただ後半に変化が現れる。理解のために参照してみよう。

(1)

生無能生。雖智而非有。了無所了。雖境而非無。

無即不無。有即非有。有無双照。妙悟蕭然。

生無能生。則内智寂寂。了無所了。則外境如如。

如寂無差。境智冥一。万累都泯。妙旨存焉。

(4)

既に(1)を経ているから、(4)では言わば(1)によって到達された結果の方に重点が懸かる。それは《如・寂》を以て説かれる。主観の機能としての智に自性、自主性は無い。それは外界に触発された限りにおいて働き、そして息むだけである。いつも此の様式に変わりはない。これを「寂寂」と表現した。智は実在を把握する能力ではない。これを裏返せば、外界はこのような能力によって把握、受容された限りにおいて存在する。その意味では何時も変わることなく、ありのままに現象している。これを「如如」と云う。其処に客観的実在性は無いけれども、虚幻の無とは違う。如と寂とは同一事象を外と内から言ったに過ぎない。こう判れば、外境と内智は暗黙の間に一つになり、妄念のはびこることがないから、その結果すべての煩累はなくなり、妙なるおもむきが其所に存する。——この後、(1)では火譬、其辞が続くのに対し、(4)では

故経云。般若無知。無所不知。

如是則妙旨。非不知不知而知矣。

と述べて、妙旨が一箇の体験によって知られることを以て締め括りとする。

以上を綜合して、その要となる辞句は、四明知礼(7)も引用しているように、四(1)の「知滅对遺」であろう。何故この詞が重要であるか。現象世界は言わば外界と内界の接觸する所に成立し、外界と云つても主觀の機能が受け取った限りのものであり、主觀の機能と云つても外界に觸発された限りのものである、ということまでは、少し考えれば誰でも一応理解出来るが、然し少くともそう考へている限り、換言すればそれが思想的理解である限り、言わばその奥に何かが残る。それが消滅して上記の事態に徹底する為には、一箇の体験を必要とする。それを端的に言い表わしたものが、この「知滅对遺」だからである。そしてこのように見る時、次の第(2)節の理解が容易になる。

四(1)の終には「惺惺寂寂是。無記寂寂非。寂寂惺惺是。乱想惺惺非。」という一文があつて、五には対応が無い。これは後に六種料簡に詳しく論ぜられるものであるが、此所では承前起後の意味で注釈的に附け加えられたものであろうか。

## 二

### 四(2)

若以<sub>レ</sub>知知<sub>レ</sub>寂。此非<sub>二</sub>無緣知<sub>一</sub>。如<sub>三</sub>手執<sub>二</sub>如意<sub>一</sub>。非<sub>下</sub>無<sub>二</sub>如意<sub>上</sub>手。  
 若以<sub>二</sub>自知<sub>一</sub>知。亦非<sub>二</sub>無緣知<sub>一</sub>。如<sub>三</sub>手自作<sub>レ</sub>拳。非<sub>二</sub>是不拳手<sub>一</sub>。  
 亦不<sub>二</sub>知知<sub>レ</sub>寂。亦不<sub>二</sub>自知知<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>無知<sub>一</sub>。自性了然

### 五(2)

若智<sub>了</sub>於境。即是境空智。如<sub>下</sub>眼<sub>了</sub>花空。是<sub>了</sub>花空眼<sub>上</sub>。  
 若智<sub>了</sub>於智。即是智空智。如<sub>下</sub>眼<sub>了</sub>眼空。是<sub>了</sub>眼空眼<sub>上</sub>。  
 智雖<sub>了</sub>境空。及以<sub>了</sub>智空。非<sub>レ</sub>無<sub>了</sub>境智。境空智猶

故。不<sub>レ</sub>同<sub>二</sub>於木石<sub>一</sub>。

手不<sub>レ</sub>執<sub>二</sub>如意<sub>一</sub>。亦不<sub>二</sub>自作拳<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>手。以<sub>レ</sub>手

有。了<sub>二</sub>境智空智<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>境智不<sub>レ</sub>了<sub>一</sub>。  
如<sub>レ</sub>了<sub>二</sub>眼空<sub>一</sub>。及以<sub>レ</sub>了<sub>二</sub>眼空<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>了<sub>二</sub>花眼<sub>一</sub>。花空眼猶

有。了<sub>二</sub>花眼空眼<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>花眼不<sub>レ</sub>了<sub>一</sub>。

安然故。不<sub>レ</sub>同<sub>二</sub>於兎角<sub>一</sub>。

第(2)節においても四と五は対称性を保つ。四(2)の主題は「知<sub>レ</sub>寂」である。この《寂》は、(1)において到達された或る体験的境地を表わす。それが如何にして知られるか、ということである。傍線部はそれぞれ、「如意なきの手に非ず」「また知もて寂を知るにあらず、また自知もて知るにあらず」と読む。叙述は一見平明なようであるが、何となく分り難い。本論文の初に挙げた行靖の、「誠難消積」と云う歎も此の部分に対するものである。その理由としては、《手》という具体的な譬喩が最後までそのまま残って、体験的な飛躍を十分に表現出来ない所にも一因があろう。知が寂を対象的に知るのでもなければ、寂が自知するのでもない。普通の意味で《寂》の知りようは無いのである。そう奪われ切った時、新たな世界が開ける。「木石」に成るのではない。生きた人間の現実である。耳目の現実は却っていきいきとしている。そんな世界が本当にあるのか、と思うかもしれないが、確かにある。決して「兎角」の類ではない。「自性了然」は(1)の「妙性天然」に応ずる。「自性」と云っても此処では自主性、自発性の自性ではない。新たに作られたものではなく、元からあったものの意である。

五(2)は五(1)を承け、やはり最後に残る主観としての《智》の問題を扱う。一般に智が境を了すると云う、その境が空であることを理解するのは比較的やさしいが、主観としての智は残る。その智を対象として、それが空であることと理解しても、智を対象とする智が主観として残る。此の主観としての智もまた空であることが判れば、境智の一切が判る。然し、何処まで遡っても残る主観としての智、それが空であると、どうしたら判るのか。四(2)の場合と同様、これも一箇の飛躍である。そして同じように《花・眼》の譬喩を用いる。ただ原文に就いては問題がある。今は

傍線部を「境・智・空智を了ずれば、境・智了ぜざる無し」と訓じ、《空智》は、智を対象とする最後の主観としての智もまた空である、その《空なる智》の意とし、境空・智空・空智が判れば、「境・智」すなわち凡そ所観能観の一切が判る、の意に解する。

以上のように見れば、第(2)節に関しても亦四と五とは、第(1)節と同様、対称関係の關係に在り、且つ共に第(1)節において残る可能性のある問題を扱っていることが了解される。

### 三

「復次」として四五共に第(3)節が始まる。永嘉集の立場からすれば、或いは(1)(2)を併せたものを第一段とし、この(3)を第二段とすべきかも知れぬ。(1)(2)(3)等は本論文における説明の便宜の爲である。

四(3)は「修心漸次」(T389c7)と題する。後に「故有漸次名焉」(T389a22)とあるので、其処までを一段とするのが、或いは少くとも魏靜の編纂の意図であつたかも知れない。ただ此れを一段とした場合、前半と後半でかなり様相が異なる。伝燈は此の一段を三つの部分に分け、初めの「……此是初心処。領會難為」(T389c18)までを「正修止觀第九」の「奢摩他頌」に摂め、これに続く

入初心時。三不応有。一惡。謂思惟世間五欲等因緣。二善。謂思惟世間雜善等事。三無記。謂善惡不思聞尔昏住。を同じく「奢摩他之余」に入れ、その後、戒・定・慧・見・偏・円をそれぞれ三種に分類して説く部分を「簡示偏円第八」として独立させた。永嘉集の素材となつた資料が、「大師在生。凡所宣紀。總有十篇。集為一卷。」(T387c)と魏靜の序にあるのを文字通りに受け取って、現形に比較的近い形で存在したと見るか、或いは「大師生前散稿。或撰



述未竟之文。」(228a)と伝燈が云うように、より未整理の形で存在したと見るか、によって扱い方にも影響が出て来るが、今この一段の如きは確に微妙な問題の生ずる所である。筆者は伝燈の三分説を参考としつつ、その初部・中部を併せて四(3)とし、後部を四(4)として置きたい。何故なら、先ず五を見ると、其の(3)と(4)は問題なく区分される。(4)即ち五の最終節は、先に触れたように五(1)の変化形だからである。そして今四(3)とした中の伝燈の初部は、この五(3)に対応する。四(3)の中中部については、前にあった四(1)の前後の、「恰恰用心云云」や「惺惺寂寂云云」の文と同じように、五と対応なく置かれた短文と見れば、それなりに落ち着く。これが上記区分の理由である。それでは四(4)と切り離された四(3)だけで、「修心漸次」と云う標題に相応するであろうか。いま内容を概観すると、前半に「輪廻」を説き後半に悟証を説くという形式において、この(3)の部分にも緩やかながら四―五の対応関係は維持されている。問題は、輪廻と悟証と言わば二段階だけで「漸次」と呼べるか、ということであるが、用例は『円覚経』にある。「覚与未覚時 漸次有差別」(覚すると未だ覚せざる時と、漸次して差別あるのみ)。ここでは他の段階的な違が消滅して、ただ二段階だけの差別が「漸次」として残される。同経を典拠とする訳ではないが、略々同時代の文献として参照に値する。

四(3)の内容の検討に入ろう。「夫以<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>物。物在知亦在。」これは普通の主客対立の場である。「若以<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>知。知知則離<sub>レ</sub>物。物離猶知在。」知り手としての主観を捉えようとする時、一応物からは離れるけれども、主客に分れた知が依然として残る。「起知知<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>知。後知若生時。前知早已滅。二知既不<sub>レ</sub>並。但得<sub>レ</sub>前知滅。滅<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>知境。能所俱非<sub>レ</sub>真。」これは読んで字の如く、知り手としての主観を捉えることは、実際には出来ない。「前則滅滅引<sub>レ</sub>知。」前の知は所期の目的を達しないままに、自ら消滅せざるを得ないから、課題を引き継ぐべき後の知を引き起すことにな

る。「後則知知続滅。」後の知は、知り手としての主観を追いかけて、知ろう知ろうとしては自らも結局滅するよりない。「生滅相続。自是輪廻之道。」对象的に働く知は、どこ迄行ってもどう廻りて結着はつかず、そこから脱け出すことが出来ない。これは四(2)・五(2)に共通する問題を承けて、更に別の角度から説明したものであるが、理論として特に斬新なものとは言えないであらう。

次に輪廻からの脱却を説く。「今言知者。不須知知。但知而已。」改めて知と言うのは、上記のように知を使って对象的に知るのではなく、ただ知るのみ。以下は説明と云えば説明であるが、それ自体は又々一箇の飛躍であつて、どうしてそのような知が起り得るかは述べられていない。「則前不接滅。後不引起。」これは前述の輪廻の道の反対である。「前後断続。中間自孤。」前後の連鎖を断ち切つて、ぼつんと孤立的に発生する。「当体不願。応時消滅。」但だ知るのみ、そのものそのままであつて、前後を顧みることなく、知つたと思つたら直ぐに消えてなくなる。「知体既已滅。豁然如托空。」知り手そのものももう何処にも居なくなつてしまふから、からりとして何もない空をおすようである。「寂尔少時間。唯覚無所得。」暫くの間は唯ひっそりと静かで、耳目の現実としての感覺は、はつきりしているが、それに対する思念が起らない、何を認識するということもない。「所得」は、知覚・認識 (upalambha) の意。——後の禪門に有名な定上座行立の時節が想起される。——「即覚無覚。無覚之覚。異乎木石。」覚でありながら、何を覚すると云う物をもたない。普通の意味で知覚する対象をもたないけれども、紛れもない現実の感覺だ。木石とは異なる生きた人間の情況である。茫然自失ならば昏昧であらう。そうではなく意識ははつきりとして、精神も安定している。「此是初心处。冥然絶慮。乍同死人。」これは初めて経験する情況である。——印象は鮮烈だが、何時までも続くものではない。——本質的に何が起つたのか、という反省思慮をまだ伴わない、その意味で暗い (冥然) ののである。周囲の状況に対しても何の思慮も働かないから、突然死人に成つたようなもので

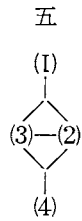
ある。「能所頓忘。織縁尽淨。」誰が何をと云う主客能所の意識も、一時に全く浮かばなくなつて、かすかなえにし、つまり心に懸ることもすっきりきれいに成る。「闍尔虚寂。似覚無<sub>レ</sub>知。」ひっそりとして何も無い。何の思念も起らず、静まり返っている。何かもやもやしていたものがはつきりしたような感じであるが、何が解つたと云うものはない。——此所では「覚」の用法が、感覺の意味から正覚、悟の意味に近付いている。——「無知之性。異<sub>二</sub>乎木石。」この言わば無知の処に却つて《天然の妙性、靈知の性》(四(1))が歴歴と現れているので、木石と異なる所以である。「此是初心<sub>レ</sub>処。領会難<sub>レ</sub>為。」以上は初めて経験した時の情況で、实地に会得することはなかなか出来ないものである。——此所では「初心」の用法が問題に成る。燈注には「結前旨趣。初学難知。」(NZ308)とあり、此所だけならば「初学」即ち普通の初心者の意味でも通るが、少し前に「……異乎木石。此是初心<sub>レ</sub>処。……」と全く同じ表現があり、其所は「初学」の意味では通じ難く、燈注も「私謂初<sub>レ</sub>発心時。便成正覚。云云」と工夫の跡を示している。「初心」を修行上の一階位として、十信或いは十住の最初の位とすることも可能かもしれないが、そのように規定する積極的根拠に乏しいので、筆者は上述のように、同じ「初心」でも言わば高次の初心、即ち或る転機が訪れた最初の情況、と解した。「初心」の語は、この後にも直ぐ、「入初心<sub>レ</sub>時。三不<sub>レ</sub>応有。……」とある。それは前に伝燈の中部と叫んだ、五に対応のない部分であるが、ともかく僅かの中に三回用いられて居る。筆者は、三回とも上記の同じ意味で差支ない、と考える。

「闍尔虚寂」以下この最後の部分は、少し前の「寂尔少時間」以下に対し、言わば重複の性格を帯びる。印象の深い、而も曰く言い難い事柄であるだけに、繰り返し出来るだけの説明を施そうとしたものであろう。更に言えば、四(1)の「知滅对遣」以下に対しても一種の重複を成している。それは何を意味するかと云うに、四(1)はそれ自体で一応完結しているのであるが、前にも触れたように、知滅对遣が徹底しない場合に能観の主体としての知が残る。その間

題を四(2)、四(3)において処理して、最終的に徹底するのが四(3)の末尾だ、ということである。此所に到って奢摩他頌は落著する。伝燈が正修止観第九の奢摩他頌を此所で切り、以下一部を簡示偏円第八として別出した外は、「奢摩他之余」と名付けたのも、それなりの理由はある。但だ筆者は四(5)以下が「余」、即ち附録的なものだとはいえない。

さて此処で一つの問題が発生する。それは、上述の奢摩他頌が、一種の飛躍によって現れる或る特殊な体験を主題とすることは分るが、そのような飛躍が如何にして起こるか、或いは起こったのか、ということである。四(1)は息念・忘塵の相依、相関から能息・所忘の無いことを説き、四(2)は手の譬喩を以て、四(3)は前知・後知の輪廻を以て、共に对象的に働く知との違いを説明する。此等の説明ないし教を熟読玩味して観念すれば、飛躍が起ると云うのであろうか。或いはこういうことを観念した結果、玄覺自身に飛躍が起こったと云うのであろうか。どうもそうは思われぬし、そういう必然性も考え難い。多少その可能性が考えられるのは四(1)のみであるが、全体として見ればやはり、既に起こった体験を出来るだけ精確に説明する為に、又後から精確に吟味する為にこのような叙述がある、と見るのが真実に近いのではなからうか。この問題は次に扱う五(3)及び四の終りの部分に関連する。

次に五(3)を見るに、その主題は《縁起性空》である。五(1)の「辞」にも見られるように、「性空」は五に一貫する。ただ(1)(2)においては境と智の相関性に重点が置かれ、(2)では特にその主観の側の智を問題にするが、(3)では寧ろ客観の面に即して諸法の空を説く。勿論(3)にも初の方に、「境智相従。于何不寂。」の句があり前を承けるが、(3)全体としては「万法皆如」(T391a11)がその中心であろう。既述の如く五(4)に到って、再び五(1)の変形が現れるのもその為である。いま弊を恐れず此の関係を図式化すれば、



とも成ろう。そして(4)の結論部に「如寂、無差。境智冥一。」が説かれるのも前に見た通りである。

(3)の本文について、「復次一切諸法。悉仮因縁。」という書出し以下、前半の輪廻を説く部分は文義明瞭で、一読その意を得ることが出来る。後半については既に小論①に論じたので、ここに再説しないが、要するに五(3)の根本である縁起性空の思想が、永嘉集独特の展開を遂げる所に此の部分の意義がある。即ち、「凡類」と同じように「聖果」「仏種」も亦縁生である、と言うのが其の要点であり、これに由って大きな転換が起こる。其の實質は天台止観の目指す方向とは相容れないものであり、却って後来の南宗禅に通ずる、と筆者は見る。

そこで先に扱った四(3)を想起すると、其処では或る特殊な飛躍による体験が述べられ、それが如何にして起こったかが不明の儘に保留されていた。今、五(3)の背後に予想される思想的事件を以て、改めて四(3)を見ると、その説相が又びたりと一致する。即ちこれは究極の観念内容が消失した体験であるから、普通の意味の「知をもちいて知る」とではなく、「但そう判ただけであり、」突然起こって「前後に関係なく、」知る働きも「知り手」も消えてしまい、「空をおすように」何の拠もない。以下は省略するが、要するに四(3)と五(3)とは同一の精神内容から発しているのである。その意味で此の第(3)節においても、四と五とは対称均斉の関係で成り立っている。究極の観念内容が消失することは、やがて自我主宰の意識が消えることであるから、五(3)は又四(1)の「知滅対遺」以来引き継がれて来た、主客対立の主観の徹底的に処理される局面でもある。そしてこれは更に四末尾の五陰観において、

歴見<sub>二</sub>此一念之中。無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>主宰。即人空慧。見<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>幻化。即法空慧。(1390c)

とある人法二空に照応する。かくて五(3)は、上来検討した四・五の實質的要である、と筆者は考える。

#### 四

五はこの後、「何以故。」として五(1)をその変化形において繰り返す(五(4))。その意味、役割については、これ迄度たび触れたので再説しない。

一方四は既に見た通り、この後全く別の様相を呈する。即ち、四(3)の末尾に五(3)と対応のない一段があり、恰もその一段に触発されたかのように四(4) (T389c. 21 「戒中三……」——T390a. 23 「……名焉。」)が続く。これを一貫するものは三種の分類法である。扱われる主題は、戒・定・慧・見・偏・円であるが、偏円の部は法身・般若・解脱の三徳を以て説かれ、戒以下の前半に対して、幾分異なる趣を示す。即ち、偏は更に二段に分れ、靖注(上十八丁左)に依れば小乗と大乘権教を表わし、円については因中三徳と果上三徳が説かれる。これらは段階的修行の考を示すものであり、四(4)最後の「故有漸次名焉。」の「漸次」に適合し、後の三乘漸次第七に通ずる。そこで永嘉集における階位思想が問題になり、天台止観および南宗禅との関係という問題と微妙に係って来るが、小論②において論じた。その結論は、永嘉集は形式の上では天台的な階位思想を踏襲するが、実質的には殆ど階位組織に拘束されていない、その意味で却って南宗禅に近い。ただ修証の問題に潜む深刻なギャップについては、未だ自覚がない、ということであった。

次に四(5)・(6)・(7)はそれぞれ五念・六種料簡・五陰を扱い、集って一団を成している。此所には「一念相応」(5) (6) とか、「靈知之自性」(5) という詞があつて著名であり、「真金」「金体」(7) の譬喩も用いられるが、中でも識・受・想・行・色、という五陰の排列が目目される。これらについても既に小論①において扱った。即ち此の五陰は、『摩訶止観』の観陰入境界に直結するものであり、而もその一念三千が全く姿を見せない所に特徴がある。顧みれば『摩訶止

観』の観陰入境界も、其の名が示す如く本来は五陰観である。ただそれを識の一陰に集約することによって、独特の観不思議境に発展したのであるが、基本的には五陰観であることに変わりない。それは又釈尊の初転法輪以来の伝統でもある。今永嘉集四(5)(6)(7)の締め括りとして五陰観が現れても、決して偶然ではなく又陳腐でもない。従って此の(5)(6)(7)を併せた一団は、玄奘独自の修行法とも考えられる。先に四(3)を考察した時、四・五には極めて実感的な飛躍的体験の叙述があるが、其所に到達する方法については述べられていないことを指摘した。今此所に到って或る意味でそれが述べられる。即ち我人共に「金体自ら現」(T390: 183)する所の途である。その意味で此の部分は、五に全く対応をもたないけれども、重要な部分である。以上を以て四・五を終る。

## 五

優畢又頌第六は、優畢又そのものを説く前半(1)と、後半の観心十門(2)とに分れる。

六(1)は先ず

夫定乱分<sub>(13)</sub>岐。動静之源莫<sub>(14)</sub>二。

愚慧乖<sub>(15)</sub>路。明闇之本非<sub>(16)</sub>殊。

と述べ、定慧と愚乱、静明と暗動が本源において一であると説く。言う迄もなく定慧、静明は、先の四・五の止観に相応する。普通の意味で互に背反するものが、根本において一であると云うことは、定慧も愚乱も同じように一つの情態として相対化されることである。

群迷從<sub>(17)</sub>暗而背明。捨<sub>(18)</sub>静以求<sub>(19)</sub>動。

衆悟背<sub>レ</sub>動而從<sub>レ</sub>靜。捨<sub>レ</sub>暗以求<sub>レ</sub>明。

文義は一読して明瞭であるが、此の叙述の様式は、対句を好む漢文の性格に由来するものではあるが、また群迷と衆悟とを或る意味で同等に見る趣を示し、五(3)の「何独凡類縁生。亦乃三乘聖果。皆從<sub>レ</sub>縁有。」を想起させる。そして若干の平易な説明の後、

動而能靜者。即<sub>レ</sub>乱而定也。

暗而能明者。即<sub>レ</sub>愚而慧也。(T391b 1~2)

とある。

動揺しているけれども静かになる可能性をもっている者は、乱れていながら其処に定がある。暗いけれども明らかになる可能性をもつ者は、今は愚かであるが、その愚かさの中に智慧がある。

暗動と靜明と本が一つだからと云って、暗動でよいと云う訳では勿論ない。然し同時に、ひたすら暗動を捨てて靜明に成ろうというのでもない。其処に一種のゆとりが生まれる。そこで続いて、

如<sub>レ</sub>是則暗動之本。無<sub>レ</sub>差<sub>二</sub>靜明<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>茲合<sub>二</sub>道<sub>一</sub>。

愚乱之源。非<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>定慧<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>是同<sub>二</sub>宗<sub>一</sub>。

とある。暗動と云っても其の本は靜明と違わないのだ、という一種のゆとり、それに気付くと、それに由つてやがて道に合する。此所には考え方として、中国の民族思想的なニュアンスも感ぜられるが、特に其れに依拠しなくとも、一箇の仏徒たる玄覚の実感として理解出来よう。同じように愚乱と云つても、その源は定慧と違わないのだと判れば、根本的態度が同じに成る。道と云えば稍々存在論的になり、宗と云えば稍々精神的、知的である。別所の靖注では宗を了因に当てる。<sup>(18)</sup>尚、四(3)において「初心」の語を、言わば高次の初心、即ち或る転機が訪れた最初的情況と解



したが、それに対すれば、日時を経過して次第に落ち着いて来た段階が今のこれだ、と解することが出来る。

宗同則無縁之慈。定慧則寂而常照。

根本的態度が一貫すれば、その時そこに「無縁之慈」がある。そして却って定慧がいつも其処にある、と云う。此の「無縁之慈」が六(1)の中心であり、優畢又の実質である。無縁之慈は三種の慈の一として広く知られ、衆生縁、法縁に対する。無縁之慈を以て優畢又を説く先例があるかどうか、筆者は知らない。或いは玄覺の独創かも知れないが、その来由は『摩訶止観』の用例を見ればかなり良く理解出来る。即ち卷六下、中道正観の破法遍を説く中、その二、中観を修する因縁に、

無縁慈悲者。即如来慈悲也。此慈悲与実相「同体。(以下 T46. 81a)

とし、衆生縁、法縁と異なる所以を説いた後、

上慈作意乃成。此慈任運無請為依。……如慈石吸鉄無心而取。夫鉄在障外石不能吸。衆生心性即無縁慈。無明障隔不能任運吸取一切。今欲破無明障顯仏慈石。任運吸取無量仏法無量衆生。欲修此慈。非中道観、誰能開闢。

即ち、この無縁之慈は、磁石が鉄を吸引するように、任運無心に働くものであり、衆生の心性はそのまま此の無縁の慈であるが、ただ無明の障が隔っているから、その作用を現わすことが出来ないのだ、と云う。更に同じくその四、中観を修する位、に、

今明円教。五品之初。祇是凡地。即能円観三諦。修於中空坐如来座。修寂滅忍著如来衣。修仏定慧。以如来莊嚴而自莊嚴。修無縁慈入如来室。始從初品進入第五。相似法起。(T46. 83a)

とある。此所では定慧に次いで無縁慈が説かれ、全体が五品位に配せられる。階位思想との関連において此のこ

もつ意味については、小論②に述べたが、今多少の重複を顧みず言えば、室衣座はいわゆる弘経の三軌であり、此所では莊嚴を加えて四と成し、初品と併せて五品位を形成するものようである。天台大師が臨終に五品位に在り、なお六根淨すなわち相似の位を望まれたことは、周く知られている。永嘉集が四・五止観定慧に次いで、六捨を無縁之慈として説くのは、恐らく上の一段を承けたと思われるが、然しそれは全面的依拠ではなく、玄覚独自の思想に基づくと考えられる。それはこの六が、相似位等に関説することなく、無縁之慈を以て完結していることから窺われる。テキストは先の一文に続いて、

寂而常照則双与。無縁之慈則双奪。双奪故優畢又。双与故毘婆奢摩。(391b)

と述べ、双与・双奪の關係を以て、止観・捨を説く。上引『摩訶止観』の文に依れば、無縁之慈は如来の慈悲であると同時に、衆生の心性そのものであって、本来任運無請に働くものであり、これに対して定慧は、一応は作意して起る性質のものであるから、捨 $\parallel$ 無縁慈 $\parallel$ 双奪となるのである。そこから更にテキストでは、

毘婆舍那—照而常寂—俗而即真

奢摩他 — 寂而常照—真而即俗

優畢又 — 非寂非照—杜口於毗耶

という図式が發展して、真(空)・俗(仮)・中の理論を予想させるような形で六(1)は終結する。もし人が天台の理論体系を此処に期待するならば、甚だ物足りないものとしか映らないであろう。理論そのものにさしたる意義はない。われわれは「杜口於毗耶」という周知の表現に託した玄覚の心を汲むべきであろう。

さてここで、テキストには明言されていないが、無縁之慈は「任運無請」即ち「無心」に働くものである、と云う点に注目すると、本論文の初に掲げた四(1)冒頭の

恰恰用心時。恰恰無心用。無心恰恰用。常用恰恰無。(T389b 21~22)

が想起される。此の一文は五に対応が無く、「無心」の語も永嘉集中ここにしか用いられない。其のもつ意義は一つの懸案であったが、今この「無縁之慈」と照応させて見ると、四・五を併せた大序の如き性格を帯び、それによって四・五・六が更に緊密な一体と成る観を呈する。決して遊離した無用の一文ではない、と筆者は考える。

所が此の一文に就ては問題がある。即ち、これと同じ文章が『景德伝燈録』巻四、牛頭山法融禪師の下に、博陵王との問答の第四番として現れることが、関口真大博士<sup>(16)</sup>によって指摘されている。同博士は、法融の伝記との関聯などから、伝燈録の方が永嘉集から語句を取って虚構したものと見られる。しかし一方、法融の真撰とされる『心銘』(『景德伝燈録』巻三十 T51. 457b)と永嘉集との間に表現、思想の類似があることも注目され<sup>(17)</sup>、問題は複雑な様相を示す。即ち、もし永嘉集に『心銘』の影響があるとすれば、それは法融の玄覚に対する影響を意味する。従って問題の一文についても、博陵王問答から永嘉集へという線が当然考えられ、その限りでは同問答を虚構とする必要がなくなるからである。そればかりではない。法融は茅山大明に学んだ三論系の習禪者と云われるから、此の系統との関係において玄覚を見なければならぬ、従来の如く単に天台系の禪者としてのみ見ているのでは不充分、ということになろう。そこで改めて、以下にこの問題を検討してみよう。

先ず『心銘』と永嘉集に共通する表現として「即覺無覺」がある。『心銘』50<sup>(18)</sup>に「覺由不覺 即覺無覺」とあり、同83にも「正覺無覺 真空不空」とあって、既述四(3)「寂尔少時間。唯覺無所得。即覺無覺。無覺之覺。異乎木石。」に相応する。此所は永嘉集でも重要な所であるから、四字の一致は輕輕に看過出来ない。思想理論としても違わない。『心銘』95にも「無為無得 依無自出」とあるように、結局理論としては三論系の称える「無得正觀」と云うこととに成ろう。然し体験内容まで同じだ、とは簡単に言えない。次に「惺惺」「寂寂」の語が注目される(『心銘』27、29、永嘉集四(1)末独立文及び四(6)六種料簡)。先行する古い用例があるかも知れないが、ともかく特徴的な表現ではある。用法には多少の相違もあり、二語を合せて一語とするのは永嘉集のみである。その他、「至理」(15・六(2)、七、「虛玄」(18・七)、「靈知」(43・四(1)(5))、「方法帰如」(43・一―皆―五(3)、七)、「妙智」(81・五(1)、八)などが目につくが、此等は両者にのみ固有のものではなく、『肇論』あたり迄遡る当時の仏教徒の一般的素養をも考えるべきである。然し、両者の表現に或る程度類似の傾向がある、とは云えるだろう。そういう意味では又『心銘』61〜67が注目される。

開目見相	心隨境起
心処無境	境処無心
將心滅境	彼此由侵
心寂境如	不遣不拘
境隨心滅	心隨境無
兩処不生	寂靜虛明
菩提影現	心水常清

これを既述の永嘉集四(1)、五(1)、五(4)と比較してみると、用語は多少違うが、主観の「心」と客観の「境」との係わりを問題にして、最後に一種のさとりに達する(「菩提影現」という形式において一致する。そう思つて見ると博陵王問答も、かの第四番に到る第一から第三番まで、同じような主題を扱っていることが判る。そして此の流を辿る時、われわれは吉蔵の『大乘玄論』巻四(『浄名玄論』巻五)の境智論(T.45, 559c || T.38, 882ab)に到達する。ここでは境智の相関相依(永嘉集五(3)の言葉で云えば「境智相従」)を論じて「因縁の境智」とし、これに關聯して有無の二諦を論じ中觀に帰着する。これは形式の上で五(1)にびたりと相應する。われわれは、恐らく玄覺は此の境智論を念頭に置いて五(1)を著した、と考えてよいのではなからうか。何故なら、もし天台に依るとすれば、『摩訶止観』三下(T.46, 29c)に境智の關係を論ずる一節があり、其処では不相由・相由・共合・無因の四句に分別して、「此四解皆有過」と断じているから、五(1)前半のような議論は出る余地が無い。又後半の有無双照の中觀にしても、天台の三諦の理論からすれば不十分であり、第一何故ここに有無の論が来なければならないのか、十分に納得出来ない。更に五(1)全体が四(1)と表裏の關係において理解可能であり、単独ではいま一つ理解の届かないもどかしさが感ぜられるからである。このような感想は筆者の浅学に由来するものかも知れないが、上記『大乘玄論』の箇所を参照することによって、始めて五(1)の成立を十分に納得出来る、と筆者は考える。

それでは五(1)は内容的にも『大乘玄論』に依拠しているか、と云うとそうではない。両者は明瞭な相違を示す。即ち、『大乘玄論』では、有無の二諦は共に境であつて智ではない。この二諦に由つて「漚和波若・波若漚和」の二智を發生する。二諦二智の相即により、最終的には「不動眞際。而建立諸法。」「不壞假名。而説実相。」を説くのが吉蔵の意であつて、「雖無而有。」「雖有而無。」はその意味である。これに対して五(1)では、「雖智而非有。」「雖境而非無。」とあつて、有無二諦は境智に跨つて論ぜられる。言わんとする所は、四(1)「知滅对遺」と同じよ

うに、<sup>が</sup>私の消滅した一種の宗教体験を表現するに在る、と筆者は考える。吉蔵の方が理論的には整備されているようであるが、少くとも此の部分に關しては、素朴な永嘉集の方に却って力がある。ともかく五(1)は内容的に独自のものをもって居り、『大乘玄論』を踏襲するのは形式の上だけである。此の關係は先の『心銘』や「博陵王問答」についても言える。例えば『心銘』23に「分別凡聖 煩惱転盛」とあり、既述五(3)「何独凡類縁生。亦乃三乘聖果。皆從縁有。」を想起させるが、内容に立ち入って見ると、永嘉集の方は言わば凡聖を分別する所から出発して、最後にどちらと同じ縁生だと気付くのに對し、『心銘』は初から凡聖を分別しない方がよいのだ、と言っている。結果的には類似した形を取るが、實質的には微妙な違がある。「絶観忘守」44は『心銘』の旗印であるが、永嘉集では依然として五念・六種料簡・五陰觀(四(5)(6)(7))のようなものが説かれる。

以上を総括して此の問題の結論を述べよう。玄覺は、法融に代表される三論系習禪者の存在を知っていたに違ない。これは年代的に見ても、地域的に見ても、寧ろ当然のことである。「博陵王問答」が偽作であるかないか、断定する決め手は今の処無い。何れの可能性も考えられるが、仮に偽作とした場合でも、偽作者には法融と玄覺の關係が意識されていた、と云うことであろう。例の文句に就いては、両者に先行する源泉があったという想定も有り得る。次に玄覺は法融ないし三論思想の影響を、どの程度受けているかと云うと、實質的には余り受けていない。それでは表現、思想形態の類似は何を意味するかと云うと、それは時代思潮と素養の背景とであろう。三論系の習禪者が一時かなりの勢力をもったことは知られている。それらの人々の間で問題に成ったことは、同時に時代の問題として、系統を異にする人々にも意識されたであろう。これを個人の素養として捉えれば、単に法融、吉蔵等に限定されることなく、少くとも鳩摩羅什門下まで遡る共通の基盤である。先に挙げた『大乘玄論』の境智論にしても、後半の有無を論ずる部分は、曇影の『中論序』(T55. 77b)の引用である。要するにわれわれとしては、このような視野をもつこと

に由つて、よりよく永嘉集を理解出来るということであらう。

## 七

最後に、以上の論述を総合して永嘉集の本質を考察しよう。

永嘉集全体に対する論評としては、神智從義(1042-1103)の『法華三大部補注』の説が知られている。

況復又云。藉<sub>レ</sub>教悟<sub>レ</sub>宗。世人何得<sub>三</sub>妄説<sub>二</sub>教外別伝<sub>一</sub>耶。……唯永嘉集多用<sub>二</sub>仏經<sub>一</sub>。以為<sub>二</sub>指南<sub>一</sub>。此得<sub>二</sub>達磨之正意<sub>一</sub>也。与<sub>レ</sub>夫近代言<sub>二</sub>其禪<sub>一</sub>者<sub>上</sub>異焉。(NZ 28.340c)

当時一般に禅者は「教外別伝」を唱えて、教を軽んずる風潮にあつたが、本来はそうではなかつた、と彼は云う。そして、永嘉集が多く經典を用いて指南としているのは禪の正意に適うものだ、と云う。彼は更に続けて、

但永嘉集全用<sub>二</sub>天台円頓之法<sub>一</sub>。而不<sub>三</sub>曾言<sub>二</sub>天台<sub>一</sub>者。豈不<sub>二</sub>奪<sub>レ</sub>他成<sub>レ</sub>已耶。不<sub>レ</sub>然意在<sub>レ</sub>何哉。(同上。E II 已)

と云う。天台之法である教と、いわゆる禅とが、永嘉集において融和一致している、と彼は見ているのである。その上で、永嘉集は全面的に天台の法を用いながら、一言も天台の名を挙げていない、これは盗用ではないのか、そうでないとするれば、一体玄覚の真意は何処に在るのか、と彼は疑問を投ずる。これは大変興味深い、微妙な問題である。近代の学者の意見を参照しつつ、これを検討しよう。

先ず島地大等『天台教学史』<sup>20</sup>(p. 120)に、「それは天台の所謂る双遮双照の義を以て説きたるものに属し、疑ひも無く天台の止観を応用して禅家の禅定を解釈したるものなり。」とあり、『望月仏教大辞典』3 (p. 2870-71)も同趣旨で、特に「台禅融合に関する最初の著作」とするが、この見方は大体において今日まで踏襲<sup>21</sup>されている。台禅融合説は、

天台・禪・融合という三つの契機を含むが、実はこの三の二々について疑問がある。

先ずその天台思想について、専門の天台学者の立場から、「深く立入って検討すれば永嘉集の本質的立場は決して天台的不是なく、却って禪門的であることが知られる。」(『天台性具思想論』p. 93)「性具説の伝統は玄覚には全く存しない。」(同)「智顛の実相論に見らるゝ弁証法的思想は全く存在しない。」(同p. 94)と述べられる。これらの発言には多少の議論があるかも知れないが、われわれが永嘉集を純粹な天台思想として見ようとすると、不審の念が起ころのは事実である。一方禪についても、例えば宇井伯寿『第一禪宗史研究』(昭16 岩波 p. 254)に、「永嘉集の内容は、大体、天台の教観に拠ったもので、特別に、禪的であるとも言へないものである。」とあり、関口真大『天台止観の研究』(二九六九—一九八五 岩波 p. 230)にも、「禪宗永嘉集をみると、その内容にはとくに禪宗によらなければならぬと思われる何ももなく、まったく天台によっているかのように見受けられる……」とあって、確に後世の南宗禪的なものを永嘉集に期待しても、其処には何も見られない。次に〈融合〉についても、以前は禪宗は達磨以来嫡嫡相承して、六祖以下の南宗禪に成ったと考えられていたが、近年その祖統説の虚構が指摘され、従来のような意味では維持出来なくなった以上、台禪融合ということも嘗てのように単純には考えられない。又さきに触れたように、三論—牛頭系の禪も考慮に入れなければならないであろう。問題は益々紛糾するが、このような状況を踏まえて改めて筆者の見解を左に述べよう。それは当然永嘉集の叙述そのものから出発する。

先ず一体永嘉集の何処を指して《禪》と言うか。宇井、関口両博士も禪らしいものは無いと云われる、それにも拘らず永嘉集の本質を禪とするのは、先に扱った四(1)の「知滅对遣。一向冥寂。閻尔無寄。妙性天然。」に見られるような、一種の宗教的転機を示す高揚した表現に在る、と筆者は考える。四(3)「寂尔少時間。唯覚無所得。」、五(3)「是故経云。仏種從縁起。是以万機叢湊。達之者。則無非道場。」の前後もこれに類する。こういうものが全篇の根幹を



成して居り、それが後來南宗禅の本質に通ずると認められたればこそ、《禅》と言うのであろう。従って其所にいわゆる南宗禅の定型的表現が無くとも差支ないのである。

この問題は玄覚の伝記にも関聯する。『祖堂集』等に見られる所謂一宿覚伝説が、一方のやや潤色された説であることは、『宋高僧伝』卷八(T50, 758a)の

謁韶陽能禪師<sup>一</sup>而得旨焉。或曰。覚振錫邊庵答對。語在別錄<sup>一</sup>。

という記述を見れば判るが、慧能と玄覚の本質的關係を反映したものではあろう。これについて伝燈は、

觀其<sup>二</sup>逞辯機警<sup>二</sup>。雖曰印可於曹溪。實悟入於天宮。(NZ63, 282c)

と云う。つまり問答の様子から見て、實際は曹溪に来る前から悟っていたのだらう、ということである。それを伝燈の立場から、天宮慧威の下で悟ったとするに過ぎない。既に云われているように、慧威との師資關係も確証されていない。ただ玄覚が天台系の僧であつたろうことは、何よりも永嘉集第九の佐溪玄朗との往復書翰が物語り、又彼の居たとされる開元寺あるいは竜興寺という官寺の性格からも考えられる。<sup>(23)</sup>尤もその前に、玄覚は三論牛頭系の習禅者の一人ではなかつたか、或いは彼等と天台との中間に在って「独学」した禅者、と考へてみるのも一途かもしれないが、やや根拠薄弱の感があり、既述のように永嘉集に見られるそのような色彩は、当時の仏教者の素養および時代思潮によるもの、と見るのが穏当であらう。

さて玄覚がもとも天台系の僧であるとする、次に様々な疑問が起こる。先ず勸友人書第九即ち玄朗との往復書翰は、彼が天台系であることの有力な証拠であるが、その内容に立ち入ってみると甚だ問題がある。先ず

世上崢嶸。競<sup>レ</sup>争人我。心地未<sup>レ</sup>達。方乃如<sup>レ</sup>斯。儻有<sup>二</sup>寸陰<sup>一</sup>。願垂<sup>二</sup>相訪<sup>一</sup>。

という玄朗の言葉は、玄覚に対する厳しい批判を示し、言う心は玄覚が勝手な説を成している、ということである。

つまり玄朗が天台の正系ならば、玄覺は其処から外れた、と非難叱責しているのである。これに対する玄覺の答書も亦かなり激しい反論を展開する。もし初めから別系統の人ならば、このような事は起こらないであろう。同じ所から出発して分れたればこそ、かかる批難応酬があったに違いない。本文末尾に「若非志朋。安敢輕触。」とある通りであろう。此所でわれわれは先の従義の不满ないし不審を思い出す。永嘉集は全面的に天台の法を用い乍ら、一度も天台と言わない、これは盗用ではないのか、そうでないとしたら一体その心は何処に在るのか、と彼は言う。われわれは玄覺が盗用したとは考えない。別の理由があったと考える。そしてこれと符節を合わせるように、玄覺の師資関係が明瞭でない、或いは明示されていない。実際永嘉集の天台説は、先学の指摘の通り、純粹な天台説として見ようとする<sup>24</sup>と疑問が残る。その意味で、現れた結果だけから見れば、「玄覺はたしかに天台の正系ではない」、ということに成ろう。従つて若しこの程度の天台思想を以て彼が台禅融会を意図したとすれば、永嘉集も亦一片の雜駁な書と成ろう。このような事態を解釈会通する一つのヒント、或いは参考として、われわれは又『証道歌』の末尾に近い一段を想起する。

吾早年来積学問 亦曾討疏尋經論

分別名相不知休 入海算沙徒自困

却被如来苦訶責 数他珍宝有何益

従来踏躋覺虚行 多年枉作風塵客

これは長い間の研鑽に対する自らの反省である。或る宗教的転機の訪れた後から見れば、それは無益な努力であったかも知れない。然しそれ無くしてこれは有り得なかつた、と云う一種の逆説的回顧でもある。これに対して従義は又、

蓋是尋討他宗章疏耳。若尋天台章疏。是則觀与経合。何患乎。云云（『三大部補注』卷九 NZ28, 297a）

と云つて天台を弁護するが、寧ろ他ならぬ天台の章疏であったとする方が、自然の成り行きではなからうか。『証道歌』は現形に於て玄覺の作とは認められない。然し『祖堂集』（一）（二）に云うように、姉の集めた歌行偈頌があつて、それを核として増広改作されたものが現形であるとすれば、このような所に玄覺の精神的遍歴の反映を見ることが出来るかも知れない。

以上を総合して、考え得る経緯としては、玄覺は内外博通の中でも、主として天台の教觀を修め努力精進した結果、意外にも天台止觀を離脱した所に彼自身の悟証を見出した。それは慧能以下の南宗禅と本質を同じうするものであつた。彼はそれを説くに當つて、主として彼かそれまで身に著けていた天台の教理、用語を以てするよりなかつた。その結果、同じ理論、術語を用いても、元のものとは違ふ彼独自のものと成らざるを得なかつた。そこで當時の天台系からは白眼視されることに成り、正統の系譜の中に認められなかつた。そして彼自身も亦天台の名を挙げることがなかつた。以上は半ば筆者の推測であるが、或る程度の必然性をもつと思われるので、敢えて識者の批判を乞ふ次第である。

尚、紙幅の都合で六②観心十門を扱うことが出来なかつたが、全体の論旨に影響はないと信ずる。

（平成元年五月）

#### 註

- (1) 寛永甲戌（十一年）西村又左衛門新刊（『弘治十二年己未慶尚道陝川土石水庵開板』禅宗永嘉集上下二巻）。
- (2) 新纂大日本統藏經第六十三巻 No. 一二四二、永嘉禅宗集註（二巻）。
- (3) 小論、①永嘉集の思想について（印仏研71）②永嘉集の思想について（その二）（宗教研究79）を併せ参照されたい。
- (4) 『禅宗永嘉集』（T48 No. 2013）全体の初に各章の大意を説く中、「使定慧均等。捨於二辺。」（T388a）とあり、三乘漸次

第七に「定慧均而等妙。」(T393a)とある。

- (5) T (389b) は「契眞本空」とあるも、他の諸本に従つて「契本眞空」と読む。
- (6) 「境智冥<sup>1</sup>。」「摩訶止觀」一下に、「常境無相。常智無緣。以無緣智。緣無相境。無相之境。相無緣之智。智境冥<sup>1</sup>。而言境智。」(T46.9c)とあり、表現は同じで、内容的にも一見近いようであるが、実は異なる。
- (7) 『十不二門指要鈔』(T46.709b) cf. 小論①p. 104a
- (8) 燈注「楞嚴云。見与見緣。併所想相。如虛空花。本無所有。(T19.112b) 円覚云。知是空花。即無流転。(T17.913c) 二經義明。可以即喻而即法矣。」(NZ311b) この二經と永嘉集は関係があるかも知れないが、特に両經を参照しなければ解釈出来ない箇処は無い。
- (9) T17.917b 柳田聖山『中国撰述經典一 円覚經』p. 138 (昭62 筑摩書房) 同經についての最初の記録は『伝法宗紀』(七一三年頃)と云われるが、七一三は玄覚さらに慧能の寂年でもある。内容の比較検討は興味深い問題であるが、他の機会に譲る。
- (10) 源清『法華十妙不二門示珠指』(NZ56.320a) に引用される。
- (11) 小著『新釈 碧巖集』(一九七八 法大出版局) p. 145 参照。
- (12) 刊本および『国訳禅学大成』第三卷(昭4 二松堂書店 p. 30) は共に「即ち覚に覚無し」と読むが、燈注「但即覚而無覚」(NZ308c)を参照して「覚に即して」と読む。
- (13) Tは「分政」とあるも、刊本、大成に依り改める。
- (14) 『大般涅槃經』卷八(T12.410c)に、「明与無明。智者了達其性無二。」とあり、吉藏によって「明与無明愚者謂二。智者了達知其無二。」という形で屢々引用される。e.g. 『中観論疏』卷九末(T42.139b) cf. 平井俊英『中国般若思想史研究』(1976 春秋社) p. 544
- (15) 観心十門第八の注に、「今謂言即正因。宗即了因。観即縁因。」(下六右)とある。
- (16) 『51.227c 『達摩大師の研究』(昭44 春秋社) p. 152 『天台止観の研究』(一九六九 岩波) p. 230~231
- (17) 末廣照純「一念盡知について」(天台学报 21 昭53) p. 103 p. 8
- (18) 八字を一単位として番号を振ったもの。
- (19) 尤も『心銘』にも「守三慧修行」26という表現がある。

- (20) 昭8—同51 中山書房。参照『仏祖統紀』(T49, 202c)「況永嘉集中全用止観遮照之旨。」
- (21) 例せば、安藤俊雄『天台性具思想論』(昭28 法蔵館) p. 93「一見して台禅融会の立場を示してゐる。」鎌田茂雄『中国佛教史辞典』(昭56 東京堂) p. 390「天台宗の教理を根本に置き、巧みに南宗禅との融合をはかっている。」
- (22) 驚阪宗演「永嘉玄覚の禅観」(禅文化研究所紀要第7号 昭50) p. 54—55
- (23) 鈴木哲雄『唐五代禅宗史』(昭60 山喜房) p. 129に依る。
- (24) 安藤俊雄前引書 p. 93 禅の語録16『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』(昭49—58 筑摩書房) p. 195 柳田聖山解説「史実上の玄覚は必ずしも天台正系の学者ではなかった。」

附 大正藏経(T)と他の諸本と相異なる場合があり、その中の相当数について誤植の疑も持たれるので、気のついたものを挙げる。(版||注1、成||注12、燈||注2)

- 389 a 18衆主—生(版、成、燈) 389 b 17万感—惑(版、成、燈) 389 b 29昭昭(=燈)—照照(版、成) 389 b 29契眞、本空—本眞(版、成、燈) 390 b 2初生者—心(版、成、燈) 390 b 18对彼二病—破(版、成、燈) 391 a 1猶有(=版、成)—存(燈) 391 a 21般若無知(=燈)—智(版、成) 391 a 24分岐—岐(版、成、燈) 391 c 22存—復(版、成、燈) 392 a 16他語—説(版、成、燈) 393 b 5色相—像(版、成、燈) 393 b 12執有。有假非有—ナン(版、成、燈) 394 a 17誼擡—喧(版、成) 394 a 23玄音—旨(版、成) 394 a 25寂累—慮(版、成) 394 a 26避諠—喧(版、成) 394 b 20狗喧雜—徇(版、成) 394 c 3常短—矩(版、成)

## 聖書の贖罪精神とキリストの本質

——新英語訳聖書の翻訳に見られる矛盾構造論を中心として——

木原 範 恭

〈論文要旨〉 キリストの本質とは、聖書から判断して、神性、絶対の靈性、永遠性であると、筆者は考えている。新英語訳聖書（NEB）は、これらをどのような立場でとらえているのか、可能な限り実証的に調べてみた。その結果、NEBの立場は必ずしもキリスト中心ではなく、しばしば人間中心となる。したがって二元論的宇宙観のようなものを肯定し、世界を一つにするための宗教統一、宗教融合をもあえて肯定するような立場にある。教義的には、教権重視主義である。聖書の奇跡等の超自然的記事には、否定的な傾向をもつ、自然主義的立場にたっている。したがって、NEBのイエス・キリスト像は、人間のための英雄的要素が強すぎて、神と人との唯一の仲保者としてのキリストの聖は弱められている。そして贖罪感覚もあいまいである。そして待望のキリストとの出会いの描写なども、平板である。したがって、死がらの甦りの可能だった神の子としてのキリストの聖についての描写もあいまいである。

〈キーワード〉 ①キリストの聖 ②キリストの本質 ③贖罪感覚 ④自然主義的立場 ⑤二元論的宇宙観

## はじめに

被造物はイエス・キリストを完全に知ることはできない。キリストの本質に関しては、人間の理解することのでき

ない神秘性がつきまとう。われわれはキリストの特性を知ることができるし、彼が与える恵みを受け、それを讚美することができる。しかし彼の究極的な本質は、われわれには、永遠に神秘である。エクレシヤ(集会)が提示する教義の助けをもってしても、人間の心はキリストの人格の深遠な意味を理解することはできない。それは、人間の知識の限界を越えるものである。神の子の神秘を知るのは、ただ神の子だけである。—H・B・スウィート<sup>(1)</sup>

筆者はこれまで、日本宗教会での口頭発表の場で、新英語訳聖書(The New English Bible)の翻訳のあり方を中心に、これまで日本語訳聖書のあり方をめぐって考察している。

世界中にいるキリスト者達の信念の根柢は、人間存在の本質である『隣人愛』に生きようとする信仰にある。

この「隣人愛」のあり方を核として、新英語訳聖書(N・E・B)の編集者たちのそれはどういふものであろうかと考察することにする。研究方法としては、宗教学を前提として英語学的・人類言語学的な立場から人と文化と言葉を中心に、研究に必要なキーワードを手がかりとしてマスターキーとしての言葉を求めるやり方である。つまり、NEBを中心として聖書翻訳に関する諸問題を前述の方法の及ぶ範囲内で、主として英米文学作品などを手がかりとして、宗教学的な研究分析と考察をしている。<sup>(2)</sup>

したがって、聖書の翻訳をめぐってのこれまでの筆者のいくつかの論文や著書とそれを説明するのに必要ないくつかの資料やノートによって、聖書の翻訳のあり方を問い、そののぞましい文体というむずかしい問題をめぐって、諸先輩の貴重な御意見を参考にまとめている。その中間報告が本稿である。そして、この中間報告を前提として、最後に『新英語訳聖書に見られるキリスト論(Christology)』という大きなむずかしいテーマを取りあげてみる予定である。

新英語訳聖書の翻訳に代表される最近の話題にのぼっている聖書翻訳の傾向に対する問題点は、フランシスA・シーファア<sup>(3)</sup>がその著『真に霊であること』の中で、述べている如く自然主義的翻訳の延長線上にあるといえよう。か

かる自然主義的立場にたつ翻訳聖書は、ひと言でいえば、三位一体論的な聖書解釈の立場を否定する傾向にあるといえよう。その結果生じる大きな問題を仮に七つあげて、これまでに考察を試みた。

(一) 主格としての神の唯一性と聖書の一致とその働きを時々否定することより生じる矛盾した文体。<sup>(4)</sup>

(二) 正統的な三位一体論にたつ聖書の原典に忠実な翻訳は、六十六巻よりなる聖書正典の統一と一致という点で、文全体の構造的な矛盾も少なく、神の存在の本質であるキリストの隣人愛と、キリストの本質的性質であるキリストの聖がハッキリと示され、聖書の中に録されているキリストによる贖罪精神が十分に説明している。これに対し、自然主義的翻訳聖書は、文全体の構造的矛盾が生じる。

(三) 自然神的な立場（NEB雅歌2章7節は、『かもしか』や『野の雌鹿』と訳すべきところを、『もうもろの霊』と『女神たち』をさして誓うと訳出している）。

人の霊と神の霊との結合ではなく、融合を考える。NEBはヨハネ伝第四章二十四節を、いつもなら大文字で the Spirit と訳出するところを普通に Spirit (霊) と訳している。

(四) 聖書の主張する（特にテサロニケ人への手紙第五章二十三節）様に、人が三部分——霊・魂・からだ——から成っているという立場が、あいまいなところから生じる聖なる感動の喪失。

(五) 奇跡の否定的志向（ロマ書四章二十五節、ロマ書十章十三節<sup>(5)</sup>）。

(六) キリストの英雄性を強調した文体。

(七) キリストの本質——神性と永遠の力に関する否定的志向。

本稿は特にこの七のキリストの本質について、考察しながら、『新英語訳聖書に見られるキリスト論』あるいは『新英語訳聖書のキリスト論』そのIの準備的作業としてまとめてみることにする。



## 一 真理としてのキリスト

NEBの矛盾構造論は、その翻訳に見られるキリスト論にふれなければ、説明出来ないという立場に立って、筆者はこの問題に言及することとする。即ちNEBのキリスト論は、聖書研究を学問的に実証性を重んじるあまり、神の子主イエス・キリストとの出会いではなく、英雄的な人の子としてのイエス像に傾斜しがちなものになっている。

イザヤ書五十四章五節のNEBの翻訳に見られるキリストと少し矛盾したキリスト像となる。

Your husband is your maker, whose name is the Lord of Hosts; your ransomer is the Holy One of Israel who is called God of all the earth.

(あなたの夫は、あなたの創り主である。その名は万軍の主。そしてあなたの贖い主は全地の神となえられるイスラエルの聖者。) イザヤ書五十四章五節

七十人訳聖書および新約聖書におけるキリスト論をさす語のギリシヤ語のアレーティア *altheia* は、ヘブライ語のエメント *emunt* に由来する。しかし、旧約のエメントから新約のアレーティアにかけては、意味がかなり変遷している。すなわち、エメントは元来神や人間の「真実」という倫理概念を表現していたが、新約のアレーティアは客観的教えやキリスト自身をさすようになる。しかし、ギリシヤ哲学の意味における真理をさしたことはけっしてなく、神の真実という概論をつねに包含している。(三省堂聖書思想辞典)

エペソ書一章十三節には、「真理のことば」は、あなたがたの福音として説明されている。又同第六章は、キリスト信者の行動にふれており、「腰には真理の帯を締める」とある。更にコリント前書五章八節にはキリスト者は「パン

種のはいらぬ純粹で、真実なパンを守り続けること」がすすめられている。(前掲書参照)

このように、真理はそれが救主の性質であるように、救われた者の性質でなければならぬ。神との出会いという信仰体験を基礎として生じたものでなければならぬ。この点に関してNEBはあいまいである。

即ちルカ伝第十九章三節には取税人ザアカイのことが書いてある。彼は救主イエス・キリストを見たいと切望している。NEBはどう描写しているのだろうか。

He was eager to see what Jesus looked like. (NEB)

(彼はイエスがどんな男であるかどうしても見たかった。)

What という訳は、小学館の Random House English Japanese Dictionary に *what is he?* who is he が、人柄、素性、性質などに ついて主観的な意見を求めているのに対し、What is he? は、客観的な事実の記述または類別を求める言い方で、冷たい感じが含まれている。look like は(形)が似ている、であるように思える(松田徳一郎監修研究社英和辞典)と訳されている。欽定訳聖書(以下 AV と略す)は Who と次のように訳している。

And he sought to see Jesus *who* he was, and could not for the praise, because he was little of stature.

(And he sought to see Jesus *who* he was; and could not for the praise, because he was little of stature)

(強調筆者)

ルター訳も次の如く *wer, じかり who* と訳している。

Und er beehrte Jesus to sehen, *Wer* er ware,

(そして彼はイエスがどんな御方であるのだろうかお目にかかりたいと切望した。)

しかし Gute Nachricht für Sie が、

Er wollte Jesus unbedingt sehen.

(彼はどんなことがあっても、イエスを見たいと思っていた。)

と、NEBに近い訳となっている。英語訳は、やはり who と訳している。

Schul Bibel をよめ、次のようにちゃんと、Wer (Who) と訳している。

Und er verlange danach, Jesus zu sehen und zu erfahren, Wer er ist. (強調筆者)

(彼はイエスがどういふ御方が、見て知りたいと切望した。)

ザブカイが、無意識に切望していたものは何であつたらうか。それは他ならぬ救主すいすうの出現ではなかつたらうか。原語の意味通りに、隠れているものが現われて、自分にめいりように示されることではなかつたらうか。イスラエルが待ち望んでいたメシヤとの出会いではなかつたらうか。

これらのことから、前述の聖書思想事典を援用してNEB訳が、旧約のメシヤ像という点についても、あいまいであることを指摘しておきたい。

この事例としては、イザヤ書十六章五節のNEBの mutual trust (相互の信頼) という訳に見られる。

...A throne shall be set up in mutual trust in David's tent, and on it there shall sit a true judge, one who seeks justice and is swift to do right. (強調筆者)

(一つの王座がダビデの天幕にお互いの信頼において打ち立てられ、そしてその王座に、正義を求め正義を行う人、本当の裁判官がすわるだろう。)

ルター訳は「真実に」とノブライ語聖書に従っている。

Dann wird ein Thron bereit werden aus Gnaden, daß einer in Treue darauf sitze in der Hütte David und

richte und trachte nach Recht und fördere Gerechtigkeit. (Die Bibel I.) (強調筆者)

(その時、一つの王座が恵みによって用意される、一人の者の天幕の中で、真実にその上に座り、裁きをし、公正を求め、正義を行うために。)

香港聖經は「誠誠実実」と訳しているところ。ヘブライ語原典では Shalom met (真実の平和) となっている。旧約における真理は、まず第一に契約に対する誠実を意味して、「真実」という概念に近かったということを考えて、これを『相互の信頼』を訳す NEB のメシヤ像は、これまた人間中心的な立場からの訳といえよう。

真理とは新約ではイエス・キリストを中心とした完全な啓示を意味するようになったことを前提に考えると、こうした NEB のメシヤ像は、矛盾したものになりはしないだろうか。

さて NEB の人間中心的な解釈は、メシヤのひな型としての預言者たちの言動解釈にも援用される。

ホセア書第三章一節の NEB の注解を見ると、一人の妻を愛し抜くメシヤのひな型としての預言者ホセア像は期待できない。同注解は、神の御命令に従って、彼は淫行の女を同時にではないが二人も、めとったのではないかという仮説を主張している。ホセア書全体では、奴隷の身から解放されたイスラエルが、荒野の中で神の花嫁としてのひな型として描かれている。

律法の授与、神の幕屋建設、祭司制の確立までに至る長い荒野の旅の中で、あがない主である神こそは、ひとりの忠実な夫として描かれる。そしてイスラエルの民は、彼女の不忠実さにもかかわらず、神より花嫁として選ばれた神の愛の対象民族であったと述べられている。(ホセア書第二章十五節、同12章9、同13章4-5)

かかるホセア書の内容からも、そしてホセア書一章から三章までの象徴的内容からも、『姦淫の女』を、続けて二人もめとれという神の命令があったとする解釈には無理がある。

まして、イスラエルが、無意識に待ちのぞんでいた贖い主（同11章1節、同13章4節、同13章14節）としてのキリストのひな型である預言者ホセアの『象徴的行為預言』を説明するとなると、少し無理があるのではあるまいか。

## 二 キリストの贖罪

「キリストは、わたしたちのためにのろわれたものとなって、わたし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章10節）  
神の贖罪愛のなんたるかを知り（ヨブ記19章23—27節）、おのがちりから造られたものに過ぎないことを（同42章6節）、神のふところにとび込んで悟った『信仰の英雄ヨブ』（NEB注解参考）の苦しみの中に、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章19節）と唯一・永遠の絶対の靈性（ヨハネ4章24節）をヨブ記も詳細に叙述しているので、本研究でも手がかりとして、援用している。

Johnson's Dictionary に *Hero* とある。

① A man eminent for bravery

② A man of the highest class in any respect

とある。よつて Heroism とある。

The quality or character of an hero (英雄の特質、あるいは特徴) となっている。NEBのヨハネ伝第二章五節の訳が、'Do whatever he tells you.' (彼があなたに語るところは、何んでもよしなご) となっている。

ネストル訳ギリシヤ語聖書（原典）の文体では、

‘Whatever he may say to you, do (it)’ となっている。（彼があなたにいうことは、それをしなさい。）  
ルター訳も、*ロゴス*としてのイエス像の描写を重視した原典の文体通りの聖なる感動を、違いの判る文体のままでも伝える。即ち、

Was er euch sagt, das tut. (彼があなたにいうことは、それをしなさい。)

神よりの聖なる感動の息のことばとしての聖書の語順を、ヨハネは大切にしたのである。しかしNEBの文体は、救主のロゴス性を強調したのではなく、行動性そのものに、強調点をおいた文体となっている。しかし、贖い主イエス・キリストは、神の御旨に従い、聖書の預言に従い、イスマエルの伝統に従って、おのれをむなしくして、神の栄光をあらわすことにあつたということを考えることなしには、聖書の中に録されている贖罪ということばの説明さえも、理解しにくいものになるといふことを、われわれは知らなければならない。ここでNEBと同じ立場にある事例を一つあげてみたい。

チャールズ・デイケンズ（一八一七年～一八七〇年）の *The Life of our Lord* から、こうした問題点を考えてみることにする。

使徒ヨハネが、キリスト自身の口から出されることばによって、最初の奇跡を行われたと述べているのに（ヨハネ伝第2章7-8節）、*デイケンズ*は、*But Jesus turned this water into wine, by only lifting up his hand: (す)ら*で、イエス様は手を上げただけで、その水をおどろ酒にしてみました。）と、説明している。この表現は、キリストの英雄性を、つまりメシヤ性を力説しようとして、かえって、キリストの本質——つまり前述の神性と永遠性と絶対の霊性——を象徴的に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。

彼は行動の人イエスを描いたに過ぎず、救主イエス・キリストを描いたのではない。

モーセが、神と神のみことばの真実なることを信じて、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章8節）、彼は手を上げ、彼の杖で岩を二度打って（同20章11節）、水を出したため、神の神聖（申命記32章11節）をけがした者として、約束の地カナンにはいることが許されなかったという記事の中に、われわれは贖い主としての神の本質的性質が聖であることを知る。ホセアは人の思いをはるかに越える愛のなかに、神の本質的性質としての聖を認めた。またここでモーセも、神の本質的性質が聖なること（民数記20章13節）を信じていることが求められていた。

アロンとモーセが、約束の地にはいれなかったことに関し、NEB注解は、それは彼等のなげかわしい一つの失敗だとし、彼等の神に対する信仰のなさがそうさせた」と、次のように説明する。（The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible）

「モーセは岩にむかって語るようにいわれていた。神の突然の怒りは、もしそれが岩を打つことなしに、岩にむけてモーセが、単にしゃべっただけの失敗によってひきおこされたのであれば、一つのナンゾである。二度打つことは、神に対する信仰のなきのしるしである。モーセは彼（神）のことは信じようとせず、一つの特別な重要な行動をのぞむ。」

コリント第一第十章四節には、『霊の岩』のことが録されているがNEBはこれを the supernatural rock（超自然的な岩）と訳して、これが霊的なものであることを否定する。NEBも、… and that rock was Christ. 『あの岩はキリストであった』と訳しているにもかからず、『超自然的岩』と訳すと、内容に矛盾が生じてくる。

NEBは、審判によって神の手によって、人のために贖い主として一度だけ（ロマ章6章9―10節）打たれるキリス

トの模型があるとする象徴的解釈はしない。これまでも筆者はくりかえし指摘したが、NEBは『霊』という言葉については、前述の如く、別の表現を用いたり、次の事例でもハッキリとするように、カットしている。

Then Jesus gave a loud cry and said, 'Father, into thy hands I commit my spirit; and with these words he died.

(そしてイエスは大声で叫ばれてそしていった。父よ、あなたの手にわたしはわが霊をゆだねる、そしてこれらのごとばで死なれた。)

「捧げます」という Will (意志) はない。ここでも自発感覚が欠落し、最後の息(あるいは霊)を吐き出された(逐語訳)というような表現はない。ネストレ訳の逐語英訳を参考までにとりあげてみよう。

And having cried with a voice loud, Jesus said, Father, into hands thy I will commit my spirit. And these things having said he expired.

(そしてイエスは大声で叫んでいわれた、父よ、あなたの両手にわたしは、わたしの霊をおゆだねします。そしてこれらのことをいって、彼は息(または霊)を吐き出された。)

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、わたしたちの主イエス・キリストの神性についての比類のない荘厳な論述である。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。<sup>(8)</sup>」

また、ライルは贖い主としての必要な条件は神であると次のように述べている。

「罪人のための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つたとすれば、罪は人の考えと異



なり、神の目にははるかに思わしく、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。」

この贖い主について示されているヨハネ伝第三章十四節から十六節までのNEBの文体は次に示すように、隣人愛の模範としてのキリスト像を英雄的に律法的に強調した文体となっている。<sup>(10)</sup>

This Son of Man must be lifted up as the serpent was lifted up by Moses in the Wilderness, so that everyone who has faith in him may in him possess eternal life. God loved the world so much that he gave his only Son, that everyone who has faith in him may not die but have eternal life. (NEB)

(この人の子は、あげられなければなりません、モーセによって荒野にへびがあげられたように。彼に信仰をもつすべての人が、永遠の生命を得るために。神は彼自身のひとり子をお与えになったほどにこの世を大変愛された。それは、彼に信仰を持っている人が、すべて死なないで永遠の生命をもつためである。)

『人の子』があげられなくてはならないのは、神が人を愛されたからである。そして『人の子』が天にあげられて、父なる神とひとつとされ、『聖なる方』となることが、『聖なる父』(ヨハネ伝第17章11節)の至上の命令であることが、このNEBからは、認知出来ない。

ネストレ英語逐語訳では、この点に関して、非の打ちどころがない。

And even as Moses lifted up the serpent in the wilderness, thus to be lifted up it behaves the Son of man, that everyone that believes on him may not perish, but may have life eternal. For so loved God the world that his Son the only begotten he gave, that everyone who believe on him may not perish,

but may have life eternal.

(モーセが荒野で蛇を上げたように、人の子もまた上げられることが当然です。それは彼を信じる者が滅びないで、永遠の生命を持つためです。なぜなら彼御自身のひとり子をお与えになるほどにこの世を大変愛されました。それは彼を信じる者が滅びないで、永遠の生命を持つためです。)

### 三 キリストの「聖」

キリストはその誕生前からすでに『聖なる方』と見なされている。<sup>(1)</sup>(新聖書辞典、いのちのことば社) 御使いは母マリヤに告げている。「聖霊があなたの上に臨み、いと高き方の力があなたをおおいます。それゆえ、生まれ者は、聖なる者、神の子と呼ばれます」(ルカ伝1章35節)

しかしNEBは、この『聖なる方』となっている原典を、the holy child (聖なる子) と訳している。マルコ伝一章二十四節やルカ伝四章三十節ではNEBも、ちゃんと the Holy one of God (神の聖者) と訳している。またペテロが、説教の中でキリストを「このきよくて正しい方」(使3章4節)と呼んでいるところも、NEBは原典通りにしている。『聖なる父』と『聖なる子』という関係をNEBは説明したくて、『聖なる方』という言葉を『聖なる子』と訳し、社会的な家族関係の説明を援用したのであろうか。預言の言葉を人間的解釈であいまいにしている一例である。同辞典によると、聖書における「聖」の概念は、こう説明してある。

聖書における「聖」の概念は、最も重要で根本的なものであり、聖書の神の本質的性格を表すものである。それゆえ、この概念を単に神の属性の一つと見なすのではなく、かえって神のすべての属性がこれに関係してくる中心的本

質的性格と見るべきである。<sup>(12)</sup>

「神なる救主を拝し、そして彼にだけつかえよ」というギリシヤ語原典のルカ伝第四章八節に示されている、イエスのことばこそ、神の本質的性格が聖であり、キリストの人としての完全な生涯が、これをあきらかにすることであったことを示している。これこそが、真理としてのキリストの本質であった。したがって筆者は、『神の子としてのキリストの聖』という言葉こそ、聖書の唯一のマスターキーではなからうかと筆者は考える。このマスターキーで、われらに天国の門をあける方が、キリストであると。そしてまた神を拝し、神につかえることこそ、キリストの聖であったと考える。

しかしNEBは次に示す如く、奴隸的なへりくだりを持って、神につかえ、従うのではなく、神に敬意をささげ、しかるのち、神を拝することを期待するイエスを描く。「サタンよ！ しりぞけ」なんていう、人間的な憎悪の感情を持たない理性的な英雄を。恵み深い方を。

Jesus answered him, Scripture says, "You shall do homage to the Lord your God and worship him alone."

(NEB)

(イエスは彼に答えられた、聖書は『あなたの主なる神を敬い彼だけを拝しなさい』といている。)

しかしNEBの英語逐語訳は、

And Jesus answered and said unto him, Get thee behind me, Satan: for it has been written, Thou shalt worship the Lord thy God, and him only shalt thou serve.

(そしてイエスは彼に答えていわれた。サタンよ、わたしのうしろにしりぞけ。というのは聖書に、あなたはあな

たの主なる神を拝し、そして彼にだけつかえよと書いてあるから。」

サタンに、「わたしもうしろにしりぞけ」と、いわれる方は、聖なる方であり、神と等しい方でなければならぬ。救主であるこの自分に、人の模範としてつかえるはずだったのは、サタンよ、お前ではなかったか。叛逆者としてのお前の運命もこのわたしによってやがて破局をむかえるのだというメッセージも勿論この中に含蓄してあることがうかがえる。しかしNEBにはこの内容が欠落している。NEBのキリストの聖を弱める方向の一例をとりあげてみたい。

ロマ書三章二十五節がそれで、これは原語に盛られた福音の意味がだいなしだといわれている。

For God designed him to be the means of expiating sin by his sacrificial death, effective through faith. (論調筆者)

(なぜなら神は信仰による効果的な犠牲の死によって彼を罪を償う手だてとなるように定められた。)

ネストレギリシヤ語聖書では、「なぜなら、神が彼(キリスト)の血による信仰を通して、なだめの座に定められた」(私訳)となる。

ギ聖書では、ヘブライ語のカッポーレス Kapporeth が、ヘブル書九章五節にも使われているが、ヒラステリオン hilasterion となっている。この言葉はロマ書三章二十五節でも使われている。新改訳聖書では、これは「なだめ」の供え物となっている。この訳は、キリストの聖という言葉の説明するのにふさわしいのではなからうかと筆者は考える。AVなどは、Mercy seat (あわれみの座)と訳している。一般的なこれまでの邦訳は、「贖罪蓋(がい)」あるいは「贖いのふた」となっている。これは神がモーセに命じられた奉納物の一つで、あかしの箱のふたの部分(出エジプト記二十五章十七節)に出てくる。長さ2キヌビト半、幅1キヌビト半、純金で作られる。これはキリストの贖いに

関連して用いられる。これはロマ書八章二十三節に出てくるアポリュトウローシシ *apolutosis* というギリシヤ語にひき続けられる。この字義通りの意味は解放であり、救いの完成を強調している。つまり罪から完全に解放される状態をいうが、NEBはこのくだりの訳を、*set our whole body free* (われわれのすべてのからだを自由ににされる)と訳している。

新聖書辞典(前述)は、このキリストの贖罪をこのようにまとめている。

「キリストによる贖罪は、罪の赦し、神の子としての身分、聖霊による自由を与え、罪と死から解放し、完全に救われた状態になるという、すぐれて多様な意味内容を持つているのである。<sup>(13)</sup>

NEBの「効果的な犠牲の死」では、キリストの贖罪の説明としても不十分である。更にキリストの贖罪の完全なることによって、われわれに与えられるキリストの聖は、これでは説明しにくい。前述の如く『よきおとづれ』としての福音の内容からは、かけはなれたものになっているが、NEBの「効果的な犠牲の死」である。神は霊であって、血肉があつてはならないといいたのであろうが、キリストの受肉こそ奇跡の中心であるし、またキリストの聖の神秘的な中心主題である。このことをNEBは考えず、何かが神の前にあるべき原型タイプのアダム像を、新旧約聖書の原典を手がかりに、勝手に想定し、仮説のイエスの中に、そうした探究者の模範を、人間の英雄的求道者のそれを、求めているような疑いが、NEBの研究者の一人である筆者に生じてくる。これは『いのちの実』(創3-22)のことを忘れ、『園の中央にある木の実』(禁断の実)(創3・3)のことに思いをめぐらしていたタイプの悲劇をわれわれに思い出させてくれる。それは聖書の中心主題が、キリストにあることを忘れ、宗教的、道徳的な人間の理想像を仮説の『イエス』に求めようとしているような印象をNEBはわれわれに与える。生きたコトバとして、神の

靈息によって、書かれた聖書Ⅱ(テモテ3・6)は、有機的に構成され、その単一性ということを考えると、われわれはそれが、神の作品として、当然完全なものとして、ひとつのからだとして、完全な統一と一致と自発と調和を要求しなければならぬ。しかしそれを律法的に求めると、パリサイ人や律法学者の立場になる。ヨハネ伝第五章三十九節はギリシヤ語聖書では、「聖書の中に永遠の生命があると思って、あなた達は探究しなさい。そしてその聖書は、わたし(キリスト)について証言している。」(私訳)

しかし、NEBは、

You study the scriptures diligently, supposing that in having them you have eternal life (NEB). (強調筆者)  
(あなた達は、聖書をもつことで、永遠の生命をもつのだと思って勤勉に聖書を研究しています。)

神の聖なる感動による神の靈息によって書かれた聖書が、愛する人間の中から、魂と靈に、わが胸(わが愛する子キリスト)にかえれと訴えているのにNEBはわびしい。

#### 四 キリストの神性と受肉

イザヤ書五十三章二節―三節には待望のメシヤ像についてこう録されている。

「彼には、わたしたちが見とれるような姿もなく、輝きもなく、わたしたちが慕うような見ばえもない。彼はさげすまれ、……わたしたちも彼を尊ばなかった。」

われわれは出エジプト記(二十五章―二十七章、三〇章)に録されている幕屋の七つの備品から、大祭司としてのキリストの完全なる贖いを示す象徴としての働きをもう一度見ることにする。バクスターの分類をあげてみる。<sup>(14)</sup>

① 銅の祭壇——象徴的意味は、犠牲による贖罪。典型的な意味は、キリストの贖罪を示す。

② 銅の洗盤——象徴的意味は、霊的新生、典型的意味は、聖霊による再生と新生

③ 供えのパンの机——象徴的意味は、霊的維持。典型的な意味は、生命のパン、生命の水としての聖霊

④ 燭台——象徴的意味は、霊的輝き。典型的な意味は、世の光としてのキリスト、そして特に彼自身の民

⑤ 香の祭壇——象徴的意味は受け入れられる嘆願。典型的な意味は、イエス・キリストの名による祈り(ヨハネ14章13節、黙示5章8節)

⑥ 契約の箱——象徴的な意味は、契約関係による神への接近。典型的な意味は、われわれの神への接近の契約の基礎としてのキリスト。

⑦ 贖罪蓋<sup>がび</sup>——象徴的意味は、神の御臨在と神の命。典型的な意味は、『われみの座』としてのキリスト(ロマ書3章25節)。そして神がお与えになる生命としての聖霊。

N E Bはキリストの受肉による贖罪を文体融合によって、無視している。

イザヤ書五十三章十節は、N E Bの得意の文体融合によって生じた矛盾構造がハッキリと示されている事例で、内容的にも矛盾したものとなる。

Yet the Lord took thought for his tortured servant and healed him who had made himself a sacrifice for sin; (NEB)

(主は御自身のひどい苦悶の僕を思いやられ、罪のために御自身を犠牲とされた彼をいやされた。)

これは、原典では、石浜義則訳のように、もし、あなたが彼の魂を罪のために犠牲とするなら、彼は子孫を見る。」

(強調筆者)

原典は、NEBや日本語訳聖書のように、「彼が自分をとがの供え物とするとき」ではない。中訳治樹は、「献げるという行為が未完（イムターシーム）」「お前がするならば」であることを強調する<sup>(16)</sup>。

このようにしてなし遂げられた死と犠牲をイスラエル人が青銅のへびをおおぎ見たごとく、われわれがそれを自分のもととして信じるならば、彼は永遠に生きて霊の子孫を見、榮譽ある王座につく、とイザヤ書はいう。

この聖書の論理を、エーリヒ・ザウアーはその著『十字架の勝利』<sup>(16)</sup>の中で、十字架を「義認の基礎」と「聖化の基盤」という個人的な二面性においてとらえている。人は、キリストの十字架によって、義とされ、更にすすんで聖化され、聖なるキリストと霊において、聖霊による結合を経験しなければならぬ、という<sup>(17)</sup>。

ロマ書八章三節に出てくる原典の『罪の肉の様』というくだりを弱めているのがNEB。

Like that (form) of our sinful nature

（われわれ自身の罪の性質の姿）というくだりは、単数形のもつ（原）罪という語の重さを弱めている。また、ペテロ前書第一章十九節についても、NEBは同じような立場で翻訳されている。同章十八節のNEBも、これまた、「あなたがたは救われた」という神の主権を第一にした受身形の原典の味が、ここでも消去されている。そして、ヘテロ前書第一章二節にも、同様な傾向がうかがわれる。即ち、原典では、選びのわざは、三位一体の神によることがかかる様に、『選ばれた人々』は、①「神の予知に従い」、②「御霊の聖めによつて」と、③「イエス・キリストに従うように」、「またその血の注ぎかけを受けるように」との三つの句に関連づけられている。しかしNEBは、

—chosen of old in the purpose of God the Father, hallowed to his service by the Spirit, and consecrated by the sprinkle blood of Jesus Christ, (強調筆者)

（父なる神の意図で、御霊による奉仕にあずかり、そして、イエス・キリストの血のそそぎによつて、きよめを受



けて、選ばれた人たちへ。) (強調筆者)

① 原典の「予知」は、NEBでは、「神の意図」と訳され、選びの予定の思想(ロマ書八章二十九節)が、無視されてくる。

② 「きよめ」は、NEBでは、「奉仕」と訳されている。原典の「御霊の聖め」の「御霊の」は、主格的な属格で、「御霊が聖める」という意味であるが、NEBは、「御霊によって」という手段を示している。

③ 選びの目的は、原典では、目的を表す前置詞ではじまって、キリストへの従順と血の注ぎを受けるために、」となっているのに、NEBは、「キリストの血のそだきによつて」となり、選びの目的を、手段にすりかえて、選びの目的さえもぼかしている。

キリストの神性否定の志向は、まずヘブル書九章十四節にはっきりと示されている。

ここでNEBは『永遠の霊』を『霊的な永遠の犠牲』と訳している。

He (筆者注、キリストのこと) offered himself without blemish to God, a spiritual and eternal sacrifice. (強調筆者)  
(彼は彼自身を神に対して傷なく、永遠の犠牲として捧げられた。)

前述の如く、ルカによる福音書(23・46)の中で、NEBは「彼(キリストのこと)は死なれた」と自然主義的立場で訳しているが、『わたしの霊』つまり、『永遠の霊』を捧げられたということを否定した方向の立場を支持している。

この『永遠の犠牲』という訳は、ギリシヤ語原典の『永遠の霊によつて』を、一般人にも判りやすくにとの意図で、意訳されたものと思うが、ことキリストの神性に関する点であるから、問題として矛盾として指摘しておく。

W・T・カナリーの『永遠の霊』についての次の説明は、卓越している。

「永遠の霊とは、その中に完全絶対性を有する道徳的善である。人間救済のためにご自分を死に渡されたキリスト

はいかなる道徳的善もその質において表現しえない靈的善を表現された。そういう意味で、彼は絶対的義の靈であり、永遠の靈といえる。<sup>(17)</sup>

English New International Version (一九八五年版)は、すでに『永遠の靈』によって自身を神と人のために捧げたキリストを語っている。ギリシヤ語原典には定冠詞がついていない。したがって、ヘブル書の著者は、口語訳聖書や新約聖書共同訳のように、『永遠の聖靈』によってとっているのではない。デーリッチのヘブライ語訳新約聖書もギリシヤ語原典に従っている。香港聖經も、「永遠の靈」と訳し、フランス語標準訳聖書も、*Par up esprit eternel* (永遠の靈によって)と原典に忠実に訳している。そしてわが国の新改訳も『永遠の靈によって』となっている。

新約詳訳聖書は、『永遠のみ霊』については、多くの權威ある注解者はこう解するという注をつけて、彼ご自身が神ご自身が持たれる先在のご人格の力によりと説明している。

ヘブル書七章二十四節の NEB は、

because he remained for ever.

(キリストは、永遠に存在されるのであって。)

と訳しているとすると、キリストの神たることの本質の一つ『永遠性』をここで認めているとすると、矛盾したキリスト像が生まれるのではなからうか。出エジプト記第二十八章三十六節―三十七節には、大祭司アロンが、至聖所にはいる時に、あらゆるものより先に、神に見られる彼の額にあったものは、何であったのだろうか。

これは天の至聖所において、キリスト者が、榮光ある大祭司キリストにあって、神から最初に見られるものが何であるかを象徴的に教えているところであるといわれている。<sup>(18)</sup>

それは『聖なる冠』であった。これは、額につけるターパンの前に結ばれた金の板で、これには『主に聖なる者』

と刻まれていた。その意味は三十八節に説明されている。

「それがアロンの額の上にあるから、アロンは、イスラエルの人の聖別する聖なる物、すなわち、彼らのすべての聖なるささげ物、すなわち、彼らのすべての聖なるささげ物に關しての咎とがを負う。これは、それらのものが、主の前に受け入れられるために、絶えずアロンの額の上になければならない。」

かく見てくると、NEBは、なだめの供物としての福音的・倫理的内容の表現であるキリストの『聖』という言葉やまた『永遠の靈』という言葉などを無視し、意識した結果、律法的・英雄的キリストをわれわれに想像させてしま

### むすびにかえて

イスラエルの愛 (Ahaba) の本来の特質は、排他性である。雅歌八章六節で、死のように強い愛と墓のように残酷な嫉みとが、対句法で、結びつけられているのは、偶然ではない。

ヤコブは二人の妻をめぐったが、彼の愛はその一人だけに向けられていた。<sup>(19)</sup>

E・シュタウファーは、その著『愛』の中で、この排他的な神の愛について、そしてその愛が夫婦の間におけるよ

うな一対一のものであることを力説する。<sup>(20)</sup> (キッテル新約聖書神学辞典、教文館)

前述の如くNEBの注解によると、預言者ホセアが、神の命令によって、姦淫の女を二度もめぐったということになるが、筆者が、この仮説に疑問をいだくのは、かかる理由による。シュタウファーの『愛』についての説明を援用してみたい。

旧約聖書において讀えられている愛は嫉む愛であって、何千人の中から一人を選び、その一人の情熱と意志の限りをつくして、固くとらえ、真実の関係のきずなをゆるめない愛である。<sup>(21)</sup>

しかし、隣人愛という人間存在の本質というものは、イエスのよきサマリヤ人へのたとえ話（ルカ10章36節―37節）の中によくとえられているように、神の助けがなければ、自己中心的な人間には不可能な問題として示されているのではないかと、筆者は考えている。

そして、よきサマリヤ人だとえられているこの愛なる神への応答は、礼拝の形をとる。しかしNEBは、ヨハネによる福音書第九章三十節では、これを否定的に訳している。ここには、生れつきの盲人が、イエスによって、神よりの奇跡の働きとして完全に、いやされても、原典に忠実な正統的な他の聖書翻訳とちがって、あたり前のことのようにしている人間像が描き出されている。

Indeed, it is he who is speaking to you; Lord, I believe, he said, and bowed before him. (NEB) (強調筆者)  
 (本当にあなたと話しているのが、彼です。主よ、私は信じますと、彼はいつて、頭をさげた。)

Good News 訳で、*He knelt down before Jesus* (イエスの前にひざまづいた)と訳しているのに。聖書によると、土くれから造られ、神の前に罪を犯し、必ず死ぬべき運命に定められている弱い被造物である人間は、神によって、愛の対象として造られている。だから、いつも神に助けを求め、神を第一にして、神と共に、勝利者となるように期待されている。弱いがゆえに強い神の作品である。このことは、次のヨハネ黙示録二章七節からうかがえる。

「耳のある者は、御霊が、諸集会に<sup>みたま</sup>いうことを聞くがよい。勝利を得る者には、神のパラダイスにあるいのちの木の実を食べることをゆるそう。」

人は弱く作られているがゆえに、神にいつも助けを求めるように作られていた。

神の本質的性質である聖と、神の存在の本質である愛と、神の主権の本質である律法（秩序）である受肉した『ロゴス』である助け主イエス・キリストに助けを求めるべきであると、新約聖書は教えている。また、アダムとイブは、いつも意識的・無意識的に、いつも心をあわせて、神の御旨を第一にし、永遠の時間の流れの中で、『いのちの実』を発見すべきであった。そしてそれを発見したのち、それを食べ、キリストにあって、永遠に生きる者となり、めぐみ深い神をほめたたえるはずであった。しかし神の手によって造られた被造物の中で、最も神に近く造られたにもかかわらず、すでに反逆者となっていたサタンに、人はそのかされて、愛なる神の期待を裏切って禁断の実を食べる。これを『原罪』であると、聖書は教えている。また、NEBは、キリストをギリシャ語のロゴスをそのまま秩序のようにのみ受容している事例もあつて、キリスト論が変容してくる。（『ブル書一章1-3節』）

But in this the final age he has spoken to us in the Son whom he has made heir to the whole universe, and through whom he created *all orders of existence*: the Son who is the effulgence of God's splendour and the stamp of God's very being, and sustains the universe by his word of Power. (NEB, 強調筆者)

（しかしこの終りの時代にあつて、彼（神）がすべての宇宙を御子の所有のためにつくられた御子にあって語られた。そして彼を通して、彼（神）は、すべての存在の秩序をつくられた。御子は神の栄光の輝きであり、神の存在のしるしであり、そして彼の力あるみことばによって宇宙を保っておられる。）

NEBは万物の創造者である神としてのキリストを、すべての存在の秩序をつけられた方として、キリストの神性を弱めている。

これは、ギリシャ語原典では次のようになっているところ。

「この終りの日には、御子にあって、彼（神）はわれわれに語られた。

彼（神）はあらゆるものの所有を御子に定め、御子によって万物をお創りになった。そして、彼はまた彼（神）の栄光の輝きであり、彼の存在の真実の表われで、彼の力あるみ言葉によって、万物を保っておられる。

最後にもう一つわれわれが忘れてはならないことはNEBの文体のもつ構造的矛盾であろう。周知の如く、聖書文体の特徴の一つは、『たとえ』が多く含まれているせい、その文体を英文にする<sup>(22)</sup>と、*As A is B, so is XY* となる文がある。AがBであるようにXはYであると成るが、*So is XY* に強意がある。これは筆者の考えば、*As* 以下の従文節が四十パーセント、*so* 以下の主文節が六十パーセントぐらいの強意度をもっている。NEBはこれをあえて、単文に融合し、従文節の補語を、この単文の主語にし、メタファー（隠喩）にしている。補語を主語にかえらると成ると、文学史上どう位置づけるべきであろうか。一例をあげると、雅歌二章三節のNEB訳がそれ、

No, a lily among thorns is my dearest girls. (NEB, 強調筆者)

(「ういえ、いばらの中にあるゆりは、娘たちの間にいるわが最愛のものです。)

これはヘブル語原典の逐語訳では、

As the apple tree among the trees of the wood, so is my beloved among the sons.

(林の中にリンゴの木があるように、わたしの愛する方は若者たちの間におられる。)

これは東洋的なたとえを嫌い、シンボルを強調したかった結果こんな訳になったのであろうか。

次はやたらと複文にして、単文のもつ簡潔な味が消失する場合は、箴言二十五章二十五節のNEB訳。

Like cold water to the throat when it is dry is good news from a distant land. (NEB) (強調筆者)

(遠くからのよいニュースは、かわいた時のどに冷たい水のようにだ。)

これは原典では強弱がどちらともつけにくい単文。

デリッチ訳を参照してみてください。<sup>(23)</sup>

Fresh water to a thirsty soul; and good news from a far country.

(かわいたのどに新鮮な水。そして遠方からのよいたより。)

これが、創世記一章一節と二節に援用されたとき、聖書翻訳に革命がおこり、大変なことになったのが一九七〇年の次のNEBであった。

IN THE BEGINNING OF CREATION, When God made heaven and earth, the earth was without form and void, with darkness over the face of abyss, and a mighty wind that swept over the surface of the waters. (NEB)

(神が天と地を創られた創造のはじめにおいて、地は形なく空しかった。深いふちの表面は暗やみで、水のおもてを吹きまくる力強い一陣の風があった。)

ここでNEBは主格としての神(エロヒム)と、ルーアハ・エロヒム(神の霊)まで、神の風と変えてしまつて、創造の神を秩序の神に言語感覚的に変えている。<sup>(24)</sup> NEBは、ヨブ記一章一節のルーアハも my mind (私の意識)にかえてゐる。ヤコブ書二章二十六節に出てくる Pneuma (霊)などは、なんのためらいもなく、自然主義的立場から breath (息)と訳してゐる。<sup>(25)</sup>

そして、伝道の書三章十一節に出てくるオーラム(永遠)というヘブライ語などもNEBは自然主義的立場から『過去と現在と未来の時の観念』と訳し、神の永遠性については、考えようとしなない。

最後にNEBが、ヨハネ伝第四章二十四節の訳で、聖書がいう『絶対の霊としてのキリスト』の神性を説明するの手にあつてゐるくだりを紹介して、NEBの得意とする複文の働きを考察する参考資料として提供しておく。

Now the Lord of whom this passages speaks is the Spirit; and where the Spirit of the Lord is, there is Liberty. (NEB)

(さてこの節がその方について語るこの主はその霊です。主の霊のあるところ自由がある。)

ネストル逐語訳も、参考資料として、提供しておく。

「キリストは(絶対の)霊です。そしてこのキリストのこの霊があるところに自由がある。」

注

(1) Sweete, Henry Barclay (一八三五年三月十四日生まれ、一九一七年五月七日没。イギリスの聖書学者、教父学者。ブリュッセルに生まれる。ロンドンのキングス・コレッジ・ケンブリジのゴン・ヴィル・アンド・キーズ・コレッジに学ぶ。一八八二年―九〇年にロンドンのキングス・コレッジ教授)(キリスト教人名辞典、日本基督教団出版局)

(2) PSELL サイコアナリイティカル英文学協会、一九八一年、四頁。

(3) 中島守訳、フランシス・A・シェーファー著『真に霊的であること』いのちのことば社、一九七六年、一二二頁。  
拙稿『バイブルの翻訳とそののぞましい文体』みわ書店、一九七九年、一六四頁。

(4) 拙稿『バイブルの贖罪精神と聖なる感動について』日本宗教学会編、『宗教研究』第五七巻二五九、第四輯、一九八四年、一五一―一二頁。

拙稿『The New English Bible の翻訳の諸問題』日本宗教学会編、『宗教研究』第四六巻二四四、第三輯、一九七三年、四〇―一頁。

拙稿『聖書の贖罪精神と聖霊融合の接点についての一考察』日本宗教学会編、『宗教研究』第五六巻二五五、第四輯、一九八三年、七九―八〇頁。

(5) 拙稿『聖書の贖罪精神と奇跡をめぐって』日本宗教学会編、『宗教研究』第五八巻二六三、第四輯、一九八五年、一一八―一九頁。

C.S. Lewis, *Miracles*, Collins Pount Paperbacks, C. S. Lewis 著(柳生直行訳)『奇跡』みくに書店、一九六五年。

John Milton, *Paradise lost* (三十四冊)(Great Books of the Western World 32, Encyclopaedia, Britannica inc.)、1



九八七年、一六四頁。

- Descartes, *Discourse on the Method of Rightly conducting the reason and seeking for truth in the sciences*, (Great Books of the Western World, 31, Encyclopaedia Britannica, Inc.) 一九八七年、五一頁。
- (6) 『聖書思想事典』(東京、三書堂、一九八四年) 四七七頁。
- (7) Henry MCKEATING, *The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, The Books of AMOS, HOSEA AND MICAH*, p. 76, Cambridge University Press, London, 一九七五年。
- (8) ショーン・C・ライル著『ライル福音書講解、ヨハネ一』聖書図書刊行会、石黒則年・大黒洋三・山口昇共訳、一九八七年、七頁。
- (9) 同掲、七頁。
- (10) 拙稿『聖書の社会学』原点・人文・社会科学研究会編、一九八八年、五七頁。
- (11) 『新聖書辞典』いのちのことば社、一九八五年、六八一頁。
- (12) 同掲書、六八〇頁。
- (13) 同掲書、六二二頁。
- (14) J. Sid low Baxter, Michiran, *Explore the Bible*, Zondervan Publishing House, 一九六六年、一〇四—一五頁。
- (15) 中沢治樹著『第二イザヤ研究』日本書店、一九六二年、一二二頁。
- (16) エーリヒ・ザウアー著『十字架の勝利』聖書図書刊行会、一九五五年、五八頁。
- (17) W・T・カナー著(斉藤剛毅訳)『聖霊の働き』ヨルダン社、一九六六年、一九—二〇頁。
- (18) J. Sidlow Baxter, *Explore the Bible* 一〇八頁。
- (19) E・ヨシエターウフア、G・グヴェル共著(川村輝典訳)『愛』教文館、一九七六年、三七頁。
- (20) 同掲書『愛』三八—九頁。
- (21) 同掲書、三八—九頁。
- (22) 拙稿『Key-Word and Key-Sentence』「原点」人文・社会科学研究会編、一九八八年、八六頁。
- (23) C. F. KELL and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in ten volumes, Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 一九七三年、一六九頁。

- (24) 拙稿『ハイプルの翻訳とそのごまかしい文体』みわ書店、一九七九年、一六六頁。  
(25) 拙稿『聖書の社会学』「原点」人文・社会科学研究会一九八八年、一〇二頁。

その他主要参考文献

- *The New English Bible*, Oxford University Press, Cambridge University Press, 1970.
- *The Living Bible*, U.S.A. 1971.
- Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1966.
- C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament in ten volumes*, 1973.
- *Holy Bible* (King James Version), 1611.
- Benjamin Davidson *analytical Hebrew and Chaldaee Lexicon*, 1970.
- Gesenius; *Hebrew and Chaldaee Lexicon*, 1971.
- *The Holy Scriptures of the Old Testament Hebrew and English*, The British & Foreign Bible Society, 1961.
- *Die Bible oder Die Ganze Heilige Schrift Des Allen and Neuen Testaments nach der Uebersetzung Martin Luthers*, 1968.
- *Kuoyu Bible*, Hongkong, 1973.
- *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*, Edite par les Societes Bibliques, 1966.
- *Gute Nachricht fur Sie*, 1971.
- *Delitzsches Hebrew New Testament*, 293.
- *Good News For Modern*, American Bible Society, 1966.
- *Septuaginta I, II*.
- *La Sainte Bible*, Societe Biblique Francaise, 1910.
- *The Nestle Greek Text with a Literal English Translation*, 1969.
- *The Greek New Testament Dictionary*, United Bible Society, 1968.
- *A Dictionary of the English Language Two Volumes*, Dr. Johnson, 1756.

- *The Holy Bible*, American Bible Society, 1868.
- *The Septuagint Version*, Greek and English, Harper and Brothers.
- *The Holy Bible*, authorized version, 1611, oup, Oxford, Kenkusha Tokyo, 1985.
- *Interlinear Hebrew-English Old Testament*, The Zondervan Corporation, 1987.
- *The Discovery Bible*, New Testament, Moody Press, Chicago. 1977.

## 新宗教における「教え」の成立過程

——金光大神のばあい——

弓山達也

〔論要旨〕 新宗教において「教え」はどのような過程を経て成立するかを金光教の教祖である金光大神に即して考察する。ここでいう「教え」とは、個人の体験——特に神と関係する体験——に基づいて体系化された思想（信念）が、言説を媒介として、これを聞く者つまり信者によって信じられ共有されている、教祖と信者との共同の産物である。金光大神の自叙伝をみると、彼が神との不断の応答によって、神意を内面化し、この神意を中心にそれまでの経験を体系化して、思想（信念）を形成しているのがわかる。この思想（信念）に裏打ちされた言説が「教え」として成立するには、まず言説が金光大神にとって、そしてそれを聞く者にとって特別な意味をもって共有されること、次いで「取次」の場を通して伝承され時間的、空間的な拡がりを持つことが必要であった。同時にこうした言説の伝承は、教義化へ向かう契機を常にはらんでいたのである。

〔キーワード〕 金光大神、教え、体験、教義

### はじめに

新宗教において「教え」というものはどのような過程を経て成立するものであろうか。本稿はこの問題を金光教の教祖である金光大神に即して考察するものである。

そのためのアプローチとして、金光大神の言説があらわれる局面として次の三つのレベルを想定してみたい。すなわち金光大神の自叙伝に示された思想（信念）と、彼と信者との関係性において成立する「教え」、そして明確な目的や組織の論理によって編まれた教義という三つのレベルである。ここで使用する「教え」とは、個的な営為の結果としての思想（信念）でも、また教団のいう教義でもない。「教え」とは、個人の体験——特に神と関係する体験——に基づいて体系化された思想（信念）が、言説を媒介として、これを聞く者つまり信者によって信じられ共有されている、教祖と信者との共同の産物である。そしてこの「教え」を体系化したものが、教団のいう教義であると考えたい。確かに内容的に個人の初期の思想（信念）と晩年のそれとが大きく異なるばあいもあるし、教義が「教え」を極めて忠実に伝えていくばあいもある。しかしこのような内容的な相違や共通性にもかかわらず、先の三者はレベルとして異なるものである。

金光大神は体系立った思想書も教義書も書くことはなかった。しかし彼の自叙伝には、神との応答による思想（信念）の形成が明確に記されており、こうした神と向かい合う態度はまた信者にも伝えられていった。金光教にはこのような信心の態度を伝える場として「取次」が教祖時代から制度化されており、金光大神の言説はまずここで伝承させられていった。彼の言説が「教え」としての宗教的意味をもってあらわれてくるのは、まさにこの「取次」の場においてであるといえる。本稿では「教え」の内容、例えば神観、人間観、救済観を検討するのではなく、金光大神の言説が「教え」として立ちあらわれる、その成立過程をおつてみたい。

金光大神の体験や信者との関係性を問ううえで、資料として「金光大神御覚書」と「お知らせ事覚帳」（以下「覚書」、「覚帳」と略）といった二種類の自叙伝がある。「覚書」が金光大神の信仰自叙伝ともいべきものであるのに対して、「覚帳」は、彼が受けた「おかげ」の諸事跡と、その時々々の神意である「お知らせ」の記述によって構成され

ている。また「覚書」の記述が自らの誕生に始まり、明治九年で終わっているのに対して、「覚帳」は安政四年から金光大神の死去する明治十六年十月十日直前まで書かれている。この二つ書によって、我々は金光大神の生涯を全体にわたって知ることができる。同時に信者が記した、または語り伝えた金光大神の言行録として「御理解集」が数多く残されている。これは金光大神の思想（信念）の表現というよりは、信者の側の記録である。そして信者がどのように金光大神と接し、彼の言説をとらえていたかを知るうえで重要である。<sup>1)</sup>

本稿では「教え」の成立を知るために、まず金光大神が感得した神意が思想（信念）として内面化・体系化される過程を検討する。次いでこの思想（信念）が言説を介してどのように信者に共有され、「教え」へと高められていくかを考察する。具体的には金光大神と信者が接する場何が語られ、その言説が金光大神にとっては、そして信者にとってはどのような意味を持っていたのかを考えてみたい。さらには金光大神の言説が単に個人的な思想（信念）の表現に止まらず、流行神のレベルを越えた共同性を獲得するに至ったことについても言及していく。

## 一 先祖の問題

金光大神が生涯にわたって思想（信念）を形成していくなかで、最も集約的な時期は、安政二年の大患から同六年の立教神伝と呼ばれる神からの「お知らせ」を受けるまでと考えられる。この間に金光大神は石槌信仰の先達や弟に降りた神との対話の期間を経て、やがて自ら神意を感得できるようになる。自分の使命を自覚して救済に移るのはこの後の立教神伝を待たねばならない。〈表1〉のように、金光大神の自叙伝である「覚書」（五五〜九五）に従って、この時期に金光大神が感得した神意をみると、彼がいくつかの問題に直面し、これを解決しているのがわかる。その間

〈表1〉 先祖の問題、村と家族の問題（年月日／項目／「覚書」の記載）

安政五年 金光大神四十五歳		
七月十三日	神意が金光大神の言葉としてあらわれる	「私口へお言わせなされ」。金乃神から先祖について「お知らせ」先祖の精霊から礼、客人大明神から墓所の移転についてのお告げもある
七月	「お試し」 うんかに ついての「お知らせ」	「此方には油入れな。うんかが食うか食わんか、今夜此方広前來て寝てみい。蚊が食うか。（中略）蚊が食わねば、うんかも食わんと思え。」
九月十四日	酔のものの酔かげんに ついての「お知らせ」	「酔のどっちつかずがあたり、ものあたりがごろり（コレラ）になり」
九月二十三日	金神と天照皇大神との 神語り	金神が天照皇大神より金光大神を一乃弟子として貰い受ける
十二月二十四日	神号 先祖についての「お知らせ」 これまでのことについての「お知らせ」	「秋中、行せい。朝起き、衣装着かえ、広前出、祈念いたし。すみしだい、広前、臍、妻にすえさせ、支度（食事）いたし、すぐに衣装着かえて、はだしで農業へ出」 これに対して妻は「さま（体裁）が悪い」と不満 「私名文治大明神お許しください候」 昔この辺りは海で、そのため獣が埋まっております、それが金神の無礼となり、二つの屋敷がつぶれてしまった

安政六年

金光大神四十六歳

「うちうちのこと考えてみい。十七年の間に七墓築かした。年忌年忌に知らせいたし。実意丁寧神信心のゆえ夫婦は取らん。知ってすれば主から取り、知らずにすれば、牛馬七匹、七墓築かする、というが此方のこと」

一月一日	「お知らせ」	金光大神の隠居、子供の疱瘡について
五月末	次女くらの病氣	「死んだらままよと想着て、心配せずと、農業、家業出精いたし」などの「お知らせ」を受ける。くらは快方に向かう
十月二十一日	<p>「お知らせ」</p> <p>立教神伝</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>・家業の差し止め</li> <li>・「取次」のたのみ</li> </ul>	<p>神前の飾りについて</p> <p>「金子大明神、この幣切り境に肥灰（農業）さしとめるから、その分に承知してくれ。外家業はいたし、農業へ出、人が願ひ出、呼びに来、もどり。願ひがすみ、また農へ出、またも呼びに来。農業する間もなし、来た人も待ち、両方のさしつかえに相成り。なんと家業やめてくれんか。其方四十二歳の年には、病氣で医師も手を放し、心配いたし、神仏願ひ、おかげで全快いたし。その時死んだと思つて欲を放して、天地金乃神を助けてくれ。</p> <p>家内も後家になつたと思つてくれ。後家よりまし、もの言われ相談もなり。子供連れてぼとぼと農業しておつてくれ。</p> <p>此方のように実意丁寧神信心いたしおる氏子が、世間になんぼうも難儀な氏子あり、取次ぎ助けてやつてくれ。神も助かり、氏子も立ち行き。氏子あつての神、神あつての氏子、末々繁盛いたし、親にかかり子にかかり、あいよかけよで立ち行き」</p> <p>これに従ひ、家業を止めて広前に勤める</p>

題とは、金光大神の養子先の先祖に関わるものと、村や家族に関わるものである。

金光大神が直面した二つの問題のうち、まず養家の先祖に関するものを考えていく。安政五年七月十三日と二十四日の「お知らせ」がこれに関わってくる。七月十三日は、先祖のことを聞かせるから養母や妻を連れて来い、といった「お知らせ」がまずあり、次に八兵衛についての「お知らせ」があった。さらに先祖の礼と、客人大明神より墓所を変えてくれという頼みが続く。十二月二十四日には、先祖に関して具体的な「お知らせ」がある。それは昔この辺りは海で、そのため獣が埋まっております、それが金神の無礼となり、ここにあった二つの屋敷がつぶれてしまつ



たという内容のものであった。これに対して金光大神は、これまでのこと、養父親子の死に始まる相次ぐ不幸を思い起こし、今までは「天地金乃神様へのご無礼を知らず、難渋いたし」ていたが、「この度、天地金乃神様知らせくだされ、ありがたし」(寛六九)と、家内一同安心の礼を述べるのである。

さてこれら一連の「お知らせ」は金光大神にとってどのような意味を持つものであろうか。一般に、先祖を祀るべきものとするのは、それが家の存続と密接に結びついて觀念されるからであらう。先祖によって受け継がれてきた家だからこそ守らなくてははいけない。そして家が存続するためには先祖を祀らなければならない。このような先祖と家との結びつきは極めて強い規範を有していたに違いない。十二歳の時、香取家からか川手家に来た金光大神にとっても、この家の存続は決して小さい問題ではなかった。

そもそも川手家は、「お知らせ」にあるように滅びてすでになく、多郎左衛門屋敷として僅かの田畑が残っていただけである。その株を譲り受けて川手家を再興したのが、大橋家から分かれ、金光大神の養父の曾祖父にあたる八兵衛であった。八兵衛はこの土地で滅びた川手家と赤沢家の祭祀を営むことになったようである。また養父条治郎の代までの川手家は、経済的に困窮していた様子で、彼は家の再興を志し、文化二年十一月に江戸の蒔田屋敷に勤奉公に<sup>(2)</sup>であるが、この時の田畑は三畝十七步で、石高は九升四合と大谷村の村民九十八人中六十九番目である。<sup>(3)</sup>条治郎は文化六年に江戸から帰ると家の再建に努め、田畑を買い入れ、所有の田畑は文政二年には二反六畝三歩半、石高は一石五斗五升三合半になっている。文政五年の石高では村民百十八人中二十七番目である。こうした時期、文政八年十一月二十六日、金光大神は川手家に養子に入るのである。天保七年八月、養父の死とともに家督を継ぐことになった金光大神もまた田畑を買い入れ、安政三年には四反三畝十二歩半、石高も二石九斗二升弱に増えており、村民百二十七人中十番目であった。

養父の死後、家の存続のために働く金光大神にとって、ある種の不安があったに違いない。確かに田畑も増えて生活も安定し、村においても責任ある立場にある<sup>(4)</sup>。しかしこのような現実の繁栄に反して、金光大神は先祖との内面的な繋がりとといった点については、まだ不安が残っていたのである。養父が死の直前、病床で名字を「川手をやめて元の赤沢」(寛二)にせよと遺言したというが、金光大神は先祖のこと、滅びていった川手家と赤沢家について意識せざるをえなかったであろう。それゆえ養父の死後、家の存続を担わねばならない金光大神が、これからも先祖に守られて家が続くであろうという確信を持たかば疑問である。また「お知らせ」にもある通り、大谷村の平野部分はかつて海であった<sup>(5)</sup>。自分の屋敷付近が昔は海であり、そこには獣の屍が埋まっているということは、金光大神が「お知らせ」を受ける以前から、言い伝えなどで知っていた可能性は十分に考えられる。このことは、滅びていった二つの家のことともに金光大神の漠然とした不安を形成していたであろう<sup>(6)</sup>。そしてこれは、家が経済的に成功しても、具体的には解消されない問題なのである。しかもこの不安は、養父親子に始まる家族内の相次ぐ不幸とともに、金神のたたりと結びつけられていくのである。

このような不安を解消していったものが一連の「お知らせ」といえよう。福嶋義次は七月十三日の先祖の礼を、養子・家督相続人としての生は、安政五年正月に神から与えられた呼び名である「金乃神下葉の氏子」としての生に重なることの知らせの意味を持っているとする<sup>(7)</sup>。ただここで注目したいことは、この日の先祖の礼にしろ、客人大明神の頼みにしろ、それらが金乃神の先祖に関する「お知らせ」に誘発される形で出てきているということである。つまり先祖から金光大神に連なる系列とは異なる、この系列を越えた存在者としての金乃神によって、金光大神は養子・家督相続人として自己を確立する。換言すれば、それまでの彼の世界を越えたところから神意を感得することにより、先祖から金光大神に連なる系列を超越的な視点から確認し、滅びた家を受け継ぐ、自分の家の存続に対する不安

を解消できたといえよう。

このことは十二月二十四日の「お知らせ」において決定的となる。もはやこの段階では先祖の言葉はない。先祖に関する事実についての「お知らせ」があるだけである。ここには、滅びていった川手家と赤沢家のことや、屋敷付近が昔は海であり、そこには獣の屍が埋まっているということは中心的な問題ではなく、問題は「天地金乃神様へのご無礼を知らず」（寛六九）ということに移っている。問題が、自分では今となつてはどうすることもできないものから、このことを自分が知っているか、いないかという主体の問題に変わったのである。そして金光大神は、この知らなかつたことを「この度、天地金乃神様知らせくだされ、ありがたし」（同）とするのである。

七月十三日の「お知らせ」をはじめとする神意を、金光大神が自ら感得できるようになつた意義は大きい。なぜならば、神が根本的な問題について知らせてくれるというところで、神に対する観念や「知らせる」といったことの在り方を中心として、それまでの経験を体系化していく端緒を擱めたからであり、そして先祖に対する自己、神に対する自己といったものを積極的に自覚しはじめたからである。

## 二 村と家族の問題

思想（信念）が形成されていくなかで浮かびあがってくるもう一つの問題が村と家族の問題である。この問題は金光大神の村と家族における他者との緊張関係とその克服を意味する。そして注目すべきことは、問題が村におけるものから家族に対するものへと、徐々に金光大神を中心に狭まっていき、この緊張関係もその克服も、前章の先祖の問題でみたと同様に、村や家族の人間関係を越えた存在である神によつてもたらされているという点である。

まず「お試し」について。〈表1〉にある安政五年七月の「お知らせ」は、水田の害虫うんかの駆除に使う油をされるなどというものであり、金光大神に、広前で寝てみて蚊に刺さればうんかも稲を食う、刺されなければうんかも食わないと試す内容であった。結果は、蚊は刺さず、金光大神は油を入れなかった。ここで問題となってくるのは、油を用いてのうんかの駆除という伝統的な慣習と自ら感得した神意と、どちらを取るかということである。しかもその選択が稲の収穫といった生活の糧を直接左右する問題なのである。この他にも「お試し」はいろいろとある。例えば裸足で山の中を走れというもの、甘酒を造るのに塩を入れるというもの、冬のある日に浴衣に下駄で盆踊りをせよというもの、地名を指定して金や宝を捜して来いというものなどである。

また九月十四日には、酔のものの酔かげんについての「お知らせ」がある。この日、親類が集り祝宴が催されていた。金光大神は、酔かげんが薄いと食あたり、コレラになるという「お知らせ」を受け、料理に酔を加える。客人として招かれた先の家の料理に、しかも皆のみにて前手を加えることは、他人には理解しがたい行為であったであろう。この酔かげんについての「お知らせ」も、「お試し」と同様、金光大神にとっては神意に従うか、村の人間関係が織りなす規範に従うか、選択を迫るものであったに違いない。金光大神はいずれも「お知らせ」のままに行動する。村の人間関係を越えた存在に従うことで、金光大神は村から離脱していく。

九月二十三日の金神と天照皇大神との問答は、このことを象徴的にあらわしている。これは金神が天照皇大神との問答の末、金光大神を一乃弟子に貰い受け、このことを家族に確認するという内容になっている。金光大神の十七歳の伊勢参宮と、天保八年から安政五年までの伊勢御師手代の荷物送りや札配りを手伝う役をしていたことを考えると、ここには神意に従うか村の人間関係が織りなす規範に従うかという問題と、金光大神が神意に従うことにより、村からの離脱していくことが示されている。またこの問答においては家族の問題が浮上してくる。問答は「戊の年、

母、家内一同へ申し渡し。一乃弟子にもらうというても、よそへ連れて行くのじゃない。此方で金神が教えるのじや。なんにも心配なし」(寛六一)という記述で締括られている。しかしこの時点で金光大神は神意を感得することで、自分が一体何をすべきなのか、その使命をまだ理解できていない。ましてや家族にとっては、村内での他者との緊張関係は、単に金光大神だけの問題にとどまらず、村からの家長の離脱によって生じる家族全体の生活の問題であり、何ら「心配なし」の確証を得られるものではなかったであろう。

この問答の直後に行についての「お知らせ」がある。これに対して金光大神の妻は体裁が悪いと不満を持っていった。金光大神は妻に「さまが悪けりやあ、あとからわらじ持って来てくれ」と言い、「覚書」には「妻はおかげ知って知らず、人のわまい(世間体)をかまう。私は人のわまいをかまわず、神の仰せどおり、なにかによらず、そむかず」(寛六二)という記述が続く。ここでは裸足で農作業をするという、村の慣習とは明らかに異なる(行動(行))によって、村内での人間関係の問題と、それを嫌がる妻との軋轢といった二重の問題がみられる。

さて村の問題は安政六年一月一日の金光大神の隠居によってもはや問題とならなくなる。村の濃密な人間関係からの離脱であり、そこでの他者との緊張関係も解消されるのである。金光大神が神意に一途であればあるほど、現実には他者との緊張は高まる。このジレンマに対する最終的な回答が隠居であった。しかし隠居によって村内での他者との緊張は解消されても、そこからは家族が現実はどうやって生活していくのかという問題が出てくる。他者との緊張関係という問題は、村から家族に移ったといえよう。

この家族の問題が顕在化してくる事例として、次女くらの病気がある。五月末からくらは病氣となり日増しに弱っていく。金光大神の母や妻が取り乱すなか、金光大神自身は「お知らせ」に従い、平然と農作業を続けるのである。やがてくらは危篤に陥る。その時の金光大神の思いは次のように記されている。「先前は教えてくださる神様もなし、

こんどは結構にお知らせください候。ありがたし。これで死んでもおかげ」(寛七)。結果としてくらは助かるのだが、娘が死んでもおかげ、また「神様お知らせどおりにいたし、病中入費入れず、ありがたし」(同)という金光大神の言動は、母や妻には納得のいかないものであったに違いない。

十月二十一日、金光大神は農業を完全に止めるようにとの「お知らせ」を受ける。立教神伝である。この金光大神の農業の差し止めは、妻にもこれを認めるように要求される。この「お知らせ」により、初めて彼は自らの使命、つまり神と氏子とを「取次ぐ」働きを自覚するに至る。この時、妻をはじめ家族が、この立教神伝を納得して受け入れたかは、「覚書」では定かではない。しかし金光大神はこれに従い家業を止め、ただ広前に勤める生活を始める。もはや村や家族の問題は、これを越えた存在に導かれた金光大神にとっては解決できたといつてよい。<sup>(10)</sup>

以上、「お試し」や行や子供の病氣を中心とする村と家族の問題を検討してきた。金光大神が神意感得という個人的体験に基づいて、「お知らせ」に忠実に従うと、必然的に村や家族における他者との緊張関係という問題が浮上ってくるのがわかる。そもそも金光大神が接した神は、金神という土俗的な神でありながら、やがて村や家族の枠組みを越えていくものであった。その神意に従うことで必然的に生じてくる村における他者との緊張関係は、金光大神の隠居、つまり村からの離脱によって解消された。次に家族内の緊張関係は、次女の病氣によって顕在化し、その後、金光大神が立教神伝に従い完全に農業を息子に任せながらも、大谷村の住居で「取次」をするといったことで、金光大神の家族からの離脱は避けられ安定化に向かったといえよう。この期間は、金光大神は次々と迫り来る問題に対し、神意に従うことでこれらを解決し、同時に解決することで神意に従っている確信を得るといふ前進の仕方を行っている。もし金光大神がこれらの問題に直面しなかったならば、また他者との緊張関係を回避していたならば、彼は村人に請われるままに託宣を下す流行神や拝み屋で終わっていたかも知れない。村や家族といった枠組みを越えた存在に

導かれながら、金光大神自身がある種の超越した視点を持ったからこそ、金光大神の「教え」が時間的、空間的な拡がりをもち得たのではないだろうか。

今までの論点をまともてみると、金光大神において神意を感得できるようになった意義は次の二点である。第一に相次ぐ家族や飼牛の死に対して、養子である金光大神は、先祖に守られているのかという不安を抱いていた。彼は自ら神意を感得することにより、先祖の承認を知り得、さらに問題を、先祖にまつわることから、先祖から金光大神に連なる系列を越えた神への無礼を知っているか、いないかという主体の側に転換することができたのである。第二に神意に従うことは、同時に村や家族における他者との緊張関係を生みだすことでもあった。しかし金光大神は村や家族を越えた存在である神に従うことで、この緊張関係を解消し、解消することで神意に従っていける確信を得る。こうして金光大神は神との不断の応答によって、自らが感得した「お知らせ」を核とし、思想（信念）を形成し、自らの神と人との「取次ぐ」働きを自覚するに至るのである。

### 三 金光大神の言説

神意感得の体験を核として、いかに思想（信念）がまとめあげられたかを検討したうえで、この思想（信念）に基づいて、金光大神が信者とどのような関係を築き、言説が「教え」となっていたのかを考察していきたい。

まず金光大神と直に接した直信と呼ばれる信者たちの初参拝者の動向をみてみよう。『金光教教典 付録』と『金光大神（人物志）』によると、金光大神の広前に参拝する契機の多くは病気であることがわかる。<sup>14</sup> その他の理由には金光大神についての話を聞いて感銘を受けたことがきっかけの者、家の普請、子供ができない、育たないという者も

目立つ。参拝の理由という点では、明治二年から明治十三年までのものが現存する『広前歳書帳』に詳しいとされる。<sup>(12)</sup> その祈願内容であるが、明治五年一〜三月では一家の無事・息災を願う者が四五・八%と多い。次いで多いのが病氣・怪我（二四・九%）となっており、普請（七・二%）、家業（五・二%）、妊娠・出産（五・二%）と続く。このような願主についての記録は、金光大神の広前だけでなく、直信のあいだでも『祈念帳』として記されており、岡で「取次」に従い、笠岡金光大神と呼ばれた斎藤重右衛門の『祈念帳』でも、祈願の内容は全体として病気の比率が六五%と高く、生活に関するもの二二%、信心に関するもの一一%である。<sup>(13)</sup>

金光大神の広前に参拝する、その入信の動機の一般的な特性として、病氣など生活上の問題があることが確認されたが、この病氣や生活上の問題だけをもって、金光大神と直信の間に、ある特別な関係性、つまり「教え」の成立する基盤ができたとは思えない。金光大神の思想（信念）が共同化され「教え」となるには、まだいくつかの手続きが必要である。その手続きには、まず金光大神の思想（信念）に裏うちされた言説が、金光大神にとって、そしてそれを聞く者にとって特別な意味を持って共有されること、次いで言説が伝承されて時間的、空間的な拡がりを持つことがあげられるのではないだろうか。

というのも金光大神と直信との関係では、金光大神の言説を聞くといったことが極めて重要なこととされるからである。金光大神の参拝者に対する「取次」は、まず金光大神が神前に向かい祈念し、「お知らせ」を感得する「裁伝」がある。その後でこの「裁伝」について説いて聞かせる「理解」をしていたという。<sup>(14)</sup> 「加持祈祷、まじないごとは、いっさいやらない」（Ⅱ鈴て1）といい、病氣を直すにしても祈禱がなくて「何か心残りのように思われはした」（Ⅰ萩須1）という伝えもある。また、「ご祈念やお初穂で成就するのではない。話を聞いてわかればよい」（Ⅱ金萩18）、「たびたび参られても、何も手から手に渡すものはない。私のは話がおかげであるから、帰られたら話を人にして、おか



げを受けさせよ」(『剋利1)など、金光大神の言説を聞くことの重要性は何度も強調されている。特に明治九年になると、金光大神の「取次」に対して巡査の取締まりが厳しくなり、翌年には四男萩雄が出頭を命ぜられ「人を拜む」とすな、説諭でよし」(帳二3)との注意を受ける。祈念の禁止により、ただ話すことだけの重要性はより大きくなるのである。

このような金光大神の言説を聞くことが重用視されることは、それを聞く者にとっては、聞く態度が問題となってくる。この聞の態度とは、つまり心を改め金光大神の言説を信じるということである。これが病氣や生活上の問題が解決される「おかげ」に先立って求められるのである。もちろん「おかげ」があつてから金光大神の言説を信じる者もいたであろうし、また具体的な「おかげ」がなくても、言説が信じられたばあいもあつたであろう。だが多くのばあいは金光真整が「諸師の入信の姿をうかがふと、まづ、話をきいてなつとくして信心のこころを起こし、さらに打ちこんで信心をすすめ、不思議なおかげをうけてゐることに気づかされる」と指摘する通りのようである。事実、心を改め金光大神の言説を信じて疑わずにいれば「おかげ」が受けられるといった「理解」が数多く残されている。「おかげを受けられるか受けられないかは、わが心にある。わが心さえ改めれば、いくらでもおかげは受けられる」(『青金』)、「心さえ信心して真が届けば、おかげがいただける」(『岡秀1)、「よく心の掃除をして信心すれば、おかげは心のままにいただける」(『法健1)などは、その一例である。

前述の通り、金光大神の言説を聞く者はまず病氣など生活上の問題が解決されることを望んでいる。「御理解集」のなかには、病氣が治った、商売がうまくいったという「おかげ」に関する話が多く伝えられている。しかしこれとあわせて直接的かつ具体的な問題の解決がなくとも、これを「おかげ」とする話も伝えられている。子供を授けてやるとの約束について尋ね「そなたには、腹を痛めないで、教え子という子を幾人も授けてあるはずである」(『千志』)

と言われ、ただ感泣するだけであつたという話や、信心していても妻が死去し「あなたの家にとつて、あなたの代わりになる人といえはむずかしいが、あなたの家内になる人は、だれでももらうことができる。まあ、不幸中の幸いと思ひ、あなたの身代わりに家内が立たれたと思つてはどうか」（『吉良3』）と諭され信心を続けた話などである。この二つの例は、目的が実現されずとも、また苦難があつても「おかげ」を受けていることに気づかされる可能性を示している。ここでは信心の態度を発見し、確立すること自体が「おかげ」となっている。

さて金光大神が自らの言説を聞くことを重要視していたことの根拠には、それが神から承認されているとの意識があるであろう。金光大神の言説には神の言としての「裁伝」と、その解説にあたる「理解」とがある。しかしこの「理解」は「裁伝」に完全に従属するものではなく、比較的、独立していた。その背景には金光大神の思想（信念）に裏うちされた言説への自信や、前述の警察による祈念の禁止と説諭のみの許可があつた。そして何よりも「今般、天地乃神より生神金光大神差し向け、願う氏子におかげを授け、理解申し聞かせ、末々まで繁盛いたすこと、氏子ありての神、神ありての氏子、上下立つようにいたし候」（寛二二1）、「教導にまぎらわしきことせず、まじないもせず、説教も。出て歩く道でもなし。内で説諭とも理解とも話をして聞かせ」（帳二四5）といった金光大神の言説による救済に対して、神がこれを承認する内容の「お知らせ」があつたのである。

一方、金光大神の言説を聞く者にとつて、これはどのような意味を持つていたのであろうか。明治元年に神意によつて定められた「生神金光大神」という神号とは別の意味で、金光大神はいわゆる「生き神」として、また「金神」として知られていたようである。金光大神をいわゆる「生き神」「金神」として訪ねて来る人々の様子は多く伝えられている。<sup>(16)</sup> 例えば「大谷に金光様というありがたい生神様があつて、どんなことでもおかげがいただける」（『杉つ1』）、「大谷の金神様が『治る』』と仰うてくださったら、ぜひようなるぞな」（『荻須1』）などである。いずれのばあい

も金光大神といわゆる「生き神」「金神」との同一視がなされている。金光大神自身は「人は此方のことを生神である」と言うが、此方でも、あなた方と同じ生身の人間である。信心しておかげを受けているまでのことである」(『福儀1』)、「生神ということは、ここに神が生まれるということであります」(『徳健2』)と、この同一視を否定し、神号としての「生神」に独自の意味を付与している。しかし金光大神の言説を聞く側では、金光大神をいわゆる「生き神」「金神」として、その言を神の言として受け取っていたことは想像に難くない。

これまで言説が金光大神にはどのように意識され、またこれを聞く方にはどのように受けとられていたかを確認してきた。金光大神にとって、言説は自らの思想(信念)に裏うちされ、さらにこの言説による救済が神によって承認されている。そして言説を聞く者にとっては、これは神の言とみなされる。しかし言説がある個人にのみ信じられているだけで、第三者には全く規定力を持っていないとしたら、これは「教え」と呼べない。文化現象としての時間的、空間的な拡がりを持たなければ「教え」とは呼べないといえよう。最後にこのことをまとめとして考えていきたい。

#### 四 言説の伝承

金光大神の「理解」には、「真心を貫いたからおかげをやる。わが身の難儀を忘れずに、人の難儀を取次げよ」(『難幸1』)など、直信に「取次」に従うことを促すものが多くみられる。神意を感得し、神と氏子との間を「取次ぐ」といった行為は、金光大神だけの独占物ではない。むしろ「人の助かるような信心をせよ」(『秋米1』)、「神信心しておかげを受けて、難儀な人を助ける身にならせてもらうがよい」(『福儀11』)と、信心して「おかげ」を受けることと、人を助けることが結びつけられを形で「取次」が要請されている。金光真整によれば「信心をすすめた諸師

は、『取りつぎの御用に立ってくれ』との教祖の願ひをうける。その時期はその人その人に応じてゐる。この時期がくると、みな一様に家業をやめ、生命をなげうって道の御用に立ち、広大な神徳をうけ、大勢の人々を取りつぎ助けてゐるのである<sup>(17)</sup>という。このように金光大神の言説は金光大神と直信との関係性を離れて、新たな関係性においても規定力を持つ時に、初めて「教え」と呼ぶことができる。言い換えれば、ここにおいて言説は時間的、空間的な括がりを獲得するのである。次にいくつか直信が「取次」に従うまでの過程を〈表2〉にみてみよう<sup>(18)</sup>。

〈表2〉 直信が「取次」に従うまで

<p>荻原須喜</p>	<p>初参拜の理由 明治六年、血の道を患い父、次いで夫が参拜→全快。そのお札の参拜。</p>
<p>「取次」を命ぜられる</p>	<p>この時、金光大神より「これからのう、人が痛いと言うて来たら、自分のつらかった時のこと、おかげを受けてありがたい時のことを思い出して、神にたのんでやれ。われはもう治ったから人のことは知らんというような心を出すと、まだこの病気が起こるぞ」との「理解」。</p>
<p>「取次」に従う</p>	<p>痛いという人あることに祈念、誰いうとなく「お須喜さんは、痛い者があれば拜んでくれるのじゃ」と伝わり、次第に頼む人も増えてくる。</p>
<p>片岡次郎四郎</p>	<p>子供が生れても育たず、慶応二年に大森うめの「取次」を受けるが、少し物足りなく思う。</p>
<p>初参拜の理由</p>	<p>慶応四年、金光大神を初めて拜す。「どうぞ神信心して、世間の手本、鑑になるようなおかげを受けてくれ。才崎の方でもありがたいおかげをいただき、お伺いがかなりようになる」との「理解」がある。</p>
<p>「取次」に従う</p>	<p>「はじめごろはご裁伝がはなはだきつかった。平島の人が才崎（片岡次郎四郎の広前）へ来て願うので、取</p>

次をしたが、疑って帰った。その後、大谷へ参った折、金光様からご裁伝で、『神の言うことを聞かなければ明日の日にも取り殺してやると言っておけ』とあった。これは、明治五年、才崎で取次をしだしてから後のことであつた。

近藤藤守

初参拜の理由

明治十三年、妻の病気（腫物）で白神新一郎の「取次」を受ける→全快。

「手みくじ」がある

翌年、金光大神を拜す。「神様の前で何かお伺い申そうと思ひ、一心にお願ひすれば、手が上がるようなことがある。これは、よいことをお知らせくださるのである。下がるような心地がするのは、悪いことをお知らせくださるのである。おかげを受けるがよい」と教えられる。この時、大谷から帰宅する際に天気について「照らず降らず」という神意を手に感得する。

「取次」に従う

白神新一郎の広前で「取次」に従う。金光大神の「理解」を伝えるが、すぐ話の材料が切れてしまうので、月に二度三度と金光大神の広前に参拜する。

佐藤 照

初参拜の理由

文久十二年頃、母の病気で参拜、照自身の病気の時に「おかげ」を受け感銘。

「後ろ祈念」「取次」を命ぜられる

金光大神より「手暇があれば、亭主が広前で氏子の祈念をする時、妻は、その祈念が成就するように、後ろ祈念をするようにせよ」「妻は亭主の留守には、神の前の手代わりをするようにせよ」と諭される。

「取次」に従う

「取次」に従うことについての心配に対して「力はなくても、神様一心にお願ひしていれば神様がおかげをくださる」との「理解」がある。その後の苦勞の末、照は「結局、信心は実意を貫かせてもらうより外に手はありません。神様にすがり込むというより外にない、と思わせて頂きます」と語っている。

佐藤範雄

<p>初参拝の理由</p>	<p>明治八年、近所の土肥弥吉より金光大神のこと、そしてその「おかげ」で弥吉の足が治ったことを聞き感銘を受け、神棚を作る。</p>
<p>「取次」を命ぜられる</p>	<p>翌年、金光大神を拝す。「辰の年、一心に信心せよ。大願成就をさせる。人を助ける身となれよ」、さらに後日「職を磨めて神に一心になれ」との「裁伝」が下る。</p>
<p>「取次」に従う</p>	<p>明治十年、腹痛を起こした女性を拜んでくれと頼まれ、金光大神の神米を授けたところ腹痛が止む。翌々年、人の大病を身に引き受けて祈念をし助ける「お持替」の祈念修行をし、この時より仕事を止め、「取次」に専念する。</p>

金光大神の広前に参りその話を聞き、「取次」を命ぜられてこれに従う例をいくつかみてみた。もちろん例外もあるが、「取次」に従った直信の多くは同様のパターンをたどったといえよう。こうして金光大神の言説は、それを聞く信者との関係性を離れて、今度は信者と未信者との関係性のなかに再現されていく。言説が展開されていく場としての「取次」が制度化され、しかもこの「取次」が金光大神だけでなく信者にも可能とされ、かつ「取次」に従うことが求められていたところに、言説の伝承、拡大再生産があり、「教え」への飛躍があった。

言説が金光大神と直信との関係を離れて伝承されていくことは、言説が具体的な状況から離れ、抽象化していくことでもある。そのために言説は直信たちの「取次」の場で再解釈されて語られる必要があった。そして抽象化されることで、教義への定式化、体系化の契機も生れた。布教のために明治四年には白神新一郎によって「御道案内」が著され、同一八年には神道金光教会の規約に遺教として「慎誠」が、同三年の一派独立時には教義の所依の書として「神訓」が編まれることとなる。こうして「取次」という場において、金光大神の言説が伝承されていく一方で、彼の在世中からさまざまな目的をもって教義が編まれていく。しかし抽象化された言説の再解釈や教義化は、当事者の意向はもちろんのこと、時代や社会の状況に規定されていくこととなる。金光大神の言説が時間的、空間的な拡がり

をもって伝承されていくことは、同時にその時空間の制約下に置かれることでもあった。金光大神は神との不断の応答によって、神意を内面化し、この神意を中心にそれまでの経験を体系化して、思想(信念)を形成している。そしてこの思想(信念)に裏うちされた言説が「教え」となるには、それが「取次」の場を通して伝承されることが必要であった。同時にこうした言説の伝承は、教義化へ向かう契機を常にはらんでいたのである。

#### 註

- (1) 「覚書」「覚帳」「御理解集」は金光教本部教庁編『金光教教典』(同序、一九八三)に収められている。「覚書」「覚帳」から引用するばあい、引用の直後の括弧内は、「覚書」「覚帳」の別、章・節の番号の順になっている。また「御理解集」は「金光大神御理解集第一、二、三類」の三部構成になっている。ここから引用するばあいは、引用の直後の括弧内は、第一、二、三類の別、伝承者名、番号の順になっている。略号は同教典付録に従った。
- (2) 文化十三、十五、文政二年には桑治郎母のために、蒔田家の救助米の給与がされているという。金光教本部教庁『金光大神(註釈)』同序、一九五五、一五五頁参照。
- (3) 三矢田守秋「教祖一家の所有田畑の移動について」(旧『金光教学』第六集、一九五〇)参照。以下、具体的な数字はこの論文に従った。
- (4) 金光大神が従事していた書類の飛脚、庄屋の出向の随行、そして役人関係の仕事などは、村内で信用のおける人物でなければ動まらなかつたという。瀬戸美喜雄『金光教祖の生涯』金光教教学研究、第二版一九八一(初版一九八〇)二八頁参照。
- (5) 中塚一郎『浅口郡誌』三宅書房・細謹舎、一八九七、三三参照。
- (6) 島蘭進「金神・厄年・精霊―赤沢文治の宗教的孤独の生成―」(筑波大学哲学・思想学系論集)第5号、一九八〇)一八一―一八七頁参照。
- (7) 福嶋義次「安政後年における精霊回向の事蹟解釈―伝承の世界と信仰の世界―」(『金光教学』第9号、一九六九)八六―八七頁参照。
- (8) 瀬戸美喜雄『新宗教創始者伝・金光教 金光大神の生涯と信仰』講談社、一九八五、九二―九四頁参照。
- (9) 福嶋義次「一乃弟子もらいうけるをめぐる金神と天照皇大神との問答―伝承の世界と信仰の世界―」(『金光教学』第10号、

- 一九七〇）三〇～三五、三七頁参照。
- (10) 金光大神が家業を止めたことを、岳父古川八百藏や庄屋は厳しく戒めたという。それにもかかわらず、金光大神は明治四十年までに、所有していた田畑の多くを処分した。金光教本部教庁『金光大神（縮刷版）』同庁、一二二～一二七頁参照。
- (11) 金光教本部教庁編『金光教教典 付録』同庁、一九八三。金光教本部教庁『金光大神（人物志）』同庁、一九五五。
- (12) 小関照雄『『広前蔵書帳』（教祖御祈念帳）について』、『金光教学』第27号、一九八七）一二五～一三〇、一三七～一四一頁参照。なお特に願い事の記載がなかったのも一家の無事・息災に含められている。
- (13) 沢田重信「初期本教の布教について―斉藤重右衛門の祈念帳の分析―」、『金光教学』第14号、一九七四）一四～一六頁参照。
- (14) 金光教本部教庁『金光大神（縮刷版）』前掲書、三〇六～三〇九頁参照。
- (15) 金光真整「教祖時代入信、取りつぎに従った諸師について」一、『金光教学』第6号、一九六三）四八頁。
- (16) 直信たちのなかにも中井の金神（大森うめ）、柏原金神（柏原とく）、鍛冶屋の金神（金光喜玉）、赤壁の金神（難波なみ）、本庄の金神（樋口鹿太郎）と呼ばれる者がいた。
- (17) 金光真整「教祖時代入信、取りつぎに従った諸師について」二、『金光教学』第7号、一九六四）、六八頁。
- (18) 参照は『金光教教典』の1萩須1～6、Ⅱ片次1～4、Ⅲ近藤1、Ⅳ佐照1～5の他、以下の通り。近藤藤守先生伝記編修委員会編『近藤藤守先生伝記（第一部）稿本』同会、一九六七、五九～七一頁。佐藤金造編『神の手代わり―佐藤照師の生涯と教話―』金光教徒社、再版一九六八（初版一九五七）二六～四五頁。佐藤範雄『信仰回顧六十五年』上、同書刊行委員会、一九七〇、一～二二頁。



# parivr̥tti 及び parāv̥rtti に対するチベット訳語

佐久間 秀範

〈論文要旨〉 翻訳文献を扱う場合、翻訳が原典の一つの解釈であるということに注意を払う必要がある。梵語仏典を訳した漢訳仏典がその翻訳者の訳風及び思想の影響を受けていることについては賛同を得易いと思われるが、これがより原典に近い蔵訳仏典の場合にも当てはまると考えられる点は、必ずしも十分に認識されているとは思われない。そこで当論文の第一の目的は、蔵訳文献を扱う場合に蔵訳者の訳風等にも留意すべき点を印象づけることにある。第二の目的は、pari/v̥rt 等のタームが大乘仏教唯識学派の〈転依〉思想を追上でのキーワードであるので、これらを出来るだけ網羅的かつ機械的に表記することによって、その思想の変遷を追うための二次的な資料とすることにある。また、当作業の副産物として、安慧が parāv̥rt のみでなく pari/v̥rt も使用していた事実が確認された。

〈キーワード〉 唯識学, 転依, pari/v̥rt, parāv̥rt, gyur pa, yoñs su gyur pa, gshan du gyur pa,

日本における仏教理解、及び仏教研究は古来中国語訳の仏典を通し、しかもそれを「漢訳読み下し」という日本特有の方法によって進められて来た。その後、明治時代になって西欧のインド学仏教学研究が輸入されるに至ってようやくインド語で書かれた原典研究にも眼が向けられるようになったのであるが、中央アジア語も含めて原典の現存する仏典はその数が限られており、中国語訳に頼る傾向はあまり変わらなかったと思われる。その後、チベット語訳の仏典が注目を集めるようになり、インド語、チベット語訳、中国語訳とを比較対照して研究する機会が増えるに従って、中国語訳よりもはるかに原典に近いチベット語訳が脚光を浴びるようになると、特に原典を欠く場合にチベット語訳を原典そのものと考え、中国語訳が等閑にされる傾向になったことも確かである<sup>1)</sup>。中国語訳のものが訳者の思想の影響を多く受けており、時には原典と別な

思想を持つものとなっていることは事実であるが<sup>2)</sup>、チベット語訳の場合にも訳者の器量、癖によって誤訳も含めて原典とは多少意味合いの異なる思想を導き出すことになる可能性もある訳である。特にサンスクリット語、チベット語、中国語のように言語としての性格の異なる場合、翻訳が一つの解釈であることは極めて大きな意味を持つ。

さて当論文ではこのような事情も踏まえ、これまで〈転依〉思想を扱う場合に 'yoñs su gyur pa' 及び 'gshan du gyur pa' を 'parivṛtti' 'parāvṛtti' と同等に扱う傾向にあった点を改め、チベット語訳が原語を確定できないこと等を含め、〈転依〉思想を追う場合の資料として以下にできるだけ網羅のかつ機械的に列挙することにする。それによって多少なりともチベット訳者間、テキスト間の訳語の傾向を浮き彫りにして行こうと思うのである。

## 1. Yogācārabhūmi

YBh には Skt. 写本が一部現存している。そのほとんどは「本地分」であるが、近年松田和信氏がレニングラード所蔵の写本の中から VinSg「撰決撰分」の一部を発見し、現在校訂作業中との報告をうけている。私信によれば、それによって「本地分」の原語が 'Mauli Bhūmi' であることが確定する。<sup>補注1)</sup>

MauBh については V. Bhattacharya, A. Wayman, K. Shukla, 荻原雲来, N. Dutt 等がある程度まとまった校訂本を公にしているが、BoBh 以外<sup>3)</sup>は満足の行くものとは見られず、近年これらの部分の再校訂、及びこれに漏れている部分の校訂作業が進められている<sup>4)</sup>。

さて YBh のうち、〈転依〉の登場するのは筆者の知る限り、MauBh 中の Manobhūmi (意地), Śrāvabhūmi (ŚrBh, 声聞地), Bodhisattvabhūmi (BoBh, 菩薩地), Nirupadhikābhūmi (無余依地) 及び VinSg (撰決撰分) と VastuSg (撰事分) である。このうち〈転依〉の原語を知ることができるのは MauBh のみである。<sup>補注2)</sup>

parivṛtti 及び parāvṛtti に対するチベット訳語

YBh の漢訳はすべて唐の玄奘であるのに対し、チベット語訳については必ずしも明確でない。P 版及び D 版のコロフォンによると、MauBh 中の Manobhūmi, Nirupadhikābhūmi<sup>5)</sup> については訳者不明である。ŚrBh については P 版には報告がないが、D 版では Jinamitra, Ye śes sde の訳出となっている。<sup>6)</sup> BoBh は Prajñāvarman, Ye śes sde, etc. とあり<sup>7)</sup>、VinSg は Prajñāvarman, Surendrabodhi, Ye śes sde, etc. VastuSg は Prajñāvarman, Jinamitra, Ye śes sde<sup>9)</sup> の訳出とある。以上の如く訳者不明の部分も多いが、Ye śes sde が何らかの形で全体に関与していたのではないかと感じられる。<sup>10)</sup>

以上の点を踏まえて YBh における Skt.-Tib.-Ch. 3 原語対照表を作成すると以下の如くである。

### 1) MauBh

Manobhūmi : 訳者不明

parivṛtta-āśraya āśrayaḥ parivartate	gnas gyur pa rnamś gnas ḥgyur te	已得転依 11) 転捨…所依 12)
---	-------------------------------------	-----------------------

ŚrBh : Jinamitra, Ye śes sde

āśrayaḥ parivartate	gnas yoṅs su ḥgyur la	得 転 依 13)
āśrayaparivṛtṭeś	gnas yoṅs su gyur pas	得 転 依 14)
āśrayaparivartaḥ	gshi ḥpho ba	所 依 転 15)
*āśrayaparivṛtṭiḥ	gnas yoṅs su gyur pa	得 転 依
*tatparivṛtṭau	de yoṅs su gyur pa na	得 転 依 16)

BoBh : Prajñāvarman, Ye śes sde

āśrayo…parivartate	gnas ḥgyur te	獲得転依 17)
āśrayaḥ parivṛtto	gnas gyur pa (yin)	得勝転依 18)
āśrayaparivṛtṭiḥ	gnas gyur pa (de)	転 依 19)
āśrayaparivṛtṭayaḥ	gnas gyur pa	転 依 20)

Nirupadhikābhūmi : 訳者不明

āśrayapari(vṛtti)	gnas yoṅs su gyur pas	転 依 21)
-------------------	-----------------------	---------

## 2) VinSg

VinSg は Tib. -Ch. のみの対照が可能である。VinSg における〈転依〉の用例は多く、すべての部分を示すことは必ずしも意味のあることとは思われない。従って特殊な例を除いて一つにまとめ、頁数等は特に註記しないことにする。

VinSg : Prajñāvarman, Surendrabodhi, Ye śes sde etc.

gnas ḥgyur ba	転依, 得転依
gnas gyur pa	転依, 已転依, 已得転依, 所得転依

この表で判るように MauBh における pari/vṛt に相当する Skt. に対する Tib. 訳は 'gnas ḥgyur ba' と 'gnas gyur pa' の2つだけである。

これとは別に漢訳に「転依」とあるものの中に次の Tib. 訳例を見ることができる。

ḥjug paḥi gnas	}	生前所依	22)
lus yoṅs su grub pa		転 依	23)
		転 依	24)

このうち 'ḥjug paḥi gnas' を見た場合に、これが '\*āśrayaparivṛtti' を原語としたものではなく、おそらく '\*pravṛtṭy-āśraya' (?) を原語としたものであろうと予想される。つまりこれは玄奘訳『大毘婆沙論』に現れる「<sup>25)</sup>転依」が '\*pravṛtṭy-āśraya' <sup>補注3)</sup>等を原語としたものと予想された有力な根拠になる。

'lus yoṅs su grub pa' が何を原語としたかは決定できないとしても、'lus' がおそらく '\*āśraya' に当るということは間違いないであろう。これは 'āśraya' が身体的な意味に使用されていることの積極的な証拠となる。

## 3) VastuSg

YBh の最後に VastuSg に2箇所見られる例を示しておくことにする。

VastuSg : Prajñāvarman, Jinamitra, Ye śes sde, etc.

gnas yoṅs su gyur pa	証得転依	26)
gnas yoṅs su gyur ciñ	転 依	27)

parivṛtti 及び parāvṛtti に対するチベット訳語

YBh に関連する論書として玄奘訳の『顕揚聖教論』、及び真諦訳の『決定藏論』『三無性論』その他 BoBh の異訳等があるが、『顕揚論』は漢訳のみであること、真諦訳は原文に則したものととは到底考えられないことから考察の対象から外すことにする。

## 2. Abhidharmasamuccaya

AS (Asaṅga) には Skt. 写本の断片があり、その註釈書である ASbh には完全な写本がある。これらについては校訂本が公にされている。<sup>28)</sup>

AS の Tib 訳は Silendrabodhi, Ye śes sde であり、これは ASbh も同じである。漢訳は AS, ASbh とともに玄奘訳である。<sup>29)</sup>

AS の〈転依〉の Skt. 原語のうち、写本で確かめられるのは AS (P) 83, 1 'āśrayaparivṛtṭiḥ' 一箇所であるが、Schmithausen 教授が指摘する如く、ASbh に見られる Pratika から考えて、すべて 'āśrayaparivṛtṭi' であつたと考えるのが妥当であろう。その場合に Skt.—Tib.—Ch. の対応はすべて次の一種に収まる。

AS : Silendrabodhi, Ye śes sde

āśrayaparivṛtṭi	gnas gyur pa	転 依	31)
-----------------	--------------	-----	-----

次に ASbh の場合を見ることにする。ASbh の Tib. 訳語は 'gnas ḥgyur ba' と 'gnas gyur pa' の2種であるが、Skt. と Ch. とにバラつきがある。そのすべてを表記することにそれ程意味があるとは思われないので、Tib 訳語に対してどのような組み合わせがあるかを表示しておくことにする。

ASbh : Silendrabodhi, Ye śes sde

āśrayaparivṛtṭi āśrayasya parivṛtṭatvād āśrayaparivartana	} gnas ḥgyur ba	{ 依 止 転 已得転依 得 転 依 転 依
---	-----------------	---------------------------------

āśrayaparivṛtti āśrayaḥ parivartate	} gnas gyur pa	} 所得転依 証得転依 得 転 依 転 依 → 已転依者 → 令所転依
parivṛttāśraya .....		
parivartita āśraye .....		
pariśuddha āśraya	gnas yoṅs su dag	得清淨転依 <sup>32)</sup>

ASbh においては〈転依〉の原語は ‘āśrayapari/vṛt’ のみであることが判る。

### 3. Mahāyānasūtrālamkāra

MSA には kārikā とそれに対する註釈書 MSAbh (Vasubandhu?), MSAT (Asvabhāva), SAVbh (Sthiramati) がある。このうち MSA-k と MSAbh には Skt. 写本が数種存在し校訂本も数種ある。<sup>33)</sup> またこれらは Prabhākaramitra <sup>34)</sup> によって漢訳されているので Skt.—Tib.—Ch. を対応することができる。これに対して MSAT 及び SAVbh は Tib. 訳のみが現存している。

以上の文献を MSA-k 及び MSAbh のタームに従って見るならば、SAVbh に到るまで Pratika の形で Skt. 原語と対応させることができる。

Tib. 訳者は MSA-k, MSAbh, MSAT が Śākyasiṃha, dPal brtsegs であり、SAVbh は Municandra, bKra śis である。

表中 1) : MSA-k, 2) : MSAbh, 3) : MSAT, 4) : SAVbh であり、[ ] で示したものは Pratika に当たらないが、参考資料となると思われるものである。

2) VI-9 <sup>35)</sup> āśrayaparivartana	1) — 2) gnas yoṅs su gyur pa 3) — 4) gnas yoṅs su rjes pa	転 依 已
2) IX-12 <sup>36)</sup> āśrayaparāvṛtti	1) — 2) gnas yoṅs su gyur pa 3) — 4) gnas yoṅs su gyur pa	転 依

parivṛtti 及び parāvṛtti に対するチベット訳語

1) IX-12 <sup>37)</sup> āśrayānyathāpti	1) gnas gyur 2) — 3) — 4) gnas gyur thob pa	転 依
2) IX-12 <sup>38)</sup> āśrayaparivṛtti	1) — 2) gnas yoṅs su gyur pa 3) — 4) [gnas gshan du gyur pa]	転 依
2) IX-13 <sup>39)</sup> āśrayaparāvṛtti	1) — 2) gnas yoṅs su gyur pa 3) — 4) [gnas gshau du gyur pa]	転 依
1) IX-14 <sup>40)</sup> āśraye…parivṛtti	1) gnas la…yoṅs gyur 2) — 3) — 4) gnas…yoṅs gyur	転 依
2) IX-14 <sup>41)</sup> parivṛtti	1) — 2) yoṅs su gyur pa 3) — 4) [gnas gshan du gyur pa]	転 依
2) IX-14 <sup>42)</sup> parivṛtta āśrayas	1) — 2) gnas yoṅs su gyur pa 3) — 4) [gnas gshan du gyur pa]	—
1), 2) IX-41~46, 48 <sup>43)</sup> parāvṛtti	1) gshan gyur 2) gshan du gyur pa 3) gshan du gyur pa 4) gshan gyur (→1)) gshan du gyur pa (→2))	転
1), 2) IX-47 <sup>44)</sup> vyāvṛtti	1) gshan gyur 2) rnam par gyur 3) — 4) rnam gyur (→1))	転

2) IX-60 <sup>45)</sup> āśrayaparāvṛtti	1) — 2) gnas yoñs su gyur pa 3) — 4) —	転 依
2) XI-8~12 <sup>46)</sup> āśrayaparivṛtti	1) — 2) gnas yoñs su gyur pa 3) gnas yoñs su gyur pa 4) gnas yoñs su gyur pa	転 依
2) XIV-29 <sup>47)</sup> āśrayaparāvṛtti	1) gnas yoñs su gyur pa 2) — 3) gnas yoñs su gyur pa 4) gnas ḥphos pa	転 依
1), 2) XIV-42~46 <sup>48)</sup> āśrayaparāvṛtti	1) gnas gshan gyur pa (45) 2) gnas gshan du gyur pa 3) gnas gshan du gyur pa 4) gnas ḥphos pa (→2))	転 依 転 依
1) XVI-67 <sup>49)</sup> parivartakam	1) yoñs su sgyur byed 2) — 3), 4) —?	転 依
2) XVI-67 <sup>50)</sup> āśrayaparivṛtti	1) — 2) gnas yoñs su ḥgyur ba 3), 4) —?	転 依
1) XIX-54 <sup>51)</sup> āśrayasya parāvṛttir	1) gnas gshan gyur pa 2) — 3), 4) ?	転 依
2) XIX-54 <sup>52)</sup> āśrayaparāvṛtti	1) — 2) gnas gshan du gyur pa 3), 4) ?	転 依

特に SAVbh には上記以外にも〈転依〉に相当する訳語を見出すことができないが、Skt. 原語を MSA-k, MSAbh から導くことができないので割愛することにする。

上表からも判ることであるが、MSA においては 'pari√vṛt' の他に



'parā√vṛt' 'vyā√vṛt' が〈転依〉として使用されていることは既によく知られていることである。<sup>53)</sup>この場合に Tib. 訳の持つ興味深い点は、'hgyur ba' 乃至 'gyur pa' の前に付される 'yoṅs su' 'gshan du' 'rnam pa' 等の Prefix にある。Nirupadhikābhūmi と VastuSg を除く YBh, 及び AS, ASbh が 'gnas hgyur ba/gnas gyur pa' をもって訳出され、Nirupadhikābhūmi と VastuSg が 'gnas yoṅs su gyur pa' に統一されていた事情とは趣きが異なる。おそらくこのことは YBh, AS, ASbh が 'āśraya pari√vṛt' のみを原語としていたことを傍証する一方、MSA では〈転依〉について2つ乃至3つの原語の形上の差違に関心を向けざるを得なかったことを物語っているものと思われる。

'āśrayaparivṛtti' と 'āśrayaparāvṛtti' との間に意味上の差違が認められるという方向で高崎直道博士が研究を発表して以来、<sup>54)</sup>両タームについての研究はこれまでも進められて来ている。当論文は目的が異なるので両者の意味に立ち入ることはしないが、これに関しては更に綿密な考察が必要であると思われる。当論文では上記の表から Skt.—Tib. 間の対応状況を洗い直すことにする。

一般に 'yoṅs su' は 'pari-' に 'gshan du' は 'parā-' に対応すると考えられがちであったが、表中 MSAbh IX-12, MSAbh IX-13, MSAbh IX-60, MSA-k XIV-29 の例から先ず Śākyasiṃha, dPal brtsegs が 'parā-' を 'yoṅs su' と訳出していることが判り、MSAbh IX-12 の Pratika に対して SAVbh の訳者 Municandra, bKra śis が 'parā-' を 'yoṅs su' と訳していることが判る。更に SAVbh ではこれ以外にも 'yoṅs su rjes pa' 'hphos pa' という訳語が使用されている。'rjes pa' が 'rje ba' の Pf., 'hphos pa' が 'hpho ba' の Pf. であり、「変化」を表わす点で 'hgyur ba' 'gyur pa' と同等と考えられる。特に 'hphos ba' は ŚrBh でも使用されているから、チベット人にとっては意味上の差違はなかったものと思われる。以上のように訳語が錯綜する中、一つだけ云えることは、Schmithausen 教授が指摘する如く 'yoṅs su' に対しては 'pari-' 'parā-' 双方の可能性があるが、'gshan du' には 'parā-' のみに対応するということである。<sup>55)</sup>現在入手可能な Skt. の例からすればこの点は認めなければならないが、十分に注意する必要がある。

以上のことから考えられることは、Tib. 訳から〈転依〉の原語を想定することはほとんど不可能であるが、そのことによって逆に Tib. 訳者が両タームの意味の差には関心を示していなかったことが感じられる。従って、Skt. のない MSAT (Asvabhāva), SAVbh (Sthiramati) がどの原語を有していたかは決定できない。おそらくは MSA-k, MSAbh と同様に ‘pari-’ と ‘parā-’ の双方を有していたものと予想される。

#### 4. Abhidharmakośa

AK-k (Vasubandhu), AKbh (Vasubandhu)<sup>56)</sup> は Jinamitra, dPal brtsegs の Tib. 訳であり、漢訳は真諦訳と玄奘訳である。〈転依〉の意味としては ‘āśrayaparivṛtti’ と ‘āśrayo…parāvṛtto’ とが見られる。

AKbh : Jinamitra, dPal brtsegs

āśrayo…parāvṛtto	gnas…gyur pa	依止…廻転 <sup>57)</sup> 所依身轉變
āśrayaparivṛtti	gnas yoṅs su gyur pa	転 依 <sup>58)</sup>

Index によると ‘pari/vṛt’ に対してはこれ以外に ‘ḥkhor ba’ ‘yoṅs su bskor ba’ ‘yoṅs su mya nan las ḥdas’ が報告され、‘parāvṛtta’ には ‘yoṅs su gyur pa’ 報告されており、MSA の dPal brtsegs の場合と同じである。

#### 5. Mahāyānasamgraha

MS (Asaṅga) には MSbh (Vasubandhu) と MSU (Asvabhāva) の註釈書があるが、Skt. 原典は一切発見されていない。Tib. 訳者は MS 及び MSU が Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde であり、MSbh が Dipaṅkaraśrijñāna (Atiśa), Tshul khriṃs rgyal ba<sup>59)</sup> である。漢訳は MS に 4 つあり Buddha śānta, 真諦, Dharmagupta, 玄奘の訳出であり、MSbh は真諦, Dharmagupta, 玄奘の訳出, MSU は玄奘の訳出である<sup>60)</sup>。漢訳はおおむね「転依」で統一され、Skt. 原語の推定に寄与しない点ではこれまでと同様である。

Tib. 訳は基本的に MS, MSbh, MSU とともに ‘gnas ḥgyur ba’ と ‘gnas

parivṛtti 及び parāvṛtti に対するチベット訳語

gyur pa' である。従って、ここではこれ以外の訳語が使用されている場合のみ表記することにする。注意すべき点は重要な部分について MSbh には P 版、D 版に欠損があるためすべてを網羅できないことである。

MS	MSbh	MSU
I-57 <sup>61)</sup> gñen po gyur pa	gñen po yoñs su gyur pa	[gñen po ñid ḥgyur ba]
IX-1 <sup>62)</sup> [gnas gyur pa]	欠 損	yoñs su gyur pa, gshan du gyur pa
IX-3 (=MSA XIX-54 : āśrayasya parāvṛttir) <sup>63)</sup> gnas ni gshan du gyur pa	欠 損	[gnas gyur pa]
X-3 <sup>64)</sup> gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid du gyur pa	欠 損	gshan gyi dbaṅ gi ño bo ñid du yoñs su gyur te
X-35 <sup>65)</sup> gnas gyur pa, —	— kun gshi rnam par śes pa yoñs su gyur pa	gnas gyur pa, kun gshi rnam par śes pa gyur pa

MS で Ye śes sde が例外的に 'gshan du gyur pa' を使用しているのが、MSA XIX-54 の 'parāvṛtti' を特に意識したためであるとすれば、MS には 'pari√vṛt' と 'parā√vṛt' が混在していたと考えなければならない。その点は彼が MSU IX-I で特に両訳語を使用していることからも頷けることである。Tshul khriṃs rgyal ba は MSbh で特に 'yoñs su gyur pa' を使用する場合が認められるが MSbh IX-I 等重要な箇所欠損があり、'gshan du gyur pa' の用例の有無は判らない。MSbh 自体はおそらく MS と同様に両タームを有していたであろうと予想される。

## 6. Madhyāntavibhāgaṭikā

MAV (Maitreya) 及び MAVbh (Vasubandhu) に〈転依〉思想のないことは

既に知られているので、<sup>66)</sup>ここでは MAVṬ (Sthiramati) についてのみ考察することにする。MAVṬ には不完全ながらほぼ全体に亘って Skt. 写本が現存し、山口益博士が Tib. 訳から還元した Skt. 文を加えた校訂本がある。<sup>67)</sup> MAVṬ の Tib. 訳は Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde <sup>68)</sup>であり、漢訳はされていない。

MAVṬtib に見られる訳語は筆者の確認した限りでは ‘gnas gyur pa’ のみである。このうち Skt. 写本に対応をもつものを見ると下表の如くである。

MAV : Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde

I-16b <sup>69)</sup> āśrayaparāvṛtti-	gnas gyur pa
II-10ab <sup>70)</sup> āśrayaparāvṛtti	gnas gyur pa
III-9cd <sup>71)</sup> āśrayapari<vṛtti>	gnas gyur pa
IV-13, 14ff <sup>72)</sup> āśrayaparāvṛtti	gnas gyur pa
V-2, 3, 4f <sup>73)</sup> āśrayaparāvṛtti	gnas gyur pa
V-10 <sup>74)</sup> āśrayaparāvṛtti	gnas gyur pa

このうち最も注目すべき点は III-9cd に ‘pari-’ という Prefix を確認できることである。山口博士は校訂本の中でこれを ‘parā-’ と改めているが、註記によって山口博士が写本上に ‘pari-’ という形を確認していることが判るから、‘pari-’ は確定的である。山口・野沢氏が〈転依〉の原語を ‘āśrayaparāvṛtti’ と考えていたと思われる点は、次の DhDhV の章で触れることにする。

この事実によって、一方では Ye śes sde が ‘pari-’ ‘parā-’ の差にかかわらず画一的に ‘gnas gyur pa’ と訳出していたことが判り、他方 Sthiramati が ‘āśrayaparivṛtti’ と ‘āśrayaparāvṛtti’ の双方のタームを使用していたことが認められたことになる。

## 7. Dharmadharmatāvibhāga

DhDhV には註釈書として DhDhVV (Vasubandhu) がある。DhDhV には完全な Skt. 写本のあることが報告されており、DhDhVV には一部写本があるが、DhDhVV のみ校訂されている。<sup>75)</sup> DhDhV には散文体と偈体の2つの Tib. 訳がある。散文体は Śāntibadhra, Tshul khrim s rgyal ba であり、偈体は Mahājana, Seṅ ge rgyal mtshan である。DhDhVV は Mahājana, Blo Idan śes rab <sup>77)</sup> である。DhDhVV は DhDhV の散文体に対する註釈書であり、従って DhDhVV の Pratika の形で DhDhV の原語も一部知ることができる。漢訳は存在しない。DhDhV, DhDhVV の Tib. 訳テキスト校訂は野沢静証博士によって行なわれている。<sup>78)</sup>

さて、山口・野沢氏が〈転依〉の原語を ‘āśrayaparāvṛtti’ と考えていたことは、先ず山口博士が ‘parivṛtti’ を註記して「Tib. yoṅs su gyur pa. は普通は parāvṛtti. この梵文では凡て parivṛtti という。以下符号※にて注意する。」とし、野沢博士がこれをそのまま英訳していることによつて判る。<sup>79)</sup> これによつて先の MAVṬ の例も含め、DhDhVV の Skt. 写本には確かに ‘parivṛtti’ とあったことが確定する。

DhDhV は VIII-6 と IX 全体に亘つて ‘gnas yoṅs su gyur pa’ と示されており、加えて IX-(2) に ‘de bshin űid du gyur pa’ の用例が見られる。<sup>80)</sup> これらを DhDhVV と総合して Skt.—Tib. の対応関係を見ると下表の如くである。

DhDhV : Śāntibhadra, Tshul khrim s rgyal ba

DhDhVV : Mahājana, Blo Idan śes rab

āśrayaparivṛtti	gnas yoṅs su gyur pa
tathatāparivṛtti	{ de bshin űid gyur pa (DhDhV) de bshin űid yoṅs su gyur pa (DhDhVV)

少なくとも筆者の見る限り ‘gshan du gyur pa’ の訳語はない。DhDhV, DhDhVV が ‘parivṛtti’ のみを原語として有していたことはまず間違いない。

## 8. Trimsikā Vijñaptimātratāsiddhi

TV (Vasubandhu) には TVbh (Sthiramati) という註釈書があり、ともに Skt. の完全な写本及び校訂本がある。Tib. 訳はともに Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde <sup>81)</sup>である。また Vinitadeva の複註もあるが Tib. 訳のみであり当論の考察から外すことにする。漢訳には真谛訳の『転識論』及び玄奘訳の『成唯識論』<sup>82)</sup>があるが、訳語という面では全く別な扱いをすべきであるのでここでは扱わない。<sup>83)</sup>

〈転依〉のタームは TV-k 29 のみに見られ、TVbh もこれに対する註釈部分にのみ見出される。<sup>84)</sup>

TV : Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde

TV-k <sup>85)</sup> āśrayasya parāvṛttir	gnas kyañ gshan du gyur pa
TVbh (Pratika は同上) <sup>86)</sup> āśrayasya parāvṛttir parāvṛttir āśrayaparāvṛtti-	gnas gyur pa gyur pa gnas gyur pa

これによれば TV, TVbh は ‘parāvṛtti’ の形のみを有し、Ye śes sde は TV, 及びその Pratika を ‘gshan du gyur pa’ と訳し、TVbh の他の ‘parāvṛtti’ に対しては ‘gyur pa’ とのみ訳していることが判る。従って Ye śes sde が ‘gshan du’ を付加したのは Skt. に差があったからではなく、単にその部分を強調するためであったと思われる。

## 9. Ratnagotravibhāga

さて高崎博士が ‘āśrayaparāvṛtti’ と ‘āśrayaparivṛtti’ とのタームに注目したのが RGV と RGVV の Skt. 本を校訂した Johnston の言によるものであったとすれば、<sup>86a)</sup>考察の最初に扱うべきであったかも知れないが、唯識文献を中心とすることで最後に扱うことになった。

pariṅṅtti 及び parāṅṅtti に対するチベット訳語

RGV は高崎博士が指摘し、Schmithausen 教授が支持する如く、偈部分と註釈偈部分とに分かれ、その註釈として散文体の RGVV がある<sup>87)</sup>。このうち〈転依〉は RGV の V 章第 7 註釈偈に 'āśraye tatparāṅṅtau' とある以外は RGVV 中にあり、すべて 'āśrayaparīṅṅtti' である。RGV の 'parāṅṅtti' を Johnston は 'parīṅṅtau' ではないかとするが<sup>88)</sup>、Schmithausen 教授が写本と照合した際にこの点に触れていないことから、写本には 'parāṅṅtti' とあったと確定して差しつかえはないであろう。

RGV, RGVV の Tib. 訳はともに Sajjana, Blo ldan śes rab である<sup>90)</sup>。漢訳は勒那摩提のものと菩提流支訳とが報告されているが、現存するのは前者のみである<sup>91)</sup>。

RGVV の 'āśrayaparīṅṅtti' の Tib. 訳語は 1 例を除いて 'gnas yoṅs su gyur pa' であり漢訳語も 1 例を除いて「轉身」である。

RGV : Sajjana, Blo ldan śes rab

V-792)	āśraye tatparāṅṅtau	gnas dañ de yi gyur pa	身及彼所転
--------	---------------------	------------------------	-------

RGVV : Sajjana, Blo ldan śes rab

āśrayaparīṅṅtti	gnas yoṅs su gyur pa (II-1)……	轉身 転雑穢身	
I-23, 24f	āśrayaparīṅṅtti	gnas gyur pa	轉身

漢訳が 'āśraya' を明確に「身」と解釈している点は注目に値するが、Tib. 訳は 'parīṅṅtti' と 'parāṅṅtti' との違いに注目していない点でこれまでの情況と変わらない。

## 10. まとめ

まとめに先立って唯識論書の中で〈転依〉を扱うものにこの外に BBhvy が<sup>93)</sup>あるが、これは訳者が不明であるので扱わなかった。その訳例の一部は別の機会に表記しておいたのでそれを参照して頂きたい。<sup>94)</sup>

以上、Tib. 訳者のほゞははっきりとしている文献についてその訳語を表記して来たのであるが、これをチベット人訳者を中心にまとめ直してみることにしよう。

先ず Ye śes sde は YBh のうち ŚrBh, BoBh, VastuSg, 及び VinSg を訳出し、他に AS, ASbh, MS, MSU, MAVṬ, TV, TVbh を訳出している。dPal brtsegs は MSA-k, MSAbh, MSAT, AK, AKbh を訳出している。bKra śis は SAVbh を訳出している。Tshul khriṃs rgyal ba は MSbh, DhDhV (散文体) を訳出している。Blo ldan śes rab は DhDhVV, RGV, RGVV を訳出している。

Ye śes sde	ŚrBh, BoBh, VastuSg, VinSg, AS ASbh, MS, MSU, MAVṬ, TV, TVbh
dPal brtsegs	MSA-k, MSAbh, MSAT, AK, AKbh
bKra śis	SAVbh
Tshul khriṃs rgyal ba	MSbh, DhDhV (散文体)
Blo ldan śes rab	DhDhVV, RGV, RGVV

Ye śe sde の訳語の特徴を見た場合、基本的に 'gnas gyur pa' を使用しており、<sup>95)</sup> 特別な場合にのみ 'yoṃs su' 'gshan du' の Prefix を加える傾向にある。その付し方は 'pari-√vṛt' のみを有する、あるいは有すると考えられる YBh, AS, ASbh は 'yoṃs su gyur pa' のみが顕われ、'parāvṛtti' のみを有する TV, TVbh には 'gshan du gyur pa' のみが顕われることを考えると、彼の場合 'yoṃs su' が 'pari-', 'gshan du' が 'parā-' に対応する可能性もある。両タームの混在すると考えられる MS, MSU についても、一箇所のみ確認できる 'parāvṛtti' に対して 'gshan du gyur pa' を使用しているが、MAVṬ のように両タームに対しては全く Prefix を付さず区別しないので不確定要素が多すぎ判断できない。彼についても Schmithausen 教授の指摘する関係が適用<sup>96)</sup> できるか否かは現時点では保留しておきたい。一つだけ明確な点は Ye śes sde が基本的には両タームの差をあまり問題にしていないことで、これは以下



parivṛtti 及び parāvṛtti に対するチベット訳語

のチベット人訳者達、乃至は漢訳者達にも共通である。

dPal brtsegs の場合には MSA の章で見た如く、‘parāvṛtti’ に対して ‘yoñs su gyur pa’ ‘gshan du gyur pa’ の両方が使用され、Schmithausen 教授の指摘する関係「‘yoñs su’ は ‘pari-’ ‘parā-’ の双方に対応するが、gshan du’ は ‘parā-’ に対応する<sup>97)</sup>」が事実として認められる。

bKra śis は訳語が不統一であるが、全体に亘ってみると ‘gnas gshan du gyur pa’ を多く使用している。

Tshul khriṃs rgyal ba は ‘yoñs su gyur pa’ ‘gyur pa’ のみを使用していることになるが、‘gshan du gyur pa’ が期待される MSbh IX-3 (MSA XIX-54) の例が確認できないので、‘parāvṛtti’ をどのように扱ったかは不明である。

最後に Blo ldan śes rab もやはり ‘yoñs su gyur pa’ ‘gyur pa’ のみを使用しているが、RGV の註釈偈 V-7 の parāvṛtti’ を ‘gyur pa’ としているから、彼は〈転依〉を ‘yoñs su gyur pa’ の方向で考えていたものと思われる。

目を転じて演繹的に見た場合、Schmithausen 教授の指摘する関係は、<sup>98)</sup>これを否定する要素が何一つ得られないから、訳語を考える目安として使用することができる。

以上の点からチベット人が ‘parivṛtti’ と ‘parāvṛtti’ の意味の差にはそれ程関心がなかったことが判り、Tib. 訳語によって両タームの意味を考察するのは極めて難しいことが判る。

最後に注目しておくべきことは、Sthiramati が ‘parāvṛtti’ のみを使用してきたのではないかという考えに対し、MAVṬ III-9cd の ‘pari-’ を有力な証拠とし、SAVbh VI-9, XI-8~12 の Pratika が ‘parivṛtti’ である点を加えて、彼が両タームを使用していたと考えるべきであるという点である。

(1989. 2. 22 ハンブルクにて)

## Abbreviations

### Texts

1. YBh : Yogācārabhūmi, YBh(Bh) : V. Bhattacharya 1957 (当註 3)  
MauBh : Maulī Bhūmi  
ŚrBh : Śrāvakabhūmi, ŚrBh(Sh) : K. Shukla 1973 (当註 3)  
BoBh : Bodhisattvabhūmi, BoBh(D) : N. Dutt 1966 (当註 3)  
VinSg : Viniścayasamgrahaṇī  
VastuSg : Vastusamgrahaṇī
2. AS : Abhidharmasamuccaya, AS(P) : P. Pradhan 1976 (当註 28)  
ASbh : Abhidharmasamuccayabhāṣyam, ASbh(T) : N. Tatia 1976 (当註 29)
3. MSA : Mahāyānasūtrālamkāra, MSA(L) : S. Lévi 1970 (当註 33)  
MSAbh : Mahāyānasūtrālamkārabhāṣyam  
MSAṬ : Mahāyānasūtrālamkāraṭikā  
SAVbh : Sūtrālamkāravṛttibhāṣyam  
SAVbh(西藏) I, II : 西藏文献研究会『西藏文献による 仏教思想研究』第 1 号,  
東京, 1979; 第 2 号, 東京, 1981  
SAVbh(早) : O. Hayashima, Dharmaparyeṣṭi, The X<sup>th</sup> Chapter of the  
Sūtrālamkāravṛttibhāṣya, Subcommentary on the Mahāyāna-Sūtrālamkāra.  
In : 長崎大学教育学部人文科学研究報告, I, No. 26, 1977; II, No. 27,  
1979; III, No. 28, 1979; IV, No. 31, 1982; V, No. 32, 1983.  
SAVbh(小) : 小谷信千代『大乘莊嚴經論の研究』京都, 1974.
4. AK : Abhidharmakośa  
AKbh : Abhidharmakośabhāṣyam, AKbh(P) : P. Pradhan 1975 (当註 56)
5. MS : Mahāyānasamgraha, MS(L) : É. Lamotte, La Somme du grande Véhicule d'Asaṅga, Tome I, Louvain 1973.  
MSbh : Mahāyānasamgrahabhāṣyam  
MSU : Mahāyānasamgrahopanibandham
6. MAV : Madhyāntavibhāga  
MAVbh : Madhyāntavibhāgabhāṣyam  
MAVṬ : Madhyāntavibhāgaṭikā, MAVṬ(Y) : S. Yamaguchi 1966 (当註 67)
7. DhDhV : Dharmadharmatāvibhāga  
DhDhVV : Dharmadharmatāvibhāga-vṛtti
8. TV : Triṃśikā Vijñaptimātratāsiddhi  
TVbh : Triṃśikāvijñaptimātratāsiddhibhāṣyam, TVbh(L) : S. Lévi 1925 (当註 81)

parivr̥tti 及び parāv̥rtti に対するチベット訳語

9. RGV : Ratnagotravibhāga

RGVV : Ratragotravibhāgavyākhyā

RGV(J) : E.H. Johnston 1950 (当註 76)

RGVtib(中) : 中村瑞隆『藏和对訳究竟一乘宝性論研究』東京, 1967.

RGVch(中) : 中村瑞隆, 1961 (当註 91)

10. BBhvy : Buddhābhūmivākyā

1) そうした事情から中国訳を再認識しようという動きが出て来ている。丘山新「漢訳仏典論」岩波講座東洋思想第12巻『東アジアの仏教』東京, 1988, pp. 223~239.

2) 種々の論文が挙げられるが、拙稿の中から「玄奘の意図する〈転依〉思想」『仏教学』第26号, 東京, 1989, pp. 21~47 を挙げておく。

3) 主なものだけ記す。V. Bhattacharya, *The Yogācarabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part I, Calcutta 1957; A. Wayman, *Analysis of the Śrāvākabhūmi Manuscript*, Berkeley & Los Angeles, 1961; K. Shukla, *Śrāvākabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Patna, 1973; U. Wogihara, *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten nach dem Unikum von Cambridge im allgemeinen und lexikalisch untersucht*, Leipzig 1908; N. Dutt, *Bodhisattvabhūmi*, Patna 1966. これ以外のものについては省略する。

4) ŚrBh の前半部分の校訂は「声聞地研究会」の名の下で『大正大学総合仏教研究所年報』第3号, 東京, 1981, pp. (1)~(44)。以来順次刊行されている。ŚrBh の最終頁は L. Schmithausen, *Die letzten Seiten der Śrāvākabhūmi*. In: *Indological and Buddhist Studies—Volume in honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, Canberra, 1982. pp. 457~489.

4a) 大正30巻, No. 1579.

5) P版, No. 5536, D版, No. 4035.

6) P版, No. 5537, D版, No. 4036.

7) P版, No. 5538, D版, No. 4037.

8) P版, No. 5539, D版, No. 4038. 大谷大学監修『影印北京版 西藏大蔵経』総目録・索引に 'Ye śes sde' を欠くのは見落し。

9) P版, No. 5540, D版, No. 4039.

10) 『デルゲ版, チベット大蔵経』論疏部・唯識部5, 東京, 1980の目次において袴谷憲昭氏もこの点に触れ, YBh 全体に亘って Ye śes de が関与していると推測している。

11) YBh (Bh) 27, 1. YBhtib P版, Dzi 15a6, D版, Tsi 13b1, YBhch 30, 284c 15.

- 12) YBh (Bh) 27, 2. YBhtib P版, Dzi 15a7, D版, Tsi 13b1, YBhch 30, 284c 15f.
- 13) ŚrBh (Sh) 196, 16f. ŚrBhtib P版, Wi 92a3, D版 Dzi 76b1, ŚrBhch 30, 427 c11.
- 14) ŚrBh (Sh) 196, 18, ŚrBhtib P版 Wi 92a3, D版 Dzi 76b1, ŚrBhch 30, 427c 12.
- 15) ŚrBh (Sh) 283, 4. ŚrBhtib. P版 Wi 129a4, D版 Dzi 105a1. ŚrBhch 30, 439 a18. 以下同テーマ部分は同形。
- 16) ŚrBh 写本に欠損。ŚrBhtib P版 Wi 178a8, D版 Dzi 148a3, ŚrBhch 30, 458 a10, 11.
- 17) BoBh (D) 253, 23f. BoBhtib P版 Shi 219a2, D版 Wi 190b3, BoBhch, 30, 565a26.
- 18) BoBh (D) 280, 1. BoBhtib P版 Shi 242a6, D版 Wi 209a1, BoBhch 30, 574 b16.
- 19) BoBh (D) 280, 2. BoBhtib P版 Shi 242a6, D版 Wi 209a1, BoBhch 30, 574 b17.
- 20) BoBh (D) 280, 3, BoBhtib P版 Shi 242a7, D版 Wi 209a1, BoBhch 30, 574 b18.
- 21) NirupadhikāBh (Skt. Ms) 156a4f., 当写本については Schmithausen 教授の準備している校訂本を参照させて頂いた。NirupadhikāBhtib P版 Dzi 331a8 D版 Tshi 282b4, NirupadhikāBhch 30, 577b17.
- 22) VinSgtib P版 Hi 30a7, D版 Zi 28a1, VinSgch 30, 707a6. 同テーマに関して以下同型。
- 23) VinSgtib P版 Hi 134b8, D版 Zi 120a4, VinSgch 30, 746c16.
- 24) VinSgtib P版 Hi 136a1 (hgrub), D版 Zi 121a3, VinSgch 30, 747a23.
- 25) 『大毘婆沙論』 27, 688c29ff.
- 26) VastuSgtib P版 Hi 221a3, D版 Zi 192b3, VastuSgch 30, 802a6.
- 27) VastuSgtib P版 Hi 312b3, D版 Zi 272b1, VastuSgch 30, 839a29.
- 28) V.V. Gokhale, Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga. In: Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Bombay, 1947, pp. 13~38; P. Pradhan, Abhidharma Samuccaya of Asaṅga, Santiniketan, 1950; N. Tatia, Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam, Patna, 1976.
- 29) AS. P版 No. 5550, D版 No. 4049, ASbh には2種の Tib 訳があるが, Skt. Ch. に対応する P版 No. 5554, D版 No. 4053 を考察対象とする。
- 30) L. Schmithausen, Zu Rahula Walpolas Übersetzung von Asaṅgas Abhidharmasamuccaya. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens XX, 1976,

parivṛtti 及び parāvṛtti に対するチベット訳語

114, 13ff.

- 31) AS (P) 83, 1. AStib P版 Li 123a8, D版 Ri 104a2, ASch, 31, 687b22. これ以外で〈転依〉の用語のみられるのは AStib P版 118b3 (D版 99b6), 119a7 (100a7), 121b3 (102b4) である。
- 32) ASbh (T) 100, 22, ASbhtib P版 Si 89b4, D版 Li 72b2, ASbhch 31, 746a26.
- 33) S. Lévi, Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule, Tome I, Paris 1907; S. Bagchi, Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra of Asaṅga, Darbhanga, 1970. その他部分校訂本も出ている。
- 34) 大正, No. 1604.
- 35) MSA (L) 24, 17, MSAbhtib P版 Phi 156a1, D版 Phi 146b3 SAVbhtib P版 Mi 92b7, D版 Mi 81a5.
- 36) MSA (L) 35, 17f., MSAbhtib P版 Phi 164a6, D版 Phi 154a1, MSAṬ P版 Bi 77b1ff., D版 Bi 69a6ff (以下 IX-14 まで対応がないので割愛), SAVbh (西藏) I, 31, 11.
- 37) MSA (L) 35, 21, MSAbhtib, P版 Phi 164a6. D版 Phi 154a2, SAVbh (西藏) I, 34, 8.
- 38) MSA (L) 35, 23, MSAbhtib P版 Phi 164a8, D版 Phi 154a3.
- 39) MSA (L) 36, 6, MSAbhtib P版 Phi 164b1, D版 Phi 154a5.
- 40) MSA (L) 36, 9~10, MSAtib P版 Phi 164b4~5, D版 Phi 154a6~7, SAVbh (西藏) I, 38, 1; 40, 9.
- 41) MSA (L) 36, 11, MSAbhtib P版 Phi 164b6, D版 154a7.
- 42) MSA (L) 36, 13, MSAbhtib P版 Phi 164b5, D版 Phi 154a7.
- 43) MSA (L) 41, 3ff., MSA/MSAbhtib P版 Phi 168a2ff, D版 Phi 157a4ff., MSAṬ P版 Bi 79a4ff., D版 Phi 70b6ff., SAVbh (西藏) II, 80, 3ff.
- 44) MSA (L) 42, 2, MSA/MSAbhtib P版 Phi 168b3ff., D版 Phi 157b5, SAVbh (西藏) II, 89, 15.
- 45) MSA (L) 45, 5, MSAbhtib P版 Phi 170b1, D版 Phi 159a6.
- 46) MSA (L) 57, 29, MSAbhtib P版 Phi 179b8, D版 Phi 167b2, MSAṬ P版 Bi 93a8, D版 Bi 83b6, SAVbh (早) I, 52, 11.
- 47) MSA (L) 94, 5, MSAtib P版 Phi 209a1, D版 Phi 192b4, MSAṬ P版 Bi 129b7, D版 Bi 115b1, SAVbh (小) 256, 11.
- 48) MSA (L) 96, 14; 96, 21, MSA/MSAbhtib P版 Phi 210b8, 211a4, D版 Phi 194a6, 194b2, MSAṬ P版 Bi 130a3, D版 Bi 115b4, SAVbh (小) 273, 1 (→k); 273, 4 (→bh)
- 49) MSA (L) 114, 16, MSAtib P版 Phi 228a5, D版 Phi 208a7.
- 50) MSA (L) 114, 23, MSAbhtib P版 Phi 228a6, D版 Phi 208b1.

- 51) MSA (L) 170, 10, MSAtib P版 Phi 272a3, D版 Phi 246b4.
- 52) MSA (L) 170, 11ff., MSAtib P版 Phi 272a4, D版 Phi 246b4.
- 53) L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ, Wien 1969, p. 97, 13.
- 54) 高崎直道「転依——Āśrayaparivṛtti と Āśrayaparāvṛtti——」『日本仏教学会年報』25号 1960.
- 55) L. Schmithausen 前掲書 (当註 53) 91, 25ff.
- 56) P. Pradhan, Abhidharmakośa of Vasubandhu, Patna 1975, 2nd Ed.
- 57) AK (P) 63, 21, AKbhtib P版 Gu 80b2f., AKbhch 真 29, 181a28, 玄 29, 22b24.
- 58) AK (P) 232, 25·27; 233, 2, AKbhtib P版 Gu 227a 5·6·8, AKbhch 真 29, 238c26·27; 239a2, 玄 82c9·10·12.
- 59) MS. P版 No. 5549, D版 No. 4048, MSbh P版 No. 5551, D版 No. 4050, MSU P版 No. 5552, D版 No. 4051.
- 60) Buddhasānta 訳 MS 大正 No. 1592, 真諦訳 MS 大正 No. 1593, MSbh 大正 No. 1595, Dharmagupta MSbh 大正 No. 1596, 玄奘訳 MS 大正 No. 1594, MSbh 大正 No. 1597, MSU 大正 No. 1598.
- 61) MS (L) 22, 2, MSbh P版 Li 168a7, D版 Ri 142a1, MSU P版 Li 266a8, D版 Li 217b1.
- 62) MS (L) 81, 12, MSU (yoṅs su), P版 Li 331b3, D版 Li 273b7f. (gshan du) P版 Li 331b5, D版 Li 274a2.
- 63) MS (L) 82, 32. MSU P版 Li 332b1ff., D版 Li 274b4ff.
- 64) MS (L) 84, 11, MSU P版 Li 333b3 (yoṅs gyur), D版 Li 275b4 (yoṅs su gyur).
- 65) MS(L) 97, 4. MSbh P版 Li 230b6~7, D版 Ri 188b8, MSU P版 Li 354a7; 7. D版 Ri 294a4; 4~5.
- 66) 長尾雅人『撰大乘論』和訳と註解下, 東京, 1987, p.303 (注 3) 参照。
- 67) S. Yamaguchi, Sthiramati, Modhyāntavibhāgaṭikā, Eposition systématique du Yogācāravijñaptivāda, Tokyo, 1966.
- 68) MAVṬtib P版 No. 5534, D版 No. 4032.
- 69) MAVṬ (Y) 51, 19, MAVṬtib P版 Tshi 49b5, D版 Bi 214b1.
- 70) MAVṬ (Y) 84, 21+註 4), MAVṬtib P版 Tshi 68a7, D版 Bi 229b7.
- 71) MAVṬ (Y) 122, 17+註 3), MAVṬtib P版 Tshi 90a8, D版 Bi 249a2.
- 72) MAVṬ (Y) 191, 5, MAVṬtib P版 Tshi 129b1, D版 Bi 282b5.
- 73) MAVṬ (Y) 203, 4, MAVṬtib P版 Tshi 135b8, D版 Bi 289b2.
- 74) MAVṬ (Y) 213, 8, MAVṬtib P版 Tshi 141b7, D版 Bi 294b7.

- 75) R. Sāṅkṛtyāyana, Search for Sanskrit Mss. in Tibet. In: Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. 24, Pt. 4, 1938, p. 163.
- 76) S. Lévi 校訂 MSA. Paris 1907, pp. 190~191; 山口益「法性分別論の梵文断片」『山口益仏教学文集』上所収, 東京, 1972, pp. 203~211. J. Nozawa 'The Dharmadharmatāvibhaṅga and The Dharmadharmatāvibhaṅga-vṛtti' 『山口博士還暦記念論文集』1955, pp. 46~49.
- 77) 散文体 P版 No. 5523, D版 No. 4022, 偈体 P版 No. 5524, D版 No. 4023. DhDhVV P版 No. 5529, D版 No. 4028.
- 78) J. Nozawa 前掲論文(当註 76) pp. 9~45.
- 79) 山口益前掲論文(当註 76) p. 209 註 1), J. Nozawa 1955, p. 46, 註 1.
- 80) J. Nozawa 前掲論文(当註 76) p. 30, 18ff. 以下個々の箇所を表示は略す。
- 81) S. Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, I, Paris 1925.
- 82) TV P版 No. 5556, D版 No. 4055, TVbh P版 No. 5565, D版 No. 4064.
- 83) P版 No. 5571, D版 No. 4070. 訳者は Jinamitra, Śilendrabodhi, Dānasīla, Ye śes sde.
- 84) 『転識論』大正 No. 1587, 『成唯識論』大正 No. 1585.
- 85) TVbh (L) 43, 23, TVbhtib P版 Si 200b5, D版 Śi 170b7.
- 86) TVbh (L) 44, 1ff., TVbhtib P版 Si 200b6ff. D版 Śi 171a1ff.
- 86a) 高崎直道前掲論文(註 54) p. 90; E. H. Johnston, The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, Patna, 1950, xi, 25ff.
- 87) J. Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism. SOR. XXXIII, Rom. 1966. pp. 10~19 (II the Structure of the Text), pp. 65~133 (Synopsis); L. Schmithausen, Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga, WZKS, XV Wien 1971, p. 123~124. これに対して D. Seyfort Ruegg, La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Paris 1969 は偈と註偈を一つのものとして扱う。
- 88) RGV (J) p. 116, 6+註 2.
- 89) L. Schmithausen, Zu D. Seyfort Ruegg Buch "La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra", WZKS XVII Wien 1973, p. 123ff.
- 90) RGVtib P版 No. 5525, D版 No. 4024, RGVVtib P版 No. 5526, D版 No. 4025.
- 91) 中村瑞隆『梵漢対照究竟一乗宝性論研究』東京, 1961, p. 6ff. RGVVch 大正 No. 1611.
- 92) RGV (J) 116, 6, RGVtib (中) 213, 8, RGVch (中) 214, 8. 以下 RGVV については特に註記しない。

93) P版 No. 5498.

94) 拙稿(当註 2参照)。

95) 袴谷憲昭「Vinīścayasamgrahaṇīにおけるアーヤ識の規定」『東洋文化研究所紀要』第79冊, 1979, p. 21, 註 31) にも VinSg に限って指摘がある。

96) 当註 55)参照。

97) 当註 55)参照。

98) 当註 55)参照。

補註 1) 松田和信「ダライラマ13世寄贈の一連のネパール系写本について—『瑜伽論』「撰決択分」梵文断簡発見記—」『日本西藏学会報』第34号, 東京 1988, pp. 16~20.

補註 2) Śrutamayībhūmi の中にも見出せる。詳しくは筆者がハンブルク大学に提出した Ph. D. 請求論文で扱った。“Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi.”

補註 3) この原語想定は改めて吟味すべきである。その内容についても筆者の Ph. D. 請求論文の中で触れた。

(1989, 12. 22 初稿の日ハンブルクにて)



# 書評と紹介

大村英昭・西山茂編

## 『現代人の宗教』

有斐閣、一九八八年 一五〇〇円

井上順孝

現代の宗教を学問的に論じるといふ行為は、それだけでかなりの冒険である。変動の最中にある同時代的現象を分析することは、どの研究領域においても、それなりの困難さを抱えこむことになるが、宗教研究の場合、どの時代を対象としても、価値観とか、歴史観とか、世界観とか、本来通時代的に問題にせねばならないテーマがつきまとってくるから、現在表面化している現象にだけ目を奪われるわけにいかない。また、目下進行中の事態を問題にするなら、どうしても自分の宗教観を意識化する作業が必要になる。「メタ現代人」として振る舞えないことはないが、それでは分析から現実味が薄れていく。今われわれをとりまいている諸々の価値観にどのようなスタンスをとるかを抜きにして、現代宗教を論じても味気ないであろう。

『現代人の宗教』は、そうした研究の困難さに敢えて挑戦しつつ、現代宗教を論じたもので、格好の入門書ということができよう。とりわけ編者二人のフットワークは軽快であるが、こ

のことから示されるように、専門家に限らず、より広い読者層を想定したものである。従って、表現は全体としてやわらかであり、きわめて読みやすい。最初に構成を紹介しておく。

第一章「現代人と宗教」(大村英昭)

第二章「現代都市の民俗信仰」(孝本貞)

第三章「現代人の宗教意識」(金子暁嗣)

第四章「現代の中産階級と宗教」(島園進)

第五章「現代の宗教運動」(西山茂)

第六章「現代宗教のゆくえ」(西山茂)

大村論文は、現代の宗教状況への氏なりの分析の「見本ケース」である。「たしなみの宗教」だとか、宗教間での「下請け」現象だとか、マゾヒズムとしての神義論など、発想としての面白さが並んでいるが、それぞれが簡単な解説にとどめられているので、詳細は、氏の他の著作を読みなさいということであろう。現代宗教を論じるのは面白い、ということの説得に主眼が置かれた巻頭論文である。

孝本論文は、「日本人の宗教生活は先祖祭祀と現世祈願の2つによって組み立てられている」との前提に立って、それが産業化、都市化によってどのような変容を示しつつあるかを論じている。かつての共同体が崩壊する一方で、新たな家郷としての象徴性は都市には希薄であると指摘されている。先祖祭祀や祭は、それを支える社会的基盤が崩壊しつつあるので、部分的に変容しているが、しかし存続し続けるとしている。先祖祭祀や祭などの変容の諸側面が事例紹介された上で、これらが変容

しつとも存続している理由として、日本人の「間人主義」と「現恩の意識」が挙げられている。

この説明の仕方は確かに説得的である。それは、これがきわめてオーソドックスな説明の手法であるからである。間人主義とか、現恩の意識というのは、日本人の宗教構造のいわばシステムの中核部分に想定されたことがらである。これに対して、産業化、都市化は、そのシステムを包みこんでいく状況の問題として捉えられる。状況が変わってもシステムの中核部分はなかなか変わらないというのは、当然のことにも思われる。とすれば、状況の変化がシステム部分の変化にどれ位影響を与えているか、つまり間人主義や現恩の意識にも、至るところで虫食い現象が起きているではないかという指摘へと進んでいけば、話はさらにスリリングになると思われるのであるが、如何なるものであろうか。

金子論文は、一応宗教意識がテーマであるが、B・R・ウィルソンの展開した世俗化論と、Th. ルックマンの論じる「個人化」(individualization)及び「私化」(privatization)の検討にもかなり頁が割かれている。アメリカの現象で見える限り、ウィルソンの主張したような意味での世俗化には疑問があるとし、また日本でも宗教意識に大きな変化はないと見ている。一方、日本の場合については、生駒での調査事例をもとに、オカゲ意識とタタリ意識は世代を通して観察されるとしている。また、G・オルポートの「外発的宗教」「内発的宗教」という概念を用い、外発的宗教がむしろ無信仰者よりも不安を与える場

合が多いことを、アメリカ人を対象としたデータによって示している。こうした議論が煮詰まるどころ、結局現代人の宗教意識もさほど新しいものではないという結論となっている。

宗教意識の研究のポイントの一つは、複雑な人間の意識をどの程度抽象化して論じられるかである。タタリとオカゲとまとめられると、なるほどという説得性をもつが、あまりに概括的な概念であるので、社会変動に対応して観察される微妙な意識の変化はこれでは抽出しにくいのではなからうか。また同じオカゲ意識でも、個人的利益のみに終始するものと、多少なりとも社会性や公共性をもつものとを区分する方が、意識の変化は追いやすくなるのではなからうか。また外発的、内発的という概念にしても、両者の相互作用性という面を見落としてはなるまい。「病氣治しは心直しの入口」的な言い方が幕末維新期の新宗教にあるように、外発的なものから出発しても内発的なものへ転化していく過程は布教者側には、強く意識されていたことの一つでもある。また稀にはその逆もありうるだろう。おそらく金子氏は、こうしたことは承知のことと思われるが、宗教意識の研究は、研究者の宗教理解の次元をもっとも如実に映し出すゆえに、困難さがあるのであり、「宗教の社会心理学的研究は緒にいたばかりである」という金子氏の指摘には全面的に同意する。

島園論文は、「キリスト教世界の新しいジレンマ」というサブタイトルがついているが、現代アメリカのプロテスタント教会の動向の紹介と分析である。プロテスタントが福音派とリベ

ラル派に大別されることを紹介した上で、島蘭氏が一九八五年頃カリフォルニアで調査した三つの教会（福音派二教会、リベラル派一教会）での実情を紹介している。それらを比較しつつ、現代中産階級プロテスタントのジレンマという観点から分析が試みられている。大きなテーマで言えば、個人レベルにおける、信仰への知的懐疑という問題と、教会レベルにおける、理念と現状との不一致という問題が取り上げられている。この問題を解決しようとするいずれの教会も、不十分な対応しかなし得ていないということである。

現代社会がつきつける問題の根本的な解決は、個々の教会の牧師や信者が対応できる範囲を遙かに越えているのは自明のことではなからうか。となれば、キリスト教の教えが現代に適用するかとか、信仰共同体の現代社会における意味といった問題は、現代社会が教会につきつけている根本的挑戦であるから、少なくとも教団全体での対応において論じるべき事柄のように思われる。教団の最先端部分に答えを求めても、容易には解決の糸口がみつからないものであるとすれば、これを個々の教会の実情において論究しても、いろいろ模索しているが、結局有効な解決は見いだされずにいるというのが、おそらくどこでも導びかれる結論になるのではないか。現実にとのような形での悩みとして表現されるかという事例研究としては大変有益であるが、個々の教会を対象として、このような問題をぶつけることは、いささかミスマッチ気味の印象を受けるのだが、どうであらうか。

最後の二つの西山論文においては、〈靈II術〉系新宗教、新宗教、小さな神々といった概念群が一つのベースになって、現代の宗教とくに新宗教の社会的機能を中心とした分析が試みられている。いずれもきわめて興味深い分析であるが、内容の紹介はやめて、上記の概念群に関するコメントを中心にやや詳しく言及したい。これらの概念は同氏が最近のいくつかの論文において再三使用しているものであるが、評者はこれに分析概念としての不十分さを感じる点があるからである。

新宗教という概念は、ある意味でようやく学術的に定着したと言える。民衆宗教、新興宗教、大衆宗教、あるいは既成宗教の再生運動という概念よりも、新宗教という概念が包括的であるゆえ、さしあたって、この概念を近代のあらたな宗教運動の潮流に対して用いることは、いろいろな点で便利さがあつたからと思われる。しかし、これはかなり包括的な概念であるから、近代から現代に至る宗教運動をもう少し細かく分類していかうとする際には、そのサブカテゴリーが必要になってくる。その意味で、西山氏が、新新宗教等の概念を提起することの意味は大きいと言える。そうした基本的点においては意義はあるが、やや性急な概念規定という面も感じられる。

結論から先に言ってしまうと、〈靈II術〉系新宗教という概念は一定の適用性をもちうるが、新新宗教という概念は、新宗教のサブカテゴリーとして用いるには問題があり、小さな神々と新新宗教との区別には、概念規定上、ややすっきりしない面が残るということである。

まず、〈靈川術〉系新宗教であるが、これは日本の新宗教の特質をいくつか想定した上で、一部の新宗教には、靈信仰、そしてそれを呪術的に操作しようとする傾向が強いことに着眼し、これらの教団をグループピングした上での命名である。これが主として近代化（一期、二期の区別がなされている）の一段落期にあらわれるという点については、さらに吟味が必要であるろうが、こうしたグループピング自体のもつ意味は大きい。

次に、新新宗教と小さい神々であるが、両者は、台頭した時期（第二の近代化の一段落期）と反（脱）近代性といった点で共通性をもつが、小さな神々の方は、やや創造性に欠け、規模も相対的に小さいとされる。しかし、評者には、そうした対置の仕方が適切には思われない。新新宗教は、旧新宗教に対比され、時代的な背景を意識した概念である。つまり社会の変化に応じて、新宗教もその在り方を変えていくという発想が、この概念のもとにある。この社会時代的变化との対応を念頭においた区分法と、教えの創造性とか規模にかかわる区分法を絡ませて論じるのは、無理が生じるように思われる。評者は、むしろ、小さな神々は、民間の組織化がほとんどなされていないような集団から、高度に組織化が進んだ教団宗教に至る連続的推移の中で用いるのが適切な概念なように思われる。

つまり、民間の霊能者や巫者などを中心とする小さな集団が、やや組織化がなされ、教団宗教へ移行する過程（そのままにとどまる場合もあるが）が、小さな神々として捉えられる。小さな神々という現象は、別に豊かな時代に突如としてあらわ

れた現象ではない。これがしばしば用いられるようになったのは、朝日新聞が現代宗教の取材の際に用いたからである。ジャーナリストが、こうした現象を新たなものとして見間違ってもあまり責める気はしないが、宗教社会学的な観点からすれば、近代を通じて（あるいは近世においてさえ）こうした小さな神々は、むしろ日本の宗教の重要な構成要因であったことを考えるなら、時代の変化を前提として用いられている新新宗教という概念とコンビにして論じるのは、適切ではないのではなからうか。

さらに新新宗教だけについて言えば、これが新宗教を旧新宗教という二分法、あるいは旧新宗教、新宗教と新新宗教という三分法によって細かく分けていこうとする中に用いられる限りにおいては、基本的にはこうした概念の必要性を認めたい。しかし、実際には、この概念はまったく混乱して用いられている。最近教勢が伸びた新宗教ならすべて新新宗教である、というふうに理解（誤解）している人も少なくない。これはむしろ西山氏のせいではなく、新しい概念をきちんとした吟味をせずに、自分の思い込みで勝手に使ってしまうそれぞれの研究者の責任である。だが、同時にそういうふうな誤解されやすい面が、そもそもこの言葉にはあったように思われる。つまり、旧新宗教なりそれ以前の旧新宗教についての細かな気配りなしに、新新宗教の特徴化を優先させてしまった点に問題がある。

もし、新宗教を時代背景とのかかわり、あるいはそのときどきの時代を映し出す存在として捉えるなら、少なくとも、幕末

維新时期から今日に至る新宗教全般にわたって、その細かな分類を試みることを、学術的には先にすべきではなからうか。そうした意味あいから、たとえば、幕末維新时期から明治半ばにかゝって発展期を迎えたものを第一期新宗教、明治末から昭和前期にかけて発展期を迎えたものを第二期新宗教、終戦直後から高度成長期にかけて発展期を迎えたものを第三期新宗教、それ以後発展期を迎えたものを第四期新宗教、といった形式による区分の方が、メリットが大きいのではなからうか。これなら将来、新宗教がさらに展開をしていった場合の時期区分にも容易に対応できるし、また三期説や五期説など、いくつかの説を併置させることで、それぞれの観点の相違が浮き彫りにできる。

書評としてははなはだまとまりが悪く、とくに西山論文に関する部分は、書評の域を越えているかもしれない。この場を利用して、日頃疑問に感じていた点を述べさせていただいたということを告白しておく。また全体として、かなり言いたい放題に近いかもしれないが、それだけ本書が刺戟的な書であるという点も、是非付け加えておかなければならない。本書の執筆陣の寛容な精神を前提として書き連ねたものであるので、筆の走り過ぎがあったとしても、その点はなにとぞ御容赦願いたい。

# 会報

## ○『宗教学研究』編集委員会

日時 (第一回) 平成元年九月一四日(木) 一六時

(第二回) 平成元年九月一六日(土) 一二時

場所 独協大学

出席者 井上順孝 (二回目のみ)、笠井正弘、島藺 進、J・

スインゲド、関根清三 (二回目のみ)、高橋 涉

(二回目のみ)、田島照久、月本昭男 (二回目のみ)、

鶴岡賀雄、林 淳 (二回目のみ)、星野英紀

## 議 題

一、『宗教学研究』第六三卷第一輯 (二八〇号) 刊行報告。

一、『宗教学研究』第六三卷第二輯 (二八一号) 刊行予定報

告。

一、『宗教学研究』第六三卷第三輯 (二八二号)、同第六四卷

第一輯 (二八四号) 編集方針。

一、編集委員会の交代。

J・スインゲド、氏に代わり林 淳氏、関根清三氏に代

わり宇都宮輝夫氏、月本昭男氏に代わり渡辺和子氏が、

それぞれ新しい編集委員に就任した。

## ○学会賞委員会

日時 平成元年九月一四日(木) 一二時

場所 独協大学

出席者 荒木美智雄、葛西 実、中村廣治郎、華園聰鷹、松

長有慶、山本誠作

## 議 題

一、審査の結果、渡辺和子氏を平成元年度日本宗教学会賞

候補として理事会に推薦することを決定した。

一、候補として決定した渡辺和子氏の業績及び推薦理由は

次の通りである。

氏 名 渡辺和子 (東京大学非常勤講師)

業績 (著書) *Die adä-Verdingung anlässlich der*

*Thronfolgeregelung Asarhaddons, Bagh-*

*dader Mitteilungen Beihft 3, Gebrüder*

*Mann Verlag, Berlin 1987*

(論文) 『『エサル・ハドン宗主権条約』再考』『宗

教学研究』二七三号、一九八七年

推薦理由 上記の研究は『エサル・ハドン宗主権条約』と

呼ばれてきた一連のアカド語粘土版テキストを整理・

編集し、従来の研究の不備と誤りを正し、詳細な

註を付して独語訳し、その成果を踏まえて同『条約』

の意義を論じている。同『条約』は、粘土版発見後

(一九五九年)、ワイズマンによって公刊されたが、そ

れ以来、『ヒッタイト宗主権条約』とのからみで『宗

主権条約』として理解され、特に旧約聖書の『申命

記』などに見られる契約形式との関係で注目を集めて

来た。渡辺氏はまずアッカド語でアデー (adê) の意義を明らかにし、テクストの詳細な分析によってエサルハドン文書は宗主権条約ではなく、神を前に一定の儀礼を伴ってなされる誓約文書であることを明らかにした。このことは同文書が「宗主権条約」であり、更に「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ないとの前提に立った従来の旧約研究の再検討を迫るものでその意義は大きく、国際的にも評価されている。ただ、望むべくは本研究の如き緻密な資料の整理・編纂だけに留まることなく、その成果を踏まえて今後の古代オリエント宗教史への方向付けを更に明確にされるように、一層の精進を期待したい。

(審査委員)

荒木美智雄、葛西 実、園田 稔、中村廣治郎、華園聡  
鷹、松長有慶(長)、山本誠作

○新入会員(九月一四日承認分)

上岡 澄子 福井県立短期大学助教授 910 福井市河増町二  
九一五―二一〇七  
小川 恵司 立正大学大学院 120 足立区中央本町二一九―  
五 立正寺内  
金信 昌樹 大谷大学特別研修員 603 京都市北区上賀茂松  
本町七六 コープ Taro 一―B  
木村 敏明 東北大学大学院 980 仙台市青葉区八幡五―五

一六 滝前パート一〇五号

○第四八回学術大会開催

日本宗教学会第四八回学術大会は九月一四(木)―一六日(土)にかけて、独協大学において以下の日程で開催され、四八四人の参加者、二五七人の研究発表があった。なお研究発表要旨は、本誌次号(大会紀要号)に掲載される。

九月一四日(木)

学会賞選考委員会 一二時―一四時

公開講演会 一四時―一六時

吉村正治氏(独協医科大学教授)

「ターミナル・ケアに見る人間の問題」

『宗教研究』編集委員会 一六時―一七時

理事会 一六時三〇分―一七時三〇分

九月一五日(金)

開会式 九時―九時三〇分

研究発表 九時三〇分―一二時一〇分、一三時―一七時二〇分

○分

評議員会 一二時―一三時

九月一六日(土)

研究発表 九時―一二時、一三時―一六時二〇分

評議員選考委員会 一二時―一三時三〇分

『宗教研究』編集委員会 一二時―一三時

総会・閉会式 一六時三〇分―一七時三〇分

懇親会 一八時―二〇時

○理事會

日時 平成元年九月一四日(木) 一六時半

場所 独協大学中央棟三階大会議室

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、石田慶和、上田閑照、岡

田重精、海辺忠治、葛西実、楠正弘、窪徳忠、坂本

弘、桜井徳太郎、島蘭進、鈴木康治、田中英三、田

丸徳善、土屋博、寺川俊昭、中村廣治郎、野村暢

清、華園聰麿、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、堀

越知己、松長有慶、松本滋、真野龍海、宮家準、山

折哲雄、山本誠作、脇本平也

議 題

一、庶務報告

島蘭常務理事より昭和六三年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

島蘭常務理事より昭和六三年度の収支決算報告と平成元年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、評議員選考委員選挙の結果について

藤井正雄選挙管理委員長より、評議員選考委員選挙の結果について報告があった。

一、日本宗教学会賞について

松長有慶選考委員長より、審査結果の報告がなされ、承認された。(別記参照)

一、新入会員について  
別記四名が入会を承認された。

一、名譽会員について

本年度は、上田嘉成、星野元豊の二氏を名譽会員に推薦することを決定した。

一、次年度学術大会開催地について

京都の大谷大学で開催されることになった。

一、科学研究費補助金の審査委員候補者の推薦について

これまで第一次審査委員をされていた松本滋、土屋博の両氏の任期終了にともない、宮家準、華園聰麿、中村廣治郎、蘭田稔の四氏を推薦した。

○評議員會

日時 平成元年九月一五日(金) 午後十二時

場所 独協大学中央棟三階大会議室

出席者 七四名

議 題

一、庶務報告(島蘭常務理事)

一、会計報告(島蘭常務理事)

一、評議員選考委員選挙の結果について(藤井選挙管理委員長)

一、日本宗教学会賞について(松長有慶学会賞選考委員長)



一、次年度学術大会開催地について（田丸徳善会長）

○総会

日時 平成元年九月一六日（土）一六時三〇分

場所 独協大学三棟四階四〇一号室

出席者 大会参加者は四八四名、定足数一六一名、出席者二〇四名、よって総会は成立した。

議題

一、議長選出 鈴木康治氏を選出

一、庶務報告（島園常務理事）

一、会計報告（島園常務理事）

一、評議員選考委員選挙の結果について（藤井正雄選挙管理委員長）

一、日本宗教学会賞について（松長有慶学会賞選考委員長）

松長有慶学会賞選考委員長の説明の後、渡辺和子氏に対する第二四回日本宗教学会賞の授与が会長によりなされた。

一、次年度学術大会開催地について

京都の大谷大学において開催されることになった。

○日本宗教学会役員名簿（一九八九年一二月現在）

△会 長△ 田丸 徳善

△常務理事△ 荒木美智雄 安斎 伸 井門富二夫

△監 事△

幸 日出男 柳川 啓一 水垣 渉 水谷 幸正 山折 哲雄 山形 孝夫 山本 誠作

渡辺 宝陽 三枝 充恵 早鳥 鏡正 安蘇谷正彦

青山 玄 秋元 徹

石田 慶和 植田 重雄 江島 惠教 金井 新二

坂井 信生 桜井 秀雄 島園 進 鈴木 範久

土屋 博 中村廣治郎 長谷 正當 華園 聰麿

平井 直房 藤井 正雄 藤田 富雄 前田 専学

宮家 準 脇本 平也 赤池 憲昭 赤司 道雄 阿部 美哉

△理 事△ 荒井 献 池田 昭 伊藤 幹治 伊原 照蓮

上田 賢治 上田 閑照 宇野 光雄 雲藤 義道

大峯 顯 大屋 憲一 岡田 重精 小川 圭治

小野 泰博 海辺 忠治 葛西 実 金岡 秀友

鎌田 純一 木村 清孝 楠 正弘 楠山 春樹

雲井 昭善 小山 宙丸 後藤光一郎 桜井徳太郎

佐々木宏幹 鈴木 康治 芹川 博通 蘭田 稔

高崎 直道 武内 紹晃 田島 信之 立川 武蔵

田中 英三 玉城康四郎 塚本 啓祥 寺川 俊昭

中島 秀夫 中野 幡能 中村 瑞隆 奈良 康明

西村 恵信 野村 暢清 平川 彰 藤田 宏達

藤吉 慈海 Jan van Braet 堀越 知己 前田 恵学

松長 有慶 松本 皓一 松本 滋 真野 龍海

水垣 渉 水谷 幸正 宮田 元 森岡 清美

柳川 啓一 山折 哲雄 山形 孝夫 山本 誠作

幸 日出男 渡辺 宝陽 三枝 充恵 早鳥 鏡正

△評 議 員△ 青山 玄 秋元 徹

△監 事△ 幸 日出男 柳川 啓一 水垣 渉 水谷 幸正 山折 哲雄 山形 孝夫 山本 誠作

△常務理事△ 荒木美智雄 安斎 伸 井門富二夫

△会 長△ 田丸 徳善

△評 議 員△

幸 日出男 柳川 啓一 水垣 渉 水谷 幸正 山折 哲雄 山形 孝夫 山本 誠作

渡辺 宝陽 三枝 充恵 早鳥 鏡正 安蘇谷正彦

青山 玄 秋元 徹

阿部 正雄	新井 昭廣	洗 建	家塚 高志
池上 良正	池田 英俊	池田 末利	池見 澄隆
石川耕一郎	石田 充之	伊藤 唯真	伊藤 芳枝
稲垣不二麿	稲葉 稔	井上 順孝	今西 順吉
岩本 泰波	宇都宮輝夫	瓜生津隆真	大垣 豊隆
大塚 喬清	大野 栄人	大村 英昭	岡村 圭真
小笠原春夫	小笠原政敏	小川 一乘	小川 英雄
加賀谷 寛	笠井 貞	勝又 俊教	加藤 智見
河波 昌	川又 志朗	川村 永子	月光 善弘
北森 嘉蔵	橋堂 正弘	久我 光雲	窪 徳忠
久保田圭伍	倉沢 行洋	小池 長之	光地 英学
神原 和子	孝本 貢	古賀 和則	小林 圓照
小林 信雄	齊藤 昭俊	酒井サヤカ	坂本 弘
桜井 治男	佐々木倫生	佐藤 祖哲	佐藤 信行
佐藤 憲昭	塩入 良道	島本 清	菅沼 晃
Jan Swyngedouw			
菅原 信海	鈴木 哲雄	関 一敏	藺田 坦
高木きよ子	高木 神元	高橋 弘次	高橋 壮
高橋 涉	武内 義範	竹沢尚一郎	武田 武麿
竹中 信常	田島 照久	館 照道	田辺 正英
谷口 茂	谷口 龍男	田村 晃祐	月本 昭男
寺園 喜基	戸田 義雄	富倉 光雄	中祖 一誠
中野 毅	中牧 弘允	中村 恭子	中村 元
奈良 弘元	西村浩太郎	西山 茂	橋本 芳契

○ 理事会  
 (任期：会長は一九九〇年総会まで、他の役員は一九九二年総会まで)

早坂 博	平井 俊栄	平野 孝國	深川 恒喜
藤田 雅廷	藤本 浄彦	古田 暁	古田 紹欽
北條 賢三	星野 英紀	細谷 昌志	堀尾 孟
前田 毅	間瀬 啓允	松塚 豊茂	松野 純孝
松前 建	松丸 壽雄	松山 康國	丸野 稔
三谷 好憲	峰島 旭雄	宮坂 宥勝	宮田 登
武藤 一雄	村上 重良	村山 真完	村野 宣男
森田雄三郎	諸岡道比古	山口 恵照	山ノ井大治
山本 和	横山 紘一	David Reid	鷺見 定信
渡辺 喜勝			

日時 平成元年一二月九日(土)午後一時半～四時

場所 本郷会館会議室

出席者 荒木美智雄、江島恵教、木村清孝、楠山春樹、小山宙丸、島藺進、鈴木範久、鈴木康治、芹川博通、田丸徳善、中村廣治郎、藤井正雄、堀越知己、山形孝夫、脇本平也

議 題

一、常務理事の互選

平成元年の役員改選に伴ない、常務理事として次の方々が互選された。

荒木美智雄、安斉伸、井門富二夫、石田慶和、植田重雄、江島恵教、金井新一、坂井信生、桜井秀雄、島園進、鈴木範久、土屋博、中村廣治郎、長谷正當、華園聰麿、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、前田専学、宮家準、脇本平也

一、新入会員の承認

新入会員として別記十七名の入会を認めた。

一、IAHR国際会議への代表派遣について

日本学術会議宗教学研連委員長である脇本平也常務理事より、一九九〇年九月三―九日にローマで開催される国際宗教学宗教学会（IAHR）第一六回会議に、代表者の派遣を申請する旨の報告がなされた。

一、IAHR次回会議について

IAHRの次回国際会議（一九九五年）を日本で開催する可能性について、事務局長マイケル・パイ教授から打診があったことが、田丸会長より報告された。

一、宗教学会学術大会の発表形式について

学術大会の研究発表の順番、部会配置は、従来発表者の日時希望を考慮した上で決定がなされていたが、これでは各部会における発表相互の内容的関連が維持し難いのではないかとの意見が、島園常務理事より出された。そのほか各部会に名称を付してはどうかとの意見も出された。これらの点の今後の処置に関しては、次回の常務理事会でなお検討することとなった。

執筆者紹介（執筆順）

風 間 敏 夫 法政大学教授

木 原 範 恭 近畿大学教授

佐久間 秀 範 東京大学大学院

弓 山 達 也 大正大学大学院

井 上 順 孝 国学院大学助教授

1988年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>		<支出>	
会費	11,369,316	会誌直接刊行費	5,221,550
賛助会費	1,060,000	会誌発送費	520,520
会誌売上金	104,800	編集諸費	386,980
第47回大会参加費	1,124,000	第47回大会費用	1,200,000
岸本・諸戸・石津		日本宗教学会賞賞金	100,000
堀・増谷 基金利子	164,221	学会賞諸費	34,940
預金利子	885	選挙関係費	281,842
出版助成金	360,000	会合費	302,784
前年度繰越金	66,468	通信連絡費	367,551
		事務用品費	420,530
		印刷費	403,000
		本部費	2,131,389
		関係学会費	134,580
		国有財産借料	21,059
		名簿作成準備費	313,050
		次年度繰越金	2,409,915
<hr/>		<hr/>	
計	14,249,690	計	14,249,690

1989年度 日本宗教学会 予算案

<収入>		<支出>	
会費	11,500,000	会誌直接刊行費	5,800,000
賛助会費	940,000	会誌発送費	650,000
会誌売上金	70,000	編集諸費	400,000
第48回大会参加費	1,250,000	第48回大会費用	1,800,000
岸本・諸戸・石津		日本宗教学会賞賞金	100,000
堀・増谷 基金利子	165,000	学会賞諸費	80,000
預金利子	1,500	選挙関係費	380,000
出版助成金	320,000	会合費	350,000
前年度繰越金	2,409,915	通信連絡費	400,000
		事務用品費	440,000
		印刷費	440,000
		本部費	2,400,000
		関係学会費	150,000
		国有財産借料	30,000
		名簿作成費	850,000
		予備費	2,386,415
<hr/>		<hr/>	
計	16,656,415	計	16,656,415

The rendering of the terms “parivṛtti” and “parāvṛtti”  
into the Tibetan language

Hidenori S. SAKUMA.

When dealing with translated texts one should always bear in mind that a translation can never be more than an interpretation of the original. While it is a commonplace that Chinese translations of Buddhist texts reflect the biases of the translators, it is not so commonly recognized that this, at least to a certain extent, also holds for the Tibetan translations. This essay sets out to demonstrate this on the example of the various renderings given by the Tibetan translators for the terms “pari√vṛt” and “parā√vṛt”. In this context the āśrayaparivṛtti-theory—a central concept of the Yogācāra-school of Mahāyānabuddhism—had to be dealt with in passing and I was, among other things, able to verify that Sthiramati does not only use the term “parā√vṛt” but also the term “pari√vṛt”. It is hoped that some of the aspects considered can contribute towards futurous research on the āśrayaparivṛtti-theory.

# On the Realization of a Religious Teaching in a New Religion

—A Case Study of Konko Daijin—

Tatsuya YUMIYAMA

*ABSTRACT:* Based on the words of Konko Daijin, the founder of Konkokyo, we will study the process through which a religious teaching is realized in a new religion. The religious teaching mentioned here is the joint product of the founder and the believers, a systematic idea(faith) based on the experience of an individual—especially an experience in relation to Kami—that is believed and possessed jointly by those who listen, or by believers, through the medium of words.

Looking at Konko Daijin's autobiography, we can see that he internalizes the revelation by his ceaseless communication with Kami, and that an idea(faith) is formed by systematization of his experience up to that time, focusing on this revelation. For these words, which are supported by this idea, to be realized as a religious teaching, it was first necessary for Konko Daijin and the listeners of the words to possess them jointly with a special meaning. Next, it was necessary for the words to be transmitted through the toritsugi mediation and have an intensity of time and space. Concurrently, such transmission of words had constant opportunities of being formed into a doctrine.

# The Biblical Spirit of Atonement and the Reality of Christ

Noriyasu KIHARA

This paper shows the reality of Christ according to the Bible. The reality of Christ consists of Godhead, absolute spirituality, and eternity. And this paper examines how the New English Bible (NEB) defines its attitude to the best of my ability.

It may be given as a conclusion that the situation of the NEB does not always emphasize Christ as the core but it often regards him as the archetype of human beings. And so it agrees to the dualistic cosmology. Its new standpoint is positively for both uniformity and syncretic mixture of all the religions.

Its dogmatic situation is for the ecclesiastical authority. But NEB stands on naturalistic situation, having a negative tendency to super natural description of the Bible, especially to the miracle. Therefore, the figure of Jesus Christ written in NEB is too strong in heroic factor to show the holiness of Christ as the only mediator between God and man.

It maintains an uncertain attitude toward the sense of redemption. The description of the encounter with the long awaited Christ is very simple without movement. The holiness of Christ as The only begotten son is very ambiguous in spite of his possibility of the Resurrection from the dead.



# The Construction and Thought of Chan-zong Yong-jia-ji

Toshio KAZAMA

*ABSTRACT:* The “Chan-zong Yong-jia-ji” is a difficult book to grasp its inner meaning, although it seems to be easy at first glance, and it has not been investigated sufficiently. In order to understand it precisely, we first of all compare its 4th chap. “śamatha-praise” with the 5th chap. “vipaśyanā-praise”, and find out between them symmetrical relations both in form and content. Next we study the 6th chap. “upekṣā-praise” as the opposite of the preceding two, and consider the meaning of its central idea “the maitrī not connected with anyone, anything” in comparison with its original example in “Mo-he zhi-guan”. Then we examine the relations between “Yong-jia-ji” and Niu-tou Fa-Rong’s “Xin-ming” and “the dialogue of the King Bo-ling”, which belong to San-lun school. After elucidating thus the main parts of the “Yong-jia-ji”, we challenge, based on the result, the established theory that the “Yong-jia-ji” is the first work to unite Tiantai school and Chan school. We will show that the theory can not be maintained anymore from various points of view. Last our opinion is given: Yong-jia Xuan-jue, the author of the “Yong-jia-ji”, started in Tian-tai school and finally left it, attaining unexpectedly a religious experience equal to the Southern Chan masters afterwards.