

第三部会

プロチノスの否定神学について

阿部 秀男

現代詩人、なかんずくりルケに筆者が興味を覚えるのは、詩を支えているものがことばでは語り得ぬものであるとする詩観である。リルケと中世のエックハルトや古代のプロチノスとの関係が指摘され、(F. シュトゥッピン) て久しいが、こうした詩観にはいわゆる否定神学といわれる西欧の伝統に通じるものがある。

ディオニュシオス アレオバキタからスコトス エウリゲナを経、トマスにも一部引き継がれた否定神学は古代末期のプロチノスに遡るとされる。現代詩の豊かな生産性が証しされる様に、本来否定神学とはややもすればドグマに陥りがちな神学を硬直化から救う力動的な精神であると筆者には思われるが西欧の神学界に於いてはごく最近に至るまでそれはいわば一つのスキャンダルであった。

プロチノスはその哲学の究極的原理を「一者 to hen」と呼んだが、彼に依ればそれは「語られることも記されることもできない」ものであった。to hen なる呼称も破壊されるために用いられるにすぎないあくまで暫定的なものであった。しかし

否定的にしか語り得ないようなものにはいかなるリアリティがありうるのか、特に指摘されて来たところはこの否定神学に潜む非合理的、ニヒリズム的、そして悪魔主義的傾向 (A.H. アイムストロング) であった。異端宣告を受けたエックハルトは勿論のこと、こうした危険性はリルケについても指摘される (E. シュヴァルト)

この問題を吟味する最も重要なポイントの一つがプロチノスのアリストテレス批判である。アリストテレスは「思惟の思惟」すなわち己れ自らのみ対象とした思惟を以って最高の知性形態としこれを神に帰したのであるがプロチノスはこれをも、最高原理を卑しめるものとして厳しく斥けた。すなわち彼は to hen には考えられうるいかなる形での知性活動も認めなかった。反主知主義の危険性が指摘されるゆえんである。

ところでトマスをはじめ後の神学の基盤となったアリストテレス的主知主義に依れば實在性の位階は知性の位階に対応するものであり、当然のことながら to hen への知性否認は同時に實在性の否認をも意味した。ニヒリズムのそりを受けるゆえんである。あまつさえ彼は to hen に対し神的生命を否認したのである。

しかし、彼のその批判の真意は最高の知性といえどもこれを to hen に帰すことは、いかなる意味でも限定できないものを限定してしまうという理由に依るのであって、知性を知性として蔑視することにあつたのではない。それどころか「思惟の思惟」を彼は「最も尊ぶべきもの」と高く評価している。ただ

to hen はこの最も尊ぶべき知性さえことごとく凌駕したものでなくてはならないとし、これを彼は「超知性 epokeina nu」と呼んだのである。トマス同様プロチノスも知性の「源泉」たる「超知性」と単なる知性の欠如とを区別していた。to hen の实在性や生命に関しても同断である。リルケに関して言えば「ことはの尽きるところ」と「ことば以前」の峻別こそリルケ解説の鍵であり、総じて否定神学的思想を理解する場合この峻別がその要諦となる。

キェルケゴールのカントへの関係

佐藤 幸治

キェルケゴールのカントに対する感情はアンビヴァレントなものであつたと思われる。著作の中では、ヘーゲルに対するようには厳しく批判していない。キェルケゴールはカントの思想にかなり敬意を抱いていたように思われる。しかし、詳しく追求していけば、やはり根本的な相違も見えてくる。以下、我はカントの三つの主要な問い、「何を私は知りたうか」「何を私はなさねばならないか」「何を私は希望しうるか」に対するキェルケゴールの態度を個々に見てみたい。物自体（第一批判）に関する問題、定言命法（第二批判）に関する問題、根源悪（宗教論）に関する問題である。

カント哲学の一つのポイントである「物自体」に関しては、

キェルケゴールは「後書」において強く批判する。理論理性による認識の彼岸にある「物自体」に対して、知の彼岸には倫理的現実性があるとキェルケゴールは言う。実存が生きる瞬間瞬間に決断し選択していかねばならないものとして倫理的現実性があるとキェルケゴールは考える。カントの「物自体」の思想に、宗教的なものの真の不在をキェルケゴールは見抜いたわけである。要するに、キェルケゴールの批判はカントが神・自由などの理念（物自体）を実践的要請とただだけで、それに積極的实在性を付与しなかった、ということである。

カントでは実践理性としての意志は自由である。カントは自律の原理としての定言命法を出し、その定言命法に従うという選択が自己決定の自由であると主張した。しかし、キェルケゴールは定言命法という法則を選択できる人間は同時に仮言命法に従う可能性を持った自己でもあることに着目し、そのように自己は「二重化」構造を持つていると考える。この「自己―二重化」をキェルケゴールは更に追求することによってカントを超えようとする。つまりキェルケゴールは、命法を縛る自己と命法に縛られる自己とが同一であることができるのは強制力をもつ第三の超越的な力、即ち、神の存在によると云う。「主体的真理」としての「真理の二重化」は「自己の二重化」であり即ち、それが「自由」ということになる。キェルケゴールの例の三幅対の図式はこの「二重化」とそれを総合する第三の超越的契機についての図式とも言える。

キェルケゴールはカントの根源悪によって真にリアルな神経

験にも真にリアルな罪の自覚にも至らない、と考えたが、その理論の問題点は説明出来ないものとしての逆説を範疇としていない点にあると見る。逆説は譲歩ではなくて、範疇であり、実存し認識する精神と永遠の真理との間の関係を表現する存在論的規定である。実存する自己と永遠の真理との関係には逆説が提示されている。理性認識が限界内にある限りは、実際は自らを理解してはいないのである。キェルケゴールは人間の理性認識と超越との間には範疇としての根本的な差異があることを指摘し、その徴識が逆説である。

キェルケゴールのカントに対する関係は「懲治剤 (Korrektiv)」という言葉が相応しいような関係である。キェルケゴールはカント哲学の「物自体」という考えに関してはかなり批判的であるが、その倫理思想についてはその意義を充分に認め、その軌道修正を目指したものの思われる。キェルケゴールでは倫理と密接に関連するアブリオリな範疇は現実性との関係でのみ現実の意義を持つ。あくまで実在がそれを現実化しなければならぬ。それによって第三者としての積極的な超越者に至れるのである。キェルケゴールは「物自体」よりも高次な概念として「逆説」を提示したのである。

キェルケゴールにおける

「沈黙」の示唆するもの

平林 孝裕

キェルケゴールは、『おそれとおののき』においてアブラハムの「沈黙」を主題的に取扱っている。この著作の仮名著者が「沈黙のヨハンネス」といわれるように、まさしく「沈黙」はその中心テーマである。

通常、「沈黙」は消極的に「黙していること」、「語らざること」という「言語の不在」として理解される。しかし、キェルケゴールはアブラハムの「沈黙」においてある積極的なものを示唆しようとしている。この「沈黙」の示唆するものを明らかにすることが本発表の課題である。

『おそれとおののき』は、創世記二二章の記事に従って、アブラハムがその子イサクを神に捧げることの正当性をめぐって展開される。アブラハムの行為は、倫理的に評価すれば、子殺しの罪を犯すことに他ならず、宗教的に評価すれば、神に捧げものすることである。キェルケゴールはこの二つの評価が、調停し難い矛盾であることを指摘する。それゆえに、アブラハムは、イサクにもサラにもこの事情を語る事ができず、また語ったとしても理解されえないのである。つまり、アブラハムは「沈黙」せざるをえないとキェルケゴールは主張する。

このようにして「沈黙」が守られるとき、アブラハムは、おのれのうちに秘密を蔵することとなり、アブラハムの「外面性」と「内面性」は相違せざるをえない。キェルケゴールが、「秘密と沈黙は内面性の規定である」というように、「沈黙」は、外的なもので測れない内面性の存在を示唆するのである。

だが、「沈黙」は、いたぎ語られていないにすぎないことはなからうかという疑念が残る。だがキェルケゴールは、この「沈黙」は絶対的に守られるべきであると述べる。それは、アブラハムの「沈黙」が、悲劇にあらわれる「沈黙」と対比されることによって明らかにされる。悲劇においては、「美的沈黙」と「倫理的沈黙」の二種の沈黙がある。「美的沈黙」は、そうすることが他者の幸福になる場合に要求される沈黙である。この「沈黙」は、他者の不都合さえ取り除かれれば、いつでも語り始められる。また、「倫理的沈黙」は、普遍的課題を背負った英雄が、その個別的事情において沈黙をする場合である。だが英雄は、普遍的課題の実現のために、その個別性を超えて頭わになることが、倫理的に要求される。倫理は黙することを許さない、彼は語ることに於いて他者に理解され、普遍的とならねばならない。キェルケゴールにとっては、「語ること」は、「普遍的」となることなのである。この二つの「沈黙」に共通する点は、この両者は、「語りうるのだが、語たらない」という形式の「沈黙」にすぎないということである。

これに対して、アブラハムの「沈黙」は、「語らうとして語れない」沈黙であるとキェルケゴールは指摘している。既に

述べたように、アブラハムの「沈黙」の原因は、倫理的課題と宗教的課題の矛盾であった。しかし、語たるとは、それが理解されることを要求し、言語において普遍性へと媒介されねばならない。ところがアブラハムの語るべき内容は、二つの課題の矛盾なのである。このような矛盾は、理解されえないのであって、意味ある仕方では語たるとはできないのである。それゆえ、アブラハムは、「沈黙」の中で普遍性に媒介されることなく、個別者として個別的課題に絶対的に関係するのである。このとき、「沈黙」は、まさしく「個別性」の証左であって、このような本源的個別性は、絶対他者と出会う場なのである。

結論的に述べれば、キェルケゴールの「沈黙」が示唆するものは、「外面性」へと媒介されざる「内面性」であり、そこに保証された「個別性」である。このような「内面性」、「個別性」の理解は、ヘーゲル哲学に対するキェルケゴールの対決という視点からより深く考察されねばならない。この「媒介」に対するキェルケゴールの批判は、一貫しており、あの「単独者」の思想へと通じているのである。

「キェルケゴールにおける生成について」

長谷修孝

『断片』「間奏曲」では「生成の変化」(Tilblivelsens Forandrings, *kædet*)と「他の全ての変化」(al anden Forandrings,

「*Allois*」が区別されているが、この二種の変化の区別は、アリストテレスの運動論に見出し出すことができる。『自然学』では、一切の変化の総称としての転化 (*metaboly*) の下で、生成 (*genesis*) と運動 (*kinesis*) とが区別され、運動の下でさらに量的変化、質的变化 (*allois*)、移動という三種の変化が区分されている。

運動に関しては、転化の基体が常に前提されている。場所、量、性質の転化は基体の属性についての付帯的变化であり、この転化は実体に内属する本質的属性を変えることなき外的変化にすぎない。キェルケゴールが「他のすべての変化」と呼ぶのはアリストテレスが運動の語で一括している付帯的变化である。この変化は付帯性の変化であるから、基体がその変化の始まり、過程、終焉を通じて常に前提されており、非存在から存在への移行ではない。

他方、実体における転化である生成は、質料と、これを本質的に規定する内的属性である形相との結合態として、一個の実体が非存在から存在へと至ることである。樹木から家への転化においては、樹木の可能性は不可能性となり、家の形相が不変のままに実現されねばならない。キェルケゴールの生成は、この概念を引き継いだものである。「生成の変化とは、本質における変化ではなく、存在における変化であり、非存在から存在への移行である」。この移行に際して、生成するもの (信仰) は、それ自身不変のままに生成してくるのでなければならず、またそれから生成したところの非存在 (非真理) も存在しているの

でなければならぬ。

アリストテレスは「可能的なものとしての限りにおける可能的なものの現実活動」として運動を定義している。可能的なものとその完全現実態に向けて現実的に活動している状態が、運動である。運動は可能態と現実態との間の一種の媒介である。ヘーゲルでは、必然性は可能性と現実性との統一であるから、現実性は、必然的移行によって満たされた可能性、現実化した可能性である。しかし「生成」においては、「可能性が現実性によって無にされる」のであるから、可能的なものは、その含む内実を必然的に現実性において実現するのではなく、むしろ可能性は、現実的なものが生成する瞬間に、不可能性へと転落する。非真理はそれがそうであり続ける限り、その可能性を現実性へと転化している。しかし、こうした可能性を無化し、自由なる決断によって信仰の現実性を生成させることが、与えられた課題である。この意味で「現実性とは、根絶された可能性」なのである。生成は自由による現実性そのものの変化であり、そして生成する限り時間との弁証法的な関係に立つがゆえに、自己という場での絶えざる反復の課題なのである。

神が時間内に生きたということとは過去の出来事ではあるが、神が生成したものである限り、生成には未来的なものと同様に不確実性が付きまといっている。信仰はこの生成を信ずる瞬間に、同時に生成したもののうちにある生成の可能性に対して疑いを持つ。しかし決断において非存在者の非存在性と可能性を無に帰し、神が現に存在したこと、すなわち神の現実性を信ず

るのである。従って信仰の生成と神の現実性の生成とは別の事柄ではなく、同じ事態に異なる側面から光りを当てたものにならざるを得ない。というのも信仰の対象は、神の現実性なのであるから。

キエルケゴールとテイリッヒ

山中利美

キエルケゴールの思想は、一つの完結した明解な思想というよりは、予言者的批判を通してなされた問題提起であったと見ることが出来る。それゆえ彼の思想の意義は、彼の残した問題に真剣に答えてゆくことであると言える。キエルケゴール・ルネサンスを通じてそういった思想家が数多く生まれたが、その中でもパウル・テイリッヒはある独特な位置を占めていると言える。というのも、彼は、キエルケゴールに先立つ実存主義的哲学者シェリングの強い影響の下にあったにもかかわらず、他方では、キエルケゴールをさらに先鋭化させたK・バルトと根本的に対立した立場に立っているからである。テイリッヒとキエルケゴールはどの点で共通し、どの点では全く対立しているのだろうか。この問題を近代から現代へのキリスト教思想史の流れの中で捉えるという将来的見通しのもとに、まずその第一歩として、今回は、テイリッヒのキエルケゴールに対する評価について一考察を試みてみたいと思う。今回は、『一九・二〇

世紀のプロテスタント神学』という彼の講義の中のキエルケゴールの章で扱われている真理およびイエス・キリストの出来事に関する問題について考えてみたいと思う。

テイリッヒはキエルケゴールの『哲学的断片』において対比されているソクラテスとイエスを、宗教における同一性の原理（前者）と距離の原理（後者）の対比として説明する。キエルケゴールによれば、ソクラテスの真理は人間の内にある。ソクラテスは本人がその真理を自分で見つけ出すのを手助けすればよい。これに対して、イエスの真理は人間の外にある。その真理は、イエス・キリストを通じて、上からもたらされる。この時、人間の側からの働きかけは一切否定される。テイリッヒはキエルケゴールのこのようなイエスの真理理解を批判する。この批判の前提には、テイリッヒ自身の真理理解についての考え方があって、これについて少し言及しておきたい。

テイリッヒは、『カイロスとロゴス』という論文において、「動的真理理解」というものを提唱している。この真理とは、人間を超越したところから人間のその瞬間、その時代を支え、方向づけている無制約者（神）に対する、その瞬間、その時代の絶対的態度決定である。これは、人間を超越する無制約者との関わりなしには成立しないと同時に、他方それは、ある瞬間、ある時代という極めて具体的な歴史的状況の中でしか成り立ちえない真理である。テイリッヒは、この真理認識の運命的契機となるのが、イエス・キリストの出来事に代表される「時の充実」という意味の「カイロス」という瞬間であるという。

キェルケゴールにおいて、上から真理が降り来たる場として捉えられたこの瞬間が、ティリッヒにおいては、無制約者をそこから認識するための窓口として捉えられているのである。

ティリッヒの真理理解がそのようなものであるとすれば、一方的な上からの働きかけだけしか認めないキェルケゴールの考え方は受け入れ難い。神が人となる絶対的逆説についても、ティリッヒは、キェルケゴールがその逆説に対する驚きを表明するばかりで何ひとつその内容について語らない点を厳しく批判する。また、キェルケゴールが、イエス・キリストの出来事との出会いについて、それが絶対的逆説であるがゆえに、同時代人と後代の人との間に全く本質的差異はないとすることによって、歴史の営みを全く無視している点についても、そのようなことは全くの幻想で不可能なことだと言いつつ切っている。

以上、結論としては、ティリッヒはキェルケゴールを実存の現実の発見者として、およびそれに対する深い洞察者として高く評価しつつも、キェルケゴールが神の絶対性の前に立ち往生したまま、結局、そういう実存的状况を歴史的運命の中で克服する道を具体的に示さなかった点については、あくまでも批判的であったと言えるだろう。

キェルケゴールとフォイエルバッハ

国井 哲義

キェルケゴールとフォイエルバッハの思想ほど際立った対立をなしているものは考えられないであろう。一方は一切の問題をキリスト教を軸にして語った思想家であり、他方はキリスト教そのものを人間の(『世俗の』)問題に還元しようとした思想家である。両者は宗教に関して正反対の見解をもっているのである。

キェルケゴールはフォイエルバッハの思想をどのように見ていたのであろうか。彼は著作や日誌のなかで何度かフォイエルバッハに言及しているが、それらを調べてみても、意外なことに正面からの批判は見あたらない。それどころか彼は、フォイエルバッハが『キリスト教の本質』を明らかにするために、古典時代にまで遡ってキリスト教を研究し、返す刀で現代のキリスト教界を鋭く批判していることを高く評価しているのである。フォイエルバッハの試みは、キリスト教を歴史的、哲学的に分析して、その本質を明らかにしようとするものであった。

この方法によって明るみに出されたキリスト教は、キェルケゴールの目には、キリスト教界の混乱したキリスト教よりもはるかに真正のキリスト教に近いものと映ったのである。したがって彼によれば、キリスト教を擁護しているのはフォイエルバッ

ハのほうであり、キリスト教を破壊しているものこそキリスト教界だということになるのである。腐敗したキリスト教界に対して真のキリスト教を提示するという点では両者は〈同志的〉の關係にあつたといえるのである。彼がフォイエルバッハに共感を寄せるのは、まさにこの点においてである。ただ、フォイエルバッハがそこからさらに、そこで明らかとされた真正のキリスト教を受け入れるか否かの決断を迫られたとき、彼はそれを放棄するほうを選んだのだとキエルケゴールは理解する。彼によれば、フォイエルバッハはキリスト教とは何かということも、キリスト教界の現状も、さらには両者の隔たりも十分理解していたのだが、そこから真実の信仰に至らずに躓いてしまつたのである。だからキリスト教界がフォイエルバッハを非難するのは筋違いなのだ。彼によれば、キリスト教界はフォイエルバッハの攻撃を〈敵からの助言〉として自己批判的に受け止めるべきなのである。その攻撃は、キリスト教にはなくて、キリスト者の名に値しない現代のキリスト者に向けられたものだからである。

宗教観の決定的な違いにもかかわらず、以上のようにキエルケゴールはフォイエルバッハに大きな共感を寄せているのである。しかし他方で彼は、キリスト教界に対するフォイエルバッハの攻撃が極めて不十分なものであつたと批判する。それはキリスト教界を根底から揺るがすには至らなかつたのだ。なぜであらうか。それは、フォイエルバッハの方法が十分に〈内在的〉ではなかつたからだ、と彼は考える。フォイエルバッハの

方法は、キリスト教を人間学に還元できることを示して、キリスト教の無効を宣言しようとするものであつた。これは、キエルケゴールにとっては、外部からの、いわば大上段に振りかぶつた攻撃に見えるのである。求められているのは内在的批判、すなわち自分もひとりのキリスト者であるとの見せ掛けを最後まで保持しながら〈疑いを知らぬ素朴さ〉で既存の体制の弱点を明るみに出すような批判である、とキエルケゴールは主張する。つまり彼は、キリスト教界に対する一層の根底的批判を貫徹しようとする立場からフォイエルバッハを批判しているのであつて、単にその無神論を批判してはならないのだ。それどころか彼は、フォイエルバッハの無神論など全く意に介してないかのようなのである。彼はただ、無神論的な前提に基づいた批判よりも、真のキリスト者とはどのようなものかということをもつて示す批判(キエルケゴール自身の批判の在り方でもある)のほうが、キリスト教界を揺るがす一層根底的な批判であると主張しているのである。

P・テイリツヒにおける宗教的認識

芦名定道

テイリツヒの宗教的認識の問題には、様々なアプローチが要求されるが、以下 Form-Inhalt-Gehalt に基づいたテイリツヒの一〇年代の認識論を取り上げることにする。これによってテ

イリッヒの思想の哲学的コンテクストを知ると共に、宗教的認識と認識行為一般、特に科学的認識との関係性を論じるための手掛かりを得ることができようであろう。宗教的認識の考察に先立って、「宗教」あるいは「宗教的」の意味を簡単にしておく。ティリッヒは、「宗教」について広義と狭義の二つの意味を区別する。狭義の宗教とは、宗教と非宗教の区別を前提とした宗教理解であり、政治、経済、科学、芸術、倫理などの諸領域から区別された宗教、人間の精神活動の一つの限定された領域としての宗教である。これは、既存の諸宗教をそれぞれの固有性をもった独自の存在として、他の精神的な活動領域から区別する上で、有用かつ不可欠なものである。しかし、これだけでは宗教と文化の相互連関や、宗教のダイナミズムの適切な理解には不十分であり、ティリッヒは、通常非宗教的とされる諸領域の内にも、そこで何かが根源的な「真剣さ」をもって行なわれ、究極的関心の対象となるときに常に現前している宗教的質―宗教的次元としての広義の宗教が考えられねばならないと主張する。そこで広義の宗教について語ることが有意味である限り、狭義の宗教的認識（聖なるもの、あるいは聖なるものに関わる事柄の認識／既存の諸宗教の独自の知識、神秘的認識）の他に、広義の宗教的認識（認識一般の宗教的次元）について論じることも可能でなければならないだろう。

さて初期のティリッヒ（特に二〇年代前半）は、基本的にカントの批判哲学からドイツ観念論へと展開するドイツの哲学的伝統に従って、認識の問題を論じている。つまり、認識は認識

主観の側に内在する形式と認識の対象の側からくる多様な素材（内容）という二つの基本要素の結合によって成立する。しかし細かく見て行くと、ティリッヒの初期の著作においては形式（Form）―内容（Inhalt）の二対構造よりも、形式―内容―内実（Gehalt）という三対構造が重要な役割を果たしていることが判明する。二三年の学問論においては、諸学の体系を基礎付けているのは、個々の直観や認識に先行してそれらを規定している、現実についての根本的見方（根源的直観）、つまり直観や認識がそこで成立する地平であり、それは、諸学の体系の形式や内容と区別して、体系の内実と呼ばれる。内実は、個別的あるいは全体的な形式と内容を越えているという意味では形而上学的、また形式や内容が制約的であるというのに対しては、無制約的なものである。ティリッヒの一〇年代前半の「文化の神学」の立場（宗教は無制約的なもの、無制約的な意味内実に対する精神の志向性、文化は制約的なもの、制約的な意味形式に対する精神の志向性）から言えば、諸学の体系の内実こそが、体系の宗教的次元と考えられるべきものである。重要なのはこの内実が宗教的質をもっていると同時に、歴史的次元に関わっていることである。すなわち「諸学の体系は、ある時代の学的な全体意識の、生きた、それゆえに変化する表現である。」マスターマンは、クーンのパラダイムを、形而上学的パラダイム、社会学的パラダイム、人工物パラダイムに分類しているが、形而上学的パラダイムは、特定の科学的認識領域に限定されない、日常的認識も含めた広い認識行為の地平をなす、ある

特定の時代の世界理解という性格を持ち得る点で、まさにティリッヒの内実に対応する。ティリッヒは二六年の『カイロスとロゴス』で内実の歴史性を認識の運命的次元へと展開するが、認識の内実こそ広義の宗教的認識を、しかも科学的認識との連関において語る一つの可能性が存在しているのである。その際——もちろん狭義の宗教的認識の問題自体は次の課題として残るが——、狭義の宗教と科学を含んだ総合的な思想史的研究を内実の観点から行なうことが重要になるであろう。

ティリッヒ『組織神学』(3)

——哲学と神学——

日下部 哲夫

ティリッヒの考える「キリスト教における神学の機能」は、キリスト教の真理の客観的・対象的な記述、すなわち、宇宙論的興味によるものではない。しかし、神学もある種の言語行為であるにすぎないのである。このことから、ある言語行為が「神学」と言いうるための二つの形式的基準を挙げてみる。この二つの基準は、それが「神学的である」と言われうるためには、神学が取り扱っている諸々の形式（諸命題）がどのようなものであろうとも、その形式がわれわれの究極的関心によって支えられるものであるのならば、そのような命題が「神学」の対象になる、ということと、にもかかわらず、その形式を支え

ている意味内容（諸々の陳述）は何でもよいという訳ではなく、その内容がわれわれの存在ないし非存在、すなわち、生死の問題に関わるものであるのならば、そのような陳述が「神学」の対象になる、ということである。としても、この二つの形式的基準だけでは、信仰者の内在に生じる宗教的実在を指摘する「宗教哲学」とならんら區別するものがないように思われる。

問題の第一は、「神学は、キリスト教会の一機能として、教会の要求の役に立たなければならない。」ということに集約されている。すなわち、ある人が神学者である、と言いうるためには、「神学的円環の内容」を、すなわち、キリスト教のメッセージ、キリスト教信仰の諸内容を、自分の究極的関心として受諾していることを、そして、「そうしてしまった」ということを認めることである。

しかし同時に、問題の第二は、「神学的円環」の用語が示すように、神学者自身もキリスト教信仰の内容を完全に受け取ってしまっている訳ではない、ということ、自分が信仰の状況の中にいると言いうことができない、「神学的実存」の中にも、また、居る、という状況にも注目しなければならない。

「神なるロゴスが肉になった」ということを認めたキリスト教の教義に則して、「キリスト論」にロゴスによる教説が使用された例を以下のように解釈することによって、この事情を明らかにしようとしている。〈単に抽象的なもの〉でも〈単に特定のなもの〉でもない絶対的な両極を構成している、〈絶対的

に普遍的なもの」と「絶対的に具体的なもの」とが同一である、という教理としての「ロゴス論」は、「神学」と呼ばれるすべてのものを超越する（キリスト教神学の唯一無二の基礎）となる、というのである。すなわち、それは、「肉になった神なるロゴス」として記述されるところのものである。

「哲学」と「神学」とには、収斂的傾向と分岐的傾向とがある。分岐的傾向としては、(1)哲学者は、その対象が自然的なものであるが、歴史的なものであるが、客観的な態度を維持しようとする。反対に神学者は、彼の対象、すなわち、彼が解説しようとする内容、キリスト教のメッセージの内容に対する命を懸けた決断を伴ってみる。すなわち、対象が形式であり、内容がそれを支える関係を維持する。そこには、その真実の内容を存在の一要素として措定しようとする宇宙論的興味はない。神学者の態度はどこまでも「実存的」である。(2)哲学にとつての資料は、彼が取り扱いうる、又は、取り扱いうる想定されるものであり、その意味で対象として存在するものである。と同時に、哲学者は、彼の主観的理性と、その対象である客観的理性との共通のものを前提している。この共通のものゝの根拠を「普遍的ロゴス」という。反対に、神学は、哲学の存在の範疇や概念を使用するにもかかわらず、神学の資料は、例えば、△肉になった「神なるロゴス」といわれる教義に基づいている。△肉になった」といわれるものゝ具体性と普遍性から、これを「具体的ロゴス」と名づける。(3)哲学と神学の内容の違いは、哲学の主張が、宇宙論的な構造を反映しているのに対し

て、神学の主張が、救済論的特徴を維持する、ということにある。

収斂的傾向としては、「哲学者」と「神学者」がともに「実存する」(exist)かぎり、同様の状況の内にあるということもあげている。ただ、哲学者が実存を扱う場合においても、その目は、「特定の場所より上のある場所」、すなわち、「純粋な実在」・普遍的ロゴスに向いている。しかし、神学者は、学者である以上、普遍的ロゴスに向いていると同時に、信仰者として具体的ロゴスに属していることになる。

ただし、「ロゴス論」によるキリスト教のメッセージの真理の弁証がすでにティリッヒの「キリスト論」の方法論的解釈の一端を実際に使用している、と考えられるにもかかわらず、ここでのロゴスによる「キリスト論」の理解は、神学と哲学との違いを明らかにするのが目的である、すなわち、「神学のすべての企てに基準を与える」といわれる「序論」での主たる目的である、と理解すべきであろう。

時の中での永遠

——エノースに於ける不死の問題

澤田隆幸

生滅流転はこの世の理法である。時の中ですべてが生じては忽ちにして消えとどまることなく流れ去っていく。人間もまた

当然この理法のもとにある。時の流れは容赦なくすべてを食いつぶし、無常の極みたる死という嚴肅な事実を人間にもたらしでくる。人間はこのように時の暴力にそして死に服したままなのであろうか。否、人間はそれ自身とどめなく流れていく時のうえをなすすべもなく移ろいながらも、時に抗し永遠に関わりんと、そしてまたそれ自身儂き無常の死すべきものでありながらも、死に抗し不死に与らんと努めるのである。ではそれはいかにしてか。プラトンによると、それは愛つまり彼のいうエロースの働きによつてである。そこで以下、エロースについてのこの間の事情を『饗宴』のディオティマ教説に即してみよう。

プラトンのエロースとは要するに生滅流転というこの世の理法に抗し永遠に存在し続けんとする人間の悲痛なる願いなのであるが、ここではまず「死すべき人間の不死性への欲求」と定義づけておく。そしてさらに本発表の題目の言葉に即して言えば、それは「この時の中を移ろう死すべき人間の永遠なる不死性への欲求」とされよう。ではいかにしてこの時の中を移ろう死すべきものが永遠なる不死性に与るといふのか。まずディオティマ教説の前半では、それは肉体的及び精神的「出産」によつてであるとされる。人間は時の流れのうちに自らは死すといえども、自らの血をひく子孫や自らを記念する芸術学問上の作品等を残すことで自己の永遠なる生の持統を計りある意味で不死に与るのだという。こうして肉体及び精神上の子をつくつていくという間接的で制約された形ではあるが、人間は時のうえ

を移ろい死すといえどもこの時の中である意味で永遠（不死）に関わつていくのである。

ところでこの前半の「出産」によつて得られる不死や永遠というのはあくまでも出来る限りの不死、永遠というにすぎないのである。子孫はもとより作品等にしても、所詮生滅流転をまぬがれないこの世界この時に関わるものなのであるから。そこで後半に至つて前半の二つの「出産」に加えて「愛の階段」という概念が導入され真の不死への第三の道が宗教的秘儀の形をとつて示されることとなる。これは前半の「出産」とは違つてこの世界この時とそもそも超えた永遠不変にして、可死的ならざる「美そのもの」を観るといふ一種の美的女神秘体験でもつて自己を永遠なるもの不死なるものに与らせるといふものである。ここに至つてエロースは先の子産みの欲求から美そのものを観るといふのか。それはまず肉体の美から出発して次に精神の美、人間の営みの美、学問の美へというようにあたかも「階段」を一段一段登つていくかの如き美的修業を愛の導師の助けをえながらしていくならば、突如としていわば啓示のような形で観ることができるかもしれないという。それではもしひとたび美そのものを観たときどうなるのか。人はそのとき初めて神に愛される者となり、もし人に許されるとすれば彼こそ不死となりうるでしようという。こうように不死への第三の道は説明されているが、ここで注意すべきは富裕を父とするも貧窮を母とするというエロースの本性上永遠不変の美そのもの

の観得も従って神に愛される者となることも不死となることもあくまでも可能性にとどまるのである。永遠(不死)はこの時の中に完全に現実化されることはない。とはいえ人間は時の無常や生の有限を自覚しそしてこの時に関わる自己を超える修業を通してこの時の中である意味で永遠(不死)に関わっているのである。

以上、プラトンのエロース論に於いて「時の中の永遠」というテーマが思惟されていることをみてきた。自らの内にある永遠なるもの不死なるもの(出産或いは知性の働き等)をもつてこの時の中である意味で永遠(不死)に関わっていくというのである。もっともプラトンのエロース論は不死への欲求との文脈のもとで結局は精神的「出産」にしても「階段」の議論にしてもこの肉この時に関わる自己を超えること(自己超克)の象徴として一種の哲学のすずめとなっているのであろうが。

トマス・アクィナス宗教論の現代的意義

——S.C.G.I.を中心として——

岸 英 司

十三世紀哲学と神学、理性と信仰を秩序づけた革新的哲学者、神学者であったトマス・アクィナス(一二二五—一二七四)は宗教の真理性の論証をどこに求めたのであろうか。

周知のように、トマスにおいて religio という言葉は第一に

「神に捧げられるべき礼拝の徳(virtus)であり(S. Th. I—II, q. 60, a. 3)」、第二に「修道者の身分をあらわす完徳(perfectio)を意味し(S. Th. III, q. 100, a. 3, ed. 4)」、第三に「神によって啓示された教え、すなわちキリスト教(religio christiana)を意味してつづた(S.C.G. I, 1, C. 2)」。しかしこのちの宗教論といわれるべきものはこれらの言葉のうちではなく、トマスの Summa contra Gentiles 第一巻のべられてゐる所に見出しうるであらう。

トマス宗教論の基本的構造

トマスによれば、理性(Ratio)こそ、人間が真理を認識する能力であるが、この世界には二様の真理、すなわち人間の自然的理性によって到達できる真理と人間の自然的理性の能力を超絶する真理とが存在する。後者については神からくる超自然的光である信仰による外に真理に到達できない。しかも前者についても、信仰による道が要請される。トマスはこの理由を S.C.G. I, 1, C. 2 におおむね詳しく述べ、また彼の Summa Theologiae (I, q. 1, a. 2) によつても、理性の学である哲学以外、神の啓示に基づく学、すなわち神学の必要性との関連において同様な理由をのべている。その主旨は次の通りである。神は人間の心に真理を求める本性的欲求を植えており、また神は人間本性の作者として、人間に真理認識の能力である理性を与えているとはいへ、現実の人間はあるいはその性向において、あるいは家庭の事情で、あるいは怠惰のため、またその探求には長年月を必要とし、また理性の弱さと真理の超絶性のため

に、しばしば誤謬、疑いを混じえるもので、しかも真理の探求は少数者においてのみ可能である。しかし、すべての人が、容易に、しかも疑いと誤りなしに、神の認識に参与しうるために、たとえ理性によって認識される事柄においても、信仰による道が神のあわれみにより備えられるのである。トマスはこのような主張によって、いかにも信仰の優位を認め理性を軽視しているかのような印象を与えるが、そうではない。トマスは第一巻、第七章、第八章において、自然的理性の認識はその不完全性にもかかわらず、神の英知の中に含まれ、神の知を反映するもの、さらに、人間理性の活動はその不完全性にもかかわらず、有用なものであることを主張する。これらの主張の根底には、理性の真理と信仰の真理の根本的一致の確信が存するのである。

対話の原理としての理性の場合

さて、トマスは第一巻第二章において、「英知の追求」(Sapientiae Studium) について語る際、カトリック信仰の真理性を弁証し、反対者の誤謬を排除するときの困難についてのべ、ひとつは反対者の説がよく知られていないこと、もうひとつは論争のための共通の権威のないことを指摘する。ユダヤ教徒とは旧約聖書、異端者とは新約聖書があるが、イスラム教徒及び異教徒とは共通の聖典がない。それゆえ、トマスはすべての人が同意せざるを得ない理性におもむくべきことをのべたのである。諸宗教対話の原理は理性しかありえない。こんにちにはエキエムニカルな時代、諸宗教対話協力の時代である。トマスの指

摘はこんにち深い示唆を与えるものである。トマスはしかし、神約事柄の認識については人間理性の不充分なることを付け加えていて、彼はどこまでも理性に信をおく哲学者でありながら同時に深き信仰の神学者であったのである。

主人と僕

アリストテレスの規定のトマスによる受容と変容

佐々木 亘

Index Thomisticus によると、トマスの dominus の用例は二万近くに及ぶが、その多くは、神乃至キリストに関するものである。また、主著である『神学大全』の第二部の冒頭では、人間の行為を「人間がその主であるところの行為」と規定している。これらの点からも窺えるように、dominus という言葉は、トマスの神学と倫理学において重要な役割を演じているのである。勿論、この言葉は、本来、家における「主人」を表しており、ここでは、僕 servus に対する「関係」と、僕を抱束する「権力」の二つのことが意味されている。そして、この二つの意味は、先の用例においても見い出されるのである(この点に関しては、拙稿「トマス・アクィナスにおける dominus の意味について」『南山神学別冊』Ⅴ, 1987, p. 1~80. 及び、「はたらくの主としての人間」『中世思想研究』XXX, 1988, p. 71~78. 参照)。ところで、dominus は se-

ius の存在を前提しているが、この servus の規定に際し、トマスは、多くの場合アリストテレスに依っている。では、トマスはアリストテレスの規定をどのように受け取っているのであろうか。

まず、アリストテレスによる *doctus* (奴隷) の規定とは如何なるものであるか。『政治学』第一巻による *doctus* は家の所有財産であり、道具であり、全く主人 *separatus* に属している。即ち、人間でありながら、その自然本性によって自身にはなく他者に属する者が、自然本性によって *doctus* なのである。また、『ニコマコス倫理学』第八巻では、*doctus* は生ける道具である以上、*doctus* としての *doctus* に対しては正義も愛も存在しないといっている。このように、アリストテレスは *doctus* を *separatus* の所有物、部分、道具として規定しているが、その一方、理性そのものではなく、その一部を有するところの人間が *doctus* であり、人間である限り、愛や正義の対象になると考えている。この点は、Newman や Mulgan によって不整合であると指摘されている。

これに対して、トマスは、アリストテレスの註解は勿論のこと、他の多くの書物においても、僕を主人の所有物、物、道具として位置づけており、更に、『形而上学』における自由の定義を受けて、僕は「他者原因 *causa alienus*」であり、主人によって主人のためにはたらくといっている。この限りにおいてトマスはアリストテレスの規定を受け入れ、更に発展させているといえよう。しかしながら、トマスは、*servitus* (隷属)

奴隷制) を自然によってではなく、原罪の結果、人間生活の利益のために導入されたと考え、自然に則しては、すべての者は等しいとさえいっている。また、確かに主人は僕に対して本来の意味での正義を持たないが、トマスはその主権の対象を僕として為すべき事柄に限定している。更に、神学においては、キリストや聖職者のように、僕にはより積極的な意味が込められている。それ故、トマスの場合、僕のはたらきの構造に関してはアリストテレスの規定に全面的に従っているが、しかし、その内容に関しては大きな変容がみられるともいえよう。特に、僕のはたらきを、僕として為すべきはたらきに限定している点は重要であると思われる。実際、神は創造というはたらきによって主であり、人間もその限りにおいて神の僕なのであるが、神を主とするところの、僕として為すべきはたらきに基づいていなければ現実には僕とはなっていないし、また、人間は理性と意志によって自らはたらきの主であるが、理性と意志に服していない場合は主となっていないわけである。

以上のことから、トマスは、アリストテレスの *doctus* の規定を、はたらきの構造の面から徹底させることにより、別の地平から、主人と僕の関係を捉えることができたといえるのではないだろうか。このことは、また、アリストテレスの *doctus* に対する解釈の一つの可能性を示唆しているようにも思われる。

「これは平成元年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。」

「キリスト教に於ける宗教の神学」

——「浄土教に於ける宗教の神学」への手掛かりとして——

高田 信良

「キリスト教に於ける宗教の神学」の議論は多様であり、「宗教の神学」という表現自体が多義的である。「(諸)宗教の神学」は勿論、広義には「他宗教との対話・宗教間の対話」の議論、更には「エクメーネ運動」の議論までもがそこには含まれると言えよう。信仰主体は自らが信じ選びとった在り方に立つて真理性を要求し、主張するものである故、袂を分かつた者や元々異質な他者の存在は、いわば、二次的な関心事である。

「宗教」という概念は自らの信仰の在り方を一般化し、相対化する時に用いられるものであるから、それを「神学」の立場へ導入することは、「外」との關係に於て自らの信仰を問うことである。自らの「信仰」に固有の事柄を専ら論じる議論と並んで、「外」の世界との関心に於て自らの信仰を弁証しようとする営為は、どの様な宗教・信仰体系にあっても、多かれ少なかれ存在するものではある。しかし、現在のところでは、主として、キリスト教に於て(その多様な神学的議論の一つとして)見いだされるものである。

(1) 「(諸)宗教の神学」

自らが依拠する信仰組織体以外の他宗教の存在を視野に納め

ながら自らの信仰論理を論じようとするのが「(諸)宗教の神学」である。「諸宗教の神学」は具体的に種々の宗教を扱う仕方でも論じられるのに対して、「宗教の神学」は、どちらかといえば、種々の宗教が存在するという事柄そのものを論じる関心であるから、より宗教哲学的な議論と云える。

(2) 「エクメーネ運動(エキュメニズム)」

「エクメーネ(世界教会)」という概念は、元来、古代教会の時代にまで遡るものであるが、現在の「エクメーネ運動」はキリスト教世界内に於ける多様性を「一つの教会」という理念の下で論じようとするものである。歴史的存在としての於けるキリスト教はその時々の政治的・社会的等々の諸条件とも相互に関連し合つて複雑多岐に分化して来ている。歴史的諸要因の複合的所産である現代的状況は、「一つの信仰」である筈のキリスト教信仰の本来性からすれば《恥ずべき分裂》の在り方にならない。「一つの教会」を回復・実現させるべく、キリスト教世界内に於ける「他者」としての異なる教会と対話をし、互いの真理要求を総合・止揚させるべく、「教会の統一(性)」という理念の下に結果しようとするのがエクメーネ運動に他ならない。キリスト教世界内部の多様性を主題とするものであり、(ローマ・カトリック教会とプロテスタント諸教会等とは、各々、ニュアンスが異なるが)諸教会間の「対話・共同活動」が「エクメーネ運動」である。

(3) 「他宗教との対話」

「キリスト教以外の諸宗教との対話」の関心はキリスト教世

界内の「他者」との「対話」の延長線上で考えらるものでもあり、内実は相互に密接に関連しているものである。二〇世紀、特に、その後半である現代に於ては、科学技術の進展による交通手段の変革、政治的・経済的諸要因等によって、今までの歴史上には存在しなかったような全地球的規模での社会的・文化的相互交流が出現したのである。それは、又、近代的世界観との関係に於て語られるような宗教的価値の《相对化・多元化》した世俗化状況でもある。種々のイデオロギーの多元的状況に於て、個々の宗教は自らの真理性の絶対的妥当性を要求・主張することが不可能になってしまい、如何に各々の体系や本質、歴史的状況や存在形態が異なっても、「宗教」概念の一定の理念の下に共通基盤を見いだし、宗教間相互の「対話」によって自らの真理性を弁証・開示しなければならないような状況が出現してしまつたのである。

アンセルムスと聖書

——『モノロギオン』三三三章——

矢内 義 顕

アンセルムスは『モノロギオン』三三三章で、三位の第二位格である言に關し、「このように比類なく卓越した存在について、厳密に言つて充分適切な表現を見つけることは出来ないとしても、この言葉は形似と呼ばれているように、像 *imago* 形 *figura*

印号 *character* と呼んでも妥当性に欠けることはない。」(古田 暁訳)と述べている。

全集の校訂者シュミットは、ここに該当する聖書の箇所としてコロサイ書一・15およびヘブル書一・3を挙げる。実際ウルガータ訳において、前者は *imago*、後者は *figura* を三位の第二位格に用いており、アンセルムスもこれを借用していることは疑いない。しかし、*character* (印号) という語についてはどのように考えるべきであろう。『モノロギオン』という書名の選択にも現われているように、ギリシア語風の表現を好む著者の傾向を指摘することもできよう。実際、A・シュトルツ、J・ホプキンスは、ウルガータで *figura* と訳されたギリシア語 *character* の音字がここで用いられていることを指摘する。⁽²⁾あるいは三という数にこだわり、表現をそれに合わせたと見ることでもできよう(九章も参照)。しかし、アンセルムスの全作品中一回しか用いられていないこの語の背後には、看過しえないアンセルムスの思索とその背景があるように思われる。

R・グレゴワールは、この箇所について、アンセルムスの哲学的傾向を示す場所として注意を喚起し、詳しく調べてみることは興味深いとしながらも、それ以上は言及しない。⁽³⁾

問題を解く鍵は、ヘブル書一・3を引用する際、*figura* ではなく *character* を用いたラテン語著作家の存在にあると思われる。だが、アンセルムスに最も影響を与えたアウグスティヌスの『三位一体論』には同句の引用そのものがない。また師ラッランタスのヘブル書注釈では、*figura imago* が並記され

ているものこの語はない。ところが、A・ブレイズの『キリスト教作家羅仏辞典』では、ハブル書一・3の figura de character を使用した作家として、三―四世紀のマリウス・ヴィクトリヌスの名を挙げ、用例として『アリウス派駁論』二・3を記載している。周知の通り、ヴィクトリヌスは、アウグスティヌスが『告白』(八・2)で言及するネオプラトニズムに通暁しキリスト教に回宗した修辭学者である。そしてかれは、アンセルムスのいた十一世紀の神学的世界において、重要かつ微妙な位置をもっていた。ド・ゲランクは、九・十世紀、各地の修道院にかれの修辭学作品の写本が存在したことを指摘し、さらにそこで述べられる argumentatio necessaria が、処女降誕・復活等の教理を脅かすものとして、十一世紀のペトルス・ダミアン⁽⁴⁾に反弁証論理学の代表者の作品に言及されていることを示した。ヴィクトリヌスが広く読まれ、影響をもった事実に加え、アンセルムスがいたベック修道院の十二世紀の図書目録の中に『アリウス派駁論』の書名が見出されることから推して、アンセルムスの character という語の使用にヴィクトリヌスの影響を認めることができよう。

アンセルムスの思索の源泉の一つとしてヴィクトリヌスの存在を認めることができるとするなら、かれがそこから(ネオ)プラトニズムの思想を汲み取ったことは当然であろうし、また、理性の必然的推理により論証を構築しようと試みる solatione という神学的方法の確立にも受るところがあったに違いない。R・グレゴワールの指摘がもつ意味は大きい。

註

(1) character という語は中世秘跡神学における主要概念でもある。「印号」という訳語はその点も踏まえた上で選択であることを訳者の古田曉氏から教えていただいた。

(2) A. Stolz, Anselm von Canterbury, Kösel 1937 p. 133, J. Hopkins & H.W. Richardson, Anselm of Canterbury vol. 1, The Edmin Mellen Press 1974, p. 150 参照

(3) R. Grégoire, L'utilisation de l'Écriture sainte chez Anselme de Cantorbery, *Revue d'ascétique et de mystique* 39 1963, p. 279 参照。

(4) J. De Ghellink, Reminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits theologiques du X^{me} et du XI^{me} siècle, *Revue neo-scholastique de philosophie* 1911, pp. 432—5 参照。

アンセルムスの言語論

古田 曉

アンセルムスの言語論は fides quaerens intellectum を実践するための神学的性格のもので、彼の思想形成に決定的影響を及ぼしたアウグスティヌス、ボエティウス、ランフランクスの

立場とも異なる。アウグスチヌスのように彼は修辭学を論じてない。時代は修辭学中心から離れ、さらに文法中心から弁証学の時代へと移行しつつあった。次に信仰理解の探求の実践形態のみでなく言語論にも決定的ともいへべき影響を彼に与えたポエテリウスのように哲学的に弁証学自体を論じ註釈もしない。唯一の例外 *De Grammatico* も彼は聖書研究の入門と呼んでいる。師ランフランカスの影響は強いだろうが、アンセルムスは師のように聖書注釈を書かず、言語について聖書から体系的に論ずることもない。彼の言語論はあくまでも「組織神学」の自ら設定した枠内で論じられた言語論である。その場合、言語とその操作の存在論的基盤、すなわち存在論的真理の側面を強調する傾向がみられる。論の展開は主に「モノロギオン」十章ほかと「真理について」で行われた。

神学は信仰が自己理解を求める作業で、言語と不可分である。神学的思惟を反省すると、言語は「表意行為のための記号」(DV 2, 180, 2—3) の「*res*」思惟と「発言」*locutio* とに密接に関係している。人がもの *res* を語るとき、その感覚的記号 *signa sensibilia/voce*s *significativae* (Mon 10, 24, 28—31) を外的に表示するか、心のうちで考え、あるいはものそのものを想像力で内的に形象化するか、その本質を考え、それらに言語がそれぞれ呼応する (同 10, 24, 30—25, 10)。ものの形象化あるいは本質把握の言語は自発的で万人に普通で (同 25, 12)、他の前記の言語の機能に欠かせない (同 14—15)。

こうして表意行為は *res, intellectus, vox* という秩序の存在が明らかになる (DV 10, 190, 10—12)。ものの存在について「人は真理というの意味の真理を考え、ものの真理 (*veritas quae est in rerum essentia*) を考える人は少ない」(9, 188, 28—29) が、前者は後者を前提として成立し、ものは「存在すること存在すべきことを自己表示しているから」(DV 10, 189, 25) 後者の真理が語られ、究極的にそれは創造者の意志と理解に遡る (同 190, 9—12) とする。それは全ての表意にとり「表意されるべきことが表意されることを要求する」恒久的基準である (同 13, 197, 36—37)。そこで表意行為は創造者、もの、思考・理解、命題・命辞という神学的秩序を形成し、ものは創造者を、思考・理解はものを、命題・命辞は思考・理解を基準とするが、そこに言語の指向性がうかがわれる。

ものの言論的優先性は「発言」にみられる形象化と本質把握の自発性のみならず、表意行為自体の内にも当意的行為 *facti quod debet* と「*res*」現れる (DV 2, 179, 3sq)。この *quod accepit significare*、すなわち表意行為が果たすべき本来的機能 *res* の *significat esse quod est* (同 4) の「*res*」が、*ad quod facta est*、与えられた表意機能を結果の真偽を問わず *naturaliter* 果たすことである。こうしてアンセルムスは発言主体、表意者主体から独立した客観性を創造者、もののみならず、理解・認識行為自体また表意行為自体のうちにも部分的に確保した。

彼の大胆な *sola ratione* による神学的思惟はこのような言

語表意と思惟の客観性の立証のうえに可能となったもので、「無から創られた諸物に該当する命辞や言葉のうちに、万物の創造的実体を表現するにふさわしいものが見出しうる」(Mon 15, 28, 5-7)との信念に支えられた精密な言語分析を通じて行われた。ここで強調しなければならないのは、彼の言語論は内容の大筋においてポエティウスに忠実であったが、ものの真理あるいは存在論的真理を重視し、それが彼の神学的言語論の軸となっている点である。ポエティウスは逆にもではなく理解のうちに、言葉自体ではなく命題のうちに真理があることを繰り返し説いた(DI 431D, 434 A&B)。が、それにアンセルムスは神学的修正を加えたといえる。

「知ある無知について」第二巻における

世界と個物の関係

山下一道

「知ある無知について」第二巻において「縮限された最大なもの (maximum contractum)」、また「他性における一性 (unitas in alteritate)」、「相異性における同一性 (identitas in diversitate)」と規定された。「宇宙 (universum)」あるいは「世界 (mundus)」の在り方を第二巻の前半部を中心に考察を試みたい。

「知ある無知について」第一巻において、「対立の一致 (coincidentia oppositorum)」の概念のもとで、神は一切の対立を

越えた「無限の一性 (unitas infinita)」あるいは「何物もそれに対立することなき」最大性として把握され、その超越性が、内在的超越として説明されることにより、世界とその内にある一切の事物は、「からの存在 (ab esse)」として、神の一性から考察される道が開かれるのである。更に、第二巻では、端的に最大なものとしてそれ自身から存在し、その存在を絶対の相等性において分与する (communicare) 神から、「神以外の存在者」は、「それがあるところのもの (id, quod est)」としての自己の存在自体を受け取るが、同時に消滅性、可分割性、不完全性、相異性、他性等といった有限な在り方をもつ限り、世界の在り方は、この有限性の由来への問として遂行される。そして、世界の有限性は神の内にかじり込まれていることはなく、また世界はその存在を受け取る以前には存在していないので世界のうちにも見いだされないうから、世界の有限性の根拠は、神の無限の一性の端的に有限な受容即世界の成立という事実のうちに見いだされる。

さて、このような世界の成立をクザヌスは、「普遍が、たとえば、このものとして存在するにいたるとかあのものとして存在するにいたるとかいうように、ある特定の事物として存在するにいたることを意味する。」と述べられる。「縮限 (contractio)」の概念によって展開する。この縮限において、神は、無限の一性のうちにとどまり、万物の絶対的な原理、諸事物の究極目的であり、その存在性としてどこまでも一切の事物の根

底に超越的に存在するが、他方、個物の成立とは、無限の一性の他性 (alteritas) における在り方として、即ち、同じものが一つもない、という相異性 (diversitas) と無限の多という多性 (pluralitas) において存在に至るのである。それゆえ、個物の成立にはその相異性を保持しつつ同時に他の一切の個物との相補的相互連関の全体が同時に成立しているのである。このような相異性からなる全体的同一性が、縮限された最大なものとしての「宇宙」あるいは「世界」に外ならないのである。従って、世界と個物は同時に、しかも相異性における個物間の相補連関、並びに個物と相異性からなる全体的同一としての世界間の相補連関として成立するのである。そして、この相補連関のうちで世界の一は個物の相異性の根拠としてどこまでも個物に超越し、かつ各々の個物において異なつた在り方で具体的に存在するのである。換言すれば、個物は他の一切と相互に限定し合うという関係の全体を通じてこの全体的同一として存在している。「万物が万物の内にある」(omnia in omnibus) しかし、同時に、各々の個物はそれ自身万物でないがゆえに、他の一切の個物を縮限しつつそれ自身の同一性のなかに自己を保持しているのである。「宇宙は太陽でも月でもないが、太陽のうちでは太陽であり月のうちでは月である」相等性 (aequalitas) という点から考察すると、神は、一切の事物が自己自身に同一であることの根拠、それへと向かう究極目的として存在する。この同一性の有限な受け入れにおいて、神の同一性は世界が相異性に於ける全体的同一性として決して個物うちに吸収される事

なくどこまでも自己の同一性を保持する根拠として個物が他の個物との関係を通じて自己の同一性を實現する根拠として存在しているのである。このように、神が世界を介して個物の同一性の根拠として存在し、同時に個物は世界の一を介し、その自己同一化の運動を通じて神の無限の一性の具体化へと差し向けられていることを、クザーヌスは「何でもが何でものうちにある (quodlibet in quolibet)」と表現するのである。

以上の考察から、クザーヌスにおいて神に無限の一性と個物の多の関係は、包含・展開という対概念であり、世界の一と個物の多の関係も両者共に相補的な関係のうちで自己同一性を保っている関係として理解される。そして、世界がこのような「関係性」という構造をもつ限り、世界は一つの体系をなし、そこではいかなる中心も、絶対の始まりも終わりも見いださず、世界の一は各々の個物において相異なつた仕方で見られるのである。従って、クザーヌスにおける個物の個性とは、他の個物との連関のうちで他とは異なつた独自性を実現すること、相異性における一、相異性におけるハルモニアを実現することのうちにある。

『靈操』に見る聖イグナチオの神

小林紀由

聖イグナチオ・デ・ロヨラの創立になるイニエズ会は「神の

より大なる栄光のために」(Ad Majorem Dei Gloriam) という標語がよく知られている。この標語が聖イグナチオ自身の精神に適合するものであるならば、聖イグナチオにとって「神の栄光」とは何なのか。本報告はこのような関心の下にすめようとしている研究の手掛かりとして、イグナチオの名著『靈操』から彼の神観をさぐろうとするものである。

『靈操』においては、神(Dios)・主(Señor、あるいは majestad、*2 vuestra santísima majestad、su divina majestad)と、いったん一般に多く用いられる神を表わす語とならんで「創造主」(Creador)という語が頻繁に用いられている。神と人間との関係は創造主―被造物として意識され(例えば、『靈操』一五番)、人生には神の創造の目的という観点から目的意識が与えられる。『靈操』第一週の冒頭に位置する「原理と基礎」という文書はそのようなイグナチオの基本的考え方をよく示している。「原理と基礎」によれば、神は目的をもつて、人間と他の被造物とを創造した。その目的とは、人間が全ての被造物をあげて神を賛美し、すなわち神の栄光を表わし、そうして自らの魂を救うことである。そのためには、常に創造の目的を念頭に置き、全てのものをその目的に役立つよう偏らない心をもって用いなければならない、という。「創造主」としての神観はこの聖人の神観の全てを表わすわけではない。しかし、かなり根本的な人生観に関わるものであることは明らかである。

『靈操』第二週に見られる二つの黙想、「キリストの園」と

「二つの旗」は聖イグナチオの回心の経験と深く関係し、イエズス会創設のヴィジョンをも密接なつながりを有しているといわれる。両黙想に見られる神(キリスト)は人々の魂を救うために人類の敵悪魔と今も戦い、その戦いのために自らの弟子たちを派遣する神である。神はこの戦いに勝利して、その栄光を表わす。聖イグナチオの信じた神は、「今も働き続け、人間の救いを通して自らの栄光を表わす神」である。

終わりに、以上の考察をいくつかの箇条に整理してみよう。

(1) 聖イグナチオは好んで「創造主」という言葉を用い、これによって神が目的をもって人類と世界とを創造した神であることを示している。

(2) 人生の目的はこの神の創造の目的からとらえられる。それは神を賛美し、自分の靈魂を救うことである。

(3) 聖イグナチオの神は今も働き続ける神である。神は人間の救いのために今も働き、人間を救うことによって自らの栄光を勝ち取る。

(4) 神は人間を救うための戦いにその弟子たちを召し出す。

本報告は聖イグナチオの神観全般やその意味について論じるものではない。あくまで『靈操』に絞って、そこに見られる神観を整理したものである。ただ、聖イグナチオが、「神の栄光は人間の救いに対する働きかけによって、より大きく表わされる」と確信していたことは確認される。これは今後の研究の中の課題となるものである。

トーマス・ミュンツァーと終末観

木塚隆志

トーマス・ミュンツァーは一六世紀、ドイツにおける宗教改革初期の時代において、急進的な社会秩序の変革を要求し、チューリングゲンの農民戦争の先頭にたった宗教改革者である。彼はその急進的な改革の要求、あるいは、その社会改革的な行為の実践のために、ルターを初めとする宗教改革の主流に対する宗教改革急進派、あるいは宗教改革左翼を代表する人物として位置付けられてきた。しかしこの発表では、ミュンツァーの急進的な要求や革命的な行為自体というよりも、むしろ彼のこういった要求や行為をその根底において規定していたと考えられる彼の千年王国論的な変革思想に注目し、この変革思想の構造を明らかにしていきたいと考える。

ミュンツァーは現在を神の「刈り入れ」の時として認識し、またこれによってこの地上に「神の国」が実現されるべき時として考えた。この意味において彼の変革思想は千年王国論的なものとして規定されよう。しかしながら、彼の変革思想の中において見られる千年王国論的な変革観は、キリスト教初期の時代の千年王国論的運動や、また再洗礼派の中に見られるような古典的な千年王国論とは明確に異なる性格のものであると考えられる。この発表の中心的な視角は、ミュンツァーの千年王国

論的変革思想をこの古典的な千年王国論と対比し、両者の相違を明確化していくことによって、彼の変革思想の根本的な構造を理解していこうとするところにある。

古典的な千年王国論では、千年王国の実現に際して「キリスト自身の再臨」といった、神の力の直接的な歴史への介入が期待されており、歴史の変革を神の力のこの突発的で劇的な歴史への介入に決定的に依存している。従ってここで人間の行うべき行為は、この「キリスト自身の再臨」と言う出来事に対する準備として、その受動的な性格において理解される。またこのために、古典的な千年王国論では、変革の局面において人間の歴史が決定的な断絶を伴うものとして理解されるのである。これに対して、ミュンツァーは、現在の変革に対して「キリスト自身の再臨」による、すなわち、神の力の劇的・直接的な介入による受動的な変革を期待していない。彼にとつて現在の変革は、人間自身を変革の主体としたものである。つまり、彼がこの変革に期待しているものは、神の力の直接的な介入による歴史の断絶、あるいは歴史の即時的完成ではなく、人間自身の活動によって実現されるべき歴史の「新たな展開」「新たな形成」なのである。また、この意味において、歴史全体を、真のキリスト教信仰が墮落とその克服を通じて以前よりもより普遍的に実現されていく過程として考えるミュンツァーの弁証法的な歴史観は、人間の能動的な歴史変革能力に対する彼の積極的な期待を示すものであると言える。

また、ミュンツァーの変革思想にこういった能動的な性格の

千年王国論としての特徴を与えている中心的要因として—おそらく彼がドイツ神秘主義の影響の下に獲得した—彼の神秘主義的信仰思想が考えられる。すなわち、人々の神秘主義的な救済に対するミュンツァーの確信は、「神の国」(「キリストの支配」)が—現在の変革の決定的な基盤として—人々の心の中において既に始まっているという確信を彼にもたらしたのであり、この確信こそが、ミュンツァーに、「キリスト自身の再臨」と言った神の力の直接的な歴史への介入によってのみ「神の国」が実現され得るといふ古典的な千年王国論の受動的な確信を打ち破り、人間自身の活動を通じて、キリストの支配がこの地上に普遍的に拡大され得るといふ能動的な新しい社会変革観の基盤を提供したのである。

ウェスレーのキリスト論・預言者

野村 誠

ウェスレーのキリスト論は、三位一体論の構造の中で把握されねばならない。そして、キリスト論の三職は、大祭司キリストの贖罪の業が第一義的にあり、この大祭司の業に関連して預言者キリストの聖務が明示される(John Deschner, Wesley's Christology, 105 p.)。

預言者キリストの業は、生涯と死、言葉、復活、教会と信徒を通してのキリストの霊の働き、教会の説教のうちに、神の奥

義の啓示として示されている(野呂芳男『ウェスレーの生涯と神学』三八九頁参照)。そして特に、預言者キリストの聖務は、父なる神との一致に基づくものである。それは「父なる神のすべてが御子の内に明示されている」(「ブル」:3『新約聖書註釈』)からである。

キリストの預言者としての公的業は、バプテスマを受けた時から始まった(「マタイ」:16註解)。それは、言葉と業、説教、いかしと奇跡である(『ウェスレー著作集』3:406)。預言者キリストの公生涯は、山上の垂訓に頂点の一つが見られる。ここで、キリストは新しい教えを語った。その次に、エルサレム入場の場面がある。キリストは、「いかしい姿」で、「この世のいっさいの権勢、榮華を全く混乱させるため」、ろばに乗って現われ行為預言となられた。さらに、預言者キリストの業は、十字架上の死において示された。特に、ウェスレーは、キリストの血を「ものいう血」(『著作集』3:426)と表現し、血の描写を通して、語らせている。『主の晩餐の讚美歌』116:2「汝の血のしたたりは語りかけ、祈る」とある。このリアルなキリストの血の強調は、初期メソジズムの顕著な特色である。さらに、復活は、キリストの預言の成就であり、「キリストが神から遣わされた教師であることを立証し、キリストが明白に教えた」すべての人の復活のたしかさを立証した」(コリン1:15:20註解)のである。

預言者キリストの働きは、今も天上にいますキリストにより、教会と信徒のうちに聖霊を通して働いている(ヨハネ黙示

録 I: I 註解)。キリストは、今も「教会のたいはる預言者」(同)であり、教会を通して世界に語り続けている(エペソ 2: 17 註解)。そしてキリストの言葉は「すべての信者の信仰を支え」(エペソ 2: 20 註解)しているとウエズレーは述べている。

聖書の贖罪精神とキリスト論

——新英語訳聖書を中心として——

木原 範 恭

新英語訳聖書の矛盾構造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 N E B 訳のキリスト論は、聖書研究の実証的な立場に忠実であるうとするあまり、神の子キリストとの出合いではなく、英雄的イエス像に傾斜しがちなものになっている。

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ャ語のアレーテイアは、ヘブライ語のエメントメントに由来する。しかし、旧約のエメントメントから新約のアレーテイアにかけては、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、新約のアレーテイ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、ギリシャ哲学的意味における真理をさしたことはけっしてなく、神の真実という概念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、「真理のことは」は、あなたがたの福音として説明されている。又同六章は、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粋で、真実なパンを守り続けること」がすすめられている。

このように、真理はそれが教主の性質であるように、救われ者の性質でなければならない。神との出合いという宗教的体験を基礎として生じたものでなければならない。この点に関して N E B はあいまいである。

即ち、N E B 訳ルカ伝第十九章三節の取税人ザアカイが、救主イエス・キリストを見たいと切望したときの描写が次のようになっている。

He was eager to see what Jesus looked like.

(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 による」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 phrases, because he was little of stature. (And he sought

to see Jesus who he was; and could not for the press, because he was little of stature) (横線筆者)

ルター訳も次の如く Wer, 〇キリ who と訳してゐる。

Und er begehrte Jesus to sehen, wer er wäre, und konnte nicht vor dem Volk; denn er war klein von Person. (横線筆者)

ルター Gute Nachricht für Sie だ

Er wollte Jesus unbedingt sehen. (彼はどんなことがあつても、イエスを見たいと思つていた) となつてゐるが、英語版はやはり Who と訳してゐる。Schule Bible なども、次のようにキリと Wer (who) と訳してゐる。

Und er Verlange danach, Jesus zu sehen und zu erfahren, wer er ist. (横線筆者)

ザア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イエス・キリスト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、自分にもいりょうに示されてゐることではなかつたらうか。待望のメシヤイエス・キリスト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が、旧約のメシヤ像という点についても、あまいまいであることを指摘しておきた。即ちこの事例としては、エレミヤ書第十四章十三節の Mutual trust (相互の信頼) という訳に見られる。即ち、
...A throne shall be set up in mutual trust in David's tent, and on it there sit a true judge, one who seeks

justice and is swift to do right (横線筆者... 一の王座が、ダビデの天幕にお互いの信頼において打ちたてられ、そしてその王座に、正義を求め、正義をすみやかに行う人、本当の裁判官がすわるだろう)。問題の個所は、ヘブライ語原点では、Shalom met (真実の平和) となつてゐる。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」という概念に近かつたということを考えると、これを『相互の信頼』と訳したNEB訳のメシヤ像は、これまた人間中心的な立場から訳されてゐるといえよう。

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として考えると、このメシヤ像も、矛盾したものになりはしないだろうか。

ロバート・グロステストのキリスト論

降旗 芳彦

十三世紀のイギリスを代表する二人の思想家ロバート・グロステストとロジャー・ベーコンには多くの共通点が認められる。聖書を神学の根本に置き、原典による聖書研究を訴えるといった神学の方法論において、光の概念を諸作用の仲介者と見なす宇宙論の構想において、また、自然科学への関心、アリストテレス哲学との接触、フランシスコ会士との交友といった思想環境の面において、両者は注目すべき類似を示している。ロ

ジャー・ペーコン自身グロステストを自己の思想にあらゆる面で指唆を与えた思想家と見なし、事実、ロジャー・ペーコンの著作にはグロステストから着想を得たと思われる箇所が数多く見いだされる。しかし、変動の時代における約半世紀の両者の時間的隔たりは、時代の推移を反映する本質的な相違を両者の間に予想させる。この点を考察するにあたって、グロステストのキリスト論に関する R. W. Southern の説は、我々に重要な手懸を与えてくれる。Southern によれば、グロステストの神学思想の根本にあるのは、創造された全世界と神との統一という考えであり、この統一を可能にするのは神でもなく人間でもなく、神にしてかつ人であるキリストだけであり、したがって、神の受肉は人間の罪の結果として起こったものではなく、神と被造物の統一という創造以前からの計画に基づくものであるとグロステストは考えていたとされる。このような観点はロジャー・ペーコンには欠落しており、これがグロステストの中心思想であるとすれば、ここに両者の大きな相違点があることになる。

Southern が自説の根拠にしたと思われる『De Cessatione Legalium』の第三部を検討してみると、キリストの受難は人間の罪をつぐなうために必要だったとされるが、仮りに人間が罪を犯さなかったとしたら、神が人になることはなかったかという点がここでの主題になっている。グロステストは、たとえ人間が罪を犯さなかったとしても、受肉は必要だったということとをさまざまな角度から証明しようとするわけだが、特に注目

されるのは、神が人になることで被造物の世界がより完全であり美しいものとなるという議論と、Southern が指摘した、受肉は神と被造物の世界の統一をもたらすとする議論である。なぜ神が人になることが被造物の世界全体とかわるのかということが重大な意義を持つが、これはグロステストの人間観と関係している。グロステストは人間があらゆる被造物の natura に与っていると言ひ、anima rationalis は天使の natura に与り、他の動物の anima sensibilis と植物の anima vegetabilis の natura にも通じ、また四元素からなる人間の corpus は四元素から成るすべての物体の natura に通じ、火の元素の光の natura を介して天体の natura にも通じているとされる。さらに『Hexameron』においては万物が人間のために創造されたことを繰り返し強調している。すなわち、グロステストにとり、人間はあらゆる被造物を集約し、統一するとともに、他の被造物に対して特権的地位をもつものである。したがって、神が人間の natura に与かり、人間が神の神性 (divinitas) に与かつて一つの persona となること、つまり神が人になることで神と被造物の世界との統一が完成されることになつて、このような重大な意味を持つ受肉は、人間が罪を犯さなくても当然起こらなければならなかったことになる。

ここに見るような人間観はロジャー・ペーコンには欠けていると思われる。人間のために創られた天体が人間の靈魂以上に人間の身体を支配するはずがないとしたグロステストに対し、ロジャー・ペーコンが自由意志を認めながらも天体の支配

力を否定せず占星術の有効性を擁護しようとした点にも両者の人間観の違いが明らかになっているように思う。被造物の世界における人間の特殊な地位を認めるグロッセテストの人間観を支えていたのは創世記における創造の記述であり、したがって、被造物に対するグロッセテストの関心が創造論に集中したのに対して、ロジャー・ペーコンの関心が創造論を離れて現象一般へと向かい、グロッセテストにおいては創造論と関りの深い光の概念が、ロジャー・ペーコンにおいては物体の相互作用一般を説明する species の概念へと普遍化していったことも両者の人間観の相違と無関係ではないように思う。グロッセテストのキリスト論が我々に示すものは、グロッセテスト独特の人間の捉え方であり、これが同時に、後のロジャー・ペーコンとの本質的相違を形作る要因の一つになったものと思われる。

教育勅語衍義書のキリスト観

長江 弘 晃

周知の如く、明治維新後に儒教的な社会倫理体制が崩壊し、わが国は一種の倫理相対主義の状態におかれた。所謂、文明開化の風潮の下で、キリスト教を背景に含む欧米倫理思想が急激に流入し（初等教育での翻訳修身書の普及）、旧道徳との矛盾が表面化した。そのため、為政者側は十年代に入ると、一方では自由民権運動を抑圧し、他方では欧化主義批判を伴う旧道徳

の再建を開始した（『幼学綱要』の全国的下賜）。二十年代に再び欧化主義の風潮が高まり、これに反発して国粹主義が抬頭した。この複雑な様相を打開する目的で、為政者側は日本独自な一種の国家主義の形成をはかり、その文教面の拠り所として明治二十三年教育勅語を渙発した。

教育勅語は、祖宗の訓典に基づく仁義忠孝を中核とする「天皇の仁慈と国民の随順の倫理」（『近代日本とキリスト教―明治編―』p.190）を説いている。この勅語渙発と同時に陸統として衍義書が刊行された。如上の特質を有する教育勅語を解説する諸衍義書において、全般的傾向としては、わが国の国体に基づく仁義忠孝の徳目解説が中心となる。従って、異国の神イエス・キリストについては、解説論理上より何らかの記載があるように思った。実際に既存の明治期百六十八冊（現時点の調査数）の衍義書を調べると、キリストを教育勅語の徳目の具現的例証として記載した書が四点見出せた。そこで、その衍義書におけるキリスト観を考察の対象とし検討を加えることにした。

四点の衍義書とは、石川喜三郎著『勅語正教解』（明治二六年）、樋口勘次郎著『教育勅語の御精神』（明治四一年）、井上頼岡、中垣孝雄共著『教育勅語模範講話』（明治四二年）、石原万岳著『勅語と御製』（明治四五年）等計四冊である。年代的には二十年代一冊、四十年代三冊である。三十年代は一冊もないが、その理由に明治二十四年の論争（教育と宗教との衝突）により、キリスト教邪教教観が世に流布したこと、日清、日露の兩戦役があったこと等が指摘できる。衍義書の内容を検討である

が、先ず石川（日本ハリスト正教会神学者）は孝と博愛との徳目箇所に、キリストを登場させている。即ち、新約聖書のルカ伝（2:51）、マタイ伝（15:4-9）、ヨハネ伝（19:25,27）を引用しキリストの孝を説き、同様にマタイ伝（5:45）、ヨハネ伝（33:34）を引用し、キリストの博愛の事例を示している（『教育勸語関係資料集』第四集、pp.577-584）。このように神の言に基づき勸語の文言を証せんとした石川は、世のキリスト教邪教観の打破を自らの衍義書で試みたのである。次に樋口（教育者）は、社会的寄命長生の法（己の生命を社会に寄托し不老不死を得る法）を説く箇所で、キリストが十字架上に再生した例をあげ、公益世務を開くことの意義を説いている（同右、第七集 p.80）。続いて井上（国学者）と中垣（神道家）は、恭儉の徳目解説で、ルカ伝（14:11）のイエスの言を例として掲げている（同右、第八集 p.237）。最後に石原（経歴不明）は、恭儉の徳の一例としてキリストの謙遜に学べと述べている（同右、第一集 p.756）。但し石原の場合は、B. Fran-kin の説く十二徳の Humility の部分をそのまま転載したに過ぎない。

以上の如く、教育勸語の徳目の具現例として、キリストが取り扱われている点に四書の共通点が見出せる。換言すれば勸語の「之ヲ古今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス」という文言の例証として、各執筆者はキリストを記載したのである。相異は、樋口、井上、中垣、石原等が東西の偉人達を配列し、その一人としてキリストの徳の実例、例言を挙げたのに対し、

石川のみが終始聖書上の人物との配列の中で、キリストの徳性を強調したという点である。教育勸語の衍義という性質上、各執筆者はキリストの神性にふれず、むしろ人性面の徳性を記載している。この特性は当然過ぎることではあるが、明治キリスト教史における国家と宗教との関係を再考する場合、問題とすべき事柄と思う。

初期バルト神学における「弁証法」をめぐって

佐々木 徹

カール・バルトは『神学の課題としての神の言葉』（一九二二）において「神学の本質的な危急」（199）を指摘する。この危急は、彼自の神学の Sache の内に、従って又その神学の課題の内に存する（199）。この課題は神的真理について語る事であるが、それが人間にはなしえぬという所に神学の危急が生じるのである（199,207）。バルトは自らの主題の特殊性を自覚しており、「私の全ての考えは、新約聖書において、イエス・キリストと呼ばれる唯一の点をめぐって」（218）と述べている。バルトは神的真理についての語り（Reden）（212, 214）即ち神学の危急のもとでの語りとしての弁証法について考察する。神的真理は弁証法の否と然りの彼岸に存し、これらの否と然りに対し中心となるものである（213, 212, 214）。そして、こ

の弁証法は一時も否か然りのどちらかに留まることはなく、然りにおいて否を、否において然りを明瞭にすることによって(212)、『J』の中心の証言(Zeugnis)であるとする(213)。この弁証法は、その内容(神的真理)から切り離して理解されてはならない(vgl. 212)。神的真理は、弁証法を弁証法たらしめる神から人間への関係成立の出来事として考えられると思う(vgl. 214, 214-215)。¹⁾即ち、この出来事は弁証法の否と然りの彼岸に存する神からの出来事であるが故に(206, 215)。²⁾弁証法の中断をも意味する(215)。そして、この中断の故に弁証法は、神的真理についての直接的伝達とはならず(212)。³⁾然りにおいて否を、否において然りを明瞭にする運動であり続ける。しかも、ある一定の運動に留まることなく、この運動そのものが、神的真理によって常に新たにされることによって、弁証法は弁証法であると考えられる。

エリク・ペーターソンは『神学とは何か?』(一九二五)において、バルトが神学の危急として述べたことを、「一般の人間の困惑(eine allgemeine menschliche Verlegenheit)」(139)であると⁴⁾、非神学的なものであると⁵⁾する(139f.)。ペーターソンはバルトの弁証法を純粹に形株的なものとしてとらえ、神学の内容、あるいは、神の現実と神との関係における信仰者の現実と全くふれるものではないとしているのである(134, 135, 137)。ペーターソンによれば「現実的な神についての語り(ein wirkliches Reden) von Gott」(141)は「受肉したロゴス」(S. 147, Anm. 20)即ちキリストのもとにのみ存し(41)。⁶⁾

そしてドグマはキリストによる神についての語りの延長の内にと存する(148)。さらに神学はロゴスの啓示がドグマの内にはつきり現われたという事の継続である(149)。又、教会はキリストの昇天以後、権力(Gewalt)をキリストから与えられており、キリストを代理する(149)。

バルトは『教会と神学』(一九二五)において、ペーターソンのキリスト昇天の理解に反論する。即ち、キリストの昇天は教会に対する「代理的で二次的な権力の委託」だけでなく「本来の第一次的な権力の所有者の別離」(161)をも意味する。即ち、「教会に対して指定された終末論的な限界の可視化」(161)をも意味する。この故に、ドグマ、サクラメント、神学は弁証法的に考察されねばならない(161)。バルトは神学者の論証に対して「天上で語られた」神の「然りにしてアーメン」を指摘し(169)、「神の主権的な行為のみが、教会を真の教会たらしめる」と述べ「神学も又、この準則に従う」(169)としている。そして神学は「恩寵への希望」をもって「啓示」を「概念的思惟の圏内において」、「しかしながら《弁証法的に》真剣にうけとる」のである(169)。

ペーターソンはバルトの弁証法を一般の人間の困惑によるものとし、非神学的として批判したと言えるが、バルトは教会の神学者として弁証法的に語ったのであり、バルトにおいて弁証法は、神の行為、神からの出来事としての神的真理によって常にキリスト神学の語りとしての特殊性を保持するものであったと言わねばならない。(本要旨中の数字は Barth, K., Das

Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Anfänge der dialektischen Theologie 44-45, Peterson, E., Was ist Theologie?, u., Barth, K., Kirche und Theologie, in: Theologie als Wissenschaft (頁数を示す)。

聖書的世界と伝統——リクールの聖書の

解釈学

巻田悦郎

リクールの聖書の解釈学は聖書全体を射程としたものと、イエスの言葉、特に譬えを分析した聖書の解釈学に分けられる。本発表は前者を対象とし、哲学的解釈学の適用に由来する問題を点をそこに指摘し、そのことが哲学的解釈学にとって持つ意味を考える。

リクールはまず聖書の解釈学を哲学的解釈学の適用として導入する。言述や作品、エクリチュール、世界といった哲学的解釈学の基本範疇は聖書の解釈学においてもそのまま通用する。聖書は物語、予言、法、知恵などの言述諸形式から構成され、この構造を通してそれ自身の前に世界を開示する。この聖書的世界こそが解釈学の対象である。聖書の解釈学は特に世界概念の適用から、実存主義的解釈や心理主義的な哲示概念、人格主義的な相の特権化などに対する批判を帰結として引き出す。

リクールは哲学的解釈学の適用を推し進めることによって、

聖書の解釈学と哲学的解釈学の関係は逆転すると主張するが、そのようにして現れる聖書の解釈学の特殊性は哲学的解釈学の諸範疇の適用を否定するものではないことは明からである。

哲学的解釈学では、一過的な発話の出来事が持続的な意味やエクリチュールを通して解釈の出来事に高められる過程は、概念的には、主観性—客観性—存在論性という連鎖を表している。第二の出来事は第一の出来事と同質のものではなく、意味から出発する（読者に発するのではない）出来事である。リクールは第二の出来事のこの性格を「客観性」と呼んだが、むしろ「存在論性」と呼ばれるべきものである。存在論性とは主観性の意のままにならないという性格であり、これは世界概念において最も顕著である。パロール（音聖文字）は話し手の周囲の環境を指示するが、エクリチュール（文字）ないしテキストは読者の可能な存在様式である世界を開く。自己の存在様式を与えるものに対して人は自由に振舞うことはできない。これに対し、最初の出来事は主観的な出来事である。それは主体の意志的行為を指す。

聖書の解釈学において発話の出来事に対応するのはキリストの出来事である。だが、キリストの出来事は哲学的解釈学における発話の出来事と同じ意味で主観的であろうか。それはイエスという主体の自由な活動なのであろうか。むしろ、それは根源的な世界開示として、それ自身から伝承と媒介を要求しつつ、イエスの時代を越えて拡大していった、存在論的な出来事ではないであろうか。そうだとすると、主観性—客観性—存在

論性という哲学的解釈学の図式はここでは妥当しない。

実は、リクールはこのことに全く気付いていなかったわけではなかった。イエスの言葉は旧約というエクリチュールに先立たれていなければ、単なる叫びに終わっていたらろうと彼は述べている。第二の出来事が聖書全体の解釈であるように、最初の出来事は旧約の解釈であったのであり、やはり、客観的な意味とエクリチュールに媒介されている。イエスの言葉もまた、解釈の出来事と同様に、存在論的なものである。しかし、彼はこの点を積極的に展開することはなかった。

翻って、哲学的解釈学において最初の出来事、発話の出来事は主観的な出来事であらうか。というのも、どんな個人の発話であっても真空中ではなく、伝統や言語、文化を前提として起こるからである。言語は個人の自由になる道具ではない。話し方や文法を意識すると、言葉は話せなくなる。我々は話しているとき、むしろ、言語それ自身の流れに自身を身を任せている。人間が言語を使って話すというより、言語が人間を通して話すのである。

リクールは哲学的解釈学において発話の出来事をただ、パロールという言語学的概念によって規定しているが、それは決してパロールに尽きるものではない。確かに、同じ発話の出来事でも存在論性の高いものとそうでないものがある。存在論性の低い発話は直ぐに忘れられてしまうが、高い発話は時代を越えて存続し、拡大する。しかし、どんな発話の出来事も多かれ少なかれ存在論的なのである。

グレンベックのキェルケゴール観

西倉直樹

一九一五年から一九四三年まで三十年近くに亘ってコペンハーゲン大学の宗教史教授を務めたグレンベックは、一九三〇年、五十七歳の時に『人間のための闘い』(Kampen om Mennesket)という論文集を発表し、その中に、同じ年に書かれた『キェルケゴールとグルントヴィ』と題する論文を載せている。本発表においては、この論文で示されるグレンベックのキェルケゴール観を問題とする。

グレンベックによれば、キェルケゴールにとって生とは享受であり、それ以上のものではない。そしてその享受の衝動は余りに圧倒的であるため、単純に幸福・喜び等と呼ばれるものによつてはそれは満たされえない。そこでキェルケゴールはより苛酷な生、不安、絶望としての生を求める。彼は外界と訣別し、専ら自分自身に没頭し、自分自身を凝視し、それ自体としては安逸で単純な生を濃縮し反省し抜き、その洗練された魂の技術をもつて生を生それ自体と対立するところまで駆り立て、それを苦痛に満ちた歓喜へと尖鋭化させる。このような生は、無意味なるが故に意義深い生、労苦、情熱以外の内容を持たないが故に労苦に価する生、という逆説に他ならないが、それは魂の深みから湧き上がってくるものであり、そのみがキェル

ケゴールに、彼が現に存在するということを感じさせることができるのである。

このようにキェルケゴールは、生の享受の衝動を貫徹することによって、生を逆説へと尖鋭化させ、そのような生を享受する。しかし前述のように、それらのことは総て彼の魂の内部において起こる。世界の内に存在するものは唯一つ、キェルケゴールの魂のみであり、外界は彼の内面に反映ないし吸収される限りにおいて、その現実性を獲得するに過ぎない。彼は自分に対する人々の喝采を、そしてまた彼らの冷笑を、それを軽蔑するによって享受し、更には恐怖の入り混じった殉教の甘美さも享受する。そして彼にとつては、人々は群衆、多数者、総会に過ぎないのである。

グレンベックによれば、キェルケゴールに見られる、単独者の自己享受、自己没頭、自己凝視は、不毛で無味乾燥なものである。というのも前述のような、逆説についての単独者の情熱的体験は、諸々の魂の間に統合ではなく分裂を、交わりではなく孤立、交わりの粉碎をもたらすに過ぎないからである。そしてこのような体験は、直接的事実としてのひとつの宗教が失われ、信仰が失われた時に、その代用物となるか、或いは、他者との交わりについての単独者の体験に基づく新たな宗教へと、人々を駆り立てるものとなるのである。

以上のようにグレンベックは、キェルケゴールの単独者を、他者との交わりを粉碎する孤立した者とみなす。確かにキェルケゴールは、内面的に唯ひとり神の前に立つ単独者の立場に立

って、それを更に、外面的に唯ひとり他の人々の前に立つ殉教者へと尖鋭化させる。そして彼を自己享受者とみなすグレンベックの立場からすれば、他者は単独者の自己享受の手段、素材に過ぎないが故に、単独者の殉教者への尖鋭化はその自己享受の衝動の貫徹の必然的帰結であり、単独者が交わりを粉碎することの証左ということになる。しかしながらキェルケゴールの意図は、単独者を殉教者へと尖鋭化・理念化することによって、寧ろ彼自身には殉教者たる権利、資格がないことを神の前で謙虚に容認、告白し、それによって却ってキリスト教的隣人愛を強調すること、そしてまたこうした容認、告白を他の人々にも求めることによって、神の前に遜った単独者同士の交わり、隣人関係を形成することにあると考えられる。従つてそこで寧ろ問題とさるべきことは、キェルケゴールとグレンベックにおける他者との交わりの捉え方の相違、そしてその前提をなす両者の相違であらうと思われる。

ヨハネ福音書における (人称・指示) 代名詞の問題

佐々木 啓

新約聖書のヨハネ福音書テキストにおける人称代名詞および指示代名詞を新しい「文学批評」的観点から分析すると、いくつかの興味深い事実が浮かび上がってくる。また、それらの事

実は、主として歴史的・批判的方法によってなされてきたこのテキストに対する従来の研究との関連の中でも若干の問題を提起する。

最近の文芸・文学批評理論、言語学理論、言語哲学などの諸成果を考慮した新しい「文学批評」をヨハネ福音書テキストの分析に適用する必要性は、既にH・テュエンやR・シュナッケンブルクらによっても指摘されている。ここで用いる方法は、そのような流れに属するものと考えている。従来の「文献批判」ないしは「資料批判」としての *literary criticism* Ⅱ「文学批評」は依然として通時的分析の一部にとどまる(D・E・ヒルシュ)のに対して、ここで言う新しい「文学批評」とは、テキストを「構造的」に分析しようとするものである。すなわち、テキストをひとまず徹底的に「共時的統一」として扱い、その内的諸要素間の諸関係から意味を読みとり、解釈を試みようということである。

そこで、人称代名詞 *ego, tu, abrog* 指示代名詞 *ecce ego, ecce ego* の各々単数主格形のヨハネ福音書テキストにおける使用の特徴を、前述の観点から示しておきたい。まず *ego* については、その使用数がマタイ28、マルコ15、ルカ22であるのに対して、ヨハネは132と非常に多い。のみならず、ヨハネではその89%がイエスによる発言なのである。もし、「模倣を促進しないほどに目立たない重要でないもの」(E・ルックシュトゥール)をテキストの文体的特徴として考えるべきならば、*ego* *tu* *ecce ego* などの表現以前に *ego* そのものの多用についても何らか

の説明を加える必要があるのではないか。次に、*ego* についても、マタイ17、マルコ10、ルカ25に対して、ヨハネは61とやはり多い。ただし、*ego* がイエスを指示する率は、マタイ35%、マルコ50%、ルカ44%、ヨハネ49%と、*ego* と違って特徴が見られない。テキストの文体的特徴を「資料」分析のためのメルクマールにしようとするE・シュヴァイツァー、E・ルックシュトゥール、W・ニホルらは、その結論がどうであれ、*ego* や *ego* については彼らの主張するテキストの文体的特徴の一覽表に加えていない。三人称を示す *abrog* と *ecce ego* の間には、ヨハネ福音書テキストでは共観福音書に見られない特徴がある。ヨハネでは *ecce ego* のほとんどが「…自身」という強意代名詞として用いられている。他方、*ecce ego* は、共観福音書ではそのほとんどが時や場所を表わす名詞に結びついて「この」とか「その」とかを意味する「付加的」(attributive)なものであるのに対して、ヨハネでは「彼」などと「実詞的」(substantive)に訳さなければならない場合が89%と圧倒的に多い。従って、*ecce ego* の「実詞的」使用をたんに文法上の例外として一蹴したり(N・ターナー)、あるいはそれを「強調」と言うだけで済ませてしまうこと(R・ブルトマン)もできない。*ecce ego* に関しては、四福音書が共通の表現を最も多く共有しており、それがイエスを指示する率もほぼ同じである。ただし、その場合の数は、マタイ15、マルコ6、ルカ14、ヨハネ25と、やはりヨハネが多い。*abrog* *ecce ego* *abrog* を合計した使用数も、マタイ97、マルコ26、ルカ116、ヨハネ137と、ヨハネが最も

多い。また、ここで詳述することはできないが、*Phetis* や *Diets* などの複数形の使用数もヨハネが多いのである。

以上の分析を踏まえて、まず第一に、ヨハネ福音書テキストにおける人称・指示代名詞の多用、およびそれらの相互関係について最初に述べた視点からの説明が要求される。それらの字面の意味は単純だが、それらの機能はテキストの意味形成にとって重要だからである。このような新しい意味での「文学批評」は、従来の意味での「文字批評」によるいくつかのテーゼに対する反証を提示する一方で、この方法を用いて新約内外のテキストを比較検討することによって、それらの文書の「構造」を手がかりに、ジャンルの問題や正典成立史上の問題にも側面から貢献できるであろう。

マルコの聖餐理解の考察 ①

——メタ・ナラティブとしての編集——

挽地 茂男

編集集的研究が福音書のテキストから抽出する編集句のうち、ナラトロジーの立場からメタ・ナラティブと呼ばれるテキストが存在する。このメタ・ナラティブという用語は、言語学におけるメタ言語に模して造られた用語であって、言語をもって言語を語るメタ言語と同じく、ナラティブ(物語)を語るナラティブ(物語)として技能する。すなわち、我々のイエス

の物語では、ナレーターとしての福音書記者が、自らの語っている物語の流れに割り入って、物語自体を注釈し、解釈の方向付けを行う箇所がそれにあたる。このメタ・ナラティブとしてのテキストは伝承の前後を継ぐ縫合作業に用いられる編集句の中でも最も顕著にナレーターの自意識を反映し、語られている物語の解釈の方向付けをナレーター自身が行うという意味で、物語解釈上重要な技能を担うのである。

我々はこのメタ・ナラティブ的編集句を聖餐伝承の一つとみなされる供食物語の中に確認することができる。

6章30節から始まるパンの「供食物語」は44節でまず閉じる。しかし、次に続くイエスの湖上歩行(6:49-52)のペリコンベを経て、その末尾に至ると「(弟子達は)生のパンのことを悟らず、その心が鈍くなっていたからである」(52節)と再びパンへの言及が現れる。このことは、供食物語と湖上歩行の両物語を含む6章30節から、この52節までが解釈上一つの文脈として取り扱われるべきことを示している。52節はこの両物語を結びとめる謎(かすがい)の役目を果たしているのである。すなわち次の図式と確認できる。

『供食物語』→『湖上歩行』→『弟子の無理解』

(6:30-44) (6:45-51) (6:52)

我々はこの52節がマルコの編集意図を担うメタ・ナラティブ的「編集句」であることを確認することができる。その理由

(i) 52節は先行するペリコーベ(湖上歩行)内にはたすべき技能を持っていない。むしろ、52節は湖上歩行の物語の文脈か

ら五〇〇〇人の供食の物語の文脈へと読者を誘導する技能をはたしている。

(iii) 51節は湖上歩行の物語の完全な結尾である。目撃者の異常を驚きをもって終わる奇跡物語の結尾唱句として充分に完結性ももっている。余計な驚きについての説明はこれ以上不要である。

(iv) 52節は51節で完結した物語に、更に説明を加えることによって、新しい問題を導入している。そのために物語の結尾には混乱がみられる。

(v) 二つの奇跡物語と52節を含む30―52節までが、マルコの編集によらずマルコ前の伝承段階において一つであったと規定しても解決策を見い出せない。むしろ、その限られた文脈に固着すればする程52節の存在は奇異に映る。実際に供食物語において弟子達は無理解な行動をとっていないし、何が理解されるべきかの表明もない。ただ52節が「パンのことを悟らず」と言いだすので、悟るべき何らかがあったのかと発想されるのである。

(vi) 52節はマルコに特有である。湖上歩行の物語はマタイ、ヨハネにも並行する記事が存在するが、52節と同内容のことを示唆する言及は見られない。

我々は以上によって、52節がマルコのメタ・ナラティブ的編集句であることを確定することができる。52節は先行する伝承資料を連結し、51節で完結している場面に新たにナレーターのもつ別の観点(悟るべきパン、弟子の無理解)を持ち込んでいる。

るのである、我々はこれらをマルコ独自のモチーフと想定してさらに考察を進めることができる。

初期キリスト教の「生活世界」

土屋 博

最近の新約聖書研究における知識社会学的傾向を代表するH・C・キーの方法は、文書成立期の「生活世界」(life world)の構造に注目する点で新しい境地を開いたが、古代の場面で生活世界の複数性を安易に前提としていることはいささか不用意と言わざるをえない。P・バーガーが明らかにしたように、生活世界の複数化はやはり近代化の特徴と考えるべきであろう。

キーは、いわゆる初期カトリシズム文書の背景を説明するにあたって、生活世界の変化を想定する。しかし、そのような説明の仕方は実は格別目新しいものではない。初期カトリシズムを表わす文書の典型は牧会書簡であるが、それらが真正なパウロ書簡でないこと、パウロ書簡との間にはかなり大きな神学的ずれが認められることは、一九世紀以来定説であった。したがって神学者たちは、牧会書簡の著者が偽名を用いた動機について弁明しながら、そこに現われた思想を正典としての新約聖書の神学の中に然るべく位置づけるために努力を重ねてきた。教会の発展に応じてパウロ神学が変質していく過程を思い描くこともその一つの方向であった。それによって、牧会書簡の神学

は副次的な位置に限定されていったのである。キーの理解も本質的にはこれと同じであり、教会構成員の社会層の変化を指摘するだけであれば、ことさらに生活世界についての議論をもち出すまでもなかった。

パウロと教会書簡との間には、確かにずれがある。その原因は、背後の教会組織の相違や時間的推移にも求められるかもしれないが、何よりも、パウロ個人の思想が広く社会的に受容されていく場それ自体にあると考えられる。生活世界概念導入の意義は、まさにこの問題領域を浮かび上がらせることにあったはずであるが、キーは、概念を思想的に理解しなかったためか、このことを十分自覚するにいたっていない。

パウロと教会書簡とのずれは、両者の時間的・空間的落差に起因するのではなく、むしろ共通の生活世界を基盤とするがゆえに生じたのではないかと思われる。そもそも宗教現象は特定のカリスマ的人物だけで成り立つわけではない。そのカリスマに反応する信奉者たちがいて、はじめて教団が発生するのであり、そこではカリスマは、背後に横たわる生活世界の中へもどされた上であらためて受容される。信奉者たちは、ふだんは生活者として、自らの時代の世俗的とりきめすなわち市民倫理の中で生きている。しかし、それは必ずしも意識されているとは限らず、あいまいな「良識」という形で何となく公の合意を得ているのである。教会書簡は、そのような信奉者たち、メッセージの受容者たちの視座からパウロを描く。表現の中に見え隠れする一種の普遍志向は、この支持母体の不特定な性格を示唆

するものであろう。カリスマ的人物としてのパウロは、「愚か者になつて」「気が狂つたように」語る。ところが教会書簡の著者は、「平安で静かな生活を、真に信心深く真面目に送る」ことを勧める。これら二つの行動の類型は、時間的に継起するものというよりも、教会形成のダイナミックスを現出する場の両極を示すのではないかと思われる。宗教集団を構成する人々に、自らはそれと一線を画したところにとどまり続ける。またそうでなければ、教団は、現実根ざした力を獲得しえないのである。

さてそれでは、生活世界の複数化を特徴とする近代社会において、この古典的図式はどのように変わるのだろうか。神学者はしばしば、聖書の世界と現代の世界とを安易に直結する。しかし、知識社会的考察は、そのような結びつきの可能性がさほど自明ではないという事実にも、もう一度目を向けさせる。

初期キリスト教思想における「懈怠」の概念

久山道彦

(1) 近代社会におけるキリスト教の倫理は、労働を神の要求する生活目標として捉え、それに精励する勤勉さを善としてきたが、それは果たして自明のことなのであろうか。その対立概念としての「怠惰」は無条件に「悪」なのであろうか。「怠け

ること」は人間の本性ではないのか。もし「怠けること」が人間の本性であり、しかも「悪いこと」であるならば、何故神は人間を「怠けない」ように造らなかったのか、そもそも、悪を行方よりは「怠けている」ほうが良いのではないのか。いったい「怠惰＝悪」という定式があるとするならば、それはキリスト教的な根拠をその根源において見出しうるのであろうか。

(2) 二世紀から三世紀にかけてアレキサンドリアやカイサリアで活躍したキリスト教思想家オリゲネスは、その体系的著作である『原理論』において、悪の原因に関して極めて興味深い説を展開している。それは、この世界の創造以前に既に理性的存在者が創造されており、それらが墮落しているという説である。しかも、その墮落の原因は、それらの理性的被造物達の「懈怠」(neglegentia, *dúlekia*)にあるところである。(『原理論』1.3.8; 1.5.5; 1.6.2; II.9.2, etc. 参照) オリゲネスの主張するこのような墮落説における「懈怠」は、果たして聖書の典拠を持つのであろうか。

(3) 新約聖書において *dúlekia* は、イタイによる福音書 22:5 の婚宴の譬えのなかで、王の招きを「無視した人々」(*oú dúlekouantes*)、「テモテへの第一の手紙 4:14」で、「恵みの賜物を軽視してはならぬ」(*hū dúlekia tob ev soi xarótiatos*)、「コリント書 2:3」で、「私達は、こんなに尊ぶ救いを等閑りにしては (*hēnakevōntis dúlekouantes swēpōs*)、どうして報いを逃れることができようか」(同 8:9)で、旧約聖書(七十人訳)のエゼキヤ書 38:32 からの引用として、「彼ら(イスラエル)

が私(神)の契約に忠実でなかったので、私も彼らを顧みなかった。(*hōtō hēlēgōn autōn*)」というように用いられている。以上が新約聖書中の全用例であり、この語が神と被造物との「関係」について述べられる際に用いられる重要な語であることがわかるが、これらの簡短は、『原理論』では全く引用されていない。しかし、使徒的伝承と聖書に基く敬神の規準を設定し、その上で問題点を探究するというように、方法的反省を自覚し、為し得るかぎり新旧両約の聖書から典拠を示さんとしたオリゲネスが上述したような主張をなしたからには、何らかの思想的背景が考えられるのではあるまいか。

(4) オリゲネスの墮落説の典拠として我々が思いつくのは、彼のギリシア哲学の教養からして、プラトンの『パイドロス』に出てくる魂の墮落に関するミネオトスだが、*dúlekia* やその派生語は墮落との関連においては用いられていない。むしろ、死の練習 (*hēkēnē*) という我々人間の根本にかかわる問題が論じられている『パイドン』のなかの、ソクラテスの言葉に見られる次のような用例が我々の注意を引く。「もし人が魂についての配慮を等閑りにしようものなら (*dúlekōs*) まことに恐るべき危険がそこにはまちうけている」(Phod. 107C)。また『国家』でもう一つ、自由への飽くなき欲求と、「他のすべてへの無関心 (*hē tōu álou dúlekia*)」が、僭主独裁制の必要を準備するのではなかつたか (Rep. III 526C) とつわられている。国家と魂とのアナロジーを考えれば、善政から悪政への墮落の原因の一つとして *dúlekia* が挙げられている点に注意しておき

たい。しかし、これらの用例がオリゲネスの説と直接にかかわるかどうかは明らかではない。

(5) *ajkēta* 以外にも、*habulita*, *arpoetia*, *apros*, *drastē* 等々、検討すべき語彙が多くあり、我々はオリゲネスの説から「懈怠」の重要性に着目したにすぎず、その真意はおろか、典拠さえも明らかではない。旧約聖書のヘブル語との対応、ユダヤ教における用例とその重要度、古典ギリシアの諸思想からヘレニズムの諸宗教思想における用例と新約聖書の用例との詳細な比較検討、新約以後の諸文書における用例など、歴史的にも考察すべき課題が多くあると思われる。

第四部会

上座部仏教圏のキリスト教

浜田 哲也

タイ・ビルマを始めとする東南アジア大陸部、上座部仏教社会に於いてはドミナントな宗教は上座部仏教であり、キリスト教はカトリック、プロテスタントを問わず、周辺の存在と一般に考えられている。しかし、少数民族を抱える複合社会の国家統合の観点から見ると、またキリスト教が上座部仏教社会に入っていた過程においてどのように受容されたのか？ または排斥されたのか？ キリスト教が現地の社会と文化に与えた影響にはどのようなものがあるのか？ といった様々な観点から見ると、この地域の社会におけるキリスト教は単にキリスト教の布教の歴史といった宗教史的興味に留まらず、異文化接触と文化変容といった意味からも学問的に興味深い対象である。更により広い立場から眺めるならば、日本をも含めたアジア諸社会におけるキリスト教の問題の比較のためにもひとつの材料を提供すると言える。

上座部仏教社会とキリスト教の接触の歴史を大きく三つの段階に分けて考えたい。第一段階は一六世紀から一八世紀にかけて、キリスト教が初めて伝えられた段階。この段階はキリスト

教といってもカトリックが中心だった。第二段階は一九世紀になってアメリカやイギリスなどからプロテスタントの布教が始まった段階。そして最後に第三段階は一九四五年の第二次世界大戦終結以後、タイを除く上座部仏教諸国が植民地支配を逃れて独立して以後の段階である。(なおカトリック神父のビガンデは、ビルマのキリスト教の歴史を一七二一年以前とそれ以後の二つに区分している。一七二一年はビルマに初めて聖パウロ教団が入り、本格的かつ組織的に伝道が開始された年でありこのビガンデの区分に従うとビルマの場合、第一期が更に二つに区分されることになる。)

第一段階即ち一六世紀から一八世紀にかけてのビルマを始めとするこれら上座部仏教社会に対するキリスト教の伝道は基本的に、西欧本国の財政的援助に裏付けられていたし、西欧諸国の発展の延長線に位置づけられていた。即ち絶対主義体制に基づく重商主義政策(植民地侵略)の一種の先兵隊としての役割をキリスト宣教師がなっていた。国としてはポルトガルついでフランス、宗派はカトリックである。ただ、ここで注意しなければならないのは、現地のポルトガル商人がカトリックの布教を積極的に推し進めた訳ではなくむしろ、キリスト教の布教で商売敵が増えることを恐れ、妨害した事だ。

この第一段階でのカトリックを中心とした布教は現地在住のヨーロッパ人や混血の人たちを対象としていて広汎な現地人に対するものではなく、その教化にも成功しなかった。それにたいして曲がりなりにも一定の成功を収めたといつてよいのが第

二段階である。ビルマの場合、主としてバプテストによる山岳少数民族に対する布教の成功である。

第二次世界大戦中の混乱を経て第三段階になるとそれぞれの国は独立、この段階になると各国の事情に応じてキリスト教の在り方も変わって来る。ビルマの場合、一九六二年以降の所謂鎖国政策のために、外国人宣教師また印僑や華僑、そしてアングロ・インディアンなどの国外追放などがあり、その結果、バプテストなど現地人の宣教師や牧師を始めから重視して育てていた会派を除くとかなりのダメージを受け、教勢はジリ貧である。

キリスト教問題を考える上で布教者と権力側（植民地ビルマではイギリス政庁また植民地化以前のビルマ及びタイにおける王権）そして（山岳民族を中心とした）現地民族側という三つの主体を分析上、分けて措定する必要がある。まず、布教者側の主体ということになるとビルマの場合には何と言ってもバプテストを中心としたアメリカが主要なものでありこの主体は植民地政府側とは無関係だった。植民地化以前の二番目の主体たる王権は、個々には教会用土地を寄進したりしたことはあったが、しかしビルマでもタイでもキリスト教が公認されたことはなく、禁教令が出されたりした。植民地化以後のビルマの二番目の主体たるイギリス政庁の宗教政策は大雑把に言えば中立的だった。分割統治政策と山岳少数民族へのキリスト教布教が連動していたとは言えない。ただ、結果としてこれら民族の（対ビルマ族という意味での）民族意識形成にキリスト教が関係し

ているかは興味深い問題であり、これは三番目の主体の問題につながる。

三番目の土着民族側の主体の問題。キリスト教への改宗というのはヨーロッパ側の眼、植民者側の眼から言えば「教化」であり、植民地化への第一歩とも言えるが土着の側の歴史—*ethnohistory*—という観点から見ると、換言すればヨーロッパ側の植民者の歴史を土着の文化構造から読むという歴史の読み換えという立場で見ると、この過程は実は外来思想に自己の正統性の根拠を求めるといふ意味があったのではないかも考えられるとする見方がある。（これには当然聖書の翻訳の問題も絡んでくる。）ビルマの場合、この一つの仮説は、例えば個人レベルではなく家族や共同体レベルで改宗したとされるカチン族やカレン族の初期改宗の過程を実証的に押さえて初めて明らかになるもので、現段階ではこれ以上のことを言うことは差し控えない。

生月カクレキリシタンの信仰構造

宮崎 賢太郎

現代のカクレキリシタンの社会においては、正統なキリスト教の教義はほぼ完全に忘却され、儀礼と転訛した意味不明のオラショのみが伝えられているということができよう。つまり、外から見ればキリスト教的に見えても、重要な中身はほとんど

失われてしまっているといわざるをえない。現在のカクレキリシタンの姿を正しく理解するために大切なことは、その失われた中身の代わりは何が詰め込まれたのかということである。今回の発表では生月のカクレキリシタンの信仰構造を「なぜカトリックに戻らないのか」という素朴な質問を材料にして考えてみたい。

カクレキリシタンがなぜカトリックに戻らないかという理由には、社会的、経済的、歴史的なものもあるが、最も本質的なものは、祖先崇拜、奇跡信仰、タタリ信仰にあるのではないかと思われる。これら三要素の理解には彼等の神観念の分析が不可欠である。

生月の信者の間には (a)カトリックと関連のある単にオラシヨの中に存在する神 (b)生月島にまつらる伝承を有する主として殉教者たる神 (先祖) (c)実際に知覚できる物的存在としての神、が崇拜されているが、信者の中で実際に生きている神は (c)のカテゴリに属するものである。神様とは彼等の言葉によれば「お魂の入ったもの」である。最も身近に神様として認識しているのは、人格的な存在よりも実際に知覚できる物的存在たる神であり、一種の呪物崇拜といえる。

生月のカクレキリシタン社会においては、清らかさ、すなわち「ケガレのない状態」がきわめて重要な意味を持っている。神聖な神々をけがすことは神々への冒瀆であり、その怒りに触れ不幸、災難をもたらす原因となる。また「ケガレた状態」は悪霊が取りついた状態であるから、悪霊を払い清めて除去しな

いかぎりその災患、つまり悪霊のタタリから逃れる術はない。この清めの力を有するのがサンジュワン様と呼ばれる聖水である。

「ケガレた状態」を引き起こす原因はタブーを冒すことにある。ことに生月ではきわめて多くのタブーに囲まれて日常生活が営まれている。行事執行の際、神々と接触することになるが、これらの神々に直接触れる者(役職者)はさまざまな精進潔斎を要求されるのである。タブーを冒すことが清浄さを好む神々を汚し、その怒りに触れ、災難を引き起こすことになるのである。

カクレキリシタンの信仰の本質は表層的には、古くは古野清人氏が指摘しているように混成宗教的祖先崇拜に有するといつて間違いないが、そのもう一段深いところにある信仰の基層には、さまざまなタブーに取り巻かれたフエティズム的靈魂観念がある。このタブーを冒すことによって清浄な霊をけがし、霊の怒りに触れ、人間にタタリを及ぼすのである。生月のカクレキリシタンの信仰の根底にあるのは、人間の幸不幸を左右する力を有する霊の存在に対する生き生きとした信念であり、諸行事によって手厚く霊を慰め、現世利益を求めるのである。

生月のカクレキリシタンの信仰は極めて日本的なアニミスティックな性格を有しているといえよう。カクレキリシタンがカトリックに戻らない理由は、表面的にはいまだに、キリスト教を思わせるところを多分に有しているとはいえ、本質的には完全に日本的な宗教観念と同化し、キリスト教の一神教的世界観

から隔たったところにあるからである。

かくれキリシタンの一研究

——とくに信仰継承をめぐって——

坂井 信生

長崎県下に散在するかくれキリシタンは、近年とみに減少の傾向を示していると伝えられている。本報告では、それが実際にどのようなかたであるのかを、とくに信仰の継承をめぐるいくつかの側面から観察していきたい。調査対策は長崎県北松浦郡生月町のかくれキリシタンである。

生月キリシタンのきわ立つた特徴の一つは、地縁構造と密接に結合した祭祀組織が明確にみられることである。この組織のゆえに、この地でのキリシタン信仰が強固に存続したともいわれている。各免(大字)に数名の「お授け役」その下部構造の触(小字)に納戸神(ご前様)を祠る「つもと」ないし「御番役」、さらにその下位に三戸から八戸よりなる幾組かのコンパンヤ(組)がそれである。

かつては、この組織は長崎県下のかくれキリシタン集落にひろくみられたというが、そのほとんどは完全に消滅し、今は、明確なすがたをとどめているのは生月のみである。しかしながら、生月におけるそれもかなりの減退を強いられている。この宗教組織をはじめ明らかにしたのは田北耕也氏である。昭和

初期と推定される田北氏による数値は、お授け役一〇、御番役二四、コンパンヤ一〇五、所属世帯数五七〇である。これに対し、昭和三一年調査の古野情人氏によれば、役職者数は大差なく、コンパンヤ八一、世帯数に三七とおよそ四分の一の減少率となっている。

古野調査からさらに三〇年を経過した今日のすがたはどうであるのか。この間には、高度経済成長がみられ、とりわけ農村部からの都市流出が激化し、過疎化が急速に進展した時期でもある。昭和六三年には、生月全体でお授け役八、御番役一九と古野調査とほとんど同じで、コンパンヤ、世帯数はそれぞれ六七、三一〇であり、コンパンヤで一七％、世帯数で三〇％弱の減少を示している。このように、生月キリシタンの祭祀組織は各免、そして触の役職者、コンパンヤ、および所属世帯数において、古野氏の調査時点と比較した場合、もちろん若干の減少を示しているとはいえず、依然強い組織率を維持し、年間に二〇をこえる諸儀礼的行事を實踐しているのである。

次に、コンパンヤ構成世帯の「お水授け」(洗礼)の状態をみる。洗礼はキリシタン時代から最重要視された通過儀礼の一つであり、今日でも「お授け役」はこの組織の最高位者としての權威をもち、多くの尊敬を集めているからである。受洗者は戸主三一〇名中二五一一名(八〇・一％)である。しかしながら、家族をふくめた受洗状況に関してはかなりの異なりがみられる。たとえば、ある免(一部死)において、夫婦共に受洗しているのは一〇三世帯中六三(六一・七六％)であり、高齢者

夫婦にあつては高率であるが、年齢が下るに従つて低くなり、三〇歳代には五・八八％にすぎない。夫婦とその子供の受洗はさらに少なく、六〇歳以上の高齢世帯に僅か一〇（九・八％）をみるのみである。同様の傾向は、かれらの儀礼に不可欠のオラシヨの暗誦可能者にもみられ、高齢者ほど多く、若年層ではいちじるしく減少している。

これらの諸事実から、現在すでにその傾向が一部みられるのであるが、生月キリシタンの祭祀組織は、地縁的構造と密接にかかわりながら、その構成世帯員がお水授けをうけることなく、またオランシヨ奉唱が出来ないとしてもキリシタン世帯として認めつつ、儀礼中心に今後もある程度存続していくであろう。キリシタンの宗教体系は個人の救済宗教というより、むしろ「家」の宗教として、あたかも家督相続のごとくにコンパンヤに属するキリシタン世帯、キリシタンの家を相続するかたちでの存続が予想される。さらにいえば、生月キリシタンは一つの地域的宗教 (regional religion) として、民間信仰的なもの（たとえば奇跡信仰、病氣治療、家祓い、虫追い等々）を多分にふくみもつ、儀礼中心の祭祀組織として機能していくことである。

東海北陸地方における

キリシタンの宗教観についての一考察

青山 玄

キリシタン伝道は、プロテスタント運動のような聖書に基づく改革という路線を取らずに、何よりも現実世界の中での神の働きに注目し、人間がそれに協力して、言わば神の働きの生きている器・道具）になろうと努める信仰生活の特徴を、始めからはっきりと示していた（拙稿「東海北陸地方でのキリシタンの信仰生活」『キリシタン文化研究会会報』一九八九年六月参照）。もし幕末明治に來日したプロテスタント各派の宣教師たちのように聖書研究重視の路線を取っていたなら、伝道は語学教授・聖書講読・学校教育などに興味を示す社会の中の進歩的インテリ層や青年層、しかも宣教師たちの身近で生活出来る人々から始まって、宣教師から遠く離れた田舎地方に教えが広まり始めるのには、少なくとも数十年を要していたであろう。しかし、宣教師がごく稀に來訪しただけで一度も定住しなかった東海北陸地方で、キリシタン信仰が多くの村々に広まったのは、それとは異なる神の働きを中心に据えた伝道があったからではなからうか。ここではその特徴について考察してみたい。

十六世紀に來日した宣教師たちは、もちろん他の様々の伝道手段の一つとして、聖書の邦訳や聖書の話の紹介ならびに解説

にも努めているが、何よりも先にしていたのは、キリスト教の一番基本的真理を簡潔に教えて人々の上に神の恵みを祈ることと、人々の間に神の力が実際に働くようにすること、と言って良いであろう。その例は沢山挙げることが出来るが、ここでは割愛したい（前掲の拙稿参照）。

フロイスによると、一五六〇年に京都で受洗した美濃出身者小池備後守と山田シヨウ左衛門とは、美濃に帰る時、キリシタンの教理・戒律・洗礼の授け方・葬儀の規則を文書にして携えて行ったという。宣教師の来訪を期待出来ない遠隔の地にあって、自分なりに信仰生活を続け、伝道に努めることが出来るためであった。同様の経過は、尾張についても書かれている。即ち一五六四年に大和の沢城でロレンソから受洗し、日本語に訳されたカテキズモと、日本文字で書いた「クレド」「パーテル・ノステル」「アヴェ・マリア」、その他教会の掟や秘跡に関する幾つかの説明書を携えて、一五七七年頃に故郷の尾張に戻ったコンスタンティノが、自分の家に一種の祈禱所を造って伝道に努め、一五七七年には、既に男女小児合わせて約三百人を、一五八〇年頃にはもう六百人以上もキリシタンにしたことなどが報告されている。

こうして始まった美濃・尾張のキリシタン伝道は、その後更に隆盛に向かうが、それより遅れて伝道が始まった北陸地方や他の東海地方においても、キリシタンたちは殆ど皆、宣教師なしの信仰生活を余儀なくさせられていた。ところで、このような信仰生活には次の二つの特徴が伴っていたのではなからう

か。

一、身近な現実生活の中で働く摂理の神に対する信仰
宣教師によるミサに参与することも説教を聴くことも殆どなく、魂の糧として日々熟読するための聖書も所持せずに、彼らキリシタンたちが信仰生活を何十年間も続け、しかもそれぞれ自分の住んでいる所で伝道に努め、信仰者の数を増やしていることを考え合わせると、当時の地方キリシタンたちは、その信仰生活に大きな喜びを見いだしており、神が自分たちのつたない祈りに応えて働いて下さる、不思議に自分たちを守り導き助けて下さるということ、不安の多い日常生活の中で幾度も生き生きと体験し、自分たちの中の神の存在と働きを、体験的に確信するに至っていたのではないかと思われる。知的な現代人にとっては、その信仰生活はまだあまりにも不完全で土俗的、信心に見えるかも知れない。しかし、少し極端に表現するならば、キリスト教的信仰生活の原点並びに基礎は、三位一体の神についての正しい理解や教会組織中心の生き方にあるのではなく、現実の平凡な日常生活の場で神の働きを生き生きと体験する、アブラハムの生き方にあるのではなからうか。この基礎から離れるなら、信仰は形骸化し、恒久的実を結ぶことができないであらう。宣教師による指導や世話から遠く離れ逆境に苦しみながらも、摂理の神に対する信仰にたくましく生き続けた地方キリシタンたちの根強さは、この観点からも注目し値する。

二、既成宗教集団の組織や活動に依存せずに、神中心に自由に生きようとする一種の超教派的傾向

教義やヒエラルキー教会組織を中心にしていないという信仰者には、創世記に描かれている旧約の太祖たちのような旅人的性格も次第に強まって、自分たち少数信仰を親身になって守り導いて下さる神に対する愛着から、この世の社会を言わば「一時的帯在地」「仮の世」のように考える傾向があつたのではなからうか。というのは、最近、愛知県江南市前野の吉田家から発見された『武功夜話』その他の文書から次第に判明して来たことだが、この前野村出身のクリンタン前野将右衛門長康が、一五八七年に秀吉からクリンタンを止めるよう厳命されて禅宗に転向したのは、宗教上信仰上のことを、言わば政治とは次元の違う私的なこととして割り切つて考え、表でだけその時その時の為政者の政策に盾をつかずに一族の温存を図り、心では密かに撰理の神に対するクリンタン信仰を保持していたと思われる節があるからである。前野一族は、その後も長く密かにクリンタンの信仰生活を続けており、寛文年間にはその一族郎党の中から三三人がクリンタンとして召捕えられている。

聖書研究や教会組織への忠誠などを中心とせず、自分たちの信仰体験を語り合うことによつて、自主的に信仰を深めていたと思われるこれらの地方クリンタンたちは、宗教集団間の対立からも自田であつたようで、一五九三年に京都に来たフランシスコ会員を助けて活躍したのも、東海地方出身のクリンタンであつたことは注目に値する。在来の京都のクリンタンたちは、長年お世話になつて来たイエズス会員に対する義理もあつて、フランシスコ会員のお手伝いを避けたのかも知れない。

彼らは、言わば一切の宗派から自由なベトレヘムの羊飼いたちのような宗教心で生きていた、と考へてもよいであろう。現代における既成宗教の様々な危機的状況に直面して、我々は、クリスト教の原点と言つてもよいこのようなアブラハムの生き方について、見直して見る必要があるのではなからうか。

経済発展下の台湾山地人と基督教の研究

坂本陽明

本研究発表は、台湾山地同胞（旧高砂族）とクリスト教との関係を、台湾社会の経済発展の変化に即して報告する一試論である。特に戒嚴令が解かれ（一九八七年七月）民主化・自由化が進展したここ二年間に動きが据えられている。中国人の領土福建系人民が多数を占める台湾省の原住民であつた台湾山地同胞は、現在約三五万人、中華民國台湾の全人口二〇〇〇万の一・五%を占めている。彼らは、大陸の福建省から移住した漢民族の進展にもない山地に住むようになって山地人と呼ばれるようになった。主要部族はタイヤル・アミ・パイワン等九族で、言語を異にし、戦前日本統治時代は日本語が共通の言語として使用されていた。教会用語である「セイレイ||聖霊」「セイカ||一五ばん||聖歌一五番」等は、「おはよう」「こんにちば」「いただきます」等の生活用語と共に、日本語が彼らの言語に転用されたものである。日本統治時代以前、彼らは文字をもた

なかつた。今も、少くない年輩の方々は、日本語教育の影響から、北京官語より日本語を日常語としている。山地同胞の宗教はアニミズム（自然宗教）形態をとり、一神教であるキリスト教が山地同胞に広まり得たゆえんとされている。漢民族である福建系台湾人は、仏教・道教と民間宗教が混在した既成宗教を信仰し、十七世紀初頭（一六二五年）オランダやスペインによりキリスト教がもたらされたにもかかわらず、台湾全島は必ずしもキリスト教化はされなかつた。日本統治時代日本政府は國家神道を台湾に強要したことも与ってキリスト教の伸展は制限されていたが、戦後解禁となり教勢は飛躍的に増大した。一九六〇までにカトリック教会は二五〇プロテスタント教会は二九七各新築され、一九六〇年山地同胞人口二一萬のうち、カトリック四、九萬・プロテスタント語派計八、二萬を数えるに至つた。一九八九年三五萬の人口のうち二〇万以上がキリスト教人口とされている。この急速なキリスト教化の要因は、戦後欧米宣教師による物的・精神的援助が与つて力があつたとされている。同時に、日本統治時代に部族的共同体の組織結合が弱体化されていたのが、キリスト教信仰を共有しあうことにより、團結強化し得たことも、教勢増大の理由の一つとされている。山地同胞は生産形態を狩猟移動形態から定住農耕に変え、かかる生産点のエポックにキリスト教会は集團組織を強化させる機能的役割を果たしたのである。しかし、中華民国国民党政府が進めた山地同胞の生活向上の為の諸改革の進展があいまって（一九五四年開始）、キリスト教会の生産組織的機能はじよじよ

後退し、台湾社会全体がそうであるように山地同胞の教会離れも進んでいった。一九七二年をピークとし、以後台湾社会全体はキリスト教教勢の減少を示し、山地同胞の教勢が増加しているのも新生児の洗礼にとどまり宣教の結果の衰りは減少してきつた。中華民国台湾は、今日GNP七〇〇〇ドルを示し、大陸中國の三五〇ドルに二〇倍の大差をつけ、日本に次ぐアジアの經濟大国に成長している。山地同胞の生活水準も一般の台湾人と近似し、その生活様式も村落全体がキリスト教的色彩を帯びていた様相から商品經濟化・都市化に伴う世俗化（非宗教的の意味）の様相を示すようになってきている。ただし戦後四〇数年、キリストは既に山地同胞の民族宗教となりつつある。戦後、キリスト教会が物的援助や生産形態の拠点として組織を團結・強化させる役割を担つたように、世俗化が進展する社会にあつて、もしキリスト教が生命を持つてゐるなら、時代に即した新たな役割を担い得るのである。山地同胞の漢民族社会におけるアイデンティティと文化の同化の問題を、同一線上に存しているように思われる。

『提謂波利經』と中華思想

春本秀雄

梵語・胡語の仏典よりも漢訳仏典を中国人は尊んだ。これは中華思想の影響力が大であるからである。日本では、日本語訳

よりも漢語の仏典を尊んでいる。しかし、中国に於ては梵語・胡語の仏典よりも、それを翻訳した漢語の仏典を尊んだのは中華思想の影響があったからに他ならない。では、梵語・胡語の仏典のない中国撰述の經典、疑經を何故尊ばないのであろうか。中華思想の立場から言えば、梵語・胡語の仏典の意を汲んだ、梵語・胡語の仏典のない中国撰述の經典、疑經が尊ばれて然るべきである。私見によれば、梵語・胡語の原典がないということはその信憑性に於て果して仏典として認められるかどうか疑わしいのである。如何に優れていても、梵語・胡語の原典のない中国撰述の經典はその信憑性に於て、中国人を納得させることができないのである。梵語・胡語の原典のある漢訳經典は難解であるが、原典がある漢訳經典であるということから、それが信憑性につながり、その難解さが却ってその權威を増したのである。また、中国撰述の經典、疑經はよく理解できるけれども、原典のない中国撰述の經典であるということから、そこに信憑性や權威が認められないのである。中華思想・信憑性・權威・内実といった価値観が相互に作用しあい、疑經は中国に於て作られて人々に広まっていたのである。

北魏曇靖撰の疑經、『提謂波利經』と中華思想の關係はどのようであるうか。隋の費長房撰の『歴代三宝紀』九に

元魏沙門積曇靜。於北台撰。見其文云。東方太山。漢言代嶽。陰陽交代故云代嶽。於魏世出。只応云魏言。乃曰漢言。不弁三時代。一妄。太山即此方言。乃以代嶽一訳之。兩語相辭不識。梵魏。二妄。其例甚多不可具述。

とある。「東方太山。漢言代嶽。陰陽交代故云代嶽」と『提謂波利經』の經典の本文が例文として取り挙げられている。これは、塚本善隆博士の集められた佚文二十一一条の中の一つの「漢言」の例文である。『統高僧伝』巻一魏北台石窟寺恒安沙門積曇暉伝三曇靖にも、この『歴代三宝紀』九を受けて同様の文がある。即ち

其文云。東方泰山。漢言代岳。陰陽交代故謂代岳。出於魏世。乃曰漢言。不弁三時代。斯一妄也。太山即此方言。乃以代岳一訳之。兩語相翻。不識梵魏。斯二妄也。其例甚衆。具在經文。尋之可領。

とある。また、ペリオ本（P三三三三）『提謂經』巻上にも、

東方太山。漢言岱岳。陰陽交代故名代岳。とある。ここで、費長房や道宣は「漢言」について、「魏言」と言うべきであり、「漢言」と言うのは時代を弁別しない妄謬であるとしている。しかし、これは、「魏言」ではない、「漢言」としているのは、北方鮮卑族拓跋部君長の建国した魏よりも、中華思想の意識により、漢文化の權威をもって「仏言」を「漢言」として解釈し、言い換えたのであると思われる。「漢言」ではなく、「魏言」として時代をわきまえないのではなく、「漢言」とすることによって、より北魏の人々に、伝統ある漢文化をもって「仏言」はこのように理解できる、という意味で「漢言」は用いられているのである。

総じて、梵語・胡語の原典のない中国撰述の疑經の一つである北魏、曇靖撰述の『提謂波利經』は「仏言」を「漢言」とし

て解釈し直し、言い換えて説明を施している。このことに関して、費長房や道宣は「漢言」は「魏言」とすべきであると言っているが、曇鸞からすれば「魏言」でなく、「漢言」としなればならない理由があったのであり、北方鮮卑族拓跋部君長の建国した魏よりも、中華思想の意識により、漢文化の権威をもって「魏言」でなく「漢言」として「仏言」を解釈し、言い換えて疑經としての権威を高めようとしたのである。

『六祖壇經』の五本、七冊について (5)

長 嶋 孝 行

敦煌本『六祖壇經』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の三冊として、その他は大乗寺本、興聖寺本、高麗本、宗宝本の四本での計七冊である。その五本、七冊のうち、本論は敦煌本第二十七節、従一般若生八万四千智慧より第二十八節、持金剛經即見性入般若三昧、第二十九節、小根之人聞法不悟、大智之人能修此行、第三十節、一切方法尽在自身中、第三十一節、自心内善知識、第三十二節、發大誓願不退菩提須分付此法までの六節について、対較、考察を試みるものである。今回発表の各節は『壇經』の中で教義において、中心的な思想であるので、各本ともに大きな増補、附会は認められない。但し、例によって、僅かな文字の入れ変え、補足、削除は随所に散見される。しかし、内容が相違するほどのものとはなっていない。即

ち、後世の『壇經』の編者の手が加えられないほどの完璧さを敦煌本は記載していることになる。但し、ここでいう敦煌本は原本ではなく、宇井、鈴木の両博士によって訂正、補足された『壇經』のことである。更に、今回発表の各本の文字数が殆んど同じである点はやはり、敦煌本の内容をそのまま伝えようとする後世の編者の意図が伺える。即ち、今回発表の各節は他の各節におけるより文字数の差異が少ないということである。そこで、各本の僅かな相違について、五本、七冊からの例証を試みるなら、次のことが認められる。第二十七節、大乗寺本以後の本は「従一般若」を補足し、鈴木本は例によって、興聖寺本から、それらを補足している。その他の文は各本ともに殆ど同じである。第二十八節、大乗寺本以後の本は二度程「波羅蜜」を除き、更に「經一卷」の「二卷」と「入般若三昧」を除いている。しかし、除いても内容の変らないことは考慮されている。次の段に於いて、大乗寺本以後の本はここでも「城邑以下」の八字を補足し、「雨放大海」を除いている。また、「若最上乘人」の五字を補足して意味内容を強調している。更に、「其雨水」の其は文の続きから除いている、そして、「將身引此水」を「將身攪上」とし、三度目の「一切」を除いている。興聖寺本以後の本は大乗寺本までの「元是竜王於江」を「元是竜能與致」とし、「海中以下」の七字を除いている。第二十九節、大乗寺本以後の本は「善知識」を増補し、「説」「大地」「一沃」を除いているが、内容には異動はない。次に、敦煌本の「即不悟」を大乗寺本は「亦有悟不悟」とし、興聖以後の本は「不自

開悟」として解り易くしている。また、敦煌本の「自有迷心。外修覓仏」を大乘寺本以後の本は「自心迷悟不同以下」の十四字にて説明している。更に、大乘寺本以後の本は「令自本性」及び「猶如大海。納於衆流。小水大水。合為一体。」を除き、更に大乘寺本のみは「煩惱塵勞衆生。當時尺悟。」を「邪見煩惱塵勞。常不能溢。」とし、興聖以後の本はそれから「邪見」を除き「溢」を「染」としている。敦煌本の例解がそれ程自然であるとは考えられないが、大乘寺本以後の本の場合、前文からの続き上、例として適切でない点が考慮される。第三十節、本節では敦煌本の「經書」「淨名經」が高麗、宗宝の両本にては「修多羅」「維摩經」となっている。修多羅は經典の総称であり、『淨名經』は『維摩經』と同じものである。第三十一節、大乘寺本以後の本では敦煌本にある「頓悟」を除いているが、これは時代の経過とともに頓漸思想の差別の薄れてきている証拠といえる。第三十二節、大乘寺本以後の本は敦煌本に記載のない「在別法中」と唱っている。この「別法」とは南宗禪以外のもを指していると推測される。確立した南宗禪が既に北宗の存在しない禪宗となった証拠といえる。

三階教の時代観について

条原 勇 慈

中国において、道綽・善導系の淨土教に先行する隋信行の三

階教は、いわゆる末法仏教の先駆である。両教はその実践行において専修・普行と対称的であるように、同じく末世を認識した時代観と機根観をもちながら、その内容は大いに異っている。

唐代、善導（六一三—六八二）を師とする懷感（生歿年不詳）の『群疑論』には、当時の淨土教に対する疑難として、三階教の主張を見ることが出来る。その卷三に、仏滅後の正法の住滅につき、淨土、三階両教の立場の異りを表出す二つの問答がある。

第一は卷三の第四問答で、問は『大集經月藏分』の五五百年五堅固説によって、淨土教が依用する『觀無量壽經』の十六觀法及び念仏三昧は、第一第二の五百年に堅固とする定慧の法であるから、第三五百年以降の今日はこれを修学する時ではないとの非難である。これに対し『大集經賢護分』を引き、第五百年の後に此の三昧を行すとある、と通釈している。

第二は第七問答で、『無量壽經』の、未来世經道滅尽の後、此教のみ更に百年、世に留まるとの説につき、その時期に関する論義である。つまりこの止住百歳を、仏滅千年以後の百年とする三階教に対し、『大悲經』による正法千年像法千年末法万年の後の百年と釈している。

この二つの記述につき、仏法の住滅に関して、両教の時代の捉え方の相異の背景を探ってみよう。

まず正像末三時説であるが、古来、經論に諸説があり、一様ではない。嘉祥寺吉藏（五四九—六一三）は『中觀論疏』一末

に六異説としてまとめ、良忠（日本・一一九九—一二八七）は『観経疏玄義分伝通記』二で四説に整理している。これらに依ると正像末の三時が本来整っているわけではない。概略すると、正法時のみを説くものに五百年と千年の二種があり、像法時までを説くものに、正五像五、正五像千、正千像千、正千像五の四系がある。末法を説くものとして、『群疑論』が伝える『大悲経』と、吉蔵が六異説の一とした『祇洹精舍銘』に伝えるとする古『涅槃経』の正千像千末万説があり、費長房の『歴代三宝紀』一（五九七）もこの説を採っている。現今最も一般的と思われる正五像千末万説は、信行（五四〇—五九四）以前すでに南嶽慧思（五一四—五七七）の『立誓願文』にみられる。また信行と同時代に前後する淨影寺慧遠（五二一—五九二）は『無量寿経義疏』上に、吉蔵は『十二門論疏』上本に同じくこの説を掲げ、淨土教育家では道綽（五六二—六四五）の『安楽集』下に同説が見えており、信行時代、少くとも末法万年説は諸師の間に定説化していたと思われる。とすれば『無量寿経』の「止住百歳」が、末法万年後の百年であることは、これらの諸師にほぼ一致する処であろう。淨影の『義疏』上、『安楽集』下、および慈恩寺基（六三二—六八二）撰とされる『西方要決』には直接記されており、『群疑論』と一致している。一方、千年後の百年とする三階の説は、前掲の五堅固説に關わっている。また信行の『三階集録』には「千年或千五百年」とあるように、『西方要決』には「千五百年後不修淨業」の記述があり、第三階時の設定に二様あることが知られる。

千年以後とするのは、慧・定堅固の第一・二五百年を、第一・二階に当てたとみることができ、第二の『群疑説』の記事に符合する。この場合『大悲経』等の正千説に約せば、像法以後が第三階時となる。

次に千五百年以後とするのは、正五像千説（月藏分など）或は正千像五説（悲華経のみ）に符合する。恐らく前者に依るのであるが、この場合は末法以後が第三階時となる。

このように第三階時の設定が一準でないことは、同時に第二階を正像何れに収めるかの問題でもある。いずれにしても正像末の三時区分とは必ずしも一致しないのであって、現今の濁悪時を第三階とし、機の三階との関連において、当根仏法たる普法を主張するのが三階教である。

「諸行無常」と「諸法無我」の形成過程

森 章 司

「諸行無常」と「諸法無我」という句は、三法印・四法印の中に含まれる。しかしながら三法印や四法印、あるいはこの句は、原始仏教聖典において無常と苦と無我の三者が何らかの形で関連して説かれる教説の中ではむしろ特殊な用である（拙稿「原始仏教における『無常・苦・無我』説について——その資料整理」『大倉山論集』第十一号、昭和四九年三月発行を参照されたい）。

そして詳しい議論は省略するが、

- (1) 漢巴に相応する怪は古く、相応しない怪は新しい。
 - (2) 四部四阿含の中ではAN増一阿含がもっとも新しい。
 - (3) 無我を表わす *anattan* という語が用いられるのは、筆者のいう順序型と並列型のみで、問答型には存しない、即ち *anattan* は順序型・並列型において造られた用語である。
 - (4) 説法形態としては問答型が素材で、順序型はこれを定型化したものと考えられる。もっとも、並列型が最も単純であるが、ここでも無常↓苦↓無我の順序はくずされることはなく、むしろ問答型・順序型を意識しているように考えられる。
 - (5) はじめに五蘊という分類があったものを後に「諸行」「諸法」とくくつたものと考えられる。現在でも「諸行」「諸法」の意味概念、および内容が問題になるほどであるから、このような不確定要素の多いものが先に成立したとは考えられない。
 - (6) 空は漢訳時に付加された、しかも並列型の特殊な用法であり、この点からも並列型は新しい。
 - (7) 三法印・四法印の形式は北方の阿毘達磨に多く、南方の文献には皆無に等しい。
- といった理由により、その形成は次のような段階を踏んだものと考えられる。

一、無常・苦・無我説としては五蘊について問答型で説かれ

るものももっとも早い。

二、一切について並列型で説かれるものももっとも新しい。

三、これに漢訳阿含(とくに説一切有部系)において空が付加され、無常・苦・空・無我の四者が説かれるものが形成された。

四、阿毘達磨時代に至って、「涅槃寂靜」という句の付加された三法印、四法印の形成が整えられた。なお三法印、四法印の中では四法印の方が早く、のちに三法印に一定された。

五、なお、はじめに無我について「諸行」と「諸法」の両者が併用されたが、三法印が形成された頃に、「諸行無常」「諸法無我」と定着した。

このような経過をたどって「無常・苦・無我説」の中から「諸行無常」や「諸法無我」が形成されたとすれば、当初は「諸行」と「諸法」も等しく、とくに五蘊を内容としていたと考えられる。

しかしながらその形成の過程において、その内包する内容も徐々に自覚されていった。それは縁起との関係である。

細かな議論を省略して結論のみ書けば、*sarikkhara* は *patti-clasannuppāda* と等質の概念をもち、更に無常と苦は縁起にその根拠が求められた、したがって「諸行無常」「諸行苦」とまとめられたが、無我の根拠として縁起を求めることは資料的にも理論的にも困難である、即ち「縁起であるが故に無我である」とは言えないので「諸行無我」は敬遠され、「諸法無我」

に定着した。この段階ですでに「諸法」の中には無為の含まれることも意識されていたはずである。ということになる。それ故無常も無我もその意味に発展があるが、これは別稿にゆずる。

大乘仏典と真実語 (satyavacana)

若原 雄 昭

真理 (ṛta) に超自然的力を認めるヴェーダ以来のインドの觀念は、真実 (satya)、或いは真実を語る言葉、に潜む呪力に対する信仰として中世インドと於ても生き続けた。叙事詩やバラナを初めとする一般インド文学中にもこの信仰に関する記述は散見されるが、就中ジャータカに代表される仏教の説話文学には、真実語 (satyavacana; saccavacana)、真実の誓言 (satyādhishāna; saccādhīṭāna)、真実の行爲 (saccakiriyā; Skt. 語形 *satyakriyā の用例は報告されてゐない) 等と呼ばれる「誓」と呪文の中間にある奇妙な風習 (H. Lüders, Varuna, Band II, S. 486) の描写が数多く見出される。それは何らかの真実を(多く証人としての神々や王の面前で)厳かに語る、若しくは誓う、ことから成り、それがまぎしく真実であるが故にその場で即座に或る奇跡的な効用が引き起こされるのである。その際に語られる真実は大抵の場合、語り手が自らのタルマ(宗教的であると世俗的であると問わない)を常に完璧

に守ってきたという主旨の真実である。例えば、前世で祇園精舎の池の魚の王であった仏陀は早魘の時に雨神 Paṭijuna に対し「私は魚ではあるが決して他の生き物を食わなかった、この真実によって雨を降らせよ」という saccakiriyā を行つて雨を降らせよ同族を救ふ (Jātaka 75) Paṭaliputta の娼婦 Bindumati 4 Asoka 王の面前で「私はバラキンであつたとき、マールマであつたとき金を払った客は皆等しくもてなした」という saccakiriyā を行つて、満水のガンジスを逆流をせし見せた (Mihindapañhā, p. 122)。

E. W. Burlingame が多数の saccakiriyā の用例を収集した論文 The Act of Truth (saccakiriyā) (JRAS 1917) を発表して以来この問題は学者の注意を引き、W. Norman Brown はヴェーダ文献に遡つて saccakiriyā の背後にある形而上学を探り、祭式との関連性を強調する A. Wayman は訳語として 'Rite of Truth' を提案した。また、H. Lüders は Satyakriyā なる一章を有するその遺稿集 Varuṇa に於て真実の持つ呪力に着目し、その観点からリグ・ヴェーダの若干の詩節に新たな解釈を施すと共にこれらと satyakriyā との同質性を示唆した。彼のこの見解に沿つて更に論を展開したのは、P. Thieme である (ZDMG 113)。彼がヘーリー文辭の saccakiriyā に代表される様な形式を真実呪文 (Wahrheitszauber) と呼び、それが真実の定式化の部分と、この真実の定式化の部分によつてその効力を得る呪文の部分との二部分から構成されると分析した。そして Lüders が注目したヴェーダの詩節 (RV 3.33)

は、前者の部分が過去の或る驚異的出来事の具体的な描写、即ち真実の伝説 (Legende)、から成っている真実呪文の特別な一類型であると看做してこれを伝説呪文 (Legendenzauber) と名付け、他に RV. 10. 108 及び 1. 179 をこの中に数えている。

ここで我々にはそうした伝説呪文の典型として例えば『般若心経』を想起せずにいる事は難しい。ところが従来外国の研究者は大乘仏典と真実語の関連に言及せず、僅かにわが国の渡辺照宏、奈良康明両氏が『八千頌般若経三〇章』『法華経薬王菩薩本事品』『華嚴経入法界品』に於る真実語の用例に触れるのみである。筆者は真実語の挿話に富む大乘経典の例としてとりあえず「その記述するところは奇跡の連続」(若本裕)である『須摩提菩薩経』を挙げておきたい。更に、単に真実語を経中のエピソードとして含むのではなく、経の結構そのものが真実語のモチーフに基づいている様に見えるのが『無量寿経』である。いずれも誓願を主題とする経典であり、この点で真実語は本生経類と大乘経典との関わりを探る際のキーワードとなり得ると思われる。詳論は全て別稿に譲る。

般若経に説かれる現世利益説

勝 崎 裕 彦

鳩摩羅什訳『小品般若経』の塔品第三、明呪品第四、舍利品第五、佐助品第六の四章品が、梶芳光連博士の「般若経科判」

にいう〈種姓品〉である。小品系統の経文によって概観すれば——(一)般若波羅蜜を受持・読誦する支持者として善男子・善女人 (kulaputra, kuladhīr) を説くこと、(二)般若波羅蜜の受持・読誦・書写、そして経巻 (pustaka) を受持して供養し、恭敬し、尊重し、讚歎すること、(三)舍利供養・仏塔供養よりも経巻供養がもさること、(四)華鬘瓔珞塗香あるいは繪蓋幢幡等の基本的な供養の品物を説くこと、(五)般若波羅蜜の受持等さらには経巻供養を行ずる善男子・善女人は、諸天の守護・護念があり、現世の功德 (dṛṣṭadharmika-guṇa) として多くの福德 (puṇya) が得られること、というように整理することができよう。般若波羅蜜の受持・読誦、そして書写及び経巻の供養を説いて、その功德を明かし、福德の多いことを強調する章品である。梶芳博士は、〈種姓品〉あるいは〈善男女品〉と呼ばれたが、ここでは〈善男子善女人品〉と仮称して、現世功德説、現世利益説の教説内容を尋ねてみたい。(拙論「小品系般若経における善男子善女人説の性格」〈般若経における出家と在家〉『仏教文化研究』一九号)。

〈善男子善女人品〉は、その信仰支持者である善男子・善女人に向けて説かれる。舍利供養や仏塔供養にもまして、般若波羅蜜の経典受持の信仰に重きを置いている。経巻の供養によって得られる功德に福德の多い旨をくり返し説く。サンスクリット文『八千頌般若経』の章品名が、第三章で Aprameya-guṇa-dhāraṇa-pāramitā-stūpa-saṅkāra-P. とした後、第四章 Guṇa-parikīrtana-P. (功德の称讃)、第五章 Puṇya-pariyāya-P. (福

徳について」と次第するのも当然である。漢訳諸本の各種章品名に、塔品、舍利品、あるいは經典品という系統と、功德品や正福品などとする系統のあるがごとくである。いわゆる善男子・善女人にもたらされる功德、福德について説くことが、これらの重要な主題なのである。

そこで、その功德、福德をめぐっての説示内容を辿ってみると、小品系統の冒頭には、「希有世尊、善男子善女人、受持誦誦般若波羅蜜、得如是現世功德」(大正八・五四二a) という帝釈天(釈提桓因)の言葉がある。般若波羅蜜を受持・誦誦して、「善男子・善女人がそのような現世の功德 (dṛṣṭadhārmikān guṇān...) を受けることには稀れなことをす」(Wogihara, p. 101) という書き出しであるが、実はこれを受けて以下の経文で般若波羅蜜の功德を重ねて強調して行く手法が、「善男子善女人品」の教説の骨格であるといってもよからう。その場合、「若善男子善女人、供養般若波羅蜜經卷、恭敬尊重讚歎、得是現世福德」(五四三c、『仏母出生三法藏般若經』では「現世中得大利益」(五九八c) というように、舍利供養・仏塔供養との比較優劣を説いて、とくに經卷供養をまさるとする説示法が特色である。「書般若波羅蜜、受持經卷供養…」(五四二a、『pra-nāgarāmitāṃ likhivā pustaka-gatāṃ kravā sṛhāpayed...』 W. p. 208) と説き進めるわけである。その際、「般若波羅蜜大明呪 (mahāvīdyā)」(五四三b) などという経文も説かれ、般若波羅蜜の呪力による功德にも闕説する。

ところで経文は仏と帝釈天との対話を通して展開するが、次

のような定型経文を繰り返して、福德の多大なることを確認して行く。「於意云何、是善男子善女人、以是因縁故、得福多不」(以下五四二c—五四三a等、…この善男子・善女人はそれによつて多くの福德を得るであらうか) という仏の問い掛けに対して、帝釈天が「甚多世尊」(世尊よ、たくさんです) と答へ、これに応じて、仏が「般若波羅蜜の經卷を供養して、よく恭敬などし、華香等を供えて供養すれば、これまで以上に説いた以上に多くの福德 (bahupunya) を得る」(W. p. 217 etc.) と明言する下りである。いずれ、帝釈天が「世尊、是般若波羅蜜有大功德、有無量無辺功德、有無等等功德」(五四六a) というように大功德 (mahā-guṇa) と称賛することとなる。明呪品第四の末尾には、「善男子善女人、欲得如是等現世功德、当受持誦誦般若波羅蜜、如所説行」(五四五a) とあり、「このようになすぐれた現世の功德を得ようとする善男子・善女人は…」(W. p. 26c) という説き方で、般若波羅蜜の受持等を重ねて要請している。

羅什訳にいう舍利品第五、佐助品第六では、般若波羅蜜を他人に説き示し、經卷供養を広く勧める内容へと展開する。いわゆる般若化他、「經卷化他の勸説で、『八千頌般若經』ではそうした功德の内容を、「大きな利益 (mahā-anuśamsa)」、大きな結果 (mahā-phala) …」(W. p. 285、『仏母出生三法藏般若經』では「此般若波羅蜜多有大利益、是大果報具足無量广大功德正所了知」(六〇三b) というように、功德の得果についても言及するようである。なお現世功德からさらに進んで今世・後世の

二世功德の問題は、玄奘訳『大般若経』第四会の経文に「現在未来世世間功德勝利」（大正七・七七八a）の語が見えるが、これは大品系統への増広思想と考えて、今は触れない。以上、紙幅の都合から小品系統の教説について鳩摩羅什訳『小品般若経』を中心に検討したのである。

Tattvasamgraha のサンキヤ観

——Catanya を中心として——

浅野 玄誠

八世紀 Śantaraksita の作とされる Tattva-samgraha (TS) は、他学説への論難を軸にすえて瑜伽行中観派の論説を展開している。こうした構造は、ある種の限定された論説に批判主体が偏向するうらみなしとしないが、数多く論述される他学説との論争を確認することによって、それぞれの思想の特殊性、インド思想の体的傾向などを検討するに好適な素材である。本論は ātmaparīkṣā にみられるサンキヤ批判のうち、特に catanya をめぐる論争を課題として論をすすめる。

上の ātmaparīkṣā 中 sāmkyha 批判の中核をなすのは 285—327 である。議論の中心は catanya の所在の問題である。buddhi と catanya を認める仏教に対し、sāmkyha はそれを puruṣa の属性とする。無我論にたつ仏教にしてみれば、この点が論難の的になるのは至極当然のことであるが、

sāmkyha 側にもこうした論難に対する思想的展開が認められる。TS が批判対象とする sāmkyha は明確な映像説 (prati-bimbavāda) に依ってこうした問題を処していることとする sāmkyha であり、その buddhi を第一の鏡とし、puruṣa を第二の鏡 (dvitīya-darpaṇa) とする特殊な映像説を唱える sāmkyha である。(ただし、この特殊な映像説を紹介するのは TS 本論ではなく、TS 4-298 に対する Panjika である) ただ TS を時代をほぼ等しくするジャンナ論師 Har. Sadda-rśanasamuccaya) にはられと同様の映像説が Sāmkyha 紹介の一部に引用されていることからして、この時代にはかなり一般的な sāmkyha であったかもしれない。(cf. SDS, CHSS no. 95 p. 33) また TS の論難たる sāmkyha の形態は Har. の別の著作 Yoga-bindu の 445—450 に紹介される sāmkyha とほぼ同一基軸上にあるとみなすことができる。

このような sāmkyha の思想的展開にもかかわらず、仏教の論難基調は SR を中心とする古典サンキヤに向けられていたものとおおむね変化はない。それは無我論にたつ仏教と puruṣa の实在性を説く sāmkyha との成立条件の相違にかかわる基本的問題であり、いかに sāmkyha が理論武装を重ねても、この相違がある限り仏教にとってそれは詭弁にしかなり得ないものである。

その論難は avyakta たる puruṣa と vyakta たる対象の映像を知覚することによって、対象との直接の結合なくして享受を認めようとする sāmkyha に対して、TS はあくまで明

確な区別を要求している。この部分の議論は tadamya を用いる TS 本論よりもそれを相離 (vyatireka)、『不相離 (avyatireka)』に置き換えて論議する Pañjikā のほうがより明瞭である。(cf. Pañjikā ad TS III-3-298) じつにおいじつこの条件が設定される。一つに覚の映像と puruṣa とが不相離の場合、いま一つは両者が相離する場合である。前者にあつては対象と認識主体との結合の無により caitanya は成立せず、後者を認めれば saṅkhyā の主張する享受者として puruṣa を設定する必然性を失う。

しかしながら、こうした徹底した論難の一方で、saṅkhyā が仏教や順世派に問う固有の問題、すなわち元素 (bhūta) の積聚にすぎない肉体 (sarīra) 的要素を備える覚に、いかにして caitanya が認めうるのか、といった問題に関しては、この部分には積極的な論説はみられない。このあたりはもう少し検討することが必要とならう。

さらに、このあたりの時代になればさまざまな思想個々の変化発展がみられ、それらを正確に追従するためにも時代性の等しい他の学説・学派に表われる他学説への評価を参照することは有益である。T のもつづく IV-4 ではジャイナ批判を展開しており、この部分も検討の対象に加えてゆきたい。

Sutanipāṭa 第 10 章 Parāyanavagga における
ditthe dhamme, dīṭhadhamma の解釈
をめぐる

田崎 國彦

ditthe (va) dhamme (skt. dṛṣṭa eva dharme) dīṭhadhamma (dṛṣṭadharme) 等は、ハリー・ニカーヤ、阿含(見法・現法など)、更には部派、大乘の文献を通じて見られ、慣用的な表現として「現世(在)において」と一般に訳され、仏教・ジャイナを除くインド諸宗派では用いられない句とされる。ガイガー夫妻の "Pali Dhamma" (pp. 99-101) によれば、この場合の dhamma は物 (Ding) から派生した状態 (Zustand) を意味し、literally な「正に見られた dhamma において」「dhamma が正に見られているとき」が、前述の如き「現在の生存において」等と解釈されたものである。通常、南方上座の Aṭṭhakāṭā (註釈書) では 'imasmin eva attabhāve' 北方系では 'dṛṣṭe jāmāni nirvāṇaṃ dṛṣṭadharmā nirvāṇam' (Sphuṭārtha, wogihara, p. 161) 'dṛṣṭe dharmā ihaiva jāmāni' (Prasanapāḍa, Poussin, p. 322) 等々 jāmān (生誕) によって註釈される。これらは前述の語義と軌を一にするもので、部派分裂以後に各々が成立した可能性もある。

dīṭhadhamme dīṭha dhamma- は、聖典成立史上第二層の

韻文經典群とされる Suttanipāṭa(Su.) 第五章 Paṭāyanavagga に最古の用例が見られた。釈尊のごとくはよこつて歌われたことか。
 ‘Pāi Dhamma’ 44 「現世にまじつ」とよこつてみなむかひに、Su の古註釈 Cullavāḍḍesa (CN.) 更だ Paramattajōṭṭhā Ⅱ (Pj. Ⅱ) によれば異なる了解を可能とする。以下、検討する。

Su. (v. 1053, 1066) 244 ‘dīṭṭhe dhamme’ 245 67 CN (Thai Royal 版 No. 30, p. 86) 24 diṭṭhe dhamme ti diṭṭhe dhamme nāte dhamme tulite dhamme... 24 vidita(v. 1052) 等に對してしばしば繰り返される定型的 nāta 等をもつて語釈した後、dhamma を①「諸行無常」から「何であれ、集起を性質とするものはすべて、滅を性質とするものである」に至る CN の定型句、②四諦、③法に對する淨信をこゝろ「現実に証せられるもの(sandiṭṭhika) 云々」の定型句と規定する。本稿では詳述しながら、dhamma を真理・教法、証果の法と理解しようとす。他方、Pj. Ⅱ (P.T.S. vol. Ⅱ, p. 591) 44 CN の②を採用して、‘dīṭṭhe [va] dhamme ti diṭṭhe [va] dukkhādi-dhamme, imasmim eva attabhāve’ 241 語をあげる。採用してつづいて、Pj. Ⅱ (p. 512) は「語句の意味と文脈は簡單に註釈して、詳細な Niddesa と讀む(取意)」より推定。従つて、‘dīṭṭhe dhamme 44 [田のあたりだ] 見られた真理・教法にまじつ、’ ほかならぬもの身ごまじつ、ごまじつ「現世にまじつ」といふ通のに理解できる。後者は Pj. Ⅱ 述作の源泉とされる Mahāṭṭh-akāra (大義釈) にあつたことも考えられる。

次に、Su (v. 1087, 1095) の diṭṭhadhammābhiniḥvutā と

あるが、CN (p. 167) 24 diṭṭhadhammā 24 abhiniḥvutā と分解して註釈する。diṭṭhadhammā 44 Su 本獨より複数主格とあり、文法上 Karmadhāraya になつて Bahuvrīhi と読まねばならぬが、dhamma とつづいて前述の①をもつて註釈して、なり、真理・教法と考へられる。Pj. Ⅱ (p. 596) 44 CN を受けて、‘diṭṭhadhammābhiniḥvutā ti viditadhammattā diṭṭhadhammattā rāgādiniḥvānena ca abhiniḥvutā’ (——) 24 dhammatta を知つた人々〔即ち〕dhammatta を見た人々、及び貪欲などの涅槃をなつて離脱した人々である) と註釈する。dhammatta (skt. dharmatva) となるのは CN が①のみをあげたのと關係づいてと推測されるが、注意するところである。Pj. Ⅱ の diṭṭhadhammattā を viditadhammattā 24 とする点、法眼(dhammacakkhu) を得た修行者の定型句(例をば DN, vol. Ⅰ, p. 110) ‘...diṭṭhadhammo pattadhhammo viditadhammo ...’ (〔…〕法を見、法に達し、法を知り…) を想定せよ。[diṭṭhadhammo 24 viditadhammo の同義性]とつづいて DN. Aṭṭhakāra-tīkā, vol. Ⅰ, p. 405 参照。)従つて、diṭṭhadhammābhiniḥvutā 44 [田のあたりだ] 真理・教法を見し離脱した〔人々〕と讀む。CN Pj. Ⅱ 24 によれば、imasmim eva attabhāve’ とは解説をたげないが、註釈からは「現世にまじつ」と讀むよりも適切でなかつた。

diṭṭhadhammābhiniḥvutā は、天竺經 (MN. No. 130, vol. Ⅲ, p. 187; 中國大・一・五〇六下) 後半が一致する AN(vol. Ⅰ, p. 142; vol. Ⅲ, p. 311) の詩頌中にもあらわれる。Budd-

とする知識が、知識を本質としているプラフマンに対する言語表現の原因ではありえない」と指摘する。svaprakāśa を svajneya の意味に解すると、このように、同時に対象が主体であるという矛盾に陥るのである。しかし、ウイジニャーナピクシユは「この矛盾を」アートルマンは原像 (bimba) として認識主体であり、自己に存する自己の映像 (svagata svaparibimba) として認識対象である」という映像説を背景にした在り方の区別 (prakāraheda) によって、解決している⁽⁶⁾。従って svaprakāśa を svajneya の意味に解しても、問題はなごことなる。

ウイジニャーナピクシユの批判は、チトスカの定義の avedyatre sati へのみ関するもので、残りの部分に批判目をむけなかったこと、特に avedyā と aparokṣa の矛盾を指摘できなかったことは、彼が、歴史的に、不二元論派の真の批判勢力になれなかったことの原因の一つを示しているかもしれない。しかし、svaprakāśa を svajneya の意味に解し、在り方の区別によって、矛盾を解決していることは、注目すべき点であらう。

(一) *Tattvapradīpikā* pp. 6—7, 23. Kashi Sanskrit Series, 242. 1987. (二) *Vijñānamṛtābhāṣya ad Brahmasūtra* 1, 1, 3. p. 43^{a-e} ed. by K. Tripathi, Banaras Hindu University, 1979. ③は、チトスカも六番目の jñānavisayatva という定義の問題点として、同じ指摘をしている。*Tattvapradīpikā* p. 12. (四) *Vijñānamṛtābhāṣya ad Brahmasūtra* 1,

1, 3. p. 39^{f-5} (4) *ibid.*, p. 38²⁶⁻²⁷ (5) *ibid.*, p. 39³⁻⁴ チトスカも二番目の svasya svayam eva prakāśaḥ という定義の問題点として karmakarīṇbhāvavirodha を指摘している。*Tattvapradīpikā* p. 8. しかし、ウイジニャーナピクシユはこの矛盾を解決していることから、彼の svaprakāśa の定義は、チトスカの二番目の定義に相当することとなる。

(六) *Vijñānamṛtābhāṣya ad Brahmasūtra* 1, 1, 3. p. 42³⁻⁵ 拙稿『Vijñānahikṣu の相互投影説』『印度学仏教学研究』第三十七巻第二号、平成元年 pp. (80) — (82) 参照。

ラリタヴィスタラ原形の追加部分・普曜経

卷八について

岡野 潔

普曜経の卷七は囑累の文で終わっており、ここまでを原形とみたい。つづく最後の卷八の部分は卷七までの全体に対して付加部分であると思われる。卷八のうち末尾の歎仏品と囑累品は、卷八の残りの部分即ち十八変品から優陀耶品までの部分と成立段階を考える上で区別し、前者を第一段階の付加、後者を第二段階の付加と考えたい。なぜなら LV は前者をもつが後者を欠き、普曜と方広だけが後者をもつ。後者の付加がないだけ LV は普曜より古いかたちを示すと思われるからである。この第二段階の付加部分では方広は普曜よりやや簡潔な原文を有し

ていたらしい。次に、普曜經卷七までの部分においては、L V・方広には大きな共通の付加がある。つまり二者はこの共通の付加の後から分岐したと考えられる。この付加を第三段階の付加と呼びたい。昨年 の発表ではこの第三段階の付加部分の資料の部派帰属を問題とした。今回の発表では第二段階の付加部分の資料の部派帰属を検討する。第二と第三の付加の間には三百年ほどの間隔があり、当然用いた資料の部派帰属も異なると思われる。

卷八の初めに来るのが十八変品であるが、この部分は太子瑞応とも一致する。これは松田祐子氏の述べるように(印仏研三七の一)太子の方が借用しているのである。松田氏はこの部分のソースをYという仏伝に帰属させているが、私は太子のこの部分は普曜の十八変品から取られたものであり、Yという仏伝をここに持ち出して来る必要はないと考える。しかし印度或いは西域で第二段階の付加がなされたとき、この部分はある部派の律蔵資料から取られたに違いない。十八変品は三迦葉に示した十八の神変を語るものであるが、破僧事・四衆・衆許・過去現在・五分律・四分律・仏本行集・大品・大事・中本起等のパラレルと比してより簡潔・素朴で古い形を保つ。十八変品のあと仏至摩竭國品・化舍利弗目連品と続くが、これらの後統の品と十八変品との間にははっきりした成立の断層が感じられる。というのは、上述の他の律蔵資料のパラレルとの対比関係はこれら後統の品まで続いているが、パラレルと比較して見るとき、十八変品の部分はより素朴・簡潔であるのに、後統する二品は

逆にパラレルよりも付加部分が多く、冗長なのである。つまり明らかに成立年代の違う資料が用いられていることがわかる。十八変品が阿含の素材そのものであるのに対して、その後の品は仏伝としての新しい層を含んでいる。この新しい層において、共通部分を普曜と多くもつのは中本起である。他のパラレルは阿含の古い素材の層において普曜と比較されるにすぎない。しかしこの阿含の古い素材の部分の比較においても普曜にもっとも近いのは中本であろう。中本は部派が不明であるから普曜の用いた阿含資料の所属部派を決定することはできない。そこで古い層の部分において中本の次に近い資料はどれかということが問題になる。古い資料の層の部分、特に十八変品において、中本に次いで普曜に近いのは過去現在と四分律である。過去現在には明らかに有部系だが、東トルキスタン有部・根本有部系の資料とは異なる系統らしい。恐らく古い有部の伝承に属するのだろう。根本有部系の資料が普曜卷八の資料と大きな距離があるのに対して、過去現在は普曜の資料と近さを示す。また同じ距離で法蔵部四分律も近い。この両者と比べて化地部五分律は伝承がやや遠いが、化地部説について一つだけ興味ぶかい根拠が仏本にある。中本・普曜は竹園の寄進者を迦陵(迦蘭陀)という長者にしている点が特殊であるが、仏本の細註によると長者の寄進を述べるのは化地部(と飲光部)の仏伝である。しかし仏本に語られている化地部の寄進のストーリーは中本・普曜のものと異なるから、決定的ではない。以上は相対的な近さを考察したが、普曜卷八の資料は上座部系で、中本と同

系の知られていないかなり独自性をもつ一派のものであったと思われる。

瑜伽者における〈身〉と〈心〉

生井智紹

○〈初發心〉からはじめて〈菩薩行〉へと進取するいわゆる菩薩の階梯たおいて〈心〉の問題は〈菩提心修習〉と関連して、その〈身〉との関わりで重要な展開を見せる。この論は、特に瑜伽者における〈心〉と〈身〉との関連を具体的〈修習の次第〉から伺おうとするものである。

一、〈本生菩薩〉の〈慈悲の修習〉は、まず、みずからの〈身〉をも捨てる〈捨身〉の誓願に極まる。『大日経』の巻七「供養法」の中に〈九方便〉という瑜伽の次第が説かれている。その〈施身方便〉から〈発菩提心方便〉への過程では瑜伽行者が実際に自らの身を施すことから次の〈発菩提心〉に至る境地を意味する。その前提として修される〈作礼方便〉、〈帰依方便〉、〈出罪方便〉の三種の方便いずれの場合にも、法身との〈無二〉のありかたでの〈衆生身〉の〈捨身の作礼〉からの〈修習〉が本来的には〈無自性の行〉に帰することが身体的に〈修習〉される。したがって、出罪は文字どおり〈仏伝の懺悔〉であると同時に〈本来無自性〉〈無垢〉を實現することで達成される。その〈清淨身〉として完成された〈身〉の〈施の行〉が

なされ〈発菩提心〉としての境地が達成される。この段階は、以前の修行道の体系では、〈信解行地〉における修行を通じて〈初地菩提心〉を開顯する段階のものである。しかし、その〈修習〉の方法は、以前の菩薩道の体系とは若干趣を異にし、〈行者の境地〉を〈仏の境地〉に相応させることからそれが可能になる。法身以外に別に〈自己の身〉があるわけではなく、三世の如来と自体であるという境地にたつて、〈我身〉を〈仏身〉に等同化することが〈施身〉とされる。仏の智に自らの身を施すこの〈施身〉の方便によって、仏の菩提智そのものが我の智であるとの自覚を得、自らの心の如実相である自性清淨の心を開顯することによって〈発菩提心方便〉の段階が達成される。この〈施身〉とは、その意味で具体的〈身体〉を〈仏業〉にかなうように〈捨身〉するための方便的在り方に位置する。もちろん、それが一旦〈仏業〉の体現体であることが修習されや、自身の〈身〉の働きを〈仏身〉として生かすことになる。いずれにしても、〈身〉を依用しての〈心〉の在り方を規定していく、という典型的在り方を見いだすことができる。

二、これとは、別の行道体系に〈五相成身觀〉がある。そこには、一、の場合とは逆というよりは、その階梯を超えた段階で〈心〉から〈身〉へと展開する局面が典型的に現わされる。まづ、〈通達菩提心〉から〈修菩提心〉の段階では、本来清淨な自心が淨満月のようになるのを觀じ〈菩提心〉を得証する。この境地は、以前の唯識的瑜伽行派の体系では、〈見道〉において〈初地菩提心〉を開顯して、〈俱生〉の〈我見〉を清め

ていく〈修道位〉における修習が〈菩提心修習〉として展開する階梯に対応する。〈証金剛心〉では、〈菩提心修習〉の段階が〈金剛杵〉を喩とする堅固な〈心〉の完成が修習されていく。五股金剛杵、そして法界に遍満する塔のイメージを拡大・集斂して、その〈心〉が法界と等しいこと、そしてその全体を集斂すれば自らの〈身〉に等しいことを、自らの〈身〉をその塔に同化し具現化して観じるのが、〈証金剛身〉への境地である。そして、その〈身〉そのものを、〈本尊〉としての〈金剛界大日〉の具体的イメージに同化させて、〈一切如来〉があるがままが〈我〉であるとして〈仏身円満〉の〈成身観〉の完成させる。この際、行者自らの内的世界に世界の構成要素の集積を象徴化した塔を形成し、行者自らの身体のイメージを法界の塔として形成していく。これは、以前の修道論から言えば、第八地以上の菩薩が得る自在力による変易身、意生身を生ずる段階に相応している。

完成された形での如来としてのありかたから、三十七尊を具現化するための儀軌がその教理的背景として完成されている。神話的宇宙論的には、絶対界の現実への現れとしての〈曼荼羅の形成〉が、その〈仏身円満〉完成の後の具体的形成として説かれている。宗教的救済論的には〈絶対界〉（法界）から〈歴史界〉への顕現、到来（advent）として、教理学的には表現される。その境地からの具体的世界への展開の働きが、無功用の〈悲の修習〉としてのあり方として歴史的世界へと展開する。この理念的形態としての仏身論の展開は、慈悲に基づく〈歴

史〉への〈化身〉の現れを瑜伽行者の内的境地から〈無住廻廻槃〉の理念に基づく具体的身体化のプロセスをまねぶイメージ化によって達成される。その時、〈瑜伽者〉はまさに〈如来〉として、〈歴史的身体〉をそれに一致させる。この際〈瑜伽者〉自らが〈曼荼羅身〉を具現化するものとなる。このいずれの様相も、〈菩提心〉―それは〈大菩提〉そのものにはかならない―から具体的な〈身〉（大宇宙にしても小宇宙にしても）が形成されることを示すものである。いずれの層で捉えられるにしても、そこに示される具体化、具現化、宇宙論的形成は、〈理念〉（心）が〈具体的形式〉（身）へと展開する過程を示すものである。それは、むしろ〈世俗菩提心修習〉として修されていく〈慈悲〉の具体化としての価値的変換を経たものである。

西双版纳の上座部仏教受容について

宇治谷 顕

西双版纳はタイ族の自治州であり、雲南省の最南部に位置し、ビルマ、ラオスと国境を接している。古来より、漢文化とはまったく内容を異にする文化を保有する地域として注目されてきた。彼らタイ族の文化は、古くからこの地域に居住した越人の伝統的文化、また漢民族文化、及び東南アジアを通じて流入されたインド文化の影響を受けて成熟した。

中でも一四五七年に勐（ルー）国の十三世領主に三宝曆代

(サンパアオリータイ)が就任すると、上座部仏教は王の庇護をうけ、瀾國の普遍的宗教となった。その後、上座部仏教は益々隆盛し、政治・経済・社会のあらゆる分野において指導的役割りを果たし、タイ族の人々の精神的な支えとなった。一九五一年、解放直後の統計によると五七四軒の仏寺が存在し、六五〇〇人程の僧侶が活躍していたと報告されている。

しかし、西双版纳の上座部仏教は、一九六六年に始まった文化大革命の影響により壊滅的打撃を受け、仏寺をはじめ、そのほとんどを消失し不幸な時をむかえた。十年余りの混乱期を経て後、中国政府の政策転換により民族政策の復活がなされ、上座部仏教も着実に復興の兆しを見せ、各地に仏寺を中心とした独自の民族文化を普及しつつある。

そのような状況下において上座部仏教がいかなる展開をなしてきたかを考察するのがテーマであり、今回は西双版纳における上座部仏教受容の過程を考察する。一般論では十二〜十三世紀頃、ビルマ、又はタイから伝来したと考えられるが、その根拠もなく詳細も明らかでない。『西南夷風土記』によれば、十五世紀頃の徳宏タイ族地区の仏教事情について、ビルマより伝わりと記している。また、江応樑氏は、十四世紀後半より十五世紀前半にビルマより徳宏タイ族地区に伝わり、その後、あまり遅くない時期に西双版纳にも伝来した、と推測する。

西双版纳地域に遍在する古刹を発掘調査した報告によれば、七〜八世紀にかけて多くの仏寺が栄えていたことを伝えている。また、十二世紀以前の文献資料には漢族の仏教、土着の民

間信仰、ビルマのビュール族、及び北タイに栄えたチェンセーソン様式と称される大乘密教的仏教などの影響が伝えられており、この三者が融合した混淆仏教が信仰されていたことが窺える。さらに、瀾國の歴史を物語る『瀾史』には「景竜金殿國（瀾國）は仏祖を尊ぶ」と記するが、ここに記される「仏祖」とは「神」、或いは「自在天」などの意味にもしばしば使用されるなど、一例ではあるが釈迦一仏を崇拜する上座部仏教の信仰とは信じ難いものである。このことは瀾國の建国時に仏教は広く西双版纳一円に信仰されるものの特定のセクトに片寄るものでなかったことを示しており、三世佛陀の葬儀に際し神祇による祭祀が行なわれたと伝えるのもその証左であろう。

上座部仏教が西双版纳に伝来するのは、少なくとも四世佛陀の治世後と思われる。佛陀は娘をチェンライの首長に嫁がせるが、その間に誕生したメンラーイは北タイにランナー王国を建国する。彼はスリランカより伝来の上座部仏教をスコーターイ王朝より移入し、その教義を基調とした政策を行い、各地に教寺を建立した。西双版纳に上座部仏教が伝来したのは、このメンラーイ王の働きかけによるものと考えられる。その後、ビルマ軍の度重なる侵略、また明王朝の支配などによりランナー王国の影響力は薄れ、ビルマ的色彩の濃い仏教が普及した。瀾國は十世、十一世の治世は混乱期をむかえるが、前述した十三世の三寶曆代が即位すると安定発展期になり、封建領主制の確立とともに、三寶曆代の庇護を受けた上座部仏教が西双版纳の

普遍的宗教となった。

死生について

杉 岡 信 行

ここに扱う死生は、一般に生死と訳される *jati-maraṇa* ではなく、*cyuta-upapāda* の概念である。skt. 語根 *√cyu-* は動く、とか落ちる等の意味をもつが、仏教やジャイナ教では一つの生存状態から別の生存状態に移行するという意味をもつ。*upa-√pad-* は、到達する、とか再生する等の意味があり、この語根から派生した *opapātika*, *anupapātika* 等は化生することを意味する。これら二種の術語は連合する場合が多く、仏教やジャイナ教では六道や四道の輪廻の転生を意味する。

仏教興起時代のいわゆる六二見に数えられる自由思想家郡のなかには、かかる一種の術語を使用して論を説くものが散見される。一例として常住論 (*sasata-vāda*) をとりあげる。

その世から死没した私は、別の世に再生した (*tato cuto amutra upapādim*)。そこでも私は、かくのごとき名、かくのごとき名氏、かくのごときカースト、かくのごとき食物をとる、かくのごとき苦楽を経験し、かくのごとき寿命を終えた。その私は、そこから死没してこの世に再生した (*so tato cuto idhipapanno*)

このやうな二つの世界から死没し、別の世界へ流転、輪廻

再生するが故に常住論が成立するとする。

ところで、最古層の仏典と見做されている *Suttanipāta* 第九〇二偈においては、二種の術語はどのように扱われているであろうか。

希求する者には欲念がある。また、はからう時には、おののきがある。この世において死没も再生もない者彼は何を怖れるか、何を欲するか。

ここですすなわち、死没や再生は超越されるべきものとしてとらえられている。

初期ジャイナ聖典の最古層に属すると見做されている *Ayāraṅgasūtra* 第一篇は、その冒頭において靈魂 (*āyā, ātman*) の輪廻の問題を提起する。すなわち、この私が今ここに生存しているのは、何処から来たのであるかと真剣に問う人は、次の問題を知っているのである。

私の靈魂は再生する (*āyā uvavāte*) のか、私の靈魂は再生しないのか。私は (か) 何であったのか。あるいは私はどこから死没して後、何になるのだろうか (*ke vā io cuto iha peccā bhavissāmi?*)。

ここでは一人称で靈魂の再生の有無と死没後の転生は何であるかが問われている。

ところで、上述した原典の箇所は、これも最古層に属すると見做されている *Suttanipāta* 第四章 *Athakavagga* のなかにならぬを指摘できる。すなわち、七十四偈の *d-pāda* に *kim su bhavissāma ito cutāse* (「ここから死没して、我々はどこ

なるのだろうか」引用句として見出される。

また、この個所は部分的ではあるが他の初期シャイナ聖典にもバラレルを見出す。キチ *Viyāhapannātsutta* 1-1-12 には次のように見出される。

jīve naṃ bhante! asaṃjāte aviratā appadhāyapacca-kkhāyāvākame ito cue peccā deve siyā?...

実に友よ！ 不制御にして離染せず、悪業に打勝たない活命 (*jīva*) はどこから死没して後、神となるだろうか？

この *Viyāhapannāti* の個所は、*Isibhasiyāṃ* 第二十五章に五大誓戒に違背して悪趣に到るといふ文脈のなかに次のようなバラレルを指摘できる。

evaṃ eva te assaṃjāta aviratā appadhātapaccakkha-tapāvakammā... 中略... ito cuttā...

この事実が、*Isibhasiyāṃ* 第二十五章が他の初期シャイナ聖典と密接な関係にあることが知られる。

シヴァ教の宇宙論

高島 淳

シヴァ教のプーガヤヤタントラにおいて絶対者たる六つの道の一つとして「世界の道」(*bhuvana-adhvan*) が説かれ、そこにおいては壮大な宇宙論が述べられている。ここでは *Suachandantātra* を中心としながらシヴァ教の宇宙論をヒン

ドゥー教一般の宇宙論と比較しながら考察してみる。

まず梵卵 (*brahmajda*) 中の世界は基本的にブラーナの宇宙論と同一である。広大な世界のなかで、善業を集積できるのは *Bhārata-varṣa* という一小部分であって、他はすべて果報を享受するだけの世界である。また *Bhārata-varṣa* 中の最南端 *Kumārī-dvīpa* (ヤムト) には種々の聖地が存在している。特に「自生のリンガ」(*svayambhū-linga*) はシヴァが救済のために化身したもので梵卵の外側の上位の世界を与える確実な力を持っているとされる。一言でいえばこれはバクティの宇宙である。業の世界が一小部分である以上、小乗仏教で説くような善業の無数の集積による救いは考えられず、もっぱら神に救いが求められることになる。

しかし梵卵はシヴァ教の宇宙論においては一小部分に過ぎない。梵卵が地の *tatva* に対応するのに対して、その外側にはシヴァにいたる残りの三五の *tatva* の世界が十倍づつ大きくなりながら広がっているのである。これらの世界のうちで下位のものには自生のリンガに化身する元の神々が住み、彼等に救われた人々が違するとされる。その意味で、これらの世界は天国としても捉えられるのであるが、本来のシヴァ教の救い——シヴァとの合一——を目指す立場からすれば、低次のものであり、乗り越えられるべきものである。このことは *puruṣa-tattva* などにおいて様々な束縛が神として存在していることなどによっても示されている。実際、弟子の救済を保証するディークシャー儀礼においては、師は弟子の魂とともに地獄から始

めてシヴァに到るまで上へ上へと世界を登って行くのであり、その過程で各世界の主に対して、「この弟子の上昇を妨げるべからず」と命令する。これはシャーマンの地獄巡りと天上旅行に起源を持つものと考えられる。

しかし一方では、これらの世界の通過は業の享受の先取りであるという理論も存在する。「誕生を伴うディークシャ」においては弟子は各世界において生まれ、業の結果として各世界において経験するであろう無数の人生を一瞬のうちに経験してしまい、その結果それらの世界に二度と生まれることがなくなるとされている。こうした考え方の根底にあるのは、業は享受によってしか減しえないという根強い信念であり、その解決のために無数の未来生を広大な空間の移動によって置き換えようとするのである。こうした考え方は二元論的シヴァ教においては意味を持つが、不二元論的シヴァ教においてはシヴァと自己との同一性が認識されると業の力の束縛も滅するから意味を持たない。

一元論的シヴァ教の立場からは、これらの世界の構造自体も宇宙の一元論的あり方を示しているとされる。すなわち多くの神の世界が何回も繰り返して現れるのであるが、これはあらゆる存在が para (最高)、sukṣma (微細)、sthūla (粗大) の三重の現れを有している故にと説明されている。このような繰り返される世界を登っていくことは、その最も低いレベルである我々の現世でさえもシヴァの現れの一つの姿であることを実感させることになる。

最後に、このような世界の階梯は自派の優越性の証拠としても示される。例えば仏教徒は buddhi-tatva にまで達することが出来るとか、ヴィシュヌ教徒は prakṛti-tatva までとか、パーシユパタ派は isvara-tatva までであるとか言われる。特にパーシユパタ派の場合、その教典名がそれを説いた神の世界として挙げられており、シヴァ教の発達の歴史について貴重な示唆を与えてくれる。

現代インドにおけるヒンドゥー教の

危機意識の焦点

葛西 實

一九四〇年代の初めから一九六〇年代の半ばにかけて、カルカッタ大学、ボンベイ大学とならんで、社会学の領域で独自の学風をきざぎざあげたラクナウ大学のラクナウ学派の代表者の一人である A・K・サランの見解を検討したい。ラクナウ学派の特質はカルカッタが、アメリカ、ボンベイが英国の影響を受けているのに対して、インド理解においては、インドの社会史を通して構築された自己理解の視角と枠組み、世界像、伝統の重要性を強調するところに特色がある。

ヒンドゥー教は死んでいる。未来も全くの闇で望みはない。盲人が盲人を導いている状況である。しかしこのことはヒンドゥー教の伝統が死んでいることを意味しない。このようなサランの

ヒンドゥ教の現実理解は一般に受容されないのであるが、一体何を伝えようとしているのであろうか。このような言説の理解においては、本人がヒンドゥ教の世界に生きていなければならない。M・エリアーズ、W・C・スミスの主張する方法としての対話が必要であらう。それなしに宗教学が成立するとは考えられないが、このような見解はあまりにも主観的であらうか。

ヒンドゥ教徒にとって伝統は、動物にとつての本能のように人間として生きる為に不可欠である。ヒンドゥ教の伝統には二つの様態があり、一つは知的、精神的様態であり、他は宗教的、社会的様態であり、後者は前者に依存し、実在的に連続しているが、前者は後者を超越している。知的、精神的様態は宗教を社会を越えて超越を直接に結びついており不滅である。その様態の証言者は純粋な意味でのサンニャーシイ（出家者）である。現代においてはラーマクリシュナ、アウロピインド、ラマナマハリシイが具体的な例としてあげられる。全く崩壊しているのは、宗教的、社会的様態としてのヒンドゥ教であつて、知的精神的様態ではない。このことは大多数のヒンドゥ教徒は根こぎの状況にあり、人間としての生きる道を見失っていることとなる。無意味な生活を余儀無くされている。

このような状況は歴史的にどのような背景から生じたのであろうか。その発端の一つはイスラムのインドの政治的支配である。政治的敗北を通して生存の為にヒンドゥ教は文化の自立性を認めさることになった。インドの中世世界のもう一つの問題は、バクティ運動である。ヒンドゥ教の心情化を通して、社会

的、公的領域に対する責任意識が欠けている。このようにしてヒンドゥ教は現代以前に全体性の喪失の過程にあつた。

現代におけるインドの悲劇は英国によるインド支配であつた。ヒンドゥ教はこの新しい問題に対応しなければならなかつた。外国支配に対しては一般的に当初は神意として受けとめ、協力的であつたが、二〇世紀の初めからは英国支配に対してきわめて批判的になりインド独立の課題は鮮明になつてきた。西欧の近代文明、キリスト教に対しては総合のイデオロギーを基調として対応した。同化、統合、調和がその基本的姿勢であり、ヒンドゥ教がその根拠であつた。サランはここにヒンドゥ教の知識人がいかに深く根こぎの状況におかれていたかの証左を見ているのである。サランにとつて近代文明の論理とヒンドゥ教の論理は両立しないし、共存できないのである。サランの見解はヒンドゥ教の世界像に根拠があるが、新しい近代化の思想、論理がヒンドゥ教のそれらとは両立しないという点では、K・マルクス、M・ヴェーバーの見解と共通するところがある。近代化はヒンドゥ教に対する壊させているのである。キリスト教に対する対応を通してヒンドゥ教は本来の特質を失うほどに変貌してきている。ヒンドゥ、ルネッサンスの歴史はそれを端的に物語っている。ヒンドゥ教には近代的な意味での進化論、進歩観はない。ヒンドゥ教はキリスト教的な意味での宣教的、予言者の宗教ではない。ヒンドゥ教にとつて唯一神論は逸脱である。ブラフム・サマジ運動、アーリヤ・サマジ運動にそれらの変貌を跡づけることができるが、そのような変貌はヒンドゥ教の

特質を否定するのである。ヒンドゥ教の改革運動はヒンドゥ教の根ごぎに無視することのできないほどに大きな(悲劇的)役割を果たしているのである。

マハトマ・ガンディーは例外であった。しかし一九四八年一月三〇日、ヒンドゥ教徒によって暗殺された。サランにとってこの悲劇はインドの悲慘を端的に指摘しているのである。

ブータの憑依現象にみる神威(アナンダ)の 伝達／南インドの事例

河野亮仙

筆者はかつて本学会において南インドの神概念についての考察を進めた。(「南インドの神概念／テイヤムとブータ」宗教研究二七五号、p.316-17)ここでは特に、カルナータカ州のブータの儀礼を取り上げて、その憑依現象のなかにみられる神の性格とその顕現について考察する。

ジュマーディ・ブータの儀礼

本論での考察は、一九八九年二月末にマンガロール近郊の村で行なわれた祭礼での観察に基づく。Jumadi とはサンスクリット語の Dhruvavati に由来し、山の神 Parvati から生まれたとされる半分男・半分女の神格で、従者のバンテを連れる。ブータ (Bhuta) の儀礼は、カルナータカ州南部のトゥル語圏において、非バラモン系の寺院の例祭として毎年2月3月(二

度目の収穫が終った後)に催されるものだ。ブータは、丁寧に祀らないと祟り神となり、地域に疫病や災害をもたらす。祀れば村の守護神として機能する。神より一段低く、死霊、祖霊よりは一段高次のものとされる。ブータを演じるのは特定の低カースト (Parhata) 出身のシャーマン・ダンサーで、大きな破り物、腰袋、仮面等を付ける。

パーッダナの分析

この儀礼の過程は、シャーマン・ダンサーとその家族によって唱えられる祭文、パーッダナを分析することによって明確に理解される。ジュマーディ・ブータのパーッダナ (Padhana) については、ブリュクナーのすぐれた論文がある。それによると、大きく三段階にわけて次のようにまとめることができる。

A、まず、パーッダナではジュマーディが西ガーツ山脈から下ってトゥル王国に来たことを物語り、その通過した地名を挙げ、この支配層であるバンテとの闘争の末、受け入れられて王となる。

祭儀の第一段階では足環が重要な役を果たす。これなしにはトランスに入れないとされる。ジュマーディとバンテの演者は村に着付けてもらい足環を付けた後、憑依する。村の有力者の前に進み出て、燃え盛るトーチを身体や顔にかざす。

B、第二段階では、司祭(ブリーストリー・メディア)にジュマーディが降りる。正装した司祭は剣とベルを持ちジュマーディとなって村人に託宣をくだす。

C、シャーマン・ダンサーは正装し、大きな被り物を付け、そこに仮面を取り付けジュマーディとなる。ここで再びパードナを唱えるが、三人称単数で語っていたものが途中から一人称単数の語りで神話の最後の部分を語る。そして、村の有力者を剣で祝福して、パードナを再び初めから唱え出す。すると村の有力者はパードナをやめさせ、彼を讃え、祭りをやめる許可を得る。そして、被り物がはずされ、プータはご馳走にあずかる。

祭文と儀礼

儀礼は祭文のみからなるわけではなく、パフォーマンスと相互補完的に全体の意味を表現する。ブリュックナーの論考ではこの点が不十分なので筆者が補足して説明する。

A、第一段階では火を身体にかざしてただ者ではないことを示すが、無言の踊りである。その神性は十分には顕現していないと考えられる。

B、ここでは司祭がお告げをするので神の声がはっきりと現われることになる。

C、第三段階において、神性のすべてが発現する。ジュマーディの威力が司祭からプータの演者に伝えられる。それはぶるぶる震えながら両者が手をつなぐという行為から読み取れる。被り物を付けて踊りだす。祭礼のクライマックスである。

神威の伝達

さて、ではここで司祭からプータの踊り手に伝達された神性、神威とは何であろうか。これこそ、古代タミル語の詩文字

にいうアナング (Anangu) である。また、プータの憑依は人格神が一時に降りるのではなくて、その神威が少しずつチャージされると考えられる。

参考文献

河野亮仙
「プータの降りる庭」一、二、『春秋』七月号、八・九月号、春秋社、平成元年。『カタカリ万華鏡』平河出版社、昭和六三年。
山下博司

「デイヴァムとカダウル」印度学宗教学会論集第一五号、昭和六三年。

Brückner, Heidrun

“Bhūta-Worship in Coastal Karnataka: An oral Tulu myth and festival ritual of Jumādi” Wilhelm Rau, ‘Festschrift’, Reimbek, 1987.

古代中国の喪礼に於ける宗教制度と思想

栗原 圭介

人の死によって亡うを喪と云い、喪の字が哭と亡とから成り、字形と字音とを以て構成してある。周官、天官の宰夫職に、大喪と小喪とを以て共に支配者たる要人の喪礼の在り方を示してある。例えば、春官、守祧と典祀には、先王先公の廟祧

という、諸侯には無い超越して上に在る存在としている。春官の世婦や内宗や家人に見えている兆域に関する職掌は大喪の礼を以て行うところの宗廟祭祀の法式を解説してある。

この大喪及び小喪において、喪の発端に位置づけてあるのが、復(たまよばい)という招魂の儀礼である。復の習俗は、礼運篇に、及其死也、升屋而号告曰、阜。某復。と見え、この一文は火化以前の未開時代の太古のこととしている。復を行う時機に関しては、『儀礼』既夕礼第十三の一文がその時の状況を具に伝えている。死の直前、疾が病の極に達し、瀕死の状態に在る時、竊を鼻にあてがい呼吸が絶氣するのを俟ち受ける。

この時、復者は死者が生前着ていた褌衣を持って、屋根の東榮に登り、天の西北方の空に向って褌衣を持って振りかざし、死者の名を声高に叫んで魂よ復れ、と三たびこの動作を繰り返す。復者は靈魂の附着している褌衣を、屋下で篋を持ち待ち受けている人に、その衣を前に降す。復者は屋を降るときは西榮よりす。靈魂の附着している褌衣を氣絶した尸に衣せて、家人や臣は魂が尸に復するのを傍で待ち望んでいる。一昼夜経って蘇生しないことを見届て、その後には死事を行う。復を扱った古文獻は、士喪礼、士虞礼、喪大記、雜記、玉府、夏采、祭儀、司服、礼運、檀弓、など、であり、これらを綜合するならば、復の全容はある程度知ることができよう。

ただ、これらの文献記載は復の習俗が、礼の国家体制が形成を見るに伴い、吸取移行されたものである。このことから、礼の制度化以前、更に遠く火化発明に存在していたとする礼運の

一文が示しているように、復の習俗は未開時代の人びとをして、靈魂の存在を確信せしめていたに相違なからう。例えば、延陵の季子が脊より反る途中、長子の死に遭いし時、哀みの余り号哭して言う、骨肉の土に帰復するは命なり。魂氣の若きは、則ち之かざる無きなり。之かざる無きなり。(檀弓下)と、同じくこの篇に、復の招魂に就いて、北方幽闇の鬼神の処を望んで魂を招いている、風景とを想うに、魂は北方天の彼方に在る鬼神の幽闇と地上の人間界との間を自由に来往し得る遊魂を考へていたことが判る。或は、宇野田空氏が宗教民族学で引用しているように、鳥靈魂 (bird soul) や、飛翔靈 (fliegende psyche) に類似の死靈を想定していたかも知れない。

ここで注意すべきは、礼制化の復は死礼の発端に位置づけてはいるものの、敢て死と称せずして、絶氣と称し、死の称を避けている。『礼記』問喪第三十五に、死して三日にして后に斂する理由を次の如く記してある。孝子(哀子・哀孫の対)は、親死すれば、悲哀して志もだゆ、故に匍匐して之を哭す。將に復た生さんとするが若く然り。安んぞ奪うて之を斂するを得可けんや。故に曰く、三日にして后に斂する者は、以て其の生きざること俟つなり。三日にして生きざれば、亦た生きざるなり。孝子の志亦た益衰り。是の故に聖人之が為に断決し、三日を以て之が礼制と為せるなり。とあることから、小斂に移るまでの三日は、吉礼に準じた取扱をしている。既夕礼第十三に、復者が朝服して、左に領を執り、右に要を執り、招いて左す。という招魂の法式は吉礼に従っている。魂を招くに左す、とい

うは、招く時に両手を右よりして左にもつてゆく。これは吉礼の左を尊ぶ慣行によつてゐる。

父母の死において、生を願わず死者と決つけるのは不仁として為さざるものとしてゐる。これに反して猶ほ生けるものとしてゐるのは不知にして為す可からずとしてゐる。ここに孝子の在り方が問われている。喪礼という儀礼の制度において、孝子が己が身を親の遺体と見て自覚することによつて、宗教思想を形成したといふことができよう。

中国古代の孝思想

——特に祖先崇拜との関係について——

池澤 優

孝という倫理を宗教学の分野から見るといふのは、或るいは奇異に思われるかもしれないが、M・フォアテスの研究によるならば、祖先崇拜は社会の「権威」を父性により象徴した宗教現象であつて、親に対する倫理としての孝も社会の「権威」に対する服従のメタファーとして、政治・社会理論となり得たのである。その意味で孝を一種の宗教と見なし、特に中国の孝思想を祖先崇拜との関係で研究することは有益であらう。ここでは戦国期に至るまでの孝思想について簡単に見てみたい。

西周期に於ける「孝」は親や祖先より広い範囲を対象とする

もので、また、その具体的内容は主に祖先祭祀であつた。つまり、西周社会の基礎集団である父系出自集団の「権威」に対する従順が「孝」であり、君主権力もこの父子関係に基づいた倫理を利用して自らの統治力を強化したものとされる。春秋期になり、民族的な社会構造が動揺すると、専ら祭祀と関係していた孝の重要性は減少し、或るいは、その対象が限定されるようになった。

孔子及びその弟子たちの間では、孝は内面的な精神とされ、特に父母に対する感情により自己を規制し、自己の自由を否定すべしとする思想は、よく孝の本質を把握したものと見え、後世の孝思想に継承された。しかし、全体的に『論語』に於ける孝の位置は高いとは言えない。孝はやはり族集団の中で考えられており、それと社会規範との矛盾は全く認識されていなかった。孝と絶対的統治を指向する君主権力との矛盾は示されていたが、孔子は前者に加担したのであつた。

孝をあらゆる道徳の中心に据えることにより、それに中国の歴史を通して継承される特殊な重要性を与えたのは孟子である。彼は人間の善性としての仁を孝と同一視し、その本質を父母への無限定の愛情とする。子は親の満足を無限に志向すべきであつて、そこでは客観的な指標でなく、内面的な心意が問題とされる。理想的な人間存在は、このような心意を人間一般又はあらゆる事象に拡大できる者のである。従つて、孟子に於ける孝（親への愛情）は善なる人間性のメタファーとして用いられていると言えよう。

彼は孝の精神により政治を行なうことを主張する。但し、彼の孝の絶対性は、親に対する愛情は天下国家に超越するとの結論を導く。また同様に、父母への愛情の表現は礼の規範に優越するという傾向が彼の思想の中にはうかがわれる。孟子の重要な理論は、『孝経』の如き後世の文獻に継承されたが、絶対的君主統治に向いつつあった時代背景の中で、彼の理論の全てが受け入れ易いものであったとは思われない。

孝と社会規範・国家の相克を調和し、『孝経』への道を開いたたのは荀子であろう。彼は感情が礼の規範によりコントロールされるべきことを主張する。確かに儀礼は親に対する感情を表現するためのものであるが、規範に従ってそれを正しく表現するのが孝子の道である。換言すれば、荀子の孝は社会規範への従順を象徴するものとして用いられているのである。孟子に於いて見られた孝の感情と規範の相克を克服する手段として、荀子は子の親に対する諫言の理論を重視する。子は親の權威だけではなく、社会的正義への服従をも要求されるのである。

要約すれば、西周期に於ける氏族集団の「權威」に対する服従の倫理としての孝は、氏族的な社会構造が弱体化した時、家族内の倫理に限定されるようになったが、「權威」としての親、又は愛情の対象としての親のイメージは内面化されることにより、孝が善なる人間性又は社会規範に対する従順のメタファーとなることが可能になったと言えよう。

古代中国の地母神研究

——『楚辞』離騷を中心とした一考察——

森 雅子

毎年、同じタイトルのもとに先秦時代の諸文獻——『山海経』『呂氏春秋』『楚辞』天問等々の中に古代中国の地母神たちを探り、その原像を復元することを試みてきたが、今年に再び『楚辞』をとりあげとりわけこの詞華集の中でも最高傑作と言われる離騷によって考察を続けてみたい。

『史記』の屈原賈出列伝によると、屈原は紀元前四世紀の人で楚の懷王の左徒となり信任を受けたが、後に上官大夫らに讒言されて失脚し——それ故に憂愁幽思して離騷一篇を作ったと記され、全篇に屈原その人の不平憂愁の情が吐露されている。しかし反面、三七五句にも及ぶこの長篇抒情詩の中には、一種の英雄叙事詩がまるで縦糸に対する横糸のように織り込まれており、屈原（もしくは離騷中では靈均と呼ばれる巫祝者）が神女を求めて地上と天界を往復するさまが描かれている。

この神女たちは高丘の女であるとか、宓妃、有娥の佚女（簡狄・建疵）、有虞の二姚といった個有名詞が与えられている場合と、単に美人であるとか女であるといった具合に普通名詞で表わされている場合とがあるが、いずれも屈原の求愛——求婚の対象として、いいかえれば「神婚」の花嫁として登場する

例えば、

「朝に吾將に白氷を瀉り、閨風に登りて馬を縶がんとす。
忽ち反顧して以て流涕し、高丘の女なきを哀しむ」

という詩句の中に見出される高丘の女は、宋玉の高唐賦『文選』所収)では瑤姫と呼ばれ、楚の先王の夢に現われて自ら「枕席を薦めん」と申し出た神女である。聞一多氏はかつてこのような淫女、奔女の——女性でありながら男性に積極的の言寄る姿の中に、先妣もしくは高媒の残像を認めたが、『高唐神女伝説之分析』『聞一多全集』一九四八年)、同時に瑤姫は「神婚」の花嫁であり、地母神の一人であったことは疑う余地がない。というのも、彼女が王と一夜を共にした後、

「妾は巫山の陽、高丘の阻にあり、且には朝雲となり、暮れには行雨となり、朝々暮々、陽台の下にあり」

と語った言葉の中には、地母神としての特性——百穀をよく長養し、地上に豊饒と多産をもたらす水(降雨)の女神をうかがうことができるからである。

恐らく屈原は懷王との親密な君臣關係を失った後(中鉢雅量「神婚儀礼を説話の展開」『愛知教育大学研究報告』三五、一九八六年)自らが懷王の役割を演じることによって、かつて楚の国が栄え、強大であった時代にとり行われた「神婚」の儀礼を再現することを試みたのであろう。しかし、高丘の女・瑤姫はすでに無く、ついで訪れた他国の神女たち——宓妃、有娥の佚女、有虞の二姚も決まった相手がないで、屈原の求婚を受け入れはしない。彼の試みは全て失敗する。もはや楚の国の衰退

は「神婚」の儀礼などといった姑息な手段によっては止めようがなく決定的である。離騷の結びは

「已んぬるかた。

国人に無く我を知る莫し。又何ぞ故都を懷はん……

吾將に彭咸の居る所に従わんとす」という、屈原の詠嘆の言葉で終わっている。

但し、離騷中にはこれまでに見てきた高丘の女・瑤姫や宓妃、有娥の佚女、有虞の二姚といった「神婚」の花嫁であり、地母神でもあった神女たちの他に、羲和と呼ばれる太陽の御者や西皇——西王母(蕭兵「西皇・西海・西極」『甘肅師範大学学报』一九八一年、第一期参照)、更に女嬃という名の不思議な女性が登場する。とりわけ女嬃は王逸が彼女を屈原の姉と断定して以来、妹とする説、母とする説、乳母とする説、賤妾もしくは侍女とする説、神巫もしくは女巫とする説、果ては須女と呼ばれる天界の星とする説までいろいろ乱れて、まったく定説といふべきものを見るには至っていない。しかし、私自身は女嬃も又神女であり、小南一郎氏がいみじくも指摘された「多くの国々の英雄説話に姿を見せる女性的原理の象徴者」(『楚辭』筑摩書房、一九七三年)でもあったと考えている。実際、『ギルガメシュ叙事詩』の中では、不死を求めて彷徨するギルガメシュをシドゥリが引き留め、現実を認めるべきことを教えているが、彼女は「酒場の女主人」であると同時に、神格を備えた存在であり、女神イシュタールの一変形であろうという仮説すら提起されている程である(矢島文夫訳『ギルガメシュ叙事詩』

山本書店、一九六五年)。

仏道論争に於ける『老子西昇経』

前田 繁樹

道教の伝説によれば、『老子西昇経』は(以下、西昇経と略す)関令尹喜に対する『老子道德経』伝授の後、老子が更にその奥義書として開陳した道典の一書とされる。

本書は歴代の道教科儀書・類書に数多く引用が見られ、それらは現行本と一致するが、決して見逃すことの出来ない言及例が唐初の仏教書中に存している。当時、西昇経は靈宝経等と共に攻撃を受けた道典であった。同じ議論は元代の仏道論争にも持ち越されるが、現行本西昇経冒頭句に「老子西昇、開道竺乾。有古先生、善入無為」とあるが、法琳撰『破邪論』は本書を引用して「吾師化遊天竺、善入泥洹」とする。そこには「無為」ではなく「泥洹」(涅槃の古訳)とあったと云う。また玄嶽の『甄正論』は「開道竺乾」を「開道竺乾」と云い、更に西昇経末章の「古先生者、我之身也」も、「我之師也」とあったと云う。どちらが本来の西昇経の句であろうか。

まず「無為」は「乾、洹、懸」で脚韻を踏むため、「泥洹」でなくてはならない。「開」も道教側の対応にこれを「聞くならく」としたり(『混元聖紀』卷三)、「師」を「寓言」とみなす記載が見られ(唐沖女子註西昇経)、ここに西昇経は唐初の

仏教者の主張通りの記載を持っていたと推断することができよう。西昇経は、五世紀前半頃の成立と見られる『老子妙真経』(『無上秘要』巻一〇〇所収)の佚文に引用例が見られ、また東晋の前半ごろの『正誣論』に「故其経云、開道竺乾、有古先生、善入泥洹、不始不終、永存綿綿。」とあって、唐初に仏教者が西昇経にあると主張した通りの句が既に見られることから、ひとまずこの頃までには成立していたと考えられる。

尚、北周の道安撰『二教論』孔老非仏第七挾注に「老子西升経云、天下大術、仏術第一」との句が見えている。これは現行本に見られない逸文とも考えられるが、続けて「又西昇玄経云、吾師化遊天竺、善入泥洹」とあることから、こちらが明らかに西昇経の引用であって、両者が誤伝されているものと判断できる。後者は恐らく「昇玄経」の誤写であろう。この句は『弁証論』巻五にも「西昇又云」と見えるが、先立って西昇経の冒頭句を引用し、『二教論』同様「又云」とあって西昇経と云わなげばかりか、続く「西昇又云」とする箇所でも初めに経名を示す等、引用に混乱が見られる。こうした混乱は北周の甄鸞撰『笑道論』に「化胡云、天下大術、仏術第一。昇玄云、吾師化遊天竺」と、『二教論』や『弁証論』で西昇経の句とされたものが、「化胡云」と引用されてもいる。そうしてここでも冒頭句に類似する「吾師化遊天竺」との語が『昇玄経』の引用語とされてもいるが、これらは参考した前書の孫引きからなる誤伝であろうと判断することができよう。

仏教との関係は現行本西昇経の思想からも窺うことができ

る。本書には「四大（地水火風）」、「因縁」、「載劫」、「三業（身口意）」、「六根」等の中国伝統思想にない觀念が見られ、また身体を「直以積氣聚血、成我身爾」とする、『四十二章経』、『後漢書』襄楷伝、『高僧伝』釈慧暹等に見える所謂「革囊衆穢」の身体認識に符合する。受容初期の『安般守意経』などの禅經との關係が想起され、『西昇経』の思想が先秦道家思想を基盤としているとはいえ、伝来の仏教思想に促された所産であることは疑えない。

老子が西方に赴き、釈迦となり仏教を開いたという老子化胡説は既に後漢より始まる。本書もこの影響下に述作されたか、老子が西方に赴くことを「一原に返らん」というなど、重大な相違点が存在する。先の「古先生者、我之師也」の語句も無視できない。いわば逆の化胡説ともいえるべく、仏教への共感がありこそすれ道教といった立場での反発が見られない。我々はここに道教が道教として意識され確立する以前の中国宗教思想の一端を窺う貴重な資料を得られたのではなからうか。

一貫道に於ける諸問題

岡田 榮 照

一貫道の基本教義は清初の先天道を承襲し、明末の三劫歴転、三世仏掌教的宗教系統を伝承している。

一貫道の肯定する明明上帝が宇宙を主宰するという説は主観

的規準の領域から脱却することは極めて困難であり、仏教語の曲解は己存の宗教団体の生存条件に背反することもあり得るのである。

民国七十四年に画策編集された「一貫道簡介」は七十七年一月公刊され、同書を台北近郊新店の慈恩巖に於て林枝郷主持から惠与された。その宗旨は「敬天地、礼神明、愛國忠事、敦敬崇礼、孝父母、重師尊、和鄉隣、改惡向善、講明倫八德、闡發五教聖人之奧旨、尊四維綱常之古礼、泡心滌慮、借假修身、恢復本性之自然、啓發良知能之至善、己立立人、己達人、挽世界為清平、化人心為良賢、冀世界大同」としてなされている。

仏堂は九六億原人の生死を接引し、輪廻を断絶するもので家庭仏堂と廟宇を含む公共仏堂に大別され、道を信奉すること虔誠にして篤実、茹素清口、立志代天、広渡衆生の者は前賢の許可を経て、堂の設立が認可され、道親の集資によって興建される。最近、台湾各地の道親の力量と奉仕によって巍々たる大様が出現し偉容を誇っている。

南投県埔里に、一億三千万円の工費で光明仁愛之家が七十一年に竣工し、七十六年、その後二億元を以て天元仏院が十一月、落成安座の大典が韓雨霖道長の主持によって挙行された。

台南県南化郷玉山村の宝光聖堂に於ては一貫道の公開祭祖の盛典に四万人が参集したと「聯合報」は伝えている。これまで天道の詮釈について什錦式、雑拼式として軽視されることに触発されてか、民国七十七年六月、師範大学綜合大樓に於て「國

際聖道学院の開学典禮に際して張文運道長は一貫道を道徳化学術化する学習過程を通じて、社会的良心を喚起せしむることを表示し、その校訓は「尊師重道」であり、道親の道統文化の宏揚について「発電廠」たらんとするものであった。

一貫道と天道の名称が並用され今日に及んでいるが、その三教合一の理念は、儒教的儀師を行じ、道教的功夫を用い、仏教的規戒を守ることが主眼とされ、五教合一はその延統と云えるもので民国二、三十年頃、当時の民間教団に流行した基本理念である。

五教田通経義

- 儒 存心養性、執中貫一
- 積 明心見性、万法号一
- 道 修心煉性、抱元守一
- 耶 洗心移性、默禱親一
- 回 堅心定性、清真返一

儒宗神教考証

- 儒 執中貫一、存心養性、仁徳心
- 積 万法婦一、明心見性、慈悲心
- 道 抱天守一、修心煉性、善良心
- 耶 默禱親一、洗心移性、博愛心
- 回 清真婦一、堅心定性、惻隱心
- 一貫天道道親修道宗旨、一貫道道親行為
- 儒之存心養性、忠恕精神 準則
- 道之修心煉性、感応精神 存好心 学好様

- 積之明心見性、慈悲精神 読好書 説好話
- 耶之洗心移性、博愛精神 做好事 修好道
- 回之堅心定性、仁厚精神

儒宗神教を更に積極化したものに「弘化院」があり五教合一を主張している。

新興教団に於て類似していることは、伝道の方便として有効な社会福祉の充実を具体化することに於て、従来の現世的実利の追求と世俗的権利の結合に尽力していることである。

五教合一は思想形態上、現実的には儒家的人生論を基調とするが、時としては鸞文が官方の文告に類似していることもあり政策的宣導に加強していることもある。