

## 第三部会

## 宗教的象徴と隠喩

— P・テイリッヒを中心として —

## 芦名定道

本発表の目的はテイリッヒの象徴論を中心にして、宗教的象徴の真理性の問題を検討することである。真理性の問題とは、例えば、「神は救いの岩である」という言表がなされ、「岩」が神を指示する宗教的象徴である、と言われる場合に、この言表あるいは象徴が真であるとはいかなる意味で言われるのか、またいかなる基準でそう判定できるのかという問題である。テイリッヒが象徴の真理の判断基準として挙げる二つの条件を、隠喩の指示の問題に置き換えて検討してみたい(↑リクール)。

詩的言語や文学における隠喩については、指示が存在しない、あるいはあっても二次的重要性しかもたないという主張が従来なされてきた。つまり日常言語が経験可能な事物や実在を指示するのに対して、詩的言語では経験可能な実在への指示は存在せず、決定的なのは言語表現自体へ注意を集中させる機能(詩的機能)である、という主張である。しかし、指示の因果説におけるように、固有名がそれに因果的に結合されているものを、何等かの仕方でも指示し、その際に話し手はその指示対象

の本質の認識(↓確定記述)を持つ必要がない、固有名の指示は一種の命名式において導入されると考えれば、本質内容の認識やその記述が存在しない言語表現や、日常的な実在を直接指示しない言語表現にも指示概念を正当に拡張する可能性が生じる。例えば、テイリッヒのように「神」という象徴が無制約的なものを指示すると述べることも可能になる。また因果説は、宗教言語の指示が宗教共同体や伝統のなかで伝達されるという事態にもより即応している。

では、宗教的な隠喩表現への指示概念の拡張は、具体的にどのようなになされるであろうか。ここで参照すべきは、リクールの行う隠喩に関係する二つの指示の区別である。リクールによれば、隠喩においては事物についての複数の解釈の間の相互作用の結果、日常言語におけるような日常的な経験的実在への指示機能は中断される(第一度の指示の中断)が、この第一度の指示の中断は第二度の指示作用の発生の条件となる。この第二度の指示とは、実在の日常的イメージの模倣ではなく、実在の新しい解釈あるいは見方の開示であり、指示されるのは前方に投影され再構成された実在に他ならない。隠喩の指示をこのような第二度の指示と考えれば、隠喩についても実在との対応を論じ、その真理性を問うことが可能になる。イエスの譬えを例にとれば、譬えは日常的な経験世界の事物を素材として構成されるが、一端日常的な指示が中断されることを通して、神の国が指示される、と解釈できる(↓言葉の出来事)。

この第一度の指示から第二度の指示への移行については、テ

イリッヒ的には次のように理解されねばならないであろう。テ  
 イリッヒの象徴の第二の規定である開示性とは象徴の意味論的  
 機能あるいは指示性によって、非象徴的には接近できない現実  
 の次元が開かれ、経験可能な具体的イメージにもたらされるこ  
 とを意味するが、それには人間の精神の中にそのリアリティー  
 を受容する能力の開示を伴わねばならない。つまり現実の開示  
 と内的魂の開示との相関（啓示相関）が第一次的な事実なので  
 ある。ここから次のような結論が得られる。象徴の真理性は象  
 徴が啓示相関として成立する宗教経験を適切に表現し、新しい  
 現実理解を開示することを第一の条件とする（適切性の条件）。  
 また宗教的象徴が真に究極性であることについては、象徴が自  
 己否定の契機を内包しているという条件が付加される。これが  
 形式的基準であり、究極性の積極的な内容に関わる基準ではな  
 いことは、究極性を啓示相関の場を離れて純粹客観的に確定す  
 ることはできないという主張に対応する。

クザールヌスにおける

神への問いの諸位相

酒井 紀 幸

『隠れたる神について』（一四四四）にはじまり『テオリアの  
 最高段階』（一四六四）にいたるまで、クザールヌスは実に数多  
 くの作品を「対話（dialogus）あるいは「鼎談（trialogus）」等

といった形式において著している。しかしなぜか。むろんここ  
 に様々な外的要因を憶測する可能性が存するわけであるが、こ  
 の発表においてはクザールヌスの思索それ自体の内的必然性とし  
 てこの問題を検討する。

ところで「対話」とは、さしあたってどのように特徴づけら  
 れるであろうか。「対話」にはまず「問う者」がいて、「問いか  
 けられた者」がいる。さらに「問う者」は「問いかけられた者」  
 に対して何かを問わねばならないし、「問いかけられた者」は  
 その問いに対して何らかの形で答えねばならない。すなわちそ  
 こでは「問い」と「答え」という形式において思索が展開され  
 るということが、必然的である。しかしながら「問う者」と  
 「問いかけられた者」、「問い」と「答え」という二極性、分節  
 性の意味するものは、いったい何であるのか。「問う」とは、  
 そもそも人間の精神活動のいかなる事態を指し示すものなの  
 か。

「問い」とは、人間の精神の「場所性」を如実に示すもので  
 ある。まず何よりも分節化されたあるシステムを前提し、その  
 システムが成立するある地平において何ものかを問わねばなら  
 ぬ人間精神にとって、「問い」とは何ものかについての認識の  
 根源的な位相であるといえる。「何であるか」、「存在するか」  
 という問いの形式が、われわれの「もの」への志向性の地平を  
 形成し、同時にこの「語り」を可能ならしめているのである。  
 とここで、こうした事実性がわれわれにとって明らかとなるの  
 は、いったいどのような場合か。

「神についてのすべての問いは、問われている当のものを前提とする。しかも神についての問いという問いすべてにおいては、問いかげが前提としているものが、答えられるべきものである。なぜなら神は、諸々の名辞のもつ表示作用のすべてにおいて表示されているのだから。もっともそれは表示されぬままにとどまるのであるが。」(*Utiota de sapientia*, II, n. 29)

ある問いかげが、その問いかげとしての特性をあらわにするのは、それがまさに神について、根源について、あるいは絶対者について問うときであるといえる。すなわち根源的な何ものかについてわれわれが問うとき、その問いの問いとしての様式性が明瞭となるのである。なぜなら、われわれの日常的な言語領域とその使用においては覆い隠されている問いの対象性の連鎖が、その時まさに断ち切られるからである。

「神は存在するか、と君に誰かが問うならば、前提されているところのもの(*quod praesupponitur*)を答える、すなわちそれは存在する、と。なぜなら神は、問いにおいて前提された存在性なのだから」とは、イデオロータの語る場所であった。

「存在するかと問うことは「存在性」(*entitas*)という根源的なものの一つの局「面」において語ることであり、「何であるか」を問うことは「何性」(*quiditas*)という局「面」において語ることである。しかしながらこの意味においては、「根源」を問う「問い」とはもはや「本来的な問」(*propria quaestio*)ではない。なぜなら「問い」という様式はつねにすでに根源によりさし向けられたもの、それを抛り所とするものだからである。

る。

われわれが問うとき、そこにはすでに人間的様式の有限性が示されているといえる。しかし同時に、根源的なもの、絶対的なものが「問う」精神の内、開示されてもいる。思惟することとは、まさに問うことであり、答えることである。そしてそのはてしのないプロセスである。把握不可能な全体性に対し、「問い」という切断面が開かれ、そして「答える」「対話」という形式の重要性も実はこの点に存するといえるのである。

エックハルトにおける *hoc et hoc* と

*diz und daz* の概念

松田美佳

エックハルトは、ラテン語著作において、端的な存在とこれこれの存在を区別している。この発表では、この区別がドイツ語著作の理解にとっても重要であることを、「教道講話」「神の慰めの書」「離脱について」の三つのドイツ語著作に即して示したい。

一、ラテン語著作における思想

エックハルトは、端的な存在 *esse absolute et simpliciter* とこれこれの存在 *esse hoc et hoc* とを区別し、両者の区別を通して、二つの原因結果の関係を区別する。各々のものは、形相によってこれこれの存在をもち、神によって端的な存在をも

つ。エックハルトは、この二つの原因結果の関係を峻別して、これこれのものは存在するものにいかなる存在性をも付け加えないとする。端的な存在の次元は、これこれの存在の次元に対して根源的であり且つ超越的である。

義 *iustitia* も又、人間を形相づけ *formare* 純粋に義なるもの *iustus* とする。義なるものは、義によってのみ義なるものであり、義によってのみ認識し、義によってのみ行う。その際、外なる働きの数や持続は、義なるものの行いの善性に何も付け加えない。義なるものが義によって義なるものであることは、人間が人間から生まれること、人間がこれこれのものである自分自身や他のこれこれのものを認識すること、人間がこれこれのものへの愛から行うこととは異なつた次元における事柄である。

このように存在や義に関してなされる二つの次元の区別は、神と人間の関係に関しても、重要である。神と人間の関係は、存在と存在するもの、義と義なるものの関係でなければならぬ。人間は、これこれのものである被造物に関わらず、自分のものを放下し、純粋な存在である神のみがその魂の内にあるものでなければならぬ。しかし逆に、これこれのものと関わらない魂の本質の内には、神も、何等かの附加物をもつてしては入り込まない。人間は又、いかなる被造的なものに形相づけられず、神のみに形相づけられなければならない。神のみを認識し神のためにのみ行いをなさなければならない。そして、外なる働きによってではなく、内なる働きによって、神に仕えなければならぬ。

ばならない。

## 二、ドイツ語著作における思想

「教導講話」は、修道院での靈的指導を目的として著された最初の著作である。そこでは、自分のものからの脱出や自分のものの放棄が説かれ、神の形相に形相づけられるべきことが語られる。しかし、そのようなことはすべて、外なるあり方においてではなく内なるあり方においてなされるべきである。すべての善は意志にかかっているとも言われる。

「神の慰めの書」は、苦しみの中で慰めを与えることを目的として著された著作である。善きものは、善性によって善きものである。神とそのような関係に立つために、人間の魂の最高能力は、自らの形相を脱して神の内へ自らを越えて形相づけられ *überhinder* なければならぬ。義のみの子である純粋に義なるものには、苦しみはない。純粋に義なるものは、義そのものと同様、被造物を超越し、その影響を受けないからである。従つて、人間は、苦しみから逃れるためには、被造物から脱却しなければならぬ。

「離脱について」は、人間を神と一にする最高最善の徳として、離脱 *abgescheidenheit* を説いたものである。離脱が他のいかなる徳にもまさる最高最善の徳であるのは、すべてのこれやあれ *diz oder daz* から脱却しているからである。又、離脱が人間を神と一にするのは、離脱によって神も神であるからである。そして、神の離脱は、創造や神の子の受肉の際も、不動であったとされている。又、離脱に関しても、外なる人間と内

なる人間が区別され、外なる人間が働いているときも、内なる人間は不動に留まるとされる。

以上に見たように、ドイツ語著作は、人間の内なるあり方を強調し神のあり方を突き詰めて考えている。しかし、そのようなドイツ語著作特有の思想を理解するにしても、ラテン語著作においてなされていた、二つの次元の区別が基礎になっていると考えられる。

### アベラールにおける

#### 宗教間対話についての一考察

——『哲学者、ユダヤ教徒、

キリスト教徒の対話』をめぐって——

大道 敏 子

本発表の目的は、『哲学者、ユダヤ教徒、キリスト教徒の対話』と呼ばれるアベラールの対話編をテキストとし、おもにその構成と議論の進行に着目して、アベラールがそこにおいて意図したことを説明することにある。

まず、テキストの中心的役割を果たす「哲学者」についてだが、テキスト内に「哲学者」をイシュマエルに做って十二才で割礼を受ける民の一員として描いている箇所がある。これにより、「哲学者」をイスラム教徒とみなす通説が支持されてきたが、私は「哲学者」にイスラム固有の宗教的信条を帰属させ、

それを強調することはテキスト全体の解釈にとって障害になると考える。なぜなら、「哲学者」は「書かれた法」ではなく「自然の法」に満足し、啓示よりも理性を重んじることを告白しているからである。また、「哲学者」は啓示宗教の理性的探求を、その啓示が行われた順序—はじめにユダヤ教、次にキリスト教—に従って行うのだが、もし「哲学者」がイスラム教徒であるならば、彼は「キリスト教徒」との議論の後に、自分自身の信仰を最も新しいものとして吟味するべくモノローグを試みなければならぬだろう。しかし、テキストは「キリスト教徒」との対話で—未完ながら—終結する。従って、「哲学者」を殊更イスラム教に帰依している人物と規定する必要はない。

次に、テキストの進行を考察する。

対話の実際は「哲学者」を質問者として「ユダヤ教徒」「キリスト教徒」の順序で個別的に行われるが、「哲学者」の最大の関心は、啓示宗教における信仰が理性に基づき得るか否かにある。この「啓示と信仰」という宗教にとつての本質問題は「ユダヤ教徒」が代表して答える。そして「ユダヤ教徒」の答えは「哲学者」を納得させないにもかかわらず、アベラールは「キリスト教徒」にこの問題を正面から語らせようとはしない。

またユダヤ教の信仰の不合理を「哲学者」は批判するが、彼の批判は十二世紀当時のユダヤ教の学説についてではなく、かつて初期のキリスト教団がユダヤ教を批判的に乗り越える際に

対岐した問題に対して向けられる。つまり、アベラールはテキストの中で二つの啓示宗教、ユダヤ教とキリスト教を並列的に批判する意図はもたず、「哲学者」と「ユダヤ教徒」の対話を、次に「キリスト教徒」がユダヤ教を乗り越えて登場するためのスプリングボードとして利用していると言える。

そして、啓示、歴史性、といった困難な問題を「ユダヤ教徒」に負わせ、身を軽くした「キリスト教徒」は、尤も偉大な教えは最高善と魂の救済を扱う学であるという「哲学者」に同意する。なぜなら、その学は哲学者たちによっては *ethica* とよばれ、キリスト教徒たちによっては *divinitas* と呼ばれているが、その扱う内容は同じだからである。ここにおいて、「哲学者」と「キリスト教徒」の完全な一致点が示され、以後、両者は最高善とそこへと至る道程について建設的に議論を進める。以上のような考察から、私は次のように結論する。

『哲学者、ユダヤ教徒、キリスト教徒の対話』は十二世紀当時の異宗教間のコンテンポラリーな対話を創作したものではない。むしろ、登場人物の特徴やその議論の展開から明らかによろしく、アベラールが意図したことは、自分自身の信仰の対象であるキリスト教の実質から、神による啓示を中心とする歴史性を排除したものの倫理的教説を中心としたものをその中心とし、そこに理性と相反することのないキリスト教の優位性を認め、これを積極的に探求することだったのである。そして、ここでなされたことが、以後の神学者としてのアベラールの出発点となったのではないだろうか。

## アウグスティヌスのデモノロジ

三小田 敏雄

### 一 ダイモンの存在

古代人であるアウグスティヌスはダイモンの存在自体にいささかも疑いを抱いていない。彼は四〇一〜四一一年の間に「ダイモンの予言について」を執筆しており、四一三〜四二六年の「神の国」二十二巻中第八巻、第九巻、第十巻、において詳細にダイモンについて論じている。

### 二 デモノロジの二源泉

ダイモンについてはギリシア世界ではホメロス以来の証言があり、特に紀元一世紀頃の中期プラトニズム、二・三世紀の新プラトニズムにおいて完成された体系となった。ギリシア的・古典的デモノロジと呼んでよからう。

一方ユダヤ教、キリスト教世界には、神と人間の中間に位置する天使の存在があり、人間を守護、教導する善い天使と墮落した悪い天使が区別され、悪い天使が異教世界のダイモンと結合され、「悪霊(ダイモン)」、「悪魔」(ダイモニオン)と新約聖書では邦訳されている。

アウグスティヌスはこの二つのデモノロジを継承し、一つのデモノロジにまとめようと苦慮したと思われる。彼は新プラトン主義者ポルピュリオスのデモノロジに基本的に依拠し

ながら、ユダヤ教キリスト教の天使論を採り入れ、新たな解釈によってキリスト教的意味づけを行っている。それはしかし、必ずしも成功していない。多くの矛盾を残したまま、中世の天使論・悪霊論に引き継がれたと言わざるを得ない。

### 三 ダイモンの起源

アウグスティヌスは「神の国」九卷十一章で、アブレイウスの名を挙げてプラトン派のダイモン論を述べ、人間の魂が死後ダイモンとなり、善行をつんでいる場合ラレスと呼ばれ、悪行を重ねている場合はレムレスまたはラルヴァエと呼ばれ、何れでもない場合デイ・マネスと呼ばれる、と紹介しているように、中期プラトン主義では人間の魂が死によつて身体と分離して空中に位置している期間がダイモンであり、善いダイモンと悪いダイモンに分類され、善いダイモンはさらに解体してヌー（アニムス）となつて神に昇昇する。その中の秀れたものが神々となつて人間の崇拜を集めると説いている。アウグスティヌスはヴァロ・エウヘメルスを引用して異教の神々の人間神格化である事を立証すると同時に、異教徒がダイモンに帰している神と人間との媒介者としての機能も否定する。

アウグスティヌスは聖書の伝統にのつとつて、ダイモンを「墮落天使」と同一視し、善いダイモンは天使に吸収したのである。どういふ風に「墮落天使」が発生したか、彼は断定はしないが、創世紀六章の禰の子たちが人間の娘に生ませた巨人に言及しており、「エンキリデオ」八章二一八では、天使たちは愛のない知識の故に、うぬぼれ高慢となる事が語られる。

### 四 ダイモンの性質と機能

アウグスティヌスは「神の国」九卷十八で、「あの嘘いつわりの仲介者たるダイモンは空気の身体のもつ軽快さによつて、わたしたちに神への道を提供せず、むしろその道が維持されないように妨げるのである」と述べ、非物体的ではあるが或る種の身体を持ち、軽快で迅速な運動が可能であると考えている。また、道徳性には欠けるがすぐれた知性を持っていて屢々未来について予言する能力を備え、魔術を行わしめる。また「不正義の中で老成し」と言うようにダイモンは長命であると考えている。人間が身体において死ぬのは神のあわれみであるが、永遠の鎖につながれているゆえにかえつてより悲惨である。

ダイモンの目的は唯一つ、人間に自分を礼拝させ供議を行わせることであり、人間が真の仲介者キリストによつて神に至るのを妨害することであった。

### アンセルムスの修道生活についての書簡

矢内義顯

アンセルムスがル・ベックの副修道院長時代にクリュニーのランゾーに宛てた書簡三七（一〇七二—三年頃）は、修練士となつたばかりのランゾーに、修道生活を始めるにあたり、何よりも「精神の安息」*quies mentis* を守り、共住修道士として生涯を一つの修道院に留まるよう勧めるものであるが、そこに

おいてアンセルムスは、自分自身の体験、当時の靈性の動向、そしてベネディクトゥスの『戒律』の精神を踏まえて彼の修道觀を明らかにしている。そしてそれは、彼自身の評価という点からしても（書簡三三五参照）、また弟子のエアドメルスの評価からしても（『アンセルムス伝』一・20参照）その修道觀を的確に述べたものと考えられる。

以下、これについて三つのことを述べよう。

第一は、共住修道士としての生活に留まることを強調することである。周知の通り、十一世紀は、ブルノーのラ・グラン・ド・シャルトルーズ修道院あるいはロムアルドスのカマルドリ会などに代表されるように、隱修士運動が活発化した時代である。エアドメルスが伝えるところによると、アンセルムスがル・ベックの修道士となるさいに、彼を悩ませたのも隱修士としての生活をとるか、共住修道士としての生活をとるかということであった（『アンセルムス伝』一・6参照）。しかしルーアン司教マウリリウスの裁決に従い、共住修道士としての生活を選択した後は、そこに修道士としての理想を追求していくことになる。本書簡もそうしたアンセルムスの姿勢を遺憾無くあらわしている。もちろん本書簡でも「靈的熱情」*fervor spiritus*、*alio*によってより厳格な生活を志すことが否定されているわけではないが、そのためには、慎重な自己吟味とそれを実行するための適切な時機を待つ忍耐とが勧められる。

第二は修道生活の規範に関することである。当時の修道院はベネディクトゥスの『戒律』を權威として認めてはいたもの

の、個々の生活習慣、典札慣習については、各修道院がそれぞれの慣習 *consuetudines* を定めており、アンセルムスの師ラン・フランクスもそうした一つを残していることは周知の通りである。しかしそれらが修道士の不満を引き起こすことも少なからずあった。こうした慣習についてアンセルムスはそれらが「神の戒め」に反しない限りは忍耐するように勧めている。ベネディクトゥスの『戒律』自体がその適用にさいしては、それぞれの場所の状況を考慮し、弾力的に運用することを認めていることから、アンセルムスの考えもそれに沿ったものと言いうことができよう。しかしそれには「神の戒め」つまり聖書に反しないという条件がついており、アンセルムスが修道生活の究極的規範を聖書においていることが明らかである。

第三に本書簡の主題である「精神の安息」とベネディクトゥスの『戒律』との関係に触れよう。『戒律』が修道士の誓願にさいして求めることは定住、生活改選、服従の三つである。このうち本書簡の主題と最も関わりの深いのは定住 *stabilitas* である。これは一つの場所に留まるということだけでなく、その場所の人々、慣習をも受け入れることを意味する。アンセルムスは「精神の安息」に至るために、「柔和」*mansuetudo* と「落ち着き」*constantia* によって心を見守ることを勧めるが、それは『戒律』における定住をより内面的に述べたものに他ならない。

## Concatenatio argumentorum:

## アンセルムスの神学方法論

古田 暁

「フロスコギオン」の序は「モノロギオン」を concatenatio multorum contextum argumentorum (数多くの論証の連鎖からなる)と性格づけ、「ただ一つの論証で、しかもその論証自身の証明にはかの論証を必要としないものを求めて「フロスコギオン」を書いた。両書における論証、そして論証の連鎖とは何かを検討したい。

concatenatio という言葉をアンセルムスは二回、即ち、ここで名詞として、「悪魔の墮落について」では動詞として使用している。ストインズムの宇宙論を背景にもつ用語で、彼らには宇宙は一つの *pneuma* に満ちており、そこで起る出来事は全て必然的因果関係で結ばれていると考えた。運命 *harmarreme* は、鎖を意味する *harmos* に由来すると解釈されていたので、運命を彼らは鎖のメタフォールで語った。鎖は手元にひきよせると、他の部分もその姿を現すために、論理的説明が必然性を帯るとき、それは一種の *concatenatio* とされたのであろう。アンセルムスも「モノロギオン」をそう解釈している。(これはそのまま「ストインズムの影響」を意味せず、ここでは彼の作品における「その現存」を指摘したにすぎない。)

*argumentum* については、論証を見いだす *invenire* という表現が使われているが、この *invento argumenti* はケケロの *De Topica* に出てくる術語で、ポエティウスはそれを *In Topica* 1048sq. で説明している。*argumentum* は物事に疑問があり、解明を要する場合に必要な *ratio rei dubiae fidem faciens* (1048B)「疑わしむことを信頼できるものにするラチオ」である。三段論法においては、二つの前提に共通した名辞があって、初めてこの疑問の解明がなされるが、名辞のうちでも普通で、自明で *per senota*、必然的な中名辞をポエティウスは *maximae propositiones* と呼んだ (1051B)。すなわち、疑いを解く命題を求めるときこれらを見つける *invenire* ことが要求されている。

ポエティウスは *argumentum* には四つの解釈が可能だとし、その一つに *maxima propositio* 自体をあげている (1053 B-D) が、アンセルムスの同時代人コンポジットールのガランクスも、その *Dialectica* と同じく *maxima propositio* が *ratio rei dubiae fidem faciens* であると述べている (九二、二一—二三)。

「モノロギオン」一章の「確実で明白なことだが、比較的、より大きいあるいはより小さいあるいは同等と呼ばれているものは全て、…それらの間で共通なものを通してそう言われている」(二、一四、九—二三)、三章の「存在するものは全てあるものを通して存在するか、無を通して存在する」(三、一五、二九)、四章の「諸本性のうちのあるものが他のものよりもよ

「*non est negandum*」(四、一七、三)などは *maximae propositiones* であり、*maximae* これらを始めとする普遍で自明な必然的中名辞の環から「*non negandum*」はなっている。

「*Prologo*」二章の神の定義 *aliquid quo maius nihil cogitari possit* の出典として批判版はセネカ、*アウグスチヌス*、*ボエティウス* をあげているが、*ボエティウス* は「哲学の慰め」の三巻で万物の主である神が善であるのは *communis humanorum conceptio animorum* (人間精神の共通概念) であるが、*nihil deo melius excogitari queat* (神よりよいものを考えることはできない) からであると *Loeb* (23-26)。

少し進むと、著者は幾何学における方法にそって立証された命題から *posita* 結論をひきだすことを提案している (ibid. 81-83)。この幾何学的方法の神学への応用は、その「神学小品」のうち *Quomodo Substantiae* で更に徹底して採用されている。「数学等の学問の例に従って、これから述べる全てに制約と規則を設け」(ibid. 14-17)、九つの命題をかかげる。これらは全て前と同じく *communis animi conceptio* であって、すなわち *enuntiatio quam quisque probat audiam*。「耳にした者は誰も認める命題」であると先ず定義し (ibid. 18-19)、「これらからのみ結論をひきだすというのである。

これは正に「*Prologo*」でアンセルムスが神の定義を求め、しかも唯一の *argumentum* で神の存在と全属性を立証しようとした方法である。また「神学小品」と同じく、この定義を聞いたら誰でもそれを理解するとしている。すなわち、こ

の定義は *ボエティウス* の *communis animi conceptio*、あるいは *In Topica* の言葉を使うと、*maxima propositio* である。

このように「アンセルムスが処女作と「*Prologo*」で採用した神学の方法は、同じ「神学小品」の *Utrum Pater et Filius* をしめる最後の言葉、*fidem si poterit rationemque coniunge*「出来るなら、信仰と理性を和解させよ。」の実践であった。

### イエズス・キリスト再臨後の世界

石 神 武 信

*Eschatological Nature* に関する研究は、従来、おおむね、聖書の黙示録解釈にとどまり、世紀末に起こるとされた千年王国思想では *パルチア* への期待が人間の社会変革努力によると考察する者も出た。それにもかかわらず、*パルチア* 期待の啓示はいぜんとして進み、*ルルド*、*ファチマ*、*メッシュゴリエ* の聖母の出現は民間信仰に根強く受け入れられている。この二千年期末には、*イエズス・キリスト*、*聖母マリア*、*天国の聖人* 達が、現代の預言者と呼ばれる幻視者達に頻繁に出現し、この時代の終局と刷新された新エルザレム時代の到来とを知らせている。その預言は *カトリック教会* の崩壊、*パチカン国* の神殿の破壊、*光の天使* であった *マイトリーア* と *サタン* 達による全面的支配と世界大戦、最後に *キリスト* の再臨を知らせている。サタン

は地獄にとじこめられて再び人間をまどわすことはなく、地球はその姿を完全に変え、最後まで真の信仰を保った者、現人口の四分の一以下が新エルザレムの世界を築き、地主の樂園が何千年も続き、天の国とは比較にならないまでも人間が完全に浄化されてから、最後の公審判の時を迎えるのだ、と説いている。従つて現時点では、それらの恵みを得るために祈り、犠牲、償いをするよう人類に呼びかけている。

私はこれらの預言群を分類して、過去三回にわたつて同学会で発表し、旧約の預言者がメシア来臨を語つたように、現代の預言者もメシア再臨を語っていると説明した。その後、私は通称リトル・ペブルと呼ばれているオーストラリアの一幻視者が組織する聖シャーベル共同体に入り、三年間密着調査をした。以下、真偽の識別をふまえた預言から、新エルザレムでの世界の論郭を説明する。

二千年期末に起こる出来事を予知したものとして知られている二事例をあげてみると、一八九十年に教皇レオ十三世はサタン達が最後の百年間で人々をまどわす許しを神から受けたことを知り、事の重大さを悟り、Full Exorcismの祈りをつくつてサタンの攻撃から護られるよう願つたことがある。次に、現教皇のヨハネ・パウロ二世に引き継がれた、いわゆるファチマ第三の秘密とよぶ書簡のうち、未公開の部分がこの終末時を知る鍵であると言われていた。ところが天は、リトル・ペブルをはじめ世界中の真の幻視者達が預言し、次第にそれらの出来事が成就していることそのものが未公開の部分であると言う。

現教皇も幻視者なので、このことの真实性を神から知らされているとL・Pは言う。

ヨハネへの黙示録は文字通りに成就する。従来、黙示録に描かれた比喩の解釈と、それらの事が起こる時期は難解なものとされていたが、かつて天が比喩で示したものを現代の預言者に天が説きあかしているのだから、その識別は自明なものであり、神秘現象での直接性が認識される。日本の国は百人もの幻視者が出て、富士山の上に白く輝く大きな十字架が現れ、世界平和に大きく貢献する。しかし、世界の島々が海中に没する時、日本列島も国土の二割を残して海底に消える。

世界の大陸は一ヶ所に集められ、海はなくなり、神が人間と共に住み、もはや死はなく、悲しみも嘆きも労苦もない。人々は天使の助けを受けて、聖なる新しい都を建設する。

その時のエネルギー源はホスチアであり、交通手段は光の環であつて滑るように空間を移動する。社会形成では家族の聖化につとめ、言語はフランス語で統一され、民族の交流がなされ、国家意識はなくなる。人類が久しく望んだ地上の平和が訪れ、人間は個性を保ちつつ神に似せて変容すると、預言は説明している。これらの預言の識別が重要問題であり、L・Pと一致する幻視者達はカトリック教会の教導権に従順であり、教会が承認した幻視者に預言の識別を依頼し確認を受けている。

古典的な人類経済史の構図は、普遍的で超越的な神秘思想の歴史的継続性を現代にまで保っていると言える。

## カルヴィニズムのリベルタン糾弾

玉井 実

本課題は十六世紀中頃のジュネーブ教会の改革途上において、カルヴァン正統主義と「リベルタン」(自由主義者)の一派、「心霊派」(Spiritualiste)との間で、「聖霊論」を媒体とする福音書の理念および倫理上の糾弾に関するものである。その具体的資料としてG・シュナイダー著、『十六、七世紀における市民階級の精神史および社会史としてのリベルタン』(Der Libertin, zur Geist- und Sozialgeschichte des Bürgertums in 16. und 17. Jahrhundert, 1970)の第二章の二における「カルヴァンの狂信的な異端者への論争」(Calvins Polemik gegen die schwärmerische Häresie)の主張を中心に語りたいと思う。

問題の発端としては当時のジュネーブにおける市長選をめぐる市政上の利害により、この派との深刻な対立が生じてきたものである。さてこの聖霊派は十六世紀のフランドルを発祥として、フランス宗教改革の急先鋒であったが、およそ次のような宗教理念を抱いていた。彼らは古代の「律法廃棄論」(Antinomianisme)を秘めた「聖霊論」に著しい相違を有していた。宇宙の森羅万象は神の聖霊から派生するものであり、一種の汎神論的傾向を帯びており、宗教や倫理上の善悪の区別も無くな

り、靈魂は肉体とともに消滅し、罪性は観念のうちにしか存在せず、天国や地獄は単に比喩としての幻影であり、空想にすぎないということは、正統信仰から極めて逸脱していた。また正統キリスト教はその時々々の世俗の主権者に帰属し、神の真理と正義を疊らせていたというのである。

かような見地からカルヴァンは心霊派に対しておよそ二つの理念から糾弾している。先ずは彼らの福音書の純粹なる教理としての「聖霊」(esprit)の存在意義について問題にしている。

正統信仰からみれば、聖霊は万物のうちに遍在するので、神の御業そのものであり、神の意志に反しては何事も成就しない故に、神の属性としての悪は本来的に存在しえないのである。

それ故に彼は正統信仰の記述をパウロの言葉から「ロマ書八、二一―二七など」の章句を持出して、リベルタンたちが「生ける聖霊」を探求すべきだと非難していた。また彼らは聖書を無原則に寓意化して、神の言葉を歪めてきた事実にも解れている。その理由は単に聖書を寓意化することは、その本質を死文化するもので、事によれば聖書の啓示内容をも歪曲化し、その倫理的教訓に誤謬をもたらし、悪魔の妖術に賭してしまふことになる、というのである。ここに聖霊の本質が見出され、聖書の真正な寓意化が必要となるのである。けれども心霊派の人々は神を聖霊とは考えず、空虚な妄想と見なしていた。それらは正統派からみれば悪魔であり、現実世界であり、罪過であるが、彼らにはそのような認識を無視していた。それ故に彼らにとつてのキリスト像は当時の新旧教徒の抱く観念とはおのず

と異っていたのである。ここにキリストの十字架上の受難は彼らにとって本来的な「罪」の理念とはならず、何がしかの象徴にすぎぬことであつた。

一方、心霊派自らの倫理上の行為についてもカルヴァンは極めて厳しい評価をなしていた。彼らは近代的な華麗さを身につけた才気ある人種であるが、例の「律法廃棄論」を信奉していたので、神の思寵を秘めた道徳性を無視しており、極めて官能的、刺激的に振舞つていた。正統信仰からみれば肉体上の罪人である人間が、その純粋な道徳に対して不倫や放縱の根拠として、「律法廃棄論」を悪用したことは彼らの仕業と思われる。

このようにリベルタンの心霊派は福音書の聖霊について特異な汎神論的見解を呈示し、また人間的な情念や官能的逸業に耽つて、異端的ムードを創造してきた。筆者はここにリベルタンの心霊派を近代自由主義の一典型として見出すのである。

### 敬虔主義の聖書解釈

—— A・H・フランケとJ・A・ベンゲルに於ける ——

久保田 浩

敬虔主義の伝統に於いて展開された聖書解釈学はその「適用」という概念の存在論的含意故に哲学的解釈学の伝統に於いて評価されて来た。けれども敬虔主義に於ける解釈学は「適用」という契機のみで還元され得る訳ではない。ハレの敬虔主

義者フランケの解釈学は確かに「適用」という概念を巡つて議論が展開されているものの、この概念が如何なる必然性と重要性を伴っているかは哲学的解釈学前史としての敬虔主義解釈学への記述に於いて言及されることは些少である。又シュヴァーペンの敬虔主義者ベンゲルの解釈学には「適用」という概念すら登場して来ておらず、その教説の独自性は看過されがちである。従つて哲学的解釈学の関心からではなく、或る宗教現象として敬虔主義に於ける聖書解釈学の内的論理を考察することを通してその特殊性を説明して行くことが要請される。

フランケとベンゲルとの解釈学に於ける相違点と共通点とは畢竟、聖書の著者に関する理解に見いだされる。フランケにとつて聖書の著者とは第一義的には聖霊によつて聖なる「心情」を賦与された聖書記者として理解されている。従つて解釈者が正しい解釈を遂行し得る為には彼は霊によつて「再生」していることが不可欠とされる。蓋し「再生」によつて解釈者は聖書記者の「心情」を認識し得ると見なされているのである。更にこうした「心情」認識は翻つて解釈者の「心情」を形成する契機としても理解されているのである。この解釈者の「心情」形成が「適用」概念の内包であるとするならば、「適用」が解釈行為に於いて必然である所以は聖書が聖霊に拠る「心情」に基づいて生成しているという認識に外ならない。

ベンゲルにとつて聖書の著者とは神自身として理解されている。より厳密に表現するならばベンゲルにとつて聖書とは神の顕現であり、神の現実なのである。従つて聖書は聖書自体に対

する畏敬の念を解釈者に惹起せしめる。聖書は解釈者にこうした畏敬の念を以て神的真理を解明することを要求するのである。一方ベンゲルもフランケと同様に解釈者に霊が賦与されているべきことを主張しているが、その霊は聖書の言葉自体と同一視されている。フランケ的な「再生」が解釈の真偽を規定する規準であるのに対し、ベンゲルによる解釈者の靈所有とは解釈の前提条件としての「聖書体験」（即ち神体験）という性格を有している。

こうした著者理解の相違は両者の解釈学体系に於ける決定的差異を齎す要因となっている。フランケの解釈学に於いては聖書は「心情」解釈のテクストであるのに対し、ベンゲルのそれに於いては聖書は神の顕現として崇敬の対象と化している。両者共に体験的契機を解釈に於ける不可欠の条件として提示している点では所謂「敬虔主義」的として規定することは可能である。しかしその体験的契機はフランケにとっては「心情」認識の不可欠の条件である「再生」を、ベンゲルにとってはテクスト（聖書）体験を意味している。こうした解釈の前提的相違を鑑みれば、それ起因する解釈行為乃至解釈内容の相違は容易に察せられよう。

こうした「敬虔主義」に於ける二つの解釈学的内的論理の相違乃至共通点は思想的観点からの敬虔主義研究や哲学的解釈学に於いてはさほど顧慮されることはない。この点は聖書解釈という営為に関するこうした教説を一つの宗教現象として捉え、その宗教現象の論理構造を内在的に考究するという試みに

よって解明され得るように思われる。

## ルターにおける生と死の理解

早乙女 礼子

一、「生は死の始め」と言われるように、すべての生ある者は死において自己の終りを見いだす。つまり、生自身は受胎の胎めから死を孕んでいる。換言すれば、すべての生物は、地上に生を受けた以上、遅かれ早かれ、死を免れることはできない。ただし動、植物の死は人間の死とは本質的に異なっている。人間は死において有限性と儚さを経験する。しかし人間は「生に満ち足りた」(Gen. 25, 8; 39 u.a.)死ぬことができる。否、生の戦いの終りを懂れることすらできる。

ところでルターの宗教生活の出発点には死の問題があり、これを克服する道が探求されている。キリストの福音において永遠なる神の憐れみと愛を捉え、永遠の生を確信するに至る。このようにしてルターの死生観が語られる。とりわけ死の問題を取り扱ったものとして『死の準備についての説教』(一五一九)と『詩篇九〇篇講解』(一五三四/三五、一五四一)等が挙げられる。因みにルターは死の問題を、単に死の観点からではなく、死を生に關わらせて見つめる、つまり、「死を超えゆく生」を強調している。

二、ルターにとって死の問題は次の二つの出来事によって特

徴づけられる。一つは、一五〇五年七月シュトッテルンハイム近郊で彼は稲妻を伴った激しい雷雨に打たれ、この恐怖の体験が彼に、修道院に入るべく促したことが、もう一つはルターが修道院で死の試練に襲われていたことが挙げられる。このように死は罪の意識とともにルターの心を攻撃し絶望へと追いやる試練となっていたのである。

三、ヴァイザーの分類に依れば、「詩篇九〇篇」の表題は「永遠の神」という言葉で表象され、一一七節で構成されている。ところで一節は神の人モーセの祈りという言葉で始められ、人間の神への信頼という基調が力強く打ち出され、二一六節は神の永遠性（無限性）と人間の無常性（有限性）の対立をめぐって述べられ、七一―二節はこの対立は人間の罪、つまり神の意志と人間の意志の対立として見、その後で、一三一―一七節は神への祈りによって、神の恩恵と救済を乞い求めつつ、完結されるという内容構成になっている。

四、ルターの『詩篇九〇篇講解』は「慰めの書」に分類され、とくに彼の中心思想である、信仰義認、教義、礼典、社会倫理といった視点からではなく、神の前に自己の罪と死を自覚し、神への祈りにおいて、苦悩する良心が信仰によって神に義とされ、慰められるということが繰り返して説かれている。換言すれば、神への祈りを中心とした、詩篇の主題の「神の人」の内実が、ルターの死生観を示唆しているように思われる。

まず第一に、その中心概念は何よりも神であり、神への信頼に基づく祈りこそすべてであると説かれる。ヘブル語のマーオー

ン、「住処」こそ、生の内実とされている。第二に、神の永遠性と人間の無常性、即ち神の無限性と人間の無常性、儚さが述べられている。つまり人生は朝に萌え出で、夕べに枯れる草のようだと述べられている。ヘブル語のハラフは二重に変えられること、つまり自己の罪と死を自覚し、神に変えられることを意味している。第三に、神の怒りに対する人間の罪と死の自覚が促される。人間の生は神の生よりみれば、ほんのひと時であり、しかもその生は骨折りと悩みにすぎないという。

結論はまさに、「生の真中であって我々は死の中にある」という、自己の罪による律法の死から、罪の悔改めと神への祈りによって、「死の真中であって我々は生の中にある」という、福音の生、新生への永遠の転換が可能になる。そしてその転換の鍵は、キリストの十字架と試練の交点の呻きであり、死に勝利したイエス・キリストを実存する方向が示唆されているように思われる。その意味でこの詩篇には、まだ新約的贖いの思想は現われていないが、その方向が目指されているということが出来るだろうと思われるのである。

#### ヨハネ福音書とエピクテートス

#### (アリアーノス)との文体比較再考

佐々木啓

ヨハネ福音書の多くの注解者たちによって受け入れられてき

た E. C. Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel—A Study of its Aramaisms in the Light of Hellenistic Greek*, Chicago, 1931 で展開されている説「すなわち、ヨハネ福音書のギリシア語が、ヘレニズム、とりわけエピクテートス（アリアーノスが記述したが、実質的にエピクテートスの文体と考えてよい）の『語録』（ディアトリバイ）のそれに類似している」という説は、現在様々なかたちで試みられている新約聖書に対する新しい「文学批評」的観点から再考される必要がある。対象を、①繫辞 *εὐαγγ* の諸変化形、②接続詞 *καί*、③人称代名詞および実質的に人称代名詞として機能している指示代名詞・強意代名詞（ただし、いずれも男性・単数・主格のみを扱う）、④以上①～③までの語による複合文、に限定し、『語録』第一～二七章（おおよそヨハネ福音書に匹敵する語数の部分）の範囲で比較検討してみると、両者の類似のみならずいくつかの差異も際立っている。

①に関して、両者の使用総数（エピクテートス四〇三、ヨハネ四四二）は近似していると言える。しかし、具体的繫辞使用文を比較すると、例えば、ヨハネに見られるような様々なカギ概念（語）の繫辞使用文による組織化などは、エピクテートスには見られず、むしろ後者に顕著なのは、主語への形容詞による述語付与（エピクテートスの全繫辞使用文に対するその割合は三八%、ヨハネ一一%）である。また、存在を表わす *εἶναι* 諸変化形の使用総数も、エピクテートス四九、ヨハネ四七と近似しているが、後者では多くの場合、それが人称代名詞を伴う

とどう特徴がある。

②に関して、*καί* の接続詞 *καί* の使用総数は、エピクテートス二〇〇に対して、ヨハネ二七一と、必ずしも近似しているとは言えないのに対して、*καί* の後に来るような、いわゆる「引用の *καί*」(*καί recitativum*) の数とその割合は、エピクテートス四四・二〇%、ヨハネ六六・二四%と、両者とも割合においてほぼ等しい。ただし、ヨハネにおいて見られるような拡張された *καί* の用法にあたるものは、エピクテートスには見られない。

③に関して、これらの代名詞使用総数は、エピクテートスの場合、一人称四七、二人称四九、三人称四九に対して、ヨハネはそれぞれ一三二、六一、九七と、数の上でも両者は相違しており、各人称間の使用数のバランスも対応しない。また、例えば、エピクテートスでは、*οὐτος* と *αὐτός* の間に、「それ」「あれ」といった文脈上の遠近に対応するような本来的指示作用が残っているが、これはヨハネには見られない。

④に関しては、*a*、*οὗτος* 節中に繫辞使用文が含まれる場合、*b*、人称代名詞を用いた繫辞使用文、*c*、*οὗτος* 節中に人称代名詞使用文がある場合、*d*、*a*～*c* の要素を備えた文、以上四つの複合文の数や割合は、エピクテートスでは、ヨハネはむしろん共観福音書の各値よりも小さい。

Colwell の主張するように、ヨハネ福音書テキストとエピクテートス『語録』テキストとのギリシア語の類似は、表面上いくつかの点において明らかであるが、他方、以上の若干の分析

によつても判明するように、それらの使用数や具体的使用法に多少立ち入つて考察すると、むしろ兩者の間の顯著な相違を見のがせない。Colwellは、エビクテートスの発言を比較的忠実に記述したとされる『語録』の文体との類似を根拠に、ヨハネ福音書のギリシア語は「話し言葉」であるとして述べているが、こういつた問題に關しても、最近新しく發展している新約聖書に対する様々な「文学批評」理論に即したより詳しいテキスト構造の分析を積み重ねたうえでの再検討が必要であらう。

### カトリック史流の一特徴

——他教派の流れと比べて——

青山 玄

キリストの使徒ヨハネの靈性と思想は、その弟子ポリカルボを介して、孫弟子と称してもよいリオンのエイレナイオスに受け継がれ、神のことは（御子）と聖靈とを神の両手と見る三位一体の神論や、完全な人間は肉と魂と靈との三要素が一つになる所に実現すると考へる人間観や、人間の歴史を、いつも同一次元で繰り返される輪廻のようなものとしてではなく、神に向かつて絶えずより高く發展するものとして捉へる、最初のキリスト教的歴史観などを生み出したが、古代のギリシア教父たちは、この流れを受け継いで底の深い神学思想を豊かに發展させた。それを殆どそのまま変えずに現代に伝へているのが、ギリ

シヤ正教である。教会の地盤である社会や国家がどれ程大きく變貌し、教会がその中であつてどれ程苦しめられようと、この教会は、それら一切の変遷を絶えず新たに超越しつつ、内的には殆ど横揺れのない一貫した流れを千數百年も続けている。それは、強いて喩へるならば、大海の海流を下から支へている深海の流れのようなものだと思ふ。海底火山や大地震などの地殻變動の時を別にすれば、一般に深海の流れは、海面に近い上層部の流れのようにうねることも波立つこともしない、もつと静かでゆつくりとした大きなものではなからうか。

これに比べると、使徒ペトロの流れに棹さすローマ・カトリック教会は信仰者集団全体を上から統御することにもつと大きな関心を示し、前者のように内面から草の根的に教化し浄化しようとするよりも、むしろもつと積極的に外的の世界へ出て行き、利用し得るすべてのものを利用しながら、上からの権威をもつて指導することに傾いていたように思われる。例えば、初代教会にはミサの儀式もギリシア語でなされていたが、三世紀初頭頃にテルトリアヌスがラテン語で著作活動を始め、キリストによる救いの理解に法学的思考を導入したり、人間を靈魂と肉体とから構成されしていると説く人間観を広めたりすると、西方教会は次第に東方教会から離れる独自の動きを示すようになり、四世紀後半からはミサもラテン語でなし、神学においても東方教会の伝統とは異なる独自の見解を表明し始めている。

六世紀末からローマ教会がゲルマン諸民族のキリスト教化に本腰を入れ始めたり、八世紀にローマ教皇がフランク王国に接

近したりした頃からは、東西両教会はますます大きく離れ、遂に十一世紀半ばには互いに反目し合う程の対立に達したこともあった。しかし、両教会がその後互いに相手のミサその他の秘跡を有効と認め、相手を言わば兄弟として感じていたことは注目に値する。事実、西方の神学者・靈性指導者たちはその後もさまざまな形で東方教会の伝統や神学思想に学んで、そこから大きな影響を受けており、それらに支えられ深い信仰生活を営んでいる。

ところで、このローマ・カトリック教会の流れは、決して一筋縄で統御できるような単純なものではなく、特に十一世紀頃からは各種の改革的動きが教会内部あるいは修道会内部に次々と発生して、絶えざる変革と多様化の時代と称しても良いほど活発な動きを示している。それでも、この多様化によって大所帯にふくれ上がったカトリック教会が、全体としてまだローマ教皇の権威の下に一つにまとまっており、たゞその時の教皇とは激しく対立することはあつたとしても、教皇の権威から離れて完全に分立する動きが、その中には殆ど見られなかった。

しかし、十六世紀に発生したプロテスタント諸派の中には、はつきりと教皇の権威から離れて生きようとする動きが強く、彼らは、自分たちの聖書解釈を新しく生まれた宗派の唯一の基礎とし、それと連う聖書解釈には強く反抗し抵抗した。この抵抗は、清くありたい、汚れたくないという潔癖心の現れでもあつたと思う。こうして生まれたプロテスタント諸派は、聖書解釈や信条などの違いから次々と分立を続け、遂には大小合わせ

て何百という流れに分かれてしまった。今世紀の初め頃から、これらの流れのうち主流をなしている諸派が中心となって、参加各派が相互対立を可能な限りで解消し、実践面で互いに協力し合うエキュメニズム運動が次第に広がり、一九四八年には、約一五〇に達するプロテスタント諸派の代表がアムステルダムに会して、諸教会の世界委員会 (World Council of Churches) を結成した。そしてローマ・カトリック教会に対しても、このエキュメニズム運動に参加するよう強く呼びかけた。

種々のいきさつの後、教皇ヨハネ二十三世は新しい公会議開催の目的の一つに、カトリック教会から離れているキリスト信者たちを教会との一致へ呼び戻すことを掲げ、そこにかんりの力点を置いたが、この教皇の言葉、ならびに第二ヴァチカン公会議が公布した「エキュメニズムに関する教令」を読むと、その言外に、カトリック教会の伝統は海流のように大きな流れであり、プロテスタント諸教会の流れはそれぞれ言わば黒潮周辺のさまざまな小さい海流、あるいは河川のようなもので、その水はいつかは黒潮に合流すべきだ、と表現しても良いような希望と自信にあふれた考えが隠れているように思われる。

この表現が妥当であるか否かは別として、仮にカトリックの歴史的流れを黒潮のような海流に喩えてみると、いろいろな現象が良く説明できるように思われる。海流は、相異なるさまざまな水を併呑し、それらが互いにもみ合いうねりをなして流れる力強い濁流であるが、河川よりも汚れに堪えて得る広さと大きな自浄力を持っていて、清流よりも多くのまた大きな生き物を

養っている。河川も時々大きく左右に蛇行するが、海流も、例えば近年の黒潮のように四国沖から小笠原群島の近くにまでも曲がって流れ、再び日本近海に戻るなどの数百キロも常のコースから離れる迂回をなすことがあり、その迂回はとても河川の比ではない。しかも、一つの海流として分裂せずに流れ続けている。カトリック教会の一面には、このような特徴があることを、その歴史から学んで良いのではなからうか。

## M・C・ペリーの来日と宗教問題

—— 仏基の対論(6) ——

芹川 博 通

一 M・C・ペリーの来日以前の日米関係には、三つの懸案があった。

- (一) 一八三七年のモリソン号事件、広東のアメリカ商人オリファント (Oliphant, D.W.C.) がマカオで保護された日本人の難波船水夫を送還し、これを機に貿易をしようとしたが、浦賀沖で警備隊に砲撃され、マカオに帰航した。
- (二) 一八四六年七月二〇日、ビッドル (Bidell, J.) 提督の率いる二隻の軍艦が浦賀に入り、通商を求めたが拒否される。

(三) 捕鯨船ラゴダ号 (一八四五年) とセントローレンス号

一八四六年) の遭難とその乗組員の取扱いが問題になる。

## 二

アメリカの日本開港戦略にあたって、日本の情報は、主として、オランダ人によるものであった。なかでもシーボルト (Seibold, P.F.J.V.) は遠征隊員に当って、「アメリカは日本の現宗教と政治とを乱さないことを声明すべきである。」といい、平和裏に通商条約を結ぶことを提案している。

一八五二年一月、ペリーの率いる遠征隊には、フィルモア大統領の親書をたずさえており、この訪問の目的が「友好、通商、石炭と食糧との供給およびわが難破民の保護である。」とあり、ペリーの書状には、「その法律は国内各市民の宗教に干渉することなく、況んや他国民の宗教に干渉せざるものなることを日本人に説明するよう命ぜられている。」という主旨のものであった。しかし、「帝國的膨脹論者」(松田智雄) のペリーは、沖縄占領計画の上申書を提出しての遠征であった。

## 三

一八五三(嘉永六)年七月八日、ペリーの艦隊が浦賀に入港し、大統領の親書をわたし、翌年三月三十一日、日米和親条約(神奈川条約)が締結された。

この条約(および附加事項)の締結時に発生した宗教問題は、おおよそ、四つに分類することができる。

- (一) 乗船してきた一人の日本人に祈禱書をみせると、十字架の挿絵をみたときに、顔を赤くして、この本を落し

(二) 条約文の最後に双方の年号を記入することを求めたところ、日本の役人は日付は喜氷の年号だけで記入したいという。つまり、「主イエス・キリスト」の字の記入を断った。

(三) 四回にわたって、陸上で、キリスト教による葬儀がおこなわれた。

(四) 下田の寺院に宗教書を置いていったという事件がおこなわれた。

#### 四

ペリーの日本遠征記によってキリスト教の日本宗教観、とりわけ仏教観をみると、次の三つにまとめられる。

(一) 仏教は偶像崇拜 (idolatry) である。

(二) 日本人がカトリックとプロテスタントの相違を理解するようになったときには、キリスト教の宣教も可能になることであろう (海軍僧官ジョーンズ)。

(三) 「より純粋な信仰とより啓蒙された礼拝とによって、かれらをキリスト教徒の仲間たらしめる日の明け初めんことを待望する。」(『日本遠征記』序) ペリー自身も、キリスト教によって非キリスト教徒の蒙をひらき、「非キリスト教徒をキリスト教化する」目的をもっていた(一八五六年の演説)。

一九世紀における仏基の対論は、ペリーの来日によってはじまるであろうことがきょう。(cf. Thelle, Noto, Buddhism and Christianity in Japan: from Conflict to Dialogue, 1854-1899, 1987.)

### 明治初期の長崎における

#### プロテスタントについて

坂井 信生

幕末から明治初期にかけての長崎のプロテスタントの動向は、主として宣教師の活動を軸に展開している。

長崎のプロテスタント史は、日米修好通商条約が締結された一八五八年の翌年、米國監督派のウイリアムス、リギンス、改革派のフルベッキの長崎上陸にはじまる。その後も英國教会のエンソール、モンドレル、改革派のスタウト、メソジスト派のデビソン等が続々と長崎に着任している。

ところで、これらの各派宣教師の活動は、一八七三年のキリシタン禁制の撤廃を境にして、前後二期に大別することができ。かれらは長崎に上陸したとはいえ、禁教令下にあつては宣教師本来の任務たる直接的伝道を公然と行うことはできず、こうした活動は禁教令が廃止されたのちに、本格的に開始されるからである。

まず、禁教令下における宣教師の活動であるが、「伝道活動に関して多くを語ることはできない」(バーンサイド)がいうように、ほとんど本格的な伝道活動はみられない。その多くは間接的なそれである。

その第一は長崎在留外国人の宗教生活の援助である。出島の

英国教会はその典型であり、在留外国人の正しいキリスト教的生活が日本人のキリスト教理解の一助となることを願つてのことである。第二は中国からの聖書、宗教書をはじめとする漢書の輸入販売である。「中国の宣教師の出版した漢籍をして、福音を日本人に伝える方法」(フルベッキ)、いわば文書伝道である。第三に、宣教師の多くは乞われて英語教師として教鞭をとっている。幕府の洋学所(濟美館、広運館)、佐賀藩の致遠館あるいは私塾などである。

居留地からの外出に制限が加えられ、幕府・政府の密使の監視下におかれたこれら宣教師の活動の成果がなかった訳ではなく、僅かながらも若干の者に授洗している。佐賀藩の村田若狭兄弟、筑前の二川一騰、肥後の清水宮内らであり、中には邪宗探索の任に当たっていた僧二村守三もふくまれている。この時期の受洗者はほとんど他藩の人であり、長崎の人と推定されるのは僅かである。長期にわたりきびしいキリシタン禁制下におかれ、ことに浦上四番崩れを目撃している長崎市民にとり、キリスト教への接近、ましてや入信にむしろ恐怖をすら感じさせるものがあつたのであろう。もちろん、この間に宣教師たちは来るべき解禁の日に備えて日本語の習得につとめているし、聖書翻訳にも従事している。

一八七三年、キリシタン禁制が解かれるや、これら長崎の宣教師は公然とかれら本来の伝道活動を開始する。

まず、かれらは居留地の自宅あるいは居留地と市街の境に出で、説教所を開設して直接日本人に伝道を開始する。その成

果としてほどなく、改革派、聖公会、メソジスト派と各教派の教会が長崎に創設されるのである。ついで、かれらは受洗青年の中から選抜して、私塾で神学教育を施し、日本人伝道者の育成に着手する。明治十年代には改革派のスチール・アカデミー(のちの東山学院)、聖公会の聖アンデレ神学校、メソジスト派のカプリ・セミナリー(のちの鎮西学院)と長崎は三神学校を有することになり、九州の主要都市へ伝道者を送り出す拠点となつている。同時に、宣教師はキリスト教主義学校の設立にも意を用い、先述の東山、鎮西の他に、出島英和学校、活水女学校、梅崎女学校、十人女学校などが創立されている。

このようにみてくると、明治初期の長崎プロテスタントの動向は、日本プロテスタント史上においても、きわめて重要かつ先駆的地位にあつたということができよう。

### Valentin Weigel の創世記解釈をめぐって

深 沢 英 隆

宗教改革第二世代に属するプロテスタント思想家ヴァレンティン・ヴァイゲル(一五三三—一五八八、以下W)の名のもとに残されていた一連の創世記釈義(『万物の創造に関してのモーゼの第一章の四様なる解釈』*Vierertley Auslegung über das erste Capitel Mosis von der Schöpfung aller Dinge*)の草稿がWの真作であることは、六〇年代のFritz Liebの研究以降

ほぼ定説となった。さらにリープは、十八世紀初頭に著者・編集者ともに匿名で刊行され、当時の宗教状況に少なからぬ影響をもった論集『創世の秘義』に、このWの第一より第三までの創世記解釈が収録されていることをつきとめた。初期の創世記への神学的関心に加えて、一五七〇年代後半より顕著になってきたバラケルスの影響と自然哲学への関心とは、当初より救済論的関心と結び付いて、Wをして、一五七七年ごろより一五八八年に至るいずれかの時に、まとまった創世記解釈へと向かわしめたと考えられることができる。

刊行された三つの積義は、六日間の創世の業を解釈する古典的なヘリサメロン文獻に於けるような形式的統一性を持っている。しかし正統主義教会およびその聖書解釈に対する極めて激しいボレミークのことが頻出する点は、目につく特徴である。第一積義の眼目となっているのは、素朴な言葉の背後に自然及び超自然のあらゆる認識を包摂した書物としての創世記の特徴づけであり、それと相応した解釈態度の要請であるが、ここでもまずは、当時正統教会等で一般的であった創世記積義の様々な典例（直字的解釈、自然主義的解釈など）の実例が列挙され、苛烈な批判が加えられている。

続く第二・第三の積義においてWは、具体的な創世記第一章の六日の業の積義を行ってゆく。その神論においてWは、新プラトニズムやエックハルトを継承し、基本的には否定不可能な、絶対超越的な神性の立場に立っている。しかし『世界の場所』(Yom Ort der Welt)に典型的に見られるような世界論的関心

をも受けてなされた創世記解釈においてWが目指したのは、神性と創世をめぐる限界的な思弁的問いを問うというよりも、むしろ六日の業の宇宙論的な詳細と、その救済論的含意の呈示であった。Wの積義には、フィロンや教父の創世記解釈の影響をも見届けることができるが、そうした中でWの独自性は、創世記の言葉に密着しつつ、それを主にバラケルスの自然哲学より借用した概念により、超感性的な出来事として記述していった点にある。それを叙述するWの言葉は、最初の創造や、霊的宇宙からの物質宇宙生成の結節点としての天使の墮罪を意志行為として描くペルソナの表現と、いわゆる「第二原因」以下の錯綜したフェシスの生成連関を描く自然哲学の言葉との特異な結びつきを示している。

創世記という書物は、一方では各時代の解釈者の想像力を刺激し、多様な解釈を喚起してきた。しかし他方では、その時々々の自然像の変化に伴い、創世記の素朴な表象世界と自然認識との間に開いた疎隔をいかに媒介するかという解釈学的課題が、各時代の冒険的解釈者に課せられてきたともいえる。やはりそうした課題の上に立たされてきたWの積義の解釈学的特徴は、聖典の字義を尊重しつつ、字義と実在連関を持つ超感性的の意味ないし事態を、字義に再付与する点にある。字義の実在連関を否定するアレゴリー解釈とも、また否定はしないものの、それをアリストテレス的自然学を援用して解釈してゆく正統主義的自然学的解釈とも異なるWの解釈は、Wもそれに属する同時代の一思潮にしばしば冠せられる名称を用いて、「自然神秘主義

的解釈」とでも呼ぶことができるものである。

こうした積義形式と積義の意味はまた、中期以降のWの「キリストの天的体」(Der himmlische Leib Christi)という思想モチーフに窺えるような、Wの宗教性とも対応している。このような、ある種の生命的・実体的な救済根拠≡救済資料を求める自然神秘主義的な宗教性は、従来の西洋神秘主義の思想的解釈からすれば、悪しきヒュポスターゼへの志向と見なされることが多かった。しかし、自然神秘主義とここへ呼んだ宗教性や、その創世記解釈は、一七、八世紀を通じて、自然科学への対抗運動を展開した宗教思想運動に少なからぬ影響を与えたのであり、ここからすれば、ヴァイゲルの創世記解釈の宗教史的重要性は見逃しえないのである。

\*使用テキスト：*Das Geheimnis Der Schöpfung*, Amsterdam(?), 1701, S. 1-221.

### テイヤール・ド・シャルダンの神秘主義

岸 英 司

テイヤール・ド・シャルダン(一八八一—一九五五)は地球古生物学者でありながら、同時に彼の宇宙的ヴィジョンによって、彼が現代の神秘家であることが明らかである。彼に最も大きな影響を与えたのは彼の母であり、テイヤールは母からカトリック信仰、特に「イエズスの聖心への信心」(La dévotion

du Sacré-Coeur de Jesus)を受け継ぎ、この信心は彼の神秘主義に強い色彩を与えている。彼は彼の心に最高のものを与えた母を愛し、宇宙進化のすべてがひとつの愛(神の愛)によるというヴィジョンは母から与えられたものであると告白している。彼の髪の毛が火によって焼けた時、「なくなるのではなく、姿を変えるのです」と幼いビニールに語りかけた彼の母の言葉の中に、我我は彼の変容神秘主義の萌芽を認めることができる。幼い時よりの不滅のものを求める彼の心は岩石の研究に向い、さらに中東砂漠との出会いは、物質の無限の拡がりキリストの偉大さを彼に啓示する。彼は神秘家であるが、彼には神秘体験があったかどうか。ここでは「物質のなかなるキリストーペンソン風の三つの物語」(一九一六)と「世界のうえで捧げるミサ」(一九二三)を取り上げる。第一のものは、彼のヴィジョンであり、直観であつて、彼の表現にもかかわらず、それは空想的な幻想ではなく、まさに彼の体験のうつつである。彼はこれらのヴィジョンの中で、キリストの聖心が宇宙的拡がりをもち、聖心はすべてに透入し、聖心にすべてが収斂する彼の神秘主義をあらわしている。彼の友人という第三者に語らしめる手法は、聖パウロのそれであり(ニコリント二一の二—四)、時として例えば、『神祕の場』(Le Milieu mystique)の中では、一人称になるところに、彼自身の体験であることが明らかである。第二のものにおいては、地球全体を祭壇として神に捧げ彼のヴィジョンは、いっさいがいっさいであり、ひとつである神に上昇する、彼の上昇神秘主義をあらわしている。

彼の神秘思想の特色について考察すると、先ず第一に、彼の神秘主義は上昇神秘主義である。「西洋の道、新しい神秘思想を求めて」なるエッセーには、彼の多を非実在としてではなく、実在として、それを一に統合する神秘主義、すなわち「多を放棄する」神秘主義ではなく、「多を突き抜けて行く」神秘主義の主張が強く出てゐる。彼の友人の批判があつたが、彼の東洋の神秘主義理解には問題が残る。次に彼の神秘主義は人格神秘主義である。彼は宇宙の奥底にあるものをベルソナとした。第三に彼の神秘主義は愛神秘主義である。彼の創造的結合、共感、人間のエネルギーもすべて愛に外ならない。多が一に結合されるのは愛に外ならない。宇宙は究極的に宇宙的キリストの力によって、融合してひとつの白色光のようになる。彼は超物質的な燃える愛の焰の神秘家である。第四に、彼の主要著作『神の場』(Le Milieu divin, 1926-1927) は彼がそれを「私自身」とよんだいわば、神の最終的ヴィジョンである。それは宇宙の進化の全体のなかで、神によって成熟し、浸透された宇宙のヴィジョンであり、それは結合に向う変容 (une transfiguration unitive) である。それは宇宙の量的充満であり、質的完成であり、神秘的な充溢 (フレローマ) である。その中で実体的な一者と創られた者があるならぬの混乱もなく融合するのである。それは事物の内裏の存在の変容 (une modification de l'être profond de chose) である。宇宙はキリストの聖心によって引き寄せられ、宇宙的キリストとなる。その原動力は愛であり、この愛において多は一に上昇し、総合され、融合され

る。それは「神がすべてにおいてすべてとなる」(「コリント一五の二八」場 (Le Milieu) である。

### シモーヌ・ヴェイユにおける死

澤田愛子

本稿は三十四年の特異な生涯と思想で知られるシモーヌ・ヴェイユ (Simone Weil 一九〇九年—一九四三年) の形而上学的思想の中から、死のテーマに焦点を合わせ、それを時間との関係から考察し整理したものの要旨である。死への社会的関心が高まっている現在、ヴェイユの思想が人生の終末を直視する人々に光を与えるものとなれば幸いである。

シモーヌ・ヴェイユにおける時間 (Le temps)

ヴェイユによれば、「時間」は人間の犯した原罪の懲罰の結果として、与えられたもので、それによって人間は永遠から閉め出され、時間の束縛を受けることになつたという。こうしてもたらされた時間は、過去、現在、未来から構成されるのであるが、よく考えてみれば、過去は既に過ぎ去つたが故に存在することはなく、未来もまだ到来してないが為に非在である。唯一現在のみを我々は所有することになるが、それとて意識にのぼる時には既に過去としてであり、そうしてみれば現在も無である。従つて「時間は現実には存在しない」ということになる。しかし「我々はその現実には存在しない時間に従属してい

るのである。」(Leçons de Philosophie)

ではどのように従属しているのか。とりわけ我々が非在である未来への執着の中に生きる存在であることにヴェイユは注目する。しかし未来が現実的には非在である限り、それへの志向は非現実なる想像界を歩むことに他ならない。そうであれば真理にまします実在(神)への道は閉ざされてしまうことになるというのがヴェイユの考え方であった。

では如何にすればよいのか。未来への執着を断ち切り、又文化の様式において継承されてきた遺産を除いて過去にも囚われることなく、ただ「現在」(Le présent)のみを生きたことが肝要である。それは同時にすぐ過ぎ去る無(Néant)を受容して生きることでもあり、そのみが真理にまします実在へと我々を導いてくれる道なのである。

シモース・ヴェイユにおける死 (La mort)

#### a、精神的死

無にすぎない現在に留まること、即ち想像の世界を脱して実在の世界に生きることは、ヴェイユにとっては精神的な死とも呼べる行為であった。それは生きる為の理由を構成するあらゆる欲望や執着からの離脱であり、自己放棄の実践となる。それは又同時に魂の本性的部分に死んで、超本性的部分に生きることもであり、神の創造の御業を逆に辿る脱創造(De-creation)の行為とも重なる。人はこの徹底した脱創造を日々実践することによって、創造の原点である無に至りつくのである。ここには至高の愛があるとヴェイユは語る。

#### b、肉体的死

このような日々の精神的な死を実践する者にとって、肉体的死即ち現実の死は自己放棄のつまり自己の無化の完成を告げる出来事となる。ヴェイユは想像でしか語り得ない死後の世界は一切言及をせず、ただ死の瞬間にのみ焦点を合わせる。そこそ純粋な裸の確かな永遠の真理が、魂の中に入る瞬間であるからである。(Attente de Dieu) 自我への執着を断ち切り無化の道を進んだ者にとって、この瞬間はまさに勝利の瞬間ともなる。その時実在は魂を被い尽くす。まさに人生とは、この死の瞬間をふさわしく迎える為の長い準備のプロセスでもあったのだ。「真理は死の側にある。」(La Pesanteur et La Grâce) のだから。

以上のように考える時、人は死に対する恐怖からも解放されるのではなからうか。自己からの離脱が既に精神的な死を意味するのであれば、それを日々実践することによって実際の死に対する恐怖からも徐々に解放されてゆくのである。なぜなら死の恐怖とは、自己の無化に対する恐怖でもあったからである。

従って以上をまとめてみれば、死は精神的及び肉体的死の區別を越え、自己(Le moi)の無化、即ち「私」の無化という一言で表現されるようになる。その準備が精神的死であり、完成が実際の死の瞬間なのであった。この無において人は真理の原点に立ちかえる。ヴェイユの変転きわまりなき悲痛な生涯は、まさに自らの思想の具現化でもあったのだ。

砂漠の師父アンモナスにおける  
修道的生活の理解

竹田文彦

三世紀の末、アントニオス (Antonios) によって始められた修道生活は、またたく間に多くの共鳴者を見出し、エジプトの砂漠は彼に倣って生きようとする人々の群れにあふれた。彼ら砂漠の修道士たちは、アントニオスの修道 (sketis) という生き方をいかに理解し、継承していったのであろうか。この問題についてアントニオスの直弟子の一人で、後にエジプトの修道共同体の靈的指導者の一人となったアンモナス (Ammonas) の筆になる『アンモナスの手紙』十四書簡は、我々に重要な手掛りを提供してくれる。

本書簡は、元来、特定の修道士なり修道共同体に修道生活における様々な問題について助言を与えることを目的として書かれたものである。しかしながら我々は、そこにキリスト教における最も原初的な靈的生活についての一理論を読み取ることができる。

アンモナスは、まず靈的生活の最初の段階において聖靈を求める絶えざる祈りが必要であることを説く。アンモナスにとって靈的生活とは、自らの意志を捨てて、ひたすら聖靈の導きに従う生活を意味する。それゆえ、靈的生活を歩もうとする者

は、まず神に聖靈の導きを乞い願わなければならない。この絶えざる祈りの要求は、しばしば四世紀末、シリアにおこったメッサリウス派 (Messalians) の教説との類似性が指摘されてきた。しかし、メッサリウス派の祈りが聖靈による魂の浄化を主眼としたものであるのに対して、アンモナスの説く祈りは、靈的生活を歩むにふさわしい主体、すなわち自らの罪に死に、聖靈の恵みによって新たに生かされた自己の確立に向けられている。アンモナスの祈りは、その内に徹底した自己否定と聖靈の恵みによる再生という契機を含みものである。その意味で回心を主要モチーフとした祈りである。

しかし、この絶えざる祈りによる聖靈の恵み獲得は、同時に悪靈の嫉妬を引き起こし、キリスト者を悪靈とのあくなき闘いへと駆り出すことになる。アンモナスが靈的生活の第二の段階として位置づけているのが、この悪靈との闘いである。しかしながらアンモナスは、この悪靈が引き起こす試みを決して悪いものとは考えていない。むしろ試みは、魂の靈的進歩にとって不可欠な要素と見なされている。試みそれ自体は悪靈の仕業によるものであるとしても、魂が試みにさらされ、信仰を試されることは、神の計画の一部であり、聖靈の働きだからである。聖靈は、イエスを荒野へと導いたように、キリスト者の魂を靈的荒野へと導く。そしてこの試練を耐え抜いた者に神は大いなる喜びをもたらすのである。

それでは、この試練を耐え抜いた魂に与えられる大いなる喜びとはいったいかなるものであろうか。アンモナスは、それ

を「分別」(Seppens)の賜物と呼んでいる。キリスト教における「分別」とは、パウロがコリント人への第一の手紙において典型的に示している「霊を見分ける力」(Distinguish reality, etc.)、つまり、人間に働きかける諸霊を見極め、それが神から来たものか、それとも単なる自分勝手な思い込みや悪霊から吹き込まれた情念にすぎないかを識別する能力のことである。アンモナスの「分別」理解もこのパウロの理解に沿ったものである。修道士は、日々、形を変えて襲ってくる悪霊の誘惑と戦わなければならない。「分別」の賜物は、そのような試練の中にあつて、より確実に聖霊の導きを識別し、それに従うことを可能とする。それゆえ、「分別」を獲得した者は、もはや以前のようには迷うことはない。彼は、霊的生活の上級者の域に達したのであり、これからはより高次の霊的探求が求められるようになるのである。

アンモナスの霊的生活叙述は、この「分別」の獲得を一つの頂点とする魂の霊的道程として描かれている。しかし、そこには後の神秘思想に見られるような魂の神への上昇といった考え方は見られない。アンモナスは、霊的生活の上級者の域に達した者は、まだ靈的に初歩の段階にある者に助言を与え、彼らのために祈らなければならないことを強調する。霊的生活の営みは、本質的に共同体的な営みであり、キリスト者の魂は、終末に至るまでこの地上で共に試練と闘いながらさらなる霊的進歩を目指すのである。

以上、簡単に見てきたようにアンモナスの霊的生活理解は、

徹底的に聖霊との関わりにおいてその歩みを具体化した点に特徴をもっている。つまり、アンモナスは、パウロの「霊に従って歩みなさい」(ガラテヤ書五章十六節)という霊的生活の勧めをもってアントニオスの修道的生を解釈したのである。そしてまだ素朴な形であってもアンモナスがここで展開した霊的生活についての様々な考え方は、後のキリスト教における霊的生活に生かされ、その伝統の中に脈々と受け継がれていくことになったのである。

### 古代メソポタミアにおける誓いの表現

渡辺和子

アッカド語に限らず、セム系言語における誓いは概して条件節とその後続文、すなわち「もし私が…ならば、私は(神に)呪われよ」という表現形態をとる。これは誓いに反した場合に自分自身に罰として災いが下されることを願うものである。この場合、「私は呪われよ」の部分にあたる後続文が省略されることも多い。またアッカド語文法では、条件節で用いられる動詞は直説法の形をとるという原則があるにもかかわらず、誓いの表現としての条件節では動詞が接統法の形をとり、また後続文も省略されることが多い。従来の文法では、接統法をとる条件節は誓いの表現に特徴的であるとし、その条件節内の肯定と否定を逆にして、すなわち「もし私が…ならば」という表現は

「私は決して…ではない」と訳すべきであるとされてきた。また現在の文法書では条件節における接続法の用法は不明であるとされている。

紀元前七世紀の新アッシリア帝国の粘土板文書である『エサルハドン宗主権条約』は、「宗主権条約」ではなく誓約文書であることが判明している。この文書の前半部には接続法が用いられた多くの条件節があり、それらの後続文は省略されている。この文書に限らずこのような条件節は誓いの表現として、肯定と否定を逆にして訳すべきだとする研究者もある。しかしこれらの条件節のほとんどは二人称複数形で述べられているのであり、文字どおりには「もしあなたがたが…するならば」という意味であるが、従来の訳では「あなたがたは…しない（ことを誓う）」とされた。しかしながら『エサルハドン宗主権条約』の後半部には数多くの呪いが集められており、それらの多くは「神…があなたがたを呪うように」という内容になっている。これらの呪いは、前半部の条件節群の後続文に相当するものであり、従って前半部の条件節の肯定と否定を逆転させて訳すことは適切ではないと考えられる。また二人称で述べられた条件節は誓いではなく、むしろ威嚇である。『エサルハドン宗主権条約』のなか所には一人称での誓いが記されている。それは「もしわたしたちが…しないならば、神々が私達の責任を追及するように」という内容を持ち、この誓いがこの誓約文書の核心部を形成すると思われる。

『エサルハドン宗主権条約』には直説法が用いられた条件節

も見出される。それらは、起こり得ること、単なる想定について価値観を交えずに述べるものである。それに対して接続法が用いられた条件節では、一人称、二人称の別を問わず、話者の観点から、決して起こってはならないこと、もしくは起こったはずのないことが述べられている。それゆえに条件節における接続法の用法は、話法であると考えられる。接続法を用いた条件節は、将来の事柄については「もし万が一にもそんなことをしようものなら…」、過去の事柄については「もしそんなことをしたのであれば」という発言になる。このような接続法の用法は条件節を条件節としてそのまま訳出しなければ理解できないものである。

『旧約聖書』でも誓いは、呪いに相当する後続文が省略された条件節で表されることが多い。ただしヘブライ語に接続法は否定を逆転させて訳すとしているが、なかには後続文は肯定と誓いの条件節もある。典型的な例は「ヨブ記」三十一章にある。ここでは「もし私が…をしたのであれば」という条件節がいくつか並べられた後に、自分に災いが下されることを願う後続文が置かれ、再びいくつかの条件節と後続文の組み合わせが続くという構成になっている。聖書協会訳と新改訳では条件節がそのままもし私が…をしたのであれば」と訳出されているため、自己呪詛である後続文とつながるが、新共同訳では肯定と否定を逆転させて、「私が…をしたことは決してない」と訳されているため、後続文の前には「もしあるというなら」という原文

にはないことは補わざるを得なくなっている。この「ヨブ記」の例は、後続文を伴う誓いの条件節としては貴重な例であり、古代オリエントの法廷での証言の在り方を垣間見せてくれるものである。

### 予言書表題の託宣性と非託宣性

吉田 泰

旧約聖書予言書表題は当該予言書の特徴を物語ると共にその成立過程の編集事情を開示する手がかりとして K. Budde (Die Überschrift des Amos und des Propheten Heimat, 1897) 以来、注目されてきた。その一つアモス書の表題の「言葉」を取り上げて、その託宣性について改めて検討してみたい。

「テウアの牧者の一人であったアモスの言葉、それはユダの王ウシヤとイスラエルの王ヨアシシュの子ヤロブアムの時代、あの地震の二年前に、イスラエルの王について示されたものである」(新共同訳)

(1) 予言者の職業、予言の歴史的検証に南北両王の統治時代を挙示する。従来「アモスの言葉」は「ヤハウェの託宣」として解釈する。しかし表題の *dabar* は常に託宣を意味するとは限らない。

(2) アモス書と同じ複数形はエレミヤ書一、一であるが、一、二冒頭の関係代名詞は一節のアモスの名と出自にのみ関わっ

ているので、新共同訳のように「エレミヤの言葉」(一、一)と「ヤハウェの言葉」では一致しない。それゆえ最近は一、一 *dabar* は Die Geschichte (Rudolph, HAL), Die Angelenheiten (Herrmann) と理解する。

(3) アモス書表題の二番目の関係代名詞は冒頭の *dabar* の複数形に關係すると見るのが従来の圧倒的な解釈 (LXX, WOLFF, Rudolph, Einheitsübersetzung, REB, NRSV, 関根、新共同訳他) であった。しかし関係代名詞が導く動詞 *haza* は受動形でもなく、必ずしも *dabar* に関わりは見なくても良い。文法的には二つの関係代名詞は同格である。従って「(かつて) テウアの牧者の一人であったが、エルサレムについて幻を見たアモスの物語 (訳語としては軽い)」となる。この解釈は託宣とは見ない ANCHOR を支持する。

(4) *haza* 動詞は他動詞に用いられる場合が少なくなく、目的を意味する対象は超自然的に感得されたものか、或いは同族目的語 (Ez 13, 16; Num 24, 4 他) である。そこで予言者において緊密な神との出会いは幻視幻聴に始まる。つまり神の言葉を聴き、神による幻を視ることから予言者に *Angelegenheiten* が起こるのである。両者は別種のものではない。それゆえ予言者に「言葉を幻視する (*haza*)」(Is 2, 1)、「幻を記せ」(Hab 2, 2) というような表現が自然に出てくるのも不思議ではない。旧約予言者の啓示体験は聖なる声を聴くのみではなく、必ず幻視する (*haza*) ことが起こっている。またその逆の事態が生起している。

(5) LXX  $\epsilon\lambda\lambda\eta\lambda\iota\alpha$  書巻頭の表題  $\epsilon\lambda\lambda\eta\lambda\iota\alpha$  τῶν Θεῶν ὁ ἐπιτερο ἐνὶ Ἱερουσαλὴμ τοῦ Χελιάου ἐκ τῶν Ἱερῶν, ὁ καθάρσει ἐν Ἀβραάμ ἐν τῇ Βενουαίμ) を二つの動詞 ( $\epsilon\pi\tau\epsilon\rho\omega$ ,  $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\epsilon\iota$ ) を付加して解釈してゐるが、この二番目の関係文は、通例では祭司であるが (S. Herrmann) LXX ではエレミヤ自身に関連させてゐる。さらに神学的解釈から「神の語る言葉がエレミヤに生起した」と表題冒頭を訳してゐる。このような神学的解釈はミカ書 ( $\kappa\alpha\tau\ \epsilon\pi\tau\epsilon\rho\omega$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$   $\kappa\upsilon\phi\omicron\alpha\omicron$ ) を初め、LXX 予言書表題に一貫してあり、明確に神学的託宣を強調してゐる。

### 古代イスラエルにおける知恵思想

——コヘレトの場合——

加藤 久美子

箴言の書・ヨブ記と並んで旧約の知恵文学に数えられるコヘレトの書に「知恵の危機」あるいは「知恵批判」が見られることは、コヘレトの思想研究において半ば前提とされてきた。「知恵の危機」と「知恵批判」という二つの見解は、異なるコヘレトの思想の評価を前提としている。前者では、コヘレトの思想は古い知恵が前提としていた秩序の崩壊によって無効になったことから生じた悲観主義として否定的に評価され、後者では、それは人間が人生を支配できると考える一般的な知恵に対

する、全き自由をもつ神の主権の主張として肯定的に評価される。両者のコヘレトの思想の意味づけは異なるが、前提としてゐる知恵理解は同じである。それは、コヘレトの時代に知恵思想は硬直した応報教義となつてゐたという理解である。

しかし、このような知恵理解を前提とする両者の解釈はどちらもコヘレトの思想全体をとらえきれない。コヘレトの言葉全体を人生の意味の否定あるいは知恵の教義の批判としてとらえることはできない。コヘレトの言葉全体を理解するためにはこれとは異なる知恵理解を前提とする必要がある。つまり、知恵を「人間の認識能力によって把握される現実経験に基づいて、人間にとってよいことを探り、それを教えとして示すという精神の活動」であるにとらえ、コヘレトの言葉をこの知恵の活動として理解することである。

コヘレトの言葉にみられる知恵的思考は、文学類型の分析を通して明らかになる。コヘレトの書には知恵文学に共通する文学類型を要素として利用しつくりあげられた三つの類型が見られる。すなわち、短い簡潔な平叙文を基本的構成要素とする「格言集」、命令や禁止とその理由付けを基本的構成要素とする「教訓」、自伝的形式を基本とし、経験的認識から結論として人間にとってよいことを導き出す思考過程を内省的に叙述する「省察」の三類型である。中でも省察はコヘレト独自の類型で、コヘレトの知恵的思考の過程を表わす類型である。省察は、格言に見られるような、ある現実を端的にとらえるという経験的な要素と、教訓に見られるような、ある行ないや振る舞

いを勤めるといふ教育的な要素の両方を含んでおり、経験的な要素が教育的な要素の基礎とされていることを示している。格言集で示された現実認識は、省察では教えの前提とされているのである。このように、格言集・教訓・省察という類型で語られるコヘレトの言葉には一貫して、人間にとってよいことを示そうという知恵的意図が認められる。コヘレトの言葉は自らの前に問題として現われる現実に対して答えを探し答えを与える知恵の活動の記録である。

コヘレトに見られる知恵の教えは応報教義として硬直したといわれる知恵の教えとは全く異なるものである。コヘレトの知恵は目の前にある現実即した答えを与える生きた知恵である。イスラエルの知恵の歴史は、一方で古い知恵が硬直した教義への道をたどり、他方で仲介者的存在としての知恵の人格化や律法の知恵的解釈などによって知恵が新たに神学化される道として描かれる。しかし、コヘレトの生きた知恵の存在は、旧約の時代の終わりに、知恵が新しい神学化を受けずに、硬直した教義とはならず存在していたことを示しており、経験的現実認識から教義的現実認識への一方向的な知恵思想の展開という理解に再考を迫るものである。

### モーセの神体験をめぐる

#### ユダヤ教の聖典解釈

市川 裕

天上の唯一神は、しばらく地上の世界から身を隠したのち、モーセを通して再び地上の出来事に介入する。モーセに対するその最初の顕現が、燃えるしばの出来事であり、それに続くモーセに対する神の召命であった。そしてその際、神は自らの名を明かす。表現の難解さもあり、翻訳する側の人々にとってその解釈はことのほか深刻な問題である。名とはそもそも翻訳できらものであるかどうかは置くとして、その際に示されたヘブライ語による名 *ehye asher ehye* は、「ありてある者」「実在する者」などさまざまに理解され訳されてきた。では、当のユダヤ教の聖典解釈ではこれがどう扱われているか、というのが、本研究の発端であり、現在続行中の課題である。

だが本研究においては、昨年の学術大会での発表で提起したように、比較宗教文化を念頭においたものであることに鑑みて、少しくまわり道をすべく、次の問いを立てた。神ははじめでモーセに顕現するとき、なぜ二通りの仕方て名を明かしたのか。しかも、その最初に明かした名は、通常の文法にしたがって考えるとどうしても理解に苦しむ表現である。それは百も承知で、神はモーセが尋ねもしないのに言葉を継いで、もう一つ

の名「YHWH(ヤハウェ)、汝の父祖の神、アブラハム・イサク・ヤコブの神」、この既知の了解された名を明かしている。とすると、第一番目の啓示の意味内容を云々するのは別に、こういう具合に二様の名が明かされたという形式そのものに、すでになにか意味があるのではないか。これとの影響関係というよりは宗教の普遍性の問題として、これと通底するものが他の宗教文化に探し求められるであろうか。以上が問いである。

この点について、私は法華経「法師品」にいう法華経の「難信難解」に関する最澄の釈、そしてそれを受けて論を展開した日蓮の釈(「諸経と法華経と難易の事」二二八〇年)に示された概念に注目したい。それは随自意と随他意という対をなす概念である。これは、仏説のうち法華経以外の經典は信じ易く理解し易いのに、法華経が信じ難く理解し難いのはなぜか、という問いに対して明かされた見解である。すなわち「易信易解は随他意の故に、難信難解は随自意の故なり」と。随他意とは「仏九界の衆生の意業(いぎょう)に随って説く所の経経」である。これに対して、随自意とは「仏・仏界に随って説く所の経」をいう。日蓮によれば、この見識をもって、仏滅後二千年の間にこの法華経の句を理解した人は竜樹菩薩と天台大師と伝教大師とわずか三人しかいない。随自意と随他意を識別することはいかに大事か、そしてそれ以上にこの識別がいかに困難であるかが示されている。この識別を他の宗教文化の現象に安易に援用することは慎まねばならないが、この識別の本質的な重要性を確認したうえで用いることは許されるし、必要なことで

ある。ここで、随自意が substantive, ontological な意味を、随他意が sociological, methodological な意味を包摂する概念であることを確認しておきたい。(但し、価値の高低、意味の浅深など両者の価値評価については別途に考えたい。)

先のモーセに対する神の二様の名の啓示に関して、イスラエルの学者・思想家である Y・レイウ・ピッツの見解を参考にした( Yeshayahu Leibowitz, *Notes to the Weekly Torah Readings* (in Hebrew), Akademon, Israel, 1988). エマヤ教の信仰には、上に示した神の二様の名の別に従って、二通りの観点がおり、ともに許容されている。一は唯一神をそれ自身の神性において認識すること、二は人間と関わる神の諸機能において唯一神を認識することである。両認識ははっきり識別され、それに則って、神への関わり方にも二通りある。前者では、人は神の存在を知るがゆえに神に仕えるが、後者では、人はそこからなにか幸が得られることを期待しそう信ずるがゆえに神に仕える。マイモニデスは、トーラーが第二の関わり方を許容していることを明言しているという。ここに、随自意と随他意の識別に通底するものが見られるのではないか。

もしそうであるなら、次のことが言えるのではないか。(1) 「ありである者」をヤハウェとの語呂合せとする考えは、予めヤハウェを前提するゆえに本末転倒である。(2) 第一の名を、実在にしろ臨在にしろ思弁の対象とのみ考えるのは誤りであり、あまりにリアルで表現できないもの、いくら思惟しても把えきれないかなたにあるものを表現しようとする名であり、あくま

で難信難解である。(3)その名は、イスラエル宗教のあらゆる要素が依拠する根幹であり、場合によっては既成の社会を覆しかねない力を秘めている。

### 旧約聖書における

#### 「平和（シャローーム）」の観念

山 我 哲 雄

旧約聖書のヘブライ語で「平和」を表すシャローームの語は、単に消極的に戦争の欠如を表すだけでなく、より積極的に、個人間、集団間、民族・国家間に友好と調和と幸福が保たれる充実した肯定的状態を意味する。シャローームの語は、世界の理想的、規範的状态を表現する語として、道徳的なものをも含んでいる。このことは、シャローームの語がしばしば「義」（ツァディーク）の語と組み合わされて出てくることにも表現されている。正義の損なわれているところに「平和」はない。また、旧約聖書においてシャローームは、単なる人間世界の事柄であるに止まらず、神の意志に基づくものとみなされている。真の平和は神の業によって実現される。それは神の恵みであり、祝福である。

旧約聖書は全体として、必ずしも平和的な書物とは言えない。むしろそれは、数多くの戦いと悲惨な戦禍の記事に満ちている。イスラエル民族は先住民族や周辺民族との戦いを通じて

自分たちの土地と生存を確保しなければならなかった。イスラエルの神ヤハウェは、差し当たっては、イスラエルの戦いを勝利に導く戦いの神として現れる。そしてイスラエルは、彼らの戦いを神の意志に基づく聖戦として戦った。カナンの地における彼らの平和は、他の民族の平和の犠牲の上に立つものであった。このような平和の観念の排他的性格は、先住民族を神の敵として絶滅することを命じる聖絶（ヘレム）の思想に先鋭的に表現されている。

イスラエルは名君ダビデとソロモンのもとで、周辺民族をも支配下に置く強大な王国を建設した。自民族を越えた小世界帝国の出現により、イスラエルの平和の観念もより包括的、普遍的な広がりを持つものとなった。ここに、神がイスラエルの王を通じて世界を支配するという観念が生まれた。しかしそれは、現実的には、武力と圧政を通じた強者の平和、力を奪われた多くの人々の屈伏の上に築かれた表面上の平和にすぎなかった。神による世界支配の思想も、イスラエルの異民族支配に基づく民族主義的精神の表現を越えるものではなく、むしろその帝国主義的拡大とでも言うべきものであった。

イスラエルの栄光の時代はダビデ・ソロモンのわずか二代、八十年で終わり、イスラエル王国は南北に分裂した。その後二つの王国は、アラム人、アッシリア人、バビロニア人といった強国の侵略に苦しめられることになる。預言者たちは、そのような苦難の歴史をイスラエルの罪に対する神の裁きとして理解し、しかもうち続く戦乱を、反逆の民イスラエルに対する神の

聖戦として表現した。かつてヤハウェは、イスラエルの神として異民族を打ち破った。しかし今は、同じヤハウェがみずからイスラエルの敵となり、異民族を用いてイスラエルに対して聖戦を行っているのである。ここに、民族主義の枠組みを突破した真の意味での神による世界支配の思想と、普遍的な神観が現れたといえるであろう。

預言者たちは、一方ではイスラエルの民に過酷な神の裁きを告知したが、同時にそのような裁きを越えた救いが必ずや与えられることを予告し、人々の信仰を強め、希望を与えようとした。或る者はそれを「平和の君」たるメシア（理想的な王）の支配として、或る者はそれを「新しい契約」の締結として描き出した。民族主義を越えた預言者たちの普遍的視点と対応して、この救いは普遍的な平和の理想によって特徴づけられる。それは、現実の歴史の決定的転換の後に行ってくる究極的状态として、終末的なものと呼ぶことができる。しかし、預言者たちの審判預言が極めて具体的、現実的で切迫したものであるのに対し、その救済預言は、大いなる審判の背後に垣間見える漠然とした理想ないし幻想に止まった。イスラエルは、国家滅亡、バビロン捕囚、異民族支配という苦難の歴史の中で、虚しくこの終末的救済を待ち続けたのである。

最初期のキリスト教徒たちは、十字架に付けられたナザレのイエスを「平和の君」なるメシア（すなわち「キリスト」）と信じ、彼の生涯と教えと復活のうちに、旧約聖書においては未だ来たらぬ理想的状態に止まっていた預言者たちの救済預言の

成就を見出した。しかし、そのような信仰から生まれたキリスト教が、その二千年の歴史を通じて真の意味で普遍的な平和の實現に寄与してきたかどうか、むしろ、かえって多くの戦いと悲惨と不幸を引き起こしてこなかったかどうかは、キリスト教自体に厳しく問われねばならないであろう。

### 新英語訳聖書の翻訳に見られる矛盾構造

——聖書の罪罪精神とイスラエルの家について  
の考察——キリスト論その二

木原 範 恭

筆者は本稿においては、聖書翻訳のあり方を英語学的な立場を前提にして、宗教社会学的な観点から、聖書に録されている『神の家』を比較研究し、聖書が求めているのぞましい「共同体像」を、あるべき聖書翻訳の立場から探究するものとする。

新英語訳聖書（NEB）に引き続き、一九八九年には、The Revised English Bible の Oxford University Press と Cambridge University Press の共同で出版されている。

Universal Language（普通言語）の重要性が、叫ばれている今日、英語訳聖書は世界の注目の的であるがゆえに、これまでの筆者のNEBの矛盾構造論の研究を発展させたものとして、本論文では、NEBに見られる『イスラエルの家』と新約聖書の『神の家』を中心として、考察するものとする。

民数記第Ⅱ章三四節によると、*mishaha*（一族とか家）というヘブライ語は後代の系図体系において、部族と家庭即ち父に家との結合を示すものであった。

J・ペデルセンはその著『イスラエル—その生活と文化—』（キリスト教図書出版刊）の中で、この家について、イスラエルの法律や思考形式は徹頭徹尾この家によって、刻印されているとして、次の如く説明している。

「*mishpaha* の中核は *bethab* 即ち父の家である。 *bayith* ということばは、住居・家・またはナント等を示す普通のセム語であり、また同時に、それはある建物の中の周辺に住む人全部を意味する。すなわち『：家であり、世帯でもある。すなわち、部族や町は、イスラエル人の生活の中で、その重要性を保持して来た。というのは、家は身内関係をその最も親しい意味において表現して来たからである。イスラエルの法律や思考形式は、徹頭徹尾この家によって、刻印されているのである。部族用語は次のことばで始まる。（創世紀12の1）

ヤールウェ記者は始めから、父祖の従順さの模範を示している。アブラハムがうけたこのような命令は困難かつ異常なものであった。「その家を離れてさまよう人は、巢を離れてさまよう鳥のようだ。」と云う箴言二七章八節の聖句そのままの状態になっても、アブラハムは、ペデルセンも次の如く述べている様に、奴隷的絶対的な信頼の不思議な運命に身をゆだねるにひとしい状態に、信仰ゆえにおいた。後にいたって彼が自分の息子のために妻をさがすとき、自分が経験したこの奴隷的絶対信

頼の不思議な運命、即ち自分の父の家を無理に出されたという運命をおもい出し、（創世記24の7）また、同時に、彼がアビメレクに話しかけたとき、彼はサラとのほんとうの関係をかくして来たことの良いわけをした。（創世記24の7）

「神が私に父の家を離れて行き巡らせた時は、わたしは彼女に、あなたはわたしの行くさきでわたしを兄であるといってくださう。」

この重要な *bayith* (家) という言葉の欠落が、NEBのイザヤ書五章七節に見られる。「万軍の主のブドウ園は、イスラエルの家である。」と他の翻訳聖書は原典に忠実に訳されている。NEBの流れをくむ Revised English Bible (改訳英語聖書、以後REBと訳す) は、NEBと同様に、次のように *house* (家) という言葉を省略している。

The Vineyard of the Lord is Israel.

(万軍の主のブドウ園はイスラエルである)

NEBは神と人との家族的な有機的結合関係を弱める立場でしばしば翻訳している。

He said, you must not turn my Father's house into a market! His disciples recalled the words of scripture, zeal for thy house will destroy me. NEB, John 2: 16

(彼に言われた。あなたがたは私の父の家を市場に変えてはなりません。彼の弟子たちは『あなたの家を思う熱心が私を滅ぼす。』

『わたしの父の家』という重要なことばは、イエスが神の子

であるということの宣言であり、それゆえ父の礼拝の場をきよく保つ権利を持つておられることを示している。しかし、NE Bは父の仕事（複数）と訳すべきだと思われるところさえ、ルカ伝第二章四九節では、父の家と訳して、原典のニューアンスを弱めている。そして「罪主としてのキリストの使命があることを忘れてはいる。

Did you not know that I was bound to be in my Father's house?

（あなたがたは私が父の家に必ずいたということを知らなかったのですか）

この聖句はギリシャ語ネストレ訳では、「あなたがたは、私が父の仕事をするように定められていることを知らなかったのですか」と、格調高い言葉が使われている。ルター訳でも、ネストレ訳と同様、『私の父の家』ということとははならないのにNE Bではあるのが問題である。

テイリッヒ 『組織神学』 ⑤

——「理性の深み」について——

目下部 哲 夫

哲学は、全体としての実在の問いに、存在論的な用語で答えなければならぬ。神学もまた同じことを目指す。なぜなら、〈われわれを究極的に関心づけるもの〉は、われわれに遭遇さ

れなければならぬ、〈われわれに遭遇されるもの〉は、「全体としての実在」すなわち「存在」に属さなければならぬからである。というのも、〈存在しないもの〉にわれわれは遭遇できないからである。

〈宗教的なものである「究極的な関心」に對立する、科学的・哲学的なものである「予備的関心」の領域を、(1)美的、(2)学的、(3)倫理的価値の領域と、(4)実践的領域との四領域に分け、それぞれに(1)美的形式、(2)認識的形式、(3)倫理的・技巧的形式、(4)社会的・法的・政治的形式を挙げてはいる。これらの諸形式の中にそれらを通じてわれわれを究極的に関心づける局面を現前させる力の観点から、予備的関心の形式的対象が、神学の対象になりうる。このすべての領域に、(1)美それ自体、(2)真理それ自体、(3)愛それ自体、(4)正義それ自体という「理性の深み」がある。

この予備的関心の対象である諸形式の合理性の根拠として「技術的理性」、究極的関心の合理的根拠として「存在論的理性」という用語をあてていた。この存在論的理性が、技術的理性を支えている。〈より強大な理的なもの〉が、〈より弱小の理的なもの〉を支えている。〈より弱小の理的なもの〉の合理性は、〈より強大な理的なもの〉の合理性の中に「まさにその最初から」あるものであろうから、である——すなわち、同じものが、同じものを認知する」という考え方によっている。ただし、予備的関心が、形式という何かしら現実的な対象に対する関心であるのに対して、究極的関心は、それらすべての形式を

無制約的に全体的に無限的に支える内容であり、「存在の力」、  
「子言力、揺り動かす、変容させる力」とでも言いうるもの  
である。というのも、「われわれの存在を脅かしたり救ったりす  
る力を持たないものはどんなものでも、われわれにとっては、  
究極的関心にかかわるものではない」からである。

「理性の深みは、理性ではないが、理性に先立ち、それを通  
じて明らかになる、何かしらのものの表現である。」この定義  
によればしかし、理性の深みは理性ではない。「理性の範囲内  
の、構造と深みとの両極性」、「理性の、静的要素と力動的要素  
との両極性」、「理性の、形式的要素と情緒的要素との両極性」  
という表現が、現実的理性の闘争に関わっている。さきの区分  
けを、これに当てはめれば、「構造」「静的要素」「形式的要素」  
は技術的理性に、「深み」「力動的要素」「情緒的要素」は存在  
論的理性に分けられることになろう。静的・形式的な要素であ  
る構造を力動的・情緒的要素である深みが支える図式、すなわ  
ち、形式を意味内容が支えるのと同じ図式を取っていることが  
明らかになる。問題はしかし、この区分けが、存在論的理性の  
範囲内においても在る、と考えていることである。存在論的理  
性は、予備的関心の諸領域に生じる諸形式を支える技術的理性  
と同じように、形式を支えている。それが「構造」といわれる  
ものであろう。「深み」とは、「これら諸構造の中に現われる何  
かしらのものであるが、力と意味においてそれらを超越してい  
る何かしらのもの」である。これは、もはや構造ではない。深  
みが構造であるのならば、さきの「構造」と同列になり、現実

的理性と同じことになってしまふからである。

なぜ、存在論的理性でさえも、このように、二つに分ける必  
要があるのだろうか。認識というものには、脱離の要素と和合  
の要素という二つの要素がなければならぬからである。より  
脱離の要素の多いものを「統制的認識」、より和合の要素の多  
いものを「受容的認識」と名づける。というのも、現実的理性  
の内では、完全な脱離も完全な和合もないからである。「論理  
的」のみ『対象化する』ばかりでなく、……存在論的にも、倫  
理的にも、『対象化する』と述べることによって、統制的認識  
が、われわれのあらゆる認識行為に浸透していることを指摘す  
る。ということは、和合の要素を持つ受容的認識もまた、本質  
的には、しかりである。したがって、「理性の構造」とは存在  
論的理性の統制的認識の機能のことであり、「理性の深み」と  
は存在論的理性の受容的認識の機能のことになる。さらに、  
「その完成の状態にある、受容的認識」が、ティリッヒによれ  
ば、「啓示」ということになる。

われわれの現実世界に実際に活動している理性の闘争の例、  
(a) 自律と他律の、(b) 絶対主義と相対主義の、(c) 形式主義と情緒  
主義の、闘争とが、(a) 〈神律〉、(b) 〈具体的・絶対的なもの〉、  
(c) 〈形式と神秘との和合〉を求め探求へと導き、これが、  
「啓示」を求める探求だという。このことは、しかし、現実的  
理性の内では、(1) 美的機能と(2) 認識的機能との和合」として、  
「神話」の内には、(3) 共同体的機能と(4) 法的機能との和合」とし  
て、「儀式的交わり」の内十分に表現されている。神話は理

論を表わし、儀式は実践を表わす。しかし、それらは、象徴形式によって、理性の深みを表現していなければ、さきの闘争状態の中にあることになる。

### パウル・ティリッヒの宗教思想

——「生の哲学」の視点から——

島田 勝 巳

ティリッヒと解釈の困難さの要因の一端は、その思想の多面性と折衷性に存していると思われる。従来、さまざまな立場から多くの解釈が試みられてきたが、彼の思想がとりわけ時代の社会的・精神的状況によって強く規定されたものであるという事情を考慮すれば、そうした時代的情況を取り込んだ思想史的なアプローチが、必要且つ有効であることは疑い得ない。だが、従来のティリッヒ研究においてそうしたアプローチが積極的になされてこなかったことは、今世紀初頭からワイマール期に至るまでのドイツにおいて強い影響力を持った「生の哲学」と、ティリッヒの思想との関連性に焦点を当てた研究がさほど見当らないという事実が明瞭に物語っていると言える。

ティリッヒの宗教思想、特に彼のいわゆる「文化の神学」のモティーフは、宗教と文化の統合的解釈と言えるものである。ティリッヒによれば、第一次大戦を契機として決定的となった教会と社会、宗教と文化の分裂という事態が引き起こす「意味

意識」の二重性は、人間の意識を破壊し、最終的には人間を無意味性の深淵に陥れるものである。こうした問題意識からティリッヒは、宗教と文化とをそれぞれ独立した人間の精神的機能として捉える従来の宗教理解を乗り越えようとするが、ここで彼が前提としている「意味意識」についての見解の背後に、大戦における彼自身の「深淵体験」があることは疑い得ない。自らの生の意味を喪失し、伝統的な神観念の崩壊を意識していたティリッヒにとって、ニヒリズムとその克服についてのニーチエの思想は、「存在の現実」としてではなく、「意味の現実」としての宗教について語る視野を切り開いたものであった。

ところで、宗教と文化の統合的解釈をモティーフとするティリッヒの宗教思想は、「文化は宗教の表現形式であり、宗教は文化の内容である」という、彼のよく知られたテーゼに要約されている。ここでも、こうしたテーゼの背後に、ティリッヒ自身が「啓示体験」と呼ぶ一種の実存体験があったことに注目する必要がある。それは、彼が戦時休暇の折に立ち寄った美術館で、ポツティチュェリの絵画から靈感を受けたという体験であるが、この体験がティリッヒの「文化の神学」の着想にとって決定的な契機となっていることは、この体験を解釈する際に彼が用いた枠組が、ジンメルジンメルの宗教芸術の解釈からの示唆を受けたものであることから見ても明らかである。それはティリッヒにとつて、「宗教」という語を幅広い領域にわたって用いる可能性を示すものだったのである。

このように、ティリッヒが自らの実存体験を解釈し、それを

思想体系として展開していく際に用いた枠組は、ニーチェやジンメルといった狭義の「生の哲学」に由来するものであった。換言すれば、そうした「生の哲学」が、ティリッヒ自身の実存体験に基づいて構想されたその宗教思想の一つの重要な思想的基盤を成していると言えるのである。

とはいえ、そもそもワイマール期の精神的な基盤が、反主知主義的で生命至上主義的な広義の生の哲学であったことを考え併せれば、そうした狭義の「生の哲学」とティリッヒの宗教思想との影響関係については驚くには当たらないであろう。もちろん、ニーチェやジンメルらの狭義の「生の哲学」と、そうした大衆的な支持を得た広義の生の哲学とを同列に扱うことは危険だが、他の多くの青年層と同様に、ティリッヒも、そうした精神的な基盤の上でニーチェやジンメルの思想を自らのうちに取り込んだことは疑い得ない。

だが、ティリッヒがあくまでも「無制約的なもの」について語るという点において、彼の宗教思想がそうした狭義の「生の哲学」から一線を画するのは当然の帰結である。すなわち彼は、一方では「生の哲学」からの示唆を受け、そこから「文化の神学」に見られるような独自の彼自な宗教思想を展開しているものの、他方では神学者として、「生」のプロセスを、人間的・主観的な領域に留まらず、「無制約的なもの」、すなわち神の領域にまで見出ししているのである。そうした意味では、ティリッヒは単なる「生の哲学者」ではなく、あくまでも「生の神学者」であり続けたと言えるかも知れない。

## ティリッヒ宗教哲学の方法

——“Religionsphilosophie”を中心として——

宮崎 真矢

パウエル・ティリッヒは、彼のドイツ時代の著作『宗教哲学』（一九二三年）、『宗教哲学における宗教概念の克服』（一九二二年）、『対象及び方法に従った諸学の体系』（一九二三年）において、自らの宗教哲学の方法を「超論理的方法」ないし「批判的直観的方法」と規定している。ティリッヒにとってそれは、カント的な認識論的前提や批判主義に立脚しつつ、現象学の直観の本質把握の思想を加味して、無制約的なものを無制約的なままに捉えようとする方法であり、この時期の彼の宗教哲学における核心的な方法であった。本発表では右の三著作を手がかりとして、超論理的方法の特徴や認識論的前提を、学説史の中に位置づけて考察してみたい。

まずティリッヒは自らの宗教哲学を精神学として規定し、さらにその一部問、すなわち宗教の本質論を、宗教的機能やそれの諸範疇についての理論と規定する。ここにはおそらく、ティリッヒがカントから受け継いだと思われる認識論的前提が表れている。まずティリッヒは、人間が相対する現実の対象世界を「現象、世界を構成する精神の諸機能」たる範疇を通じて形作られた意味現実として考える。もつともこの見方は単なる観

念論ではなく、存在と精神との関係は意味充実(Sinnerfüllung)であると、ティリッヒは言う。すなわち彼によれば、精神の意味原理と存在の意味原理の間には対応が成り立ち、意味的に形作られた意識の中では存在の意味が表現されているのである。

このようにティリッヒにおいて意味の領域は、精神の意味原理が存在と結びつくところにおいて成立する。

ティリッヒはこうした意味充実の、換言すれば認識の本質の中に含まれている原理的要素として思惟、存在、精神の三者を挙げている。思惟とは「意識が対象把握の関心を抱きながら何らかのものへ向かう作用」であり、その作用が向かうものが存在である。しかしティリッヒにおいて両者は単に論理的な相關物としてのみ考えられるのではなく、相対立する力動的な働きを備えたものとして扱えられる。すなわち思惟は、いかなる対象をも完全な意識性の中に取りこもうとする、合理的・一般的形式の無制約な要求を伴いつつ現れる。一方存在は、こうした思惟の要求に抵抗する無限の非合理的な所与であり、「あらゆる現実的なものの深みや創造力」である。そして両者の要素がこの緊張関係の中で一つになっている「実存する生き生きとした思惟」が精神である。精神学とは、このような性格の精神が、自らの精神的な営みの意味を理論的に充実するものである。もしもその際精神学が、自分にとってなじみ深い思惟形式のみを対象にするなら、意味現実の中で力動的に作用する存在や、それとの緊張関係の中で自らの性格が規定されている精神は、意味を歪められてしまうだろう。

そこでティリッヒの提唱する方法が「超論理的方法」(die metalogische Methode)である。それは意味現実の批判を通じて精神の機能形式や範疇を取り出し、統一的な連関にもたらすという、批判的・弁証法的作業を行う。しかし同時にそれは、意味充実に内在している思惟と存在の緊張関係をも直観ないし了解しなければならぬ。ティリッヒはここで現象学の説く本質直観の思想を批判的に取り入れる。ただしティリッヒは、現象学の本質直観が現実を離れた本質界との神秘的な合一を想定することを認めず、あくまで精神の機能形式という基盤を離れずに、精神の形式を満たす形で現出して来る内実(Gehalt)を、その形式における現出に即して形式とともに直観すべきことを力説するのである。ティリッヒはこのようにして、現象学が広々にして批判されるところの、本質界のいわば素朴實在論的な定立の難点を突き、批判主義と現象学という二つの方法論的観点を結びつけた。このことは、宗教哲学一般の方法論の問題に対して大きな示唆を与えるのではないかと思われる。

### キリスト信仰と主体的主体

名木田 薫

久松先生によると、神が客観的に存して意志表示している――キリストの出来事は正にこういうもの――かの検討が大切とされるが、検討の余裕のあるところでは啓示の神を信ずることは

生じぬ。こういう点ではまだ「人」に信頼をおくことが基本であるとの印象をうける。客観的にまず証明しようとしているのであるから。但しそういうことに固執しているわけではないと思うのでこれはこれでよいと思う。一方、信仰とは信ずることが虚妄か否か分らぬというギリギリのところでの靈による新しい実存の創造である。無は無我が主体となっている無であり、単にアガペー的なものでなく、無はアガペーを成立せしめる如き無であるとされるが、キリスト信仰の前提としての無、無からの創造という時の無もこういうものであろう。また溺れんとする絶対無的な自分が絶対絶命を契機としていままでの可能的潜在的が自になりその自が救われた自分になる場合自分は全く自他を絶する絶対的自となるとされるが、キリスト信仰はこういうことと同時にキリストの靈が人の主体となるのである。こういう点で信仰と禪とは共通ではないかと思う。相違は例えば「Rom」の如く向下の次元で生ずる。但し向下しつつもいつも世を離れているというモチーフがあるがこういう点も共通であらう。キリスト教では神が主体となるということはあってもその主体的なものはお客体的とされる。禪とのこういう相違は神と人が罪により断絶的であることによる。靈に従い切れぬ人の肉の性格を責める面が生ずる。こういう面との関連で神が客体的主体、また超越的存在として信じられてくる。そこでそういう人と隔絶した神との一体などそもそも考ええぬことである。人と神とが一体になれぬと批判されるが、元来そういうことは問題外なのである。人としては啓示された限りでの神、

即ちキリストを信じていけばよい。神自体に関わろうとすることは罪より生じている。Gal. 2:20 について、救われた自分が絶対他によって生かされてゆく関係と言われるが、一方でキリストは私の中にあるも私とキリストは同じではなく、キリストと私とは懸絶しながら結びついておりこれはやはり第二の場合であるとされる。ただ人が人として救われる面にははなれて、靈的存在へと造られてゆく点にこそキリスト信仰の重点はある。そこで弥陀とキリスト信仰の神とを同列には並べられぬ。ここではパウロの自我はすてられ無になっている。靈においては一である。一方、対象としての神は罪による断絶のために不可欠だが、人の実存に即してみるとパウロにおいてキリストの靈は主体的主体として生きているといつてよいと思う。

キリストとの一体ということは、限られたものになってくるとされる。禪は無限で限定されぬものになることであるとされる。確かにキリストは形あるものだから、限定されたものと言える。しかしだからといってキリストとの一体が直ちに限定されたものと一体とは言えぬ。人格とは具体的存在なので限定されたものである。こういう点では神さえも限定されたもの、人格主義的観点よりすれば限定されぬものとの一体などということとは考えられない。限定されぬものになるということは反面人格的存在たるキリストとの一体を有限として排除し「Rom」の如き要素をも排する結果になる。随順の宗教では人間の絶対的なアクティブな用きはでてこず常に外から動かされるが、我々と神との間に全く矛盾のない両者が一の用き、これを究極と

考えねばならぬとされる。こういう一面を一律背反と考えずともよい。人に肉体があり肉が残っている以上、断絶の神は不可欠である。同時に *Existenz* での如く霊ではすでにキリストと一体である。人の現実を思う時、第二、第三双方の立場を共にすてぬのが究極の立場と言えるのではないかと思われる。

久松真一『仏教講義』(一九九〇)を参照した。

## バルトの關係の比論と

### テイリッヒの相關論

大島 末男

バルトとテイリッヒの呼応する面は、バルトのロマ書とテイリッヒの神学が共に表現主義によって影響されている事実である。では表現主義とは何か。表現主義は存在の形式を通して存在の内実 (*Gehalt*) を表現する。バルトが聖書の靈的意義を強調したのは、聖霊の働きという根源的なものを語るからこそ真に意味があることを示すためであった。同様にカルヴァンの神学体系を支える靈的エネルギーこそが存在の内実であり、このテキストの内的意味 (*Gehalt*) をテキストの字句を通して透視することがバルトの解經学の方法である。更にバルトのアンセルムス論は、神の存在論的証明を聖書釈義を通して試みる。神の存在 (*Existenz*) とは、根源的存在である三位一体の神が、聖書という形式を通して、人間の信仰と理性へまで現われてく

る (*existens*) キリストの出来事である。これがバルトの信仰の比論と關係の比論の本質でもある。バルトの存在の内実は神の歴史、交わり、言葉であり、これが存在の形式である歴史、交わり、言葉を通して表現される。

反面、テイリッヒの相關論においては、哲学は存在の形式にかかわり、神学は存在の内実にかかわる。元来、哲学は全体としての存在、存在の根底について論ずるが、全体としての存在とは、実在を一全体たらしめる存在の構造 (形式) である。さて哲学が存在の構造を分析する形式的理性に基づくのに対し、存在の根拠にかかわる神学は救済の真理を受容する脱自的理性に基づく。脱自的理性は究極の関心によって捉えられた理性であり、テイリッヒの神律においては、人間の形式的理性は脱自的理性と完全に調和する。したがってテイリッヒの相關論とバルトの關係の比論は、表現主義を比較の第三項として呼応する。ただテイリッヒの根源的存在は無であり、神は象徴的に語られる。

ではバルトとテイリッヒの相違点は何か。テイリッヒの相關論は、哲学と神学との弁証法的な問答を通して、両者を統合する存在の根底に到達する。存在の根底は存在の深みと本質であるが、実存する人間は本質から転落している。人間の問いに対する答えを人間から導き出せないのは、人間が本質から転落している実存だからである。古典的な自然神学は本質領域において成立し、テイリッヒの神学の答えも、人間の実存的存在を超えたところから人間へ語りかけられる。この限り、バルトとテ

イリッヒは呼応する局面をもつ。しかしバルトの神学の形式と内容はともに神の言葉、歴史、交わりであるのに対し、ティリッヒの神学の答えの形式は実存の問いに依存し、答えの内容は啓示の答えに依存する。

たしかにティリッヒの相関論は思考と存在の同一性、観念論(形式)と神秘主義(内実)の同一性をその一局面として持つ。ところがドイツ観念論と自由神学は、認識論、人間中心主義、形式主義に墮し、存在を忘却し、悪の力の前に崩壊した。

それゆえティリッヒはバルトの正しさを認めたのである。バルトの神の自由、絶対性、超越性はイスラエルの神が嵐の神であり、不可測の神であることに淵源する。バルトのキリストの出来事は真に根源的な出来事であり、この出来事によって押し拡げられた世界でティリッヒの相関論は成立し、通用する。

バルトにおいては神学と哲学を統合する根は、本質を捉える人間の理性からは隠されており、無の深淵を通してキリストの出来事として生起する。同様に後期シェリングの啓示の哲学においては神の恵みは深淵の中に畳み込まれているが、救済史として表現する。神と人間を統合する根は、無から有を生ずる積極的自由であり、罪を犯す人間の自由、罪人を救う神の積極的自由である。バルトの自由の神は自己原因の神であり、深淵によって隔てられながらも、出来事として生起する。

## K. バルトにおける Ex. 3, 14f.

掛川 富康

周知のように出エジプト記三章一四節における神名 'ehyeh 'asher 'ehyeh における 'ehyeh は「ブライ語動詞 hayah (geschehen, wirken) の一人称単数未完了形である。聖書的思考と存在論」神の本質規定を考える時、Ex. 3, 14f. は重要な鍵となる。

K. バルトの神学の特質は様々な角度から指摘され得るが、そのひとつは、啓示の動的性格とこれを受けとる人間の認識活動の動的性格である。このような角度からバルトにおける Ex. 3, 14f. 理解に注目してみると、二〇年代からその神学的思考に対して Ex. 3, 14f. が重要な意義を持っていることが検証できる。

(i) Der Römerbrief (1922, 1967<sup>9</sup>) では「Ich werde sein, der ich sein werde」(s. 307)と訳され、「神の愛が聖霊によって彼ら(召された者)の心に注ぎこまれたということ」は、当然のこと、既成のこと等ではなく、彼らを召す者は「未知なる者、不可視なる者、永遠なる者」としての「Ich werde sein, der ich sein werde」であるとしてゐる。

(ii) 二〇年代の(i)以外の講演・論文には Ex. 3, 14f. についての若干の言及があり、Ex. 3, 14を「生ける神」「自己を自

ら根拠づけるもの」(二年講演)、『さらにまたカントの理性批判による消極的な神規定と対立させて、「自らを隠蔽することによって、その名を啓示する」ものと性格づけられている(二四年講演)。

③ *Unterricht in der Christlichen Religion*, Bd. I (1924), Bd. II (1924/25) では、教義学プロレトメナという体系的な著作に適しく、体系的思索の中で解釈される様になっている。先き三一論の基礎づけの出発点となる、啓示の主体を問う中で、神の本質は〈Ich bin, der ich bin〉として、絶えず啓示の主体即ち一人称として以外人間に現れなるとされる(s. 106, 164f.)。Bd. II では多くの言及箇処があるが、〈Ich bin, der ich bin〉の第二肢〈der ich bin〉は自らを啓示しながらも隠れた神による神の止揚する行為の出来なく主体(性)による言と換えられぬ(s. 11, vgl. s. 21)。

④ *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927) では、三一論の成立史の出発点としてのロヌス概念と重ねられながら、三一論による神は客体ではなく主体であることの例証として Ex. 3, 14 を引用されている(s. 291f.)。

⑤ *Die Kirchliche Dogmatik* (1932-68) では、I. かつ M. 3 まで随処で言及されている。最近発表された G.-P. Widmer, *L'interprétation Barthienne d'Exode 3, 14 in: Celui qui est. Interprétation juives et chrétienne d'Exode 3, 14*, édité par Alain de Libera et Emille Zum Brunn, Paris 1986, p. 277-301 は主に KD を分析対象とし筆者の分析と重なるが、他の

著作群を視野に入れていない。

KD における Ex. 3, 14f. は、いずれも他の箇処のそれと有機的な連関の中にある。①第二肢〈der ich bin〉を神の隠蔽性と解する場合(これは固における「神の止揚することの出来な主体(性)」の思想と重なる)。②ヨハネの黙示録一章八節「神である主、今おられ、かつておられ、やがて来られる方」の、歴史における時間支配と重ねられる場合(12 s. 59, III, s. 558)。③ヤコブキントにおける Ex. 3, 14 (egō eimi hon) における〈ho on〉は「真に存在するもの」(das wahrhaftig Seiende, ipsum ens) を意味するところから Ex. 3, 14f. をかける動詞 *hāyāh* の本来の意味にそわなるとされる場合。④「選ばれた者」の存在は「〈sie (= die Erwählten) sind, die sind〉と表わされ、Ex. 3, 14f. の神は Ich bin, der ich bin) と注目すべき箇所の中にあるとされる場合。以下同様、KD の中で Ex. 3, 14f. は様々な角度から、神の主体(主語)性、隠蔽性、動的性格、歴史支配などを性格づけるものとなっている。

⑤ *Einführung in die evangelische Theologie* (1962), Ⅱ 451-514 の 451 の契約の歴史を結んだ神は「Ich bin, der Ich sein werde」〈Ich werde sein, der Ich sein werde〉等と訳され、*hāyāh* の動的性格が様々な表わされている。

このように Ex. 3, 14f. はバルトの著作全体において特に神論、三一論、選ひの教説などにおいて重要な役割を果たして

いることが検証できる。

ケリユグマとレトリック

——R・ブルトマン再考——

土屋 博

R・ブルトマンの思想は、やや批判的なニュアンスをももめて、しばしば「ケリユグマ神学」と呼ばれてきた。しかし、非神話化論、史的イニスの問題、黙示文学の再評価など、彼の著作に触発されて生じた諸論争の波が一応過ぎ去り、また、一八四年の生誕一〇〇年を記念して未公開資料、特にかんりの量の手紙や説教が公にされた現在では、彼のケリユグマ概念をあらためて広い視野から再検討することが必要であると思われる。

新約聖書本文ではさほど頻出する言葉とは言えない名詞形の「ケリユグマ」が神学用語として定着するにいたったのは、確かにブルトマン以降である。彼がいつ頃からこれを意識的に用い始めたのかは必ずしもはっきりしないが、遅くとも一九二六年には、これはのちに見られるような特別な意味を獲得している。だが、彼がケリユグマを強調するようになった背景には、「語り―聴く」人間のあり方に対する強い関心があったのではないかと考えられる。人間のケリユグマへのかかわり方は基本的には聴くことであるが、それはさしあたり人間による「語り

かけ」(Anrede)を聴くことなのである。ブルトマンの学位論文『パウロの説教の文体およびキュニコス・ストア派のディアトリペー』にはすでにそのような関心が現われているが、さらにさかのほれば、これは、彼が学生生活を開始した一九〇三年に、テュービンゲン大学で教会史の教授K・ミュラーと出会った時からつちかわれたものであった。出発点においてブルトマンは、冷厳な現実認識と素朴な敬虔とがせめぎ合いながら併存するミュラーの姿勢に強い共感を覚えたようである。若きブルトンが見すえていたのは書かれた文字の背後にある個人的かつ集団的な体験と出来事であった。しかもそれは説教学とか実践神学とかの狭い枠内で考えられていたのではなく、もっと根本的な人間学的地平でとらえなおされていたのである。

ブルトマンが自ら出版した唯一の説教集である『マールブルク説教集』は、本来の説教ではなくむしろ論述であった。しかしそれにもかかわらず、ここには説教の重要な特徴である状況志向性が明確に現われている。彼は超越的言葉によって状況の問題の直接的解決を指示するようなことはしないが、状況と同じ種類の言葉よってその中へ入りこみそこにおける問題性をあらわにしていくな。この姿勢はミュラーのモティーフと相通じるものであろう。

ところで、一九七〇年代半ば以降特にアメリカ合衆国を中心として、新約聖書研究の分野で一つの「方法」が提唱され、やがて「レトリック批評」(rhetorical criticism)と呼ばれるようになった。それは、近年他の分野でも主張され始めたレトリ

ックに対する新しい評価、すなわち、レトリックは単なる文飾ではなく「対論」(argumentation)であるという認識を共有する。もしブルトマンの本来の関心が状況の中へ語り出すことにあったとすれば、それはレトリック批評の目ざす方向と重なり合はずである。しかし、レトリック批評の提唱者たちはこの点にあまり注意を払わず、ブルトマンに対しては消極的評価を下している。

結果から見れば、この評価は全くあつていないというわけでもない。ブルトマンの根本動機は確かにレトリックの問題にあったが、やがて彼の思想の中心テーマとなったケリユグマ概念は、必ずしも常にそれとの連続性を保っていたとは言いがけないからである。ギリシア語以外の世界でケリユグマという名詞が一人歩きを始めるにつれて、次第に神学的・教義学的色彩がこれに加わっていく。少なくともブルトマンの思想を論ずる人々の多くにとつては、ケリユグマ神学はすでに一つの神学であった。結局、ケリユグマ概念を中心にすえて以来、ブルトマン自身の思想も本来のレトリックへの関心から少しずつずれていく運命にあつたのではないだろうか。

### 神の絶対性について

小川 圭 治

神論研究の一環として、一九八七年大会で取り上げた「神論

の絶対主義と相對主義」の主題を、その後構成してみた「神概念の五類型論」から考え直してみると、かつて述べようとしたことがさらにはつきりすることがわかったので、それを再論の形で報告してみたい。

#### (1) 神概念の超越性

神概念の五類型論は、すでに二回説明したので、その後細部は多少手直したが今回は説明を省略したい。しかし全体として見ると、神概念の超越性が問題となっている。A型は人間の尊崇の対象となるものを含み、B型はそのうち形態をとつたものすべてを含むのであるから、力強い現象やテーマから動植物に至るまでが神となりうる。しかし単なる現象や動植物のままでは神とはならず、何かしら超越的な力、または並の動植物を越えた力や大きさを持ったものでなければならぬ。C型の人格神も、人型論による神話的多神論の形をとるが、その多神性に安住しているわけにはいかず、神々の闘争がはじまるとその滅亡を求める神々のたそがれが訪れる。そして最高主宰神の設定へと進む。二神論をへてD型の一神論の成立が求められる。つまり、神といわれる以上、なんらかの形で超越性と絶対性の要求を持たざるをえず、類型論はAからB、CをへてDへ至る発展論の傾斜を持つ。それと反対の逆行論もあるが、B'、C'、D'という逆行現象をとらえたものと考えたい。主な傾斜は、絶対的超越性の要求によって、AからDの方向へ発展する。D型の一神論としては、ユダヤ教とイスラム教を考える。E型は三一神論としてのキリスト教の神である。

## (2) 一神論の dilemma と三一神論

一神論と共に現われる神概念の絶対性の要求は、さまざまな問題を含んでいる。多神論は、古典ギリシア語に用例も多く、経典概念として成立していたが、一神論は、むしろ一七世紀につくられた概念で、宗教的要請または課題を示す。

このような一神論の絶対性の要求は、したがって西欧では啓蒙主義の理性主義を背景として成立した。そして一神論の超越神を内在化して、人間の自己絶対化に利用し、そこに近代主義的神概念が成立した。政治上の絶対主義も、その頂点をなす王権神授説も、キリスト教的ヨーロッパ絶対優位論も、キリスト教の絶対性の主張も、基本的にはこの構造で成立っている。

Hegel は、すでに『信仰と知』でこのような啓蒙哲学の一神論を批判して、「理性自身がそこから閉め出されてしまう理性よりより高いもの」の設定だと言った。そこに理性主義的一神論の dilemma がある。相対と対立して、ただ相対を超出するのでは真の絶対とはいえない。ただ断絶し、差別し、超脱するだけの抽象的、非人間的、無世界的超越は真の超越ではない。真の超越は、超越者の側から、人間と世界へ来迎または到来して、その出来事によって自己を啓示する三一神論の神でなくてはならない。

## (3) 宗教多元論の立場

宗教多元論の立場は、1、存在論的多神論と2、一つの宗教共同体のみが真の神を礼拝するという一神論との対立を超えた3、神の実在があるが異なる名をもつ多元論があるという。そ

れによって、徹底した寛容と信教の自由を確保しようとする(例えば J. Hick の場合)。

この立場は、一神論の dilemma に対する批判としては有効性をもつ。この一神論から生まれたさまざまな形の絶対主義批判が可能になる。しかし、「究極の実在」の概念の抽象性が問われなくてはならず、それに付される多くの名の相互の対立が新たな問題となる。絶対的超越を拒否して相対的多元性へ逃げ込んでも真の相対性は生まれない。むしろ真の絶対を絶対とする三一論的、現実的超越によって、相対を真に相対化することが可能になる。

「法身」の現代的解釈の試み

谷 口 富士夫

今発表のねらいは、仏教における重要な概念である「法身」に対して、その歴史的な用法を大きく逸脱することなく、しかも現代に通用するような宗教原理としての再解釈を提出することにある。ここで言う「法身」は、色身と対立するものではなく、自性身と受用身と変化身を立てる三身説をモデルとする。とりわけ参考となるのは『現觀莊嚴論』の説である。

法身には二つの立場から記述が可能である。(1) 向上的立場・修行者が仏になるまでのプロセスの最終段階として。(2) 向下的立場・仏が宗教的境地の高みから現象世界に降りてくる働きとして、この両者を満足できるような法身を、私はエネルギーの総体として捉える。この場合のエネルギーとは、あらゆる質料と、その質料を動かす力の両方を指し、人間で言えば身心両面を含む。つまり一切の現象を、その背後にある本質な力なりという別個の原理を予想することなしに、法身と認められる。個々の現象は「法身の一部」である。そして法身は「現象の総体」であるから、常住なものではない。

法身には波動がある。また、個々の現象にも各々の波動があ

る。但し、各現象間の波動は必ずしも同一波長ではないし、各現象と法身の波動の波長も一致するとは限らない。そして宗教実践によって個人が、法身と同一の波長を得たとき、彼または彼女は成仏したと言われる。以上のように考えたとき、法身の波長が自性身であり、成仏して法身の波長と等しくなった宗教主体の波長が、受用身である。自性身は三身のうちで最も抽象的な存在であり、すべての仏に共通するという性質を持っているし、受用身は過去の修行の結果として得られる身体であり、仏ごとに個性を持っていると、歴史的に解釈されてきたからである。

ところで、仏となった宗教的主体は、他者をも仏に引き上げるといふ利他を行う。つまり他者の波動の波長を感応させて、法身の波長と一致させる。しかしそのためには、自分の波長もいったん他者のそれに近づける必要がある。両者があまりにも不一致では、影響を与えることが困難だからである。この、一度は自性身と一致して受用身を得ながらも、利他のために自己の波長を再び自性身からはずした場合の波長を、変化身と捉えたい。

以上が(1)の向下的立場からの解釈であるが、より重要なのは(2)の向上的立場からの解釈である。ここで根幹となるのは、宗教的主体がいかに自分の波長を変えることができるかである。古典的な方法ではそれが瞑想であったが、それは宗教実践者の精神を過度に重視して、彼または彼女が持っている肉体を軽視していたと判断せざるを得ない。肉体は各人の波動を遮

る境界として機能しているが、外界のエネルギーを完全に遮断しているのではなく、五感を通じてエネルギーの交換を行っている。宗教的主体が自分の波長を変えるのには、この点を利用することができる。

宗教的主体も他者も共に、波長が一致していないにしても、法身の現れの一部である。そして共に、メッセージの交換によって精神エネルギーの質を、つまり、各々の内なる波動を、わずかずつであっても変化させることができる。その変化の結果、自分の波長が偶然、法身の波長と近いものになることが有り得る。この変化は、自己と他者の共同作業であるから、他者の側にも同様に起こり得るかもしれない。

一般的に個と全体の間関係だけで宗教実践の問題を捉えがちになる法身思想であるが、個と個の関係をも射程に入れた宗教実践の構築は不可能ではない。

### 西周春秋金文に見る祖先祭祀の機能

池澤 優

中国古代の出土文字資料に青銅器銘文・所謂金文がある。この青銅器は祭祀儀礼・特に祖先祭祀に用いられたのだが、当時の祖先祭祀を金文を用いて復元する試みは今まであまりなかった。金文の中にはその青銅器の用途として親族・姻族を招くという文句が入ることがあり、ここではその用例を考えることに

より、どのような種類の人々が祭祀に参加すると考えられていたを見てみたい。これは当時の宗族制の中で祖先祭祀がどのような範囲でどう機能したかという問題である。

金文中で祖先祭祀に招かれる人物を西周金文と春秋金文に分けて見てみると、西周金文では君主、上司等を表わす「卿事辟王」「王出入事人」「師尹」、同族者を表わす「諸考諸兄」「宗子」「兄弟」「百生」、姻族を表わす「婚媾」、家臣と思われる「宗老」「諸老」の他、「佃友」「子婦」などが見られる。また複数のカテゴリーが言及されている場合は、地位の高い方から低い方へ、作器者と近い関係から遠い関係へと配置されていることがわかる。春秋金文では「兄弟」「佃友」等も見られるが、「賓客」「大夫」「正卿」「父兄」(親族を指すように見えるが、実際の含義は大夫と同じと考えられる)「諸士」等、身分関係を表わす用語が目立つ。

以上から祖先祭祀に参加する人物カテゴリーの特徴について幾つかの特徴が指摘できる。第一に同じ宗族集団の成員や姻戚関係のある他宗族の成員が招かれたこと、第二に、しかし親族関係者のみではなく、祭祀者と上下関係にある人々も招かれたこと、第三に西周金文より春秋金文の方が、臣下が君主の祭祀に参加する面に重点を置いていることである。

第一の点は、宗教リニッジ内、及び諸リニッジ間の紐帯強化という、言うまでもない当然の機能である。この場合、善鼎や雁公鼎のように大宗の本家が分出したセグメントの族人を召集する以外にも、也殷・伯公父簠が示すように分支たるセグメン

トの祖先祭祀に本家の宗主を招くこともあったと思われる。也  
 殷・周生殷・師鬻鼎の例は、分支セグメントが本家の祖先、特  
 に出自の祖先 (Apical Ancestor) への祭祀から排除されること  
 なく、共に祭ったことを示している。師鬻鼎では分支たる鬻が  
 出自の祖先を自分の父親の廟で祭っているが、一般にはその祖  
 先の廟で大宗本家の主宰により祭祀が行なわれたと思われる。  
 蓋し、ある祖先への祭祀がその祖先から分出したセグメントが  
 一つのリニッジとして団結することを示す場となり、同時に大  
 宗の宗主の權威を表示する場となることも当然であろう。

第二の点については、親族関係以外での祖先祭祀の機能が何  
 であるかが問題になる。邢人安鐘や猷殷では、永く祭祀を続け  
 ることが自己の地位を保つことと同義であり、また『左伝』昭  
 公十六年の子産の言葉にも世族貴族の標識を祖先祭祀に求める  
 考え方が見られる。とすれば、祖先祭祀は宗族が貴族として存  
 立していることの象徴として意識されていたのであって、ある  
 宗族の祭祀に君主や同僚が参加するのは、その貴族としての地  
 位にあることを表明し、また相互に承認しあうものだったと思  
 われる。

第三の点については、春秋期になると所謂「自作器」が増加  
 するという金文の性格の変化によると思われる、族紐帯強化とい  
 う祖先祭祀の機能は春秋期でも維持されたであろうが、人々の  
 意識の中で祖先祭祀がむしろ君臣関係の面で機能するように把  
 握されるようになったことは確かであろう。これは春秋期にな  
 り宗族の結合が弱まり、その面での祖先祭祀の有効性が薄れた

ことを背景にする可能性がある。

金文中で祖先祭祀が親族関係と君臣関係の両方で機能してい  
 たことは、宗族集団の二面性に関係している。即ち、宗族は現  
 実には分節化を必然とする父系出自集団である一方で、理念的  
 には万世一系のな家系として認識されることが多かった、この  
 現実面が祖先祭祀の中で族紐帯強化機能として、理念面が貴族  
 身分の表示機能として表われていたと思われる。

### 中国古代の地母神

——『穆天子伝』を中心とした一考察——

森 雅 子

『穆天子伝』という書物は、その出土状態・内容ともに稀有  
 なものであるところから、さまざまな論議が繰りひろげられ  
 きた。ここでその論議、論争の全てを網羅することはできない  
 が、一大別して『穆天子伝』を西周の五代目の天子、穆王滿  
 (紀元前1000〜947年在位) の西方旅行によって成立し  
 た信頼すべき記録、すなわち史書として取り扱う人々と、これ  
 を全きフィクションと見る人々との対立であったということが  
 できよう。

但し、私自身はこの『穆天子伝』は丁謙、顧実、小川琢治、  
 A. Forke, Léop de Saussure. といった諸氏が主張するような  
 歴史書では勿論ないけれども、土居光知が神話・伝説の類と見

做し、奥野信太郎が貴種流離譚、小川環樹が歴史小説と断じるとような性格の書物でもなかったのではないかと考えている。むしろそれは王の讃歌という、ある特定の王の偉大さをいろいろと褒めたたえ、全世界に君臨するその崇高性を表現するほめ歌の一ジャンルに分類され、評価されるべきではないだろうか。

例えば、そのことは「シュルギ王の讃歌」という、シュメールのウル第三王朝の二代目の王に捧げられたほめ歌と、『穆天子伝』とを比較、対応させてみる時、自ら明らかとなる事実であると思われる。というのも、このニップールで出土し、S・N・クレマーによって解説された「シュルギ王の讃歌」の中では、シュルギは自分の血統は神々につながる高貴なものであり、何者にも勝る強い王であることを自画自讃した後、一転して彼がシュメール全土に道路網を整備し、旅を安全なものとし、宿泊所 (big houses) や休憩所 (resting places) を設けたこと、そして彼自身がその道路 (highway) を尾をなびかせて駆け抜ける馬のようであることを誇っているからである。更に、彼は「彼の名前を永遠にするために、彼の名声をシュメール全土に広めるために、そして服をはぬ国々を恭順にするために」ニップールから旅立ち、ウルへと「ライオンのように」「鳩のように」「インドグト鳥のように」疾駆し、その地で月神シンを祀る盛大な祭儀を挙行する。しかし、讃歌によればシュルギはその日のうちに、ニップールへととってかえし、再びその地でエシユエシユ祭を挙行し、その祭儀には天神アン、太陽神ウトウ、「私の花嫁、乙女イナンナ、女王、天と地の女陰

(me)」と呼ばれる地母神イナンナが臨席する。これら諸神に祝福され、王権を確固たるものとされ、「四界の王」となることを約束されて「シュルギ王の讃歌」は終わる。

一方、『穆天子伝』はその首文を欠き、王がいつ、いかなる理由で、西方への旅に出発したのかということは明らかにすることはできないが、彼の旅が巡狩と呼ばれる西方の多くの部族に周室の帛と兵力を示すものであったことは疑う余地がない。しかも巻四の最後で、穆王は彼の旅程が宗周を出発してから陽紆の山、崑崙の丘、西王母の国、曠原を経て、再びこの地に戻るまで三万五千里にも及ぶ大旅行であったことを誇り、更に『史記』や『国語』によれば、彼のこの大旅行を可能にしたのは一日に千里を走る名馬であったことが明記されている。要言すれば穆王は——シュルギと同様に——その強さや偉大さを顕示する為に旅行という手段を用い、しかもその旅行は超スピードによって達成されている。

従って、「シュルギ王の讃歌」の中で王の傍らに坐し、共に飲食するのがシュメールで最も名高い地母神イナンナであったように、『穆天子伝』巻三において穆王と会见し、これと瑤池の上でさかもりをした西王母も、中国古代で最も名高い地母神であり、彼女が穆王に捧げた歌は(甚だ難解ではあるが)彼を祝福し、その王権を確固たるものとし、そして長寿を約束するものであったろう。

## 梁武帝の仏性理解に関する一視点

金子 芳 夫

梁の武帝の仏性説に関する研究は、既に先学によって詳細に論じられている。そうした成果を踏まえつつ、いわばその周辺部分にあたる思想的な背景に焦点を当て、武帝の仏性理解を探ろうとするのが、本研究のねらいである。

中国に於ける肉食禁絶の思想は涅槃經の訳出に起源をもつといわれ、その理由が「一切衆生聞其肉食悉生恐怖」からであると、經典はいう。ここに「氣」という訳語が見えるが、これを涅槃經の法顯訳（六卷）全てに亘って調査した結果、一例を除きこれに相応する直接の言語は無いと言つてよい（因みに北本の重訳であるチベット訳も、氣に相当する訳語は無い）。その用例を調べると、起因・理由・原因・根拠を示す具格・従格や発散などを現す動詞を伴う場合、或いは意味上潜在的な力・活力などを現す場合に「氣」を付して翻訳している。この事実から先ず当時の訳上上の思想的な背景に氣の思想が影響していることが推定出来る。先の例「肉食」は北本の訳で、南本もこれを採っているが、法顯訳では「殺氣」となっている。共に吐出される息を意味するようであるが、その起因とする所が前者は息自体に、後者は主体者の意思に視点が置かれている。以下これを手掛かりに、武帝がどのように仏性を理解していたかを考

察してみる。

仏性を説く「淨業賦」では、心の二面性（心垢と心淨）を述べ、心の本性を妙氣と捉えている。また「立神明成仏義記」では、涅槃經を拠り所として無明の体である不滅不斷なる神明と、用として生滅興廢する無明なる神明との關係を述べ、後者が無明に覆われつつ本来の自性清淨性を有する神明、即ち「神明の性は遷らざることを顯すなり」といつて「神明の性」とする。この「神明の性」が「淨業賦」でいう「妙氣」（「断酒肉文」では正氣）に相当する。このように大乘涅槃經で説く仏性を、武帝は不滅不斷なる神明に求め、その神明の体に性と用との二義を認め、無明に覆われつつ本来の自性清淨性を有する神明、即ち「神明の性」を心の本来の清淨なる働きである「妙氣」と重ね合わせて捉えている。一方、用としての生滅興廢する無明なる神明、即ち対象に觸発される心の働きを、武帝自身はどのように捉えているだろうか。この点を「断酒肉文」に見ると、酒肉を食する者は「皆仏種を断つなり」と述べ、その根拠を涅槃經「食肉者断大慈種」の一文に依拠している。生命あるものを口にすることは他の生命を断つことであり、成仏する可能性を断つことになるからである。勿論その精神は慈悲にある。しかしこうした主張を展開する背景には、その確固たる所を得心せしめる為の根拠として「氣」の思想が現れている。

古代医学を伝える書物（『黄帝内经素問』『靈枢』など）によれば、水穀の氣がまず胃に入って海となり、「氣」を作った上で、五臓・六腑から四肢へと流れていくと共に、その一部は肺

に行つて、鼻から吸つた臭氣と一つになり氣海を作るとされている。その氣海に積つた氣が、肺から口へ吐き出されるものを宗氣と呼んでいる。「断酒肉文」には、この氣の機能を踏まえた例として「息氣」があり、先に示した涅槃經の「肉氣」と同様の意味にとつている。また内経医学の病氣観によれば、病氣は氣血の不調和が原因で、邪氣の盛んなることを実、精氣の奪われることを虚と云つている。そこで調和をはかる為に虚の状態に対して補（氣の補充）、実に対して瀉（氣の除去）を施す。こうした用語、即ち「虚」「補」「榮（≡營）」「衛」といった言葉が、「断酒肉文」の中に見出せる。そして武帝は、これ等の言葉を使って肉食が精氣を奪うと述べている。

『淮南子』精神訓に、血氣が胸腹に充実していることが、欲望の邪氣を去つて視聽を透徹させるとあるが、「浄業賦」にも四十余年に亘つて肉食を断ち、女性との交渉をもたず、この生命殺害と欲情惡念の二つの罪障を取り除いたが故に、意識が鮮明となつて始めて仏に対する帰依の念を知るようになったと、自らの体験を語っている。

武帝は、仏性を心（神明）の清淨性に求め、具体的な行動として肉食の回避という道を採用した。断肉は涅槃經の説く所であり、武帝はこの經典の意味する所を自らの身体を以て体得しようとした。この様な武帝の行為を裏付ける理論的な背景に、氣の思想が与かっていたと言えよう。

## 『今古奇観』の宗教的一考察

竹内 肇

今回の発表は第四十七回学術大会での『醒世恒言』の宗教的一考察」と題する研究発表に関連するもので、いわゆる、三言（『諭世明言』・『警世通言』・『醒世恒言』）二拍（『拍案驚奇』・『二刻拍案驚奇』）といわれる中国明代の擬話本全二百編のうちから特に四十編をえらんで再編刊行された『今古奇観』について宗教的な角度から考察しようと思つたものである。

『今古奇観』に収録されている話の数は、『醒世明言』から八話、『警世通言』から一〇話、『醒世恒言』から一一話、『拍案驚奇』から八話、『二刻拍案驚奇』から三話の割合で、総じて、『三言』の話の方が、『二拍』の話よりも多く選択されているのであり、さらに、かような選集である『今古奇観』の方が、そのもとである『三言二拍』よりも民衆に後々まで愛読されたのであるが、この事實は輕輕には看過できないことのようにあつて、千田九一氏も『今古奇観』に解説して、「これは〈中略〉、實際上、確かに『三言』の方が『二拍』よりも、いろいろな意味で変化に富んでいたからにはかならないであらう。『二拍』の方も、なかなか清新な創作意欲にみちてはいるが、反面、かなり猥雑なものも多分に含んでいるのである。」と指摘されているのであれば、『今古奇観』の編者にはたとえ清新であら

うとも猥雑なものは避けて道徳的に潔白な話題を人々に提供しようとの気分が存していたと思われるので、また、そのような気分のもとに編集された『今古奇観』を愛読した人々にも、道徳的に潔白な行為を善とし、そのような行為には必ず善報が下されるとの素朴な宗教意識が働いていたと見ることができよう。

先の解説に続けて、千田九一氏は、「次に、『今古奇観』は、『三言』の中でも靈怪的、神鬼的な宋元旧話本をおおむね除外している。これは編者がかつばら現実を重視したためで、この点、かなりの見識を示しているものといつてよからう。これらの作品の作者たちは、庶民の生活や感情をわがものとして、時には官僚や地主の殘虐・悪徳・矛盾を暴露し、諷刺し、時には男女間の交情や婚姻の問題において人間的な、あるいは一種自由主義的な主張を封建の壁に突きつけ、時には永久に変わらぬ友情や俠氣に心からの支持を与え、背信や不義をきつく咎めている。もちろん、中には凡庸にたるんだ享楽や逃避を描いたものもないわけではないが、總体的に市民の思想感情を代弁し、現実の社会にするどい批判の眼をむけている。」とも説かれているが、その分析からは、超自然的な奇怪なものを排除し、あくまでも、現実的な庶民の生活感情を対象にしようとした『今古奇観』の編者の態度が窺える。

このように見て来ると、庶民の宗教的意識についても、『今古奇観』の編者は、その実制的な面を重視するという傾向もさることながら、むしろ、人々が、日常の生活の中で、

特に意識することなく、極く自然に、日々示しているような信仰の態度に留意していると思われるので、そのことは、『今古奇観』の第三話に「滕大尹鬼断家私」と題する話に「さていまの三教の經典も、みな人々に善をなすことをすすめるもの（中略）千言万語が書きならべられているが、よく見れば無用なものばかりである。私にいわせるなら、立派な人間になるには、たった二字のお経、すなわち「孝悌」の二字さえあれば十分である。」と、事しい信仰よりも日常生活での孝悌を重視することをすすめているような件からも明かであろう。

以上の論述から、『今古奇観』に収める話には、実に、庶民の、肩肘を張ることのない、極く素直な信仰の様子が示されているといえるのであり、したがって『今古奇観』は庶民の素朴な信仰の様相を知るためにも注目すべき作品であると結論されるように思われるのである。

注 (一) 『今古奇観』千田九一訳(平凡社東洋文庫) I 三〇  
四ページ下段の解説による。

### 唐代の文殊信仰

浅田 公子

唐代の文殊信仰に、『華嚴經』に基づく信仰と、民間伝承を根底に置くものがある。前者は旧『華嚴經』菩薩住処品の中で、清凉山という菩薩常住の地があり、今現に一万の眷属と共に

に説法なさっていると説かれ、また『文殊師利宝藏陀羅尼經』には、大振那と言う國に五頂という山があり、文殊師利童子は遊行居住して、常に説法なさると説かれているものである。これらを受けて、賢首大師法藏は『華嚴經伝記』の中で、清涼山とは、一名五台山で、説法すると言うのは『華嚴經』を講じておられるのだとし、中国に文殊菩薩在りしことを言われたのである。これにより、五台山を巡台すれば〈生身〉の文殊菩薩に会え、法を受ける事が出来るという信仰を生んだ。仏陀波利がそうであり、竹林寺の法照がそうである。また後者は、昔五台山に惡竜が住して、あばれ回り悪さをした為に〈清涼石〉の下に封じ込められた。その封じた人こそ文殊菩薩であると言う伝説に因るもので、〈力〉の尊に対する信仰であった。

我々が文殊菩薩という場合、〈智恵〉の尊として信仰し敬慕する。しかし盛唐の時代の文殊信仰は、いかなる仏として文殊菩薩を捉えていたのであろうか。

唐代のちょうど中間に位置する代宗朝に、文殊菩薩及び五台山が脚光を浴びる。不空三藏の『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』(以下『表制集』と略す。)を元に盛唐の文殊信仰を探らうと思う。

不空三藏の文殊信仰として、先学は「密教勢力の拡大のため」「従来の仏身と密教の仏身の位置づけのため。」「古来よりある信仰への扶植」等、論じられている。これらは皆、密教の大成者である不空三藏に視点を置き、その文殊信仰は〈密教〉に結び付けられている。が、果たして本当にそうであったのか。

か。もし事実ならば、礼拝対象としての文殊菩薩は、儀軌で馴染みの密教尊のほずである。だが、劍や梵経を持つ文殊像を五台山で見いだす事はできない。文殊菩薩の灌頂名である〈金剛利菩薩〉の名を、不空三藏と五台山の間で見る事も無い。顯教尊を密教化したとは考え難い。

ではなぜ不空三藏は五台山文殊を登場させたのか。『表制集』では明らかに文殊信仰を見る事が出来る。もし不空三藏に五台山信仰がないならば、誰が文殊菩薩に依って救済を必要としたのか。またその功德に如何なるものを求めたのであろうか。

不空三藏は三朝に踐歷すと言われ、中でも代宗は師と仰いでいた。不空三藏は代宗の為に、文殊信仰を勧めたのではない。内憂外患の中で即位した代宗には、〈智恵〉の菩薩ではなく、まさに清涼石の下に惡竜を封じ込めた〈力〉の文殊が必要であったのではないか。『表制集』大曆七年十月二十七日の項に、文殊院を置く事を謝された事を受け、不空三藏は厚く礼を述べている。それに対し代宗は次のように批している。

大聖文殊久登正覺 拯生人於三界 鎮毒竜於五峰……

また代宗より、大興善寺翻經院の額を賜ったのであるが、そこには〈大聖文殊鎮國之閣〉と。

五台山の信仰とは、『華嚴經』に基づくもので、礼拝対象となる文殊菩薩は、一、生身の文殊菩薩。二、惡竜を封じた文殊菩薩。前者の文殊信仰は、菩薩を敬慕し五台山を〈聖地巡礼〉するもの、後者の伝説を訪ねるものは〈聖迹巡台〉であったと考えられる。そしてまた代宗の時代、これらの文殊信仰によつ

て、鎮護・護國を願ひ信仰されていたと考えられる。

## 古代中国に於ける后土神の

### 尊厳性と機能性

栗原 圭介

更めて后土の課題を考えると、后土の背景には古代漢民族の、人間何如に生き可きかという人間の在り方、延いては同時に永遠にして不滅の実体としての天地四時日月星辰陰陽五行等、所謂、宇宙論的構想が、漸次形成を見るに至る。而して呂氏春秋十二紀を發端に、礼記月令や淮南子時則訓の如き、四時ごとに、孟仲季の三月とし、季夏と孟秋との間に、中央土を設定してある。この中央は土、其の日は戊己、其の帝は黄帝。其の神は后土。とあるように、この后土を支えている属性として、其の虫は倮、其の音は宮、律は黄鐘の宮、其の数は五、其の味は甘、其の臭は香、其の祀は中霱祭は心を先にす。天子は大廟の大室に居り、大路に乗り、黄脚に駕し、黄旂を載て、黄衣を衣、黄玉を服し、稷と牛とを食う。其の器は鬯にして以て鬯なり。とあるのが中央土の全貌である。

中央土は五行に在っては、他の木正・火正・金正・水正・土正と共に官に在り、土正を后土と曰う。土は群物の主と為る。故に后と称する。共工氏の子を句竜と曰い、句竜が后土と為る。句竜は共工の時代に在って九土を平ぐ。后土の土の音は、

土は吐であり、地と言わずして土と言るのは、其の能く万物を吐生するの故に吐即ち土を以て名と為す。(左伝、昭公二十九年)

后土が尊貴の地歩を獲得したのは、人君は后土を履み皇天を戴く。(左伝、僖公十五年とあって、后土と皇天とは天と地との關係に在ることから、后は君と義を同じくして人君の地位を以て君と称せらる。上述の句竜は家中霱を祀り、野に在っては社と為る。または社は五祀中に在る。(昭公二十九年)人君は皇天上帝、日月星辰に告げ、后土・四海神祇・山川・家社に禱る。(司馬法、仁本第一)とある。古來儒家に在っては有徳を尚ぶ風習がある。その盛徳は土に在るとの見解は、黄帝を帝とし、后土を神とする認識に本くものである。(礼記月令)社は土を祭りて陰氣を主とす。君は北塘の下に南郷するは、陰に答うの義なり。社は地を神にする所以の道なり。地は万物を載せ、天は象を垂る。財を地に取り、法を天に取る。是を以て天を尊びて地を親むなり。故に民をして美報せしむ。家は中霱を主とし、国は社を主とするは、本を示すものである。鄭注に、中霱も亦た土神なり。(礼記、郊特牲)以上の所説によれば、后土は即ち社神に他ならない。また王は羣姓の為に社を立つるを大社と曰う。王は自ら為に社を立つるを王社と曰う。諸侯は百姓の為に社を立つるを国社と曰い、諸侯自ら為に社を立つるを侯社と曰う。大夫以下、羣を成して社を立つるを置社と曰う。(礼記、祭法)によれば、社は五穀を生じ人を養うものとしての地を神格化し祭祀の対象と成る。

中央土の下文に、其の祀は中霤祭は心を先にす。鄭注に、中霤は猶ほ中室のごとし。土は中央を主として、神は室に在り。古者は複穴なり。是を以て室に名づけて霤と為す。之を祀るに先づ心を祭ると云う者は、五蔵の次は、心は肺に次ぐ。此に至りて心を尊しと為す。中霤を祀るの礼は、主を牖下に設く。乃ち心及び肺肝を制して俎を為す。其の祭は肉心・肺・肝各一。其の他は皆、戸を祀るの礼の如し。(月令、中央土) この祭祀儀礼は穴居時代に遡源して存在したことが立証し得る。

中央土即ち后土は、土徳を以て、黄帝とは共に天下に王として君臨するの故に神格を以て称せらる。(禮弓) また、黄帝は土徳の瑞を得て以て、土色の黄なるの故に黄帝の稱謂を得て五帝の首に位置している。(史記、五帝本紀第一)

后土神が神性を固有するの故を以て、祭祀儀礼の対象を獲得するに至った背景には次の如き史的事実に拠る。乃ち、『史記』孝武本紀第十二に、一元曰建元、二元以長星曰元光、三元以郊得一角獸(麒麟)曰元狩云。其の明年冬、天子は雍に郊し議して曰く、今上帝朕親ら郊して、后土祀ること母きは則ち礼に背えざるなり。有司と太史公祠官寬舒等と議す。天地の牲、角は藟栗、今陛下親ら后土を祀る。后土は宜しく沢中閭丘に於て五壇を為るべし。云云。とあつて礼として制度を成す。この祭祀儀礼によつて、その尊厳性を知ることが出来る。

### 華嚴經疏鈔の韓国流伝について

盧 在 性

朝鮮朝の華嚴大学者である有一(一七二〇〜一七九九)の雪坡靈贊に

東國華嚴 若存若亡

我師問生 整其類綱

十玄法門 重得恢張

其誰不曰 再來清涼

と述べている。これを見ると華嚴学者である雪坡尚彦(一七〇七〜一七九一)の学徳を賛えるのに清涼澄観(元和中示寂、寿七十余。七三八〜八三八。七三八〜八三九の三説有り)をもつて述べていることが注目される。即ち当時の華嚴教学が清涼澄観の『華嚴經疏鈔』を所依としたことを思わせるものである。

『華嚴經疏鈔』の合本の韓国伝来は、肅宗七年(一六八二)、大藏經を滿載した無人の船が西海の荏子島へ漂着してからのことである。これについては性聡の「海東新刻清涼華嚴疏鈔後序」と、その弟子明眼の「新刻華嚴疏鈔後跋」等に詳しく述べている。それらを略記すると、一六八一年に漂着した大藏船の中には、明の平林居士葉棋胤が八十卷本『華嚴經』と、澄観の『華嚴經疏』と、それを更に解釈した『演義鈔』を合本にしたものが載せられていた。

華嚴学者である性聡（一六三一〜一七〇〇）がこの合本を見たのは翌年（一六八二）である。早速板刻を試み、これを完成したのは肅宗一六年（一六九〇）であった。これが所謂澄光寺版である。しかし、曇卷の「華嚴疏鈔卷第七合録後跋」は、性聡の澄光寺版八十字巻の中、第七巻の洪字巻だけが欠本だったので学者の悩みであった。その後、明の南藏本の『演義鈔』が翔月禪師の手中に入り、それを板刻して八十字巻本を完成したと言う。これは肅宗二十六年のことである。ちなみにこの『華嚴経疏鈔』巻第七の合録本は、慶尚道東萊金井山梵魚寺にて分刻して湖南栗安の澄光寺に移転したと言う。即ち、『華嚴経疏鈔』合本の完全板刻に至るまで、大藏船の到着より実に二十年の歳月を要している。

この澄光寺版は、英祖三十六年の火災で焼かれ、雪坡尚彦が英祖五十年に靈覚寺版を作り、哲宗六年（一八五五）より同七年（一八五六）にわたり、奉恩版を作るなど数多くの木板が作られ、従来仏教専門講院の最高学部の教材として今日に至っている。

以上のように、朝鮮に『華嚴経疏鈔』の合本が広まったのは葉祺胤のそれであるが、この葉氏の合本については、葉氏の「大方広仏華嚴経疏鈔釐合凡例」によると、始め、経、疏、鈔がそれぞれに流伝して学者の研究に不便であったので、宋の浄源（一一〇一〜一一〇八）が『華嚴経』と『華嚴経疏』の合本一一〇巻を作り、明の嘉靖（一五二二〜一五六六）年間に、経疏、鈔の合本が作られたが作者は不詳である。この合本は、時

間の流れによって字画が磨滅され、葉祺胤が再び板刻したと述べている。それを完成したのは天啓五年（一六二五）である。

しかし、蔣維喬「重編華嚴疏鈔記」は、

至宋浄源、始録疏注経、明嘉靖間、妙明、又釐鈔合疏、鐫板流通、存武林昭慶寺云

と、昭慶寺版の著者を明らかにしているが、現在竜谷大学大宮図書館所蔵の寛文四年（一六六四）刊の『華嚴経疏鈔』は、実は昭慶寺版である。例を挙げると、巻之五の上の末尾に

大明嘉靖、歲次庚申、仲秋吉旦、梵香謹識

と言う施峻の願文があり、巻之五下に

嘉靖四十二年歲次癸亥正月朔識

と言う明得の願文があるので、少なくとも嘉靖三十九年（一五六〇）より、同四二年（一五六三）前後までが昭慶寺版の成立期である、と言える。

浄源が経と疏の合本を著すに当り、底本としたのは、実は高麗の義天がもたらした高麗本であることは周知のとおりであるが、韓国に『華嚴疏』が最初に伝わったのは、唐貞広己卯（七九九）であった。

## 些法護の『普曜經』の翻訳における 韻文識別のエラーとその原因

岡野 潔

些法護は、普曜經を翻訳した時、梵語原本に含まれていたことが確実な韻文九三二偈のうち、四二四偈で、韻文に訳すべきを散文として訳してしまい誤りを犯した。なぜ韻文が半分弱も韻文として識別されなかったのか。

法護の手にした梵語写本には当然、韻文でも改行せずにびっしりと文字が書かれてあったに違いない。そのため、原文を朗唱して見なければ、韻文かどうかはわからない。彼の翻訳スピードは異常に早かったと思われるが、恐らく一々原文を朗唱してみることなく、すぐさま口頭で漢語に翻訳していったと思われる。その性急さが彼に韻文を多く見落とさせたのであろう。法護は訳出の際、偈頌の開始を告げる導入文の有無を目印に、韻文かどうかを判断していたふしがある。韻文の導入文が目印に留まれば、彼は韻文と判断したが、導入文が無かったり、導入文に *athahhi* と記されていない場合は、気付かず散文のまま読んでしまうことが多かったことが、導入文の有無と法護の韻文の識別率との、密接な関係から確認できる。韻文の前に導入文がある場合、訳者が正しく韻文と識別した箇所は全体で六二箇所であるのに対し、誤って識別した箇所は一六箇所であ

る。一方、導入文がない場合、訳者が正しく韻文と識別した箇所は三箇所であるのに対し、誤って識別した箇所は三一箇所である。この数字から、法護は韻律を吟味する手間を省くため、偈頌の導入文の有無によって、韻文かどうかを判断して訳すことが多かったらしいことがわかる。

また、かくも韻文の識別率が低い理由は、作品が韻文と散文とが交じり合うチャンブー的な様式であるせいもあるが、韻律の雑多性に起因することも大きかったと思われる。普曜經には、三〇余種もの韻律が用いられており、中には韻文であるただちに見抜くのが厄介な韻律も多く含まれていた。そのため韻律の種類によって、識別率に高低の違いが出てくる。韻律の種類ごとに識別率を調べると、韻律名不明のブランクリト的な珍しい韻律や *mahāmalikā*・*candavyūpiprayāta* を始めとする長い韻律は、韻文としての識別率も悪くなる全体的な傾向が見られる。また、普曜經の原典で頻繁に使用されている韻律であっても、法護自身に得手と苦手とがあったようである。識別率が良いものと悪いものがある。

頻出する韻律で、識別率の成績のよいものは *tristubh-jagati* と *vaktra* と *ārya* である。 *tristubh-jagati* は二六箇所七二偈のうち、六箇所一三偈のみで、識別を誤っている。正解率は八二%。 *vaktra* は一四箇所七〇偈のうち、五箇所一八偈で、識別を誤った。正解率は七四%。 *ārya* は一二箇所二二一偈のうち、五箇所七五偈で、識別を誤った。正解率六六%。これらの数字は、法護の全体の韻文識別率が五五%であったことを考える

と、かなりよい。これら三種の韻律は最もなじみ深い韻律であるため、法護もこれら三種についてはすぐ見抜けたらしい。逆に、類出の韻律であるにもかかわらず、識別率の悪い、彼の苦手な韻律に、*puspiṅga*がある。九箇所六三偈のうち、六箇所四三偈で、識別を誤った。正解率三三%。(puspiṅgaの識別が悪いのは *ardhasamavṛita* であるためか、あるいは *mātrāchandas* に韻律が極めて近いためだろう。mātrāchandas 類は大體識別率が悪い。)

他に普曜経の原典で類出する韻律なものもかわならず、識別率が全体の平均値程しかないものに、*vasantatiaka* と *manini* と *sardūlavikṛīḍita* がある。*vasantatiaka* は三七箇所一八〇偈のうち、二〇箇所八六偈で、識別を誤った。正解率は五二%。それに似た韻律である *manini* は七箇所四三偈のうち、三箇所二三偈で、誤った。正解率は四七%。*sardūlavikṛīḍita* は一七箇所七〇偈のうち、七箇所三三偈で、識別を誤った。正解率は五三%。これらは技巧的で長い韻律であるために、よく出会うにもかかわらず、法護にはなかなかリズムが掴みづらかったのであろう。(本稿は文部省科研究補助金の成果の一部)

### 『六祖壇経』の五本、七冊について(六)

長嶋孝行

敦煌本『六祖壇経』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の

三冊として、その他は大乗寺本、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、本論は敦煌本第三十三節、無相減罪頌から対較、考察を試みるものである。無相頌の本節は後世の本になるに従って僅かに増補されている。聊か表現方法は違っているが、内容は殆ど同じである。具体例としては敦煌本の愚を迷、業を悪、大師を五祖としている。大乗寺本以後の本は、その内容を解り易くしている。しかし、敦煌本の三毒悪縁とある具体例を大乘以後の本はやや抽象的に、離諸法相と逆な説明にしている箇所がある。また、大乘以後の本は頌の中にある頓教法を得見性として、後世になって見性が頓教に変わって唱えられてきたことを物語っている。次に原本の誤字を各本が競って訂正している傾向が見受けられる。即ち、敦煌原本は句読点のない白文であったのを、後世の『壇経』の編者及び研究者が句読点を付け、或は内容の同じ部分を集めて章節に分類して記録したものである。従って、本節の末尾の段のように、ある節から次の節へ移行する場合の接続詞的な文章が補添されざるを得ないと考えられる。故に、敦煌本を切断して再編集したように考察される後世の本にはこうした文が散見されるのである。第三十四節、修福与功德別。本節は後世の本に重要な相違点が認められる。即ち、大乗寺本、興聖寺本は「爾時」としているが、高麗本は「次日」として、一日以上を亘って六祖の説示が行われたことを記載し、宗宝本は「一日」と記している。しかし、説示の内容は各本とも同じと認められる。次の段は、西国第一祖達磨では意味の違う敦煌本を大

乘寺本以後の本は「第一祖」を除き、興聖寺本以後の本は更に、「使君」を「章公」として文句に変異は認められるが、要旨は同じである。この段から宇井本は後世の増補附会として、小字で記し、重要視していない文が続く。特に本節は、敦煌本と大乘寺本以後の本は要旨は同じことを説いていても、文章は著しく変ってきている。しかし、大乘以後ではその内容をより判り易くするための補足と見ることができよう。但し、大乘寺本のみ多少字数が多いのは何と説明してよいのか判断に困惑する段である。第三十五節、西方去此不遠。本節も大乘以後の本は増補が目立つ段である。しかし、敦煌本の内容への補足と見ることができよう。即ち、「心」が「使君心地」となり、「淨」が「善」と、「遠」が「遙」と、「起」が「懷」と変っているが、内容には大きな変動は認められない。但し、敦煌本で「直心」とあるものが、大乘以後では「見性」となっているのは先きの第三十三節で記したとおりである。しかし、節の末尾近くの「便見」を大乘以後の本が「見性」としているのは聊か意識かと思われる。次に、本節でも大乘以後の本は敦煌本の誤記を訂正している。即ち、敦煌本の「弥勒」を大乘以後では「弥勒」としている点である。今回発表分（第三十三節より三十五節）のこの原稿だけを見ては何のことかよく判らない部分があるかと思われませんが、本稿は全百三十二枚（B四版）の一覽表があつて、その表の六十一頁から七十二頁までを熟読、吟味して考察したものである。

## 『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』について

伊 吹 敦

侯莫陳居士の『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（以下『要決』）については、従来から、いくつかの研究があるが、『大乘開心顯性頓悟真宗論』（以下『真宗論』）とともに、会神の影響下に成立した後期北宗文献と見做し、『真宗論』を承けて、それを一層発展せしめたものと考えられている。そして、『真宗論』と『要決』に見られる極端な一致は、『要決』が『真宗論』の記載を換骨奪胎したもので、従って『要決』の序文の記載は信じられない、とされているのである。しかし、これには多くの問題がある。

先づ、『真宗論』との先後問題であるが、『要決』と『真宗論』との類似については、従来、序文の一致のみが指摘され、それによって両者の先後が論じられてきたが、実は、『真宗論』の末尾の部分も『要決』に対応する文を見ることができるのである。つまり、『真宗論』は、冒頭と末尾の部分が、恰かも額縁のように『要決』と一致していることになる。しかも、『真宗論』の末尾と対応する『要決』の文は、『要決』の全編に分散しているので、もし、従来の説のように考えた場合、『要決』は、『真宗論』の末尾の部分をいくつかに分解した上で、それ

を本文中に填め込み、しかも論旨の一貫した文章を作り上げたことになるのであるが、これは、かなり無理な想定であり、やはり、『要決』が先に存在したと考えざるをえないと思われる。しかも、このことは、『侯莫陳大師寿塔銘』（以下『寿塔銘』）の存在に拠って決定的に証明されるのである。

この『寿塔銘』は、近年刊行された『北京図書館蔵中国歴代石刻拓本匯編』の第二十一冊に拓本を収め、羅振玉の『芒洛家墓遺文』四編に録文がある。また、羅振玉の『蒿里遺文目錄』巻五、顧燮光の『河朔訪古新録』巻一、同じく『河朔金石目』にも言及がある。

この碑文の記載は、『要決』の序文とよく一致する。従って、この『寿塔銘』が、『要決』の著者、侯莫陳居士のために書かれたものであることは明白である。これには、上掲のごとく拓本があり。その記載内容を疑うことはできない。従って、従来、『要決』の序文は全て後代の仮託である、とされていたのは全くの誤りであったことになる。しかも、この碑文の存在に拠って、『要決』が神会の影響下に成立したとする従来の説の根拠そのものが失われてしまうのである。即ち、この碑文の末尾には「開元二年六月十日入涅槃」と書かれており、先天元年（七二二）の成立である『要決』に「長身五十有三。入道三十有三」とあるのと綜合すれば、侯莫陳居士の経歴は、顯慶五年（六六〇）の生誕、永隆元年（六八〇）の入道、開元二年（七一四）の入滅となるが、一方、神会は、近年発見された塔銘によつて、文明元年（六八四）の誕生、乾元元年（七五八）の入

寂と知られるから、恰かも侯莫陳居士の次の世代に属するのである。従つて、侯莫陳居士が神会の影響を受けるはずはないのであるが、『要決』と神会の著作を比較すると、両者には確かに偶然とは言い難い類似を見ることができるのであり、そこに影響関係があったことは疑いえない。つまり、神会こそが侯莫陳居士の影響を受けたのである。

神会は、先天二年に慧能が新州で寂するまで、その下にいたと考えられるが、『要決』が著されたのは、その前年に当たる。従つて、神会が侯莫陳居士の影響を受けたのは、慧能寂後と考えられる。或いは、慧能の生前、受戒のために北遊した際にそれに接したことも考えられるが、いづれにせよ、頓悟の強調や『金剛經』の重視など、神会思想の特色をなすとされるものが、既に『要決』に見られる以上、神会の思想は、自づから慧能を受けると主張するにも拘らず、神会自身で、侯莫陳居士などの影響を受けつつ、それを飛躍的に高めることによつて達成したと考えるべきである。なお、詳細は、近く別に発表する。

### 慧観と訳経僧について

鈴木裕美

慧観（生没年不詳・清河出身・宋元嘉中四二四～四五三に卒）は南地涅槃学の祖、あるいは羅什門下十哲の一人であると称されている。

また二教五時の教判説を説き、この教判論は広く流布し後世に影響を与えた。

慧観についてのまとまつた伝記は、梁代の慧皎が五一九年に著わした『高僧伝』巻第七義解四に現存する。

しかし、この他にも『高僧伝』中の他の僧伝に慧観についての記述があり、多数の僧と交わりがあったということがわかる。彼らの名を挙げれば、次のとおりである。

曇摩流支、卑摩羅叉、仏駄跋陀羅、曇無讖、宝雲、求那跋摩、求那跋陀羅、道生、慧嚴、道猷、法瓊、慧詢、道嘗

鳩摩羅什と慧遠については、慧観伝中にその記述があるので以上のように九名の訳経僧と七名の中国僧と何らかの接触があったということが明らかである。

そこで関係のあった訳経僧の伝記を中心に中国仏教史の流れの中から慧観をとらえてみようを試みた。当時の慧観がいかなる役割を持ち活動していたかというのを考察し、義解僧としての慧観伝ではなく新たな慧観像を浮上させたいと考える。

先ず慧観は、持戒堅固なる慧遠と共に正統なる律蔵を備えるべく『十誦律』の完備・流布という目的を持ち活動した。それは、曇摩流支、卑摩羅叉といった『十誦律』訳出に關係する訳経僧と接触があったということから明らかである。

そして長安に至り、羅什の訳場に参加し、長安仏教界の一構成員として名をつらねた。

更に、仏駄跋陀羅にまつわる長安擯出事件が契機となり、彼の内面的思索に一つの変化が起こったと考えられる。

それは、仏駄跋陀羅と共に長安を去つた後曇無讖訳出の『涅槃經』に注目し、更に求那跋摩の渡来を文帝に要請したこと<sup>(7)</sup>から考えられることである。

曇無讖は、『涅槃經』の訳出の他に大乘戒に類する經典を訳出している。また彼より河西の道朗はか千人もの人々が菩薩戒を受けている<sup>(8)</sup>。

また求那跋摩の渡来の目的は、やはり菩薩戒の受戒であり、文帝がそれを望んでいたことが記されている<sup>(9)</sup>。

以上のことから、仏駄跋陀羅の長安擯出事件が慧観に与えた影響は、当時の仏教界にとって何が必要であるかということ了指唆せしめたということが考えられる。

つまり『十誦律』を訳出したにもかかわらず、破戒をよぎなくされていた羅什（妣興によって逍遙園での生活を強いられていた）とその羅什より教えを受け『十誦律』を規範としていた長安の出家者、更に羅什の不品行に少なからずも不快感を抱いていたはずの仏駄跋陀羅が擯出を命ぜられたといった『十誦律』と現状との不接点は大乗戒の戒法を以って打破させなければならぬと痛感したのではないだろうか。

以上のように、慧観と訳経僧の関係をみていくと、大乘戒という問題が浮上し、慧観が注目していたということが考えられる。中国が大乗仏教国へと成立させていったのは訳経僧はもとより、慧観のような求法精神の厚い、中国仏教僧のたゆまぬ努力があったということも忘れてはならないことであろう。

中国仏教における大乘戒の発展については更に研究課題とす

る次第である。

注

- (1) 大正蔵第五〇卷 368b-c
- (2) 大正蔵第五〇卷 333-b
- (3) 大正蔵第五〇卷 333-c
- (4) 大正蔵第五〇卷 345-c
- (5) 大正蔵第五〇卷 335-b
- (6) 大正蔵第五〇卷 337-a
- (7) 大正蔵第五〇卷 340-c
- (8) 大正蔵第五〇卷 336-c
- (9) 大正蔵第五〇卷 341-b

### 道綽『安楽集』における

#### 論理と比喻について

遠山 諦虔

道綽の『安楽集』の基本思想は、世親の『浄土論』ならびに曇鸞によるその『論註』の線上にあるもので、特に『論註』の影響は大である。『論註』で用いられている比喻は、論理的理解の補助となっている場合と、論理的理解を超えたものをなお独特のイメージ化によって示そうとしている場合との二種が考えられ、特に後者に無量なものの表現法としての比喻の特異性が見出だされるのであるが、『安楽集』においてもこの点は同

じである。ただ、『論註』はどこまでも浄土の論の註であり、特に歴史的時代意識の反映は見られないのに対して、『安楽集』では末法思想がその通奏低音をなし、そのような意識の反映がむしろこの書を特色づけていることは否定できない。前者が主として法の展開に即しているのに対し、後者はどこまでも法を時機との関係において見ているとも言えよう。このことは『安楽集』の冒頭に、まず「教興ノ由ル所、時ニ約シ機ニ被ルヲ明シテ、勸メテ浄土ニ帰セシム」としていることでも明らかである。このような点において、『安楽集』がどのような特色を示しているかについて、愚考を回らしてみたいと思う。

『安楽集』で用いられている比喻には『論註』のそれと共通のものもあり、その使用目的も殆んどの場合同じである。例えば、「鳩鳥・犀牛」、「黄鶻・子安」、「千歳闇室」、「滅除業」、「浄摩尼珠」、「氷上燃火」、名と法の関係を示すのに用いられた「月ヲ指ヌ指」や「禁呪」の譬など、『論註』にも見られるものである。だが、詳細に見ると、両者において使用目的が微妙に異っていたり、差し替えがなされたりしている。例えば、「黄鶻・子安」は『論註』では阿弥陀仏の住持力を示すために用いられ、その使用目的は「魚母念子」の譬を付加することによっていっそう明らかになっているが、『安楽集』ではそれは阿弥陀仏の力によって、千年も墳墓に葬られていた子安が黄鶻の呼び声によってよみがえるように、人みな悉く救われることを示すために用いられ、従って「魚母念子」の譬は付せられていない。また、「禁呪」の言葉のなかには、差し替えも見られ

るのである。また、そこには言うまでもなく、『論註』には見られない比喩も多く用いられている。『安樂集』には、一切の衆生が阿弥陀仏を念ずることによって、永劫の罪業を断ぜずして往生する所以を明らかにするために七喩が挙げられ、そのうちの二つは前掲の「鳩鳥・犀牛」と「黄鶻・子安」であるが、他は『論註』には見られない比喩である。そのほか、『安樂集』で用いられている比喩は多く、具さに校挙する違はないが、ここではそれらのなかで、特に歴史的意識の反映が感じられるものを二三挙げておきたい。

平凡ではあるが、まず冒頭の時機相應ということについて、『湿木ヲ攢ツマテ以テ火ヲ求メンニ、火得ベカラズ』、『乾薪ヲ折リテ以テ水ヲ覓メンニ、水得ベカラズ』という比喩が用いられていることを挙げねばならないであろう。また、『目連所問經』の所説として挙げられている「流水草木」の比喩も、難行道に對し易行道を勧めつつ、歴史的時代意識の反映を、そこはかとなく感ぜしめるものがある。だが、『安樂集』の比喩と言えは、第一に挙げらるべきは「伊蘭・梅檀」の比喩であろう。これは『觀仏三昧經』所出の比喩で、念仏の功能は凡夫の境界ではとらうてい計ることのできないことを示したものである。伊蘭の悪臭を改変するのは、それとは比較にならない梅檀の香りの質的な高さによるのであり、この点、この比喩は闇を破る光の比喩に比せられるであろう。ただ、梅檀の芳香は伊蘭の悪臭に對して、光の闇に對するがごとく絶対的優越性をもつものではなく、従って頓成効果を表わすには必ずしも適切とは言えない。

この点、光は独特のもので、一瞬にして千歳の闇を破る絶対的優越性を持ち、頓成効果を表わすに最適と言える。古来、光が宗教的表現にしばしば用いられてきた所以である。これに對し、香りによるこの比喩は、本質的には頓成効果を表わそうとするものでありながら、薰習効果の場合のごとく、われわれの理解を漸次的効果に傾けるものがある。ここにも、『安樂集』における歴史的相對意識の反映が滲み出ていると言えるであろう。

## 善導教学における二種深心の

### 思想的な意味について

ジョアキン モンテイロ

#### 目次

- 一 法然と明恵の対立の思想的内容について
- 二 古藏教学における『觀無量壽經』理解
- 三 善導教学の立場
- 四 真宗近代教学批判

#### 内容説明

一 法然と明恵の対立の思想的内容に関する分析は二つの前提に基づいている。一つはそうした対立の内容は「行」の次元で了解すべきではなく、行の前提である「仏教觀」の次元で了

解すべきである。もう一つはこの対立の思想的背景としては善導の『観無量寿経疏』に見られる諸師（慧遠・吉藏・智顛）への批判的対決がある。最後に対立の思想的内容を聞思に基づいた、言葉を通した信心の智慧と本覚・如来藏思想に基づいた「体験主義」という二つの仏教観との間の対立として定義するのである。

二 『大無量寿経』の四十八願に基づいた善導の『観無量寿経』理解に対して、その正反對の立場に立っている吉藏の三論教学に基づいた理解を四点を以って明らかにする。四点とは次のものである。

二・A 仏身観 法身を強調する三身観（法身・報身・化身）を明らかにすると共に阿弥陀仏を化仏、西方を化土として見る定義を明確にするのである。

二・B 観察 三身に基づいて三つの観察の方法（観実相法身・観修成法身・観化）を解説する。その中で『観無量寿経』の第八の観を観実相法身として見、西方浄土仏を観化として見る立場を明らかにする。

二・C 縁起（因果）の否定 不生不滅を認めることによって成立する縁起の否定を明らかにする。

二・D 悟り 不生不滅の自覚、または容認としての悟りを明らかにする。

三 『大無量寿経』の四十八願に基づいた善導教学の立場を三点を以って明らかにする。

三・A 仏身観 善導教学における仏身観を二身観（釈

迦・弥陀二尊・報化二身）として明らかにした上では法身否定と報身（阿弥陀仏）の真实性の問題に触れる。

三・B 縁起観 善導教学における縁起観は十二縁起の順観と逆観として定義した上で衆生の往生の必然的条件としての釈迦・諸仏との出会いの問題に触れる。

三・C 信心観・二種深心 善導教学における信心とは釈迦・諸仏の言葉を信頼し、聞思する（法の深心）ことによって成立する無明の逆観（機の深心・得無生法忍）として定義した上で口称念仏の背景をなしている諸仏の称名を問題にする。

四 真宗近代教学の社会的有機体説の思想的背景にあるものを『浄土論註』の本覚・如来藏思想的な真宗理解と説明てらかにした上で善導教学の立場の徹底化による曇鸞教学の批判的克服を今後の課題にする。

「現観莊嚴論」法身章をめぐる

インド諸註釈者の分類

——三身説と四身説——

佐久間 秀 範

当論は現存するインド人十四人の「現観論」の諸註釈者のうちその内容及び Tson kha pa の gSer phren の冒頭部分の記述より、偽作と思われる Smrtijñānakīrti, Aṭisa Dipankara-srījñāna, Dharmasri のものを除いた十一人を、その主張にし

たがって三身説と四身説のグループに分類することを目的としている。詳論は四天王寺国際仏教大学文学部『紀要』第二四号(一九九二・三)所収予定であるので、ここではそのアウトラインを示すにとどめる。

※ Tsōn Kha pa を Go ram pa の註釈書をもとに予め両グループを分類表記すると以下の如くなる。

〈三身説〉

Ārya Vimuktisena (ca.6c)  
Bhadanta Vimuktisena (ca. 6-7c)

Ratnakīrti (ca.11c)

Ratnākaraśānti (ca. 11c)

Abhayākaraśūpa (11c後半-12c前半)

〈四身説〉

Haribhadra (ca. 800 A.D.)

Dharmakīrtīśri

Dharmamitra

Kumārāśrībhadrā

Buddhaśrījñāna (ca. 8c後半)

Prajñākaramati (950-1000)

このうちキーポイントとなる Haribhadra について先に述べると、彼は三身説と四身説の両主張を並列させ、そこに何の批判も加えず、従って四身説とはこれだけでは決し得ない。但し彼以前の両 Vimuktisena には四身説はなく、故に四身説は彼の以後 Haribhadra によって生まれたものと考えられる。

Ratnakīrti 等は三身説を主張する中で Haribhadra を四身説の首謀者として非難しており、後代は明確に彼は四身説論者と位置づけられていたことが判る。この Ratnākaraśānti, Abhayakaraśūpa に特徴的なのは、両主張を分ける偈文に(その善し悪しは別として勝手に)「三種」と加え、都合のよじょうに改変したと言われかねないものがある。また Abhayakaraśūpa には四身説の Buddhaśrījñāna (別名 Jñānapāda) によって密教の学匠であり、その影響からか他に「違つ、chos kyi dbyin's nam par dag pañi ye ses (所謂〈法界体性智〉)」が登場する。

Dharmakīrtīśri 等四身説のグループは大枠は Haribhadra の提示した内容を踏襲し、最終的には Haribhadra を四身説の正当性の根拠としていると考えられる。興味深い点は、Dharmamitra が「Haribhadra が無批判に両説を並記してつづる」点に触れ、これは Haribhadra の師匠の Vairocana の教をよめるとわざわざ断わっているのは、当時三身説側からこの点をこいた批判があったことを暗に示しているのではないかと思われる点である。

以上両主張の分類とアウトラインを示した。

## 仏教の合理性と宗教性に

### 関する一考察

——特に原始仏教をめぐって——

福田 孝雄

「仏教はその本質上世界の宗教中最も合理的なものであろう。単的に云えば仏教の立場は解脱門として背後に無限生命を予想しておきながら、而も無限生命をば、いみじくも内面的体験にまかせて取えてこれを表面化せぬところに、その神秘的にして合理的な新しい宗教的形式を作ったのであると言い得る」(木村泰賢「大乘仏教思想論第二篇第一章」とし、水重弘元博士は仏教の特徴として知的には合理性、客観性、情意的には倫理性、人間性、社会的には世界性、普遍性、開放性の三点をあげられ(「原始仏教」、それらの特徴の根拠として三法印乃至四法印などの教理体系にそって説明される。それらの諸説において指摘される仏教の合理性は、組織化、体系化された教理の面から観れば、それが仏教の根本の特徴の一つに挙げられることも理解できる。しかし同時に原始經典の多くに存するブッダとその原始教団を構成する人々の宗教体験における記述が、多く超自然的、超経験的要素を含んでいる事実を重視せざるを得ない。ここで超越的存在としてのBrahmaを始めIndra, devaputia或は devatā, yakha及び悪を代表するMaraなどの接触

交流の記述を最も原始形態を備え、宗教体験を素朴に記述している箇所が多い Suttanipāṭa 及び Saṃyutta-Nikāya I (PTS本)(漢訳相当経は雜阿含經五十經(大正Ⅱ卷一頁))から検討してみようと思う。

当該テキスト中の記述は、当然、天、人間、悪魔などの性質や行動を仏教的解釈によって整えられ、なされている。それら多数の超自然的存在があり、テキスト中にブラフマン、インドラなど高位の神々が存在するが、仏教には絶対者としての神は存在しないことは当然である。神々の王インドラにしても、貪、瞋、痴を離れられず、輪廻のサイクル中に存在しているから絶対的安穩な境地、寂滅の境地、再生のない世界には存在し得ない。

仏陀とその弟子たちも、そう言うインドの多数の神格や靈的存在の認められる世界に生まれ生きており、仏教信仰者にもそれらを信奉する人々が、多数存在したのであろうことが参考資料から推察される。ただ仏陀は、それら他の超自然的存在とは異なり、完全に渴愛、煩惱を滅した安楽の境地にあって、再生(Gunābhava)しないと言う絶対的確信の中に生きていた。伝統的「我」の世界に対する「無我」の思想の確立である。

科学的、合理主義的立場からは、仏典に記述される神話的色彩の濃いものは「神話」乃至「迷信的」なものとして排除されてしまいがちであるが、しかしブッダを含め弟子達の人々も普遍に、それら非日常的、超自然的存在と自由に接触し、交流することの可能な能力を所有していた一群の宗教者の集団であっ



にして指導者であるセイロンの王は「怒り」に打ち勝て。善き習慣を好む者は徳を具え、怒り、慢心、誇りの高さが失われ、法の中に住立している。(第一偈)

この偈はテキストが在家者であるセイロンの王のために説かれた可能性を示すと思われる。テキストが出家者のために説かれたか、在家者のために説かれたかは在家仏教の思想を知る上で明らかにしておく必要があると思われる。今後の課題として指摘しておく。

セイロンの王は欲がなく、一つの利他を楽しむ。また夜には不眠を楽しみ、悲しみなどの心に対して自在があり、世俗の利益から世俗の欲を認知する。お前たちは不眠の実践によって法をよく行なえ。(第二偈)

このことから在家の者であっても禪定を行なっていたということが伺えると思われる。また九偈の中にも眠気を除いて法を實踐せよ、という表現が見られる。その他、簡単に内容を紹介するとサンガに対する施与が、解脱への道を開くと説くもの(第四偈)。存在に対する愛着が自性を認めることになることと指摘し、法の実践が天上趣に導くと説いているもの(第三三)偈。世間における安楽の稀なものと一切世間が苦しみに満々であることを説くもの(第五二偈)。五蘊、六処の無我を説くもの(第五五偈、第五九偈)。身体の不浄について説くもの(第六八偈、第六六偈)。この世の存在が原因と結果に区別され、そして現われては、消失し、存続するという縁起の考え方を説いたもの(第九〇偈)など、仏教の基本思想を説いたものが多い。

注

- (1) 拙稿「Saddhammopāyana と『東海仏教』第三六輯(東海印度学仏教学会) p.75.
- (2) History of Ceylon, Vol. I, Part II, University of Ceylon Press Board, 1960, p.588.
- (3) 水野弘元『パーリ語文法』山喜房仏書林 1955 pp.15-16.
- (4) H. Saddhatissa: Upāsakajānānākhāra, PTS, 1965, p.45.

名称・形態

(māyā, śakti) → buddhi

村上幸三

シャンカラ(Ś)は自己の「不二元論」と呼ばれる主張に説得力をもたせるために、「伝統的なフラムン・主宰神(B)親や常識的な個人存在理解を解釈し直して、自分自身のB親や個人存在理解と整合させなければならなかった。ここでは「伝統的なB親」のSによる解釈し直し(その際「伝統的なB親」そのものの詳説も行なわれる)を宇宙論と、「常識的な個人存在理解」のSによる解釈し直しを個人存在論と呼ぶ。宇宙論と個人存在論は様々な類似点をもつ。本論は宇宙論と個人存在論の類似点の一部——宇宙論における名称・形態、(śakti;

Maya あるいはそれらと同意義の、被造世界の実質的な質料因になり得るもの(名称・形態で代表させる)と個人存在論における buddhi(認識器官・認識機能)の対応関係——を論じる。*Brahmasūtrabhāṣya* (≡ *BSBh*) の *Upadeśasūtrāni* 散文編 (≡ *USG*) 第二章に主に拠る。

個人存在論で buddhi は特別な位置を占める。快樂・苦しみといった内的な感覚も外的に知覚される音声や色や具体的な事物も、buddhi に上ったものとして、あるいは buddhi の変化たる観念 (*pratyaya*) のカタチ (*ākāra*) として個我に与えられる。この手續を *buddhi* の変化たる観念のもつ一切のカタチを個我は認識の対象とする。

個我が何かを認識することは、「私はあるものを知る」と、「私」と異なる「あるもの」(観念のカタチ)という客体に対する行為 (*USG*, II, 69-70, 74) という形式で普通理解される。これは動力因 (*nimittakāraṇa*) としての B が、B を行為主体とする開展運動 (*vyākaraṇa*) の行為目的として、未開展の名称形態から開展した名称・形態(被造世界の *ākāra* にあたる)を客体化すると軌を一にする。

५००४ *USG*, 75 *āśeṣe* *ātman* *āhāre* 'aśeṣatīpracār-  
opalabdhī' (心の動きの余すところなき知覚) という発想は、  
*BSBh*, I, 1.5 で主宰神に生成・持続・回収を対象とする恒存な知があるといわれることを連想させる。*BSBh*, I, 1.5 の場合はそこに名称・形態の変化の(結果たる具体的な名称・形態のみならず)全過程を客体化する B の作用を読み取れる。それに對

し *USG*, 75 で観念のカタチ (*buddhi* の変化の結果) だけでなく観念そのものを客体化するのは *ātman* である。もともと、これは B (個我) と開展せる名称・形態(観念のカタチ)の主客関係が B (*ātman*) と開展運動(観念)まで遡及させたものと考えられる。本来、B (*ātman*) は一切の運動を行なわない。

質料因 (*upādānakāraṇa*) としての B に対応する個人存在の側面もある。弟子の「諸観念を知覚する主体である、知覚という行為を持つから私は変化するものである」という考えを先生が批判する際、弟子に対して「君が転変を有する (*parināmitva*) のなら…」(*USG*, 75) と呼び掛ける。これは、「知る行為」を知る主体の「転変」として理解することが可能であることをほのめかす。だとすれば、B を行為主体とする「開展」(*vyākaraṇa*) が、質料因としての B から被造世界への(主客関係をともなわぬ)「転変」(*parināma*) でもあることと同一の発想にたろう。

ただし、宇宙論において B が被造世界(名称・形態)へと転変することを強調するのに反して個人存在論では、個我が *buddhi* が変化した観念のカタチそのものに転じてしまうと S は力説しない。これは、もしも「私はあるものを知る」ということが「私があるものに変化する」ことと同じなら仏教の唯識説と見分けがつかないと S が考えたからによるのではないだろうか。

以上考察したように宇宙論における名称・形態と個人存在論における *buddhi* がほとんど同等の価値を有する。S は宇宙論と個人存在論を相似的に語る構想を持っていたと推測される。

オーロピンドのヴェーダ観

北川 清 仁

オーロピンドには、*The Secret of the Veda Essays on the Gita*の著作があり、思想的方面の名著 *The Life, Divine*をはじめ他の著作の中でも、しばしば、インド古典思想に言及しており、インド近代思想家の中でもかなり意識的に古典思想とかかわった一人であろう。以下、*The Life Divine*と *The Secret of the Veda*に依って、そのヴェーダ観を概観する。彼のヴェーダに対する理解、評価はインド思想史全体に対する見方と連関しているので、まず、ヴェーダとのかかわりにおける思想史観をとり上げる。

オーロピンドにとつてインド思想史はヴェーダ時代からの凋落の歴史である。ヴェーダ時代は人間の精神がもっとも完全に調和がとれていた黄金時代であったという。リン達は直観的洞察 (intuitive insight) により、物質的次元から超知性的次元に至る「生」を総合的に捉えていた (integral view of life)。しかし諸ダルシヤナ対立の時代になると、リン達の「凡人には困難な経験」から生まれる直観的洞察が失なわれ、たんなる思弁 (speculation) がとって代わり、叡知にみちた直観の時代より思弁と理性の時代となった。かくして、多様なものの根底にある調和への洞察なき二分法 (dichotomy) が思想家の間で優

勢となり、物質と精神、知と無知、現世的生活と宗教的理想などが各々互いに相いれない対立観念となった。それとともに、直観の内容を伝えるのに適した含蓄の豊かなヴェーダの言葉に代って、分析的理性の使用にたえる明晰な「術語」が登場したという。

インド人の精神に現世蔑視、彼岸的解脱観を植えたのはブッダとシャンカラであるという。両者に共通するのは世界迷妄説であって、物質に基盤をおく現実世界を存在論的・価値論的に否定する。かくして古ウパニシャッドにおいて表明された「物質はブラフマンなり (annam brahma)」(Tait. Up. 3.2.1) という、ブラフマンの比在的・生成 (Becoming) 的方面が、インド思想の主流から等閑視されるに至ったという。

ヴェーダに関しては、オーロピンドは、それを首尾一貫した啓示の書であり「完全な統一」であり「一者」を神話的衣裳をまとわせながら象徴的に説くとする。その「一者」とはブラフマンであって、ヴェーダの精神を継承した古ウパニシャッドにおいて梵我一如思想としてヴェーダの隠密の啓示が明示された。

またヴェーダの神々は人間の心理的機能の象徴であるとする。例えば、アグニは聖なる意志、インドラは光り輝く知性、サラスヴァティーは靈感をそれぞれ象徴している。即ち、ヴェーダを自然現象を神格化した神話的な祭儀書という見方を否定している。さらに、ヴェーダには超心 (Supermind) の啓示があるとする。リグ・ヴェーダ中の satyam nam brahmi の句である。

以上、オーロピンドのかなりユニークな思想史観ヴェーダ観がうかび上ってくる。問題点として、まず、「ブッダ」の後世への影響がとり上げなくてはならない。一体、ヒンドゥー教にかぎりなく近ずきついにヒンドゥーの海に没した仏教がシャンカラと並び称されるような影響力を後世に与え得たであろうか？ ヴェーダの心理的解釈に関しては、ラダクリシュナンが *Indian Philosophy* vol. 1 の中で批判する如く、妥当な解釈ではない。

オーロピンドは真理の表現形式としてヴェーダの如き含蓄に豊む象徴表現が最もふさわしいと考えていたと思われ、心理的解釈の客観的妥当性を問うよりも、彼の思想全体との、また、詩論とのかかわりにおいてその意義を考えるべきではないか？

オーロピンドはヨーガの深い経験内容を古典思想に照らし合わせ、自らの経験を思想化し、また、古典思想を評価している。彼の思想史観ヴェーダ観の根底にはこのようなヨガ的経験主義がある。

### ジャイナ原理、法と非法の 成立についての考察

大平 鈴子

ジャイナ教は世界をジューヴァ（活命）とアジューヴァ（非命）の二つの原理により体系的に説明するが、後者を成立させる実体として、法（*dharma*）、非法（*adharma*）、虚空、物質をたて

る。ジューヴァとこの四実体は微点（*matka*）と称する空間的單位を表す広がり、即ち、身体的広がりをもつ存在であるが故に、パンチャースティカーヤと呼ばれている。

ジューヴァと物質、及び、その存在の場である虚空が世界を構成する原理である事は論ずるまでもない。法と非法はジャイナ教に特有な術語で、法はジューヴァと物質に運動を可能にする原理であり、非法は両者に運動の静止を可能にする原理である。

ジャイナ宇宙は世界とこれを取り巻く無限の非世界から成り、虚空は全宇宙に亘って存在する原理であるが、他の四原理は世界内のみ存在する。

ジャイナ教では運動はジューヴァのみならず、常に変化する属性の故に物質に於ても固有なものとされている。静止は運動の欠如に外ならない。では何故法と非法を独立の実体として立てる必要があったのであろうか。又、一般に秩序、法、善行といった内容を表す法に何故運動の原因という意味が付され、反対の違法、悪行、罪といった内容を表す非法に静止の原因という意味が付与されて、実体として立てられるに至ったのであろうか。

E、フラウワルネルは、ジャイナ教の法、非法は勝論派の不可見力（*adṛṣṭa*）説の影響下に成立したものであろうという（*History of Indian Philosophy*, V. 2, pp. 62-3）。

ジャイナ教第五聖典の *Vidyāpananati* XX, 2, 663 は法と非態の二元性を固持するに為立てられたものではなかったかと推論されるのである。ジャイナ教では世界はそのままでは自存で

法の同義語を挙げてはいるが、ここでは運動と静止の原因としての二原理と共に、ジャイナ僧の倫理規定とその違反項目を並列している。その *XI. 8. 585* は、「大神通力などの力をもつデーヴァが、世界の極限の地に立つて、自分の手足を非世界圏に入れて屈伸させることはできない」云々と言っているし、第三聖典 *Sihāṅga X. 931* は、「世界と非世界は相互侵入を許さず、運動は世界内のみ生じ、非世界と境を接する地帯では、物質は干涸びて崩壊し、ジーヴァも物質も非世界圏に出て行くことはない」という。そして *Umasvatī* は、*Tatvārhasitra X. 6* の自註に、「解脱我が世界の極限を越えて上昇しないのは何故か」と設問し、それは「ジーヴァと物質の運動要因である法が不在であるからだ」という原理的な回答をしている。解脱我が永住する場所は非世界と境を接する人型世界の頂上にあり、ここには大神通力をもつデーヴァも他の如何なるジーヴァも輪廻者であるが故に立ち入ることはできない。肉体と業の重みから解放され、本来の自性に戻った解脱我は、瞬時にその積年の善行、即ち、法の業績の故に、不可見力の恩寵によって、解脱者の岩 (*Siddhasita*) に到達する。一方、輪廻者は積年の悪行、即ち、非法の蓄積の故に、不可見力の恩寵を得ることができず、輪廻界に止まる。こうして、法は宇宙的運動の力として世界内に於てのみ働き、非法は静止の力として機能する。

これらの資料からして、ジャイナ教理にとって元来不要な実体であったに違いない法と非法は、ジーヴァと物質は世界内に存在し得るが、非世界には存在し得ないとするジャイナ宇宙形

きず、非世界に支えられて初めて存在し得るとみる二元性の宇宙形態論がかなり早い時期から展開して来たから、これが崩れればジャイナ教の世界観は崩壊せざるを得ない。この為、何故世界にジーヴァと物質が存在し、何故非世界にそれが存在し得ないかを論証することは、差し迫った課題であったに違いない。上記の *Vyākhyānamati XI. 8. 585* や *Sihāṅga X. 931* の稚拙な論証は、この仮説の中で初めて理解することができる。法と非法はジャイナ宇宙形状の二元性を論証するために成立したと考えてよいと思われる。

### アージーヴィカ教における「苦の滅」

——ジャイナ教資料から——

#### 渡辺 研 二

仏教興時代のインドにおいて、のちに世界宗教となった仏教と今もなおインドに留まり、特異な教理によって知られるジャイナ教、その両者と並び活動していたアージーヴィカ教は、すでにインド本土において滅びてしまひ、彼ら自身の意志で残した聖典も湮滅してしまつてゐる。そのためにアージーヴィカ教を知るためには、当時のライバル宗教であった仏教やジャイナ教に批判的に引用される記述をもとにアージーヴィカ教を再構成しなければならなかつた。特に仏教研究の盛んなわが国では、主として仏典の記事によってアージーヴィカ教をみていく

傾向が強かった。しかしながら、アージーヴィカ教により密接な関係をもっているジャйна教の資料には、仏典との比較という意味でも、また新しい視点を見いだすという意味でも、またまだ研究の余地が多く残されているようである。前回の発表では、ジャйна教白衣派（シュヴェーターナバラ）の第五マング *Viyāhapannatti* XV 章のテキストの分析から、アージーヴィカ教の伝えたシュローカ詩節の断片を伝えており、その内容は、得・失・苦・楽・生・死という、六種の占いの要素であることを指摘した。このように、W. Schubring たちの「ジャйна古聖典の新しい研究」によって、アージーヴィカ教の聖典が存在したであろうことや、その指導者であるゴーサーラ・マンカリブッタの教説の断片が見いだされていることを考慮すれば、アージーヴィカ教を見直す作業を通じて、仏教とジャйна教の両者の間に、非邪命としてのアージーヴィカ教を視野に入れた、仏教興起時代の新しい宗教思想史の構築が可能になるだろう。今回は、引き続き *Viyāhapannatti* XV 章の中から、インドの宗教の共通のテーマである「苦の滅」に関する表現を取り上げて、アージーヴィカ教、この場合はゴーサーラ・マンカリブッタの言葉として伝承される資料を紹介し、この資料を、よく知られている仏典の *Samaññaphala-sutta* の記事と比べると、今までよりもよく意味がわかるようになることを指摘する。仏教の伝えるものと、ジャйна教の伝えるものが基本的に一致し、両者がゴーサーラの教説に関し共通の素材を知っていたことを伺わせる。

[673b]

je vi yāṇiṃ aṇṣo Kasavā aṇṇaṃ samayaṃsi kei sījhiṃsu  
vā sījhanṭi vā sījhiṃsanti vā savve te cauṇḍasiṃ mahākap-  
pasaya-sahassāṇi, satta divve satta saṃjūḍhe satta saṃi-  
gabbe satta paṭṭa-pa [674a] rihāre, paṇca kammani sāya-  
sahassāṇi, saṭṭhiṃ ca sahassāṇi chaḥ ca sae, tinni ya  
kamni' aṇṣe aṇṇuṇveṇaṇi khavāritā tao paḥchā sījhanṭi  
bujhanti muccanti parinivāṇiṭi sayva-dukkhāṇaṃ aṇṇaṃ  
kareṇsu vā kareṇṭi vā karissanti vā. ...

(Viyāhapannatti XV ed. by K. Watanabe)

和訳：友よカーサウマ（マンローウィーラ）よ！私（ゴーサーラ）の教えては、誰であつても（今までに）完成してきたし、（今も）完成しており、（未来も）完成するであろう。そのすべてのもの達（生き物）は八百四十万マハーカルバを経て、七種の神、七種の集まり、七種の意識ある胎、七種の生まれ変わり（この世における連続的再生）となり、五六〇、六〇三業（カルマン）の部分を、順々に滅して、その後で、（全ての者は）完成し、悟り、解脱し、ネハンに入り、全ての苦の終わりを、（過去）なしてきたし、（今）なしているし、（未来に）なすであろう。

kei (誰でも) *save te* (一切のもの) という言葉で解るように、ゴーサーラは、全ての者は救われるという、完全平等な「苦の滅」を説き、仏教やジャйна教とは異なつた救済思想をもっていたということが指摘できる。

アビシクターナンド

(アンリ・ル・ソー)の意味の追究とインド

葛 西 實

宗教学の課題としての、今日の状況における意味の問題の決定的重要性が、この研究の背景にある。具体的には、M・エリーアーデの *Ecumenical Position as universally valid* であり、W・C・スミスの *We about us* である。さらには、M・ウェーバーの現代における宗教理解である。現代社会においては仏陀、イエス、アシジのフランシスは生きることはできない。現代社会と宗教は共存することはできない。共存するならば、現代社会の一つの機能として、現代社会が宗教を否定していることを覆いかくす働きをすることになる。そのような意味で、宗教は死んでいる。上述の宗教的視座と現実理解の理論的枠組みは、伝統的宗教の視座と理論的枠組みと交錯していることは驚くべきことである。具体的には、M・K・ガンディーの見解であり、インドの宗教学者A・Kサランの見解である。

アンリ・ル・ソーは一九一〇年、フランスのブリタニで雑貨商を営む両親のもとで八人兄弟の長男として生まれた。幼少の頃から司祭になることを希望していたが、セミナリーではそれは修道士としての召命として自覚された。知的能力に恵まれていたので、ローマで学び学者になる道を用意されたが、修道士

にはそれは必要でないと判断して、一九歳の時、ケルゴナンのベネクト派の修道院の修道士となった。召命としての修道士の道に精進していたが、不思議なことに、二四歳の時にインドからの招きを意識し、それは次第にル・ソーの不断の祈りとなってきた。それは責任者にも知られることになったが、一九四五年、三五歳になるまで許されなかった。この間に第二次大戦を経験し、遂に一九四八年に渡印することになった。

到着の翌年、一九四九年に聖アルナチャラ山麓のティルウアナマライ・アシュラムのラマナ・マハリシイを訪ねたが、その出会いは決定的で、あたかも底知れない深淵にうたれるような思いで、それは心の底に刻印として残された。その衝撃はあまりに重く、一時は、短期間ではあるが体調を崩すことになった。一九五〇年、四〇歳の時、同志モンシャネと共にアシュラム修道院をタミルナド州トリチイに創設し、この時、アンリ・ル・ソーは名前をアビシクターナンドと変えている。このようなアシュラムの創設にもかかわらず、アビシクターナンドは一九五二年から一九五八年にかけて聖アルナチャラ山の先人の洞窟の中に長期間滞在して、沈黙と瞑想の生活をくり返していたが、ここでラマナ・マハリシイとの出会いで直面した深淵に身を投ずることになったが、それはアビシクターナンドにとって炎と光りによって身心共に消滅するような苦しみであり、その結果として内的神秘に身をゆだねることであった。この過程で、一九五五年二月、アビシクターナンドが四五歳の時、ジャナアナンドとの出会いがあった。その時、ラマナ・マハ

リシイの刻印がアドヴァイタであることが自覚された。ジャナアナアンダと出会いは、グルと弟子との関係となり、アドヴァイタの神秘はグルから弟子への経承として確認されることになった。その後、さらにクムバコナムの洞窟の中で三二日間一人で沈黙のうちに嵐のような聖アルナチャラ山の出来事を反省して受けとめているが、そこで鮮明にされたことは、アドヴァイタの現実と幼児の頃からつちかわれたキリスト教の信仰との内的な緊張であった。それは時として、身心共にくだかれるような苦悩ではあったが、アビシクターナンドはこの両極を内に秘めて生きることになった。

一九七三年の亡くなる迄、アビシクターナンドの巡礼の旅は続けられるが、アビシクターナンドは一体何を証言しているのでしょうか。それは問として、静かではあるが、静かに生きていくことは不思議なことである。

### 衆賢の極微説

寺石悦章

玄奘の系統では、衆賢が「五識の所縁は和集の相である」という説を唱えたとする。この和集という語は『順正理論』と『顯宗論』のみに見られ、同じ玄奘が訳した他の説一切有部の論書では見ることができないため、衆賢独自の学説と考えられている。しかしこの和集がいかなるもので、和合とどこが異なる

るかといった点は明らかになっていない。

『順正理論』は玄奘が訳したのだが、その内容と玄奘の系統の伝承との間には相違がある。そこで、(1)衆賢の主著『順正理論』にもとづいて、和集がいかなるものかを明らかにし、(2)玄奘の系統に伝えられた伝承を整理して、『順正理論』との関係を検討する。

(1) 『順正理論』によれば、衆賢は「五識の所縁は和集した極微である」と主張し、上座は「五識の所縁は和合である」と主張したとされる。それは衆賢が「五識の所縁は実である」と考え、上座が「五識の所縁は仮である」と考えたことに基づいている。<sup>(1)</sup>

従来、和合は仮であり和集は実であると考えられてきたが、両者は共に極微の集合を意味しており、一方のみが実であることはあり得ない。衆賢は「五識の所縁は和集した極微である」と主張しており、その極微が実有であるとしているのである。

衆賢は有に実有と仮有の二種類を考え、他のものに依って覚を生じるもの、もしくは分析したときに元の覚を失うものが仮有であると考えている。<sup>(2)</sup> この仮有の考えは、上座の「多くのものからなるものが世俗である」とする見解に極めて近いものであるから、衆賢が多くの極微に依っている和集を所縁だと主張することはあり得ない。

衆賢は実の極微と仮の極微ということを主張する。実の極微は和集した状態の極微で現量によって認識され、仮の極微はそれをさらに慧によって分析した極限のもので比量によって認識されるという。<sup>(3)</sup> これは本来の極微という考え方からすれば成り

立たないものであり、仮に二種類の極微を認めたとしても、衆賢の実有・仮有の考え方からすれば、実の極微を分析して得られる仮の極微の方が実であり、実の極微の方が仮にならなければならぬ。しかし彼がこのような考えを持ち出したのは、和集した極微が実であり、しかも五識によって捉えられなければならぬという理論的な要請があったためと考えられる。

このように衆賢の極微説は、和集ではなく和集した極微が所縁だとする説である。つまり和集が実とされてきたのは、和集した極微が実であるためであり、和集ということが、集合でありかつ実であるような特別な形態を意味しているわけではない。

(2) 『成唯識論』・『唯識二十論述記』・玄奘訳『観所縁縁論』によれば、衆賢は和集の相が実有であり、その相が所縁だと主張したとされている。この三つの論書を比較すると、『唯識二十論述記』はその内容を『観所縁縁論』に依っており、『成唯識論』は他の二書に依っている。つまり玄奘の系統では、『観所縁縁論』第三説を衆賢説と考えており、衆賢説の説明は『観所縁縁論』の第三説に基づいているのである。

『観所縁縁論』のチベット訳によれば、その第三説は集合の相、*skata* が所縁だとする説である。この点は『順正理論』には異なり、玄奘の系統に伝えられているものと一致する。つまり玄奘は、この『観所縁縁論』の第三説と本来の衆賢説と折衷し、両者を同一の学説であると伝えているのである。

注

(1) 『順正理論』巻四（大正 29, p. 350c）。

(2) 同巻五〇（大正 29, p. 621c）、同巻五八（大正 29, p. 666a）、実有・仮有と勝義・世俗は同義である。同巻五〇（大正 29, p. 621c）参照。

(3) 同巻五八（大正 29, p. 666b）。

(4) 同巻三一（大正 29, p. 522a）。

(5) 同巻四（大正 29, p. 350c, 351a-b）参照。

(6) 和集自体に特別な意味がなければ、和合と和集にそれぞれ別な原語を想定する必要はないと考えられる。

(7) 『成唯識論』巻一（大正 31, p. 4b）、『唯識二十論述記』巻上（大正 43, p. 992c-993a）、『観所縁縁論』（大正 31, p. 888b）。

Jayarasi による

〈識相統説〉批判について

生井智紹

Jayarasi は、認識手段の確実な定義がない以上それに基づく認識対象としての〈真理〉も存在しえない、という伝統的 Lokayata の理論を一步進めたラディカルな〈懷疑論〉を採る。そして、その観点を妥当なものとするために、インド哲学諸派の認識手段の定義の一々をとりあげてその不合理性を露呈させ、獅子のごとく勇猛に当時想定されていたあらゆる〈真理〉の破壊を試みる。仏教徒に対して、仏教徒の認める〈直接知

覚く」と「推理知く」との二種類の認識方法について批判を与える。その際、Dharmakīrtiが Barhaspatya を対論者として「他世の論証」に関連して論じた「識相統説」を次の点から批判する。

1.1. 「現世最初の」認識の起源 (ātibuddhi)

1.2. 「等無間縁」 (samānantarapratyaya)

1.3. 「質料的因果関係」 (upādānopadevabhava)

1.3.1. 「同類相統因」 (samānājātyakaraṇa)

第一、第二の観点は、Bhāvavivēkaに引用される仏教徒の立場への伝統的非難を継承して Dharmakīrti の論議を前提としたものである。第三の観点は、Dharmakīrti を批判の前提とすることによって、二つの新しい問題をもたす。

この Jayarāsi の論議を理解するには Dharmakīrti の「因果関係の二つのモデルの理論」を想定すると便利である。つまり、「対象物、視覚器官、光などの原因総体からもたらされる瞬間的な視覚知」と「種子という特定の原因から派生する芽の相統」との二種の因果関係である。そこで、その「第二のモデル」として理解される「同類相統」を批判する際に、「火」という原因による「煙の本性」の由来が問題化されることになった。伝統的な「麴などの特定の物質の集合と酔わせる効力の関係」という譬喩は「識相統説」批判としては不適当なこととなり、「特定の原因からの煙の相統の派生」に喩えられる「同類相統」の因果関係が主に検討の対象となったといえる。この段階で、「物質要素とその物理的効力としての知識の発生」とい

う因果関係のモデルは、仏教徒の「識相統説」に基づく前世の論証への批判としては、有効ではなくなった。

それは、「結果に基づく推理説」批判にも、適用されることになる。その「因果的必然性」に基づく「結果からの推理の妥当性」はその「因果関係の不合理性」と「因果関係の確立の不合理性」という観点から批判される。それを、Dharmakīrti の「識相統説」を「煙の相統」に譬えられるモデルから捉えて批判を達成しようとしている。それでも「火と煙」の関係が重点的に批判されることになったのである。

Dharmakīrti 自身は、「火と煙」についての論議で、Barhaspatya 派の理論には関心を抱いてはなかった。仏教の側では、Santarāṣṭa への後述 *Pratītiyāntarīka* II 113 から展開する Kanalaśīla, Dharaṇottara の議論と同じ傾向が現れ始める。それと平行して Lokāyata 側から Dharmakīrti の「識相統説」批判に際し、Jayarāsi が、以前に論議の中心課題とされた「知識を身体の物理的効果とみる観点」よりは、「知識を身体とは別の独立の結果としての実体として捉える理論」、つまりいわゆる Lokāyata の新理論」に基づいた論議を展開するのである。しかし、その批判も、実質的には、Dharmakīrti の理論によれば、特定の原因からの「同一性」(svabhāva) をもった「相統」形成の理論によって解決可能である。この瞬間的存在レベルでの「同一性」(本性)と「同類相統」のレベルでの「同一性」の意図的同一視による詭弁は、Dharaṇottara の *Paraloka-siddhi* の批判によって回避される。しかし、彼自身は「火と

煙〉の譬喩により〈特定の原因からの識相統の派生〉のモデル解釈を行う。Barhaspatya を対論者としてその批判に最も多くの努力を注いでいるが、それを〈結果に基づく推理〉と関連して論じることはない。Jayarasi との関連も確認したい。

Dharmottara, Kamalasila と Jayarasi とは年代的にさほど隔歴はないと思われるが、論議の応酬は噛み合いがたい。しかし、直接的交渉は確認されえないにしても、Jayarasi の批判の伝統的前提と Dharmottara や Kamalasila の論議の前提と、Dharmakirti の〈識相統説〉についての論議の共通の背景を想定することができる。その背景を想定することによってこそ、Jayarasi や Dharmottara の論議も、はじめて思想的脈絡のなかでの意味をあらわすことになる、と思える。

(本誌掲載論文中次の誤植、ミスがありますので訂正致します。

vol. p.1.

誤

正

271 372, 18 『知識で論釈』

『知識論評釈』

283 142, 13 第八地……

金剛喩定を経て如来の身を

……相応している。得る過程に相応している。)

『サーダナ・マラー』における

三摩耶薩埵と智薩埵

佐久間 留理子

インド後期密教において、比較的小規模の成就法を一つにま

とめて編纂した文献に『サーダナ・マラー』(成就法覺)(S M)がある。B・パッタチャルヤの梵文校訂本(B)によれば、三二の成就法が収められている。成就法には、行者が現前に本尊の姿を觀想した後、それと行者とが一体化する過程が記されている。この一体化にかかわるものとして、S Mにはしばしば三摩耶薩埵(samayasattva) (6)と智薩埵(jñanasattva) (J)が述べられている。この両者はS Mのみならず他の密教文献にもみとめられる。従来いくつかの研究はこれらについて言及している。例えばトゥッチはS M No. 24を例に取り、Sは「精神集中の対象である本尊に理念的に変容した行者が、一時的にその姿をとる、約束の存在」であり、Jが「無始以来存在する根源的な元型に相当する投影」であると述べている(『マンドラの理論と実践』平河出版社)。しかしこのような解釈はS、Jの大意を示しているとはいえず、一部の成就法にもとずいたものにすぎない。S Mは数世紀かけて形成されたものであり、S、Jの意味も成就法ごとに少しずつ異なっているのではないかと考えられる。ここではBを用いて、この点について考察を試みたい。

成就法において行者は心臓に種子を觀想し、それから放出される光線によって諸仏、諸菩薩を引き寄せて諸々の供養を行う。そして慈、悲、喜、捨を修習し、空性を表した真言を唱える。次に再び種子を觀想し、それから生じた本尊を觀想する。これらの過程の後Jを引き寄せる記述はS Mに六〇例近くみとめられる。その内Sが明記されているものが二六例あるが、そ

れ以外の場合にもSにあたるものが想定されていると考えられる。立川武蔵氏は №97 を取上げ、Sを「器」もしくは「枠組み」であると説明している（『金剛ターラーの観想法』『論叢仏教美術史』吉川弘文館）。基本的にSはJを受け入れる「容器」のごとき存在とみなされるが、それが行者の身体宇宙と重ねられる場合もみとめられる（nos. 3, 4, 24, 107, 110, 122）。例えば、№3 では行者は本尊と一体化し、左右に脇侍を観想した後、両眼、両耳、子鼻、舌、額、両乳首に文字を観想する。これはSとなった行者が自己の身体を意識し、それを一まとまりの宇宙と見た上でJと合体する例と考えられる。

次に脇侍などの本尊をとりまく世界が観想される場合には samayamaṅḍala, samayaçakra と呼ばれることがあり、この場合にはJは jñānamāṅḍala, jñānaçakra と呼ばれ、両者は合体させられる（nos. 97, 110, 123, 206, 217, 239, 248, 251）。例えば №110 では、行者は本尊と一体化した後、四方と上下に華ターラなどの女神を観想する。そして金剛鉤女などの門衛を観想した後、「オーム、金剛鉤女よ、引き寄せよ、オーム、金剛索女よ、引き入れよ」などの真言とともに samayaçakra の中に jñānaçakra が入れられる。金剛鉤女などの門衛は samayaçakra の上であぐらをかき入れられるが、それらによって samayaçakra の中で jñānaçakra が引き込まれることとなる。以上のごとくは行者がJを引き入れるための「容器」のようなものと考えられるが、それはまた行者の身体宇宙と重ねられて観想されることがある。さらにS、Jは行者の観想する世

界の規模に応じて、本尊の姿だけではなくより包括的な領域をもつことがある。そしていずれの場合にも、Jは引き寄せられSの中に引き込まれるものであると考えられる。（平成三年度庭野平和財団研究助成金による研究成果の一部）

### Ayurveda の治療論

——prameha を中心に——

伊藤道哉

インスリン発見以前は、不治の難病とされていた、糖尿病に「prameha」古代インスの生命学 Ayurveda は prameha (尿症) madhumeha (糖尿症) とし、詳細な記述を残しており、医学史の観点からも興味深い。しかし、最新の医学書の紹介のし方は、必ずしも妥当とはいえず、かつ、本疾患に対するインド学からのアプローチは R. F. G. Müller (Sudhoffs Arch. Gesch. Med. 25, 1932) 以来、本格的なものはない。そこで、原典に立ち寄り、Ayurveda による prameha の治療法、即ち薬物療法、食事療法、運動療法を検討しなす。

Susrutasamhitā Sūtrasthāna 15, 32 (N.R. Ācārya Ed. NSP, Bombay 1938 p. 73) 47

「肥満 (sthaulya) と、痩せ (karśya) とは、乳のリン (rasa) を原因とするものに他ならない。そのうちで、sleep-man を増加させる食物を好む人、過食の習慣 (adhyāśāna-

śīta) がある人、運動不足の人 (avyāyāmin)、『昼寝を楽しむ人 (divyāvāpanarata)』、こういふ人に限って、全くもって(代謝不十分の)食物に由来するリンパ液が正常より甘く (madhuratara, 高血糖)、『体内を循環するうちに、脂質過剰となる(高脂血症質)から、脂肪ができ、それが太りすぎをもたらし、そういう、太りすぎの人は、呼吸短促 (Kṣudrasvāsa <心不全)、『咽の渴ぎ (pipāsa)』、『空腹感 (aksuti)』、『眠付 (svapna <糖尿病性昏睡)』、『発汗異常 (<<シヨット)』、『体臭異常 (gauraudangandhya <アセトン臭)』、『異常呼吸 (krathana, Kussmaul 大呼吸)』、『全身倦怠 (gārasādhā), 呂律が回らなくなる (gadgadatarva)』、『(以上の)ような諸症状だ』それこそ忽ち陥る。体脂肪が軟らかいため、あらゆる行動に対して、不適応となる。ゆがた、kappa と脂肪のために、尿管が閉塞されてしまう (Macro-angiopathy, 動脈硬化) から、セックス能力の減退 (alpavyavāya, インポテンツ) が起る。それこそ、(梗塞のため)尿管が機能しないのであるから、他の残りの組織 (dhātu, 骨、骨髄精液) も、著しく活動が阻害されてしまうのである。呼吸 (prāna) も弱くなってしまう。尿症 (prameha, 尿の異常)、『カルンケル (pidakā), 発熱 (jvara, 肺感染症)』、『疔瘻 (Bhagandara)』、『膿疽 (vidradhi), Vāta 性の諸症状のいずれかを発症して、五大元素 < > と違ふ (死にすゝる) にいたるのである。

また、これらの疾患は、それこそ全部が、激烈である。なぜならば、脂質が循環する尿管が、閉塞されてしまうからで

ある。

したがって、それが発生する原因を除く必要がある。そこで、对症療法としては、

śīrājātu (アスファルト、岩石の樹脂のようなもの)。  
sadyoni とは、)

guggulu (Commiphora mukul 樹脂は没薬)

gomūtra (雌牛の尿。運動のため、追っ掛けし、尿と糞を飲食する。)

tripharā (Amalaki (アマリキ) + Bibhitaki (セイイタカ  
ニンニク) + Haritaki (ワロンニンキ))

roharaṇa (鉄粉)

rasāñjana (硫化アンチモン <輝安鉱)。もしくは、Berberis  
asatica)

madhu (蜂蜜。煎じ薬を飲み易くするために加え  
る。)

yava (Hordeum vulgare オオムギ。豆、野菜、スー  
プにとちぎて食す。)

mūḍga (Phaseolus mungo 緑豆。ケトルアズキ。)

koradūśaka (= kodrava Paspalum scrobicratum スズメ  
コナギ)。

śyāmaka (Panicum frumentaceum 稗)。  
uddāraka (= kodrava Paspalum scrobicratum の一種。  
稗)。

等、脂質をへらし、閉塞を打ち破る、薬物を、処方どおりに

(vidhiiva) 用ゐる。

また、運動療法 (vāyama) 'キウジ' lekhaṇa-hasti 療法 (濯腸法) を用いる。」

と述べ、さらに、先天的で、瘦せを特徴とするタイプと、不摂生が原因で、肥満を特徴とするタイプの二種のそれぞれに応じた治療法を詳しく説き示す。特に、質素な食事と、歩行を中心とした運動が奨励されており、現代医学の糖尿病治療、特に、NIDDM に対する治療法と重なりあう点も多い。

### 「ダルマキールティの言語哲学的

### 聖典論」追補二点

木村俊彦

本誌第二八五号に掲載して戴いた小論「ダルマキールティの言語哲学的聖典論」に対し、その後の研究から二点ほどを追補したい。小論三十四頁の第三b節は、ダルマキールティが言語学者バルトリハリの『ヴァークヤパディヤ』(三文・語論)第二巻で議論する文 (vākya) 論やスポータ的形而上説を批判する簡処である。その第三b節の範囲を、小論の「第二五二b偈から」ではなくて、やや遡ぼって「第二五一偈から」に補正しなければならない。この二偈は次の様に言っている。

「文は音節と別個に存在するのではない。(その様には) 知覚されないから。多なる部分(諸単語)を(文の)本質とすれ

ば、それらは別個には無意味となる。」「そしてその本質に非ざる(部分)に対して、その(文の)本質を付託するのだ。『少年は(獅子だ』などの様に。(単語)毎に(文の)意味があったても(文の本質が)多なる部分から成る、という考えは誤まりだ。』

この四行の最後の行の説明に、カルナカゴーミンは「バルトリハリの『ヴァークヤパディヤ』の自註か、と見られる引用文を載せていた。小論三十四頁に載せた文で、次の様に言う。「すべて(の単語)に個々に(文の)全義が具わっている。語毎に全義が遍満しているからだ。その場合、最初の単語が用いられると、そこには一切相の意味があるから、制限・再説の基礎である他の諸単語が識られてゆくのである。」

バルトリハリは第二巻の冒頭で、「文に対して正理の論者(文法学者)は種々多様な考えを持つ」として、動詞たる述語に文意ありとするもの、諸単語の集合、そこに起る類、諸単語全体、単語毎に次々、意識での統一、最初の語、すべての語にそれぞれ文意ありとなす、以上八説を列挙する。その第七説や八説を解説したものだろう。文法学派内の異説を、バルトリハリが客観的に説明してもおかしくない。

第二巻の Iyer 本を教示して下さった原田和宗氏に御礼を述べると共に、付録の、自註と見られる古註 (Vṛtti) にカルナカゴーミン引用の文がなった、というよりそのあたりの写本が欠けていることを読者に報告する。(Cf. K.A.S. Iyer, The Vākyapadīya of Bhartrhari, Kāṇḍa I, p. 221) 原田氏の巻末

る第一一五偈は、最初の語に文意があるとしても、再説・限定などに、共存する諸単語の必要があることを言っているので、このあたりの自註かとも思われる。

ダルマキールティは自註で、「文」を「意義ある本体 (artha-vān itāra)」と定義し、一語毎には文の意味は存在せず、結局人の意思に文義も依存するという言語・意思論をここでも開示する。主著宗教章では、第一a節で、言葉は人の意思を伝えるもの、従って実有を言明するものではないと言っていた。(木村『ダルマキールティ宗教哲学の研究』参照)、目下の主著推理章後段でも、ミーマーンサー学派などに対して言語人為説を吐く意図から、文の本体も人の知(仏教的には分別知)のうちにあり、そのような言語表象が文の本体ということになる。尚、三十六頁六行目の「第二七二a偈」は「第二七二b偈」の誤まりである。

又、プラトーンは『クラテュロス』で、言葉を知者達の定めたものと見ている如くで、名(言葉)を介しては物(真義)になかなか到らない、けれども(第七巻で言う如く)その努力が必要としている。「ロゴスのうちに事物の真相を見るところというプラトーンのパラドックス」が顕われている。付記で、言葉は自然(対象)に基づくとなす説を「本体論」と表現したのは、イデア論の世界に対して語弊があった。

## ヘーヴァジュラ系タントラに

### 於けるテヤクラ説

——四輪から六輪へ——

島 田 茂 樹

インド後期密教に於ける母タントラ系經典、殊にヘールカ族タントラ群では、独自の修行体系を保有しており、聖地巡礼〔及びそれらと小宇宙たる身体との対応〕、身体中に配置された複数の中枢輪 (cakra) と脈管 (nadī)、実践場としての尸林：等が重要な位置を占めている。この傾向はヘーヴァジュラ系、並びにサンヴァラ系經典に顕著なものである。ただ同じヘールカ族に分類されながらも、『大幻化タントラ』や『仏陀葛波羅タントラ』、そしてヘーヴァジュラ系の根本タントラ〔に相当する広本を一儀軌に要約した〕といわれる『金剛籠タントラ』(北京版西蔵大蔵經 No.11)では稀薄、乃至は、各々の根本タントラに限っていえば、それらの記述は全く見出し得ない。

筆者は今まで当学会に於いて、これらの中から「尸林」、「巡礼地」、「秘密のサイン」に関してその特殊性を明示してきたが、「中枢輪と脈管」については発表を控えていた。なぜならば、先学の優れた研究があると共に、その成果も指摘するようにならば、先学の優れた研究が共通して「四中枢輪と三脈管」という定型化された、即ち、臍に応輪、心臓に法輪、喉に報輪、

頭に大楽輪という「四中枢輪」説と、人体の左側にララナー (Latana)・右側にラサナー (rasana)・中央にアヴァドゥーティー (avadhuti) という主要「三脈管」説の様式を形成、保持しているため、新たな研究課題を導き出すことがやや困難と思われるからであった。しかしながら、後期ヘーヴァジュラ系タントラの諸テクスト(『大印明点タントラ』・ヘーヴァジュラ系の統タントラ・北京版西藏大藏経 No.12、『智明点タントラ』・ヘーヴァジュラ系の積タントラ・北京版西藏大藏経 No.14)を精読すると、そこには初期ヘーヴァジュラ系タントラ(『一儀軌』・ヘーヴァジュラ系の根本タントラ〔に相当する広本から二儀軌を抽出したもの〕・北京版西藏大藏経 No.10、スネルグロウッ本)やサンヴァラ系タントラ(『最勝楽出現タントラ』等)に説かれる「四中枢輪と三脈管」説とは別に、所謂「六中樞輪」と三脈管」説なるものが提示されているのである。この場合、「六中樞輪」とは、前説の四中枢輪の最下位の臍に配置される応輪の下の丹田に火輪と、さらにその下の秘処(性器)に風輪を配したもので(『智明点タントラ』では男根とその末端、花弁の数は上方より順次、三十一、十六、八、六十四、三、六となっている。ヘーヴァジュラ系ではないが「六中樞輪」を「四中枢輪」と共に、しかも、それぞれ別個に設定するタントラがある。『智出生タントラ』(東大写本・松濤目録 No.142、No.143は注釈書、及び R・B・T 本)、内容からサンヴァラ系と思しきものであるが、そこでは同じく「六中樞輪」を身体に配するものの、その位置が多少相違する。即ち、頭頂、額、

喉、心臓、臍、男根であり、これは後の『時輪タントラ』所説と合致する。そしてここでは、『一儀軌』が第一巻・第一品に於いて「四中枢輪」と四諦や四欲喜等とを比定させたのと同様に、今度は単なる六、という数の概念のみで、「六中樞輪」というろいろな仏教術語(六仏、六根、六大；等)とを結び付けている。勿論、「三脈管」は従来のララナー、ラサナー、アヴァドゥーティーと変わらない。

それに対して、ヘーヴァジュラ系の「三脈管」説は『智明点タントラ』に於いて名称のすべてが変化をみる。左側がララナーからイダー (idā)、右側がラサナーからピンガラ (Pīngala)、中央がアヴァドゥーティーからスシュムナー (susūma)へと変名し(これは正にヒンドゥータントラ所説の「三脈管」への仏教側の同調と見做すことができよう)、ヒンドゥー教の「六、或は七中樞輪」説に対して一見類似した先の「六中樞輪」と共に、外見上は全くヒンドゥー教の身体論と区別がつかなくなっていく。曼荼羅の諸尊に於いても然りである。但し、仏教故に教理面、この場合ならば三脈管に対する意義づけでは、般若、方便、菩提心；等と初期文献と変わらぬ一貫性が窺取される。もともと外教的修法の影響の強かった母タントラではあるが、これら散見する同調現象は、押し寄せるイスラム教への不安と、台頭するヒンドゥー教との狭間で、いかに自らの宗教を維持せんとしたかという当時(十〜十一世紀)の仏教徒たちの涙ぐましい苦肉の策の一つの現われではなかったのだろうか。