

第三部会

十九世紀末のロシアにおける

ユダヤ社会の変動とユダヤ教

黒川 知文

ロシア革命が発生する直前のロシア・ユダヤ社会は混乱の中にあつた。一八八一年のボグロム（ユダヤ人迫害運動）を契機として、米國等への移住、シオニズム運動、革命運動、などが活発に展開していった。

この時期において、ユダヤ教には、伝統的ユダヤ教とは異なる三つの宗教運動が生起していた。それらは、ハスイディズム、ハスカラー、そして、ムサールであつた。カバラ思想に基く神秘的運動としてのハスイディズム、西欧啓蒙思想に基く非ユダヤ文化（キリスト教文化）への同化を促進するハスカラー運動。これらの運動と比較して、ムサール運動は、ユダヤ教を人格の向上に積極的を用いた運動といえる。

ムサール運動では、まず、ユダヤ教律法を直接的、平明に解釈した。そして、①律法遵守の完成、②行いの完成（善行）、③人格の完成を、三つの原則とした。②に関しては、日々の労働、会話、品行を全て倫理的に行なうこと、価値のない行ない

や規則、無関心な態度、情熱のない努力、墮落などを拒否して正直な意図、明確な理解力、深い感覚をめざすものであつた。そうして③の人格の完成を訓練によって得るべき目標とした。

ムサールの創立者はラビ・イスラエル、リブキンと、その弟子ラビ・ツンデルであつた。リトアニアの宗教指導者として彼らは、この運動を、シナゴグでの説教の形で展開したが、その後、ユダヤ教神学院（イエシバー）の教授となり、学生に対してムサールに基く訓練を行なつた。さらには、リトアニアやコヴノなどにおいて、ムサール思想に基く神学院を創設するに至つた。運動はドイツのユダヤ社会にも及んだ。

この運動は、理論的な面では、聖書やラビ文献の解釈を、従来されていた神秘的な意味合いを求めたり、頭字語や文字計算をするといった方法ではなくて、具体的に直接的に解釈していくという方法を用いた。そして、その解釈を、実際の生活に適応していくことにまで及んだ。

実際のな面としては、聖書やハラハーの特定の箇所を何度も復唱し、理性と感情に訴える方法をとつた。特に、肉体の訓練、罪に対する罰、善行の報酬を強調した。

ムサール運動は、ユダヤ教神学院の改革に積極的であつた。第一に、カリキュラムが改革された。人格のすぐれた教育者による講義が導入されて、学生の人格訓練にあたつた。教師は学生の人生の指導者となり、神学院を卒業し、家庭を築いた後にも、教師に相談するという関係を保つた。第二に、ムサール思想に基くテキストが多く採用された。『心の義務』、『悔い改め

の門』『正しき者の道』など、ムサールの古典がテキストとして使用された。第三には、既婚者や、貧しい学生も勉学に専心できるように、奨学金制度が設立された。地方のユダヤ商人が、このために献金した。

ムサール運動は、神学院改革の後には、社会人教育を目ざした。「ムサールシュティブル」と呼ばれるムサールを学ぶ学校が、シナゴグの二階に創設された。ここにおいては、一般社会人、とりわけ、商人、職人などのための教育と訓練とが行なわれ、さらに画期的なことには、女性に対しても教育が行なわれた。

ムサール運動は、思弁的な討論に陥りがちな伝統的ユダヤ教に対しては、人格向上を目ざす訓練を唱え、集団による感情的な高まりを特徴とするハスィディズムに対しては、平明な律法解釈を唱え、キリスト教文化と教育を導入しようとするハスカラー運動に対しては、ユダヤ教の原点にもどることを唱え、十九世紀の後半の変動するユダヤ人を、宗教的に結束させるという役割を果たしたと結論することができる。

ティリッヒにおける存在の問題

山 中 利 美

神を「存在自体」(being itself)と同一視するティリッヒ神

学の存在論的な考え方を巡っては、これまで様々な議論がなされてきた。本研究もそうした議論と同じ問題意識をもって、彼の神学と哲学の関係を彼の存在理解を中心に宗教哲学的方向から解明することを最終的課題として担うものであるが、今回はその出発点として、『組織神学』における「存在についての問い」(Question of Being)の意味、あるいは意図について考えてみたい。

まずティリッヒは『組織神学』第一部の冒頭で、存在論的問いとして、「存在自体とは何か」(What is being itself?)という問いをにかけている。これと並んで、彼は、存在についての問いを生み出すものとして、「形而上学的ショック」あるいは「非存在についてのショック」に言及し、これを「何ゆえにそこに何かが在るのであって、何もないのではないのか」という問いによって表現する。これら二つの存在についての問いはいかなる関係にあるのだろうか。

ティリッヒは、非存在に関連して、自分の存在の外に目を向けることが出来るといふ、他の存在者と区別される人間の特殊性について述べる。自分自身の存在を越えたところに非存在を認めるといふ人間のこの自己超越の能力が、人間の「非存在への関与」および「非存在に対するショック」を基礎づけている。

「非存在への関与」といふ人間の在り方において、非存在と存在の関係は「弁証法的」である。つまり、人間にとっての「ない」は「いまだにない」と「すでにない」という形で表現

されるのがふさわしく、いわば「ある」は、「ある」を可能的に含みもった「ない」によって取り囲まれることによって「ある」たらしめられているのであって、「ない」は決して「ある」の単なる否定ではないのである。人間はこのような弁証法的構造をもつものとして「有限なるもの」であることを自覚する。

この自覚はまた、非存在に對する「不安」、自らの「ある」を取り囲む「ない」に對する「不安」としても表現される。

しかしさらに有限なものとしての自己は、自らの自己超越の衝動の中で、「無限性」を抽象的な可能性としてイメージし、指し示してゆく。この衝動をティリッヒは、自己の存在の「有限性を無限に越えてゆこうとする力」と表現し、これは「人間が存在自体に属していることの表われである」と述べる。ここに我々は再び「存在自体」という表現を見いだす。「存在自体」は「有限性と、無限な自己超越の両極性」を越えたものであり、「有限性に對して、自己を越えようとする有限性の無限の衝動において、自己を示すものである」と述べられる。つまり「存在自体」は有限者の無限の自己超越の志向性の中で自らを開示するということである。これは、現存在における存在の開示性を説くハイデガーの存在理解と同一線上にある概念である。

「存在自体とは何か」という最初にあげた問いは、存在論的カテゴリーの究極的問いとしての神の存在証明の結論が与えられる場において、ようやく表面化するに至る。神としての「存在自体」は有限性の領域に属するものではないから、神の存在

証明の結論は単に有限性の限界状況を示すものにすぎず、そしてまさにそれゆえに、ここで初めて、有限性の非存在性と共に、それを越え、それを包括する「存在自体」への問いかけが現実的なものとなるのである。

さらに「存在自体」への問いかけを通じて、自らの非存在性を引き受けようとする存在の「勇氣」の可能性が示される。ここに至って、非存在への問いに始まった自己否定と自己超越の旅は、「存在自体」への問いかけに至ることによって、今度は自己自身の有限性の方に方向転換し、自己肯定と自己受容の旅を「勇氣」の可能性の中で開始することになるのである。

ティリッヒの『諸学の体系』について

大島 末男

ティリッヒ神学の主題である存在の深みは、『諸学の体系』では、無制約的形式、根源的意味として現われる。したがって神も後期シェリングの神中心に考えられた啓示の神ではなく、人間の視座からみられた根源的存在、神秘主義的絶対者として理解されている。それゆえ『諸学の体系』はフィヒテやヘーゲルの体系に近く、思考、存在、精神（靈）という三領域（次元）から構成される『諸学の体系』の構造も、論理学、自然哲学、精神哲学という構造をもつヘーゲル哲学の体系に對應し、同一

性と差異性の同一性というティリッヒ神学の根本構造を例証する。

思考、存在、精神の三領域について詳論すると、観念論においては思考は存在を完全に掌握し、思考科学である数学や論理学は具体的な内容から抽象された思考を自己固有の領域とする。反面、実在論では、存在は思考に反抗するので、存在は思考によっては割り切れず、理解できない。ところが精神科学は神学の領域でもあり、自己固有の方法をもつ。精神的・霊的次元は、論理的形式では捉えることのできない根源的意味 (Gehalt) を形態 (Gestalt) を通して表現するが、これが個性である。精神が形成する形態は受容的 (存在) であると共に形成的 (思考) であり、真の現実性は個と普遍、存在と思考を固有の方法で統合するので創造的である。創造的行為とは、普遍性を具体的な規範の中に実現することであり、存在の深みを表現するキリストの出来事の構造を解明する。『諸学の体系』はトルチに献呈されたが、トルチの神は歴史の中で歴史の相対性を克服する神ではなく、イデア界に存在する歴史の根拠なので、ティリッヒはトルチの難点を解決する。ティリッヒの規範は、人間の精神的創造性の中に実現された根源的意味である。

さてティリッヒの『組織神学』の視座から考察すると、『諸学の体系』の中で最も重要な概念は超論理学である。特に『諸学の体系』では超論理学は、批判哲学と現象学を克服するので、『組織神学』における批判的現象学と超論理学の関係が最

大の関心事となる。結論を簡単に述べると、『組織神学』の批判的現象学は『諸学の体系』の超論理学と規範的体系学の統合に対応する。『諸学の体系』はドイツ観念論の系譜に属し、未だキリストの規範性が十分に強調されていない。

ところが『宗教哲学』においては、ティリッヒは合理主義、批判主義、現象学について語るが、批判主義は合理主義の批判を意味し・無制約者は合理的思考 (思弁哲学) によっては捉えられない事実を指示する。反面、批判主義は意味形式にのみかわり、存在の深みについては語れない。また現象学は事物の内的本質の直観にかかわるので、数学のように現象が本質の例証となる場合は有効であるが、個性と創造性を強調する歴史理解に関しては無力である。歴史理解に関しては、実用主義の方が効力をもつ。

ところが現象学と実用主義の間に批判的・弁証法的態度が介在する。これは規範の個性的・創造的性格と批判主義と弁証法の自己超越のあり方との間に共通性があるからである。さて超論理学は、意味形式を貫き通す根源的意味を捉えることと個性的・創造的に規範を確立することという二方向において純粹現象学を克服する。ところが『組織神学』における批判主義は、究極的啓示であるキリストの出来事から諸宗教を批判することの意味する。したがって『組織神学』の批判的・実存的要素は範例選択の規準にかかわり、現象学的要素は範例の意味の記述にかかわる。範例の具体性は、その範例の意味がすべての例に妥当するといふ現象学的記述の普遍的要求と相容れないが、こ

の難点は絶対的具體性と絶対的普遍性を統合するキリストの出来事を規範として選ぶことにより解決される。

テイリッヒ『組織神学』

——「現実的啓示」について——

日下部 哲夫

「啓示」の意味を記述する考察は、可能的啓示と現実的啓示とのあらゆるものを包含すると仮定されていた。以後の考察は、教義的に、キリスト教精神の確証を記述する。現実的啓示はしたがって、△神学的円環∇の観点から言えば、必然的に、窮極的啓示である。キリスト教会が、△窮極的啓示としての、救世主としてのイエスの中の啓示∇に基づいていると主張しているからである。

「啓示がもし、それがそれ自身を失なうことなくそれ自身を否定する力を持つならば、窮極的なものである」というのが、その基準である。というのも、△救世主としてのイエス∇の『新約聖書』の報告と解釈とはすべて、一つの顕著な特徴があるからで、ひとつは、人間の生の多義性に参与しているにもかかわらず、その人が神との統一を維持していることであり、いま一つは、その人がその統一から自分自身のために獲得することができたであろうあらゆるものを犠牲にしていることであ

る。

窮極的啓示に照らして解釈された歴史、すなわち、啓示史として図示することによって、キリスト教会がこの窮極的啓示を参照点となす理由を明らかにしようとする。この啓示史は、△窮極的啓示∇を中心にして、△窮極的啓示の受容を準備する予備的な時代∇と△その啓示を受容する時代∇とを必要とする。

窮極的啓示の予備段階は、(1)保護によって、(2)批判によって、(3)先取りによって成し遂げられる。

(1)予備的な時代の啓示は、あらゆる人のためのものであるから「普遍的啓示」と呼ばれる。聖奠の対象を保護して、新しい個人・集団・世代を啓示の状況に参加させることによって、原初的啓示を衰えさせないことが、司祭の機能であるが、この司祭による啓示の出来事の保護や維持によって、のちの時代の啓示や窮極的啓示によって用いられ、変化させられ、増やされたシンボルの素材が成長する。普遍的啓示のこの聖奠的・司祭的な要素が同時に、媒介と啓示の内容との混同によって、何かしら制約的なものを無制約的な意義へと高める、すなわち、魔的なものになりがちである。

これに対する(2)批判的な接近方法が、(イ)神秘的な、(ロ)合理的な、(ハ)預言的な、三つの形式で現われる。

(イ)神秘的な批判は、魔的に歪曲された聖奠的・司祭的な実体を批判し、存在の根柢の深淵的特徴を指摘し、△有限なあらゆるものを超越するものと有限などんなものとの魔的な同一視∇を排除した。これが神秘主義の不変の機能ではあるが、それと

同時に、啓示の具体的な特性を取り除き、啓示を現実的な人間の状況に的はずれなものにしている。

(h) 合理的な批判は、どのような神秘主義においても神秘的な要素と合理的な要素とは結合されている、ということにある。と同時に、合理的な要素の過度な強調、すなわち、一般的な命題によって理性の創造を排除したり、人間の文化的な生を排除する神学 \checkmark は拒絶されなければならない。

(i) 預言的な批判は、存在の根拠との和合を要求することもなければ、神的な深淵のために実在を超越することもない。ただ、この預言的な批判は、予備的な段階における、ある先取りを成している。

(3) イスラエルの預言者たちの中には、何かしら唯一無二のものがある。『旧約聖書』は確かに、ユダヤの民族主義でいっぱいであるが、本当の預言者たちは、 \wedge 「自分の力を失うことなく、自分の民族をその不正義のゆえに拒絶する」ことのできる、義の神 \checkmark の名において、イスラエルの民を脅かしている。「選民」という用語は決して、民族的傲慢の表現ではない。「選ばれる」ということは、拒絶と破壊を容認する要求を含んでいる。ここに \wedge 予備的啓示における、容認・拒絶・変容という動的な過程 \checkmark がみられる。ユダヤの預言者たちのこの予期がなければ、窮極的啓示は生じることがなかったであろう。このユダヤの預言者たちもしかし、 \wedge 媒介と啓示の内容との同一視 \checkmark を克服することができなかった。突破も完全な自己放棄も、この人格の生の内に生じなければならない。キリスト教は、それが

偶然に生じてしまったと主張する。

窮極的啓示を中心とする啓示史は、受容的啓示の時代へと進む。窮極的啓示は、人格の生の内に生じたのであるから、超越的な異体として拒絶されることはない。 \wedge 受容・解釈・変容という動的な過程 \checkmark はしかしながら、依存的啓示であって、 \wedge あらゆる世代における意味と力とを、それがそこから捉える、窮極的啓示の出来事 \checkmark に依存していることになる。

ミトラス教の神統記について

小川 英雄

ミトラス教の教義について残された資料は、神殿から発見される断片的碑文と \boxtimes 像の二つである。代表的図像である「牛を殺すミトラス」の意義については、ローマのサンタ・プリスカ教会地下の神殿から出土したラテン語碑文（「汝は永世を保証する流血によって我々をも救った」）以外には、これを説明する文字資料はないと言ってよい。キュモンの時代にはそれもなかったもので、彼は牛殺しの意味を専ら図像の解釈によって導出した。

キュモンにとって、牛殺しに直接的に関与している群像（カウテスとカウトパテス、さそり、犬・蛇・クラテール、からす）の解釈が重要であったことは勿論であるが、この場面の周

冊に見られる、いわゆる「付属場面」（「絵解きの梓」・「多場面パネル」）のストーリーを解明し、その中に神の牛殺しを位置づけることが必要であった。彼によると、まずサトゥルススが世界を支配していたが、次に、ジュピターに権力の象徴である雷と錫杖を手渡しして自らは引退する。ジュピターの世には巨人族との闘いが起る。その後、ミトラスが岩から生れると、ストーリーはこの神を中心に展開する。彼は世界を早魃から救うために岩を射て水を湧き出させる奇蹟を行う。更に彼は豊饒の聖牛を追い立て、捉えて洞窟に運び込み、短剣で殺す。この功業が終ると、ストーリーはミトラスと太陽神（ソル）との関係に移る。キュモンはこの部分を最も分りにくいとしながらも、全体を両神の抗争と仲直りの事蹟とみなし、両神の盟約、聖餐、チャリオットによる昇天などの諸場面を読み取った。

キュモンはこれ等の「付属場面」のそれぞれについて、メソポタミア、イラン、ギリシア・フェニキアの神話の他、マニ教、ローマ帝国美術、旧約聖書などを引き合いに出しているが、全体としてはイラン系の宗教文学によって説明しようとする傾向を示している。これは一九世紀末のことであったが、後になるとこの傾向は更に明確になり、個々の神はアヴェヴェスタの神と同一視され、「付属場面」の表わす神話はイラン系の二元論思想や宇宙生成論の枠組を与えられた。

こうして完成したキュモンのイラン起源説は、その後、ザクセルを経て、キャンベルにいたって極端な形にまで発展させられたが、それと同時にミトラス教をキュモンのように「マズダ

教のローマ的形態」とすることに對しては根強い反省も行なわれるようになった。もし、後者の立場に立つて「付属場面」についてのキュモン説の形成過程を再検討するならば、我々は彼自身も認めていた「付属場面」の神統記の性格を重視しなくてはならないであろう。イラン宗教にはこれが欠除しているため、キュモンはイラン起源説を強めるにつれて、神統記の性格をないがしろにしたのである。ところが、それと時を同じくして行なわれたフリ人の神統記（クマルビ神話）の発見は、神統記の伝統をイラン以外に求めさせる結果を生じさせたが、これは「付属場面」の教義の非イラン性を暗示している。ミトラス教神統記は先行する諸神統記を翻案し、簡略化したものと言いうことができる。

「付属場面」のうち、ミトラスの時代、すなわち岩からの神の誕生以後の部分も神統記の一環と考えられていたことは、その段階においてもサトゥルス神が姿を現わすことで明らかであるが、そこには従来の神統記とは異なるストーリーが描かれ、その部分にこそミトラス教教義の中心があった。ここではミトラスは若神であり、彼の行為はこの若神の功業に他ならない。フェルマースレンはそれを英雄ヘラクレスの功業と対比している。

「付属場面」は、世界に豊饒をもたらすことを目的とする「聖史」（テュルカン）の図像であり、いわば神統記に組み込まれた英雄の功業がミトラス教教義の中枢をなしていたと言えよう。

イスラム・アフマディー派の

クルアーン注釈について

磯崎定基

アフマディー派は創設者ミルザ・グラーム・アフマッドの長子バシールッディン（一九六五歿）が二代目後継者に指名された一九一四年に本流系のカーディアン派とムハンマド・アリー（一九五二歿）を中心に結成されたラホール派とに分裂した。カーディアン派は一九四七年にパキスタンのラボワに本部を移したためラボワ派ともよばれるが政府の同派宣教活動禁止令の強化に伴い英国ロンドンに仮本部を設置し一九八四年以来ここを中心に活動をつづけている。

さて、アフマディー派では、クルアーン翻訳事業も、弁説またはペンによるべしとする彼らのジハード観念に支えられ極めて盛んで、現在ラボワ系で五〇数種、ラホール系で三〇数種が日本語を含む世界各国語に訳出刊行されている。

英訳書は両派共数種類出しているが、ラボワ派では一九八八年に五巻本（簡訳一巻本もある）として刊行された前述のバシールッディン監修によるウルドゥー語版からの英訳書、ラホール派ではムハンマド・アリーによる一九一七年出版の英訳書がそれぞれ注釈が多くアフマディー派の特徴を知る上に便利であ

る。ただし、両分派の注釈上の見解はほぼ共通しており、大きな差異はない。以下例示してみる。

クルアーン二章（牝牛）六一節に記されるモーゼが「岩を打って水を得た」という話に関して、「打つ」というアラビア語のダラバを「歩む」の意味に解釈し、モーゼは「水を捜し求めて歩きまわった」としている。更に、同二七章（蟻）一七節の「ソロモンが鳥の言葉を教えられた」については、彼がそれを習い理解したわけではなく、鳥を使って伝達事項を各地に運ばしめたとし、次節（一八〜一九節）の「ジン（妖精）」とインス（人間）とタイル（鳥類）からなる軍勢云々」という言葉に関しても、ジンは山地の未開部族で特殊部隊に編入された者らでシャイタン（悪魔）ともよばれた軍の中核であったとし、鳥とは騎兵隊を指し、もし実際に鳥を意味するなら通信に使われたであろうという。なお、インスは歩兵部隊でありソロモンの軍隊はこれらの三つに分けられていたとも説明されている。また、同二七章二一〜二二節にみえるフドフド（やつがしら）という、従来、鳥の名前と理解されていた言葉については、当時、鳥の名を人名として使う者が多かったと述べてこの場合も恐らく情報関係に従事する将校或いは外務担当の重臣の名に相違ないと解釈を示している。理由としては渡り鳥でもないフドフドがサバまでの長距離を飛べるはずがないこと、国の掟に詳しく、神の唯一性に精通しており（二五〜二六節）、サバの女王についての情報をもたらししたこと（二三節）などがあげられている。

以上の他にも例示すべきものは多いが、ともあれ、アフマディー派批判者として知られるアブー・アラール・マウドゥディー（一九七九歿）は、これらに対し、クルアーンに明白に記される、いわば「かくれた神の創造物をなんらの根拠もない事柄にこじつけるのは大きな誤まちである」と述べている。また「カディーアニズム」というアフマディー派批判書の著者ナドウィーもこのような解釈を果して預言者ムハンマドが納得するであろうかと述べると共に幾多の伝統的注釈書類にもみられないイスラム始まって以来の奇説であるとし、タフスィール（注釈）学のこれまでの成果を否定し、勝手な想像もまじえた解釈を行うことは、啓示に対する不信のみならず遊戯に墮した行為であり、このような傾向が容認されることはムスリムの墮落の前兆となるであろうと批判している。彼は更に、アフマディー派創設者ミルザ・グラームが、かつて、サイイッド・アフマッド・ハーンらが特異なクルアーン解釈を行ったことに対し、「聖典に根拠はなく、全て勝手な想像の所産でしかない」と批判した言葉を紹介し、同様の言葉がこの創設者の後継者らにも呈されるべきであると記している。

アフマディー派に対する伝統派からの批判は現在でも依然として厳しいが筆者自身は、たとえ注釈上のゆきすぎはあるとしても合理的に分析して、クルアーン内容を理解せしめようとする彼らの努力または姿勢はそれなりに評価できるし啓発される面が多いと共感を覚えていく。

シーア・イスラームのイマーム論

鎌田 繁

イマームとは預言者ムハンマドの後継者でイスラーム共同体全体の指導者である。この発表はイスラームの思想構造をイマーム論を軸にして整理する試みである。スンニー派のイマームはイスラーム法施行の責任者であるが、来世における人間の運命を左右するような聖職的權威はもたない。クルアーンの使信により正しい道を示し教導し、ときには強制する權威、このような權威は共同体が全体としてもち、イマームはその一部の機能の執行機関でしかない。共同体が第一義的にその聖職的權威、聖性をもつのである。

シーア派はアリーとそのしかるべき子孫のイマーム性を主張するが、最初期「アリー(p.s.)の生きていた時代」の段階では預言者家の人々に強い愛着をもつというだけで、イマームに對して超人的特質を付与することはなかったであろう。その後この基盤の上にシーア派イマーム論は三つの段階を経て展開していく。

(一) グラートのイマーム論 神の受肉、無謬性、靈魂の輪廻、幽隱と救世主としての再臨など、雑多ともいえる外来の觀念を受容し、イマームの超人的特質を強調する。このような教説を

唱える者たちは後世の正統教義からみて異端的な極端論者（グラート）と呼ばれる。しかし八世紀頃のシーア派の大勢はむしろこのようなものであった。グラートの思弁はクライニー（p. 940）のハディース集などにその片鱗が伝えられ、またイスラームの圏外のヌサイリー教、ドルーズ教に生かされ現在に及んでいる。

(二) 合理主義的イマーム論 九世紀以降ギリシアの論理学に基づく合理的思弁の影響は大きく、ムータジラ派の隆盛を見た。グラートのイマーム論を合理的に濾過し、伝承の権威だけでなく理性の判断を重視することで、穩健なシーア派イマーム論へと変化させた。一一世紀にこの傾向は確立し、現在までシーア派神学の基礎として存続している。

(三) 神秘主義的イマーム論 神秘主義思想家イブン・アラビ（d. 1200）はシーア派イマーム論にも影響を与え、彼の「完全人間」論の受容を通して神秘主義的イマーム論が生れた。イマームは完全人間の一面面であり、絶対者からの支えを目に見えないパーティンな形で世界の秩序に伝達する機能をもつ。これは一七世紀のイラン・サファヴィー朝期の神秘思想のなかで詳細に論じられるようになる。

時代的に以上のような順でこれらのイマーム論は形成されたが、次の段階の思想が生れることで前のものが消滅するのではなく、それぞれはシーア・イスラームというひとつの構造体の異なる局面に焦点をあて、全体でより明確に分節化されたイスラーム像を提供している。

聖性の所在という観点で、スンニー派は聖性が共同体のなかに普遍的に拡散していると特徴づけられるが、それに対してシーア派は、スンニー派との初期の対抗関係のなかで聖性をイマームの一点に収束させることに力を注いできた。目に見える現象的側面（ザーヒル）と目に見えない隠された側面（バーティン）の統合にイスラームの真実の姿が現われると考えられるが、この統合は上記の三つの過程を経て完了する。すなわち、(一)の段階でザーヒル、パーティン様々な超人的特性をイマームに帰し、(二)の段階で、(一)の結果の行き過ぎを矯め、合理主義的に整理した。しかし合理的解釈の遂行で脱落したパーティンの要素を(三)の段階であらためて導入した。この三段階の過程を通してイスラームの両面を備えた、しかも聖性を一点に収束させる独特のイスラーム像が確立したと考えられるのである。

アウイセンナとガザリーの来世観

中村 廣治郎

ガザリーがその著『哲学者の自己矛盾』で、哲学者（アウイセンナ）が肉体の復活を否定し、専ら死後の靈魂に対する賞罰のみを認めるのを批判し、靈肉双方の復活と賞罰を認めたとよく知られている。確かにアウイセンナは *Risālah al-*

Adhaviyatでは明確に肉体の復活を否定し、来世についてのコーランの感覚的描写は、民衆に理解させるための比喩であるとしているが、他の著作 (*Shifa*, *Najat* など) では肉体の復活や感覚的賞罰も真実としているのである。

これについてS・ドゥンヤールは、アウイセンナの著作を一般人向けの公式のものと専門の哲学者向けのものの二つに分け、*Adhaviyat* を後者の中に入れ、そこに彼の真意をみている。L・ガルデもほぼ同様の見方である。しかし、いわゆる公的著作についてみると、確かにそこには、肉体の復活は啓示で認められており、そこで詳述されているので、我々は靈魂の賞罰についてのみ述べる、とのコメントがあるが、これを除けば全体的記述に大きな違いがあるとは思えない。

アウイセンナにとって復活とは、死によって靈魂が肉体から分離することであり、来世における人間の賞罰とは、靈魂が死後に経験する喜びや苦しみのことである。死後の靈魂の状態は、生前における靈魂の知的完成と倫理的浄化の度合いによる。まず、知的探求と実践によって完成している靈魂は、死によって肉体的現世的束縛から解放され、その本源である知性界に帰還し、能動知性と結合して永遠の至福状態に入る。他方、知的徳性・倫理的徳性のいずれにおいても不完全な靈魂は、永遠の苦しみを味わう。それは、靈魂の本来的な知的欲求が充たされない苦痛が現世の様々な障害で感じられなかったのが、死によって障害が無くなり、一度に激痛となって現われるからである。また、感覚的欲望の追求に慣れた靈魂の快楽への渴望は

そのまま残るが、それを充たす道具(肉体)がないので、充たされない渴望は激しい苦しみとして残るからである。

これに対して、知的・倫理的徳のいずれかにおいて不完全な靈魂はやがては知性界に上昇するが、その想像力によって天国における感覚的喜びを体験し、悪しき靈魂は聖典に描かれた罰や苦しみを味わう。想像による表象は夢の場合以上に大きな現実的效果をもつ。もっとも知性の劣る単純な人は、知的欲求がなく、それなりの幸福の状態に至る。

ガザリーはまず復活を大小二つに分ける。小復活とは、各人の死による靈魂の肉体からの分離である。死によって靈魂は生前に愛していたものに向う。現世的なものを愛していた人は、それらが失なわれていて死後の苦しみは大きい。しかし、生前親しみ慣れていたものが神のズイクル(思念)であれば、肉体の障害はなくなつて喜びと幸福は大きい。

次に、死者は墓の中でムンカルとナキールの二天使の審問を受ける。信仰者は審問を無事通過し、その墓は広い緑の楽園のようになり、満月の夜の如く明るく輝く。不信仰者は天使の呪いを受け、墓の中で龍や蛇やさそりに噛まれたりして罰を受ける。これらは外からは見えない。それは夢の中の出来事と同じで、また不可視界の経験だからである。

大復活では、すべての人が生前のように肉体と共に蘇生し、審判が行なわれる。ガザリーは正統信条にあるように、各人の善悪を計る秤、各人が渡る狭い橋などの出来事をそのまま認める。来世の出来事は現世からの推測によって判断できない

し、その真相は誰にもわからないからである。ただ現世での喜びや苦しみの最大のものから推測できるだけである。つまり、外的な意味の他に真実の内的意味があるということである。

ガザリーにとって来世における最大の喜びは見神である。それは目で見ることであるが、一種の開示・知である。しかも一般の知識よりもより完全かつ明瞭である。それは目を閉じてものを想像する時と目を開けてそのものを見る時の違いのようである。これはアウィセンナの靈魂と能動知性との接触に対応するが、ガザリーにとってはそれは神秘体験の中の神の直接知の延長線上にある。現世におけるこのような知識が多い程神への愛は強まり、死後に肉体から解放されて完全な開示（見神）という至福に至る。これに比すれば、天国における他の喜びは牧草を食む家畜のそれで、知者にはかかる喜びは眼中になく、そもそも天国で神以外のものに喜びを見出す者は「神の友」ではないのである。

以上がガザリーの来世観であるが、そこでは肉体の復活や賞罰は民衆のために認めているとはいえず、その評価はきわめて低い。否、否定的ですらある。他方、アウィセンナはそれらを否定し、比喩としているが、民衆の想像力による死後の感覚的快苦についても述べており、これはまた小復活後のガザリーのいう靈魂の状態でもあり、この点で両者は非常に接近している。ガザリーへのスーフイズムの影響を除けば、来世観に關する限り、両者の共通点は意外に多いといえる。

イエスにとつての《神の支配》

上村 静

史的イエスの中心的使信が「神の支配」であり、その神の支配という言葉の意味は彼の同時代人と同じく「終末論」であった、ということは今日の新約学界における常識とされている。そこで問題となるのは、イエスにとつて神の支配は「いまだなお」未来のことなのか、それとも「もうすでに」現在のことなのか、ということに集中している。というのは、イエスの神の支配言葉の中にその「未来性」と「現在性」が並存しているため、その矛盾をいかに説明するか、が今世紀の新約学の伝統になつていからである。我々は「神の支配Ⅱ終末論」という大前提を取りはずすことから始めよう。

神の支配の未来について語る言葉の例として、Lk13:28part が挙げられよう。ここでは神の支配での宴会が前提されているので、神の支配が終末論であることは間違いない。但し、ここでは神の支配そのものについてではなく、そこに参加できずに歯ぎしりする者（論敵）に対する批判として語られていることに注意すべきである。同様の言辭として、Mk10:23b, 25part, Lk6:20part, Mt21:31b が挙げられる。なお私見によれば、終末論的神の支配（またはその到来）そのものについて語るイエス

真正の言葉はない。次に神の支配の現在について語るものとして、Lk17:20f. がある。ここでは「神の支配は見える形では来ない」と言われており、イエスの対話者が「見える形」の神の支配を待望していることが前提とされている。「見える形」の神の支配とは、イエスの同時代人にとっては「終末論的」なものであったろう。それがここでは否定され、「神の支配はあなたたちの（手の）中にある」と言う。「手の中にある」神の支配とは何か。これを理解するために Mt6:25-32par が参考になる。そこでは「からす」が「時かず、刈らず、倉に集めもしない」し、「野の草」も「働かず、紡ぎもしない」のに神によって養われ、装われているという。すなわち、被造物はその行いとは無関係に神によって生かされているのである。このことはまさに今神が支配しているということである。そして、この神の支配は終末時とはまた別の、全ての時に渡って行使されるものである。私はこのような神の支配を「終末論的の支配」と區別して「全時的の支配」と呼ぶことを提唱する。ここから先の Lk11:21 が理解される。「神の支配はあなたたちの手の中にある、神は（今も）あなたたちを生かしている（支配している）、あなたたちは神の支配を日々経験している」という意味である。すなわち、Lk17:20f. 全体は「神の支配とは終末論ではない、常に（全時的に）日常で経験していることなのだ」と言っていることになる。イエスは「神の支配」という周知の言葉の意味を「終末論」から「全時的」へと組み替えようとしているのではないかと思われる。同様に意味の組み替えを図って

いるもの、もしくは単に全時的の神の支配について語るものとして Lk11:2-4par, 11:20par, 13:18par, Mt4:26-29par, Mt13:44, 45f が挙げられる。

以上のことからイエスの神の支配言葉には、「終末論的」なもの、「全時的」なもの、及び前者から後者へと意味の組み替えを図っているものがあるという結論が得られる。さらに「終末論的」神の支配言葉は、神の支配という言葉を使っているも、それ自体については語らず、むしろ論敵への批判として語られているということに注目すれば、イエスにとっての「神の支配」は「全時的」なものであったと言えよう。しかしながら、我々のテーゼはイエスが全時的の支配を「使信」としたということを意味しない。なぜならイエスは「人間」の手による現実の不条理と闘ったからである。むしろ我々のテーゼは、イエスの「思想」の根底に「神の支配」があったと言える。イエスの行動の動機づけ、彼の「使信」は神の支配以外のところを求めるべきではないか、という課題を提出するものである。

ガブリエル・マルセルの
回心をめぐって

小林 敬

ガブリエル・マルセルの宗教哲学は、その内容においてカトリック信徒としての彼の神への信仰、即ち彼のいう「絶対の汝」との交わりを根幹としながらも、その形式においては直接教義の弁証や聖書の援用など、具体的に信仰の内容を提示する事はことさらに避けられており、彼がいうには「啓示を前提としない」ものである。彼は「絶対の汝」がなぜ「父、子、聖霊なる神」に帰するのかを明言しない。かかる内容と形式の結合について、ポール・リクールは晩年のマルセルとの対談の中で、神学的に見れば不十分で、哲学的には必然性に乏しいものとなってしまうのではないかと問うている。これに対してマルセルは、自分の省察はキリスト者としての信仰の直接的弁証を意図したものではなく、信仰者と無信仰者との「敷居の立場」(la position du seuil)から、主にかつての自分と同様の無信仰者への語りかけを意図したものだと言え、又これを理解するためには、無信仰から信仰に到った自己自身の歩みを考慮してほしい旨付け加えている。

本発表では、専らかかる「敷居の立場」を形成せしめた過程

として、マルセルが信仰者となっていく経緯を取り上げたものであるが、そこでまずこの過程を、彼が「信仰とはいかなる事柄であるか」を理解してゆく長い第一段階と、彼自身が実際に神に「信ずる」事となる極めて短く劇的な第二段階とに分けて眺め、「絶対の汝」に関わる彼の思想の根幹が確立したのはこの第一段階においてであって、入信後の彼の「啓示を前提としない」省察の形式もこの時期での「神を求めざる無信仰者」としての立場での思索の仕方を、同様の無信仰者との対話を念頭に置きつつあえて引き継いだものといえる点を、そして、この第一段階ではいまだ「絶対の汝」を真に自分自身の「絶対の汝」としてはいなかったマルセルが、友人からの一通の手紙という極めて日常的な契機で忽然と回心する第二段階については、彼にとつてのいわば恩寵の出来事そのものといえる体験であるとして、彼にとつて「敷居の立場」から語りうる限界を超えた場に位置付けられているのであって、これを第一段階の「理解」の地平に還元せんとしたものではないとの点を述べた。

彼の宗教思想の提示の形式は、たしかにリコールのいう如く、神学には及ばず、かといつて無色の哲学でもないが、この事には一般的な理由は薄いにせよ、彼個人にとつての上述した特殊的な人生の歩みの過程にこそむしろ対応している。彼が重点をおいたのは、信者ないしある程度以上に信仰への予備理解に達したもののへの伝道ではなく、完全に神と絶縁した者へのこの予備理解をなさしめるべき語りかけであり、彼自身も、この予備理解の熟成があつてその上でこの予備理解を越え出た信仰

自体への飛躍がなしたといえる。彼の特殊な形式は、神学的に十分でないとしても彼自身の回心にとっては必要なプロセスであつて、哲学的に必然性を欠くとしても、存在の根源についての形而上学的な問が絶対の汝への宗教的信仰に帰結する事になった彼にとっては十分な事柄といひうる。

(尚、本発表の内容の詳細は、発表時点において、次の論文として別に公表の予定である。「『ためらい』から『応答』へ」ガブリエル・マルセルの回心の意味するもの」『哲学研究年報』第二七輯、野田欣孝教授退職記念号、掲載予定、関西学院大学文学部哲学研究室発行、一九九三年一二月刊行予定。)

大主教ニコライの日本理解

——初期信徒の入信をめぐって——

尾田 泰彦

日本宣教団は大主教ニコライの構想に基づきロシアの聖務会院(シノド)により認可されたが大主教ニコライはロシア語教授と正教講義という形で学生をあつめはじめた。これはニコライが横浜の寄留地から築地の寄留地に移つてからのことであり明治五年の春二月のはじめと云ふことになる。この年には学制が発布されている。

初期正教徒の領洗記録(ニコライによる)は次の通りである

明治元年一八六八 沢辺琢磨パウエル 酒井篤礼イオアン

浦野大蔵イアコフ

明治三年

小野莊五郎イオアン 高屋仲イアコフ

大立目謙吾ペトル 津田徳之進パウエル

笹川定吉ペトル 柳川一郎アンドレイ

真山温治マトフェイ 小松稻蔵ティト

大條季治パウエル 岡村伊賀蔵パウエル

影田孫一郎マトフェイ

明治四年九月

沼部愛之輔セルギー 影田隆郎ダニイル

中川操吉ペトル 石田軍治ステファン

高橋兵三郎パウエル 伊座敷肇イアコフ

粕谷ルカ 安藤イオアン 千葉文治アレ

キサンデル 相原マルク (不明の者、

アレクセイ山中、ペトル鈴木富治、)

明治四年一二月

川田安照ペトル 田手喜右衛門パウエル

樋渡正太郎アレクセイ (他七名)

伝道誌によれば、この後ニコライは二月二六日築地大火で焼け出され、七月に駿河台に本部を移しここにロシア語学校を建てて活動を再開した。学生へのロシア語教授は、内容的には正教会定理・聖書講義と密接に結びついており同年九月には一〇名ほどの領洗者を成果にみている。しかしこの成果については一考を要する。これらはすべてロシア語学生でなく地方の啓蒙者が洗礼を受けに上京してきたものも含まれている。沢辺琢磨らの求道期間に比べて、これらのもの求道期間は非常に短

い。明治五年にはキリスト教禁止の高札が撤去され、事実上キリスト教は解禁になるが沢辺琢磨らの三年間の教理研究の後、自ら志願して洗礼を受けることになる。だが、ニコライは領事館職員立場からこれを積極的に受け入れていない。当然のこととしてこの事実が発覚すれば大主教ニコライは国外追放、領洗者は死刑となることが分かっていたからである。仙台において伝教にあたり小野莊五郎らの領洗すなわち、はじめの仙台藩士の領洗は明治四年であり長期の準備期間をおいている。ニコライが積極的に洗礼を進めずとも東教宗鑑によって学習を進めていけば、信經の解において洗礼の意義を学んだ筈であるところから洗礼の意義を彼らがどの程度理解していたかが問題になるのではなからうか。伝道誌によれば、影田孫一郎はその入信前の函館の啓蒙期において、信經の二二端は信じるに値しないが三徳論は賞讃したとある。ニコライの一時帰国中にあって、沢辺琢磨を中心とする仙台藩士らの学習は当然東教宗鑑を中心とする自学自習体制であるから教理解も十分ではないと考えられる。

このことをまとめてみると、問題点は、大主教ニコライにとって日本人の正教理解の程度すなわち、領洗の基準はいったい何かと言うことになる。仙台藩士にとって、正教の出会いには偶然の結果であって自分たちにとって自己崩壊あるいは価値剝奪を回復する手段であったと思われる。沢辺琢磨は次ぎのような内容の手紙を金成善衛門、新井常之進に勧告されて仙台藩士に送っている。

「国家の回復を謀らんが為には、人心の帰一を期せざるべからず、人心の帰一は真正の宗教に依らざるべからず、國民にして真正の宗教を信ずれば人心の統一を得べく、人心を統一せば何事かならざらん。もしそれ國家を憂うるの赤心あれば速やかに來函すべし。」

土佐藩出身の沢辺琢磨は当然の尊皇議夷派であり、奥羽越列藩同盟の仙台藩士らは佐幕派である。この二つのイデオロギーが正教を通して結び付くことは興味深いと思われる。また、多くの同志に正教の聴教を勧めている新井常之進は自らは正教会に入信することなくアメリカに渡りハリスのもとでユニテリアンとしての信仰を始めている。函館戦争での同志金成善衛門も結局は正教会に席をおくことはなかったのである。

また、戊申戦争の戦士というよりは民衆憲法の草案者と言った方が著名な千葉卓三郎もその履歴には明治四年六月より八年四月までニコライの下にあったとある。

社会混乱の中にあつて価値観の変動期に旧体制の価値体系は沢辺琢磨や旧仙台藩士に内的充足感を与えることができなかつたのであると思われる。このように沢辺琢磨らの入信・領洗は価値剝奪感より生じたと言えるが、その一方で酒井篤礼の場合はどうであろうか。酒井篤礼は宮城県金成の出身で、父の代より医業を営むものであった。酒井篤礼自身は緒方孝庵の適塾に学び当時としてはインテリであった。酒井篤礼の履歴は家庭的にはけっして恵まれたものではなかった。父順庵が川又家の養子として入籍しそこで酒井篤礼が生れたのであるが、順庵が事

情によって川又家を離籍し酒井篤礼もこれにしたがって川又家を去ることになる。後に登米より父の住む北陸に移住し、後に父と共に函館に移住する。父の死後にその業をついで医業を営み一八六五〜六八の間に沢辺琢磨から伝教を受け、一年間沢辺琢磨と問答の末にニコライと接見し啓蒙者となる。一六八八年に、ニコライより洗礼を受け、一時的に生地に戻り、再び来函し、アナトリー神父の来日と共に函館の伝教者に任じられ医業を廢して伝教に専念することになるのである。

仙台藩士が沢辺琢磨を中心に正教会による改革を考えつつ一つのグループを形成していたのに対し酒井篤礼は浦野大蔵や鈴木富治らと共に方向性の異なるグループを形成していたと考えることができる。伝道誌によれば、ニコライの帰国中に酒井篤礼は経済的に困窮する沢辺琢磨及び仙台藩士らの生活苦を、また彼らから受けたリンチを「意に解さず」平然と医療活動を続けていたとあることから明らかである。仙台藩士らは沢辺を中心として運命共同体の色彩を強めてゆくのに対し、酒井篤礼は信仰を内面化し、個としての自覚的信仰を深めていったのである。ここには、武士階級を中心とする沢辺琢磨グループと平民階級に属し内的信仰に目を向けていった酒井篤礼との間には意外な溝があったのではないだろうかと思われるのである。しかしながら、大主教ニコライによって伝教され産声を上げた正教会がその初期信徒の内から白僧的信仰と黒僧的信仰が生れ出ていることはニコライのそのパーソナリティーの具現と言えるのではないだろうか。

フェミニスト神学の脈絡でみる

エヴァーマリアの二極構図

岡野 治子

イエスの生母にすぎなかった素朴なマリアが、神の母に昇格し、原罪を免れた存在として天にあげられ、聖化された一方、「すべての命あるものの母」と呼ばれたエヴァの方は、神学の展開に伴ない、悪魔化されていく。エデンでの墮罪がセクシャルな出来事と解釈され、更にセクシュアリティが悪魔化されていく神学的プロセスの中で、エヴァーマリアの二極分裂が先鋭化するのである。しかし男性的対比像であるアダム・キリストは、分裂するどころか、二つの女性像の分裂をバネとしながら、聖化されていくのである。結果として

アダム||キリスト||男||支配者

エヴァ||マリア||女||被支配者

という性の位階が成立する。教會的權威を基に、社会及び家庭での女性の従属性と歪んだ女性像が今日まで正当化されることになった。

エヴァーマリア像の展開に例をとりながら、こうした差別を容認する男性的な神学思想のメカニズムを抽出、分析することから、本論の主旨である。

(一) エヴァは何者だったのか？ マリアとは？

墮罪の第一原因がエヴァの性的誘惑行動にあったという中世西方教会に特徴的な理解は、旧約聖書にも、またユダヤの伝統にもみられない。むしろ家父長的社会制度の帰結として、アダムに墮罪の一次的責任が負わされていた。もともと「セプトエアギンタ」が、マリアを予型するイザヤ書(七、一四)の、若い女性を表わす *alma* を *parthenos* とギリシヤの価値観に合わせて翻訳したために、処女性理想 \parallel 性の蔑視が混入した。更にシラ書(二五、二四)(プロテスタント教会では正典としていないが「セプトエアギンタ」に含まれている)は、人類の罪と死がエヴァに起因すると断言している。新約聖書では、マリアの処女懐胎が強調(マタイ)される一方で、牧会書簡にちりばめられたセクシュアリティ \parallel 女性性の敵視と性の位階思想とが相乗作用して、墮罪の第一原因がエヴァに負わされていく。イレネウスにおいて、マリアの従順、信仰、貞操、謙譲に対して、エヴァの不従順、不信仰、誘惑、傲慢が対比させられる。エヴァに収斂されたネガティヴな特性は、マニ教の影響をうけて、肉体を敵視するアウグスティヌスによって女性性と同一視される。即ちアウグスティヌスにとって、新プラトン主義の主張する精神と肉体の上下関係は、男性性と女性性を表象するものであったのである。こうして性の位階は、アウグスティヌス神学の権威のもとに定着し、更にトマス・アクィナスの創造の秩序神学とアリストテレス哲学の合体化により、神的秩序と解され、正当化されるに至るのである。

(二) テーゼとしてのアダム \parallel キリストとアンティテーゼとしてのエヴァ \parallel マリア

アダムに比されるキリストは、墮罪した人類に再び生をもたらす仲介者の役割を担う。アナログに、マリアも教会の象型として、人類とキリストを仲介する。キリスト論とマリア論を結合させた形でアダム \parallel キリストとエヴァ \parallel マリアの二つの対比は錯綜した多くのシンボリズムで語られているが、おおよそ次の図式にまとめられる。

キリスト \parallel 第二のアダム \parallel 花婿 \parallel 神的パートナー

マリア \parallel 第二のエヴァ \parallel 花嫁としての教会 \parallel 人間的パートナー

これらのシンボリズムの最大の矛盾点は、アダム \parallel キリストが歴史的人格であると解されてきたことにより、男性的色彩を帯びてしまったことである。アダムとキリストは、古い創造と新しい創造を意味する代名詞であり、人類の両性が含まれている筈である。マリアを象型とする教会はまさに両性を内包している。男性清浄化のプログラムにエヴァ \parallel マリアは道具として機能したにすぎないのである。

家父長的な人間像の偏りを矯正するためには、古代・中世の女性神学者達の発見が文学としてではなく、神学的アントロポロジーとして再発見されねばならないと思われる。

キェルケゴールの宗教・倫理思想に

おける公開性の問題

江口 聡

キェルケゴールの偽名著作では、倫理的なものの特徴は、それが公開的 (aabenbar) であるということであると主張されている。たとえば『恐れとおのき』では「倫理的なものは、倫理的なものであるかぎり、普遍的なものであり、普遍的なものであるかぎり、公開的なものである。」といわれる。このようなキェルケゴールの倫理観は、「ヘーゲル哲学の影響を受け難解な表現であらわされているが、基本的な考え方は複雑ではない。

自分の行為を正しい行為であるとみなす人は、他の人も、自分と同じ状況におかれたならば、自分と同じように行為するであろうと信じているはずである。また、自分の行為の理由を尋ねられた場合には、それを他の人に知らしめ承認を得ることができる。もっとも、実際に他のひとがその人の判断に同意するかどうかということはまた別問題である。『恐れとおのき』で倫理的英雄と称賛されるアガメムノンは、娘を犠牲にする意図と理由を他の人に公開することができるが、他の人々すべてが彼に同意したわけではない。キェルケゴールがアガメムノンを

倫理的英雄と呼ぶ要点は、むしろ彼が「論難を回避しない」というところにある。自分の行為の理由を他の人々に明らかにすることが倫理的であるための一応の条件であり、要点なのである。

これに対して、『恐れとおのき』の題材であるアブラハムの物語では、彼はイサクを犠牲にしようという意図を人々に伝えなかった。したがって、上のような公開的なものとしての倫理的なものの概念によれば、アブラハムは倫理的には正当ではないか、あるいはそのような概念は不十分であるかのどちらかであるとされる。

アブラハムは神と個人的な関係を持った。この直接的で私的な関係が、アブラハムが他の人に自分の意図を伝達することを妨げるのである。そしてキェルケゴールによれば、これこそ信仰の本質である。「信仰とは、個人が自らを他人に理解させることができないというこのパラドクスなのである。」信仰者は倫理的な公開性を保つことができないために、非論理的である場合がありうる」とされる。このような点が、『恐れとおのき』でキェルケゴールが信仰と世俗的倫理とを分離しようとしたことが読み取れる。

しかし、いったいどんな意味でアブラハムは他の人々に理解されないのかと問う必要がある。アブラハムに下った神の命令は彼個人に対する啓示であり、他の誰もその真偽を確かめることはできない。もし仮に神の命令が本物であるとしても、それを「子を殺すな」という倫理的義務に優先しようとすることを

われわれは受け入れがたく感じる。また、アブラハムと神は前もって契約を結んでいたのだから、その契約に反するように見える啓示を信じることは無理である。そこでアブラハムは実際には自分の意図を他人に理解してもらうことはできない。

しかし、普遍的・公開的であることを特徴とする倫理的なものと、個別的（個人的）・閉鎖的である信仰とは、まったく相入れないものではない。第一に、アブラハムのような事例は神から特別な啓示が下ったという特殊な場合であって、倫理的なものとは破棄されたのではなく、一時的に「停止」されたにすぎない。第二に、アブラハムの場合、状況が非常に特殊であったために、自らの行為の理由を実際に伝達することは不可能であったが、同様の啓示がありうることを知っている人ならば理解可能のはずであり、この意味では倫理的なものの公開性を保っていると考えられる。『恐れとおののき』での公開的なものとしての倫理的なもの批判は、個人の倫理判断よりも群衆や集団の判断を優先的と見なそうとする考え方を批判しているものと解釈できる。

キエルケゴール 『愛の業』をめぐって

神保全孝

キエルケゴールの著作は、「人間的、余りにも人間中心的」

といえないだろうか。それには彼を産み育んだ風土の影響もあるのではなからうか。

有名な父と子の「室内の散歩」は三十分で幼いキエルケゴールを疲れ果てさせる程の密度をもっていた。その部屋は方丈ではなかったであろうが、お城でも海辺でも、コペンハーゲンの町の雑踏も、欲するままに招き容れられた。父は神の如く、子はそのお気に入り、歩きながら会話を交わした。その間に子は父の全能の想像力、魔法の術を学び取ったらしい。父は子は一切を受け入れ、子は一切に満足して、室内には何の混乱もなかった、という。維摩居士の方丈にも比せられようか。

父はまた、些細なものの中に、偉大なることを見ることを教えた、ともいわれている。その例に紹介されている光景は微笑ましい、がまた象徴的である。

「二人が住んでいた家に接して、ちょっともり上った土山があり、そこには、草がぼうぼうと生えていた。ヨハンネスは、彼がその下の平らな地面に立つと、丁度、その茂みの中を見通せる位の高さだった。父親はヨハンネスに、しばしば、その中を見せてやった。するとその草は巨大な森にかわり、その中を一匹の動物が走っており、ヨハンネスは、自分が非常に小さくなって行き、自分自身が、その森の中を歩いているのを眼にするのだった。」（大谷愛人著『キエルケゴール青年時代の研究』五一頁）

同じようにしてキエルケゴールは、人間精神の巨大な森、「愛の業」の巨大な森の中をくまなくめぐり歩き、そこで見聞

きしたことを、父親譲りの弁証法で、教育的見地から、説き聞かせてくれている、といえよう。

ところで、『アメリカーナ』の「デンマークの項を抜けて見ると、海拔の最高点が五六八フィート、一七三メートルとある。ユトランド半島に、シェラン島、フン島をはじめ五百ちかい島があるのに「山」というものが全然ない波状型の平坦地」だという。

九州に等しい広さの酪農王国でありながら、「国境の長いトンネルを抜けると雪国であった」といった経験は国内ではできなかったことになる。

それでも「閑かさや岩にしみ入る蝉の声」に似た境だが、談話『野の百合・空の鳥』で披瀝されている。

にも拘らず「山路来て何やらゆかしすみれ草」の心境は知らなかったのではなからうか。

断崖に臨んで、遠く水平線上にスウェーデンがかすんで見える雄大な眺望によって、我々にも及ぶ決定的な思索の一大転換はあっただろう。(ギレーライエにて)

更にまた父が生れ育ち呪わずには居れなかった父祖の地に滞在して、ヒースの荒地を経験している。ヒースが力強い精神を展開させずにはおかないことを、そこには気をまぎらせるものは何もなく「内なる意識が身を潜める隠れ場もない」ことを、従って神の前で一切が露わにされて「どこへあなたの御前をのがれましようか」(詩篇、一三九篇七節)と言わざるを得ない真実を、経験している。自然の懐に抱かれるという経験はでき

なかったのではないか。

訴えるとするれば、神、絶対性、無限性などのイメージは、すぐに超越者に結びつくのではないか。

そこで生れ砂原の松林の中で遊び、暮すなどして、海に「無限なるものの具体的な現前」(ヤスパース)や、「無限なもの動き」(西田幾多郎)の経験者には、人間と神との間に自然が介在してくれていることになる。「余りに人間的」という色合いはうすくなると思われる。

「愛の業」への思い入れもまた自ずから異って来ると思われる。

キエルケゴール『修練』における

「しるし」としてのキリスト像

大 利 裕 子

キエルケゴールは「キリスト教の修練」においてキリストを「矛盾のしるし」(Modsigelsen Tegnet)と呼んでいる。小論は、このようなキリスト像とその意義の一端を明らかにすることに。この考察は、教義学的な問題においてだけでなく、彼が自らの間接伝達をもまた「矛盾のしるし」と呼んでいることを考えれば、キエルケゴールの伝達論においても貢献をなすとと思われる。

まず「しるし」とは、標識のように直接的に意味するものと指示対象とを別に持つものを指し、注意を見る者に喚起させる役割を果たす。しかししるしはそれを知っている者にとつてのみしるしとして成立する。その指示と意味とが矛盾している場合「矛盾のしるし」と言うが、キリストは神一人という絶対的な矛盾を体現しており、それゆえ唯一にして完全な「矛盾のしるし」となる。

このキリストの矛盾のしるしは、具体的には神が人間の形をとるインコグニト (Incognito) として示される。この語はラテン語の *in-cognitus* に由来し、「認識不能な」という意味を持つが、ここではキリストが神性を人性という外皮に隠しきっている事態を指す。このようなキリスト論は、キリストの神性を「否定する立場でも、また人性を仮のものとする立場 (所謂仮現論) でもない。キリストの本質をキエルケゴールはあくまで神人の一致として捉えており、その点では正統的な教義に従っていると確認される。

これを確認した上で、キエルケゴールがキリストのインコグニトを強調した理由が問題となる。彼の関心は、いかに人間がキリストを認識しうるかにある。矛盾のしるしであるキリストは、奇跡・自らが神であるという言明によって神性を表示する。しかしこれは語り手が人間であることによって最大の矛盾を起こし、見る者に「躓き」をもたらす。ここで見る者は信仰か躓きかの選抜を迫られるが、信仰に至るのは、自らの理性を放棄する決断によってのみである。神と絶対的に断絶している

人間にとつて神は直接的、連続的に把握できない。キエルケゴールは躓きを明確化し、主張することによって神人の逆説であるキリストへの信仰の本来のあり方を回復したと言える。

さらにこの躓きの強調には、彼の宗教の本質理解の一端が示されよう。キリストは矛盾のしるしであるがゆえに、見る者にこの矛盾に関わる「内面性」を最大限に要求する。内面性は真剣さ、自己自身に関心を抱くパトスとして理解されるが、躓きを廃棄したキリスト教界はこの内面性を喪失している。直接に識別される外面性を反省なく受け取り、絶対化しているのである。直接的に識別されることは、内面性の欠如であり、『不安の概念』の言葉を借りれば「デモニッシュなもの」、自己閉塞性として現われる。ここに躓きを失ったキリスト教界の偶像性がある。「宗教的なものは否定的なものを本質的表現とする」と、キエルケゴールは『後書』において述べたが、このことから宗教は否定的な契機を含むことによって人間を緊張にもたらし、内面性を喚起せねばならないと考えられる。それが人間の側の肯定性、絶対化を破る可能性を持つからである。インコグニトというキリストの側の自己否定的契機は、見る者の側に転じられ、キエルケゴールの言うように「鏡」となって人間の側の否定・躓きの克服を要求する。彼が躓きを強調したのは、宗教における否定的な契機の必要性を認識していたからと考えられる。

以上、インコグニトとしてのキリスト理解とその意義の一端を示したが、このようなキリスト理解が彼の伝達論といかにか結

びつくかは改めて問題としたい。

イギリス北部における

スウェーデンボルグ主義の展開

山中 弘

生涯一回もロンドンを訪問しそこで客死していることから明らかのように、スウェーデンボルグとイギリスとの関わりは密接である。しかし、彼の思想は一七八〇年代になってようやく熱烈な読者を獲得することになった。スウェーデンボルグ主義を熱心に受け入れた人々は、ロンドンとともにランカシャー、ヨークシャーといった北部イングランドに集中していた。本稿では、(1)一八世紀末の北部でのスウェーデンボルグ主義の展開の様相、(2)北部地域にそれが集中していた理由、(3)それが近代イギリスの宗教史の中でもっている意味、という三点を明らかにすることに努めたい。

北部での展開は、国教会牧師ジョン・クルーズとウィリアム・カウハードに負っている。カウハードは後にクルーズと決別し、菜食主義と絶対禁酒主義を特徴とする、バイブル・クリスチャンズという新しい集団を作った興味深い人物であるが、ここでは紙数の制約からクルーズの活動で注目すべきことを四点だ

け述べることとする。(1)巡回伝道と会の結成というメソディズム方式を積極的に採用した、(2)その成功はメソディズムの勢力の強い地域と重なる、(3)メンバーの中に宗教的ヴィジョン体験が多数見られた、(4)彼らの多くが大衆的神秘主義を経由している、ということである。

それでは、なぜランカシャー一帯がスウェーデンボルグ主義の拠点になったのだろうか。ここでは結論だけを述べる。まず、マンチェスターのメンバーが手織工といったほぼ均質な社会階層からなっていたことに示されるように、社会学的にはここではスウェーデンボルグ主義はメソディズムに代わる新しい準拠集団になったということである。しかし、さらに注目すべきはスウェーデンボルグ主義の受容を容易にしたその宗教的地盤である。この地域は伝統的に「魔女の国」と呼ばれるように魔女伝説や亡霊譚が多く語られる民衆的信仰が色濃い地域である。しかも、スウェーデンボルグ主義にひかれた人々の多くはペーメなどの著作に親しんでおり、しかもメソディストを多く含んでいた。多くのメソディストがスウェーデンボルグ主義者へと移行した背景には、初期のメソディズムの宗教性を特徴づける夢やヴィジョンの豊富さがあったことは十分に予想される。ランカシャーにおけるメソディズムの組織的ネットワークがスウェーデンボルグ主義に共鳴したメソディストに取り込まれるとき、スウェーデンボルグ主義はそのネットワークに乗って急速にこの地域に普及していったといえるのである。さて、最後にこの集団の展開が宗教史においてもつ意味につ

いて簡単に言及してみたい。まず、北部のスウェーデンボルグ主義がもっていた徹底した周縁の性格を指摘しておかなければならない。ロンドンを中心とすればランカシャーという文化的な周縁地域において手織工という没落を余儀なくされた社会階層に属する人々にとって、国教会はもとより新しい中心へと移行しつつあったメソディズムとも異なるスウェーデンボルグのもつ宗教的異端性は、自分たちの存在の固有の意味と目的を説明してくれる新しい宗教思想であり、その異端性は中心に対する文化的、社会的なプロテストのシンボルに他ならなかった。次にもう少し大きな視点から考えてみよう。キース・トーマスやビーター・パークが指摘するように、知識階級が次第に小伝統から撤退して大伝統との間の溝が深まるなかで古い伝統は次第に衰退していった、というのが一七世紀以降のイギリスの全般的な宗教状況とっていいだろう。しかし、細かくみれば両者の関係はもう少し複雑だ。大伝統からもたらされたインパクト（近代科学など）が、ウェスレーやクルーズなどの両世界の境界にいる人物を媒介にして小伝統の内側で受けとめられ、再構成されるということも考えられる。一八世紀以降も見られる「宇宙のアニミステイクな考え方」はトーマスがいうように古い伝統の単なる「残存」ではなく、むしろ大伝統の接点のなかでの小伝統の再活性化とも理解できる。近代イギリスの宗教史において、北部のスウェーデンボルグ主義の展開はこの大伝統と小伝統との境界と交流を考える場合にも大きな意味をもっているように思われるのである。

C・S・ルイス作『ナルニア物語』の 登場人物の呼称について

定形 日佐雄

ロシア・フォルマリストのひとり、T・トドロフによれば、『登場人物の名前は、その人物にわりふられることになる特性を予告する。C・S・ルイス（一八九八〜一九六三）の作品『ナルニア物語』（全七巻）には、魅力的なキャラクターが多数登場する。しかも、それぞれのキャラクターは自分の役まわりにふさわしい名前をもつ。第一巻『ライオンと魔女』（瀬田貞二訳、岩波書店）の冒頭に、ベベンシー家の子どもたちが登場するが、各人の名前と振舞いはよく適合する。たとえば、長兄ビーターはイエスの最初の弟子ペトロと同名であるが、両者の役まわりは酷似する。さらに末娘ルーシーの名はラテン語の *Lux*（光の意）に由来するが、彼女はナルニアにあって「光の子」としての役割をよく果たす。もっとも、彼らの名前と特性の連関についてはすでに他所で公表しているので（『ブール学院短期大学』『紀要』第32号、第33号）、今回の発表では、他の登場者三人を取りあげる。まず、アスランに敵対する魔女ジェイディス (Jadis)、『ついでビーターたちの従兄弟にあたるユースチス・クラレンス・スクラブ (Eustace Clarence Scrub)』最後に

カロールメン人の若き兵士エーメス (Emeth) について、それ
ぞれの名前と特性との連関を考察する。

Jadis に関して、第一巻に次のような言及がある。「あの女
は、人間だと思われたがっています。(中略)でもあれは、イ
ブのむすめではありません。(中略)アダムの、いちばんはじ
めのおくさんで、リーリス (Lilith 筆者記) という女の、血す
じをうけているんです。そしてこの女は、ジン (Jim 筆者記)
と呼ばれる天魔のたぐいでした。そしてもういっぽうに、人間
以前の巨人たちの血がまじりました」(瀬田訳)。Lilith はヘブ
ル語に由来し(旧約聖書・イザヤ書三四14参照)。セム伝説に
よれば、荒野に棲み子どもを襲う魔女である。加えて、ユダヤ
伝説によれば、アダムの最初の妻、魔物の母とされる。Jim
は、イスラム伝説によれば、天使より位の低い妖霊で、人間に
対しときに益を、ときに害をもたらす。しかも、人や獣の姿に
変身できる。さらにまた、Jadis には巨人の血が混じると言
う。この巨人とは、「ノアの洪水」に先立ち、地に悪がはびこ
った際、勇名を轟かせたネビリムのことであろう(旧約聖書・
創世記六一〜6参照)。魔女の名 Jadis の由来は不明である。
しかし、英語原文の読者なら、この名から jade (癖の悪い馬、
あばずれ女の意) を連想することは、さして困難でないだろ
う。Jadis は、まさにこの名にふさわしく振舞う(第一巻およ
び第五巻『魔術師のおと』瀬田訳参照)。

Eustace Clarence Scrubb は、第三巻『朝びひき丸東の海へ』
ならびに第四巻『銀のしず』(ともに瀬田訳)に登場する。Eu-

stace や Clarence は「ヴィクトリア朝に人氣のあった貴族的
な名前で」Scrubb は「同音のスクラブという語 (scrub 「ち
っぼけな」「卑しい」「つまらない人」などの意味をもつ) を連想
させ」る。「またユースティスに同韻語のユースレス (useless)
をつけたユースリス・ユースティスという登場人物を扱った漫
画が一九四〇〜五〇年代のイギリスのある新聞に掲載されてい
たことも知られている」(小野兼子氏の指摘による。山形和美・
竹野一雄編『C・S・ルイス『ナルニア国年代記』読本』、一
九八八年、国研出版、一四七頁)。少年ユースティスはその名
の通りの人物であるが、アスランに出会ってから徐々に脱皮す
るのである。

最後に Emeth である。この名はヘブル語名詞 emeth (真
理、信実の意) に由来するものと思われる。この名詞は、動詞
'aman (堅固である、信頼できるの意) の派生語である。

第七巻『さいごの戦い』(瀬田訳)に、少年 Emeth に関す
るエピソードが語られる。彼はタシの神を邪神と知らず、幼い
頃からその神を信じていた。そして、アスランの名を憎んでさ
えた。しかし、彼がアスランに初めて会ったとき、アスラン
はこの少年に告げる。タシの神に対する彼の信実は、アスラン
に対する信実であった、と。このように、Emeth はその名の
通り、信頼できる人として真の神アスランに認知されたのであ
る。

クリュニー修道院長

ペトルス・ヴェネラヴィリス

杉崎 泰一郎

ペトルス・ヴェネラヴィリス (Petrus Venerabilis, 1094～1156) は、当時西欧最大であったクリュニーの修道院長として知られ、教会政治の中枢としての活動もめざましく、コーラン翻訳事業などの文化活動も行い、尊者 Venerabilis の称号をもって讃えられた人物である。加えてイスラムに対する穏和な姿勢や断罪されたアベラドゥスをかくまった配慮などから、ペトルスは穏健な人格者と評価されてきた。一方、同時代の聖ベルナルドゥスやアベラドゥスと比べてペトルスは、強烈な個性と思想の獨創性に欠けた保守的な人物と考えられ、積極的な考察対象とされてこなかった。本発表においてはペトルスの著書のうち『奇跡論 (De Miraculis)』第一巻を選び、ペトルスの宗教的な態度や思想、その歴史的な位置づけや後世への影響を考察した。

『奇跡論』は二巻から成り、第一巻は修道院長就任後から一四一年ころまでにまとめられたものと思われる。序に続く二八章から成り、だいたい各章が一話完結の奇跡物語となっている。既存の奇跡集 (大教皇グレゴリウス、尊者ベダー、ペトル

ス・ダミアニ) の影響を受けつつ、全体としてオリジナリティーの強い作品となっている。記載された奇跡はほとんどが幻視のたぐいで、当時民衆が期待していた巡礼や聖遺物崇拜による病氣治癒、死者蘇生といった奇跡の類はほとんどない。

執筆意図は司牧、教育であった。「聖霊の愛の中でも、奇跡という賜物は、その偉大な有用性ゆえに卓越した地位を占めている。」(序) それは「道徳教育のため少なからず有用」九章、二七章であった。そして各章ごとに奇跡を提示するのみでなく、奇跡から何を学ぶかということについて解説している。その司牧観は伝統的な修道院中心の救済観に立脚している。罪を犯した領主や司教がクリュニー修道院に入ることによって救いを得た話一八章、二〇章、二四章、二七章、修道院寄進による救済の話一八章、二八章がある。九章でペトルスはクリュニーを賛美し、八章、二〇章、二二章、二二章でクリュニーの優れた修道者たちが見た幻視が挙げられ、クリュニーに損害を与えた領主たちを下された罰を記している八章、一一章。

二章と二五章は墮落した司祭が行う秘蹟に関する話で、秘蹟人効論 (ex opere operantis) を思わせる。逆に行いの正しい司祭のミサにおいては神や聖人が出現する八章。これは聖体の全実体変化説の反映でもあろう。罪を悔い改め、告解の秘蹟を受けることを重んじ三章、四章、五章、六章、個人で行う臨終の告解が救済において重要であることが強調されている四章、五章、六章、一九章、二〇章、二二章。聖体を地面に埋めて豊穣を祈った農民を描いた一章は、土俗的な奇跡願望を諷める内

容となっている。

二〇章で死者の贖いの場として「煉獄」Purgatoris Poenis という概念を明記している。来世で罪の償いを課された死者がこの世に暫時戻ってきて、祈り、施し、ミサなどを願う一〇章、一一章、二四章、二七章。死者への祈りはあの世の魂をすくうことができる二七章、二八章。また死者祈禱を否定する異端が発生したことに對する牽制の意味もあつた二七章、二八章。また悪魔が頻繁に登場する。ペトルスの描く悪魔は恐ろしい獣や黒人の姿で現れ、罪人はとくに臨終にあつて苦しめられるが、クリュニー修道院に出現する悪魔は修道者たちの美德によって敗北し、時としてユーモラスな引き立て役でもある一二章〜一九章。

本書の写本は一二世紀にクリュニー以外の修道院に流布し、司牧の手引き書(ヴァイトリのヤコブス、ハイステルバハのカエザリウス、エティエンヌ・ド・ブルボンの著書)にひきつがれ、中世キリスト教世界の司牧に貢献したのである。

アベラール『我が生涯の悲慘』に

見られる歴史意識

大道 敏子

人間が持つ時と歴史の意識を整理・理解するために通常用い

られる「循環的」「直線的」という二つの概念は、それぞれ古代ギリシアを頂点とする古代世界とユダヤキリスト教世界に關連づけられている。そして、アリストテレスとアグスチヌスが各の世界の代表的理論家と目されている。しかし、循環的時間意識と直線的歴史意識、あるいは、ギリシア的時間意識とユダヤキリスト教的歴史意識とは、決して相反するものではなく、一個人や一共同体の中で十分に併存しうるものである。例えば、アベラールであるが、彼は哲学者としてはアリストテレスから、神学者としてはアグスチヌスから多くを学び、彼らを理想としていた中世の知識人である。彼の時間意識、歴史意識は決して単純なものとは言えない。以下はその報告である。

まず、アベラールがアリストテレス流に連続する時を数量化している点を指摘する。彼は時の最小のユニット(単体)、*Instantia* を想定し、この均一な単体の連続・延長を、自然(被造物)世界における行為や出来事を先後においてとらえる枠組みとする。しかし、この単体が絶対的な実在性を担っているわけではない。というのは、*Instantia* というユニットは、人間が行為や出来事を描写しようとするときに初めて、その作業の道具だてとしての存在意識が認められるようなものだからである。つまり、逆に言えば、人間が自分の立脚点から、行為や出来事を言語化する必要がないならば、*Instantia* などというユニットは何ら意義をもたないということである。このような時の実在性についての主張にも、「時間は心がなければありえない(心がなければ時間が意味を失う)」と主張したアリストテレス

の影響が何われる。

また、アペラールはこの一方で、神の時をも考慮している。神の時は人智を越えた、時なき時、果てしない時ではあるが、創造から始まるその連続は六つの時代から成り、その各の時代は *aetas*、その全体は *aetates* と呼ばれる。つまり、*aetas* は神の行為を記述するための枠組みである。言うまでもなく、こうした理解にはアウグスチヌス以来の伝統的救済史が不可欠である。

さらにまた、『我が生涯の悲惨』で描かれる人間の行為や出来事において、まさにアペラールにとっての *historia* 観念が示される。アペラールがここで *historia* と呼ぶのは、生の現場で遭遇する受苦・受難 *passiones* に対する挑戦や試み *experimenta* についての、まさに人間の記録である。そして、このような *historia* は、それを物語る人間のアイデンティティ模索のためにというよりは、新たな試練を耐えるに不可欠な態度を他の人間に教える範例 *exempla* を示すために存在する。そして、アペラールにとって、範例の中の範例、究極の範例が、「いかなる受苦・受難であらうとも、神の摂理において行われることに対して、自分の利害のために不平を言わず、自分の意志を完全に神の意志に服した」イェヌス・キリストなのである。

信仰と理性

——カトリシズムにおける近代主義をめぐって——

酒井紀幸

教皇ピウス十世が一九〇七年七月に承認した教令 *Lamentabili* は、カトリシズム内部のある傾向、いわゆる近代主義 (*modernismus*) を、初めて公式に弾劾するものであった。それは聖書学と神学における近代主義を特徴づける六十五の命題を選び、否認している。それらの命題は部分的には特定の著作からとられたものである。例えば Alfred Loisy, Edouard Le Roy, Ernest Dinet, Albert Houtin などである。また部分的にはこれらの著作から直接にはとられたものではないにせよ、帰結として導き出されるような命題である。さらに第三の命題のグループは、当時の時代的風潮を定式化したものである。いずれにせよ十九世紀末から二十世紀初頭にかけてのカトリック内部においてカトリシズムを「近代世界へと適応」させ、「カトリシズムから古くて時勢遅れと思われる偶然的な要素を取り除く」ことを目指す教会刷新の傾向が、この教令において断罪された。このキリスト教内部の傾向は、第一義的には聖書学的・神学的問題に関わるのであるが、実際には教会の制度についての、あるいは政治・社会体制についての、伝統的な枠組みの改

革運動と無関係ではないといえる。

モリス・ブロンデルの表現に従うならば、「二つのまったく両立しないカトリックのメンタリティー」が、この宗教的危機の根底にあることもできよう。あるいは教会史家アルベルト・エアハルトの表現に従うならば、「今日のカトリック教会には、一つの統一的な教義はあるが、統一的な神学はない。二つの敵対する神学、すなわちスコラ神学と近代神学とがその内部において覇権を争っている」とする観点から、このような状況を「カトリック神学の危機」ととらえることもできよう。いずれにせよ同時代人によって認識されていた、ある種の危機的な状況が存在していたことは事実である。

ここでは「近代主義」の錯綜した全容を説明することではなく、むしろカトリシズムが近代主義批判を行う際に拠り所とした神学的・思想的地平の一断面の解析を、「真理」という概念をキーワードとして遂行することを試みる。

まず *Lamentabili* の第五八命題においては、次のように述べられていた。「真理 (*veritas*) は人間それ自身と同様に可変的なものである。なぜならそれは、人間と共に、人間において、そして人間によって進化しているのだから。」ここにおいては真理の相対性を主張する立場が否定されているといえる。

さらに第六四命題は次のとおりである。「学問の進歩が次のことを要請する。すなわち神についての、創造についての、啓示についての、受肉せる御言葉の位格についての、救済についてのキリスト教の教説の概念が変更されるべきである」と。

教説そのものの相対性、可変性を主張するこの命題の立場は、カトリシズムにとっては当然のことながら受け容れ難いものである。

そして最後の第六五命題においては、カトリシズムそのものもはや時代とともに歩むことができないとする立場の主張が挙げられている。「今日のカトリシズムは、もし独善的でないキリスト教に、すなわち幅広く自由なプロテスタンティズムに変革されることがなければ、真の学問とは協和できない。」「真の (*vera*) 学問」という言葉に込められた意味は、カトリシズム批判の出発点となる、真理とはまさに知あるいは学に帰せられるべきものであり、宗教にはではない、という考え方である。

以上の様に、カトリシズムの側からみれば、真理とは学とともに、したがって人間とともに相対的なものとしてある、という立場あるいは傾向こそが問題であったといえよう。じっさい *scientia* あるいは *ratio* を通じて *fides* 基礎づけ、*ratio* と *fides* の統一を目指すカトリシズムにとって、*revelatio* から *veritas* を完全に切り離す立場は容認しがたいものだったのである。

すべての人に対するすべて

— アンセルムスの場合 —

山崎裕子

エアドメルスは、自著『アンセルムスの生涯 (Vita Anselmi)』の第一巻第十章の終わりで、次のように語る。「しかし、アンセルムスは、彼らが心を入れかえたことを神に感謝して、すべての人に対してすべてのものになりました。すべての人を救うためです。」この引用文の後半は、「コリント前書」第九章第二十二節を意識して書かれたものであり、アンセルムス自身はその聖句の引用を、「聖パウロへの祈り (Oratio ad sanctum Patrum)」の中でのみ用いている。

ところで、「すべての人に対してすべてのものになりました」という考え方は、本質的に、キリスト教的な意味での「最高の自由」に含まれる。「すべての人に対してすべてのものになりました」ということも最高の自由も、共に神との一致を必要とするからである。「すべての人に対してすべてのものになる」こと、並びに神との一致をアンセルムスがどのように考えていたかについて理解するためには、彼の自由についての考え方を把握する必要がある。そして、アンセルムスが自由を理解する際の特徴として、二つの側面があるように思われる。

第一には、アンセルムスが、「正しい意志とは、意志が望むようにと神が望んでいることを望む意志に他ならない」(『選択の自由』第八章)と語っていることであり、第二には、通常私たちが「なすべきではない」と言い表わす表現を、「なさないべきである」と発想していることである。ここで、自由と密接な関係を持つ悪についての捉え方が、大きく影響してくる。

『哲学的断片 (Philosophical Fragments)』の中で、アンセルムスは言う——「確かに、なすべきでないことをする者、あるいは、なすべきことをしない者が、悪く行なうのである。このことは、あらゆる動詞について同様に理解される。」

「なすべきでないこと」は、アンセルムスによれば、「なさないべきであること」と言い換え可能である。「なすべきであること」が「義務があること」と同じであるように、「なすべきでないこと (non debere)」は「義務がないこと」に他ならない。つまり、厳密な意味では、なすべきでないこと (quod non debet) をする人が必ずしもすべて罪を犯すわけではない。従って、アンセルムスは、「なさないべきである」という表現により、普通私たちが用いる「なすべきではない」という内容を言い表わしているのである。

「なさないべきであること」は、「なさない」という否定に「べきである」がかり、「べきである」が「なさない」を支配している。故に、「なさないべきであること」は、「否定の形を取った義務」の否定を意味することになる。

アンセルムスは、*debere non* (なさないべきであること) と

いう言葉遣いを、『哲学的断片』以外に『クルル・デウス・ホモ』で五回用いる。たとえば、「持つべきであるものを持たないことが過失であるように、持たないべきであるものを持つことは過失である」と述べる。ここで注目し値するのは、「持たないべきであるものを持つことは過失である」と言われていることである。というのは、過失(*culpa*)が問題となる場合、持つべきではないものを持つことは常に悪を意味し、しかし、「持つべきではないもの」が必ずしも義務を意味するとは限らないのであるとすれば、それに代わるものとして、常に義務をもたらず別の表現、すなわち、「持たないべきであるもの」という「*debere non*」の形を取る言い方が必要となるからである。

このようにアンセルムスが悪について厳密に考えるのは、神との一致を目指し、最高の自由を求めたからに他ならない。彼の自由の捉え方の特徴として挙げた第一の側面は、換言すれば、「み旨のままに」ということである。罪を犯さないことが出来ること(*posse non peccare*)という低い段階の自由ではなく、罪を犯すことができないこと(*non posse peccare*)という最高の自由を求めたが故に、その自由を脅す悪の可能性を徹底的に取り去ろうとして出てきたのが、*debere non* (なさないべきであること)の見方であるように思われる。

神との一致を果てしなく求め、エアドメルスによつて、「すべての人に対してすべてのものになりました」と書かれるに至ったアンセルムスは、自らの自由論の実践者であったと言えるであろう。

エックハルトとルター

——義の思想をめぐる——

ルターは、善行を批判して、行為による義認を否定し、信仰による義認を説いた。しかし、善行に対する批判はエックハルトにも見いだされる。以下、善行批判を軸として、義についての両者の思想を比較したい。

松田美佳

一、エックハルトは、つぎのような人々を批判する。「かれらは、…断食や徹夜や祈禱など、あらゆる種類の善行をおこなっている。しかし、私たちの主がそのために何かをくださり、神がそのために何か好ましいことをしてくださるためにおこなう」(DWS, 7)。

また、ルターは、つぎのような人々が罪をおかしていると批判する。「外から見ると、善行をなしていても、それは、罰への恐れ、利益や名譽などの被造物への愛からおこなっていて、自発的に喜んでおこなっているのではない」(WAS6, S.234)。

このように、エックハルトもルターも、利益や名譽を求めて善行をする人々を批判している。したがって、どちらも、「善行によって義となる、義とされる」とは考えていないことが明らかである。しかし、義の思想そのものは、両者において異な

る。

二、エックハルトは、その根源が外にある働きとその根源が内にある働きの対比させる。

報酬や至福を求めてなされるなら、その働きの根源は外にある。そのような働きは内なる根源からなされたものではないから、死んだ働きである。「その働きによって何かを求める人たち、何故かのために働く人たちは、奴隷であり雇い人である。

…まさに、そのような働きはすべて死んでいる」(DWI, S. 233f.)。

それに対して、義から生まれた「義なるものは、その働きによって何も求めない」(p. 10)。義なるものは、外なる根源からではなく、内なる根源から働く。義なるものは、奴隷・雇い人ではなく、自由で脱却している。

三、ルターは、人間の義と神の義を対比させて語っている (WA 56, S. 171f.)。

人間の義とは、人々と自分自身の前での義である。一方、人々の前での義とは、行為による義である。人間は、さまざまな善行をなすことによって、人々の前で義であることができる。

そして、内で利益や名誉を求めていても、罪とされない。他方、自分自身の前での義とは、心の中での義である。人間は、善行をなすことによって自分で自分を義であると評価し、それ以外の義は不必要であると考ええる。人間は、人々の前での義だけを追求し、自分自身の前で自分の義を誇る。どちらにしても、人間の義の根底にあるのは、高慢であり罪であるとルター

は考える。

神の義とは、神の前での義である。人間の義は否定されて、罪とされなければならない。人間が神のことばによって自分の罪を知って罪を告白し、神のあわれみに頼って神からの義を願うとき、人間は神によって義なるものと認められる (WA 56, S. 233)。これが、ルターのいう神の前での義、信仰による義である。

四、以上の考察から明らかなように、エックハルトは、外なる根源から働く働きの、ルターは、人間が自分を義とする人間の義を批判する。また、エックハルトでは、内から働く人が義なるものであり、ルターでは、神のあわれみを求める人が神から義と認められる。エックハルトでは、義なるものの原理に、人間の内に、ルターでは、人間の外におかれる。エックハルトでは、ひとつの義だけが、ルターでは、二つの義が説かれる。

このように、エックハルトとルターの義の思想は、対照的である。しかし、それは、善行を批判する両者の観点、異なるからである。エックハルトは、行為がどの根源からなされるかを問題にする。ルターは、人間が行為を通して自分を義とすることを問題にする。

したがって、両者は、相容れない立場に立っているというより、それぞれの立場から人間の行為についての見解を提出していると考えべきであらうか。

P・ティリッヒと「宗教の神学」

声 名 定 道

キリスト教神学における最近の顕著な傾向の一つに、キリスト教以外の諸宗教の存在意味を神学的に積極的に評価しようとする一連の試みを挙げることが、できる（「宗教の神学」と総称）。ティリッヒは宗教の神学の直接の先駆者として数えられるべき神学者の一人であり、最近のティリッヒ研究においてもその点を意識した研究が見られるようになってきている。本研究では、「宗教の神学」に対してティリッヒの宗教論がどのような寄与をなし得るのかを論じたいと思うが、その前にティリッヒと「宗教の神学」との関係をまとめておきたい。六〇年代以降の思索は別にして、ティリッヒはその思索の大半の期間において、「宗教の神学」とは別の文脈で宗教論を展開してきた（↓宗教の世俗文化、宗教と宗教批判）、その意味でティリッヒは「宗教の神学」の先駆者以上でも以下でもない。

ティリッヒは『キリスト教と世界の諸宗教の出会い』（一九六三年）において、キリスト教と仏教の対話を具体例として、宗教間の対話の問題を主題的に論じている。その問題設定は、信仰者や神学者の間での個人的な対話（討論）という場面における理想的なコミュニケーション状況の前提条件は何かという

ことである。それには、次の四つが指摘される。①相互に相手の宗教の価値を承認し合うこと。②対話の当事者がそれぞれの宗教を代表していること。③対話が成り立つための共通基盤（common ground）が存在すること。④互いが自己の立場に対してなされる相手からの批判に開かれていること。

宗教間の対話を考えるには、対話の必然性と可能性を明確にする必要があるが、それぞれ前提条件の④と③の問題と言える。まず、必然性から考えよう。そもそも、なぜ個々の宗教は他の宗教と対話しなければならないのか。伝統的な排他主義的立場（教会の外に救いなし）や包括主義的立場（すべては自分の中にある）に立てば、他宗教との対話の必然性を認めることは原理的に困難であろう。しかし、③のように考えれば違った見方が可能になる。つまり、「外からの批判を受け入れるということはその批判を自己批判に変えることを意味する」のであるから、他の宗教との相互批判的対話はキリスト教が自己絶対化に陥ることに對する有効かつ不可欠のチェック機構となるのである。

次に宗教間の対話の可能性の問題に移ろう。ここで注目すべきは、ティリッヒが宗教の動的類型論と呼ぶものである。ティリッヒは、『組織神学』で宗教現象学と存在論的人間学に基づく宗教類型論を展開しているが（サクラメンタルな類型—倫理的類型—神秘主義的類型、存在の聖性—当為の聖性）、この枠組を使ってキリスト教の特徴は倫理的な類型要素の優位性であり、仏教の特徴は神秘主義的な類型要素の優位性にあると述べ

ている。これは人間存在の究極的目的（テロス）に対する宗教的象徴としての神の国と涅槃、キリスト教のアガペーと仏教の慈悲、またキリスト教における究極的なものの人格性と仏教における究極的なものの非人格性、などの様々なレベルにおける比較論へと展開される。もちろん、この類型論だけでは宗教間の対話を具体的に進めるには不十分であるが、少なくともテリッヒにおいては、これが前提③の具体的内容に相当しており、ここから「宗教の神学」を展開するのに必要な何を読み取るのかが、我々に問われているのである。

最後にテリッヒの議論から確認しておくべきことは、宗教間の対話は単なる理論上の問題ではなく、現代社会で諸宗教が直面する共通の実践的課題をめぐって行われねばならないということであろう。現代世界に生きる我々が共通に直面する課題に共に取り組むという視点を欠いた宗教の対話は、宗教以外の領域から見れば単なる知的ゲーム、しかもつまらないゲームとしてしか評価されないのではないだろうか。

中世の荒野

——救済のトポス——

田島 照久

旧約の舞台として著しく特徴的な風土といえはシナイ半島は

ほ全域とヨルダン川南部に広がる荒野である。この地がイスラエルの民にとって決定的な意味を持つのはここで律法の制定をみるからである。聖書に登場するこれらの「荒野」がメタファー化され中世キリスト教の神論の内に取りこまれていく例をドイッ神秘思想の内に見ていくことにしたい。

天地創造の原初は一面荒涼たる荒野の状態として描かれている（創世記二、四・五）。さらにハガルとイシュマエル母子はイサク誕生後エル・シュバの荒野へ追放され、ヤハウエの庇護を受け、繁栄を約束される。

聖秩序の中心から周縁へと退けられた者が新たな聖秩序の担い手となる構造がここには示されている。

また、四〇年にも及ぶ彷徨の舞台荒野は、神に背いた者の死の場所として、試練と浄化の場所として、神との契約の場所として、古き秩序の破壊と新たな聖なる秩序創造の場として、沃地エジプトから沃地カナンへの中継点として、救済史的意味を担うトポスといえる。

イザヤ、エレミヤ、エゼキエル等の予言者の書では、沃地の破壊、荒野化が「主の証し」のわざとして描かれている。イスラエルの民が律法に背き、罪を犯すから病にかり死に、沃地も荒野化される。罪が清められると荒野は沃地化される。そしてそのことが主たる神の証しとされるのである。病人特にライ病患者などは穢れた罪人として、病んだ大地すなわち荒野に捨てられた。荒野は、「服喪の大地」であり、聖なる都市空間の外に広がるアザゼルのすみか、禁忌の地、他界であ

る。この禁忌の地に踏みこみ、病んだ大地荒野に見捨てられた病んだ罪人を清め癒して回ったのがイエス・キリストであったといえる。イエスはまた安息日にも病癒しを行なっている。イエスのこれらの行為には既成の聖秩序の一種の破壊が含まれている。しかしその破壊の権能は他ならない破壊されるその聖秩序の中心の根源に由来するものとされる。

荒野野彷徨四〇年に呼応してイエスが四〇日間荒野で断食をなしたと記されている。サタンの三つの誘惑とはパンと奇跡と権力であったとされるが、これらは「中心への誘い」であり、中心への甘い誘いがささやかれるところに荒野という周縁の有する試みと浄化の意味がある。パウロのコリントの信徒への手紙では旧約の民の荒野野彷徨は、救済史的な出来事という意味づけを失ない、悪と滅ぼしの前例として語られ、荒野野はメタファー化の急な傾斜をとりはじめる。時代も千年以上下り、コリントよりも寒冷な沃地ドイツで「荒野」に甦る。

マイスター・エックハルトは、永遠なる言を聞こうとする者は「荒野」に住いなければならないと説く。さらにヨハネス・タウラーは、この荒野を「離脱」と呼び、さらにこの荒野は魂の根底であり、そこに神が住いすると説く。

ドイツ・ミュステイクにおける「荒野 wüste」とは、人間の離脱した有り方にとどまらず、「神の荒野」として三位のペルソナの彼方を指し示す。エックハルトの「神の荒野」神論はまとめると、①神の単純なる根底、②父であれ子であれ聖霊であれいかなる区別もつかない知ることのできない場、③

誰も住いするものもない最内奥、④みずからの内で不動な単純な静けさ、⑤すべての事物が動かされる不動性、となる。

神の三位を突破した先、「神の荒野」が神と魂との究極的な一場の場とされる。このようにドイツ・ミュステイクという尖鋭化された信仰形態は、制度化された救済の聖秩序の中心、すなわち三位のペルソナを突破するという一種の聖秩序破壊を通じて成立している。周縁としての荒野は、制度化された中心からはそれゆえ「異端」という言語で語られていく。

神概念における超越性の問題

——受苦による超越——

小川 圭 治

すでに一〇年にわたって、神概念を論じてきた。その際、超越性の語も用いてきたが、それを中心に取上げたことはなかった。繰返しになる部分もあるがまとめておきたい。

一、超越の原型

人間は、何らかの形で超越なしには生きられない存在である。そこにまた、人間の宗教性の根拠がある。超越とは、transcendere つまり通過して・歩み出ることである。古代イスラエルの捕囚からの解放、脱出が宗教的救済経験、超越経験の原

型となった。人間個人にとっても、自己謙遜、自己脱出、家出願望などが超越体験の原型となる。また二〇世紀に入って、宇宙への脱出、地球を外から眺める超越を経験し、それがしばしば宗教的体験と結びついた。この超越の原型の下で、人間は神とのかかわりをもつ。

二、神概念の類型

すでに何回か論じてきた神概念の類型論を超越性（究極性）の要求という視点から考えてみたい。一神論——多神論の対比では、多神論の神よりは一神論の神の方が、より高い超越性を持つと考えられるが、そこには、それほど簡単に片付けられない問題がある。

P・テイリットは、まず多神論を、普遍主義的、神話的、二元論的の三類型にわけて、ここでは、超越性の要求が一神論への傾斜を示していることを明らかにする。しかし、他方一神論も究極的な安定的概念ではありえないことを、一神論を、独裁論的、神秘主義的、排他的、の三類型にわけて論じている。

同じ構造を、かつて、神概念の五類型で論じた。そのA・B・C・Dの四類型が、右の六類型と対応している。

多神論は、経験の対象として存在する神の類型であるが、一神論はむしろ、宗教史的現象ではなく、ある宗教の戒律的命命、またはある思想の知的要請として立てられた課題としての性格が強い。

したがって神概念の真に現実的、具体的な超越性は別な角度

から問われなければならない。

三、神の受苦性

多神論から一神論への神の超越性の展開の一つの究極的形態であると考えられる理性主義的一神論の神の絶対的超越性は、それ自身、根本的な自己矛盾を含んでいる。

ヘーゲルもすでに啓蒙哲学の神概念を、理性が自らを越えたものとして設定した神から、理性自身はそこから排除されてしまう超越者だとして批判している。E・ブロッホも、人間とまったく無関係になってしまふ抽象的超越性を批判している。

このような絶対的超越神は、抽象的な形而上学の神であって、人間喪失、世界喪失の状態に陥ってしまう。このD型の一神論の神の自己矛盾を越えて、真に具体的、現実的な超越性を持つE型の神は、人間と世界から超脱するのは反対に、本来、人間と世界を超越した高みにある神自身が、その高みの座を棄てて自らを卑下し、人間と世界の中に到来し、地上の出来事として人間となる神でなければならない。人間となる神は、人間として死ぬ神でなければならない。またそれが神の死であるためには復活するのでなければならない。死ぬことができる神は、受苦可能な神である。近代主義的一神論の神は、非受苦性原理に立つ受苦不能性の神である。それを越えるのが三一論の神である。

四、超越の類型

B・クラッパートは、「現代における神論の諸傾向」で、超越の概念を中心に、近代主義神学、R・ブルトマン、W・パネンベルク、J・モルトマン、K・バルトの神論を位置づけている。やや図式的であるが、本報告の立場とはほぼ同じ立場で論じている。

ル・フォールにおける「聖性」

八木 博

ル・フォールは、九五歳で世を去る迄、終世、キリスト教文学を書き続け、「奉獻の文学」として位置づけられている。

「奉獻の文学」の本質を成すものは、「聖性」に外ならない。ル・フォールは「聖性」の現われとも言うべき聖人に、生涯で、二人出会っている。ローマ教皇ピオ一〇世と、一九〇八年ル・フォールが三二歳の折、当時、滞在していたローマで出会った。ピオ一〇世の世俗を越えた姿、典礼と聖体を遵守しながらも、情に篤く、人々の苦しみに深く通じていた姿は、ル・フォールの心に、強い影響を与えないではおかなかった。

エーディット・シュタインと、一九三二年、神学者ブルツイヴァラを通して、ミュンヘンで初めて出会った。一九四二年に、アウシュヴィッツの収容所のガス室で亡くなった、この哲学者のカルメル会修道女エーディット・シュタインの中に、ル

・フォールは、「聖性」の現われを感じ取った。

その源を神に発している「聖性」の化身とも言うべき、この二人の聖人との出会いは、ル・フォールに、いかなる出来事にあっても、物事の尺度は、世俗的な権力ではなく、すべて「聖性」であり、聖なる人であることを決定づけた。

ル・フォール文学に登場する人物たちは、三つのタイプに大別される。

第一のタイプは、すべてに於て、直接的な恩寵のもと、「聖性」に満たされている人物たち。そのすべてにおいて、「聖性」の輝きに溢れ、創造主への崇敬と他者への働きかけに満ち満ちていて、そこに自ずから、調和的な、コスモスの世界が開けている。ル・フォールが信条とする「弱いからこそ強い」というキリスト教の逆説をもとに、悪魔的な世界に曝されながらも、人間の力の限界を越えて、創造主の無尽蔵の力に満たされている。

第二のタイプは、規範的な世界に在って、階層組織に安住して、創造主との表面的な絆のもと、人道主義に全幅の信頼をおいている人物たち。ここで遵守されている規範は、絶体不変のものではなく、飽くまでも相対的な、人為的、変移的なノモスの世界が繰り広げられている。ル・フォールは、先頃の世界大戦での、自己の体験を踏まえて、悪に対しては、善意や、分別や、節操を以てしても歯が立たず、その危険を切り抜け、未来への希望を取り戻すことが出来るのは、被造物の力である人道主義だけでは十分ではないこと、それが、たとえ、美しき人間

性であっても、十分ではないことを、ル・フォールは、説いてやまない。

第三のタイプは、創造主との絆を決定的に絶ち、規範的な世界からも逸脱して、すべてのものを破壊する人たち。内面性が完全に欠如していて、自己が限りなく暗闇に閉ざされているのみならず、辺りも、すべて、光りを遮断され、真つ暗な闇と夜に包まれ、原初的な空虚さ、混沌へと戻ってしまった、カオスの世界が繰り広げられている。従来の評価観が、最早、通用しなくなった時、この悪魔的な厚顔無恥が、大手を振って罷り通る。ここでは、破廉恥にも、何でもすることが出来、何をしようとも恥じる所がない。ル・フォールは、この悪の本来の力の概念が、現代人には、長い間忘れ去られ、欠如してしまっていると指摘している。

ル・フォール作品は、「聖性」の現われとして生まれたものであり、「悪魔的」な闇が迫る中で、「人間的」な薄明の中に差し込む「聖性」の光が、敵として根底に輝いている。自然との情感豊かな交わりと、歴史への深い洞察に加えて、「聖性」が全編に息衝いていて、まさに「奉献の文学」と呼ぶに相応しい、香り豊かな芸術作品を織り成している。

韓国宗教の危難性

——仏教とキリスト教——

李 乾 熙

韓国の宗教はその数がかぞえられないほど多く全国に分布されている。特にシャーマニズム的な信仰行為が多く見られるのも事実である。それらは古い歴史をもつものもあれば新しくできた信仰もある。その大部分が自然を対象にした場所をもつ信仰であることが共通であるが、その主の神は一つに限らなくすべの仏や神をまつるのが特徴である。そういう意味で仏教は韓国の民族宗教として根づよく溶け込んでいるもつとも成功した宗教といえる。たとえばその宗派の主仏である本尊を祀るのみでなく一切の仏や神とも寺の境内に祀るのである。即ち山神・龍神・七星神など、これらは韓国が昔から太陽や月や山・水等の自然を崇拜してきた土俗信仰である。異国の宗教がその国の民族宗教の中に伝法するためにはまずその民衆の土着宗教に接しなから次第にその教旨を弘布していくのが順序であろう。その意味で韓国も中国と同じように早くから仏教や儒教・道教等々多くの宗教が伝入されたのである。しかし近代において韓国の宗教には大きな変化が見られる。光復以後一九五〇年六月二五日の動乱が終り新しい国づくりが行われ、韓国は飛躍的な

発展とともに社会全般にわたって維新のブームが起き、国民の幸福を願う豊かな生活のリズムばかりでなく産業・経済・文化等あらゆる分野にも革新をもたらしたのである。そのなかでも大きな影響を受けたのが宗教といえる。長い間綿々とその命脈を保持してきた仏教や儒教などの民衆の宗教は、李承晩大統領が就任することによって一層盛んに広がるキリスト教勢に大きく変わり、特に仏教においては比丘僧と妻帯僧との浄和運動が起り、六〇〇六一年の現在の曹溪寺での比丘僧団の断食・割腹事件は仏教史上由来のないことである。この運動により、仏教本来の目的である布教活動や徒弟育成が乏しくなり、キリスト教は全国的に教線を広げたのである。そして七〇年には妻がある僧たちは太古宗という宗派をつくり比丘の曹溪宗と分れ浄和運動は一旦おさまり、大本山いわば二十五教区本山はほとんど比丘僧の大韓仏教曹溪宗が維持することになり、太古宗の僧たちは私庵を造り、または還俗して仏教を伝導したのである。これにともなう唯一の国民の精神的母胎であった仏教が内紛の争いに信者たちはべつの信仰を求めざるを得なかったと思われる。『韓国寺刹資料叢書』（八三年）によると全国民の七八％が何らかの信仰をもっている。

キリスト教は約二百年前に儒教であった政治の中で西洋の近代の諸学問を研究する必要があるとして始めたのがはじまりで初めは天主教（カトリック）であったが、光復以後になると改新教（プロテスタント）が主流となり、いまは全国の都市から農村までいたるところにその教勢を広めている。たった二〜三

〇年ほどの伝導で彼らは全国の宗教人口の三〇％、韓国総人口の約二四％の九百万人をこえる信者が集ったということは、宗教者たちはいろいろとその理由を分析しているが、いずれにしても政治的・歴史的その影響があるとはいえ驚くべきことである。というのも祖先崇拜を孝道として誇る韓国の民族は毎年その命日になると法事を行って祖先に供養するのが当然の、または必ず行わなければならないからである。その理由としては「私たちの父は主イエスキリストである」から法事をする必要がない、としている。しかし韓国において法事（祭祀）の行事はそれが儒教の教示とはいえ、いまや民族の精神的安住の融和作法であるといっても過言ではない。クロンセの今年のアンケートでは「必ず法事をするべき」と答えたのは全国小学生一六七三名の内約九〇％の一三四四名であった。宗教はいま人類の平和と地球の保存に向って自他を愛すべきである。韓国の多神崇拜の自由信仰が有一神崇拜の排他信仰に変わってゆく盲目集団の危険性が問われる時代の予感私の宗教戦争ニュースの見すぎだらうか。

バルト神学の方法をめぐって

佐々木 徹

バルト神学の方法は、この方法をもって思惟され語られる対

象によって、即ち *sache* によって与えられた信仰対象によって可能とされ、測られ、正される。この対象がバルト神学の方法の根拠と基準であり、この対象によって神学の方法は神学的に妥当とされるのである。従って、バルト神学の方法の神学的妥当性について考察するためには、この神学において用いられる方法が、さらにはこの方法をもって対象について思惟し語りんとする教会の神学者が、この対象といかほどまでに適切な関係性へともたらされるのかという事を考察せねばならない。バルト神学の方法は第一戒に対応することによって適切で良き方法であり、常に自らを相対化しうる。この故に、バルト神学においては、ある方法が体系へと高められ、対象もしくは神の言葉を支配してはならないし、いかなる方法も自らの神学的妥当性を絶対化することはないであろう。バルト神学の方法の神学的妥当性はイエス・キリストにおいて自らを啓示する神の恩寵によるのであり、それは希望の現実であると言えよう。

初期バルト神学において最も重要な方法はキルケゴールによる弁証法的方法であろう。イエス・キリストにおいて神は大いなる然りを語るが、この神の大いなる然りは、罪なる人間とその世界のもとでは危機としてあらわれる。このような人間に対する神の行為によって弁証法は神の行為との適切な関係へともたらされ、神学の方法として成立するのである。人間の直接的な然りと否が否定されることによって、然りにおいて否を、否において然りを明瞭にする弁証法的方法は、神の否において神の然りを認識し、福音のもたらす危機を強調して語るの

に有効であったと言えよう。ここに神学の方法としての弁証法的方法の神学的妥当性を指摘できよう。しかしこの弁証法的方法は、自らの語りの枠組みを超えず、神学者の語りを肯定と否定の左右対称的な (*symmetrisch*) 語りの内に停滞せしめ、神の否のもとに隠された、神の大いなる然りについて、適切に実り豊かに語ることを妨げる問題性をも有していたのである。この弁証法的方法の問題性の克服は、既述の如き弁証法的方法の神学的妥当性を継承しつつなされる。“*Fides quaerens intellectum*” (一九三一) においては、このような克服の歩みが、アonserムスの神学の研究を通じてなされたのである。なぜならこの書において述べられる、「それよりも大いなるものが思惟されえぬもの (*das quo maius cogitari nequit*)」という神の名によって、この名によって表示された神の存在と完全なる本質を否定することの不可能性が可能とされ、あるいは明確に示されるからである。この神の名は、神の存在と本質については何も言わず、人間によって聞かれた禁止の形式において、神は誰 (*wer*) であるかを言う。この神の名は、神の高みにおいて神を把握するのではなく、いかにして神が思惟されてはならないかを把握することによって神を把握する。この神の名によって、神の上位により大いなるもの、より善きものを思惟することが禁止され、神の非存在と不完全性の思惟可能性が排除されるのである。神学は *Credo* と *credo* (信仰) を前提とする。この前提は神によって成就された前提である。信仰はあらかじめ教えられ、肯定された *Credo* を追思惟 (*Nachdenken*) する

ことよって認識を遂行する。即ち *Credo* そのもの内で、深められた読みとりである追思性が遂行されるのである。このような信仰の認識作業は、啓示によって与えられた、先行する、信仰対象の *Ratio* に認識的 *Ratio* が追隨することよってなされるが、それよりも大いなるものが思惟されえぬもの (*Das quo maius cogitari nequit*) という神の名が信仰命題として肯定されることよって、*Credo* そのもの内で、信ぜられた神の存在と本質の証明が可能となるのである。こうして、イエス・キリストにおいて自らを啓示し、人間に救いをもたらす神について、より一層事柄に即して、より積極的に語られえようになったのである。

歴代誌における応報思想

山 我 哲 雄

『歴代誌』は旧約聖書中でも最も後期に成立した書の一つであり(前四―三世紀)、その著しい特色は、より古い歴史記述(サムエル記、列王記)に依拠しつつ、それにさまざまな削除、改訂、変更、付加を加えているという点にある。歴代誌の著者(誌家)のそのような編集作業に強い応報原理への関心が反映していることは以前から指摘されてきたが、私見によれば、誌家の応報史観には以下の三つの大きな特徴が見出される。

(1) 応報原理の貫徹には例外があつてはならぬ。正しく敬虔に行爲したはずの王が非業の死を遂げたり(ウジヤ、ヨシヤ等の場合)。逆に邪悪で背教的な王が何の災いにも襲われることなくその治世を全うする(アビヤ、アハズ、マナセ等の場合)という事態は、応報史観から見ても不条理である。誌家は、前者の場合には底本の王の人物像を修正して、悲惨な末路を受けるにふさわしい王の過ちを導入し、後者の場合には、その王が罪を犯したという事実そのものを隠蔽して逆にその王を模範的に描いたり(アビヤの場合)、逆に底本にない徹底的な災いを付け加えたり(アハズの場合)、あるいは罪を犯した王の悔い改めと回心を語る(マナセ)などして、因果の間に合理的な対応関係を作り上げている。その際に、誌家はしばしば該当する王の治世を前後の異なる時期に分け、それぞれの時期にふさわしい「報い」を配置することで応報原理の貫徹を容易にしている(アサ、ヨアシヌ、アマツヤ等の場合をも参照)。

(2) 因果応報(特に罪に対する災い)の実現は、当人の生涯の間(歴代誌の場合はダビデ王朝の王たちが主人公であるから、それぞれの王の治世の間)に完結し、次の世代に引き継がれることはない(一代応報の原則)。これは明らかに、一般民衆の間にすでに以前から広まっていた「親の因果が子に報いる」という不条理への反発(エレ・三一・二九―三〇、エゼ一八章等を参照)を踏まえ、それに答えようとするものである。この点でも誌家の応報史観は徹底的に合理化されている。例えば、底本ではレハブアムの時代の王国分裂は父ソロモンの背教

に対する神の裁きであるが(王上一・九〇―一三)、歴代誌では一方でソロモンの背教の事実自体が削除され、他方で王国分裂の原因はもっぱらレハブアムの弱さとヤロブアムの邪悪さに帰せられている(下一三・六―一二)。底本ではユダ滅亡の原因は最後から七代前のマナセの甚だしい邪悪さにあるが(王下一・一一―一五、二三・二六―二七、二四・四)、歴代誌ではマナセの罪は彼の回心によって許されるのであり、ユダ王国の滅亡は最後の四人の王たち(しかも歴代誌ではこれらの王の治世は重なり合っている!)の罪の結果とされるのである(下一三・六章)。ここにもまた、歴代誌がバビロン捕囚という大破局を経過した後の時代に書かれたという事情を想起する必要がある。すなわち、誌家もその読者たちも、罪と罰の時代とはまったく区別された、新しい時代に生きている。彼らはもはや、祖先たちの過ちの帰結に脅える必要はない。ただ、その歴史を教訓として、同じ過ちを繰り返さず未来に向けて生きるべきなのである。

(3)しかしながら誌家の考える応報とは、行為が自動的にそれにふさわしい結果を引き起こすというような、神との人格的な交わりを欠いた機械的な法則(コッホ)ではない。重大な罪が犯される際に、誌家はほとんどの場合、底本にない預言者の人物を登場させ、罪を叱責させたり警告を与えさせている。誌家によれば罪ある行為そのものが結果を引き起こすのではなく、預言者を通じて与えられた神の言葉が歎殺されたり反発された場合に初めて災いが下るのである(下一六・七―一〇、二一・

一二―一八、二四・一九―二六、三六・一五―二二)。誌家の神は、決して非人格的な法則の冷たい執行者ではなく悔い改めを聞き入れ罪を許す「生ける神」なのである(下一二・七、一九・二―三、三三・一二―一三)。ここに、同時代の人々に向けられた誌家の最大の神学的メッセージの一つがある。

ヨハネ福音書のマクロな文学批評と

ミクロな文学批評

佐々木 啓

一九六〇年代の後半から、聖書の研究に關していわゆる新しい「文学批評」の方法が様々に試みられるようになった。それらの研究は、「ニュークリテアリズム」、「ロシマ・フェルマリズム」、「フランス構造主義」、「修辞批評 (rhetorical criticism)」、「物語批評 (narrative criticism)」など「世俗の (secular) 文学批評運動の影響を受けている。それらの新しい「文学批評」に共通の特徴は、M.H. Abrams の言葉を借りれば、それらが「客観的 (objective) ・「実用論的 (pragmatic)」だということである。それらの新しい「文学批評」の方法をヨハネ福音書研究に応用した例も多く見られるようになってきた。そういう研究の中でも、注目をあつめ一定の評価がえられているものとして R.A. Culpepper や J.L. Staley の著作を

あげることができる。両者とも S. Chatman の物語テキスト・モデルや G. Genette の物語分析理論などを援用している。とりわけ、注目すべきは Staley の研究において「読者の応答作用に関する批評 (reader-response criticism)」が全面的に展開されていることである。彼は、Chatman の物語テキスト・モデルに即して、「現実の著者」、「内在する著者」、「語り手」、「聞き手」、「内在する読者」、「現実の読者」という区別を採用する。「読者の応答作用に関する批評」とは、右に列記したテキスト内外の実体 (entity) のうち、「内在する読者 (implied reader)」に焦点をあててテキストの分析を行なうものである。その具体的分析手続きは、物語テキスト世界の時間的分析であると規定される。「現実の読者」とは異なって、さらに物語自体が時間的実体であるのに応じて、物語自体に「内在する読者」は、その時間的身分に制限されている。そのような「内在する読者」は、テキストの直線性に即して、漸次的に真実を開示されるのである。「内在する読者」は物語の時間的性質の中に示されることになるので、それはまた、物語の形式と言語、つまり様々な言語上の意味作用や物語手段に結びついている。したがって、この分析方法の具体的対象は、「テキストの修辭的構造」、「物語 (narrative) 部と言説 (dis course) 部の関係」、さらに「鍵語」などのテキストの大小様々な単位や要素となる。そのような対象の分析の後、Staley は、イエスの旅をメルクマールとして全体を五つに分割するヨハネ福音書の構造を提示した。このテキストの「内在する読者」は、そのような物語構造

のなかで、混乱した理解 (「惑わされること = vicinization)」というレビューを経過して、より深いレビューへとという「旅としての信仰」へと導かれることになるという。以上のような新しい「文学批評」の方法を用いたヨハネ福音書に対するマクロな文学批評は、同じテキストの語のレビューを対象とするようなミクロな文学批評と関連させることができる。J. Wellhausen や E. Schwartz 以来、ヨハネ福音書における文脈から語のレビューにまでいたるアポリアや困難がこの福音書の文学批評上の問題として定式されてきた。

例えば、ヨハネ福音書第三章一一節のなかでイエスの言葉の中に唐突に現われてくる「わたしたち(の)」という一人称複数代名詞や、一人称複数動詞「わたしたちは……知っている」の解釈問題を取り上げてみよう。従来の「歴史的・批判的」研究方法の枠内にある分析によれば、この一人称複数の解釈も、「ヨハネ教団」や「現実の著者」といったテキスト外的実体に結びつけて行なわれることになる。他方、「読者の応答作用に関する批評」では、テキストの時間的読みによって、例えば、*ego* すなわち、一人称単数代名詞を用いて第三章以前にイエスが発言することがない、という事実をとらえて、Staley は、それを彼の提示するヨハネ福音書テキストの構造を確立するさいの傍証としている。このような人称代名詞などの語に対する「ミクロな文学批評」を既述の「マクロな文学批評」と結びつけてさらに展開していく可能性があるだろう。R. Bultmann のヨハネ福音書解釈における有名な解釈をもじって言い換える

と、この福音書テキストの解釈に際しては、was と Dass の二分法ではなく、wie という新しいカテゴリーの探求が求められているのである。

聖書の贖罪精神と

— 回心についての一考察 —

— 新英語訳聖書の翻訳 —

木原 範 恭

新英語聖書（以下NEBと記す）は、イエスを裏切って後悔したユダの心情を、Remorse という英語で表現している。これはラテン語に由来した英語で、Johnson's Dictionary によると、① Pain of guilty (罪の意識の苦痛) ② Tenderness, pity, sympathetic sorrow (慈悲、同情、交感苦痛) となっている。

「神なき時代」といわれている現代社会に、生き動き存在している限り、われわれが味う運命にあるのが、この心情である。

イエスと運命を共にし、死に至るまで彼に忠実に従うことの出発点であったイエスカリオテのユダが、人生の最後に味ったのがこの remorse であった。あるいは、愛し信頼し、絶対服従していた人生の伴侶から見捨てられたときの孤独な淋しい心情が

これであろう。つまり詩篇二十二篇で、「わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか」と叫んでいるダビデの心情がこれである。そしてイエスが、十字架の上で、しばらくの間、御使達より低くされて（ヘブル二章七節、詩篇八・五）、味われたのが、この心情であった。これは、また、神との共生を切望しながらも、罪を犯して、神より一方的に楽園を開放されたアダムとイブの心情であろう。同様に神よりしばしば断絶された神の民、イスラエルの共通した心情であろう。エレミヤ哀歌はこうした心情の結晶ではなかったろうか。あるいは、神のあわれみが、異邦人にもおよぶのをよしとしなかった預言者ヨナや、使徒ペテロ（使徒行伝十章）などは、聖霊体験によって、人間が、repent（悔い改め）によって、回心させられるものであることを知らなかったゆえに、狭い心を持たざるを得ないときがあったことを聖書は示している。しかしながら、歴史的な回心をした使徒パウロや、ロマ書のいたるところで告白しているのが、まだ肉にある自分の弱さに対する remorse ではなからうか。したがって、イエスの十字架の上での死と、そのよみがえりの意味を悟らず、自分勝手に解釈したユダについてのNEB訳は、リビングバイブルと違って、この点に限定すれば、適切な表現となっている。

When Judas the traitor saw that Jesus had been condemned, he was seized with remorse, and returned the thirty silver pieces to the chief priests and elders, "I have sinned", he said, "I have brought an innocent man to his

death.”(強調筆者)(裏切り者のユダは、イエスが、有罪にされたのを見て、彼は後悔の念に襲われ大祭司達や長老たちに銀貨三十枚を返した。彼は言った。私は罪のない人を死に渡しました。(傍点筆者)ここでは悔改めに使用するヘブライ語の *shub* (動)や、ギリシヤ語の *metanoeo* (マタイ三・二、マコ四・一二、マタイ三・一二)が使われておらず、使用されているのは、ギリシヤ語の *metamelomai* である。これは、ウイリヤム・ハウタラスが『その著 *The Meaning of Repentance* の中で詳しく論述している。新約聖書では、ギリシマ語の *metanoeo* と *metamelomai* との違いは、ある程度翻訳されている。metanoeo は「引を渡す」の意味から、「悔い改め」「しるしを悔い改め」の意味に用いられる。

筆者の調査によると、Living Bible (以下L・Bと記す)にこの混乱がみられる。LBによると、イスカリオテのユダが、ひきんと回心したことになる。

About that time Judas, Who betrayed him, when he saw that Jesus had been condemned to die, *Changed his mind and deeply regretted what he had done, and brought back the money to the chief priests and other leaders.* “I have sinned,” he declared, “for I have betrayed and an innocent man.”(強調筆者)(その頃、彼を裏切ったユダは、イエスが死刑に定められたのを見て心を變え、そして自分、がしたことを深く後悔し、祭司長達や他のユダヤ人の指導者達にその金をかえした。「私は罪を犯しました」と、彼は叫んで言っ

た。「私は罪のない人を裏切りました。」(傍点筆者)このLB訳も、NEB訳と同様に、イエスの受肉による贖罪が弱められている。Die Gute Nachricht も同じ様な訳になっている。NEBの『人間』強調傾向は、ヘブル書第二章八節にも見られる。「彼」と訳せばいいのに、「人間」と訳し、来るべき人間の宇宙支配を強調する。これは、次に示すNEB訳ロマ書一章十七節にも表現され、審判と恩寵との一致に関する思想の欠落が見られる。

Because here is revealed God's way of righting wrongs, always that starts from faith and ends in faith. (悪を善とする神の方法—信仰からはじまり信仰におわる—この方法がここにである。)

十九世紀後半カナダ・メソジスト教会の

海外宣教への視点

——日本宣教を中心として——

高嶋 祐一郎

これまで数年間、カナダ・メソジスト教会の海外宣教、特に日本宣教について研究を行ってきた。その中で、小楢山ルイ氏の研究にも示されているように、本国内の事情と宣教地である日本との関連を考えないことには、真相に迫ることが難しいこ

とが分かった。そこで今回の発表は、これまで行ってきた実証史料に基づく研究をふまえ、事実の背景となる彼らの海外宣教への視点を取り上げ、検討してみたい。

カナダ・メソジスト教会の海外宣教は、一八七三年の日本宣教をもって始まった。この後、同派は中国内陸部やカリブ海諸島の宣教に従事したが、カリブ海宣教については、純然たる海外宣教と同一視は出来ない。そこで、海外宣教の視点を問題にする場合、日本、中国宣教がクローズアップされるべきであろう。そこで日本宣教の開始点を振り返ると、彼らが日本の事情に通じていないままに、キリスト教解禁という宣教のチャンスに遅れまいと急いで海外宣教を開始したことが判明する。

また、この時期は、カナダ統一の時代、イギリス系優位が確定した時代であった。プロテスタント優位の国家となっていく過程でもあったが、東欧・南欧やアジアからの非プロテスタントの移民が増加し始めた時期でもあった。国家の中心勢力となつたイギリス系プロテスタントの人々にとって、彼らへの宣教は「文明宣教」であるとも位置づけられていた。その延長で始められたアジア宣教では、宣教地からの情報は最初に形成された認識によって判断され、それが実状にうまく合わなくても、その情報に基づいて対策が講じられた。問題点は多々あり、宣教の障害ともなったが、早めに対策を立てる方向には動かなかった。

さてこのような彼らの判断を招いた理由は何か。これは彼らのアジア人に対する見方が、アメリカ先住民や、アジア系移民

との相関の中で形作られていった面が指摘できよう。彼らにとって、静岡や山梨などの旧武士、指導者層のキリスト教への接近、改宗は、アメリカ先住民のリーダー達の改宗と相似したものととしてとらえられた。そしてアメリカ先住民においてはリーダーの改宗と共に集団改宗が起こったように、日本でもそれが期待された。

また、当時の北米キリスト教は、高度な文明宗教としての面を強く持っていると思われていた。従って、アジア人は無知蒙昧な存在、珍奇で迷信的な人々として対照的に描かれざるを得なかった。そこで決死的に働く宣教師たちは、「文明の使者」としての役割を帯びた勇者であり、海外宣教への一層の援助を引き出す原動力となった。そのようなアジア人イメージをさらに本国で定着させるものとして、一八八〇年代におけるアジア系北米移民の増加があった。当時のカナダの差別的な移民政策の中で、アジア系移民の生活レベルは最低に近く、非キリスト教的な風習が満ちた社会であった。カナダ・メソジスト教会は彼らを信仰に導いただけでなく、さまざまな生活改善に力を貸した。このことは評価されるべきであろう。しかしそのような活動は、前述のアジア人イメージをさらに定着させることに貢献したことは疑い得ない。

カナダ・メソジスト教会の海外宣教観は、自らの仮説であるアジア人イメージを固定化していくものであった。しかも彼らは資金募集のためもあった、その視点から逃れ得なくなっていた。そしてその視点が、急速な文明の吸収と産業の発展によ

って、キリスト教をめぐる環境も激しく変化していく日本を固定的にとらえる傾向を招き、宣教方策を現実即して形成していく障害となったと結論づけられよう。

古代メソポタミアにおける生と死の表象

渡辺 和子

様々な宗教的信仰のなかで、これを食べれば永生が得られる、若返る、あるいは死ぬとされるものなどがある。古代メソポタミアの文献資料に見出されるそのようなものの存在について考察したい。

一 神話・叙事詩からの例証

『アダバ神話』には「命のパン／水」と「死のパン／水」、「ギルガメシュ叙事詩」には「老人を若返らせる」という名の草、『イナンナの冥界下り』（シュメール語）には「命の草」と「命の水」、「イシュタルの冥界下り」（アッカド語）には「命の水」、「エタナ神話」には子孫を授ける「子宝（出産）の草」が登場する。

二 神話・叙事詩以外からの例証

語彙リスト（いわゆる「辞書」）のなかの植物と鉱物に関する

る書板には「命の草」と「死の草」、「子宝の草」と「不妊（非 \parallel 子宝）の草」、「子宝の石」と「不妊（非 \parallel 子宝）の石」がそれぞれ対になって挙げられている。

「命の草」の語は、また王の支配を賛美して、それを「命の草」のようだとする比喩的表現があるため、王碑文や王への書簡のなかに、また王名と組み合わされた形で人名に使用されている。

エサルハドンの王位継承に関する誓約文書のなかには、皇太子を「死の草」によって毒殺しようとする試みを戒める箇所がある。毒殺のおそれは特に王家の人々の間で大きく、いつかの文書である「草」の毒性の有無が問題にされている。

水の神エアに呼び掛けた呪いのなかでは、エアが「非 \parallel 命の水」によって病気を起こすように願われている。治癒女神グラに対する呪術儀礼文書や、ある病気に対する処方を書いた医療文書に「命の草」、その他の呪術儀礼文書なかでも「命の油」、「死の塵」などの語が見られる。

三 考察

文献資料の例証からは、具体的にどんな草や石をさしているかは明らかではないが以下ことが確認できる。

(一) これらの語は文書のジャンルによって象徴的、比喩的、あるいは具体的に用いられているが、それらの用法の境界は明確ではない。

(二) 対概念の形成…古代メソポタミアでは生と死をもたら

すものが、「命の草」と「死の草」「子宝の草」と「不妊の草」、「子宝の石」と「不妊の石」、「命のパン」と「死のパン」、「命の水」と「死の水」のように対概念を形成していることが認められる。

(三) 薬学の背景：古代メソポタミアでは薬学が発達し、薬剤師を兼ねる呪術師がいた。語彙リストや医術文書に含まれる植物と鉱物のリストは主に薬物、もしくはその原料となるものを列挙している。「命/死のパン」と「命/死の水」は、薬物リストのなかには含まれていないが、「死の水」が毒草を溶かした水であり、「死のパン」が毒草を混ぜて焼いたパンであり、「命のパン/食物」も「命の草」を混ぜたものであろうことは想像できる。

これらの語の神話的用法でさえ、その背景には薬物としての意味合いがあると考えられる。また「Aと非A」という対概念はリストに特徴的なものである。これらの点で古代メソポタミアの生と死をもたらすものの表象はたとえば『旧約聖書』「創世紀」二―三章に語られている「命の木」とは異なる性格をもつと思われる。さらに「箴言」には「命の木」と「命の泉」の語が比喩として用いられているが、それらの反対概念はな

い。

(四) 神学的意義：古代メソポタミアの神々の権能はいわば両面的である。たとえば治癒女神グラは、呪いのなかでは病気にさせる女神ともなる。水の神エアは、非・命の水で不治の病をもたらすこともできる。さらに、神と人間の間のとりなしを

する（配偶女）神は、人間の悪口をいう神にもなりうる。このような両面性は、神の側には「命の草」も「死の草」もあり、生を与える神は死を与える神でもあることと符合する。

(五) 図像表象との関係：「命の草」をいわゆる「命の木」の図像モチーフと結び付けることはできない。水と知恵の神エアの像には水流を示す図像が伴っている。また水が流れ出す壺の図像も知られている。エアと「命の水」あるいは「非A命の水」が結びついていることは文献資料から窺えるが、それらが直接的に図像に表されているとは言えない。いずれにしても対概念は図像化されていない。

イスラエル宗教における二つの重要な掟

市川 裕

本論は、イスラエル宗教における二つの重要な教えを通して、愛の問題を考察することを課題とする。通常、キリスト教において愛を論ずる際には、エロスとアガペーを対極に置いて、両者の質的な相違を概念化する思考が見られ、キェルケゴールにあって「詩人の愛」と「キリスト者の愛」の壮絶な葛藤が印象的である。

では、元来、イスラエル宗教にはここにいう二つの愛の概念に相当する教えが存在しただろうか、そこですぐ思い浮かぶの

は、福音書でなじみの二つの重要な教えである。これはイエス特有の教えというより、当時のユダヤ教に流布していた教えであり、すでにイエスに先立って、賢者ヒレルの逸話にも登場する。この二つの教えとは、イスラエル律法と預言者が掘って立つ根本の教えとされるが、内容は愛についてである。すなわち、神への愛と隣人への愛である。「愛する」に当たるヘブライ語はいずれも同じ動詞 *ahab* が使われている。これらは、二つの異なる対象に向けられた人間の愛についての教えであるが、この二つは質的に異なる愛の種類というよりは、愛し方の程度の違いを表現しているように聞こえる。すなわち、神に対しては「汝のこころを尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして」愛することが要求され、隣人に対しては「己を愛する如くに」愛することが要求される。これが質的な相違に概念化され得るか否か、本論では論じる余裕はない。本論で問題として取り上げるのは、ユダヤ教ではここで言われている神への愛がどのようなものとして説かれているか、ということである。

この問題を考察する手掛かりの一つに雅歌がある。これは、男女の、いわば世俗的な愛を歌った作品であるが、それがなぜ聖書の中に含まれているのか。そもそも、男女の恋愛詩はどうしたら「聖なる」書物に馴染むのだろうか。かつて、孔子は詩を学することを聖人への必須の条件にしたといわれる。「詩経」の巻頭には、恋愛詩とも受け取れる「関雉」という詩がある。これは思うに、詩を学することによって、人間のイマジネーションが限られた経験を超えて豊潤となり、しかもそれに方向性

を与えるからである。では、雅歌の場合はどうか。

雅歌が聖書に加えられるのに決定的な判断を下したのはラビ・アキバという賢者だと言われている。西暦七十年にエルサレム神殿がローマ帝国に滅ぼされた直後の時代に、雅歌が聖典にふさわしいか否か論争のあったとき、ふさわしくないとする意見に対して、聖典の第三部クトゥヴィーム（諸書）が聖であれば、雅歌は至聖であると断じて、聖典としていかにふさわしいかを認めた。アキバは男女の恋愛が神とイスラエルの民の愛を表現する最良の比喩であると認めたためである。とすると、「汝のこころを尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして」神を愛するとは、異性に対する恋愛における愛の激しさと強さとはほぼ同質と考えることができるということである。人間の自然の情感の発露である恋愛感情は、それだけでは宗教的な愛に転化しないが、雅歌のメタファがあることによって、神への愛の何たるかを例示する機能を与えられる。そしてさらに中世になって、マイモニデスは神に対する愛について、男性が女性に抱く際限のない大きな変わらぬ愛にたとえ、愛に狂い、愛の病にかかった男は寝ても覚めても愛する者を思い続ける様を描いている。

以上のように、ユダヤ教にあつては、恋愛は神への愛を実感させる最良の比喩でこそあれ、決して抑圧されるものではない。もしそうであるならば、恋愛に対するある種の嫌悪を表現するアガペーの思想は、純潔に高い価値を置く文化に由来するものであり、ユダヤ・ヘブライ的文化には強く現れていないアイデアであった、と考えねばならない。

第四部会

シャンカラにおける(非)存在

村上幸三

シャンカラ(=S)ないし、いわゆる不二元論ヴェーダーンタ派について、現象虚妄論であるか否かと、*sadśaṅgīr-vacānīya* とした語句が無明 (*avidyā*) を形容するか否かとかが論じられてきた。しかし、そうした議論の基礎になるべき、らによる存在・非存在の定義(いかなるものを存在とみなし、いかなるものを非存在とみなすか)はさほど論じられてこなかったような気がする。本論は、らが存在・非存在を分かち基準を、かつて『宗教研究』誌上で指摘した宇宙論・個人存在論の平行とからめ、*Brahmasitrahāsya* (= *BSBh*) と *Ugā-dāsūdhāri* 散文編 (= *USG*) 第二章に主により、論じる。

ブラフマン・主宰神 (= B) は無限の *śakti* を備える。結果たる被造世界の有無は、原因たる彼がそれを創造する(被造世界が彼から発生する——彼が被造世界へと転変する——)か否かにかかっている。結果は原因自体と別に自律的 (*svatantra*) に存在するとは決まらぬ (*BSBh*, II.1.7)。つまり、原因 B と結果は不異であり、被造世界は B と別には存在しない

(*vyatirekena-abhāva*, *BSBh*, I.1.14)。*śānta* キンキヤンリヤ等も B と別に自律的 (*svātantrīya*) 存在性 (*sadbhāva*) を獲得することはなく (*BSBh*, I.4.19)。宇宙論において、B が、一切を創造することによって一切に存在性を付与するのである。個我にとって B の創造に相当するものは諸事物を表象 (*pratyaya*) することである。だが、「表象される事物はごとごとく存在する」というわけにはいかない。確かに、音や青色・黄色などの外的対象は表象のなにかぎり確立 (*siddhi*, cf. *USG*, I.05,107; *BSBh*, II.2.15) されなく (*USG*, 74)。だが、「個我が、ある事物の存在を確立するには認識根拠 (*pramāṇa*) が必要なのだ。*BSBh*, I.2.17」は、「関係しあう事物から独立した *padārtha* と同じ *saṃyoga, samavāya* という関係の存在を」とは、表象 (*śabdapratyaya*) の経験を根拠に主張する反対論者の主張が、認識根拠のなごことを理由に否定されている (cf. *BhBh*, II.2.15; II.2.28)。「表象の有無が、存在すること・しなごとの原因である」(*BSBh*, I.3.33)ともいわれるか、「そこでは、真实性の保証をれているヴェーダの *mantra, arthavāda* の伝える表象が特に問題になっているので、例外である。認識根拠の必要性という点で、宇宙論において B が有する自律的な存在性付与機能は個我から奪われており、宇宙論・個人存在論にズレができています。

非 *ātman* の (非) 存在は以上のとおり定義される。一方、*ātman*——つまり、厳密にいえば *ātman* (知力を有する存在) の *ātman* (本質) たる *caitanya*——は宇宙論・個人存在論を

通じて「それ自体で確立している」(svatahsiddha, USG, 105, svayamsiddha, BSBM, II. 3. 7; USG, 107, 109) となつた。「[三]を認識根拠とする」(svapramāṇaka, USG, 105)。ātman 以外の事物を創造・確立すると言語表現される ātman は特殊な存在でありその存在は自明というわけであるが、それ自体を「認識根拠」として ātman は確立されるのだから、「認識根拠のあるものが存在する」という存在定義が、個人存在論では非 ātman・ātman を通じて広い意味で貫徹されている。

USG 第二章はもっぱら個人存在論を(個我とBの同一というウエーダーンタ派の不条理な定説から議論が発しているとはいへ)主題としてゐる。T. Vetter が指摘しているが、その末尾を以て唐突に『他——ātman——を目的とする(para-ārtha)』の『研究極点』(paramārthataḥ) 存在する(para-ansiddha) づ sva-ārtha なる ātman のみが存在するところ(新たな(非)存在の定義が提出される。サーンキヤ派乃至二元論にとちかるところを強引に ātman 一元論に持たせ込むのだが、宇宙論の場合似た状況で avidyā が導入された)。なす USG, 109 に avidyā がつかえないのか。この言葉を際やちり avidyā にしちかめたるわけである。

R・オットーのヤームナ研究

石 飛 貞 典

ラーマーマヌジャ研究の急速な進展に比べてヤームナ研究の本格化はかなり遅れたが、その中であつていち早くヤームナに注目し、その著作を精力的に研究したのが、R・オットーであつた。彼はインド訪問を通じて、キリスト教との強い親近性を示すヴァシシュタ派への関心を深め、一九一六年以降『Dipikā des Nīzāsa(Tübingen, 1916), Artha Pañcaka (Theologische Studien und Kritiken, 1916), Sādhānta des Rāmānuja (Jena, 1917)』の Visistadvaita 派の思想家の作品を次々に翻訳してつゝた。その過程でヤームナの作品についても積極的な研究を進め、ヤームナの現存七作品中、五作品について、ほぼ全体を翻訳してゐる。

Yschnu Nārāyaṇa, *Texte zur indischen Gottesmystik I* (Jena, 1917) 及び ヤームナのサマシタム神とシマリイ女神との關係の翻譯及び Ein Stück in discher Theologie, Uebfragen aus Yāmunamuni's "Dreifacher Erweis" (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 10Jg., 1929), Bewußtseins-Phänomenologie des personalen Vedānta (*Logos* 18, 1929), Die Methoden des Erweises der Seele im personalen Vedānta

(*Zeitschrift für Religionspsychologie*, 1929) の三論文は、オットーが再発のインド訪問の際、マイソールで学んできたヤムナの著『シッディ・トラヤ』のほぼ全訳(『サンウィット・シッディ』のみ抄訳)を含んでいる。その他に、*Die Guedereligion Indiens und das Christentum* (München, 1930: 以下の引用は邦訳 立川武蔵・希代子訳『インドの神と人』による)でも、ヤムナへの言及が数多くなされている。オットーの翻訳は、全体的にみれば堅実なものであり、彼のヤムナ理解もおおむね妥当なものといえるであろう。しかし、*R. Mesquita* もじょうほうに (*Yamunacaryas Samutisiddhi*, S. 22) 現在の水準から見れば、物足りぬ点があることは否めず、時に強引な解釈も見受けられる。

例えば、『インドの神と人』(五二頁)では、ヤムナの教説にキリスト教の「無からの創造」との類似を指摘する際、『インシュヴァラ・シッディ』の「正しく知られた絵や彫像などのつとじ (*pranita-citra-pratimāvat*)」という部分を「その栄光ある似姿としてつくられているゆえに」と訳し、「威力という語で表現されるべき (*vibhūti-padābhideyaṃ*)」を「創造主の栄光の証明の場とみなしうる」と訳している。これは明らかにキリスト教の観念・用語に引き付けた訳であり、忠実な翻訳とはいえない(しかも、この箇所はヤムナ自身の説と見なすには問題が残る異読部分なのである)。

さらに、『インドの神学の一断片』(『インドの神と人』補説六とほぼ同文)の結語でも、『ストートラ・ラトナ』五二の

「私は」*まぢた今*、私自身によって投げ出されているのです (*adyaiva mayā samarpitah*) という箇所を「あなたの蓮華のような足先でわたしが私となる」と訳し、ここからヤムナが存在を単に在ることなく「恩寵によって在ること」「瞬間瞬間に新しく恩寵によって在ること」とみなしていると結論づけている。しかし、*“mayā samarpitah”* はスーンチャラートラ聖典で説かれる「自己自身を投げ出すこと (*svakīya-samarpāna*)」という *nyāsa* の観念を下敷にしたものであり、オットーの訳は無理なものと言わざるを得ない。しかし、オットーは同じ箇所を『ヴィシュヌ・ナーラーヤナ』の時点ではより原文に忠実に翻訳しており、単なる誤訳でないことは明かである。ここでも、彼自身のスタンスがヤムナ研究に現れているとみることができよう。

オットーのヤムナ研究には、彼の置かれていた立場による制約上、必ずしもインド思想の歴史的発展を十分視野に入れたものとはなっていないが、ラーマーマジャの陰に隠れて見落とされがちであったヤムナの意義をいち早く認め、その研究に手をそめた彼の炯眼は評価されてしかるべきものと言えよう。

ダルマキールティ註釈者の一系譜

——いわゆる宗教学派の人々——

小野 基

本稿では、ダルマキールティ註釈者中の、いわゆる宗教学派に属するブラジュニヤーカーラグプタ(P)、ラヴィグプタ(R)、ジャヤンタ(J)、ヤマーリ(Y)について若干の基礎的考察を行う。

まず始めにPの生存年代であるが、上限に関してはPの註釈者Yが頻繁にダルモッタラ(D)に言及しDをPの論敵と見做す点が目される。もしもYがD説と見做す学説をD固有の学説と確認できれば、Pが実際にDを批判しているとみて差し支えなからう。筆者は今回、従来知られていた四箇所に加えて七箇所、PによるD批判とみなせる論述をY註に基づいて同定し得た。詳細な検討は別稿に譲るが、これらの事例はPがDの学説を知っていたことを証明するに十分と思われる。従ってPの生存年代の上限はDの生存年代から決定できる。ここでは近年提示されたDの七四〇〜八〇〇年生存説に従い、Pの生存年代の上限を八世紀中頃に置きたい。また下限に関しては、Pの多くの引用を含む『アシュタサハスリー』の著者であるヴィドヤーナンダが鍵となる。彼の生存年代は一応七七五〜八四〇年とさ

れている。この年代設定自体なお慎重な検討を要するが、仮にこれが妥当であるとすれば、Pの生存年代はかなり正確に決定できることになる。ここでは作業仮説として七五〇〜八一〇年生存説を提案しておく。

次にR註は、Pの『アランカーラ』の註ではなく、ダルマキールティの『ヴァールッティカ』に対する註である。ただしR註は随所でPの学説を逐語的に引用しており、『アランカーラ』のダイジェスト版の様相を呈する。しかし、RにはPの論じていない問題を取り上げるなど、Pの祖述者として片づけられない要素もある。なおRの生存年代は、師のPの年代に準じて七八〇〜八四〇年頃に置けよう。

周知のようにPの『アランカーラ』には二つの複註がチベットの訳に残されているが、*rgyal ba can* と翻訳されている古い方の註釈の著者名は、従来「ジナ」と還元されてきた。しかしこれは誤りであり、彼の名は正しくは「ジャヤンタ」であったと考えられる。というのも、Pの今一人註釈者Yが「ジャヤンタ」という音訳名の下に、*rgyal ba can* の註釈の中にトレースできる叙述を引用し批判しているのである。このようなケースを筆者は今のところ六箇所見いだしている。なおJの生存年代は正確にはわからないが、上述の引用関係からみてY以前であることは確実で、またジュニヤーナシュリー(J.S)にも先行する可能性が高い。おそらくRとJ.Sの間、すなわち一〇世紀の人物であろう。

J註は特異な註である。全体量はY註と比べかなり短いが、

ブラマーナシッディ (P.S.) 章に関しては Y 註の約一・五倍あり、J の同章重視が伺える。残りの章に対する J 註は『ヴァールティック』の註と言った方がよい程、ダルマキールティのヴァースの註釈に終始している。J 註は P.S 章に關しても逐語的な註釈とは言い難いが、反面多くの引用を含み、特にクマールラの引用は注目される。さらに同註の第二・三章に類出する "Gyāna can gyi'o" という表現は、後代の付加でないとするならば、インドの哲学論書としてはあまり類例のない珍しい自己表現である。また J 註には P のダルマキールティ解釈に異論を唱える箇所が存在する。このことから J 註全体を『アランカラ』の複註と断ずるのは早計かも知れない。

J 註とは対照的に Y 註は逐語的かつ詳細な規範的註釈で、『アランカラ』本文の解説のために極めて有用である。同時に非常に情報量の豊富な註であり、言及される哲学者の数も多い。中でもアルチャタと D に対する言及は重要であり、Y は P がアルチャタと D を中心とするダルマキールティ解釈の流れに対するアンチテーゼとして登場したことを明確に意識している。最後に Y の生存年代であるが、まず Y 註の訳者ローデン・シェーラプの生存年代が一〇五九〜一〇九九年であることから、一世紀後半が下限となる。また Y の叙述の中に JS が初めて用いたと推定される術語が見られることから、JS の活動年代 (九八〇〜一〇三〇年) を上限と見做しうる。ここでは作業仮説として一〇〇〇〜一〇六〇年という年代を提案しておく。

Gandavyūha における

サーラドヴァジャ比丘の法門

小林 圓照

初期大乘経とされるガンダヴューハ・Gandavyūha (略して Gv.) の研究には、テキストとしてネパール系諸写本を中心とする校訂本がない現段階では、ヴァイドヤ版本を使用する以外にないが、小論の主題とする『サーラドヴァジャ (Sara-dhva-jā) の法門』はこの版の六八頁から七八頁にわたって比較的長い一章となっている。Gv. は漢訳の『華嚴經入法界品』(六十華嚴・八十華嚴) と『普賢行願品』に相当し、藏訳は北京版では *Phal-chen vol. 26. 51* にある。むしろ、中国の華嚴の祖師方の注疏も参考とすることができる。

さてサーラドヴァジャ (略して Sdv.) 比丘は、文殊を含めると第七番目の善友であり、スダナ少年 (Sudhana-streṣṭhidraka・善財童子) は前友であるムクタカ長者 (Muktaka・この善友が長者と呼ばれる点は別に検討が必要) の教えを想念しつつ、ジャンプ州の尖端にあるミラスバラナ (Mīlaspharāna) という所に Sdv. 比丘を訪問する構想になっている。経典の理解、とくに大乘の場合、その叙述形式と表現内容の両面から相互の関連に注目しつつ考察することが方法として必要である。そこ

で問題となるのは、漢訳で「海幢比丘」と称される訳名についての疑問である。東晋代のブッダバドヲ訳(四一八〜四二二)以来、漢訳三品とも *Sāra-dhvaia* は「海幢」であり、タイトルに *[ga]* を補足して、*Sagara-dhvaia* とする版本・訳本もある。しかし現校訂での原文は *Sara* となっているのであるから、決定的に写本として *Sagara* とあるか、または、この比丘名の *sara* は *Sagara* の意でなければならぬ積極的理由がない以上、テキストのまま *Sara* と読んでよいのではないか。そうすればこの比丘名は堅固幢とか真実幢と訳されるべきであろう。一歩進めて *Sara* と読むべき積極的な理由も、この章の中に説かれていると見る。略説すれば、スダナ少年の観察した *Sdh* 比丘の深い三昧に入っている定身こそ「堅固」〈*sara*〉な身であり、その禪定の成果は、あらゆる観察において〈普眼・*Samanta-cakṣuḥ*〉「捨」〈*upekṣā*〉を証得したと呼ばれる般若の完成、すなわち定身のもの「真実」〈*sara*〉だからである。前友ムクタカは自心〈*sva-citta*〉の法門を中心において、見仏が説かれたが、ここでは身〈*kāya*, *śarīra*〉が課題となる。その定身から宇宙いっばいに多くのものを現出する源も、その中核〈*sara*〉であると考察されるからである。また経文の結論の部分に、比丘のもとで「堅固を獲得した」〈*ātaśāra*〉の語も見える。むろん、一般と同じく、「海」〈*Sagara*〉の用例とその概念は、この章にも数箇所で使用され、比丘の禪定による活動の展開を「海」に喩えることも可能であるが、決定的ではない。

Sdh 比丘の法門は極めて特異な形式をもち、比丘の身体十五の部分から、多くのものを放出する。①両足から長者・バラモン、②両膝がしらからのクシャトリヤなどの学匠、③臍からは聖仙、④両脇からは龍女、⑤胸からはアスラ王、⑥背骨からは二乗、⑦両肩からはヤクシャ、⑧腹からはキンナラ王、⑨口からは転輪王、⑩両眼からは百千の日輪、⑪眉間からは月、⑫額からはブラフマン、⑬頭からは菩薩、⑭頭頂の髻からは如来、⑮全身の毛孔からは光網が現出し、十五部分から出現したものをすべてそれぞれすばらしい活動をしている。

このモチーフは、古くは「ブルシャ(原人)の歌」(RV. 10-90)における巨人解体による世界創出・展開、あるいはその思想をうけたウパニシャッドにも散見できる。これらがG.P.の直接の素材といえないまでも、その表現形式と関連した仏教側の素材を *Sdh* 比丘の章の文字的背景としてきぐる必要があるであろう。

いっばう思想的には、三昧により到達した般若の完成がこの章の筋の中核であることは、法門名が、普眼の「捨」(無執着)の証得(中国の注釈には「捨と得」との対応で説明しているものがあるが、原意ではない)にあることに依っている。*Sdh* 比丘が堅固身であり、清浄な法門を指示し、そこに自在な活躍ができるのも、般若三昧にもとづく「捨」に立脚しているからである。(注記は省略)

チャンキヤー一世の往生思想

梶 濱 亮 俊

影印 北京版『西藏大藏經』Ⅱ 統篇(西藏撰述部) B 章
嘉全書 (The Complete Works of Ican skya) に、チャンキ
ヤー一世 (AD. 1642—1714) の著作した次の二つの浄土思想の本
が収められてゐる。

No. 6225. *Shit mchog sgo hbyed kyi dmigs rim mdor*
bsdus. (『最高の国土の開門』の觀想法の段階の概略)
No. 6226. *Bde ba cangyi shin du bgröd pahi myur lam*
“*Gsal bar byed pahi sgron me’ shes bya ba.* (『燈火
の光明』と名づけられた極楽の国土に行くための迅速な
道))

本稿は、チャンキヤー一世の浄土思想に関して以下の三点を考
察することにする。

一、なぜチャンキヤー一世が二浄土思想の本を著作したのか。
チャンキヤー一世が最初に仏教を学んだ僧院は、ダライラマ四
世 (AD. 1567—1616) とペンチェンラマ一世 (AD. 1567—1662)
の共通の弟子であった、トォイェ・チョキ・ギヤツォ (Donyod
choskyi rgyantsho) が建立したマムドにあったガンゼンチャ
ンベリャ (Dgañ ldam byams pa glin) 僧院であった。彼が

この僧院で初めて阿弥陀仏と出合つて、その後、彼の生涯で阿
弥陀仏の化身と言われているパンチェンラマ二世 (AD. 1683—
1735) に合うためにタシルンポ大僧院を二回訪問している。そ
こで彼はパンチェンラマ二世と合つて非常に感激し、さらに高
僧よりソオンカバ全書とパンチェンラマ一世全書とを学んでい
る。こういふ彼の生涯から、尊敬するパンチェンラマ二世は阿
弥陀仏の化身と言われており、阿弥陀仏の仏国土・極楽の国土
に如何なる修行をしたならば生まれることができるのか、と思
いつつ二つの浄土思想の本を著作したものと考へる。

二、チャンキヤー一世の著作した二つの浄土思想の本はいつど
こで著作されたのか。

チャンキヤー一世の生涯を辿りながら、この問題について考察
すると、チャンキヤー一世の生涯は大きく二つに分けられる。

a・チベットでの生涯。チャンキヤー一世のチベットでの生涯
の中で、彼はセラ大僧院(ラブン大僧院の説もある。)やタン
ルンポ大僧院等で頭教を学び、ギェムェタントラ大学等でタン
トラ仏教を学んだ。この頃、極楽の国土に生まれる方法を簡単
にメモ的に書いたものが、No. 6225 の『最高の国土の開門』
の觀想法の段階の概略』である。

b・晩年、清の皇帝に保護された生涯

チャンキヤー一世は晩年・五一歳か五九歳か不明であるが清の
皇帝に招待されて北京に行き、総管 (Dsa sag) の任務につき、
宋州寺 (Zungtu zi) を建立して住んだ。この頃、彼が北京で
著作したのが、No. 6226 の『燈火の光明』と名づけられた

極楽の国土に行くための迅速な道』である。本書は彼の浄土思想をまとめて著作したものである。

三、『最高の国土の開門』の観想法の段階の概略』について、本書はチャンキヤ一世が、ツォンカバ著『最高の国土の開門』と名づけられた極楽の国土に生まれるための誓願文』（影印 北京版『西藏大藏経』第一五三巻）とパンチェンラマ一世著『極楽の国土に障害なく行くための迅速な道』（The collected work of the 1st Panchen Lama vol.1a）とから文章を抜粋して編集したものであり、彼自身の文章はほとんどない。本書の目次は以下の如くである。

壽命文

一、諸経に説かれてある極楽の国土の特性

a・聖者無量寿智心藏陀羅尼

b・無量寿経 I

c・無量寿経 II

二、極楽の国土に生まれるための原因を成就する方法

a・無量寿経の中に説かれてある四原因

b・ツォンカバによって要約された極楽の国土

c・極楽の国土に生まれるために善根を積集する方法

(1) 大地等を浄化する方法

(2) アミターバ（無量光仏）を招待する方法

(3) アミターバ（無量光仏）を観想する方法

(4) 七支の誓願文をささげる方法

(5) 善提心を起こして善根をささげる方法

(6) 誓願文を唱える方法

(7) 通常の観想法

(8) 實際に適用する観想法

奥書き

以上のことについて詳しくは以下の二論文を参照してほしい。

1、拙著『チャンキヤ一世の生涯』中研所報 第二六巻三号

一九九四年二月 大阪工大摂南大学

2、拙著『チャンキヤ一世の往生思想の研究』摂南大学

創刊号 摂南大学

『瑜伽師地論』の菩薩地に関する一考察

——十三住説と発心——

清水海隆

『瑜伽論』菩薩地に示されている諸種の菩薩行を整理すると、次の三種類にまとめることができる。それは、①初持瑜伽處及び初持瑜伽處一切善提分法三分説、②十三住階位説、③四菩薩行説、の三種類である。

これら三種菩薩行の中の十三住階位説については、住品第四で三無數大劫に三阿僧祇劫の時間経過と結びついた、断障・得果が示されている。

この三阿僧祇劫の時間経過と関連付けられた所説は成熟品でもなされ、住品同様の三阿僧祇劫説が説かれている。

また、菩提品では第一無數劫超過の時に女人がその身を捨てて、男身を獲得するという「变成男子」思想が説かれている。

このような菩薩階位のうち、第一無數大劫で超過するとされる勝解行住・極歡喜住のうち、勝解行住は「諸菩薩從初発心乃至未得清淨意樂所有一切諸菩薩行」とされるが、発心の具体的説示は極歡喜住及び発心品においてなされている。

さて、勝解行住では、発心は「或於一時於大菩提離已発心而復捨捨」とのみ述べられ、詳細は極歡喜住に譲られている。

極歡喜住では発心として、六種菩薩善決定願が発心であり、さらに相・所縁慮・状・相・自性、勝利の四相をあげて発心を説いている。

これに対し発心品第二は自性・行相・所縁・功德・最勝の五相、異名、四縁、四因、四力、八勝利をあげて発心を説いている。

これら二箇所の所説を比べると、項目的には住品の相・所縁慮・状・相・自性、勝利と、発心品の冒頭の五相に示される自性・行相・所縁・功德・最勝とはほぼ同一の項目である。そして内容的には発心品の自性と最勝とは極歡喜住の善決定願の第一に相当し、発心品の行相と功德とは極歡喜住の状・相・自性に、発心品の所縁は極歡喜住の所縁慮にそれぞれ相当する。しかしそれ以外の発心品で言う所の異名以下の五項目は、内容的に対応・対立する記述は見出し得ない。

これは、発心関連説示が混乱していたとも、それに二説があったとも考えられるが、対立的記述が存在しない故、仮りに十三住の発心説は、発心の略説として述べられ、発心品説は詳説として述べられたと考える。それ故、十三住説で勝解行住に相当する発心は、発心品でその内容が詳述されるという構造が理解される。

最後に十三住と発心に関する若干の問題点をまとめておきたい。

すなわち、十三住中の極歡喜住段の末尾には「是名略説菩薩極歡喜住：四相発心故」と述べられ、極歡喜住の内容の一に四相の発心があげられている。これに対して、発心内容をとする住は勝解行住であり、発心が説かれる階位に相違がみられることにならう。

これについて、極歡喜住の発心勝利段は「諸菩薩發是心已超過菩薩凡夫異生地証入菩薩正性離生」と述べている。そして、発心後に正性離生に入るのは声聞の「已入正性離生住」に比定される極歡喜住であり、勝解行住は「趣入正性離生加行住」に比定される。この勝解行住では前出の通り「或於一時於大菩提離已発心而復捨捨」と述べられており、発心が堅固でなく、「退捨」があり得るとされている。ここから勝解行住では発心後退捨があり、極歡喜住にて堅固となるという構造が想定される。それ故、勝解行住と極歡喜住とで発心が示されるという発心所説階位の相違は、『瑜伽論』菩薩地の混乱ではなく、階位超過の段階を正しく反映したものであるとまとめられるのであ

る。

如来観の一考察

——『菩薩地』と『般若灯論広註』の比較を通して——

古坂 紘 一

『瑜伽師地論菩薩地』(BBh)によると、「凡そ彼の方によって説かれたこと、話されたこと、宣べられたことが、すべてありのまま(如実)であり、虚妄でない(無虚妄)ので、それゆえにターガタというのである。」(建立品)これは『スマンガラ・ウィラーシーニー』(S.V.)の九義の中の第六の定義に対応する。BBh 菩提品では「諸如来の十種の名号」として、如来、應、正等覺等の十名号を挙げるが、釈迦という名前はここに出していない。そして「如来」名号の由来について、言無虚妄故(avivatha-vacana)と云う。これは建立品の場合と一致する定義である。

また菩提品では「決定して一佛土中に二如来有りて俱時に出世すること有ること無し。」とするが、またさらに「若し如来の法性ならば、即ち是れ去来今世の一切の如来の法性なり。若し如来の制多の法性ならば、即ち是れ十方無邊無際は一切世界のあらゆる如来の制多の法性なり。是の故に我れ今現の如来を供すれば、即ち是れ其餘の三世一切の如来を供養す。」

云々。このように BBh では、如来を特に釈迦如来に限定して考えることはなく、むしろ三世十方の諸如来を信奉する立場を標榜していることが注目される。また BBh では、言無虚妄の諸如来のことばの力について、「一切如来の呵毀する所の業は皆現行せず。一切如来の讚美する所の業は如實に随轉す。」(住品)という。また「凡そ善・不善の業(行為)に愛・非愛の結果が生ずること、それは(如来の)処非処智力による」という。すなわち行為の因果関係は如来の如実に因果を知る智力によることとしている。上述のことばの力もこの如来の智力と同じ主旨をもつとすれば、三世十方の諸如来の智力にもとづくこととはが、世界の因果関係を成り立たせている、というのが BBh の如来観の特徴であることになる。

次に『般若灯論広註』(PPT)におけるターガタの定義を見ると、そこでは、「如」の意味が、涅槃(1)、三解脱門(2)、四諦(3)、四處(4)、仏法(5)、六波羅蜜(6)、菩薩十地(7)、八聖道(8)、福德智慧(9)、發菩提心・加行(10)、非外道の苦行(11)、慈悲等(12)、金剛喻定(13)、燃灯佛如来等(14)、非外道的な業障と煩惱障と所知障の捨離(15)、無礙(16)、分別と戲論の捨離(17)、真如(18—20)、二諦(21)、釈迦の生涯(22)、というように(18—20)の「真如」以外はそれぞれ各定義において異なっているのに対し、「來」の意味は、証得(1—5)、正等覺(現等覺)(6—12)、入涅槃(13—17—22)、得無所得(18)、了(19)、及び説(20—21)、というように、或程度までまった認識または言語の行為の型に集約されている。なお PPT には、

SV および『十住毘婆沙論』(JB)と一致する内容が多く見られる。SV がいうような「過去六佛のように」ということはでてこないが、JB に劣らず SV に多くの一致点を見いだすことができる。

また PPT では BBh のいうような三世十方の如来は考えられていないで、特に釈迦如来を指し示していることが注目される。しかし「真実をお説きになった方」という解釈は PPT と BBh に共通している。それは結果的には SV にいうところの *tathā + gada* の定義を継承していることになる。

しかしまた SV と JB と PPT を比べた場合 PPT の 1 と 19 に前二者との一致が見られ、しかも 1 と 19 に真理、真実の体得という点で共通性を持っている。従って、如来を真理、真実の体得した人とする定義がより一般的である。いずれにしても、如が來の因または縁(所縁縁を含む)であり、來がその因または縁の果に当たり、「如来」は縁起の關係性を表す概念となっている。そこに「縁起」の觀念との重なりが見られる。

ウッターラカ哲学における伝統と革新

今 西 順 吉

ウッターラカはインド思想史上極めて重要な人物であるが、その思想的意義については、神話的世界観から哲学への移行

という観点から、なお検討すべき余地があると考えられる。今日に至るまでインド文化において神話的世界観の果たしている役割が大きい事は否定出来ないが、思想史の上から見ると、神話からの脱却を試みた時期が存在した。それはウパニシャッドから仏教の成立にかけての時期であった。

ウッターラカは森羅万象の現象を存在論的に把握することを試みた。すなわち彼は、それを知るならば一切が知られたことになるような、万物の本質を追究し、万物の本質を「有(sat)と名づけた。その際、無から有は生じえない、有は有からのみ生ずる(Chand. Up, W, 2, 1-9) というのは一般の大前提であるが、それだけではシャーンディルヤの哲学におけると同様に、一種の直観的洞察にとどまる。彼は万物が有を本質とすることを進んで実証的に示そうとした。現象そのものは多様であるから、現象の多様性が可能となる根拠を具体的に例示して論証するために、光熱(tejas)、水(ap), 食物(anna)の三要素説を考案した。この三種を取り出したこと自体を彼の発見とすることは出来ないが、彼の功績はこれを独自の三要素説として組織し、それによって万物の成り立ちを説明しようとしたことにある。彼によれば、要素としての光熱・水・食物は現実に経験知覚されるものではなく、現実に経験知覚される光熱・水・食物のそれぞれがすでにこの三要素から成っている。例えば、現実に燃えている火(agni)の中に赤・白・黒の三色が認められるが、それが要素としての光熱・水・食物の色(rūpa)であるという。そして具体的な個物としての「火」などにおける光

熱・水・食物の「色」こそが真実 (satya) である。かかる存在論的立場の必然的帰結として、燃える「火」は三要素から成るものと見なされた。ヴェーダの世界観において、祭壇に燃える火は祭の実行にあたって中心的位置を占めるのみならず、火そのものが神格とみなされ、また万物にあまねく存在するものと考えられていた。しかるにウッデーラカの存在論によれば、「火」は火として個性、「火性」(agnitva) を剝奪されて、三要素に還元されることになった。同じことが従来諸神格に関してもあてはまる。ヴェーダ以来の現象観によれば、万象の背後には神々 (devās) が存在しており、万象は神々の顕現として理解された。知覚される姿・形は rūpa と呼ばれるが、rūpa は色と形の複合体としての現実の事物を意味する。従ってあらゆる存在は神々の現れ・現象形態 (rūpa) とみなされていた。ウッデーラカが三要素を神 (devatā) ただしここでは「原理」の意味で用いられているが) と呼び、現実を知覚されるのはその「神」の色であるとしたのは、かかる神話的世界観を継承するものである。しかしその結果として、現象界の個物は個物としての積極的な意義を失い、それら万物の根底にある「有」という實在、あるいは「彼岸」に対してすべての関心が注がれることになった。そして神話的世界観において最も重要な神格の一つであった「火」がその個性を剝奪されたことに象徴されるように、神話的世界観の否定でもあった。

ここでは、現象 (rūpa) を現象として見るのではなく、現象の本質 (cf. ātadātmya, M, 8, 7, 9, 4:10-16, 3) に対して眼を向

けるという思考方法が明確に体系的構造化を遂げている。この思想自体が後のインド思想史において重要な意義を有したことは言うまでもない。しかしここまで思想的に徹底すると、眼前の現象から、その背後に想定されるごとき實在・実体の觀念を切り離して、現象をありのままの現象として眺めるべきではないかという、新たな思索を展開させる契機ともなりうる。そしてそこに成立したのがとりもなおさず唯物論や仏教の五蘊説への展開を用意するものであったと言わなければならない。これらが神話的世界観とは無縁の立場にあったことも併せて考慮されるべきであろう。

唯識無境についての一考察

菊地 哲

我々は外界に様々な事物を認識し、それが実在すると考える。仏教、特に唯識仏教ではそれを顛倒、すなわち誤ちであるとする。逆に外界に事物を認識せず、実在しないと見るのが無顛倒、すなわち真実ということになる。

以上述べたような基礎的な唯識思想を考慮に入れば当然のことではあるが、唯識論書において「外界に事物が実在する」というような表現は、決して見られない。ところが、唯識仏教において重要な用語の一つに「顕現する (snan ba)」という言葉

葉があつて、*「外界に事物が顕現している」という表現は、よく見受けられる。それでは、外界に事物が「顕現している」(s-ah ba) ということと、「実在する (yod pa)」ということとは、如何なる違いがあるのか、その探究を今回の研究発表表において試みた。以下、その結果を簡単に述べてみたい。*

まず、顕現することであるが、撰大乘論第二章の世親釈の中で、この顕現するという言葉について、世親が次のように注釈しているのが見られる。すなわち「顕現するとは、対象物として認識することである (snan ba shes bya ba ni don du dmigs pa) 」と述べられていて、これによつて顕現すること、この最も基本的な性格を一言でいえば、それは「認識 (dmigs pa) である」ということが分る。特に dmigs pa という言葉に注意したいが、この dmigs pa という言葉は何かある対象物を客観的存在として捉えるという意味であるから、そこには必然的に客観に対する主観としての自分、私というものが立てられていなければならない。従つて顕現するとは、対象物が私によつて認識されるということである。それをもう少し分り易く言えば、私によつて様々なものが見られたり、聞かれたり、知られたりするということであり、更に言えば対象物を介在してそこに私という自分を中心とした世界が、開かれてくるということでもある。世親は注釈の中で、*「我」というものの対象物 (bdag hid kyi don) が顕現する」という独自の表現で、それについて述べている。つまり、自分の執著や偏見を通して作り上げられた「自分」とつての「対象物」という一つの虚像が*

現れるということなのである。またそれは、三性説の立場から言えば遍計所執性に属するものであり、唯識仏教の上では皆無なるものであつて、真の意味での実在とは異なるものということになる。

またそれとは逆に、唯識仏教における真の意味での実在とは何であるかという点、そういう我というものの対象物が顕現することの全くなくなった状態と言へる。世親は注釈の中で「我」というものの対象物) として顕現することが全くなくなるといふことは無我なるものだけが実在するものとなつていふことである (bdag tu snan ba gran med par gyur pa hid ni bdag med pa tsam yod par gyur pa hid yin te) 」と述べている。ところで、我というものの対象物というのは自分の執著や偏見を通して作り上げられた「自分」とつての「対象物」といふことであつたから、そういうものが顕現しない、というのは換言すれば、「自分」とつて」といふ自我意識の埋没した状態、すなわち対象物と自分との間に所取、能取といふ二元的な意識が介在しなくなったいわゆる境識俱泯という状態と言へる。それを世親は、無我なるものの実在性 (yod par gyur pa ni) と表現しているが、当然それは三性説の立場から言えば円成実性に属するものであり、唯識説における「無の有」といふ真の意味での実在ということになる。つまり、無著や世親が、「唯識無境」といふ言葉によつて否定しようとした外境というものは、あくまで「自分」とつての外境」といふ虚像やイメージであつて、そういうものが払拭された時、逆にそのものが

もつ本来の姿が有となつて現し出されるといふことになる。

『雜阿含經』の傳承について

細田典明

『雜阿含經』は、パーリにはない、弟子所説品と仏所説品を立てるため、部派における両品の傳承は注意される。また、仏所説品は弟子所説品に比べてその意義内容が明確ではなく、検討されるべき課題として、本稿では蘊品中卷五所収の単經と仏所説品病相應を構成する諸經（卷四七・二二六五一六經、卷三七・一〇三三一一〇三八經）との関連を考察する。

『雜阿含經』において經の省略や引用がなされる際、具体的に經名を挙げる場合があり、省略經の中で「差摩迦修多羅。如五受陰處説」（大・二六七頁下）とは、仏所説品病相應から蘊品の差摩經（卷五・一〇三三經）を指しているが、同時にこの經は夥しく引用される。すなわち、「又摩「比丘」經」（卷二一・五四〇、五五四經）、「又摩「比丘」修多羅」（卷四七・二二六五一六經、卷三七・一〇三三一一一、一〇三四四經）、「差摩「迦」修多羅」（同・一〇二五、一〇三三〇、一〇三三六經）であるが、これらの引用は差摩比丘が自身の病状を三種の比喩に喩える文を指し、その用例は仏所説品病相應に集中し、前掲の省略は差摩經を病相應の一經とも数えているのである（訳語の相違につ

いては割愛する）。

病相應内での經の引用をさらに見れば、阿濕波誓經（一〇二四經）は跋迦梨經（二二六五經）を引用するが、兩經は冒頭に富隣尼を瞻病者とする長文の共通部分を有しているため省略をなし、その中には差摩經の引用も含まれるのである。また、婆藪長者經（一〇三五經）・耶輸長者經（一〇三七經）は達磨提那長者經（一〇三三三經）を引用するが、この經は給孤獨長者經（一〇三三〇經）を受けたもので、結局、阿濕波誓經同様、差摩經の引用を含むことになる。パーリに対応經の無い婆藪・耶輸兩經は殆ど略經に近い短經で、達磨提那經を引用するのは、兩長者が達磨提那長者同様不遺果を得たためと考えられる、病相應後半の九經「達磨（摩）提那（離）經を二經とすれば十經」（一〇三三〇一八經）は病氣の長者等に預流・一來・不遺果を記すが、在家者への問病説法として構成される点は仏所説品の対法者に関する特色が看取される。こうした差摩經の引用は、通常「乃至」とする定型句の省略に他ならないが、内容的に見るならば、前半の九經「差摩迦經も一經とすれば十經」（二二六五一六經、一〇三三一九經）は病比丘の阿羅漢果をめぐる問題であり、初二經は自殺者跋迦梨・闍陀に阿羅漢果を記別しその般涅槃を伝えるが、蘊品において差摩經に続く諸經（一〇四一六經）が漏盡阿羅漢の死後の行方を問題とする点に対応している。したがって、病相應における差摩經の引用は差摩經を初めとする一連の經（卷五所収）を意識したものと考えられる。さらに、跋迦梨經も阿濕波誓經もパーリでは蘊品に属するば

大乘論釈』では、この八事と二事を「浄土の中に八の不可得と二の可得と有り」として出している。

『瑜伽師地論』は、まさに大乘のアビダルマを指した文献であるが、その授決訳分の菩薩地の部分（直前に『解深密経』全体の引用がある）で、本地分の「世界の無量とは、十方における無量なる世界の無量なる名号の各々の差別である」を承けて、一切の世界は「清浄なる世界」と「清浄ならざる世界」とに差別できるとなし、前者には三悪趣、三界、苦受が存せず、もっぱら菩薩の僧が住しており、第三地に入った菩薩が願自在力によってそこに生を受けることができ、凡夫や声聞・独覺、そして凡夫の菩薩がそこに生まれることはありえない、と説く。そして、經に「発願即往生」の如く説かれるのは、怠惰な者を導くための密意の説法であると解す。なお、ここに第三地の菩薩というのは、七地説の上のことで十地説では初地（歡喜地）に当る。

アサンガの『大乘阿毘達磨集論』では、苦諦とは有情世界と器世界のこと、となして、地獄・餓鬼・畜生・人・天の五趣と三千大千世界とを説明し、その世界の前者は「業と煩惱の所生」(karma-kleśa-janita) 後者は「業と煩惱の所起」(karma-kleśadhīpateya)である、となす。そして続けて、「しかし、清浄なる世界がある」と説いて、その世界を、業と煩惱の所生ではなく、業と煩惱の所起でもないから、苦諦の中には摂められない、となす。その世界は「大願による清浄なる善根のすぐれた力によりもたらされる」のであって、「不可思議であり、た

だ仏のみによって覺せられる」ところであり、けっして禪定者の禪定の境界ではなく、まして思惟分別者の境界であらうはずがない、とアサンガはそこで説くのである。

瑜伽行唯識学派の仏身仏土観は、『大乘莊嚴經論』の「菩提品」を経て、アサンガの『撰大乘論』で一応完成するのであるが、その三身説による仏国土観では、「清浄世界」すなわち「浄土」は諸仏の「受用身」(報身)の仏国土となり、「穢土」は「變化身」(化身)の仏国土ということになる。いうまでもなく、前者の一つが阿弥陀仏の極楽浄土であり、後者の一つが釈迦牟尼仏のこの娑婆世界である。「自性身」たる「法身」の「法界」「仏地」のあり方や、仏智のはたらきとしての仏身・仏土観については別に考察する。

Ślokavārtika にみられる原子論

——部分と全体——

寺石悦章

0 ニヤイヤ学派(N派)やヴァイシュニシカ学派(V派)は、外界の事物は実在であるとする。これらの学派では、外界の事物は原子から構成されていると考えるから、必然的に原子は実在であることになる。

クマーリラは、それまで他学派に比べて不十分であった認識

や存在等の分野に関するミーマンサー学派の理論を整備した。彼はその際、N派やV派の理論からかなりの影響を受けており、外界や原子の問題についてもそれらの学派と基本的に共通の立場に立っている。しかし彼の *Sokavattika* (SV) では、N派やV派の論書と比べて原子についての議論が極めて少なく、原子の問題が積極的に論じられていたとは言えない。それはなぜであろうか。

1 クマーリラは、外界や原子の問題に関して基本的にN派やV派と同じ立場に立っているにもかかわらず、それらの学派とは一線を画そうとする態度が見られる。

部分と全体がどのような関係にあるかという問題に関して、二つの典型的な見解がある。一つは、全体は部分の集まりとは別個の存在だとするN派やV派の見解であり、もう一つは、全体は部分の集まりに過ぎず、部分こそが実在だとする唯識学者の見解である。クマーリラはこの二つの見解を引き、そのうち唯識学派の見解のみを批判しているが、N派やV派の見解に賛同することもせず、いずれの見解が有力とも言えないと結論づけている。

原子が認識の対象になるかどうかという問題に関しても二つの典型的な見解がある。一つは、原子は認識の対象にならないが、原子が集まったものは認識の対象になるとするN派やV派の見解である。その場合、原子から構成された全体は原子とは別な存在であるから、一方のみが認識の対象になっても問題は生じない。もう一つは、原子も原子が集まったものも認識の対

象にはならないとする唯識学派の見解である。これについても問題は生じない。

クマーリラは原子が集まったものが認識の対象になると考えている。しかし、認識の対象となるのは単に原子が集まったものではなく、原子とは別の集まりであるから、この見解はN派やV派の見解に極めて近い。しかし彼はそれを *samūha* と呼び、N派やV派の用いる全体 (*avayavin*) という語は用いていない。またクマーリラは、*普遍* (*gamaṇa*) と全体とを明確に区別しているが、ここでは全体とはほぼ同義であるはずの *samūha* を普遍であるとしており、全体とは異なることを強調している。

2 唯識学派はクマーリラの最大の論敵であり、SVでは随所で唯識学説が批判されている。中でも唯識学派による原子論批判は、クマーリラの基本的な立場からして到底容認できない見解と考えられる。しかし外界の実在について論じる章においても、原子の問題は付随的に極めて簡潔に論じられているに過ぎず、また他の章においてもまとまった形で反論は見られない。のみならず、唯識学派に対して、ミーマンサー学派は必ずしも原子を認めないと述べている箇所がある。SVでは、基本的には原子の実在を前提に議論が展開されているが、その箇所では、対立しているはずの唯識学説を容認しているのである。

3 このようにSVでは、基本的には同じ立場に立つN派やV派とは一線を画そうとし、対立する立場に立つ唯識学派の原子批判に対しては、十分な反論を行わねばかりではなく、時

にはその学説を容認している。

クマールラが外界実在論の立場をとっている点、またSVの随所で唯識学説が批判されている点からすると、クマールラのこのような態度は一見理解し難い。しかしクマールラはSVにおいて、唯識学説を一方的に批判するのみではなく、その優れた部分を積極的に自らの学説に取り入れようとしている。この問題に関しても、彼は唯識学説の優れている点を承認しており、それに抵触することを避けているために、原子の問題が積極的に論じられていないものと考えられる。

注(一) Vanavāda 章 k. 76cd-81ab. (二) Anumāna 章 k. 177-178. クマールラは単に原子が集まることを saṃghāta と呼ぶ。(三) Śūnyavāda 章 k. 262-263. Anumāna 章 k. 184-185. (四) Vanavāda 章 參照。(五) Anumāna 章 k. 181-182. (六) 例えは Vākyaḥikaraṇa 章 k. 152 などによつて、反論と見なされるものが散説されている場合もある。しかし、内容的には十分な反論になつていない。(七) Anumāna 章 k. 183.

仏伝に登場する聖樹崇拜について

宇治谷 顯

仏教興起時代、聖樹崇拜は仏教のみならず、バラモン教におい

ても民衆の支持を得ていた。この聖樹崇拜の起源は非ブリーアン文化の土俗信仰にあり、このことはすでに諸先学の論究により容認されることである。おそろしくこの聖樹崇拜は仏教興起とともに、かなり早い時期に受容されたものと思われる。しかし、この聖樹崇拜が仏教教団に受容されていくプロセスや仏教徒間における理解等、必ずしもこの疑問に答える明確な結論は予定しがたい。そこで仏伝に登場する聖樹崇拜について、ウェーサーリーの地における伝承をもとに考察する。

釈尊はその晩年、故郷カピラ城を目指しての旅の途次、ウェーサーリーにおいてウマツシ族の七不退法について説かれる。『MAHA-PARINIBBANA-SUTTANTA』は、その六番に「チャッキン人は内外のウマツシチャーヤン (Vajji yāni tani Vajjinaṃ Vajjicetiyaṇī) に A を示す」を敬び、尊び、崇め、支持し……」と記し、後述に釈尊はウェーサーリーのサーランダダチャーヤン (Sarandada cetiya) 以下 B と示す) に住んでいたと伝える。サンスクリット本における相当箇所は、A を「ウツジ人の四方のチャーヤン (Vrjinaṃ carudikṣu Vrjicetiyaṣa)」と記すが B は欠く。また、漢訳諸本はその相当箇所を次のように訳す。『遊行経』は A を「宗廟に恭しくして、敬を鬼神に致す」と訳し、B を欠く。『般泥洹経』は A を「天を承け地に則り、社稷を敬い畏れて、四時に奉じる事」とし、B を「急疾神舎」と訳す。『般泥洹経』は A を「天を承け地に則り、鬼神を敬い畏れて、四時に敬い順う」とし、B を「止蹠神舎」と訳す。『大般涅槃経』は A を「国内の支提を修理し、

「供養す」と訳し、Bを欠く。『毘奈耶雜事』はAを「制底において、供養を常に修す」と訳し、Bは夏期三ヶ月ヴァッジ国において住むところと伝える。

さらにパーリ本は、釈尊がヴェーサーリーのチャペーラチェーティア(Capalan cetiyā)以下Cと示す)に休息し、聖樹群を讃嘆された(以下Dと示す)、と伝える。サンスクリット本においては、ヴェーサーリーの樹々の美しき、楽しさをより誇張した内容で伝える。漢訳本における相当箇所は、総じて簡略に訳すが、その訳語に注目される。『遊行経』はCを「遮婆羅塔」と訳し、Dを欠く。『仏般泥洹経』はCを「神樹下露座」、「般泥洹経」は「神地」と訳し、Dを「大いに染む」とか「神が護るところ」と伝える。『毘奈耶雜事』はCを「制底神樹下」と訳し、『大般涅槃経』は「遮波羅支提」と音写し、Dを共に「甚だ愛し楽しむべし」と訳す。

これら訳語から、チエーティアには樹木があり、その樹木は神樹として崇拜され、そこには精霊を祭る祠が建ち、鬼神が住むという意味を訳語に反影している。この鬼神とは、後に仏伝の伝える夜叉神のことであり、『スッタニパータ』や『ジャータカ』等の伝承と比較すれば容認されるであろう。では何故、訳者たちは夜叉神と訳さず鬼神及び社稷と訳したのか。おそらく種族社会の守護神としての役割りを課せられた夜叉神は、種族に敵対する人々を害することもあったであろう。釈尊の教化は、当然これらの非アーリアン種族にも及んだのであり、その総てが釈尊の教化に敬順したとは信じがたい。時として、そこ

にはトラブルや不和が生じたと考えるほうが妥当であろう。漢訳者たちは、時として反仏教的態度を示す夜叉神をそのまま訳語としてあてるには忍びなかったのではなからうか。

『大般涅槃経』や『毘奈耶雜事』の訳語には、当時の仏教教団の様相を窺うことができる。「支提」、「制底」とは仏塔を示す言葉であり、この時代には、聖樹崇拜及び夜叉神は仏塔崇拜の中に融け込め、民衆の支持を得ていたものと考えられる。(註省略)

仏教におけるサンジャヤ説批判

茨田 通俊

仏教では、思索の対象としての種々の課題について、特定の主張を成さずに解答を避けている。この無記(vyākata)説に現れる諸課題の型式は多岐にわたるが、その中でも世界の常住・無常、世界の有限・無限、靈魂と身体は同一か、異なるか、そして四句分別による catuṅgata の死後存在に関する問いは十無記と呼ばれ、パーリ仏典に頻出する課題である。

この仏陀の無記説と同様、絶対的な立場に執着することを回避した思想家に、サンジャヤ・ヴェーラッティプッタ(Sañjaya Belatthiputta)がいる。彼の教説は、Digha-nikāya 第二経の『沙門果経』(Samaññaphala-sutta)に六師外道の一人として

描かれている。その内容は、他世 (paro loka)、『化生の有情 (sata opapātika)』、善悪業の異熟果 (sukata-dukkatānam kammanam phalam vipāka), taḥāgata の死後の存在に関する問いについて、ことごとく曖昧な態度を取り、明確な解答を下さないというものである。

ところで、このサンジャヤ説と先の十無記で問われる課題とを比較すると、両者は taḥāgata の死後の存在に関する問いのみが共通で、それ以外は異なる課題を扱っていることが知られる。この両説の間に存する相違は、意外に看過し得ない問題ではないだろうか。

サンジャヤ説に現れる課題のうち他世、化生の有情、善悪業の異熟果の三つについては、『Dīgha-nikāya 第二十三経の『パーヤーン経』(Pāya-sutta)』でも問題とされている。王族パーヤーン (Pāyasī) が、各種課題の価値や存在を一切認めないと主張するのに対して、仏弟子のクマーラ・カッサパ (Kumārakassapa) は、逆に以下のような諸課題を肯定する論を展開する。

『実に王族よ、この理由によって、汝は以下のように信じてるがよい。』他世はある。化生の有情はある。善悪業の異熟果はある』と (DN. Vol. II, p. 319)

つまりここでは、仏教の立場として、他世、化生の有情、善悪業の異熟果の存在を認めているのである。

また、パーリ仏典中には、次のような布施以下の十種の課題について、その意義、存在を肯定する主張が、仏説として頻繁

に認められる。

「布施はあり、供養はあり、供物はある。善悪業の異熟果はある。現世はあり、他世はある。母はあり、父はある。化生の有情はある。世間において、正しく到達し、正しく行い、現世と他世を自ら知り、自分の目で見て、〔他者に〕説く沙門婆羅門はある」(MN. Vol. I, p. 402 etc.)

サンジャヤ説に見られる他世、化生の有情、善悪業の異熟果の三種の課題はここにも含まれている。同じ十種の課題の意義、存在をことごとく否定し、六師の一人であるアジタ・ケーサカンバリン (Ajita Kesakambhali) にも帰せられる断滅論と常に対となつて、この主張が説かれることを鑑みれば、そこには、仏教における倫理、道徳に対する積極的な肯定姿勢が反映されているとみてよいだろう。解脱を目的とした出世間的ヴェルでは無記説が唱えられる一方で、一般的には、業報輪廻の思想は仏教において受容されており、それを背景とした世間的レヴェルでの社会倫理が重視されたのであろう。

さらに、六師外道の諸師が概ね唯物論的、非道德的な主張を成す点を考慮すれば、サンジャヤもまた、業輪廻に基づいた善悪業の異熟果等の存在を否定しないまでも肯定もしない者として、他の六師と同じ批判の対象にされたことは想像に難くない。

以上から、十無記とサンジャヤ説で取り上げられる課題の内容に差異が存する理由については、仏陀の無記説とサンジャヤの判断中止思想が類似するために、両者が混同されることを憂

慮した經典の作者が、善惡業の異熟果など仏教が肯定する課題をサンジャヤ説に混在させることによって、倫理面に関した問いに対する解答までもサンジャヤが回避したことを表し、仏陀の立場との相違を明確にしたのではないかと推測されるのである。

密教における『法華經』理解

福田 亮 成

密教というものを大乘仏教の發展形態と位置づけてみれば、後期密教はあまりにも特殊であろう。密教を独自の教学体系というならば、大乘仏教とは一線を画す必要があるであろう。密教は大乘仏教の中心思想である中觀や瑜伽唯識の思想が、その基層を形成し、その基礎教理の上に成立した上部構造といわれるが、それら大乘仏教思想が当然の帰結として密教化したのであるろうか。大乘仏教の密教化ということがいわれるが、その密教化というものの起点が奈辺にあるのか、その内容はどのようなものであるのか。そのような疑問をかざして密教文献を商量しており、ここではその一つとして『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』(一卷(不空訳))、『法華曼荼羅威儀形色法經』(不空訳)を取り上げ、若干の考察を加えてみることにしたい。

中国唐代に活躍した善無畏(六三七～七三五)・金剛智(六七一～七四一)・不空(七〇五～七七四)等がかかわった密教文献(當論考の密教の範圍)には多く『法華經』に関する言及がみられる。例えば『大同經疏』や『金剛頂經大瑜伽秘密心地法門義訣』等があげられるであろう。

當儀軌は、經名に示されているごとく『法華經』を取り上げ、それを密教の実踐法にのせ一つの修行体系に構築したものであるということができよう。

まず、當儀軌が依用する『法華經』について述べる必要がある。まずその冒頭に『法華經』二十七品の名称とその内容が四句一偈で掲げられ帰命が捧げられる。それによれば、羅什訳『妙法蓮華經』に一致している。但し「提婆達多品」が欠れていることが疑問としてゐる。さらに、大悲胎藏大曼荼羅(中央に八葉蓮華?)といわれる曼荼羅の中心には、「見宝塔品」から多宝仏と釈迦牟尼如来が八葉蓮華上に同座してゐるをおき。「序品」の対告家から八大菩薩、四比丘。さらに第二院に四供養、八大菩薩、四供養(内外八供養、金剛界曼荼羅より)。第三院には四天王、龍王・緊那羅・乾闥婆・阿脩羅・迦樓羅の各一尊。それに密教仏の四明王を加えた諸尊構成による曼荼羅を造壇し、墨拵して。その壇中に於て鷲峰山と成し、山峰上に一心專注して釈迦牟尼が妙法蓮華經を宣説してゐることを觀想し、その妙法蓮華經にたいし殷重の心、難遭の想を起すべきであるとし、行者が了了分明に鷲峰山の頂空中に住し、妙法經王に値遇する。その一一の文字が金色となり、光明が虚空に列な

り、一一の文字が仏身に變じ、虚空に遍満して持経者を圍繞する。その持経者が一品、或は全部を緩ならず、色ならず誦することによって、やがて法身真如觀に入るのである。

法華三昧などによって説かれる世界は、もっぱら密教の実踐法が骨子となっている。本文中、大教主遍照如来成道法・修眞言行によって菩薩道を密行する・念誦儀軌・教王菩薩の道法・眞言秘密の法・眞言行菩薩の方便儀軌・眞言門の儀軌として説かれるそれが、いわゆる密教であろう。そして、その中に具体的に『大同經』の十縁生句、『金剛頂經』の五相成身觀、さらには阿字觀門が加えられ、修法次第のベースが形成されている。

そこには、『法華經』の主調をたくみに密教の修法次第におけるこみ、それら二つの立場から各々の成仏を導びいてくるのが當儀軌の特色であろう。

一つの前提となる密教行法の典型があり、それに『法華經』をのせ、『大同經』、『金剛頂經』からの援用によって全体を構成したのが當儀軌の当体であろう。大乘仏教の密教化という視点からは密教からの『法華經』包摂というパターンの中に入れられるにちがいない。最後に文中の如来藏説の記述をあげれば、上は因、下は果であろう。

一切衆生の身中に皆な佛性有りて如来藏を具せり、一切衆生は無上菩提の法器に非ざるもの無し。

有情と無二無別なり

一切有情は如来藏の性なり、普賢菩薩の身は一切に通ずるが故に、我と普賢と及び諸の有情と無二無別なり

「涅槃と光明」について

——華嚴經の場合——

河村 孝 照

最近、笠井貞教授は、道元禪師とクザームスの光明について、両者を比較して、道元の説くところは、光は仏であり、また三昧中の人であるのに対してクザームスは、光は神であり、人は神の光を分有するものであるという相違のあることを指摘せられた。

仏教にあつては、智業は光明であり、三昧は光明であり、涅槃は光明であると説かれることは、原始仏教以来、大乘仏教に至っても変りはない。それよりいえば、涅槃と光明とは、修行者の境涯の同一内容をいったもので、そのとき光明は修行者の境地を象徴的に説かれたものであるとしばしば説明されてきた。

それにしても、釈尊の光明觀の中には、例えば中部二二八、随煩惱經において、釈尊正覚以前における光明の現前と消失の經驗を阿那律に説かれているが如きは、光明は単なる仏徳の象徴ではなく、修行者におこる、具体的な威徳と考えてよいと思ふのである。

華嚴經における涅槃は、有余、無余の二種を説くが、これはまた菩薩の命終をも含めて説いている。また光明については、両足、両膝、眉間などからの放光について説かれているが、さらに華嚴經は離世間品において菩薩の兜率天よりの命終を説くとき、十種の示現ありとし十種の放光を説くのである。それは、離世間品に入って普賢菩薩の二百句の間に対して普賢菩薩が答えるその中に示されている。六十華嚴卷四十三に、菩薩が兜率天において命終するときの状況をつぎのように伝える。命終のとき、第一に足下の相輪において大光明を放つ、第二に眉間の白毫相の光を放つ、第三に右掌の中に大光明を出す、第四に両膝より大光明を放つ、第五に心中より大光明を放つ、第六に一切毛孔より大光明を放つ、第七に正法堂の中に大光明を放つ、第八に樓閣より大光明を放つ、第九に足下より光明を放つ、第十に小相より大光明を放つ、等の十種の示現を説いているのである。これが菩薩の命終時における放光である。

この菩薩は兜率天において命終し母胎に降神して世間に下生し、以後、大般涅槃に至るまで八相成道を示現するのである。この命終時の菩薩の放光はただちに般若の顯現とは考えられないので、この光をどう理解するか。

この光の理解にあたって、華嚴經の中にこれを求めればやはり十地品における各階位の菩薩の境地について検討すべきであろう。十地品のなかでこの菩薩の境地をおし測れば、第三の発光地を指示することができるのではないか。それは釈尊が正覺以前において光を認めたときの境地と相似点が認められるから

である。釈尊は三昧の出入によって光の生滅を経験せられ、この光明を禪定の尺度として有覚有観、無覚少観、無覚無観の三定を修せられたことが中部經典隨煩惱經（中阿含經長壽王本起經第一）に説かれているが、この華嚴經の第三地の菩薩はよく一切の有為法を觀察し、衆生とともに有為法を遠離し、智の解脱にむかい、そしてこれらの諸徳は禪定によるものであると思惟し、有覚有観、無覚有観、無覚無観を修して色界四禪、無色界に入ることとを説いている。而してこの第三地を發光の地と称するについて単独經典十地經は、第三地の中は願を増長し、法明を得るが故に發光地というところより考察すればこの地は法の輝であることがわかる。このことは第六地、第七地において説かれる般若の現前とか、般若による一切法如実覺などとは異なり、世親釈の十地經論の説明のように、法があらわになるから發光と名づける（西藏訳）といった境涯であろうと考えるのである。

このように放光には、般若そのものの放光と、般若そのものではないが、法があらわになって照り輝く放光とがあることを指摘することができるのである。このことは修行者の命終時には、法を見ることができるとするほどの者は何に程か自己において光明を経験することができるかと理解してよいのではないかと考えるのである。このように光明を解釈すれば光明には象徴性と、またきわめて具体的な威徳をあらわすものとあり、後者の光明が菩薩の命終時に示現される、これを華嚴經は説示していると解釈できるのである。

「新人間親子説」について

宮田 十寸穂

神ナキ知育ハ智慧アル悪魔ヲツクル ガリレオ、訓言

右の言葉は十六・七世紀イタリアの有名な科学者、天文学者、地動説で宗教裁判を受けた人で、真摯な吾々への警告の言葉として座右の銘として居る。始源教は或る方に大和民族の原始宗教探究に關連して申し上げた処、大成を祈るとお葉書を頂戴致し今日に至ったので有ります。其の間私の研究に大いなる衝激を与えたものは例の人工受精の我々生命発生の根元論証で有ります。私の人間原点考学の配偶説も時間を加える事に因て親子説に発展させる事に成りました。人類教は社会学の創始と言われたオーギュスト・コントを創唱し教会設立し自らは大司祭になられたと清水幾太郎著、岩波新書版に書かれた事を記憶して居ります。私のは人類その者が神で有るというのでは無く文字通り人類を構成する構造分子が総て各民族種族を問わず平等に親子同志の一団が集まって人類を構成して居るのだという意味なのです。茲で重要なのは一人／＼が五十五億余人集まって人類を構成するのか、或は親子という一つの纏りの集ったものかにあるかという事です。個人の集まりで有ろうが親子の集まりで有ろうが數に關係無く平等に生きる為めには何うしても欠く

事の出来ない現象が両者に共有しているのです。何か？産声です。人は二度死にあふと丸山圭三郎教授は申されたが、私の信んじて一生の守り神として居る産靈神ウツクシノカミはドーモ私だけが信んじて安心立命のお守りにして置くだけでは済まない様な気がしてならないです。唯、産声で胎内を離れて呼吸（呼吸） 酸素を血液に送り込んだ「空氣」の存在が不思議とアルケー（アルケー）（哲）／初めのもの、原点、イオニア学派のアナクシメネスの「空氣」と一致した事、又医学、古代の哲学上においても問題としているプネウマ（Pneuma）（哲）氣、呼吸、靈氣、人間生命の原理等訳されているのと一致するのも古代人の考えを含めて現実に生きる為には空氣が必要となるを産声が示したのは貴重に価する。唯産靈神を大和民族崇敬の天照大神或ハユダヤ民族の「母がユダヤ人」ニ非ラザレバユダヤ人に成り得ない母性が産靈神を人類発生の基点唯一と信んずるや否やも心懸りの一つである。今哉、世界の趨勢はマーストリヒト条約成立へと撥みを見せて居る様にも見える。一方では近代的個人主義の國、米國にもロバート・N・ベラーの「心の習慣」では無いがミーズがほぼ同じ意味になり負の側面だけが癌的な増殖を続けている様に見えるとし、個人主義と命名した仏國人トクヴィルはそれを平等性と見ていた（同書はじめに）と米國人にしても個人主義に疑問を表す様にも考えられる、又エマニュエル・トッドの新ヨーロッパ大陸全州を一瞥するに彼は諸民族を分類しながら彼の帰結は「家族制度」に人類学的な次元に見出したと考えるとして居る。家族制度と欧州という処に人間親子説を新たに

唱える者にとっては妙に興味を惹く。ニコラス・ルーマンの「来るべき知」劉草書房では無いが西欧の合理主義の絶対性、真理性の「解体」の後に来る「知」を云々していると。唯、多くの例が示した様に今人類はバラ／＼では駄目なので、「バベルの塔」の示した様な状態では有限地球に生き残れる人類は何うなるか毎度考えざるを得ない。「ちちははもおのれも知らぬ産声を気付きし時ぞ己れ生きれたり」ますほ。身心一致であり無言の全身心体得による「産声」を人類一致に求めて始源教は従来の宗教と異なり、唯生きるのみの己の生涯と之れを安心・立命の根元と信じる己のみの宗教？である。国際協同組合原論は人類元々親子なるバラ／＼に非らざる自然結合体より出発すべきであるとする。此文が私を後援して下さい。た広幡忠隆侯爵、徳川宗敬伯爵、稲垣長賢子爵に生前御目にかけてられなかつた事を残念に思つて居ります。

本生経における四姓の意味

——『六度集経』を中心として——

伊藤 千賀子

本生経とは大乘という自覚のもとに編纂されたものであるが、同時にそれが編まれた時代および編者の思想や社会のとりえ方が色濃く反映しているものである。

本稿は二世紀から三世紀にかけての成立とされる康僧会訳の『六度集経』⁽¹⁾⁽²⁾を中心として、プラーフmana、クシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラとう四種の社会階級全体を表わすものと考えられている「四姓」という語が、どう使われているかをさぐつてゆくものである。

まず「四姓」という語が明らかに社会階級全体をさしていない例をとりあげる。「昔、菩薩四姓より生まる。」⁽³⁾「ある時、仏舎衛国の祇樹給孤獨園に在しき。この時、四姓の家宿命の殃に遭ふ。」⁽⁴⁾とあり、これらの「四姓」が階級全体ではなく個人あるいは一族という範囲であるのは明らかである。ではこの二例のいう「四姓」とは何であらうか。「魂靈感化して四姓の女となりぬ。顔華人に絶す。智意流通して博く古今を識れり、迎ひて天文を觀て、時の盛衰を明らかにす。王は茲の若しと聞いて、娉して婦人となせり。」⁽⁵⁾正規の結婚は同一の階級の間でだけ取り結ばれるものであつたが、第二婦人ならば下の階級の女性を娶ることは許されていた。ただしプラーフmanaとクシャトリアはシュードラを娶ることは禁じられていた。したがつて王はクシャトリアかヴァイシヤとしか結婚できないので、ここにおける「四姓」はこのどちらかということになる。しかしR・フィックの言うように本生経には理論上の議論を除き、シュードラという階級の存在はみあたらない。本稿のはじめに「四姓」の四階級をあげたが、阿含経には他の形がみられる。「婆羅門、刹利、居士、長者」⁽⁶⁾、「刹利、婆羅門、工師、居士」⁽⁷⁾である。居士とはヴァイシヤのなかの上層階級で富裕な人々をさ

し、長者とは居士のなかでもさらに裕福で行政の一端をになうなどの力をもったものであるが、工師については低い身分⁽¹²⁾というだけで階級的なことは不明である。しかし階級は上から並べるのが普通だとすると工師は居士より上になり、この「四姓」は第一から第三の階級で成立している。しかし「四姓」が商人と記述されているのは第四五話のみである。また資産家とされているのは第九話と第四五話の二話のみである。反対に貧困のものが一話ある。また第一七話の結合部に次のようにある。

「仏、四姓に告げたまはく、維藍を知らんと欲せば、我が身これなり。四姓、経を聞き、心おおいに歡喜し、礼を作して去りき⁽¹⁷⁾。前後がなく突然「四姓」という語が出てくるが、仏陀が多勢の人に向って話しているとしたら、ここでの「四姓」は集合名詞であって「聴衆」というような意味と思われる。

以上から『六度集経』における「四姓」の意味は次のようになる。(1)ブラーフマンとクシャトリアを除いた者。(2)(1)以外で上層階級、富裕な者。(3)もと(2)で没落した者。(4)聴衆。これらを一言でいえば「一般の人」となるであろう。

脚 (1)平川彰等編「仏典解題事典」春秋社 72頁 (2)大Ⅲ 1~52頁 (3)大Ⅲ 4 a (4)大Ⅲ 11 c (5)大Ⅲ 17 a (6)カバディヤ「インドの婚姻と家族」未来社 (7)これは嚴格格派の立場であって、現実にはシュードラと他階級の結婚は案外あり、寛容派は制限はあるが禁止はしていない。山崎元一「古代インド社会の研究」312頁 刀水書房 (8)「古代インド社会の研究」326頁 (9)不可触民の仏教入信に対する他階層の反応は

A・フーシエ「仏陀の前身」東方出版 192~194頁参照 (10)大Ⅱ 142 b (11)大Ⅱ 653 a (12)ロミラ・ターパル「国家の起源と伝承」法政大学出版局 50~56頁 (13)中村元「仏教語大辞典」258頁 (14)大Ⅲ 26 a (15)大Ⅲ 4 a (16)大Ⅲ 11 c (17)大Ⅲ 12 b (18)同じ意味の「四姓」は大正大藏経本縁部では『六度集経』『旧雜譬喻経』の二經しかない。しかしこれ以外の康僧会訳や原典は現存していない。

Ariṣṭa (死の兆し) について

伊藤道哉

本稿は、Ayurveda (古代インド医学) が、ターミナル・ステージをどのように捉えたか。また、診断の場面で何を重視したか。診断後どう対処したか。さらに、原典資料から、どんな今日の意味が見出だし得るか、以上の点について考察することを目的としている。

Ayurveda には、不可避の死を知らしめるメルクマールを、*ariṣṭa* あるいは *ariṣṭa* と呼んで極めて重視する。その定義は次の通りである。 *niyata-narāṇa-khyāpakm liṅgam-ariṣṭam. Madhukosa. ad Madhuanidhāna (NSP, 1928 p. 3. 1. 3) だが、三大医学書は以下のよう説明する。 SS (Susrutasamhitā.*

NSP, 1938.) Sūtra-sūhāna 28. 3-4, 7, 21 「果物・火・降雨が間近に迫っているということを」(それぞれ)花・煙り・黒雲が予知させるように、様々な *visā* は、五大に帰すること(死)を(予知させる)。それら(死の兆し)は、極めて微妙であるため、さらには、それこそあつという間のことであるため、また、注意を怠りがちであるため、(たとえ)頭れていても、未熟な(医師)には見分けがつかない。しかし(鑑別できないのは)、臨死状態の患者に、(死の兆し)が存在していないためではない。致命的状態の患者を、治療している(医師)はこの世では目的達成に到ることはありえないから、したがって医療のエキスパートは、努めて、死の兆しを鑑別する必要がある。また、たとえ治療法が適切(・迅速)に施行されても、治癒しない腫瘍がある場合、自己の名譽を護ろうとするプロの医師は、「これら(潰瘍)を治療放棄すべきである。」CS (*Caraka-saṃhitā*, NSP, 1941.) Indriya-sūhāna 2. 3-5 「日常生活で、これから突ろうとする果実の前触れは、花であるが、それと同様に、迫り来る死の前触れ・メルクマールが、*visā* と呼ばれる。しかし(世の中には)実を結ばぬ(華 *veśā* のような)花が咲くこともありうるし、はたまた、最初に、花が(咲か)なくとも果実がなる(無花果 *asvattha* のような)類いもある。しかし、死の兆しが頭れてしまったなら、死なない、限りこれが無くなることはない。はたまた、*visā* を伴わないような死な「*visā* ありえない。」AHS (*Aśtāṅgahridayasāṃhitā*, NSP, 1939.) Śarīra-sūhāna 5. 1-2 「花は果実、煙は火、雲が立ち昇る

ことは雨の(前触れである)。同じように *visā* は、死が間近に迫っていることの、確実なメルクマールである。死は、死前兆候無しにありえない。また、死前兆候が認められたなら、命は(ない)。」また診断法は、SS. 1. 10. 4-5, 6 「(往診依頼の)使者の吉兆 (*nimitta*)・鳥 (*śakuna*) の吉祥 (*maṅgala*) 等幸先願調であれば、(医師は)病人の家を訪れ、座って病人を視て(視診)・触れて(触診)・質問(アナムネ、問診)すべきである。これら三種類の診察法で、概ね病氣は診断可能であるという人すらいる (cf. CS. 3. 4. 7)。しかし、それは正しくない。なぜなら、病氣の診察法 (*vijñāna-upāya*) は六種あるからである。すなわち、耳等五感覚器官による方法と、問診による方法である。①聴覚によって診察される兆候は、瘍流出液の章 (Ch. 26) 「瘍診察の章 (Ch. 26) において、詳しく解説する。このような病氣の場合、血液が泡状になって流出、ガスが首をたてて噴出する。②触覚によって診察されるものは、冷・熱、ざらざら・滑らか、硬・軟等、熱病、結核等の場合の触れた感じによる症状である。③視覚によって診察されるものは、身体の肥満・痩せ、元氣さ、力、顔色の変化などである。④味覚によって診察されるものとは、糖尿病等の場合の味の変化による症状である。⑤嗅覚によって診察されるものとは、死の兆候が頭れた場合の、膿瘍・非膿性瘍の場合の、臭いによる症状である。⑥問診によって、(患者の)住まい、氣象環境 (*kāla*)、生れ(カースト)、好き嫌い、発病の状況、苦痛の主症状、体力、消化力、ガス・尿・便の用具合、罹病期間等の特徴を診察すべ

きである。以上のように診察をして、医師は、治療可能な病気が治療すべきである。緩和できるものは緩和し、治療不能の病気が、けって治療してはならない。また罹病期間が年余にわたる場合は、放棄すべきである。」

Ayurveda では、死の兆候を的確に診断し、無駄な延命治療を放棄することが求められた。人の寿命には限りがあり医療技術の適応にも限界があることを弁えた、医師としての信頼を失わないための職業倫理であったと思われる。したがって、臨床診断技術として *arsita* の果たした役割は大きい。一方、在宅療養では、親しい人々によるユーモアと心に配慮したケアが勧められた。また、仏教僧伽においては、看病人戒に則り、死に至るまで介護が尽くされた。今日、終末期医療で、「回復不能な状態に陥った死期の迫った患者にどのような対処すべきか」という、死にゆく人・その家族の全人格に関わる文化的・社会的問題が、DNR適応（心肺蘇生術を行わない）の可否という限られた医療技術の行使の問題に矮小化されたり、ターミナルケア即 Palliative Care（疼痛緩和）という思い込みから、人格完成のそれこそターミナルとしてどのような死を選択するか、また、その選択をいかに尊重していくかというトータルなアプローチが阻害されたりする可能性がある。古代インドの医療にも、終末期の工夫があった。我々自身が有終の最期を飾るために、Ayurveda からそれぞれの「覚悟」を固めるメントを学ぶことができるとも思えない。

※ 本稿は、平成四年度庭野平和財団研究助成金による成果の

一部である。

百法明門論の一考察

前田 至成

近年は大気汚染、環境破壊から臓器移植、更には臨死問題に至るまで地球的規模、時には宇宙的規模の課題が我々に与えられている。共生とは業論であり、共業思想の帰結、臓器移植は補特伽羅論、臨死問題は衆同分から命根論を経て、業縁起、法界縁起、頼耶縁起、更には願海縁起にまで展開する。山折哲雄氏のいわれる如く「死をのりこえる不死の思想」への考察が要請されねばならない時、阿毘達磨から大乘への過程で考究された瑜伽唯識思想の重要性が明らかとなってくる。特に阿頼耶識を中心とする方法唯識の立場において諸法分類をなしている『大乘百法明門論』の思想について検討を加え、その立場を明らかにすることは重要な現代的課題への回答となろう。

『大乘百法明門論』(以下、百法論と略す)は世親の著述に帰せられる僅か五四二文字で完結する論書である。玄奘が唐の貞観年間に一日にして訳出したと伝えられるが、万法を分類して一所に纏めて、而も「大乘百法」と題号を明記した最初の論書として注目され、後世の研究者に多くの示唆を与えて来た。玄奘訳出後、弟子の窺基をはじめ多くの人々によって註釈疏が著

わされ、現在判明する釈疏だけでも六〇種をこえている。

ところで、類耶縁起説による方法の整理を行う百法論を同じく世親の著わしたとされる『阿毘達磨俱舍論』（以下、俱舍論と略す）と比較すると、俱舍論の巻頭の「諸一切種諸冥滅」以下の帰敬偈は百法論に「如世尊言。一切法無我」と示し、俱舍論の界品、根品で説く五位七十五法が百法論では世尊の言を標示した後、一切法の五位百法の説相となっている。俱舍論は界根二品が総説であり、世間品以下は各論である。百法論は俱舍論と同じく総説で五位百法を説示し、俱舍論の世間品以下定品までの六品の各論を省略したのである。そして俱舍論の結論としての「破執我品」は百法論には「言無我者。略有二種。一補特伽羅無我。二法無我」がこの論の最後に置かれ、我を破すのみでなく法の実有をも認めない人法二無我の立場を明示する。俱舍論の説相に倣った百法論の構成であることが判る。

次に五位説については唯識転変の次第説により心、心所、色、不相応行、無為の順を採るが、これは『瑜伽論』撰事分の分類法に基づいている。五位説も世親や阿毘達磨諸師がその成立に力を注いだ分類であった、『発智論』根蘊の心・心所・色・不相応論、『法蘊足論』弁七事品の四種の十地法・更に五蘊説中の行蘊の相不相応分別などを経て、『品類足論』弁五事品では色・心・心所・不相応・無為の五位は成立、婆沙論を経て俱舍論の七十五法をまっして五位は完成している。色・心……等の五位の順序は法相生起の次第とよばれ、『成実論』の頃まで支持されて来たが、『顕揚聖經論頌』に至って「心心所有色。不相応

無為」といった唯識転変の次第に変化している。それは心・心所を中心とする法の分析が進んだ結果である。

如上、五位説はその順序を改めたのみであったが、その法数の確定と法の定義こそ百法論が独自の体系的を形成した成果である。初期の論『舍利弗阿毘曇論』の法分類は『集異門足論』の二〇五法の設定となり、『法蘊足論』の四種大地法や十種心乃至六種心の心分類となる。『界身足論』は十大・十煩惱・十小煩惱の心所法の大綱、五煩惱、六愛心の心の分析を行い、『品類足論』は五位の確定を行い十大地、十大善地、十大煩惱地の四種の心所法を列示した。特に『界身足論』は大地法から六愛身まで十四類九十一門の心所を説き、「分別品」で五受根等と九十一心所との相応不相応を論じて、『婆沙論』の諸法分類に影響を与え俱舍論七十五法の礎をつくった。阿毘達磨のこの分類は『瑜伽論』本地分の六百六十法の分類となり百法論で五位百法に纏められたのである。一方、百法論の中心思想となる阿類耶識論も、阿毘達磨の諸説に負うところが多い。婆沙論が積極的に引用した『施設足論』には因施設を中心に業と果報の論が展開され、更に『識身足論』に至っては三世実有と法体恒有の「有の論証」が展開された。これらの主張は世親の俱舍論において過未無体説、種子説、識身互薰説を誕生させた。異熟と輪廻の主体の問題は無表業、無作、不失、無失、非作、不失壞、撰識、睡眠、窮生死蘊、根本識、果報識、有分識を経て細意識から種子識そして百法論は阿類耶識を中心とした万法唯識説が成立するのである。尚、俱舍論に列せられない不相応行法の十

二法についても、異生性は婆沙論四五の説を百法論で抽出し、老は俱舍論の生住異滅の有為の四本相を敬遠し、生老住無常の釈尊の四苦説に依り、定異は婆沙の法爾論、相応は婆沙や俱舍の因等起、刹那等起説に連らなる思想であつて、百法論の全体が世親の俱舍論を中心とする阿毘達磨に対する批判的傾向を持つ論書の構成となっている点に注目しておきたい。

『無畏』『仏護註』『般若灯論』
相互の文献上の問題

三 谷 真 澄

『無畏 (Ak.)』『仏護註 (Bp.)』(仏護著)、『般若灯論 (Pp.)』(清弁著)の三書は、龍樹の中論頌に対する注釈書である。いづれも梵本は現存せず、チベット訳があり、その翻訳者は *Prānagartha* へ *Ku'i rgyal mtshan* で共通している。このことは、訳者の恣意的操作がなければ、ある解釈がどこに由来し、どこに踏襲されているかを文献の上で一目瞭然にしてくれる。丹治昭義氏は中論第一八章に関する詳細な研究を経て、Pp. において、自己の定説の「論駁は最初の三偈の理論的問題に限られていて、他の偈の注釈では、「多く『無畏』に従っているのだ、自己の定説とされるものは、多くの場合、実質的には『無畏』の見解を指すこととなる。(丹治)五一頁」とされ、ま

た「仏護に従っている場合もあるので、決して常に仏護を批判し、敵視し、無視している訳ではない。(丹治)五七頁」と指摘されている。この事情は他の章にも窺われ、仏護の書いた Bp. としては事実上の最終章に当たる第二章について瞥見してみた。

第一五偈において Ak. は「戲論を超越して不減なる仏世尊を、有、無、常住、無常、色身、法身、教説身、能相、所相、因、果、智、所証、空、不空などという戲論によつて戲論し、分別し、妄想する者達」云々と注釈するが、清弁は、戲論に関する解説である傍線部をそっくりそのまま偈の前に置いている。また第二三偈について Ak. は偈の「深い執着にとらわれている者」を「種々の分別などの薰習によつて汚染された知恵を持つ者」「これのみが真理(諦)であつて他は無意味であると執着をもつ者」としているが、前者は Pp. に後者は Bp. にそのまま同一文が見いだせる。このような Ak. = Pp., Ak. = Bp. の一致の他、Bp. = Pp. の一致も、第一一偈の注釈に見られる。仏護は、(本来説かれるべきでない)空、不空等の四句が、「虚妄なる分別を断つために、勝義の真実を施設する目的で」説かれたとするが、その前半句の「虚妄分別」の語の使用が Pp. (「虚妄分別の垢を洗うために」= Ak.) に見える。(後半は Ak. と同一)また、仏護はこの第一一偈注釈下に、*aryadeva* の偈を引用しているが、この同じ偈が Pp. にある。この *aryadeva* の偈(大半『四百論』に同定しうる)は、Bp. 全体で合計二五箇所二三偈引用されているが、Pp. では一三箇所に通ぎない。そ

の PP. の引用する例はすべて、Bp. のそれと同一となつてゐる。つまり清弁は、同一章の同一偈の注釈下に仏護が引用してゐたものを取捨しただけで、独自に引用はしてゐないのだからである。

このように見てくると、Ak. は簡単で取るに足らぬ注釈であるとか、清弁は仏護に対し空性論証の方法の相違から厳しい批判を加えるのであるから、偈解釈やその他の注釈方法について冷淡な態度を取つてゐるとの見方があれば、それは誤りであることが理解されよう。しかし清弁は、中論偈そのものの解釈について、先行する二注釈書、特に Ak. の解説を取捨しながら、自己の注釈文の一部として取り込んでゐるのであつて、その名称に言及しての引用ではない。このあたりで特に Ak. の成立にかかわる問題潛んでゐるように思われる。既に龍樹中論が疑われてゐる Ak. であるが、最近白館戒雲氏によつて Ak. は Bp. の後の成立であるとの説が提示された。Ak. と PP. とが全二七章にわたつて綿密に比較対照されるならば、あるところはこれら三注釈書の年代再考のヒントが与えられるかも知れない。

参考文献

- 丹治昭義著『沈黙と教説 中觀思想研究Ⅰ』関西大学東西学術研究所研究叢刊六、一九八八 関西大学出版部（丹治）
 白館戒雲「ブッダパーリタと『無畏註』の年代」『仏教学セミナー』五四、一九九一 三八―五二

インド新論理学における
 svarūpasambandha について

山本 和彦

多様な用法を持つ同相関係 (svarūpasambandha) の起源は、ウッチェトモータカ (Uddyotakara, ca. AD 650) の限定者・被限定者関係 (viseṣyaviseśanabhāva) である。この限定者関係 (viseśanā) は、その後の Nyāyavārttika, CSS 18 & 29, Calcutta, 1936-44, p. 97) のウッチェトモータカ (Naiyāyika) のトリコタナ (Trilocana, ca. AD 860-920) 及び svābhāvikasambandha (本質的關係) という言葉を用いて (See Oberhammer, G., "Der Svābhāvika-Sambandha, ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik", WZKS 8, pp. 131-181) の言葉の後継承であることがわかった。ウッチェトモータカ (Bhasarvajña, ca. AD 940-980, see Narayana, T. K., *Nyāyasāstra of Bhāsarvajña*, Delhi, 1992, p. 11) は、限定者・被限定者関係は限定者関係 (viseśanā) であり、被限定者関係 (viseśyatva) と同じく表現されるべき (Nyāyabhāṣana, Varanasi, 1968, p. 168) のウッチェトモータカ・ウッチェトモータカ (Vācaspati Mīśra, AD 976) は、ウッチェトモータカラの限定者・被限定者関係を詳説し、「別の関係なしの限

作者・被限定者関係が認められる(『Nyāyavārttikāṭīkāparyāyīḥā, Calcutta, 1936-44, p. 96) となる。初期新論理学派のヴァルバハ(Vallabha, ca. AD 1150)は『svarūpamātrasambandha (自相のみでの関係)』の表現(Nyāyāliṅgātī, Benares, 1934, pp. 58f.) 及び『svarūpapratyāsana, svabhāvapratyāsati』の表現(Ibid. pp. 562f.)を用いて、サマーヌーン(Śāmaṇā)学派のシローカナン(Śrīhaṣa, ca. AD 1125-50)は『svabhāvasambandha (本質関係)』の言葉を用いて(Khaṇḍanakhonḍakhāḍya, KSS 197, Varanasi, 1970, pp. 597, 607, 613, etc.) 及び『svarūpasambandha』のヴァルバハの言葉の使用を批判する『svarūpasambandha』の言葉は初期新論理学文献のなかでは見あたらない。この言葉はインド哲学史上最初に用い出したのは、現存する文献中で見限りでは、ササドハ(Śaśadhara, ca. AD 1200)である(Nyāyāsiddhāntatīpa, LD 56, Ahmedabad, 1976, p. 125)。そして『svarūpasambandha』の言葉は明確に定義したのは、ガンゲーン(Āṅgeśa, ca. AD 1325)であった。ガンゲーンによって定義された自相関係(svarūpasambandha)は、ウダヤナ(Udayana, ca. AD 1025-1100)の限定者・被限定者関係、もしくは限定者関係にその定義の起源を求めることができる。ウダヤナは限定者関係を「別の関係なしで、あるものに結合されるもの自身の関係が、また『の』の基体』において「存在する」。またそれ(その関係)こそが、限定された認識を生起させる結合能力であり、限定者関係と言われる(Nyāyab-

hāsanañjāli, KSS 30, Varanasi, 1957, p. 241)と定義する。ヴァルバハによって創出されたウダヤナによって引き継がれたこの「別の関係のない関係」という考えは、自相関係にとって非常に重要な定義である。新論理学派が自相関係を想定しなければならなかった理由は、まさにこの定義にある。自相関係を想定しなければあるものとの間の関係が無限に続いてしまう、という無限過及(anavasthā)になることを避けるための論理的根拠が自相関係なのである。ガンゲーンは自相関係を定義して「別の関係なしで、限定された認識を生起させる結合能力が、自相関係であるから。また、瓶を持つ地面と庭〔における瓶〕の非存在とのまたつにおいて、それぞれを限定する認識があるということもない。知識と対象とのまたつにおいて、内属関係と内属関係を持つ者において、別の関係を認めるとすれば、無限過及に陥る。また、ある関係とその関係を持つものに、それと同じ関係(自相関係)が認められるから、個別的属性が非存在である」ということが成立する。それ(非存在)を認識するものは、限定者関係である」ということがそれ(個別的属性)が非存在であること)によって成立する(Tattvacintāmani, Abhāṣavāda, Calcutta, 1897, p. 718, Tirupati, 1973, p. 764)と述べる。このガンゲーンへの考えは、「非存在章」だけでなく、「内属関係章」においても見られる(Ibid. 1897, p. 646, 1973, p. 650)。これは、ウダヤナの限定者・被限定者関係の定義を基本的に受け継いでいるが、「ある関係とその関係を持つものの関係が自相関係である」という考えは、ガンゲ-

ンヤ独自のものであり、自相関係を「限定者・被限定者」関係という特殊な関係から、「関係・関係基体」関係という一般関係に適用させるものである。そのために、限定者関係 (Viśeṣa-*ratā*) という言葉では、この考えを十分に適用できなくなり、新たな用語として自相関係 (*svatūpasambandha*) という語が用いられたのである。ガンゲーシヤの定義は、彼以降の自相関係の用法を飛躍的に拡大させるものであり、限定者・被限定者関係のみならず、表述者・被表述者関係 (*nirūpyanirūpakabhāva*)、保持者・被保持者関係 (*ādihārāhebhāva*)、因果関係 (*kāryakaraṇabhāva*) などあらゆる関係に對して、自相関係が適用されるようになった。

『十住毘婆沙論』における律典の引用

八力 広喜

『十住毘婆沙論』(以下『論』と略)の巻第七、分別法施設品第十三に

問曰。何謂異論。(宋◎唐◎、黑)

答曰。仏欲減度時告阿難。從今日後依修多羅莫依人。阿難云何名依修多羅不依人。(以下略)(大正、二六、五三頁上)

という文言がある。この文に注目した向井亮氏は、これが『根本説一切有部毘奈耶雜事』巻三七の引用であることを、私に示

唆した。氏は(四依)の教説について研究を進めているうちに、このことに気づいたのである。(四依)説の論文は『印度哲学仏教学』第二号、第三号に掲載されている)

今回、私は向井氏の領解を得て、『論』における律典の引用例としてこれを取り上げることとした。

周知のとおり、『根本説一切有部毘奈耶雜事』はヴァルトシニミット教授による『大般涅槃經』のサンسكريット本の出版の中に、そのチニニット訳、漢訳の独訳とともに収録されている。(Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādiṇs, auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet von Ernst Waldschmidt. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1950. Nr. 3. Akademie-Verlag Berlin, 1950—51. 以下W本と記す。)なお、臨川書店より Rinsen Buddhist Text Series VII 「ハニニスト・ワルトシニミット編『梵文大般涅槃經』として三冊本を一冊にまとめた複製本が出版されている)

このW本は『大般涅槃經』サンسكريット文、ペーリ文の資料として、『根本説一切有部毘奈耶雜事』の独訳、チニニット訳をもとに掲載して、きわめて便利である。

ここでは、『大般涅槃經』系の漢訳文献をも加えて、『論』の引用文と比較検討してみることとした。資料に取り上げた文献

は次の諸本である。

仏陀耶舎竺仏念共訳『遊行経』二十二卷失訳『般泥洹経』

二卷

法顯訳『大般涅槃経』三卷

なお、白法祖『仏般泥洹経』には比較の相当部分がないので除いた。

また、これら諸本の漢訳者については、諸説があるが（これについては、中村元『遊行経』上、仏典講座1、大蔵出版、一頁以下参照）、今はとりあえず従来の説に従っておきたい。

さて、以上の諸資料の検討の結果、結論をいえば、まず、『論』に近い説は『根本説一切有部毘奈耶雜事』とそのチベット訳、『大般涅槃経』サンスクリット文であり、パーリ文以下は相当しないと思われる。その判断の基準になった文が『論』に「從今日後依修多羅莫依人」あるいは「依修多羅不依人」である。ここで検討してみると、上記の三本以外にこの文の入った經典は見当らない。従って、少くとも『論』の見たものは、この文の入ったテキストということになる。因みにこの部分は、四大教示、四大教法、四決定説とよばれる部分であり、のちの△四依√説とは直接関係のない教説といっている。

では、サンスクリット文と『根本説一切有部毘奈耶雜事』の文とでは、どちらが『論』に近いであろうか。

『論』の引用文の終りに「是故言智者不依異論而行法白法施」(宋(明)寫本)とあって、この「異論」を「異論」ととれば、

『雜事』にいう四種の大異説、四種の大白説のうち四種の大異説を『論』が引用し、大白説を省略したことになる。これに対して、サンスクリット文は、この部分に相当する文はなく最後に「依經不依人」*sūtanapatisaranair bhavitavyam na pudgalapatisaranāḥ* を説くだけである。

『郁伽長者所問経』にみる菩薩たち

杉本卓洲

大乗仏教がどのような信仰を基盤として発生を見たのか、未だ十分に説明がなされたとは言えない。仮説の一つとして平川彰博士の菩薩教団の仏塔信仰にその母胎を求める見解があるのは、周知の通りである。平川博士がこの説を提唱するのに根拠としたのが、『郁伽長者所問経』と『華嚴経』の「淨行品」である。後者については昨年のこの学会において研究報告をしたので、この度は前者を取り上げて、菩薩たちと仏塔の関わりなどについて検討を加えてみたい。

資料として次の五本があげられる。

〔A〕後漢・安玄・跋仏調共訳（一六八一—一八九年）『法鏡経』（大正二二、一五a—一三a）

〔B〕西晋・竺法護訳（二六六—三〇八年）『郁迦羅越問菩薩行経』（大正二二、一三a—一三a）

〔C〕曹魏・康僧鑑訳（四二〇―四七九年）『大宝積経』卷八二
 「郁伽長者会」（大正一一、四七二b―四八〇b）

〔D〕チベット訳（九世紀）『北京版』卷二三、二五八―五一六
 ～二七三―四一三、『台北版』（デルゲ版）卷九、三二〇―三
 一―三三九―一四。

〔E〕鳩摩羅什訳（四〇―一四〇九年）『十住毘婆沙論』卷七一
 八、一一、一六一―一七（大正二六、五四b―六三c、八六c
 一八七b、一一一b―一六a）

以上の五本のうちE本は、『郁伽長者所問経』を引用して種々解説を加えているものであって、そのままの異本ではない、その他『シクシャー・サムツチャヤ』にも二十四回程引用されている。これらに対照させて考察してみると、A・B本とC・D・E本の間にはギャップがあり、およそ次のような点が明らかにされる。

在家の菩薩たちは従来の声聞比丘に非常な尊敬を払っていたが、漸次表面だけで内心ではそうではないという態度に変わった。とはいっても、大乘の僧にのみ帰依するということはなかった。また後世になって、あるいは大乘の方針・建前としては、声聞比丘ではなく不退転の菩薩をたよりとすべきであり、解脱を求める場合も声聞比丘の説くものに意を向けるべきでないとされた。

僧院には菩薩比丘もしくは大乘僧が声聞比丘たちと一緒に住んでいた。いわゆる大小共住がなされていた。

在家の菩薩たちが訪れる僧院内に仏塔が存在し、それに信仰

を捧げるようになったのは後世のことである。

出家の菩薩たちが本来的に住むべき場所は山林であり、人々が集まるところは非とされた。出家とも在家とも交わるべきでないとされ、僧院や聚落に近づくべきでないとされた。

僧院に来るのは師匠や教師（声聞比丘）を問訊したり、病氣の比丘の見舞、經典の学習などのための一時的な訪問であって、僧院に住んでも心は常に山林に向けられ、すぐ立ち去ろうと思っていた。聚落に来るのは、すべての戒を清らかにし自己確立をした後であって、説法・教化のみに限られ、その時には夕方には帰るべきと去ろうとの思いをなした。

喧噪から離れるべきとされ、人々との交際が禁じられ、人々が集まり賑わう仏塔などは近づくはずがなかった。如来が許した親近の一つとして、仏供養のためならよいというのがあるが、これが仏塔供養を意味しているかどうかは明らかでない。

この『郁伽長者所問経』からは仏塔信仰の記事はあまり得られず、仏塔供養よりも經典の受持・説誦の方が眞の仏供養であると謳われており、仏塔よりも經典を崇拜することを強調する立場に立っている。菩薩たちは在家にあっては僧団と仏法の護持のために身血を注ぎ、出家後は専ら山間にこもり身を正して思索を深め、時には僧院や聚落を訪れて自らの信条を訴えた。

如来等思想序説

御手洗 隆 明

如来等思想は、親鸞が晩年の約十年間に集中して著した和讃・文意・消息類といった仮名聖教において顕著な、彼独特の教説である。この思想は、親鸞消息が歴史研究の分野で注目され、親鸞が如来等同を展開させた契機を初期真宗教団の中に求め、この教説の思想的系譜を探り、親鸞の思索過程や行動の実態を明かそうとした。ここでは如来等同がいかなる背景をもって、現実にかなる機能を果たしたかがまず問われ、同時の教説としての思想的内実が問われ、主に機能論が重視された。思想的の解明は、機能論と共に不十分な点が多く、特に思想としての解明を更に深める必要があると私は考える。

親鸞晩年の門弟達への態度として特徴的なのは、彼等と自身の信仰理解の違いを、あからさまに指摘するのではなく、自分の了解を鮮明に語ることを是正の手段としてしていることにある。この姿勢によって、親鸞が現生で如来に摂取され、信の一念の現生で往生を得ることを思想的内実とした如来等思想を強調するのである。この思想は浄土教が、死後の往生成仏を目的とする伝統であった点からしても異質な理解といえる。親鸞の語る「往生を得る」とは、煩惱成就の凡夫が誓願名号のはたらき

により、如来の願心を信心獲得し、その身のままで必ず無上涅槃に至るといふ仏道に立つという了解である。これが仮名聖教でみせる親鸞の一貫性であり、この往生を得た凡夫、真実信心の人をより鮮明に、「弥勒におなじ」「如来とひとし」と表現する。少なくとも日本浄土教史において、凡夫を如来に等しいとまで言い切ったのは親鸞が最初である。

仮名聖教において親鸞は、煩惱成就の凡夫が摂取不捨の利益の故に、信心がさだまる時、不退転位につくとし、「等正覚」（『如来会』）、「入必定」（『易行品』）、「入正定聚之数」（『浄土論註』）などと同じ視し、凡夫が信心において得る正定聚不退転位を弥勒と同じ位とした。この文証として根本經典である『大無量寿経』の「次如弥勒」、王日休『龍舒浄土文』の「念仏衆生、便同弥勒」を掲げる。更に第一七諸仏称名の願意を、凡夫の信心が諸仏より証誠されることとし、その凡夫が諸仏・如来と等しい存在であることを、『華嚴経』「信心歡喜者与諸如来等」の文によって主張する。

親鸞は等と同をかなり峻別して使い、妙覚の位については例外なく等といひ、等覚・一生補処という「次如」の位についてははほ例外なく同といひ、このように仏・如来と凡夫との断絶、分際の違いを明確にするのである。如来と等しいという場合、ほとんど全てにおいて比喩的な表現として使われ、凡夫が信心において弥勒と同じ位につき定まること、同時にその信心を諸仏如来よりはめたえられること、これによって等しい、と信心の人を呼ぶのである。

親鸞が弥勒同・如来等といっても、弥勒の場合「次如」という位、また『大無量寿経』下巻の対告衆としての弥勒の位置が念頭にあり、特別な人格をみるのではない。如来の場合、位・地位をも示さず、諸仏如来より信心を証誠されることを根拠に如来と等しいとまで主張する。諸仏の証誠という定義、証誠する諸仏の具体像について、私は次のような見通しを持つ。如来等同思想を強調した同じ時期、親鸞が最も精力的に行つたのとは違った彼の回心せしめ、仏道を支えた法然・聖徳太子という、勢至・観音と仰ぐべき二人の菩薩の恩徳を和讃とし、門弟に伝えることであつた。これは和讃が、念仏共同体の結束の爲の儀礼に不可欠であつたことを考えると、その意図が注目される。この意図は、如来等同の強調と無関係ではないと、私は考へる。

韓国鶏龍山新都内周辺の 新宗教教団について

丹 羽 泉

韓国の鶏龍山の南、現在忠清南道論山郡豆腐面の龍洞里、夫南里、石溪里、丁壯里、南仙里一帯は、かつて「新都内」と呼ばれ、古くから多くの新宗教教団の集住する聖域として有名であつた。これは李朝中期以降に民間に流布した予言書である

『鄭鑑録』と深く結び付いている。この書は李朝時代では禁書とされ、成立の経緯等は不詳であり、異本も七〇余りに上るが、内容は易姓革命による李氏王朝滅亡を説くもので、その後は鄭氏の支配する新しい世界が現れるとする。これに伴つて起る患難の際、「十勝之地」に逃れれば助かり、鶏龍山新都内は来るべき新しい時代の都となる所とされた。

この後天開闢思想は、一九世紀後半に起こつた韓国の新宗教の最初のものである東学（後の天道教）にも大きな影響を与え、これ以降現在に至るまでに成立したさまざまな新宗教教団の一つの大きな潮流を形成した。

現在、韓国では基督教人口が著しく増大しており、その背景として伝統的なシャマニズムとの習合という側面が少なからぬ研究者によって指摘されているが、終末論的な指向性を色濃く持つ基督教集団の存在も数多く、異端とされる宗派の中には明らかにこの後天開闢思想との類似性を想起させるものが少なくない。その意味でシャマニズムとはまた違った系譜と捉えうるこの側面もその視野に含める必要があるように思われる。

ところで新都内は、一九一八年の段階で人口は八〇〇余名程度であつたが、一九二四年に東学の流れを組む「侍天教」が信徒千余名を率き連れて「上帝教」と改称し教団を設置してから新宗教教団の定着が本格化し、一九五〇年代に最盛期を迎える。この時点で教団数は一〇〇〇以上を数え、人口も五、〇〇〇名を越えた。しかし、その後は横ばい状態で、教団の盛衰も激しかった。その原因として、予言が盛んに行われた結果、その

期待が幾度も裏切られ、分派、闘争が絶えなかったといった点が指摘されている。しかし、この地域の教団の勢いが頭打ちになる時期と並行して、基督教の増勢があることは無視できないことであると思われる。

新都内一帯を根拠地とする宗教団体とその住民たちは、一九七五年および一九八四年にそれぞれ実施された「鶏籠山国立公園化」政策および「六・二〇事業推進」により、強制的に退去を余儀なくされ、現在その場所は陸・海・空軍の本部が置かれており、一般住民の立ち入りは制限されている。しかしその周辺部には、現在でも若干の宗教団体が残存しており、かろうじてその命脈を保っている。

発表者は、一九九三年の七月および八月に二回にわたって旧新都内の周辺に残っている教団の現状について現地調査を行った。

新都内にあった宗教教団の特色として「儒・仏・道三教合一」「後天開闢思想」「選民思想」「択地思想」などがあげられるが、今回は新都内が新宗教教団の聖地となったその初期にあたる一九二四年からこの地に留まり続けている「正道教總本部」を取り上げ、この教団の姿を通して、韓国の宗教状況の一面面を浮かび上がらせたい。

「国教」の諸矛盾とタイの都市的仏教

矢野 秀武

近年のタイ上座仏教は急激な変化を見せている。とりわけ既存の仏教形態とは一線を画した新たな展開が、都市とその生活様式を取り入れた人々の間に生じている。ここではそのような仏教思想や運動の特徴を、既存の仏教形態との異同を示すことによって位置づけ、さらにその教義と実践上の特徴を伝統的な「国教」と近代化・都市化とのせめぎあいの現われとして論じてみたい。

ここでとりあげるタイ仏教の新たな思想や団体（ブッタタート比丘、サンティアソーク、タンマカーイ寺、ルアンポー・ソット寺）を都市仏教と名付けておく。既存の仏教形態はこの用語との対応から村落仏教と国教制度の中核となる正統仏教としておこう。そして都市仏教における都市とは単に地域的特性を指し示すのみならず、近代の合理主義的な見解が教育を通じて常識となり、また資本主義経済における生産と消費の論理が浸透した生活様式という意味をも含ませておく。

都市仏教の特徴を簡潔に示せば次のようになる。第一に都市仏教の中心的な担い手はいわゆる都市の中間層であり、第二に地縁性を越えたネットワークを持ち、第三にその創設者が正統

仏教の僧侶教育システムから離れた位置から知的・体験的な探究を進めてきており、第四に村落仏教の精霊信仰的な要素や正統仏教にも見られる呪術的な要素へも批判的であるなど既存の仏教とは一線を画した教養や活動を生み出し、第五にしかしながら正統仏教とは全く断絶した存在とは言えないという点である。

都市仏教の教義・実践的特徴としては次の二点が上げられる。第一に近代的な世界観や合理主義への対応。これはブッタタートやサンティアゴに特に見られるような教理解釈の合理化つまり脱神秘化という面と、タンマカーイ式瞑想を掲げる団体のように自己の神秘体験に依拠した神秘性の内向化という面がある。そして後者の場合には旧来の仏教的世界観が瞑想体験を通じて再認識される。

第二の特徴として僧侶と在家信徒の意味の再規定が見られる。都市仏教では在家信徒が既存の僧侶と同様の実践を行い同様の教済へ達することができることとされ、さらにその実践の場が日常生活にまで拡張されている。しかし他方で僧侶にはそれよりも厳しい実践が課されている。つまり一方では都市中間層の現代的な宗教的要求を取り込みつつ、他方で僧侶と在家に見られる「伝統」的な構造は維持されているのである。

このように都市仏教はある意味でタイの仏教伝統Ⅱ「国教」の枠の中で運動を展開していると言える。正統仏教は「国教」という統一した幻想を生み出したのであったが、実際の非統一性や現代社会への対応の遅れなど矛盾を抱えていた。それへの

対抗として都市仏教が現われた。しかし都市仏教も「国教」意識から完全に自由にはなっていない。このようなタイ仏教の諸運動の基盤にあるもの、つまりタイ上座仏教Ⅱ「国教」とはいかなるものか、そしてそれはタイの仏教徒によってどのようにとらえられているのか、これらの問題は今後検討していきたい。

ゾロアスター教徒・パーシーにおける

名前の記憶について

中別府 温 和

人口約三千の小集団であるナウサリのパーシーが、宗教集団として存続変容するためには、優集団としての意識が成員に共有され、通婚・養取債行・信託財産制度などの領域で抽出されたようなゾ教的な内容が同質的な思考として保持されてきていることが予想される。それを姓名の問題との関連でとらえてみようとする。

姓名の問題を、命令の断面に限定して通時的に取り扱うために、ナウサリのパーシーに関しては最古の記録の部類に入る『ナウサリ祭司の系譜』(資料Ⅰ)、『VANSHAVALI CHOPUDO』に記録されたパーシーの通婚に関する資料(資料Ⅱ)を使用し、ナウサリにおける姓名の最も古い姿を観察する。次に、マ

イチ（聖なる火に燃料を加える儀礼）に関する資料（資料Ⅲ）によって、姓名の現在の姿の一部を観察する。

さらに、姓名の問題を、命令されたものの記憶の断面に限定して取り扱ったため、『家系図一』（資料Ⅳ）、『家系図一Ⅱ（NAMGARAN）』（資料Ⅴ）を使用して考察を進めていく。

名前については、資料一から観察されるように、マサメタ一時代、中・近世ムルシヤの形を非常に強く保っている。類出として、HORMUZ, BEHMUN, ADUR, ASHA, KHOORSH-EED, HOMA など、ゾロバスター教の中心を占める神格を神徳とせよ。ROOSHTUM, TEHMUL, KERSHASHP, DARAB, JA-MASHP, MEHERVAN, MEENOCHHR, ARDESHER, JAMSHEED, FAREDOON 等は現在でも多用されているが、中・近世ムルシヤの人名が広く継承されている事例である。同名の繰り返しは極度に多いのも一特徴である。

資料一は男子名だけを記載した資料なので、資料二および資料Ⅲによって、女子名について観察を進めると、このことも古い時代の形を強く保たれている。最も多用されている MEHER-BAL, AVANBAI, KHORSHEDBAI, DINBAI, HOMAI は、男子名の場合と同じようにゾロバスター教の重要な神格を神徳とせよ。NAVYZBAI, GULBAI, SHIRINBAI, PIROZBAI は中・近世ムルシヤ人名の継承である。女子名に関して、RAT-ANBAI, DHANBAI, MOTIBAI, SOONABAI, HIRABAI のように貴金属類を名前の多岐にわたる男子名との異なりの一つである。資料二、資料Ⅲは資料一より後代に属するが、こ

こでは男子名に「I」, 女子名に「BAI」を付ける慣習が出てきている。

名前については、比較的古い形が保持されてきているが、姓に関しては外集団からの借用が散見される。(1)インラの地域名に由来するものは BHARUCHA, BULSARA, SANJANA, KHAMBATTA, ANKLESARIA, BILIMORIA など、(2)インラをける社会的地位や官職に由来する姓には PATEL, MEHTA, DESAI, MULLA, SHROFF, DAVAR, KAPADIA, UNWALAN などがある。

命令されたものの記憶について考察を試みると、パーシーは姓名を記憶しようとする思考が強く、姓名が永続的に記憶される種々の仕方を存在させてきている。聖なる火に燃料を加える行為の分担（資料二）、信託財産制度（トラスタ）（資料Ⅳ）による聖火殿、鳥葬の塔などの創設、清浄儀礼（Baratsom）（資料Ⅴ）がその主要なものである。これらの行為を或る個人名（集団名の場合もある）を記念する形で、「い、そうすること、その個人名が永続的に記憶されるのである。

命令されたものの記憶を死者の記憶の断面で取り出してみる。死者の記憶は『家系図一』のような形で、クトゥンプ（父系血縁集団）の規模で死者を記憶する仕方と、『家系図一Ⅱ』のような形でクトゥンプの下位集団の規模で死者を記憶する仕方が存在する。前者は男子名だけを記憶し、後者は男女名を記憶する。毎年、命日と「死者を供養し祀る日」に祭司が声を出して全ての名前を呼び上げる。クトゥンプの規模の場合は一時的

間以上を要するのが通例である。広範な時間幅にわたって名前を記憶しようとする行為であり、男子名を記憶する規模と女子名を記憶する規模が並存している。

死者の記憶に関しては、zindetavan の儀礼が行われることがある。これは死後一年間の間になされるべき全ての儀礼を存命中に行うものである。この仕方によって個の名前は記憶の対象となりうる。

ギーター・ラハस्याにおける スワラージについて

堀内 みどり

ティラクによれば、ギーターの教えはカルマ・ヨーガの真意を人びとに理解させることである。真のカルマ・ヨーガとは、知識や献身の教えと矛盾することなく、それらをも含む。そして、真智を得、神に心身を捧げ、行為することがカルマ・ヨーガの実践となる。① duty (Kartavya-karma) ② proper action (vitha-karma) ③ sacrifice (Karma as yajña) であるようなカルマが望まれ、行為放棄の必要性を次のように説き、救いに到るカルマ・ヨーガの実践を奨励する。すなわち、カルマは、我々が生きている以上避けられないもので、我々にとって肉体は「救い」のための道具・手段である。従って行為そのも

のを諦め、放棄するのではなく、その結果について放棄することが望まれる。行為そのものよりもその動機こそが問われるのである。次にマヤー (Maya) との関連において、肉体もマヤーとして理解されるし、カルマもマヤーの世界に属すが、マヤーは神に属するものであるので、我々には、どうすることもできないという。さらに、ヨーガ (Yoga) としてのカルマは、我々に平等で平静な心を準備させるもので、これが真智の獲得には有効であるとしている。従って、ティラクは、人間の行為が義務や犠牲として神に捧げられ、神に従って適切に実践されることが、カルマ・ヨーガであり、救いへの道であるとする。また、ジュニヤニン (jñānī) は、真智を得て後も欲望なく行為し続けるのであり、本当のサニヤシン (sannyāsī) は、行為の結果の執着することなくカルマ・ヨーガを実践する人であるとも言っている。すなわち、人間は自らの社会での行いを通して自己実現・救いへと到ることになる。

さて、ギーターはティラクによってこのように解釈されるのであるが、そこで説かれたカルマ・ヨーガは、当時のインドにあって、スワラージ (swaraj) という具体的な目標をもつことになる。ティラクは、自信喪失したヒンドゥーの人びとを宗教を通じて回復させ、なぜ、独立が必要なのかを宗教と伝統に沿った概念で示していった (① 学校の設立 ② Maharashtra, Kesari 紙の創刊 ③ ガネーシャ・プージャの復活とシヴァージー祭りの開始 ④ スワデンシ運動 ⑤ ホーム・ルール運動)。ダルマが社会の維持のために働いているのなら、それは道徳であり、また公共の福

祉 (lokasamgraha) に反映される。しかし、当時のインドでは、社会制度が一般大衆を束縛し、国は人びとのものではないという。つまり、我々が自分たちの救いへの道を塞がれているのであり、自らのダルマさえも自由に実践できない状況なのであると訴えた。これを打破するには、まず愛国心を持ち、ヒンドゥーであることを自覚し、それを誇りとする行動をおこすことが肝要で、これがスワラージの基だとする。つまり、現状を諦め行動することを放棄するかわりに、自分の行為を欲心なく国に捧げることによって、ヒンドゥーとしての自己同一性あるいは自己実現を説いたのである。ティラクは自治 (self-rule, self-government) すなわちスワラージなくしては、精神的・政治的自由もないと信じ、独立運動家としては、過激派と言われるが、大衆の心をギーターの救済理論によって独立への意欲に導いた功績は大きい。こうして、カルマの新しい解釈は、ギーターにも新たな息吹を吹き込み、ヒンドゥー教を活動的なものにしていく一つの要因にもなっていると考えられるのではないだろうか。

アナトリア・トルコにおける

基層的信仰の一樣相

佐 島 隆

現代アナトリア・トルコにおける地域社会の宗教的諸信仰についての観察からすると、制度的な宗教組織に関連するイスラムの信仰活動、イスラムの教義に即した活動、教団の儀礼などに関連した行動、そしてそれらからは外れていると見て取れる諸行動などを見ることが出来る。実際に黒海沿岸における漁業地域において、例えば、幸・不幸や成功・不成功への対処、邪視、凶限、吉凶、不吉などに関連する諸行動が見られるが、それらの根底にある論理や信仰の一つとして、運命観を見て取ることが出来る。これらの根底にある運命観は、この一地域にとどまらず、アナトリア全域にわたると考えられ、イスラームと完全に区別されるものではないかもしれないが、根底にあると考えることができる。調査地が漁業地域であることから、漁業生活との関連を通して、民間の運命観を見たい。漁師は、一般に農民よりも信心深いと考えられるので、不幸・災難や突発的な事故などに、比較的、敏感に反応すると考えられる。これについて主に観察した場所は、黒海沿岸地域、特に中部の、オルドゥー、ギレスンの辺りやエーゲ海沿岸などの漁村であり、一

九八六、八九年の調査による。これによりアナトリア・トルコにおける信仰構造の特徴の一つを明らかにし、基層にある思考様式を明らかにすることができよう。

そもそもムスリム（イスラム教徒）には、信じるべき六信があるとされる。即ちアッラー、天使、啓典、預言者ムハンマド、来世、そしてカデル（トルコ語でカデル）である。このカデルとは、運命、宿命とも訳され、即ち、神アッラーによって定められた運命を信じていることである。この運命をめぐっては、あらかじめ全てが定め決められているとか、人間の自由意志との関連などで、神争上の論争があった。しかしながら、少なくとも、民間には、根深い運命観、宿命観があることを見てとることができる。

民間で採集した例を一、二挙げると、二艘の船で漁に出かけて、魚群を見つけたとする。そこで二艘の船が並んで魚を獲り始めたが、一方の船では取れたのに、もう一方の船では取れなかった。ほぼ同じ場所で同時に操業したが、一方はとれ、もう一方は取れない。取れなかった船にとっては理不尽な、このことについて、その理由付けとして、これはクンメット（運）であり、カデル（運命）であるという。また、海で操業中に嵐に巻き込まれた場合については、助かるか助からないかは運命であると言う。その理由として、それは神の領域に属することだから、人間の力ではどうしようもないのだから、と。

このようなことから、民間の運命観に関する構造的な特徴を簡単に見てみると次のようになる。（ただし聖者関係を除いて

いる。）

(1) 運命をつかさどるものとして、超越的なものとして絶対的な神の観念があり、それが前提にある。人間は、神によって保持され、一定の方向に導かれる。すると、運命論や予定説の問題があるが、神の直接的関与は余り明確ではない。ともかくも、大枠では、間接的にせよ、結果や決定は神に由来するとされる。

(2) 人間の努力の及ぶ範囲と神の領域とは断絶していると考えられる。凶や不吉とされる事柄に関係すると、漁の不漁に反映することがあるし、また借金を返さないといった不実さが、漁の不成功に反映すると考えている。この場合には、その人自身の不正が結果に関係することになり、人間の領域に神的存在が明瞭に直接関与するというわけではない。むしろそこには運命と云った論理が働く。

(3) 個人が運命に対する態度として、積極的にその運命を引き受けるか、消極的に受容するのかなどの対処の仕方については、結果として悲運、不運に陥ったときに、一見、否定的、消極的になり、完全に諦観的、諦念的になると見受けられるけれども、むしろ、自己自身の反省的自覚はこの運命観に直接結び付けられず、原因の一つが自分ではないことから、自己は否定されず、しかも諦観ではなく、その論理によって、生じた現実はそのまま受け入れられ易くなっていると考えることができる。また、完全に消極的なのかという点と、そうとも言えず、能動的な一定の働きかけを見て取ることができる。例えば、漁が

良好であるために、出かける際に他の船に、声を掛け合う。また、船を新たに造船したときに行なわれる進水式の儀礼においては、その船を使つての豊漁や無事故などが祈願され、災害防除の護符が取り付けられる。しかし漁に恵まれず、このような護符を完全に取り止めた漁師もおり、結果にまで統制力や操作性が及ぶとは考えていないけれども、ある程度の働きかけは行なわれている。

このような運命観は、この社会の中で、危機対処、苦難の受容などに及ぼす影響として、一定の機能を果たしているとも考えることができる。結果が操作可能であれば際限のなくなる欲望を、一定の働きかけで充足させ、現実を受け入れ易くする、現実受容の装置として、この運命観をとらえることもできよう。

アヨーディア問題の宗教学的考察

保坂俊司

昨年(一九九二)一月六日のパブリーモスク破壊事件に象徴されるように、近年のインド社会(インド・パキスタン分離独立以後は、インド教共和国をさし、それ以前はインド亜大陸全体をさす。指示対象の変化に注意)におけるヒンドゥーナシヨナリズムの高揚は、イスラーム教徒との緊張関係をますます先鋭化し、極めて憂慮すべき政治的・宗教的(この地域では

政治と宗教は連動傾向にある)な対立に発展しつつあることは、日本でも知られるところである。本報告は、このヒンドゥーナシヨナリズムの高揚という現象の宗教学的分析である。

いわゆる中世以来のインドの政治・宗教・文化などを含めた社会全般における歴史は、ヒンドゥー教とイスラーム教の闘ぎあい・相克の歴史という構図でとらえることが可能であると思われる(勿論、常に争いあっていたわけではないが、膨張一方のイスラーム教にたいして、ヒンドゥー教は常に防戦を余儀なくされていた。筆者は一二世紀以来特に盛んとなるバクティ運動は、ある意味でヒンドゥー教のイスラーム教へのレジスタンス運動という側面がかなり強かったのではないかと考えている)。インド・イスラーム二百年の歴史は、まさにインド大陸のイスラーム教化の過程であった、と位置付けることが可能であるし、それは未来に向けて継続される現象でもある。つまり、ヒンドゥー教側から見れば、いかにインド亜大陸のイスラーム化を阻止するかの宗教的・文化的な抵抗の歴史であった、という認識が可能であるということであり、今後この傾向は引き続き継続されるであろう。

この視点から言えば、インド(共和国。以下共と略す)と東西パキスタンの分離独立は、インド亜大陸にイスラーム教徒が絶対多数(九五パーセント前後)を占める独立地域(国家)が出現したという意味で、まさにインド亜大陸のイスラーム教化にとつて大きな意味があったといえよう。それにともないヒンドゥー教・イスラーム教両陣営のライバル意識は、良い意味で

も悪い意味でも顕在化し、あらゆる面で強く意識されることとなった（それまでは、両者のほとんどは雑居状態にあり、両者の違いは日常的には強く意識されることは、どちらかといえば少なかつた、といえよう）。

しかし、分離独立後のインド（共）社会においては、ヒンドゥー教が多数派（八〇数パーセント）を占めたこと、そしてインド（共）政府がセキユラリズム（非宗教主義・世俗主義）政策を執つたために、両者の共存は概ね平和裏に行なわれていた。

ところが、近年のインド（共）国内におけるヒンドゥーナシヨナリズムの台頭は、独立以来のインド（共）政府の政策を危機に追い込むと共に、イスラーム教およびその文化への対決姿勢を鮮明に打ち出し、インド（共）国内のイスラーム教徒はもとより、インド（共）以外の世界各地のイスラーム教徒からも強い反発を受けることとなった。

報告者はかつて、シク教徒によるパンジャブ動乱期にその中心地の一つであったアムリツサルに滞在し（一九八三—一九八四）、この事件の顛末を観察した体験から、今回の問題にも強い関心を持った。そこで、ヒンドゥー・イスラーム両教の属するあらゆる立場の人々からなるべく多く今回の問題に関する意見を聞くべく努力し、三〇数人の人々（特に、この問題に深く関わっている政治・宗教等のリーダー）から意見を聞くことができた。

詳しい、報告は今後随時行なうが、今回の調査旅行によって

得られた資料から推測できる諸要因の主なものをあげれば以下のようになる。

- 一・インド（共）が模範としてきた、ソ連邦の崩壊による社会主義理念の崩壊による政治的な混乱とそれにもなつて発生したアイデンティティクライシス。主に政治レベルにおける混乱が招いた危機意識に起因する（政治的要因）。
 - 二・近代化政策による社会構造の急激な変革による旧秩序の崩壊と混乱、それを補おうとする精神的な危機意識からの民族意識の高揚（経済的要因）。
 - 三・ホメイニ革命によるイスラーム教の宗教意識の高揚や、シク教徒の独立運動などに見られた宗教意識の高揚との連関と、世界的な現象である民族主義の台頭に呼応（その背後には膨張するイスラーム人口への危機意識がある）。（宗教的要因）。
 - 四・急速に進む近代化による、インドの伝統文化衰退への危機意識（文化的な要因）。
- これらの、漠然とした危機意識が、ヒンドゥー教徒の精神的な動揺を生み出し（勿論他の人々も同じだが）、それを従来から緊張関係にあるイスラーム教徒への一種の敵意に収斂させている（すり替えといつてもよいであろう）のが、今回のヒンドゥーナシヨナリズム現象の主要因ではないか、という感想を得た。（今回の調査旅行は、広池学園の広池学術振興基金助成を得て行われた）

アマラプラ派の分派

橋 堂 正 弘

スリランカの仏教教団の中カーメストの問題が大きく存在している。Udarata Amarapura Mahānikāya は高地の Goyigama 田舎者の Amarapura 派と同じ伝統ある教団である。この教団の中で Udarata Amarapura Central Province 派と称する一派がある。この Central Province 派の開祖の Angoda Sanghananda を管長としてカーメストの問題の一例を挙げる。

(1) 田舎 一八三五年に Kandy の西北方一〇キロ、Angoda 村 (Hārispattu, Mādevela) に生かた。父は Rankotipihiti Angē 家系で、Bōdhivaṃsa と同じく、ブマナーダムにボダイ樹を移植したと称し、マシムーカ王に護送の随行長を命ぜられた Bōdhigupia の子孫とごう誇りをあげ、しかし一般には paṇṇa (草刈りに従事するカーメスト) と呼われ低いカーメストに属する。(2) 得度 一八四三年、Angoda 近くのナムマ派の Mādugahavattē Purāṇa Vihāra の Valagādeniyē Rēvata (Malvatta 派の Anunāyaka) 長老を師として Mādevela Rā-jamahāvihāra で得度した。古くからの教団の規約 katikāvata とある Goyigama カーストであるかを問われなかった。(3) 受具式 一八五四年、遠く南西端海岸の Doḡanduva の Sāvīlabim-

bārāma (Karāve カーストの村の本地地) で、Kalyāṇivansa Mahānikāya の管長 Koggale Dhammasāra より式をうける。(4) Bōdhirājārama の建立、総理の Angoda 寺の寄進をうけた。一生涯をこの寺の住職として過ごした。(5) Udarata Amarapura への転派、地理的に Doḡanduva と砂浜を離れ、受具式を行へば非常に困難であった。一八六一年、Udarata Amarapurs の管長 Rahupōla Sujāta の許可をうけて転派した。Sanghanāyaka (地区長) となり独自に受具式をすることを認められた。これでは Kalyāṇivansa 派の承諾をうけていた。(6) 教化活動、Hārispattu, Dumbara を中心に寺院を増やした。五人の砂浜に受具式をさせた。その中で Uḡagama Dhammananda, Angoda Ratanapāla, Kurukohogama Dhammārāma のは教の Sanghanāyaka となった。かれらは Hārispattu, Dumbara, Udunuvāra, Yatīnuvāra, Mātale, Kurupāgala, Colombo, Anurādhapura, Pojonnaruva など寺院をあげていった。

Vidurupōla Piyatissa 管長時代 (一九一一年—一九五四) には Sanghanāyaka 二人、Anunāyaka 一人のポストが認められた。(7) Central Province 派の現在の寺院数は一四七ヶ寺である。Goyigama の Uḡahata Amarapura 派は一八八ヶ寺である。Central Province 派の勢力は一九二〇数年の間、Goyigama の寺院数に近づいてくるが、地理的にはなれていて、理由で Central Province 派という地方区としが認められていない。教団全体の運営を行なう理事会 (Vinayavādin Karaka

Sangha Sabha) にも属してゐないので管長の選出に關係してゐない。一九七二年 Udarata Amarapura Mahanikāya Kātibhāratasaha Yavasāṭṭā Saṅgharākhaya が Nuvara Eḷiyē Vimalabuddhi 管長の時代に制定された。この法規の最後で一章をうけ加え地方区会 (Pradeśiya Sangha Sabha) についての規則を述べている。Rahupola Sujāta 管長時代に地方区会で運営することが認められたが、それは理事会 (Vinayavādin Karaka Sangha Sabha) の議長である管長の承認のもとに運営されねばならず、理事会の決定に従うものである。役員任命権も管長にある。全僧侶は管長に忠実に従うべきであるという。Central Province 派の理事会 (Sāsanaṭṭhika Karaka Sangha Sabha) はこの法規のもとで存在してゐる。

仏教におけるターミナル・ケアの問題点

——中有の思想を中心に——

皆川 廣義

仏教は、生死苦の解脱道であるが、現在、我国ではガンなどの末期患者に病名告知ができないことからもうかがい知れるように、人々に真の生死苦の解脱を与えていない。

このことは、現在の寺院仏教が葬祭儀礼にかたより、人々の生死苦の解脱という本来の課題に手を出せないでいることや、

僧侶の説く無我の思想や死後の靈魂観(中有)が、人々に受容されなくなつてきているからであると考えられる。

教主・釈尊は、本生経の説示にみられるように、無我説によつて死後の靈魂の存在を否定し、人々に安心を与えている。しかし、阿毘達磨仏教以後の仏教では、釈尊の靈魂否定に反して、死後の靈魂の存在を肯定する中有の思想をインド思想より取り入れ、それによつて人々に安心を与えるようになった。従つて仏教には、人間の死後について靈魂などは存在しないとす否定説と、存在するとする肯定説のあい矛盾する二説が共存しているのである。

このたびは、日本曹洞宗の開祖・道元禪師の『正法眼藏』に、この二説の矛盾をみることによつて、仏教におけるターミナル・ケアの問題点を考察したい。

まず、靈魂の否定について『生死』と『弁道話』の巻で、次のごとく述べている。

「生より死にうつると心うるは、これあやまりなり。生はひとときのくらゐにて、すでにさきあり、のちあり。かるがゆゑに、仏法の中には、生すなはち不生といふ。滅もひとときのくらゐにて、又さきあり、のちあり。これによりて、滅すなわち不滅といふ。」(生死)

「身心一如のむねは、仏法のつねの談ずるところなり。しかあるに、なんぞ、この身の滅せんとき。心ひとり身をはなれて、生滅せざらむ。もし、一如なるときあり、一如ならぬときあらば、仏説おのづから虚妄になりぬべし。又、生死はのぞく

べき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる。」(井道話)つまり、人間は縁起、無自性・空なる存在であり、現在私たちが個の生命体として生きているのは仮設有なるものであり、縁起性の身心は死によって無化され、靈魂など存在しないとするのである。仏教では、心(靈魂)だけ死後に存在すると説かないのである。

次に、靈魂の肯定について『道心』の巻で、次のごとく述べている。

「たといこの生をすてて、いまだ後の生に生まれざらんそのあいだ。中有と云うことあり、そのいのち七日なる、そのあひだも、つねにこゑもやまず三宝をとなへたてまつらんとおもふべし。七日をへぬれば、中有にて死して、また中有の身をうけて七日あり。いかにひさしといへども、七々日をはすぎず。……」

すでに中有をすぎて、父母のほとりにちかつかんときも、あひかまへてあひかまへて、正知ありて託胎せん。処胎藏にありても、三宝をとなへたてまつるべし。生まれおちんときも、となへたてまつらんこと、おこたらざらん。…… 眼の前にやみのきたらんよりのちは。たゆまずはげみて三帰依をとなへたてまつること中有までも後生までも、おこたるべからず。かくのごとくして、生々世々をつくしてとなへたてまつるべし。」

ここでは、三宝帰依を強調するために生々世々いかなるときも三宝をとなえよと説示されているのであるが、中有をふまえて靈魂の存在を肯定していることは明らかである。中有を説は

『大毘婆沙論』『俱舍論』などに、詳しく述べられているが、導師はこれらを参照して『道心』の巻を著していると考えられる。

現在、曹洞宗における在家の葬儀と法事は、このような矛盾する二説をふまえて行われている。過去においては、それが人々に信じられて安心をつくりだしていたと考えられるが、現在では、靈魂を否定した「縁起」「無我」説によっても、また、科学が明らかにした生命の事実に対する「中有」「後生」説によっても、人々は、死の恐怖をのり越え安心が得られないのである。特に、智慧を重じる仏教にとつて、事実に対する死後の存在の肯定は致命的欠陥である。そして、このことが日本人のターミナル・ケアを困難にし、安らかな死の受容をつくり得ないでいるのである。

仏教は、生死苦の解脱道であり、現代科学が明らかにした生命の事実をふまえ、人々に受容できる新しい死後観を、緊急につくりださねばならない。それは従来の靈魂観より新しい生命観への変革となる。