菩薩蔵経と宝積経

平川彰

一、問題の所在

支婁迦讖の訳した遺日摩尼宝経には、菩薩の学ぶべき経法として、六波羅蜜経・菩薩蔵経・仏諸品（三品経）を挙げている。(1) 支婁迦讖は大月氏の出身であり、漢の霊帝の時に洛陽に来て、光和・中平の間（一七八―一八九）に梵文を伝訳したという。その前に来た安世高（漢の桓帝の建和二年（一四八）に洛陽に来る）が主として小乗経典を訳したのにたいし、支婁迦讖は道行般若経・首楞厳三昧経・般舟三昧経等をはじめ、重要な大乗経典を訳出している。このように最古訳の大乗経典（遺日摩尼宝経）の中に、すでに他の経典（菩薩蔵経等、おそらく大乗経典であろう）が引用されているのである。遺日摩尼宝経は、その訳出年代から見て、西紀一世紀にはすでにインドに存在していたと見てよいから、したがってここに引用されている六波羅蜜経・菩薩蔵経・三品経等が、大乗仏教の起源を知る上に重要な意味を持つことは、多言を要しないであろう。

遺日摩尼宝経に引用されている六波羅蜜経・菩薩蔵経の二経は、異訳の摩訶衍宝厳経・大迦葉問大宝積正法経・大宝積経の普明菩薩会、同じくそのチベット訳、梵本カーシュヤパ・パリヴァルタ Kāśyapaparivarta にも Satpāramitā

(六波羅蜜)・Bodhisattvapitaka (菩薩蔵) として出ているから、遺日摩尼宝経の引用も原典にあったと見てよい。(2)

但し遺日摩尼宝経にある「仏諸品」は異訳には出ていない。

しかしこれらの経は、遺日摩尼宝経のみに引用されるのでなく、他の経典にも出ている。すなわち無量寿経の古訳である大阿弥陀経や無量清浄平等覚経には、道智大経と六波羅蜜経が関説されている。即ち阿弥陀仏は極楽において、これらの経を説くという。さらに法鏡経、ならびにその異訳である郁伽羅越問菩薩行経、大宝積経の郁伽長者会、ならびにそのチベット訳等には、三品経 Triskandhaka が引用されている。さらに竺法護訳の離垢施女経ならびにその異訳である得無垢女経には、菩薩蔵経と三品経が引用されている。さらに支謙訳の私呵昧経には十道地・三篋経・普明度無極を引用している。さらに月灯三昧経にも六波羅蜜経・菩薩蔵経・大陀羅尼が引用されている。さらにシクシャーサムッチャヤ Śikṣāsamuccaya にも三品経が二回、菩薩蔵が二回引用されている。なお菩薩・三品経は翻訳名義大集の「一切経名」の中にもふくまれている。(3)

以上の如くであるから、六波羅蜜経(4)・菩薩蔵経・三品経(5)等が初期の大乗仏教において重要視されていたことがわかる。この小論においては、菩薩蔵経とこの経が最初に引用されている遺日摩尼宝経とについて、若干の考察をおこないたい。

二、遺日摩尼宝経と宝積経

遺日摩尼宝経は見なれない経名であるが、これは大宝積経と同じ意味である。この経の中に「若し菩薩ありて、極大珍宝之積遺日羅経を学ばんと欲するならば、当さに是の経の本法に随いて精進すべし。何等をか本法となすや(6)」の語がある。ここに「極大珍宝之積遺日羅経」の語があるが、異訳の摩訶衍宝厳経では、相当箇所は「菩薩、此の宝厳

経を学ばんと欲すれば、当さに諸法を正観すべし」[7]とあり、「この宝厳経」となっている。支婁迦讖訳は古訳でもあり、訳文も読みづらいが、おそらく「極大珍宝之積遺日羅経」は遺日摩尼宝経そのものを指しているのであろう。大迦葉問大宝積正法経にも「是の故にこの大宝積正法は、菩薩をして修学受持せしめ」[8]とあり、大宝積経の普明菩薩会にも「菩薩この宝積経を学ばんと欲せば、云々」[9]とある。この点は梵本では“iha mahāratnakūṭe dharmaparyāye śikṣitukāmena bodhisattvena…”[10]とあり、諸漢訳に合し、摩尼宝経の原語は Ratnakūṭa（宝頂経、宝積経）とある。ラトナクータはプラサンナパダーにも引用されており、その中に、腹中にとどまった薬を喩えにして悪取空を説く一節がある。これは遺日摩尼宝経をはじめ、すべての異訳に見られる。即ちチャンドラキールティはこの経を宝積経（ラトナクータ）として取扱っているのである。[11]

もともと遺日摩尼宝経は宝積経と呼ばれていたらしい。出三蔵記集には、支婁迦讖の訳経中に「方等部古品曰遺日説般若経一巻、今闕」と「宝積経一巻（安公云一名摩尼宝、光和二年、出旧録云摩尼宝経二巻）」[12]との二経を挙げている。本経の「遺日」は前者に合致し、「摩尼宝」は後者に合致している。これが後に遺日摩尼宝経となったのは、他の訳経者によって宝積経という異訳が出されたためではなかろうか。遺日摩尼宝経の内容は宝積経と合致するから、当然後者が遺日摩尼宝経であるべきである。前者は僧祐の時代にすでに欠本であったのであるし、経名から見ても般若経系統の経典であるから、内容から見て遺日摩尼宝経ではない。しかし歴代三宝紀では、上記の二経を出すが、しかし前者を遺日摩尼宝経に当て、後者を宝積経として出している。[13]そのために前者も欠本ではなくなっているが、誤りであろう。三宝紀がまちがえたため、大唐内典録もこれを踏襲し、法経録では仏遺日摩尼宝経のみを挙げて、これを支婁迦讖訳とし、宝積経を除いている。[14]しかしこれは三宝紀よりはじまった誤りであり、本来はこの経は「宝積経」と呼ばれていたのである。それは出三蔵記集に明らかなように、またの名を「摩尼宝」とも「摩尼宝経」とも言ったのである。

三、遺日摩尼宝経の教理、とくに如来蔵思想

以上のごとく遺日摩尼宝経は宝積経と呼ぶも同じであり、したがって将来発展して大宝積経巻一二〇巻になる最古の核となった経典である。その意味で遺日摩尼宝経は重要な経典である。この経の異訳が「普明菩薩会（古大宝積経）」として、大宝積経第四三会にふくまれていることは、偶然ではない。したがって遺日摩尼宝経に説かれる教理は注目すべきである。これは一巻の小経であるが、叙述が簡単であるため内容は豊富である。種々な点で他の大乗経典とつながりが認められる。

ここにはこれらの点について詳しく述べることは省略するが、上述の如く空の思想も述べられており、さらに中道の思想も説かれている。あるいはまた「譬えば画師が自ら鬼神の像を画いて、還りて自らまた恐怖するが如し」とか、「譬えば画師が各々賦彩するが如く、心各々異る」[15]等と、「唯心所現」の思想も見られる。しかも維摩経と全く同文があり、それが如来蔵思想であることも注目してよい。

遺日摩尼宝経には次の文がある。即ち「譬えば曠野の中、若しくは山上には蓮華・優鉢華を生ぜざるが如きなり。菩薩も衆阿羅漢・辟支仏法中には出でざるなり。譬えば大陂水汚泥の中に蓮華・優鉢華を生ずるが如し。愛欲中より菩薩法を生ず。」[16]とある。これは維摩経の「高原の陸地には蓮華を生ぜず。卑湿の淤泥に乃ち此の華を生ずるが如し。是の如く無為法を見、正位に入る者は終いに復能く仏法を生ぜず。煩悩の泥中に乃ち衆生ありて仏法を起すのみ」[17]の文に合する。摩尼宝経は古訳であるため、訳文が冗長であるが、宝厳経では「譬えば陸地には蓮華を生ぜざるが如く、菩薩も是の如し。無為より仏法を出生せず。譬えば淤泥の水に雑蓮華を生ずるが如く、菩薩も是の如し。邪衆生結縛の中より乃ち仏法を生ず」[18]となっており、普明菩薩会には「譬えば高原の陸地には蓮花を生ぜざるが如し。菩薩

も亦復是の如し。無為中には仏法を生ぜず。迦葉よ、卑湿の淤泥の中に乃ち蓮華を生ずるが如く、菩薩も亦爾り。生死淤泥の邪定衆生が能く仏法を生ず」[19]となっている。大宝積正法経やチベット訳は偈文を加え、文章は増大しているが、趣旨は同じである。[20]但し梵本はこの部分は写本の破損により脱落している。

以上の如く遺日摩尼宝経と維摩経とに、全く同文があり、両者の関係の深いことが知られるが、以下の理由により、これは遺日摩尼宝経の方が古いと見てよいものである。維摩経ではこの文章は「如来種」tathāgata-gotra の説明に出てくるのである。維摩が文殊に「何等をか如来種となすや」と問うたのに対して、文殊が種々に説明をなし、「要を以ってこれを言わば、六十二見及び一切の煩悩は皆是れ仏種なり」と説き、さらに「若し無為を見、正位に入る者はまた阿耨多羅三藐三菩提心を発すること能わざるなり」[21]と言って、次に高原の陸地、云々の文が続くのである。この「如来種・仏種」de bźin gśegs pa rnams kyi rigs, tathāgata-gotra が、[22]如来蔵に関係のあることは高崎直道氏によって解明せられ、[23]香川孝雄氏は「仏種」の種々の意味を明らかにされた。[24]いまこの維摩経の「如来種」も tathāgatagotra と見てよいものであり、この語は支謙訳維摩経にも現れているから、「如来種」の文章は、維摩経には古くから存在していたのである。[25]

しかしここで注目したいことは維摩経で如来種・仏種の説明に「煩悩の衆生の中に仏法 Buddha-dharma を生ずる」とある点である。すなわちここでは、「仏法」が「如来種」と同じ意味に用いられている。しかもそれが煩悩との関連において捉えられている点が、如来蔵思想の源流と見るにふさわしいのである。そしてここに如来蔵・如来種・仏法の系列を考えることができる。しかし維摩経では、すでに無為を見、正位に入った者すなわち阿羅漢や縁覚になった人には仏法は生じないとしている点に、方等弾呵教の特質を示している。すなわち声聞や縁覚を一乗に誘引する法華の一仏乗や、[26]涅槃の悉有仏性の立場には至っていない。この点は遺日摩尼宝経でも同様である。

煩悩の衆生にこそ仏法を生ずることは遺日摩尼宝経の系統では上述のごとく摩訶衍宝厳経・普明菩薩会・チット訳・大宝積正法経等に出る。しかし遺日摩尼宝経では「愛欲中より菩薩法を生ず」となっている。それ故、遺日摩尼宝経で「菩薩法」とあったものが、その後に「仏法」に変ったのである。「法」には種々の意味がある。一般には「教法」の意味が重んぜられるが、これは法の一つの意味にすぎない。最高の法が涅槃であることは倶舎論の言うところであり、仏教で一般に承認していることである。[27] スッタニパータの宝経には、三宝の一つとしての「法宝」を「仏陀の悟った滅尽・離貪」であると示している。[28] これは解脱・涅槃を法宝であるというのと同じである。さらに阿含経には、無漏の戒・定・慧・解脱・解脱知見を「五分法身」と呼ぶことは周知のことである。[29] 悟った仏陀のそなえている戒の力、定の力、慧の力等、すべて法である。仏陀のそなえる解脱も法である。「諸法無我」という場合の法には、いろいろな法がふくまれているが、涅槃や五分法身は、法の中の最高の法である。

このように種々なるものが「法」といわれるのは、それらが共に変らない性質を持っているからである。例えば涅槃は常住であるからこそ最高の法といわれるのである。同様に戒・定・慧・解脱・解脱知見も、仏陀の人格にそなわる真理であり、変らない性質をそなえている。故に法といわれるのである。遺日摩尼宝経で「菩薩法」といわれるものも、五分法身と同じような意味での菩薩の人格にそなえる力である。すなわち菩薩を菩薩たらしめる人格的真理が「菩薩法」である。それが次の時代に、煩悩の衆生に生ずる「仏法」と言いかえられたのである。したがってこの「仏法」は仏性というのと、意味は同じである。それ故、菩薩法も仏性と同じ意味に解してよいであろう。

しかし涅槃経などでは「仏性」は衆生に本有のものと見られており、その点では華厳経の如来性起品の「性起」の思想につながるものがあろう。遺日摩尼宝経では、菩薩法は阿羅漢や縁覚には生じないと説いているし、さらにそれは「煩悩の衆生に生ずる」と言っているから、「生ずる」ものであると理解している。それ故まだ「本有の仏性」と

いう如き理解には達していない。しかしそれ丈に、遺日摩尼宝経の菩薩法は成立が古いと見うるであろう。

なお菩薩法には、「菩薩の教え」の意味の場合もある。さらに他の経典で菩薩法がどのように使われているかということも問題になるが、いまは如来蔵の研究が主ではないから省略する。ここにはただ遺日摩尼宝経の性格の一端を示すにとどめる。

四、菩薩蔵経の種類と内容

上述の如く遺日摩尼宝経は大宝積経の核となった経典と見てよいが、しかし大宝積経四九会一二〇巻が、遺日摩尼宝経を母胎にして成立したと言わんとするのではない。この四九会がどのような経路を辿って成立したか不明である。四九会の中には、遺日摩尼宝経よりも古い成立の経典があるかも知れない。これらの点は今後の研究にまたねばならない。ともかく遺日摩尼宝経は大宝積経と関係があるが、これから取り上げんとする菩薩蔵経も大宝積経と関係が深い。

菩薩蔵経の名を持つ経で、現存するものは左の三種四本である。

鳩摩羅什訳　菩薩蔵経　三巻

僧伽婆羅訳　菩薩蔵経　一巻

玄奘訳　大菩薩蔵経　二〇巻

法護等訳　大乗菩薩蔵正法経　四〇巻

以上四本のうち最後の二本は同本異訳であるので、都合三種となる。第一の羅什訳菩薩蔵経は、出三蔵記集によると、「菩薩蔵経三巻、一名を富楼那問といい、亦の名を大悲心という。或いは二巻となす」[30]と記している。これは大

蔵経では大宝積経に、第十七会として編入せられ、大宝積経では

富楼那会（富楼那問経又名菩薩蔵経）三巻、鳩摩羅什訳

となっている。これは別名の「富楼那問」を取って、会の名としたのであろう。なお出三蔵記集にはないが、歴代三宝紀には竺法護の訳経中に「菩薩蔵経三巻」を出している。[31] しかしこれは出三蔵記集に出さないものであり、三宝紀がこれを新しく載せる根拠も示されておらず、疑わしい。

次の僧伽婆羅訳菩薩蔵経は天監五年（五〇六年）の訳出であるため、出三蔵記集には収載されず、つぎの歴代三宝紀、法経録等より収録されている。[32] 法経録ではこれは「大乗律」に編入されており、それ以来これが踏襲されている。これは一巻九紙の短経であるが、大乗律に編入されているのは、内容が懺悔・滅罪・随喜・勧請等を述べているからであり、いわゆる懺悔経典である。これは大宝積経には編入されていない。これが遺日摩尼宝経の説く菩薩蔵経に相当するか否かは明らかでない。

第三の玄奘訳大菩薩蔵経は、玄奘晩年の訳出にかかわる。開元録によると、[33] 玄奘が竜朔三年（六六三）大般若経六百巻の訳出を完了したので、翌年翻経大徳および玉華寺の衆が大宝積経を翻訳することを請うたが、そのときすでに玄奘は気力おとろえ、この大部の経を訳出することができなかった。そしてその中の大菩薩蔵会二〇巻を訳するにとどまったという。その後六九三年に菩提流志が梵本をもたらして唐に来たので、勅命によってこれを訳出した。しかし先人の訳していた経典を利用し、二三会八一巻をこれにあて、未翻の二六会三九巻を流志が自ら訳し、編成したのが、現存の大宝積経一二〇巻である。[34]

玄奘訳大菩薩蔵経二〇巻と同本異訳の大乗菩薩蔵正法経四〇巻は、至元録では「惟浄等訳」となっているが、[35] 大正大蔵経本では「宋、法護等訳」となっている。おそらく両者の共訳になるものであろう。これは巻数においては玄奘

訳の二倍であるが、しかし分量は玄奘訳とほぼ同じであり、むしろ少いくらいである。

以上の三本のうち、僧伽婆羅訳は大正大蔵経で僅か三頁の短経であり、主として懺悔を説いている。その点では三品経に関係があるように思われるが、大宝積経との関係は不明であるので別の機会に取り上げたい。ここには羅什訳と玄奘訳について考察を進めたい。両者は共に大宝積経に編入されているから、遺日摩尼宝経ともつながりがあるわけである。しかし遺日摩尼宝経に引用している菩薩蔵経が、羅什訳あるいは玄奘訳の菩薩蔵経であると速断することはできない。とくに玄奘訳は訳出年代が、遺日摩尼宝経よりもかなりへだたっており、しかも分量も多いので、このままの形で遺日摩尼宝経所引の菩薩蔵経に当てることは無理であろう。しかしその原型が摩尼宝経と同時代に存在した可能性はあろう。このことは羅什訳についても言いうることである。しかし羅什訳と玄奘訳の菩薩蔵経が別本であることは、内容を見れば明らかである。

まず羅什訳菩薩蔵経は三巻であり、内容は八品に分かれている。八品とは菩薩行品・多聞品・不退品・具善根品・神力品・大悲品・答難品・富楼那品である。[36] これらは富楼那の問いに対して、仏陀が答えるという形式になっている。これらの品名のみを見ると、発菩提心をなし、菩薩行・修学多聞・不退位・具善根神力・成道・大悲等と、仏の修行道を示している如くであるが、内容は必らずしもそうではない。最初の「菩薩行品」は、菩薩が菩提心をおこして、四法（精進・忍辱・正道・無上正等覚心）を修行することを説く。さらに喜心を生ずる四法、諸難を離れる四法等を説いている。後述する如く、菩薩蔵経には教法を四法にまとめることが多いが、菩薩の所行を四法にまとめることは、遺日摩尼宝経にも見られる。[37] 遺日摩尼宝経では四法を八種集めて「三十二事」にまとめている。しかも法を三十二にまとめることは、大集経の陀羅尼自在王菩薩品、宝女品、無尽意菩薩品等にも見られる。[38] 第二の「多聞品」は四法をもって多聞を修することを説いている。四法とは十二部経を学習すること、一切法において不住の智をうるこ

と、仏と仏の法を念ずること、無所得の慈を成就することであるという。そして多聞を修すれば陀羅尼を得るともいう。第三の「不退品」は四法を成就すれば無上菩提を退転しないことを説く。四法とは法において義理を思量する、真実なる精進、五陰十二入十八界の空に通達する、戒を学ぶの四である。なおほかに菩提に廻向する四法、菩提を利益する四法等を説いている。なおここには深経を誦持した那羅延法師や摩陀比丘等の物語りを説き、修多羅と憂陀那、摂一切法大海法門経、菩薩蔵経、発菩提心経、摂菩薩事経、応六波羅蜜経等の経名を挙げている。(39)

第四の「具善根品」は大乗心を発するための四法に親近すべきことを説いている。四法とは忍辱を行じて平等波羅蜜を得ること、五欲を離れて出家をねがうこと、法を求めてよく読誦すること、善知識に親近して六波羅蜜の方便を行ずることである。第三の法を求める段で、陀摩尸利比丘の求法の話、得念比丘、耶舎比丘等の求法、流法の話を載せ、これらの比丘の入滅した時の塔廟供養のことを述べている。第五の「神力品」は世尊の神通力を説いている。世尊の現わした神通を見て、多くの衆生が菩提心をおこし、仏の滅後にこの菩薩蔵経を讃誦せんとの願いを起したことを述べ、菩薩蔵経を転法輪経として奉持すべきことを説いている。

第六は「大悲品」であるが、これは仏陀の大悲を明している。しかし仏の大悲は説き難いので、それを菩薩の時の大悲として説くといい、前世の数々の菩薩行を説いている。そのためにこの品は仏の本生経となっている。巻七九のほとんど全部を費し、最も大きな品である。しかしここには衆生を一子の如く哀愍することや、地獄に入って衆生のために代って苦を受けんとすることや、臂をもやして灯びとなし賈客に道を示す等、大乗的な本生譚となっている。第七は「答難品」であるが、これは仏陀が菩薩の時「一切衆生を度さん」との願を立てながら、しかも衆生が尽きないのに仏が涅槃に入るのは何故であるかという象手比丘の質問にたいし、仏陀が答えた内容を述べている。第八「富楼那品」は、富楼那が仏の説法を聞いて、声聞乗から大乗に廻心し、今後は菩薩衆に法を説いて、示教利喜せしめよ

うと表白することを述べている。

以上が羅什訳菩薩蔵経の概要である。法を四法にまとめる点に遺日摩尼宝経と形式上の一致が見られることと、大慈品（全体の三分の一）に大乗の菩薩行を説くこと、多聞品に正法の護持を説くこと等が注目される。

次に玄奘訳大菩薩蔵経は十二品よりなる。それらは、開化長者品・金毘羅天受記品・試験菩薩品・如来不思議性品・四無量心品・陀那波羅蜜多品・尸羅波羅蜜多品・羼底波羅蜜多品・毘梨耶波羅蜜多品・静慮波羅蜜多品・般若波羅蜜多品・大自在天授記品である。これらのうち四無量心品等の前五品は、仏伝および仏身論に関係がある。次の陀那波羅蜜多品からの六品は六波羅蜜の説明であり、最後の一品は釈迦菩薩が燃灯如来から成仏の受記を得ることを述べており、その内容が四分律の仏伝と合致する点が多いことは注目してよい。大乗菩薩蔵正法経では、釈迦菩薩の受記は般若波羅蜜多品の中にふくまれて説かれているため十一品となっている。

この経の第二金毘羅天受記品に「大乗の菩薩行の所依の経である微妙吉祥大菩薩と名づくるを説かむ」[40]とあるから、この経は大乗の菩薩行を説いたものであることがわかる。そのために戒波羅蜜の説明において、十種の深心（十善）に安住すれば大菩薩微妙法門を勤求したのである。十種発心を具すれば大菩薩微妙法門を勤求したのであると述べ[41]、精進波羅蜜の説明では、不退の正勤を具して菩薩蔵微妙法門を求め、受持・読誦すべきことを説き[42]、仏滅五百年に薄福の衆生があって、この経を毀滅し捨棄することをも説いている[43]。

大菩薩蔵経の内容を概観すると、第一品は賢守等の五百の長者が仏の説法を聞いて、出家することを説いている。第二品は金毗羅薬叉が将来成仏の受記をうる短い一品である。第三試験菩薩品は、菩薩が信欲と菩提心をそなえれば、魔及び魔軍に傾動されないことを説く。以上の三品に二巻を費している。

第四如来不思議性品は、浄信を得た菩薩は如来の十種不可思議法を信受すべきであるとして、十種不可思議法を細

説する。十種の不可思議法とは、如来の不可思議な身、不可思議な音声、不可思議な智、不可思議な光、不可思議な戒および等観、不可思議な神通、不可思議な力（十力）、不可思議な無畏（四無所畏）、不可思議な大悲、不可思議な不共仏法である。四巻を費してこれらを細説するために、大乗の仏身論となっている。これによって如来にたいする信を確立する。第五四無量品は、清浄信に安住した菩薩は、菩薩蔵法門の器であるとして、その修行の第一歩として四無量心を説く。第四品にも智波羅蜜多、神通波羅蜜多の用例があるが、この品で四無量心を大慈無量波羅蜜・大悲無量波羅蜜・大喜無量波羅蜜・大捨無量波羅蜜と呼んでおり、パーラミターは六波羅蜜に限らないことが示されている。(44) 羅什訳菩薩蔵経にも平等波羅蜜、心平等波羅蜜・智平等波羅蜜等の用例が見られる。(45)

つぎに第六品より第十一品までは、布施波羅蜜より順次に六波羅蜜の説明をなしている。これは大宝積経の第四一巻から五三巻に及んでおり、分量的にもこの部分が本経の中心である。ここには六波羅蜜の内容が非常に詳しく述べられており、般若経などには見られない詳しい説明がある。六波羅蜜の解釈においても、般若経とは異なる説明があり、明らかに異る系統である。しかしここでは六波羅蜜の研究が主ではないから、内容の考察は省く。最後の大自在天授記品は、四無量・六波羅蜜を具足した菩薩に、この品で四摂法を説いている。四摂法は利他の行である。しかしこれを往昔の精進行童子への大蘊如来の説法という形で説いている。この精進行童子は釈尊の前生であるが、しかし大蘊如来は精進行童子に成仏の記を授けなかったのである。それより無量劫をへたあとで、彼は善慧長者としてこの世に生れ、さらにその後に婆羅門の童子迷伽（Megha 雲）としてこの世に生れたのである。このとき、放光如来（Dīpaṁkara 燃灯）から、将来成仏して釈迦仏と号するであろうとの受記を得るのである。この釈迦菩薩の受記の物語りは、四分律の記述と類似点が多い。(46) この大自在天授記品では、四摂法の説明において、布施を初発心一切菩薩に、愛語を已発一切菩薩に、利行を不退転一切菩薩に、同事を繋属一生諸大菩薩に当てて説明している。(47) この四種菩

薩の階位は、他の諸大乗経にも見られるが、同時にマハーヴァスッや仏本行集経等の四性行とも関係があろう。これらは釈迦菩薩の受記の物語りとも関連して、研究を必要とする点である。(48)

以上羅什訳と玄奘訳との菩薩蔵経の内容を簡単に見たが、両者は同じく菩薩蔵経と呼ばれるが、しかし別本であることは内容から見て明らかである。しかし両者に類似点も見られる。例えば両者が共に大宝積経に編入されている点、さらに両者に十二部経を枚挙しているが、その順序も同じである。(49)つぎに菩薩行を説くのが菩薩蔵経であるとなす点、したがって内容に仏伝文学が説かれる点も重要な合致点である。なお以上には指摘しなかったが、両経共にしばしば舎利供養、仏塔崇拝を説いている。両経共に仏塔に関説する箇所が非常に多い。

五、菩薩蔵の存在と仏伝文学

菩薩蔵経はともかくとして、「菩薩蔵」はいろいろな経論に出てくる。西域記巻九によれば、大衆部は経・律・論の三蔵とさらに雑蔵と禁呪蔵を持っていたという。(50)しかし菩薩蔵のあったことを言わない。これにたいして法蔵部は三蔵の外に呪蔵と菩薩蔵を持っていたという。四分律の結集記事にはまだこのことはないが、この説は真諦の部執異論疏（三論玄義に引用される）や慈恩の異部宗輪論述記に見られる。おそらく後代になってから法蔵部で菩薩蔵を持つようになったのであろう。しかも異部宗輪論述記によれば、その菩薩蔵とは「菩薩の本行の事等を明す」と述べているから、仏伝文学を中心とした菩薩蔵であったのであろう。

この点で注目されるのは郁伽長者経の菩薩蔵である。郁伽長者経には説法者・持律者等と並んで「持菩薩蔵者」を挙げており、この菩薩蔵を持する者にたいしては、「六波羅蜜および方便の事を請問せよ」と言っている。故に郁伽長者経の言う菩薩蔵は六波羅蜜と方便が中心であったのであろう。(52)さらに分別功徳論の菩薩蔵の解釈も注目される。分

別功徳論は漢訳増一阿含の註釈であるが、この中に雑蔵の説明をしたあとで、阿闍世王が仏陀に菩薩行の事を問うたのにたいし、仏陀が具さに法を説いた。その法とは「菩薩蔵」であると言っている。さらに「方等正経は皆これ菩薩蔵中の事」ともいい、阿難は四蔵（三蔵に雑蔵を加える）を撰したが、弥勒は大乗を顕揚するために分って別蔵となした。そのために六度諸行、大士の目要を説いたといい、さらに「六度無極の事はことごとく菩薩蔵にあり」とも言っている。[53] ここにも菩薩蔵が六波羅蜜と関係のあることが示されている。さらにここに、菩薩蔵は阿闍世王の質問によって説かれたということも注目される。

阿闍世王については、堅意の入大乗論に「菩薩蔵経中に説く、仏、阿闍世王に告ぐ、族姓子よ、蔵に三種あり。何等をか三となすや、謂く声聞蔵・辟支仏蔵・菩薩蔵なり」と述べている。入大乗論には、なおこの外にも菩薩蔵について説いているが、[54] ともかくここに「菩薩蔵経中に説く」として上記の三蔵を挙げているが、しかしこの説は上述の三種の菩薩蔵経には見当らない。却って阿闍世王経にある。阿闍世王経には文殊師利の説法の中に「何をか三蔵という、声聞蔵・辟支仏蔵・菩薩蔵なり。」と述べ、[55] 三蔵について種々の説明をなしている。したがって入大乗論には「菩薩蔵経」と言っているが、それは現存の「阿闍世王経」である可能性がある。けだし経名は固定的ではないからである。この経も支婁迦讖訳では阿闍世王経となっているが、竺法護訳では文殊支利普超三昧経となっており、法天訳では未曽有正法経と呼ばれている。失訳の放鉢経もこの経の部分訳である。このように見てくると、経典の題目は必らずしも決定的ではない。この外にも、異訳によって経名が異る経典は多い。

したがって阿闍世王経も菩薩蔵経と呼ばれていた可能性があると見てよい。このことは菩薩蔵経の在り方を推定する一つの視点を提供しているようにに思う。即ち「菩薩蔵」は単数の経ではなく、多くの経を集めたものであったのではなかろうか。「蔵」という言葉はもともとそういう意味である。声聞乗の三蔵にたいして、初期の大乗経典が若

干作られたとき、それらをまとめて「菩薩蔵」と呼んだのではなかろうか。そして総名がそのまま別名にも用いられたため、菩薩蔵経と言われる経典がいくつか存在することになったのであろう。さらにまた総名の菩薩蔵を用いる経典が、ある場合には別名の別の経名でも呼ばれたのではなかろうか。阿闍世王経の場合には、そのように考えられる。即ち初期大乗教団において、実際に「菩薩蔵」が編集されたと考えたい。

さらに菩薩蔵経は六波羅蜜を説くという点も重要であり、菩薩蔵が仏伝文学から発展してきたことを示す如くである。なお阿闍世王は父殺しの大罪を犯した人と伝説されるが、この罪を仏教でどのように救い得るかが問題になるのである。さきの阿闍世王経もこの阿闍世王の悩み、恐怖にたいして、文殊菩薩が答える形で説かれている。この問題は、無間業可転や懺悔滅罪の問題とも関係が深い。阿含経の沙門果経にすでに阿闍世王が現れており、大乗の涅槃経にも阿闍世王は重要な役割を演じている。この外にも阿闍世王を主題とする大乗経典は多い。この問題は懺悔滅罪と関係して研究すべき題目のように思われる。僧伽婆羅訳菩薩蔵が懺悔を主題としていることも、このさい注意していい。(この点は、拙論「大乗経典の発達と阿闍世王説話」印仏研、二〇ノ一に論じた)。

六、六波羅蜜と菩薩蔵経

なお菩薩蔵経は六波羅蜜に関係が深いから、この点について一言しておく。一般には六波羅蜜といえば般若経に説かれる如く考え易いが、そうではない。例えば金剛般若経には六波羅蜜については全く説いていない。小品般若経には六波羅蜜を挙げるが、六波羅蜜の一一が具体的に何を指すかを示していない。例えば戒波羅蜜にはどんな戒がふくまれるかを示していない。故に小品般若経が何を戒波羅蜜と見ていたかは不明である。大品般若経に至ってはじめて六波羅蜜の説明があるが、戒波羅蜜は十善、禅波羅蜜は四禅となす程度であり、繰り返しが多く、内容は豊富でな

い。勿論、般若波羅蜜については般若経に深い哲学的な説明があるが[56]、六波羅蜜の一一についての関心は般若経には稀薄である。むしろ他の大乗経典に六波羅蜜についての詳しい説明がある。

故に六波羅蜜を実際に実習しようとしていた菩薩たちは、般若経にたよったのではなく、これらの大乗経典にたよっていたのであろう。般若経は六波羅蜜の実践を強調する経典ではなくして、むしろ呪術的な経典であり、経巻受持に傾斜している経典であった。このことはかつて論じたので、ここにはふれない。[57]

玄奘訳菩薩経には六波羅蜜の一一を細説し、仏教の修行道を六波羅蜜にまとめようとしている如くである。たとえば戒波羅蜜については、十善を身口意の三妙行として説き、さらに十種の深心、十種の発心、四種の広勝処の法、四種の円成勝法、四種の妙法、その他種々の法を説き、さらに十種清浄戒を四通りに説き、一切衆生に平等心を起し、一切衆生に父母の想を起すことを得念菩薩の物語りによって示している。そして最後に二二種の戒を挙げている。このように戒波羅蜜の内容は非常に豊富である。あるいはまた禅波羅蜜の内容としては、まづ四禅を説き、つぎに天眼・天耳等の五神通を細説し、つぎに四如意足を説き、さらに静定、平等性、心清浄について細説し、これらを禅波羅蜜の内容としている。他の波羅蜜についても同様に詳しい説明がある。しかしこれは菩薩蔵経だけでなく、他の諸経にも見られることである。例えば大宝積経の善臂菩薩会にも、六波羅蜜を詳しく説いている。[58] 成具光明定意経には「六徳の行」として、六波羅蜜を示している。[59] 伅真陀羅所問経には、六波羅蜜ならびに方便について、その一一に三十二事を示して説明している。[60] この経は六波羅蜜の研究には重要である。大集経の無尽意菩薩品（阿差摩菩薩経）の六波羅蜜の説明も注目される。無尽意菩薩品には、施波羅蜜を説いたあとに、戒波羅蜜を六七事、忍辱波羅蜜を三二事、精進波羅蜜を八事、禅波羅蜜を一六事、般若波羅蜜を三二事によって説明している。[61] さらに海竜王経の六度品にも、六波羅蜜の説明がある。[62] なお大宝積経の無尽慧菩薩会には十波羅蜜を説くが、それぞれの波羅蜜を十法をもって

説いており、十にまとめる点で華厳経に関係があるようである。[63] このほか大乗宝雲経の十波羅蜜品にも十波羅蜜を説いており、[64] これらは十地経の十波羅蜜と関連して考察すべき問題である。

以上、六波羅蜜に関する二・三の資料を示したが、これらは般若経とは異った系統である。十波羅蜜もこれとは系統が異るわけであるが、ともかくこれらの経典があることは、六波羅蜜を実際に実践しようとしていた人々があったことを示すものである。したがって六波羅蜜経の内容についても、この方面から研究することが必要である。遺日摩尼宝経等で、菩薩蔵経と六波羅蜜経とが併挙されている場合が多いのは、この関係を示すものと思う。

七、菩薩蔵の資料

以上、菩薩蔵経について若干の考察を行ったが、菩薩蔵の用例はなおこの外にも多い。それらを簡単に見ておきたい。

まず部派仏教と菩薩蔵については、上述の如く法蔵部が菩薩蔵を持っており、その内容は「菩薩の本行」（述記）あるいは「菩薩の本因」（三論玄義）であったという。故にこれは仏伝文学を指しているのであろう。なお成実論も、経・律・論の三蔵の外に雑蔵と菩薩蔵を持っていた。[65] しかし菩薩蔵の内容については説明がない。

つぎに大乗経については、大宝積経の中には菩薩蔵に関説する経典が多い。羅什訳・玄奘訳の菩薩蔵経に「菩薩蔵経」の名があることは、すでに示した。その外、無量寿如来会に「無生無滅の諸三摩地を得、及び一切の陀羅尼門を得。広大の諸根弁才決定し、菩薩蔵の法において善く能く了知す」と述べ、菩薩蔵法門を挙げている。[66] これは、無量寿如来会や無量寿経の冒頭に仏伝を簡単に説いているが、その中に出てくるのである。つぎに文殊師利授記会に普光明という仏土のことを説くが、この土には声聞・辟支仏はなく、ただ菩薩のみがあり、法上という菩薩が虚空に上昇

して、菩薩蔵法門・陀羅尼金剛句を説くという。[67] これは阿闍世王等にたいして説かれた経であり、冒頭には簡単な仏伝が語られている。この経には、この外にも「菩薩戒を具し、菩薩蔵に入り」[68]と述べ、さらにこの経には文殊の仏土建立の本願を述べているが、その中に、彼の仏土には、「但だ諸波羅蜜と仏法僧の声と、及び菩薩蔵法門の声とを出し、諸菩薩の解するにしたがい妙法を皆悉く聞くことを得ん」と説いている。[69] この本願の中には阿弥陀仏の本願と類似のものが多く、阿弥陀仏をも引用している。つぎに郁伽長者会に「持菩薩蔵」があることは、すでに述べた。

つぎに無垢施菩薩応弁会の「菩薩行品」に、仏陀が無垢施女に菩薩行を十八種の四法にまとめて説いている。その第一五の四法の中に「菩薩法蔵に受持親近し、昼夜六時に三陰経を誦せよ」の語がある。[70] つぎに大乗方便会の中に、仏陀が成道前に苦行六年した理由は、菩薩が先世に迦葉仏時の世に犯した悪業に由ることを述べている。その彼が後に迦葉仏に帰依したので迦葉仏は「為に菩薩蔵不退転輪・陀羅尼金剛句を設けり」と述べている。[71] これも仏伝に関連して説かれている。

なおこの外に月灯三昧経にも「六波羅蜜・菩薩蔵・大陀羅尼」を挙げており、[72] 大悲経にも「多聞にして菩薩蔵を持し、大乗を顕発す」と菩薩蔵を挙げている。[73] なお阿闍世王経に菩薩蔵が出ることは、すでに述べた。

以上の如く大乗経典、とくに大宝積経関係の経典に菩薩蔵・菩薩蔵経が関説されている。なおそれが、陀羅尼と並べて説かれている例の多いことも注目してよい。

つぎに大乗の論書にも菩薩蔵が種々に引用されている。大智度論には菩薩蔵経は引用されていない。菩薩本生経は引用されているが、これは菩薩蔵経とは別本であろう。しかし竜樹造とされる菩提資糧論巻六には、法供養の相を示して「若し菩薩蔵を持し、及び陀羅尼を得、深く法の源底に入る。是を法供養となす」と説明している。[74] ここにも菩薩蔵が陀羅尼と併挙されているが、このことは注意される。[75] つぎに竜樹の十住毘婆沙論には菩薩蔵について、しばし

ば関説している。まづ郁伽長者経を引用して、「持菩薩蔵者」について述べていることはすでに指摘した。その外にも「若し自ら、修多羅・毘尼・阿毘曇・摩多羅迦・菩薩蔵を読誦し、解説し、書写すれば、……此の因縁をもって法久住することを得」[76]と述べ、摩多羅迦（マートリカー）と菩薩蔵を加えた五蔵を挙げている。これは法蔵部とも大衆部とも異なる五蔵である。さらにその巻四には「深経」を説明して、「深法とは、空無相無願、及び諸の深経に名づく。般若波羅蜜・菩薩蔵等の如し」[77]と述べ、般若経と菩薩蔵経が深経の代表として挙げられている。さらに巻九には、善根を増長する四法の第一に「未だ聞かざる経において、これを求めて厭くなし。所謂、六波羅蜜・菩薩蔵なり」[78]と述べ、求むべき経典として、六波羅蜜経と菩薩蔵経を挙げている。これは十住毘婆沙論の「四法品第一九」に出るものであり、ここには菩薩の心得を四法にまとめて九種を挙げ、さらにそのあとに四法にまとめないで種々の説明をなしている。四法にまとめる点は、大宝積経中の諸経に関係があるように思われる。とくに普明菩薩会すなわち遺日摩尼宝経の四法を引用しているものの如くである。これは両者の四法を比較すれば明らかである。[79]なおその中に「若し菩薩、諸の菩薩蔵を得んと欲し、一切魔事を過ぎんと欲し、一切善法を摂せんと欲せば、皆当さに遠離すべし」[80]とあり、ここには菩薩蔵が複数で示されている。

つぎに宝積経に関係のあるものとして、大宝積経論にも菩薩蔵に関説している。大宝積経論には最初に十六種相を説くが、その第九に「彼の菩薩蔵を受ける時」とあり、さらに第十六に「菩薩蔵中において教誨しおわり」とある。[81]さらに宝積経論で普明菩薩会の経文を註釈するところにも菩薩が慢心を持つときには「菩薩の六波羅蜜、及び菩薩法蔵に通達する能わず」とあり、他所にも六波羅蜜経と菩薩蔵経を併挙している。[82]さらに三具足経優波提舎（これは天親作といわれる）にも、三聚浄戒の第三摂衆生戒の説明中に、「また聖者無尽意、六十七種を説き、……又菩薩蔵修多羅中に広く無量の如来の戒を説くが故に」[83]の語がある。これは大集経中の無尽意菩薩品の六十七種の戒と、菩薩蔵

経中の戒波羅蜜の説を挙げたものと考えられる。

以上は菩薩蔵経に関するものであるが、この外に別の菩薩蔵も説かれている。入大乗論に声聞蔵・縁覚蔵・菩薩蔵の説があることはすでに述べた。次に仏地経論巻四に、声聞蔵と菩薩蔵を併挙している。「菩薩蔵は千載已前に清浄一味にして乖諍なし」[84]と説いている。さらに瑜伽論の菩薩地には、若し菩薩が菩薩蔵を謗り像似正法を建立すれば、第四の他勝処法であると説いている。[85]あるいはまた、菩薩が菩薩蔵を精しく研究せず、菩薩蔵を棄捨して、声聞蔵を修学するならば有犯有所違越であるという。あるいは「菩薩蔵を聞いて……信解を生ぜず、憎背毀謗し」[86]とも言っている。あるいは「菩薩蔵所摂の一切微妙の経典」の語もある。[87]

さらに大乗阿毘達磨集論巻六には、十二分教の説明中に、方広を説明して「菩薩蔵 Bodhisattvapiṭaka 相応の言説」といい、或いは十二分教を経・律・論の三蔵に配当し、或いは声聞蔵と菩薩蔵とに分けている。後者の場合には、方広と希法が菩薩蔵中の経蔵に当り、縁起・譬喩・本事・本生は声聞蔵・菩薩蔵の律蔵に当るという。[88]瑜伽論や阿毘達磨集論の菩薩蔵は大乗の諸経典を意味している如くである。

さらにシクシャーサムッチャヤにも菩薩蔵 Bodhisattvapiṭaka が二ケ所に引用されている。[89]さらに菩薩蔵は翻訳名義大集の一切経名にもふくまれる。[90]これらは菩薩経蔵を指すものと見てよかろう。

以上、部派の論書、大乗経典、大乗論書にいろいろな形で菩薩蔵・菩薩経蔵が説かれている、まだ見落したものも多いと思うが、少くとも上掲の諸資料だけでも、菩薩蔵経が大乗仏教で古くから有力であったことが知られるであろう。しかもこれらの資料は、菩薩蔵経が唯一の経典でなく、多数の経典の叢書（蔵 Piṭaka）であったという推定を強めるものである。

註

(1) この点については、拙著『初期大乗仏教の研究』一二二頁以下に指摘したので、今回は問題の所在を示すために簡単に言及するにとどめる。

(2) 遺日摩尼宝経、大正一二、一八九下。摩訶衍宝厳経、大正同、一九四中。大迦葉問大宝積正法経巻一、大正同、二〇一下。大宝積経巻一一二、普明菩薩会、大正一一、六三二上。チベット訳ならびに梵文は、Steël Holstein, Kāśyapaparivarta, 1926, p. 13.

(3) この点については、前引拙著、一二〇頁以下参照。なお引用経典の出所については以下の如くである。大阿弥陀経巻上、大正一二、三〇一中・三〇七上・三〇九下。無量清浄平等覚経巻二、大正同、二八七中・二九一下。法鏡経、大正一二、一八下。郁伽羅越問菩薩行経、大正同、二六下。大宝積経巻八二、大正一一、四七五下。影印北京版西蔵経第二三巻二三頁三—六行、離垢施女経、大正一二、九五下。得無垢女経、大正同、一〇五上、中。大宝積経巻一〇〇、大正一一、五六二中、私呵昧経、大正一四、八一二上。C. Bendall, Śikṣāsamuccaya, 1902, p. 290, 1-2; 171, 5-6; p. 190, 12; p. 311, 13-17. Mahāvyutpatti, Nos, 65, 榊本一〇一、一〇六頁。荻原本四七、四九頁。

(4) 六波羅蜜経については、拙論「般若経と六波羅蜜経」(印仏研一九ノ二、昭和四六年三月)に少しく論じた。

(5) 三品経については、静谷正雄「三品経と舎利弗悔過経——原始大乗における悔過法の一資料」(印仏研一九ノ一、昭和四五年十二月)参照。

(6) 遺日摩尼宝経、大正一二、一九〇下。

(7) 摩訶衍宝厳経、大正一二、一九六上。

(8) 大迦葉問大宝積正法経巻二、大正一二、二〇六下。

(9) 大宝積経巻一一二、大正一一、六三三下。

(10) B. A. von Saeäl-Holstein, Kāśyapaparivarta, p. 82.

(11) L. de la Vallée Poussin, Prasannapadā p. 248-249. 遺日摩尼宝経、大正一二、一九一上一行—一六行。八力広喜「プラサンナパダーの引用経典二」(印仏研第一五ノ二、昭和四二年)二四六頁以下。

(12) 出三蔵記集巻二、大正五五、六中。

(13) 歴代三宝紀巻四、大正四九、五三上。

(14) 大唐内典録巻一、大正五五、二二三下。法経録巻一、大正同、一一八中。
(15) 遺日摩尼宝経、大正一二、一九一上、一九二上。
(16) 遺日摩尼宝経、大正一二、一九一中。
(17) 維摩詰所説経巻中、大正一四、五四九中。
(18) 摩訶衍宝厳経、大正一二、一九七上。
(19) 大宝積経巻一一二、大正一一、六三四中。
(20) 大迦葉問大宝積正法経巻三、大正一二、二〇八下。Steël-Holstein, Kāśyapaparivarta p. 111.
(21) 維摩詰所説経巻中、大正一四、五八九上中。
(22) J. Oshika, チベット文維摩経テキスト（『インド古典研究』二〇三頁、三行・一〇行。ラモットの仏訳でも、この箇所を tathāgatagotra と梵還している。É. Lamotte, L'Enseignement de Vimalakīrti, Louvain 1962, p. 289.
(23) 高崎直道「華厳教学と如来蔵思想」（『華厳思想』二九八頁以下）。
(24) 香川孝雄「仏種について」（印仏研第十七ノ一、昭和四三年、二九頁）。なお香川氏は Kāśyapaparivarta に「仏の種姓」の用例のあることを指摘しておられる。同上、三〇頁）。西義雄「如来蔵思想の淵源に就いて」（印仏研第一九ノ一、昭和四五年、一頁以下）参照。
(25) 維摩詰経巻下、大正一四、五二九下。説無垢称経巻四、大正同、五七五中。維摩経の「如来種」については、高崎氏も発見しておられ、これを Tathāgatagotra と見ることには同意見であった。
(26) 法華経の説く「一乗」は仏性の先駆思想であると考える。拙論「法華経における一乗の意味」（金倉円照編『法華経の成立と展開』五六五頁以下）参照。
(27) 阿毘達磨倶舎論巻一、大正二九、一中。P. Pradhan, Abhidharmakośabhāṣya, Patna 1967, p. 2 l. 9. 初期の「法」の意義については、拙論「原始仏教における法の意味」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』一四、一九六八年、一頁以下）を参照。
(28) Suttanipāta, pp. 39-40; Mahāvastu, edited by R. Basak, vol. I, p. 372.
(29) 例えば仏陀は自己の悟った法に帰依して住するとして、この五分法身を挙げる。SN. vol. I, p. 139; AN. vol. II, p. 20. 雑阿含巻四四、大正二、三二一下―二上。

(30) 出三蔵記集巻二、大正五五、一一上。
(31) 歴代三宝紀巻六、大正四九、六二中。
(32) 歴代三宝紀巻十一、大正四九、九八中。法経録巻五、大正五五、一三九上。
(33) 開元釈教録巻八、大正五五、五六〇下。
(34) 開元釈教録巻九、大正五五、五六九中—五七〇中。
(35) 至元法宝勘同総録巻四、昭和法宝総目録第二巻二〇三下。
(36) 大宝積経巻七七—七九、大正一一、四三四—四五七。
(37) 遺日摩尼宝経、大正一二、一八九中—一九〇中。
(38) 大集経巻三・五・二七、大正一一、一四中・二九中・三二中・一九〇下。
(39) 大宝積経巻七七、大正一一、四三七下、四三九中、四四一中。
(40) 大宝積経巻三六、大正一一、二〇五中。大乗菩薩蔵正法経巻五、大正同、七九一下。
(41) 大宝積経巻四二、大正一一、二四三上中。
(42) 同上巻四五、四八、大正同、二六四中、二六六上、二八四中。
(43) 同上、巻四五・四七、大正同、二六五中、二八〇中。
(44) 大宝積経巻三七、四一、四三、大正一一、二一〇中・二一四下・二一五中・二三五中、二五四下。
(45) 大宝積経巻七八、大正一一、四四三中。
(46) 大宝積経巻五四、大正一一、三一七上以下。四分律巻三一、大正二二、七八二上以下。
(47) 大宝積経巻五四、大正一一、三一六中。
(48) 拙著『初期大乗仏教の研究』二九九・一八五頁参照。
(49) 大宝積経巻三七・七七、大正一一、二一〇上・四三六上。但し大乗菩薩蔵正法経巻七では、アヴァダーナを第七に移し、有部系の十二部経と同じ順序になっている。大正一一、七九六中。
(50) 大唐西域記巻九、大正五一、九二三上。
(51) 三論玄義。大正四五、九下。異部宗輪論述記発軔巻中、八丁右左。
(52) 法鏡経、大正一二、一九中。郁伽羅越問菩薩行経、大正同、二七中。大宝積経巻八二、大正一一、四七七上。十住毘婆沙

論巻八にも、このまま引用されている。大正二六、六三上。拙著『初期大乗仏教の研究』五三一頁参照。

(53) 分別功徳論巻一、大正二五、三二中下、三三中。

(54) 入大乗論巻上、大正三二、三六中下、三九下。

(55) 阿闍世王経巻下、大正一五、三九八上。文殊支利普超三昧経巻中「三蔵品第七」大正同、四一七下。未曽有正法経巻四、大正同、四三九下。なお大乗法苑義林章巻二には、普曜経にも三蔵を説いているというが見当らない。大正四五、二七一上。

(56) 般若経や大智度論の六波羅蜜については、Mitsuyoshi Saigusa, Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra, Tokyo, 1969, SS. 60-132. 三枝博士は原始経典にさかのぼって波羅蜜の意義を解明しておられる。さらに小乗の論書などの波羅蜜説についても詳細に検討しておられる。

(57) 般若経の性格については、拙論「般若経と六波羅蜜経」(印仏研一九ノ二、昭和四六年三月、九五頁以下) 参照。

(58) 大宝積経巻九三、九四、大正一一、五二八下—五三六下。

(59) 成具光明定意経、大正一五、四五二下以下。

(60) 伅真陀羅所問経巻中、大正一五、三五六上—三五九中。大樹緊那羅王所問経巻二、大正同、三七六上—三七八上。

(61) 大方等大集経巻二七、二八、大正一三、一八九上—一九六下。阿差摩菩薩経巻二—四、大正同、五八七下—五九六上。

(62) 海龍王経、大正一五、一三五中以下。

(63) 大宝積経巻一一五、大正一一、六四八下—六四九中。

(64) 大乗宝雲経巻一、大正一六、二四五中。宝雲経巻一、大正同、二一二下—二一三上。宝雨経巻一、大正同、二八七上。

(65) 成実論巻一四、大正三二、二五二下。

(66) 大宝積経巻一七、大正一一、九二上中。無量寿経では「菩薩法蔵」(大正一二、二六六中) とある。但し他の無量寿経には見当らない。

(67) 大宝積経巻五八、大正一一、三三九上。

(68) 同上、大正同、三四〇上。

(69) 同上巻六〇、大正同、三四八上。文殊師利仏土厳浄経巻下「六度無極・菩薩処蔵経法之音」大正一一、八九九中。大聖文殊師利菩薩仏刹功徳荘厳経巻下、大正同、九一五中下。

(70) 大宝積経巻百、大正一一、五六二中。離垢施女経、大正一二、九五下。得無垢女経、大正同、一〇五上中。

(71) 大宝積経巻一〇七、大正一一、六〇二下。異訳の慧上菩薩問大善権経巻下では「説大乗業開闡法蔵不退転法輪」となす。大正一二、一六二中。大方広善巧方便経巻三、大正同、一七四中。

(72) 月灯三昧経巻七、大正一五、五九八上。P. L. Vaidya, Samādhirājasūtra, Darbhanga, 1961, p. 218.

(73) 大悲経巻二、大正一二、九五五中。

(74) 菩提資糧論巻六、大正三二、五四〇下。

(75) 大乗仏教における陀羅尼の意義については、拙著『初期大乗仏教の研究』二二七頁以下参照。

(76) 十住毘婆沙論巻八、大正二六、六三上、および中。

(77) 同上巻四、大正同、三八中。

(78) 同上巻九、大正同、六六上。

(79) 例えば普明菩薩会も十住毘婆沙論の四法品も共に、智慧を退失する四法、大智慧を得る四法の順序で説いている。大宝積経巻一一二、大正一一、六三一下以下。十住毘婆沙論巻九、大正二六、六五下以下。

(80) 十住毘婆沙論巻九、大正二六、六七中。

(81) 大宝積経論巻一、大正二六、二〇四上中。

(82) 同上巻一、大正同、二〇八中下。普明菩薩会は大正一一、六三二上の文章である。

(83) 三具足経優波提舎、大正二六、三六三中。

(84) 仏地経論巻四、大正二六、三〇七上。

(85) 瑜伽師地論巻四〇、大正三〇、五一五下。菩薩地持経巻五、大正三〇、九一三中。

(86) 同上巻四一、大正三〇、五一九上中。菩薩地持経巻五、大正同、九一五中。

(87) 瑜伽師地論巻五〇、大正同、五七五中。

(88) 大乗阿毘達磨集論巻六、大正三一、六八六上—下。梵文も同じである。P. Pradhan, Abhidharmasamuccaya, Santiniketan, 1950, p. 79. 宮本正尊博士は『大乗と小乗』六九二、七二五頁等において、菩薩蔵経に注目しておられる。

(89) C. Bendall, Sikṣāsamuccaya, pp. 190, 310.

(90) Mahāvyutpatti, No. 65. 榊本一〇一頁、荻原本四七頁。

仮説・禅宗は恵能と壇経以後に

——馬祖語録より考察して——

長嶋孝行

一、壇経をお手本とした馬祖語録

凡そ、高僧の伝記は、続高僧伝、宋高僧伝がそうであるように、先ず、姓或は出身地を記し、更にその僧の特徴を記しているようである。この馬祖語録もそれらの伝記に類似して、次のように書き始めている。

江西道一禅師。漢州什方県人也。姓馬氏。本邑羅漢寺出家。容貌奇異。牛行虎視。引レ舌過レ鼻。足下有二二輪文一。(1)

馬祖の場合は容貌の特徴を述べているが、その点、壇経は次のように記している。

善知識。浄聴。恵能慈父。本貫范陽。左降遷二流嶺南一。作二新州百姓一。恵能幼少。父又早亡。老母孤遺。移来二南海一。艱辛貧乏。於レ市売レ柴。（敦煌本第二節）

恵能の場合は貧しいという生活環境の特殊な状態を記している。即ち、この編者は馬祖の特徴を念頭におきながら、壇経というお手本を意識していなかったであろうか。

続いて、馬祖語録の文は、

幼歳依二資州唐和尚一落髪。受二具於渝州円律師一。唐開元中。習二定於衡嶽伝法院一。

と記しているが、これは正に壇経の、或は曹渓大師別伝の、夫々次の文に相当すると考えることができる。

忽見二一客読二金剛経一。恵能一聞。心明便悟。乃問レ客曰。従二何処一来持二此経典一。客答曰。我於二新州黄梅県東馮墓山一。礼二拝五祖弘忍和尚一。見今在レ彼。門人有二千余衆一。（敦煌本第二節）

時大師春秋卅有三後聞二楽昌県西石窟有二遠禅師一。遂投レ彼学二坐禅一。（曹渓大師別伝）

弘忍の処へ行く前の恵能と懐譲の前に出るまでの馬祖と一体何処が違っているであろうか。即ち、馬祖語録の編者はそうした些細なことにも配慮しながら記しているのである。

更に、馬祖語録の次の文によれば、より明確な類似を見ることができよう。

遇譲和尚。知二是法器一。問曰。大徳坐禅図二什麼一。師曰。図二作仏一。譲乃取二一磚一。於二彼菴前一磨。師曰。磨レ磚作麼。譲曰。磨作レ鏡。師曰。磨レ磚豈得レ成レ鏡。譲曰。磨レ磚既不レ成レ鏡。坐禅豈得レ成レ仏耶。師曰。如何即是。譲曰。如二牛駕レ車。車不レ行。打レ車即是。打レ牛即是。師無レ対。譲又曰。汝為レ学二坐禅一。為レ学二坐仏一。若学二坐禅一。禅非二坐臥一。若学二坐仏一。仏非二定相一。於二無住法一。不レ応二取捨一。汝若坐仏。即是殺仏。若執二坐相一。非レ達二其理一。師聞二示誨一。如レ飲二醍醐一。

右は即ち、六祖壇経に於ける弘忍と恵能の初対面の次の問答に外ならない。

弘忍和尚問二恵能一曰。汝何方人。来二此山一礼二拝吾一。汝今向二吾辺一復求二何物一。恵能答曰。弟子是嶺南人。新州百姓。今故遠来礼二拝和尚一。不レ求二余物一。唯求二作仏法一。大師遂責恵能曰。汝是嶺南人。又是獦獠。若為堪二作仏一。恵能答曰。人即有二南北一。仏性即無二南北一。獦獠身与二和尚一不レ同。仏性有二何差別一。大師欲二更共議一。見二左右在二傍辺一。大師更不レ言。（敦煌本第三節）

五祖夜至三三更一。喚二恵能堂内一。説二金剛経一。恵能一聞。言下便悟。（敦煌本第九節）

馬祖の場合は、師、懐譲がその法器なることを知って質問しているのであるが、恵能の場合は、その会話の中で、その法器なることを弘忍が知るという前後こそあるけれど、全く同じ体裁で、その要旨を述べているのである。そして、更に、馬祖語録の「師聞二示誨一。如レ飲二醍醐一。」と壇経の「恵能一聞。言下便悟。」は全く同じ内容のものであると言える。

次に、馬祖語録の次の文を見れば、壇経の恵明の段に類似していることが判明する。

石鞏慧蔵禅師。本以二弋猟一為レ務。悪見沙門。因逐二羣鹿一。従二祖菴前一過。（中略）蔵当時毀二棄弓箭一。自以レ刀截レ髪。投レ祖出家。一日在レ厨作務次。祖問曰。作二什麼一。曰牧牛。祖曰。作麼生牧。曰一廻入レ草去。便把二鼻孔一拽来。祖曰。子真牧牛。

右のお手本となったであろうと考察される六祖壇経の大庾嶺の段は次のようである。

唯有二一僧一。姓陳。名恵明。先是三品将軍。性行麁悪。直至二嶺上一。来趁犯著。恵能即還二法衣一。又不二肯取一。言。我故遠来求レ法。不レ要二其衣一。能於二嶺上一。便伝二法恵明一。恵明得レ聞。言下心開。能使二恵明即却向レ北化レ人来一。（第十一節）

敦煌本の右の文が、後世に編集された徳異本、或は宗宝本になると約三倍強の文字に増加し、説話されている。それは五祖弘忍が病気で上堂しないこと、恵能が弘忍から受けた衣を草上に投げ出したこと、それを恵明が取り上げようとしたこと、更には恵能と恵明との対話である不思善悪等の問答が補足されているのである。右の段での馬祖語録の編者が、六祖壇経からの模倣は、壇経の「性行麁悪」は語録の「悪見の沙門」であり、或は壇経の「便伝二法恵明一。恵明得レ聞。言下心開。」は語録の「子真牧牛」である。この二つの証拠は内容に於いては同じものであると推察でき

よう。即ち、後世になって、馬祖門下から百人の俊僧が生れたと言われているように、それらの弟子の内には、慧蔵のような、しかも壇経の恵明が、恵能から伝衣を取返すため、大勢の僧を引きつれていたと記すように、慧蔵の場合は群をなした鹿をつれていたという悪見の僧もいたと語録の編者は記録しておきたかったのであろうと考察される。

次に恵能が行った対話と、馬祖とその弟子達の問答を対比すると、次のような証拠が出揃うのである。即ち、馬祖語録では、

有二講僧一来問曰。未審。禅宗伝二持何法一。祖却問曰。座主伝二持何法一。主曰。忝講二得経論二十余本一。祖曰。莫二是獅子児一否。主曰。不敢。祖作二噓噓声一。主曰。此是法。祖曰。是甚麽法。主曰。獅子出レ窟法。祖乃黙然。主曰。此亦是法。祖曰。是甚麽法。主曰。獅子在レ窟法。祖曰。不レ出不レ入。是甚麽法。主無レ対。遂辞出レ門。祖召曰。座主。主回レ首。祖曰。是甚麽。主亦無レ対。祖曰。這鈍根阿師。

とあるが、壇経では次の文と類似しているのである。

又有二一僧一。名二法達一。常誦二法華経一七年。心迷不レ知二正法之処一。経上有レ疑。大師智恵広大願為決レ疑。大師言。法達。法即甚達。汝心不レ達。経上無レ癡。汝心自邪。而求二正法一。吾心正定。即是持レ経。吾一生已来。不レ識二文字一。汝将二法華経一来。対レ吾読一遍。吾聞即知。法達取レ経到。対二大師一読一遍。六祖聞已。即識二仏意一。便与二法達一説二法華経一。六祖言。法達。法華経無二多語一。七巻尽是譬喩因縁。如来広説二三乗一。只為二世人根鈍一。経文公明。無レ有二餘乗一。唯一仏乗。（敦煌本第四十二節）

馬祖語録の場合は、僧に対して馬祖は、その内容を説いているのであるが、その僧は判らずに門を出て行ったのである。従って、馬祖は「這の鈍根の阿師」と言っている。

処が壇経の場合は、法達が法華経を持参して、その内容を聞くのである。恵能は禅の宗旨に従って偈を発して法達

に説き聞かせている段が、前記の後にあり、更に節の末尾近くには、次のような記載がある。即ち、

大師言。努力依レ法修行。即是転レ経。法達一聞。言下大悟。涕涙悲泣。

経論二十餘本を講得したという僧の質問「未審し、禅宗何の法をか伝持す」と法達の質問についてであるが「語録の僧は判らずに門を出」、法達の場合は「言下大悟。涕涙悲泣。」とあるような違いこそあれ、内容の意図は同じものなのである。更に馬祖語録の編者が、参照したであろうと考えられる資料は、右の壇経の外に曹渓大師別伝の中にもある。

名無尽蔵常誦二涅槃経一。大師昼与略役力夜即聴レ経。至明為無尽蔵尼。解レ釈二経義一。尼将経与読。大師曰。不レ識二文字一。尼曰。即不レ識レ字如何解レ釈二其義一。大師曰。仏性之理非レ関二文字能解一。今不レ識二文字一。(3)

右をより具体的にし、しかも、それに壇経に記されている内容を加えた例が馬祖語録に載っている。

薬山惟儼禅師。初参二石頭一。便問。三乗十二分教。某甲粗知。常聞南方直指人心見性成仏。実未二明了一。伏望和尚慈悲指示。頭曰。恁麼也不レ得。不恁麼也不レ得。恁麼不恁麼総不レ得。子作麼生。山罔レ措。頭曰。子因縁不レ在レ此。且往二馬大師処一去。山稟レ命。恭礼レ祖仍伸二前問一。祖曰。我有時教二伊揚眉瞬目一。有時不レ教二伊揚眉瞬目一。有時揚眉瞬目者是。有時揚眉瞬目者不是。子作麼生。山於二言下一契悟。便礼拝。祖曰。你見二甚麼道理一便礼拝。山曰。某甲在二石頭処一。如二蚊子一上二鉄牛一。祖曰。汝既如レ是。善自護持。侍奉三年。一日祖問レ之曰。子近日見処作麼生。山曰。皮膚脱落尽。唯有二一真実一。祖曰。子之所得。可レ謂協二於心体一。布二於四肢一。既然如レ是。将二三条蔑一来。束二取肚皮一。随レ処住山去。山曰。某甲又是何人。敢言二住山一。祖曰。不レ然。未レ有二常行而不レ住。未レ有二常住而不レ行。欲レ益無二所益一。欲レ為無二所為一。宜下作二舟航一。無中久も住此。山乃辞レ祖。

右のお手本になった壇経は、前記の法達の段もそうであるが、更に加えるならば、弘忍の処へ行くように勧めた次

の資料も、師を紹介し教えたという意味に於いてはお手本であると言えよう。

我於レ彼。聽下見大師勸二道俗一。但持二金剛經一卷一。即得二見性一。直了㊥成仏上。恵能聞レ説。宿業有レ縁。便即辞レ親。往二黄梅馮墓山一。礼二拝五祖弘忍和尚一。（敦煌本第二節）

更に、語録のこの段に類似しているのは、次の壇経の資料、即ち志誠の段である。

神秀師常見二人説一恵能法疾直指レ路。秀師喚二門人志誠一曰。汝聰明多智。汝与レ吾至二曹渓山一。到二恵能所一。礼拝但聴。莫レ言二吾使一汝来。所二聴得一意旨。記取却来与レ吾説。看二恵能見解与レ吾誰疾遅一。汝第一早来。勿レ令二吾恠一。志誠奉レ使歓喜。遂半月中間。即至二曹渓山一。見二恵能和尚一。礼拝即聴。不レ言二来処一。志誠聞レ法。言下便悟。即契二本心一。起立即礼拝。（敦煌本第四十節）

壇経の右の段は、恵能を六祖とするために、神秀を弘忍の一番弟子から引き下ろすための後世の捏造である。しかしながら、馬祖語録の編者が編集している時には、既にこの話は創られていたものと考えられる。馬祖語録に於ける石頭を退く薬山と神秀を辞す志誠と内容上は全く関係がないように見えるが、石頭から紹介される薬山と神秀に曹渓へ行くことを勧められる志誠は、師を退くという禅宗に於ける重要な、この点に関しては、全く同型の記録と見ることができる。そして、「志誠は聞法、言下便悟。」となるのである。それは語録に於ける前記、「皮膚脱落し尽して唯一真実のみあり。」の薬山の言に相当する部分と考察される。更に、右の語録を精読するならば、侍奉すること三年は、壇経に於ける、恵能に関する次の資料に外ならない。

時有二一行者一。遂差二恵能於碓房一。踏レ碓八箇余月。（敦煌本第三節）

更に、なお、前記の薬山の言に相当する前後の部分が、前記、敦煌本第九節の「五祖夜至レ三更以下の文」の変形であり、その上、この段の語録の末尾の問答は、壇経に於ける弘忍と恵能の最初にして最後の別離である次の敦煌本

第十節の模倣に外ならない。

能得二衣法一。三更発去。五祖自送二能於九江駅一。登時便悟二祖処分一。汝去。努力。将レ法向レ南。三年勿レ弘。此法難去。在レ後弘レ化。善誘二迷人一。若得二心開一。汝レ吾無レ別。辞違已了。便発向レ南。

否、そうした史実があったかも知れないが、語録の編者が好んであの記事を取り上げて、記載したことが考察される。

馬祖語録は、又、次のようにも記している。即ち、大珠禅師の段である。

大珠初参レ祖。祖問曰。従二何処一来。曰越州大雲寺来。祖曰。来レ此擬レ須二何事一。曰来求二仏法一。祖曰。自家宝蔵不レ顧。拋レ家散走作二什麼一。我這裏。一物也無。求二甚麼仏法一。珠遂礼拝。問曰。阿那箇。是慧海自家宝蔵。祖曰。即今問レ我者。是汝宝蔵。一切具足。更無二欠少一。使二用自在一。何仮二向レ外求覓一。珠於二言下一。自識二本心一。不レ由二知覚一。踊躍礼謝。師事六載。後帰。自撰二頓悟入道要門論一巻一。祖見レ之。告レ衆云。越州有二大珠一。円明光透自在。無二遮障処一也。

右の段に相当する壇経は、後世の宗宝本に次のようにある。即ち玄覚の段である。

永嘉玄覚禅師。温州戴氏子。少習二経論一精二天台止観法門一。因看二維摩経一発二明心地一。（中略）覚遂同レ策来参。遶レ師三匝振レ錫而立。師曰。夫沙門者具二三千威儀八万細行一。大徳自二何方一而来生二大我慢一。覚曰。生死事大無常迅速。師曰。何不下体二取無生一了無速上乎。曰体即無生。了本無速。師曰。如是如是。玄覚方具二威儀一礼拝。須臾告レ辞。師曰。返太速乎。曰本自非レ動豈有レ速耶。師曰。誰知レ非レ動。曰仁者自生二分別一。師曰。汝甚得二無生之意一。曰無生豈有レ意耶。師曰。無レ意誰当二分別一。曰分別亦非レ意。師曰。善哉少留一宿。時謂二一宿覚一。後著二証道歌一盛行二于世一。

（宗宝本、機縁第七章）

ここで何故に語録の大珠と壇経の玄覚を対較するかという根拠の一つには、次の問題があるからである。

馬祖語録が編集された時代には、未だ百丈語録は編集されてなく、或は、知られていなくてと書いた方がよいかも知れないが、唯、百丈という俊僧がいたことだけが、一般に認められていたと考察できよう。何故なら、後に記するが、馬祖と百丈の問答の後には、百丈語録、百丈清規のことには全く触れていないからである。そこで、右の語録に於ける大珠の段と壇経の玄覚の段とは、どちらが先に書かれたものか、理解に苦しむのである。確かに玄覚は、恵能が寂した年（七一三年）に四十九才で寂している。彼のことは宋高僧伝（九八八年）等には記されているが、壇経の敦煌本にはなく、前記したように、現存する壇経に於いては、徳異本以後に記されているのである。そこで、或は単に永嘉集と一宿覚禅師という伝説が知られていて、それを基本にして、語録の編者は大珠が、頓悟入道要門論を撰したと記したものか。或は又、後世の壇経の編者が馬祖語録の大珠の段等を参考にして、伝説になっている一宿覚禅師の段を壇経の機縁の章に挿入したものか。どちらが先であるのか。或は又、相方とも全く関係なく偶然記されたものなのか。判断に苦しむ処である。

さて、本論に於ける語録の「馬祖と大珠の自家宝蔵の問答」は、壇経の「恵能と玄覚の分別の問答」であり、又、馬祖の「越州有二大珠一。円明光透自在。無二遮障処一也。」と恵能の「善哉少留一宿。」の言は、同じ内容の言葉であると言えよう。更に、大珠の撰した頓悟入道要門論は、玄覚の著わした永嘉集に外ならないのである。百丈語録が、編集される以前の馬祖門下には、大珠にこうした撰があったことを語録の編者は記しているのである。

そうしたかなり古い時代に、この馬祖語録が記されていたという証拠に、この段はなると考えられる。百丈語録が、未だ、編集されていなかったことだけは事実のようである。即ち、百丈の段にはそれについて触れてなく、馬祖の弟子の内には、かなり古い時代に、大珠のように、こうした書を撰した者がいたと記しておきたかったのが、この

編者の意図であるように考えられるからである。

大珠と玄覚の対較を終って、馬祖語録の中で使用されている言葉を壇経の中から拾うと、次のように受け継がれていることが判明する。即ち馬祖語録は、

但尽二三界心量一。一念妄心。即是三界生死根本。但無一念。即除二生死根本一。即得二法王無上珍宝一。無量劫来。凡夫妄想。諂曲邪偽。我慢貢高。合為二一体一。故経云。但以二衆法一合成二此身一。起時唯法起。滅時唯法滅。此法起時。不レ言二我起一。滅時不レ言二我滅一。前念後念中念。念念不二相待一。念念寂滅。喚作二海印三昧一。摂二一切法一。如下百千異流。同帰二大海一。都名中海水上。住二於一味一。即摂二衆味一。住二於大海一。即混二諸流一。如下人在二大海中一浴上。即用二一切水一。所以声聞悟迷。凡夫迷悟。

とあるが、これは壇経の夫々次の部分に相当し、類似するのである。先ず、語録の前念後念中念の段は、壇経の次の段、即ち懺悔の段に外ならない。

今既発二四弘誓願一。説二与善知識無相懺悔一。滅二三世罪障一。大師言。善知識。前念後念及今念。念念不レ被二愚迷染一。従前悪行。一時自性若除。即是懺悔。前念後念及今念。念念不レ被二愚癡染一。除二却従前諂誑心一永断。名為二自性懺一。前念後念及今念。念念不レ被二疽疾染一。除二却従前嫉妬心一。自性若除即是懺。（敦煌本第二十二節）

語録の場合、壇経の今念が中念となってはいるが、同じもので、壇経に三世罪障、従前悪行、諂誑心、嫉妬心とあるものは、語録に於いては、凡夫妄想。諂曲邪偽。我慢貢高とあって、これ又同じものである。

次に語録に於ける、一切の法を摂すること、百千の異流と同じく大海に帰して、都べて海水と名けるが如く、一味に住して即ち衆味を摂し、大海に住して即ち諸流に混ず。の文例は、壇経の次の文の亜流であると考察される。即ち、

猶如下大海。納二於衆流一。小水大水。合為中一体上。即是見性。（敦煌本第二十九節）

次に高僧伝や語録に於ける予言は、何も壇経と馬祖語録に限ったことではないが、恵能に関する予言と馬祖に関する予言とを取り上げて記すならば、次のようである。先ず、壇経に於いては、

五祖言。恵能。自レ古伝レ法。気如二懸絲一。若住二此間一。有レ人害レ汝。汝即須二速去一。（第九節）

右に相当する馬祖語録の段は、

初六祖。謂二讓和尚一云。西天般若多羅讖。汝足下出二一馬駒一。蹋二殺天下人一。蓋謂レ師也。

五祖弘忍が六祖恵能に説いた「気如二懸絲一。若住二此間一。有レ人害レ汝。」は、馬祖語録に於ける六祖が懐譲に予言した「汝足下以下の言」に外ならず、各々の編者は歴史的事実を承認した上で記しているのである。更に一例挙げるなら、恵能と馬祖の臨終前後の段である。

至二先天二年七月一告レ別。大師言。汝衆近前。吾至二八月一。欲レ離二世間一。汝等有レ疑早問。為レ汝破レ疑。当下令二迷者尽一。使中汝安楽上。吾若去後。無二人教レ汝。（敦煌本第四十八節）

右に相当する馬祖語録は次のようである。

師於二貞元四年正月中一。登二建昌石門山一。於二林中一経行。見二洞壑平坦一。謂二侍者一曰。吾之巧質。当下於二来月一帰中玆地上矣。言訖而回。既而示レ疾。院主問。和尚近日尊候如何。師曰。日面仏月面仏。二月一日沐浴。跏趺入レ滅。

両僧ともに、一ケ月後の自らの死を予言している。やはり、これも両高僧のために補足されたものであろうと考察される。

注（1）　続大蔵経、第壱輯第弐編　第弐拾四套第五冊　四〇五頁左上　馬祖語録

（2）　続大蔵経　第壱輯第弐編乙　第拾九套第五冊　四八三頁下　曹溪大師別伝

（3）右同じ

二、壇経から独立している馬祖語録

前節に壇経と馬祖語録を対較し、類似点を記してきたが、これよりは壇経になくて、語録にのみある事柄を挙げるなら、次の段が夫々例として適切であると考える。

大暦中。隷二名於鍾陵開元寺一。時。連帥路嗣恭。聆レ風景慕。親受二宗旨一。由レ是。四方学者。雲集二座下一。譲和尚聞二師闡一化江西一。問レ衆曰。道一為レ衆説レ法否。衆曰。已為レ衆説レ法。譲曰。総未レ見下人持二箇消息一来上。遂遣二一僧一往レ彼。俟二伊上堂時一。但問二作麼生一。待二渠有レ語記取来。僧依教往問レ之。師曰。自従二胡乱一後三十年。不レ少三塩醤一。僧回。挙二似譲一。譲然レ之。師入室弟子。一百三十九人。各為二一方宗主一。転化無レ窮。

儀鳳二年（六七七年）に生れ、恵能の脚下に十五載いたと伝えられ、天宝三年（七四四年）、六十八歳で寂した懐譲と、唐、中宗、景竜三年（七〇九年）に生れた馬祖とは、同時代に共に南宗禅を説いていたと推察される。従って右のような段が編集されたものと解釈できよう。しかし、弘忍と恵能の場合は、資料の上で最もありそうな場合でも、三年の空白があって、右に相当するような話はなかったようである。即ち、曹渓大師別伝のみ、恵能が弘忍の処へ行く以前に、前節注2のように、すでに三十有三歳として記されている。そして八ケ月して、三十四歳に六祖と印可されてから三十九歳迄の五年間に、壇経、歴代法宝記、祖堂集によれば、山林、新州、韶州、四会県に隠れていたというのである。その間に、恵能と別れてからの弘忍は、二年目（六七三年）に寂している。従って、両僧が同時代に説法を行っていたとは到底考えられない。その他の本によれば、恵能が弘忍を拝した年令は二十四歳説が有力であるので、その後二年目に弘忍が寂したとして、十三年間の隔たりがあって、やはり、同時代に、共に説法していたと

は考えられないのである。

但し、後世の壇経（徳異本、宗宝本）になると、弘忍の処を辞した恵能が、猟人の中で説法していたと記しているが、これは非常に信憑性の乏しいものである。

更に、もうひとつ同型の例を挙げるなら、馬祖語録に次のように記載されている。

潭州慧朗禅師初参レ祖。祖問。汝来何求。曰求二仏知見一。祖曰。仏無知見。知見乃魔耳。汝自レ何来。曰南嶽来。曰汝従二南嶽一来。未レ識二曹渓心要一。汝速帰レ彼。不レ宜二他往一。

ここに記された慧朗は、宋高僧伝巻八の慧朗ではなさそうである。何故なら、宋高僧伝の慧朗は、新定遂安（浙江省）の人で、二十二歳の時、南宗頓教の首将に遇い、云々とあるが、生没年（六六二～七二五）が全く見合わないのである。即ち、彼の晩年、七二五年には、未だ馬祖は十六、七歳にしかなっていないのである。如何に禅宗とは言え、六十歳を過ぎた恵朗が、十六、七歳の馬祖の処へ、南宗頓教のために参禅したとは考えられない。しかし、語録の編者はそんな事にはおかまいなしに、馬祖語録に記載したものと思われる。或は全く違った別の恵朗かも知れないが、宋高僧伝の次の資料によれば、やはり、この恵朗であることが判明するのである。

釈慧朗(1)。新定遂安人也。年二十有二。於二衡州北山一遇二南宗頓教之首将請為師一。

こんな処に壇経にもそれに似た例が度々あったように、馬祖語録にも、その編集に於いて、語録というものの性格と特徴を表現していると考察されるのである。

しかし、そうした矛盾したことには気付かずに、語録の編者は懐譲と馬祖が同時代に、南宗頓教を説法していたと記しておきたかったのであろう。即ち、そうした意味から言えば、馬祖語録も馬祖の死後、かなり経ってから編集されたものであると言えよう。

再び、壇経になくて、馬祖語録にのみある事例を挙げるなら、次の資料である。

西堂百丈南泉。侍レ祖翫レ月次。祖曰。正恁麼時如何。西堂云。正好供養。百丈云。正好脩行。南泉払袖便去。祖云。経入蔵。禅帰レ海。唯有二普願一。独超二物外一。西堂蔵。百丈海。南泉願。

語録の編者は、或は達摩とその弟子達の、あの皮肉骨髄の問答を脳裏に描いているように思われる。否、その反対で、後世の編者が、この問答から皮肉骨髄という仮空(2)の創話を思い立ったと言えはしないであろうか。但し、確かな根拠はない。兎に角、この段に相当する資料は壇経にはないのである。

右の語録の後には、次の文が続く、

南泉。為二衆僧一行レ粥次。祖問。桶裡是甚麼。泉曰。這老漢合二取口一。作二恁麼語話一。祖便休。百丈問。如何是仏旨趣。祖云正是汝放身命処。

右の段以外に、百丈についての記載は、智蔵の段に少々あるのみで、従って、大珠の頓悟要論の処で論じたように、百丈には未だ百丈語録と百丈清規の編者が現われなかったと考察される。但し、右の段は後世の禅宗に大きな影響を与える段であると言える。即ち、公案のはしりである。壇経には、不思善不思悪を初めとして、二、三の公案の素材になった記載はあるが、実際に公案になったのは、後世の壇経に多く記載されたもので、不思善不思悪の文字は敦煌本壇経には記載されていないのである。

馬祖門下は通説の通り、百丈―黄檗―臨済と続き、臨済宗の源泉である。臨済禅に於ける公案の発達とこの馬祖語録が全く関係なかったとは到底考えられない。即ち、語録の次の資料がそれを物語るのである。

大梅山法常禅師。初参レ祖。問。如何是仏。祖云。即心是仏。常即大悟。後居二大梅山一。祖聞二師住山一。乃令二一僧到一問云。和尚見二馬師一。得二箇什麼一。便住二此山一。常云馬師向レ我道。即心是仏。我便向二這裏一住。僧云。馬師近日

仏法又別。常云。作麽生別。僧云。近日又道。非心非仏。常云。這老漢惑二乱人一。未レ有二了日一。任汝非心非仏。我只管即心即仏。其僧回挙二似祖一。祖云。梅子熟也。

これは正に、無門関(3)。第三十則の即心即仏と第三十三則の非心非仏の素材に外ならない。臨済宗の寺内に於いて、老師は修業僧に、これらの公案を与え、考えさせて説かせたものである。また、語録には、次のようにも記載している。

洪州廉使問曰。喫二酒肉一即是。不レ喫即是。祖曰。若喫是中丞禄。不レ喫是中丞福。

右は無門関、第二十六節、二僧(4)巻簾の内容に類似している。その内容は、宗門十規論を著わした法眼宗の開祖、文益が、ある時、昼の食事の前に、丈室にいると二人の僧が法眼禅師の丈室へ拝問に来た。その時、ちょうど簾が垂れていたと見える。それを法眼禅師が黙って指さされた。二人の僧は簾を巻けということだと判断して、同じようにその簾を巻き上げた。その時法眼禅師は「一人は上手だが、一人は下手だ。」と言ったという。公案はただそれだけだが、そこに法眼禅師の適切で、しかも微妙な禅の指導法が立派に働いていることを見てとらなければならない。ここで、二人の修行僧は、自分がほめられたのか、叱られたのか、自信のないものはまごつくし、反省の足らないものは何とも思わない。自分のしたことに確信のある者は、これまたほめられても叱られても何とも思わない。それで法眼禅師が二人をゆさぶってみて、夫々どの程度の人物であるかを試している趣きがある。しかし、これは通り一遍の解釈である。右が即ち、二僧巻簾一得一失の公案である。しかも、馬祖語録の中丞福に外ならない。なお、馬祖語録は次のようにも記載する。

僧(5)問レ祖云。請和尚離二四句一絶二百非一。直二指某甲西来意一。祖云。我今日無二心情一。汝去問二取智蔵一。其僧乃問レ蔵。蔵云。汝何不レ問二取和尚一。僧云。和尚令二某甲来問二上座一。蔵以レ手摩レ頭云。今日頭痛。汝去問二海師兄一。其僧

又去問レ海。海云。我這裏却不レ会。僧乃挙二似祖一。祖云。蔵頭白。海頭黒。

これは碧巌集[6]、第七十三則に馬祖四句百非として取り上げられている。

右の外に、馬祖語録にある平常心是道が、無門関、第十九則にあるが、これは馬祖語録と六祖壇経の中心思想について論じるところで記す。

右により、馬祖語録の方が敦煌本壇経よりも、後に編集されたことが考察される。何故なら、敦煌本壇経にない公案のはしりが、馬祖語録に多く出ていること、それは、又、後世の臨済・黄檗の両宗のように、公案を重んじた禅宗の発展に関連してくるからである。

馬祖語録に記載された公案の素材と、後世の禅宗について記し終って、次にこの語録で都合六回記されている祖師西来に関する問答とその記載を考察する。即ち、語録は次のように記載している。

渕潭法会禅師。問レ祖云。如何是西来祖師意。祖曰。低声近前来。会便近前祖打一掴云。六耳不レ同レ謀。来日来。会至二来日一。猶入二法堂一云。請和尚道。祖云。且去。待二老漢上堂時一出来。与レ汝証明。会乃悟。云謝二大衆証明一。乃繞二法堂一一帀。便去。

右に於いて「会便近前祖打一掴云」は壇経の神会来参の段に類似する。即ち、

大師（恵能）起把二打神会一三下。却問二神会一。吾打レ汝。痛不レ痛。（敦煌本第四十四節）

は弟子を打つという点に関して、何らかの関連があるであろうし、また、末尾の約二十字は公案、南泉斬猫に於ける趙州のとった態度、即ち、

州乃脱レ履。安二頭上一而出。[7]

を連想させるのである。兎に角、このように馬祖語録には、その前の時代と後の時代とを関連させる段が多い。更

に祖師西来の段を語録の中から拾うと、

洪州水老和尚初参レ祖。問。如何是西来的的意。祖云。礼拝著。老纔礼拝。祖便与二一踢一。老大悟。起来撫レ掌呵呵大笑云。也大奇。也大奇。百千三昧。無量妙義。只向二一毛頭上一。便識二得根源一去。便礼拝而退。後告レ衆云。自レ従一喫二馬祖踢一。直至二如今一笑不レ休。

そして、注5に記した蔵頭白、海頭黒の段にも記載されているのである。

祖師西来の意を多く質問しているが、馬祖は常に質問には答えずに、全く関係のない別の言行をとっている。或る時は、且く去って、師の上堂を待って来るように言う。或は棒で打ち、又は蹴り、或は大笑する。或は、又、他の人に聞いてみてはどうかと言う。これも公案の素材であることには異議はないのであるが、この祖師西来には次の意味があると思われる。

当時の僧の間に於ける祖師西来密伝の言葉には、達磨から恵能までの六代の師資に対する疑問と衣鉢の伝承に対する疑問があったであろう。そして、又、当時というのは、印度から渡来した古い経論の仏教から、中国独自の仏教が初めて確立しようとしている新しい時代であったわけである。しかも、その新しい珍奇な禅に対しての好奇な目が注がれたことは事実であろうと考えられる。故に、達磨は何故に中国に渡来したのかと質問が生れたのである。そして、又、当時というのは、達磨が禅僧達の間で語り伝えられている間に、逸話、伝説が捏造されるに至る原因と根拠は十分過ぎる程、機は熟していたのである。

その点に関しては馬祖の寂（七八八年）後、約四十年程して宗密が禅源諸詮集都序の中で次のように答えている。

即ち、

又有(8)レ問曰。六代禅宗師資伝レ授二禅法一。皆云。内授二密語一外伝二信衣一。衣法相資以為二符印一。曹渓已後不レ聞二此

事一。未審今時化レ人説二密語一否。不レ説則所レ伝者非二達摩之法一。説則聞者尽合レ得レ衣。又有二禅徳一。問曰。達摩伝レ心不レ立二文字一。汝何違レ背二先祖一講レ論伝レ経。

更に、猶、文益も宗門十規論の中で次のように論じている。即ち、

祖師西来非レ為下有二法可一レ伝以至中于此上。但直指人心見性成仏。豈有二門風可一レ尚者一哉。(9)

右は、公案なんぞの発達する以前の禅宗の古典である。そして、それらの古典は、禅とは本当に自らを自覚することであると言っているのである。処が、この馬祖語録は、それを判らせるために、言葉では教えずに、打ち、蹴り、上堂しなさいと暗示を与えている点が公案の素材であり、或ははしりであると言われる所謂である。更に付け加えるなら、この馬祖語録は禅宗に於ける最初(10)の語録と言われているものである。

注(1) 大正蔵五〇巻　七五八頁下

(2) 達磨の研究　松本文三郎著　四十三頁十一行～四十五頁十五行

(3) 大正蔵四十八巻　二九六頁下、二九七頁中　無門関

(4) 大正蔵四十八巻　二九六頁中

(5) 馬祖語録　四〇七頁左上

(6) 続大蔵経　第壱輯第弐編　第弐拾弐套第弐冊　一九五頁下　碧巌集

(7) 大正蔵四十八巻　二九四頁下

(8) 大正蔵四十八巻　四〇一頁上　禅源諸詮集都序

(9) 続大蔵経　第壱輯第弐編　第拾五套第五冊　四三九頁左上　宗門十規論

(10) それ以前に神会語録があるが、これは鈴木大拙博士が神会語録と命名したものである。六祖壇経も語録には違いないのであるが、これは六祖恵能が禅宗にあって、特に功績が多大であると当時認められて、壇経と経典の経の字を使用したものと考えられる。

三、馬祖語録の中心思想

馬祖語録と後世の公案との関係を記し終り、この論文の最後に、馬祖語録の要旨を考察する時がきた。その宗旨はやはり壇経に類似していることを、これより検索し、その証拠を挙げて記述する。馬祖語録は次のように記載している。

夫求レ法者。応レ無レ所レ求。心外無二別仏一。仏外無二別心一。不レ取レ善不レ捨レ悪。浄穢両辺。倶不二依怙一。達二罪性空一。念々不可得。無二自性一故。故三界唯心。森羅及万象。一法之所印。凡所見色。皆是見心。心不自心。因色故有。汝但随時言説。即事即理。都無所礙。菩提道果。亦復如是。

右の要旨に相当する壇経は次の節である。

善知識。我於二忍和尚処一。一聞言下大悟。頓見二真如本性一。是故将二此教法一流二行後代一。令三学道者頓悟二菩提一。令二自本性頓悟一。若不レ能二自悟一者。須下覓二大善知識示道一見性上。何名二大善知識一。解二最上乗法一。直示二正路一。是大善知識。是大因縁。所謂化道令レ得二見性一。一切善法。皆因二大善知識一能発起故。三世諸仏。十二部経。亦在二人性中一。本自具有。不レ能二自悟一。須下得二善知識示道一見性上。若自悟者。不レ仮二外善知識一。若取三外求二善知識一。望レ得三解脱一。無レ有二是処一。識二自心内善知識一。即得二解脱一。若自心邪迷。妄念顛倒。外善知識。即有二教授一。救不レ可レ得。汝若不レ得二自悟一。当レ起二般若観照一。刹那間。妄念倶滅。即是自真正善知識。一悟即知レ仏也。自性心地。以二智恵一観照。内外明徹。識二自本心一。若識二本心一。即是解脱。既得二解脱一。即是般若三昧。悟二般若三昧一。即是無念。何名二無念一。無念法者。見二一切法一。不レ著二一切法一。遍二一切処一。不レ著二一切処一。常浄二自性一。使下六識従二六門一走出上。於二六塵中一。不レ離不レ染。来去自由。即是般若三昧。自在解脱。名二無念行一。若百物不レ思。当レ令二念絶一。

即是法縛。即名二辺見一。悟二無念法一者。万法尽通。悟二無念法一者。見二諸仏境界一。悟二無念頓法一者。至二仏位地一。

（敦煌本第三十一節）

語録の「夫求法者より念々不可得」までの文は壇経に於ける「若自悟者。不仮外善知識。より善知識。一悟即知仏也」までの類似と見ることができる。即ち「心外に別仏なく、仏外に別心なし」は壇経の唱える「若し自ら悟れば、外の善知識に仮らざれ。若し外に善知識を求めることを取りて、解を得んと望めば、是の処あること無し」と表現の形が違いこそすれ、内容は同じことを説示している。そして「善を取らず」以下の文は壇経に於ける「自心の内の善知識を識らば、から妄念倶に滅せん」までの文に相当すると考察される。更に、語録の「自生なきが故に、故に三界唯心から都べて所礙なし」までは壇経の唱える「三世諸仏も十二部経も、……から須く善知識の道を示すを得て、見性すべし」と「自性心地は智慧を以って観照せば……から常に自を浄めて、六賊をして六門より走出せしめ、六塵の中に於いて」を経て「三十一節の終りまでの文」に相当するのである。即ち、語録と壇経は現象・色、六門、六塵から三界の森羅万象、三世諸仏十二部経までを例に挙げて、見心と自らの本心を識ることに説示をしているのである。更に、語録は「菩提の道果も亦復た是の如し」と記載しているが、これは壇経の記している「今の学道者をして頓に菩提を悟り。各自ら心を観じて、自の本性をして頓悟せしめよ」に相当していると解釈できよう。

右により、馬祖語録が簡潔であると言えば、そうも言えようが、この語録に較べて、壇経は、内容の表現に於いて如何に優れているかが考察される。

続いて、馬祖語録は次のようにも記載している。

不レ解二返源一。随レ名逐レ相。迷情妄起。造二種種業一。若能一念返照。全体聖心。汝等諸人。各達二自心一。莫レ記吾語一。縦饒説二得河沙道理一。其心亦不レ増。縦説不レ得。其心亦不減。説得亦是汝心。説不レ得亦是汝心。乃至分身放

光。現二十八変一。不レ如下還二我死灰一来上。

右の語録に相当する壇経は、夫々次のようである。

先ず、語録の「返源を解せずして、……から、吾が語を記すること莫れ」までに類似する壇経は、次のようである。

若大乗者。聞レ説二金剛経一。心開悟解。故知本性自有二般若之智一。自用二智慧一観照。不レ仮二文字一。

（敦煌本第二十八節）

既無レ所レ帰。言却是妄。善知識。各自観察。莫二錯用レ意。（敦煌本第二十三節）

「文字に仮らざるなり」と「言は却って是妄ならん」を結合すると「吾が語を記すこと莫れ」になるであろうし、又「自ら般若之智を有す」と「自ら智慧を用いて観照して」及び「各自ら観察しての、自ら」は、語録の「各自心に達して」の「各自心」に相当するのである。そして、この自らは前記語録の文の「汝」へと関連しているのである。

その汝に相当する壇経は、

善知識。見二自性自浄一。自修自作二自性法身一。自行二仏行一。自作自成二仏道一。（第十九節）

とあって、自修、自作、自性は正に、語録の汝が心に外ならない。

こうした処に禅教の本質があるように思われる。即ち、自らの性を見るという見性がそれである。

馬祖語録は、更に、又、次のようにも記載している。

一切法。皆是心法。一切名。皆是心名。万法皆従レ心生。心為二万法之根本一。経云。識心達二本源一。故号為二沙門一。名等義等。一切諸法皆等。純一無雑。若於二教門中一。得二随時自在一。建二立法界一。尽是法界。若立二真如一。尽是真如。若立レ理。一切法尽是理。若立レ事。一切法尽是事。挙レ一千従。理事無別。尽是妙用。更無二別理一。皆由二心之廻転一。

右の語録に類似する壇経は、次の節であると考えられる。即ち

一切経書。及諸文字。小大二乗。十二部経。皆因レ人置。因二智恵性一故。故然能建立。若無二世人一。一切万法。本元不レ有。故知万法本因レ人興。一切経書。因二人説一有。縁下在二人中一有上レ愚有レ智。（中略）故知不レ悟即是仏是衆生。一念若悟。即衆生是仏。故知一切万法。尽在二自身中一。何不下従二於自心一頓現中真如本性上。菩薩戒経云。我本元自性清浄。識レ心見レ性。自成二仏道一。維摩経云。即時豁然。還得二本心一。（敦煌本第三十節）

馬祖語録の唱う「一切の法は皆是れ心法、一切の名は皆是れ心名なり。万法は皆心より生ず、心を万法の根本と為す」の文は壇経に於ける「一切の経書及び文字、小大二乗、十二部経は、皆人に因って置く。智慧の性に因るが故に、故に然も能く建立するなり」であろうし、或は又「故に知る、万法は本より人に従って興り、一切の経書は人の説くに因りて有ることを」は馬祖語録に於ける、

「理事無別にして、尽く是れ妙用なり、更に別の理なし、皆心の回転に由る」の心の回転に相当するのである。

右に於ける語録と壇経の説く、心及び性の根底は真如であるというのである。その点に関して語録と壇経は夫々次のように記載している。

一切法皆是仏法。諸法即是解説。解説者即是真如。諸法不レ出レ於二真如一。行住坐臥。悉是不思議用。不レ待二時節一。（馬祖語録）

善知識。我此法門。従二一般若一生二八万四千智恵一。何以故。為二世有二八万四千塵労一。般若常在。不レ離二自性一。悟二此法一者。即是無レ念無レ憶無レ著。莫レ起二誑妄一。即自是真如性。用二智恵一観照。於二一切法一不レ取不レ捨。即見性成二仏道一。（敦煌本第二十七節）

真如是念之体。念是真如之用。自性起レ念。雖二即見聞覚知一。不レ染二万境一。而常自在。（敦煌本第十七節）

心生滅義。心真如義。心真如者。譬如二明鏡照レ像。鏡喩二於心一。像喩二諸法一。若心取法即渉レ外。因縁即是生滅義。不レ取二諸法一。即是真如義。声聞聞二見仏性一。菩薩眼二見仏性一。了達無二一。名二平等性一。性無レ有レ異。用則不レ同。

（馬祖語録）

語録、壇経、壇経、語録と真如について記載している処を拾ってきたが、これらは、真如に関して言えば、皆、同じ意味のことを説いているのであって、これらの原典が大乗起信論の次の文であることは明瞭である。

一者心真如門。二者心生滅門。是二種門皆各総摂二一切法一。此義云何。以二是二門不一相離一故。心真如者。即是一法界大総相法門体。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依二妄念一而有二差別一。若離二妄念一則無二一切境界之相一。是故一切法従レ本已来。離二言説相一離二名字相一離二心縁相一。畢竟平等無レ有二変異一不レ可二破壊一。唯是一心故名二真如一。以下一切言説仮名無レ実。但随二妄念一不可得故。言二真如一者。亦無レ有レ相。謂言説之極因レ言遣レ言。此真如体無レ有レ可レ遣。以二一切法悉皆真一故。亦無レ可レ立。以二一切法皆同如一故。当レ知一切法不レ可説不レ可レ念故。名為二真如一。

（大乗起信論）

そこで、経典及び大乗起信論を読めない恵能は、心真如、心生滅の義を知らずに、自らの生れながらのもの、即ち自性を見るという自覚をするのである。しかも、その自覚は僧俗を問わず、教育の有無をも問わない。その上、行住坐臥のいずれの状態にあっても行えるものである処に、意義があるのである。

右の点を壇経の中から拾うと次のように記されている。

不レ識二本心一。学レ法無レ益。識レ心見レ性。即悟二大意一。（敦煌本第八節）

常下レ心行。恭二敬一切一。遠二離迷執覚知一。生二般若一。除二却迷妄一。即自悟仏道成。（敦煌本第二十一節）

須下求二大善知識示道一見性上。善知識。遇レ悟即成レ智。（敦煌本第十二節）

一行三昧者。於二一切時中一。行住坐臥。常行二直心一是。（敦煌本第十四節）

及び前記第二十八節の次の文である。

若大乗者。聞レ説二金剛経一。心開悟解。故知本性自有二般若之智一。自用二智恵一観照。不レ仮二文字一。

或は、又、次の文である。

内外不レ住。来去自由。能除二執心一。通達無碍。能修二此行一。即与二般若波羅蜜経一。本無二差別一。（敦煌本第二十九節）

或は、又、前記第三十節の次の文である。

故知一切万法。尽在二自身中一。何不下従二於自心一頓現中真如本性上。

右の壇経からの影響であろうと思われる馬祖語録は、次のように記載している。

示レ衆云。道不レ用レ脩。但莫二汗染一。何為二汗染一。但有二生死心一。造作趨向。皆是汗染。若欲二直会二其道一。平常心是道。何謂二平常心一。無二造作一。無二是非一。無二取捨一。無二断常一。無レ凡無レ聖。経云。非二凡夫行一。非二聖賢行一。是菩薩。只如今行住坐臥。応機接物。尽是道。道即是法界。及至河沙妙用。不レ出二法界一。若不レ然者。云何言二心地法門一。云何言二無尽燈一。

右の語録の言う内容は、前記壇経の言う内容と非常に類似するのである。ここで前記壇経の要旨を記すなら、次の事柄である。

「本心を識らずして、法を学ぶは無益なり、心を識りて見性せば、即ち大意を悟る」であるとともに「常に心を下して行じ、般若を生じて迷妄を除去す」である。或は又「須く大善知識を求めて、見性せよ」であると同時に「一切時中、行住坐臥、常に直心を行ずる是なり」であると説いている。更に猶「文字に仮らざるなり」と説き「内外不住

にして、来去自由」を説く、或は「頓に真如本性現ず」の頓について記しているのである。

即ち、見性、一切時中、行住坐臥、頓、を総合すると馬祖の説いた平常心是道になるのである。この平常心是道こそ、馬祖語録の中心的思想である。

注(1) 大正蔵三十二巻　五七六頁上　大乗起信論

四、結　語

南嶽に遇うまでの馬祖についての記述と、弘忍に遇う以前の恵能についての記述は同型の記録であり、又、南嶽と馬祖の師弟間の問答は、弘忍と恵能の師弟間の問答と同型の対話と考察される。更に、語録の慧蔵の段は、壇経の恵明の段の亜流であり、そして又、語録に於ける、経論二十余本を読んだが、禅が判らないという僧の段は、壇経に於ける、法達の読む法華経の段に相当するのである。更に、語録が壇経をお手本にしたであろうと考えられる証拠は、薬山の段に散見される。即ち、語録に記されている、馬祖の処へ行くことを勧められた薬山の段は、そのまま、壇経に於ける、弘忍の処へ行くことを勧めたあの一客に相違ないであろうし、或は又、志誠に曹渓へ行くことを勧めた神秀の行為も、内容の違いこそ聊かあるとはいえ、やはり同型の記録に相違ないのである。更には薬山が馬祖の下にいた三年間という語録の記載は、壇経が記載している文、即ち、恵能が弘忍の下にいて、碓を踏むこと八箇余月、という記載の影響が多少なりともあると考えられる。そして、馬祖と薬山の別離の模様が、弘忍と恵能の別離に非常に類似しているのである。

次に、馬祖門下の大珠が頓悟入道要門論を撰したと記載した、馬祖語録の編者は、恐らく、恵能の弟子と言われている玄覚に、永嘉集という著書があったことを何等かの方法で知っていたように思われる。但し、これはどちらが先

に記載したものかは判然としない。何故なら敦煌本壇経には、玄覚のことは全く記載していないからである。

続いて、語録で使用されている言葉を検索すると、壇経に記載されているのと全く同じ記載を見るのである。即ち、語録の前念後念中念は、壇経の前念後念今念であろうし、或は、語録、壇経が共に、大海に合するという例を記載しているからである。

そして、更には、両高僧の予言が実現して行くという例が、同じような形で、同じく一ケ月後の、自らの死を予言するというように記されている。これもやはり、語録の編者が非常に壇経を意識している証拠になると考察される。

次に、語録にのみあって、壇経にない記載を例記するなら、次の事項がある。

弘忍と恵能は年齢的な隔りがあって、同時期にお互いの説法を行ったことがないのである。処が、南嶽と馬祖とは、共に同時期に、別々の処で説法をしていたことである。

更に、語録にのみある例を挙げるなら、後世の黄檗、臨済の両宗に於いて発達した公案の素材となった記載である。この記事に到って、明らかに語録は壇経以後に編集されたことが、判明するのである。その根拠は、敦煌本壇経は、後世の壇経に較べて、公案の素材となるような記載事項が非常に少ないからである。それに対して、語録に公案的な文章が如何に多く記されていたかは、本論で随所に見てきた通りである。

続いて、更に語録にのみ記載されている事項は、祖師西来の意を問答していることである。当時、達摩から恵能迄の、六代の師資に対する疑問と衣鉢の伝承に対する疑問があったと考えられる。それは、神会の滑台の演説から、約半世紀しか経過していない時代が、馬祖の存命中だからである。しかも、その祖師西来の意は、後の宗密、文益によって、その疑問が、いよいよ審らかになろうとするのであるが、禅寺内の要望は、それらをも打ち消して、創話に継ぐ創話と、捏造に継ぐ捏造に終始する宗の時代へと伝承されるのである。右の数点が、壇経になくて、馬祖語録にあ

る記載である。

最後に語録の要旨はと見ると、やはり、壇経の要旨と全く同じものであることが判る。即ち、語録の記載する、心の問題及び真如の記述は、壇経による処が多大であることは本論でも記したことであるが、その上、大乗起信論に記されている、心真如、心生滅までも記載していることである。そして、更には語録の中心思想であり、語録の記載する、馬祖の言である「平常心是道」は壇経の言う「見性。一切時中、行住坐臥。頓」を総合したものに外ならないからである。

恵能の孫弟子の馬祖は、恵能の唱えた禅と、壇経の記載する禅の宗旨を忠実に護り、猶且つ発展させた高僧の一人と言えよう。そして、この馬祖語録を検索した限りでは、右のことが結論できようが、しかし、禅宗の本当の発展は、拙論、禅宗は恵能と壇経以後に、その二、禅源諸詮集都序、及びその三、宗門十規論の時代を待たなければならないのである。

但し、馬祖語録が最初に編集された時には、大珠の頓悟要論はあったであろうが、百丈語録の編集される以前の、未だ早い時期であったこと。一方、慧朗の生没年が曖昧になる程、時の経った時代に馬祖語録が編集されたこと。双方から考察すると、その間にはかなり年月の隔りがありそうである。即ち、馬祖語録は、ある時期に一期に編集されたものではなくて、内容に於いては相当な長期間に少しずつ書き加えられたものと考察される。

西方浄土・アメンテ・エーリュシオン

定方晟

はじめに

浄土思想の起源について最近藤田博士の「原始浄土思想の研究」という著書が発表された。博士は厖大な資料を駆使し、綿密な考証を行なったが、それでもなお、完全な解明には至っていないことを自ら認めておられる。[1] 従って、私がこのような小論文で浄土思想の起源を論じつくすことなど考えも及ばぬことである。それにも拘らず、私は藤田博士の考察から洩れた、もう一つ別の可能性について論じてみたい。それはエジプトのアメンテ（「西方」の意）やギリシアのエーリュシオン（「極楽浄土」）がインド（あるいはインド西北辺境）に伝わり、浄土思想のきっかけをつくった、という推定である。この推定は冒険的かもしれない。藤田博士が集められた資料の中にも「アメンテ」や「エーリュシオン」に言及するものは一つもなく、藤田博士以前に岩本裕博士が書かれた「極楽と地獄」の中にも触れられていない。だが、私にはこの所論が全く無意味であるとは考えられず、いま広く諸学者の判断に委ねる次第である。

ヘレニズム

アレクサンドロス大王がペルシア帝国征服を行なって、ヘレニズム時代が始まった。327 B.C. から 325 B.C. にかけて、現在の西パキスタンはギリシア軍の席捲するところとなった。大王なきあとは、ギリシアの残存部隊を逐ったインドのチャンドラグプタと、シリアに拠ったセレウコス・ニーカトールとがそれぞれマウリヤ王朝とセレウコス王朝を建て、インダス川の西部で国境を接することとなった。両者は互いに争い、やがて平和条約を結んだ。セレウコスの王女はチャンドラグプタの後宮に入り、セレウコスの大臣メガステネースはマウリヤ王朝の首都パータリプトラに駐在した。[2] パータリプトラ在住のギリシア人が王女とメガステネースの僅か二人であった筈がない。その他のギリシア人、たとえばギリシア商人も両王朝のあいだを往復したことであろう。

チャンドラグプタを継いだビンドゥサーラの時代にもインドはセレウコス王朝やプトレマイオス王朝と交渉をもち続けた。すなわち、セレウコス王朝第二代アンティオコス・ソーテールとプトレマイオス王朝第二代プトレマイオス・ピラデルポスはそれぞれ使節をマウリヤ王朝に送っているが、これがビンドゥサーラの時代頃と考えられている。[3]

第三代のアショーカもまた西方の諸王、すなわち、アンティオコス（シリア）、プトレマイオス（エジプト）、アンティゴノス（マケドニア）、マガス（キュレーネー）、アレクサンドロス（エペイロス）に使節を送ったことがアショーカの碑文から知られる。[4] アショーカ王の領土内にはギリシア人（yavana）もペルシア人（kamboja）もいた。[5] アフガニスタンのカンダハルからは、ギリシア語、ギリシア文字、およびアラム語、アラム文字のアショーカ王の碑文が発見されている。[6] アショーカ王のパータリプトラの宮殿はアカイメネス朝の宮殿様式の影響を受け、石柱やその柱頭（背中あわせの動物をあしらっている）の様式もスーサやペルセポリスのものだといわれる。[7] またアショーカ王の摩

崖詔勅の模範になったと考えられるものに、ダリウス王のビヒストゥンの碑文がある。詔勅の「天愛喜見王かく申す」という冒頭の文句の形式もダリウス王の碑文の文句の形式をうけついでいると考えられる。[8]

紀元前二世紀に入ると、バクトリアのギリシア人が西北インドに侵入してくる。彼らの発行した優秀な貨幣はインド人の心にギリシア人に対する、またギリシア文化に対する畏敬の念を植えつけたであろう。このころ、マウリヤ王朝に代って新しく興っていたシュンガ王朝は、その都をパータリプトラからその西方のヴィディシャーに遷した。これはインドの西部が政治上、経済上の重要さを増したことを意味するのであろう。そして、この新しい都の近くに造られたサーンチー仏塔の浮彫には、西北方の外国からインドにやってきた商人（巡礼者?）とみられるような三角帽をかぶった人物たちが描かれる。[9] 後世記録の伝説であるが、バルフの商人がブッダに会って、故郷へ帰ってから造営すべき仏塔の形式を教わったことが思い出される。[10]

さて、一世紀B.C.に入ると、セレウコス王朝が衰え、バクトリアのギリシア人勢力も衰えて、世界的なギリシアの後退が始まり、代ってイラン系のパルチア人とサカ人の進出が目だってくる。しかし、パルチア人もサカ人も自らは特に文化を持たない草原出身の民で、セレウコス王朝やバクトリア系諸王朝が植えつけたヘレニズム文化にやすやすと染まっていった。パルチアの諸王は自ら「ギリシア愛好者」(philhellenē)と称し、[11] ギリシア文字を用い、ギリシア悲劇を好んで上演した。[12] インドに入ったサカ人もまたギリシア文字を用いて貨幣を発行した（アラム文字から派生したアショーカ以来のカローシュティー文字も同時に使われている）。一世紀B.C.から急速に力を増してくるローマもまたヘレニズム文化の継承者であった。二つの新興国家ローマとパルチアは絶えず敵対関係にあったが、それは決して両者間の交流の全き断絶を意味するものではなかった。ローマ世界とインドないし中国とのあいだの地の利を占めたパルチア人は、大いに仲介貿易から利益をあげていたのである。[13] 西北インドでサカに代って政権を握ったクシ

ャーナ王朝の夏の都カピシ（アフガニスタン）にはローマの貨財が山と積まれた（そこにはインドの象牙製品や中国の漆器も運びこまれた）。一世紀 B.C. 季節風（Hippalos）の発見によって、アラビア海沿岸にも海上貿易が盛んになり、インド半島の西岸や東岸にローマの商人がやってきた。当時「エリュトラー海案内記」を書いた商人がいたが、彼はアレクサンドリアの出身であった。このころ用いられた貨幣は (1)アッティカの drakhmē（メナンドロス大王など）、(2)アルサケース王朝に由来するペルシア系の貨幣基準を用いたもの（サカ・パルチアの諸王）、(3)ローマの貨幣基準を採用したもの（クシャーナ王朝）であった。[14] 一方、ローマの貨幣そのものも、西北インド、バリュガザ、南インド、東インド沿岸で盛んに用いられた。[15] 東インド沿岸にはローマ商人の居留地もできた。伝説によれば、イエスの一二使徒の一人、トマスが伝道のためにインドのゴンドファルネース王のもとに赴いたという。この王はパルチア人で、インダス川流域を支配し、宮殿を造るためにギリシア人の大工を必要としていたのである。[16] ハッダの仏教美術から判断すると、ローマの影響は四世紀まで強く作用していた。[17]

ナイル川沿岸からインダス川沿岸までの広大な地域が一つのヘレニズム文化圏に属し、ギリシア文化はあまねく行きわたり、あるいは土着文化と融合した。紀元前後のインド思想について論ずるとき、ヘレニズム文化は決して過小評価されてはならないと思われる。

エジプトの「アメンテ」、ギリシアの「エーリュシオン」

プトレマイオス王朝の開祖プトレマイオスIはギリシアの宗教とエジプトの宗教を融合して、アレクサンドリアに Sarapeion という神殿をつくり、Sarapis を祀った。Sarapis というのは彼が神官たちに考案させた全く人工的な神であったが、これは Zeus 的なものに Osiris と Apis というエジプト古来の神が習合されたものであった。Osiris

は死して蘇える神、Apis は聖なる牡牛であった。Sarapis は Isis（エジプトの女神）と Harpokrates（エジプトの童神。Horus の一顕現。Sarapis と Isis の子とみなされる）と並んで三位一坐をなした。[18]

さて、エジプトには古くから、人は死して amnt（「西方」）に生れるという思想があった。それは不死の国であり、幸せの土地、微風の吹く土地であった。（アメンテの描写を詳しく記した文献を見つけることができなかったのが残念である。上にあげたアメンテに関する僅かの記述はいくつかの文献から寄せ集めたものである。[19]）人は死ぬと、Osiris となってこの土地に蘇えるのである。末期ギリシアの歴史家プルタルコス（四六頃―一二〇以後）はこれを Amenthēs と伝えている。[20] この言葉はコプト語においては「アメンテ」（amnt）となって伝わっている。[21] これは「アメンテ」の思想が少なくとも三世紀ごろまで続いたことを示している。

ところで、ギリシア神話にも、これに類する概念がある。地の涯のエーリュシオン（Ēlysion）の野がそれである。すなわち、ホメロスに曰く、「そこは金髪のラダマンテュスが（治めて）いて、この上なく暮しの易しいところである。雪も降らず、冬の暴風も酷からず、大雨もけっしてなく、常住オーケアノスが爽やかに吹く西の微風（ゼピュロス）の息吹を送り、人間どもの気を引き立たせる。」[22]（オデュッセイア、四・五六一）。のち、ストラボーン（前六四―二一以後）はこの文章を引用したあとで次のように書いている。「なんとなれば、ゼピュロスの清らかな空気とやさしい風はともにまさしくこの国に属するのだからである。というのも、この国は西にあるだけではなく、暖かいからでもある。」[23]

ギリシア神話には、エーリュシオンに似た観念として、「至福者の島（マカローン・ネーソイ）」や「ヘスペリデスの園」がある。「至福者の島」も、春風が吹き、樹木に金色の花が咲く幸福の島であった。[24]「ヘスペリデスの園」も、西の方、太陽の没するところ、オーケアノス（極洋）の涯に位置し、黄金の実を結ぶ樹があり、ヘスペリデス（「黄昏（ヘスペロス）の娘たち」）が常に歌い舞っているのである。[25] 呉茂一氏によれば、ピンダロス（522 B. C.—422 B. C.）らの詩人では、時代の推移とともに、

「至福者の島」ゆきの条件には、若干の倫理的な規準が加味されているという。[26]（エジプトの「アメンテ」と、ギリシアの「エーリュシオン」、「至福者の島」、「ヘスペリデスの園」が相互にどのような関連をもったか明かでない。ニルスソンによると、「エーリュシオン」の観念そのものがエジプト→クレタ→ギリシアと伝わってきたものであるという。[27]）

さて、アレクサンドリアには、ギリシア人、ローマ人、あるいはヘレニズムの精神をうけた他の民族に属する人たちが、商人として、役人として、学者として、宗教家として、盛んに出入りしたことであろう。その中の誰かがメソポタミア、ペルシアを通り、アフガニスタンまでエジプトの「アメンテ」の思想を伝えたとしても決して不思議ではない。プトレマイオス王朝第二代のプトレマイオスⅡもDionysiosという使節をインドに送っているのである。そして、アフガニスタンのカピシからは、ローマ、インド、中国の物品にまじってエジプトの神像（青銅製）も出ている。ロウランドによると、「この秘教的な像はセラピスとヘラクレスの混合したものであることがすぐわかる。頭にはナイル河の豊穣の象徴としてオリーブの葉で飾られた冠（modius）をつけ、右手にはヘラクレスの武器である棍棒を握り、左手にはヘスペリデス園にだけなる黄金のリンゴを載せているからである。[28]」ロウランドはこのほかにもカピシ出土の一小像にエジプトの神ハルポクラテス（Harpocrates）を認め、[29]ガラス杯の女性像を女神イシス（Isis）と推定している。[30]彼はまたガラス製品や石膏浮彫円板はアレクサンドリアで造られ、海路インドへ運ばれたものと考えている。[31]石膏浮彫円板に関してロウランドの文章を引用しよう。「これらの石膏の型はバクトリアの地で作られたのではなく、すでに製作されたものが西方から輸入されたらしい。多くのベグラム（カピシの現在名）石膏板に扱われた題材や技法が、三世紀にアレクサンドリアで製作された浮彫に見られ、また人物が一体ずつあらわされている作品は紀元前一世紀のメガラやアレッツォの陶器の形式に共通している。ベグラム出土の石膏板全部がアレクサンドリ

アで製作されたということは、これらがメンフィスで発見された石膏やテラコッタの型に似ている点ばかりでなく、ベグラム石膏板の中にアレクサンドリアのタイキ（Tychē, 運命の女神）などエジプト特有の主題が存在することによって立証される。[32]」

これらの事実を背景に一つ空想をたくましくしてみよう。たとえば、二世紀ごろ、カピシにいるある仏教徒が（カピシの主要遺蹟はクシャーナ朝のもので、一～三世紀と考えられる）遠くからやってきた商人あるいは宗教家から「アメンテ」の思想を耳にしたとしよう。この仏教徒はその新しい思想に興味をひかれてアメンテ経を作る。[33] アメンテ経の中で微風の吹き、[34] 宝樹の花さく浄福の国を描く。その描写にあたっては、エジプトの「アメンテ」よりは、ギリシアの「エーリュシオン」や「至福者の島」のほうが、彼に豊かなインスピレーションを与える。（ギリシア神話とエジプト神話が一緒になってカピシに伝えられたことは、カピシ出土の彫刻等によって明かである。）彼は記す――「舎利弗よ、かの仏国土には微風吹動し、もろもろの宝行樹および宝羅網は微妙の声を出す」（阿弥陀経）。「四時の春・秋・冬・夏なく、寒からず熱からず、常に和ぎ調い適す」（大無量寿経）。「その国土に、七宝のもろもろの樹、あまねく世界に満つ。金樹、銀樹、瑠璃樹、珊瑚樹、碼瑙樹、硨磲樹なり。あるいは二宝・三宝ないし七宝の、うたたともに合成せるあり。（二宝のものとは）あるいは金樹に銀の葉・華・果なるものあり。あるいは銀樹に金の葉・華・果なるものあり。あるいは瑠璃樹に……」（大無量寿経）。基本的な構想さえ示されれば、あとはインド的な空想力が次々に手近かな材料で浄土の荘厳を増やしていく。また、このとき、「大善見王経」に見られる転輪聖王の王城の描写や「大楼炭経」に見られる北クル洲の描写が（もしそれが「大無量寿経」の描写に先行するとすれば）この仏教徒にとって最も身近かな映像提供源になったであろうことは否定できない。（「大善見王経」や「大楼炭経」の描写が「大無量寿経」のそれに先行するとしても、それらがやはり西方からの影響ではないかという問題が残る。）

仏教の中に新しい教えをまぜこむことなど彼にとっては何でもない。ヘレニズム世界では誰でもやっていることである。プトレマイオスⅠがすでにその諸神混同崇拝（theocrasy）の模範を示したのだし[35]、時の（?）カニシカ王ですら、インド系の呼称「大王」（mahārāja）、イラン系の「統王」（rājātirāja）、中国系の「天子」（devaputra）、サカ系の「主」（muroḍa）を平気で併用し（後のカニシカⅡはローマ系のkaisaraをも用いた）ているのである。[36]折衷主義が当時の世界的風潮であった。件の仏教徒は三位一坐の思想も気に入って取り入れる。それはアミダ、アバロキテーシュワラ（観音）、マハープラスターパ（勢至）となる。

さて「アメンテ（amente）経」は訛って「アミタ（amita）経」となる。（実際はアミダ（amida）と発音されたであろう。[37]）「アミタ」はインド人信者のあいだでは「無量」（a-mita）の意味に解釈される。しかし、これは形容詞である。彼らのあいだでは「何が無量なのか」が問題となる。そのとき僧侶は信者に説明する――「清浄が無量なのである」（amita-śuddha）、「寿命が無量なのである」（amita-āyus）、「光が無量なのである」（amita-ābha）、と。この段階にあっては、彼らの土着的な教養が彼らの解釈を導いていったかもしれない。「清浄」や「寿命」の概念は「アメンテ」や「エーリュシオン」からも出てくるであろうが、「光」の概念はゾロアスター教などから得たものかもしれない。さて、西方の名としての「無量の清浄（あるところ）」、「無量の寿命（あるところ）」、「無量の光（あるところ）」はそれぞれ仏の修飾語ともなって、「無量清浄仏」、「無量寿仏」、「無量光仏」の名が出てくる。[38]一方、西方そのものは「極楽」（sukhāvatī）あるいは「浄土」と呼ばれ、また続けて「極楽浄土」と呼ばれるようになる。それはまさに「エーリュシオン」等の「浄福」の概念に合致する。

以上の「空想」は全くの空想として簡単に斥けられうるであろうか。もちろん、これでもって浄土思想の全てが説明されうるとは思われない。しかし、少くとも、思想形成の最初の重要なきっかけは解明されうるのではないだろう

か、藤田博士は極楽の観念の先駆となったものとして、転輪聖王神話、北クル洲神話、天界神話、仏塔の記述などをあげながらも、それらからは「西方」の観念が出てこないことに苦しんでおられる（藤田：p. 503）。しかし、「アメンテ」ないし「エーリュシオン」起源説をとれば、「西方」の問題は解決できるのではないか。(39)

ナーガとウレウス

エジプトがインドに影響を及ぼしうることの、もう一つの傍証（?）として、インドのナーガの彫刻にふれてみたい。ナーガ（nāga）はコブラ蛇であるが、神格視されて、ある特定の（?）種族の守護神となっている。(40) 二世紀 B.C. 以来の仏塔（バールフット、サーンチー、アマラーヴァティー）に、コブラを後頭部につけた人物が少なからず現われる。このコブラは頬をふくらませた興奮状態のそれで、ひとの後頭部から上半身を直立させている。女性につくコブラの頭は一つであるが、男性につくコブラの頭は複数（五頭、七頭など）である。複数の場合、それは傘蓋の如き形状を呈する。

さて、エジプトの彫刻には古くからウレウス（uræus——ラテン語?　そのエジプト語は w;dt または w;dyt）という神格化されたコブラが現われている。(41) 第四王朝のカ・フ・ラー（二六世紀 B.C.）のスフィンクスのひたいにはウレウスが貼りついている。ウレウスの頭は一つである。以後、エジプトには、第一八王朝（一五六七―一三二〇）や一九王朝（一三二〇―一二〇〇）の神殿、王墓をへて、プトレマイオス王朝の神殿にいたるまで、このウレウスは絶えることなく現われる。あるいは王のひたいにつき、あるいは太陽円盤の下部につき、あるいは垂れた帯の先端についている。また象形文字の一つとしても現われる。これらのエジプトのコブラは頭は常に一つであり、ひとの頭につくときは必ずそのひたいにつく。この点、複数の頭をもち、ひとの後頭部につくインドのコブラとは相違を示

しているが、ここではむしろ、「頬をふくらませたコブラを頭につける」という共通点のほうを重視すべきであろう。

もし両者のあいだに影響関係があるとすれば（メソポタミア、ペルシア、ギリシアの美術にはコブラは現われないようである）、関係がもたれたのはいつか。理論的にはインドはインダス文明のころからエジプトと関係をもちえたことが考えられるが、しかし、われわれの場合は、ヘレニズム以後と解釈するのが妥当と思われる（インダス文明の遺品にはコブラを表わしたものがない）[42]。もっとも可能性のある想定としては、アショーカ王の直後の時代が考えられる。「ナーガ」の語そのものは古くヴェーダ時代から存在するが、その「ナーガ」はもっぱら「象」を意味した可能性が強い。原始仏教聖典（スッタニパータ、ダンマパダ、テーラガーター）に現われる「ナーガ」も「象」らしい[43]。コブラとしての「ナーガ」の語がいつ現われ、どの言語に由来するかは不明である。ただ、確かなことは、信仰の一要素としてはっきり歴史の表面にそれが現われるのはアショーカ王以後の仏塔の彫刻においてである、ということである。

アショーカ王よりずっと前の時代になるが、ペルシア・アカイメネス王朝のダリウス王がエジプトを征服し、ナイル川をさかのぼってテーベまで達した。その壮大なる神殿をみたダリウスが、自らの都ペルセポリスの宮殿にその建築様式の一部をとり入れたことは想像に難くない。アショーカ王はまたそのダリウス王の宮殿の建築様式に影響をうけているのである。アショーカ王の時代、インド人が西方の文物をうけいれたとき、ウレウスをも信仰形態あるいは美術様式の一つとして取りいれたことはありうる。アショーカ王時代に始まる石の建築そのものが、遠くエジプトに起因するのではなかろうか。

結　語

「アメンテ」や「エーリュシオン」が仏教の浄土思想の起源になったのではないか、という想定については以上のとおりである。しかし、誰もが気づくように、資料の不足は否定できない。特に、Amente, Ēlysion, Makarōn Nēsoi がインドに伝えられた形跡を示す文献がない。私は Amente が Amita の語源となったという想定は否定されてもよいと思う。しかし、少なくとも、Amente の観念（Ēlysion や Makarōn Nēsoi の観念とともに）がアミダ思想の根源になったということは捨てがたい想定であると思う。インドは決して世界の中の孤立した存在ではなかった。世界的な政治・文化の動きはインドにも波及していた。従って、世界の政治的、文化的流れの法則をつかめば、その法則はインドにも適用されうるであろう。ギリシア人にとって「光は東方より」であったとすれば、[44] インド学者にとっては「光は西方より」がモットーとなろう（cf. インダス文明、ヴェーダ文化、ヘレニズム文化、イスラム文化）。もちろん、長いインドの歴史においては、仏教のように光が東から西へ（つまりマガダを中心とする地域からアフガニスタンおよびソ連領中央アジアへ）移動した例もある。しかし、その光はより強い西方からの光に呑みこまれてしまう。仏教が西方世界に進出しえなかった理由の一つは、東西の文化的強度の差によるであろう。もちろん、仏教以外にも、インドの文化的要素が西へ伝わった例は数多くある。しかし、その場合ですら、それは西方からの光の照りかえしと表現することも可能である。「光は西方より」という表現は少し極端すぎたかもしれない。しかし、それはギリシアが「光は東方より」と称しながら、なおかつ自らも西方に光を投げかえしたと同じ程度において真だと思えるのである。そしてその表現はヘレニズム時代には間違いなく適用されうるであろう。このような世界の全体的態勢に対する認識は、インド思想の若干の研究においては、文献的資料の不足を補って余りある成果をもたらしうるのではないかと思われる。

最後に、「なぜ、そんなに影響関係ばかり探しまわるのか。人間である以上、だれもが同じことを独立に考えうる

のではないか。西方浄土の観念も、太陽が西に没するところだったら、どこだって考え出される思想ではないか」[45]という見解に対して、私の考えを述べてみたい。人間が独創的な考えを生みだす確率は、ひとが考えるよりは遥かに小さいものである。一人の独創的な人間が考えだしたことを万人が模倣するのである。なるほど同じ人間である以上、Aが考えたと同じことをBもまた考えつく可能性はある。しかし、その確率は、比喩的な表現を許してもらえるなら、Aがそれを考えてから一〇〇万年、一〇〇〇万年経過してからという程度の低いものになるだろう。そのような長い時間がたつまえに、Aの考えた思想はBのところへ伝わってきてしまうであろう。「同じ人間である以上、人は同じことを考える」という原則は、このときBが直ちにAの思想に賛同しうるということを意味するにすぎない。僅か数千年という短い時間に、しかもエジプト、ギリシア、インドという地つづきの土地で（実際、地質学や生物進化の知識でみると、人間の文明の歴史は時間的にも空間的にも極めて小さいものに思われる）同じ思想がみられたら、一〇中八、九、一者が他者に影響を与えたのだと考えて間違いない——と、私は考えたい。

註

（1）藤田宏達：原始浄土思想の研究　岩波書店　一九七〇、pp. i—ii.
（2）中村元：インド古代史 上（中村元選集 V）　春秋社　一九六八（初版　一九六三）、p. 402, p. 404.
（3）Ibid., p. 408.
（4）Ibid., p. 436.
（5）Ibid., pp. 436—437.
（6）Journal Asiatique, TOME CCXLVI, Année 1958, Fascicule No. 1, pp. 1—49.
（この碑文は一九五八年に発見されたが、一九六三年には同じ場所からギリシア語・ギリシア文字だけのアショーカ碑文が出ている。これについては Journal Asiatique, TOME CCLII, Année 1964, Fascicule No. 2, pp. 137—158.）
（7）R. GHIRSHMAN : PERSIA from the Origins to Alexander the Great, 1964, p. 356.

(8) いま比較のためにアショーカ碑文とダリウス碑文（英訳）の一部を記載する。
Devānampiyo Piyadasi Rājā evam āhā (Girnar, Rock edict V, —— Cunningham: Inscriptions of Asoka より)
Darius, the Great King, King of Kings, King of the Countries, son of Hystaspes, the Achaemenid. Saith Darius the King: ——(Persepolis 碑文、——R. Ghirshman: op. cit., p. 156 より)

(9) 図説世界文化史大系一四（インド・東南アジア——中村元・梅棹忠夫、編集）、角川書店、一九六〇、p. 13〔写真〕

(10) 大唐西域記、巻第一、縛喝国の条。

(11) Malcolm A. R. Colledge: The Parthians, London, 1967, p. 87.

(12) Ibid., p. 94.

(13) Ibid., pp. 77—78.

(14) 中村元：インド古代史 下（中村元選集Ⅵ）春秋社 一九六九（初版 一九六六）、pp. 296—297.

(15) アジア歴史地図（松田寿男・森鹿三編）平凡社、一九六六、p. 128 [3]

(16) 中村元：インド古代史 下、pp. 131—132.

(17) 拙論「ナガラハーラとハッダの仏教」東海大学文学部紀要 第一五輯 一九七一

(18) Encyclopædia of Religion and Ethics (ed. by J. Hastings), Vol. 6, 1959 (1 st Impression, 1913) p. 376 f. 〔Græco-Egyptian Religion〕
二世紀 A.D. にはエジプトに四二のサラピス寺院があったという。その中で最も重要なのは勿論アレクサンドリアのそれであった (Ibid., 376 b)。

(19) 次は Harmhabi の墓のテクストの一部である。(G. Maspéro 訳、Journal Asiatique, Sér. 7 XV p. 150)
左に及び右に三艘の大きな帆船がただ一列に並んで、Harmhabi とその妻の坐るゴンドラを綱で曳く。右手は「Osiris Ounnofri につき従うための、アビュドスへの平和の渡航である。——偉大なる主は汝たちとともにあり、西方に、西方に、正しきものの土地！ 汝が愛せし場所は歎きつつ叫ぶ。汝を曳くもの全ては幸いをえて来たったのである。汝の従者は汝を抱く、おお、主の寵児のあいだに恙なく赴く汝よ、〔また〕非とさるべき何ものをも持たぬ汝よ！ おお Osiris Khent-Amenti よ、かれ心地よき微風をもたんことを許されよ、かれ生けるものの国の讃め祀らるべき人の列にあらんことを許されよ、Osiris Harmhabi よ！」

(20) Plutarchos: Peri Isidos kai Osiridos 29 (Loeb Classical Library の Moralia V 所収)

(21) Pauly-Wissowa: Real-Encyclopädie "Amenthes" の項をみよ。

(22) 呉茂一：ギリシア神話 上、新潮社、一九五六、p. 226.

(23) Strabōn: Geōgraphia, 3-2-13.

(24) 呉茂一：op. cit., p. 226.

(25) Ibid., p. 29.

(26) Ibid., p. 226.

(27) Martin P. Nilsson: The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion, Lund, 1950 (2nd, revised edition), p. 627.

(28) Benjamin Rowland: "Begram" アフガニスタン古代美術、日本経済新聞社、一九六四、p. 211.

(29) Ibid., p. 211. なお、ハルポクラテスの像はタクシラからも出土している。Sir John Marshall: A Guide to Taxila, Plate V.

(30) Ibid., p. 212.

(31) Ibid., pp. 212—213.

(32) Ibid., p. 214. (Note 14)〔笹口玲氏訳〕

(33) 「大無量寿経」の初期の訳者がパルチア、クシャーナ、中央アジアの出身者であったことは興味深い。いま、中村元、早島鏡正、紀野一義・訳註：浄土三部経 上、岩波文庫（昭和四一年版）p. 358 によって、それら訳者の名を列挙してみよう。

安世高（後漢、一四八年）……〔安—パルチア〕

支婁迦讖（後漢、一四七—一八六年）……〔支—クシャーナ〕

支謙（呉、二二三—二二八年）……〔同 上〕

康僧鎧（曹魏、二五二年）……〔康—サマルカンド〕

白延（曹魏、二五八年）……〔白—クチャ〕

さらに p. 362 によれば、竺法護（西晋、三〇八年）も西域出身者だという。これらの訳者の出身地を考えれば、「大無量

寿経」がカピシで作られたとしても、少しも矛盾がない。

(34) 「微風」がギリシア神話の西の微風(ゼピュロス)をそのまま取り入れたものにすぎないならば、「微風」なる語をもって経典の成立地を推測する（たとえば南インドというように）のは当らないことになる。

(35) (18) に同じ

(36) 中村元：インド古代史 下、p. 186.

(37) tがdとなるのは「ガーンダーリー語」の特徴である。因みに J. Brough : Gāndhārī Dharmapada の末尾の Indices から最初の部分を抜萃する。

a'edi (āyanti)
akadaggadi (P. akathaṃkathī)
akadañño (akṛtajña)
akamiṣadi (āgamiṣyati)
akaroda (P. akarontaṃ)
akidaña (akṛtajña)
akuvadu (a-kurvataḥ)
acada (atyanta)
aṇutapadi (anutapyate)
aṇubhavadi (P. anubhavanti)
.....
amuda (amṛta)
.....

(なお同書 §32, §43a, 参照)

カピシも「ガーンダーリー語」圏に属していたとみてよいだろう。

序でながら、このIndicesにおいては（そして合成語を除けば広くインド語全体においても）men+子音の例がないようである。とすれば、amenteは西北インドの住人によってamite, amita (—aはインド語の語尾)、amidaのように訛って

発音されたかもしれない。

(38) 私には、「アミダ思想」の発展においては、浄土の観念が先行し、そこからアミダ仏の思想が二次的に発達したように思われる。従って漢訳経典では「阿弥陀経」の原本が「大無量寿経」の原本より古く成立したと考えたい。

藤田博士は最初から amitāyus, amitābha の語があったとし、漢訳語「阿弥陀仏」の原語はこのいずれかであると言われる。(藤田宏達：原始浄土思想の研究、pp. 293—299, p. 304)。しかし、サンスクリット文献やチベット文献に現われる形態を、初期漢訳文献に現われるそれと、古さの点で同日に論じてよいものだろうか。

(39) 岩本博士は「スカーヴァティー(極楽)」をユダヤ教やキリスト教に知られている「エデンの園」のエデンの訳語ないしはその名にヒントを得た構成であると考えておられる(岩本裕：極楽と地獄、三一書房、一九六五、p. 114)。私も「エデンの園」について少し調べてみた。——

ヘブライ語「エデン」(ʿēden) はシュメル・アッカド語の edinu (荒地または平地の意) からきていると考えられている。ギリシア訳旧約聖書は「エデンの園」(gan-ʿēden) を parádeisos tēs truphēs (「喜びの園」) と訳したが、paradeisos はペルシア語 pairidaēza (「囲い」、「園」) からきている。(新聖書大辞典、キリスト新聞社、一九七一)。

ところで、エデンに関しては、「エデンの東の方に園を設けて」、「エデンの園の東にケルビムとおのずから旋転する焔の剣を置きて」、「エデンの東なるノドの地」などという表現が行なわれ、「アメンテ」や「エーリュシオン」からのように「西方」の観念を導きだすことが難しい。もちろん、「西方」の観念を別にして、「エデン」が仏教の「極楽」と関係を有することはありうる。[補註、最近、岩本裕：AMITĀYUS (無量寿)、AMITĀBHA (無量光)、そして SUKHĀVATĪ (極楽)——藤田宏達『原始浄土思想の研究』(東京、昭四五) を読んで——(西南アジア研究、No. 22, 1971) が出た。本論作製には参考する間がなかったが、期せずして本論は博士のいわれる「史像」に類するものとなった。]

(40) cf. 拙論「仏典におけるナーガ」、印度学仏教学研究 第二十巻 第一号 一九七一

(41) cf. ナイルの王墓 (世界の文化史蹟 1) 講談社、一九六七
図版一、九、一〇、二九、四三、五八、五九、六四、六九、七六、七七、七八、八九、九〇、九一、九四、一〇七、一二九、一三〇、一三一、一三六、一五一

(42) 次のものを調べた。
Marshall (ed.): Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, Vol. I. II. III, 1931.

E. J. H. Mackay: Further Excavations at Mohenjo-Daro, Vol. I (1938), II (1937).

(43) cf. 拙論「仏典におけるナーガ」

(44) 「光は東方より」という言葉が誰のもので、いつの時代のどの地方に適用されたものか調べきれなかったが、この言葉が古代ギリシアにも適用されうることは間違いないだろう。〔補註、江上波夫監修「世界史史料・名言集」(昭和四三、山川出版社)によると、この言葉はローマ人の格言で、東方とはギリシアのことであるという。〕

(45) 英語にも go west (死ぬ) という表現がある。Brewer いわく、この句は第一次世界大戦中、広範囲に使用されるようになったが、起源は古く、日没からの連想で、米国で始まった。また、概念そのものは更に古く、ギリシアの諺や、テニスンの詩にも現われている、と。(Brewer's Dictionary of Phrase and Fable, 1968版, p. 949.)

葦の海伝承における分水モチーフ

定形日佐雄

出エジプト経路に対する歴史批評的関心から、「葦の海」(yām sûph)または「海」(yām)の地理的位置づけに多大の関心がはらわれてきた。[1] しかしM・ノートの『五書伝承史』[2]発刊以来、葦の海に対する伝承(編集)史的研究が主勢を占めてきた。ノートによれば、「エジプトからの導き出し」主題(テーマ)は、全モーセ五書物語群の結晶核に相当する。そして海における救出の物語が、そのテーマの本来的核心である。さらにこの出来事に対する、旧約中最古の史的証言を含むとして、出一五・二一bが析出された。[3][4]

ここに葦の海伝承の出発点とも云うべき一定点が与えられた。しかしなお、以下の問題が未解決のままである。かりに出一五・二一bを始点として、その後葦の海伝承がどのように展開されたか。さらにこれを、私たちは二つの課題に分けて問うこともできる。各史料層(JEDP)[5]が、葦の海伝承をどのように取扱ってきたか。それが、他の伝承との史的相関において、どのように位置づけられるか。

これらの問題を究明する手始めとして、私たちはとくに出一三・一七～一四・三一を史料選定した。それは次の二つの理由による。まずこのテキストが、旧約テキスト中の葦の海叙述に関し、その用語・思想形態において出一五・二一bにもっともよく接続する。[6]とすれば、同テキストから葦の海伝承の比較的早期の展開を知ることができる。つ

いで、同テキストは、旧約中「出エジプト」と「荒野彷徨」記事を結ぶ不可欠の叙述である。そこでこのテキストを伝承（編集）史的に分析することにより、葦の海伝承と他の伝承との比較的早期の関係が明らかにされるはずである。

もちろん私たちは、これらの点について注目に価する研究成果をいくつか得ている。とくにこの一〇年来、ノート所説に対する修正・反論の動きは活発である。その意味でも、前述の問題に関連するポスト・ノートの研究諸成果を紹介、検討しながら、出一三・一七～一四・三一について私たちの考察を進めなければならない。

一

まず出一三・一七～一四・三一のおおまかな史料分けをしておかなければならない。[7] この作業が以下の立論とも密接な関連を有するからである。また同テキスト主要部分には、私訳を附することにした。[8]

出一三・一七～一四・三一は二つの主要相に大別される。その一がいわゆるJに帰属する。この点に関する研究者たちの見解はほぼ一致している。[9]

一三・二〇～二一　そして彼らは、スコテから移動し、荒野の端エタムに野営した。そしてヤハウェが彼らに先立ち歩むは、昼、雲の柱となって彼らにその道に進ませ、夜、火の柱となって彼らを照らすため。昼も夜も彼らの歩むため。昼、雲の柱が、夜、火の柱がその民を立ち去らなかった。

（一四・五a）　その民が逃げたとエジプトの王に伝えられた。[10]

—五b　そこでパロとその僕たちは、その民に対し心変りし、言った。われらはなんということをしたのか。イスラ

エルのわれらに仕えるを解くとは。

—六　そこで彼は、兵庫を用意し、彼の兵を連立った。

—九aα　エジプト人は彼らのあとを追った。

—一〇abα　パロが近づくと、イスラエルの子らは目を上げた。すると見よ、エジプト人が彼らのあとからやって来る。

—一三〜一四　モーセはその民に言った。恐れるな。しかと立って、見よ。今日、諸君のためになすヤハウェの救いを。今日諸君がエジプト人を見るようには、諸君は彼らを永久に見ることがないのだ。ヤハウェが戦うのだ。諸君のために。だから諸君は静かにするのだ。

—一九b〜二〇　雲の柱は、彼らの前から移動し、彼らの後に立ち、エジプト陣とイスラエル陣の間に来た。そして雲は暗くなり……。[11] こうして彼らは、夜通し、互いに近づけなかった。

—二一aβ　ヤハウェは、夜通し強い東風によって海を吹き去らせ、海を干した。

—二四　明け方の見張り中に、火と雲の柱のなかでヤハウェは、エジプト陣を見下ろし、エジプト陣を攪乱した。

—二五　彼は、兵車の車輪を軋ませ、[12] 進むに重くした。そこでエジプト人は言った。イスラエルの前から逃げよう。彼らのためにヤハウェがエジプト人と戦うのでは。

—二七aβb　すると明け方、海は、もとに帰り、エジプト人が逃げても彼らに向ってきた。こうしてヤハウェは、エジプト人を海の真中にほおり出した。

—三〇〜三一　その日ヤハウェは、エジプト人の手からイスラエルを救った。そしてイスラエルがエジプト人はと見ると、彼らは海辺で死んでいた。

第二の主要相については、多少問題がある。ノートは、一四・一六、二一aαb、二二〜二三、二六〜二七aα、二八〜二九をPとし、一三・一七〜一九、一四・七、一九a、一九b〜二〇の帰属するEから区別する。[13] しかしフォーラーによれば、Pの出エジプト物語はすでに一二・四〇〜四二aの全体を閉めくくる定式をもって完了しているの

で、Pは一三・一七〜一四・三一の叙述に全く関与していない。[14] しかも彼の分析の根底には、P・フォルツ以来とかく史料としての固有性を軽視されてきたEを回復しようとする[15]意図がある。これらの点を注目しつつ、私たちはその大筋においてフォーラーの分析に従った。加えて本稿に後述される理由からも、以下の諸節がEに帰属することは明らかである。[16]

一三・一七〜一九　パロがその民を去らせるに及んで、神は彼らをペリシテの道に――それが近いのだが――導かなかった。神が言うには、その民が戦を見て悔い、エジプトに帰らないように。神はその民を荒野の道、〔葦の海〕[17]へ転進させた。イスラエルの子らは、隊列を組んで、エジプトの地から上った。そしてモーセはヨセフの骨を携えていた。ヨセフがイスラエルの子らに固く誓わせて遺言した。神はきっと諸君に目をかける。その時わたしの骨を携えて、ここから上るようにと。

一四・七　彼は選り抜きの兵車六〇〇とエジプトのすべての兵車とを連立った。そのすべてに三人目の者をつけて。[18]

―一六　そしておまえは、杖棒を振りあげ、その海に手を差し伸べて、海を分けるのだ。そうすれば、イスラエルの子らは海の真中、乾いた所を歩み行くであろう。

―一九a　そしてイスラエル陣の前を歩む神の使いは、移動し、彼らの後から歩んだ。

―二一aαb　モーセがその海に手を差し伸べると……その水は分れた。

―二二〜二三　するとイスラエルの子らは、海の真中、乾いた所を歩いて行った。そしてその水は、彼らに対し右と左から堰となった。エジプト人は追ってきて、パロの馬もその兵車も騎兵もすべて、彼らの後について海に入り来った。

―二六〜二七aα　ヤハウェはモーセに言った。その海に手を差し伸べよ。するとその水は、エジプト人、兵車、騎兵の上に帰るだろう。そこでモーセは、その海に手を差し伸べた。

―二八〜二九　するとその水は帰った。そしてパロ全軍の兵車と騎兵、後からその海に入った者たちを覆った。彼らのうち一人も残らなかった。そしてイスラエルの子らは、その海の真中、乾いた所を歩いて行った。そしてその水は、彼らに対し右と左から堰となった。

断片的章句が若干残された。なかでも一四・一〜四は、葦の海の位置について比較的詳しい説明をしており（一〜三）、「パロの心を頑なにする」モチーフを含んでいる（四）。フォーラーは、一〜三をN、四をP成立後の付加とするが、ノートはすべてこれをPに帰している。八、九aβb、一七〜一八はP以後の叙述であろうか。また一〇bβ、一五については、フォーラーがEかNか判別に迷っているところであるが、ノートはこれもPに帰する。[19] 一一〜一二は、出一六以下によく言及される「呟きモチーフ」を含んでおり、帰属する史料の判別に困難である。あるいは古い伝承の断片が混入したとも考えられる。[20] いずれにしても、これら数節は、私たちの課題を検討するに、あまりに断片的すぎる。したがって私たちは、先にあげた二つの主要相にかぎって、葦の海伝承形成史の一断面を考察しなければならない。

二

まず両主要相において、イスラエルとパロの兵車隊との合戦を顕示する用語、筆致が目立つ。陣（maḥănê、一四・一九ab、二四）、野営する（hānâ、一三・二〇）、兵車（rākhābh、一四・六、二三、二八）、〔兵車の車輪を〕軋ませる（sûr、一四・二五）、〔ヤハウェが〕戦う（lāḥem、一四・二五）、戦い（milḥāmâ、一三・一七）、〔ヤハウェが〕攪乱する（hāmam、[21] 一四・二四）、明け方の見張り中に（bᵉ'ašmoräth habbōqär、一四・二四）、隊列を組んで（ḥᵃmiššîm、[22] 一三・一八）、騎兵（pārāš、四・二三、二八）等。

さらにこの合戦の場は、かならずしも「葦の海——yām sûph」と言明されず、単に「その海——hayyām」（一四・一六、二一aα、aβ、b、二八、二九、三〇）と叙述されるにすぎない。[23] N・H・スネイスによれば、yām sûph（一三・一八）そのものも、ギリシャ語（七〇人）訳によって「ἡ Ἐρυθρὰ θάλασσα—yām sôph（彼方の海）」と解

され、もともと南方の海を漠然と意味する。[24] 因みにイスラエルが yām sûph を渡渉したという記述も、他の旧約テキストにおいてきわめて少ない。[25]

イスラエルは、葦の海ならぬ海において、追走するパロの兵車隊を撃退した。これが両史料に共通した枠組の一つである。しかし、海の叙述の仕方において、両主要相の違いは明らかである。

Jによれば、エジプト人の急追に対処し、独りヤハウェが彼らと戦う。モーセはじめイスラエルの子らは、その戦いを目撃するだけに留まる。叙述の力点は、海での奇蹟になく、パロの兵車隊に対するヤハウェの勝利にある。[26] イスラエルの子らにかわって、ヤハウェが戦い、勝利する。Jにとっての奇蹟とは、まさにこのことなのであり、決して海の奇蹟そのものではない。それだからこそ、エジプト人の急追を恐れた彼らは、あらためてヤハウェを恐れ、彼を信ずるに至る。これがJの報告の主眼であった。とすれば、海とか東風によって海を干すことは、上述の本質的要素に対する副次的な状況設定の一つにすぎないことになる。[27]

他方第二主要相によれば、モーセは、神の命によって彼の杖棒を振りあげあるいは彼の手をその海に差し伸べ、その海を分ける。その結果、イスラエルの子らは彼らの右と左から堰となった海の間の乾いた所を渡渉する。神の使いが彼らを後衛する。モーセがふたたびその海に手を差し伸べると、その海（水）は、もとに帰って、エジプトの兵車隊を一人残らず呑みこんでしまう。このように神は、自ら戦うのでなく、モーセに指示を与えるにとどまる。かわってエジプト人攻勢の矢面に立たされたモーセは、目撃者でなく神の行為の代執行者として、海を分つ。「その海が分れるのだ」「水は分れた」「その水は彼らに対し右と左から堰となって」「海の真中、乾いた所」等々の表現が際立っている。Jの海での出来事叙述が nüchtern であるのに比し、第二主要相のそれはやや dramatisch でさえある。Jにおいて副次的要素にすぎない「その海」が、第二の主要相においては、叙述の中心的位置を占める。[28] 以上によっ

て、第二主要相が、「合戦」「海」等による出一五・二一b以来の伝承枠を保持しながらも、海に対し新しい評価を与えていることは明瞭である。

さて、私たちはラウハの「旧約聖書における葦の海モチーフ(一九六三年)」[29]およびF・E・イーキンの「葦の海とバール崇拝(一九六七年)」[30]の両論文に注目したい。

ラウハによれば、葦の海テーマは捕囚を境にしてある変化を生ずる。すなわち捕囚前に属する葦の海への言及は、わずかに出一五・二一、一四(Jに属す数節)、ヨシ二・一〇、二四・六以下、四・二三、申一一・四に散見され、出エジプト物語叙述の一環として著されるにすぎない。ところが捕囚以後の葦の海叙述は、とりわけ同テーマの奇蹟の面を強調、止揚し、kosmogonisch-eschatologisch な視点を含む、もっとも重要な歴史モチーフの一つを明示する。このことが、以下の諸節において検証される。出一四(Pに属す数節)[31]、イザ四六・一六〜一九、五一・九〜一一、四四・二七、五〇・二[32]、六三・一一以下、一〇・二六、一一・一五、出一五・一〜一八、ネヘ九・九以下、詩一〇六、一二八、一三六、七七、六六、一八、ネヘ一・四、ハバ三・八等々(傍線筆者)。とくに傍線を付した第二イザヤその他のテキストには、宇宙生成概念と結びついた神話的モチーフの受容が明らかである。そしてこれほど強力かつ有効に創造神話的要素が受容された動因として、ラウハはヤハウェ信仰と他の諸宗教との相剋(Rivalität)をあげる。

他方イーキンは、葦の海伝承の神話的要素に関連し、出一三〜一四について次のような考察を行う。同テキストの(葦の)海叙述は、本来的に系譜の異った二つの出エジプト伝承からなっている。一は、ミリアムの歌(出一五・二一)をもって特徴づけられる、南伝の「モーセの出エジプト」であり、他は、海を分つモチーフによって特徴づけられる、北伝の「ヒクソス・ヘブル移動」である。とくに「海を分つ」モチーフは、ヤハムに対するバァルの勝利に一脈通ずるものがある。そして同モチーフがどのようにしてヘブル・テキストに受容されたかが問われる。これについ

て二つの方向が考えられる。バァル・ツァフォン（出一四・二、九）聖所の祭儀伝説が、口伝の段階で、出エジプト伝承を着色したことはあり得る。あるいは、ヒクソス移動（明らかにヘブル諸族もこのなかに含まれていた）において、なにがしかのセム人が逃げ、海で救出された。そしてこの出来事は、彼らの神バァルに帰され、後にバァル（Ba'al）・ヤㇺ（yamm）神話歴史化の基礎となった。しかし旧約テキストが現存の体裁を整える頃には、すでにこの葦の海伝承の全体がヤハウェに帰されていた。

以上が両者の所説概略である。とくに問題となるのは、葦の海伝承における分水モチーフ導入の時期とその出処である。ラウハ、イーキンともに、ノートの史料分析を自明の前提とし、分水モチーフの帰属をPとするが……。

ラウハによれば、捕囚後の葦の海叙述は、全体的傾向として、創造、終末的救済等の神学的思惟に還元される。[33] したがって同状況は、Pの関心をも支配していたはずである。そこで私たちは、ふたたび分水モチーフを内包する第二の主要相（とくに出一四・一六以下）の文脈にかえって、この点を吟味してみよう。イスラエルは分れた海（葦の海ではない！）の乾いた所を渡渉し、エジプト人は帰った水に一人残らず覆われた。その叙述は、分水に力点を置くが、いまだ創造・終末的救済等の神学的思惟に還元されてない。その海は、分水・左右の堰等の粉飾により強調、止揚されるが、いまだ神の敵対者といった、捕囚後に固有な概念を付与されてない。また神は、モーセに指示を与えるにとどまり、エジプト人を攪乱するようなこともしない。イスラエルは、神や神の使いに後衛されつつも、あくまで自ら戦わなければならない。この意味で神はエジプト人にさえ敵対しない。つまりこの文脈の主要な関心は、神とイスラエルとの関わりにある。イスラエルが海で窮地に追いこまれた。そこで神は、海を分つ奇蹟によって、イスラエル（モーセ）と共にいることを実証した。おそらくこれが、分水モチーフ導入の意図であった。[34]

第二主要相に、モーセの杖棒、神の使い等の新しい物語材が目立つ。これら一連の道具立てのもとに、神はモーセ

を通して分水の奇蹟を行う。独りヤハウェが戦うと叙述するJと比較すれば、その思想状況の異なるのは明瞭である。イーキンは分水モチーフの出処をバァル・ヤム神話に求めた。しかしバァル（主）とヤム（海）との熾烈な抗争は、神と海（原始の海）との敵対を示し、宇宙生成・創造と不可分のモチーフである。しかし分水モチーフにおける海は、前述の通り神との敵対性を示すのでなく、神とイスラエルの契約関係を検証する場となっているにすぎない。つまり神とイスラエル（モーセ）をつなぐ不可欠の物語材として、分水モチーフがとりあげられている。他方私たちは、ウガリット・テキストから「エル(ii)が海を切った」という叙述を得ている。[35] エルは、古来ヘブル人に親しまれ、[36] 多分にヤハウェと共通した性格を有していた。[37] とすれば、あるいはこれが分水モチーフの出処かもしれないが……。しかし第二の主要相における分水は、本来的意味がどうであれ、それ自体に主題的意味はなく、神とイスラエルの固有な関係を強調する一モチーフにすぎない。加えて分水モチーフは、他の旧約テキストによってもほとんど顧みられていない。[38] おそらく葦の海伝承が、捕囚以後の旧約の記者たちにとって、分水モチーフよりも海や嵐に関する神話的モチーフとの結びつきにおいて、ますます重要な意味を担ってきたためであろうか。[39]

三

さきに私たちは、ノートによって、「エジプトからの導き出し」と「海での出来事」との本来的結びつきを指摘されたが、[40] 実はこれがそれほど自明なことではない。たとえば、ノートが全モーセ五書から析出した、もっとも始源的な信仰告白定式「イスラエルの神、ヤハウェはイスラエルをエジプトから導き出した者である」において、同テーマの中核とされる「海での出来事」が言及されない。[41] また、G・V・ラートによって明らかにされた、古い小・歴史的信仰告白（クレド）（申二六・五b―九）においても、状況は同様である。[42] なぜだろうか。

葦の海伝承と他の諸伝承との史的相関は、ノートがこれを不問に付したため、ポスト・ノートの研究課題の一となった。そこで私たちは、この点に関する最近の論文から、傾聴すべき二、三の提言を紹介しよう。

R・シュミードは、葦の海伝承と土地取得伝承の史的相関について、次のように説明する。[43] 出エジプト経路の叙述は重複している。Jは北路（Pに受けつがれる）、Eは南路を保持すると云われる。[44] 彼は、以上のことを前置きし、まずユダ族の土地取得伝承に着目する。士一・一六によれば、ケニ人は死海の南に住んでいた。したがって彼らとユダとが激突した町は、通常旧約に言われるイェリコでなく、おそらくカナン南境の町タマルであった。士一・一〜一六、民一三以下、出一七は、これによく相応する。つまりユダの土地取得伝承は、南からのカナン侵入を示す。とすれば、この南からの土地取得伝承と北路出エジプト伝承とが、一つの〈ユダ〉出エジプト――土地取得伝承に結合したと考えられる。他方北方部族における葦の海伝承は、ヨセフ族の土地取得伝承とりわけヨルダン渡渉を原型として形成された。因みにギルガルの聖所はラケル領内にあり、その伝承も主として北領に属する。したがってヨルダン渡渉とEの葦の海伝承との関係が、新しく吟味されるべきであろう。

G・W・コーツは、海での救出物語と出エジプト・テーマの関連を問い、葦の海モチーフの伝承史的特質を以下のようにとらえる。[45]「神はその民を荒野の道へ転進させた」（出一三・一七―E）あるいは「そして彼らは、スコテから移動し、荒野の端エタムに野営した」（出一三・二〇―J）や「雲と火の柱」（出一三・二一〜二二、一四・二四―J）等々。これらの叙述は、すでに出エジプトが完了し、新しい荒野時代が始まったことを示すものである。また出一四におけるJ・P[46]物語は、注目すべきパターンのもとに、展開される。危機が生ずる――民は、恐れて、ヤハウェに助けを呼ぶ（Jのみ）――呟きモチーフの挿入（Jのみ）――ヤハウェが危機打開策をモーセに指示する。同様のパターンは、荒野伝承に属する「荒野の泉」（出一五、一七）や「マナと鶉」（出一六、民一一）叙述にも認められる。

このようにJ・Pの葦の海叙述は、「出エジプト」テーマの中核として位置づけられているわけではない。それは、荒野の民に対するヤハウェの導きが始まることを示すばかりである。

しかしB・S・チャイルズは、コーツが海の出来事の荒野伝承帰属について旧約の叙述に矛盾のあることを全く気付いてないとし、再び海伝承検討の要を訴える。[47] JEの葦の海叙述が荒野伝承に帰属することは、次の諸点から明らかである。まず出一三・一七（E）、一四・一一～一二（J）の叙述、ついでイスラエル陣とエジプト陣の間に一時的に設けられた防壁（雲と火の柱—J、神の使い—E）、第三に海の出来事叙述における後代の常套語（例えば ʿbr—渡る）の欠落等々。他方次の諸特徴は、Pが海の出来事を出エジプトの不可欠のモチーフとして位置づけていることを明らかにする。第一に、Pの固有な地理伝承が注目される。出一四・一によれば、イスラエルは、戻るように命ぜられ、エジプトの地に野営した（民三三・五参照）。第二に、Pの葦の海渡渉叙述が、災厄物語と酷似した用語・文学的構造を有する。そしてこれは、災厄をもって始った出エジプトが海の出来事において完了したことを指示する。第三に、海の出来事叙述におけるPの語彙が特徴的である。海を分ける（bqʿ、出一四・一六、二一）、海の真中の（出四・一六、二九）乾いた所（bayyabbašāh、出一四・二二）、右と左からの堰（ḥōmāh）等々。[48]

以上ポスト・ノートの研究諸成果の一端を、私たちの課題との関連において、概観した。そのうちには、ノート所説の空白を埋める、いくつかの新しい試みもあった。海での出来事を内包する原告白が、中央パレスティナ伝承でなく、ユダのA出エジプト——土地取得伝承Vに属すること。[49] 葦の海伝承が、その原初的段階において荒野伝承に固く結びつき、後に土地取得伝承（ヨルダン渡渉）やカナン神話等の影響下に、出エジプト伝承圏に誘引されていったこと等々。

問題は分水モチーフの帰属史料層である。前述のようにコーツは、出一三・一七以下の考察において、それが荒野

伝承に帰属することを明らかにした。このかぎりにおいて、コーツの見解は正しい。しかし彼は、同テキストの史料分析をノートに依拠しているため、荒野伝承帰属をPの葦の海叙述にも刻印してしまった。チャイルズは、この点を論駁して、JEの葦の海叙述を荒野伝承に、Pのそれを出エジプト伝承に帰した。しかし彼は、各史料層の葦の海伝承と荒野―出エジプト伝承との相関について適確な見取図を得ながら、分水モチーフを含む第二の主要相をも出エジプト伝承に帰してしまった。ここでもノートの史料分析が主役を演じているようである。チャイルズのあげた三点は、所与のテキストを「出エジプト伝承――P層」連関に位置づける論拠として、妥当でない。出一四・一の地理的同定や旧約中きわめて少ない用語例（bq; hôwāh）から、同テキストを伝承史的に再構成することは不適切である。この意味で、彼のあげた第二の論拠・災厄物語（出七・八～一〇・二七）との緊密な関連が注目されなければならない。これによって、Pが葦の海での出来事を出エジプトのクライマックスとして位置づけていることは明らかである。しかしそれだからといって、出一四における第二の主要相が本来的に出エジプト伝承の中核として機能していたかどうかは明らかでない。また、マッカースィの論述するように、災厄物語が葦の海祭儀伝説を核として形成されたとも考えられる。(50)

そこで分水モチーフを含む第二の主要相について、その文学的構造を再び注目しよう。とくに出一四・一六以下において、次のような基本的構造が二重に認められる。

神の命令と約束	一六	二六
モーセの代執行	二一aα	二七aα
約束の現実化	二一b	二八a
その結果	二二～二三	二八b～二九

ここに私たちは、R・レントルフの言を借りれば、遊牧民の導きの信仰（Führungsglaube）の要素、あるいは言葉（命令・約束）と出来事（導き）の結合を示す原初的形態を認めることができる。[51] すなわち、このテキストの主題は、エジプトに対するヤハウェの勝利やエジプトからの奇蹟的脱出でなく、海における神の導き、神がイスラエルと共にいることにある。しかも私たちは、この叙述におけるモーセを透視するとき、族長伝承その他における一連のカリスマ的指導者につきあたる。

以上から私たちは、分水モチーフを内包する第二の主要相を、海での奇蹟を出エジプトの成就として理解するPにでなく、海での分水を神の導きとして理解するEに帰する。

海伝承については、たしかにJの理解が旧約における主流であった。他方、北に伝えられた海での導き伝承は、Jと異質の思想状況のもとで、さまざまな変容を受けただろう。なかでも中央パレスティナ伝承・ヨルダン渡渉言説による影響は多大であったかもしれない。その Sitz im Leben として、ギルガルの聖所その他における祭儀も考えられる。あるいは北王国に活動する宗教者Eは、彼らの聴衆にとって日常的なカナン宗教を充分に意識したうえで、所与の伝承に手を加えたことであろう。したがって分水モチーフは、このような状況に対応するEの思想の一断面を示すものである。

四

J・R・タワーズは、古代エジプトのピラミッド・テキスト等との比定から、イスラエルの葦の海渡渉についてもう一つの解釈の可能性を示唆した。ピラミッド・テキスト一四二二によれば、魂は、šʿirw（葦の海）を通過することにより、天に上げられるにふさわしく清められる。つまり šʿirw は、具体的な地名というより、精神的領域にお

ける詩的表象であった。同語のこのような新生の概念は、そのヘブル語訳 Yām Sûph のうちにも当然含まれていると予想される。したがって、葦の海を通過する者は清く(ピラミッド・テキスト一四二一)、悪しき圧政者はこれを通過できず(出一五・一〇、一二)、投げ出される(出一五・一六)。すなわち、イスラエルは、葦の海を通過することにより、ヤハウェの民として清められ、新生したのであった。(52)

しかし私たちは、タワーズの解釈を出一三・一七～一四・三一における二つの主要相の海紋述にあてはめることはできない。JEにおける海がいまだ metaphorical な意味を獲得していないことは明らかである。あるいは、イスラエルが葦の海を渡ったことを最初に明示するDの段階において、(53)このような解釈が受容されたとも考えられる。しかしその精確なところは、今後の研究に待つよりほかない。

これまでの論述から、私たちは次の事項を知ることができた。出一三・一七～一四・三一において、海叙述に関する二つの主要相J・Eを析出できる。J叙述の力点は、出一五・二一bに相似し、エジプトに対するヤハウェの勝利にある。他方Eの関心は、海を分つことに示された神の導きにある。この分水モチーフ導入の背後には、おそらくヨルダン渡渉伝承やカナン神話等の積極的攻勢があった。J・Eの海伝承は、やがて新生、創造、終末の諸テーマと結びつけられて新たな意味を獲得する一方、次第に荒野伝承圏から離れ出エジプト伝承圏に繋留されるところとなった。これが、捕囚以後の預言者はじめD・P等に属する葦の海伝承である。

註

(1) 「(葦の)海」の地理的同定は、出エジプト経路をどの方向に推定するかによって左右される傾向がある。つまり「南下経路を支持する人たちは、エジプトとシナイ半島南部のシナイ山脈を結ぶ線上に問題の海を推定する。辛湖(C. Bourdon; "La Route de l'Exode", Revue Biblique (RB), 37, 1928. p. 231)やメンザレ湖(J. Bright; A History of Israel, London, 1962, p. 112)等が推定される。他方「北上経路」を支持する人たちは、エジプトからカデシ・バルネアに至るそ

の経由地として、シルボニス湖を推定する。もっともこの説は、O・アイスフェルトがウガリット・テキストから同湖北端に位置するカシウス山をバァル・ツァフォンと同定したところに多く負っている。O. Eißfeldt; Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, Halle, 1932. S. 55 ff. H. Cazelles; "Les Localisation de l'Exode et la critique litteraire", RB. 62, 1955. p. 332—337. H・カゼルによれば、出エジプト経路に関して北路は南王国ユダに保持され、エロヒスト伝承やシナイの特徴に結びついた南路は北方部族によって保持される。ibid., p. 360—364.

(2) M. Noth; Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart, 1948.

(3) 以下の聖書書名・章節の引用略記法は、日本聖書協会発行、引照つき聖書（一九五五年）のそれに従った。

(4) M. Noth; op. cit. S. 52. Anm. 167.

(5) 各史料の略記法は次の通り。ヤハウィスト史料（J）、エロヒスト史料（E）、申命記史料（D）、祭司史料（P）。G・フォーラーは、半遊牧的起源を有する最古の史料層としてN (nomadisch) を加える。G. Fohrer; Überlieferung und Geschichte des Exodus-Eine Analyse von Ex 1—15, Berlin, 1964. S. 8. さらに彼は、以上の物語の糸（Erzählungsstränge）を史料としてより、史料層として扱ったほうがよいとする。ibid., S. 6.

(6) 本稿七六～七七ページおよび八六ページ註（26）参照。

(7) 本稿の史料分析は、フォーラー前掲書に負うところが大きかった。その他ノート前掲書および Das zweite Buch Mose (Das alte Testament Deutsch 5), Göttingen, 1959. を参照した。

(8) R. Kittel 編 BIBLIA HEBRAICA³ (BH), Stuttgart, 1959. から私訳する。ただ邦訳に際し次の訳書から教示されるところが多かった。Tur Sinai 訳 Die Heilige Schrift. Tora/Fünfbuch, Jerusalem, 1954、中沢洽樹訳『聖書』（共訳、世界の名著、昭和四三年、中央公論社、一七九～一八二ページ。関根正雄訳『出エジプト記』（岩波文庫）、昭和四五年、四一～四五ページ。

(9) フォーラーは、一三・二〇、一四・一～三、五a、二〇aβ、二五a、二七b、三一bをNと確定するが、私たちは一四・一～三を除くすべてをJに含めて考えた。G. Fohrer; op. cit., S. 107.

(10) ノートは、本節をEに帰する。M. Noth; op. cit., S. 88. しかしこれをJの異文と考えることもできる。

(11) BH 脚註の読みかえに従った。

(12) BH 脚註の読みかえに従った。

(13) M. Noth ; op. cit., S. 83—84.
(14) G. Fohrer ; op. cit., S. 98, 104.
(15) ibid., S. 5—6.
(16) 本稿七六～七七、八三～八四ページ参照。
(17) この一句は後代の付加とも考えられる。G. Fohrer ; op. cit., S. 105.
(18) 関根訳はこれを三人目の「盾持ち」と解する。前掲書、四三、一五一ページ参照。
(19) M. Noth. op. cit. S. 83 f.
(20) ibid., S. 84. 89.
(21) L・S・ヘイによれば、hāmam は、イスラエルの戦いにおける神の行為を叙述するために用いられている。(出三三・二七、ヨシ一〇・一〇、士四・一五、サム上七・一〇、詩一八・一五（並行句、サム下二二・一五、詩一四四・六）Lewis S. Hay ; "What really happened at the Sea of Reeds ?", Journal of Biblical Literature (JBL), 83/4, 1964. p. 400.
(22) BH 脚註の読みかえに従った。
(23) 通常、定冠詞を附した海（hayyām）は地中海を意味する。L. Köhler & W. Baumgartner ed. ; Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden, 1958. S. 738. しかし出一三・一七～一四・三〇において、それが地中海の意で用いられたかどうかはきわめて疑わしい。
(24) N. H. Snaith ; "YM-SWP : The Sea of Reeds : The Red Sea", Vetus Testamentum (VT), 15, 1965. pp. 396, 398.
(25) イスラエルが yām sûph を渡ったとする叙述は、D およびその二次的拡張に散見されるにすぎない。申一一・四、ヨシ四・二三、二・一〇、ネ九・九、詩一〇六・七、九、一三六、一三、一五等。
(26) ここには、ラートの述べているように、聖戦の概念が認められる。G. von Rad ; Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen, 1965⁴. S. 9-10, 45-47. L・S・ヘイは出一五・二一bにも戦の痕跡を認める。つまり rāmāh（投げうつ）の分詞形 romāh が射手・弓手を意味する（エレ四・二九、詩七八・九）ところから、彼は同句を次のように読みかえる。

Sing to Yahweh, for he has triumphed gloriously ;
The horse and its rider be shot in (the midst of) the sea

L. S. Hay ; op. cit., p. 401.

(27) G. Fohrer; op. cit., S. 103.
(28) ibid., S. 105-106.
(29) A. Lauha; "Das Schilfmeermotif im alten Testament, VT, supl. Ⅸ, Leiden, 1963. S. 32-46.
(30) F. E. Eakin; "The Reed Sea and Baalism", JBL 86/4, 1967. pp. 378-384.
(31) ラウハは、私たちが析出した第二の主要相について、Pのほうが優位にあるのでは？と推論する。A. Lauha; op. cit., S. 35—36.
(32) 彼の論文中に、Is. xii とあるが、これは Is. L_2 の誤りであろう。ibid., S. 38.
(33) ibid., 44.
(34) 本稿八三ページ。また同モチーフ導入の意図に示される神とイスラエルの関係概念は、出三・一四aにおける神の自己立証に呼応する。拙稿〝'ăhĕyäh 'ăšĕr 'ăhĕyäh について〟、オリエント、Vol. XIII. 一・二合併号、一九七〇年、一一九～一四九。
(35) C. H. Gordon; Ugaritic Textbook, "Analecta Orientalia," No. 38, Roma, 1965. Text 52: 23, 58, 61., pp. 174—175.
(36) エル・シャッダイ（創一七・一、三五・一一、四八・三）、エル・エルヨーン（創一四・一九）、エル・オーラム（創二一・三三）、エル・ロイ（創一六・一三～一四）。
(37) U・オルデンブルクによれば、エルとヤハウェは、起源的にともに砂漠的特質を有し、相似の綽名（創造者、聖なる、慈しみの神等）と高度な倫理性、社会性（例えば寡婦や孤児を救くには正義と慈しみをもって行うように訓すなど）を具えていた。U. Oldenburg; The Conflict between El and Ba 'al in Canaanite Religion, Leiden, 1969. pp. 170-176. しかし両神が、起源的に共通の砂漠的特質を有していたかどうか、かならずしも明らかではない。
(38) bq'〔カル形〕出一四・一六、ネヘ九・一一、詩七八・一三、（神が海を分つ）、イザ六三・一二（神が水を分つ）。〔ニファル形〕出一四・二一（水が分れる）。
(39) 出エジプトは、神が水を分け、あるいは水の混沌を征服して世界を創造した（創一・六—一〇）出来事として把握される（イザ五一・九）、G. von Rad: Theologie des Alten Testaments. Bd. I, München, 1966[5], S. 178. しかも海伝承が創造神話的色彩を帯びる段階に至って、広くイスラエルは葦の海（海でない！）を渡渉したといわれるようになった。A. Lauha; op. cit., S. 44—45.

(40) 本稿七一ページ。

(41) M. Noth ; Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, S. 50—52.

(42) G. von Rad ; "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch" Gesmmelte Studien zum Alten Testament, München, 1961², S. 11 ff.

(43) R. Schmid ; "Meerwunder- und Landnahme- Tradition", Theologische Zeitschrift, 21, 1965. S. 260—268.

(44) ibid., S. 262, 本稿八四ページ' 註（1）参照

(45) G. W. Coats ; "The traditio-historical Character of Reed Sea Motif", VT XVII, 1967. pp. 253—265.

(46) 彼は' この部分の史料分析をノートに依拠しているから' 私たちと立場を異にする。

(47) B. S. Childs ; "A traditio-historical Study of the Reed Sea Tradition", VT XX, 1970. pp. 406—418.

(48) チャイルズは' この部分の史料分析をノートに負っている。さらに彼は' とくにPに注目し' 問題を次のように発展させる。Pが海伝承を' 荒野伝承に帰さず' 出エジプト伝承に帰した要因はなにか。海伝承におけるPの役割はなにか。Pの用語法に働く要因はなにか。土地取得伝承やカナン神話等の光のもとに' これらの課題が検討される。とくに ibid., pp. 410—416. 参照

(49) ノートは' 海での出来事に対する原告白がラケル族の一小グループに帰属すると想定する。M. Noth ; Geschichte Israels, Göttingen, 1956³. S. 113 f. この意味で私たちは' シュミットによって新しい視点を与えられたことになる。

(50) D. J. McCarthy, S. J. ; Plagues and Sea of Reeds : Exodus 5-14", JBL 85/2, 1966. p. 150 ff.

(51) R. Rendtorff ; "Geschichte und Wort im Alten Testament. "Evangelische Theologie 12, 1962. S. 626.

(52) J. R. Towers ; "The Red Sea", Journal of Near Eastern Studies, 18/2, 1959. pp. 150—153.

(53) 本稿八六ページ註（25）参照。

（付記' 本研究は' 昭和四六年度日本学術振興会学術奨励研究費の一部によって行われたものである。）

展　望

現代キリスト教の他宗教観

――ヘンドリック・クレーマーを中心として――

管井大果

一、連続か、非連続か

――バルトの問題提起

キリスト教と他の諸宗教の間に対話乃至は出会いが成立するためには、何等かの意味において両者にとって「共通の地盤」がなくてはならないであろう。すなわちその対話が成立するためには、キリスト教と他宗教の間に何等かの連続的関係がなくてはならないのであるが、これは今日と雖も事明の理というものではない。しかし方向としては、「非連続」から徐々にではあるが、ある仮設を立てながら「連続」へという道を辿って来ているように思われる。

「連続か、非連続か」という問いが最初に提起されたのは、第一次大戦直後のことであって、それからもう大分久しいときが移った。その問いには、諸宗教とは非連続な、キリスト教宣教における神の啓示によってのみ人間は救済されるのであるか。キリスト教だけが宗教であるのか。或いはキリスト教は宣教において宗教ではないのであるか。キリスト教宣教は宗教史とは無関係であるのか。またもし両者の間に連続的関係があるとするならば、それは如何様な在り方をするのか。連続的関係がなくてはならないという必然的なものは何か。等々の問いが含まれているのである。或いは連続でも非連続でもない第三の立場も考えられるかも知れないが、更にそれを徹底的に分析すると、連続か、非連続かの中何れかの範疇に組み入れられるものと思われる。従って、連続か、非連続かという設問に対しては、二つの立場だけが予想される。その一は「非連続」に立つものであり、他は「連続」の立場である。

そもそも最初にこの問題が提起されたのは、キリスト教の宣教は絶対的な福音に根差すものであるから、他の諸宗教との間には連続的関係は絶対にありえないとする立場、すなわち、キリスト教を他の諸宗教から区別することによって「宣教」の意味を明らかにしようとする立場からであった。具体的にそれはバルト（Karl Barth）を中心とする、いわゆる弁証法神学の陣営の人々の非連続の立場から提起された問題であった。

バルトの宗教批判は、キリスト教神学の立場から、神の絶対的卓越性を明らかにすると共に、それによって、宗教に対して、徹底的な拒否的態度を示すものであって、バルトによれば、他の諸宗教は神の前において自己義認を志す人間の努力であるから、それらは偶像崇拝であって、そこには何の救済の保証もなく、宗教史は単に宗教的な人間の夢を記録したものにし

か過ぎない。如何なる人間の宗教的努力も、神人関係を正当に確立するということはできないのであって、むしろキリストにおける神の自己啓示、或いは神の言の啓示があるところには、その啓示の光によって、人間は宗教的な夢から覚醒されるのである。従って、キリスト教は諸宗教の危機であって、この危機は絶対他者としての神の自己啓示によるものである。

このように、バルトの宗教批判は、徹底的に宗教的人間の非宗教化を目指すものであって、宗教に対する徹底的な否定的態度は、バルトにおける基本的な一面である。しかしバルトは啓示と宗教を単に分離しただけではなかった。彼は両者の関係を弁証法的にとらえたから、他面においては、彼はキリストにおける新人について、それが非宗教的共同体を形成するものであるとは説明しなかった。バルトによれば、人間が神に奉仕するとき、人間の宗教は神の啓示と交る方法或いは手段として、神にまで高揚して用いられるものであると理解された。すなわち、人間の宗教的言語と、宗教的象徴が、神の卓越性を証示するときには、宗教は止揚(Aufhebung)されて、神の啓示に到るものであると考えられた。バルトによれば宗教としてのキリスト教は、神の啓示にとって、そのような位置と機能をもったものであった[1]。

しかし素よりバルトの根本的な命題は、神のみを神とするということであり、神の啓示の独自性、卓越性を明らかにするところにあったのだから、宗教はそのために副次的な意味をもつものとして援用さるべきものとして理解されたのである。

このようなバルトの宗教に対する神学的見解は、一世を風靡する程の影響をもって、広くキリスト教一般を支配した。バルトの影響はエキュメニズムに対する殆ど決定的な方向付けを与える程の衝撃を与え、一九二八年の国際宣教会議のエルサレム大会、続いて一九三八年のタンバラン会議は、バルトの影響の下に、キリスト教の使信と、人間の宗教の間の非連続的な関係を明らかにしたのであった。タンバラン会議の資料として書かれたクレーマー(Hendrik Kraemer)の「非キリスト教世界におけるキリスト教の使信」(The Christian Message in a Non-Christian World, 1938[1], 1961[5])は、神学の自律性と宗教史の間の非連続的関係を明らかにし、宗教の理解は、究極的には神学的でしかありえないことを主張したものであった。

二、初期のクレーマー

一九一〇年の国際宣教会議エディンバラ大会の開催と、モット(John R. Mott)の宗教の可能性に対する大いなる抱負に刺戟された若きクレーマーは、一九二二年、回教学の研究によって学位を取得した後、オランダ聖書協会の派遣宣教師として、インドネシヤに赴き、ジャワ島において宣教活動を開始したのであるが、当時、アジアやアフリカの諸国においては、既に土着の諸宗教が復興する兆候が見え、インドネシヤにおいては、その国家主義と相携えながら回教が復興し始めたところであった。したがって、キリスト教の宣教師と回教徒の間にはたえず緊張関係があり、また土着民のキリスト者も困難な状況に追い

込まれていた。クレーマーはこのような状況を見るに及んで、ますます彼の宣教意慾は刺戟され、その戦術を研究しなくてはならないと考えさせられた。そして彼はしばしば回教の知識人との対話を交すと共に、従来のヨーロッパを中心とした世界宣教の活動方法は再検討されなくてはならないという問題意識をもった。

これ以後、クレーマーが国際宣教学の上に遺した足跡は甚だ大きかったといわなくてはならない。彼は一九二八年のエルサレム大会において、既に多くの重要な発言を行っている。彼はこの会議の主催者当局が提出した資料について、諸宗教はおしなべて神人関係を含んでおり、非キリスト教的な諸宗教といえども、精神的な価値をもっていることを認めるという理解を示したことに対しては同意を示すことによって、ヨーロッパの宗教であるキリスト教の従来の在り方を批判すると共に、他方においては、キリストにおける神の自己啓示の重要性を指摘して、この資料に対するヨーロッパの神学者達（特にバルト）の批判にも同意を示した。クレーマーの立場は、非キリスト教的な諸宗教における精神的価値を承認するのであるが、それらの諸宗教は、啓示に対して「回心」しなくてはならないという点を強調したのであった。

このようにクレーマーは、バルトの神学の影響を受けることが極めて多大であったけれども、彼はバルト一辺倒になったのではなく、バルトを批判することも忘れなかった。バルトによれば、エルサレム大会の資料は、キリスト教が他の諸宗教と共に、宗教的な体制を形造ることによって、世俗主義の悪と対決することができるであろうという楽観的な可能性に立っているが、バルトの立場からするならば、他の諸宗教こそ世俗主義的なものであるから、そこにエルサレム大会の孕んでいる矛盾があるということを指摘し、その会議が採り上げた人間の宗教性という点を痛烈に批判したのである。バルトにとっては、宗教的人間は非宗教化されることによって聖化されなくてはならないのであり、そこに新人が出現するように助けることが宣教の重要な課題でなくてはならないのであった。この宗教的人間の非宗教化という命題について、クレーマーはバルトと一線を画し、彼はバルトに同意することができなかった。先程も記した通り、クレーマーの考えは、宗教的人間を承認しつつ、その回心をうながそうとするものだったからである。しかしクレーマーは、基本的にはバルトの影響を強く受けていることは否めないし、バルトの影響は当時の教会一般の考え方を支配していたから、エルサレム会議に対してなされたバルトの批判的発言は大きな反響を呼び起し、その会議においてバルト一辺倒としての発言をした者もまた大きな力をもっていたということを否定することはできないのである。

バルトの神学の影響の下に、一九三七年のオックスフォード会議は、「教会を教会たらしめよ」、そして一九三八年のタンバラン会議は、「前進するキリスト教共同体」を各々そのスローガンとして掲げた。そしてこれらの主題を研究する過程において、教会中心的な福音宣教の目的をもった他の諸宗教へのアプ

ローチが考えられ、それが実践されたのである。先程も記したように、クレーマーの「非キリスト教世界におけるキリスト教の使信」は、タンバラン会議の準備のために書かれたものであるが、その中でクレーマーは、「伝道的接触の方法」(the Missionary Approach)という概念を用いている。[2] 彼は「伝道」(mission)という概念を従来よりも広義に用いたといい、また実際、或る意味においてその通りであるが、しかし広義であったとしても、それは伝道的な接触の方法であったことには相異がない。

三、クレーマーの「伝道的接触の方法」

クレーマーによると、従来のキリスト教の宣教方法には二種類あった。その一は、キリスト教の使信を相手に対して単に押し付ける攻撃的方法であり、他はキリスト教を他宗教の冠或いは成就であると考える方法である。クレーマーはこれらの中から何れかを採択することを避けて、第三の方法、すなわち彼が「伝道的接触の方法」と呼ぶものを提唱した。「伝道的方法」というのは、非連続でも、連続でもない第三の立場を構成するもののように考えられるが、それは結局において、神の使信の宣言のことであって、これに対しては、宗教や哲学は介入の余地をもたないというものである。クレーマーによればキリスト教は只管に神と人とに仕える真のキリスト教精神を明らかにする外はなく、それが使信の目的である。[3] 神の使信を明らかにするためには、他の諸宗教の人々と接触することは絶対に必要であって、そのために宣教師は、他の現存諸宗教の人々の間にあって、それらの人々と共に生活する人間存在でなくてはならない。[4] しかしながら、クレーマーの「伝道的接触の方法」は、それが伝道的な一定の方向付けをもった他宗教との接触であるために、必然的に人間存在がもっている単なる宗教性を越えなくてはならないことになり、非キリスト教的な諸宗教の精神的情熱や、その立場は、キリストの啓示の光に照されて始めてその意味を完うすることができるものであると考えるのである。この「伝道的接触の方法」は、攻撃的方法や、成就的方法とは明らかに異るものであって、それは人間の宗教を承認しながら、しかもキリストにおける神の啓示の光によって、他の諸宗教の「回心」を迫る伝道的な方法である。

クレーマーは、非キリスト教的な諸宗教のもっている核心的な性格を、存在の統体の統合的且つ特殊的な理解として解釈し、次にそれらの諸宗教がもっている基本的なパターンをキリスト教のそれと比較し、最後に、諸宗教の存在の統体の理解を、いわゆる「聖書的現実主義」(Biblical realism)における「現実」の解釈の範疇に照して批判した。クレーマーは、非キリスト教的な諸宗教に対して批判的な態度をとったのであるけれども、その操作の過程において、彼はバルトのように、宗教的人間を非宗教化することを目的としたのではなかった。[5] むしろ非宗教化とは対蹠的に、彼は、「宗教」をより積極的に評価することによって、宗教生活の誤った表現を是正しようとしたのであり、更にそれら諸宗教の精神的価値を肯定すると共に、

如何なる宗教経験の段階や豊かさによっても把握することが不可能な聖書的現実にてらして、それらの「回心」が必要であることを明らかにしようとしたのである。

クレーマーの「聖書的現実主義」における「現実」というのは、聖書における福音と接触する現実のことである。クレーマーによれば、キリスト教とキリスト教文化は混同することができないものであって、文化的、歴史的、経験的キリスト教は、その根本的位置が他の諸宗教と甚だ異っているのであるけれども、それは他の諸宗教と同様に宗教の分野のこととして、人間の努力の実例であり、また人間の精神生活の一表現である。[6] キリスト者は、聖書的現実との接触によって、その伝統的歴史的な枠組みである宗教現象学的な制約から解放されて、キリスト教的使信のもつ福音を、他の諸宗教の現存する宗教的境位の中において立証することができるものとされる。クレーマーは、宗教を文化的、政治的、社会的な複合的存在として規定し、従って「宗教的」という言語を、主として社会的な機能として理解したが、[7] 宗教としてキリスト教と他宗教は共通の地盤をもつから、その手続を経て、福音を宗教的境位にもち込むことができ、福音の立証によって、他の諸宗教の人々の「回心」を促すことができると考えたのである。ここでクレーマーは、宗教現象学的な分野の中に、キリスト教神学的な前提を持ち込んで、そのことによって伝道するという「神学的前提」の特殊な在り方を提示していることに注目したいと思う。

四、クレーマーの基本的論点

クレーマーは、諸宗教を、存在の統体の統合的且つ特殊的な理解をもつ単位として理解したことは、前記の通りである。この理解を前提として、宗教については次の二つの課題が含まれていることがわかる。その一は、宗教の社会的乃至は政治的次元と、その精神的次元の間の相互関係についてであり、また個々の宗教現象と宗教の本質的核心の間の相互関係についてである。

クレーマーによれば、諸宗教は各々皆人間の実存的境位に関する特殊な解釈をもち、それらの解釈は、各宗教によって異っている。また、諸宗教は各々の宗教の核心としての神人関係を解釈する機能をもつものとして彼は理解したから、非キリスト教的な諸宗教においても、キリスト教と同様に、その精神的次元またはその本質的核心において、神人関係が成立していることを否定しない。しかしながら、キリスト教と他の諸宗教が相異する点は、他の諸宗教はその性格として、人間の努力であって、人間の選択による主観的な態度を内包していることであって、それらの諸宗教においては、その現象と本質は異ったものではない。この点が、予言者的な「聖書的現実主義」とは根本的に異った方向を示しているというのである。クレーマーが非キリスト教的な諸宗教の神人関係を「人間の努力」であると規定する点は、明らかにバルトの神学に影響されるところであり、またそれに呼応する点であって、クレーマーはここ

に到って、キリスト教と他の諸宗教の間の関係は「非連続的」であると認めているのである。[8]

クレーマーがキリスト教を他の諸宗教から区別し、両者の間に非連続を認める理由は、キリスト教においては、その基本的パターンが、イエス・キリストにおける神の啓示に基礎付けられているからである。そしてそこにクレーマーにとって基本的な神学的論点と視角が設定されている。啓示の宗教としてキリスト教は、絶対的な真理に立つものであるから、宗教的な相対主義や、懐疑主義とは無関係であり、他の諸宗教は、実は擬似宗教であって、それらはおしなべて世俗的領域に留るものであると極言している。[9] しかしながらクレーマーは神をイエス・キリストの特殊啓示の範囲内に限定して理解することは偏狭のそしりを免れないとして、神は自然や、歴史や、理性の破れや隙きの多い道を通しても、存在の統体を把握し、イエス・キリストにおいて自らを啓示し給うのであると考えた。[10]

このようにクレーマーは、キリスト教信仰の事柄としては、他の諸宗教との非連続を考えているが、キリスト教が常に他の諸宗教と非連続であると考えたのではなかった。キリスト教を一個の宗教として考察する場合には、それは他の諸宗教と同一次元に並ぶものであって、キリスト教と他の諸宗教の間には、宗教現象学的な接合点があり、両者は連続的な関係をもって、共に宗教史の一部を構成するものである。またクレーマーの聖書的現実主義は、宗教的資料としての聖書を無謬であるとは考えてはいない。その意味においては聖書は、他の諸宗教の聖典と同じく、古典的宗教文献として同列に並ぶものである。クレーマーによれば、他の諸宗教についてはいうに及ばず、キリスト教といえども、宗教というものは福音とは接合点をもたず、一致しないのである。その意味において、福音の現実（聖書的現実）は、宗教から明確に区別されなくてはならないものであった。クレーマーにおける今一つの接合点は、神人関係において見出されるのであるが、その接合点は、ただ神の自己啓示と、その和解によってのみ成立するものであって、そこにおいても、福音の絶対性、独自性と、神人間の質的相異はゆるがせにすることができないものとして強調され、そこに神の自己啓示の神学的自律性が明らかにされているのである。[11]

要するに、クレーマーは、宗教現象学とキリスト教神学の間を注意深く調停しながら、しかもキリスト教の基本的パターンと、他の諸宗教のそれとを比較して両者を区別し、その上で、「聖書的現実主義」と、他の諸宗教の間には非連続の関係があることを指摘しているのである。その関係も絶えず排他的、非連続的であるというわけではない。「聖書的現実主義」は、他の諸宗教における存在の統体の理解と、キリスト教のそれとを同等に取り扱うけれども、更にそれらを深く掘り下げて研究すると、その前提が異っているというのである。すなわち彼は、宗教現象学を神学的に性格付け、また応用しているところにその特色が認められると思う。

クレーマーは、主観的、弁証論的な神学的思惟を、より客観的、実証的な宗教理解へと導いた宗教現象学の貢献を高く評価

しているけれども、神の使信を明らかにするという第一義的な宣教的使命の前には、それは二次的、副次的な役割しかもたないものとして、宗教現象学は決定的にその神学的前提によって基礎付けられ、制約され、限定されて、そのために援用されているのである。(12)

他面においてクレーマーは、バルトの神学によってその若き日に、決定的な方向付けを与えられたにも拘らず、バルトが諸宗教の中に存在する折衷的、重層的な東洋における宗教的諸現象を無視し、それを否定し、一方的に神の啓示を強調するのは公平な態度であるとは思われないとして批判した。クレーマーによれば、キリスト教も元来折衷的な宗教であるから、それを一個の宗教として見た場合には、折衷主義に対して余り神経過敏となることは、そのことによって、キリスト教が現実離れし、現実から抽象化してしまう恐れがあることを警告している。(13)

バルトとクレーマーを比較するときに、バルトは教会の機能における啓示と宗教の間の逆説的境位を指摘することによって、啓示に立つもののみ、真の宗教があるとし、その範囲は教会の中に限定されるのであるが、クレーマーにおいては、真の宗教は、神に対する拒絶と受容の緊張関係において、神の受容の中にあるとするところから出発する。クレーマーにおいて教会は世界大の共同体として、東洋と西洋に共通なものであって、それは世界が一つとなるための懸け橋を決定するものとして理解されている。(14)そこにバルトとクレーマーの間の相異点があるのであって、基本的には両者の間には多大の共通点を見出すことができるとしても、クレーマーがタンバラン会議に貢献したものは、バルトの神学的前提をふまえつつ、バルトの弁証法的神学における宗教理解の狭さを補う機能をもつものであった点を見逃すことはできないと思う。

ただ私達がクレーマーに問いたいことは、福音の啓示と諸宗教を区別しうる場は、神学的に設定され、説明されただけでは不充分ではないかということである。聖書的現実を神学的に解明しただけでは、それを宗教現象学的境位に持ち込んだときに、果してそれが宗教現象学的現実としても妥当性をもちうるのかどうかは不明である。そこにおいて、福音の啓示だけが絶対的な非連続性を強調することができるということの妥当性については、クレーマーは余り明確な解答を提出していないように思われる。換言すれば東洋に対して西洋の宗教思想が排他的であるという従来の問題点を、クレーマーはそのまま残したと思われるから、そのようなクレーマーの基本的前提に対して、アジアやアフリカの人々は、充分に同意することができないということは当然である。しかしながら、キリスト教神学の大勢が、「宗教」の超克とその否定に向って進んでいた今世紀初頭から中葉にかけて、クレーマーはその線に抗らわず、或る特定の点においては、強くその線に沿いながら、しかも宗教否定という方向には向わずに、後植民主義的な東洋における境位の宗教的問題に注目したということは評価されてよいであろう。

当時、東洋においては土着の諸宗教が復興しており、そのよ

うな境位において、キリスト教宣教の頑固さと、その余りにも現実離れした超越性が暴露されていた。クレーマーはそのようなキリスト教自体の態度を批判しながら、アジア、アフリカの諸宗教の復興とその意義に注目した。また、彼は世俗的なものを否定して来た教会中心主義に対して、世俗的なものの宗教的意義についても再検討しようとした。彼は一見、宗教とは無関係であるか、それに反対であると思われる世俗化のもつ解放的な力にも、人間の基本的次元における宗教的なものの働きが含まれているのではないかということを検討したのである。

五、後期クレーマー

一九五〇年代においては、クレーマーは、人間の神話的思考と、宗教的象徴の問題を採り上げて、宗教的であると共に、世俗的でもある人間の境位を同時に取り扱っている。しかしながら、クレーマーは、タンバラン会議以来の「伝道的接触の方法」をそこにおいても基本的に変更することはなかった。従って、一方においては、諸宗教に大きな関心を寄せて、それらとの交渉を強調しながら、他方においては、「神の啓示と人間の宗教の区別」というバルト神学的な響きをもった命題を再び強調したのである。しかし彼はその強調の仕方を再検討したのである。すなわち、クレーマーは、「接触」の問題を、世界の要求として大きく採り上げ、コミュニケーションという、より人間学的な含蓄をもつ用語を用いて、その包括的な意味を表現しようとした。

クレーマーは、一九五〇年代に「キリスト教信仰のコミュニケーション」(The Communication of the Christian Faith)という題の書物を書いたが、その中で、彼は従来用いて来た「接触」または「接近」という意味を表わす「アプローチ」(approach)という言語を用いることを止めて、その代りに、「コミュニケーション」(Communication)という語を用いている。「接触」(approach)は、アウトサイダーが、外側からそれに接触するという印象を与える用語であるが、それに対して「コミュニケーション」は、内的な、また相互的な協調という意味の含みをもった語である。クレーマーは、「コミュニケーション」という語を用いるようになってから、非キリスト教的な諸宗教の「回心」という言語を用いなくなったということは興味深いことである。とはいえ、彼は依然として、キリストにおける神の啓示と人間の宗教の非連続的な関係を強調することを止めたわけではなく、福音の世俗的解釈に到るということはなかった。

クレーマーによると、「コミュニケーション」には二つの意味がある。その一は、人間と人間の間の現実としてのコミュニケーションであるが、次にこのコミュニケーションが成立するためには、基本的に神とのコミュニケーションがなくてはならないという。それは神学的問題であって、人間の間の真の関係は、その基礎をキリストにおける新しい人間性の中に見出すという確信を表明することである。人間間の関係としてのコミュニケーション(伝達)は、「の間の」コミュニケーション

(Communication *between*) の関係を表わし、神とのコミュニケーションは、「の」コミュニケーション (Communication *of*) の関係の問題である。そしてこれら前者と後者のコミュニケーションの相互関係は、キリストにおける神と人間のコミュニケーションの回復を前提として、人間の間のコミュニケーションは回復されるというのである。これを要するに、クレーマーにおいてコミュニケーションとは、神人関係において神の啓示の事実を伝達するところにその趣旨と意義があるのであると考えられているのであって、神とのコミュニケーションは、人間間のコミュニケーションに具体化されたときに、それが抽象的概念としてではなく、現実的な伝達となると考えられているのである。

後期クレーマーにおいては、「聖書的現実主義」という言語が姿を消したことも興味深いことである。しかしながら、それにも拘らず、「宗教とキリスト教信仰」(**Religion and the Christian Faith**)、「世界文化と世界宗教」(**World Cultures and World Religions**) 及び「何故キリスト教はすべての諸宗教のものであるのか」(**Why Christianity of all Religions ?**) 等の書物において展開されているクレーマーの「諸宗教」または「宗教」に関する所論の中に顕著なことは、彼の神学的前提は微動だもせず、むしろその「非連続」の主張は、初期におけるよりも更に強化され、後期においては、バルトの立場に一層近付いているように思われるのである。従って、クレーマーの立場は、その基本的性格として、バルトと共に「非連続」の立場に立つものであると考えられるのである。それは神の言と啓示は啓示によってのみ確認しうるものであって、宗教は神の啓示によってさばかれなくてはならないということである。文化的、歴史的な一個の宗教としては、キリスト教もその例外ではない。クレーマーによれば、啓示と宗教の間は非連続である。しかし宗教は存在の統体の表現として、キリスト教と他の諸宗教の間の連続的結合点をもつ。この連続的契機がなくては、神は伝達不可能なものとなってしまうからである。このようにクレーマーは存在の類比 (**analogia entis**) を肯定するが、それは宗教が神の言または神の啓示に奉仕するものとして、そのために援用される限りにおいてであって、そこでは宗教は啓示に対して第二義的な意味をもつものとして認められるのである。すなわちクレーマーにおいては、キリスト教は啓示の宗教として、その本質的な意味においては、他の諸宗教とは非連続関係に立つものと考えられる。

このように、クレーマーによれば、啓示と宗教の間は非連続であり、キリスト教と他の諸宗教の間は、連続 (宗教現象学的に) と、非連続 (神学的に) の関係をもつが、キリスト教において宗教は神の伝達のために高揚して用いられるというのである。

六、クレーマーに対する反応

クレーマーの宗教に対する非連続的なアプローチとは対蹠的な方向を示しながら、クレーマーとは無関係な所論を展開す

るカトリック教会のラーナーや、宗教史学派の人々、例えば「成就説」のベンツ（Ernst Benz, Ideen zu einer Theologie der Religions Geschichte, 1961）、「統合説」のハイラー（Friedlich Heiler, Die Religionen der Menschheit）「寛容論」のメンシング（Toleranz und Wahrheit der Religionen, 1955）等は別として、一九三八年の国際宣教会議のタンバラン大会以後、クレーマーは極く最近に到るまで、世界教会協議会の正統的な見解を代表するものであるかのように考えられ、その後のエキュメニズムにおける国際宣教の問題は、専らクレーマーの立場との関係と、その評価をめぐって、採り上げられて展開して来た観がある。クレーマーのキリスト教と他宗教の区別という命題に対しては、多くの反対意見が提出されたが、それらは、クレーマーの立場の性格上、主として実践的な宣教の経験を基礎として提起されたものであった。

クレーマーへの批判は、既にタンバラン会議開催中から始まった。ジョーンズ（Stanley Jones）によれば、神の国は人間の全生活の要求であって、それは経済的、社会的、国際的、宗教的な生活の全分野に関わる事柄である。神の国を強調することは、その性格として包括的であって、そこには、教会やキリスト教等の区別主義が介在してはならないと主張した。[15] ジョーンズの所論は、社会的関心との関連において神の国を強調することによって、教会やキリスト教の狭さを突いたものであったが、それとは視点を異にした終末論的前提に立って、教会やキリスト教を批判する発言が、ドイツの代員から提出された。その所論によれば、神の国は神の創造の業であって、それは新天新地であり、新天新地は絶対的であって、その角度から教会やキリスト教を見るならば、教会やキリスト教は相対的なものにしか過ぎない、というものであった。[16] また、マドラス・グループと呼ばれる人々、例えばチェンチャー（Chenchiah）や、チャッカライ（Chakkarai）等は、ジョーンズの立場と極めて近く、彼らによれば、キリストの業は、古来、宗教的人間が抱いて来た問いに答えるものである。しかしそれは諸宗教を成就するという意味に理解されたのではなくて、彼らにおいては、キリストはむしろ新しい問いを起し、御自身をその解答とされたのであると考えられた。これはバルト的な響きをもつかのように印象付けられるのであるが、彼らはバルトの教会中心主義も、またクレーマーの神の啓示と人間の宗教の区別の理解もとらなかった。バルトやクレーマーは彼らにとって余りに抽象的であると考えられたからである。彼らはキリストを神秘主義的に理解し、それを新しい創造の経験であると考えた。しかもそれは単に個人的な関心ではなくて、宇宙的な意識であると理解した。彼らにとって、キリスト教と印度教の間の関係は、諸宗教の出会いの問題としては意識されなかった。彼らにとって、キリストにおける新しい創造は、印度教徒の内部においても生起すべき事柄であって、印度における教会の活動は、印度教の中に、力強くキリスト教的な雰囲気を与えることであると考えられた。換言すれば、キリスト教的なアシュラムを広げることであると理解された。[17] 現在、印度においてキリスト教的アシュ

ラムを推進している英国教会司祭、ロジャーズ（C. Murray Rogers）は、一九七〇年三月開催の世界教会協議会のベイルート研究会議において、諸宗教の対話は、人間生活の本質的な部分として、より謙虚で、愛にみちた接触によって、その衝害を除去し、自らの中に霊的神秘を深く理解することから始めなくてはならない。また私達は最初にキリスト教徒や、印度教徒であるのではなくて、等しく人間なのだから、人間として諸信仰の対話を交すことが必要であるという点を強調した。[18] これは明らかにクレーマーの立場に反対するマドラス・グループによる神の国の強調を受け継いだ発言であったと思う。

ホッグ（A. G. Hogg）と、その弟子のモーゼス（D. G. Moses）も、マドラスの学者であって、彼らもクレーマーの「非連続」説に対して反対の立場をとった。

ホッグがクレーマーに反対した理由は、クレーマーは、神の啓示と人間理性の区別を強調したが、それが果して聖書的に見て妥当であるかどうかに彼は疑問を抱いたところにある。ホッグによれば、聖書は神人間のコミュニケーションを明らかにし、また強調しているのであるから、クレーマーの「聖書的現実主義」は、聖書的にみて妥当性をもたないことになる。ホッグによれば、キリストの使信は、キリストが大宣教師として、神と人間との間のコミュニケーションである信仰を生み出すところにあるのである。クレーマーが、キリスト教も一個の宗教としてみた場合には、それは他の諸宗教と共通であると理解したことには、ホッグも賛意を表しているが、クレーマーが、非キリスト教的諸宗教にとって核心的なものは、神に対して単なる人間の努力の結果にしか過ぎないとして、それを拒けていることに対して、ホッグは反対した。その代りに、彼は非キリスト教的な信仰と、非キリスト教的な諸信仰の間を区別した。[19] 前者は宗教そのもの、すなわち宗教の本質であり、後者は多様性をもった宗教的表現のことである。ホッグは両者を区別したが、宗教的表現の多様性を離れた、非キリスト教的信仰との出会いということは考えなかった。彼は両者の関係を啓示の内容とその出来事に対比し、また特殊啓示と一般啓示の関係に即してそれを理解したのである。

ホッキング（William E. Hocking）は、ホッグとは異った角度からクレーマーを批判した。ホッキングの立場については、クレーマーが「非キリスト教世界におけるキリスト教的使信」の中で批判したが、それに対して、ホッキングは一九四〇年に「現存の諸宗教と世界信仰」（Living Religions and a World Faith）を書いて、その批判を受けて立ち、逆にクレーマーを批判した。また「来るべき世界文明」（The Coming World Civilization, 1956）においても彼の所論は明らかにされているが、ホッキングの主な関心は、盛んになりつつある技術社会における宗教の役割に向けられていた。彼はキリスト教的な実存主義的人格主義の立場をとりながら、特定の社会的発展に対して、個人が宗教的な関わりをもつことが大切であると考えた。彼が特定の社会的発展というときに、それは西洋における技術文化の抬頭によって引き起された社会の急激な変化と、その

変化の東洋への波及ということに注目していたのである。世俗文化の発展と手を携えたこの急激な社会変化を見るときに、ホッキングは、キリスト教をも含めた各宗教は、その基本的前提を再検討して、他の諸宗教との関係を今一度考え直さなくてはならないと考えた。彼は諸宗教間の対話を考察することによって、キリスト教はその対話のために多くを貢献し、またそこから多くを得ることが大切であると考えた。「来るべき世界文明」においては、この議論は更に発展され、諸宗教の多元性を認めると共に、それらの諸宗教を総合した最高の宗教としてキリスト教を考え、キリスト教は諸宗教の対話によって、「普遍的宗教」であることを立証すべきであると考えた。(20)

第二次大戦中及び戦争直後においては、その大勢はクレーマーが占めていたといってよい。アジアにおける後植民主義的な時代の到来は、従来のヨーロッパ中心のキリスト教の宣教方法を再検討しなくてはならない方向へ導いた。中期から後期にかけてのクレーマーの問題は、主としてこの問題に集中されていたといってもよいであろう。アジアにおける若い諸教会の指導者達は、この問題に対して著しい関心を示し、これに対して幾多の貢献があったけれども、それらの貢献のすべてがクレーマーを批判することもなく、受け入れていたというわけではない。世界教会協議会は、この問題を研究するために、一九五五年に「神の言と人類のもつ現存の諸宗教信仰」(The Word of God and the Living Faiths of Men)を主題として採り上げた。

デヴァナンダン (P. D. Devanandan) はこの主題について、後植民主義の問題の角度から特に注目すべき貢献をなした一人であったが、この問題の研究を深めるに従って、彼の立場は、クレーマーに対して批判的であり、またそれに対立するものであることが明らかにされて行った。諸宗教の対話の問題に対するデヴァナンダンの貢献は、国家建設における世俗的なものの働きと、印度教のめざましい復興の諸現象が、具体的な印度における状況であることを注目するところにあり、その状況に限定しながら、彼はこの問題をキリスト教に対する挑戦として採り上げ、また国家建設に対してキリスト者共同体が如何に関与するかの問題としてそれを採り上げ、そして急激な社会変革に対するキリスト者の態度の問題としてそれを採り上げる過程において、彼はクレーマーに対する批判を含んでいたことは当然のことであったと思う。(21)

特に戦後の宣教思想において、それを世にあるキリスト者という視点から採り上げる傾向があるが、これに対しては英国の学者達の貢献が目立っていると思う。ニール (Stephen C. Neill) は、クレーマーと、後にあげるクラッグの中間を行く者であると思われるが、彼はバルトやクレーマーの伝統の影響を受けて、キリストにおける神の啓示と人間の宗教を区別したから、彼はクレーマーを継承する者であると観られる傾向があるが、彼は必ずしもクレーマーの設定した枠の中にすっぽりと入ってしまう者ではなくて、後植民主義的な時代におけるキリスト教宣教について彼は、クレーマーのように余りにも高次な次元を行く立場の代りに、「共通の人間性」を強調して、キリスト者はキ

リストの光の下に、諸宗教が如何に人間が生きる統合的境位を解釈するかを考察するものであると考える。ニールは諸宗教の対話をキリスト教使信を伝達する手段であると考えることによって、宣教をコミュニケーションとして理解し、そこに「世にあるキリスト者」の立証の重要性を強調した。しかしニールにおいて、諸宗教の対話は、結局のところ、キリスト教使信のコミュニケーションとして解釈されたから、クレーマーと共鳴するところが大きかったと考えられるのである。[22]

それに対してクラッグ（Kenneth Cragg）は、世にあるキリスト者のという命題を、具体的に回教徒との出会いという形態において採り上げた。[23]すなわち彼は回教徒の信仰を、神に対する人間の開け渡しとして理解すると共に、回教側のキリスト教に対する批判に耳を傾け、この批判との関係においてキリスト教的使信を解釈しようとした。このような志向をもつことによって、彼はキリストの機能をより有効に明らかにすることができると考えたのである。彼はキリストに関するコーランの見方と、その聖書的解釈を単に比較したのではなくて、回教徒が経験する神人関係において、人間の罪責の救贖は神に対する人間の開け渡しによるのであるが、この前提から出発して、クラッグは回教の象徴を用いて、キリスト中心的な神に対する人間の開け渡しを解釈し、回教的経験を神の救贖者としてのキリストに結び付けた。すなわちクラッグは回教を研究することによって、キリストを回教徒に対する躓きとしてではなくて、回教の完成者として明らかにしようとしたのである。彼は諸宗教は互に無関係な、人間の努力であるとする見解に反対し、宗教的人間は、人間的なものと、聖なるものとの生きた関係をもっているものとして理解することによって、諸宗教にとって包括的な、共通の性格を強調し、回教とのコミュニケーションの境位を明らかにしようとしたが、そのためには、聖なるものの実在に関する宗教的言語の象徴的機能に注目することが重要であると考えた。[24]クラッグによると、神の啓示は、神が人間の宗教的象徴の中に隠れているものと理解するのではなくて、むしろ神は象徴を用いて神人関係を明らかにする。従って宣教の業は、人々を既に神の象徴としてのキリストが在す境位へと導くことである。クラッグは回教徒との対話によって宣教的組織の枠組みと宗教的実存の境位を区別して、その境位における宗教的人間の信仰をキリストに関係付けようとしたのである。キリストは既に対話の相手である他の諸宗教の人々の宗教経験の中に現在し給うのであるから、諸宗教の対話において、その境位を明らかにすることが宣教である。クラッグはこの原理を一般的に適用することに対しては慎重であったが、ユダヤ教や、アフリカの原始宗教にもこの原理を当てはめて解釈した。彼は復興しつつある諸宗教に対するデヴァナンダンやM・M・トーマスの関心に共鳴したし、世俗的神学者達によって開拓された二者択一の方法にも同意した。[25]既に明らかなように、彼はクレーマーの啓示と宗教の間の非連続の解釈に対しては反対したのである。クラッグの宗教的人間の信仰解釈は、キリストの隠された現在が、やがて明らかにさるべきものであるというところにあ

った。すなわちキリストはキリスト者に対してだけではなくて、他の諸宗教の人々にも普遍的に現在的であると理解した。キリストは真理を求めるすべての人類にとって「現在」する者であるというのである。クラッグは、宗教現象学的、またキリスト教神学的な前提を同等に評価することによって、人間の宗教を力動的な神人関係として理解し、それを神学的に解釈したのであった。

ハーヴァード大学のスミス（Wilfred Cantwell Smith）は「個人的信仰」と「蓄積された伝統」という二つの概念を用いて、宗教研究の機能を規定している。彼によれば、「個人的信仰」とは、超越的且つ神聖なものと創造的な関係に組み入れられた宗教的人間の自覚であって、公的な説明としては、それは余りに個人的であり、また余りに深淵であって、且つ余りに神聖な体験のことである。このように信仰そのものは極めて個人的な事柄であるから、それは組織立てることができないものであって、キリスト教信仰、仏教信仰等と規定することはできない超俗的な次元を示すものである。[26] 他方、「蓄積された伝統」とは、異った理念の展開と、異った社会的共同体という意味における宗教の外的側面に対して用いられる包括的概念であって、スミスはその変化の力動性においてそれを把えている。[27]

スミスは「個人的信仰」という言語を用いるに当って、個人の宗教経験を強調することと、その宗教経験を、宗教的人間にとって超越的なものが与える衝撃の意味として解釈することの両者に注目し、両者の間を往復しているのである。けだし如何なる対話の神学においても少くともこの二つの信仰の意味を区別して用いなくてはならないものと考えられる。その一は包括的な意味であり、他は特にキリスト教的な意味であるが、両者の間の関係は、必ずしもクレーマーのように「非連続」であるとする必要はない。包括的な信仰理解は、聖なる実在に対する創造的な関係に組み入れられた宗教的人間の認識に関することであり、キリスト教的な信仰理解はイエス・キリストに対する関係における人間の救済の確信に関することである。そして諸宗教間の対話を行う他の諸宗教の信奉者達が、包括的な信仰理解を通して、「信仰」という概念によって表現される核心的な事柄に接近する資格を備えていることは当然であると考えられている。

ただスミスは「宗教」という概念を否定して、宗教的人間の第一義的関心としての「個人的信仰」を中心としてその議論を展開していることは、確かにクレーマー的な発想であって、スミスはクレーマーにおける啓示信仰と宗教の区別という形態を、如何なる宗教についても信仰と宗教の間に緊張関係が存在するという問題に当てはめて応用したものと考えられる。[28]

七、宗教的象徴とイエス・キリスト―結び

最近の国際宣教学の動向は、第二ヴァティカン公会議によって示されたローマ教会の非キリスト教の神学または異教の神学への方向付けと、世界教会協議会が、一九六七年にセイロンのキャンディで開いたプロテスタント教会、東方教会、ローマ教会の

三者による他宗教との出会いに関する研究会議を足場として、世界教会協議会は一九七〇年にキリスト教、仏教、印度教、回教の四大宗教の学者達のベイルート研究会議を開催することによって、クレーマーの啓示と宗教の関係に関する「非連続」の方向に対する批判と、その超克の方向を示した。(29)

そしてその動向における宣教神学的な要点は、宗教的象徴の解釈にあるものと思われる。宗教的象徴や、宗教現象の象徴的機能については、二つの点に心を留めて検討しなくてはならない。その一は、宗教的人間にとって、超越的存在乃至は聖なるものとしての実在の次元には、神の語りかけの特殊性があることであって、これは象徴の上からの機能である。他方、宗教現象が象徴的に働くときにそれは聖なるものに関与して、人間存在によって経験されるのであって、象徴は聖なるものが人間存在に仲保されるための手段として機能しているのである。これは象徴の下からの機能である。

宗教的象徴は、「個人的信仰」と、「蓄積された伝統」の間の相互関係を解釈し、また宗教間の対話の意味を理解するものであるが、それについてスミスの問題点は、宗教的象徴の仲保的機能が、「個人的信仰」を形成し、育成する伝統の創造的役割を明らかにすることであった。その場合に、象徴の機能は、一つの宗教における特殊な伝統の中に限定することができると同時に、その信仰の言語は、必ずしも一つの特殊な宗教的な枠組みの内に限定される必要はない。それはより統合的な機能を果すものでもあって、これはエリアーデの象徴論が明らかにしたところである。

先ず宗教的象徴はその宗教的伝統において働くものとして、それは孤立の機能をもつものではない。従って、宗教的象徴が関与する実在の理解は、異った諸宗教の伝統における人間の知識と経験を統合する基本的パターンによるものであり、宗教的人間の経験においては宗教的象徴は、聖なる実在への個人的加入についても、また彼が信奉する「蓄積された伝統」において信仰がとる特殊な形態についても、統合的、力動的な創造的機能を果すものである。異った諸宗教が聖なる実在を表現する方法としての象徴を考察すると、それは現実的象徴と、代表的象徴が区別される。代表的象徴とは、宗教的諸現象を越えて聖なる実在を宗教的人間に指し示す宗教現象のことであり、他方、現実的象徴とは、聖なる実在に向って宗教的諸現象を越えてそれを指し示して、宗教現象自体とその実在を結び合せる象徴のことであって、それは礼拝と献身によって表現されるものである。しかし代表的象徴と現実的象徴の区別は必ずしも質的な相異があると理解する必要はない。むしろ様々に異った諸宗教においては、この二つの象徴の間に不離の関係があるというべきであろう。

このような現象学的な研究による代表的象徴と現実的象徴の間の区別は、キリスト教神学においてイエス・キリストの機能を明らかにするために応用される。すなわちキリスト教信仰はイエスが聖なる実在を明らかにするものであると同時に、イエスが礼拝と献身の対象となることによって人間が神の実在に与

ることを明らかにするものである。換言すればイエスはその地に在りし日に、彼が所属した「蓄積された伝統」の象徴のパターンを排列し直して、これらの象徴がイエスが現わした神の実在を指し示すことができるようにした。しかしティリッヒが適切に示したように、イエスは礼拝を現実的象徴として強調したのである。イエスは復活と昇天によって、ユダヤ的な「イエス儀礼」を越えて、それを普遍的に意義あるものとしたと解釈される。

宗教的諸現象がもつ象徴的機能の現象学的規定と関連してキリストを解釈した場合に、それは当然、史的イエスの強調を含まなくてはならない。諸宗教の対話の神学にとって、このことはイエスの生と死及び復活の意義を解釈することにその神学の究極的な妥当性を見出すことを要求されることになるであろう。[30] しかしこの宗教的象徴の理解はイエス・キリストの業と、宗教的人間の経験の間は非連続であるとする必要はない。また宗教的象徴が表現する聖なる実在は、それが宗教的人間の信仰に影響するときに、それを異った宗教的伝統においてもまた異った形態において理解されるのであるが、だからといって、信仰の言語は異った諸形態の故に相互に通じ合えないというものではない。宗教現象学は異った諸宗教の枠組みについて考察するとしても、それによって信仰の筋道を明らかにする宗教的象徴のパターンを描き出す機能を果すのである。元来信仰は異った諸宗教の伝統における主な関心としての個人的経験として理解されるが、それにも拘らず、信仰は孤立して相互に伝達が不可能なものではなく、信仰は、より統合的な機能を果しつつ聖なるものとの関係を経験することによって存立するものである。

イエスの地上の役務を、蓄積された伝統における象徴との関連によって考察するならば、彼は信仰の象徴的言語の筋道を極めて重要であると考えた。象徴的言語が明らかにする聖なる実在は、イエスが現実的象徴として明らかにするものであると共に、それは信仰の言語とイエス・キリストの関係が決定的であることを明らかにするものである。この線に沿ってその境位を考察するときに、私達は諸宗教間の対話に対するキリスト教の貢献を明らかにすることができる。すなわち諸宗教間の対話においては、実存の最深の水準においてキリスト者と他者としての隣人の象徴との関連を通してキリスト者はキリストを立証しなくてはならないのである。イエス・キリストが諸宗教の対話において宗教的人間の象徴に関わるときに、彼はその象徴を問題にすると共に、その重要性に注目するものとして理解される。ティリッヒによれば、象徴は悪魔化し、偶像化する危険性を孕むものであるが、同時にそれは聖なる実在を示すために不可欠なものであって、代表的象徴と現実的象徴の考察の過程は、諸宗教の対話における弁証法を含んでいる。象徴が信仰の言語として筋道を立てる限り、象徴は等しく聖なる実在を明らかにするものであって、それをティリッヒは「具体的精神の宗教」として表現した。[31] すなわちキリストと出会うときに宗教的人間の象徴は、その特殊な宗教的枠内において関与していた「聖なる実在」に対して、新しい方法によって関与することに

なる。換言すれば、諸宗教の象徴はその核心的な聖なる実在へと統合されて、それらの象徴はキリストの豊かさを表現することができるものとなる。勿論、このような宗教的象徴の理解は、諸宗教の対話が様々な諸宗教の伝統における信仰の人々の関心事であるという事実を否定するものではない。すなわちキリストの象徴性は、その対話を終局に到らせるものではない。それは宗教を否定するものではなくて、諸宗教はそれらが規定されていた特殊な枠組みにしばられることなく、各々聖なる実在へ向けて止揚されてゆくということである。キリスト者は、象徴化することができない無制約的な聖なる実在を、キリストの象徴によって立証する者であって、その意味において、諸宗教の対話は、他の諸宗教もまたキリストの豊かさを表現することができるものであると理解するのである。

註

(1) Cf. Karl Barth, K. D., 1[1]
(2) Hendrik Kraemer, The Christian Message in a Non-Christian World, London, 1961, p. 284 ff.
(3) Ibid., p. 302.
(4) Ibid., p. 303.
(5) Ibid., p. 137.
(6) Ibid., p. 285.
(7) Ibid., p. 287.
(8) Ibid., pp. 130—141.
(9) Ibid., p. 8 ff.
(10) Ibid., p. 120.
(11) Ibid., p. 130 f.
(12) Hendrik Kraemer, Religion and the Christian Faith, Philadelphia, 1956, p. 35 f.
(13) H. Kraemer, "Syncretism as a Theological Problem for Missions," The Theology of the Christian Mission, ed. by G. Anderson, New York, 1961, pp. 179—182.
(14) H. Kraemer, The Christian Message in a Non-Christian World, p. 6.
(15) E. S. Jones, Where Madras Missed Its Way, The Guardian, Madras, Feb. 23, 1939, p. 102.
(16) Cf. Carl F. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths, W. C. C., 1970, p. 32.
(17) V. Chakkarai, The Kingdom of God vs. The Church at Tambaram Conference, in The Guardian, Madras, April 6, 1939, p. 198.
(18) 管井大果、ペイルート会議に出席して、出会い第三巻、第二号、NCC宗教研究所、京都、一九七〇年、七六頁参照。
(19) A. G. Hogg, The Christian Attitude to Non-Christian Faith, The Authority of the Faith, ed. by W. Paton, pp. 102—109.
(20) W. E. Hocking, The Coming World Civilization, N. Y. 1956, pp. 109—136.

(21) P. D. Devanandan, The Ecumenical Movement and the Younger Churches, in The Universal Church in God's Design, London, 1948, pp. 147—153.

(22) S. C. Neill, Christian Faith and Other Faiths, The Christian Dialogue with other Religions, London, 1961.

(23) Cf. K. Cragg, The Call of the Minaret, N. Y., 1954 and Sandals at the Mosque, London, 1959.

(24) K. Cragg, Christianity in World Perspective, London, 1968, pp. 143—168.

(25) Cf. K. Cragg, The Privilege of Man, London, 1968.

(26) W. C. Smith, The Meaning and End of Religion, A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, N. Y., 1964, pp. 142—145.

(27) Ibid.

(28) Ibid., pp. 114 f. and 124 ff.

(29) 管井大果、ベイルート会議に出席して、出会い三の二、一九七〇年参照。

(30) Rowe, Religious Symbols and God; A Philosophical Study of Tillich's Theology, London & Chicago, 1968.

(31) P. Tillich, The Significance of History of Religions for the Systematic Theologian, in Future of Religion, 1967.

書評

高木きよ子著
ウイリアム・ジェイムズの宗教思想

松本晧一

ウイリアム・ジェイムズは我国でも早くから知られている。今日では主要著作の多くが邦訳され、その学説や思想の研究書も少くはない。本書でも内外におけるジェイムズ研究の諸相について、ペリーをはじめとする諸学者の業績を紹介しており、また巻末には、これら業績をも含む参考文献の目録を掲げている。

我国でのジェイムズ研究としては今田恵氏が知られている。しかしその著『ジェイムズ心理学』（一九五七）は、本書のように特に「宗教」に焦点を絞ったものではない。邦文についてのみ言えば、比屋根安定氏『ウイリアム・ジェイムズの宗教心理学』（一九四八）、古野清人博士『ジェイムズの宗教心理学』（一九四八）などを例外として、ジェイムズに関する著作は多くても、その殆んどが哲学乃至心理学の領域に重きを置いて、宗教の表題を冠したものは少なかった。加えて比屋根氏に見られるように、それはあくまでもジェイムズの宗教心理学であって、そこに立つ限り当然のことながらジェイムズの著作中、直接宗教に関連したもの、例えば『宗教経験の諸相』『信ぜんとする意志』『多元の宇宙』などから説かれたものであり、本書の著者が「人間の問題としての宗教」と区別するところの「ジェイムズ個人の宗教」には及んでいない。

さて本書は長年ジェイムズ研究に打ちこんでこられた著者が、その宗教思想を中心に人間形成と思想の展開を明らかにした労作であり、単なる伝記的著述ではない。言わば一個の有機的人間としてジェイムズを捉え、それを時代や文化、家族や社会などの環境的要因との関連から説きおこし、日記書簡などの資料をも駆使してその人格と思想の形成・展開に及び、その中にジェイムズ自身の宗教をも問い、その信仰体制と彼の学説としての宗教思想との関連にふれようとしている。そして更にジェイムズの生死観や純粋経験の問題に及び、全く別個でありながらきわめて親近的なものを思わせる若干の仏教思想との対比をこころみているのであって、その問題設定や方法論において、従来の類書にない新しい意欲的試みが見られる。

その序文にも述べられてあるごとく著者は、ジェイムズに対して深い理解をもたれていた故岸本英夫博士の指導の下に「手記資料による宗教意識の研究」というテーマから出発され、ジェイムズと言う個人を対象としたケース・スタディの手法は、思想史的方法を併せながらも基本的には心理学的である。言わばジェイムズが『宗教経験の諸相』において試みた心理分析的方法が用いられており、言うならばジェイムズ的方法をもってジェイムズの宗教思想を解明しようとしたものとも言える。なお

著者は、ジェイムズのいたハーバード大学に留学され、親しくジェイムズの直接資料を閲読する機会を得たと言う。このことは本書のごとき内容の研究においては欠くべからざることであり、本書は正に人を得て成し遂げられたと言うべきであろう。

本書の構成は序章を別にして、八章の本文から成っている。しかし本文は凡そ二つに大別できるかと思われる。一つは一・二章に説かれるジェイムズの人間形成と思想展開のライフ・ヒストリイである。もう一つは、その上に成る三章以下のジェイムズの思想（宗教を含む）の分析とその特色の記述である。勿論両者は相互関連している。そして後者は、更に彼の哲学思想（根本的経験＝生命の哲学と、プラグマティズム＝日常経験の哲学）と宗教思想の敍述とに区別される。その中さらに宗教思想は、ジェイムズの場合とくにその信仰体制や宗教体験を離れては考えられないと言う立場から、「ジェイムズ個人の宗教」と、ジェイムズが宗教を人間の経験的事実として究明しようとする「人間の問題としての宗教」との不即不離の関係を認めつつも明確な区別をする。そして七章以下で、人間内奥の事実としての純粋経験や、人間経験では把捉できない神秘界にふれている。このようにいくつかの分章をもちながらも、大きくはジェイムズの人間及び思想の形成と、宗教思想の分析と特色の記述から構成されている。

しかし或る意味で最も大切なのは、序章の「信仰体制と宗教思想」であろう。信仰体制の問題は、既に知られているように故岸本博士『宗教学』（大明堂）の所論をふまえたものであり、著者もまた同じ大明堂刊行の『世界の宗教』の総説において論じている。著者の立場は、特定個人の宗教思想を歴史的事実や社会的価値として問うのみでなく、それと共にそれが個人にとって如何なる意味と価値をもつのか、つまり著者の表現を借りるならば、その「個人的価値体制」をも検討しようとするにある。そうすることによって個人の宗教思想のより全体的な把握を試みようとするのであり、そこに当然、個人の内面的態度や信仰体制が問題とされてくる。信仰体制は宗教的態度、宗教的行動原型、基礎的信仰構造などを合わせた重層的構造をもつものである。したがって序章は、本文を理解してゆく上の鍵をもつものとも言うべく、その意味では、上述した岸本宗教学の基礎概念が本書理解の前提とされるであろう。

次に紙面のゆるす範囲内で各章の大意を述べてみたい。

第一章では、ジェイムズがそこに生まれ、青年時代までの人間形成を終えたアメリカの文化的・社会的・歴史的な風土と、ジェイムズ家の家系や環境が述べられる。特に強調されているのはカルヴィニズム・トランセンデンタリズム・ユニテリアニズムである。こうした精神的風土の中でジェイムズの祖父――父の系譜が辿られ、一九世紀半ばのアメリカにおいて屢々ヨーロッパへの旅行が可能であったという富裕なジェイムズ家の一員として成長し、やがてハーバード大学での学究生活に入ってゆく一八六〇年までのパーソナリティ形成期が述べられてある。

第二章は、ハーバード大学の学生及び学者時代における彼の生活史と思想の発展である。当初ジェイムズは自然科学者を志して化学を専攻し、やがて比較解剖学生物学科にうつり、医学から心理学、そして哲学、宗教と言うように、その学問的関心は多方面にわたっている。著者は、その間における彼の身体状況や種々な人間関係、いわゆる人生の転機に照明をあてながら、一見するとジェイムズにおいて心理学・哲学・宗教への関心が年代順に展開しているごとく見られるが、実は彼の心中では三者が常に同時に問題とされているとしている。つまり医学といい心理学といい哲学・宗教というも、ジェイムズが志向したものはすべて、経験的人間の内面構造に関わるものであったとみるのである。著者はジェイムズと言う人間を「情熱家で勇敢、大胆にして暖かみ親しみある社交家」であり「抽象性をきらって具体性に生きた人」であり、その思想は多元的であって観念的統一をきらい、個人の価値を高く評価し、その余り社会的文化的条件を無視することになる、これが彼の思想を一貫する盲点であると言う。

こうした人間像を明らかにした上で第三章では、ジェイムズの思想と近代西洋哲学思想との関連にふれ、同時代の観念論、経験論、進化論哲学、ヒューマニズムなどとの対比において、彼の思想の特色を浮き彫りにしている。著者はジェイムズの思想に、生命の問題としての「根本的経験論」、日常経験の哲学としての「プラグマティズム」、神秘的世界との関わりをもつ「宗教思想」の三領域をあげ、その特色として、人間中心主義、主知主義に対する主情主義、一元的絶対化を斥ける相対的経験主義などをあげている。そして特に日常経験の哲学では、プラグマティズムの系譜を辿り、その真理観の多元的流動的なることを示し、いかなる真理を撰択するかは、ジェイムズによれば其の思想家の気質に由ると言う。例えば具体的事実に忠実であるか、抽象的原理を固執するか、つまり経験論的か合理論的か、その選択には強気（tough-minded）と弱気（tender-minded）という気質のタイプが働くというのである。プラグマティズムはこの経験論と合理論の両方の要求を満たすものであり、実はそれ自体ジェイムズの気質によるものとみている。すなわちジェイムズの経験主義は、人間内心の宗教的要求までも無視するものではなかったのである。こうしてプラグマティズムは、経験的客観主義をとりながら宗教的安心も得たいというディレンマに応えるものを持っている。事実、ジェイムズにおいてはプラグマティズムが「哲学の方法であり、真理観であり、そして何よりも宗教と科学のむすびつきを意図したもの」であったと言う。

第四章では根本的経験論を述べ、ジェイムズの場合、特に「根本的（radical）」と冠せられるのは何故かと問い、ヒュームとの対比において其の相異点を明らかにする。そしてジェイムズの場合、経験と経験をつなぐ関係もまた経験である点を指摘している。つまりヒュームの「観念の連合」説にあきたらなかったジェイムズが「それを越えてゆくべくつきとめたのが根本的経験論である」とする。そして、こうした人間経験の最深部

の事実として見出されたのが純粋経験である。著者は、それを、従来の主知主義心理学に対してジェイムズが自らの立場を確立しようとしたものとみ、「純粋経験」及び「意識の流れ」の特色をのべ、更にその生命体である個人、すなわち「自我」の問題にふれ、ジェイムズにおける自我の分類と構造とを明らかにしている。またヘーゲルの絶対的世界観に対蹠的な多元的世界観をジェイムズの特色としてあげ、創造者的一神をたてず世界を「多数の個の集合」と見、人間の徐々なる「経験の連続を通して」漸次世界は改善されてゆくと言う考え方に立ってジェイムズは、人間の宗教のあり方を見ようとしたのであり、それがプラグマティズムの宗教観としてあらわれるとしている。

このようなジェイムズの哲学思想が、彼の宗教思想に如何にあらわれるか。第五章でジェイムズ個人の宗教思想を明らかにする。本書の表題から言えば、本章以下が主内容を成すものである。しかし上述した各章もまた彼の宗教思想のよって立つ基盤・信仰体制の形成並びにその解明であり、不可分の重要さをもつことは言う迄もない。そこで著者は、重ねて本章でもジェイムズの宗教的環境、信仰体制、宗教体験たとえばアディロンダックス山中ほかの神秘体験などについて詳述している。著者はジェイムズの思想を「自分の体験をそのまま生かした思想である」と見ており、その点では「学者としてのジェイムズの宗教観と、ひとりの思想家としてのジェイムズの宗教思想は区別しがたく」、それが又彼の思想の特色と見ながら、先づ宗教思想探求の手がかりとして、彼個人の信仰体制や宗教経験を明らかにする。結論的に言うと、ジェイムズ個人はいわゆるキリスト教的神の信仰はもたなかったが、別の意味での超越者すなわち「見えざるものの実在」を信じ、それとの交渉の事実・神秘体験を確信していた。その超越的存在の内容については、プラットの質問に対するジェイムズの回答や、リューバへの手紙によって説明されている。それは「理想者」「深いところにある何ものか」等々であり、キリスト教的神の範疇に入らぬものであり、彼が「キリスト教的伝統の中にあって、なお神という言葉でのみよんでいない」と言うところにジェイムズ自身の宗教観の特色があると指摘している。

第六章は、人間の問題としての宗教にふれている。ここで重視されているのは『宗教経験の諸相』をはじめとする直接宗教に関連した彼の著作である。言う迄もなくジェイムズは制度的宗教よりも個人的宗教を第一義とする。この個人的宗教現象を厖大な手記資料から分析した彼の論著の内容は余りにも有名である。ただ本書の著者は、そのジェイムズの客観的資料が蒐集前の仮説的段階において、すでに彼個人の宗教観により影響されているのではないかと指摘している。しかしそれによってジェイムズの研究の客観性が揺ぐことよりも、むしろそのような「体験と思想のからみ合い」こそジェイムズの特徴だと見ているようである。また彼の「神的なもの(the Divine)」はキリスト教伝統の神から外れた人間中心的・多元論的神観であるが、これは仏教の悟り型、或いはデューイの理想追求の人間主義的

神観念とも異なる点を明らかにしている。ジェイムズが神と人間の連結する場所を潜在意識に求めたことは有名であるが、ジェイムズの神観の特色を、折角神を人間と同じ次元にまでもってきながら、最後において再び形而上的神秘の世界におし上げた点にあるとみている。

第七章は危篤の父と病床の妹に宛てたジェイムズの書簡などを資料にして、死の問題、死後の生命に対する彼の考え方を明らかにしている。潜在意識を考えるジェイムズは、人の死後、意識が人間界から消え去っても、それは其の「根源の実在界・宇宙界へもどってゆく」と見る。個の意識が宇宙意識に還元されるという一種の生命不滅論である。ジェイムズはこの問題を科学的に究明しようとして、周知のように心霊現象に異常な熱意を抱いたのであった。しかしこれを「生死観」という立場から見ると、ジェイムズは、例えば死後の父がベールの彼方へ行くと言うだけで、具体的な「永遠のいのち」という点にふれていないとする。かくて著者は、ジェイムズの生死観が「仮説的」であることを指摘し、ここでも彼は「人間経験の事実として人間の領域でつきつめようとしながら、ふたたび人間経験ではかりしれぬ神秘の世界へ問題をうつしてしまった」としている。

第八章では、このようなジェイムズの思想における宗教の位置と限界が論ぜられる。著者は繰り返し彼の特色として、思想と体験の不可分なることを強調しているが、そのゆえのジェイムズの哲学者らしからぬ「人間的臭味」がまた彼の弱点だとする。つまり、それが伝統的哲学の主流から孤立し後継者を輩出せしめなかった一因である。また自然科学から始めて具体的経験主義に徹することを標榜しながら、特に宗教思想においては、最後に形而上的神秘の世界におちこんだ矛盾も指摘されなければならない。ジェイムズは根本的経験論の立場から、人間の内奥に人間行動の根源としての純粋経験を考えながら、それで宗教を解明しなかった。そして本来、彼にとっては人間の側でこそ解明されるべき宗教を、人間を越えた形而上界にもち上げてしまったと著者は批判する。更に著者は、ジェイムズの信仰体制に「健やかな心」と「病める魂」の二つの宗教的態度が交互にあらわれていることを指摘し、ジェイムズは「病める魂」型の宗教的態度を心に蔵しながら、「健やかな心」型の宗教を求めていったのではないかとしている（二〇二頁）。そして「健やかな心」型の態度を、当時の彼の生活史からみて、それを宗教的だと気づき得なかったのではないかとしている。最後に、ジェイムズの生活史の外にあって彼が殆んど知り得なかった東洋思想――特に天台実相論、唯識思想、西田哲学（特に純粋経験・行為的直観）などと対比させている。しかしこれら（特に前二者）については、更に後日の研究を期して問題の提起に留めている。このようなジェイムズの宗教思想を、著者は「西洋の社会と文化との異質性のゆえにキリスト教伝統をはみ出て純粋経験をうち出し、その同質性のゆえに西洋の型から脱却できず、つまり純粋体験を宗教となすことができずに結局超経験的世界へ求める」に至ったと結んでいる。

大要は以上であるが、やや筆を押さえていると思われる著者の文章は、日常経験の語で哲学を語ったと言うジェイムズにふさわしく平易な表現で体系的に述べられてある。しかしその行間には長年の著者の蓄積が光っており、読者は一読して内容の豊かなること、特に資料の巾広い蒐集と緻密なる論理、すぐれた比較考察の視野の広さなどを感ずるに違いない。

ただ若干の私見を述べれば、本書の形式上無理とは思われるが、折角蒐集されたのであるから論証に具体的資料をもっと示してほしかったと思われる。例えば、二つの宗教的態度を交錯させていた（その限り、彼は、本質的には「病める魂」型ではなかろうか）ジェイムズの宗教が何故「健やかな心」型なのであろうか。あるいは、それを求めたのであろうか。それに対する説明として、人間中心的神観、父の一元観への反撥、プラグマティックな多元的宗教観、改善論等があげられている（二〇三頁）。しかし敢を言えば、いかなる日常行動の具体的事実が、ジェイムズ自身が類型化した「健やかな心」型に相応するのか、それを明らかにして貰いたかった。そうすれば、或いはジェイムズにとって、「健やかな心」とは彼岸に志向される二度生れの対象ではなかったろうか、つまり結局彼の宗教は病める魂型でなかったかと言う筆者の懸念も消失すると思われるのである。「宗教思想」という本書の表題のためか論証が行動よりも思想に重きがおかれたように思われる。

しかしながらこれが本書の価値を減ずるものではない。人間と思想に関するケース・スタディにおいて、とくに宗教学の領域での本格的研究が出版されることの多くない今日、本書が刊行された意義は甚だ大きいと言わねばならない。別な視点からではあるが、同じく事例研究の比較化にたづさわっている筆者もまた本書によって益されることが少くなかった。（一九七一年、大明堂、本文索引共二六二頁価二、〇〇〇円）

会員の最近の業績

（昭和四五年一〇月―昭和四六年九月）

宗教学

葛西　実『宗教の真理』（訳、理想社）

小池　長之『人の死後の話』（学芸図書）

小松　雄道『世界宗教伝道の基礎学』（国民新聞社）

桜井　匡『明治宗教史研究』（春秋社）

ヤン・スインゲドー　The Religion of the Japanese (The Japan Missionary Bulletin, XXV―2)

堀越　知巳　R・オットーと現象学的問題（宗教研究二〇四）

八代　崇　Salvation for Modern Japanese Humanists (Japanese Religions)

安元　正也「原初的分類」における検証の論理―宗教研究における「分類」の問題に関する基盤として―（西日本宗教学雑誌）

吉沢　五郎『トインビーにおける文明と宗教』（歴史の研究刊行会）

哲学

石津　照璽　宗教哲学（『哲学百科綱要』学芸書房）

伊藤　正穏　宗教における逆説的表現について（同朋学報二三）

植田　重雄　ヨーロッパ中世の宗教詩と宗教的思惟（早稲田商学二一九）

上野　宗男　Die Unschuld の倫理的功罪について―Hiob と Grethchen との関連性について―（大阪体育大紀要）

大峯　顕　存在と自由―フィヒテの知識学叙述（一八〇一）に関する一考察―（宗教研究二〇四）

光の形而上学と意識の地平（評林六・七）

川鍋　征行　スピノザ哲学と華厳思想―比較哲学研究―（淑徳論叢）

北田　勝巳　キルケゴールの実存的懐疑（哲学二〇）

清田　寛『寛容についての書簡』（共訳、朝日出版社）

久須本文雄『哲学方法論』（明玄書房）

古賀　武麿　象徴と存在（大谷学報五〇―四）

志山　博訪　道元とニーチェ―法への道と自我への道―（ドイツ文化一三）

高橋　渉　マルセルの「存在」と「所有」（実存主義五三）

田丸　徳善　仏教と科学―思想史的考察―（理想四五八）

遠山　諦虔『実存的人生論』（潮文社）

訳語「自然」をめぐる学問性の問題について（日大理工一般教室彙報四六五）

浄土教の歴史哲学（白山哲学）

沼田　隆　宗教哲学の方法論的考察（哲学と教育）
橋本　淳　北欧におけるキェルケゴール研究の現況と課題（私学研修五一）
藤本　浄彦　P・ティリッヒにおける“Kairos”思想の一考察（哲学論集一七）
前田　毅　若きハイデッガーにおける人間的現実（鹿大教養部紀要）
峰島　旭雄　『実存とロゴス』（共著、朝日出版社）
米沢　紀　キルケゴールのあれか、これかにおける罪観、神観、人間観（弘前学院紀要六）
渡部　光男　『キェルケゴールの研究』（保坂出版）
　キェルケゴールに於ける実存関係の弁証法
　キェルケゴールに於ける第二倫理学の問題

心理学・社会学

安斉　伸　The Religious Attitude of University Students
井門富二夫　『大衆社会における宗教』（共著、新宗教新聞社）
　現代宗教の機能（青淵八）
池田　昭　マックス・ウェーバーの合理性・合理主義（未来）
　マックス・ウェーバーにおける東西宗教と現代宗教（思想）
　マックス・ウェーバーの宗教社会学的方法と現代アジアの動向（社会科学の方法）
伊藤　幹治　都市化と地域社会の宗教生活（人類科学一三）
伊藤　芳枝　農村青年の宗教的環境及び宗教的態度（『山口女短大家庭生活実態調査報告』）
井上　博二　M・ウェーバーの「中国的人間」理解について（東洋研究二四）
岩田　啓靖　カースト・ランクの測定について（西日本宗教学雑誌一）
大類　純　歴史を選ぶ重大な責任—靖国神社法案—（日本と中国一九九）
　三島由紀夫割腹死と靖国神社法案の底流（日中宗懇一二）
小川　圭治　教育と宗教の衝突事件—大西祝の評論をめぐって—（東女大比較文化研究所紀要）
久保田圭伍　Y—G検査と本学大学・短大生の性格（桜美林大紀要一一）
ヤン・スインゲドー　Secularization Impact on Japanese Religion（The Japan Missionary Bulletin XXV—4, 5）
　Between the Religious and the Secular（The Northeast Asia Journal of Theology, 5・6）
　Statistics of Japanese Religions（The Japan Christian Quarterly）
　現代日本における宗教集団組織に関する一考察
『御木徳近』（新人物往来社）
管井　大果

（出会い三―四）

芹川　博通　都市化と寺檀関係（淑徳短大学報一〇）

「突破」の社会学―M・ウェーバー「宗教社会学」とT・パースンズ―（淑徳論叢一）

高木きよ子　『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』（大明堂）

正岡子規にみる宗教的境地（お茶水女大人文科学紀要二四）

田中　英三　「近代化」基礎理論の展望（研究双書一七）

早坂　正章　大和における神社と氏子（天理大学学報七三）

原田　克己　宗教の政治社会化（東北福祉大論叢一〇）

疋田　精俊　宗教社会学のために（訳、智山学報一九）

日隈　威徳　『戸田城聖』（新人物往来社）

藤井　正雄　**Un temple de grande ville et la population religieuse flottante (Socia Compass XVIII―1)**

仏教諸宗派の分布（『利根川―自然・文化・社会』弘文堂）

仏教習俗の受容形態（『利根川―自然・文化・社会』弘文堂）

現代生活と現世利益（『日本宗教の現世利益』大蔵出版）

仏教に対する国家統制制度の成立とその性格（龍大論集）

二葉　憲香　同族社会崩壊過程期と仏教儀礼（『仏教と社会の諸問題』平楽寺書店）

人間と宗教―事例研究・国木田独歩(上)―（駒大宗教学論集四）

宗像　巌　**Paradox of Modernization in Japan (Peace Research in Japan)**

民族学・民俗学

赤田　光男　仏堂建立過程の一史料（日本民俗学七三）

村落社会における仏堂の形態と機能について（文化史学二六）

石津　照璽　東北の巫俗調査覚書（慶大大学院紀要）

伊藤　唯真　屋敷ボトケについて（日本民俗学七五）

伊藤　芳枝　防長地方の屋敷神（山口女短大紀要）

植村　高義　壱岐島に於ける曹洞禅（壱岐七）

小野　泰博　トーテミズム再考（三康文化研究所年報三）

窪　徳忠　『沖縄の社会と習俗』（東大出版）

『沖縄の習俗と信仰―中国との比較研究』（東大出版）

沖縄における中国的信仰（人類科学二三）

沖縄地方の中国的習俗（日本歴史二七七）

黒川　弘賢　近郊農村における民間信仰盛衰の一考察―栃木市下田宿・仲仕上の事例―（智山学報一九）

桜井徳太郎　『日本民間信仰』（弘文堂）

『民間信仰と現代社会』（評論社）

ユタの関与する死者儀礼（日本民俗学七六）

佐々木宏幹　シャーマンの宗教―社会的性格について―（宗教学論集四）
南アジアのシャーマニズム（春秋一二〇）
鈴木　昭英　出羽湯殿山にまつる初代長岡藩主牧野忠成の墓（長岡郷土史一〇）
熊野信仰と美術（仏教芸術八一）
竹田　聴洲　『民俗仏教と祖先信仰』（東大出版）
民間寺伝における中興開山（『小葉田教授退官記念国史論集』）
一六世紀墓碑初現形態と村落構造の地域差（村落社会研究六）
洛中洛外諸宗の塔頭とその成立（『京都社会史研究』法律文化社）
竹中　信常　『日本人のタブー』（講談社）
椿　実　『古代日本人の生死観』（共著、大蔵出版）
中野　幡能　国東六郷山信仰と美術（仏教芸術八一）
中村　節　田原藤太龍宮入り伝説の一問題（解釈と鑑賞三六―一二）
江州勢田橋畔二社縁起（伝承文学研究一一）
堀　一郎　民間信仰史の諸問題（『日本宗教史研究』三）
宮家　準　『修験道儀礼の研究』（春秋社）
宮田　登　『生き神信仰―人を神に祀る習俗―』（塙書房）

神道

安蘇谷正彦　日本の伝統における Secularity について（神道宗教）
安津　素彦　古代思想の断想（国学院雑誌）
宣長の道論（神道宗教六〇）
内野　淑　『深川神明宮御由来記』
小笠原春夫　「しきしまの道」の一考察―塙保己一を起点として―（『塙保己一記念論文集』温故学会）
本居宣長と市川匡麿―直毘霊論争(二)―（神道宗教）
加藤　隆久　「日本書紀私伝」をめぐって（神道史研究一九―一）
高野　友治　逆―天理教者の地獄観―（宗教）
出口　栄二　今日に生きる大本「筆先」（中央公論）
土岐　昌訓　神社縁起の研究（国学大日本文化研究所紀要）
戸田　義雄　宣長「遺言書」の考察（宗教研究二〇五）
中島　秀夫　On Some Problem in the Classification of Shinto (Tenri Journal of Religion)
沼部　春友　『神道祭式の基礎作法』（みそぎ文化会）
松井　嘉和　日本的思考傾向にみられる寛容性について―井上正鉄の場合―（神道宗教）
松本　滋　本居宣長の精神形成―本居復姓の問題について―（天理大学報七一）

仏教・印度学

相葉　伸　インド拝火教徒の宗教と民俗（群大紀要）

秋山　達子　嗣法に関する一試論（駒大仏教学部紀要）

阿部　正雄　Dogen on Buddha Nature（Eastern Buddhist Ⅳ—1）

Dogen : Bendōwa（Tr. Eastern Buddhist Ⅳ—1）

池田　魯参　天台感応思想の成立意義（駒大仏教学部研究紀要二九）

石井　修道　景徳伝燈録の歴史的性格（下）（駒大大学院仏教学年報五）

景徳伝燈録の問と答（仏教学論集一）

石田　充之　『親鸞教学の基礎的研究』（永田文昌堂）

石田　瑞麿　『親鸞』（岩波書店）

『源信』（岩波書店）

石橋　真誠　如来蔵思想の密教化（京都家政短大研究紀要）

伊東　洋一　「サンスクリット化」問題の覚え書き（弘前大文経論叢六—三）

伊藤　唯真　近世仏教の救済とその論理（『日本宗教史研究』四、法蔵館）

「浄土宗全書」への道程—興学と育英—（浄土月報一一）

瓜生津隆真　Bhāvaviveka's Prajñāpradipa chap. 24（近畿大教養部研究紀要二—二）

江島　恵教　Bhāvaviveka研究—空性論証の論理を中心として（一）、（二）（東大東文研紀要五一、五四）

Kamalaśila の無自性性論証（東方学四一）

大類　純　革命家・親鸞の追求（日中宗憩一一）

朝鮮仏教研究序説（東洋学研究五）

小笠原隆元　仏教の海外伝道に関する諸問題（教化研修一四）

小川　一乗　勝鬘経の原典解明を志向して—ダルマリンチェン造宝性論釈疏の解読—（聖徳太子研究六）

月光　善弘　毛越寺一山組織・変遷および平泉地域と修験—密教—との関係（山形女短大紀要四）

金治　勇　勝鬘経義疏の「本義」の学系とその選述者（四天王寺女大紀要三）

『勝鬘経義疏の思想的研究』（山喜房仏書林）

金子　寛哉　懐感の念仏三昧（浄土宗学研究五）

鎌田　茂雄　中国仏教の展開と東アジア仏教圏の成立（『世界歴史・東アジア世界の形成』岩波書店）

河村　孝照　大乗涅槃経と華厳経（東洋学研究）

河村　孝道　正法眼蔵成立史の研究(三)（研究紀要）

木村　俊彦　正理勝論学派の有神論に対する仏教論理学派の批判(一)—ダルマキールティにおける—（文化三四—三）

久須本文雄　陸子学禅考（『禅と東洋思想の諸問題』平楽寺書店）

陸象山思想に於ける禅的なもの（禅文化研紀要二）

張横渠の思想に於ける禅的なもの（禅文化研紀要三）

光地　英学　信の至難性（駒大仏教学部論集一）
酒井　真典　マンダラの墨打法（智山学報一九）
佐藤　行信　『鎌倉大仏殿縁起』（鎌倉高徳院）
白井　成允　『聖徳太子御撰三経義疏の倫理学的研究』（百華苑）
村主　恵快　印相（『密教大辞典』）
芹川　博通　「おてつぎ」運動と信行奉仕団（仏教論叢一五）
高崎　直道　ヒンドゥー思想の変革（『岩波講座世界歴史』一三）
高橋　弘次　宗学の周辺（浄土月報）
高橋　賢陳　『全巻現代訳正法眼蔵』（理想社）
高原　信一　**Early Buddhism in Japan by Encho TAMURA**（訳、九大文学部欧文紀要一三）
田上　太秀　瑜伽論の菩薩地における菩提心説（駒大仏教学部論集）
原始仏教教団における出家の動機について（駒大仏教学部紀要）
竹田　暢典　受容経典に見られる奈良仏教の性格（南都仏教二五）
仁王経の戒学的意義（天台学報一二）
玉城康四郎　『中国仏教思想の形成』㈠（筑摩書房）
堤　玄立　浄土の存在と意義（高田学報六二）
仏教書の分類について（『図書館学とその周辺』）
長嶋　孝行　南宗の象徴としての六祖恵能（哲学年誌四）
奈良　弘元　山の念仏について（精神科学一〇）
西　義雄　禅と如来蔵思想とについて（禅文化研紀要）
坐禅と瞑想（仏教文化）
新田　雅章　智顗における禅から止観への展開の意味（宗教研究二〇四）
生涯教育と仏教の社会観（金沢大社会教育研究一一）
橋本　芳契　釈尊における対機説法―一人一人との対話―（仏教学セミナー一二）
舟橋　一哉　『梵蔵漢対照理趣経索引』（平楽寺書店）
八田　幸雄　胎蔵法よりみた胎蔵マンダラ（密教文化九五）
胎蔵マンダラ文殊院の思想（密教文化九四）
初金の金剛頂経の哲学的構造（密教学報）
早坂　博　古代救済事業の思想的背景―福田思想の伝来と受容―（東北福祉大論叢一〇）
原　実　**A Note on the Samskrit Phrase, *devānām priya* (Festschrift, S. M. Katre)**
原田　克己　草創期における曹洞宗専門学本校（曹洞宗研究紀要二）
干潟　龍祥　ボロブドゥル大塔の意義について（日本学士院紀要）
久松　真一　**Zen and the Fine Arts**（**Kōdansha**）
日野　忠夫　華厳の芸術（芸術論究一）
福田　亮成　プトンの理趣経註㈠（密教学研究二）

福原　蓮月　プトンの理趣経註(二)（智山学報一九）
現代真宗における女性の意義―阿育王の事蹟よりみて―（龍谷教学六）

藤井　正雄　無縁仏考（日本民俗学七四）
盆施餓鬼行事について（国学大日文研所報八―三）

藤本　浄彦　法然浄土教における宗教的主体性の一考察―廃文の立場から選択の精神へ―（浄土宗学研究五）

藤吉　慈海　新しい浄土宗義について（浄土宗学研究五）

古田　紹欽　正法眼蔵私釈（心）

北条　賢三　勝論学派の解脱説（大正大研究紀要五六）

星野　元豊　『親鸞』（共著、岩波書店）

前田　恵学　The Particular Response of Sinhalese Buddhists to Modernization in Ceylon (Asian Modernization)

牧田　諦亮　『五代宗教史研究』（平楽寺書店）
敦煌本提謂経の研究(下)（仏大大学院研究紀要二）

正木　晴彦　日本仏教に於ける理と事（『日本における理法の問題』理想社）
太子仏教に見られる否定媒介の論理とその展開―天寿国繡帳の二句八字を中心として―（聖徳太子研究六）

真鍋　俊照　伊勢物語下絵梵字経の梵字について―光明真言の分析―（大和文華五三）

道端　良秀　『中国仏教史の研究』（法蔵館）
『仏教のものの見方考え方』（教育新潮社）

宮本　正尊　親鸞の証について（大法輪三八―二）

村上　真完　原始仏教における愛と慈悲（宗教研究二〇五）
大乗における在家と出家の問題―大乗仏教成立論に関連して―（仏教史学一五―一）
慈悲行の成立に関して（日本仏教社会福祉学会年報二・三）

Pūrvayoga（過去の因縁）―大乗経典における過去世物語に関連して―（密教文化九五）

篤敬三宝章論（法華五七―五・六）

森　祖道　法華経と聖徳太子（法華五七―七・八）
憲法一七条と維摩経義疏と（聖徳太子研究六）
法華義疏の著者設定（『聖徳太子論文集』平楽寺書店）
Culla-Buddhagosa の研究（城西経済学会誌七―一）

森　正行　法華経の超越性について（『仏教学論集』立正大学院仏教学研究会）

山口　実　Zen and Bergson (Review, Philosophy East and West)

山折　哲雄　現実離脱と彼岸志向（中央公論）
マハヤナ・ユイスマンス・ワイルド―感性的神秘主義論―（『三蔵』大東出版）

渡辺　楳雄　『お釈迦さまとそのみ教え』（教育新潮社）

キリスト教・ユダヤ教

青野　太潮　パウロの終末理解―Iコリント15、20―28を中心として―（聖書学研論集八）

青山　玄　明治のカトリック愛知・岐阜県布教（布教）

秋元　徹　マルコによる福音書、富、人口調査（『新聖書大辞典』キリスト新聞社）

荒井　献　プトレマイオス派のグノーシス神話（宗教研究二〇四）

古代オリエントの宗教―グノーシス主義に関連して―（『ヨーロッパキリスト教史』㈠中央出版）

魔術師シモンとその伝承について（東大教養学部教養学科紀要三）

初期キリスト教におけるいわゆる「無神論者」とその思想について（理想）

安斉　伸　**Le catholicisme dans un village isolé (Social Compass XVII)**

宇野　光雄　ヤハウェ宗教と王国㈠（基督教学五）

小川　英雄　サマリアのコレー女神遺跡の編年（古代学一七―四）

マリサ発掘調査報告書の再検討（ユダヤ・イスラエル研究五・六）

河野　博範　新約聖書における *ὁ ἀνὴρ τέλειος* をめぐって（キリスト教文化三）

木原　範恭　新旧約聖書が英米文学に及ぼした影響―「キリストの律法」について―（福岡女短大研究紀要）

倉松　功　カール・シュタットの生涯と神学（福音と世界）

ルターにおける宗教的生（実存主義）

後藤光一郎　エアと水（宗教研究二〇七）

小林　恵一　日本基督教団の類型（福音と世界）

坂井　信生　アーミシュの宗教生活（梅花女大文学部紀要七）

塩谷　悟　**Kanzo UCHIMURA's View of Missions (Tenri Journal of Religion 11)**

茂　義樹　明治期における大阪の会衆派キリスト教会の動き（大阪私短大協研究報告集七）

D・C・グリーンの手紙―一八六八年一月より一八七〇年三月まで―（梅花短大研究紀要一九）

管井　大果　日本人とキリスト教（教会教育一八―一一、一二）

高野　晃兆　『ブーバー著作集一〇』（共訳、みすず書房）

高橋　亘　『西洋神秘主義の源流』（創文社）

滝沢　武人　「真珠の歌」の宗教史的位置（日本の神学九）

グノーシス主義とハイデッガーの思惟（宗教研究二〇七）

ハイデッガーとグノーシス主義（北海道哲学会会報一八）

「真珠の歌」の平行記事（基督教学六）

土屋　博　編集史における多様性と統一性（日本の神学一〇）

出村　彰　『カルヴァン詩篇註解(一)(二)』（訳、新教出版）
『スイス宗教改革史研究』（日基出版局）
『エラスムス』（訳、日基出版局）

藤間　繁義　エキュメニカル運動黎明期における聖公会と東方教会との関係（桃山学大キリスト教論集六）

中川　秀恭　Christology in the Epistle to Colossions, 1,15—20 (Orient)

中沢　洽樹　聖書翻訳の諸問題（聖書翻訳研究三）

野町　啓　ティマイオス（28 B7）解釈史ノート（西洋古典学研究一九）
輪廻転生と復活—初期キリスト教とギリシャ哲学(二)—（文経論叢六—三）

橋本　淳　詩人か真理の証人か（兄弟一八〇）

福富　啓泰　『キリスト教と現代』（YMCA）

前田　護郎　古典の継承（東大教養学部教養学科紀要三）
セム族（『社会科学大辞典』一一鹿島研出版）
ヘブライ語考（『言語の系統と歴史』岩波書店）

森田雄三郎　西欧における神学的ラディカリズム（日本の神学九）

森村　信子　The Eucharist: Its Development in the Primitive Church（聖心女大論叢三六）

矢崎　健一　日本聖公会成立以前の教勢(三)（立大研究報告二九）

八代　崇　イギリス宗教改革研究史概観（桃山学大キリスト教論集七）

山本　和　救済論（『教義学講座一』日基出版）
救済史（『教義学講座二』日基出版）

山本　誠作　『ブーバー著作集一〇』（共訳、みすず書房）

横田　久明　The Book of Common Prayer における結婚式文について（近大教養部研究紀要）

その他

井門富二夫　『市民の大学』（東大出版）
大学カリキュラム論（『日本経済調査協議会報告書』）

今永　清二　『近代中国革命史』（弘文堂）
東南アジアのイスラム化に関する一考察（アジア史研究二）
インドネシアのイスラム化とスーフィズム（別府大史学科報告）

加賀谷　寛　イランの一二イマーム派のイマーム・ザーデ崇拝（オリエント一二—三・四）

久保田圭伍　『宗教地理学』（共訳、大明堂）

倉沢　行洋　珠光の茶の思想—日本の芸術思想研究のうち(四)—（研究四六）

小松　雄道　『乱世の一燈』（実業の世界社）

徳久　球雄　『宗教地理学』（訳、大明堂）
中村広治郎　ガザーリーの神秘修行論—Dhikr と Du'ā' を中心として—（東文研紀要五三）
中村　節　高校現代国語教育の実情と課題（解釈一七—三）
藤本　一雄　『現代における宗教と教育』（共著）
安居　香山　『重修緯書集成三』
山本　幸男　Mangham に於ける Indas（武蔵野女大紀要六）

会報

○理事会　昭和四六年八月二〇日

一、第三〇回大会発表者の承認について
　申込一六九名の発表を承認した。
一、第三〇回大会参加申込状況、大会開催の要領について
一、IAHR会費について
一、次期大会開催校について

○第三〇回学術大会

第三〇回大会は一〇月一五日（金）より一〇月一七日（日）にわたり広島大学において開催され、二六〇名が参加し、一五七名が七部会にわかれて研究発表を行なった。日程は左のとおり。

一〇月一五日（金）一三・〇〇—一七・〇〇
公開講演
　行為と信仰—教行信証における行信の問題—武内　義範
　現代におけるキリスト教の根本問題　中川　秀恭
一〇月一六日（土）
開会式　九・〇〇—九・三〇
研究発表　一〇・〇〇—一七・〇〇
一〇月一七日（日）
研究発表　九・〇〇—一四・〇〇
記念撮影　一四・〇〇

総　会　一四・三〇―一七・〇〇
懇親会　一八・〇〇―二〇・〇〇

○理事会　昭和四六年一〇月一五日（金）

一、庶務報告
一、会計報告
一、評議員選考委員選挙報告
一、日本宗教学会賞授賞について
一、次期学術大会開催校について
一、総会議題について
一、新入会員について　別記のとおり承認された。
一、発表者の追加について

○評議員会　昭和四六年一〇月一六日（土）

一、庶務報告
一、会計報告
一、評諸員選考委員選挙報告
一、日本宗教学会賞授賞について
一、次期大会開催校について
一、大会費の値上げについて　今後検討する。
一、大会発表の取消し、追認について　当番校がめいわくするので締切厳守を案内状に明記する。
一、旧約聖書研究国際組織第八回会議報告

○会員総会　昭和四六年一〇月一七日（日）

出席者　一〇一名　議長　池田末利

一、庶務報告
一、会計報告　別記のとおり承認した。
一、評議員選考委員選挙報告　次の一三氏が当選した。
井門富二夫　石津照璽　大畠清　小口偉一　佐木秋夫　武内義範　戸田義雄　仁戸田六三郎　平川彰　星野元豊　堀一郎　柳川啓一　脇本平也
また新評議員、理事が別記のとおり決定した。
一、日本宗教学会賞授賞について
小川一乗氏の『インド大乗仏教における如来蔵・仏性の研究―ダルマリンチェン造宝性論釈疏の解読―』と、宮田登氏の『ミロク信仰の研究―日本における伝統的メシア観―』に与えられた。
一、次期学術大会開催校について　駒沢大学で開催することになった。

○理事会　昭和四六年一一月一〇日（水）

一、科学研究費配分審査委員の推薦について　第一段審査委員の候補者として、赤司道雄、武内義範の両氏を推薦することになった。
一、常務理事の選出について　別記のとおり新常務理事が決定した。
一、新入会員について　別記のとおり承認した。
一、IAHR会費について　年額二〇ドルを三〇ドルとすることになった。
一、名誉会員について

一、文科系学会連合について　解散した旨報告があった。

○昭和四五年度収支決算報告

一、収入

前年度繰越金	二八二、九二九円
会費	一、二九六、八四〇円
賛助会費	二一七、〇〇〇円
第二九回学術大会参加費	八五、二〇〇円
会誌会上金	七八、三〇〇円
出版助成金	一九〇、〇〇〇円
岸本基金利子	二四、八五〇円
預金利子	五、〇八四円
計	二、一八〇、二〇三円

一、支出

会誌直接刊行費	一、一九一、八五〇円
会誌発送費	一〇三、九三一円
編集諸費	一五、六〇三円
第二九回大会費	八〇、〇〇〇円
選挙関係費	三九、一二七円
会合費	七八、四〇一円
通信連絡費	五四、八〇一円
印刷費	三〇、八〇〇円
事務費	三〇、九八六円
日本宗教学会賞賞金	三〇、〇〇〇円
日本宗教学会賞諸費	二、六一五円
関係学会費	五一、三四〇円
本部費	一六三、一五〇円
岸本基金利子元金に繰出	一六四、七五二円
計	二、〇三七、三五六円
一、差引残高	一四二、八四七円

○新入会員紹介

神戸　信寅　愛知県知多郡美浜町大字時志字南平井八六　愛知学院大助手

菊池　武　京都市北区小山下初音町四五　岸本方　大谷大大学院

佐々木孝正　京都市中京区猪熊通六角下ル六二三　大谷大講師

佐々木哲哉　福岡県筑紫郡春日町若葉台一九四―四五　香椎工高教諭

新城　敏男　武蔵野市西久保二―二四―一四　丸山方　法政大大学院

福原　隆善　京都市北区鞍馬口通寺町東入ル　浄土宗学研研究員

中原　真澄　北区田端町四二三　東樹方　東大大学院

星野　元貞　京都府乙訓郡向日町寺戸三ノ坪六―二〇　中央仏教学院講師

山本　和　中野区白鷺二―四七―一　関東学院大教授

立花　孝全　文京区本駒込二―二八―二一　東洋文庫研究員

由木　義文　加須市大門町一八―五一　東大大学院

沖　和史　広島県佐伯郡潟来町大字伏谷七二九
京大大学院

柿本　理海　広島県安芸郡海田町海田市二三五二
広島電機大講師

川口　高風　世田谷区駒沢二―五五―一二
駒大大学院

津田　真一　足立区梅田一―一―二三
東大大学院

○新役員

会長　石津照璽

常務理事　安津素彦　宇野光雄　大畠清　小口偉一　菅円吉
楠正弘　武内義範　中川秀恭　中村元　仁戸田六三郎
野村暢清　古野清人　堀一郎　増谷文雄　増永霊鳳
柳川啓一　脇本平也

理事　赤司道雄　阿部重夫　阿部正雄　有賀鉄太郎　安斉伸
池田末利　伊原照蓮　上田閑照　上田義文　雲藤義道
片山正直　加藤章一　金倉円照　窪徳忠　小池覚淳
坂本弘　坂本幸男　佐木秋夫　竹中信常　田島信之
舘隆道　塚本善隆　長尾雅人　西義雄　西谷啓治　沼
沢喜市　羽田野伯猷　原田敏明　平川彰　福井康順
藤吉慈海　古田紹欽　星野元豊　前田護郎　丸川仁夫
水野弘元　武藤一雄　山崎亨　山田龍城　結城令聞
米田順三

監事　辻直四郎　宮本正尊

評議員　赤池憲昭　飯野紀元　井門富二夫　池田昭　石田充
之　石田慶和　岩本泰波　上田賢治　上田嘉成　植田
重雄　大峯顕　大類純　小笠原宣秀　小笠原政敏　小
野祖教　加賀谷寛　勝又俊教　鎌田純一　北川秀則
北森嘉蔵　楠山春樹　桑田秀延　小池長之　光地英学
河野博範　小山宙丸　桜井徳太郎　佐藤密雄　柴田道
賢　島本清　関口真大　宅見春雄　武内紹晃　田中英
三　田辺正英　谷口隆之助　玉城康四郎　田丸徳善
民秋重太郎　田村芳朗　H・デュモリン　土居真俊
戸田義雄　中島秀夫　中野義照　中野幡能　中村康隆
橋本芳契　花山信勝　早島鏡正　原実　干潟龍祥　平
井直房　深川恒喜　藤井正雄　藤田富雄　藤田宏達
堀越知巳　松濤誠廉　道端良秀　宮家準　宮坂宥勝
村上重良　森龍吉　山形孝夫　山口恵照　山口益　山
本誠作

Bodhisattvapiṭakasūtra and its connections with Mahāratnakūṭasūtra

Akira HIRAKAWA

The Bodhisattvapiṭaka-sūtra (菩薩蔵経) is mentioned in the Kāśyapa-parivarta. We are available many versions of the Kāśyapa-p., namely a Sanskrit original text, a Tibetan version and four Chinese versions. The Bodhisattvapiṭaka-s. is mentioned in its all versions (von Steäl-Holstein's edition pp. 13～15). The oldest Chinese version was translated by Lokarakṣa between the latter half of the 2 nd century and was named 遺日摩尼宝経 (Ratnakūṭa-dharmaparyāya, do. pp. 82～83). It means that the original name of the Kāśyapa-p. was the Ratnakūṭa-dharmaparyāya and the original shape of the Bodhisattvapiṭaka-s. was older than the Ratnakūṭadharmaparyāya which was established in India before the 2 nd century, because the former is cited in the latter.

In this treatise I tried to clarify the formation of the Bodhisattvapiṭaka-s. from the two ways, namely from the study of the four sūtras which had the same name of the Bodhisattvapiṭaka-s. and from the another way or the study of the materials concerning this sūtra which were preserved in the other sūtras and śāstras.

We have the four sūtras which have the same name of the Bodhisattvapiṭaka-s. in Chinese Tripiṭaka. In them the two sūtras are included in the Mahāratnakūṭasūtra (Taisho No. 310, Chapers 12 th, 17 th). The old Ratnakūṭadharmaparyāya is included in the Mahāratnakūṭasūtra too as its 43 rd Chapter intitled the Kāśyapa-parivarta. There is another Bodhisattvapiṭaka-s. in Chinese Tripiṭaka as named 大乗菩薩蔵正法経 (Taisho No. 316). But this is the another version of the 12 th Chapter of the Mahāratnakūṭasūtra. We have another smaller Bodhisattvapiṭakasūtra in Chinese Tripiṭaka (Taisho No. 1491). This last one is a sūtra explaining the Buddhist confession in the presence of the Buddha's image. And the other three sūtras mentioned above are the sūtras explaining Buddha's austerities for his enlightenment in his former Bodhisattva lives. But the inhalts of the two sūtras (Chapter 12 th and 17 th. No. 310 is just the same with the chapter 12 th) are respectively different. But I can not indicate to identify which of these sūtras with the Bodhisattvapiṭaka-s. mentioned in the old Ratnakūṭadharmaparyāya. Anyhow the Bodhisattvapiṭaka-s. would have the familiar relations with the Mahāratnakūṭasūtra.

The names of the Bodhisattvapiṭaka or Bodhisattvapiṭakasūtra are mentioned in the many another sūtras and śāstras. I examined those materials and got to a conclusion as follows. At the begining of Mahāyāna Buddhism some Mahāyānasūtras were gathered, compiled in a piṭaka and named as the Bodhisattvapiṭaka, namely the Bodhisattvapiṭaka was in actual existence in the former days of Mahāyāna Buddhism. In the later time each sūtra which was included in the piṭaka was called by the general name of the Bodhisattvapiṭakasūtra. But at the same time some of them had their respective names. For instance Ajātaśatrukaukṛtyavinodana-sūtra (Taisho nos. 626～629) is called by the another name of Bodhisattvapiṭaka-sūtra in Mahāyānāvatāra-śāstra (Taisho No. 1634).

Emergence of the So-called Zen Sect after Hui-nêng and Platform-sutra. —On due consideration of Baso's Annalects 馬祖語録—

Takayuki NAGASHIMA

Mentioning many evidences, I stated here how the Baso's Annalects were influenced by the Dankyo (Platform-sutra). The days before he met his teacher "南嶽" (Nangaku), the conversation at his first meeting with his teacher and the paragraph of Baso's disciples "慧蔵" (Ezô) and "薬山" (Yakuzan) are completely modeled after the Platform-sutra.

Moreovere, the words, dictions and illustrations used in the Annalects are found here and there in the Platform-sutra. In addition, the prophecy by Baso is also quite similar to that by Hui-nêng in the Platform-sutra. Next, I mentioned reference to the material of the catechisms in the Zen sect contained only in the Annalects, which scarecely can be found in the Tunfuang-Book Platform-sutra. That is why those days lied halfway after Hui-nêng's death and before the emergence of the catechisms in the Zen sect and why those days formed an epoch to the subsequent days.

It does not, however, mean the full fledged development of the Zen sect, but

the prologue to the subsequent days "宗密" (Shumitsu) and "文益" (Bun-eki) in the later years discussed.

Lastly, I mentioned that "平常心是道" (Very truth is the normal mind) which is the central thought in the Annalects can be considered as the integration of 'seeing mind' which means constant contemplation in the four cardinal behaviours (i. e. walking, stopping, sitting and lying) the Platform-sutra expounds and of "頓" (Rapidness) of "頓漸" (Rapidness and Steadiness).

Accordingly, I presumed that this issue would prove to be a part of the evidences that the Zen sect developed after Hui-nêng and the Platform-sutra.

Sukhāvatī, Amente, Ēlysion

Akira SADAKATA

The origin of Amidism has been discussed by many scholars. According to Dr. Fujita, who has recently published an elaborate work on this subject, the idea of the Land of Bliss (Sukhāvatī) comes from Indian thought itself. According to Dr. Iwamoto, it comes from Judaic "Eden". I propose here the hellenistic origin of the idea.

Hellenism prevailed in North-West India in the first two or three centuries of the Christian Era, and Amidism is said to have taken shape in this region in the same period. The excavation of a Kushāna palace at Begrām (ancient Kapiśa) in Afghanistan brought to light many objects of hellenistic character, including statuettes of Greek and Egyptian gods. Some of these objects seem to have been produced in Alexandria. (Alexandria became an influential city under the Ptolemaic Dynasty, the founder of which, Ptolemy I, concocted a new religion out of Greek and Egyptian mythologies.) We may suppose, therefore, that between Alexandria and Kapiśa the exchange of thoughts was possible. The ideas "Ēlysion", "Makarōn Nēsoi", "Gardens of the Hesperides" of Greek myth and the Egyptian "Amente" were very probably known to the Buddhists in Northwestern India. Hence I would suggest that these western ideas of the "Land of Bliss in the West" may have been adopted by the Buddhists and turned into a dogmatic core of a new Buddhism, that is Amidism. This suggestion can't be hoped to solve all the problems of Amidism, but the concept of "West" at least——"West" in which the Buddhist's "Land of Bliss" is said to be situated——can be more easily explained.

Das Motiv der Wasser-Spaltung in der Schilfmeersüberlieferung

Hisao SADAKATA

Nach M. Noth ist die Erzählung von der Errettung am Meer als der eigentliche Kern des Themas von der „Herausführung aus Ägypten", die den Kristallisationskern der gesamten großen Pentateucherzählung bildet, anzusprechen, zumal der kurze Hymnus in Ex. 15; 21 b die älteste Aussage über das Ereignis am Meer im Alten Testament erhält.

Es ist doch der Frage, ob der Meer-Bericht eigentlich zur Auszugstradition gehörte. Wie auffaßten die ältere Quellenschichten jeder das Ereignis am Meer? Zu welcher Tradition eigentlich gehörte der Meer-Bericht?

In Ex. 13; 17-14; 31 finden wir zweierleie Schilderungen vom Ereignis am Meer. Einerseits drückt die Version von J (Ex. 13; 20-22, 14; 5 a*, b, 6, 9 a, 10 ab, 13-14, 19 b, 20-21 a, 24-25, 27 aβb, 30-31) den Sieg Jahwes über Ägypten aus, ähnlich mit Ex. 15; 21 b, anderseits betont die Version von E (Ex. 13; 17-19, 14; 7, 16, 19 a, 21 a b, 22-23, 26-27 aα, 28-29) mit Nachdruck, daß Mose auf Weisung Gottes das Wasser spaltet. Bei der Schilderung von J, dessen Auffassung über das Ereignis am Meer allgemein im Alten Testament wird, von einem Durchzug durchs Meer ist keine Rede, aber doch bei der von E, dessen Meersüberlieferung vermutlich nach dem Vorbild des Durchzuges durch der Jordan in der mittelpalästinischen Landnahmestradition geformt wurde, vom Meer ist die Rede. Nebenbei bemerkt, E mag das Motiv der Wasser-Spaltung von der kanaanäischen Mythologie gelernt haben. Aber, sei es wahr oder nicht, lag es in der Absicht von E, durch das Motiv der Wasser-Spaltung die Gegenwärtigkeit Gottes zu beweisen.

Die Meersüberlieferungen von JE, die eigentlich zur Wüsten-Tradition gehörten hatten und danach in die Auszugstradition aufgenommen wurden, vermutlich wurden mit den Themen, wie zum Beispiel „Wiedergeburt", „Schöpfung" oder „Eschatologie", erst im Exil oder in der nachexilischen Zeit verknüpft. Noch dazu ist es nur in D und seinen sekundären Erweiterungen ausgedrückt, daß Israel durchs S c h i l f-Meer gewatet hätte.