

〔論文〕

ダルマとロゴスの周辺

—その比較思想論的展開—

久保田 周

序 問題の所在

最近、東洋と西洋の文化の面における比較がかなり盛んになって来た。これは恐らく東洋に位置を占める日本人としての自覚の高まりが、西洋的発想との対比において著しく対応化されて来たためであると考えられ、また、これらの世界の歩む方向がどこにあるかを探り出す手段として、その指導原理ともなる人間の生活行動様式が何であるかを、再度東西の思想の対決から見出そうとする所にあるといえよう。

本稿は以上の事柄を根底に持ちつつも、それよりもはるかに原理的な問題に焦点を合わせて、一応の思考の整理を試みたいと願うのである。一体われわれは比較思想論、あるいは比較哲学という場合に、いかなる方法論をもってこの事態に対応せしめるのか。

比較の方法と対象に関して次の様な類型を提起している学者がある。^①

(1) 異質の諸思想の比較研究

(2) 諸思想間の影響の研究

(3) 東西思想史の集大成という構想に基づく、世界思想史的統合を目標にした研究

これらの類型はむしろ(1)から(3)へと発展的に考究される時に意味を生じてくるであろう。ところでわれわれが問題にしたい事は、方法の類型ではなくて、対象の的確なる把握である。つまり比較する場合の比較の根拠となるのが何かということである。たとえば、「キリスト教と仏教の対比」岩本泰波著において、「両宗教の対比の根拠を、人間の宗教的な根源的生き方に求めて、著者は聖書と親鸞の教えとを対比せしめ、その異同を明らかにする。これは人間の生の根源ということに着目し両宗教の立場を解明した点で非常にユニークな労作である。ただこの場合どこまで追究しても仏教的生き方とキリスト教的生き方の相違が明確化されるだけで、比較による生産的所産が容易につかみ得ない恨みがある。そこで筆者はかねてよりこの問題に関して、人間の根源的生き方に目を止めるという場合に、インダ的な表現では人間を意識の統体としての苦の自覚者と考え、ギリシア的には宗教実存的思惟下の存在者と規定して、人間本来の宗教意識における志向を通して両宗教への関連を考えて来た。換言すれば、宗教がドグマ化する以前の人間的要請に基づく自己認識、自己覚知、自己発展に比較の基底を求めてきたのである。この事はいつの時代における人間にとっても意識の純粹形態における自己発展的な広がりをも可能にするという意味において、前述の比較の方法と対象がこれらの要望に応じるであろうし、ひいては将来における人間の営みをより向上せしめる指導原理を確立し得ると期待するものである。

本稿においては主としてインドに発生せる仏教、特に初期仏教におけるダルマ(法)をめぐる考察と、ギリシア人が、その哲学で考えてきたロゴス(言、理法)をキリスト教が受け止めた時に、それはどのような意味を持っていたかを比較思想的に明らかにするにある。ところで本稿の主題である「ダルマとロゴスの周辺」を、ダルマの周

辺、ロゴスの周辺と理解するにとどまらず、「ダルマとロゴス」の周辺を考えて、この両者の関連による一般的な評価の誤謬を指摘し、合わせて筆者が日頃考えている比較思想の方法論を提起したいと思うのである。

従来われわれは比較的不用意にダルマとロゴスを並置して来た。ダルマなりロゴスなりが常に何か完成した概念を持つ言葉として扱われ、それによって独断的に解釈され、おおよそ意味のない比較が羅列されるに過ぎなかったのである。それらの語が現実の使用され、語られ、また人々の精神的基盤となってきた生々しい歴史の中で、具体的に人間といかにかかわってきたかという事実を問題とすべきであり、その点、比較学を取り扱う限り、神学は当然宗教哲学ないしは人間論的接近を許さねばならないであろう。またそうすることによって、逆に神学は諸学一般の上に立つとの理解を一層可能にすると考えるのである。

一 インド仏教におけるダルマについて

ガイガー教授夫妻はダルマに関して四つの分類を示している。すなわち(一)法則、正当、規準、(二)教え、(三)真実、最高の實在、(四)経験的事物、である^⑥。

金倉円照博士はガイガーの定義を批判しておよそ次のように論じている。前述の四項目の内、さしずめ問題となるのは(二)と(四)である。(一)と(三)はインド古来からの伝統的思惟解釈であって仏教の所産ではなく、むしろ(二)と(四)は完全に仏教において新たに理解された概念規定である^⑦。さらに彼は、ダルマのような基本概念を取り扱うためには、その意味する内容が多岐にわたっているということを主張する前に、最初から一貫したイデーがあり、それが時と場合に依じて多少の相違を生じるに至ったと理解すべきであるとする。この事はダルマのダルマ性ともいふべき事柄であっ

て、筆者はこれをダルマトロギアと名づけて、後述のように展開せしめるのである。

本来ダルマとは語根 <dh< の動詞から生じた男性名詞である。動詞は「保つ」の意味であり、dharma は「保つもの」の意味である。古くは中性名詞 dharmān 「保つこと」がリグベータにしばしば発見される。この「保つ」という基本義は恐らくダルマの固有性ではなからうか。すなわちダルマは保有概念を有するのである。今これを仏教におけるダルマの理解という面から、前述の「教え」、「経験的事物」の二つについて考察を加えたい。

法が「教え」であるという理解に対して、二つの立場がある。一つはアビダルマであり、他はアショーカーの法の政治である。第一にアビダルマとは、アビ(〜に対する)ダルマ(法)であり、ダルマに関する教義的な発展を意味する。一般に仏教が釈尊入滅後百余年後に部派分裂を興し、多くの部派に分かれていわゆる部派仏教時代を迎えるのであるが、その中で特に説一切有部は有力な部派であった。この部派は早くからサンスクリット語を取り入れていたと言われており、現存漢訳論書はその翻訳であるとされている。通常、発智六足論と言われる七論書には、逐次アビダルマとしての法の教義化及び体系化への過程が如実に展開されており、実にアビダルマとは存在の分析としての意味をにない、「教え」としてのダルマの意義の一面を表明しているのである。アビダルマは、さらに俱舍論において五位七十五法として分類し、これは一切の事象を七十五種類の実体に分類し、人間の心を中心とした一切の現象、超現象を説明している。故にダルマはこの時点では明らかに実在論的な解明のための存在要素としての性格をになっている。このようにダルマの「教え」としての性格が中観、唯識の過程を経て、ますます顕著に整備されていくのである。

他方「教え」としての性格は倫理的な作用を持っている。たとえばスッタニパータやダンマパダ、シンガローファータ・スッタなどにするされている一般世俗倫理の中に、ダルマの「教え」としての意義が内包されている。この外

に特に指摘したいのはアショーカー王の法の宣布である。アショーカーは紀元前二六八年から二三二年在位の王であり、マウリヤ王朝チャンドラグプタ、ビンズーサーラに引き続いて王になった人物であった。即位第八年にカリンガ国を征服したが、その時にその戦いの悲惨な光景を見て、人生のむなしさを知り、仏教に帰依したと伝えられている。

摩崖詔勅十四章刻文第十三章の冒頭に、インド語プラークリット(カールシー碑文)では、

athavassābhicitassā devānampiyassa piyadassine jājine kaligya vijitā. divaddhamātte pānasatasa-hae yśśe tappha apavudhe śatasahassam(ā)te tatta hate bahutāvatake vā mate se athi anusāye devānampiyassa vijinitu kal-igyanī.

(灌頂後八年に、神々に愛された温容ある王はカリガを征服した。その所より移された者が十五万あり、十万人の者はその所で殺され、また多数の者が死んだ。……それは神々の愛するもののカリンガ征服に対する嘆きである。)

またギリシア語(第二カンダハールギリシア語碑文)では、

Ἰνδοίαι ἐτεῖ βασιλεύοντος Πιοδάσου κατέσφα(α)πται τῆν Καλίστην. ὅν ἑξωρημένα καὶ ἐξηγμένα ἐκείθεν σοφιδῶν μυριάδες δεκατέρε καὶ ἀναρρήσαν ἀλλὰ μυριάδες δέκα καὶ στέον ἄλλοι τοσοῦτοι ἐρελεύονταν. Ἄν' ἐκείνου τοῦ γένους ἔλαος καὶ οἶκος αὐτὸν ἔλαβεν...

(ピオダセースが統治せる第八年に、彼はカリンガを征服した。彼はその所から十五万人の人々を捕虜にして移送した。また別に十万人の婦女が殺され、更に数多くの者が死んだ。その時から同情と憐憫が彼を捉えた。……)

とあり、その改心は明白である。またこの転機によって彼は暴君アショーカーから法のアショーカーとなり、恐らく仏教に帰依して仏教の発展のために尽くしたと言われる。漢訳經典が伝えるアショーカーの伝記は史実性に乏しいが、人間

の性格を的確に描写しており甚だ興味深いものがある。アシヨーカー碑文はインド語で刻まれたもの（プラークリットII俗語、ブラフミー文字のものとカロシティー文字のものと二種類ある）が四十余、さらにギリシア語、アラム語碑文が数種発見されており、その歴史的価値はすこぶる高い。これらの碑文中に顕著な事柄はアシヨーカーが自己の政治にダルマを適用したということである。摩崖詔勅十四章刻文によると、ダルマの政治の具体例としては、（一章）不屠殺、宴会の禁止、（二章）病院の設立、薬草や果実の栽培、井戸掘り、（三章）父母への従順、友人親族等への布施、（五章）法大官の設置、（六章）上奏の改革、（七章）克己心の清浄、（八章）娛樂巡行の廃止、（九章）法の祈願、（十二章）寛容の精神、（十三章）法による征服、を挙げることができる。このように実に一方では王宮の内部の改革を、他方では一般世俗倫理をもって望み、さらにそれを政治的に運用するために法の官吏を設けて、この普及と徹底に当たらせ国家統一を考えた。ちなみにインドにおいて統一国家が実現したのはアシヨーカーにおいて最初であり、またこの王が仏教興起の担い手となったことは歴史上すこぶる重要な事柄である。特にアシヨーカーは国際的な性格をもっており、当時ヨナ人（ヤバナとも呼ばれる。これはイオニアから由来した言葉でギリシア人を指す）在住の周辺地域である西北インド、西部インド、アラコシアの地方をも征服していたことが、その出土碑文によって明らかである。アフガニスタンのカンダハール出土の三つのギリシア語、アラム語碑文、ランパーカ出土のアラム語碑文、タキシラ出土のアラム語碑文によって明白である。特にこれらの碑文群がダルマをどのような言葉で受け止めて西の民族に紹介したかがすこぶる興味をそそる問題である。またそれだけにとどまらず、前記十四章刻文第十三章には、当時の五人のギリシア王の名前すら刻まれているのである。その五人とは、次の通りである。^⑧

se ca punā laddhe devānampī(yassa) (hida) ca sāvvesu ca atesu a sāsū pi yojanasatesu attā Amityoge nāma yonālā palāṃ cā tenā Amityogena cattālī 4 lajāne Tulamaye nāma Antekine nāma Makā nāma Alikasudaro

nāma ...

（そしてこの勝利はさらに神々の愛するものがここにおいて、また六〇〇由旬「八四〇〇軒」におけるすべての隣人において、そこにはアンティヨーガというヨナ人の王がおり、またそのアンティヨーガを越えてトゥラマヤという王、アンターキナという王、マカーという王、アリカシユダラという王の四王がおり……得たのである。）^⑨ブロックはこの五王について、それぞれ次のように合致せしめている。

Amityoga — Antiochus II Theos de Syrie (261-246)
Tulamaya — Ptolémée II Philadelphie d'Egypte (285-247)
Antekina — Antigone Gonatas de Macédoine (276-239)
Makā — Magas de Cyrène (mort en 258)
Alikasudara — Alexandre d'Épire (272-256 env.), Alexandre de Corinthe (252-244)

アシヨーカーは遠く西のギリシア諸王にまで友好関係を保持し、使臣を派遣した。この事は東西比較思想論の展開に見のがすことの出来ない重要なポイントである。また在来より指摘されているように、聖書の中へ東の思想が混入しているのか、或いは逆に西から東へと影響したのではないかの重要な手がかりとして、これらの碑文が物語る内容に注目しなければならない。

次にアシヨーカーのギリシア語碑文中、二つのカンダハール碑文には、ダルマの訳語としてエウセベシア (εὐσεβεία) が使用されているのを見る。^⑩すなわちアシヨーカーのダルマは倫理実践徳目なのである。ギリシア人の感覚でいえば、たとえばアヒンサー（不殺生）の思想についてどの程度の理解がついていたのであろうか。第一カンダハール碑

文中に、*ἀπορὴ τῶν ἐμύζων* 「生物を差控える」とあり、これは生物の何を差控えるのかはこれだけでは明らかでないが、恐らく生物の屠殺を差控えるという意味であろう。ところがギリシア人は既にこの *ἀπορὴ τῶν ἐμύζων* を知っていたのである。②③ そのような観点からいって、ギリシア人はアショーカのダルマを理解するに当たり、決してロゴスであるとは考えなかった。むしろ実践的ダルマ理解をいかに表現するかに苦勞した結果エウセベシアを選んだのである。エウセベシアは敬虔と訳すことの出来る語であり、本来宗教的、倫理的な語である。④ このエウセベシアを西側の文献でたどって行けば、旧約聖書七十人訳では十三回、新約では十五回、しかし紀元一世紀の作である第四マカベア書では、実に六十回余使用されている。新約聖書では主として後期文書に集中している。⑤

他方アショーカのアラム語碑文ではダルマは PTYTW であり、これはイラン語の改竄・平等の意味からくる *patitai* であり、転じて正義の意味を獲得している。⑥ PTYTW が正義であるとの見解は次の二点において明らかである。一つはメナンドロスがその貨幣の鑄造に当たり彼の晩年のものに、ソーテール (*σώτηρ*) に代ってディカイオス (*δικαίος*) なる語を使用している事は、在来説明不可能であった事柄が *dhamma* → *εἰσέβεια* → PTYTW → *δικαίος* の系譜をたどって、メナンドロス自身が仏教徒として法を堅持せることの確固たる表明と理解できるであろう。他の一点は、七十人訳旧約聖書のイザヤ 26・7 においてツァディーク (*צדיק*) をエウセベシアと訳していることから、正義者が敬虔者であるという紀元前二〇〇年頃以後の訳者の認識が通常のものであったということである。⑦ いずれにしろ PTYTW は正しい道を教えるものとしてダルマを理解しているのである。

以上でわれわれはアショーカのダルマにおいて特にその内容の普遍的なることを観察してきた。アショーカのダルマがエウセベシアであるとの理解は、当時のインド仏教が一般世俗倫理をもってその宗教性を高めていったこと、またそれゆえにこそ仏教のダルマがドグマ的傾向におちいる前に、まず実践論的な教えを獲得していたということである。ここにその重要性がある。

ダルマの仏教的所産としてもう一つの意義である経験的事物について若干述べると、金倉博士はこれに関して、縁起そのものがダルマであり、縁起によって生じるものもダルマであるという。⑧ ここでは作用と結果の同一性が語られているのである。このようにダルマの理解の幅の広さを認識すべきである。つまり縁起性における因性が、十二因縁では無明に始まるから本来すべて因となり得る性質のものではないが、因が果を生じ、それが別の因性となり得るという意味において経験的事物としての法が成立する。仏教のアーガマの時代の基本的な教説である縁起の觀念の中に、ダルマが既に *empirische Dange* として、諸法無我、諸行無常を規定しているのである。この事はさらに阿含経にしばしば出現する無常・苦・無我の体系とも密接に関連をもつものである。苦とは *dukkha* であり、*khan* は虚空である。虚空は存在の欠如であり、いわば存在の別の在り方であるから、時間的には常、空間的には我であるものが *du* で否定される *khan* は、その中に当然無常、無我を含むものでなければならぬ。⑨ これはきわめて宗教実存的主体なるものを苦は獲得していると言わねばならない。ダルマはかように仏教において人間の苦を論ずるに当たってこのような形で関連性をもってくる。それがガイガーのいう経験的事物なのである。

二 聖書におけるロゴスについて

ロゴスは古くはヘラクレイトスの火に関する循環論において、その論理をささえる意味での理法としてのロゴスとして登場する。それ以後ギリシア哲学の内部において、ロゴスは関係、かわり、結合の意義を取得しながら、ストア派の哲学内で生き続けて来た。アリストテレスはまたロゴスなる言葉をもって物質の本質を言い表わす命題または

語句として用いている。ロゴスの動詞形 *léyena* は本来三つの意味をもっている。すなわち「話す」、「横たえる」、「取り出す」である。派生的には「意味を与える」「寝入ってしまう」「集める」などとなり、この事は名詞ロゴスの多様性をほのめかすに充分である。すなわちロゴスは主として物を言う、説明する、選出す部分として、或る事象に定義を与える。ロゴスは従って説明能力と説明内容との両方の不可分離の関係の下にその位置を確保しているのである。

次にアレクサンドリアのフィロンはユダヤ教とギリシア哲学を結合させるために、ロゴスを神と結びつけた。フィロン（前25（後45年）はヘブライズムとヘレニズムの交流点におり、まさしく思想上重要な哲学者の一人である。彼はホ・オーン（*ho On*）なる神をギリシア的思考の末にト・オン（*to On*）に変容せしめ、ト・オンなる神として表わした。すなわち有賀博士の言葉を借りるならば、神の否命名性、神の不可言表性、神認識の不可能性を提唱しているのである。^⑧ヘブライズムの神をかようにギリシア哲学的に表現することが、フィロンの目的であったかどうかは甚だ疑問とする所であるが、いずれにせよ彼の立場におけるロゴスは、キリスト教の第二世紀以後の著述家に大きな影響を残すようになったことは否めないであろう。

さらに新約聖書のヨハネによる福音書のロゴス・キリスト論への発展の中に、われわれはロゴスの関係と結合、説明能力と説明内容の両面の意義を充分に見いだすことが出来るのである。後代に至って三位一体論が、父・子・ロゴスとはならないで、父・子・聖霊になったことは、ロゴスの哲学的衣裳が捨て切れなかった原因とも考えられる。^⑨ここでわれわれはギリシア哲学から聖書へ、聖書から初代のキリスト教へという変遷の中で、ロゴスを再度注意深く検討しながら、ロゴスの果たす役割りを適宜考察してみる必要があるかと思うのである。しかし、前述のギリシア哲学から聖書へという場合、厳密にはヘブライズムの問題を含んでいるから、ヘレニズムとヘブライズムの交流点において、ロゴスはどのように流れて来たかを検討しなければならないであろう。今その両者の渦中にあるともいふべ

き七十人訳聖書におけるロゴスの取り扱い方、またヘブライ語との関係を若干考察してみよう。

旧約聖書ではロゴスに相当する言葉は主としてダーバル（*DBR*）、エメール（*MR*）である。^⑩旧約が言葉としてのダーバル、エメールを重要視していることは創世記の始めからその思想を伝えており明白である。さらに、予言者イザヤ、エレミヤ、エゼキエルに出てくる、ネウーム アドナイ ヤーウエ（*NM DNY YHWH*）「主なる神は言われた」の場合、ネウームは分詞形で一つの定型句をなしている。人間からではなくて、上からのメッセージとして強調されている。本来ナーアムは厳肅な宣言をなすことの意であり、予言者が神の言葉を伝えるにふさわしい言葉であると云わねばならない。別に動詞ダーバル（*DBR*）、アーマル（*MR*）を使用し、これはネウーム アドナイ ヤーウエよりも一層全般的に及んでいる。七十人訳は主としてこれらを *léyena* とか *lóyos* と訳しており、場合によっては *léyena* を使っている所もある。以上のようにイスラエル宗教がその信仰の根本においている事柄は、主なる神は言われたということであり、それによって一切が規定されるのである。

以上のヘブライズムの立場を熟知してわれわれは七十人訳聖書のロゴスの用法を考えねばならない。七十人訳聖書はプロトレマイオスIIフィラデルフォスの時（285（247在位））に、ヘブライ語旧約聖書からギリシア語に訳されたと伝えられる。七十人訳の原初態はおそらく律法の部分のみであっただろう。以後一〇〇年ばかりの間に逐次現在の形を整えるに至ったという説がある。^⑪このことの正否にかかわらず、われわれは七十人訳において、ギリシア哲学の完成以後コイナーギリシア語の世界で、既にロゴスの普遍化が果たされているのを見る。さらに究極的にはイスラエルの宗教においては、神の言葉がロゴスであるという理解が、七十人訳の段階で改めて特殊化されていると見てよいであろう。すなわち哲学における高度の内容をもつロゴスが、日常的なロゴスとなってコイナーギリシア語圏で通俗化しており、それがさらにヘブライズムの下で神の言葉としての意義を担ってくるのである。新約聖書も当然この影響の下

にある。ちなみに新約においてロゴスが神の言葉、キリストの言葉として、あるいはその関連で使われている箇所が134回もある。これはロゴス全体の約四〇%強に当たり、決して少ない比率ではない。

新約の中でロゴスに関してとりわけ顕著な箇所は、既述のように、ヨハネによる福音書1・1・18におけるロゴス・キリスト論であろう。これはその文体の内容が創世記1・1とは無関係ではないだろうし、さらにまた直接的にはフィロンの影響があったとも考えられない。ヨハネ福音書全体の序説を構成しているこの部分は、先在的ロゴスの受肉、ロゴスの顕現を説明しているものであって、同一著者によるヨハネ第一の手紙の生命の言葉という表現ともならみ合わせて、イエスのキリストなることの表明に際して、理法としてのロゴスでなく、まさに神の言葉としてその存在が成立する啓示の顕現として、しかもそれが人間主体と無関係に置かれたのではなくて、われわれのただ中に宿る方として表わされているのである。

かくしてロゴスはキリスト教内部においてギリシア哲学とは違った意味合いで独自の発展を遂げる。ロゴスがかくも神的要素を具備するに至り、教義化の一途をたどる根底には、あくまでもロゴスの理性的性格が伏在している。ダルマのように純粋な形で倫理化し得ない面をロゴスは常に保持しているのである。パウロは神的な表現語句として、神の言葉 *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 或いは *ὁ λόγος τοῦ κινήτου* を彼の十三書簡中に十八回使用しており、これは新約全体の二六%に相当する。ロゴスは言葉としての機能を充分にもっており、その言葉の出所がどこであるかがパウロの手紙におけるロゴスの課題であった。彼は自分のメッセージとしてロゴスを理解している箇所があるが(コロサイ4・3)、ほとんどの場合、神のメッセージとしてそれを性格づけている(テサロニケ第一2・13、コロサイ1・25、ピリピ1・14)。同意語レーマ (*ῥήμα*) についてはパウロは七回使用しているに過ぎない。

以上でわれわれは新約におけるロゴス一般について次のように要約することができよう。ロゴスは確かにギリシア

哲学的な背景の下に、ある時には *ratio* と同等に扱われ、ある場合は説明方式として考えられ、²⁸⁾ それらがギリシア哲学ソフィスト派たちの専門語とは別に、コイナーギリシア語時代のただ中で普遍化して日常語になっていたが、ここでもう一度パウロはこの日常語に神の言葉としての意義を与えた。これは旧約のヘブライズムの概念の踏襲である。ロゴスなるキリストとか、ロゴス・キリスト論の用法はパウロにおいては直接的には見られないが、ただコリント第一1・18のように、「十字架は……」と言わずに、「十字架の言は……」としている点、われわれはここにパウロのロゴス概念が厳密な配慮の下で考えられていると見るべきである。彼はまたロゴスの優位性とロゴスの一般性を同時に表現しており、この事がもし読み込みでないとすれば、パウロのみならず、初代教会全般の伝承の中で、福音及びイエス・キリストの使者が一般性ロゴスとの併用においてこそ、その特殊性が保持されたという逆説的な意味においてロゴスの柔軟性を明示している。従ってわれわれは哲学的ロゴスから神学的ロゴスへの経過を急ぐあまりに、その中間の段階における一般性ロゴスの役割を忘れ勝ちであるが、その点今後の研究に期待するものである。いずれにせよここでロゴスは哲学→一般→神学への経過をたどっていることを明確にし得たのである。

以上でわれわれはイスラエル宗教、ユダヤ教、キリスト教において、その底に流れているロゴスがまさに神の言葉としての意味をもっていることを確認し得た。そうだとすれば、ここで比較宗論的な立場でダルマとロゴス是对比されるべき関係にはないと判断されるであろう。ダルマは宗教的には教えであり、倫理的形態をもつものであり、決して観念論的所産ではない。しかし他方ロゴスは宗教的には明らかに啓示論的内容を含んでいる。ここであえて両者の比較を試みたいと欲するならば、仏教とキリスト教の教理面の課題として意味が生じるのみで、この点異同の羅列に終り、果ては護教的論法の一翼を担うに過ぎないであろう。筆者はかかる比較学を目指すのではなく、神学の優位性を自明の理とする前に、一層謙虚に学的な研鑽を通して、人間の宗教実存の思惟の下で両宗教中にダルマなりロ

ゴスなりが個別的にどのように発展し、またそれが宗教的志向面において何とかかわって来たかを追究するような比較宗教学を考えるのである。この観点から、ダルマはエウセベシアやツァデイク、ディカイオスと関連するであろうし、ロゴスはその理性的性格からいつてむしろシユーニヤター（空性）と対比されるべきであると思われるが、特に後者に関しては竜樹の研究を踏まえて、また別の機会にゆずらねばならない。

三 比較思想論的展開の方法

「ダルマとロゴス」を求めるに際して、われわれはまず個々の問題に光を与え、ダルマのダルマ性、ロゴスのロゴス性をそれぞれ検討して来たが、今や本章では「ダルマとロゴス」の問題を考察しなければならない。ところで、「ダルマとロゴス」の「と」がギリシア語 *καὶ* の古典用法でしばしば見られるように、「すなわち」の意味を担っているとすれば、われわれは「ダルマすなわちロゴス」を実証しなければならぬ。しかしそれはこの小論では到底扱い得ない大問題である。従って本章において以下のような制約の下に考察を進めることにする。

第一にダルマとロゴスを結ぶ線の有無を確認すること、第二に紀元前後までの東西思想における接点を求めること。第三に比較言語学的考察を主軸として本問題を追究すること。

まず第一にダルマに関してダルマ性を問題にする時に、確かにインドの伝統的思維の中心に古くベータ時代からリタ（Ita）・ヴラタ（Vrata）などが絶対的な支配神の意志を表わす語として扱われて来たが、ここで上よりの天則としてのリタ、ヴラタよりも、人間の生活面で秩序づける意味でのダルマが重要視されるに至ったことは、まさにインド人の意識の中核をなす志向であると考えられる。④ ダルマの語源からこれを保有の概念と名づけることが出来るであろう。

他方そのような理解で西方の立場を考えれば、有賀鉄太郎博士提唱のハヤトロギアが、イスラエル宗教における志向として生成の概念を成立せしめ、それが有の概念であるギリシアのオントロギアと対比的に位置づけられる。⑤ 有賀博士の指摘のように、キリスト教はハヤ・オントロギアの線をたどっているが、この種の混淆現象が東西文化交流点でも生起し得る可能性を充分にもっていると言わねばならない。前述のように、ダルマに関してはその倫理的主体性を無視することは到底不可能であり、ダルマがエウセベシアであったという事実を等閑視し得ないゆえに、この点でのダルマに対する評価を拡張しなければならぬ。他方ロゴスについてもそれが語源的には多様性を保有したものであり、ギリシアにおける哲学的な志向は *λογος* の追究ではあっても、一般日常性の面からむしろロゴスが優位を占めていることをわれわれは了解して来た。その事はダルマ、ロゴス両語の近似性を明示している。さらにダルマは衡平を、ロゴスは割合の意味をもっていたとの説があり、⑥ こうした弾力性のある言語の共通せる性質に両語対比の動因が含まれている事を推測し得るのである。

第二に紀元前後までの東西両思想における接点に関して、具体的な歴史現象の中でそれを求めるとすれば、われわれはインドにおける仏教、特にアショークをめぐっての初期仏教を無視し得ないし、同時にそれを受け止め、また感応し合うところの西側の宗教、特にわれわれの関心事であるイスラエル宗教、ユダヤ教、キリスト教を引合いに出さねばならないであろう。たとえばエウセベシアの足取りをアフガニスタンのカンダハール碑文から西へ進めて行った時に到達し得る点は、第四マカベア書であり新約聖書である。このような追究の方法そのものが正統性を欠くことの謗を免れないが、一応の起点と終結点が設定され、その間の行跡を埋めていく作業を施すならば、エウセベシアなる語そのものがもつ感覚的意義性を新たに見いだすことが出来る。さらにアショーク碑文にとどまらず、カウティルヤ実利論中におけるインド全般の司法規定、罰則、行政などの中からも何らかのダルマの意義性を見いだし得るのである。

う。

第三に、では「ダルマとロゴス」は成立し得るかどうかの点である。結論的にはその望みは薄いと言わねばならない。両者のドグマ的類似性を強調する前に、われわれがこれまでにおいて考察して来た立場からの接近は、ダルマはロゴスと邂逅することなく個々に発展し受容されて来たのを見るのである。ダルマにしろロゴスにしろ、それは民衆の言葉であった。ダルマはインド人の義務意識でもあり、ロゴスはまさに彼らの日常的行为そのものを規定する。かような普遍性の獲得はかえって両者の相違をより鮮明にしているのであり、特にそれが宗教の領域においてそれぞれの民族的思考に基づいて自己発展的となる。ダルマは仏教を背景として人間論的に結びつき、ロゴスはキリスト教を背景として神学的に高められてゆくのである。

本稿における筆者の狙いはあくまでも比較思想論（比較宗教論といってもよい）における人間の固有性の発見にある。人間が意識の統体としての苦の自覚者であり、また別には宗教実存的思惟下における個なる存在であるということとの意味探究を遂行することによって、そこで捨象抽出される人間のきわめて真摯な生き方を見きわめることこそ、比較学のもつ重要な課題なのである。ある学者はこれを倫理Ⅱ宗教性と定義づけ、権威主義的宗教からでなく人間主義的宗教から考えられるもの、すなわち個人の内面化に埋蔵しないで新たな共同性を形成把握し得るものとして、日常性を得た内在的自己超越性であると説明している。^⑤このような観点の正否は別として、人間をかかる次元において見る時に、ダルマの倫理性、ロゴスの倫理性をめぐって比較宗教的に展開せしめればおよそ次のような事柄が言えると思う。

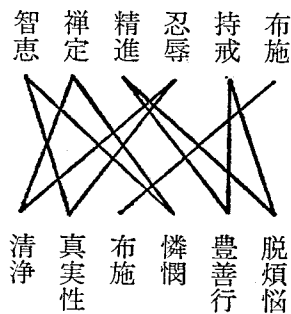
大乘仏教は法華経において明らかなように、菩薩行をなす実践形態として小乗を超える大乘の意味を如実に表明している。^⑥大乘における倫理実践徳目の代表的なものは菩薩実践道の六波羅蜜である。六波羅蜜 (*sad-paramita*) とは、

布施 (*dāna*)、持戒 (*śīla*)、忍辱 (*kṣānti*)、精進 (*vīrya*)、禪定 (*dhyāna*)、智慧 (*prajñā*) である。ところで前述のアショーカ碑文中、石柱詔勅七章刻文第二章に

dharme sādhu. kiyam cu dharme ti. appāsinave bahukayāne dayā dāne sacce socaye.

（法は善である。ところで法とは何であるか。煩惱から離れること、豊かな善行、憐憫、布施、真实性、清浄である。）

とあり、これは私見によれば大乘六波羅蜜と以下のように対応するであろう。



以上の対応関係から、われわれは仏教に基づくアショーカのダルマの政策が現実に大乘的であったことを知るのである。六波羅蜜における倫理の行動様式は、アショーカの場合それが個人から政治へ、すなわち抑圧者から被抑圧者への過程における行政、司法、法律に転嫁する恐れが充分にあると考えられるが、碑文固有の立場からはいささかもそのような憂いは見いだせない。従って六波羅蜜の実践そのものが独自の領域を形成している。アショーカ碑文にお

るかかる倫理実践徳目が当時そのままの形で翻訳されギリシア地域に伝達されたと推定され、われわれはギリシア人固有の徳目に対するインド的徳目がダルマの実践という言葉で、これこそ実にダルマであるという理解において、それをエウセベシアと訳し、再度自らの徳目の中にダルマを見直すという経過を認めるのである。もともと六波羅蜜の原形はアレクサンドロス東征以前のギリシア思想による影響によるものであるかも知れないが、その点われわれは何とも言えない^⑧。たとえそうであったとしても、一応アレクサンドロス東征を一転機として東西の接点が具体的に求められた史実をより重要視しつつ、これらの問題を整理してかからねばならないであろう。いずれにしろ波羅蜜思想がインド大乘仏教の宗教実存性を明示するものであると理解すれば、その西方への痕跡は、たとえばエウセベシアが新約聖書で常に他の倫理徳目と並置せる形で出現する場合の意味づけに^⑨、倫理面でのダルマの影響はエウセベシアを媒介としての確に認知されるのである。

さらに解脱のインド的観念に触れるならば、インド的思惟における人間の宗教実存の志向はダルマに始まり、解脱(vimokṣa)に至る。この際解脱とはアショーク碑文では現世後世(hidattapalatta)である^⑩。この語はアショークの時問論の定型句としてしばしば使用されている「……は増大している。しかも、増大するであろう」という言句と決して無関係には存在しない。中村元博士はこのpalattaを必ずしも来世であると断定しなくてもよいとしており、それはむしろ宗教的な理想の世界、絶対の境地を指していると考えられる^⑪。もしこの事が正しければ明らかに解脱に対応する言葉となる。ここで輪廻思想との関連で述べれば、インドにおける輪廻思想の根底には、現実の生活の苛酷さのゆえに輪廻転生を喜ばない認識がア・プリオリに存在する。輪廻を断ち切る解脱思想こそインド本来のものである。従ってhidattapalattaは現世来世というよりも現世後世であり、現世の延長としての来世観は中国にはあってもインドにはないという事実から、われわれはhidattapalattaを現世の生における宗教実存性に根ざした解脱の一形態であると考えることが出来る。そこでかような思想的文脈に基づいて、われわれは翻って聖書の中における宗教実存性を見る時に、キリスト教の自己発展の動因をなす根本理念は神学的には聖霊の御業を通して神御自身がなし給う必然の行為の結果であると言えるが、人間論的な視野から見た場合に宗教実存の志向の図式^⑫を保有し、漸次拡大進展を遂げるのである。要するに「ダルマとロゴス」は両語が背景となっている仏教とキリスト教の内面的把握に際し、その宗教実存性に関して共通の地盤を有していることを認め得る。しかし「ダルマとロゴス」がダルマ即ロゴスではなく、またダルマ「と」ロゴスの並置における歴史的実証性もない。「ダルマとロゴスの周辺」において確認し得る事は、むしろダルマのダルマ性、ロゴスのロゴス性であり、それぞれの特異性を踏まえて人間の営みが新しく展開されているということである。

結 論

中村元博士は比較思想論に関して特殊化の方向と普遍化の方向の二つが考えられると指摘している。特殊化においてはある特殊な民族の否定的思惟の伝統の特性を明らかにし、同時に同時代の他の民族の哲学的思惟と比較することによって、その時代の特徴を抽出する。普遍化においては時代場所を超えて同種類の哲学的思惟をまとめてこれを異質なものと対決せしめる、といった方向である^⑬。しかしこのいずれにせよ方法的には今一步の深みがないように思われる。比較学の場合比較の共通の基盤となり得るものが一体何であるのか。本稿で明らかにして来たことは実にこれであった。すなわち仏教とキリスト教の比較研究の土台となるのはドグマの上に立った思想論ではなくてそれ以前の問題、すなわち人間論の共通性に根ざした倫理的主体としての志向の発展過程である^⑭。これには philological と

philosophical の両面からのアプローチが考えられる。まさにダルマとロゴスをめぐってこの両者からの総合批判がなされたのである。しかし問題はある特定の言葉の領域の設定、その言葉に基づく思想の系譜だけでは、全般的な統合性を成立せしめ得ないであろう。ダルマでいうならばダルマがもつダルマ性が、ダルマトロギア（ダルマの理念）としてインド人の思惟全般に根ざすものとして意味をもってくる。このように思想全体を根底よりささえる概念を踏まえて、われわれはそれぞれの民族における特殊性が何らかの新しい指導原理を見だし、人間の日常生活を確立しているのを知るのである。

振り返ってみて今日われわれ日本人の指導原理となっている事柄は一体何であるのか。西洋的な哲学や宗教の直輸入でもって無批判に日本人の日常生活に発言することは、差し控えねばならない。われわれキリスト者の神学的労作が一般諸学に充分に答え得るものとして再考する必要がある。この事は宣教における重要な課題でもある。まだまだ考慮すべき問題点が多々あり、本稿における論点自体も甚だ歯切れの悪い始末であるが、紙数の制限もあり、ひとまず擱筆することにする。

注

序 問題の所在

- ① 三枝充應「東洋思想と西洋思想」——比較思想序論—— 東京・春秋社 昭44 三三—九八頁
- ② 岩本泰波「キリスト教と仏教の対比」東京・創文社 昭49
- ③ この言葉は人間を中心とせるインド仏教の根本理念であり、心理的生理的感覚を超越した宗教実存的人間を意味する。筆者が昭和41、42年度に仏教大学において春日井真也博士の講義「初期仏教研究」を受講し、同博士の提唱せる本言句を主軸にし

て展開せる論文、拙稿「仏教とキリスト教における苦についての比較研究」——アショークとイエスの対比における苦の自覚と倫理の展開をめぐって—— 仏教大学通信教育部論集 第四号 昭44 三四—四九頁に詳細に扱っている。

- ④ ギリシア哲学のト・オンの追究に基づく人間の固有の在り方を宗教実存的と定義し、人間の生活面における有機的生命をもつ存在者を意味する。

- ⑤ たとえば梶芳光運監修「東の思想・西の思想」3 東京・三修社 二四四—二六九頁 ここでは比較思想論的には何一つ論じられていないが、東西両思想の対応語としてロゴスとダルマが無批判に並置されている事自体に既に問題がある。

一 インド仏教におけるダルマについて

- ⑥ Mu. W., Geiger, Pali Dhamma, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1920.
- ⑦ 金倉円照「インド哲学仏教学研究(1)」仏教学篇 東京・春秋社 昭48 八七—九一頁 法の仏教的理解に関してはこの書に負う所が多い。
- ⑧ 同書八四頁
- ⑨ 拙稿「アショーク碑文におけるdhammaの理解」仏教大学大学院研究紀要 第三号 昭48 一三〇—一四〇頁
- ⑩ 中村元「インド思想の諸問題」東京・春秋社 昭42 一七九—一八一頁
- ⑪ 異部宗輪論に「佛般涅槃後、適満百餘年、聖教異部興、便引不饒益……」とある。世友菩薩造 唐玄奘訳 大正蔵49 No. 2031
- ⑫ 仏滅三百年に至って、根本上座部から分出した派。部派中最も有力であり、三世実有法体恒有として知られている。
- ⑬ 桜部建「存在の分析ハアビダルマ」東京・角川書店 昭44 一四六頁
- ⑭ 中村元訳「釈尊のことば」岩波文庫 東京・岩波書店 昭10
- ⑮ 荻原雨雲来訳註「法句経」岩波文庫 東京・岩波書店 昭10
- ⑯ Jules Bloch, "Les inscriptions d'Asoka, traduites et commentées," Paris, 1950, p. 125.
- ⑰ Émile Benveniste, "Édits d'Asoka en traduction grecque," Journal Asiatique, 1964, p. 138.
- ⑱ 阿育王伝 大正蔵50 No. 2042 九九—一二二頁

阿育王経 大正蔵 50 No. 2043 一三一一一七〇頁

⑱ J. Bloch, op. cit., pp. 90-134.

⑲ これらの碑文研究について代表的な論文が数多く発表されている。以下の論文を参照されたい。

拙稿 前掲論文 仏教大学大学院研究紀要 第三号 一四九頁

拙稿「コイネーに関する一考察—アショーカ碑文のダンマから聖書のエウセベシアへ—」神学と人文（大阪基督教短期大学研究紀要）第13集 昭48 九七—九九頁

拙稿「第二カンダハル碑文の内容とその意義」印度学仏教学研究 22巻1号 昭48 八八—九一頁

⑳ J. Bloch, op. cit., p. 130.

㉑ Ibid.

㉒ 拙稿 前掲論文 神学と人文 第13集 八七頁

㉓ 同論文 六九—七〇頁

㉔ Louis Robert, 'II. Observations sur l'inscription grecque,' en "Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka," Journal Asiatique, 1958, pp. 14-15.

㉕ 拙稿「カンダハル碑文の問題点」印度学仏教学研究 21巻第二号 昭48 八五〇—八五三頁

㉖ 拙稿 前掲論文 神学と人文 第13集 八七—八九頁

㉗ G. Levi Della Vida, 'L'iscrizione aramaica' in "Un editio bilingue greco-aramaica di Asoka," Serie Orientale Roma, xxi, Roma: Is. M.E.O., 1958, pp. 20-21.

㉘ A.K. Narain, "The Indo-Greeks," Oxford, 1957, p. 204-205, plate II

コイネの表側にはヘルメットをかぶったメナンドロス王の肖像と上部に *ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΔΙΚΑΙΟΥ* 下部に *ΜΕΝΑΝΔΡΟΥ* とあり、裏側には馬に乗った王の図とカローシテイ文字で上部に *Maharajasa* 下部に *dhamikasa* とある。

㉙ W.W. Tarn, "The Greeks in Bactria and India," Cambridge Univ., 1951, pp. 262-263.

㉚ 他に箴言12・12、イザヤ24・16、尚ツエデク（SDK）の訳語としては伝道の書3・16がある。

㉛ 金倉 前掲書 九—一九四頁

㉜ 佐々木現順「仏教に於ける有の形而上学」一三七頁

二 聖書におけるロースについて

㉝ 有賀鉄太郎「キリスト教思想における存在論の問題」東京・創文社 昭44 一五九—一六七頁

㉞ 前田護郎「新約聖書概説」岩波全書 東京・岩波書店 昭31 一九八—一九九頁

㉟ 旧約新約聖書語句大辞典「ロ」と「バ」の項参照 東京・教文館 昭34

㊱ G.A. Buttich, "The Interpreter's Dictionary of the Bible," RZ, New York, 1962, p. 276.

㊲ *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὁ ἀκράτατος, ὁ ἐπαράτατος τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὁ ἐθεασμένης καὶ αἱ γέφυρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς—*

㊳ E. Burton, "The Epistle to the Galatians," I.C.C., T. & T. Clark, 1952, p. 337.

㊴ アリストテレス全集12「形而上学」東京・岩波書店 五三九頁

三 比較思想的展開の方法

㊵ アリストテレス 前掲書 五一九頁

㊶ 中村 前掲書 一八六頁

㊷ 有賀 前掲書 一七七—二〇〇頁

㊸ 同書 一九二頁

㊹ アリストテレス 前掲書 五三九頁。

㊺ コーサンビ、山崎利男訳「インド古代史」東京・岩波書店 昭41 二五三頁

㊻ UP6, 20号、栗原彬、「反抗とやさしさ」東京大学出版会 昭49 一九—二二頁

㊼ 拙稿「仏教とキリスト教の比較研究(Ⅲ)——法華経とマルコ福音書の救済論の展開をめぐって——」神学と人文 第12集 昭47 三一—一六五頁

㊽ J. Bloch, op. cit., p. 162.

④8 飯塚浩二「東洋史と西洋史とのあいだ」東京・岩波書店 昭38 五四頁

ここで著者はガンダーラの仏教美術などにおける、アレキサンダー東進によるギリシア文化の浸透の過大評視に対して疑問を投げかけている。

④9 テモテI書 6・11「義と信心（エウセベシア）と信仰と愛と忍耐と柔和とを追い求めなさい」

ペテロII書 1・5―7「信仰、徳、知識、節制、忍耐、信心（エウセベシア）、兄弟愛、愛」

⑤0 石柱詔勅刻文第七章、J. Bloch, op. cit., p. 172.

⑤1 中村元「宗教と社会倫理」東京・岩波書店 昭34 一六八頁

⑤2 拙稿 神学と人文 第13集 八五―八六頁

ロゴスの倫理性について述べなければならないが、紙数の関係で割愛せざるを得ない。この問題に関して、特に前掲論文八六頁、及び 拙稿 前掲論文 印度学仏教学研究 22巻1号 90頁を参照されたい。八木誠一氏提唱の統一↓自由↓統合の志向様式を媒介とせるロゴスの倫理性への接近を展開すべきであると思うが、後日にゆずりたい。

結 論

⑤3 中村元「比較思想論」岩波全書 東京・岩波書店 昭35 一六一頁

⑤4 拙稿「仏教とキリスト教の比較研究（I）―初期仏教の宗教性に関する考察―」神学と人文 第10集 昭45 一五―一六頁

（日本自由メソヂスト堺基督教会牧師、大阪基督教短期大学神学科助教授）