

『イエスの御名を称えることについて』

——キリスト教と仏教の称名——

坂
東
性
純

目次

はしがき	七
日本語訳刊行に当りて	三
原著者の序言	四

第一部

第一章 称名のかたち	七
第二章 称名の実践	八
第三章 霊性の道としての称名	八
第四章 礼拝としての称名	六
第五章 救済の神秘としての聖なる御名	六
第六章 イエスの御名と藉身	六
第七章 イエスの御名と変容	六
第八章 イエスの御名と教会	九
第九章 聖餐としてのイエスの御名	九
第十章 イエスの御名と聖霊	一〇
第十一章 イエスの御名と父なる神	一〇
第十二章 御名と総体的存在	一〇

第二部

第一章に關して	二
第二章に關して	二
第三章に關して	三
第四章に關して	三
第五章に關して	三
第六章に關して	三
第七章に關して	三
第八章に關して	三
第九章に關して	三
第十章に關して	三
第十一章に關して	三
第十二章に關して	三
『フィロカリヤ』の諸版について	三
訳者あとがき	三

は し き

ここに訳出したのは“On the Invocation of the Name of Jesus”と題する著者不詳の小冊子で、一九六〇年にロンドンの聖アールバン・聖セルヂウス連盟 The Fellowship of St. Alban and St. Sergius から出版されたものである。初版は一九五〇年の九月に出され、この翻訳の底本の一九六〇年版が出されるまでには、五一年、五三年、五八年と都合四度版を改めているが、出版部数は不明である。しかし、称名の実践に関心を寄せるキリスト教界内外の読者にかなり広く親しまれているであろうことは、この出版の頻度からも察せられる。著者名は全篇を通じて何処にも記されておらず、表紙の表題の下と、中表紙の目次の上に単に、a Monk of the Eastern Church (東方教会の一修道僧)と記されてあるのみである。敢えて自己の名を持ち出さず、匿名とすることを選んだこと、この一事実の上にも本篇の著者の宗教的姿勢が明らかに看取される。恐らく上記の連盟に縁故のある、永年「イエスの祈り」の実践に親しんだ修道僧の一人であろう。この連盟というのはロンドンに本部を置き——St. Basil's House, 52, Lad-broke Grove, London. W. 11.——東西のキリスト教徒、すなわち、特に聖公会(英国々教)会員と正教会オーストリアン・チャーチの相互理解と協力、キリスト教会の統一を目ざす非公式団体で、両者以外のキリスト教徒にも門戸を開いて、祈り、礼拝、研究、会議、研究集会、講演会等の諸活動を行なっているという。

テキストは、目次にも示されているように、全篇が十二章に分けられ、第一章の初めから第十二章の終りまで、各章ごとの通し番号が付けられている。文中『聖書』の言葉が数多く挿入されており、原本では脚註の形で引用箇所が記されているが、訳文では、多少繁雑になったくらいはあるが、引用文のすぐ後に括弧に入れて示しておいた。和訳

は、新改訳聖書刊行会の翻訳になる日本聖書刊行会の新改訳『聖書』(昭和四十五年十月再刊)に主として拠り、場合によっては、勝手ながら、平仮名を漢字に改めたり、語句をコンテキストに合わせて取捨するなど、多少の修正を施したところもある。通し番号は、原典通り、訳文でも算用数字を用い、各節の初めに掲げた。尚、日本ハリストス(正)教会の専門用語に関しては牛丸康夫神父のご指示を参考としたが、一般に理解されている用語を用いたところも少ない。たとえば、'Holy Ghost' あるいは 'Holy Spirit' の訳語とされている正教会の「聖神」は、やはり「聖霊」としたごとくである。首尾一貫しない過失がありとすれば、その責はすべて訳者に帰せられるべきものである。

全体を二部に分ち、第一部はテキストの翻訳にあて、第二部は仏教的見地からする訳者のテキストの内容評価にあてた。訳者がこの翻訳を企てた所以は、キリスト教における称名という実践の意義を、短かいながらこれ程集約的に簡明に記したものは極めて稀であると感じたがためである。比較的平易で親しみ易い文章の中に、よくイエスの称名の意義を網羅的・総合的に捉えている点、本小冊子は、更にこの主題を広汎に展開している『フィロカリア』へのよき入門書をなすとも言えよう。『フィロカリア』に関しては、末尾にその諸版に関する覚え書を付け加えて、この主題に関心を持たれる読者の参考に供することにした。この小篇が、「行・住・坐・臥に、つねに念仏を申すべきものなり」(『御文』五・二二)という教えに極まる称名念仏と、「絶えず祈りなさい」(イテサロニケ五・一七)を建て前とするイエスの称名が相互に照し合い、啓発される機縁の一つともならば幸甚である。

日本語訳刊行に当りて

今やキリスト教的靈性に関する古典となったこの書物を読者諸賢にお薦めすることは譽れがまし、また光榮なことである。本書はこれまでに数多の西洋の言葉に翻訳されているが、これがこのたび日本語で読みうるようになったことを知り、原著者はもとより、私にとってもこの上ない喜びである。著者は匿名であることを望んでゐるものの、キリスト教の靈性に関することがらはもとより、比較宗教学、わけても東洋の諸宗教に関するかなりの学者として、西洋においてはよく知られてゐる。

『イエスの御名を称えることについて』は一再ならずくり返して味読さるべき書物である。全体として読むのもよし、またある個所を読んだ上、それに関して単独に思惟してもよいであろう。著者自身の言葉を藉りれば、「性急に用いたりすると本書の要諦は捉えることができないであろう、——ちょうど指の間から砂が漏れ出るように。」

このささやかな書物の読者が、御名そのものと、御名が自己および隣人にたいしてもっている意義とを静思する助けをえるにつれて、自己の本性と運命の理解を深められんことを。

「こうして神ご自身の満ち満ちたさまにまで、あなたがたが満たされますように。」(エペソ三・一九)

一九七一年十二月

聖アールバン・聖セルヂウス連盟

事務局長 ガレス・M・エヴァンス

原著者の序言

イエスの御名を称えることは、恐らく西方のキリスト教徒よりは、東方のキリスト教徒にとって一層親しい祈りの方法であろう。正教会においては、それは「ジーザズ・プレアー」Jesus Prayerの名前のもとに知られており、シナイ山 Mt. Sinai やアトス山 Mt. Athos にある僧院においてのみならず、在家の人びとの間でも、広く行なわれている。^{*}しかしながら、聖なる御名を称えることは、何世代にも亘って、西方のキリスト教徒によっても用いられてきたのである。それはクレールヴォのベルナル Bernard of Clairvaux (十二世紀) や、スイエナのベルナルディノ Bernardino of Siena (十四世紀) 等の聖者によって拡められた。この形式の祈りは、正教会にもローマ教会にも、また、聖公会にもプロテスタントにも、東西双方の伝統に属するいろいろな流派のキリスト教徒に対して普遍的に訴えるものをもっている。この事実こそ、聖アールバン・聖セルヂウスのアングロ・オーソドックス連盟にとって、本小冊子を出版することが、何らかの意味で適当であろうと見做された理由である。

この短篇は全く実用的な性格を持っている。つまり、「御名の道」に従わんと欲する世間一般の——また、多分僧院に住っているかも知れぬところの——キリスト教徒に対し、ささやかな助けを提供したいという願いを以て書き著わされたものである。これは二十五年間に亙る冥想と、この主題に関するいわば内面的な実験の結果である。そのため、難しいとは言わぬ迄も、恐らく幾分集中を要する読物となっている。われわれは常に、出来るだけ明晰で簡潔であるように、そして神学的な専門用語を避けるように努めた。しかし、取り扱われる問題はそれら自身の運命を持っている。独りよがりのように響くかも知れないが、頁を読み進んで行く方々に、先を急いだり、全部を一どきに読ん

でしまおうというような事のないようお願いする。性急に用いたりすると本書の要諦は、捉えることができないであろう、——ちょうど指の間から砂が漏れ出るように。この小論は幾つかの章に分けられ、各章が更に番号を付した單位に分けられている。これら別箇の部分の各々は、その限られた限界内に一つの目的と意味を宿しているが、それらをば徐々に、そして十分に摂り入れてほしい。われわれの書いたものが少しづつ、信仰の小冊子として読まれるならば幸いである。

英文テキストは、フレデリク・ジョン・ナッシュ師、及び聖アールバン・聖セルヂウス連盟の秘書であるヘル・ジョージアデイス嬢とジョン・フォード嬢に負うところ大である。これら三人の方々に厚く御礼を申し上げる。聖公会員と正教会員が著者と協力して、本書をこの様な形にまとめ上げたという事実こそは、彼らがこの中に述べられている祈りを、根元的にして普遍的なキリスト教的価値を持つものとして共通に承認している歡迎すべき徴である。願わくは、われわれのこの小冊子を、聖アールバン・聖セルヂウス連盟と、中近東の正教会青年運動（本部の所在はレバノンのベイルート）に捧げさせて頂きたい。

あなたの生み給いし独り子をして人類の罪を償うものとして定め給い、その御名がイエスと呼ばれるべく命じ給いし神よ、この世においてその聖なる御名を崇めるわれらをして、同じく天上において彼のひとを見奉る恵みを垂れ給え。（ローマン・カトリックミサ典書、イエスの聖なる御名の祭礼のための集禮）

「御名を愛する者たちが

あなたに喜びを懐きますように。」

（詩篇五・一二）

一九四九年二月

『イエスの御名を称えることについて』（坂東）

* 『正教会の靈性——正教会の苦行的・神秘的伝統——』 *Orthodox Spirituality. An Outline of the Orthodox ascetical and mystical Tradition.* (ロンドン・一九四五)と題する以前の著作の中で、正教会の信心 piety の枠内におけるこの祈りの形式の重要性を指摘しておいた(同書、二〇—二二頁)。われわれはこれ迄に、すでに次の二つの文章の中で、この主題の歴史と文献目録を記した。(一)『イレニコン』 *Irenikon* 「ベルギー、シェウトーニユ、アメイ・ベネディクトイン修道院発行」(第二十卷、一九四七年、同書、二四九—二七三頁、三八—四二頁)中の「イエスの祈り。ビザンチン・スラヴの靈性的伝統の中におけるその起源と発達」(N・ゴロデツキー「イエスの祈り」(「ブラックフライアー」一九四二年二月号、七四—七八頁(参照)。(二)『巡礼の道』 *The Way of a Pilgrim* 著書不詳。ロシア語より、R・M・フレンチ訳(ロンドン・一九四三年)。今行っている考察は、イエスの称名を一般的に取り扱っているのです、ビザンチンのイエスの祈りの独特の形式と方法を取り扱っているのではないことを明らかにしておかなくてはならない。

第一部

第一章 称名のかたち

——ヤコブは尋ねて言った、「どうか私にあなたの名を知らせてください。」するとその人は、「なぜあなたは私の名を聞くのですか」と言ったが、その所で彼を祝福した。——

(創世記三二・二九)

1 イエスの御名はさまざまな形態で称えることができる。自分が祈るのに最も適^{ふさ}わしい形を見つけ出すことは、各人の仕事である。しかし、どんな形が用いられるにせよ、称えるに当って最も肝腎なのは、聖なる御名・イエスという言葉それ自体に他ならない。そこに称名全体の力が宿っているのである。

2 イエスという御名は単独で、あるいは少しまとまった語句の形の中に挟んで用いてもよい。東方教会で用いられる最も一般的な形は、「神の御子・主イエス・キリストよ、罪人われを憐れみたまえ」(「主イエススハリストス神ノ子ヤ、我罪人ヲ憐ミ給ヘ」(奉^{かう}事^じ經^{きやう}明^{めい}27大日本正教会))である。さもないければ、単に、「イエス・キリスト」、あるいは、「主イエス」と言ってもよからう。称名はずっと切りつめて、たった一語「イエス」のみにしてもよい。

3 この最後の形——イエスの御名のみ——は称名の最古の形である。これは最も短く、最も単純で、思うに、最も容易である。それ故、他の形式を買わぬというわけではないが、「イエス」という言葉だけを用いてみてはどうかと思う。

4 さて、称名というとき、その意味するところは、何も加えずに御名自体、つまり「イエス」という言葉だけを、つつましくやかに、くり返しくり返し称えることである。聖なる御名が祈りに他ならない。

5 イエスの御名は、称えても、あるいは、じっと思念するだけでもよい。共にそこには現実的な称名というものがある。前者は口に現われた称名であり、後者は純粹に精神的な称名である。この祈りは容易に声から心へと移ることができる。もしゆっくり、心をこめて口に御名を称えるならば、それはわれらを心の祈りに向わしめ、魂を静思 contemplation へと方向づけてくれるのである。

第二章 称名の実践

——そして私はあなたの御名に仕えよう——

(詩篇五・二九)

6 称名は、どこでも何時でも実践することができる。街頭でも、職場でも、自分の部屋でも、教会でも、われわれはイエスの御名を称えることができる。歩きながらでも、御名をくり返し称えることができる。そのようにどんな規則にも拘束されぬ「自由な」御名の用い方のほかに、御名を「規則的に」称えるため、一定の時間と場所をとっておくのもよいことである。そのような祈りに熟達した人は、そのような準備は要らないかも知れない。しかし初心者には概して必要なのである。

7 「自由な」称名はできるだけ頻繁に称えた方がよいけれども、このほかに「もし毎日一定の時間を称名に割り当てるのならば、事情の許すかぎり、たった一人になれる静かな場所で称えるべきである。」「あなたは祈る時、自

分の部屋に入り、戸を閉じて、隠れた所においてになるあなたの父に祈りなさい」(マタイ六・六)。姿勢は大して問題ではない。歩いても、坐っても、横になっても、跪いてもよい。一番よいのは身体が最も安らかで、心の集中が得られるような姿勢である。謙譲と敬いを表わす姿勢ならば一層よからう。

8 イエスの御名を口に出し始める前に心の内を鎮めて統一し、聖霊のはたらきと導きを求めなさい。「聖霊によらなければ、だれも「イエスは主である」と言うことができない」(コリント一二・三)。イエスの御名は、聖霊のものを淨める働きをもった息吹きと焰によって満たされていない心には入ることはできない。私たちの心の中で神の御子の御名を呼吸し、かつ点火させるのは実に聖霊なのである。

9 そこで、まず始めよう。歩くにはまず第一步を踏み出さねばならぬ。泳ぐには水の中へわが身を投げこまなければならぬ。御名を称えることにしても同様である。敬いと愛とをもって称え始めよう。御名にとりすがれ。くり返して称えよ。自分が御名を称えているのだと思うな。ひたすらイエスご自身のみを思え。御名をゆっくりと、柔らかに、静かに称えよ。

10 初心者との共通の誤りは、聖なる御名を称えることを、内面的な感情の強さと結びつけようとすることである。つまり力^{りき}んで言おうとする。しかし、イエスの御名は叫^よんだりするものではない。ましてや心の内で力^{りき}んで言ったりするものではない。エリヤが主の御前に立^{みま}つことを命じられたとき、強い風が吹いていた。しかし主は風の中には居られなかった。そして風のあとに地震がやってきたが、主は地震にも影響されなかった。また地震のあと火が起ったが、主は火の中にも居り給わなかった。火が去るや、静かな、小さい声があった。「エリヤはそれを聞いて顔を外套に包み、出て(ぼら穴の口に)立つと……」(列王記一九・一三)。力^{りき}んで努力したり、強さを求めたりすることは無駄であ

る。聖なる御名をくり返し称えながら、少しづつ静かに御名の周りに、あなたの思念と感情と意思を集中させてみよ。つまり、あなたの全存在を御名の周りに集中させてみよ。ちょうど一滴の油がひろがって一片の布を潤すように、御名をしてあなたの魂に滲透せしめよ。あなたの存在のどの部分も逃がさないように。あなたのすべてを捧げて御名の内に包まれてしまおう。

11 声を出して御名を称える場合においても、文字通りのつべら棒にくり返すべきではない。称えられる御名は、何秒間か、あるいは何分間かの慎重な休みをおいて引きのばすがよい。称名は鳥が空高く飛び立って行くときの羽ばたきに喩えられるであらう。それは決して、無理をしたり、力^きんだり、急いだり、軽率な性質のものであってはならぬ。穏やかで、ゆったりとして、その最も深い意味で優雅でなければならぬ。鳥は目ざす高さに達した時、滑るように飛び、空中に留まるためにのみ、時折羽ばたくのみである。そのように、イエスを思うことを成就し、イエスを憶念することで満たされた魂は、御名を称えることをやめ、われらの主のうちに休んでもよいのである。イエスを思うことを押しのけてしまいうなほかの思念に脅やかされた時にのみ、称名をまた始めればよいのである。そうすれば、称名は再び新しい勢いを盛り返して始められるであらう。

12 この称名を続けたいだけ、あるいは、続けられるだけ行ってみよ。祈りは疲れると自然に中断されるであらう。そのときは無理をするな。しかし再び続けなくなったならば、いつでも、また、どこにいても、また始めなさい。そのうちに、ひそかに目立たぬながら、イエスの御名が自然にあなたの唇に上り、ほとんど続けざまに、あなたの心に臨在するようになることが分るであらう。あなたの眠りでさえも、イエスの御名とイエスの思念に満たされるであらう。「私は眠っているが、心は醒めている」(雅歌・五二)

13

われわれが御名を称えているとき、何か「積極的な」「目に見える」結果、つまりわれらの主の人格と現実的な触れ合いをもつようになったことを感知したいというようなことを願ひ、かつそのように努めることは自然なことである。「御衣に触り^まさえすれば、なおしていただけるだろう」(マタイ九・二二)。この至福に満たされた体験は、御名を称えることの望ましいクライマックスに他ならない。「私を祝福してくださらないなら、あなたを去らせません」(創世記三二・二六)。しかし、われわれはそのような体験を求めすぎることは避けなければならぬ。宗教的な情感というものは、危険な性質を帯びた貪りと官能の仮装となりがちなものだから。だから、もし一定の時間を称名に費して何も「感じ」ないときでも、その時間は空費されたのだとか、われわれの努力は実りのないものだったなどと考えないようにしよう。そうではなく、この明らかに不毛の祈りは、われわれの利己的な歡喜の思いよりは、ずっと神にとって喜ばしいものであるかも知れない。なぜならば、それは精神的な喜びを求める利己的な思いを離れた清浄なものであるから。それは淡白で卒直な意思にもとづく祈りに他ならぬ。それ故、われわれは、たとえこの祈りが冷たく無味乾燥なように思えても、毎日決った一定の時間を称名に宛てることを我慢しなければならぬ。そして、このような誠実な意思のはたらき、このように真面目な、御名への「奉仕」こそが、間違いなくわれわれに法悦と力とをもたらしてくれるのである。

14 それに、称名はわれわれをめったにドライな状態のままにしてはおかない。いくらかの体験をもつびとならば、称名はしばしば内面的な喜び、暖かさ、光明を伴うものであることに讃意を表するであろう。恰も光の中で動き、歩いているような印象をもつものだ。このような祈りには、重苦しさ、つまらなさ、焦りなどはない。「あなたのおい油はかんばしく、あなたの名は注がれたにおい油のようです。……あなたのあとについて行かせてください。

わたしたちは急いでまいりましょう」(雅歌一・三、四)。

第三章 靈性の道としての称名

——彼らの力は主にあり、彼らは主の名によって歩き回る。——

(ゼカリヤ二〇・一二)

15 イエスの御名を称えることは、信仰生活途上の一つのエピソード(語源から言えば、「エピソード」とは「途中で」起ること)にすぎないかも知れない。あるいは、それはわれわれにとって一つの道、多くの道の中の一つの靈性的な道であるのかも知れぬ。あるいはまた、それはわれわれが断乎として、何はさておき(他を斥けるという意味ではないにせよ)選ぶところの唯一の、靈性の道であるかも知れない。換言すれば、称名はわれわれにとり一時的な行為、つまり暫時用いてすぐ他のものに移る行為であるか、または、単なる一つの行為以上のものではあっても、他の形・方法の祈りと並んで、絶えずわれわれが用いる一つの方法であるかのどちらかであろう。あるいは、それを巡ってわれわれが窮極的にわれわれの宗教生活全体を構築する唯一の方法である場合もあろう。それらのうちのどれに当るかは、各自銘々の使命、環境、能力いかんによるのである。ここで関心の対象とされるのは、「初心者」、つまり、かの祈りの初歩的な概念を得たいと望むもの、聖なる御名に初めて触れたいと願う人びと、そしてまたこの最初の接触の後「御名の道」に参入したいと望む人びとである。すでに称名を一つの方法として、あるいは、唯一の方法として用いることのできる人たちは、この助言を必要としない。

16 われわれは、気まぐれや自己の独断から称名を受けとしてはならぬ。神によってそれに呼ばれ、それに導か

れねばならぬ。もしわれわれが称名を自分の主要な靈的方法として用いようとするならば、この選択は一つのきわめて特殊な使命に随うという気持ちから為されねばならぬ。靈的な体系は元よりのこと、単なる気まぐれに基ずく靈的な行為は惨めにも挫折してしまうであろう。それ故、われわれは、聖靈の導きのもとにイエスの御名の方に動かされねばならぬ。つまり、そうすれば称名はわれらの内にあって、聖靈それ自身の果実となりたまうであろう。

17 御名の道へとわれわれが呼ばれているという絶対間違いない徴しは存在しない。しかしながら、この呼びかけのある種の徴しはありうるのである。それをわれわれは謙虚に、注意深く考えなければならぬ。もし称名に惹かれていると感ずるならば、もしこの実践がわれわれの心の内に神の愛、清浄、従順、平和の増大をもたらすならば、そしてもし他の祈りを用いることすらが、やや困難になりつつあるならば、御名の道が、われわれに向って開かれていると想像しても、いわれないことではない。

18 御名の道に心を惹かれるものは誰でも、他の形の祈りを蔑^{あやう}んだりしないように気をつけねばならぬ。「御名を称えることが最善の祈りである」などと言わぬようにしたい。最善の祈りとは、誰にとっても、それがどんな祈りであれ、称え手が聖靈によって近づきを得るような祈りである。称名を行なうものは、また、この形の祈りをば軽卒に、早まって宣伝したりする誘惑を抑えねばならぬ。神が特にわれわれに、この使命を授けておられぬならば、神に向って「私は御名を私の兄弟たちに語り告げましょう」(詩篇二二・二二)などとせき込んで言わぬようにしよう。われわれはむしろ謙虚に主の秘密を守るべきである。

19 われわれが真面目に、本当に言っても差支えないことは、次のようなことである。つまり、イエスの称名は、われわれの信仰生活を単純化し、統一してくれるということである。聖なる御名が生活全体の唯一の焦点になるよう

な、この「一言の祈り」以上に単純な祈りはない。複雑な、もろもろの方法はしばしば心を疲れさせ、消耗させる。しかし、イエスの御名は、すべてのものを容易にその中に集約してくれる。それは統一と綜合の力をもっている。

「私の名はレギオンです。私たちは大ぜいですから」(マルコ五・九)と言い得たような分裂した人格の持主は、聖なる御名のうちでその健全性を恢復するであろう。「私の心をつにして下さい。御名を恐れるように」(詩篇八六・一一)。

20 イエスの称名をば、これさえあれば苦行的な浄めなど一切しなくてすむところの一種の「神秘的な道」であるかのように理解してはならない。宗教生活に近道などはない。御名の道は、われわれの魂を絶えず見つめることを意味している。罪は避けねばならぬ。ただこれについて二つの態度がある。より一層の想念と愛とをもって聖なる御名を称えるために、ある人たちは心と思いと意志を慎しむであろうし、またある人たちは一途に、集中した愛を持ったために聖なる御名を称えるであろう。後者の方が一層よい方法のように思われる。御名それ自体は浄化と完成の手段であり、われわれの思い、言葉、行ないが不浄から解放されるために通過しなければならぬ試金石であり、濾過器である。思い、言葉、行ないの中のどの一つも、御名を濾過させるまでは是認してはならぬ。そして御名はあらゆる罪の要素を取り除いてくれるのである。イエスの御名と両立しうるもののみが受け容れられるであろう。われわれは心という器を、御名とイエスの思いで縁まで満たし、ちょうど貴重な容器のようにそれを慎重に保ち、外部から干渉されて、中味が他のものと混ったりせぬように守ろうではないか。これは厳しい苦行である。これには、聖なる御名がわれわれの魂の中で成長するにつれ、自己を忘れること、自己に死ぬことが必要とされる。「あの方は盛んになり、私は衰えなければなりません」(ヨハネ三・三〇)。

21

われわれは、聖なる御名を称えることを、他のもろもろの形の祈りと関連づけて考察しなければならぬ。こ

ここではただ個人的な、私的な祈りだけを問題として、奉神礼（礼拝式典）の祈りや、何らかの宗団の規則で決められたものもろの祈りについては何も述べない。われわれは決して奉神礼（礼拝式典）の祈りや、信徒の帰依の心によって定められたものもろの祈りをけなしたり、低く評価したりするものではない。それらの共同的性格や具体性そのものは、それらの祈りをとても役立つものとしている。しかし、教会員や教団人は、イエスの称名が、自分たちの場合、公の決まり文句と果して両立するかどうか、またどの程度両立しうるかを確めるべきである。他の個々の祈りの形式については、次のような幾つかの疑問が起るであろう。われわれが神に聴き、神に語りかける「対話の祈り」はどうであろうか。純粹に思索的で言葉のない祈りである「静寂の祈り」prayer of quietや「一致の祈り」prayer of unionはどうであろうか。われわれは、これらを措き置いて聖なる御名を称えることをとるべきであろうか、または、その逆であろうか。あるいは、両方を用いるべきであろうか。その答えは個々の場合ごとに神にお委せすべきである。称名へ神が召し給うために、他の形の祈りがすべて除かれてしまうのはごく稀な場合である。しかし一般に、御名の道は広大で自由なものであると思う。大抵の場合、称名は心の内なる「言葉」に聴き入り、それに答える瞬間や、内なる全き沈黙の合い間と完全に両立しうるのである。それに、どのような瞬間でもわれわれのなしうる最善の祈りは、われわれが聖霊に動かされてなす祈りであることを決して忘れてはならない。

22 御名の道に親しく体験を積んだ信仰の上の「長老」の助言や、慎重な指導は、初心者にとっては、屢々有用であろう。われわれもそのような指導者につくように個人的にはお勧めしたいと思う。しかしながら、それは欠くべからざるものではない。「その方、すなわち真理の御霊が来ると、あなた方をすべての真理に導き入れます（ヨハネ一六・二三）。

第四章 礼拝としての称名

——私はとこしえまでも、あなたの御名を崇めましょう。——

(詩篇八六・一二)

23 これまでは、イエスの称名を一般的に考察してきた。ここでは、われわれはこの称名のいろいろな側面を考察せねばならぬ。最初の側面は敬拝 *adoration* と礼拝 *worship* である。

24 ややもすると、われわれの祈りは懇願、とりなし、悔悟に限られがちである。のちに分かるように、イエスの御名はこれらすべてに用いることができる。しかし、無心の祈り、神ご自身が卓越し給えることを讃える讃嘆、至高の敬いと愛情をこめて神に向けられた畏敬の念、トマスの「わが主よ、わが神よ、」という叫び——これが首位を占めなければならぬ。

25 イエスの称名は、われわれの心にイエスを齎さずばおかぬ。御名はキリストの人格の象徴であり、担い手である。それでなければ、称名は単に口先だけの偶像崇拜となるであろう。「文字は殺し、御霊は生かすものである」(Ⅱコリント三・六)。イエスが臨在されること、これが聖なる御名の真の内容であり実質である。御名はイエスの臨在を表わすと同時に、それを現実化せしめるものである。

26 これが純粋な礼拝に通ずるのである。われわれは主の御前で、御名を口に称えつつ応答すべきである。「彼らは……ひれ伏して(幼な子を)拝んだ」(マタイ二・一二)。心をこめてイエスの御名を称えることは、われらの主がすべてであって、われわれ自身は無であることと知ることに等しい。このように心得て敬い、かつ礼拝しよう。「神はま

たキリストを高く上げて、すべての名にまさる名をお与えになりました。それは、イエスの御名によってすべてのものが膝をかがめんためです」(ピリピ二・九、一〇)。

第五章 救済の神秘としての聖なる御名

——神よ、御名によって、私をお救いください。——

(詩篇五四・二)

27 イエスの御名は、イエスの存在以上のものをわれわれに齎して下さる。イエスはその御名の中に救い主としてまします。何となれば「イエス」という言葉は、救い主あるいは救済、このことだけを意味するからである。「この方^{かた}以外には、だれによっても救いはありません。世界中でこの御名のほかには、私たちが救われるべき名としては、どのような名も、人間に与えられていないからです」(使徒四・一二)。イエスは地上における伝道を、癒^いすことと許すこと、つまり人びとを救うことによって始められた。同様に、御名の道のそもその始めは、われらの主が私たちの救済者であると認識することである。御名を称えることは、われわれが必要とするありと凡ゆる物事において救済を齎^{あづか}らしてくれるのである。

28 イエスの御名は、われわれの必要が満たされるのを助けてくれるばかりではない。「あなたが私の名において求めることは何でも、父はそれをあなた方にお与えになります。あなた方は今迄、何も私の名において求めたことはありません。求めなさい。そうすれば受けるのです」(ヨハネ一六・二三、二四)。しかし、イエスの御名はすでに私たちの必要を満たしておられる。主の援助を求めるとき、われわれは、求めているものをば、すでに御名の中に受

けていると信じて、御名をば信仰と希望とをもつて称えるべきです。イエスご自身は、すべての人びとの必要を満たしている最高のものです。われが祈るその時、イエスはその方^{かた}に他ならないのです。われわれの祈りをば未来の成就に関連させず、イエスに在りて、*ἐν Χριστῷ* 今、*in Jesus now* 成就していると見よう。イエスは単にわれわれや他の人びとが必要としているものを与える人であるにとどまらず、賜物それ自体でもある。イエスは、自らの内にすべての良きものを含むところの与え手であると同時に賜物である。私が飢えているとき、彼は私の食べ物であり、私が寒いときは、暖かさであり、病気のときは健康であり、迫害されているときは救いである。私が不純なときは清らかさである。「キリストは、私たちに——義と聖め^{きよ}と贖い^{あがな}とになりました」(Ⅰコリント一・三〇)。このことは、イエスがそれらを単にわれわれに与えて下さったこととは全く別のことである。われわれは今や、かの御名の中にイエスの全分を見出すであろう。それ故、イエスの御名は、それがイエス御自身とわれわれとを結ぶ限り、すでに救済の神秘なのである。

29 われわれが誘惑されたとき、イエスの御名は、勝利と安らぎとを齎してくれる。主の御名と存在とにすでに満たされた心は、いかなる罪の姿・想いも受け入れないであろう。しかし、われわれは弱いものであり、屢々防禦が崩れ去る。すると誘惑が心の内で怒濤のように湧き起る。そのような場合、誘惑のことを考えるな。自らの欲望と言い争うな。嵐のことに思いを致すな。われらの主を見よ。彼にすがれ。彼の聖なる御名を呼べ。ペテロがイエスに会おうとして水の上を歩いているとき嵐を見た。「彼は怖くなり」(マタイ一四・三〇)、沈みかけた。大波を見たり、風の音に聴き入るかわりに、水の上をイエスに向って一心に歩いて行くならば、イエスは手を差し延ばして、われわれを受けとって下さるであろう。御名はその時こそ大いに役立つであろう。というのは、それは誘惑の強い心象に対抗

しうる、はっきりとして具体的で、力強い形であるからである。誘惑されたならば、聖なる御名を執拗に称え続けなさい。しかし静かに、穏やかに。叫んだり、あるいは焦々したり、感情的になつて称えるな。凡ゆる思いや感情が御名の周りにまとまつて来るまで、御名を魂に少しづつ滲透せしめよ。御名の分極作用の力を發揮せしめよ。それは平和の皇子としての御名である。それは安らかに称えられるべきである。そうすれば、その御名はわれわれに平安を齎してくれるであろうばかりでなく、それが正しく象徴しているところのイエスのように、その御名はわれらの安らぎそのものとなってくれるであろう。

30 イエスの御名は、赦しと和解とを齎してくれる。悲しくもわれわれが罪を犯した時（軽い罪を犯した時は尚更のこと）、立ちどころに悔悟と神の愛の思いを抱いて聖なる御名にすがり、懸命に称えよ。そうすれば、このように用いられた（つまり、御名を通してわれわれはすでにキリストの人格にふれたわけだが）御名は、すでに赦しの徴しなのである。罪を犯したら「うろうろ」したり、躊躇したり、ぐずぐずしたりしないようにせよ。それに値しないにも拘らず、再び御名を称え始めることをためらつてはいけない。新たな日は明け初め、イエスは岸辺に立つておられる。「シモン・ペテロは主であると聞いて……湖に飛び込んだ」（ヨハネ二・七）。シモンのように振舞え。恰も新たな人生を開始するかのように「イエス」と呼びなさい。われわれ罪びとは御名を呼ぶとき、新たに主を見出すであろう。その瞬間、ありのままのわれわれのところに、イエスは来られるのである。主がわれわれを去った、否、むしろ、われわれが主を去ったまさに其処から、主は再び始めたまう。復活の後、弟子たちの前へ現われ給うた時、主は、満たされず、迷い、後暗い思いをしているままの彼らのところに来られ、過去の変節を咎めることなく、彼らの日常生活の中に、新たにすつと入り込まれた。「……イエスは、ここに肉がありますか」と言われた。そこで彼らは焼いた

魚と蜜蜂の巣を差し上げた」(ルカ二四・四一、四二)。同様に、罪を犯したり、暫く背いたりしていた挙句、再び「イエス」と言う時、イエスはわれわれの過去に関する長い弁解を要求したりなどせず、以前と同様、その人格と御名をば、焼き魚や蜂の巣などで代表される、こまごまとしたわれわれの決まりきった日常生活と融合させ、かつ、それらをわれわれの存在のまっ只中に再び投げ入れるよう望まれるのである。

31 かくして、聖なる御名は、われわれが実際に罪を犯したならば、和解を齎してくれるのである。しかし、御名は、神の赦しの一層広く根元的な体験をわれわれに与えてくれる。われわれはイエスの御名を称え、その中に十字架の現実的体験全体と、贖いの神秘全体とを収め入れることができる。もしわれわれが、凡ての人びとの罪への償いとして、御名とイエスへの信仰とを結びつけるならば、聖なる御名の中に、すべての時代と宇宙全体に延長された贖罪のしるしを見出すのである。この御名のもとに、われわれは「世の初めから屠られた小羊」(ヨハネ黙示録一三・八)、つまり、「世の罪を取り除く神の小羊」(ヨハネ一・二九)を見出すのである。

32 このように言ったからといって、教会がわれわれに与えてくれる悔い改めと罪の赦しという客観的な方法を反駁したり、軽んじたりするわけではない。ここで問題としているのは、ただ魂のもつ隠された生命である。われわれの見ているのは、神の愛によって生じた悔い改めがすでに獲得しているところの、内面的な赦しであり、取税人が教会でお祈りをした挙句うけた赦し、つまり、福音書が「この人の方が、前の人よりも、義と認められ、家に帰って行きました」(ルカ一八・一四)と言っているその赦しなのである。

——そしてことばは人となった。——

(ヨハネ一・一四)

33 これまでは、聖なる御名の「救贖(済)の」力を考察してきたが、さらに先へ進まねばならぬ。イエスの御名が心の内で生長するにつれて、神の神秘に関するわれわれの認識も増大する。聖なる御名は、救贖(済)の神秘、要求の満足、誘惑の失効、罪の赦しであるだけではない。称名はまた化身の神秘をわれらに適用する手段でもある。それは主と一体になる有力な手段である。キリストと一体になることは、その御前に立つことや、キリストを通じて救われること以上に喜ばしいことである。

34 「キリストがあなたの方の心の内に住んでいて下さいますように」(エペソ三・一七)との思いでイエスの御名を称えてもよいであろう。かの御名が唇に上った時、魂の内に入って来られるのをありありと体験するであろう。「わたしは、戸の外に立って叩く。誰でも私の声を聞いて戸を開けるなら、私は、彼のところに入って、彼と共に食事をし、彼も私と共に食事をする」(黙示三・二〇)。あなた方は彼の人格と、人格を表わす御名とを、あなたの方の心の玉座に据えるがよい。「彼らはあなたのため、御名のために、そこに聖所を建てました」(Ⅱ歴代誌二〇・八)。御名とは、主の敬虔な祈りの中での「彼らの中にいる私」(ヨハネ一七・二六)に他ならない。あるいはまた、われわれは、御名の中にわが身を投げ入れて、自分がキリストの身体の肢体であり、まことのブドウの樹の枝であると感ずるのもよい。「私にとどまりなさい」(ヨハネ一五・四)。勿論、創造主と被造物との差を撤廃してしまうことは毛頭できぬ相談である。しかし、**藉身** (せしん) *incarnation* のお蔭で、人類及びわれわれ自身の人格と主との真の合一、イエスの御名を用いることが示しており、かつ強めているところの合一がありうるのである。

35 ことばの藉身と聖なる御名がわれわれの心の内に住みたもう事との間には、類似したところがある。ことばは肉となった。イエスは人となった。魂の内に入って行ったイエスの御名の内なる実在は、われわれの身体に溢れ出る。「主イエス・キリストを看なさい」(ローマ二三・一四)。御名の生きた内容が形をとってわれわれの内に入って来る。「あなたの名は注がれる香油のようです」(雅歌一・三)。信と愛とを以てくり返し称えるならば、御名は「私の身体の中にある罪の律法」(ローマ七・二三)を癩痺させ、克服するに足る力となる。またイエスの御名をば、心と身体を清く、神聖に保つ一種の、形を持った封印として身につけてもよい。「私を封印すういんのようにあなたの心臓の上に、封印のようにあなたの腕につけて下さい」(雅歌八・六)。しかし、この形のある封印は、蠟や鉛のかけらではない。それは、外なる印であり、生きたことばの御名である。

第七章 イエスの御名と変容

——一切のものを一切のものによって満みたす方かたの満みちておられるところ……——

(エペソ一・二三)

36 聖なる御名を用いることは、藉インカーネーション身としてのイエスと我が一体になることを新たに知らしめてくれるばかりではない。御名はまた主と、神が創りたもうた一切のものととの関係のより広い展望を、われらに得させてくれる手だてでもある。イエスの御名は、われわれを助けて(汎神論と混同する怖れなしに)世間をキリストに変容してくれる。ここに称名のもう一つの側面がある。それは変容という方法である。

37 それは自然界についても同様である。自然界は創造主の仕わざと考えられよう。「……天地を造られた主」

(詩篇一三四・三)。自然界は目に見えぬ神の美の目に見える象徴と考えられるであろう。「天は神の栄光を語り告げる」(詩篇一九・二)。「野の百合を考えてごらんさい」(マタイ六・二八)。でも、これだけでは十分でない。創造は静止しているものではない。それはキリストを成就とし、目的として、それに向って動き、努め、呻く。「被造物全体は呻き、産みの苦しみをしている」(ローマ八・二二)。それは、「被造物全体が、滅びの束縛から解放され、神の子ども達の栄光の自由の中に入れられる」(ローマ八・二二)まで続く。いわゆる生命なき世界は、キリストに向っての運動によって運ばれている。凡てのものは藉(化)身に向って集中している。石・木・水・油・穀物・ブドウ・酒などの自然界の物質や、土の産物は、新しい意味を獲得し、恩恵のしるし、手段となるべきものであった。すべての被造物は、不思議にも、イエスの御名を称えるのである。「私は、あなた方に言います。もしこの人たちが黙れば、石が叫びます」(ルカ一九・四〇)。キリスト教徒が自然界で聞くべきは、まさにこの称名である。石・樹木・果物・花・海・風景、そのほか何であれ、こういう自然界の事物に接して、イエスの御名を称えることによって、信徒は、これらの事物の秘密を声高に語っており、それらを成就せしめ、それらが永い間表向き沈黙して待っていたことに応答しているのである。「被造物も、切実な思いで神の子ども達の現われを待ち望んでいるのです」(ローマ八・一九)。すべて創られた物と一体である思いで、イエスの御名を称えよう。「イエスの御名によって、天にあるもの、地にあるもの、地の下にあるものの凡てが、膝をかがめ……」(ピリピ二・一〇)。

38 動物の世界もまたわれわれによって変容されるであろう。イエスが荒野あらのに四十日留まった時、彼は「野の獣と共におられた」(マコー・一三三)。その時、何が起こったかは分らぬが、確かに言えることは、いやしくも、どんな生き物でも、イエスの影響に触れずにいた生き物はいなかったということである。イエス自身も雀について、「雀一羽

でも、神の御前には忘れられてはいない」(ルカ二・六)と言っている。われわれは、ちやうど 恰度、凡ての動物に名前をつけなければならなかった時のアダムのようだ。「神である主は、土からあらゆる野の獣と、あらゆる空の鳥を形造られ、それにどんな名をアダムがつけるかを見るために、彼のところにそれらを連れて来た」(創世二・一九)。科学者は、自分たちが適わしいと思うような名前をつける。われわれが動物に接して、イエスの御名を称えるならば、それにより、ややもすれば忘れてしまいがちな彼らの生まれながらの尊厳——イエスにおいて、イエスのために、神によって創られ、世話をされている生き物の尊厳を、彼らに返しているのである。「人が生き物につける名は、みな、それがその名となった」(創世二・一九)。

39 われわれが変容という使命を発揮しうるのは、主として人間との関係においてである。甦ったキリストは、弟子たちが知っていたキリストとはもはや異ったすがたで数回出現したのである。「イエスは別の姿でご自分を現わされる……」(マルコ一六・一二)。エンマウスへの路上における旅人の姿、墓の側での庭師の姿、湖の岸辺に立つ見知らぬ人の姿、など。何れの場合にも、われわれが日常生活で出会うことのあるような普通の人間の姿であった。このようにして、イエスは、われわれの間に在す時の一つの大切な姿——人間の形をとったあり方——を示されたのである。彼はこうして自分の曾て教えたことを完成しつつあったのである。すなわち、「あなた方は、私が空腹であった時、私に食べる物を与え、私が渴いていた時、私に飲ませ、……私が裸の時、私に着る物を与え、私が病気をした時、私を見舞い、私が牢にいた時、私を訪ねてくれたからです。……あなた方が、これらの私の兄弟たち、しかも最も小さい者たちの一人にしたことは、私にしたのです」(マタイ二五・三五〜三六、四〇)。イエスは今や男や女の特徴をそなえて、われわれに現われたもう。実にこの人間の形こそは、今や誰でも、何時でも、何処でも、意のままに、

主の顔^{かんばせ}を見うる唯一の形である。今日の人びとの心は現実的である。彼らは、抽象や幻を糧としては生きていない。そこで聖人や神秘家たちがやって来て、「われわれは主を見た」と告げると、トマスのように「私は指を釘のあとに差し入れ、手をその脇に差し入れてみなければ、決して(信じません)」(ヨハネ二〇・二五)と答えるのである。イエスはこの挑戦を受け入れる。彼はすべての人の兄弟や姉妹たちと等しい人格として見られ、触れられ、語りかけられるようにする。彼は、トマスに言ったように、われわれに言う。「手をこちらに伸ばして、わたしの脇にさし入れなさい。信じない者にならないで、信じる者になりなさい」(ヨハネ二〇・二七)。イエスは、われわれに、貧しく、病める、罪ある人びと、そして一般のすべての人びとを示して、次のように言う。「私の手や私の足を見なさい。……私に触って、よく見なさい。霊ならこんな肉や骨はありません。私は持っています」(ルカ二四・三九)。男や女とは、キリストの肉や骨、手や足、釘で貫かれた側面——彼の神秘の体である。それらの中にわれわれは、ありありとした復活、主イエスの(本質と混同^{かたぐ}されることのない)真の存在を体験するのである。もしわれわれが彼を見ないならば、それは、われわれの不信と頑^{かた}な心^{かた}の故である。「二人の目は遮^{さか}ぎられていて、イエスだとは分らなかった」(ルカ二四・一六)。ところで、イエスの御名は、人をして、その隠れた、内奥の、窮極のあり方に変容せしめる一つの具体的、強力な手段である。われわれは男女を問わず、路上、店、事務所、工場、バス、行列の中などにいる凡ゆる人びと、わけても、焦^いら立っていたり、虫の好かぬ人びとにたいしては、心の中と唇に、イエスの御名を保持して近づくべきである。それら凡ての人びとの上にかの御名を称えて上げるべきである。何となれば、彼らの真の名前は、イエスの御名に他ならないからである。その御名をもって、その御名の中に、敬いと、献身と、奉仕の心で、彼らの名前を呼びなさい。彼らの中なるキリストを敬い、彼らの中なるキリストに仕えよ。悪意ある人、罪を犯した人、こういう多くの男女の

中にイエスは幽閉されている。彼らの内に暗黙のうちにイエスを認め、礼拝することによって、イエスを救い出せ。凡ゆる人の上に「イエス」を称え、イエスを見ながら、この新しい視野をもって世渡りするならば、誰もがわれわれの眼前で変容され、変貌を遂げるであろう。人びとに自己を与える姿勢にあればある程、新しい視野は一層明らかに生き生きとして来るであろう。この視野は、神の恵みと切り離すことはできない。和解したとき、ヤコブがエサウに言った言葉は正しい。「もしお気に召したら、どうか私の手から私の贈物を受け取って下さい。私はあなたの顔を、神の御顔を見るように見ています」(創世記三三・一〇)。

第八章 イエスの御名と教会

——天にあるものも、地にあるものも、一切のものが、キリストにあって一つに集められる。——

(エペソ一・一〇)

40 イエスの御名を称える時、われわれは、主と一体になった凡ての人びとと内面的に会おう。その人たちのことを主は次のように言われている。「二人でも三人でも、私の名において集まるところには、私もその中にいる」(マタイ一八・二〇)。

41 われわれは凡ての人びとを、イエスの心と彼の愛のうちに見出すべきである。われわれは凡ての人びとを、イエスの御名の中に投げ入れて、その中に閉じこめるべきである。長ったらしいとりなしのお祈りなどは不要である。イエスの御名を、特に困っているこの人、あの人に適用するがよい。しかし、凡ての人びと、凡ての正しい要因は、すでに主の御名のうちに集められているのである。イエスを執持することは、凡ての人びとの事を気遣い、親愛の情

を懐いている主と一つになることである。主自ら彼らのために成し給うとりなしにすがる方が、彼らのために主にお願いしたりするよりは勝っている。

42 イエスの在^{おほ}すところ、そこに教会がある。イエスに在^あるものは、誰でも教会にいたのである。聖なる御名を称えることが、主と一体となる手段であるとすれば、それはまた、主の内にあり、人間の犯すどんな罪も触れ得ないかの教会と一体となる手段でもある。これは決して地上の教会の諸問題や、キリスト教徒の至らなさや、仲違^{なかが}いに目をつむったりすることを意味するのではなく、ここではただ、イエスの御名の中に含まれている教会のこの永遠の、霊的な、「無謬な」側面を述べているのである。このように考えられた教会は、地上の現実を全く超えている。どんな仲間割れも教会を引き裂くことはできぬ。イエスはサマリヤの女に言った。「私の言うことを信じなさい。あなたが父を礼拝するのは、この山でもなく、エルサレムでもない、そういう時が来ます。……真の礼拝者たちが霊とまことによって父を礼拝する時が来ます。今がその時です」(ヨハネ四・二一、二三)。主のことばには明らかな矛盾がある。その時がやって来つつありながら、しかも、すでに来ているということが、どうして有り得るのか。このパラドックスは、サマリヤの女がキリストの前にその時立っていたという事実の中で説明がつく。一方において、エルサレムとガリジムの歴史的対立が未だに存在しているのに、イエスは、それを些細な状況として扱うどころか、エルサレムのより高い要求を強調した。「救い主はユダヤ人から出るのですから、私たちは知って礼拝していますが、あなた方は知らないで礼拝しています」(ヨハネ四・二三)。その意味では、時は到来しておらず、未だ来つつあった。他方において、時はすでに到来していた。何となれば、その女はエルサレムやガリジムよりも偉大な人、「一切のことを私たちに知らせて下さる」(ヨハネ四・二五)人、そしてその人のみをわれわれは心から「霊とまことによって礼拝」(ヨ

ハネ四・二四)することができるような人を目の前にしていたからである。われわれが、イエスの御名を称えつつイエスの人格に上がる時、それと同様な状況が現前する。勿論、われわれは、世上耳にする福音書の凡ゆる矛盾した解釈がみな真実だとか、分裂したキリスト教徒の団体が同じ分量の光をわけ持っているなどとは思わない。しかし、彼の人格と、その主張するところのものにすっかりお委せして、イエスの御名を十分に称える時、われわれは暗黙のうちに、教会の全体性に参与しており、かくして、人間的なよろもろの分裂の底にある教会の本質的な一体性を体験するのである。

43 イエスの称名は、われわれがイエスの中で、親しい故人すべてに、再び出会うことを助けてくれる。ラザロのことを主に次のように語ったマルタは間違っていた。「私は、終りの日のよみがえの時に、彼が甦よみがええることを知っております」(ヨハネ一・二四)。現在を看過して、彼女は自分の信仰のありたけを未来に投射していた。イエスは、彼女の誤りを正してこう言われた。「私は甦よみがえります。生命です」(ヨハネ一・二五)。故人が生きることと甦よみがえることは、単なる未来の出来ごとではない(もともと、個体の甦よみがえりはそうかも知れぬが)。甦よみがえったキリストの人格は、すでに凡ての人たちの甦よみがえりであり、生命である。祈ったり、回想したり、想像したりして、故人との直接的な、霊的連絡をつけようと努める代りに、われわれは、彼らの眞の生命が今現にあるキリストの内で、彼らに到達するよう努めるべきである。それ故、イエスの称名は、故人にたいする最上の祈りであると言える。主を臨在させてくれる称名は、故人をもわれらに臨在させてくれる。そして聖なる御名を彼らの名前に結びつけることは、彼らのためにわれわれが行なう愛の業わざである。

44

その生命が今やキリストと共にあって隠されているそれら故人たちは、天上の教会を構成している。彼らは

全体的な、永遠の教会に属しており、現在地上で戦う教会 church militant は、その極く一部分にすぎない。われわれはイエスの御名の中で、聖人たちの集まり全体と出会うのである。「彼らの額には神の名がついている」(黙示二・四)。御名の中でわれわれは、天使たちに会う。初めに地上で聖なる御名を告げ、マリヤに次のように言ったのは、ガブリエルである。「名をイエスとつけなさい」(ルカ一・三一)。御名の中で、われわれは、ガブリエルがその言葉かけた女性、そして自分の息子を屢々その名前で呼び、「女たちの中で祝福された」その女性に会うのである。願わくは、処女マリヤが最初にそれを聞いたように、聖霊がわれらをしてイエスの御名を聞くことを求めしめ、マリヤとガブリエルがそれを称えたように、その御名を称えることを求めしめんことを。願わくは、われらの称名が、礼拝と従順と優しさのこの深みに入らんことを。

第九章 聖餐としてのイエスの御名

——わたしを覚えてこれを行いなさい。——

(ルカ二二・一九)

45 上の部屋の神秘は、主の全生涯と使命の要約である。秘蹟としての聖餐について考えることは、ここでは埒外に置く。しかしながら、これまでわれわれが見てきた凡ての側面が集められ、統一されているイエスの御名の「聖餐としての」用い方というものである。

46 われわれの魂もまた、目に見えない主の聖餐を何時でも祝うことができるところの上の部屋 Upper Room である。主は、昔と同様、秘かにわれわれに告げて言われる。「私は……あなた方と一緒に、この過越すゑの食事をする

『イエスの御名を称えることについて』(坂東)

ことをどんなに望んでいたことか(ルカ二二・一五)。……弟子たちと一緒に過越の食事をする客間はどこか(ルカ二二・一一)。……そこで準備をしなさい」(ルカ二二・一二)。これらの言葉は、必ずしも目に見える主の晩餐のみに相当するとは限らない。それらは、また、ひとえに靈的なものではあるが、非常に現実的な主の内面的な聖餐にも当てはまる。目に見える聖餐においては、イエスはパンとブドウ酒というしるしのもとに捧げられる。われらの内面的な聖餐においては、イエスはその御名によってのみ指し示され、表わされる。それ故、聖なる御名を称えることは、われわれによって聖餐と為されうるのである。

47 「聖餐」のもとの意味は感謝である。われわれの内面的な主の晩餐は、先ず大いなる賜物に対する感謝となるであろう。——その賜物とは、息子としての姿をとった父なる神によってわれわれに与えられるものである。「私たちはキリストを通して讚美のいけにえを、神に絶えず捧げようではありませんか」(ヘブル一三・一五)。聖書は直ちにこの讚美のいけにえの本質を説明する。「……すなわち御名に感謝を捧げる唇の果実。」このように御名という概念は、感謝という概念とつながり合っている。イエスの御名を称えつつ、父なる神に、子なる神をわれらに与えてくれたことへのお礼を申し、子なる神自身の御名にわれらの讚嘆を向けるばかりでなく、われわれは、子なる神の御名をば父なる神に捧げる讚嘆といういけにえの実体たらしめ、支えとなし、そしてわれらの感謝の表現・感謝を捧げることができよう。

48 いかなる聖餐も捧げものである。「彼らは、主に、義の捧げものを捧げるものとなり……」(マラキ三・三)。子たるイエスの人格にまさる父なる神への捧げものはない。この捧げもののみが父なる神に値するものである。われわれが父なる神にイエスを捧げること、イエスが永遠に自らを捧げものとしている事実とは一つである。何故なれば、

どうしてわれわれだけがキリストを捧げることができよう。われわれの捧げ物に具体的な形を与えんがためには、イエスの御名を称えることが、恐らく助けとなるに違いない。それが恰もパンとブドウ酒であるかのように、聖なる御名をば神に捧げよう。

49 最期の晩餐のとき、主はパンを割り、ブドウ酒を注いで弟子たちに捧げられた。主は与えられた生命と、いけにえとする準備のとのった尊体と尊血とを捧げたのである。心の内でイエスを父なる神に捧げるとき、殺され、そして勝利をえたいけにえとしてのイエスを常に捧げよう。「屠^{ほふ}られた小羊は、……誉れと、栄光と、讃美を受けるに適^{あた}わしい方^{かた}です」(黙示五・一二)。われわれは洗い浄められ、「小羊の血で洗って、白くされる」(黙示七・一四)という自覚をもって、イエスの御名を称えよう。これは聖なる御名のいけにえとしての用い方である。こう言ったからと言って、十字架のもう一つの新たないけにえのことを考えているわけではない。いけにえとして用いられた聖なる御名は、一度かぎりなされ、完成された供えものの果実を、今ここで、われらに適用する一つの手段にすぎない。それは普遍的な司祭職を行なうに当って、キリストの永遠のいけにえを、靈的に現実化せしめるのに役立つ。イエスの御名のいけにえとしての用い方は、われわれに、もしイエスの中、つまり、イエスの御名の中にわれらの全心を挙げて捧げないならば、われわれはイエスとも、祭司とも、いけにえとも一つになり得ないという事をもまた想起させてくれるであろう。「あなたは全焼のいけにえと、罪のためのいけにえとで満足されませんでした。そこで私は言いました。さあ、私は来しました」(ヘブル一〇・六、七)。

50 靈的交わりなくして主の聖餐はない。われわれの言う内的な聖餐も、伝統的に言われている「靈的な交渉」であり、目に見えるパンやブドウ酒を用いることなくして、信仰によってキリストの尊体と尊血で生きることである。

「神のパンは、天から下ってきて、世に生命を与えるものである。……私は生命のパンです」(ヨハネ六・三三、四八)。われわれが聖餐に与らぬ時^{あずか}でさえも、イエスは常に、われわれが食物として受けることができる生命のパンとなっていて下さる。「生命を与えるのは御霊^{みたま}です。肉は何の益も齎^{あた}しません」(ヨハネ六・六三)。われわれはキリストの尊体と尊血にたいして、純粹に靈的に、目に見えぬように近づくことができる。この内面的な、しかも現実的な主への近づき方は、主の人格への他のどんな近づき方とも違ったものである。というのは、ここには、特別の賜物と利益、特別の恵み、食物の与え手(であると同時に)食物そのものである主と、(目には見えぬ形ではあるけれども)その食物を頒^わち与えられるわれわれとの間の特別な関連があるからである。さて、この神聖な生命のパン、救い主の尊体と尊血との靈的な交渉は、イエスの御名から、その形、粹、助けを受けて、聖なる御名に表現される時、一層容易となる。その御名によって、否、むしろわれわれが御名を通じて近づこうと努めている聖なる体と貴重なる血によって魂を養うのだという特別な意図をもって、主の御名を称えるがよい。このような靈的な交渉は、欲するだけ頻繁に改めて行なうがよい。教会で行なわれている主の聖餐を軽んじたり、蔑^{あざ}んだりすることが、とんでもない誤りであることは言うまでもない。しかし、御名の道に従う凡ての人びとが、イエスの御名は靈性の糧であり、餓えたる魂に生命のパンを与えるものであることを体験してほしいものである。「主よ。いつもそのパンを私たちにお与え下さい」(ヨハネ六・三四)。このパン、この御名の中で、同じ救主の食事^{あずか}に与っている凡ての人びとと、われわれは一体になっているのである。「私たちは、多数であっても、一つのパン、一つの体です。みな者が共に一つのパンを食べるからです」(Iコリント一・二六)。

遠の神の国を予期することである。イエスの御名のこうした「聖餐としての」用い方は、「終末論的な」用い方にわれらを導く。これはつまり、「終末」と主の再臨に係わる称名である。聖なる御名を称えることは、その都度、天国においてイエスと遂に再び結び合わされるようにという熱烈な願いであるべきである。そのような願いは、世の終末と、キリストの勝利の再臨に関連しているが、それは、キリストが地上の存在の中に時折（一層屢々あるように願うべきであるが）突然姿を現わされること、われらの日常生活の中に不思議にも突入されること、さらに臨終の時にキリストが再臨されることに更に密接な関連を持っている。死への準備としての、「見たことはないけれども愛している」（Ⅰペテロ一・八）「友」の待ちに待った出現と見なされる死への願いとしての称名、つまり、この至上の出会いへの呼びかけ、そして今ここで、障害物を越えてわれわれの心を投げかけるという意味を持った「イエス」の御名の称え方がある。そのような「イエス」の称え方の中に、パウロの「私たちの生命であるキリストが現われる……」（コロサイ三・四）という待望に満ちた言葉と、ヨハネの「主イエスよ、来て下さい」（黙示二二・二〇）という叫びが、すでに意味されているのである。

第十章 イエスの御名と聖霊

——御霊^{みたま}が鳩のように天から下って、この方の上にとどまられるのを私は見ました。——

（ヨハネ一・三三）

52 イエスの御名は、使徒たちの告げ知らせと行動の中で顕著な地位を占めていた。彼らはイエスの御名において説教し、病人を癒した。彼らは神に向って次のように言っていた。「あなたの下僕^{しもべ}たちに……あなたの聖なる御子

『イエスの御名を称えることについて』（坂東）

イエスの御名によって、しるしと不思議なわざを行なわせて下さい」(使徒四・二九、三〇)。彼らを通じて、「主イエスの御名はあがめられるようになった」(使徒一九・一七)。使徒たちが「力をもって」御名を称えるようになったのは、ようやく聖霊降臨祭を過ぎてからであった。イエスは彼らに次のように告げられていた。「聖霊があなた方の上に臨まれる時、あなた方は力を受けます」(使徒一・八)。イエスの御名のこうした「聖霊降臨」的用法の中に、われわれは、聖霊と御名との間の連がりについての明らかな証拠を見出す。聖霊降臨的御名の用い方は、決して使徒たちに限られているわけではない。それは使徒たちだけのものではなく、イエスが「私の名によって悪霊を追い出し、新しい言葉を語り、……病人に手を置けば病人は癒されます」(マルコ一六・一七、一八)と言ったことを「信ずる凡ての人びと」のものである。ただわれわれにしっかりとした信仰と神の愛が欠如しているので、われわれは、聖霊の力をもって御名を称えることが出来ずにいるのである。もし真に御名の道に従うならば、われわれは、慢心なく、自己を見ないで、主の栄光を表わし、「しるし」を通じて他の人びとを助けることが出来るようになる時が来る筈である。その心が聖なる御名の器となっている者は、精神的あるいは肉体的な救いを必要とする人びとの所に出かけて行って、ペテロの言葉をくり返すことを躊躇してはならぬ。「金・銀は私にはない。しかし、私にあるものを上げよう。ナザレのイエス・キリストの名によって、立って歩きなさい」(使徒三・六)。願わくは、降臨の聖霊が来って、われらの心の内にイエスの御名を焰にて記し給わんことを！

53 御名の聖霊降臨的用い方は、イエスの御名を通じて聖霊に近づくほんの一つの側面にすぎない。御名はわれらを、何か他の、聖霊の一層内面的な体験へと導く。御名を称えていると、聖霊とイエスの間の連がりを垣間見ることができよう。聖霊がイエスに向うには、一定の姿勢があるし、イエスが聖霊に向うにもある一定の姿勢がある。イ

エスの御名を称えているうちに、われわれはこれら二つの「動き」が交わるころの、いわば、交差点に立っていることに気づくのである。

54 イエスが洗礼を受けた時、「聖霊が鳩のような形をして、自分の上に下られた」(ルカ三・二二)。鳩が下ることとは、聖霊が主に向う姿勢の最もよい表現である。さて、イエスの御名を称えながら、聖霊のイエスに向う動き、イエスに指向し、イエスのところに至る父によりイエスに向けられた聖霊に、もしこう言ってよければ、一致するように努めようではないか。被造物として神の業に合致しうるだけ、この鳩の飛翔に一致するようにしようではないか。「ああ、私に鳩のように翼があったなら……」(詩篇五五・六)。そして、その声に表われているような優しい感情に一致するようにしよう。「山鳩の声が、私たちの国に聞える」(雅歌二・一二)。「言いようもない深い呻きによって、私たちの為にとりなしをして」(ローマ八・二六)下さるに先立って、聖霊は存在し、永遠にイエスを求めて嘆息しているのである。黙示録は、花嫁(すなわち教会)と共に、主に向って叫んでいる聖霊を示してくれる。イエスの御名を口にする時、われわれは、それを聖霊の嘆息・願いであり、聖霊の欲求であり、憧憬の表われであると考えることができる。かくして、われわれは、聖霊と子なる神との間の親愛なる関連の神秘の中に、か弱い人間としての器に従って入れて頂けるのである。

55 逆にイエスの御名は、主の聖霊に対する姿勢とわれらが一致することをも助けてくれるであろう。イエスは「聖霊に満ちた」(マタイ一・二〇)マリヤによって懐胎された。彼は地上における全生涯を通じて(今も尚そうであるが)賜物の全き受けとり手であった。彼は聖霊により自己を完全に収めとらしめ、「御霊に導かれ」(マタイ四・一二)、それに駆使された。彼は「神の御霊によって」(マタイ一二・二八)悪霊どもを追い出した。彼は「御霊の力を帯びて」

(ルカ四・一四) 荒野から帰ってきた。彼は「わたしの上に主の御霊がおられる」(ルカ四・一八)と宣言した。これらすべての場合、イエスは聖霊にたいして謙虚な従順さを示している。イエスの御名を称える時、われわれは、聖霊にこのようにお委せすることによって(人間として出来うる限り)イエスと一体になることが出来る。しかし、われわれは、聖霊が人間に送られる出発点とはもとより、イエスと一体になることができる。「御霊が私のものを受けて、あなたがたに知らせるであろう(ヨハネ一六・一五)。……私は助け主をあなたの方のところに遣わします(ヨハネ一六・七)。」イエスの御名をば聖霊がそこから人間に光を放つ焦点と見ることが出来る。イエスをば聖霊が呼吸される口と見ることが出来る。かくして、イエスの御名を称えることによって、われわれは、イエスが聖霊で満たされることと、イエスによって聖霊が遣わされること、この二つの動きと一体になることが出来る。聖なる御名を称えることに成熟することとは、「御子の御霊」(ガラテヤ四・六)を知ることには熟達することである。

第十一章 イエスの御名と父なる神

——私を見た者は、父を見たのです。——

56

福音書の中に人間に宛てた消息、つまり人間に向けられたひとりの人の生涯を見るにすぎぬならば、その限り、われわれの福音書の読み方は皮相にとどまるであろう。福音書の核心はまさに、イエスと父なる神との間の隠れた関係である。福音書の秘密は、父なる神に向いているイエスである。これこそ主の生命の根元的な神秘である。イエスの称名は、微かで暫時ながらも、その神秘にわれらを実際に、部分的に参加させてくれるであろう。

「初めに、ことばがあった」(ヨハネ一・一)。イエスの人格は、父なる神によって永遠に語られている生きたことばである。イエスの御名は、神の特別の思召しによって、父なる神によって語られている生きたことばを内含するように選ばれたのであるから、この御名は、ある程度この永遠の称名の一部に参与していると言えよう。幾分(訂正するのが容易な)神人同形同性論風ではあるが、イエスの御名は、父なる神が永遠に称えている唯一の人間の言葉であると言ってよからう。父なる神は永遠にその言葉を生んでいる。彼はことばを生むことにおいて永遠に自らを差し出している。もしわれわれがイエスの称名を通じて父なる神に近づこうと努めるならば、われわれは先ず、御名を称えつつ、父なる神が愛し自己を差し出している対象たるイエスを心に思い描かなくてはならぬ。われわれは、(ささやかながら)子なるイエスに対するこの愛とこの捧げものを注ぎ出すことを実感せねばならぬ。われわれは、鳩がイエスの上に下りるのをすでに見た。あとは父なる神が、「あなたは私の愛する子、私はこれを喜ぶ」(ルカ三・二二)と言う声を聞くばかりである。

58 そこで今やわれわれは、イエスの親を思う意識の中に謙虚に参入せねばならぬ。「イエス」という言葉の中に、父なる神の「わが子よ!」という言葉を見出したならば、われわれは、それを「父よ!」という子なるイエスの言葉の中に見出さねばならぬ。イエスは父なる神を知らしめ、父なる神のことばである他には何の目的も持っていない。イエスの地上における生涯を通じて、彼のすべての行動は、父なる神に対する絶対服従の行為であったばかりではない。「その御業を成し遂げる(みわざ)ことが、私の食物です」(ヨハネ四・三四)。イエスの犠牲的な死は、(父なる神を源泉とした)神の愛の至上の要請を満たしたばかりではない。「人がその友の為に生命を捨てるといふ、これよりも大きな愛は誰も持っていません……」(ヨハネ一五・一二)。イエスの行為ばかりでなく、彼の存在全体が、父なる神の完全な

表現であった。イエスは「神の栄光の輝き、また神の本質の完全な現われ」(ヘブル一・三)である。ことばは「神に向いて」(ヨハネ一・一)あった。——「神と共に」という翻訳は不正確である。——われわれがイエスの御名の中で体験せねばならぬのは、まさに子なるイエスの父なる神に対するこの永遠の指向、つまり、子なるイエスが父なる神に永遠に向いているという事実である。聖なる御名には、父なる神に「向う」ということ以上のものがある。「イエス」という時、われわれはある程度、父なる神と子なるイエスの双方に連なることができ、両者が一体であることを自覚し、それを私のものとすることができる。われわれが聖なる御名を称える瞬間、イエスご自身が、フィリップに言われた様に、われらに次のように言われるのである。「私が父に居り、父が私に居られることを、あなたは信じないのですか。……私が父に居り、父が私に居られると私が言うのを信じなさい」(ヨハネ一四・一〇、一一)。

第十二章 御名と総体的存在

59 これまでは、イエスの称名の主な側面について考察してきた。それらをば一種の上向きの系列で扱ってきたわけであるが、この系列は人の一生の通常の生長に副ったものであると思う。にも拘らず、「御霊みたまを無限に与えられる」(ヨハネ三・三四)。神は、われわれの限界などは、はるかに超えておられる。御名に備わるこれらの諸側面は混り合っているのである。例えば、ある初心者、直ちに御名の内容を高度に洞察する段階まで高められるかも知れぬし、他方、何年も御名に親しんで来た人でも、初歩的な段階を越えられぬ場合もある。 (大事なものは、このことではなく、重要な唯一のことは、主がわれわれに望まれることを行うことである。)だから、これ迄見てきたところの形式は、およそ人為的なものであり、相対的な価値しか持っていない。

60

このことは、およそ今迄に記された御名の凡ゆる側面について、何がしかの体験を持っている人には、誰にとっても極めて明白になって来る。その段階——つまり、そこに到達しても、必ずしもより完全な境地を得たことを意味するわけではないが、屢々知的・靈性的洞察力、神に係わる物事に関する鋭敏な直感と分別とを伴う——においては、それがどんなに高尚なものであれ、イエスの御名のあれやこれやの特別な側面に集中することが難しく、面倒で、不可能にさえなる。そうなると、われわれが聖なる御名を称え、思うことが、宇宙的な意味を帯びて来るのである。同時にわれわれは、御名の持つあらゆる意味合いに気づくに至る。「イエス」と御名を呼ぶ時、われわれは主の御名の中にそっくり包まれ、満ち足りて安住している。そして御名の持つさまざまな側面を、バラバラに孤立させることができない。しかしわれわれは、それら凡てが統一された全体としてそこにあることを感ずる。聖なる御名はその時、キリストをそっくり帯びており、その全体的存在へとわれらを導くのである。

61

この総体的存在ということは、すでに述べた身近な存在とか、内なる存在以上のものである。それは、われわれにとつては、御名がそれらに近づく役割を果たしてくれたであろうところの凡ゆる真の實在が、現実的に「与えられている」ということを意味する。その真の實在とは、救済、藉身（インカーネーション）、変容、教会、聖餐、聖霊、そして父なる神である。われわれが「広さ、長さ、高さ、高さであるところのもの」（エペソ三・一八）を理解し、「一切のものが、キリストにあって一つに集められる」（エペソ一・一〇）とは何を意味するかを覚るのは、実にその時なのである。

62

この総体的な存在こそが総てである。これなくしては、御名は無に等しい。主の総体的存在の中で絶えず生きることできる人は、御名を必要としない。御名は、その総体的存在に対する誘因であり、支えにすぎない。御名それ自体すら捨て去らねばならず、イエスご自身との名づけようのない、口には言い表わし難い生きた触れ合い以外

のいかなるものからも、われわれが解放されるべき時が、この地上においてでも、やって来るであろう。

63 イエスの御名の色々な側面や意味合いを別々に考察すると、われわれの称名は、恰も白色の光線をスペクトルの数個の色に分割するプリズムのごときものである。「総体的な御名」(そして全体的な存在)を呼ぶとき、われわれは御名を白色の光を受けて集中させるレンズとして用いているのである。レンズという媒体を通せば、太陽の光線は燃え易い物質に点火することができ、聖なる御名はこのレンズである。イエスはわれわれの内に火がともるまでレンズとして働く御名が集めてさし向けることができる燃えつつある光である。「わたしが来たのは、地に火を投げ込むためです……」(ルカ一二・四九)。

64 聖書は屢々主の御名を呼ぶ人びとに、一つの特別な恵みを約束する。神の御名について言われていることを、イエスの御名に応用してもよいであろう。それ故、くり返して言おう。「御名を愛する者たちの為に、あなたが決めておられるように、私にお顔を向け、私を憐んで下さい」(詩篇一九・一三二)。主がわれらの誰についても、サウルについて言われたことを言われんことを、「彼は、私の名を運ぶ、私の選びの器です」(使徒九・一五)。

阿^ア民^ミ。

第二部

第一章 に関して

「祈り」について

「祈り」という言葉は、一般には狭義に受けとられているようである。すなわち、神・仏と人間との二元対立を前提として、相対有限な人間が絶対無限の神・仏に現世利益的な影響を及ぼすため祈願請求をする行為が「祈り」であるという考え方が通念となっている。そして祈りの文句そのものは不可思議な力を帯びた呪文に他ならず、それをもってする祈りは、救いにあづかるどころか、人間の我欲・煩惱を助長しているようなものではないかという疑念が挟まれる余地があることも否めない。しかし、「祈り」は人間霊性の最奥の叫びであり、人間精神の根元に深く係わり合いをもっている。鈴木大拙博士は「祈りは業繫ごうけにゐて業繫を離脱せんとするもの、靈性的なものから出て来る衝動である」（『仏教の大意』第一講）と述べていられる。人類の歴史始まって以来、人生が苦 *duḥkṣa* を本質とする限り、何らかの形の祈りの見られなかった社会は、恐らく存在しなかったに違いない。その証拠には、世界の主要宗教の教義の中心には、必ず何らかの形の「祈り」が見出される。キリスト教のさまざまな形の祈り、インド教のジャパ *japa*、原始仏教のパリッタ *paritta*、回教（殊にスーフィー *Sufism*）のディクル *dhikr*、仏教・インド教のマントラ *mantra*、浄土教の称名念仏等は、夫々の歴史によって生み出された独自の「祈り」の形と言えよう。このように、「祈り」を広義に受けとった場合、祈りとは必ずしも利己的、煩惱助長的、現世利益的なもののみとは言えず、むしろ祈る方も

祈られる方もなく、二元対立が解消してしまった境地が表われている例が屢々見られる。キリスト教においては、よく知られている「主の祈り」(マタイ六・一〇)の中の「み心が……行なわれますように」thy wilt be doneの姿勢や、「ゲッセマネの祈り」(マタイ二六・三九)の中の「み心のままに」as thou wiltの境地などは、祈り手の自己主張が微塵もない絶対帰順の純粋な心の姿が顕わになっている。親鸞の「不廻向の」念仏、蓮如の「報謝の」念仏、また、一遍の「称ふれば我も仏もなかりけり 南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」なども、祈る方と祈られる方との相互対立の解消し去った自足的な祈りの境涯を示しており、ここには、祈りという通念をすら超えてしまった心のすがたがある。したがって、狭義を踏まえた広義の「祈り」という角度から見れば、念仏も祈りに他ならぬと言うことができる。そしてまた、狭義の「祈り」の拠って立つ根柢は広義の祈りであるとも言えよう。かくして所謂如来の本願も広義の祈り、その最も純粋な意味の祈りであると言うことができる。共に狭義・広義の両面を内に包みつつ一つの形をとっている点からすれば、イエスの称名と称名念仏とを対比することも、強ち無謀な企てではあるまい。この意味では「み心のままに」の心を籠めた「アーメン」Amen (So be it! そうあれかし)の発声は、即、南無阿弥陀仏であると言ってもよからう。所謂第二十願の念仏・第十八願の念仏として一般に知られているのは、二つの別箇の念仏ではなく、また念仏の外形の差異でもなく、ひとえに念仏の内面的差異、つまり、念仏の質的・靈性的深さの懸隔を示すものである。かくして、形ある「祈り」は人間の靈性的希求が最も集約され、煮つめられて出来上ったかたと見えよう。

「祈り」のかたちについて

1・2で注目されるのは、所謂「イエスの祈り」の定型が、「神の御子・主・イエス・キリストよ、罪人われを

憐れみ給え」“Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy upon me, a sinner!”であり、その最も短かい形が「イエス」「Jesus」に収まるといふことである。しかし、この最終の形「イエス」は、余他の言葉をすっかり除いてしまつての「イエス」ではなく、目に見えぬ形でそれらを同時に帯びているままでの「イエス」に違いない。これは恰度、村田静照和上の「ナー、ナー」が、そのまま「南無阿弥陀仏」全体を表わしているがごとくである。ギリシャ北部のアトス山では、イエスの祈りを「キリエ・エレイソン」Kyrie Eleisonとギリシャ語で称え、それが最も簡略化されると、「クレイソー」に近くなり、それを呼吸に合わせて自然に発声するという。

罪人の自覚について

称えるわれを直ちに罪人と認めるということは、仏教各派においても見方が異なることは周知のごとくである。禅系統ではこれはとらず、むしろ罪の有る無しにこだわら煩悩を克服する無心の方向を志向せよと教えるに反し、浄土教系では、罪惡深重・煩惱具足の凡夫の自覚が「南無阿弥陀仏」の内面にすでに含まれている事実を重視し、その側面を唐の善導以来「機の深信」という名称で呼んでいる。親鸞の『和讃』にも、「煩惱具足ト信知シテ 本願力ニ乗ズレバ スナハチ穢身ステハテテ 法性常樂証セシム」（『善導讃』）とその心を述べている。また近くは、一九五五年に当時八十歳の曾我量深師（一八七五—一九七二）が羅府別院輪番・伊東抱竜師夫人に与えられた法語の中に、「南無阿弥陀仏と一念疑なく自力のはからひをすてて、静かなる心を以て、仏願はくば、この罪深き私を助けまいませと念ずるのであります」（『旁点筆者』）という一節があるが、これは曾我師が念仏に内在する機の深信の側面を平易な言葉で表現されたものとして注目される。ここには明らかに「イエスの祈り」と一脈相通するものが看取される。ここで、自らを罪人と認める者のみが「罪人われ」「この罪深き私」と言えるので、そう認めない者はそう言えぬのではないか、

したがって万人の救いとはなりえぬのではないか、という疑問も出て来るであろう。しかし、「ジーザズ」あるいは「ナー」となった称名の極限化された形には、少なくとも表面上、罪のあるなしは問題にならない。それを表わす言葉を欠いているからである。しかし、一方「罪人われ」という言葉を称えているうちに、それにおのづから教えられて、これ迄気付かなかったわが身の罪障を内面に自覚せしめられるに至るということはある得るであろう。その証拠には、この言葉を称えている者は、必ずしもその時、自己の罪障を意識しているとは限らないということがある。これは念仏の場合も同様である。多くの場合は、機械的・習慣的な口称であるかも知れない。しかし内面から見ると、救済の目的は実際に達成されつつあるのである。機の深信は必ずしも表立ったものではないであろう。親鸞も『尊号真像銘文』（本）の中で「南無阿弥陀仏を称ふるは、即ち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになる」と述べている。称えるわれの方では、始めは罪業に無自覚のままでも、やがて、仏の方から懺悔と呼ばれうる心境が開かれるのである。その時の懺悔は、われが何かを懺悔するという二元対立のままの相対的懺悔をはるかに超えた真の意味での懺悔となっているのである。真の罪業の自覚や懺悔は、靈性的境地で行なわれるものこそ、真にその名に値するものであり、表面意識上の出来ごとは、その影にすぎない。この潜在意識のレベルに「罪人われ」という言葉の反覆が絶えず働きかけるところにイエスの称名の意義があると見てよいであろう。「定散自力ノ称名ハ 教ヘザレドモ自然ニ 真如ノ門ニ転入スル」（親鸞『浄土和讃』）のである。これが一見機械的な称名の功德に他ならず、その自らなる働きの真髓なのである。

4 中の「聖なる御名が祈りに他ならない」という思想は、「名は体を表わす」等の諺もあるように、名は単に名であるに留らず、それ以上のものであるということ、つまり、名は名ざされたものの実質と決して無関係ではないと

いうことを示唆している。ここでは、名詞は即ち動詞であり、念仏はそのまま称名である。救う者の名は救う働きそのものという意味を帯びている。称名においては、実に名は動かぬ名詞ではなく、絶対の世界から相對界への働きかけであり、呼びかけである。帰命としての「南無阿弥陀仏」はそのまが「本願招換の勅命」であると言いうる所以はここにあるのである。「名は実の寶」（莊子・内篇第一）とする莊子の思想における名への不信とは全く對蹠的な思想がここには見られるが、名が実質に他ならぬという名に対する信憑は、キリスト教・浄土教の称名思想に共通の基盤と言えよう。因みにF・シェオンは次のように言っている。すなわち、インド教においては「ヴィシュヌ派のある信者たちは、ラーマの名はラーマ自身よりも偉大であるという。そのわけは、恐らく、主に近づきうるのはひとえにこの名の力によるが故であろう」（『東洋の弁証法と信におけるその根柢』）。

5 においては、口称と観念の称名を並べ挙げ、そのどちらを取るもよしとしている。そしてその実体は一つであるが、口業・意業と二つの異った側面への表われ方をしているのみと受けとっている。しかし、ここでは口称から観念への方向を示唆している点は、初心者に向けた発言であるからであらう。けだし、口称は易しい道であり、観念は難しい道であることは洋の東西、時の古今を問わぬからである。称名の二側面を並挙して、共に同じ価値を認める行き方は、われわれに源信の念仏観を想起せしめる。『往生要集』の第五・助念の方法の中で、源信は、「念仏三昧は、唯心に念ずるのみと為すや、また口にも唱うると為すや」という問いを起し、天台大師・智顗の『摩訶止観』の第二の中の言葉をもってその答えとし、次のように述べている。「或いは唱と念を俱に運び、或いは先に念じ後に唱え、或いは先に唱え後に念じ、唱念相い繼いで、休息する時なし。声々念々、唯阿弥陀に在り。」称えるにせよ、念ずるにせよ、その中心はどこ迄も「阿弥陀」にあるという智顗の教えは、つまるところ「イエス」の称名の教えと好一對を

なしていることが注目される。

第二章に関して

称名の普遍的性格

浄土教においては、称名が普遍的性格をもっていることが、念仏一行が選ばれた所以であるとする。そして他の諸々の宗教的実践は難行であり、念仏は易行であるという。それは厳しい自力の修練を要する所謂聖道門の各種の行業に比べて、念仏は「誰でも、何時でも、何処でも」実践しうる行であるから、というのがその実践面からする理由づけである。それは、「行住坐臥モエラバレズ 時処諸縁モサハリナシ」(高僧和讃・源信讃)の言葉に代表される念仏の実践的性格を踏まえているが、6の「称名は何時いかなる状況でも称えうる」という言葉は、まさにそれと軌を一にしている。

別時念仏と関連して

6から7にかけての、称名を自由に、何時でも、何処でも称えることもよいが、規則的に、一定の時間と場所を定めて称えるのもよいということは、そこに述べられている通り、初心者には肝要なことには違いない。一定の時と場所とを限って規則的に行なう称名の実践は、浄土教では「別時念仏」という名で呼ばれ、浄土真宗以外では今でも広く行なわれているようである。浄土真宗では、余り「別時念仏」ということを強調しない。これは、称名の様式が形骸化する危険性に対して警戒する気持あつてのことであろう。しかし称名の実践を相続せしめる為に勤行法式の中には採り入れているけれども、本来は日常生活の真っ只中での称名念仏を最も重視していることには変わりなく、勤行の

中における形式的な念仏は、むしろその助縁と見做されているのである。イエスの称名において時・処を限る称名の実践が「初心者には概して必要」であるということは、念仏の場合と同様、異論の余地はない。

ひとりの祈り

特に7の項で引用されている「隠れた所で祈る」ということは、祈りの純粹性を確保するための重要な要件であろう。これは、人に聞かせるための名聞の念仏、つまり偽善的念仏が浄土門で固く戒められるのと同様である。ある先達は、外聞のための、聞えよがしの念仏を戒めて「自らに聞ゆるほどに……」と有縁の人びとに勧めていたという。もともと祈りは他人には示す必要の毛頭ないものである。イエスの次の警告も祈りに関しては頗る厳しい響きをもっている。「祈る時には、偽善者達のようにするな。彼らは人に見せようとして、会堂や大通りの辻に立って祈ることを好む。よく言っておくが、彼らはその報いを受けてしまっている」(マタイ六・五)。しかし、一方、集団の祈りは、キリスト教、回教、仏教を通じて見出されるし、それなりの独自の意義をもっている。その純粹な場合は、たとい集団の中に居っても、祈る人は個別者として絶対なるものを念じているのである。集団の祈りは、しかしながら、あくまで個人が絶えざる祈りの心を養うための助縁と見做さるべきであらう。祈りは徹頭徹尾、個人がどこまでも主体となるべきであって、その逆ではない。ただし、「祈る時の姿勢は大して問題ではない」ということは、仏教、殊に禅門からは異論のある点と思われる。これが特に「初心者」に向けられた教えであることを考え合わせれば、尚更のことである。

称名を促すもの

8 において「聖霊によらなければ、だれも『イエスは主である』と言うことができない」というパウロの言葉が引

用され、称名の起し手、促し手が、祈る人でなく、聖霊にあることを指摘しているが、浄土教の称名においてはこれは「廻向」という言葉で語られる消息に違いない。曇鸞が特に重視したごとく、廻向は行者の廻向ではなく、窮極的には他力廻向であり、仏の本願力の御催しである。称え手の意志が始めて起すのではなく、称え手にいわば先立って働きかけるものがあるというのである。しかしながら、この「先立って」は、実は縁起的な「……に依って」という意味であるに相違ない。ただ「聖霊のはたらきと導きを求めなさい」という言葉には、聖霊を自に対する他として対象的に見ている響きがあるが、実は、求めずとも、心が真に虚しくさえなれば、そこに自ら聖霊の働きは萌すのである。それが浄土門で言う「廻向」であり、この端的が「念仏申さんと思ひ立つところ」と表現されたものであり、念仏を称えたことが他ならぬ廻向の成就なのである。このテキストにおいては、そこで主客の転換が自づと生起し、称える主体は聖霊であって我ではなく、聖霊がわれらにおいて、息づき、かつ、輝やくのである。

執持すること

9では「御名にとりすがれ」という表現がわれわれの注意を惹く。『阿弥陀経』の「執持名号」をもまた想起せしめる。その場合の「執持」は、玄奘が梵語の‘manasikaroti’（心の中で考える、思惟する）を翻訳するのに用いた言葉であるが、形あるものであれば、文字通り「とりすぎる」ことができるが、形なき「御名」の場合は、やはり「思惟すること」に相当するであろう。ふつうこの「執持名号」は、一心に称えると解釈されているが、その基本が一刻も念頭から去らぬ継続的な思惟にあることが、この語源の意味するところであろう。この著者の「自分が御名を称えているのだと思うな」という言葉は、自力的努力が無効であるという見極めの上に立つものであるうし、初心者に対しては「われが称える」という思いを一刻も早く去らしめ、称名を真の軌道に乗せしめる効果的な指示である。しか

し、ここには尚、称える「我」と、称えられる「御名」の二元対立の残滓が依然として残されており、これがほんの初歩的な段階にあることは明らかである。

御名に包まれる

10 における御名を叫び称えないようにとの戒めは、かなり敬虔主義的な響きがある。そして余りにも神経質すぎる忠告のようにも響く。蓮如の「称名は勇みの念仏なり」(御一代記聞書五一)がここで思い合わせられるが、それに続いている言葉「信の上は嬉しく勇みて申す念仏なり」によれば、「信の上」とあるからして、その勇みの念仏には確かに必然性があり、かつ自然である。しかし、信もなく、また何らの前提もなしにただ大声に叫ぶように御名を称えるところには、何らの必然性もなく、従って不自然ですらある。ここでは、なるべく自力的努力を去って、自然に思いを御名に集中させようとする促しが主となっているのであろう。叫ぶことは兎角自我心を助長せしめるきらいがあることは事実である。万事、自然なることをよしとするならば、「凡夫として毎事勇猛の振舞みな虚仮たること」(『口伝鈔』下)という教えは、称名の様式の上にも言えるであろう。法悦なしに、念仏を叫び称えることの不自然であることは言う迄もない。

無理なく、自然に

11 では称名の様式について極めて行届いた親切な指導がなされている。称えることを鳥の飛翔に喩えるなど、詩的とも言うべき美麗な描写を伴っている。このように委曲(いじく)を尽した、立入った称え方の薦めは、他にその類を見ないところである。ここで、二つの特質が注目される。一つは、単調にただ機械的に称えることの戒めと、もう一つは、休むことも差支えなしとする大らかな見解である。第一について思い合わされることは、「無信单称」の機械的な称

名を戒め、信の伴うべきことを強調する浄土真宗の伝統的教説である。多念義系統の行の強調に対して、信を殊に重視した一念義系統の教えは、浄土宗に比べると浄土真宗の内で極めて濃厚であるが、ここでは、特に優雅に称えることが強く薦められている。そして、それにはイエスを思念することが伴うべきであるとしている。称えるに当っての真の問題は、どんな心構えで称えるかにあるが、念仏の場合は、三心とか如実修行とかが差当りの問題としてクローズ・アップされて来るところである。ここでは、称える側の根本的な姿勢は何ら問題とされず、(又初心者には問う必要はないのかも知れない)ひたすらイエスの憶念のみが、称えるという技術に先立って、その心的裏付けとなっているかのである。つまり、この場合のイエスは、称え手の心が想う「対象」たるに留まっている。また、ここでは、「苦に逼められて念仏するに遑あらず」(『観無量寿經』下下品)といったような緊迫性はなく、至極のんびりとした想念の仕方である。このような称名は、どんな閑人(ひまな)がとりかかる称名であるのかと、いぶかれもするが、しかし、称名に対する信を曲りなりにも確立した人にとっては、多くの技術的側面の一つとして参考にはなるであろう。又、我執を自ら捨てしめる宗教的鍛錬の一つとしては効果的な方法かも知れない。けだし、宗教心には、その欠くべからざる要因として遊戯三昧(ゆげさんまい)ということがなくてはならぬからである。しかし、こういった境地は、永年の修錬の結果として達成されるべきものというならば話は分るが、初心者にとっては、形だけ行なうことは容易ではあろうけれども、真に行なうことは、むしろ難しいことと思われる。この実修に当っては、よき先達の直接の指導なしには、實際は随順することが困難であろう。要するに、これは余りにも理想主義的な教えと思われもするが、11、12を通じてその基調をなしていると思われる「無理なく」「自然に」ということは、疑いもなく、実修の始中終を通じて肝要のことには違いない。12の結びには「私は眠っているが、心は醒めている」という「雅歌」の一節が引かれているが、その

「心」とは神の内に在る心、「私」は世俗の中なる私であろう。『安心決定鈔』（末・三・二・二）に「……念仏三昧も亦是の如し。衆生の念ずればとて始めて出で来、忘るればとて失する法にあらず」と言われていることが、ここで意義深く思い合わされる。また親鸞の次の和讃「弥陀ノ報土ヲネガフヒト 外儀ノスガタハコトナリト 本願名号信受シテ 寤寐ニワスルコトナカレ」（『高僧和讃 源信讃』）を想起せしめる。夢・現の距てがなくなった称名は、それこそ称える者の計らいを離れた、真に身についた称名であるからである。

目的意識

13は称える効果、目に見える結果を期待する心情に同情を寄せつつ、それを斥け、称名の齎す無功德の功德を強調している。目的意識を強く持ちすぎることは、それはそのまま貪欲の増長に他ならぬ。従って目的意識をもつことを敢えてすることは、そのまま貪欲の増長を肯定することになり、結果的には、称名の真に目ざすところ——無心の達成——と矛盾することになることは言うまでもない。著者はむしろ一見「不毛」と思われる祈りこそ、神にとって喜ばしいものであるとし、その訳は、利己的な思いを離れた清浄の心であることを意味するからであるという。これは菩提達磨の「無功德」の教えを思わせるが、むしろ、蓮如の「何のようもなく」称える念仏の勧めに相当するであろう。蓮如の「信の上は、たふとく思ひて申す念仏も、又ふと申す念仏も、仏恩にそなはるなり」（『御一代記聞書』一八〇）という平等観は、正にこの消息に連なるものである。これはむしろ自我を離れた清浄な心の存在を表わす指標でもあるのである。これはそのまま道元の「不染汚」の行としての坐禅の考えにも連なっている。

第三章に關して

一つの道と唯一の道

15 においては、称名という行為が他のもろもろの宗教的実践の一つとしての意味をもつ人と、唯一の宗教的実践という意味をもつ人との二通りあることを述べ、ここでは主として前者の為に称名の意義を説くのであるとしている。

称名念仏も実は初めは多くの行の中の一つであったが、唐の善導(六一三―六八二)に至り、あらゆる行を五種にまとめ、「五正行」(読誦・觀察・禮拜・称名・讚嘆供養)とし、この五つの中の前三・後一を除いて、称名を救済に導く最もすぐれた行としたのである。それ以前夙に天親(三三〇―四〇〇)の『淨土論』に、禮拜・讚嘆・作願・觀察・廻向の「五念門」が挙げられてはいるが、これはむしろの中から選択が行なわれるべく挙げられたというよりは、むしろこの五は究極的には念仏というものに備わる本質的な性格の五種なのである。平安末の法然(一二三三―一二二二)に至って、選択本願の称名念仏ということが明確になされ、『選択集』が著わされた。表向きは成程多種の往生の行の中から念仏行者が念仏一行を選ぶかのごとく見えるが、その実、衆生に先立って仏により選ばれているという意義を有するのである。

聖霊と廻向

16 において注目すべき発言は、イエスの御名を称える決断は、人がなすべきではなく、神によってこの行に呼ばれ、導かれねばならぬとしていることである。この点非常に「他力的」な意義が宿されていることに注意される。ここでは、人が選んだのでは終に挫折するとまで言って、聖霊に導かれ、呼ばれる事実が、われわれの「選ぶ」ことの基本

になければならぬとしている。一般にわれがイエスの称名を選び称えるとは言うものの、実はわれわれにおいて聖霊が選ぶのだからして、この称名が聖霊それ自体の結果としての意義を帯びるという。このくだりは、われわれに、曇鸞の「他力」の主張を想い起さしめる。キリスト教で言う「聖霊」のはたらきは、他力念仏門で言うところの「廻向」の考えと共通するところ多大であるように思われる。

導かれた徴し

17で触れている「導かれる」という事実はどんな徴候によって判断したらよいかという問題は甚だ興味深い。けれど、同じく称えているという事実はそこにあっても、それが一体自力的な称え方か、他力的な称え方であるかは、實際のところ、称えている者自身にも遽かには判断し難いものであるからである。著者はこの問題を「謙虚に、注意深く」考えよと言う。著者は称名が「導かれた」ものである徴しとして、(一)自然に称名へと心が促されること、(二)心の内が愛で満たされ、さっぱりとし、心が素直になり、安らかになること、そして、(三)他の祈りが用い難い^{にく}と感ずること、を挙げている。この辺に著者の永年の称名体験に根ざす深い洞察が看取される。

謙虚たるべきこと

18はイエスの称名こそが最善の祈りであると豪語し、他の形の祈りを蔑^{さげす}んだりしては決してならぬと警告している。これは称名の人は深く自己に沈潜して謙虚であれと、その平常のありようを述べているのである。そして最後を「われわれはむしろ謙虚に主の秘密を守るべきである」と教えているが、これは蓮如の次の警告と全く軌を一にしている。「総じて一切の諸法に於て誹^{そし}をなすべからず。これをもって当流の掟をよく守れる人と名くべし。されば聖人のいはく、へたとひ牛盗人とはいははるとも、もしは後世者・もしは善人・もしは仏法者と見ゆるやうに振舞ふべからず」と

こそ仰せられたり」(『御文』二帖目第二通)。但しこれは、双方共に布教を事とする者について言っているのではなく、御名の道に従う一般の人びとの心構えを指していることは言うまでもない。

單純化の徳

19 において著者はイエスの祈りが、われわれの錯綜し、複雑化した心を單純化するはたらきをもっていることを指摘している。これは仏教の言葉で言えば、称名はわれらを三昧に導く一つの手だてである、ということになる。著者はまたこれを「統一と綜合の力」と呼ぶが、「念仏三昧」という言葉もあるように、称名と三昧と二つあるのではなく、称名はそのままその性が三昧に連なっているのである。われわれには、『觀無量壽經』の末尾の流通分で、釈尊が阿難に言われた言葉「汝好く是の語を持て。是の語を持てとは、即ち是れ無量壽仏の名みなを持てとなり」が、三種の道德的行為(散善)と、十三種の觀想の法(定善)を説き明かしたところのこの經の締め括りをなしている意義を改めて想起せざるを得ない。乱想の凡夫に先ず必要とされるのは、直ちに人をして三昧に導く徳を有する簡易なる行——称名——を描いて他にないからである。

道德の大本

20 ではイエスの御名を道德の基盤と考え、道德的行為はこれからのみ由来することを説いている。ここでは御名が濾過器フィルターに譬えられており、これに濾過された身・口・意の三業のみが清浄であると述べている。「行善の義本帰依にあり」(『勝鬘經義疏』)と述べて、道德の根元が宗教にあることを明らかにされた聖徳太子の炯眼も、この道理に連なるものである。即ち、このことは、われわれの行為の大本たる無表業たる心のはたらきを抑えれば、表業たる身・口・二業の活動は自ら制禦おのづかされうということである。著者は、それ故、「われわれの魂を絶えず見つめること」であ

るという。このように、著者は称名という行為には、われわれの行為を淨める働きのあることを指摘する。

心に手だては依拠する

従って「御名それ自体は浄化と完成の手段」であり「試金石」でもあるという。これは称名が三昧そのものの性格をもつと同時に「手だて」たる意義を失わぬことを指しているが、われわれには、念仏による浄土往生が「無上の方便」であるとした曇鸞（四七六―五四二）の言葉をも想起せしめる。このように称名の実践は手段の問題ではあるが、その中心はあくまでもわれらの「心」にあり、それは「厳しい苦行」ですらあるという著者の警告は、この宗教的実践の肝要を衝いていると言わべきであろう。

自己を忘れ、自己に死する道

この項の締め括りにおいて、著者が、この称名に習熟するということは、「自己を忘れ、自己に死ぬことが必要とされる」と言っていることは、実に道元の「仏道をならふといふは自己をならふなり。自己をならふといふは自己を忘るるなり。自己を忘るるといふは万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは自己の身心、および他己の身心をして脱落せしむるなり」（『正法眼蔵 現成公案』）という有名な発言を想起させる。また、「念声是一」という見方からすれば、覚如（一二七〇―一三五二）の「平生のとき善知識の言葉の下に帰命の一念を発得せば、そのときをもって娑婆のをはり臨終とおもふべし」（『執持鈔』）もこの消息に通ずるものがある。称名がこのように自己を忘れ、自己に死する道であるとするならば、イエスの称名にも「アダムに死んで、キリストに生きる」（『イコリント一五・二三』道理、「前念命終・後念即生」（善導『往生礼讃』）の道理が備わっていると云わねばなるまい。末尾に引かれたヨハネの言葉「あの方は盛んになり、私は衰えなければなりません」は、鈴木大拙博士の所謂「零イコール無限大・無限大イ

クオール零」という深い宗教的直観とその根柢を一にしていることは疑を容れない。

聖霊と指導者・法と善知識

22で信仰上の長老の助言や指導は望ましいものであるが、必要不可欠ではないという発言が見られる。これはややもすると善知識不要論のように受けとられかねぬが、これは決して不要であると主張しているのではないことは注意されてよい。むしろ著者は「御霊の導き」を主とし、長老を従としたのであろう。このことは、著者が「個人的には薦める」と言っていることから知られる。しかし、人が救うのではなく、聖霊の導き、つまり父なる神のはたらきが救うとしているのは、凡そ宗教的真理の正道を踏まえたものと言えよう。この教えは、更には、初心者のでてして陥り易い人格崇拜や善知識頼みの防止にもつながるであろう。蓮如の「善知識といふは《阿弥陀仏に帰命せよ》と云える使なり。宿善開発して善知識にあはずば、往生は叶ふべからざるなり。しかれども帰するところの弥陀を棄て、たゞ善知識ばかりを本とすべきこと、大なる過なりと心得べきものなり」(『御文』二帖目・第十一通)という教えもこれと極めて近いものが感じられる。

第四章に關して

礼拝という側面

23で著者は、称名に多くの側面がある中の最初として敬拝と礼拝を挙げている。これは天親の「五念門」の第一が「礼拝」であることを思い合わせ、大変興味深い。称名の有する数多の側面の代表が礼拝・讃嘆・作願・觀察・廻向の五で、その第一に礼拝が挙げられたわけである。

讃嘆は無私の祈り

「祈り」といえば「懇願」が先ず連想される。つまり人間の思い思いの願いが叶えられんことを切望する気持の表われと見るわけである。しかし著者も言うように、「イエスの祈り」はもとよりこの人間自然の心情を強ち無視しようとするのではなく、むしろそれを包んでおり、その本質はそれ以上のところにあるというのである。それ以上のところとは、「無心の祈りの境地」「神の讃嘆」にあるという。即ち「懇願」の段階ではまだ私情が解消されずに残っているが、この限り祈りの純粹性は汚されているといつてよい。「私」の思いを残している限り、それは純粹の南無・帰命ではない。そこには神と私との二元対立がある。神と一つになっていない。真の祈りとは神人一体の祈り、つまり無心の祈りであろう。目的意識を宿さず、私情を混えざる祈りとは、『歎異抄』（一二）で言うところの「何心もなく本願に相應して」称える念仏がそれであり、蓮如の「何の煩もなく弥陀如来を一心にたのみたてまつる」（『御文』一帖目第十五通）心境の祈りであろう。これはそのまま、純粹の讃嘆であるということができよう。否、そもそも無私の心でなければ、讃嘆することは本来不可能なのである。このように讃嘆の本質は「為にする」祈願請求の祈りを持ち越えた「無心」の境地にある。讃嘆は本来自己目的をその本質とするものである。したがって、トマスの「わが主よ、わが神よ」の他に何があり得よう。この言葉がすべてであり、この呼びかけが、同時に、かく呼ぶ者の心情をすでにある意味で満足せしめていることが歴然としている。つまりこれを発したことで、すでにこう称えた人の志願の一切は完うされ了っているのである。このことを明確にしているのが、親鸞の「爾れば称名は能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ」（『教行信証』行巻）の言葉である。ここにはもはや更に求むべき何物もないのである。

名が体であるということ

25で著者が、称名はイエスの人格の象徴であり、担い手であると言っていることは注目に値する。莊子の「名は実の寶」という唯名論的考え方とは対蹠的に、仏・キ両教の「御名」に対する見方は、記号^{サイン}に対する象徴^{シンボル}としてでありその表わすものの力がその名と離れてはいないのみか「名が体である」という立場である。さもないければ「御名」は即物的な呪文と何ら変るところはないであろう。また偶像崇拜と何ら変らぬことになる。名が実質と切り離された偶然的なレッテルでない所以を示すものが、イエスの御名の帯びているキリストの十字架・復活という普遍的にして同時に個別的な宗教体験の事実であり、念仏の帯びる本願のいわれ(生起本末)に他ならない。

イエスの臨在を齎すもの

25の最後の「御名はイエスの臨在を表わすと同時に、それを現実化せしめるもの」という言葉は、極めて重要である。「御名」は人間の現実と遊離した、それと無関係なものではなく、称える人の上に「イエスの臨在」を現実化させるのである。つまり「諸の衆生をして功德を成就せしめる」(『大無量寿經』)ことを俟って、称名はその本来の機能を果すわけである。果を与えるのが邪信とすれば、正信は常に因を与えるものでなければならぬ。イエスの称名では、この出来ごとはいエスの臨在の現実化であり、念仏の場合は、称える人の上に本願が成就して一切の、すなわち究極的な志願が満たされることに他ならない。よってイエスを臨在せしめるという働きを外にして御名の存在理由はないからして、著者は「イエスが臨在されること、これが聖なる御名の真の内容であり実質である」と述べているのである。

われらの無と主の全体性

著者は26の冒頭で、御名がイエスの臨在を齎す事実を受けて、これが純粋な礼拝に通ずるという。つまり純粋な礼拝の起し手は礼拝する人ではなく、御名であるというのである。しかも礼拝はこれで済んだのではなく、それから更に御名を口に称えつつ応答すべきであるという。よって御名は真の礼拝を齎すものであると同時にそれを完成させるものなることが分る。著者は更に「心をこめてイエスの御名を称えることは、われらの主がすべてであって、われわれ自身は無であると知ることに等しい」と言う。これは、浄土門という所謂二種深信のこころ根に相当するものである。また、このことは『安心決定鈔』(末・三)の「念仏といふは、機の念を本とするにあらず。仏の大悲の衆生を撰取したまへることを念ずるなり」という言葉の宿す思想に一脈相通ずるものがあり、また「名号のひとりばたらき」という気持に似た意識も看取される。

末尾に引かれたピリピ書の「御名によりすべてのものが膝をかがめん」という表現は、御名の徳を表わすには少しく現実的であり、また頗る西洋的であって、東洋的表現との差異を少なからず感じさせる。いわゆる不廻向の行としての念仏を明した件りにある親鸞の「大小の聖人、重軽の悪人、皆同じく齊しく選択の大宝海に帰して、念仏成仏すべし」(『教行信証』行巻)の茫洋として大らかな詩的表現がここで想起されることである。

第五章 に関して

救主としての認識

27において著者は、イエスの伝道の始まりをば、人びとを救うことにあったとし、その救済を「癒し」と「許し」であると定義づけていることは興味深い。というのは、人生苦は身・口・意の病と、あやまちより生ずる罪がその全

てであると言いうるであらうから。また、著者は、御名の道の始めが、主をばわれらの救い主であると認識することにあると言う。「道ありと信じ、得者を信ずる」(『涅槃經』師子吼品)のが「信」であるとするれば、この認識はとりもおさず「信」と言いうるであらう。またこの信なかりせば、何人もイエスの名を唇にのせることすらあり得ぬであらう。しかもこの信は、自己に無関係なるものとしてではなく、「自己のための」救い主としてのイエスにたいする信でなければならぬ。ここでは御名は単なる無人格的な物として留ってはおらず、人格を帯びたものとして認識されるのである。この認識を更に一步進めれば、御名において「イエス我となつて我を救いたまう」と言い得る迄行ける筈である。

この項最後の「御名を称えることは、われわれが必要とするありと凡ゆる物事において救済を齎す」という言葉は、正しく、先にも引いた親鸞の「称名は能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたまふ」に相應するであらう。因みに、故曾我量深師のよく知られている法語に、「如来は我なり。されど我は如来に非ず。如来我となりて我を救い給う」があるが、これは名号による救済の究極を道破したものと言うべきであらう。イエスと我、アマダと我の二元対立の感情の残存する間は、眞の救済はないと知るべきである。

現在の救い

28 はイエスの御名による救済の最奥の神秘を明かす圧巻というべきである。この神秘とは、正に仏教でいう「不可思議」*Skt. acintya* に当る。漠として霧がかかったような神秘ではなくして、明々白々たる現実としての神秘・いかなる表現も及ばぬ意味の神秘である。宗教体験とは常にこの意味での神秘である。未来いつか救いがあるのではなくして、称える立ち所に業事成^{じふじようへん}弁する絶対現在の救いの事実がそこにある。著者の言う「イエスの御名はすでに私たち

の必要を満たしておられる」の「すでに」は、『安心決定鈔』（本一・一・二）でいう「我が往生を已に成じたる名号」のところに相当するであろう。念仏における本願成就の自覚に相当するものがここにはあるようである。「イエスにありて今、成就している」とは、同じく同鈔（一・一・二）にいう「念仏の行者名号を聞かば、《あは早やわが往生は成就しにけり、十方衆生往生成就せずば、正覺取らじと誓ひたまひし法藏菩薩の正覺の果名なるが故に》」と思ふべし」の消息に違いない。ただイエスの称名の場合、その背景は念仏の場合の本願とは異なり、イエスの「十字架・復活」に他ならない。これは「往生」に相当するものに違いない。その場合、本願の成就とは異なるが、御名にこめられた万人救済の願いの成就であることは明白である。この意味で本願と十字架・復活のいわれは、その普遍的救済の永遠の願いにおいて共通していることが指摘されうるであろう。

名 体 不 二

この項でもう一つ重要な点は、イエスが与え手であると同時に賜物それ自体であるという思想である。これはアマダとその名号が二にして一であるとする名体不二の思想に繋がるものである。これにより、ここではわれわれのさまざまな志願が、実はそれを上廻る大利とでも言われるべきものによって満たされる事実が暗示されている。その賜物は個々の願いを満たすと同時に凡ゆるものであり得るような賜物であり、それでこそ「一切の志願を満」たす無上の利益でありうるのである。それは著者も言うごとく、「イエスの全分」であるからであり、ここにもイエスの御名と念仏の共通の側面が見られる。

道を開く称名

29では誘惑を防ぎ、それに打ち勝つ手段としての「御名」のことを述べているが、何人の手にも届くところにあり、

かつ手段化されうること、そして、俗諦より真諦へ、苦より救済へ導く働きのこもっていることが御名の性格の一つであるとするならば、これは当然言いうることである。つまり行き詰ったとき、静かに御名を称えることによってその苦境が打開できることも、数ある御名の働きの中の大切な一つであるには違いない。

赦されてあることの体験

30 では御名は罪を赦す働きがあると同時に赦しそのもの、つまり、称えること自体が赦されてある当の有様に外ならぬことを述べている。すなわち、御名にすがり、懸命に称えるとき、この御名は、「すでに赦しの徴し」であると著者は言う。念仏にも滅罪の意義と、すでに滅罪・悔悟した状態を示す意義と共にあることは、よく知られた事実である。『観無量寿経』の下々品の件りには、「念々の中において八十億劫の生死の罪を除く」とも説かれている。親鸞も、名号には「罪を消し失わずして善になす」(『唯信鈔文意』二)「転」の徳があるという。そして『尊号真像銘文』(本・六)では、「南無阿弥陀仏を称ふるは、即ち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになる」と言っている。このように御名には懺悔・滅罪の意義が備わっていることは、イエスの祈りと称名念仏に共通して認められる事実である。以上のごとく凡そ御名には癒しと慰めの体験が付随していることが知られる。

十字架の現実的体験

31 の最も重要な発言は、「しかし、御名は神の赦しの一層広く根元的な体験をわれわれに与えてくれる。われわれはイエスの御名を称え、その中に、十字架の現実的体験全体と贖いの神秘全体とを収め入れることができる」と言っている箇所であろう。これにより、われわれはキリスト教徒にとっては、十字架の体験がひとりイエス個人に留まる特殊体験としてではなく、万人が新たに宗教的に生まれる(往生する)ため体験すべき普遍的意義を帯びていることを

知ることができる。「いつの世、どんな場所でも」という普遍的な意味合いを、著者が「聖なる御名の中に、すべての時代と宇宙全体に延長された贖罪のしるしを見出す」と言っているのは頗る興味深い。念仏の場合は、「アミダ」という言葉に、「無量寿」(時)、「無量光」(所)という普遍的性格がすでに籠められていることは改めて注意されてよいであろう。

「屠られた小羊」

13の末尾に見られる「屠られた小羊」という言葉は、すべての人びとのため犠牲となつて十字架にかけられ、その罪を贖ったイエス・キリストをさすものとして、キリスト教徒には馴染みの深い言葉であるが、この「犠牲」という概念は仏教徒にとつては甚だ解し難いものである。中観派の般若の論理からすれば、犠牲が犠牲として留まっている限りは真の犠牲ではないということになろうし、真の犠牲は犠牲たることも否定し、超えられたところにこそある、ということになろう。強いて「屠られた小羊」に相当するであろう概念を探せば、アミダ仏因位の「法蔵菩薩の五劫・兆載永劫の思惟と修行」ということになるであらう。イスラエルの風土を反映するキリスト教の表現の生々しさに比べて、仏教的表現は余りにも詩的というが、象徴的で肉迫性に乏しいということもある。そのためか、「親鸞一人がため」(『歎異抄』後序)という実存的自覚に達し難いということもある。しかし、風土・習俗の別、したがってそれらを反映する表現の別を措き置いて考えれば、代償救済の原意は明らかに両者共に宿していると言えよう。親鸞の法蔵菩薩因位の修行の受けとり方は、次のように深いものであったことは殊に注目すべきである。「正しく如来、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念・一刹那も、疑蓋雑はること無きに由りてなり。斯の心(信樂)は即ち如来の大悲心なるが故に、必ず報土の正定之因と成る。如来、苦悩の群生海を悲憐して、無礙広大の淨心を以て、諸

有海に廻施したまへり」(『教信証』信巻・本)。このように主体的に受けとられた法蔵菩薩は、もはや他者でも神話的人物でもなく、自己内心の一部として、生き生きとした実在となっていることが分る。

第六章に関して

対立から一体へ

33で殊に注意されることは、これまでの主と我の二元対立的な説き方は、実は著者の本意ではなく、実際は御名を手段とし、御名を通じてその対立の解消される境地に導かんがための方便であつたということが明されていることである。これは恰も『法華経』における迹門に対して本門がこれから開示せんとする決定的な時点のごとく感じられる。ここで著者は称名は「主と一体になる有力な手段」であると言い切っている。そして二元対立の段階が御名によってその本意ではないことを明かして「キリストと一体になることは、その御前に立つことや、キリストを通じて救われること以上に喜ばしいこと」であるという。このような説き方が所謂「方便引誘」ということであるのかも知れぬ。初心者的心情をよく理解した上で、二元的な教えを先づ説き、機の熟するのを俟って更に高次の不二的な段階の教えを明かすというのが、洋の東西を問わず開眼した人にとっている方法であるようである。曇鸞に限らず方便を方便と敢て言い得るのは、超越智の働きのなのであろう。

心の内に住むキリスト

34は外なるキリストが御名を称える人の心の内に住うにいたることを、戸口で叩き、招じ入れられ、家人と食事を共にするという「黙示録」の喩えを引いて説いているが、この辺りは二元対立の解消の序曲にすぎぬと思われる。『法

『華経』の法師品では、逆に信者が如来の室に入って行く方向で仏凡一体となり、如来の徳を身につけるさまを表わしていることが、ここで興味深く思ひ出される。これは法を聞いた者が、如来の徳を身につけ、今度は説く立場になることを敍した件りであって、経文では次のごとく言う。「薬王、若し善男子、善女人あつて、如来の滅後に四衆の為に是の法華経を説かんと欲せば、云何にしてか説くべき。是の善男子、善女人は、如来の室に入り、如来の衣を著、如来の座に坐して、爾うして乃し四衆の為に広く斯の経を説くべし。」ここで、室、衣、座等の言葉があるが、他の箇所でも「大慈悲を室とし、柔和忍辱を衣とし、諸法の空を座とす」とある故、目に見えぬ仏の法を目に見える形で喩えたことは明らかであるが、ここでは神が人の心に入るのではなく、人が仏の心に入ることを述べている対照が甚だ興味深い。しかし、同じく34の後半を見ると、「あるいはまた、われわれは、御名の中にわが身を投げ入れて、自分がキリストの身体の肢体であり、まことのブドーの樹の枝であると感じるのもよい」とあるが、ここでは、人が正に主役を演じている。これは道元の「ただわが身をも心も、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをもいれず、ころをもつひやさずして、生死をはなれ仏となる」(『正法眼蔵』・生死)の信境と正に符合する。しかしながら、著者はここで合一をば説くものの、創造主と被造物との間の差別は遂に撤廃できぬ点に念を押して、「それは毛頭出来ぬ相談である」という。そして、このできぬ筈のことが可能になるのは、イエスの御名によればこそであると言っている。この点に関して仏教とキリスト教の明らかな差異は、キリスト教では、仏教のように、この「合一」を(法性の都へ)「還る」と表現し得ぬことであろう。始めから他者である神・人の合一には「還る」ことはもととあり得ぬ道理である。親鸞の「さとひらく時をへ法性のみやこへかへる」と申すなり(『唯信鈔文意』二)という言葉がここで思ひ合わされる。

ことばが肉となる

蓮如の「弥陀をたのめば南無阿弥陀仏の主になるなり」(『御一代記聞書』二三九)というそのものズバリの表現に照してみる時、著者の「魂の内に入って行ったイエスの御名の内なる実在は、われわれの身体に溢れ出る」といった、どこまでも二元論の桎梏を脱しえないキリスト教的表現はとても齒痒く感じられてならない。それに蓮如も引用した古歌(『御文』第一帖第一通所引)「うれしさを昔はそでにつつまけり、こよひは身にも余りぬるかな」などでも、やはり「私自身のうれしさ」となり切っておる点に注意されてよい。パウロの「主・イエス・キリストを看なさい」という有名な表現は、前項の「如来の衣を著」というのと好一对であるが、これに照して思うに、さきの「イエスの御名の内なる実在……」という言葉で言わんとしていることは、神・人各別という建て前の上ではとにかく、事実上、御名を称える人は、神の徳を表わすようになるということに違いない。これはむしろ同じく蓮如の「弥陀をたのめる人は、南無阿弥陀仏に身をばまるめたる事なり」(『御一代記聞書』一〇二)の意味するところに近いと言えよう。表現の上ではともあれ、御名を称えれば御名の「主になる」ということを、この二つの指は差し示しているように思えてならぬ。

第七章に関して

御名は世間をキリストに変容する

ローマン・カトリック教会でマリヤを強調するのと対照的に、東方教会ではキリストの「変容」ということを殊に重視する。それは壁画などで特に屢々題材として取上げられる事実の上によく表われている。このことは、本書でも、

第九章と並んで、この章に最大の頁数がさかれていることから察せられる。35で最も注意すべき発言は、「イエスの御名は、われわれを助けて、世間をキリストに変容してくれる」という言葉である。これは裏面に称名でできる心境にある心は、すでに廻心を経ているということが暗示されている。つまり、エゴ中心の心がキリスト中心の心に変革していればこそ、世間もキリストと変りうるのである。それなればこそ、いわゆる世間はそのまま、世間たることが転ぜられるのである。このことはわれわれに『維摩経』（仏国品）の「其の心の淨きに随って、則ち仏土淨し」の言葉を想起させずにはいない。従って変容とは、廻心あつての変容であることは明らかである。その心を与えてくれるものこそ御名であるとして、著者は次のごとく言う。「御名は神が創りたもうた一切のものととの関係のより広い展望をわれらに得させてくれる手だてでもある。」これは親鸞の「弥陀仏は自然のやうを知らせん料なり」（「自然法爾章」）のころと全く一つであることが知られて感銘深い。

石が叫ぶ

37では著者は、自然界の一つ一つの事物が「不思議にも、イエスの御名を称える」と言う。これは一見奇異な表現のように見えるが、実は称名によって達成された万物との一体観のうちに感得せられる体験的事実を述べたものである。これは煩悩惑乱が静止して寂靜に帰した三昧の心に映る自然界であり、真に万物がその最高の姿で光り輝いている光景である。著者は「キリスト教徒が自然界で聞くべきは、まさにこの称名である」という。ここに引かれたルカ伝の「この人たちが黙れば」は、正にこの内心の波瀾を暗示しておりこれが静止すれば、これ迄それに妨げられて目に入らなかつた石ですらも称名する人はその存在を認めるのみか、石が叫ぶ声すら聞くのである。これは個々の万物をあるがままにそのものの全き姿において如実に受け入れることができる心の真のあり方を示すものであらう。

この風光こそ『阿弥陀經』に言うところの「舍利弗、彼の仏の国土には、常に天樂を作す」ということであろうし、また「舍利弗、彼の仏の国土には微風吹動し、諸々の宝行樹及び宝羅網、微妙の音を出す。譬えば、百千種の樂を同時に俱に作すが如し。是の音を聞く者は、皆自然に念仏、念法、念僧の心を生ず」ということであろう。ここで思われることは、「念仏三昧」という言葉もあるように、称名は乱想の凡夫に三昧を速やかに与えるものであるということである。内なる散乱心(つまり心の饒舌)が止んで、三昧に住すれば、周囲の事物の一つ一つは、そのもの独特の音声(微妙の音)を発する、即ち、そのものの最も美しい姿をはじめて現わすのである。これが「神の栄光」であり、「極樂莊嚴」に他ならない。ここで更に注目すべきことは、「イエスの御名を称えることによって、信徒は、これらの事物の秘密を声高に語っており、それらを成就せしめ、それらが永い間表向き沈黙して待っていたことに応答している」と言っていることである。称名は、ここでは、神の栄光を讃える讃歌であると同時に、その称名自体が讃えられているものを成就し、それに応答していることに他ならない。つまり神を讃えるとは、神を必ずしも直接的に讃えることではなく、万物の上に顕現している神の徳を讃える意味がある。もし自然界の事物そのものを即物的に讃えるならば、それは偶像崇拜かアニミズムにすぎない。しかし、物を超えて物に宿るものの窮極の徳性を讃えることは、実は神を讃えていることなのである。その時、讃えられたものは自らを成就するが、同時に讃え手も自らを成就しているという原理がそこに存するのである。この成就は浄土門で言う「往生」の意味するところであり、「本願成就」ということであろう。これが「十方衆生の往生の成就せしとき、仏も正覺を成る故に、仏の正覺成りしと、我等が往生の成就せしとは同時なり」(『安心決定鈔』本・一・一・一)という文の意味するところであろう。よって御名を呼ぶことには、自・他、我・自然、我・神、我・仏を同時に成就するといういわれがあることが知られる。

そのものの尊厳を返す

38では生き物、たとえば、鳥、動物等も、その名をつけられ、その名で呼ばれる時、呼ぶ人はそのものが本来有する個としての全き尊厳を彼らに返しているという。そのように、どんな生き物に接しても、イエスの御名を称えることがその生き物の尊厳を生かしていることになるという。これは「南無阿弥陀仏」についても全く同様のことが言えよう。その都度、称え手は自らの尊厳をも成就しつづけると言えよう。

変容という使命

39において著者は変容が自然界や他の生き物とは異なり、人間との関係において特にその使命を発揮するという。そして「変容という使命」という言葉を特に用いている。これは注目すべき言葉である。すなわち、相手が真に聖化され、本来のその人となる秘密は、こちらがイエスを念じ、イエスの徳を具現すること、つまりこちらが変容することであるというのである。その具体的な表われは、相手によって此方が相手と同じ境位に自然に立ちうること、換言すれば、『老子道德経』（第五十六章）でいう相手と「和光同塵」することである。此方が御名によって変容されるとは、甦ったイエスが「弟子たちが知っていたキリストとはもはや異ったすがたで出現した」ことによって示されている様に、「普通の人間の姿」つまり、超人的で怪異な何者かになることではなく、ありのままに還っていることである。しかも、そのありのままの具体的な男女の姿は他ならぬ「キリストの神秘の体」そのものでもあるのである。われが御名によって変容した時、そこに主イエスのありありとした復活を私が体験するのである。これがすべて御名によることを著者は、「イエスの御名は、人をして、その隠れた内奥の、窮極のあり方に変容せしめる一つの具体的な、強力な手段である」という。よって変容とは、われが奇異な存在に変わることではなくして、奇異で不自然なわれが、本

来のわれに還ることを意味しているのである。ありのままの（神の中なる）われを離れたあり方をして人たちが——焦立っていたり、人に嫌悪感を抱かせているような——に対しては、御名を保持して近づき、その人たちの上に御名を称えて上げるべきだと言う著者の言葉は、そのまま相手の本来的なあり方を喚起していることに他ならない。本来性を失った人びとの状態を著者はまた「イエスがその内に幽閉されている」とし、「彼らの中なるキリストを敬い、それに仕えよ」と言う。更に「礼拝することによってイエスを救い出せ」とも言う。この件りはわれわれに、凡ゆる人びとの内なる仏性を拝んだ『法華経』の常不輕菩薩、ないしは、『華嚴経』（入法界品）の主人公・善財童子を想起させずにはいない。この二人は、いわば、凡ゆる人びとを差別なく拝むことによって人々の中に幽閉された仏性を救い出し、輝かしめたのである。凡そ心から拝む人は、すでに「変容」しているのである。著者の「凡ゆる人の上に『イエス』を称え、イエスを見ながら、この新しい視野をもって世渡りするならば、誰もがわれわれの眼前で変容され、変貌を遂げるであろう。人びとに自己を与える姿勢にあればある程、新しい視野は一層明らかに、生き生きとして来るであろう」という言葉は、実に美しく、その趣意に心から賛同せざるを得ない。

第八章に關して

共通の広場

第八章は総じてキリスト教の教会論に関するものである。40における著者の「イエスの御名を称える時、主と一体になった凡ての人びとと内面的に出会う」という言葉は、われわれに『阿弥陀経』の「舍利弗、衆生聞かん者は^{まぎ}応当に発願し、彼の国に生れんと願うべし。所以は何ん^{ゆえん}。是^{かく}の如きの諸^{もろもろ}の上善人と俱に一处に会うことを得ればなり」を

想起せしめる。称名において念仏は聞名を含み、願生心（浄土に往生せんと願う心）をも包むが、著者の言葉と『小経』の文意は、御名を称える（聞く）ことを契機として教えに生きるものの集まり（教団・僧伽）の一員たらしめられるという点において一致している。マタイ伝の「二人でも三人でも、私の名において集まるところには、私もその中にいる」は、『御臨末の御書』の「一人居て喜ばば二人と思ふべし。二人居て喜ばば三人と思ふべし。その一人は親鸞なり」と響きを同じくしていることは興味深い。

御名を適用する

著者は更に43の始めに「イエスの称名は、われわれがイエスの中で親しい故人すべてに再び出会うことを助けてくれる」と言っているが、これはさきの「俱会一処」的な、極めて浄土教的心情である。41においてはまた「凡ての人びとをイエスの心と彼の愛のうちに見出すべきである」と言い、「凡ての人びと、凡ての正しい要因は、すでに主の御名のうちに集められているという。これは、すでに御名の中にあることを今見出せばよいということであろう。すなわち教会は、すでに御名のうちに宿っているということであって、私が御名を人々の上にこれから適用するかのよう」に説かれている真の意味は、実は「自覚」に尽きるということであろう。このことは、「斯の行は即ち是れ諸々の善法を摂し、諸々の徳本を具せり」（『教行信証』行巻）という御名の本質にたいする信に当るものであろう。御名において主と一つになった心は、すでに、主とすでに一つである凡ての人びとと共にあったことを見出すのである。

永遠の教会

「イエスの在すところ、そこに教会がある。イエスに在るものは、誰でも教会にいる」という言葉は、教会というものがあるかであるかを端的に表わしている。それはそのまま仏教の「僧伽」に相当することは明らかで

ある。よって御名がイエスと一体になる手段であるということは、同時に、御名の称え手が教会と一体になる道理である。この教会は地上の形ある教会をさすのではなく、永遠の、形を超えた教会である。従って「人間の犯すどんな罪も触れえない」し、絶対に毀されることはない。このため「無謬」であるといわれる。「謬り」は常に人にあるのである。

「来りつつありながら、しかもすでに来ている」

42で見られる深い宗教的直観の閃きは、礼拝する者は、ふつうの人間であるが、しかしそれ以上のものという見解である。この世で礼拝する者は、この地上に居りつつ、同時に、より高い境涯(教会)に触れている。ここに「来りつつありながら、しかもすでに来ている」という体験がある。著者は、この「礼拝」における事実と同様のことが「イエスの御名を称えつつ、イエスの人格にすぎる」人に現前すると言っているが、味わい深い言葉である。

今の 甦り

43で著者は「個体の甦りは未来かも知れぬが、故人が生ざることと甦えることは、単なる未来の出来ごとではない」と言い、又「主を臨在させてくれる称名は、故人をもわれらに臨在させてくれる」ともいう。これらの言葉は、過去・未来も現在に収まり、一は即多で、多は即一であることをわれわれに告げている。そしてその体験は、今我が称名することにおいて実現されることを著者は語っているのである。まことに「もしただ専ら一仏の名号を称ずれば、則ち是れ具に諸仏の名号を称ずるなり」(慶文法師の言葉)という体験は正にこれを裏書きするものである。このように、今の我と、過去・未来の人びとと出会うことのできる場が「教会」であり、「称名」がその具体的な契機に他ならぬことを思わしめられる。すなわち『大無量寿經』の言葉で言えば、「去・来・現の仏、仏と仏と相念したまへり」

を如実に実現する場が称名という行ないであるといえよう。

天使たちに会う

44で著者は「今やキリストにあって隠されているそれら故人たちは、天上の教会を構成している」と言い、又、「御名の中でわれわれは、天使たちに会う」と言っているが、仏教でいう「諸々の聖衆」や「諸々の天人」達は、実は救われた境界で出会う故人たちを指しているのではなからうか。称名する人は、その念ずる心においてまざまざと天使たちに出会うのである。黙示録の「彼らの額には神の名がついている」は、御名におけるその出会いを象徴的に表わしたものであろう。

第九章に關して

目に見えぬ聖餐

46で著者は、イエスの御名を称えることを「聖餐」と呼んでいることが注意される。キリストの最後の晩餐は、キリスト教徒にとっては高度に靈的意義をもっている。これは十字架の贖罪を直前にしての出来ごとであるが、これが重要な意義をもっているのは、これが主と靈的に一体になることを象徴しているからである。つまり、パンとブドウ酒はイエスの形をとった神の身体であり、聖餐の儀礼においてパンとブドウ酒を受けることは、われわれがイエスを通じて神の心と一つになることを意味する。聖餐はその靈的事実を実現する象徴的行爲なのである。

感謝としての聖餐

47で著者は「聖餐のもとの意味は感謝である」という。凡そ宗教的行爲はどこか善根を投資してその利益を獲得す

するという思いがつきものであるが、それを「感謝」であるとする思想は、その純粹性の故に高く評価されてよい。感謝はすでに与えられた恩恵に対するいわば「お返し」であって「為にする」意図を離れている。いかなる宗教的行為もその「無私」たることを保証する目安は、一に「感謝」という性格が付与されているかどうかにかかっている。念仏が「不廻向」であり、「報謝」であると言われるのは、その「念仏」が「無私」なものであることを物語っているのである。イエスの称名の聖餐としての性格が感謝であると形容されたことはまことに意義深い。

捧げものとしてのイエス

聖餐は人が行うものであるが、実は「捧げもの」なのだと言者は言う。仏教では、捧げることは「布施」、「供養」あるいは「廻向」に当る。しかし聖餐はもともと人間の持ちものであったものを捧げるのではないであろう。与えられたものに対する感謝を捧げるという気持ちで捧げるのが聖餐の真に意味するところであろう。著者は父なる神に捧げられるものは子なる神であるという。従って、イエスは「捧げもの」なのである。よって著者は「イエスは永遠に自らを捧げものとしている」という。聖餐について著者はわれわれに「それが恰もパンとブドウ酒であるかのように聖なる御名をば神に捧げよう」と言っている。御名は即ちイエスであり、イエスは即ち御名である。御名を捧げることが神にパンとブドウ酒を捧げることになるのである。このようにイエスは称えられることによって父なる神のもとに還るのではなければならぬ。念仏についても「南無阿弥陀仏と称するも、称して仏体に近づくにはあらず。機法一体の正覚の功德、衆生の口業に現はるるなり。信すれば仏体へかへり、称すれば仏体にかへるなり」(『安心決定鈔』末・三)と言われている。それなればこそ「我等は称すれども念すれども、機の功を募るにあらず。唯是れ阿弥陀仏の凡夫の行を成ぜし所を行ずるなり」(同・三)とも言われる。このわけは、称名の功は称える側にはないということで、凡て

その功を阿弥陀仏に帰するのである。この消息に照らせば、イエスの御名を称えることは、功德を積んでいるのではなく、捧げ物としてのイエスを父なる神にお返し申しているのだと言えるであらう。

全身心を挙げての称名

称名する者は心を無にしようと思わずともおのずから心は空しくなるが、「小羊の血で洗って白くされる」というのは、称名する者の心は雑念が自然に取り除かれることを言ったものであらう。著者は49で、御名は十字架の果実を、今ここで、われらに適用する一つの手段であるという。そしてこのことは、「キリストの永遠のいけにえを、霊的に現実化せしめるのに役立つ」と言っている。しかしそれには「イエスの御名の中にわれらの全身心を挙げて捧げないならば」詮はないという。このことは道緯（五六二―六四五）の念仏における淳心・一心・相続心を要素とする「三不信」の教え、『観経』の至誠心・深心・廻向発願心に基づく法然の三心具足の教え、天親の一心に基づく親鸞の一心の強調などをわれわれに想起せしめる。これは一に称名者の内的姿勢の問題に係わりをもつものである。

魂の糧としての称名

50において著者は聖餐が形に捉われることを極力戒めて、それがわれわれの魂を養う為であり、主との霊的交渉スピリチュアル・コミュニケーションの為であると強調する。形あるものは形なきものを指示すると同時に、ややもするとそれが本来指し示している形なきものを離れて、その形の上だけにわれわれの注意を固定してしまうという側面をも持っている。形あるパンとブドウ酒は、形なき霊的交渉をその本来の体とするにも拘らず、目に見えぬ霊的交渉の側面が見失われ易い。われわれが忘れてはならぬことは、著者も言うように「われわれが聖餐によらぬ時でさえも、イエスは常にわれわれの食物として受けることができる生命のパンとなっていて下さる」ことである。ヨハネ伝の「生命を与えるのは御霊であり、肉は

何の益も齎さぬ」という言葉は、パンとブドウ酒という目に見える形が問題なのではなく、それらの真に表わす形を超えた霊的交渉こそ主体となるべきだということであろう。しかし、それだからといって「教会で行なわれている聖餐を軽んじたり、蔑^{さげす}んだりしてはいけない」と著者は警告する。形は方便には違いないが、真実を表わす大切なやりであり、このことは、特にパンとしての御名においては尚更であると著者は主張する。なお50の末尾に引かれたコリント前書でのパウロの「私たちは多数であっても、一つのパン、一つの体です」の言葉は、『論註』の「同一に念仏して別の道無きが故に、遠く通ずるに四海の内皆兄弟とするなり」を想起させる。

御名の「終末論的な」用い方

51の「聖なる御名を称えることは、その都度、天国においてイエスと遂に再び結び合わされるようにという熱烈な願いであるべきである」という言葉は、われわれに本願の三心、ことにその中の欲生心(つまり願作仏心)を想い起させる。

更に続いて著者は「そのような願いは、世の終末と、キリストの勝利の再臨に関連している」と言うが、これはキリスト教の全教義の焦点とも言うべき重要な消息に触れている。つまりその終末は、本来単なる終りでなく、「キリストの勝利の再臨」に結びついた終末を意味しているものでなくてはならぬ。それは単なる死ではなく、真の生を内含するものでなければならぬ。これは浄土教の念仏が、往生の内に成仏を孕むことに対比されよう。換言すれば、往生そのものに、恒に「前念命終・後念即生」(善導『往生礼讃』)の二つの側面を孕んでいるのである。

「臨終の時にキリストが再臨される」ということは浄土教におけるアミダの「臨終来迎」に比せらるべきであろう。しかしながら、この51における終末論的な称名は、多分に「臨終来迎」である。つまり浄土宗的であって浄土真宗

的でない。第十九願的であつて第十八願的でない。この種の称名は著者の言葉を藉りれば「永遠の神の国を予期する」称名であつて、單なる予期に留まる。キリストの再臨を前以て予期し、待望しており、「即得往生」という打てば響く直接性はない。「死への準備」であつて、死そのものではない。親鸞の臨終觀はこれとは極めて對蹠的であるのが注目されよう。即ち、「眞実信心の行人は撰取不捨の故に正定聚の位に住す。この故に臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり」(『末灯鈔』一)。

第十章に關して

聖靈と御名との連がり

この章は、イエスの御名こそが聖靈そのものたりうるといふ消息を伝えんとしているかのごとく思われる。52において著者は、イエスの御名の「聖靈降臨」的用法を明かし、これは使徒たちだけの特權でなく、イエスを「信ずる凡ての人びと」のものでもあるという。但し、御名に癒す働きのある聖靈が宿るのは、われわれの側に「しっかりとした信仰と愛」がある時であり、それらが欠如していると、聖靈の力をもつて御名を称えることはできぬという。御名に聖靈の力あらしめるのは、われわれが「眞に御名の道に従う」時であるという。この「御名の道に従う」とは、私意を挟まず一心に称えることを指すのであらう。著者は「聖靈があなたの方の上に臨まれる時、あなた方は力を受けます」というルカの言葉を引用して、御名の保ちうる病人が癒されるなどの不思議な働きを示しているが、思うに、ここで言われる聖靈の働きは、眞宗における「本願力廻向」に相当するものではなからうか。名号そのもの、及びそれへの信の徳は、「円融至徳の嘉号は、惡を転じ徳を成す正智、難信金剛の信樂は、疑いを除き証を獲しむる眞理」

（『教行信証』総序）とも言われ、また「念仏者は無礙の一道なり。そのいはれ如何とならば、信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障礙することなし。罪惡も業報を感じることあたはず、諸善も及ぶことなし」（『歎異抄』七）とも言われる。聖書の字句がどれ程字義通りに受けとられうるのかという問題は別として、少くとも名号に関しては、「私の名によって……病人に手を置けば病人は癒されます」といった奇跡的功德は説かれてはおらず、ただ称名の根柢たる信心に関しては、「長生不死の神方」（『教行信証』信巻）というような表現が見られるのみである。しかし、何れにせよ、心の病いの治癒は身の病いの治癒にも効能を及ぼさざるをえぬことは確かであろう。

二つの向い方

53で言及している聖霊がイエスに向う姿勢と、イエスが聖霊に向う姿勢の二つは、われわれに「往・還二廻向」を想起させる。「イエスの御名を称えているうちにわれわれはこれら二つの《動き》が交わるところの、いわば、交叉点に立っていることに気づく」と著者は言うが、これは実に深い宗教的洞察である。つまり「称える」体験において、これら一見相反する二つの方向が交わるというのである。

聖霊の嘆息

聖霊は屢々「鳩」に喩えられる。イエスが洗礼を受けた時、聖霊が鳩のごとくイエスに下ったように、「被造物としての神の業に合致しうる」ようにつとめるよう著者はわれらに薦める。これは聖霊をいわば外から称名する人のところにやって来るものと見做し、それを受け入れる準備を整えよということであろう。聖霊の方は「永遠にイエスを求めて嘆息している」といわれる。そしてわれらの称名は、その聖霊の嘆息に他ならぬというのである。これは恐らく浄土門という「往相即還相」、「願作仏心即度衆生心」に当る消息が秘められているのではなからうか。何となれば、

われわれの称名は、われわれが始めて称え出すのではなくして、「永遠に嘆息している」聖霊の願いであり、欲求に他ならぬものであるから。この辺りは、「往還の廻向は他力に由る」と説いた曇鸞を想起せしめる。著者はこの消息を「聖霊と子なる神との間の親愛なる関連の神秘」と表現しているが、「他力不思議」とか「本願力不思議」などの表現を思い合わせ、むべなるかなという思いがする。

聖霊と一体になる

55ではイエスが全面的に聖霊を帯びることができたのは「聖霊に対して謙虚な従順さを示し」たからであるとされる。そしてそこに些かも私意を挟まず、「お委せする」ことができたからであると著者は言う。さきの54では、称え手が御霊と一体になるという相対から絶対への方向が説かれたに反し、この項では、絶対から相対への方向が明かされている。ここで著者は、イエスという御名をば、「聖霊がそこから人間に光を放つ焦点」「聖霊が呼吸される口」と形容している。かかる表現は、聖霊と御名とが恰も二つの別物のような印象を与えるが、実は御名に随順し、委せ切れば、御名が即ち聖霊の働きとなることは言うまでもないであろう。このことをば著者は、ガラテヤ書の言葉で「聖なる御名を称えることに成熟することは、《御子の御霊》（すなわち「イエスの御名即聖霊たること」）を知ること、に熟達する」と表現しているのは、甚だ味わい深い。この境涯が『観無量寿経』で「三心を具するものは、必ず彼の国に生る」と言われているところのものであろう。

第十一章に関して

父なる神に向くイエス

『イエスの御名を称えることについて』（坂東）

56の冒頭において著者は、福音書は一見イエスが人に話しかけているように見えるが、実は、イエスの父なる神との関係を語るものだという。イエスは人に向いているのではなく、父なる神に向いているのであるという。このことは、目に見えぬ側面ではあるが、福音書の核心とも言うべきもので、根元的神秘に他ならぬという。「向く」というのは目に見えぬ心の志向であって、身体的姿勢でないことは言うまでもない。これは恰度、仏典の主人公の釈尊を人類に対して道徳的な教えを垂れたところの優れた人にすぎぬと見る見方が極めて皮相的であるのと同様である。例えば『大無量寿経』の発起序の始まりの「五徳現瑞」の件りは、一般の人が見落している釈迦と超越的な法との間の「隠れた」関係、つまり法と釈迦との感應道交を暗示しており、決して単に人が人に向って語りかけているのではないのと同様である。但しキリスト教では飽く迄超越的(天にまします)神の人格性を外して表わすことはない。(これが却って仏教徒にとってキリスト教理解の躓きの石となっているようであるが)。何れにせよ、イエスと釈迦が単なる人間でなく、また単に人間に向って教えを垂れたことが両者の生涯の核心でないことは確かである。

永遠にことばを生む

57で注目されるのは、(一)「イエスの御名は、父なる神が永遠に称えている唯一の人間の言葉である」、(二)「父なる神は永遠にそのことばを生んでいる」、(三)「彼はことばを生むことにおいて永遠に自らを差し出している」という箇所であろう。これらの箇所は、われわれに、法性法身と方便法身の関係を想起させる。わけても本願と名号との関係を想起させずにはいない。すなわち、本願は時と処に限定されることはないが、名号は法界に属しつつ、同時に、人間の言葉となったものである。『安心決定鈔』(末)では仏の「長時修」をば、「仏体即ち長時の行なれば、更に弛むことなく間断なき行体なるが故に“名号即ち無為常住”と心得るなり」と説き、衆生の称名はすなわち仏の永遠の称名

(長時修)に他ならぬ旨を説いているが、これは「父なる神が永遠に称えている唯一の人間の言葉」であり、「父なる神は永遠にそのことばを生んでいる」に相当するであろう。衆生の称名はその時が始めでなく、永遠に呼びかけられていることばがその時実現・成就したことに他ならない。永遠の呼びかけを「十劫正覚」と呼び、信心の称名を「本願成就」というのであろう。同じく同鈔(本)には、「称ふる時はじめて往生するには非ず。極悪の機の為に固より成じたまへる往生を称へ願すなり」とも言っている。「父なる神がことばを生む」とは、称名が行なわれることを指すのであろう。神はその都度、その称名において自己をこの世に実現するのである。これが神の側から云えば、「永遠に自己を差し出」している姿であり、「廻向」といわれることであらう。

呼びかけと応答

58の「イエス」という言葉の中に父なる神の「わが子よ」という言葉を見出したならば、われわれは、それを「父よ」という子なるイエスの言葉の中に見出さねばならぬ」という箇所は、われわれに、名号がアミダの呼びかけであると同時に衆生の応答であるという事実を想起せしめる。この場合「イエス」という言葉は、無論イエスの祈りの中の「イエス」であらう。帰命は実に「本願招喚の勅命」(『教行信証』行巻)なのである。著者はヘブル書の「イエスは神の栄光の輝き、また神の本質の完全な現われ」という言葉を引いているが、これは方便法身は法性法身の部分ではないということであらう。また著者はヨハネ伝冒頭の言葉「ことばは神と共に」でなく「神に向いて」でなければならぬという。これは、ことばと神の関係は並置的・二元的なものではなく不二であることを示さんが為であらう。したがって著者がここでこの事を指摘することによって、われわれに注意を促がそうとしているのは「イエスの神に対する永遠の志向である」と言っていることは頗る意義深い。しかし、更に一步進んで著者は、称名する時

称名者は父なる神と子なるイエスの「双方に連なることができ、両方が一体であることを自覚し、それを自己そのものとするのが出来る」と言う。そしてヨハネ伝の言うごとく、「私が父に居り、父が私に居られる」という。これは「機法一体の南無阿弥陀仏」という教えの体験を想起させ大変興味深く思われる。

第十二章に関して

部分を含んだ全体

この最後の章は、御名の意味するすべてを総体的に感受しうる境地を述べている。つまり、方便としての称名の究極の境地そのものがいかなるものであるかを記している。御名は藉(せき)化(くわ)身(しん)として、変容として、教会として、聖餐として、聖霊として、そして父なる神としての側面をもっているが、この境地では、それらが個々別々にではなく、それら総てとして同時に感受できるといふ。そこでは「御名自体すら捨て去らねばならず、イエスご自身との名づけようのない生きた触れ合い」であるといふ。著者はここで称名によって達成される境地を「名づけようのない生きた触れ合い」と呼んでいるが、宗教体験の極致は、曖昧模糊たるものではなく、余りにも明々白々たる生き生きとした境地なるがゆえに、「不可称・不可説・不可思議」なのであり、「名づけようのない」ものなのである。59で著者は「御名に備わるこれらの諸側面は混り合っている」といふ。これは念仏が、礼拝・讃嘆・作願・観察・廻向、あるいは懺悔・感謝等の側面の統一された全体であることに相当しよう。つまり御名は「諸の善法を撰し、諸の徳本を具」した「真如一実の功德宝海」なのである。よって、これらの一つ一つの側面、即ち形式を問題にすることは「人為的」「相対的」であると著者が言っていることは当然である。著者は個別から全体へと見るに至る過程を「人の一生の通常の

生長に副ったもの」と言うが、これは言うまでもなく宗教的成熟の過程を意味するものであろう。

御名に包まれる

60 において著者は御名の総体的存在を体験する境地までに達した人は、(一)「知的・靈性的洞察力」と、(二)「神に関する物事に関する鋭敏な直観と分別とを伴う」ので、「イエスの御名のあれや、これやの特別な側面に集中すること」が難しく、面倒で、不可能にさえなる」と言う。これは当然のことであって、およそ宗教的体験は自己の罪深さ至らなさに対する悲しみともつかず、救われたことに對する喜びともつかず、恒に悲喜交流のニュアンスを帯びているもので、一つの側面のみ限定して表わすことは到底できないものである。著者もこのことを更に、「御名の持つさまざまな側面をバラバラに孤立させることができない」と言う。これが「御名の持つあらゆる意味合いに気づ」いていく境地であろう。この状態を著者は、「主の御名の中にそっくり包まれ、満ち足りて安住している」と形容しているが、これは蓮如の「南無阿弥陀仏に身をば丸めたる」状態に相当するものである。御名はこのようなあらゆる徳を保持(梵語のダーニーはこの「保持」から由来している)しているという性格をもっているのである。61の「一切のものが、キリストにあって一つに集められる」(エペソ書)ということを理解する境地が、アミダの廻向成就ということ、また、本願成就して衆生の身に届いたことと決して別ではないであろう。

御名を必要としない境地

62の「御名は、その総体的存在に對する誘因であり、支えにすぎない」故に「主の総体的存在の中で絶えず生きることのできる人は、御名を必要としない」ということは確かである。しかし、この御名不要説は、あくまでも、究極の境地を達成した人にもみ妥当することであって、その途中にある者に対しては言えぬことであることは明らかであ

る。究極の境地をば著者はここで「口には言い表わし難い生きた触れ合い」と言うが、これは『教行信証』でいえば「証」の巻で触れている境地、真実信心の境地に相当するのであらう。しかしこの境地は称名によって達成できるものであり、そこにおいては最早その称名すら必要とせず、「口には言い表わし難い生きた触れ合い」のみの境地ではあるが、煩惱の介入を死ぬまで離れられぬ有限な人間にとつては、実際のところ御名と全く縁を絶ってしまうことは考えられない。真に向う岸に渡り着いた者のみが筏を捨てうるのである。ここで注意される発言は、そういう境地が「この地上においてでもやって来るであらう」という件りである。これは、真宗における現生正定聚に当る消息を暗示しているものとして極めて興味深い。

『フィロカリア』の諸版について

「イエスの祈り」Jesus Prayer; the Prayer of Jesus (或いは「心の祈り」the Prayer of the Heart を言へ)を中心とする祈りの理論と実践に関する書物で、“Philokalia”と題するものが今日知られている。これは西暦紀元四世紀から十五世紀にわたる オリゲネス・カッセル 東方教会の伝統に属する多くの、靈性の深みを極めた聖者たちの著作を選んで集大成したものである。十九世紀の末までに主なものが三版あることが知られていた。ギリシャ語・スラヴ語・ロシア語の各版のうち、ギリシャ語が原典であって一番古い。英語、フランス語への抄訳は今世紀に入ってから試みられている。

一、ギリシャ語版 (ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ)

編者は二人で、一人はコリントの大主教・聖マカリオス・ノータラス St. Macarios Notaras (1731-1805) で、他は、アトス山の聖ニコデモス St. Nicodemos the Aghiorite (1748?-1809) である。全体で二二〇七頁あり、一七九二年にヴェニスで初めて出版された。第一部は十八名、第二部は十九名の教父のものを収録している。

二、スラヴ語版 (Dobrotolubye)

アトスを訪れた後、モルダヴィアで活躍したと言われるキエフのバイシシー・ヴェリチコフスキー kovsky (1722-94) が翻訳して編み、一七九三年モスクワで出版された。三部に分れ、それぞれ五・七・二名の教父のものを収録している。

三、ロシア語版 (Добротолюбие)

『イエスの御名を称えることについて』(坂東)

隠棲者テオフィアン大主教 Bishop Theophan the Recluse (2815-94) により、一八七六年から九〇年にかけて、全篇三千頁が五巻に分けられてモスクワで出版された。各巻毎にそれぞれ五・八・十一・一・十三名の教父のものが収録されており、この翻訳は特に十九世紀初頭以降のロシアにおける僧院制度の再生と、イエスの祈りの実践に、基本的な重要性をもっている。



四、英語版 (ロシア語からの抄訳)

(一) “Writings from the Philokalia—on Prayer of the Heart”と題して E. Kadloubovsky と G.E.H. Palmer とにより、一九五一年にロンドンの Faber and Faber 社から出版された。十二名の教父のものを収録している。

(二) また同じくこれら二人の訳者により、一九五四年に同所から、“Early Fathers from the Philokalia”と題して出版された。これは、十一世紀にキリスト教が東西に分裂する以前の教父たちの教え、すなわち、三世紀から七世紀にわたる著述を編集したものである。しかし、付録として、呼吸の回数以上に称名にせよと教えたテサロニカの大主教・聖グレゴリー・パラマス (c. 1296-1359) の問答体による「心の祈り」に関する教えと、その生涯、及び、ギリシャ語、スラヴ語、ロシア語の『フィロカリア』に収められた教父たちのリストが添えられている。ここには九名の教父たちの教えを選んで収録している。

訳者あとがき

数年前のこと、京都に滞在しておられる熱心な英人求道者、ウィリアム・ヘン・コリンズ博士から、几帳面に表紙にカバーを施した一冊の小冊子を見せて頂いた。聞けば、それまで繰り返し親しまれていた書物の一つで、キリスト教の称名に関する本であるということであった。『イエスの称名』という主題のもとに、全篇十二章が皆「イエスの祈り」Jesus Prayer と呼ばれる称名のさまざまな側面を、かなり深く立ち入って扱っており、一見して大きな驚きと興味とを覚えたので、暫くそれを拝借することにした。半年近く繰り返し繰り返し親しんでいる中に、匿名の筆者の心境が、念仏行者の信心の境地に不思議にも通ずるところの多々あることが感じられ、何時の間にか、念仏の心境をそこに読みとっている自分に気づくに至った。仏教とキリスト教という全く伝統を異にする宗教の間には幾多の相異点がある。そしてそれらは直ちに融会し、同一視することを許さぬ更に本質的な性格の対照に根ざしているようである。しかし、それにも拘らず、両者の伝統の深みを味わうには程遠い訳者ごときの素人目にも、数多の点において共通するものが厳存することが感じられる。称名という宗教的行為はその一つかと考えられる。本書によれば、称名はキリスト教の実践の中でも主要な神学的位置と意義づけを与えられているようである。そして本書の枢要は全篇を通じて称名一つに搾られている。そして恰も称名を一つの軸としてキリスト教の教義の全体系が洩れなく関連づけられている観があること、念仏一行を中心として全仏教教義が支えられていると考えられる浄土教義さながらである。観念と口称の密接な連がり指摘しつつ、両者の各々を共に認める称名観、初心者のためとて別時念仏を思わせる時と処とを限った称名の勧めやら、五念門を想起させる礼拝、讃嘆等の側面に焦点をあてた称名の取扱いもあり、又懺

悔・感謝としての称名、「前念命終・後念即生」的な終末論的称名の意義、称えてから救われるというよりは、称えたことそのものが救いであるという因果同時的な称名観、はては、教団論の綱格としての称名までも論じられている。このような内容が独特の簡明な言葉でこの短篇に盛られているのを見ると、規模と性格こそ幾多の点で異なっている、ひたすら名利の念を離れ、叡山横川の楞嚴院に籠って、一切衆生の救いとしての念仏の要文を類集して『往生要集』を著わした源信僧都の面影を、この無名の一キリスト教修道士の上に髣髴とするのを感じたとしても、あなが強ちいわれなきこととは思えぬ位である。

余り永らく拝借していた為もあってか、コリンズ博士は、自分は又一本を入手する機会もあろうからと、遂にそれを訳者に恵与された。それ以来屢々親しんでいる中に、初め異質的で馴染み難かったキリスト教の専門用語から感ずる異様さが、それ程気にならなくなってきたのみか、十数年以前に故鈴木大拙博士から御教示賜わった『フィロカリア』などの他の資料に照して、これがかなりしつかりとした地盤に根ざすものであることを知るに至り、何時か機会を見て自分なりの翻訳をなし、更に些か立ち入って内容を考察するよすがにしたいと思うようになった。そのようなことを、予ね考えていた所、漸く機会を得て、キリスト教に関する自己の無知をも顧みず、このたび自分なりの和訳を行なってみた。訳者の生れ育った環境や、精神的風土の故に、中にはかなり仏教的な見方や解釈が紛れ込んでいるかも知れない。そのため、原文の宿している深い意味を見損ったり、或いは、取り違えたりしている所も多々あるかと思われる。それらの過誤に関しては、今後多くの識者の方々からのご叱正と示教を俟って是正して行きたいものと願っている。ここでは一応の基礎工事のつもりで、全篇をざっと訳出し、全体の規模と概観とを呈示することを主眼とし、読み進む間に得た訳者なりの感想を、蛇足ながら、付加して、本書に対する応答の一端とさせて頂いた。

終りに、「イエスの祈り」に対する関心を訳者に喚起して下さった故鈴木大拙博士、拙稿を通読して下さり、正教会の慣用語並びに内容全般に亘って懇切なご指導を賜わった神戸ハリストス教会神父・牛丸康夫師、参考文献などに関しご助力下さったブラウン大学助教授・レオ・ブルーデン博士、本書を訳者に紹介し、その内容に邂逅せしめて下さったウイリアム・H・コリンズ博士をはじめ、日頃訳者に称名に関する研究を絶えず勧め、励まして下さっており、特にこの仕事を強く薦めて下さったロンドンのマーコ・パリス氏、そして参考文献に関し懇切なご指導をして下された京都在住の濠洲の詩人・ハロルド・スチュワート氏、そして殊にこの翻訳を訳者に勧励して下さり且つこの拙訳の発表を快諾して下されたのみか、拙訳にたいしてわざわざ序言をお寄せ下さった聖アールバン・聖セルジウス連盟のガレス・M・エヴァンス師に対し、心から感謝の意を表したい。

一九七一年九月十三日

京都にて
訳者しるす