

# 「空<sup>から</sup>の御座<sup>みざ</sup>」考

## 諸宗教における至聖所の比較研究

田 中 かの子

I

本研究の発端は、インド古代初期仏教美術の主要モチーフである「空の御座」が仏教の本質を最も端的にあらわしうるということを比較宗教学の視点から確認したことに由来する。それは、亡き仏陀の聖蹟（成道地・説法地）を憶念するためのモニュメントであり、仏像誕生以前までは仏塔と同様に信徒の集う「至聖所」的役割をも担っていた。その最も古い例は、ボドガヤー大塔の菩提樹下に現存する金剛宝座（前三世紀頃）である。今日も巡礼の供える花や灯明に飾られ、大塔の壁龕に並び坐す仏像のこがね色とは対照的に、どこまでも透明なしずけさをたたえている。宝座は言うまでもなく「空」であるが、仏陀がかつて坐し声を発していた歴史上の空間を芸術的作為を超えて最もリアルにつたえ

るものといえる。殊に宝座の周囲で経の説誦がおこなわれるとき、「空」の宝座は仏教の「至聖所」として最もふさわしい特性を発揮する。経の説誦は説誦者にとつては勤行だが、もとはといえば、仏陀の説法を後人のために再現することである。仏陀の説いた縁起法の「空」性は視覚ではとらえられない。思想家たちがそれを見事に語り尽くしたかのようでも、言葉はしよせん表現の手段でしかない。仏教の歴史は、仏法を説きあらわそうとしてはその「空」なることに思い到る作業の連続であったといえよう。「空」は単にから、つばでも何も無いというのではない。絶えずそのうちから何ものかが引き出される無限の可能性をもつ。これを美術史上の出来事にかざれば、さらに次のような展開のあとをたどることができ

先述の金剛宝座よりやや時代が下がると（前二世紀から後一世紀

末頃まで、「空の御座」は仏塔に附属する玉垣や塔門の浮彫装飾にあらわれるようになる。<sup>(3)</sup> その多くは背後に菩提樹をともしなう。

浮彫の場景に応じては、座上に法輪や三宝帛依の標式が置かれることもある。いずれも仏法を相統し信仰内容を確認するための象徴的表現である。象徴は眼に視えないものを仮の形で表現するにとどまるのだから、ここにおいても「御座」の「空」性はなお暗に示されていると観てよいであろう。これは「空の御座」を仰ぐ人々がそこに象徴を生み出した第一の段階である。

その後、美術史の潮流が移りかわるなかで仏像の制作が始まりめぐらせた半眼のサルナート仏にもみられるように、仏法の体現されたかたちをあらわそうとしている。像容を規定した儀軌經典は仏教の流伝とともに継承されたが、仏像を祀るようになった国々の美術活動が種々多様な個性を生み出したのは周知のとおりである。仏像制作の前史からさかのぼれば、仏像もまた仏法を表現する象徴の一形態にすぎない。かつての「空の御座」はここにいたって、人の手で生み出しうるかぎりの仏像表現を担いつづける受け皿（仏像の台座）となったのである。受け皿である以上本質的には「空」だといえる。その上に何が載つていようと「色即是空」であり、仏像は「空即是色」の賜物なのである。これが、仏教の「至聖所」における「象徴」創造の第二の段階。<sup>(4)</sup> 逆説的なとらえかただが、これにはひとつの見逃せない長所がある。それ

は、仏教徒の仏像に手を合わせる行為が「偶像崇拜」ではなく「象徴崇拜」<sup>(5)</sup> であることを論ずるのに手がかりをもたらずからである。それはまた仏教理解を目指す人々の視点を、あらゆる仏像表現の尽きたあとの「空の御座」へとたしかえらせる可能性をひらくことでもある。そこにどのような現代的意義があるのか。そこには少なくとも、「偶像崇拜」を禁忌する唯一神教系列の諸宗教（ユダヤ教・キリスト教・イスラム教）から観ても誤解や非難の余地のない仏教の実践倫理的特質を見出す場が見出される。それは、精神的高次元におかれたものの透明感と不可視性の認められる空間である。

「空」の空間は、仏教の「至聖所」だけに観られるのではない。それは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の歴史において唯一神の顕現をあらわしうる至高の表現形式でありつづけたのである。即ち、これら三つの宗教の「至聖所」もまた、仏教のそれとは違った意味において「空の御座」と呼びうるのである。ゆえに、仏教と他宗教の「至聖所」を比較検討し、相互の対話を試みることも可能となる。

## II

以上の所説をふまえて組み立てたのが本稿に挿入した一覧表<sup>(6)</sup>（以下、「表」と略記）である。諸宗教の設定する究極の聖なる空間<sup>(7)</sup>（「至聖所」）がいかなる内容を持ち、それが誰によってどのよう

イスラム教	キリスト教	ユダヤ教	仏教
<p>メッカのカアバ神殿。 モスクに設けられたキブラ (カアバ神殿の方角)を示 す壁龕。</p>	<p>教会の祭壇、説教壇、礼拝 壇。</p>	<p>野天に築かれた祭壇。 聖櫃の置かれた会見の幕屋。 エルサレムの神殿。 シナゴークに設けられた聖 櫃の壁龕。</p>	<p>1 「空<sup>カラ</sup>の御座<sup>ミマス</sup>」と呼びうる もの(至聖所)は何か。</p>
<p>視えざる神の現臨。 生ける神の言葉を宿すとこ ろ。</p>	<p>聖餐と福音、もしくは説教 をとおして体験されるキリ ストの霊的現臨。</p>	<p>視えざる神の現臨。 生ける神の言葉を宿すとこ ろ。</p>	<p>2 「空<sup>カラ</sup>」の空間とは何か。</p>
<p>アッラーと呼ばれる唯一神。</p>	<p>イエス・キリスト(父なる 神と聖霊と共に三位一体で ある者)。</p>	<p>ヤハウェと呼ばれる唯一神。</p>	<p>3 「空<sup>カラ</sup>の御座<sup>ミマス</sup>」に君臨する もの。</p>
<p>ウンマ(ムスリムの共同体) 唯一神に絶対帰依し最後の 預言者ムハンマドの指導に 従う人々)。 *絶対帰依(イスラーム) を受け入れた者たち。</p>	<p>エクレシア(イエス・キリ ストの御名において集う人 人)。 *洗礼を受けた者たち。</p>	<p>神に選ばれたイスラエルの 十二部族。 *イスラエルの民に属する 者たち。</p>	<p>4 「空<sup>カラ</sup>の御座<sup>ミマス</sup>」を仰ぐ人々 は誰か。</p>
<p>カアバ神殿における。左繞 七匝の巡礼行。 信仰告白を含む毎日五回の 祈り。 聖典(『コーラン』)の読誦。</p>	<p>聖餐(パンとブドウ酒、即 ちキリストの血肉をあらわ す聖体の拝領)。 信仰告白を含む祈り。 聖書(主に「新約」の諸 書)の読誦。</p>	<p>全焼のいけにえ。 和解のいけにえ(羊、牛、 やぎ、鳩)。 信仰告白を含む祈り。 律法書(トーラー)の読誦。</p>	<p>5 「空<sup>カラ</sup>の御座<sup>ミマス</sup>」においてお こなわれることは何か。</p>
			<p>仏陀の坐処を祈念する仏蹟 の法座。 寺院の仏殿において、歴史 とともに移りゆく「仏像」 表現を担い続ける種々の台 座。</p> <p>仏陀の説いた縁起法の「空<sup>カラ</sup> 性」。 時を超えて説かれ続ける法 の変幻自在さ。</p> <p>法そのもの、もしくは法の 体現者としての仏陀(法身 仏、もしくは生身仏)。 *戒を受けた者たち。</p> <p>四衆(比丘・比丘尼・優婆 塞・優婆夷)に広義におけ るサンガ。 *戒を受けた者たち。</p> <p>供物(花、灯明、香、水) の奉獻。 三宝帰依を含む右繞三匝の 礼拝。 経(スートラ)の読誦。</p>

に祀られてきたのか。言わば、宗教のアイデンティティを構築する最も基本的なものが1から5までの比較項としてあらわされている。項目のひとつひとつを別個にみてゆくと、それだけでも宗教芸術(1)、教学・神学(2・3)、宗教集団(4)、宗教儀式(5)の比較研究に事欠かない。しかし、これらがバラバラに観察されるかぎりには、諸宗教がいまある姿を断片的に理解するにとどまるであろう。それぞれの断片がある方針のもとにひとつの意味をかたちづくるならば、諸宗教の目指すあるべき姿を一望することができよう。ここにみる「表」は、「空の御座」をキー・ワードとして諸宗教の見据えてゆくべきものを追究するための試みである。仏教については既に論じておいたので、次はユダヤ教の項目から解説をはじめよう。

ユダヤ教の「至聖所」は、イスラエル民族の歴史にそっていくつもの段階に類別できる。神がアブラハムと契約を結んだ当初は、野天に築かれた祭壇。モーセが預言者として民を率い荒野をさまよった間は、契約の箱(聖櫃)の置かれた会見の幕屋の設営を機に、神の現臨を象徴する七枝の燭台が「至聖所」に不可欠の器具として登場した。ソロモン王がエルサレムに神殿を築いた時は、まさにその内陣が「至聖所」を意味した。そして、ローマ軍による第二神殿破壊の後、離散した民の集会所に安置された聖櫃の壁龕が「至聖所」的な空間を受け持つようになったのである。

形態はこのように多様でも、神の顕現し住まうべき聖なる空間

を特定の場所に招来する点では同じ機能をもつ。その空間は目に視えぬ神の現臨を表現すべく「空」であり、民はそこで神の指図に従った儀礼をおこなう。これは、キリスト教とイスラム教の場合にも共通する。ユダヤ教に固有なのは、「空の御座」の前で生け贄の血が流されることである。

現存するユダヤ教美術の最古例(三世紀)である、ドゥラ・エウロポスのシナゴグ壁画(西壁)には、聖櫃の壁龕が穿たれている。周囲には、預言者たちが視えざる神の意志に成しとげた様々な業が敵愾な筆触で描かれており、観る者の賛美がすべて人間にはなく神だけに向かうような配慮がみられる。この神を畏怖する美学は、ユダヤ教を母体として発展したキリスト教にも受け継がれた。それを確かめるのに恰好な例は、ラファエルロ(二四八三—一五二〇年)の『聖体の論議』である。聖体がキリストの実体に全き変化をとげるかどうか、疑問を抱き論じ合う者たちが「空」の祭壇につめかけている。そのとき天空にはキリストと十二使徒が頭われ、聖体の秘蹟に起こる神秘を証する。この画面は、キリスト教の「至聖所」もまた「空の御座」でありつづけてきたことを雄弁に物語っている。

教会の祭壇はキリストの顕現のために備えられたものである。十一世紀まではそこに十字架も燭台も立てることはなく、わずかに聖杯と聖体拝領皿、福音書、聖遺物箱の安置を許したにすぎなかった。この意味において、カトリック教会とギリシャ正教会、か

崇敬することを容認したキリストと諸聖人の聖像や聖画は、絶えず「偶像崇拜」を招く危険にさらされている。しかしそれを、仏像と仏教徒の関係がそうであったように「象徴崇拜」の次元において観ることもできよう。ただしキリスト教はキリストの公生涯、すなわち神が人の形をとって生まれ死に復活し昇天したプロセスを、そして世の終わりにおけるキリスト再臨の望みを信仰の基礎としている。人の形を頼りにキリストを求めようとする芸術的衝動が、「空の御座」を擬視しようとする宗教的禁欲主義と対立してやまぬ関係にあることは、キリスト教美術の歴史を振り返れば明らかであろう。<sup>(22)</sup>

一方、聖画像の崇敬に対して否定的なプロテスタント教会は、秘蹟の神秘よりも福音にもとづく信仰の如何を問う。したがって祭壇よりも説教壇が会衆の中心を占めるようになる。そこでは視えざる神を視えざる方法で、つまりは靈的に崇めることが第一に説かれる。この傾向がさらにすすむと、祭壇でも説教壇でもない単なる机の形をした礼拝壇（ドイツの同胞教会）や、ベンチを並べただけの空間（クエーカー教徒の集会所）が要請されるにいたる。<sup>(23)</sup> ここではもはや「至聖所」としての機能——神の顕現を象徴的に指し示すはたらき——はうしなわれているかにみえる。しかしそれはむしろ、神の御前に拝跪する人間の内面にこそ、「至聖所」を求めようとする精神主義的な信仰のありかたを提示しているのである。

「真のカアバ神殿とは、われわれみずからの存在にはかならない」<sup>(24)</sup>。このイスラム神秘主義思想家の言葉にも、プロテスタント諸派のそれと同様の「至聖所」観がみられる。それでは、聖地メッカの神殿は何故にイスラム教の「至聖所」たりえるのか。それは「神の住まい」、「祭儀の基礎」、「神が生けるものを祝福し導き給う場所」、「安全な身の寄せどころ」であると「コーラン」は説く。それゆえ掃依者はこのカアバ神殿を巡礼するのが義務であり、遠方からは神殿の方角に向かって礼拝するのである。神殿の方角はウマイヤ朝（六六一—七五〇年）以降、モスクの内部に設けられた壁龕（凹面をしたアーチ形の空洞）によって示されるようになった。壁面は『コーラン』の聖句を至高の裝飾文様として彩られており、そこにはいかに偉大な預言者の肖像画も、神をあらわすいかなる形の象徴も存在しない。ただ、神と最後の預言者とされるムハンマドの名がひととき雄渾な書体で画かれるのみである。この意味においてモスクの壁龕は、「至聖所」の尊厳をユダヤ教やキリスト教の「至聖所」にみられるよりもはるかに徹底した形で実現している。

カアバ神殿の内部は、大理石の床に屋根を支える三本の木柱がたち、金と銀のランプが吊り下がる、がらんだりの空間であるという。<sup>(25)</sup> モスクの空漠たる穹窿を仰ぐと、そこにも神殿の内部空間と同質の神秘が揺曳している。限りない天空の高みよりも人の手で囲われた特定の空間がとらえがたい神をとらえうるといふ逆説

的な体験。そして神みずからもその空間に自己を顕現してやまないという信仰上の事実。これらが相俟って神をたてる諸宗教の「至聖所」を成立させてきた。

ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の「至聖所」〔表〕1は互いに混同しえぬ歴史的背景をたもちながらも、人〔表〕4が神〔表〕3と対峙する究極の一点においては「空の御座」ともいべき共通の透明な空間〔表〕2を志向している。この共通性を同じ唯一神の存在に帰すべきかどうかを問えば、各宗教の神学的立場に応じて様々な論議を生むであろう。しかし、ここでまず注目しておかなければならないのは「空の御座」に君臨するもの〔表〕3よりもむしろ、「空の御座」における人のおこない〔表〕5である。それは、仏教という神をたてない宗教の場合と比較するときには有効な視座となる。

### III

「空の御座」においておこなわれることで諸宗教に共通しているのは、聖典の読誦と信仰告白を含む祈りである。いずれも、信仰する人の肉声と心の叫びとなって「御座」の彼方に向けられる。聖典は神の経綸、あるいは法の道を示し、祈りにはかならず懺悔と浄罪のプロセスがみられる。要は、「御座」の此方におかれた人の世界が宗教の絶えざる関心事であるということである。この世界には、宗教間の相違と対立を超えて取り組むべき人と、人の間

に起こる問題が山積している。人間の諸問題を解決するために試みられる宗教間の対話はいかにあるべきか。それには少なくとも各宗教の信奉する最高価値（神、宗教の真理など）を互いに尊重しあえる共通の場が見出されなければならないであろう。

ここにおいて、諸宗教の「至聖所」を「空の御座」としてとらえることの現代的意義が再びクローズアップされてくる。「至聖所」は、人の手によって形にされ設置されているという点では人工的かつ芸術的な産物である。宗教芸術は「至聖所」の荘嚴を動機として発展したといってもよい。しかし、それと同時に、「至聖所」の本質はあらゆる「偶像」を生む芸術的要素を排除した無色透明な空間にゆだねられてきた。人の手の届かない、最も宗教的な領域、即ち「空の御座」に向かう人々は、はたして同じ究極の一点を凝視しているのだろうか。少なくともそこでは特定の映像を強いられないから、人々は同じ空間を協調して観ることができ。また、一人一人の内面を宮として、その至聖なる空間を共有することもできよう。このような共通の体験を媒介として宗教間の相互理解をすすめる、人間の諸問題に取り組むことはできないものであろうか。この段階ではもはや「表」の仕切り（1、5）を形づくる各宗教の特殊性は問題ではなく、様々な祈りのヴェクトルがひとつの線に合流することが希求される。

時代は、この世界を無限大の宇宙空間に浮かぶ一個の天体として眺める次元にまで移行しつつある。諸宗教における「至聖所」

もまた無限の宗教的空間を背景として存続してゆくことであろう。以上の諸説（Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ）から「空の御座」は、現代における宗教理解のキー・ワードとして有効であると考える。

- (1) 釈迦仏（第七仏）を含む過去七仏。
- (2) 「万有がその中からあらわれ、またその中に掃蕩するところのものである」空間は、絶対者もしくは宇宙の根本原理として崇拜される可能性をもつ。中村元『仏教思想 6・空（上巻）』仏教思想研究会、一九八三年、二八一—三三頁。
- (3) 拙稿「仏教とキリスト教の初期美術にみられる人間観の対比」（『宗教学論集』第一四輯、駒沢大学宗教学研究會、一九八八年）、四五頁の図表B—1参照。
- (4) 藤田富雄『宗教哲学』大明堂、一九八五年、二二二頁に同様の「仏像」解釈がみられる。
- (5) 藤田、前掲書、二二二頁。
- (6) 例、Theragāthā 469。
- (7) 「空所」のモチーフ（Das Motiv der „Leere“）が聖なるものにあらわす極限の芸術形式であるという視点は、Heinrich Lützel, *Sinn und Formen Religiöser Kunst*（山本正男監修『比較芸術学研究』第3集・芸術と宗教・美術出版社、一九八一年、一三—七三頁に和訳が、iv—lv頁に原文が掲載されている）においても取り上げられている。
- (8) いまもインド亜大陸で観察されるゾロアスター教、ヴェーダの宗教、ジャイナ教、シーク教の各「至聖所」については稿を改めて論じた。
- (9) 論者が一九九四年四月、インドのデリー大学に提出した博士論文、

*An Enquiry into the Absence of Buddha Images in Early Buddhist Art* の第四章（The Concept of the Empty Throne）を用いた表に大幅な変更を加えたものである。

- (10) 小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九八三年、一六四—一六六頁の「空間」に関する項では、「至聖所」という語を用いることなく「聖なる空間」の諸相を記述する試みがみられる。
- (11) 中村廣治郎『イスラム・思想と歴史』東京大学出版会、一九八三年、六六—六八頁は、「聖なる共同体」のある姿とあるべき姿の双方に着目することの重要性を説く。
- (12) 既成宗教としてのユダヤ教以前の、「ヤ・ハウイズム」と呼ぶべき段階。
- (13) Exodus 25: 31—40。
- (14) 神殿の祭司を中心とするユダヤ教。
- (15) シナゴグの教師を中心とするユダヤ教。
- (16) この点、同じ「民族宗教」の枠組にあるヒンドゥー教との類似が指摘される。
- (17) 拙稿「十戒の第二戒にみられるユダヤ教の現世志向について」（『宗教学論集』第一七輯・第一八輯合併号、駒沢大学宗教学研究會、一九九二年）、二〇七—二〇頁参照。
- (18) イタリアのトルチェロ大聖堂内（西壁）のモザイク壁画『最後の審判』（十二世紀）には、キリストの再臨に備えられた「空の御座」（Hetoimasia）がみられる。cf. Otto Pacht, *Methodisches zur Kunsthistorischen Praxis Ausgewählte Schriften*, München, 1977。
- (19) シーク教の「至聖所」のように、聖典が歴代のグルに代わって天蓋の下に鎮座する場合もある。

- (20) Joseph Braun, *Der christliche Altar* 2 Bände, München, 1924—Ders., *Das christliche Altargerät*, München, 1932.
- (21) 参考、エルサレムの聖墳墓教会は、キリスト復活を象徴する「空の墓」を記念している。
- (22) cf. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1975, pp. 173-192.
- (23) Lützele, *op. cit.*, pp. 27-28, p. xiii.
- (24) Ibn al-'Arabi (al-Fahūh al-Makkiya, i 733), cf. E. J. Brill's *First Encyclopedia of Islam*, 1913—36, p. 588.
- (25) Sūrah CVI 3.
- (26) *Ibid.*, V97.
- (27) *Ibid.*, III 96-97.
- (28) *Ibid.*, II 125, III 97, cf. I Kings 1 : 50, 2 : 28.
- (29) E. J. Brill, *op. cit.*, p. 485.
- (30) イスタンプールにあるソクル・メフメット・パシヤのモスク（一五七一年—七二年に建造）では、壁龕の上方に聖句のハネルをいくつも配置している。その中心部に引用されているのは、ザカリヤが神殿の「至聖所」で神に仕える少女マリヤを訪れるところ、「コーラン」の一場面（Sūrah III 37）である。cf. David Talbot Rice, *Islamic Art*, Thames and Hudson, London, 1984, Pl. 200.
- (31) E. J. Brill, *op. cit.*, p. 585.
- (32) 『コーラン』はユダヤ教徒・キリスト教徒・イスラム教徒を同じ唯一神に導かれる「啓典の民」(Sūrah III 57-61, etc.) としてとらえる。しかし、キリストを預言者の一人とみなしムハンマドに「預言者たちの封鎖」(Sūrah XXXIII 40) という特別な地位を与える『コーラン』の啓示は、ユダヤ教徒やキリスト教徒の「唯一神」観と対立せざるをえない。神の啓示から宗教間の相違を超えた人類の

指針を引き出さないかぎり、「神」の像をただ一つに絞ることは難しい。

\*本研究は、平成六年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

(たなか・かのこ、宗教学、日本学術振興会特別研究員)