

宗 教 的 実 存

藤 田 健 治

—

実存に相当するエクジステンツ (Existenz 存在) という言葉が本来エセンツ (Essenz 本質) に対応したものである事は言う迄もないのである。そして存在と本質とが普通の事物においては別個であるのに対して、神においてのみはその本質の中に存在が含まれており、その意味で本質と存在が一つであるとされたのは、アンセルムスの神の存在の存在論的論証に見られ、又近世においてもデカルト等においてなお取られている考え方である事は人の知るところである。このような考え方に対して本質と存在との異別を唱えたものとしてカントの周知の百ターラーの議論をあげる事が出来よう。ただ百ターラーについて当然その事が言えるのは先行哲学者達も承知していたのであるから、問題はその議論が同様神存在の場合にも避け得られないと見るところにカントの新しい立場があると言える。カントのこの議論は彼が神存在も信仰の対象としてでなく現実の世界の存在としてか、或はそれに準ずるものとして考えられる限り、やはり概念又は本質から存在は導き出せないという事で、やがてそれは対象の存在には直観を必要とするという彼の哲学の根本的立場の表明に外ならない。従ってカントはそれによってこの神の存在論的論証を切り捨て、神

信仰は別に「単なる理性の限界内における宗教」として成立させようとするのである。

然し神は信仰の世界においても存在を欠く事は出来ないであろう。それが少なくとも哲学者の理論と違った現実の信仰というものである。事実神が人の苦悩に救済の手を差し伸べるものである限り、又それ故に人の祈りの対象である限り、神は存在しなくてはならない。そこに哲学者の求める絶対者と違つて神には位格性ペルソナリティを欠く事が出来ない理由があり、その限り又神は厳に存在しなければならない。ではその神の存在はいかに考えられるべきか。

ヘーゲルは神の本質と区別される神の存在というものをたとえ考えてみても、やがてそのような存在も結局本質に帰著するとみている。それは神存在に限らずヘーゲル哲学の根本的立場、概念又は本質と存在自身との同一を主張する立場から出て来る当然の帰結なのである。一般にある事物の概念はいかにして得られるかを考えてみるならばそれはその事物の本質に対する洞察によつて得られると言わねばならない。例えば机というものの概念とは机とはどういうものかという問いに答えたもので、若しその場合机とはその上で字を書いたり本を読んだりするものであると言ふならば、それが机というものの概念である。このように概念とは主観が事物を把えてつくるものとみれば、それに相応して客観の側には机の本質があつて、概念はそれを把えそれと一致する。そして本質とはそれが具わる事によつて机が机である事が出来、それを欠けばもはや机でなくなるようなもの、一口に言えば机を机として机にその存在理由を与えるものであらう。もとより机の本質と机の存在とは依然区別して考える事も出来よう。然し我々が机を机として認め机として取扱うのは勝義においてはこのような本質を具えたものとしてであり、それ以外に色々な性質を具えていようと、それは机にとっては非本質的なものであつて度外視する事が出来る。ところですべての事物はこのような本質の点においてのみその存在が認められそれとして取扱われるとすれば、本質をとらえれば存在をとらえると等しく、それ以外に存在を考へてもこのような本質を具えたものというに過ぎないから、勝義においては存在は本質を措いてなく、従つて存在と本質とは等しいといつても差支えないであらう。ヘーゲルのいう概念は本質に

等しく、本質は存在に等しい、一言にすれば思惟と存在とは等しいというのはこのような意味であつて、すべての存在はこの立場から見られ、神とでもその例外ではあり得ないのである。

このような本質と存在との一致を説く立場に対して再びその異別を主張したものととしてシェリングをあげる事が出来る。もとよりここにシェリングの哲学というのは、シェリング後期の哲学の事で、それは前期の自由意志論あたりからはぐくまれて来たものであるが、一層明瞭には神話と啓示の哲学において展開されるものである。このようなシェリングはヘーゲル以後の哲学の反ヘーゲル的な動向の魁と言え且つ、実存哲学と密接な関連にあるものであるが、兎も角ここで再びカントのつとた本質と存在の異別の立場がとりあげられ、然も結果はカントのように神存在に対してネガティブではなくて、むしろポジティブにその存在面の強調に向うのである。シェリングによれば神を本質の面から見る限り、若し神が存在するとすればそれはこのようなものであると言ふに止り、そのような神が事実存在するという事はそれからは決して出て来ない。ヘーゲルの絶対者はもとより神とされたが、然し弁証法的発展の終極に出て来る絶対者は、依然すべての相対的規定を止揚された契機として綜合し、その点で真なるものは全体であるというヘーゲルの立場を表わすものに止る。それが神であるとされるのはただそう名付けられただけで、真に苦悩する人間が求める位格性をもつた神とは言い得ない。それは精々が見られた神、概念的普遍であるが、真の神とは個的人間によつて求められ、従つてそれ自身個である神でなければならぬ。そしてヘーゲルの絶対者はこのような要求を満たすものでない事は明らかである。⁽¹⁾ではシェリングの新しい立場から神は如何に考えられるか。シェリングによれば、第一に理性的概念的思惟は本質を把え得ても存在自身を把え得ないから、存在を真に与えるものは概念ではなくて、広義の経験であり、神存在の場合もその例外ではあり得ない。第二に概念的思惟によつて把えられる本質は当然理性的であるが、存在はそれでは尽せない限り非理性性であり、非理性はこの場合意欲を意味し、従つて上にいう存在を与える経験も実は意欲を以て意欲に働きかける体験の事であり、かくして神存在自身も意欲に根差し意欲的体験の中に自

らをあらわにする。そして意欲はかくする事もしない事も可能である限り、神はあくまでも理性的思惟を越えて不可測であり不羈であり自由である。第三に概念は何かが存在するとすればかようなものであるという本質規定を示すだけであるから、それは可能性に止るが、存在自体は何かがあるという事であるから、当然それは現実性を現わす。神存在もその意味で純粋な現実性(actus purus)である。第四に本質は概念である限り普遍であるが、存在はあくまでも個であり、個である限り他を以て置きかえられない掛け替えのなさを現わすのは当然である。神もまたその意味で純粋な個的存在であり、個的存在として人間の個的存在と一対一の絶対的關係にあるものである。このようにして一方に思惟・理性・概念・本質・可能性・普遍という系列と他方に存在・非理性・意欲・現実性・個という系列とが対立し、その対立項の後の方に強調と優位をおくのがシェリングの新しい立場という事になり、それは神について言えると共に、又すべてのものについても言えるのである。

さて神存在の規定は、人間が存在の一つである事によっても、又とりわけ神の似姿として造られたものである事によっても、当然人間存在にうつせるのである。シェリングはその後期の哲学が神話と啓示の哲学である事によって神存在を中心としたから、人間についてはかたわら触れるに止ったが、キェルケゴールは神信仰を全体として逆理としてむしろ人間存在に焦点を絞ったので、シェリングが神存在に於てみてとったその事をそのまま人間存在に感じたといい得よう。キェルケゴールが人間存在にあてた実存という概念の成立にシェリングが如何に歴史的事実として直接与ったか否かはにわかには決し難いが、理念の連続を迎れば両者の関係は否定すべくもないのである。それだけ又逆にシェリングがキェルケゴールに先立って後者が人間存在に感じたものを神存在に見出したという事は特記すべき事なのである。

かくしてキェルケゴールの実存概念にはさきにあげたシェリングの神存在の規定がそのまま当てはまるのである。実存は思惟を以て尽せない神の前に立つ一人一人の単独な個的人間存在である。神を求めるものがこの意味の純粋な

個である事はシェリングの何よりも強調した処であった。そしてキエルケゴールがシェリングのヘーゲル批判をうけて、ヘーゲルのような論理的体系性や世界的普遍性の立場からしては真の人間は稀薄化されて失われ、従つてそれ等の見地からは割り切れない処に実存の成立すべき事を主張したのは当然の帰結であつた。実存とは神の前の掛け替えのない純粹な個の人間存在である、神に随順して決意し実践する行為主体であり、その道德的現実性によって人は始めて現実性を得るのであり、自己自らに關係する存在として絶望にさらされながら無限性の情熱によって永遠の真理を我がものとすの内面性に徹する存在でもある。⁽²⁾

以上によつてエクジステンツという概念が本来神の存在を指すことに始まつて、やがて一対一の神と人との關係において、人間存在をさす事に移り、全く宗教的な系譜において成立した事は明らかであろう。その意味で実存を宗教的実存と規定する事すら冗漫シュラッシュであると云い得よう。ただ現代の実存哲学にはサルトルの呼称に従えば神あるものと神なきものがあるから、従つて神なき実存主義の場合には実存は必しも宗教的な色合を帯びるとは限らないのである。もとより実存を芸術的道德的人間存在にも用いる事は、キエルケゴール自らが人生行路の諸段階、美的道德的宗教的のそれを三つの実存領域(drei Existenzsphären)とよぶ点にも見られるが、ただ彼の場合はあくまでも宗教的段階が根柢的でも中心的でもある事は疑えないのである。然しこのように実存概念を拡大する事は或意味では当然とも言える。何故なら実存が宗教的であると言つても、それは実存が人間のあり方として人間存在の根本を形造つておりそれが宗教において最もよく現われたと見るべきであるから、それは又他の領域、美的、道德的あり方と結んでも現われ得る可能性をもつからである。その上宗教は正に単独者としての人間の心の機微に触れ、その深奥に透徹する処に成り立つから、逆にそのような深奥な機微に基づく人間關係において先ず何よりも実存があらわになり、やがてそれが宗教に發展するとも云えるのである。例えば死は宗教成立の契機として最も重大嚴肅な問題であり、宗教的立場においてのみその解決が与えられるものとされるが、そうあるのは死において実存が最もあらわになるからである。

それ故キェルケゴールが実存の内面性と結合してのみすべては真に意味あるものとなるという事を述べるために死を例とし、ハイデッガーが人間の本来態を死への存在としての自覚から導き、ヤスパースが死を実存が開明さるべき限界状況の一つに数えるのもそのためでなければならぬ。事実死において始めて人は全く自らの孤独を、即ち単独者としての自らの存在を真に実感するのであり、又死こそは我々にとつては、不可避的にふりかかる運命であり、然も何故という問いに対して何等合理的解答の得られないものである。成程生あるものの死ぬ事は当然であり、有機体としての人間の生理は死を必然とするであらう。然しそのような説明は死が当人の意志したものでない限り、当人にとっては全く外的な理由付けであり、従つて死は人間にとつてただ偶然という外はない。その意味でそれはシェリングのいう「必然的偶然」の一つの場合であり、そこで理性が合理的説明を見出し得ないで挫折する限界状況である。然もその故にこそこの必然的偶然という限界状況を通じて今此処にある此のものという個的人間存在があらわになるのである。同様の事は愛についても云える。愛は本来パーソナルなものである。それは一対一の関係において成り立ち、自我愛において最も強く単独の自己に結びつくと共に、やがてそこから翻つて他愛において最も強く単独の他に結びつく。もとより一切の愛がパーソナルというのではない。そこに普遍への愛が（それが単に生命的欲動に基づく愛であろうが理念への愛であろうが）成り立ち得るにしても、然も愛は本来自他において単独であるが故に又そこで単独者としての人間存在が最もよくあらわになるものである。ヤスパースが実存的交わりや語らいの例として真の友を得るとか一生の伴侶を得るとかいう場合を語り、実存的交わりや語らいが畢竟愛の戦（*Liebender Kampf*）であるというのも愛において実存の開明が可能だからである。ここに戦というのは実存があくまでも自己を失う事なき単独者である限り、その単独者の相互関係は正に常に他が自らに融かし切る事の出来ない自体存在として自らと対立争闘する事なくしてはあり得ないからである。但しこの戦いは普通の戦が自らの手の内を出来得る限り秘めて他を奇襲する事に勝利を求めようなものであるのと違つて、自らのすべての武器を他に委ねての戦である。そうしてさえ相互に心

の通わない虞れのある自他であるからである。然しこのような戦を前提としつつ実存の最もあらわになるものが愛の
 関係である事は疑えない。そして又その事がサルトルが他との関係の具体的な場合として愛をとりあげる理由でもあ
 る。⁽³⁾

かくして死や愛において実存はあらわになる。そして取あえず死や愛においてあらわになる実存は、その限り神信
 仰を予想しなくても可能である。然し又死や愛が人間の葛藤の契機であり、そしてそこに単独の人間存在たる実存が
 あらわになる限り、又それが最もよくその実存たる本領を發揮すべき宗教の立場に到る可能性をも含む事も明らかで
 であろう。そしてこれ等の関係がいかにあるかについては更にこのような実存が一つの人間のあり方として他の人間の
 あり方に対してもつ関係から明らかにされねばならないと思われるのである。それによって上に述べて来たいづれか
 という形式的に規定された実存概念が実質的規定を受ける事になるのである。

二

実存概念の実質的規定に到るために他の人間の根本的あり方たる生命や精神との対比から出発する事が便宜であ
 る。これ等の人間のあり方については既に他の機会にも述べて来たのでここでは必要な限りに止める事とする。⁽⁴⁾

ここで生命というのは人間の自然的欲望の充足活動をする主体であり、従つて原始社会では食糧の供給 (Food supply) と種族の供給 (tribe supply) という原始的な集団欲望として現われ、やがて文化社会では次にあげる人間のあ
 り方たる精神の産物たる理論的知識の適用たる技術と結合して政治的経済的組織や機構、即ちヘーゲルのいう欲望の
 体系とそれに基づく権力を生み、それを通じて右の欲望の達成を目指す人間のあり方である。精神はこのような生命
 を土台としながら、そのみでは生き効いを感じられない処に理念を生み出し、それによって逆に生命を意味づけ得る
 文化活動の主体である。これは生命をこえて真理をその真理性的において、芸術をその審美性において価値づける立場

である。道德もそれが善の理念の実現を目指す限り精神の世界に属する。ただ道德が科学や芸術と異なる所は、科学や芸術の場合にあつてはその理念の純粹性を求める限りそれだけ益々個に究極し、所謂天才概念に到つて殆ど掛け替へのない個にまで達するが、道德の場合には、それが道德的理念の内容に関する限り同様道德的天才に到るにも拘らず、本来道德がすべての人間によつて守らるべき規範であるという性格から来る普遍性を失うわけにはいかないのである。従つて科学や芸術の場合にも普遍性への要求はあるにも拘らず、必ずしもそれを必須とせず、科学的人間や芸術的人間の孤高が許されるのに、道德的人間にあつてはそれが許されない。ここに同じく理念を目指す精神であつても科学や芸術と道德とはその方向に相違がある。同時に又生命に対する関係でもそれ等は相異なる。科学や芸術は生命の世界に対してはそれに土台付けられるだけで、たとえその理念は生命への奉仕から自らを切り離す事によつて成立しその限り生命から自由となる関係にあるにしても、それ以上に生命の欲望自体に対してその内部に立ち入つてこれと対決しない。云いかえれば生命の欲望の充足も科学や芸術成立の土台となる限りは、当然これを許して憚らない。然るに道德は自らの成立の土台として生命の要求の充足を許し乍ら、又その生命に対してさえこれを理非曲直の尺度を以て裁き、時としてそれを否定する事が自らの土台を亡ぼす事である事を知りつつこれと対決さえあえてするのである。

道德的人間が以上のような意味で人間の善性に根差し、又人間の善性は人間性の根柢を形づくるものであり何人も可能的存在としてはそれであり得る事によつて、道德はすべての人を包み得る普遍性を持つのである。そして現実の歴史的世界は勝義に於て生命の世界自然的欲望の充足を目指す世界であるが故に、それと対決し得るものは道德的人間を措いてあり得ない。道德的人間こそは人間の最も根柢的にして普遍的なあり方と考えられるのである。そして精神の立場に立つ限り、道德的立場こそ究極の立場と考える事は当然とも言えるのである。然し我々は精神をこえて実存という一層根柢的な人間存在に達しなければならず、それは上述のように宗教において最もよく自らをあらわにする

のであるから、従つて又逆に宗教そのものをかかると考察しなければならない。

宗教もその理念に関する限り、そして又若しヴェンデルバントのようにルドルフ・オットーのアプリオリな範疇たる聖なるものを価値にふりかえて宗教が聖なる価値の実現を目指すものとみるならばその限り、宗教が精神の世界に属することも言う迄もない。然し宗教には精神の立場では律せられないものがあると考えられる。精神の立場は取りあえず知性に根差すか道徳性に根差すかであろう。そしてもとより知性が宗教にとつて無価値ではないにしても、純粹な宗教の立場からはその優位が許されず、つねに従的地位におかれたか、根本的境地の障碍として斥けられたかは人の知るところである。キリストがいかに学者やパリサイの徒をしりぞけたか、いかに法然や親鸞が易行道の立場から一文不知の愚鈍の身を説いたか、又いかに道元が修証一如の立場から学問知見は人を覺りから遠ざけるとみたか、又いかに法華経に究極する天台の教判に立つ日蓮すらこの点で同様であったかは、宗教の立場が畢竟するに知性の立場にないからである。そして道徳に対してもそれが現実への対決として必要であるにしても、結局それを越えなければ宗教の立場は得られない事は又すべての宗教の等しく主張する処であろう。その事を明らかにするためには、罪ありとされる女に対しては罪なきものは石を擲げうてといったキリストの言葉をひくまでもなかるうし、他力本領が悪人成仏に究極するという親鸞や作善は無価値であるとするルターの立場を引証するまでもないであろう。道徳がいかに人間性に深く根差しすべての人を包み得る普遍性をもつかに見えても、畢竟それは善悪正邪の枠を離れ得ないのである。その限りその尺度を外れる人間はこれを包容し得ないといわざるを得ない。然し宗教の立場は人を善悪の基準を以て裁かない。その意味ですべての人間をそれぞれ替り掛えない存在、即ち実存として価値づけ包容し得るものはこの立場をおいてないと言わねばならない。更に実存はこの意味で人間存在の掛り替えのなさを強調するところに成り立つとしても、単に掛り替えのなさだけであるならば、天才も掛り替えのない存在である。然し実存の掛り替えのなさは、エリートのものでなく、万人を遍照する普遍性を持たねばならない。すなわち選ばれた人の掛り替えの

なさではなくて、一人一人の掛け替えのなさ、一人一人と数えて万人に及ぶ掛け替えのなさである。このような掛け替えのなさは古来宗教を通じてのみ与えられたものではないであらうか。そしてここで始めて実存という人間のあり方が真にその全貌をつくしてあらわになると言い得るのではないであらうか。

この宗教の世界で見出されたすべての人間のかけがえなさこそ実存を最も至醇に伝えるもので、それがあらゆる場合に人間の個の自主性の主張の根柢になるものだとと言える。何故ならば生命としての人間のあり方はその本来の性格からしてそのままでは分化に乏しく従って逆に集団化に容易であるから、生命の世界においては人は容易に個の自主性を失って全体の機構の中に自らを喪失してうう。この場合本来個性の発展によってのみ成立する精神が生命に手段化するか生命的集団の中に一般化するかして、かくて精神の技術化や制度化、流行化や大衆化が生じ、それによって生命の世界の平均化は一層全体的に拍車をかけられ、個の自主性の喪失が完成する。ハイデッガーが『存在と時間』の中に説く人間存在の頹落態としてのマン（ひと）のようなあり方やヤスパースが『現代の精神的状況』の中に説くアノニムな力の支配の下における人間はそれを現わし、マルクシズムのいう「疎外された人間」やさらにはリースマンやホワイト等によって示されるものもそれに通ずるものである。これ等の場合人間存在が失われているが故に取り戻さるべしとするならば、それはただ精神の自主性によるエリートとしてのそれを言うのではあるまい。若し単に失われた自己を取り戻すだけに止るならば、選ばれた人は精神としてもそれを取り戻す可能性をもつであらう。精神が右のような生命の世界ののしかかる支配やそれに伴う塵勞から離脱するための手段を提供し得る事は、既にシヨペンハウアーの洞察した通りである。然し例えば純粹な芸術や学問の世界に沈潜する事が真の解脱にはならず、いわば生命の支配力に直接対決する事なく、ただ一時それに目をつぶるだけである事は、そのきづく世界がいつも又生命の力によって破られ得る事でも明らかである。その点で真に生命と対決し得るのはさきに言う通り道徳的立場である。それ故キェルケゴールが世界史の見地からどれほどの事業をなしたかという量の基準による個の価値づけが人間の内

面性を喪失する結果になるが故に人間行動の道德的質を強調する事によって真の人間の恢復をはかるというのもその意味でなければならぬ。従つてキェルケゴールは道德を以て実存の本質的規範とさえするのである。又サルトルが実存の完全な自由を強調しつつも、その自由に基づく行為が同時に全人類の為めという自己の責任を感じてする決意に基づく行為となる事をいうのも同じ意味であらう。更に又責任や良心という道德性との関連を漂わせながら、然も「死への存在」の自覚から自己の本来的存在に到るのがハイデッガーの立場と言えようし、実存的交わりを通じ限界状況の中に自己を明らかにしつつ自己の自由を神によつて贈られた自由として無制約的要請に答える内的行為に実存の本来的境地を見ようというのがヤスパースの立場といえるであらう。これ等の実存の開明において、神ある実存主義の場合には常に倫理的人間を超えて宗教的実存に到る事が見られ、神なき実存主義の場合にも倫理的色彩を湛えつつそれを越えて死や愛を契機として自覚される実存を摘出せんとするのが見られると思われる。然しもしこの二様の実存の開明の間に更に認むべき本質的關係を問われるならば、我々は依然死や愛にあらわれる人間は単に他と隔絶した孤独者か、一対一の關係に立つ選ばれた少数者にすぎず、それは人間存在の中に深く潜む単独性をあらわし、それを通じて個人的人間存在の掛け替えのなさを示すにしても、決してすべての人間の一人一人の掛け替えのなさを現わすものではない。それは実存をあらわにするにしてもまだその全貌をつくさず単に部分的に止ると答えざるを得ない。その故に宗教においてあらわになる実存こそすべての人間存在の根柢にあって、その個の自主性を与えるものであると言わねばならないのである。⁽⁵⁾

三

我々は以上宗教的実存と然らざるものとの區別を神ある実存主義と神なき実存主義の區別に基づくものとして来た。然しもし我々が西歐の世界を去つて東洋の世界に眼を移す時、このような區別を以ては尽し得ない宗教的実存の

多様性を見得ると思われる。それ故に宗教的実存の内容を明らかにする事を目的とする我々は、この概念がいかに東洋の思想に適用範囲をもつかを検討せねばならない。

実存の概念がキリスト教を根柢として成立したように、もしこの概念が最も容易に適用し得る宗教的立場を仏教の中に求めるならば、それは或意味でキリスト教と共通の構造形式をもつ浄土教であると云い得る。浄土教の世界における人間存在は、依然仏の前に立つ純粹な個、仏に対して一対一の関係にある単独者である。その一念及至十念の称名に答えて誓願に基づき弥陀の救いの手が差し伸ばされ、そこに一切の自力を捨離する完全な他力本願が成立し、然も悪人成仏によって道德の世界と隔絶する慈悲の遍照する光明の世界がひらかれるのである。我々は今ここでは充分触れる事をしないキリスト教仏教の差違にも拘らず、実存の概念を浄土教の場合にも移して差支えないと見るのである。然し浄土教のような場合と違って修証を両断にあらざるとし、坐禪修行によって悟りを求める禪のような場合は如何であろう。ここでは自己を依拠すべき超越者の存在はなくて、ただあるものは聖道の先達のみである。もとより阿弥陀仏も本来人間界を隔絶する超越者ではない。ただ同じ人間が覚者となる事によって仏とされるとも言えよう。然し一度仏となれば西方浄土にある無量寿仏は我々とは隔絶し超越し、我々有漏の身の有限性が歎かれれば歎かれるほど益々仏の無限性は光明輝く絶対的存在となるのである。その点でキリスト教が絶大絶対なる父なる神に対して神の子キリストの現世への出生によってその超絶性を媒介するのとは逆の過程があると言つてよいのである。然し禪の場合にはそのような過程が起る事を厳に禁ずると思われる。一切の固定が迷蒙に発するとすれば、仏にあえば仏を殺し祖師にあえば祖師を殺すことさえあえてせねばならない。そして祖師からの衣鉢の伝統はあつても現実に我と対するものは師家であり、師家はその道の先達である。そしてすべては師家との間の切差、自力修行の外はない。もしキリスト教の神への随順、浄土教の他力本願を以てはかればこれは宗教の範疇に入れ難く、むしろ西欧に類似を求めれば、キニコス学派やストア学派のあるものに近いであろう。然しそれにも拘らず禪における覚了の体験は正しく単独者の

ものである。そしてその単独者はひとえに本来の面目を求めて究極の無限絶対の体験に到らうとする。仏性と言い主人公と云い無位の真人というものはかかる人間の本来態、可能的実存である。そして師家対求道者の関係は実存と実存の交わりであり語りであり、この赤裸々なる人間と人間との対決によって真実の自己を獲得する正に道を求めての戦いであり、自利すると共に利他する菩薩道の慈悲の戦いである。そしてここで求められる体験は公案が全く非合理的か或は公案が一見合理的な時は答えが非合理的である事によって、尋常の知性の範囲をこえている。その故に禅の体験は神秘的としてエックハルトのような立場に比せられるが、然し西欧の神秘哲学者の体験に比せられるべきものはむしろ真言密教の入我我入の体験であつて、禅の場合には神秘哲学に見られる自らを没する対象たる神や仏の存在がないのである。それにも拘らずこの無限性の体験によって求道者は救われるのである。我々はこの場合にも禅が宗教の別形式であり、そこにある人間存在は等しく宗教的実存とよぶにふさわしいという事を認めてよいのではあるまいか。そしてここにあるものは神ある宗教ではなくて神なき宗教であるだけ、禅の宗教的実存は神なき実存主義や必ずしも直接神を前提しない実存の規定に極めてよく通ずるものをもっているのである。

然しながら我々は更に我々の視野を拡げて禅について語り得た宗教的実存を老荘についても語る事が許されないであらうか。老荘の立場が孔子に始まる儒教の流れに対して何程か現実には疎くみられるのは、儒教が本来修身齊家治国平天下の教として道徳から政治の世界を中心としているのに対して、老荘が常に儒教の説く処の逆を行つてパラドックスを語つて道徳の世界をこえた世界を目指している事に由来すると思われる。老子は大道廃たれて仁義あり智恵出でて大偽ありとし、絶学は無憂、聖を絶ち智を棄つれば民の利百倍と語る。そして道の究極するところは無為自然であり、嬰兒の未だ孩とならず、乗々として帰するところなきがごとくと言ひ、又無名の樸不言の教無為の益というのも、畢竟するに一切の有は無に帰し、それに基づく事なくしてはあり得ない事をいうものとする事が出来る。或は又莊子が逍遙遊の中で北冥の巨魚鯨や巨鳥鵬の図南をかたり、大樹樗を語るのも同様の意味であらう。それは天地の正

に乗って六氣の弁に御して無窮へ遊ぶもの事であり、又それは無何有郷の広莫の野に植えて人は彷徨としてその側にあつて無為であり、逍遙乎としてその下に寝臥する事の出来るもの事であり、そこに無用の用があり、己なく功なく名なき至人といひ神人といひ聖人という人間のあり方が意味されてある。又齊物篇において周は夢に胡蝶となつて栩栩然として自ら喻しみ志にかなない周である事を知らないが、俄然覚めれば周である。胡蝶と周の分は現世界の物化であつて、蝶周一如の境が本来の態であるとされる。このような老荘の世界が禅の世界と相通するものを持つてゐる事は明らかである。それは生命の世界でも精神の世界でもなく、それを超えてある世界で、そこには超越者たる神も仏もない、ただ自己自らと遊んで物として凝滞する事のない、云わば自在に主となる単独者があり、然も人はそこにあつて無窮へと連なるのである。我々はこのような人間存在についても実存を語る事が出来るのではあるまいか。

我々はこのから再び翻つて西欧の現代の哲学に立ち帰るならば、ハイデッガーの最近の「存在の思惟」(Seinsdenken) という立場が禅や老荘の世界に極めて近い事を思うのである。ハイデッガーはその『存在と時間』において実存哲学とされ乍ら、そのように呼ばれる事を拒んで来たが、後期においてはこのような最初の頃の立場、客観的对象についての範疇に対して人間存在の根本的あり方たる実存範疇を分析し抽出する立場からすら次第に遠ざかつて存在そのものに直下に迫らうとする。その『根拠律について』の中においてハイデッガーは「何ものも根拠なくしてはない」という旧来の立場に対して、「すべては根拠なしにある」という立場をあげて、何故という事なしにある存在を語っている。そしてアングルス・シレジュウスの「バラは何故なしにある。それは咲くが故に咲く。それは自らに氣遣う事なく人を見るか否かを問わない」という詩を引証している。存在は自己自らを開示し、我々自身によって見られると否とに拘らず既に現われている。何故ならそれは我々がその都度の存在者を体験するところで現われているからである。そして又逆にそのような存在者はただ存在の明るみの中でのみ自らを示すのである。それは存在者を存在者としてあ

らわすように存在の真理が出来する事を意味する。その立場に立てば、「森はたたずまい、谿の水はたぎり落ち、岩は永らえ、雨は滴する。野は待ち、泉は湧き、風は棲み、恵みは思う」のである。正に柳は緑、花は紅であり、それこそ「質樸なるものの華麗さ」である。存在の真理が出来するとは存在が自らを与える事によって歴史的運命に到る事である。かかる歴史的運命は遊ぶ嬰兒であるとハイデッガーによって言われる。それはかつてギリシアの昔へラクレイトスがみてとつたこの世界の永遠の時に遊ぶ嬰兒を憶いおこさせる。何故嬰兒は遊ぶのか。それは遊ぶから遊ぶのである。何故は遊びの中に沈み、遊びは何故を欠く、それはただ遊びであり、それこそ最高の最深のものである。

ハイデッガーのこのような存在思惟の世界は何を意味するのであるか。それは正にこの現実の世界・存在者の世界を本来の世界・存在の世界の出来によってそのままに「一切は許されている」という意味で明るみにもち来す事ではなからうか。それは禅や老荘の意図する世界に外ならず、その世界に参ずる事によって一切を放下して和らぎに達する世界である。もしこの世界を上來禅や老荘について述べて来た所に基づいて実存の世界、特に宗教的実存の世界とよぶならば、それは正にハイデッガーの最も強く拒む処であろうか。然しそこにある人間存在は生命はもとより精神一般、特に道徳的人格とも峻別され、正に存在の思惟主体としてあるが、その思惟は詩作であり、存在を直下に見る事であり、かくして存在の牧人となり、根で地に即きつつ自らをもたげずに居ないでやがて顛気の中で花開き実を結ぶ事の出来る植物のような存在、ただただ星を目指して進み、生命の世界に携わると共に離れ、事物に放下して自在となる存在、それはやはり実存とよぶ外ない存在である。もしハイデッガーが旧来の意味で実存主義とよばれる事を拒むのみでなく、以上我々が拡大した意味での実存との関係さえ拒むなら、我々はハイデッガーの存在思惟の一切が湛える深い哲学的意味にも拘らず、単なる詩的感興に基づいて思索する概念詩としての悪しき意味の形而上学に陥る虞れを感じざるを得ないのである。これを逆にしてハイデッガーの存在思惟の立場は彼が西欧の伝統の中にありなが

らそれをこえて東洋の禪や老荘の世界に通う思想にまで荊茨の途をきり開いたことに大いなる思索の努力を認める時、はじめてその価値を充分に認め得られるのではないであらうか。⁽⁶⁾

四

我々は最後に以上様々な内容を含みながらも一つの統一概念を示す実存と現実の歴史的世界との関係について述べたいと思う。何故ならば実存はその概念成立の当初において歴史的世界からの断絶を以て始まったにも拘らず、現在の実存哲学は又実存の歴史性を語るに急であるからである。

キェルケゴールがヘーゲルの世界史的立場をそれがどれだけの事を世界史の進行に寄与したかという量の点から人を量るものとして拒け実存はあくまでも人がいかほどの倫理的情熱に動かされて行動したかの質の点から見られる所に成立し、結果を考慮せず⁽⁷⁾にただ無条件的要請に従って行動するのがその本領であるとした事は既に述べた通りである。然しこのように歴史的世界と断絶しながらも、実存はその実践において歴史的世界の唯中になければならない。それ故に実存は実に歴史的世界と切り離し得ないという事は現代の実存哲学をまつまでもないのである。然しながら現代の実存哲学の説く実存の歴史性はいづれかと言うと一回限りの不可代置性、今ここにある此のものとしての性格という点に強調がおかれており、それ以上には精々が過去をうけて未来を孕む時間性である場合が多いのである。例えばヤスパースが実存の歴史的规定性というのには前者であり、ハイデッガーの被投性を過去に企投性を未来におく現在という時の構造は後者にあたるといえる。然しながら歴史的世界成立の今一つの重大な構造契機として我々は集団性を欠く事が出来ない。その意味で世界史的個を説いたヘーゲルの洞察の価値を認めねばならないのである。ハイデッガーが民族への関係をもつ歴史的命运をとき、ヤスパースが現存在と実存の統一に歴史性をみとめ、サルトルが全人類への顧慮を口にするとき、そのような見地のある事は確かであるが、然し⁽⁷⁾いづれの場合も必ずしも充分と言えな

いように思われ、その点が一面で実存哲学の立場の現実に到り得ぬもどかしさを含むと共に、他面で実存から一挙に歴史的現実におり立つ危ぶなさを感じさせるのである。我々はあらゆる人間存在を通じて全体や普遍に解消される事のない純粋な個の存立と自主性が何かの形で実存の裏附けなしには可能でない事を認めるが故に、あらゆる歴史的世界での集団的行動も、又それによる歴史的運命もかかる実存を根柢とすべき事を認めるにやぶさかでないが、然も実存という人間のあり方が最もよく宗教又はそれに準ずる世界に現われる事を認める時、更に又集団の世界では却って容易に実存は喪失しその恢復が緊急事として求められている事を認める時、果して実存はそのように容易に歴史的世界に移行しそれと結合し得るかに疑いをもたざるを得ないのである。もとより実存と歴史的世界との間に全き断絶を説く事は、宗教的実存を純粋な清澄な世界に浄める事に役立つにしても、然もその歴史的世界における現世的役割を故意に無視する事に終り、然も事實はいかなる宗教的実存も現世に生きる事なしにはあり得ないのであるから、かくして清澄な世界から現世に突如おり立った実存は現世の壁に打あたって挫ける殉教者の性格と運命とを免かれないのである。然し殉教という事は実はそれによってやがて現世に正しい信仰をもたらす事を意味しなければならぬのであるから、それは宗教にとつては避け難き試練という外はない。それ故本来に立ち帰れば宗教は一面で現世と断絶しながらそれが自らと反する時はそれを何程か変え、然らざる時はこれを一層促し導くという役割を避けるわけにはいかない。即ち宗教的実存の世界はそのままで現世的生命の世界とはならないが、然し前者の後者に対する関係は決して断絶に終るものではない。我々はこれを意味づけの關係とよび、これに現実の世界と対決しその存在を変更する事による意味づけの關係とその存在をそのまま許しながらそれを見る眼を変えざる事による意味づけの關係とに分ちたいと思ふ。例えば前者は死刑の廃止とか赤十字の活動とかにあらわれ、根本においてはいかなる人間存在もその生命を奪われてはならないとする人権尊重の立法にも見られるのである。このようなものは本来善悪を基準として人を裁く道德的立場をこえて善悪に拘らず一人一人の人間を掛け替えないものとして認める実存の立場なくしては不可能であ

る。これに反して後者は宗教的覚りの立場からして現実の世界をそのまま許す場合で、直接対決する事なしに現実の生死の世界をその儘涅槃の世界とみる事である。このような境地を現わすものとして蘇東坡の廬山の煙雨浙江の潮の詩やブラウニングの *God's in His heaven/All's right with the world* と云う「*神は過ぎ行く*」の詩を引くまでもないであろう。それは「すべてが許されてある」世界である。然し若し宗教的情熱の高揚の瞬間から一步退いてみれば、現実はい依然現実として塵勞と汚辱の濁世であり、それが直ちに光明の世界ではない。では以上の宗教的覚りによって何事も起らないのであろうか。否実存の世界では大きな出来事が起つたのである。然しそれはあくまでも人間存在本来のあり方に関する事であり、然もそれは個の内面性の事であり、自我の本来性の事である。それ故それによつて現実の歴史的世界、生命と制度と集団の世界は直ちに変るわけではない。ただこの現実を見る眼の相異が現実にちがつた意味を与え、やがて現実に生きる我々の現存在の行動を変化させるのである。我々はそれをさきの対決の關係に對して裏付けの關係と呼びたいと思う。

然し我々は歴史的世界は本来生命の世界でありこれに對決し得るものは道德の立場を以てないと言つた。この事と今述べた宗教的実存の現世界に對する對決の場合とは如何に關係するであらうか。宗教的実存の現世界に對する關係は本来は裏付けの關係にある。然しこのようにして実存に徹する時、現世界はおのずから別の眼で見られると共に、実存は現世界に對してこの道德をこえた宗教の立場よりする道德的な對決に進むのである。すべての人が善惡に拘る事なく許されるのは善惡の基準を以て人を裁く道德的立場ではない。然しその事を以て惡人を極刑を以て裁く事を惡しとする事は、宗教の立場を再び道德の立場に轉換し、宗教の立場で得られた内容を道德的實踐に移す事である。さきと言う宗教的実存の現世界に對する對決とはかくして道德的實踐と結合した宗教的実存の活動に外ならない。このような意味で宗教的実存は現世界との關係において根本において裏付けの關係にあると共に、又道德的精神を通じて對決の關係に移り得るのである。そしてこの道德との結合を欠く時、宗教は現世への強烈な實踐的意欲を欠いてた

だ現世界を捨離して遠くこれと隔ってこれを観望するだけに終るのである。そして共に宗教的実存は現実性を失うのである。この意味で宗教的実存が一面でその純粹性を保つために道徳的精神と断絶しながら、他面で歴史的世
界との関係でこれと結合すべしとするならば、その具体的な形態は如何なるものであるべきか。これについては既に
別の個処で触れたように、⁽⁸⁾内面性と行為の場、心情と社会機構についての充分なる反省と知識とを不可欠とするので
ある。何故ならばそれなくして複雑なる現代社会における行為の正当性もなく、従って又宗教そのものの近代化乃至
は現代化もあり得ないからである。実存は何よりも宗教において最もよくあらわになり、ここにその全貌をつくすと
言った。然しその宗教的実存が真に現代社会の唯中においてその根柢的力を発輝し得るか否かは、一にこの歴史的社
会との関係をいかに現実具体的に打立てるにかにかかるのである。この点において現代の宗教、特に我国の宗教に反
省すべき多くの事があると共に、又宗教的実存の現世界に対する関係の解明について宗教哲學的研究に多くの期待す
べき事が残ると思われるのである。

註

- (一) Kant: Gesammelte Schriften hrg. v. d. Königlich-Preussischen Akademie d. Wissenschaften, Bd. 3, Kritik d. reinen Vernunft, S. 401, 403; Hegel: Sämtliche Werke hrg. v. Glockner, Bd. 16, Die Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, S. 540f., 542f., 550f.; Die Vorlesungen über die Geschichte d. Philosophie, 2. Aufl. Bd. 3, S. 148f., S. 39-40; Schelling: Werke hrg. v. Schröter, Bd. 5, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 739, 742, 750, 751.
- (二) シェリング及びキェルケゴールの解釈については拙著『現代哲学の系譜』(創文社刊)、『近代哲学原理の崩壊と再建』(文雅堂刊)、『シェリング』(勁草書房刊)等の相当事項を参照された。
- (三) Kierkegaard: Gesammelte Werke übersetzt v. Jungmans, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu d. philosophischen Brocken, TI, 1, S. 156f.; Heidegger: Sein und Zeit, S. 255f, 260f., 262-267; Jaspers: Philosophie, Bd. 2, S. 220f.; Schelling, a. a. O. Bd. 5, S. 771; Simmel: Fragmente und Aufsätze, S. 49f., 127f.; Jaspers: Philosophie,

Bd. 2, S. 50f., 58, 59-60, 65f., 70f.; Sartre: *L'Être et le néant*, p. 431sq., 508sq.; *L'existentialisme est un humanisme*, p. 82-83.

(4) 以下については、拙稿「歴史的世界」(哲学雑誌七三九号所載)、「歴史と歴史を超えるもの」(哲学雑誌七四九号歴史の哲学所載)、「歴史的世界と人間存在」(哲学十三号所載)、「行為、その多様とその道徳性の多様について」(お茶の水女子大学人文科学紀要一五卷所載)等参照。

(5) R. Otto: *Das Heilige*, S. 137.; Windelband: *Einführung in die Philosophie*, S. 399.; Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 126f.; Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit*, S. 149f.; Riesman: *The Lonely Crowd*; Whyte: *The Organization Man*. 人間の自己疎外については拙著『近代哲学原理の崩壊と再建』二六五頁以下参照。シモン・ド・ウーヴェルによる「上掲拙著を参照」。

(6) Heidegger: *Der Satz vom Grund*, S. 67-68, 188.; *Identität und Differenz*, S. 22-23, 28-30.; *Aus der Erfahrung des Denkens*, S. 27. 13.

(7) Jaspers: *Philosophie*, Bd. 2, S. 210, 122.; Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 325f., 384.; Sartre: *L'Être et le néant*, p. 310sq., 508sq.

(8) 拙稿「行為、その多様とその道徳性の多様について」参照。

ウラジーミル・ソロヴィヨフの宗教思想

田 口 貞 夫

序 説

ウラジーミル・ソロヴィヨフ（一八五三—一九〇〇）は、十九世紀後半のロシアの優れた哲学者、宗教思想家、詩人であった。かれは、日露戦争の四年前に、四十七才の壮年で病歿した。死の少し前に、ロシアは「キリストの大願」を成就しようとする限り、日本によって滅されるであろうと予言した。⁽¹⁾かれは熱烈なキリスト信者で、ロシア的な神人の理念を奉じ、神人社会の建設を念願した。高雅な宗教的人格から出る思想と精神は次代に影響をあたえた。ラドロフは、ソロヴィヨフをトルストイと比肩して普及されるべき思想家であったといつた。⁽²⁾ソロヴィヨフの業績は多方面におよんだ。ロシアの哲学者フランクは、かれを哲学者、神学者、独自の神秘家、予言者、道徳の師表、政治思想家、詩人、芸術批評家であったといつた。⁽³⁾だが、ソロヴィヨフのかかる多様性の底に、宗教的直観とキリスト信仰とが一貫していたとおもわれる。かれの思想は、二十世紀初頭において、ロシアで唯物論の隆盛に反対する風潮が生じたときに、大きな感化をあたえた。また、かれの神人の理念は、最近物故した著名なロシアの思想家ベルジヤエフによって、大きくうけつがれた。精神の光がともすれば消えようとする今日、ロシア的靈性の光源であるソロヴィヨフの思想は、想起されて然るべきであろう。かれの思想は、ロシア宗教史上、重要であるばかりでなく、靈性

の輝きを世界的に普及せんとするものであった。とりわけ、亡命の宗教とみられがちなロシア正教の内に生じた点で、注目すべきであろう。

註 (1) 岩下壯一著『キリストに倣いて』の中の「ソロヴィヨフと公会堂」二五五―二五六頁参照。

(2) ラドロフ著、野村千之訳『ロシア哲学史』一一四頁参照。

(3) A Solovyov Anthology, arranged by S. L. Frank, 1950 p. 9

はじめに、ソロヴィヨフの思想的基盤であるロシア正教の現代的意義について、若干、検討してみよう。

現在、世界は政治的に大きく対立している。政治上の統一の可能性はなくとも、真の平和共存は心ある人々の念願であろう。このため東西両陣営が、相互に精神を把握しあうことが必要であるとおもわれる。ところが、西欧、日本を含めて、ロシアは未だに謎の国である。ロシアの精神について、われわれの知るところは少ない。共産主義の理論や体制はよく知られているが、根源的なロシア精神については、わずかに、十九世紀のロシアの文豪トルストイ、ドストエフスキイ、ゴーゴリなどの著作から知りうる程度であったといつてよからう。

さて、民族の精神は、勿論、文化の各方面に示されるが、宗教において、最も強く現れるものと考えられる。だが、今日、ソヴェートでは、西欧の場合とは異なり、宗教は真に日蔭者の地位にある。ロシア正教は、とかく、うとんぜられた。これまで、ロシア正教といえば、たんなる儀式宗教か、善男善女の礼拝宗教であると考えられてきた。事実、そうした面も、勿論あった。また、帝政時代にあつて、正教会は官憲と結びつき、蒙昧な民衆をひきまわした。正統派正教には、みるべき神学思想はなかつた。「ベルジャエフは、正教神学の畑には、ネスメロフ、ブハレフ、インソケントなどの一部の人々をのぞいて、すぐれた思想家はでなかつたといっている」

さて、ロシア正教の真随である黙示録的精神や神人の理念などは、初期のロシアの聖人や長老達に淵源すると考えられるが、のちに、官許正教ではなく、在野の宗教思想家や聖者達によつて強く、幅広く活かされたといえよう。す

なわち、十九世紀より二十世紀にかけての自由宗教思想家フョドロフ、ソロヴィヨフ、ベルジャエフなどの思想や、正統派からは、それほど評価されなかつた聖セラフイムなどの精神において、とりわけ、輝いたとおもわれる。

最近、アメリカ合衆国において、東方ロシアの真相を求めて、ソロヴィヨフやベルジャエフなどの研究がおこなわれていると聞く。合理性のつよいかの国にあつて、ようやく、ロシアの非合理的なものへの関心が高まつた結果であろう。なお、わが国において、現在、一部のロシア正教研究家が、ロシア的靈性の復活の萌しがみえはじめているといつているのは、注目すべきであろう。⁽⁴⁾

ポーレも、つぎのようにいつている。「ロシアの問題は、現世代の世界的課題である。われわれは、この偉大な民族を無視することは出来ない。なんとならば、一九一二年に、ベルジャエフがすでにいつているように、ロシアおよび東洋と西洋は現世代をゆり動かす世界的課題である。われわれは、しかし、ロシアの宗教思想について非常に皮相な認識しかもつていない。ロシア正教の深い精神、根源的なロシア精神を探究することは、希望にあふれる新時代の人々の欲求であろう。ロシアの宗教哲学はたしかに、同民族の小説や詩ほどには人気がないが、民族が偉大な言葉を語る場合は、通常、宗教的言葉で語るのであり、ロシア宗教思想こそ、世界におけるロシア人の使命の根底に胚胎する⁽⁵⁾」

註(4) 「正教神学研究会」(一九六三年六月一日)における、樋口凌、大越兼二、牛丸康夫氏等の討論による。(未公刊)

(5) Eugène Porret: *La philosophie chrétienne en Russie*; Nicolas Berdiaeff, 1944, p. 9

では、真のロシア宗教精神は奈辺にあるかという問題にうつろう。而して、ソロヴィヨフの歴史的位⁽⁶⁾置づけを試みよう。

ロシア正教会は、一見、受動的にみえるが、ヨハネ神秘主義に淵源する黙示性を宿している。十一世紀中葉以来、ロシア教会は、教会分裂によってローマ・カトリック教会から分れた。当初のキエフ時代の社会生活や政治には西欧

的封建主義の傾向があつたが、文化はビザンチン型であつた。キエフ時代の開花した文化は、タタールのロシア征服によつて破壊された。しかし、ロシア教会の精神の中にビザンチンやギリシアの伝統がうけつがれた。ロシア教会の精神は、最初の聖人であるボリスとグレーブや、僧院では聖テオドシウスなどの人格に現れた。この精神的傾向をケノーシス（卑下）と呼ぶ。それは自己を辱しめること、キリストを模倣することであつた。他人による屈辱を甘受し、世の嘲笑を忍び、それにたいして挑戦しないことであつた。僧院の長老達は、この禁欲的神秘的な伝統をうけつぎ、貧困、沈黙に徹した。神秘的精神的な祈りに専念した。ロシアの深い精神生活を知る上において、この祈りは重要であろう。ロシアになぜ、ケノーシスの精神や、敬虔な冥想的祈りが生じたのであろうか。また、それに関連があると思われるが、極端な禁欲的現象もみられた。柱行者（高柱に住んで、善行した）、生きながらの火あぶりなどがおこなわれた。宗教者ではない、無神論者ドブロリユボフのような人も苦行をなした。こういう傾向は、ロシアの民族性に根ざすところが多かつたと考えられる。ベルジャエフは、ロシア人は彷徨者であり、地上には幸福を見出さなうといつた。また、賤しめられ、辱しめられたものにたいして限りないあわれみの念を抱き、罪人にたいして異なる態度をとり、高い地位に立つたときに、人民のために大地へ体を投げつけようとする衝動に駆られるといつた。いざにせよ、西欧の合理的精神では理解し難い性格が、ロシア人の中にあるものとおもわれる。おそらく、タタールなどの異民族の圧迫、膨大な国土、農奴制などによつて、長期間、拉がれてきたことなどにも影響されているであろう。ともかく、かかる民族性から生じた、卑下、終末感、神の国待望、復活の意識、聖霊時代への憧れなどは、ロシア宗教精神の特色であるといつてよからう。こうして、ロシアでは義ではない愛のキリスト教がはぐくまれた。神は愛をもつて人間を抱き、人間は無心に神にすがつた。神人の暖かい関係が生れた。ソロヴィヨフは、つぎのように言っている。「完全に自由で内奥的な神と人間の結合こそ、われわれの向うべき至上の港である。旧教では、人々は大船に乗り、能力ある船長の誘導によつてそこへ到ろうとする。新教では、めいめいが個々の船に乗つて海をわたる。

しかるに、正教では、人々は、既に港にあると思う。⁽⁹⁾正教では、神と人間との関係は理くつではなく、はじめから融合していたと云つてよからう。なお、かかる神人の関係から、神と人間の仲保者であり、神の受肉である神人キリストにたいするつよい信仰が生じたと考えられる。

さて、ホミヤコフの「靈の共同体」、フョドロフの「死者の蘇生」、ソロヴィヨフの「万有の神化・統合」(万有一如論^{ホミヤコフ})などの思想は、いずれも如上の神人関係の幅広い発展の様態であつたといつてよからう。神人の作用は、かれら自由宗教思想家達によつて、個々の人間の救済から、人類愛、世界・宇宙の変貌へと広がつた。聖セラフィムも、単なる冥想的な祈りを越えて、神人キリストの祈りによつて、神と人間との深い交わりを求め、神力の賦与を期待し、聖靈の恵みを獲た。神秘的共同体の建設を祈願した。⁽¹⁰⁾

二十世紀初頭において、唯物論の隆盛にたいする反動が勃興した。一方において享樂主義の風潮も生じたが(「アルツイバーセフの『サーニン』などが広く読まれた」、真のロシア正教を求めようとする運動がおこつた。ところが正教正統派は硬化していた。ペトロフによる教会自体の改革運動や、アントニイの自由主義運動がおこつた。急進主義者メレジュコフスキイは、第三の時代を唱えた。「メレジュコフスキイは、第一の時代を、神と父の時代(モイセイの靈性偏重の時代)、第二の時代を福音、神と子、ペテロの時代(当時のロシア)、第三の時代を、黙示録、聖靈、精神の時代(ヨハネの靈肉一致の時代)と言つた」⁽¹¹⁾)

聖セラフィムが崇拜され、異国の聖者では、聖フランシスが人気を得たのも当時であつた。インテリゲンチヤ達は、なかでも、真のロシア宗教精神を、ソロヴィヨフ、フョドロフおよび、トルストイ、ドストエフスキイなどの思想の中に見出そうとした。ソロヴィヨフは、とりわけ、宗教的感化をあたえた。かれの神人の理念は、ベルジャエフによつてうけつがれ、大きく生かされた。また、かれのギリシア的宇宙論的概念は、ブルガコフ、フロレンスキイ、フランクなどによつて継承された。「ソロヴィヨフのソフィア論は、ブルガコフ、フロレンスキイへ、万有一如論は、ロスキ

イ、フランクへ、主としてうけつがれた」なお、ソロヴィヨフは天成の詩人であった。イワノフ、ビエリイ、ブロックなどの象徴派〔目に見えざるものを見る人々。ソロヴィヨフは、「目に見える一切のものは、見えない世界からの反映か、または、その幻影にすぎない」といった〕の詩人達から始祖と仰がれた。

ソロヴィヨフは、かくして、次代に宗教的覚醒を促がした点で、大貢献があったといえよう。「一九〇八年頃、モスクワで、ブルガコフが中心となつて、ウラジミール・ソロヴィヨフの記念会がつけられ、宗教哲学思想と精神探究の中心となつた」何分にも、ソロヴィヨフは複雑な人柄で、昼のソロヴィヨフと夜のソロヴィヨフとがあるといわれたほどであり、著作においても自己を表わさなかつたといわれている⁽¹²⁾。かれの思想を紹介するのは難しい。当論においては、かれの持味の一端にふれうるならば、幸いである。

註 (9) Eugène Porret op. cit. p. 26

(7) Cf. A Treasury of Russian Spirituality, compiled and edited by G. P. Fedotov, 1948, preface

(8) ヘルシキヤエフ著、田口貞夫訳『ロシア思想史』六章、参照。

(9) V. Solovieff: La Russie et l'Eglise universelle, p. 36

(10) 拙稿「聖セラフイム」(『宗教公論』一九六二年七月号、『声』一九六三年一月号に転載)参照。

(11) 「正教神学研究会」における、樋口凌氏の言(一九六三年六月)による。(未公刊)

(12) 前掲『ロシア思想史』一九六一—一九七頁参照。

—

はじめに、ソロヴィヨフの生涯について簡単に述べてみよう。ソロヴィヨフは、十九世紀の中葉に、著名な歴史学者セルゲイ・ソロヴィヨフの次男としてモスクワで生れた。祖父はギリシア正教の司祭であり、近い祖先に特異な哲人、グレゴリイ・スコヴォロダがいた。スコヴォロダが幼ないソロヴィヨフにあたえた精神的影響は大きかつたとい

われている。⁽¹⁾

スコヴォロダは、ロモノソフとらんで、近代ロシア哲学の先駆者といわれた。生涯、笛と聖書とを入れた袋と、一本の杖だけをたずさえて、さすらいをつづけた。放浪の哲学者、詩人であった。かれは、「人間の幸福は、富や名所には存在しない。ただ、人間の精神だけが幸福の鍵であり、幸福は、われわれ自身に依存する。なぜなら、幸福は、内的平和、靈魂の歡喜と満足とにあるからである。人間が自己の本質を認識して、自己の生活を神の意志に随順せしめるときに、はじめて、神の國は、われわれの中に入り、靈魂の歡喜を得る。」と主張した。⁽²⁾

ソロヴィヨフは、こうした家柄にふさわしい敬虔で厳格な、しかも、愛情豊かな家庭環境の中で、恵まれた幼年時代をおくった。なお、九才の頃から、独特な神秘体験があつたといわれている。十四才の頃に、当時、若い世代に人氣があつたドイツ唯物論の影響をうけた。ビュヒナーの『力と材料』、シュトラウスの『イエス伝』などを読んで、それまでの宗教的環境をよそに熱心な唯物論者となつた。だが、やがて、十六才の時に、スピノザを読んで、スピノザから神の实在の感覺と、世界の精神的統合とについて教えられ、哲学への愛をめざまされた。⁽³⁾ まもなく、唯物論を棄てて信仰をとり戻した。大学生時代の後半には、キリスト教の教理にたいして強く共鳴し、また、哲学や文学の研究に没頭した。カント、ショーペンハウエル、シェリング、ヘーゲルなどのドイツ哲学や、スエーデンボルグ、ベーメ、バーデルなどの神秘主義に傾倒した。プラトンの翻訳もおこなつた。大学を卒業した翌年に、『西欧哲学の危機』を書いたが、弱冠二十一才で、その博識と深い信仰とによって、一躍有名になつた。早熟の天才であつたといえよう。なお、神智論^{ソライチ}の研究にもうちこんだ。翌年、英国へ留学中、神秘体験から靈感を得て、「三つの邂逅」という詩を書いた。一八七六年に帰国して、ペテルブルク大学で神人論の講義を担当して、非常な人氣を博した。この講義には、トルストイやドストエフスキイも出席した。当時、かれの宗教思想は、内容的にみて、もつとも充実していたといえよう。やがて、キリスト教普遍主義やユダヤ教などにも關心をもち始めた。一八八〇年には、學位論文『抽象

的原理批判』を著わした。翌年、アレキサンドル二世暗殺事件があつたが、かれは、「犯人は許さるべきだ」と主張して、死刑の廃止を唱えたために大学の教職から追放された。その頃から独自の神政論に没頭した。しかし、その所説は、漸次、実行が不可能なことが分つてきた。また、以前から主張してきた神人社会実現の希望も空しく思われ、ついに、悲劇的な『反キリスト物語』を書くに到つた。一九〇〇年に、病を得て、親友トルベツコイの家で急死した。

註(1) Cf. Vladimir Solovyev: *Lectures on Godmanhood*, with an Introduction by Peter Zouboff, Introduction.

(2) 前掲『ロシア哲学史』二八一—二九頁

(3) V. V. Zenkovsky: *A History of Russian Philosophy*, p. 474

二

ソロヴィヨフの思想を概観してみよう。まず、かれは、ロシアには稀しい体系的、合理的な哲学者として、西欧において評価されている。だが、かれの哲学の根底に、信仰と直観の力が働いていた点に注目しよう。ソロヴィヨフの認識論についてであるが、かれは、『抽象的原理批判』の中で、合理論の抽象的知識と経験論の経験的知識とを批判して、これら各々は、相対的な真理ではあるが、同時に、それぞれ不十分である所以を論じた。かれは、経験論と合理論とを一層高い見地のもとに綜合しようとして試みた。その一層高いものこそ、ほかならぬ信仰であつた。信仰を決して知識に矛盾するものとは見ていなかった。「もし、神にして叡知ならんには、眞の哲学者は神を愛するものなり」といったが、認識の根底に、生ける神の信仰があつたと考えられる。

ソロヴィヨフにとって、カントの認識論は、経験的知識は信仰に矛盾せず、宗教は科学と調和されることを確信せしめた。しかし、カントの哲学は、神にたいする探究を正当化したが、ソロヴィヨフを満足させなかった。カントの神は、生けるキリスト教の神ではなくて、単なる実践理性の基礎条件にすぎなかったからである。ショーペンハウエルの方が、ソロヴィヨフにたいし

て、一層大きい慰めをあたえた。かれは、ショーペンハウエルの哲学の中に、人生についての宗教的理解をみた。⁽²⁾

なお、ソロヴィヨフはその哲学において、結局、森羅万象一切のものの綜合と和解とを求めたといつてよからう。いわゆる万有一如論（フセイン・ラスタキ）といわれるものである。それは、全包括的統一の直観で示された。かれは、部分が全体から分離されず、敵対も不和もない世界の全包括的統一、神的宇宙を直観した。「ソロヴィヨフの哲学には、ヘーゲルやシェリングなどの影響もあったといわれているが、プラトンの宇宙的理念であったといえよう」

ともかく、カール・プレーゲルもいったように、合理的、体系的といわれたソロヴィヨフの哲学には、深い信仰とすぐれた直観力とが働いていたとおもわれる。⁽³⁾

したがって、ソロヴィヨフの場合、哲学よりも、信仰から直接出発した宗教思想の方が本領であつたといえよう。

註 (1) 岩下壮一、前掲書「ソロヴィヨフと公教会」二四五頁参照。

(2) Cf. V. Solovyev: Lectures on Godmanship, Introduction.

(3) カール・プレーゲル著、小林珍雄訳『現代宗教作家論』（キリストと取組む人々）中の「神人性の観照者ソロヴィヨフ」参照。

ソロヴィヨフの宗教思想の根底には、独自のロシア的な神人キリストの信仰があつたと考えられる。それゆえ、かれは、キリスト教の教説よりも、神人キリストそのものの信仰に徹した。本来のキリスト教は、教義、階層、祭祀、道徳などにはない。キリストそのものであると主張した。

ソロヴィヨフの宗教思想を、その大宗である神人論および神智論（ソルヴィエ）を中心に検討してみよう。

はじめに、神人論についてであるが、ソロヴィヨフは、まず、三位一体の神を奉じた。また、神における統一する原理、すなわちロゴスと、この原理によって統一されたもの、すなわちソフィアを説いた。そして、神はキリストにおいて受肉する。かくして、キリストも神性（ポゴス）と人性（ソフィア）とを供える。かかる神人キリストを信仰することによって、神人社会を建設しようとするのが、かれの神人論の概要であつた。

前述したように、ソロヴィヨフは、キリスト教の教説ではなく、キリストそのものを重視したが、かれの神観は主知的な点も濃厚であり、プラトン哲学やギリシア教父哲学の影響が強かったと思われる。主として、かれの『神人論』に基づいて、その神観および「神人の理念」を要約してみよう。

——キリスト教の神は、愛、叡智、自由である。⁽⁴⁾ さて、神的原理は漸次、人間に接触していった。原始宗教においては、神的原理は自然と混同されていた。仏教において、この両者が対立せしめられ、自然界の否定によって、神的原理は消極的に認められた。⁽⁵⁾ プラトンは神的原理は自然界ではなく、観念界にあるべきだといった。⁽⁶⁾ すなわち、プラトンは観念界をたて、観念は一切無常の根底にあつて、神的原理の内容をなし、永劫不変な一切を構成するといった。だが、それは思弁的靜的であつた。實際に神的原理が人間に對峙したのは、ユダヤ教であつたが、それは峻嚴な律法の宗教であつた。それについて、神人的新約は愛の内法に基づく。その新しい契約こそ、全人類を復興する世界的約束であつた。⁽⁷⁾ ——三位一体の神観念は、キリスト教以前の宗教思想にもあつたが、同時に、キリスト教思想上の教説である。⁽⁸⁾ それは自存者としての神、自己自身とは別なものとて発現する神、および一切の中に自己を実現し、他在において自己を見る神の三者をたてた。要するに、(愛の)神は、自己の内容、すなわち、一切を実現しつつ自己を実現する。⁽⁹⁾ それでは、生命および真理としてのキリストとは何であるうか。上述の一切、或は自己の内容を実現する神は有機体といふことが出来る。一般に有機体は、自己の中の多くの要素を統一する原理と、他方、この原理によつて統一され出来上つた要素とがある。神的有機体の場合、前者の働きはロゴスであり、後者、すなわち、実現された統一はソフィアである。⁽¹¹⁾ ——さて、神の実現はキリストである。「ソロヴィヨフは、世界魂を神と人間の媒介としておく。すなわち、世界魂は神のロゴスを感じて、聖靈が一切の中に実現する媒介となる。神は世界魂を通じて一切の被造物の中に、活動力、または聖靈として発現する。⁽¹²⁾ そして、この発現は人を予想する。別言すれば、神のロゴスは化身してキリストなる人格となる。」⁽¹³⁾ 神の権化、神的実体であるキリストにおいても、創造的自發的統一はロゴスである神、被造的派生的統一は

ソフィア、すなわち、人類の本原、または、理想的典型的人間である⁽¹⁴⁾。かくして、神人性は、キリストの姿において実現されたのちに、爾後、社会的に実現されなければならない。すなわち、人類が、キリストの本質を同化し、キリストを信仰することによって神人社会が実現する。神人社会においては、万物、みな、調和によって結合される。社会は教会の体、教会は社会の霊とならなければならない。真の神人社会は、神と人間の自由な調和、前者の能動力と後者の受動力とによって成立する⁽¹⁵⁾。——以上がかれの「神人の理念」の概要であるが、かくして、ソロヴィヨフにおいて、神人社会の成就こそ、歴史における窮極の目標となった。かれによれば、人間は、世界を神と結合し、永遠の叡知を被造物の諸形態の中に具体化することによって、世界を混沌より救うべきメシアに定められたのである⁽¹⁶⁾。

だが、晩年、ソロヴィヨフは、神人社会の実現が困難なことを悟って絶望した。神人性の根本理念を信じなくなつた。この点について、ソロヴィヨフの神人の理念をうけついでベルジャエフは言っている。「ソロヴィヨフの神人論の意図はよかつたが、能動性が欠けていた。それは、神人社会の実現を受動的に待つものであつた。神性の必然の作用を期待しすぎた。人間の自由に基づく迫力がなかつたために、ついに不成功におわつた⁽¹⁷⁾。」ベルジャエフにおいては、神人社会の実現、神の国の出現は、より能動的にすすめられた。かれは、人間の創造的働きを重視した。ベルジャエフは、「神人キリストを介して、本来、自由な神と人間が相互にふれあうとき、全人類の精神は覚醒し、人間は対象化の状況を脱却し、瞬時にして神の国が啓ける⁽¹⁸⁾。」といった。ベルジャエフの思想は徹頭徹尾、人間解放のための闘争の宣言であつたのにならして、ソロヴィヨフの思想は、むしろ、静謐で受動的なギリシア的宇宙論的傾向をおびていたといえよう。ソロヴィヨフにおいては、ベルジャエフのような確たる「人間」は存在しなかつた。むしろ、人格が、宇宙の中に解消するという趣きがあつた。ポーレも、「ベルジャエフは、ソロヴィヨフのようなプラトン主義者ではない。かれはつねに、概念的な思想よりも、生命の至高性を尊重する⁽¹⁹⁾。」といっている。ソロヴィヨフとベルジャエフのこの相違は、思想形成の要因である両者の人格に基因するものと考えられる。だが、ソロヴィヨフが、ロシ

アの伝統的な神人の理念を大きくとりあげた点は、何といっても偉大であったといえよう。

註 (4) V. Solovjev: *Lectures on Godmanhood*, Lecture 1.

(5) *Ibid.*, Lecture 3

(6) *Ibid.*, Lecture 4

(7) *Ibid.*, Lecture 5, 6

(8) *Ibid.*, Lecture 6

(9) *Ibid.*, Lecture 6, 7

(10) *Ibid.*, Lecture 7

(11) *Ibid.*, Lecture 7

(12) *Ibid.*, Lecture 9, 10

(13) *Ibid.*, Lecture 10

(14) *Ibid.*, Lecture 8

(15) *Ibid.*, Lecture 11, 12

(16) Cf. V. Solovieff: *La Russie et l'Église universelle*.

(17) 前掲『ルニマ思想史』二〇三—二〇四頁。田口貞夫著『ヘルシヤエフー生涯と思想』一八九頁、参照。

(18) Nicolas Berdiaeff: *Essai de Métaphysique Eschatologique*, chap. 3

Nicolas Berdiaeff: *Esprit et Réalité*, chap. 2, chap. 5

(19) Cf. Eugène Porret op. cit. Introduction.

ソロヴィヨフの神智論はまず、神人論に関連する。すなわち、かれにおいて、ソフィアは前述したように、神的有機体において実現された統一であり、神的統一原理を以て貫かれた神の体であった。また、神の化身であるキリストにおいては、キリストの神性とはロゴスにはかならず、一切の綜合を求めようとする働きであり、人性は神性の働きによって生じた一切のものの体質において示され、やはり、ソフィアによって象徴された。ソフィアはキリストの中

に久遠に含有されている完全な理想的人類であったといえよう。なお、ソロヴィヨフは、青年時、ソフィアの研究に没頭し、旧約、外典書、ソロモンの箴言、教父哲学などを研究した。その結果、ソフィアはキリスト教以前にもあり、旧約におけるソフィアは神が宇宙創造の際、その眼前にかかげた観念であったといつた⁽²⁰⁾。また、かれは、ペーメのソフィア論を高く評価した。「ベルジャエフによれば、ペーメのソフィアは永遠の処女性であり、ソロヴィヨフのソフィアは永遠の女性であった」

だが、ソロヴィヨフにおいて、ソフィアは理念としてよりも、独自の詩によつて描写されている点に注目すべきであろう。かれのソフィアは、詩の中で、かれの心に映じた美しき宇宙の肌ともいふべきものとして示された。その背後にはエロース的、恍惚的要素が感受される。したがつて、ソフィアは、かれの愛にも深く関連していたとおもわれる。ソロヴィヨフの愛であるが、キリスト教思想としては独自のものであったといわれている。ベルジャエフは、このことについて、「キリスト教では、愛についての問題が十分に検討されていない。恋愛について語ることは、キリストの權威を弱めるものであると考えられてきた。この点で、ソロヴィヨフこそ、キリスト教史上で、はじめて、エロースを導入し、男女間の愛の家庭的意味のみでなく、人格的意味を真に認めた思想家であった」と高く評価している。ソロヴィヨフの愛については、「愛の意味」というすぐれた論文があるが、主知的であった。やはり、詩の中で、ソフィアと関連して、よりよく示されていたとおもわれる。

一般に、ソロヴィヨフの宗教思想の内、最も重要なのは神人論であるという説と神智論であるという説と二通りあるが、どちらも妥当ではないと思われる。かれの神人論は、ロシア宗教思想史上、大きな意義をもつ。一方、神智論は、ソロヴィヨフ自身の人格の秘儀に関係するものであり、両者の重要性の比重を云々する必要はなからう。さて、後者の独自性は、かれの神秘体験に基因すると考えられるので、この点について検討してみよう。

——ソロヴィヨフは九才の頃、ある日曜日のこと、教会で聖歌を歌っていると、突然、周囲が、すっかり蒼色にな

った。心眼によつて、その中に永遠の女性をみた。彼女は手に花を持ち、かれの前で、やさしくほほえみながらうなずき、やがて、霧の中に消えた。かれの魂は、その時、あらゆる現世の事物にたいして盲目となった。爾来、心の中で、永遠の女性への献身は年とともに生長した。かれは、永遠の女性を聖典の神智ソライと同一視した。今や、ソフィアの問題に没頭した。大英博物館でソフィア論の研究に従事していたとき、数回にわたつて、彼女の出現を予感した。子供の頃しか見ていなかった彼女に会いたいと願つた。ある時、突然、周囲が空色におおわれ、ソフィアが目の前で光り輝いた。別の機会に、ある隠者に彼女に会う方法をたずねた。隠者は、エジプトへ行けといつた。かれは、カイロへ旅立つた。ついに、内なる声が出た。「わたしは砂漠にいる。そこへ行つてわたしを捜しなさい。」ソロヴィヨフは砂漠へ行つた。そこで、浮浪人の一隊につかまえられたが、やがて釈放されて、暗闇の中に倒れた。「眠れ。わがかわいい友よ」という声が聞えた。かれは眠つた。目をさますと、大地と空が、あたかも、バラの花の中で息づいているように感じた。その中に、蒼色の燃えるような体がみえた。「汝は、創造の最初の日の光輝の如く見える。」それは、永遠の女性であつた。幻はつづいた。ほんの瞬間であつたが、神性の光輝を感じた。かれは、父と子と聖霊の名において、この窮極の神秘の啓示にたいして祈つた。こうして、ソフィアにたいするかれの関心は、一層、すすんだ。⁽²³⁾

ソロヴィヨフは、エジプトでみた永遠の女性を詩の中でうたつている。つぎは、その一部である。

わたしは目に見える感わしの世を信ぜず

その粗野な物質の殻の下に

むらさき輝く不滅の装を覚え

薄暮の中に天与の光を認めた

わたしは宇宙を見、宇宙の一如を悟った

それは優美の女性、凡そ知りうる唯一の像

その手の及ぶところ、不可測の富が

わが前、わが内に齎らされる

君のみがあるのだ

わたしは、なおも、うつし世の束縛を嫌い

その粗野な物質の殻の内に

紅き衣の不滅な栄光を望み

薄暮の中に天与の光を覚えた

さらにまた

さらば知れ、永遠の女性よ

万物は、今や不朽の体に輝いて躍る

不死の閃光なる新しき女神よ

みそらは、わだつみと溶け合う

この世のアフロディテの美も

喜び充つる家も、森も、海も

すべては、この世ならぬ美の帯しめの内に

さらに清く、力強く、命溢れる完き姿で

保たれる

また、かれのソフィアへの献身は、つぎの詩にもよく示されていると思われる。

おゝ主なる大地、吾汝にぬかづかん

露なす汝のかづきを通して、親和の心の

白熱の鼓動を吾は感ず、吾は又、

汝の生命の中におののく万象を聞く⁽²⁵⁾

かかる永遠の女性性、ソロヴィヨフの思索によつてではなく、神秘体験に基因し、心情によつて把握されたといつてよからう。自らもつぎのようにいつている。

三度まで、汝は、その身を顕示せり

されど、思索は、いささかも、汝の姿を創らざりき⁽²⁶⁾

如上より、ソロヴィヨフのソフィアは、その詩が示すように深く直観的である。ベルジャエフは、ソロヴィヨフが、宇宙に誘惑されたといつている⁽²⁷⁾。ともあれ、かれの永遠の女性こそ、ソフィアであった。ソフィアは、永遠に調和した宇宙の包容の姿を示し、深く、エロースをたたえている。その詩には、内にひめられたかれの人間性がソフィアに託されてうたわれていた。かれの内奥の情緒的な性愛の昇華も感じられる。

さて、ソロヴィヨフのソフィアの宇宙論的傾向は、主に、ブルガコフ、フロレンスキイによつてうけつがれた。ブルガコフは、ソフィアをキリスト教理の基礎たらしとし、正教神学へ導こうとした。フロレンスキイは、ソフィアを処女マリアにおいて見ようとした。ソロヴィヨフのソフィアはこれにたいして、多分に情緒的な性格が濃く、また、処女性ではなく永遠の女性によつて象徴された。

なお、前述したように、ソロヴィヨフのソフィア、永遠の女性への憧憬は、のちの象徴派の詩人ブロックやピエリイなどに、影響をあたえた。ブロックはとりわけ、ソロヴィヨフをうけつぎ、永遠の女性への憧れを、「美しき貴女の歌」においてうたった。「かれらは、ソフィアを、美しい淑女として待ちのぞみ、キリストを信じなかつた点が、ソロヴィヨフとは異なるといわれている」つぎは、ブロックの歌である。

君は燃ゆ、山の上なるおのが宮居に

高く近づくべくもなく

われ、黄昏に馳せ寄りて

望みの中に空想を抱かん

君は廻かにわが声を聞き、

夕さればその簪を焚かん

われは、運命の掟を守り

火のたわむれを悟らなん

夕闇の中に火の花みだれ飛び

舞い狂いつつ立ちのぼるとき

われは焰の環につれて、天がけり

君が宮居を見いでなん⁽²⁸⁾

以上が、ソロヴィヨフの神人論および神智論についての紹介である。さて、両者が相互に関係することはいうまでもないが、神人論はギリシア的主知的な点がつよく、また、かれの信仰に支えられていたとおもわれる。神智論は、同じくギリシア的宇宙論的影響はあったが、むしろかれの人柄を示したものであり、情緒的な点が濃かったと考えら

れる。なお、共に、ソロヴィヨフの若年の思想であったことは注目される。

註 (20) Cf. V. Solovyev: Lectures on Godmanhood, Lecture 7.

(21) 前掲、『ロシア思想史』二〇七—二〇八頁。

(22) Cf. V. V. Zenkovsky op. cit.

(23) Cf. V. Solovyev: Lectures on Godmanhood, p. 11, p. 12

(24) 前掲、『ロシア思想史』二〇五—二〇六頁参照。

(25) 前掲、カール・ブレーゲルの著書の二二八頁参照。

(26) 同書、二二九頁参照。

(27) 前掲、『ロシア思想史』二〇七頁参照。

(28) 米川正夫著『ロシア文学史』二七七—二七八頁。

さて、ソロヴィヨフは、三十才の頃からはフョドロフの刺激などもあったが、宗教的理想を現実の社会にあてはめようとして、もっぱら、実際的な問題にとりこんでいった。「フョドロフは、ロシアの根源的思想家。死者の蘇生、万有の復活、愛による同胞性を強調し、人間の創造性を重視した」ソロヴィヨフは、フョドロフについて、「わたしはあなたの万人救済の提案を無条件にうけいれる。あなたのキリスト教思想は前むきのものだ」と絶賛した。その頃から、かれの具体的関心は、主に、キリスト教普遍主義や神政論などへうつった。

ソロヴィヨフは、キリスト教普遍主義の立場にたつて、国民主義を排斥した。かれは、国民の粹にとどまることなく、キリスト教の世界的使命を宣し、ホミヤコフなどのスラブ派の狭さを切りくずそうとした。「ホミヤコフはロシアの宗教思想家。自由なる精神の共同体(ソボルノスト)を首唱した」元来、ソロヴィヨフは、スラブ派出身であったが、ダニレフスキイをはじめ、スラブ派一般にたいして、国民信仰に盲従することなく、神的なもの、そのものを信ずべきであるといった。なお、かれが旧教へ接近したのも、かれの立場を身を以て示したといつてよからう。また、ユダヤ問題に関心をもち、ユダヤ人にたいして同情したのもうなずける。ベルジャエフは、ソロヴィヨフを十九世紀ロシ

アのもっとも普遍的な思想家であったといつた。⁽³⁰⁾

ソロヴィヨフの神政論は、生前、かれをもっとも高名たらしめた。皇帝、大祭司、予言者の三者の力によって、世界大の神政を求めたものであった。だが、かれは、晩年、それは不可能であると悟った。

註 (29) 前掲、『ロシア思想史』二四四頁参照。

(30) 同書、一五〇頁、二〇九頁参照。

三

おわりに、ソロヴィヨフの宗教思想の形成について一考してみよう。かれにたいして、思想的影響をあたえた人々としては、哲学において、スピノザ、カント、ヘーゲル（ヘーゲルから、普遍主義と有機体の概念をうけたといわれる）、ショーペンハウエル、プラトン、ギリシア神父たち、ベーム、バーデルなどがあつた。また、同時代のフョドロフ、ドストエフスキイなどとの交渉により、宗教的精神を鼓舞されたとおもわれる。だが、ソロヴィヨフの場合、とりわけ、かれの宗教的人柄が思想に大きく作用したといえよう。

かれは、ずばぬけて優しかった。貧しい人に衣服をあたえてしまい、自分は毛布を着て人前に出たことがあつたといわれている。非常にせんさいで、乖離性の性格であつた。蒲柳の質で、菜食主義者であつた。恋愛の体験はあつたが、プラトニックなものであつたといわれ、生涯、独身であつた。幼児の頃から、両三度にわたる神秘体験を経たのも、かかる性格によるものと想像される。この体験から神智論、象徴詩が生れた。世俗的な人では決してなかつた。地位、名譽、金錢など、凡そ一般の人が重要と思うものにはたいしては、何の価値も与えなかつた。ドストエフスキイへの手紙の中でもいつている。「世俗的な人間は、誤まった生活を送っている。かれらは生命を喚起する者ではない。生命を喚起しうるのは、ただ、かたい信仰をもつものに限る。狂信者、空想家、馬鹿者と呼ばれるものに限る。

かれらこそ真の予言者であり、真の善人であり、人類の指導者である。⁽¹⁾ なお、かれの宗教的人柄を培うのに、幼年期の敬虔な家庭環境、スコヴォロダの感化などがあつたことも当然考えられる。

さて、かかる宗教的人格は、かれの生涯を通ずる哲学探究の方向を決定した。

かれは、青年時代、哲学こそ、自己が人間に奉仕するための最上の途であることを知つたが、哲学探究の端緒において、近代西欧哲学の根本的誤まりは、認識の根底であり道德の規範である神的觀念を無視した点にあると主張した。『神人論』の第一講においても、「西欧文明は神を無視して、宇宙的文化の大廈を自己の上に建てんとする努力である。この努力の失敗を経て、はじめて、神への結合を自覚するであろう」といつている。⁽²⁾

つぎは、かれの詩である。

奇しき玄義に吾らの心喜びにみつ

悪は力なく、永生はわれらのもの

神われらとともにましませばなり⁽³⁾

ソロヴィヨフの思想の根底には、厚い信仰心、天性の宗教的人格があつたことが考えられる。

註(1) 前掲、カール・プレーゲルの著書、二二五頁。

(2) Cf. V. Solovyev: Lectures on Godmanhood, Lecture 1.

(3) 前掲、岩下壮一の著書、二五六頁。

近世参詣の国民化

——抜参りと御蔭詣で——

新城常三

近世Ⅱ江戸時代に入り、諸々の社寺への遠隔参詣が激増したが、それに就ては数多くの理由が挙げられねばならない。かご、伝馬、宿屋等の交通機関の整備、強力な幕藩権力による道中の平安の実現、貨幣の流通とくに旅人の携行に便宜な銀貨、金貨の鑄造、流通、社寺の御師、宿坊の地盤の全国化、並びに伊勢講等参詣を目的とする講の顕著な普及その他が数えられる。しかし乍ら、その決定的な要因は、民衆自体の経済的成長と、下人、所従など農民解放に基づく独立中小農民の著しい増大でなければならない。以上の諸因により民衆の大半に相当遠隔迄、参詣の機会が与えられるようになった。かくして古代の貴族、中世の武士に代り、民衆がようやく参詣界の王座を占めるようになるのである。近世を通じ、遙か遠隔地方から、民衆が訪れる社寺の数は、相当数に及ぶのであるが、その主なものだけでも、次の如きものが挙げられる。西から数えて九州の彦山、四国の八十八所に金毘羅宮、更に中国では安芸の宮島に出雲大社がある。畿内では数限りない。まず伊勢神宮、高野山、熊野山、西国三十三観音霊場、本願寺を初めとする京都、奈良の大社名刹がある。中部地方では白山、立山、富士山等の霊峯の外、善光寺、身延山等が特筆さるべきである。關東では坂東三十三カ所に秩父霊場の外、新興寺院として成田山が繁栄し、更に北上して、東北地方では出羽三山とく

に湯殿山が多くの人々を吸引した。

以上諸々の社寺を掲げたが、その中でも立地条件上、畿内の参詣が最も賑わい、とくに伊勢参宮、略して参宮が最も盛んに行われた。

国家の宗廟たる伊勢神宮への参詣が、国民の義務であるとの観念は、既に早く室町初期以来認められたのであるが、かかる参宮の国民的義務観は、近世に入りいよいよ拡大し、参宮は広汎な習俗化する迄に至った。これに伴い参宮者に対し封建領主並びに社会の態度が極めて好意的となり、領民の領外旅行を厳しく制限した封建領主も、こと参詣、とくに参宮に対しては極めて寛大にこれを許容した。ここに至り、眞の信仰、崇敬から参宮するものの外、参宮に藉口して遊樂旅行に出掛けるものが次第に増大した。

江戸時代中期、享保の頃、年間参宮者五十万人を数えた。これを各地の実例に徴するに、まず畿内では大体殆んど全村残らず生涯の間、一度は参宮し、かなり多数のものが生涯数度に及んだ。遠隔になるに伴い漸減する傾向にあったが、それでも尚、九州や東北地方からも相当数の参宮者が数えられ、しかもその大半のものが、農村の主体を占むる中小農民又は中小市民であった。しかし乍ら、もとより国民の全部が参宮の条件を具え、それを実践し得た訳ではない。伊勢講への参加も認められず又経済的に参宮の不可能な水呑、零細農、零細市民の数もまた依然として夥ただし。且つ身分的に主家や家に緊縛されて、行動の自由を持たぬ者もまた非常に多い。即ち町家の丁稚、小僧、農家の雇傭人、名子、被官、一般の下男、下女等はそれである。その外、封建的家族制度の桎梏下にある妻、婦女子、幼少年等は、その個人的行動を領主のみならず、主人、夫、親等に依り抑制され、自主的な長途参詣、行旅の自由は、殆んど与えられない。もちろん家族や雇傭人にしても武士とか、地主、富商とかのそれであれば、家長、主人の随従なり、或いは彼等単独なりで遠隔に赴くことは、必らずしも不可能ではない。しかし乍ら一般の家族、雇傭人には困難であり、しかも遠くなればなる程、いよいよその可能性は薄くなる。彼等の参宮への強い悲願と、それを阻む現実との

矛盾の解決に自然発生し、やがて普遍ル・ヤメのが、拵参りの横行であり、それが衝動的、集团的に爆發したものが、いわゆるお蔭詣であつたものと解される。

先ずこの抜参りには二つの用例があるのである。⁽¹⁾一つは単に領主や共同体の許可を俟たず参宮に出ることを指している。しかし乍ら一般には、主人、家長の承認なしに無断で家を飛びだし、従つて領主の許可書たる往来手形も受けないという二重の違犯行為による参宮を意味する。江戸時代の抜参りは殆んど圧倒的に後者の意味で使用されているが、その際、違犯行為の比重の大半は領主に対するよりも、むしろ主人、家長への無断家出の面にかかつていた。

かかる意味の抜参りの起源はいつからであろうか。往来手形制度のない中世では、ただ家長等からの無断飛出しのみが、抜参りであろうが、それは恐らく中世にも存在したのである。しかし管見では慶長十九年(一六一四)⁽²⁾を初見とする。しかしその四五年後の寛文元年(一六六一)に、本州の北辺津軽藩で抜参りを禁じているから、既に江戸初期迄に、抜参りの風は相当広汎に拡つていたようである。事実寛文に次ぐ延宝では、六年(一六七八)に加賀藩で、七年(一六七九)に毛利藩で同じ禁令を發している。会津藩でも、貞享四年(一六八七)これを禁じ、

足輕並輕御扶持人之子弟等、抜参仕候者間々在之候

の程度が見られ⁽³⁾、更に、元禄十四年(一七〇一)にも同藩内から女十一名の抜参りがあつた。⁽⁷⁾元禄十三年(一七〇〇)嵐雪の『装游稿』によれば、彼は出羽の新庄及び仙台の、抜参りと同船している。かくの如く元禄頃、抜参りは広汎な慣習となつていたようである。⁽⁸⁾

元禄以降の参宮一般の上昇と歩を共にして、抜参りも増え、それに伴い領主の抜参り禁令も各地に頒出した。宝暦の頃一七五〇年台岡山藩⁽⁹⁾、安永四年(一七七五)米沢藩⁽¹⁰⁾、寛政年間(一七九〇年台)熊本藩⁽¹¹⁾、文化、天保の頃九州小倉藩、及び幕末弘化二年(一八四五)柳川藩が何れも抜参りを禁止している。⁽¹²⁾寛政、文化の頃、海保青陵もまた、抜参りには、罰金一貫文を課せよと主張しており、⁽¹³⁾とくに毛利藩の如きに至つては、寛文七年(一六六七)、天和三年

(一六八三)以来、天保十三年(一八四二)迄、実に前後十一回もの禁令を繰り返しているのである。⁽¹⁴⁾

以上の如き禁令の頻発自体、抜参りの普遍性と、その風潮の根強い存在を示しているが、海保青陵も亦、

或人來り、国方に伊勢参のぬけまいりはやりてこまると……

と洩している如く、到底、禁止し得るものではなかったのである。この抜参りに関しては、神宮文庫所蔵にかかる伊勢外宮御師來田氏の膨大な参宮帳が有力な史料となる。例えば彼の地盤である讚岐豊田郡、三野郡等の抜参りは、次の如くで、年により変動が甚しいが、年々少なからぬ数に上っているものと解される。

明和九年(一七七二) 参宮者総数一三四名内抜参り 七名

天明八年(一七八八) 〃 二九四名 〃 二七名

寛政四年(一七九二) 〃 一五七名 〃 三名

その外同じく彼の繩張である摂津の一部からも、明和六年抜参り十一名の外、年々相当数に達しているのである。かくの如く、抜参りは夥ただしが、かかる抜参りの主体は、如何なる階層、身分に属するものであろうか。先きの会津藩の抜参りが、輕輩武士の子弟、女子であることを初め、抜参りの大半が、女子、妻、幼少年等の家庭内の被支配層か、又は、雇傭人層、名子、被官等に依って占められている点に、注意を払わねばならない。

前掲、來田氏の『讚岐参宮帳』の抜参りは、何れも、息子、娘の外、女房であったのである。その外、何処でも、抜参りは、大半女性や子供で占められている。享保十四年(一七二九)の七、八月遠州浜松附近で、抜参りの女伊勢詣でが大分あり、⁽¹⁵⁾遠く東北磐城守山藩でも、享保以来、天明、延享等にかけて、逃参り(抜参り)が、屢々見られたが、何れも、十八才以下の少年計りであった。⁽¹⁶⁾宝暦の頃、讚岐琴平でも女、子供や召仕等に抜参りが多く、⁽¹⁷⁾又安永及び天保の頃、米沢藩でも多数の婦人が抜参りに、家を飛び出ている。⁽¹⁸⁾

これらの事実は何を意味するのであろうか。参宮がいわば国民的習俗化すると共に、領主、社会の参宮者に対して

払われる好意的態度とに依り、参宮が遊樂旅行の名目として、最も都合の良いものとなると、国民の大多数が、或いは信仰から、或いは逸樂の為、参宮を切望するようになる。しかし乍ら、この間にあって、子供、妻、雇傭人等は、前述の如く、仮に旅費の工面がついたとしても、家長の許可は容易に得られず、精々近村の社寺、近くの観音靈場の参拝等を以て満足せねばならない。従つて、若しも彼等があくまで、参宮の希望を達成しようとするならば、無断家出という家族道德の破壊以外に道はない。その際は、当然、領主の許可書たる往来手形を得ることが出来ない。これが一般的な、抜参りである。抜参りが、近世社寺参詣の一般形式でなく、殆ど伊勢参宮独自の特殊現象である理由の一つは、或いは習俗として或いは信仰から或いは觀光手段として、参宮が、最も普遍的な参詣型態であり、しかも民衆の参宮熱が、一般参詣に比して、一段と高度な点に求められるであろう。即ち一方にはかかる非常手段を講じて迄も、敢て参宮を実現したいという彼等非独立層の痛切な希望が前提として存在するのである。しかし乍ら、それに加うるに、更にここに封建領主や社会の抜参りに対する寛容的態度も見遁せないのである。妻子、傭人等の抜参りは家族道德、封建道德に反するから、本来ならば当然否定されねばならず、事實領主は、前述の如く公式にはこれを禁じている。しかし乍ら、参宮の国民的義務觀が社会の通念化するに伴ない、元來は容認され得ない抜参りも、独り伊勢参宮に関する限り、為政者も、社会も亦これを黙認せざるを得なくなるのである。

拜承るにぬけまいりと号して村の長へも沙汰をせずに、かけおちをして、ぬけ参りを致す由、相聞ゆるなり、是もしゅうしょうのことにて、我大廟のことゆへに、かけ落をして、ぬけ参りをする事、きとくなることなり、とは 海保青陵『稽古談』(第四卷)の一節である。かかる抜参りを殊勝、奇特とする抜参り肯定論は、社会並びに封建領主の少なからぬ部分の内心を卒直に代弁したものである。事實封建領主並びに社会の抜参りに対する温い態度が、抜参りを一層助長させるものとなつたのである。

封建領主は、前記の如く抜参りを禁止しているが、その抜き難い風潮に恐らくこれを放任せざるを得なかつたで

あろう。前述の如く、毛利藩では、早くも寛文七年に見られた外、天和三年以来、天保三年迄実に十一回にも亘り、度々、抜参りの禁令を繰返しているのは、民衆の抜参りの根強い風潮を物語ると共に、その反面、禁令を徹底的に貫徹しようとする当局の熱意の乏しさを暗示するものであり、事実、彼等為政者には、抜参りの悪徳観は殆んど見られなかつたのであろう。この毛利藩や、伊勢御師来田氏の「讃岐参宮帳」その外、毎年数多い抜参りの事實は、表面的な禁令とは別個の、封建領主の態度を意味しているものと思われる。

これに關聯して更に抜参りに對する実刑が比較的輕微な点が注意されねばならない。会津藩で、抜参りを一旦禁止しながら、やがて元禄四年（一六九一）これを撤回したのは封建領主の抜参り對策の緩和化を示すものであろうが、これは、ひとり会津藩のみに見られる特有の政策ではない。仙台藩でも、延享三年抜参りを禁止しているが、その後、元禄頃には、これを黙認したものの如き布令が見られ、更に、享保十一年（一七二六）には抜参りは、向後はお上よりお構い遊ばれずと……あり、ただ主人、親、兄弟の叱責に委ねるのみとなつた。これ亦、抜参りの公認と、その実において変らないであらう。又磐城守山藩でも、抜参りは藩内の広沢寺その他の菩提寺に入れば、簡単に許され、豊前中津藩でも享保二年（一七二七）抜参りは別に罰せず、その上後日に至つて手形を与えている程の寛大な処置を採つてゐる。

以上は、表面的な禁令の頻発とは別個に、抜参りに對する領主の寛容な態度を物語つていたのであるが、領主の外、家族、社会等の同様な態度がまた、抜参りを助長するに役立っているのである。例えば抜参りから帰国した者を村中で歓迎する風や、抜参りの下人、下男を叱責した主人が神罰を受けたという説話等の中に、社会が抜参りを諒とする態度が示されている。⁽²³⁾この様な領主や世間の黙認や好意が、社会の底流に潜んでいればこそ、抜参りがそれ程、不道德視されず、やがて広汎な習俗化し、盛行したものであろう。そうして、これにより一般には参詣の困難な妻子、時には雇傭人、又は名子、被官等の隷屬者も参加の機会を把み、暫しの解放感を味わい得たのである。

江戸時代を通じ、伊勢参宮量は、一般社寺参詣を遙かに凌ぐものがあつた。その一因には、一般社寺参詣界には登場し難い妻子、時には雇傭人その外の隷属層迄が、抜参りという非常手段に依り参加している事実、則ち参詣者のより広汎な階層性に求められるであろう。

しかし乍ら、抜参りは、身分的桎梏を切斷し得ても、必ずしも経済的重圧からの解放を意味しない。先ず第一に抜参りの旅費はどうして調達されたのであろうか。今の処、十分に明らかにはされない。秘かにへそ繰りを蓄えて、悠々と抜参りを楽しむ者もあるう。しかし抜参りは、女房の外青少年も多いから、旅費の用意もなくして、飛び出し、途中働き乍ら、又は物乞いし乍ら、行を進むものも少なくないであろう。

出羽飽海郡地方では、延享の頃

ぬけ参は、道すがら勸進して登れども

相応に役金をも出して下る

とあり、勸進⁽²⁴⁾物乞いの多いことと共に相応の準備の必要な事を述べている。

本居内藤の『賤者考』が多数の賤者の中に、西国巡礼、二十四輩、善光寺参、諸国一の宮大社巡、金毘羅詣等の外に、伊勢抜参りを加えているのは注意すべきで、抜参りして乞食する者の少なくない事を物語るものであろう。又路次、農事などを手伝い乍、行を進むものもあり、為に帰国迄に一年も二年も要することがあつたという。⁽²⁵⁾

抜参りには、後述の御蔭詣の如き施行、接待等の社会からの積極的援助は殆んど見られなかつたから、道中の旅費調達は、かなり困難であつたに相違ない。

従つて、抜参りは、婦女子、未成年層などの家族、雇傭人などの誰でもが為し得たのではなく、旅費の準備のあるものの外は、労働や、物乞⁽²⁶⁾勸進などにより、道中かなりの苦勞を重ねなければならなかつた。つまり抜参りは彼等を身分的桎梏からは解放しても、経済的な重圧を排除する効果は薄かつたのである。

ここに、彼等をして身分的にと同時に、経済的にも解放する御蔭詣でという特殊な宗教現象の勃発により、参宮に参加する階層は、一層拡大され、殆んど国民の全階層を、しかも更に、相当広汎な地域に亘り、包含するようになったのである。

御蔭詣でと呼ばれる参宮ラッシュは、部分的には、享保三年（一七一八）、同八年（一七二三）にも窺われるが、普通には、慶安三年（一六五〇）を初見とし、その後大体、五、六十年を周期として勃発した宝永二年（一七〇五）、明和八年（一七七二）、文政十三年（一八三〇）、慶応三年（一八六七）等を指しているようである。これは、伊勢神宮の御稜や大麻が、天空から何処かに降下したというような噂を契機に、比較的短日月間に、群集心理から実に膨大な数の民衆が、大神宮に殺到する特異な宗教現象を指すものである。

慶長九年（一六〇〇）三月近江の膳所に、大神宮が飛移ったという風評を契機として、一部の群衆が大神宮に殺到した。⁽²⁶⁾これを御蔭詣でと同視し得るか否かは明瞭でないが、その源流と看なすことは、躊躇を要しないであろう。しかし乍ら、普通御蔭詣での起源として挙げられるのは前述の如く慶安三年（一六五〇）であり、この時には、江戸商人を始めとして、天下の万民悉く群衆したと称されている。すなわちその当初伊豆箱根關所の通行者だけで、一日、六百人乃至八、九百人を数えたが、その益々増え、三月中旬より五月迄は、一日二千百人に及んだといふ。⁽²⁷⁾

次の宝永二年（一七〇五）には、伊勢松阪の通行者が、壬四月上旬より、初めは一日二千人―三千人程度であったが、その後急激に上昇し、十三日より十六日迄は十万人を超えた。更に最高は五月十六日の廿三万人で、壬四月九日より五月廿九日迄の五十日間に、総計実に三百六十二万人に達したといふ。⁽²⁸⁾当時の日本全人口最大三千万人と仮定しても、その一割以上にも及ぶのである。その範圍も、実に九州久留米藩に迄及んでいる。⁽²⁹⁾

次の明和八年（一七七二）には、四月八日より八月九日迄の四カ月間の、伊勢宮川渡舟の利用者は、総数二百七万七千四百五十人であるが、その人数は一日毎に克明に記録され、相当信憑に足るものと考えられる。⁽³⁰⁾事実、外宮で祓

を受けた数は、その発端においてすら、四月十三日七千人、十四日、十五日各五千人、十六日八千人を数えており、その高潮期には、四月廿九日二万八千余、五月十二日九万、十三日七万、十四日五万等にも及ぶのであった。⁽³¹⁾

更に御蔭詣で第四回目の文政十三年（一八三〇）には、日別人数の記録があるが、それに依ると、

三月晦日より壬三月末迄二百二十八万二千二百人

四月 百四十四万四百人

五月 三十四万二千四百人

六月廿日迄 二十一万二千七百人

計四百二十七万六千七百人

⁽³²⁾と、これ亦驚くべき数字を伝えている。

以上は、慶安以来数回の御蔭詣での総動員数を掲げたのであるが、その悉くが完全に正確とはいえないにしても、その数の尨大さと、参宮街道並に大神宮近傍の雑沓振りとは、推察に難くないであろう。更にこれに加うるに一つの地域、一つの村落の実際数を掲げれば、その様相は、一層具体化されるであろう。

既に、宝永二年には、遙か九州久留米地方でも、当春参宮人、諸国より夥しく、当国よりも同然……とあり、翌二年春、長崎からの子供拔参りが二千人に及んだというのも、前年の御蔭詣での影響によるであろう。⁽³³⁾

更に明和八年には播磨加東郡黍田村では、戸数五四戸の内三七戸が人口二八〇名中六六名が参加し、一戸から一人以上、村人口の四分の一が参宮した。⁽³⁴⁾大坂でも大坂市民の約七割が参宮したと噂さされ、附近の一村からも百人もの参拝者があった。⁽³⁵⁾

以上は畿内の例であるが、その他はどうであろうか。四国讃岐の例では、御師来田氏の『讃岐参宮帳』が挙げられる。来田氏の讃岐の旦那の参宮は、例年平均百五、六十名程度であるのであるが、明和八年には、実にその三倍強の

五一四名にも達しているのである。

更に東国に關しては、具体的數値を持ち合わさない。ただ、三河豊橋船町から年々平均三千八百―九百人の参宮の乗船者があつたが、明和八年にはその四倍弱の一四、五七八人が數えられたのも、⁽³⁶⁾当然御蔭詣によるものでなければならぬ。

更に次の文政十三年にはどうであらうか。御師来田氏の摂津伊丹の参宮者は、平年三十余名程度に過ぎなかつたが、文政十三年の御蔭詣では実にその十五倍の四七〇名を算している。⁽³⁷⁾更に同じ摂津上瓦林村で、百名余りが、⁽³⁸⁾同じく、南利根山村では五十七名が参宮した。又更に⁽³⁹⁾四国でも、来田氏の讃岐の旦那は、例年の約三倍の四八四名にも達しているのである。

これら西国に対し、東国ではどうであらうか。その具体例は僅かであるが、例えば遠江中郡では、男女残らず押し掛けたとあり、⁽⁴⁰⁾更に驚ろくべきことには、遙か出羽鶴岡藩からも四千余名が出掛けたと地元鶴岡の一商人が記載していることである。⁽⁴¹⁾

お蔭詣での中心をなすものは、畿内等近くの民衆であらうが、もちろんそれだけに限るものではなく前述の讃岐、遠江、長崎等にも見られる如く、南は九州より北は關東東北迄広汎且つ大量に及んでいる。例えば明和八年、松坂の人森壺仙の記録に依れば、三月に丹後辺りから始まつた御蔭詣では、四月に入ると山城宇治郡を中心として山城一國、大和等畿内一円に拡まり、更に五月には、若狭、越前、越中、阿波、讃岐、備前等の北陸、四国に跨り、六月には東海道はもとより關東上州辺り迄に及び、西は九州に達し豊前小倉、筑前から、更に七月に入つて、福岡から長崎に達し又、豊後、豊前より女道者大分御座候……とある。要するに日を追うに従つて、その地域は拡大し風聞を聴き伝えて次第に遠隔地に及ぶのであるが、本書による限り、北關東、越中を北限とし、九州は筑前、肥前、豊後を以て限界としており、それより以近の大半の國を包含しているのである。

更に文政十三年においても、またこれに類似した範囲に亘り、前掲出羽鶴岡藩領からも夥ただしい数に及んでいる。かくの如く観れば先掲のお蔭詣で数百万はあながち、仮空の数字でもないように思われる。

このような大量の御蔭詣では、如何なる階級階層から構成されているのであろうか。先ず注意すべきことは、ここでもまた、抜参りが多いことである。

既に、最初の慶安三年の御蔭参りでは、

今年、江戸中ノ売人共、大神宮へヌケ参トイフ事ヲハヤラカシ……とあり、又文政十三年の『御蔭参耳目』に、

抜参の事、其の始は宝永二年の事なりしが、其頃は只抜参と唱へしに、明和八年四月頃より御蔭参と称し……とある如く、普通お蔭参りと呼ぶ参宮の集団ラッシュは、もと抜参りといわれた程、抜参り型態の参宮が圧倒的であったのである。実際抜参りは、宝永二年の御蔭詣でも見られるが、更に明和八年にも、本居大平の『おかげまうでの日記』に⁽⁴³⁾

又常には、いといやしきものゝ、人にもしらせず、忍びてまうづるをば、ぬけまゐりとなんいひて、かたゐのごと思へるに、こたびは、さしもいやしからぬほどの人どもゝ、いさといへばせちに心もよほされて、思ふどち家人にだにしらせで、ゆくりなく立ち出るたぐひも数しらずなん

とあるのである。次の文政十三年の御蔭詣でも、

此節抜参宮と唱、主人、親夫江不断、又、独身ものは、借家を明け、夫々、随意々其宅を罷出

の輩が多かつたといふ。更に先の外宮御師来田氏の讃岐の旦那は、明和八年の御蔭詣での参宮者五一四名中、実に七割以上の三五〇名が抜参りであり、文政十三年にも相当数の抜参りが数えられるのである。⁽⁴⁷⁾

抜参りが御蔭詣でに特に多いのは、この時、封建的、社会的規制が極度に弛緩して、抜参りが公認され、更に群集

心理と御蔭詣で特有の接待、施行に誘われて、絶好の機会とばかり、非独立層、隷属層が競って家を飛び出したからである。従ってお蔭詣でに婦女子の割合の高いのも亦当然である。宝永二年のお蔭詣では、とくに子供が多く、明和八年にも、同じく『後見集』中に

畿内近国を先として、物弁へ知らぬ女童部八才、九才の小兒迄我へと談り合、主、親の目を忍び、抜参りといふ事をなし

とあるのである。

更に、先きの播磨加東郡忝田村の明和八年のお蔭詣での例が挙げられる。この時の参宮者の悉くが抜参りで、その数六十六人、全人口二八〇人の24%弱、殆んど四分の一が参加しており、性別では男四一人に対し女二五人である。⁽⁴⁹⁾本村では、この明和八年のお蔭詣で以外には、女房の参宮は全く見られぬからとくに女房妻にとり、お蔭詣では、真に千載一遇の好機であった訳である。しかも、年令別にすれば、十才より二十才未満のものが、その半数を占めており、ここにも、お蔭詣でが、多分に、婦女並に子供のものであったことが窺われよう。

かくの如く、御蔭詣では、女、子供が重要な存在となっているが、ここで注意されるのは、家族よりもむしろ雇傭人であったものと解される。彼等雇傭人層は、平生の抜参りにも見られたであろうが、その比重は極めて低く、お蔭詣でに至って、俄然顕著な存在となる。

既に、宝永二年のお蔭詣でも雇傭人が多く、この時の霊験譚を集録した『伊勢大神宮統神異記』に扱われた傭人だけでなく、十一例が掲げられている。

次の明和八年には伊勢御師来田氏の『讃岐参宮帳』に多数の雇傭人が見られるが、更に、文政十三年にも数多い例が挙げられている。明和八年には、この外、摂津上瓦林村では、村民百余名の外、同村岡本家では、沢山の下男、下女が抜参りし、その間、手不足で困る程であったと歎いている。⁽⁵⁰⁾

又、農村のみならず、都市でも同様である。

例えば、和泉堺でも

当地市中家侍を初め下女、下男に至るまで、追々駈出し……

の状態であった。その外、ここ堺では、多くの鍛冶職人が皆飛出して亭主一人となったり、又茶立奉公人、垢すり女等と唱えられる売女や傾城までも出掛けようとした。⁽⁵¹⁾ 又その外、江戸では、豪商三井家では、奉公人の中に、お蔭詣でに参加するものは、解雇すると申渡し、夫々誓約書を徴しているのであるが、⁽⁵²⁾ これらの中に農村のみならず、都市における雇傭人層の、お蔭詣でに対する強い関心と希望とが窺われよう。

かくの如く、平常余り現われない雇傭人層が、お蔭詣でに至って殺倒するのは何故であろうか。恐らく、平生の抜参りでは、領主家長の寛容な態度も、精々家族止りで更に進んで雇傭人迄には及び難かつたのであろう。恐らく、平生の雇傭人が抜参りを敢て冒す為には、解雇等の大きな犠牲なしには行われ得なかつたのであろうと考えられるし、又、彼等には一般に、旅費の準備も無理であつたであらう。従つて平年の抜参りは、大体家族止りであつたのであるが、一旦、お蔭詣でになると主人、領主の態度が極度に緩和する結果、奉公人層にも初めて一般的に参宮の自由が与えられ、ここに家族から、更に雇傭人層に迄、参宮の機会が拡大されるに至つたものであろう。更に家長、領主が、これを黙認するという以上に積極的な援助を与える場合もあり、文政十三年のお蔭詣でに、阿波藩主は、施行船、施行駕などの外、米三千石を提供し、又大和郡山藩主柳沢氏も米三百石を贈つて⁽⁵³⁾ いる。しかし乍ら、お蔭詣でに彼等隷属層まで参加させるに役立つたのは、領主、主人の規制の完全な解除と共に、畿内を中心とした周辺の大々的な援助であつたと言わねばならない。

ここで、お蔭詣でに特徴的な、しかもそれがあるが故に、お蔭詣での成立しうる沿道の、接待、施行に就て、触れる必要がある。

事実、お蔭詣での施行関係史料は、かなり豊富である。先ず明和八年には、奈良で施行を受けた宿泊者は、一夜に七、八万人に昇り、更に大坂の豪商鴻池善左衛門が提供した施行金四百六十兩は、六日間で十八万四千名に施された。⁽⁵⁴⁾従って中には、

もとより一銭のたくはへなきものの、御被其外みやけものずいぶん滞りなく、買とゝのへ、めでたく無事に帰国なす……

者もあり、又

京の子供抔は、老文も持不申、ぬけ出候に、下向には錢を銀に替候て帰り候子供大分候の有様であつたといふものも、⁽⁵⁵⁾必らずしも荒唐無稽の報告ではない。

次の文政十三年のお蔭詣でも、至る所施行が見られ、施行錢、施行舟、施行宿、施行粥等幾種にも亘り、且つその額も莫大であつた。⁽⁵⁶⁾

その内の一例を挙ぐるならば、伊勢朝熊山万金丹本舗野間家が山田の出張所で、文政十三年、半カ年間の御蔭参り中施行を続け、毎日数十人を宿泊させ、施行粥に要した米は凡そ六十石、宿泊人数二千六百十三人に及んだ。⁽⁵⁷⁾従つて、中には、施行の為に、困却する村もあり、例えば、摂津上瓦林村は、伊勢神宮より程遠く、従つてここの通過者は、参宮者の一部に過ぎないのであるが、それでも

おかげ参りは、別而御丁寧にて大難儀に候と 歎声を放っている。⁽⁵⁸⁾

上掲の如く、一銭の準備なくして、却つて祓その他の土産一切を買い調べて帰国する者や、施行の銅錢が重くてこれを銀貨に替えて戻るものも少なくなかつた。文政十三年のお蔭詣でに六度の参宮を繰り返した名古屋の某の如く、施行を当てこんで何度も出掛ける者もあつた。⁽⁵⁹⁾僅かな費用や、文無しでも、遙々参宮を成し遂げることが出来る為、

いきおい零細民が多い。先きの忝田村でも五石から一石迄の三六戸中二五戸が、一石未満のもの十二戸中七戸が参加している。このように平年では、到底及びもつかぬ下層民や、貧困者や、妻子、雇傭人等が、お蔭詣での中核を占めたことは疑いない。則ち沿道至る所の施行、接待により、全くの文無しが僅かな負担で日頃の念願が達せられ、さらにその自由奔放な行動に対し、封建領主、家長、主人の規制が極度に緩和され、容認される為、女房、幼少年等の家族はもとより、奉公人迄も、誰憚らず家を飛び出し、心からの解放感を味い得たのである。従つて平年よりも、更に経済的に、身分的に下級の人々の多数の参加を可能ならしめたのである。

江戸時代に入り、参宮が一般化し、平素でも、年間数十万を記録するようになり、当然その参加者は全国的に中小農民、中小商人にまで及び、むしろそれが中核を占めるようになった。しかし乍ら、その主たるものは家長であつて、とくに遠隔地では家族は比較的少なく、且つ困難であつた。まして雇傭人は、経済的に、身分的に殆んど望み薄かつた。この内、家族あるいは時には雇傭人が、その身分的桎梏を自ら解き放つて行なつた参宮の非常手段が抜参りであつたのである。しかし乍ら、平年の抜参りには、一般に施行、接待が伴わないから、人々は抜参りにより身分的制約は切断し得られても、経済的圧力からは脱却し得ない。一般参宮者同様、一定の旅費の携帯を必要とし、さもなくば、路次労働や物乞い、勧進などに依り、その調達を図らねばならない。従つて、一般に、平素、抜参りを為し得るものは、家族の全てではなくして、ある程度、蓄えの用意ある者か、道中相当の辛酸に耐え得る者でなければならぬ。それ故に、より多数の家族又は日雇、傭人等は、また経済的、身分的にも参宮を現実化し得ないのである。更に彼等と異り、独立生計を営む一家の長であり、従つて身分的には全く自由の身乍ら、経済的に参宮など、思いもよらぬ下級民衆も尚膨大な数を算するのである。

一方参宮の風潮はとうとうとして拡大し、民衆は等しくこれを切望している。しかし乍ら、彼等下級民衆並びに家族、雇傭人は、常道の手段を以てしては到底これを果し得ない。

民衆のかかる不満と希望とが広汎に且つ根深く社会の底辺に拡がり、そこに自然その矛盾の解決方法として、お蔭詣でという爆発的な奇驕な参詣ブームが、間歇的に勃発したものと考えられるのである。そこでは、領主や家長も特に寛大となり、更に莫大な施行に依つて、貧農、貧困者、雇人、妻、子等も容易に参宮が出来たのである。しかもそれが、五、六十年毎に勃発したことは、結果的に、民衆の大半が、生涯一度ずつ、かかる機会に遭遇することができたことを意味する。お蔭詣でという奇驕な現象が、社寺参詣の一般的現象ではなくして、ひとり伊勢参宮独自の現象であるのは、拔参り同様、参宮が国民的行事化しつつあり、当時一般参詣を超えて、或いは信仰から又は觀光手段として民衆が伊勢参宮を最も強く希望していたという、普遍的な国民的意志が前提として存在しなければならぬものと考えられるのである。しかも、これにより、平素は一般参詣者の群より疎外されていた下層民、又は家計上の非独立層や隷属層にも、参宮の機会が与えられ、一般参詣以上に、民衆のより広汎な階級、階層が遠隔参宮に参加し得るに至つたのである。

しかし乍ら、御蔭詣での参加者の悉くが以上のように施行、報謝を必要とする貧困者や下級民衆、又はそれと共に一時的に身分的解放を遂げた家族、雇傭人計りではない。その外施行を必要としない民衆もまた多かつたのである。

明和八年のお蔭詣でに
追日法しゃ人無数、道者宜相成……

とある。文中の無数は、この場合多数ではなくして反対に少ないという意味であるが、道者が宜しくなつた為、報謝を受くる者が減少したというのは、報謝、施行を求める者が、宜しくない者即ち拔参り、その他の貧困者等であることを物語るものである。従つて、御蔭詣でには、施行を必要としない余裕のある者もまた多い。文政十三年の御蔭詣でに、伊勢街道の別符村の止宿者は、

壬三月朔日↓八日迄 一、八三〇人

九日	三一九人
十日	二六九人
十一日	二九一人

(以下略)

⁽⁶⁰⁾であるが、この内、施行を受けた者は二、三割程度にすぎなかった。従つて、御蔭詣の中には、

頭の指物、金目凡つもり、三百両計りにて、参宮す……

の豪奢な者や、

参宮人錢をまく事、おびたゞしく、こつじき杯は、一日に貳貫文もひろうと聞……

⁽⁶¹⁾と、逆に沿道の乞食等に施行する裕福な参宮者も少なくなつたのである。彼等は施行を必要とせず、随時に参宮が出来るにも拘らず、群集心理に駆られて、この機会に殺到したのであらう。

かくの如く、貧困者、下級民衆、奉公人等に交つて、多数の一般民衆も参加し、ここに短時日の間に時に数百万人の参宮量を記録するに至つたのである。

恐らく、信仰上、他社寺参詣を拒否する浄土真宗、日蓮宗の篤信者⁽⁶²⁾又は足腰立たぬ老人、病人等を除く多数のものが、しかも相当広汎な地域に亘つて参加したのである。かかる異常な社会宗教現象を、殆んど期待され難い今日に比して、交通条件のかんりの劣悪にも拘らず、近世においては御蔭詣により、より広汎な階層が参宮し得たのであつた。ここに参詣は、とくに参宮は民衆化により更に一步前進して、国民的行事に迄昇華するに至つたと規定し得るであらう。

註(一) 以上の詳細、論証過程並びに註等は、全て近刊予定の拙著『社寺参詣の社会経済史的研究』に譲る。尚抜参りという意味には二つあると思われる。一は、家族、雇傭人等が家長、主人に無断参詣に出掛け、従つて領主の許可書たる往来手形

の下付を受けずに国を出るといふ家族倫理の破壊、領主的規制の違反という二重の不法行為を犯すことが、それであつて、本項で取扱われる抜参りは、大体この範疇に属するものと解して頂きたい。

しかし、抜参りには、何らかの事情により、単に領主への手續を経ずに、参詣に飛び出すものを指す場合もある。津輕藩の寛文元年（青森県史一、寛文元、壬八、一、津輕藩日記）及び同寛政四年（同二、寛政四、二、廿九要記秘鑑）の布令や、毛利藩の正徳四年の抜参り禁止令（毛利文庫法令二十八ノ四山口県立文書館蔵）等はこの例に属する。

更に、江戸中期以降儉約の一環として各藩はしばしば他国参詣を禁止しているが、この禁令を無視して、参詣することも亦、抜参りと称されている。

例えば佐賀藩で文化八年（佐賀諸達並触書四、文化八、八、廿一）同じく、天明十年（諸達帳天明十、七、廿六、以上九大九州文化史研究所蔵）

等がそれである。

- (2) 当代記、慶長十九年八月
- (3) 青森県史一、寛文元、壬八、一一条、津輕藩日記
- (4) 越中史料二、延宝六、九富田覚書
- (5) 毛利文庫法令一四〇ノ七（山口県立文書館所蔵）
- (6) 会津家世実紀七〇、貞亨四、十、十二
- (7) 同 七四、元禄四、三、廿九
- (8) 続其袋所取（日本俳書大系五）
- (9) 藩法集一岡山藩上、法令集第十一、第六十二他所行
- (10) 御代々御式目九一十六（米沢市立図書館蔵、史料編纂所蔵ミニコピーより）
- (11) 近世藩資料集成二の一七三頁、御刑法草書
- (12) 福岡県史料四の六〇頁、小倉藩法令及び京都郡誌三三〇頁
旧柳河藩誌六ノ二（柳川市福岡県立伝習館高校伝習館文庫蔵）
- (13) 稽古談、四（日本経済大典廿七）

尚伊予周桑郡地方では、現在家族等が、無断で事を為すことを、抜参宮すると言ふのである（九州大学文学部越智重明

氏教示)。かつての抜参宮のかなり普遍的な風習を物語るものとして、興味深い。

(14) 以上山口県立文書館毛利文庫法令一四〇ノ七、二八ノ四、十六ノ八、十九、二〇、二三、二五

(15) 浜松市史史料編二、所収文書

(16) 守山藩御郡方日記(阿部善雄氏ノートより)

(17) 金毘羅宮藏、金毘羅宮史料五十九所収金光院日帳宝曆十四、五、廿二

(18) 御代々御式目九一十六及三十三

(19) (6)及(7)

(20) 以上仙台市史八資料編一、享保十一、三、評定所格式帳及び仙台藩農政史の研究三二八頁及び三二九頁所収

(21) 前揚守山藩御郡方日記

(22) 惣町大帳宗教資料抜書(九大九州文化史研究所蔵)

(23) 伊勢神宮繞神異記(神宮参拝記大成)

(24) 飽海郡誌二ノ三風俗編所収農民古風説

尚、幕末熊本藩久住手永相迫村の清市が往来手形不所持、猥に筑前箱崎八幡社江参詣いたし罷焔、途中筑後内に而、日雇稼……とあるのも、一種の抜参りにより族費に窮してのことであろう。

(徒刑以下申渡書、九大九州文化史研究所蔵)

(25) 上田小県志七〇一頁参照

尚桜井徳太郎氏は、現在抜参りが例外なく、男女共に若者である事により、これを成年式と結び付けている(日本民間信仰論、抜参の源流)。しかしこれを以て、抜参りの全部を尽したとは言いがたい。若し抜参りが、成年式参詣の一般的な形式ならば、伊勢神宮のみならず多くの社寺に見られるべき、普遍的な現象でなければならない。しかし桜井氏の挙例でも、対馬上県郡峰村吉田の、「天童参り」一例以外は、抜参りは全て伊勢神宮のみである。實際史料的にも全て伊勢神宮に限られるのであり、抜参りは殆んど伊勢参宮のみに見られる独自の形態であるのである。更にその上、抜参りは上述の如く、若者だけに限らず、妻、女子、雇傭人等も多いのである。従って、抜参りは成年式参詣の一般的な形式ではなく、それ以上の重要な理由に基づくことは、上記の説明からも明白であろう。

この様な現象はヨーロッパにも屢々見られるであろう。詳しくは知らないが、中世末にモン・サン・ミッシェル参りに于

供が集団的に出掛けてゆくのも類似の現象であろうか。(雑誌「心」昭和卅五年二月号座談会)
明治のはじめの頃竹山道雄氏談)

- (26) 大日本史料十二編ノ二慶長九年三月是月条
- (27) 倭訓栞上おかげまいり
- (28) 玉かつま三 伊勢のお蔭参
- (29) 石原家記上 宝永二年
- (30) 明和続後神異記(神宮参拝記大成)
- (31) 神宮文庫蔵 明和八卯年伊勢国御影参宮並施行之控写。
- (32) 御蔭参宮文政神異記上(神宮参拝記大成)外、御蔭参雜記も同じ。藤谷俊雄氏「近世おかげまいり考下」(立命館文学一五四)
- (33) 以上註(28)及び島原藩旧記宝永、三、三、八(寺田猛氏編伊勢神宮崇敬島原藩日記抄所収森山恒雄氏より借用)
- (34) 山田正夫氏「近世に於る農民の伊勢参宮について」(史学研究八〇)
- (35) 「豊中史料」三ノ一二七頁所収新田由来記
- (36) 伊藤郷平氏「地方都市の研究」三四頁
- (37) 神宮文庫蔵、来田氏伊丹参宮帳文政十三年
- (38) 西宮市史第二卷第九章二、万覚日記帳
- (39) 豊中市史第二卷第三章
- (40) 浜松市史史料編二、都田村年代手鑑
- (41) 鶴岡市史上三八一頁、滝沢八郎兵衛日記四
但し本書に文化十三年とあるのは誤りで、私からの照会に対し編者からの訂正があった。
- (42) 以上いせ参御蔭之日記(神宮参拝記大成)外
前掲藤谷氏論稿参照
- (43) 吉岡永実氏「抜け参りの研究」所収
- (44) 大江俊光記宝永二年壬四月十一日及び大坂市史三、七八九頁御触
風聞であろうが、久留米の石原家記宝永二年抜参何十万人と云事不知

- とある。
- (45) 神宮参拝記大成所収
- (46) 大坂市史四、九二五頁 口達
- (47) 来田氏讚岐参宮帳 明和八年及び文政十三年。但し文政十三年には、抜参りの説明はないが、それらしい子供女房等が多い。
- (48) 基熙公記同年四月廿四日、北小路俊光日記同年壬四月十一日「月堂見聞集」
- (49) 註34に同じ
- (50) 註38
- (51) 曲亭雜記五 泉州堺の人の書状写
- (52) 三井高陽氏越後屋覚帳所収史料
- (53) 神宮参拝記大成及び小寺鉄之助氏「宮崎県社会経済史」二十四頁所収史料
- (54) 抜参善悪教訓鑑（神宮参拝記大成）
- (55) いせ参御蔭之日記
- (56) 文政十三年御蔭参雜記（同上書所収）外に前掲藤谷氏論文
- (57) 文政十三年御蔭参雜記
- (58) 西宮市史第二九卷章二、旧記調
- (59) 前掲いせ参御蔭之日記
- (60) 文政十三年壬三月朔日御蔭参止宿人数帳（神宮文庫蔵）
- (61) 前掲いせ参御蔭之日記
- (62) 越後の真宗門徒が、明和八年の御蔭詣でに無関心であったことは、この時たまたまここを通過した平賀源内が誌している（鳩溪遺事）。

「出会い」と「安らい」

田 辺 正 英

—

現代における人間の実存は、自己疎外 (Selbstentfremdung) の状況のもとにある。もちろん、過去におけるよりも、人間としての諸権利や文化は増大し、発展しつつある。にもかかわらず、人間にとって本来、道具としての技術、「力としての知識」(F. Bacon) は、逆にその主人たる人間にとって制御し得ないものとなって、反逆して来た。

この人間の疎外の原因を、単なる科学の発展や機械、技術の進歩、メカニズムの結果として断罪することは、このましくないのである。それはある意味で、過去への逆転を希求することにもなるからである。

すでに人間疎外の要因の大きなものは、一つには、近代資本制社会の構造に由来するものであって、人間性の回復の第一歩は、社会体制の矛盾を止揚して、新しい矛盾なき平等な社会を建設することによって、疎外の要因の大半は取り除くことが出来るという社会主義もうまれて来ているのである。

もともと機械技術そのものは、人間にとって中立的なものであり、それを用いる人間の在り方に相関的なものである。

それを用いる人間が平等であり、平和である正義の社会をめざして、それを用いれば、それは善なるものにもなり

うる。機械・技術の進歩は、必ずしも人間を不幸にし、非人間化するとは限らず、逆に正しく用いれば、人間の幸福を増進すると見るのが、進歩を中心としたヒューマニズムの立場でもある。

ヘーゲルによって提出された「それ自身から疎外された精神」(「精神現象学」)は、マルクスにおいては、ヘーゲルのごとく普遍的な世界と歴史の解釈の原理ではなく、外ならぬ人間の悲しむべき抑圧の原理であり、非人間化の原理として、「労働における自己疎外」を捉え、また、現実の資本主義社会の変革を要求する問題の原理となった。資本主義社会においては、「疎外された労働」によって、人間の労働は、商品に転落し、非人間化されたとマルクスは結論する。この疎外された労働から、人間は自己を回復し、人間は、労働や生産の主人になることによって、その非人間化も破られて人間性を回復すると考える。⁽¹⁾

もちろん、その場合の人間性の回復は、具体的な歴史的社会的存在としての人間主体の回復を意味している。

これに対して、実存の立場や宗教的実存においては、自己疎外は、歴史的社会的な原因にあるのではなく、人間そのものの本質に根ざしている疎外すなわち罪であり、それからの回復は、主体的な個人の実存的な覚醒、自覚に依るか、絶対的なものや絶対者、神による回復の道を求めようとするのである。

このような自己疎外からの回復の方法における二つの道の分裂は、根源的には、ヘーゲルの哲学の立場に反対するマルクスとキェルケゴールにまで遡って捉えることが可能である。

同時代に生きたこの二人の思想家は、ともに、ヘーゲル哲学がその中核とした理性の自己展開としての歴史過程の捉え方の中に、具体的現実的な人間そのものの自己喪失の姿を捉えたのである。それはヘーゲルの絶対的普遍(理性)の立場に対する個的具体な人間(感性)の強調に外ならない。⁽²⁾ K・レーヴィットによれば、「キェルケゴールとマルクスの思想において、結局、歴史を導くのは解放された人類全体である。マルクスが大衆の生活の一般的及び外面的条件を前にして決断し、キェルケゴールは個人の自己自身との内面的実存の関係のために決断するということ、マル

クスは神なしに哲学し、キエルケゴールは神の前に哲学するということ——かような明らかな対照と類似、それには兩人のそれぞれ神及び世界に対する不調和が共通の源である。いわゆる存在は兩人にとつて、もはやヘーゲルの意味したものは異なっている。キエルケゴールにあつては、存在とは意識において決断する個人の生存への退却であり、マルクスにあつては、大衆の生存条件の政治的決定の探求である。同じくヘーゲルの理性的世界との不調和を基として、兩人はヘーゲルの結合したものを改めて分離する⁽³⁾とされる。

かくして近代のヘーゲルにおける人間の理性による綜合は、再び人間の分裂となり、兩者の間には深い対立を形成するに到つた。すなわちマルクス主義の社会的存在と実存主義の単独的存在の人間観の対立も、マルクスとキエルケゴールの、ヘーゲルからの分離にその端を發している。兩者の間には、その協調よりも反目と攻撃が、大きな現代の苦惱として現れている。マルクス主義の側からは、G・ルカーチ、H・ルフエーヴル、G・メンデを、実存主義の批判者として挙げうるのに対し、実存主義の側からは、K・ヤスパース、R・ニーバー、N・ベルジャーエフ、E・ブルナー、M・ブーバー、J・P・サルトルが、マルクス主義批判を展開しているのである。⁽⁴⁾

マルクス主義と実存主義の兩者とも、現実の世界において、未だ人間性の解放が実現されていないことに対する文明批判を鋭く展開していることも注目しなければならぬ。

マルクス主義の立場における人間疎外からの回復の追求は、ここでは問題とすることはできないが、実存及び宗教的実存の立場においても、時代及び社会的状況の批判を通して、人間の解放、救済の問題が考えられていることはいうまでもない。しかしとくに、問題となるのは、実存の立場が、その単独的存在と実存の限界状況(Grenzsituation)において露呈された、不安(Angst)、絶望(Verzweiflung)、無(Nichts)「死への存在」(Sein zum Tode)等の自覚を通して、存在と存在者の様相を明らかにしている点である。

しかしまた、実存の立場が、存在と存在者の様相を主体的に明確化しながらも、必然的に人間の問題をはなれて、

存在や超越の形而上学に昇華して、存在における閉鎖性を形成していることが問題とされねばならない。すなわち実存においては、「汝の欠如態」(Dulossigkeit)の傾向を生み出している一つの独在論(Solipsismus)となっている点を捉える必要があるのである。

それゆえこの追究を通して、「孤独」から「出会う」(Begegnung)への道を開き、「安らぐ」(Ruhe)の問題に到ることを、示唆しようとするのである。従ってキエルケゴールやニイチェから出発した実存哲学が、ハイデッガーやヤスパースやサルトルにおいて、深められつつも著しい変容を来している点に注目するとともに、その関係を通して、「我と汝」(Ich und Du)の「出会う」(Begegnung)としての実存を捉え、そこに「安らぐ」(Ruhe)を見出すんとするN・ベルジャエフ、M・ブーバー、G・マルセル、O・F・ボルノウの立場を実存の新しい次元の問題としてみたいのである。

二

実存哲学 (Existenzphilosophie) が、その多様な性格とニューアンスにもかかわらず、等しくキエルケゴールに端を発していることは否定できない。(マルセル、ベルジャエフにおいては必ずしもそういえないが)実存哲学という名称はH・ハイネマン⁽⁵⁾にはじまるとされるが、広義にはその中にパスカル、ヘルダーリン、ドストエフスキー、リルケ、シェリングに到るまで加えられる。またH・クーン⁽⁶⁾によれば実存主義 (Existentialismus) は一つの哲学にのみ限定されることをゆるさない広般な精神的運動であり、文芸において、よりすぐれた実存の実感を捉えているとされる。

また現代の実存哲学者といわれるハイデッガー、ヤスパース、サルトル、ベルジャエフについてさえも、その名称の実存哲学または実存主義が妥当するかどうかさえ疑わしいとみられる。

事実、ハイデッガー自身は自己を実存の哲学者として定位することを拒否し、「存在」の哲学者と名づけ、ヤスパースもまた最初から、実存主義は実存哲学の死であると断定し、実存哲学は認めるが、実存主義は顧みない。サルトルにおいては最初から実存主義を唱えるに到ったが、しかしそれはドイツ的な実存哲学と大きな差異をもっている。それは単に無神論的な実存の立場にあるだけではなく、社会的な変革と「参加」(engagement)——実存をとくに自己の中に閉じ込めないで社会に参加させること——をめざして超越の問題を考えるのである。

マルセル及びベルジャールエフにおいては、最初から、実存における否定的な「無」を超える「汝との出会い」の方向に眼を向けている点でもまた、ハイデッガーやヤスパースやサルトルとも異っている。しかしまたサルトルのごとく、ハイデッガーや自己を無神論的な実存主義者と規定し、他方、キェルケゴールをはじめ、ヤスパースやマルセルを、キリスト教的な有神論的な実存主義者として区別する点からも、実存の立場全体に一括した特質を見出すことは困難である。

一般に実存哲学の特質とみられる本質(essentia)に対する実存(existentia)の優位、理性と対立する実存においても、ハイデッガーは本質を否定せず、ヤスパースは理性をすてないのである。

また「実存主義はヒューマニズム⁽⁷⁾」というサルトルに対して、ハイデッガーは否定的に「ヒューマニズムを超えたもの⁽⁸⁾」とさえ考えるのである。

これらの実存哲学の間の対立と多様性は、丁度、弁証法神学の成立後の対立によく似ている。すなわちそれは初期においては、一つの名称で総括できるものをもっていたにもかかわらず、その発展とともに、「自然と恩寵」、「信仰と実存的理解」、「神学的人間学」⁽⁹⁾等の問題で解体しなければならなくなった事情を想起しうるのである。従ってまた実存哲学にも、「実存哲学の解体」⁽¹⁰⁾を予想することも可能となるのである。

しかしそれらの個々の不一致や多様性をも含めて、なおかつ実存の立場に固有なものを捉えたとすれば、それはキ

エルケゴールの極めて宗教的な思索に端を発した、一つの特別な雰囲気をもった主体的な哲学においてでなければならぬ。J・ヴァールが実存の立場を先ず一つの気分、雰囲気の中にあることを指摘するのも意味があるのである。⁽¹¹⁾従って一応、実存の立場をキエルケゴールの存在における主体的な超越の問題提起として限定せざるを得ないのである。

「キエルケゴールは、個体的なものを抑圧するヘーゲルの世界精神に対する闘いにおいて、実存哲学のイデーを表白した最初の人であった。究極においては、キエルケゴールの極めて簡単な思想を、われわれは格別新しいと名づけることはできない。……かれは認識する主体が最初から実存の秘密の中に沈められてあることを主張した。この主体の実存性を表現にもたらず哲学のみが価値多きものである」とベルジャーエフは一応実存の規定をなし、その評価を与えるのである。すなわちキエルケゴールにおいて中心的な位置を占めている単独者 (der Einzelne) としての自己の存在すなわち実存 (Existenz) は、神の前に (vor Gott) 自己の罪 (Sünde) を自覚し、それゆえにまた、まさに人間の疎外 (Entfremdung) 状況が、一時的なものではなく、まさに罪として決定的なものであることを認める立場である。それゆえにまた実存は「死への存在」(Sein zum Tode) の自覚にもつながってゆくのである。それから脱出はキエルケゴールにおいては、自己の力をもってしては如何ともしえないところの「負い目」(Schuld) となる。それゆえに「永遠の相のもとに」(sub specie aeterni) に安らうことのできるヘーゲルの論理的思惟は、キエルケゴールにおいては否定されざるを得ないのである。「哲学的思惟は真の矛盾を見ない。絶対的選択は意志に対してのみ存する⁽¹²⁾」とキエルケゴールはいう。

実存的思惟者 (existierender Denker) はその意味で体系的思惟者 (systematischer Denker) に対立する。

実存する思惟者は、自己の現存在の在り方そのもの、生の現実の苦悩、不安、罪そのものの危機的狀況の中において、そのものに関わって思惟するのであり、自己の実存を思惟するのではなくなければならない。しかしまた実存は規定さ

れ得ず、客体となりえないものであるが、自己自身に無限の関心(Sorge)をもたざるをえない。「客観的思惟は、思惟する主体と、その主体の実存とに対して冷淡であるが、主体的思惟者は、その上、実存するものとして自己の思惟に本質的に関心をもっている。すなわちかれはまさにその思惟において実存するのである。」⁽¹⁴⁾従って実存する思惟者は、瞬間、瞬間に思惟するのであり、その決断的思惟においては連続性は存在しない。従ってまた実存は、絶望として自己の前に、そしてまた神の前に顕わにされた罪を、「死に到る病」(Krankheit zum Tode)としての絶望を、「自己神化」(Selbstvergötterung)としてうけとめる。「主体性が真理である」というキエルケゴールにおいて、その主体性は、キリスト教の神との関係において顕わになるゆえに、真理となるものである。宗教性Aの深化、徹底が、内在的なものから逆説的に転化されて、絶対的超越的宗教としてのキリスト教、すなわち宗教性Bに出会うのである。キリスト教の神との関係、「如何にして人はキリスト者となるか」の課題の中においてのみ、キエルケゴールの実存の主体性は立ちうるのである。それゆえに、キエルケゴールの実存は、神の前に立つ単独者的実存である限りにおいて、それが人間の現存在の側に重点がおかれ、反復(Wiederholung)⁽¹⁵⁾や決断(Entscheidung)⁽¹⁶⁾が強調されたとしても、それは神からの逆説的な再生(Wiedergeburt)⁽¹⁷⁾である。キエルケゴールにおいては、思惟は非連続であるゆえに、決断において、選択において、実存は真理に向って反復し、超越しなければならぬ。その意味で実存は自己自身を危険にさらすのであり、実存する(existieren)とは生成することであり、自らの罪を神の前に感ずることでもある。その意味で実存は最高の価値であるとともに罪であるという逆説(Paradox)において存在する。人間は自ら選ばねばならないが、しかしそれは神の媒介を経てのみ可能となりうるものであることを、「反復」といい、時においての時と永遠の接点を「瞬間」(Augenblick)という。実存が瞬間において反復することは、実にそこに永遠が現前するとともに、また実存の時間性(Zeitlichkeit)⁽¹⁸⁾、すなわち罪の顕現する時でもある。そこでは、神の救いとして「安らい」であるとともに、逆説的に「罪あること」の自覚の場所でもある。「時の充実」(Fülle der Zeit)

として瞬間において、実存は永遠の無限性と時の有限性を自覚する。キェルケゴールにとっては、止揚されえない矛盾としてのみ時と永遠、人間と神は存在する。人間の実存及び思惟は、完結した体系に到達することはできない。

かかる矛盾は思惟においてでなく、信仰においてのみ、神の手によってのみ止揚される。しかもなお、K・バルトのいうごとく、「神は天に在り、人は地に⁽¹⁸⁾ある」のである。神と人間との無限の質的差別断絶は、消え去るのではない。このキェルケゴールの実存思想の中核を、K・バルトはその神学の出発にあたってとりあげたのである(後にキェルケゴールの用語法を払拭したのではあるが)従ってバルトによれば、神への信仰は「神の眞実」(die Treue Gottes)によって、人間の中へ内在するものとなるのである。この点はキェルケゴールによつては、十分に解明されなかつたにしても、神と人間の断絶を通して、イエスの啓示が現れることは否定できない。

神と人間の結合の問題は、バルト神学においては、「にもかかわらず」(troizdem)の立場から、断絶にもかかわらず、神からの愛(Agape)の結合として、一回限りの、歴史的特殊的啓示を、神から人間への架橋を説いたのである。

このバルトの立場は、余りにもきびしい断絶の強調のゆえに、「愛の業」をみないとの批判は少くない⁽¹⁹⁾。しかしキェルケゴールの単独者的実存は、かくのごとく逆に超越へ、神へと向うものであり、そのために、すべて匿名の大衆⁽²⁰⁾によって荷われた現代の人間の実存の喪失、人間の平均化、水平化に対して批判せざるをえなかつたのである。

三

「現代の批判」はキェルケゴールにおいては、自己の疎外状況から、日常的世界の頹落から、自己を回復するための自己覚醒をも意味した。

しかも同時に本来的自己の立場から、神を、超越を求め実存としての道を開いたのである。キェルケゴールの思

想を、神学としてではなく、実存の哲学として受け継いだのは、ハイデッガーを第一としなければならぬ。しかしその超越の受けとめ方は、キェルケゴールのそれとは全く異った方向に転ぜられてしまった。M・ブーバーは、「ハイデッガーはキェルケゴールの思考様式を受け入れたものの、その前提を、つまりそれを欠くときは、キェルケゴールの思想、特に真理と実存に関する思想が色彩と意味を変えてしまうほどに、決定的な前提を突き破ってしまった。……この前提の中の神学的要素のみでなく、全前提を、従ってその人間的要素をも突き破ったので、キェルケゴールによって主張された実存的 (existential) 思索は、その性格を、引いてはその機能を転倒せしめられて、殆んど正反対のものとなつてしまつてゐる」とするのである。⁽²¹⁾

ブーバーによれば、神学的問いも、人間学的問いも、カントのごとく、人間の全体性という泡立つ波浪を岸边に立つて眺めるだけでは、答えを得ることは出来ないとされる。すなわち、自己の人格の全体性と、それを通して人間の全体性を認識しうるのは、自己の客体化を行うだけでは十分でなく、自己の主体性を排せず、もはや無感動な観察者にとどまらなくなつたときであり、自覚という行為の中へ、現実に全身をもつて賭けなければならず、岸边から身を投じて全力をふるつて泳がなくては、人間学的自覚は生れないとする。その点ではカントもハイデッガーも人間学的ではないとみるのである。

ベルジャージェフにおいても、客体化されたものは、まさしく疎遠なものであつて、客体化においては、われわれは一回的な意味における個体的なものを捉えることはできないとする。それは単に一般的なもの捉えることができるだけであり、そこには一つの疎外があるゆえに客体化されたものは、もはや存在ではないとするのである。⁽²²⁾

従つて実存の哲学は、いまや、カントよりフィヒテを通じてヘーゲルに到つた客体的合理主義を克服する道を歩まねばならない。それにもかかわらず、実存哲学のハイデッガーにあつては、良心の声がどこから響いて来るのかは不明であり、彼にあつては精神 (Geist) は無いという。ベルジャージェフは、ハイデッガーの悲観論的哲学は、実存の

哲学であるよりもむしろ現存在 (Dasein) の哲学であり、彼の存在論 (Ontologie) は、「否定する無」 (Nichts, welches nicht) の存在論であると考える。ハイデッガーにおいては、客体化は自己にとつての頹落 (Verfall) であるが、しかし彼自身は客体化を遂行していることになる。ベルジャーエフにおいてはそのような客体化は、墜落した世界、呪縛された世界であり、現象の世界なのである。

「客体化は共同体 (Kommunion) の代りに、利益社会を、共同性の代りに一般者を、神の国の代りにカイザルの国を成立させる。客体化には参入 (Partizipieren) がなく」とベルジャーエフは批判する。ベルジャーエフにおいては、利益社会よりも共同体がすぐれて人間の実存を成立させているものであり、もちろん、「カイザルの国」より神の聖靈の働く「神の国」がのぞましい世界である。

従つて客体化の世界では人間の孤独化が顕わになり、人格の共同体が現われないのである。それゆえに、他者との出、会、い、な、き、実、存、実、存、の、共、同、な、き、社、会、は、孤、独、の、矛、盾、を、克、服、し、得、な、い、と、い、わ、ね、ば、な、ら、な、い。従つてキエルケゴールの実存は孤独なる実存ではあるが、他者すなわち神へ向つてゆるえに、客体化は存在しないのである、とベルジャーエフは考える。従つてキリスト教に対する批判も、キエルケゴールにおいては、内在的批判であつて、「神は死んだ！」 (Gott ist tot!) と叫んでキリスト教を否定し、他のより高い価値を求めて、これと対照・吟味したニイチエの立場とは根本的に異つていとブーバーはみる。信仰に關していえば、それが信仰者の実存の中に根ざし、信仰者の実存によつて実証されるときのみ、真正な信仰であるとキエルケゴールはみるのである。従つてキエルケゴールにおいては、キリスト教より高い価値は存せず、究極においてキリスト教以外の価値は存在しなかつたとみられたのである。その意味でキエルケゴールの信仰は、信じられるものへの生命的な関連、全生活を包括する生命的な関連であり、生活の中での「受肉」に關つていのである。キエルケゴールは、この信仰の現実と具体化への努力を実存的努力と呼んだのである。実存はこの場合、精神における可能性から全人格における現実性への移行とみなしうるか

ら、キェルケゴールにおける実存の諸段階と諸状態、負い目、不安、絶望、決断等は、形而上学の対象となり得たのである。それは、しかし神の前の実存としてのすべてであつた。従つてブーバーは、キェルケゴールの主體的思惟の特殊性を、「具体的な人間が孤立した存在者としてではなく、絶対者との結合という問題性の中において考察されたもの」⁽²⁴⁾として断定するのである。従つてまた、この主體的思惟は、現実の人格、絶対者との間に存在的关系を結んでいる人間の人格を、対象としてるのである。この人格の關係は、キェルケゴールにとっては、人格と人格の間の真に相互的な關係であり、絶対者もまたこの關係の中へ、人格として介入していると見られるのである。

その意味でブーバーは、キェルケゴールの人間学を、神学的人間学と規定し、現代の哲学的人間学もまた、この神学的人間学を通してはじめて成立しようと考える。そこで哲学的人間学は、自己の哲学的基礎を得るために、神学的前提を放棄せざるを得なかつたが、しかし問題は、その放棄が具體的の人間と絶対者との結合という形而上学的前提をも放棄しないで捉え得た哲学的人間学でありえたかどうかである。

しかしブーバーの期待にもかかわらず、ハイデッガーは、形而上学の基礎を哲学的な人間学ではなく、基礎的存在論(Fundamentalontologie)つまり「現存在」それ自身に置こうとしている点に問題がある、とベルジャーエフと同様に、ブーバーも、この問題を追求するのである。

四

ハイデッガーは、「現存在の『本質』は、その実存にある⁽²⁵⁾」という。すなわちこの実存の在り方は、それが何か(was)を概念的に規定することはできないけれども、それが如何に(wie)あるかは把握しうることに在る。「この存在者(Seiendes)が何であるか(Das Was-sein essentia)は、一般にそれについていわれうる限りでは、その存在(Sein existentia)から捉えねばならない」⁽²⁶⁾のである。

それゆえに実存は、一つのものの本質の外見的な現実存在 (Wirklichsein) を示すものではなく、人間の本質 (Weisen) そのものを示すものである。すなわち「この存在者において提示される諸性格は、それゆえ、このように外見を呈する (aussehend) 存在者の眼前にある性質 (vorhandene Eigenschaften) ではなく、そのつど、存在者に可能な仕方であり、そのみである」⁽²⁷⁾と云う所の存在の仕方をもつ。従つてこのような実存は、たしかにキェルケゴールの「自己自身に関わり、それゆえにまた、自己自身に関わること (zu sich selbst-verhalten) において他者に関わる」⁽²⁸⁾という。ヤスパースもまた「実存とは自己自身に関わり、そのことによつて、超越者 (Transzendenz) に関わることである」⁽³⁰⁾として、現存在と超越の関係に一つの方向を与えている。さらに「現存在があれこれの関係をもつことができ、また常に何らかの仕方 (irgendwie) で、関係するところの存在 (Sein) そのものを、われわれは実存と呼ぶ」というハイデッガーも、実存はその本質に従つて同時に超越であると考えるのである。

ヤスパースにおける超越者は、人間が自己自身を超えてそれへと志向する実存的経験において捉えられる絶対的存在を意味し、ハイデッガーにおいては、ヤスパースにおける「超越すること」 (Transzendieren) の意味する志向性を、その関係をすてることができず、「超出」 (Überstieg) と「自己をより超える仕方において在るものを意味している。その点では両者は意味を異にする。

従つて O・F・ボルノウも、「実存はそれ自身の中にとどまっている単なる存在として捉えられず、ただ自己自身を超えて、彼方へ志向する関係として、一つの関連 (Bezug) としてのみ、捉えられる。……すなわち完全に厳密な意味で、実存の存在は、関連存在 (Bezugsein) で、それ以外の何ものでもない」⁽³¹⁾という。すなわち実存の立場はその超越に多様性があつても、自己自身の中に安らつている単なる存在として捉えられず、自己を超える関係 (Verhältnis) として捉えられることが確認されるのである。

またハイデッガーが、現存在を「世界内存在」(In-der-Welt-sein)⁽³²⁾として規定するのも、空間的に包括されていることを意味するのではなく、一つの実存疇 Existential として、事物の事物的存在 (Vorhanden-Sein) とは異って、現存在の本質構造を意味し、実存が一つの世界へと「指し向られてゐること」(Angewiesen-Sein) を意味するのである。

このようなハイデッガーの現存在における実存の立場は、ブーバーによれば、「独語的な現存在」(ein monologisches Dasein)⁽³³⁾として批判される。

ハイデッガーの意味における「本来的」現存在としての人間、すなわち「自己存在」としての人間は、現実に人間と共に生きている人間ではなく、自己自身との交わりの中においての現実を知っているだけの人間となっている。ハイデッガーの哲学は、神を失って孤独になった人間が、これまで度々再発見して来た人間学的な闘い、人間の本质との闘い及び存在者と人間との関係をめぐる闘いに代って、別の闘い、つまり、自己存在との関係における人間的現存在への闘いを提出したのである。この闘いは、自己に対する関係から超越を志向するにしても、それは本質において内部への沈潜であり、その限り、それだけで完全であり、それ自体ですでに絶対性にふれているような、いかなる存在も決して見出し得ないとブーバーは、ハイデッガーの哲学の自己閉鎖性を捉えるのである。「自己に対する関係を通してではなく、むしろ他の自己に対する関係を通してのみ、人間は全体的になることができる」というべきものとなる。⁽³⁴⁾

・ベルジャーエフにおいてもまた、世界内存在、現存在への被投性 (Geworfenheit) は、大きな意味をもつと考えられている。しかし「ハイデッガーは世界内に投げられざる存在が何であるかを全く示していない」と批判する。⁽³⁵⁾ ベルジャーエフの実存からいえば、「われ」の実存は他者の実存を前提とする。しかるにハイデッガーの実存は、他者の実存を前提とせず、自己自身の実存を他者において確認する意味しか与えていないのである。その意味で一種のナ

ルシシズム (narcissism) に落ちいつていることになる。それは愛の破綻であり、それは客体における反映であって、そこでは主体は自己自身の中に留まり、自己自身から埒み出ない。外ならぬ客体が主体を主体自身の中にとどまらせて、他者の中へつれ出さないことによると考えられるのである。これらは、すべて世界内存在における「他者の問題」の不徹底に対する批判にもつながるものであり、自己存在の閉鎖性と表裏をなすものに外ならないのである。ハイデッガーにおける「他者存在」こそ、「汝の欠如態」といわれる独在論を解く鍵と見ることができよう。

五

ハイデッガーはまた、人間という現存在を有限性 (Endlichkeit) として捉える。それは「その存在者のその『現 (Da-)』の中への被投性」⁽³⁶⁾ においてあることを意味する。この場合の「現」は、現存在が常に存在する場合所示すのであるが、また人間の自己の実存することを見出すことでもある。

しかも世界内存在としての現存在は、他方において、人間的環境 (menschliche Umwelt) をも意味し、また自己の開示性 (Erschlossenheit) をもあらわしている。それはまた実存の在り方として、同胞 (Mitmenschen) の形成する世界でもある。そしていまや現存在が世界内部的に出合うのは、「道具的なもの」 (Zuhandenheit) や「事務的なもの」 (Vorhandenheit) とは異った存在様式をとる他者である。しかもこのような他者との出合いの世界は、まさに「共同世界」⁽³⁷⁾ (Mitwelt) である。現存在の世界としての共同世界は、他者と共になす「共同存在」 (Mitsein) の世界でもある。従ってその現存在の他者に対する在り方も、「共同現存在」 (Mitdasein) といえるのである。

それゆえにハイデッガーは、「現存在はそれ自身において本質的に共同存在である」⁽³⁸⁾ という。従って現存在が「孤独であること」 (Alleinsein) も、決して共同現存在の否定にならないのである。独りであることは、共同現存在の欠如の様態であって、そのことはまた共同存在の証明でもありうる。

しかし同時に、ハイデッガーにおいてこの人間の共同現存在は、本来的自己を開示する実存にとつては障害になるものと考えられている点は注目されねばならない。なぜなら、現存在は共同現存在であっても、必然的に世界への頹落態 (Verfallenheit) において存在しているからである。すなわち日常的な共同現存在は、非本来的な存在として、「世人」(das Man) として規定される。「世界内存在は常にすでに頹落して存在する」⁽³⁹⁾。現存在は共同存在として、図らずも付与された他者の目立たぬ支配のもとに在り、それゆえに「世人」⁽⁴⁰⁾といわれるが、それも日常的平均性における現存在の存在様式なのである。その自己とも他者ともつかぬ「中性的なもの」によって支配された頹落は、単独的なものの本来的「取り戻し」を阻害するものであった。本来性に還帰することは、この頹落から身を転ずることでもある。それゆえに、共同の世界から個々の世界において自覚することに外ならない。それゆえにまた他者的なものは、非本来的なものとして、積極的に肯定されない。もちろん、他者は現存在として、顧慮 (Fürsorge)⁽⁴¹⁾ がなされ、顧視 (Rücksicht und Nachsicht) がなされ、道具のとき配慮 (Besorgen)、配視 (Unsicht) の対象ではないことは確かである。

しかし顧慮には、可能の諸様態が存在するが、一般に無関心と欠如の様態こそが日常のかつ平均的な相互存在 (Miteinandersein) の性格なのである。すなわち、現存在は日常性においては顧慮を欠いているのである。もちろん、積極的な様態の面で、他者からの心配 (Sorge) を取り除き、配慮しつつ他人の身になってやり、彼のために尽力する (für ihn einspringen) と、己の尽力的支配的 (einspringend-beherrschend) なものと、彼のために彼の実存的可能のために垂範してやる (ihm vorausspringen) と、己の垂範的—解放的 (vorspringend-befreiend) なものとが存在している。しかしこれは、「本来的な自己存在」あるいは「決意性」(Entschlossenheit) より厳密な意味で「自己自身への決意性」とよぶ最高の次元のものに属するのである。

従つて本質的にはハイデッガーにおいては、他者存在は、真実なる意味での他者関係を成立させえない地点に立つ

ているといつてよい。

「実際、顧慮はその本質上、世界の中において、ハイデッガーの考えているように、他人との単なる共同存在から発するのではなく、……いかなる関わりであっても、人間と人間との本質的直接的全体的な関わりから発生する」と
ブーバーは、ハイデッガーの他者の問題を批判する。

ブーバーによれば、人間と人間との共同現存在にとって根源的なものは、顧慮ではなく、本質的な関わりであつて、単なる顧慮においては、それがいかに強い積極的な顧慮であつても、本質的自己のもとにとどまっているのである。いかに他者に心を傾けていても、他者に向つて自己を開くことなく、むしろ傍観的に立っていることになる。これに反して、本質的な関わりを通しては、個人的存在の枠は事実上突き破られ、実存の深みにおける他人の現前化が、つまり、存在的な人間相互の事実的関与が働らくのである。それは人間が生の流れの中で、ただ一種の「恩恵」(Guns) としてのみ遭遇しうることである、とブーバーは実存における「出会い」の神秘を語るのである。ハイデッガーにおいては、現存在は自己存在の内部で完成され、決意した現存在は世界から遊離せず、世界内存在として現実に世界と共存し、世界の中で行動し、世界に向つて働らきかけようとする決意を含んでいるが、しかし自己の枠を突破しようとは思わないとみらる。従つてそれを超えて出るところの存在的 (ontisch) な道はハイデッガーには存在しないと考えるのである。

ハイデッガーにおいては、個人は自ら人間本質を内包しており、一個の決意せる自己となることによつて、人間本質を現存せしめるために、ハイデッガーの自己は一つの閉じた体系となつていとブーバーはみる。

これに対してキェルケゴールの単独者は、神に対してのみ開かれているとはいえ、少くとも一つの開かれた体系である。すなわち単独者は絶対者との関係に入るために単独者となつたのである。キェルケゴールの人間は憂慮 (Sorge) と不安 (Angst) の中で神の前に独り立つ。ハイデッガーの人間は憂慮と不安の中で自分自身の前立つのである。

キェルケゴールにおいては「汝」(Du)は間接的にはあるが存在している。ハイデッガーの世界には「汝」は存在しない。実在へ、自己の全存在をもって語られた真実の汝は存在しない。単に顧慮をはらうに過ぎない相手に向つては人間はこの汝を語らないとブーバーはいう。

ハイデッガーの立場は、それゆえにヘーゲルがキリスト教を世俗化したごとくに、すなわち絶対者への関係を断絶したごとくに、キェルケゴールの単独者を世俗化したことになる。本質的な「汝」の世界の開かれぬ処においては、また本質的な「われわれ」は存在しない。「マン」(das Man)は群衆であつて「われわれ」ではない。「われわれ」という概念のもとでは、ブーバーは自己と自己責任とに到達したいくらかの独立の人格の結合を、まさにこの自己性と自己責任とに基づき、それを通してこそはじめて実現される結合を考えているのである。つまり「われわれ」の中には「我―汝」関係の決定的な前提である存在の直接性が支配しているという点にその特質があると考えるのである。

またキェルケゴールにおいては世界及び他者は、単独者を単独者たらしめるために断念することを前提としているが、絶対者との関係を本質的なものとなす限りにおいて独在論とはいえない、とブーバーはキェルケゴールの立場を肯定する。ハイデッガーは自己自身において、「不安は、かくして現存在を『単独の自』』(Solus ipse)を単独化し開示する。この『実存論的独在論』(Der existentielle Solipsismus)は、現存在を、世界としての彼の世界の前へ、かくして自己自身を世界内存在として、自己自身の前へ直面させる⁽⁴⁸⁾」とさえいい、独在論の立場に立つことを必然的な過程と考えている。

ブーバーは人間における三重の生活関係を措定し、世界及びものの関係、人間すなわち個人及び多数者の関係、ならびにこの二つの関係をつらぬいて現われつつも、それらを根本的に超越する存在の神秘との関係があると考ええる。

この存在の神秘を、哲学者は絶対とよび、信仰者は神とよぶ。ハイデッガーにおいては第二のものを中心としながら多数の他者性を欠いており、それゆえに真実の自己性も捉えられないときびしく批判するのである。

このようなブーバーのハイデッガーに対する独在論批判は、実存を単独的な自己自身との関わりの中で考えず、「我と汝」の關係を通してのみ、「われ」も「汝」も眞の実存たりうるとする立場から提出されたものに外ならない。従って比較的、宗教とくにキリスト教を基底とした神学や、キリスト教を基底としなくても、絶対者や超越者を前提として、「超越に向う」のでなく、「超越から考える」ところの実存的哲学者、人間学者において育つて来た思想である。この意味で「われ—汝」の關係 (Ich-Du-Beziehung) は、いわゆる実存哲学 (ハイデッガー、ヤスパース等) がとるごとき、厳密な「基礎的存在論」や「実存の限界状況」の分析を経てはいない。しかしまたそれが、現実生きて働らく人間の關係として、形而上学的領域の拡大と超越を意味している面も注目されねばならない。

ベルジャーエフもいうごとく「われ」(Ich) は根源的であり、それは何ものからも導き出されず、他の何ものにも還元され得ないものである。その意味で「われ」は根源的に実存に根ざしている。

それゆえに「われ」は客体化され得ないものであり、客体化された世界には属さない。客体化された「われ」はもはや「われ」ではない。それゆえに哲学は客体をもつてでなく、「われ」をもつてはじまる。「われ」は実存の特殊な世界であつて、それは単なる他者を前提とはするが、それらとは似ず、同一視できぬものである。

わが実存、「われ」の実存は、世界への私の実存に先立つ。純粹な「われ」の実存として捉えられる人間の実存は、他の人間たち、世界、神の実存を前提とするものである。従つてこの点は一面的なキェルケゴールのそれとも異なる点でもある。従つてまたすべての他の「われ」、すべての「汝」からの絶対的な「われ」の孤立は自己破壊である。「われ」はその実存の内部で他の「われ」、「汝」が与えられないときは、実存することを止めるのである。「われ」はまたそれが自己自身を超越する限りにおいてのみ実存する。それが出口をもたずに自己自身の中にとどまるとき、

「われ」は実存することを止める。これは「われ」の根本的な秘密である。われは世界の中で社会化されず、客体化されざる限りにおいて、その実存を所有する。しかしまた「われ」は自己自身を超越し、その内的実存において、他の「われ」に、「われ」の群に、「汝」に、神の世界に出てゆくときのみ、自己の実存を所有するのである。⁽⁴⁴⁾

ここでベルジャーエフが客体化、社会化という意味は、人格的実存として他者や神を含めての一つの共同体 (Kommunion) を否定する原理に根ざしているものを指しているのである。従ってそれは利益社会の原理に基づくものであるが、F・テーニスのゲゼルシャフト⁽⁴⁵⁾ (Gesellschaft) そのままをも意味してはならない。それは自由な人格的な愛と創造の共同体に対立するものであり、単なる「連絡」(Kommunikation) のみの働らく非人格的な不自由な社会のことである。このコミュニケーションは、ベルジャーエフにおいてはヤスパースの実存のすぐれた働らきを意味する「交わり」⁽⁴⁶⁾ (Kommunikation) とは異って、非人格的な客体的な関係にすぎないとみられている。客体化の世界は精神 (Geist) なき疎外された世界であり、墮落した世界でもある。

精神は人格的実存として、客体化の世界に対して絶えず戦いを挑む。また「カイザルの国」は客体的な世界であり、「霊の国」は人格的共同体として、「われ」と「汝」の相互滲透が行われ、相互的な参入 (Partizipieren) が存在している。

それはまた非合理的な実存の共同の世界でもある。孤独は客体化された世界において在り、愛は客体化されざる共同体においてのみ働らく。それは開かれた世界であるとともに本来的な世界である。この世界は超人格的な絶対者や神に結びつくと同時に人格的共同をも否定しない。人格はそれゆえ個体 (Individuum) とは同一ではなく、自然主義的範疇には属しない。それは自然の中への精神の突破によってはじめて自己を形成するのである。

それゆえに人格は世界的 (ausser-weltlich) であり、人格との「出会い」は、自己にとつては汝との「出会い」であり、客体との「出会い」ではないのである。

ベルジャールエフは、一面においてブーバーとは異なり、ハイデッガーのごとき、不安と頹落の中で、先駆的に死を決意することによって本来的自己存在に還帰する立場を否定してはいない。しかしその実存の立場には、人格的な他者や汝との間に存在する愛と人格の出会いが少しも語られず、従って世界を通しての「安らい」(Ruhe)が存在しないとする点では、ブーバーに共通した批判をするのである。そのことはハイデッガーにおいては、ヤスパースのいう無責任な大衆的現存在の立場を残すものであり、その「実存なき現存在」(Dasein ohne Existenz)にも似て、ただ自己存在と客体化の中にとどまっただけで、人格的な汝との世界が十分現れていないとベルジャールエフはみる。

この人間を「守られていない」(ungeborgen)ものとして、「被投性」(Geworfenheit)におけるものとして、捉えられた現存在は、新しい人格的実存の共同の世界の中のみ、本来性を回復し、そのことの中で「存在」の世界もすべて顕わになるとするのである。

七

生の哲学から出発して実存哲学に深い理解を示しつつも、その「克服」(Überwindung)の必然性、不可避性を強調するボルノウもまた、実存の立場を、「人間という現存在が、無気味で守られていないということを余すところなく徹底的に顕わにした」⁽⁴⁷⁾哲学として捉える。

実存主義は、哲学としてまじめにとりあげるべき運動であり、その中にはわれわれの現代の精神的危機が表現されているものとして見過すべきでもなく、否定すべきでもない。またしかし、それはただわれわれの現在の危機の表現であって、その危機の解決(Ergebnis, Lösung)を意味してはいないのである。⁽⁴⁸⁾

従って「現代の精神的状況」⁽⁴⁹⁾はヤスパースも分析することく、「人間の全面におおわれた不安」(Lebensangst)によってのみ特徴づけられており、ここからのみ、実存主義の誕生も正しく理解されうるのである。しかし実存主義に

あつては、この重圧的な気分にあらうてゐるのではなく、あらゆる外的な「支え」(Halt)の崩壊の中で、自己自身の中に、自己本来の人格の内奥の核心に、人間の最後の支えを見出そうとしてゐるゆゑに実存として捉えられるのである。⁽⁵⁰⁾

これは通常、ニヒリズムとして特徴づけられる「無」(Nichts)とは全く異つたものであり、あらゆる「否定」(Verneinung)の中でありながら、一つの「絶対的なもの」(das Absolute)を見出して来たのである。それゆゑに、ヤスパーズは、「実存すること」(Existieren)と「超越すること」(Transzendieren)は、互いに唯一不可分の過程においてのみ可能であることを明らかにしてゐるのである。⁽⁵¹⁾ それゆゑ、世界もまた「実存と超越者との出会い」⁽⁵²⁾の場所でもある。

しかしハイデッガーをその極として実存哲学は、「このような絶対的なものを、自己自身の魂の最も内なる中核においてのみ、人間の最も希望のない孤独の中に、(in der hoffnungslosesten Vereinsamung des Menschen)の中に見出している」⁽⁵³⁾点にこそ、その限界が存在しうるとボルノウは捉える。そこでこそ人間の意義ある生存は、いかに実存的体験の危機の中にありうるとしても、孤独化を超えて探究されねばならない。

その克服の方向は、実存の哲学によつて、排除された生と世界の哲学の再検討の立場、それへの復帰の方向に一つの活路を見出しうるとボルノウはいふ。それは、実存の立場に充ちてゐる「個々の実存の孤独」、「希望のない孤独」⁽⁵⁴⁾「内面的な自我の実存哲学的孤立化」(die existenzphilosophische Isolierung)からの脱出として、実存を基底にしつつも、実存が否定したところの自然、文化、精神の領域に新しい生命を与えることを意味する。それはまた、実存哲学に先立つ生の哲学の基盤であり、孤独より共同の關係に、理性をも含めて還歸することに外ならない。

実存哲学においてなおざりにされている生の他の領域として、信仰、愛、感謝すべき信頼、未来への希望と確信に充ちた勇氣等が考えられうる領域である。実存的な孤独の束縛を解き放し、人間を支えている連関を人間の外の現実

にまでとりもどすことの中に、脱出の方向がある。そのような現実、自己以外の人間や、人間の社会やまたその社会を形成してきた組織をも、それとしてあげうるし、また精神的な世界の力、人間に意味と内容を与える永久的な何かや、信頼すべきものにおいても示しうる。

「このように実存哲学がぶつかって、そこで自らを越えて突き進まざるを得なくなる限界は、絶望から新しい信仰へ、『敬虔』(Glaubigkeit)へ向わねばならない地点にある」とされる。⁽⁹⁶⁾

人間は自己の究極の内面性の中に引きこもり、世界は世界の在り方に委せるということを長く続けることはできない。従って、これは、人間は決して実存の傍を無関心に通る過ぎることはできないが、またその中で立ち止り、頑固にしがみついていることはできないことを示唆するのである。

それは、まさに「実存的に切迫した人間存在の非守護性 (Ungeborgenheit) の体験から、いまや『守られている』(Geborgenheit) という新しい感情への道である」⁽⁹⁷⁾。それはしかし実存の体験を止揚するものではなくて、その体験を通して、そこから脱出 (Abkehr) をはかり、実存の拡張 (Erweiterung) として、更に高い地平において展望を広くする境地の開拓であって、この新しい安心は何の疑いもない素朴な人間の安全感 (Sicherheit) とは当然区別しなければならぬのである。

このように、ボルノウにおいても、実存の孤独化の批判を通して、その克服の方向は、「出会い」、「われと汝」の実存的共同、「存在への信頼」(Seinsvertrauen) にあると、肯定的な生と世界への再建を、実存の体験を通して、現実の世界に探究することに求められた。このことはすでにヤスパースの「実存的交わり」(existentielle Kommunikation) における他者との関係の中にも示唆されている。「ただ私は交わりにおいてのみ他の実存の真理を見る」⁽⁹⁸⁾といわれる。またハイデッガーにおいても、その転向 (Kehre) といわれる「脱存」(Ex-sistenz) すなわち「存在の明らみに立つ」(99) (Das Stehen in der Richtung des Seins) とする「存在」が「思惟する」立場においても、新し

い「安らい」の光が現れている。しかしボルノウも、それは、実存が人間をとび越えて「存在そのもの」や「超越」と関係するのではなく、あくまで「われと汝」の「出会い」の世界、(G・マルセル、L・ビンスワンガーにおいて、ブーバーにおいて示唆されるところの)愛の世界を通してのみ、「安心」の世界に出ることの可能性を実存主義の克服の方向として考えるのである。⁽⁸⁾

この「安らい」の究明は次の機会に捉えよう。

註(1) K・マルクス『経済学・哲学手稿』(大月版)九九一—一〇四頁

(2) 岩崎武雄『弁証法』一三六頁参照

同 『現代の人間観』七〇頁

務台理作『人間と倫理』四三三頁

F. Pappenheim: *The Alienation of Modern Man*, 1959 (柴田訳) 九八頁

(3) K. Löwith: *Heidegger*, 1948 (柴田訳) 三十七頁

(4) 拙論「マルクス主義と実存主義の対立」(新潟大学教育学部高田分校紀要 第6号 一九六一年十二月)

この問題についての批判をなしたものとして次のものがある。

G. Lukacs: *Existentialism ou Marxisme?*, 1948

G. Lukacs: *Die Zerstörung der Vernunft*, 1955

H. Lefebvre: *L'Existentialisme*, 1946

G. Mende: *Studen über die Existenzphilosophie*, 1955

J. P. Sartre: *Matérialisme et Révolution*, 1946

K. Jaspers: *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, 1950

R. Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, 1933

E. Brunner: *Christianity and Civilisation 2 Vols*, 1948~1949

N. Berdyaev: *Slavery and Freedom*, 1940

M. Buber: Pfade in Utopia, 1952

- (5) F. Heine mann: Neue Wege der Philosophie, 1929
- (6) H. Kuhn: Begegnung mit dem Nichts, 1950
- (7) J. P. Sartre: L'Existentialisme est un humanisme, 1946
- (8) M. Heidegger: Über den Humanismus, 1949, S. 31
- (9) 田舎の隠微の記述 (K. Barth · E. Brunner, 1934)
豊臣の美作論述道長所論の記述 (K. Barth · R. Bultmann, 1929)
神学聖入問答の記述 (K. Barth · F. Gogarten, 1929)
- (10) F. Heine mann: Existenzphilosophie, lebendig oder tot?, 1954
- (11) F. Heine mann: Jenseits des Existentialismus, 1957
- (12) J. Wahl: Les Philosophies de l'existence 1954 (松濱・高橋訳) 十頁
- (13) N. Berdyaev: Das Ich und die Welt der Objekte, 1934 (米上訳)
- (14) S. Kierkegaard: Entweder-Oder (Gesammelte Werke Bd. II), S. 190
- (15) S. Kierkegaard: Gesammelte Werke Bd. VI, S. 155
- (16) Ibid Bd. VI, S. 248
- (17) Ibid Bd. III, S. 199
- (18) Ibid Bd. VI, S. 17
- (19) K. Barth: Der Römerbrief, 1933
- (20) 字條釋疑 『聖の権の神学』
- (21) R. Niebuhr: The Nature and Destiny of Man 1947, p. 220~222
- (22) S. Kierkegaard: Kritik der Gegenwart, 1946
- (23) M. Buber: Das Problem des Menschen, 1948 (尾崎訳) 九七頁
- (24) N. Berdyaev: ibid. p, 71
- (25) Ibid. P, 88

- (24) M. Buber: *ibid.* p. 97
- (25) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 42.
- (26) *Ibid.* S. 42
- (27) *Ibid.* S. 42
- (28) S. Kierkegaard: *ibid.* VIII, S. 10
- (29) M. Heidegger: *ibid.* S. 191
- (30) K. Jaspers: *Philosophie I*, S. 15
- (31) O. F. Bollnow: *Existenzphilosophie*, S. 35
- (32) M. Heidegger *ibid.* S. 53
- (33) M. Buber *ibid.* P. 108
- (34) M. Buber *ibid.* P. 107
- (35) N. Berdyaev *ibid.* P. 77
- (36) M. Heidegger *ibid.* S. 135
- (37) M. Heidegger *ibid.* S. 118
- (38) M. Heidegger *ibid.* S. 120
- (39) M. Heidegger *ibid.* S. 181
- (40) M. Heidegger *ibid.* S. 126
- (41) M. Heidegger *ibid.* S. 121
- (42) M. Buber *ibid.* P. 111
- (43) M. Heidegger *ibid.* S. 188
- (44) N. Berdyaev *ibid.* P. 127
- (45) F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887
- (46) K. Jaspers: *Philosophie II*, S. 22
- (47) O. F. Bollnow: *Existenzphilosophie*, S. 63

- (47) O. F. Bollnow: Neue Geborgenheit, 1955, S. 13
- (47) K. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, 1931, S. 56
- (50) O. F. Bollnow *ibid.* S. 16
- (51) K. Jaspers: Philosophie III., S. 37~S. 65
- (52) 拙論「哲学と宗教における超越」(新潟大学高田分校研究紀要 第七号 一九六二年十二月) 参照
- (52) K. Jaspers: Der philosophische Glaube, 1948. S. 33
- (53) O. F. Bollnow *ibid.* S. 17.
- (54) O. F. Bollnow: Existenzphilosophie, S. 136
- (55) O. F. Bollnow *ibid.* S. 131
- (56) O. F. Bollnow *ibid.* S. 131
- (57) O. F. Bollnow: Neue Geborgenheit, S. 18
- (58) K. Jaspers: Philosophie II., S. 58~S. 72
- (59) K. Jaspers *ibid.* S. 417
- (60) 拙論「教育の本質とヒューマニズムと宗教」(新潟大学教育学部紀要第三卷第一号) 一九六一年十二月
 宗教的実存と「出合い」の生(新潟大学教育学部紀要第四卷第一号) 一九六二年十二月
 M. Heidegger: Über den Humanismus, 1949, S. 13

盧山慧遠における道の究極

玉城康四郎

慧遠は、禪定を深めることによつて、人間精神のさまざまな自然の状態、あるいは、自然な人間関係を明らかにしようとしている。かれが言及しているところの自然観念には、たとえば、芸術的共感の自然、現実的応報の自然、人倫的道徳の自然などが、数えられるであろう。これらの自然は、それぞれ現われている方面において、互いに異なっているが、それにも拘らず、その間に共通の性格が見出されるであろう。その第一は、芸術の場合にも、応報、あるいは人倫的、道徳の場合にも、たがいに関係し合い、共感し合う所の自然観念が含まれているということである。また、その第二は、これらの自然に共通な観念は、云うまでもないことであるが、自然という観念であり、したがつて、種々なる自然の根柢に、原本的な自然観念を明らかにしようとしていることである。第一の性格から、道の普遍性の問題が、第二の性格から、道の究極の主體の問題が、展開してくると考えられるのである。(結城教授記念論文集、拙稿参照)

道の普遍性

慧遠の自然観念に関する見解から考えてみると、かれは、人間精神のそれぞれの領域を認めながらも、それらは決して互いに閉塞しているのではなくて、ひとしく人間精神に関するという点において、相互に交流し、かつ共通の帰趨を目指していることを承認している、と云いうるであろう。この点から、当然かれは、種々の宗教の場合にも、自

分の奉ずる宗教のみを絶対化して他を排するというのではなく、他の宗教に対しても、同様の真理を認めようとする態度に出ている。ただし自己の宗教のみを絶対化しようとする態度は、ただ我意的な狂信に発しているか、あるいは宗教の教義に固執している場合——それもまた我意性の一種のあらわれであろうが——におこり得るであろう。しかし慧遠は、宗教の教義を求めようとしていない。真理を探求し、また体現しようとするのが、かれにとって唯一の目的である。慧遠は、結局において仏教を奉じ、ことに禪定を重視して、ついには禪定にもとづく念仏三昧を修しているが、真理を探求する態度においては終始一貫していると云えるであろう。

慧遠は、右に論述したような点から、他の宗教に対して心の門戸を開き、いわば宗教の普遍性というようなことを念頭においていたのではなからうか。かれが着目したのは、云うまでもなく伝統的な教えである儒教と老荘である。かれは、老荘に関して、劉遺民などにあてた書のなかで、つぎのように述べている。

「老莊を見るにおよび、すなわち、名教これ応變の虚談たるを悟るのみ。今にして觀れば、すなわち沈冥の趣きを知る。豈に仏の理をもつて先となさざるを得んや。いやしくもこれを会して宗あれば、すなわち百家、致を同じうす。」⁽¹⁾

ここで名教といっているのは、老荘の無名の教えに対して儒教を指しているのである。すなわち慧遠の趣旨にしたがえば、老荘の教えを学ぶにおよんで、儒教は変遷する世の中のそらごととすぎない、と知るようになった、しかし今から考えてみると、老荘の教えは、ただ冥冥の世界へ沈みこんでいくだけである、したがって仏教の道理を第一とせざるを得ない、しかし、このような道理を統一して、そこに根本原理が確立されるなら、いかなる教えも、儒教も老荘も、その精神を同じうする、というのである。このようにして慧遠は、仏教の道理こそ第一となすのではあるが、この道理が明らかにされるならば、いかなる教えも遂には一つであることを否定してはいない。この書は、劉遺民などにあてたものであり、したがって道理の確立される方法をつぎのように述べている。

「宜しく常務を簡絶して空門に専心すべし。然る後に、津寄の情あつく、来生の計深からん。」⁽²⁾

日常世間のつとめを絶つて、ひたすら空門に専心すべきである、そうすれば、自己の全体が統一されて自己の帰趨が知られるようになり、従つて来生の想いも深まるであろう、というのである。僧肇の仏教が、般若空觀に徹しようとしたのに対して、慧遠は、たんに仏道の究極たる法性を追求したのではなく、やはり般若空觀に徹するという大乘仏教の源流からそれていないことは注意さるべきである。

さらにかは、

「常におもえらく、道訓と名教と、釈迦と周孔とは、発致殊なりといえども、而かも潜かに相影響し、出処誠に異なるも、終期はすなわち同じ。……天下をして己に齋しからしめ、物我同じく觀ずれば、すなわちこれ、合抱の一毫のみ。豈に優劣を問て、相興するに非ざるものあらんや。然れども、跡よりして尋ぬれば、なお大いに兼愛に同じきがごとく、遠くその実を求むれば、すなわち階差分あり。分の通ずるところ、未だ言うに勝うべからず。故に漸く慈しんで以て徳を進めば、事をして君親に頭わしむ。これよりして觀ずれば、すなわち、内外の教え知るべく、聖人の情見るべし。」⁽³⁾

と述べている。

名教を儒教であるとすれば、道訓とは老莊の教えを指しているのであろうか。すなわち、老莊、儒教、仏教は、それぞれ、現われているところは異なっているが、内面的には互いに相通ずるところがあり、ついに歸する点は同じである、天下もおのれも、事物もわれも、一体であると見れば、すべては、合抱の一毫にほかならない、その間に優劣の区別はないが、事実上の実力から見れば、さまざまな段階がある、という。慧遠は、このような段階を通じて歸一するところの道理を、たんに抽象的に主張しているのではなく、次第に徳を進めて最後には、その徳を君臣や親子の關係の間にあらわすことによって、始めて内外の教えが知られる、というのである。この点に慧遠の思想傾向の特色

が考えられる。かれは、老莊、儒教、仏教の同じ帰一処を理論的に推定しようとするのではなく、自分に納得のいく形において、いいかえれば、道徳の実践や禪定の経験において、それぞれの教えの内的な交流を認知しようとするのである。思索と経験は、慧遠の主體的な認識の、重要な二要素となっている。

さらにまた、かれは別の箇所において、右にかかげた引用文の発端と、ほぼ同じ文を以てはじめながら、諸教統合の問題を一そうふかく追求している。

「常におもえらく、道法と名教と、如来と堯孔とは、発致殊なりといえども、潜かに相影響し、出処誠に異なるも、終期はすなわち同じ。詳かにこれを辯ずれば、指帰見るべし。

理、あるいは先に合して後に乖くあり。先に乖いて後に合するあり。

先に合して後に乖くものは、諸仏如来、すなわちその人なり。先に乖いて後に合するものは、歴代君主、いまだ極みを体せざるの主、すなわちその流れなり。」⁽⁹²⁾

これによれば、道理の上から見て、(一)先に合して後に乖くものと、(二)先に乖いて後に合するもの、とに分け、前者に諸仏如来、後者に歴代君主をおいている。そしてこれに対する慧遠の説明によると、第一の場合には、仏の自然神妙の法が、時には靈仙、輻輪聖帝となり、時には、卿相、国師、道士となるのであるが、このように変現してしまふと、自己の何であるかということが自分で分からなくなる、すなわち、道理の上では、はじめに仏として合しているものが、後には乖くことになる、というのである。第二の場合は、これと逆で、はじめには、まだ大業を成就していない君主でも、つぎつぎに歴代の君主がこれをうけて、ついに大業を成就し、一つの道に帰するを指すのであって、これが、いわゆる、「乖きて後に合する」ものである、と云うのである。

慧遠の思索は、この点からさらに展開している。すなわち、右の第二の立場において、もし「乖いて後に合する」という事実が承認されるとすれば、道を歩むものは一撥に限られるということはないであろうし、また、「合して後に

乖く」となれば、釈迦の教えも、堯舜や孔子の教えも、その根本において異なることはない、となすのである。したがって、乖くという方面から、その合を考えるとすれば、「理会の必同」を知り、合の方面からその乖くことを見るのと、「体極の多方」なることを悟る、という。つまり、互いにかなる道を歩もうとも、ついには一つに帰するといふ道理の必然性を知ることができるし、逆に、根本は一つの道であるという点から見ると、真理の現われ方の多様なことが知られる。ここに慧遠は、真理の統一性と多様性との関係を見ようとするのであつて、もしこの関係を見得ないものは、ただ形にとられたものにすぎない、となすのである。そしてその関係は、

「天地の道は、功、運化に尽き、帝王之徳は、理、順通に極まる。」

という一文に尽きていると云えるであらう。天地の道の形而上的なのに対して、帝王の徳は具体的なものであるが、形而上的な天地の道は、かえつてその具体的な運化に尽きているし、具体的な帝王の徳は、逆に形而上的な天地の理に順通することにきわまる、と云える。すなわち、天地の形而上性と帝王の具体性とは、おのれが相手のなかに生きるという仕方において、互いに貫ぬき合っていると考えられるであらう。

かれのこのような見解のなかに、後に発展してくる華嚴思想の一即多、多即一の觀念の発芽を見ることができ。しかしこうした考え方は、国家や政治などの現実の問題を余程厳格に検討しなければ、ただ安易に現状を正当化してしまふ危険におちいりやすい。この点は、とくに慧遠の思想についてわれわれが注意を払わねばならぬ箇所である。

このように見てくると、先に挙げた慧遠の自然観、すなわち、芸術的共感の自然、現実的応報の自然、人倫的道德の自然は、それぞれ全く方面を異にしなから、しかもそれぞれの方面のなかに、天地の自然、天地の道を表現しているということが出来る。そのような天地の道は、具体的な人間世界の各方面に、おのずからなるものとして現われているものに外ならない。そして、このようなおのずからなるものの究極から見れば、必然的に、仏教、儒教、老莊の間に、道の普遍性、宗教の普遍性の存することが主張されるのは、当然であるといえよう。

それでは、道の究極は、慧遠においてどのように追求されているであろうか。

道の究極

1 超越性

右に述べたところの、天地における道の統一性と、帝王における道の多様性とは、実は老子の見解にもとづいている。慧遠も、

「かの老子の意を尋ぬるに、天地は一を得るを以て大となし、王侯は順を体するを以て尊となす。一を得るが故に、万化の本となり、順を体するが故に、運通の功あり。然ればすなわち、宗を明かにするは、必ず極を体するに存し、極を求むれば、必ず順化による。」⁽⁹⁾

と述べている。

すなわち、老子では、天地の一を得ることが、万化の根源、究極を体得することであり、究極を求めてみれば、運通の功たる順化にもとづく、と考えられている。これは、先に論じた慧遠の、統一性と多様性との根本関係についての見解に全く同じである、ということができる。ここで順化といっているのは、変化にしたがうという意味である。

ところが慧遠は、仏教の究極を求めてみれば、とくに不順化という特徴が目立つことを強調している。これは一体どういうわけであろうか。かれの論じているところによると、万物は有霊と無霊とに分かれ、ただ有霊についてのみ人生の問題が生ずる。すなわち、有霊は、物に感じて動き、動けば必ず感情がおこる、いいかえれば、変化に対して感情を有している、従ってその生存は絶えるときがない、生存が続けば、変化はひろくなり、形態は複雑になる、また感情はいよいよ滞こおり、わざわざはますます深くなる、そこで、もし変化が尽き果てると、生存の因縁は永久に

休息するが、流動すれば、限りなく罪苦を重ねることになる、というのである。この点から、変化に従わず、生存を超越しているところの涅槃が志求される。すなわち慧遠においては、不順化が、人生の迷いを超えるところの根本であると考えられているのである。

慧遠の右の見解からみると、老子では順化を主張し、仏教はむしろ不順化を根本趣旨と考えているように見える。しかし老子においても、たとえば、

「谷神死せず、これを玄牝という。玄牝の門、これを天地の根という。」⁽⁹⁾

とも、

「これを視れども見えず、名づけて夷という。これを聴けども聞えず、名づけて希という。これを搏とらうれども得ず、名づけて微という。この三者は致詰すべからざるが故に、混じて一となる。その上にして皦あやうならず、その下にして昧くらみならず、繩繩として名づくべからず、無物に復帰す。これを無状の状、無象の象という。これを惚恍うという。」⁽¹⁰⁾

とも述べているから、順化を超越して天地の根源たる無物に復帰する一面の存することは云うまでもない。慧遠もまた、先に論じたように、儒仏老は終局において一体であることを確信している。しかし慧遠は、生存を全く超越することが、とくに仏教の特徴である点を強調するのである。ここに慧遠の仏教観の性格を認めることができるであろう。そしてこの点を強調することが、慧遠においては反って儒・仏・老の究極的同一性を明らかにすることにつながっているのである。

「莊子」の内篇、斉物論に、

「六合の外は、聖人存して論ぜず、六合の内は、聖人論じて議せず、春秋の経世たる先王の志は、聖人議して弁ぜず。」⁽¹¹⁾

とあるをうけて慧遠は、

「六合の外、存して論ぜざるは、論ずべからざるに非ず、これを論ずれば或は乖く。六合の内、論じて弁ぜざるは、弁ずべからざるに非ず、これを弁ずれば或は疑う。春秋の経世たる先王の志、弁じて議せざるは、議すべからざるに非ず、これを議すれば或は乱る。この三者、みなその身に即す。耳目の至らざる所、以て關鍵となし、しかも視聽の外に関わらざるものなり。これによりて聖人の意を求むれば、内外の道、合して明らかなるべし。」⁽¹²⁾と述べている。

ここで慧遠が強調している点は、聖人の道は、論、弁、議を離れておりながら、しかも吾々の身に即応しており、耳目の及ばない所でありながら、しかも視聽にかかわっているということである。そしてこの点が明らかになれば、儒・仏・老のすべては、根源的に一体となる、という確信が述べられている。

儒・老はともかくとして、仏教の場合には、このような道を会得するためには、徹底的に生存を超えなければならぬ。そして生存のわずらいから全く離脱した神（主体）が明らかにされなければならない。これが慧遠の主張である。従つてかれは、このような神の道は、「理を以て尋ぬべし。事を以て詰めがたし」⁽¹³⁾となすのである。ここに慧遠の、事に対する理の優位を、したがって仏道の絶対的超越性に関する見解を認めることができるであろう。

2 道の追求

そこで慧遠は、道の究極について、どのような構想を廻らしているであろうか。「大智論抄序」によると、

「それ宗極は無為なるを以て位を設け、しかも聖人は、その能くすることを成ず。……その要たるや、軫くるまを中衢に発して惑智の門を啓き、無当を以て実となし、無照をもって宗となす。無当なれば、すなわち神、所趣に凝り、無照なれば、すなわち智、所行に寂す。寂して以て智を行ぜば、すなわち群邪、慮あたらを革め、是非息やむ。神、以て趣

に凝らば、すなわち二諦、軌を同じうし、玄轍一なり⁽¹⁴⁾と云われている。

この短文に用いられている術語を二つに分類してみると、宗極に対して聖人、無為に対して成能、また、所趣、所行に対して、神、智などが対照されている。これらの二つの対照は、前者が認識の対象であるに對して、後者が認識の主観を表わしていると云えるであろう。従って認識の対象と主観の方面から、慧遠における道の究極の考察を始めることが便利であると考えられる。「大智論抄序」に、

「生塗は無始の境に兆し、変化は倚伏の場に構く。みな未有に生じて有、既有に滅して無なり。推してこれを尽くせば、すなわち知る、有無は一法に廻謝し、相待して原に非ず、生滅は兩つながら一化に行なわれ、空に映じて主なきことを。

ここにこおいてすなわち、これに即して以て觀を成じ、鑒^{かがみ}に反して以て宗を求む。鑒明かなれば、すなわち塵累やまずして儀像^み觀るべし。觀深ければ、すなわち悟徹、微に入り、名実ともに玄たり。まさにその要を尋ねんとすれば、必ずこれを先にし、しかる後に非有非無の談、方^{まさ}に得て言うべし⁽¹⁵⁾。」とある。

右の文のうち、前段は認識対象に関して、後段は認識主観に関しての論述であることが出来る。まず対象の側についていえば、生存の道は無始の境地からおこっており、生滅変遷しながら現在に至っている。従って有無、生滅ということは、一法一化に関して行なわれているところの相対的なものであり、決して根源的状态ではない。いいかえれば、有無、生滅は、主体のないところの空であるに外ならない。これが認識の対象であり、世界そのもの（自己を含めての）の事態である。それゆえに、認識主観、いいかえればこのような事態を認識する側は、その事態に即して觀察を深めねばならない。それによって悟徹、微に入り、名実ともに玄たり得るのである。慧遠においては、この

ような悟徹が先決問題であつて、非有非無のごとき哲学的論議は第二次的なものである、という。

かくして認識主観は、認識対象の事態に即応しつつ観察を深めることによつて、道の究極に達することができる。この点に関する慧遠の叙述は、二つの意味を表わしているようである。その第一は、同じく「大智論抄序」に

「無性の性、これを法性という。法性は無性にして、因縁これを以て生ず。縁を生ずるも自相なければ、有なりといえども、しかも常無なり。常無は絶有には非ず。なお火伝わりて息まざるがごとし。それ然れば、すなわち法に異趣なく、始末、淪虚、畢竟して同じく、争でか有無交々帰せんや。故にその奥に遊ぶものは、心、慮を待たず、智、縁ずる所なく、相を滅せずして寂、定を修せずして閑、神、遇わずして以てここに通ず。空空の玄たるを識る。これその至れるなり。これその極まれるなり。」⁽¹⁶⁾

これによれば、万法は因縁によつて生じているが、法性は無性であるから、万法は異趣なし、ということができ。そしてこのような万法の奥に遊び得るものは、心も智も働らかず、また禅定も修することなくして、おのずから寂であり、おのずから閑である。これが空空の玄たるところで、道の究極である、というのである。ここで道の究極というのは、万法の法性無性に達して、認識主観の働きが全く消滅した空空閑寂を指しているということができ。認識主観は、認識世界の事態のなかへ融没してその形跡を絶つていと考えることができる。

これに対して、その第二は、「修行方便禅経統序」のなかで、

「陰界を分別して導くに正観を以てし、縁起を暢散して、優劣おのずから弁せしめ、然る後に始を原^キねて終に反り、妙にその極を尋ねしむ。その極は尽に非ず、また所尽に非ず、乃ち無尽という。如来の無尽法門に入るなり。かの道は三乗に冠し、智は十地に通ずるに非ずんば、敦れかよく玄根を法身に洞^ウぬき、宗一を無相に帰し、静は照を遺^ヤることなく、動は寂を離れざるものあらんや。」⁽¹⁷⁾

と云われているものである。

ここでは、五陰や十八界を分別し、或は縁起を明らかにして、さらに道の究極に分け入っていく。その究極は、能尽にも非ず、所尽にも非ず、すなわち無尽と云われるものである。いいかえれば、道の究極とは、如来の無尽法門に入ることである。その道は三乗に超え、その智は十地に通じ、その根源は法身にたらぬかかれていて、と云われている。そのため反って、道の究極とは、啓かれた自覚の或る状態を指しているのではなく、無限の活動の世界に進み入ることに外ならないであろう。しかも自己の根源は法身に通じているがゆえに、そのような無限の活動が、如来の無尽法門に入ると云われているのであろう。従ってここでは、道の究極は、法身にたらぬかかれていて無限の活動であり、如来の無尽の世界へ方向づけられているものを指している。

右に論じた第一と第二とは、畢竟、同一の世界を表わしていることは云うまでもないであろう。第一は、主観が埋没して事態の法性無性に達しているが、反って空空閑寂という主観的な状態を表わしているものであり、第二は、むしろ無限の活動そのものを指していると考えられる。しかし、第一と第二とは、道の究極の、云わば表と裏とであり、第二の無限の活動において、その主観的狀態は、むしろ空空閑寂であろうし、第一の空空閑寂は、おそらく第二の無限活動を拒否するものではないであろう。しかし慧遠における道の究極の問題は、単に第一の空空閑寂という主観的な状態に止まるのではなく、むしろその状態を内につつむところの、第二の無限の活動のなかへ追求されねばならぬであろう。ここでは、まず法身にたらぬかかれていてところの主体の根源が、そしてつぎに、そこから必然的にその無尽の法門に進み入るところの、如来そのものが問われねばならない。

3 主体の根源

まず、主体の根源に関する慧遠の見解を尋ねてみよう。「修行方便禪經統序」のなかで、

「心を洗い乱を静むるものは、これを以て慮を研め、悟徹、微に入るものは、これを以て神を窮むるなり。」⁽¹⁸⁾と云われている。すなわち、悟徹、微に入るものは、それによって主体(神)を究明することができる、というのである。このなかの「悟徹、微に入る」ということは、前に引用した「大智論抄序」のなかにも、「観深ければ、すなわち悟徹、微に入り、名実ともに玄たり」と云われている。⁽¹⁹⁾微といふことは、たとえば、「老子」のなかで、「これを視れども見えず、名づけて夷という。これを聴けども聞えず、名づけて希という。これを搏うれども得ず、名づけて微」とあり、⁽²⁰⁾また、「古の善く士たるものは、微妙玄通、深く識るべからず」と云われている。⁽²¹⁾ここでも微といふのは、日常の感覚的意識的なものではなく、自己を体得することによって展開するところの、無限に微妙な世界を指しているであろう。慧遠においても、このような「老子」と気脈を通ずるものであって、悟徹によって微の境地に進み入るものは、神(主体)を窮める、というのである。

それでは、慧遠の神(主体)とはどういう意味であろうか。かれは、この神という觀念をしきりに用いている。いくつかの例を挙げてみよう。

- (1) 「悟徹、微に入るものは、これを以て神を窮む。」⁽²²⁾
- (2) 「神を練り思を達して、水は六府を鏡らし、心を淨慧に洗う。」⁽²³⁾
- (3) 「無当なれば、すなわち神、所趣に凝り、無照なれば、すなわち智、所行に寂す。」⁽²⁴⁾
- (4) 「軫を帰塗に発するを知るものは、生を以てその神を累わさず。……生を以てその神を累わさざれば、すなわち神、冥すべし。」⁽²⁵⁾
- (5) 「四大の体は、すなわち地水火風のみ。結んで身を成ずる、以て神宅となる。」⁽²⁶⁾
- (6) 「神道、方なく、像に触れて寄す。百慮の会する所、一時の感に非ず。」⁽²⁷⁾
- (7) 「廓きかな、大象理玄、名なし。神を体して化に入り、影を落し形を離る。」⁽²⁸⁾

(8) 「想い寂しずかなれば、すなわち氣虚きうつろにして神朗あきらかなり。氣虚なれば、すなわち智、その照らすことを恬やすんじ、神朗なれば、すなわち幽として徹とおらざるることなし。」⁽²⁹⁾

(9) 「それ幽宗曠逸にして神道精微なり。理を以て尋ぬべし。事を以て詰つめがたし。」⁽³⁰⁾
右の九つの例文のうち、(1)(2)(3)(4)(5)における神は、大体において内面的な心、精神を指している、と考えられる。

しかし、(6)(7)(8)(9)は、心や精神と解してもあながち不都合ではないが、むしろ、それよりは一そう根柢的な主体の根源、不変不動の自己の主体そのもの、云わば如来蔵や仏性に相当すると見られるであろう。従って(6)や(9)における神道は、そのまま仏道に置きかえても差支えはないが、その趣旨は、主体の根源を中心とする道を表わそうとしているのであろう。

もともと神というのは、仏教のものではなく、シナ固有の言葉である。たとえば「老子」では、

「谷神、死せず、これを玄牝げんぴんという。」⁽³¹⁾

「天下は神器なり。なすべからざるなり。」⁽³²⁾

「神は一を得て以て靈たまなり。」⁽³³⁾

とあり、また「莊子」では、

「至人は己なく、神人は功なく、聖人は名なし。」⁽³⁴⁾

「その神凝こつて物をして疵癘しせず、年穀をして熟じせしむ。」⁽³⁵⁾

「至人は神なり。大沢焚やくれども熟する能よわず。」⁽³⁶⁾

「臣、神を以て遇して、目を以て視ず。官知止つて神欲行ほわる。」⁽³⁷⁾
などと云われている。

これらの例文に現われている神は、大体において精神、あるいは靈妙不可思議な本性を指していると考えられる。

従つてそれは、慧遠の用いている神の意味と、ほぼ同じであると云えるであろう。慧遠は、このようなシナ固有の神の觀念にもとづいて、仏道における自己の主体を追求しているのである。

「沙門不敬王者論」のなかに、「形尽神不滅」という一論文がある。これは、形はつきても主体は不滅である、という趣旨のもので、つぎのような問いに答えているものである。すなわち、氣をうけるといふのは一生だけのことであつて、生存が尽きれば主体（神）もなくなる、ただ変化によつて、集合離散し、生ともなり、死ともなる、この点から考えると、精神（神）も肉体（形）もともに変化するのであつて、源泉を異にしているわけではない、肉体が健全であれば、氣集まつて靈が存在し、肉体がこわれると、氣は散じてすべてが無物に復歸する、これを繰り返してゐるのが自然の運命である、従つて、精神が肉体に宿るのは、火が木に燃えうつつてゐるようなもので、木が燃え尽きると火は消滅すると同じく、肉体が滅すれば精神も消える、これが事物の道理である、⁽³⁹⁾といふのである。

これに対して慧遠は、神（主体）の不滅を主張する。神とは、「精極まつて靈となるもの」⁽⁴⁰⁾であつて、卦象の凶る所を超えており、上智でさえその状態を窮めることはむずかしい。しかるに反對論者は、常識によつて疑い、自ら混乱している、といふ。慧遠によれば、

「神たるや、円応無生、妙尽無名、物に感じて動き、數に仮りて行なわる。物に感ずるも、而も物に非ざるが故に、物化するも、而も滅せず。數に仮るも、而も數に非ざるが故に、數尽くるも、而も窮まらず。情あれば、すなわち物を以て感ずべく、識あれば、すなわち數を以て求むべし。數に精麤あるが故に、その性各異なり、智に明暗あるが故に、その照同じからず。これを推して論ずれば、すなわち知る、化は情を以て感じ、神は化を以て伝う、情は化の母たり、神は情の根たり、情に會物の道あり、神に冥移の功あることを。ただ悟徹するものは、本に反り、理に感うものは、物を逐うのみ。」⁽⁴¹⁾

と述べてゐる。

慧遠の「形尽神不滅」は、一種の靈魂不滅のようにも見られる。しかし多くの靈魂不滅論が、靈魂を客観化してその不滅を主張しているのに対し、慧遠の神はそうではなく、自己の根本に立ち帰り、そこに悟徹されている世界の主体を、かりに神と名づけているものようである。悟徹の主体といっても、そのようなものが客観化されて説かれているのではなく、主体を自ら自覚し、内から開いてその状態を説明しようとするものである。ではどういうことが神の状態であるか。神は、物に感じて動き、宿業(数)によって活動する。しかしそれは、物そのものではなく、また宿業そのものでもないから、たとい物が滅し宿業が消えても、神が窮まるといふことはない。しかし慧遠は、物が滅し宿業が消えた後の神を論述しようとするのではない。神は、ただ心情によって物を通じて感ぜらるべきであり、また、判断の意識によって宿業を通じて求めらるべきである。しかもそれは、物や宿業を通じてのみ触れられながら、なお物や宿業から区別されることにおいて不滅である。このようにみても、万象の変化は心情によって感ぜられるが、その心情の根柢に不滅の神が存在することになる、というのである。そしてそのような神が、円応無生、妙尽無名と述べられている。その意味は、万象に円かに適応しつつ、それ自体無生であり、また精妙を極め、名目を超えている、というのであろう。慧遠の論述のなかでは、心情の根柢に不滅の神を置くあたりは、いかにも神を客観化し実体視しているようにも見えるが、それはおそらくかれの思索が不十分なためであって、実際は決してそうではないらしく、神の中心を自ら内感してこれを説明しようと努力しているのであろう。その点から見れば、円応無生、妙尽無名ということは、神に関するかれの適切な表現であると云えよう。

慧遠は、かくして吾々の立ち帰るべき根本である所の神不滅を体得することが、沙門の代えがたい權威であることを主張しようとするのである。そしてその点に、「沙門不敬王者論」の根柢を認めようとするのであろう。慧遠は、このように根本に立ち帰るべきであるということ、**「莊子」**や**「文子」**を批判しながら論じている。かれは「莊子」の内篇「大宗師」第六のなかから引用して、

「大塊、我を勞するに生を以てし、我を息するに死を以てす。」

と述べ、右の見解は、生を以て大患(43)となし、無生を以て根本にかえることを知れるものである、となしているが、しかし「文子」や、同じ「莊子」の他の文を引いて、これらに対して批判を試みている。すなわち「文子」に、

「文子稱す、黃帝の言に曰わく、形は靡ますびることあるも、神は化かわらず。化らざるを以て化に乗ずれば、その變、窮きゆうまりなし。」(44)

と云い、また「莊子」に、

「ことに人の形を犯して、なおこれを喜ぶ。人の形のごときは、万化していまだ始めより極まりあらざるなり」(45)と述べているが、これについて慧遠は、

「これいわゆる、生の一化に尽きざることを知るも、方に物を逐うて反らざるものなり。二子の論、いまだその実を究めずといえども、また嘗こころみに宗に傍りて聞くことあらん。論者は、方生方死の説を尋ねずして、一化に聚散するに惑い、神道に妙物の靈あるを思わずして、精蘆同じく尽くという。また悲しからずや。」

と評している。

右の「莊子」の文は、人間の形態は千變万化して果てしがたい、という意味で、慧遠の批評のように、「生の一化に尽きず」あるいは「一化に聚散する」ことのみを知って、物を逐うているにすぎない、ということになるであろうが、その前の「文子」の文は、形はほろびても神は化かわらない、ということを主張している点で、慧遠の批評は、必ずしもこれに当たらないとも云えるであろう。しかし慧遠の意趣を付度そんたくしてみると、たんに神の化かわらないことを主張するだけではなく、自ら進んで「神道に妙物の靈ある」を体得することが、かれの根本主題であると考えられる。従って慧遠から見れば、神不滅を述べるだけでは、なお不徹底であると云わねばならない。しかし慧遠にとって二子（莊子と文子）の論は必ずしも捨つべきものではなく、かれは右の批評のなかで、「方生方死の説」を尋ねべきであるとい

う暗示をほめかしている。

「方生方死の説」について、「莊子」齋物論に、

「物、彼に非ざるはなく、物、是に非ざるはなし。彼よりすれば、すなわち見えぬ。知よりすれば、すなわちこれを知る。故に曰わく、彼は是より出で、是もまた彼に因る、と。彼はは方に生ずるの説なり。然りといえども、方に生ずれば方に死し、方に死すれば方に生ず。方に可なれば方に不可、方に不可なれば方に可なり。是に因れば非に因り、非に因れば是に因る。

ここを以て、聖人は由らずして、之を天に照らす。また是に因るなり。是もまた彼なり。彼もまた是なり。彼もまた一是非なり。此もまた一是非なり。果たしてまた彼是あらんや。果たしてまた彼是なからんや。彼是、その偶を得るなし。之を道枢という。枢始めてその環中を得て、以て無窮に應ず。是もまた一無窮なり。非もまた一無窮なり。故に明を以てするに若くはなし。」

と述べられている。

つまり方生方死の説とは、生があるから死があり、死があるから生がある、また、可、不可、是、非についても同様で、是があるから非があり、非があるから是がある、という相對觀に外ならぬ。しかるに聖人は、このような相對觀を超えて、反つてその相對觀を照らしてみると、彼にも一是非があり、此にも一是非があることが知られる。しかも、扉の心棒が環のなかにはめこまれて無限の開閉に應ずることができるように、是のなかにも窮まりないものがあり、非のなかにも窮まりないものが含まれている。このような見方をなし得るものは、明知によるからである、というのである。このように見ると、老莊の説は、一応は慧遠によって仏教より不徹底であると批判されつつ、結局は右に述べてあるように、道の究極にまで達しているごとくであり、慧遠もまた、他方ではすでに論じたとおり、儒・仏・老における道の普遍性を主張しているのである。

4 主体と仏体

慧遠においては、主体の根源である神不滅を体得することが、根本主題である。ところでそのような体得は、ただそれだけに止まるのであろうか。あるいはまた、それを契機として無限の活動へ進み入るのであろうか。前に触れたように、⁽⁴⁸⁾道の究極に達することは、慧遠の場合に二つの意味がこめられている。第一は、万法の法性無性を認得し、主観的意識の一切の分別が解消して、空空閑寂になつてゐることであり、第二は、自己の根源が法身につらぬかれて、如来の無尽法門に進み入ることである。しかもこの二つは、互いに対立するのではなく、第二は、おのずから第一の主観的意識の根源的解消を内につつんでいると考えられるであらう。従つて、神不滅の自己の根源に達することは、決して自己に止まるのではなく、必然的に如来の無尽法門へと進み入るものでなければならぬ。

ところで、慧遠の云う仏とはどういう意味であらうか。伝記によれば、かれは同志百二十三人と共に、廬山の阿彌陀仏像の前において念仏の結社を営み、西方往生を期したと云われる。⁽⁴⁹⁾そこには、慧遠の深い宗教的態度が推測され、仏の世界は、慧遠にとっておそらく広大無辺な無限の神韻をただよわせていたのであらう。そしてこのような仏が、慧遠の確信においては、

「仏は是れ至極なり。至極なればすなわち無変なり。無変の理、豈に窮まりあらんや。」
と歎じ、遂に「法性論」⁽⁵⁰⁾を著わして、

「至極は不変を以て性となす。性を得るに体極を以てするを宗となす。」
と云つた。羅什は、この論を見て、

「辺国人にいまだ経あらず。すなわち、闇と理と合す。豈に妙ならずや。」
と驚嘆している。⁽⁵¹⁾

つまり慧遠にとって、仏とは、廣大無辺な人格体であり、従って礼拝の対象であると同時に、かれの内なる確信においては、まだかれの見ていない所の大乘涅槃經に説かれているような、不変にして無窮な究極の法体、すなわち、大般涅槃、あるいは仏性として内感されているものである。そして前に触れたように、神は、仏性あるいは如来藏としても理解される如くであるが、ことに、

「神は感を以て渉^いるべし。迹を以て求むべからず」⁽⁵³⁾

と云われているを見れば、仏と神とは、時には全く同じ意味に用いられている場合もあったのであろう。慧遠においては、仏が問われる場合、右に述べた如く、第一には、廣大無辺の人格体、従って自己に対する礼拝の対象として、第二には、慧遠の確信において内感されることの、究極不変の自己の根源体として、それぞれ現われてくるのであるが、実はこの両者は互いに通じ合っていると見ることができようであろう。

少くとも慧遠においては、このような仏の二様態が互に対立し合っているという形跡はない。このことは、慧遠のブツダ観を探索上の重要な着眼事項であるばかりでなく、後のシナ仏教に展開する種々なブツダ観の礎石になっている点で、仏教学上の見逃すことのできない根本問題を提起しているといえることができる。しかし慧遠の場合には、かれの教学的特色から見ても、⁽⁵³⁾ 仏の右の二様態のうち、後者の傾向が顕者に出ていることは争えないであろう。

かれの作と伝えられる「念仏三昧詩集序」のなかで、あらゆる三昧のうち念仏三昧のもっともすぐれていることを説いている。その三昧の特徴は、思いを専らにすることと、思いを寂めることとであって、思いを専らにすれば、志ざすところ一貫し、想いを寂むれば、⁽⁵⁴⁾ 気虚にして神朗になる、という。そして、⁽⁵⁵⁾ 気虚になれば、智は自由に照らすことができ、神朗になれば、その光はすべてを貫きとおすことができる。この気虚なることと、神朗なることとが、自然の玄符である、というのである。

このような自然は、慧遠の自然觀念のなかでもっとも基本的なものであると考えられるが、右の論述は、慧遠にと

って念仏三昧について論じている如くでもあり、あるいは三昧一般について述べているようにも受けとれる。しかしいずれにしても、自己の心的状態を調整し、自己そのものを深め、その本性に踏み入ることによって、自然の玄符を究め、したがって三昧の目的を達成することができる、と考えられる。かれは、念仏三昧について、

「玄極の寂を窮むる尊号如来の神体は、変に合し、応ずるに方を以てせず。故にいまこの定に入るものは、昧然として知を忘る。すなわち所縁もつて鑒を成ず。鑒明かなれば、すなわち内に照らし、交わり映えて万像生ず。耳目の鑿さぶところに非ざるも、而も聞見行わる。ここにおいて、かの淵凝なる虚鏡の体を觀れば、すなわち靈相湛一にして清明自然なるを悟る。玄音の心聴を叩くを察かんがみれば、すなわち塵累つねに消え、滯情融けて朗かなり。天下の至妙に非ざれば、孰れか能くこれに与せんや。ここを以て觀れば、一觀てきの感、すなわち久習の深く覆えるを發あはき、昏俗の重ねて迷えるを割きく。」⁽⁵⁵⁾

と述べている。

ここに云われている仏とは、「玄極の寂を窮むる如来の神体」で、それは、万法に対して限りなく応答するものである、という。従って念仏三昧に入るものは、この神体と融合して所知を忘却し、神体はかがみとなって、万像をうつし出すのである。このような世界は、われわれの感官のおよぶところではないが、感覚はおのずからそのなかに行なわれている。そのかがみの本体、いかえれば仏そのものは、どういう事態かという、靈相湛一にして清明自然である、という。ここにもまた、慧遠の特徴である自然觀を見ることができ、そしてこのような清明自然の仏体の玄音を聞くことによって、塵累は消え、滯情は融け、また、この仏体に一たびまみえるだけで、宿業の昏迷を除くことができる、というのである。

このように慧遠の念仏は、三十二相八十形好のごとき形態を有する報身仏ではなく、玄極の寂を窮めたる法身と、応変きわまらない応身との融合したごときものと考えられ、しかもそのような仏身は、自ら思いを専らにし想いを寂

めることによつて、自己の主体につながってくるものである、と見ることができよう。そして慧遠の、このよ
うな仏身観は、かれの作「仏影銘」のなかに、一そう明瞭に述べられている。すなわち、

「閑夜に静慮し、理としてその心に契う。しかればすなわち、九沢の恵を思沾し、三たび無縁の慈に復る。妙に
法身の応を尋ぬるに、以うに神不言の化あり。」⁽⁵⁶⁾

といわれているが、ここで仏身のはたらきは、無縁の慈に帰することが主張されている。しかも、そのような無縁の
慈、すなわち法身の応は、つづまるところ神不言の化である、という。いいかえれば、根源の主体（神）そのもの
が、黙したままで法身のはたらきをなす、というのである。それは、あたかも、

「譬えば、日月、天に麗り、光影いよいよ輝き、群品、照ひ榮え、有情、順に同じて、感く欣び、懸かにこれを
映ずること、己に在るがごとし。」⁽⁵⁷⁾

と述べられている通りである。

ところで「仏影銘」に云われている仏の実態はどうか。

「まさにかの幽極を擬せんと欲すれば、以うに、その道髣髴として存すと云う。しかも論ずべからず。何を以て
之を明すや。法身の物を運ぶや、物を物とせずして、しかもその端を兆す。終りを図らずして、しかもその成ずる
ことを会す。理は、万化の表に玄き、数は、無形無名に絶す。若しその筌寄を語れば、道在らざるはなし。この故
に如来、……或は莫尋の境に独発し、或は既有の場に相待す。独発は形は類し、相待は影に類す。かつ冥寄を推す
に、有待とせんや、無待とせんや。我よりして観ずれば、すなわち無間に間あり。これを法身に求むるに、もと二
統なし。形影の分、いづれかこれを際らんや。しかも今の道を聞くもの、みな聖体を曠代の外に慕り、靈応のここ
に在ることを悟らず。」⁽⁵⁸⁾

法身の究極を尋ねてみると、髣髴として存在はするが、論ずることはできない。道理そのものは、万象を超え、無

形無名に絶しているが、しかし方便として現われている点から見れば、「道在らざるはなし」と云うことができる。従つて仏は、時には莫尋の境に独発するし、時には既有の場に相待する。独発は、仏身の形のごとく、相待は、仏身の影のごとく思われようが、實際は、仏身に形影の二系統があるわけではない。ただ仏身の究極のよりどころ(冥寄)を推察してみると、「無間に間あり」と云えるのではないか、となすのである。慧遠のこの「無間に間あり」ということは、云わば、「純粹連続のなかの不連続」とでも解されるのではなからうか。法身を純粹連続であるとすれば、法身のなかの吾々の現実経験は、不連続であると云えるであらう。如來は、「或は莫尋の境に独発し、或は既有の場に相待する」からである。そして慧遠は、仏身を遠く客体的なものとして見るのではなく、「靈応のここに在ること」に求めようとするのである。

以上論じたように、慧遠の仏身観は、その簡素な叙述のなかにも、さまざまな特徴を有していることが知られるであらう。これを要約すれば、ほぼつぎの如くに考えられる。

第一に、慧遠の仏身は、自己の主体を通じて感知されるものである。主体を離れた客体的な仏身は、慧遠にとつて意味を持たない。主体を通ずるといふことは、自己の心的状態を調整して、その本性に踏み入ることであり、すなわち三昧である。三昧を通じて始めて、念仏三昧の領域が展開されるのである。

第二に、自己の主体は直ちに仏体ではない。念仏三昧に入れるものは、「昧然として知を忘る」るように、自己自身を亡失するからである。従つて、自己の主体において、自己性の亡失した主体そのものが仏体であるとも云えるであらう。それこそ法身であり、虚鏡の体であると云われるのである。

第三に、主体の根源も、法身の体も、自然であると云われている。主体については、思いを専らにし、想いを寂め、気虚にして神朗なることが、自然の玄符である、という。また、法身の虚鏡の体については、靈相湛一にして清明自然である、という。自然観は、前に触れたごとく、慧遠の見解のなかでも極めて特徴的なものであるが、主体や

法身の究極なるものについてもまた、同一の觀念が主張されている。ともかくもここでは、おのずからなるものに帰することに於いて、自己性を離れた主体は、仏体そのものであると考えられているのである。従つてこの第三の特徴は、自己の主体を通じて仏身が感知されるという点で、第一の特徴につながるし、自己の主体はただちに仏体ではないという意味で、第二の特徴に結ばれているであろう。

第四に、このような仏体は、たんに主体そのものであり、また自己性を離れているというだけではない。それは、それ自身の明瞭な作用を有するものである。その端的ならわれば、仏体の玄音を聞くことによつて、塵累は消え、滯情は融け、また仏体にまみえることによつて、宿業の迷妄が除かれる、ということである。それは変応きわまりない応身のはたらきを有し、無縁の慈と云われる。しかしそのような仏体は、もとより主体につながっている。従つてその点から云えば、主体そのものが黙したままで法身のはたらきをなす（神不言の化）、と云えるであろう。

第五に、仏体は、事實上法身と応身との融合したものである。言葉をかえて云えば、理念と現実との融したものである。法身と応身とは分かつたべきものではない。それは、云わば純粹連続の不連続と云うべきものであろう。純粹連続は、不連続において始めてその実態に触れることができる。この点に「大乘大義章」に現われている羅什の、「妙行法性生身を眞の法身となす⁽³⁹⁾」という仏身觀の反映を見ることが出来る。

慧遠がこのように、素朴ながらも鋭い思索と豊かな宗教体験において、道の究極を追究したことは、仏教的精神の注目すべき発露であると云える。それは仏道の本流に棹すものである。しかしその後のシナ仏教において、このような精神がどこまで健全に一貫して伸びていったかということになると、はなはだ疑問であらう。慧遠は、やはり道を究めようとする稀少の一人であらうか。

註(1) 「広弘明集」卷二七、「与隱士劉遺民等書」大五二・304A

(2) 同 304B

(3) 「弘明集」卷五、「答何鎮南、釈慧遠」大五二・32C—33A

(4) 「老子」第六四章に、

「合抱の本は、毫末より生ず」

とあり、抱きまわすほどの大木も、始めは小さな芽より生ず、ということ、合抱の一毫が、老子のこの言葉に關係ありとすれば、どの教えも、根源は一つの芽にはかならない、という意になるであろうか。

(5) 「弘明集」卷五、「沙門不敬王者論體極不兼応」第四、大五二・31A

(6) 「老子」には一について、

「聖人は一を抱いて天下の式となる。」(第二章)

「昔の一を得たるものは、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、神は一を得て以て靈なり。谷は一を得て以て盈ち、万物は一を得て以て生じ、王候は一を得て以て天下の貞たり。それ之を致すは一なり。」(第三章)

(7) 「老子」には大について、

「吾れその名を知らず、これを字して道といい、強いてこれが名をなして大という。……道は大なり、天も大なり、地も大なり、王も亦大なり。」(第二章)

(8) 「弘明集」卷五「求宗不順化」第三、大五二・30B

(9) 「老子」第六章

(10) 「老子」第十四章

(11) 「莊子」漢文大系九、齊物論第二、三五頁

(12) 「弘明集」卷五、大五二・31A

(13) 同右

(14) 「出三藏記集」卷一〇、「大智論抄序」第二二、大五五・75A—B

(15) 前掲書、大五五・75C—76A

(16) 前掲書、大五五・76A

- (17) 「出三藏記集」卷九、「修行方便禪經統序」第一四、大五五・66A
 (18) 前掲書、大五五・65C
 (19) 註(15)参照
 (20) 註(10)参照
 (21) 「老子」第一章
 (22) 註(18)参照
 (23) 「出三藏記集」卷一〇、「阿毘曇心序」第一一、大五五・72C
 (24) 註(14)参照
 (25) 「弘明集」卷五、「答何鎮南」、大五二・33B
 (26) 「弘明集」卷五、「明報應論」、大五二・33B
 (27) 「広弘明集」卷一五、「仏影銘」、大五二・198A
 (28) 同右
 (29) 「広弘明集」卷三〇、「念仏三昧詩集序」、大五二・351B
 (30) 「弘明集」卷五、「沙門不敬王者論体極不兼応」第四、大五二・31A
 (31) 「老子」第六章
 (32) 「老子」第二十九章
 (33) 「老子」第三十九章
 (34) 「莊子」、漢文大系九、「逍遙遊」第一、六頁
 (35) 同右、一〇頁
 (36) 同右、「斉物論」第二、三九頁
 (37) 同右「養生主」第三、三頁
 (38) 「無物に復帰す」というのが、「老子」の第四章に出ているが、意味はこの場合と全く異なっている。
 (39) この反対論者は、「莊子」の「人の生は、氣の聚まれるなり。聚まれば、すなわち生となり、散ずれば、すなわち死となる」(漢文大系九、「知北遊」第二二、一七頁)という一文を引用して、自分の立場の論拠となしているが、この文を

用ゆる両者の態度には相違がある。すなわち反対論者は、死生を客観的に見てその集散離合を論じているが、「莊子」は、そうではなく、集散離合を正しく承認することによって、反って死生の一如を自覚しようとするものである。

(40) 「弘明集」巻五、「沙門不敬王者論、形尽神不滅」巻五、大五二・31C

(41) 同右

(42) 同右、しかし「莊子」の原典には、

「それ大塊、我を載するに形を以てし、我を勞するに生を以てし、我を佚するに老を以てし、我を息するに死を以てす。」

(漢文大系九、「莊子」大宗師第六、九頁、および一八頁)とある。

(43) 大患は、「老子」第三章に出ている。

「何をか大患を貴ぶこと身のごとしというや。吾に大患ある所以は、身ありとなせばなり。吾に身なしとなすにに及んでは、吾に何の患かあらん。」

(44) 前掲書、大五二・31C

(45) 同右、漢文大系九、「莊子」大宗師第六、一〇頁

(46) 同右

(47) 「莊子」前掲書、齊物論第二、二四——二五頁

(48) 本文九八頁参照

(49) 「出三藏記集」巻一五、大五五・109C 「高僧伝」巻六、大五〇・358C 「仏祖統紀」巻二六、大四九・281C

(50) 此の論、伝わらず。「仏祖統紀」には「法性論」一四篇とある。

(51) 「高僧伝」巻六、大五〇・360A 「歴代三寶紀」巻七、大四九・72C 「仏祖統紀」巻二六、大四九・282A

(52) 「出三藏記集」巻一五、大五五・109C 「高僧伝」巻六、大五〇・359A、

(53) 「出三藏記集」(大五五・109B)には、慧遠の教学上の特色を、無生実相之亥、般若中道之妙、即色空慧之秘、縁門寂観之要、と述べている。

(54) 「広弘明集」では、「夫れ三昧と称するは何ぞ」で始まり、「楽邦文類」では、「念仏三昧とは何ぞ」となっているが、標題は何れも、前者が「念仏三昧詩集序」で、後者が「念仏三昧詩序」である。

- (55) 「広弘明集」卷三〇、大五二・351B、「樂邦文類」卷二、大四七・166A 引用文は、二つの典故を案配してかかげた。
- (56) 「広弘明集」卷一五、「仏影銘」大五二・197C
- (57) 同右
- (58) 同 197C—198A
- (59) 「大乘大義章」大四五・122C

中沢洽樹著『第二イザヤ研究』

後藤光一郎

この労作は著者が昭和三十六年東京大学文学部に提出した学位论文の主要部分で、我國聖書学の分野で最高の水準にある。

これに先だつて著者は『苦難の僕——イザヤ書五三章の研究』を昭和二十九年に公刊し、旧約学における最大の難問の一つ、第二イザヤ中の第四の僕の歌を扱った。著者はそこで出来るだけ多くの文献を視野におきつつ、みずからの原文批評に基いて、従来「僕」について言われた(1)歴史的人物説、(2)自伝説、(3)メシア説のうち最後のメシア説の範疇に属する見解を打出した。この場合メシアはダビデ的映像ではなく「ダビデ的メシア」には期待され得なかつた任務を特異な方法でなしとげた後に、ダビデ的メシアに取って代らんとするかに見える「終末的メシア」と考えられている。

『第二イザヤ研究』では、上述の成果を第二イザヤ全体の文脈の中におき、他の部分との関聯という観点から見直している。即ち四つの「僕の歌」を通じて僕の映像は一貫しているわけではなく、第一と第四はメシアだが、第二と第三は預言者自身と解される。四つの僕の歌乃至は第四の歌だけを文脈から切離す多くの試みに対して、むしろそこにこそ第二イザヤの思想

の要があるので、それだけを切離すことは不可能であると反駁する。本書の目的は、この僕の歌の「整合性・本質的連関性」を厳密な原文批判に基いて明らかにすることにあつたと言(え)える。

著者は序論で右のように「問題と方法」を明らかにすると共に、「歴史的背景」と「文学的構成」についてふれている。まず、第二イザヤに「王」についての言及がないことはその年代の上限を示す。第二イザヤの活動は従つて捕囚期後半に属し五三九／八のクロスによるバビロンの陥落を境にして二期に分けられ、イザヤ書第四〇—四八章と四九—五五章が夫々上の二つの時期に相当する。時間を示す副詞と動詞の時制(完了未完了制)が五三九／八を境にした時の推移を示している⁽²⁾と解されて預言をまとめたのは第二イザヤ自身で他の預言者たちが捕囚地の緊迫した状況からそれ程自由に語り得なかつたと考えられる。そこで、ある程度始めから文字で書き記し、回覧したと思われ、彼はその材料を、のちにみずから推敲し「整合性」を保つた比較的長い単元にまとめあげたと考えられている。

天上のヤハウェの王座のまわりに多くの議官が集まり会議をひらいているという劇詩的構成をもつ四〇・一一—一一序曲に含まれる主なモチーフは、前半の終曲四八・一七—二二及び全体の終曲五五・六一—一三に相呼応する。この枠の中に第一部(第一期)一二単元、第二部(第二期)六単元が夫々第一部・クロスとイスラエル、第二部・僕とイスラエルの関係をめぐつて序曲に含まれるモチーフを展開する。各単元は一つ又はそれ以上の主題をもち、多少章節は前後するが大体マソラテ・クストの

順序に従って次の様に主題毎にまとめられる。

第一部

創造 四〇・一二―三二

選び 四一・一―四二・四

クロス 四二・五―九、十一―十七、四三・一四―一五、四四

・二四―四五・八、四五・九―一三、四六・八―一、四

八・一二―一六

イスラエル 四三・一―七、八―一三、一六―一七、一八―

二、四四・一―五、二―一三、四二・一八―二五、四

三・二―二八、四六・三―七、二―一三、四八・一―

一、一七―二二

バビロニア 四三・一四 c d e、四八・一四 c d、四六・一

一、四七・一―一五

諸国民 四五・一四―一七、一八―二五

第二部

預言者 四九・一―四、五 e f、五―七、八―一三、二四―

二六、五〇・四―九、一〇―一

神の義 五一・一―八、九―一、二―一六

シオン 五一・一七―二三、五二・一―二、七―一〇、四九

・一四―二二、二―二三、五〇・一―三、五四・一―一

七、五五・一―五

苦難の僕 五二・一―二、五二・一三―一五三・一二⁽⁴⁾

結論で、僕の歌をも含めて第二イザヤの一貫性を再確認し、原文のとり方で口語訳と著しく相違した箇所を列挙してある。

尚卷末に、「第二イザヤにおける自然の意義」、「イザヤ書における義」の二小論文が附加されている。⁽⁵⁾

序論の「歴史的背景」の描写は、著書が神学的釈義に重点をおいていることから、本文解釈のために必要な最小限度にとどめられている。それも内証は、聖書、外証はクロスのシリンダーやヨセフスのユダヤ古代史など第一次史料や古典の引用を主なものとして、歴史記述として積極的に本文解釈に活用されるものではない。著者の独自の視点である第一部と第二部の分け方が、歴史的事情と矛盾しないという関係にあるからである。それは一つには預言なるものの性格による。又一つには第二イザヤ本文の性格による。預言は何よりも歴史を通して働く神の業に関心があるので、歴史的事実に密着していながら歴史の「動」に結びつくため、過去に定着した歴史事実の記述になり得ず、歴史的回顧がなされる場合にはこの「動」との関係において救済史的枠の中にはめこまれる。従ってエレミア、エゼキエル、又第一イザヤに見られるように歴史的状况を説明する同時代又はそれに近い時期の散文の部分が無い限り、預言そのものから一義的に歴史事実を汲みとることは難しく、いわば「裏を読む」操作が多かれ少なかれ必要となる。

次にイザヤ書四〇―五五章第二イザヤの部分には歴史事情を説明する散文はない上、預言自体に他の歴史記録と関わりがはっきり求められるのは四四・二八と四五・一の *l'ages* クロスと⁽⁶⁾いうことばだけである。

著者はそこで歴史的背景を一応概観して、その上で個々の單元を扱う際個々の予言の状況、民預言者の心状についてかなり思切った推測を行っている。しかしそれらは非常に具体的な身近な問題がきっかけになっていて、場合が多いらしく、歴史的背景の大筋に直接ふれる場合は少ない。そこで序論の歴史的背景の記述と本論の個々の記述の間に結びつきをそれ程見出し得ない場合があるが——特に直接の手がかりからでなく、内容・同義語から同じ主題に属すると判断された場合など——それは右にのべた理由から、大体の歴史的背景の想定に「矛盾しない」という、解釈の「振幅」を暗に許容する結果にならざるを得ないからである。

以上のことを考慮した上で、著者の歴史的情况の取扱いは大体当を得ており、預言者が帰還民を導き帰る途中で民の分裂からバビロンへ再び引返すことを迫られ、多くの者は引返したとしていて点興味深い。しかし少数の民と行を共にした預言者がシオンへ帰着の後どうしていたのかは、必ずしも明確にされていない。なお一三六頁のバビロニアの項で、新年祭のためバビロンに集められていた神々の像が、クロスのバビロン入城に先立って都落ちしたという情況が想定されているが、序論に引用されているクロスのシリンドラーでは、神々の像を返したのはバビロン入城後になっているので一言説明が欲しかった。

メソポタミア・パレスチナで様々な考古学的発見が聖書学に新しい材料を提供するようになって、聖書の原文批評は慎重になり、マソラ・テクストの価値が再認識された。特に近年の死海

文書の発見の影響は大きかった。本書では死海文書の中のイザヤ書テクストを充分考慮に入れて、詳細な原文批評がなされている。大胆な読みかえをした箇所も少くなく、後代の加筆としてはずした部分、文の位置を入れ替えた例も少くはない。例えば四一・二七前半 *ri'son 'sjon 'sjon hinhah hinhah* を口語訳はキツテル版の読みかえに従って *ri'son 'sjon higgadina* (わたしははじめてこれをシオンに告げた) とよみかえたのに対して、出来るだけ原文の文字を生かし、しかも次の句と平行するように *ri'son 'sjon hinhah hinhah* (恵みをシオンに、見よ、ただで) と読み、二七を二九のあとへ移した。四三・二八では *sahe gods* (聖所の君たち) を *gōi gods* (聖なる民) と読み、等々。何らかの異本の裏づけがあるなり、写本の場合へブライ文字の形が似ているため誤って別な文字を書記が書いてしまった可能性が顧慮されているなり、夫々の読みかえはテクストの上で何らかの納得のいく根拠をもっている。

第二イザヤで特異な位置を保っているのはペルシアの王クロスである。四五・一で彼は「メシアたるクロス」と呼ばれている。イスラエル思想史においてメシアの称号が異邦人に附せられたのはここだけである。著者はクロスにおけるメシアの称号が何を意味していたかを三点から検討する(一〇二頁以下)。

第一に軍事的征服者、第二に政治的解放者、第三に靈的救済者。クロスが最初の二つであったことは確かである。クロスがバビロニアを征服し、捕われの民を解放することが期待され、事実実現した。その際第二番目の方により大きな期待がかけら

れていたであろう。しかし第三の点で、クロスが異邦人であることが当然問題になる。預言者ははじめクロスの改宗を信じて四一・二五で「わが名を呼びつつ」と書いたのかもしれないが四五章の頃になってその点が疑わしくなると、「お前はわたしを知らなくても」と譲歩的表現に変わったと考へうる。いずれにしてクロスは遂にヤハウエを信ずるものとはならなかった。結局彼はただ諸国民とバビロニアの征服及びイスラエルの解放というヤハウエの欲いを果すその器であったが、オリエント一般又旧約の意味での軍事的政治的・カリスマ的救済者にとどまった。だからといってクロスに対する期待が全くはずれたからその期待を「僕の歌」の「僕」にふりむけたのではなく、第二イザヤは初からクロス役の限界をある程度知っていて、両者を夫々の役割において平行して考へていたと思われる。即ち捕囚という事実を通して、イスラエルの民の中に解放者を求める気持が嵩じたにもかかわらず、従来のダビデ王家の裔にそれを求めるには、既に余りにも破綻をきたしていた。クロスがイスラエルの解放を満たしたが、偶像崇拜からの解放はもたらすことなく、ヤハウエの名による究極的救い、霊的救いを完成する器ではなかった。結局クロスにかけられた期待は純化され高められた形で「僕」に託された(二〇四頁註五八、一五一頁以下、一六三頁)。以上のような著者の主張は重要なポイントの一つである。

メシアの任務が分けられ、二つの映像は実際には前後関係であるにも拘らず、一直線上の前後関係ではなく、互に独立した

系統をなしながら、その一部が平行しているという関係にある。このことが指示する一つの方向は色々問題のある Typologie である。新約聖書はイエスを「僕」の映像と結びつけようとした。イエスの死と復活の信仰は第二イザヤの「僕」の系譜に属すると観られる。他方軍事的解放者としてのメシアの映像はバル・コセバにおいて潰滅と民の離散という結果をもたらした。又イエス自身の意識においても、それは軍事的解放者としての性格からはおよそ遠いものであったにしろ、王としてのメシア像が意識されていたが、イエスは自分の死によって、それを全く脱却し去り、「僕」の系譜に帰一した。少くもこのメシア像の系譜の点で、第二イザヤと新約聖書の間に Typologie は成立すると考へられる。更に大畠清教授がダニエル書に明確な姿を見出した政治的軍事的メシア像の系譜を、著者は第二イザヤにまで溯って、しかも異邦人クロスに求め、「僕」像と対立させたことはイスラエル宗教史を考へる上で意味が深い。

この問題から引出されるもう一つの方向は、のちのペルシア時代に始まるユダヤ教々団を中心にしたイスラエルの宗教活動にバビロニア捕囚が与えた意義の問題である。これは問題を指摘するだけにとどめる。

次に各単元の分析、附録の「イザヤ書における義」を通じて重要な意味をもつ「義」の概念を取りあげたい。paset(恩恵)と対比される正義、法的概念としての正当性を意味する義に見られる、いわば狭義の義の概念に対して、著者は第二イザヤの

神の経綸を意味する義を主張している。別な方面で、預言書に見られる「義」が、バビロニア捕囚を境にして「審判の義」から「恩恵の義」へ発展したとする考えに對して、旧約聖書でもっとも屢々「義」ということばが使われる詩篇で、その義は「救済論的経綸」の意味に解され、従来考えられていた二つの面は同一の根元から還境に應じて違った意味に用いられたことを明らかにする試みがなされた。

著者によると、第二イザヤにおいて義は、神と人の關係概念であり、神としてのふるまい方、たてまえ及び人の神に對するふさわしい態度、たてまえを意味する。ここから契約も経綸も出てくる。神ヤハウエのイスラエルに對する態度は、二つの面を有し、ポジティブな面は救であり、ネガティブな面は審判である。たしかに第二イザヤではポジティブな面が強いが、他の面を全く排除してその両面の緊張が失われることはない。というのも民は頑迷で背信の狀態にあり、偶像崇拜を脱し切れなかつたらしいからである。従つてイスラエルの解放救済はヤハウエの恩恵による。「僕」は正にこの両面の緊張矛盾を解く役割を担っている（二二六頁以下、一七九頁以下、二〇〇頁、二〇六頁）。第二イザヤでは神の義は更に、民族の限界をこえて世界に拡がり、自然界をも包んで宇宙的になる。それと同時に契約もイスラエルを中心にして非常に拡大され、内包的よりも外延的に全被造物にまで拡大される（一七四頁、二〇二頁）⁽¹²⁾。

とすると、第二イザヤにおいて「義」のネガティブな面は没却されておらず、義の二つの面が同時に存在し、要するに重心

がポジティブな側に寄っているということである。殊にこの機構が僕（メシア）思想の成立と少なからず關係があることが示唆されたことを強調したい。当然メシア思想の成立に對するバビロニア捕囚の意義の問題が派生する。

今日迄伝わっている旧約聖書のテクストは、特に印刷術の發明以前、多くの人の手により写されて伝えられた。その間長期にわたつて写本は総じて驚ろくべき正確さをもつて伝えられはしたが、書記の写し違いが処々起つた。欄外の読や異本の読みを誤つて本文に入れることによつて神学的着色や誤解の可能性を導入することになった。更に編纂者の主観がその間に入る段階があつたにちがいない。原著者の原文は重積した世代の手垢の下に埋没してしまつた。古い写本が見出される毎に、伝承史上のある時点のテクストの実状と個々の変更が実証される。死海文書の發見で、イザヤ書は紀元前第一世紀の実状の証言を得た。原文批判でマソラ・テクストよりも他の写本の読み方をとる場合、それはその写本の読み方の方が原著者の原文——本書では第二イザヤは初めからある程度書き記された想定されているので、口伝々承の段階を考慮に入れて、原口述者のものとことば、及び初めに書き記された原文が複数例あつた可能性をそれ程考えなくてよいものとして——を保持しているという想定に立つてのことである。従つて、原文批判は本来一つしかなかつたはずの原著者の原文を求めながら、最古の写本以前の段階で論者の操作、観方によつては実際にはある途中の段階の横断面を切つて見せるか或はちがはぐな色々な段階を混同した切口を

見せる結果になりうる。本書の著者も、その危険と問題の困難さを意識しており、序論では既にのべたように第二イザヤの大部分を預言者自身の手による編纂に帰しているが、結論で、このような主題の構成で全体の預言を集成した編集の過程とその完結の時期について想定・論述が不備であることを認めている。主題の構成による編纂という把握の仕方が、神学の逆投影と混同されてはいないか、という問が繰返し問われなければならない形である。とまれ説得力は充分ではないが、「ほぼ現在の形に近い第一次の編集」は第二イザヤ自身に、「第二次編集」は恐らく第二神殿建設（五一六年をとる）以後第二イザヤと直接師弟関係にはなかったがイザヤ伝承圏の影響下にあった第三イザヤに帰せられている。

本書は単なる註解書ではない。終幕「苦難の僕」を頂点とする組織的釈義である。しかし広く写本類、訳、註解書にあたりながら、「一千回原文でテキストを反復身読」して行われた原文批判の上こそ本書の真価は支えられていると思う。（一九六二年二月刊 A5三五八頁 一、一八〇円 山本書店）

註(一) このことは本書にも当てはまる。本書で参照される約二百五十の内外文献の一覧表が巻末にある。勿論これで第二イザヤに関する文献が尽されているわけではなく。例えば W. Rudolph の論文など。ThR の最近号に G. Fohrer が *Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie* (1951—1960) を載せ始めた。第一回は第一イザヤ迄なので、いずれ第二イザヤ以下が続

くはずである。

- (2) 本書の原文の取扱いは「苦難の僕」と大体変りないがいくつかの点で改められている。特に著しいのは五三・八の *me'oger minmispat* が「苛酷なる判決により」から「捕えられ (*ne'egan*)、定めから」となり、五三・一〇後半の *tasim* はそのあとの *ihah* に合わせて三人称に読み、預言者が民衆に僕について語っている場面であると想像したのに対して、本書では *tasim* に合わせて *ihah* を二人称に読み、ヤハウエが二人称で呼びかけられるイスラエルに僕のことを告げている場面と解される（『苦難の僕』一〇七頁以下参照）。*tasim* を三人称に読みかえるのはウルガータの支持を得る。著者がそれでも二人称の形をとったのは死海文書が読みかえていないからであろうが、死海文書は *ihah* も読みかえていない。即ち *tasim, ihah* を夫々二人称及び三人称のまままで解釈できるのではなからうか。

しかし、本書と『苦難の僕』の相異は著者の結論の大筋を変えるものではない。

- (3) 「展開」部のはじめに、第二イザヤで神と民がどのようには呼ばれるかが概観されている。

- (4) 時間的順序に一応従い乍ら、ある期間を、その期間に起った歴史的事件の中から最大の神学的テーマでまとめいく方法は、関根正雄『イスラエル宗教文化史』

(一九五二年)で試みられた。

(5) 「第二イザヤにおける自然の意義」は日本聖書学研究所における合評会(本年六月十日)で取上げられた。

自然の背後に認められたヌーメン的、デーモンのものが終末において潰滅し、自然は新しい生によみがえる、人の墮落の故に終末がもたらされるからであり、自然は人と共感する運命共同体だからである、という意味で著者のいう *Endämonisierung, Entmythologisierung* についで、一面デーモンの性格をもったヤハウェが預言者を通してこれらヌーメン的、デーモンのものと対決したとき、ヌーメンの靈の機能まで抹殺しつつされているのではなく、山が喜びの歌をうたい森の木が拍手を送り、野のケモノがヤハウェをあげめるという意味で依然残っており、いかなれば自然の諸靈はヤハウェを創造主とする一神教的 (*monolatry*) の秩序の内によみがえり、新しく神話の要素となる。ただヤハウェの秩序においてこそ自然は自然たらしめられていてという点は変りない。とするとこれは多神教的諸靈の一種の *Hypostasierung* と言えるのではないか、という筆者の質問に対し、旧約聖書はもっと *radical* でそんなに温存的ではない、という応答があった。第二イザヤの自然観の一切が *Hypostasierung* だということではない。そういう一面もやはりあると思う。RGG の *Hypostase* の項参照。

(5) 考古学的成果による第一次史料、とくに記録資料を重

要なよりどころとする方法をとったイスラエル史は、日本では石橋智信、大島清、神保勝也『ヘブライ史』(昭和八一年)の特に前半。又フイエガン『古代文化の光』三笠宮崇仁、赤司道雄、中沢治樹共訳(昭和三十三年)参照。この方法は理論の説得力よりも、事実の説得力を活かす。

(6) *Kithros* エラム語に *Kuraš* は牧者を意味する。四四

・二八の *Kōres rōt Köhler, Lexicon, S. 428* 参照。H. H. Rowley: *The Old Testament and Modern Study, Introduction, 1951; ibid, The Changing Pat-*

tern of Old Testament Studies, 1959 pp. 9sep. また

(8) 四五・一九 *tōhū baqq'šūnī* (わたしを尋ねるのはぐだ)を、文脈からはじめの単語を *b'heber* と読みか

える(魔法によってわたしをもとめよ)のは、テクストの上での支持をもたない。

(9) 『苦難の僕』一五三頁以下(本書二二八頁以下)参照

(10) 新約聖書では預言の成就としてである。イエス自身の意識においては、メシアの王的側面も含まれていたことは確かと考えられる(マルコ伝第一章等エルサレム入城参照)。関根正雄教授に従えば、イエスには始め王としてのイメージがあったが、のちにこれをあきらめた(口頭)。新約聖書の伝える外的事実としては、イエスは裁判の席についてピラトの問に対して、自

分が「ユダヤ人の王」であることを認め（マルコ一五・二等）、兵士はイエスを「ユダヤ人の王、ばんざい」と嘲弄し（マタイ二七・二九等）、十字架につけられたイエスの罪状は「ユダヤ人の王」（マタイ二七・三七等）だった。イエスは王としてのメシア意識をもつたに違いない。しかし十字架の死によってそれが挫折することによって、かえって「僕」の映像へ脱却し純化されたと観られる。大島清教授によれば、エゼキエルに発したメシア思想は二つの系譜をたどることになり、政治的軍事的メシアはマカベア時代を背景にもつダニエル書において明確な形をとり、イエスのエルサレム入城を迎えた民衆の心にあつたメシアの姿はそれであった。結局これがイスラエル史上最大の悲劇ユダヤ戦争とバル・コセバ叛乱の失敗と民の離散を招来した（東大文学部における昭和二九年度講義「イスラエル宗教史」）。後期ユダヤ教の、終末における精神的靈的分野における祭司と世俗的政治的分野におけるメシアについては Higgins: *Priest and Messiah*, VT III 1953, pp. 321—336 参照。

(11) この点が強調されなければならないのは結局第二イザヤでは、「神の経綸」はイスラエル中心だからである。しかし著者は他方、イスラエルが救済されること、諸国民の救の条件であること、イスラエル自身が又背信の民であり、それ故にこそ「僕」が必要とされた

ことを指摘する（二五一頁以下）。

(12) 佐々木竜二「詩篇における義」（高橋三郎『ロマ書講義』II、九一九六二年所収一—一四二頁

(13) もっとも序曲の四〇・六の *basar* の訳「万物」は意味を拡大しすぎていると思う（三五頁、五三頁）。

(14) Cf. J. H. Eaton: *The Origin of the Book of Isaiah*, VT IX 1959, pp. 138—157.

増谷文雄著 『アーガマ資料による仏伝の研究』

土屋光道

本書は半生をこの領域の研究に捧げてこられた著者の学位論文である。人も知るように、著者は『仏教入門』、『仏陀』など多数の著書を通じて、現代人のため、仏教思想の普及に力を尽してこられた。本書は、そうした著者の活動と信仰の基盤をなす学問体系の一端である。博士は、つとに、アーガマ(阿含)資料のみによって、仏陀の生涯、仏陀の思想、仏陀の時代の三つを描く構想をもたれたが、今回その第一部として、本書が公刊されたのである。その意図は、云うまでもなく、原初的資料のみに依って、いまだ後世の粉飾や伝説によって覆われていない、仏陀の素朴な真相を再現しようとするところにある。

さて、わが国における、アーガマ（阿含）ないし、仏伝研究の歴史はまだその日が浅いが、それは、明治以来のわが国仏教学の一課題というにとどまらず、日本仏教史に新紀元を劃する大問題をはらんでいる。即ち、明治中期に、西欧の学者によって紹介された、批判的合理的な仏教研究の方法と態度は、やがて、大乘非仏説論を生み出した。大乘経典のことごとくが釈尊の直接の金口説法でなく、従って、その教理も亦、すべて後世の歴史の所産であるという説は、千数百年の伝統を継ぐ日本仏教全体に深刻な動揺を与えた。これに対し、パーリ五部ニカーヤと、それに対応する漢訳四阿含こそが、最も原初的な經典であり、最も忠実に釈尊の直説を伝えるものであるとして、俄に脚光をあびた。そして、従来、小乗として顧みられなかったこれら資料によって、歴史的釈尊に還り、原始仏教、根本仏教を組織しようというところが盛んとなり、多くの釈尊伝が集成的に著わされた。この間、基礎作業としての、聖典批評の方法も次第に学問的になり、言語学的方法、表現形式の類別に頼る形式批評、更に、本文内容の比較審査に依って真偽を見定める内容批評へと展開して行った。そして、五部・四阿含につき、文書の新古の層を判別して、その原型にさかのぼり、そこから逆に現形への思想的発展を跡づけようという、綿密な努力が続けられた。そして、特に、わが国においては、パーリ文献のみ偏る西欧学者に対し、漢訳資料をも併せて自由に使いこなせるところから、漢巴対照による比較整理が進み、伝承を異にする漢巴諸異本に一致する部分から、同一源泉としての原型を推

定する方法が採用され、西欧に見られぬ優れた業績が、先学の手によって積み重ねられて来た。中でも、姉崎博士は、常に、その時代の先端をゆく第一人者であり、この領域における、『仏教聖典史論』をはじめとする一連の業績は、今日もなお、その光彩を斯界に放っている。

さて、大正、昭和と研究が進むにつれ、ますます本文解釈、内容批評の方法の重要性が認識されるにいたった。これがためには、正確な客観的観察と歴史的判断は勿論のこと、宗教一般に通ずる広い視野と仏教への深い理解とが必要であるが、それはより深くは、研究者自身の、宗教の本質に対しての主体的関心に関係している。特に、限られた資料をもとに、宗教的偉人の歴史の実相を再現しようところみる場合、この関心なしには、生きた像を映し出すことはできない。ただし、偉大なる生涯は、小事実の単なる集合では翻譯できない有機的全体であり、深い感情が、全体を抱擁し、統一しなければならぬ。百年前、世に出た、ルナンの『イエス伝』をして、今日なお不朽たらしめているのは、聖書批評の客観的考証の確かさと「比類なき人間」イエスへの主体的関心——彼のいう愛——の深さであり、両者が織りなし、醸し出す世界である。そしてわが国にあって、この二つを自覚的に区別した上で結合した最初の人こそ、姉崎博士である。博士にあっては、その聖典批判の厳正周到な客観的方法は、つねに、「宗教としての仏教につきて、仏陀弘化の真面目に接せんと信念」に根ざし、「歴史の真相を得る為の史料の渉獵は、歴史の為の歴史研究にあるのでな

く、歴史と共に靈性内典の根底を求めらるるにあり」という主体的要求につらぬかれていたのである。

この姉崎博士の直弟として、若き日より、その膝下に薫陶を受けた著者が、ここに、全く新しい資料分析の方法と、人間理性の確信の上に立つ、人間の宗教としての仏教に対する信念とをもって、よくその学統を継承し発展されたことは、まことに意義深いことと思う。

二

さて、本書の論述の中心部の骨格を要約してみると、著者は仏陀の重要事蹟ごとに、アーガマ資料の諸所に散在している仏伝関係の記事を、漏なく摘出し、平列配当するという、従来の方法を踏襲しない。大乘経典をまたず、アーガマ(阿含)資料そのものの中に、すでに多くの、後世の粉飾の加わった神話や伝説が混入しているからである。著者は、最終章において、そうした粉飾に覆われない仏陀の生涯を、

- A 仏伝の最初のころみをした諸経
- B 相應部の悪魔相應に属する諸経
- C 相應部の梵天相應に属する諸経
- D その他の相應部(雜阿含)の諸経
- E その他のアーガマに属する諸経
- F 第三資料に属すると思われるもの

という資料分類によって整理し、その輪廓を描き出そうとする。ここでその中心に据えられているのは、パーリ相應部(漢

訳雜阿含)の諸経である。著者は、この相應部(雜阿含)の諸経こそ、もっとも素朴な釈尊の姿を伝える原初的資料であると考え、仏陀の真相に近づく、最も信憑度の高い根本資料であるとして、特別の地位を与えるのである。そのことは、Aの仏伝の最初のころみをとんだ三つの諸経の各章の多くが、これら原資料に還元出来ることから確かめられる。又、その中のB悪魔相應と、C梵天相應の諸経が、仏陀の生涯の重要時点における、釈尊の内生をうかがい、その真相をさぐる絶好の資料として、全く新しい資料的価値を附与せられる。最後に、仏伝の最初のころみである諸経Aについて、原初資料に還元できない、事蹟に関する部分を吟味し、その源泉たる、第三資料(仏伝資料)の存在を想定する。以上が、本論文の中心であり、著者が、そのオリジナリティを主張する部分である。以下、章をおって紹介をころみよう。

第一章、第二章。「アーガマ(阿含)資料について」——アーガマ(阿含)資料、および、それと並行する律藏の資料について概観し、現存のパーリ五部、漢訳四阿含の諸経の成立過程を論ずる。資料の吟味と、先学の業績とから、その原型を第一結果にもとめ、後世部派時代の改変を受けたにせよ、現形は西歴前のかなり遠い年代迄さかのぼって存在したと推定する。その成立順序は、パーリ相應部(漢訳雜阿含)の諸経典が、もっとも古い成立で、以下、これを基体として、増支部(增一阿含)、次に、中部(中阿含)、長部(長阿含)と順次思弁が加わって成立、小部の成立をもっとも後代とみる。従って、パーリ

相応部・漢訳雜阿含の諸經こそが、原初的な仏教のすがたをたずねるにあたって、もっとも信憑すべき基本的資料とされる。次にこの資料にもとづいて、原初的な仏教を再現し、仏陀の生涯を描きだす為の基礎作業として、パーリ相応部經典を主に、漢訳雜阿含經を副として対照しつつ、各品各部の内容の逐一につき詳細な資料吟味を行う。この章は、本書全体の基底となる重要部分である。

第三、四、五章。「仏伝の最初のころみ」——アーガマ（阿含）資料中、最もはやく、編年史的仏伝をいとなみ、後代仏伝のモデルとなった三つの經、I 律藏「小品」、II 中部「聖求經」、III 長部「大般涅槃經」、の各章節につき、逐一、基本的資料への還元を行う。即ち、それが依拠した、原資料もしくは同本と推定される文献との対照表を製作し、これら仏伝が、どのような基本的資料をもとにして編集されたものかを明らかにする。この還元、対照の結果は、やがて第九章の「第三資料群の仮説」を導き出す、重要な役割を果すことになる。

第六章。「悪魔相応の諸經」——相応部經典、四、「悪魔相応」、雜阿含經、三九、の一群の諸經に、特に注目する。これら經典の内容は、悪魔が釈尊を邪見に誘い、精進を妨げようところをみるという、譬喩的、神話的構成をもつところから、從來、客観的歴史的資料としての価値を認められず、むしろ仏伝資料の埒外におかれていた。しかるに、著者は、全く新しい角度から、仏陀の人間の真相に近づくための手がかりとして、重大な価値を見出すのである。第一に、釈尊、および、その弟子

達は、悪魔とは、非人間的的存在として、外より妨害する客観的他者でなく、わが心の内に巢食うて、内より妨害する、わが心の所産であるという、明確な自覚を持っていたこと。そして、今日では、主観的、心理的に表現することを、この時代の古代的手法においては、客観的、かつ具象的に表現するという一つの約束をもっていた点を指摘する。したがって、悪魔のささやきと、その誘いに毅然として対する物語は、人間釈尊の主観的心理的な内心の微妙な変化をうかがい、その真相に近づくための絶好の資料となる。第二に注目すべき点は、後世の仏陀伝においては、その悪魔はすべて、釈尊の成道以前に現われて、その成道を妨害する形で描かれ、正覚以後は、全く釈尊に調伏されて出現し得ないのに対し、相応部の悪魔のころみのすべてが、成道以後に属することである。著者は、正覚以後、一切の悪魔のころみから超絶した、神話的釈尊より、成道の過程にあって、更に、正覚成就の後にあっても、なおしばしば、苦行をすてた不安、新しき思想、伝道への危惧に、或は、貪欲、權勢欲、財欲の誘惑に、心まどいながら内なる己が弱質にうち克ち、次第にゆるがざる心境に到達する人間釈尊の方に、より歴史的真相があり、人間性に立脚した仏教の宗教的本質があると主張する。かくて、仏陀の四大事蹟の成道から初説法にいたる、人間釈尊の内心のうごき、心理過程を、もっとも素朴に語ってくれる資料は、この悪魔相応の諸經以外にはなく、重大な資料価値を有するとされる。こうした理解は、仏教の本質を人間の宗教として把握し、人間釈尊の内生に直参しようとする、著者の主

体的関心と態度によつてはじめて到達し得たと云えよう。

第七章。「梵天相応の諸経」——仏陀の生涯の重大事蹟の一つである伝道について、「勸請」、「恭敬」の二経を中心に考察、はじめ、否定的に傾いた仏陀の心境が、やがて反転して、伝道説法を決意するにいたる、心理過程と理由とをさぐる。

第八章。「最初の説法の成立について」——相応部の諸相応「如来所説」をとりあげ、重大事蹟である、鹿野苑の初転法輪の全容を明らかにしようところをみる。特に、樹下正覚の縁起の法と、初説法の四諦の法との相互関係、正覚より説法にいたる思想の発展の経緯を追求し、仏陀の教説の根本思想が解明される。

第九章。「第三資料群の仮説」——さて、初転法輪以後、入滅前迄の半世紀に近い釈尊の動静については、アーガマ(阿含)資料に、編年史的にたどり得る資料は見出せない。樹下正覚、初転法輪の二大事蹟については、律蔵大品が、晩年と入滅涅槃の事蹟については、長部大般涅槃經が、それぞれ、後世仏伝のモデルとして、重要な位置を占めている。ところで、この「大品」、「大般涅槃經」の仏伝の各章節を、基本的資料に還元したところが、一、教法に関係した部分が、ほとんど還元される、のに対して、二、教法に関係ない単なる事蹟については、還元不可能なものが多い。しかも、これら仏伝は、全体の印象から、創作的傾向は微塵もなくむしろ原資料を忠実に生かす編集態度が強い。従つて、還元できない事蹟の部分が創作によるものとは考えられず、むしろ、この部分が依拠した確たる資料が存在していたと考える方が理解し易い。ここに、著者は、法、律

のごとく、結集による公式の集録機会を持たなかつたが、仏陀の事蹟に関する一群の資料が、弟子達の記憶もしくは思い出の中に整理され、或るものは偈の形をとつて伝持されていたと想定、教法に関する法資料(第一資料)、戒律に関する律資料(第二資料)に対して、かかる事蹟に関する伝資料(第三資料)が存在したという仮説を提唱される。

第十章。「相応部經典の仏伝資料としての価値について」——相応部經典全体から見ると、仏伝の資料は僅少であり、且つ、側面的な資料が多い。しかし、それは、公式に集録された基本資料であるだけに、後世の仏伝資料に対して、權威ある保証を与え、歪曲された仏伝に対しては、その原型を示唆する役割を果たす。この意味で、この経が仏伝資料として、非常に高く評価される。

第十一章。「アーガマ(阿含)資料による仏陀の生涯の輪廓」——さきにあげた、A—Eの諸項目に分けて、その資料を列記し解説する。

三

以上で、要約を終る。本書の批評は、未熟な筆者の分を越えており、卓見を見落し、本書の業績を十分に顕彰し得なかつた点を遺憾に思う次第であるが、以下、筆者の感じた、若干の問題点を掲げてみたい。

一、第一章で、著者は、アーガマ資料の成立時期、編集順序を、先学の業績の成果として採用しておられるが、この問題は

既決の問題ではなく、今日、学界の一部に、かなりの異論⁽⁴⁾があるやに見受けられる。異時編集説に対する同時編集説⁽⁵⁾、九分経十二部経初成立説⁽⁶⁾、等があり、又、後代の補筆、変形を考慮に入れば、現形をとって、直ちに相互の新旧を論じ、現存のパーリ相応部、漢訳雜阿含をとって、もつとも原初的な第一次資料とすることに、相当の異論もあるかと考える。周到慎重なる著者が、あえて、この点に触れぬ理由があるようにも思えるが各説に対する批判がなされたらと考える。

二、第三章、パーリ律藏大品受戒戒度には、漢訳四異本が現存する。その前半の仏伝の部分につき、四分律、五分律の二つがパーリ本と一致し、十誦律は——本文にも指摘する通り——全くこの部分を欠き、更に、僧祇律は數行に要約するのみである。このうちどれが最も古い形か、もし、諸本の一致共通点に原型ありと見るならば、前半の仏伝部分は、後年、別の動機によって附加されたと考えられる。然りとせば、その時期、および、それが依拠した資料について検討の要があるろう。大品の最初の部分と、小部「自説経」との関係——本文二三頁——も問題になってくると考える。

三、第九章の第三資料の仮説について、推察の方法は異なるにせよ、従来も、公式に載録された法・律資料の外に、合論にもれた法・律や、因縁や仏伝の史料が、古代仏教徒の中にそのまま伝持され、後世、幾分の附加、変形はあったにせよ、史実を含んだ説話として教団に伝承されたとし、或は「大般涅槃經」諸異本の校合から、そうした説話が、頌歌の形にまとめられ、

教団の人々に、日夜歌唱せられた、とする積極的主張⁽⁸⁾もある。もつとも、本書の仮説を導き出した、方法論の独自性は全く別に評価するとして、こうした仏伝説話論への御批評をうけたまわりたい。

以上、とるに足らない意見かもしれないが、わたくしども初学者のために、何れかの機会に、御教示くだされば、まことに幸いである。それはとにかく、著者の斬新独創的な方法、老大な資料の適確な引用、資料分析の鋭い洞察、原始仏教のみならず、宗教一般への深い理解、どの一つをとっても、著者の永い修練と研鑽を物語るものである。しかも、表面はあく迄、綿密、正確な客観性の上に立ちながら、論文全体の底に、著者の、人間の宗教としての仏教の立場からの、人間省察の鋭い眼と、人間釈尊に親近する温い心が、こめられているのを感じる。悪魔相応の諸経の解釈についての、主体的関心についてはすでにふれたが、書中、諸処にこころみられる、諸経の現代語の試訳は、多年にわたる、この関心の結晶であり、流麗な行間ににじみ出て、深く読者の胸を打つものがある。

現今、この領域の研究が、客観的緻密さを誇るも、ややもすると、煩瑣に陥り、主体的信念を欠いて、空虚な議論に流れる傾向が多い折から、本書刊行の意義はまことに大きい。今後、本書につづく、仏陀の思想、仏陀の時代、の二編が一日も早く公刊されることを祈ってやまない次第である。

(一九六二年一〇月刊 A5 四五五頁一、〇〇〇円在家仏教協会)

- 註
- (1) 姉崎正治『根本仏教』序言
- (2) 姉崎正治『現身仏と法身仏』二頁
- (3) 赤沼智善『南伝大藏經』第十二卷、相應部經典一総説
に同じ見解が見える。
- (4) 渡辺棟雄『上代印度仏教思想史』八七頁
増永靈鳳『根本仏教の研究』一一八頁以下
- (5) 赤沼智善『仏教經典史論』七六頁
- (6) 姉崎正治『仏教聖典史論』巳弁集一七頁
宇井伯寿『印度哲学研究第二』一六五頁
椎尾幸匡『国訳一切経阿含部一』三一頁
- (7) 和辻哲郎『原始仏教の實踐哲学』五三頁
- (8) 同一〇五頁

加藤玄智著『神道信仰要系序論』

小 口 偉 一

本書は、一昨年来寿を迎えられた加藤博士の学績を記念して刊行されたもので、その内容は、書名となっている本論「神道信仰要系序論」と補篇の「宗教哲学要義」および「宗教シンボル論」から成り、ほかに博士の随筆・漢詩が余録・篇外として収められている。

加藤博士の立場は、すでに『宗教学』（一九一二年）や『神道の宗教発達の研究』（一九三五年）で知られるとおり、専

門の領域を神道におきながらも、これを宗教学的に解明し、宗教現象を發達史的にとらえる点にある。本論においても、まず宗教の分類が行われ、宗教の価値はその弘布の範囲で律すべきものではなく、自然教か文明教かという点で判断されねばならぬ、という前提のもとに、例えば神道の研究においても、自然教の神道と文明教期の神道とを混同するような誤謬を侵してはならない、とする。これに関しては、従来、学者がしばしば用いた祖先崇拜という術語への反省が求められている。博士によれば、一般に宗教は「人即神教」と「人即神教」とに大別され、今日の神道、すなわち文明教期の神道は、人即神教の一つである「偉聖神教」によって代表される（偉聖神教は男性の場合には聖雄神教、女性の場合には聖孃神教と呼ばれる）。偉聖神教は、性別によって区別されるばかりでなく、楠正成や乃木希典のような歴史上の人物の場合は「厳型偉聖神教」、天照大神のような半歴史的半神話的存在の場合は「寛型偉聖神教」としてとらえられる。また自然教期の天然崇拜（自然崇拜）は文明教期になると、「内在的一元的自然神教」となる。つまり「汎一神教的」なものである。

ところで、ここにいう人即神教とは、「人間を介し人間を通して神の光りを拝する流儀の宗教」で、かつて博士が「神人格教」と呼んだものであり、人即神教とは、「神人懸隔教」のことであるが、この両者は、絶対に相容れないものではなく「一体両面観」という立場によるならば、調和的に理解されるものであるという。そしてこの調和的解釈に有意義なものとし

て、宗教的象徴の問題が展開することになる。

「宗教哲学要義」では、従来のキリスト教信仰を中心とする宗教哲学を批判し、「宗教を哲学的に研究しようとするれば、不倫不党、東西両洋に亘り南北に通じて広く諸宗教の研究から由来し来った結果を融合総束して、最後に神觀念に達する」という方法が主張される。その方法論は、むしろ学問論の形態で論ぜられ、科学と哲学との対比から、科学によって残された領域に哲学の存すること、つまり哲学の本領は「経験科学を基礎資料として経験以上の範圍を想定する」ものであるとし、哲学の定義が第一次から第四次に亘って求められている。ここで特に興味をひくのは、その第三次定義で、「哲学は当該哲学者の究竟証信であり、不動の確信である。従ってそれは又当該哲学者の宗教信念と見る事を得べく、それはその人の宗教信仰即ち宗教である」とし、さらに第四次定義に関連して、哲学は旨趣の学であり、宗教は旨趣の信念であると述べられていることである。

右の哲学者の究竟証信たる宗教は、博士によれば、その哲学者が個人的に信じている宗教であるから「独信教」と呼ばれ、仏教・キリスト教・イスラム教等は、衆と共に信ずる宗教であるから「衆信教」と称される。そして宗教は次のように定義されている。

I 宗教とは何ぞ（最広意の定義）

A 主観的定義 宗教とは人が多少ともその力の届かぬ所に獻存する所のものに対する究竟的証信である。

B 客観的定義 宗教とは何等かの点に於て所詮人間を超越する所の物的又は心的の一つの力（或は多くの力）に対する人間の特殊關係を言う。

II 宗教とは何ぞ（衆信教の定義）

A 主観的定義 宗教とは神的なるもの即ち神と称せらるる所のものに対する人間の究竟証信である。

B 客観的定義 宗教とは神的なるもの即ち神と称せられる所のものと人との特殊關係である。

III 宗教とは何ぞ

A 自依教の定義 自依教とは神的なるものと人との円融一如（融合帰一）の如実体験の心証である。

B 他依教の定義 他依教とは神的なるものと人との接觸同交 共在具存の実意識である。

この定義における「神的なるもの」は、「シンボルなしには宗教は成立しない」と説く、博士の「宗教シンボル論」の中心におかれることになる。その他種々のシンボルが、自然教期と文明教期との発達段階に応じた位置づけられ、ここでは、神の属性をもシンボルとする広義の解釈がとられている。象徴論がかなり重要なテーマになっている今日、とくに解釈学的資料として、本書がこの方面の研究者に示唆するところは少なくないといえよう。なお、博士の宗教の分類と宗教発達史観については、宗教現象の学問的把握における過程論に関係があるので別の機会に触れてみたい。

（昭和三十七年一月・A5四二四頁・頒価一、〇〇〇円・錦正社）

会報

○常務理事會

日時 昭和三八年四月九日(火)

一七・〇〇時—一九・〇〇時

一、文科系学会連合の新評議員として、本学会より古野清人、小口偉一の両氏を推薦することを決定した。

一、本年度の文部省科学研究費(哲学部門宗教学)の配分審査について非公式に討議した。

○理事會

日時 昭和三八年六月二五日(火)

一八・〇〇時—二〇・三〇時

一、姉崎記念賞審査委員の件

本年度の姉崎記念賞審査委員として、左記の七氏を指名することが決定された。

福井康順、原田敏明、諸戸素純、西義雄、竹中信常、山崎亨、山田竜城(ABC順、敬称略)

一、本年度学術大会の件

本部事務局から準備の進行状況について報告があり諒察された。また、今後の学術大会での発表資格も、役員選挙の資格とおなじく、前年度までの会費を完納した者にかぎることを申し合せた。

一、文科系学会連合昭和三九年度研究論文集に収載するため梗概論文として、本学会より左記のものを推薦すること

を決定した。

中沢治樹著『第二イザヤ研究』

昭和三七年二月 山本書店刊

○選挙管理委員会

日時 昭和三八年六月二五日(火)

右の理事会につづき、本年度の評議員選挙委員選挙のための選挙管理委員会(常務理事會)が開かれた。その席上、左記の選挙日程(予定)が承認された。

昭和三八年度評議員選挙委員選挙日程

八月二日(水) 有権者資格締切(三七年度までの会費納入)

八月二日(木) 有権者決定の選挙管理委員会

八月三日(土) 投票用紙(説明文、有権者名簿とも)発送

九月二日(日) 投票受付締切

九月二日(月) 選挙管理委員会で開票、当選者には即刻通知する。べつに理事の互選による選挙委員を決定。

九月二日(木) 当選者の辞退申し立て締切

九月二日(土) 当選者決定の選挙管理委員会

一〇月 七日(月) 評議員選挙委員会

一〇月 七日(月) 評議員選挙委員会

一〇月 八日(火) 会員総会の席上で評議員を選任。さらに

評議員の互選により理事の決定。

評議員の互選により理事の決定。

執筆者紹介

藤田健治 お茶の水女子大学教授

田口貞夫 東京大学図書館勤務

新城常三 九州大学教授

田 辺 正 英	新潟大学助教授
玉 城 康 四 郎	東京大学助教授
後 藤 光 一 郎	東京大学大学院博士課程
土 屋 光 道	東京大学大学院卒
小 口 偉 一	東京大学教授

附 記

本誌は、直接刊行費の一部として、文部省研究成果刊行費補助金の交付を受けたことを附記します。

Religious Existence

Kenji FUJITA

The term "Existence" used by the contemporary Existential Philosophy is known to be originated from the theological usage, which makes it a correlative concept to "Essence". The latter always involves the former in the case of God, while such is not the case with ordinary things. But Kant maintains that Existence cannot be derived from Essence alone even in the case of God and denies the validity of the demonstration of the Existence of God in Anselm's sense. Schelling on the contrary considered Essence obtained by reason, while Existence by the experience of will, so that God's Existence is based upon will, which transcends reason, free and unfathomable, yet quite real and individual. Such a concept of God's Existence is also *mutatis mutandis* applicable to human existence and here arises that special meaning of Existence in Kierkegaard, i. e. the pure unreplaceable individual inner Self in the presence of God, to which contemporary philosophy owes its concept of Existence.

In spite of its origin, the concept of Existence in contemporary Existential Philosophy is not altogether religious. In the case of Existential Philosophy without God Existence is revealed through the experience of love and death, as we find it in Sartre and Heidegger. And this is not without reason, for love and death are nothing but such a deep and fundamental phenomena of human existence, through which our original Self manifests itself. But such a trial of revealing Existence is considered only half-way to the goal, to which we can attain only through religious experience, because the question concerning love and death finds its ultimate solution in religion, where Existence reveals itself in its whole aspects.

Such a concept of Existence is also applicable to oriental religions. Here the author makes clear that the concept includes not only the religious individual in the faith of *Jodo-shu*, but also of *Zen*-Buddhism; moreover it can be extended to the One in the philosophy of Laotse and Tsuangtse, whose standpoint is very near to what Heidegger intends to attain in his latest philosophy.

Finally, Existence must be clarified through its relation to the historical world, to which Existence gives so to speak its very meaning by two ways: 1) by changing our inner attitude to this world, getting the new view that everything is allowed as it is, or: 2) by confronting with and reforming this world's way of life, going hand in hand with the ethical standpoint. By the former is meant rather contemplative attitude of the religious standpoint proper, by the latter the active one, without which

religion loses its actuality and effectiveness.

The Religious Thought of Vladimir Soloviyov

Sadao TAGUCHI

Vladimir Soloviyov (1853-1900) was the greatest Russian religious thinker of the 19th century. The final aim of his endeavour was to realize the all-embracing unity of the universe and the God-manhood. For this purpose, he insisted on the necessity of communion of God and man and of the faith in Christ the God-man as the concrete means for the realization of this ideal. He called the all-uniting function in God and the Christ, the God Incarnate, *logos* (Divinity) and what is thus united *sophia* (Humanity). This idea of an intimate communion of God and man, as exhibited in Soloviyov, is one of the outstanding features of the Russian religious thought.

In his old age, however, he was disappointed to know that his ideal was difficult to be realized. According to Berdyaev, who inherited the idea of God-manhood from Soloviyov, the failure of this idea was its rather passive character and its lack of a due appreciation of human liberty.

The religious thought of Soloviyov shows some characteristic traits of the personality of its author. From childhood, he was deeply pious and anti-secular and had several mystical experiences which left their marks on his idea of *sophia*. This he described symbolically as the "eternal womanhood" in his poems.

His ideas were the source of inspirations for the religious awakening in Russia which took place around the turn of the century as a reaction against the materialistic tendency of the preceding age.

The Spread of the Custom of Pilgrimage to the *Ise* Shrine in *Tokugawa* Period

Tsunezo ARAKI

Since the beginning of the modern age in Japanese history, especially during the *Tokugawa* Period, the cult of the *Ise* Shrine has become increasingly popularized owing to the activities of the *oshi* (御師). Along with this, there came into existence a very interesting custom of *nukemairi* (技参り escape-pilgrimage) and of *okage-*

(御蔭詣で thanking-pilgrimage). The former means that a person starts for pilgrimage to the *Ise* Shrine without giving any notice to his relatives or the local authorities, whereas the latter refers to the same kind of pilgrimage on a larger scale.

During those days of feudal government when the political control over every member of the society was strictly carried out, this was an antinomian behavior violating the social order. However, from the documental evidences (e. g. the repeated prohibitions issued by feudal lords), we can conclude that the custom has become increasingly widespread. Cases of *nukemairi*, for instance, can be found all over the country, but most frequently in the areas of central Japan near Kyoto. And *okage-moode*, a kind of socio-religious epidemy in which hundreds of thousand of people participated within a span of a few years or even months, took place rather regularly every 50, 60 or 70 years.

On examining the evidences, however, it becomes clear that the majority of the participants consisted of housewives, children or servants and the like—persons who were usually placed under the control of their superiors or belonged to the socially under-privileged class. This was all the more so with *okage-moode* than with *nukemairi*. From this, we can see that these sudden outbursts of religious fervour served as a kind of social ventilator for the frustrations accumulated in those days of strict regimentation. And the general attitude of the society, too, was instrumental in bringing about these pilgrimages. For the feudal authorities, though officially condemning them, actually overlooked or even encouraged such customs, and the population along the road to *Ise* supported the pilgrims by providing them with alms and financial resources.

Begegnung and Ruhe

Syoei TANABE

Die geistige Situation der Gegenwart steht in einer "Angst". Sie kann sich wesentlich als die Selbstentfremdung des gegenwärtigen Menschen begreifen. Diese Entfremdung verdankt seine Ursache einerseits dem sozialen geschichtlichen Widerspruch des Kapitalismus, anderseits dem sündigen Wesen des menschlichen Daseins. K. Marx erforschte die soziale Befreiung des sich gegenwärtig entfremdeten Menschen und S. Kierkegaard forderte existentiell die religiöse Erlösung von den Verfallenheiten des menschlichen Daseins. Aber ich will hier nur dem Problem einer Zukunft des Existentialismus nachgehen.

Der von Kierkegaard geprägte Begriff der Existenz bezeichnet den gemeinsamen Ausgangspunkt der sich danach benennenden Existenzphilosophie. Die Existenzphilosophie besteht überhaupt im Rückgang auf S. Kierkegaard.

Der innere führende Gedanke bei Kierkegaard ist das Selbstsein des Einzelnen vor Gott. Der Einzelne ist eine Existenz, die nur in Bezug auf Transzendenz oder gar nicht ist.

M. Buber kritisiert scharf, dass M. Heidegger alle überindividuellen Bindungen der einzelnen einsamen Existenz wie Kierkegaard mit dem Absoluten oder mit Gott vereinte. Darum betont er: Heideggers Existenz ist die Philosophie der "Einsamkeit", und das Leben des Menschen wird nur von der Beziehung des "Ich-und-Du" lebendig gemacht. Das soll bedeuten: Alles wirkliche Leben ist nicht von einem isoliert existierenden Erlebenden her zu begreifen, wie Heidegger, sondern beruht auf dem Zusammenkommen zweier grundsätzlich gleichberechtigter und gleich mächtiger Wirklichkeiten, nämlich eines Ich und eines Du.

Auch N. Berdyaev betont, dass die Begegnung von Ich und Du der Kern der persönlichen existentiellen Kommunion ist. Heideggers Existenz hat die größere Bedeutung für die Bildung des Geistes, aber sie setzt nur die ungeborgenheit der Einzelnen aus und schliesst sich im isolierten Selbstsein ein. Das Ich und Du kann sich nicht selbst objektivieren. Der Existentialismus zwingt den Menschen in eine letzte Einsamkeit und Verlassenheit. Dann aber heisst die dringendste Frage unsere Zeit: In welcher Weise wird es dem Menschen möglich, die Fesseln der existentiellen Einsamkeit zu sprengen und den tragenden Bezug zu einer Realität ausserhalb des Menschen wiederzugewinnen? O. F. Bollnow bezeichnet hier diesen neuen Bezug als "neue Geborgenheit".

The Ultimate Way of Hui-yüan in Lü-shan

Koshiro TAMAKI

Hui-yüan, by deepening his meditation, is going to make clear the various natural states of human spirit or the natural human relations. According to my opinion, the ideas of nature to which he refers will be divided into the following three fields: nature of artistic sympathy, nature of actual retribution and nature of ethics and morality. In spite of the phenomenal differences among them, there will be found two fundamental and common characters. The first one is the common idea of nature which is concerned with and sympathised among them. The second one is the *moode*

original idea of nature which underlies them. So it will be considered that the problem of the universal way develops from the first character and the problem of the ultimate way from the second one. Considered from his common idea of nature, we can say that he does not intend to make his own religion absolute, but to ascertain the same truth in the others. He is not going to search for the doctrine of religion. It is the only purpose for him to search for the truth and realise it himself.