

儒教の宗教的性格

宮川尚志

一

それを措いては中国・東アジアの思想・文化・社会に関して何も語り得ない儒教 Confucianism の性格についてはもとより種々な立場から発言がなされよう。儒教を宗教とみなしうるか、単なる倫理・政治ないし教育学説であるかという、しばしば論議に上った問題についても、「それは宗教の定義による」といった答えから一歩進んで、中国の全歴史を通じて存続し変化し、近接した諸国に伝えられた儒教の歴史的本質を、諸時代の社会の中で取った形態から探究しようとするのは、私のあえて企及できない深い洞察と広い展望を必要とする。むしろ儒教の性格をどう見かという学説史の記述が先行要件であろうが、一方では中国宗教史に関心を持つ者として、粗雑ながら私見をまとめておきたいという気持も抑えることができない。小論はこの二つの目的の間に動揺する不徹底な試論の域を出ないであらう。

宗教の科学的研究の発達してきた状況に制約され、今日においても宗教の定義が一部学者・宗教家や一般の教養人において、キリスト教を範型として下されがちであるが、この傾向を推し進めるなら、中国史に現われる儒・仏・道

の「三教」はどれも簡単に religion と呼ぶだけで済むかどうか疑問である。スー・ヒル W. E. Soothill; -The Three Religions of China (1912) や フロート De Groot; -Universalism (1918) は「中国には三つの宗教があるが、それらはたがいに排他的でない」と述べているが、儒教の寛容性について前者は肯定的、後者は否定的である。これは彼らが体験した清末民国初年の中国宗教思想の一般的傾向に影響されたものである。⁽¹⁾ 儒教が宗教であるにしてもそれがどんな意味でそうなのかは学問的な議論というより広い意味の政治的見解に左右されるのを免れなかつた事情を示している。この二学者と同時代の中国人、梁啓超は儒教に対する見方を時期により変改したが、「中国歴史研究法補編」(一九三三)において中国宗教史の内容を成すものは外来宗教と民間祀神の宗教的習俗であり、中国固有の道教は民族の誇りにはならない否定面を有し、儒教の祭祀に宗教要素なく、仏教は哲学としての面が多いという見解を述べているが、これも学問的立場によるというより時世に応じようとする意図が見られる。

明治以来の日本においても東洋の文化・精神を論ずる者が、「儒教は宗教にあらず」というとき、宗教という一般概念の内側から露呈するキリスト教的範型に対して論者の執る評価に左右されることのあるのを避けられない。儒教という東洋の「道」は宗教以上のものであるから科学隆昌の現代において意義を失わないし、倫理体系であるゆえに人類の普遍性を主張しうる。こういう立場は西洋の宗教とともにその反宗教的な科学文明をもさばく両刃の剣となる。日本人が学習したのは中国におけるごとく、祭天をはじめとする多くの祭祀や複雑な家族構成・社会身分の段階に応じた喪服等の儀礼を伴った儒教文化の体系でなく經書の読解とその日常倫理の教説に従う実践を主とする儒学であったことは、近代の日本学者の儒教観に対してもある種の制約を与えた。⁽²⁾

井上哲次郎博士が「孔子は教育の鼻祖であり、宗教の祖師とみなすべきでない」と言⁽³⁾、北村沢吉博士が、宗教と儒教の相異として、前者は「絶対自我の否定者」を後者は「絶対自我を内に含めた相對自我の実現者」を考え、「随⁽⁴⁾って儒教に宗教的分子を含んでいても、決して普通に所謂宗教と同一視するを得ない」とするのはこの例である。し

かし北村博士が「儒道の潤源は一種の宗教上の觀念を含んで居る」が「孔子は自ら一派特種の宗教を立てなかつた」と言われるとき、⁽⁵⁾ 論議の的である儒教の歴史の変遷を明らかにする必要と、宗教的性格を問題にせずに儒教の倫理も政治・教育説も十分に限定できないのではないかという予想を与えられる。まず儒教の起源、ついで孔子自身の宗教観、さらに孔子以後の儒教の發達における宗教性をそれぞれ考える必要が生ずる。

しかしその前に、そもそも儒教が宗教なりやいなやが問題となつた契機が中国が西洋の宗教文化と接触したことであることに注意したい。すなわち明清のカトリックの伝道に関し起こされた典礼問題と、清末民国初年の孔教会運動とは、一は西洋人が儒教を自分の宗教に対立する宗教と認めたことであり、他は中国人が孔子を教主として公羊学から解釈した儒教を素材として宗教を作ろうとした点で方向は反対であるが、ともに西洋の衝撃による産物であることに変わりはないと言える。

二

十六世紀末、明代中国に伝道を開始したイエズス会の基本方針は、海外布教に当り積極的で自由な精神をもって布教地の伝統的習俗・宗教を尊重し、キリスト教の真理を曲げない限り、務めてその固有文化と調和することであつた。その伝道者は西洋古典ならびに最新の科学に精通し、布教地の指導層と接触し西洋文明を知らしめることにより彼らのキリスト教への関心を高めさせた。おりしも神学界に抬頭した Molinism と Probabilism とは伝道する者にもされる者にも自由で寛容な態度を取るのを許した。⁽⁶⁾

イエズス会士マテオ・リッチ（利瑪竇）は中国において社会の尊敬を保っているのは仏僧でも道士でもなく、儒学を奉ずる士大夫であることを知り、儒服し漢語を学び漢名を称し、儒学を研究し、彼らと交つた。やがて彼は明の儒者の奉ずる朱子学は無神論・唯物論の傾向が強いことを知つた。しかし朱子学の立場を離れ經書を研究すれば、古代においては人格的、宇宙の主宰神である上帝の崇拜が行なわれていたことが証明できると考えた。⁽⁷⁾ 当世の儒教がその

眞の姿を失ったものとみなしてカトリック布教の意義を強調するとともに、復古精神を愛する士大夫をして彼らも古昔は眞の神を知っていたのだと悟らせ、改宗の途を広くせんとした。

一六〇四（万曆三二）年、リッチの著わした漢文の書「天主実義」の第二篇「解釈世人錯認天主」は中士と西士の対話の形式を取り、天主教（ローマ・カトリック）の趣旨を述べる。中士が「吾が中国に三教あり、老子は無、仏教は空、儒は有（大極）を宗とする」というのに対し、西士は「古の経書を視るに、古先君子は天地の主宰を敬慕するを聞く」と答え、以下にキリスト教神学の論理で宋学の宇宙生成論を破っている。⁽⁸⁾

さてキリスト教の神を漢語でどう訳するかが問題になったが、リッチは一五八四年、最初に洗礼を授けた中国人信徒、洗礼名約翰^{ヨハネ}という者から「天主」の語を採用することを提案された。しかし古儒教の精神が人格神である天・上帝の信仰を認めたという主張により、リッチは *Dens* にこれらの訳語を用いるのを是認した。天主の語は中国語としてはまず新造語と考えられたと見てよい。⁽⁹⁾ リッチに就き受洗した明の官吏李之藻は「天主実義重刻序」において、紫陽氏（南宋の朱子のこと）が「帝者天之主宰」といったから、天主の義は利（リッチ）先生よりはじまらぬ」と論ずるが、朱子学のため弁解するためである。⁽¹⁰⁾

天主の語は神の人格性を表わすのに適當であり、何より新しい感覚を持つので、リッチ以後のカトリック教士は専ら「天主」をもって神を表わすべきことを強調し、ローマ教皇庁もこれを支持した。イエズス会士の採った中国の礼俗に対する妥協の態度は、ドミニコ会・フランシスコ会らにより攻撃を受け、儒教の祭天・祀孔・崇祖の儀礼がキリスト教信仰・教条と両立するかどうか疑問がかけられた。リッチの採った解釈、すなわち天は上帝であり、上帝は神と言ひ換えうるし、孔子廟の祭りと家庭における祖先崇拜は中国社会の認める習俗であり、中国人キリスト教徒がこれに参加してよいという寛容な方針のみが明末に官吏や宮廷一部にもキリスト教徒を獲得できた原因であった。⁽¹¹⁾

リッチの高弟といふべき徐光啓の「弁学章疏」（一六一六）にいう、

けだし彼の国の教人は皆、身を修め以て上主に事うるを務む。中国の聖賢の教また皆、身を修め天に事え、理あ
い符合するを聞く。ここを以て辛苦艱難、危うきを履み険しきに陥り、来りあい印証す。人々をして喜を為し、以
て上天愛人の意を称せんと欲す。その説、上帝に昭事するを以て宗本と為し、身靈を保教するを以て切要となす。
と言(12)い、前引、李之藻の序には

昔、吾が夫子、修身を語るや、親に事うるを先にし天を知ること(13)に推及す。孟氏の存養事天の論に至りては義乃
ちきわめて備わる。

と述べる。

イエズス会の布教態度と中国人の有力信者の受容態度とは合致し、西洋の科学・技術・芸術の輸入がこれに随伴し
て、王朝の名は明から清へ変つても、中国キリスト教史の花開く時代が百年ほどつづいた。しかし中国伝道を争つた
カトリックの諸会派の不和が主な原因となり、イエズス会の開拓的伝道の成果を空しくさせる処置が執られるに至つ
た。清の康熙帝は天主堂を勅建し、「敬天愛人」の勅額を下賜し、「利瑪竇の規矩」を善しと見たが、典礼問題のた
め来朝するローマ使節の強硬な態度によりやく不快を感じずるに至つていた。一七一五年、教皇 Clement XI の回勅
“Ex illa die” および、それを確認し、かつ在華イエズス会士らの最後の便法と認められんと請うた八条の例外規定
を否定した一七四二年の Benedict XIV の “Ex quo singulari” の二回勅は教皇庁側のこの問題に対する終止譜とな
つた。その結果、中国人天主教徒は、神を示すのに天・上帝の語を用いるをえず、祀孔・崇祖の儀式に参加を許され
なくなつた。これはカトリック教会が儒教に伴う儀礼を偶像教的迷信であり、誤つた宗教と認めたことを意味する。(14)
これと前後して、雍正帝はキリスト教禁止の方針を執り、それを積・道のごとく容認すべきでないと宣言した（一七二
三年）。かくて中国の士大夫は天主教徒となるのに極度の困難を感じ、一般人民も、すでに朝廷が秘密結社の邪教と同
視するに至つた天主教に留まる者は少くなつた。なおイエズス会も一七七三年には別な理由により教皇庁から解散を

命ぜられた。⁽¹⁴⁾

南京条約以後、中国におけるキリスト教布教は公然と再開され、カトリックおよびギリシア正教のほかにプロテスタントの伝道も開始された。神の訳語に何が適當かということとは後者にとつても問題になった。モリソン Robert Morrison (1782-1834) やミルン W. C. Milne (1815-63) の考えによると、カトリックが通用する天主の語は地祇を連想させ、多神教の上級神と解せられやすく、むしろ上帝の語が古來人心に尊敬の念を起させ、莊嚴な祭祀を受ける獨一性を示し、中国人が好む対偶概念(皇天に対し后土、上天に対し下地のごとき)がないから採用すべきだといふ。⁽¹⁵⁾ 李提摩太 Timothy Richard (1845-1919) は孔教の教は積・道とともに宗教の意味に解すべく、「孔教は未だかつて靈魂を言わずんばあらず」と断言した。⁽¹⁶⁾ この事は新教徒の中にも中国宗教の研究の機運が生じてきた例であるが、彼のごときはマテオ・リッチを尊敬し、中国人の知識・文化を高めることを目的とし、康有為と交わり、孔教会運動に賛成したのである。

もとより儒教について西洋人が知ったのはイエズス会士の紹介の勞と、それにつづく典札問題が起こした波紋である。ヴォルテール、ケネーらフランス啓蒙思想家の儒教評価については説くまでもない。一体、中国で儒教の名は史記遊俠伝に見え、孔教の名も唐初(晋書阮籍伝贊)にあるが、近代の孔教の語はおそらく西洋人の眼に映じた Confucianism の反映であろう。この語が使用された明らかな先例は一六八七年、イエズス会士ベルギー人の Philippe Couplet (柏忠理)⁽¹⁷⁾ が Confucius, Sinarum Philosophus と題する孔子伝を著わし、大学・中庸・論語のラテン訳を完成したことである。Confucianism の語は孔夫子を音訳しラテン語の人名風に造語した Confucius から派生したが、中国日本ではその教説は儒教とよぶ方が普通である。ところが儒教というのと孔(子)教というのでは歴史的に見ても重点の置き方がちがひ、この事はまた儒教の起源・成立・変遷の問題とも関連する。

すでに章炳麟(太炎)が「国故論衡」に収める「原儒」において論じたごとく、「儒」には広中狭の三義あり、広

くはあらゆる術士（道家・神仙家から工作・弓射の名人を含む）を呼び、孔子を宗師とし仁義を重んじ堯舜を祖述するのを儒とよぶのは狭義の称である。さらに胡適は「説儒」において、章氏が中間の定義として六芸を知る者（師儒）を指したとするのは後漢代の説であるが、儒家も道家も元来は広い範圍の德行通芸の士を呼んだ語で、一は孔孟、他は老莊を祖述する学派の称となつたのは後代のことであるとした。

胡適は儒とよばれた人々が殷の遺民で喪礼・占卜など宗教儀礼に通じた知識人であつたことを明らかにした。孔子が生まれた魯も、宋・衛諸国と同じく殷文化が濃厚に存続した地域であり、ただ支配者は周族であつたが、殷の文化は尊重され、殷族も周の文化に同化した。「儒」は殷代の遺風である特殊の服装、逢衣（わきの）・博帶・高冠を用いその動作・態度の文弱・迂緩のゆえに「儒」と呼ばれたと言う。津田左右吉博士は儒服・儒冠の着用は漢武帝の世に儒教が官学の地位を占めるまで続き、呪術・宗教的意義をもつ「礼」やそれに伴う「楽」もこの時期までは儒者の間で演習されていたと言う。⁽¹⁹⁾

孔子が子夏に向かい「君子儒となれ、小人儒となるなかれ」（雅也六・一）⁽²⁰⁾と言つたのは儒の字の初見であるとともに、孔子が従来の殷族の宗教文化の中に育ちながら、「儒」の教説に新しい道德的意義を附与せんとしたことを示している。また孔子が「述べて作らず、信じて古を好む」（述而七・一）と言つたのはいわゆる儒教が孔子に始まらず、先王の道がそのまま儒教であるという解釈を下させようとするが、孔子が特に崇敬したのは殷族を征服・統治した周公旦である。なお、西洋学者には、孔子が周公を夢みたことを、ソクラテスがダイモンの声を聞いたことに対照する者もある。⁽²¹⁾ 岐路にわたるを避け、清末の儒教を宗教化する運動を眺めたい。

三

清末、キリスト教の伝道活動を先鋒として侵入した西洋文化に対抗しようとして国粹主義の思想が、滿漢対立の契機をあらわにすることを避けつつ結実しようとしたとき、孔子の教説の宗教化という方向へ進んだ。⁽²²⁾ 一九〇三（光緒

二九)年、張之洞の「奏定学堂章程」の中に、「外国の学堂に宗教の一門あり。中国の経書は即ち、中国の宗教」とあり、「保教」の必要が叫ばれた。⁽²³⁾

一九〇六年三月、学部(文部省に当る)に諭し尊孔を以て教育の宗旨となし天下に宣旨した。四月、国子丞を設け、文廟・辟雍殿の奉祀の事宜を総司させた。同十一月に、孔子は至聖で徳は天地に配し、万世の師表なるを以て升して大祀となした。⁽²⁴⁾従来清朝で官が行なう祭祀に大祀・中祀・群祀の別あり、これらは祀典に列せられ、民間非公認の淫祀と異なる。大祀は天・地・社稷・宗廟など自然神でなければ天子の祖霊に限られたが、いまや聖人孔子を中祀から昇格し同等に扱った。

このときの榮慶らの上奏に「尊君・尊孔・尚公・尚武・尚実を教育の宗旨となすべく、孔子は道は大、能は博く、中国万世不祧(廟を遷さず永久に祀る)の宗であるだけでなく、五洲生民共仰の聖であり、日本の尊王倒幕も中国聖賢の学の功であり、日本では西洋学術とともに儒学を採用している。」と述べる。「孔子を賛揚する歌を作り、春秋の釈菜、孔子誕生日(太陽曆八月二十七日)に学堂で致祭作樂し、経学を教科とせよ」とも進言した。⁽²⁵⁾これに応じて学部(26)の奏にも西洋の国君が嗣位するや信教の誓詞を宣べ国民とともに一尊を定めることを指摘する。これらの議論には、西洋諸国の強いのは宗教のためであり、日本も漢学を重んじ維新の業を成しえたという意識が強く現われている。

清末の孔子崇拜は康有為の公羊学による儒教の新解釈に基く変法自強運動により促進されたものである。彼は一八八六年に「孔子改制考」(一八九二年改訂)、一八九一年に「新学偽経考」を著わし、孔子は万世の教主であり、六経は制度改革のための孔子の制作であるとした。また「大同書」⁽²⁶⁾を著わし、礼記礼運篇に孔子の語とされるものから大同世界というユートピア思想を展開した。清朝がなお存続したころ、彼は立憲君主制を実現せんとし、一八九九年に保皇会を創立するや、孫文らの革命派と袂を別った。康氏の破天荒な孔子解釈は、東漢古文経学を偽作の上に立つと断じ疑古の風を開くとともに孔子を祖述者でなく創唱的宗教の教祖のごとく見なすに至った。彼じしん、その「中庸

注」で孔教の教義を宣布する使命を信じ、孔子の予言の実現を考えた。⁽²⁷⁾

辛亥革命後、康氏の思想は守旧に傾き、一九一三年、月刊「不忍雜誌」を發行し、国民の苦に忍びぬ意を寓したが、要は袁世凱と共和派との対立を憂い、孔教を国教とし国民的統一を考えた。彼の感化を受けた陳煥章・梁啓超・嚴復らは一九一二（民国元）年十月、孔教会を組織し、機關誌「孔教会雜誌」を發行した。この年三月公布された臨時約法には人民が宗教上平等であること（第五條）、信教の自由をもつこと（六條七項）を規定したが、孔教会は孔教を国教と明記する条文を加えるよう、当時設置されていた憲法起草委員会に対し運動した。しかし民国二年十一月に成ったいわゆる天壇憲法草案では、「国民教育は孔子の道を以て修身の大本となす」（十九條二項）と規定されるに留まり、孔教を宗教とは區別している。

清末最大の宗教問題はキリスト教の外国人による布教と、儒者を含む中国人の仇教運動であるが、儒教国家の倒壊、五族協和の中華民国の建設は信教自由への要求を実現させ、反儒教運動のきざしさえ始まった。⁽²⁸⁾ 孔教会の活動は袁世凱の帝制運動の一翼だと言われるが一九一四年二月の袁大總統令にも、「国教を特定するに便ならず」とあり、同七月、順天府民紀童官らが「孔子を教総宗主に加封せよ」との呈請に対して「査するに孔教は国教と定むる能わず」と判定している。⁽²⁹⁾

一体、清末の孔教尊重はキリスト教に対し国を護るためであったが、西洋思想の中にも反キリスト教的なものが次第に比重を増しており、義和団事件以後、中国キリスト教の布教方針も変化してきた。梁啓超が「保教非所以尊孔論」を著わしその中で、「かつて自分は保教党の首唱者であったが今は大敵となる」と臆面もなく述べ懐⁽³⁰⁾し、キリスト教は弱いから対抗的に孔教を言う必要なしとその機会主義的変節を示している。

袁もまた機会主義政治家にほかならないが、帝制実現のためには祀天を通祭とする大總統令を一九一四年二月に公布した。通祭というのは大總統・地方行政長官がそれぞれ国民・地方人民を代表して天を祭るほか、国民が各々家で

自ら祭りをなすをゆるすことである。同年十二月に冬至祀天典礼を令し、一九一五年七月には国民祀天儀を定めた。⁽³¹⁾
天子のみ祭るの特権を有した祀天の儀が国民一般に解放されたことは特記に値いする。

孔子祭も大祀として祭天と並行すべきことを一九一四年二月に令したが、これと同時に前述したように孔教を国教にはしないと定めた。孔教国教問題は袁の失脚後もしばらくつづき、民国五年六月、大總統黎元洪は憲法審議會を置きこの問題を討議したが結論を見ず、一九二三年十月、新任大總統曹錕が公布した悪名高い「賄選憲法」では、「中華民國人民は孔子を尊崇し、かつ宗教を信仰するの自由を有し、法律に依るに非ざれば制限を受けず」(十二条)とあり、孔教は宗教とはついに認められなかった。その後、国民政府や中共政府の憲法では孔子の教説に対する特別規定は姿を消している。⁽³²⁾

このことはローマ教皇庁の儒教に対する態度にも反映してきた。一九三九年、教皇庁機関紙 *Osservator Romano* に「中国の典礼に関する若干の儀式及び宣誓について」が公表され、中国カトリック信者が孔子廟や学校で行なわれる孔子に対する儀式に参加することを許した。ただし国民政府は蔣介石の首唱した新生活運動に伴い五四運動期の反教思潮を清算すべく、読経・存文の運動を起したが、孔子に関する儀式は公民的なもの、教は Religion でなく教育の意義とした一九一四年の教育総長湯化竜の解釈が結局正しいとされた。満州国においても教皇庁の問いに答えて、孔子を祭るのは尊敬の念のためで宗教的でないと言ったので、この処置になったものである。⁽³³⁾ ここで典礼問題が最終的に解決されたわけであるが、逆に言えば儒教的神政国家とよばれる歴代王朝の治下では儒教はやはり宗教として作用していたのではなからうかという疑問が再び生ずる。ここで内外学者の客観的、非政策的な儒教論を省みなければならぬ。

四

管見の及んだ限り、もつとも端的に儒教は宗教ではない、と力説するのは「孔子哲学小史」を著わしたりウ・ウチ

氏である⁽³⁴⁾。氏は孔教会運動を孔子教宗教化の流産と見る。孔子の正統教義は決して宗教と呼べない。倫理体系、儀礼、人の生きる道、哲学、歴史、文学、文化など何と呼ぼうと、宗教以外のものである、孔子は超自然を説かず、祖先崇拜もその教を宗教とするに足らぬ、教「Teaching」ほどの宗教の核心にもあるが、すべての教は必ずしも宗教でないというのがその所説である。

氏は正統教義と断わっているが、儒教史中の異端の事象をあげるなら宗教と呼ばざるを得まい事実はある。北魏の孝文帝の延興二（四七二）年二月の詔によると、「南朝との交戦地域に当たった淮・徐の地方の尼父（孔子）廟では、祀典にかなう礼章がほろび、女巫妖魂が淫りに非礼を進め殺生し鼓舞する。今後は酒脯のみを用いさせる。婦女が雑合して以て非望の福を祈るを聴さない」と令した⁽³⁵⁾。唐の封演が西紀八〇〇年前後に著わした「封氏聞見記」巻一に儒教の項あり、「流俗、婦人多く孔廟において子を祈り、殊に褻慢をなす。形を露わして夫子の榻（寝台）に登るあり」と当時の風俗を述べ、前記の孝文帝の詔をも引いている。六朝から唐代にかけ、老子を老君、孔子を孔父という通称あり、孔子は子授けの神になっていた。近世において科挙受験に關し往々神秘的な体験が物語られ、儒者・文士の守護神として孔子に附屬する文昌・魁星の諸神が祭られたこととあわせ考え、儒教の歴史的展開における一断面を知りうる⁽³⁶⁾。

しかし私はこの特殊な事象を楯に取りリウ氏に反論はしない。それよりもリウ氏の指摘の中に孔子の崇拜について注意すべき記述がある。それは後漢の明帝が孔子のため、新たに官学に孔子廟を立て、魯の曲阜の廟にも巡幸し孔子や七十二弟子を祭ったことである（後漢書二・永平一五年・西紀七二）。これは孔子を教育の守護聖人としたのだとリウ氏はいう。一七八（靈帝光和元）年、孔子を祭ったとき従前の木主に代えて孔子の画像を廟に設けた（この記事は太平御覽二〇一引・華嶠後漢書にある。始置鴻都門学。画孔子及七十二弟子像）。これは仏教・道教の影響を受けて儒学の士大夫も孔子崇拜にある種の宗教的特徴を導入したのだとリウ氏は言う。梁の天監四（五〇五）年孔子廟を立てたとき木

像を加えた。唐代に孔子の像を設け崇拜することが確立した⁽⁸⁷⁾。リウ氏はしかしながら結論として、道教において老子が主神となり道家の哲学と宗教要素が分かちがたく混合したのに反し、儒教では孔子の神化は失敗したと述べる⁽⁸⁸⁾。

けれどもリウ氏の記述によってわれわれは正統儒教の孔子に対する儀礼にも時代的変化があり、後漢から唐にかけて、仏教という外来宗教の刺激を受けて儒教もいわゆる三教の一として、対抗的に宗教要素を加えていったのではないかという見解を引き出しうる。そしてこの時代は儒教の倫理・政教が概して振るわなくなった時代であることに注意したい。

リウ氏と反対に儒教の宗教性を詳細かつ積極的に論じたのはヤン氏である(C. K. Yang: *Religion in Chinese Society*)。氏は Joachim Wach の構造的見地と Paul Tillich の機能的見地を結合し、宗教を「人間社会の紐帯を破壊させる恐れのある死、いわれなき苦しみ、説明できない挫折、抑制できない敵意といった悲劇や、また現実的経験から生ずる矛盾した証拠に対し教条を弁明するという人生の究極的諸事件を処理するため設計された信念、儀礼の実修、制度的諸関係の体系」と定義する。また中国の宗教においては宗教の超自然的要因がそうでないものより重要な作用をしたという⁽⁸⁹⁾。

本書の第十章「教理と実修における儒教の宗教面」はもっぱら儒教の宗教性もしくは儒教が宗教なりやいなやを論ずる⁽⁴⁰⁾。儒教は社会的教義としていく世紀も奨励・実行され、人民により無批判的に受容され、合理的教説の総体としてはもとより、情動的態度となったという意味で、一種の信仰とみなしうる。しかし儒教はその教説の象徴として、神や超自然的教条の姿勢を示さなかつたから十分な意味の有神論的宗教ではない。けれども、有神論の影響は理論的体系としても、または制度化するように機能する体制としても欠けていたわけでない。迷信流行の時代に発生し、宗教が広範囲の影響力をもった社会の中で制度化された儒教は伝統的社会環境で有効に機能するようにさせる多くの宗教的要素を採用した。

以上がヤン氏の要旨であるが、以下さらに儒教の超自然的・礼拝的な面を分析する。孔子を不可知論者・合理主義者と見た章太炎・梁啓超・陳独秀・胡適の説は、中国文明の尊さを弁護するためである。彼らは儒教が政教の抗争なく強力な僧職制のない合理主義社会になるように中国を發展させるに力があつたことを強調したのである。

しかし儒教はそれほど合理主義ではなく、世界を天が命じた全体で、意味に満ち倫理的に方向づけられた宇宙であるとみなすのである。ここで論語の見える孔子の天・命・鬼神についての発言を取り上げ、孔子は生を知り人に事えることを主としたが、超自然力の存在を否認せんとしたのでない、クリール氏のいうように宗以前の儒者の註解は孔子を不可知論者と考えていない、⁽⁴¹⁾ 儒教の合理化は宋儒のしたことだという。儒教は、天・命・予定説・占卜・陰陽五行説の信仰に本づく宗教的諸觀念の低位組織を含んでおり、天とは人間界を含む宇宙の人態的 anthropomorphic な支配力であつた。自然神の祭祀・祖先崇拜における世俗的・道德的機能が「礼」として重視されたことは事実であるが、なぜ祭祀の宗教的儀式が道德を高め社会的実践を規制すると考えられたのかというと、ここにヤン氏は易経・荀子を引き、儒教が超自然的觀念をもつて民衆を支配したとなし、懷疑的少数者が鬼神を信ずる大衆にかこまれていたことに祭祀の二重性格（荀子天論篇の「君子は文となし百姓は神となす」）を見出だす。

ヤン氏の書は近現代の中国宗教の宗教社会学的研究であるためか、風水（墓相）・扶乩（自動書記）や、儒林外史・閻微草堂筆記に見える士大夫に関する宗教観にも言及し、きわめて超自然的な信仰をもつ中国民衆社会に根を下した儒教の宗教面を広範囲にわたり叙述した。しかし本書は、非超自然的宗教諸力に重点をおかず、儒教を「宗教的諸性質をもつた社会・政治的教義」として取り扱うことを序文でことわっている。そして広義の宗教は究極 ultimacy に接する強い情動をもつた非有神論的信仰組織をも含み、それが有神論的宗教の機能的代替物をなすことを認めている。また孔子が神格化されたことはないがその礼拝に宗教的意義が全くないというのは誤りで、デュルケームのいう、著しく宗教要素を備えた記念的礼拝であると言う。そしてこれが士大夫だけでなく民衆にはたらき国家の政治力を認

可し、倫理的政治秩序を維持させる役割を果たすと述べる。

五

最近に提出された中国人学者による方向を異にした二つの学説を述べたが、以下で簡単に東西代表的学者の本問題に対する見解を示しておこう。

リック James Legge (1815-97) は四書・詩・書・左伝の英訳で不朽の功績を残したが、彼は孔子の天の思想は自然の理法で、それ以前にあった人格神たる上帝の信仰はすでに失われつつあったと考え、ジャイルズ Herbert A. Giles (1845-1933)、ウエーデン Sir Thomas F. Wade (1819-95) 等これに賛成する学者が多い⁽⁴²⁾。フロート Jan J. M. de Groot (1854-1921) は中国人が古代から自然と人間の調和に生きるのを正しいとし「道」を奉ずる宇宙主義 Universalismus から儒・道が分かれ仏教さえ外部から接木されたといひ、国家宗教としての儒教の祭祀に叙述の重点を置く。儒教を Lehrsystem od. Religion der Gelehrten とよび、民衆にとっては祖先崇拜のみが宗教であったと言ひ、孔子の「鬼神を敬して遠ざく」の語も宗教否定とは見ない⁽⁴³⁾。

ウエーデン Max Weber (1864-1920) はその著「儒教と道教」において五つの世界宗教の中に儒教を算えるが、*fünf religiösen oder religiös bedingten Systeme der Lebensreglementierung* とよび、儒教を単に宗教とは考えない。かえって彼は中国では、神の名で倫理的要求をかかげる予言者も、救済の教義を説く独立の宗教的勢力もなく、先知主義は大衆を馴致する必要以外には宗教を軽視し、天地の祭祀は国事にすぎず、祖先崇拜のみが国家の定める非聖職者の宗教であると言う。また礼は宗教的か慣習的か分からない、儀礼は主に現世の運命改善に、一部は祖先の供養のために行なうが、自己の来世のためには決して行なわれない。天子を救世主のごとく待望することはあるが絶対的ユートピアへの希望ではない。官の祭祀からはエクスタシス・禁欲・冥想は排除される。儒教は宗教に無記で不可知論的であり、恩寵の觀念はない。ただ儒教を支持する官人の身分倫理が部分的に宗教的に条件づけられると指

摘する。⁽⁴⁴⁾

マス・ロ Henri Maspero (1883-1945) によると、道・仏二教が個人的宗教で神秘主義に傾いたのに対し、儒教は合理主義的で無神論的宗教の満足のゆく理論を努力してまとめあげたものであるとし、儒者は神々が人格的・自覚的意志を持つならそれは恣意な気まぐれになるのを免れないと思つたので、神々を「道」に随う非人格的・非自覚的な呪術宗教的諸力として再生させたという。漢代になり、それ以後「孔子教」となった士大夫の教義（儒教）は陰陽五行説から借りた宇宙論の原理に本づき、孔子に起源するとした経書の教説に違いつつ本質的に政治の学説となつた。宗教体系としてではなくても孔子教は人生の指針の体系として士大夫層では生きていた。⁽⁴⁵⁾ 朱子学は宗教的というより哲学の体系と考えらるべきだが、公的宗教と分ちがたく結合し、大部分の士大夫の精神において宗教的信仰の位置を保ち、民衆の中にも、彼らを改宗させたとは限らないが普及した。⁽⁴⁶⁾ 孔子自身については、先王とその徳についてほとんど宗教的な観念が占める顕著な影響を除いてはその特性的な原理は社会道德の非個人的な体系であり、孔子とともに中国の哲学は幼年期を脱したと述べる。

グラネ Marcel Granet (1884-1940) は、中国では宗教は法律と同じく、社会活動の分化した機能であるのに過ぎず、「聖」の感情は大きな役割をするが、儒者にとって聖なる者は先王・先賢に限られ、上帝は文字上の存在にすぎない。つまり超越性と人格性ある神がないと結論する。古代中国の農民・封邑・官的宗教を道・仏二教による宗教心の再生以前に置き、封邑の宗教における礼の宗教性に道德性を附与した孔子が官的（国家宗教のパトロン）になった理由を考察する。孔子は教育を使命と信じ「君子」を養成したが、皇帝が宗教の有効性の至高の源泉であり、そこに国家宗教の制度の原理が存立した。孔子個人の思想にある宇宙の秩序の観念は、本来は宗教的である一種の信念に対応した。⁽⁴⁷⁾ フランスの二碩学の考えに共通するのは孔子の教説の宗教性は重く見ないが、漢以後の儒教を国家宗教と認める点である。

クリールは孔子の哲学研究の背景としてその宗教観に触れている。孔子が伝統的宗教に対する態度は複雑で、あるいは是認しまたは(特に人身犠牲を)否認した。彼が儀礼を偏愛し、三年の喪を主張したのは来世観念でなく家族の連帯のためである。論語で彼が天のことに言及しても、天より人格的な「帝」のことを述べない。天は非人格的倫理的力(摂理)である。「鬼神を敬して遠ける」とは不可知論の証ではなく、カントが「人間同士は尊敬の原理をもつてある距離を置くべし」と言ったのを鬼神について述べたのである。儀式的から倫理的宗教への転換期における孔子の立場はイスラエルの予言者や、古代エジプト・メソポタミアの平行的事態において理解できる。マックス・ウェーバーが、「儒教は宗教的倫理と呼びうるかも知れないものの限界に立つほど合理主義的である」と言ったことは孔子自身にも適用される。なお天子たるべき者の資格が世襲によらず、その人格に存すると指摘したのは革命的である。⁽⁴⁸⁾以上がクリール氏の所論である。

六

儒教の宗教性について結論を出そうとするとき、どうしても「天」「上帝」の観念から始めねばなるまい。しかしこの問題に関する学説を系統だてて紹介する余力はない。ゼエデルブローム Nathan Söderblom (1866-1931) がこれらを原始一神教の起因者とみなし、インドのブラフマンをマナ型の非人格力に、近東セム族の神をアニミズムに起源づけたことは世界宗教史の構成を考えるとき示唆的であるがこれを論評することは私の能くする所でない。⁽⁴⁹⁾

ダツプス博士は太平洋地域の宗教に古代中国のそれを関連づける。すなわち超人間の存在をギリシア・ローマ・イスラエル人が神と精霊との二つに分類したのに対し、中国やポリネシア人は三類に分からず帝・上帝は普通神と区別された高神 high-god に属するという。⁽⁵⁰⁾この周代の宗教を継受した孔子は尚書中、周初の制作に係わる七篇⁽⁵¹⁾に見えたとおりの宗教信仰を保持し、唯一最高の高神を天と呼んだ。論語中、天に関する語句十七(有効なのは十四)を検討し、孔子の個人的信仰として、天は善の至高の源(泰伯八・一九)、人格的に人を従属させ(雍也六・二六)、欺くべからざる

もの（子罕一九・二）、人の生命を守る者（先進二一・八）であり、孔子は天が彼に民を教える任務を与えたと感じたし（為政二・四）、天は彼の為す事を知り、地上の君主が彼を用いなくても彼を嘉した（憲問一四・三七）と信じたと論ずる。⁽⁵²⁾

孔子が厄難に際し天の語を口にした類話（子罕九・五、述而七・二）は非宗教的な人の発言とは受け取れない。プラトローのアポロギア四一のソクラテスの言に比すべきものである。⁽⁵³⁾孔子自身において人格神の信仰が後世の儒者には受容されず、詩経に出ている天への懷疑論がついに勝利し、荀子に至り、天は自然の理法と解せられ、その説が漢儒の解釈を支配した。孔子は鬼神に対しては天使・悪魔の機能しか認めず、至上神の下位にあるものとした。孔子は周公の神学説を一神教に至るべき結論に導いたものである。

ダツプス博士のこの見解はわが和辻哲郎・津田左右吉両博士はじめ、多くの学者の考えと異なる。和辻博士は孔子をいわゆる世界四聖の一人として「人類の教師」と呼び、天の使命を覚り、先王の道の使徒として活動したと言う。また論語の古い層において天は宇宙の主宰神と認める証拠なく、人格神として信仰の対象とすることなくして、しかも十分に敬虔の念をもって対していた⁽⁵⁴⁾（傍点は原文）、すでに孔子にとって天は理法であり、「天何をか言わんや」（陽貨一七・一九）と言うゆえんであると説く。なお郭沫若氏はこの一句のみを挙げて天の人格性を否定した。しかしヤン氏前引書は「天は言う必要がない」と解する。⁽⁵⁵⁾

クリール氏のいうごとく、孔子の宗教思想においてどれだけ伝統が重くかぶさり、どれだけ創造がはたらいたかは、論語の章句の的確な解釈が成立しにくいため困難である。私見として孔子が「述べて作らず、信じて古を好む」（述而七・一）と言ったのを信するなら、保守性強い宗教に関して孔子はその祖先の文化遺産たる殷の宗教と混和し矛盾を感じなくなっていた郁々乎たる周の宗教伝統に従ったと見てよいのではなからうか。孟・荀二子はじめ先秦儒家においては、孔子が新たに説いた道德説が一層深く究められ、宗教性は薄れたであろう。それが漢代になって儒家

以外の学派の思想や民間の呪術・宗教的慣習が儒教の体系に流入して、孔子が説きもせず、予期もしなかったことが儒教として通用した。⁽⁵⁶⁾ とくに讖緯学は經学に宗教的要素を加味し、これを宗教化せんと工作した。⁽⁵⁷⁾ 孔子に関する神怪な伝説の発生はその一の現われである。⁽⁵⁸⁾

もつとも津田博士は宗教というより呪術性を強調され、漢儒が天人の際や吉凶禍福を説きながら宗教的心情がなく、儀礼に含まれた宗教的意義を理解せず、神の恩恵や權威を体験しなかったと述べられる。この考えは同博士が「中国知識人が一般民衆の風俗にある呪術を高い意義の宗教に発達させえなかった」と言うのに関係する。⁽⁵⁹⁾ 中国文化における宗教と呪術との先後・共存ないし絡み合いはこれまた十分論議的になる。

西漢の儒教は既述のごとく雑多な要素を吸収し、その中には呪術的なものも少くなかったが、皇帝を頂点とする官僚国家の正統的な指導精神であり、むしろ特有の教団を有するわけでないが、当時の基礎社会であった家族を聖なる共同体とし、⁽⁶⁰⁾ 家族の連帯を保証する孝の徳は戦国末にできた孝經においては、孔子の説いたような日常の実践だけでなく天経・地義とされ形而上的原理とされ、当時の社会では、ある人間が孝であると評されることはキリスト教社会において「神を信じ教会に行く」ということが世間に与える本人への信頼感と同じ効果があった。⁽⁶¹⁾

後漢末の向栩は黄老家であるが、自分の弟子を顔淵・子貢等と孔子の弟子の名で呼び、道教徒張角の反するや、「將軍をして北向し孝經を読ませたら賊は消滅すべし」と言った。⁽⁶²⁾ 漢代の正統教義に対抗する異端・方術が呪術の性格を帯びてきて、經書までも呪力あるものとして利用するに至った。後漢の古文学が訓詁を旨とし儒教が学問として固定したため、宗教を求める人心が孔子の代わりに老子をかつき道教の教主としたという顧頡剛の説があるが、⁽⁶³⁾ 儒教もまた道教や仏教に対抗しその宗教面を押し出してきたことはすでに述べた。

呪術においては人間は神靈を自分以下のものとし利用し、また個人本位で教団組織を確立しがたいものとすれば、漢代儒教が呪術・迷信の教々を包容しつつも、全体社会において宗教としての作用を果したと見るべきではなからう

か。そしてこの状況が時代による消長がありながらも清末までつづいたもので、「宗教としての儒教」の歴史をたどることは中国文化の解明にとって、⁽⁶⁴⁾ 儒教を非宗教とときめて、知識人の倫理・政治思想としてのみ扱うよりも、一層の成果を期待しうるのではなからうか。

孔子の学団が成立する以前に儒とよばれた知識人が宗教・呪術的専門家であったことは否定できないが、孔子とその直接の感化にあった弟子たちの信じ学び行なったことがどんな性格を持ち、それ以前の伝統文化とどんな関係にあったか。それはザラツシユトラの教説が現世の道徳を重視するが古来のマツデイズムを改革したとはいえ継受した面も多いことと対比されることができないか。孔子以後の学問が分派し、荀子のような思想も生じ、そこから政治学説として儒家と対抗した法家が出た。「漢家自ら制度あり。霸王の道を以てこれに雜う」と言われながら易・陰陽や緯学まで包容した漢代の儒教は中国文化の表看板としての価値を、二千年にわたり、ともかくも維持した。⁽⁶⁵⁾

漢儒の倫理的態度や自然的思想にはローマ帝国のストイシズムを思わせるものあり、後漢以後、周辺民族を教化し儒教化即中国化するのに努めた儒家官僚の努力には宣教的な熱意がある。「身を殺して仁を成す」⁽⁶⁶⁾（衛霊公二五・八）ことを志士仁人の事とする儒教は道徳の究極に宗教精神を置いたことは疑いなからう。儒教の宗教化の工作は緯学について仏教・道教との相互交渉により、さらにキリスト教との対決により進められたが、どれも不十分な成果に終わった。そこには儒教そのものの性格に限らず中国人の宗教意識の傾向がはたらいたと思われる。中国宗教史が世界諸民族の宗教史に伍して書かるべきものとしたら、儒教の宗教的性格を度外視して筆を進められまい。そのことは学者ごとに異なるといわれる宗教の定義をあれこれ儒教にあてはめて論議することよりもはるかに意義があると思われる。

註

一

(1) フロートは義和団事件の後で、中国人の宗教寛容に疑惑を感じ、儒教が「異端を攻（おき）むるは斯（すなわ）ち害あ

り」(論語・為政)と説くのに注意し、儒教国家の民間の宗教結社迫害の事実を示した(同書上巻の序文、一九〇一年を参照)。スートヒルの書物は辛亥革命が政治に止まらず、文化・宗教上の変革を伴うことを予見し、中国伝道に当るべき者のために本書を著わした。

- (2) 津田左右吉 儒教の実践道徳(昭一三・岩波全書一八九頁)。
- (3) 馬場春吉「孔子聖蹟志」(昭九・大東文化協会)序。
- (4) 儒教道徳の特質と其の学説の変遷(昭八・東京閣書院)八六〜七頁。
- (5) 儒学概論(昭五・同右)七三頁。

二

- (6) イエズス会、特に東洋伝道については T. J. Campbell; The Jesuits 1534-1921 2 vols. (New York, 1921) 佐伯好郎清 朝基督教の研究(一九四九)等を参照。
- (7) Henri Bernard; Sagesse chinoise et philosophie chrétienne—Essai sur leur relation historique (1935)。—松山厚三訳 東西思想交流史(昭一八・慶応書房)―第三章 方法の論議―註釈か、それとも孔子の原文か。
- (8) 天主実義(一九三五・上海土山湾印書館)一五―二九頁。
- (9) 佐伯氏前引、三二三頁。天主の語は古代齊の地方で祭られた八神の第一にあり、はかに地主・兵主などある。しかし天主は天齊(臈)すなわち都の臨淄城南の五泉の崇拜であり、天と関係ない(史記二八封禪書を見よ)。明末に封禪書の天主の神名が広く常識として知られたとは考えられない。
- (10) 「増訂徐文定公集」巻六・李之藻文稿附。(宣統元・上海慈母堂刊)。
- (11) 溝口靖夫「東洋文化史上の基督教」二七七頁以下、第四章「近世カトリックの伝教と支那文化」(昭一六・理想社)。小林太市郎「十八世紀の仏蘭西に於ける支那観と其国思想界に及ぼせる支那の影響」(上)(支那学八巻二号・昭一一)、耶蘇会の傾向と支那礼典問題。
- (12) (10)の註。巻五に載せる。
- (13) 矢沢利彦 康熙帝と典礼問題(東洋学報三〇巻一〜三冊・昭一八)。
- (14) 宮川 清末教案総考(岡山大学法文学部学術紀要一四・昭三五)イエズス会は一八一四年に至り、ピウス七世により再興された。

- (15) Chinese Repository Vol. VII p. 314 (1839). 又 Indo-Chinese Gleaner Vol. III No. 16, 1821 からの引用文を載せる。これは編者に対する質問に答えたもの。Art. V. "Some Remarks on the Chinese Terms to express the Deity" と題する。その筆者は本文に挙げた二人と附記されてゐる。本文にあげたほかの用語の中、天老爺は俗語（この語については同書 Vol. XV p. 42 を見よ。Lau Tien Li とするのは訛）神主は位牌を指す場合あり不可、とときとき使われる神天は新語であり、「神」だけでは漠然とすると云つてゐる。
- (16) 孔教論序（孔教外論に載せる）。本書は歴代尊孔記と合刻。中国道德会により、民国二二（孔子生誕二四八四）年上海で初版が出た。王一亭の刊。程澐の編に係わる。
- (17) (11) の小林氏論文二〇・二一九頁。
- (18) 「胡適文存」第四集卷一（台北・民五〇）。
- (19) 儒教の起源（儒教の実践道德二二三〜二三四頁。昭二三・岩波全書）。
- (20) 論語の篇名。以下の数字は上は篇の順序数。下は章の番号を示す。以下これにならう。
- (21) Henri Maspero; La Chine antique, Livre V, Ch. II, Confucius, Mo-tseu et les Méaphysiciens p. 459 (1927, Paris).

III

- (22) Joseph R. Levenson; - The Suggestiveness of Vestiges: Confucianism and Monarchy at the Last. (Confucianism in Action, ed. by D. S. Nivison and A. F. Wright, Stanford Press, 1959) p. 247.
- (23) 桑原隲蔵、支那の国教問題（東洋史説苑・昭二・弘文堂。三八〜六九頁）。
- (24) 歴代尊孔記二四枚左（註（16）を見よ）。
- (25) 同右。孔子の誕生日を祝祭日とすることは本文に後述するように民国七年、参議院議員であつた孔教会の陳煥章の努力により制定された。しかし学校では記念式という形で行なわれた。民国一七年に蔡元培は春秋の祀孔典礼を廃止したが、二三年以後復興に向かつた。
- (26) 大同書はもと人類公理として一八八五（光緒一一）年出版されたが、そのときは大同の思想はなかつた。（福井康順、現代中国思想、昭三〇・七、孔教の問題。九四〜一〇九頁）。Laurence G. Thompson (tr. with Introduction and Notes); Ta T'ung Shu, The One-World Philosophy of K'ang Yu-Wei, p. 27. にある。康の自己では一八八七年に大同書として改訂したが、本書の記事には一九〇一年の米大統領マッキンレーの死が書かれている。ゆえに梁啓超の「南海先生詩

集」の註では、一九〇二年、康がインドのダージリン滞在中に完成したというのに従という。

- (27) 福井博士 前引書。一・二、康有為の学説(上・下)特に一七頁。
- (28) 高橋勇治 中華民国憲法(昭二二)。
- (29) Kiao-ou Ki-liao (教務紀略) *Variétés Sinologiques* No. 47, Shanghai, 1917.
- (30) 辛亥革命前十年間時論選集第一卷上・一九六二・北京(新民匯報二期より転載)。
- (31) Kiao-ou Ki-liao p. 225ff.
- (32) 平野義太郎 世界憲法辞典(昭二六)。
- (33) 伊藤隆夫 中国に於ける所謂典禮問題の解決について(史学研究記念論叢。広島大学・昭二五。三八三〜九九頁)。湯化

四

- (34) Liu Wu-chi;—A Short History of Confucian Philosophy, 1955.
- (35) 魏書六・高祖紀。また北史三。
- (36) 後述 C. K. Yang;—Religion in Chinese Society, p. 265ff.
- (37) Liu, *ibid.* p. 133.
- (38) *ibid.* p. 147.
- (39) 副題は A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors. (Univ. of Cal. Press, 1961).
- (40) *ibid.* p. 244~78. Ch. X Religious Aspects of Confucianism in its Doctrine and Practice.
- (41) Herlee G. Creel;—Confucius—The Man and the Myth, p. 115-6 (本書一六頁参照)

五

- (42) 高田真治、諸橋轍次・山口察常共著「儒教の史的概観」附録 二 西洋人の孔子及び論語観(高田真治)は英、獨・仏の諸学者の説を紹介する。本論では J. K. Shryock;—The Origin and Development of the State Cult of Confucius, 1931. はじめ私が目下参照できなかったため言及しなかった学説が多い。

- (43) *Univerisismus*, Berlin, 1918. Einleitung p. 5 ff. 本書の“Der Güterkult des Konfuzianismus” 1~V (p. 141-302) と題する諸章には儒教の祭祀を詳述する。また同氏の *Secularism and Religious Persecutions in China* Vol. 1. *The Fundamental Principles, regarding Heresy and Persecution*, p. 7ff.
- (44) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III Die Wirtschaft=ethik der Weltreligionen*. Einleitung p. 237. 其中 Konfuzianismus u. Taoismus VI. Die Konfuzianische Lebensorientierung p. 430~58. などの中で「民無信不立」(瀨田 一二・七) の信を宗教信仰の意味に解してゐるのは誤解であらう。
- (45) *La Chine Antique*, Paris, 1927. Ch. II Confucius, Mo-tseu et les Métaphysiciens (p. 454~68). 其中 Les Religion Chinoises (Melanges Posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine I) v. Le Confucianisme p. 85~110.
- (46) 前巻 *Le Confucianisme* p. 106ff. 朱子の思想が唐までの儒者に比し合理主義・無神論的であるというカトリック学者の見解(註(一)参照)に対し、朱子の儒教の社会的作用が宗教的であることを強調するのが特色である。同様な見解は宮崎市定博士 科挙(昭二一)二七九~八一頁の儒教の宗教性を論じた部分に見える。「朱子家礼を編集し、儒教において仏教で言へば経・律・論を完成させた朱子こそ儒教をして宗教たらしめた功績者である。」と述べられる。
- (47) *La Religion des Chinois* (Paris 1951), Ch. III La Religion officielle. p. 38ff. *La Pensée chinoise* (Paris 1950). Ch. IV. *L'orthodoxie Confucéenne*, p. 552ff.
- (48) *Confucius-The Man and the Myth*, IX. *The Philosopher*, p. 113~22.

六

- (49) *Das Werden des Gottesglaubens*, 1926. (三枝義夫訳。神信仰の生成。上・下巻。岩波文庫) 第六章 上帝。
- (50) H. H. Dubs: *The Archaic Royal Ion Religion* (*T'oung Pao* Vol. XLVI. Livr. 3-5, 1958) p. 217~259.
- (51) 七篇とは大誥・康誥・酒誥・洛誥・多士・君奭・多方。
- (52) なお、Rev. Joseph John Spae: *Jō Jinsai* (*Monumenta Serica Monograph* Ⅷ, Peiping, 1948). p. 111, *Theism* の項には論語の中の「天」は(a)物質的天、(b)至上の支配し保持する力としての上天、(c)命と同義の天、(d)倫理的の天の四ありとする。孔子の天は前代のよりも人間的でなくなったが、人格性をもつことを孔子は否定しなかったと述べる。
- (53) なお、宮崎市定 *中国古代における天と命と天命の思想—孔子から孟子に至る革命思想の発展*(史林四六・一 昭三八。八四頁)にクリールの挙げた二例(「天生德於予」と「天之将喪斯文」)は仮説の句と読むべく、論語の天はすべて「断定的に

言えない不可知」のもの、鬼神の一種に外ならないと説かれる。これは津田博士が「上帝は宗教的祭祀の対象であるが、鬼神の上にあり統御する地位にはなく、やはり一のデモンである」（論語と孔子の思想、全集十四卷四六八頁）と言われるのと通ずる。また侯外廬主編「中國思想通史」一卷（一九五八・北京）一五四頁に、「孔子が天を言うのは驚嘆または追問の語である」というのと同じ。ところが侯氏はそれが天を意志ある人格神と考えた証拠とする。

- (54) 孔子（和辻哲郎全集六卷三四一―三四三頁）。
- (55) 天の思想―先秦の天道観（岩波東洋思潮所収、三七頁）なおこの語の出ている陽貨篇は武内義雄博士によると（論語之研究、昭一四、二三〇頁）季氏・微子篇とともに最も新しい、戦国末以前は溯らない後世の儒家の作という。
- (56) 津田博士 儒教成立史の側面（儒教の研究第一、昭二五）。
- (57) 重沢俊郎 原始儒家思想と経学（昭二四・岩波）二六一頁以下、宗教的性格の問題。
- (58) 宋佩章 東漢宗教史（民二〇）。
- (59) 論語と孔子の思想 四二〇・四六六頁等。
- (60) Joseph M. Kitagawa, *Religions of the East* 1963（井門富二夫訳 東洋の宗教、一九六三）。
- (61) 漢代社会と孝の観念については、宇都宮清吉 漢代社会経済史研究（昭三〇）第二章古代帝國史概論（六七頁）
- (62) 後漢書一一一・獨行伝。
- (63) 春秋時代の孔子と漢代の孔子（古史弁二冊所収）一三九頁。
- (64) Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2, 1956, Cambridge Univ. Press p. 31. Confucianism as a "Religion" はこうこう試みの可能を認めていると思われる。
- (65) 漢書九・元帝紀。元帝の父、宣帝の言。
- (66) E. Vernon Arnold, *Roman Stoicism* 1911, 58; London. 特々 Ch. 1 The World Religions, X Religion の語章。
- (67) 拙稿 *The Confucianization of South China* (The Confucian Persuasion, ed. by A. F. Wright, 1960, Stanford Press, p. 21~46.)

死 の 問 題

—その実存論的追求—

鈴木康治

一 序
生死の在り場

二 歴史の実存における死（歴史性の問題）

三 歴史の根源としての自然

序

死が問題として取り上げられる場合、自己の死にどう直面するかというような死への対決等の、切迫した思いがとかく中心に置かれる。そしてそれを如何に受取るか、受とめるかという面にのみ向けられる。それは換言すれば、主体的在り方を中心としてシェーマづけている事に外ならない。それは、取上げの出発における態度決定としてあるものであった。従って、生存の見通しが絶望的になって、生の如何ともなしがたさからくる死（生命の飢餓状態におけ

るところの)に對する仕方が、どんなに生々しいものであつても、問題、は残る。

その個別的な類型化しえない死とは言い条、それが生から如何にして出てくるのか、死と名づけ呼ぶ、所謂、切迫したものが出てくる根拠が問題に思われてくるからである。恐らく人は、その根源の無視において、問題、を尋ねるものを観念的ときめつける(類型化する)かもしれないが、その事こそその把え方における有限的決断ではなかつたらうが。選びの有限における無さ(一を選べば他は選べない、他の選び捨て)が、その無視(みない)にもあらわれているからである。

自己の問題としての死の *Wie* 在り様は、生の *Wie* に結びつくかもしれないが、それが出てくる場面や、その根底としての *Was* がどうしても問わるべきである。別言すれば、それが出てくる根拠、それへと向わねばならないことを知らされるからである。

常に既に相關的に立てられ呼ばれる生、死のよつて出てくる存在構造をぬきにした場合、生死の実相が隠蔽されるのも又、止むをえない。

それ故、自己の死 *eigener Tod* に對する在り方は、疑いもなく実存的死の追求であらうが、その問われている実存の存在構造における生死の在り場を問題にするのも、同じく始めにおける態度決定としての、実存的態度における死の追求であると言われねばならない。

但し、その追求の仕方は、どこまでもその意味で実存論的である。この両者の区別を無視することは許されない。つまり、実存的に死に向うことも、実存論的 pursuit も又、自己の態度決定として既に、実存的なのである。

死の自覚、従つてそれからする生の充実、社会へのつながりという図式だけが、あたかも死の本当の把え方であるかの如き偏見は許さるべきではない。死を堵してなしうる対象といえども、それは死に既に含む実存的態度、いわば、かかる死の先取である。実存的態度決定としては既に始めになされておき、そのことこそ、人間の有限性の自己

開示であつた。

それは宗教的論理に対する態度決定をも、既に歴史運 *Geschick* として受とめていたのではなかつたらうか。筆者の関心は生き死にの論理の出でくる根底を示そうとするにある。それは、価値追求ではない。

一、生死の在り場

確かに死は、古来より人間の大きな課題として、人間の自覚と深いつながりをもってきた。死に直面して、生死の在り場に思いをひそめた好例として先ず、ソクラテスの死の練習（*パイドン篇*）がある。ここでは死は、魂が肉体から離れることとされる。関心は魂にむけられ、遂には魂そのものになりきるのであり、それは純粹に魂たらんとして死ぬことの練習である。そして凝縮が死を完成し、不死なる魂を証しする。このオルフィック教的靈肉二元論、そして魂の輪廻では、自然が問題ではなくあくまで精神が問題であつた。ここでは、人間の内なる自然としての精神の立場への考察が欠けている。それは、己れの歴史に関わるものとして、人間の実存の歴史への自覚の深まりであり、自然の無視である。

更に本来は比較混同を許さないのであるが、キリスト教にあつては死は自然死ではありえない。肉から生じ、肉につけるものとして朽ちる。そこでは死、それ自身ではなく、永遠に対するものとしての死である。それは、自然的連続的自己が、主のロゴスの前にあつては朽つべくあること、永遠に直面する時に、その歴史性において死となるのである。従つて死は、意識乃至精神の立場でのそれであり、それ自身として取り上げられることはない。

何故なら、自然が問題なのではなく、子たること、即ち、歴史としての精神が問題だからである。無記なる自然は永遠にあらざるもの、それを根底とせぬ事においてそのままに死とされる。

更にエピクロスにあつては、死ぬ覚悟とか、死への対決とか、死ぬべき人間が不断に心構えておくべきものではな

く、生きてゐる限り出会わず、そして死んだ時にはあらぬ所の、単なる生理的事実としての死である。そして死は、意識や感覚の欠如として生の立場（われわれ）からは退けられる。それは、己れの在り様としての無関心であった。だから、スピノザの「賢者は生を念い、死を念わず」も出てくるのであろう。

死は生き方における死として、生そのものに属している。故に、生のあるところ死もある。従つて、死についての関心の在り方の如何を問はず、事実としての死は否定しえず、そしてそれへの在り方が問われているのである。己れの死である限り、生は事実に体験させない。経験においてのみ可能であつた。

事実としての死 *Ableben* は、⁽¹⁾ 事理的死においての死亡である。

人は⁽²⁾ 独りで死ぬ。そしてその死は、何らかの関わりで通心している共同存在者（家族、友人、知人、敵対者など）に⁽³⁾ 変化影響を与える。役割を通しての共同⁽⁴⁾ だからである。かく、共通関心事に集中するのは、その役割に応じた振舞い、態度の取り様を必要とするからである。

そして死者が身近かな場合、（その間柄、役割、思い出など）限りある生き方で生きたさまより、己れの生の在り方（生理機能や年令などからする健康状態その他）を思わせられる。

更に、同年輩の親しい者（親しい通心）の死によつて、いよいよ確かかつ身近かであることを知る。その生々しい実感（己れも又かくあることとして起りうる）は、生存の対立が生存ではないよりもむしろ、なくなることである。なくなる己れを諷う⁽⁵⁾ ことが、パスカルのいうはかない慰戯だとしてもそれは、極めて独りなる己れを示すのである。

なくなることの避けがたく、然も確実なのにそのいつか分らぬ死、この確実な無規定性の故に、そのいつかきつと
いう気懸りをよび起す。

人生を生死の間（生誕と死の間）と限定し、その時間の中に立入っておりながら無規定であるという、この己れに

生起する不安（表現的には矛盾ではあるが、何ともいわれな⁽⁶⁾）こそ、死への不安である。

然もこのいつかという無規定性こそ、日常に繰返されるリズムの中に埋没することを容易ならしめる。絶えざるいつかという時が、関心の集中性をずらしその時を平均化して、連続せしめる。その、いつかであるがいつでもないという無規定性こそ、関心の集中性を解体し、日常の営みの配慮と等しくなり、その均等化の中に忘却させてしまう。

また、なくなつたのは他人なるが故に、この己れではない、という欠如態が、関心を貫いて無関心にするのである。今ではない、その今ではなければいつかの今として集中をずらしても、生をもつ限り不可避である。

若し、剣をつきつけられて殺されるという羽目⁽⁷⁾にあつては、斬首の無惨さという死への恐怖はあつても、やつてく死に對して不安であるとはいへない。恐怖と不安とは、確かに異なるであらう。

死への不安は生にもとづく不安として、忍びよる死の影ともいべきであつた。何故なら、生を離れて死はどこにもないからである。この忍びよる不安としての死において、人はその在り方を匡⁽⁸⁾すといわれる。つまり、死に對するとは生に對することであり、従つて死に向つてゆくとは、忍びよる影に對させるのではなく、生に向わせることなのである。

人の死が生の間としての終りであるという事は、終りある生として終りへと向つてゐる、即ち、終末への生であり、終末としての死に方向づけられた生である。それは死において終りあるものとして、有限的生の謂である。かく死は、生のもつ在り方である。それは生きてゐる生、若しくは生きようとするをも無みし、否定する。死において生を限界づけ終らしめることは、生を生たらしめないことであつた。もつととか、まだとか己れの願う生さえも無みする。それ故、可能性ではありながら存在不可能性とされる。

死は生を無みするとして無であると共に、生のある所に死もあるの如く、そのあることにおいてやはり一つの存在⁽⁹⁾であつた。すると死は、ある存在より他の存在への移動であり、生存（生なる存在）から存在の欠如態としての、非

存在なる存在へとつながり連続することになる。

勿論その死があるとは、生のある所死もあると、死についていわれうることであって、死そのものではありえない。従って、即自的物体としての肉体の不滅⁽¹⁰⁾を示すものではない。

この、についてといわれるそれを限定するものとして意識が考えられる。

意識は、永遠についても不滅についても意識しうるのであるから、その意味で *soma* が *sema* であるという考えも首肯しうる。それと共に、意識が永遠や不滅について意識するとも、それたりえない。何故なら意識は、についてという存在構造を離れえないからである。かかる仕方で死があるとは、死について意識するからあり、終りとしての死を意識しない、場合死はない。従って永遠を考えるエクスターゼは、主体のそれではなく、むしろエポケーである。

人は己れの生を己れから生きる。その場合屈折を余儀なくされるとも、屈折において己れから生きるのである。己れに生起するとは、余儀なくされるものを己れから余儀なくさせるのである。それは、己れの生を己れの生たらしめることであつた。

にもかかわらず死は、己れの生を己れの生たらしめなくする。それはまだないにせよ、いつかは必ずやつてくる。そのまだない事実に対するとは、事実への恐怖ではない。ありうる、そして必らず生起する可能性への不安である。

生存に固有な在り方としての死が、己れの事実としてはまだないが、確実にその中に己れに生起するというその不安に対して、人は己れのこととして関わらざるをえない⁽¹²⁾。そして死への不安の現前（死は何としても死への不安、若しくは不安なる死に外ならない）は、死の事実が現在に到来した訳ではない。

この、まだないにもかかわらずそれに関わるとは、脱自的在り方⁽¹³⁾で死に出ている証左である。死が生存に深く影をさすとは、死が影をさすという擬人的仕方で己れをあらわにしているのである。その己れはいうまでもなく脱自的であつた。

まだ死にたくない（それは必ずしも、もっと生きたいと念うこととは限らぬが）が死ななければならぬ。かけがえない己れの死として生きる希望を砕くが、いつ来るか分らずそして確かだというその故に、人は死を無気味な観念に譬えたりするのである⁽¹⁴⁾。

その時の到来に思いを馳せること（先走り）において、人は不安なのである。この、不安がらせる不安は、その時に対する各自の不安として（死の不安と人は言うが）死の不安（死のもつ不安）ではなく、何としても死についての不安なのである。

死のもつ不安が生の不安と同義であるのも、死のもたらすのは生の在り方だからである。言い換えるならば、人は脱⁽¹⁵⁾自的に誰よりも、己れの死について、不安がるのである。

その不安がられる死とは、己れのあらぬことよりも単的に己れのなくなることであり、いつもそれへとさしかけられてあることとしての死、即ち、いつも役割的共同の唯中なる己れの死である。つまり、死に対する己れの在り様、いつも問題なのである。死において終るといふ、そしてそれは全てを無化するということから、死がいつも終りとして、否むしる終りあるところの *endlich* な在り様として出てきている。そこでは、死に対する情熱的態度のとり様も諦観も等しく同一である。何故なら在り様としては、終りある、若しくは有限な在り方に外ならないからである。

二、歴史的事存における死（歴史性の問題）

死は無化する存在として、生における存在可能性であり、それは終りある在り方を生起するものであった。

その故に生もまた、時熟する各自の生の在り様として、*geschichtlich*⁽¹⁶⁾ 歴史的なのである。生における死が歴史であることは、生と死との区別を示す。

普通いう、まだ死にたくない⁽¹⁷⁾、死ぬ気になって、死のうなどの死は、可能的在り方で把えているのであり、それは、まだないそれに向けて、己れが如何様にか振舞うからである。

人は最もすぐれて *einseitig* な境界状況⁽¹⁸⁾としての死も理解しうるし、生の終りに立てられた壁⁽¹⁹⁾という表現も首肯しうる。生の終りとして立てられた死は、ぬきさしのならないさままで対決を強いるかもしれないが、かかる死は、その死が不条理で且つ偶然的ではあっても、むしろ經驗的時間に属する。然し、ぬきさしのならなさとしてそれに対する態度決定を促す死は、その当事者における生起としてむしろ、実存的時間に属するといわねばならぬ。それはまだないにもかかわらず、それに既に向けてあるとして脱自的であり、在り様を決定するとして自覚的であった。そこでは、可能的なものを真に己れに生起させるからであり、態度決定をなすのである。

死は、不断にまだ到来していないが、それが到来する時には死の現前として、いつも既にその終りであるという生の在り方（可能性）なのである。死の現前とは生に終りのあることであり、かくて死は可能的死なのである。

それはどこまでも存在可能性としての死に外ならない。それは生の存在構造に属するとして可能的在り方からする生と死を分ちがたくする。存在可能性として生や死があっても、生きている限り終りとしての死はない。その都度の終りはあっても、生の全体を示す死は体験されない。

生と死とは事実相関的である。生も死も共に存在可能性としてあり、生は己れの中に死[、]存在可能性[、]をも含んでいる。可能的死とは特殊可能性の謂ではない。全体としての生も特殊な可能性ではない。

かくの如く、存在可能性を己れの存在構造とする生において、生も死も区別しえな[、]さ[、]においてあるにかかわらず、可能的在り方（存在可能性）として生も死もある[、]とは一体どういふことなのか。

生も死も区別しえな[、]さ[、]においては、生も死もない[、]ことに外ならない。従って、相関的といふことの吟味を必要とする。

區別された存在可能性としての生死は、その生死において生死と呼ばれる。そのことは、本来は名の有無として記されないことの謂である。それはむしろ、記するなしと表現するのが正しいかもしれぬ。

然も生は、限定することとして生であった。限定が何かについての限定であっても、かかる限定を生の中に持ちこんだのは、つまり、死を可能ならしめそれをそれとして立てた（それは呼ぶことと同義である）のは、脱自的な死への不安であった。

己れの不安がりが、まだあらゆるものを生の中に持ちこんだ、つまり、それをそれとして立てたのである。自らをぬけ出て、それをそれとして己れに生起せしめるこのこと（脱自性）こそ、死の実存的性格であり、又それが実存の存在構造であった。

さて、本来生死なしとその區別が立てられず、無記であることは、人間の存在構造としての不条理、若しくは、偶然性からも知られうる。

人の存在は理由づけられえない。何よりも先ずあり、然も、何らかの在り様を生起しつつある。それは、己れの見出しにもなる。そこには、ないからこそ目的を立て、（目的とし）呼ぶ⁽²⁰⁾としての意味づけがある。人はかくある状態において己れを見出し、それを基底として己れを投企する。但し、かかる状態性 *Befindlichkeit* は、己れが己れで作り出したのではない。従って、事実性として受とめるより仕方がない事実である。かく（投げ出されてある）ある状態性は、己れの見出す仕方において如何様にか関わらしめる。そしてその在り様は、各目的であって一様ではない。見出される状態性は、関わる仕方で見出されるといわねばならない。関わらない限り、それをそれとして見出さず、つまり、限定せぬこととして如何様にも呼びえない。それがそれとしてある状態において現前するのは、そのある状態の中に己れが既に出ている（見出す）からであり、それに己れにおいてであった⁽²¹⁾。

この事実性こそまさしく無記をあらわしており、それは呼ぶことが、ある限定として定義づけることであるのも知

らせる。但し呼ぶことは、呼ばれた事実性のみかその投げている存在根拠をも問うのであり、従って現実化は、偶然的可能性を必然とすることであつた。そこでは、問われるべき存在理由をあらわにし、その意義を確かめ偶然を必然たらしめる。そのことこそ、投げられてある状態性を超え出ること以外ならなかつた。投げるとして超え出る（打立てる）それが、人間存在としての自由であつた。自らに引受ける在り方こそ、自己決定の自由として自由を意味するからである。

そこでは、見出される世界が如何様にもあれ、各自のである。何故なら、自ら択びとるのであり、そこでは一を択べば他を択びえない。かかる選択における無さから、有限的であることを知らしめられる。それは各自が限りある仕方において自らに択ぶからである。この自らに選びとる選択が有限的であることは、常に一定の有限的可能性の開示であることを示している。そしてその有限なることの連鎖の結果は、有限的选择を必然化する。

有限的であることは、かくその全体性を必然的に開示するが、その有限的选择がそのままに全体的であることを示すのではない。一つの選択が、あくまで可能性の有限化として、選択において全体を開示するのである。従つて選択はあくまで有限的であつて、全体的ではない。

この有限的であることが状態性の全体開示であるとすれば、事実存在的 *ontisch* な事実¹に立脚することは、在り様の混同として退けられねばならない。

状態性は見出される仕方において超えられるが、超え出ること何かを打立てることであつた。然し、それがあることについては分らないし、また如何にあるかも分らない。そこに投企 *Project* があり、またそれは、なきによつて限りある在り方をもつ。

故に、その関心事としての死と生の間、という時間的限定とも異なるのである。歴史的とは、文字通り己れに生起する在り方であり、その意味で歴史的とは、被規定的、*passiv* であるよりも、自己決定的で且つ自由であると解し

たいのである。何故なら、投げられてあることは、必ずしも歴史的被規定性とは解しがたいのである。それは見出す仕方で投げるべくあり、投げるのはかく見出ししている己れから投げるのである。

然し、理由づけされぬそれ（不条理）は、投げられてある状態性以前に遡及する連続性を拒否している。その通路が何故であるかという問いを起しても、見出す仕方としての関わり方が問題になるのであって、⁽²²⁾ 事実史的が問題なのではないからである。

状態性を問うことは、何故かかるべくあるかではなく、投げ出されてあることにおいて打立てる、即ち、それににおける自由から問うのである。その意味で、時熟する実存的時間は、己れの歴史の根源⁽²³⁾に目を向けることはあっても、それと生の始源との混同を許さないのである。例えば、存在の關⁽²⁴⁾である。

まだないが、それが到来したその時には、いつも既にその終りである死ではなく、存在を否定し無みする仕方で無的に（否定的に）有限化する可能的死（存在可能性に外ならぬ）こそ、実存の根源的在り方として実存の歴史なのである。死はその意味で、無において有限的なることの開示である。それは、経験事実⁽²⁵⁾に立脚する死との取違えを許さない。

可能的なものには己れにおいて時熟するのであって、その意味で終末である。

事実性を問うことにおいて知られるのは、不条理で且つ偶然的であることであつた。そしてそれもまた、規定されなさにおいてあるから無である。かかる見出し方は、状態性に関わることにおいてであり、そして既に超え出ている。関わることから脱自的たりえ、即ち、自由として脱け出、そして超出するのである。その仕方はどこまでも有限的である。根拠関係から出てゆくことにおいて、根拠づけるものとしての有限的自由なのである。何故なら、根拠としての状態もまた無だからである。脱自的不安が、それへの態度決定として己れをあらわにするのである。

見出された状態性は、かくあることにおいて既に、それと限定することとして有限的である。かかる事実的状态性

においてあるのを見出すとは、それであつて、他の仕方であるのを見出してゐるのではない。かくあるという限定を受けておれば、かくはありえても、他ではありえないからである。かく、否定としての無は、現在においても、既に (Vergangen) ではなく (Gewesen) においても、将来においても、無化するものとして、限りある (有限な) 実存を生起すると言われねばならない。実存はかく、歴史的 geschichtlich に己れの在り様を生起するのである。

三、歴史の根源としての自然

歴史的実存は、無における有^限的立場として歴史的時間に生きるが、その根源から問われてこそ、相関的とされてゐる生死は、根源的に解決されるであらう。何故なら、規定されえない (無規定) としての無は、無化する存在可能性として無において貫いてゐる。貫くことにおいて有^限的となる存在は、根源的に無である。然しそれは実体ではない (リアリティ) としての様相的屬性をもたない) から、根源は無記である。根源としての無は、生でもないし、死でもない。かかる無は、言表において無化するであらう。そんな生もないしまたそんな死もないと。

それは呼ぶこととしては無差別であり、生死を自らの中に自然に包みこむ。その無差別は、根源的に関わる仕方において根源的に自らを無として開示する。それを無視した時にも無はたえず開示を止めない。例えば歴史的時間においては、「權威も、知恵も、名声も、友情も、快樂も、幸福も、すべてはただ風、ただ煙、くわしく言えば一切皆無⁽²⁵⁾」と根源的に開示される。それは全てがはかなく過ぎ去りゆく、そしてそのはかなさの前にあつては、人間の営みの全く空しいことを伝えるばかりでなく、呼ぶこととしての営みを根源的に開示してゐるのである。つまり、呼ぶこと、または意味づけること全てが、無にさしかけられてあることの開示である。従つて無の根源開示である。

呼ぶのは、あるものとして呼ぶのであつて、ないものとして呼ぶのではない。限定における不確定さは、決してあることそのものの否定ではない。呼ぶという存在構造は、いわば、有限における無の隠蔽若しくは、存在の欠如態の

無視なのである。根源的に関わる仕方において根源的に開示されてくる、という所以である。シュリングはその晩年の作品の中で「歴史の世界は、実は救いえない光景を呈している。……生起するすべてのものは、更に他の事柄が生起し得るために、ただ生起するだけであり、しかも更に生起する事柄自身が、再びもう一つほかの事柄からみれば、過ぎ去るべきものとなるのであり、かくして根本的には、一切のものは、無駄に生起している」⁽²⁶⁾とし、何故にそれらのものであるのか、換言すれば、何故にそもそも何かがあるのか、何故に無ではないのかといひ、絶望的問いに答えようとする。従つて無意味と空しさは、根源的に問うことにおいて根源的に開示される一切の在り方であつた。

然も、人の味わつた全ては過去において現前しているのであり、それは既在したが、現在にはもはや、事実として現前してない、ということである。但しそれは、将来もまた現前しないということの意味しない。その既在したということとは確実な事実で、そのことは現在においても空無ではない。つまり空無を意味しない。あつたということは、何人といへども否定しえない確実な出来事だからである。その出来事のもつ意味としての空無は、無の開示として了解される。⁽²⁷⁾

既在とは、あつたことであるとはいひながら既在しない。そして将来にもあるとはいひえない。現在もまたとどめえない。それは、現前における無さによつて限界づけられている。換言すれば、具体的生起を通して無が現前する謂である。無が限りある在り方を開示するから、出会つて関わりあう現象（それは単的には呼ぶことではあるが）を現象としてたてうる。既在したとは、この有限的にたてられた現象の謂であり、このたてられること（経験もその一例である）を通して、無もたちあらわれるのである。

無は、存在するものの在り方として有限化するのみか、存在の無規定性（それともいいえないし、これともいいえない）においても自らを開示する。従つて空無性（空しさ）とは、無の開示であるが、それは繰り返しえざるものではない。分別しその差別することにおいて、自らの有限的なることとして無がたちあらわれる。

かくて無といひ、存在といひ、それらは無規定⁽²⁸⁾(無差別、無記、無名など)の相即的⁽²⁹⁾二面である。それは、規定しえないこととしての無記なる存在の、存在性を損うものではない。無は存在するものの存在として、その場面に於いてたちあらわれてくるのである。逆に無は、存在をあらわにするといえよう。

例えば、色不異空、空不異色を通して働く法⁽²⁹⁾は、無化を通して開示される。法はそのものとして、かかる色空(空色)をたてる分別知、それを超えた世界に属する。それは自然⁽³⁰⁾を根拠として息づく法といえよう。そしてこのことが自然への根拠づけであった。空色(色空)がたてられることにおいて、流転の実相を知る。つまり、空の開示であった。

この法と相似る如くみえるロゴスは、肉となることにおいて救いの完成となるものであった。ロゴスは一面、超越的ではあるが、他面、肉となることにおいて現実に働らきかける。そしてこの現実はそのままにおいては、「人はみな草の如く、その榮華はみな草の花に似ている。草は枯れ、花は散る⁽³¹⁾」のである。全ては、朽ちるべく虚無に服している。それは自らの意志においてたち自己充足するが故に、虚無化されるのであるが、それを通じて示されるものは不易なる力としての主の言葉であった。すべてが無記からたちあらわれてくるのは、呼ばれること(人が呼ぶべくあるのではない)においてであった。永遠にあずからないものは亡びる。永遠にあずかるものは、亡びをも亡びとせず⁽³²⁾に榮化される。そこでは、自然への息づきはそのままに虚無であった。

さて無は、可能的なものとして有限なる全体開示であり、そこに、無をして無たらしめる根源の働きを見出しうる。何故なら、無にさしかけられてある存在として、あからめられた(その Ichten は自らの生起を通してあからめられるのである)実存は、そのあからめられることにおいて生死、即ち、歴史の根源態にふれざるをえない。この歴史の根源態は、存在の闇への突入ではなく、生死のよって出てくる根として、歴史が自然に帰るべき根源だったのである。

歴史とは、存在するものにおける在り様の生起であり、歴史の根源は、それを自然に可能ならしめるものであった。するとそれは、自然において *in Natur* であり、従つて歴史の根源は、自然に外ならないのである。

死ぬのはいやだとか、死に対決するとかいう死は、本来無記であるにもかかわらず、いやとか対決とか、脱自的にそれをたてることにおいて有限化したのである。そこに存在の根源態の根源開示がある。それが根源としての自然であり、この自然において見出すのが自由（無におけるふるまい様）であつた。即ち、自然に自由としてこれに生起するのである。

我々の在り様の生起の根源たる自然において、全ては、自然の営みとしてそこから出てそこに帰る。死も生も同じく根本において自然である。かくて人は、自然に生れて自然に死ぬ。

この根源たる自然からの抽象（脱落態ともいえよう）こそ、生であり死であつた。自然の欠如態が、無として生や死をも貫ぬいている。死は、その本来の意味で決して不自然ではない。例えば、不自然な死に方という場合の不自然は、欠如、脱落の様相をよく示している。

歴史の実存は、自然を根源としており、実存的時間はその根源を自然にもつている。根源としての自然は、その中に生起としての歴史を包みこむと共に、歴史に堪えること（歴史を己れの歴史として担うこと）をも自然に可能ならしめる。それは、自然にみられる生成死滅のリズムの根底だからである。そのリズムは、法的に交代の間にあること、そしてそれらを超えて持続することをも知らせる。何故なら歴史は、完結すると同時に、非連続的に連続させる。例えば、あの人の意志を継いで、の如くである。

更に、その時が到れば、花は自然にほころび、その時が到れば自然に散る。個別的な花においては一回的にみえるが、花は単独の花としてはなから、花々は自然に咲き、花々は自然に散る。それは何れも、根源たる自然において可能なのである。時において咲くものは咲き、散るものは散るということ、自然と同義でもあつた。

自然は自然において生起する。この自然への自己同化（自ずから然あるものを自ら然りとする）こそ、自然を根としてそのリズムと共なることではなかつたらうか。この到る時はその時として、ある一定の時である。このある一定の時こそ、時期、期日としての季節であつた。人は花咲き花散るを期待しても、人工は不自然であり、又、無理であつた。

この、人に期せしめて自ら機する（時熟する）自然は、その期から期へと到るリズムにおいて、根源的に自らを開示し、我々が自然であると共に、そのことにおいて共なることを教える。それは、自ずから然ありを、自ら然りとするに外ならず、自ら然りとするに於いてそれは、生起の根底たる自己性を示すのである。何故なら、季から期へと、その機が我々をしてその気にならしめるのである。つまり、歴史的事存の真の意味を知らしめるのである。それは、生死のよつてくる根にふれることとして、生死を超えること（超え出ることとして根に帰る）ではなかつたらうか。そこでは、生死を超えてその根源に帰っているのである。超えられた生死（人が生死とたてること、それが無記の限定であり、意識的ならざる自然的なるべきことをさし示す）は、もはや自然であり、かくて人は、自然に生き自然に死ぬのである。

生成死滅の自ずからなるリズムの働らきを通して開示されるのは、その中であつて揺ぐことのない基底としての自然であり、それに深く根ざした時間（リズムと同義たる）の支配である。そこに、自らなるさまの根底を知る。それは、自然を己れの歴史（Geschick）とすることであり、そのことにおいて己れのふるまい様も可能であつた。

かかる歴史的事存における実相からの逸脱（脱落態）、それが死ではなかつたらうか。生を生とすることにおいて死もまた入りこんでくる。従つて、共なる時間に生きる（自ら然りとする）こととして、根源たる自然に帰らねばならないと思ふのである。

但し、この自然への自己同化としての自然への自己還帰は、一つの問題をもっている。それは、この根源開示の実

相にふまえることに外ならないが、この開かれた自然は、自然に示されるものと同一であったろうか。同一とすれば無媒介的にそのまま無為に帰するだけで足りるのであるが、根源としての自然は、確かに一面では基底としての自然である。それと同時に、この自然への関係づけとして基底たるにとどまることはできない。生死の根にふれた自然は生死をも自然とするからである。

生死を自己同一化する自然は、それをそれと受取ることにおいて自己否定的に自然なのである。つまり、在り様を生起すると考えられるのである。それは、実存論的に超え出て実存的に立つと思われる。但しその実存的は出発におけるそれと異なるものであることは言をまたない。そのことは、実在論的に投企したことから、再び実存的に逆投 Gegenwurt することであった。そこに出てくるものは、自然に自己消化に向うであろう。それは消化することにおいて自己なのであって決して逆ではなかったのである。

根底としての実相は、それへの関わりとして自由な投企に外ならない。そしてその自由は、その根源に由来するものであった。そこでは可能的投企であるといっても、もはや自己投企ではない。すると、自然にあることとしての在り様が問題になる。

かくて人は、不断に生存（人生）を証しするのである。それは己れではなく、人としてのである。そこに死は、根源的自由との関わりを必然化するであろう。そしてそれは、自由から死をみるべき段階に外ならず、歴史の実存の次元への引きもどしであった。そこに新しい地平を開くのである。

かくて筆者の関心は、人間における自然性、自己性の契機のみが、それらを通して彼岸の通路をあらためて問題にしたいのである。もっともそれは、類比 analogia ではなく兆し Zeichen として考えるべきものであったが。

註

(1) M. Heidegger: Sein und Zeit, s. 247

- (2) 死への向け方としての死への関わりは同一ではありえない。かく、独りで社会的存在としての間を示す。
- (3) 無常感はその好例である。但しそれが生成死滅のリズムとして、何故避けがたくあるのかと必らずしも問うている訳ではない。つまり、宝相の根源にまで立到って、それを主体的にせよ、把握しようとする所に問題がある。
- (4) K. Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Menschen*.
- (5) オマル、ハイヤーム『ルバイヤート』(岩波文庫)参照。物質不滅の法則が働こうとも、それたりえない所に己れがある。従って嘆きも理由たりうるのである。
- (6) アルベール、カミュ『シジフォオスの神話』(矢内原伊作訳、新潮社)二三頁以下。
- (7) 無学祖元の作として伝えている次の七言絶句も参照。
乾坤無地卓孤節、且喜人空法亦空、珍重大元三尺劍、電光影裡斬春風。
- (8) 「生きる」という映画において、あと僅少の日時しか生きられない癌患者が、己れの日数(余命という形であらわされているが、それは実存的時間と同義である)を、せめては、社会のために、(それも実存の存在構造である)、この場合は、遊園地という子供のためにひたむきな態度(実存的事であることはいうまでもない)をとったことが挙げられる。その日時こそ、それまでの彼の生涯と全く等価、或いはそれ以上であったかもしれない。
- 更に、『明日が信じられない』(霞山徳爾著)二七頁以下における、死期迫った癌患者の悲痛な潔白。青葉を見ながら、「ああ、つまらない一生であった」といったそれが、傍らの医師たちに肌寒さを覚えさせたところ。
- 場違いであるかもしれないが、生の在り場を匡す例として、『リッツ・その愛』(壇一雄著)三五頁、五六頁、六五頁、一六六―六七頁等を挙げたい。
- (9) そのあるについては、或るもの、在るものであるが、があるも問題にされねばならない。サルトルにおける即自と対自は、意識における自在の一つの解明とみる。
- (10) 肉体の不滅という場合、それが個的でない物の種的それをさし示すとしても個的肉体のなくなることは否定しえない。
- (11) 意識をとりあげるのは、この小論の主旨の一契機を示すことになる。
- (12) P. Tillich: *Systematic Theology*, Vol. I, p. 11
- (13) 実存(ハイデッガーの説く、存在の明らかに立つ所の転向としての *Ek-sistenz* ではない)とは、その *ex* がさし示す如く、外にたちあらわれる。己れにおいて己れの外へとふみ出ることである。それが超越に外ならないにせよ、その働きの

いて自力的であるか他力的であるかは、今問う所ではない。同義語としての恍惚 *trüblich* が、その外へぬけ出ることをよくあらわしている。

(14) ツルゲーネフ『散文詩』(中山省三郎訳 八雲書店)二〇一頁以下、老婆の項。

(15) この、誰よりもは、構造的に原子論的個人ではなく、共同存在を意味する。

(16) それは語義的には *geschehen* に由来するから、生起史的ともいうべきであったろう。歴史的这个という訳語にひっかかりを覚えるのは、筆者一人だけだろうか。

(17) 死にたくないののではないは、否定の助動詞ではなく、むしろ形容詞である。それは、単なる否定としての非ではなくて、やはり、なしのもつ本来的無を担うとみる。担えばこそ、否定として立ちあらわれてくる。つまり、無の開示である。何故なら、ありたいの否定としては、ありたくないであるが、この場合、あらしめないである。この願望否定においても、無が働いている。

(18) K. Jaspers: *Philosophie Bd. II, Existenzhellung* s. 221

個別的限界状況として挙げられている所の、死、苦惱、斗争、責罪は、四法印の一たる一切皆苦の四苦(生病老死として四聖諦にもあらわである)と酷似する。

(19) ジャン・ポール・サルトル『壁』(サルトル全集、人文書院)。

(20) R. M. Rilke: *Duineser Elegien*, No. 1

呼ぶことが人間存在の証しである。そしてそれが、己れの見出した状態としての位置づけである。

(21) 例えば日本刀も、用いるようでは、兇器とも又、心を匡す利器ともなりうる。日用家具等の置き場については、それは全体として己れのためにという構造、若しくは在り方をもつ。

(22) *existentiell* と *existenzial* とは区別されるべきであり、それは、ハイデッガー『根拠の本質』で説く所の、存在論的区別としての *ontisch* と *ontologisch* に対応する。

(23) 歴史の根源は、答えを先取するようではあるが、己れがそれによって基礎づけられ、そのことが同時に基礎づけであるような根源である。実存が歴史のありうるのも、そこから出てそこへ帰るからである。

(24) K. Jaspers: *Philosophie Bd. II, Existenzhellung*, s. 124

実存が歴史的存在としても、歴史的意識(一応それは、歴史学的意識から区別されてはいるが)の面で考えるのは問題で

ある。意識は実存の低次の段階であつたし、その面でも問題である。

(25) 川上定『運命の島』二〇四頁、一五二頁参照。

(26) 渡辺二郎『ハイデッガーの実存思想』六二頁以下。

同『現代人の内面』(理想三三八号)参照。

(27) それは、過ぎ去りゆくことの早さ、ゆく物事のとどめがたさという感懐において、尚のことあらわである。沙弥満誓の作として伝える、世の中は何に譬えむ朝びらき、漕ぎにし船の跡なきがごとや、中山義秀『戦国史記』における斉藤道三の告白等、何れも往事茫々の感をふかめる。

(28) ここで有なる概念を用いないのは、それが相対概念としての無につながるからであり、そして存在と非存在、有と無をそれこそ相関化するからである。その反面、無と非存在について適確でないことも覚えるが。

(29) 『般若心経』より抜粋。その中では周知の如く、色空(空色)の相即論理を通し、諸行の自性の空なることを説いている。そして、空を空たらしめている真実知を示す。

然しこの小論では、それ(涅槃の謂)に到るべく取りあげているのではない。その実相開示において把えようとしているのである。

(30) ヨハネによる福音書、第一章のプロローグを参照

(31) ペテロ第一の手紙、1の24。

(32) ローマ人への手紙 8の19以下

附記

本篇は故岸本教授の学恩にたいして捧げる筆者の試論である。

宗教的人間の比較的考察

— 梁川・樗牛・満之 —

松 本 皓 一

—

本稿は、網島梁川（一八七三—一九〇七）・高山樗牛（一八七一—一九〇二）・清沢満之（一八六三—一九〇三）についての case-study を通して、その宗教を比較考察しようとするのが目的である。個人のいとなむ宗教 (personal religion) については、その評価に二つの態度がある。一つは思想史の上に位置づける歴史的・社会的立場からの評価である。宗教を主体的基盤から離れた客体として、巨視的立場から歴史的意義づけを行なおうとする。他の一つは同じ客観的観察に立ちながら、当事者たる個人にとって、それが如何なる意味をもっているか、如何なる問題解決となっているのか、と言う点についての評価である。いわば当事者の生活史の上に、微視的究明を行なうことである。

勿論この両者は、密接に関連しあっており、一方にのみ偏しては公平なる認識となりえない。しかし従来の思想史では、宗教が、個人に果たした役割りや機能よりも、社会的にどのような意義があるかと言う点が強調され、人間における宗教の内面的過程は軽視されがちであった。これは、個人の内面を分析するよりも、事実記述的な歴史学の方法

に立つ「思想史」の学問的性格にもよることであろう。

結論的に言うならば、いかなる個人の宗教も、最後の審判として、社会思想史上の意義を問われなければならない。しかしそれを急ぐ余り、当事者における欲求と不満、葛藤と煩悶、その克服解決に至る内面的過程の、人間的側面が軽んぜられてよいと言ふことにはならない。⁽¹⁾ 本稿は、以上の点をふまえながら、まづ上記三名にとつて、宗教は如何なる意味をもっているか、という点を比較考察しようと思う。

その方法として、手記資料にもとづく心理主義的アプローチがとられよう。宗教的行動を、人間行動の一つとして考え、その行動の主体者を、人格 (personality) として考える。言う迄もなく人格は、様々な行動傾向をもって、環境へ適応する有機体であり、実際には、有機体と環境との間の行動に関連して導きだされるものである。こうした人格として、歴史上の個人を捉えることは甚だ困難なことである。今あえてこれを試みようとするのは、直接・間接的な資料が豊富であるという強味に支えられているからに外ならない。

ところで、人が環境に適応してゆくあり方は、各人千差万別である。しかしその一人一人についてみれば、極めて individual なものでありながら、その行動の形式には、或る程度一貫した特定の傾向があると言える。それが、個人を特色づける基本的な行動傾向であり、周知のようにその記述や測定には、*traits* なる概念が使用されている。⁽²⁾ *traits* とは、観察された個々の行動から、類似した状況の下では同じような反応を示すものとして、理論的に構成された概念である。それゆえ状況が与えられれば、それによって行動を予想しうるものである。それは発達の形に形成されたものであり、その過程では極めて可塑性に富む反面、一たび定着の後には、容易には変化し難い特色をもっている。

こうした *traits* を明らかにする一法として、手記資料による伝記的考察は古くより行なわれてきた。ただその場合、或る特定の時点の資料のみから想定された *traits* をもってしては、長い生涯にわたる人格を捉えることはできない。そこで研究対象には、その生活史の比較的広範な領域にわたり、日記・書簡・感想録などの一人称資料の存す

ることが、第一の条件となる。その資料の分析により、生活史の諸時点における行動を比較分類し、類似相関するものを群毎に集約して traits として措定し、ここからその人格の基本的行動傾向を推定しようとするのである。幸いにして梁川・樗牛・清沢の三人は、ほぼ此のような要求を満たす資料を残している。明治宗教史の上には、宗教的人間としての興味のみから言えば、他にも適例があげられよう。しかし、ここで特に三人をあげた理由は、第一に、心理的アプローチにたえうるような資料の存すること。第二に、三人がほぼ同時代の社会と文化の中に生き、比較考察の対象として都合よきこと。第三に、彼らの宗教信仰が極めてユニークであり、それぞれ心理・生理的に起伏の激しい体験を内蔵していることなどによる。

二

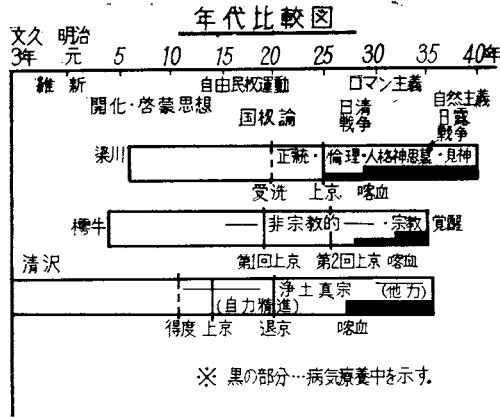
すでにこれらの人々については、先学による諸研究がある。特に樗牛には、思想史や文学史の上から多く触れられており、清沢についても、教団の内外から、その人と信仰について論述されたものが少くない。ただ梁川についての纏まった研究書は、まだ世に出ていないように思われる。今ここで、如何なる点が比較されるべきか、先づ三人についてのアウト・ラインを描いてみよう。

梁川は岡山県上房郡有漢村（現・有漢町）の人である。十五才の時、郷里の高梁教会にて洗礼を受け、組合派の素朴なクリスチャンとして出発した。上京後間もない二十一才の時、正統的信仰への懐疑を見せ、教会から遠のくに至った。その後病魔に侵され、理想と現実の相剋の果に「神の子」の自覚に達し、『余が見神の実験』（明治三十八年七月「新人」誌上）を発表して、大きな反響を生んだ。その信仰は、キリスト教徒でありながら法然・親鸞に傾倒し、また他力信仰の反面において、汎神論的傾向を示しスピノーザや白隠に親しみ、更に晩年には労働問題に関心をよせてキリスト教的社会主義への可能性を見せるなど、極めて独自のものと言わねばならない。

樗牛は山形県鶴岡に生まれたが、幼少にして叔父の高山家に養われた。早くより文才に長じ、一時は教鞭をとったこともあるが、最も華やかな活動は、雑誌『太陽』の記者として、文明批評に健筆を振ったことである。その主義・主張は、日本主義・美的生活論・超人主義などと幾多の変転を重ねたが、肺患に蝕まれてより、次第に個人主義的傾向をみせ、晩年には深く日蓮に傾倒した。彼には、日蓮についての多くの評伝がある。しかし注目すべきことは、かつて『吾人の宗教観』（明治三十一年二月）と題して、宗教は迷信なりとし「人心の病的現象」と見なした樗牛が、その死の一两年前には「今ではいかなる宗教でも、少くとも同情をもって見る迄になった」（三十四年四月二十四日付嘲風へ）と言ひ、また「私一個より申せば、世の中の神も仏も信じ不申候」（三十三年十二月二十三日付、実父へ）と言つた彼が、「この頃は、宗教（僕の）に関して思念することも往々だ」（三十四年六月六日付、嘲風へ）と洩らしていることである。特に信仰としての宗教を強調するために、わざわざ（僕の）と断りをつけている点を注目すべきである。ここには、樗牛において新しい宗教的態度が生まれつつあると、言うことができよう。樗牛における日蓮崇拜、及び日蓮に関する数々の評伝執筆は、このような宗教的関心に発していることを注意しなければならない。

清沢は名古屋の人である。前二者に比して年齢は若干上まわる。在家の身で早くに得度し、浄土真宗大谷派の僧籍に入った。梁川・樗牛に対してただ一人の教団人である。その点で彼の信仰は、真宗という一本の教条で貫かれてゐる。しかし清沢は、その如来信仰と西洋哲学の教養の上に、厳しい克己的修練を続け、真宗教団の近代化と信仰の純化を叫び、僧風の刷新高揚に努めた。その熱意は、血を吐きながらも絶対他力の精神主義を主張した程である。彼の信仰は、真宗の教理に立つとはいへ、極めて個人的色彩が強く、伝統的教學に対して、異安心を生む一面すら持っていると言われる。⁽⁴⁾

このように三者それぞれ独自の道を歩んでおり、信仰の内容も活動の方向も異なっている。この三者三様の帰結はどのような過程を辿られたものであろうか。



梁川も樗牛も清沢も、共に明治初年から三十年代後半迄の人である。それゆえ文久三年生まれの清沢を含めて、この三人の人格形成の時期は、主に明治初年から二十年代迄であったと考えてよい。この時代の文化と社会の中で、彼らは青年期を過ごし、清沢は四十一才、

梁川は三十五才、樗牛は三十一才の長からぬ生涯を閉じたのである。それを図表に略示すると、上図のようになる。この時期は、政治的には幕藩制度が崩壊し、近代国家としての歩みが開始されたが、開化政策と反動との間に、啓蒙主義に続く自由民権の運動が挫折し、絶対主義体制が確立されてゆく過程である。経済的には、新政府の保護育成により、国内資本の原始的蓄積が終つて、漸く産業資本に転化成長してゆく時期である。時代思潮の上よりみると、文明開化に対する国粹保存、キリスト教的世界主義に対する国権論の対立をみせながら、全般的には、啓蒙思想の功利的・散文的世界観より、徐々にロマンティズムの方向へ動きつつある時である。一部には、絶対主義下の暗い現実が露呈し始めてはいたが、総じて国運の上昇期であり、やがて来たる Sturm und

Drang の時代を思わせるものがあつた。維新の際におけるような、変革に乗じての野心の実現は困難になつたとは言え、立身出世主義は、富国強兵の国策に組み入れられて、青年の夢を揺すぶっていた。梁川も樗牛も清沢も、この間に相前後して上京し、この渦中にあつたのである。

ここで此の三人の人格形成について、きわめて類似した条件を考えてみたい。

第一にあげられるのは、彼らが共に哲学的教養の持ち主であると言うことである。すなわち梁川は、上京後、東京専門学校に入学し、苦学しながら倫理学を専攻している。彼の卒業論文は『道徳的理想論』である。樗牛は、二高を経て東京帝国大学文科大学哲学科に在籍し、美学を専攻した。その領域での業績として、『近世美学』や『日本美術史（未定稿）』がある。清沢は、東本願寺の育英教校より東京留学を命ぜられ、帝国大学文科大学の哲学科に学んだ。初期の著作に『純正哲学』・『宗教哲学骸骨』などがある。これらが示すように彼らは、それぞれ倫理・美学・宗教と専攻の差はあれ、明治中期には、若干の年月をずらせて東京に在り（在京期間は別函参照）、共に西洋近代哲学の教養を身につけた、いわゆる哲学青年である。すでに教団人として将来を志向していた清沢が、宗教哲学を専攻したことは兎も角として、他の二人が、進んで哲学・倫理に身を投じたことは、哲学をもって最新至上の学とした当時の思潮に影響されたと見られなくはない。ひとり梁川だけが私学の専門学校に学んだが、彼はここにて、郷党の先輩・大西祝の指導を受けると共に、同輩の朝河貫一・金子馬治・島村抱月らと哲学会なるグループを組織して勉学しており、哲学的素養において、官学に学んだ樗牛や清沢に比し、著しく劣るとは思われない。事実、彼の訳述になる『スチーブン倫理学解説』『快樂派倫理（ジョン・ワトソン）』『マッケンデー氏倫理学綱要』『シヂウィック氏倫理学方案』などは、啓蒙時代としての当時の学界に貢献したと言われる。このように彼らは、共に才能に恵まれ、各々の分野で相応の業績を残している。

第二に彼らは、同じような社会階層の出身である。先に述べたように、梁川は岡山県有漢村の出である。有漢川に沿って山に囲まれた山村の、かなりの資産家であったという彼の生家は、父長四郎のやや俠義に富んだ消費的性格のために、その死と共に没落し、梁川十九才の春には生家を手離して、同じ村内の小宅に移らねばならなかった。その日、彼は「不覚、人知れず暗涙を催した」（二十四年三月十日、日記）とあり、以後、一家の生活は恵まれたとは言えない。家計の責任者としての彼は、村の小学校に教えたが、将来世に出たいと念じつつ、その願いは経済的に阻まれ

ていた。そこで彼は、色々の工夫を試みて新知識を身につけようと努めている。当時の梁川は、およそ三つのグループによつて、その欲求不満を晴らしていたようである。一つは、高梁教会の古木虎三郎、同志社学生の平瀬良吉・塩田健太郎らとの書簡往復である。二つは、勤務先の知新校の同僚関係であり、三つは、村の講義所を中心とする安息日学校や聖書研究会のグループである。これらを通して彼は、キリスト教信仰よりも、その背後の西洋近代文化への憧れを満たそうと努力していた。⁽⁶⁾ 彼が親戚知人を説得し、苦学を覚悟して上京、専門学校に入学したのは、このような姑息的手段にたえられなくなり、この欲求を更に一歩つき進めたものである。そこに至る迄は「余が四・五年來、東奔西走殫慮せしも、些少だに功なかりし遊学の方法……云々」(二十四年五月三十日、日記)とあるように、長い緊張の持続であつたことを承知しなければならない。

樗牛は旧酒井藩士・齋藤親信の子であり、二才の時、叔父高山久平に養育された。養家も実家と同じく酒井十二万石の藩士であり、旧幕臣の關係上・薩長専制の下にあつては恵まれない立場にあつた。殊に齋藤家は、明治二年藩主が盤城平に移封された際、鶴岡に残留した組であり、新しく官途について、新時代に再出発する気運からとり残された形となつた。養父は、山形県庁、酒田郡役所、警視庁などを転々とした小官吏であり、そこに養育された樗牛も充分経済的に恵まれたとはいへない。例えば二高在学時代、養家からの送金のみでは不自由し「其入費多端、実に僅に日夕を送り行くのみ、御諒察有之度候也」(二十二年六月十一日、実父へ)と訴えている始末である。しかし幼少より頭角を現していた樗牛に対し、実父も養父もかなり期待をかけ、豊かと言えない中から送金し、その将来に一族の夢を託した。彼が実父に宛てた書簡の中に「愈々勉勵、大学院に進めとの御仰、只々感佩の至に不堪候。御属望の万一を報せんこと、私が将来の希望に御座候」(二十八年一月八日付)とあるのは、この間の事情をもの語る。

清沢は、尾張徳川家の小禄藩士・徳永永則の長男として生まれた。母タキは熱心な愛知門徒である。永則は剛直な性格にして、多少は禅にも関心を示し、又卜易などにも通じたと言う人物であつた。しかし維新後は、茶の行商をし

ていたと言われ、経済的に余裕があったとは考えられない。⁽⁷⁾そこで注目されるのは、清沢が東本願寺育英学校へ入学した動機である。すでに英語学校、医学校などを転々としていた清沢は、小川空恵氏の記すところによると、医学校を中止すると共に、将来に甚しい困惑を感じ「医者と僧侶も略々同じ。今後は僧侶となって勉学しよう」と決意して「育英校に入ったと言う（清沢満之全集一卷五三九頁）。「僧侶になれば京都に連れて行って、本山の金で充分学問をさしてくれ」との事であったので、自分はとも思うように学問のできぬ境遇におったから、一生学問をさしてくれるというのが喜しくて僧侶になった」（暁鳥敏の回想、同前）というのが彼の心境であろう。清沢も又、「思うように勉強のでき難い事情の人であった」ことに注意する必要がある。清沢が、このような事情の下に、本山の経済的援助によって勉学しなければならなかったことは、やがて彼に、本山の期待に応えなければならないという愛山護法の負い目・強い報恩の念を自覚せしめた。

このように梁川が教会に近づき、清沢が教団の学校に入ったことが、必ずしも信仰上の動機からでなく、世俗的・文化的要求に基くこと、また樗牛が世俗的出世に強い関心を抱いていたことの其の裏に、当時の出世主義の風潮に馳りたてられて、彼らが恵まれない事情の中から、如何にして世に出ようかと苦慮し奮起している姿を見ることができ

る。

更に注目すべきことは、この三者の間に、直接・間接の或る心的相互関係が考えられることである。梁川は、大学を卒業した樗牛が、直ちに二高教授として赴任するのを知り、「羨望嫉妬の念」を抑えがたく「今に見よ、大学の小秀才よ、我らは実力に於て、人物に於て、卿らと競争すべき也」（二十九年九月七日、日記）と、強い競争意識を抱いていた。後年しばしば樗牛の論評を試みたが、その態度は対抗的である。

樗牛もまた梁川に対しては「早稲田の一秀才」と一目をおきながらも、彼は「文字の差別を索むるに忙わしくて、吾説の解釈には力めざりしが如し」とし「梁川と吾れと依りて以て問題を論ずるべき根本の思想に於て、同じからざれ

ばならむか」(三十一年四月『綱島梁川に』)と、厳しく駁論している。両者の間に、緊張関係のあったことは否めない事実である。

最年長の清沢の資料には、直接に彼が梁川や梁牛と交渉があったという記録は見られない。文芸などには関心が無いという清沢の性格のゆえか、又、宗門一途に内向化した彼の生活態度のゆえか、彼の記録には、教団外にかかわる記事は少い。しかし清沢は、梁川・樗牛と関係のあった大西祝と交渉があり、梁川の側からみれば、清沢の死後ではあるが、彼が清沢の『我信念』を一読し、「強く小生の信仰上の実験と相響き候ふし有之歎喜に不堪候ひき」(三十九年一月十三日付渡辺知空へ)とある点、また樗牛が、東本願寺問題につき、白河党の改革運動にふれている点(三十三年五月『東本願寺と村上専精氏』)、或いは又、当時『新仏教』の境野黄洋らによって、樗牛のニイチエ主義と清沢の精神主義とが、共に羸弱思想として批判されている点(新仏教三巻二号)、などを考慮すると、梁川・樗牛は無論清沢を知っており、清沢も又、当時批評活動を始めていた彼ら兩名の存在は意識していたのではあるまいか。三名の間に、何ほどか意識し合う関係のあることを推察してよいと思うのである。

第三に彼らは、同じように「病める肉体」の所有者である。三人それぞれ生れつき頑健な体質ではない。梁川は、明治二十四年四月の気管支炎から始まって、咽喉痛・胸痛・脚気・肋膜炎・肺結核など多様な病名が日記に散見している。このことは「才子多病という。余は才子に非ず。而して善病多疾、常に呻吟するは果して何によるぞや」(二十四年十一月九日、日記)という疑いとなり、「肺質の弱きよし或る医師に聞きてより、一種の臆病神にうたれ、常に病気につきて心配せし折……脇の下に少しく痛みを感じず、又例の肋膜には非ざるかと、何となく心がかりなり」(二十六年三月十四日、日記)との不安になって彼を悩ました。

樗牛は、明治二十八年十一月叔母への書簡に、「風邪の気味にて、とかくからだぐあいわるく、学校も休みがち……」と訴えて以来、医師より左肺尖の異常を診断され、以後「肺尖は依然として悪し」(二十九年二月十八日付、実父へ)

「左肺炎尚異常なれば……」(同十月三日)などの文字を連ねている。一方、清沢は二十一才の四月から五月にかけて「過日、欬咳甚しきをもって、午後、医につきて薬をこう」(十六年四月二十三日)、「昨日来の痛悶猶止まず」(五月十八日)などと日記に見えて医薬に親しんでいたが、二十七年の春頃には、病状はかなり進んでいた。

別図に示す通り清沢がまづ咯血し、つづいて梁川・樗牛と前後して結核に倒れた。一時小康の時期もあったが、以後ひき続いて病患から脱することができず、これが彼らの理想の実現や心身の維持に、重大な障害となったことは、充分に察せられよう。彼らは生理・心理的にも、同じような悩みをもっていたと言えるのである。

このように梁川・樗牛・清沢の三名は、共に維新から西南の役にかかる変動期の経済社会において、充分恵まれたとは言い難い家庭に生まれ、郷党や教団の期待をうけて上京、西洋哲学の教養を身につけ、一部においては互いに意識しあうとも思われる生活の領域をもち、同じような病苦を悩んで、明治初期・中期の文化を、比較的大差のない形で受容できる状況にあったと思われる。それが先に述べたように、三者三様の宗教信仰へ展開したところに、我々は彼ら各々の特殊な環境の場と、彼らの人格に感ぜられたユニークな行動の傾向とを考えるのである。

四

いま彼らの日記・書簡・感想録・時評文等に見られる具体的な行動を、いくつかのパターンに集約してみると、梁川は、特に理想追求の態度が顕著であり、自己を客観化する自省的態度が厳しく、論理的思考よりも文芸的情緒に傾きやすい。樗牛は自我中心的傾向が強く、権威に依存的であり、非論理的な直観を重んずる傾向がある。清沢には、論理的追求の態度が強く、自己客観化が厳格であり、実践力に富んだ意志の態度が著しいと言えるであろう。彼らが一様に哲学的教養をもったという点では、その思考形式の上に、或いは common traits とも言うべきものを予想できようが、しかし以上述べたところに、更にシジウィックや大西に親しんだ梁川、ニイチエや日蓮に傾いた樗牛、へ

ーゲルやエピクテタスに魅かれた清沢の個性的一面を窺うことが出来る。

ところで三人のこの行動傾向を比較してみると、梁川には、清沢と相通する一面があると共に、樗牛に対しても一部共通する点が見られる。これに対し清沢と樗牛とは、むしろ対蹠的傾向が強い。樗牛の自我中心主義や權威主義に對して、清沢は、自己否定的な迄に禁欲的自己省察を行ない、權威に近づこうとはしなかった。この点は又、清沢が梁川に通ずるところでもある。樗牛の本能肯定主義に對し、清沢も梁川も、共通してストイックな傾向をもっている。清沢が一時、行者の生活に徹しようとしたことは有名であるが、梁川もまた「クリスチャン・ストイスト」の評を甘受する程であつた（四十年七月六日付海老名彈正へ）。又彼らは、樗牛におけるよりも、強く「修養」ということを意識していた。

しかし、樗牛が詩的直観に優れて「文の人」と言われたことは、そのライバルであつた梁川にも言いうることである。彼の文章は、樗牛ほどの華麗さはないにしても、友人の国文学者・五十嵐力氏が指摘する通り、「末の末まで周到に氣を配つたキメの細かさ」は、やはり彼を「文章の人」と言つてよいであろう（早稲田文学、明治四十年十月号一故郷島梁川氏追懷）。文を人格のプロジェクトと考えるならば、梁川と樗牛に、或る程度共通するセンチメンタルなロマンティシズムを見ることが出来る。これに對し「書画骨董を好まず、詩を作らんとも思わず」と洩らし、大学時代は理科数学に優れ、一時は物理学を専攻しようと思つた程の清沢は、「実験によりて証明せられる事程、確實で且つ人に納得させ易きものはない」（全集三卷、七〇四頁、人見忠次郎の回想資料）という論理的・実践的人間であつた。

ここで、主観的な動機⁽⁹⁾のあり方から要約してみると、樗牛には、対象との相互作用から何を得るかという動機志向の傾向があり、現実主義的な自己関心 (Self-interest) の強さを見ることができよう。これに對し梁川・清沢には、理想のためには犠牲をも辞さぬ価値志向 (Value-orientation) の傾向を指摘することができる。ただ清沢が、情緒的な梁川と異なる点は、論理的・認識的関心の強さであろう。このような諸傾向は、發現の形態としては、様々な外飾

をまといながらも、彼らの生活に比較的一貫している。これを以って、彼らの宗教的行動理解の手がかりにしようにするのである。

五

さてここで、もう一度彼らの生活史を、その信仰形成を中心に眺め直してみよう。

梁川 of 思想的展開は、第一期・正統的信仰の時代（明治十九・二十年より二十五年）、第二期・倫理主義時代（二十五年より二十八・九年）、第三期・人格神思慕の時代（二十八・九年より三十六年末）、第四期・見神による安心の時代（三十七年より四十年）と大別される。この点については、すでに第十五回日本宗教学会において発表した（宗教学研究一四六号大会紀要、参照）。

樗牛については、姉崎博士の分けられた、第一期・憧憬の時代（明治二十四年より三十年六月）、第二期・自信の時代（三十年六月より三十三年六月）、第三期・煩悶の時代（三十三年秋より三十四年十月）、第四期・渴仰の時代（三十四年十一月より三十五年十二月）が適当であろう（「文は人なり」）。これは又、高須芳次郎氏の分ける哲学的詩人的傾向の時代、日本主義鼓吹の時代、ニイチエ主義宣揚の時代、日蓮信仰の時代にほぼ対応する⁽¹⁰⁾。しかし更に絞ってみると、後述するように三十四年頃を境として、明らかに非宗教的（或いは反宗教的）時代と、宗教的覚醒の時代とに二分される。

清沢については、建峯（明治十一年より二十一年）、骸骨（二十一年より二十七年）、石水（二十七年より三十年末）、臘扇（三十一年より三十五年）、浜風（三十五年末より三十六年六月）という各時期の号が、そのまま彼の心境を反映していると言われる。⁽¹¹⁾ 建峯とは、東京に学んだ清沢が、郷里名古屋との往復の途次、眺望した富士の霊峰に託したものと思われ、多分に理想主義的傾向が窺われる。その心理的境地は、得度した十一年頃迄に遡れよう。骸骨とは、教団の改革を決意し、倒れるとも止まじと覚悟した心境の現われであると共に、その著『宗教哲学骸骨』にみられる論理的態

度を物語るものであろう。石水とは、病に倒れた保養時代の、石に滴たる清水の如き観照的心境の謂とも思われるがしかし此の時は又、『教界時言』によって、改革の狼火をあげた緊迫の時代でもあった。臘扇とは、文字通り無用者の自覚である。この自覚によって、彼の宗教的信念は確立された。浜風とは、晩年、風の多い大浜に安住を決めた心境の現われであろう。このような区分が、当を得ているか、どうかは此処では触れない。ただ言いうることは、建峯・骸骨の時代には、自力精進の傾向が著しく、石水時代を過渡期として、それが臘扇・浜風時代の徹底した他力主義へと移行することである。

これら三者の過程を比較してみると、先にも述べたように樗牛においては、非宗教的（或いは反宗教的）時代から宗教的時代へと convert したのに対し、梁川・清沢では、多少の曲折や他要素との複合はあっても、基本的な一つの信仰が、質的に強化・徹底化された形式をとった点が興味ふかい。すなわち梁川の見神、清沢の精神主義は、初期において、梁川が洗礼を受けたキリスト教、清沢が得度を受けた真宗の信仰と無縁ではなく、むしろそれを基盤にして、その発展の極限において開発したということである。それは樗牛のように「無信仰から信仰」への転回ではなく「信仰からより高き信仰へ」の突入であった。ただそれが、清沢や樗牛にあつては、比較的徐々なる過程をとつたのに対し、梁川においては、潜在的な準備期間の後「見神」という形式で、急激な発現をみせたのである。しかし何れにしても、彼らはこれを契機として、思想上に大きな変化をとげた。梁川は、時間の制約を超えた「常楽の今」あることを確信した（回光録）といい、樗牛は「吾等の弱き命の強くなる様に感じらる」（三十五年一月二日付、姉崎へ）と洩らし、清沢も又「絶対無限の妙用に乗托して、任運に法爾にこの境遇に落在せるものとしての自己」（三十一年十月二十四日、日記）に到達した。

回心とは、人格の体制の変化による価値観の転換とすると、我々は、ここに彼らの回心を見ることが出来る。その時期は、梁川においては、三回の見神が始まった明治三十七年の夏より秋にかけてであり、樗牛においては、

「此頃の僕の精神には、この一兩年の間に醗酵し来ったかとも思われる一種の変調が現われてきた」(三十五年四月二十四日付、姉崎へ)と自覚し始めた三十四年から三十五年の間である。清沢においては、彼自ら回想するように「人生に関する思想一変し、略ぼ自力の迷情を飄転し得たりと雖も…云々」(全集七卷四七五頁)の垂水療養時代から、阿含経やエビクテタスによって開發される明治三十一年の晩秋に至る頃までである。

六

ところで彼らの回心の時期が、いづれも発病後の療養中であることに注目するべきであろう。彼らは共に、当時難病とされた肺結核を病んでいた。人格の安定に、生理・生物学的基礎の重要なことは言う迄もない。人は、いつか亡びる日のあることを承知していても、健康である限り、無限の生命感に満たされている。しかし恢復し難い病に侵されたと知った時、忽ち自信と希望とは崩壊する。そこには、病の直接的苦痛があるばかりでなく、それに伴う様々の苦悩が集中する。その時、人は真に心理・生理的な危機に直面すると言えよう。

回心とは、このような危機的事態においての、人格体制転換による再適応とも考えられ、梁川・樗牛・清沢らが、そこにおいて如何なる適応を試みたかが興味ふかい。

梁川は、すでに伝統的なキリスト教から離れ、ユニテリアン風から更に「倫理をもって信仰に代える時代」を経過していた。この時期を貫ぬいたものは、「この頃は身体大いに肥え、何となく英気腕になる」とか、「身心健全」、「元気づき希望も湧き出た」、「大理想に向って前進せよ」、「人の世にある aggressive ならざるべからず、^(原文 勇) active ならざるべからず」、「今二・三年の中に蓄積して、他日大雄飛をこころみん」の如き一連の文字である。⁽¹²⁾この心的態度は、彼が卒業に際して提出した論文『道徳的理想論』に集約されよう。それによれば、道徳的生活とは、「有限(小我)が無限(大我)に向って精進する struggle」である。梁川にとって理想とは、現実から断絶した絶対の彼岸ではな

った。「相對理想を離れて絶對理想はない」と見た彼は、「自家表現 self-realization の struggle」を通じて、そのへの到達を可能と信じていたのである。

こうした理想追求の過程において病魔に倒れた梁川に、理想は、実現不可能な絶對の彼岸へと転位した。この欲求不満は、強い緊張となつて彼に内在化した⁽¹³⁾が、やがて、神戸療養中における教会との再接触などを通じて、人格神思慕の念に転じた。彼はその頃「殆んど一年間の休養三昧、何をか得たるかと問われなば……中略……唯々一種の人生觀を冥想と実験との上より得たるように御座候。御承知の如く保守的神学の中に養われたる昔の理想一たび破れてより、久しく茫然懷疑の迷津に彷徨し候いしが、今後の病氣によりて、たしかに一道の光明を得候よう存候。もはや我は一種の立脚地を得たれば、従来のように、動もすれば懷疑し失望し煩悶し放棄するが如きことなかるべしと存候。哲學的抽象の理念にあらず、オーソドックスの信仰にあらず、将又、卒業論文を草せし折の偏狭頑固の道徳的理想にあらず、自由なる思索の結果として、自由なる經驗の結果として、我が意識の実験的証明として天地の父を認め申候」(三十年二月三日付、水口鹿太郎へ)と書いてゐる。

この傾向は、当時同様な悩みをもつていた中桐確太郎・魚住影雄らとの道交を通じて更に強められ、遂に「熱き至深の要求だにあらば、神の愛との感応あるべし」という感応道交の神学的構えを体制化するに至つた。しかし實際は、要求の構えのみつくられて、内容はいまだ与えられていなかった。激しい情動だけが、彼の人格を支配していたのである。この人格体制が極限に達し、心身衰弱に伴う trauma を待つて発現したのが、いわゆる見神の実験である。見神には、常に求めて止まない者が、遂に求めて得なかつた悲哀の高潮を、情緒的前提としてゐる。その絶望の悲哀感が、見神では、そのまま慰藉の快感として作用していることに注目するべきであらう。

樗牛も、結核によつて海外留学の夢が破られた。東京美術学校教授に任命された彼が、独仏伊へ美学研究の目的で留学する件は、明治三十三年六月十三日の官報に見られる。彼自身は、九月出発を前に「この上は丈夫にて立身

可致候」(三十三年七月二十三日付、実父へ)と期待していた直前に咯血したのである。出港を再三延期したにもかかわらず、遂に出発は断念せざるを得なかった。「実は今回の洋行は、前途之事業に非常に好都合にて、将来は色々立身の機会も有之候えども(註、帰国後は京都大学教授が予定されていた)、若し今これをやめれば、目下の処是れぞと云う一身上の見込も難立儀に有之候」(三十四年三月十八日付、実父へ)と色々苦慮した結果である。ここには、療養か留學決行かの心理的葛藤を看取できよう。しかも其の選択が彼の前途を左右するだけに、葛藤は深刻であつたと推定される。当時、友人の嘲風や建部らは海外にあり、又小波(巖谷)や晩翠らが次々に海外へ立つのを見ながら、彼は興津・大磯・鎌倉と海浜に療養しなければならなかつた。

この頃、在独の嘲風に宛てた書簡には、樗牛の心境の変化を辿ることが出来る。彼は太平洋を望む風光の中で、夢みるような美文を綴る一方、「病気はまだなおらぬし、友人もなし、学問も進まぬ、人物の修養も思う様に行かぬ、生活も余り裕でない。年は経つ思想はふける。感情のみが強くなって兎角に善愁の人となる。悟り切れぬ身には同輩の榮達も何となく羨ましい様な氣もする。…中略…大いなる信仰の頼るべきものがあつたらばと思われるけれども力及ばない。…僕は他人の慰めにも聞きあきた。兎角、吾れ自ら安心の出来る地歩を求めねば何もなるものではない」と弱音を吐き「人は兎に角、死生の間に出入すると、人生の趣味もいくらか分る様だ。此の頃は宗教(僕の)に關して思念することも往々ある」(三十四年六月六日付)と書いている。すでに日本主義にも満足できなくなつたとし、「学問も道德もまだまだ人生の解釈には足らない」(三十四年七月二十四日付)、「思想は餓えている」(三十四年六月六日付)、「予は敗亡の身也。屈辱の身也。無念の身也」。(三十四年十一月十五日付)と訴えている。やがて彼が、鎌倉帯在の頃より、田中智学らとの交渉を通じて急速に日蓮に傾くのは、こうした挫折感・敗北感に対する彼の權威主義・自尊心の裏返し現われと見ることができよう。彼は開目鈔の中に、超人としての日蓮を見出し、その日蓮に、国家をも犠牲にする偉大なエゴイストを発見、「此英雄の生活によりて、吾等の弱き生命の強くなる様に感じられる」(前出)

と言っている。

樗牛における日蓮崇拜の具体的内容は、日蓮の文章によって、彼が、自信力に満ちた偉大なる人間像に魅せられたことにある。それゆえ彼の信仰は、日蓮鑽仰という形式をとった。日蓮の研究を通じて、この「偉大なエゴイスト」に連なり、挫折した自己の敗北感から立ち上ろうとしたのである。それは如何にも權威主義的人間・樗牛らしい姿だと言ふことができよう。

清沢が嗜血したのは、禁欲克己の生活をもって、宗風刷新に範を垂れようとした直後である。以前、京都中学の校長としてハイカラな生活をしてきた清沢が、『持戒手記』⁽¹⁶⁾にみられる如き修行生活に入ったことは、それだけ宗門改革の情熱が、純粹強烈であつたことの証左である。時は丁度、廃仏毀釈後における仏教復興運動の時代であつた。彼はまづ自己の修養から始めて、教団改革に及ぼうと考えた。その実践は、行乞道に立つて自力修道の生活であつたが、一方では教学の復興を叫んで、教団の学制改革に奔走した。

この途上での嗜血は、彼における自力精進の限界を示すものである。明治二十七年の日記には「紅一点」、「鮮桃紅斑数次」などと嗜血の記事が点在する中で、「宗教は死生の問題を安心せしめるものなり」(九月九日)とあり、二十八年には、威海衛陥落の報にふれる一方において、父・妻子・西方寺・清沢家などへの遺言とも言うべき記事(三月十三日より二十一日)をのせている。このように彼は、余程重大なるものとして、この病氣を受けとつたのである。

これに続いて白河党運動の失敗は、彼に、教団の改革は、地方末山の開眼こそ急務であると覺らしめた。それは、もはや単なる宗政改革運動によるべきでなく、「信念の確立」が必要であると痛感せしめた。三十一年の日記に見られる阿含経やエビクタスからの影響は、この信念開発の一契機となつた。この間には、頻発せる嗜血と職を辞した生活の問題、西方寺をめぐる煩雜な身辺事情とが絡みあつてゐる。⁽¹⁷⁾これらが集中して、「彼にあるものに対しては、唯だ他力を信ずべきのみ。我にあるものに対しては、専ら自力を用うべきなり。而も此の自力も亦他力の賦与に出づ

るものなり」(三十一年六月二十一日)と、他力本願への移行を強めた。

元来、清沢は「如意ならざるもの」を克己修練によって「如意なるもの」たらしめる自力精進の人であった。しかし上述したような限界に直面した時、はじめて彼は「如来によって、我等の分限あることを知った」と言う。彼によると「我らが賦与された種々の能力を適当に運用し進めば、如来は、我らの分限を増大ならしめる」のであり、その故にこそ「能力を精練修養せざるべからず」とし、「如来の奴隷となれ。其の他のものの奴隷となる勿れ」(以上、三十六年日記巻尾)と言っている。この如来の奴隷となる他力が、清沢の言う絶対他力である。ここでは上述したように、自力の精進努力と如来への帰依信樂とが、他力が自力を包みながら絶対他力の妙用を現わすという形で調和しているところに、清沢の信念の特色を見ることができよう。それは、論理的に自力で一貫しようとしても、遂に貫徹でき得なかつた所に展開した信仰である。一切をあげて如来の妙用に托すると言うところ、これも又、清沢らしい一つの割り切り型であると、脇本平也氏は指摘されている。⁽¹⁸⁾

このように彼ら三人の回心には、それぞれ病苦の体験が重要な意味を果しているように思われる。この病患の受けとり方に、彼らの人格の個性差があつたのであり、それが彼らの回心を規制し、以後の信仰を方向づけたと言つてよい。すなわち回心以後の梁川・清沢にあつては、病苦はむしろ神や如来の恩寵・慈悲と受けとられている。(梁川全集五卷四一四頁・清沢満之全集六卷八二頁)。これに対し、自力にも他力にも徹せず、權威への鑽仰という信仰の下に、主に文筆活動によつて、日蓮の偉大性にふれんとした樗牛には、この病氣への懊悩は克服され難かつたようである。先にも述べたように、彼は日蓮によつて弱き生命の強くなるようだと告白したのであつたが、生死に対する安心は、梁川・清沢ほど確乎たるものはなかつた(病に対する不安は、三十五年九月・十月の書簡参照。全集五卷四六頁以下)。ただ病勢の悪化するに従い、以前彼が、駿河湾を眺望する其の絶景を好んだ竜華寺が、彼の崇拜する日蓮の門末寺院であることも何かの因縁であろうと言ひ、そこに埋葬されたき旨を父へ遺言するなど(三十五年十月一日付、実父へ)、少くとも

死に関しては、諦観的態度を見ることが出来るのである。これが、彼の権威主義信仰の辿りついた帰結である。

しかし三者に共通するところは、彼らが共に宗教と倫理とを区別したことである。清沢の「絶対他力」にあっては如来の救済は倫理・道德に全く関りあいのないものであったが、倫理的傾向の強い梁川・現実的闘將であった樗牛においてすら、遂に、道德は人間を慰やすに足らないとし、晩年は信仰としての宗教へ帰着するに至った。その辿った方向は異なるにせよ、最後の帰結においては、三者が明確に「信仰」をうち出した点を注目すべきであろう。

七

以上のように梁川・樗牛・清沢と三者三様の宗教的行動に、それぞれ彼らの特色ある行動傾向をみる事ができた。しかもその行動の諸傾向が、各々の経験を通して、その時代の文化をそれぞれ反映するものであることも、ほぼ判明したかと思う。彼らの生涯は極めて振幅の多いものであったが、とにかく晩年においては危機的事態を克服し、人格は安定をみせた。それらが社会思想史の上で、いかに批判されるかは別問題として、主観的にもせよ此の安定をもたらした彼らの宗教信仰は、認められなければならない。見神論・日蓮主義・精神主義は、日清戦争後より日露戦争前夜にかけての、変貌期の日本社会にあって、極めて内面化された個人の体験の上に展開したものである。それは当時の宗教的・形而上的煩悶の風潮に影響されると共に、又反面において、数多くの類似した宗教論を誘発した。たとえば彼らと直接につながる梁川会・樗牛会・浩々洞の運動は言う迄もなく、黒岩涙香『天人論』、宮崎虎之助『我が新福音』、姉崎嘲風『復活の曙光』などが相つぎ、伊藤証信は無我苑を開いた。又他方、北陸の地で田舎教師をしながら学問と坐禅に打ちこんでいた西田幾多郎にも、梁川や清沢の影響を見ることが出来る。それらは、明治から大正初期の宗教史の上に、アウトサイダーとして重要な意味をもつであろう。しかし今それを、ここに詳述することはできない。ただそれらを、梁川・樗牛・清沢のアンクルから眺めることは甚だ興味あることである。これらを含めて

の社会的批判は、稿を改めて述べたいと思う。

註

- (1) 宮島肇『明治思想家像の形成』(一九六〇)はこの点に留意しつつ、発想史の立場より「思想」中心に、西田幾多郎、田岡嶺雲、樗牛を比較している。本稿は「思想」よりむしろ「行動」中心に比較考察しようとする。行動を理解する基本的態度は、レヴィンの $B=f(P, E)$ をとる。『パーソナリテイの力学説』(相良、小川訳) 参照。
- (2) traits とは *G. Allport. Personality: A psychological interpretation 1937. Becoming. Basic considerations of a personality. 1955.*
- (3) ここでは梁川全集(春秋社十卷)、樗牛全集(博文館五卷)、同(縮刷増補版六卷)、清沢満之全集(法蔵館、八卷)を用。
- (4) 清沢は伝統的な極楽往生には批判的であった。たとえば「私の信ずる如来は、来世を待たず現世において既に大いなる幸福を私に与えたまう」(「我が信念」、全集六卷二三一頁)、その他八卷一三五頁、二九〇頁など参照。
- (5) 安倍能成『綱島梁川について』(早稲田学報、昭和二十七年九月号)
- (6) たとえば、このグループ(一)を通じて「米国史」「自助論」の質疑応答がなされた。
- (7) 清沢満之全集一卷五一八頁以下。
- (8) traits 抽出の過程は本稿にとって重要であるが紙面の都合上省略しなければならない。梁川の行動傾向については、第十四回日本宗教学会に発表した。
- (9) T. Parsons E. A. Shils: *Toward a General Theory of Action. 1951.* 邦訳「永井外」行為の総合理論をめざして」参照。
- (10) 高須芳次郎『人と文学、高山樗牛』(一九四三)
- (11) 西村見暁『清沢満之先生』(一九五一)
- (12) 明治二十八年九月・十月の日記に見ゆ。(梁川全集九卷)
- (13) この間に梁川に感化を与えたのは医師橋本善次郎・牧師海老名弾正など。
- (14) 三十七年三月より六月の日記に見ゆ(梁川全集九卷)。魚住については坂上博一『魚住折蘆の生涯と思想』文学三〇巻三三三号。
- (15) 樗牛は田中智学より、三十四年秋『宗門の維新』を贈られ、それを機に数年前志して、その後忘れていた日蓮研究に着手

したという。(「日蓮研究の動機」三十五年五月)

(16) 清沢満之全集三卷四八三頁

(17) 西村、前掲書二〇七頁以下参照。

(18) 脇本平也「清沢満之の人柄」(宗教研究一三七号)

附記

本稿は、昭和三十九年度文部省科学研究費をうけた「手記資料による宗教的人間像の研究」の一部にして、第二十三回、日本宗教学会・学術大会に発表したものに加筆したものである。

仏教における絶対観

田村芳朗

一、空と絶対

仏教の空 (śūnyatā 空性) の觀念が、存在の縁起 (pratyasamutpāda) ・無自性 (niḥsvabhāva) を意味するということ⁽¹⁾を説述したのが、「般若経」であり、それに論考をくわえたのが、ナーガルジュナ (竜樹) の「中論」である。つまり、存在するものは、相依相待・因縁生滅の縁起性としてあり、したがって、実体 (自性) を有せず、これが、すなわち、空ということである。

ところで、注意されねばならないことは、この縁起・無自性・空ということとは、現実存在が、そうであつて、不変常住の絶対存在は、現実存在と別個に存するということをしめそうとするものでなく、さりとて、また、そういうものがないとするのもないことである。この点をあきらかにするためには、すでに阿含経典・中部一二一の「小空経」 (Cūḷasūṇhātā-sutta) ・一二二の「大空経」 (Mahāsūṇhātā-sutta) に、空住 (sūñhātā-vihāra) がとかれ、とくに後者には、内空・外空・内外空が説示されているように、⁽²⁾空は、認識ないし実践、あるいは論理にかかわる觀念で

あることをしらねばならない。

すなわち、生滅変移の相対存在に、対して、常住不変の絶対存在を別立することは、分別固執の辺見のなせるわざであり、論理的にいうならば、そのようにして立てられた絶対存在は、相対存在に、対するものとして、じつは、相対なるものであり、したがって、絶対存在とはいえないということである。いっぽう、そういうものがないとする考えも、同様である。ないという考え(無見)は、あるという考え(有見)があつて、それに、対して、おこるところのものであり、あるという考えと同領域・同次元の分別見である。空の觀念には、總じて固執的な分別見の超越が、はじめから、ひそんでいたとおもわれるので、長部九の「布吒婆梭經」(Pottapāda-sutta)・二九の「清淨經」(Paśādikā-suttanta)・中部六三の「摩羅迦小經」(Cūḍa-māṇikya-sutta 箭喻經)などに、我および世界の常・無常、有限・無限、肉体と靈魂の一異、完全者(如来)の死後生存の有無等の問題にたいして、仏は、『義理にあわず、法にあわず、根本梵行とならず……』とて、答えなかった(無記)ということがしるされ、また、たとえば、相応部二二の「迦旃延經」(Kaccāyanagotta-sutta)に、

『カッチャーナよ、⁽³⁾「一切は有である」(sabbhañ atthi)とは、これ一辺である。「一切は無である」(sabbhañ natthi)とは、これ第二の辺である。カッチャーナよ、如来は、これらの二辺をすてて、中によつて法をとく
(majjhena taḥāgato dhammañ deseti)』

とのべられていることから、類推しよう。空が有無の二辺分別をはなれた中道であることをあきらかにしたのは、ほかならぬナーガールジュナの「中論」である。

以上のごとき空の觀念は、分別的に定立されたものは、すべて相対存在であることをあかすとともに、絶対存在のありか、ありかたをさししめすものとなる。つまり、絶対の絶対たるゆえんの理をあらわすことばとなる。すなわち、絶対存在は、相対存在、絶対存在としてあるのではないこと、それは、相対存在に、相対するものとして、絶対存

在ではないこと、いいかえれば、相対存在対絶対存在という相対関係を絶したところに、絶対存在があること、いわゆる相対存在と絶対存在の不二 (advaya) のところに、絶対存在があること、空とは、それをいいあらわしたものである。しかしながら、ひるがえって不二絶対ということが相対存在と絶対存在との二の相対がないということだとすると、それは、あるということと相対することになり、そこには、また、絶対存在が消失する。かくして、『即』がとかれてくる。つまり、相対存在に即して、絶対存在があるということである。相対存在即絶対存在である。これは、相対存在あり、それに對して、絶対存在あり(二の相対)そしてそれらが不二絶対としてあるということである。二の相対即不二絶対であり、二而不二、不二而二である。絶対存在についていえば、相対存在に對してありつつ、不二とあるということである。真の絶対存在は、そこにおいて、みられる。

かくのごとき『即』の論理を、原則的にしめしたものが、『般若経』の『色即是空、空即是色』である。これについて、注目されることは、

『不以空_レ色故色空_二。色即是空空即是色。受想行識亦如是。』⁽⁴⁾

『空中無_レ有滅亦無_レ使滅者_一。諸法畢竟空即是涅槃。』⁽⁵⁾

という説明である。「維摩経」にも、『色即是空。非色滅空_二。色性自空。』⁽⁶⁾とて、同様のことが、とかれている。色を空ずるをもつて色が空なのではない、色滅して空なのではないということとは、存在するもの(色)を分析し、捨象していつて、そのはてに空なるものにぶつかったということでもなく、存在根拠として空なるものがあつて、いっさいの存在(諸法)は、それによって帰納・演繹されるというのでもないということである。色の当処、空であり、色は空なるありかたにおいてある(色性自空)ということであり、このところを強調して、『畢竟空』というのである。空は、色・諸法のかなた、あるいは奥底にひそんでおり、色を否定していつて、あらわれるというのではなく、色・諸法の当体、空あり、空であるということである。

興味ぶかいことは、このような空観が中国につたえられたときの理解のしかたである。それについては、嘉祥大師吉藏（五四九〜六二三）の「中観論疏」⁽⁷⁾や「二諦義」⁽⁸⁾に紹介されているところであるが、代表的なものとして、本無義、心無義、即色義があげられる。本無義とは、「中観論疏」によると、

『本無者未_レ有_レ色法_一。先有_レ於無_一故從_レ無出_レ有_一。即無在_レ有先_レ有在_レ無後_一。故稱_レ本無_一。』⁽⁹⁾

で、空を、ものの始源の実体としての無と解したものであり、これは、老子の『天下万物は有に生じ、有は無に生ず』（「老子」第四十章）に即して空を理解しようとしたもので、空の真実義を把握していないと評される。鳩摩羅什の門下で解空第一と称せられた僧肇（三八四〜四一四）は、「不真空論」において、

『本無者。情尚_レ於無_一。多触_レ言以資_レ無_一。故非有_一。有即無_一。非無_一。無亦無_一。……此直好_レ無之談_一。』⁽¹⁰⁾

と論評している。つまり、本無義者は、空が有無相對を絶した非有非無であることをしるも、その非有非無の非を無として実体視していること、いいかえれば、本無義者は、空の觀念が、老子の發生根拠としての無のかがえかたを突破したものであることを把握しつつも、けっきよくは、それとおなじところに、空をおとせしめているということである。この本無義の有する問頭点は、現代の『絶対無』という表現にたいしても、問われるべきものとして、興味ぶかいことがらといえよう。

心無義とは、「二諦義」によると、さきの「般若経」のことばを、『色不可_レ空、但空_レ於心_一』と理解したもので、僧肇は、このような心無義にたいし、

『心無者。無_レ心於万物_一。万物未_レ嘗無_一。此得在_レ於神靜_一。失在_レ於虛物_一。』⁽¹²⁾

と評した。つまり、心無義は、心のとらわれをはなれさせる点に長所を有するも、万物が、すなわち空であることをしらないものである。即色義は、僧肇によると、

『即色者。明_レ色不_レ自色_一。故雖_レ色而非_レ色也。夫言_レ色者。但当_レ色即色。豈待_レ色_レ色而後為_レ色哉_一。』⁽¹³⁾

と評されるものである。つまり、即色義は、色空相即の眞実義にちかいつかんでいいるが、まだ、色を色ならしめるものとしての空といつかんがえかたを脱していないということである。

二、不二絶対と而二相對

ところで、『空』色』すなわち色を空するとは、色に對して空をたて、それによつて色を否定することであり、色の底に空をみ、そこへ色が崩壊していくことである。ここから、空を実体的な無に解するおそれが生ずる。しかし、眞實の空觀からすれば、そのような空のかんがえかたは、惡取空であり、色を实体的な有と執するのと同次元・同領域の迷見（虚無空見）である。そこで、そのような迷見を破するために、空もまた空であるとかれる。すなわち、

『何等為空空。一切法空是空亦空非常非滅故。何以故。性自爾。是名空空。』⁽¹⁴⁾

と。非常非滅とは、色にしる、空にしる、実體視されるべきものでなく、色空、空空であり、色空俱空であるということである。『色即是空。空即是色』とは、ここにねざしている。色空俱空とは、色と空とが相對立する二元的実體ではないということ、したがつて、空は色のほかにあるのではなく、色が空なのであり、色は空のほかにあるのではなく、空が色なのであり、ここに、空の眞實義（眞実空・第一義空・勝義空・畢竟空）が存する。

空觀にもとづいて、仏教の普遍的、絶対的眞理を確立したナーガールジュナにおいて、右の論理が明確にうかがえる。かれの「中論」作成の直接的意図は、有部の有自性論を破するにあつたが、「中論」において、むしろ重要なことは、当時、すでに空論者のなかに、虚無空見におちいり、それに反對する有部がわから空華外道と評され、道徳を破壊しざるものであると非難されるものが生じ、ナーガールジュナにたいしても、その非難がむけられてきたために、かれは、自己のとく空が、そのような空見ではないことを弁明した点である。ナーガールジュナは、

『もし不空なるものがあるなら、空なるものがあるう。なにも不空なるもの (asūnyam) はない。いずこにま

た、空なるもの (Sūnyam) があろう。』⁽¹⁵⁾

とて、空 (Sūnya 空なるもの、空法) は、不空 (asūnya 不空なるもの、不空法) に相對する概念で、不空なるものがある、それに対して、空なるものがいわれる、ところが、一切法が空 (Sūnyatā 空性) であることがあかされたのであるから、不空なるものはない、したがってそれに対する空なるものもないとき、かれの主張する空 (Sūnyatā 空性) は、実体的な有 (asūnya 不空なるもの) と、それに相對する実体的な、虚無的な無 (Sūnya 空なるもの) の二辺をこえたものであることを強調する。かれによれば、

『一切見 (sarvadiśū) をはなれんがために、勝者により空 (Sūnyatā) がとかれた。しかもなお空見 (Sūnyatā-diśū) をいだくものれあは、かれらを度しがたきものという。』⁽¹⁶⁾

とあるように、真の意味の空 (空性) は、有の見であれ、無の見であれ、一切の相對的分別見をはなれるにあり、したがって、曲解されるべき空見とは、およそ正反對で、むしろ、そのような空見を破するものである。

このようにして、空は、すべてが相對縁起の存在であることをあかすとともに、真の絶對存在を開示するものとなる。それは、有と無、さらには非有非無と亦有亦無、有辺と無辺、さらには非有辺非無辺と亦有辺亦無辺、常と無常、さらには非常非無常と亦常亦無常、ひいては而二相對 (生死) と不二絶對 (涅槃) との待對の超絶 (nirapeśa) としてある。⁽¹⁷⁾ これをいいかえれば、涅槃の不二絶對と生死の而二相對とは、隔別してあるものでなく、その意味において、兩者のあいだに差別はないということになる。すなわち、

『生死は涅槃と、いかなる差別もない。涅槃は生死と、いかなる差別もない。』⁽¹⁸⁾

と。これを積極的にいえば、而二相對のほかは不二絶對なく、而二相對の当処が不二絶對であり、生死の当処が涅槃であり、仮名 (upādāya-prajñapti 因待施設) の当処が空である。そこで、

『縁起なるもの、われらは、それを空性ととく。これは仮名であり、まさに、中道である。』⁽¹⁹⁾

と論ぜられてくる。このような絶対のありぶりを、ナーガールジュナは、*tattvasya lakṣaṇa* (眞実相、諸法実相) あるいは *dharma* (法性、諸法実相) という語でもってよんだ。ちなみに、「大智度論」卷第三十二では、如と法性と実際の三は、『皆是諸法実相異名』ととかれていた。⁽²²⁾

即色、即仮としての空は、そのゆえに、不二無相の絶対界に停滞するものでなく、じつは、而二有相の相對界を生成躍動せしむるものである。ナーガールジュナは、「中論」觀四諦品第二十四において、空は四諦の教え、三宝、因果の道理、世間の道徳を破壊する虚無思想であるという問難を紹介し、それに反駁をくわえつつ、その点を、あきらかにしようとして、

『空性の成立するところに、一切が成立する。空性の成立しないところに、一切は成立しない。』⁽²³⁾

とて、一切皆空こそ一切皆成であり、もしも、問難者のごとく、実体的自性有をたてるならば、自性とは作られることなく、他に因待せざるものであるゆえに、そこには生成縁起はありえないので、問難者の非難は、すべて問難者自身に属する誤謬を、こちらにむけたにすぎないと応酬した。

三、不二絶対から而二相對へ

ところで、空から色・仮へ、不二絶対から而二相對への現成は、ナーガールジュナにあつては、原則をしめすにどまらなかつた。ために、のちに瑜伽唯識派おこり、識 (*vināyati*) による現実展開を施設 (*prajñapti*) し、⁽²⁴⁾ ときに、ナーガールジュナないし中觀派を、まだ空見であると評するにもいたるが、中国にきては、具象性の尊重という中国的思惟の特徴ないし仮の重視が刺戟となつて、空から仮への積極的展開がとかれるようになる。その典型的例が、中国偽撰と推定される「瓔珞本業經」の從仮入空・從空入仮・中道第一義の三觀説である。すなわち、

『三觀者。從_二假名_一入_二空_一諦觀。從_二空入_二假名_一平等觀。是_二觀方便道_一。因_二是_一二空觀_一。得_レ入_二中道第一義諦_一

観。雙三照二諦、心寂滅。』⁽²⁶⁾

と。この三観説は、仮の施設に力点がおかれたもので、そのために、ナーガールジュナにおいては、非有非無の空(中)であったものが、ここでは、非有非空の中となる。⁽²⁸⁾

いま、「瓔珞本業經」の三観説にのっとって、止観を体系づけた天台大師智顛(五三八―五九七)の説明をみてみると、⁽²⁷⁾『從仮入空』とは、すべては、かりに存する(仮有)のであり、本来は空であると観じ、仮より空に悟入することで、破せられる仮のすがた、悟入する空の真理をつかむものゆえ、『二諦観』ともいわれる。ところで、仮から空にはいるといっても、空というものが、固定的実体としてあつて(実有)、それにつきあたるといふふうには、かんがえてはならない。そもそも空とは、そのような実体的なかんがえをこえることを意味するのであるから、『入空尚無空可有』である。つまり、空もまた空である。かくして、從仮入空は、空にとどまることではなく、空空を觀じ、空の『真非真』として、空から仮への逆入となるものである。すなわち、『從空入仮』である。從空入仮は、仮を空と觀じ、空も空と觀じ、仮を破して空をもちい、空を破して仮をもちいるものであるから、『平等觀』ともなづけられる。そして、從仮入空にとどまらず、また從空入仮にもなはず、両觀雙存・雙用でなくてはならず、これが『中道第一義』ということである。すなわち、

『中道第一義觀者。前觀_二假空_三是空_三生死_一。後觀_二空空_三是空_三涅槃_一。雙遮_二二邊_一。是名_二空觀_三為_二方便道_一得_レ會_中中道_よ……又初觀用_二空後觀用_レ假。是為_二雙存方便_一。入_二中道_三時能雙照_二二諦_一。』⁽²⁸⁾

と。從仮入空における假空と從空入仮における空空とあわせて雙遮、從仮入空における空用と從空入仮における假用とあわせて雙照、この雙遮と雙照あわせて雙遮雙照が、中道第一義觀である。三觀ということから、止觀の止のほうにも、体真止・方便隨緣止・息二邊分別止の三止をたて、同様の説明をこころみた。

もちろん、三止三觀は、理解しやすからしめんがために、ないしは止觀成就の手段として、段階をおうて次第的に、

とかれたので、本来は、同時のものである。従仮入空観は、そのまま、従空入仮観であり、中道第一義観である。仮のところ、すなわち空であり、中である。この本来のありかたをつかんでおかなければならないので、智顛は、それを『円頓止観』または『一心三觀』とよんだ。しかし、思想發展史の上からみるならば、従仮入空から従空入仮へと次第したところに、画期的な意味があるので、それは、仮有・相對の現実重視によるものである。

天台智顛は、この観点にたつて、絶対と相對との關係を論理づけた。かれは、その著「法華玄義」のなかで、

『祇喚妙為絶。絶是妙之異名……。又妙是能絶能是所絶。此妙有絶能之功。故拳絶以名妙。』⁽²⁹⁾

とて、妙法の妙は、絶ということであるとき、さらに、その絶としての妙に、『相待妙』（相對的絶対）と『絶待妙』（絶対的絶対）の二種あることをあかしている。相待妙とは、能（相對なるもの）に待對して、あかされた妙（絶對なるもの）で、眞の意味の絶對なるものでなく、相對的絶對なるものとして、相待妙といわれるのである。眞の絶對としての妙は、能との待對をこえ、思議・分別をこえた不可議にあるので、『妙名不可思議。不_レ因_二於_一能_レ而名為_レ妙。』と。ここに絶待妙がたてられてくる。絶待妙は、能に待對してあかされた妙ではなくて、能妙待對をこえた絶對的な妙、すなわち、絶對的、絶對なるものである。

この絶待妙にのつとるとき、相對なるもの（能）は、絶對なるもの（妙）に『開會』されてくる。『若破_レ能頭_レ妙。即用_二上相待妙_一。若開_レ能頭_レ妙。即用_二上絶待妙_一。』とあるように、相待妙は破能頭妙であるにたいし、絶待妙は開能頭妙である。相待妙は、能は妙にあらず、妙は能にあらずとして、妙があかされたものが、絶待妙においては、消極的表現をすれば、妙に對せられる能なく、能に對する妙なく、積極的表現をすれば、能即妙、妙即能となる。すなわち、『今妙不_レ因_レ能。故云無因待_一。既無_二所待能_一。亦無_二能待妙_一。』であり、『開_レ權頭_レ實。諸能皆妙絶待妙。』、『悉皆是妙無_二能可_レ待。即絶待妙也。』、『一切諸法莫_レ不_二皆妙_一。一色一香無_レ非_二中道_一。』である。

ところで、相待妙、絶待妙の二妙が立てられたからといって、相待妙に待對し、相待妙を破廢して、絶待妙をみる

にとどまるなら、それは、また、相対なるものにおちいるといわねばならぬことである。そこで、真に絶対なるものは、破麁顕妙・麁権立実の相待妙でありつつ、開麁顕妙・開権顕実の絶対妙であるということになる。つまり、相対なるもの（麁）と絶対なるもの（妙）の而二相対でありつつ、不二絶対ということである。真の絶対なるものは、相対なるものに対してあり、相対なるものを相対なるものと破麁してありつつ、その相対なるものを、自己に不二開会するものである。真の開会（絶対妙）には、廢立（相待妙）がふくまれる。

『今言実相体。即權而実離。断無謗也。即実而權離。建立謗也。權実即非。權実離異謗也。雙照權実。偏一切処。離尺謗也。』⁽³⁵⁾

『識実中有權。解無差別即是差別。……識權中有実。解差別即是無差別。』⁽³⁷⁾
とか、『雖実而權。雖權而実。実権相即不相妨礙。』⁽³⁸⁾などと、とかれるゆえんである。

問題は、しかし、これですまず、相待妙（廢立）即絶対妙（開会）ということから、そのうちの絶対妙（開会）のほうにかたむくか、相待妙（廢立）のほうにかたむくかということへと進展した。天台と華嚴の論争、趙宋天台における山家派と山外派の論争は、これが要因となっている。結論的には、天台ないし山家派は、絶対妙（開会）のほうにかたむき、華嚴ないし山外派は、相待妙（廢立）のほうにかたむいたといえよう。すなわち、天台は、而二相対の差別事相に立って、不二絶対の真理をみようとしたものであり、華嚴は、不二絶対から而二相対へと出てきたものである。天台は、差別事相の具体的現実に即して、不二絶対の普遍的真理をみようとした点、具体性にとむ（性具）ものであり、具体的普遍としての真理の樹立となったといえるが、目的は、不二絶対をみようとするところにあつたために、静止的となったと評せる。華嚴のほうは、而二相対に出てき、理想として絶対なるものをかけ、それによつて、相対なるものに働きかけようとする点、生成（性起）にとみ、力動的であると評せよう。その意味で、現実生成の論理的根拠が、華嚴ないしは、その影響をうけた山外派のほうに、見いだせるといえよう。

しかしながら、その華嚴においても、而二相對の生成力動が、不二絶対の自己展開におわり、真に生成力動とはなりえなかつたと評せよう。天台を相對的一元論とよぶなら、華嚴は、流出的一元論である。眞の生成力動は、相對的
二元對立ないし對決の場において可能というべく、この問題は、日本へと、もちこされることになる。⁽³⁹⁾

四、絶対開會と相對開會

日本天台にいたって、開會に關し、大きな論議が生じた。それは、さきにふれたごとく、開會には、廢立がふくまれているか、いないかということである。廢立(相待妙)がふくまれるとして、その開會を『相待妙開會』とし、ふくまれないとして、その開會を『絶対妙開會』とよんだ。『相待妙開會』ということが、ありうるかということについては、日本天台において、『論場一条目』⁽⁴⁰⁾となつたので、「法華略義見聞」⁽⁴¹⁾の中卷に、

『決附ニ云。相待妙有二種。一豎。二横。豎相待妙者破權頭実。横相待妙開權頭実。絶対妙亦有二種。一能所相立。二能所不立。能所相立絶対妙開權頭実。能所不立非權非実。』⁽⁴²⁾

と釈し、開權頭実は絶対妙であるが、權実二相が能所の關係として存立しているゆえ、『能所相立絶対妙』であり、それは、『横相待妙』となるものであることが、とかれてゐる。そこで、『相待妙明開會耶。』という問いにたいして、開權頭実は能所相立の絶対妙であり、横の相待妙なるものとして、ここにしめされている開會は、すなわち、相待妙開會であると答え、

『相待妙明開會ニ条勿論也。於開能所相待開會。能所絶対開會。正相待妙開會也。』⁽⁴³⁾
とむすんでいる。ちなみに、

『慈大覺師既ニ二種相待妙建立給。玄文配立多明豎相待妙。止觀相待妙用横相待妙。故止觀第一ニ云。相待意者○法性即無明。無明即法性等云。』⁽⁴⁴⁾

とのべている。関東天台の尊舜（一四五一—一五一四）の「玄義私類聚」卷二にも、

『就^テ開會云。相待開會云。時。待對義也。對^ニ三教。鹿頭^ニ一円。妙^ニ云也。絶待妙云。絶^{スル}權実、待對^ニ也。』

とのべ、そのあとに、相待妙開会についての各種の論義が紹介されている。

そこで、しられることは、『絶待妙開会』とは、絶対なるものと相待なるものとを、まったく平等・同一とみることであり、『相待妙開会』とは、両者を能所の関係におくことである。能所は、たんなる破廢・対立でもなく、たんなる無差別でもないから、相待妙開会とされるゆえんである。絶待妙（開会）という面からみれば、絶待妙開会は、『能所不立の絶待妙』、相待妙開会は、『能所相立の絶待妙』ということになる。これを図形でもって、いいあらわせば、絶待妙開会は、すべての点を中心となる無限円であり、相待妙開会は、絶対なるものが、統一するもの（能統一）として、統一されるもの（所統一）すなわち相対なるものの頂点および中心をなしている無限円錐といえよう。ちなみに、相待妙開会が強調されてゆくと、相対廢立の色彩をおびてくる。

いま、日本天台のあゆみ、および、それに関係ある諸師の立場・思想を、この絶待妙開会（絶対開会）・相待妙開会（相対開会）ないし、相対廢立によって、分類してみると、まず、型としては、

(对他判) (世界観)

A	相 対	絶 対
B	絶 対	絶 対
C	相 対	相 対
D	絶 対	相 対

の四とおりとなろう。Aにあたるものとして、最澄、円珍、それから、法然の相对主義的な念仏一門をうけつぎながら、それを不二絶対の理によって整合つけた親鸞、および、对他的には、日蓮をうけて、約部奪釈・法華一乘を強調

しつつ、世界観的には、天台本覚思想の影響をうけた日蓮門下などをあげることができよう。Bにあたるものとしては、天台本覚法門があげられよう。Cとしては、いわゆる鎌倉新仏教の法然、道元、日蓮が代表的であろう。かれらに共通するところは、不二絶対から而二相對におりたち、仏、仏法、浄土などを、凡夫、世法、穢土などに對する、相對的絶対者として有化し、定立し、そうすることによって、現実對決ないしは改革あるいは実践の力動性を獲得したことである。かれらの特色は、不二絶対論を推進していった天台本覚思想と對比されるとき、鮮明に、つかむことができよう。最後のDは、純円独妙・超八醍醐の約部奪積の一乘觀に反對し、諸教包容・約教与積の絶対判に立つとともに、世界觀としては、不二本覚思想を批判し、二元相對におりたつたもので、宝地房証眞、眞道、普寂徳門などが好例である。

宝地房証眞は、源平争乱時代に出た天台学僧で、「法華三大部私記」(一一六五―六創草、一二〇七完成)をあらわし、約部奪積的な主張および本覚法門を批評した。眞道(一五九六―一六五九)は、日蓮宗から天台宗に転宗し、証眞の私記にのっとり、日蓮宗に批判をむけるにいたつたもので、それに関する論著として、「破邪顕正記」と「禁断日蓮義」とがある。普寂徳門(一七〇七―一七八一)は、浄土宗西山派の出身であるが、諸宗博学で、とくに、華嚴思想に立脚しつつ、天台教理を釈し、「法華三大部復眞鈔」をあらわした。普寂は、安樂律唱道・四明天台復帰によって天台本覚思想を終息せしめた慈山妙立(一六三七―一六九〇)・光謙靈空(一六五二―一七三九)にたいていしてさえも、批評をくわえている。かれは、本覚思想のみならず、妙樂湛然・四明知礼の性惡説をも否定したので、そこで、妙立・靈空の四明天台復帰には、なっとくいかなかったのである。かれは、また、天台性惡説によって華嚴を解した鳳潭(一六五七―一七三八)にたいしても、非難をむけた。鳳潭は、華嚴を天台によって解したのであるが、普寂は、天台を華嚴によって解したので、かれは、他宗のものまで、天台性惡にかぶれたことを難じつつ、自分も、はじめは、性惡説を是としていたが、のちに華嚴の研究がふかまることによって、性惡説の非をさつたと述懐

している。かれは、性悪ないし理毒・俗諦などの強調は、現実肯定の一辺に墮するものであると評した。

以上のごときA・B・C・Dの型について、なお、興味ぶかいことは、そのいずれにおいても、真如随縁の華嚴的世界観が採用されつつ、AとBにおいては、真如の現実生成ということが、現実同化となり、その点から、不二絶対を強調する密教、禪觀の摂取となり、CとDのほうは、真如随縁ということが、真如の淨による現実対決という運動となり、その点から、淨土教の相對主義的ありかたが、注目されたことである。たとえば、C型では、日蓮に淨土教的世界観が濃厚に吸収されており、道元に廢立的念仏一行のありかたに賛意を表するところあり、D型では、真迢に、それがみられる。真迢は、学説としては、証眞の「三大部私記」に、信仰としては、源信の「往生要集」によることを、みずから、のべており、かれは、即身成仏・此土淨土・不二絶対の説を否定している。CとD、とくにもCのタイプは、宗教的实践にとみ、それがおこるには、時代・社会の様相が、そうとう關係しているとかんがえられるにたいし、AとB、とくにもBのタイプは、哲学的思弁のなかに、ふかく、はいつていったものであるといえる。その点、Bは、哲学思考のクライマックスをしめすものと称しうるが、それだけ、宗教実践の面では、頽落の危険性をふくむものであるにたいし、Cは、哲学思考の面からは、一段さがったものであるが、そうすることによって、宗教実践の動力を復活しえたものといいえよう。

五、本覚論と絶対観

『本覚』の語は、「大乘起信論」に、

『本覚義者。対_二始覚義_一説。以_二始覚者同_二本覚_一。始覚義者。依_二本覚_一故而有_二不覚_一。依_二不覚_一故説_レ有_二始覚_一。』⁽⁴⁶⁾

とあるのが、最初の用例である。

ところで、「起信論」においては、「始覚」と相關的にもちいられたものであり、而_二相對_一の生滅門のものである

が、日本天台にきては、本覚を強調して不二絶対の真如門にまで、もちあげ、本覚と真如を同一視し、ここに、いわゆる天台本覚思想の形成となる。たとえば、源信（九四二—一〇一七）作となっている「本覚讚釈」、「真如観」に、『此心自₍₄₉₎本本覚真如理也。』、『本覚真如繋₍₄₇₎心』、『此一実真如ノ理ヲ。我身ナリト知りヌル。此則本覚真如ノ理ニ帰スル。』、『一切衆生皆本覚真如ノ理ヨリ出タリ。』などと、『本覚真如』をいい、おなじく源信作となっている「観心略要集」にも、

『歸₍₅₁₎本覚真如之理₍₅₀₎時。只是顯₍₅₂₎本有三千₍₅₁₎。始非₍₅₃₎得₍₅₄₎果位万徳。爰知。我等一念心性。無始已來備₍₅₅₎三身万徳。』
 とて、本覚真如がとかれてゐる。そして、我心・衆生そのまま、本覚真如のあらわれであり、もとより仏であると強調する。このような本覚真如説は、そうとう、うきぼりにされた本覚思想であり、平安末期（一二世紀後半）から鎌倉初期（一三世紀前半）にかけて、あらわれてくるものとおもわれるのであり、源信の「往生要集」や「一乗要決」にはみられず、さきの書は、この時分の偽作とみなすべきであろう。

本覚思想が、いつそう高潮してゆくと、本覚真如は、凡夫衆生のうちにひそむ理としてでなく、衆生のすがたそのまま、あるいは、そのものとして、主張されるにいたり、さらには逆転して、凡夫衆生のすがたこそ、永遠絶対なるものであり、それを捨象した仏というものは、むしろ、仮りのものであるという説さえ、みえてくる。而二相對の事、(相)にたいして、不二絶対の理、(性)を強調し(理、顯本)、さらに逆転して、不二絶対の理を、而二相對の事にあてはめ、而二相對の事そのまま、ないし、そのものこそ、不二絶対の理、(事、実相)であると主張してくるのである。本覚、顯本は、理の一元論であり、その一元論には、本質と現象との差別はない。そこで、本覚一元の理は、そのまま、現実相に適用され、事の一元論となる。理、顯本本覚から、事、実相、事の一念三千、事、円、事、觀などと、逆に事が強調されてくるゆえんである。事を特殊・有限・相對なるものとして理の普遍・無限・絶対なるものによって否定したのが、こんどは、理の一元論によって事をうらづけし、普遍化し、絶対化する。すなわち、理、本事、末から事、本

末へと展開するのである。かくして、理の一元論そのままの一元論として、絶対的の一元論を絶頂にまで、おしすすめていった。

いま、二、三の論説を例示してみると、「法華経」寿量品の五百塵点・久遠成道を解釈して、「枕雙紙」第九四に、

『仏本門寿量。説久遠成道。皆仮施設也。其実。如来藏理。本自不_レ論_二成不成_一。無始中終差別_一。

何_レ論_二久遠与_二今日_一。』⁽⁵³⁾

ととき、等海の「等海口伝抄」(一三三四二九)には、

『挙_二事成_一、本_二事_一為_レ顯_二無作三身_一、本_二方便也。……当流。本_二実成_一者云_二無始無終無作三身_一、顯_二本_一習也。』⁽⁵⁴⁾

と論じ、五百塵点ないし久遠成道ということは仮説で、顯本の真意は、無始無終・無作本覚の理体にあると主張する。そして、尊舜(一四五一〜一五一四)の「文句略大綱私見聞」卷五に「久遠_一文点。久遠_二モ久遠_一ヲ讀_ム也。』

と釈するように、この理体無作の本覚身は、相対的時空を超越し、本有不改、修証以前のものです。けつきよくは、衆生そのままのものである。すなわち、「枕雙紙」第九に、

『本地無作三身者。必_二非_一最初成道時、証得三身限_一。無始本有。一切_一諸法。皆_二三身_一体也。……久遠_一。実_二只_一衆生心也。心_二無始無終_一。此_二云_二久遠_一也。』⁽⁵⁵⁾

ととき、「文句略大綱私見聞」卷五に、

『事顯本。經文_一塵数、五百塵点、相_二説_一。破_二迹_一近情。顯_二事成遠本_一。是_二破迹顯本_一云也。理顯本云。我等生死流轉、無始_一色心。本_二覚無作_一、妙境妙智顯。是_二開迹顯本_一云也。』⁽⁵⁷⁾

と論じている。

かくして、而二相對の現実の当相そのまま、不二絶対がとかれてくる。『煩惱生死。菩提涅槃。皆天然之_二法位也_一』⁽⁵⁸⁾ 『可_レ捨_二無_レ生死_一。可_レ求_二無_レ涅槃_一。而_レ修。而_レ証。』 『水常住_一波常住也。法身常住_一仮常住也。』⁽⁵⁹⁾ 『性常住_一相常

住也。水常住^{ナハ}波常住^ハ也。水波不二^ニ故^コ。』などと。さらに、現実のすがたそのままこそ、常住絶対であるとさえ、とくにいたる。すなわち、

『云^ハ世間相常住^ト。堅固不動^{ナルヲ}。非^レ云^ニ常住^ト。世間者。非常^ノ義也。常別^ノ義也。無常^ハ乍^ニ無常^ト常住^ト不^レ失^ス。差別^ト乍^ニ差別^ト常住^ト不^レ失^ス也。』

と。十界についていえば、

『理顕本^ト者。地獄^ト云^ニ地獄^ト。餓鬼^ト云^ニ餓鬼^ト。乃至^ニ仏菩薩^ト云^ニ仏菩薩^ト也。自^レ本^ト十法界常住^ト故^コ。十界不^レ改^ム。云^ニ実相本門^ト。云^ニ本体^ト。云^ニ実^ノ顕本^ト。若^ク改^ム本体^ト非^レ実^ト、顕本^ト也。』

とて、十界の各相が、各相の法位そのまま、常住本体であるとする。成仏については、むしろ、『不成仏』こそ、真意であるという。「枕雙紙」第八に、

『雖^ニ草木非情^ト。乍^ニ非情^ト施^ニ有情^ト徳^ト。改^ム非情^ト非^レ云^ニ有情^ト也。故^ニ成仏^ト云^ニ人々転^ニ非情^ト成^ニ有情^ト思^ト。全^ク不^レ爾^レ。只^ク乍^ニ非情^ト而^{シテ}有情^ト也。』

とのべ、すすんで、『今^ハ意^ハ実^ニ草木不成^レ仏^ト習^フ之^ヲ深^ク義^也。』とといている。

即の義に関しては、たとえば、煩惱即菩提ではなく、煩惱即煩惱といふべきだとする。なんとすれば、煩惱即菩提は、まだ、菩提に重心がおかれているからである。それでは、真に俗諦常住、当位常住とはいえない。かくして、「漢光類聚」第一に、

『本門 大教 煩惱即煩惱。菩提即菩提。……三千相對門。煩惱即煩惱。菩提即菩提。……三千相對門、意^ハ。三千、諸法本分常住^ト故^コ。煩惱菩提各々^ニ本有常住^ト也。』

とて、三千諸法の相對そのまま、本有常住の絶対、つまり、煩惱は煩惱ながら、菩提は菩提ながら、各々、当位不改の永遠絶対で、それゆえ、煩惱即煩惱、菩提即菩提といふべきだと、される。尊舜の「文句略大綱私見聞」卷三に

は、慧光房流の相伝として、凡夫即仏と凡夫即凡夫とを区別し、真の絶待妙は、凡夫即凡夫と開会することを、あかしている。すなわち、

『一ニハ凡夫即仏ノ開會。是相對妙ノ意也。二ニハ凡夫即凡夫ノ開會。是絶待妙ノ意也。』⁽⁶⁷⁾

と。
このかんがえが徹底されれば、釈尊頭本は仮で、衆生頭本こそが真であり、「法華經」寿量品の『然我実成仏』の我とか、『自我得仏来』の我を、仏の我とみるのは、仮我であり、凡夫の我とみるのが、実我であるという説さえ、あらわれてくる。たとえば、尊舜の「二帳抄見聞」に、『所詮頭本云何事云。頭ニ衆生成仏ノ本仏一名。』⁽⁶⁸⁾、『今頭本ノ本意十界ノ衆生悉ク無作本覺ノ如来。一切衆生ノ生住異滅ノ四相本来常住ノ見ルヲ成道云也。』⁽⁶⁹⁾ととかれ、「文句略大綱私見聞」第五に、

『今ノ然我実成仏ノ我ト。自我得仏来ノ我ヲ。一具ニ習時。凡於我実我仮我アリ。凡夫ノ我ヲハ実我ト云ヒ。仏界ノ我ヲハ仮我ト云也。今ノ我ノ釈尊ノ頭本ヲ説ク故ニ。仮我也。此ノ我ヲ十界ノ我ト習也。是ヲ当流ニ文字ヲ一字副テ。甚深ニ習ノ子細有レ之。夫ト云ハ。一字ハ大字也。仍テ十界ノ大我ト習事。門流ノ口伝也。此時ノ釈尊一仏ノ頭本。十界同時ノ頭本ト。可レ得レ意也。』⁽⁷⁰⁾

と論じられているところである。

天台本覚思想は、あらゆる意味での相對思議を突破しようとしたものであり、不二絶対論の究極にまで達したものである。最高度の哲理をふくむといえる。しかし、そのゆえに、倫理・実践的には、問題をひきおこすことになった。鎌倉末から南北・室町にかけて、一般社会の俗化現象に、あい応じて、本覚思想における絶対的一元論は、たんなる現実肯定となり、俗世・俗事あるいは煩惱こそを実とみなし、ついには頹落するにいたったので、「玄旨帰命壇」にみられるごとき、愛色貧財の助長、「文句略大綱私見聞」にみられるごとき、神本仏迹の主張など、その好例

といえよう。

神本仏迹・本下迹高の反本地垂迹説については、「文句略大綱私見聞」巻六に、

『神本仏迹也。……根本大師。吾山ノ山上山下ヲ。本地垂迹ニ分ヲ積シ玉フ時。坂本ヲ本地。靈峯ヲ垂迹ト定テ。本下迹高ノ相ヲ釈シ玉フ也。……所詮。仏ハ始覺ノ成道ニ垂迹ト取。神ハ本覺ノ化導ニレハ。本地ト号スル也。……神ハ俗形。仏ハ出家ノ形也。仍出家ト云ハ。誤ニ俗形ニ剃髮染衣シテ。捨惡持善形体ニテ。始覺ノ修行也。サテ在家ト云ハ。性徳本有ノ振舞ニシテ。当体即妙覺ノ修行ヲ示ス也。サレハ伊勢神宮ハ。僧形不レ詣事ハ。天照太神ハ。正直ノ本有ノ神明ナル故ニ。始覺ノ曲心ヲ斥テ本覺ノ正路ヲ為レ本ト故也。』

とこかれているところである。

類落の危険性は、しかし、すでに、鎌倉中期ごろには、あらわとなりだしたとおもわれるので、そのころの作である「漢光類聚」第一に、『惡、当体若止觀。惡無礙、惡見也。如何。』という疑難がだされており、それに答えて、

『最初化道時、以レ惡止觀体、不レ可レ云。増ニ妄見ニ故。後化道時、妄心、当体亦止觀也。灌頂ノ師為ニ惡人ニ不レ説ニ相待種ノ開會ニ』

と弁明されている。『相待種開會』とは、小善を開して大善に会するというような同種類のものについての開会すなわち『(同種)種類開會』にたいして、惡を開して善に会するというような異種類のものについての開會をいうのであるが、ここでは、惡の包容・肯定の意に使用されていることをしる。また、同書の第二には、『殺生偷盜等、惡業ヲ止觀ノ行者不レ畏、恣ニ可レ作行ノ耶。』という問難が、かかげられ、それにたいして、

『自ニ止觀ノ内証ニ立還。任運無作ノ行ニ惡行等更不レ可レ有相違。觀音現ニ海人ニ殺ニ諸魚虫ニ等是也。云云
覺悟ノ知見ノ前、何非ニ解脱応身ノ徳ニ耶。』

とて、悟後の無執自然、任運無作の惡業ならば、肯定されることを説示している。しかも、本覺思想における『悟

る』という意味は、自己が不二絶対の本覚仏であることを『知る』ということであつて、仏と凡夫とのちがひというもの、それを知るか、知らないかの相違ではないので、たとへば、『凡聖一如 無二如一。此名本覚、如来。知レ此名ニ聖人。迷ニ此理ニ号ニ凡夫。』、『如レ此知見者則是名ニ成仏、顕ニ本覚、真仏。唯在ニ我一念。』と。ともあれ、右の「漢光類聚」にかかげられた疑問によつて、『悪無礙』の可能性をしようとすると、その返答は、また、きわめて危険にみちたものと評せよう。

天台本覚思想における不二絶対の理から而二相對の事への還相は、而二相對の事を不二絶対の理でもつて絶対肯定にあつた。それにたいして、不二絶対の頂点から、廢立(法然)・現成(道元)・対決(日蓮)の而二相對へおりたすち、その意味での『絶対の上の相對』⁽⁷⁷⁾に立ち、現実実践・救済の力動性を恢復せんとしたのが、鎌倉新仏教の諸師たちであつたといえよう。

註(1) このことに関しての最近の論稿として、中村元博士の「空の考察」(『干潟博士古稀記念論文集』一七二〜九六頁)がある。

- (2) 宮本正尊博士「空思想及びその發達」(『日本仏教学会年報』第十七号一〇〇〜二三頁) 参照。
- (3) S. N. XI *Nidāna-samyutta* 15, *Kaccāyana-gotta*, Vol. II, p. 17.
- (4) 「摩訶般若波羅蜜經」幻學品第十一、大正八・二四〇頁中。
- (5) 同右・實際品第八十、大正八・四〇一頁中。
- (6) 「維摩經」入不二法門品第九、大正一四・五五一頁上。
- (7) 「中觀論疏」大正四二・二九頁上。
- (8) 「二諦義」大正四五・八四頁上。
- (9) 「中觀論疏」大正四二・二九頁上。
- (10) 「肇論」大正四五・一五二頁上。
- (11) 「二諦義」大正四五・八四頁上。

- (12) 「肇論」大正四五・一五二頁上。
 (13) 同右、大正四五・一五二頁上。
 (14) 「摩訶般若波羅蜜經」問乘品第十八、大正八・二五〇頁中。
 (15) 「中論」觀行品第十三・第八偈。
 (16) 同右、觀行品第十三・第九偈。
 (17) 同右、觀涅槃品第二十五參照。
 (18) 同右、觀涅槃品第二十五・第十九偈。
 (19) 同右、觀四諦品第二十四・第十八偈。
 (20) 同右、觀法品第十八・第九偈。
 (21) 同右、觀法品第十八・第七偈。
 (22) 「大智度論」卷第三十二、大正二五・二九七頁下。
 (23) 「中論」觀四諦品第二十四・第十四偈。
 (24) 山口益博士「般若思想史」四七頁、六八～七一頁參照。
 (25) 「瓔珞本業經」賢聖學觀品、大正二四・一〇一四頁中。
 (26) 非有非無と非有非空については、中村元博士「中道と空見」『結城教授頌壽記念・仏教思想史論集』一五五～七頁參照。
 (27) 「摩訶止觀」卷第三上、大正四六・二四頁。
 (28) 同右・卷第三上、大正四六・二四頁下。
 (29) 「法華文義」卷第二上、大正三三・六九七頁中。
 (30) 同右・卷第二上、大正三三・六九七頁上。
 (31) 同右・卷第二上、大正三三・六九七頁中～下。
 (32) 湛然「法華文義釈籤」卷第四、大正三三・八四五頁下～六頁上。
 (33) 「法華文義」卷第二下、大正三三・七〇四頁中。
 (34) 同右・卷第五下、大正三三・七四三頁下。
 (35) 同右・卷第一下、大正三三・六九〇頁中。

- (36) 同右・卷第一上、大正三三・六八二頁下。
- (37) 「法華文句」卷第七上、大正三四・九四頁上。
- (38) 「法華玄義」卷第二上、大正三三・六九四頁上。
- (39) 拙稿「天台哲学を中心としてみた絶対の探究」(結城教授頌壽記念・仏教思想史論集)七八三〜九八頁)参照。
- (40) 大宝寺院「法華玄義釈籤論述」第二上、仏教大系・法華玄義第一、六三一頁。
- (41) 忠尋(一〇六五〜一一三八)の作となっているが、門下の皇覚や五代の法孫の静明の学説が引用されており、また、本覚思想の教判の一つである『四重興廢』がみえていることなどから、鎌倉中期(一二世紀後半)の作とかがえられる。
- (42) 「法華略義見聞」中、大日本仏教全書(一六)三六頁。
- (43) 同右・中、大日本仏教全書(一六)三七頁。
- (44) 同右・中、大日本仏教全書(一六)三六〜七頁。
- (45) 「玄義私類聚」卷二、大日本仏教全書(一七)一六一頁。
- (46) 真諦訳「大乘起信論」大正三二・五七六頁中。
- (47) 「本覚讚釈」大日本仏教全書(二四)三二二頁。
- (48) 同右、大日本仏教全書(二四)三二六頁。
- (49) 「真如觀」大日本仏教全書(三三)五四頁。
- (50) 同右、大日本仏教全書(三三)五五頁。
- (51) 「觀心略要集」大日本仏教全書(三一)一六三頁。
- (52) 「觀心略要集」については、おおくは、その源信撰をうたがわず、序に『干時強圍之載夏五月序』とあり、その強圍は丁の異名であるところから、寛仁元年(丁巳、一〇一七)成立の説さえ、でているが、玄阿懐首(一一七一四)の「諸家念仏集」には『或云、觀心略要、非源信之作』^{ナド}是後人、偽書也^{ナド}子未決^{ナド}眞偽^{ナド}。(浄土宗全書十五・七六五頁)とて、偽撰説のあることを紹介している。
- (53) 「枕雙紙」第十四、大日本仏教全書(三二)一一三頁。

末尾の継図によれば、源信以来の口伝法門が、嫡々相承され、六代目の皇覚にいたって、筆にのぼせられたものというところになるが、源信のものでないことは、いうまでもないとして、鳥羽院政期(一一五〇年前後)の皇覚作にしては、はやす

- ざる感を、ふかくする。仮常住、相常住を強調し、ひいては、衆生即衆生、草木不成仏とまで主張し、さらに、本門事実相、観心顯本をとくにいたっており、典型的な『四重興廢』は、まだ、みえてはいないが、その直前にまで、きているといえるので、鎌倉中期（一二五〇年ごろ）にちかい成立とおもわれる。
- (54) 「等海口伝抄」第十二、天台宗全書五〇四頁。
- (55) 「文句略大綱私見聞」巻五、大日本仏教全書（一八）一五九頁。
- (56) 「枕雙紙」第九、大日本仏教全書（三二）一一一頁。
- (57) 「文句略大綱私見聞」巻五、大日本仏教全書（一八）一五七頁。
- (58) 「枕雙紙」第三十二、大日本仏教全書（三二）一二三頁。
- (59) 「牛頭法門要纂」第七、伝教大師全集・第五、六一頁。
 本書は、最澄撰でなく、口伝・切紙相承されたものを、よせあつめたものと、かんがえられる。思想内容からして、平安末期（一二世紀後半）のものとおもわれる。
- (60) 「枕雙紙」第一、大日本仏教全書（三二）一〇七頁。
- (61) 同右・第二十五、大日本仏教全書（三二）一一九頁。
- (62) 同右・第二十三、大日本仏教全書（三二）一一八頁。
- (63) 同右・第十八、大日本仏教全書（三二）一一五頁。
- (64) 同右・第八、大日本仏教全書（三二）一一〇～一一頁。
- (65) 同右・第八、大日本仏教全書（三二）一一〇頁。
- (66) 「漢光類聚」第一、大日本仏教全書（一七）二六頁。
 忠尋作となり、「法華略義見聞」と姉妹關係をなすが、「法華略義見聞」と同様に、鎌倉中期（一二世紀後半）の作とかんがえられる。
- (67) 「文句略大綱私見聞」巻三、大日本仏教全書（一八）一一〇頁。
- (68) 「二帖抄見聞」巻下、天台宗全書二七〇頁。
- (69) 同右・巻下、天台宗全書二七二頁。
- (70) 「文句略大綱私見聞」巻五、大日本仏教全書（一八）一五七頁。

(71) 同右・卷六、大日本仏教全書(一八)一八九頁。

(72) 「漢光類聚」第一、大日本仏教全書(一七)六頁。

(73) 「法華文句」卷第七上、大正三四・九四頁下、「法華文句記」卷第七下、大正三四・二九二頁下(三頁上参照)。

(74) 「漢光類聚」第二、大日本仏教全書(一七)四〇頁。

(75) 「牛頭法門要纂」第七、伝教大師全集・第五、六一頁。

(76) 同右・第十、伝教大師全集・第五、六五頁。

(77) 『相對の上の絶對』、『絶對の上の相對』ということについては、「三章疏七面相承口決」に、『玄師』伝云。玄、与レ、文元意、属ニ相待^ニ。止觀、元意、属ニ絶待^ニ。二部、雖^レ有ニ絶待^ニ。唯是相待、上用ニ絶待^ニ也。止觀、雖^レ有ニ相待^ニ。亦是絶待、上相待^ニ也。(伝教大師全集第五・一五〇四五頁)とこかれてゐる。ただし、この書は、止觀の絶對を強調するにあり、また、『三重七箇』の口決をあげている点などから、鎌倉中期(一二三世紀後半)ごろの成立とおもわれる。

なお、親鸞は、『絶對不二之教、一実真如之道』(愚禿鈔)としての浄土教を強調し、また、煩惱即菩提、仏凡一如を主張しており、これは、浄土教の相對的世界觀を補整しようとしたものであるといえる。ただし、相對的現實を觀念的に捨象せず、その事實を直視し、それに徹しつつ、しかも、そこに、比較を絶した絶對的境地を味得するにあつたので、その意味で親鸞の立場は、『相對の上の絶對』といえよう。

キルケゴールに於けるキリスト教理解の諸傾向

渡 部 光 男

キルケゴールは一般には実存主義の祖とか詩人哲学者とか、宗教思想家とか呼ばれる、多種多様な謎に満ちた思想家である。いわゆるキリスト教思想家としてのキルケゴールもやはり謎につつまれている。小論は「キリスト教思想家」としてのキルケゴールが、如何にキリスト教を理解していたかという問に対し、微かな光を投ずることを目的とするものである。筆者は主体的キリスト者生成の面での彼の偉大な貢献を認めるのに吝かではないにも拘らずキルケゴールの著書をどの一冊でも読むに当って、キルケゴールのキリスト教理解なるものが朦朧たる闇のあなたに置き去られているのを感じるのである。これはキルケゴールが神学者として、あるいは宗教学者として発言することを執拗に拒否し、単なる一人の敬虔な教徒の立場での発言に終始しているからでもあろうが、それにしても、彼がキリスト教を語る限り、その背後に構えている彼自身のキリスト教理解の客観的側面が存在するのは明らかである。小論の意図は、キルケゴールに於けるその様なキリスト教理解を開示するにある。筆者はキルケゴールのキリスト教理解の全体を取り上げる力を有しないのであるから、今はその方法的諸傾向をめぐって論ずるにとどめたい。更にその際、(一)キルケゴールと新約聖書との関係、(二)教義との関係、(三)歴史理解との関係、(四)彼のキリスト論の傾向、の四つ

に観点を絞って論ずることとする。

—

キルケゴールの時代のデンマークの神学的状況は、一般に言われている様に完全にヘーゲルによって影響されては
いなかったのであって、単に極く少数グループの牧師や神学者がヘーゲル体系を取り入れ、思弁哲学及び神学を積極
的に推進していただけである。⁽¹⁾ その状況は多様である。教會的伝統の枠の中にとどまってはいるが、啓示と理性との
調和を前提とし、理性は啓示によって補われなければならないが、啓示は理性に反してはならず、更に、教會的教義
よりはむしろキリスト教的実践を重視するクラウセン(H. C. Clausen)を代表とする合理主義(den Rationalisme)。
更に、ルター教會正統派の超自然主義(den Supernaturalisme)。又、コペンハーゲン大学神学部に於て勢力をふる
つていた調停神学(den Mæglingsteologi)——傳統的教義を固持するが極端な超自然主義ではなく、聖書各書は解體
し得ず、絶えざる史實的批判に服従することによって意義を有するとする立場。又一方には、グルントヴィイ(N. F.
S. Grundtvig)を代表とする神学的—民族的—熱狂的—新正統主義があり、その思想的核は、『教會論』(“Kirke-
lige Anskuelse” 1825)に於て示されている。要約すれば、その主張は「キリスト教は正しい信仰でも、確実な宗
教体験でも、又特殊な倫理でもなく、神と人間との関係である。バプテスマに於てキリスト教的生が生まれ、聖餐に
於て支えられる。神の言葉は聖書ではなく、聖礼典とバプテスマに於て聞かれる“生きた”言葉である。」⁽²⁾更に当時
の神学界の第一人者ミュンスター(Mynster)は超自然主義的キリスト教理解を代表する者と考えられている。彼に
よれば、キリスト教はまず第一に、神と単独な魂との内面的出会いであり、内面性及びロマン主義的冥想はキリスト
教にとって本来的生の形式である。彼はこの根拠に立つて有名な『キリスト教信仰論に関する考察』(“Betragtninger
over de christelige Troesaerdomme” 1833)を著わした。そこに於ける第一の問は、「如何にして私の疲れた魂は

安息を見出すか」(Hvor skal mir trætte Sjæl finde Hvile?)である。即ち、ミュンスターは人間の感情、理性、意志と同程度のものとして、人間の観念論とキリスト教との間に如何なる断絶をも置かず連続性を持つものと考えるのである。

(1) N. Thulstrup: Søren Kierkegaard, Afsuttende videnskabelig Efterskrift med Indledning og Kommentar. II 1962. S. 80.

(2) Ibid. S. 82.

キルケゴールのキリスト教理解の問題は、まず発生的には右の様な状況に対する歴史的研究によって明らかにされるであろう。それはさておき、この様な神学的状況に於ける新約聖書の取扱いは、合理主義的説明(理性が神と世界との関係を説明しながら矛盾なく自己の道を進み、あらためて人間の神に対するより内面的な関係を理解し、一点に聖書からの引用句を論拠として立てる方法)、合理主義と結合した正統派(聖書は引用文や神の意志表明のモザイクとして使用され得る)、空想的超自然主義的正統派があったし、急進的神学者の間ではパウアー(B. C. Bauer)シュートラウス(D. F. Strauss)、フォイエルバッハ(L. Feuerbach)等の批判的研究も紹介されている。⁽¹⁾

(1) Ibid. S. 84.

まず『後書』には次の様な発言がある。「もし聖書が何がキリスト教的であり、そして何がキリスト教的でないかを決定する最確実な規準と見做されるなら、聖書を歴史的・批判的に確認することが必要である。」(S. V. VII 16)。「博学的文献学」、「博学的批判的研究」(VII 17)。これ等はキリスト教信仰の自己獲得の方法としての客観的考察として、ヨハンネス・クリマクスが批判的に取扱う聖書研究の節に於ける発言であるが、いわゆる聖書に関する学問的研究についてのキルケゴールの知識を示すものである。キルケゴールは聖書の批判的研究に全く疎遠ではなかった。彼は W. M. L. de Wette, "Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen

Testaments" 1833 (Kil. 80). Karl Rosenkranz, "Encyclopädie der theologischen Wissenschaften, 1831" (Kil. 35) を所有していたし、Herm. Olshausen や C. E. Scharling (彼からの講義を受けた) ⁽¹⁾ を、更にシユトラウス、ブルノー・パウアーシを知っている。⁽²⁾ しかしながらヨハンネス・クリマクスは、キリスト教信仰の自己獲得の方法としては、信仰は直接的科学的考察から結果しないとの理由に基づいて聖書の批判的研究を斥けるのである。だが後期キルケゴールのキリスト教の積極的伝達の時期に於ても、ヨハンネス・クリマクスのこの態度は本質的には変わっていない。従ってキルケゴールは、比較的新しい新約研究としての、非信仰的分析的研究を知っていたにしても、新約聖書に対して学問的批判的な研究態度をとってはいなかったと云うことが出来るのである。また、新約に記録されているキリストのできごととその報告との関係を組み立てながら、史的イエスを探究して行くと云う、その後の共観福音書の緩慢な研究は、もはやキルケゴールの視角には現われなかったのである。⁽³⁾ 従って、キルケゴールは史実的記録としての聖書に関して、キリストのできごととその報告の間を区別することができなかったし、しようともしなかった。キルケゴールにとっては、キリストのできごととその報告の関係は逆であった。

(1) Ibid. S. 178f.

(2) S. V. X III 91, X III 441, X III 205.

(3) Hajo Jerdes, Das Christusbild Sören Kierkegaards, 1960. S. 31.

更にキルケゴールは前述の合理的説明、超自然主義的空想的説明、正統派の態度からも距離を取っている。まずヨハンネス・クリマクスが『断片』及び『後書』に於て意図したのは、トルストルプ (N. Thulstrup) も云う様に、伝統的哲学的概念でもって非伝統的なものを表現しようとしたのではなかった。換言すれば彼の意図はヘーゲルを越え行こうとするのではなくして、古い思辯的思惟ではなく、聖書にさかのぼってキリスト教を理解しようとすることだったのであり、パスカルやハーマンと同様に人間の神関係についての聖書の理解を把えようとしたのである。⁽¹⁾

づいて、キリスト教徒として生きようとする者の新しい存在の説明が『後書』以後の著作活動の於て展開され、更にその後(一八四七年以後)キルケゴールの理解する「キリスト教」の伝達が行われるのである。その際の聖書の取り扱いは、自明なものとしての新約聖書の前批判的考察に出発点をとり、すでに『後書』に於て確立されたところの「逆説的瞬間に、永遠的なものと時間的なものが結合している」人間、もしくは神人(特定の時と場所とに於て生成した)としてのイエス・キリストへの通路を聖書に求めるのである。そしてこの「人間」に接近するための方法は、ゲルデス(Gerdes)の云う様に「救済史」の瞑想的現代化(meditative Vergegenwärtigung)と云うべきものである。⁽²⁾これがキルケゴールの「同時性」と呼ぶものの第一の単純な意味である。この同時性は、更に、キルケゴールに於てはキリストのできごととその報告との関係の問題を埋め合わせるべき一つの代償となっているのである。瞑想的現代化によって同時に到達する彼の方法は、史実的現実への接近を意図するとともに、信仰か不信仰かの決断に先行する注意力によって人間イエスに接近することを意味するのである。この同時性の状況に於ては、一八〇〇年と云う歴史的経過が透明化され、言葉を語った方である卑小のイエスに出会うのであり、従って人は彼と同時的になり得るのである。この様なキルケゴールの同時性理解の背後には、イエスの言葉と歴史はイエスの神性に関する知識によっては決して開明され得ないと云う前提的確信が控えているのである。即ち、彼によれば、信仰的理解、弟子や使徒の理解には、非信仰的、ユダヤ的權威の判断が常に同じ權利をもって対抗し、救済史と並んで非救済史が立っているのであり、この関係をキルケゴールは *Inkognito* と呼ぶのである。従ってキルケゴールの新約理解の方法としての同時性は、キリストが誰であるかについての予備的な中立的客観的認識を持たずに、彼の前に立つことを意味する。信仰がはじめて彼に於て神の御子を認めるのである。

(1) Niels Thulstrup, S. Kierkegaard, *Afsluttende myndenskabelig Efterskrift, med Indledning og Kommentar*. II 1962. S. 115.

(2) Hayo Gerdes, *Das Christusbild Søren Kierkegaards*. 1960. S. 31.

しかしキルケゴールの新約聖書理解と密接に関連している今一つの方向は、キルケゴール自身の宿命や体験と云う個人的偶然的要素と新約聖書との関連の二重化である。このことは、新約理解から出発している二つの著作『キリスト教講話』（一八四八年）と『瞬間』（一八五五年）に於ける世界概念の把握を比較することによっても明らかにされ得る。即ち、前者では、世界、被造物はそれ自身に於ては悪ではないが、永遠的な「キリスト教的」規定に従わねばならない人間にとっては悪となり得る。つまり自然は、神への関係に於て、人間を沈下させる限り悪である。従って、人間は世界から死すべきなのである。この様にして「悪しき」世界は本来、人間の最も内的な関心に反対するのであり、神と被造物に対するキリスト教的精神態度に対立するのである。キリスト者として人間は、世界的なものを放棄せねばならない。ここで放棄するとは、地上的な価値を自己のものとして保持する権利を捨てるという意味ではなくて、時間性の中で一切のものを再評価するために永遠性によってそれを否定すると云う意味なのである。この様にして富める者となったキリスト者は、本来彼の地上的な富を意識していない。悪は所有への思いであって、所有そのものではない。⁽³⁾この様に、世界から死すと云うことが非常に強く受け取られているにしても、それは内面的精神的な意味に於てである。もっぱら神の意志にのみ対しているキリスト教的関心及び世界からの死を、キルケゴールは神に対する愛及び世界に対する憎悪と呼ぶ。キルケゴールは一八四八年当時は、キリスト者であろうとする者に対する新約聖書の要求をこの様に理解しているのである。つまり全ゆる中心点を人間の信仰と人間の精神的態度に置くことによつて、悪を人間の選択と人間の決断とを通して表われてくる人間自身の意志の中に置いているのである。ところが戦闘的な著作『瞬間』に於けるキルケゴールの理解はもっと直訳的である。そこではキリスト者の世界に対する死は、彼が人間としての自然的存在者やすべての生ある存在者と共有しているものとの徹底的な分離として、即ちそれらのものに対する生物学的意味に於ける字義通りの拒否として理解されてくるのである。⁽⁴⁾この関連からも明らかな様に、キルケゴールの新約理解は、その根底に於ては厳密な史実的研究を経ていないのであって、キルケゴールの一貫

した個人的体験あるいはミュンスター的な「キリストとの関係に於ける人間の魂」の体験に基づくものである。以上によって明らかのように個人的偶然的な要素が二重化されて理解されているのである。このことはキルケゴールのキリスト教理解に於ける決定的な特徴を示すものであり、長所であると同時に短所でもある。

- (1) cf. Marie Thulstrup, "Kierkegaards Ønde Verden" i Kierkegardiana I, 1955. S. 42, 54.
- (2) cf. S. V. X 133, 182, 205.
- (3) cf. S. V. X 38ff. 102, 221.
- (4) cf. S. V. X IV 237, 262, 275.

キルケゴールの聖書の取扱いを明確に特徴付けるのは、『自己吟味のために』（一八五一年）に於ける有名なヤコブ書一章二十二節についての講話である。この講話の主題は「真の祝福を受けるために、御言葉の鏡に映った自己を考察するには何が要求されるか。」(Hvad der findes for til sand Velsignelse at betragte sig i Ordets Speil?)⁽¹⁾である。キルケゴールはそれに対する解答として、「まず第一に要求されるのは、君が鏡を見ること、観察することではなくして、鏡の中の君自身を見ることである」と云い、これを聖書の読者を恋文の読者と比較することによって説明している。「愛される者は、恋人から来た手紙との関係では、辞書をもって読むことと、愛からその手紙を読むこととを区別するだろう。」愛するものは恋文を通して恋人の心を読み取るのであるが、そのようにテキストに対する批判的關係は、読者に対するテキストの内容の生々とした関係とは同一ではない。たとえ、そこに不明な個所があるにしても、そこに含まれた恋人の感情や要求は卒直に我々に伝達され、我々を感動させ、行動に駆り立てるのである。聖書に対する関係も同じで、たとえ不明な個所があったとしても、神の要求はそれ自身に於て明らかである。従って「第二に要求されるのは、君が神の言葉を読む時、鏡に映った君自身を見るためには、語りかけられているのは自分自身であり、語られているのは自分自身であることを君は絶えず想起しなければならないと云うことである。」⁽³⁾

に於ては、明らかに実存的理解としての聖書理解が語られており、キルケゴールが聖書に対してとる方法は、それに尽きると云つても過言ではない。しかしこの方法の弱点は、前述の世界概念把握に於て見られるように非常に二義性をもっていることである。キルケゴールにとつてもやはり辞書をもつて恋文を讀解し、可能な限り客観的に史實的に相手の状況を把握した上で、我に対する呼びかけを理解すべきではないかと云うことが問題とならざるを得ないが、このことが彼のキリスト教理解に於ける大きな問題性を示すものである。従つてこの様な方法はキルケゴールの主體的キリスト教理解としての確固たる拠点であるにしても、同時に客観的理解の過少評価としての弱点を示すものと云い得るであろう。

(1) S. V. XII 362.

(2) Ibid. 362.

(3) S. V. XII 373.

二

キルケゴールの実名による広義の教化的講話 (ophyggelige Taler) は明らかにキリスト中心的であり、根柢に於ては「キリストとの關係に於ける人間の魂」をただ一つの主題としている。キルケゴールがその方法——彼の教化的講話に於けるいわゆる直接的伝達の方法——に従つて「罪ある自己」と云う遠景に光を当てる場合にも、人間の魂に指定されている目標としての、この闇を照明する光としてのキリストに対する配慮が非常に強く秘められているのである。しかしながら、彼は自分の信仰認識論を教義学的に建設することや、それを体系的に展開することには無関心である。もし、人がキルケゴールに眞のキリスト教的教義を問うたとすれば、彼は全く單純に父によつて伝えられたルター教会正統派敬虔主義の「カテキズム」を示したであらう⁽¹⁾。あるいはミュンスターの説教から学び知った教會的神

学⁽²⁾、あるいは、当時比較的統一的であると考えられていた「教義学」を指示するであろう⁽³⁾。彼が父から学んだものが「キリスト教」だったのであり、それを改良することは、新約聖書の報知に対する懐疑と同様に、彼にとってには必要ではなかった。彼がイエスの奇蹟を信じたと同様に、彼のキリスト教理解に於ては満足説も自明なものとして前提されているのである。この教義——満足説——を何等かの形で変えることは、キルケゴールにとって重要でないばかりか、むしろ彼はその様な態度を個人的決断を非敬虔的に回避することとして拒否するであろう。キルケゴールは、首尾一貫して、キリスト教を全くの真理に於て体験する人間になることに彼の全注意力を集中した。そうして、その際に彼の用いた方法は、客観的思惟の体系的統一ではなくして、キリスト教を自己体験する主体性の個人的統一である。この場合のキルケゴールは神関係のすべての秘儀を体験したキリスト教的に敬虔なだけの主体ではなくして、むしろ、この様な体験から自ら思考し応答する主体である。しかしながら教義に対するキルケゴールのこの様な態度に於ても、二つの傾向が認められる。一は「ルター教会正統派的教義」を漠然と前提した発言であり、他はこの教義が前提されているが、自己獲得と云う視点のもとで、それが無意識的に変形される場合である。

- (1) Hayo Gerdes, *Das Christusbild Sören Kierkegaards*, 1962, S. 75.
- (2) N. N. Spee, *Kierkegaard's Doctrine of the Paradox*, in "A Kierkegaard Critique" ed. by H. Johnson and N. Thulstrup, 1962, p. 215.
- (3) *Ibid.* p. 223.
- (4) cf. S. V. XII 351ff.
- (5) cf. S. V. X 289.
- (6) Hayo Gerdes, a. a. O. S. S. 76.

第一の傾向は、『不安の概念』や『死に至る病』に於けるいわゆる人間学的な出発によっても説明される。キルケゴールによれば、人間とは他者によって置かれた総合的關係であり、その際人間の課題は「自己自身に關係すること

に於て、且つ自己自身であろうとすることに於て自己が自己を置いた力のうちに透明に基礎付けられていること⁽¹⁾であるとするのである。しかし自己の設定者に関係することを「課題」として持ち出す以上、創造についてのキリスト教の教義がひそかに前提されていると云うことができるであろう。又『不安の概念』に於ける原罪の取り扱いに於ても、表面に持ち出しはしないとしても、「人間は時間と永遠との総合として創造され、源初的には二者が相互に正しい関係にあり、人間は永遠的なものに従順であつたし、善悪の区別を知らない無垢の状態にあつたが、そこから転落した」と云うキリスト教の伝承を無批判的に前提しているのである。更に副題「原罪と云う教義学上の問題を指示する心理学的道標としての……」が示すように、「問題が教義学に引源されるや否や著者は沈黙するのである。」更に又『大祭司―取税人―罪ある女』（一八四九年）の中にある次の言葉、すなわち、「キリストは完全に君の身になり給うた。キリストは神であつた。そして人間となられた。その様にしてあのかたはあなた⁽²⁾の身になってみられたのだ。即ちこれこそ真の同情が心から欲するところである。真の同情は真に慰めることができるために完全に苦難者の身になつてみたいと思ふのである。しかしそれは人間的同情のなし得ないものである。ただ神の同情のみがそれをなし得るのだ――そこで神は人となり給うた⁽³⁾」の背後にもキルケゴールの理解する満足説が前提されている。この様に於て、キルケゴールに於ては、一方に敬虔主義的正統派的に理解された福音書と教義があり、他方に於てはキリスト教の主体性によつて緊張にみちた深淵にまで体験せられた本質的に個人的なキリスト教的内容――それを伝達するにあつては神学的方法ではなしに、心理学的方法が用いられる――があり、それがいわばもつれあいながらそれらの著作に登場するのである。⁽⁴⁾

(1) S. V. XI 145.

(2) S. V. IV 473.

(3) S. V. XI 283.

(4) Hayo Gerdes, a. a. O. S. 76.

第二の傾向は『キリスト教への修練』に於ける「奇蹟」の理解に現われている。人はキリストを前にして「他の人と同じ人間であつて、直接的には何ら識別し得ないのに、奇蹟を行い、又自分は奇蹟を行う人物」⁽¹⁾であると主張する者に直面すると云う意味で、同時性の状況から始めなければならない。「しかも君の前にいるのは一人の人間なのだ。奇蹟には何の証明力もない。⁽²⁾」「君が彼をその自ら告げる通りの者であると信じなければ、君は奇蹟を否定せざるを得ない。……奇蹟は注意を喚起するためのものであり、蹟きを選ぶか信仰を選ぶかの決断の前に立たしめるのである。」「しかしキリスト教界には空想的キリスト像、即ち奇蹟を行う者として直接的に受け入れられる様な空想的な神の姿しかないのが実状である。だがこれは虚偽である。キリストは一度もその様な姿をとり給うたことはない。」⁽³⁾これらの言葉からも分るようにキルケゴールは奇蹟によつてショックを受けレッシングよりも激しい情熱をもつて、奇蹟と徴しとは証明力を持たないと宣言し、それはただ「信仰」⁽⁴⁾に対してのみあるのだと強調する。彼にとつては、奇蹟の課題はただイエスにのみ人の注意を向け、蹟きの可能性を与えると云うことにある。従つて、キルケゴールは信仰それものに対しても奇蹟の決定的な意義を認めないのである。『自らを裁け』⁽⁴⁾に於けるイエス私生児説をとつても明らかな様に、奇蹟はイエスの神性を証明すると云う立場をとる当時のルター教会正統派的教義に対して、キルケゴールが奇蹟をキリスト教の証明をなす所以のものから、キリスト教に対するものに変え、更にそれを蹟きの徴しとなすとき、この古き教義は無関心的なものとなり、あるいは体験によつて再解釈されるのである。

- (1) S. V. XII 118.
- (2) S. V. XII 118.
- (3) S. V. XII 118.
- (4) S. V. XII 499f.

次に、『キリスト教への修練』第一部「停止」に於ける歴史的キリスト理解と『後書』の「時間に於ける神」(Guden i Tid)とを比較検討することによって、キルケゴールの歴史理解の一側面、特に「救済史」(den hellige Historie)理解を考察するものとする。

- (一) S. Holm の用語 *det historiske Kristus* について。尚 S. V. Ⅲ 40ff. 及び S. Holm, *Søren Kierkegaards Historiefilosofi*, 1952. S. 96 参照。

まず、ヨハンネス・クリマクスを著者とする『後書』に於てはキリストは「時間に於ける神」、あるいは「逆説」であった。即ち、キリストは時間に於ける神として永遠的なものが時間的なものに出会う点を意味する。この逆説は「キリスト教とは何か」との問に対するキルケゴールの解答であり、彼によるキリスト教の規定であると云うことができよう。⁽¹⁾しかしそれは『後書』のヨハンネス・クリマクスに於てはあくまでも図式として、あるいは点として示されたのであって、内容は規定されていない。所が『修練』の著者アンティ・クリマクスがこの逆説に内容をあたえようとして使用する「救済史」⁽²⁾の概念は、S・ホルムが指摘する様に歴史記述としての福音書を指し、誕生から死に至るイエス伝と同一であり、その対象はヨハンネス・クリマクスの「時間に於ける神」と同一である。⁽³⁾従って『キリスト教への修練』に於ける「絶対的なもの」(Det Absolute)としての救済史の理解がキルケゴールのキリスト教理解の内容を示すものと云うことができる。とすれば、ここでキルケゴールのキリスト教理解に関連して問題となってくるのは、救済史を「かの歴史的なもの」として理解する場合の彼の歴史理解である。

- (一) Søren Holm, *Søren Kierkegaards Historiefilosofi*, 1952. S. 110.

- (二) cf. S. V. Ⅲ 40-52.

(c) Søren Holm, a.a.O.S. 111.

『修煉』に於て、アンティ・クリマクスは「人は歴史から何物も知り得ず、『救済史』からのみ知り得るのだ」⁽¹⁾、歴史はキリストについて虚偽を云うばかりでなく、一般に何も語らない、何故ならキリストは全く歴史の外に立っており、この地位を一般的歴史とは質的に相違する救済史の中にのみ有するからであると主張する。そうしてその根拠として「時間に於ける神」はその概念上、歴史的になり得ない唯一のものであって、その理由は、全ての歴史は相対的なものの表現であり、我々が相対的なものを持つ所では、我々は知識を得るが、逆にこの知識がその概念あるいは本質に従って適用されない領域に於ては、我々は信仰を持たねばならないからであると云っている⁽²⁾。だがまさしくこの特定の点に於て「逆説」に我々が出会い、歴史の他の点では全く出会わないと云う証拠はあり得ないのである。従ってヨハンネス・クリマクスにとっては「逆説」はいわば数学的な外延をもたぬ点であり、そこに於て永遠性の直線が水平な歴史的相対的直線上に垂直に下っているのみであつて、内在の連関の中に原因を持たない絶対的な出来事がそこで出会われるのである。「この様な点を、従って現実には内容のない『逆説』を、アンティ・クリマクスはイエスの生涯とみなされる救済史でもって置換する。」⁽³⁾ だかこの様な操作によって彼は、この逆説の中に歴史性を投入しているのである。この様な歴史性は、それ故に、歴史の弁証法に従わねばならない。もしキルケゴールが救済史によって事実的な出来事を幾分かでも理解しているとすれば、この救済史は一般的認識や特殊の歴史的「近似」(Approximationen)の制約に服さなければならないのである。従つて、キルケゴールの主張する様に、「救済史」、あるいは「逆説」が歴史の内容に入り得ないのであれば、救済史は歴史的経験的存在連関の外に、あるいは歴史的出来事の外にあることとなる。⁽⁴⁾ 一般的な、ないしは世俗的な歴史の領域内の全ての出来事は知識と認識にとつて通約可能な直線上にあり、救済史は知識や認識にとつて通約不可能なのであるから、従つて救済史は世俗的な歴史とは全く異なる領域にあることになるのである。所がキルケゴールは、たとえセエがキルケゴールの前提的教義学的方法に

於ける信仰的理解であると擁護しているにしても、⁽⁶⁾『修練』に於てキリストの生や生の各場面を救済史として考えているのであるから、「⁽⁷⁾『救済史』は経験的事実的の出来事の現実的歴史の直線外にある一つの直線の意味するのである。」とすれば、キルケゴールが『修練』に於て救済史として、信仰の対象として語るものは、一種の虚構——あたかも……の如く——であるとの可能性が大きいのである。セエが当時の教会神学を前提した発言であるとして、キルケゴールの救済史理解に内容方法ともに補充をなしたにしても、⁽⁸⁾少くなくとも、『後書』、『修練』に於けるキルケゴールは、歴史理解を欠いていると云わなければならぬ。従ってキルケゴールが『修練』の中で救済史として発言するものは、彼の新約聖書の取り扱いと関連して、そこに如何なる信仰的読込みがあるにしても、フィクシヨナリスムスの態度を取っていることは否定できないように思われる。ここにキルケゴールの取る心理学的方法の限界がある。我々にとつては、信仰による「救済史」の承認は断絶を意味し、人間的なものに於ける現実的接触点を排除することなのであるから、それは結局「知性の犠牲」(sacrificium intellectus)を意味するのであろう。それ故に、ゲルデスの言葉を借りれば、キルケゴールは、「真理への徹底的な真剣性をもってする史実的な研究と、個人的に問い信ずる主としてのキリストに対する関係」との福音的歴史(evangelischen Gesch. ichte)に於ける二重性を理解していないのであ⁽⁹⁾る。

註 (一) S. V. XII 40.

(二) cf. S. V. XII 47, 52 og VII 357ff. 369.

(三) Søren Holm, a. a. O. S. 113.

(四) cf. S. V. VII 14ff.

(五) Ibid. S. 115.

(六) N. H. Sørensen, Kierkegaard's Doctrine of Paradox, in "A Kierkegaard Critique" ed. by H. Johnson and N. Thulstrup, 1962. p. 212, 224.

- (7) cf. S. V. XII 54, 58.
- (8) Søren Holm, a. a. O. S. 113.
- (9) Ibid. S. 115
- (10) Hayo Gerdes, Das Christusbild Søren Kierkegaards, 1960. S. 45.

この様に「救済史」としての「時間」に於ける神を同時性の状況に於けるイエスに先行させて理解し、あるいは先行的に決定することによって、キルケゴールは天才的に発見した同時性の概念をあいまいにしているのである。ここにキルケゴールに於ける諸の動機——人をキリスト者生成へと覚醒させること、彼のキリスト教理解の前提をなすルター教会正統派的敬虔主義的教義、コペンハーゲンキリスト教界に対するプロテスト——が混然一体となつて彼のキリスト教理解としての同時性の概念の中へ導入され、その結果この概念が多義性を示すことになつたのである。言い換えれば、前、中期のキルケゴールに於ては、キリスト教の本質——「何」(Hvad)——をルター教会正統主義的敬虔主義的に理解して、いわば曖昧なるままに保留し、あるいは図式的な「時間」に於ける神」としてのみ保留すると云う方法がとられているが、それが後期の積極的伝達に於て、結果的には未整理のまま提示されることになつたのである。

四

以上述べた様な方法的問題性が残されるにしても、尚、キリスト教思想家としてのキルケゴールは、キリストを如何に位置づけているかと云う本来的な問いが残っているのである。しかし、キリストの位置づけが意味をもつのは、宗教的的自己としての内面性が、「キリスト教的なもの」と個人的自己獲得との葛藤を体験する実存の告白と云う形で提示される限りに於てである。

キルケゴールのキリスト論的発言を整理する原理はキリストの愛である。それは結局イエスの神性の決定的な徹し

である。キルケゴールが、逆説、Inkognito, det Absurd をキリストのネガティブな規定として語るとき、それらの本来的な内容をなすものは把握不可能な神の愛である。以下キルケゴールのキリスト論の性格を示すと思われる個所をいくつか挙げよう。キリストは愛の故にとり給うた Inkognito に於て「人間を最も恐ろしい決断の絶壁の前に引き出す。然りそこには人間的同情の叫び声が聞えてくるかの様だ、ああ、あなたは何と云うことをなさるのか！と。しかし彼は愛の故に、然り人間を救うためにそれをなし給うのだ。……かくて彼は愛であり給う。彼は愛の故に人間のために全てのことをなそうとし、人間のために生命をなげ出し、そして人間のために恥辱の死を耐え忍び給う。……彼の生涯は内なる魂の愛の受難である。」⁽¹⁾この神的な愛の目的は、絶望としての罪を人間に自覚せしめ、絶対的自己放棄によって彼をそこから解放し、救済するにある。「招き給う方の考えは、元来罪は人間の破滅であると云うことであつた。」⁽²⁾のである。又我々はここにアンセルムスの一種の満足説を認めることができる。「彼は完全に君の身になってみられた、全てのことについて、我々と同じに試みられたのだ——罪もないのに……天にいます神と、地上にある君との間の差異は無限なのであるが……それにも拘らず、彼は完全に君の身になってみられたのである。と云うのは、もし彼が、もしもあの和解者の受難と死とが、君の罪と責めとの贖いであるなら——それならば、その贖いは君の代理をするはずである。……私は救われて、この他者の傍らに完全に、私の身代りになり給うた私の和解者の傍ら立っているのである。」⁽³⁾

註 (1) S. V. XII 159.

(2) S. V. XII 80.

(3) S. V. X 289.

更にキルケゴールのキリスト理解の特徴をなすものは、ケノーシス的な傾向である。『哲学的断片』第二章「教師及び救い主としての神」に於ては、キリストの人間化が乙女に対する愛の故に身を降す王として語られている。それ

は「おのれを空しうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた、そしてその有様は人と異なる(1)神である。この個所からキルケゴールがキリストの神的先在を信じていることも明らかであるが、彼は王のとする僕の姿は「うわべだけ繕つて、しつくりしないため王と云うことがすぐに見抜かれる様なマントである」のに反して、キリストのとする僕の姿は「神の眞の姿そのものである、何故ならこの姿こそが愛する者と同じ者にならうとすることを氣分的にはなく、真剣に真理に於て行おうとする把握不可能な愛を意味するからだ」(2)として、キリストに於ける神性の識別可能性を強調し、それによって伝統的な神性・人性説と自分との相違を明らかにしている。キルケゴールは、更に第四章で敷衍して、この相違に二重の要素を持たせている。その一は、人となった神の僕の姿は何等付加されたものでもなく、又仮現的でもなく、現実的であると云うことである。(3)これによってキルケゴールは仮現説(Doketismus)を拒否し、キリストは眞の人間性を有するとして古代教会、プロテスタント正統神学と同一線上に立つのである。ところで、第二の要素は、「そして神は、その全能の愛の決断によって僕となったその時から、自己自身をいわばその決断の中に捕まえ、彼が好むと好まざるを問わず、そのままの状態であり続けなければならない(どうもうまく云えないのだが)。だから神は自己自身を裏切ることとは出来ないのである。つまり神は、あのすぐれた王の様に自分が王であることを突如として示す様な可能性を持っていないのである。」(4)ということである。ここでは明らかに「キリスト教への修練」で取り扱われる僕の姿としての神の識別不可能性が規定されている。更にこの識別不可能性は二重性をもっている。すなわち、人間からは僕の姿の故に神として識別することが不可能であると見られるが、それと同時に神自らも自己を神として認知させることが出来ないのである。神は信仰による自己獲得と云う仕方による外獲得することのできない認知可能性そのもの、即ち彼の言葉としてのキリストでなければならぬのである。この様にして、信仰は躓きの可能性としての微しに絶えず直面する。キリストは勝義に於て逆説なのである。彼は人間的僕の姿をとってはいるにも拘らず、信仰にとつては神性をもてるものなのである。

註 (1) 『リベリ書』二章七節

(2) S. V. IV. 225.

(3) cf. S. V. IV. 247.

(4) S. V. IV. 247f.

キルケゴールに於ては人となった神は「識別不可能な」神である。ここにキルケゴールのキリスト理解の秘密があると思われる。それはケノーシス説である。⁽¹⁾カルケドン會議以降古代教会が有していた受肉の教義に於ては、キリストは二つの本性をもつ一つの位格^{ペルソナ}である。キリストは一つの位格に於て真の神にして真の人間 (vere deus, vere homo) である。キリストは彼の地上的な僕の姿に於ても神的行为をなし得る真の神である。⁽²⁾カルケドン會議の立場は本質的にルター教会に継承されて、キリストは「真の神にして真の人間である」とされている。所が十七世紀古プロテスタント正統派の時代に、前期ケノーシス論争がキリストの神性の人間化をめぐって生起し、ケノーシス説を擁護するギーンセン大学の神学者が、キリストは卑賤の状態に於ては客觀的に分与された神性を裝飾的に帯びてはいたがその神性の使用を完全に差し控えた (即ち *Κένωσις τῆς Χρῆσεως*) とするのに対し、テュービンゲン大学の神学者「クリプシス論者」(Krypiker) は、キリストは神性を裝飾的に帯びてはいたが、それを隠して使用した (即ち *Κρύψις τῆς Χρῆσεως*) と反論するのである。⁽³⁾

註 (1) H. Roos, *Søren Kierkegaard und die Kenosis Lehre*, i "Kierkegardiana" II 1957. S. 56f.

(2) cf. J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrine*, 1960^s p. 338ff.

(3) E. Hirsch, *Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie*, I. 1949. S. 214.

所で、ヒルシユはこの様な関連に於て、キルケゴールは *Κρύψις Χρῆσεως* を肯定し、非正統的キリスト論を擁護している⁽¹⁾と解釈するのであるが、『哲学的断片』第四章からの引用に於て明らかな様に、キルケゴールはギーンセン派にもテュービンゲン派にも同意してはいないのである。⁽²⁾

註 (1) E. Hirsch, Kierkegaard Studien III 1933, S. 707.

(2) H. Roos, a. a. O. S. 58.

さて、十七世紀のケノーシス論争は十九世紀調停神学派 (Vermittlungstheologie) の一部と新告白主義派 (neue Konfessionalismus) の一部に於て反復される⁽¹⁾。この新ケノーシス説は、「イエスに於て、三位の第二位格たる真の永遠的な神の御子が人間となり、福音書がそれを神人として表示する様な仕方である。真正の人間の現存在の諸制約に調和している。ロゴスあるいは神の御子は、人間的意識に矛盾する一切の性質を放棄せねばならなかったのである。彼は自己自身を限定し、自らを人間的発展の基体としたのである」と云うことを基本的立場とする。即ち神的ロゴスが自己を限定して人間的形態をとると云う行為そのものがケノーシスであり、神的な存在形態を人間的な存在形態へと変えることによって、「おのれを空しくした」のである。このキリスト論は、ロゴスの自己放棄、次いで人間化の先在、更に人間化の内在へと発展する。この様なロゴスの自己放棄説の方向をとるトマジウスは、ロゴスの自己放棄を、キリストに於ける人間的歴史的現存在の愛による自由な奉仕を目的とする神性の内在化と見做す。彼によれば、神的ロゴスの自己制限によって、世界と相関的な関係にある属性、すなわち、全能、遍在、全知等は放棄されたが、神に内在する永遠の属性、すなわち、聖性、真理、愛、絶対的自由は失われたのではない。また、前者も受肉に際して単なる潜在態にすぎなくなったので、イエスの生涯に於て漸次現実化されたのである。更にもっと徹底した立場をとるゲスに至ると、ケノーシスによって神的ロゴスは人間の肉体と結合し、その神的自己意識を捨て、一切の神的属性を失い、イエスは単に潜在態としてのみ神的力を持つものとなる⁽²⁾。更にこの様なケノーシスの傾向は、キルケゴールに対し大きな影響力をもったマーテンセンにも認められる⁽⁴⁾。

註 (1) E. Hirsch, Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie V. 1960. S. 387f.

(2) Ibid. S. 388.

(3) 佐藤敏夫「近代の神学」一一三頁。

(4) E. Hirsch, a. a. O. S. 389, og o. Pfleiderer, *The Development of Theology in Germany since Kant and its Progress in Great Britain Since 1825*, 1923, p. 167.

それ故に、もし十九世紀切頭に論争されたケノーシス説によって、ロゴスがその神的属性(相対的並びに超越的)を人間的存在に於て放棄し、自己自身を空しうしたと云う主張がなされていたとすれば、キルケゴールのキリスト理解は、この新ケノーシス説の決定的影響を受けていたと云わなければならない。このことが、キルケゴールの逆説、不合理、識別不可能性、躓き等の概念の基礎をなすキリスト理解を解明する鍵であると思われる。

展 望

「個」の探求をめぐる

東西諸思想の出会い

— 第四回東西哲学者会議の報告 —

三 枝 充 恵

一

一九三九年、一九四九年、一九五九年と、過去一〇年ごとに開かれて来た東西哲学者会議 (The East-West Philosophers' Conference) は、今度の第四回以降、五年ごとに開催されることとなり、一九六四年六月二十九日(月)から八月七日(土)に至る六週間に亘って、従来通り主催のハワイ大学において、盛大に催された。

第一回の会議の目的は、主として東の哲学・思想・宗教の紹介と、西の学者からの質疑とその応答とにあり、第二回は、進んで東西両哲学・哲学者の相互理解の促進、及びできうるならば、両哲学の綜合への探求に置かれ、第三回は、哲学が現実の社会に果たす役割についての共同討論をめざし、且つ東西哲学の比較の問題も含まれていた。これらについては、中村元『比較思想論』に詳しい解説があり、私も一部の翻訳を公けにしたこ

とがある。(2)

今回は、それらとはかなり性格を変えて、最初から問題を〈The World and the Individual in East and West〉に、そして「その」を「その」を〈The status of the individual in reality, thought, and culture in East and West〉に限定し、このテーマについて、専門を異にする各学者の発表及び相互の質疑応答に、全六週間に当てられた。したがって、第二回・第三回の会議に見られたような諸哲学の比較ないし綜合を、或る一つの発表が試みるという機会もたれず、文字通り右のテーマに関するそれぞれの代表の出会いという形式をとった。第一回以来会議を主催して来たハワイ大学哲学科主任教授のムーア博士 (Charles A. Moore) は、今回も非常に熱意と絶大な努力を傾けてこの会議を総括し、研究発表者の論文をすでに前年中に集めて検討を加え、このテーマにそうよう、論文の修正や改変を執筆者に要求した例もある、という。

右のテーマのもとで、第一週は形而上学、第二週は方法論、第三週は宗教、第四週は倫理学、第五週は社会思想と実践、第六週は法律・政治思想と制度のそれぞれについて、そして毎週、原則として月曜日にシナ、火曜日にインド、水曜日に日本、金曜日に西洋の諸学者が発表をおこなう。公式会議は夜七時半に始まり、約一時間の論文発表があり、小休止のあと、約一時間のパネル・メンバーの質疑応答、三〇分ほどのジェネラル・メンバーのそれと続いて、一〇時に会を閉じる。この討論は、さらに翌日午後三時〜五時のいわゆるコーヒー時間に、非

公式の会議として続行される。右のほか、毎木曜日には夜間、大学の一部の東西センター (East West Center) の J・F・ケネディ・シアターにおいて、公開講演会が催され、鈴木大拙、S・マクマラン、C・レガメ、陳榮捷、タラ・チャンドの諸博士の一時間に亘る講演に、満堂の市民や学生が熱心に聴き入った。なお木曜日の午後は特別のコーヒー時間が設けられ、主として欠席者の論文が代読された。

会議は次のメンバーによって構成された。名誉会員五名、即ち、鈴木大拙、ハーヴァート大学名誉教授 W・E・ホッキング、エール大学名誉教授 F・S・C・ノースロップ、インド大統領 S・ラダクリシュナン、ハワイ大学名誉総長 G・M・シンクレアの諸博士。パネル・メンバーは計三十八名。内訳は、日本から、宮本正尊・上田義文・中村元・堀一郎・古川哲史・高坂正顕・川島武宜の七教授、インド及びセイロンから七名、シナから四名、イスラムから一名、アメリカ (南アメリカを含む) から四名、ヨーロッパから三名。(出席できなかった学者が、うち五名あった。次章に発表せられた論文の梗概を記すところで、このメンバーを知られない。) ジェネラル・メンバーは合計六四名。このうち、日本からは、早島鏡正・源了円・藤原凌雪・坂本弘・春日佑芳・平岡定吉 (前半) ・山内得立 (後半) の諸氏それに私の八名であった。以上のほか、主に現地の学生メンバー三〇名と、準メンバー九名が加わった。

会議が午後三時以降に開かれたのは、午前、ハワイ大学のサマー・スクールと、また会議に附属するゼミナーとがおこな

われたからである。サマー・スクールは、その一部分に、インド・シナ・仏教についての入門と特殊講義の六講座を含み、そのうち仏教の特殊講義は、中村教授が終始担当された。中村教授は、そのほか会議全体の運営委員も務めて、多忙を極められた。ゼミナーは、形而上学と倫理学の二ゼミナーが併行して開かれ、上田教授は、前者に、パッタチャリヤ (途中から病氣のためマルチティと交代) 及びヴェルクマイスターの諸教授とともに、講師として、一週間余の講義を果された。

今回の会議が従来と異なる大きな特色は、これまで広くアメリカの諸基金から受けていた援助を中止して、一切の費用が、ハワイの一〇〇の会社及び個人の、即ちパトロンの各一〇〇〇ドル、合計一〇万ドルの寄附金によってまかなわれたことである。それだけに、ハワイ市民のこの会議に寄せる関心も非常に深く、この人々は、公式会議の一般席や公開講演会に出席するだけではなくて、会議中、諸メンバーを家庭に招待して、ディスカッションをくりかえすなど、真摯な熱意を披瀝して、長期に亘る会議を活気づけた。

会議の六週間の間、ごく一部の人々を除いて、いずれも、大規模内の東西センター内に新装成ったゲイト・ウェイとハイ・ライズの二つの宿舎に宿泊し、食事は大体同じセンター内のキヤフテリアを利用した。したがって、会議の席以外にも、メンバーの大多数は終始接触し、食事を共にし、あるいはまた、夜一〇時の会議を終ってからの帰途、会議場から宿舎まで、そして宿舎一階の広いロビーに、意を尽くしたディスカッション

が続けられ、深更に及ぶことも少なくなかった。このような個人的な接触は、いうまでもなく、メンバー一人一人の個人的経験に止まるものではあるけれども、メンバー相互の誤まりのない理解に、また議論の過程におけるみずからの反省に、この上ない貢献をなし、この会議の非常に大きな特徴であり、且つ収穫であった、ということが出来る。

註

- 1 中村元『比較思想論』岩波全書、一九六〇年、一三六—一四八ページ。
- 2 三枝『東洋思想と西洋哲学』理想社、一九五六年(第二回会議)。同「東と西の精神性—レガメ教授・ステイス教授の論文を通じて」『理想』三六九号、一九六四年二月号(第三回会議)。
- 3 例外としては、開会式で読まれたムア教授の「序言」(後述)と、公開講演会において、C・レガメ教授の「東と西における個別と普遍(The Individual and the Universal in East and West)」があった。
- 4 講義の題目は「Problems in Buddhist Philosophy」。なお仏教の入門「Introduction in Buddhist Philosophy」は、ハワイ大学助教授の Kenneth K. Inada 博士が担当された。

二

私は、六月二十六日、ムア教授より突然招聘の電報を受けて

急にハワイに飛んだ。間に日曜日をさきんで、旅券入手などに手間どり、七月三日発、同日ハワイ着、同日夜のフィンドレ教授の発表から出席した。したがって、それ以前におこなわれた開会式や、会議の質疑応答は、居合わせなかった。会議には、前以てタイプ印刷された原稿が手渡されてあるもので、充分なる時間をもって、予め読んで内容を理解し、さらには質問を用意して行くことも可能である。前述の通り、テーマが一定しているため、論文の題目の紹介翻譯だけでは、どれもが類似して、内容の知られないものが殆んどである。ここにムア教授の好意あふれる許可を得て、以下、それぞれのペーパーのごく大づかみの梗概を示し、興味のありそうな点についてのみ、少し詳しく触れることにする。附言するまでもなく、これらの本文は重要な質疑応答をも加えて、従来と同様、ハワイ大学の出版部 (University of Hawaii Press) から公刊されるはずである。

なお、訳語について、会議のテーマの「The status of the individual」の、その「the individual」は、個人とも訳されるし、また個物、個体、個別、あるいは個とも解される。会議の発表を聞いてみると、多くは個人として使っていたが、哲学を専攻する人々のなかには、抽象的な概念として扱う例もあった。そこで、この小論の題目には「個」とし、以下は、機に応じて、訳語を右のうちから用いる。また「status」は、地位、身分、事態、事情、状態などの諸訳語が考えられるが、その多面化・重層化した個(人)の占める場を総括し

て、一応(あるいは聞きなれない)「位地」と訳すことにする。(以下敬称は省略。また発表者には所属大学・機関名を附記し、日本と欧米以外は、それに国名を記す。)

序言

東と西における個(人)の位地: Charles A. Moore

(Univ. of Hawaii)

従来のも含めてこの会議のもつ役割・特色、とくに真の相互理解に貢献しようとするユニークさについて種々論じてから、とくに今回の第四回会議の課題を説明する。即ち、それは公式には「東と西における世界と個(人)」とされているが、さらに明瞭には、「東と西における現実・思想・文化での個(人)の位地」ということができよう。そして、「東(全体)に、個人に対する尊敬・尊敬ないし自律さえ存在しない。個人は見失われ、絶対・無・家族・国家・社会的伝統のなかに消滅している。一方、西では個人が一切であり、集団は相対的に意義が少なく」とか「西のデモクラシーと東の圧制」というきまり文句は、ここできびしく批判されなければならない。そこで上のテーマに関して、われわれがこの会議で問題としない諸点は、次の通り。(1)コミュニズム対デモクラシー、コミュニスト世界対自由世界。(われわれは東と西の伝統・哲学・文化に関心をもつ)(2)個人の本性(nature)そのもの。(われわれは個人の位地(status)を問う)。また個人主義とかヒューマニズムの意義などの問題。(3)一般的モードの単なる説明の記述。(われわれ

は個人の位地に関する理論と実践についてのより深い相互理解のために、きびしい試験・評価・哲学的批判を経なければならぬ)。(4)冷い戦争。市民的権利斗争。そのような政治的・情熱的な分裂。

われわれは次の六つの面から問題を考える。(1)多くの伝統における個(人)の形而上学的ないし存在論的な位地。ここで批判されるべき常套句は、「東の一元論的と西の多元論的」である。(2)認識論的又は方法論的に見て、いかなる諸点がそれぞれ強調されているか。このきまり文句は、「神秘的な東と経験的・科学的な西」である。(3)個人の経験的且つ究極的位地を宗教の領域に探究する。この常套句は、「西は人格神の概念が支配的であり、東は神秘主義・絶対主義の概念が支配的である。」(4)倫理の面で、個人の有する正義・人格・良心・道徳的信念などが問われる。ここでこのきまり文句は、「東では、集団とくに家族の道徳の伝統に、個人の良心や道徳の正義が挑戦しない。」一方、西は個人の倫理的自律・良心の正義を基礎としている。(5)個人の位地とその重要性が社会的実践にいかんか実現されているか。このきまり文句も、「東では、個人が自分の属する集団に服従し、西では、個人が優先的・原初的意義を有し、社会は個人のためにある、と考えられている。」(6)「東の圧制・独裁主義と、西のデモクラシー・自由主義・政治的個人主義(過去や現在の全体主義は西のタイプには属さない)」の常套句に対して、法律・政治思想と諸制度の面から検討する。ノースロップのいう「西の契約の法」と「東の位地の法」、西ではすべ

ての人間が「法の前に平等である」「法の下で平等の保護を享ける」、東では「法の位地が生物学的即ち家族の位地によって決定される如くであり、法の調停・回避・妥協が規範となり、西の合理的・技術的・絶対的・普遍的な法哲学ときわだった対照をなしている」「法の前の個人の平等に関しては、東は東、西は西ではないか」を問う。

さらに従来会議でも問われた計二五の問題提起をつけ加えて(附録には、上の六分野毎にさらに多数の問題を数え上げ)、この会議での一層充実した批判的討議を期待する。

1、形而上学 (議長 S. K. Sakseena)

1 シナ有機体説より見た世界と個人: Thomé H. Fang
方東美 (シナ、国立台湾大学)

シナ思想の特徴は、方法として整然たる二分化や、真理としてきびしい二元論を拒否する。したがって、世界と個人とは、ここでは、一種の組織的な統一である、と考えられている。多種多様な諸経験のさなかで、有機的な総体の一セットが、存在・実在・生活及び価値のそれぞれの統一と見なされる。ここでは、シナ形而上学説のうち、主として原始儒教・原始道教及び大乘仏教について論ずる。

2 個人の位地 (形而上学の一瞥) … Kalidas Bhattacharyya
(*Indian Sanmikhana, Visva Bharati Univ.*)

インド形而上学は、複数の個を認めず、究極的には絶対に吸収され、したがって、体系的な倫理学や社会哲学を發展させる

ことができず、個人の意志の自由を否定している、以上四つの西洋の見解は、全く誤まりである。また一つのインド思想は存在しない。インドには、チャールヴァーカから不二元論ヴェーダーンタまで、極めて多数の思想が存する。そして、(1)貧りや憎しみを離れた自由なる主体としての個人、(2)唯一の絶対者ブラフマンのほかに複数なる個別を、インド諸思想について、(3)無活動の説とその反駁を、アドヴァイタその他について述べる。なお解脱がひとりの個人の出来事に止まって、他の個人との関係を体系的に論じない思想の弱点などを、併せ説明する。

3 仏教における個人の位地 (とくに長老仏教に関して) …
G. P. Malasekera (セイロン Univ. of Ceylon) 代読
主に実践 (業, *kamma*) 及びネハン (*nibbāna*) について論ずる。

4 大乘仏教哲学における世界と個: 上田義文 (名古屋大学)
(1) 大乘仏教哲学の基本的な思考方法は、非アリストテレス的論理によらなければならない。即ち、知るわれと、真の自己の自己認識における知られるわれとの同一性、それこそが現実存在するわれ、観念化・概念化されないわれであると、無分別智・根本智—唯識の思考方法を詳説し、またこの点で、臨済、道元に言及する。(2) 一と多は、一は一であって多ではなく、多は多であって一ではない、しかもその一と多とが互いに相即し相入する仏教哲学を説明し、それを個人と多数の社会の場に拡大し、とくに華嚴の法蔵について論ずる。

5 西洋哲学の二分化の傾向: John N. Findlay

ヘーゲルによる『バガヴァッド・ギーター』の引用から、東の考える統一体は、一切を包括するけれども、抽象的のあまり、空虚であつて、世界の無秩序を放任し、たんなる名前にすぎないのではないか。一方、西は確固たる確実性を要求する。その終果、西では諸要素に分割して行く。プラトンの一群のイデア、アリストテレスの一群のエイドス、ラッセルの一群の形式の追求が、その例である。西では、觀念の領域よりも実在の領域へ、普遍よりも個別へと探究が進められ、それは当然、二分化して行く傾向を強める。ヘーゲル、スピノザその他、とくにヴィットゲンシュタインによって、西洋哲学における二分化の個体主義を紹介する。「西洋哲学思想は極めて二分的であつて、その二分化が自壊作用をひきおこすほど極端な場合には、分裂を意義あらしめる結合を破壊することによって、それ自身を分裂を取り去ってしまった。」

二 方法論 (議長 W. H. Werkmeister)

1 シナの方法論における個人と世界…Tang Chin-i 唐君毅
(Honkon New Asia College)

個人と世界に関して、シナの認識論の次の四つの典型的な思考方法を論ずる。(1)個人は客観的に存在し、世界の一部分である。(孟子、荀子、墨子、公孫竜子、漢代の陰陽説)。(2)個人は自己意識の主体・道德の主体であり、世界はその主体によって見られ、その一部・内容であるか、ないしそれと一体にな

る。(孟子、陸象山、王陽明)。(3)個人も世界もともに超越されなければならぬ、霊と虚において(莊子)、あるいは明の証と精神性において(莊子、仏教とくに禅)。(4)個人も世界も相互に超越し、且つ内在しあう。(中庸、易経註の乾坤説、陰陽及び仁の説、程朱の説)。

2 日本人における個物と普通の意識…中村元(東京大学)
日常生活における個物の意識、個物と普通の関係の知覚、哲学的思索のそれらの組織的な発展に関して、過去の日本人は、言語・表現・論理などの面について見ると、欠けるところがあった。個人は対決するかわりに融合した、少なくとも主観の内省において。また個物の意義が論理的には低く評価されて来た。しかしながら、現在の日本人は、必要に応じて、その表現の厳密性・正確性を果し、哲学的思考に適応させつつある。以上を、諸種の日本語の実際の用例、及び聖徳太子、虎関師練、『訓点復古』、道元、荻生徂来、平田篤胤、本居宣長、一遍、夢窓国師などについて論ずる。

3 インド認識論及び世界と個人…P. T. Raju

(The College of Wooster, Ohio)

インド認識論にあげられた諸方法、即ち、直接知覚 (pratyakṣa)、推論 (anumāna)、權威の語 (śabda)、類比 (upamāna) 要請 (arthapatti)、無の認識 (anupalabdhi) を説明し、正しい認識、迷いのありかた、インド諸学派の言語哲学について論ずる。最後に、個人と世界のテーマについて、語源学、ミーマーンサー、バルトリハリ、ニヤーヤ、シャンカラなどをスケッチ

する。

4 知識と懐疑と個人：Harold E. McCarthy

(Univ. of Hawaii)

意見・信仰・確信と区別される知識について、その源泉・特色・標準・批判・方法・限界などを問いつめると、懐疑に陥らざるをえない。しかしプロタゴラスをはじめ、西の懐疑の大部分は、絶対の完全な懐疑というよりは、むしろ有限の・条件づきの懐疑であった。それは(1)哲学的懐疑論、(2)神学的懐疑論、(3)科学的懐疑論に分けられる。即ち(1)は、理性・知覚・直観、という人間の能力によっては、普遍・人間・善なる生の究極の本性を知ることができない。事物をそのままに知ることにはできない。カントの「物自体」の如くであり、およそ哲学体系がかくも多数存することが、それを物語っている。(2)は、啓示への疑い、啓示の解釈への疑いであり、オッカムとヒュームが紹介される。(3)は、科学的知識と呼ばれているものに関連する。それは実験・観察・分析・経験すべて、事物の本来の構造に関する客観的真理ではなくて、せいぜい人間の概念上の道具にすぎない。次に、個我がいかにして主観的な信仰を超越して客観的真理と呼ばれるものを見るか?の問いに対して、プラトン、アリストテレス、トマス・アクイナス、デカルト、ニュートン、ヒューム、マッハ、ポアンカレ、デューイ、アインシュタイン、オシアンダーなどをたどり、その問いが解決されていないことを述べる。

三 宗教 (議長 Sterling M. McMurrin)

1 シナ諸宗教における個人：Wing-iat Chan

陳榮捷 (Dartmouth College)

シナの諸宗教における個人のありかたを理解する最上の途は、次の三つにかかっている。(1)シナの諸宗教のゴールである自己の本性の達成。(2)その方法―道教の「虚」、仏教の「定」、儒教の「誠」。(3)究極の実在、即ち儒教の「天」、道教の「道」、仏教の「ネハン」ないし「如」と、個人との関聯。これらを諸資料をあげて論ずる。

2 インドの宗教思想における世界と個人：I. R. V. Murthi

(インド Banaras Hindu Univ.)

(1)宗教の問題。その起源と性格は、人間の本性の苦・不満及び自由の達成への願いにもとづいている。これをインド諸学派について歴史的に考察する。(2)宗教的生活。インドのそれは、一言でいえば克己、即ちわれわれみずからの自己の陶冶・変革であり、それにもとづく自己の新生である。(3)個人と神と絶対。これら一者の把握こそ、仏教を含むインド諸宗教・哲学の究極の目的である。(なお、大乘仏教をアドヴァイタ・ヴェーダーンタに近づけて説明するのが、とくに印象に残った)。「ブラフマン、空、法性は、経験的限定からの自由であり、イーシューヴァラ、ブッダは自由に行為をなし得る主体である。」

3 イスラムにおける個人の位地：Fazlur Rahman

(パキスタン、カラチ Central Institute of Islamic Research)

コーランに個人が決して看過されているのではないこと、とくに術語 *egoism* について明らかにする。

4 日本の宗教における個人の自覚のあらわれとその歴史的変遷…堀一郎（東北大学）

(1) 仏教渡来以前の神道の神、氏神と人神、恩、報恩、(2) 儒仏の伝来とその影響、とくに聖徳太子の和の思想、(3) 神仏混淆、奈良時代の国家仏教、(4) 最澄による万人の仏性開現、念仏・三昧・マンダラなどの教え、(5) 空海による大日如来の信仰、それから發する金剛界・胎藏界の体験、ひいては即身成仏の教え、(6) 末法思想とアミダ仏信仰の動き、聖の活躍、(7) 宗教改革…源信から源空へ、即ち浄土宗の成立、(8) 親鸞による念仏の純化と、儀礼・呪術などのきびしい批判、蓮如による職業・日常生活と宗教奉仕との一致、とくにその民衆への啓蒙、以上の歴史の変遷を辿つてのち、日本では宗教的エリートと一般大衆との間にギャップがあり、個人意識についてみると、民衆の間では發展が遅れたけれども、しかし真言・修験道・日蓮宗が大衆のなかで、それに貢献したことなどに及ぶ。

5 個人とユダヤ教・キリスト教の伝統…John E. Smith
(Yale Univ.)

個人がどのように扱われているかを、旧約聖書、とくにエリミア書、ヘブライ精神、新約聖書（共観福音書、パウロ）、アウグスチヌス、トマス・アクイナス、ドゥンス・スコトゥス、宗教改革のプロテスタント、そして現代について述べる。なお、現代の工業化の進んだ社会において、合理主義、大衆、政

治や軍事の絶対的優位などに由来する個人の喪失をいかに回復し、しかも個人主義の孤独をいかに解決するか、そこでは、共同体の真の姿はいかにあるべきか、などの問題を考える。

四 倫理学（議長 Cornelius Kruse）

1 儒教倫理における個人の位地…Hsieh Yu-wei

謝幼偉（ホンコン New Asia College）

儒教において、個人の平等、個人の自由、個人の義務、個人と共同体が、どのように見事に説かれていくかを、論語・中庸・孟子・詩経・書経・大学の諸古典によって説明する。

2 インド倫理における個人…Mrs. Surama Dasgupta

（インド Lucknow Univ.）

(1) 社会的な諸義務に対立するものと考えられる個人の権利、及びこれに関係する諸問題、(2) 個人が達成しようと努力する究極の精神的目標と倫理との関係を、マハーバーラタ、マヌ法典、チャラカ本集、諸ウパニシャッド、デーヴァ・ニカーヤと清浄道論などの仏典、アショーカー王碑文などを資料として論ずる。

3 日本倫理における個人（「純粹になること」「全力を尽くすこと」）…古川哲史（東京大学）

武士道の精神を『葉隠』によって述べる。即ち、そのなかの「死ぬことを見つけたら」の「死ぬこと」とは、「純粹になること」「全力を尽くして義務を果すこと」「無条件に主君への奉仕に生命を捧げること」である。さらに稻富栄次郎の説く武

士の滅私・自己犠牲の途を説明し、それが、近代日本の個人主義の主唱者、福沢諭吉、新島襄、内村鑑三、新渡戸稲造などに、武士の子の自覚として、矛盾することなくとり入れられたことを論ずる。また多妻廃止に貢献したキリスト教や、教育勸語などに触れる。最後に、高村光太郎・斎藤茂吉が、『葉隠』の「死ぬこと」、即ち「純粹になること」「全力を尽くすこと」の具現者であったことを述べる。

4 西洋倫理における人間の位地…W. H. Werkmeister

(Univ. of Southern California)

倫理的人間の次の六つの型を説明する。(1)アリストテレスのいう自己の能力(≠理性)の達成。トマス・アクイナスのいう神を知ることや、J・バトラのいう理性的な自愛と意識は、同じテーマである。(2)カントの説く意志の自律。(3)ヒュームによる人間の内面から外面的評価への転換、即ち社会の意見や同意の下における個人となる。(4)ベンサム功利主義、行為の動機ではなくて結果の重視。(5)進化論、これには、ダーウィンやスペンサーの説く適者生存と、ニーチェの説く超人・新しい価値の創造との二つがある。(6)実存主義、キルケゴール、サルトル、ブーバールの説く他者とのかわりにおける自己。

五 社会思想と実践 (議長 陳栄捷)

1 シナの社会思想と実践における個人の位地…Y. P. Mei

梅貽宝 (State Univ. of Iowa)

初期の思想、儒教(大学・論語)、儒教外(墨子・道家・法

家・仏教)の説く個人の位地について詳説し、最後に、個人と家族制度について論じ、なお科挙の制度によるシナ社会の流動性に触れる。

2 インドの社会思想と実践における個人…S. K. Saksena

(Univ. of Hawaii)

インドの伝統は、社会を形づくる個人を、知的にも情的にも、たえず称賛して来た。(1)初期、ヴァルナ(Varna)の説。即ち社会の四つの階級づけは、個人の自由と位地に関する同時代の觀念が、社会正義と完全な一体をなしていた。(2)中世、八世紀に及ぶ外国人のインド支配から、強固なカースト制度がしかれ、ヒエラルキーがもちこまれ、自由は死滅した。(3)現代、個人と社会との共存が指向され、経済の社会主義化は決して個人を否定するものではない。

3 日本の社会における個人の位地と役割

…高坂正顕(東京学芸大学)

日本における個人の位地を、社会学的にはなく、歴史的見地から、より正確には類型学的に考察する。以下のすべての時代に共通なのは、審美主義である。(1)審美的文化の時代、推古朝の聖徳太子に始まる。太子の和の理想。天皇を始め多くの人々の短歌の愛好。万葉集。やがて女流文学者が輩出し、とくに源氏物語は名高い。官廷は文化活動のセンターとなった。(2)宗教的文化の時代、幕府が開かれ、いわゆる鎌倉仏教が庶民の宗教として活躍した。そのうち親鸞について述べる。別に武士の制度、とくに「家の子」としてのそれを論ずる。(3)政治の時

代、徳川時代の武士は、戦闘に参加せず、行政官であり、土農工商の封建制度がつくられ、守られた。(4)文明開化の時代、明治維新は革命というよりも、改革であった。近代化の開始と発展。理想的個人、個人主義、女性解放など。社会の流動性が進められたが、なお個人と国家、個人と集団、また自己主張などについて、困難な問題がある。

4 説得による同意への追求…Edward W. Strong

(Univ. of California at Berkeley)

個人のありかた、その働き、他の個人とのつながりから、社会や歴史などを、プラトンを初め、さまざまな角度から論ずる。そして個人の望ましい方向における同意、及び同意に達する説得について詳説する。

六 法律・政治思想と制度(議長 中村元)

1 新旧シナの政治的・法律的伝統における個人の位地

…John C. H. Wu 呉経熊

(Seton Hall Univ., New Jersey)

(1)個人と国家については、道家・儒教・仏教・法家により、多種多様な見解があった。(2)古代の法律制度の下の個人の位地、aすべての法は本来刑法であった。b平等の問題。c家族における個人の法律上の位置。d男性と女性の間の不平等。e法の前の平等。f裁判における人間性。(3)現代の制度の下の個人の位地。a西洋の影響。b現在の組織の基礎である三民主義。c民法。d刑法。

2 インドの法律・政治思想及び制度における個人

…Tara Chand

(インズ Indian School of International Studies, New Delhi)

次の三つの時代に分けて考察する。(1)古代、個人は *patman* 即ち靈魂を有する肉体、無限者の個体化である。しかしこの二つは異質の原理であるから、個人の内部では葛藤が絶えない。ここではそれを超越することが望まれた。また人生の四時期 (*asthana*)、即ち学習期・家住期・林棲期・遊行期が重視された。法律や諸制度は、この靈魂と肉体とから成る個人の働きにふさわしい用意をした。さらに、インドの法・政治学説は、社会と個人との共存を当り前のことと考えた。しかし社会そのものは、家・カースト及びサブカーストから構成され、それらが個人の位地・職業・他人との関係を決定づけた。社会組織のヒエラルキーを見ると、そのピラミッドの頂点は家である。家の構成と原理は、スムリテイに明記されており、家がヒンズー社会の単位であって、個人はそのなかに埋没した。ヒエラルキーの第二は、カーストとサブカーストである。カーストは、それぞれのメンバーの義務を定義づける・内に向けられた制度であるが、個人の自由を著しく制限したことはいうまでもない。次に国がある。インドの国の機能と構成は全くユニークであり、シュルテイとして啓示されスムリテイによって伝えられたダルマの維持者・保護者であった。国の単位は村で、個人は国と殆んどかわりがなかった。「東洋的専制 (oriental despotism)」

はここには適用されない。以上のヒンズー社会の法律や政治の機構は、人間の世俗に関するものであり、インドの形而上学はそれらを考慮のそこにおき、ひたすらそれらを離れた精神的な、且つ時間・空間・因果を超えたものとの一体をめざしていた。

(2) 中世、六〇〇年に亘り、モスレムとヒンズーとは共に生活した。しかし正確には、モスレムを信仰する諸民族が、中央アジアやアフガニスタンからインドに定着し、インドをわが家として、本来固有の宗教・文化をもつインド人の中で生活した。イスラムは、法律・社会・政治の諸組織をそのまま導入したが、イスラム文化の中心から遠く隔たったこの地では、多くの妥協が行なわれた。それは、言語、宗教(スーフイー神秘主義)、社会生活(高き *asrat* と低い *ajal* の階級制度) などに見られ、やがて法を意味する *Shariat* と *Dharma* とが同じ場所を占める。個人から見ると、*Shariat* の方が個人の人格の役割に、多くの余地をのこしている。モスレム社会では、個人がその行為の主人であり、或る限界はあるけれども、自由を有する (*Khudiyat*)。しかしながら、いずれにしても、政治から個人は完全に除外されていた。その上、中世全般に亘り、*Shariat* と *Dharma Sutra* とが並び行なわれ、そのなかで個人は、それらの二元のもとで現世の自由を放棄し、自己の考える崇高なる価値、即ち精神性における自由を守った。(3) 近世、西欧からの流入によって一大変化をとげる。最近二〇〇年に亘るインドのドラマは、非常にユニークであり、なお問題はのこされている。それは、法律・社会制度・宗教・哲学・生活方法・芸術・文学

のあらゆる分野にまたがる。経済の面では、中流階級の出現がある。それはまだ少数であるが、しかも西欧の挑戦に最も多く直面している。法律では、土地所有などに、イギリス人による大きな改革があった。婚姻法も変り、社会における女性の地位が定まる。インド憲法は、宗教・民族・カーストの差別を禁止し、すべての人々にあらゆる職業の権利を与えて、機会の平等を保証する。社会機構の進化とともに、個人は古い束縛から解放されて、現世の自然の可能性を追求し、物質的関心がその心を占めるようになる。しかしながら、ガンディーもネルーもいう通り、その個人は、当然人間の魂をみつめるインドの伝統はなれない。しかも新しい個人であり、それがインドの新しい社会をつくり、新しい制度・法律・政治を具体化しつつある。

3 日本における法・権利・社会秩序の観念：川島武宜

(東京大学)

先この会議でノースロップ教授が指摘した二つの分類、即ち、素朴実在論的な認識論と、論理的実在論のそれ——前者によれば、極めて多種多様な属性を有する人間・社会は、諸感覚によって素朴に、また極端な経験的直接性をもって、一方、後者は、要請による概念をもった抽象を通じて、その像を考える——のうちに、日本人の伝統的な観念は前者に属する。したがってここでは、各個人は各々独自の位地と価値を有する非連続の実体にはかならず、独立した個人・平等の考えは存在する余地がなかった。さらに、社会的な義務は、義務づけられた人の善意と好意によって果されるという未確定のありかたで、一方、

権利の明確な概念も樹立されなかった。「Right」というオランダ語が翻訳されるまで、この語は日本語には存在しなかった。」かくて、日本で尊ばれたのは、「和」であった。和の精神は、人類愛の概念も含み、仏教では慈悲が、儒教では仁が説かれた。社会関係は縁で結ばれ、義利がその義務を果すことになる。これらのことは、法律にも明らかに反映している。法は、「伝家の宝刀」としてみだりに用いられてはならない。また法の自由解釈が活発に行なわれた。法廷で争うよりも、多くは、調停が和の実現として望まれ、行なわれた。しかしこのような傾向も、一九四五年敗戦以後一変し、権利の概念が高まり、法律に対する関心も著しく増大した。

4 デモクラシーの普遍的価値…Miguel Reale

(ブラジル Sgo Paulo Univ.)—代読

歴史における「価値論的復帰」を述べ、それにもとづいて、ギリシヤ・ローマ・キリスト教・自由主義・社会主義の遺産を論じ、必要且つ理想的な綜合に及ぶ。

5 西における現代の個人の政治的地位について

…Raymond Polin (Univ. de Paris)

西洋文明のなかで個人の占める政治的地位の決定は、かつてルッソーのいう絶対的個人の神話に比較して、今日は極めて混乱している。自由な個人は、社会・政治制度との關聯においてのみ、意義を担う。歴史の弁証法を見るならば、個人の国家における位地は、常に限定されている。個人対個人は、原理としての個人の自由によって、その二人の優劣によって解決され

る。しかし個人対国家においては、国家は全能であり、個人は孤独であり、受身であり、弱者の貌をとる。個人の市民的權利・法律的保護・平等を与え、保証するのが、国家なのだ。万能なる国家の力は、個人の善・幸福・自由にまで及ぶ。なるほど投票によって国家のリーダーを選ぶ途が開かれている。しかしそれは、政治の専門家・政治家を産み出すばかりで、政治的人間をつくり出すことはいらない。しかも一旦緩急あれば、国家は直ちに独裁に変わりやすい。このようにして、個人は抽象的・部分的な存在に止まりながら、しかもなお、個人は存在しなければならぬ。具体的な個人は、内的義務の故に個人存在であり、その自由なる働きを理性的な理由をもって生かし、ここに理性と自由とが合一する。すでにこの個人は、決して孤独なる個人ではなく、常に他人との相互理解・承認を経た關係における個人である。

6 西における法と法哲学における個人…Richard McKeon

(Univ. of Chicago)

西洋における法の歴史は、個人及び個人の概念の発展の歴史である。一個人としての人間の行動・性格は、積極的にも消極的にも、法の規定と禁止とによって決定づけられる。一個人として、即ち自然環境及び人間社会における責任ある主体としての人間の本性と定義とは、法及び法とは何であるかの概念の取扱の結果である。多数の哲学が法及び個人の進歩に貢献して来た。その相異なる哲学の概念規定、個人について、法について、自然と社会について、自然法と成文法について、そしてと

くに法と権利について概説する。さらに、法と政治的個人の本性、法と経済的・社会的個人の権利、法と文化的個人の責任の諸項目に關して、法と権利の問題、そして個人のありかたを、西洋思想史に亘って論ずる。

(追記) なお、宮本正尊「日本人の思考に關する補説——道元と親鸞の思考の哲學的基礎、個人の初發心と不二にもとづく個人の受容力」の論文が配布された。また、この章に登場しなかった。パネル・メンバーは、次の通り。Virgil C. Aldrich (Kenyon College, Ohio—欠席)、Max H. Fisch (Univ. of Illinois), Winfield E. Nagley (Univ. of Hawaii), Karl H. Potter (Univ. of Minnesota), Constantin Regamey (ケイック・Law-anne Univ.), Paul Tillich (Emeritus, Harvard Univ.—欠席)^s

(一九六四年一〇月記)

水野弘元著『パーリ仏教を中心

とした仏教の心識論』

平川 彰

本書はインド仏教の心理説を、パーリ仏教を中心として研究した業績である。仏教の心理説といえば、唯識仏教の心理説が有名である。唯識では、意識の表面の心理分析だけでなくアラヤ識説によって、深層心理の構造までも説明しており、精巧な教理組織をもっているから、これで仏教の心理説を代表せしめるのは、理由のあることである。しかし唯識の心理説は、説一切有部の心理説を受けついで、これを大乘の空の思想で解釈しなおした点が多い。そのために心の複雑な動きを、心理的に分析し、一一の心理作用を定義し、組織づけた点では、有部の功績を無視することはできないであろう。

仏教の心理説については、これが大体仏教学者のこれまでの見解であると思うが、本書の出現は、かかる見方を改めるものであり、心理分析において、パーリ仏教の業績が、俱舍や唯識

をはるかに凌駕するすぐれた点のあることを明らかにした。パーリ仏教の教理は、これまではほとんど明らかにされていない。パーリ論藏の成去については、すでに古く明治の末に、椎尾弁匡博士によって研究の先鞭がつけられ、有部の論藏との比較によって、研究がすすめられ、その後にも研究業績は多い。しかしパーリ仏教の教理は、それ自身ではなかなか理解が困難であるために、既知の有部の教理との比較研究が必要である。その意味ではこれは、わが国仏教学者の好箇の研究テーマである。そしてつとに木村泰賢博士等によって研究が開始されたが、博士の没後には残念ながら見るべき業績が少ない。そのために、その徹底的な研究が望まれていた。本書の出現はこの不備を大きくおきなうものであり、学界に貢献する点が大きい。

パーリ仏教の法の体系をまとめたものとしては、『撰阿毘達磨義論』が有名であり、パーリの心理説も、これまではこの書によって、その大綱が知られていた。そのパーリ文テキストの出版は前世紀であり、英訳も一九一〇年には出版されている。この書の重要なことは、すでに木村泰賢博士も指摘されたことがある。水野弘元博士の日本訳も、南伝大藏経に収められている。しかし何方この書は小冊子であるために、これのみによってパーリ仏教の教理の真面目を理解することは無理である。筆者なども、これを通読して、パーリの法相は有部の法相にくらべてかなり劣っているという感じを持っていたのであるが、しかし今回、水野博士の研究が出版されたことにより、パーリの精緻な教理体系が明らかにされ、有部などと並んで、きわめて高度

な体系を完成していったことが判明したのである。

二

本書は序論を本論とに分かれ、序論に二章、本論に六章をふくみ、本文九五頁の大冊である。まず序論の第一章において、本書において取扱う心識論の範囲を確定している。心理作用といえは、心の表面の動きが中心になるが、同時に潜在心も表面心の動きを規定する上で、重要な力を持っている。パーリ仏教でも、潜在心としての「有分識」を説いているが、重点は表面の現象心にある。本書はパーリ仏教の心理説が中心であるから、このパーリの心理説を中心として、これに関係のある範囲で、有部・經部・舍利弗阿曇・瑜伽行派などの心理説を比較対照して、研究を進めている。すなわち研究の範囲を、現象心に限っている。そのために如来藏系統の心理説はふくまれな。如来藏説は心理説であるよりも、むしろ哲学思想であるから、心理研究には省かれても差支えないであろう。

つぎに序論の第二章で、本書で取扱う文献を呈示し、その資料としての性格、成立年代等を確定している。これは学術論文としては重要な手続きであるとは言うまでもない。著者は、パーリ文献を中心にして、阿含経から論藏、註釈文献等にいたる文献の發達を考証し、これらを六期に分けて、年代づけをしている。とくにパーリの七論や有部の六足發智、金利弗阿毘曇などの新古を、明快に決定しているが、これは、永年にわたってこれらの文献を研究してきた著者にして、はじめてなしている。

ことである。アビダルマ文献全体の年代づけも明快な所論であり、今後の学界の標準説となるであろう。

この年代づけの中で、著者は阿含経から論藏に移る中間の文献として、無碍解道と義釈を挙げているが、アビダルマの学問の發達において、無碍解道と義釈が重要な役割を果たしたことは、著者がかつて『仏教研究』において、論証せられたところである。著者は、心識説においてもアビダルマ的考察の崩芽がつねに並碍解道に現れていることを、本書の研究において、随处に指摘している。無碍解道がパーリ仏教にのみ伝わり、北伝アビダルマに相当文献を欠くことから、無碍解道の性格を明らかにされたことは、アビダルマの發達におけるパーリ仏教の重要性を示したものであり、注目すべき成果である。

つぎに本論は、第一章心法総論、第二章八十九心各論、第三章心所法総論、第四章心所法各論、第五章心所相應論、第六章心作用論の六章より成っている。この六章で心理現象のすべての問題が取り扱われている。すなわち主体としての心(心法総論)、心の種々の在り方(八十九心各論)、心理作用の意義(心所法総論)、個々の心理作用の研究(心所法各論)、心王と心所(心理作用)の協働関係(心所相應論)、心の活動状況(心作用論)の問題が取扱われている。

第一章心法総論においては、まず心には、阿含経以来、心意・識の三つの呼び名があるが、この三者の違いと共通性とを巧みに示し、意界についても、諸部派の説を比較して、明快な解釈を与えている。意界も、これまでは明瞭でなかった概念の

一つである。心には善心・不善心等の種々の在り方があるが、これをパーリ仏教では、八十九種、あるいは百二十一種に分類することを示し、かく分類されるにいたった理由や、八十九心に分類されるにいたった理由や、八十九心に分類されるにいたったプロセスを、パーリ論書の中に跡づけている。心の種類をこのように詳しく分類したのは、パーリ仏教のみである。精緻をほこる有部でも、二十心・三十四心程度である。パーリの八十九心の研究は、本書において始めて学界に提示されたものである。本書では八十九心の解明について、他部派の心の分類や識体の一異について考察している。これらの考察に関連して、「無記」の考えの現れたのは無碍解道が最初であること、「異熟」についても諸部派の解釈に相違のあることなどを論証する等、注目すべき見解が多い。「二心俱起」についても、これまでこのように詳しく調べたものは見当たらない。

第二章は、八十九心各論である。八十九心の一一について、その性格やはたらきを明らかにしたものである。その中に、認識の心理的プロセスなども考察されているがこれは第六章の心作用論に関係がある。その中に、人間に笑いを起させる心に、阿羅漢に笑いを起させる笑起心のほかに、凡夫や有学に笑を起させる十二種の喜俱心のあることを示している。この一例を見ても、パーリ仏教の心理分析の詳しいことが知られ、本書の研究の詳細なことが示される。さらに善心とは何であるかの分析も詳しい。

第三章所法総論では、まず仏教で「心所」という考えがいつ

現れたかを考察し、阿含ではまだこの考えが熟していなかったことを論証し、アビダルマに入って、心を機能的に見る立場から心を存在論的に見る立場に較化したことが、心所説を生み出したことを指摘している。この説は、無心所論を説く譬喩者や経量部、成実論、大衆部の若干の部派などに、正当な位置を与えるものである。もし阿含で心所説が確立しておれば、これらの部派が無心所説を主張する根拠はなくなるからである。心所を心から分離することにより、心と心所の相応の思想が起るが、この相応思想の発生についても、漢バの資料を豊富に提示し、その経過を明らかにしている。パーリの相応説を明らかにしなければ、これを北伝の相応説と比較できないのである。から、かかる点にも、パーリの心理説の研究を主とせる本書の特徴が見られる。パーリ説を北伝と比較することによって、北伝の相応説もより明瞭になっている。これにつづいて、心所を否定する部派の立場を考察しているが、資料が豊富なために、内容も充実している。

つぎに心所の内容の研究にすすみ、パーリ仏教で五十二の心所が確立するにいたった経過を明らかにし、さらに舍利弗阿毘曇の三十二法、有部の諸論書の心所法、瑜伽行派の諸論書の心所法、成実論の心所法、正法念処経や大集経の心所法までも考察して、これらを比較して、北伝にあって、パーリの説かない心所法は二十法であることを確定している。ここに心所に関係のある経論は網羅されており、これだけ詳しい心所の研究は、これまでなかったと言つてよいであらう。

第四章心所法各論では、上記の五十二心所、二十心所をあわせて七十二心所について、心所の一一をとり上げて、諸論書の心所の定義や説明を比較しつつ、その意味内容を確定している。ここにインド仏教における心所を説明する資料は、あますところなく活用されており、著者の深い解釈と相まって、心所の研究としては、完璧な成果を挙げていると言ってよい。七十二の心所の解釈に、三七三頁が費されている点からも、その内容の豊富なることが知られる。

第五章心所応論は、パーリの八十九心、あるいは百二一心と、五十二の心所とが、いかに相応俱起するかを詳細に考察したものであり、本書としては最も難解な部方である。俱舍論などの心所の相応説は簡単であり、理解も容易であるが、しかしパーリの心所相応説は非常に複雑である。八十九心の一一の性格を理解するだけでも容易でないが、さらにその一一が、五十二種の心所のうち、いくつの心所と相応俱起するかを理解しなければならぬのであるから、非帯に難解である。しかしそこを理解しなければパーリの心理説が理解できとは言えないわけであるから、本書がこの点を詳しく説明しているのは当然なわけである。ともかく徹底した研究である。本書ではさらにそのあとで、有部系の諸論書の相応説を研究し、さらに瑜伽行派の諸論書、舍利弗阿毘曇等に現れている相応説を詳しく解明している。心所相応の研究においても、これまで企てられなかった徹底した研究がここにおこなわれている。

最後に第六章は心作用論である。これもパーリ仏教を中心に

して研究されている。他部派では心作用論について詳しい研究がなされなかったからである。心の作用といえは、知覚、推理、理解、取捨（選択）、記憶などであるが、パーリ仏教では心の作用を十四種に分けている。しかし八十九心のすべてが、これらの十四種の作用をなしうるのではない。八十九心の一一について、これらの十四種の心作用のうち、いづれの作用をなしうるかを解明したのが、本章である。たとえば、認識の経過について言えば、認識のおこる前は、無意識の「有分」の状態である。これから注意作用である「引転」によって、表面心に転化する。この引転の作用は意識、あるいは意識界のみがなしう。引転によって、眼識、耳識等の感覚的認識、あるいは意識が生ずる。眼識、耳識等の五識は、見る作用、聞く作用等の一つの心作用のみをなす。この認識作用のつぎに対象の「領受」、ついで「推度」、「確定」等の心作用がつつぎ、つぎに対象の取捨愛憎（速行）の作用があり、ついで記憶保持（彼所縁）等の作用がつつぎとつぎという。これらの心作用は、意識および意識界が刹那相続しておこなう。そして表面心の作用が休止すれば、心の流れは再び有分にかえり、無意識の状態になるという。このような心作用が、日常心のみならず、禪定心や語りの心、滅画定、出生時の心作用、死時の心作用などについて、詳しく考察されている。すなわち八十九心と十四種の心作用との関係が詳しく考察され、それに関連して、他部派の心作用説が比較研究されている。パーリ仏教でこのように心の作用が詳しく考究されてきたことは、驚くべきことであるが、これも本書によって

始めて解明されたものである。今まで明瞭でなかった「有分」についても、詳しい説明が見られる。

三

以上、歴大な本書の内容を片鱗によって示すことは困難であり、上記の内容紹介も、本書の内容を読者に正しく伝え得なかつたかを恐れるものである。

ともかく本書は、パーリ仏教の心理説を徹底して研究した点と、しかもその成果を北伝の心理説と比較研究している点に、大きな特徴をもっている。今まではパーリの心理説が不明であったために、北伝の心理説だけでは問題になり得なかつたような問題が、パーリの心理説と比較することによって、問題となり、北伝説の不明瞭な点が明瞭となり、理解が深まった点が多い。すなわちパーリの心理説の研究で、本書はすぐれた成果を挙げているのみならず、北伝の心理説の研究においても、飛躍的な進歩をもたらした業績である。今まで、これだけ詳しい仏教の心理説の研究はなされていない。仏教の心理説の研究に一つの時期を画した業績であると言つてよい。

つぎに本書に取扱つている文献の多いことも、驚くべきものがある。パーリのアビダルマ文献だけでも千年以上にわたつて、重要なものを網羅しており、さらにその上に有部関係の論書も、歴大な量であるが、それらが詳しく調査されて、資料が集められている。さらにその上に、難解な舍利弗阿毘曇や、成実論、漢パの阿含経、唯識関係の諸論書、大集経や正法念処経

にいたるまで、仏教の中で心理現象に関係のある経論は、すべてを網羅して、驚くべき詳細な研究がなされている。しかもこれらの広い文献を、他人の成果によらないで、著者自身が刻明に探査して研究をまとめたものであることは、蒐集された資料や独創的な解釈によって明らかである。この点に費された著者の努力は、莫大なものであつたと思われる。

とくにパーリの文献をこのように広く取り扱い、難解な内容を深く掘りさげて解釈した研究は、著者自身の言われるように、全くはじめてであり、前人未踏の分野を開拓したものである。それから有部の心理説が、種々の側面から照射をあてられて、教理が明瞭になつた点も、本書のすぐれた点の一つであろう。さらに又、舍利弗阿毘曇の教理が明らかになつた点も逸すことはできない。舍利弗阿毘曇は詛語が難解であるために、理論書の説を比較研究するという方法をとると、難解な詛語や文章が自然に明瞭になるのである、舍利弗阿毘曇の教理をこれだけ明らかにした研究も、今まででなかつたものである。ただ欲をいえば、舍利弗阿毘曇については、教理を一ヶ所にまとめておいてもらえると、部派仏教の研究には便利であつたであろう。本書の性質上もちろんかかることは無理な希望であるが、しかしそれによって、著者が舍利弗阿毘曇を正量部の所屬と断定せられる根拠も明らかになつたかも知れない。

おわりに望独の一言を述べれば、内容の説明が専門的であつて、一般の人には難解であろうということである。本書には、

現代の心理学にも寄与するであろう内容が多いのであるが、内容が外部の学者には難解すぎるのではなからうか。もちろんこのことは、本書だけの問題ではなく、仏教学全体の課題であり、仏教学を近代化してゆくために、仏教学者が全体として努力しなければならぬ問題であろう。そしてとくに本書の場合には、仏教の心理分析が微細であるために、それに相当するような概念を、現代の心理学の用語に求めることが不可能であるという困難があつたであらう。たとえば仏教の「触」とか「受」という極めて一般的な概念ですら、現代の心理学の用語では十分に表現できない。そのために著者も内容を平易に表現するために努力されたことは十分にわかるが、なおかつこの問題は、将来に課題として残るであらう。とくに心理説の如き、他の学問領域に關係する研究では、この点の解決がとくに要求せられるわけである。

(昭和三十九年三月刊 A5 本文九五頁 索引四八頁
英文梗概一四頁 五〇〇〇円 山喜房仏書林發行)

○九学会連合大会

日時 昭和三十九年五月二四日(日)

九・〇〇時～一七・〇〇時

本学会から、池上広正、楠正弘両氏が「下北のオシラ祭祀集団」について報告し、共同討議に参加した。

○理事會

日時 昭和三十九年六月二五日(木)

一七・〇〇時～二〇・〇〇時

一、岸本寄付金の使途

經常費としては使用せず、奨学・奨励の目的に使用する。その趣旨に沿って日本宗教学会賞の基金に繰入れる。

姉崎賞は發展的に解消させる。以上のことが決った。

一、昭和四十年年度学術大会の件

昭和四十年年度の開催地として北海道大学から意志表示があったことに基いて、北海道開催を内定した。但し期日について、クレアモント国際宗教学史会議と重複を避けるため、八月下旬又は七月上旬を北海道大学側へ提示、交渉することになった。

一、文科系学会連合の「学術展望」への執筆の件

柳川啓一氏に依頼することを決定した。

○会長選挙選挙管理委員会(常務理事会)

日時 昭和三十九年七月四日 一四・〇〇時～

一、昭和三十九年度会長選挙第一次投票の有権者認定が行われた。

第一次、第二次投票日程(予定)が承認された。

昭和三十九年度会長選挙第一次投票日程

八月三十一日 投票受付×切

九月一〇日 選挙管理委員会。開票

昭和三十九年度会長選挙第二次投票日程

八月三十一日 有権者資格認定×切

九月二五日 投票用紙発送

十月二四日 投票受付×切

○選挙管理委員会(常務理事会)

日時 昭和三十九年九月二六日 一三・〇〇時

一、第一次投票開票。評議員九六名、有権者七三名中、有効投票数四六通により、古野清人、増谷文雄、大島清(アルファベット順)の三氏が会長候補者として選出された。
二、第二次投票有権者資格認定が行われた。

執筆者紹介（アイウエオ順）

鈴木	康治	弘前学院短大教授
宮川	尚志	岡山大学教授
松本	皓一	駒沢大学講師
渡辺	光男	酪農学園大学講師
田村	芳朗	東洋大学助教授
三枝	充恵	国学院大学教授
平川	彰	東京大学教授

The Religious Character of Confucianism

Hisayuki MIYAKAWA

There have been proposed various understandings by many scholars about necessity and possibility to treat confucianism as religion, so many as methods how to define religion. In many cases, they refer briefly to it only in the introduction to their works, which discuss it from the other point of view. While introducing the main understandings about it of the foreign scholars, the author takes up two examples for seeing confucianism as religion from both the inside and the outside, namely the problem of celebration during the Ming-Ch'ing period and the movement of the Assembly of Confucianism. Further, the writer describes 1) how far the belief in heavens in the Chou period had been delivered to Confucius or the later, 2) a religio-magic character of various thoughts contained in Confucianism of the Han period and 3) its tendency toward making itself religion to stand against Buddhism and Taoism in the mediaeval age.

On Death

Koji SUZUKI

In cases when the problem of death is treated, one would usually turn the eyes upon the urgent feelings of death, namely upon the way what death should be to the concerned. But one should have asked the situation where in comes out and "Was" as source itself. This is an existential standpoint.

One is to go out to death, rising above himself as well as being anxious about it. It is a "möglich" death, to reach non-existence in possibilities of existence.

In that case, the "Dasein", which faces on death, touches the root of history and realizes that the root of history is nature. The Dasein, which has nature as its source, knows "Logos" or Time as rhythm having command of nature. While living in Time and seeing what is as what is, he must return to nature, where life and death are unified.

Comparative Study of Three Religious Men

—Ryosen, Chogyu, Mitsuyoshi—

Koichi MATSUMOTO

In this report, the writer intends to compare three personalities of religion, Ryosen Tsunashima, Chogyu Takayama, and Mitsuyoshi Kiyosawa as a case study, and to observe the significance of their religion which weighs much in their personalities.

They lived most of their lives in the same era from 1860 to the last half of 1890 (1st year to the last half of 30th year of Meiji Era), and accepted alike the civilization at that time. The highness of culture and the foundation of it, and even the physical condition itself were not so different among them.

Their practical tendencies which are clearly disclosed in their diaries, letters and remarks are: ideal purchasing of Ryosen, authoritarian bearings of Chogyu and theoretical attitude of Kiyosawa.

The writer tries to explain and clarify the reaction of these individual tendencies to their particular believes such as theohorasis (Ryosen), worship of Nichiren (Chogyu), and absolute salvation from without (Kiyosawa).

The Concept of Absoluteness in Buddhism

Yoshiro TAMURA

The Concept of absoluteness in Buddhism is based on the concept of *sūnyatā*. As to the concept of *sūnyatā*, there are some kinds of misunderstanding. For example, Stcherbatsky defined *sūnyatā* as relativity. According to his definition, *sūnyatā* indicates that all things in this world are relative, and the absolute, such as Buddha or *nirvāṇa* can be perceived only by the mystic intuition. His definition, however, is not correct, for the concept of *sūnyatā* clears up that the absolute established against the relative is a product of the one-sided view, and logically falls into a kind of the relative. In other words, the right concept of *sūnyatā* is that the absolute can be found in the transcendency of the duality of the absolute and the relative. In China *sūnyatā* was defined as the fundamental nothingness, from which all beings come to appear. But this definition was severely criticized as a product through the

thought of Lao-tsze by the Buddhist scholars who deeply investigated the Buddhist scriptures concerning *sūnyatā*. This criticism may be applied to the definition of the absolute nothingness given by the modern Japanese philosophers.

The concept of *sūnyatā* signifies that the absolute is neither the absolute nor the relative in the negative expression, and in the positive expression it is identical with the relative. Nāgārjuna made the effort to make clear this point, and Buddhist scholars after him concentrated to the problem of realization of the absolute in the relative.

Tendencies of S. Kierkegaard's Understanding of the Christianity

Mitsuo WATABE

S. Kierkegaard (S.K.) as a Christian thinker has a very difficult problem : how he understood the Christianity. This paper treats of it at four points : S. K. 's relation with the New Testament, his relation with "dogmas", his understanding of history and his Christology. (1) S.K. has a small knowledge of the historical criticism of NT science. Therefore he could not distinguish the reports from historical events in the NT as historical documents. His purpose was to understand human existence in the relation of God in the light of NT. In its process, he took a distant position from the "supernatural", "rational", and "orthodoxical" understanding. Also S. K. 's own personal and accidental moments with NT were doubly reflected in his understanding. (2) S.K. had not interests in building the dogmatics, or "Glaubenslehre", but had two tendencies to the orthodoxical "dogms" ; first, his existential understanding under presupposing the "Lutheran orthodoxical dogmas", second, their unconscious changing in the point of "self-acquisition of the faith. (3) Examining Johannes Climacus' "God in time" with Anti-Climacus' "holy history", we must conclude that S.K. had not elemental historical understanding, but took the position of "fictionalism". (4) The center of S.K. 's Christology is the Love of God. He had also the New Kenotic tendency which had been discussed among the "mediation theologians" and the "New Confessional theologians in the 19th century. This Kenotic theory which S.K. had is a key to understand his concepts : "Inkognito", "Ukjendeligheden", "Forargelsen" and "Parado".