

道元禪師の前半生における転機とその意味するもの

増 永 靈 鳳

一、第一の転機

日本曹洞宗の高祖道元禪師（一一二〇—一一五三）は三歳（建仁二年）にして父久我通親を失い、八歳（承久元年）にして、生母の死別にあい、深く世の無常を感じて出家した。伝に従えば、生母は臨終に際して、禪師を枕頭に招き、わがなき後は、必らず剃髮染衣して仏道を修行し、逝ける父母の冥福を資け、兼ねて四生六道の業苦を救えと遺誡したという。禪師は弔葬を高雄山に修するや、龕前に跪き、香拈拈拜し、香煙の嫋嫋として上り、篆画の幻影たちまちにして生じ、たちまちにして滅するを熟視して、深く諸行（すべて造られたもの）の無常なるを感じ、「白刃冒すべく、飲食無かるべくも、遺言曷ぞ忘れんや」（行録）と出して出家の決意を固めたと伝えられている。

このように、無常観が宗教に入る動機をなしたことは否定しがたい。ここに道元禪師の前半生における第一の転機がある。思うに、仏教の開祖釈尊は如何に論じても確たる結論に達しない世界の起原や人間の始源などに、時を浪費することなく、ここ、いまという現実の問題に関心をおいたのである。そして、この現実の人生を苦と判断した。苦（dukkha）は思うままにならないこと、すなわち我意にそわないことを意味する。そして、その具体的内容を生和病

死の四苦とした。中について、死苦はいわゆる限界境地 (Grenz-situation) である。病も「死に至る病」(Krankheit zum Tode) である。人間はモータリテイ (mortality) といわれるように、まさに死すべき存在である。動物は自己の死を意識しない。自己の死を識らないものは自己を持ち得ない。死は必らずやってくる。しかしいつやってくるか判らない。そこに、限りなき不安 (Angst) がある。また死は全く孤独である。独りとほとほと行かねばならない。われわれは死を追い越すことはできない。人間は死に際してはじめて、本来的自己 (eigenes Selbst) に面接し得るのである。

人は死の限界境地に追いつめられた時、深く人間存在の根源にまで追及し、人生の究竟的問題を解決しようとするところ、宗教的要求すなわち発心が激発する。そして、ただ宗教的要求のみが、宗教の何たるかを示すのである。

正法眼蔵随聞記第四卷には、次の如くある。「此の志をおこす事は切に世間の無常を思うべきなり。此の事は亦只仮令の観法などとすべきことにあらず。亦無きことつくりて思うべきことにもあらず、真実に眼前の道理なり、人のおしえ、聖教の文、証道の理を待つべからず、朝に生じて夕べに死し、昨日みし人、今日はなきこと、眼に遮ぎり、耳にちかし。是は他のうえにて、見聞することなり。我が身にひきあてて、道理を思うに、たとい七句八句に命を期すべくとも、終に死ぬべき道理に依りて死す、其の間の憂え樂しみ、恩愛怨敵等を思いとげば、いかにでもすごしてん。只仏道を信じて涅槃の真樂を求むべし。況んや年長大せる人、半ばに過ぎぬる人は余年幾く計りなれば学道ゆるくすべきや、此の道理も猶のびたる事なり。……返す返すも此の道理を心にわすれずして、只今日今時ばかりと、思つて、時光をうしなはず、学道に心をいるべきなり、其の後は真実にやすきなり。性の上下と根の利鈍は全く論ずべからざるなりと。(全集本七三〇頁)

世間の無常は聖教の文、証道の理を待つまでもなく、眼前の事実である。また仮令の観法などにすべきではない。朝に生れて夕に死に、昨日見た人も今日はいない。この事実をわが身にひきあてて忘れず、ただ今日今時ばかりと思つて時光を惜んで、学道に心をいれるべきである。

もし無常觀に徹するならば吾我、名利の念もおこることなく、仏道修行に精魂を傾け得るであらう。

学道用心集第一にも、「誠に夫れ無常を觀する時吾我の心生ぜず、名利の念起らず、時光の太だ速かなるを恐怖す。所以に行道は頭燃を救う。身命の甚だ牢かたからざるを顧こま明めす。所以に精進は翹足せうそくに慣なう」とある。(全集本四七三頁)

禪師の無常觀は(1)貴族家庭の複雑な事情や幾多の危機を孕む時代相も手伝って、発心の動機となり、ひいて前生涯における転機をもたらす動因となった。随聞記第四卷に「我始めてまさに無常によりて、聊か道心を発し云々」というはこの消息を示すものである。禪師は無常のまっただ中に眞実に生きる道を求めたのである。「今学道の人、須らく寸陰を惜むべし、露命消えやすく、時光速かにうつる、暫らくも存する間余事を管することなかれ。唯だ須らく道を学すべし」と。(随聞記第五卷) 禪師の発心は些かの妥協を許さず、一刻も躊躇することなく自己の生命に対する切実な反省であつた。

(二) 禪師の無常觀は単に一期無常にとどまらず、刹那無常に徹するものであつた。臨濟録にも、「光陰惜むべし、念念無常なり」とある、禪師も、「念念止まらず、日々遷流して無常迅速なること眼前の道理なり」といい「念念に死去す、畢竟して且よらくも留らず。暫く存せる間、時光を空しくすごすことなかれ」という。また正法眼藏發菩提心の卷に「おおよそ発心得道、みな刹那生滅するによるものなり。……一日一夜をふるあいだに六十四億九万九千八百八十の刹那ありて、五蘊ともに生滅す。しかあれども凡夫かつて覺知せず、覺知せざるがゆえに菩提心をおこさず、仏法をしらず、仏法を信ぜざるものは刹那生滅の道理を信ぜざるなり」とある。このように、禪師の無常觀はただに一期

の無常のみでなく、刹那生滅に徹するにあった。刹那生滅は発心得道と深く関係する。海印三昧の巻は「この起滅不停時を仏祖の命脈として断続せしむる」という。

(三) 禅師の無常観は吾我の念を払拭する契機となつてゐる。このことは学道用心集の特に強調するところである。随聞記第五卷には「学道は須らく吾我を離るべし。設い千経論を学し得たりとも、我執を離れずんば、終に魔坑に落つべし」とある。吾我の念を捨てることは勿論积尊の根本思想に連なり、無我の実践は宗教の基本的立場である。原始仏教において、無我は人法二我の否定であるが、自己閉鎖的になることはあらゆる罪惡の根源である。学道用心集の説くごとく、無常を觀する時、吾我の心は自ら生ぜざるに至るであらう。

(四) 禅師の無常観は名利を捨てる契機となつた。禅師の真摯にして高潔な人格は名利を斥ける結果となつたがそれを強化したのは、正師如淨(一一六三—一二三八)の貪名愛利を蛇蝎のごとくしりぞけた禅風より受けた影響であると推測し得る。随聞記第六卷にも「名利希求の心、止まざれば一生安樂ならざるなり」とあるように、仏道修行に志すものは名聞利養に囚われてはならない。切に無常を觀する時、名利の念は自ら払拭されるであらう。

(五) 禅師の無常観は厭世悲觀に傾くことなく却つてこれを契機として辨道勤勞の生活に入らせたのである。これ积尊の無常規の辿つた結論と軌を同うするものである。大般涅槃經に「すべて造られたるものは、滅すべきものなり、されば汝等懈怠することなく、これを勤めよ」(vayadhammā saṅkārā appamādena sampādettha.)と教え、一夜賢者経は「今日まぎになすべきことを熱心になせ。誰か明日の死あるを知らん」(ajjéva kiccañ atappañ, ko jañña maraṇaṃ suve?)とある。禅師も同じく「念々に明日を期することなく、当日當時ばかりと思つて、後日は太だ不定なり、知り難ければ只今日ばかり存命のほど仏道に随わんと思ふべきなり」と教えてゐる。

(六) 禅師の無常観は漸次形而上学的なものに昇華して、無常仏性となり、仏性思想との連関においていよいよ深化

していった。無常は仏性なりという思想は六祖と行昌との問答にはじまるが、禪師は仏性の巻において「しかあれば草木叢林の無常なる、これ仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆえに、無常なり。大殷涅槃これ無常なるがゆえに、仏性なり」という。有無を包越した無常は、限なき生成発展である。三十七菩提分法の巻にも「観心無常は曹溪古仏いわく、無常即仏性也、しかあれば、諸類の所解する無常ともに仏性なり」とある。仏性は刹那刹那に新しき相によって己自らを全現しつつ、無限に生きるのである。

(七) 生死不停は無常を意味する。禪師は生死をただちに涅槃と断定して「生死はすなわち涅槃なりと覺了すべし。いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし」といい、「この生死はすなわち仏の御いのちなり、これをいといすてんとすれば、すなわち仏の御命をうしなわんとするなり」といい、生死を却って仏命となし、生死を仏家の調度としてこれを迎えている。ここに自己の転換があり、生命の革新が存することを看取し得るであろう。

(八) 禪師は無常仏性の意義を深めて、時仏性を説き、有時の時間論にまで昇華せしめた。

有時の巻に「要をとりていわば、尽界にあらゆる尽有はつらなりながら、時時なり。有時なるによりて吾有時なり、有時に経歴の功德あり、いわゆる今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す」という。経歴は時における連続の原理である。時は不連続の一面をもつとともに、連続の一面をもつ。去來の面あると同時、不去來の面を有する。

無常は釈尊の根本思想であるが、禪師にとっても、重要な意義を持つといわねばならない。史伝に従えば、父母と死別して人生の悲哀を経験した禪師は九才に達して外叔の摂政関白内大臣藤原師家の猶子に迎えられた。ただし、師家は既に四十才を過ぎて、まだ世嗣がなかったから、禪師の俊英を見込み且つ基房の勧めもあって、将来輔相たら

しめようとしたからである。師家の多大な期待にもかかわらず、禪師として将来顯要の地位にもつくなどは、決してその望むところではなかった。十三才に達して、その春師家は禪師に元服の式を行い、官職に補任させようとした。禪師はひそかにそのことを聞き、甚だ心をいためたいではおられなかった。禪師は千思万考の末、わが大志を決するはまさにこの時にありとなし、一夜人静まるを窺って、木幡の山荘に至り、ついで叡山の麓に外舅良觀法眼の禅室を訪い、出家の決意を明かにしたのである。良觀は基房の子であつて、禪師生母の兄、養父師家の弟である。五壇法次第のいわゆる松殿法印であろう。叡山寺門系の学匠であつて、密教にも秀で修驗道にも体達していたという。法眼はかねてから、師家が禪師の将来に嘱望することの大なることを聞いていたから、委曲を尽して、その翻意を促がしてやまなかつた。けれども、禪師は亡母の遺言を繰り返えし、その菩提を弔うことを念願し、頑として決意を翻えさなかつた。良觀も禪師の孝心頗る篤きことと、志望の甚だ大なることに動かされて、禪師の出家に同意し、却つて自ら幹旋の勞をとるに至つた。すなわち兄師家を動かしたりあえず、横川首楞殿院、般若谷の千光房にとどまることとなつた。その翌建保元年（一一二二）四月九日、天台座主公円僧正について落髪し、翌日延暦寺の戒壇院において菩薩戒をうけ、はじめて沙門となつたのである。公円僧正は一般に顯密無雙の碩学、淨行持律の高僧といつてゐる。

禪師の出家は一時的の出来心に発したものでなく、また他より強制されたものでもなくして自ら人間として眞実に生きる道はこの外にないと固く決意するところがあつたからである。

二、第二の転機

禪師は叡山にあつて日夜眞実に生きる道を求めて経論を涉獵し、常に刻苦精勵していたが、ここにはしなくも一つの疑團に逢着した。それは一般に建保二年十五才のときとされているが、恐らく十八才までの間であらう。建擲ケンセツ記によ

れば、「顯密二教共に談ず、本来本法性、天然自性身と、若しかくの如くならば、則ち三世の諸仏甚（註）によって更に発心して菩提を求むるや」というのである。三祖行業記もまた殆んどこれに類する文を掲げている。面山の補訂建擲記によれば、禪師は十三才の春から十五才にいたる三ケ年の修学によって起した疑問としているが、しかし古写本の建擲記によれば禪師の叡山修学は十三才の春から十八才にいたる六ケ年に及ぶことが判る。「住山六年の間に一切經を看給うこと二遍」というほどであるから、専ら天台教学の研鑽に勤めたあげく起した疑問であることが明かである。

禪師はこの疑問を提げて山門に道風高き知識の門を叩いたが、それらの解答はいずれも禪師の要求を満すものではなかった。ここにおいて、禪師は顯密二教に聞え高き学匠園城寺の公胤僧正（一一四五—一二一六）を訪い、その解決を求めたのである。公胤は大式憲俊の子、智証大師十七世の法孫であつて、再度園城寺の長吏に補せられたが、晩年自著の決疑鈔を焼却して、法然の念仏門に帰向したほど自己に忠実な人である。伝光録には「公胤僧正示して曰く、吾宗の至極今汝が疑処なり、伝教、慈覚より累代口訣し来る所なり。此の疑をして晴さしむべきにあらず、遙かに聞く西天達磨大師東土に来て方に仏印を伝持せしむと。其の宗風今天下に布く、名けて禪宗と曰う。若し此事を決扱せんと思わば、汝建仁寺榮西僧正の室に入って其の故実を尋ね、遙かに道を異朝に訪うべし」（常済大師全集一八八頁）とある。建擲記には公胤僧正のことばとして「この問は輒（な）まちにして答うべからず、宗義ありと雖も、恐らくは理を尽さず、須らく建仁寺榮西に参ずべし」（曹洞宗全書史伝下五二頁）とある。思うに、この疑團は次のごとく考えられる。顯密二教究極の理は本来本法性、天然自性身ということにある。本来具わる自然身が、それ自身法性であるならば、何も故らに為作することなく、そのままではいか。然るに、なぜ三世の諸仏は今まで発心修行して菩提を求めたのであるか。本来悟っているのなら、この上さらに菩提を求めて修行することは、屋上さらに屋を重ね、雪上さらに霜をおくのたぐいではないかというのである。それは教学的には本覚門と始覚門との差異であり、理

と行との矛盾対立に基く当然の葛藤である。しかしながら、これは始覚本覚の不二一体を説く起信論でも、一応解決し得る問題である。まして、諸法実相の理に立って一念三千の理法を説く天台の法門でも、解除出来るであろう。また相即相入、円融無礙の理を明す華嚴の教学でも、容易に氷解し得ることである。

しかし、中古天台の本覚法門では、ややもすれば、修行を忽諾に附し、自然主義的修証觀に陥り勝ちである。禪師はまさしく中古天台の本覚的修証觀に行き詰ったといわざるを得ない。本覚法門はどんなに高く、いかに深くとも、依然「水中の月」「鏡の中の影」に等して、そこには生ける実践への通路を欠いている。辨道話にも「この法は人々の分上にゆたかにそなわれりといえども、修せざるには現われず、証せざるには得ることなし」とあり、仏性の巻にも、「仏性は成仏よりさきにあるにあらず。成仏よりのちに具足するなり。仏性かならず成仏と同参するなり」とあり、柏樹子の巻にも「たれか道取する、仏性かならず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なり。さらに成仏と同参する仏性もあるべし」(全集本二二九頁)とある。本来性としての仏性は行ずるその直下に現成する。本来仏性と名けるものが固定して存するのではない。われわれの身証体験が、本来のままに現成したとき、それは仏の現前であり、成仏そのものである。体験を通して現わるから、これを仏性と名づけられるのである。

この疑團は一乗仏教をただ理として究めることなく、まして名利榮達のために学ぶことなく、人間として眞実に生きんとする宗教として、眞摯にこれを究明しようとする時は、何人も必然的におさざるを得ない疑問である。従って、それは理論的の解決で満たされるのではなく、生命体験としての安心に関わる問題であった。

公胤は一生補処ふしよの人として一般に崇敬され、時の明匠世にならびなしとまで高く評価された人であるかぎり、禪師の疑問に対して一応の解答は勿論なし得たであろう。然るに、自ら答えることなく却って他宗の榮西を推挙したことは、単に親しき間柄というのみでなく、深い理由がなければならぬであろう。禪師の疑問は一見理知上の問題と考

えられ易いが、しかしその実、実践的な問題を多分に含んでいる。この問題は身心を挙して行ずる実践にあらざれば、到底根源的に解決し得ないのである。建撕記に従えば、禅師がこの大疑団を提げて、建仁寺を訪うや、榮西は直ちに「三世の諸仏あること知らず、狸奴白牯却つてあることを知る」と答えたという。この話は元來南泉普願（七四八—八三八）の説いたところであるが、その解釈は必ずしも一定しない。しかし、一般には小さい知見の葛藤を截断して、不染汁の修証に身を投すべきことを示したものとわわれている。禅師は仏性の巻で「一切衆生なんとすか仏性ならん、仏性あらん。もし、仏性あるはこれ魔党なるべし。魔子一枚を将来して一切衆生にかさねんとす」と説き、さらに「恚麼ならば、山河を見るは、仏性を見るなり。仏性を見るは驢腮馬嘴をみるなり」と示したことは参考に価値する。仏といえ、何か高遠なものを予想し易いが決してそうではなく、現前の驢腮馬嘴がそのまま仏性でなければならぬ。衆生は仏性の自道取であるから、仏性有りなどいうは魔子一枚を將來して衆生にかさねることとなるであらう。三世の諸仏は尊ぶべきもの、狸奴白牯は卑しむべきものと考えるのはすでに凡夫の二見にとらわれた相對觀である。この相對觀を脱却すれば、三世の諸仏はそのまま狸奴白牯と化するであらう。狸奴白牯は三世の諸仏の自道取であり、自体現である。三世の諸仏と称するは却つて魔子一枚に外ならない。しかし、それは決して分別知による閑葛藤であつてはならない。「あることを知らず」という否定の一語はまさしくこうした閑葛藤の截断を意味する。それは固より身心を挙して行ずる実践によって修証されねばならない。勿論その修証は不染汚の行であつて、その何れにも拘泥すべきではない。行しながら、それをも忘れるものである。果して、禅師はこの一語によって回光返照し、分別知を包越した実践こそ、真に自己を救うものであることを体得したのである。禅師は榮西の力強きこの逆説的な一語によって禅への関心を深め、將來への方向を決したのであらう。その場合、榮西の人格的感化の大きかったことも看過されてはならない。

三、第三の転機

禪師は建仁寺にあって、榮西の弟子明全（一一六三—一二二五）について臨済の宗風を修学したが、何か前の疑団が心底に残って落つきかねていた。勿論辨道話に禪師は「全公は祖師西和上の上足としてひとり無上の仏法を正伝せり。あえて余輩のならばべきにあらず」（全集本一七頁）と述べ、伝光録には、「かの明全和尚は顯密心の三宗をつたえて、ひとり榮西の嫡嗣たり。西和尚建仁寺の記を録するに曰く、法蔵はただ明全のみに囑す、榮西が法をとぶらわんとおもうともがらは、すべからく全師をとぶらうべし」（常済大師全集一八九頁）とあるように、明全は顯密の源奥を究め、律蔵の威儀を習い、榮西所伝の禪法を余すところなく伝承した道心の人であった。三祖行業記に従えば、公胤は「伝え聞く、大宋に仏心印を伝うる正宗あり、宜しく入宋して求覓すべし」といって、禪師に入宋を勧めたといふ。禪師が明全に随従して以来、年を閲すること七星霜、貞応二年（二十四才）の春となった。禪師は宋土に渡り、知識を諸方に訪ねて真乎の仏法を求めたいという念願に燃えた。入宋求法の意図を聞いた明全は深く感激し、自らも行を共にしようと約束するに至った。

真実の仏法を異郷に求むべく、勇みたった道元・明全の二人は貞応二年（一二二三）二月二十一日、京都を発した。時に禪師二十四才、明全四十才であった。三月下旬商船に乗り、博多を出港し、気節風（東北風）を利用したものの暴風にあい、禪師自ら痼病にかかったこともあったが、四月の初めには、明州慶元府（浙江省）の沿岸に到着した。慶元府に到着して直ちに上陸すべきであったが、禪師はシナ内外の情況や、諸山の清規ないし、僧衆の風儀等を視察し、また言語学習の必要上、約三ヶ月同地沿岸の船中に過したのである。この船中で最も深い感銘を受けたのは五月、（六十一才の）阿育山の典座（僧堂の炊事長）と試みた問答である、典座教訓には、それが頗る印象的に記録

されている。(全集本六五四頁) すなわち、その老典座は阿育王山から三十四・五里(シナ里)の路を遠しとせずして、翌日一山の大家に供養すべき麵汁の堪たがひを求めようとして慶元府に來り、かの商船を訪れたのである。禪師は老典座を茶に招いて、しばらく話してゆくように請うたが、老典座は「不可なり。明日の供養吾れ管せずば、便ち不是に了らん」と答えた。さらに禪師は、「寺裏何ぞ同事の者齋粥を理會するなからんや、典座一位不在なりとも、什麼の欠闕かあらん」といった。それに対して典座は、「吾れ老年にして此の職を掌る、乃ち耄及の辨道なり、何を以てか他に譲るべけんや、又來る時、未だ一夜宿の暇を請わず」と答えた。禪師はその当時只管に打坐して公案など工夫することをもって眞の辨道と考へ衆僧の辨食を司る典座のごとき作務はつとめてこれを避けねばならないと思つたのである。然るに、老典座は只管打坐と同等の価値を、かかる作務の中に見出したのである。禪師が聊か辨道の眞義を了じ得たのは、この老典座の鴻恩によると述懐している(全集本六六四頁) 上陸に先だち、多大の感銘をうけた禪師は典座教訓の示すように、七月に入つて浙江省寧波府の大剡太白山天童景德寺に掛錫した。明全とともに禪堂にあって、互いにはけましあいつつ、眞実の仏法を求めて精勵した。

嘉定十七年(一二二四)冬に至つて、禪師は、天童山を辞去し、諸山の知識に偏參することとなつた。しかし、當時の知識に過量の人なく、禪師求法の熱意を満すものにあい得なかつた。然るに、明全は天童山にあって、篤い病に臥して加療に力めていた。禪師は偏參のうちに、これを聞き、急いで景德寺に踵を返さざるを得なかつた。途中徑山きやうざんに登り罹漢堂を拜しようとした。時に一老僧(老璣らうげい)が出てきて、頃日天童山には一代の宗匠長翁如淨が勸請によつて住山したから、速かに往つて參見せよと教えた。ここにおいて、禪師は宝慶元年(一二二五)五月一日、再び天童山に登り、親しく妙高台に至つて如淨に面謁し、これこそ、人天の大導師であることを感知して、師資契合して、弟子の礼を取つたのである。宝慶記には、禪師自ら次のごとくいう。

「道元幼年より菩提心を發し、本国にありて道を諸師に訪いて、聊か因果の所由を識れり。然も、かくの如くなり
と雖も、未だ仏法僧の実帰を明めず、徒らに名相を懷標に滯おれり。後に千光禪師の室に入りて、初めて臨濟の宗風
を開き、今全法師に随つて炎宋に入る。航海万里幻身を波濤に任せて、遂に大宋に達し、和尚の法席に投ずることを
得たり。蓋し是れ宿願の慶幸なり。和尚大慈大悲、外国遠方の小人の願う所は時候に拘らず、威儀を具せず、頻頻に
方丈に上りて、愚懷を拜問せんと欲す。無常迅速にして生死事大、人を待たず。聖を去らば、必らず悔いん。本師堂
上大和尚大禪師哀愍して道元が道を問ひ、法を問うことを聽許したまへ、伏して冀わくは慈照。」(全集本六九六頁)
伝説に従えば、如淨は前夜洞山良价(八〇七—八六九)を迎える夢を見たので、或は新來の禪師か洞山の再來では
ないかと思ひ、慈父の我の子に對するような親近感をもつて遇したという。面授の卷に、この時の相見を「大宋宝慶
元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を妙高台に焼香禮拜す。先師古仏はじめて道元を見る。そのとき道元
に指授面授するにいわく、仏々祖々、面授の法門現成せり」(全集本三一九頁)と記している。同じく末尾に、「道元、
大宋宝慶元年乙酉五月一日、はじめて先師天童古仏を禮拜面授す。やや堂奥を聽許せらる。わずかに身心を脱落する
に、面授を保任することありて、日本国に本来せり」(全集本三三二頁)と述べている。

この文を兩々比較するに、結局師資面授を強調した同調異曲の記録である。そして、如淨こそ、眞の指導者である
ことを禪師は口をきわめて讚歎する。行持の卷は「先師は十九歳より離郷尋師、辨道功夫すること六十五載にいたり
てなお不退転なり。帝者に親近せず、帝者にみえず、丞相と親厚ならず、官員と親厚ならず、紫衣師号を表辭する
のみにあらず。一生まだらなる袈裟を搭せず。よのつねに上堂入室みなくろき袈裟椀子をもちいる、衲子を教訓する
にいわく、參禅学道は第一有道心、これ学道のはじめなり。いま二百來年、祖師道すたれたり、かなしむべし。いわ
んや、一句を道得せる皮袋すくなし」(全集本二〇九頁)とある。

齧って思うに、禪師は十八才の頃より二十六才の今日まで、実に十年に垂々とする間、解かんとして解きがたき疑團を抱いで断えず苦慮しつづけ、万里の波濤を蹴って、異郷にその解決をもとめたのである。けれども、禪師はすべてを託し得る真の正師には、容易に出会うことが出来なかつたのである。禪師の悲歎は絶大であつた。然るに、入宋して三年、遂にその機会は恵まれた。如浄の高潔な人格を通して出する一語によって問題は既に解決されたといつてよいであろう。真の正師に出合い得た禪師の感激には、実に大なるものがあつた。求めるところ切ならば、与えられるものもまた大である。求めるものと与えるものとの人格が互いに相い触れるところに、道は大なる感激をもって授受されるのである。あたかも、南嶽懷讓（六七七—七四四）との問答において、六祖慧能（六三八—七一三）が「只だこの不染汚、諸仏の護念する所、汝も亦是くの如し、吾も亦是くの如し」といったことと相い一致する。

相見後における禪師の修行には、実に生命を賭するものがあつた。すなわち宵には、二更の三点（午後十一時）まで、曉には四更の二点三点（二時半から三時頃）より起きて坐禅につとめたのである。禪師は如浄の室に入ってより外国遠来の求道者として、昼夜の時候に拘らず、著衣袈衣しかも方丈にきて道を問うに、妨げなしとまで許された。そこには、慈父の無礼を恕するがごとき親しさがあつた。このようにして、禪師は専心一意、如浄の嚴肅な家風を学得し、酷熱嚴寒をも厭わず、只管に辨道勤勞した。

明全も天童山にとどまって如浄に参じ、さらに一段の策勵を加えた。入宋以来の精進が酬いられて、その道嘗次第に両浙の間に喧伝せられるまでになつてゐた。然るに宝慶元年五月十八日にいたつて微恙を示し、その二十七日辰刻四十二才を一期として、天童山了然寮において遷化した。舍利相伝記（全集本七七三頁）に従えばその時明全は威儀を正し、衣裳を整え端坐して示寂したという。万里の異郷において、不帰の客となつた明全の舍利を懐いて、禪師は実に感慨無量、ただ悲痛の涙をしぼるのみであつた。

如淨は雪竇智鑑に參じて、大事を了畢し、次で清涼、瑞巖、淨慈（再）天童等に住して、独自の禪風を宣揚した。彼は理長則就の批判的態度を堅持し、臨濟曹洞その他の禪流にかたよることなく、却って五家の対立を包越した禪匠である。従って、嗣法香を欠いて伝法の師名を揚げていないが臨終の香においてただ雪竇山の足菴智鑑の名を挙げているのみである。勿論宝慶記にはこれに触れた記事があるから、道元禪師自身にはこれを示したのであろう。如淨の家風を推測するに、学人接得の場合は一般に臨濟のごとき峻厳さをもって向い、平常の行履においては、曹洞のような綿密さをもって一貫したように思われる。名利を厭うこと蛇蝎のごとく、貪名愛利は犯禁よりも重しとした。さらに、権門に親近することを欲せず、一生粗衣に甘んじ、まだらな袈裟を纏うことなく、紫衣師号を辭退し、三教一致の見解を否定して、五家の対立を包越し、全一の仏法に生きて、禪宗の呼称すら排撃し、真に身心脱落底の王三昧に住した。青年時代より坐禪に精魂を傾け、一日一夜といえども打坐を廢することなく、雲堂公界の外、或は闍上に、或は屏処に、或は巖下に赴いて、只管に止靜した。

金剛座を坐破せんとの大勇猛心をもって、三昧にふけつたから、臀肉の爛壞することさえあった。そうした場合、いよいよ坐禪を好んだという。随聞記第二卷には、次のようなことが記されている。

「我れ大宋天童禪院に寓居せし時、淨老宵には二更の三点まで坐禪し、曉には四更の二点三点よりおきて坐禪す。長老とともに僧堂裡にありて坐す。一夜も懶怠なし、其の間、衆僧多く眠る。長老巡り行きて睡眠する僧をば、或は拳をもって打ち、或は履をぬいで打ち、耻かしめ進めて、眠りを醒す。猶お眠る時は照堂に行きて、鐘を打ち、行者を召し、蠟燭をとしなどして、卒時に普説して云く、僧堂裡に集り居て、徒らに眠りて何の用ぞ。然らば何ぞ出家して、入叢林するや」と（全集本七三四頁）また三昧王三昧の卷には『先師古仏云、參禪者身心脱落也、祇管打坐シテ始シテ得、不レ要シ焼香礼拝念仏修懺看經。』あきらかに仏祖の眼睛を抉出しきたり、仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五

百年よりこのかたは、ただ先師ひとりなり。震旦国に齊肩すくなし。打坐の仏法なること、仏法は打坐なることをあきらめたるまれなり。たとい打坐を仏法と体解するというとも、打坐を打坐としれる、いまだあらず、いわんや、仏法を仏法と保任するあらんや、しかあれば、すなわち心の打坐あり、身の打坐とおなじからず。身の打坐あり、心の打坐とおなじからず。身心脱落の打坐あり、身心脱落の打坐とおなじからず。既得オクイテ怎麼ニならん、仏祖の行解相應なり。この念想觀を保任すべし。この心意識を参究すべし」(全集本三五九頁)とある。

このように、高潔な人格と高邁な識見と熱烈な信念と峻厳な指導法とを活用し得る人こそ、真に正師の名に値する。禪師は学道用心集において正師を規定して、「夫れ正師とは年老耆宿を問わず、ただ正法を明む。正師の印証を得るなり、文字を先とせず。解会を先とせず、格外の力量あり、過節の志気あり、我見を先とせず、情識に滞らず、行解相應するすなわち正師なり」(全集本四七四頁)といっている。またつぎのようについて、「行者自身の為に仏法を修すべからず。名利の為に仏法を修すべからず。果報を得んがために仏法を修すべからず。靈驗を得んが為に仏法を修すべからず。但だ仏法の為に仏法の為に仏法を修する、乃ち是れ道なり」(全集本四七四頁)と。すなわち正師は有所得をもって仏法を修することなく、ただ仏法の為に仏法を修する純平として純な人でなければならぬ。このような人にして、はじめて清貧に甘じ、戒行に随い、暑熱極寒にも堪えて修行を続け、利他の行願に生き得るものであらう。

如浄の高潔な人格と批判的態度とは、禪師の熾烈な要求を全面的に満足せしめた。従って、禪師も「大宋国、二三百年来、先師のごとくなる古仏あらざるなり」といい、「仏祖の眼睛裏に打坐すること、四五百年よりこのかた、先師ひとりなり、震旦国に齊肩少し」と讚歎するほどであった。

また随聞記第一巻には次のごとき文がある。

「先師天童淨和尚、住持のとき、僧堂にて衆僧坐禪の時、眠りを誡しむる、履を以て打ち、謗言訶嘖せしかども、衆僧皆打たるるを喜び讚歎しき。有時上堂の便びで云く、我れ既に老後、今は衆を辭し、菴に住して老を扶けて居るべけれども、衆の知識として、各の迷いを破り、道を授けんがために住持人たり。是に依つて、或は呵嘖の詞を出し、竹篋打擲等のことを行はず。是れ頗る怖れあり。然れども仏に代つて化儀けぎを揚ぐる式なり。諸兄弟ひま、慈悲を以て是れを許し給えといわば、衆僧皆流涕しき。」(全集本七三四頁)

このように、如淨は峻厳な接得の方法をとりつつも、眞の教育者としての自信と熱愛とを常に内に蔵していたのである。呵嘖の詞を受け竹篋打擲等を蒙りながら、なお且つ流涕して随喜するに至つては、その教育も究竟するといつてよいであろう。けだし、教育は師弟一体の感激感応によつて、はじめてその眞義に徹し得るからである。

かかる正師の下にあつて、禪師は絶対依憑の念をもつて只管に辨道精進したから、その見るもの聞くこと一として、禪師の心絃に触れないものはなかつたのである。されば、如淨も禪師の熾烈な求道心に動かされ、「元子は外国人たりと雖も、器量人なり」といつて侍者にしようとしたことさえあつた。

禪師がこうした感激のうちに、ひたすら修行に精魂を傾けている頃、たまたま後夜の坐禪に打睡するものがあつた。如淨はこれを見て「參禪は須らく身心脱落なるべし。只管に打睡して何をなす」と警策した。禪師は傍らにあつて、この一言を聞き、未だ曾て經驗せざる感動を覺えた。練りに練り、鍛えに鍛えられた禪師の心はこの言によつて、その那一点に触れたのである。この言よく満を持せる禪師の心絃を打つた。豁然として自己の革新生命の転換を自覺した禪師は直ちに方丈に登つて焼香礼拝した。如淨が「焼香の事作そん麼生」と問えば、禪師は「身心脱落し来る」と答えた。如淨がさらに、「身心脱落、脱落身心」といえば、禪師は、「這箇は是れ暫時の伎倆、和尚妄まがりに某甲を印することなかれ」と述べた。如淨はこれに対して、「吾妄りに汝を印せず」と答えば、禪師は「直ちに是れ妄りに某

甲を印せざる底」と問うた。如浄は再び、「身心脱落」と答えた。ここにおいて、禪師は恭しく礼拝した。如浄は禪師が身心脱落し来り、自己を没して、真実の仏法を深く体得したことを看破し歓喜のあまり、幾回となく印可を興えている。然るに、禪師は「和尚妄りに某甲を印することなかれ」といって、この根源的な体験がもはや他者の印可を切要としないほどまでに深いことを説いている。しかも、大悟は決して一時的なものでなく、悟ってもなお修行し、仏となっても愈々精進すべきものであることを示している。随聞記第六卷に、「学道の人、たとひ、悟りを得ても、今に至極と思うて行道をやむることなかれ、道は無窮なり、悟りても、猶お行道すべし」（全集本七六六頁）とある。ここに本来清浄と無限浄化との相即がある。如浄が、「我れ妄りに汝を印せず」といいつつも、さらに「身心脱落、身心脱落」と印可していることは、禪師の境地を許すこといかに深かったかを如実に物語るものである。仏祖の巻は「道元大宋国宝慶元年乙酉安居時、先師天童古仏大和尚に参侍し、この仏祖を礼拝頂戴することを究尽せり、唯仏与仏なり」（全集九八頁）と述べているから、禪師の大事了畢は天童山に如浄を訪うて、余り久しく時日を経過していない頃と思われる。

四、一面授嗣法の問題

かくも、迅速に大事を了畢し得たのは、禪師の熱烈な求道の念と真摯な修行の力とが自ら果満し結実したからである。香敵の撃竹霊雲の見桃が大悟の契機となったごとく、禪師不休の精神的準備による緊張力が正師如浄の鉗錘を受けて、その深い法愛に溢れる（身心脱落の）語によって、かくも早急に激発したのである。随聞記第四卷にも、「花は年々に開くれども、人みな得悟するに非ず、竹は時々響けども、聞くもの尽く証道するに非ず。ただ久参修持の功により、辨道勤勞の縁を得て得道明心するなり」（全集本七四四頁）とある。久参修持の功により、辨道勤勞の縁

を得て、得道明心の身証体験を得るのである。深層心理学者ユング (Jung) はこのような体験の事実をインデヴィデーション (Individuation) といひ、そのアーケタイプで Selbst そのものに成ると述べている。辨道話も予かさねて大宋国におもむき、知識を両浙にとぶらい、家風を五門にきく。ついに大白峰の浄禪師に参じて一生参学の大事ここををわりぬ(全集本一七頁)と述べ、強き自信のほどを示している。これ実に禪師二十六才のときであった。

このようにして、禪師はこの年九月十八日に至り、釈迦牟尼仏より五十代嫡々相承の戒脈を如浄から承け、ここに曹洞宗に属する比丘たるの資格を備え得たのである。また宝慶三年(安貞元年二十八才)の春には、大法承受の信表として嗣書が授けられ、如浄の法嗣として弘法利生の重い使命を荷負されるに至った。

禪師は如浄の慈愛深き提撕を受けること前後三年、この間恰も頭燃を払うごとくに精進し翹足に慣うがごとく行道した。禪師はこの時のことを追想して次のように述べている。

「機に随ひ、根に順うべしといえども、今祖席に相伝して専らする処は坐禪なり。此の行能く衆機を兼ね、上中下根ひとし。修し得べき法なり。我れ大宋天童先師の会下にして此の道理を聞いてのち、昼夜に定坐して極熱極寒には発病しつべしとて、諸僧しばらく投下しき。我れ其の時自ら思わく、設ない発病して死すべくとも、猶お是れを修すべし、病無うして修せず。此の身をいたわり用いてなんの用ぞ。病して、死せば本意なり。大宋国の善知識の会下にて修し、死に死してよき僧にさばくられたらんは必らず勝縁なり」(全集本七一六頁)とある。

これほどの強靱な決意をもって、文字通りに、辨道巧夫しいよいよ入宋伝法、沙門の自信を深め得たので、宝慶三年すなわち我が嘉祿三年遂に帰朝を決意するに至ったのである。

面授の巻に「おおよそ仏祖の大道は唯面授面受、受面授面のみなり。さらに剩法まけあらず虧闕まけあらず。この面授のお

うにあえる自己の面目をも随喜歡喜信受奉行すべきなり」(全集本三三二二頁)とある。

ここに、師資面授の仏法が展開する。いわゆる面授とは二個の人格が直接相い触れて、一人格に融合し、一つの生命が他に伝って限りなく相統するをいう。しかし、師資面授の精神は歴史的研究に基くものではなくして、深き信念に立脚する。信念に生きる行の仏法は当然人格の力をその根柢としなければならない。如来の全生命は釈尊より列祖への不断の人格的契合によって、はじめて保任されるであろう。それは一器の水を一器に瀉すように、釈尊の眞精神が列祖によって継承されて、増すところなく、欠けるところなきに至るをいう。面授嗣法は仏陀の人格全体が、そのまま祖師の人格となつて、時と処に応じて生きることであり、また列祖自身がそれぞれ釈尊の人格に生きるゆえんである。それを、「自己の面目は面目にあらず、如来の面目を面授せり」という。われはわれに死んで、如来の生命に生きるのである。それは万劫千生するも本枝一如であつて、その生命に何らの変化も認められない。しかし、常に一体であつて、不変にとどまるならば、仏の身心は一団子いっ団子となつて死滅するの外はない。これ師弱資強、いわゆる超師の機を必要とするゆえんである。

このようにして、如来の生命は歴史の中に動いて、時と処に従つて、強く進展するのである。根源に帰ることは同時に時代へ伸びることである。歴史に生きる眞の伝統は断えず新たなものを作りつつ強く展開するのである。

永平広録第七卷に次の文がある。

「永平忝くも天童の法子たるも、天童の挙歩に同じからず。然りと雖も、天童に一等す、打坐し来れるなり」(全集本五六七頁)

禪師は天童と一等であるが、天童の挙歩に同じからざる独自の展開を示した。そのいわゆる超師の力は一方打坐の本領を現わし、信を基調とする本証妙修の宗風を展開し、他方証上の修たるの行持道環の立場から、面授嗣法の意義

を聞したのである。過師の機に關して、碧録第十一則は「見、師と齊しき時は師の半徳を減す。智師に過ぎて方に
伝授するに堪えたり」(大正藏第四十八卷一五一頁)という。W・グンデルト (Gundert) はこれを碧巖録の独訳
(BYän-Lu S. 225) で次のように訳している。

Wer an Einsicht seinem Meister überbürtig ist, der ist an Lebenskräften diesen Meisters um die
Hälfte ärmer. Wer an Erkenntnis seinen Meister übertrifft, der erst ist tüchtig, das überkommene
weiterzugeben.

これに類したことはヘルゲル教授が彼の「弓術における禅」(Zen in der Kunst des Bogenschießens, S. 59)で
「師の肩に上る」(Auf des Lehrers Achseln zu steigen) といっている。

瑩山禪師(一二六八—一三二五)の伝光録はそれ自体法燈を続けて、光明つねならしめる面授の歷程に印した蹤跡
を巧みに現した文書である。その中で禪師はいち。「華を拈じて不変なることを知らしめ破顔して長齢なることをし
らしむ」

The turning flower let us know the changeless Way

And a smile brings us touch with eternity.

また「釈迦の肉身今なお暖かに、迦葉の微笑またさらに新たならん」(常済大師全集六頁七頁)

The body of Śākya is still feels warm,

And the faint smile of kāsyaṇa renews itseef.

華を拈じて不変なるを知らしめるは伝統の本源にかえることであり、破顔して長齢なることを知らしめるは、時代に
進み、歴史の伸びることを意味する。釈迦の暖皮肉は迦葉の個性を媒介として正伝せられ、道元禪師(高祖)の真

面目は登山禪師（太祖）の人格を通して歴史に展開したのである。

なお道元禪師の基本的態度について、(一)仏道修行に道心を為先とし、(二)下降的末法史観に敢然反対し、(三)禪宗・仏心宗・曹洞宗等の宗名を否定した意味を明かにし、進んで禪師独自の本証妙修の思想信念について実存的に論究し、その仏性論、時間論、生死觀を詳細に究明する予定であったが、紙幅の関係上、他の機会に譲りたい。

cf. *Dunmoulin; Zen-geschichte und Gestalt (A History of Zen Buddhism Amres; Zen and American Thoughts Masunaga; Soto Approach to Zen, Zen in Daily Living*

参照、田辺元、永平正法眼蔵、哲学私観、橋田邦彦正法眼蔵釈意（五巻）

秋山範二、道元の研究、道元禪第三卷（一九六五・七・一〇）

唐木順三、無常、衛藤即応、宗祖としての道元禪師

拙著、道元、永平正法眼蔵（道元の宗教）、現代人の禪、学道の用心。

マルセルの〈信仰〉とその存立の機制

高橋 涉

I 序

II マルセルの〈信仰〉

III 〈信仰〉の存立の機制

I

G・マルセルは、宗教的な確信という〈霧〉につつまれた島Vと、合理的な確実さという〈陸地〉との間に、一つの連絡路を敷設することが、自分にとっての哲学的課題であった、と述べている。また、このような哲学的追求は、〈音楽の体験という形式を通じて一挙に直接的に与えられた何物かに、再び合致するための果しない廻り道ではなかつたろうか〉Vとも云われている。⁽¹⁾ 端的には〈信仰条件の解明〉Vとされるが、⁽²⁾ マルセルはそれを、自己への内省的分析を通して明らかにしようとする。そして、特に信仰に関わることをその中核として、人間の存在状態を分析的に敘述し、さらにそれらの人間把握にもとづいて、時代境位に対する強い批判も行っているのである。⁽³⁾

マルセルは一般に〈キリスト教的実存哲学者〉Vと云われる。⁽⁴⁾ しかし彼自身は、のちになってこのような呼称を斥け

ている。ハイネマンはマルセルのこのような態度を、一九五〇年八月一二日付のローマ法王回勅 *Humani generis* が、実存的立場に対して否定的であったためであるとして⁽⁵⁾いる。この指摘の当否には問題もあろうが、⁽⁶⁾いずれにせよ、この頃を境にして、マルセルは自分が \wedge 実存主義 \vee 的であると云わなくなる。たとえば、一九五一年刊『存在の神秘』 *Le mystère de l'être* の序文（一九五一年一月一〇日付）や、『形而上学的日記』 *Journal Métaphysique* の一九五二年英訳ロンドン版の序文（一九五〇年秋、の日付）において、自分はもともと \wedge 主義 \vee という一般の複数的な表現は好まないが、強いて云えば自分の立場は、 \wedge キリスト教的ソクラテイスム \vee *socratisme chrétien* 或は \wedge ネオソクラテイスム \vee *néo-socratisme* であると述べている。⁽⁷⁾

この \wedge キリスト教的 \vee というのは、彼の場合にはカトリックを意味するが、しかし、彼が、それほどに積極的なカトリック信仰者であるとは云い難い。マルセルは、 \wedge カトリシズムが世界主義であり、他の宗教意識の表現形式に対しても愛のある理解をもつという意味で自分もカトリック教徒であるとする \vee のだ、と云う。そして、 \wedge 被造物に対立させられ、また、いわば自分自身の造ったものに嫉妬するような神は、私には一つの偶像にすぎない \vee し、 \wedge 信仰告白 \vee に対する反撥や、説教書が \wedge 気に入らない \vee ことなどを表明して、マルセルは、自分がオーソドクスから異端視されてもしかたがない⁽¹¹⁾としている。マルセル自身が、自分についてのすぐれた理解者であると認めているロジェ・トロワフォンテーヌも、⁽¹²⁾マルセルには \wedge 本来的歴史的なキリスト教的諸要素 \vee が欠けていることを指摘して、カトリックの立場からすれば、マルセルはそのままには是認され得ないことを述べている。⁽¹³⁾

このように、マルセルにおける信仰理解は必ずしもオーソドクスに合致するものではないが、その信仰に関する論述には、いわば無条件的に神の存在が肯定されており、同時にまた、それに呼応すべき、人間の最も本来的なあり方としての \wedge 信仰 \vee が是認されている。この \wedge 信仰 \vee は、端的には \wedge 所有 \vee *avoir* における人間の非本来的なあり方

が、 \wedge 存在 \vee être への \wedge 参与 \vee participation によって超えられるところに存立するものとされる。 \wedge 所有 \vee 及び \wedge 存在 \vee は、人間の存在状態に関するマルセル哲学の主要なカテゴリーであるが、それらは、いわば \wedge 実存 \vee として人間把握を介して云われるものである。人間が \wedge 所有 \vee においてあることのいわば標徴は、不安あるいは絶望であり、 \wedge 存在 \vee については、希望とされる。従って、 \wedge 信仰 \vee は、人間の域においては、不安等の廃滅と希望の成り立ちとして把握され得ることになる。

マルセルの著述活動は、体験されたものを反省的に敘述するという方法をとるが、このことは、体系的な述作に対する否定的態度としてあらわれる。初期の哲学的著作である『形而上学的日記』は、まさに日記の形で出版されたが、これはもともとは体系的な著書への準備のつもりだったという。しかし、やがては体系的に述作することが自分に対する不誠実になると考えるようになり、結局はそのまま出版したのだと述べている（前記、英訳の序）。体系を斥ける彼の哲学は、発展としてではなく、むしろ写真用語の意味での \wedge 現像 \vee développement とか、或は \wedge 顕現化 \vee explicitation としてみられるべきものとされる。⁽¹⁶⁾ かかるマルセルの著作態度を、ポヘンスキーは \wedge 反体系的 \vee とさえ云うが、⁽¹⁷⁾ このような傾向のために、マルセル哲学の概括はかなり困難である。また、マルセルは第二次大戦頃から、家族、産業、技術等についての著述を多く発表しているが、⁽¹⁸⁾ それらの著書と初期の哲学的論著との間には、少しも断絶はないし、彼の作品のうち、抽象的な部分にだけ固執することは、かえってその意味を根本的に見あやまることになる⁽¹⁹⁾と述べている。なお、マルセルは劇作家としていくつかの戯曲を発表しているが、そのほか三、四〇篇の歌曲も作曲したという。⁽²⁰⁾ マルセルにおける演劇と哲学と音楽は、 \wedge ただ一つの宗教的な確信に近づく三つの道であった⁽²¹⁾ \vee のである。

本論の課題は、特に \wedge 信仰 \vee を主題としてマルセルの所論を吟味することにある。はじめに、マルセル哲学の概要

と、そこにみられる \wedge 信仰 \vee の所在を追求する。ただし、その際には、反体系的な彼の論述をときほぐし、それを、人間の \wedge さしあたりの非本来的なあり方 \vee から \wedge 本来的なあり方 \vee への方向、即ち \wedge 所有 \vee から \wedge 存在 \vee への方向を指定してこの方法に副ってあらためて位置づけるという仕方を試みることにする。このような方向の指定によって、マルセル哲学に対する一つの整合的な理解が得られるように思われるからである。そして次には、マルセルの所論における \wedge 信仰 \vee の存立の機制を、人間の実存的主体の場面においてあとづけていく⁽²²⁾。即ち、マルセルにおける \wedge 信仰 \vee の把握とその解明の試みが、この小論で課題とすることなのである。

なお、マルセルの著書の引用には次のような略記号を使用する。引用の際、場合に応じて主な関連箇所もいくつか列挙した。

JM: *Journal Métaphysique*, 17^e ed., 1958, Gallimard.

EA: *Être et Avoir*, 1935, Aubier.

RI: *Du Rufus à l'Invocation*, 10^e ed., 1948, Gallimard.

HV: *Homo Viator*, 1947, Aubier.

RA: *Regard en arrière (Existentialism Chrétien, compilé par E. Gilson, 1947, Plon 所収)*

PA: *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*, 1949, Vrin.

ME: *Le Mystère de l'Être*, 1951, Aubier.

HH: *Les Hommes contre l'Humain*, 1951, Colombe.

DS: *Le Declin de la Sagesse*, 1954, Plon.

HP: *L'Homme problématique*, 1955, Aubier.

MD: 『神の死と人間』(日本での講演を集めたもの)伊吹、他訳、中央公論社、昭和三十三年。

註

(1) MD, p. 18—20.

(2) EA, p. 29. 等を参照。

- (3) マルセルは、 \wedge 存在および存在の神秘についての思索と、現代世界の墮落に対する批判的反省との間には、きわめて密接な相關関係がある \vee と述べている(MD, p. 59, cf. MD, p. 131.)このような、時代への批判は、特にHH及びDSで扱われている。
- (4) P. Foulquié: L'Existentialisme, Collection QUE SAIS-JE?; J.-P. Sartre: L'existentialisme est un humanisme, 1946, Nagel; F. Heinemann (註5の著書)等を参照。
- (5) F. Heinemann: Existenzphilosophie lebendich oder tot? 飯島、岩永訳、理想社、昭和三十九年、二八三頁。
- (6) トロフキントーヌ(註12参照)は、一九四三年からとする(De l'Existence à l'Être, 1953, Vrin, I, p. 147.)。但し、マルセルのRAを含む一九四七年刊、シルソン編の著書は、Existentialisme chrétienとなつてゐる。なぜ、マルセルは \wedge …実存哲学の精神にそつて思考実験…を行つてみたい。…といふながら、私は実存主義とはいわない。……の十年来、私は実存主義という語を私の用語集から抹消してゐる \vee (MD, p. 168.)と書いてゐる。マルセルは、サルトルの実存主義は極度に嫌うが、実存哲学そのものを否定してはゐなかつた(cf. MD, p. 36, 51, 126, 150, HV, P. 233 et suiv.)。註15参照。
- (7) M. de Corte は \wedge キリスト教的プリストテレス主義 \vee aristotélisme chrétien とつてマルセルの哲学をみようとする(PA, p. 40., cf. EA, p. 32.)。
- (8) 一九二九年三月二三日、四〇才の時に受洗した(EA, p. 30.)。
- (9) MD, p. 25., cf. MD, p. 45.
- (10) EA, p. 196-7.
- (11) 三月四日付の「形而上学的日記」(『存在と所有』所収)に、(たとへ異端的であつても……といふことを) \wedge 書き終えてはつとした \vee とあるが、翌日には、 \wedge 昨日書いたことは、それでもあまりはつきり云ひ切らない方がいいたう。今の私の段階では正しいのだが… \vee と、やや云ひ直してゐる(EA, p. 196-7., cf. EA, p. 26, 209, MD, p. 180.)。
- (12) Roger Troisfontaines (1916, 8. 21-) \vee 一九三四年イエヌス会に入会、ノルボンヌに在学中バリーに滞在したが、その間マルセルにも師事した。マルセルの研究書として、A la rencontre de Gabriel Marcel, 1947, La Sixtaine; De l'Existence à l'Être—la philosophie de Gabriel Marcel, 2 Vols, 1953, Vrin などがあつた。マルセルは \wedge 私の哲学にひいてすばらしい研究書を書いてくれた友人であるトロフキントーヌ神父 \vee と書いてゐる(MD, p. 15., cf. MD,

p. 60.)。

- (13) 註12の《A la》の安井訳、弘文堂、昭和三五年、一七七頁。なお、マルセル自身、《哲学によって導びかれる神学は本質的に否定的なものである》(EA, p. 176)、『或は』《哲学的反省はわれわれを一つの入口まで導びて行くが、この入口を超えることは哲学の仕事ではない》(MD, p. 92)として、哲学の限界を認めている。また信仰は、歴史的展望に従って一つの定まった信条として具現すべきものとも云う (MD, p. 25)。即ち、単なる哲学された信仰は否定しうる (cf. PA, p. 90.)。

- (14) 《存在》と《所有》は『la catégorie de l'être》(EA, p. 38), 『la catégorie d'avoir》(EA, p. 216.) 或は『le plan de l'avoir》『le plan de l'être》, 『l'ordre de l'avoir》『l'ordre de l'être》(EA, p. 132, 215—6.) としても使われており、また《所有と存在との間の対立》『l'opposition entre l'avoir et l'être》(EA, p. 220.) と云われる。一般的には両者は対立的なカテゴリーである。しかし、『存在そのもの》『l'être même 或は大文字の《存在》『l'Être で《神》を意味する場合 (EA, p. 76, 247. 等) があり、また《存在》『être が、『存在の分有 participation (参母) としての存在》を意味する場合もみられる (EA, p. 148. 等)。

《実存哲学》の範囲づけは、観点によってかなり多様に行われているが、範囲づける際の基準は、人間把握に関する共通性ということになろう。即ち、人間を、他と隔絶された徹底的な単独者として捉え、そこからして主体性の真理を云い、観念論に対して肉身を備えた現実存在としての人間を主張し、有限な自己の存在を自由なるものとして自覚的に生じる、という所におくこと、即ち《実存》としての人間把握という共通性である。実存は、さらにおしつめて云えば、限定的な事実性に被投されている《私》の、自己の、終りある存在を、時間的な可能性において存在すべきものではないかという《自覚》にあると云い得よう。実存概念の指定によって、《実存的立場》に立つ一連の思想家ないし哲学者が指摘されることになる。マルセルの場合も、後にみるように、最終的にはそこにとどまるのではないが、彼の哲学は、このような《実存的自覚》の場で展開しているのである。

人間を主体的現実において把握するそれらの実存の立場は、そこにのみとどまるものではない。実存哲学者の範囲を、仮りにボヘンスキーの云う、マルセル、ヤスパース、ハイデガー、サルトル、の四者に限ってみても (註17参照)、夫々には、《実存》としての人間が、超越的なものとの関係において、さらに位置づけられる構図が見出される。マルセルのほか、ヤスパースの《実存》『Existenz は、『世界からの超越であるが、さらに、『一者》『das Eine との関係におい

て再把握されるものである。ハイデガーは、 \wedge 現存在 \vee Daseinの本質として \wedge 実存 \vee Existenzを指定したが、やがて、時間の存在根拠としての存在そのものへの追求から、人間は、存在の真理のなかへと脱^{エクス・トランス・グレイツェル}我的に存在すべきものとされるに至った。即ち、人間は Existenz からさらに Ek-sistenz へと捉えなおされるのである。サルトルは最も主体性の強い実存を云った。人間の存在が自由であることは、いわば絶対的であり、それこそが人間の真理として、そこのみ全てがあると云うようにさえみられた。しかし、彼も最近になって、その L'être et le néant の立場をふまえながら、なおそれを超え、疎外論を介して実存主義とマルクス主義とを結合させる試みを出している。前三者がいわず形而上学的神学的対象を志向するのに比較すると異質的ではあるが、しかしサルトルにおいても、主体の側から捉えられる実存的現実、いわば超越的な歴史性ともいべきものとの連関において、再把握されることになるのである。これらの超越への方向の事実に関しては、夫々の相互的な共通性は、むしろみられ得ない。人間の実存的把握と、超越的なものへの方向を共に含める場合には、夫々は、もはや \wedge 実存 \vee ではあり得ない。マルセルも、そのような意味で、 \wedge 実存 \vee にはとどまらないのである。その他、 \wedge 実存 \vee 及び実存 \vee については問題が多いが、ここではふれ得ない。

(16) MD, p. 15. 及び PA 参照。

(17) J. M. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart 梶田訳、岩波現代叢書、二二一頁。ボヘンスキーは、実存哲学の項では、ハイデガー、サルトル、マルセル、ヤスバースの四人を主題的にとりあげて、紹介、及び批判を試みている。

(18) HV には『家族の神秘』Le Mystère familial, 1942『父性の本質としての創造的祈願』Le voeu créateur comme essence de la paternité, 1943等の論文が収められている。産業、技術等については、HH 及び DS で主題的に扱われている。註 3 参照。

(19) MD, p. 60. 及び註 3 参照。

(20) MD, p. 222.

(21) MD, p. 223.

(22) 現代における宗教の哲学的研究においては、宗教の究極性を実存の領域でみようとす立場は、一つの主要な問題性を開くものと思われる。石津照璽博士『宗教哲学の問題と方向』、弘文堂、昭和二六年、参照。

II

マルセルは、われわれのさしあたりの存在様態を∧所有∨という概念で把握する。彼は∧所有∨を、まず avoir という動詞に即してみていくが、この∧所有∨は、(1)いわゆる∧もつ∨という場合の avoir-possession、(2)性質などとして内有する場合の avoir-implication、及び、(3)∧もつ∨という意味がほとんど失われた場合、即ち、∧頭痛がする∨ avoir mal à la tête などの場合、とつう三つの場合に分けられるとつう (EA, p. 229—30)。しかし、マルセルによれば、所有はもともと∧所有者∨と∧所有される対象∨が夫々に独立し (cf. EA, p. 222, 230)、『∧内と外との対立∨ opposition du dehors et du dedans (EA, p. 219)』なつうは∧自と他との対立∨ opposition du même et de l'autre (EA, p. 216, の註 EA, p. 220) が意味をもつような段階で存立するものであり、従って、上記の第一の場合においてよくその特性が把握される (EA, p. 232—8) ことになる。所有は∧私∨と対象との間のはり合つ (の関係) tension (EA, p. 235) であり、所有においては、その対象は私に所屬し、私はそれを自由に処理出来るものとつう (EA, p. 217—9)。従って、私から対象へのいわば力の関係であり (EA, p. 225, 231)、『管理∨ gestion とつうもみられる (EA, p. 192)』ものである。

所有は∧問題∨ problème に表示される。問題というのは、マルセルによれば、対象を∧私の前に∨ devant moi おくことであり、問題は、われわれがそれにたづかぬもの、道をまぢぐものである (EA, p. 145, cf. HH, p. 68)。問題として対象化され、客体化されたものは、次に分析され、識別され être identifié、特性づけられて être caractérisé、∧概念∨となるが、この概念構成が∧抽象∨ abstraction であり、つうに科学的認識が立つ (cf. EA, p. 174, 222, 244—6)。抽象は、われわれが∧具体から具体へと関わる時に行われる精神の働き∨であり、否定すべき

ものではないが、しかし抽象は、個々のものを単位的なものでみることから、事物の独自性としての△特性づけられぬもの△ l'incarcérisable をとり残すことになり、従って一種の△偽りの操作△ l'opération trompeuse であると云われる (EA, p. 245—6.)⁽¹⁾。

マルセルはさらに、所有を△痛み△ souffrance をもたらすものとして捉える (EA, p. 123, et suiv.)。即ち△私が痛みを受けるのは、いつも所有によって△ (EA, p. 125.) である。この痛みは二つに分けて扱われる。一つは、私がまだ対象を所有しておらず、しかも、それを所有したいという欲望を抱く場合である。△欲望△ désir は、マルセルによれば、△所有しないでいながら、或る仕方でも所有すること△ (EA, p. 236, cf. EA, p. 196.) だが、△所有しないままに△ というのは、私と対象との間に△ひらき△ séparation があることを意味し、このひらきが、欲望に伴う△刺すような△ lancinant 痛みをもたらす (EA, p. 196.) のである。次に、私の所有する対象が失われる際に体感される痛みがある。△所有の度合い△ は、対象への△執着△ attachement の強さとしてみられるが (EA, p. 239.)、この執着が強い程、この種の痛みは強くなる。また、対象の消失が不確かな場合には、△不安△ inquiétude がもたらされるのである (cf. EA, p. 106, 236.)⁽²⁾。

このような所有に関わる痛み或は不安は、私が対象を意のままになし得ないことに由来するものであり、従ってこれらの痛み等は、△不随意性△ indisponibilité 或は△随意性△ disponibilité の問題として扱われることになる。マルセルは、所有が、不随意性をみつけるための△標識△ indice をなすものと云う (EA, p. 122.)。このように、所有、痛み、不安、対象の持続或は消失、不随意性、随意性は、夫々関連したものである。そして、これらの△持続△ や△不随意性△ が時間概念であることをみると、所有は、不随意性等を介して、△私△ が時間的に存在していることを開示するものとなる。マルセルは、△不安△ を△自ら△が時間にひきわたされていることを感じる苦しみ△ l'angoisse

de se sentir livré au temps (EA, p. 106.) という⁽⁴⁾。時間—存在は、さらに、可能—存在、或は、私が自由なることを意味するが、マルセルの「所有」は、このように人間の存在が可能的であること、人間が存在の仕方において自由であることを導びく契機として把握されることになる。

マルセルは、「私は私の生、ma vieである」(EA, p. 133, cf. ME, I, p. 163, et suiv.) と言う。私の生は、さしあたり、単なる偶然的な出来事ではかならず(EA, p. 132.)。しかし、不随意性にもとづく苦しみ angoisse は、私にこの生を続けるべきか否かの選択を提示し、私は、私の生を評価すべきことに直面する (EA, p. 159.)。不随意性のもたらす苦しみは、無希望 *inespoir* (unhope) を含み、必然的に絶望 *désespoir* に変るものであって、そこからはペシミズムが誕生すると彼は言う。ペシミズムの形而上学的根柢は不随意のそれと同じである。Les racines métaphysiques du pessimisme sont les mêmes que celles de l'indisponibilité (EA, p. 106, cf. PA, p. 84—7.) とも云われる。われわれの世界はすでに絶望が可能なように出来ており (EA, p. 160.)、しかも、われわれにとって外的なものは何ひとつとして絶望への扉を閉じることができない。その道はあけはなれてゐる (EA, p. 138.) のである。このような「普遍的所与」 *donnée universelle* (EA, p. 107.) を前にして、人間は自殺に導びかれ、死は最もきびしい意味を示してくる (EA, p. 159.)。自殺を妨げようとするものは、客観的には、何もなす (EA, p. 134, 138, 173.)。マルセルは、「形而上学的なすべての思索の本来の出発点は、自殺が可能だということにおかれるべきだ」と言う⁽⁵⁾ (EA, p. 172.)。

以上、マルセルの所論における「所有」をみてきたが、所有は、「私」と「私の身体」の間についても云われ得よう。「私の身体」 *mon corps* という表現は、「私の身体」が、私の所有するもののような性格を示すからである。しかし、たとえば病気の場合を考えても、「私の身体」が、私にとっての道具のようなものではないことが知ら

られる (MD, p. 36, EA, p. 120. の註)。自殺も、私が身体を自由に処理する場合の例ではなく、私と私の身体との間のあり様を示す例である (cf. EA, p. 206, 226.)。即ち、私は \wedge 私の身体 \vee においてあり、しかも両者は \wedge 関係 \vee relation よりは \wedge つながり \vee liaison としてみられるべきものとされる (EA, p. 9.)。 \wedge 関係 \vee は、個々のものが別々に存在している場合の、両者の関連性を云う概念だからである。このようにして、 \wedge 私は私の身体である \vee Je suis mon corps (JM, p. 236, 252, EA, p. 9—12.) と云われるが、マルセルは、 \wedge 私 \vee が \wedge 身体 \vee を備えてゐることを \wedge 受肉 \vee incarnation と呼ぶ (RI, p. 31.)。

かかる意味での \wedge 私の身体 \vee をマルセルは \wedge 実存の型 \vee *existant-type* と名付け、世界が \wedge 私 \vee と \wedge 私の身体 \vee との結合関係と同様のつながりにおいてみられる時に、それらが \wedge 実存する \vee *exister* のだと云う (JM, p. 261, EA, p. 11, RI, p. 27.)。実存するものとしての宇宙は、 \wedge 私の \vee 宇宙であり、その中心は \wedge 私の身体 \vee であると云われる (JM, p. 265, 305—6, cf. EA, p. 23—4.)。この \wedge 実存 \vee は、客体化の不可能な領域であり、私の存在の唯一性として、また基礎的には、私の観点の非客観性に由来する (JM, p. 303.) と云われる。但し、マルセルは、実存が唯一のあり方ではなく、単にある種のあり方であることが明かである (EA, p. 50.) と云い、また対象がすでに存在している故に、私に対して、 \wedge 実存する \vee ことにもなるとして、観念論を斥ける (cf. EA, p. 166.)。

マルセルの実存概念は、このようにしてまず \wedge 私 \vee と、 \wedge 私の身体 \vee との間の存在性を意味する (MD, p. 36. 等)。
しかし、対象が \wedge 所有 \vee において捉えられるか、或は \wedge 実存 \vee においてみられるかは、単に \wedge 私 \vee のみもとづくものであり、私の自覚に依存する (cf. MD, p. 36—8, 44.)。従って、実存するものは、実は、 \wedge 私 \vee なのであり、マルセルは、店の前にねている犬は実存するものではないだろうが、私は実存することを選んだ *J'ai choisi d'exister* (EA, p. 162.) と云う。自覚されることは、私の時間的存在であり、自由なることであり、受肉であり、主体的現実

である。かくしてマルセルの \wedge 実存 \vee は、人間のあり方を示す術語として措定され得る。⁽⁶⁹⁾

実存は所有の否定だが、マルセルは、絶望ないし不安を意味する \wedge 所有 \vee に対しては、 \wedge 存在 \vee *être* を措定する。即ち、実存は、 \wedge 存在 \vee カテゴリーに含まれるものである。 \wedge 存在 \vee はすでにみたように \wedge 希望 \vee を意味する。

また、所有が \wedge 問題 \vee に表示されたのに対して、 \wedge 存在 \vee は \wedge 神秘 \vee *mystère* としてみられる。神秘は問題としては捉えられ得ないものであり、その領域にあっては、 \wedge 私の前に \vee *devant moi* と \wedge 私の内に \vee *en moi* との区別が意味を失うとされる。即ち、マルセルの云う神秘は、 \wedge 超問題的 \vee *méta-problématique* なるものである (EA, p. 145, 169, HH, p. 69, MD, p. 56, 等)。神秘は \wedge 秘密 \vee *secret* ではない。秘密は、私が自分の所におさえておいたり、或は解き放したりするものとして \wedge 所有 \vee に属するからである (EA, p. 210—11.)。マルセルにおける \wedge 所有 \vee の対概念としての \wedge 存在 \vee は、かかるものとしての \wedge 神秘 \vee なのである。⁽⁷⁰⁾

マルセルは、 \wedge 私の身体 \vee という時に、 \wedge この身体 \vee を \wedge 私の \vee 身体とするのは、何ら論理的な過程などを経ることではなく、単に、一つの \wedge 感じ \vee *feeling* にもとづいてのこととしかなく (EA, p. 157.) と云う。 \wedge 私 \vee の成り立ちと同時に \wedge 他者 \vee *autre* の成立でもあるが、従って、他者の成立は、絶対に神秘的な、決して捉えられ得ない X の出現とみなすしかない (EA, p. 152.) のだと云われる。また、デカルトのように、はじめに私の本質が私の自己意識にあると定めるならば、もはや他人 *autrui* の存在はあり得ないが、しかし、私が自分を存在する者と考えることができるのも、私が他人にとっての他人であると考えることによってのみ可能なのだとする。 \wedge 自己意識としての私 \vee *Le moi en tant que conscience de soi* はむしろ \wedge 潜在的 \vee *subexistant* なものでしかない (EA, p. 150—2.) のである。 \wedge 他人 \vee は、もう一人の私として \wedge 実存 \vee たるべきものだが、ここにマルセルは、 \wedge 彼 \vee *lui* と \wedge 汝 \vee *toi* との差異を提示する。即ち、他人を \wedge 彼 \vee とするのは、他者を単なる自然物 *nature* としてみることに

なる (cf. RI, p. 148—9.) が、自由なる者としての他者は、 \wedge 汝 \vee としてみられる時にその十全性を回復するのだ
 うじゆ (EA, p. 154—5, 220, RI, p. 48, et suiv., HV, p. 15, et suiv., cf. EA, p. 41.)。

\wedge 汝 \vee は、 \wedge 私が彼に對して (自己 \vee) 開く \vee je suis ouvert à lui (EA, p. 155.) ことによつて存立するもの
 となる。⁽⁹⁾ \wedge 私と汝 \vee は \wedge われわれ \vee nous を成す。 \wedge われわれ \vee は、人間相互の心の開き合ひであり、 \wedge 活きた交
 わり \vee communion vivre (MD, p. 40, 45, 等) である。マルセルは、私が汝に對して自己を開いたあり方を、
 \wedge 現存 \vee présence \wedge 汝 \vee (cf. EA, p. 161, 165—6, 211, 220, 247—8.)。現存性 \wedge 汝 \vee は \wedge 人間—主体
 性 \vee inter-subjectivité \wedge 汝 \vee (cf. EA, p. 154, HH, p. 24, ME, II, p. 12, et suiv.)。

現存は、徹底的に非対象的な性格をもつ \vee \wedge 所有 \vee られることにはできな \wedge (EA, p. 211, ME, I, p. 213, et
 suiv., PA, p. 79.)。また、 \wedge 汝 \vee も、対象化された他者としての \wedge 彼 \vee ではない。 \wedge 存在の秩序の内では、他人は
 消滅して、自ら無 \vee 傾向がある \wedge dans l'ordre de l'être, l'autrui tend-il à se dissoudre, à se nier (EA, p.
 216.) と云われるが、マルセルの云う \wedge 汝 \vee は、いわば実体として捉えられるものではなく、ただ私が自己を開くこ
 とによつて、いわば、私に現存するものである (cf. EA, p. 155, 215, 220, 等)。現存においては、対象としての他
 者は存在しな \wedge (cf. EA, 220, 222, 243.)。

現存は、 \wedge 汝 \vee に \wedge 愛 \vee amour とつみられる (PA, p. 53.)。 \wedge 愛は自 \wedge 他の対立を越え \wedge l'amour transce-
 nde l'opposition du même et de l'autre (EA, p. 220.) ものであり、このような \wedge 神秘 \vee としての \wedge 愛 \vee におい
 て現存は成り立つ (EA, p. 220, 243—4.) からである。しかし、愛は、 \wedge 忠実 \vee fidélité を俟つものである (cf.
 EA, p. 64.)。忠実とは、約束 engagement と同じように、将来的なものを今に呼びよせて契る、engager ことだが、
 われわれが可能性の領域にあるかぎり、忠実、ないし約束は、つねに \wedge 裏切り \vee trahison (背信) を含むものとし

てしか存立しな⁽¹¹⁾ (EA, p. 56, et suiv., 137—9, 173—4.)。マルセルによれば、われわれの世界の構造自体が裏切りを勧めるのであり、すべての人がすべての人により、また、各人は各人自身によってさえ裏切られるのである (EA, p. 139.)。△おそろくわれわれの世界の本質が裏切りなのだ。△ L'essence de notre monde est peut-être trahison (EA, p. 140.)とも云う。このような裏切りの可能性は、△愛△即ち△現存△が、さしあたり、つねに不確かなものでしかあり得ないことを示すのである。⁽¹²⁾

マルセルはさらに、現存を存在への△参与△ participation として捉える。△現存がある瞬間から、われわれはもはや問題的なものの彼方にいる。△ dès le moment où il y a présence, nous sommes au delà du problématique (EA, p. 165—6.)のだが、この超問題的な領域が△存在△なのである (cf. PA, p. 57.)。マルセルは、存在を△忠実の場△ lieu de la fidélité と呼ぶが (EA, p. 55, 59, cf. PA, p. 79.)、この際の△存在△は、カテゴリーではなく、まさに△存在△を意味する。⁽¹³⁾。そして、かかる△存在への参与△は、そのままマルセルにおける△信仰△であり、△希望△ espérance の成立なのである (EA, p. 108, et suiv., p. 135.)。

マルセルは、△存在△は、△存在△という言葉よりはむしろ△ある△という言葉のうちに示されると云う。即ち、存在は△…である△或は△…がある△という時の△ある△にあらわれる (EA, p. 176—7.) のである。△存在するものは本来、すべて△存在△への参与 participation à l'être (cf. EA, p. 47—8, 50.) として存在するが、このことは△存在の遍在△ omniprésence de l'être (EA, p. 48—9.) を意味する。但し、この遍在を類概念として扱うことはできな⁽¹⁴⁾ (EA, p. 47—8.)。われわれ自身も存在の中にながれていて nous sommes engagés dans l'être (EA, p. 47.) のであり、この存在から脱れ出ることばできな⁽¹⁵⁾が (EA, p. 47.)、⁽¹⁶⁾「⁽¹⁷⁾認識も、存在に△つぎまれの、存在の内部での認識でしかなく (EA, p. 166.) と云われる。

存在は、神秘なるものとして、対象化はされ得ない。名詞化することは対象化することであるために、存在は存在在としてという名詞として扱うことを困難なのであり (EA, p. 37, 195, MD, p. 47, 53.)。また、存在を思考することということも成り立たない。マルセルは云う。本来は、存在を思考するのではなく、存在にかかわること se référer しかあり得ない (cf. EA, p. 52.) のである。即ち、存在は、思考から超越するものであり、このことはまた、存在を構造としてみる仕方を否定することにもなる (EA, p. 46.)。構造は、そのまま所有の領域に入るものだが、存在はいかにしても所有カテゴリーには入らないからである。

マルセルにおいては、存在は、盲目的直観 intuition aveuglée によって確かめられ、ただ、承認 reconnaître とされるべきものである (EA, p. 145, 170, MD, p. 24, cf. ME, p. 91, et suiv.)。マルセルは、反省 réflexion を、分析的な 第一的反省 reflexion primaire と、存在の回復 であるという、第二的反省 réflexion seconde に分けるが、⁽⁴⁾ 認識 connaître は前者であり、承認 は後者に属するものである (EA, p. 170—1, 175, MD, p. 23—4, ME, p. 97, et suiv., HH, p. 92.)。そして、存在の承認 は、まったく個人的な仕方によるのであり (EA, p. 174—5.)、私の内へと心を集中する 瞑想 recueillement によってなされる (EA, p. 164, 192, PA, p. 63.)。

マルセルによれば、存在 は、証言 とされる être attesté とされるべきものだが (cf. EA, p. 139, 143.)、その証言も、個人的 のみならず得る (EA, p. 143, et suiv.)。しかも、存在 にまつての言表は、本質的には 不当なものであるとして、否定 されるべきものでしかない (EA, p. 183.) と云われる。言葉 は、他者との共通の場を開くものである (cf. EA, p. 155.)、存在 は、一般的な意味における 言葉 が、生氣 を失い、用 をなさなくなる領域 (MD, p. 113.) だからである。存在 は、汲みつくすこと、或は 把握 することの不可能な、神

秘_レなのであり、言葉の次元では、それは変性し、それでないものになってしまふと云われる (cf. EA, p. 148, MD, p. 113.)。但し、_レ証_レの témoignage は言葉による以外になく、ここにおいて、言葉はむしろ、詩となる (cf. EA, p. 80, 163, HH, p. 190. 等)。

以上、欲望と恐怖と絶望の _レ所有_レ (EA, p. 107, cf. PA, p. 71—2.) から、希望の領域である _レ存在_レへと辿つてきたが、マルセルは、このような、希望を可能にする条件と絶望を可能にする条件が、厳密に一致する les conditions de possibilité de l'espérance coïncident rigoureusement avec celles du désespoir (EA, p. 135.) と云う。 _レ存在_レ l'Être を肯定して、それへと自己を開くか、それとも否定して自己を閉じてしまふかによつて、自分自身を肯定も否定もできる (EA, p. 175.) のだが、その選択は、まったく私の自由のみ依存するからである (EA, p. 134—5, 160, 175.)。そのような場面では、 _レすべて_レの弁証法を超えたところで、根本的に選びとることしかなく (EA, p. 160.) と云われる。

このように、共に等しく、可能な絶望と希望を前にして、それでは _レ私とは何なのか、_レどうあるべきなのか、と問うときに、その問いは、 _レ呼びかけ_レ appel に変るとマルセルは云う (cf. EA, p. 133—4, 161, 169, 181.)。即ち、 _レ私_レが、絶望を超える道としての希望へと導びかれ得るのは、絶対者の _レ思寵_レ Grâce 或は _レ捕捉_レ prise があつてはじめてなされるのである (cf. EA, p. 76, 179, 255.)。マルセルにおいては、人間はまさに、この _レ希望_レへと進むべきものとされる。

また、 _レ存在_レへの忠実、という場合、この _レ忠実_レは、もともと _レ絶対的な人格に対してのみ成り立つ (cf. EA, p. 139, MD, p. 49.) ものとされ、マルセルにおける大文字の _レ存在_レ l'Être は、そのまま _レ神_レを意味することになる。⁽¹⁵⁾ マルセルによれば、神は人格であるにしても、 _レ _レであるような誰か或る者、ではない _レ Dieu n'est pas

quelqu'un qui — (EA, p. 118.)。むしろ、聖書にある「我は在るものである」ego sum qui sum (我は有りて在るものなり) という表現が適切であるとして居る (EA, p. 213)。このような神は、「崇敬のうちの絶対的現存」presence absolue dans l'adoration として私に与えられるが (EA, p. 248)、「私が神について形づくるすべての觀念は、この現存の抽象的な表現、或はその知性化」(EA, p. 248)であり、マルセルによれば、神についての表象は、すべて否定されるべきものでしかない。また、たとえば苦しみを受ける人が、神に対して、なぜ私であって他の人ではなく、この苦しみであって他の苦しみではないのか、と問いかけることは、神を人物のように考え、自分と同一の場面におこうとするきわめて不当な、からいであると言われる (EA, p. 208)。自分に対する神の態度を想定しようとする「試み」は、マルセルによれば「神の心理学」psychologie divine の試みであり、これもまた否定されるべきものである (EA, p. 197)。

マルセルにおいては、神の存在の証明ということ、人がすでに神信仰の立場に立っていることが前提になる (EA, p. 141.)と云われる。即ちマルセルによれば、このような証明においては、「神を発見する過程」processus heuristique ではなく、すでに与えられていることを、単に確認する confirmer ことが問題なのである (EA, p. 175, cf. RI, p. 226, et suiv.)。

かくして、絶対的な「現存」が成り立つ。はじめに、他者との「交わり」としてみられた「現存」は、ここに至って絶対者なる神としての「汝」Toi において成立する (cf. RI, p. 174.) のである。そして、マルセルにおける「私」の最も本来的なあり方は、神の前に身をおきなすこと se remettre (cf. EA, p. 255)、「神との「共」現存」co-presence への参与として措定されることとなる (EA, p. 118, cf. RI, p. 176.)。従って、「瞑想」による存在への参与は、いいかれば、「祈り」invocation によって神の意志をくみとり、その意志に私を参加させることなので

希望 (EA, p. 21, 42, cf. EA, p. 108, 186, 192)。そこには希望があらわれる。希望は、救いの希望である (EA, p. 109, cf. HV, p. 39, et suiv.)。

しかし、希望は原因ではない (EA, p. 112)。即ち、希望は欲求され得ない神秘であり、欲求の対象とされた時には、すでに希望ではあり得ないのである。マルセルは、河の流れが、何か障害に会った時に生じる新しい動きのように、私の意図が途を断られた時に、その領域は、そのまま希望になり得るのだと云う。そのような希望の河口は、直接見ことのできる領域には存在しないが、それ故にこそ、持てるものを失った人の祈りが、真の祈りにもなるのだと彼は云うのである (EA, p. 111—2)。希望はまさしく信仰に由来し (cf. EA, p. 136) 其の領域は、そのまま祈りの領域である (EA, p. 108, 116)。マルセルにおける人間の最も本来的なあり方は、神の愛 *charité* にまつまれた他者との交わりの中に生きることである。即ち、われわれをつつむ神の内には、すべての人が参加すべき霊的な世界が開けるが、そこにこそ最も完全な生があるとマルセルは主張する (MD, p. 65, EA, p. 254—5)。

神への忠実は、私の自由にもついでて成立するが、自由 *liberté* は自律 *autonomie* のことではない。自律は、他律 *hétéronomie* と共に律 *loi* にもついでて人を管理することで、所有 *propriété* に属する概念である (EA, p. 188, et suiv., p. 252—3)。従って、最も自律的な存在は、ある意味では最も捉われている *être le plus autonome est en un certain sens le plus engagé* (EA, p. 254) と云え得よう。同様に彼は自殺と殉教 *martyre* を区別する。自殺は、自己の解放と同時に自己を廃滅する *se supprimer* であるが (EA, p. 206) 殉教は、自己を他者にいわばあけわたすことで、人はそこにおいて最も自由な者になるとされる (cf. EA, p. 184, 214)。

マルセルはこのような人間把握にもとづいて、世界を、真の自由、愛の失われてしまった世界、技術が越権をふるい、対象の精神が蔓延している〈こわれた世界〉⁽¹⁷⁾ *Le monde cassé* としてはげしく糾弾し、愛と希望の回復を主張している。

註

- (1) マルセルは〈抽象の精神〉の例として、たとえばマルクス主義をあげる (MD, p. 64, 等)。その他 H.H., D.S 等を参照のこと。
- (2) 執着が強い場合には、所有している対象が、逆に〈私〉を支配する現象を起こす。マルセルはここに〈主体の疎外〉 *aliénation du soi* がみられると云う。かかる対象が思想や観念の場合には、フアナナムやイテオロークが成立すると云う (EA, p. 241—2, H.H.)。
- (3) 不安に感じている HP は主題的に扱われている。
- (4) マルセルは、〈ここで私はハイテガー〉及びおそらくはキルケゴールとも一致している (EA, p. 106.)。なお、彼は〈所有〉を時間の関数であるとも述べている (EA, p. 236.)。
- (5) 第三節の註を参照。
- (6) Albert Camus: *Le Mythe de Sisyphe* にも同様の敘述がある。マルセルは、カミュに対しては好意的である (cf. MD, p. 135, H.H., p. 88, et suiv.)。
- (7) 大文字の〈化身〉 *Incarnation* とは区別される (RI, p. 19, et suiv., RI, p. 110, MD, p. 36, cf. EA, p. 9-12.)
- (8) 〈実存〉においては、時間も現在にのみとくへーの統一をもつ。過去は、その〈質料的なもの〉 *la matérialité* は変らないとしても、われわれの観点 *perspective* によって、さまざまな価値と色あいを示すものとされ、また、この観点〈は、現在と共に動くものである (EA, p. 104.)。従って過去は、現在における〈私〉によって読みとられるべきもの (EA, p. 186, 210, cf. RA.) とマルセルは云う。〈私の前に開けている時間〉即ち将来は、私の死に至って終りとなる時間である (EA, p. 117.)。但しハイテガーやサルトルにおけるような分析はみられない。第一節の註 14 を参照。
- (9) マルセルの〈存在〉概念にについては、第一節の註 14 を参照。
- (10) マルセルはよくブーバー *M. Buber* と比較されるが、ブーバーにおいても〈汝〉 *Du* は、〈それ〉 *Es* に転じるべき

ものであり、また「私が汝と交わるには、汝に向って自分から積極的に一歩踏みださなければならない」(M. Buber: Ich und Du, 1922, Schocken Verlag, s. 91.)とされる。

(11) マルセルにおいては、信仰も、のちにみるように、「いかに「拒否」の可能性を含むものとなる。

(12) 前註参照。「現存」は対象化されやすいものだが (EA, p. 211, p. 165-6.)、「愛」が欲求された場合には、相手の背信の可能性が「私」を不安にし、「不随意性を介してふたたび絶望」傾くものとなる (cf. EA, p. 137-8, 159-61, 172-3, MD, p. 50.)。

なお、「現存」にあつては、先にみた「実存」が、いわば「私性」*moitié* において変性していると云える。「私」を強く云う意味で「実存」をみるなら、すでにマルセルの「現存」に、実存性はないが、逆に云えば、実存に「いわば含まれた」存在「が」、現存ではさらに深まったものとも云えよう。いずれにせよ、マルセルのいう「私の身体」を介して把握された「実存」は、「われわれ」については、そのままには存立し得ない。ここにもマルセルが実存的立場をふまえながら、なお「実存主義」にとどまらなかつた事由が了解される。第一節の註14参照。

(13) 第一節の註14参照。

(14) 「第一次的反省」及び「第二次的反省」は、夫々 *réflexion initiale* (PA, p. 66.), *première réflexion* (EA, p. 203.) *réflexion secondaire* (EA, p. 175.), *réflexion à la seconde puissance* (PA, p. 72.), *réflexion à la deuxième puissance* (PA, p. 59.), *seconde réflexion* (EA, p. 203.) などと区別される (cf. MD, p. 115., ME, I, p. 91, et suiv.). マルセルの術語は「このようにかなり自由に使われる。第一節の註15及び16を参照。

(15) 第一節の註14参照。

(16) 「マルセルの「希望」は、「…を希望する」という形式をもつものではない。むしろ、「一種の「体験」」或は主体の境位を表示する概念とみるべきものである (cf. EA, p. 115, 136, 等)。

(17) HHの第一部参照。なお、「マルセルは「一九三三年」に「こわれた世界」*Le Monde cassé* という戯曲を発表してゐる。

III

かくしてマルセルにおける \wedge 信仰 \vee は、 \wedge 存在への帰還 \vee retour à l'être (EA, p. 35. cf. EA, p. 30.)と云われるが、この \wedge 帰還 \vee の存立の機制を、人間の実存的主体の場面でさらに吟味することによって、 \wedge 信仰 \vee が、人間の領域においては、究極的にどのようなこととして把握され得るかをみることが可能となる。しかも、それが、不安、ないしは絶望から希望への移行であることから、このような吟味によって、不安等の生滅に関する一つの了解が得られることにもなる。この \wedge 機制 \vee は、 \wedge 私 \vee と他在者との間の、いわば認識的な、他者性一般の存立する場面と、 \wedge 私 \vee がすでに時間性において存在している、という、人間の存在境位にかかわる二つの基本的なモメントを介して辿られ得るものである。

いうまでもなく、これら二つの面は、現実における事態としては、同時にあるわけだが、このように仮りに二つに分けてみるならば、人間の側で、いわばその扱いが可能なものは、認識的な面だけであることが知られよう。サルトルも云うように、存在者の存在の根拠は \wedge 私 \vee にないにしても、それらの存在者を、 \wedge そこにある \vee *être-là* ⁽²⁾ようにさせるのは、まさしく \wedge 私 \vee なのであり、その限りでの認識なのだから、他在者に関わることがらは、人間の側にその扱いの可能性がおかれるのである。これに対して、存在境位が時間的にあることは、いわば普遍的、絶対的なことであり、人間はただそれへと \wedge ひきわたされている \vee (cf. EA, p. 107.)のである。私における時間がまさしく主体的でしかあり得ないこととは別に、存在の時間的な構造性そのものの根拠は、人間の側にはまったくくない。

ところで、人間がこのようにして、つねに時間性において存在するにもかかわらず、 \wedge 不安 \vee でないあり方においてあり得るといふことは、不安等が、本原的には、人間の存在が可能的であることに根拠をもつものとしても、存在の時間的なことが、そのまま \wedge 不安 \vee なのではないことを表示する。⁽³⁾即ち、人間の存在性としての単なる時間性は、 \wedge 私 \vee と、他在者との間の認識的な場面での、いわば \wedge 中継点 \vee ともいふべき、ある種の関係性を経ることによ

って、はじめて \wedge 不安 \vee ともなり得るのである。そして、この認識的な場面での関係性こそが、マルセルにおける \wedge 所有 \vee なのだから、マルセルにおける不安等の消滅ということ、即ち希望である \wedge 信仰 \vee は、この \wedge 所有 \vee を超える、*dépasser* ことによって存立することになるのである。

この際の、所有を超えるというのは、みてきたところからして時間性の廃絶ということではあり得ない。所有は、結局の所 \wedge 自と他 \vee という二元性ないしは多極性 *plurarité* (EA, p. 236.) の定立であり、主体における他在者との関係性の問題としてみられたものであった。即ち、 \wedge 所有 \vee とは、 \wedge 私 \vee が、存在境位にあって、諸存在者を対象化し、同時にそれらに対するものとしての自己を措定することであり、そこからして、自己及び他在者を対象性において捉えることにほかならない。まさしく、所有は主体における働き、作用であり、 \wedge 私 \vee に依拠するものであった。さらに換言すれば、所有は、対象措定という \wedge 認識 \vee をなす、主体の認識主観に依拠して存立するものであり、認識主観性ともいい得よう。従って、所有を超えることとしての \wedge 信仰 \vee は、認識主観を超えるという意味での、主体性の問題になる。さらに、対象措定は、 \wedge 私 \vee に対してのことであり、認識主観は、 \wedge 私 \vee を(他と同時に)たてる作用についていわれるものであるから (cf. EA, p. 211.)、マルセルにおける \wedge 信仰 \vee は、この \wedge 私 \vee を超えることとしていわれ得るものとなる。すでにみたように、マルセルによれば、対象が所有において捉えられるか、或は存在においてみられるかということは、ただ \wedge 私 \vee のみ依拠するものであったし、 \wedge 現存 \vee は、 \wedge 私 \vee が \wedge 汝 \vee に対して自己を開くことよって存立するとされたように、信仰は、まさに \wedge 私 \vee のことなのである。 \wedge 存在 \vee は、徹底的な非対象性にあるものとして、ただ、それへとかわることしかあり得ないとされたが、 \wedge 所有 \vee を超えて、かかるものとしての \wedge 存在 \vee へ \wedge 参与する \vee というのは、従って、認識主観としての \wedge 私 \vee を、いわば捨てることを意味する。 \wedge 私 \vee の否定がそのまま \wedge 自他の域 \vee の否定になるからである。このようにして、マルセルにおける \wedge 信仰 \vee 、

即ち、所有を存在へと超え出るといふ \wedge 信仰 \vee は、人間の主体的場面においての究極的な相としては、認識的悟性的主体としての \wedge 私 \vee 、或は \wedge 私性 \vee *moitié* の廃絶として把握され得ることになるのである。マルセルの云う \wedge 神 \vee は、その勝れた意味においては、このような自他の相対が絶えた主体的境位の表示としてみられよう。 \wedge 神 \vee 或は \wedge 存在 \vee は、この \wedge 神 \vee においてのみ云われ得たのである (cf. EA, p. 176.)。

\wedge 信仰 \vee にあっても、人は時間的存在を生きるわけだが、マルセルの \wedge 存在への忠実 \vee は、各瞬間毎にも否認することが可能な \wedge 証し \vee *témoignage* を永続せよ (EA, p. 174.) と云われる。マルセルの \wedge 信仰 \vee が、自覚的実存の場面で扱われることはすでにみたが、人間の存在が時間的事であること、即ち人間が自由であることは、むしろ、信仰への主要な条件なのである (cf. EA, p. 254.)。 \wedge 私 \vee が信仰にあろうとする場合には、 \wedge 私 \vee には、時間的境位にありながら、なお時間を超えるような \wedge 主体の超時間的同一性 \vee *identité supratemporelle du sujet* (EA, p. 63.) を守るべき努力が要せられることとなる (cf. EA, p. 27, 193.)。マルセルの \wedge 信仰 \vee は、 \wedge 私 \vee の生の場面でみるならば、自由を根柢として、 \wedge 恩寵に応じる状態にみずからをおき \vee (EA, p. 27.)、絶えざる \wedge 創造的な忠実 \vee *fidélité créatrice* (PA, p. 77, RI, p. 192, et suiv.)、或は \wedge 創造的な証言 \vee *attestation créatrice* (EA, p. 174.) を続けることである。このような場面では、信仰は、信仰への生存を続けようとする態度として把握され得よう。かかる信仰において、 \wedge 私の自由そのものが秩序づけられ、規定される \vee ことになるのである (cf. EA, p. 76.)。

なお、マルセルの \wedge 信仰 \vee については、そのほか、 \wedge 存在 \vee ないし \wedge 信仰 \vee からの \wedge 所有 \vee の位置づけに関する問題等、或は、より一般的なこととしては、他の諸科学との連関においてみられべき問題もあるが、ここでは以上にとどめることにする。

- (1) マルセルの信仰は、本来のあり方ではない△所有▽におけるあり方から、もともとの、ある通りのあり方に△還る▽ことであると云えるものである。
- (2) △être-là▽は、ハイテガーの△Dasein▽をサルトルが解釈的に訳したフランス語である (cf. J.-P. Sartre: L'être et le néant, Gallimard, p. 166, 等)。
- (3) △可能的▽というのは、△私▽の将来的なあり方が、△―でもあり得る▽という形式における△可能性▽であって、△全能▽というようなことを意味するのではない。むしろ、可能性の領域は、△―でしかあり得ない▽ということ、即ち、同時に二者であることはできないという形式で成り立つものである (cf. EA, p. 154, 等)。
- △私▽が時間的に存在しているというのは、△私▽が△つねに将来へと存在していることであり、端的には、それが、可能的にあるということの意味である。このような可能的領域においては、△所有▽は、本来的には成立し得ないのだが、それにもかかわらず△所有▽しようとする時に、人は、意のままにならぬという△不随意性▽に出会うことになる。
- (4) △認識的な場面▽、及び△時間的な存在の場面▽は、マルセルの術語では、夫々△所有▽及び△存在▽の場面であるとも云い得る。△不随意性▽は、この両者の仲介をなす概念である。

中国における仏教医学

道 端 良 秀

目 次

- 一、仏教医学ということ
- 二、中国における仏教医学
- 三、疾病はどうして起るか
- 四、疾病の治療法
- 五、薬物の療法
- 六、治療に活躍した人々

一、仏教医学ということ

近年日本において漢方医学の研究が盛んになって来た。近代医学の進展は、あらゆる難病を解決し、次々と発明される新薬は貴重な生命を保持しているが、思わざる新らたな疾病が出現し、却って病人が多くなっているといっている現状である。科学万能のいわゆる西洋医学にあきたらずして、昔からの漢方医学が、改めて再登場させられたのが、今日の漢方医学研究の現状であらう。⁽¹⁾しかもそれに拍車をかけたのが、漢方医の名家たる中国では、国立の病院においても、西洋医学と共に中医の名において、漢方医学が併置され、同じ地位が与えられ、同等に待遇されている

ことがこれである。「傷寒論」や「黄帝内経」「本草経」などの医書が、グローズアップされ、日本の書肆にも、続々と入って来たがためであった。

さて漢方医学ということは日本における呼称であって、いわゆる西洋医学といわれるものに対しての、東洋における昔からの医学の呼称である。近頃漢方医学といわずに、東洋医学といっているのは、西洋医学⁽²⁾というのに対応したものであろう。いづれも通称であるから、いづれでもよいであろうが、科学的研究の近代医学を西洋医学と呼称するとすれば、漢方医学を東洋医学といつてよいであろう。

さてここで東洋医学が即漢方医学ではなくて、漢方医学の外に仏教医学のあることに注意せねばならない。東洋医学といわれるものの内を、漢方医学と仏教医学との二つの部門に分類したい。従つて医学には近代科学の西洋医学と、中国の自然現象や哲学を根拠とする漢方医学と、インドに興つた仏教々義を根拠とする仏教医学との三系統があるといつてよい。漢方医学も仏教医学も、科学的な西洋医学と違ふし、いづれも東洋に興つているからこれを東洋医学と名付けてよいであろう。

ここで私はこの東洋医学中の仏教医学について研究の歩を進めてみたいのであるが、しかもそれはインドの仏教医学ではなく、中国における仏教医学なのである。インドに興つた仏教医学が中国に伝来されて、中国でどのようにこれが受容されたか、どのように仏教徒がこれを受容し、どのように実践されたか、このような問題を解明して行きたい。

しかもここで取扱うものは、あくまでも中国における仏教医学の立場であつて、中国仏教と医学という関係を論ずるものではないということである。仏教医学とは仏教の医学であつて、仏教と医学ではない。

如來は大医王なりといわれ、一切衆生の病患を救うに、「応病与薬」を以てせられた。精神的な一切の苦悔を除去

して安楽を与えんとする仏陀は、そのまま一切衆生の肉体的な病も亦、これを取除かれたのであった。それ故に仏典には多くの治病の書があると共に、更に今日の基楚医学に属する、胎生学、解剖学、生理衛生学、微生物学、栄養学、病理学、薬物学などに関する多くの論述が見られ、更に臨床医学に関するもの、内科に属する多くの疾病を初め、外科、眼科、耳鼻咽喉科、齒科、皮膚科、小児科、婦人科からレントゲン科と思われるものまで、総ての部門に亘って詳述されていることは、仏教が宗教として、人間の精神的救済、解脱を目的とするものにあることを思へば、仏教經典の内に、かかる多くの医学經典が存在することに、全く一驚を喫するより外はない。

例えば大正藏經中に見える治病關係の經典名だけを見ても、吳の竺律炎訳「仏説仏医經」(大正藏一七)、東晋の曇無蘭訳「仏説呪齒經」、「仏説呪目經」、「仏説小兒經」(大正藏二一)、宋の沮渠京声訳「治禪病秘要法」(大正藏一五)、唐の義浄訳「仏教療痔病經」、「仏説呪時氣病經」、同じく不空訳「除一切疾陀羅尼經」、「能淨一切眼疾病陀羅尼經」、宋の注賢訳「囉々拏説救療小兒疾經」(いずれも大正藏二一)の如きは全くその一例に過ぎない。

又仏名に薬師如来があり、薬壺を持たれた薬師如来像の信仰が盛んになったことも、仏教医学の一面を現すものといつてよい。

このような仏教医学が仏教の中国伝来と共に流伝された。しかも初期の仏教は中国の民間に適應するような神仙方術方面のものが多かった。呪術的な方術的な、従つて呪術的医学のものが行われ、この方面に秀でた僧尼が多かった。インド西域から来る多くの沙門は、皆医術を以て人々を救済している。仏図澄にしろ、竺仏調にしろ、或は竺法曠、于法開、于道邃、单道開、訶羅竭、安慧則、耆域など、皆そのたぐいである。

中国には既に立派な漢方医学があった。「黄帝内經」や「傷寒論」、「神農本草經」などの立派な医書が作られていた。名医とうたわれた春秋時代の扁鵲、前漢の倉公、後漢の華佗、張仲景、西晋の王叔和などが活躍していた。ここ

に仏教医学が伝えられ、異俗の比丘僧によって医療が進められた。従って両者の調和融合が行われたことは当然であつたであらう。

漢方医の内に仏教医学の影響するところが多かつたことであらうし、仏教医学においても、特に薬物方面においては、殆んど漢方薬と同じものが多かつたことと思われる。

ただここで仏教医学として、西洋医学や漢方医学と根本的に異るところは、仏教思想を根底としているということである。病理の方面においても、又その治療の問題にしても、又薬物のようなものに対してすら、その基礎となるものの思考が、**仏教の慈悲**ということから出て来ているし、世界観人生観においても、**苦、空、無常、無我**の思想であり、ものの生成は因縁であつて、縁起思想を主張するものである。

この仏教の思想の上に立つ医学であるが故に、その現象や経過、結果が、たとえ漢方医学や西洋医学と同じであつたとしても、根本思想が異るところに、仏教医学の特色があるといえるであらう。

二、中国における仏教医書

仏教医学については近頃大日方大乗博士の「**仏教医学の研究**」が刊行されて、その全貌が明らかにされた。先に「**仏教医学**」と「**仏教衛生学**」を刊行された博士は、一步を進められて新著は**疾病篇、治療篇、薬剂篇**に分けて、それが解説と仏教經典の資料を提出された。殆んどが四分律、摩訶僧祇律、十誦律と、南伝大藏經及び巴利藏經からである。

勿論仏教医学書が単に律典だけでないことは云うまでもないことで、広義に解すれば、**仏教經典**は一ツとして人々の病を救済するためのものでないものはないといつてよい。がその内でも「**金光明最勝王經**」の除病品の如きは、完全

な医書である。医科を八分科となし、病氣の原因に治療法など詳細に論じている。「華嚴」も「涅槃經」にも又「法華經」や「摩訶經」にも治病のことが説かれている。³⁾

これらの經典はいずれもインドや西域においてのもので、それが中国に訳出されて中国仏教となっていくのであるが、仏教医学もまた中国の仏教徒によって研究されて行った。

今中国の仏教徒によって著わされた医書を「隋書経籍志」によって見ると次のようなものがある。即ち釈道洪の「寒食散対療」一卷、釈智斌の「梁解散論」二卷、釈慧義の「寒食解雜論」七卷、同慧義の「解散方」一卷、釈僧深の「藥方」三十卷、沙門行矩の「諸藥異名」八卷、これは元は十卷であったが今は欠本であると、姚僧坦の「集驗方」十卷、釈莫滿の「單複要驗方」二卷、「釈道洪方」一卷、釈曇鸞の「療百病雜丸方」三卷、同じく曇鸞の「論氣治療方」一卷、干法開の「議論備予方」一卷、釈僧匡の「鍼灸經」一卷である。

これに続いて尚「竜樹菩薩藥方」四卷、「西域名医所集要方」四卷已下インド西域の医書が、合計十一種を掲げている。

これらは今日殆んど散失して見ることが出来ないから、中国の仏教医学の内容を知ることが出来ない。しかし上掲の中国仏教徒の医書名を見ると、中国的なそして漢方医的なのが混淆されているように思われる。これは当然のことであって、これが又インド西域の仏教医学と中国のそれとの異なる所以のものであろう。

さてそれではこれらの医書がないとすると、中国の仏教医学は何によってこれを知り得るかといえば、それは幸いにも律典を中心として開宗した四分律宗の祖、道宣の「四分律行事鈔」の医学に関するもの、更に道世の「法苑珠林」九五の病苦篇に論述する彼の医学論、更に一層確実なものは、天台智顛の「摩訶止観」卷八上の第三観病患境における医学論などを中心として、中国の仏教医学を研究することができる。

更に中国において作成されたと思われる。「梵網經」は、大乘の戒律として中国仏教に大きな影響を与えているが、これも又医学的な書としても見るべく、これを註解した天台智顛及び華嚴法藏の註疏にも同じく医学に關して述べていることは、大きな参考書である。

三、疾病はどうして起るか

仏教では病氣をどのように見ているのか、病氣の原因をどのようにに診断しているのか。仏教には仏教独自の考え方、見方がある筈である。これを中国仏教徒の口から聴くこととする。⁽⁴⁾

天台大師智顛の「摩訶止観」卷八上に、観病患境なる論文がある。序に「身あれば即ち是れ病あり」といい、本論に入つて先ず病氣を考えるに五つありとして、その五部門を解説して行く。

観_レ病_ヲ爲_ス五、一明_ス病_ノ相、二病_ノ起_ル因_ノ縁、三明_ス治_ル法、四明_ス損_ル益、五明_ス止_ル観

と。即ち病相と因縁と治法と損益と止観との五部門から病氣を見て行くのであるが、病相とは今日の診察である。云く

若善_ニ医_術ニ巧_ニ知_ニ四大、上医_ニ聴_レ声、中医_ニ相_レ色、下医_ニ診_レ脈、今不_レ須_ニ精_ニ判_ニ医_法、但略_ニ知_レ而已、夫脈_法関_ニ医_道、不_レ可_レ言_レ具。

と。ここに仏教独自の病氣診断の法が出されている。先ず医術者は巧みに四大を知ることであるとする。四大とは地水火風の原素であつて、一切のものはこの四大から成るといふのが仏教の世界観である。従つて人間もまたこの地水火風の四大原素からなつていふもので、この四大の不調が病氣の根本であるから、この四大の調不調をよく知ることが、医術の最も大切なこととする。

しかも上医は声を聴いて判断し、中医は顔色などで判断し、下医は脈を見て診察するという。まことに仏教的であろう。しかも脈法は医道に關することであるから、詳述は出来ないが、略述するとして次のように述べている。

略示五藏病相、若脈洪直肝、病相、輕浮是心病相、尖銳衝刺肺、病相、如三連珠腎、病相、沈重遲緩脾、病相、委細如二体治家説一

脈の診察によって肝藏病、心藏病、肺病、腎藏病、脾藏病を知るのであるが、詳細のことは体治家の説の通りである。一体体治家とは何か、脈を取る医師は下医といっている所から、この体治家とは下医を云ったものであろうが、体治家とは字の如く身体を治療する者という意味で、精神から来る病を考えず、ただ肉体だけの現象を見て、これを治療せんとするものに名付けたのであろうか。

仏教から見ると病相は、地水火風の四大の如何によるもので、

若身体苦重、堅結疼痛、枯痺痿瘠、是地大病相。若虚腫脹膝、是水大病相。若拳身洪熱、骨節酸楚、嘘吸頓乏、是火大病相。若心懸忽恍、懊悶忘失、是風大病相。

と述べている。

更に彼は病気の起る原因を述べて、六因縁ありとする。一は四大不順の故に病む、二は飲食を節せざるが故に病む、三は坐禪が不調の故に病む、四は鬼神が便を得るが故に、五は悪魔の所為である、六は業起るが故に病む、こうして彼はこの病気の原因を六通りに分析して、これを詳述している。天台はこの四大不順について、既に前の病相の所でも述べたため、このところでは詳述されていないが、このことは道世は「法苑珠林」卷九十五病苦篇述意部第一に如地、大增則形体黧黑、肌肉青瘀、癥瘕結聚如鉄如石。若地大虧則四支損弱、或失半体、或偏枯殘戾、或毀明失聰。

若水、大増、則膚肉虚滿、体無華色、拳身萎黃、神頽常喪、手脚潰腫、膀胱脈急。若水、大損、則瘦削骨立、筋現脈沈、
唇舌乾燥、耳鼻焦閉、五藏内煎、津液外竭、六腑消耗、不能自立。

若火、大増、則拳体煩燠、焦熱如燒、癰癰疽腫、瘡潰潰爛、膿血流溢、臭穢競充。若火、大損、則四大羸瘠、腑藏如水、
焦隔凝寒、口如含霜、夏暑重萎、未嘗温慰、食不消化、患常嘔逆。

若風、大増、則氣滿胸塞、腑胃否隔、手足緩弱、四体疼痛、若風、大損、則身形羸瘠、氣裁如線、動輒疲乏、引息如抽、
咳嗽噫噦、咽舌難急、腹疝背驢、心内如水、頸筋喉脈、旧作鼓脹。

と四大の地水火風の増減によって、いろいろと身体に交調を來たして病氣になることを述べている。これは天台の病
相の部門に属するのであるが、道世はこれに続いて

如是種種、皆是四大、乍増乍損、致有痾疾、既一大嬰羸則、三大皆苦、展轉皆病、俱生煎惱、

とて、総ての病はこの四大から出て來ることを明かし、「仏医經」と「智度論」を引用してこれを証明している。し
かもこの地水火風の四病からそれぞれ百一病が展開して、総ての病が四反四病となると説く。

それではこの四大の増損が四百四病の原因であるが、その四大の増損はどうして起るのか、病氣の原因は何か。

このことについて「法苑珠林」は上掲の続きに、吳の竺律炎訳の「仏説仏医經」を引用して、病になる十種の原因
を列記している。「一は久坐不臥、二は食無貸、三は憂悠、四は疲極、五は疲極、六は瞋恚、七は忍大便、八は忍
小便、九は制上風、十は制下風」と、

これで見ると生理的原因と共に、憂悠や瞋恚という心理的精神的なものを加えていることに注意すべきである。

さて天台は病氣の原因をどう見ていたかは、「摩訶止觀」卷八上に、病の起る因縁は六つあるとして、上に掲げた
通りであるが、四大不順に次いで、飲食の不節と坐禪不調と鬼神と魔と業病としている。飲食の不節制が病氣の原因

であることは、今も昔も変りなく当然のことである。

仏教の特色としては次の坐禅と業病ということであろう。鬼神や悪魔の所為と考えることは、これ又他の民族においても、いつの時代でも考えられることで、何ら異ったところはないようではあるが、しかしただここで仏教医学における鬼神や魔ということ、民俗学の鬼神や魔ではなく、鬼神は今日の細菌を意味しているものがあり、魔は精神的なもの、根本的な煩惱に名付けたものであることに注意すべきである。

彼は坐禅不調については、特に多くの頁を費しているが、坐禅の仕方や、入息、出息の不調、止観の不調、思観の多量などは、いずれも病となる原因だとしている。これは後述の服気療法に関係するもので、正しい入息や出息は病気を治療して、健康長寿となる法であり、坐禅は正しく治病の最良としていふのと対応するものである。

次に魔病については、鬼と同じようであるが、鬼はただ身を病まし、身を殺すものであるが、魔は則ち観心を破し法身の慧命す、邪の念想を起し人の功德を奪うのが鬼と異る、という。即ち行者が坐禅の時に利養を邪念するによつて、魔がいろいろな衣服、飲食、七珍、雑物を現す、即ち歓喜して領受すれば、魔は心に入って病を成ずるといふ。

これによって見るにこの魔は実に仏教的なものであつて、決して世間的な怪異な悪魔ではなく、仏教でいう煩惱であり、貪欲などの三毒の煩惱であり、更には根本煩惱たる無明のことを魔と名付けたものようである。まさしく三毒の煩惱は一切の苦悩を引出すものであり、それがそのまま肉体的に影響して、疾病となる。内なる煩惱の病魔は、外なる身体的疾病をもたらすとは、仏教医学の特長である。

次の業病について天台はこのように説明する。云く

六業病者、或専是先世業、或今世破戒、動^レ先世業^一、業力成^レ病、還約^レ五根^一、知^レ有所犯^一、若殺罪之業、是肝、眼病、飲酒罪業、是心口病、姪罪業、是腎耳病、妄語罪業、是脾舌病、若盜罪業、是肺鼻病、

毀三五戒業則、有三五藏五根病起、業謝乃差、……夫業病多種、腫脹黃虛

と、先世の業によつての病、今世の破戒によつて、先世の業を動かして病をなすもの、今五根を例に取つての業力による病を見ると、殺生、偷盜、邪淫、妄語、飲酒の五戒を犯す罪業は、そのために五藏五根の病氣が起るといふ。即ち序の如く、肝病眼病、肺病鼻病、腎臟病耳病、脾病舌病、心臟病口病となると述べている。

このことは全く仏教の医学にして初めて述べることで、飲酒や淫の病因なることは、生理的にどの医学においても認めることであるが、殺生が業因となつて肝臟病となり眼病となり、盜みや肝病や鼻の病の原因となり、妄語が脾臟病となり、舌の病となると説明することは、全く仏教独自のものといわねばならぬ、ここでは先世の業が如何にして、病を導くかの詳細な説明はないが、現代医学にあつても、このことは充分説明し得られるようである。⁽⁶⁾

少くとも現実の經驗世界にあつて、説明し得られない病のあることは確實であるとする、例えば機能的な疾患、殊に或る種の精神的の如きは、矢張この業の病とする仏教の診断は、大いに活用し得るものであらうか。⁽⁷⁾

四、疾病の治療法

疾病をどのようにして治療し元の身体に恢復するかということは、医学の根本である。

病相を眺め病源を探求することも、それは丈夫な身体にすることにあるのは云うまでもない。治療法は医学の実践である。しかしあらゆる種々雑多な、千差万別の病氣には、それに相応する治療法があることはこれ又言うまでもない。それに適合する薬も又ある筈である。

このように種々多方面に亘る治療においても、仏教には仏教独自のものがある筈である。治療の根本理念というものがあつた。それは病者に対する治療者の心構えである。それは病氣を退治するというような、単なる科学的な合理主

義ではなく、病める人を救うという、仏教の慈悲心から出て来る献身的な愛の精神に外ならないところに大きな特色を持つ。

悩める病人を救うということは、たとえそれが精神的でも、人類の救済は仏陀の誓願であり、菩薩行の一つである。そのためには捨身の行をも敢て行うのが、菩薩の修行なのである。一切の衆生はこれ皆我が父母なりとする仏教の同胞一体の教は、いかなる人もこれを他人とせず、いずれも我が一族であり、同胞であり、我が父母であるとする考え方は、病人に対して、絶対の愛、即ち仏の慈悲心を以てこれに接し、眼病者に対しては、遂に我が眼球を取って与え、これを治したとさえ伝えられた、その物語りを伝えて、治療者の心構えとしてゐる。

更に中国の仏教徒の内には、かかる仏教的な慈悲心の下における看護治療の実際が、僧伝の中に散見している。このことは後にも触れるであろうが、このような捨身の行すらも辞せない治療法が、仏教のもつ特色であることに注意せねばならない。

「梵網經」の四十八輕戒第九に

若_レ仏子、見_レ一切疾病人、常_レ応_レ供養如_レ仏無_レ異、八福田中、看病福田、第一福田、若_レ父母師僧弟子疾病、諸根不具、百種病苦惱、皆供養令_レ差、而菩薩以_レ瞋恨心不_レ看、乃至_レ僧房中城邑曠野山林道路中、見_レ病不_レ救濟者、犯_レ輕垢罪一

とある。「梵網經」は中国で編作されたものらしいが、中国仏教における役割は実に大なるもので、大乘仏教の戒律として、「四分律」や「五分律」より以上に、深く一般の人々に浸透した戒律經典である。天台大師智者によって註釈され、華嚴の法蔵によって注解されたことは、この經典を一層中国仏教における確固不動のものとした。この戒律書の内に疾病者に対する治療者、即ち看病人の心得が述べられ、菩薩行として義務付けられたのが上掲の戒である。

仏教徒は一切の病人に対して、必ず我が父母の如く、又仏に対するが如く看病し供養せねばならぬ、若しこれを怠る者は軽垢罪を犯すものと警告されるに至っている。仏教医学において、治療ということが如何に大切であるか、しかも看病は八福田中の第一の福田なりと、この病人治療を高く評価していることは、仏教医学の特色であることに注意しなければならない。

この福田ということ、仏教の社会福祉事業における一根本思想であるから、仏教の治療ということも、看病ということも、更に仏教医学ということも、それは仏教社会福祉事業の一部門をなすものと考えられるものである。⁽⁹⁾

次に前節に掲げた天台の「摩訶止観」における、仏教の治療法を具体的に眺めて見よう。「止観」巻八上に云く

三明^二治法^一、宜対^レ不^レ同、若行役食飲、而致^レ患者、此須^三方藥^一、調養即差。若坐禪不^レ調、而致^レ患者、此還須^三坐禪^一、善調^三息觀^一、乃可^レ差耳。則非^二湯藥所^レ宜、若鬼魔二病、此須^三深觀行力^一、及大神呪^二、乃得^レ差耳。若業病者、当内用^三觀力^一、外須^三懺悔^一、乃可^レ得^レ差。衆治不同、宜^三善得^二其意^一、不^レ可^三操^レ刀把^レ刃而自毀傷^一也。

と。先に挙げた病の原因に対しての治療を述べたのであるが、先ず最初の飲食の不節制で四大不順となって病を得たものは、薬を飲んで静養すれば全快する。坐禪不調で病氣となったものは、坐禪してよく息觀を調和せしむれば恢復する。湯薬を用いる必要はない。又鬼魔の所為となった病氣は、觀行の力か、大神呪を須いれば快愈する。又業病には、内には觀力を用い、外は懺悔を須いれば快愈することが出来る、と説くのである。しかも種々の病は、それぞれの原因があって同じでないから、充分にその原因を探索せねばならぬという。

彼は一応このように治病の法を略述したが、更にこの内に特に仏教医学の根底をなすと思われるもの、即ち治療法の仏教独自と考えられる坐禪の治法について、丁寧^二に詳述^一している。云く

今約^二坐禪^一、略示^二六治^一、一止、二氣、三息、四假想、五觀念、六方術

と。坐禪の六治は、止・気・息・仮想・観心・方術の六として、これの説明を行う。云く

用_レ止治者、温師云、繫_レ心在_レ臍中、如_三豆大_一、解_レ衣諦了取_レ相、後閉_レ目合_三口齒_一、拳_レ舌向_レ臍、令_レ氣調恂_一、若_レ心外馳、攝_レ之令_レ還、若_レ念不_レ見復解_レ衣看_レ之、熟取_三相貌_一還如_レ前、此能治_三諸病_一、亦能發_三諸禪_一、作_三此觀_一時、亦有_三無量相貌_一、或痛如_三針刺_一、或急如_三繩牽_一、或痒如_三虫噉_一、或冷如_三水灌_一、或熱如_三火炙_一、如_レ是諸觸起時、一心精進、無_レ令_三退墮_一、若_レ免_三此觸_一、能發_三諸禪_一、若_レ神意寂然、即是電光定相、此尚能得_レ禪、沉不_レ能_レ愈_レ疾。所_三以繫_レ心在_レ臍者、息從_レ臍出、還入至_レ臍、出入以_レ臍為_レ限、能易_レ悟_三無常_一（乃至）正用治_レ病者、丹田是氣海、能鎖_三吞万病_一、若_レ止_三心丹田_一則氣息調和、故能愈_レ疾、即此意也

と。止とは止觀の止であるが、心を臍の中に、豆ほどの大きさにして置く、衣を解いて身体を自由にして、閉目して口を閉じ、舌は上あごにつけて、氣息を調える。若し心が乱れて、外に出ることがあれば、これをとらえて元にもどす。若し念しても見えねば、復び衣を解いてよくこれを看よ。このようにして相を取って還つて前のようにすれば、諸々の禪はこれから發し、諸々の疾病これによって治する。この止觀をなす時にはいろいろの相がある。たとえは痛むこと針で刺すような思い、急なること繩でひくような思い、痒いこと虫にかまれたような思い、冷たいことは水を灌ぐような思い、熱いこと火で炙られてゐるような思い、このような時でも一心に精進して行くと、初めて神意寂然たる禪定に達する。これを電光定の相というが、これによって一切の疾病は除かれる、という。

ここで心を臍に置く所以は、息は臍から出て、又臍に返つて来るもので、息の出入は臍が限界であるからであるという。一体丹田は氣海であり、ここは万病を鎖吞するところであるから、ここに心を止むれば、氣息は調和して、万病はよく治する、というのはこのいわれからである、と天台は説明する。

更に彼は有人の説を引いて、丹田とは臍下二寸半の処である。上氣や胸滿や兩脅の痛み、背脊の急や肩井の痛み、

心の熱懷や痛煩のため食の出来ないもの、心瘧、臍下の冷、上熱下冷、陰陽不和、氣嗽のこの十二種の病氣は皆丹田に止まる。これらは皆心を丹田に止むることによって全治するものである。

又常に心を足に止むるは、一切の病を能く治す、それは五識が頭にあれば、心は多く上縁する。心は風を使い、風は火を動かし、火は水を融じ、水は身を潤す、この故に上分調うてしかも下分が乱れて諸病が起る。この故に心を止むるのが最もよい治療であると。しかも現実の経験として、

今常用屢有_二深益_一、以_レ此治_レ他、往往皆驗、蔣異毛等、即是其人。

という。自分の経験から更に他にすすめてこれを行い、往々にして皆全快の驗があつたとして、治つた人の名前迄挙げてこれを証明している。

ここで少しく注意したいことは、この止の治法を説明している中に、「皇帝秘法に云う如し」として、「黄帝内経」であろう漢方医学の医書を引用していることである、金木水火土の五行思想と病との關係を論ずることは、漢方の中心思想であるが、ここでこの五行思想よつての治療を述べていることは、仏教医学が中国化される所以のもので、中国の仏教医学の特長であろう。中国の仏書医学はこのようにして、漢方医学と調和し融合して行つたものであつた。

さて次に氣を以て治する法であるが、この氣とは、又次の息と熟字で氣息といつてゐるその氣であり、病氣、元氣、生氣、精氣、空氣、氣質、氣性などの氣である。病氣とは、この氣を病むからなのである。

特に道教では氣といふことを重要視し、服氣法とか調氣法とか、この氣の調節によつて健康を保ち、不老長生の身を得ることが出来ると説く。現に道藏の内に、近くは「雲笈七籤」卷五六、五七、五八、五九、六〇、六一の六巻に亘つて五十家以上の服氣や調氣、胎息の論文が記載されている。いづれも健康法であり、養生法であり、治療法であ

るのである。

この内には仏教僧の達摩大師や、曇鸞大師の服気法も載せられているが、これは明らかに、仏教の服気法であり、治病の書であり、健康の法、長寿の法なのであるが、これは仏教と道教との融合された、中国の仏教医学の好例証となるものであろう。

この曇鸞の服気法については、嘗て紹介したことであるからここでは論ずることを省くが、これは氣息の療法で、ノイローゼなどを治療する最良の法の方法である。尚曇鸞には別に「療百病雜丸方」一巻の書があつて、百病を治療する方法が述べられたようであるが、今伝えられていないのが残念である。

さて「止観」の氣の治療とは何かといへば、矢張次に述べる息と同じに、氣息即ち呼吸法なのである。
用_レ氣治者、謂、吹、呼、嚶、呵、嘘、嘔、時、皆於_二膏吻_一吐納、_二舌_一、徐_レ詳_レ運_レ心、帶_レ想_レ作_レ氣

とある。吹といい呼といい、呵といい嘘というも、この六氣は呼吸の方法仕方で、唇や舌や、齒や喉をどのようにして、氣息を出し入れするか、その方法によって吹とか呼とかいわれるもので、これは恐らく口伝でなければ出来ないであらう。云く

若_レ冷、用_レ吹、如_二吹_レ火法_一。熱、用_レ呼。百_、節_、疼_、痛_、用_レ。嚶亦治_レ風。若_レ煩_、脹_、上_レ氣、用_レ呵。若_レ痰_、癆_、用_レ嘘。若_レ勞_、倦_、用_レ嘔
と、病氣によってその呼吸法が違って来る。冷病は吹を用い、熱病は呼を用い、乃至疲労した時には嘔の呼吸法を用いれば治するという。又内臓の療氣の場合を見ると、

六氣治_二五藏_一者、呵治_レ肝、呼吹治_レ心、嘘治_レ肺、嚶治_レ腎、治_レ時_レ脾、

とて、呵の呼吸法によって肝臓を治療し、呼と吹の方法で心臓病を治療し、嘘の呼吸法で肺病を治療し、嚶で腎臓病を、嘔で脾臓病を治療するという。又このように六氣が別々に内臓を治療するのであるが、六氣が一臓を治療する方

法もある。即ち肝蔵なら肝蔵だけの場合に、冷の時は吹を、熱の時は呼を、痛は嚙を、煩満は何を、痰は嘘を、乏倦は時を用いて治療する場合がある。他の四臓も亦同じであるという。

次に息による治療であるが、これも氣息というように、一ツの呼吸であって、出るいき、入るいき、即ち出息入息などと、その呼吸の方法である。氣と息との違いは、字の如く氣は元氣、精氣、氣性、氣質の氣であり、息は日本語で「いき」といわれるもので、氣息と続いて同じ意味の場合もあるが、概念を異にし、本質を別のものとしている。

用_レ息_ヲ爲_シ治_ス者、夫色心相依而息、譬_ニ樵火相藉而煙_ニ、瞻_ニ煙清濁_ニ、知_ニ樵燥濕_ニ、察_ニ息強軟_ニ、驗_ニ身健病_ニ

とて、息の強弱によって身体の疾病をまず知る。その治療の息の方法は、準備として静寂な場所を求めて、結跏して平身正直にし、身体を自由に楽に、四支を伸びやかに、骨筋、關節も自然のままに、帯を解いてゆるやかにし、左手を右手の掌の上に置く。口は小さく開いて氣を吐く、徐々に目を閉じて、常に籠々たらしめてから、息を用いるのである。今日の正座法であろうが、このようにしてから、いよいよ息を以て治療する。云く

用_レ息_ヲ治_ス八_ノ触_ノ相違_ノ病_ニ者、若_ク因_ニ重_ニ触_ニ成_シ地_ノ大_ノ病_ニ、偏_ニ用_ニ出_ノ息_ヲ治_ス之_ヲ。若_ク發_ニ輕_ニ触_ニ成_シ水_ノ病_ニ、偏_ニ用_ニ出_ノ息_ヲ治_ス之_ヲ。若_ク發_ニ熱_ニ触_ニ成_シ火_ノ病_ニ、偏_ニ用_ニ入_ノ息_ヲ治_ス之_ヲ。若_ク發_ニ熱_ニ触_ニ成_シ火_ノ病_ニ、偏_ニ用_ニ入_ノ息_ヲ治_ス之_ヲ。余亦_レ如_シ是_ノ是_ト、入息と出息によって、地水火風の疾病を治すると説く。

又別に十二息あることを説く。即ち上、下、焦、滿、増長、減壞、冷、煖、衝、持、和、補の十二息であるが、これには「仮想の心を帶ぶ」となる。仮想心とは字の如く、仮に心に想うだけのこと、真相ではないが、病氣治療にはこの仮想が重要な役割を占めていることは、止觀の治療に、この息の次に仮想の治を挙げていることにおいても知ることが出来る。

しかもこの息に報息と依息がある。依息とは心によって起るもので、瞑欲の時の如きは、氣息が盛んであるような

ものである。報息とは、児が生れて独立して、母とは別に息あるが如きをいうのである。前に述べた六気は、報息について想を帯ぶるのであり、今の十二息は依息について想を帯ぶるので、両者は不同であると説く。しかもその息による治病を説いて云く

上息治_二沈_一、重地病_一、下息治_二虚懸_一、風病_一、焦息治_二脹滿_一、満息治_二枯瘠_一、増長息能生_三長四大_一、外道服氣祇応_レ服_二此生長々_一、気_二耳_一、滅_レ壞_レ息_二散_一、諸_レ癰_レ膜_一、冷息治_レ熱、煖息治_レ冷、衝息治_二癰絶腫毒_一、持息治_二掉動不安_一、補息補_二虚之_一、和息通_二融四大_一

作_二諸息時_一、各随_二心想事成_一、皆令_二成就_一、細和_二諸病_一、用_二諸息_一、勿_二謬用_一

と。十二息の詳しい説明がないから充分にこれを知るを得ないが、息のしかたによって、それぞれの病気を治療することが出来ると述べ、しかもその息の場合によくその病気を見極めてから、何の息を用いるかを定めねばならぬことで、息のしかたと病気が一致するように注意せねばならぬ、誤って用いてはならないと述べている。

次は第四の仮想による治療である。云く

四假想治者、前氣息中兼帶用_レ假想、今專以_二假想_一為_レ治、如_二弁師治_一癩法_一、如_二患_一癰人用_レ針法_一、如_二阿含中用_一煖蘇_二治_二勞損_一法_一、如_二吞_一蛇法_一

と。これは前の息の中にもあったように、氣息中の仮想を特に取り出だして、仮想療法としたものである。譬えば高麗の弁師が、癩という「できもの」を治すのに、蜂の巣を想像し、蜂の子が巣から出て穴を穿つと、膿が流れ出る。おできは丁度蜂の巣のように穴だらけとなって、膿もそこから出てしまう、と想心成ずれば、そのおできも次第に治って行くという。又癰とい腹の内の病も同じで、坐禅氣息しながら、針を入れてこれを破って、そのしこりを取ってしまうと仮想して、これを治す法である。

又「雄阿含經」の七十二法の内の煖蘇の法といわれるもの、これは「治禪病秘要經」下にも出ているもので、白隠禪師がこの煖蘇の法によって、彼の難病を治療したことが、「夜船閑話」に載せられているところの、その假想療法である。⁽¹¹⁾

次は五の觀心の治療である。云く

五觀心治者、不_レ帶_二想息_一、直觀_二於心_一、内外推求、心不_レ可_レ得、病來偏_レ誰、誰受_レ病者

と、これは少しの想息もなく、純粹の觀心で、一心に觀心の行には病氣も偏らないが、病も亦治される。その例として「輔行弘決」第八には南嶽禪師の腫滿病が、觀力を用いて次第に快愈したことを述べている。⁽¹²⁾

次に方術による治療法である。

六方術治者、術事不_レ知則遠、知_レ之則近、如_二治_レ噓法_一、如_二治_レ齒法_一、如_二捻_二大指_一治_レ肝等_上。

術事淺近、体多_二貢幻_一、非_二出家人所_レ須、元不_レ須_レ学、学須_二急棄_一（乃至）若用邀_レ名射_レ利、喧_二動時俗_一者、則是
魔幻魔偽、急棄急棄。

と。方術療法があるが、しかしこれは出家人の使用することではないから学ぶべきではない、学んでいたならすぐさま棄て去れよ、利の為にこれを使用するが如きに至っては、全く魔の所為となる。急いで棄て去れよ、と警告しているようなものであった。しかもこれが實際を掲げ、方術としての呪文を二三述べていることは、治療には間違いないが、危険が伴うを以て注意したものであろう。

以上で一応止觀の治療法の説明が終って、次に病患に対しての損益と、更に止觀との關係を論じて、この章を終えるのであるが、損益を明かす中に

夫世間医薬、費_レ財用_レ工。又苦_レ洪難_レ服、多_二諸禁忌_一、将_レ養惜_レ命者、死_レ計_レ将_レ餌、今無_二一文之費_一、不_レ廢_二半日之

功、無_レ苦_レ口之憂、恣_レ意飲噉、而人皆不_レ肯_レ行之、庸者不_レ別_レ貨、韻高和寡、吾甚傷_レ之

と。世間の医薬と仏教の治療を比較して、仏教医学の勝れるを説く、人々は余りこれによらないのは甚だ残念である、その損益の意を述べ。しかもこの治法は信が最も大切で、いかなる病氣もその治法を信ぜねば益なしという。又云う。もし四三昧を修して調和し所を得れば、道力によって衆病はない。たとえ多少の違返があっても、冥力によって自然に愈って行く、又たとえ衆障が峯起しても、死に殉して、一心になれば、必ずやその効果は現われる、とも云っている。

次の止観はまさしく、止観を修して病患を觀じ、それに対応して治療するにあった。

又觀_レ此病、皆由_レ愛_レ惜身命財物、致_レ受_レ衆惱、亦是持戒不_レ完、多病短命、亦是心志劣弱不_レ能_レ安忍……亦是無_レ禪定力、為_レ病所_レ動、亦是心少_レ智慧、不_レ達_レ無常苦空無我、致_レ嬰_レ此疾

まことに病は心から来るものであり、無明煩惱が根本であったから、持戒により、苦、空、無常、無我の道理に達することで、疾病は除去されるのが仏教の医学であった。

五、薬物の療法

仏教医学における特長の最たるものは、その治療にあるものであって、それが上述の精神的療法であり、止氣息以下の療法であり又看護であるが、仏教にあっても薬物を使用することは当然であった。しかしこの薬物そのものにおいても、仏教の薬物の作成は、決して生類からこれが原料を撰らないということである。動物や鳥禽の生物を殺して、これから薬を作らないことであった。仏陀の慈悲の精神は、中国において、梁の武帝や北齊の文宣帝その他によって、しばしば屠殺禁止令が出され、祭祀の犠牲をやめて、野菜を以てこれに代えたほどであった。梁武帝は天監十

六年(五一七)に天下の大医に勅して、生類を以て薬となすことを禁じている(弘明集三〇)。のはこれである。我が聖徳太子の薬狩りの話はこの系統に属するものである。

勿論例外はあって、難病に肉などの栄養物が用いられたこともあった、諸律典の内にも魚肉を許しているが、大乗經典にあってはこれを禁じ、⁽¹⁴⁾中国仏教では食肉を堅く禁ぜられた。⁽¹⁵⁾道宣は「四分律行事鈔」巻下の二に、四葉受淨篇を設け、薬に時薬と非時薬と七日薬と尽寿薬の四葉あることを云い、時薬とは午前中に服するもので、この内に魚肉などが数えられているが、魚肉は大慈の種を断ずるものであるから食すべきでない、道宣は詳しく論証している。

ここに注意さるべきは四葉の下に、炒、飯、乾飯、菁根、葱根、藕根或は米汁粉汁、乳酪、或は蘇、油、密、石密、其他一切の植物、果実などが挙げられているが、ここに薬ということは、疾病に対しての薬物の意味よりもより広く、身体の滋養物として用いられていることである。従って仏教医学では、養生法、健康法、長寿法を説くもので、衛生学に力を注いでいるものである。このことは医学の根本をついたものとして、考うべきことである。医は人間が疾病にかからぬように、積極的に予防するのが本来の目的であろうからである。

義浄は「南海寄帰伝」巻三の先治病源章の結論に、「糞くは未だ多薬を損せず、宿痼を除き、医門に行かず新痼はほろび、四大調暢して百病の起らないように」とあるが、これが真の仏教医学の本領である。

尚薬物の名及びそれが調合、更に病による服薬の方法などについても、律典に詳述されているし、中国の仏教徒もこれによつたであろうが、薬物そのものの関しては、漢方薬と同調したものが多かったであろうが、今ここで薬物についての研究は省略する。

又仏教治療について、僧伝に多く見るところのものは呪術による治療であり、經典読誦などによる治療である。これらはいずれも精神的療法の部に属するものであるが、細部に亘つて分類すれば、相当多くの名目が出されるであらう。

う。

六、治療に活躍した人々

仏教医学の立場から論ずれば、中国における仏教徒は悉く治療に活躍した人々であったといつてよい。病の原因が精神的肉体的両面を主張し、その治療を精神的療法に重点を置き、しかも疾病の現象的な治療よりも、積極的に疾病発生の予防的治療に重点を置いていることを考うる時、仏教徒の教化事業も、いろいろの仏教行事も、直接間接に人々に対する精神衛生的なものであったから、仏教徒は悉く治療者であったといつてよいであろう。

しかしこの立場においてこれを論ずることは、余りにも広範囲となるために、ここでは一般に考えられる直接疾病に苦しむ人々を、どのようにして治療したかを眺めて見度いのであるが、そのことも又枚挙に遑のないことであるから、その内の二三の特殊な例を眺めて、他の一般を察することとしよう。

先ず彼等の活躍の一ツとして病院設立がある。最も有名なのは唐代における悲田養病坊であつて、各寺院に設けられていたであろう貧病者收容の病院であつた。洪昉禪師が陝州城中に竜光寺を建て、そこに病坊を置いて、常に病者数百人を收容していたようなのは、大規模の病舎といつてよいであろう。⁽¹⁵⁾ 南齊の文惠太子が弟の文宣王と共に六疾館を建てたのも、隋の那連提耶舎が男女別の癘疾患者の收容所を寺院内に設けた(唐伝二)というも、又齊の都邑僧正法顯が、信施を以て藥藏を造り(梁伝十一)、隋の慧達が楊都の大市に大藥藏を建てた(唐伝二九)というのも同例の一ツであろう。

又特殊な病氣として、癩病について考えて見ても、中国に早くからこの嫌われた病があつたもので、仏教徒は特にこれに力を尽したようである。中国の文献ではこの癩病即ちレプラのことを、語のままに迦摩羅、或は迦末羅と出

し、或は黄病、癩病、惡垢といった。癩病に白癩、赤癩の區別を設けて、今日の結節癩、神經癩を示している。この外に文献に癩病と思われる文字に、癩、天刑病、疥癩瘡なる病がある。

今これが治療につとめた人々の二三を見ると、隋の沢州の道舜は、癩病患者の村々を巡廻して供養を受けながら、病者の膿の決潰して流れ出ている者は、皆口で吸い取ってやり、その衣服を洗淨し、その精神の動搖をよく淨めてやることを以て自分の任務となした(唐伝十八)といい、上述の隋の那連提耶舎の作った男女別の病舎は癩疾患者の收容所であった。唐初の蜀の福成寺道積もまた癩疾患者の膿の出で、臭氣鼻を掩うような人々と食を共にしてこれを看病し(唐伝二八)、同じ唐初の智嚴なるもの、石頭城の癩人坊に一所に住して説法し、膿を吸い取り、洗濯して、一生をここで終ったといわれ(唐伝三〇)、又蒲州(山西省)仁寿寺の志寛も治病に力を尽し、中に腹癥を患う者で、膿の出ない者のある時は、自から口でこれを吸い出して、これを治療したことは、一二ではなかつたといわれた(唐伝一五)。

まことにこれらの例は大乗の菩薩行に外なかつた。然しこれが仏教医学の眞の精神であり、今日の医学と異なるものの第一に挙ぐべき点であろう(昭和四〇、八、三一)。

(三十九年度総合科学研究の一部)

註

- (1) 例えば大塚敬節氏著「漢方医学」三一年刊。石原明氏著「漢方」三八年刊。小笠原登氏著「漢方医学の再認識」三八年刊。
- (2) 長浜善太氏著「東洋医学概説」三八年刊。参照
- (3) 佐々木月樵氏論文「印度医術と仏教」(佐々木月樵全集「仏心と文化」所収) 参照
- (4) 仏教医学については近頃大日方大乗博士の「仏教医学の研究」が出されたが、同氏には前に「仏教衛生学」「仏教医

学」の研究がある。又長谷川卯三郎医学博士の「医学禪」、佐藤幸治博士の「心理禪」がある。又服部敏良氏の「奈良時代医学の研究」などが共に参考書である。

(5) 原本大正蔵の仏医經によれば、「不臥」が「不食」となっているがこれは不食よりは不臥の方が正しいであろう。

(6) 大日方博士著「仏教医学の研究」三章「仏教医学の特色」四節「業の問題」参照

(7) 同上参照

(8) 道世の「法苑珠林」卷九十五、病苦篇胆病部に「弥勒所問經」を引用して、月明王が盲人に自分の眼球を布施した話を記している。

(9) 拙著「唐代仏教史の研究」四章「仏教と社会事業」参照

(10) 拙稿「曇鸞の長寿法」(東方宗教) 十八号参照

(11) 直木公彦氏著「白隠の健康法と逸話」。野村瑞城氏著「白隠と夜船閑話」参照、

(12) 坐禪、観心、氣息と疾病治療の關係については、上述の長谷川卯三郎博士の「医学禪」、大日方博士の「仏教医学の研究」三章五節「坐禪と身体医学」に詳しい。参照されたい。

(13) 「四分律」卷四二葉健度、参照

(14) 「涅槃經」卷四、卷十八、「入楞伽經」卷八、「梵網經」卷下参照

(15) 「法苑珠林」卷九三、酒肉篇参照。

(16) 拙著「唐代仏教史の研究」四章二節「悲田養病坊について」参照

(17) 南齋書卷二一文惠太子の条、趙翼の「陝余叢考」卷二七参照

Meister Eckhart に於ける「突破」 の思想について

上 田 閑 照

一

前論文「エックハルトに於ける神と人間との一」(宗教学研究一八三号)の後半に於て、エックハルトが「三一」神の背後にその本質として「一の一」、「一の一なる一」を見た事を述べた。それは神の自体として、被造物との従って人間との関係から退きそれ自身に還った神であった。その自体をエックハルトは、神即ち、被造物との関係に於ては創造主であり人間との関係に於ては更に救主である所謂神(god)に対して、特に神性(gottheit)と呼び、そしてこの神性を神の根底(grund)とした。さて、このような神観に関して前論文の最後で、「如何にして、人間との関係から退き自身に還った如き神自体が、人間にとって問題となるのか」と云ふ問を立て、それに対する答として、「神の根底」即「魂の根底」と云うエックハルトの根本思想を予示しておいた。即ち、神の背後、神の自体へと云う追究は、エックハルトにとっては、魂が自分の根底を窮め、その本源に還帰すると云う魂自身の問題なのである。このような聯関のうちにエックハルトの独自の魂のとらへ方が示されている。前論文に於て「三一」神から「一」神

へ、更に「一」そのものへと云う思弁的徹底の面で見たと同じ事を、今度は、魂がその本質に自覚めその根源に還源して行くと云う実存面に於てとらえ、エックハルトの神秘主義の本領を探らうとするのがこの小論の意図である。

先づ「魂の根底」(Grund der sêle)と云うエックハルトの考え方に就いて基本的な概念を得ておかなければならぬ。神に於てその「三一」性と本質又は自体とが分けられた如く、魂に關してもその本質、自体(substantia animae, essentia animae, wesen der sêle, die sêle in ir selben)と諸力(potentiae animae, krefte der sêle)との区別が基礎になる。魂の諸力のまとめ方そのものには特に変わった点はない。⁽¹⁾即ち、感覚、共通感覚から始まり、魂固有の働きの内に下級の諸力と上級の諸力とが分けられる。そのうち下級の諸力は、分別力(bescheidenheit)、怒り(zürnerin)、欲求(begerunge)の三を摂め、上級の諸力は、保蔵力としての記憶(ein enthaltendiu kraft)、理性(vernuft, verstandigkeit)、意志(wille)の三である。この上級の三の力は歴々「精神」(geist)としてまとめられ、又神の「三一」性を写した所謂被造的三一性(trinitas creata in anima)と見られる。エックハルトに独自の事は、これ等の諸力と魂の本質そのものとの質的な区別、正確に云えば、この区別のとらえ方、殊にこの区別からひき出して来る実存上の帰結である。⁽²⁾

この区別の大要は次の如くである。⁽³⁾魂はその諸力を以て「働く」(mit den kreften wirken)のに対して、その自体に於ては魂は一切働きをなさず(in dem wesenne exist kein werc)寂靜(ruwe)そのものである。諸力を「以て」働く⁽⁴⁾と云うのは、魂の働きは必ず能力を介して、(durch mittel)働く⁽⁵⁾と云う事である。それは最下級の感覚の場合も上級の精神的諸力の場合も同じである。従って魂の働きの内でおこる魂と対象との結合は能力によって媒介されたものとして間接的である。そして魂と対象との、能力を介しての且つ能力の内でのこの結合が bilde の産出(ここでは感覺像から概念や形相迄含めた広義の心像を意味する)である。かくして諸力を mittel とし、 bilde

を持つと云う事が魂の *werc* とされる。それに対して魂はその自体に於ては一切の働きをなさず、従って諸力の媒介を脱し (*âne allez mittel*) 諸力に転ぜられず、それ自身の寂靜に住している。物との關係を一切離れている故に如何なる *bilde* も写られていない無相の (*bildelôs*) 心地である。

所で以上の “*kein werc*”, “*âne allez mittel*”, “*bidelôs*” は、諸力との対比に於ける魂の自体の否定的な規定であるが、かかる自体を自体たらしめるものは、神である。即ち、神の有 (神即有) を受けて有として成立している処、其処が魂の自体なのである。魂の *wesen* は神の *wesen* のみを受け得る (*empfenclich alleine des göttlichen wesens*—Pf. 5, 2)。魂は *wesen* に於てその *wesen* を直かに神から受ける。(von gotte *âne allez mittel nimet*—DW 165)。神の方から云えば、神は神の全体を挙げて魂の内に転入して来るのである (Got *gêt hie in die sêle mit dem sinem allem, niht mit sinem teile*—Pf. 5, 3f.)。即ち、魂の自体は、神がそこに転入して来たものとして、魂の自体なのである。このような考え方のもとには、魂が「神の像」であると云う事に就いての独自の徹底した把握がある。⁽⁴⁾ エックハルトによれば神が、魂に於て—正確に云えば魂として自分自身を像する時、その *bilde* の内に神はその全 *nature* と *wesen* とを注入する。従ってその *bilde* は、神の *nature* の充溢からの直接の涌出 (*uzbruch ûz der nature*) である。これは、鏡に映像が写される如き關係以上であって、像の内に原像そのものが *real* に移し入れられそこに模像乃至写像ではなく第二の原像が生れるわけである。このような考え方からすると、神の自己内に於ける神の像と魂の内に於ける神の像との常規の神学的区別 (*imago dei* と *ad imaginem dei*) の克服が実存の最関心事となつて来る。いづれにしても以上の意味で神が自己を像した所、神がその全 *nature* と全 *wesen* とを以て転入して来た所、それがエックハルトにとって魂の自体であった。又、このように魂の自体はそこに神が宿り住んでいるものとして「神の家」とも云われている (*Donus dei est ipsa essentia animae, cui*

以上のようなであるとすると、エックハルトは所謂「魂への神の内在」を説いているように見える。事実それは、エックハルトの思想の根本テーマの一つである。然し魂の内に神が内在するとはエックハルトにとってどう云う事であったか。神の魂への内在とは、魂の内面に絶対が開かれている事であり、その事によって魂は自分自身の内で自分を超えて出でおり (für heben über sich selbst) として自分の内で自分が超えしめられている正にその所が、魂の内面であり魂の自体になって来るのである。このようにエックハルトの場合、神の魂への内在が直ちに魂の神への脱自と相即し、而もこの相即を自覚的に強調する点に所謂汎神論との根本的な相違がある。ここにエックハルト理解の一つの要がある。その相即は、例えば “Anima exit se ipsam et deus intrat ipsam” (RS S. 60) と云う簡潔な表現にもよく示されているが、典型的には次のように云われる “Ez ist ein etwaz in der sêle, dâ got inne lebet und ist ein etwaz in der sêle, dâ diu sêle lebet in gote” (Pt. 256, 23f.)。即ち、神が魂の内に住む正にその当処で、魂は自分自身を超えて神の内に住むと云われるのである。⁽⁶⁾ 神は魂の最内奥に住むが、その最内奥は魂そのものに属さず、もともと神に属しているのである。従って次のように云われて来る、魂はその有を神から直かに受けける故に「神は魂にとって、魂自身よりもより親しいものである」(darumbe ist got der sêle naeher, dan si ir selber si; deus est intimior animae quam ipsa sibi—Serm. n. 452)。⁽⁷⁾ 魂にとっては、自分自身との同一にはなく、神との同一にその「自体」がある。従って魂はその「自体」に於て、自己内に自己同一的に閉ぢず、却って神によって自己が破られ、神に向って自己が破られているわけである。この脱自性、即ち、自己同一を破る「神から神へ」と云う動性そのものが魂の「自体」をなすのである。

以上、魂の自体は、諸力との対比で云へば、無作寂靜であり、無媒介の端的であり、無相の心地である事、及び魂

の自体をそのような自体たらしめているのは、神である事、即ち神が魂の内に転入して来たものが魂の自体である事、そして、魂の自体として神は魂に内在するがそれは直ちに魂がその自体に於て自己を超えて神の内に住む事、そう云う意味で魂の自体は脱自であり、脱自性が魂の本質をなす事などをエックハルトに従って説いた。さて、エックハルトは魂の諸力と自体とのこの質的な区別を、魂の二つの顔 (zwei antlitz) 二つの眼 (zwei augen) 魂に於ける「男性」と「女性」(man u. vrouwe, z. B. DW337) 等々、様々に説いて倦まないものであるが、然し二つの魂を考えているのではない。神の場合、神と神性、三——性と「一の二」とが「grunt」と云う概念で結ばれたのと相応して、魂の自体が魂の grunt であると云われる時、エックハルトの魂の把え方の統一が示される。そして神の場合と同じくこの grunt と云う概念で「連続の非連続」が把えられている。即ち、魂の自体は魂の grunt として、諸力の発源である (die krefte, die fliezent üz dem grunde des wesens—Pf. 4, 38; 又この意味で essentia animae が諸力の中心—centrum omnium potentialium と云われる—Joh. n. 709) と同時に、grunt そのものとしては諸力を離れた無作であり、従って諸力がそこから発源しながら諸力によってはそこに還る事は出来ない。「魂の内に一物あり、そこから知も愛も流発して来るが、それ自体は知る事もせず愛する事もしない」(vgl. Pf. 282, 191)。魂の根源でありながら、理性による自己返照も意志による自己追究も、そこにとどかない。ここに諸力と自体との「連続にして非連続」がある。而もそのものに、魂の自体が脱自であると云う「連続にして非連続」がある。即ち、魂はそこに於て自分自身であると共に自分でない。前者の「連続にして非連続」は、魂の自体の諸力に対する関係、或は魂内在的な grunt の意義を示し、後者は、魂の自体の神への関係、或は、魂をそもそも魂たらしめると云う魂超越的な grunt の意義を示している。この二重の意義に於て、魂の自体が魂の根底 (der grunt der sêle) とされる。そしてその二重の意義を統一して、魂の根底は無底なる (grundelos) 根底であると云われるのである。

魂はその根底に於て自己同一が破られており、その脱自性が魂の自体であった。魂の自体は、そこで魂が魂自身であり魂が Ich と云い得る所であるが、Ich と云い得るのとはもとと神のみであり (vgl. Q. 376, 30f.)。魂の Ich は、神の Ich が魂の内に転入されたものであった。故に、魂はその自体に於て、Ich と云い得ても、正にそう云い得る根拠からして、「Ich bin Ich」と云う自己同一をなさず、却って「Ich bin nicht Ich」と云わねばならない。自己が自己でないと言ふ所が本来的に自己の根底であり、そう云う方が即ち「魂」と云われるものなのである。所が魂が Ich と云う時、Ich と云い得るその故に一つの根本顛倒が生ずる。Ich が「Ich bin nicht Ich」としてその根拠に脱自しつゝ Ich である代りに、Ich が、正に Ich と云い得るその故に直接に肯定され、從つてその Ich が「Ich bin Ich」として自己をとらえてしまう。これは自己同一が脱自を閉ざし、無底の根底を掩いつつ、自己の内に自己を根底としたものとして自己を立てる事である。自己の根底に於て「Ich bin Ich」と云うのは、自己を私して自己に閉じた自執的自己同一の形である。そしてかかる自執的自己同一が、魂の自体を私しつゝ今や、魂の諸力の統一者而も諸力を所有すると言ふ仕方での統一者となる。このような意味での自執的自己同一者が、エックハルトが「eigenschaft» (Eigen-schaft) と呼んだ所のものである。^(?) それは、一切のものを「自分のもの」として私せんとする根本盲動としての我性即所有主である。自己を私する事が隠れた根になって、所有に於て自己の有を立て、自己の有を所有によつて満し広げんとするあり方である。この eigenschaft によつて魂の諸力は、私の諸力となり、かくして eigenschaft は、私の諸力を使つて一切に於て絶えず「自分のもの」を求める (immer das Meine suchen)。即ち諸力は所有主たる eigenschaft の私用に供せられ所有のための手段とされてしまうので

ある。そして所有主は所有する限りに於て所有主なる故、*eigenschaft* と今や所有の手段となった魂の諸力の働きとは相依結托する。その結果、諸力は隅々迄我意我欲によって侵透され、逆に又魂はその内奥迄諸力の働きによって不安動揺する事になる。このような *eigenschaft* に支配されるあり方は一種の悪無限的な動揺に陥らざるを得ない。即ち、自己を立てる事によって却て自己が自己ならざるもの（所有）に依存し、そしてこの事は自己ならざるものによって自己が失われて行く事であり、その故に自己は自己を確保せんとして益々所有に依存し所有を求めると云う悪循環である。それは、本来のあり方、即ち、自己をもたぬ事によって却って、自己ならざる「神から神へ」が自己になると云う本来が顛倒され、自己を立てる事によって却って、自己ならざる「物から物へ」によって自己が失われ、而も自己を失うまいとして、正にそれによって自己を失うべき「物から物へ」と走るのである。

以上、本来無底の根底たる脱自が自執的自己同一たる *eigenschaft* によって閉ぢられる事、それは、自己を私し、そのような「私」を一切の中心として一切を「私のもの」とせんとするあり方である事、を述べた。そしてこのあり方に於ては、脱自に於て「神から神へ」の動性が自己になる本来のあり方の顛倒として、自己を立てる事によって「物から物へ」の動揺によって自己が失われる事を述べた。所でもともと一切の中心であり一切が「そのもの」(*proprium*) であるのは神そのものである。その神を模倣して所有主として「神の如く」に振舞ふ *eigenschaft* は、もともと神の像である魂が、その「神の像」性を誤用し悪用したものであるが、その際誤用し得るのは実は正に魂が神の像なる故である。と同時に、「神の像」性はその誤用を否定して神へ還るところに完うされる。「神の像」性は、さきに魂の自体に就いて見たように、「神から神へ」と云う発出還歸の動性の全幅に存する、この「神から神へ」の動性はその内に方向の反転を含み、その反転は「否定の否定」として生起する。即ち、「神から」の方向に於て神からの発出の極に「神と等しきもの」、従って神のあり方を借りて独立し得るものが神から出される時、「神から」は完成

すると同時に神からの離反となり神の否定となり、そしてこの否定の否定として還歸に反転するのである。神からの発出の極に神の最内奥、神の Ich が転出され、それが魂の Ich であるが、この Ich が直々に「Ich bin nicht Ich」として神に還るところに神の像たる所以があるのである。誤用と云うのは、神に還るべき動性を停止して Ich のままで、従って神から離れたところで Ich bin Ich と云うこと、一切をその proprium とする神の Ich を代行せんとする事である。

かくして魂の本来からして徹底的に我性、eigenschaft を捨てて行く事が求められる。我性を捨てる事によって脱自し、即ち本来の脱自性に還り、根底の閉塞が打抜かれて「神から神へ」が自己になる、或は、「神から神へ」と云う魂の自体に於て魂が現—in 在する。所で我性を捨てる事は、我性即所有主なる故、所有を捨てる事(貧—armut)として実行される。我性を捨てること云う根本から所有を捨て、所有を捨てる事によって我性の放棄を実行する。その際所有を捨てながら、然し所有を捨てた事を自分の功績として所有することなきように、そもそも所有すると云うあり方が徹底的に捨てられねばならぬ。所有を捨て、而も捨てたと云う事をも捨て去らねばならぬ。エックハルトはそれを、「所有を捨て、且つ捨てたものを振返ってはならぬ」(vgl. DW 203)と云う。そのためには、所有主と所有物を粘着的に結びつけている所の魂の諸力の全き停止が求められる。それは、現実に所有の手段になってしまつてゐる諸力を停止することによって所有主から所有の手段を奪い、eigenschaft を窒息せしめんとするのである。被造物と直接する下級の諸力のみならず、上級の精神的諸力の停止も求められる。何故なら、eigenschaft がある限り、例えば理性によって神を観るとすれば、神は理性によって観られたものとして魂の所有となり、魂は神をもてるものとなるからである。このように諸力の完全なる停止が要求されるが、然し諸力の停止はそれだけでは eigen-schaft の解消ではない。解消のための魂の側からの準備である。諸力の停止によって静寂に歸した魂に於て、その静

寂が魂の自体の無作寂靜に相応する時、その自体を自体たらしめていた「神から神へ」の動性が現動し、この「神から神へ」によって我性が突破貫通されるのである。これが前論文に於て別の聯関でとりあげられた「魂の内に於ける神の子の誕生」と云われる出来事である。「神から」神の子（子なる神）が魂の内に生み込まれる事によって、閉塞されていた魂の根底が開鑿貫通され、かくして根底が開かれる事によって根底に於ける現—in に立ち帰った魂が神の子として「神へ」と還るのである。eigenschaft が打抜かれる事によって、「神から」が「神からの離反」になつていたあり方が否定され、「神から」が直ちに「神へ」と相即し、もともと魂の自体即脱自であつた「神から神へ」と云う渾然たる円融が魂の現実になるのである。

さて、このようにして「神から神へ」と云う動性が魂の根底に於て現動するこの全「動性」が、「神から」と云う方向を主として見られた場合、それが「神の子の誕生」と云われる。そしてその場合「神から」の方向に即して、魂の神からの発源と神に対する魂の絶対受動が説かれた。それに対して「神へ」の方向を主としてその全「動性」が見られる場合、「突破」(durchbrechen, Durchbruch)と云われて来るのである。この場合は、「神から」の「魂の内に於ける神の子の誕生」も「突破」の観点で見られる。例えば「神が私を突破すると同じく、私も神を突破しかえず」(ebenso aber, wie Gott mich durchbricht, so wiederum durchbreche ich inn—Q. 290, 34)。この文の前半は、「神の子の誕生」が「突破」の一環として見なおされたものであり、後半は「突破」と云われるものの主軸である。突破の主軸をなす「神へ」の動性は、神からの発源と魂の受動性から反転して、(1)還源還歸の方向であり、(2)魂の能動性の発動である。「神の子の誕生」もその全「動性」に於て見られる場合既にこの突破の二契機を含んでいる。かくして「誕生モティーフ」の教説の内でも、誕生モティーフによる諸概念の枠内ではあるが、神への還歸と魂の能動性とが語られるのである。(1)例えば次のように云われる時、還歸の契機が現われている。* *Då gebirt der vater in*

sie (Seele) sinen eingebornen sun, und in der selben geburt wirt diu sêle wider in got geborn. Daz ist ein geburt" (DW 171) 即ち、神が魂の内から神の子を生む事は、同時に魂が神の子として神の内から生れ還る事であり、神への還流 (refluxus sive regressus in ipsum deum—Serm. n. 259) である。更に、神が魂の内から子を生むのは、もともと魂を神に還らしめんがためであるといわれる (Got wûrket alle sine maht in siner geburt, unde daz hoeret dar zuo, daz diu sêle wider ze gote kome—Pf. 254, 19f.)。②魂の能動性に就いても様々に語られるが、例えば、"In dem selben, daz er (Vater) gebirt sinen eingebornen sun in mich, sô gebir ich in (den sohn) wider in den vater" (DW 383) ハリウキツハルトは、父なる神が私の内に神の子 (子なる神) を生む—私から云えば自己を無にした絶対受動に於て神の子を受納する—「神の子の誕生」に、私が私の内からその神の子を生み出すと云う能動を同時に見ている。神の子が魂のうちに生れる「誕生」は、神がその子を魂のうちに生込む事であると同時に、正にその事によって魂の本源性が恢復され、その神の子を却って自分自身の内から生み出した如き魂になるのである。かくして、神が神の内から魂の内へと生み込んだ子は、同時に、魂が魂の内から神の内へと生み込んだ子である。(Diu sêle gebirt úzer ir got úz got in got, si gebirt in rehte úzer ir—Pf. 256, 4)。そして魂は、神の子として父の像である所から転進して、自分自身の内から神の子を生んだものとして、子を産む父なる神の完全なる像 (vgl. DW383; RS. S. 31 u. a.) となるのである。このように、「誕生」のうちに既に、「子としての受動から父としての能動への魂の転換と云う形で、魂の能動性が問題となって来ているのである。

ところで「誕生」に於ける「神へ」の方向は、その還帰と能動の二契機共に、未だ徹底していない。即ち神への還帰は、前論文で見たエックハルトの神観に依りて、神をこえて更に神の根底に徹底帰着すべく、従つて又神の内を突き進み神を突き破り突き抜けて行く魂の能動が発動して来なければならぬ。「神の子が父から生れた処、其処にも

魂は停まらなう」(dâ der sun ûz fliezende ist von dem vater, dâ behanget diu sêle niht—Pr. 315, 40f.)
 又、「父なる神が子を生む処、其処にも魂は停まらなう」(dâ got ûz brichet in sinen sun, dâ behanget diu sêle niht—Pr. 317, 23f.)。かくして「神へ」の徹底は、所謂誕生モテーフ及び三一神論的諸概念を脱却して、突破モテーフの教説の内にその充全なる表現を得て来るのである。つまり、「神から神へ」と云う全「動性」が、「神から」の方向では「神の子の誕生」となり、「神へ」の方向では「突破」となると云われたが、実は、この両者は完全なる等価ではなく、エックハルトは「神へ」の方向に於て一層の徹底を見る。それは、神の背後に神の根底を置いたエックハルトの神観に基く。即ち「神へ」の方向に於て、神を突き抜けて更に神の根底へと云う徹底があることによつて、「突破」は「神から神へ」と云う発源還帰の円環をふみ破つて、その円環そのものの未生以前に還るのである。「神から」よりも「突破」の方が高貴(edel)であると云われる所以である。以上の如くであれば、「誕生モテーフ」による教説と「突破モテーフ」による教説との関係は、エーベリングの如くに構成的体系を欠く混淆と見ることも、又デンプの如く後者を前者の単なる形而上学的な換言にすぎないと見ることも、共にエックハルトに即していない。そこには、オットーの見る動的な二重構造がある。そしてこの二重構造を貫く動性は、神観に即して云えば「三一」から「一の一」への「一」の徹底であり、魂に即して云えば、どこ迄ももとへもとへと、もともと自分が出て来た源底を究めつくし根底に徹底せんとする魂の己事究明である。神が神の子を魂の内に生む事によって、子なる神が魂の生ける根底となるが、魂はそこに停まらず、子なる神の根底、即ち子を生む父なる神へと自己の根底を究め、更に「父—子」の神内関係即ち「三一—」神自身の根底へと自己の根底を究めて行かんとするのである。魂がその究極の本源に還り、そこを根底としてそこに立脚せんとするのである。

「魂は、神を突破して、神の根底即魂の根底に徹底する」と説くエックハルトの突破に於ては還帰と能動性の二契機が主導している事をのべた。ここでは突破に於ける魂の能動性をもう少し見たい。さきの「魂に於ける神の子の誕生」の際には、魂の絶対的受動性が強調された。そこでは能動と受動との合一が求められ、「吾々の至福は、神を受動受納する所にある」と云われた。所が、突破モティーフの圈内に入ると魂はその激しい能動性に於て説かれている。例えば、「父にも子にも聖霊にも満足せず……神の一なる根底へ突入せんと欲する」(ez will in den einveligen grund—Pf. 194, 2)。「根底を窮めんとして追究をやめなう」(si gründet und suochet vort—DW171)。「神に安んずることなく、根底に突入する」(si genowet niemer, si brichet in den grund—Pf. 144, 38)。突破に於ける魂の能動性は、然し、魂の諸力の働きではない。神との合一に入るためには何よりも先づ諸力の働きは停止されなければならなかった。正にこの絶対受動に於ける神の受納の内に魂の能動への転機がある。受納と同時に、受納されたものが、さきに見た如く魂自身の内から生み出されたものとなり、受動的受納に於て当の受動性そのものが止揚されるのである。この関係は、エックハルトが繰返し用いている「火と木」の例によって適切に説明されるであろう。⁽¹⁰⁾この「火と木」の比喻は、魂と神との合一に関してエックハルトが別に用いた「眼と色」の比喻の表す関係よりも更に以上を表わしている。即ち、木に火がつけられる事——木が火の形相(forma)を受取ると云う受動——によって、木自身が燃え出し木が火を発する——能動——のである。「Die Seele wirkt jetzt göttlich in Gott」(Q407)。絶対の受動とは、絶対の能動を受動し受納する事であり、従って、受動の内で受動性が止揚されて来る。「木と火」の例は、「魂に於ける神の子の誕生」の内で遂行されるこの純受動から能動自発への魂の転換を表わしている。そして、この転換はエック

ハルトにとっては、宗教的体験の事実であると同時に、その自覚に於ける思弁的基礎を、さきにもふれたレアリスティックな *imago-Dei* 論のうちにもっていた。又、この受動から能動へと云う転換と対応して、魂に要求されていた離脱に於ける魂の無相無雜 (*bildlos, Iulterkeit*) の意義が変って来る。それはさきには、神に対する受容性としてのその受動性が評価された——そこには能動と受動との合一と云う考え方が基礎にあった——に對して、今度は、神との等同性 (*Disinu abegscheidenheit bringet den menschen in die groeste gelicheit mit gote—Abg. S. 165*) としてその積極性が評価されて来る——この場合基礎にあるのは、能動と受動との合一ではなくして、「等しきもの」と「等しきもの」との合一と云う考え方である (*glich und glich alleine ist ein sache der einunge—DWT7*)。従って、エックハルトが絶対の受動性を強調した「魂の内での神の子の誕生」に於て、O. Karrer や H. Piesch の如くただ受動性のみを見、その “*Gott-erleiden*” と云う “*via passiva*” をエックハルト神秘主義の核心であると解するならば、それはエックハルトに即さない。神を受動することによって、魂がその最内奥から能動自発に転ずる所にこそエックハルトの真意がある。何故ならば、絶対の受動性に於いて受取られるものは、エックハルトによれば、究極的には魂にとって「他」なるものではなく、魂にとって自分自身よりより親しいもの、魂の「自体」そのものだからである。魂の根底は、魂にとって通常自己と思われるものよりも、更に深い。むしろ自己と云う意識で根底がふさがれてしまっているのである。そのような根底から真の自己になるためには、通常の自己が徹底的に否定突破されなければならない。それには、絶対他者に対する絶対受動でなければならない。然し絶対他者の突入によって自己が破られ根底が開整されるや、通常の自己からは絶対他者であったものが、真の自己として現成するのである。かくして神からその根底へ、神の内をつき進み神をつき破って神の根底へと云うこの動性は、今や、魂が自己を突破して自己自身、自身の究極の根底をきわめつくす事として自己自身への還帰のとどめ難い切実となる。魂の *Natur* がその最内奥に向って激

奔しつづつ収斂して行くのである。能動と云われても故に所謂自力ではなく、自己自身がそれによって突破されるような、自分の内からの止むに止まれぬ激動である。R. Otto はこの意味で、*Voluntarismus, der erst diesen Namen verdient* (a. O. S. 247) と云う。神を受納するために魂が自己自身を空しくして行くと言われた第一の離脱に於ては、神の *Natur* の涌出としての恩寵が魂を助けたが、魂が自己を捨て、更に神をも突破して行くこの第二の離脱に於ては、魂自体の *Natur* の噴出が助ける。そしてこの噴出の動性が魂の一精気 (*ein kraft in der sêle, una virtus in anima*) と云われるものである。

「突破」に於ける魂の能動性に就いてのエックハルトの考え方は、この “*ein kraft in der sêle*” と云ふ概念のうち結晶している。例えば次のように云われる。「私は魂の内なる *ein kraft* に就いて語った。 *ein kraft* が本源的に噴出する時、それは、善なる神をも取らず、真なる神をも取らない。それは更に進んで神の根底を探り究め、一切のもの、一切の手がかりを絶した沙漠にも比すべき一そのものに於て神をとらえる。即ち神自身の根底に於て神をとらえる。従ってその *ein kraft* は何ものにも満足せず、神を以つても足れりとせず、更に突き進んで、神はその神性に於いて何であるか、その本性の最固有に於て何であるかとあく迄追究をやめないのである」⁽²¹⁾ ここで *ein kraft* (*eine Kraft*) — 一つの力と云われているのは、然し、魂の諸力 (*potentiae*) のうちの一つの力ではない。この *ein kraft* は *una potentia* ではなくて、 “*una virtus in anima*” と言い換えられている如くに、諸力を停止した魂の最内奥から発する本源的な一精気である。エックハルトは、「その力は一に於ける一である」 (*si ist ein in der einicheit*—DW220) と云う、即ち、自分自身が一になったような魂から発する「一」なる力—*ein kraft* 「一」の力である。宛も「一心に」と云われる時その一心は心を一つに集中したその一から発する気力であるが如くに。エックハルトの場合、*ein kraft* (*una virtus*) *in der sêle* は、神との合一に入った魂の、その合一から噴出して一

自体に迫り還らんとする「一」なる力である。又、それはそれ自身「一」なるものとして、一切の名相を離れており (von allen nâmen vri—DW40) 名づけ得ない故に、「或る一つの力」—ein kraft—と云われる。敢て名づける場合エックハルトは、神の内を照破する「魂の閃光」(vünkelin der sêle, scintilla animae) 又は「魂の憤怒」(zorn der sêle, irascibilis) と云う。⁽¹²⁾ 魂の憤怒とはさきの引用にある如く、神を以つても自ら足れりとせず、更に突き進んで (vürbaz, immer vorwärts) 神を突き破りあく迄窮極を窮めんとする魂の大憤怒である (Irascibilis non quiescit nisi in supremo—Serm. n. 387)。神すらもあたるべからざる魂の勢と云う事が出来る。エックハルトは云う、「神もそれをなだめる事が出来ない程、魂の憤怒は測り難し」(Diu sêle spricht, daz ir zorn sô unmezig si, daz er-got-sich mit ir niht verstüenen müge—Pf. 542, 16f.) と。その ein kraft は、何ものにも覆われない無相無雑なる自己の性 (daz blöz wesen) に相応しないものはあく迄否定し尽さねばやまない。神すらも木の如くに (ir genüget als wëning an gote als an einem steine oder an eime boune—Pf. 144, 37) 捨て去り、神も無く被造物もなき処 (weder got noch créature) 父—子—聖靈の別なき (weder vater noch sun noch heiligeis) 純一にして単一なる根底に徹して始めてその憤怒は鎮められる。その根底は、神も寂靜に還滅し、魂の憤怒も鎮静せしめられた所の “ein einvaltic stille” である。

尚、以上の “ein kraft in der sêle” が時々理性 (vernünfticheit) と同一視されてゐることがある。それも、意志又は愛と対比して理性が語られる場合に多い。そしてこゝには Dominikaner としてのエックハルトの基調が出ていることは明らかである。例えば DW 152, 153 に「然し私は云う、理性は意志よりも高貴であると。意志は善と云う衣裳(被覆)をかけたままの神 (got under dem kleide der güete, under dem valle der güete) をとらへるが、理性はその被覆を剥脱し、善をも有をも脱ぎ捨て一切の名を離れた赤裸々なる神の露体を無相無雑にとらへ

⁹ (vernünftigkeit zihuet got daz vel der güete abe und nimet in blôz, dâ er entkleidet ist von güete und von wesene und von allen namen)。¹⁰ 然し注意されなければならないのは、理性と云う言葉がここでもつかわれていてもそれは、魂の上級能力の一つとしての理性、即ち「真」の領域で「知」として働く理性ではないと云う事である。かかる理性の停止が要求された事はさきに述べた。理性が神をとらえる際の「真」と云う覆蔽 (velamen veri, cum quo accipit intellectus—serm. n. 120) も剝脱されねばならぬ。即ち真なる神、「真」と云う相をもった神を魂はもう一つ踏み越えて行かねばならぬのである (intellectus accipit deum sub veste veritatis, ipsum deum sub hoc nomine, immo sub omni nomine debet transire anima—Serm. n. 247)。¹¹ そのように通常理性の働く「真」の領域を踏み越えて行くのが、先きの引用文で云われている理性なのである。この理性をエックハルトは、魂の諸力の一つである理性と区別して特に理性の閃光 (daz vünkelin der vernunft) 又は理性そのもの (intellectus inquantum huiusmodi) と云う。その働は、引用に示されたように、無相無雑な神の露体を無相無雑にとらえる所の、それ自体無相無雑な働きである。そしてそのようなものとしてはっきり出す場合には、エックハルトは理性と云う言葉を捨て、¹² “ein kraft” と云うのである。

所で、エックハルトの魂の見方が集約されているような “ein kraft in der sêle” が以上のようなものとすれば、基督教の思想の視野からは一つの根本的な問題を含んでいることになる。当時既にエックハルトに対する異端審問もその問題をめぐって紛糾し、現在も又エックハルト解釈の激しい対立点をなす問題である。即ち、果して然らば “ein kraft in der sêle” は、神によって創造されず又、創造され得ない非被造的なるもの (ungeschaffen und unschepflich, increatum et increabile) ¹³ 即ち神そのものであるのか、¹⁴ となり問題である。 “aliquid increatum in anima” の問題である。例えば、「魂の閃光」に就いて、「それは、神が純一にして単一であるが如く、純一に

して単一である」(ez ist só gar ein und einvaltig als got ein und einvaltig ist—Pt. 46, 12) と語られる時、この「so—wie Gott」はエックハルトの場合単なる比喻や類比ではなく、上來見て来たように内容的には「神と等しく非被造的なるものとして」を意味し得た。事実表明的にその非被造性が説かれる場合もある(例えば Pt. 193, 17f.)。そして非被造的なものとして魂の閃光は、例えば伝統的な「Synderesis」⁽¹⁴⁾と云う概念を超えて、魂の内においてながらそれ自身神の本質そのものに属し、「神が神の根底に還帰する動性」即「魂が神を突破する動性」即「魂が魂の根底に還帰する動性」を意味する。然しエックハルトも、魂がその最高の諸力をも含めて被造物である事(supreme potentie anime sunt create in anima et cum anima—RS. S. 17) は認める。従ってこの両面の聯関が理解の鍵になって来る。その手がかりをエックハルト自身、一三二七年二月十三日にケルンで行った弁明の内を与えている。それによれば(vgl. DW221 の註)、魂の内⁽¹⁵⁾に非被造的なあるものがある事を更めて主張しつつ、然しその非被造的なるものが魂に属するもの(aliquid anime)である事を否定し、又そのような事を説いた事はないと断言している。魂の内⁽¹⁵⁾にあって而も魂に属しないと云うのは、魂の自体が魂の脱自だとときに云われたのと同じ事を意味している。神の魂への内在がそのまま魂の神への脱自であると云うエックハルトの要点がここでもはっきりしている。⁽¹⁵⁾

ein kraft in der seie は魂の力ではなく、神の子(≡子なる神)としての魂の力である。即ち、魂が自分のものとして使用し得る如き力ではなく、魂の内に神の子を生み込んで閉塞された魂の根底を打開した神の力であり、而も一旦開かれるや、もともと魂の根底に働き続けていたものとして魂の根底から噴出する力である。而もこの ein kraft in der seie の働く本場は、魂と神と云う二つのものの間ではなく、神の根底即魂の根底である神の背後への突破徹底である。その根底では、後に見る如く、魂は「神でもなく被造物でもない」と云われる。してみると、エックハルトの「根底」と云う考え方は、被造的か非被造的かと云う問題の地平を突き抜けており、正に魂がその地平を突破

して行く動性が *ein kraft in der sêle* なのであるから、この力を「被造的か非被造的か」と云う問題の圏内に戻しそこに閉ぢこめて解釈しようとする、エックハルトの根本思想をゆがめてしまう。即ち、「神と被造物」と云う「二」の以前に還ろうとするエックハルトのモティーフを見失ってしまうことになる。但し、このモティーフそのものが既に基督教の常規からははづれており、而もこのモティーフが基督教の術語によって遂行され且つ人がそれを基督教の術語のレヴェルで受取る場合、少くともその思想としての異端性は免れ得ないであろう。然しこの場合も異端性をどう評価するかは別問題である。

さて以上述べた突破に於ける魂の能動性の発動をエックハルトは、「神を放下する」と云うあり方に見る。どう云う事であろうか。

四

魂が神をつき抜けて「神の根底」即「魂の根底」へと徹底還帰して行く突破は、魂が神を放下する (*got lâzen*) 事 (これは又神を空却する — *gotes ledic werden* 神を脱却する — *gotes quitt werden* とも云われる) によって遂行される。神を放下する事が人間にとって究極の事と云われる (*DW 196*)。神を放下し神との合一から離れ去るとはどう云う事であろうか。「パウロは、神が彼に授与し、彼が神から受納し得た一切を捨て去った」 (*er liez allez, daz im got geben mohte, und allez, daz er von gode empfâhen mohte*—*DW196*)。この引用の個所でエックハルトは先づ神を放下し「神から離れる」 (*von gode scheiden*) と云う言葉が、到達された完全性 (*volkommenheit*) の上で発せられたものであることを確認し強調してからその意義を展開して行く。この事は大切である。エックハルトが完全性と云うのは、「魂の内に於ける神の子の誕生」と云う仕方で行われる神と魂との合一を意味する。

従って神を捨て神から離れると云われても、神を捨てて人間が人間としての自主自律を得んとするあり方ではなく、あく迄合一を前提として、その合一の立場をもう一つ踏み破った一而もそれが合一の徹底であるような一あり方が問題になっているのである。此処で「神を放下する」と云う事で考えられている事は、前論文で触れられた離脱 (*abgescheidenheit*) の徹底である。即ち、彼処では、神を受納せんがために魂が一切の被造物を放下し且つ被造物と結びついている如き自己自身を捨てると云う離脱、受動の前提としての離脱、であつたが、此処では、そのようにして神を受納した魂が、魂と合一した如きその神を更に放下し、且つ神と合一せる自己自身を更に捨離すると云う離脱、能動的な捨身である。彼処では、自己に死し神の生命に甦って生かされたが此処では、自己の死に於て享けた神の生命をも大死し、従って神の生命によって甦えらされた自己にもう一度大死する事が求められる。彼処では離脱は神との合一のための準備であつたが、此処では離脱自体が究極とされる。

所で、「神を放下し神との合一から離れる」離脱に於てエックハルトは二つの相反する方向を考えている。即ち第一は、神を去って神の根底へと云う方向であり、第二は、神を去って現世界に於ける実生活の現実へと云う方向である。第一の方向では、神を神のために放下する (*got durch got läzen—DW196, deum propter deum relinquat—RS. S. 33*) と云われ、第二の方向では友のために (*durch mines vriundes willen*) 神から離れると云われる。そして大切な事はこの両方向が一つに結びつけられていることである (*ewicliche gescheiden sin von gote durch mines vriundes willen und durch got—DW 195*)。即ち相反するこの二つの方向が相即し、又この相即としての、神の放下がリアルに遂行されるのである。(禪の言葉で云えば、第一は「向上に、転じ去る」方向であり、第二は「向下に、転じ去る」方向である。そしてこの両方向は禪の場合でも、悟りから悟りと云う相を抜き取る悟後の行として一つに結びついている。) 以下この節では、本来あるべき両方向の相即を予想しつつ、然し一応切り離して、第一

の方向に於ける神の放下に就いてエックハルトの説く所をみてみたい。

魂は、「神が魂に与え、魂が神から受取った一切を放下しなければならぬ」。所で神は自己自身を、自己の全体を、神として与える (er-got-gibet sich got = er gibt sich als Gott—DW149.)。これが「魂に於ける神の子の誕生」であった。エックハルトにとっては然し、自分自身を「神として」魂に与え又魂がそれを「神として」受取ると云う如きその神は、未だ神そのもの、その本質に於ける神の自体ではなかった。それは「与え」「受取る」と云う有態に於ける神であり、その際の「神として」と云う有相が既に無相無雑なる本質の覆蔽に他ならないからである。即ち、「父なる神」と「子なる神」との一と云う関係で神と魂との合一がなされる場合、神も魂も未だ、神、父、子などの有相の圏内に停り、神の露体も (nuda essentia dei)、魂の露体も (nuda essentia animae)、その有相によって隠蔽されている。前論文で「三一」神の三屬性その他真とか善とか云う神の質的な規定は、神がそれによって自己を神として示すと同時に自己の露体を隠蔽する、「衣裳」だと云われたが、実は、「神」と云う事も既に露体を覆う衣裳である。而も魂がそれを「神として」受取るとき、その衣裳を神の露体にかぶせるのは魂であり、それは、同時に魂自身の露体にかぶせる事なのである。「神」と考えただけでも既にそれは神の自体を覆ふと同時に魂の自体を覆う事になる。「魂が、神である如き神を——(神を神であると)——観るならば、それは魂の咎である」(Schowet si got als got ist, ...ez ist ir gebreste—Pf. 320, 24)。以上のような点からすると、エックハルトの説く神の放下とは、魂の徹底的な無相化 (entbilden) である。神の子 (即ち、子なる神) と云う魂の自覚、その自覚に於ける父との一、から、一切の神的な有相が拭拭されねばならぬ。それは神の像がうつさされている魂の内奥を剥ぎ捨てて行く如き事である。そして、神の内に神として還った魂が、自己自身に附着している神と云う相を拭拭して行く事と一つに、神がその無相の根底に還り、無相の自体を現わすのである。

このように魂の無相化の徹底が要求されるのは、神との合一に於てはまた魂に「神の子」と云う質的な規定 (*Eigenschaft*) が残り—たとえ神から与えられた資格 (*Eigenschaft*) としてではあっても—それが清浄無相なる露体の覆となったからであるが、その質的な規定は、実は更に、さきに見た如き我性としての根本的な “*eigenschaft*” と結びついている。即ち、魂はそこでは、「神の子」と云う質的な規定をもつものとして—換言すれば自己の内容として神をもつものとして、未だ所有主であり、“*eigenschaft*” の支配を脱し切っていないのである。自己を捨てて与えられた神との合一も、今は「神をもつ」ものとしての魂の自己愛の満足に転化する。神との合一によつて脱自が恢復されんとして、却つて再び自己同一が包み返すのである。かくして魂は、神と合一した如き自己自身に愛着し、合一—そのものに執着する。魂は自己自身を享受し、魂が自己の内にもつ神は、魂の自己満足の味はいとなる。若くは、その自己満足の内でのみ神も味わわれる。かくして、自己⁽¹⁶⁾を捨てて神の子となると云うにとどまらず、神の子であること云う事も捨てて行く事が魂に要求されて来るのである。自己を捨てて神をもつと云うにとどまらず、自己を捨てる事の真の徹底として神をも捨てて行かねばならぬ。これがエックハルトの云う「極貧」 (*die nächste armut*) である。即ち一度は、魂は神の働きを受入れる空なる場所とならなければならぬ (内的貧) と説きながら、今はそれに停まらず、魂の内に「神の働く場所がある間は、未だ極貧ではない」と云う (*Also lange daz—stat zu wükenne für got—ist in dem menschen, so ist der mensche nicht arm in der nächsten armut—Pf. 283, 17f.*)。神の働く場所すらも自分の内にもってはいはならないのである。自己を捨ててその代りに神を得るのではなく、自己の徹底的な捨てっぱなしでなければならぬ。エックハルトはそれを「無から無く」 (*von nihte zu nihte*) と云う。この面からは、「神の放下」は “*eigenschaft*” の徹底的な滅却であり、魂の死である。神的生命によつて生かされていた魂が自己に大死し、神の生命にも死し、それと一つに神も転滅 (*entwerden*) するのである。

以上、神を捨てるとは、神の内では神の子となった魂が、神の子としての神的な有相有態を自分の内から剝奪捨離し、同時に、それによって我性のもとである「*eigenschaft*」の依所が奪い尽されて自己に大死することである。そしてそれは、神の内に還った魂が、神の内では神を捨てて行く事であるから、それによって魂は神の内をつき進みつき抜けて神の無相無難なる根底に徹底し、それと一つに、神自身がその根底に還るのである。「神を神のために放下する」と云われた所以である。以上エックハルトに従って、神と合一した魂が更に神を放下することが、魂が神を突破する動力であることを述べた。

五

以上の如き意味に於て魂が神を放下了した時、魂にとって、最早授受の有態に於ける神ではなくて、「神の自体 (*got* *n* *einer* *istichheit*, *daz* *got* *in* *im* *selber* *ist*—DW 197; *deus* *secundum* *quod* *deus* *est* *in* *se* *ipso*—RS. S. 42) が残る」と云われ、そしてそれが魂と神との「一なる一」(*ein* *ein*)、「純なる一化」(*ein* *lter* *einung*)と云われる。魂にとって神の自体が残り、それが「一の一」だと云われるのは、魂が自己を捨て神を捨てて残ったもの、それが、魂の自体であり、そのまま神の自体だからである。神の自体である一そのものが、魂の自体だからである。二つの一があるのではない。魂が自己をも神をも捨てたその純一に於て、その純一として、神の自体である一と一なのである。二の合一ではなく、神との一でもなく、「一との一」であり「一の一」である。「一化」と云われたのは、この「一の一」の現成であり、そこでは最早「神と魂」と云う有相の二が脱落している故に「純なる一化」と云われたのである。

魂がその自体 (*nuda* *essentia* *animae*, *diu* *sele*, *als* *si* *in* *ir* *selben* *ist*—DW 282) 又はその根底に於てもと

もと「一」そのものである事は、エックハルトが繰返し説いた所である (unum in animae)。而もその際神の本質、自体、根底としての「一」を語る時と全く同一の言葉を用いて説いている事が注目される。即ち、魂の根底は、「一」自体に於ける「一」(ein in im selben)であり、純一 (Üter) にして単一 (einvaltic) の「一なる一」(einic ein) は、無名 (namelôs) 不可称 (unsprechlich) 此に非ず彼に非ず (weder diz noch daz) 一切の相を離れ (von allen formen blöz) 一切の態を超え (enhoben alle wise) 無等々 (ez enhât mit nihte niht gemeine) 空にして自由 (ledic und vri) である。かくしてエックハルトは云う、*“Einez ist in der sêle, in dem got blöz ist”* (DW 417)。魂の内に或る一つのもの—それ自体魂に於ける「一」なる或るもの—があって、そこに神が露現している。それは魂がそれ自体「一」である事によって直ちに神の「一」と一なる所である。合一ではなくともと「一」である (ein und niht vereinet, unum et non unitum)。神の方から云っても従って、その魂の「一」なる所は、「三一」神と雖も窺うことは出来ない。神も「三一」性を脱いだ露体でなければならぬ (vgl. DW 43, 44 u. a.)。こうしてエックハルト核心の一句が発せられる、「此処に於て神の根底は私の根底であり、私の根底は神の根底である」(Hie ist gotes grunt min grunt und min grunt gotes grunt—DW 90)。今や魂は、神及び自己自身の大放棄によって、神を突破して神の根底に徹底しつつ、即ち、魂自身の根底に還源したのである。私の根底即神の根底であるもとの「一の一」に立ち帰ったのである。

「注意」。エックハルトはここで「私の根底」と云う。総じてエックハルトの説教に於て繰返しおこることであるが、唯一のテーマである神と魂との関係が次第に究められてその頂点に達すると、突然「魂」と云う言葉に代ってエックハルトの「私」が直接に語り出て来る。これは偶然のことではない。それはエックハルトが自分の体験から直接に自分の体験を語ると云うだけではなく、そこで体験された事が、「私」と云う一人称でしか語られ得ないからである。

如何なる名によつても如何なる名詞によつても第三人称的に客観化し得ない所だからである。魂も魂を脱した処、そこはただ「私」がそれである事が出来るだけであつて、或は、真に Ich と云える体験（云わば「Ich 体験」）であつて、従つてそれである私が私を直接に語ると云う仕方ではしか語られ得ない事だからである。「突破モティーフ」の教説に於て殊に匿々エックハルトが「Ich」と語り出す所以である。

さて、このように魂が神の根底に徹底する時、魂の真の自由が発動する。神の根底は魂にとつて他処ならず、正に魂自身の根底であつた。そこで魂は真に自己自身に還つたのである。然しそれだけではない。そこで魂は、神の自体である「一」そのものと一であつた。「一」との「一」とは「一の一」と云う事である。そこには二はない。その二なき処、神が神を脱して其処に還るならばその神ならざる神のみが唯一者であつて第二者はなく、魂が魂を脱して其処に還れば、その魂ならざる魂のみが唯一者であつて第二者はない。ここに窮極の自由の根拠がある。神がその根底に於て一切の相對―被造物乃至人間との相對―を脱していると同じく、魂もその根底に於て一切の相對を―神との相對をも―離れている。即ち、神と魂とのもともとの「一の一」である「一」は、神も、根底に還る事によつてそれであり、魂も根底に還る事によつてそれであり、かくして唯一者である所を、神と魂とが完全に自由に交換し得る。故に此処では、「神の根底は私の根底である」と云はれると同時に、直ちに反転して、「私の根底は神の根底である」と云われ得るのである。神の根底は神からは神の根底と云われても、根底自体に於ては神は神でない。魂が魂を脱する事によつて、神も神でないその処に透脱し、そこで Ich である場合、*“min weselich wesen ist ober got”* (Pr. 283, 38) と云い得る Ich である。「神の根底が私の根底である」と云うのは、「神が私の根底である」と云うのとは異なる。後者の場合は、私は一方的に神に対して絶対依属する。それに対して、神の根底は、そこに神が還滅する所であり、神の以前である。そこが私の根底である時、それは直ちに私の根底である。私の根底は私の根底として、そこが神に

とっても根底なのである。かくしてエックハルトは、「神の根底は私の根底であり、私の根底は神の根底である」に
 すぐ続けて云う、「此処に於て私は、私自身から生きる、神が神自身から生きるのと同じく」(Hie lebe ich úzer mi-
 nem eigen, als got lebet úzer sinem eigen—DW 90) これこそがエックハルトの自由である。

さきに見た如く、「神から神へ」と云う円環的動性に於て、「神から」の方向でこの円環からはづれその流出還帰の
 軌跡から飛び出して—即ち「神へ」と云う還帰の停止によって「神から」が「神からの離反」となつて—Ich であ
 るもの、それが *eigenschaft* としての我性であった。そしてこの *eigenschaft* が「魂の内に於ける神の子の誕生」
 によって打破され、「神から」が直ちに「神へ」と相即せしめられ、「神から神へ」と云う円環の全「動性」が魂の神
 的生命となったが、今度は、「神へ」の方向でこの円環を超越して Ich であるもの、これが今云われている独脱無依
 の Ich である。「神から神へ」は、神と被造物との關係及び神の自己内三一關係を云わば同心円的に包む動性であ
 るが、その同心円を透過して「神もなく被造物もなき」(edic gotes und aller dinge) 円環圏外に独脱した格外の
 Ich である。ここで始めて真に “Ich bin i” と云ふ自在が得られたのである。この “Ich bin i” は、人間にも属
 さず、天使にも属さず、神にも属さないとエックハルトは云う (vgl. Q. 301, 6f.)。ここで “Ich” と云っているの
 は、だから、人間でもなく、天使でもなく神でもない。誰であるか。“Ich bin” と云うその “Ich” 以外の何者で
 もない。この “Ich bin” は最早神から与えられたものではない。さきに “Ich bin” と云い得るのは神のみである
 と云われたが、ここでは、神のみ “Ich bin” と云い得るその根拠を「私の根底」としたところから自発した “Ich
 bin” である。所で前論文で云われた如く、「魂の内に於ける神の子の誕生」に於ては、神が私の主体になるが、私
 が神になるのではなかった。神が私を神の子(≡子なる神)として生んだその所で反転して “Ich bin Gott” と云
 い出すならばそれは憎上慢であった。神と私と云う「二」のある処で私が主になる事は神を僭する事である。然しど

こゝで絶対受動から反転して私が主になるのでなければ自由はない。かくして、神の子とせられた処から “Ich bin Gott” と反転翻身して Ich が主となつておどり出ると同時に、(そこで停止するのではなく——停止すれば Ich bin Gott は自意識の形式となり僧上慢である——) Ich は “Ich bin Gott” に於て今や Ich の Eigenschaft である神を、徹底的に放下して行かねばならぬ。“Ich bin Gott” に於ける神の放下は即ち Ich の徹底的な自己否定である。(こゝを見よと “Ich bin Gott” と反転すると同時に今度は神を捨てて行くと言ふのは、受動から能動への転換を始発とする「突破」のことである。)そしてこの神の放下即自己否定の遂行によつて発せられる言葉が “Ich bin weder got noch creature” (Pf. 284, 16) である。然しこの「私は神でもなく被造物でもない」は未だ究極ではない。それは、神及び被造物への視線の上で “weder Gott noch Kreatur” と云われているからである。自分が捨てたものをまだふりかえっているのである。或は、そこでは “weder Gott noch Kreatur” がまた Ich の Eigenschaft となっている。被造物を突破し、神を突破し、事実 “weder Gott noch Kreatur” であるならば、即ち、神も被造物も共に未だない所の「未生以前」がそれとして「現」である如き Ich ならば、“weder Gott noch Kreatur” と云ふ必要もない、真に神でもなく被造物でもない所は、神でもなく被造物でもない事をも忘れた所である。その意味で、“Ich bin” は “Ich bin weder Gott noch Kreatur” から “weder Gott noch Kreatur” を拭いたものであり、そしてそれが “Ich bin weder Gott noch Kreatur” の事実上の徹底なのである。こゝで発せられる “Ich bin” は従つて単なる存在判断ではない。即ちその上に更に wie? とか was? とかを問い得る如きものではない。それは、可能なる一切の述語が既に切り捨てられた無相であり、Ich が自己の内実としてもち得る一切を放棄した極貧である。而もこのように徹底的な否定の遂行である “Ich bin” が、それとして即ち肯定的(17) “Ich bin” である。かくして直接の Da-sein と同じ wie-los な無相の有自体をあらわす “Ich bin” は、否定

の徹底と肯定の端的との即一である。

残された問題

以上のような「突破」の思想に於て、どこ迄も我性を捨てて行くと云う *negativ* な面と、それと一つにどこ迄も自己の根底を究め尽し、もともと自分が出て来た所に還ると共にそこから新鮮に出なおすと云う *positiv* な面との、この両面の相即に成り立つエックハルトの思想の頂点が示されている。然しこのような考方は、基督教の枠内からの異端性と云う問題は別にしても、人間の現存在を無視し有限な現実を忘れた思弁的高翔の如くに見られ、又そこに所謂神秘主義の非現実性が正に実証されていると見られるかも知れない。事実当時はエックハルトの神学的概念使用に於ける思弁の行き過ぎが批難され、近代の神学では一般に神秘主義は例えば、空想的乃至欺瞞的な自己救済の空しき試みとして批判される。エックハルトの思想をあそこ迄つきつめさせた「一」の考え方に關しても、果してそのような「一」が宗教的生の現実的な基礎になり得るかどうかと云う疑問もおこり得るであろう。エックハルトは魂乃至魂の根底に就いて繰返し説くのであるが、一体そのような立場では、肉身をもって時空の現実世界に生きる現身の人間はどうなるのか。これ等の問題に關して今度は、エックハルトの説く「神の放下」の他の方向を注意しなければならぬ。それは上述の「神のために」向上に転じ去る方向との相即をなす所の、「友のために」向下に転じ去る方向である。前者が神をも超えて行かんとする大憤志による徹底であるとすれば、後者は日常に於ける行持の綿密であり現実に於ける利他の限りなき努力である。そしてこの両方向の相即を動的に支えるものは、「一」自体を「一ならざる一」（無と多の両方向を内包する）とする考え方及びエックハルトに於ける「生」（*leben*）のどらえ方である。いづれ稿を改めて「エックハルトに於ける真人（*ein wahr mensche*）」と云うテーマで、第二の、向下に転じ去る方向を

とりあげ、又それとの相即に於て、尚問題を残している第一の向上突破の方向を見なおし、その上でエックハルトの神秘主義と云われるものの全体の構造の特質を規定し、且つその意義、當時に於ける、及び現代に対するエックハルトの意義を測定してみたい。本論文は前論文最後で予告した問題の半分だけを取扱った事になる。

註

(注意) 引用の略符はすべて前論文と同じである。宗教研究一八三号二十六、二十七頁参照。

(1) エックハルトの *Seele* 論に關しての詳論は例へば次の著書参照。

K. Weis, *Die Seelenmetaphysik des Meisters Eckhart*. Zeitschrift f. Kirchengeschichte 52, 1934. S. 467-524

H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14. siècle*. Paris 1900. S. 194-218.

(2) *essentia* と *potentia* とのこの區別そのものに關してはマヤヌも然り。神学大全第一部第七十七問題第一項参照(創文社版和訳第六分冊八十四頁以下)。但しトマスはこの區別の故に、*potentia* が直ちに *essentia* そのものにはかならない神と魂との相異を認定する(八十六頁)。それに対してエックハルトは以下本論文で見ると、同じ區別から全く別の方向に結論をもつて行く。即ち、この區別の故に却つて *essentia* に於ける神との一を考えて行くのである。

(3) これに關して典型的なチキヌアの一例を挙げれば Pt. 4, 29~5, 14.

(4) エックハルトの特色ある *imago-Dei* 論、詳しくは左記参照。

Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit*. 1965 Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn. S. 50-62; S. 82-84.

(5) この重要な考え方のもう二例をラテン語から引用しておく。

“*In substantia animae habitat proprie deus*” (Serm. 248) と云われると同時に “*Anima vero per suum esse stat in esse dei, in deo*” (Serm. n. 267) と相関的に云はれているのである。

(6) 例えば DW 286 に「魂が私のものである限り、魂を嫌悪しなければならぬ。それが私のものである限り、神のものはなごからである」と云われている。ここに「神から神へ」である魂の自体を私する、あり方が考えられている。

“*Als verre si (du sêle) mîn ist, sôl ich sie hazzen; wan als verre si mîn ist, als verre enst si gotes niht.*”

(7) この重要な概念に就いて J. Quint は次のように云う。

“Der Terminus eigenschaft, der in der Predigt eine große Rolle spielt und immer wieder vorkommt, ist in der Übersetzung nicht leicht und nicht immer durch ein und dasselbe neuhochdeutschen Wort wiederzugeben. Eigenschaft hat sich bei Eckhart meist noch nicht so weit von seiner Grundbedeutung “Eigentum” entfernt, ... Das Wort schillert vielmehr zwischen lat. proprietas und qualitas, zwischen nhd. “Eigentum”, “Eigenschaft”, “Eigenschaft”, “Eigentümlichkeit”,(DW 26, Anm. 1)

Quint 自身はこの eigenschaft を試みとして Ich-Bindung (我執、「我」に縛られてあること)と訳している。原義通りには“eigen”性、即ち一切を eigen — 自分に属するもの — とせんとするあり方であり、仏教で言う manakara である。

(8) これは然し、この時はじめて総じて「神から神へ」が生起すると云ふ事ではない。神からは絶えず (Ane underlätz) 「神から神へ」として魂の自体であるが、そこが魂にとつて魂の「現」になつていかなかった。魂がそのうち daheim になつた。即ち、神は魂を離れたことはなく、魂が神から離れていたのである。神は神の子を魂の自体に生みつけつつあるが、魂がそれを受納する事が出来なかつたのである (vgl. Q. 327, 1-3; 260, 3-8)。このように神からは、神は絶えず魂の自体である故にこそ、神から離れていた魂も一瞬の内に神に帰り得る。以上の意味で「この時はじめて」は魂に對してのみ云はれ得るのである。

(9) 左記を参照。

H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik; Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts
Stuttgart 1941 S. 203, 204 u. a.

A. Dempf, Meister Eckhart. Freiburg/Br. 1960 S. 113

R. Otto, West-Göstliche Mystik. Gotha 1926 S. 112, 118, 139ff. u. a.

(10) 上へいかに例をあげれば、

DW 180, BgT S. 31, Joh. n. 129, 182; Sap. n. 100

(11) 特に受動性を強調した一例として、

Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326; Einleitungen, Übersetzungen und Anmerkungen

von Otto Karrer und Herma Piesch. Erfurt 1927 217c15など H. Piesch の “Einleitung zum inneren Charakter der Rechtfertigungsschrift”

- (12) “Ich hân gesprochen von einer kraft in der sêle; an irm êrsten úzbruche sô ennimet si got nîht, als er guot ist, si ennimet nîht got, als er diu wârheit ist: si grûndet und suochet vort und nimet got in siner einung und in siner einode; si nimet got in siner wüestunge und in sinem eigenen grunde. Dar umbe enlât si ir nîht genügen, si suochet vîr baz, waz daz si, daz got in siner gotheit ist und in sinem eigentume siner eigenen nature.” (DW 171)

- (13) 217c15 zorn, irascibis の取扱いのうち zorn は魂の根本性格がよりあらわれている。即ち、或時は前世の Seele 論の常規に従って zorn を魂の下級能力の一つと教えながら (vgl. Q. 354) 或時は (vgl. Q. 297, 5f.) 上級能力の領域に揚げ (217d15) は通例の memoria を用いては「認識」意味で最も die höchsten Kräfte der Seele (217d15) 遂には「通例の potentiae の領域を超えた魂自体の動性」とされる (vgl. Pt. 542)。而して最後の個所では zorn 自身の高まりが段階的に語られている。このように zorn の意義を下級能力から上級能力へ、更に能力をこえた自体そのものの動性へと高めて行く所に エックハルトの Seele 論のダイナミックな性格がはつきり出ている。それは「キリシヤ的一田柏がユダヤの宗教哲学によって無強な垂直の一直線に延ばされたものを「認識」をたもつた、*gottisch-germanisch* な気魄と力とをたもつた」。

- (14) エックハルトの *vînkeln der sêle* を伝統的なこの概念で理解しようとするものに左記がある。
R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III Band, (4. Aufl. 1930) S. 685 u. a.

B. Schmidt, *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Heidelberg 1954, S. 83.

- (15) エックハルト理解の要となるこの関係を解釈者がどう扱っているかについての例をあげておく。

A. Auer, “Alles weist bei Eckhart darauf hin, daß in der Seele ein Bezirk ist, der reine Geist-er gehört zu uns und doch können wir ihm nicht als uns zugehörig ansprechen.” (Eckhart-Probleme, Salzburg 1958, S. 75)
K. Heussi, “Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen und mit seiner Gottheit, und er ist doch nicht die Seele.” (Meister Eckhart. Studien der Luther-Akademie, Neue Folge/Heft I, Berlin 1953, S. 21,

22 u. a.)

H. Ebeling, "Er (der ungeschaffene Intellekt) ist nicht Teil der Seele, sondern über dem geschaffenen Wesen der Seele und doch in der Seele." (a. a. O., S. 324)

B. Dietsche, "Die rechtgläubige Auffassung der Geschaffenheit wird nur scheinbar überlagert von einer anderen, derzufolge das Seelenfünkeln ungeschaffen ist. Die Lösung für den scheinbaren Widerspruch liegt wohl darin, daß das Seelenfünkeln als Anlage geschaffen ist, daß seine Inhalte oder Erkenntnisse hingegen ungeschaffen sind." (Meister Eckhart, der Prediger. Hrsg. von U. Nix und R. Öchslein Freiburg/Br. 1960 s. S. 248)

(16) 例えは次の個所参照。

"Smecket diu sêle ir selber, als si sêle ist, und smecket ir got mit der sêle, dem ist unreht" (DW 286);
"quia adhuc senitt se, sapit sibi et deus in ipsa et non in se ipso" (Serm. n. 549).

(17) 肯定の端的と云ったのは、*ego*と発せられた "Ich bin" は、自意識に於てつかまれる自己同一である所の "Ich bin Ich" と根本的に異なる事を示そうとしたのである。然しこの詳論は次の機会に譲らなければならない。又 "Ich bin" の Ich からは、一切が、「神から神へ」も含めて一切が「私から私へ」となるが、この聯関も解明されなければならない。テキストの上では特に次の如き候所が重要である。 Vgl. Q. 207, 305, 308~309. 尚辻村公一「知識学の本質とその内的動性」(哲学研究四七八号) 四十一~四十三頁にフイヒテの立場との対比に於てエックハルトの "Ich bin" の解明がなされている。

平川彰著『原始仏教の研究』

藤田 宏 達

本書は、副題に「教団組織の原型」と名づけているように、律藏を根本資料として、原始仏教における教団（サンガ）の組織の全貌を解明した力作である。著者は、人も知るところく、律藏研究の大家であり、さきに『律藏の研究』（昭和三十五年）という大著を公刊したが、本書はそれに続く第二の研究成果である。

律藏を研究するに当たって著者が抱いている構想は、前著『律藏の研究』の「はしがき」によると、資料に関する研究と、教団の組織や運営に関する研究と、戒律の研究との三つに大別されるようであるが、その中、資料に関する研究を公刊したのが『律藏の研究』であったのに対して、本書は教団の内容的な研究を収録したものである。しかし、本書はそのすべてを収録したのではなく、教団の組織に関する研究だけを収めたものであり、教団の運営に関する研究や、戒律の研究は、本書の統編にまわされることになった。それは、教団組織の研究だけでなく、前著『律藏の研究』に匹敵するほどの厩大な分量とな

ったからである。本書の「はしがき」によると、最初の計画では五章をおさめる予定であったが、本書の第一章・第二章を新しく追加したので、分量が多くなり、そのためにやむなく、後半は別の機会にゆずることにした、という。もって、著者の律藏研究の成果の厩大なものであることが知られるとともに、すでに著者にとっては、それが完成の段階に入っていることも知られるであろう。

このように、本書は、著者の多年にわたる律藏研究の一環として刊行されたものであるから、当然のことながら、前著『律藏の研究』と密接な関係にあり、また近い将来公刊が期待される本書の統編とも、内容的なつながりを持つものである。本書における資料の取扱いがすべて『律藏の研究』にもとづいているのは、そのためであり、また本文中に時に「後述する」と言っているのが、実は本書の統編に含まれる論稿を指しているのも、そのためなのである。しかしながら、もちろん、このことは本書の独立的意義を毫末も損ずるものではない。本書は、それだけで自己完結的な独立の著作であり、しかも従来の原始仏教の研究において最も未開拓な分野を新しく切り開いたものと言ってよいのである。

従来、原始仏教の研究といえば、教理や思想の研究が主であり、したがって資料的には経藏の研究が中心であった。これは、むしろ重要な研究であるが、しかしこのような教理や思想が、どのような実践や生活に具体化されているかということも研究するのも、同じように重要である。教理と実践、思想と生

活とが常に対応一致するというのが、仏教本来の立場であるからである。それ故、実践や生活の問題がまともて説かれる律藏を研究することが、原始仏教の研究において、極めて大きな位置を占めることは、言うを俟たない。しかるに、今までのこの方面の研究は必ずしも十分とは言えなかった。これには色々の理由が考えられるが、わが国では古来律藏といえは、いわゆる二百五十戒の戒律の研究であり、小乗仏教の研究であるかの如く見做されてきたのが、大きな理由の一つであろう。確かに、律藏の研究にはこのような戒律の研究という面があるが、しかし同時に教団の組織や運営に関する研究という面があることを忘れてはならない。これはむしろ戒律の研究に先行する重要な問題であり、この問題の研究によつて、原始仏教の実践や社会生活の具体的なすがたが浮彫りにされるのである。本書は、まさしくこのような問題に焦点をあわせて纏められた労作であり、原始仏教の研究としては、従来の研究には見られない新しい領域を開拓したものと云わねばならない。

著者も指摘しているように、サンガの組織の研究としては、本書以前にも幾種かの成果が出されている。外国では、インドのダット (Sukumar Dutt) が出版した *Early Buddhist Monachism*, London 1924, Indian Edition (revised), Bombay 1960. が恐らく最良書と見なされるが、しかし全体として一八〇頁にも満たない小冊子であり、資料もパーリ律藏のみによるに過ぎない。ダットは近年 *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962 という好著を出したが、これは主

としてサンガの歴史的展開を叙述したものであり、原始サンガの組織に関しては、旧著を越えるほどのものではない。これに對して、わが国ではパーリ律に加えて漢訳諸律を比較研究するという利点、あるいはインド伝来の律の漢訳注釈書やシナで作られた律の研究書を容易に利用できるという利点から、サンガの組織に関する研究分野においても、外国には見られないすぐれた成果が現われている。すでに昭和のはじめ頃より、幾つかの業績が出されているが、最近の代表作としては、佐藤密雄博士の『原始仏教教団の研究』(昭和三十八年) が挙げられる。この書はサンガの組織・運営の全体にわたって解明した大冊であり、平川博士が本書において取扱っている問題と共通するところが多い。しかし、佐藤博士の労作がサンガの組織・運営の仕方や、その行事・服務等のすべての問題を集約して一冊に収めているのに対して、平川博士の本書は、サンガの組織に関する問題だけで一冊にしたのであるから、この問題に関する限り、当然その内容は精細になっている。特に、本書において顕著なことは、佐藤博士の労作をはじめとして、従来の東西学者の諸研究をすべて参照しながら、しかも律藏を中心とする原資料を余すところなく説破し、著者独自の問題意識に立ってサンガの組織を体系的に解明しているということであり、さらにパーリ・サンスクリット・チベット・漢訳の諸文献を駆使して、律特有の難解な術語や教説を正確に理解し、これを現代的に分かり易く表現しているということである。以下、これらの点について、本書の順序にしたがって、その内容をうかがってみるこ

とにしよう。

本書は四章より成り立っているが、第一章は「原始仏教におけるサンガの意義」と題して、序論的考察が行なわれている。

仏教の教団は、その草創期にはサンガ（僧伽）ともガナとも呼ばれていたが、教団法としての律が確立した頃には、サンガが正式の呼称となり、ガナは不完全な集団、あるいは小人数の集団を指す用語に転落した。そこで、著者はかかる律の専門用語としてのサンガやガナの考察に入る前に、まず当時のインドの一般社会で、このような用語が他の宗教団体や商工業者の組合、政治団体について用いられていた事実を明らかにする。ついで、このような仏教以前のサンガの組織内容は必ずしも明らかでないのに対して、仏教のサンガには明確な特質が認められるとして、それは第一には「平等」であり、第二には「平和」であると説く。著者によれば、平等の原則につらぬかれ、平和の実現を理想とする「和合僧」の組織を説明することが、本書の目的なのである。

ところで、このように本書の問題とするところが明らかとなったので、次にサンガの輪郭を示すための諸論説が展開される。サンガは現実社会と一線を劃した世外の教団であるが、しからばそれは現実の国家権力と如何なる関係にあるかということが問われる。これに対して、著者は、原始サンガの超世間的自治権が、当時の中インドの国家権力の自発的放棄によつて実現したということを、各種の律蔵を資料として考証する。これは、著者によって始めて明らかにされたものであり、サンガの

世外性が国家権力の保証のもとに成立している点で、かえって国家と密接な関係を持たざるを得なくなつた仏教の歴史を理解する一つの鍵が提供されている。次に、著者は、仏教教団におけるサンガの位置を論究し、阿含や律の用例では、サンガには在家信者は含まれていないから、原始仏教の教団の研究としては、比丘僧伽と比丘尼僧伽とを研究対象として取上げればよいことを明らかにする。それでは、比丘僧伽と比丘尼僧伽とはどのような成立の歴史を持っているのか。この点が次に種々の資料にもついで究明される。ここでは律蔵の中で最も古く固定した「波羅提木叉」の關係条文を検討し、サンガの組織は波羅提木叉の主要部分が成立した時代までに、かなりの程度に充実にしていたことを論証しているのが、特に注目される。このような論証は、著者の独壇場といつてよい。さらに、サンガには、特定の統率者が存在したかどうかということが関心のまゝになる。この問題は、すでに宇井博士や佐藤博士やダットなども取上げているのであるが、著者はこのことを単に仏陀とサンガとの關係ばかりでなく、大迦葉やその後の伝法相承説についても詳しく検討し、原始仏教時代のサンガの組織には、統率者が出現する余地はなかつたと断じている。以上によつて、原始仏教におけるサンガの意義は論じ尽くされたので、次に章を改めてその内容に関する研究が提示されるのである。

第二章においては「サンガ結合の精神的紐帯」としての戒と律に関する詳細な研究が示されている。まず、サンガ結合の根源を理解するために、サンガへの入団の問題を取上げ、入団を

決意することは個人の自発的意志にもとづくこと、それは三宝に對する信を前提としていること、しかし信から戒へ進む場合には複雑な様相があること、そこに仏教の修行者に区別が生じてくることが詳述せられる。ついで、戒と律の問題に入っていくのであるが、著者は「戒律」という用語の検討から始める。この用語は、シナ・日本では古くから用いられているが、本来インド仏教には存在しなかった。それは、この漢訳語には一定の原語が求められない点や、「戒」の原語の *sīla* と「律」の原語の *vinaya* とを結合した合成語が見当たらない点から明らかである。意味の上からいっても、「戒」はサンガへの入団を願う比丘個人の主観的な意志を指すのに対して、「律」はサンガという団体の客観的な規則を指し、相互に相反する意味を含んでいるから、「戒律」という合成語は成立し難い。しかし、実際にはシナで戒律という語が作られ、それを主としてサンガの規則、すなわち律と同じ意味に用いるようになった。そのため、戒の原意が見失われる結果となったので、在来の解釈を離れて、この語が実際に使われている用例を検討して、その意味内容を明らかにしなければならぬ。かくして、著者は、戒の用例を、広く原始の経蔵に当たって調査する。戒の原語として *sīla* が最も重要であるから、まずそれによってみると、戒は単なる禁止的な条文をいうのではなく、自発的に悪を離れんとする精神力を指すことが明らかとなる。しかしまた、戒の原語としては *sikkhāpada* (学処) があり、これは律の学処が戒の立場で守らるべきであるとする阿含以来の考え方を示してお

り、ここに戒と律との結合する必然性が認められる。しかし本来からいえば、戒と律とは立場を異にするものであり、それは戒が自発的な性格を持つのに對して、律が強制的な性格を持っている点に表われている。戒は自発的であるから、融通性があるけれども、墮落の危険があり、律は強制的であるから、妥協は許さぬけれども、劃一的な欠点がある。故に、戒と律とが相互に補っていくところに、仏教の正しい実践が実現されるというのが、著者の見解と見えてよい。著者は、以上のことを多数の例証を挙げて裏づけているばかりでなく、さらにスッタニパータに散説される戒やウラタ(誓戒)を考察し、また大乘仏教の戒として後に大きな役割を果たす十善戒を取上げて、その詳しい検討を試みている。

ところで、このようにサンガ結合の精神的紐帯は戒と律であることが示されたので、著者は進んで、戒の本質すなわち戒体が何であるかという問題を追究する。まず、何故に戒体論が生じてくるかという点から説き起こし、パーリ仏教の *bhikkhu-dhava* (比丘性) は戒体と関係づけて理解されるけれども、インドには「戒体」に相当する原語は求め難く、したがって、いわゆる戒体論はシナ・日本の仏教における論題であることを明らかにする。そこで、天台智顛や道宣の所説を手がかりとして、シナ仏教の戒体を討究し、それはインド仏教においては、有部でいえば「無表色」であり、成実論でいえば「無作」に当たることを確認する。しかし、戒体論の基本となるのは、有部の「無表色」であるから、つぎにこの色法戒体説を中心として

戒体の性格を究明する。まず「無表」を説く諸資料を検討し、無表（無作）といえは無表業の意味と理解すべきであるが、この無表業を無表色となすのは、有部の解釈であり、舍利弗阿毘曇論の所説も部分的にこれに準ずるとなし、また正量部の「不失法」や大衆部系の「増長」との同異を明らかにする。ついで、俱舍論によって、無表色の種類とその得捨の問題を、舟橋博士等の所論に留意しつつ紹介し、さらにかかる無表色を否定して「思の種子」を説いた經量部の戒体説にまで論及している。このように戒体論が本格的に論ぜられたのは、本書をもって嚆矢とする。

以上で、戒の本質論は終わったので、次に律の本質的性格としての罰則を究明する。比丘はサンガより無条件に退去しうる自由を持っているから、サンガに留まっているのは自発的道心によることを示しているが、しかしサンガという団体の統制を維持するためには、客観的な規則を設ける必要がある。ここに律が強制的性格を持つ所以があり、それを示すものが古くから「五篇・七聚」として分類されている罰則である。それ故、著者はこの分類について諸律の異同を比較し、さらにその一々の意味を、次の項目にわけて検討する。「波羅夷罪、附波羅夷学悔」「僧残罪」「捨墮罪と波逸提罪」「波羅提舍尼と罪や懺悔の意味」「突吉羅と惡説」「越毘尼と越毘尼心悔」「揄蘭遮罪」。これらの罪の名称については、パーリとサンスクリットでは異なるものもあるので、著者はこれまでの学者の研究を参照し、漢訳やチベット訳、あるいはジャイナ教の用例などに照らして、

その原意を尋ね、適切な解釈を施している。難解な用語の内容を正確かつ平易に解釈している点で、この成果は貴重である。

第三章は「僧伽の二重構造——現前僧伽と四方僧伽」と題しているように、サンガの組織を二重構造という形でとらえ、その各々について詳しい研究が為されている。「現前僧伽」とは「いまここに成立しているサンガ」の意味で、時間的・空間的に限定されたサンガを指すのに対して、「四方僧伽」とは「四方に拡大するサンガ」の意味で、このような限定を受けないサンガを指す。したがって、現前僧伽とは違って、四方僧伽は具体的に把握することのできないサンガであるが、しかし個々の現前僧伽が活動するためには、その基盤として四方僧伽が存在しなければならない。かかる二重構造を具体的に明らかにするために、著者は律蔵における「和合僧」の定義を足場として、現前僧伽の考察を進めて行く。諸律の定義は必ずしも全同ではないが、和合僧とは、サンガの宗教行事を共にするという点と、生活を共にするという点との二つの特徴をもっている。まず、宗教行事を共にするという点については、宗教行事に参加する比丘たちの地域的限界を明確にする必要がある。これがすなわち「界」(sīmā)といわれるものであり、それは具体的に「布薩界」を意味し、このような「界に立つサンガ」が現前僧伽成立の地域的単位となるのである。このことを、著者は律蔵に表われる「現前僧伽」の用例をいちいち吟味して論証し、さらに宗教行事の主体としての現前僧伽の律法的性格を、布薩羯磨を中心として検討している。羯磨 (kamma) の詳しい研

究は、本書の続編にゆずっているが、しかし本書の記述によっても、その概略をうかがい知ることが出来るであろう。次に、サンガの生活を共にするという点については、生活共同体としての現前僧伽の経済組織を明らかにする必要がある。サンガの経済生活は信者の布施によるが、その財産は比丘個人、現前僧伽、四方僧伽の三種に区別される。「住」は四方僧伽の所有物であり、「衣」は布施者の意向によって比丘個人、現前僧伽、四方僧伽のいずれでも受けることが出来る。「食」は比丘個人で受けるが、しかしサンガに布施された場合は、現前僧伽で分配する。これが原始サンガの原則であるが、著者は「四方僧伽」については、比丘であれば何人でも僧院を公平に利用し得た点、「現前僧伽」については、比丘たちが食物と衣服とを公平に分配した点を、諸律によって細説している。

以上の論述の中で、すでに四方僧伽の理念は断片的に触れられているが、著者はここで諸律に表われた四方僧伽の用例を一括して検討し、この理念が部派分裂以前すなわち原始仏教時代に成立していたことを論証し、ついでサンガ成立の人数と戒壇の問題に進む。現前僧伽成立の地域的限界は「界」にあるが、この中に四人以上の比丘がいる時、サンガが成立する。しかし四人では完全なサンガとは言えず、二十人以上になって始めて完全となる。しかしさらにサンガの人数が多くなると、全比丘たちが鞞磨にいちいち出席することは修行の妨げとなるので、その解決法として「戒壇」の制度が設けられることになる。そこで、著者はこれに対して考察の眼を向け、戒壇という

便法は、原始仏教時代より行なわれていたとしても、部派分裂までに確固たる存在性を得ていなかったと論じ、さらに戒壇の構造を究明し、シナ・日本における戒壇にまで及んでいる。その精緻な議論は刮目に値いする。

第四章は「僧伽の構成員」に関する内容的研究である。原始サンガは、厳密な意味では在家信者を含まないが、しかしサンガ経済が在家信者によって支持されている以上、広義の教団には含まれると言わねばならない。故に、著者はサンガの構成員を考察するに当たって、在家信者のあり方から筆を起す。まず在家信者を表わすウパーサカ(優婆塞)やその他の名称を検討し、ついでウパーサカになる条件としての三帰依、終生受持すべき五戒、布薩の日に守るべき八齋戒を検討する。五戒や八齋戒の取扱いや解釈は、文献によって異伝が認められるので、この点について著者は詳しい考証を行なっている。次に、出家者のあり方に移って、まず沙弥と沙弥尼について、その名称、成立の事情、出家作法などを考究し、ついで比丘の入団に関する諸問題に入る。正規の出家修行者としての比丘・比丘尼になるためには、具足戒(*upasampada*)を受けねばならぬが、この具足戒の儀式は複雑であり、正確に理解することは容易ではない。著者は、諸律の異同に留意しつつ比丘の具足戒を詳説し、初学者にも理解しうる形において、その全容を示している。このような作業もまた著者の律に対する学殖の深さを表わすものである。比丘の具足戒に続いては比丘尼の具足戒が論ぜられるが、これには比丘尼になる前の二年間の正学女について

の考察も含められる。そして比丘尼の具足戒について委細を極めることは、比丘の具足戒の場合と同じである。以上によって、広い意味のサンガの構成員のそれぞれについての検討を終わったが、なお最後に、サンガの和尚と依止の阿闍梨についての考察を加えている。これは、この二種類の教育者の役割が、律藏で特に重要視されているからである。従来、サンガの構成員に関する研究は、部分的には行なわれてきたが、このように全体にわたって徹底的な研究を行なったのは、本書がはじめてである。

以上、本書の内容を、評者の理解に従って素描してみたが、これによって知られる如く、本書は原始仏教のサンガの組織の全貌をあまりく解明し集大成したものであり、原始仏教の実践生活の形態が余蘊なく明快に浮彫りにされている。根本資料としての律藏はもとより、阿含経をはじめとする数知れない関係資料を縦横無尽に引証し、論述の公正を期し、信頼すべき解釈を与え、随処に新説を提示している。この種の研究としては劃期的なものであり、今日望みうる最高の水準にある、と躊躇なく言うことができる。本書の大部分は、今回新しく発表せられたものであるから、学界を裨益することの甚大なるは、言うまでもない。のみならず、本書は、難解な律藏の内容を、現代的視点に立って平明に叙述し、単に専門学者ばかりでなく、一般識者にも近づき易い形で紹介することにも、十分意が払われている。これは、著者のように、律藏に透徹し、仏教学一般に暁達することによって始めて成功しうるものであり、この点本書

は見事な結果を示していると言つてよいであろう。(A5版、
はしがき目次一頁、本文五四七頁、索引二三頁、春秋社、昭和
三十九年七月刊、定価二、五〇〇円)

田村芳朗著

「鎌倉新仏教思想の研究」

玉城康四郎

日本仏教は、種々の角度からの研究が進められている。近年はとくに、国史の資料や仏教の資料を併せ用いて、歴史的、文化史的、社会学的な見方が開拓されつつある。日本仏教が、このような新しい視野で掘り起こされていく研究業績は、今後ますます盛んになっていくであろう。しかるに、仏教思想自体の問題として、日本仏教が思想的に究明されていく研究は、あまり進んできたとはいえない。ここに著者によって、「鎌倉新仏教思想の研究」が刊行されたことは、右のような学界の事情のなかで特筆すべきことであると考えられる。

本書の特色は、いろいろ挙げられるであろうが、そのもっとも大きなものは、鎌倉新仏教を日本仏教の思想的展開のなかでとらえようとしている点である。従来は、鎌倉仏教といえは、直ちに親鸞・道元・日蓮によって代表され、それらは、宗派が異なるように別々に論ぜられるのが常であった。しかし著

者は、このような考え方を捨てて、これらの代表者を産み出した共通の地盤に着目し、それを日本仏教独特の天台本覚思想と結びつけて、その間の特徴を究明しようとしている。日本仏教の研究の上で本覚思想に眼を着けたのは島地大等氏であるが、著者は、さらに尨大な、さまざまな資料を駆使して、本覚思想の系譜と特色を明かにし、進んで鎌倉仏教の代表者たちとの間の思想的な連関を明かにしている。

天台本覚思想というのは、もとよりシナ天台に素材を受けているのではあるが、そのほか真言、禪、華嚴などを統合した日本独特のもので、起信論における心真如の見解が、その実践的な統合点となっている。このような本覚的な立場は、その名目こそ現われていなかったが、すでに日本仏教の先覚者聖徳太子に見ることができ、平安仏教の開幕者、最澄・空海によって、その素地が決定的になったということができよう。つまり、仏教には無数の視点があり、そのなかのどの点を強調するかによって、民族、国土、時代における仏教の傾向が決まるのであるが、日本仏教の場合には、その発端から一貫して、右のような根本立場が底流にあり、それが日本仏教全体のインド、シナの仏教に対する特色となっているのである。もっとも日本的な鎌倉仏教が、このような立場の、それぞれの宗派に独特な、きわめて個性的な発現であることは、当然であろう。著者の着眼は、妥当適切であるといわねばならない。従来、明かにされなかった鎌倉仏教の基本的な主題を、著者は無数の資料を縦横に用いて論究している。

本書に現われているいま一つの大きな特徴は、本覚思想を背景とする鎌倉仏教には、それぞれの個性的な立場において、さまざまな絶対性を主張し実現しているということが出来る。そのような絶対性の主張は、実は日本近代の哲学界のなかで復活している点に、著者は注目した。西田幾太郎、田辺元、高橋里見などの哲学説を丁寧で紹介しながら、日本仏教の主題と無関係でないことに言及している。このような問題は、また必然的に、ヨーロッパの近代哲学者、ニーチェ、ベルグソン、ハイデガー、ヤスバースなどにもつながりを持っている。著者は、仏教における空や無の思想と、これらヨーロッパの哲学者たちとの連関にも注目している。

ことに著者が、近代日本の右のような哲学者たちの見解のなかに、日本仏教の基本的な主題の復活を見出したことは、将来の日本思想の展開に一つの大きな暗示を与えているといえよう。近代日本の哲学は、もとより西洋哲学の素材にもとづくものである。したがって、その発想法、思索の水路なども、徹底的に西洋哲学的である。それにも拘らず、そのなかに、おのずから日本人的な哲学者の性格、なかでも仏教的な考え方や目標が、根底に流れている。西田哲学が、仏教ことに禅体験を、思索の本質的な基盤となしていることは、周知の通りであるが、必ずしも西田哲学に同調しない田辺氏の哲学も、広く仏教の各学派と関わりを持っている。このような傾向は、高橋氏、和辻氏、三木氏の場合にも見られる。つまり、第二次大戦前の日本の有力な哲学は、きわめて近代的な形において仏教につながり

を有していたということが出来る。著者は、仏教の学的な究明者として、鎌倉仏教に至る日本仏教の共通な地盤を掘りおこすことにおいて、右のような日本近代の思想界の風潮を想起せしめたのである。このことは、遠い日本の伝統から将来の思想を展望する上において、重要な視点であろう。

第二章「日本天台における一乗開会の思想」においては、絶対開会と相對開会の二概念を区別している。いずれも一乗開会ではあるが、その仕方によって相違が生ずる。絶対開会とは、開会された諸経のままが法華一乗であるということ、すなわち、同円皆妙・円融不二、いわゆる約教与釈の一乗観であり、相對開会とは、開会された諸経の外に法華一乗を立てるということ、すなわち、純円独妙・超八醍醐、いわゆる約部奪釈の一乗観である。

この二つの見解が、互いに対立し合っており、その極端に現われたものが、日蓮ならびに日蓮宗と天台側との論難抗争である。日蓮の側は、一乗開会のうちの相對開会であり、天台の側は、絶対開会である。しかるに、相對開会に立つはずの天台の側に、実は、超八的・約部的一乗を強調する文献が数多く見出される。著者は、この矛盾に注目し、その解決に努めている。すなわち、最澄、円仁、円珍、安然、良源などの見解を検討しているが、結論的には、法華経が他宗から論破されたときは、それに対決するために、約部奪釈の法華の超八性を強調し、しかし世界観としては、約教的な円融不二の思想を進めた、と見ている。この問題に関する著者の推考・論議は委曲を尽くして

おり、著者独特の思索的な特徴が如実に現われている。そして著者は最後に、對他判と世界観との四つの組み合わせを想定し、それぞれの歴史的な人物にその型を対応せしめている。これは、日本天台から新鎌倉へいたる重要な諸人物の思想を理解する上に、興味ある導き手となるであろう。

第三章は、「鎌倉新仏教における相對的絶対観」である。いわば絶対的絶対観である天台本覚思想のままでは、もはや時代と社会に適應しなくなると、ここに時機相應の新鎌倉の仏教が強い要請となつて登場してくる。その背景には、平安末期から鎌倉にかけての、社会の腐敗と混乱があり、そのなかから生まれてくる人の心の宗教的な願いが、新しい形態をつくり出したといえよう。著者のことばにしたがえば、不二絶対の思想的たかみから而二相對におりたつことが必要とされてくるのである。本書は、鎌倉仏教の重要な担い手である法然、親鸞、道元、日蓮について、それぞれの特徴的な思想や風格のなかに、共通の時機相應性を論究している。しかしその点は共通であっても、むしろその現われ方に互いに異なつた性格を突いている点が興味深い。そしてこの問題には、日本仏教のきわめて重要なメルクマールとも考えられる道理法尔・自然法尔の觀念がまつわりついているのである。それは、あっさりとして二つに分けてしまえば、自然法尔を現実否定的にとるか、現実対向的にとるかという問題がある。そして著者は、親鸞・道元・日蓮のなかに、現実への積極的な対向の存することを読みとっている。これは、実に重要な着眼である。なぜならその後の日本仏教の思

想的な動向は、この方面の態度が急角度に弱まってきたからである。どうかこの著眼を、著者の心頭にかかっている本覚思想——鎌倉仏教——近代日本哲学を通じて、将来の創造的建設へ伸ばしていただきたいと願ってやまない。

第四章「鎌倉新仏教の背景としての天台本覚思想」は、まず、本覚思想に関する種々の文献を検討した後に、これを時代的に六つの形態に区別している。第一次の形態を平安後期から平安末期、第二次形態を平安末期から鎌倉初期、第三次形態を鎌倉初期から鎌倉中期、第四次形態を鎌倉中期から鎌倉末期、第五次形態を鎌倉末期から南北朝期、第六次形態を南北朝期から室町時代となし、それぞれの文献を対応せしめて考察している。そのような論究をもとに、本覚思想の六つの特徴を挙げてゐる。すなわち、永遠観、一元論、事本論、本門事円、観心顕本、四重興廃である。

第五章「鎌倉新仏教と天台本覚思想」は、本書の中心的主題であり、いわば総結ともいふべきものである。ここでは、まず、鎌倉仏教にいたるまでの浄土思想と本覚思想を論じたのち、法然・親鸞・道元・日蓮について、それぞれ本覚思想との関連を追求している。鎌倉仏教までの浄土思想は、いろいろな形で現われている。たとえば叡山の仏教には、最初から多少なりともその傾向が見られ、円仁ではその伝承が残っており、さらに良源、源信、覚運が出て急速度に強まってきている。そのなかには、後の浄土教のように、弥陀の大悲を仰ぐことに注目する立場も含まれているが、一方では、浄土思想と本覚思想と

が混融している傾向が強く現われている。また、真言宗の覚鑿にも浄土思想がみられる。かれは、臨終正念や西方往生を述べているが、基本的には、弥陀は大白の智用であり、大白は弥陀の理体であるというように、本覚思想にもとづいていることが知られる。さらに、南都・三論宗においては、たとえば永観のごときは、称名念仏を強調し、法然の浄土教にいちじるしく近づいている。しかし一方では、法然と異なって、不二本覚の絶対観に立っている点が注目される。同じく三論宗の珍海には、

「菩提心集」や「決定往生集」などの著作がある。

つぎに法然についてはいかがであろうか。ここでは、本覚思想の不二絶対論と浄土教の而二相對論の關係が注目される。著者は、この問題について、法然自身と独立した浄土教との相違に注意している。この着眼は重要である。そしてこれは法然だけにとどまらず、開宗者とその後継者との間に見られる一つの共通的な根本問題につながってくる。ところで法然の場合には、親鸞にくらべて、一般には他力精神の不徹底であると思われるのであるが、著者は必ずしもそうは考えない。むしろ、法然が数の念仏を説き、臨終正念を示していることは、自力聖道門の残存ではなく、絶対から相對へ向かうところの、他力浄土門の推進であると考ええる。

而二相對論におりたった法然に比して親鸞は、信心即往生、平生業成を強調し、不二絶対論に逆転した感がある。しかし、親鸞の世界は、全く絶対他力に滲透されたおもむきを示している。それは、自力に対する他力ではなく、自他相對を破ったも

のであり、如来等同の見解のなかに如実に現われている、という。著者の基本的な気持からいえば、親鸞は、法然の他力を徹底したのではなく法然によって強調された他力思想の相対性を、不二絶対の本覚によって補整したと見ている。というのは、法然は、末法救済のために絶対から相対へおりたが、それが定着すると、たんなる相対性となり、周囲の高度な不二絶対論によって補強する恰好になる。同時に親鸞は、時代の勢いに動かされて、現実への積極的な態度に出た、と著者は考えている。

道元についても、本覚思想と類似している点が数多く指摘される。かれは、天台の文献を引用していないが、本覚思想に対する意識は十分にあった。そしてそれは、批判・反論という形において現われている、という。本書は、数多くの引用をしながら、それぞれの開宗者の特徴を明かにしようとしているが、著者の見解によれば、道元は、歴史的現実、世俗的權威を超越して、仏法個の体的な修行に徹底しようとしたのに対して、日蓮は、理想としての仏と法を能統一的に高くかかげ、王者・世法をひくく見おろし、歴史的現実の改革、仏国土建設の実践活動をおこした、と考えている。

以上、この大きな著作の要点を挙げて述べてきたのであるが、著者は、定着した宗派意識やその考え方には全くとられず、きわめて公平に、かつ追求的に日本仏教の根本問題をとらえようとしている。ここには、すでに論じたごとく、多くの重要な暗示が含まれている。その基本線が、天台本覚思想——鎌

倉仏教——日本近代哲学であるといえよう。この課題は、仏教だけではなく日本のナショナルリティーの特徴にもつながってくと考えられるのである。

執筆者紹介

増永 靈 鳳 駒沢大学教授

高橋 良 涉 東北大学大学院

道端 良 秀 大谷大学講師

上田 閑 照 京都大学助教

藤田 宏 達 北海道大学助教

玉城 康 四 郎 東京大学助教

Turning Points and their Meaning in the First Half of Dōgen's Life

Reiho MASUNAGA

(1) At three years old, Dōgen (1200-1253) lost his father, Koga Michichika. Moreover, his mother also died at eight. Deeply sensing the world's transience, he left his home. His sense of the world's transience does not mean pessimism or escape from this world, but seeking to find the way to live in truth through ceaseless trainings.

(2) At about eighteen years old, Dōgen arrived at a period of Great Doubt and knocked the door of the temple of the Zen sect. Later, he accompanied Myōzen, a disciple of Eisai, to Sung China. The solution of this Doubt depended on how to solve the conflict of ideal and reality, actually through his own experiences.

(3) Finally, Dōgen met Jū-tsing, the chief abbot of the Keitoku Temple on Mt. Tendō. Under this Zen master, he continued his training with utmost effort. Late one night at the monastery, he was deeply moved by Jū-tsing's words of encouragement to one of the trainees who was napping. It was at this moment that he was enlightened; dualistic attachment to body and mind fell away, leaving him vital and free.

Faith and its Mechanism in G.Marcel

Wataru TAKAHASHI

The main theme in G.Marcel is lying in elucidating the conditions of "faith". Though his method of reflective description of the human reality makes his philosophy rather anti-systematic, there can be found out a direction from "avoir" to "être". We may seize his thought more orderly by following [this direction, which is, moreover, from [human non-primary existing] mode to primary mode, from anxiety or despair to hope.

Anxiety or despair is said to have its basis originally on the temporal condi-

tion of human being, i.e., human existent possibility. However, it is not anxiety in itself but it can be anxiety only through the "avoir" which is the opposite relation of the subject with the other being, or, subject's putting a polarity of "himself and the other", in the ultimate sense. So we may say the "avoir" is derived from the cognitive or understanding self of the subject.

The "être" is the negation of this "avoir", whereat hope rises. And his "faith", that is said "participation à l'être", comes into existence by transcending the "avoir", the sphere of the subject and the object, on giving up "myself" for "Thou". The faith is therefore seen, in its ultimate form, as the denial of the cognitive or understanding self of the subject.

A believer goes on with his temporal being. Hence "fidelity to Being" in Marcel is to continue the "testimony" which we can deny every moment, and to keep the "supratemporal identity of the subject".

Buddhistic Medicine in China

Ryoshu MICHIBATA

We recognize two systems of medical science, European and Asian. And the Asian medicine has two branches, Chinese and Buddhistic. The Chinese medicine developed in China, based on natural phenomena and Chinese philosophy, while the Buddhistic one came about in India, based on Buddhistic dogma.

The author now intends to study how this Buddhistic medicine has been accepted in China and how utilized.

At first, the author examines the books of the Buddhistic medicine published by Chinese Buddhists. Then, he resarches how these books view the causes of various illnesses and how they suggest the methods of remedy, which are unique. The author adds the introduction of some Buddhists, who practised this medicine.

Über die Lehre vom “Durchbruch” bei Meister Eckhart

Shizuteru UEDA

Um die Einigung der Seele mit Gott zu ergründen, bedient sich Meister Eckhart neben dem Geburtmotiv eines anderen, nämlich des Durchbruchmotivs. “Ebenso, wie Gott mich durchbricht, so [wiederum durchbreche ich ihn.” “Die Seele will in den einfaltigen Grund Gottes, wo er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist ist, eindringen.” “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen wie Gott aus seinem Eigenen lebt. In seiner Lehre vom “Durchbruch”, der die Begriffe “Seelengrund” bzw. “nuda essentia animae” und “eine Kraft in der Seele” bzw. “scintilla animae” zugrunde liegen, betont Eckhart i) die Aktivität der Seele, ii) die Erreichung der radikalen Lauterkeit Gottes und der Seele und iii) die vollkommene Rückkehr der Seele zu ihrem eigenen Grund. Es gilt nun, zu untersuchen, ob Eckhart mit diesem Durchbruchmotiv dasselbe meint wie seine Lehre von der Gottesgeburt in der Seele, oder etwas mehr. Dazu müssen wir uns seine dynamische Seelenmetaphysik mit der Eckhart eigentümlichen Verschlungenheit des Gottesbegriffs und des Seelenbegriffs und des Seelenbegriffs herausarbeiten, wie sie in den beiden Motiven zum Ausdruck gebracht ist.

Meister Eckhart に於ける「神と人間との一」(183号 25頁～60頁)

正誤表

(頁)	(行)	(誤)	(正)
28	9	generation	generatio
	13	Naturv	Natur
		pf	Pf.
	17	Natur の内の魂が	Natur の内に魂が
29	4	P6.	Pf.
30	4	guerunt	querunt
	7	pasvice	passive
31	8	解せられる如き説教	解せられる如き説教
32	18	nach ofen ofben	nach oben offen
34	8	imgo dei と ab imaginem dei	imago dei と ad imaginem dei

	10	analogice	analogice
35	7	analagia	analogia
36	3	置かれてたまま	置かれたたまゝ
	9	神にあつた。	神」にあつた。
	11	Kraft	kraft
37	14	Âue underláz	âne underláz
38	註 1, 3行	im Hevzen	im Herzen
	註 3, 2行	Lebem	Leben
39	註 6, 2行	menseh	mensch
40	註11, 3行	Meisten Eckharts	Meister Eckharts
41	註12, 3行	Meître Eckhart	Maitre Eckhart
	註14, 1行	Inkonsequeny	Inkonsequenz
	註15, 2行	seibes	selbes
	註16, 2行	charakterisch	charakteristisch
43	18	unitas-einicheit	unitas-einicheit
44	1	“ non uvitate ”	“ non unitate ”
		numeni	numeri
45	7	余地のな「単一」	余地のない「単一」
49	6	神と自己内に於ける神	神と自己内關係に於ける神
50	1	wanê	wan ê
	12	und natura	una natura
51	4	essentia wesen	essentia, wesen
	5	esscutia	essentia
53	14	grundelösekeit	grundelösekeit
56	9	unum sine untate	unum sine unitate
	11	betrüebet umbe vil	betrüebet umbe vil
57	註 1, 6行	qrunt des wesens	grunt des wesens
	註 3, 1行	mystischen Tendenz	mystische Tendenz
	註 4, 1行	S.Theol.I.p.13 a. 2	S.Theol.I.q.13 a. 2
	註 5, 3行	Ausserliches	Äusserliches
58	註 7, 3行	“Gott ist nicht” gut	“Gott ist nicht gut”
	註 8, 6行	deitiss	deitatis
	註 8, 7行	II. grt. 43, 44	II. art. 43, 44
	註10, 2行	âwicliche	êwiclliche
	註10, 3行	enbegüifet	enbegrifet
59	註11, 2行	engnueget	engnüeget
	註11, 11行	Une dlichkeitsmystik	Unendlichkeitsmystik
	註12, 2行	Ernst von Bpaken	Ernst von Braken
	12, 4	「神の根底は私の根底, 私の根底」は神の根底	「神の根底は私の根底, 私の根底は神の根底」
	13, 4	Msiter Eckhart	Meister Eckhart

附記 (人名, 地名, 引用略符, 一語が二行にわたる場合の区切り方などに関しては, 一々は挙げてゐない。)