

# 智顛における禪から止観への展開の意味

新 田 雅 章

## 一 問題の所在

諸法実相の把握方法を教える宗教的実践に関する智顛の思索は、思索の展開経緯が示すように、「禪」の修習に依拠する『次第禪門』的な実践構想が、『小止観』や『摩訶止観』とりわけ後者に典型的にみられるごとく、「止観」の修習に実践的基調を求める実践体系へと変容をとげて行った過程にはかならない。ところで、『小止観』や『摩訶止観』において実践形式の基本と認定されるにいたった止観形式の諸規定は、先にみたように（拙稿「智顛における止観構想の成立時期」『宗教研究』四二巻、一九九号所収）、『次第禪門』の修禪体系のもとで、正修行たる禪の円満な修習を促すための予備的行法と規定された内方便五種法の第一「止門」の諸規定を整理して構成されたものであった。またこれだけにとどまらず、後期実践体系の骨髄をなす十観十乗のいわゆる正修止観の構想も、思索の展開に従ってあとづけてみると、すでに指摘されているように、実は『次第禪門』所説内方便五種法を拡充、整理して体系化された様式にはかならない。<sup>(1)</sup>すなわち、止門、安心法を観不思議境、巧安止観の能観の法として整理し、他方、驗善悪根性、治病患、覺魔事のそれぞれを業相境、病患境、魔事境の所観の境として体系化するといった具合に、『次第

『禪門』所説の五種法の構想を基礎に、正修止観の構想は体系化されたわけである。

ところで、正修止観の構想は、このように『次第禪門』所説の正修行すなわち四禪の修習にはじまる「禪観」体系の整序によってではなく、禪の円満な修習を促すための内方便と規定された五種法を基礎に思索されてきた実践体系であるだけに、止観の修習を基調とする円頓止観と禪の修習を基調とする『次第禪門』的な実践体系との間には、修習方法の点で質的相違があるのではないかと予想される。このようにみると、円頓止観体系の確立がいかなる意味をもつのか、また、『次第禪門』所説の内方便の構想がいかなる理由にもとづいて整序され、後期実践体系の根本をなす正修止観の構想へと拡充されていったのかといった思索の内面的展開を解明して行く方向も、智顛の実践観をめぐる問題のうちで看過することのできない重要な視点といわなければならないであろう。

ところで智顛の諸著述を仔細に調べてみても、そこには禪から止観への展開理由や、内方便五種法の拡充、整序による正修止観構想の体系化といった問題に関する何らの直接的な説明もみいだせない。そこで本論に入るに先立ち、考察をすすめて行く上での一応の視角を明示しておきたい。考察をすすめる上でこうした制約がある以上、止観体系の確立の意味や禪観体系にかわる止観体系の思索理由を明らかにするためには、自ら、禪の修習を基調とする『次第禪門』の実践体系との構造上の相違点をみだし、そうした相違がどうして生じたかを明らかにする方法を通してしか行いえないように考えられる。この意味から、まず『次第禪門』的な「禪観」体系と『小止観』『摩訶止観』にいう「止観」体系との実践上の相違を明確にしながら、止観構想の確立の意味を尋ね、ついでこうした止観体系の思索がいかなる内面的理由に従って行われたのかという問題を推考し、先の稿（前掲『宗教研究』所収拙稿）で残された課題の究明を進めて行きたい。なお、本稿では与えられた紙数の関係上、止観構想の整序、体系化がいかなる思索の内面的展開を経て行われてきたのか、という後半の問題の検討にまで進むことはできないであろう。したがって、

この種の問題の究明の準備もかね、「禪観」体系と「止観」体系とのそれぞれがいかなる実践姿勢を担う行業であるかを明らかにしながら、智顛において止観体系が思索されてきたことの意味を問うことが、本稿の課題となる。

註

(1) 安藤俊雄博士『天台学』第十一章参照

## 二 禪にもとづく実践形式の実践的特徴

——その概観——

禪および止観の一般的特徴は、禪についての『次第禪門』の「菩薩從<sub>二</sub>初發心<sub>一</sub>乃至<sub>二</sub>仏果<sub>一</sub>、修習禪定<sub>一</sub>、從<sub>二</sub>淺至<sub>一</sub>深、次第階級……」<sup>(1)</sup>との説明、それに止観に関する『小止観』の「夫泥洹眞法、入乃多途、論<sub>二</sub>其急要<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>止観<sub>一</sub>二法<sub>一</sub>」<sup>(2)</sup>『摩訶止観』における「勤<sub>二</sub>進四種三昧<sub>一</sub>、入<sub>二</sub>菩薩位<sub>一</sub>、說<sub>二</sub>是止観<sub>一</sub>者、夫欲<sub>レ</sub>登<sub>二</sub>妙位<sub>一</sub>、非<sub>レ</sub>行不<sub>レ</sub>階、善解鑽<sub>二</sub>搖、醍醐可<sub>レ</sub>獲<sub>一</sub>」<sup>(3)</sup>等の説明から明らかかなように、それらがともに実践主体をして仏果（醍醐）の獲得へと導く基本的な実践形式として理解されている点にある。禪および止観がこうした性格を賦与されているものであるとすれば、本稿の課題である禪から止観への展開の「意味」を問うて行く問題は、まさに禪ないし止観に依拠する実践形式がいかなる「心的姿勢」に従って修せられる様式であるかという実践方法の特徴を明らかにすることによって説明されるであろう。この意味でまずはじめに『次第禪門』という禪にもとづく実践形式の修習方法を尋ねてみなければならぬ。『次第禪門』所説の禪観体系の実践的特徴についてはすでにみたところではあるが、<sup>(4)</sup>そうした視点からの考察が本稿の課題の究明に欠かせぬ以上、ここでもう一度その概略をみておこう。

『次第禪門』の実践体系が、実践体系の構成の上からみて、禪にもとづく実践形式と特徴づけられる所以は、実

践主体を仏果の獲得へと導くすぐれて効果的な直接の行法と規定され、二十五方便（外方便）および止門以下の五種法（内方便）などのいわゆる方便行の遵守に裏打ちされて修せられる「正修行」の構成に由来している。正修行とは、無自性・空として把握される諸法実相の観得を自らの実践目標として担った個々の禅法、すなわち四禅等の「世間禅」、六妙門等の「亦世間亦出世間禅」、九想・八念以下四諦・十二因縁等の「出世間禅」、および法華三昧・念仏三昧等の「非世間非出世間禅」を漸次修めて行く実践形式をいうのであるが、それではこうした構成からなる正修行はいかなる修禅姿勢を基調として修せられるのか。

智顛の説明に従えば、修禅は「方法的」にみて(一)「息」に依拠する方法（『世間禅門—凡夫の修法』）、(二)「色」の不浄を観察する方法（『出世間禅門—二乗の修法』）、(三)心性の観察を基調とする「心」に依拠する方法（『出世間上上禅門—菩薩の修法』）これら三種の方法以外にないとみられ、こうした理解の上に立って四禅以下、通明観にいたる世間禅・亦世間亦出世間禅は第一の方法を、また九想以下の出世間禅は第二の方法を、続く法華三昧等の非世間非出世間禅は第三の方法を「方法的基調」として修せられる関係が示される。<sup>(6)</sup>

これら三種の方法をもう少し具体的に示そう。第一の息に従う方法はさらに「数息」「随息」「観息」の三種の方法に類別される。最初の「数息」とは息の数をかぞえて心の安定をはかる方法をいい、つぎの「随息」とは、「忽然として息の出入の長短、及び遍身の毛孔の虚疎なるを覚し、即ち心を以って明らかに身内の三十六物を見る」といわれているように、息の長短を確認しつつ、さらにすすんで身内の不浄な構成要素（『三十六物』）を観察する方法をいうのである。第三の「観息」とは、「忽見<sub>下</sub>自身氣息、從<sub>二</sub>毛孔<sub>一</sub>出入、遍<sub>レ</sub>身無礙<sub>上</sub>。……或見<sub>二</sub>自身猶如<sub>三</sub>芭蕉・聚沫・雲・影相等<sub>レ</sub>」との説明から明らかごとく、全身の毛孔より自在に出入する息を観察したり、あるいは自己の身体が芭蕉、沫のあつまり、さらには雲、影のごとく実体を有しない（『空』）ことを看取する方法をいうわけである。

こうした一連の説明から知られるように、息に依拠する方法とは、数息を修しつつ、心の安定をはかり、最終的に自らの身体の非実体性<sup>11</sup>を看破して行く方法をいうのである。

さて続く色に従って修せられる方法についてみると、智顛の説明では「色を以って成りたつ」禪法のうちの九想・背捨・大不浄観（十六特勝）を例に「色」の意味およびそれにもとづく禪法の具体的な修法が明らかにされる。そこでは、他の男女の死屍（他の存在）の降脹するを見て、自らの五欲を対治して行く方法が九想の修法、自らの白骨を見て、定心を安穩ならしめ、ひいては五欲の対治と、自らの存在の非実体性（「不着我人」）とを了得する方法<sup>10</sup>が背捨の修法である、といわれる。また大不浄観についてみれば、単に自らの身体だけではなく、一切の鳥獸の類、衣服飲食、山林樹木等の諸存在、さらには一家一聚落および一国土等、十方世界の一切の存在の不浄なるありかたを觀得しつつ、これら諸存在の非実体性を了得して、一切の著心を超克しようと目指す修法が大不浄観の修法にはかならない<sup>11</sup>と説明されている。

このように「色」とは自己の身体を含めた客観的世界（十方世界）の諸存在の意味であり、これら諸存在の不浄を看破しつつ一切諸法の非実体性（<sup>11</sup>空）を看取して、一切の著心を破して行く方法が色に従う方法なのである。したがってそれは、客観的世界の諸存在を觀ずるといふ点で、より客観的性格をおびた方法とみることができる。

さて最後に第三の實踐方法である心を介して修せられる修法についてみてみよう。それは、「反觀心性<sup>12</sup>」といわれているように、心のありかたの推究を目指す、純粹に内省を中心としたいわば主觀的方法にはかならない。心に依拠する方法のこうした特徴は、法華三昧・念仏般舟等、非世間非出世間禪所撰の禪法の修証事態を総括的に解説した、『次第禪門』『法心章』非有漏非無漏法の項下にみられる、心のありかたの把握態度に関する説明からもより具体的に理解することができる。

「積<sub>二</sub>非有漏非無漏心<sub>一</sub>、亦約<sub>二</sub>四時中<sub>一</sub>明、一約<sub>二</sub>發心<sub>一</sub>者、菩薩大士初發意、欲<sub>二</sub>修禪<sub>一</sub>時、不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>、則心不<sub>レ</sub>墮<sub>二</sub>三<sub>一</sub>辺<sub>二</sub>。……四菩薩從<sub>二</sub>禪定<sub>一</sub>起、隨<sub>二</sub>對衆境<sub>一</sub>心常不<sub>レ</sub>依<sub>二</sub>有無<sub>一</sub>二辺<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>是因縁<sub>一</sub>、菩薩之心名<sub>二</sub>非有漏非無漏心<sub>一</sub>」<sup>(13)</sup>

とのごとく、非有漏非無漏法の修習においては、有・無の対立を超えたもの（無自性・空）としての心のありかたの把握が、最終的に指向される関係が説示されているが、こうした説明は、法華三昧等の心に依拠する方法が、心それ自体の非実体的ありかた<sub>二</sub>空を把握して行く、内省を中心とした純粹に主觀的方法である<sub>一</sub>ことを物語ってくれている。

『次第禪門』講述当時における智顛にあつては、無量である禪門も「修禪方法」の観点からみれば、基本的に、(一)自在に出入する息の動きを観察しつつ、自己の身体の非実体性を観得して行く「息」に依拠する方法、(二)自己の身体を含む客觀的世界の一切の諸事物の不浄を知得しつつ、その無自性・空を看取する「色」に依拠する客觀的方法、(三)心のありかたを問いつつ、その無自性を看破して行く「心」に依拠する主觀的方法、以上の三種以外にない、と了解されているわけである。

『次第禪門』の修禪体系を構成する個々の禪法がこうした三種の方法に従つて修せられ、しかも四禪以下の諸禪法が無自性・空なる諸法のありかたをあらわならしめる禪法である<sub>一</sub>とすれば、智顛のいう「禪觀体系」とはつぎのように規定できよう。まず数息を修しつつ心の安定をはかり、さらにすすんで息の、また自己の身体の無自性・空を観得し、続いて世界の客觀的諸事物の不浄なる事実を知得して、それらの無性を看破し、ついで心のありかたを観察しつつ、これまた変わるところなき真理としての無自性・空なる心のありかたを把握して行く修禪体系が、『次第禪門』

所説の禪觀体系である、と。

なおここで、心性の観察を目指す修禪方法が、先にみたように価値的に高い菩薩の修法と規定されているからといって、息・色に依拠する方法が軽視されるべき修禪形式と見做されているわけではないことを指摘しておかねばならない。たとえば息に依拠する禪法についてのべる中で、四禪を例に、それが「入道の初門」であり、したがってその修習なしには一切の修禪も成立しえないことを智顛は明らかにする。

「料<sub>レ</sub>揀息為<sub>二</sub>初門<sub>一</sub>者、問曰、一切法門悉可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>初、何故但說<sub>二</sub>阿那波那<sub>一</sub>、以為<sub>二</sub>初門<sub>一</sub>。答曰、不然、今依<sub>二</sub>三教<sub>一</sub>、如<sub>三</sub>經說<sub>二</sub>阿那波那是<sub>三</sub>三世諸仏<sub>一</sub>入道初門<sub>一</sub>。」<sup>(16)</sup>

こうした説明は、禪に依拠する実践体系のもとにあつては、数息が菩薩の修法と規定される心に依拠する方法と等しく軽視することのできない修法として位置づけられている関係を如実に物語っている。

禪の修習を基調とする実践体系とは、息・色・心のそれぞれを漸次観察しつつ、一切諸法の無自性・空なるありかたをより確実に修得して行こうと目指す実践体系なのである。

註

- (1) 『次第禪門』一巻下(大正蔵、四六卷、四八〇上)
- (2) 『略明開曜初学坐禪止観要門』(以下『小止観』)三二二頁(関口真大博士『天台小止観の研究』所収)
- (3) 『摩訶止観』三巻上(大正蔵、四六卷、一一上)
- (4) 拙稿「前期時代における智顛の実践観の推移」(『印仏研究』十八巻二号所収)においてこうした問題に検討を加えた。
- (5) 『次第禪門』の修禪体系の中に組みこまれる個々の禪法がいかなる修証事態を開示するのか、またこれら個々の禪法の相互の関係がどのようなかといった問題は、拙稿「『次第禪門』を中心としてみた智顛の「法」認識をめぐる問題」(『東方学』三十五輯所収)、同じく拙稿「智顛の実相認識にみられる前期的特徴」(『東方学』三十七輯所収)の中に詳述した。
- (6) 『次第禪門』一巻上(大正蔵、四六卷、四七九上—中)。
- (7) 『次第禪門』三巻上(大正蔵、四六卷、四九五上)
- (8) 『次第禪門』三巻上(大正蔵、四六卷、四九五上)

(9) 『次第禪門』三卷上(大正藏、四六卷、四九五中)。以下の註10・11とともに原文の記載は紙数の関係上割愛せざるをえなかった。なお「印度学仏教学研究」十八卷二号所収前掲論文参照。

(10) 『次第禪門』三卷上(大正藏、四六卷、四九五中)

(11) 『次第禪門』三卷上(大正藏、四六卷、四九五中)

(12) 「以心為禪門」者、若用「智慧」反觀「心性」、則能通「行心」(『次第禪門』一卷上、大正藏、四六卷、四七九中)

(13) 『次第禪門』一卷下(大正藏、四六卷、四八二上—中)

(14) 「東方学」所収、拙稿前掲二論文参照。

(15) 『次第禪門』五卷(大正藏、四六卷、五〇九上)

### 三 止観体系の確立の意味

これまでの考察を通して、『次第禪門』所説の禪観体系の実践的特徴が明らかとなった。そこでつきには、止観体系の確立が智顛の思索の中でどのような実践的意味をもつのかという問題を説明するために、止観形式の実践的特徴を明らかにしなければならぬ。以下、止観構想が最初に示される『小止観』の説明を検討し、ついで、止観構想がもっとも体系的に論述される『摩訶止観』所説「円頓止観」の構想に注目して、止観の実践的特徴を尋ねてみたい。

#### (1) 『小止観』の説明にあらわれた「止観」の実践的特徴

止観構想にそなわる実践的特徴を明らかにしようとする当面の課題にとってもっとも重要な視点は、智顛にあっては止観が、禪の場合と同様、実践主体をして仏果の獲得へと導く基本的な実践形式と理解されているだけに、止観がいかなる心的姿勢に従って修せられる実践方法であるか、という止観の修習方法を説明する方向であろう。

ところで如上の課題の検討に入る前に、止観の実践的特徴が『小止観』のどの部分に詳述されているかを明確にする意味から、その構成の概略をみておこう。『小止観』所説の止観体系は、『次第禪門』という内・外両方便の項を拡充、整序して体系化された実践構想であり、『摩訶止観』の体系が思索されて行く過程にあらわれた『摩訶止観』の先駆的構想をもった構想であり、その意味でそこには『摩訶止観』の構成と類似した構想が示されている。すなわちそれは、外方便Ⅱ二十五方便を一章から五章までに、また止門、驗善惡根性、安心法、治病患、覺魔事の内方便五種法を六章以降九章までに配置するという形で構成され、正修行の円満な修習のための二十五ヶ条の予備的行法Ⅱ二十五方便を遵守し、ついでいわゆる正修行としての「止観」を修し、そのあと順次「善根の発相を識知」し、「魔事を覺知」して、最後に「病患を治」して行く、という構成からなっている。

それではこうした構成からなる実践体系は基本的にいっていかなる実践的態度に裏打ちされた行法を提示するのか。それは、「善根発相の識知」「魔事の覺知」「治病患」といった一連の実践業が「正修行」修習のあと必要に応じて修せられる行業であると規定されているところから明らかなように、正修行の説明が与えられる第六章「修正観法門正修行」の項下に詳述されている。

智顛の説明に従うと、正修行とは、基本的にいって「坐中」における行業と「縁に歴り、境に対して修」せられる行業との両側面を包摂する行業であり、より具体的には(一)初心の麤乱を対破し、(二)心の沈浮を対治し、(三)便宜に随って修せられ、(四)定中の細心を対治し、(五)定慧を均斉ならしめる行業が前者に、行・住・坐・臥・作・言語の六縁と、眼・耳・鼻・舌・身・意の六境に従って修せられる行業が後者に属する行業である、といわれている。

さてそれではこうした個々の行法の具体的な実践姿勢とはいかなるものであろうか。まず正修行の説明の中でもっとも詳細な説明が与えられ、したがって正修行の基本的姿勢が詮示されているとみられる「初心の麤乱を対破して

止観を修す方法」についてみてみよう。そこでは、実践業が止・観の二法による以外にないことがのべられ、止と観とのそれぞれの実践的態度が個別的に説明される。すなわち止は繫縁守境止・制心止・体真止の三止、観は対治観・正観の二観に類別される。ところでこれら三止二観の規定のうち、止観の担う実践姿勢をもっとも明白に詮示する規定は、心の馳散を防止するための繫縁守境止・制心止の兩止および婬欲・瞋恚の対治を旨指す対治観ではなく、体真止・正観の規定である。<sup>5)</sup> まず体真止についてみると、体真止とは坐中において一切諸法の真実の相を思惟する行業をいい、より端的にいえば、それは、一切諸法が「心に因つて有」る存在のゆえに、一切諸法をなりたしめる「心」の無性を観得して行く実践業にほかならない、と定義される。一切諸法と「心」との関係は『十地経』の一節「三界に別法無し、唯だ是れ一心の作なり」<sup>6)</sup>を根拠に理解されるわけであるが、こうした一切法と一心との関係はともかく、心のありかたを推究する実践的態度が「止」法の担う実践姿勢の特徴である、と理解されているのである。煩を厭わず智頭の説明を示せばつぎのようにいわれている。

「夫行者、……於二端坐中、正念思惟一切諸法真実之相、所<sub>レ</sub>言一切諸法者、即是約<sub>レ</sub>心明<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>也。如<sub>二</sub>一切善法不善法無記法、一切有漏煩惱法、一切三界有為生死因果法<sub>一</sub>、皆<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>心有。故<sub>二</sub>十地経<sub>一</sub>云、三界無<sub>レ</sub>別法<sub>一</sub>、唯是一心作。若行者、知<sub>二</sub>心無性<sub>一</sub>、豈有<sub>二</sub>諸法之実<sub>一</sub>、若諸法不実、即是虚誑、若知<sub>二</sub>虚誑<sub>一</sub>、則空無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>主、若空無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>主、則不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>取、若不<sub>レ</sub>取著<sub>一</sub>、即妄念心息、若妄念心息、即寂然無為、夫無<sub>レ</sub>為者、即是諸法之本源、若能安<sub>二</sub>心本源<sub>一</sub>、則無<sub>二</sub>染著<sub>一</sub>、若心無<sub>二</sub>染著<sub>一</sub>、則一切生死業止息、若生死業止息、即是泥洹」<sup>7)</sup>

心の無自性・空なるありかたの推究を介して一切諸法の無性を心得し、一切の妄念妄想の生起を止息せしめる形で修せられる、心にかかわる実践業が、止法の実践的特徴と解されているわけである。

さてつぎの正観についてみると、ここでも体真止の場合と同じく、心のありかたを観察する態度が正観と呼ばれる

「観」法の実践姿勢であることが、宣明される。

「若行者、初坐禪時、隨心所緣、一切諸法念念不住、雖用如<sub>レ</sub>上體真之止、而妄念不息、爾時<sub>レ</sub>當隨心所緣一切諸法、若善若惡若無記、若三毒貪瞋癡等、若念一切世間之事、即當反觀所起之心、如是等心為是有耶、為是無耶……………（中略）……………若不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>所觀之心、豈得<sub>レ</sub>能觀之智、若不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>能觀所觀心、則一切心皆不可得、若一切心不可得、則一切法亦不可得、若一切法不可得、則心無<sub>レ</sub>所依、若心無<sub>レ</sub>所依、則無<sub>レ</sub>所憶念、若無<sub>レ</sub>所憶念、則顛倒想斷……………」<sup>(8)</sup>

正観も心およびそれによって生起する一切法の無自性・空を知得して顛倒を超克する実践業なのである。ここでも「一心」の推究が実践の基調とされているわけである。

右にみるかぎり、止観とは実践主体自身の心のありかたを観得するといういわば主観主義的な実践業なのであるが、止観がこうした実践姿勢を担った実践業であることは、それ以外の諸規定からもうかがい知ることができる。坐中において止観を修すことを説く規定の第二「対治沈浮病修止観」の項下では、止観がその名称通り心の沈浮を対治するための行業であることが、また第三の規定「隨便宜修止観」のもとでは、止観が明浄ならざる心を静安ならしめる行業であることが明らかにされ、止観が常にかかわる実践業であることが宣示されている。続く第四の規定「定中の細心を対治するに止観を修す」場合の止観規定も、止観が定心の虚誑なる事実を観得して愛見、結業を止息せしめる行業であること<sup>(11)</sup>を明かし、止観が先の規定同様心にかかわる行法であることが明らかにされる。

止が定の確立を、観が智慧の修得を主たる実践的関心事とする行業であり、こうした側面の充足を待って「能く闇を破して物を照らす」ことが可能となる事情を述べた第五の規定はさておき、「坐中において修す」止観規定のすべては、止観業が常にかかわる行業であることを宣明しているわけである。<sup>(12)</sup>

ところで『小止観』の説明では、先にことわったごとくこれらの諸規定以外に「縁に歴り、境に対して修せられる」止観規定が説かれている。そこでそれらの規定を通してあらわされる止観業の実践的特徴をみておかねばならない。まず行・住・坐・臥・作・作・言語―六縁―といった日常活動のすべてにわたって修せられる止観業の特徴をみてみよう。「行」についての説明を例にその特徴をみるとつぎのように示される。―なお六縁によせて修せられる止観業の説明は、すべて同じ形式に従って行われるため、行に関する説明だけで「歴縁止観」の実践的特徴の全貌をうかがうことができる―

「云何名<sub>レ</sub>行中修<sub>レ</sub>止、若於<sub>レ</sub>行時<sub>一</sub>、即当<sub>レ</sub>了知<sub>一</sub>、因<sub>レ</sub>於行<sub>レ</sub>故、則有<sub>レ</sub>一切善惡等法<sub>一</sub>、而無<sub>レ</sub>一法可<sub>レ</sub>得、則妄念不起、是名<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>止。云何行中修<sub>レ</sub>觀<sub>レ</sub>心作<sub>レ</sub>是念<sub>一</sub>、由<sub>レ</sub>心運<sub>レ</sub>身故、有<sub>レ</sub>去來往反<sub>一</sub>、因<sub>レ</sub>此則有<sub>レ</sub>一切善惡等<sub>一</sub>、故名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>行、反觀<sub>レ</sub>行心<sub>一</sub>、不見<sub>レ</sub>相貌<sub>一</sub>、当<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>行者及一切法、畢竟空寂<sub>一</sub>、是名<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>觀<sub>一</sub>」

すなわち智顛の理解によれば、止とは、行・住・坐・臥・作・作・言語の六縁によって生ずる善惡の法が、一法として実体性を有するものではない（無自性）ことを了得して、妄念の生起を止息せしめる実践的姿勢をいい、観とは、一切の善惡の法をなりたしめる心が相貌を有することなき無自性なる存在であることを観得する実践的姿勢を意味する、と考えられているのである。止観がこうした実践姿勢を担った行業であるとすれば、ここでも止観は、先の規定にみられたと同様、心の無性を観得する実践業であるという意味で、心にかかわる実践業と理解されている、といえるであろう。

さて最後に六境―眼・耳・鼻・舌・身・意―によせて修せられる止観業の特徴を尋ねてみよう。なおここでは「意」によせて修せられる止観は先の「坐中における止観業」に相当すると規定され、眼・耳・鼻・舌・身の五境が主題とされている。それではこれら五境において修せられる止観とはいかなる実践姿勢を担った行業をいうのか。智顛によ

れば、眼・耳・鼻・舌・身のそれぞれが色・声・香・味・触に相応するとき、貪著、愛心を起すことなきよう止息せしめることが「止」<sup>(14)</sup>、色をみる心、声を聞く心、香を聞く心、味を感受する心、触を縁する心のそれぞれが空寂であり、自性なきことを観得することが「観」<sup>(15)</sup>と定義づけられている。ここでも止観は心にかかわる行業と理解されているのである。

以上、『小止観』の中で実践の基調として提示される止観がいかなる実践姿勢を担う行業であるかをみてきたが、止観とは、心の馳散を止息せしめつつそのありかたを推究するという形で修せられる、心に直接かわる実践業を意味しているわけである。

二十五方便の要求する実践的境地を満たし、ひき続いて直接心にかかりそのありかたを問う「止観」の実修に移ることを要請するこした『小止観』の実践形式は、先にみた、息・色・心の三事に順次かわりながら実践の遂行をはかる『次第禅門』的ないわゆる禅観形式に比べ、実践基調を同じくする形式とはいえない。止観とは直接心にかわりつつそのありかたを問ういわば主観主義的傾向を濃厚にする実践姿勢であり、止観構想の確立は、『小止観』の説明をみるかぎり、宗教的実践の主観化の表明である、と理解することができる。

註

- (1) 佐藤哲英博士『天台大師の研究』「小止観」の項参照。同じく関口真大博士前掲書第五章「小止観と天台止観法門」参照。  
 (2) 正修行と「善根発相の識知」以下の諸行業との関係はつきのようにいわれている。まず「善根発相の識知」についてみる

「行者若能如是從仮入空觀中、善修止觀者、則於坐中、身心明靜、爾時當有種種善根開發、應須識知」(『小止観』関口博士校訂本三四九頁)

とのごとく、それは止観を修し身心明静となつて後に開發してくる善根を識知する実践業であることが明示される。続く「魔事の覚知」についてみれば、この場合も同様の説明が与えられている。

「若能安<sub>二</sub>心道門<sub>一</sub>、道高則魔盛、故須<sub>三</sub>善識<sub>二</sub>魔事<sub>一</sub>」(『小止観』三五三頁)

修道の極まりが魔の隆盛を導き、その結果「魔事の覚知」が要請されるといわれ、この行業が正修行に從属する関係におかれて示される。また「治病患」についても同じようにいわれている。

「行人安<sub>レ</sub>心修<sub>レ</sub>道、或本四大有病、因<sub>レ</sub>今用<sub>レ</sub>心、心息鼓擊、発<sub>二</sub>動本病<sub>一</sub>。或時不<sub>レ</sub>能<sub>三</sub>善調<sub>二</sub>道身息心三事<sub>一</sub>、内外有<sub>レ</sub>所<sub>二</sub>違犯<sub>一</sub>、故有二病発<sub>レ</sub>。……若用心失<sub>レ</sub>所、則動<sub>二</sub>四百四病<sub>一</sub>、是故、若自行化他、応<sub>下</sub>当<sub>レ</sub>善識<sub>二</sub>二病源<sub>一</sub>、善知<sub>中</sub>坐中心治<sub>レ</sub>病方法と<sub>上</sub>」(『小止観』三五六頁)

病は「用心の失調」に應じて起動してくるのであるから、そのときにまさに病源を識つて治病の方法を認知する必要があるといわれ、「治病患」が用心の失調に從つて修せられる行業であることが示される。

このような説明から知られるように、「善根発相の識知」「魔事の覚知」「治病患」は、『小止観』の実践体系にあっては必ずしも基本的な実践業と理解されているわけではないのである。

- (3) 「繫縁守境止、所謂繫<sub>二</sub>心鼻隔隣間等處<sub>一</sub>、令<sub>二</sub>心不<sub>レ</sub>散<sub>一</sub>」「制心止、所謂隨<sub>二</sub>心所<sub>レ</sub>起、即便制<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>馳散<sub>一</sub>」(『小止観』三三九頁)

- (4) 「対治観者、如下<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>淨観対<sub>二</sub>治恚欲<sub>一</sub>、慈心観対<sub>二</sub>治瞋恚<sub>上</sub>」(『小止観』三四〇頁)

- (5) 「繫縁守境・制心の両止は、「此二種、皆是事相、不<sub>レ</sub>須<sub>二</sub>分別<sub>一</sub>」(『小止観』三三九頁)とのごとく、「事相」と規定され、また観規定のうちの対治観も「今は分別せず」といわれて、こうした形で修せられる止観の修習姿勢が、必ずしも止観の基本的な修習姿勢でないことが述べられている。

- (6) ここでは『十地経』の「三界唯心」についての智顛の理解が問題ではなく、止観が何に依拠して修せられる行業であるかを明らかにすることが主題である。なお『十地経』三界唯心の意味については坂本幸男博士『華嚴教学の研究』(三五三—三五九頁)、玉城康四郎博士『心把握の展開』(二九—五八頁)に詳しい。また三界唯心の智顛の理解については玉城博士上掲書(二二九—二六六頁)に詳しい。

なおここで智顛によって採用された『十地経』の一節は、羅什訳『十地経』「三界虚妄但是心作」(『十地経』三卷、大正藏、十卷五一—四下)の経意をとって示された一節であることをもたせておこう。

- (7) 『小止観』三三九頁、

- (8) 『小止観』三四〇頁、

(9) 『小止観』三四二頁、原文は紙数の関係上割愛した。以下の註10・11・12の場合も原文は割愛する。

(10) 『小止観』三四二頁、

(11) 『小止観』三四二頁—三四三頁、

(12) 『小止観』三四三頁、

(13) 『小止観』三四四頁、

(14) たとえば眼が色をみる場合を例にみても、「随見<sub>レ</sub>色時<sub>一</sub>、即知<sub>下</sub>如<sub>二</sub>水中月<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>定実<sub>一</sub>、若見<sub>二</sub>順情之色<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>貪愛<sub>一</sub>、若見<sub>二</sub>違情之色<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>悲惱<sub>一</sub>、若見<sub>二</sub>非違非順之色<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>無明及諸乱想<sub>一</sub>、是名<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>止」(『小止観』三四六頁)とある。

(15) 眼が色をみる場合を例に示すと、「云何名<sub>二</sub>眼見<sub>レ</sub>色時修<sub>レ</sub>観<sub>一</sub>、……和合因縁、出<sub>二</sub>生眼識<sub>一</sub>、眼識因縁、即生<sub>二</sub>意識<sub>一</sub>、意識生時、即能分別<sub>二</sub>種種諸色<sub>一</sub>、困<sub>レ</sub>此則有<sub>二</sub>一切善惡等法<sub>一</sub>、即当<sub>二</sub>反観<sub>二</sub>念<sub>レ</sub>色之心<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>相貌<sub>一</sub>、当<sub>レ</sub>知、見者乃一切法、畢竟空寂、是名<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>観」(『小止観』三四六頁)といわれている。

## (2) 実践姿勢の上からみた円頓止観の基本的立場

『小止観』の説明を手がかりに止観の実践的特徴をみてきたわけであるが、実践観をめぐる智顛の思索はそのあと、智顛の円熟期の教説を特色づける円頓止観の構想を成立せしめるため、そこでいわれる止観がいかなる実践姿勢を有する形式であるかをさらに吟味し、止観の担う実践姿勢の特徴を明らかにしなければならぬ。

円頓止観体系の骨髄をなすいわゆる「正修止観」の構成は、直接的には、『摩訶止観』五卷以降に論述される「十観十境」の教説、とりわけ「十境」の項に繙説されている、と考えられる。「境」をめぐる説明が当面の課題の究明にもっとも重要な意味をもつと考えられるのは、境が諸法実相の把握を、目指す実践主体に対して、実相把握のための「方法の手がかり」を提供する関係にある、とみられるからである。境にそなわろうとした性格を理解して、以下後期実践形式の実践的特徴を明らかにしてみたい。

ところで、如上の項下の説明に注目する前に『法華玄義』所説「五重玄義」の項目における「法」の解釈に着目して、智顛の後期実践形式の方法的特徴をみてみたい。心・仏・衆生の三法に従ってなされる「法」の説明箇所に注目するのは、そこにも、一切法の把握の問題が言及されているため、そうした説明からも、諸法の究極態が何を介してあらわにされるかという実相認識的方法的仕組みに関する智顛の見解を明らかにできる、と考えたからである。

まず、一切法を意味する衆生法<sup>(1)</sup>についてみると、一切法は、法の側における法の範疇とみられる如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是縁、如是果、如是報、如是本末究竟等のいわゆる十如是を用いて、より客観的に範疇化して論述されているが、しかし、十如是の「三転読文」の説明が示すように、智顛にあっては、一切法は純粹に客観的な存在ではなく、常に認識主観にかかわるかぎりの一切法と了解されている。たとえば「三転読文」による如是相の理解を例にみると、「若皆称<sup>(2)</sup>如者」「若作<sup>(3)</sup>如是相<sup>(3)</sup>者」「若作<sup>(3)</sup>相如是<sup>(3)</sup>者」といわれ、「如」に観点をおくか、「相」に観点をおくか、それとも「如是」に観点をおくかによって、如是相は一切法の空であることを、また仮であることを、さらには中であることをあらわにする、といわれる<sup>(2)</sup>。しかもこれら三つのあらわれかたは、同一時点の、同一の場における、同一存在のあらわれかたであることが、「空即仮中、……非<sup>(4)</sup>一二三而一二三、不縱不横名為<sup>(3)</sup>実相」<sup>(3)</sup>との説明を通して詮示される。諸法がどのようなものとして顕現するかはさておき、十如是の「三転読文」の転釈にみられる「若皆称<sup>(2)</sup>如者」「若作<sup>(3)</sup>如是相者」「若作<sup>(3)</sup>相如是者」といわれる場合の「称」「作」は、一切法が智顛にあっては認識主観にかかわるかぎりの存在として理解されていることを明示している、とみることができるといって、客観的存在であるはずの一切法も、認識を司る認識主観(心法)にかかわるかぎりの存在にほかならない<sup>(4)</sup>と考えられているのである。

ところで智顛にあっては、「非<sup>二</sup>一<sup>三</sup>而<sup>一</sup>二<sup>三</sup>、不縱不横名為<sup>二</sup>実相<sup>一</sup>、唯<sup>二</sup>仏与<sup>一</sup>仏、究<sup>二</sup>竟此法<sup>一</sup>」<sup>(5)</sup>とのごとく、一切法のありかたをあますところなく開示する智慧の具現者としての仏の知見<sup>(6)</sup>が提示されるわけであるが、こうした仏の知見の積極的主張も、認識主観にかかわるかぎりの一切法、という一切法のかかる性格に従って行われているとみることが出来る。

右にみたこうした心・仏・衆生の三法の構造的性格に従って、智顛にあっては、客観的存在としての一切法を意味する衆生法と、それを認識関係の側面からより確実にあらわならしめる心法<sup>(7)</sup>と、それからまた認識関係の中において諸法実相をあますところなく開示する仏法とのこれら三法の無差別な関係が主張される。智顛は『華嚴經』(六十華嚴)の一節―「心如工画師、画種種五陰。一切世界中、無法而不造。如心仏亦爾、如仏衆生然。心仏衆生、是三無差別」<sup>(8)</sup>―にならぬ。

「華嚴云、心仏及衆生、是三無差別」<sup>(9)</sup>

また心法を解釈する形で、

「積<sup>二</sup>心法<sup>一</sup>者、前所<sup>レ</sup>明法(衆生法・仏法)、豈得<sup>レ</sup>異<sup>二</sup>心<sup>一</sup>」<sup>(10)</sup>  
と述べる。

ところで、三法が無差別であるという関係が、実は智顛の場合、一、切、法、の、把、握、方、法、が、示、さ、れ、る、論、理、的、根、拠、を、な、し、て、い、る、。衆生法は「太だ広」く、仏法は「太だ高」きがゆえに、これら二法に依拠する実相把握の方法は初学の行人の修しがたき方法であるが、己心を観察する方法は行ずるに易しく、しかもこれら三法が無差別であってみれば、己心に依拠する方法こそが行人の従うべきもっとも相応しい実相把握の方法といわねばならない、と実相の把握過程における理想的方法が提示される。

「広釈心法」者、前所明法（衆生法・仏法）、豈得異心。但衆生法太広、仏法太高、於初学爲難、然心仏及衆生是三無差別者、但自觀己心則爲易、……行人當自選取何道可從<sup>(11)</sup>」  
右に明らかなごとく、智顛にあっては実相の把握は心法をいわば方法的通路として展開される、と考えられているのである。

以上、『法華玄義』の説明に従って智顛のいう止観形式の方法的特徴を概略的にみてきた。そこでつぎには、止観をめぐる具体的な問題が主題として取扱われる『摩訶止観』の論述に注目し、考察をすすめてみよう。

「四種三昧」や「十観十境」等、止観の修習をめぐる詮示された『摩訶止観』所説の諸教説中、止観業が担う方法的特徴を明らかにしようとする当面の課題にとってもっとも注目されねばならない教説は、先にことわったごとく、止観業の修習の方法的よりどころをのべた十境の説明であろう。

ここでは、止観業が(一)陰入界、(二)煩惱、(三)病患、(四)業相、(五)魔事、(六)禪定、(七)諸見、(八)増上慢、(九)二乗、(十)菩薩の十種の境をよりどころに展開されねばならない関係が示されるとともに、しかも、厳密にいつて止観が、現前的性格と発・不発に無関係に常に止観の対境となりうる直接的性格とを有する陰入界に従って修せられねばならない関係が、特に強調されている。

「陰在初者二義、一現前、二依経<sup>(12)</sup>」

「陰入一境、常自現前、若発不発、恒得爲観、余九境発可爲観、不発何所観<sup>(13)</sup>」

ところで智顛の場合、止観の境にはさらに限定が加えられる。五陰・十二入・十八界からなる陰入界の中から五陰が抽出され、しかもその中でもとりわけ現前的で、それゆえに直接的である識陰が、止観業におけるもっとも中心の境に位置づけられ、止観が基本的に心に依拠して修せられる行業であることが宣明される。

「今当去<sub>レ</sub>丈就<sub>レ</sub>尺、去<sub>レ</sub>尺就<sub>レ</sub>寸、置<sub>三</sub>色等四陰<sub>一</sub>、但観<sub>三</sub>識陰<sub>一</sub>、識陰者心是也」<sup>(14)</sup>

止観が基本的には心にかかわる行業であることは、湛然の理解からも明確に看取できる。湛然は『摩訶止観』の上記の一節「陰在初者……」を理解して、

「陰具<sub>三</sub>二義<sub>一</sub>（現前・依縁）、必須<sub>レ</sub>在<sub>レ</sub>初、余九既因<sub>レ</sub>観<sub>レ</sub>陰而生」<sup>(15)</sup>

また「今当去<sub>レ</sub>丈就<sub>レ</sub>尺……」について

「陰入界三、並可<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>境、寛漫難<sub>レ</sub>示、故促<sub>レ</sub>指的。……略<sub>レ</sub>四<sub>レ</sub>從<sub>レ</sub>識、如<sub>レ</sub>去<sub>レ</sub>尺就<sub>レ</sub>寸、以<sub>レ</sub>由<sub>レ</sub>界入所攝寛多<sub>一</sub>、陰唯

有為、有為之中、義兼<sub>三</sub>心色<sub>一</sub>、故置<sub>レ</sub>色在<sub>レ</sub>心、心名復含<sub>三</sub>心及心所<sub>一</sub>、今且観<sub>三</sub>心王<sub>一</sub>、置<sub>三</sub>於心所<sub>一</sub>」<sup>(16)</sup>

と記し、識の中心「心王」には、はじめからかわる行業が止観業を特色づける第一の実践的特徴である、と述べてい

る。こうした湛然の理解からも、われわれは、智顛のいう止観が実践の最初から心にかかわる行業であることを了解できるわけである。

もっとも、『摩訶止観』の体系のもとでは十境の一つに「禪定境」が組込まれ、『次第禪門』で示された息・色に依拠する方法も詮示されている。<sup>(18)</sup>この意味で、止観業の実践的態度を心に依拠する方法との関係の中で理解することは、不適當ともみられようが、しかし、息・色にかかわることを要求する禪定境は、そこでは常に「観境」たることを要請されている境ではない。それは「余の九境は発するときは観することを為すべし、発せずんば何ぞ観する所あらん」<sup>(19)</sup>といわれる余境のうちの一境にすぎないのである。こうした関係を考慮すれば、智顛のいう止観とは、基本的には心にかかわる行業であることが、明白となろう。

さて止観の実践的枠組が明確になった以上、ここで、止観業を特徴づける「心にかかわる」と認定される実践姿勢の具体的な実践「内容」を問い、止観の担う実践的特徴をさらに明らかにしてみよう。これについては「観不思議境」

等の説明の中にたとえはつぎのようにいわれている。

「当<sub>レ</sub>知、一念即空即仮即中、並畢竟空、並如來藏、並実相。……此一念心不縦不横、不可思議。……当<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>己心具<sub>二</sub>一切仏法<sub>一</sub>」<sup>(20)</sup>

「不言<sub>二</sub>一心在<sub>レ</sub>前、一切法在<sub>レ</sub>後、亦不言<sub>二</sub>一切法在<sub>レ</sub>前、一切在<sub>レ</sub>後、……若從<sub>二</sub>一心<sub>一</sub>生<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>者、此則是縦。若心一時合<sub>二</sub>一切法<sub>一</sub>者、此即是横、縦亦不可、横亦不可。祇心是一切法一切法是心故、非縦非横、非一非異、玄妙深絶。非<sub>二</sub>識所<sub>レ</sub>識、非<sub>二</sub>言所<sub>レ</sub>言、所以稱為<sub>二</sub>不可思議境<sub>一</sub>」<sup>(21)</sup>

心を推究しつつ、その即空即仮即中であることを観得して、さらに一切の能所の関係を越えた、実相の当処としての、心と一切法との無差別な関係（心是一切法）を実践的に把握して行く実践的態度が、心にかかわる行業の、すなわち「止観」の具体的な修習姿勢である、と理解されている。止観とは、まさしく、心にかかわりつつその「ありかた」を推究して行く行業と認定されているのである。そして、こうした「心的姿勢」に支えられた止観業は、『小止観』におけると同様、(一)端坐、(二)「歴縁対境」の二種の行規作法の形式に従って遂行されることとなるわけである。<sup>(22)</sup>

このようにみえてくると、止観の担う実践的特徴の基本を心のありかたの推究にみいだす「円頓止観」体系の「止観」の意味づけは、『小止観』におけるその意味づけの仕方を踏まえてなされている関係が明らかとなる。しかし両者が全く同じであるというわけではない。そこには微妙な相違が認められるが、その相違こそ実は後期実践体系のもとの止観の担う実践的特徴を宣明しているのである。

両者の相違は端的には『十地経』という命題「三界無別法、唯是一心作」をめぐる理解の中に示されている。この種の問題についてはすでに詳しい説明が与えられているため詳細は譲るとして、ここでは当面の課題の究明に必要な

問題点についての両者の違いをみておくことにしよう。そこで指摘されているように、『小止観』では先の命題を理解するにあたって、「皆因心有」と「知心無性」という命題が別の認識系列として理解され、その結果「心に因って有る」三界有為生死因果の法を識知し、ついで、その無性を観得して、一切生死の業行を止息せしめる、という「観心」の形式が詮示される。<sup>(24)</sup>したがってここでの実践的態度は、心にかかわる点で主体的であるが、心の把握の仕方にまだ対象性を残している。それに対し、後期実践体系のもとでは、「皆因心有」と「知心無性」とは別の認識系列として理解されず、たとえば『法華玄義』にみられるように、「三界無別法、唯一心作、心能地獄、心能天堂、心能凡夫、心能賢聖」といった具合に、三界唯心の内容そのものが問われ、心と三界とが観心の当体において全く同じである関係を把握することが、重視されている。<sup>(25)</sup>こうした関係は、生起した心の内容を問うてみると心は常に十界のうちの一つとなっており、しかも実践主体自身が十界のうちいずれかとして自らを实践的に決定づけることを迫る『法華玄義』のつぎの一節からも、如実に知ることができる。

「観根塵相對一念心起、於十界中必屬二一界、若屬二界即具三百界千法、於一念中悉皆備足。此心幻師於二日夜、常造種種衆生種種五陰種種國土。所謂地獄假美國土、乃至仏界假美國土。行人當自選択、何道可從」<sup>(26)</sup>

後者では、心のありかたが直接問われているのであり、『小止観』にみられる以上に心の推究がより主体化されているわけである。

このようにみてくると、後期実践体系の実践的基調をなす「止観」業とは、『小止観』にいう止観の意味をさらに主体化して整序された実践形式と呼ぶことができる。後期時代にいうこうした「止観」の実践姿勢を『次第禪門』所説の「禪観」形式のそれと対比してみると、両者は質的に異なっていることが知られる。先にみたように禪に依拠する形式とは、まず息、ついで色に従って、自らの身体を含む十方世界の諸存在の無性を観得するいわば客観的方法に

従い、そのあと心のありかたの推究をすすめる主観的方法にのっとりて実践を遂行する実践的態度の全体を意味した。それに比べ、いわゆる「止観」とは、実践の当初から心にかかわり、そのありかたを観究する方法として体系化されているわけである。止観構想の確立は、色・心不二との立場に立ちながらも止観についての説明がなされる『小止観』および『摩訶止観』等の論述から知られるように、心の推究に実践の基本をおく宗教的実践の主観化（『小止観』）さらには主体化（『摩訶止観』）を意味している、とみることが出来る。いいかえれば、宗教的実践の最初から、心にかかわりそのありかたを推究する主観的ないし主体的な実践的態度を、智顗は「止観」の名称でもって呼んでいる、といえるであろう。

## 註

- (1) 「若広三衆生法」、一往通論三諸因果及一切法」(『法華玄義』二卷上、大正蔵、三三卷、六九三中)
- (2) 「若皆称レ如者、如名ニ不異」、即空義也。若作、如是相如是性一者、点ニ空相性」、名字施設、遷迥不同、即仮義也。若作ニ相如是者、如ニ於中道実相之是」、即中義也」(『法華玄義』二卷上、大正蔵、三三卷、六九三中)
- (3) 『法華玄義』二卷上(大正蔵、三三卷六九三中)
- (4) 衆生法・心法・仏法の三法の意味内容および相互の関係については、王城博士前掲書一七一頁以下参照。特にこの種の問題については、一七二—一九六頁に詳しい。
- (5) 『法華玄義』二卷上(大正蔵、三三卷六九三中)
- (6) 「如ニ經為レ令レ衆生開ニ示悟ニ入仏之知見」、若衆生無ニ仏知見」、何所レ論レ開」(『法華玄義』二卷上、大正蔵、三三卷、六九三上)、衆生に蘊在する仏の知見によって衆生は諸法実相を究尽することができる関係が示されているが、こうした説明は、実相を開示する智慧の具現者としての仏法の意味をのべたものであるとみられる。
- (7) 先にのべた「三転読文」による十如是の理解から、ここでいう心法のこうした性格を知ることができるであろう。
- (8) 『大方広仏華嚴經』十卷(大正蔵、九卷、四六五下)
- (9) 『法華玄義』二卷上(大正蔵、三三卷、六九三上)
- (10) 『法華玄義』二卷上(大正蔵、三三卷、六九六上)

- (11) 『法華玄義』二卷上(大正蔵、三三卷、六九六上)
- (12) 『摩訶止観』五卷上(大正蔵、四六卷、四九中)
- (13) 『摩訶止観』五卷上(大正蔵、四六卷、四九下)
- (14) 『摩訶止観』五卷上(大正蔵、四六卷、五二上―中)
- (15) 『止観輔行伝弘決』五卷(大正蔵、四六卷、二八〇下)
- (16) 『止観輔行伝弘決』五卷(大正蔵、四六卷、二九一上)
- (17) 湛然の説明では天台智顛になじみのない「心・心所」といった用語が用いられているが、これは玄奘に代表される唯識系思想が定着していた当時のシナ仏教界の事情によるものである。たとえ湛然の表現が智顛において一般的でなくとも、湛然の説明は智顛の意図を正しく表現している、といえるであろう。
- (18) 紙数の関係上、『摩訶止観』『禪定境』所撰の禪法と『次第禪門』にいう禪法との比較、対照を行えないが、『摩訶止観』『禪定境』所説の禪法は『次第禪門』のそれと実践姿勢を同じくするものである。『摩訶止観』九巻参照。
- (19) 『摩訶止観』五卷上(大正蔵、四六卷、四九下)
- (20) 『摩訶止観』一卷下(大正蔵、四六卷、八下―九上)
- (21) 『摩訶止観』五卷上(大正蔵、四六卷、五四上)
- (22) 「端坐観ニ陰入一如上説。歴縁対境観ニ陰入者……」とある。(『摩訶止観』七卷下、大正蔵、四六卷、一〇〇中)
- (23) 玉城博士前掲書二二九―二三六頁。
- (24) 二節(1)の註7の箇所該当する『小止観』の原文をあげておいた。
- (25) 玉城博士前掲書二三二―二三五頁参照。
- (26) 『法華玄義』二卷上(大正蔵、三三卷、六九六上)

# 存在と自由

——フィヒテの『知識学敘述』(一八〇一年)に関する一考察——

大 峯 顕

—

自由と存在  
「自己」もしくは「自覚」(Selbstbewusstsein)という原本的な現象にフィヒテほど執拗に肉薄し、その根柢を徹底的に開示しようとした哲学者はいない。近世の主要な形而上学は、もちろん何らかの意味で「自覚」を原理的なものとして擱んでいる。近世哲学そのものが「自覚」の原理によって規定されていることは事実である。それにもかかわらず(むしろそれゆえに)、この原理が純粋にそれ自身として目撃され、その本質そのものについて究明を受けるということは極めて稀であった。デカルトやライプニッツにおいては、この原理は他の認識を基礎づけるものとしてのみ見られており、それゆえ本質的には或る暫定的な原理にとどまっている。かれらの視線は自覚的なものに向ったが、自覚そのものにはとどかなかつたと云えるであろう。そこでは「自己」はいわば斜視されただけであつて、直視されなかつた。自己の直視的把握は、西洋哲学の中ではフィヒテにおいて初めて起り、おそらくフィヒテ以外のところ

ろでは起っていない。フィヒテ以後のドイツ観念論の哲学、シェリング、ヘーゲルになると、自覚の原理は一切の認識の上へ拡大されているが、その反面に自覚の質的な統一性は次第に稀薄になり、ついには一切のものの中へ揮発してしまっている。フィヒテ以後現代にいたるまで哲学はフィヒテが遂行した根源的な洞察を忘却しており、むしろこの洞察の意味は一度も本当には理解されなかったといつてよいほどである。<sup>(1)</sup>

「自己」はフィヒテの『知識学』Wissenschaftslehreの根本原理となっている。「自己」はそこでは哲学の諸問題の中の二つの問題ではなく、唯一の問題、問題そのものである。「自己」とは何かの究明以外に哲学の立場というものはないのである。フィヒテのこの考えは哲学そのものの概念規定にかかわってくる基礎的なものである。実際フィヒテにとって「知識学」とは、哲学とは何かという問いに対する答、「いわゆる哲学の概念」<sup>(2)</sup>なのである。ひとが従来「哲学」という名称で呼んできたところのものの本質は「学問一般の学問」<sup>(3)</sup>ということにあり、哲学のこの本質は一切の「知」Wissen od. Wissenschaftの根柢をとりあつかう「知の知」Wissen vom Wissen、「知の教説」Lehre des Wissens としての Wissenschaftslehre の立場においてのみ正当に実現されうる。哲学とは知識学のことである。それゆえ哲学の本質は、「知の知」としての「自覚」に存しており、「自己」の本質の徹底的な究明という仕方でのみ哲学は可能なのである。「自己」そのものの究明は、学としての哲学の本質に属する。「自己」はフィヒテ哲学の問題そのものである。知識学のこの根本性格はあらゆる機会にフィヒテが力説したところであるが、たとえば一八〇一年の『知識学の敘述』の中ではつぎのように述べられている。「知識学はただ、自己自身の知にいたり、自己自身についての自覚めと明るさと自己支配とに到達した普遍的な知である。それは知の客体、Objektでは全然なく、一切の可能的な客体についての知の形式、Formにすぎない。それはいかなる仕方においても、われわれの対象ではなく、われわれの道具、われわれの手、われわれの足、われわれの眼である、否、われわれの眼ですらなく、た

だ眼の明るさである。ひとが知識学を対象とするのは、ただそれを未だ所有していない者のためにであり、かれがそれを得るにいたるまでであつて、このことのためにのみ知識学を言葉のうちに敘述するにすぎない。それを所有している者は、かれがただ自己自身を直視しているかぎり、もはや知識学について語ったりしない。かれは知識学を生き、知識学を行じ、それ以外の知のうちで知識学を駆使するのである。厳密に言えば、ひとは知識学を持つ<sup>(3)</sup>のではない、知識学であるのであり、何びともかれ自身が知識学となってしまうまでは、知識学を持つ<sup>(4)</sup>ことはない。知識学の仕事はあくまでも、「永遠に現存したところのもの、且つ永遠にわれわれ自身、*wir selbst*であつたところのものを光に化すこと(Verklären)」<sup>(5)</sup>なのである。

同時にまたかかる学としての知識学の立場は、「自己」というものの存在の本質に深く根を下ろすものであり、「自己」が自己自身になるためにどうしても登場して来ざるをえないような立場である。哲学の立場は「自己」が自己自身を把握する道として成り立つと同時に、他方かかる「自己」の究明は哲学すなわち学の立場としておこなわれる。知識学においては、学はどこまでも「自己」の実存になっていると同時に、自己にかかる実存が学そのものになっているのである。人間的存在における知とか学とかいうものの抹殺されがたい意味にフィヒテは注目しているのである。ここにいわゆる学制的な哲学を排除せんとする実存哲学の立場との本質的な相違がある。いわばわれわれの実存とその自己究明とが、学の立場そのものに化しているのが知識学である。(かかる哲学としての実存とでもいうべき立場は、のちにはおそらくハイデッガーの思惟にあらわれているであろう)。このような問題意識をもって、「学」と「自己」とを捉えたフィヒテの哲学が、いわゆる哲学の諸部門という形で整頓された体系的構成をもちえないことは当然であろう。フィヒテの哲学的生涯の大部分は、知識学という唯一の学の反復的な敘述にいやされている。それは「自己」という「かなめ」の一点をどこまでも深く掘り下げてゆくことであつた。その思惟は西洋哲学の全歴史の中

で「殆んど空前絶後の業績」<sup>(6)</sup>であるとすらいわれる。

かくして自覚の理論はフィヒテにいたって従来と全く違った新たな次元へ移されたのであるが、このことは自覚がそれであるところのものと、このものがそこから把握される立場とのあいだに横たわっている一つの距離、むしろ一つの深淵というものの発見とともに生じた。この深淵的な距離というものを直視してこれを徹底的に測量せんとする学が知識学である。シェリングとヘーゲルはフィヒテのこの深淵を再び見失った。カントの『純粹理性批判』はこの深淵から結果してくる現象の中に巻き込まれているのであって、未だこの深淵そのものを目撃していない。カントの批判哲学からフィヒテの初期知識学への移行とは要するに、自覚をなお自覚以外の次元から見ることから、自覚そのものの次元に身をおいて、そこから自覚を見ることへの移行である。

周知のごとく『純粹理性批判』において、自覚は一切の対象認識と全論理学とがそこへ結びつけられねばならぬ超越論哲学の「最高点」<sup>(7)</sup>の位置にまで上げられた。フィヒテはその『知識学への第二序論』(一七九七年)において、「純粹自己意識の本性」を明瞭に記述したカントの文章として『純粹理性批判』の中からつぎのように引用している。「我れ思う・というこの表象は自発性の作用である、すなわちそれは感性に属するものと見なされることはできない。私はこの表象を純粹統覚と名づけて經驗的統覚と區別する、なぜならそれは、我れ思うという——あらゆる他の表象にともなうことができねばならぬところの、そしてすべての意識において唯一にして同一であるところの——表象を産出するがゆえに、決して他の統覚からは導き出されえない自覚であるから」<sup>(8)</sup>。フィヒテの解釈によれば、カントはここで、一切の意識を貫いて同一である純粹な自己意識、他のものから限定されず、ただ自己自身によってのみ限定される意識というものを捉えた。「我れ思う」ということは、フィヒテによれば「自我はこの思惟における思惟するもの、das Denkende である」<sup>(9)</sup>との意味である。思惟するものはいうまでもなく、思惟されたもの、

つまり思惟の対象ではなく、思惟の作用そのものである。それゆえ、かかる思惟するものに到るためには、対象に没頭している意識の主体がかかる対象から離脱して、それ自身の内へ還り、自己自身を対象にするという反省が遂行されるのではなくてはならぬ。反省とは意識が意識自身の内へ還ることであり、それによって経験的意識がその超越論的な生成の条件へさかのぼって目撃される。この反省作用を通してカントは知識学と同じく「純粹自我」*reines Ich*の概念に到達している、とフィヒテは見る。そうして一切の意識を制約する能動的な自我のこの自己意識から出発して、全意識の体系的導来をおこなう学問の理念、すなわち知識学と同じものをカントはすくなくとも考えていた、とフィヒテは解するのである。このように『第二序論』のフィヒテはもっぱら、自らの立場とカントとの根本的な点での一致を強調している。

しかしながらカント自身は、「我れ思う」という表象を積極的には何も規定していない。「それはそれ自身としては全く無内容な、単純で空虚な表象である」<sup>(10)</sup>。それは積極的な概念ではなく、あらゆる概念にともなう「たんなる意識」であり、「思惟の超越論的主体 $X$ 」<sup>(11)</sup>以外の何ものでもない。カントはわれわれのあらゆる意識にともなう「我れ思う」こそ、実はわれわれにとつて最も明瞭な意識、われわれの「自己」そのものの直接意識であるとは考えなかった。これはカントにおいて自己意識が、なお対象的意識との相対的關係の下で捉えられていることを示している。「自覚」の原理はそれ自身の立場から直視されずに、対象的意識の立場から斜視されたのである。

一七九八年の『知識学』(遺稿)の中でフィヒテは、「自覚」のかかる把握が従来あらゆる体系の基本傾向であり、カントすらそれから自由ではなかったことを指摘している。あらゆる客観の意識は、われわれ自身が意識され、意識の客観となるということによって可能である。すなわち、自己意識がすべての対象意識の制約である。ところで従来哲学者たちはこの自己意識をさらに意識する立場というものを考えた。フィヒテはつきのごとく書いている。「わ

れわれの意識についての意識は、ただわれわれがこの意識を再び客観にするということによってのみ生ずる。そしてここから、われわれの意識についての意識が得られるのであって、このようにして無際限にすすんでゆく。——しかしながらこのようにしては決してわれわれの意識は説明されなかった、もしくはそういう次第ならいかなる意識も存在しないのである。というのは、この場合ひとは意識なるものを心情の状態あるいは客観として受けとっているのであり、それゆえいつでも或る主観を前提するのであるが、しかるにかかる主観は決して見つからないからである。かかる詭弁が従来あらゆる体系——カントの体系さえもの根本に横たわっていた。<sup>(12)</sup>

自覚の構造に関するこの種の基礎的な誤解について、フィヒテはその他の著作<sup>(13)</sup>においても語っているが、要するにこれは意識とか自己とかを心理学的に最初から対象化して捉えるところから由来する誤解である。意識が自己自身を対象にするという自覚においては、意識する主観と意識される客観とが直ちに同一である。意識するものが意識されたものであり、意識されたものが意識するものであるという区別即統一がフィヒテのいう自覚である。しかるに右の詭弁的推論においては、意識されるものと意識するものとの両方を意識の対象と見るところから出発する。それゆえそこでは実は、意識されたものと意識されたものとのあいだの対象的な関係だけが問題にされているのである。自覚における主観と客観の同一とは、そのように一つの意識されたものと今一つの意識されたものとの同一ということではない。そうではなく、意識されたものが直ちに意識するもの、そのものに同一であることを意味するのである。自覚においては意識がそれ自身の内へ還るのである。さきの誤解は、意識のこの自己反省の作用それ自身を見落して、この作用の結果のみを見るという形で成り立つ。それは意識において主観と客観とを切り離そうとする対象化であるが、当の自覚とはかかる対象的意識そのものの背後にも現に働いているものである。すなわち、自覚の対象化とその忘却すら自覚の立場を予想するのである。対象的意識の立場がそれを遂行していながら、その立場に対しては隠さ

れているところのもの、すなわち対象的意識がそれであるところのもの、それがフィヒテのいう自覚なのである。それゆえ、さきの意識の無限遡行は、われわれ自身がそれであるところのものをわれわれの外部に求めて遂にこれを得ない状態にほかならない。

かくして知識学の根本原理である自覚をフィヒテは、「主観的なものと客観的なものが、決して分離されえず、絶対的に一でありまさに同一であるところの意識」と規定する。それは直接的意識であり、われわれの自己、そのものの意識である。知識学はこの自覚の原点から出発して、「一切の意識はわれわれ自身の直接意識によって制約されている」ことを証明せんとする体系である。ところでさきに述べた、自覚そのものと、そこから自覚を把握する立場とのあいだの深淵の測量は、知識学の体系成立後もフィヒテによって続行されている。ある意味ではフィヒテの思惟はその最後の時期にいたっても、自覚のこの深淵測量の困難から解放されなかった。各時期に現われた知識学敘述は、「自己」をそれ自身の深淵に向って究明せんとするフィヒテの発掘作業の諸段階に他ならない。ところで知識学のような発展は、その思想の基礎的な骨格にのみ注目するならば二つの時期に区分されるのであって、両時期はそれぞれ洞察的で根源的な見地を提出した著作をもっている。その第一は一七九四年の『全知識学の基礎』を中心に形成される時期である。そこでは「自覚」の原理は、自我が自らを定立するという純粹活動として捉えられた。第二期は一八〇一年の『知識学敘述』とともに開始され、「絶対知」das absolute Wissen が「自覚」をあらわす根本概念として登場している。これは知識学の原点となって来たところの原理を、更にその根柢をなすもの、すなわち「絶対者」das Absoluteとの関係のもとで捉え直した立場である。これによってフィヒテの体系は、その開始以来隠れていた形而上学的背景をはじめてあらわにするにいたった。知識学は知の知というその本質的な内在性を貫きながら、しかもまた一切の知を超絶した「絶対者」に接触するのである。一八〇一年の叙述はもちろん、フィヒテの発展の最

後の立場を示したものではないが、一八〇四年以後の立場の原理的な構成をすでに先取していると云ってよい。われわれの以下の考察の目的は、一七九四年の「絶対自我」(「自我性」Ichheit)の概念と、一八〇一年の「絶対知」の概念との連絡を視野に入れながら、フィヒテの立場の進展をたどることにある。

#### 註

- (1) Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht, 1967, S. 50.
- (2) Fichtes Sämtliche Werke (hrg. von I. H. Fichte) I, 27.
- (3) S. W. I, 45.
- (4) S. W. II, 10.
- (5) S. W. II, 12.
- (6) 西谷啓介博士「(奥平栄一訳『知識学の叙述』(一八〇一年)の序文)
- (7) Kdr V B134.
- (8) S. W. I, 476.
- (9) S. W. I, 475.
- (10) (11) Kdr V B404.
- (12) Fichte, Schriften aus den Jahre 1790-1800, herg. von Hans Jacob, Berlin 1937, zitiert als „NI“ (Nachgelassene Schriften) NI, 356.
- (13) z. B. Grundlage der gesamten W.-L. S. W. I. 97. Versuch der neuen Darstellung der W.-L., S. W. I, 526.
- (14) S. W. I, 527.
- (15) S. W. I, 522.

は、『純理性性批判』における「超越論的統覚」と『実践理性性批判』における「自由」の概念との統一である。自覚の原理はかくして、「思惟の超越論的主体ⅡX」からわれわれ自身の明白な直接的意識となった。純粹自我はもはや哲學的認識に対するたんなる前提ではなく、その現実的な地盤であり且つ客観それ自身なのである。そしてフィヒテのこの決定的な一步は、根源的原理を従来の哲學のように静止した実体とか存在(Sein)としてでなく、これらに先立つ活動(Tätigkeit)として掴むことによって生じた。フィヒテの純粹自我は働きそのものである。我在りとは存在の状態ではなく、我が自らを定立する、setzenということである。「自我は根源的に端的にそれ自身の存在を定立する<sup>(1)</sup>」。「自我は根源的には唯々行「unである<sup>(2)</sup>」。自我は活動的なもの(ein Tätiges)ですらない。これは依然として自我における存在を活動に先行せしめる見方だからである。しかし活動以前に自我といふこときものはどこにもないのであり、活動を通してのみ、「自我は根源的にそれ自身に対して生ずる<sup>(3)</sup>」のである。存在に先行する純粹活動の思想をフィヒテは特色鮮かに貫徹したのである。

意識(知)の立場はこの根源的活動としての「絶対主観の反省」<sup>(4)</sup> Reflexion des absoluten Subjekts によって生ずるとフィヒテは考えているのであるが、『基礎』の叙述では自我の定立活動と反省作用との關係は十分には明らかにされていない。翌年に印刷された本書の「第三部」すなわち「実践の学問の基礎」の中で、僅かにつぎのように説かれていただけである。「自我は自己をそれ以外の何らかの知性に対して自ら定立すべきであるのみならず、自己を自己自身に対して、für sich selbst 定立すべきである。自我は自己を自己自身によって定立されたとして、als 定立すべきである。それゆえ、自我はそれが確かに自我であるかぎり、生と意識との原理を唯々自己自身の内に持つべきである。それゆえ、自我はそれが確かに自我であるかぎり、自己自身を反省する原理を無制約的に且つ一切の根拠なしに自己の内に持たねばならぬ<sup>(5)</sup>」。すなわち、自らを見ようとする自我の反省的意識は、自我の根源的な自己定立の働き

にもなつて遂行される今一つの定立活動であつて、これら二つの定立活動は遠心的方向とその逆転である求心的方向という關係に立つ。意識は方向を反対にするこの二つの自己定立の活動の生産物 (Produkt) に他ならない。これが『基礎』の時期におけるフィヒテの思想である。

このような説明はなお、活動と意識とのあいだの質的な相違を看過するものであるといふべきである。活動がいかにして意識を生むのか。それゆゑフィヒテは一七九七年の『知識学への第二序論』と『知識学の新叙述の試み』という短い著作において、「知的直観」intellektuelle Anschauung の概念を提出して、今まで自我の「自己定立」と「自己意識」(反省) とに區別して外面的にしか捉えることのできなかつた事態を内部から一挙に目撃せんとした。

まづ、自己定立の活動が自己内還帰 (das Zurückkehren in sich) として捉えられる。自我性がそれであるところの純粹な活動とは、「働きのものへの働き」<sup>(6)</sup> ein Handeln auf ein Handeln selbst を意味する。自我の自己定立は根源的に、活動が活動自身へ還るといふ構造を持つのである。「自我には自己内還帰以外の何ものも屬さない」<sup>(7)</sup>、とフィヒテは云う。これは『基礎』において自我の活動の根源的、方向の逆転として反省活動を捉えた仕方とは明らかに異なるであろう。反省活動そのものが根源的方向なのである。『知識学の新叙述の試み』には明らかに「つぎのごとく云われている。すなわち、自我性は「定立するとしての自己定立 (ein sich Setzen als setzend) であつて、決して単なる定立ではない」<sup>(8)</sup>と。自我性のかかる対自的な自己定立、あるいは自己内へ還る活動こそ、フィヒテが「知的直観」と呼ぶところのものである。その場合、知的直観は一方では哲学者が考察する客観としての自我であり、他方では考察する哲学者自身の主観としての自我でもある。

先ず、考察される自我性の側から見よう。自我性の自己内還帰は一切の対立以前である。ゆゑに、その意識様相は対立性と間接性にもとづく概念作用 (Begriffen) ではなくて直観である。但しそれは「自我の絶対的自己活動の直観」<sup>(9)</sup>

であるから、静止した存在を捉える感性的直観ではなく、知的直観と呼ばれる。ここにおいて、自我性は直接に自己自身に触れるのである。一体、自己意識も直接意識といわれたが、それは反省する主観と反省される客観とに分裂しながら同一であるという立場である。しかるに知的直観とはかかる分裂即統一の成立する基盤である。それゆえフィヒテはこれを、「自己意識の、且つこれと共に他の一切の意識の可能性」であると云うのである。知的直観は自己意識の本質、自己意識そのものである。かくして今や『基礎』のフィヒテが立ち入らなかつた自我性の内奥が切開された。反省的に外から捉えられるとき、「自己定立」(意識以前)と「反省活動」との二つに分れて現われた自我性が、内部から一挙に目撃されたのである。自我性はいわば周辺(対立面)から見ると反省的自己意識、中心(統一面)から見ると知的直観である。一七八八年の『道徳論の体系』は、自己意識の絶対的同一の核心をなすところの知的直観をさらに、「不可思惟的一者」*das undenkbare Eine* と規定して、つぎのごとく書いている。「分離されるところの一者、一切の意識の根柢に横たわり、且つそれに従って主観的なものと客観的なものとが意識の内直接的に一つとして定立されるところの一者、それは絶対的にXであり、単一なるものとして、いかなる仕方によっても意識に到達しない」<sup>(1)</sup>——自己意識と知的直観との関係はまた、活動性と活動性そのものとの関係と考えることができる。自我の活動は自己内へ還る活動であるから、それはいつでも活動そのものへ還るという仕方でも成り立つ。逆に活動はその都度、この活動そのものから発源する。すなわち自我性にあつては活動の進行は直ちに根源へ帰ってゆくことである。活動の一步一步に活動そのものの視圈が開けているのであり、それが知的直観である。かくして自我性はいまや、その活動性の内奥に直観をもつものとして捉えられたのである。

しかるにフィヒテはまた、知的直観を哲学者自身の遂行する作用とも考えている。フィヒテは書いている。「知的直観は、私が働くということの、且つ私が働くところのものの直接意識である。この直観は、私が或るものを知るの

は、私がおのれを為すが故である、ということを作り立たせるところのものである<sup>(12)</sup>。「哲学者は上に示された自我の作用〔自己内還帰の活動〕をただ、自己自身の内においてのみ直観しうるのであり、且つそれを直観しうるためには、かれはこの作用を遂行せねばならない<sup>(13)</sup>」。「この作用において哲学者は自己自身を目撃する、かれはかれの働きを直接に直観する、かれはかれが為すところのことを知る、なぜなら、かれが——それを為すのであるから<sup>(14)</sup>。——とここでこれらのフィヒテの言葉はすべて、知的直観なるものの活動的性質を示している。さきに知的直観は自己定立の活動そのものであると云ったが、活動そのものに肉薄する途をフィヒテはどこまでも活動の立場に求めるのである。自我性の何たるかを知らんとする者は、自ら自己内還帰の行を遂行せねばならぬ。活動は観想によってでなく、活動そのものになり、切る、という仕方でのみ知ることができる。「かれはかれが為すところのものを知る、なぜなら、かれが——それを為すのであるから」(Er weiß, was er tut, weil er es tut.)。このテーゼは明らかに、知の根源に活動を見んとするフィヒテの原初的な姿勢の貫徹を示すものである。

それゆえ一七九七年の知的直観も依然として活動を根本地平として成り立っている。働くことと知ることとの直接的な合一が知的直観であるが、そのこと自体がなお働きの地平で捉えられている。それは、働くことが知ることである、という方向であって、知ることが働くことである、という方向ではない。すなわち、知ることとまた働くことの一種と見られている。しかしながら、活動を知る働きは活動と同じ立場ではなく、この立場を超えてこれを根拠づける立場ではないであろうか。なぜなら、働くものを捉える立場は働き以上に動的でなくてはならないからである。自我の純粹活動以上に動的なるものとは何であるか。

註

(1) S. W. I, 98.

(2) S. W. I, 496.

- (3) S. W. I, 459.
- (4) S. W. I, 97.
- (5) S. W. I, 274.
- (6) Zweite Einleitung in die W.-L. S. W. I, 459.
- (7) S. W. I, 458.
- (8) Versuch einer neuen Darstellung der W.-L. S. W. I, 528.
- (9) S. W. I, 471.
- (10) S. W. I, 459.
- (11) Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der W.-L. S. W. I, 5. 上の「一者」das Eine の概念は後期の「絶対者」das Absolute の萌芽を瞬間的に見せている。これについては拙稿「ドイツ観念論の思想圏における主体と超主体」〔宗教研究〕一八八号) 参照。
- (12) S. W. I, 463. フュヒテはこの文章では、「私が働くところ」と「das ich handle」と「私が働くところのもの」was ich handle とを注意深く区別していないが、事柄の上からいえば、自己意識が活動(自我性)の Das のみを捉えるのに対して、知的直観はその内部にある Was を知る立場である。これはフュヒテが「働きとは何かはただ直観せられるのみである」(I, 461) と書いていることから明らかである。じぎの研究書はこの点に注目している。Julius Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, 1935, S. 90. なお自我性のこの Was はやがて一八〇一年の知識学における重要な項目として登場するであらう。
- (13) S. W. I, 459.
- (14) S. W. I, 461.

三

一八〇一年の知識学叙述においてフュヒテははじめて、知の自己把握(自覚)を「絶対者」<sup>(1)</sup> das Absolute との関係において展開した。絶対者を自我性の自覚が成り立つ基盤として考えるのである。かくして知識学の立場は「絶対

知」*absolutes Wissen* の立場となる。先づ、絶対知と絶対者、そのものとが混同されてはならない。フイヒテは一切の知から独立した絶対者の超越性を語っている。絶対者に附加される一切の述語は絶対者の絶対性を廃棄する。「絶対者は知でも存在でもなく、両者の同一性でも無差別でもなく、どこまでもただ絶対者であるだけである」<sup>(5)</sup>。一方われわれは「知」の地平以上に出てゆくことはないのであるから、「知識学は絶対者から出発することはできず、絶対知から出発せねばならない」<sup>(3)</sup>。にもかかわらず、ここにすでに絶対者は知の立場以上のものとして思惟<sup>(4)</sup>されている。これは一体いかにして生ずるのか。思惟も知の一つの様相であり、そして知の本性が対自<sup>(5)</sup> (*Fürsich*) であるならば、この事態が知に対して明らかにするべきである。この単純にして不明瞭な事態の徹底的な透視こそ、知識学の根本課題そのものである。さしあたりフイヒテは云う。「おそらく絶対者は、まさしく今提示された関係においてのみ、知の形式、*Form des Wissens* としてわれわれの意識の内に入ってくるが、しかし純粋に即自且つ対自的には決して入ってこないであろう」<sup>(4)</sup>と。

このテーゼはすでに、目下の知識学叙述(ならびに後期の叙述群全部)をつらぬく基本的な骨格を先取したものである。フイヒテの哲学は要するにここに云われている事柄を透明化する分析に他ならぬ。一体、絶対者が絶対知をも超えているといっても、それは二つの対象的存在のあいだの关系的な関係と解されてはならない。もしそう考えるならば、それは知識学以下の立場への顛落である。知によって捉えられた客体はすべて相対的である。絶対者は知のかかる客体化作用そのものの根本にある知の自己反省、すなわち知の形式の把握の立場においてのみ現われてくる。その場合、知の形式それ自身が直ちに絶対者だというものではない。知の形式の直接的な自己把握を貫通している当体、知の形式として現前しているところのもの、(*Was*) が絶対者である。それは知の自己反省すなわち自覚の立場の直接性と主体性に一つの絶対性を附与するところのものである。つまり主体性としてのわれわれ自身の直接的な背後であ

る。それゆえ、絶対知とは自己自身を見るという仕方、自己を超えた背後の絶対者を見る立場である。フィヒテにおいて絶対者の問題とは、本質的な自己把握の問題なのである。われわれはこの問題を先ず、知の内在的な自己把握（対自）の側面から考察しよう。それは絶対知の概念を明らかにすることである。つぎに、かかる絶対知がそれ自身の根源（背後）としての絶対者へ肉迫する超越的な自己把握を考察しよう。それは絶対知の概念の対自的展開、絶対知それ自身が敢行する自己認識と自己完遂を追跡することである。

絶対知とは、純粹にそのものとして目撃された知、「知そのもの」*das Wissen* である。それは「——についての知」(*Wissen von*——)ではなく、知のかかるあり方以前である。すべてのものに *von* という形でかかわり、すべてを内在化する作用が知であるが、かかる作用の発源する次元は *von* を超えたところにある。知そのものは *Wissen von Etwas* 以上である。さて知のかかる絶対性は絶対者を「端的にそのものとして」*schlechthin als solches* 思惟することによって内容的に充填される。絶対的なものとは何か。絶対者は、「端的にそれが在るところのものである」(*das Absolute ist schlechthin, was es ist*)<sup>(6)</sup> と同時に「端的に在るがゆえに、それが在るところのものである」(*das Absolute ist, was es ist, schlechthin weil es ist*)<sup>(6)</sup>。前者は絶対者の「絶対的存在」*absolutes Bestehen*、絶対的存在「*absolutes Sein*」であり、後者は「絶対的生成」*absolutes Werden*、「絶対的自由」*absolute Freiheit* である。ところで知は絶対的であると云われた。それゆえ絶対的な知においては、絶対者の微表である絶対存在と絶対自由 (*Was* と *Weil*) とが、一つに合流し、相互に貫通し合い、融合することによって、それら自身として区別される特質を喪失して、全く新たな「一なる本質」*Ein Wesen* として現成しているのである。その場合、知が先ずあってそれが存在と自由とを合一するのではない。逆に、存在と自由との融合からはじめて知それ自身が可能になるのである。「自由と存在とは一切の知の彼岸において歩み寄り通徹し合うのである」<sup>(6)</sup>。それゆえ、知がそのものとして、(す

なわち絶対知として)成り立つことの底には、自由と存在との「絶対的な相互通徹と融合」(7) das absolute sich Durchdringen und Verschmelzen がある。それがあらゆる知の根本である。その場合、存在と自由とは知の「質料」Materie であって、それらは未だ知そのものではなく、たんに「働くもの」das Tätige である。知はこれら二つの働くものが、それら自身を徹底(貫徹)することによって、相互に他の内部を貫通するところに成り立つ。そしてかく相互に通徹するところのものを除去して、その作用自身として捉えられた自己通徹 Sich Durchdringen が知の絶対的形式(absolute Form)と呼ばれる。それゆえ、知るといふことの本質は、もはや従来のフィヒテが考えたごとく活動の自己限定ではなく、活動が自己自身を通徹することによって生じる新しき変質なのである。知るとは自己自身を通徹するということである。(いわゆる働くは未だ自己自身を通徹せざる知らざらう。)

これは知の新たな把握である。フィヒテはかかる絶対知の特質のいろいろな表現を試みている。たとえば、「対自存在」Fürsichsein 「生ける光の状態」der lebendige Lichtzustand, 「実体的な内的な見ること」das substantielle innere Sehen, 「眼」Auge, 等のごとく。(8) これらはかつて「自我性」、「主観・客観」、「知的直観」等の語でつかまれた当の事柄をその事柄自身の本質に一層即して目撃せんとする努力である。知識学が不断にそこに立脚して来た原点は、純粋活動としてよりも見ること(眼)として、一層直接に云いあらわされうる。働きは未だ根源的ではない。根源的なものは働きをも見る立場である。活動はなお見られた立場であって、見るものはこの立場のもう一つ手前である。そこに絶対に対象化されえないわれわれの「自己」の真の主体性が成り立つ。それゆえ、かかる「見る」もしくは「眼」をさらに見る立場というものははやない。眼をどこかに探すことはできない。「どこか」ということも、眼という包括的で透明な圏内にある。同様にまた、見られる何ものかが見ることと別にあるのではない。「眼は自己以外の何ものをも見ず、自己自身を見るのである」(9)。「見る」は対象でもなく、対象を見ることでもない。「見」るは

絶対的である。すなわち、「この眼は絶対者の外にはなく内にあり、且つまさしく絶対性自身の生き生きとした自己通徹である」<sup>(10)</sup>。(フィヒテはこの叙述では未だこの事情を、私が見るのは絶対者が、見ることであると明瞭には云っていない。すなわち絶対者をそのものとして、でなく絶対性(見る)として捉えているのである。しかるにこの絶対性は、見るということそのことは見られえないという事態から由来する。見るそのことは見られえない。それが絶対者ということであろう。見るの透明性のいわば裏面をなすこの事柄を掘り出すところまで、フィヒテは未だこの知識学叙述では到っていない)。この絶対的に完結した透明な「眼」が「超越論的觀念論の性格」<sup>(11)</sup>である。フィヒテは云う。「かく自己の内では閉じられた眼の中へは、見知らぬもの Fremdes は何一つ入ることはできず、またこの眼が自己の外に出て見知らぬものにといたることもできないのであるが、かかる眼の内にわれわれの体系は立っている」<sup>(12)</sup>と。

さて絶対知はつぎの二つのテーゼに表現される。「知は絶対者ではないが、それ自身、知としては絶対的である」<sup>(13)</sup>。「知はそれが在るところのもので絶対的に在り、且つ在るがゆえに絶対的に在る」<sup>(14)</sup>(Das Wissen ist absolut, was es ist, und weil es ist.)。ところで知は対自(透明)であるから、かかる知の絶対的構造そのものが、知に対してあるのである。知は存在と自由との交徹(一)という基盤から成立しながら、しかもこの基盤を自らの内へ反射している。すなわち「反省」Reflexion は知の本質に属するのである。逆に、知の本質(交徹)は反省によってのみ実現される。ところで、知が映している(通徹している)「一」は、知の本質として知の領域に接すると共に、知の本質として知以上の絶対者の領域にも接している。それゆえ、「反省がかの一を徹するとは、反省がかの一を超えて、その内に融合している絶対者の両述語「絶対自由と絶対存在」へ通達することである」<sup>(15)</sup>。かくして反省とは、自由と存在との交徹的同一を対自化すること、すなわち「知の内における自由と存在との合一」<sup>(16)</sup>を実現することである。知識学の体系的展開の基本相がここにある。それは知がそれ自身の根柢をどこまでも通徹し、照明してゆくとい

う「知の自己内遷行」<sup>(17)</sup> *Insicgehen des Wissens* であると同時に、知が無限に自己自身を超えて、ついには絶対者に迫るといふ知の自己超越である。そうして知のこの自己徹底即自己超越が、知の自己否定を軸にするものであることは、フィヒテの知識学をシェリング、ヘーゲルの内在主義から区別する顕著な特性なのである。

知はいかにして絶対自由と絶対存在とを合一しうるか。つまり知がそれ自身の自由を貫徹して自己自身でありながら、しかも絶対者の内に在る（絶対存在）ということがどうしていえるか。——一八〇一年の知識学の中心課題はここに存する。それは要するに、自由の根拠の問題である。しかし自由の根拠づけとは、そもそも矛盾ではないのか。なぜならフィヒテ自ら云うごとく、「知の存在〔自由〕は存在の絶対性を廃棄し、絶対存在は知の絶対性を廃棄する」<sup>(18)</sup>からである。しかも一八〇一年のフィヒテの動的二元論はこの矛盾の突破を試みるのである。

今や絶対自由の思想がその底面まで貫かれる。知は自己定立である。云いかえると、自己を定立しない限り、知は無いのである。「知はそれが在るがゆえに、端的に私に対して在るであろう、そしてそれが無いならば私に対して無いであろう」<sup>(19)</sup>。知のかかる絶対的産出は、いわば無底的である。フィヒテはこれを「絶対的自由の空性、Leerheit」<sup>(20)</sup>「無からの絶対的発源」<sup>(21)</sup> *absolutes Entspringen aus Nichts* などと呼んだ。自由が空性もしくは無との連関において把捉されているところに、フィヒテの前進がある。一体、自由とは一切の根拠無きところからの発現であり、それゆえ偶然性と裏合せである。「一般に知が在るといふこと、Das は偶然性である。しかしもしひとたび知が在るならば、それは必然的に自由の上に基礎づけられている」<sup>(22)</sup>。「もし知がひとたび在るならば、その時には知は必然的に自由（拘束された自由）である。なぜなら、知の本質はまさに自由ということのうちに存するからである。しかし一般に知が在るといふこと、Das は、絶対的自由にのみとづく。つまり、知が全然存在しないことも可能なのである」<sup>(23)</sup>。ここに知の絶対自由が偶然性によって滲透されていることが目撃されている。自由なる知は偶然性の尖端に震動し、崩落

の可能性を反面に持つのである。それが知の自由の絶対性である（フィヒテの自我性の根柢にひそむところのこの「無」を最初に指摘したのはシェリングである<sup>(24)</sup>）。

それにもかかわらず、知は現に在る。しかも絶対的に在る。自由なる知がどうして、無でなくてむしろ在るのか。透明なる対自存在が「自分自身を通り抜けて顛落し<sup>(25)</sup>」かくして空虚なる無の中へ融けないのは、一体何故であるか。ここに、知は絶対存在の問題に面接するのである。Fürsichseinのseinを根拠つけているものは何であるか。

自由のこの根拠の問題にあたって、知識学は、「知の純粹可能性」<sup>(26)</sup> reine Möglichkeit des Wissens という思想を提出する。これは知の絶対自由の作用の内部構造である。作用が自らを遂行するということ(Daß)でなく、作用が遂行しているところのもの(Was)もしくは作用がそれであるところのものである<sup>(27)</sup>。それは「作用への静止的能力」<sup>(28)</sup> ein ruhendes Vermögen zum Akteとも云われている。AkteにはAkteへの能力が先行する。それはAkteの自由でなく、Akteへの自由である。自由とはAkteであるから、このものは自由への自由とも云える。かかる能力はそれ自身いかなるAkteでもなく、その次元においてはAkteは未だ現実には(actu)存しない。むしろそれはAkteとしてはゼロであり、Akteのゼロである。しかもこのゼロはAkteを通して直ちに積極的な事実に至るまで高められ、無であることをやめる。すなわちAkteの発源である。それゆえ、Akteが自己自身から発すること、自己以前から発することは一つなのである。

自由と存在  
フィヒテが絶対存在（知識学における絶対者）というところのものは、かかる知そのものの可能性に他ならない。それは一方では知を超えている。なぜならそれは、知の存在と非存在とへの「未決定」Unentschiedenheitであり、両方向への「無差別」Indifferenzとして、両方向の何れへでも決定しうる能力だからである。すでに現に在る知は、この自己の可能性の領域を支配できない。なぜなら、その領域は知が自己を存在へ決定するや否や無くなるのだから

である。知は自らの無を自己支配の中へ入れることはできない。ゆえに知の可能性とは、知がそこへ向って消えゆく点である。それは知のゼロ点、知の非存在 (Nichtsein des Wissens) である。しかし他方また、知はそこからのみ発源する。そこからまさしく知の創造的自由の絶対性、我在り (Ich bin) の無制約性が誕生するのである。それゆえ、絶対存在は超越的原因とか実体とか物自体ではない (かかるものは全て、知の存在の場で考えられうる。つまり、知に貫通された対象にすぎない)。かくして、知の自由は、その消滅点から生まれってくる。もしくは消滅点へ向って生まれる。自由は自己自身を否定することによって自己を肯定するのである。知がそこからそこへゆくところのかかる根源をフィヒテは絶対知の転回点、Wendepunkt と呼んだ。「絶対知の中心点と転回点は、知の存在と非存在との間の揺動、Schweben であり、まさにそれ故に、存在の非絶対的存在と絶対的存在との間 (zwischen nicht absolut Sein und absolut Sein des Seins) の揺動である」<sup>(29)</sup>。すなわち、「知は自己自身の積極的な非存在を通過して絶対的存在へ行くのである」<sup>(30)</sup>。

さて、知の最高段階はこのことの把握として成り立つ。それがまさに、絶対知の対自、絶対知の超越的な自己把握と呼ばれた事柄である。つぎにわれわれはフィヒテに従って、その過程を追跡しよう。

一体、「絶対者」は一切の述語を拒否する質であると思惟された。すなわちそれは、「或る可能的知への関係からいえば、純粹な、徹底的且つ端的にそれ自身へ結束した思惟である」<sup>(31)</sup>。絶対者はさしあたり純粹思惟である。しかも純粹思惟には未だ対自 (知) が定立されてないから、これは同時に純粹存在でもある。すなわち、「一なる、自己自身に等しい、不変な、永遠にして根絶しがたい存在の端的」<sup>(32)</sup>である (これを「神」Gott と呼んでもよいとフィヒテは云う)。そしてこれは意識の様相から言えば、根源的な「依存と被制約性の感情」<sup>(33)</sup> Gefühl der Abhängigkeit und Bedingtheit である。これは A と示される。

それにもかかわらず、かかる絶対者は絶対的な知であるべきである。すなわち知に對するものでなくてはならぬ。ところが「知」(B)は本質的に對自(Fürsich)であり、且つ「自由」(F)である。知はそれ自身の内からのみ見られるならばF—Bの立場である。しかし一体、知(B)はそれ自身だけで孤立して在るのではなく、もともとBの内なる且つBを介しての絶対者(A)の對自でなくてはならぬ。それゆえ、先づAとBとが別々にあるのではなく、根源的にはAとBとの連関(A+B)があるのである。もしそうでなければ、知は絶対的でなく、たんに自由で偶然的で、内容も実体もない知のみがあるであろう。もちろんこの連関は、知の自由の遂行をはなれては存しない。しかし知の自由が遂行されるや否やこの連関は直接に在る。(さきに絶対者が感情という直接意識であると云われたのも、この事情による)。それゆえ、絶対者との間には本来的に $\Delta + \square$ が直接的に成立しているのであり、しかも今やこのことが知に對自的になっている。それゆえ、これは記号で示せば $\Delta - \text{F} - \text{B}$ である。これは $\Delta + \square$ の+の点にまさしく知が立っていることを意味する。すなわち、知がもはやたんに自己自身についての知という形式であるのみならず、かかる形式として同時に、「絶対者と連関し、絶対者を表現している知」であるということである。これが絶対知の内在的な自己把握の形である。すなわち絶対知の對自存在が、われわれ(哲學者)に對して成立したのである。

今や絶対者(A)は二重の仕方で見られている。すなわち、一方では、「一切の知の前提」、「知の実体的基礎」、「知を根源的に拘束するもの」として超越的に<sup>35)</sup>他方では+の直接的連関を通して、自由なる知に内在的に。絶対知の座はどこか。それはAではない(そのときにはそれは知でないであろう)。Bの内にもない(その場合は絶対知ではないであろう)。それはAとBとの中間、すなわち+にある。しかるにこのこと自身が未だ知に對自的になっていない。知の瞭々たる直下が知自身に對してはなお不明の中にある。そのかぎり、絶対知はそれ自身に對しては未だ成立していないのである。

かくして知の課題はつぎのテーゼの中に示される。すなわち「絶対知(A+B)は対自的に(Bの内で)、端的にそれがあるところのもの(was)であると同時に、端的にあるがゆえに(weil)在るのである」。(36) 図式で示せば  $B = A - F - B$ となる。これは「全内容(A)は、自由の遂行を介して(F)、光の形式(B)の中へ入り来らねばならぬ」という意味である。もっと簡潔に云えば課題の核心はつぎの形をとる。すなわち、「知が対自的に(=F)、それであるところのもの(=A)で端的にある」(Es ist für sich(=F) schlechtin, was es ist(=A))。(37)

さて、課題はここで矛盾の尖端に來ている。つまり、知の自由と対自とは今やそれ自身の終極 Ende もしくは限界、Grenze に來ている。しかもそれは、対自の衰弱によってではなく、その最高の勢力においてである。すなわち、知の発展の全段階が限なく対自の光によって照明し尽されるという仕方においてである。今や知は生き生きとそれ自身を貫徹している。しかもそこが又、対自の終点なのである。「知は自己の内、且つ自己によって、自己の絶対的終極と限界を見出す。……知は知りながら(無知から脱出して)自己の絶対的根源にまで突進し、かくて自己自身を貫いて(つまり、その絶対的な透明性 Durchsichtigkeitと自己認識とによって)、自らの終極へ到達する」。(38)

ところで、知はこの限界をも対自的に貫くのである。なぜなら、知の本質は根源にまでゆく「透徹性」Durchdringlichkeit にあり、むしろ根源自身の対自の内面性にあるからである。知は全てを貫く光芒である。ゆえに「知の終極とその絶対的限界もまた、この対自の内部に現われねばならぬ」。(40) それが知が根源的であるための最後の一步である。「知は自己の限界、自己の非存在を見ることなしには、自己の絶対的根源を見ることはできない」。(41) かくして知の限界そのものが知によって見られ、知の光に包まれる。

知は今やその限界を見る。すなわち見られているのは知の限界である。限界とは「知の非存在」Nichtsein des Wissens のことである。そしてそれが、知による絶対存在の把握に他ならぬ。絶対存在とは、知の内で把握された知

の絶対的根源、知の内において知を超えた存在のことである。それが絶対的であるのは、知が絶対的だからである。かくして一八〇一年の知識学においては、存在は知の否定として知から導出された。これはフイヒテの立場が *Seinslehre* でなく、*Wissens-Lehre* である限り、これ以後も変ることなく保持されてゆく基本態度である。しかし一八〇四年の知識学からのフイヒテは、知の光とは絶対者の光の反射であるという知の地平へ出てゆく。それは光源の見方に関する転回を告げるであろう。われわれはそこに、絶対者の光芒と化した知の体系、光の形而上学に出会うのである。

註

- (1) フイヒテが *das Absolute* という語を知以上の意味ではじめて使ったのは一八〇一年十月十五日付のシェリング宛書簡に おくつてある。Fichte, Briefwechsel (hrsg. von Hans Schulz), 1967, II, 341. なおフイヒテとシェリングとの論争については拙稿「対決期のフイヒテとシェリング」(大阪外国語大学法経学会刊『評林』3) 参照。
- (2) S. W. II, 13. イクス・ウントはフイヒテの絶対者の超越性に注目して、フイヒテとプロチノスとの体系上の類似を指摘している。但し、プロチノスの再発見はフイヒテ以降の時代に属するからフイヒテがプロチノスを正確に知っていたとはいえない。M. Wundt, Fichte-Forschungen, S. 169, Anm.
- (3) (4) S. W. II, 13.
- (5) S. W. II, 16.
- (6) S. W. II, 17.
- (7) (8) S. W. II, 19.
- (9) S. W. II, 38.
- (10) S. W. II, 19.
- (11) (12) S. W. II, 37.
- (13) S. W. II, 22.
- (14) S. W. II, 20.

- (15) S. W. II, 27.  
 (16) S. W. II, 24.  
 (17) S. W. II, 27.  
 (18) S. W. II, 52.  
 (19) S. W. II, 24.  
 (20) S. W. II, 34.  
 (21) S. W. II, 147.  
 (22) S. W. II, 55.  
 (23) S. W. II, 52.  
 (24) Schelling, Philosophie und Religion, 1804, S. W. VI, 43.  
 (25) S. W. II, 36, 110.  
 (26) S. W. II, 53, 63.  
 (27) 二の註(1) 參照  
 (28) S. W. II, 28.  
 (29) S. W. II, 51.  
 (30) S. W. II, 53.  
 (31) S. W. II, 60.  
 (32) S. W. II, 61.  
 (33) S. W. II, 61. シェライホルツとの類似が明らかである。優先権はフイヒチである。Vgl. E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes, S. 84, Anm.  
 (34) (25) (26) (27) (28) S. W. II, 62.  
 (39) (29) (14) S. W. II, 63.

# R・オットーと現象学的問題

堀 越 知 巳

一

初めに問題の凡その方向を見定めておきたい。

従来、ルドルフ・オットーの所説を現象学的問題系列のなかで理解することには強い反論がある。その論点の主なものを挙げれば、

(1) オットーはしばしば客観について言及しながらも、結局は主観に留まる認識論的立場であり、客観的関連がはっきりしない。つまり存在論的支えがない。<sup>(1)</sup>

(2) Wesensontik がたてられていないということから、更に、ヌミノーゼは客観から規定されずに理性内在のものとならざるをえず、従って Intentionalität が問題となつてこない。<sup>(2)</sup>

いずれも、この限りでは正当な判断である。ただ、これらの把握が、宗教的アプリアリや図式化を軸として、オットーを多少とも Kant ないし Fries に近寄せ、専ら予感 (Ahnung) や素質 (Anlage) の所説をふまえた議論になつてゐることは否めないであらう。<sup>(3)</sup> 勿論その間にオットー自身の思想的発展への顧慮も必要となつてくるだろうから、

その点に関する J. Wach の指摘の確かさにも耳をかさなければならぬ。<sup>(4)</sup>

以上の把握とは対照的立場にあって、オットーを現象学的方向づけにおいて理解するのが J. Hessen であることも大方の教示する通りである。<sup>(5)</sup> オットーは現象学派に属する人でもないし、現象学に特有の術語を使うわけでもないが、それにも拘らず『聖なるもの』によって問われているのは単なる主観の問題ではなくて、「主観と客観の関係」そのものであり、ヌミノーゼの分析方法はまさに現象学的問題場面のものであるというのが、M. Scheler を味方にしての Hessen の見方の大筋である。<sup>(6)</sup> ただし Hessen の討議はこのように一方的なものではなく、オットーにおいて認識論的部分と現象学部分の乖離をみる。<sup>(7)</sup> 即ち宗教の真理の側面、つまり宗教的経験がいかにして理性に根をもちながら可能となり妥当性を要求しうるかの問題と、そして宗教の本質の側面、つまり宗教的経験はいかにして主観のうちに本質を看とるかの問題との分裂を論証するのであるが、全体としては Scheler に傾いた議論である。

実は、ここでオットー解釈の正当性とその根拠を究明するつもりはない。『聖なるもの』は、当時 Ad. v. Harnack が評して「ドイツ・プロテスタントの間に戦慄と満足とが走った」<sup>(8)</sup>と述べるほどの衝撃を与え、同時代の広範な共感をえたものであり、その結果として以後の宗教学の進展に決定的な方向づけを与えることになったが、また一方では、当面オットーが敵対した合理主義の陣営からの反撃、新カント派からは問題不徹底の批判、現象学派からの不満等々が一時に表明され、この間の賛否それぞれの事情は錯綜して区々である。<sup>(9)</sup> 学派的にはオットーは全く孤立しているかに見える。ただ、このような学派をこえた問題提起の大きさは、たとえば専らカント派にならってオットーを理解することだけでは導き出せないように思われる。オットー自身のその後の思想的变化や、「具体へ」という宗教学史の展開に徴しても、解釈の問題とは一応別に、しかしあくまでオットーおよびそれに関連した記述の範囲内で、彼の投げかけた問題の質をわれわれとして吟味することも無意味ではないだろう。言い換えるなら、カント派か現象

学派かという解釈の割れもさることながら、この乖離それ自身のうちに、あるいは宗教学の基礎にかかわってくるやも知れぬ体の、いわば恣意の問題設定を試みたいのである。この乖離をオットーは「合理ならびに非合理の要素を区別する眼が与えられている以上、この両要素を宗教体験が示すままに分離させかつ統一させておこう」と表現する。<sup>(10)</sup>従って「客観に係属した主観」とオットーが述べるとき、そこには二つの局面が働いている。即ち第一に、客観にはどうしても関われないという主客の厳格な区別、かといって第二に、物自体には触れえぬ主観の構成ではなくて、主観の相関者と主観との間の本質的・必然的関連、この二契機であるが、その場合この事態を理解の問題として明らかにしたいという問題方向が立てられていると考え、かかる角度からの論述を意図しているわけである。

二

周知のように『聖なるもの』のさしあたっての主張は、合理主義にたいする反対にあり、宗教は客観化によって汲み尽くされるものではないということの強調にあった。宗教は教義・教説や道徳・律法や儀礼・制度そのものではなく、それらの更に背後にある核、つまり生命と体験とからなる最も内なる基底である。この宗教体験は価値の体験であり、しかも聖という独自の価値の体験である。宗教は *Leben* であり *Werterlebnis* であり *das Heilige* の体験であるという三拍のリズムで、それは宗教の中心へ迫ってゆく。そして宗教的価値領域の自律を主観においてあらわにすること、これが当面オットーの分析の主目的である。しかしこの方向において、宗教は主観的興奮や情緒のうちに解消してしまい、宗教体験は「言いようのないもの」(*das ineffabile*)<sup>(11)</sup> となって、宗教現象そのものの非合理のみが取りだされ、それで終るであろうが、オットーは、この宗教体験が徹頭徹尾ある客観によって規定され、対象から内容を受けると論ずることで、問題を二元化する。つまりヌミノーゼの感情は「それ自身疑いなく、まず第一に、そ

して直接に私の外にある或る客観に関わる」ものであり、「一種の自己感情ではなく、自己の外にある或る実在の客観の感情である」。(13) ヌミノーゼは自己感情のなかに反射しているのであって、主観の側の構成ではない。オットーが Schleiermacher との基本的相異として自己を区別するのも、この点である。Schleiermacher の内在主義においては、自己感情が或る対象に向けられていること、客観と関係したものであることが見落されていた。(14) しかもこの対象は「絶対他者」(15) として人間理性による一切の把握を拒むものであるから、われわれの価値体験は非合理あるいは超合理 (suprational) にならざるをえない。しかしこの他者性は直ちに関係そのものの無を意味しない。むしろ彼の所論の最大の課題は、このヌウメンの「不同一者」(das dissimile) と「同一者」(das simile) (16) の関係の場を明らかにし、客観に関係した主観が一方的に非合理に陥るのを防ぐことにある。しかしこの合理と非合理との関係を分析する場合、オットーは、たとえば Dilthey が了解と名づける方向を問題内容として意識しつつも、それを明白にしえなかった。しかも彼は、この事態を説明するのに、一見逆の方向をとり、カント的な図式化 (Schematisierung) を用いたのである。従ってこの Schema は、多方面からの批判を予想させる極めて問題的な概念であることが察せられるであろう。

「図式」という言葉でオットーが明らかにしようとする内容は、Irrational-Numinose がそれと合法的関係に立った一定の概念によって始めて捉えられ、表象可能になるという点にあるとするなら、その限りでカントのこの術語を用いることは適切であり、また理解を容易にもしている。しかし図式の用法については、問題の内容からして止むをえないとしても、オットー自身に説明の不充分さが目立ち、さまざまな議論の集中と見解の割れが生じてきている。先に挙げたカント的か現象学のかの解釈に関しても、これが、問題の支点として、決め手の役を果している。

オットーの図式化に最も激しい反論を加えるのは、第一に批判主義の立場であり、F. K. Feigl はこれを unkan-

tisch, widerkantisch であるときめつけている。<sup>(18)</sup> カント的立場からすれば、純粹悟性概念としてのカテゴリーと感性的直観の多様とを媒介するのが Schematismus であり、一面では感性的、他面では悟性的なこの綜合する第三者たる Schema によって、経験の妥当性と実在性とが保証されるのである。その意味から「統覚は或る実在的なもの」<sup>(19)</sup>と云われ、Ich denke は「私の現存在を規定する Actus」<sup>(20)</sup>であり、「私の現存在の知的意識」<sup>(21)</sup>であり、「現存在の感情」<sup>(22)</sup>であると規定される。カントの所論は、先驗的統覚の存在論的、意味を理由にしてその存在的、意味を厳しく制限する方向において、その意義をもったが、いずれにせよ Schematismus においてわれわれの問題の關係点は或るギリギリの処まで押し進められているといつてよからう。一方、オットーの Schematizierung は、非合理的なヌミノゼがいくつかの概念のうちに本質的必然的に直接性をもつてあらわされることを内容とし、しかもその際、この必然性が論理的であるのか存在的であるのか判然としないところがある。<sup>(23)</sup> とすればオットーの Schema は批判主義の根幹をなすところの「物自体は現象しない」を切り崩すことになる。この事態はオットーをフリースに寄せて解釈すれば、ますます明瞭になるばかりである。従つてオットーの Schema はカントのそれと名称を同じくするだけで根本的に異つた性格のものといえる。<sup>(24)</sup> しかしだからといってオットーの所説が直ちに「物自体は現象する」立場であると見えるはずはない。それは Kant-Fries の問題枠内に留まつた上での異動である。ここでは批判主義の含む問題が、Fries を介して、それとはまた別の独自の意図において尖鋭化していることを指摘したいまでである。<sup>(25)</sup>

Feigl の立場から見れば、かかる意味での Schema, Kategorie, a priori 等の術語が攻撃目標になるのは当然である。「オットーはその心理学的演繹を感情形成という窮極的かつ非導出の源泉で停止させてしまった。この Seelen-Grund は神秘主義者のものであり、従つてもはや先驗論、学、の意味での根拠ではなく、生物学、意味での根拠である。ここではアプリオリは心の分析によつて後天的に見出される完教的素質である。」<sup>(26)</sup> 一方、カントの意味における

アプリアリとは「経験を論理的に可能にするものであって、経験の發生的研究によって確立されるような窮極の心理的狀態ではない。」<sup>(27)</sup>確かにアプリアリの解釈で Kant に従う限り、この批判は正しい。しかしながらカント的アプリアリからは、オットーのいう「きびしい自己の無価値」<sup>(28)</sup>はでてこない。オットーにとってアプリアリとは、まさしく或る特殊な心理学であり、経験の非導出性を根拠とするものにすぎない。従って合理的なものと非合理的なものの必然的關係とは「不明瞭な先天的綜合的認識」<sup>(29)</sup>という性格をもつ。つまりここでの問題は、感性と理性の關係にあるというよりは、むしろ絶対他者と感情・理性との關係の次元にあり、根本的には「一切の図式を無視しても」<sup>(30)</sup>依然として關係的であるような或る客観を、主観において提示することの困難性にある。換言すれば、「われわれが知るのは現象のみで物自体ではない」というカント的な Phänomenalismus の立場にみられる「現象」と「本質」との対立を越えて、*existentia* と *essentia* というスコラ以来の対立が、この局面を支配しているのである。

### 三

如上の方向には専ら現象学が取扱う問題領域が広がっており、かかる視点からオットーの図式化に接点を求めるのが M. Scheler である。即ち「Kant がカテゴリー概念に与えたのと同じ意味で、聖を先天的カテゴリーとして示そうとするのが（『聖なるもの』の）十九章である。この章からオットーは、その美事な研究に一つの理論を背おわせるが、聖の領域に限らず何処であろうと、感覚以外の・感覚を超えた所与の見かけ上の説明のために、感覺的・直観的對象の場に、理論があらわれるなら、われわれはそれを反証可能な誤りだと思う。……（なぜならその理論は）『知覚』の所与に対する綜合的意識活動によって、いわゆる『知覚』の内容には見出しえないもの的一切を附加しうると思い誤っている」<sup>(31)</sup>からに他ならない。

この引用に示されたオットーに対する方法論上の疑問点は、まったく E. Husserl の見解を受け継いだものである。<sup>(32)</sup> また図式化の内容に関しては、Scheler も逆の方向から、Feigl の場合と同じ誤解をおかしているといえる。そしてこの誤解をとくには、オットーの図式が Kant のものではなくて、Fries の、物自体との通路を確保した直接的認識と同義のものとするので一応足りるであろう。しかし Scheler は、より基礎的な問題として、オットーをこのような次元で把握することに異議をもつのである。即ち、Fries の場合であれば、その直接的認識とは予感であり自己感情であって、その認識の先天性はあくまで主観に帰属するが、<sup>(33)</sup> Scheler はアプリアリの根拠を主観ではなく、客観の側に寄せて考える。つまり自己感情において関係している客観の本質領域がアプリアリなのであって、主観はこれに関係してあるというその点でアプリアリなのである。それが形式的アプリアリに対して、実質的アプリアリを唱えるということの意味である。しかも客観の実質的価値は、主観的経験の或る独特な在り方、即ち本質直観においてのみある。<sup>(34)</sup> 言うまでもなく、この現象学的直観は、主観と客観との直接的関係における理解であるから、かかる直観は Kant の第三者による綜合たる図式論を拒否するところに始まる。<sup>(35)</sup> かかる理由によってオットーの図式化が、もしカント的な綜合的第三者のものであり、哲学的認識理論であり、宗教的論理的根拠づけであるなら、またもしフリーマン的な主観における先天性を主張するものであるなら、Scheler はこれに反対するであろう。しかしオットーはカテゴリーを「対象そのものに帰せられる或る客観的徴表」<sup>(36)</sup> ある、は「解釈記号 (Deute-Zeichen)」と明白に規定し、<sup>(37)</sup> 實在性との直接的関連と、それへのアプリアリの帰属を明白に予想させている。その意味において Scheler は、いわゆる現象学的方法によるオットーの分析とその結果そのものに対しては、賛意を惜しまない。そして「提示さるべき (つまり論証さるべき) 現象と明白な段階をなして、これと類似するもの、対立するものの皮を剥いでやるというオットーの (多分に消極的な) 方法、その結果として当の現象の核をとりだし、遂にはあらわとなった現象を精神の

眼前に据えるというこの方法、これは現象学的本質直観へいたる道である<sup>(38)</sup>という。またさらに、ただただ「事実」にもとづくという態度から生れる研究は、たとえオットーと Scheler とで別個に企てられた研究であっても、かかる直接的確実性において厳密に一致した成果をえていると評価するのである。<sup>(39)</sup>

さて以上において、オットーの問題設定のうちに働いている諸契機を、批判主義および現象学との対応を介して、一瞥してきたつもりである。即ち、オットーが「先天的カテゴリーとしての聖」というとき、その背後には相反する問題方向が含まれているが、この相反そのものの根柢をたずねる場合、その論理的場面に重点を置けば「図式化」が浮き彫りにされ、また存在的場面に焦点をあわせれば「現象学的」問題関連が開かれてきた。先にも触れたように、Hessen はこれを宗教における真理の問題と本質の問題との乖離として性格づけている。<sup>(40)</sup>

#### 四

如上の経緯は、また別の立場にあるカトリック神学者 K. Adam によって、以下のように捉えられている。即ち「オットーは Fries によって潤色されたカント範疇論と関連させて頻りに説いているが、しかし宗教的根本感情の質的異性は、所与の感覚的素材に附加される総合的意識活動に負うてはならず、却って超世界的なるもの存在に由来する。かかる存在は、現実の全体とは質的に異なり、従って質的に異った印象を呼びおこす。」<sup>(41)</sup> Adam のこの批評の内容に関しては、もうこれ以上の説明を要しないだろう。オットーは、聖を宗教以前の事実から導きだそうとする感覚論や進化論に反対して、聖のカテゴリーは sui generis である<sup>(42)</sup>のであるから、宗教経験のいわば「下から」の解明に対して「上から」の説明を対比させているのであり、その意図するところは、宗教体験がその内容をまさしく超世界的存在から受けとるといふことの構造の指示にあるといつてよい。つまりオットーの主張は Adam

によって一義的に肯定されているのである。Hessen が「先天的カテゴリーとしての聖」という表現の真意を、直接オットーに問いただしたとき、彼は「私がこの表現で考えていることは、Augustinus が人間の認識に illuminatio Dei を見るときに思うことがらと同じである」と答えた<sup>(43)</sup>という。このことは、オットーと Adam の一致点としての Christenheit の根幹に触れるとともに、われわれの当面の問題をも或る微かな一点に収斂させる。

既に論じたように、カテゴリーとかアプリアリとかいう概念は、宗教の妥当性ないし真理性を確保するために用いられ、宗教的意識の真理への要求は、それによって認識のないし哲学的に満たされた。また一方ではカテゴリーによる図式化は、主観にふみとどまるわれわれとしてのギリギリの一線をなした。それ故に、宗教が他のものから導びかれない絶対感情であるというこのことの論証が、同時に宗教の真理要求の学的基礎づけであるという形をとった。しかしこの場面には、いわば主観内在のかかるアプリアリとは一体いかなる客観性を主張しうるのかという問題契機が同時に働いていた。そして『聖なるもの』<sup>(44)</sup>以後のオットーの著作は、宗教の真理を保証すべく、如上とはまた別途の方向があることを次第に強く示している。オットーはその立場を説明して、宗教の客観は「聖書にとってのみ問題となるもの」と述べる。この表現によって彼が明らかにしようとしているものは、何よりも先ず主観が志向する対象そのものであって、主観の宗教的作用ではない。この場合宗教の真理証明は、主観の働きにあるのではなく、自己の宗教現象学の上に根を据えている。つまり「宗教の自己根拠」と名づけられるものうちに、オットーは既に決定的な真理証明をみたのである。宗教の真理は基礎づけらるべきものではなく、単に直視の下におかれるだけである。この場合には、宗教の根本的体験の分析そのものが直接に immetaphysisch にすでに真理証明をなして、außerreligiös な証明を必要としないという形をとってくる。この意味でのロゴスとエートスの接点は図式化を必要としない。そして客観的実在としての聖の体験は、そのまま認識論的に宗教の妥当性の提示であるということ、これは現象学一般の

基底であろう。

オットーはこのような別途の道を予想しながらも明確には意識しておらず、晩年の著作においても依然として批判的思考過程を用いるかも知れない。見る者によっては、この矛盾に奇異の念を抱くであろう。しかしこの矛盾は論理的には一見不整合ではあっても、実在的には或る確かな必然であった。そのことは以下に示す『自由と必然』からの引用においても明らかに示されている。『自由と必然』は N. Hartmann のたてた「宗教と倫理のアンティノミー」<sup>(45)</sup> に対する駁論であるが、死の直前に書かれたことも手伝って、厳しい論述になっている。即ち「(われわれの) 諸価値によって動かされる世界は永遠なる根源的価値の光の反射であり、従って自律のうちには神律そのものの反射以外の何ものも存在しない。即ちわれわれの自律は価値の根源的自律の反射なのである。……このようにして被造物の自律は神律のうちに埋没する」<sup>(46)</sup>。「われわれは価値感情を通して神の要求をきく。このときわれわれは、この世とあの世の間にある謎を解くわけではない。しかし素朴な体験の直接性において、われわれはここに謎を感じない。……むしろ私の自明性を見たと感じる。……このとき根源的価値の神律は被造物のうちに価値の自律として「現象する」。それがたとえ、ただ一つの像であっても、われわれの真理感情にとっては空虚な像ではなく、無限の中の一点においてであるにしても、あの謎を解くかもしれぬ方向を示すのである」<sup>(47)</sup>。「Augustinus によれば、ロゴスは、永遠に神から発し、神に宿る思考である。……ロゴスが世界の創造の原理となる限りで、神の自己思考そのものは世界の原理となり、従って世界の意味内容、存在内容となる。……このとき、世界のうちに現われてわれわれに要求し、われわれを動かすところの諸価値は、神の意味や価値と対立し、分離し、抗争するのではなくして、神から世界のうちにいわば張り出したものなのである」<sup>(48)</sup>。以上のようなオットーの発言は、神学へのすりかえであって、これはもはや宗教心理学ではないと言われれば、まさにその通りであろう。オットー自身「私の研究の中心興味は宗教史的ないし宗教心理学

的なものではなく、神学的なもの、キリスト教神学的なものであった<sup>(49)</sup>とさえ書いている。神律とは、人間にとっての他律ではなくて人間の自律を意味するが故に、聖を専ら主観の合理化において理解したとしても、その背後では主観・客観の関係構造は指示されているといえ、確かにわれわれの問題方向を混乱させるばかりである。ただわれわれとして、ここで確認したい点は、オットーが図式化とは異なる或る特別な視、ないし理解を保持していたということであり、それ以上ではない。

## 五

右に見てきたように、宗教の直理と本質の問題は、単に図式化の領域内では覆いきれぬ質を含み、かくして理性と感性の内在的相関を超えて、主観と絶対他者との本質連関に働く直接的「視」に、一つの特異な理解の場が開けてきた。しかしこの理解が、いかなる性質のものかを規定することには、オットーに対して内在的立場をとる限り、依然として困難がつきまとう。『聖なるもの』出版の直後、R. Bultmann はオットーに書簡を送って「ヌミノーゼの感情が、宗教的客観をとらえる認識能力や認識機関のようなものは、私には思えません。感情とは、それ以外の方法で何らかの機関が理解した対象についての、解釈、と評価、(Deutung und Bewertung) のように思えますが……」と質問している。そこで今少し、オットーの感情に関する所論にそって、この方向への問題の展開を求めてみたい。

「感情」という用語は、おそらくオットーによって最も頻繁に繰返えされた術語であり、宗教の座がそこに据えられる場所として、広い理解をえている。われわれも既にしばしば接してきたように、それは自己感情ではなくして、自己の外にある或る実在的客観の感情であり、「宗教の第一の要素である」<sup>(51)</sup>感情は客観それ自体ではないし、もちろん単なる主観の構成でもない<sup>(52)</sup>。ヌミノーゼの感情は「客観と関係した (objekt-bezogen)」<sup>(53)</sup>ところの「関係の感情

〔Beziehungs-gefühl〕である<sup>(54)</sup>。さて、かかる感情において確かめられる實在的価値関連とはいかなるものかを、オ

ットーは殆んど余すところなく次のように表白している。即ち「今日の心理学において……感情 (Gefühl) という言葉は、認識の働きおよび意志の働きと並んで、われわれの精神生活の三分の一を占める要素として固定されている。

その場合の感情は、われわれの中の emotional なものを意味して、その他の働きと相並んでいる。……この要素が認識の系列から区別されるのは、しばしば主張されているように、Emotion が認識とは異って客観とは関係しないということによるのではない。なぜなら Emotion も客観と関係した (objekt-bezogen) ものだからである。苦しみは常に何かに対する苦しみであり、喜びや恐れや愛は常に何かに対する喜び、恐れ、愛である。その点において Emotion は認識や意志と同じである。Emotion が一切の認識作用から区別されるのは、むしろ、Emotion そのものが客観の理解ではなく、Emotion それ自身の可能性の根拠としての客観の理解を前提している、ということである。かかる Emotion が今日の心理学では感情と呼ばれる。しかしそれでは明らかに言葉の本来の意味を失っている。なぜなら本来の意味における感情とは……まず第一に Emotion ではなく、まさしく客観の理解であり、認識の始まりだからである<sup>(55)</sup>。従ってまた「ヌミノーゼの感情は、主観の単なる存在性 (Befindlichkeit) ではなくて、ある不明瞭な表象内容をもっている。感情はこの内容を自然的所与から構成するのではない。この内容は、一切の自然的所与とは無縁な、まったく別の姿のものとして、最初は名称も概念もなく、感情に直接やってくる<sup>(56)</sup>」のである。かくして明らかのように、オットーの感情とは、まず第一に自然とは断絶して、むしろその可能性の根拠として前提されるものであり、第二に感情とは、感情にのっとった認識ないし理解であり、第三には實在感<sup>(58)</sup>であり、第四には感情にもとづく直接的確実性の別名である<sup>(59)</sup>。その意味において、これは cognitio intuitiva と呼ばれるものと性格を同じくし、また Bultmann が *ちがひに* 「解釈」と名づける *当* のものである<sup>(60)</sup>。

このようにしてわれわれは、感情の直接的視によってのみ客観に到達しうる。なるほど主観の宗教的作用は、図式化や類比や否定やを飛びこして、その外に赴くことはないが、図式化や類比や否定の契機は、まさしくこの直接的視の場面でなければ、働いてこなく。Van der Leeuw はこの成り行きを巧みに説明して「理解がよりふかく現象の核心に入りこみ、現象を一層よく理解するにしたがって、理解の主観にとっては、理解の最終の根拠が実は主観自身の中にはなく、他者の中にあることが次第に明瞭になる」と述べる。<sup>(61)</sup>それ故にこそ、われわれの自律は神律に埋没するのである。ただし Van der Leeuw がここで「一層よく理解とか次第に明瞭」といつているのは、間接的理解から直接的理解への転換過程の在り方を述べているのであって、感情における直接的理解そのものの性質を規定しているのではない。オットーの捉える感情は、たとえば概念などよりはずっと強烈に、その対象から直接に規定されている。<sup>(62)</sup>その故に感情における直接的指示は、一切の論理的・認識的証明よりも遥かに優れて確実なのである。

objekt-bezogen という構造に立脚する感情の中には、上述のように、或る客観的なものが直接的確実性をもって捉えられていた。言うまでもなく、この確実性は内感の直接性から由来するものではない。たとえば Neu Scholastic の主知主義的立場にある I. Geyer は、認識の源泉として知覚と思考の二つを知るのみで、このような直接的視を認めないから、オットーの所説に対して『知性か心情か』という設問をする誤りをおかし、宗教的客観に関しては知性的・間接的理解を主張するのみであった。<sup>(63)</sup>またカント的な綜合する第三者を入れる方法は、内感の直接性には至りえても、個々の知覚において表象する限りでは、この客観への直接性を手にすることはできない。批判主義の Feigl がオットーの主要欠陥として「生命から理性への移行、宗教的主観から宗教的客観への移行、つまり *verrijping* が、*zachte rijping* が、厳密な検証をへた妥当性の視点から吟味されていない」ことを挙げるのも、右の事情による。<sup>(64)</sup>即ち批判の立場は、心理的事実問題と論理的権利問題とを俊別するが故に、この「移行」の間接的過程を詳しく検証する

ことを要求するのである。オットーがこの *Methoden* を図式化の名で呼んだことからすれば、批判の立場がこの要求をかかげるのも止むをえない。しかしながらオットーにとって、この移行は本質関連の直接性であって、事実は論理と密着しており、従って例えば Husserl における「還元」のごときものさえ必要としない。還元や判断中止とは、その都度、真理問題の検証を一時中止することを意味するが、オットーにおいては、宗教の真理問題と本質問題とは、かかる乖離を示していない。

## 六

宗教における事実問題と権利問題は、以上に述べきったように、ヌミノゼの感情において、一つの統一的視野を獲得したといつてよいだろう。オットーは宗教現象からいきなり宗教の本質へと飛び出し、聖なるものの体験をヌミノゼの客観から直接的に規定する。従つて原理上、本質の問題によって直ちに真理の問題に判定を下してしまふ。見る角度によってはオットーの主要難点をなすものが、実は最もオットー的な優れた核心を形成しているのである。

宗教研究における一つの基礎的問題として、宗教における事実と妥当の間の二元論ないし循環論は、さまざまな方向において現われているが、たとえば「Schleiermacher に帰えり、Schleiermacher を超えて」<sup>(66)</sup>を標榜して、その内在主義から出ようとする G. Wobermin においても、宗教意識の真理への関心は本質の分析と同一視され、本質の問題を意味の問題として捉えることで克服された。<sup>(66)</sup>オットーにおいても、理解の問題に関する基本的性格はこれと変わらない。これを要するに、事実と妥当の関係ないし本質と真理の関係は、一義的に対立するものでもないし、一義的に同一なのでもない。第一に「事実」問題そのものが一義的ではない。即ち単に事実を提示して、事実であると満足

しうる立場もあるし、また一つの事実を本質からの現われとして提示することもできる。第二に「妥当」問題も一義的ではない。即ち妥当性を直接的に指示する立場もあるし、また妥当の正当性を基礎づけるとする立場もある。

——この場合、第一系列の第二の問題は第二系列の第一の問題と同じである。つまり、そこでは客観につながる現象の提示そのものが直ちに妥当性となっている。このように橋渡しされた問題複合が、オットーの問題提起であって、それは現象学の立場に近い。<sup>(57)</sup>これに反し、第一系列の第一と第二系列の第二とを複合せせるのが批判の立場であろう。そしてわれわれは、オットーが示した問題方向を前者の局面で捉えるべきこと、および後者の局面で捉えることの難かしさを論じてきたつもりである。

勿論、反批判主義がそのまま現象学的立場を意味することはない。如上の論述におけるオットー的な現象学が、果して現象学と呼べるものであるかどうかについては疑問が残るであろう。今日われわれが現象学という場合の一般的規準は、先ず Husserl と Scheler やや降つては Van der Leeuw を抑えてから、現在の宗教現象学へと続くだろう。オットーの所論は、出立当初の現象学と、問題の方向において大筋の一致を見せながらも、各部分での問題徹底を欠いているのは確かである。しかしそれは現象学的分析に挿入した理論の部分が不明瞭で徹底性を欠いているというところであるにすぎない。たとえば E. Husserl のオットーに宛てた書簡が、それを証明している。「宗教的意識の理論を理論として挿入する以前に、一そうつきつめて、現象とその本質分析の研究を進めるべきだったと私には思われます。何よりも先ず必要なことは、偶然的事実と本質との徹底的な区別であり、次には宗教意識とその相関者の間の本質必然性ならびに本質可能性の研究であり、さらには宗教的所与の各段階における（本質必然性をそなえた発展における）体系的本質類型学です。」<sup>(68)</sup>即ちオットーは、基本的な方向においては、このような Husserl の希望を満していると考えてよいであろう。哲学的理論の挿入に関して言うならば、オットーは決してかかる理論から宗教を説明し

ようとしているのではない。彼は宗教を哲学から説明したり、あるいは逆に哲学を宗教から説明したり、あるいは宗教と哲学のかさなりあつた共通の領域における一致を主張したりはしない。もちろん宗教と哲学とが無縁に相反することをいうでもない。両者の区別と同一とを同時に満足させようという立場、<sup>(69)</sup>それが「反射」という言葉でしばしば語られたオットーの主張なのである。また、存在論を欠くことから結局は主観内在の立場に留まるという批判に関して言うならば、この点に関して一つの優れた視点を手に入れていたオットーでさえも、本来存在の対象領域に属する事柄を主観の宗教的作用に帰するという近代哲学全般に共通する誤りから、まったく自由であつたとは言えないかもしれない。<sup>(68)</sup>その点 M. Scheler の指摘する通りである。しかしこの批判は、そのまま現象学における「本質関連の意識内在」の問題として、現象学に跳ね返ってゆく事柄である。<sup>(71)</sup>少くとも、オットーにおける存在論的記述の稀薄さだけを理由としては、オットーが基本的にカント的立場であつたということは出てこないであろう。

およそ右のように性格づけられたオットーの所論が、その後の宗教現象学にどのような影を落すことになるか、かかる関連の解明はオットー自身の姿を明らかにする意味でも必要であるが、当面は別稿に譲らなければならない。ただここで注目すべき点は、その後の展開において比重を増すのは、彼のいわゆる現象学的方法もさることながら、むしろ意味関連の理解の部分にあつたという事情である。Heidegger の規定によれば、現象学とは専ら取扱いの *Wie* の問題であつて *Was* ではないが、<sup>(72)</sup>オットーの場合には「ヌミノゼそのものの *Was* ととして *Wie*」<sup>(73)</sup>が訊ねられていた点に、オットーの所論の大きさを思うのである。

#### 註

- (1) 石津照整『宗教哲学の場面と根底』（創文社、一九六八年）二三〇頁。
- (2) 華園聰麿「聖の経験とその根柢——ルドルフ・オットーの所論をめぐって——」（宗教研究一九五号）九九頁。
- (3) 華園聰麿「前掲書八九頁以下。ここでは“Das Heilige,” 1917 の問題の核は遡って初期の作品“Kantisch-Friesche

- Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, " 1909 年發表された討論をめぐらさる。
- (4) 華園聰麿『前掲書一〇〇頁参照。Wach によれば、オッターは晩年に居つて Scheler を Hartmann との接触によつて現象学的傾向を強めてゐるが、それでも初期のカント的立場を基本的には捨つてゐなかつた。 (The Types of Religious Experience, Chicago 1957, p. 222) たゞし Wach に大體みに Scheler-Otto-Van der Leeuw と現象学的系譜のなかに理解してゐる箇所がなから記ではなから。(The Comparative Study of Religion, New York, 1958, p. 51.)
  - (5) 石津照塵『前掲書三八六頁、補註。華園聰麿『前掲書九八頁、註(73)』。
  - (6) J. Hessen, Religionsphilosophie, Basel 1955?, Bd. I, S. 269ff.
  - (7) Ebd. S. 289.
  - (8) Ad. v. Harnack, Besprechung von Rudolf Otto, Das Heilige, Deutsche Literaturzeitung, 1924, S. 993.
  - (9) 『聖なるもの』の反響の大きかりつては R. Boeke, Rudolf Otto, Leben und Werke, Numen XIV, 1967, S. 141ff. 及び H.-W. Schütte, Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos, Berlin 1969, Einleitung に詳しく論述が見られる。また個々の反論や賛同の論画をめぐつては後に触れる。
  - (10) Aufsätze, das Numinose betreffend, Gotha 1923, I (傍点は引用者、以下同く)。
  - (11) Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917, München 1936<sup>2d</sup>~<sup>3d</sup>, S. 5.
  - (12) Ebd. S. 11.
  - (13) Ebd. S. 20, Anm.
  - (14) Ebd. S. 10 u. 13. Vgl. auch: M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, Gesammelte Werke Bd. 5, München 1968<sup>1</sup>, S. 279 ff.
  - (15) Das Heilige, S. 31.
  - (16) Ebd. S. 33.
  - (17) Ebd. S. 61.
  - (18) F. K. Feigl, "Das Heilige." Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch, Harlem 1929, Tübingen 1948<sup>2</sup>, S. 74. 言うまでもなく新カント派のすゝめてがオッターのすゝめてに反対してゐる訳ではなから。例せば H. Rickert は

「*Kantianismus* といふ心理的働きがではなく、その『対象』即ち『聖なるものが示される』(Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1918) としつゝ、贅辞を置かざる。

- (19) I. Kant, *K. d. r. V.*, B. 419.
- (20) Ebd. A. 36.
- (21) Ebd. B. XI, Vorrede.
- (22) *Prolegomena*, Akad. Ausg. Bd. IV, S. 334, Anm.
- (23) 「この必然性は感情にとっては明白である」(Das Heilige, S. 165) にしても、オットーの表現によれば、それが形式的・論理的であるのか質料的・存在的であるのか、主観に帰するのか客観に帰するのかが、内在的であるのか歴史的であるのかは、「決定的な点で」Ja と Nein の問をなまなまに変わる」(Feigl, a. a. O. S. 7. 華園聰磨、前掲書九六頁、註(29)) しかし、*「それによつて」* この必然性が直接的・確実性を含むことだけは、ここで確定してよい。
- (24) G. Seifert, *Philosophie bei Rudolf Otto*, Düsseldorf 1936, S. 81.
- (25) Fries が「予感」に託し、あるいはオットーが「図式化」に託した当の問題が、Kant の「統覚」のうちに謂わばカント思想の *Überschub* として含まれていないかどうかは、当別問題である。(拙論「カントの理性信仰について」宗教研究一六八号、二〇頁以下) ただ石津照賢、前掲書三三六頁が、恰も Kant に対する Heidegger の “Kant-Buch” にも擬せられ、問題性をオットーに認めていることは特記して注目しなければならない。
- (26) Feigl, a. a. O. S. 74.
- (27) Ebd. S. 67.
- (28) *Das Heilige*, S. 67.
- (29) Ebd. S. 165.
- (30) Ebd. S. 69.
- (31) M. Scheler, a. a. O. S. 281.
- (32) E. Husserl はオットー宛書簡において、Heidegger を介して『聖なるもの』を読み強い感銘をうけたことを述べた後、それに続けて「『聖なるもの』は宗教現象学の出発点であります。……ただ一言申し上げるなら、接木のような哲学的理論化には同意いたしかねます。この著書の本来的なもの、その特殊な課題にとつて、この理論化は全く非本質的であり、むしろ

なごほちがよかしたていと説わたせす」。と釋を授けて居る。(Brief an Rudolf Otto vom 5. 3. 1919, Rudolf-Otto-Nachlaß, Universitätsbibliothek Marburg, Hs 797: 794.)

(33) R. Otto, Kant-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909, 1921<sup>2</sup>, S. 40.

(34) M. Scheier, a. a. O. S. 196ff.

(35) Ebd. S. 208ff.

(36) Das Heilige, Zusätze, S. 220.

(37) Ebd. S. 21.

(38) M. Scheier, a. a. O. S. 167. Vgl. auch: Das Heilige, S. 7.

(39) M. Scheier, a. a. O. S. 280.

(40) 註(〜)参照

(41) K. Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1923<sup>2</sup>, S. 79. この叙述および以下の引用が示すように Adam の見解は明白に Scheier のそれを模倣きにして居る。「聖なるもの研究におけるオットーの功績は、絶対的感情の最も根源的かつ非導出的特質を現象学的に引きだし、かつ記述した点にある」。(Ebd. S. 78)

(42) Das Heilige, S. 7

(43) J. Hessen, a. a. O. S. 288, Anm.

(44) Aufsätze, VI.

(45) N. Hartmann, Ethik, Berlin u. Leipzig 1926, 737ff. この節は次の五つのハンチマンニーが立てられよう。即ち

1. 聖理の Dieseitigkeit における宗教の Jenseitigkeit のハンチマンニー

2. Menschheit における Gottheit のハンチマンニー

3. Autonomie における Theonomie のハンチマンニー

4. Freiheit における Vorsehung のハンチマンニー

5. Sünde における Erlösung のハンチマンニー

(46) Freiheit und Notwendigkeit, Ein Gespräch mit Nicolai Hartmann über Autonomie und Theonomie der Werte. hg. v. Th. Siegfried, Tübingen, 1940, S. 14f.

- (47) Ebd. S. 16f.
- (48) Ebd. S. 17f. かかる立場からオッターは Hartmann の提示したマンティノミーを順次に統一してゆく。
- (49) Aufsätze, I.
- (50) Brief an Rudolf Otto von 6. 4. 1918, Rudolf-Otto-Nachlaß, Universitätsbibliothek Marburg, Hs 797: 757.
- (51) Das Heilige, S. 20 Anm.
- (52) Gefühl des Überweltlichen, München 1932<sup>5-6</sup>, S. 327.
- (53) Das Heilige. S. 13. 因るに Van der Leeuw は現象学としての現象論の Phänomen とは純粋な客観ではなく sub-  
jektbezogenes Objekt である。objektbezogenes Subjekt である。従って現象の中に事実として直接的に与えられたものは  
Zusammenhang である。(Phänomenologie der Religion, 1933, Tübingen 1956<sup>2</sup>, S. 763f.)
- (54) Das Gefühl des Überweltlichen, S. 7 u. 327ff.
- (55) West-Östliche Mystik, Gotha 1926, S. 383f. なるの箇所は、感情の所論について特に参照すべきものとして『聖典  
研究』及び『宗教』に於てその研究をなす。
- (56) Das Gefühl des Überweltlichen, S. 2.
- (57) Das Heilige, S. 220.
- (58) Ebd. S. 138 f.
- (59) West-Östliche Mystik, S. 385.
- (60) 『聖典研究』第 1 巻 11 頁 9 頁 註(50)。
- (61) Van der Leeuw, a. a. O. S. 782.
- (62) Vgl. Seifert, a. a. O. S. 54.
- (63) J. Geiger, Intellekt oder Gemüt, Freiburg 1921, S. 10f.
- (64) Feigel, a. a. O. S. 8.
- (65) G. Wobbermin, Das Wesen der Religion, Leipzig 1921, S. 2
- (66) Ebd. S. 317.
- (67) Wobbermin の訳をよむ R. Winkler は、その聖典研究の結果として、(Phänomenologie und Religion, Tü-

bingen 1921, S. 30ff.)

- (8) Brief an Rudolf Otto, a. a. O., Hs 797 : 794. 註 (8) 参照<sup>4</sup>
- (9) M. Scheler 『倫理學』の「規範」の Identitysystem と「行為」の Verschiedenheitssystem と「徳」の Konformitätssystem と  
註 (9) 参照<sup>4</sup> (M. Scheler, a. a. O. S. 142ff.)
- (10) Vgl. M. Scheler, a. a. O. S. 150.
- (11) J. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit, München 1918, S. 443ff.
- (12) M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1927, S : 34f.
- (13) Das Heilige, S. 13.

# プトレマイオス派のグノーシス神話

—その展開と構成—

荒井 献

最大のグノーシス派といわれるヴァレンティノス派に属し、直接間接にその名を知られている人々に、セクンドゥス、カラルバルス、マルクス、プトレマイオス、ヘラクレオン、テオティメス、アクシオニコス、アレクサンドロス、テオドトス等がいる。これらの人々は大別して二つの派に、すなわち、いわゆる「アナトリア派」と「イタリア派」に分れるのであるが、前者の代表的人物はアクシオニコスとテオドトス、後者を代表する者はヘラクレオンとプトレマイオスであろう。

われわれは以下において、反異端論者が反駁の対象としたいわば代表的教説として、一般にプトレマイオス派に帰されているグノーシス神話 (Iren., *adv. haer.*, I, 1, 1—8, 6) に接近を試みる。反異端文学のいわば原型となったエイレナイオス『異端反駁』の中において、このグノーシス神話は巻頭に置かれており、しかも他のグノーシス諸神話の中最も長くかつ詳細に紹介されているだけに、われわれは反異端論者と共に、これを最も重要視すべきであろうと思つからである。なおわれわれのテクスト (以下 A と略記) には、Hipp., *ref.*, IV, 29—36 (以下 B と略記) と Es. Th., § 43—64 (以下 C と略記) に平行記事がある。<sup>(1)</sup> われわれは必要な限りにおいてこれらの平行記事を参照するで

あろう。

以下において、われわれはまず、神話の展開を——資料批判によってテクストを再建しながら——辿り、次に、神話の構造を重要と思われる概念に則して成立史的に分析する。

## 一 神話の展開

### i プレーローマ界 (I,1,1-2,6)

**プレーローマの成立 (I,1-3)**「プロパテール」(原父) ないしは「ビュトス」(深淵) という「全きアイオーン」が先在する。「これは把握しえず、見えず、永遠で、生れず、大いなる沈黙と静寂の中に……あった」。そして、彼と共に「エンノイア」(思考) または「シゲー」(沈黙) という女性的存在があった。さて、ビュトスは「自分の中から万物のはじめを流出しようと考えた」。そして、「この流出は、種子のように、彼自身と共に存在するシゲーの中に……置かれた」。彼女はこの種子を受けて孕み、ヌース(理性)を生んだ。このヌースはプロパテールに「類似し、(彼と)等しく、これだけが父の偉大さを把握しえた」。このヌースは「モノゲネース」(独り子)とも呼ばれる。他方、ヌースと共に「アレーテレイア」(真理)が流出する。こうして、プロパテール、シゲー、ヌース、アレーテイアという最初の「テトゥラクテュス」(四つのもの)が成立する。

更に、このモノゲネースが「ロゴス」(言葉)と「ゾエー」(生命)を流出する。そして、この両者から、アントローポス(人間)とエクレーシア(教会)が流出され、前述のテトゥラクテュスと共に、「根源的オグドアス(八つのもの)」が成立する。そして、これらの各々が対<sup>たい</sup>をなしていて、それぞれが「男女<sup>かみ</sup>的に」存在したといわれる。(以上 I,1,1)。

さて、これらのアイオンは、「父に栄光を帰することを欲して」、再び対<sup>2</sup>の形で他のアイオンを流出する。すなわち、ロゴスとゾエーは、ビュイオス（深み）とミクシス（交わり）からモノゲネース（ヌース＝モノゲネースとは別の存在）とマカリス（幸福）に至る十のアイオンを、アントローポスとエクレーシアは、パラクレートス（助け主）とピステイス（信仰）からテレートス（欲求）とソフィア（知恵）に至る十二のアイオンを。（以上1,2）以上が、見られざる靈的プレーローマ（充足）であり、それはオグダス（八）とデカス（十）とデュオーデカス（十二）の中に、計三十のアイオンから成り立っている（1,3）<sup>(2)</sup>。

**プレーローマの危機** (2,1-4) プロパテールはモノゲネース（ヌース）によってのみ「認識され」（*trivānāthar*）<sup>(1)</sup>他の諸アイオンによっては「見られず、把握されざるものである」が、ヌースは他の諸アイオンにも「父の偉大さ」——彼がいかに年をへたものであるか、彼ははじめなく見えざること——を伝達しようと考えた。しかし、シゲー（エンノイア）がこれを妨げて、他のすべてのアイオンをしてプロパテースを思<sup>ホシノイア</sup>考せしめようと欲したために、彼らはすべて「彼らにその種子をもたらしたもの（プロパテール）を見ようと求め、はじめのない根を知ろうとした」——ここにわれわれは、プレーローマの秩序を乱す原因は知られざるものを知ろうとする欲求であり、その起源が神性そのものの中に、神性の女性的属格エンノイアに帰されていることを認めることができるであろう。（以上2,1）。

中でも、三十番目のアイオンであるソフィアが、その伴侶テレートスと交わることなしに父に対する「パトス」にとりつかれ、彼を知ろうと「意<sup>チチノイシス</sup>」<sup>(2)</sup>して、大いなる「苦難<sup>キウニイ</sup>」に陥<sup>(3)</sup>った。彼女をこの苦難から救い、彼女を「固く」したのが、プロパテールの「外側で万物を見守っていた力」「ホロス」（境界）である。（以上2,2）<sup>(4)</sup>

このホロスによって、ソフィアは固くされ、「浄化され」、伴侶のもとに帰された。しかし、彼女のエンテュメーション

スはパトスと共に彼女から切り離され、ホロスによって遮られてプレーローマの外側にとどまった。エンテュメシスは靈的存在であるが、何ものをも受けなかったので、「形なく像もなかった」。(2,4)

秩序の回復(2,5-6) その後にモノゲネス(ヌース)はもう一つの対、キリストと聖靈を流出した。これはプレーローマを固くし、強化して、諸アイオーンの秩序を回復するためである。また、プロパテルが知られざること知らせるためである。(2,5)<sup>(5)</sup>

こうして、諸アイオンはそのかたち(μορφή)においても知識(γνῶσις)においても同一(ἓν)になった。そして、彼らの各々は、「自らの中に最も美しいもの、最もすばらしいものとして持っているものを持ち来り」、それを混ぜ合わせて、「ピュトスを称え、彼に栄光を帰するために」一つの存在を流出した。これが「プレーローマの星」イエスマたはソーテール(救い主)である。そして彼と共に、彼の守護者として天使たちも流出されたのである。

ii 中間界(14,1-5,1)

エンテュメシス(アカモート)の苦難(4,1-5)さて、プレーローマの外側にとり残されたエンテュメシス

——これをアカモートとも呼ぶ<sup>(6)</sup>——は、「影または空虚な場所に投げ込まれ」、「流出した胎児のように、形もなく像もなかった」。これをキリストが憐れんで、ホロス(スタウロス)<sup>(7)</sup>を越えて自らを伸ばし、彼に固有な力をもって、彼女の「かたちをかたちづく」た(κατασκευασα μορφωσεν)しかし、それは「存在においてのみであり、グノーシスにおいてではない」(κατ' οὐσίαν, ἀλλ' οὐ……κατὰ γνῶσιν)。こうして、キリストは再びプレーローマに帰るのである。とり残されたアカモート——彼女はキリストを聖靈から残された不死の香を持っていたので、キリストに因んで「ソフィア」とも、聖靈に因んで「キリスト」とも呼ばれる——は「光」キリストを熱心に求めるのであるが、ホロ

スに遮られて、それを捉えることができない。そのために、彼女は四種類の「パトス」に陥る。それは「リュペー」(悲しみ)、「フォボス」(恐れ)、「アポリア」(困窮)、とりわけ「アグノイア」(無知)である。しかし彼女には、彼女に「命を与えた者」に対する「エピストロペー」(立ち帰り)の「性質」が与えられている。(以上 4.1)

これが、物質の成立する原因となる。すなわち、「エピストロペー」から「この世とデーミウルゴスのあらゆる心魂(suxi)」が、フォボスとリュペーからその他のあらゆるものが、彼女の涙からあらゆる濡ったものが、彼女の笑いから輝くものが、リュペーと「エクスプレクシス」(狼狽)からこの世の身体的要素が生じたからである。(以上 4.2)

さて、アカモートはこれらのパトスからの救済をキリストに懇願する。キリストはもう一度彼女のもとに下ることを憚かって、代りにソートルをつかわす。そして、彼は彼女に、彼の所有するあらゆる力を与え、彼のアイオーンたちと同様にする。すなわち彼は、「彼女をグノーシスにおいてかたちづくり」(μορφωσαι αὐτήν ἰσχυρωσαι τὴν καρὰ ἰσχυρῶς)、彼女をパトスから癒し、それらを切り離れた。しかし、彼はパトスそのものを滅ぼすことができなかったので、それらを非身体的パトスから非身体的「ヒュレー」(物質)に変えた。こうして、非身体的ヒュレーは身体の中に入っていき、二つの存在が生ずる。つまり、パトスから悪しき存在が、そしてエピストロペーから受難しうる存在が。こうして、ソートルは「デーミウルゴス」(形成者)として働いたのである。一方、アカモートはソートルの守護者である天使たちと交わって、彼らの「似像に従い」(καὶ ὁμοιωσάτω) 霊魂的胎児を孕んだ。(以上 4.5)

アカモートの形成行為(5.1) 　こうして、三つのものが存在することになる。すなわち、パトスから物質的なものが、エピストロペーから心魂的なものが、アカモートが生んだものから霊魂的なものが——。アカモートは心魂的なものと物質的なものを形成し、——前者を「右」と呼び、後者を「左」と呼ぶ——すべてのものの「王」として「デーミウルゴス」を造った。

デーミウルゴスと物質界の成立 (5,2—5,4) デーミウルゴスは、非身体的なものから身体的なものを分けて、天と地を造り、心魂的なものと物質的なもの、右のものと左のもの、軽いものと重いもの、上るものと下るものの形成者となった。彼は七つの天を備えたので「ヘブドマス」(七つのもの)と呼ばれ、彼の母アカモートは「オグドマス」(八つのもの)と呼ばれる。こうして、プレローマ中のオグドアスが心魂界においても保持された。(以上5,2)

このようにして、デーミウルゴスは世界形成者となるが、しかし彼は、彼自身が造ったもの——天・人間・地——を知らなかったばかりか、彼が造ったものの「原型」(*δέξα*)、また彼の母をも知らなかった。彼は、創造の原因が実は彼の母にあるにもかかわらず、彼のみがすべてであると思つたのである。しかし、彼の母——彼女はオグドアス、ソフィア、ゲー(地)、エルサレム、聖霊、キュリオス(主)とも呼ばれる——は、「完成」に至るまで「中間の場所」を所有し、デーミウルゴスの上に、そしてプレローマの下または外に存在し続けているのである。(以上5,3)<sup>(9)</sup>

人間の成立 (5,5—6,1) デーミウルゴスがこの世を造ったときに、「塵の人間を」(*τὸν ἄβυσσῶνος τὸν κοῖνον*)も造つたのであるが、彼は人間を、乾いた地からではなく、見えざる存在から、物質の流動する部分から造つたのである。更に彼は、人間に心魂的なものを吹き込む。そしてこれが、「像と似像に従つて」(*κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν*)造られたものである。その際、像に従つて物質的なものが、似像に従つて心魂的なものが存在する。それ故に、この存在は「命の息」と呼ばれている。最後に、人間は「皮の衣」を着せられた<sup>(10)</sup>。これが感覺的肉体なのである。(以上5,5)

さて、アカモートがキリストの天使たちを見て孕んだ胎児は、母と同質のもの、つまり靈魂的なものであるが、これをデーミウルゴスは知らなかった。しかも、これが秘かに彼の中に置かれていたのである。「これは彼を通して、

彼に由来する心魂とこの物質的からだの中に蒔かれ、これらの中に生まれ、成長し、全きロゴスを受ける用意をする。このことをデーミウルゴスは、彼が母を知らなかったと同様に、知らなかったのである。こうして人間は、心魂をデーミウルゴスから、からだを塵から、肉体的なものを物質から、霊魂的人間を母アカモートから所有するのである。(以上 5,6)

こうして、人間には三つの存在がある。まず、物質的なもの(左)は必然的に滅びゆくもので、不死の息を受けることができない。次に、心魂的なものは、霊魂的なものと物質的なものとの中間にあって、それが志向するところに行く。そして、霊魂的なものが遣わされたのは、それが地上において心魂的なものと結びついて、形成され、道行きにおいてそれと共に教育され、上方に進みゆくためである。その際、心魂的なものには「感覚的教育手段」が必要である。そのために、この世が備えられたのである。<sup>(11)</sup>

下のキリスト(6,1;7,2) ソーテールは、この心魂的なものところに、それを救うために来臨した。彼はアカモートから霊魂的なものを、デーミウルゴスから心魂的なキリストを着て、オイコノミア(経倫)からからだをとった。しかし、彼は物質的なものを受けなかったのである。(以上 6,1)

もっとも、デーミウルゴスがキリストをも自らの息子として、しかし心魂的なものとして流出し、彼について預言者たちを通して語った、という人々もいる。「それは、ちようど水が管を通して流れるように、マリアを通過して来て、その上に、受洗の際、プレローマに由来したすべて(のアイオン)から生じたあのソーテールが、鳩の形で下り立った。アカモートの霊魂的種子も彼の中にあつた。つまり、キリスト・イエスは、次の四つの要素から成り立っており、プレローマの中のテトウラクテュス(四つのもの)の原型を保っている。すなわち彼は、アカモートに由来した霊魂的なもの、デーミウルゴスに由来した心魂的なもの、オイコノミア、ソーテールから成立している。そし

て、この四つの要素中、まずソーテールは受難しなかった。彼は元來捉えられず、見られえなかったからである。そして、それ故に彼がピラトのもとに連れてこられたとき、彼に下った「キリストの靈」はとりあげられたのである。次に、「母に由來する種子」(アカモートに由來した靈魂的なもの)も受難しなかった。これもまた元來受難できず、靈魂的なものであって、デーミウルゴス自身によってさえ見られえないものであったからである。そして、受難したものは、キリストとオイコノミアだけである。ただし、このことがあったのは、母アカモートがキリストを通して上のキリストの原型を現わすためである。すなわち、上のキリストはスタウロス(ホロス)に自らを揚げ、アカモートを「存在において」(κατ' οὐρανόν)形成したのだから。そして、地上におけるこれらの出来事はプレーローマにおける出来事の像なのである。(以上 7,2)

いずれにしても、「靈魂的なものすべてがグノーシスにおいて形成され、完成されるときに、約束が来るであろう」。(6,1)

#### iv 万物の完成 (7,1.5)

**宇宙の回復 (7,1)** 種子が完成されると、彼らの母アカモートは中間の場所を離れてプレーローマに入り、すべてのアイオンから生じたソーテールを新郎として迎える。これが新郎と新婦であり、新婦の部屋が全プレーローマである。一方、靈魂的なものは心魂を脱ぎ捨ててプレーローマに入り、新婦としてソーテールの天使たちに委ねられる。他方、デーミウルゴス自身は母ソフィアの場所に、すなわち中部の場所に安息する。こうして、これらのすべてが起こると、この世に隠されていた火が輝き出し、発火して、すべての物質を焼き滅ぼす。それは消耗し、無に帰するのである。(以上 7,1)

人間の回復 (7,5) 人間には「三つの種族」(τρία τέθη)、すなわち、霊魂的なもの、塵的なもの、心魂的なものが存在した。それはちょうど、アベル、カイン、セツが存在したようなものである。そして、それらは「三つの本質」(τὰ τρεῖς ποιότητες)なのであって、ただ、「個人においてはではなく、種族において」(ὁμοίως καθ' ἑν, ἀλλὰ τέθους)なのである。そして、完成が来ると、これらの中、塵的なものは朽ち果てるところに行く。心魂的なものは、よりよきものを選べば、中間の場所に安息するであろう。しかし、それがより悪しきものを選べば、それもまた(悪しきものに)類似したところに行くであろう。もっとも、彼らも「本質において良きものと本質において悪しきもの」(ποιότητες ἀγαθὰς, ψυχὰς κακοτάτας)に区別される。善きものは種子を受けることができるが、悪しきものはそれを受けることができない。これに対して、アカモートが今に至るまで心魂の中に時き続けている霊魂的なものは、乳児のままで遣わされたものであるから、ここにおいて教育され、成長せしめられ、後に完成されて、ソーテールの天使たちに花嫁として委ねられるであろう。そして、彼らの心魂は、「必然的に」(κατ' ἀνάγκην)デーミウルゴスと共に中間の場所に安息する。(以上7,5)

## 二 グノーシス神話の構造

以上われわれは、神話の展開を、テキストに批判を加えながらも、できるだけそれに則して辿ってきた。次にわれわれは、このような神話の中からその構成要素として重要と思われる諸概念を抽出し、それを成立史的に論じながら、神話全体の構造を確認しておきたい。

i ソフィア

ヴァレンティノス自身に帰される断片や神話論の中においては、一人のソフィアしか存在していなかった。すなわち、プレーローマを構成する三十のアイオーンの中の一つであるソフィアが、その外側に脱落し、スキア（影）と共にキリストを生むが、キリストはプレーローマに帰り、スキアと共に残り残されたソフィアがデーミウルゴスを生んで、これにこの世の形成が帰されるのである。<sup>(12)</sup>そして、このような一人のソフィアに関する伝承はマルクス派やテオドトス派のみならず、上に指摘したようにわれわれのプトレマイオス派の一部にも、前提されているように思われる。

さて、プトレマイオス派はこのようなヴァレンティノスの一人のソフィア像を、これもヴァレンティノスに固有な三元的宇宙観との関わりにおいて、思弁的に首尾一貫したものに発展せしめる。すなわち、プレーローマの外側に迷い出たソフィアは、その神性に則してプレーローマに帰り、その反神的「意図」（エンテュメーシス）に則して、アカモートとして、プレーローマの外側に、いわゆる「中間界」に留まる。そして、彼女の「立ち帰り」（エピストロペー）からデーミウルゴスが心魂的存在として、彼女にとりついたパトスから物質的存在が生ずる。このデーミウルゴスが心魂の実体と「七つの天」、更には人間を形成することになるのである。<sup>(13)</sup>こうして、ソフィア／アカモートによって、プレーローマ界の外側に、中間界と物質界が導入されるのである。

ii 人間

これに則応して、人間もまた「三つの存在」から成り立つ。それは、アカモートに由来する霊魂的なもの、デーミウルゴスに由来する心魂的なもの、及び物質的なものである。しかし、その際に人間は、「靈魂」という「本質」

(*physis*) に規定されること自体によって、つまり「本質において」 (*physis*) 「救われるもの」 (*raschidjanon*) ではない。<sup>(14)</sup> 靈魂は「心魂と物質」の中に「種子」として「時かれ、成長する」もの (5,6)、否、それらと共に「形成され、教育され」るべき (6,1; 7,5)。「乳児」(7,5)なのである。すなわち、靈魂は人間に救済の確実性を与えるが、しかし、それは人間（心魂）と共に形成されなければならない本質なのである。従って、靈魂を受け、それを形成するか否かは人間の決断と行為にかかっている。人間の中でこれを受け、形成するものは靈的人間であり、それを退けるものは物質的人間であろう。この限りにおいて、「三つの本質」とは、「個人においてではなく、種類において」存在するといわれるのであろう (7,5)。いずれにしても、ブトレマイオス派に関する限り、本質的決定論は認められないのである。<sup>(15)</sup>

iii キリスト・イエス

ヴァレンティノスにおいても、ソフィアから生まれたといわれるキリストのほかに、イエスというもう一人の存在が想定されている (*Iren., adu. haer.*, I 11, 1)。しかし、ここではキリストとイエスの関係が不明のまま残されていた。<sup>(16)</sup>これがブトレマイオス派になると、上に述べた三元的人間観に則応して、三人のキリストないしはイエスが考えられることになるのである。

第一は、プレローマの秩序を保つために、聖霊と共に流出したキリスト。彼はプレローマの外に脱落したソフィアを、彼女のエンテュメーシスから切り離すことによって、プレローマの内側に救済する。第二は、プレローマ内の三十のアイオーンから天使たちと共に造られたイエス・ソータール。彼はエンテュメーシス（アカモート）を彼女のパトスから切り離し、アカモートを救うと同時に、彼の天使たちとアカモートから靈的種子を生ましめる。第

三は、デーミウルゴスに由来するキリスト。これはオフィス派のイエス観と平行するが、いずれにしてもこの中にキリストがマリアの胎を通じて地上に現われ、受洗の際にソートルを受け、オイコノミアからからだをとるが、彼の中にはアカモートに由来する靈魂的なものも存在したという。こうして、キリスト・イエスは、アカモートに由来する靈魂的なもの、デーミウルゴスに由来する心魂的なもの、オイコノミアに由来するからだ、更にプレーローマから下ったソートルという四つの要素から成ると説明される。そしてこの「四」はプレーローマ内のテトゥラクテュスに対応するものであるという。——とにかく、ここでもキリストは、プレーローマ内部のキリスト、中間界に関わるイエス・ソートル、物質（人間）界に関わるキリストという三人が要請されてくる。そして、下のキリストもまた、——ソートルを除外すると——靈魂・心魂・からだという三つの要素から成り立っているのである。ここでソートルは、上・中・下に渡る三つの世界を結びつける機能を果たし、同時にこれを入れて「四」の数を確保するために導入されたものであろうし、キリストに「肉体」(σῶμα)ではなく「からだ」(σώμα)が要請されたのは「肉体」ないしは、「物質」(ὕλη)という「滅びゆくもの」はキリストと無関係であるというのに、反この世的な人間理解に則応するものであろう。<sup>(18)</sup>

#### iv グノーシス

こうして、プトレマイオス派においては、ヴァレンティノスのあの三元論が宇宙論・人間論・キリスト論の中に貫徹される。そして、これを貫く救済論的モチーフが、——少なくともプトレマイオス派においては——まさに「グノーシス」(γνῶσις)なのである。つまり、根源的存在は知られざることを知らない「無知」(ἀγνοία)に由来する、知られざる根源的存在を知ろうとする根源的「意図」が諸悪の原因であり、ここから存在の秩序、いわゆる「かた

ち」(ἰσοψη) が失われるが、それは、(a)「存在において」(κατ' οὐσίαν)のみならず、(b)「グノーシスにおいて」(κατὰ γνώσιν) 形成され、(c)それが再び「対」(ἀσχυρή)となることによって完成される。そして、この(a)(b)(c)の諸段階が、プレローマ界、中間界、物質界において繰り返されることになるのである。<sup>(19)</sup>

さて、われわれには、この「グノーシスにおいてかたちづくられる」というプロトレマイオス派におけるグノーシス神話論のライトモチーフは、バルベロ・グノーシス派から導入されたもののように思われる。たとえば、『ヨハネのアポクリュフォン』(BGT5, 10—13)に「母(≡ソフィア)が……彼女の子孫(≡人間)の中にかたち(ἰσοψη)をとる(≡かたちづくられる)」という文章があり、これは、われわれの見解によれば、『ヨハネのアポクリュフォン』の原本における最後の文章に当る。<sup>(20)</sup>つまり、バルベロ・グノーシス派の究極目的は、神性の断片としてのソフィアがグノーシスによって人間の中に「かたちづくられる」ことにあった。これをプロトレマイオス派は自己の神話論のライトモチーフに採用し、ソフィア／アカモートに由来する「すべての靈的なるものはグノーシスによってかたちづくられ、完成される」(6, 2)と言い換えることになるのである。以下においてわれわれは、この過程をわれわれの神話の中に辿ってみることにしよう。

まず、プレローマは三十のアイオンから成立しているが、根源的存在プロパテールの不可知性を知らせようとするヌースの意図がエンノイアによって妨げられ、諸アイオンが「はじめのない根を知ろうと求めた」(2, 1)ことにプレローマの秩序に乱れが生じ、それは、このような「意図」(エンテメーシス)を実行に移したソフィアによって極みに達する。つまり、彼女はプレローマの外に脱落し、「かたちなき」存在となる(2, 2)。その際、プレローマとソフィアの間を遮ったホロスが、一方においてプレローマの存在を「かたちづくり」(a)、他方においてソフィアを固くする。この後に、プレローマの内側にキリストと聖靈が生ずるが、これは諸アイオンの秩序を

回復し、彼らにプロパテルが「知られざることを知らせる」ためであった(2.5)。こうして、諸アイオンはその「かたち」(μορφή) においてのみならず、「知識」(γνώση) においても(β)、「同一」(ίσα) となった(c)とされる(2.6)<sup>(21)</sup>。

さて、中間界に留まるエンテュメシス/アカモートには、キリストが遣わされて、彼女の「かたちをかたちづいた」(μορφώσαι μορφήν) が、それは「存在においてのみであり、グノーシスにおいてははない」(κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλ' οὐ……κατὰ γνῶσιν) (4.1)(a)。そのために、「アカモートはプレーローマに帰ったキリストを求めるが果たさず、種々のパトスに、とりわけアグノイア(無知)にとりつかれる。それ故に、キリストはイエス・ソーターを彼女のもとに遣わして、「彼女をグノーシスにおいて形成する」(μορφώσαι αὐτὴν γνῶσιν τῆν κατὰ γνῶσιν) (4.5) が(β)、彼女はなおプレーローマに帰ることができない。

アカモートによって造られたデーミウルゴスは天と地を形成するが、その際は、自ら造ったものを知らなかったばかりか、彼が造ったものの「原型」(ἀρχή)、また彼の母アカモートをも知らなかった。彼は形成の原因が実は彼の母にあるにもかかわらず、それを知らなかったばかりか、彼のみがすべてであると思っただのである(5.3)。

最後に、デーミウルゴスは人間を造るのであるが、その際にも彼は、彼を通じアカモートによって人間の中に霊的種子が蒔かれたことを知らなかった(5.6)。とにかく、人間には霊的なのが存在するのである(a)。

すべてのものの完成は、キリスト・イエスのもたらすグノーシスによって導入される(β)。ここではじめてアカモートは中間の場所を離れてプレーローマに入り、イエス・ソーターと対となり(c)、霊魂的人間も物質界を離れてプレーローマに入り、ソーターの天使たちと対になり(c)、デーミウルゴスはヘブドマスから母アカモートがかつていた場所、すなわち中間界に入り、心魂的人間も物質界を離れて中間界に安息する。そして、物質界は火に

よって焼きつくされて無に帰し、こうして、「終末はすべての靈的なものがグノーシスによってかたちづくられ、完成されるときに来る」のである(6, 2)。

以上要するに、プトレマイオス派の教説によれば、「無知」(ἀγνοια)によって靈的秩序が乱れ、そのために心魂と物質が生じたのであるから、これらの中に存在する人間は、内なる靈の「認識」(γνώσις)によって、上なる靈の中に救済され、こうして靈的秩序が回復される、ということになるであろう。<sup>(22)</sup>そして、これを客観化したプトレマイオス派の神話においては、バルベロ・グノーシス派やオフィス派におけるごとき旧約的素材の解釈が後景に退き、代って新約的素材の解釈が前景に出る。<sup>(23)</sup>こうして、キリスト教グノーシス主義の典型としてのヴァレンティノス(プトレマイオス)派がその全貌を現わすことになるのである。

註

(1) AとCのテクストは、W. Volker (ed.), *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, pp. 95—125; AとBのテクストは、F. M.-M. Sagnard, *Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, pp. 146—198 に、それぞれ対照されている。

(2) B (Hipp., *ref.*, V 29, 2ff.) によれば、「バテール」(父) ないしは「ピュトス」は、ただ一人で、「対<sup>び</sup>がなく」、「仲間がなく」、「欠けているところがない」(29, 4)。つまり、Bにおいて究極的存在は、Aのようにエンノイアまたはシゲーという女性的存在とはじめから共存していないのである。そして、Bでは、この唯一の存在から、——女性的存在と関係なしに——ヌース(モノゲネース)とアレテイアが、これらからロゴスとゾエーが、これらからアントローポスとエクレーシアが流出するが、これらの三対、つまり六つの存在が最初のアイオーン群を形成するのであって、Aにおけるような——プロバテルとシゲーを含めての——オグドアスという概念はBに欠けている。更に、Aでは、オグドアス中の最後の二対から、つまりロゴスとゾエーおよびアントローポスとエクレーシアから、それぞれデカスとデュオーデカスが生じ、こうしてプロバテルからソフィアまで合計三十のアイオーンとなるのに対して、Bでは、ヌースとアレテイアからデカスが、ロゴスとゾエーからデュオーデカスが生じ、アントローポスとエクレーシアからは何も流出しない。従って、Bでは二八のアイオーン

ということになり、これらと、ソフィアの墮落の後に成立するキリストと聖霊を合わせて三十のアイオンとなる。

- (3) ソフィアが墮落した原因もAとBでは異なる。Aでは、ソフィアがプロバテールを知ろうとするアイオンたちの欲求を、彼女の伴侶と交わることなしに実行に移した、いわば「運命的な」墮落であるが(G. C. Stead, 'The Valentinian Myth of Sophia, *Journal of Theological Studies* [J Th S & 略記] XX, 1969, p. 78 参照) Bでは、ソフィアがバテールの「形成」行為を、彼女の伴侶と交わることなしにまねたために、「かたちなき」胎児を流出した、そしてその際に、ソフィアはバテールが「生まれざるもの」であることを「知らなかった」といわれる(30, 6. 8.)。ここで、Aのモチーフはオフニス派(Iren, *adv. haer.*, I 30, 1-2)に、Bのモチーフはバルソロ・グノーシス派(*adv. haer.*, I 29, 4)に類似するであろう。

- (4) 「しかし、他の若干の人々は語っている……」ではじまる2, 3の記事は、ソフィアの墮落とその結果に関するBに類似し、Aの文脈(とりわけ4, 1)に合致しないので、これを削除する。また、2, 4前半のバテールとホロスの関係に関する記事もAの文脈の論旨から淨き上げるので、削除される。W. Foerster (ed.), *Die Gnosis I: Zeugnisse der Kirchenväter*, Zürich/Stuttgart 1969, p. 173 参照。

- (5) 「キリストと聖霊」との関連において、Aの記事には矛盾がある。すなわち、三十の教に関する聖書証明(1, 3: 3, 1)では、プレーローマの中の全アイオンが前提されており、しかも、2, 6ではキリストと聖霊が他の六つのアイオンと共に第一級のアイオンとされている(これはBの報告と一致)。ところが、ここではキリストと聖霊が既存の三十のアイオンとは別の存征とみなされている。おそらくAはBをも知っていて、その細部における矛盾を無視して自らの中に包摂したのである。なお、Aではキリストと聖霊の機能とホロスの機能(2, 2: 3, 5)とが完全に一致している。つまりそれは、(一)固くすること、(二)他から切り離すことである。Bでは、スタウロス(ホロス)の機能はアイオンたちを守ることにあり、これに対して、キリストと聖霊の機能は、Aとはほぼ同じように、(一)ソフィアをなぐさめこれを救うこと、(二)「胎児」をかたちづくり、それを切り離すことにある。

- (6) 'Axiu00 は「ソフィア」(知恵)のヘブライ語形 *chokm00th* (たとえば、箴言 9, 2)に由来するであろう。
- (7) 「ホロス」(境界)はその救済機能から「スタウロス」(十字架)とも呼ばれる。

- (8) キリストとイエス、ソフィアとアカモート相互の関係をめぐって、AとBがテオドトスの記事とかなり違っている。すなわち、*Ex. Th.* § 23, 2 と § 32-42 において、キリストはソフィアの子と考えられており、キリストはソフィアを残して

- プレローマに帰る (これは Iren, *adu. haer.*, I 11, 1 におけるヴァレンティノスの考え方に一致してゐる)。ソフィアは光を求めたので、キリストはアイオンたちに願って、「光」イエスと天使たちを造る。彼らはホロスを横きってソフィアのもとに来る……。ここでは明らかに一人のソフィアが前提されているが、A の中にもこの伝承が残っている可能性もある。たとえば、8, 4 にアカモートがプレローマの外側に迷い出たといわれており、これに迷える羊の譬えが適用されるからである。なお、マルクス派にも一人のソフィアを前提していると思われる箇所がある。すなわち、Iren, *adu. haer.*, 15, 3 において、キリストがプレローマに走り上り、「十二の数を満した」と言われているが、これはソフィアが脱落して生じた場所にキリストが入ったことを意味しているらしい。これは、「十二番目のアイオンが欠けて十一のアイオンのみの上に残ったという 16, 2 によって証明されるであろう。一方、16, 1 では十二のアイオンの最後のアイオン (ソフィア) が「迷える羊」となれており、この記事も一人のソフィアを前提としつゝゐる。A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1864; Neudruck: Darmstadt 1966, pp. 372f., Ann. 630. Stead, *J Th S XX*, p. 87 参照。
- (9) 物質界を支配するディアボロス、タイモンに言及されている 5, 4 は、そのあまりにも二元的傾向が A の三元的傾向と合致しないので、F.-M.-M. Sagnard, a. a. O., p. 173; L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers*, in: W. Eltester (ed.), *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, p. 88 と共に、「二次的」とみなさるべきであろう。
- (10) ここでは創世記 2, 6—7; 3, 21 と 3, 21 が結びつけて解釈されている。
- (11) 5, 6 によれば、人間は「靈魂・心魂・身体 (塵に由来)・肉体 (物質・皮の衣に由来)」という四つの要素から成り立っており、ここでいわれている三つの存在 (靈魂・心魂・物質) と矛盾するように見えるが、5, 6 の四つの要素は創世記の解釈から導入されたもので、A の真意は——後述のように——三つの存在にあるであろう。
- なお、6, 2—4 の人間観は、6, 1; 7, 5 のそれに明らかに矛盾するものと思われる。なぜなら、後者においては人間を構成する要素として、あるいは人間存在のあり方を特色づける概念として、「靈魂・心魂・物質」が考えられているのに対し、6, 2—4 では、「靈魂的、心魂的、物質的人間の三「種族」が別々に考えられていて、それぞれの運命が本質的に決定されている。従つてわれわれは、Schottroff, in: Eltester (ed.), a. a. O., pp. 84—96 と共に、6, 2—4 は A とは異質の教説として削除すべきであろう。

(12) Iren, *adu. haer.*, I 11, 1 参照。



- (20) 注(18)の抽稿<sup>1</sup>一〇三頁以下。NTS 15, pp. 307ff. 参照<sup>2</sup>。
- (21) Foester, NTS 6, p. 19 は、(a)を「ローローヤ内に三十のアイオンが形成された状態に想定するが、われわれはそれを「万物(諸アイオン)を固くする力」ホロスによってソフィアの脱落を防がれた時点に見たい。なぜなら、以下の叙述においても(a)はそれ以前に起こった存在の欠落を前提しているのである。
- (22) このことはヴァレンティノス派自身によって Iren., *adv. haer.*, I 21, 4 に簡潔に要約されている。この本文は抽稿「イネウスの『グノーシス』観について」『キリスト教史学』二四、一九七〇、九頁に訳出されている。
- (23) 3, 1—6; 6, 3—4; 73, —4; 8, 1—6<sup>o</sup>。この部分は本稿「神話の展開」の中で省略されている。

## 現代の宗教学

J・M・キタガワ編、堀一郎訳

小野 泰 博

昨年六月、筆者は本書の編者である北川教授に、シカゴ大学の研究室でお会いできる光栄を得た。その時、開口一番お話し下さったことは、シカゴ大学神学部の教科課程、学科制度の抜本的改革案が通過したばかりだという、ホットニュースだった。その立案者である教授のはれはれしい顔が思い出される。

これははじめから文学部宗教学科でスタートしている日本の大学の場合には、理解しがたい事情かもしれないが、本書の中で教授もふれられているよう、神学校の伝統は強く、この改革でやっといわゆる神学校からの脱皮ができ、宗教学研究の学部として新しいスタートができるという意味であった。とくにわれわれ東洋人にとって、そのもつ意味は大きい。つまりもしシカゴ大学の当学部が学ぶものにとって従来過重な負担になっていたキリスト教学プログラムの必修課目が削減され、他宗教、他学科の課目が自由に履修できるようになったという具体的な意味も含まれている。

ともあれ、本書は、こうした宗教学にとっては常に若々しいシカゴ大学が、その創立七十五年（母胎の神学校から百年）を記念してもたれたシンボジュームの成果が編集されたものである。発表者は、同校の卒業生で、宗教学の各領域で研究活動を続けている人々が主であるが、同校の発展、学風の形成にあづかって力の大きいヨフヒム・ワッハ、パウル・テイリッヒ、ミルチャ・エリアーデなど碩学の論文が併載されていることはまことによろこばしい。本書をひもどくことによって、シカゴ大学宗教学の現勢をつぶさにかがえるだけでなく、広く世界の宗教学の趨勢に接しようといっても過言ではない。北川教授のことはを引けば、シカゴはいまや東西文化の接点であるといわれる。東洋の学者はシカゴを経て東部へ、そしてヨーロッパへ渡る。西欧の学者も、シカゴを経て太平洋を渡ると。

さて、シカゴ大学の学問的基調をなすものは何であろうか。それはひとことではいえず、現象学の流れをひく解釈学的研究ということができよう。ともすれば、社会学、心理学、民俗学、人類学と目さきがうろつき、宗教学そのものを正面に据えてとり組むことに、多少ともひるみ勝ちなわれわれにとつて、シカゴ大学の学風は、実証的研究をないがしろにせず、しかも宗教学という中心にむかってすべてが集約されているという点で羨しいかぎりである。ところで、書評にあたってお詫び申しあげねばならないことは、これだけ内容の広範囲な、しかも深みのある諸論文はとうてい浅学な評者一人の手にはおえないという事実である。めくら蛇におじす、紹介の責を果す厚顔をお許し

頂きたい。

まず巻頭を飾っているのは、ワッハ教授の論文「宗教学の意味と任務」である。ここでの主題は、神学の他になぜ宗教学が必要なのか、という問に答えようとするもので、宗教学は神学にとって代ろうとするものではなく、まして、「一つの宗教を信ずれば他の宗教はわかってしまう」という主張もとらない。しかしまた宗教学の研究はかつてみられたように、単なる好奇心によるものでもない。また宗教学は、標本室に陳列された諸宗教を、過去の遺物として、傍観者的に眺めるものでもない。なにより宗教学は生きた学問であって、志すところは価値の追求であり、ヌミノーゼ感覺によって呼びさまされるものであるという。

また宗教学の落ち入りやすい傾向として、単にいくつかの宗教を比較すればよいといったもの、あるいは百科辞典的事実の選択なき羅列であってはならない点を力説する。

次に、エリアーデが「文化理論の流行と宗教学」と題してきわめて興味ある文化流行に対する批判をなげかけている。かつて一九一二年に出たフロイトの『トーテムとタブー』が、人類学者の批判にもかかわらず流行し、フレーザーの『金枝篇』、またニルスの駱駝といわれる「明星に捧げる」駱駝の供儀の描写が、その客観的価値とは別個に流行した事実をあげ、それには、これらうけ入れる側の嗜好・性向を満足させるにふさわしいお誂えむきの素材がそなわっていたからだと説く。

いまもまた、雑誌『プラネット』や、テイヤール・ド・シャ

ルダン、それにクロード・レヴィ・ストロースが大へんな流行をみている。この高価な雑誌が一八万の購読者を惹きつけている秘密は何かというに、ここでは生物の住んでいる遊星の可能性とか、心理戦争の新しい型とか、通俗科学、占星術があつかわれているからである。ところでひとつ前の流行の主、サルトルの魅力はなんであつたらうか。それは人間存在の不条理、疎外、コミットメントなどの表現で代表される。一方客観情勢はアルジェリアの危機が叫ばれ、人はその個人的決断を迫られていた。こうした時、人々のひそかに求めていたものは、実は楽天的で、全体的な展望を与えてくれるものであり、科学と神秘主義を結びつけるもの、つまり魅惑的で神秘的な宇宙観であつた。いはば「救いの科学」を渴望していたといえる。とりわけテイヤールのものには、自然との失われた神秘的連帯感へのノスタルジアが含まれているという。

では、レヴィ・ストロースの場合はどうであらうか。たしかに彼は、本職の人類学者であるが、根は哲学者であつて、アングロ・アメリカの人類学者の気にはめさないが、宗教学者にとっては、彼の原資料を扱うさいの理論的わく組は十分考慮に値すると述べている。またその構造主義には難点もあるが、人類学的歴史主義（原始文化の再現を企図するとき）に対する彼の批判は時宜を得たものと指摘する。さらにレヴィ・ストロースは、実はずぐれた作家であり、おまけに、サイバネティックスやマルクシズム、抽象芸術までこなすところはいわば「現代のエンサイクロペディスト」の名にはじないという。ところ

で、その人氣の理由として、その反実存主義と新実証哲学、つまり歴史への無関心と物質的なものの重視、さらに彼の著述『未開の思想』にあらわれている自然への人間の再吸収があげられる。最後に宗教学者はこの現象をいかに解するかというに、ここにあらわれている反歴史主義は、実は歴史の放棄ではなくて、歴史主義者のもつベシニズムやニヒリズムに対する一つのプロテストであり、いわば、マクロヒストリー (macrohistory) ともいうべきもの、つまり宇宙史なるものへのノスタルジヤを感じるという。いいかえれば現代人はいま自分とは縁の切れた物理的宇宙とは別個に、いやそれをも含む、しかも卑小なこの自分とつながりのある宇宙、ないし宇宙論を模索しているということであろうか。これは宗教学の問題である。エリアーデの指摘は、さすが目が高いといわねばなるまい。流行のあとを追う流行に余念のない日本の文化流行に対しても興味ある批判とうけとることができよう。

エリアーデのあとをうけて北川教授が「未開宗教、古典的宗教、ならびに近代世界の諸宗教」という題で、それぞれの宗教が果してきた役割、及び近代世界の宗教がかかえている問題を提示している。そしてそのねらいは、宗教学の研究にあたっては歴史的研究と構造的研究所の欠かせないという事実である。未開宗教の果している大きな機能は、神話を通して、「混沌」の中から「具現された秩序」としての宇宙の創造過程に人間の参与することであったし、古典宗教においては、その宇宙的秩序は、マアアト、テミス、天則、道などの表現をとってミ

トスがロゴス化されている。近代宗教の課題は、宗教的人間論であり、現世的救済論、つまり、彼岸性の喪失、「失われた楽園」に対する郷愁（エリアーデ）の喪失にともなう現代人の救済はいかにあるべきか。さらに宇宙的秩序の維持よりもむしろ自由を求め現代人は、果していかなる形で聖なる存在そのものとの連関を見出すかという課題の前に立たされているという。

続いてロング教授が「アーケイズムと解釈学」の標題で解釈学のあり方を新しいアーケイズムという形で表明している。いまままで、宗教学者の研究対象は未開か古代が中心であった。タイラーの『未開文化』（一八七〇）、マックス・ミューラーの『宗教の起源と発達についての講義』（一八八〇）のねらいは、ともに人間文化の起源と制度を理解することであった。しかもそこに普遍的な規準を発見することであった。こうした歴史的研究に対し、もっと構造的、体系的なものとして出てくるのが現象学の方法である。シャントビーの現象学やオットーの聖概念がそれにあたる。さらにヴァン・デル・レーヴは、宗教現象というすぐれて生命的な現象が、歴史主義、自然主義、心理主義などのイズムによって過度に単純化されてしまう還元主義に走ることを拒否した。しかしロングによるとヴァン・デル・レーヴの所論は、「神というような対象の上をさまよう」だけで、主観を歴史的客観からきりはなしてしまい、その現象には、実存的性格が失われているという。こうした難点を救っているのがベッターナーニであって、歴史における実存的不安から生じてくるものが宗教的シンボリズムであるとしている。つまり彼

は現象と歴史との結びつきを考えていた。このように、宗教学における起源の問題は、まず、客観的歴史の中に求められたが、後には、人間意識（現象学）の中に求められるようになった。しかし現象学的方法も、多様な宗教現象を一次元的に解釈しようとする点で難点をまぬがれない。これに対しロングは、宗教の起源は、客観的歴史の中にあるアーケイックなものを探究することであり、この研究はさらに、各研究者の主体のうちにあるアーケイズムの探究によって補わるべきであると主張する。つまり「新しいアーケイズム」の提唱であり、現象学から解釈学への転進を意味している。しかもこれはエリアーデのいう客観化される以前の主観と客観とがまだ未分化な状態にある潜在的な意味構造の探究に他ならないとする。それはまた、メルロ＝ポンティ的表現をかりれば、現象を、いつもくらしやみにつれもどして考えることになる。このような研究例としてロングは、ライエンハルトの『デインカ族の宗教』やレヴィ＝ストロースの構造的人類学の試みをあげている。これらの著述では、原始的なシンボリズムが一つの論理的構造をもつてあらわれているという。たとえばレヴィ＝ストロースは次のように述べている。未開文化では死は絶対的な終局や無ではなくて、新しい生活にそなえての加入式である。またわれわれの歴史的研究も、われわれの文化を新しく出発させるための準備をする一つの加入式であり、治療の場であるとされる。

なお本書には、日本宗教史の研究をしているH・バイロン・エアハートが論文「日本宗教の統一的理解」をよせている。こ

れはわれわれ日本人にとっても重要な問題提起と思われるので紹介したい。いままで日本宗教の研究に統一的理解の欠けていた理由として、①西欧における日本宗教の研究が神話の研究に始まった点、②研究対象が神社制度とか仏教々理など比較的とらえやすい事態に向けられ民間宗教の研究がおざりにされてきたこと。さらに、③過度の細分化により、修験道・陰陽道のような宗教活動が見落されており、④それぞれの宗教現象が日本歴史という大きなわくの中で考えられていない点などを指摘している。これはいかえれば日本人の研究業績を踏み台にする彼等にとって当然の帰結かもしれない。つまりわが国の研究者自体が相互に専門細分化していることの反映ともとれる。そして彼の専攻する修験道研究こそ、こうした日本宗教の総括的理解なくしては達し得ない領域であることを次のように述べる。つまり山岳信仰はもとより、密教、道教、陰陽道、さらに考古学、古代神話学、日本史、仏教史、神道史、民俗学、美術史など広域の研究に待つことの多く、しかもこうした復合現象の核になるものを神聖な山岳に対する身体的、社会的かわりあいとしてとらえている。なお修験道研究には、以上のごとき歴史的な観点だけでなく、現象学的なアプローチの結びつきを強調している。たとえば、羽黒修験の秋の峯の行事のもつ意味を次のように解釈する。すなわち、山岳内で行われる一連の所作は、それぞれ、死、受胎、母胎内での胎児の成長（山岳にこもる行事）、禁欲的儀礼の結末としての誕生（山岳から出ること）を象徴するものであり、ここには、死者の靈魂が山にゆ

き、山からゆたかな水の流れという形で再生するという古代日本人の信仰と、仏教という悟りをひらいて菩薩にいたるといふ仏教的な再生概念との結びつきがあるとみている。こうした個々の点については、すでにわが国の研究者の把握・指摘している事実ではあろうが、この解釈学的な研究方法のもつ全体的な意味を、宗教学全体の場で考えるというやり方は、さすがシカゴ学派の流れとして示唆される点も多いと思う。なにより外国の研究者の日本研究も、一方ではますますキメが細かくなるとともに、日本人自身の気づかぬ着眼や、全体的把握に教えられるところの多いことは否定できない。

以上のような解釈学的研究方法の応用として未開社会の例が一つあげられている。それはジェローム・H・ロングによる「象徴と実在——トロブリАндド島民の場合」という論文である。ここでは、島民の生活に生きた働きを及ぼしている象徴を調べ、その背後にある実在 (reality) の構造をさぐるということなのである。この構造とは、「意味をもちながら組織された実在」(ヴァン・デル・レーウ) であって、その具体例としてはトロブリ Андドの口誦文芸があげられている。その文芸は、①クワワブ (民話)、②リブオグオ (歴史物語、伝説)、③リリウ (神話) からなっている。民話の内容は、人間、動物、植物がどんな悪いことをして罰をうけたかが中心となっており、歴史物語りの方は、部族内の個人、家族の活躍ぶりが伝えられている。神話は、死がいかにして地上に来たか、それによって人間は、絶えず若返るといふ力を奪われたこと、地下からいかにし

て人が生れ出たか、など聖なる物語りがその内容をなしている。マリノフスキーは、こうした口誦文芸が原住民にとって果す象徴的役割りの重要性を指摘している。とくに神話にてくると母の物語りは重要な意味をもっている。つまりトロブリ Андドは母系社会で、大地が女性で表現される意味は大きい。ここでは月も大地から生れたことになっている。また大地から最初に生れたのも女性である。このように大地のシンボルは社会構造の中へとり入れられ、表現されている。農耕の呪文にも「うちの畑の腹ふくらむ……」という形で象徴化されている。さらに、大地と島民との関係は、身体の毛をあらわすこととはが、そのままヤム芋の繊維の名であるといったほど深いかわりをもっている。彼等にとつて、死はおしまいを意味しない。ミラマラの祭は、日本の正月やお盆の魂まつりのように、死者の霊が島へかえってくる日である。この霊魂の帰郷によって、部落には再び神話の時間がよみがえるという。つまり宇宙的再生、若がえりが行われることになる。ここにも同じ解釈学のライトモチーフが流れているように思われる。

最後に、パウル・ティリッヒの論文を紹介しておかねばならない。題は、「組織神学者にとつての宗教学の意義」である。彼はここで、こうした題名をつけたこと自体、重大な決断を下したことになるという。つまり、暗黙の中に、自分の所属する宗教しか認めないというような偏狭な神学者の立場をすでに捨てたこと、一方、宗教には神学がつきものであることを認めたこととなる。いわば前者はカール・バルトの立場に反するもので

あり、後者は神なき神学を拒否するものである。ここからティリッヒの立場は次の前提に立つことになる。①つまり啓示の体験は人間すべてに普遍的なものであって、この特殊な体験は救済と切り離すことのできないもので、すべての宗教には、そうした啓示と救済の力がある。次に②人が啓示をうけるのは、その人のおかれた有限な人間的状況を通じてであること。人間はすでに生物学的、心理学的、社会的に、限定されたものである。啓示はこうした疎外された状況下で、つねにゆがめられた形でうけとられる。③さらに、組織神学者が宗教学の存在をみとめてかかる以上、啓示は特殊な啓示体験としてあらわれるだけでなく、別な形でもありうる。(神秘主義的、予言者的、世俗的批判という形で)。しかも④こうした批判運動の成果をすべて一つにまとめる宗教史的中心事件がありうるという。さらに⑤諸宗教の歴史といっても、それは文化の歴史と別個にかけ離れてあるわけのものではない。聖なるものは、世俗的なものとならんで存するのではなく、むしろその深みを示すものである。以上の前提からしてはじめて神学にとって宗教学が意味をもってくる。

次にティリッヒは宗教史研究の必要を次のように考える。彼はすべての宗教の普遍的な基礎となるのは、有限者の中における聖なるものの体験である。これがすべての宗教の基礎をなす秘儀でもある。しかもこの秘儀的基盤を喪失したプロテスタント教会は、たんなる道德クラブになってしまう。したがって大事なこととは、この秘儀的なものの悪魔化、つまり、人間の処理

しうる対象への変質に対する批判の動きである。そのひとつのあらわれが神秘主義の形をとる。さらに宗教体験にとってかかせない要素は、当為の要素、すなわち倫理的・予言的な要素である。こうした要素が総合的に具現したものととしてパウロの聖霊説があげられている。そこでは<sup>脱クリスチアン</sup>脱自的と合理的という二つの根本的要素が結びついている。しかもこのエクスタシーの最高の所産はアガペの意味での愛であり、このエクスタシーからのもう一つの所産は神についての知としてのグノーシスである。こうした要素の配合の強弱が、宗教史上に、さまざまな宗教現象の形となってあらわれるとみる。ちなみに、このティリッヒの論文は、この年(一九六五)のこのシンポジュームのあと旬日にして逝去された博士の貴重な最後の公開講演であったことを附記しておきたい。

なお本書の中には、以上紹介した論文の他に各宗教に対する解釈学の具体的研究例が論ぜられている。キリスト教については、キース・W・ボレによる「宗教学と解釈——キリスト教神学にたいする関係——」があり、さらに、トーマス・J・J・アルタイザーによる「神の死とキリスト教の独自性」がある。またヒンズー教については、フリリップ・H・アシュビーの「宗教学とヒンズー教研究」があり、もうひとつ、チャールズ・S・J・ホワイトの「宗教学における実態調査方法の心得——ヴァッラバ派研究調査を事例にして——」がでている。イスラムについては、マックギル大学のイスラム研究所長チャールズ・J・アダムスによる「宗教学とイスラム研究」が発表されて

いる。

しめくりとして、北川教授によるアメリカ宗教学の近況が紹介されている。ヨーロッパ近代の啓蒙主義と敬虔主義がアメリカの宗教学と宗教に及ぼした影響から説きおこし、後者がアメリカの教会における非神学的な聖書主義、教職者と信徒との平等性、実際主義、伝道中心主義となつてあらわれ、今日のビリー・グレーハムのリヴァイバル運動につながり、アメリカ各派の神学校におけるこの伝道中心主義が比較宗教学の学的展開をおさえたこと。一方アメリカ教会は啓蒙主義の流れをくみ、教育事業に熱心で、ハーバートはじめエール、シカゴなど著名な大学が教会によって設立されるにいたつたという。こうした歴史的背景のため、伝道のための一九三〇年以後になって、ナチの脅威のためヨーロッパの学者がアメリカに渡り本格的な宗教学の研究が動きだしたという。なお現在では州立大学にも宗教学科のおかれる傾向もでており、宗教学者の研究、教授の場も広がりつつある点を指摘されている。

訳者はそれぞれの論題にもっともふさわしい専門研究者が配されており、一冊の書物で、これだけ広範な宗教学の領域を展望できるものはまれで、得がたい論文集であると思われる。

#### 執筆者紹介

新田 雅章 中京大学助教授

大峯 顕 大阪外国語大学助教授

堀越 知巳 早稲田大学講師

荒井 献 東京大学助教授

小野 泰博 図書館短期大学助教授

○第二四回九学会連合大会 昭和四五年六月七日(日)

第二四回九学会連合大会は六月七日午前九時より慶応義塾大学において、共同課題「都市化」、「沖繩」というテーマで開催された。本学会からは伊藤幹治氏が「都市化と地域社会の宗教生活」、窪徳忠氏が「沖繩における中国的信仰」という題目で発表し、約一〇名の会員が参加した。

○常務理事会 昭和四五年六月二〇日(土) 一四時

一、本年度日本宗教学会賞選考委員の委嘱について  
安津素彦、宇野光雄、楠正弘、平川彰、古田紹欽、武藤一雄、脇本平也の七氏に委嘱することになった。

一、IAHRユネスコ補助金について 前田護郎氏に出席してもらうことになった。なお、今後国際会議に学会代表として出席するのは、会長を原則とし、同一人物の出席はなるべくさけることとする。

一、諸戸素純氏に会員有志が花輪を捧げ、石津照雄氏が弔辞を読んだ旨報告があった。

○理事会 昭和四五年七月二五日(土) 一四時

一、鷹谷俊之氏、比屋根安定氏の逝去に際し、弔辞弔電を打った旨報告された。

一、IAHRの役員について 石津照雄氏の副会長の任期が

切れるが、再び石津氏を副会長候補として推薦することになった。

一、九学会連合役員について 本学会からは、理事 柳川啓一、委員 小口偉一、窪徳忠の各氏が出ているが、都合により柳川氏が窪氏の代理で委員会に出ることとなった。

一、本年度学術大会について  
一、新入会員について 一括承認した。

○理事会 昭和四五年八月二〇日(木) 一二時三〇分

一、第二九回学術大会発表者について 一八六名の発表申込者について検討し、これを承認した。

一、弔慰金について 長井真琴氏の逝去に際し、学会として生花を捧げたことを承認し、弔慰金の支払は当面会長に任し、支出の基準については今後更に検討することとなった。

一、新入会員について 一括承認した。

一、会費改定について 維持会員三、〇〇〇円、普通会員一、五〇〇円、準会員一、二〇〇円に値上げすることを総会に提案することとなった。但し維持会費には弔慰金の費用を含んでいることを確認した。

○第二九回日本宗教学会学術大会

第二九回学術大会は、一〇月九日(金)より一〇月一日(日)まで、三日間にわたり、早稲田大学に於いて開催され、二八四名が参加し、一六二名が七部会にわかれて研究発表を行なった。日程は左のとおり。

一〇月九日(金) 一三・〇〇—一六・〇〇

公開講演 いわゆる三経義疏問題の帰結 福井 康順

聖書解釈論 渡辺 善太

一〇月一〇日(土)

開会式 九・〇〇—九・三〇

研究発表 一〇・〇〇—一七・〇〇

懇親会 一八・〇〇—二〇・〇〇

一〇月一日(日)

研究発表 九・〇〇—一四・三〇

記念撮影 一四・三〇—一五・〇〇

総会 一五・〇〇—一七・〇〇

○理事会 昭和四五年一〇月九日(金) 一七時三〇分

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

一、日本宗教学会賞授賞について

一、IAHRストックホルム大会報告

一、会費改定について

一、次回学術大会開催校について

一、新入会員について 一括承認した。

一、逝去会員に総会で哀悼の意を表することについて

一、プログラムの一部変更について

一、総会議長について

一、会誌編集委員の交代について 楠正弘氏に代り山形孝夫

氏となった。

○評議員会 昭和四五年一〇月一日(土) 一二時

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

一、日本宗教学会賞授賞について

一、IAHRストックホルム大会報告 IAHRの新役員

は、会長シモン、書記長ブランドン、副会長石津照麿、エ

リアーデとなったことが報告された。

一、会費改定について

一、次回学術大会開催校について

一、会員名簿の刊行について

○会員総会 昭和四五年一〇月一日(日) 一五時

出席者(含委任状) 一〇五名 議長 仁戸田六三郎

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告 石津照麿氏が新会長となった。

一、IAHRストックホルム大会報告

一、日本宗教学会賞授賞について 松本滋氏の「Motouri Norinaga, 1730—1801」に与えられた。

一、会費改定について 昭和四六年度より、維持会員三、〇

〇〇円、普通会员一、五〇〇円、準会員一、二〇〇円に改

定することとなった。

一、次回学術大会開催校について 広島大学で開催すること

となった。

一、新旧会長挨拶

○昭和四四年度収支決算報告

一、収入

前年度繰越金

四三三、一四八円

会 費

一、一〇一、二四〇円

賛助会費

二七五、〇〇〇円

会誌売上金

一八、八〇〇円

第二八回大会参加費

六九、九〇〇円

出版助成金

一六〇、〇〇〇円

岸本基金利子

二四、四四六円

預金利子

五、八二四円

計

二、〇八八、三五八円

一、支出

会誌直接刊行費

一、二二二、三二〇円

会誌発送費

一〇九、五八五円

編集諸費

二一、九〇一円

第二八回大会費

八〇、〇〇〇円

選挙関係費

四九、九六七円

会合費

七七、一一七円

通信連絡費

四一、一一二円

印刷費

二二、三五〇円

事務費

一五、二五七円

日本宗教学会賞賞金

三〇、〇〇〇円

日本宗教学会賞諸費  
関係学会費  
本部費

三、五六五円  
一三、〇〇〇円  
一二九、二五五円

計

一、八〇五、四二九円

一、差引残高

二八二、九二九円

○日本学術会議会員選挙有権者名簿登録について

一、登録用カードの提出について

(1) 前回（第八期、昭和四三年）の選挙の有権者については、前回提出のカードにより、本年資格審査が行なわれました。

これに関し、日本学術会議中央選挙管理会から登録用カードを提出されるよう通知のあった方以外の方は、すべてひきつづき有権者名簿に登録されますから、あらためて登録用カードを提出する必要はありません。

ただし、前回の登録における所属以外の部または専門で今回の登録を求めようとする方は、別記様式第二の「所属部または専門変更届」により、登録用カード用紙を請求してください。

(2) 前回の選挙の有権者以外の方および前回の選挙の有権者で中央選挙管理会からあらためて登録用カードを提出されるよう通知のあった方が、今回の選挙に登録を求める場合は、中央選挙管理会に登録用カード用紙を請求するのうえ、昭和四六年三月三十一日までに中央選挙管理会に必着するよう登録用カードを提出してください。

なお、四月一日以後に到着した登録用カードは、次回（第一〇期、昭和四九年）の会員選挙の登録用カードとして中央選挙管理会で保管します。

二、登録用カード用紙の請求について

(1) 登録用カード用紙の請求に関し、大学・研究機関等に

対しては「登録用カード用紙請求者名簿」の提出を依頼しました。

中央選挙管理会では、名簿が提出されれば名簿に基づいて当該大学・研究機関あてに、登録用カード用紙を一括して送付します。

したがって、中央選挙管理会から名簿提出を依頼された大学・研究機関等に所属する方で、既に個人としてカード用紙を請求した方以外の方は、なるべく所属の大学・研究機関等から提出する名簿によって、登録用カード用紙を請求してください。名簿によって請求する場合は、個人からの請求は不要ですから、重複して請求しないよう特に注意してください。

(2) 前記の大学・研究機関等に所属しない方で個人でカード用紙を請求する方は、下記様式第一により「登録用カード用紙請求書」を直接、中央選挙管理会あて提出してください。

### 三、有権者等の異動届について

有権者は氏名、住所（住居表示の変更を含む）、本籍、勤務機関および職名、勤務地等のいずれかに異動があったとき、または博士の学位を取得した場合には、そのつどすみやかに、別記様式第三により、「有権者異動届」を中央選挙管理会に提出してください。これを怠ると、有権者の権利を行使できないことがあります。

なお、登録用カード提出者は、有権者名簿に登録される

以前においても異動の届を励行してください。  
また、本人が死亡した場合は、その旨を、遺族またはその関係者から届け出てください。

〒106 東京都港区六本木七丁目二番三四号

電話（〇三）四〇三―六二九一

日本学術会議中央選挙管理会

いる。

しめくりとして、北川教授によるアメリカ宗教学の近況が紹介されている。ヨーロッパ近代の啓蒙主義と敬虔主義がアメリカの宗教学と宗教に及ぼした影響から説きおこし、後者がアメリカの教会における非神学的な聖書主義、教職者と信徒との平等性、実際主義、伝道中心主義となつてあらわれ、今日のピリー・グレーハムのリヴァイバル運動につながり、アメリカ各派の神学校におけるこの伝道中心主義が比較宗教学の学的展開をおさえたこと。一方アメリカ教会は啓蒙主義の流れをくみ、教育事業に熱心で、ハーバートはじめエール、シカゴなど著名な大学が教会によって設立されるにいたつたという。こうした歴史的背景のため、伝道のための一九三〇年以後になって、ナチの脅威のためヨーロッパの学者がアメリカに渡り本格的な宗教学の研究が動きだしたという。なお現在では州立大学にも宗教学科のおかれる傾向もでており、宗教学者の研究、教授の場も広がりつつある点を指摘されている。

訳者はそれぞれの論題にもっともふさわしい専門研究者が配されており、一冊の書物で、これだけ広範な宗教学の領域を展望できるものはまれで、得がたい論文集であると思われる。

#### 執筆者紹介

新田 雅章 中京大学助教授

大峯 顕 大阪外国語大学助教授

堀越 知巳 早稲田大学講師

荒井 献 東京大学助教授

小野 泰博 図書館短期大学助教授

## 会費改定のお知らせ

本年度の日本宗教学会総会（昭和四五年十月十一日）において、昭和四六年度より左記のとおり会費を改定することが決定されましたので御諒承下さい。

維持会員	三、〇〇〇円
普通会员	一、五〇〇円
準会員	一、二〇〇円

様式第 1

登録用カード用紙請求書

(ふりがな)

氏名

㊤

住所(郵便番号)

勤務機関および職名(又は自営の職業名)

様式第 2

所属部または専門変更届

昭和 年 月 日

日本学術会議中央選挙管理会 御中

(現登録の所属) 第 部 学 地方区

(ふりがな)

氏名

㊤

わたくしは、現在の専門を変更いたしたいので登録用カード用紙を請求いたします。

様式第 3

有権者異動届

昭和 年 月 日

日本学術会議中央選挙管理会 御中

第 部 学 地方区

(ふりがな)

氏名

㊤

下記のとおり異動がありましたからお届けします。

事 項	(新)	(旧)
1 氏 名		
2 住 所(郵便番号)		
3 本 籍		
4 勤務機関および職名		
5 勤 務 地(郵便番号)		
6 博 士 の 学 位	① 学位の種類 ③ 授与年 昭和 年	② 授与大学 ④ 所属学会

- (注) 1. 事項1～6のうち該当事項のみ記載すればよい。  
2. 新たに博士の学位を取得した者は、学位の種類、授与大学、授与年とともに、かならず所属学会名を記入すること。

備考 様式第1、第2、第3とも、用紙はなるべく半紙半載大(B5)のもの、または葉書を用いてください。

# The Practical Meaning of Chih I's Adoptation of the Method of Practising "Chi-kuan", the Method of Practising śamatha vipaśyana

Masaaki Nitta

Referring to Chih I's theory on the religious practice, it is a well known fact that the method of practising "Chi-kuan" has been considered as the best way to attain the religious enlightenment, instead of practising "Zen", during his later half year. So I, in this paper, attempt to study the problem of clarifying by what practical attitude these two methods are practised, that is to say, the problem of indicating the meaning that he adopted the method of attaining the ultimate enlightenment by practising "Chi-kuan" in place of the method of practising "Zen" to grasp the authentic reality of all things.

We can clarify the practical difference between these two methods by studying this problem basing on the plan mentioned above :

The method of attaining the ultimate enlightenment by practising "Zen" is understood in Chih I's theory as the one to attain the ultimate enlightenment, the idea of śūnya (voidness) advocating that any substance in this world is nothing, by inquiring gradually the reality of "one's own breath and body, the objective world we live in and one's own mind". On the other hand, the method of attaining the ultimate enlightenment by practising "Chi-kuan" is explained as the subjective one which investigates the reality of "one's own mind" from the beginning of the religious meditation.

We can specialize the course of the formation of Chih I's practical theory as the development from the objective way of the meditation to its subjective one.

# Sein und Freiheit

—Eine Studie über Fichtes Wissenschaftslehre von 1801—

Akira Omine

Freilich ist die neuzeitlichen Metaphysik bestimmt durch die wesentliche Tendenz, den Menschen als in sich reflektierte Subjektivität, als seiner selbst bewußtes Ich zu verstehen, und dieses Ich in das Zentrum zu stellen. Achten wir aber näher auf den Sachverhalt, so zeigt es sich, daß das Innere des Selbstbewußtseins nur selten vollständig aus Licht gebracht wird. Fichte erst durchschaute gründlich diese Problematik der Subjektivität. Er war der erste, der entdeckte, daß sich die Struktur des Ich nur unter Bedingungen denken läßt, die zuvor nicht beachtet worden waren.

Bei Descartes und Kant wird das Selbstbewußtsein als Prinzip betrachtet, aus dem welthaft Seienden begründet werden kann. Sie untersuchen keineswegs dieses Prinzip *als solches*, sondern nur seine Reaktionen zu anderem Wissen. Deshalb setzen ihre Philosophie schon Urphänomenon des Selbstbewußtseins unerklärt voraus. Schelling und Hegel dagegen bringen es vielmehr zum Zerspringen. Ihre Systeme des absoluten Idealismus haben den eigentümlichen Sinn der Subjektivität im Selbstbewußtsein preisgegeben. Denn ‚Geist‘ oder ‚Vernunft‘ ist als absolutes in sich reflektiertes Selbstbewußtsein das ontologische Prinzip, das in allem Seienden erscheint und es als vernünftig erweist.

Durch Fichtes „Wissenschaftslehre“ wurde die Untersuchung des Selbstbewußtseins in eine ganz neue Dimension gebracht, in welcher das *Wesen* des Ich eigentliche Thema der Philosophie. Fichte allein hat das Selbstbewußtsein an ihm selbst und in Bezug auf sich selbst auffaßt. Dies geschah aber mit seiner originalen Einsicht, daß zwischen dem, was ‚Ich‘ ist und dem, woraus es betrachtet werden kann, eine schwierige Differenz, vielleicht sogar ein *hiatus* liegt. Ihn zu durchmessen ist nach Fichte die einzige Aufgabe der Philosophie.

Die Wissenschaftslehre unterstellt also sich einem bestimmten Problem, alles Wissen in seiner ursprünglichen Genesis inneilich zu erhellen. Darin sind die Stadien in der Entwicklung der Wissenschaftslehre im Grunde immer dieselbe geblieben. Doch ist in den Jahren um 1800 ein gewisse Einschnitt zu erkennen, den wir vorläufig als eine Wendung vom Standpunkt des ‚Tuns‘ zu demjenigen des ‚Sehens‘ skizzieren.

können.

Der Grundgedanke der Wissenschaftslehre von 1794 ist der Satz: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Sein.“ Dem Ich soll nichts vorhergehen. Der Kern des Selbstbewußtseins ist absolute Tathandlung, Tun selbst, und alles Wissen (Sein) wird aus dieser Urtätigkeit abgeleitet. Aber man kann sich nicht deutlich machen, *Wie* diese Urtätigkeit zugleich zum Wissen von ihr kommt. So hat denn Fichte in der Wissenschaftslehre von 1801 seine ursprüngliche Formel durch eine neue ersetzt. Selbstbewußtsein oder Ichheit ist nun nicht die Tätigkeit (Freiheit), sondern „das sich Durchdringen des absoluten Seins und der absoluten Freiheit.“ Fichte bezeichnet diesen Sachverhalt mit dem knappen Worte, *Sehen*. ‘Diese Bestimmung vermag besser als die Bestimmung, Tun‘ das Wesen der Subjektivität der Ichheit anzuzeigen. Das innerste Wesen unseres absoluten Selbst geht nun als dasjenige auf, was Tätigkeit selbst sieht und umgreift. Dementsprechend weist das reine Wissen über sich hinaus auf das Absolute hin, von dem allein her es sich erhellen kann. Der Grundgedanke der Wissenschaftslehre von 1801 ist es daß unser eignes Ich kommt aus einem undenkbaeren Grund, der Freiheit nicht hindert sondern ermöglicht.

## Rudolf Otto und das phänomenologische Problem

Tomomi Horikoshi

Der vorliegende Aufsatz soll dazu dienen, die Werke Ottos als den erstmaligen Versuch zu bezeichnen, der auf dem Wege der *phänomenologischen* Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen aufweist. Otto selbst hat sich nicht als Phänomenologen betrachtet. Auch ist ein Einfluß der phänomenologischen Philosophie auf seine Gedankenbildung kaum festzustellen. Gleichwohl gehört er in der Reihe der Religionsphänomenologen. Sein berühmtes Buch „Das Heilige“ ist seinem Kern nach als Religionsphänomenologie anzusprechen.

Das religiöse Erlebnis ist nach ihm ein *Werterlebnis*. Religion ist Erlebnis des *Heiligen* und das Heilige ist ein Wert *sui generis*, der keinerlei Vermischung mit den profanen Werten duldet. Diese Autonomie der religiösen Wertsphäre jedem Sehenden zu demonstrieren, ist der vornehmliche Zweck der Ottoschen Analyse.

Aber das religiöse Erlebnis ist ganz und gar *objektbedingt*: es empfängt seinen innern Gehalt von seinem Gegenstand. Weil dieser das „Ganz andere“ ist, das sich allem menschlichen Verstandeszugriff entzieht, ist das religiöse Werterlebnis *irrational* oder besser *suprarational*. So sehr Otto allem Rationalismus gegenüber betont, so wenig gerät er dabei in das andere Extrem eines einseitigen Irrationalismus. Er sucht das Verhältnis zwischen beiden mittels des Kantischen Begriffs der „Schematizierung“ zu verdeutlichen.

In der Verwendung dieses Begriffs von Schema bei Otto wird man doch eine *antikantische* Tendenz feststellen müssen. Wenn er das Heilige als Kategorie a priori bezeichnet, so will er damit nur den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß die Religion auf einer besonderen *Anlage* des menschlichen Geistes beruht. Das heißt, er bedient sich der Begriffe Kategorie und a priori, um die *Gültigkeit* oder *Wahrheit* der Religion sicherzustellen. Die Erklärung dafür liegt in dem Gegensatz von Kritizismus und Phänomenologie. Die Grundeinstellung in seinem späteren Hauptwerk läßt einen *anderen* Wege der Wahrheitsbegründung der Religion erwarten. Als Religionsphänomenologe ist Otto ganz dem religiösen Objekt zugewandt. Nicht der menschliche Akt, sondern sein *Intentionssubjekt* ist das, was er vor allem ins Licht stellen will. Das Heilige hat einen Eigengehalt, der aus nichts anderem hergeleitet werden. Die Erklärung „von unten“ setzt er eine Erklärung „von oben“ entgegen. Damit hat er den entscheidenden Wahrheitsbeweis in der „Selbstbegründung der Religion“ gefunden.

Auf diese Weise hätte sein Werk eine einheitliche Struktur gewonnen und wäre jene Disparatheit zwischen seinem erkenntnistheoretischen und seinem phänomenologischen Teil vermieden worden. Nicht der Gegensatz von „Wesen“ und „Erscheinung“, sondern der schon in der Scholastik als grundlegend erkannte Gegensatz von „essentia“ und „existentia“ beherrscht hier das Ottosche Denken.

# Entwicklung und Struktur des ptolemäischen Mythos

Sasagu Arai

In unserer Untersuchung haben wir zunächst die Entwicklung des gnostischen Mythos (Iren., adv. haer., I 1, 1-8, 6), der im allgemeinen dem Ptolemäus, einem der Valentinianer, zugeschrieben wird, verfolgt, indem wir diesen Mythos quellenkritisch zusammengesetzt haben. Daran anschließend haben wir die zentralen Begriffe, die den Mythos aufbauen, nämlich

Sophia

Jesus Christus

Anthrôpos

Gnosis

entstehungsgeschichtlich analysiert.

Diese Analyse ergab folgendes:

Der gesamte Mythos des Ptolemäus ist auf dem Motiv des "Gestaltnehmens" (ἔπι morphê, μορφεῖσθαι), das wir etwa im Apokryphon des Johannes ausfindig machen können, aufgebaut, und zwar so, daß das "Gestaltnehmen"

1. nach dem "Sein" (οὐσία)
2. nach dem "Gnosis" (γνώσις)
3. nach dem "Paarung" (συσυγία)

hin realisiert wird.