

行為と信仰

——「教行信証」における行信の問題——

武内義範

—

「教行信証」における行信の問題という副題を掲げておきましたが、「教行信証」の行信論という真宗学でよく知られている問題について解説するか、あるいはそれについての私自身の考えを立ち入って申し上げるとかいうことは、ここではいささか困難に感じられます。そこで私自身が行為と信仰という問題について、「教行信証」を絶えず考えながら問題としておりますことに、局面をかぎって申し上げてみたいと思います。私が日頃専念しておりますことは、主として現代の宗教哲学の諸問題であります。いまそれらの中心に「行為と信仰」を置いて考えてみますとき、「教行信証」がどのような意味で私に示唆を与えてくれるか、というようなことを話してみたいと思います。私自身の個人の問題としては、「教行信証」はいわば私の生涯の研究課題であり、絶えず「教行信証」に自分自身の思索の源を見出していくというような気持をもっております。けれどもここではむしろ現代哲学の一般の問題として、とくに現代の実存哲学および今日のいわゆる実存論的解釈学とか実存論的現象学といわれる人々の考えや、その他そ

れをめぐるいろいろな哲学者・神学者たちの考えに示されている行為と信仰の関係ということの問題にしながら、「教
行信証」に触れてみたいと思います。

ところで今、このような仕方では、当然、それは外から見た教行信証の解釈ではないかとの批評が加えられるにちがいない
と思います。私自身も、それはそうではないと主張するものではありません。それが、「教行信証」を「教行信証」
自身の立場から、親鸞の教えを親鸞の信仰自身の立場から見るといふ所から逸れているのではないかと言われますな
ら、私はそうかも知れないと思います。例えば、夜部屋のなかであかりの下で書見をしている人があるとしますと、
私はその部屋の窓の外でそのあかりをたよりに落し物を探している者のようであります。私の立場は、その部屋から
来るあかりを借りて自分自身の問題をさぐっているということになります。そこでは内と外の間はカーテンやガラス
戸によって仕切られていて、内は知るよすがもないということかも知れません。しかし私にとっては、そのあかりを
頼りに外のものが拾えればそれで満足なのです。さらに何かの都合で、好意からか或は偶然にか、なかの人が窓を少
し開いて私の物探しを助けて下さるならば、それは私にとって非常にありがたいことです。そしてその機会に私自身
がなかで書見をしているその人を感謝の目をもって見ることができれば、それは一層ありがたいことです。私のこれ
からのお話では、果してその窓が開かれてそのなかの様子が、つまり真の「教行信証」の行信の主体が、姿を見せる
というところまで行くかどうかは、目下のところ私自身にもわかりません。私自身はできるだけ自分の問題を考えな
がら、「教行信証」の行と信という問題が、行為と信仰の問題として、いま私にとってどういう意味をもっているか
ということをお話申し上げてみたいと思います。

さて御承知のように、「教行信証」のなかにはその最初に往相廻向ということについて教、行、信、証があるというところが説かれています。そしてまたその往相廻向について、つまりわれわれの浄土真実への道ということについて、大行あり、大信ありということが言われています。行と信とが教行信証の最も中心の問題であることがここに示されています。しかしこの大行とか大信とか言われている行と信の問題を、いま行為と信仰という言葉で言いなおすことには、かなりの問題があると思われれます。

行為という場合、行為する私ということ、つまり行為する主体としての個人を離れて行為ということはない。それが行為ということの予想概念であり前提であります。けれども大行あり大信ありと言うときのその行は、念仏の行であります、この念仏の行は私自身の個人の行であるか、それとも私を超えた絶対他者の行であるか、そういう点です。すでに教行信証では大きな問題があります。そこで行というものを能行、即ち念仏という行為をするもの、即ち能行・能信の主体が、行ずるところの念仏の行為と考えるか、或はそうではなくてそれは、「法体名号」というような言葉で言われるような名号自身、南無阿弥陀仏という仏の御名自身のはたらきであると考えるか、などの問題について、いろいろの議論がありました。特に徳川時代から明治の初頭までの間に、真宗学者の間では、大行を行為する主体としての人間の行為として解するか、それとも人間を超えた絶対他者（弥陀）の力のはたらきと考えるか、或はその両者が能所として——つまり主体と客体として——一つの円融無碍の状態になったものと考えるかについて、さまざまな議論がなされています。それらの理論は「教行信証」をはじめとして、親鸞の著作、消息などの諸文献の緻密な解釈と、それにもとづいた宗学的な立論によって、展開されています。しかし私はここではこのようなことは直接

問題にしないで、行為という面から、人間の、とくに宗教的実存が実存として成立するための、或は実存として存在し得るための、根本の条件となる絶対的、な行為、というものの意味を明らかにするための手がかりとして、「教行信証」の行ということを考えようと思います。

同様に大信というときの信の意味についてもいろいろ難かしい問題があります。「歎異鈔」のなかで親鸞は「如来よりたまわりたる信」と申しておりますが、この如来よりたまわりたる信と、私自身が信仰するという意味での信がどういふ関係になるかということに関しても、行についての場合と同様、いろいろの問題が生ずるかと思われまふ。しかし私はここでは、教、行、信、証という実存範疇の系列のなかの、すなわち往相廻向の——最近のハイデッガーの表現を借用すれば——「途上に於ける」行と信・それから信と証のそれぞれ二つのものを内に含めたような自覚の問題として、言いかえれば自覚の根底として行・信・証の問題を考えようと思ひます。自覚の根底として、宗教的実存における信仰というものの構造を、親鸞の申しております大信というものの信の意味から考えなおして見たい、というのが私のここでの企ての眼目とするところであります。

三

まず行為ということから考えます。人間の宗教的実存の根本の問題として行為ということがいろいろの仕方の問題になってまいります。カール・ヤスパースのように、行為というものを内的行為 (innere Handlung) として、そこに人間の実存の根本の成立を考えようとする立場があります。或はブルトマン等のいわゆる実存神学の立場からは、決断 (Entscheidung) ということで行為ということが問題にされますし、またハイデッガーでは死に対する覚悟性 (Entschlossenheit) という形で問題にされています。実存の問題と絶対的な行為ということがどういふ形で関

係しているかということが、私のこれから問題にしようとするところですが、その場合、そのことによっているところの問題の所在を少しづつ解きほぐし、それを手がかりとするという風にして論を進めてみたいと思います。

第一に申さなければなりませんのは、多くの宗学的な議論とか考え方のなかに非常に形式的論理的なものの考え方が支配的であるように思われる、ということであります。能行とか所行とか、能信とか所信とか言う場合、あるいは能所の円融と言う場合でも、その円融という概念自身が一つの固まって動きのとれない概念となっていて、それ自身がどういう意味をもっているのかを一層深く考えてみないようなところがあるのではないか、という点に——外から見た感じではあります——私には問題が感じられます。

親鸞の教行信証のなかでは、行ということとは「無碍光如来の御名を称するなり」として、即ち念仏を称えることとして、最初に行の概念が規定されております。その意味ではあくまでも能行としての行を問題にしておりますが、親鸞はその能行としての行を「諸仏咨嗟の願」、即ちすべての仏が阿弥陀仏の名号を讃めたたえるという第十七願から出ているという風に考えます。その場合に第十七願から出ているとして考えられる行の概念は、さきの単なる念仏の行為というものよりは一層広く一層深い意味に解釈されて、称名という行為はいわば象徴的な行為となって来るように思われます。即ち能行としての行は、そのままそれが象徴的行為として、すべての仏、一切の衆生、一切の世界のありとあらゆるものが仏の御名をたたえている、その全体の大きなコーラスのなかに流れ込み、融入している。阿弥陀仏の御名をたたえることが、大いなる称名の流れのなかに、つまり諸仏称揚、諸仏称讃の願のなかに流れ入っている。そこでは、行の意味は単にひとりの人間の行為ではなくて、その行為自身が実は深い象徴的な根底をもっている。だからその行為によって、象徴的な世界が開かれて、私自身の称名の行為がその象徴的な世界のなかに映されている、という風に考えられます。

そこから親鸞は更にそれを展開して、称名という行為の意味をあらためて考え直し、称名とは「如来の家に生まれる」ことだという風に言っております。如来の家に生まれるとは、現代の宗教哲学的な言葉で言えば、如来との生の共同ということでもあります。生の共同のなかで名号を見出すということでもあります。如来の家で、如来との生の共同のなかで、光明と名号によって、いわば家に父と母があるように、如来の家の光明と名号という二つの愛のはたらきによって、自分自身の信仰が成立して来ること、これが如来の名号を称えることだと考えております。そう考えることによって象徴的行為というものは、象徴的行為の基盤である生きた生の共同体のなかに深められています。そしてこの深められた生の共同体という概念から、光明と名号という最も重要な概念を中心にして、名号の意味に、いわば超越的絶対他者である汝としての阿弥陀仏の呼びかけと、それに対する能行の主体の応答ということが含まれて来ます。南無というのは帰命である、私の方からの応答である。しかし南無という言葉はまた同時に本願招喚の勅命である。そこに南無—阿弥陀仏ということのうちに、超越的絶対他者としての阿弥陀仏との人格的關係としての、一つの *Entsprechung* と申しますか、呼応の關係というものが、如来の家という概念から光明と名号の相関という思想を展開することを通じて発展せしめられています。

そのような形で展開された光明と名号の問題をさらに展開して、親鸞は名号のもつ歴史性ということ、つまり名号が世界のなかで歴史的に展開され発展しているのだという、そういう考え方に進んでまいります。歴史的に展開される名号の問題ということは、自分自身の自覚の問題として、内にひるがえして考えるときには、それは念仏の相続の問題、念仏の持続性の問題だと考えられます。そこに行巻の問題が非常にダイナミックな形で展開され、能行としての念仏を中心しながら象徴的行為というものもっている絶対性の内容が豊かな形で展開されていると言うことができます。そういう時に、南無阿弥陀仏という称名をひとりの人間の側の行為であるか、あるいは逆にそれは法体名

号として客体的に能行のかなたにあるか、というような形で議論を固定化することには問題があるのではないかと、私には思われるのであります。

四

このような問題を今日の哲学の現状のなかに移して考えて見ますと、存在はそういう風にAはAであるという仕方で固定化して捉ええないのだということが、現代の考え方のいちばん基礎にあるのではないかと思われれます。この問題は哲学の立場のちがいによっていろいろ異って考えられるでしょうが、私は今ここで晩年のハイデッガーの、例えば *Identität und Differenz* という著書で言われているような立場に従って、この問題をもう少し詳しく考えてみたいと思います。

ハイデッガーによりますと、AはAと同じである ($A \equiv A$) というAとAとの自同性の概念は、客観的な意味でのAはAと等しい ($A \parallel A$) という相等性とは違うということ、つまり一言で申しますと自同律の問題は相等性の問題と別である、ということでもあります。相等性の問題というのは、これも一つ、これも一つという風に考えまして、一つのもの一つのものとの、二つの同質同量のものとの関係を客観的に考えるものであります。これに対して自同の問題というのは、自己が自身において自己自身に同じということでもあります。 *Identität mit sich selbst* という場合、つまり自己自身、という場合、そこに自己自身において、という契機を含んだものとして自己が自己自身と自同的 *identisch* だと言いうことでもあります。 *Identity* は *equality* と同じではなくて、それはいわばクリエイティヴな綜合のはたらきである。このような根源的な意味での創造的な綜合であるという意味を明らかにしたのは、ライプニッツ以後、カントからフィヒテ、シェリング、ヘーゲルを通して展開された哲学の根本的な立場であって、誰でも *identity*、

即ち自(己)同(一)という問題を考える場合、このようなドイツの観念論の哲学によって展開された決定的な貢献を無視することはできません。

Self-identity 自同性の問題は equality 相等性の問題とがう。Identity' self-identity というのは、根本的には、私が私に同じで(自同である)、私が私であると言う場合の私と私との関係であります。それが単なる equality の問題ではないと言うのは、私が私であることにおいて私の自覚が成立するのであって、その私の自覚において私が私を見るという場合、私が私ということと私をという客観としての自己が相対するものとして出て来て、しかも相対立するものが一つの根本的な統一として、単なる客観の世界におけるものの相符合致とはちがった一つの根本の意味における創造的綜合をなしている、と言うことである。その意味で identity というのは、単なる分析の世界の問題ではなくて、それは綜合の行為の問題である。綜合の行為的世界における自我の根源的な創造的な綜合力が基礎になって、その問題が問題としてはじめて出て来る。そういうところが自我の問題であり、そしてすべての自己同一の問題はここに帰趨すると考えられます。

もっともこの identity-equality の問題は哲学の立場のちがいによってさまざまに考えられるのでありましようが、さきにも申しました通りに、私自身は、西洋哲学の近代までの流れの内ではやはりドイツ観念論の哲学のなかに一つの大きな転換点があり、そしてそのドイツ観念論の哲学を通して展開されて来た実存哲学の意味のうちに近代哲学の流れの根本的な特色を見出しておりますので、以上のような観点に賛成するのでありますが、ハイデッガー自身は、単に自我自身を自覚するという自覚の構造だけから Identität mit sich selbst という自己同一の問題を考えることを正しいと考えているではありません。むしろ彼は das Selbe という形でこれを問題にしております。それは実は、存在そのものから考えられねばならないという考え方でありまして、存在の光のなかで存在自身の方から人

間の存在を通して存在するものの世界に存在の明かるといふ、存在の根本の構造の方から、そして存在と人間存在の根本に関わり方の方から *Identity* を考えようとするものであります。それで、存在が存在そのもののうちに人間の存在を通じて自分自身をあらわにするという仕方では明らかになってくるような真理の顕現の仕方の方が、自我が自我であるという形で問題を捉える自覚の明証よりも一層根源的だという考え方であります。

五

この問題については出来たら後にもう少し触れることにしまして、私はこの自我が自我であるという形で人間が根本的な *self-identity* という問題に触れる場合の、その捉え方の特色というものをいま少し考えてみたいと思いません。

これは西田幾多郎博士がロイスの考えを使って考えられたものですが、例えば私が、京都に居て広島地図を書くとしたと、私の書く地図が一对一の対応をなして正しく書かれているとすれば、その地図は広島土地とすっかり相等のものだと言えます。その場合この二つは *equality* の問題であります。今もし私が広島に居て広島地図を書くとしたと、その地図は広島と相等であるということではあります、しかしその地図が書かれたということは私の書いた地図のなかには省かれています。それでその地図は、もう一つ新しく次の地図が書かれねばならないという要求を含んでいます。そのように自分と *equal* なものを自分自身のうちに映すということが、更にもう一つ先のもを催促して先のものを描かしめ、そのことが更にもう一つ先のものを描かしめるという風に、無限に発展する、或いは無限に自分のうちに自分自身を描き込んでいくというような、そのような *equality* ということが *identity* の無限の創造的發展の特色である、とこのように西田博士は考えられたのであります。

このような考えを中心にしてみますと、AがAに identical であるということ、つまり主観と客観の綜合としての self-identity は、単に主観と客観という相対立するものを加え合せるという意味で synthesis になっているというばかりでなく、内奥へと無限の発展を自分のうちに巻き込んでいくような、そのような発展を自分のうちに含んでいる。そこに自覚というものが自覚において自分自身を一撃のもとに究極的につきつめるというのではなくて、一挙につきつめるということが他面同時に一つ先へもう一つ先へと進んでいくという性格をも持っています。この無限の創造的な過程の一步一步に、それに裏付けられて自同性の自覚が成立するということであります。

西田博士はそのことを説明するために、後には寒山詩のなかにある限らない無窮の水源を溯源するとき、溯源すればするほど水は無限に底から湧き出る、という詩を例にとっておられます。つまり私が私の精神の底に深く自分自身の水道を掘って行きますと——水道を掘るといふとき私は内へ内へと掘って行くわけですが——そのときいわばその底から逆の方向に、ほとばしり出て来る一つの自覚というものがあるわけです。その自覚というものは、私が掘り下げて行くという過程と裏表になって成立するのであって、私が掘れば掘るほど向うから湧き出て来るわけではありません。また逆にほとばしり出る水の湧き上りは、そのことによってその水路を浚え、自からを自からの内へと掘り下げる働きをつねに遂行しています。それが自覚の同一性、真理性ということだと思えます。

このことをもう少し比喩的なたとえで申しますと、例えば、私が水面に石を投げたとしますと水面はその点を中心にして波紋を拡げていきます。普通の考え方ですと、私が岸边に立って波紋を見ているとき波紋が岸边の方へ拡がって来た、という風に考えます。その場合、私は第三者として池の外側に立って見ているわけです。話をもう少し美しくするため、今小鳥がやって来てこの水面で水浴びをすると考えてみます。同じように波紋は、小鳥が水浴びをするその点から岸边の方に次第に大きくなって拡がっていくでしょう。しかしこのようなことを知るのには、私が岸边に立

って見ているからです。しかしもしも、小鳥が全く人氣のないところで水浴びをすれば、小鳥が水浴びをするということを知っているのは水面と小鳥とだけでありましょう。そうしますと、水面が語るのでもなければ小鳥が水浴びをしたことを語ることはできません。その場合水面は自分自身の中心から拡がっていった波を、その周辺から中心へ中心へと巻き返していくことによって以外に、この自分の中心に垂直的に起った出来事を表現する仕方はないでしょう。

われわれが理性というものを考えます場合、われわれは理性において論理を働かせることによって自分自身の論理の内容を展開し、自分自身の理性の世界を無限に発展させることができる、と考えます。ヘーゲルの言葉を用いるなら、理性は世界のあらゆるところに自分自身の旗印を打ちたて、一切の世界が理性の領域であることを表現しようとする、と言っています。理性の客観化、理性の客観の世界における実現は、いわば自己の中心から出発して外へ外へとくり拡がっていきます。しかしこの外へ拡がっていく理性のはたらしの根本には、理性の自我は自我であるという自同性の最も根本の問題があります。この自同性の問題を捉えようとする場合、——先程地図の話のとき申しましたように——私は、自己のなかへなかへと巻き込んでいくという風に自覚するより外に仕様がありません。しかしこの自覚の究極的なところで、自我は自我を超えた問題に触れます。つまり論理の世界に垂直的に切り込んである問題というものにぶつかるわけであり、自我の自覚は、このような垂直的な問題と結びついて考えられるわけであり、ます。ちょうど小鳥が上空からこの池において来たという、いわば垂直的な方向をもった出来事が、理性の自己自覚ということにおいて根本的な問題となります。

このような問題を論理の世界が問題に仕つくし得るという風に考えますならば、それはヘーゲルの哲学のような形になってまいります。ヘーゲルが精神という言葉で言いますのは、神が神自身を自覚するということが、人間がつま

り私が私自身を自覚することと一つだ、という考えであります。そして神が神を見る時の対象面が、私が私を見る時の主体面になる。神の神自身における自覚は、人間の人間自身における自覚と一つであって、そして人間自身の自覚が神の自覚の鏡になる。人間の哲学的な自己自覚ということが鏡になって神自らを写し、神が神自らを写すその鏡に写った面が人間の自己自身に対する主体的自覚である。そういう風な立場になって来るわけであります。そういう風な立場でヘーゲルのように考えますと、言葉の問題ということが非常に重要になって来ます。ヘーゲルによりますと、私が語った言葉あるいは私が発した言葉は、私自身によって聞かれる。私が語ることと私が聞くということとは、私が発し私から出た言葉がそのまま私がそれを聞くということによって私に戻っている、というあり方になります。つまり言葉は、それが発せられた言葉として客観として固定化されるのではなく、一瞬一瞬に消えて行く。しかし外に発せられたものとして同時に内にとどまっていると言える。このような発せられ外に出たものでありしかも内にとどまっている、というところに Wort (言葉) というものの根本の構造が見られ、また発しられた面と内にとどまっているという面との自己同一の世界というものが考えられて、そういう意味での永遠の神の言葉の Darstellung (叙述) という形で、ヘーゲルは論理学を考えたのであります。

六

ところで現代の実存哲学は、一般に、このようなヘーゲルの立場に反対しております。それは人間というものをどこまでも有限者として見るからであります。今までお話し致しましたような自覚の立場では、人間の自覚が神の自覚を見ることができるようなところまで高められるという面がでていますが、人間の自覚が有限者の自覚として人間自身の有限性、個別性、誤謬性、可死性、罪障性というようなものに結びついていてといった面は、そこでは少しも

出てまいりません。ヘーゲルが言うように、神の天地創造以前の計画の叙述だという論理学における彼の表現は、そういう意味で人間の有限性の問題がそこには少しも現われていないということを明瞭にしています。現代の哲学全般における一つの根本的な特色は、こうしたことに對する一つの反動であつて、そこでは有限者の立場が根本になつております。実存ということは、有限な存在者の自覚ということを基礎において考へております。人間存在が有限な存在であるということ、つまりいろんな意味で人間が限界境位というものをもつということ、或はハイデッガー流に言えば、人間が死への存在として死の問題を根本にもつということ、また神学的に言えば、人間は罪ということをその存在の根本の基盤として持っているということ、そういうことのなかに人間の有限性の基礎を置き、そこから人間を有限者の自由として捉へて、サルトルなどの極端な場合にはできうるならば絶対の自覚というような面は人間の有限者としての自覚から抜き去つてしまいたい、という考へ方が非常に強くなつています。

しかしながらこのように有限者を考へる場合、やはり先驗哲學を通じて現われて來た実存哲學の立場では、有限者というものが必ず自己超越的に、つまり self-transcendence (自己超越) を含んでいるものとして考へられていきます。自己超越的でないような有限者というものは、人間存在としては考へられません。自己が自己自身を超えて他のものに出て行つて行つていくところに実存の根本の構造があると考へられているわけです。たとへこの自己自身を超えて他のものに出て行つて行つていくそのものが、今まで申しましたような神とか絶対者とかいう垂直的な超越ではなくて、世界への超越というようないわば水平的な超越であるにしても、とにかく実存というものは超越ということを含んでいる。超越ということは自己自身を超えて外へ出ることである。そして自己を超えて外へ出るということは、人間に對して世界が開かれるということ、あるいは世界のなかにあることだといふ考へになるわけですが、そこに自己相等を超えて、無へ飛躍する実存の脱自性ということが、人間の本質であることが見きわめられて

います。ある意味では人間の意識が対象に志向することが、既に脱自的な人間存在の構造によってはじめて可能になります。そうして脱自性は否定を（自己否定として無によって限定される被限定性・否定性を）自由と自発性にもとづく超越に転じるところに成立します。対象の成立ということもサルトルによると、第一次の無化を通してはじめて可能になります。たとえば私が庭の白いつつじの花を見ているとすると、私が白い花を対象として注視するのは、全体の庭のうちからこの白い花を現前させ、その他の庭全体を背景として、図形に対する地に仕立てるからです。それは単に私がするのではなく、私があるということは、存在の全体に無の枠を挿入すること、それによって対象の開けに存在自身を導き入れることです。

とくに実存に対する無というものないところには人間の世界というものが成立しません。歴史の世界——世界の世界性を開くということではできません。例えば、北極で雪だまりが風の動きに従ってどれほどあちらこちらと動くことがあっても、それは単なる場所の移動あるいは変化ということであって、いわば無の問題、生きた存在が死に面するとか歴史的な興亡ということが起って来るといふ意味での無の問題、無化されるという問題とは関係がありません。無化されるということが問題になるところで始めて世界が世界として人間に開かれてくるものであります。しかし人間は単に在るのではなく世界へと超越してあるものである、世界のただなかにあることが世界へと超越することと一つである、という風に考えるにしましても、そこには超越されるものがある。絶対者への超越ということを含弧に入れ、絶対者の問題を抜きにして考えて、有限者の立場だけで自己超越ということを考えるにしても、そこに超越されるものがあるわけです。有限者の超越を考えるときに、有限者が自己自身を超越するということのうちに、すでに暗々裡にまた無限の問題ということが入ってくるわけです。有限から出て有限にとどまるといふ形で、自己超越の問題を押し切ることではできません。超越の問題ということを考えに入れるならば、有限と無限との関係ということが

根本的な問題となって来ます。従って、有限と無限の関係という面から考えられて来た問題が、今一度新しい次元で考えなおされる必要があるように思われます。

七

こうして有限と無限の相関性ということが、人間において改めて根本の問題となつてまいります。ところでその場合、この問題は、単に両者の間の調和ということではなくて、むしろ——ポル・リクールなどが強調しますように——両者の間の *disproportion* (不調和) という関係が根本の基礎となっております。つまり人間というものは有限と無限の間で調和のとれた関係のうちにあるのではなくてむしろ人間の根本の構造が有限と無限の逆対応という所にある、という考えに立つこととなります。そういう考えは結局、有限と無限との一つの関係を考えるのですが、その関係のいちばん根本に逆とか不とかという非調和関係を考えるわけであります。人間のもっている悲惨とか自己矛盾は、人間における自己と自己との関係が、その故にまた *disproportion* を惹起したところの関係だと言うことであります。

御承知のようにこれは、人間存在の悲惨さとか人間存在のもっている曖昧さということとして、あるいは人間存在のもっている不幸な絶望的な自覚の関係として、すでにパスカルやケルケゴールや最近ではメルロー・ポンティなど多くの人々によって考えられて来た問題であります。しかし今、問題を根本的に *disproportion* という関係として捉えるということになりますと、人間はまた非常にちがったあらたな形で考えられる必要がでて来るわけあります。人間が自らのうちに *disproportion* をもち、根本的に絶対的自覚と有限的自覚の超越論的な *disproportion* の中には一層根源的な *disproportion* のうちにあると考えると、哲学の根本問題のうちに悲

惨や罪、あるいは人間の根本的な破綻の構造が、所謂本質と実存との実存論的矛盾としての緊張関連の場に即して一層深く考えられます。この悲惨ということは、単に人間が人間として貧しいとか、乏しいとか言うことではなく、パスカルが言っていますように、人間の悲惨とは帝王の悲惨であるという風なものであります。それは廃位され追放された王の悲惨であり、その王の悲惨のなかには彼がどんな高い地位にあったかが示されています。人間が罪に陥ちていることは、彼が罪に陥ち入る前にどれほど高い人間であったかを示している。それは単に客観的な悲惨ではなくて、墮落した人間として、人間の本来性の高さを示し、また人間の本質的高貴性のうちに墮落の可能性というものをはじめから含まれていたことを示します。先程は人間が自己のうちに無限に深まって行くと申しましたが、そのような調和的なアイデアリスティックな自己と対比して言えば、ここでは自分の底に無限に絶望的に陥ちて行くという方向をもった人間というものが捉えられて来ることになるだろうと思います。私はそういった人間の自覚を *transcendental* な自覚だと言いたいと思います。それは、*transcendental* な上への超越をさかさまにした様な、*transcendental* な立場を媒介にして始めて出て来るような、下への墜落としての下への超越という意味を含んだ人間の自覚だと考えることができます。

そこでの人間の自覚というものは、いわば無限の没落という悲惨を含んだものであります。キェルケゴールによれば、人間は自己が自己自身に対して関係する関係であると言われますが、しかもただ自己自身に関係するだけでなく、その関係が関係するということ、そこに人間の自覚の特色があります。つまりその関係が絶望的な関係となり得るために、関係がまた関係に入ることによって一層深い *dis-proportion* という関係との関係に入らなければなりません。自己が自己をといて理想的自覚の調和的關係と自己と自己との不調和という絶望の關係は、自覚關係の二類別ではなく、後者は關係の關係でこの二つの關係が自覺的に絡み合うところに成立し、そのことによって *disproportion*

を *dis-proportion* に導いて行きます。そういう關係を開いて行くものとして絶望的な關係は、さしあたり先づ自己が自己自身のうちへと無限に深く掘って行くことでありますが、その掘って行く方向は先の場合とは逆であつて、*transcendental*な方向である、となきにも申しました如くに言うことができると思います。私 (*Ich*)と言いますならベエーメの所謂 *ichts* (*Ich*) を包んでいる *nichts* の問題であると言えます。ここで言う無というのは、否定的な意味での無であります。人間存在のなかでそういう否定的な無の問題が根底的に問題にされるときに、逆にそれを超えた元調和というものが二つのものの矛盾を超えた高い意味での和として考えられて来るようになると思ひます。しかしそれはアイデアリスティックな調和に逆戻りすることではありません。それではそのような高い意味の和は如何にして成立するものでしょうか。

八

この点についてここでは詳しく述べることはできなくなりましたが、例えば親鸞の信ということに関して申してみれば、その意味がやや明らかになるかと思ひます。

親鸞は善導の教えた至誠心の問題を解釈しなしております。至誠心というのは、善導では、私たちがことを行なうとき、その行為の内と外とが別々であつてはならないということであります。心の内面の、心情の清純さということが大切であつて、たとえ外に行なうところが夜も昼も頭の髪の毛が燃えるのをふり払うほどの熱心さで修業するということであつても、心の内に少しでも不純なものがあつてはいけない、という風に善導は言っています。なぜかと言へば、本当の至誠心というものは阿弥陀仏のものであつて阿弥陀仏のもつておられる至誠心と比べるならば、人間がそれに相應するには、人間の良心の清浄ということに少しでもいつわりや偽善があつてはならないからである、と強

調しております。

親鸞はこの至誠心の理解を、御承知のように転釈して、至誠心というものを阿弥陀仏の至誠心としながら、それによって照し出された人間の罪悪生死の有限性を強調します。すなわち外に賢善精進の相を現わして、内に虚偽の心を懐いてはいけないという文を、「外に賢善精進の相を現するを得ざれ、内に虚偽を懐けばなり」と読みなおしました。

このことは至誠心の問題を、人間の精神の根本の有限性の問題としたことであって、カントのリゴリズムにもあたるような良心の純粋さの問題としての道徳的な至誠心の教えを、一転して根源悪の *transcendental* な領域の方向へと、否定の方向への超越へと読み替えたわけであります。そうしますと阿弥陀仏のもっている至誠心というものが鏡になって、私自身の虚偽の心、虚偽の心というものが、つまり罪に沈湎している自己というものが、そこに明らかになって来るわけあります。そういう意味で至誠心というものは良心の傷みという意味をもって来ます。いわゆる良心ということは、良心という言葉が示していますように、私が私の良心に背かないというとき、私は明鏡止水であって、私は何一つ恥づべきことではないということ、したがってその前提として私に良知良能の至誠心のあることを意味しているのであります。ここでは至誠心としての良心は、良心の呵責に耐えないと言うときに示されるように、それはわれわれの悪を責めるものとなります。良心はわれわれの良知良能の至誠を意味するよりも、むしろわれわれの根源的な否定を意味するのであります。ソクラテスのダイモニオンというものは、こうせよとは言わないで、こうしてはいけないと言うというのがプラトンのダイモニオンについての考え方ですが、これに因んでハイデガーは良心は沈黙において否定を語るものである、良心の声は沈黙であるという意味のことを述べておりますが、われわれがどのように理窟をつけて自分の理性が納得するように自分自身を言いまぎらわそうとしても、それを否定して沈黙させるのが良心の声であります。良心というものは、このように自分自身のうちであって、しかも自己

をこえた一つの否定の意味をもっています。

親鸞の至誠心としての良心では、この否定は機の深信というものになります。自身は現に罪悪生死の凡夫であるという、つまり自分は罪の人間であって罪からは離れ得ないのだというような心になります。至誠心の問題は、親鸞の解釈によって懺悔の言葉となり、そして懺悔の言葉としての機の深信というものが、そのままそれが法の深信として阿弥陀仏の救済を信ずるという心と結びつくわけです。そこに廻向発願心の問題というものがありません。親鸞が廻向発願心の問題を考えますとき、有名な二河白道の譬えをとりまして、それを信仰の揺がない相統(宗教的決断の反覆)ということとして考えておられます。それは信仰の望みということでもありますが、信仰の揺がない相統として、信仰の持続性の問題として親鸞では考えられておられます。この問題は結局、至誠心と深信と廻向発願心の問題として、我はもっと元に戻せば、第十八願の至心と信樂と欲生の問題として考えられているわけでありませう。

われわれの自覚は、先に申しましたいわゆる *transcendental* な方向においては、自己自身が無限に自己の根底に深まっていくことにおいて、根源にある無限の罪の自覚というものに触れるのであります。カントにおいても、いわゆる先験的な道徳的意識の自覚は、彼の宗教論においては一転して根源悪の自覚の問題となっています。シェリングは「人間の自由の本質」の中で、この二つのものの関係を *ideale Selbstsetzung* と *reale Selbstsetzung* (理想的な自己措定と現実的な自己措定) として捉え、そしてカント自身はフィヒテの考えていたような理想的な自己措定からもう一度根源的に人間の真相に立ち還ったときに、現実的な自己措定として罪の自覚の方向に、ここでいう *transcendental* な方向に深まったのだ、という風に言っております。この *transcendental* な方向に沿って *disproportion* の問題というものがいろいろな形で出て来るのですが、そのなかでももっとも根本のものとして罪の問題が、真宗の言葉で言えば機法二種の深信のうちの機の深信の問題が出て来ます。しかし機の深信の問題は法の深

信ということ抜きにしては考えられません。なぜかと申しますと、私たちは有限者だけの立場とか無限者だけの立場とかからではなく、有限と無限との関係のなかでまさに *dis-proportion* ということを考えているからであります。有限性の点で私は現代の実存主義的な現象学者たちに同意するのですが、しかもその問題の根本にはそれを救済するような根源的な和というものがなければならぬと思います。仏教的な言葉で言えば、法の深信ということで見られるようなものが出て来て、そこに信樂というものが成立するのであり、またそこに至心、信樂、欲生の三心が一つの統一のなかに入ってくるのであります。

九

それがどういふ風にしてであるかについては、今はもはや詳しく述べる時間がありません。ここではただ、昨年私がガブリエル・マルセルに会って話をしたとき彼が語った言葉を、私自身の考えの一つの手がかりとして申しあげてみたいと思います。

私がマルセルに、あなたはどのような意味でヘーゲルの哲学を否定するのかといった趣旨のことを尋ねましたとき、彼は次のようなことを申しました。ヘーゲルの哲学では、例えば私の精神と肉体とは一つの統一だと考えている。しかしその統一は綜合だと考えられる。綜合だと考えられるときには、精神と身体とがまず別々であって、それらが次に一つの統一に入るといふ風に考えられている。それは自分の考えではない。自分の考えは両者の *unity* (一であること) だ、精神と身体はそれぞれがうけれども、それらは二つのものの綜合という形ではなくて、*unity* に入っているといふ風に考えたい、そしてそれが *Incarnation* ということだ、とこのようにマルセルは申しました。私は *Incarnation* ということぞ、つまりキリスト教的な神の言ことばの受肉うにくということの意味をここで詳しく説明いたすこと

はできませんし、またそれを十分に理解し得るだけの体験をもっているものでもございませんが、マルセルの言葉は私にとって「存在の神秘」というものの意味を明らかにし、言ことばというものの意味を明らかにするのに、極めて重要であるように思われます。マルセルは、自分自身の精神と肉体との関係のなかで受肉ということを捉え、しかもそこに神の言の受肉という場合のその言ことばというものの本質をよく捉えています。存在の神秘ということがどういう風にしてわれわれにあらわになるかということを、歴史的なキリストの啓示というのではなくて、私自身の心身の関係のうちで端的に掴んで、それを基礎にしてそこから私たちのような人間に解かるように教えてくれると思います。

私が申したいのも、この有限と無限との根源的な統一という問題は、ある意味で、言葉の問題あるいは Incarnation の問題と結びついているのではないかという点であります。仏教では、仏の名号は法性法身と方便法身の関係として教えられています。法性法身というのは絶対の無としてのあり方ですが、この絶対の無としてのあり方から方便法身としての名号が、つまりそれ自体はどこまでも法身であります。しかもこの世界に現われて来たものとしての名号というものが、方便法身として現われています。方便法身はいつも法性法身に似るといふ風に言われていますが、そういう法性法身と方便法身とは展々相入し、互に媒介し合っています。このような問題を今キリスト教的な概念を手がかりにして考えてみます場合、マルセルの言った意味での存在の神秘としての Incarnation という概念が、私には非常に意味の深いものとなっております。

この問題に関して、私はもう少し、絶対の有としての存在の捉え方と絶対の無としての存在の捉え方との対比とかそれら相互の関係ということ、言い換えれば絶対者を有として考える西洋の形而上学の伝統と絶対者を無として考える仏教の立場の関係ということを、そしてまたそこで法性法身と言っても、阿弥陀仏は形なくまします、形あるをば阿弥陀仏とは申さずと聞きならいて候、と親鸞が言っておりますような絶対の無としての絶対からどういふ風にして

名号というものが現われて来るか、というようなことを明らかにしたいと思いますが、もはやここでは立ち入ることはできません。

十

以上私の申しましたことを最後にもう一度かいつまんで申しますと、人間の自覚の根底においては、人間が自己自身を考えるということは単に形式論理的に $A = A$ という equal の関係ではなくて、無限に自己自身を深めていく identity ということであり、そしてこの無限に自己自身を深めていく identity の根底には、その根源にいわば垂直的にそれを切っているような超越性の次元がある、従ってこの超越性の次元を考慮に入れるならば、人間の自己自身への自覚というものが神の神自身への自覚と結びつく本質的な必然性がある。しかしその面だけを強調するならば、人間の有限性の問題というものは出て来ない。有限性の問題は実存哲学を中心にして現代の哲学の根本の問題になっておりますが、この有限性の問題は、単なる有限なる個物がここにあるとかそこにあるとかいうことではなくて、根本的には、先に申しましたような transcendental なものの考え方を基礎において、それを突破したところにある。突破とはどういうことかと言えば、それは transcendental な下への超越が、その底に開かれたそれを包む逆超越の領域に入っていくことである、そこに人間の実存の問題は超越の問題を含んでいて、超越の問題は、上の方から下の方向へ、下への方向から逆超越へと、人間の悲惨と神の栄光の逆対応としての自己同一性へと開かれて来る、ということでもあります。この悲惨の方向の自覚において明らかに成り来た問題は、有限と無限との proportion と言える一つのダイナミックな関係であり、この逆対応の関係が一つの和解の大作に統一される問題と云うものが、キリスト教的な意味での神の言の問題であり、あるいは仏教的な意味では名号の問題である、そして

そこに一つの根本的な、人間の悲惨の底に、悲惨を通して、新しい恩寵に入るような自覚の道（信証の道）が開かれて来るのではないか、ということでもあります。教行信証の行と信の問題は、ちょうどそのような問題をわれわれに独自な仕方であえてくれます。

（この稿は藺田坦氏の整理された私の公開講演の筆録に、すこしく手を加えたものである）

石川啄木の思想と宗教

高木 きよ子

—

石川啄木が、文学で身を立てることを決心して郷里岩手県から上京したのは、明治35年、16歳の秋である。以来、26歳でその生を終えるまで、詩、短歌、小説、評論等を書き、近代文学史上に大きな足跡を残した。生前から詩人、文学者として名のあつた啄木であるが、死後、その評価は更に高くなり、啄木についての研究、評論はあとをたたない。⁽¹⁾天才詩人、貧困の歌人、感傷の作家、社会主義文学者というようなタイトルがつきまとい、ひとつの啄木像をつくり上げている。近代文学の中で、啄木ほど愛好され、啄木ほど各面からとりあげられ研究されている人も少ないであらう。⁽²⁾

このような啄木像をつくり上げたのは、多く文学の畑からである。啄木の思想は、一般に浪漫主義時代、自然主義時代、社会主義時代の三つにわけて考えられているが、啄木研究の多くは、詩人、歌人、作家としての啄木か、あるいは社会主義者としてのそれについてのものが圧倒的に多く、もはや語りつくされているといっても過言ではないだらう。

このような状態の中で、私がとりあげたいのは、従来、あまり深く考えられていないと思われる啄木の一面である。それは、とくに、初期の思想であり、それと宗教との結びつきについてである。その思想が、啄木の一生の中で、どう流れていったか。その流れの中で、息づき、考え、悩み苦しんだ啄木が求めたものは何であったか。それを、啄木の書き残したものに辿ることによって、別の啄木像が、浮かび上がってくるのではないかと思う。

26歳で死んだ啄木が、思想的に大成したとは思えない。明治という時代が、現代と異なり、若年で社会的地位を得て活躍できた時代であったとしても、思想面から見れば、やはり未熟の域を脱しえなかったであろう。その点は考慮しなければならぬ。啄木研究の多くは、啄木の初期の哲学思想について多くを語っていない。触れているとしても、それが当時紹介されたばかりで流行していたニイチェの受け売りであり、これを紹介した姉崎嘲風・高山樗牛の影響が濃いとして、そこに何ら獨創性がないとしているものが多く、啄木を貫く哲学的あるいは宗教的な思想の影響を無視しているきらいがある。⁽³⁾

しかし、私は、たとえそれが、嘲風の垂流であったにしても、啄木が、一時その思想に強く惹かれていたことを見逃したくない。20歳にもみたぬ青年が、西洋思想をどこまで理解し、自分の心底に定着させたかは、もとより考慮の余地はある。恐らくそれは不消化のものであったであろう。しかし、啄木は少なくとも、一時その思想に傾倒し、それを追求し、その中から彼なりに何かを把握していたといえるであろう。一人の青年が何ものかを求めて、思想の荒野をさまよったとき、そこに与えられた一筋の光明は、どれほど青年の心に輝いたことであろう。それは、その後の進路の指針ともなったと思う。こういう点で、私は、啄木の思想をとりあげてみたい。そして、そこに結びついた宗教意識の発露を、その人生の根底として考えてみたいと思う。

二

啄木の生涯は、ほとんどが暗い影で蔽われている。その屈曲した一生に、三つの挫折があるように思う。ここで挫折というのは、人生の目的が何かの強力な障害で阻止され壊されたことをいう。その意味では、啄木の一生の挫折は、三つではないであろう。しかし、私は、それを三つに絞ってみたい。それは、宗教思想の展開の契機となったという意味でとらえてみたことである。

啄木は岩手県日戸村常光寺の住職の一人息子として生まれ、恵まれた環境に育った。伝記の中で有名な渋民村へ移ったのは生後一年ごろであるが、父が希望して無理に移った宝徳寺が啄木の一生に大きく響くようになる。寺の生活は安定しており、村の貴族といわれていた。女二人ののちに得た男の子を父母は盲愛し、我侷な少年時代を過した。体が弱かったが才能に恵まれ、神童、天才とさわがれた。こうした環境からプライドの高い自意識過剰の少年が誕生する。盛岡で中学にすすんだころから文学を愛好し、次第にその活動が中心となり、ストライキ事件、恋愛、カンニングという中学生らしい経路を辿ったあげく卒業を目前にして退学した⁽⁴⁾。そして、文学で大きく羽ばたく夢を抱いて、憧れの東京に出てきたのであるが、それはむしろ当然の成行きであったであろう。

しかし、東北の京都といわれたほどでも、盛岡の文化では対すべくもなく、東京は啄木には刺激が強すぎた。その刺激はまず一番の弱味である身体をおかし、上京後半年たらずで啄木は旗をまいて故郷に帰った。これが最初の挫折である。

この挫折への適応は、より深く広い知識・教養を身につけることによってなされた。郷里に養生生活を送りながら、啄木は文学活動をつづけ、読書に日を費す。その頃から『明星』に短歌・詩が掲載され出し、詩人啄木が誕生し

た。浪漫派全盛時代である。一方、西洋哲学に興味を抱いた啄木は、盛んに、ニイチエ、ワグナーの思想について気焔をばく。そして、「自己拡張」と「自他融合」を旨とせず哲学をたてて、それを自分の全思想の根底においたのである。それは同時に、啄木の宗教意識につながるものをもっていた。こうして明治36〜38年ごろまでは、その思想の開花期となった。

明治38年から40年にかけては、啄木にとって多端な時期であった。結婚、長女の誕生、詩集『あこがれ』の出版などの明るいことの反面、父の宝徳寺罷免をめぐる一騒動があり、一家を支えるという重荷が啄木の双肩にかかった。「日本一の代用教員」として勤めるかたわら、小説、詩作に忙しかったが、遂に一家離散して北海道へという破局をむかえたのである。これが第二の挫折である。⁽⁶⁾

北海道での一年たらずの時期を、啄木は転々と職をかえ、土地をかえて送った。物質的にも精神的にもゆとりのない生活である。創作活動は盛んで、名前は売れてきたが、生計はむしろ苦しく、その葛藤に悩むようになる。

「人は生きんがために生活す。然れども生活は人をして老ひしめ、且つ死せしむるなり。予に剣を与へよ。然らずんば孤独を与へよ。」⁽⁷⁾と叫ぶほど、それは啄木にとってきびしい現実の問題であった。

こうして、明治41年頃を境に、啄木から「哲学思想」が一時影をひそめてしまう。それはやがて、形を変えて出現するのである。それまで、理想として考えていた、思想と現実との間に、一線の画されていることを知ったとき、啄木は、それまで育ててきた考えが地についていないことをさとったのである。自我との対決を通して自分の生き方に対してかなり自省的になり、それまでの焦燥や破綻がすべて、自分の性格に根ざしていることに気づいている。⁽⁸⁾

やがて北海道での生活に見切りをつけて上京したが、文学界はすでに浪漫主義の火が消え、『明星』は消滅の運命に直面していた。自然主義が華やかに喧伝されて啄木も方向転換をする。しかし文壇での生活は意にまかせず、生活

苦はまずばかりのみじめな状況におかれていた。啄木が死へのいざないを感じるようになったのは、この頃からである。ここに第三の挫折をみる事ができる。

そうして過ぎていった頃、「所謂今度の事」⁽⁹⁾がおこった。そして、啄木は、それへ向けてかなりの熱心さでアタックしている。そこから社会主義との結びつきが表面化してくる。一方、これを追うようにして、啄木自身の発病という思わぬ伏兵があり、その生活は、ほとんど決定的に乱されてしまったのである。こうして、生活に疲れ果てた天才詩人の人生の末路は、あまりにもあわただしく、あまりにもあっけなく終っている。

このような短い一生で、第一の挫折が、啄木をして、宗教の深みに目ざめる機会を与えたものであるなら、第二の挫折は、自分の考えや宗教が、結局観念論、理想型の域を脱せず、もっと根本的に希求するもののあることを、啄木にしらせたといえるであろう。そして、第三の挫折が、さらに、その、求めるものに向かって、啄木を追いやる糸口となったのではないだろうか。以下、順を追ってみてゆくことにする。

三

啄木は、自分の哲学を「一元二面哲学」とよんでいる。それは、「自己拡張」の意志と「自己融合」の愛とが一致した境地をさすものである。これは、ショーペンハウエルの意志哲学からニイチェへの展開をその基本線としてもっている。そして、ショーペンハウエルやニイチェを当時日本に紹介した妹崎嘲風が、ニイチェにとどまらずワグナーへと進んだことに大いに刺激をうけて、ワグナー研究をするのであるが、そこに「最高の意志は、最高の感情を伴ふ」という意志から愛への展開がある。それは、自己を中心とした、「利己主義でない個人主義」⁽¹²⁾の立場の確立を目ざしたものである。

さて、啄木のニイチュ論についてみると、ニイチュの思想の最大の特長は、現実における差別の調和を個人中心の内外権力の超絶的和合の中に発見し、この調和の権力をもつ現実の理想の建設者として「超人」をおいたことにあるという。人生のあらゆる事実は「権力意志の権化」であり、最高の人生とは最強な権力意志によって生じる。この最高の権力意志をもつのが「超人」である。啄木にいわせると、この超人こそ、「唯一つ自己に内在する神明の理想界に対する憧憬であり」、そこから人間の道德宗教が生まれる。この内在する神明こそ、絶対意志の投影されたものであり、これはショーペンハウエルの哲学でもあった。しかし、ショーペンハウエルは、理想の世界を、人間の意志の消滅においたところにその矛盾がある。ニイチュはそれを越えて、意志の否定から意志肯定へと進んだのである。

しかし、ニイチュ哲学の欠点は、啄木によれば、超人の考え方にある。それは、人間の差別性（物的）の面にのみとらわれ、平等性（心的）の面を見のがしているという憾みがあるという点である。人生の事実としての現実、すべての調和を理想とするべきで、超絶的和合をもたらず全能の光明を与えるものの存在が要請されなければならない。ここに矛盾がおこる。この矛盾から啄木は、ワグナーの思想を理想の姿として求めるのである。

一方、ニイチュと対照的な思想として、啄木は、トルストイをあげている。⁽¹⁴⁾トルストイは、人間は神の意志によってつくられたから、人間自身現世では欲望を追求することはできない。この自覚がトルストイを煩悶させ、その結果トルストイが到達したのは、人間が自由意志をすてて平等の楽園を築くことであり、トルストイはこのため、人間個人の権能を人道という制約のもとに、意志消滅による静止的平和を旨ざしたというのである。そこには、人間に対する無差別の愛がある。

啄木は、ここで、「人間は、所謂神の如く實在にのみある者でもなく、又、現象許りに存する諸々機物でもない。能くこの両界に互って余分の調和を成す所に其の究極の標的を有する」として、⁽¹⁵⁾ここに、ニイチュとトルストイの分

岐点をおき、それを結合するものとして、ワグナーの思想に至るのである。

啄木のワグナー論は、序論のニイチェ、トルストイ論でほとんど終っており、完成されていない。が、「洪民日記」で前記の二人をふくめてワグナーの思想にふれている。「自己拡張」の意志と「自他融合」の愛について記したままとまったものである。啄木は、ワグナーが19世紀の最高芸術家である神才の人であり、それは、ワグナーは、「詩と楽との両面にわたった偉大なる趣味の権化」であって、同時に、何らかのほとんど絶無ともいふべき霊覚の発現が、詩と音楽という二面を根本的に結合させているとしている。この意味でワグナーは、単なる芸術家ではなくそれを越えて理想を実現した人ということになる。そしてこれが啄木にとっては、「詩の浄楽と愛の温かき安慰のうちに限りない希望を養ふ」⁽¹⁸⁾ものとして考えられ、ここから啄木における詩と人間との結びつきが始まるのである。

ショーペンハウエルに発した、宇宙の根本を絶対意志に帰した哲学は、倫理の世界において、個人の意志消滅をまねき、虚無にみちびいた。トルストイはこれを受けて、すべての人間の意志放棄による社会の建設をといた。これは「自他融合」の境地をあらわしている。一方、ニイチェは、ショーペンハウエルの矛盾から人生を自己の意志拡張、自己発展にあるとする個人主義をたてたのである。これを総合したワグナーの思想こそ意志拡張の愛によって意志消滅の愛を超越したのである。それは、西洋文化の中では、キリスト教的精神―「自他融合」の愛と反キリスト教精神―「自己拡張」の意志としてとらえられる。ワグナーはこの矛盾せる両者を結合することによって人生の凱歌を奏した。

しかし、と啄木はいう。意志と愛との根本的關係は何であろうか。それを啄木は、意志という言葉を拡大して、愛を「自他融合」の意志として考えることによって解こうとしている。そこで、ショーペンハウエルに戻り、宇宙の根本を意志とし、これには、「自己拡張」と「自他融合」の二面があると解するとした。これによって、「自己拡張」と

「自他融合」の矛盾がとけて合一する。ワグナーの思想も人生の理想目的として成立し、啄木自身も思想上の矛盾が氷解するのである。⁽¹⁹⁾

啄木の、以上のような哲学の探究は、その背後の、啄木自身の現実問題の苦悩と結びついていた。

早い頃から啄木は、自我に目覚めて、これを中心に自分の思想をまとめ、行動の上の助けにしようとしていた。それは自己を中心とした個人主義的傾向である。「そうだ、世界中で最も確かな者は神でもなければ日月四天でもない。やっぱり手近の自分である。」⁽²⁰⁾と手紙に書いたのは、明治35年のことである。その頃から「自己」の何ものか、「我」の何ものかが啄木の当面する問題となって、きびしく自己をみつめ、自己と対決してきた。人間関係で、ややもする⁽²¹⁾と正鵠を欠いていた啄木は、この問題で苦しんだ末「最も自己の本性に忠実なる人は、やがて最も他の人に忠実なる人ではないか。利己主義と個人主義（我が所謂）とは雲泥の差である。真に自己を愛するものは、又、他の者をも一⁽²¹⁾汎に愛すべきである。」と書いている。啄木の心底には、自己―個人主義という図式が、しっかりとひかれていた。その図式をもとにして、啄木はさらに自分の個人主義を次のように説明する。

「余は、社会主義となるには、余りに他人の權威を重んじて居る。さればといって専制的な利己主義者となるには余りに同情と涙に富んで居る。所謂余は一人の特別なる意味に於ける個人主義者である。然しこの二つの矛盾は只余一人の性情ではない。一般人類に共通なる永劫不易の性情である。自己発展と自他融合と、この二つは宇宙の二大根本基礎である。」⁽²²⁾

これによると、啄木の「自己拡張」と「自他融合」の境地は、ワグナーによって結合されるまでもなく、啄木の目ざしたひとつの目標であったといえよう。そして、それは、少くとも、当時（明治39年）においては、啄木が、自分のいう意味での個人主義以外のどの思想にも共鳴することができないことを表明したものであった。

自己から他の愛への認識へと進んだ啄木の意識は、やがて、人間をこえた無限の喜悦、光明への憧憬と、それを追求しようというところへ発展していく。「自我拡張」から出発した啄木の心の遍歴は、「自我融合」を目ざす方向へ向って進展していくが、その時、自我の拡張にある愛は、自己を愛する者のみ愛するという偏狭な愛から、愛とはすべてを包み、一体となり、融合するということへまで拡大するのである。

自己を越えて自我融合にいたった時、その「自我融合」の「他」として、啄木は、人間を越えた宇宙の实在、大いなる意志を考えた。この大いなる意志が、単に自己拡張のみでなく、自我を融合し、外界を一心に包容するという自覚にたつ時、人の心に激しくインスパイアするものがある。それが信仰である。啄木はこのようにいい、さらに、

「人のキャラクターを琢磨するのは唯一、自ら困苦し、自ら煩悶するの外ないと思ふてゐる。そして願くは自分も成る丈多くの困難をへたいと希望してゐるのだ」

と結んでいる。⁽²³⁾ここに、啄木のひとつの面が見られる。それは、詩人として華々しく活動している啄木ではない。病を養いながら、人間関係の蹉跌を意識しながら、それをこえたある力にすがり、それによって自己を生かそうという努力の姿である。それでは、啄木のいう「自己拡張」の意志と「自我融合」の愛の合一にある信仰の姿は、啄木にとって、具体的にどのような意味をもっていたであろうか。

四

啄木が明治40年ごろまでに書いたものには、そのほとんどに何らかのかたちで宗教についての考え、意識があらわれている。そのかたちはさまざまであるが、整理してみると、既成宗教への考え、汎神論的な宗教思想、「自己拡張」と「自我融合」の境地で考えられる宗教をあげることができよう。

既成宗教に対しては、啄木は積極的にこれを受け入れていない。一方、積極的にこれに反抗の言を弄してもいない。反対の態度はむしろ別のかたちの宗教を提出することによって、消極的になされているといえる。

啄木は禅宗の寺の出である。父は僧侶であったし、母方にもその系統がある。そのままであれば、寺を継いで僧侶となる筈の地位にあった。しかし、啄木は、文学に進むことでこれを退けたのである。仏教についての素養はあったが、それは啄木の選ぶべき信仰ではなかった。

キリスト教は、当時の文化の中では新しい輝きをもっていた。啄木の回りには、キリスト教と関係の深い者が幾人かいた。しかし、これも、啄木の心に灯をともしにいたっていない。「我は仏徒に非ず、又基督教徒に非ず。然れども世の何人にも劣ることなき真理の愛僕なり」という啄木は、宗教そのものには大きな関心を抱きながら、しかしそれを既成のものではない、別のかたちで求めたのである。次の手紙にはそれがくわしい。

「……………我々の宗教は昔の人の如く他力教ではならぬ。この世界に神乃至人間以上の力の実在する事は、無論否定することの出来ぬ精神状態にまで意識されて居るが、それかと云ってその無上者の命令にさへ従ひ、讚美して居れば次期の生活に於て永遠な、無垢な、和楽平等な祝福を得る位の宗教心ではとても我ら有意志の人間の本来のネセシチーを満足させることが出来ぬ。……………」⁽²⁵⁾

として、自らの宗教は、「人間以上の靈智の力を認め、その力が万有の根源である事を認め、更らに自己も亦その力の分出であると観じ、かくて我ら生存の好機を得て、その意義のために健闘し努力するのが、乃ち人間の道である」⁽²⁶⁾ といつて、これを宗教の第一義としている。そして更に、超意識的な神の力が世界を支配する根本意志であり、それが、愛によって進歩するところに宗教的人格の地位が確立、真人の境に悟入してその奥儀をきわめることができる。啄木は、これを人格的宗教とよび、説教や説諭をこえて、その人の人格に体现されたものを真の宗教である

とするのである。これは暗に、教義、儀式中心にはしる既成宗教を批判しているのである。真の宗教は、直接に神に親しみ、神の道のために健闘する宗教心でなくてはならず、それにいたるためには、法華経であれ、聖書であれ、何か聖典によって、随意に自家信仰の糧としなければならぬといふのである。ここで、真人の思想が表現されているが、これはいうまでもなく、ニイチェの超人によるものである。そして、啄木は、真人に、「自己拡張」と「自他融合」の一致した宗教的人格を見ているのである。ここに啄木の天才憧憬思想があらわれる。が、それはのちにふれることにする。

啄木は、このようにに宇宙の根本意志を、神としてとらえる立場にたったが、これは、いわゆる汎神論の立場である。自然の中に神を見、宇宙の中に神を描くのは、いわば脱キリスト教思想であり、又脱他力教でもある。これは、啄木の書いたものの中でしばしばあらわれている。

「信仰は無限の權威なり。宇宙の中に我の遍満するを見、若しくは、我の中に宇宙の呼吸を聞きて、人と宇宙と結合する境地、之を信仰とは云ふ」⁽²⁷⁾

そして、自然の中に「ある動かすべからざる明哲の我」⁽²⁸⁾を見、「人生諸相の渾円とした融合の世界」⁽²⁹⁾を創造できるのは、自然の中に我を見出せる人である。啄木はしばしば神という語を使っているが、⁽³⁰⁾それは、この宇宙に遍満するものをさしている。

この神は、啄木に於て、美と結びつく。明治37年の日記甲辰詩程冒頭に、

「美は神の影なり。理想の花の一葩なり。象られたる無窮なり。之を求むるはやがて太一、絶対に融合するの謂なるのみ。かくして、我は我自らの内に無窮を見、永生を見、不滅を見る。これ神なりや、果た我なりや、知らず。ただ、この世の榮譽を超へ、争を超へ、不幸を超へたる浩蕩の極みに、我が靈が永劫の栄光を友とするを知

る。……………」⁽³¹⁾

とあり、また、

「私は、詩神の奴隷の一人としてこの世に生れたと信じて居ります。詩は我生命である。……………」⁽³²⁾

同じようなことは、

「詩は理想一花、神の影、而してまた我生命に候也。……………」⁽³³⁾

「詩における信仰は固い。……………」⁽³⁴⁾

「生は斯く感じ、斯く信じて詩のために努力して居る。又、将来、詩とは限らず、凡て我が赴く所にこの信念によつて行動しやうと思ふて居る。それ故に我に於ては詩は即ち宗教である」⁽³⁵⁾

ここにいる斯く感じ、斯く信じたというのは、神の知が宏大無辺で神の愛が無差別で微妙であるということである。啄木にとって詩は神につらなるものであった。

このように啄木が詩に生命の輝きを見出してこれに没頭したことは、その背後に宇宙の根源である實在につながる意識が強くはたらいていたからである。啄木は、人間を超えた宇宙の大いなる力は、万有の根源であり、自己もこの根源から分出されたものであると考えた。したがって自己の存在は有意義であるからこそ、人間はその意義のために努力しなければならない。宇宙の大いなる意志は、「自己拡張」と「自他融合」を求めて居り、その要求に応じて、人間は努力しなければならない。それは、具体的には与えられた仕事に没頭することによって果たされる。その達せられたところに一つの境地がある。この宗教的境地は、「自己拡張」と「自他融合」の両面を克した人によって達せられる。宗教的人格であり、啄木はそれを真人とよぶ。人間の生存の意義は、天職を全うするよう努力して「真人」の境地にいたることであり、天才のみがこれをなすとげうると啄木は考えたのである。⁽³⁶⁾

ここで、啄木という真人が出てくるのであるが、これは、前述したごとく、ニイチェの「超人」の思想から出ている。ニイチェによれば、超人は、自己をふくめた一切を支配する者で、心身共に人間をこえた理想的人間である。この超人を目ざして、人間は努力する。啄木もその一人である。啄木がニイチェに深く共鳴したのは、ニイチェが、個人主義の究極に「超人」をもってきている点である。啄木の胸中には、天才憧憬の気持が強くはたらいっている。啄木は、すでに幼時から自分の才を信じ、周囲もこれを有していた。自分は天才であるという意識は、啄木に常につきまといっている。その意識をもっていたことを、後年回顧して反省しているのは印象的である。このような啄木であったから、ニイチェへの超人をもとにした天才憧憬が強く心にやきつけられ、自分がその超人（啄木という真人）たるべく努力を傾けつくし、詩をつくり、歌を詠み、小説を書いたのである。とくに、芸術の極としての詩が、啄木にとつては、一番の心の支えであり、その意味で宗教意識を伴うものであった。

啄木のこのような宗教意識は、既成のものへの対抗にその基礎をおいている。啄木は、既成の宗教を全く否定し拒否しているのではない。解釈をかえて、ひとつの宗教を異なる角度からとらえようとしているのである。その点で注目していいのは、綱島梁川の宗教についての啄木の態度である。⁽³⁶⁾

啄木は以前から梁川に心を寄せていたが、その説に帰依はしなかった。梁川とは、かつて詩を論じ、宗教を語ったことがあり、梁川における詩と宗教の合一に深く動かされていた。梁川の見神の体験、それによる自分の使命の達成への抱負が、啄木にとっては強い刺激であった。その頃、病床にある梁川と啄木との間に靈的感応があったこともある。⁽³⁷⁾ いわば、啄木にとって梁川はその宗教上の手本であった。しかし、啄木は梁川の宗教について次のように批判している。その根本は、啄木のいう哲学、世界の二面性は、「自己拡張」と「自他融合」をもとにし、これが合一したところに理想の宗教的境地をおくのであるが、梁川は、この二面性についてはみとめながら、啄木とは反対の立場に

たった。梁川が走ったのは、「**自他融合**」の愛のみを強調する途である。梁川の宗教の示した、見神の体験のような、神の意識が啄木にはなかった。⁽³⁹⁾啄木はこれをさして、梁川はキリスト教的、自分は反キリスト教的とよんでいる。この言葉で示されるところに啄木の宗教についての考えがある。「**自己拡張**」の意志と、「**自他融合**」の愛を合一させたところ、それこそ啄木の描く宗教への極地である。したがって、啄木は、梁川の人間に服しながら、その一面性に服しえず、又、「**基督教**と一致する能はずして、然も耶蘇基督を以て最大人」としたのである。

以上のような「**自己拡張**」と「**自他融合**」にもとづく宗教意識は、啄木の中で次第にふくらんでくる。幼い時から我侷で、自意識過剰であり、そのため人間関係でも何かと破綻のあつたりした啄木が、「人間をねるには、自ら苦悩し煩悶すること以外はない。自分もできるだけ苦勞してみたい」と⁽⁴⁰⁾いったり、

「……我が望むところは富ではなかった。世上の名誉でも幸福でもなかった。我はただこの世を超え、この軀を脱して、『**永遠**』を友とし生命とする為め、此土に送られ、又去るべきである。何の踴躍する所があらう。何の願慮する所があらう。かくの如くして我は世の苦痛も楽しみと見、苦痛のうちに却って真の光明の囁やきを聞く事が出来るのである。神が故なくしてこの自分を作った筈はない。乃ち或る使命は必ず自分の呱呱の声と共にこの世に齎らされたに相違ない。その使命こそ我生涯の精力健闘によって、永遠の建設を成就すべき者ではあるまいか。斯く考へてくれば、自分乍ら自分の声に恍惚として酔ふ様な気がする」⁽⁴¹⁾

とその心境を述べている。

このような心的状態にいたったのは、やはり社会生活における挫折と病気が、大きな原因となっている。それによる精神的苦悩からのがれようとして啄木が求めた解決の仕方であり、それは、嘲風から教えられたワグナーの理想の境地、日蓮の此土寂光への念願であり、この世の外には、永遠の生はないという現世への悲願となったのである。

さて、以上のようにみてみると、啄木はすでに20歳前後で、自我を拡張し、自分と宇宙の力との融合に宗教的境地を見出し、その前には、苦悩をも恍惚にかえるという極めて高い宗教的境地に至る努力を傾けつくしていたように見える。しかし、実際には、これは、啄木の描いた宗教的理想型にすぎなかったと考えられる。理念として、そして理想としての宗教は、啄木の知的生活をみだすに充分であった。しかし、現実苦のまずにつれて、それは、実現の可能性をもち、解決の方法としてしっかりと根をはったものではないことが啄木にわかってきた。その結果書かれたものが「卓上一枚」にみられるほとんど絶望的ともみえる告白である。

「卓上一枚」は、明治41年2月に釧路新聞に掲載された小論である。この中で啄木は、当時盛んであった自然主義についての感想をのべている。それは、自然主義のいう「どうにか成る」ということが、深く自己を信じ、堅く個性の權威をみとめる者にとってはこの上ない屈辱であり、はては希望とか理想はすべて生活ライフ・イリュージョン幻像に過ぎなくなりはないか。そして一切のライフ・イリュージョンをはぎとったあとに残るもの、虚無の底からひびく声は、「どうにか成る」という言葉である。その結果啄木は次の問にゆきあたる。「人生を支配する者、汝なりや將た彼なりや。」

これを出発点として人生を再び見直した時、啄木は、そこにひとつの矛盾に気付いた。それは、今迄長い年月の思念から生まれたその哲学への疑問であった。「自己拡張」の意志と「自他融合」の愛の両面が、宇宙にも、人生にも、個人にも、そして一切の事に具わっているということへの疑問であった。そしてこの両面を調和した理想的人格によって、すべての矛盾、撞着、混乱は解決しようとし、それによって安心立命の境地が得られると考えていた点への疑問である。

このことに気付いた啄木は、宗教と哲学によって、はたして人生の矛盾、焦燥がどこまで減じ得るだろうかと問い、最後に次のような結論に達した。

「予は、予の半生を無用なる思索に費した事を悲しむ。知識畢竟何するものぞ。人は常に何者かに支配せらる。此「何者」は遂に「何者なり」。我等其面を知らず。其声を聞かず、之を智慧の女神に問へども黙して教ふる所無焉。」⁽⁴¹⁾こうして、啄木は、知によって空転させられた無用の月日をなげき、「世の中に唯一真の幸福がある。それは無智と
いうことだ……」⁽⁴²⁾と言いはじめる。これは、もとよりその背後に啄木の直面した、さまざまの現実の苦、いわば限界状況ともいうべきものがあつたのであるが、私は、上記の言葉に啄木の本音があると思う。それは理論と現実の矛盾からくる理論の敗退を啄木に示したものであり、一方では、理論に走り知識に溺れた啄木が、体験や直観をもって侵入すべき思想の基盤をもっていなかったことを示すものといえよう。こうして、啄木における宗教は理想型として啄木に大きなものを印し、啄木自身もそれによって成長し、思索し、人生の問題解決の糸口をにぎったけれども、啄木に与えられた人間の問題は、そこでは解決できない、更に切実な影をひいていたのである。

五

以上のようにして、現実生活への絶望が重なってきた結果、啄木は虚無の現実からたえがたい寂寞の深淵におちこんだ。その中から生まれるものは、もはや理想の追求でも希望の実現でもなく、空しい自己否定である。こうして死へのいざないが次第に頭を拾げてくる。明治41年頃から、啄木は上記のような思想については、ほとんど口をとぎして語らない。それは、この次期を境に啄木の思想は別の方向に転回したことを示すものであろう。そのひとつは死への態度であり、他は社会主義である。

北海道流浪時代といわれる明治40年は、啄木にとって多難の年であつたが、上京して文学活動によって生計をたてようとしてからは、生活の苦しみはいっそうひどくなっていった。友人からの借金に不義理を重ね、その上、家庭内

のいざこざが、啄木に大きな打撃を与える。生活上でも精神上でもまったくゆきづまり、前途が暗い影でおおわれた頃、啄木の中に死ということが散見しはじめる。

「時として、死ぬ事を考へる。平気で、何の恐怖なく考へる」⁽⁴³⁾「目的の無い生活と言ふ事が頭に浮んだ。目的の無い生活！生存の理由も価値もない生活！そんなら死んで了へばよいのと思ふ」⁽⁴⁴⁾

「噫、死なうか、田舎にかくれようか。はたまたモット苦悶をつづけようか？この夜の思ひはこれであった。何日になったら自分は心安く其日一日を送ることが出来るであらう。安き一日?!」⁽⁴⁵⁾

「目をさますと、凄まじい雨、うつらうつらと枕の上で考へて、死にたくなつた。死といふ外に安けきを求める工夫はない様に思へる。……死にたい。けれども自ら死なうとはしない！悲しい事だ。自分で自分を自由にしえないとは！」⁽⁴⁶⁾

「死場所を見つけないければならぬといふ考が親孝行をしたいといふ哀しい希望と共に、今の自分の頭を石の如く重く圧してゐる……死といふ問題を余り心で弄びすぎる様な気がするので、強いてその囁きを聞くまいとするが、何時かしらその優しい囁きが耳の後から聞える……」⁽⁴⁷⁾

というような記事が目立ってくる。そして死の囁きを聞いている時だけ、何となく心が一番安らかなような気がするといふのである。啄木は、この頃死んだ独歩や自殺した川上眉山らを羨しがっているが、まだ、自分で死をえらばうといふ考えにはいたっていない。それが、やがて自殺すら考えるようになってくる。明治42年のローマ字日記に、自分が自殺することを書こうとして書けずにやめたという記録があり、また、実際に死のうとして剃刀を胸にあてたこともあった。⁽⁴⁸⁾しかし、自ら死をえらぶのには啄木は弱すぎたし、勇気がなかった。結局、啄木は結核性腹膜炎にな

り、のぞんだ死を、病氣というのぞまない形でむかえたのである。

啄木の死へのいざないは、現実⁽⁴⁸⁾に虚無を感じた時にはじまっている。それは、北海道時代、生活費のゆきづまりから、自分へのきびしく冷たいまでの反省となり、さらに、そんな自分に現在のこされているのは「過去」だけだという絶望からくるものである。過去にのみ生きるとは啄木には宥されることではなかった。こうして、明日を求め、未来を描く啄木は、その夢が現実化しないことを知った時に、悲観して死へ向うが、一方、明日を考察することも忘れてはいない。そのあらわれが、社会主義への傾斜として、時の政府批判へとつながっていった。

啄木と社会主義については、従来さまざまに言われてきている⁽⁴⁹⁾。それに深入りすることは本稿の目的ではない。ただ、私は、啄木の社会主義への心のかたむきは、単に、明治政府への批判とか、自分のおかれた社会苦から出たものというだけでなく、⁽⁵⁰⁾啄木にとっては、その思想のひとつの発露であったのではないかと思う。宗教の理想型としてもろくも破れさった思想が、より現実面との結びつきをもって意識されたのが、啄木と社会主義とのかかり合いであったと思う。そこには、世の中、社会という現実の面が、もっとも卑近な理想の実現としてとらえられたのではないだろうか。その結果、啄木は見失った現在をすてて、明日を求めることに心を費したのである。

こうした状況の中で、「何か面白いことはないか」ときがすかわりに、「どうしたら面白くなるだろう⁽⁵¹⁾」ということを真面目に考えてみたいという啄木の言葉は、すこぶる示唆に富んでいて興味深い。自分の内面へ向けて、自分の心のもち方で、ものを見る態度、そこに、前向き⁽⁵²⁾の、明日を求める態度がうかがわれる。そして、これが、やがて「時代閉塞の現状」という論文に投ぜられたのである。これは自然主義の矛盾をついたものであるが、明日への考察として、その社会主義思想とつながっている。その中で、社会主義を机上の論、空論としてではなく、実行しうべきものをとって政策とすべしということ現実との結びつきを希求している啄木の姿勢がある。

「明日の考察」が啄木の到達した思想の終局点であると土岐善麿は言っている。⁽⁵³⁾ 啄木は、「今日」と「今日あらしめた過去」とをすてて、もっぱら、「明日」に対して希望と願いをかけ、準備し、焦燥し、苦悩したのであった。⁽⁵⁴⁾

「たうとう私は、他の一切のものを破壊する代りに、病み衰へた自分の軀をひと思ひに破壊する事にまで考へ及んだ。私の苦しい考へ事は、いつでも其処へ来て結末になる」⁽⁵⁵⁾

その啄木の結末は、これを書いてから30日後にきた。啄木の明日への願望は、恐らく、今日をも明日への橋わたしとしてふくんでいたであろう。その今日に生きること自信を失った時、啄木の思想は敗れ、その精神的支柱であった宗教的境地も根底から大きく揺れ動いたのである。

六

啄木の晩年の思想をめぐる金田一京助と石川正雄の対立は興味深い。

啄木の親友として自他ともにゆるした金田一京助は、晩年の啄木との交遊の経験から、死に臨んだころの啄木の思想が大きな転回をしたことについて記している。⁽⁵⁶⁾ それによると、金田一の家をたずねた啄木から、「今僕はまた思想上の一転期に立ってゐる」として、「やっぱり此の世界はこのままでよかったです」「幸徳一派の考には重大な過誤があることを今明白に知った」といい、自らの立場として「社会主義的帝国主義」なる表現をしたというのである。

この金田一の発言が、啄木没後物議をかもしたが、金田一は、啄木の人間に根ざす宗教的情操をみとめて、それが思想上の展開をへた今、ここに新しい境地をみせたことを指摘している。それは、「社会主義的帝国主義は、いわば帝国主義的社会主義でもよし、個人主義的国家主義でもよし、唯物論的唯心論でも、唯心論的唯物論でも、はた現象則実在だの、煩惱則菩提、罪則救、娑婆即浄土、動則静、有則無を感ずる一種達人の見方に呖尺していったのではある

まいか……柳は緑、花は紅に見え渡ったのではあるまいか。『世界はこの俣でよかつたのだ』と叫んだのは即ち其の声ではなからうか。一種法悦に似たその歎びが、ひとり押えがたく態々病床から下りてこの新発見を告げに来たのではなからうか」とのべている。金田一の論は更にすすむのであるがあとと省略する。

このように晩年の啄木の思想が180度転回して東洋的宗教の境地をおびていたとする金田一に対して石川正雄は痛烈な反発をしている。⁽⁵⁷⁾

石川正雄は、綿密に啄木の思想的推移を辿った上で、金田一という啄木の東洋的哲人的絶対の境地への到達に一つの疑問をなげかけている。それは、啄木の思想の推移が晩年まで極めて必然的な経過を辿ってきていることを根底においての論説である。啄木が社会主義に達した過程は、自然な過程であり、金田一のようなような馳突なものではないということ、そして「あるがまま」という観念が無気力な必然論につながる素朴な宿命観にすぎない、という点に示はられるであろう。石川は、啄木の「社会主義的帝国主義」は決して「無我」に等しい心境ではなく、社会的人間の積極的意志が含まれているというのである。

この両者の論争について、何れに賛成するかは、私の直接の目的ではない。しかし、私は金田一の指摘にある程度の示唆をうけた。石川は、金田一の指摘が適確な反証がない限りこれを受け入れることはできないといっている。ここで、私の心にかぶるのは、それが適確な論証にはならないとしても、啄木の往年の思想である「自己拡張」と「自他融合」である。この思想は「卓上一枚」を書いてからは啄木の口の端に上らなくなり、表面から姿を消してしまった。しかし、潜在的に啄木の心底に沈んでいたのではないか。それは、その思想をもって自己の思想として確立することなく、どこまでも若い情熱で追った模倣の思想であつたにしろ、啄木が心に描いた理想の姿であつた。これは現実の生活の苦悩に追いまくられて姿を消したかに見えたが、やはり啄木の「ところ」を支配していたのではない

か。金田一のいうように、東洋的哲学的諦めの境地というにはほど遠いものであったにせよ、啄木の求めた思想上の理想——それは恐らく啄木にとっても宗教的な意味をもった、自らのあるべき、そしてよってたつべき境地であったのではないだろうか。こうみる時、啄木の初期の思想が生き、啄木の思想構造における宗教の影がはっきりとしてくるように思う。

注

- (1) 啄木の研究についてのくわしい文献リストは、筑摩書房刊、『啄木全集』第八巻（一九六八）に一九六七年までの分がまとめられている。なお、本論は上記『啄木全集』（八巻）によった。
- (2) 昭和30年3月刊行の『文芸』臨時増刊石川啄木読本に、当時の著名人に出したアンケートがのっている。それによると、百人余の回答のほとんどが啄木の詩歌を好んでいると答えている。
- (3) 國崎望久太郎の『啄木論序論』、法律出版社（一九六〇）は実存主義の立場から啄木の思想を検討したもので、本論は多くの示唆をうけた。
- (4) 小学校で首席を争った友人のことをよんだ歌に、「小学の首席をわれとあらそひし友のいとなむ木貫宿かな」（一握の砂）がある。啄木のプライドが躍如としている。
- (5) 啄木は、のちにこの時代を回顧して、自分が学校教育からうけたものは極めて少ないと述べている。「林中書」全集4、一〇五頁、明治40年。
- (6) 「秋風記」全集4、一一五頁（明治40年9月）に「遂に予は放浪の民なり。コスモポリタンの徒なり。天が下家なき児なり……」とある。「石をもて追はるることくふるさとを出でしかなしみ消ゆる時なし」（一握の砂、全集1、三四頁）の歌は有名である。
- (7) 日記。「函館の生活」全集5、一七八頁。明治40年12月27日。
- (8) 「古酒新酒」全集4、八九頁以下。明治39年1月、をはじめそれ以後のものにみえる。
- (9) 幸徳事件。全集4に「所謂今度の事」という小論がある。明治43年。
- (10) ニイチエをはじめで紹介したのは戸張竹風である。しかし、啄木は、嘲風からの影響を強くうけている。

嘲風のワグナー論は、「高山樗牛に答ふるの書」明治35年2、3月『太陽』掲載。

「再び樗牛に与ふる書」明治35年8月『太陽』掲載のもの。

(11) 細越毅夫宛。明治35年10月17日。全集7、一五頁。

(12) 野村長一宛。明治35年9月17日。全集7、三〇頁。

(13) 「ワグネルの思想」全集4、二〇頁以下。明治36年。

(14) 同

(15) 同

(16) 「渋民日記」全集5、七九頁以下。明治39年。

(17) 同

(18) 姉崎正治宛。明治37年1月13日。全集7、三五頁。

(19) 「渋民日記」全集5、七九頁。明治39年。

(20) 小林茂雄宛。明治36年9月17日。全集7、一一頁。

(21) 野村長一宛。明治36年9月17日。全集7、三〇頁。

(22) 「渋民日記」全集5、七九頁。明治39年。

(23) 野村長一宛。明治36年9月17日。全集7、三一頁。

(24) 「甲辰詩程」全集5、三一頁。明治37年1月1日。

(25) 伊東圭一郎宛。明治37年8月3日。全集7、六三頁。

(26) 同

(27) 「秋草一束」全集4、四八頁。明治37年11月。

(28) 同

(29) 同

(30) 短歌にもしばしば神という語があらわれている。

(31) 「甲辰詩程」全集5、三一頁。明治37年3月12日。

(32) 金田一京助宛。明治37年3月12日。全集7、四九頁。

(33) 野村長一宛。明治37年2月10日。全集7、四四頁。

- (34) 小沢恒一宛。明治37年2月10日。全集7、四四頁。
- (35) 伊東圭一郎宛。明治37年8月3日。全集7、六四頁。
- (36) 「秋風記」全集4、一一七頁以下。明治40年9月。
- (37) 「開天地」全集4、七五頁。明治38年。ほか。
- (38) 網島梁川。『病問録』、二一五頁。
- (39) 松本皓一。「比較宗教学人間学への一視点」宗教研究二一二。昭和47年。
- (40) 野村長一宛。明治36年9月28日。全集7、三一頁。
- (41) 「卓上一枚」全集4、一三二頁以下。明治41年2月。同様のことは、宮崎大四郎宛。明治41年2月8日。全集7、一七八頁にも。
- (42) 吉野章三宛。明治41年7月18日。全集7、二三五頁。
- (43) 岩崎正宛。明治41年7月7日。全集7、二二八頁。
- (44) 「明治41年日誌」4月1日。全集5、二四一頁。
- (45) 同。6月27日。全集5、二八四頁。
- (46) 同。6月29日。全集5、二八五頁。
- (47) 同。7月19日。全集5、三〇一頁。
- 以上は明治41年であるが、この前後にも死についての記事は多い。
- (48) 「弓町より」全集4、二一一頁。明治42年11月。
- (49) 荒畑寒村、窪川稻次郎、中野重治、平野謙、荒正人らが、それぞれ社会主義の立場で、啄木と社会主義の立場について論じたものがある。全集8に掲載。
- (50) 啄木は、早くから社会問題について意見をのべているし、生活と戦っている最低の時代に社会を責めた言も度々吐いている。
- (51) 「硝子窓」全集4、二四五頁。明治43年6月。
- (52) 全集4、二五六頁以下。明治43年8月。
- (53) 土岐善麿「明日の考察」全集8、三頁。

(54) この心情を歌ったものに、「あたらしき明日の来るを信ずといふ自分の言葉に嘘はなけれど——」悲しき玩具。全集1、八二頁。

(55) 「病室より」全集4、三七一頁。明治45年1月。

(56) 金田一京助「晩年の石川啄木」全集8、四五頁以下。昭和2年。

(57) 石川正雄「一つの疑問」全集8、七五頁以下。昭和11年。

カントの自由論

—その一—

小西国夫

カントの哲学、とくに彼の批判期以降の実践哲学（「実践的・教說的」形而上学⁽¹⁾）、宗教哲学において、自由の概念の果たす役割はきわめて大きい。それは、彼自身が『実践理性批判』（一七八八年）の「序文」において、「自由の概念⁽²⁾は、その实在性が実践理性の必当然的法則によって証明される限り、純粹理性の、思弁〔理論〕理性すらの全体系の要石、Schlusstein をなす。」（Aka.-ausg. Bd. V. S. 3f.）とか、また「自由の概念は、あらゆる経験論者にとつては躓きの石 Stein des Anstosses であるが、批判的道德論者にとつては、最も崇高な実践的原則を開く鍵 Schlüssel でもある。」（ib. S. 7f.）と明言しているところからも、およそ推察され得ると思われる。

しかしながら、肝心のこの自由の概念そのもの、とくに、彼のいわゆる先験的（超越論的）自由の概念と実践的自由の概念との相違連関については、従来一般に、さまざまな解釈が行なわれている。例えば、コヘンは、その著『カントの倫理学の基礎づけ』において、カントの「実践的自由は経験によって証明され得る。」（A. 802 Vgl. A. 803 B. 800, B. 831）と云う言葉を引用しながら、かかる自由は「心理学的事実の内に存し」、したがって「心理学的自由ではあるが、先験的

自由ではない。⁽³⁾」と断じて、カント本来の自由は、あくまで先験的・宇宙論的理念としての自由であるという点を強調している。⁽⁴⁾これに対してパウルゼンは、その著『イマヌエル・カント』の中で、カントの主張が、「実践的自由は先験的自由をその必然的前提としてもっている。」⁽⁵⁾という点にあることを認めながらも、「自由の概念は、本来的には宇宙論的理念には属さない。」⁽⁶⁾の、「カントは二律背反の叙述において、それ〔自由の概念〕に宇宙論的マントをかぶせた。」⁽⁷⁾と見なし、「私が見る限り、先験的自由の説は何の役にも立たない。……私の確信は、『実践的』自由のみが有用であり、また〔それだけで〕十分であるということである。」⁽⁸⁾と述べている。ところがフイッシャーは、その『近世哲学史』第四卷「イマヌエル・カントとその学説」の中で、「カントの実践的自由は、先験的自由なしには認められ得ない。」⁽⁹⁾と見て、カントは人間における実践的自由の事実を、世界理念としての先験的自由の「実例としても、保証としても用いている。」⁽¹⁰⁾と解している。この外、カントの自由に関する異なった解釈を数えあげれば、切りがないほどである。

そこで、こうした解釈のうち、一体いずれがカント解釈として正当なのであるか、そしてまた、不当であるとすれば、それはいかなる意味においてそうなのであるかが問題となる。しかしこれらは、われわれが、カント自身の所説に深く耳を傾けることによって、おのずから明らかとなる問題であろう。こうした観点から、われわれは以下において、彼の批判哲学的著作およびいわゆる『宗教論』（一七九三年）を中心に、『手記遺稿集』などを参照しながら、彼の自由論の真相を究明することにした。それできしあたり、小論においては、彼において自由の概念がはじめて批判的、体系的に論述された『純粹理性批判』（一七八一年）の「先験的弁証論」における「第三二律背反」論を中心に、次の二つの点について究明しておきたい。①第三二律背反とはいかなるものであり、またそれはいかにして解決されたのであろうか。そして、②この解決に際して、先験的自由は自然必然性との関連において、いかなるものとし

て捉えられているのであろうか。

—

第一の問題に入るに先立ち、われわれは先ず、問題の第三二律背反を含むすべての「純粹理性の二律背反」が、およそいかなるものであり、またそれが、『批判』の成立に対していかなる意義を有していたかについて、概観しておく必要がある。

カントは『純粹理性批判』の「緒論」において、感性和悟性を「人間の認識の二つの幹 Stamm」(B29)と呼び、「先験的感性論」と「先験的分析論」とにおいて、一貫してこの「両者が結合することによってのみ認識が生じ得る」(A51, A259) (B75f, B314) こと、言い換えれば、純粹悟性概念としての範疇による感性的直観の総合的統一によってのみ、普遍的な認識が生じ得ることを証明した。そしてこれによって、自然科学は「一個の学の確実な進路」が約束されたのである。だがこの場合、感性和悟性とは、それぞれ「表象を受け取る能力 (印象の感受性 Receptivität)」と「この表象によって対象を認識する能力 (概念の自発性 Spontaneität)」(A50) (B74) とを意味し、したがって悟性は、それ自身自発的ではあるが、この自発性によって総合ないし結合する素材は、これを常に受動的な感性に俟たねばならない。だから悟性が認識するものは、決して「物自体」ではなくて、感性に「現われる」限りの物、すなわち感性的直観の表象としての「現象」にのみ限られる。したがってそこに、可能的経験認識の限界が存する。このことをわれわれは率直に認めなければならぬ。けれども人間の理性は、このことをいかに自覚したところで、かかる限界内に自らを制限することには満足し得ない。そして、「多識という単なる虚栄心に動かされてではなく、己れ自身の要求に駆られて」(B21)、かかる限界を越えて自らの認識を拡張しようとする。われわれはかかる要求を自らの内に意識

するのみならず、古来のあらゆる形而上学の内にかかる要求の現われを見る。このことは、形而上学が、われわれ人間にあっては、少なくとも「自然素質としては……現実的である。」(ib.) ことを示している。それでカントは、かかる「要求の根源」(Proleg. § 43) 素質の根源を、上述の悟性とは区別された(狭義の)理性の内(11)に求めるのである。ところでかかる理性の要求、ないし「理性の働き Vernunftthätigkeit」(Proleg. § 43) は、単にその論理的形式に關していえば、いわゆる「理性推論」に現われる。この推論において、理性は直接に直観あるいは何らかの経験に關わるのではなくて、悟性の多様な認識に体系的統一を与えるために、悟性とその判断とに關わる。したがって理性は、直接に「判断する能力」としての悟性と区別されて、「間接に推理する能力」(A299) ともいわれる。この「理性は、推論においてきわめて多様な悟性認識を(普遍的制約という) 最少数の原理へと還元し、これによって多様な悟性認識の最高統一を成就しようとする」(A305)。この統一は、先述の悟性による可能的直観の綜合的統一とは「全然別種のもの」(B369) であり、両者は「本質的に異なる」(B368)。それで彼は、この統一を先の「悟性統一 Verstandeseinheit」(A181) とくに「理性統一 Vernunfteinheit」と言ひ表わす。この統一の表象を、悟性統一における純粹悟性概念としての範疇と区別して、「純粹理性概念」あるいは「先験的理念 transzendentale Idee」と呼ぶ(12)。そこで彼は、「分析論」において「範疇の根源」を「悟性のあらゆる判断の四つの論理的機能」に求めたように、ここでは、かかる「理念の根源」を、定言的、仮言的、および選言的という「理性推論の三つの機能」に「三種の形式」に求める (Proleg. § 43. A339)。それで彼は、「先験的理念の体系」という節において、かかる形式によって推論される理性概念を、主観(主体)、客観(客体)、および「あらゆる物一般」に關する「理性統一」としての、「思惟する主観の絶对的(無制約的)統一」、「現象の制約の系列の絶对的統一」、および「思惟一般のあらゆる対象の制約の絶对的統一」の理念と言ひ表わす。彼によれば、これら三つの先験的理念によって、純粹理性のあらゆる要求は、まっ

たく完全に表わされている」(Proleg. § 43.)。これら三つの理念は、それぞれ、彼の目ざすいわゆる「一個の根本的形而上学」の第二部門、すなわち「本来の形而上学」の内容をなす合理的心理学、合理的宇宙論、および合理的神学の対象となるものとして、ここでは、それぞれ心理学的、宇宙論的および神学的理念とも、また心 Seele (不死 Unsterblichkeit)、世界 Welt (自由 Freiheit) および神 Gott の理念とも呼ばれている (A846, A334f, Proleg. § 41, 43)。

これら三つの理念は、彼によれば「決して気ままに空想されたものではなくて、理性によって課せられた (aufgegeben) ものであり」(A327, B384)、その意味で「先験的 (主観的) 実在性」(A338) を有する。しかし、これらの理念に対応する対象は、経験においては決して与えられ得ない。その限り、範疇のように可能的経験認識の「構成的原理」としてではなく、かかる認識の体系的統一の理念として、したがって認識の単なる「統制的原理」としてのみ使用されるものである (A671, A680)。にも拘わらず、思弁理性が自らの要求に駆られて、かかる理念を「あたかも与えられつゝる (gegeben)」かのように錯覚し、その単なる主観的実在性を客観的実在性へと「すり替える Unterschieben」(A791, B819)ならば、そこに単なる経験的仮象や論理的仮象とは区別された、「先験的仮象」(A327, B384)が生ずることになる。それは純粋理性の「自然的・不可避的錯覚」であるとしても、理性は自らこれに陥らないようにあらかじめ用心することはできる。そこで彼は、古来の形而上学に見られるこうした「超驗的判断の仮象を発見すると同時に、これによって欺かれるのを防止する」(A327, B384) ことをもって、本来の形而上学への「予備学」としての、この「弁証論」の課題とする。彼が先の「分析論」を「真理の論理学」と呼ぶに對して、この「弁証論」を「仮象の論理学」とか、「弁証的仮象の批判」と表わす (A81f, B86f) 所以もそこに存するのである。

さて上述の「先験的仮象」は、彼によれば、すべて純粋理性の「弁証的推論に基づいてつゝる」(A405, B432)。この推論は、

理性の本性上、先述の三種の理念に依じて、三種だけ生ずる。それを彼は、それぞれ「純粹理性の弁証的推論」の第一種、第二種および第三種とも、また「純粹理性の誤謬推理」、「二律背反」および「理想」とも呼んで、その先験的・弁証的仮象を批判的に説明しようとする。したがって問題の二律背反とは、本来、先験的・宇宙論的理念（世界理念）に、関する、純粹理性の弁証的推論に外ならないといえる。

では、かかる「純粹理性の二律背反」は、より具体的にはどのようなものであろうか。先述のように宇宙論的理念とは、「現象の制約の系列の絶対的統一」の理念であった。それ故この理念は、量・質・関係および様相という範疇の四綱に依じて、四つだけ求められる。それは、あらゆる現象の所与全体の「合成 *Zusammensetzung*」、「分割 *Teilung*」、「生起 *Entstehung*」および「現存在の依存性 *Abhängigkeit des Daseins*」の絶対的完全性という四つの無制約的理念である（B415）。これらは、右の範疇の四綱のそれぞれに關しての「制約の側での総合」、すなわち——「前進的 *progressiv*」総合とは區別された——「背進的（遡源的） *regressiv*」総合を無制約者にまで拡大することによって、この総合を完結しようとする、四つの理性統一の理念である。だからこれらの理念は、「無制約者にまで拡張された範疇に外ならない。」（B409）ともいわれる。かかる理念を、思弁理性は普通、次のような超験的原則に従って要求する。「被制約者が与えられている場合には、制約の総体も与えられている。したがって、それによってのみ被制約者が可能であったところの端的に無制約的なものが与えられている」（B436）。

さて以上の考察から、宇宙論的理念には、他の心理学的、および神学的理念には見られない、特殊な性質の存することが知られ得よう。宇宙論的理念は、「現象の制約の系列の絶対的統一」とか、「現象の背進的総合の無制約者」（B514）といわれるところからも明らかのように、可能的経験の対象としての現象の総合に關わるものである。その意味では、範疇と同様に可能的経験に内在的であって超験的ではない。その限り、確かに宇宙論的なものはあるが、それ

自身は「まだ理念ではない。」とはいえ、それが「現象の……絶対的統一」、「現象の……総合の無制約者」として、「被制約者とその制約との連結を、経験が決して及び得ないまでに拡張する」限りにおいては、やはり理念に外ならぬ(Proleg. § 50. A419f. B447.)。ここに他の理念には見られない、宇宙論的理念に固有な二重性が存する。そこで、思弁が心や神の概念に関してではなく、世界概念としてのこの宇宙論的理念に関してのみ二律背反を惹き起こすという事情は、この理念に固有な、かかる二重性に由来するのではなからうか。このことは、「四つの宇宙論的理念のすべてによって生ずる宇宙論的問題の懐疑的表現」という節において、カント自身が次のように書いているところからも、容易に窺われ得るように思われる。「宇宙論的理念は、だが〔理念ではあるが〕経験の対象にのみ関わるのであり、この経験の対象は可能的悟性概念に適合していなければならぬから、宇宙論的理念はまったく空虚で無意味でなければならぬ。何故なら、私がどれほど対象を理念に順応させようとしても、対象が理念に適合しないからである。……まさにこのために、すべての世界概念は、理性がこれらに執着する限り、理性を不可避的な二律背反へ巻き込むのである」(A486. B518.)。

ところで『プロレゴメナ』においては、カントは宇宙論的理念のかかる二重性を説くに先立って、こう言っている。「純粹理性がその超驗的使用において作り出したこの産物〔宇宙論的理念〕は、純粹理性の最も注意すべき現象 merkwürdiges Phänomen である。」(Proleg. § 50.)と。そしてすぐ次の節において、彼はこの理念に應じて四つの二律背反が生ずることを説き、これを四対の相互に矛盾する命題として表わしたあとで、こう言っている。「さてここに人間理性の最も特異な現象 seltsamstes Phänomen がある。……」(Proleg. § 52.)と。これら二つの引用文のうち、前の「最も注意すべき現象」は、直接には宇宙論的理念について、後の「最も特異な現象」は、この理念に應じて惹き起こされる二律背反について述べられたものである。けれどもこれら二つの現象は、実は相即不可分な

のである。このことは、前の引用文に続いて、「この現象は、……哲学をその独断のまどろみから目覚ませて、理性批判という困難な仕事に向かわしめるように、最も力強く働きかけるものである。」(Proleg. § 50.) と述べられていることと、彼の晩年の次の書簡の一節とを比較対照することによっても、容易に了解され得るであろう。「私が出発した点は、神の存在や不死などではなくて、純粹理性の二律背反です。……この二律背反が私をはじめて独断のまどろみから目覚ませて、一見理性が自己矛盾するという誹謗を取り除くために、理性そのものの批判へと駆り立てたのだす⁽¹³⁾」。

さてこのように見られ得るとすれば、①先述の宇宙論的理念の二重性は、純粹理性が二律背反を惹き起こす、いわば理論的契機となったものであり、その限りにおいて、②第三二律背反を含むすべての二律背反の「事態根源」は、経験が「人間の領域にはなくて、まさに宇宙論的領域に存する⁽¹⁴⁾」といえる。そして、③かかる二律背反が「純粹理性批判」の、したがってまた、少なくともこれ以降の彼の批判哲学全体の出发点であり、また原動力であったとも言い得るであろう。

二

では問題の第三二律背反とはいかなるものであり、またそれはいかにして解決(解消)されたのであろうか。この問題に答えるには、まず「先験的弁証論」における第三二律背反の意義について、一瞥しておかねばならない。カントは「弁証論」において、先述のように形而上学の本来の課題をなす、心理学的、宇宙論的および神学的理念、すなわち不死、自由および神の理念に関する純粹理性の弁証的推論を、それぞれ純粹理性の誤謬推理、二律背反および理想と表わした。したがってこの場合、自由は当然、純粹理性の二律背反論において説明されるべき課題と見なされた

のである。ところが、先述の四つの二律背反のうち、この宇宙論的理念としての自由、に直接に関わる背反は、第三のそのみである。⁽¹⁶⁾ その意味で、「弁証論」の体系構成、ないし二律背反論によって説明されるべき課題（自由）という点から見る限り、純粹理性の二律背反論は、その第三二律背反論によって代表せしめられているといえる。しかも、形而上学の本来の目的への到達という点から見る限り、上述の三つの理念の中でも、第三二律背反論によって説明されるべき自由の概念が、最も重要な役割を担うのである。その点について、彼は第二版に付加した註においてこう言っている。「形而上学はその探求の本来の目的に対して、神、自由、および不死という三つの理念のみを有する。それで第二の概念〔自由〕は、第一の概念〔神〕と結びついて、必然的結論としての第三の概念〔不死〕へと導かねばならない。形而上学がこれ以外に従事するものは、すべて形而上学にとっては、これらの理念とそれの実在性との到達するための手段として役立つにすぎない」(B. 395 Anm., Vgl. V. S. 3f.)。したがって自由に関する第三二律背反論は、単に「純粹理性の二律背反」論においてのみならず、これを含む「弁証論」全体においても、最も重要な意義を有しているといえる。

では、かかる意義を有する第三二律背反とは、どのようなものであろうか。これは周知のように、相互に矛盾せる、次の一対の命題として言い表わされた。

定立 自然の法則に従う因果性 *Kausalität nach Gesetzen der Natur* は、世界の現象がことごとくそれから導出され得る唯一の因果性ではない。現象の説明には、なお自由による因果性 *Kausalität durch Freiheit* を想定する必要がある。

反定律 自由は存在せず世界における一切は、単に自然の法則に従ってのみ生起する。⁽¹⁶⁾ (A44f.)
この「定立」に対して、カントはおよそ次のような証明を与えている。もし(反定立におけるように)自然法則に

従う因果性以外に何らの因果性もないと仮定せよ。そうすれば、すべて生起するものは、それが規則に従って不可避的に継起する先行状態を予想することになる。ところがその先行状態そのものが、また規則に従って生起したものでなければならぬ。だから一切が、単に自然法則に従って生起するとすれば、常に「従属的起始 subalterner Anfang」があるのみで、「第一の起始 erster Anfang」はなく、したがって、一般に順次に由来する原因の側での系列の完全性は存しないことになる。ところが自然法則とは、十分に先天的に限定された原因（根拠）なしには何も生起しない、という点にこそ存する。したがってすべての因果性は自然法則に従ってのみ可能であるという命題（反定立）は、自己矛盾することになる。それ故に「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら von selbst 始める原因の絶対的自発性が、したがって先験的自由、transzendente Freiheit」が想起されねばならぬ」(A44-46)。(B472-74)。この証明によって、先の定立において主張された「自由による因果性」は、思弁理性が、自然法則に従って生起する現象の「背進的総合」に際して、その現象の系列の「第一起始」ないし不可欠の根拠として要求するものであり、かかる「現象の系列を自ら始める原因の絶対的自発性」として、「先験的自由」とも呼ばれるものであることが明らかとなった。この先験的自由は、別の箇所では、「絶対的自由 spontaneitas absoluta」(17)、「自由の先験的概念」(18)、「自由の先験的理念」(宇宙論的意味における自由) (A333) などとも表わされている。かかる自由の概念は、意志の自由と帰責の問題に関連して、カントが前批判期以来探求してきた概念であり、彼自身の「新しい『理性』概念」(19)であるといえる。

ところで、先の「反定立」に対しては、彼はおよそ次のような「証明」を与えている。もし(定立におけるように)「世界の出来事がそれに従って生起し得る一種特別な因果性としての先験的意味における自由」、すなわち「一つの状態を、したがってまたこの状態の結果の系列を端的に始める能力」があると仮定せよ。そうすれば、なるほど「力学

の第一起始—はあることになっても、この起始自身は先行状態と何らの因果関係をもたないことになる。それ故、先験的自由の想定(定立)は「因果律 *Kausalgesetz*」に反し、経験の統一を不可能ならしめる。自由とは「空しい思惟物」、「幻影」にすぎない (A445—46° B473—76°)。この証明は、要するに定立の主張する「一種特別な因果性」としての先験的自由は、因果律に反し、したがって可能的経験を不可能にするから、認められないというものである。だから先の定立が、理性統一の立場に立っているとすれば、この反定立は、悟性統一の立場を固執しようとしているともいえる。

さて如上の証明は、一見して明らかないように、いずれも相手側を論駁することによって、己れの側の正当性を証明しようとするものであり、その意味では一種の「間接的証明」⁽²⁰⁾である。だがカントは、かかる証明法が「純粹理性の背反論 *Antithetik*」(A420 B448) のごく自然なやり方であると見ていたようである。だから先の第三二律背反のみならず、かかる証明の内容も、カントがはじめて考え出したというよりは、むしろ古来の形而上学における自由と自然とに関する歴史的な論争を事実として前提し⁽²¹⁾、これを彼がはじめて上述のように命題化(概念化)したものと見える。それは彼が、四つの二律背反を表示したあとで、「こうした矛盾に際しての理性の関心について」という節において、定立と反定立との立場を、それぞれ「純粹理性の独断論」と「単なる経験論」と表わし (A466°)、また両者の対立を「プラトン主義とエピクロス主義との対立」(A471)と表わしているところからも、容易に窺われ得るであろう。それでカント自身は、かかる歴史的論争(抗争)を前提とする第三二律背反は、——他のすべての背反におけると同様に——「単なる誤解」に由来するのではないか、そしてこの誤解が解かれた後には、「両者の「驕慢な要求」はとり下げられるのではないかと熟慮するのである。この方法は「懐疑的」ともいえるが、しかしこれは「懐疑論」ではなくて、懐疑論が奪い去ってしまう認識の信頼性と確実性をこそ目ざすものである (A431, A466° B451, B514)。それは、彼が二律背反論を、思弁理性の「弁証的戦場」とも「試合場」とも喻える (A VIII, A420 B450) のに対して、自らを、この試合の「公平な審判者」

(A423) 「裁判官」⁽²²⁾ (A424, B XIII) などと表わすところからも、十分理解され得ると思われる。

では、かかる審判者の立場から、上述の第三二律背反はいかにして解決されたのであろうか。カントは、この背反を含むすべての二律背反の解決に当たってこう言っている。「解答は問題と同一の源泉から生じなければならぬ。」(A476) と。つまり解決は、問題(二律背反)の因って生ずる源泉から結果しなければならぬといわれるのである。

それで彼は、問題を決して客体的にはなく、問題がそれに基づいている「認識の基礎に關して考察する」(A484)。そして、この場合に彼のとる立場は、すでに「感性論」および「分析論」において確立された「先驗的観念論」⁽²³⁾である。この観念論の概要については、すでに(一)において概観したが、ここでの論述によれば、それは、「空間ないし時間によって直観される一切のもの、したがってわれわれに可能な経験のあらゆる対象は、現象に外ならない。換言すれば、それらは延長体ないし変化の系列として表わされる限りでは、われわれの思考の外に、それ自体で基礎づけられた存在ではないところの単なる表象に外ならない。」(A490) という学説である。これによって見るならば、われわれの可能的経験の対象は、すべて感性的直観の形式としての時間・空間に「現われる」限りの物(現象)であり、その限りにおいて、それは確かに「現実的 wirklich」なものとして、単なる「仮象 Schein」とは區別される (B69-70, Proleg. § 13: 32)。しかしそれは、感性に現われる限りのものとして、「われわれの感性の単なる表象」ではあっても「物自体」ではない。つまり、われわれに与えられているのは現象であって、物自体ではないのである。

さてそうだとすれば、宇宙論的理念が導出される際の前述の超驗的原则には、明らかに誤謬が含まれているといえる。その原則とは、こう表わされ得るものであった。「被制約者が与えられている場合には、そのすべての制約の全系列も与えられている。さて感官の諸対象は、われわれに被制約的なものとして与えられている。したがって云々【そのすべての制約の全系列が与えられている。】(A497)」。カントによれば、第三二律背反のみならず、他のすべての

二律背反もこの原則に基づいているのであるが、この原則の大前提にすでに問題がある。何故なら、上述の先験的觀念論によって見る限り、この大前提におけるように、「被制約者が与えられている」からといって、直ちに「その……制約の全系列が与えられている」とは言い得ないからである。そしてむしろ、「被制約者が与えられている場合には、正にそれによって、その被制約者に対するあらゆる制約の系列における背進がわれわれに課せられている」(A497f.)と云わねばならない。もとよりこの場合、被制約者が現象でなく物自体であるならば、これが与えられるためには、その制約の全系列も与えられているだろう。しかしすでに見てきたように、被制約者は感性的直観の対象としての現象であって、物自体ではないのである。それにも拘わらず、右の大前提においては、被制約者は可能的経験とは無関係に、単に論理的意味に解されているに対して、小前提においては、被制約者は単なる現象に適用された悟性概念の経験の意味に解されている。したがってここに「嫌概念、二義の誤謬、Sophisma figurae dictionis」(A499)が存するといえる。

こうしてカントは、宇宙論的理性推論における「弁証的欺瞞」を発見したのであるが、彼によれば、この欺瞞は作為されたものではなく、ごく普通の理性が陥る「自然的錯覚」である。これは、普通の理性が自分に何か被制約的なものが与えられると、すぐにその制約の全系列を「いわば調べもせずに unbescholen 前提する」(A500)ところに起因する。しかし先述の先験的觀念論の立場に立つ限り、制約の系列は「背進的総合」においてのみ見出され得るのであって、この背進に先立って見出されるものではない。したがって「自由による因果性」としての先験的自由も、理論的には、ただそれへの背進がわれわれに課せられている、「単なる理念」に外ならない。だからこの自由の理念のみならず、すべての宇宙論的理念は、「悟性に対して一種の統一に対する方向を指定する」ものとして、認識の単なる統制的原理としてのみ使用されねばならない。それにも拘わらず、定立の側が、上述のような弁証的推論によって、

言い換えれば、彼のいわゆる「先験的すり替え transzendente Subreption」(A509) によって、この理念に客観的實在性を与えようとするところに、上の「問題の源泉」が存したのである。したがって「自由の因果性」は、純粹理性の単なる理念として、認識の単なる統制的原理としてしか使用され得ないことを、定立の側が率直に認めるならば、反定立の主張する自然の因果律との間にも、何らの矛盾も起こらないのである。また反定立は、悟性統一の立場に踏み止まろうとするものとして、感性界に関する限りその妥当性が十分認められ得るとしても、それが感性的直観の対象を越えるもの(先験的自由)についてまで、あえて否定的断定を下そうとするのは、やはり一種の弁証的主張に外ならない。「単なる経験論」の立場に立つ反定立が、「直観的認識の領域を越え出るものを大胆に否定するならば、彼自身が不遜という誤謬に陥る」(B471)ことになる。してみれば、自由と自然に関する第三律背反は、——他の背反と同様に——決して必然的根拠に基づくものではなくて、人間理性の単に弁証的な「仮象の抗争 Widerstreit eines Scheins」(A506)、『見かけの二律背反』(B588)に外ならなかったのである。

かくして第三律背反は解決された。そうだとすれば、かかる「解決の鍵」(A510)は、カント自身が明言しているように、確かに「先験的観念論」であったといえる。だがこの観念論は、可能的経験の対象が、われわれの直観形式としての時間・空間に現われる限りの物としての現象であって、物自体ではないという説である点から見れば、この現象の、あるいはその制約としての時間・空間の「先験的観念性 Idealität」(A23, A36) (B44, B52) へのカントの洞察が、かかる解決への鍵となったとも言い得る。そしてまた、この洞察に基づいて現象と物自体とが峻別され、それによって二律背反の解決が遂行されたという意味では、この現象と物自体との「批判的区別」(BXXVIII) ——したがって範疇と理念(構成的原理と統制的原理)、感性界と可想界との区別、ないしさうした「二重の見地」(BXXIXAnm.) ——こそ、かかる解決の鍵であったとも言い得るであろう。マルチンも、この区別によってはじめて、第三律背反の、し

たがって自由問題の、解決が可能にされたという点を強調してこう云っている。「自由の二律背反は、現象と物自体との区別が根底におかれる場合にのみ解決され得る。」⁽²⁶⁾「現象と物自体との区別は、純粹理性批判において自由の問題の解決をはじめて可能にする……」⁽²⁷⁾と。

しかし、現象ないし時・空の先験的観念性も、現象と物自体との区別も、結局は先験的観念論に帰せられるものである。その意味では、第三二律背反が先験的観念論によって解決されたことには、何ら変わりはない。そしてその点には、他のすべての背反についても、同様に云い得る。もっとも、第一・第二の背反においては、そこで問題になっている理念が、もともと現象の「合成」「分割」に関する数学的理念であり、したがって「同種」なものとの総合に関わる場所から、——この総合は有limitsとも無限的とも言い得ず、ただ「不定的」としか言い得ないという理由で——定立・反定立ともに「虚偽の」命題として排除された^(A528, Proleg. § 52c., Nr. 5608)。それに対してこの第三二律背反は、第四のそれとともに、問題になっている理念が、現象の「生起」「現存在の依存性」に関する力学的理念である限り、「異種なものとの総合をも含み」得るといふ見地から、定立は理性に、反定立は悟性に満足を与え得るものとして、言い換えれば、定立は可想界(物自体)に、反定立は感性界(現象)に、それぞれ領域を異にして妥当し得ると見られ、したがってこのように「訂正された意味」では、両命題とも、「真」であり得る、というように解決されたのである^(A528, Proleg. § 53. Vgl. Nr. 5608, 5610)。その意味では、パウルゼンの語を借りていえば、第一・第二の二律背反が nec-nec の形式で解決されたに対して、第三二律背反は、第四のそれとともに、et-et の形式で解決された⁽²⁸⁾と言い得る。

ではかかる解決に際して、定立において主張された「自由による因果性」、すなわち先験的自由は、反定立の側でもっぱら主張された自然法則に従う因果性（自然必然性）との関連において、一体いかなるものとして捉えられているのであろうか。これについて彼は、「世界の出来事をその原因から導出することの総体性に関する宇宙論的理念の解決」という節において詳論している。それによれば、「感性界におけるすべての出来事が、不易の自然法則に従って汎通的関連をなす」ことは、すでに「先験的分析論の原則」として確立されており、決して破壊され得ない（B566）。したがって感性界（現象）に関する限り、反定立が正当なのである。しかし、だからこそこで注意されねばならなかったのは、先験的實在論者たちのように、もし人びとが「現象の絶対的實在性」に固執しようとするならば、「すべての自由を必然的に倒壊しなければならないだろう。」（A537）（B565）ということであった。何故なら、かかる先験的實在論の立場に立つ限り、現象と物自体との上述の区別が失われ、したがって自由の可能性が、まったく奪われることになるからである。「現象が物自体であるならば、自由は救われ得ない。」（A536）（B565）という彼の有名な命題も、直接にはかかる先験的實在論者たちへの警告として発せられたのである。

しかしながら、先述の先験的觀念論におけるように、現象が物自体としてではなく、感性的直観の単なる表象と見なされるならば、「現象自身は、現象ではない根拠をもたねばならぬ。」（A537）（B565）ことになる。そうでなければ、「現象するものがなくて、現象があるという不合理な命題が生ずることになる。」（BXXVII f.）からである。そこで彼は、この、それ自身現象ではなくて、しかも現象の根拠として思惟されるものを、自然の原因と區別して「可想的、原因、inintelligible Ursache」と呼び、これと自然現象との関連についてこう説いている。「かかる可思的原因は、……

その因果性に関して現象によっては限定されない。もっともその結果は現象し、したがって他の現象によって限定され得るけれども。それ故この可思的原因は、その因果性とともな〔自然因果の〕系列の外に *aussere* ある。これに反してその結果は、「経験的制約の系列において見出される。」(A537)と。したがってここでは、先験的自由と自然必然性とは、明らかに物自体としての「可思的原因」とその結果としての「現象」との関係において捉えられ、前者は経験的制約の系列の外に、後者はその制約の系列の内³⁰にのみ求められている。だから今の引用文に続いてこういわれている。「それ故、結果はその可思的原因に関しては自由 *frei* と見なされ得るが、しかも同時に現象に関しては、自然の必然性に従うそれ〔現象〕からの帰結と見なされ得る。」(A537)と。してみれば、同一の結果が、その可思的原因としての自由とこの自由の結果としての現象(自然)という二重の側面から考察され、両者がいわば根拠と帰結との論理的関係において捉えられているといえる。

しかし、可思的原因と現象との区別は、このように「一般的に……述べられると非常に細密で曖昧に思われるに相違ない」との配慮から、カントはこれを、さらに「行為する主体」としての人間に「適用」することによって、より具体的に示そうとする。それです。「私は感官の対象においてそれ自身現象ではないものを、可思的という。」と前置したあと、彼はこう言っている。「感性界において現象と見られねばならないものが、それ自身また感性的直観の対象ではない能力を有し、しかもこの能力によって諸現象の原因たり得るとすれば、この存在者の因果性は二つの側面において、すなわち物自体としてのそれ〔因果性〕の働き *Handlung* に関しては可思的と、また感性界における現象としてのその結果 *Wirkung* に関しては感性的と見なされ得る。」(A538)と。だからここでは、行為する主体の「能力」に着眼され、これによる同一の行為に関して、「物自体としての因果性の働き」と「その結果」としての現象的行為とが区別され、両者について、それぞれ可思的と感性的という二種の因果性(A538)が認められて

いるといえる。ではこの「物自体としての因果性の働き」とはどのようなものであろうか。カントは「分析論」において、周知の範疇表を導出した後、「純粹悟性の真の幹概念としての範疇は、また同時に純粹な派生概念をもつ」と見て、この派生概念を「賓位語」に対して「準賓位語」と名づけた後、「因果性の範疇には力 *Kraft*、働き *Handlung*、受動 *Leiden* という準賓位語を……従属させる」と述べている (*Asstf.*)。また同じ「分析論」の経験の「第二の類推」という節においては、「因果性の法則に従う継起の原則」を証明するに際して、「この因果性は働きの概念へ導く、この働きは力の概念へ、またこれによって実体〔主体〕の概念へ導く。……働きとはすでに因果性の主体の結果に対する関係を意味する。……因果性の原則に従えば、働きは常に現象のあらゆる変易の第一根拠 *erster Grund* である。」(*Asstf.*) と書いている。それ故こうした説明によって見る限り、「物自体としての因果性の働き」とは、①力や受動の概念とともに、因果性の範疇からの純粹派生概念であり、②それ自身活動性と力の概念を伴うものとして、因果性の主体を予想し、③この主体の結果に対する関係を意味するものとして、あらゆる現象的行為の第一根拠であるといえる。したがってこのような「働き」は、経験的意味の行為とは峻別された、「先験的意味における行為」であるとも言い得よう。

してみれば、カントが行為する主体のかかる働き（先験的意味における行為）と現象的行為とに関して、上述の可想的と感性的という二種の因果性を認めようとしていたことは明らかであろう。しかも彼は、ここで「すべて作用する〔働く〕原因は性格 *Charakter* を、すなわちその因果性の法則をもたねばならない。」(*Asstf.*) と見て、上の二種の因果性に応じて、行為する主体には「経験的、性格」と「可想的、性格」という二重性格が帰せられ得ると考える。それ故先験的自由と自然必然性との関係は、ここでは可想的性格と経験的性格との関係として捉えられ、したがってこの両性格が、「カントの自由論にとって最も重要な概念の対 *Paar*」⁽³³⁾として使用されることになる。

カントによれば、行為する主体は、上述のように感性的であると同時に可想的能力をも具えるものとして、經驗的
 性格と可想的性格とを併せ有している。前者は「現象における物の性格」、後者は「物自体の性格」とも呼ばれ得る
 (A539)。それ故行為する主体は、その經驗的性格からいえば、現象として自然の因果律に従属し、その限りに
 おいては、それが可想体 *Noumenon* である限り、何も生起せず、……この活動的存在者「としての人間」は、そ
 の行為において……あらゆる自然必然性から独立にして自由 *unabhängig und frei* であるだろう」(A541)。このよ
 うにいわれるわけは、要するに「行為する主体は、その可想的性格からいえば、いかなる時間制約の下にも立たない」
 という点に存する。何故なら、時間はただ現象の制約にすぎず、物自体の制約ではないからである (B539)。

しかし可想的性格は、上述のように行為する主体の根源的働き、ないしその可想的因果性(の法則)についてい
 われるものである限り、「あらゆる自然必然性から独立にして自由」というだけでは、まだこれを十分に規定すること
 にはならない。かかる独立性は、なるほどそれにおいてのみ可想的因果性が可能になる条件として、可想的性格の可
 能性の不可欠の条件であるといえる。⁽³⁴⁾ だから可想的性格は、かかる独立性を具えていることはもとよりであるが、そ
 れと同時に、それ自身「無制約的因果性」(A448)として、「一つの状態を自ら始める能力」(A533)、「現象を自ら(自
 発的に *sponte*) 始める能力」(Proleg. §53.) でなければならぬ。そしてかかる自発的能力によって始めて、可
 想的性格は「自由による因果性」、「自由からの因果性」(A532)・ないし「自由の因果性」(A533)としての先験的自
 由たり得るのである。言い換えれば、可想的性格としての先験的自由は、「自然機構 *Naturmechanismus* から独立
 に、この機構そのものを限定する能力」(Nr. 5975)でなければならぬのである。

したがって先の「あらゆる自然原因からの独立性」が、可想的性格としての先驗的自由の消極的意味であるとすれば、「一つの状態を自ら始める能力」、「自然機構そのものを限定する能力」は、その積極的意味であるといえる。その意味では、フィッシャーが、次のように解しているのは正当であろう。「自由は無制約的因果性として、すなわち現象しない一つの原因として、したがってまた出来事の系外においては見出され得ず、出来事の一系列を端的に自己から、あるいはまったく自ら始める能力をその本質とする一つの原因として説明された。創始 Initiative あるいは根源的働き〔行為〕のこの能力を、カントは『先驗的自由』と言い表わす。消極的に表わせば、この能力はあらゆる自然的制約から独立であり、積極的に表わせば、それは出来事の系列の前提のない起始であり、根源的に働く能力である」⁽³⁶⁾。それ故先驗的自由の消極的意味は、それが「原因の因果性を限定する、他のいかなる根拠をも要しない。」(Proleg. § 53.)、言い換えれば、自己以外に自己の根拠(原因)を必要としないという意味では、一種の「無原因性 Ursachlosigkeit」⁽³⁷⁾であるとも言い得よう。そしてこのように、時間的には、したがって自然因果の系列においては無原因であるもののみが、時間中の系列を「自ら始める原因の絶対的自発性」としての先驗的自由たり得るのである。してみれば、前者、すなわち自然因果からの独立性、無原因性は、先驗的自由の自然因果(ないし感性、時間、現象、経験的制約)からの超越性を意味するに對して、後者、すなわち「現象を自ら(自発的に)始める能力」、「自然機構そのものを限定する能力」は、先驗的自由の自然因果への自発性、限定性を意味するとも言い得よう。

さてこうした自然因果(自然必然)からの独立性、無原因性、超越性と自然因果への自発性、限定性は、可想性格としての先驗的自由の本質的、二重構造を示すものといえる。この構造を表わすカントの命題を次に挙げてみよう。

「活動する存在者〔可想的性格から見られた行為する主体〕は、感性界におけるその結果を自ら始めるが、その行為は彼自身において始まるのではない。」(A 411)と。ここでは、行為する主体が感性界における結果としての現象的

為を「自ら始める von selbst anfangen」ことと、その「行為が彼自身において始まる in ihm selbst anfangen」こととが峻別され、前者は肯定されながら、後者は否定されている。そのわけは、前者は可想的性格の積極的側面としての、上述の自然因果への自発性、限定性を意味するに對して、後者はかかる積極面はもとより、その消極面としての、自然因果からの独立性、超越性をも意味しない——というのは、後者のように、現象的行為が「彼自身において、始まる」とすれば、彼自身がその行為と同じ現象継起の系列に属することになるから——という点に存する。可想的主体、「可想界においては何も生起せず、また変化しない。そこでは、因果連結の規則は脱落する」。それにも拘わらず、この主体は、それ自身「知性的」(A540)、「可想的因果性」(A544)として、自然因果への自発性、限定性を有し、感性界におけるその結果(現象的行為)を自ら始める。ここに、可想的性格としての先驗的自由の二重構造が、看取され得るであろう。

とはいえ、かかる可想的性格としての先驗的自由は、「もとより直接には知られ得ない。」われわれの知覚し得るのは、単にわれわれの感性に現われるもののみだからである(A549)。けれども、この「現われる」、つまり現象する行為は、その根拠としての可想的性格の「感性的記号 Zeichen」(A545)、「感性的図式 Schema」(A553)と見られ得る。したがってその限り、可想的性格はかかる記号ないし図式としての現象的行為に従って思惟され得るはずである。それ故カントはこう言っている。「可想的性格は經驗的性格に即して gemäss 思惟されねばならぬだろう……。」(A568)と。この命題は、可想的性格の感性的図式としての行為(の經驗的性格)は、一般にその根拠としての可想的性格に帰せられ得ることのみならず、かかる図式としての現象的行為に「即して」、その行為者に責任が帰せられ(帰責され)得るということを暗示している。この「帰責」は、行為する主体の可想的性格、すなわち先驗的自由を前提することによってはじめて可能になることであらう。(4)

しかしそれにしても、かかる可想的性情としての先験的自由は、自然法則に従って汎通的に関連する普遍的自然秩序を破壊し、あるいは中断することになりはしないだろうか。この点に関連して、カントはこう言っている。「一体、結果が現象である場合に、その原因の因果性……は、もっぱら経験的でなければならぬということも必然的であるか、むしろ現象におけるすべての結果には、その原因との連結が経験的因果性の法則に従って要求されることはもとよりであるが、しかもこの経験的因果性自身が、それと自然原因との関連をいさなかも中断する *unterbrechen* となしに、非経験的、可想的因果性の結果であり得るといふことが可能ではないか、言い換えれば、現象に關しては、一つの原因の根源的な働きの結果であり得るといふことが、むしろ可能ではないか。」(A514)と。つまりここでは、たとえ或る結果が現象であるとしても、その原因の因果性は必ずしも経験的である必要はなく、むしろその現象における経験的因果性が、普遍的自然秩序との関連を全然中断することなしに、可想的(知性的)因果性、ないし「一つの原因の根源的働き」の結果であり得ると見られている。この場合、知性的因果性ないし根源的働きの、普遍的自然秩序への関係は、「悟性体【可想体】の現象に及ぼす影響 *Einfluss*」(Proleg. § 53, Vgl. K. d. U., V. S. 176) ないし「知的根拠の【現象に及ぼす】不断的影響」(Nr. 5616)と見られ得る。そしてこの影響によって、自然因果の汎通的関連は、破壊されるのでも中断されるのでもなくて、むしろこれに対して一つの新たな因果の系列が付加されるのである。そしてこの付加された系列は、すでに付加された限りにおいて、自然因果の汎通的関連の中に存する。したがってコヘンの語を借りていえば、可想的因果性によって、自然因果の系列は破壊も中断もされるのではなく、ただその「系列が補充、(ergänzen) される、しかも一つの異種的な決定を付加すること *eine gleichartige Hinzunahme*」によって補充されるのである。(43)

さてこのようにして、可想的因果性の現象への影響、ないし自然因果の汎通的関連への一つの新たな系列の付加

が、何ら矛盾なく思惟され得るとすれば、自由と自然とは、同一の主体の「同一の行為」に關して、これをその可想的原因（可想的原因性）と感性的原因（經驗的原因性）との「二重の見地」から見ることによって、言い換えれば、物自体と現象という二つの「異なった關係において」見ることによつて、何ら矛盾なく兩立し得るといえる（Vgl. A⁵⁴¹ B⁵⁶⁹, Proleg. § 53.）。してみれば、自由と自然とのかかる兩立の可能性は、明らかに先述の先驗的觀念論、ないしそれによる現象と物自体との「批判的區別」を基礎としてい⁽⁴⁾ると言ひ得る。ところで今、物自体と現象という二つの異なった關係において見ると言つたが、これは言い換えれば、同一の行為における相互に異質的、異次的な原因と結果、根拠と歸結との關係を意味している。したがつて自由は、本来、かかる結果ないし歸結としての現象との關係において成立するのであつて、現象と無關係な單なる超越において成立するのではない。そこにカントが、「自由の理念は、まったく原因としての知性体 *das Intellektuelle* の、結果としての現象への關係において成立する。」（Proleg. § 53, A^{mm}）と注意すべき所以があると思われ。

注

- (1) この語は晩年の懸賞論文（*Preissschrift über die Fortschritte der Metaphysik*）になじめて現われる（Bd. XX S. 273, 281 usw.）。ハイムゼートによれば、この「实践的・教説的形而上学に對して」三個の批判書は一つの『予備学』を与えるはずである。（H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Anbildung des kritischen Idealismus. Studien zur Philosophie I. Kants, Köln 1956 S. 213. Vgl. S. 191, Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie S. 230.*）批判と形而上学との關係については、拙稿『超越的哲学の最高の立場』の「考案」（倫理学年報第八集）参照。形而上学と宗教との關係については、カントはこう言っている。「形而上学は宗教の基礎ではあり得ないけれども、常に宗教の壘壁 *Schutzwehr* として存立しなければならぬらう……。」（A⁸⁴⁹ B⁸⁷⁷）と。
- (2) ここに述べられた「自由の概念」は、單なる先驗的自由の概念でも、また單なる実践的自由の概念でもなく、いわば兩者の「複合概念 *ein komplexer Begriff*」（H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants K. d. r.*

V, II, Teil, Berlin 1967. S. 338) であるとする。

- (3) H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1910. S. 239.
- (4) この点からロクンは、「自由の理念そのものが倫理学を要求する。」(ib. S. 132) と見なし、「それ故倫理学は宇宙論的自由の理念の統制的使用の敘述と言ふ表わされ得ぬ。」(ib. S. 102) とその述べている。
- (5) F. Paulsen, *Immanuel Kant*, Stuttgart 1924. S. 263.
- (6) (7) ib. S. 224. Vgl. S. 218.
- (8) ib. S. 267 f.
- (9) (9) K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* Bd. W, I Kant und seine Lehre, Heidelberg 1898. S. 539.
- (11) これに対して広義の理性は『純粹理性批判』の「理性」が意味してゐるよ様に、感性、悟性およびこの狭義の理性を包むもの。
- (12) カントは「先験的理念が理性にとって自然であるのは、範疇が悟性にとって自然的であるのと同様である。」(A42/B576) と述べている。
- (13) Kants Brief an Christian Garve vom 21. Sept. 1798.
- (14) H. Heimsoeth, *Zum Kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, Studien zur Philosophie I. Kants II, Bonn 1970. S. 250.
- (15) これに対し第二の背反は、そこで問題になつてゐる理念が「單純なもの」であるから、「思惟する自我」ないし心の問題に、第四のそれは、そこで問題になつてゐる理念が「端的に必然的な存在者」である限り、「最高の世界原因」ないし神の問題に関わることを(Vgl. A463, A466/B491, B494)。
- (16) この第三律背反は「ノロノロマナ」ではかう表わされてゐる。「定立 世界には自由による原因がある。反定立 自由はなほ一切は自然である。」(Proleg. §. 51.)
- (17) I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, 2. Aufl., hrsg. von K. H. Schmidt, 1924. S. 122.
- (18) ib. S. 121.
- (19) H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik*, II. Teil, S. 239.
- (20) K. Jaspers, *Die Grossen Philosophen*. München 1957. S. 453, 454.

- (21) Vgl. G. Martin, Immanuel Kant, Köln 1960, S. 52, 53. ヤンスペースは、この証明は「歴史的に存在する思想の要約」(Jaspers, ib. S. 454) であるというので。
- (22) これは「先験的仮象の座としての純粹理性」(A298/B355) に対する「批判的理性」(A270/B326)、「審判的理性」(A739/B767) など「探求的・吟味的理性」(A744/B772) の立場であるというので。
- (23) 第二版においてカントはこれを「質料的観念論」——これには「マカルトの蓋然的観念論」と「バークリの独断的観念論」が数えられている (B. 274) ——と区別するために、「形式的観念論」とも呼んでくる (B. 519 Anm.)。また『プロローグ』では、カントは先験的観念論が誤解を惹き起こすことを考慮して、「私はこの名称をむしろ取り消して、批判的観念論と呼びたい。」(Proleg. §13 Anm. III) とも述べている。
- (24) その意味では、ロレンが指摘するように、「反定立はまだ範疇と理念との間の区別を知らなく。」(H. Cohen, ib. S. 118) と述べている。
- (25) これは二律背反を真に解決するものとして、一七六九年にはすでに洞察されたと思われる (Vgl. Reflexionen zur Metaphysik, Bd. XVIII, Nr. 5037)。七〇年の教授「就任論文」には、「上の四つの二律背反の思想はすべて現われ (De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Bd. II §26, 27, 28, 30, Vgl. C. Siegel, Kants Antinomienlehre im Lichte der Inaugural-Dissertation, Kant-studien Bd. XXX, S. 68-71) 虚空の観念性についての見解をすべて表現された」と (De mundi, §14, 15)。
- (26) G. Martin, ib. S. 197.
- (27) ib. S. 196.
- (28) F. Paulsen, ib. S. 220, 224.
- (29) もう一つも自由の可能性は、現象が物自体ではないという点に存し、「……物自体が自由の理念の可能根底 Möglichkeitssgrundlage である」(B. Bauch, I. Kant, Sammlung Göschen S. 128) と解しているが、これは妥当であろう。
- (30) カントは『判断力批判』において、「原因」という語が超感性的なものについて用いられる場合には、「……ただ根拠を意味する。」(K. d. U. Einleitung K) と述べている。
- (31) H. Heimsoeth, ib. S. 240.
- (32) カントは「人倫の形而上学の基礎づけ」において、「因果性の概念は法則の概念を伴っている。原因と呼ばれるものによ

- て、……結果が措定されねばならぬのはその法則による。」(Grundlegung z. M. d. S. Bd. W. S. 446)と説くところ。
- (33) Heimsoeth, *ib.* S. 346.
- (34) Vgl. H.-J. Hess, Die Obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit, Kant-studien Ergänzungshefte 102, S. 5.
- (35) この能力は「一つの状態を最初に zuerst 始める能力」(Nr. 4338)とも表わされる。
- (36) K. Fischer, *ib.* S. 537.
- (37) W. Windelband, Über Willensfreiheit, 3. Aufl. Tübingen 1918, S. 110.
- (38) H. Cohen, Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft, Leibzig 1907, S. 164.
- (39) カントは第二版で、「知的でないし感性的であるのは認識のみである。いずれかの直観方法の対象たり得るもの、すなわち客観のみが可想的ないし可感的と呼ばれねばならぬ。」(B 312 Anm.)と述べているが、この区別は必ずしも一貫して用いるとは言い得ない。
- (40) 「現象とどう語がすでに図式を意味する。」(Nr. 5612)とも彼は言っている。
- (41) この点については、次節以下(四・五)において詳論される。拙稿「カントにおける責務と帰責」(倫理学年報第二〇集)参照。
- (42) ハルトマンはカントの第三二律背反論の成果を高へ評価する(N. Hartmann, Ethik, 3. Aufl. Berlin 1949, S. 630)が、その際、「自由からの因果性」によって「積極的意味における自由」が明らかになれたと見なし、この自由は「決定くのイナスではなくて、……明らかに決定へのプラスである。……[以前からの]進行は、かかる付加 Hinzukommen にあつて中斷されず、ただ方向が変えられる (ablenken) にすぎない。……」(*ib.* S. 649f.)と述べている。
- (43) H. Cohen, *ib.* S. 162. Vgl. S. 165. この点をハイムゼーターはこう表わしている。「自由からの因果性は、その働きにおいて現象の系列を始め、新しい作用と形態とを事物の進行中へと流れ込むことひねいりつつ進められる。」(Heimsoeth, *ib.* S. 374)云々。
- (44) G. Martin, *ib.* S. 196, M. Stockhammer, Kants Zurechnungsidee und Freiheitsantinomie, Köln 1961, S. 35, 36.

なお本小論中のゲシユムズは筆者によるものである。

龍樹の二諦説

高橋 壯

一 『中論』の二諦説——二諦説は仏教学の中心的課題のひとつである。⁽¹⁾二諦 (satya-dvaya) に関説する經典論書は少なくなじ。就中龍樹 (Nāgārjuna) の『根本中論頌』 (Mūlamadhyamakakārikā) (以下『中論』と略記する。なほ引用典籍の出処は「」内に頁数と行数を略記する。また「∧」内は筆者による補足である。「」に説かれるものが重要である。『中論』は空觀に立脚して大乘仏教を理論附けるものである。従つて二諦説は空觀と関りを有つ。同時に空觀は二諦説を俟つて完結する。

ここに我々が試る論攷は、『中論』の二諦説を(一)言説(二)大悲(三)中道の三点を課題として追求するものである。概要を示せば次の如くである。我々は二諦説を基本的には言説の課題と捉へる。先づ一般に勝義は不可言説であり、世俗は言説であると規定し得ることを考察する。かやうにして二諦説の核心を不可言説の勝義が如何にして言説されるかといふ点に見出す。次にこの一見矛盾する命題を解決するために世俗の語義を再検討する。ついで世俗が言説を基本的特質とするものであることを指摘するとともに、言説の在方に二通りあることを叙述する。即ち第一は、世間慣用の言説である。第二は、大悲所発の言説である。大悲は、(一)三苦を行相とし、(二)一切有情を所縁とするものである。それ故に大悲所発の言説を通じて不可言説の悟りの内容が有情に伝達され得る。かくして伝へられた言説が、仏陀の

教説、つまり仏教である。仏教の内容は中道である。従つて二諦説、ことにその相即は中道の表現であると看做し得る。それは、「無分別智によりて生死に住さず、常に大悲を起すが故に涅槃に入らず。」といはれるやうに、往相的相即と還相的相即との二重の構造を有つ。従来は往相的相即のみが指摘されてゐたのであるが、我々はその根底にある還相的相即を解明して、竜樹の二諦説を採求するのである。

二 『中論』の諸註釈について——我々は先づ印度中観派の解釈を端緒として、『中論』の二諦説を解明する。『中論』には数種の註釈が現存する。そのうち(一)無畏(Akubhaya)と(二)仏護(Buddhapalita)の両釈には二諦説についてみるべき成果がない。また(三)青目の所謂漢訳『中論』(正蔵三十卷)は、訳者羅什の学識と手腕が遺憾なく發揮された名訳であり、中国仏教史に甚大な影響を及ぼした。またそれに準拠する吉蔵の『中観論疏』(正蔵四十二卷)は、中国・日本の『中論』解釈を長く独占した。しかしそれらは印度仏教と密接な交渉を持つとはいへ、おもに中国仏教の領域に属するものと看做し得る。それ故に一応考察の外に置く。さらに(四)『大乘中観釈論』(正字蔵経第二六卷)は、唯識関係の諸書論をはじめ『俱舍論』などにも註解を施した註釈学の巨匠安慧(Śīlānāthi)の手になるものである。しかしながらその漢訳には若干問題があり、読解の正確を期し難い点が存するのは遺憾である。従つて甚だ不十分な言及に止まらざるを得ない。

さて清辯(Bhāvaviveka)は、月称(Candrakīrti)とともに中観派の勢力を二分する学匠である。西藏黄教派の祖師宗喀巴(Tson ka pa)が主著『菩提道論』[Lam rim chen po 北京版西藏大蔵経第一五二卷 No. 6001 ka1~kha136a]に「雪山の後代の諸学者が中観派を Pāśāngika と Svātantrika との二つであると説くのは、『明句論』に基くものであり、彼等自身がかくなしたと考へるべきではない。しかし言説として、即ち世俗として、外境の有を許すか許さないかのいづれかであると決定し、勝義は空性であると決定する見方によって命名するならば、中観派は、やはり Pāśā-

sāṅghika と Svātantrika との両派であると決定するのである。」(六六六)と証言するやうに、後期では中観派を清辯系の Svātantrika と月称系の Prāsāṅghika とに分類するのが、普通のやうである。しかもこれによれば、両者の相違は前者が世俗の有自性を、後者がその無自性を主張する点に見出し得るから、両者は二諦説をめぐる見解を異にする⁽¹⁾と考へることが出来る。従つてこのやうな意味からも、二諦説を研究する際に両者を特に取上げるのは、妥当であらうかと思ふ。清辯にあつてはその中論釈(五)『般若燈論』[*Dbu ma rtsa bahi hgtel pa ses pa sgron ma* 北京版西藏大藏經第九五卷 No. 5253 *T sha* 53b³—326a⁴]と、主著『中観心論註思釈爰』[*Dbu mahi sñin pohi hgtel pa rtog ge hbar ba* 北京版西藏大藏經第九六卷 No. 5256 *Dsa* 43b¹—380a²]とを資料とする。月称にあつては中論釈唯一の梵語文献であり、明晰な文体をもつて中観派の傑作とされる因『明句論』[*Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapada, commentaire de Candrakīrti, Publié par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, Vol. W, Neudruck, Bibliographisches Institut, 1970*]が考察の対象となる。やうに宗喀巴の中論釈(七)『正理海』[*Dbu ma rtsa bahi tshig lehur bya pa ses rab ces bya bahi rnam bsad* ≪*Rigs pañi rgya mtsho* 北京版西藏大藏經第一五六卷 No. 6153, *Ta* 145a¹—390a²]は、『明句論』に精緻な体系化を施した点に特色がある。我々は時にこれをも援用する。

三 勝義諦の語義——『中論』第二章第八偈に「諸仏の説法 (dharma-desana) は、世俗諦と勝義諦との二諦 (dve satye) に依る。」[四九二・四一五]と説かれてゐる。このうち先づ勝義諦の語義を簡単に検討することから考察を始めよう。

勝義諦 (paramārtha-satya) は、勝義 (paramārtha) 自体が複合語であることに注意しなければならない。先づ(一)清辯は勝義の解釈に三種を認め、勝義諦のそれに二種を認めてゐる。⁽²⁾先づ勝義の解釈のうち第一は、それを持業釈 (karmadhāraya) に解するものである。即ち『般若燈論』に「勝義とは、それが義でありかつ勝であるから、勝義であ

る。」「二八二a四」と見え、また『思摂炎』に「勝義といふそのうち、義とは所知であるから、その義が証得されるもの、また了解されるものの語義である。勝といふのは、最勝の意味である。勝義といふ複合語は、それが義であり、勝であるから勝義である。」「六三a二」と説かれるものである。また第二は、依主釈 (tatpuruṣa) に解するもので、『般若燈論』に「殊勝なる無分別智の境であるから、勝義である。」「二八六a七」とあり、『思摂炎』にも同様に「勝の義、つまりそれが無分別智の境であるから、勝義である。」「六三a二」と説かれる。さらに第三は、有財釈 (bahuvrīhi) に解するもので、『般若燈論』に「かの無分別智の境を有つか有たないかの理により、勝義である。そこに勝義があるからである。」「二八二b三」とあり、『思摂炎』には「勝義に順ずるものである。即ち勝義を証得することに随順する慧にその勝義が有るので、勝義に順ずるものである。」「六三a三」といはれるものである。このうち第一と第二の解釈は語義の内容を同じくし、具体的にはいづれも第一八章第九偈に「他を縁とせず云々」といはれる真実を指す。そしてこの場合の勝義は、とりもなほさず諦であるから、勝義諦といはれる。所謂勝義的の勝義諦であり、勝義諦の第一解釈である。第二解釈は、仮名の勝義諦である。即ち『般若燈論』に「それを人とは、「諸法の生滅」を指す。√遮遣することに随順し、不生等を説示すること、及び聞思修等所成の慧もまた勝義である。勝義を証得する方便であり、不顛倒であるから。」「二八六b二」と説かれる。安慧の『大乘中觀釈論』(七〇)にも同様の解釈が見えるが、もとは世親 (Vasubandhu) の『俱舍論』 [Abhidharmakoshaśya of Vasubandhu, ed. Pradhan, 1967] に由来すると考へられる。即ち彼は阿毘達磨 (abhidharma) に勝義のと仮名のとの二種を認める。そのうち「仮名 (saṃketika) の阿毘達磨とは、『それを得るための如何なるもの、如何なる論である。』(界品第二偈) 如何なるものといふのは、聞思修所成の有漏慧と生得の随行とである。如何なる論とは、無漏慧を得るためのものである。それもまたその人無漏慧の√資糧であるから、阿毘達磨といはれる。」「二・五一八」と説かれてゐる。「阿者を比べるならば、(一)聞思修所成の慧と解

し、(二)言説的性格を認める点に著しい類似がある。しかしながら言説の内容は自ら異なる。仮名の勝義諦は一諸法の生滅を遮遣して、不生等を説示する」のであるから、それは有部の法有の立場を否定し、不生不滅の縁起を説示することが目的である。従って仮名の阿毘達磨とは対峙的ですからある。さらにその言説は、『般若燈論』に「一切の言説の道を全く超越する」(二八七a四)といはれる勝義を証得するための方便となるものである。それ故にそこには何程かの新たな意味が含まれてゐると考へられる。

次に(三)月称の勝義諦に対する語釈を検討する。勝義については『明句論』に「それは勝であり義であるから、勝義である。」と説き、勝義諦については一同じそれが真実であるから、勝義諦である。」「(四九四・一)」と述べてゐる。さらに第一八章第九偈を典拠とするから、これは清辯の説く勝義的の勝義諦に同じい。しかしこれのみを容認するのは、逆に言へばそれ以外の解釈を否認するものと考へられる。事情は、宗喀巴が『正理海』に「その他最勝なる等引無漏慧とその勝義の境を説示する如きを意味するのではなく、義と勝とが勝義諦であると意味するものである。」「(三五七a三―四)」と述べる説明に徴しても明らかである。

以上において我々は、簡単なが勝義諦の語義を清辯と月称につき検討した。それから清辯の解釈は勝義的の勝義諦の他に、仮名の勝義諦を考へる点に特色が有ることが判明したのである。また両者に共通して注目すべきは、勝義諦の相を明すものとして第一八章第九偈を指示する点で一致してゐることである。次にこの点を論究する。

四 眞実の諸相——仏教における究極なるものを表現する言表は、涅槃・真如・法性・眞実等と多種多様である。

これらの言表を現象学的に考察することは、すこぶる興味ある課題となるであらう。しかしここにはそれを割愛して、ただちに『中論』に見られる究極なるものの様相を検討する。それは、いま指摘したやうに第一八章第九偈に見出される。『正理海』の科文によれば、「諸聖にとつての眞実の相」(三一九a七)と呼ばれてゐるものである。即ち(一)

他を縁とせず、(二)寂靜であり、(三)戲論によつて戲論されず、(四)無分別であり、(五)不異義であるのが、真実の相 (tat-tvasya laksanam) である。(3) 』。

我々は先づ真実が「(四)無分別 (nirvikalpa) である。」といはれる理由を検討する。さて「分別 (vikalpa) とは」月称の『明句論』によれば「心の行相 (citta-pracara) である。」(三七四・一)と語釈される。ではそれは如何なる心の行相であらうか。『俱舍論』によれば分別には(一)自性、(二)計度、(三)隨念の三種があるとす。即ち「自性分別 (svabhava-v') とは、尋 (vitarka) である。…意識相應の散慧が計度分別 (abhinirupana-v') であり、もしくは定もしくは散なる意識相應の一切の念が隨念分別 (anusmarana-v') である。」(二二・二一一二五)と定義される。また五識身はつねに有尋有伺であるが、自性分別のみで他の二分別を欠くので、無分別 (avikalpa) である。従つてそれはことさらに分別・無分別と詮議される必要はない。問題となるのは、意・法・意識の場合である。何故なら、それらは時に応じて(一)有尋有伺、(二)無尋有伺、(三)無尋無伺となる。即ち同じく『俱舍論』に「欲界と初靜慮では(一)有尋有伺であり、中間靜慮では(二)無尋有伺であり、第二靜慮乃至有頂においては(三)無尋無伺である。」(二二・七一九)といはれる。従つて分別は慧・念にも通ずるが、自性分別は尋である。また伺 (vicara) をも含めるならば、第二靜慮以上では無尋無伺であるから、それ故に無分別の境界である。ところで尋伺とは如何なる心作用であり、両者の相異はどこにあるのであらうか。(4) 同じく『俱舍論』によれば、有師 (あ) 八称友釈によると、經部師を指す。√は説く、尋伺は語行 (vāk-samskāra) である。…語行の麓なのが尋であり、細なのが伺であると。」「六一・四一六」といはれるから、尋伺とは言説を司る心作用、つまり我々の言語活動を起す意思のことである。また両者の相異は程度の違ひに他ならない。それ故に、例へば「色が生ずる。デーヴァダッタが行く。」といふやうな言語表現は、尋伺の心作用によるものであると解し得る。以上の考察から、我々は次のやうな結論を導くことができる。即ち『俱舍論』の説明を借れば、分別は、主として

尋であり、それは言説を司る心作用である。また第二静慮以上は無尋無伺であるから、そこには分別の働かない。つまり無分別である。また尋伺の働かないのであるから、そこには言説がない。つまり不可言説(anahitāpya)である。また名句文についても、『俱舍論』によれば「八名身等は√欲界繫と色界繫である。有師は説く、無色界繫の場合もあるが、しかしそれらは不可言説(anahitāpya)であると。」「(八二・四)といはれるのであるから、無色界以上は不可言説であるといへる。さて『中論』においても、第一八章第五偈に「分別から(vikalpatah)業・煩惱が生ずる。分別は戲論から起る。しかしして戲論は空において滅する。」「(三五〇・四一五)と説かれる。また第三章第一偈には「貧・瞋・癡は分別から生ずる(samkalpa-prabhāvah)。」「(四五一・九一〇)といはれてゐる。この場合「分別(samkalpa)とは」、月称の語釈によれば「尋(vīrtaka)である。」「(四五一・一一)とされる。従つて分別(vikalpa)は尋であると考へてよい。またそれは戲論から生ずるものであるといはれてゐるから、言説を原因とする。ところで戲論は空において滅するのであるから、それから生ずる分別は空においてはありえない。また第一八章第七偈に「心行が滅するとき、所説の対象は滅する。何故なら法性は、不生不滅にして、涅槃の如きものであるから。」「(三六四・三一四)といはれるのも、同様の趣旨である。それ故に『中論』の場合も、分別は尋であり、それは言説を司る心作用であり、さらに勝義なる空は不可言説であると考へることができるのである。補足すれば、初静慮地に属する身語の表業を借りて、第四静慮にいたるまで身語の表業があるとされる。従つてそれによれば第四静慮以上が不可言説の境界であると看做されよう。しかし真谛訳『解節經』に「我は、眞実は不可言説なりと説く。一切の覚観(新訳の尋伺)同じ√はただ言説による。故に実相は覚観の境を過ぐると知るべし。」「(正蔵第十六卷七二c七―八)とあることから、勝義は不可言説であり、言説を司る尋伺の働く境界を超越することが知られるのである。それ故に無尋無伺の第二静慮以上が不可言説の境界であると考へてよいであらう。

また次に尋伺は、それによって起る言説が散動を性とするものであるから、不寂靜 (*santa*) を相とする。従って逆に無尋無伺の第二静慮以上はただちに「(三)寂靜 (*santa*) である。」といはねばならない。『順正理論』に「契経に『彼地 (即ち第二静慮) には尋がない。それより以上では等持が転じて寂靜である。』と説かれるから。」「正蔵第二十九卷七二八 b 一八」と説かれる如くである。

また次に「(三)戲論によつて、戲論されない、(*prapañcair aprapañcīyam*)。」とは如何なる意味であらうか。先づ「戲論 (*prapañca*) とは」「『明句論』には「対象を戲論する語である。」「(三七三・九)と定義される。それ故に「戲論によつて戲論されない。」といふのは、「語によつて表明されないといふ意味である。」「(三七三・九一〇)と語釈される。従つて意味するところは、前述の不可言説といふのに同じい。しかし戲論は單なる言説とは異なる。何故ならば、前述したやうに「業と煩惱との滅から解脱がある。業と煩惱とは分別より起る。それらは戲論より起る。しかして戲論は空において滅する。」「(三四九・一五、三五〇・四一五)と説かれてゐるやうに、戲論は業・煩惱の根本的要因となるからである。それ故に *prapañca* は「戲論」と漢訳されるやうに、負の価をもつ。言説が負の価をもつ戲論として理解されるのは、業の問題と深く関る。詳細は別の機会に譲り、簡単に要点を印せば次の通りである。即ち、勝義善、換言すれば至福は意業によりて達せられるのであり、語業及び身業によるものではない。何故ならば、二業の働くところ必ず煩惱をとまなふからである。またかくして達せられた至福は、牟尼と形容される。牟尼 (*muni*) とは寂黙の意である。何故ならば、煩惱及び随煩惱によつて作られた言説を遠離するからである。従つて、戲論寂滅といふのは、牟尼なる勝義善を修飾する語句である。いまここに「(三)戲論によりて戲論されない。」といふのも同様の意味であり、それ故に真実の不可言説性を指示すると解してよいであらう。

さて以上に検討したやうに、真実が不可言説なる牟尼の境界であるならば、それはまさしく「(一)他を縁としない、

(a-para-pratyayam)。」といはれ得る。即ち『明句論』の語釈によれば、「そこには縁とすべき他のものはない。つまり他者の説示によって証知されず、自身によってのみ領解される。」「三七三・一」といふ意味である。真実が言説によって表現することができないものであるならば、それは他者による伝達を拒絶した境界に他ならない。従ってその証得は全く自内証 (pratyāmavedya) によらざるを得ないのである。

以上から我々は、真実が不可言説であるといふ結論を導出し得たと思ふ。しかしながらその限りでは、いまだ空觀との必然的関連を見出すには不充分である。それ故に、真実が不可言説であるといはれることの空觀的根拠を説明しなければならぬ。ところで先に我々が戲論は業と煩惱の根本的要因であると述べた連文において、「空において戲論が滅する。」ことに言及した。また真実の第五相として、「無不異義である (anānartham)。」といはれるのは、真実が一方で多義性を拒否するところに成立つことを指すものであるとともに、他方で空觀と交渉することを示すものである。何故なら、ここにいふ「不異義」は、第一章第一一偈に「不一義、不異義であり、不断、不常である。これが諸仏世尊の甘露なる教である。」「三七七・四一五」と説かれ、また帰敬偈に「不滅、不生、不断、不常、不一義、不異義、不来、不去であり、戲論が寂滅して吉祥なる縁起を説きたまふ正等覺、その説者中の最上なる彼に私は稽首する。」「二・一三一・一六」と説かれる不異義と含蓄を同じくすると考へられるからである。換言すれば、八不の縁起を志向する。それ故に不可言説なる真実は空觀と密接な関連を保つと見ることが出来る。(なほ真実の不可言説性に対する存在論的根拠は、既に拙稿『中論』の二諦―その一―(印仏研第二〇巻第一号)で説明したから、併せて参照されたい。)

以上、第一章第八偈にみえる真実の五相を検討した結果、真実は不可言説である、ことが承認されると思ふ。そこで次に問題となるのは、真実が不可言説であるならば、仏教に通達するには言説を必要とせず、それ故に真実は、学者の指摘するやうに「神秘の範疇」⁽⁵⁾にあると考へるべきであらうか。さうではない。何故ならば、先づ第一

に、仏教への通達は、仏法僧に対する帰依に始まる。しかも能帰依の体は、毘婆沙師によれば、語表 (*vaivāṇṇa*) である。語表とは具体的な言語表現のことである。従って仏教の通達にとって、言説は不可欠の要件である。また第二に、龍樹は「言説に依らなければ、勝義は説示されない。」と明確に説いてゐるのである。人は、龍樹の二諦説の独自性をここに認めてゐる。しかしながら、不可言説なる勝義が言説によって表明されるといふことは、いかにも撞著した表現であり、俄には首肯し難い。ここにおいて我々は二諦説の核心に触れるのである。問題は次の如く要約できる、即ち勝義が不可言説であり、しかもそれが言説され得るものであるならば、その場合の言説とは一体如何なるものであり、かつまたそれは如何にして可能であらうかと。

五 世俗諦の語義——さて勝義が不可言説であると解することが許されるならば、二諦説の構造からみて、世俗は言説であると規定することができようか。次にこの点を清辯及び月称の解釈を手掛に考察する。先づ(一)清辯について世俗諦 (*samvrti-satya*) の語義を検討する。『般若燈論』によれば、「世間世俗諦とは世間の言説である。即ち(一)色等の諸法が生ずる、住する、滅する云々とか、(二)デーヴァダッタが行く、ヴィシュヌミトラが食べる、ソーマダッタが修行する、ブラフマダッタが解脱する云々といふこれらは、世間の言説であり、しかも不顛倒であるから、それが世間世俗諦である。」「(二八六 a 四)」と説かれる。従つてこの場合、世俗 (*kun rdsob* / *samvrti*) とは一義的に言説 (*the śāda* / *vyavahāra*) のことである。またこの言説には二種の系統が認められる。第一は、諸法の生住滅を云々するものであり、第二は、デーヴァダッタが行くなどを云々するものである。後者は所謂日常の言語活動であるから、それが言説であることに問題はない。しかし前者が世間の言説であることには、多少の説明を必要とする。前述したやうに、『俱舍論』には阿毘達磨に二種あるとされる。第一は、勝義のそれであり、第二は、仮名のそれである。そして後者の阿毘達磨に論が属する。論 (*sāstra*) とは、例へば「色は変礙するが故に色である。」云々と分析する慧、つま

り「慧 (prajña) とは法の簡択 (dharma-pravicaya) である。」と定義される場合の慧の働きによる言説のことである。論が仮名の阿毘達磨であることによって、『俱舍論』等の阿毘達磨論書が、勝義を得るための資糧として容認される。従ってこれは阿毘達磨の存在理由であるといへる。しかるに清辯にとつて、この論は単に世間の言説に過ぎない。この点は、『思釈炎』にも「世俗とは色等の諸法を簡択する義による。」〔六〇a四〕とあることから確認される。

では『俱舍論』において勝義に随順する仮名の阿毘達磨に属してゐたものが、単に世俗であると看做されるのは何故であらうか。ここに我々は有部と中観の立場の相違を見出すことができる。簡略に述べるならば、それは有部の立場において勝義有としての法と認められてゐたものが、中観派の清辯にとつては言説、つまり世俗にしかすぎないものである。これを慧の対象である有 (sat) にそくして敷衍するならば、有部では有を(一)色等の諸法を指す勝義有 (Pa-ramārtha-sat) と、(二)瓶衣男女等を指す世俗有 (samvitti-sat) とに分ける。即ち勝義有といふのは、例へば色法のやうに、つねに慧による簡択の対象となり、その限りに於いて、實在性が保証されうる自性 (svabhāva) を有して存在である。換言すれば、存在とそれを指示する名称とが、必然的関係を保持するもので、如何なる場合にも両者の関係が否定され得ないものである。一方世俗有といふのは、世俗智の対象となるものであり、存在と指示詞とが必ずしも必然的結合を有たず、偶然性に依存してゐるものである。例へば、瓶はそれが存在し、認識の対象となる限り瓶としての存在性が保証されるものである。しかし物理的に碎かれることによつて消滅してしまふならば、それは指示内容を欠いた単なる概念にすぎない。有部のこのやうな考へに對して、経部は、有部が実有、つまり勝義有と看做す法ですら仮有、つまり世俗有であると主張する。何故ならば、認識は必ずしも存在を保証しないからである。さらにこの考へを徹底したところに、『中論』の無自性空の主張が成立する。有部が勝義として有るとする法が、実はさうではなくて

言説によって仮に施設されたものにすぎないといふ見解は、清辯も随処に力説してゐる。一例を挙げると、『般若燈論』第五章の冒頭に有部が、「大王よ、これら六界は士夫である。」と説く阿含を引用して、地等の六界が勝義として有るのであり、もしそれを否定するならば阿含を違害することになるであらうといふ主旨の敵者の難詰を紹介した後、次のやうに反論してゐる。即ち「世尊が経に、『諸界はかく有る。』と説かれるそのことは、それらを説くことによつて所化に応じて慈悲により、言説として極成せるものを言説諦と施設するのであつて、勝義として諸界が有るのではない。また∧言説として∨諸界は有るのであるから、阿含を違害するといふことにはならないのである。」(二〇八 a 六)と。従つてこれによれば、一般に有部の法の体系で勝義有と看做されてゐた法が、実有批判を通じて仮有と考へられるにいたるのである。それ故にそのやうな有自性の法を簡括する慧の働きは、勝義に順するものではなく、瓶衣等の有を語るのと同じく、世間の言説に他ならないのであると主張される。

次にその世俗が何故に諦、即ち真実であるかといふ点については、『般若燈論』には「これらは世間の言説であるから、不顛倒であるから。」(二二八 a 四)といひ、また『思釈炎』には「世俗とは色等の法を簡括する義による。即ち不顛倒な言説である。それが諦である。一切の安立において世間の量であるから。」(六〇 a 四)と述べられてゐる。従つて言説そのものに真实性を認めてゐるものの如くに見える。

清辯の解釈と鋭く対立するのが、次に検討する(二)月称の解釈である。周知の如く、月称は世俗に関して三つの解釈を挙げてゐる。即ち『明句論』に「(一)世俗とは遍く覆障することである。なんとすれば世俗とは一切句義の眞実を遍く覆障するのであるから、無知のことであるといはれる。(二)世俗とは相互依存である。なんとすれば相互に依存するものであるからといふ意味である。(三)世俗とは仮名入あるひは印定∨、即ち世間の言説の意である。またそれは能詮所詮・能知所知等の相を有するものである。」(四九二・一〇一―一二)と説かれてゐる。先づ第三の解釈は、所謂言説を指

すと考へてよい。また「能詮所詮・能知所知等の相を有するもの」という補足により、勝義ではない蘊処界・聖諦・縁起等を説くものと解される。従つて有部で勝義有の法と看做されてゐたものを世俗としてゐると思はれる。また次に、第二の相互依存といふことは、縁起を指す。宗喀巴の『正理海』によれば、「世俗とは相互依存の意味である。

これは諸法が相互に依存すべきであつてそれ自体に忍受する自性が有るといふのは眞実ではないといふ意味である。」「三五三 a 一」と説明される。従つて諸法は世俗としても無自性であることを意味する。世俗有自性の立場を取る清辯と拮抗する重要な点である。さて第一の世俗を覆障とする見解は、月称の世俗解釈に最も独得な色彩を与へてゐるものである。同様の解釈は既に『毘婆沙論』にもみえる。即ち同論に「声論者^ハとは *saddhā*、文典家のことである。』は説く、この世俗智は諸知の覆蔽するところとなる。器中の物が器の覆蔽するところの如し。故に世俗と名づく。」「正藏第二十八卷五四八 b 二〇—二二」）とあり、かなり古い解釈であることを示してゐる。またこれにもとづいて、義浄は『南海寄帰内法伝』において世俗諦を改めて覆俗諦としてゐる（「正藏五十四卷、二二八 b 七」）。従つて後代ではこのやうな解釈が有勢であつたと思はれる。それはともかくとして、重要な点は、中観派でこの解釈を最初にかつ全面的に採用したのは月称であるといふ事実である。少なくとも現存する文献による限りさうである。またそれ故にこそ世俗解釈の第一に掲げたのであらうと想像される。しかしながら、それは他の解釈を妨げるものでは決してない。即ち『正理海』に「これは世俗の訳語が覆障の意味に用ひられるのであるが、それは世俗の一部として説かれたのである。一切の世俗が覆障を意味するものと説明さるべきものではない。」「三五二 b 八」と宗喀巴が補足する如くである。

では世俗が覆障、即ち無知を意味するならば、それが諦であるといふことは如何なる意味であらうか。宗喀巴は次のやうに解釈する。即ち『正理海』に「色等が世俗の面において諦として安立される世俗とは、諸法には自性として

成就する自体がないにもかかわらず、△それがV有ると増益する無明のことである。諸法には諦として成就すべきものがないのであるから、諦として安立するのは慧の面である。∴同様に『入中論』に『愚痴は自性を覆障するから世俗である。所作なるが故に、それにより諦とあらはれるもの、それは世俗諦であるとかの牟尼は説き給うた。所作である諸法は世俗である。』と説かれ、これについて『入中論釈』に『かく先づ有支により遍く撰せられるものが、染汚無明の力により世俗諦と安立される。またそれは声聞・独覚・菩薩、即ち染汚無明を断じて、行色は影像等有るに似たものであると見る者には、所作の自性ではあつても諦ではない。なんとすれば諦に対する我執がないのであるから。凡夫には虚妄であるが、彼等以外の者には幻等のやうに、縁起によって唯世俗に過ぎない。』と説かれるのは、世俗諦が有ると安立するのは、無明によって有ると安立するのであつて、染汚無明を断じた声聞・独覚・菩薩の側では世俗諦を安立しないと示すのである。」「三五三二以下」と述べてゐる。要するに、本来真实性を欠く世俗が諦であるとするのは、あくまで染汚無明がそれを真実であると執するからである。それ故に染汚無明を断じた者には唯世俗のみであるといふ意味である。従つて月称の言葉に世俗として真実であるから世俗諦であるといふのは、無明が世俗の面に諦を作るのであつて、言説そのものが真実として成立することを意味するのではない。言説そのものに不顛倒な価値を認める清辯とは著しく相異なるのである。

六 世俗智について——以上において我々は(一)清辯と(二)月称とにつき世俗諦の解釈を考察した。しからば、これらの解釈は龍樹の意図を満足せしめるであらうか。先づ(一)清辯は、世俗を専ら言説であると規定する。しかしその言説は清辯自身いみじくも世間の (*ling ten kyi* △ *laukika*) と形容するやうに、勝義に關与しない。従つて不可言説の勝義が説示されることはありえない。また先に勝義諦の個所で指摘したやうに、清辯は仮名の勝義諦といふ一種の言説を考へてゐる。それは、「諸法の生滅を遮遣することに随順して不生等を説示すること及び聞思修等所成の慧」と説か

れるから、不可言説の勝義を説示する中観的言説を意図するものの如くである。しかしながら、それは勝義を証得する方便と規定されるやうに、加行位の言説と考へられる。従つてその言説は不可言説の勝義に達する階梯にすぎない。次に(二)月称は少分において世俗を言説とも解する。しかし力点はむしろ世俗を覆障の意、つまり無智とするところにあると考へられる。従つて世俗は基本的に言説であるとする見解からは逸脱してゐるといひうる。

では世俗をどのやうに解するならば、龍樹の意図を満足しうるであらうか。我々は先づ世俗諦の世俗が世俗智の世俗に通ずることを明らかにする。続いて世俗が基本的には言説を体としながらも、その他の要素を含むことを明らかにする。かくして不可言説の真実が説示されうるといふ一見矛盾した言明を解決できることを以下に論究する。

世俗智⁽⁶⁾ (*samvrti-jñāna*) についての簡単な解説は、『毘婆沙論』[五四八b九]にもみえる。しかし総括的かつ詳細な説明は、『俱舍論』分別智品のそれである。そこで我々はこれにもとづいて二諦説と関連する限りで、世俗智の概念規定を試る。

先づ智には大別して(一)有漏と(二)無漏との二種が認められる。そのうち前者の有漏の智が今問題とする世俗智である。智品第二偈に、「智は有漏と無漏とである。前者が世俗智である。」[三九一・一六、一八]とあり、長行釈に「有漏なる智、それが世俗智である。多く瓶衣男女等の世俗を入境として√取るからである。」[三九二・一]と定義される。法智・類智が無漏であるのに対して世俗智は有漏である。またそれは多くの場合瓶衣男女等の世俗を所縁とするところから、世俗の名称を得るのである。安慧の『俱舍釈真実義』によれば、世俗とは「瓶衣男女等の存在で言説の支分 (*tha śāda kyi yan lag* <vyavahāraṅga> ことばのもの)」[*Chos mñon pañi mdsod kyi bsad pañi rgya cher hgral pa don gyi de kho nid ces bya ba* 北京版西藏大藏經第一四七卷 四四二a三]である。何故ならば、滿増の『俱舍註疏隨相』によると「世間の言説は、多くの場合色等の積聚に依るものであり、色等の自相・共相に依るものではなご。」[*Chos*

と説かれるからである。それ故ここにいふ世俗とは、世俗有を指すと考へられる。またそれは言説の対象となるものである。要約すると、世俗智とは、多くの場合に世俗有を所縁として働く有漏の智である。「多くの場合に (pratyena)」と限定されるのは、第三偈に「世俗智は一切を境とする。」「三九二・六」と説かれ、長行釈に「世俗智の所縁は有為無為の一切法である。」「三九二・七」といはれるやうに、所縁が世俗有のみに限らないことを示唆するのである。さて今は所縁の差別にもとづいて世俗智と名づけられるのを検討したのであるが、世俗智はまたその本質の面からも規定される。「自性によつて (svabhavas) 世俗智である。何故ならば勝義を知らないからである。」「三九五・三」というのが、それである。「自性によつて」という意味は、安慧及び滿増の註釈によれば、「言説を体とする (lha snad kyi dlag nid yin pa) vyavahara-ātmaka) からである。それ故に自性によつて世俗智が建立され得るのであって、対治や行相等によるのではない。」「四四八a五、二七四a六」と解説される。従つて世俗智は言説を体とする点に本質があるといひうる。また「勝義を知らない。」といふのは、世俗智が有漏であることを示す。以上を要約すれば、世俗智とは、(一)言説を本質とし、(二)有漏であり、(三)多く、世俗有を所縁とすることから世俗と形容される智であると定義することができる。

また依地の問題についてみると、第九偈に「初は一切地においてである。」「四〇二・九」とあり、長行釈には「欲界に於けるより乃至有頂におけるまで。」「四〇二・一〇」と説明される。次に世俗智を成ずる者は誰かといふ問題を考察すると、「先づ凡夫は一智と相応する、即ち世俗智と。」「四〇五・七」といはれる。これより凡夫は唯だ世俗智のみを成就することが知られる。また聖者も「未離欲の者は、苦法智忍において一世俗智とのみ相応する。」「四〇五・一〇」といはれるから、聖者のうち未離欲の者が世俗智と相応することが判る。また見道十五心においては、「そこに

においても三類において世俗[△]智[▽]が[△]修される[▽]。」「四〇六・四」と第二〇偈に説かれ、長行釈に「その見道においては世俗智も修される、苦集滅の三類智において。」「四〇六・五」と述べられてゐる。つまり世俗智は無始より苦を知り、集を断じ、滅を証するものであるが、同様に無漏の類智をもって苦を知り、集を断じ、滅を証するから、三類智の一一に世俗智を修すると考へられる。しかもこれは、三諦の一一を現観した後に修得するものであるから、現観辺の世俗智とも称される。即ち「それ故にこそこの世俗智は対観後のものと称される。」「四〇六・八」とあり、その理由は「出世間道の力により、出観した者が諦を所縁とする極めてすぐれた世間の智を現前せしめる世俗智が修得されるのである。」「四〇六・二一」と究明されてゐる。換言すれば、尽智・無生智の勝義智が、出観時に後得智として世俗に涉ることが可能となるのである。それが「勝義なるものは世俗を有するからである。」「三九九・二三」といはれる意味である。これは先に我々が指摘した「世俗智は勝義を知らない。」といふ一文とともに、二諦説の解明に資助を提供するものである。

次に最も注目すべき点として、大悲 (mahakaruna) が世俗智であることを指摘しなければならない。即ち第三三偈に「大悲は世俗智である。」「四一四・一七」といはれ、長行釈には「大悲は世俗智を体とする。」「四一四・一八」と説かれてゐる。何故ならば、「もしさうでないなら[△]換言すれば、大悲が悲のやうに無臆の性であったり、あるひは無漏を体とするものであるならば、(一)一切の有情を所縁とすることが成立しないし、また(二)三苦を行相とすることが成立しない。悲の如くに。」「四一四・一八一・一九」と釈明されてゐるからである。ところで先に指摘したやうに世俗智は言説を体とする。従つて世俗智に属する大悲もまた言説を体とするといふことが可能である。この点は後にも論点となるから注意されたい。

さらに言説と関連するものに、四無礙解のうち、法無礙解と詞無礙解とは世俗智であるといはれる。第三九偈に

「しかるに余の二八つまり法と詞の二無礙Ⅴは世俗智である。」〔四一九・九〕とあり、長行釈には「しかるに余の法と詞無礙解は世俗智を自性とす。何となれば、名身等の語を所縁とすることを自性とすからである。」〔四一九・一〇—一一〕と、言説の資材に働く両者が世俗智であることが述べられてゐる。

以上において我々は世俗智の概略を検討した。即ち世俗智とは(一)有漏の智であり、(二)多く瓶衣男女等の世俗有を所縁として働くので世俗と称される智であり、(三)言説を本質とする智であると規定しうる。従つて世俗智の世俗は基本的に言説を体とするものであるから、その限り世俗は言説に同じい。しかるに今考察したやうに、世俗の在方には二通りある。第一は、多く世俗有を所縁とする場合である。第二は、仏陀の大悲を指す場合である。それ故に言説にもその在方に二通りあり得る。第一は、所謂世間の言説である。第二は、仏陀における場合の言説であり、いはば大悲所発の言説とも名づけ得るものである。

七 中道の表現としての二諦説——龍樹の二諦説は、二諦の相即を強調するところに獨創性があるといはれる。それは第二章第一九偈に「輪廻と涅槃とは如何なる差別もない。涅槃と輪廻とは如何なる差別もない。」〔五三五・二一三〕と説かれる生死即涅槃の命題を理論的根拠とする。阿毘達磨系の諸論は、世俗と勝義との截然たる区画にもとづいて、有漏から無漏への階梯的移行を修道論の骨格としてゐる。それに対して龍樹が生死即涅槃の命題を表明し、諸法の平等を樹立したのは、大乘仏教の基礎を定立するもので、諸学者の賛同を得るに価する。我々もこの点を承認するのにやぶさかではない。しかしながら、龍樹には一方で二諦の隔絶をも是認する言明を見出すのである。第二章第九偈に「この二諦の差別を知らない人々は、仏教の甚深なる実性を知らない。」〔四九四・四一五〕といはれるのが、それである。また既に指摘したやうに、二諦は言説をめぐつて相反する関係にある。それ故に二諦の相即を單純に二諦の合一であるとする見解には、首肯しかねる。

しからば二諦の相即とは一体何であり、またそれは如何にして可能であらうか。我々は、二諦を超越して、しかも二諦の根底にあるもの、即ち中道を表現するものが、二諦の相即であると考へる。従つて我々の解釈によれば、二諦説は中道の表現であるといふことになる。またそれ故に、二諦の相即が如何にして可能であるかとの問に答へることは、とりもなほさず中道の内的構造を説明することに他ならない。

従来の解釈によれば、第二章第八偈に「諸仏の説法は、世俗と勝義との二諦による。」と説かれる世俗と、同第一〇偈に「言説に依らなければ、勝義を得ない。」(四九四・一二)とある言説を同一視し、世俗＝言説↓勝義↓涅槃の図式を説明したのである。しかしながら、世俗を言説、勝義を不可言説と見る限り、たとへ生死即涅槃の命題を適用しても、二諦の相即を説明することが困難であることは、既に指摘した通りである。

我々の考へによれば、第八偈の世俗諦と第一〇偈の言説とが全く同一であると看做すことはできない。何故ならば、言説は世俗であると言ひ得ても、逆に世俗は言説であると限定し得ないからである。確かに世俗は言説を基本的特質とする。その限り世俗と言説を同一に見ることは妥当である。しかし世俗智を考察する際に指摘したやうに、世俗といはれる言葉には多様な意味が含蓄されてゐる。従つて世俗に対応する言説もまたそれらの意味を帯びることになる。前述の如く、言説の在方には二様ある。第一は、世間の言説である。第二は、仏陀の大悲の現れとしての言説である。そのうち前者は、真諦が時に「世伝」、「世流布」と訳すやうな世間慣用の言説である。それは、世親が『俱舍論』に憶念↓樂欲↓尋伺↓勤勇↓風↓業と業生起の次第を図式する場合(四七七・一一二)の尋伺の心作用によるものである。また龍樹が戯論↓分別↓貪・瞋・癡↓業と図式する場合(四七七・一一二)の尋伺の心作用によるものである。「とされるのであるから、この言説は、その滅尽から解脱があるやうな戯論である。それ故にこの場合の言説は、一端の妥当性を保つとしても、結局は龍樹の否定するものといふことができよう。言説がすべて戯論であるとま

ではいかなくとも、少なくとも阿毘達磨論師の論説が戯論であるといふことが龍樹の真意ではあるまいか。前掲の第八偈に、それによって説法がなされる世俗とは、このやうな言説を指すと考へられる。

ところで今この言説が一端の妥当性を有つと述べた。それは仏陀自身がこれを容認する場合があるからである。即ち第一章第六偈に「諸仏によりて我が有ると仮設せられた。」〔三五五・一一〕と説かれてゐるのが、それである。何故なら、仏陀の強韌な精神は一切を否定する虚無論者 (Nastika) の態度とは異なるからである。

さて二諦説を存在論的に見るならば、今言及した「(一)我が有ると仮設せられた。」ことが世俗諦であり、「(二)無我が有ると教へられた。」〔同処〕ことが勝義諦に相当する。従つて世俗諦は有を、勝義諦は非有を意味すると考へられる。さらにその連文において「(三)また如何なる我もなく無我もないと教へられた。」〔三五五・一二〕といふのは、非有非非有を表明するものである。同じく同第八偈に「(一)一切は如である。(二)また如ではない。(如であつて不如である)(三)不如でもなく如でもない。これが諸仏の教である。」〔三六九・一四―一五〕と説かれるから、有↓非有↓非有非非有の全過程を包摂するのが、諸仏の教説であると了解できる。著名な第二四章一八偈には「縁起であるものを我々はすべて即ち空であると説く。その空は相待の仮設である。これがまさしく中道である。」〔五〇三・一〇―一一〕と説かれる。これを有↓非有↓非有非非有の図式に当嵌めるならば、縁起は有であり、空は非有に相当するから、非有非非有は中道を指すことが明らかとなるのである。諸仏の教説の内容をなす中道は、実にこのやうな内的構造を有つのである。そしてこの偈文に示される二諦の相即は、先づ縁起(有)がとりもなほさず空(非有)であることを意味する。従つてそれは世俗から勝義に向ふ場面に見出される相即であるから、我々はこれを往相的相即と名けることができる。生死即涅槃の命題が指示する相即は、これである。しかし往相的相即のみでは、いまだ中道の表現は完結しない。何故なら、有↓非有の過程を意味する二諦の往相的相即は、有↓非有↓非有非非有の全過程を包摂する教説の一

部分を解明するに止るからである。では「空が相待の仮設である。」といはれる非有↓非有非非有の過程を追求する二諦の還相的相即は、如何にして可能となるであらうか。

二諦の還相的相即を可能とするものが、後者の大悲所発の言説である。先に世俗智を検討した際に述べたやうに、大悲は世俗智である。即ち大悲もまた言説を体とする。しかし大悲は第四静慮の有漏慧を自性とするものであるから、この場合の言説は尋伺の働きによるものではない。さうではなくて、初静慮の語表業を借りて生ずるものである。また大悲は一切有情を所縁とするものであるから、不可言説の勝義が大悲によって有情に伝達され得る。正法を説示することは、大悲の働きに他ならない。これが仏陀の利他行である。それ故に仏陀の教説、つまり言葉の真正な意味における仏教 (buddha-vacana) とは、大悲のあらはれであるといえることができる。『中論』の最終偈に「一切の見を断せんがために、慈愍 (anukampa) によって正法を説示されたそのゴータマに私は帰命する。」「(五九二・二一三)」といふのは、その主旨である。従って結論すれば、不可言説、即ち寂黙なる牟尼の勝義が、言説を通じて有情に伝達せられるのは、大悲のあらはれである説法 (dharma-desana) によるものである、といひ得るのである。逆に、第二章第一二に「この故にその法は劣慧者には誤解されると考へて、牟尼には法を説く心へ大悲が、一度止んだのである。」「(四九八・三十四)」と説かれるやうに、もしも大悲心の発動がなければ、仏教は成立しないのである。ここにおいて、我々は仏陀の二面性を指摘することができる。先づ第一は、有↓非有の過程に、即ち世俗から勝義への往相的相即に見出される仏陀像であり、それは牟尼の語で端的に表現される。次に第二は、非有↓非有非非有の過程に、即ち勝義から世俗への還相的相即に見出される仏陀像であり、それは教師または如理師の語で表明される。覚者たる仏陀が単にそれに止らず、大悲の体現者・正法の説教者として我々の前に現れる時、仏教は歴史的にもまた教学的にも更めて成立すると主張することができる。大乘仏教が仏陀を覚者としてよりもより多く教師として描くのは、大悲によ

る利他行を強調するからであり、その理論的根拠を二諦説の形式に捉へた点は、龍樹の獨創性が發揮されたものと評
価し得る。

以上において、我々は二諦説の構造を説明するとともに、二諦の相即が中道を表現するものであることを叙述し
た。即ち二諦の相即は、世俗から勝義への方向、所謂往相的相即（方便）のみならず、勝義から世俗への方向、所謂
還相的相即（大悲）があり、両者の相即によって中道が隅無く表現され得ることを指摘したのである。中道は、生死
と涅槃・有と非有の二辺を遠離するところに実現するものである。真諦訳『撰大乘論釈』に見える次の語句は、その
間の事情を雄辯に物語ってゐる。即ち「無分別智によりて生死に住さず、常に大悲を起すが故に涅槃に入らず。」〔正
藏三十一卷、一五三・一一一二〕と。加行者は菩提を求めて修行し向上するとき生死を遠離する。また菩提、即ち根本
無分別智を得た覺者は、大悲心を起して向下するとき涅槃を遠離する。言ひ換れば、中道は修道論的構造の根底に救
済論的構造を有つてゐる。従つて二辺を遠離する中道の実践は、往相と還相との二種の相即を不斷に繰返すといふ構
造を有つ運動原理に他ならない。そして中道を体現する者が菩薩（*bodhisattva*）である。それは既に先学が指摘する
やうに、文字通り菩提（*bodhi*）をもつ有情（*sattva*）の意である。つまり往相的相即と還相的相即とがその者にとつて
不斷の実践として実現するとき、我々は彼を菩薩とよぶ。大乘仏教の理想像たる仏陀は、まさしく未完成の完成を永
遠に追求して止むことのない菩薩である。存在論的にいへば、有↓非有↓非有非非有の道程を経て我々の前に呈示さ
れる有は、もはや有るがままの有ではなく、一層純化し、深化した有であるといへる。かくして我々の実存は、我々
自身であるとともに仏陀の分身でもあるといふ仏教的実存に転生するのである。（四六・十二・二）

注記

- (1) 『中論』を学ぶ上で筆者が啓発を受けた研究書は、(一)三枝充恵教授の「中論研究序論」(雑誌『理想』昭和四十年九月号)、(二)山田龍城博士『梵語文献』に附せられたビプリオグラフィに詳しい。近年の業績としては、(三)江島惠教氏『Bhāvavivēka 研究』(東洋文化研究所紀要第五十一冊)とそこに言及された諸論文が重要である。なほまた(四)泰本融博士の『中観論疏』(国訳一切経論疏部六)の解題は特に三論関係に詳しく有益である。直接二諦説を取扱ふものとしては、長尾雅人博士「中観哲学の根本的立場」(『哲学研究』三六六・三六八・三七〇・三七一号)、及び西義雄博士「真俗二諦説の構造」(『仏教の根本真理』四五五頁―四八六頁)に学ぶところが多い。
- (2) 『中辺分別論』にも同様の解釈がみえる。Madhyāntavibhāgaśāstra (ed. Pandeya), pp. 95—96 なほ江島氏前掲論文一―六頁以下を参照。
- (3) 『解深密經』〔西藏十六卷六八九C〕にも勝義の五相があげられてゐる。
- (4) 尋伺については、水野弘元博士『心識論』四三五頁以下を参照。
- (5) J. W. de Jong: *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Introduction M—« Il me semble évident que la réalité visée par Nāgārjuna, est une réalité d'ordre mystique et que tous ses raisonnements subtils ont pour seul but de mettre en lumière l'impuissance d'attendre cette réalité par la connaissance. »
- (6) 拙稿「世俗智について」(『南都仏教』第二十八号)参照。
- (7) 上田義文博士『大乘仏教思想の根本構造』二〇頁。

黙示文学の思想と福音書の成立

土屋 博

旧約聖書と新約聖書の間時代を中心に、パレスティナ及びその周辺において流布していた黙示文学と呼ばれる一連の文書は、その複雑な性格の故に、キリスト教を研究する学者の間では、正面からとりあげられることが比較的少なかった。所謂「沈黙の時代」を埋める資料であるだけでなく、原始キリスト教諸文書の中に様々な形で痕跡を残しているこの独特な文学類型の意味は、R・H・チャールズ等の指摘にもかかわらず、新約聖書諸思想とのつながりにおいてはあまり考慮されず、むしろ、キリスト教的なものとの非連続性が強調されるのが常であった。ところが、この一〇年程の間に、欧米のキリスト教関係の学界では、「黙示文学のルネッサンス」と呼ばれる現象が起こりつつある⁽¹⁾。そこには二つの流れがあり、両者は、一応区別して考えられる必要がある。一つは、新約聖書学者による原始キリスト教思想史の研究に基づくものであり、他の一つは、組織神学者によるキリスト教的歴史理解の研究に基づくものである。

第一の流れは、一九六〇年にE・ケーゼマンによって発表された「キリスト教神学の初め」と題する論文及びそれ

に続く議論を中心とする。E・ケーゼマンは、その論文の中で、原始キリスト教における神学的営みの開始を黙示文学の思想との関連でとらえようとした。⁽³⁾この主張は、直ちに反響を呼んで、G・エーベリンク、E・フックスがこれに対する批判を試み、⁽⁴⁾E・ケーゼマンもそれに答えて、さらに自らの考えを展開した。⁽⁵⁾「原始キリスト教黙示文学という主題について」と題するこの第二の論文においては、特に、ヘレニズム的熱狂主義やパウロに見られる黙示文学の影響に関して、前の論文よりも詳しく論じられている。このような議論は、アメリカへも拡がり、一九六七年に行われた黙示文学をめぐるシンポジウムの記録も出版されている。⁽⁶⁾それに対して、第二の流れは、W・パネンベルクの活動を中心とする。新しい世代の代表的な組織神学者として注目を集めているW・パネンベルクは、すでに一九五九年に、黙示文学的歴史理解の意義を発掘する試みをなしたが、⁽⁷⁾その後、一九六一年に、R・レントルフ、U・ヴィルケンス、T・レントルフ等の所謂パネンベルク・グループと共に、論文集『歴史としての啓示』を出版して話題をまいた。⁽⁸⁾その他の組織神学者の中にも、J・モルトマン等のように、それぞれの立場から黙示文学の思想に関心を寄せる者が現われている。⁽⁹⁾

新約聖書学と組織神学の両面からのこのような動きに対して、他の関連領域からも発言がなされるようになった。旧約聖書学者K・コッホは、一九七〇年に、『黙示文学に対する当惑——聖書学の等閑に附された領域と神学や哲学への有害な作用についての論争的文書』を著わし、問題の困難さを批判的に指摘した。⁽¹⁰⁾また、それに先立ち、一九六九年に出版されたJ・M・シュミットの大著は、古代からクムラン文書発見にいたるまでの黙示文学研究史を詳細に述べたものである。⁽¹¹⁾他方、これらの動きとは一応独立に、黙示文学に関する総合的な解説書もいくつか現われてきている。⁽¹²⁾そこでは、今世紀初め以来積み重ねられてきた黙示文学に関する研究成果が基礎になっているが、その中の代表的な研究書の新しい版が最近相次いで出されたことは、この方面に対する広い関心の反映であろう。⁽¹³⁾新しい問題提

起は、このように総合的な見通しが立つようになった時点で、初めて可能になったわけである。

組織神学者達の黙示文学に対する関心は、現代の時代状況における将来志向にあてはまるものを黙示文学の中に見出したことによるのかも知れないが、個々の動機は若干異なっていると思われる。マルクス主義との折衝を求めるJ・モルトマンにおいては、K・マルクスやF・エンゲルスが黙示文学を重視していたという事実が、なにがしかの影響を与えているということも考えられる⁽¹⁴⁾。ともかく、伝統的にキリスト教神学の中心問題からはずされ、どちらかといえば、異端と結びつき易いものとみなされてきた黙示文学に注目するということは、組織神学の閉塞状況の中では、それだけで、一応の革新的意味を持っていたのである⁽¹⁵⁾。他方、新約聖書学者達、特にE・ケーゼマンにおける黙示文学復権の直接的動機は、R・ブルトマンに対する学問的批判であったと思われる。即ち、R・ブルトマンが、原始キリスト教の終末論を、黙示文学の思想との対比のうちに描き出そうとしていることに対して、疑問が投げかけられたのである⁽¹⁶⁾。このような試みは、「史的イエスの問題」、「編集史的方法」についての論議と共に、ブルトマン学派の自己展開の作業の一環とみなされるべきであろう⁽¹⁷⁾。R・ブルトマン自身、E・ケーゼマンの問題提起を受けて、一論文を公表している⁽¹⁸⁾。

黙示文学の問題をめぐる最近の学界の動きは、およそ以上のようなようであるが、ここでは、組織神学の面には立ち入らず⁽¹⁹⁾、新約聖書学の面に限定して、その問題点を考えてみることにする。編集史的方法に基づく共観福音書研究によって、原始キリスト教における多様な思想傾向が示唆されるにいたり、キリスト教の成立をめぐる歴史的、思想的問題の再検討が要請されているが、新約聖書学者による黙示文学についての議論も、それとの連関のうちに位置づけられると思われる。

黙示文学に関するE・ケーゼマンの論文の中で最も有名になった命題は、次のようなものである。「イエスの説教は、本来神学とはいえないのであるから、黙示文学が、すべてのキリスト教神学の母であった。」⁽²¹⁾この命題には、二つの重要な認識が含まれている。まず第一に、イエスの宣教は、独特なものとして、所謂「神学」とは区別される。この場合の神学という概念は、一般的な広い意味で用いられているのではなく、キリスト教の教義の基礎となった弁証作業をさすと考えられる。そして第二に、「キリスト教神学」と呼ばれるものは、すべて、黙示文学を基盤として生まれ出たものとみなされるのである。

第一の認識は、史的イエスとケリユグマのキリストを一応区別してとらえようとするR・ブルトマン以来の問題意識にそったもので、それ自体特に目新しいものではない。⁽²²⁾しかし、第二の認識は重要で、就中「すべての」(all)という形容詞には注目しなければならない。最近の研究によれば、新約聖書に反映されている原始キリスト教の思想は、初めから統一的なものではなく、むしろ、多様な思想の葛藤の中にあり、やがて、内的及び外的要因に基づく取捨選択と調停が行われ、次第に統一されていくものと考えられる。しかし、もしすべてのキリスト教神学の根源となるようなものが見出されれば、それに基づいて原始キリスト教思想全体を見通す可能性が開かれ、統一性は、すでに最初期の段階において保障されていたことになる。E・ケーゼマンの命題は、このような問題との関連において、特に慎重に検討されなければならない。

E・ケーゼマンの第二の認識に対して繰返し提起されてきた疑問は、そもそも「黙示文学」をどう定義づけるのかということであった。この問いは、最初、G・エーベリンクによって投げかけられ、⁽²³⁾E・ケーゼマンは、「原始キリ

スト教黙示文学という主題について」の冒頭の注で、次のようにこれに答えている。⁽²⁴⁾「黙示文学という術語もあいまいなままであることは否定できない。しかし、あいまいでないような術語があるだろうか。文脈からすれば、私がほとんどいっでも、間近な再臨待望 (die Naherwartung der Parusie) を表わすために、原始キリスト教黙示文学について語っていることは明らかである。」これは、黙示文学を新たに定義しようとする試みではなく、むしろ、そのような定義が陥り易い観念性を避け、実際にどのような歴史的現象が黙示文学という術語の背景にあつたかを見極めようとする試みであるといえよう。

確かに、黙示文学一般の定義をめぐることは、従来多くの見解があり、必ずしも一致した結論に達しているとはいえない。一応、間近に迫った終末の到来に対する強い関心とそれともなう二元論的思惟を基本的特徴とし、さらに、幻、偽名性、メシア表象、動物による象徴、数に意味を持たせること等々の二次的特徴を加えることによって、黙示文学の大体の姿を描きうるが、⁽²⁵⁾歴史的にどの範囲までをこれに含めて考えるかということは、容易に決定し難い。H・D・ベッツは、黙示文学を、純粋にユダヤ教内部の孤立した現象とは見ず、ヘレニズム的、オリエンティックのシンクレティズムが進行していく過程でのある特殊な現われとしてとらえなおそうとする。⁽²⁶⁾ 実際、宗教史的な思想類型に一般化すれば、黙示文学的なものの範囲は相当に広がる。⁽²⁷⁾ しかしながら、他方、黙示文学を極端に狭く限定すれば、「ヨハネの黙示録」がどこまで黙示文学的かというような議論も出てくることになる。⁽²⁸⁾ 結局、定義問題を実りある結果に導くためには、特殊な文学類型としての「黙示録」と思想類型としての「黙示文学思想」とを区別する必要があると思われ。⁽²⁹⁾

E・ケーゼマンの方法は、そのような問題性にメスを入れるために有効な試みといえよう。即ち、これによれば、いきなり一般的な定義から出発することはせず、さしあたり黙示文学を思想傾向の面でとらえ、しかも、「原始キリ

スト教黙示文学」として、歴史的に対象を限定する。歴史的に限定されれば、扱われる文献の範囲も定まってくるが、E・ケーゼマンは、文学類型にとらわれず、広く思想傾向の痕跡をさぐるようとしている。これは、黙示文学の定義の問題の困難さをふまえ、特殊の限定を通じて、一般的なものへの見通しを切り開こうとする試みとして理解されるよう。従って、ここでは、G・エーベリンクの批判にもかかわらず、黙示文学一般が正確に定義されているかどうかは当面の問題ではなく、E・ケーゼマンの限定にそってその妥当性を検討することが必要になるのである。

前述のように、E・ケーゼマンは、「原始キリスト教黙示文学」の思想傾向を「間近な再臨待望」としてとらえたが、さらに、それと結びついた特徴を「熱狂主義」(Enthusiasmus)に見出す。「私の考えているような間近な待望という意味での原始キリスト教黙示文学は、復活節後の聖霊体験を通して生まれ、聖霊を受けた人によって生き生きと保持され、ユダヤ教黙示文学の伝統から神学的に養われ、遂には、熱狂的な希望と宣言をとまなうものであるから、私は、そこに、広範囲にわたる復活節後の熱狂主義の最初の段階を見出すのである。」⁽³⁰⁾その場合の待望の内容は、さらに具体的にいえば、「即位する人の子の顕現」であった。⁽³¹⁾黙示文学的思想傾向を、特定の歴史的形態においてとらえようとするE・ケーゼマンの意図が、ここにかがわられるであろう。

論議の対象をさしあたり思想傾向に限定すれば、用いられうる資料は、必ずしも所謂「黙示録」的形態をそなえている文書だけでなくもよいことになる。新約聖書の中に見られる黙示録的な箇所は、黙示文学の定義の仕方による変動を考慮に入れても、それほど多くはない。比較的まとまった箇所としては、普通、「ヨハネの黙示録」、「マルコによる福音書」一三とその平行記事(「マタイによる福音書」二四、「ルカによる福音書」二一)、「ルカによる福音書」一七・二〇—三七があげられる。⁽³²⁾また、断片的なものとしては、「コリント人への第一の手紙」一五・二〇—二八、「コリント人への第二の手紙」二二・一—四、「エペソ人への手紙」三・三一—二、「テサロニケ人への第一の手

紙「四・一三一五・六、「テサロニケ人への第二の手紙」一・四一〇、二・一一二、「ヘブル人への手紙」一二・二二―二九、「ヤコブの手紙」五・七―一一、「ペテロの第一の手紙」一・一三―一五、「ペテロの第二の手紙」三・一〇―一三、「ヨハネの第一の手紙」二・一八―二八、四・一一六、「ヨハネの第二の手紙」七等がある。それに対して、正典外には、いくつかの黙示録的な文書が知られている。ところが、E・ケーゼマンの説は、これら正典内外の文書に基づいて立てられているわけではないのである。

前述の命題を提出するにあたって、資料として用いられたのは、専ら「マタイによる福音書」であった。E・ケーゼマンの主張によれば、原始キリスト教黙示文学に基づく復活節後の神学を担っていた者達は、初めユダヤ人キリスト教徒の少数グループであり、それがさらに大きな教会の一つのセクトになり、最後には、文献に痕跡を残して消滅してしまったのであるが、そのような推移が「マタイによる福音書」の背後に現われているとみなされるからである。⁽³³⁾ 残された痕跡をたどると、復活節後の神学の原初的形態は、熱狂主義をとめない、「パレスティナとシリアの境目に存在するいくつかの小教会」と結びついており、そこでは、カリスマ的な「巡回預言者」(Wanderprophet)が教会の指導者であったことがうかがわれるという。⁽³⁴⁾ 「マタイによる福音書」は、この地域で成立したので、他の福音書よりも古い時代の特徴をとどめているわけである。⁽³⁵⁾

「マタイによる福音書」の成立に関しては、今のところ、E・ケーゼマンの推定に特に反対すべき理由は見出されないであろう。しかし、カリスマ的な巡回預言者によって指導される教団組織は、「ヨハネによる福音書」や「ヨハネの黙示録」の背後にも想定されている。⁽³⁶⁾ もし、教団組織が、そこで支配的な神学思想と何らかの関係を持つとすれば、「マタイによる福音書」の背後に最古の神学思想の痕跡を求めることが果たして妥当であるかどうかは、もう少し慎重に検討されなければならないであろう。ともかく、復活節後のキリスト教会の形成が、エルサレムを唯一の中

心とする単線的なものではなく、複線的なものであったという事実は、様々な方面から明らかにされており、E・ケーゼマンの説も、そのことを前提にしていると思われるが、問題は、やがて現実的統合をなしとげていく教会の歩みが、思想的にはどこまで統合の根拠を持っていたかということなのである。

このようにE・ケーゼマンは、原始キリスト教における神学思想を歴史の中でとらえていこうとするわけであるが、それに対する最近の批判は、キリスト教についての議論がしばしばそうであるように、歴史的、文献的見地からなされるよりも、むしろ、教義的、護教的見地からなされているように思われる。ここ二、三年の間にも、国際的学術雑誌に、この問題をめぐる論文がいくつか現われたが、いずれもそのような傾向を有している。⁽⁹⁷⁾そこでは、黙示文学が福音によって完全に変えられたということが、繰返し強調される。しかしながら、実際の歴史の経過の中では、完全にキリスト教的思想が突然に現われ、すべてを一新したというわけではない。キリスト教的神学思想の自覚的展開は、それまでに存在していた諸思想との折衝の中で、徐々に行われたと見なされるべきであり、結果を強調するあまり、展開の幅を無視することは妥当ではない。出来上がった教義からさかのぼって推定された原理と歴史的始源とは、必ずしも同じとはいえないであろう。⁽³⁸⁾

R・ブルトマンによる応答は、短いものであるが、E・ケーゼマンの問題提起の意味を一応ふまえた上でなされている。「黙示文学はキリスト教神学の母であるか」と題するその論文においては、パウロ理解が中心テーマとなっており、結論としては、「黙示文学」を「終末論」に置きかえれば、前述の命題を是認しうると述べられている。⁽³⁹⁾要するに、R・ブルトマンは、パウロからヨハネにかけて次第にはっきりと自覚されてくる「現在の終末論」にのみ、キリスト教神学の起源を見るところという従来の立場を固持しているわけである。⁽⁴⁰⁾しかし、原始キリスト教における多様な思想傾向を歴史的に見極めることによって、パウロをもある程度相対化してながめようとする問題意識からすれば、R

・ブルトマンの指摘も、E・ケーゼマンの命題に対して、パウロの側面から疑問を提起したということにとどまるであらう。

パウロと黙示文学思想との関係は確かに微妙である。特にこの場合、所謂熱狂主義の位置づけが問題となる。コリント教会に見られた熱狂主義者に向かつて、パウロが厳しく対決したことはよく知られている。⁽⁴¹⁾ E・ケーゼマンによれば、ヘレニズム的熱狂主義は、黙示文学が将来に待望したこともすでに実現したとみなすのではあるが、ある点では、復活節後の黙示文学とのつながりも失っていない。ところが、他方、パウロも、この熱狂主義を反駁しつつ、黙示文学の影響を受けている。「使徒による反熱狂主義の戦いは、結局究極的には、黙示文学の旗の下に遂行されたのである。」⁽⁴²⁾ そうなると、コリントの熱狂主義は、一応、黙示文学的熱狂主義からは区別されなければならないのかも知れない。⁽⁴³⁾ 熱狂主義の問題をめぐるパウロの思想の複雑な性格は、おそらく、「コリント人への第一の手紙」と「コリント人への第二の手紙」との間に存在する曲折とも関係すると思われるが、ここでは、これ以上立ち入らず、今後の課題として残しておく。⁽⁴⁴⁾

要するに、E・ケーゼマンの命題は、鋭い問題提起ではあるが、「すべてのキリスト教神学の母」という表現は、少なくとも保留される必要がある。すでに明らかにしたように、黙示文学と呼ばれる歴史的に明確な現象からキリスト教神学が導き出されたということを、この命題は示していないのであるから、原始キリスト教思想の多様性を統合する実体が存在するかのような表現は適当でない。⁽⁴⁵⁾ むしろ、原始キリスト教史に形をとって現われている黙示文学的思想傾向の種々相が、さしあたり問題とすべきものである限り、多様性の再確認という結果しか出ないであろう。それらが共通の思想傾向としてまとめられるとしても、変化の幅は、すでに共通性を名目的なものにしてしまっている。⁽⁴⁶⁾ しかし、いづれにしても、原始キリスト教思想の歴史的展開を研究するにあたっては、黙示文学的思想傾向との

関連を考慮しなければならないということは重要な指摘であり、その点において、E・ケーゼマンの説は高く評価されるべきであろう。

三

原始キリスト教思想と黙示文学的思想傾向との関連を論ずるにあたっては、共観福音書の存在を、この問題の中に確に位置づけなければならない。即ち、まず第一に、共観福音書に保存されている古い伝承から、イエスが黙示文学的なものかどうかを考えたかを考え、第二に、教団に由来するとみなされる共観福音書中の黙示録断片の意味を確定し、第三に、福音書という文学類型の成立と黙示文学思想との関係をさぐる必要がある。イエスについては、はっきりした断定は困難であるが、批判的作業を通して摘出された資料に関する限りでは、終末との直接性の中に生きていたことがうかがわれる。従って、黙示文学思想とは一応区別しておいてよいであろう。共観福音書中の黙示録断片としては、「マルコによる福音書」一三とその平行記事が有名である。イエスの黙示録的説教は、すでに早くから伝承の中へ入りこんでいたと思われるが、現在の形態に構成したのは福音書記者であろう。⁽⁴⁷⁾ それ故、これについては、第三の問いと共に、福音書記者の思想という次元で考えられなければならない。

結局、福音書記者達が福音書という文学類型を生み出すさいに、黙示文学思想がどのような影響を及ぼしたかという問いがさしあたり重要になる。福音書記者達は、各々異なった状況の中から異なった福音書を書いているが、この文学類型の成立は、主として最初の福音書記者マルコに帰せられるであろう。⁽⁴⁸⁾ E・ケーゼマンは、論文の中で、短い付記として、福音書と黙示文学の関係について論じている。⁽⁴⁹⁾ それによれば、黙示文学は、キリスト教における「歴史的思想」(historisches Denken)を可能にした。何故ならば、黙示文学思想は、世界を、初めと終りを持つもの

として見、また、歴史を、はっきりと区別できるいくつかの時期の連続のうちに一定方向へ動くものとして見るからである。従って、その影響下に、イエスのケリュグマを単に「宣教する」(verkündigen)だけでなく、「物語る」(erzählen)可能性が開け、福音書という独特の文学類型が誕生したのである。しかも、イエスの物語は、新しい状況の中で、新しい経験に基づいて、繰返し語られねばならないから、福音書は、一つではなく、いくつもできることになる。要するに、「福音の歴史」(die evangelische Geschichte)は、預言者の宣教と同様に、復活節後の黙示文学の産物なのである。」以下の論述では、E・ケーゼマンによって簡単に言及されたこの問題を、前述の命題と共に、別な角度から検討してみることにする。

黙示文学に現われる「歴史的思惟」は、所謂歴史記述を基礎づけるようなものではない。史実と関連を有する様々な出来事が語られる場合にも、すべては、終末へ向かって方向づけられている限りににおいて意味を持つ。ここでは、歴史が決定論的にとらえられており、歴史の統一性が関心の中心である。⁽⁵⁰⁾しかしながら、他方、黙示文学の特徴は、そのような事態にもかかわらず、終末に達するまでに一定の期間を想定することである。その期間は、しばしば、「中間時代」(Zwischenreich)として組織化されている。⁽⁵¹⁾典型的な例は、「第一エノク書」(「エチオピア語エノク書」)九三・一一一四、九一・二一一七における「週の幻」(Wochenvision)であろう。それによれば、この世の経過は「一〇週」に区分される。第八週からメシア時代が始まり、第九週と第一〇週における最後の審判を経て、新しい世が現出するのである。⁽⁵²⁾中には、このような中間時代の長さを測定しようとする試みもある。「モーセの昇天」一〇・一二には、その例が見られる。⁽⁵³⁾ともかく、黙示文学は、終末に強い関心を寄せながらも、終末それ自体よりも、その前の状態を描くことに力を入れているように思われる。

前述のように、イエスは、神の支配の到来に直面して生きており、現在における神の要求の徹底化を説いた。⁽⁵⁴⁾イエ

スの意図は、近い終末について「教える」(belehen) ことではなく、近い終末に直面して「呼びかける」(ausrufen) ことであった。⁽⁵⁵⁾ やがて、イエスの直接性によって鼓舞された時代が去り、イエス自身をも教えの中へとりこもうとする試みが始まった時、この世におけるイエスの生をもう一度ありのままに見つめなおそうという主張に支えられて成立したのが「マルコによる福音書」である。⁽⁵⁶⁾ 即ち、無媒介的にイエスと共にあることの困難さを覚えつつも、必然的な教義化の流れに抗して、微妙な屈折のうちにイエスの生に固執しようとするところに、福音書記者の道があった。従って、ここでは、イエスの死と復活だけでなく、それにいたるまでの地上のイエスが描かれる。仮令、基本的方向としては、十字架の死に向かっているとしても、中間の生は、それ自体の重みをもって受け取られているのである。これは、世界の歴史に関する黙示文学的思考法を一人の人間の歴史へ投影させたものと見られないこともない。そうであるとなれば、黙示文学と福音書の外見的相違にもかかわらず、なおも両者の関係を論ずる可能性はあると思われる。

外見的に類似している箇所もないわけではない。「マルコによる福音書」一三は、一九世紀以来、「小黙示録」と呼ばれ、その二次的性格が指摘されてきたが、今日では、その挿入の意図は、福音書記者マルコの思想の中に位置づけられる。マルコは、この箇所を、独立した黙示録断片をかりて、イエスの黙示的説教を構成したとみなされるが、そのさいに、当然いくつかの附加、修正を行なった。しかし、もし、マルコが黙示文学の根本的性格に対して違和感を持っていたならば、このような題材を用いなかったと考えられるので、この場合の附加、修正は、むしろ、新しい適用の試みといえるであろう。その一つが、一三・一〇の「そして、まず、すべての民に、福音が宣教されなければならない」という句である。ここでいわれている「福音」(τὸ εὐαγγέλιον)の宣教は、組織立てられた体制の下に一定の教義を伝達することを意味せず、福音書形成の動機と結びついたものとして理解されなければならない。⁽⁵⁷⁾ それ故、こ

れは、一・一における「イエス・キリストの福音のはじめ」という句と対応する⁽⁵⁸⁾ W・マルクスセンは、一三・一〇を「一息つく間」(Atempause)と呼んでいるが、黙示文学的思想の新しい形態での展開を示すものとしては適切な表現であろう。

黙示文学には、元来、終末の危機的将来に対する警告とそのためへの備えを勧める訓戒との二つの要素が含まれている。両者は分かちえないが、時によって、どちらかの要素が優勢になることはある。前者に力点が置かれれば、「第一エノク書」のように、神的秘義そのものの開示が強調されることになり、後者に力点が置かれれば、「一二族長の遺言」のように、倫理的教説が強調されることになる⁽⁶⁰⁾。しかし、いずれにしても、警告は単なる威嚇ではなく、また、訓戒は単なる道德律ではない。この思考法の一つの独自の展開は、死海文書の中の「戦いの書」(1QM)に示されているように思われる。これが、果たして純粋な黙示文学といえるかどうかは問題であるが、少なくとも、黙示文学とつながりがあることは確かである。ここには、終末に先立つ光の子と闇の子との戦いが、兵法と祭儀規定と共に語られている⁽⁶¹⁾。「マルコによる福音書」一三・一〇において勧められている福音の宣教も、このような思想圏との関連のうちに理解されるべきであろう。そして、それと同じ思考法が、十字架にいたるイエスの生を、教えと奇跡行為において描き出そうとする動機と結びついていたということも考えられるのである。

多くの黙示文学は、その名称が示すように、隠された秘義の開示という形をとっている。それは、宇宙の秘密を教える「秘学」(Geheimwissenschaft)であり、その背後には、一種の閉鎖的な集団が予想される⁽⁶²⁾。他方、「マルコによる福音書」は、しばしば「秘密の顕現の書」(ein Buch der geheimen Epiphanien)と呼ばれてきた⁽⁶³⁾。その呼び名は、従来、所謂「メシアの秘密」(Messiasgeheimnis)という表象と結びつけられたが、最近の研究によれば、このような表象は、必ずしも福音書記者マルコの思想に適合しない。しかしながら、「マルコによる福音書」におけ

る「秘密」のモチーフの存在は疑いえないのであるから、これをどのように意味づけるかということとは繰返し問われねばならないことになる。⁽⁶⁴⁾ 「秘密」のモチーフとの関連で、四・一一の「神の支配の奥義 (to mystery)」という言葉が注目される。譬の性格をめぐる議論のうちに現われるこの言葉を、伝承のどの段階に位置づけるかということとは、かなり難しい問題であるが、福音書記者マルコの思想と全く無関係なものとみなすことはできないであろう。⁽⁶⁵⁾ ともかく、マルコの用いた「秘密」のモチーフは、黙示文学的な「秘義」とただちに同一視することはできないとしても、生けるイエスの伝承と結びつき、福音書形成の一つのきっかけとなったと思われる。

黙示文学の秘義的性格と共に、その偽名性がよく知られている。それらの著者名は、多くの場合、旧約聖書からとられたものである。エノク、ノア、アブラハム、モーセ、バルク、ダニエル、エズラ等々が神的秘義を知って書き記し、それが、ひそかに保存された後に、開示されたことになっている。著者名だけでなく、一般的に、黙示文学で扱われている材料の多くは、旧約聖書によっている。しかし、そのことは、黙示文学が独創的でないことを示すわけではなく、古い材料は、新しく創り変えられているのである。⁽⁶⁶⁾ その点に関する限りでは、黙示文学は、ラビ文学とも相通ずる面を持っている。それに対して、福音書の材料は、イエスの出来事の独自性に対応して、新しいものとみなされうる。しかし、福音書の中に、旧約聖書の引用や旧約聖書のある部分を暗示する箇所が数多く含まれていることは確かであるから、両者の関係は、やはり考慮されなければならない。そのさい、従来しばしばなされてきたように、旧約聖書を「預言」とし、福音書の記事を「成就」とみなす単純な図式化におちいることは避けるべきであろう。福音書記者マルコにおいては、むしろ、「預言と成就」の思考法はなく、イエスの生を旧約聖書的色彩のうちに描くにとどまるのである。⁽⁶⁷⁾

旧約聖書との結びつきが認められるとしても、黙示文学は、パリサイ派律法学者の正統的ユダヤ教に基盤を有する

ものではない。しかしながら、それ以外のどのような集団に由来するかを正確に見極めることは困難である。E・シユラーも述べたように、黙示文学の背後にエッセネ派を想定する説は根拠薄弱であるので、結局、これらの文書は、ある派の産物ではなく、自由な宗教的個性の産物であると考えられる。⁽⁶⁸⁾ キリスト教が成立していく時代の正統的ユダヤ教では、その集団の中に「預言者」の存在を認めていなかったが、他方、現在もなお神の靈感を受けた人がいるという信仰は、民衆の間には広がっていた。⁽⁶⁹⁾ 黙示文学的思想傾向は、このような民衆の中でつちかわれ、それが、時に黙示文学と名づけられるような文書となつて現われたのであろう。その底にひそんでいる動機は、神から与えられた約束と現実の苦難との間に矛盾を見たことであつた。黙示文学の担い手達は、この悲観的現実をのりこえて、将来の希望を説き勧めようとしたのである。しかし、その希望は、さしあたっては、終末へ向かう生を歩み通すことによつて、逆説的に展望されるものであり、それなるが故に、黙示文学的呼びかけは、結果的には、多くのパレスティナ民衆の抵抗運動を支えることになつたと思われる。⁽⁷⁰⁾ かつてR・H・チャールズは、黙示文学のガリラヤ起源を強調したが、⁽⁷¹⁾ 今日でも、ユダヤ教黙示文学の多くのものが、パレスティナにおいて、ヘブル語かアラム語で書かれ、後に諸国語に訳されて広まつたということは受け容れられてよいであらう。⁽⁷²⁾

「マルコによる福音書」が全体としてガリラヤ的性格を持つてゐることは、広く認められてきたが、それをどう意味づけるかといふことについては、種々の理解がありうる。⁽⁷³⁾ ガリラヤ的性格を福音書記者マルコの立っていた精神的風土としてとらえ、そこに民衆との結びつきを見る説もその一つである。⁽⁷⁴⁾ 周知の如く、「マルコによる福音書」では、一―一三と一四―一六（受難物語）とで、民衆の描き方が異なつてゐる。福音書記者の思想という次元で、これらを統合的に把握すると、マルコは、総体としての民衆に対しては、親近感と同時に、一種の距離感をも持っていたように思われる。⁽⁷⁵⁾ しかし、ともかく、ガリラヤの民衆との関係が、「マルコによる福音書」形成の基本的動機の一つであ

ったことは確かである。共観福音書においては、ガリラヤという地名は、エルサレムという地名と対置される。マルコはガリラヤを強調し、ルカはエルサレムを強調するが、その背後には、それぞれの土地と結びついた教団が存在していたとみなされる。ガリラヤ的ということがそのまま反エルサレムということにつながるとは限らないが、少なくとも、最初の福音書が形成された基盤は、従来の宗教的中心からずれていたといえるであろう。そのような場所で試みられた福音書という新しい文学類型の創始それ自体が、時代の思想的潮流に対する問題提起であったということは、十分考えられることである。

以上論じてきたところから明らかなように、黙示文学の思想と福音書の成立との間には、いくつかの点で、連関が認められる。勿論、これだけのことからただちに、福音書は黙示文学の思想に基づいて成立したなどと速断することは避けなければならない。ここでいえることは、精々、黙示文学の思想が、福音書成立にいたる思想的雰囲気⁽³⁶⁾の形成に関与しているという程度のことにとどまる。しかし、この認識の持つ意味は軽いものではなく、それによって、これまで見えなかった問題の側面が見えてくるということもありうる。従来の研究では、しばしば、イエスの思想と黙示文学の思想との相違が強調されてきたが、それが、いつのまにか、キリスト教思想全体と黙示文学の思想との相違に拡大されて理解されたようである。福音書成立の黙示文学的背景を見なおすということは、イエスの思想と福音書記者マルコの思想を一応区別してとらえようとする試みにつながる。マルコは、生けるイエスを描こうとしたが、それは、必ずしも、元来の史的イエスと完全に一致した記述をしたということを意味しないのである。

それでは、マルコの思想と黙示文学の思想との間には、全く相違がないかというところではない。福音書においては、黙示文学の宇宙論的素材が人間の生に代えられたことから生じる根本的変化が見られる。ただそのさいにも、若

千の連続性の面を確認しておくことが必要なのである。福音書の成立にあたって影響を及ぼした黙示文学的思想傾向は、終末へ向かう強烈な関心をいだきながらも、そこへいたる目前の生の道程を一つ一つ確認しようとする姿勢に現われているようなものである。そこには、「間近な再臨待望」と「歴史的思惟」という一見矛盾する二つの思考法が統合される可能性が含まれている。確かに黙示文学においては、終末に先立つ出来事を描くにあたり、象徴や比喩が用いられるので、「歴史的思惟」といっても、福音書に比べて、具体性が乏しい。しかしながら、反面、その裏にこめられた一種の情念と、それなるが故に悟りうる歴史の側面には注目しておく必要がある。福音書記者マルコは、そのような情念をある意味では受け継ぎつつ、より具体的なイエスの歴史的生の種々相を描き上げることのうちに、それを顕在化させていったのだと思われる。

結局、E・ケーゼマンの命題は、新約聖書の思想の多様性を超克する力を持つとはいいきれないが、さしあたり、福音書成立の基礎になった思想に関する限りでは、ある程度の妥当性を有することが確認された。その場合、福音書という文学類型を最初に編み出したのは福音書記者マルコであるので、本稿でも、マルコの思想を中心に論じたが、他の福音書記者の思想も、この問題との連関において考慮されてよい。実際、E・ケーゼマンは、前述のように、「マタイによる福音書」の背後に、原始キリスト教黙示文学の原初的痕跡を見ようとしているし、また、所謂「歴史的思惟」をそれ自体として明瞭に展開したのが福音書記者ルカであることはよく知られている。今日の共観福音書研究においては、編集史的方法による各福音書記者の思想の研究に基づいて、さらに、それら相互の間の連続性と非連続性及びそこにおける展開と屈折を見極め、それを新約聖書時代の思想全体の流れの中に位置づけることが要請されている。黙示文学の思想も、そのための手がかりの一つにはなりうるかも知れない。

- (1) K. Koch, *Rattlos vor der Apokalyptik: Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970, S. 11ff.
- (2) E. Käsemann, "Die Anfänge christlicher Theologie" (訳作 *EVB II* と註記)『Göttingen, 1964, S. 82—104. 185. *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (訳作 *EVB II* と註記)』Göttingen, 1964, S. 82—104.
- (3) 教団の原初形態を黙示文学との関係において見ようとする試みは、それ以前の E・ケーゼマンの論文にも現われている。E. Käsemann, "Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament" *NTS* 1, 1954/5, p. 248—260. *EVB II*, S. 69—82.
- (4) G. Ebeling, "Der Grund christlicher Theologie", *ZThK* 58, 1961, S. 227—244. E. Fuchs, "Über die Aufgabe einer christlichen Theologie", *ZThK* 58, 1961, S. 245—267.
- (5) E. Käsemann, "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik" (訳作 "Zum Thema" と註記)『*ZThK* 59, 1962, S. 257—284. *EVB II*, S. 105—131.
- (6) R. W. Funk (ed.), *Apocalypticism*, New York, 1969. これは一九六七年一月二八日にニューヨークで開かれた the Society of Biblical Literature の第一〇三回大会の資料を "apocalyptic literature and thought" にしたがってのシンポジウム (chairman はハーヴァード大学の H・M・ノロス) の記録に『E・ケーゼマン』、G・ホルベリント、E・フックス等の論文の英訳を加えたものである。
- (7) W. Pannenberg, "Heilsgeschehen und Geschichte", *Kud* 5, 1959, S. 218—237, 259—288.
- (8) W. Pannenberg/R. Rendtorff/T. Rendtorff/U. Wilckens, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, (1961), 1965¹. 第二版以降、論争に及する W・パネンベルグの応答が『Nachwort』として加えられた。
- (9) J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, (1964), 1966⁵, 『「キリストの神学」』高尾利教訳、新教出版社、一九六八年。
- (10) K. Koch, *op. cit.*
- (11) J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik: Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den*

- Textfunden von Qumran*, Hamburg, 1969.
- (12) D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic 200 B. C.—A. D. 100*, London, 1964. J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, München, 1969.
- (13) W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spätellenistischen Zeitalter*, (1902), 1926³ (von H. Gressmann bearbeitet), Tübingen, 1966⁴ (mit Vorwort von E. Lohse). P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter: Nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*, Tübingen, (1903), 1934², Nachdruck 1966.
- (14) 特に E. エンゲルスの次の論文は、黙示文学に対する関心を示す。もっともその関心は、黙示文学一般より、主として「モントネの黙示録」に向けられてゐる。F. Engels, “Das Buch der Offenbarung”, 1883, *Karl Marx/Friedrich Engels Werke* (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag Berlin), Band 21, S. 9—15. idem, “Zur Geschichte des Urchristentums”, 1894, *Karl Marx/Friedrich Engels Werke*, Band 22, S. 447—473.
- (15) 宗教改革者において、黙示文学が低い評価しか与えられていなかったことは、M・ルターの「モントネの黙示録への序言」の中に、典型的に表わされてゐる。M. Luther, “Vorrede auf die Offenbarung S. Johannis”, 1522, *Die Deutsche Bibel*, Weimarer Ausgabe, 7 Band, S. 404. また J・カルヴァンは「新約聖書の注釋」や「コリントの黙示録」だけを除外した。
- (16) R・ブルトマンの黙示文学理解については、例えば R. Bultmann, *History and Eschatology: The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh, (1957), Harper Torchbook Edition, New York, 1962, p. 40—49, R・トルメン「歴史と終末論」中川秀恭訳、岩波書店、一九五九年、五一—六五頁参照。
- (17) 我国の一部の論者は、「黙示文学のルネッサンス」が R・ブルトマンに対する批判であるという点を強調し、「ここにブルトマン学派の内部解体の兆を見ようとしているが、この觀察は當を得てゐない。論争が起こることが内部解体であるならば、「史的イヒスの問題」、「編集的方法」をめぐる論争で、すでに内部解体は起つてゐたはずである。
- (18) R. Bultmann, “Ist die Apokalypth die Mutter der christlichen Theologie?”, *APOPHORETA: Festschrift für E. Haenchen*, BZNW 30, 1964, S. 64—69. *EXCELTICA: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, 1967, S. 476—482.

- (19) 黙示文学をめぐる最近の問題を組織神学の面から検討した論文としては、高森昭「黙示文学の理解をめぐる現代神学の問題点—バネンベルクおよびモルトマンの場合」、日本聖書学研究所編『聖書思想・歴史・言語』(関根正雄教授還暦記念論文集—聖書学論集九)、山本書店、一九七二年、五六—五七九頁。
- (20) 拙稿「編集史における多様性と統一性」『日本基督教学会』『日本の神学』一〇、一九七一年、一八六—一九六頁。
- (21) E. Käsemann, "Die Anfänge" *ZThK* 57, S. 180. *EVBJ*, S. 100.
- (22) G. Ebeling は「この点に關しては」若干の問題性を指摘している。G. Ebeling, *op. cit.*, S. 228 f.
- (23) *ibid.*, S. 230 ff.
- (24) E. Käsemann, "Zum Thema", *ZThK* 59, S. 258 Anm. 2, *EVBJ*, S. 105 f Anm. 1.
- (25) M. Rist, "Apocalypticism", *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 1, p. 157—161. 佐竹明氏の理解を表現はやや異なるが、ほぼ同じ趣旨のものとと思われる。佐竹明「新約聖書と黙示文学」『日本基督教団出版局』『聖書と教典』、一九七一年四月号、二一—二七頁。
- (26) H. D. Betz, "Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyphtik", *ZThK* 63, 1966, S. 391—409.
- (27) H. リングレンによれば「黙示文学」即ち「世の成り行きを好んで寓意的な形で解釈し、世の終りを見せようとする思想は、終末論が発達したすべての宗教のうちにも、多かれ少なかれ現われるものである。」ユタヤ、キリスト教的黙示文学は、イランの黙示文学の影響下に成立し、イランの黙示文学は、時代を区分するインマの思想と関連している。また、北政やカリシヤにも、黙示文学的なものが見られる。H. Ringgren, "Apokalyphtik. I. Apokalyphtische Literatur, religionsgeschichtlich" *RGG* I, S. 463 f.
- (28) J. Kallas, "The Apocalypse—An Apocalyptic Book?", *JBL* 86, 1967, p. 69—80. B. W. Jones, "More about the Apocalypse as Apocalyptic", *JBL* 87, 1968, p. 325—327. A. T. Nikoianen, "Über die theologische Eigenart der Offenbarung des Johannes", *TILZ* 93, 1968, S. 161—170.
- (29) G. Ebeling, *op. cit.*, S. 231 f. この問題は「グノーシス主義をめぐる問題とも共通する面を持つてゐると思われる。荒井献『原始キリスト教とグノーシス主義』岩波書店、一九七一年、三四六頁。
- (30) E. Käsemann, "Zum Thema", *ZThK* 59, S. 258 Anm. 2, *EVBJ*, S. 105 f. Anm. 1.

- (31) idem, "Die Anfänge", *ZThK* 57, S. 184, *EVBl*, S. 104.
- (32) R. Schütz, "Apokalyprik. III. Altchristliche Apokalyprik", *RCC²I*, S. 467—469.
- (33) E. Käsemann, "Die Anfänge", *ZThK* 57, S. 184, *EVBl*, S. 104.
- (34) *ibid.*, *ZThK* 57, S. 171, *EVBl*, S. 91.
- (35) *ibid.*, *ZThK* 57, S. 163, *EVBl*, S. 83.
- (36) G. Bornkamm, *Bibel: Das Neue Testament*, Stuttgart, 1971, G. ホルンカト『新約聖書』佐竹明訳、新教出版社、一九七二年、二一六—二一七頁。cf. E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, (1959), 1962, G. シュウマインマー『新約聖書における教会像』佐竹明訳、新教出版社、一九六八年。A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn, 1966.
- (37) W. G. Rollins, "The New Testament and Apocalyptic", *NTS* 17, 1971, p. 454—476. E. Lohse, "Apokalyprik und Christologie", *ZNW* 62, 1971, S. 48—67. A. Sand, "Zur Frage nach dem 'Sitz im Leben' der apokalyptischen Texte des Neuen Testaments", *NTS* 18, 1972, S. 167—177. W. G. Rollins, "E. ローゼの論文は、それなりにすぐれた着眼点を示している。しかし、W. G. ロリンスは、その論述にあたって、「使徒行伝」に多くを依存しているが、その記述の史実性についての批判は、比較的少ないように思われる。
- (38) W. G. ロリンスによれば、黙示文学は、キリスト教神学の「産婆」(midwife) である。「母」(mother) ではない。むしろ、キリストの出来事それ自体が、キリスト教神学の「母体」(matrix) とみなされる。W. G. Rollins, *op. cit.*, p. 472. しかし、キリスト教神学というものは、キリストの出来事の理解から生まれたものであって、キリストの出来事それ自体がキリスト教神学であるわけではないから、この議論は、あまり重要な意味を持たない。
- (39) R. Bultmann, *op. cit.* (*EXEGETICA*), S. 476.
- (40) この場合の「現在の終末論」は、次に述べる熱狂主義とはやや異なり、かなり観念的、思弁的に把握されているように思われる。ここには、すでにある程度教義として成熟した概念が想定されている。
- (41) コリント教会におけるパウロの論敵の思想については、最近、グノーシス主義との関連で、活発に論じられている。荒井献、「第1コリントにおけるパウロの論敵の思想とグノーシス主義の問題」、日本聖書学研究所編、『聖書の思想・歴史・言語』(関根正雄教授還暦記念論文集—聖書学論集九)、山本書店、一九七二年、三八七—四〇一頁。

(42) E. Käsemann, "Zum Thema", *ZThK* 59, S. 278 f., *EVBl*, S. 125 f.

(43) idem, "Die Anfänge", *ZThK* 57, S. 183, *EVBl*, S. 103. 待望していた事柄が実現し、現在すでに豊かで完全なものになっているとする考えだけを熱狂主義とみなす必要はなからず。熱狂主義にも、ある程度の幅を想定した方がよいであろう。

(44) 荒井献、前掲論文、四〇一頁、注三九。

(45) E. Fuchsの論文も、この点に於かれている。E. Fuchs, *op. cit.*, S. 247, 250.

(46) R. フルトマンは、前掲論文において、"die Mutter der christlichen Theologie" という表現を用いて、"all" という形容詞を附加していない。これは、必ずしも意図的になされたことではなく、「キリスト教神学」というものを限定しようとする R. フルトマンの考えの現われであろう。

(47) 拙稿「マルコの終末観—第一三章の編集史的考察」、日本宗教学会、『宗教研究』一八八、一九六六年、二一—五八頁。

(48) 田川建三、『原始キリスト教史の一断面—福音書文学の成立』、勤草書房、一九六八年、三〇四—三〇五頁。

(49) E. Käsemann, "Die Anfänge", *ZThK* 57, S. 175 f., *EVBl*, S. 95 f.

(50) P. Volz, *op. cit.*, S. 6. D. S. Russell, *op. cit.*, p. 217 f.

(51) W. Bousset-H. Gressmann, *op. cit.*, S. 286 f.

(52) 「シベキラの託言」四には、「一〇世代」の区分が語られている。この外、七区分、一二区分等の例もある。D. S. Russell, *op. cit.*, p. 227 f. 「第一エノク書」の記述は、元来は「七週」であったのが後に広げられたとする説もある。L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen: Einschließlich der großen Qumran-Handschriften*, Heidelberg, 1971. L. ロスト、『旧約外典偽典概説—付クムラン写本概説』、荒井献・土岐健治共訳、教文館、一九七二年、一五二頁。時の区分という発想法自体は、宗教史的にはかなり広い範囲に見られるものである。

(53) 「モーセの昇天」の該当箇所には、次のように記されている。「…私の死（昇天—R・H・チャールズ）から彼の到来まで二五〇の時があるであろう。そして、これが、彼等が完成されるまでにたどる時の経過である。」R・H・チャールズによれば、この「二五〇の時」は、二五〇週年（year-weeks）、即ち、一七五〇年を意味する。モーセの死までに二五〇〇年が経過したとみなされているので、結局、創造から最後の審判までは四二五〇年（八五〇ヘル）である。R. H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, Vol. II Pseudepigrapha*, p. 422 f.

- (54) R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, (1926), 1967² (Siebenstern Taschenbuch), R・フルトマン、『イエス』川端純四郎・八木誠一共訳、未来社、一九六三年。
- (55) H. Braun, *Jesus: Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart, 1969, S. 61, H・ブラウン、『イエス—ナザレの人とその時代』川島貞雄訳、新教出版社、一九七〇年。
- (56) 田川建三、前掲書。拙稿「福音書記者マルコのイエス理解」、北海道大学、『文学部紀要』二〇ノ二、一九七二年、二二—二五九頁。
- (57) 拙稿「マルコの終末観」、二八、四八頁。
- (58) BDWpelat 等の写本は、一・一に「神の子」という言葉を加えており、日本聖書協会訳は、これを採用しているが、このような読みは、後の修正によるものと考えた方がよい。「マルコによる福音書」は、イエスを神の子とする教義を展開したものではない。
- (59) W. Marxsen, *Der Evangelist Markus: Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen, (1956), 1959², S. 119.
- (60) E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, (1901—1909²), Nachdruck 1964, III S. 260.
- (61) 日本聖書学研究所編、『死海文書—テキストの翻訳と解説』山本書店、一九六三年、一二三—一五〇頁。
- (62) P. Volz, *op. cit.*, S. 5. J. Schreiner, *op. cit.*, S. 80 ff.
- (63) M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, (1919), 1966⁵, S. 232.
- (64) 拙稿「福音書記者マルコのイエス理解」、二三九—二四五頁。
- (65) 拙稿「マルコの譬論」、北海道大学、『文学部紀要』一六ノ二、一九六八年、九七—一〇〇頁。田川建三、『マルコ福音書』上巻、新教出版社（現代新約注解全書）、一九七二年、二七五—二九八頁。
- (66) P. Volz, *op. cit.*, S. 5.
- (67) 拙稿「マルコの旧約理解」、北海道基督教会、『基督教』第四号、一九六九年、二二—五三頁。
- (68) E. Schürer, *op. cit.*, III S. 262. この点については、別な見解をとる学者もあるが、黙示文学の時代的背景に関する総合的見方としては、今なお、E・シェーラーの説が説得力を持っていると思われる。cf. J. M. Schmidt, *op. cit.*, S. 189—

- (69) F・ヨセフスによれば、「チウダ」(「使徒行伝」五・三六)、「エジプト人」(「使徒行伝」二一・三八)は、「預言者」(προφῆταις)を自称して、民衆を煽動した。F. Josephus, *Antiquitates Iudaicae*, XX. V. 1, XX. VIII. 6, *Flavii Josephi Opera* (B. Niese), Berlin, (1887—1895), Nachdruck 1955, IV S. 292, 304. E. Schirer, *op. cit.*, S. 262 Anm. 38.
- (70) E. Schirer, *op. cit.*, S. 261 f. D. S. Russell, *op. cit.*, p. 30 ff. このことは、黙示文学の秘義的性格と必ずしも矛盾せず、見方によっては、かえって結びつくことを考えられる。
- (71) R. H. Charles, *Religious Development between the Old and the New Testaments*, London, 1914, R・H・チャールズ、『黙示文学の研究—旧・新約聖書中間に於ける宗教的展開』、石島澤訳、長崎書店、一九三八年。
- (72) D. S. Russell, *op. cit.*, p. 29.
- (73) 拙稿、「マルコ福音書における地理的表象—ガリラヤ問題を中心として」、日本オリエント学会、『オリエント』九ノ二—三、一九六六年、一〇三—一一九頁。
- (74) 田川建三、『原始キリスト教史の一断面』、第一部。
- (75) 拙稿、「福音書記者マルコのイエス理解」、二二—三六頁。
- (76) R. Bultmann, *op. cit.*, S. 31, 前掲訳書、四二頁。G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, (1956), 1960s, S. 60 f, G・ボルンカム、『ナザレのイエス』、善野碩之助訳、新教出版社、一九六一年、八四頁。

付記・本稿は、日本宗教学会第三一回学術大会(於・駒沢大学)における研究を基にして、さらに検討を加え、展開を試みたものである。

書評

諸戸素純著 祖先崇拜の宗教学的的研究

六一〇頁、山喜房仏書林発行 六〇〇〇円

塚本善隆

本書は昭和四十五年急逝せられた大阪市立大学教授諸戸素純博士の学位論文「祖先崇拜の宗教学的的研究」を巻頭にして第一編とし、博士が「宗教研究」等の学術雑誌に発表せられた大小の諸論文を集録して第二編研究論文集、第三編小論集とし、更に晩年浄土宗宗学研究所研究員として浄土宗宗学の研究を志す学徒指導の中心となって「浄土宗学の現代的課題とその展開」という大問題に取り組まれた時に発表せられた諸論稿を第四編として、六〇〇頁余の学問的香りの高い、かつ仏教者としての求道研修の熱情にあふれた大冊である。

諸戸教授が宗教学界にのこした学識は、本書巻頭の学位論文に代表される。読解すら専門学者にもむづかしい『礼記』を中心とした中国古典ととりくみ、その祖先崇拜に関する古代中国の儀礼に宗教学からの分析検討を加えて東洋社会における宗教現象の基底に流れている祖先崇拜に体系的理論づけを試みたもので、第一章序説、第二章喪葬儀礼、第三章宗廟の祭祀の三章より成る。

古代に発達し近代まで大きな影響をのこしている中国の葬祭の礼は、宗教史の上でいう祖先崇拜の代表的なものである。中国宗教史はもちろんのこと、東洋における中国文化圏ともいふべき地域の諸民族の宗教も、祖先の祭祀を根幹とし祖先崇拜を核心として発達してきた。このような宗教史的意義をなう祖先崇拜が、内にふくんでいる宗教性を解明して以て東洋の宗教の特性を明らかにし、引いて祖先崇拜なる宗教現象の重要な形態を通して一般宗教学が問題とする宗教性を解明する鍵を提供しようとする本論文は執筆せられた。著者は「儀礼経伝通解」にふくまれている朱子の「家礼」五巻が近代まで行われている祭祀の基準となっていることに注意し、研究資料を「儀礼」「礼記」などの儒教古典にさかのぼって捜求し吟味し整理し、ここに現れた祖先崇拜の宗教学あるいは宗教史的意義を究明した。祖あるいは祖先、先祖の意義をさぐり、鬼（死者）と祖との同異を吟味し、広い視野から祖先崇拜の意義を論じ、特にその宗教史上の意義に注意して第一章序説とする。

中国の古代特に儒教の文献の中には近代宗教学でいう Religion としての宗教の概念が認められないようであるが、社会活動の各分野にわたって行為の規準を示している礼の一部として、本来著しく社会的行為である宗教が存在する。古来の礼論の内、特に喪葬儀礼と宗廟の祭祀の制度の中に、近代的宗教理論の展開を見出し得るとして、二章を分けて本論を進めて行く。

礼を分析探求すれば、「中国の宗教は近親の喪葬と祖先の祭

とが代表するものであり、換言すれば、中国の宗教とは喪葬の儀礼とこれに続く祖先崇拜であると概括することができる。元来ヨーロッパ文化の中に発達しキリスト教の影響の極めて濃厚な宗教学の理論をもって、全く異った系統の中国文化現象を解明しようとすることは困難である。しかし何より先ず中国文化の中に発達した宗教学理論を尊重しつつ検討を加えるが、ヨーロッパ流の宗教学をもって基本的な立場として中国の宗教現象を究明する」と宣言する。

中国文化の中に宗教を求めて、喪・祭の二礼を得た著者はいう。もしも宗教を聖なるものと規定し俗なるものと対立すると解すれば、喪祭の二礼は聖なる礼として他の俗的な諸礼との間にきびしい区別が立てらるべきである。宗教の本質論より見て聖と俗とは矛盾の関係においてあり、聖と俗とが互いに背反し否定しあうところに神聖觀念の重要な特質があるとすべきだが、中国の礼論においては喪祭を宗教として一類にまとめることもなく、まして喪祭と他の諸礼との間に対立を立てようとも試みない。喪・祭の二礼をそれぞれ凶・吉として規定し、二礼の間の別を主張しようとする。ここに礼論に見る宗教学論の特色があり、そこに中国における宗教の特性が最も顕著に示されている。従って中国の宗教については、聖俗の関係について考えるより前に、喪と祭との別について吟味を加えるべきである。宗教学では文化の始めに聖と俗との宗教的分化があり、後に聖の内部で浄と穢との倫理的対立が現れるという。中国古代の宗教における吉と凶とは、正しくこの浄聖と穢聖とに当るの

である。蓋し中国で礼制が整理せられ礼論が成立したのは、かなり高い文化段階にあったと認められ、また聖俗の対立の面よりも聖の内での浄穢という倫理的区別を一層重んずる中国文化の基本的な性格の現れといえる。宗教自体の問題よりも、その宗教の中における倫理的問題の方により多くの関心がむけられているのである。

喪と祭とは時間的に連続していて、その間に少しの間隙も残さない。喪おわれば祭に移り喪祭一貫して孝道なのである。しかも前の喪と後の祭とは厳然と区別されると礼論は説く。喪祭と一連の行事として成り立っている祖先崇拜が、決して単純な現象ではなく、少くとも二種の違った原理がそこにはたらいっているのである。喪と祭とは特質に相違あり、吉凶として相互に対立し背反しあう矛盾の関係にあり、祭は敬、喪は哀の心情の外に表われたものである。敬哀という心情がはたして古礼の主張するように行為を宗教的ならしめ、また祭と喪とに互いに背反しあう性質を与えるものであるか。(以上第二節祭と葬との分化)

喪礼を説明する哀の情は世俗的感情で、それだけでは宗教的感情とみなせない。祭礼における敬には、「敬鬼神而遠之」というように遠ざける傾向が含まれ、敬に宗教的感情における重要な要素が認められる。但し礼の宗教的起源が読みとれても、礼は世俗的なものが多い。敬の心情そのものに歴史的变化が起り宗教性を失いつつある。敬も哀もそれだけでは宗教的感情を十分に表わすとは認められぬが、礼に「喪礼哀戚之至也」とか

「祭極敬」などか一種の無限概念をもって敬と哀の宗教的感情を示している。礼論に敬の至極なるものを以て宗教性を規定しようとするのは、宗教の核心にふれたものでないにしても、よほど明かに宗教の性格を示し得るといえる。しかし敬と哀はいずれも聖を生む根源ではなく、宗教の本質的なものを明かにする所以ではあり得ない。(第三節敬と哀)

敬哀は喪祭の礼を行うに当っての実践上の心がけ、いわば倫理を教えたものとしては重要であっても、喪祭の宗教的意義を明かにするにはさほど大きな意義を認めることができない。そこで喪祭の具体的行事そのものについて宗教性を分析探求しようとして、第四節喪と祭との境、第五節喪の期間、第六節喪における死の穢れ、と論を進めて行く。

葬までが喪であり、虞が喪と祭との境を劃する。喪の本来の期間は三月であった。葬までは死屍は遠ざけられ超自然的存在としての鬼神が行事の対象になるという重要な変化が起る。死屍を対象とする喪礼は凶であり、鬼神を祭って福を祈る祭礼は吉である。死屍を対象とする喪礼が凶と判ぜられるのは死屍の穢れによる。宗教史の上でも民族学的に見ても、死の穢れの信仰はほとんど普遍的な現象である。著者はこの信仰習俗が漢民族の間にも本来あったと想定し、中国礼論に死屍の穢れを恐れたことを証明するに足る明文は見られないが、これは直系尊属の喪祭を説くことを主眼とする礼論においては、倫理が強調せられ死屍を穢れとして忌みさげようとする態度が表面に現れなくなったのだと推察する。しからは喪葬の礼において、恐れと

愛着と何れがその決定的導因となっているか。

死屍のある間は如何なる祭礼も行うべきではなく、祭礼を行なうのは死屍を地中に埋めて穢れが薄れるか、もしくは全くなつた時であると礼の原則は示している。この事實は、喪の本来の意義が死の穢れを忌み慎しむタブー生活にあるとの解決に有力な保証を加えるものである。

喪に服する者の生活態度について見ても、その対社会関係の面では、死の穢れを忌み慎しむを認むべき点が少くない。神聖概念にはその重要な特質の一つとして伝染性が数えられる。これに近づき触れる者は、容易にその神聖性に感染すると一般に信ぜられている。しかもその神聖性は俗なるものにとつては危険であるから、不用意にこれに近づいてはならぬ。神聖はこの故に忌み避けられねばならぬもの即ちタブーである。死が本来穢れであるならば、その穢れは同じ家に住む家族に感染することとは避け得られない。死人の近親は穢れたものとして、第三者に対してはタブーとなり、忌み慎しみの生活をなすべく、また第三者の他人もこれを忌み避けようとする。死の穢れに染んだ遺族と俗なる近隣の他人とが、互いに忌み避けねばならぬところに、喪の宗教的意義が認められる。

著者は喪の生活の衣食住の礼の規定にタブーの要素が濃いとに注意し、儒教が好んで用いる倫理的、合理的な解釈の奥には、なお宗教的なものがかすかながらも読みとれるのであって、われわれはこれを死の穢れに関わるタブーの生活と見ようとするものであり、ここにこそこの行事の本来の意味があった

ものと考ええる。

凶札としての喪と吉札としての祭とは、陰陽相犯すことを得ざる關係にある。然るに中国ではこの二札が一連の行事として連続している。互いに背反しあうものが連続することは如何にして可能か。

前に喪礼の分析的な研究により、喪礼の本質が死穢を忌み慎しむタブーの生活にありとした著者は、次に死屍を対象とした喪礼に対し鬼神として死者の靈を祭る祭礼の分析的な研究に進み吉祭の宗教性探求に進む。(第三章宗廟の祭祀)

祭礼は齋戒をもって始まり齋戒によって準備されねばならぬ。祭礼を行おうとする祭主夫婦は衣食住も平素と異にし、七日間にわたり齋戒し沐浴して身を潔め、更に心を統一して幽界に想いを致して慎しみの生活を重ねる。齋戒は常の俗的生活を離れて身の神聖をはからんとする努力である。世俗と隔離せられるところに宗教生活の重要な特性がある。それは物を神聖ならしめる第一歩であり、積極的に宗教的対象との交わりを用意する所以である。齋戒の本義もむしろこの神明との交わりを求めるところにある。神秘体験をめざしているのである。祭礼に認められる宗教性の根源がここに存する。

この齋戒によって宗教的情况が用意せられ、その基礎の上に祭礼の主要なる行事(供儀・供饌)が展開せられ、これによって祭の目的が達成せられるのである。祭神し飲食を供進する宗教儀礼の重要な意義の一は、その供物の共食によって神人の結合をはかるうとするにある。神明に供儀供饌して福を求め災を

除こうとする所に祭の意義があり、ここに吉札と名づける所以があると注疏は解するが、それは実利的合理的解釈であって、これらの合理的解釈の奥にひそむ儀礼の宗教的意義は、酒食を供することによって祖神と交わり聖なる世界に接しようとするものと解すべきであろう。祭礼の主眼は宗教学的に見るならば、神明との交わりにより神聖性を獲得しようとするところにあり、これに対して喪礼は死穢のために身を慎しむタブーの生活をするに本質が認められる。

喪礼祭礼には共通した神聖觀念があり世俗と区別せられるところに宗教現象として認められる性格が存する。もちろん喪祭が同じ神聖觀念に特色づけられて一類にまとめられるとしても、祭と喪とは古より吉凶と区別し互いに背反關係にある。死と穢れに基く神聖觀念と祖神に由来する神聖觀念とは、同じ神聖觀念でも決して全く同一のものとは見られない。喪と祭とは一類の宗教現象として他の俗的な諸札と区別されるべきものでありながら、同時に喪祭二札相互の間には背反対立の關係が支配している。礼論が理念としては二札の背反を強く主張しながら、事実としては葬後の小祥大祥のように喪中の祭礼を、不完全な形ではあっても一応は正式な祭礼として許すように喪祭二札の間の背反關係に、ある程度の融通性を認めざるを得ないのは興味深い。更に二札が一日の断絶もなく事実上連続して、喪より祭へ転換すると考えられるのは、二札をともに同じ宗教現象として一類にまとめ得ることを推察せしめるものである。背反と同時に連続を許すと云う二札間の複雑な關係こそは、本来

神聖觀念そのものに由来するのである。神聖觀念が発達して淨聖と穢聖とに分化対立して来ているのである。この点について著者は Robertson Smith や Söderblom の西洋宗教学者の提唱した神聖觀念論に照して自説の論証につとめている。(第三節淨聖と穢聖)

中国古礼では天神地祇とともに人鬼すなわち先祖の精霊を祭る。葬した後、精霊を迎え帰ってこれをその祖父の廟に附祭し三年を経、大祥を終つて後、この精霊は独自の廟に祭られ始めて宗廟の祭が行われる。宗廟の祭は、凶なる喪礼を完了して新しい家族の体制に立脚した福祥の祈りである。宗廟の祭が正式に行われると同時に天神地祇の祭も始めて公式に営まれる。宗廟の祖神に向つて、家族の守護神として天神地祇と同時に福祥が祈られて吉祭となる。

評書

死屍から精霊となる、この連続もしくは転換の可能性は、宗教学的には淨聖穢聖の曖昧さに基づくと説明するの他はない。問題はこれらの精霊もしくは死者としての先祖の宗教的性格である。穢聖の死屍が転じて淨聖の精霊となり、しかもこの精霊が天神地祇と同じく吉祭の対象となる。ただ死者の精霊は淨聖のものであつても穢聖の死屍より転換したものであるところは、本来的に淨聖である神祇とは異なるところがなければならぬ。また祖霊がもし子孫の祭祀を受けなければ、餓えたる死者即ち餓鬼であつて、その時先祖たるの資格がなく祖神として存続することができない点も神祇と同じくはない。死者や精霊の宗教的性質は確かに神祇とは區別すべきものであるけれど

も、古より鬼神示として先祖が天神地祇と同類にまとめられるのは、一つには福祥が祈られているためでもあるが、同時にそのいづれにも同じ宗教性が通っているのではない。一類にまとめることに宗教的な意義がありとすれば、天神地祇と同じような宗教的性質を先祖の中にも認めるのでなければならぬ。祖先崇拜の宗教学的研究は、先祖の担うこの宗教的性質を明らかにすることを主題とすべきである。

先祖とはもと生命の原理である。西洋と異なり中国の父権的家族制度をとる社会では、先祖の系統を父からその父へとたどり、ただ一本の系列だけを先祖として選ぶにすぎぬ。先祖とは家族制度を地盤としつつ、生命の流れを一本の直線的な家系に限ろうとするところに現われる概念である。この一本の家系をそれるものは叔父でも先祖の中には数え切れない。この一本の家系が血統でありこれだけが先祖と認められる。家族制度によつて規定せられた特定の源泉から自分に至るまでの、ただ一系の生命の流れだけが先祖とせられるのである。

先祖とはもと生命の原理であつて、死とは何らの關係をもたぬものである。先祖の祭りとはこの生命の原理への回顧であり、その原理への強化と見るべきであろう。祖先崇拜が吉祭とせられ、そこで福祥が祈られるのは、実はそこで家族的社会の生命の強化が祈られているのである。祖先崇拜はこのように、家族制度と表裏の關係にある。家族制度は生命の源流をただ一つの系列に限り、この系列の源頭に立つ始祖が、生命の本源として他から區別して特に重んぜられる。ここに祖先崇拜の

一つの特色がある。

家族の始祖を中心としつつ、一系の先祖を祭るところに祖先崇拜があるが、これを制度的に具体化したものが宗廟の制であるとして、古礼の宗廟の制を宗教学的に吟味し、祖先崇拜の宗教的原理は始祖廟の中に求むべきであるとし、四親廟、二祧、太祖廟と宗廟構造を説き、礼典とその注疏を宗教学的に分析し批判して結論に進む。

廟制に内在せしめている始祖(太祖)観は、明かに一箇の人間の形態を具えた人格的存在としても、しかも人間的な死者としてではなく、歴史を超越した神的存在として、始祖を理解しているのである。礼論では始祖廟を万世不毀といひ万世不遷とする。不死を意味する。四親廟の近祖が死者として、親縁の尽きるとともに死するのに対して、始祖は永遠の神格とせられている。太祖とは一種の神祇 deity である。始祖は宗族を創生したと考えられ Clan-god の性格をもち、神話的祖先 Mythical ancestor にはかならぬのである。

祖先には祖と鬼という異質的な二つの要素が統合されているが、礼記「祭法篇」はこの祖を鬼とみなし祖先崇拜を直截に死者崇拜として規定しようとし、「王制篇」は二つの要素の併存を認めつつ、これを総合せしめる原理を祖の極性としての始祖の中に求め、始祖によって祖先の全体が組織的に統一せしめられると解する。祖先の荷う宗教性の理解においても、宗教学より見ても、後者の解釈が適切である。王制篇の規定する天子七廟に祖先崇拜の理想型を認めてこれを分析検討した結果とし

て、「重要な宗教現象の一環として宗教史上に大きな位置を占むべき祖先崇拜は、単純にアニミズムとして批評し去らるべきものではない。神話的祖先としての始祖信仰にその宗教性の根源が認められる時に、始めて祖先崇拜と天の信仰もしくは至上神というような神祇信仰との密接な関連が正しく理解できる。祖先崇拜は神祇信仰とともに宗教現象の重要な一面を代表するものである」と結んでいる。

難解な中国古典を西洋に発達した宗教学に照して書き上げた諸戸氏の労作を一読して筆者にこれを批評する能力がないことを知ったが、亡き畏友の労作を少しでも学界に知ってもらいたいと梗概を述べた。中国経学や中国古代宗教の専門家に批評を求めれば恐らく異論も出るべく、それでこそ学問の進歩もうみ学徒諸戸博士も喜ぶであろう。広い視野から書かれた学位論文以外の収録論文の題目だけを記して筆をおく。

聖の超越性とその否定 聖俗の断絶面と連続性 宗教社会学の意義と問題 種姓制度における二源流 種姓制度と仏陀の態度 大乘仏教の教団 現前僧と四方僧 出家の意義 日本倫理と知恩報恩 中国における仏教倫理 仏教における道德と宗教 人格神と自然神 氏神信仰と祖先崇拜 俱舍論における「宗教」の定義について(第二編) 我が国の仏教辞典 戦争と教会 民族性と宗教 松陰先生の宗教 仏教における経済倫理の問題 各宗行事作法の由来 仏教(第三編) 法然上人の現代的理解 法然と現代 華頂講座 人生のための指針(第四編)

会報

○理事會 昭和四八年三月二十四日(土) 一八時

一、坂本幸男理事の葬式に弔電を打ち、御香料をおくったこと
の報告。

一、大会の日程について 十月十二日(金)より十四日(日)に
わたり金沢大学において行われる予定。

一、評議員選考委員選挙日程について

選挙公示葉書発送 六月十八日(月)

有権者資格締切 七月十七日(月)

選挙管理委員会(有権者資格認定) 七月二日(土)

投票用紙発送 八月二日(木)

投票受付締切 九月三日(月)

選挙管理委員会(開票) 九月八日(土)

当選者の辞退申出期限 九月二二日(土)

評議員選考委員会

評議員選任(総会) 十月十三日(土)

理事選任(評議員会)

一、学会賞選考委員の委嘱について

安齊 伸、窪 徳忠、仁戸田六三郎、羽田野伯猷、堀 一
郎、前田護郎、結城令聞の七氏に委嘱することとなった。

一、九学会連合の理事について

柳川啓一氏の留任となった。

一、石津照驪氏の寄附金について

学会賞の基金として使用することとなった。

一、新入会員について

別記のとおり承認した。

○九学会連合大会

第二七回九学会連合大会は昭和四八年五月十一日(金)上智
大学において開かれた。本学会からは藤井正雄氏が「宮古島
保良部落の祭祀組織と宗教生活」について報告し、十二名の
会員が大会に参加した。

執筆者紹介

武内 義範 京都大学教授

高木きよ子 日本研究センター助教授

小西 国夫 岡山大学教授

高橋 壮 東京大学大学院

土屋 博 北海道大学助教授

塚本 善隆 仏教大学教授

On the Existential Relation between Religious Action (*gyō*) and Faith (*shin*).

Yoshinori TAKEUCHI

The problem of the relation between religious action (*gyō*) and genuine faith (*shin*) developed in the main work of Shinran (1173-1262), *Kyō-gyō-shin-shō*, is investigated here from the viewpoint of Buddhist Existentialism.

The idea of transcendence and self-transcendence in the present Western Existentialism, existentialist theology, and existential phenomenology is deeply influenced by that of the "transcendental" in German Idealism. Indeed, one can say that this idea of self-transcendence results from its critical acceptance of the transcendental reflection in German transcendentalism. Nevertheless, the concept of the "transcendental" as the radical consequence of such reflection is not yet satisfactorily developed in Western philosophy, although we realize its germination in Kantian "radical sin", in the later Schelling's approach to "the essence of human freedom", and in the Kierkegaardian concept of "dread" and of "despair" to say nothing of its development in present existentialism. It is chiefly through Buddhist philosophy that we can reach the full implication of this way of thinking. The future study on *Kyō-gyō-shin-shō*, especially on the relation between action and faith, will shed light on this problem.

The Religious Thought of ISHIKAWA Takuboku

Kiyoto TAKAGI

Critics and scholars have bestowed on Ishikawa Takuboku (1885-1912) the generous share of attention due him as one of the outstanding poets and literary presences of the Meiji period. Yet surprisingly little has been written about Taku-

boku's thought, and more especially his religious thought, which bore so close a relation to his life and literary accomplishment.

Strongly influenced by the ideas of Schopenhauer, Nietzsche and Wagner, Takuboku conceived his religious ideal as a state which would unite the will to the "expansion of self" (Jikokakuchō) with love directed towards "union with the other" (Jitayūgō). The man who could achieve this harmony of self and other was at once a genius and a "true man" (Shinjin). This ideal was more a product of the realities of Takuboku's existence than of any detached philosophical reflection, as if the poet sought deliverance from the torment and suffering that plagued his daily life in the lofty realm of religious ideals. When he despaired that this realm was after all too remote to grant him the solace he sought, Takuboku turned elsewhere in his search for meaning. In socialism he found a way to cast off a present he had lost hold of and look to a better world in the future; and by contemplating the fact of death he could hope to escape the whole of the past as well.

Takuboku's religious beliefs may seem shortlived, confined as they were to an unattainable ideal he had first postulated then abandoned; and yet, in a very real sense, these ideas that had once so strongly attracted him remained the basis for the thought and the search that continued throughout Takuboku's brief but intense life

Über die Freiheitslehre Kants—Nr. 1—

KUNIO KONISHI

In dieser Abhandlung handelt es sich um den Freiheitsbegriff in der sogenannten Antinomienlehre der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant hat als erster die vier Antinomien der reinen Vernunft in der Form der Sätze ausgedrückt. Die Antinomie war gerade der Ausgangspunkt und auch die bewegende Kraft seiner kritischen Philosophie. Die dritte Antinomie, die zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit, war für ihn am wichtigsten, weil die vier Antinomien von seinem Standpunkt aus tatsächlich von der dritten Antinomie vertreten werden. Die Antinomie ist der Widerstreit zwischen der Thesis, „eine Kausalität durch Freiheit“ oder „transzendente Freiheit“ anzunehmen, und der Antithesis, nur die „Kausalität nach

Gesetzen der Natur“ anzuerkennen. Sie wurde nur durch den „transzendentalen Idealismus“, d. h. die „kritische Unterscheidung“ der Dinge (Erscheinungen) als Gegenstände der möglichen Erfahrung, von den Dingen an sich selbst aufgelöst.

Die transzendente Freiheit und die Naturnotwendigkeit sind hier im Verhältnis der intelligiblen Ursache als Ding an sich zur Erscheinung als ihre Wirkung begriffen, forglich gleichsam in einem logischen Verhältnis des Grundes zur Wirkung. Kant will dieses damit noch in concreto erklären, dass er es auf den Menschen als handelndes Subjekt anwendet. Also ist hier eine und dieselbe Handlung von beiden Seiten der Handlung als Ding an sich und der erscheinenden Handlung als ihre Wirkung betrachtet, die Kausalität der ersteren für intelligibel, die der letzteren für sensibel angesehen. Nach „zweierlei Kausalität“ also sind intelligibler und empirischer Charakter ein und demselben handelnden Subjekt zugerechnet. Daher kann man verstehen, dass das handelnde Subjekt, nach seinem intelligiblen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen steht, in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit unabhängig ist. Wenn solche Unabhängigkeit die negative Bedeutung der transzendentalen Freiheit ist, so würde „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ oder „das Vermögen, die Erscheinungen von selbst (sponte) anzufangen“ die positive Bedeutung derselben sein. Die Unabhängigkeit (Transzendenz) von der Naturkausalität und die Spontaneität (Bestimmung) zur Naturnotwendigkeit zeigen die wesentliche Doppelkonstruktion der transzendente Freiheit. Also findet diese nur im Verhältnis des Intellektuellen als Ursache (Grund) zur Erscheinung als Wirkung statt.

La Double Vérité chez Nāgārjuna

SŌ TAKAHASHI

La théorie de la double vérité est un des problèmes essentiels du Bouddhisme. Nāgārjuna, fondateur de l'école Mādhyamaka, dit dans *Madhyamakārikā*: "Les Buddha enseignent la loi sur la base de deux vérités: la vérité mondaine et la vérité absolue" (XXIV.8) On y peut poser trois questions suivantes: 1) quels caractères a-t-elle la vérité absolue? 2) qu'est-ce que la qualité de la vérité mondaine? 3) comment explique-t-on le rapport entre ces deux vérités?

Les caractères de la vérité absolue sont ainsi expliqués: "Non-dépendante d'autrui, apaisée, non-manifestée par des idées discursives, hors de concepts, sans

diversité, voilà les caractères de la réalité" (XVIII.9) Ces cinq caractères de la vérité absolue ne visent en somme qu'au fait de ne pas être explicable (*anabhilāpya*) de la réalité absolue.

La vérité mondaine est diversement interprétée par les commentateurs postérieurs, parmi lesquels deux sont importants, *Bhāvaviveka* et *Candrakīrti*. *Bhāvaviveka* l'interprétait comme le pratique (*vyavahāra*), qui est essentiellement la langue. *Candrakīrti* en donnait trois interprétations. Mais l'interprétation la plus originale chez lui, c'est que la vérité mondaine est la vérité d'ignorance. Cependant cette interprétation me semble s'écarter de l'intention de *Nāgārjuna*.

Or, si l'on interprète le caractère unique de la vérité absolue comme l'inexplicabilité, et celui de la vérité mondaine la langue, comment peut-on expliquer le rapport contradictoire de ces deux vérités ? Est-ce que la réalité visée par *Nāgārjuna* est une réalité d'ordre mystique, comme dit-on à tort ? Non. A mon avis, c'est la compassion universelle (*mahākaruṇā*) par laquelle Buddha enseigne aux hommes la vérité absolue qui dépasse toute appréhension rationnelle.

Apocalypticism and the Formation of the Gospel

Hiroshi TSUCHIYA

For the last ten years an event called "Renaissance der Apokalyptik" (K. Koch) has been marked in the academic circles of the Christianity. There are two streams in it: One from the field of the New Testament studies and the other through the systematic theology. In this thesis, the considerations are limited to the problem on the New Testament studies.

As is generally known, E. Käsemann's theses (ZThK, 1960, 1962) led to the starting point of the discussions. Moreover these urged the re-investigation about the history of the Early Christian thought.

The central proposition of E. Käsemann's theses is as follows: "Apocalyptic—since the preaching of Jesus cannot really be described as theology—was the mother of all Christian theology." Through the examination of the theory connected with this proposition, it is acknowledged that the influence of post-Easter apocalyptic must be noticed in the study of the Early Christian thought. But the conclusion

that 'all' Christian theologies are attributed to apocalyptic had better be reserved. Because at first sight, theological thoughts during the period of the New Testament should be observed in their varieties.

E. Käsemann asserts in a short excursus of his thesis that the gospel history is a fruit of post-Easter apocalyptic. Comparing apocalypticism with the thought of an evangelist Mark clarified by the method of 'Redaction Criticism,' it is confirmed that both have many points in common. Therefore apocalypticism seems to have taken part in making up the ethos which leads to the formation of the gospels. E. Käsemann's proposition is appropriate to a certain extent as far as it is concerned in this problem.