

第五部会

十七世紀イギリス宗教思想の一視点より

—T・ホッブズのカトリック国家体制への批判をめぐって (2)

玉井 実

本稿ではホッブズの名著『リヴァイアサン Leviathan, 1651』の第三部「キリスト教国家論 Of a Christian Commonwealth」及び「暗黒の王国について Of the Kingdom of Darkness」のうちから、カトリック教の法王体制による宗教政治上の問題点に付き、ホッブズとの相違点を明示しつつ、本課題における彼の真の目的と意義を究明してみよう。

先づホッブズが問題にしたのは、彼の「キリスト教国家論」における、政治上の「最高主権者 the supreme sovereign」が同時に宗教上の「最高の牧者 the supreme pastor」を兼任して、絶対統治による国家の「平和」と「秩序」を希求し、それは「自然による神の王国 the natural Kingdom of God」に宗教の必要な「子言による神の王国 the prophetic Kingdom of God」の実現を考慮していたことである。然るにかような国家の障害となる「暗黒の王国」とは、聖書の記述から「この世の暗黒の支配者」(エペソ書、六・一二)及び「悪魔ベルゼブ

ルに対する論争」(マタイ伝、六・二六、その他)より述べている。現世の支配のために、聖書の教義を歪曲して人々の真実の理性と信仰を喪失させ、その結果として彼らの死後に「神の王国」へ入所できなくする「詐欺師ら deceivers」の集まりを意味していた。

このような理念から、ホッブズは「暗黒の王国」の内容を多義に考えたが、本稿ではその原因の一つとして「誤った解釈による聖書の濫用」の事実につき、先づは考えてみよう。それは「神の王国」に関する両者の認識の相違であり、カトリック側の解釈ではそれは「地上の教会」であり、多数のキリスト教徒そのものであるのに対して、ホッブズでは、「キリストの再来」による「最後の審判 Last Judgement」の日に始まり、現世の地上には存在しないものであった。従ってこの世には政治主権者以外の権威は認められなかった。そしてホッブズが「神の王国」を現存の教会と同一視する聖書の解釈に反対した理由は、ローマ法王が現存の教会でキリストの代行権を行使することにより、法王の至上権を理由もなく承認することになり、更には彼の主権が各国の政治にも直接関与して、いわば二重の統治が行なわれるからである。

かくしてホッブズはかような法王の教会至上権を支持したベラミーノ枢機卿の著書『最高の司教について De Summo Pontifice』の四篇で法王の「無謬性」について、およそ次の三項目から、即ち一、法王の判断は無謬である。二、彼は立法権と処罰権を有する。三、「救世主 Saviour」は全教会の司法権

をローマ法王に授与したこと、を挙げている。これらの項目をめぐってホッブズは聖書の引証を以って反論している。枢機卿が「真理の霊 the Spirit of truth」の来訪（ヨハネ伝、一六・一三）は法王がキリストの後継者を意味し、彼の無謬性を立証するのに反して、ホッブズはそれを全クリスティアンの信仰告白であるとして法王の無謬性を拒否している。また法王の政治、立法、司法権の所有の根拠は、枢機卿がペテロにキリストの代理権と後世の教会の重鎮として彼に依託したこと（マタイ伝、一六・一八、九）と解したが、ホッブズは同じペテロがキリストと共に殉死を誓う告白（ルカ伝、二二・三三）更にはキリスト自身の現世に対する超越性を表現した記述（ヨハネ伝、一七・一四）などを、現世を超えた来世の「神の王国」であると指示し、それは魂の救済や教説など、信仰に関する事柄であると反論した。

然るに西欧の歴史はかような法王主権と各国の政治主権との二重統治性により、一種の「暗黒の国家」の様相を呈し、国家内部の抗争と分裂を秘めていた。かような見地からホッブズは、近世のイギリスに強力な国家主権と教会統治の一元化を求めていたと思われる。

「記述」の二つの次元

長谷正当

宗教研究の多様な方法の間にワッハが導入した「記述的」方法と「規範的」方法の区分は、ワッハ自身が意図していたように、構成的・規範的学問としての神学や宗教哲学から、経験的・記述的学問としての宗教学を「解放」し、独立せしめる役割を果たしたことはいうまでもない。しかし、二つの方法の区分が生じた問題点と思われるものは、この区分が両者の連関を把握することよりも、両者の分離や、両者の二者択一を考える方向に強く押し進められたということである。つまり、この区分はワッハが他方において、最初から抱いていたと思われる解釈学的立場、両者の有機的連関のもとで宗教を把握しようとする立場を徹底せしめるよりも、むしろ、破る具合に働いたということである。そのことから生じる困難は、例えば、今日、宗教現象学における「記述」を如何に把握、如何に位置づけるかという難問として現われているといえよう。

二つの方法の区分が両者の連関よりも、両者の二者択一を考える方向へと導いたことの背景には、事実問題と権利問題の明確な区分をたてながら、逆方向をめざす新カント派の思考と論理実証主義的思考が、この区分のうちに入りこみ、相互に敵対しながらこの区分を色彩してきたことが考えられる。それは、

この区分を記述的方法の関る領域が客観的であり、検証可能な科学的領域であるのに対して、規範的領域は価値の関る領域であり、それ故、検証不可能で、主観的な領域であるととする捉え方のうちにあらわれている。しかし、記述や規範の領域がこのように狭く、一面的に規定されるとき、ここでは両者の連関を把えることはおのづから不可能となるであろう。

二つの領域の有機的連関を把えるためには、この区分が論理実証主義の偏見や新カント派の思考の枠から解放されなければならない。そのためには、「規範的」とされる領域も主観的ではなく、何等かの意味で実在に關る領域であること、それ故、「記述」の關る領域であること、いいかえるならば、記述は単に所謂の經驗的、記述的とされる領域のみの事項ではなく、所謂規範的とされる領域も又記述のもう一つの次元であることに注意する必要がある。そこで二つの方法の区分は、客観的・主観的という規定にかわって、記述の二つの次元として捉えられることになる。

記述の二つの次元の有り様を命題の眞理性の問題をめぐって考察してみよう。「命題」は「言明」であり、言明は「言述」(discours)であるが、あらゆる言述は「何か」を「何かについて」述べることであり(リクール)、意味(sens)を指示(reférence)と結びつけることである(フレーゲ)。論理実証主義が命題の眞理性を所謂の記述命題のみにかぎり、規範問題を拒むという点で、それは言語の世界における經驗論ともいうべきものであるが、それは指示の領域を狭く限るところから來

る。所謂の記述的言語(日常会話の言語、歴史的・社会的・科学的言語等)において眞理性が疑いえないのは、そこでは意味の向う指示の領域が明確で公然としているからにすぎない。しかし、非公然的で、直接的には明らかでない指示の次元も又存在する。非記述的言語(物語、詩的言語)もそれが何かについて語っているかぎり、やはりそれに固有の指示の次元をもつ。しかし、それは隠されている。隠された指示を明らかにすることが「解釈」であるが、解釈において意味と指示が結びつけられるとき、詩的言語も又、眞理に關るもう一つの記述的言語となるのである。

いわゆる記述的言語と詩的言語の指示の次元が異なることはいうまでもない。前者が状況(Umwelt)であるならば、後者は世界(Welt)である。言語において指示の二つの次元が區別されるのは、人間が状況や現実を越えて、世界や可能性において自己を見出す超越的存在であることによる。リクールは詩的言語の指示領域は記述的言語の第一の指示領域が否定され廃棄されたところではじめて開かれる第二の指示領域とするが、第一の領域から第二の領域への転換を超越とするならば、指示の二つの次元にまたがって、一方から他方への転換の媒介者の役割をはたすものが象徴である。象徴の分析が宗教現象学の主要な対象であるならば、宗教現象学における「記述」はそのような指示の二つの次元の中間、一方から他方への転換点に立つものである。

哲学における往相と還相について

田 辺 正 英

ここで問題とした往相と還相は、本来仏教における証悟を中心とした重要な概念である。とくに親鸞の浄土真宗に限って言えば、往・相は凡夫が浄土に生れ往く相のことであり、還相は一たび浄土に往生したものが、またこの世界へ立ち還って他の衆生を済度することを意味する。親鸞は『浄土和讃』において、「安楽浄土にいたるひと、五濁悪世にかえりては、釈迦牟尼仏のごとくにて、利益衆生はきわもなし」と還相廻向の仏徳を讃嘆している。もともと親鸞においては、往相廻向、還相廻向ともに弥陀如来の本願力廻向をもつて可能なのであり、その他力廻向そのものの在り方を示していたのである。

『教行信證』の「教巻」の冒頭に「謹んで浄土真宗を據するに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向について、真実の教行信証あり。」と述べて、浄土真宗はこの二つの廻向によって成立していることを示している。さらに「行巻」では、「謹んで往相の廻向を據するに大行あり、大信あり。大行とは、則ち無礙光如来の名を称するなり。……しかるにこの行は、大悲の願より出でたり」として、往相廻向は、仏の名号廻施によってのみ可能であることが強調される。「弥陀の廻向成就して、往相、還相ふたつなり。これらの廻向によ

りてこそ、心行ともにえしむなれ」（『高僧和讃』）と和讃される。

このような浄土真宗の往還の二廻向を冒頭にのべたのは、仏教的な、とくに真宗的な往相、還相が、今や新しく哲学的に解明、流用されていることに関連している。すなわち真宗の往還の二廻向が、いかなる点で哲学において変容され、拡大されて哲学的な定位をもちえたかを問題にし、またそれが再び宗教的な、仏教的な解明に立ち戻って役立ちうるか、あるいは著しい変容のために、その哲学的流用に問題が出ていないかを検討したいからである。ここでは主として、哲学の往相還相を、田辺元博士の往相還相観を中心として問題にしたいのである。

田辺博士は『懺悔道としての哲学』の第六章において「親鸞の三願転入説と懺悔道の絶対還相観」と題してこの問題にふれている。「懺悔は決して思想ではない行為である。自力の揚棄、他力の現成として転換せられることに成立する死復活の自覚である。その媒介としての懺悔は、あくまで他力の現成に必要な自力の発動である。それによって絶対は懺悔の媒介主体たる相對とともに自らも悩み、どこまでも相即共感援助して救済を成就する」とされる。すなわち懺悔の否定的媒介によって、それは絶対媒介として、絶対無の現成として成立してくるようになる。この過程で他力の現成に必要な否定的媒介は、いわゆる往相であり、逆に絶対無の現成によって、否定から肯定への働き、過程を、田辺博士は還相として捉えるのである。そこで懺悔を中心として成立する救済とそこから発展においては、往

相即還相、還相即往相の交互的な絶対媒介の弁証法的展開として、罪障的自己の死復活、否定即肯定が利他教化の還相的な立場を確立していく。この往相と還相が、懺悔を中心として否定転換されて発展する様相や過程は、明らかに、往相還相ともに他力の廻施によるもの、従って現実には、往相廻向において救済された衆生は、直ちにこの世界に立ち還って還相廻向の利他教化を行うには、浄土往生の滅後をまたなければならぬとする真宗の往相・還相觀と著しく隔たることとなる。即ち懺悔は本来、真宗では仏の光に照されてはじめて現れるものであり、現実は無慚無愧の衆生であり、主体であり、光に照されて、いわゆる罪悪深重の自覚にもたらされるとともに、また真実に出会えた救済にもたらされる。いわゆる法の深信と機の深信が、別々ではなく二種一具となっているのであり、この点で、往相・還相ともに、「即」において、懺悔道といわれる否定転換を行わずることによって成り立つ立場とは、大いに異って来ている。哲学において流用された往相と還相は単なる弁証法的な過程として捉えられ、否定転換の様相を示すものに終わっているのではないだろうか。

キェルケゴールに於るニヒリズム克服の問題

川村 永子

ニヒリズムとは、哲学的には、「理論的にであれ、実践的にであれ、認識を原理上否定する、或いは、存在者一般の現存をも否認する学説」(RGG, 3. Aufl., Bd IV, S. 1481)を意味する。しかし、真のキリスト教を究明しようとするキェルケゴールに於ては、ニヒリズムは、一先ずニーチェに於る如き、生の意味とか目的に対する、又、最高価値に対する問いへの無解答という、道徳的ニヒリズムを意味する。或いは、P・ティリッヒの言葉を借りれば、「実存的態度」に生きぬ人間のあり方がニヒリズムと見なされる。何故ならば、キェルケゴールは、哲学的な認識ではなく、「真の自己」の意味と目的を、キリスト教の神との人格的關係に於て考察することに、彼の課題を見出しているからである。しかし、ニーチェとキェルケゴールに於るニヒリズム克服の方向は、キリスト教に関しては、全く逆の方向をとっている。ニーチェは、「神は死んだ」ということによつて、プラトニック・キリスト教的な彼岸の世界や背後世界、更にはそれによつて秩序づけられた価値体系を遠近法的仮象として斥け、運命愛に生きる超人の「力への意志」で、神の座や、彼岸や背後の世界に顕わとなった無を克服しようとしている。これに対しキェルケゴールに於ては、ニーチェに於る

如く、神の座に無が顕わとなる訳ではない。キリスト教の道徳を根源的に消極的なものと見なすニーチェとは異なり、キェルケゴールは、キリスト教やその道徳の頹廢は、実存の、キリスト教の神に対する人格的關係の齟齬と、人間の身体と靈との關係の、この關係自身に關係する關係が正しくないという、關係の齟齬とから生じてくると考へる。この二重の關係の齟齬からは、キェルケゴールが正に批判した、従来の西欧の傳統的形而上學の方向、悪や罪に対する人間の偽善、それに、他者と人格的に出会うことのない、自己義認という、三つの結果が生じてくる。そしてそれらは、実存に於るニヒリズムの兆候としては、不安と絶望の諸型態をとって顕わとなつてくる。このような意味に於て、キェルケゴールに於ては、ニヒリズムの問題は、西欧の傳統的形而上學への批判から生じてきたものであるといふことはできるが、本來的なキリスト教との対決といふことは、問題にはならない。

ニヒリズムを形而上學的乃至存在論的次元で問題にする場合には、「無」は、P・ティリツヒに於る如く、人間の存在構造そのものに屬していたり、或いは、M・ハイデッガーに於る如く、存在事物全体自体を示すようなものとして有そのものを指し示していると理解される為、無を否定的なものと思はしたり、ニヒリズムの克服といふことを問題とすることは、問題の核心を逸らすことを意味することとなる。しかし、キェルケゴールに於ては、眞の自己を見出し得ないという、或いは、見出し得てもそれから逃避するといふニヒリズムは、専ら人格論的

に考察されている。従つて、既述の、実存の二重關係の齟齬は、正されねばならず、従つて又ニヒリズムは、克服されねばならないと考へられている。その場合、キェルケゴールに於て特徴的なことは、問題が彼の言う心理學的分析によつて解明されていることである。つまり、ニヒリズムやその克服の問題が、上からの方向に於てのみならず、同時に下からの人間學的な方向に於ても深く考察されていることである。彼が、人格論的思惟に基づいて、人間學的にも眞の自己を究明している点に於て、彼のニヒリズムとその克服の解明は、現代に於ても、一面に於ては大きな意味を持ち得ると考へられるのである。しかし他面、道徳的ニヒリズムの克服の問題は、存在論的思惟と人格論的思惟の區別がそこから生じてくるような根源的場に於て初めて眞に究明され得るであろうと考へられる。そのような根源的究明は、尚一層深い考察を必要とし、今後の課題として残されるのである。

キェルケゴールの実存思想

——反復の概念に関する一考察——

荒井 優

この研究はキェルケゴールの反復の概念を三つの実存範疇に対応させて、その意味を明らかにしようとする試みである。

一 審美的実存は人間存在の意味と目的を生の享樂に求める。

審美的反復とは、過去に経験された多様な気分と感激の忠実な再生である。『反復』の著者コンスタンティウスはかつてのペルリン訪問での感激を反復する為に、再びペルリン訪問を企てる。心理学的実験者たる彼の問題は、偶然もたらされた反復ではなく、反復を確実に手にする為の自在に操れる手段はあるのか否か、を突止めることにある。この手段の具有によって、審美的実存は際限なく生を享樂することができからである。しかし彼の実験的企ては失敗し、審美的反復は存在しないという結論に達する。

二 倫理の実存は、外的諸事物との関りの内に自己の支点をおく審美的在り方に絶望し、人間自身にとって本質的なもの・根源的なものを内在的に取戻そうとする立場である。この本質的根源的なものの自覚は、絶望という自己意識の危機の中で経験される。絶望とは、生の諸関係から付与された自我の内容的規定（美的なもの）一切が外面的なものとして脱落してゆく過程であり、この脱落にあっても損われることのない自己の最も深い中核「裸の自己」に覚醒する過程である。裸の自己とは、自分が自分自身に根源的に関っているその関りそのものとしての自己自身であり、「永遠の妥当性における自己自身」である。倫理的な反復とはかかる自己自身、人間の実存の本質をなす中核の受取り直しである。この反復により倫理の実存者は、同時に生の具体的諸関係を全的に受取り直す。

・『反復』の作中人物の若い詩人は、自らの深い倫理性の故に婚約者との結婚がお互いを不幸にすると予感し、彼女との間に

倫理的關係を保持しえず失踪する。彼は例外者であり、彼の生は倫理的に破滅した。しかしキルケゴールによれば、破滅した倫理的な生は、なお宗教的範疇により回復の可能性がある。

三 宗教的反復の対象は、自己自身ではなく他者即ち歴史の生成した過去の出来事である。これは、対象が(B)神の生成の場合「超越的反復」、(A)他の一般の生成の場合「内面性の反復」と表示される。

(A)内在的宗教的反復。歴史的生成に面して直接覚醒されるのは、生成の結果であって生成そのものではない。生成そのものへ関ることは、生成の母胎となる他者の内面性へ関ることである。しかし内面性は直接的伝達を拒む。ここに倫理的な他者関係と異なる宗教的他者関係がある。倫理的に、現実性（内面性）とは自己の現実性であり、他者の現実性に対しては無関心、或は自己の可能性として知的に関る（思惟）。宗教的關係は他者の現実性に現実的に関る。それは思惟の停止に基く倫理的に異質の現実性である。即ち他者の現実性を自己の可能性として取込み、その可能性を自らの実存に於て現実性へと生成させること、他者の内面性を自己の内面性として実存的に受取り直すこと（広義の信仰）である。この反復は、人なるイエス（即ちその教え及び行為の伝承された一般的歴史の出来事）への関りに於て妥当する。しかし神—人なるイエス・キリストの生成に対しては超越的反復（狭義の信仰）が要求される。

(B)超越的宗教的反復。神の歴史的生成は、人間の経験を超えた不条理である。それは二重の意味をなす。(1)かつて神が歴史

的に生成したという不条理。人間はこの出来事を事実として受止める器官を具有していない。(2)神の生成は時代を超えて個々人の実存に於て自らを反復するという啓示の不条理。人間はこの出来事に直面しても、これを神の生成として直接識別する器官を具有していない。ここに躓きか信仰かの絶対的岐路がある。超越的反復とはこの出来事に直面した個人の信仰の表現である。即ち(2)の出来事を神の生成として受止めた信仰者は、初めて(1)の生成の福音に直面し、(1)の出来事を事実として受取り直すことができるのである。

キェルケゴールのソクラテス解釈

遠藤利国

キェルケゴールはその学位論文『イロニーの概念について』において、ソクラテスの立場をイロニー (Ironi, Ironie) と解しているが、その思想的な構造はプラトンの対話篇とアリストファネスの喜劇『雲』の検討から構成されている。

さて、経験的な意味では決して無知ではないソクラテスがみずからを「無知」と称するとき、経験的制約にとらわれている知は本来の意味での知の名に値するものではないとのべることになる。そのかぎりではソクラテスは知のイデーに達しているが、しかしそれ以上については「無知」なのであるから、そのイデーは限界でしかない。したがってソクラテスの到達したイ

デーは一切の内容を欠いた純粹存在であり、そのかぎりでは無でもある。かくしてソクラテスという私 *Ich* が定義するという思惟の形式だけが残る。この点ではソクラテスは主観性の形式を備えているが、ただし近世の主観性との決定的相違は、ソクラテスの獲得した主観性の到達点は純粹存在という無であり、この純粹存在は思惟の活動を支えていると同時に、無でもあるのだから、この思惟の活動そのものを廃棄してしまいうものでもあるという点である。したがってこの主観性は単なる輪郭でしかなく、いわば主観性の端初と呼ばれてよいものである。つまりソクラテスにとってはこの純粹存在という形而上学的無が本質となつている。したがってソクラテスは、この純粹存在をみずからの本質としているかぎりでは経験的世界の住人ではないが、その純粹存在が限界であり、その内容については「無知」であるかぎり、やはり経験的世界の住人でしかないという二重性をもっており、ここにキェルケゴールはソクラテスのイロニーの思想的構造をみるのである。

さらにこの純粹存在という形而上学的無はソクラテスその人の自己に対する関係の根拠であると同時に、他者(同時代人、共同体、世界)に対する関係の根拠ともなつているという点では、ソクラテスの立場となつている。ただし、この根拠は無でもあるのだから、関係を定立すると同時に、廃棄をもするという形で、自己および他と関係することになる。すなわちキェルケゴールの表現にしたがえば、イロニーという立場は「無限の絶対的否定性」と呼ばれるべき立場なのである。

ところでキルケゴールのソクラテス解釈は、ヘーゲルの圧倒的な影響下でなされていることは、疑いえない事実である。しかしまた、今のべたような形でイロニーをソクラテスの立場と解する点で、すでにヘーゲルとは訣別しているといえる。周知のようにヘーゲルでは『哲学史』の叙述は『論理学』における概念の展開でもあり、したがってソクラテスもまた展開、あるいは発展という相のもとにみられることになるからである。このように考えてみると、ヘーゲルとキルケゴールのソクラテス像がいかに類似しているとしても、根本のところでは決定的に異なっているといわざるをえない。なぜならキルケゴールのソクラテス像のもつ徹底的な否定性は、展開のモメントを一切欠いているという点で、発展の全系列を廃棄してしまうか、あるいはもともとそのような系列には属さないところから考えられているかのいずれかとなるからである。つまり発展の系列からはみ出しているのである。しかしこのはみ出したところでキルケゴールのソクラテス像が成立したといえるとするなら、この学位論文におけるソクラテス像の成立こそ、彼の後年のヘーゲル批判のひとつの立脚点となっているといえるのである。またこのソクラテス像はキリストとの関係においても論ぜられるが、この問題は別の機会にゆずりたい。

キルケゴールにおける罪の意識について

北田 勝巳

キルケゴールにとって、また彼の思想において、最も根本的にして包括的な問題は罪の意識の問題である。即ち、キルケゴールの思想におけるほとんどすべてのものが、意識的、無意識的に、この罪の理念とその克服を中心として展開されていると言っても過言ではないであろう。しかしこの理念を明確に把握することは非常に困難である。というのは、罪の理念そのものが彼自身の中で、その対決折衝の相手に応じて次第に研摩されてゆくのみならず、元来罪そのものが客観的には知解不可能であり、ただ主体的にのみ了解されるからである。

しかしこの問題を抜きにしては、彼の思想の焦点が曖昧となり、その核心に触れることはおよそ不可能となると言ってしまうであろう。そこで何らかの方法で、我々はこの問題に接近してゆかなければならないのであるが、今回は時間の関係上、問題を限定して、罪の意識の基盤乃至は根底について考察してみたいと思う。

キルケゴールは『不安の概念』において、罪の知解不可能性を明らかにするために、罪を心理学的な中間状態に還元し、その実存的背景に照明を当てることによって、実存論的立場からその根源に迫ってゆこうとする。これは罪それ自体が何である

か、を決して明らかにしないであるうが、しかしそれは無垢から罪への不可解な推移が生ずる所在を明らかにするであろう。

この所在が当面の我々にとっても問題である。そこで我々もまたその線にそって、ただ単に客観的に罪とは何であるかを問題にするのではなく、あくまで主体的に人間存在の根底において、罪がいかにして生じうるかを考察しなければならない。

この前提に立って、我々は人間存在の在り方そのものを吟味することから出発したい。キルケゴールは『死に至る病』の冒頭における人間の定義において、△自己とは自己自身に関わる一つの関係である。あるいは、その関係が自己自身に関わるという関係においてあるものである。従って、自己とは単なる関係ではなくして、関係が自己自身に関わるということである。▽と述べている。即ち、彼にとつて人間存在は、単に静的な一個の総合としての自己であるにとどまらず、常に動的に自己自身に関わり、自己自身にならなければならぬ存在である。その場合、前者の規定は客観的な静的存在の立場から人間をとらえたものであり、後者の規定は主体的動的な生成の立場から人間をとらえたものに他ならず、精神たる自己乃至は実存的自己意識とは、まさにこの二つの関係が弁証法的に相即するところに成立するのである。それは単なる静的な自己閉鎖的意識とは異なり、あくまで動的な積極的關係である。しかし人間の本质を構成する積極的な關係はもともと外的な世界への關係ではなく、主体的内面的な自己自身への關係であり、この精神の自己自身への關係は、同時にその自由なる選択への不安やそこから生ず

るところの自己を喪失する絶望の可能性をも包含する。従って人間はこの關係を持続するために、その關係を神に基礎づけることによつてのみ、はじめて眞の自己自身たりうるのである。

かくして精神は永遠性のモメントを仮定すると共に、またその究極的原理たる絶対者をも仮定する。従つてキルケゴールにおいては、論理的規定に加えて宗教的規定が人間存在の在り方の特質となる。彼は『死に至る病』において、△罪とは人間が神の前に（もしくは神の觀念をもちながら）絶望して自己自身であるうと欲しないこと、もしくは自己自身であるうと欲することである。▽と述べているが、我々もまた罪の意識の基盤乃至はその根底を、キルケゴールのかかる弁証法的な人間存在の在り方そのものの内に見出しうるのである。

ソクラテスの新しい神

保坂 幸博

ソクラテスの宗教性という問題は、もしソクラテスの宗教的一面という限定的な問題としてではなく、ソクラテスの今日まで哲学で取扱われてきた事柄の全体に言及する問題として提出されるべきものであるならば、その内容について論ずるのはもとより、そもそもその語られることの可能であるという可能性についても、充分に論じられなければならないように思われるが、プラトンの残した対話篇のうちでも特にソクラテス自身の

発言を色濃く残すとされる『ソクラテスの弁明』の中に、その可能性の積極的に示されているのを見ることができよう。というのも、そのいわゆるソクラテス裁判における告訴理由が、「ソクラテスは青年達を腐敗させ、かつ国家の伝統的な神々ではなく、別の新奇なダイモニア *εἰδος ἑὸν ἄλλοιῶνα κείνῳ*」を祭る故に罪人である。」とされているのである(24b)。即ちソクラテス裁判は、端的に例えば民事的や刑事的のものというよりはむしろ、当時の宗教的問題と見做す方が妥当だという点である。

この告訴理由に見られる宗教性の意味は、今の論点が見失われない為には、おそらくは少くとも二通りに分けて考えられなければならないまい。第一のものは、端的に表現して、この告訴理由を不当とする立場からのものでも言うべきもので、ソクラテスにとって宗教的な問題は末梢的問題にすぎぬとして無視する方向を後世にまでもたらしめているが、事實は、この目的で書かれた記事のみが今日我々の手もとに残されている。クセノフォンは、「ソクラテスが家や国家の祭壇で何度も犠牲の祭りを行ったことは誰にも知られていた。」と書いている(メモラビリア2)。また、「新奇なダイモニア」に対しても、「伝統の神々かその子供であると結論できる故国家の宗教に反するものではない」との反論がソクラテス自身によって行われていて、告訴者自身もこれを認めざるを得なかったというふうに書かれている(弁明15d)。このように、この第一の場合では、ソクラテスの宗教性は、具体的な現象的事実や論理的整合性の領域において

問題にされているにすぎず、ために精神や新奇な神の導入のことも、言わば告訴理由の表面に限定されたままになっている。

しかし、ソクラテスの宗教性の第二のものは、件の告訴理由が正当でありうる、ソクラテスに新たな宗教性を言うことは正当でありうるという、その条件を探る企てから生ずる。どの程度までまだどういう意味で正当であるかは更に詳細な論述を要するが、少くとも、告訴理由の単なる表現にすぎぬかもしれぬような言葉の表面に留まらないで、その背後を探る試みが必要であるという指摘は、なされて然るべきであろう。そもそも「新奇なダイモニア」は告訴理由として充分な説得力を欠くのみならず、ソクラテス自身にとってさえ特に重要な主題ではなかった。しかし問題は、それ故それが簡単に退けられてよいという裁判的手続きの考察ではなく、そういう必ずしも明瞭とも効果的とも言えぬ言葉で告訴理由が訴えたいところのものは、いったいソクラテスの何であったのかという哲学的考察なのである。今もし仮りに「新奇なダイモニア」なる言葉を捨てると、「ソクラテスは国家公共の伝統のものにとって危険な何ものかであり、そしてその何ものかは宗教的のものである」というが如き内容をそれは語ることになるうが、つまりは、告訴理由がその内容に触れるまでには至らないまでも、しかしそれが故にソクラテスを国家の危険と呼んでよい何か、「新奇なダイモニア」という言葉の中に了解されている訳なのである。そしてまた、このように考えられて初めて、「ソクラテスは青年達を腐敗させる」という告訴理由の残る部分の言葉が、「瀆神・新奇

の「ダイモニア」と内的に統一されて、かかる事実があったかどうかという事実問題よりも、むしろソクラテスの内的問題を語る事ができるのである。

プラトンの究極的教説

角田 幸彦

ヤスパースは、プラトンは体系を持っていない、体系の保持形成を断念した。そしてここに彼の眞の哲学する姿勢 *Philosophieren* があると言っている。またそもそも古典語による文献学的プラトン研究の先鞭をつけたドイツロマンテークも、プラトンはその作品に折々の姿を示すのであると解する。

両者の立場は共にプラトンの究極的教説の否認となる。究極的教説とはプラトン哲学の第一原理 *Urprinzip d'ogy* に関する教説であり、ここからプラトン哲学の全体換言すればその体系が着工形成されていると考えられるものである。そしてこの究極的教説はまたプラトンの対話篇群という所謂書かれた言葉に専ら定位し、そこからのみプラトン哲学を捉えようとする姿勢では実は充分その深層を浮び上げらせはしないのではないか。かくてアメリカの *Cherniss* や *Vlastos* の所謂 *antisesoterisch* なプラトン解釈は大きい目で見るとヤスパースやドイツ・ロマンテークと同じ方向に陥る危険性がある。*Cherniss, The Riddle of the Early Academy* によると、プラトンは対話篇

以外において、すなわち彼の学園アカデメイアにおいて *meta-physical doctrine* を教授せず、かつそれを *accept* することも *reject* することも容易ならざるイデア論についても一切の展開をしなかった、アカデメイアでの教育は専ら数学的諸学科（算術・幾何・天文・音楽）に限定されていたとされる。彼はプラトンが一度（一回限りか連続してかは定かでないが）行った『善について』という講義をも否定的に受けとり、それはプラトン自身の教説というよりも弟子たちの哲学の逆投影にすぎぬものと断じている。

これに対して近年ドイツの所謂 *Tübingen Schule*（代表者は *Kramer* と *Gaiser*）は、プラトンは一貫して究極的なもの、第一原理を追究した哲学者であり、この究極的なものの何たるかは対話篇群の中では暗示的に方向づけられているだけであつて、アカデメイア内での講義 *oral teaching*、所謂 *typona d'gyuara*（書かれざる教説）の解明によって眞の理解へもたらされると主張している。

プラトンは、究極的な事柄は書かれることができず、学ぶ者同士の論議（問答法 *dialectic*）によって追究される他ないこと（*Epist. VII*）書かれた文字は高々忘備のためのものであり、真剣をよりもむしろ遊び *paidia* の要素が多く入っている（*Phaedrus*）と述べている。一方彼は、一切の存在、認識、価値の根底に立ちこれらに実在性 *ousia, ousa* を与えている第一原理があること、そしてそれは善 *to agathon* であることを明確に提示している（*Politeia VI*）。そして哲学とは「言論

λογος ἀποφασίζοντος τοῦ ἀγαθοῦ ἐθέλοντος ἁπλοῦς ἀποφασίζοντος (Pol. VI 534 b-c) であるといわれる。哲学はソフィストの術 σοφιστικὴ ή 詩作術 ποιητικὴ と違つて快苦 ἡδονή を作る追従 κολληεῖα ではない。善 τὸ ἀγαθὸν の本質・実相 οὐσία の確定を目指す。しかも哲学は神憑りである。靈感を受けて εὐδαιμονία 忘我の境地で語り作る業ではなく、論理 λόγος による吟味を旨とする。かかる哲学には準備行程が要求される。それは数学諸学科である。

プラトンが公開講義の形で、アテナイ市民聴講のもとで、何故彼の究極的教説を口述したか。その『善について』なる講義は市民達の予想に反し専ら数学的事柄に終始した。プラトンは善は一である ἀγαθὸν ἕστιν εἷς と述べたという。問題はこの場合の一とはいかなる意味かということである。単なる数学的一でなく形而上学的な一である。一切の存在者(現実の世界とイデアの世界)に存在性 Seiendheit を与えるもの、それが一者 τὸ εἷς であるとプラトンは考えた。

プラトン哲学の全体と原理を対話篇上のプラトン (exoterische Platonlehre) とアカデメイア内のプラトン (esoterische Platonlehre) を関連づけて追究してゆく Tübingen 学派の方向をより徹底して進んでみたく思っている。今回の発表はその第一歩の報告にすぎない。

ヨーロッパ神秘思想と自然

——ヒルデガルト・フォン・ビンゲンの場合——

中井章子

ヨーロッパ神秘思想には、様々なタイプがある。宇宙コスモスや自然を視野に含む神秘思想もその一つである。「自然」は、ルネサンス以降、ペーメを経てロマン派に至る近代の神秘思想においては、とくに重要な問題となっている。

ヨーロッパ中世の神秘家のなかで、「自然」にもっとも関わっているのが、ヒルデガルト・フォン・ビンゲン(一〇九八—一七九)である。彼女は、カトリック教会の力が最盛期に向かいつつある時代、修道院の世俗化に反対する改革運動が、クリュニユーやゴルツェから、彼女のいたライン地方にも及びつつあった時期に、ベネディクト派の修道女、さらには尼僧院長として生きた。一生病気がちであったにもかかわらず、多くの著作を残し、説教旅行にあつては民衆をも前に説教し、教皇・皇帝にまで至るさまざまな人に忠告を与え、歌をつくり作曲もしている。彼女はまた、「ドイツ最初の女性自然感字者にして医者」と呼ばれることもある。

この多岐にわたる活動のエネルギーの源泉は、ヒルデガルトのヴィジョン体験にある。彼女は、子供のころから絶えずヴィジョンを体験していたが、人にはあまり語らなかつた。ところ

が、四十二歳のとき、「火のような光」が天からくだり全身全霊をつらぬき、彼女は、ヴィジョン体験において見、聞いたことを記し語るよう迫られる。自分が女であること、能力も足りないことを考え躊躇していると、彼女は病気になるてしまふ。そこで書きはじめ、十年のちに完成したのが、ヴィジョン三部作の第一の書『スキヴィアス』である。

ヒルデガルトは、彼女のヴィジョンが、神がかりや無意識の状態において体験されたのではなく、「覚めた状態」において、「内なる目や耳」で、見たり聞いたりしたものであることを強調する。『スキヴィアス』の序文には、四十二才のヴィジョン体験において、新旧約聖書の「意味」が明らかにされた、とある。神と宇宙と人間のつながりに関する直観的認識が、ヒルデガルトのヴィジョン体験の核にあると思われる。

ヒルデガルトによると、宇宙は、神によりつくられたもので、神の霊により生かされている。人間も、自然と同じく、神の作品であり、自然のすべてを内に含んでいる。人間はミクロコスモスなのだ。ただ、人間は、神の似姿であり、自然の中で責任を負うべき位置を占めている。人間は神に協力し、自然を神に結びつけるつとめを持つ。それゆえ、人間が神にそむき転落したとき、宇宙の万物も、調和ある状態を失い、混乱に陥った。だから、キリストによる人間の救いは、また自然の救いともなる。ヒルデガルトは、神と宇宙と人間のつながりのヴィジョンを、色彩豊かに、そのまま絵になるように描いた。彼女の著作には、のちの人の手になる、ヴィジョンをそのままうつした曼

陀羅のような絵がついている。

神と自然と人間のつながりは、ヒルデガルトにとって理論ではなく、日々の実感であったと思われる。彼女は多くの歌を詩作曲し、『力のたわむれ』という劇的構成をもつ音楽作品ものこしているが、自然の中にも人間の中にもあらわれ出ている神の霊の働きは、音楽により、もつともふざわしく表現されるのである。

臨終の床に司祭またはそれに代わる隣人を呼べない場合には、「エレメントに告解」すればよい、などと書くヒルデガルトは、中世の思想家の中で特異な存在である。彼女は、中世にアリストテレスが入ってくる以前の思想家であるが、そのためかえて、スコラ哲学とびこえて、パラツェルズなどのルネサンス自然学、ペーメなどの自然神秘思想、ノヴァーリスなどのロマン派自然哲学につながってくる。

ヒルデガルトは、女性であるという自覚をもっていた。学問のない愚かな存在である女性は、そのために、真のリアリティに近づくことができ、より良い「神の楽器」になることができるのである。

スピノーザ哲学における倫理

安 中 隆 徳

『エチカ』という書名は人間の生き方を問題にするものであ

るが、その論述内容は第一部、第二部に見られるように、人の生き方以外の諸点を含んでいる。第一部では宇宙論の問題もあつかわれ、第二部では粒子説等の自然科学的要素も論じられている。従って、現代の諸科学の分類的思考よりすれば、幾多の諸学における諸問題が、一体系として統一されている。かかる時の体系の統一的性格が、『エチカ(倫理)』として、著者自身によって考えられていることになる。故にこの発表は、体系の統一的性格としての「倫理」を考えるのである。

「エチカ」という性格づけの言葉の表面には、宗教に関する問題は表面化していないのであるが、この体系の中心であり出発点であるのは神であるので、そこで何等かの意味において、表面に現われて来ない「宗教」の問題があると言わなければならぬ。かかることは、伝記的事項からも当時のオランダの歴史的状况からも言えるのであるが、歴史的(既成)宗教或いは宗教教団に対する非支持は諸著作の中で、明瞭に意識的に表明されているのである。『エチカ』第一部には、人格神への批判が度々行なわれている。「神学政治論」では、歴史的な(既成)宗教の聖典である旧約聖書が、神の言葉としてではなく、一文獻として考察されている。「政治論」においては、宗教諸教派の並存を許容する国家のあり方が語られている。このように歴史的な宗教を低く評価する点に、『エチカ』の体系が既存の宗教とは別箇に一体系として成立した条件が考えられるのであるが、かかる体系の中心に神がある点に、この体系が宗教に対して持つ一つの問題があると思われる。

かかる問題は歴史的にも、スピノーザは無神論者であるという意見になってあらわれている。他方では、敬神者であるという意見もあるのであって、かかる正反対の意見が歴史的にありえたのは偶然ではなく、かかる問題が生じるべき理由が、体系成立のモチフの中にあつたと思われる。かつそれは、一つの自覚的なモチフであつたと思われる。

この体系への全体的性格づけは「倫理」としてなされたわけなのであるが、かかる体系が宗教とは別箇に、一切を問題にする一体系として成立したということは、体系の性格「倫理」を考える際の一つの背景にある問題であると思われるので、宗教との関係をとりあげたのである。かかる問題が甚だ微妙であつたと思われるのは、スピノーザ自身が「普通宗教」*religio catholica* という言葉を使っていることから言い得るのである。

さて、この体系に即して人の生き方を考えてみれば、一言に要約すれば「神によって生きる」という点にあると言い得る。

かかる具体相は『エチカ』第二部以降に詳説されている。ここでは要点のみを抽出するのであるが、人は十全観念 *idea adaequata* により考えるのが正しいとされている。かかる観念は「人間精神の本質を構成する限りの神の中に十全で完全な観念がある」(第二部定理三十四証明)とされ、神に由来すると考えられており、かかる観念によって考えるのが正しく(定理四十、四十一)、またかかる観念より出発して、直観知へ進む(定理四十備考)のである。従って神に原因する観念で人は考える

べきであつて、これは神により生きる一つの例証である。自己保存の努力（第四部定理十八）も同様にして考え得るのである。またこれらは、人が神によつて生きるとしても、両者の間に人格的対話がある意味での宗教的行為との距離をも示しているのである。

人が神により生きるとしながらも、かかる神が概念神として体系的に成立している点に、一つの性格的変化が意図されている。

パスカルの信仰における

《Chercher》と《trouver》

道躰 滋穂子

パスカルによる「護教論」執筆の目的は、不信仰者をして、神を《探し求める》(Chercher)《べく仕向ける》ことにあつたが、しかしこの目的と、そこに表明された「信仰理論」とは、微妙な食い違いを見せているかに見える。まず初めに『マタイ伝』VII・7に関するパスカルの解釈が問題となる。そこには、
 《探し求める》《こと》によつて必ず《見》出す (trouver)《こと》を得ると明記されている。とすれば、探し求めることを諾う地点まで不信仰者を導きさえすれば、彼は必然的に見い出さざるを得ないはずであり、従つて「護教論」が、探し求めさせることを目的としているのも当然と言わねばならない。ところで

探し求める行為が人間の本有的能力によるものか否かについて、聖書は明確な答えを欠いているが、アウグスチヌス主義者を標榜するパスカルが、これに全く否定的な態度を示したことは言う迄もない。探し求める行為と祈りとは同一の行為であり、
 《神の賜物》である。《信仰の発端 (initium fidei)》《は常に恩寵にある》というのがアウグスチヌスの根本原理である。それなら探し求める行為は恩寵の賜物であり、見い出すというのはその当然の帰結に他ならない。これが先の聖句に関するパスカルの解釈である。他方「イエスの秘義」の断章（I四一八）には、先に神を見い出していなければ、人間は探し求めることさえしないという一節があり、一見明らかな矛盾と映るが、探し求める行為が恩寵なしには生じ得ないとすれば、探し求める人間は既に見い出していると言わざるを得ない。にもかかわらず、パスカルは「賭」の断章（I四一八）で、無神論者が神の側に賭けるように、そこから生じる利益の面を強調し、いわば恩寵の力を借りずに、彼等に信仰への第一歩を踏み出させるべく腐心している。これは彼の信仰理論に鋭く対立する試みであり、当然のことながら、神に賭ける利点を彼等の理性に訴えるところまでは一応成功しているが、遂に神に賭けるべく仕向けるまでには至らない。従つて、この断章は、恩寵の欠如した信仰はあり得ないという事実の確認を目差したものという仮説も成り立たないわけではない。この仮説を容認すれば、不信仰者に神を探し求めさせるための「護教論」の試みは見事に失敗していると結論せざるを得まい。だが、パスカルの真意は、断章I一

一〇の、宗教を持たざる人々に「神が心の直観を通して宗教を与え給う」までは、仮りに「推理」によってこれを補うことが可能であるというところにあったと考えても少しも不都合はない。つまり、これが真の信仰とは全く異質のものであることははっきりと認めつつも、たとえ推理による「人間的」信仰であれ、宗教に対する無関心よりは遙かに優れた姿勢だというのが彼の見方であったという風にも考えられる。更には、パスカルは、恩寵の働きの故に「trouver」を保証されている「chercher」と、推理や理性によるが故に「trouver」を保証されていない「chercher」とを区別し、場合によっては後者の「chercher」だけを獲得させようとしたのだとも考えられる。

このことはまた、『マタイ伝』の聖句およびそれに関する彼の解釈と一見矛盾するかに見える表現——例えば「神を見出ししていないが故に神を探し求める人々」(L一六〇)とか「探し求めている無神論者」(L一五六)——が、『パンセ』の中に敵然と存在するという事実をも正当化していると看做すことができる。勿論パスカル自身が二種類の「chercher」を想定しているわけではない。彼がその必要を感じていたとも思われぬ。そもそも恩寵の働きは有限なる人間の感覚などには明確に把握できるものではない。とすれば、人間が如何なる動機から「chercher」しようとも、それを恩寵の働きによるものではないと断言し得る者はいないのである。従ってパスカルがどんな手段に訴えても「chercher」をせよと試みることは無益ではないし、またこの観点からすれば、『マタイ伝』の聖句は、

「chercher」する者の動機が何であれ、その人間の行為を支える言葉たり得ると言えるのである。

ニーチェの悲劇観

ニーチェが芸術の発展をアポロ的なものとディオニッソス的なものとの「二重性」としてとらえたことは良く知られている。しかし、これら両者は単なる対立概念に還元されるものではない。ニーチェが「二重性」という言葉を用いる時、そこには対立を越えた共通の志向性とも言うべきものが思念されているのである。まずこのことを彼の『悲劇の誕生』に抛りながら検討してみることにする。

小笠原 由紀夫

彼は問題を「一般化」するために、アポロ的なものを「夢」に、ディオニッソス的なものを「陶酔」に、それぞれたとえて論じる。ニーチェは「夢」の世界の形象性、幻想性について論じているのであるが、彼が次の様に述べる時、夢に認める意義もまた積極的に語られるのである。「われわれの日常的現実が部分的にしかり理解されえないのに比べ、夢や空想といった状態がより高い真実をもち完全である……」即ち彼は夢の世界の完全さ、真実さを強調し、夢が日常的現実とはちがう「もう一つの現実」を伝えるものとして規定しているのである。その意味で夢の比喩として用いられたアポロ的なものは単なる

個体化の原理ばかりでなく、その底に日常性をこえた現実をたたえたものとして考えられているのである。

これに対し個体をなきものにし、混沌をもたらずものが、先に述べた「陶酔」である。「陶酔」という表象をニーチェはディオニュソスのオルギーから得たのであるが、彼はこの「陶酔」についての意義を次のように述べる。即ち「ディオニュソスの魔力のもとでは、人と人との間の絆が再び結びつけられるだけではない。遠ざけられ、抑圧され、敵視されてきた自然もまた、放蕩息子・人間との和解の宴を祝うのだ」と。そこにおいては「人間同士の間で定められた憎むべき制限」や「厚かましいきたり」はなくなってしまう。ニーチェは、このように日常的な制限が消え去った時に表われてくる状態を「陶酔」という言葉で表現する。従ってニーチェの言う「夢」と「陶酔」とは、その形式に違いこそあれ、共に日常的現実とは違う現実を、いわば非日常性をもたらずものとして考えられている。それゆえアポロンのなるものたえとして用いられた「夢」も、ディオニュソスのなるものたえとして用いられた「陶酔」も共に、それらが目ざす事態は同一なのである。ただ、アポロンのなるものとディオニュソスのなるものとは、同一の事態を表現する形式がちがうのである。

ニーチェは右に述べてきたアポロンのなるものとディオニュソスのなるものを古代ギリシャ文化史にあてはめて論じ、これら両者の矛盾のない総合体としてソフォクレスとアイスキュロ

スのギリシャ悲劇をあげる。「陶酔の芸術家であると同時に夢の芸術家である」悲劇作家によって創造された古代ギリシャ悲劇はアポロンのかつディオニュソスのなのである。悲劇のアポロンの部分は登場人物の対話や所作にあり、これに対しディオニュソスの部分は、その起源と主題にある。悲劇の主題のことをニーチェは「ディオニュソスの認識」と述べているのであるが、これをソフォクレスの『オイディプス王』を通じて示されるニーチェの解釈に従って検討したい。

ニーチェは、実の父を殺し、スフィンクスの謎を解き、実の母と交わるといふ行為を「反自然」と表現する。ニーチェはオイディプスの行為を「反自然」と定立することによって人間の本来のなあり方としての「自然」を考える。それはまた人間の生の現実そのものを考究しようとするニーチェの態度へと通じる。ニーチェは、オイディプスの自らの過去を知ろうとする執拗な意志を「ディオニュソスの智慧」と呼び、さらに「この智慧によって自然を破滅の淵につき落とす者は、自分の身にも自然の解体を経験しなければならぬのだ」と述べる。即ち自身自身の本来のなあり方としての自然をさぐるうとしていけば、自分自身の日常的存在の基盤の崩壊を経験しなければならぬ、というのである。オイディプスの一連の「反自然」的行為は、そのことを象徴的に示しているのである。

もしも人間の生が、オイディプスの生のように、常にその解体の契機をばらむことによって成立しているとしたら、たしか

にそのような人間の生は悲劇的というほかないのかもしれない。まさにこうした認識こそがニーチェの言う「ディオニユソスの認識」なのである。ニーチェは、かくしてオイディプスの行為の中に、人間の生が相反する二つの契機によって成り立っているということを、或いはたえざる分裂の危機にさらされているのだ、ということ洞察し、このような危機的状况を克服して生きようとする人間の意志や行為そのものの中に生の意義と現実を認めたのである。

ハイデッガーの「時熟と無」

白木靖晴

一、現存在と死

ハイデッガーの「存在と時間」(Sein und Zeit)は、存在とは何かということを経験の解明を通じて行おうとするものである。彼はそれがかりとして、自己自身を問うことの出来るような存在者すなわち人間存在を現存在(Dasein)と術語化し、現存在の分析を通してその存在を解明するのである。彼は現存在の基礎的ありようを配慮(Sorge)として捉える。現存在が配慮であるということは、現存在がまわりのものとかかわりあり、そのようなありようを世界内存在(In-der-Welt-Sein)という。そしてそのような現存在は死すべきものとして終りへの存在(Sein zum Ende)である。単なる生物は死亡において

世代の交代にすぎないが、これに反して現存在のみが己れの死として、自己自身が死ぬのである。かかる死において、死ぬのは己れ自身であり、死は現存在の終りでもある。死すべきものである現存在は、あらゆる可能性の中で究極の可能性として死を担うものである。その意味で現存在は死において無(Das Nichts)に帰するといえるであろう。

二、現存在と良心

現存在は死を担うものとして有限的な存在者であるが、死はまだ現実化しないものであり、現存在は死を了解(Verstehen)において自己に持ち来たらすのである。これを先駆する(vorlaufen)というが、それは又現存在が可能性をもつ存在者であるということを示しているのである。また、死の可能性は、その到来によって終りに至るといふ意味で、まさに不可能の可能性といえよう。それ故に、死は常に未完了(Unabgeschlossenheit)なものとしてもっている。すなわち死は常に永遠に未完了な可能性にはかならないのであろう。このような死の自覚において本来の自己にめざめるのであるがこれが良心の呼び声といえよう。良心の呼び声は人間が死をともしなう有限的な存在であることを自覚せしめる内面の声である。この良心の呼び声によって頹落している世人から死すべき己れの自覚に立ち己れの有限性である死を先駆することになる。このことから良心の呼び声は、死への存在を己れの真のありようとして決意せしめるものでありこれを決意性という。このように死に先駆し(vorlaufen)己れを有限性であることを自覚する現存在のあ

りようを時間性 (Zeitlichkeit) といふ。

三、現存在と時熟

現存在は時間性として有限である。一般に生命をもつものにとつて生きるとは、生を維持するにほかならないから、その意味で生きるという目的が実現することは生命の活動と考えられる。生の活動は、生の実現(目的が現実になる)という意味において生が熟するといつてよいであらう。現存在が先駆的決意性 (vorlaufende Entschlossenheit) において、最も自己的な存在可能の中に入り自分を取りもどす、そして自己を取り返し (Wiederholung) のうちにとらえる現在を瞬間と彼は特色づけている。死を先駆し本来的に生きようととらえる現在を瞬間といふのであらう。瞬間とは、既在、現在、将来と時熟する一瞬／＼においてあるものであり、ここでは時の流れは止まり、時熟の各瞬間が絶対の現在である。瞬間は立ち止まる今であり時熟そのものである。瞬間としての現在はいずれ非連続の連続として時熟する。

四、現存在と無

時間は今において流れ、瞬間として立ち止まる。そして、立ち止まりつつ流れ、流れつつ止まるのがわれわれの面している時であらう。死は単なる世代の交代ではなく、個としての私の死である。私の死は一切の終了である。死は私にとつて無に帰することである。現存在は時間性であるがゆえに、死を自己の存在可能として決意することによって無が体験されることになる。不安を通して無が現われるとき、死の自覚によって無があ

らわれるとき、自己を実存として自覚することになる。無は不安においてみずからあらわす。自己のまわりからすべての存在するものが「すべり去る」(Entgleiten) 不安が無をあらわすこのすべり去るということは、無関心の気分によって生ずるものであり、ここにおいて無が体験されるであらう。その故にすべり去る存在事物と一語に無があらわれてくるといえよう。このような無のあらわれを無化 (nichten) といふ。無は無化といふかたちであらわれるが、現存在はその無化において真の己れ自身にめざめるのである。すなわち、無化において流れる今がたちきられ、瞬間が姿をあらわすであらう。

カントの悪の原理と善の原理について

鑑 本 光 信

カントによれば、ある行為の一般的正、不正を判定するのは悟性であつて良心ではない。「良心とはそれ自身として義務であるところの意識であり……自分自身を審く道徳的判断力である。」道徳的に善いとか悪いとかの根拠は自由であり、悪の根拠は選択意志を傾向性によって規定する客体のうちにはなく、つまり自然衝動のうちではなくて、選択意志が自らの自由を使用するために自己自身に設ける規則(自律)のうちのみ、即ち格率のうちのみ存することができる。道徳的無関心(道徳的無記)は格率の内的原理とは何の關係もない、自由の法則と

は何の関係もない。性癖とは本来ただある享樂の欲求へと向わせる素因にすぎない。主体がある享樂を経験した場合に、その享樂への傾向性を生み出すのが性癖であり、道徳法則を自らの格率のうちに採用するかしないかという自然的性癖から発現するところの選択意志の能力または無能力は、善きまたは悪しき心情と名づけられ、悪の性癖の三段階（人間本性の脆さ。人間の心情の不純。人間の心情の悪性〔腐敗〕）が考えられる。結局善と悪は人間の自由な選択意志の結果であり、道徳律（道徳法則）の遵守が善であり、「人間がなし得る最初の眞の善は、悪から離脱することである」

第一批判では神の三論証ありとしつつこれを批評して無効とし、神認識を不可能とした（不存在証明ではない）が第二批判及び宗教哲学では、道徳上から神を要請、想定して、道徳論、即ち善悪の問題は宗教論全体と関係あり、彼の理性的、道徳的論述の宗教は道徳宗教とも呼ばれる。彼は啓示（啓示宗教）を大円、理性宗教（彼のいう純粋な）を小円としての同心円の例をあげてもいるが、基督教が学識者層となつてから後は、基督教の歴史は、道徳的宗教というものから当然期待される有益な結果に関しては、決して基督教の推薦状とはならないと述べ、多くの批難もしている。彼は臨終に僧職者と呼ばせることに關して「……なおなすべき善を、もしくは残存している結果として滅ぼす（修復する）べき悪を、そのままに放置しないためである。だがそうするかわりに、いわば良心に阿片を与え、そのことは、彼自身と彼の後に生き残る人々に負債を負わすこと

であつて……」と阿片を例として述べている。

マルクスの宗教批難は、カント等からヘーゲル・フォイエール・バハ等の影響後に独自の展開をしているが、そのヘーゲル法哲学批判序説の冒頭に「ドイツにとつて宗教の批判は本質的にもう終つてゐる。だが、宗教の批判は一切の批判の前提である」とし、「……宗教は悩める者のため息であり、心なき世界の心情であると共に、精神なき状態の精神である。それは民衆の阿片である」と、阿片の例等から、カントの影響が考えられる。

大乘の禅戒一致の思想は、道徳的宗教提唱のカントにもよくマッチして、超自然的で且つ批難すべき多くの腹立たしさからも逃れ得ようが、一面当時の基督教国ドイツでの資料、研究の限界とも思われ、他面彼のいう感性的な支えとして通常眼前の歴史的信仰が利用されざるを得ないというのと、一切の義務が宗教の法則として導かれるのは唯一神、即ち唯一最高の道徳的意志だから一宗教で他はいけないとするのは、嚴肅な道徳律への尊敬の感情と遵守と共に、母親や、理性と敬虔主義の結合した、所謂ケーニヒスベルクの敬虔主義の影響も大であろう。されど「種々異つた宗教があるとの主張は不合理」というのは、永久平和論で諸国家の連盟機構を提唱した彼としては後退の感を抱かしめる。それとともにまた、無上命法、唯一命法に反せず、むしろ互に輝かし合える仏教の禅と、その禅戒一致の思想さえもある。彼の神の要請、想定次第はわかるが、理論的にはやはりぎこちなさを感じしめる。

カントにおける自由と神の要請

鈴木元久

自由はカントにとって理性の事実 (Faktum) であり、理性の意志決定において、理性が時間的条件に支配された感性界から離脱し、自ら道徳的法則を課すところに開示される。第一批判において自由は現象界において成立しえず、その理論的認識は拒否されるが、絶対的自発性という先験的理念として、理性の實踐的使用において自然と両立する。理性が時間に従い意識において捉えられた感性的自然から、道徳的法則の支配する超感性的自然への超出において、換言すれば理念としての先験的自由が、實踐的自由として行為へと向けられるところに自由が見い出される。何故なら自ら道徳的法則に従うところに成立する實踐的自由と、絶対的自発性としての先験的自由は、先行原因によって規定されることがないということにおいてアナログアの関係にあると考えられ、事実として意識しうる實踐的自由の抽象化により先験的自由が形成されるのではなからうか。それ故に先験的自由から實踐的自由への移行により、つまり時間から理性が超出するところに自由が可能となる。このように全く類似してはいない自然と自由が理性においてアナログアによる統一をなしていると考えられえないであらうか。

二

自由は「……すべし (sollen)」と命令する道徳的法則に基づいて意志規定がなされるとき、われわれは自由を認識しうるのであるが、この道徳的法則は人間のみならず、最高叡知者としての無限的存在者、すなわち神にも帰しうるのである。それ故道徳的法則は神聖であり、人間がその主体となるところに、人間の人格は神聖なものとなる。この意志の神聖性こそ、實踐的理念であり、理念を実現しようとするところに神との出会いの場が可能となり、神聖なる道徳的法則に意志が従うところに自由が開示され、神との応答の地平が開かれるのである。それ故に意志が道徳的法則に従うことが、人間の道徳的価値であり、道徳性 (Sittlichkeit) を意味し、この道徳性には幸福 (Glückseligkeit) が伴わなければならない。両者の結合が最高善である。しかし現実の世界において、最高善の実現は不可能であるから、その原因として神は要請されなければならない。

三

存在すること (esse) がはたらき (actus) であり、思惟することが創造することである神には、理論—実践、自然—自由という区別は存しないが神の似姿 (Imago Dei) として創造された人間は、神から与えられた理性 (ratio) によって自然を照らし出し、また同じ理性 (intellectus) による神の人格との応答において、徳と幸福の一致すなわち最高善を要請しうるのである。神の似姿としての人間は、姿・形が神に類似している、換言すれば肖像画の如く似ているという静かな意味での類似では

なく、理性が道徳的法則に従って行為し、道徳的法則に基づいて最高善を求めるはたらしにおいて、神との接点をもつことにおいて類似しているといえよう。従って最高善の根拠として神は要請され、実践理性は道徳的法則に基づいてその実現を促進せんとするのである。

四

以上述べたように神は道徳的法則の裏面へと己れの姿を隠し、それ故に神の存在は要請されなければならないといえよう。要請とは要請されるものが、存在しなかった場合、いかなる意味において要請されるかというのであろうか。要請されるものが存在しないとは、その存在が認識として確認されないという意味であるから、認識とはなりえない（理論理性の対象とはなりえない）存在のありようがあっても背理ではない。道徳が蔽存する以上、神は要請されねばならない。カントにとって神は理論的領域から実践的領域へと姿を隠しつつも、道徳的法則すなわち自由を介して人間にその存在を知らしめるのである。かくしてカントの宗教的世界は開かれ、神は道徳の背後へと自らを包み隠しつつ己れを現わす。人間は課せられた理念を現実（行為）において実現せんとするところに人間の人格の価値が存するのであり、それは被造物としての人間にとつて、創造者―神との人格的出会いにおいて可能となるのである。

カントとシェリングにおける悪について

諸岡 道比古

本論文はカントの悪論との対比において、シェリングにおける悪の根源を検討するものである。

カントは『実践理性批判』において善悪の意味と位置を規定している。しかし本書はその構成上、悪を積極的には論じていない。本書で悪を検討するには、純粹意志に対立する他律的恣意に注目しなければならない。カントはしかし他律的恣意に自由を認めてはいない。そこでもし本書で悪を指摘しようとする、自然法則への依存が悪となり、善の欠如が悪であることになる。

けれどもカントは『実践理性批判』的立場で悪を論じていたのではない。シェリングが評価している様に、『宗教論』でカントの悪論は深まる。そして『宗教論』は『実践理性批判』と異なり、悪をその中心問題とする。本書でカントは恣意に自由を認め、責任根拠を明らかにし、恣意が採用する悪しき格率に悪の根拠を指摘する。つまりカントは『宗教論』において恣意の自由を道徳法則の後に位置づけ、そして道徳法則からの背反を恣意の自由に認める。それ故、悪しき格率を採用するという恣意の自由の根源的使用が悪ということになる。従って自然法

則への依存が悪なのではない。道徳法則を意識しながらも、かかる依存を自らの自由により、格率の規定根拠とする英知的所行 (「*propter*」) が悪なのである。要するに恣意の自由が悪の根源である。

カントによると悪の根源は探究しえないが、根源そのものが人間の責任に帰せられねばならない。というのは英知的所行である自由な行為には理性的根源が求められねばならず、しかも人間の根源的素質が善であるからである。それ故、何故に人間に悪が入ってきたか理解できないのである。悪の根源は理解できないにせよ、カントは現に人間は悪であり、その責任は人間にあることを示した。

悪を善の欠如ではなく、善と積極的対立をなすものとし、カントの後期自由論を評価するシェリングはどの様に悪の根源を考えていたのだろうか。

シェリングは悪の可能性を論じるにあたり、「実存する限りでの神」と「神の実存の根拠」とを区別する。後者は万物が発生する根拠である。ここから発生した万物は光の原理と暗闇の原理を持つているが、両原理の対立は人間において顕著である。人間における両原理の紐帯は精神であり、この精神は神の精神と異なり、分離可能な統一しか含んでいない。シェリングはこの分離可能性に悪の可能性を指摘する。つまり両原理間の根源的關係の転倒に悪をみる。そしてシェリングは光の誕生における根底の反作用に悪の前兆を、精神の誕生においては根底の刺激によって覚醒された悪の精神をみてとる。こうしてシェリン

グは普遍的悪の存在を指摘し、人間には悪への誘惑の普遍的根拠のあることを認める。

しかし悪の普遍性にもかかわらず、根拠が悪を作りだすのではない。善悪の決定はあくまで人間が行う。この決定の行為は永遠な所行であり、この所行を通して「人間は自由であり、それ自身永遠な元初である」のである。ここにシェリングは悪の根源を示すのである。

以上、シェリングは悪の根拠を光と暗闇の原理間の転倒に求め、その根源を善と悪の能力としての自由に指摘する。シェリングはカントと同じく悪の根源を自由に求めるが、シェリングはこの悪がどうしてこの世にあり、人間において生じたかの可能性と現実性について説明を加える。そしてシェリングはカントが何故、悪が人間のうちに入ってきたか、その根源は理解できないとした問題に、彼なりの解答を与えた。つまりシェリングは悪の元初と発生、そしてその現実化について論じることにおいて、悪の根源を説明したのである。

後期シェリングについて

—ハイデッガーのシェリング論—

岡村康夫

ハイデッガーのシェリング論の目的は、シェリングの『自由論』との対決を通して、ドイツ観念論の形而上学を解明すること

とに有る。ところで先づ『自由論』の序に相当する部分では主に「自由の体系」の問題が論じられている。ここにハイデッガーは *Onto-theo-logie* の立場を看取してゐる。そしてそこで為されてゐる *theo-logisch* について *onto-logisch* な問いかけに對する答えを「意欲が根元有らざる。」(Wollen ist Ursein.) という言葉のうちに見出し出している。この「意欲」としての「理解」(Seinsverständnis) が『自由論』に於けるシェリングの基本的立場である。

ところでまた『自由論』の主要部分は「根底」(Grund) と「実存するもの」(Existierendes) の「区別」(Unterscheidung) について取り扱つてゐる。この「区別」はすべて「有るもの」(das Seiende) に於ける「接合構造」(das Gefüge) を把握するものである。すべての「有るもの」は、それが「有るもの」である限り、この「区別」によつて限定されている。この「区別」もシェリングが如何に「有の本質」を規定したかを示してゐる。

「意欲」としての「有」の解釈或いはその「意欲」を開いたものとしての「根底」と「実存するもの」との「共屬性」(Zusammengehörigkeit) による「有」の解釈の背景にハイデッガーは「無制約的主体性の形而上学」(die Metaphysik der unbedingten Subjektivität) を見づゑる。

この「無制約的主体性の形而上学」の立場から為される「有」の解釈は、アリストテレスの問「有るものとは何か？」(τι ἐστίν) という問に答えるものである。しかしながらこのアリスト

テレス以来の形而上学の問は、ハイデッガーによると、飽く迄「有るもの」の方から問われている。そこでは「有」は「有るもの」の方から「有るもの」の「有」(Sein des Seienden) として問われているのである。そこにハイデッガーは「有の忘却」(Seinsvergessenheit) を見る。即ち「有」が「有るもの」の「有」(das Seyn selbst als Seyn) はもはや問われることなく忘却されてしまふのである。ハイデッガーのシェリング理解、それを通してのドイツ観念論延びては西洋形而上学の理解はここに極まる。

もはや「有るもの」の方から見られた「有」即ち「有るもの」の「有」ではなく、「有としての有それ自身」は、ハイデッガーによるならば「性起」(Ereignis) に於て経験される。それをハイデッガーはヘルダーリンの *Dichten* のうちに求めている。ハイデッガーのシェリング論は、『自由論』に於けるシェリングの基本的立場を理解するうえに見逃し難いものを持つてゐる。このハイデッガーのシェリング理解を踏まえたうえでシェリングの言う「無底」(Ungrund) について考察してみたい。

「無底」は上述した「区別」以前の所に有る「存在者」であり、その「有」はもはや「有るもの」の方から問うことはできない。この点に於て「中心存在者」(Centralwesen) としての人間存在の規定が有る。この「中心存在者」の「中心」は「無底」とほぼ同義である。シェリングによると人間はこの「中心」へと産み出されている。しかしこの「中心」は各々の

特殊意志にとつては「焼き尽くす火」であり、この「中心」に於て生き得るためには一切の「我性」に死なねばならないと言ふ。

このことは、「無底」に関して問い思索する者はもはや単なる「主体」としての有り方（それには本質的に「我性」が属し、またそれは一つの「有るもの」としての有り方である。）から問い思索することができないことを意味する。「無底」に関して問い思索する者は、「脱自」（Ekstase）によつてその向きを変へることを要求されるのである。

二〇の自由論—Schellingと西田幾多郎—

堀尾 孟

シェリングの『人間の自由の本質』と西田の『自由意志』（全集第六巻）を極く大雑把ではあるが以下の三点について見てみる。一、視点。二、視野。三、決定（断）と愛

一、視点（a）着手点 シェリングでは「自由の感情が各人に直接に刻印されている」ところを「正しい概念」にもたらず、即ち斯る事実の事実性を表明するところ論の出発点と目的が置かれてゐる。西田でも自由意志の事実の否定は「自己が自己自身を否定することを意味する」とし、自己のあるところが現実で、現実と考えられるところに自己があるとして、「自由意志といふことも唯、現実即してのみ考えられねばならぬ」とい

われる。（b）眼差し ロシェリングは事実への「感受力の普通以上の純粹さと深さ」を求め、斯る態度規定の根拠を「等しきものは等しきものによつてのみ認識される」（Sextus）と表示する。この時彼の立場となつてゐるのは絶対同一性、即ち見るもの見られるものが一つになり然もその一がそれ自身のうちに映し出されている立場である。しかし自由が「自体なるもの一般の最も普遍的な概念」となるこの立場では自由は徹底されえぬ。むしろ絶対者の自覚的運動をも破り越えること、即ち個物の個物としての自己主張があつてはじめて自由は絶対的である。ここに彼は各人の自由感という事実から出発し、その自由を「善と悪への能力」と見る必要があつた。西田も事実究明を「内部知覚」「内的直證」に求めると共に、近世哲学の根本に横たわる絶対知と自由の問題を「自由意志の因果性の意義」と言い、「知つて働く」という個の根本自覚知は個が一般をその根源の方向に越えてとらえる *causa sui* の立場ではあるが、そこには尚個の個としての事實は充分出て来ぬとして、なおその背後に *Willkür* 即ち誤り得る個の事実を見る。

二、視野（a）両者の自由論は人間の悪の根本と本質的関わりを有しその焦点は個である。（b）両者の悪の問題は罪の次元まで含む。即ち根本悪の問題である。

三、（a）決定 個物も何ものかとしてある限り一般的限定のうちにある。即ち被造物という性格をもつ、これは個物の存在そのものに含まれる内的必然性であるが、自由の徹底には斯る必然性をも破り出て、然も越えることが直ちに一般的限定へ飛躍

してしまふのではなく、そこに自己を保つこと即ち内的必然性に向つて自己自身の態度を決定する力を有するのでなければならぬ。しかし斯ることは先述の如く絶対的なものに触れてゐる所ではじめて可能であり、そこでの行である故にシェリングでは「叡知的行」或は「実在的自己定立」と言われ、西田では「唯一なる世界に於いて唯一なるものが自己自身を限定する」個の自覚的限定と言われる。この行は絶対的な意味で自己以外の何ものにもよらぬ個の限定がある故に、不安を伴ふやと共に個（被限定）の限定として *Hing* という性格を有する。しかしまた同時にここに始めて當為といふことが成立する。

(b)愛 一般とそれからはみ出してしまう個を包む立場を兩者共に愛といふ。しかしシェリングでは唯一なる個物をその中心から破り普遍的悟性と一つにするのを愛の働ポウきと見ている。つまり先にみた絶対者の自覚的運動は結局愛の働ポウきである。そうすると個の自由はこの愛の実現に不可欠ではあるがその行程の一契機となり、当初の目的は不徹底に終らざるを得ない。西田ではシェリングの如く統一するものを考えるのではなく、むしろ「絶対に分離的」ということをどこまでも保持しようとし、絶対に分離的にして然もそれを包む場を、私と汝とが直接に相對する社会と言ふ。即ち各人が一中心でありながら根源的に關係し合つてゐることの全体が、個人の存在の直下に関されると時にその全体が全体として成立してゐるのを社会的限定と言ひ、もはや統一するものとして見られ得ぬ斯る限定の絶対無の自覚的限定のノエンス面と言ひ、愛としてはアガペーと言ふ。

初期ヘーゲルにおける実定性の問題

八 田 隆 司

ヘーゲルの生きたドイツ・イデアリスムスの時代を示すとするならば、「分裂」(die Entzweiung)を深く自覚していた時代と言えるかもしれない。絶対者と現象とのこの分裂を統一することが、ヘーゲルの哲学の使命であつた。ヘーゲルの思想を考ふる際、重要なことは、この分裂がどのように考えられていたかといふことである。今回のテーマは、この分裂を初期ヘーゲルの「実定性」(die Positivität)の概念において考察することにある。

「キリスト教の実定性」と称される草稿において、ヘーゲルは「実定的」を「理性と矛盾すること」あるいは「権威に基づいて信じられること」と解している。自己が自己を措定するという理性の自己立法が崩壊し、自己の外にある権威に依存し信じられるようになることが、「実定的」という意味と考えられる。端的に言うならば、実定性とは自律でなく、他者に依存する形式である他律と言えよう。他律の形式と解されたこの「実定性」の概念をふまえてキリスト教の実定性を考えてみると、イエスの教えそのものが実定的であるのではなく、イエスの教えの真理をわれわれに証明するその形式が、実定的と言われている。すなわち、「イエスの教え」と「われわれ」との両項の

關係が、無縁な第三者の權威に基づき依存しているとき、その關係の形式が実定的だと言われている。

イエスの教えが眞理だと証明され広められていく過程で、その最大なものとしてヘーゲルは奇跡信仰をあげている。周知のように、イエスの教えは、人間の自由を庄殺するユダヤの律法に反対して、人間の自律を説いたものであった。だが皮肉にも、何んらの權威に依存することのない自律の教えの眞理が、すべての人々に妥当し明らかになるためには、奇跡という權威に依存している。イエスは自分の奇跡のためでなく、自分の教えのために信仰を望んだにもかかわらず、奇跡は忠実に信じられ、奇跡をおこなう者への信仰とその者の權威が基礎づけられたのである。しかし、イエスの教えが永遠の眞理であると普遍的に明らかになるのは、イエスの教えの自由とは異なった世界、感覚的な現象界においてである。イエスの奇跡を実際に感覚的に感じとる世界でないと、イエスの教えは広められ普遍的なものとはならない。ここに、イエスの教えが実定化される理由がある。

人間は教知的部分をもつと同時に自然的欲求をもっている。ヘーゲルによれば、イエスの教えは神と人間との教知的部分を關係づけているが、自然的欲求との分裂がある。したがって、イエスの教えがわれわれに保持され広められていくためには、理性界ばかりか現象界においても妥当されねばならない。イエスの教えは、現象界にいたってはじめて人間に妥当するのである。ここに、キリスト教が權威に基づかねばならない理由がある。

奇跡という權威によって、人間の理性的存在と現象的存在とを關係づけるのである。互いに無縁とされ分裂していたこの二つの項を、この両項の外にある權威という第三者によって結びつけられている。イエスの自由の教えとは無縁である奇跡の權威によって、はじめてイエスの教えはわれわれに広められ保持されていくのである。このとき、イエスの自律の教えは、權威という他者に依存することになるのである。

以上のことからわかるように、ヘーゲルの実定性の概念とは、結局、分裂している両項をその外の無縁な第三者によって關係づけられた形式にほかならない。だがしかし、このように分裂を無縁な第三者によって統一づけるとしても、第三者と両項との關係は無縁であるため、分裂は依然存在している。両項の分裂が解消されたが、第三者と両項との分裂は依然存在している。このような考え方では実定性は解決されない。実定性がヘーゲルによって真に解決されるのは、フランクフルト・イエナ時代をまたねばならない。

フッサール初期の現象学について

気多雅子

『論理学研究』を中心として、但し必ずしも初期に限定することなしに、フッサールの現象学と学問の理念との關係を論ずる。

まず第一に、現象学は如何なる問題意識から成立してきたであろうか。当時主流であった心理学主義は厳密学の成立を可能にする。そこで彼は「学一般の可能性のイデア的諸条件の学」であるところの純粹論理学を新たに基礎づけることをめざす。

純粹論理学の課題は、論理学的範疇の確定と、これらの範疇に基づく論理学的諸法則及び諸理論の探究である。これらの論理学的なものは時間を越えて自体的に存在するイデア的な真理であり、それが心的体験という時間的事実的なものに於てどのように与えられるかという認識論的課題の解明がそこで必要となる。この解明を遂行するのが認識体験及び思考体験の純粹現象学であり、この学科によってのみ純粹論理学の基礎づけは可能である。以上のことから、現象学は学問論的連関から要請されたということ、そしてそこから認識体験の現象学的分析の主要なモデルとなることが明らかである。

第二に、具体的な現象学的分析の中で学問の理念がどのように反映しているであろうか。認識論的課題を解明する概念が志向性 (Intentionalität) である。志向性とは、見るものと見られるもの、意欲するものと意欲されるものとの関係を関係としてその働きに於て捉えたものである。そして「志向的体験はすべて表象作用であるか、若しくは表象作用を基盤にもつ」と見做される。つまり、志向的体験の本質をなす対象への関係は、質料を表象化する作用によって成立するのである。それは学的認識作用には疑いもなく妥当するが、日常生活に於て物や他人との交渉の内に没頭しているあり方には妥当しない。ここで分

析の対象となるのは、学的に見ることを本来のあり方とする意識である。学問的認識に要求される平明な明晰性と表象作用とはいわば同質であり、フッサールの現象学はこの表象作用を純粹培養するような仕方でも徹底してゆく。

第三に、このような現象学と学問の理念との関係に於て、近代の学問の本質についてどのような示唆を得ることができであろうか。学問は一定の目標に向けられた「精神の創造物」であると見做されるが、この創造物は決して捏造されたものではない。学問の体系的構造は学を形成する人間が対象に対して勝手に押しつけたものではなく、対象そのものに伏在しているものだからである。いわば対象そのものが潜在的に学問的である。現象学的反省によれば、それは対象の自己能与という仕方を経験される。但し、その自己能与は現象学が学である限り、独自の方法的操作に裏打ちされている。そしてそれは、すべての知は知の方法 (Wissensmethode) と不可分に結びついているという考え方と連関する。現象学自身もひとつの知の方法である。少なくとも『論理学研究』に見る限り、直接的所与性に於てもたらされる普遍的構造形式から学問性の理念が導出されるのではなく、反省に先立って学問性の理念があらかじめ理解されている。それは、純粹現象学がすべての学の真の諸前提として提示すべき諸命題において充足されねばならない要請から明らかである。そしてまたそこから学に内包された一つの方向性を見出しうる。即ち曖昧さ、深遠さから概念的な明晰性、判明性へ向かう方向である。ここでは無気味なもの、不可解なもの、

無縁なものはずべて解消されてゆく。この学知の明るさのもとでは概念的に確定されないものは生息を許されず、学問的真理（科学的真理ではない）が唯一の真理であることになる。以上のことから、自己を是認しつつ自己を展開してゆく学という出来事、学の自己充足的な運動を読みとることが出来る。フッサールの現象学は近代の学の理念の極めて先鋭化された形態を内包している。

ブーバーにおける「間」の概念について

谷口 龍男

ブーバーは人間存在の基本的あり方を「人間が—人間—と共に—あること」、すなわち、共存在としてとらえ、人間存在のかかる基本的あり方に基づいてみずからの思想を展開してゆくのであり、ここに「出会い」「関係」「間」(Zwischen)、「汝性」といった諸概念が相互に連関してかれの思想において基本概念としての役割を演ずることになるのであるが、ここでは「間」の問題を取り上げ、それについて論ずることにする。

ブーバーにおいて「出会い」とは、我と汝との関係、すなわち、我と汝とが互いに向かい合って(Gegenüber)、開かれた心で相互に直接的な人格的関係を結ぶ、そのような出来事を意味するが、ブーバーは出会いにおいて特に「向かい合い」ということを強調する。人間は他者（人間であれ、人間以外の存在者

であれ）と向かい合うことができる。向かい合いは人間にのみ固有なあり方である。向かい合いは、それぞれ独立な、一方に還元しえない二者の間において可能になる。間のないところには向かい合うということとは不可能である。間は我と他者との間ということであって、間ということと、我と他者とが互いに異なった独立な存在者であることは相即する。ではいかにして間は成立するか。間は我と他者との空間的な隔たりを意味するが、しかし、人間が他者と空間的な隔たりをおいて向かい合うことができるのは、実は、人間が他者を自分から押し離して、すなわち、自分から「隔たりをおかれた存在者」として、更に正確に言えば、それ自身「自立的な向かい合う存在者」として立てることができるからである。この隔たりをおくという人間の働きをブーバーは「原離隔」(Urdistanzierung)と呼び、それを人間存在の第一原理の運動としてとらえる。我と他者との空間的な隔たりは、この隔たりをおくという人間の根源的働きに基づいて可能なのであり、この働きの結果なのである。この運動によって他者の根源的他者性と他者ならぬ我としての人間存在とは一つのこととして成立し、したがって、そこに我と他者との間も成り立つのである。ブーバーにおいて間、隔たりということとは、たんに我と他者との空間的距離として静的客観的にとらえられているのではなく、むしろそれを可能にする人間の原運動として動的主体的にとらえられている。しかしながら、向かい合いが真に向かい合いとして現成するためには、隔たりをおくという運動の他に、それを前提として「関係への参入」

(das In-Beziehungtreten) という運動が加わらなくてはならない。この「関係への参入」をブーバーは人間存在の第二原理の運動としてとらえる。このように人間存在の原理は二重の原理であり、二重の運動によって組み立てられている。人間はただ隔たりをおかれて、それ自身自立的になった向かい合う存在者に対してのみ関係することができ、関係の中へ入ることがができる。それゆえ、向かい合いは関係の中へ入ることによって真に向かい合いとして現成するのであり、また、間も関係の間として顕在的に開かれるのである。かくして間ということ、したがってまた、間と共に成り立つ向かい合いは、原離隔と関係への参入という二つの構造契機によって成り立っているということがわかる。だから我と汝とが向かい合って直接的な人格的關係を結ぶといっても、そのことは決して間を解消し隔たりをなくして、我と汝とが一つになる、一体化する、二が一になるということではなく、むしろ逆に、我と汝との関係において、間は間として顕在的に現われるということである。我と汝との間には、よそよそしさ、その意味での疎隔 (Verfremdung) はないが、原離隔の運動によって惹起される根源的な隔たりは存している。したがって、我と汝とがどんなに親密になろうとも、そこには隔たりがあり、隔たりをおいての人格的關係であり、そこに私はブーバーにおける人間関係のある知的な冷たさを見る思いがする。

生成と時

——キルケゴールを中心として——

大屋 憲一

「生成」(Werden)と云うことは、端的に云えば、矛盾と云う結核が超えられて、如何にして自己が自己と成るかと云うことにある。この「生成」の在り方には、例えば、ニーチェはニーチェなりの在り方が知られ得るであろう。そして、キルケゴールは、先ず、この「生成」の問題をヘーゲルのそれと対比することにより、更に、歴史の解釈についての問題等へと展開している。

その「生成」の問題についての両者の基調について云えば、ヘーゲル哲学の基本は「矛盾は媒介され得る」と云う点にある。つまり、彼の視点は、歴史的世界の一切の事象が、矛盾による絶対精神(理念)の自己展開にあるとする。故に、歴史的世界は絶対精神の必然的な運動に媒介されて、その理念自身の必然性を脱し得るもの一つもない。個別的なものは、何かの形で普遍的なものに自己実現と考えられ、普遍的なものに運動における一契機を荷うものにすぎないものとなる。時代、時代に現われたる歴史的人物と云うも、又、そうである。従って、彼の場合、その積極的契機は普遍にあり、個別は消極的契機にすぎぬものとなって、個別はその独自性を失うことにより普遍の中

に解消され得ることになる。ヘーゲルが、その著「法哲学」に於て「理性的なものは現実的であり、現実的なのは理性的である」と云う所請「理性の奸策」(die List der Vernunft)について述べたことは、そのことを示している。

然るに、他方、キルケゴールはヘーゲルと異なり、その立場は「矛盾は媒介されない」と云う点にある。彼の Un-wahrheit とか云うその *Ungewissheit* に示される如き矛盾は、自己が自己自らを超えていくについての生死の問題でもあり、自己自らに問われたものとして我々が応答すべきものである。そこに彼の「生成」の問題は、ニーチェの「権力への意志」(Wille zur Macht)に示される如き、背後的、彼岸の世界を否定して、超え行く人としてのその「超人」(Übermensch)的「生成」の在り方とは異って、深き懷疑の中より、罪障深きを感じる者としてその特質を示す。然も、その根源的に大いなる命の言葉に聞きゆく者は、その歩みの中に帰すべき方向が示され、生涯をわたり得るものがあることを知っている。

彼がその全著作の初めに「イロニーの概念」(Magisterstudien)を書き、その中で「対話」におけるイロニーの問題を取り上げたと云うことは意味のあることである。このような「対話」の究極的意味は、私には、本当に語り得るものは、対者の言葉を本当に聞き得るものであり、又、本当に聞き得るものは、本当に、語り得るものであることが思われる。然も、キルケゴールが「自己」について「自己とは自己自身に關係する關係であると共に、自己自身に關係することに於て、他者に關

係するような關係である」とも云っているように、対話の可能性は神の前に共に立つ人間の在り方に於て、根源的に可能なものとされる。然も、彼は神の言葉を透徹して聞くこととこの難しさを指摘するが、その言葉を聞くことと云うことの、彼の所謂「祈り」がある。彼は「祈る」とは、単に、語ることではなく、沈黙するのみならず、聞くことでもあると云う。然も、自分が語るのを聞くのではなく、沈黙して神の語りかけを聞くことである。更に、沈黙とは話をしないと云う如き一定の形をとつたものでもない。狂乱怒号する荒海の中にもその沈黙があるのだと云う。以上の如く、彼の「生成」の問題は、ニーチェのそれとは異なり、神の語りかけを聞くところにある。そして、我々は、其の言葉を聞くと云うことの中に、人間として同様の姿勢を学ぶことが出来るが、然し、更に、ニーチェの否定した「彼岸性」と云う問題を我々は一層根源的に考察しなければならぬものがある。かようにして、「時」の問題はこの聴聞する念々の、反復的生活の中に、一層その内実を展開することである。

西田哲学における絶対者の性格について

——西田哲学と久松哲学をめぐって——

海 辺 忠 治

前回の発表で西田哲学を田辺哲学との比較に於て問題とした

が、今回は田辺哲学と反対の極にある久松真一博士の哲学と比較して、後期西田哲学に於ける絶対者の性格を「場所的論理と宗教的世界観」を中心として見て行きたい。西田哲学と久松哲学は同じ絶対無を説きながら微妙にして、しかし根本的な違いがあるように思われる。久松博士は西田哲学について記述されている箇所で「多と一との関係というも、単なる多でもなければ単なる一でもない、多の主体が一であり一の働きが多である。そういうことになってくるわけであるから、その間に矛盾がない。」(著作集8—48)と。また「私はこの絶対無というふうのものが、また場所ということにもなっているといます。……生じたものは決して生ずる主体というものの外に出るのではなく、生じたものが生ずる主体の内にあるわけである。」(8—50)と。博士はそこで更に歴史について、「歴史というものが無限に一というものに向ってゆくというふうのものではなくして、かえって一というものが根底になって、その上に多くの世界が成り立つ……。」(8—50)と述べられているが、久松博士の場合、多は一の働きであり、一は多成立の主体であり、一から多が生じて来る如き一である。即ち一の現前が歴史的現実であり、宗教的現実である。

しかし後期西田哲学の言葉を見ると、これと少し違って「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻へす所に、真の絶対があるのである。」(全集11—398)「我々の自己は絶対的の自己否定的多として成立するのである。」(11—449)また「絶対者の自己否定の極限として人間

の世界が出てくる」(11—449)と共に「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接する」(11—396)と。即ち多は一の自己否定的多であり、一は多の自己否定的一である。かく絶対者と相対者、一と多は自己否定的、逆対応的關係にあり、絶対否定即肯定の弁証法が見られるのである。西田博士は「実在と云ふのは……多と一との矛盾的自己同一に於て自己自身を有つものでなければならぬ。それは多に於て基底を有つこともできない、一に於て基底を有つこともできない。」(11—60)と。更に歴史的世界について、「自己自身の中に絶対的否定を含む真の絶対者の自己否定即肯定として、何処までも多と一との矛盾的自己同一に、絶対現在の自己限定として、此の歴史的世界が成立するのである。」(11—447)と。仏教に往相と還相の二つがあるが、往相は西田哲学的に表現すれば、個多が一へ向う方向であり、還相は一が個多へ向う方向である。しかしこの二つが実は逆なままで同時に一如なるものである所に具体的姿がある。西田博士が「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならぬ。極悪にまで下り得る神でなければならぬ。悪逆無道を救う神にして、真に絶対の神であるのである。」(11—404)と。即ち仏教で云えば仏が真に仏となることは悪逆無道の衆生が救済されることであり、衆生が救済されることは仏が真に仏となること以外ならない。この仏の自己否定即肯定、即ち還相と、衆生の自己否定即肯定、即ち往相は、交互に媒介し相即し、不可分不可同である。されば衆生の自己否定即肯定は裏から云えば仏の自己否定即肯定として、仏の働きそ

のものである。久松博士の浄土真宗批判は正に還相の方向を中心とし、一より多への方向のみを中心として見られた所より起ったと思う。即ち真宗の妙好人は往相の行者であつて還相位に至っていない。故に不徹底であると云われるのである。(著作集2—376)しかし往相還相は共に一なる仏の働きが、衆生の側に現われたのと(往相)、仏の側に現われたのと(還相)の相違であつて、本来一なる働きの両方向に外ならないのである。久松博士は無相の自己のみが主張されているが、人間は無相絶対の自己であると共に、有相相対の存在である。西田哲学では一と多、絶対と相対の絶対矛盾的自己同一を説く。両者が逆対応的に二にして一、一にして二である。その意味に於て久松博士の無相の自己よりの見方、一の側よりの還相の論理は多の側よりの往相の論理を欠く所がありはしないか。西田哲学と比較した時これを感じるのである。

初期西田哲学における「純粹經驗」の概念

小坂 国 継

西田哲学の全ての時期に共通した根本的人格は、主観と客観意識と対象、意味と存在、等の二元的対立以前の「何処までも直接な、最も根本的な立場から物を見、物を考えようとする」ところにあつた。そして彼は最初、かような立場を意識の「純粹經驗」の事実求めた。純粹經驗というのは、主観と客観と

が未だ分離していない状態、換言すれば、知識とその対象とが全く合一しているような状態を言う。それは「毫も思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態」であり、西田によれば、意識のかような統一的状态——それは「嬰兒の意識」における如き主・客の素朴な未分の状態から、芸術的・宗教的「天才の神来」の如き状態に至るまでの幅広き意識の状態を指している——としての「純粹經驗」こそが唯一の根本的實在であつて、このような意識の統一が破られるとき、そこに主観と客観、精神と物質、さらには知・情・意の区別が生ずるのである。したがつて、かような立場からすれば知覚、思惟、意志、直観、等は唯一實在たる純粹經驗のいわば抽象的諸側面と考えられる。實際、西田はそれらに程度上の差異しか認めなかつた。

周知のように、「純粹經驗」という用語はW・ジェームスの pure experience に倣つたものである。西田と同様ジェームスも、瞬間的な現在野は常に思想と事物とに分化していない現象、すなわち純粹經驗の世界であり、この世界はただ現在の經驗に取つて代わる後の經驗においてのみ、回顧的に意識とその内容とに分裂する、と考えた。それだから、彼の考えによれば、經驗における主観性と客観性、あるいは思想と事物とは、その質料に関しては絶対に同質的であり、両者の対立は純粹に機能的な対立にすぎないのである。

しかしながら、ジェームスにおいては個々の經驗はそれぞれ独立的であり、また断片的であつて、それらはいわば「モザイク的」に外から結合されると考えられていた(彼は自己の哲学

を「モザイク哲学」と呼んでいる）のに対して、西田は個々の経験の背後に「統一的或者」の存在を認め、この「統一的或者」の分化発展の諸相として個々の経験を考えていた。この「統一的或者」はヘーゲルのいわゆる「真無限」(wahre Unendlichkeit)の概念に近く、それは主観と客観、意識と存在、等の抽象的対立を超え、そしてこの対立を自己自身の内的分裂として自発自展的に進み行く「動的「一般者」であった。したがって、ここでは個人における昨日の意識と今日の意識とが直接に結合しているのみならず、自我の意識と他我の意識、さらには個我と全体とが内面的に結合しているのである。そしてここから、「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみなる」状態に善行の極地を求める思想が生じ、また「意識の根柢に於て自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙精神を実験する」ところに宗教の真意を求める思想が生ずる。

このように、西田の純粹経験説はジェームスに較べて極めて形而上学的であり、またその動的「一般者」の発展の思想は頗る弁証法的である。ここには、いわばジェームスの「根本的経験論」(radical empiricism)と、フィヒテ以後のドイツ観念論哲学、特にヘーゲルの「真無限」の思想との綜合が見られるが、しかし、後に西田自身が「今にして思へばちと急いで旧思想と妥協した様な感じがする」と述懐しているように、かような極めて異質な両思想の結合にはいささか無理な面があるように思われる。例えば、ジェームスは彼の哲学をはっきりと「複数の事実の哲学」(a philosophy of plural facts)と呼んでいるし、仮

に西田の言う通り、個々の経験の根柢に普遍的な統一力が働いていることを承認するとしても、だからといって、そこからすべての経験は「統一的或者」の分化・発展の諸相であるという結論は出てこないであろう。そこには悪しき形而上学的前提があると言わなければならない。それはともかく、西田哲学に本質的な構成要素は、主観と客観との未分離の状態である意識の「純粹経験」の事実というよりは、むしろそのような個々の経験の根柢に働いているところの「統一的或者」もしくは「動的「一般者」の自発自展の思想（これは後に、「「一般者の自己限定」として定式化される）であり、また、西田哲学、特に初期から中期にかけての西田哲学が有している観想主義的性格もここから由来していると言えるのである。

宗教哲学における内在的立場と外在的立場

小山宙丸

ソクラテスが祖国の認める神々を認めず、他の新しい神をもちこんだかどうかは、むづかしい問題である。しかしこのことによつてソクラテスは訴えられ、処刑されたことは事実である。この時ギリシアの宗教は、危機にたっていたということができるだろう。こういう状況の中で、彼の弟子のプラトンの神学と、そのさらに弟子のアリストテレスの神学は生れる。この場合の

神学は、もちろん特定の宗教の神学ではなく、第一哲学ないし形而上学としての神学である。すなわち哲学そのものである。しかし彼らの神学が成立するためには、ギリシアの宗教がしたじぎになつてゐることは、当然である。プラトンの鋭いホメロス批判をみれば、師ソクラテスの影響は弟子に歴然とあらわれており、彼の神学はギリシア宗教の解体期に生れたということができる。

アウグスティヌスに代表される中世初期のキリスト教神学は、自らの形成のために、プラトニズムを採用した。中世のプラトニズムは、プラトンそのものではなく、プロティノスを媒介にした新プラトン主義である。その時期の神学は、概念形成のために、プラトニズムを徹底的に利用しなければならなかつたのである。それに対して、一三世紀のスコラ学を飾るトマス神学が、アリストテレスの徹底的な受容に成り立っていることは周知のことである。

つまりここでいいたいことは、中世の代表的な二つの時期の神学が、ギリシアの完成期の哲学の受容によつて成り立っているというところである。完成期というのは、古典ギリシアの最晩期であり、解体直前ということである。ギリシアの宗教と哲学は一種の緊張関係にある。哲学は神話的思考からの解放といわれ、たとえばごく初期の思想家の一人であるクセノパネスに、すでに周知の鋭い宗教批判がある。そういうものの集大成が、プラトン、アリストテレスの神学である。それらが中世に利用されたということは、何百年、千年をへてよみがえつたという

ことであらう。

それらを利用した中世は、あくまでも神学としての立場で、哲学に對したものである。従つて中世哲学は、その非常に大きな部分で、同時に中世哲学なのである。スコラ神学は同時にスコラ哲学なのである。キリスト教が自ら概念化を考えたのである。ただそのさい、ギリシア哲学を借りたのである。哲学が宗教に内在するもつとも大規模な例の一つであらう。

二

ヨーロッパにおいて少し厳密に考えると、宗教哲学が成立したのは、一八世紀末である。広く考へての宗教哲学思想ならば、古くから考へられるであらう。それまではキリスト教神学のかかにキリスト教を考へる学問は存在しなかつたし、存在することを認められなかつた。その時はじめて、理性（哲学）の立場から、宗教（キリスト教）を考察するということが起こつた。これがカントの『単なる理性の限界内の宗教』ということの意味であらう。さしあたりその意義は二つ考へられる。一つは、宗教を過去の遺物とする啓蒙思想に對して、宗教を哲学的に基礎づけたということである。他の一つは、宗教を理性の立場で自由に批評することは、宗教の存在の否定をもたらすだろう、ということである。これがヘーゲルをへて、フォイエルバッハ、マルクスにつながる線であらう。ここでも外的な立場からする宗教の研究、すなわち宗教哲学は宗教にとつて一つの危機的な状況から生れているということができよう。しかしこういう研究でも、宗教を前提しているということは、カント、ヘ

「ゲルにおけるキリスト教の意味を考えてみれば分る。しかし宗教の理解のためには、より内在的な立場が、必要なのではないか。

宗教に於ける価値転換の基礎について

仁戸田 六三郎

価値はその価値を測定し規定する尺度に依って変化し転換されることは敢てこゝで言うまでもない。史上ニイチェの価値転換は非常に有名であるが、こゝではニイチェとは無関係であるのみならず、筆者のいう内容が価値転換ということに該当するか否か、いささか疑念なきを得ないのであるが、今は仮りにかゝる標題を掲げて論じてみたい。

論理に於ける価値観は宗教と相通じ共通するところが存在すると同時に、他面に於ては互に相反する場合も存在する。例えば倫理道徳に於いて悪と規定されるものが、宗教に於てはその悪が逆に肯定される場合がある。その肯定ということは簡単には考えられないのであるが、時間と紙面が限られている現状に於ては端的に考えられることをご寛恕賜わりたい。こゝで倫理と宗教の比較を行うわけにはいかない。例えば最澄の末法燈明記に於ては末法ということが価値観の根底に内在しているので破戒等について嚴格ではなかった。(この点は幾多の難問題を孕むものであるが今は仮りにかくいうことで進めたい) また親

鸞の言葉として歎異抄にある「善人なをもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉は有名である。これは逆語であるとか、親鸞は悪人の味方をし悪を奨励するものであると非難されることがあるようであるが、かゝる批判は価値観の次元の相違から起るものであって、主として倫理・道徳的な価値観によるものである。

更にゲーテの「ファウスト」の第一部のフイナーレに於てファウストは犯した罪のために「裁かれた」(gerichtet)と宣告された瞬間に反対側から「救われた」(gerettet)と声がして彼は救われるのである。これも罪を犯したものは裁かれるという一般の価値観を逆転したものである。またアウグスチヌスは「自由意志論」(De Libero Arbitrio)に於て、人間は自由意志を持つために罪を犯すけれども、自由意志を持たないために罪を犯さないものよりも勝れている (ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam voluntatem. III, 56) といっているが、罪を犯すのに何故に勝れているのであるか。以上のように普通の価値観を逆転させているのである。このような価値転換の基盤にあるものは何んであるのか。それは先づ倫理や法律の如く視点が人間自身にあるのではなく、信仰の対象として、人間存在を越えた存在即ち神や仏に視点があり、そこから人間を見るのである。而してそこから人間への志向は大慈大悲とかアガペー (agape) とかいわれる。以上は人間存在に対して善と悪が問われ、その価値が善から悪へと転換され悪人正

機ともいわれている。

ところが人間存在に関して善悪共に両価値がもろとも転換される場合がある。それは或る意味では善悪の彼岸といえるかも知れないが、(こゝではニイチエの「善悪の彼岸」(Jenseits von Gut und Böse)とは無縁である。)今仮りに初めの転換を第一次とすれば、これを第二次転換と称することにした。然る時は善悪の両価値が場とする人間存在が無に志向し転換されることがある。人間の身心が価値とか種々の束縛から離脱した大悟底の境界、つまり身心脱落 更に身心脱落脱落身心である。また同様に伝心法要では無心であることが説かれ、心同虚空 如枯木石頭去 如寒灰死火といわれている。そこには第一次転換に於ける善も悪も存在しない。以上の如く仮りに二種類の価値転換について考えたのであるが、それらは必ずしも同 一宗教同一宗派についていえるものではないが、何れも広く類概念的に宗教といわれるものに内在し、それぞれ異なる転換を行うのにも拘らず、均しく宗教であるための基礎は如何なるものであるか、その探求について論じたいのである。

第六部会

仏教受容の思想史的前提について

——慶雲・和銅期を中心にして——

中村生雄

石母田正氏によれば、行基の布教と伝道によって形成された集団は、それまでのカンナギや巫祝たちの集団、つまり神秘的呪術的な宗教意識にひたされ共同体規制の全統制のもとに△個▽を埋没させていた「本源的共同体」から脱し、信徒個々人の意識を媒介にして形成された「第二次的共同集団」であった(『日本古代国家論』第一部)。また西郷信綱氏は、役小角がみずからの同族共同体の神である葛城山の一言主神を呪縛し逐い使った行為を、「山沢亡命」の民による新しい宗教意識の形成だとし、石母田氏の指摘した里方における第二次的共同集団に対応する山中での△個▽の形成だとしている(『神話と国家』)。ちなみに役小角の伊豆配流は文武三年(六九九)、行基彈正の詔は養老元年(七一一)であって、仏教が国家レヴェルでの攘夷呪術としてではなく、△個▽の意識を媒介して受容されるにいたった経緯が、この二十年間の中に発見できるにちがいない。

まずこの時期は、大宝元年(七〇一)の律令完成と和銅三年(七一〇)の平城遷都に象徴されるように、律令国家体制の始

動期であった。しかしその律令的施策も「ワカニニヲ行テ、悉ク行フコト能ハズ」(『続日本紀』和銅四年七月一日)という状態であり、律令制の根幹であるべき土地政策の実態にしても、慶雲和銅期にかけて、王公諸臣による山沢の暴力的占有とか、親王家その他の「豪強」の家や諸寺による山野の独占が正史に記録されているように、早くも破綻をみせていたのである。それだけではない。平城遷都のために徵発された諸国の役民をはじめとして、本貫地を離れた浮浪の者が、一方では富豪の家に収容されて隸属民化したり、また一方では路傍に餓死したりという事態も記録されている。約言するならば、この慶雲和銅期において、それまでの本源的共同体内に定着していた生産者農民が、律令国家の施策のゆえに在地から切り離され、都市周辺の浮浪民と化していったのである。そして、これら在地性を喪失した新しい社会階層が、行基の第二次的共同集団の人的供給源であったことも間違いない。しかしながら、これら共同体的紐帯から切断された個々の者は、強いられて△個人化▽のプロセスを辿ったわけであって、社会そのものの内発的熟成によってもたらされたわけでは決してない。そうした意味で彼らの新しい宗教意識も、常にそれまでの本源的共同体的な呪術→宗教意識に反転しかねないものであった。

ところでこの慶雲和銅期は、全国的規模で疫病が蔓延した時期としても注意される。殊に慶雲年間には早魃と疫病が重なり、「始メテ土牛ヲ作ツテ大ニ難ス」(『続日本紀』慶雲三年是年条)とあるように、国家的儀礼としても舶来呪術が採用されたらし

い。言うまでもなくこの儀礼も、神社への奉幣や經典誦誦等の攘災呪術と並行して実行されたのであり、そのかぎりでは伝統的宗教意識の内部に属するものであった。だが、上述の浮浪の民がみずからの生命的危機からの脱却を、こうした新呪術に託したとしても不思議ではない。『行基菩薩伝』の記載によれば、疫病が多発した当の慶雲二年に、行基が山林修行を終えて里に降り、第二次的共同集団の形成に着手したらしいことも、見逃せない暗合であろう。

在地の共同体内で息づいていたはずの呪術性の強い自然神・農耕神の祭祀から切り離され、役民や仕丁・衛士として都市周辺に徴発された者たちは、さらに疫病にも脅かされつつ、行基の新しい「宗教」集団の主体となっていくだろう。それは「山沢に亡命した」役小角とは異なって、街衢に拠点を持つ新しいカリスマの出現であった。養老元年に彈圧を被る行基集団の基盤が、上記の慶雲和銅期に着実に形成されていたのであるが、ちようどその時期に、海外からの新知識を携えた仏教僧を還俗させ、律令官僚制内部でテクノクラート化しようとする施策が目立つ（隆観・義法等）のも、始動しつつある行基の「宗教」への対抗的政策であったかもしれない。

忌みと問答体

林 淳

古代から中世への宗教史を教典のスタイルの変化の視点から眺めてみたい。時代の推移に伴ない宗教の形態は変わり、同時に教典のスタイルも変わっていったと考えられる。教典についての議論は文化の多様な領域と密に結びつく問題で、教義学の枠をこえて思想史や民俗学などの分野からの協力が必要になる。

古代末には大陸から外来諸宗教が日本に流れこんできた。空海、最澄に代表される古代末の宗教者の生きた世界は異なった複教の世界観が出あう場所だった。時代の状況が彼らのかいた教典に反映した。（丸山真男「日本思想史における問答体の系譜」空海『三教指帰』、最澄『決権実論』はどちらも虚構の人物による問答を描いている。たとえば『三教指帰』には儒教、老荘思想、仏教の立場を代表する仮空のイデオログが登場し自分の立場をのべている。主な登場人物の名前をあげると、亀毛先生（儒教）虚亡隠士（老荘）仮名乞児（仏教）などで、最終的には、一同仮名乞児の説に服することになるが、それまでは対等の議論が繰り広げられる。異質の世界観が競い、ぶつかりあう時代であったからこそ、虚構のスタイルがつくり上げられた。虚構の問答体はその後の問答体のモデルとなった。

中世の鎌倉仏教の興隆は新しいタイプの教典を多量にもたら

した。なかでも、弟子が教祖との対話を仮名文字によって記録する聞書きの教典は以前にはなかったものだった。代表的なものとして、『後世物語』『歎異抄』『正法眼蔵隨聞記』などがあげられる。こうした八聞書教典は初期信者の記憶に刻まれた教祖像を鮮かに伝えるものとなった。八聞書教典が古代末の八虚構教典とちがうのは次の二点である。(1)問答が虚構でなくなり、現実の問答を写し取るようになった。(2)対等の問答が消え、問と答の間に「落差」が生じた。即ち、信心の浅い人物が尋ね、信心の深い人物が応答する問答へ変わった。とはいえ、八虚構教典から八問答教典への変化はなめらかな移行ではなかった。両者の要素を合わせた中間形態が多いからだ。つまり、頭からひねり出された虚構の問答か、又は現実を写した問答か判然としない教典がある。法然の念仏宗の仮名法語は、大半こうした中間形態で占められている。

法然の念仏宗に『百四十五箇条問答』という教典がある。これを通して、実際の問答が交わされる局面を見てみよう。何故当時の人びとが法然のところへ問を持込んだのかという問題である。『百四十五箇条問答』の問答も、創作されたものか、現実のものかは判然とはしない。しかし、ここでは貴族の女房らが法然に質問したのを記録したものと説に従いたい。そこでは、忌みや穢れが関心を集めている。「お産をしたら物忌みは幾日間か」「七歳の子が死んでも物忌みにはならないか」「お齋に豆を食べてよいか」といった間に、法然らしき人物は障りはなく、「仏教に物忌みはない」と言い切る。忌み信仰の解除が

説かれている。ところで最近の民俗学では日本人の禁忌意識は自然発生的に太古から不変にあったものではなく、歴史的に形成されたものだという成果が明らかにされている。(高取正男『神道の成立』)それによれば奈良朝末平安朝初頭の政治史と密接に関連しながら、律令貴族が外来宗教への対抗意識を基礎にして禁忌意識を増幅させ思想化させた。だが、十一世紀後半から十二世紀にかけて貴族ををこめていた禁忌の枠は、確実にゆるみはじめたという。念仏宗の流行は、禁忌意識がゆるみだした時期にあつてゐる。貴族たちは生活に張りめぐらされた禁忌をことごとく守ることはできなくなった。とはいえ忌みへの配慮を失なっていなかった貴族にとっては、法然の示した答は解放感と感じられたのであろう。法然の問答の起源に禁忌意識のゆるみがあった。現実の問答を媒介することで八虚構教典は八問答教典にとってかわられた。

大毘盧遮那如来の性格

栗山 秀純

『大毘盧遮那成仏神変加持經』所説の大毘盧遮那如来(Mahāvairocana)について検討するには、仏身観・法身観・法界観及び本經の教主としての教主義等種々の観点から考察されているが、ここでは、瑜伽(yoga)及びそこから導かれた仏身としての如来の性格について考察してみたい。

すなわち、『大日経』における修行者は、「真言門を修する」と説かれているが、これら修行者や衆生に対し、どのように顕現するかについて経文を便りとしてその性格を検尋することとする。この大毘盧遮那如来の性格には、初期大乘經典である『法華経』、『華嚴経』等に説かれている仏身の諸相からの影響が顕われているが、ここでは、それらとの関係及び思想史的変遷についての検討は省略した。

『大日経』の主張は、法身毘盧遮那如来の身・語・意・三密の活動として、三密平等の法門を説くとされる三昧思想を基調としたものであるが、その特徴は、曼荼羅を建立し、灌頂を修し、修行者が、印・真言・三摩地を以って三密瑜伽を修するところに本尊と相応することを説く。すなわち、具体的な事作業を伴った瑜伽を修すことにより、明確に本尊の三昧に直入することを説き、この有相の三昧から無相へ、または、有相即無相の三昧に至るとする。これは、本経の法界観である法爾・随縁の思想を基盤として説かれているのである。

まず、経の序分となる「住心品」において如来の活動相、すなわち、その世界が示されているが、ここでは、如来の加持に任じ「广大金剛法界宮」において、一切の持金剛衆に围绕せられ、如来の信解・遊戯・神変より大樓閣宝主を出現し、法を演説するとする。

それは、如来が身・語・意無尽莊嚴蔵を奮迅示現せられていくことであり、この神変・莊嚴は、一切處に起滅辺際不可得であり、しかも有情界において説かれるものであるとする。すな

わち、声聞・縁覚・大乘・五通智道乃至、天・人・龍・夜叉・乾闥婆・摩睺羅伽の法を説き、さらに、仏身・声聞身・縁覚身・菩薩身・梵天身・那羅延・毘沙門身・及至、摩睺羅伽・人・非人等の身を現じ、おのおの彼の言音に同じ、種々の威儀に住すとされている。

このような神変・加持は、如来が自在神力加持に住して為されるものであり、それは、普く一切衆生の為に種種の諸趣の所意見の身を示し、種種性欲所宜聞の法を説き、種種の心行に随って觀照門、すなわち、それぞれの三昧に住して本有の菩提を聞かんが為である。したがって、神変・加持の興るゆえんは、三昧を基とし、如来の大悲と衆生の信を以って加持が成り立つ。このことを『大日経疏』には「縁謝則滅・機興則生・即事而真・無有終盡」と釈している。

『大日経疏』には、この三密平等の瑜伽により逮得するところの身を加持受用身と説きこれは、毘盧遮那如来の遍一切身であり行者の平等智身なりと説いている。

また、如来が、諸尊の色像・威験を現ずるのは、それが、修行者の三密行における本尊となるのであるが、この本尊には、字・印・形像の三種がある。さらに、字には、声と菩提心（本有の菩提心）、印には、有形と無形、形像には、清浄と非清浄のおのおの二種がある。これは、有相・随縁の尊と無相・法爾の尊であり、有想により有相の悉地を無想により無相の悉地を得る。さらに、三摩呬多 (samāhita) の等引力によって有想より無想に至るとする。

そして、ついには、非想に住すと説くが、この非想とは、大空三昧と称されるもので、『大日経』の教体である本不生に住することである。

この本不生に住するとは、いわゆる加持 (adhiṣṭhāna) に住することである。これらのことから、如来が神変 (vikṛvya) するとは、大悲により種種の身を現し、威験することであり、これを本尊として、有相から無相、または、有相即無相の三昧を成就し、如来と平等の身を逮得し、自身を本不生際に住することを加持し、加持せられた、いわゆる加持の状態とする。

千観の『十願発心記』について

——『九品往生義』との成立の前後関係をめぐって——

奈良 弘元

佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』(昭和五四年、百華苑刊)の資料編に、叡山文庫本を底本とし、西教寺正蔵本をもつて校訂した、千観(九一八〜九八三)の『十願発心記』が紹介されている。この『十願発心記』は、その奥書によると応和二年(九六二)の成立であることが知られるが、それは、良源(九一二〜九八五)の著作とされる『九品往生義』に先行するものではないか、という疑問がもたれているのである(佐藤氏、前掲書、七〇頁、七七頁)。

そこで、『九品往生義』と『十願発心記』の両著に共通して

みられる「十念釈」に焦点を当てて、両著の成立の前後関係をさぐってみようと考えるのである。

『九品往生義』も『十願発心記』も共に、その十念釈の箇所には、義寂の疏、すなわち、『無量寿経述義記』(恵谷隆戒著『浄土教の新研究』にその復元本が載っている)からの引用が行われている。『九品往生義』では「寂法師疏問曰若爾何故弥勒問経云」云々として、最初に義寂の疏からの引用であることを明示しているが、『十願発心記』の方は、単に「弥勒問経云」として記述を始め、著者の千観みずから設問を立て、その答の箇所ですべて「寂法師釈云」として、義寂の疏からの引用であることを明示しているのである。しかし、義寂の疏、『九品往生義』『十願発心記』の三者を比較してみると、『十願発心記』の「弥勒問経云」の箇所が、直接、經典に当たったものであると云えないばかりか、義寂の疏からの引用でもなく、結論的に云えば、それは『九品往生義』からの孫引きである、見るのが最も妥当な見解である。ということになるのである。以下、この点について論証してみよう。(以下においては、義寂の疏『無量寿経述義記』を『寂疏』、『九品往生義』を『九品』、『十願発心記』を『十願』とそれぞれ略記する)

まず、弥勒問経引用の部分と比較してみると、十念の一・二・七念の箇所が『寂疏』では「一切衆生」となっているのに対して『九品』『十願』共に「諸衆生」となっており、六念の所では『寂疏』が「一切種智心」となっているのに『九品』『十願』は共に「種」が欠落して「一切智心」となっている。八念の所

でも『寂疏』が「味著心」となっているのに後者では共に「心」が欠落して「味著」となっている。また、『十願』も『寂疏』からの引用であることを明示している「答」の部分においても、『寂疏』には「称南無阿弥陀仏」とあるが『九品』『十願』では共に「称南無仏」とあるのである。

もし、仮に、『九品』『十願』共に、それぞれ『寂疏』を引用したものであるならば、以上のように、『寂疏』とは異なっている、しかも、『九品』『十願』が奇しくも一致しているという現象を説明することは出来ないであろうし、『十願』が、今は現存しない弥勒問經なる経典を直接的に引用していると仮定しても、それは同じであろう。

次に、『十願』が『九品』に先行し、『九品』は『十願』に依拠して「十念釈」を述作したと仮定してみると、『九品』に、その設問に先立って「寂法師疏」云々とある箇所が説明できないし、『寂疏』と『十願』との相違箇所十箇所が、『寂疏』と『九品』との間においては、ことごとく一致するという点の説明もできないであろう。さらに、『十願』で欠落している五箇所文が『九品』では『寂疏』にみえる通りに、きちんと引用されている、という点の説明にも窮してしまふことになる。

以上の観点から、『九品』の「十念釈」はそこに明示されているごとく、『寂疏』から引用されているものであり、『十願』のそれは『九品』からの孫引きである、と結論づけるのが妥当であると考えるのである。

『寂疏』と『九品』との六つの相違箇所は、『九品』の著者

の思わぬ脱字や誤写によるものか、『寂疏』の写本そのものの誤写に起因するもの、と考えられるであろう。他方、千観は『十願』の「十念釈」の執筆に当り、『九品』のそれを参照しながら、あるいは忠実に引用し、あるいは改編を加え、あるいは削除するといった具合で、その記述を進めたものと理解されるのである。

退耕行勇の弟子

中尾良信

退耕行勇は明菴栄西の上足であり、積圓栄朝が上州世良田に長楽寺を開いて接化に努めたのに対し、壽福・建仁等栄西開創の寺院の後席を嗣いで、その門風を弘めた。

行勇を開山とする鎌倉淨妙寺は、『開山行状并足利靈符』（以下『行状』と略称）とされる写本を蔵する。内容には注目すべき記事が多く見られるが、行勇に参じた者についても記述するところが少なくない。本稿ではその記事に基づいて、可能な限り行勇の弟子と呼び得る人物を挙げて、栄西の仏法が行勇を通じて、どのような範囲に弘まったのかを考察する一助としたい。

『行状』所収「行勇禅師年考」（以下「年考」と略称）には建保六年（一一二八）聖福寺を三諦房道聖に、承久元年（一一二九）建仁寺を蓮實房殿林に附すとあるが、『扶桑五山記』によれば道聖は建仁第三世で葉上の嗣、蓮實房殿琳は建仁第六世

で葉上の嗣とあるので、行勇とは兄弟弟子というべきであろう。敵琳が栄西の高弟であることは『神子禅師行実』にも記されている。

「年考」建暦元（一二二一）の条には、佛眼房隆禪が行勇に服侍し、行勇は隆禪を金剛三昧院の監寺として厚く接したとあり、貞応元年（一二二二）極楽寺（浄妙寺）を全玄に、嘉禎三年（一二三三）金剛三昧院を隆禪に附するとある。全玄は、『行状』所収「当山歴代」に「二世妙寂全玄和尚 嗣法行勇 初号圓葉房 正嘉元年八月十九日寂 建長法鼓腹記嘉祿二年極楽住僧全玄置焉」とある。隆禪は、『高野春秋編年輯録』延応元年（一二三九）の条に、行勇が北條泰時の請により寿福寺に遷る際に、金剛三昧院を中納言法印隆禪に附與すとある。『行状』所収「開山勇禅師行状」には「印証者若干了心全玄隆禪為之先鋒」という記事があり、全玄・隆禪は行勇の弟子と見てよいと思われる。

『延寶伝燈録』、『本朝高僧伝』に行勇の弟子として立伝されている大猷了心について、「年考」には、建保三年（一二二五）宋より帰朝して寿福寺に参堂し、貞応元年（一二二二）永福寺を附されたとあり、「当山歴代」にも「三世圓審禅師大猷了心和尚 嗣法行勇 初号般若房 首于寿福出世本寺遷建仁 作首楞嚴新疏十卷行于世 八坂建法観寺」とある。各僧伝の内容と大差は無いが、永福・浄妙・法観の三か寺の名は僧伝に見られない。『扶桑五山記』では建仁第九世、寿福第三世となっている。

「年考」にはその外に、安貞二年（一二二八）北條泰時の創めた東勝寺を神尼西勇に匡さ令め、嘉禎元年（一二三五）大慈寺を律師清尊に附すとある。『禅学大辞典』別巻の系譜には、行勇の弟子として西勇の名が載せられているが、管見の故か他に傍証史料を見出せない。

「年考」嘉祿二年（一二二六）の条には、金剛三昧院で無本覚心が服侍したこと、安貞元年（一二二七）の条には覚心が寿福寺の記綱を司ったことが記されている。「開山勇禅師行状」にも「全玄首千指、覚心綱大方」とあり、両者の関係は『高野春秋編年輯録』、『法燈国師行実年譜』、『元享釈書』、『延宝伝燈録』、『本朝高僧伝』によっても知られるように、極近密であったと思われるが、覚心は無門慧開に辨香を供しているので、敵密には弟子とはいえないかも知れない。

「開山勇禅師行状」には「全玄首千指、覚心綱大方、或道元 栄朝之撃節、或圓爾道祐之服侍」という記事がある。圓爾が行勇に参じたことは『元享釈書』、『延宝伝燈録』にも記されており、『本朝高僧伝』では寿福寺で四年を過ごしたとなっているが、道元・栄朝・妙見堂道祐については、僧伝に無く明らかではない。

右に挙げた諸師と行勇の関係については、一々に更に綿密な検討を要するが、特に無本覚心は行勇・栄朝両師に参じており、下つては道元下第四世の瑩山紹瑾が覚心に参ずるということもあり、栄西門流と曹洞宗との関係を考察する重要な要素となると思われる。

鷲峰法燈国師『相傳袈裟記』について

岡本貞雄

数年来、和歌山県日高郡由良にある、臨済宗法燈派大本山興国寺に所蔵されている、古文書を閲覧させていただく機会を得、そのうちの十数点を写真撮影させていただいた。興国寺は、天正十三（一五八五）年、織田信長の兵火に罹り焼失してしまつたためそれ以前の資料は何も残っていないとされているが、江戸時代の古文書が数百点あり、その中に混じて、それ以前のものと思われる古文書も何点か集められているようである。恐らく江戸時代興国寺に住した僧達が集めたものであろうが、その中の一点が、題名に掲げた「鷲峰法燈国師『相傳袈裟記』」である。この他にも江戸時代初期のものであるが、心地覚心禅師の母親である妙智尼と開山とする、修善尼寺の由緒を記した同寺再建のための「発願文」や「由良鷲峰山興国寺由来之事」といった文書が見された。

「鷲峰法燈国師『相傳袈裟記』」は、全体八紙よりなり、刊本として流布されていたものに仮表紙を付け、右の如き外題を記したものと思われる。題名については後に触れるが、その内容は、二部より構成されており、一部が、永徳二年十二月二十八日の日付を有する敷山 大随記するところの「曳照太神宮相伝袈裟記」であり、二部が、永徳二年壬戌八月十三日の日付を有

する、豊受太神宮称宜度会神主貞昌記すところの「由良開山心地上人御袈裟相伝次第」である。そしてその後「太神宮御作」として七言六句の偈が記されている。

「曳照太神宮相伝袈裟記」は、最初に袈裟相伝の本来のあり方を記した後、別峰大殊禅師が、伊勢神宮に参詣した折、その昔、心地覚心禅師が、入宋し、天台山石橋の路上で一童子から渡された藕糸の袈裟を、天照太神を通じて相伝したことを記すもので、同一の内容が「別峰殊禅師行道記」（永楽三年、大方道渡選）にも見い出される。永楽三年は、一四〇五年であり、大随の記述の方が二十年以上早いことになるが、永徳二年に記されたという証拠は何もなく、後世の作の可能性は残っているし、大随は、別峰大殊禅師が、相伝した時を、永徳二年六月三日のこととしているが、半年の後にこの文章を記したとは考えにくいのではないだろうか。大随なる人物が何者であるか不明であるが、本文中に

茲有大禅師別峰味尚、楊岐第十四世、東福五代之嫡孫、南
山四之傳真子、即吾靈巖翁之嗣也……………（傍点論者）

とあり、靈巖法穆の会下の人物であろうと推測されるが、法系には現れず、各種の僧伝にも記されていない。ただ「本朝高僧伝」卷第三十六「河州光通寺沙門大殊傳」に、心地覚心禅師の袈裟を相伝したむねを記した後に、

後有沙門大随、作記傳世。

と記されているが確認されたのみである。ここで注意されるべきは、『本朝高僧伝』の作者師蛮が「後に」と記しているこ

とである。このことから永徳二年に本文が記されたとは首肯しにくいように思われる。しかし少くとも、『本朝高僧伝』の成立した宝永四(一七〇七)年以前に本書が存在していたことは疑いないであろう。さらに『本朝高僧伝』の援引書目を見ると『伊勢太神相伝袈裟記』なる書物が掲げられている。伊勢神宮と袈裟の関係を述べた箇所は、心地寛心禪師と別峰大殊禪師の所だけであることからして、大随の記した「曳照太神宮相伝袈裟記」は恐らく『伊勢太神相伝袈裟記』と同本か、その中に入るものであり、本書「鷲峰法燈国師「相伝袈裟記」」が本来『伊勢太神相伝袈裟記』と呼ばれるものであった可能性は非常に大きいといえよう。第二部の「由良開山心地上人御袈裟相伝次第」は、伊勢神宮の神官が、心地寛心禪師が献じた袈裟を、別峰大殊禪師が相伝するまで四代に渡って相伝していたことを記したものであるが、作者貞昌については未だ不明である。太神宮御作は、神仏習合の一形態を示すものと思われる。後日他の資料と合せて翻刻したい。

鈴木大拙における「即非の論理」について

坂本 弘

「即非の論理」とは、周知のように金剛般若経から取られた造語であって、鈴木大拙は第二次大戦末期から戦後の一時期にわたってこの語を、著述や講義・講演においてしばしば駆使し

ている。ここでは主として、鈴木がこの用語によって特に何を表現しようとしたかについて所見を述べたいとおもう。

「即非の論理」は「AはAに非ず、故にAなり」という推論式のかたちにおいて提示される。それは自同律の否定において成り立つ次元を異にする自同律の提示といつてよい。鈴木はこれを般若思想の論理としてのみならず、如実知見もしくは靈性的自覚の立場に立つ実相の論理としてとらえる。したがってウエイトは結句「故にAなり」に置かれる。この点について鈴木自身次のように述べている。「その、Aに非ず、という点を見ると一切否定の様式であるけれど、これは最後の、Aなり、という処に出て始めてその意味が完全になるのである。」「禪の諸問題」(一七一頁参照)なお鈴木は般若諸經典その他禪宗や真宗の諸資料を参照しながらその実地の消息を、伝えようと努めているのであるが、ここではその一、二を挙げるに止める。その一つは般若心経で、その大部分は否定的命題の連鎖に終始しているが、末尾のマントラこそ絶対肯定の一句であって、まさしく「故にAなり」を物語るものでなければならぬ、とユニークな見識を示している。禪宗の語録・問答から鈴木がしばしば引用するもの一つに薬山非思量の話がある。「師坐次、有僧問、兀兀地思量什麼。師曰、思量箇不思量底。曰、不思量底如何思量。師曰、非思量。」この「非思量」に鈴木は同じ消息を読み取るのである。浄土教、とくに親鸞や一遍における「南無阿弥陀仏」についても同様である。

ところで「即非」なる語句の出典である金剛般若においても、

「故にAなり」は、鈴木が与えているのと同じウエイトが与えられているか、という必ずしもそうではない。「AはAに非ず」だけで「故にAなり」を欠いている箇所もまま見られる。したがって、その言わんとするところは「とらわれるところのない清らかな心」にあるとする中村元博士の解説のことばは、テキストの当面の文意に関するかぎり妥当といわなければならぬ。

しかし、般若思想全体を見渡すとき、鈴木の指摘するようにそれが実相の立場に立っていることは明らかであり、金剛般若の「AはAに非ず」もこの立場を踏まえての説であることは疑いを容れない。(序でながら、鈴木は「即非の論理」に言及した最初の論文「禅宗と般若心経」(昭和二年刊『禅学研究』第四号掲載)においてはその考え方を金剛般若ではなく大品般若〔卷三、勸学品第八〕の「是心非心、心相常故」から導き出していることを付記しておく。)以上によって、鈴木の「即非の論理は般若の自覚もしくは靈性的自覚の論理的構造を明らかにするものとして没することのできない思想的意義をもつと考えられる。晩年の西田幾多郎が鈴木「即非の論理」にとりわけ深い共感を示したのもこれを物語るものといつてよいであらう。終りに、「即非の論理」を鈴木の著作歴の上に位置付けて見ると、これに始めて言及したのは、私の知るところでは、昭和二年に発表された「禅宗と般若心経」(前出)に遡る。そこでは「即非の論理」とはつきり謳われているわけではないが、その要点はすべて触れられているといつてよい。しかし「即非の論

理」の名が広く知られるようになったのは『日本の靈性』(昭和十九年刊)に収められた論文「金剛経の禅」以後である。昭和二十二年に出た「仏教の大意」は「即非の論理」に関しても啓発力に富む労作となっている。なお、鈴木が最も精力的にこの首題について論じたのは、活動の舞台を海外に移すまでの約十年間であったと見て大過ないであらう。

浄土教における至心について

坂上雅翁

『無量寿経』所説の法蔵菩薩の四十八願の第十八願にみられる、浄土願生者が穢土を厭離し、浄土を欣求する時の心的状態である「至心」について、法然を中心として、永観・良遍の二人の南都系の浄土願生者の解釈とその特徴・影響などを取り上げる。

永観は『往生十因』の第十因に、第十八願文中の至心について、『占察善悪業報経』を引用し、そこに説かれる至心の解釈に依っている。ここでは至心を第一初始学習求願至心、第二撰意専精成就勇猛至心に分け、さらに第二の至心を一心・勇猛心・深心の中上上の三種に分けているが、永観はこのうちの一心に注目しているのである。ただ、永観は、経文中には定心として説かれている一心を、定散二善に通じるものと理解していた所に特徴があるといえよう。

法然についてみれば、『観無量寿経釈』に説くように、『無量寿経』第十八願文中の「至心信樂欲生我國」を『観無量寿経』所説の至誠心・深心・廻向発願心の三心にあて、至心を至誠心として理解している。これは、『無量寿経』『観無量寿経』『阿彌陀経』のいわゆる浄土三部経が、三経一徹、つまりそれぞれ説きあらわし方に違いはあるが、念仏往生を説く本質は同じであることによる。法然が師と仰いだ唐の善導は、「余此日自見聞諸方道俗、解行不同専雜有異、但使專意作者十即十生、修雜不至心者千中無一」と『往生礼讃』に説き、往生浄土の行者の必須条件として至心なることを求めている。そして至心を至誠心とうけとつた法然は、善導のこの意をうけて、身口意の三業において、内に虚偽を懐き、外に賢善精進の相を現ずることなく、真実に念仏する心こそ至心であるとした。先の永観においては、浄土教は付庸宗的なものであり、至心（一心）を得てのち、究極的には法身同体を頓悟するという意味で理解されていた立場と法然のそれとは明らかに思想背景が異なっているのである。法然における至心は、仏凡の關係における、衆生から阿彌陀仏への方向性を示すものであり、善導の『観無量寿経疏』散善義の深心釈中に説かれる信機・信法のきっかけとなる至誠心であったといえよう。

良遍についてみると、『念仏往生決心記』の冒頭に出離の要行としての称念の態度に、「至心」なることが強調されてくるのである。また良遍は、この至心について、永観の『往生十因』の影響をうけ、『占察善惡業報経』の至心の理解をそのまま受

けとめている。良遍の言う至心称念は三昧発得を目的としたものであるが、同じ南都系の永観の影響をうけながらも、至心をさらに至誠心としてとらえていくのである。衆生の機根に相応した至誠心を起こし、余事をまじえず念仏相続するうちにおこる利那の專注を、生得の口称三昧と呼び、あくまでも三昧発得を目的としながらも、至誠心を重視する良遍は、南都系の浄土願生者でありながら、法然の影響を強くうけていたと考えられる。

このように、我國の平安から鎌倉にかけての永観・法然・良遍における至心の理解は、それぞれの思想基盤をもととして解釈されており、機根観、末法観等の異なったこれらの浄土教者が、浄土を願生する心を至心ととらえ、それぞれ独自の立場からの解釈がみられる。また、永観から良遍へとつながる南都系の浄土教が、法然教学の影響を強くうけていたという一例として、この至心の理解があげられる。

法然浄土教における念と声について (二)

——とくに念と声との生成の構造の問題として——

永井隆正

法然は『選択集』第三章において、「念声之義如何。答曰声念是一（中略）声即是念、念即是声」（盧山寺本）と、念声は一論を展開している。これに対して、高弁は「此義甚不可也。

念者は心所、声者は色。心声既異、何為「一体乎」(權邪輪莊嚴記)と非難しているが、法然は念は心所で、声は色法であることは承知の上で、「声念是一」と述べていることはいままでもない。既に『宗教研究』一三八号で指摘したように、「声即是念、念即是声」と法然が文章構成したことは、ただ念と声とが同一であるということのみが示されているのではなく、名号を称えれば、名号の功德によって心念が引き起こされ、その心念が声となつて、更に名号を称える、という念仏者の信仰形成の問題が語られているのである。そこには外なる声と内なる心との関係が、外↓内↑外という構造のもとに示されているのである。

ところで、念と声との関係が、外↓内↑外という構造で示されるということの間接的ではあるが証明出来る他の法然の遺文がある。法然は善導の説く三心積の至誠心を「真実」といひ、内外相応の心なり(往生大要鈔)と述べて、外相と内心の問題として取り上げている。とくに『選択集』第八章においては、外相と内心との関係を具体的に示しているのである。即ち、善導が至誠心積のなかに示す「外現_レ賢善精進相」という文に対して、外相と内心との関係を、智・愚、賢・愚、善・悪、精進・懈怠という四種の対立でもって示し、「翻_レ外蓄_レ内者、祇_レ内備_レ出要_二」と述べている。さらに善導が示す「内懷_二虚仮_一」という文に対しても、内心と外相との関係を、虚・実、仮・真という二種の対立でもって示し、「翻_レ内播_レ外者、亦可_レ足_二出要_一」と結んでいるのである。この「外現_二賢善精進相_一、内懷_二虚仮_一」

の文の解釈に示される外相と内心との関係は、単に並列的に説かれているのではなく、そこには外相と内心との前後関係が示されていることに注目せざるを得ないのである。

まず、「翻_レ外蓄_レ内」とは、外の賢善精進の相を内に蓄える、という外なる形式が内心を形づくっていく立場であるといえよう。しかも、それは「内備_二出要_一」と述べられるように、出離の要道の備えとなるべきものとされているのである。一方、「翻_レ内播_レ外」とは、「たた内心にま事の心をおこして、外相はよくもあれ、あしくもあれ(御消息)」という立場から、内心の虚仮を真実として、それを外に翻すことによつて、外相の真実を形づくり、「外相も内心もともに貫き人(同上)」を理想像としているのである。まさに「可_レ足_二出要_一」と述べられるように、出離の要道に足るべきものとされているのである。この外相と内心との関係を示す二つの文の「蓄」「備」と「播」「足」の文字に注目することによつて、両者は関連づけられていることが理解できるのである。即ち、「翻_レ外蓄_レ内」は、あくまで「翻_レ内播_レ外」の前提として語られており、そこには、外相が内心を形づくり、形づくられた内心が、さらに外相を生成してくる、という外↓内↑外という構造が示されているのである。このように見ると、『選択集』に説かれる法然の至誠心積は、単に「内外相応の心」を示すのみではなく、外相と内心との生成の構造を示しているのである。それは念声は一論において示された声と念との生成の構造と軌を一にしているといえよう。ただ、至誠心積で示される構造は、あくまで安心論の枠で語ら

れている問題であり、念声は一のそれは本願論の枠で語られている問題である。しかし、両者に共通な外↓内↓外という生成の構造は、それらが説かれている枠を超えて、法然浄土教者の信仰形成を示す一つの構造論として注目しなければならぬのである。

法然と忌み

阿 満 利 磨

法然の思想的営為を、仏教史的文脈からはひとまず離れ、当時の宗教意識一般においてみる時、その意義はいかなるものとなるであろうか。以下は忌みとの関連において法然の思想的意義に言及するものである。

さて、法然の言行録の中に「一百四十五箇條問答」がある。注目されるのは、その問の大半が、いわゆる黒・赤・白不浄等の禁忌に関して発せられていることである。そして、たとえば「臨終の時不浄のもの候には仏のむかへにわたらせ給ひたるも、かへらせ給ふと申候はまことにして候か」という間に典型的にみられるように、総じて問者には、禁忌をおかすことへの深い恐れ、念仏の有効性への疑い等が満ちている。それに対し法然の答は、「仏教にはいみとという事候はず」とか「神やはさかるらん仏教にはいまず陰陽師とはせ給へ」とあるように、専修念仏にもとづく明快なものである。

ところで、右の問答にみられる忌みの意識は、どのような歴史的性格をもつものであろうか。

周知のように、忌みは齋みから変化したものとされる。前者は、後者が聖なる世界をめざす積極的戒慎であるのに対し、穢れからもつばら身を守るための消極的禁制をさす。そして、齋みから忌みへの変化をもたらしたのは、文化史家高取正男氏によると、奈良末平安初頭の律令貴族たちの祭政一致のイデオロギーによる。すなわち、聖なる廟堂において司祭者として祭事にたずさわる律令貴族にとっては、聖なる世界に近づくことより、既に獲得されている自己の聖性の保持が第一義であり、そこから伝来の齋みにとっては副次的でしかなかった禁制部分の肥大化が生じ、それがやがて大陸の諸思想によって補強され、禁忌を中心とする新しい宗教意識の誕生となる(『神道の成立』)。そしてそれは平安時代を通じ貴族社会に下降拡散してくるとされるが、それが、法然の時代の忌みの姿にはかならない。したがってその忌みには、本来の忌みを抑圧していることから生ずる不安定さがあり、あわせて、このころになると禁制自体の内容の変化、解釈の混乱もあって、忌みは救済論として十分に機能することができなくなってきた。右問答における問者の忌みへの病的なまでの関心・執心には、そのような忌み自体の動揺がすくなく反映していると考えられる。またその専修念仏への関心は、忌みが内包していた齋みへの抑圧からの解放、すなわち聖なる世界に直接近づくという喜びにおいて生じている一面ももつ。

一方、平安末期から鎌倉時代にかけて、各地で参籠が活発になるが、それは諸々の禁制をひたすら守るだけでは安心を得ることができない人々の、聖なる世界に直参しようとする齋みの復活のあらわれと考えられる。

ところで、法然の機の認識は、直接的には仏教的伝統の中でなされたものではあるが、右のような一般的宗教意識とも無関係ではなかったのではなからうか。すなわち参籠のねらいは神を迎えるに適するように身を改める、ミカワリ（柳田国男『ミカワリ考』）にあるが、そこでは聖なる世界にむかう主体への内省が不可欠となる。法然の機の認識も、かかる主体への鋭い関心を背景として営まれたのではなからうか。しかし、法然は伝来の齋みとは全く異質の結論をひき出す。すなわち法然においては、人は容易にミカワルことは不可能な、宿業的存在であり、主体を徹底的に無力化することにより、最も普遍的な救済の原理を発見する。そしてそれは、聖なるものに対しては、人間の側が長時間をかけ努力して近づくはかなかった従来の日本人の救済観に対し、全く異質の原理による、すくいとでもいうべき新しい宗教意識をもたらすものとなるのである。

法然上人の仏教観に関して

服部正穂

ここでは法然の教法観について考察することにするが、それ

に先立ち諸宗の教法観について法然の考えをみておこう。法然は各宗の教義はみな如来の金言であり実語であるとし、これを素直に受けとめ、説の如く修行すれば開悟得道するであろうと語っている。しかるに諸宗の教義の根拠は「経」にあると理解していた。各宗それぞれの立場から「経」を理解し、その浅深を定め、教判を組織し、自宗の教義の最高なることを証明している。このように教義の根拠が「経」にあることが諸宗の特徴である。もっともそこには「経」に対する理解の度合の違いが反映してはいるが。

しかるに法然の場合はどうであったか。「経」という点からは「観経」が重要な意義をもっていたことが認められる。『選択集』第十二章では「説誦大乘」を論ずる中で

貞元入藏録中、始自大般若經六百卷、終千法常住經、顯密大乘經總六百三十七部二千八百八十三卷也。皆須撰誦大乘之句。願西方行者、各隨其意業、或誦誦法華一以為往生業、或誦誦華嚴一以為往生業、或受持誦誦遮那教王及以諸尊法等一以為往生業、或解說書寫般若方等及以涅槃經等一以為往生業、是則淨土宗觀無量壽經意也。⁽²⁾

と示し、また公胤僧正への御返には

今の浄土宗の心は観経前後の諸大乘経をとりてみなことごとく往生の行のなかに撰す。⁽³⁾

とある。また「浄土随聞記」には

此観無量壽經若依天台宗意、則爾前教也。

故成法華方便。若依法相宗意、則為別時意。

然依³淨土宗意、則一切教行悉為³念仏方便。
 故言³淨土宗觀無量壽經⁴也。
 と示されている。

しかしこうした「観経」観の背後には「経」そのものよりも、それを実践する主体である人間観が大きく支配している。即ち法然の教法観の基礎は「経」そのものよりも「機」に重点が置かれている。「要義問答」にはこのことを端的に「教ヲエラフニ非ス、機ヲハカル也」と示している。教がいかに勝れていても、それが機に相応しなければ画餅の如きものに過ぎず真の教とはいえない。ここに教の真意は機に照らして再吟味されなければならぬことが指摘される。即ち教法視の基礎の大きな転換が見られる。ここに法然の教法観の特色がある。

- (1) 諸宗の教法観については、拙著『法然淨土教思想』(百景苑)、第二章第一節参照。
- (2) 昭法全、三四〇頁。「観経釈」同、一一四頁。「逆修説法」同、二四〇頁参照。
- (3) 「園城寺公胤僧正の使者に示す御詞」同、四七五頁。「淨土隨聞記」淨全九ノ四六二頁。昭法全、四四五頁。拾遺古徳伝巻六、伝集、六二五頁。
- (4) 淨全九ノ四六二頁。昭法全、四四七頁。
- (5) 同、六一九頁。その他にも「機」の重要性を指摘する法語はいくつかある。前掲拙著第二章第三節参照。
- (6) 法然淨土教の教判の特徴については、藤堂恭俊「法然上人の教判の基本的性格とそれを成立させるもの」『法然

仏教の研究』。香月乗光「法然上人の淨土開宗における仏教の転換」『淨土宗開創期の研究』などがある。

親鸞の相承について

——その一視点——

経 隆 優

親鸞は、自身の信仰の世界を語る名著『教行信証』の行巻、特にその「正信偈」に如來の本願の伝統者として龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・法然と次第する七祖の相承を顕わしている。このように親鸞の信仰に七祖相承の旨のあることは、また親鸞が高僧和讃の最後に「已上七高僧和讃」と、七高僧の名を以て、前述した七人の名を列挙してあることによってもあきらかなことである。然るに、『歎異抄』第二章には、弥陀の本願の伝統者として、釈尊以後に善導と法然との二祖のみをかあげておらず、ここにまた親鸞に、七祖相承の他に、その七祖の中より特に善導・法然の二祖を以て語る二祖相承の旨のあることを窺うことができる。こうして親鸞の相承に、七祖相承と二祖相承の二つの相承があることを窺うことができるのであるが、如來の本願の伝統を七祖相承で語る場合と、特に善導・法然の二祖相承で語る場合とは、当然そこに親鸞自身の心境の違いがあることと思われる。従って、いまその如來の本願の伝統を七祖相承で語るときと、二祖相承で語るときとは、親

鸞自身にいかなる心境の違いがあるのか、特に二祖相承を中心にして考察してみたい。

いまそのことを二祖相承が、親鸞のいかなる情況において語られたことであるかを窺うことを通して考えてみたい。親鸞はその真摯な求道において遂に二十九才のとき、法然との出会いによって念仏の教えに帰したのである。そして『歎異抄』第二章の「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信するほかに別の子細なきなり」という信仰の告白は、その獲信を物語るものである。従って、その獲信の告白の後に語られている二祖相承は、親鸞がこの信仰告白に於て如來の本願の伝統相承を語ったものであり、その意味で、この「ただ念仏して」という信仰の告白と二祖相承とは内面的な関係があると考えられる。そして、二祖相承がこのように親鸞の信仰告白と内面的な関係にあると思われるとき、『教行信証』後序の文が想起される。親鸞はここに「棄^ス雜行^ヲ兮^チ歸^ス本願^ニ」と、法然との出会いによる廻心の事実を告白し、法然より、善導『往生礼讚』の、いわゆる本願加減の文を書いた真影を附属されたことを記している。そのことを考えるならば、この後序の文にも善導・法然をあげる親鸞の二祖相承の旨を窺うことができる。と同時に、ここにおいても「棄^ス雜行^ヲ兮^チ歸^ス本願^ニ」という親鸞の廻心を語る信仰告白との関係で二祖相承が語られていることが知られる。こうして『歎異抄』第二章、さらには後序の文によって親鸞の二祖相承の背景をみれば、それは親鸞自身の信仰告白と深い関係にある

ことが傾かれてくる。すなわち、親鸞は自らの獲信の事実そのものを告白するとき、如來の本願の相承を善導・法然という二祖相承を以て顕わしているといえよう。

次に、では七祖相承は親鸞のいかなる情況において語られたことであるのかをみなければならぬが、それは『教行信証』総序に三國七祖をあげて、「慶^レ所^レ聞^ク、嘆^ク所^レ獲^ク」と語っていることを考えるならば、親鸞は如來の本願の教えによってえた、その信心の世界を告白するとき、その如來の本願の伝統を七祖相承を以て語っていると思われる。

ここにおいて、親鸞の相承に、七祖相承と二祖相承とがあるうち、七祖相承によって語る場合は親鸞の獲信の内容、つまり自身の信仰の世界を開顯するものであり、善導・法然の二祖相承によって語る場合は、親鸞の獲信の事実そのものを告白するものであると領解することができるのである。

親鸞の救済理解

寺川俊昭

仏教一般の特質を「自証教」として性格づけ、それと簡んで浄土真宗即ち親鸞の開顯した仏教のそれを、「救済教」として性格づけることは、殆んど通念にさえなっている一般的理解であるが、私はこれに対して、果して適切な理解であるかという疑問をいだく。

救済という言葉は、現代の宗教の基本用語の一つであるが、親鸞の著作においては、この救済という現代語が語り表わそうとする事実は、「撰取」もしくは「撰取不捨」という言葉で記されている。因みに親鸞の著作にあっては、救済という言葉と、それと同義の和語である「たすけられる」という言葉は、オリジナルな用語としては、その使用例が極めて少ないことも注意しておくべきであろう。

撰取もしくは撰取不捨は、『観無量寿経』の教説、「一一光明徧照十方世界、念仏衆生撰取不捨」に語られる言葉であり、光明の撰取として如来の救済を説く教言であることは、改めていうまでもない。この教言を解釈した善導の三縁積は、浄土教における救済理解の金字塔として、歴史的意義をもつことも周知の通りである。

法然に継承されたこの三縁積を、しかしながら親鸞は継承することがなかった。それに対して親鸞は、この撰取について極めて独自の了解を、その著作に反復語るのである。

- (1) 信心をえたる人は、必ず正定聚の位に住するが故に、等正覚の位と申すなり。『大無量寿経』には、撰取不捨の利益に定まるものを正定聚と名づけ、『無量寿如来会』には、等正覚と説きたまえり。(末灯鈔)

- (2) 真实信心の行人は、撰取不捨の故に正定聚の位に住す。

この故に臨終まつことなし。来迎たのむことなし。信心の定まる時、往生また定まるなり。(末灯鈔)

撰取の用語例の全体を通して、親鸞は行信の利益として衆生は

撰取の光りの中に自己を見い出すと語るのであるが、その撰取の積極的内実を、一貫して「正定聚の位に住す」という一点で捉え、強調しているのである。いわば『観無量寿経』に由来するこの言葉を、自らが真実教と仰いだ『大無量寿経』の立場、殊にいわゆる「願成就の文」の教説に立って再解釈し、現生正定聚をもって内容づけたと了解することができる。

親鸞のこの了解に依るならば、撰取という言葉で浄土真宗における救済を表わすとすれば、その内実は現生正定聚もしくは現生不退以外の何ものでもないことが、明確に把握されなければならないのであろう。

注意すべきことは、「入正定聚之教が、「求不退転」阿毘跋致は、親鸞が伝承した曇鸞の『浄土論註』に依るならば、大乘菩薩道の修道の志願そのものと理解しなければならぬ」ということである。その限り、親鸞が現生正定聚をもって、積極的に撰取を内容づけたところには、光明の撰取という体験の最も積極的な意味として現生不退を自覚的に促え、そのことによって大乘菩薩道の志願の成就、ひいては仏道の成就をそこに確信したことが告げられているのだと、私は了解するのである。

正定聚とは必至滅度の位であり、証大涅槃に決定した立場である。必ず無上涅槃のさとりに至るべき身に定まった、という自覚の立場である。これが、自証教として性格づけることのできる仏教の、まさに実現しようとする究極の立場であることはいうまでもない。これが親鸞が敢えて強調する撰取の内実である限り、親鸞が浄土真宗の積極性を誓願一仏乘と主張すること

とあいまって、浄土真宗を単に救済教と性格づけるに止どまらず、やはりそこに自証教の面目を確認しなければならぬのではあるまいか。

親鸞における自然法爾の宗教的意義

石田 充 之

親鸞において、自然は、『自然法爾章』(高田専修寺藏願智本)に、「自ハオノツカラトイフ 行者ノハカライニアラス シカラシムトイフコトハナリ。然トイフハ シカラシムトイフコトハ、行者ノハカライニアラス、如来ノチカヒニテ アルカユヘニ、……無上仏トマフスハ カタチモナクマシマス。カタチノマシマサヌユヘニ自然トハマフスナリ。」等と説き示されるが、『唯信鈔文意』(法要本)の「極楽無為涅槃界」文の釈下で、「法性スナハチ法身ナリ。……法性法身トマウスハイロモナシカタチモマシマサス。……コノ一如ヨリ カタチヲアラハント方便法身トマウス。」等と釈される意向を参酌すれば、それは、基本的には、『教行信証』の「証卷」に引証される『論註』の「無相の故に能く相ならざるなし。……無知の故に能く知らざるなし」といった法性法身の縁起因縁的存在性、それ自体を意味されていることを容易に了解せしめられうる。自然は、現象存在の全存それ自体について、それを宗教実践的に体認された大乘仏教的な空無我無常、縁起無自性、無固定なる根源的な

存在的眞理性・法性を意味している。縁起無自性的に存在するものが存在する通りにあらしめられる場なる故「イロモナシカタチモマシマサズ」であり「一如」である。それは、静のまま動、動のまま静であつて動中静、静中動と、全存在の存在性それ自体を根源的に深く別決するものとも忖度される。

したがつて、それは、「自ハオノツカラトイフ 行者ノハカライニアラズ……」然トイフハシカラシムトイフコトハ、行者ノハカライニアラズ」等と説明されることも当然のことである。行者の固我的な固定的な「ハカライ」に非ず、単なる時間的な空間的な「ハカラヒ」相尅の世界を超脱する眞存在の場、世界を意味されている。

しかし、ここでは、それは、単に超脱するのみならず、人間的な固我的な「ハカラヒ」の相尅界を迷妄の至りと知らしめ、信知せしめ、眞智界へ離脱せしめる、救済活動を展開せざるをえない絶対超越的空無我縁起界なることを力説されてくるのである。『教行信証』・『唯信文意』・『一多証文』等参)縁起空無我界において、単に個我執着する存在を、単なる他者の事と考えられず、それ自身に関わること深く、それ自身の内なる場における重傷であり、出血する痛みを箇所と考え、それを治癒すべく、懸命の治癒救済の働き、救済活動の展開されてくるのは、縁起空無我的存在の存在性、存在理念性よりは必然的なことであらう。そこには単なる無関係の他者はあらしめられ得ないことに想例すれば、明かである。大乘仏教における菩薩道の自利に即する利他活動の必然的展開が、かような場合の意義内容を

物語ることはいうまでもない。『無量寿經』の法藏菩薩の自利他活動、南無阿彌陀仏界の成就に相俟つ絶対的な利他、他力の救済の展開がかかる場合であることも云うまでもない。それは「カタチヲアラハシ御ナラシメテ衆生ニシラシメタマフ」（一多証文）（唯信文意参）方便法身の救済活動の展開である。したがって、『自然法爾章』では、「自然」の「自」の下でも「シカラシムトイフ」と説明しつつ、次の「然」の下の「シカラシム」という字義を中心に、自から然からしめる場に、如来の法爾法然の誓願救済活動、南無阿彌陀仏名号の自然法爾の絶対的救済の必然的に展開されざるを得ないことを強調力説される。

しかしながら、かような、法性真如、縁起空無我の真存在界たる自然の法爾なる救済活動の場においては、恒に、「行者ノハカラヒニアラズ」と、人間的な衆生の「ハカラヒ」の相尅の場が強く内省的に退けられる（末灯鈔七〇高田真蹟本・同上九・十一高田伝真蹟本・同上十三高田真蹟本、の諸消息等参）と、同時に、かかる不自然相尅なる自然に逆違する迷妄極悪界のものを、かかる存在と徹底的に信知せしめて「ツミヲケシウナハスシテ」（唯信鈔文意）して自然法爾に大願業力により転成し救済しつづけることを強調し、依て以て自然法爾の絶対的救済活動を、それ自らの信仰体験として力説されていることを注意せしめられる（『教行信証』の「行巻」一乗海积・「信巻」、『銘文』の第十八願文釈・「其仏本願力」文・「横截五惡趣」文釈、『唯信文意』、『曇鸞・善導讀』、『述懐讀』等参）。

そこには、自然の法性真如の真存在に背反して、相尅しつづけて止まない迷妄的極悪者の自然法爾に円融縁起界へ転成せしめられる自然法爾の南無阿彌陀仏本願力の絶対的救済が強調力説されてくる。それは、相尅相反の迷妄罪業界を、相尅相反（自由）即無相尅無相反（平等）無相尅無相反（平等）即相尅相反（自由）なる、自然法爾の絶対的な自由即平等の縁起円融・自在界へ、起死回生せしめる、絶対的な救済体験を打出すものである。その自然は、仏教的な特に大乘仏教的な宗教的・宗教哲学的体験の歴史的な継承の中に、自然に形成され結果されてきたもので、東洋的な特に中国的な道教的・自然的の意味も加味されてきており、基本的には、自然科学の自然とも深く関わらされていることを看過されてはならない。

近世本願寺教団における民族宗教観の諸相

星野 元 貞

近世本願寺は幕藩体制確立期の慶安年間に五ヶ条の制誡をもって幕藩制社会に順応する方針を明かにした。ところで本願寺が敬順の意を表した幕藩体制は民族宗教の呪縛を根底とする支配権力であった。たとえば『直江兼統四季農成書』は「百姓もろく／＼のわさをなし、万物を能作り出し候へば、皆人飢ものなく、かちけものもなし、然時者仏神の御心にも叶ひ、現世にて八九属さかへ、来世にてハ一門眷属こと／＼蓮花の上には

る事、是皆機作のつとめよくいたす故也」という。換言すれば、百姓は農業労働を怠れば現当二世教われる道は閉ざされるというのである。宗教的呪縛をもって百姓支配を行行幕藩権力の一面を窺うことができる。本願寺はこのような支配権力に従うことを第一としながら一方では親鸞の呪術否定の教を継承すべく「雑行雑修自力の心をやめて」といい、幕藩権力の根底をなす民族宗教否定の言辞をくりかえすのであった。このような矛盾を内包する教団にあって民族宗教に如何に対応すべきか、種々の見解が生じたであろうことは推則に難くない。いまその諸相を検証してみたい。

(1) 本願寺と民族宗教。「二親・兄弟等死去之時、御所御堂へ出仕の忌之日教之事、父母には五十日也、兄には三十日、又は三七日、伯父伯母には二七日又は三七日、此等之日教之多少は其忌之厚薄により日比之親疎により少つゝ替あり(中略)是聊御当家に物を忌給儀にあらず偏に王法を守り給処也。(中略)頭如上人之御代御門跡に被叙、それより以来御代々高官、高位に被仕候て、諸寺・公家・禁裏之御作法を被学候故、如此に成候とみへたり」(法流故実条々秘録)。「本山の築地の東北隅を少し避らるゝは(東門亦同)鬼門の方を忌たるに似たり。もし然らば宗祖の化土卷末に広く諸教を引て悪神邪神の禍福を信して恐動するを誡め給るに違背し、安心の正旨を妨害すると云へきか。今案するにこれたゞ通俗に順するものにして、蓮師の所謂他宗にも公方にも対して物を忌へしとの類なり(中略)今家は堂殿を紫宸殿の範模に則り造営するときは、禁庭の儀に倣ふ

へきこと勿論なり。この外稲荷の神輿に供料をそなえたまふ如きの類、みな国俗に順ふまてにして法門に關する事に非ずとしるへし」(考信録)。これらの史料によって、本願寺が権力社会に親近するやいなや国法・通俗に従うとの理由をもって物忌・鬼門の呪術的行儀を受容し、鬼神祭祀に参加したことを知ることができる。

(2) 在野僧侶の民族宗教観(『茶店問答』の場合)。本書の筆者秀圓は行実不詳であり在野の学僧であったとおもわれる。秀圓には「月日の吉凶、方角の善惡をいまだるは積尊の金言なり」、「およそ天地の間になんぞわざはひ有方角あらんや(中略)わざはひはおのれにありて方角にはなし、忌といふ字は己が心とかけり、仏道修行の人はこれ等の道理をふかくわきまへしるべきことなり」等の主張があり民族宗教否定の姿勢がみられる。

(3) 門徒の場合。大宰春台の『聖学問答』に「一向宗の門徒は(中略)如何なる事ありても祈禱などすること無く、病苦ありても呪術符水を用ひず」と評されている門徒や、安芸門徒の神祇不拜運動(明和の頃)を想起する時、かぎられた門徒であったにせよ民族宗教否定の伝統が継承されていたとおもわれる。

(3) 本願寺学僧(仰誓)の場合。仰誓は「天照太神も開山聖人も俱にこれ弥陀の化身なり」、「汚穢不浄の家に神明を安置すること、かへりて非礼となる」、「神儒仏の三教とも剋論すれば宿業免るへからすといへとも、悪鬼悪神の障に依て、過去の因なきに横に禍をうるたくひは、祈禱解除の力にて、その灾禍を免こと何そゝの徳なしと誣へけんや」(僻難对弁)等々といひ、

積極的に神祇崇拜を門末に宣揚している。

かくして近世本願寺は国法・通俗に従うとの大儀名分のもとに呪術的行儀を受容していった。そしてその学僧たちは神祇崇拜を宣揚し、門末の一部に残存していた民族宗教拒否の伝燈も否定され、中央集権的教団へ向けて拍車がかけられたのであった。

光明主義念佛について

藤 吉 慈 海

山崎弁栄（一八五九・二・二―一九二〇・一一・四）は光明会と呼ばれる光明主義念佛を創めた人で、安政六年から大正九年まで生きた浄土宗の出色の宗教者である。その光明中義念佛というのは、法然の口称念佛を継承し、口称念佛することによって念仏三昧の生活に入ることを強調する。別時念仏を奨励して、阿弥陀仏の光明に摂化され、光明裡に念仏生活をなし、人格の靈化につとめることを強調する。口称念仏中に見仏する体験や、三昧発得の体験を強調するところにこの念仏の特色がある。山崎弁栄は若い時から、そのような体験をし、その感得した阿弥陀仏像を描いて三昧仏とし、これを前にして口称念仏し、見仏の体験をするように指導した。

山崎弁栄は千葉県下の篤農家山崎啓之助の長男として生まれたが、明治十二年菩提寺の浄土宗医王寺住職弁菅徳恵につき出

家した。

「愚衲昔し二十三歳ばかりの時に、もっぱら念仏三昧を修しぬ。身は忙しなく事に従うも、意は暫くも弥陀を捨てず。

道歩めども道あるを覚えず、路傍に人あれども人あるを知らず、三千界中唯心眼の前に仏あるのみ」〔御慈悲のたより中、九七（二〇六頁）〕

と言っているが、三昧発得の心境は、二十歳代に確立したようである。

「自分の主義は活きた法然上人の意志をつぎて、大ミオヤの光明によりて、今の世の中の心が闇黒に迷うている人々を明るい光明の中に入れて、而して肉にばかり生きて居て靈に死して居る人を心靈に復活させて、この世から大ミオヤの中に日暮しが出来る様に致してやりたいのが目的である。」〔御慈悲のたより〕一七一（三一五―三一六頁）

と光明主義の目的を明らかにしている。

「弥陀は心靈界の太陽に在ます。若し太陽なかりせば、地上の生物は生存する能わざる如く、弥陀の光明に依らざれば、衆生の靈性は活存すること能わざるべし」〔宗祖の皮髓〕九八頁）

と述べて、阿弥陀仏の光明に、われわれの靈性が強められ、人格が靈化されることを説いた。その実践方法としては念仏三昧を教え、仏教に説く「七覚支」〔三十七道品中の七覚支〕を基礎として「念仏七覚支」を説いた。これは念仏三昧による、念仏者の知・情・意にわたる人格的靈化の七階様ともいうべきもの

である。『雜阿含經』卷第二十六には、「念覺支・扱法覺支・精進覺支・猗覺支・喜覺支・喜覺支・定覺支・捨覺支」となっているが、「念仏七覺支」では念覺支が最後に来ているのが特色である。

一般に七覺支とは悟りの境地の七つの性格とか七つのアズペクトであると解するが、そこには多少とも階梯的な意味があるように思われる。この中の猗覺支は一般に輕安覺支と呼ばれていて、念覺支は *saṃ* すなわち *mindfulness* のことである。この訓練は今日で「念処經」による瞑想法として南方仏教国で実修されているが、山崎弁栄の「念仏七覺支」は扱法覺支にはじまって精進覺支・喜覺支・輕安覺支・定覺支・捨覺支・念覺支と次第している。したがってその順序や内容も、換骨奪胎して、念仏三昧による心境や境涯の変化として説明されている。

その輕安覺支では

御名に心はさそわれて 心念ますます至微に入り

三昧紙熟する時は 清明にして不思議なり

我らが業障深き身も 慈悲のみむねに融とけ合あうて

身心あるを覺おえず 定中安きを感じずなれ

その念覺支では

聖籠やぐらに染みし我心 秋の梢の類いかも

聖旨みまわの光に靈化せば 光榮みぎ現わす身とぞなる

聖意みこころを意とする時は 八億四千の念々も

のな仏心と応こたわしく 仏子の徳は備わるれ

とあって、『念処經』による「念覺支」とはかなり異つたものとなっている。しかし念仏による体験の深化を強調した光明主

義念仏は、宗教体験の上からも、さらに研究すべきものである。

日蓮における救済と仏性

渡 辺 宝 陽

日蓮の宗教は、一般には南無妙法蓮華經の題目を信じ唱えることをもって特色と受けとられている。しかし、日蓮が題目を唱え受持することによって教主釈尊の救済が約束されると主張する背後には、一念三千の理解が横たわっている。すなわち、本門の一念三千の教説は久遠実成の教主釈尊の絶対救済を示すことにある。一念三千とは、もともと天台大師智顛が摩訶止觀で明らかにした法門であり止觀の実修によって菩薩位を経て仏位に至ることの可能を保証する原理論である。凡夫の一念(心)に十界を中心とした三千のありようがあればこそ、凡夫は地獄に墮す可能もあれば、仏界に至ることも可能なのである。このような修行論の観点からの一念三千論を、日蓮は理の一念三千、迹門の一念三千として位置づけた。そして、末法の衆生には、釈尊が絶対救済を未來記として予言しているといい、その救済は事の一念三千・本門の一念三千によって保証されるとする。題目の信唱は、そのような救済を凡夫自らが確信することによって教主釈尊の救済の世界に一如することにあり。

さて、このように一念三千論が題目信唱の日蓮の宗教の根幹であるから、日蓮の成仏觀は済救觀としてとらえることができ

よう。これは鎌倉仏教の次年で比較すれば、道元の只管打坐と全く対称的な位置にあるのであり、親鸞の浄土信仰と比較すれば、救済という点では共通性があるが、その信心の表白という点において、親鸞の称名（仏への帰依）に対して日蓮は唱題（題目の信唱）という相違がある。

そこで、一般的にいえば、「信」を非常に重視する救済仏教において、仏教が本来もっている仏性の認識とがどのようにかわるかが一つの問題となるであろう。が、日蓮の場合、両者の関係はどのように理解されるであろうか。

日蓮は涅槃経の一切衆生悉有仏性の経文を尊重している。しかし、むしろ、一念三千仏種を現実的な観点から強調している。日蓮教学では一般に前者を性種、後者を乗種と規定し、前者は元来すべての有情が内蔵しているものであるとし、しかし、仏陀の教化によって衆生は教化されるのであって、その意味での仏種の下種が重要な意味を持つというように理解している（拙稿、「日蓮の仏性論の基盤」印仏研28—2）。日蓮が題目信唱を勧奨したのは、新たに仏種の下種を受けるためであった。今末法の始めの衆生は久遠の下種を受けなかった者であり、そうした機根が多数を占め、仏法の救いを無縁とするから、仏法滅尽の時であるからである。日蓮が、釈尊在世の時は脱（益）であり、今末法の始は下種（益）であるというのはそのことを意味する。

さて、日蓮は明らかに仏性と仏種とを区分しているのであるが、その点について、早く守護国家論に就類種・相對種という

ことを述べ、更に晩年、始聞仏乘義においてそれについてやや詳しく述べている。就類種は正了縁の三因の種であって、一挙手一投足の姿勢がそのまま種となるというものである。それに対して相對種は煩惱・業・苦の当体がそのまま法身・般若・解脱に転ずるもので、敵対的相即の論理（安藤俊雄）にもとづく。

このことは、源信の一乗要決等に見られる、常没の一闡提が信によって成道を許されるとする潮流を受けていると推定される。すなわち、日本仏教における信の重視、殊にそれと末法思想との結びつきによって、仏性は一般的に論ぜられるということよりも、むしろ救いを拒否された常没の一闡提こそ時代に生きる人々の実態であるとし、その転換的な救済の論理が求められていたと考えてよいであろう。この課題に対して、日蓮は一念三千の仏種こそ、末法の始めに新たに下種される大法であるとし、そこに題目信唱の救済が展開したと言えよう。

平安時代の密教と祈雨儀礼

成瀬良徳

古代日本において旱魃・霜雨という天候の異常現象の原因は、天体の異変・穢・人間の悪業などに帰される。この異常現象に対しては多種多様な祈願・儀礼が行われ、仏教將來と共に仏教形式の祈雨儀礼がこのなかに加わる。

仏教僧が祈雨儀礼に介入するのは、『扶桑略記』や『日本書

『記』の祈雨儀礼の事例によれば、七世紀初頭からである。すでに大乘經典の転読、三論の講読が祈雨を目的として行われ、高麗僧惠灌や百濟僧道蔵ら外国僧が祈雨儀礼に活躍した。『日本書紀』皇極天皇元年（六四二）の祈雨儀礼は並行して多様に行われるが、それは密教の登場によっても変わらず、多くの儀礼が祈雨の目的で行われ、異常天候に対する人々の不安感・危機感を吸合した。それゆえに、祈雨儀礼の多様さは言わばその効験を反映したものといえる。特に仏教形式の祈雨儀礼では、經典・その読誦・そこに関わる祈雨僧が仏教の威力と靈験を示すものとして期待された。それは平安時代に入り、密教僧が密教独自の祈雨の修法儀礼をもって活躍をはじめると一層鮮明になる。

国家と仏教という枠組のなかに彼らが位置した場合は、官僧また護持僧として、空海の鎮護國家の標榜とその修法以来、その意義を担って要請に応じて密教的な儀礼を行い、効験を顯示した場である。それはまた密教的祈雨儀礼の有り様、そこへの密教僧の対応の場であり、密教の具体的・現実的性格が表現される場でもある。しかし、その場で先づ問われたのは、祈雨儀礼の結果が現実判断できることから、密教僧自身の靈験力にほかならなかつた。

説話集には空海や天台僧・静観の祈雨がみられるが、当事者側の祈雨儀礼を記した一連の『祈雨日記』は、空海の祈雨以後三百年に及ぶ事例をのせており、平安時代の祈雨儀礼の特異性を示している。またそれは、密教特に東密が祈雨に多大の関心

を示し、密教僧がその儀礼の実践に深く関わっていたことを如実に示すものである。そこで平安時代の祈雨儀礼の実態・性格が集約されているものとして、東密が祈雨儀礼に誇示した請雨經法を中心に、祈雨する密教僧について考えてみる。

類縁の『秘鈔問答』には、空海以後の請雨經法による代表的祈雨僧七人に関する記述がある。これは元來、『祈雨日記』にもみられるように仁海自身の談話であるが、七人の効験の記述でもある。請雨經法の効験に関しては、水と呪術宗教的關係をもつ蛇を儀礼中に現実に見、あるいは夢に見ることから降雨を確信するという祈雨の成功例に対して、当事者にとっては失敗に終る例もある。この場合には失敗の結果から原因を探り、その理由づけがされる。醍醐寺と仁和寺をめぐる祈雨儀礼の意義づけからもその要因とされ、他方では祈雨僧自身の問題として、官僧位を辞退して鎮西に行ってしまった祈雨僧もあり、言わば祈雨を得意として雨僧上とよばれた仁海とは対極にあつて祈雨の効験を發揮できなかったことでもある。

さらに範俊の永保二年の請雨經法では、その失敗の意味づけが資料によって多様であり、三井寺で仏像經卷が焼失した災という仏教の受難や範俊と義範の対立として両者の効験競い、また勸修寺で請雨經法を修さないう理由としている。この後、範俊は那智山に隠れ千日の修行に励んだとされるが、これは密教僧が山岳修行により獲得した靈験力と祈雨の関連性を示唆する。

そこには祈雨による現実の降雨という具体性が人々の注目を引く反面、具体的であるために失敗の結果にも終わりやすく、それ

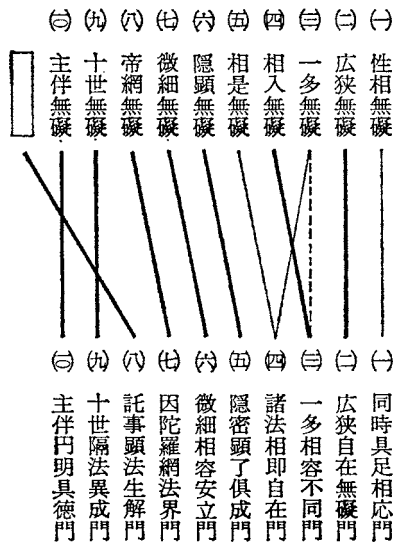
も注目されたのは祈雨儀礼の衝撃さとそれに関連した靈験力の有無の大きさに関心が集まったからである。このことは現実の降雨の実証性と共に社会の信仰の動向などに影響され、儀軌や壇法が整えられるに従って、やがて祈雨儀礼のあり方を決定的に固定化する方向へと作用したのである。

華嚴における無礙の教説について

一色 順心

華嚴教学の体成者賢首法藏(六四二一七二)には、『華嚴經』の旨趣を簡明に論述した『華嚴經旨帰』一卷の著作がある。この書は後に『華嚴經』の全体を詳釈した『華嚴經探玄記』二十卷に比較すれば略釈の域を出るものではない。しかし『華嚴經』の教説を自己の教学の内に着実に採り込んでいくことや、『探玄記』の玄談の簡処と相通ずる内容を具有していることなど、点において、『旨帰』は注目に価する書である。とくに無礙の思想が仏身の十種無礙(大正45・五九一a)と縁起諸法の十種無礙(大正45・五九四a-c)との二度にわたって説示されており、後者の無礙思想は『探玄記』の十玄縁起とその説相を同じくしている。今回の発表では、十種無礙と十玄との対配を考察することによって法藏における無礙の教説の一端を明らかにしたい。

『華嚴經旨帰』の十種無礙
〔大正45・五九四a-c〕
『探玄記』の十玄門
〔大正35・一二三a~四a〕



十種無礙は『華嚴經』の所頭の理趣を表わしたものであり、經に説かれていた一蓮華葉に仮託して各種の無礙が縦横に喩説される。これを承けて法藏は『探玄記』卷一の義理分齊においてもこの譬喩を採用して一枚の蓮華葉を一事法とみなし、事法の上に諸法の無礙法門を建立する。前図の如く、十種無礙と十玄門には名目と順序の差異がある。各門の所説と引用文とを精査するとき一応の対配は可能になる。太線によって結んだものは所説のみならず引用文までが同一であり、細線のものはいずれかが共通し、点線のもののみが共通するといえる。まず性相無礙については、真性に同ずるところの一華葉が一

切の事相を礙えずして顯現することを意味する。『旨婦』の釈經意第八に「縁起無性故得_レ有_二性相無礙義_一」（大正45・五九五b）と述べて理性と事相との無礙を位置づける。これと異なつて『探玄記』では初門に同時具足相應門を立てる。兩者ともに共通した引用文を載せつつ観点を異にしているのである。

次に十玄門には第八門に託事顯法生解門を掲げるが十種無礙にはその項目がない。わずかに第十主伴無礙に付屬して解説されるのみである。十玄門の歴史を溯つてみても必ず表わされる一門であるにもかかわらず『旨婦』の中にこの門が欠落しているのは、すでに各々が一蓮華葉という事法に託して所説が展開されているのだから、敢て託事門を別立する必要はなかつたと考えられる。

最後に『旨婦』の(三)一多無礙、(四)相入無礙、(五)相は無礙と、『探玄記』の(三)一多相容不同門(四)諸法相即自在門との關係が問題になる。一多無礙の中の引用文が十玄門の(四)に見い出され、体の相即を表わす經証になっている。これは『旨婦』の顯經意第八に「同体相入故有二多無礙」（大正45・五九五b）とあることと矛盾すると思われる。また『旨婦』における(三)の引文と(五)の所説が十玄門の第四諸法相即門へ、(四)の相入無礙が第三一多相容門へと緊密に繋がるのである。以上の如く『旨婦』と『探玄記』はやや屈折した形で内面的な連関を有するのであり、縁起法を蓮華葉に依つて掘り下げつつ『華嚴經』そのものが内包する無礙の構造を巧みに表現しているのである。

一遍の時衆觀について

河野 潤

一遍智真は時宗の開祖であり、その教団のもととなったのは、一遍に帰依し、出家した僧尼の集団「時衆」である。この時衆が、教線拡大を目指し道場をもち、各地に門弟を派遣し独任させるような教団になったのは、二祖他阿真教が時衆を統率するようになって後のことである。一遍に率いられていた時の時衆には道場をもつ意志はなて、又集団を離れる事が禁止されていたと考えられ、教線拡大の意志が希薄であつたと見られる。

それでは初期時衆はどのような役割の為に形成されていたのか、又一遍にとつてどのような意味をもっていたのか。この問題について、一遍から時衆に与えられた形態を通して検討してみたい。

一遍の追隨者の集団としての「時衆」には一遍が民衆に求めた「一念」という易行とは逆に、大変厳格な戒律が課せられており、時衆に加入するに際しても厳しい条件が与えられていたのである。その厳しさのいくつかを拾い出してみると、第一に条件として、僧尼であること、すなわち出家であることが問われ、第二には時衆を僧尼各四十八人に限り、八人づつ六番に分ち、第三の行為義務としての不断念仏を、六時に分けそれぞれの番に受けもたせた。第四には「時衆制誡」、第五には「道具

秘積」を与え、それぞれを保たせたのである。時衆制誡においては十八条の内、特に最終条「専守知識教 莫恣任我意」が最も重要な知識帰命の戒とされる。道具秘積は、阿弥陀仏の別称である十二光仏になぞらえ、時衆の持物を十二の道具に限るものである。

加えて当然のことながら、時衆は遊行もしなければならぬのであり、集団としての原点が与えられるのである。これらの規範が課せられた事によって、一遍を含めた意味での時衆は、知識と帰命者という人的組織をもち、戒律という規範を備え、遊行と念仏という行為を行なう組織体としての体裁を整えることとなり、これらを総括するのが「阿弥陀仏」という理念なのである。この組織体としての時衆は、帰命、持戒、行という各面を合わせもち、厳しい苦行性を呈する修行集団の性格を現わすのである。

しかしながら、この苦行性は、一つの完結した組織としての時衆内部に停まり、外部に向って語られるものは、一遍を通じた、あるいは一遍の行なう賦算という行為を通じた極度な易行なのである。賦算は一遍にのみ許されているものであり、これがもう一つの時衆の限定要素である。つまり、賦算という行為は、時衆には許されていない行為であったのである。これは、知識と帰命者という絶対的な落差の象徴であり、時衆と外部とを隔絶する象徴なのである。

以上のように見てくると、そこに表わされた一遍の時衆に対する理念は、行為する集団、持戒の集団、帰命者の集団という

ことであり、これらを保持する為に小集団に固定したと考えられる。このように厳しく枠づけられた時衆は、その故に顔を一遍のみ向けるのであり、その意味に於て、時衆を自らに統合しようする一遍の意志と、賦算という行為をはさんでの両者の立場が表出するのである。一遍の思想により、阿弥陀仏の法号が与えられた時、時衆は一遍の思想と行動の内に取り込まれ、機能体としての役割を負うことになっていったと理解される。

頭としての一遍と体としての時衆が、弥陀の象徴として機能するのである。一遍にとつて時衆とは、一遍の個人的信仰の具体化であり、思想の実行体であった。これは結局、象徴的に一遍自身の延長であると理解される。一遍はこのような理念をもって時衆という集団を率いていたのではないだろうか。

二祖他阿により「継承」理念が生じ、「教線拡大」の意志をもたされたことよつて、時衆は、個人信仰の集団から、教団としての社会的集団に変化していったと考えられる。

『正法眼蔵随聞記』考

——道元禅師の正師観について——

佐藤悦成

『正法眼蔵随聞記』には、師の教示により自己の修行を正しく進めねばならない旨の垂示が、全巻にわたつて多数みられる。修証の書、始覚門の書としての『随聞記』の性格を考慮すれば、

当然のことといえるが、道元禪師がいかにかに正師に見えることが、参学の人にとって重要なことであると考えていか知ることが出来る。道元禪師の仏法は、正師を求め、現実に行われ、生命活動としての仏法を学び、それを起点として自覚（自証）しなくてはならないのである。

仏法は人という器に、常に過不足なく相統されてゆくのであるが、その器の形は千差万別なのである。換言すれば、禪宗においては「依法不依人」であり「依法依知識」なのである。その一例を示すならば次の如くである。

知識ニ従ガヒ、教行ニ依シカバ、皆仏祖ト成リシ也（巻一
—巻教は長円寺本による—）

ここから「或從知識、或從經卷」の語も出、更に、道元禪師の正師への参学から「威儀即仏法」の思想も導き出されるのである。

それは、直下に我執を捨て去って知識の行履に従い、聞法して功夫坐禪すべし、という内容の垂示に見出すことが出来る。

ヨキ人ニ近ケルハ、不_レ覺_ニヨキ人トナル也（巻五）

として、『瀉山警策』よりの「霧ノ中ヲ行ケバ、不_レ覺_ニ衣シメル」という引用文を交えて、仏道を体達した師の日常行為には、正法が現前し、学道の人はそれと知らぬ間に学び取り、仏法を了ずるといのである。正法が、香の薫りの衣に薫じられる如く、学人に薫習し、機が熟するによりその種子は現行し、学人は仏法を了解するのである。

師を介在者として、現象としての身相によるのではなく、身

相から行為として現われている法によるが故に、正して「依法不依人」「威儀即仏法」「或從智識」といえる。

更にいうなら、正師に参学すれば、自分勝手な解釈を加えない限り、道を誤ることはないのである。『随聞記』にはような内容を記した垂示が多く、初学の者に対する道元禪師の指導書といった本書の性格を浮き彫りにしている。一例を示すならば、

古人ノ云、百尺竿頭ニ、更一步ヲ進ムベシ（巻六）

という句を巻二、巻四、巻六に各一回づつ引用して、師の教えに疑いを持たず、無条件に忠実であれと示す。

このように無条件で従う学人に対する師の側の態度はどうかといえは、

如来一期ノ化儀モ、爾前方便ノ權教ハ、実ニ益無ナリ、只
実教ノミ実ノ益アル也（巻一）

と示して、方便としての教えは利益のないものとして退け、実教の真実のみに意義があるとして、人によらず法によるということを、また、師は自分個人に学人を従わしめるのではなく、法に従わしめるべきことを常に念頭に置き、真実のみを説く態度こそ真の指導者たる所以であると示す。ここにおける道元禪師の実教とは、いうまでもなて「只管打坐」に他ならないのである。

以上の如く、道元禪師の宗教は、正師に随順し、教示を受け、更に学人自らが坐禪功夫するにより、初めて道が開かれることとなるのである。『随聞記』では、ここまです強く示し、以後の段階としての自証の問題には触れていない。それは『正法眼

蔵』に述べられるべき事柄故に。

『随聞記』にみる道元禪師の正師観は、正に釈尊最後の説法を受けて、連綿と保たれてきた正法を、純粹に受け継いだものといえ、正伝の仏法を標榜する、単伝の仏法の面目を余す所なで伝えている。

道元禪師の正師観は、換言するなら、正法への態度は、先の「単伝の仏法」「威儀即仏法」語句に凝縮されているといえる。

『正法眼蔵随聞記』私考―その9―

——「貧ヲ学スベシ」考―4——

田 中 敬 信

『正法眼蔵』の『辨道話』の巻の中には、当時の社会環境を考えて読むべき所がある、と指摘して来たが、今回は「このほか、叢林の規範および寺院の格式、いましめすにいとまあらず、又草々にすべからず。」を考察してみると、「叢林の規範および寺院の格式」の内容については、『典座教訓』からはじまる『大清規』等が全部撰せられるのに、この時から約二十年の歳月が過ぎていた事が、「草々にすべからず」を実証しているの理解出来るが、なぜ『辨道話』の巻の中に「いましめすにいとまあらず」と云う切迫感のある一文が示されるのであろうか。

治承四年（一一八〇）以降の早魃、大飢饉が源平の合戦と重なって多くの人々が苦しんだ事は史上知られているが、この

『辨道話』筆録中の寛喜一、三年も、治承以来の五十年ぶりの災害として有名であり、この社会条件が「いとまあらず」の一つの原因となっているのではないかと今回は推論するわけです。『随聞記』中には「故 建仁寺ノ僧正在世ノ時キ、寺、絶食ス。」（巻一―12）「故僧正建仁寺ニ御セシ時……房中ニ都テ衣食財物等無リキ。」（巻三―2）等に見られるように、平常であって、天災飢饉と知られない時代でも建仁寺にあっては、この様であったのであるから、深草閑居の時代といわれている『辨道話』筆録中の天災・飢饉である。仏法に順じられて「一日絶食シテ餓死ストモ苦カルベカラズ」（巻一―12）の立場にあって生きられる道元禪師にとって、これはまさに「貧ヲ学スベシ」の時代であったと推察するわけです。この様な時を「貧道はいま雲遊萍寄をこととすれば、いづれの山川をかとぶらはむ。」と表現しているのであって、これが逆に「いとまあらず」の実態であると思えるのです。『随聞記』の中に、多くの「貧」に関する事柄が出て来るのも、この時の道元禪師の坐下は、建に寺の榮西禪師の時と、あまり差のない「貧」の時代であったからこそ、この「貧」の中にあつての仏法のありようを、「貧ヲ学スベシ」と示されたものと思えるのです。仏法を学ぶ最良の時節とされたのかも知れません。これらが全て「いとまあらず」とされたのだと思うのです。この様な時であつたればこそ「端坐正身」されている為に、「いとま」がなかったと云えるのです。

この様な「いとまあらず」と云われる中であつたればこそ、「いまだ宗旨つたはれ」ない「坐禪辨道」について「端坐修練

するに、仏向上の事たちまちあらはれて、一生参学の大事すみやかに究意するもの」であることを「参学の真流」「仏法をねがはむ哲匠」の為に「いささか異域の見聞をあつめ、明師の真訣をしるしとどめて」「のこ」そうとしたものが、この『辨道話』の巻であつたと拝察するのです。この為文末にある「のこす」の言葉は、今、ここにこれを残しておかなければならないと云う必要感と切迫感とが示されていて、この時の時代背景としての自然条件、社会環境の事が、言外の言として示されている文字と推察するのです。

非思量の宗教性

中野東禅

坐禅・冥想において、意識・無意識とはどういふものかが、心理学的にあるいは哲学的に、あるいは宗学的に説明されているが、それが初心者に理解されることは困難である。たとえ、それは理解できる境地にならなければ知ることはできないとしても、初心者に推理の範囲でもあつていど論理的に納得しうるものでなくては「教育」はなりたない。

そこで、坐禅の要件を、道元の普勸坐禅儀を中心に整理してみると、(一)諸縁放捨、(二)調身、(三)調息、(四)調心となり、調心の内訳は①不思善悪莫管是非、②心意識の運転と念想観の測量をやめ、③作仏を図ることなし等である。つづいて(五)箇の不思議

底を思量せよ、不思議底いかんが思量せん、(六)非思量、の六つが要件になつていっていると見られる。

諸縁の放捨、調身、調息は生理的ののぼせを下げることである。道元は調息を「丹田によって出入す。無常あきらめやすく、調心得やすし」(永平広録第五卷三九〇)という。丹田によって出息入息するということは、生理的には調身において腰がぎまpping、上体の力みがとれていなくてはできないことである。それは頭ののぼせが生理的に下ることを意味している。頭に血がのぼっていると、環境からの刺戟に対して意識が反応しやすいため、調身調息によって生理的にのぼせを下げるのが、調心得やすい条件となつていことがわかる。そして、少くともこの段階で、外部の刺戟に「染汚」することが基本的にはのりこえられたことになる。

次に調心の内容は、まずいらいら等の生理的な調心は調身調息によつてのぼせを下げた結果、解決される。その次に①善悪を思はず是非を管することなかれという。これは、自己の行為などに対する価値の詮索という染汚をやめて、その行為の動機となつた求めの原点まで立ちもどらせる。つまり染汚する以前向つて転換させることである。②心意識の運転、念想観の測量をやめるとは、それをやめようとさせる別の作用がなくてはできないはずである。道元は「念おこらばすなわち覚すべし」(普勸坐禅儀自筆本)という。すると念に対して覚を立てている。念は染汚したものである。それに対する覚であるから、覚とは不染汚に属するものでなくてはならない。不染汚は、染汚と別

世界のものという想定を立てるとまた染汚に転落するわけであるから、不の字は不生の不と同じく「以前」と解するのがよいであろう。すると、覚とは染汚する以前の生命の叫び、あるいは直観的要求ということになるであろう。①作仏を図ることなしというのは、作仏という求めが観念の作業、つまり染汚になつてしまふのを、求めるべき不染汚心は動機（発心）の原点の中にあるという、識の反転をうながすものである。

次に(因循)の不思議底を思量するというのは前の思量は染汚の作用を意味するであろうから、不思議とは不染汚すなわち染汚心の起る以前の微細な直観力のことであろう。それを思量するものはやはり不染汚のしずかな直観力である。つまり不染汚心を不染汚心がたしかめ自覚するという作用ではないだろうか。しずかなよるこびをしずかな生命力がたしかめているといえる。染汚する以前の直観的な生命の叫びは一切の存在と共鳴する心である。道元は「不思議これ山海思量なり」（永平広録）という。そこで(内)の不思議とは、染汚以前の生命の叫びにおちつき、そこが信じられることであろう。それゆえ不思議とは、信ずるといふ宗教的なあり方が基本をなしているといえる。

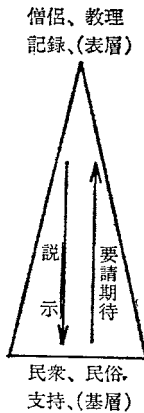
その不染汚への信は最初の動機の中にかくされていながら、不思議にいたって、初発心が本証（本来のさとより）不染汚の信）として証明されることになる。

以上の論考によつていえることは、坐禅における思量という意識の問題は、不染汚を求め、不染汚が求め、不染汚を信じられるという宗教性が基本構造をなしているといえる。

中世における禅宗切紙の資料的価値

石川 力山

我が国における禅宗、特に京都や鎌倉を中心とする五山派に對し、主に地方的展開を遂げた道元下の漕洞宗教団は、南北朝から戦国にかけて飛躍的な發展をし、北は奥州の果から南は九州の鹿児島に至るまで、今日みられるような教団展開の布石はほぼ完了したとみてよいと思われまふ。そしてここで問題となるのは、教線の拡大と、教団自体を内部から支える理念である教理の問題をどのように考えたらいいかということである。すなわち、教団を支える民衆と、これに仏教の教えを説示して行く僧侶との交渉は何を媒介としたかということが問題となります。これを図示すれば、次のようになります。



つまりこの図は、教団僧侶は、教団設立の理念である教理を民衆に説示することを第一義とするが、それを受け入れる民衆は、あくまでも民俗の立場でこれを受け止め、支持するか否かを決定するとみてよい。従つて、その支持が得られるか否かは、民衆側の基層となる部分をいかに把握するかが重要な課題となる。しかし、教団構成の大部分を占める、基層部分に関するま

とまった記録は殆んどなく、説示する側にしかその記録は残されていないであろう。筆者は、仏教史の立場から、文献字を通じて教団内の記録から民衆との接点を示唆する資料として、「切紙」を設定してみた。

中世以来の禅宗の切紙は、仏教や神道、歌等で、口伝が誤って伝えられることのないように、紙切に書いて伝授したものに発生し、宗門の秘訣が秘密裡に師資相承されたものである。

所で、従来この切紙に関しては、たとえば面山端方は、その伝承や内容からこれを妄談僻説となし、近代の著名な歴史家によつても、密教や修験道、陰陽道などの迷信を撰取した低俗、愚劣なものという判断がなされている。しかし一方で、宗教学的、教化学的立場から見直されつつあることも事実で、本論はこうした状況に対する問題提起、一試論である。

切紙の内容については紙面の関係上割愛し、次に、「永平寺所蔵切紙目録」(一六六種)、面山の『洞上室内断紙揀非私記』(二四五種)及び、岐阜県竜泰寺所蔵の中世切紙を集成した『仏家一大事夜話』(六十種)の内容分類目表を示せば次のようになる。

分類項目	仏家一大事		永平寺切紙目録		揀非私記
	夜話	目録	目録	目録	
1 叢林行事	10	1	1	1	1
2 行履物	18	2	2	2	11
3 堂塔・伽藍	3	1	1	2	2
4 仏・菩薩	2	2	2	2	6
5 追善供養	4	2	2	3	3

6 室内(嗣法、三物、血脈)	2	8	21	70	35
7 教理(宗旨、公案)	8	6	2	21	70
8 儀礼・儀軌	1	6	2	21	70
9 咒術・祈禱	4	1	2	21	70
10 神仏習合	2	4	2	21	70
11 吉凶・卜占	1	8	2	21	70
	1	5	2	14	81
	1	5	2	14	81

これを一覧すれば明らかなように、教理・儀礼・儀軌、神仏習合に関する口伝が、いずれの資料にも共通しており、これらの死者儀礼や神仏習合、神祇信仰を媒介とすることが、一般民衆との接触を持つ最も自然な機会であり、切紙資料が民衆の基層をなす部分とのかかわりをみる極めて、好都合な資料であることが知られる。一方、この表によれば、近世切紙の特徴が、室内の問題が中心課題であったのに対し、中世切紙の特徴は、叢林における修行生活が極めて重視されていたことが知られる。このことに関して、一般に中世漕洞宗は、密教的要素を多く取り入れ、民衆化、世俗化の方向で教団展開がなされたのとされているが、さらにいうならば、中世漕洞宗においては叢林の修行生活も極めて充実しており、この自利利他の両面を具体的生活の中で見事に共存させていたという、二面性を持っていたことが、中世における禅宗教団展開の大きな要因であったと思われる。切紙資料を低俗、愚劣なものであったという視点だけでは、民衆の受用乃至支持という問題は解決しない。むしろ中世切紙資料にうかがわれる民衆との接点にこそ注目されるべきである。

月舟宗胡の宅原寺住山時代 (二)

成河峰雄

曹洞宗中興と称されている月舟宗胡(二六一一—二六九六)は今日、明峰派の法を連綿と伝えていた加賀大乘寺の白峰玄滴の法を嗣いだことになっている。幾多の史伝に徴しても同様である。しかるに、田島柏堂博士は当時の院によって嗣を易える情況に鑑み、月舟は、摂津の宅原寺の和尚或はその本寺たる雲竜寺の竜珊淳朔、三河長円寺の愚溪膳哲、白峰と三たび嗣を更えたと述べられている。右三師は、月舟の事蹟を伝える一等史料たる「月舟行状」において、慶安元年(二六四八)から明暦元年(二六五五)までの「宅原寺住山時代」にも記されている。以下、月舟の本師に対する考察をしようと思う。

月舟は万安英種(一五九一—一六五四)の会下において大悟したのであるが、何故に嗣法をせず、その叢林を乞暇したのか、疑問となる点である。しかし、すでに万安には法嗣懶禪舜融がおり、また懶禪にはその頃法嗣竜蟠松雲がいたであろうから、万安の法を嗣ごうとも月舟は将来その手腕を發揮し、法化をなす場は見い出せないわけであり、新しい天地を他の尊宿に求めたのはむしろ当然だといわなくてはならない。

田島博士は、法憧師竜珊或は宅原寺の和尚と月舟との間に師資関係を主張されているが、このことは首肯しがたい〔拙稿

「月舟宗胡の宅原寺住山時代―宅原寺・正福寺住山の吟味―」(『東海仏教』第二十四輯・二十五輯所収)参照)。結論の一つを最初に述べるならば、月舟は三河の長円寺と加賀の大乘寺両流の嗣書を帯びたのであって、これ以外のいかなる法脈も受けてはいない。これは、元禄十二年(一六九九)に、山城源光庵の卍山道白より長円寺の東堂、恵明栄哲に宛てた書翰によって知り得ることである。

「行状」において、月舟は慶安二年(二六四九)夏の立職より承応元年(二六五〇)の能登の総持寺における瑞世までの期間に、愚溪・透関等の諸老に見え、おのおのから評可を蒙り、終に金獅(大乘寺)の白峰の室に入り、嗣法したことが記されている。しかし、白峰は月舟が瑞世した承応元年(二六五〇)に芳庵下の嗣書をもって美濃全昌寺に首先任職し、後に明峰派に転じ寛文八年(二六六八)に加賀の大乘寺に進住し、それがため全昌寺の世代からはずされた人であるから、この期間に月舟が白峰に嗣法したといふことはあり得ないことである。月舟は宅原寺住山の後、長円寺に進院したのであるから、伽藍法相続の当代、月舟がこの期間に嗣法したのは長円寺の法を置いて他にはない。

長円寺の初期の歴任は、仙隣長膳(開山)、暉堂宋恵、愚溪膳哲、透関末徹、月舟宗胡、恵(慧)明栄哲、方山自円、……と続いている。このうち、愚溪、透関は「行状」に登場した二師である。透関は丹波の永谷山円通院(二十世)を薫した通幻派の人であり、長円寺に入院するに際して愚溪の法を嗣いではい

なかつた人と思われる。従つて、月舟は愚溪の法を嗣いだものと考えられ、はたして、方山の嗣書を見ると、愚溪―月舟―恵明―方山と続いており、明らかなる事実である。そして、愚溪との師資証契は慶安三年（一六五〇）八月以降、同年末までの期間に愚溪の住地、丹波の本光寺においてなされたものと考えられる。

また、この期間に透閑と相見したことは事実であろう。それは、万安会下において、透閑、月舟は先輩、後輩の關係にあり、旧知の尊宿透閑を尋ねたものであろう。そして、その場所は透閑の丹波の住地石像寺であつたにちがいない。

月舟は、寛文十一年（一六七二）本多政長の招請に応じて大乗寺に入院したのであるが、白峰はその前年に寂している。月舟は白峰の法を白峰の大乗寺住山期間に面授嗣法したのではなく、おそらく、寛文十一年にはまだ存命していた超山闍越（二一十一世）より代附嗣法したのではないかと推察される。

禅仏教における宗教的と美術的の側面

ハインリッヒ・デュモリン

禅仏教が中国から日本に伝來した時に、禅の精神に靈感を与えられた美術様式も日本に移植されました。この様式は中国では宋の時代に特に発達したものであります。この美術的な側面

は、日本人の審美的なものや美術に対する愛好を特色とする国民性にふさわしく、この国で重きをなすようになりました。周知のように、禅の美術ないし「道」は、室町時代と桃山時代の間に最盛期を迎えました。

禅仏教においては、瞑想の宗教的精神と美術様式の審美的な発言が、極めて密接に結合しています。禅の美術は瞑想によつて靈感を与えられ、瞑想の体験は美術の中で明らかに表わされています。禅仏教の精神は、傑出した仕方、宗教的なものと美術的なものからみ合いの中で顕現して、このからみ合いこそが東洋の靈性の道の特徴を表わしているものであります。

禅の道は宗教的な道として、悟りの体験に通じています。この体験は不可説不可得と見なされて、言葉では十分に言いつくせないものであります。人間の言葉が不十分であることから、仏教のあらゆる形態で象徴が大きな役割を果しています。宗教的な人間は、その本性に則して純粹な宗教的行為を遂行するため、象徴を必要としています。美術的表現の中でこそ、人間の宗教的態度が、象徴の援けをかりて直観されるのであります。仏教の敬虔な信者の宗教的行為は、仏教美術の作品から強い原動力を受け取っているのであります。

この関連において禅仏教では、禅僧の肖像画は注目し値するものであります。禅仏教では、伝統の意識が動機となつて、すぐれた肖像画がうみ出されてきました。禅宗では老師の精神が弟子に、とぎれることなく受けつがれることになっていきますか

ら、伝統の流れは特に重要なのであります。祖師と禪師の肖像は、禪宗では釈迦の弟子や羅漢の像と同じように、崇敬されていて、その前で祭儀が行われるのであります。

書道は、禪仏教での宗教的なものと美術との結びつきの、もう一つの側面を表わしています。毛筆で描かれる書体は、しばしば禅の格言や、経文や、あるいは有名な禪師の言葉を表わしています。禅の歴史では、同時に書道の達人でもあった禪師が、数多く見られます。例えば、夢窓国師、一休宗純、白隠禪師がそうであります。

美術は宗教的なものと結びつくからこそ、超越者への道を開くことがしばしばあります。人間はこの地上では、いつも途上にある者であります。ダンテの言葉によれば、道は「限りなき道」であります。究極の実在は、人間にとっては言い表わし得ないものであります。それでも人間は、何とかそれを表現しようと努めています。そしてしばしばその表現を、美術や芸術的象徴によって行っているのです。まさにそれ故に、宗教的なものと美術的なものとの間に、緊密な結びつきが成り立つのであります。唐の時代の中国のある石仏の碑名に、次のような言葉が書かれています。

「最高度の真相には像はない。

だが全く像がなければ、それが真相だと表す可能性もない。

最高ものの原理には言葉はない。

だがそもそも言葉がなければ、

何によってそれが原理だと明示できようか？」

日本仏教の課題

望月一憲

仏教の開祖を釈迦牟尼とするならば、日本仏教の開祖は聖徳太子である。日本仏教は、印度仏教にあらず、中国仏教にあらずる日本独自のものであって、日本という特殊の風土に培われた千三百年の伝統をもつものである。この日本仏教は、中国仏教が「理」の仏教であるのに対して、「事」の仏教としての特色をもつのであって、聖徳太子の「三経義疏」はこの点をはっきり打ち出していて、日本仏教の運命を決定しているのである。(拙論「天台大師と聖徳太子と」参照)

「三宝」という「事」としての仏教——これは日本仏教の本質であるともいうことができるのであるが、それは「一大乗」の思想として大きく歴史的に展開し、しかも、それは「四生の終帰、万国の極宗」としての裏付けをもっているのである。

この「一大乗」の思想は、政治的に結実して「憲法十七条」となり、宗教的に発展して鎌倉仏教の宗教的百花を繚乱と咲かせたのであるが、なかならず法然・親鸞・道元・日蓮・一遍の五宗派は「一大乗」なる一常上の五指であると指摘することができる。(拙著『法華経と聖徳太子』参照)

そして、その結果は、日本の全国、津々浦々、人跡未踏とさえ思われるところにも仏跡は歴々としてその跡をのこし、日常

の生活、言語、人心の氣づかざるところにも、仏教はその影響を与えており、今日は無力化せりといわれる日本仏教は、実は日本の潜在力となつていたのである。

以上、歴史の跡を大観すれば、日本仏教はいちおう美事な歴史的成果を挙げ得たものとして、これを評価することができるであろう。但し、成れるところあれば、成らざるところありであつて、その大いに成らざるところこそ新たな歴史的課題が指摘されるのである。

その第一は、日本仏教は何といつても男性中心の仏教であつた。したがつて、その缺を補なうべく、今や、新しく、広く大きく、女性の分野において、その活動・普及の舞台が用意せられて然るべきである。なお、鎌倉時代に甞入寺東慶寺において覚山尼が大乗の旗を高く掲げているが、これはむしろ例外的な存在であつた。

第二は、日本仏教は、文字通り日本の仏教であつて、明治に至るまで足一歩も海外に出ていない。今や、日本仏教は、広く大きく、東洋の日本より世界に向つて、なにかんづく西洋に向つて進出し交流すべきである。

そのときの第一資格として、日本仏教は世界の人類を救い得るものでなければならぬ。そこに必然的にキリスト教との対話が要請せられるのである。

姉崎正治博士はいつた。世界の将来の問題は、仏教とキリスト教という二聖旨の教えを奉ずる人たちが、いかに十分にお互いを理解するかということ、そして、彼らによつてそれぞれ西

洋と東洋において別々につちかわれたこの二つの文化の流れが、いかにお互いに調和し、いかに相共にヒューマンティの将来の進歩に貢献することができるかということにかかつてゐると。

ドイツのハイラー博士は、大いに賛して次のようにいつた。仏教こそ、宇宙的愛なるものを発表している宗教である。宇宙的愛こそは、異なつた高慶の宗教のおのおのを一つの大きいなる宗教の家族に束ねる羈絆 (the bond) である、と。

私は、この二博士の驥尾に付して、このポンドをポーンと読みかえ、「宇宙的愛なる仏教こそ、異なつた高度の宗教のおのおのを一つの大きいなる宗教の家族に束ねる背骨 (the bone) である」といいたい。

すなわち、ここに、至心に祈り念ずるところは、この宇宙的愛なるものを背骨にし中心の極として、世界の宗教がおのおのの所を得て、一家団欒の楽しみをもつことができるようになり、その上、宇宙的愛なるポンドをもつて、不動金縛りのごとく、世界の宗教を一つの家族に秩序だてる日の、一日も早くらんこと、これである。

すなわち、今、日本仏教の課題の最大なるものをあげるとなれば、世界の宗教の大調和・大交響楽の爲めに、日本仏教がその歴史的になうところの使命なるものをもの美事に果たすことである。その爲めには、日本仏教それ自体の、深刻にして勇氣ある自己反省と自己革新とが必然的に要求せられること、いうまでもない。(望月一憲教授退官記念編集『三経義疏論考』(参照))

勝鬘經「太子別本疏」について

水尾 現 誠

聖徳太子の御撰として『勝鬘經義疏』が存在していることは周知のことであるが、それとは別の「勝鬘經疏」が存在したということは、あまり問題にされていないようである。ただ花山信勝博士に「勝鬘經別本疏について」(『姉崎博士古稀記念論文集』昭和十七年七月発行)という論文があるのみである。

その「別本疏」は、現在、完本としては見られないが、鎌倉時代、東大寺の凝然が著わした『勝鬘經疏詳玄記』の中に引かれていて、断片ではあるがその片鱗は見る事ができる。

この『詳玄記』は、法隆寺に伝わったもの(法隆寺本と呼ぶ)で、十八巻の中、最初の五巻が欠けていて、第六巻以下(十大受章より)が、『大日本仏教全書』に収められている。

近年、四天王寺で、二十巻本の『詳玄記』(四天王寺と呼ぶ)の書写本が発見され、それでもって補うと、所謂、『勝鬘經義疏』の総序の部分の『詳玄記』(四天王寺本も第一、十四、十五、十七、十八、十九、二十が欠本)が欠けるのみとなった。

花山先生は、四天王寺本発見以前のため、十大受章以下の部分によって、十六の例文をあげて論及せられている。そこから結論として「以上、凝然の勝鬘經疏詳玄記残欠十三巻中に引挙又は言及せる別本疏につき、現流上宮王勝鬘經義疏との異同

を吟味するに、その間の一致は殆んど之を見る事が出来ぬ。

(中略)従って、それは現流三經義疏と同一著者の手に成れるものでないことは云ふ迄もなく、従って現流三經義疏を以て聖徳太子の真撰とする限り、それは聖徳太子の別本疏でないことは明瞭である。(中略)以上の事實は、現流勝鬘經義疏所依の註疏と共に、凝然所引の別本疏も亦その述作の古代にありしことを示し、現流勝鬘經義疏所依の疏とは別の系統に属する一古註疏であったことが知られる。(以下略)と、凝然所引の「別本疏」を聖徳太子の御撰でないといわれている。私にはこの結論は早急のように思われるので、ここで強いて発表することにした。四天王寺本の補いの部分からは、十箇所にわたって見られる。

たしかに「別本疏」は、現流勝鬘經義疏所依の疏とは別の系統に属するものといふことができるようである。例えば「別本疏は、「この經を判じて偏方独説と為す。法は五時次第の教にあらざるなり。偏方独説というのは特異であるが、勝鬘經義疏には見られない教判を「別本疏」には説明している。この經は「偏方不定教」と判釈している。

また、正説の第一の章名の所で、「今疏は略して歎如来真実章と名づく。別本疏の称は即ち名を具足す、諸師目づくる所皆具名に従う。」と、勝鬘經義疏は略しているが「別本疏」等は具名でいっていると説明している。

次に、「心の過惡と身の四種とを降伏して」という偈文を「別本疏は二句互に釈して十惡と為す。」と注釈している。これは勝

「鬘經義疏の「又解す、身とは三惡を謂い、四種とは口の四惡を謂う、離いて十惡と爲す。三界の内に撰する惡の尽ることを明かす。」というのと同様の解釈である。

次は、「三忍の菩薩」の説明である。「別本疏の中の三忍、二聖或いは十信位を信忍と爲す。地前の三賢を順忍と爲す。初地已上を無生忍と爲す。これは智論に順ず。これも特異な解釈である。これは新羅の環興の『無量壽經連義述文贊』巻中に、有記有説として引用している。「初は十信に在りて声をたづねて悟解するが故に、次は三賢に在りて業惑を伏するが故に、後は実を証し相を絶するが故に無生忍と云う。」というのと同様の解釈であることは注目したい。

以上凝然がいう「太子別本疏」の全貌はわからないが、ほんの断片ではあるがそこから窺えることはこの「別本疏」は法相の面でもかなりくわしい解釈であるといえる。聖徳太子の御撰として勝鬘經義疏の別に「別本疏」なる御撰が存在したかどうかという結論は、先ず両本の類似点、相違点を初めとして種々の問題を綿密に検討して考えるべきであると思われる。

維摩經の一研究

高崎 正芳

この經典の研究については、既に何回かの発表記述を行つてが、以下に記述する經研究の方法も、今迄の場合と同じ一連の

關係にあるものである。もつとも研究の対象となる部分は、今迄もそうであつたが今回も新たな問題をとらえて、考察を進めている。

漢訳「維摩經」、支謙訳の善権品、鳩摩羅什訳の方便品、玄奘訳の方便善行品と訳されている、各訳本の第二品においては、維摩詰無垢称の、大乘者としての働きの特色を説いている。その中の一文、鳩摩羅什訳で云うと「若在^{シテ}三利^ニ利^ニ尊^ニ、教^ヲ以^テ忍辱^ヲと訳されている一文がある。(玄奘訳も同文、支謙訳は少し用語を異にする。)また法性海のチベット訳によると、「忍耐と自尊との力に依止するから、刹帝利の中でも刹帝利のすべてが尊敬する」と和訳できる一文がある。

前述の鳩摩羅什の本文「若シ刹利ニ在ツテハ刹利ノ中ノ尊トシテ、教エルニ忍辱ヲ以テス」について、「注維摩詰經」中の記述によると、鳩摩羅什は、自らの訳した訳文について次の様に注釈を加えている。「什曰ク、梵音ノ中ニ二義ヲ含ム、一ニ言ク忍辱、二ニ言ク瞋恚、言ク此ノ人大力勢有リ能ク大ニ瞋恚ナル苦痛ヲ忍受シ剛強ニシテ伏シ難シ、因テ以テ姓ト為ス也」と。この文意からすると、鳩摩羅什は彼の訳した經本文の訳語刹利の義を解説している事を知り得るのであるが、漢訳語に対応するチベット訳語は *Ryal rigs* で、それはサンスクリット語 *Kṣatriya* の訳語とされるものである。それは刹利とか刹帝利などと漢訳される。

ところで「注維摩詰經」の「梵音ノ中ニ二義ヲ含ム」と云う注釈を、具体的にどう解釈するかと云うことが問題とされるで

あろう。そしてそれは、Ksatrya の言語学的な面からの意味と見るか、あるいは、前後の文体にかかわる意味を云うものか、と云った様な点に注意しなければならないであろう。

その中、前者について考えてみると、Ksatrya と忍辱。Ksatrya と瞋恚。とにおける各のサンクリットを基本とした言語的関係を検討することになるであろう。忍辱は前述のチベット訳語、忍耐 bzod pa に対応する Ksanti, Ksanta などがあり、その場合動詞 Ksam が注意される。もう一方の瞋恚であるが、それは仏教の用語として、普通 krotha の漢訳語とされ「身心を平安ならしめざる心作用」の意味をもつ。だがここでそう採ると言語的に会通する事がむづかしい。したがってここで云う瞋恚の言語学的な意味関連はよくわからない。ただ強いて云えば先の Ksam と対比して Ksan 害する。破る。と云ったものが、「身心を平安ならしめざる心作用」に通じるものがある、と云えない事もないであろう。ともあれ今の場合、言語学的な面からの明確な解釈は困難である。

次に後者の、文体の意味関連を考えてみる。そこで注意されるのは、漢訳本文の「教エルニ忍辱ヲ以テス」に相当するチベット訳が「忍耐と自尊との力に依止するから」と述べている点である。漢訳の忍辱・チベット訳の bzod pa 忍耐は双方に現わされているが、チベット訳の des pa 自尊に当る漢訳語は見出せない。des pa には高貴とか勇敢と云う意味があり、それはまた gya nom pa 豊富な、財勢あるなどと同義とされる。対応するサンスクリット語の一つに Pesala 尊重・自尊・熟練

などがある。

そしておそらく鳩摩羅什の用いた梵文原典にも、そう云う原語があったと思われる。その自尊とか勇敢その他の語義の、心的様態を瞋恚と云う言でとらえて、更にそれを「此ノ人大力有り云々」の説明を加えたものと云える。鳩摩羅什は、梵本にあった言葉で、自らの漢訳本文に表現し得なかつた語及び文体の語義内容を解説したわけであるが、「注維摩詰経」の記述はそのように理解される。なお鳩摩羅什の説明の解釈については「方广大庄严经」卷一・“Talihavistara”などの記述が参考になる。

明治初期仏教における信心箇条の問題

池田英俊

教化活動は、仏教者自身の信仰体験を通して、「信」あるいは「信心」の課題をいかに捉え、入信についての説明理論をいかなる形で展開していくかという点から検討されなければならないであろう。しかも信仰問題についての説明理論は、仏教をとりまくその時代の厳しい歴史的な状況や時代思想の大勢と無関係に論ずることはできない。

そこでわれわれは、信仰箇条成立の問題を教部省の設立（一八七二）・教導職等級表の制定と十一兼題、十七兼題、十二問答（教化活動の統制）、大教院の廃止（一八七五）と自由信教、

自由布教、教導職の廃止（一八八四）などのめまぐるしい歴史的な状況の変遷のなかに探ってみたいと思うのである。ちなみに教部省設立前後における教導関係資料は、徹定の「仏教不可斥論・十二問答」、大教院教典局編「諸宗説教要義」をはじめとして、十一・十七兼題に関するもの二十余、三条教憲に関するもの六十余を数えることができる。三条教憲へ敬神愛國・天理人道・皇上奉戴・朝旨遵守√・十一兼題へ神徳皇恩・人魂不死・神天造化・顯幽分界・愛國・神祭・鎮魂・君臣・父子・夫婦・大赦√十七兼題へ皇國國体・皇政一新・道不可變・制可隨時・人異禽獸・不可不教・外国交際・權利義務・役隨心役形・政体各種・文明開化・律法沿革・國法民法・富國強兵・租稅賦役・產物制物√ならびに十二問答へ仁法二教・神仏本道・仏法利益・神明帰処・鎮護國家・生死業感・三世因果・須弥有無・葬式益不・法事弔勤・洋教新古・二教一雙√は、絶体主義体制下における思想善導の聖典ならびに宣教師に対する試験問題であり、仏教者の教化活動の統制を意味し、信仰簡条の形成を阻んだ。絶対主義の聖典およびその教化法に対する仏教の反駁は、一、戒律主義を唱える復古的立場、二、仏の恩へ阿弥陀仏√を主軸とする四恩を唱え仏教の開明と近代化を志向する立場、三、十二問答の試験問題へ明治八年十一月教部省口達では行政上の保護と称し、教導職に対して管長の権限を認めつつも「官史の試験場立会検査」権限を傳達している。√を宗門内の教導基本問題として受けとめ、試験問題を宗学的な方向に改めようとする保守的な立場の三つの傾向に分けられるで

あろう。第一の立場は、戒・定・慧三学における戒学を重視し、末法の世にふさわしい信心簡条として戒律のなから十善戒を選択している。この戒律主義唱道の歴史的意義は、教化の面では持戒よりもむしろ破戒と懺悔滅罪の観点から「一戒光明金剛峯」、「一得永不失」の主旨によって一心戒を信心簡条として位置づけている。また近世以来の排仏に対しては僧幣一洗となり、明治初期の開明思想家の説く社会進化的愚民教化観に対しては、人が人として存在する基本的な原理の立場へ慈雲の「十善法語」・「人となる道」√から反対の方向に作用する力となった。第二の立場は開明思想家島地黙雷をもって代表される。十七兼題は絶対主義の聖典とはいえ、受けとめる側の思想信条によっては、開明思想へ発展する余地は十分に残されていた。黙雷は『十七論題 修済通書』（『報四叢誌』二号附録）を著し、自らの思想信条によって十七兼題の項目の順序を変更し、四恩の主旨に近代的な解釈を施す方向で体系的にまとめている。黙雷の思想信条によって捉えられた十七項目の順序は、一人異禽獸、二不可不学、三不可不教、四權利義務、五文明開化……と変更され、一では「本来心性の靈妙なる故に教法（宗教を指す）を受く本質」があるとし、二と三では物の開化を学問知識に求め、心の開化を政教の治ではなく、教法に求めようとしている。四は四恩における衆生の恩を基礎づけるものとして捉えている。五は文明開化の内面化によって深められるべきであることを力説している。しかしながら明治初期の仏教では第一の復古と第三の開明の両者の立場は、「四恩十善」としてまとめて用いら

れており、教活動における信心簡条の説明理論となっている。

第三の立場は、能仁柏岐の『曹洞宗問題十説』笠間竜跳の『宗内問題十説略解』、長善玄朗の『『教誨問題十説』』『同十説翼』などにかがわれる。その十説①生死透脱②教外別伝③大悟迷却④異類中行⑤仏祖帰処⑥真俗二諦⑦靈魂中有⑧六趣輪廻⑨年忌葬祭⑩鎮護国家は、十二問答の項目各々の思想信条によって捉えなおして纏められたものである。明十二年には辻頭高の『曹洞説教大意并指南』が著されている。これらの信心簡条の説明理論を背景に、明治二十年には大内青巒によって「洞上在家修証義」の成立をみたのである。

現代における真宗学の課題

堤 玄 立

真宗の「宗学」は江戸時代に勃興し、本願寺派では中央の学林においてだけではなく、地方の私塾で多くの学派が蘭菊の美を競い、大谷派では高倉学寮を中心に研鑽がかさねられ、高田派や仏光寺派等でもそれぞれに考究されて今日に至っている。

これらの「宗学」は、訓詁註釈を主とするものであり、護教的性格をもつものであって、煩瑣なまでに微細をつくしてはいるが、極言すると、いたずらに観念の殻に閉じこもった戯論に墮している感がないではない。こうした「宗学」に対して問題を提起した一人に曾我量深がある。彼はいう。「自分が久しい前

から宗学に反抗しつつ、猶且つ到底此を離れ得ないのは常に雪の故郷に静に立ち給ふ彼の面影を忘れ得ない為めであらふ。」
〔精神界〕大正〇と。

明治時代になって、西欧における東洋学の研究方法が輸入されることによって、言語学文献学的研究と歴史学的研究が盛んになり、親鸞研究においても、その方法が採用され、宗内の伝説のベールの中に包まれていた親鸞に実証主義的な照明が与えられることになった。その結果、史料にもとづく親鸞像が鮮明にされ、第二次大戦後には社会経済史的な研究の進展により、歴史のなかの親鸞と真宗教団の問題に新しい視点が加えられた。また、書誌学的研究において、各本山等の宝庫に秘蔵されていたものが公開され、文献批判が進んだことも、親鸞の思想形成を考える上に、あずかって力があつたといえよう。

香煙ゆらぐ厨子の奥深くに拝される祖師親鸞が、宗門の内にとどまらず、思想家親鸞として見直され、また、人間親鸞として文芸の上にさまざまな親鸞像がえがき出されたのは近代のことである。こうした中で、祖師親鸞を自己の主體的な問のなかに再発見しようとするところに、真宗学の新しい課題があつた。そして、この課題は、清沢満之の流をくむ曾我量深・金子大栄らによって新しい教学として樹立されたのである。今日では、両師の教学は大谷派教学の根幹となっているが、大正十四年に金子が発表した『浄土の観念』等が教権に違背するものとされ、金子の僧籍剝奪、曾我の大谷大学辞任を招いたことは、銘記すべきであろう。

本願寺派では、大正十二年、龍谷大学の野々村直太郎が『浄土教批判』を発表し、宗学に対する批判と浄土教に対する新解釈を公にしたことから、教権と衝突し、この問題の経緯のなかで教授の連袂辞職をみたことも特筆すべきである。また、故あって法主を退隠した大谷光瑞が、大正十一年、上海において『見真大師』を公刊したが、その特殊な地位はともかくとして、その所論には耳を傾けるべきものがないわけではない。

以上、近代における親鸞研究の種々な様相をかえりみたわけであるが、これらの先人のすぐれた業績の上に立って、われわれが現代の課題を考えなければならぬことは言うまでもない。この場合、上來述べたような客観的研究の成果を十分にふまえるべきであるが、しかも真宗学の間は主体的であらねばならず、その意味で、われわれが現実をどう捉えるかということが問題になる。そして、そこでは伝統的な教権そのものが問われるであらう。

真宗学は、親鸞学を起点とする。しかし、その親鸞は、単なる歴史的人物としての親鸞にとどまるものではない。むしろ、親鸞その人において顕された救済の原事実、いわば弥陀の本願に遇った「真仏弟子」(信文類)としての「親鸞一人」(歌異抄)こそが問題となる。そして、この親鸞は、一面からいえば、同行・同法(同期)としての教団の中に、祖師親鸞として生きつづけているともいえようが、反面、教団の伝統的解釈の中でその原像が見失われてきてはいないかということが問題であらう。