第三部会

後期シェリングについて
——シェリングとベーメ——

岡村康夫

後期シェリングにおける「無底」の意義乃至はその位置づけを模索している。この無底の概念は、周知の如くヤコブ・ベーメの神智学から、シェリングのうちへ摂取されたものである。シェリングは、ベーメについて種々の箇所で言及している。今回は、『近世哲学史講義』の神智主義の項で整理されている考えを基に、シェリングとベーメの関係を考察してみたい。

シェリングの近世哲学史を貫く重要な区別が有る。それは、シェリングがカントによって導入されたと言う「積極的なるもの」(Positives)と「消極的なるもの」(Negatives)との区別である。彼の近世哲学史の眼目は、この「積極的なるもの」と「消極的なるもの」との分離過程と、それに次いで起こった哲学の「積極的なるもの」への変容過程を、哲学史的に跡付けることである。

ベーメの神智主義は、この哲学史の最後の部分で論じられている。それは決して偶然的なことではない。また況んやシェリングの主観的関心へ還元できるものでもない。シェリングの強靱な哲学的思索によって掘り下げられた西洋形而上学の問題が、神秘主義の一形態であるベーメの神智主義のうちに、その応答を見い出したと言うべきであろう。

さてシェリングは、ベーメの神智主義を①「観」(Schauen)の立場に立つものとして特色づけ、②その主張内容を「中心」(Zentrum)の思想のうちに考え、③その問題点を、哲学的反省へと媒介するもの即ち悟性の欠如のうちに見ている。

①神智主義は、「観」即ち直接経験の内に有って、豊かで内容に充ちた立場である。恍惚の境に有って、万物を神の内に有るがままに、即ちその真の根源的関係の内に見ることを誇る立場である。この神智主義は、単なる実践的主観的神秘主義ではない。その認識が客観的認識であることを主張する思弁的理論的神秘主義である。

②神智主義によると、人間は根源的創造によって置かれた場所即ち事物に対する「普遍的乃至中心的位置」を喪失し、みずから事物と等しくなっている。人間は、彼が根源的にあった「中心直観」から外へ定立され、「周辺的知」へと帰属している。人間は、かく「誤まれる脱自」によって、「中心」から外へ定立されている。しかし人間は、「反転的脱自」によって、再びその「中心」へ移し入れられるべきである。「万物の中心点」へ、そして更に「神性そのもの」の中へ。

③この神智主義の問題点は、それの有つ豊かな素材を媒介する器官即ち悟性の欠如に有る。但しその欠如の意味は微妙である。即ち神智主義者には本来それが欠けているのか。或いは

「観」の内から直接語るために、彼等は、それを意図的に拒否しているのか。いずれにせよ、シェリングは、知の積極的原理である悟性の欠如に、哲学の立場との境界を認める。

この神智主義の「観」の立場に対する対応の仕方に、シェリング哲学のみならず西洋形而上学に由来する問題点が顕わになっていると思う。悟性による媒介によって果して、神智主義の提供する「積極的なるもの」が、哲学の内容とされるであろうか。その対処の仕方は、シェリング自身を彼の所謂消極哲学の立場へ引き戻してしまうのではあるまいか。

「中心」の思想は、「無底」の主張に通ずる。悟性的反省の内へ入って来るものは、「根底」と「実存するもの」との区別とその「共属性」である。そこからは、「無底」は消極的にしか捉えられない。即ちその区別以前乃至以後の所として、その積極的有り方を隠蔽されている。ものを有るがままに、その真の根源的関係の内に観る視点は見失われている。これは、シェリング哲学のみの問題ではない。むしろそこには、シェリングを通して西洋形而上学の問題が尖鋭化され、その克服の方向が暗示されていると言えまいか。

O・F・ボルノーにおける「感謝」について

田辺正英

現代における人間の危機的状況を、一切の無化（Vernichtung）を通して実存的に把握する実存主義は、O・F・ボルノー博士によれば、「一つの絶対的なもの（ein Absolutes）を発見しているのであり、人間の最も希望のない孤独化（Vereinsamung）のなかにのみそれを見出していることになる」と考える。実存主義は究極的な孤独と遺棄（Verlassenheit）のなかへ人間を陥れる。従って実存主義の基盤に立つ限り、この孤独と遺棄から抜け出す道は存在しないし、また人間の外部にある何らかの支持的関連、何か信頼できる存在に到達しうる可能性もないことになると考える。それゆえに残された唯一の起死回生の道は、実存主義にとっては超越の方向に到ることしかないことになる。K・ヤスパースの指摘するごとく、実存すること（Existieren）と超越すること（Transzendieren）とは、相互に唯一不可分の事象のなかでのみ可能となるといわれるのである。

ボルノー博士は、それゆえに人間の生活はこうした状態に到底たえうるものではないとする。人生はこうした実存的な体験を貫かなければならないが、いつまでもその中に低迷すべきではないとする。それは一時的な危機としての実存の体験であるから、実存主義の克服を必要とするのである。実存的孤独の足かせを断ち切って、人間の外部にある実在との支持的な関連を再び取り戻すことを課題とする。

ボルノー博士は、これを支持的実在（eine tragende Realität）と呼ぶ。これは何か確固としたもの（etwas Beständiges）、信頼できるもの（etwas Verläßliches）として、

人間の生に意味と内容を与えることのできるすべてのものを意味しているが、端的にいえば、実存的に窮迫する（bedrängend）人間現存在の非庇護性（Ungeborgenheit）すなわち「囲まれていない不安」の体験から庇護性（Geborgenheit）「護られているという新たな安心」の感情へ至る道である。これをボルノー博士は、新しい庇護性（Neue Geborgenheit）と呼んで、実存主義克服の核心をなすものとする。もちろん実存的体験そのものは廃棄されることのできないものであるが、それを含んで、もっと高い面でそれと和解し新しい生の体験の次元に出ることを意味する。それは素朴な人間がもっている疑いない安全性（Sicherheit）と異なって、どんな生における威嚇にも動揺しない確固とした安らぎにおいて在るものである。

ボルノー博士はこれを現実の生の基盤において成立させる道徳的徳目として、関連し合う三つのものを挙げる。それは信頼（Vertrauen）、希望（Hoffnung）、感謝（Dankbarkeit）であって、いずれも、実存の危機的状況を超えて、生の全面において明るく安らうところの気分（Stimmung）であるとともに根源的な生への姿勢である。

さてこのように、生の哲学への批判として現代に急激に展開してきた実存主義の徹底した無常性の根底を、さらに新しく批判をし直して、生の哲学の恒常性の再復起を考えるボルノー博士は、あくまで超越への方向においてその克服を考えないと同時に、宗教的次元の一歩手前に踏みとどまろうとする。しかしその安らぎに至るプロセスは宗教的実存の否定肯定の弁証法、回心、回心をめぐっての死と復活、絶対者、絶対無によって転ぜられた安らぎにはなはだ類似していると考えられる。この点の対比は今は触れない。しかし挙げられた徳目としての三つのものは、何れも宗教的実存の徳目として重視されるものである。キリスト教の信仰、希望、愛、仏教における信心、安心、観仏、観想、知恩報徳、報謝などは類比的である。

さて信頼はいわゆる対象を超えた存在信頼（Seinsvertrauen）として、生の全面をおおうものであって、存在信仰、存在敬虔（Seinsgläubigkeit）でもある。そこから希望がやはり対象に拘束される期待と異なって新しく、辛抱づよく、はるかに未来に開かれたものとして、贈物として現れる。最後に感謝は、心術（Gesinnung）として、自己の生の根底より起こってくるものであり、人間全体の生を、「安らかにされていること」「支えられていること」の感情として、生全体を貫いている。いかなる逆境にあっても動揺しないところの、生そのものにおける感謝である。

かくして人間は信頼しながら現在に生き、希望しながら未来を待望するが、そこから感謝の念をもって過去を回顧し、過去を現在を支える力であると認めるのである。

シュティルナーの唯一者について

松塚豊茂

シュティルナーの主著『唯一者とその所有（der Einzige und sein Eigentum）』の基本構造、およびその内容は、「私は私の事柄を無の上においた（Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt）」という一語に収まると思われる。この言葉で、「私」「私の事柄」「無」は、「おく（Stellen）」においてひとつに集められる。「おく」は、ひとつの力の働きであるが、シュティルナーは「おく」を全く無規定のままに放置している。このことは、『唯一者と……』の成立根拠が暗闇のなかに隠されていることを意味する。ところで、「誰が、何を、何処へおいたのか」と問い直せばすぐにわかるように、シュティルナーは「私」「私の事柄」および「無」を対象的に考えていることは、あきらかである。「私は私の所有である」（S.203）から、所有という遠近法のもとにおいて、「私の事柄」も「無」も現われている。さて、「私」の成立の根拠に何があるのだろうか。「おく」の主体が「私」であるかぎり、それはやはり自我でなければならぬ。つまり、シュティルナーの自我は、自我が自我をおいたという二重性、あるいは自執性において成立していると言わねばならぬ。自執性とは、「おく」というひとつの「力」（Macht）なのである。

フォイエルバッハが、神から人間を解放したとすれば、シュティルナーは、人間から自我を解放したと言える。「神が人間になったという命題に、別の命題、つまり人間が自我になったという命題が続く。これが人間的な自我（das menschliche Ich）なのである」（S.152）。すなわち、フォイエルバッハは、神と対決したが、人間とは対決しなかった。シュティルナーは、この命題を受けて人間とは対決したが、自我とは対決しなかった。彼の自我は、なお自我によってとらえられている。それは、無条件的・直接的に肯定されて、一見自由のように見えるけれども、実はもっとも深い束縛を意味する。しかし、「私の事柄をおいたのは、私である」かぎり、自我の立場からは決してこの束縛を解くことができぬ。自我による自我の縛りほど解き難いものはない。したがって、シュティルナーが「おく」を無規定のままに放置したのは、彼の努力の不足によるのではなく、むしろ、彼の立場の避け難き制限によると言わなければならないであろう。自我による自我の縛りを解き放つためには、「おく」としての「私の力（meine Macht）」を破砕するほかにはないけれども、これは「おく」の主体が、自我から他者に転ぜられる以外には考えられない。自我を根底から突破するような他者の立場が現われてのみ、最後の解放は成就されると言える。シュティルナーには、このような意味での自己による自己自身との闘いはない。この転換において、自我および無の対象的把握は底なく離脱されることができる。ところで、そのような転換は、フォイエルバッハからシュティルナーを結ぶ方向――個

（唯一者）をどこまでも追求するという方向――を受けつつ、宗教との根源的な統一を再び回復すること、つまり宗教に固有な個という範疇を呼びもどすことではなかろうか。シュティルナーの無において、霧があたりを包むように、すべてのものが朦朧と姿を没するかぎり、彼はヘーゲルやマルクスでぬけていた個を回復しようとして行きすぎてしまった。その意味で、キルケゴールの「単独者」という考え方は、それが個人と神（他者）との関係の場において成立するのであるから、きわめて示唆的であると思われる。

最近のヘクサプラ研究

――クインタを中心として――

伊藤利行

最近のヘクサプラ研究にとって、まず次の二著が重要なものと考えられる。

① G. Mercati, Psalterii Hexapli Reliquiae. Vatican City 1958.

② D. Barthélemy, Les Devaneiers d'Aquila. Leiden 1963.

①はヘクサプラの伝承通りの形態（但し第1欄はなし）の形態で詩篇の一四二節分の断片を伝えている写本一〇九八の出版であり、第二欄が多量に存在した事の故に、紀元三世紀頃のヘブライ語の発音を知る上で貴重な資料が提供された。又、少なくともこの断片について言える事であるが、第六欄はテオドティオン訳ではなくクインタ（第五訳）であり、第五欄（オリゲネス校訂のセプトゥアギンタ本文）の行間に時々見られる書き込みがテオドティオン訳であった。

②は一九五二年に発見された十二預言書のギリシア訳の断片を、初期二世紀間のギリシア語訳全般に関する理論を付して出版したものである。この中で Barthélemy は、この断片がクインタと近いこと、新訳ではなくセプトゥアギンタの改訂である事を示し、更に、この断片、アキラ訳、そしてセプトゥアギンタのある部分等にまで広がる一つのグループとして kaige グループというものを考えた。

この二著の研究を受けて一九七〇年代になされた研究の中から次の二著について若干の報告をしてみたい。

③ H. J. Venetz, Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta—und Hexaplaforschung. Hildesheim 1974.

④ K. Hyvärinen, Die Übersetzung von Aquila, Uppsala 1977.

まず③は、クインタを Barthélemy が行なったような幾らかの特徴に基づいて性格づける方法から一歩進んで、より詳細な探究を行なっている。その結果、(1)クインタの基礎にあるヘブライ語本文は本質的にマソラ本文と同じで、又、セプトゥアギンタとクインタを比較すると両本文はかなり近く、クインタは

セプトゥアギンタに依存している点があるが、同時にヘブライ語に従って訂正を加えている。セプトゥアギンタの伝承を保持しながらヘブライ語本文に従って訂正を加えている所に、正にクインタが新訳ではなく改訂である事が示されている。(2)語彙の比較の点からクインタは確かに kaige グループに属すると主張してよいと考えられる。(3)クインタとアキラ訳との関係は、一語で表わせば「共通の故郷—異なる気質」Gemeinsame Heimat—Verschiedene Mentalität と言えるものである事が示される。「共通の故郷」とは、両訳ともパレスチナのラビの解釈法の影響下にあるという事であり、「異なる気質」とは、アキラ訳はあくまでも独自の新訳であるが、クインタは(1)に述べた意味で改訂であり、これらの点からクインタはアキラ訳の一つの先駆者であると呼んでも良いと結論する。

次に④の研究の一端を紹介すると、Barthélemy が主張したセプトゥアギンタの「伝道の書」がアキラ訳ではないかという仮説に対して、この書の中で否という答を出している。それは、研究の前提となるアキラ訳の本文の多くを、ヘクサプラ伝承によらないものの中から選び出し、マソラ本文、セプトゥアギンタ本文、それにマソラ本文に対応するアキラ訳の三つの相互比較を詳細に行った結果であって、ヘクサプラ伝承による伝道の書のアキラ訳は決して偽物ではなく、真正のアキラ訳である事を示した。このような「伝道の書」のセプトゥアギンタ訳本文がアキラ訳ではないかという疑問を引き起こした間接的な理由は、この書を正典中に入れるかどうかについて異議があったという事にあると考えられる。異議をとなえる声があっただけに翻訳に際しては、ヘブライ語本文に忠実に訳すことに注意を払った。それゆえに訳文がアキラ訳に類似した形態になったのではないかと考えられるのである。

『宗教論』第四講再考

——"Geselligkeit" を中心に——

長江弘晃

シュライエルマッハーの『宗教論』第四講における彼の教会論について、従来、同胞教団への追憶が想定されると述べられてきた。しかし彼のここでの教会論について、特にその思想中の社交性の概念に着目するならば、ロマン主義的影響も見落してはならないと考える。以下、その影響について主に社交性の概念を中心として検討を進めて行く。

彼は第四講において、人間及び宗教の特性より宗教が「必然的に社交的でなければならない」と述べ、特に宗教の伝達の側面から宗教の存在には宗教的集団が存しなければならないと主張した。この命題の下に彼は教会の存在を肯定する立場を表明したのであるが、現実の教会をそれ自体肯定はせず、教会の形態を真と偽との教会に区分し、現実の教会の進むべき目標を提示した。この場合、真の教会は「勝利の教会」(triumphierende Kirche)を指し「完全な共和国」の如き形態を内在

する理想の教会のことである。この両教会の問題の展開の中で社交性の概念を概観すると、彼は社交性を教会組織において不可欠な要素と考えていることが判明する。その概念は宗教的人間の相互間においては自由で相互的な結合を意味し、続いて神的実在との結合を意味している。彼の言葉によれば「自然にして永遠なる結合」(natürliche und ewige Verbindung)、「天上の絆」(himmlischer Band)が人間の社交性の極致と述べられている。

このような神と人、人と人との社交の在り方において、特に後者にロマン主義的影響を看取したいと思う。と言うのは『宗教論』刊行以前に、彼は「社交的行為の試論」(雑誌『アテネーウム』所載)というロマン主義的体験に基づく寄稿論文を発表し、そこに社交性を各人における自由な相互作用と規定しているからである。従って次にこの作品の社交性の概念の検討を通し、第四講中の同概念がどの程度ロマン主義的影響を受けているのか、その点に関しての比較に移りたい。

寄稿論文においてシュライエルマッハーは、社交性を「自由な交わり」(freier Umgang)、「相互作用」(Wechselwirkung)と規定し、続いてその規定に自己規制と「決して一方的であってはならない」という他者への配慮等の意味内容を加え、最後に完全な社交性について、その成立を可能ならしめる「順応性」(Elastizität)と「不可入性」(Undurchdringlichkeit)とに言及している。この二つの概念は、社交における主体の開示とその保持及び共同体の成立に関連をもつ概念である。「順応性」は社交性の動的且生成的一面を成し、「不可入性」は社交性の特殊的且存在的一面を成すものと理解できる。

以上の社交性に関する規定の方式は、第四講中の社交性に関する自由で相互的な結合という意味付けの中に遺憾無く展開されている。寄稿論文が一七九九年二月に発表され、その後に『宗教論』が刊行されている事情よりして、恐らく『宗教論』執筆中に寄稿論文も執筆されたと考えれば、たとえ一方が教会論における社交性であり、他方が社交的行為それ自体の問題における社交性であったとしても、社交性に関する意味付けの仕方には或る共通する部分が見出されるからである。両作品の総体的比較によれば、第四講中にみられる真の教会における宗教的人間同志間の、その結合を修飾する言葉、「自由な」、「相互的」、「自然に」という一連の形容詞、副詞等は、その意味する内容が寄稿論文中の社交性の規定、即ち「自由な交わり」、「相互作用」等と関連をもつ点が指摘できる。換言すれば、両作品とも社交性を結合と捉えており、その結合を修飾するに、以上の自由、相互という言葉で限定している点、特にその限定の仕方に類似的関連が指摘できる。

要するに、以上の社交性を中心とした文献上の考察と比較とから、彼の教会論にはロマン主義的論文中の社交性の概念規定が援用されており、その点から言えば、第四講中の教会論には、同胞教団への追憶と共にロマン主義的影響も見落せないように考える。

Individuation と死

井桁碧

いつまでもおとなになろうとしない青年、あるいは児童の登校拒否等が社会問題化していることもあってか、心の発展段階のうち自我の確立に格別関心が払われるように見受けられる。自我の自立（律）性獲得はこの世界での生を至上目的とするといえよう。自我がその態度をとり続ける限り死は畏怖し退けるべき敵でしかない。しかし死は紛れもなく、人間存在の全可能性、その極限値として仮想される Self（「自己」）の一つの相なのだ。心は自我の確立拡大だけで済む過程ではなさそうである。

ユング（一八七五―一九六一）自伝によれば、自我の使命、その歩むべき、「自己」に至る真の意味での心的個性を実現する過程、Individuation における死の意義を明らかにしたのは一連のビジョン、夢である。

一九四四年、六九歳のときユングは病を得、危篤となり意識喪失状態で次のようなビジョンを見た。

「気がつくと地球から離れ、宇宙のかなり高いところにいる。空中にその中が死者達の居る礼拝堂になった黒い石の魂が浮いている。近づいてゆくと、地上で自分が思い企図したことのすべてが離れ去り、脱落していった。そして自分が成したこと、それこそが私なのだという感慨に打たれる。それは卑小感と同時に充足感をも与えた。入口から入ろうとすると主治医とおぼしき人物からまだ地球から離れる権利はないと止められ、やむなく地球に帰る。」（意識回復後もしばらく昼の間はこの世の生が牢獄、人間は箱の中の繰り人形としか見えない抑鬱状態、夜はエクスタシーを伴うビジョンの訪れが続いた。）

また同年には、自分はヨガ行者によって見られた夢にすぎない――という夢を、そして一九五八年には、自分はレンズ型UFO、一種の魔術的幻灯からC・G・ユングとして映し出された映像である――という夢を見ている。

ビジョン中の脱落感は、自我の力の極度の低下により、通常自我に直接関係しているコンプレクス（心的複合）との関係が失われ、無意識のより深部のコンプレクス群が顕在化しやすくなった状態――即ち自我にとっての死――を意味する。しかしこの脱落は人間を拘束する投影を含む感情的結合からの解放、事物をあるがままに見ることを可能にする客観性をもたらす。そして意識回復後の抑鬱と夢幻的至福、また二つの夢がよりはっきり表現している自我と「自己」の位置関係の逆転、正確には本来的関係を自覚せしめるという、Individuation に不可欠の過程であった。脱落後の卑小感及び充足感は自我が自己との出会いの場に置かれ、自らの究極的限定性において無限性に触れ得たと解することができる。そこでは心的事象が「自己」と自我、二つの極から眺められるので、死も破局、終りであると同時に一つの到達点、祝福される全体性の回復という矛盾し

た意味を持つ。

脱落、死は自我に自分が心全体の支配者であるという幻想を反転してみせたが、その心的意義は反転それ自体にはなく、自我の使命、本来的価値を自覚させることにある。ユングに自我の使命を伝えたのは、この世に新たな知識を求め来る死者達の像であった。彼にとって無意識は、現在の肉体と結びついた自我の生の剰余物収容所ではない。幾度も生まれ、存在し続けてきた連続する心的イメージとしての死後の生命の住処である。死者は一方では貯えられた元型的知恵の偉大な所有者だが、新たな認識段階に達しようとするので絶えず自我の力、意識を必要としている。死者に教えを乞われる自我は、問いかけ、死後も発展しようとする祖先の魂（として顕われる心的要素）生命の結果としてこの世にある。

無意識が近づく死への心の変容を促すとき、人生前半自我の従ってきた価値は一瞬蒼ざめて見えるだろう。しかしそこで自我に要請されるのは前半に得られた外的価値の否定ではなく、それ以前の生を賭した内的極への旅、心の根底的パラドクスの統合、**Individuation**である。ユングはこうした旅を歩もうとする自我の真摯な態度こそが宗教的態度であると言った。

ハイデッガーの思惟の転回について

——真理の問題をめぐって——

平田雅

主著『有と時』の挫折以後、転回に到るまでのハイデッガーの思惟は、形而上学の根底への帰り行きとして捉えられる。一九三〇年の講演『真理の本質について』は、彼の思惟の転回についての重要な示唆を与えている。

そこでは、伝統的な真理概念即ち陳述の事柄との合致の正しさとしての真理は、現有の自由へと還元され「真理の本質は自由である」と言われる。『有と時』においても、合致の正しさとしての真理は、現有の開示性に基づき、更にこの開示性は、本来的実存としての先駆的覚悟性として捉えられ、こうして、真理は現有の自由へと還元される。それ故、『有と時』とこの講演とにおける真理問題は同じ次元に属している。しかし、この講演は、実存を「脱—存」として捉えるという点で、『有と時』よりも更に一歩歩みを進める。この一歩において示されることは、『有と時』におけるように、現有から有を根拠づけることではなく、有から現有を考察することが思惟にとっての要請となるということである。そして、この脱—存とは、有の「隠れなさ」としての真理と、この隠れなさに属する隠れなきもの即ち有るものの露現性へと自らを放ち入れることを意味する。しかし、真理が隠れなさとして自らを開くのは、真理が

「隠れ」として自らを隠すことによって可能である。この非―真理としての隠れが、隠れなさとしての真理の「本質に先立って現成する本質」を意味する。このような有の隠れなさとしての真理と有の隠れとしての非―真理という事態と、また有るものの露現としての真理と有るものの隠しとしての非―真理という事態は、『形而上学とは何か』で語られる「無の無化」と同じ事柄を意味している。無の無化とは、不安における有るもの全体の拒否において、無が根源的に自らを顕示することと、有るもの全体が、その今までは隠されていた根源的な相において顕示されることとの同時を意味する。そして有るものの根源的な顕示によって、現有の有るものとの関わりが可能となるのである。がしかし、現有が日常的に有るものと関わることによって、逆に無は自らその顕示を隠すのである。

以上のような真理現象と無の無化との対応関係を示せば、次のようになる。先ず第一に、真理が有の隠れなさとして自らを開くことと、この隠れなさに属する有るものの露現とが同時であるという事態は、無の根源的な顕示と有るものの根源的な顕示とが同時であるという事態と対応している。そして第二に、有の隠れなさとしての真理は、有るものの露現を可能ならしめるために、自らを隠さざるを得ないという事態は、有るものの根源的な顕示によって、現有の有るものとの関わりを可能ならしめるために、無は自らその顕示を閉じざるを得ないという事態と対応している。第三に、以上のことから明らかなことは、真理が隠れなさとして自らを開くためには、真理は、常に自らその隠れなさを隠すものでなければならないということ、つまり有の隠れなさとしての真理は、有の隠れとしての非―真理に基づくということであり、このことは、無の無化においては、無が自らを根源的に顕示するためには、無は常に自らを隠すものでなければならないということを意味している。

このように、『真理の本質について』における真理問題と『形而上学とは何か』における無の無化とは、事柄に即して言えば、同一の事柄を意味している。

ところが、『真理の本質について』は、更に一歩歩みを進める。今や思惟にとって決定的に経験されることは、伝統的な形而上学が、有るものの真理のみを問い、有そのものを問わないという迷いの内にあるということ、またこの迷いは、思惟の怠慢によるのではなく、非―真理としての有の隠れによるということである。そして、思惟が、隠れとしての非―真理という有の秘密を問うならば、この非―真理の「非」は、思惟にとって、「いまだ経験されざる有の真理の（有るものの真理より以前の）領域」への示唆を与えるのである。それ故、ハイデッガーの思惟の歩みは、この『真理の本質について』において、転回の転回点である形而上学の根底としての有の真理の一歩手前にまで達したと言えるであろう。

スピノザにおける人間の不死性

笠井貞

我々が若し人々に共通する意見に注意を向ければ、彼等は自己の精神が、永遠であることを意識しているが、それを持続と混同することにより、表象や記憶に永遠性を与えて、それらが死後にもそのまま残ると信じていると、スピノザは『エチカ』で言う。彼において、永遠（aeternitas）と持続（duratio）との両概念を区別し、その関係を考察することは重要な問題である。永遠とは、根源的には、本質が必然的存在を含む限りにおける神の本質そのものであり、持続は、存在の無限定的な継続である。

スピノザによれば、精神は、身体が持続している間だけしか、何物をも表象することができず、また過去の事物を想起することができないのである。にも拘らず、彼は、神の中には、このまたはあの人間の身体の本質を、永遠の相の下に表現する観念が必然的に存在する、と言う。そして人間精神は、身体と共に完全に破壊されることはできないで、その中の永遠である何物かは残存する、と説く。精神は、永遠の相の下に認識する一切のものを、身体の現在の現実的存在を考えることによって認識するのでなくて、身体の本質を、永遠の相の下で精神が考えることによって認識する。また我々の精神は、自己自身及び身体を、永遠の相の下で認識する限りにおいて、必然的に神の認識を持ち、また自己自身が神の中に在り、また神によって考えられることを知っている。そしてまた、非常に多くの事どもに適した身体を持っている人は、それの最大部分が永遠である精神を持っている、と彼は述べている。

初期スピノザの、所謂『短論文』では、彼は次のように考えている。精神は、思惟的実体における様態であるから、この実体及び延長の実体を知り、且つ愛することができる。そして常に同一にして不変の実体と合一することにより、精神（霊魂）は自己自身を永遠にさせることができるとし、唯一の実体（神）との合一は、精神と身体の合一たる第一の誕生に対して、第二の誕生であり、再生である。この合一によって神の永遠性に与った精神は、「不死性」（onsterfelykheid）を得る、とされる。『短論文』では、神の認識＝神への愛＝神との直接的合一の立場をとっているが、『エチカ』では、神の認識＝自己満足＝自己愛となる。人間は神の様態として、神の内に在る。神の愛と、人間の神に対する知的愛とは同一であり、人間精神の内なる神性を意識することに伴う喜びが、人間を永遠の至福に与らせる。この至福は、『聖書』で呼ばれる栄光であるとする。スピノザは、認識を第一種（臆見・表象）・第二種（理性）・第三種（直観知）と三区分する。精神が、より多くの事物を、第二種と第三種の認識によって認識すればする程、精神は悪感情から働きを受けることが少なくなると言う。更に、精神の最高の努力、最高の徳は、事物を第三種の認識によって認識するこ

とである。そして、事物を第三種の認識によって認識する人は、人間としての最高の完全性に移り行く。従って最高の喜びを感ずるが、この喜びは、自己自身及び自己の徳の観念を持っている。それ故に、この種の認識から与えられ得る最高の満足が生ずると主張している。

結局、スピノザにおける不死性は、時間や持続を用いて説明できないのである。それは死後、実際に不死であり得るというのではない。不死性は、持続としての不滅性ではなくて、無時間的な永遠性である。『短論文』において、精神の永遠性を、神秘主義的に、人間が永遠の神に合一することとしているが、『エチカ』においては、精神による認識の永遠性及びこれによって生ずる愛の永遠性が根底になる。即ち、直観知と神に対する知的愛によって、神の永遠性に与るのである。

時熟と光

——ハイデッガーの『存在と時間』をめぐって——

臼木靖晴

ハイデッガーの時熟についての見解は『存在と時間』の第二編第六十一節から八十二節の中で述べられている。時熟とは、彼の特有な時間のありようを示す言葉である。彼は人間存在を現存在（Dasein）と術語化し、現存在の分析を通して現存在の存在の意味を解明する。彼は現存在を関心（Sorge）と捉える。関心とは、生命をもち己れの周囲の環境に働きかけて生産活動をいとなむような人間の生の本質的ありようを示す言葉である。現存在は単なるものとしてとらえられるような自然（これを彼は Vorhandensein という）を道具として取り扱うばかりではなく、他の人間存在（現存在）にもかかわる存在者である。前者を配慮（Besorge）後者を顧慮（Fürsorge）という。このような現存在のありようを世界内存在（In-der-Welt-Sein）と術語化する。ところで現存在はどこから来るかわからないのであるが、漠然とした不安（Angst）に脅かされている。彼はその不安を分析することによって現存在の有限性に至りつく。従って世界内存在としての現存在は、まさに世界に投げ出されたものとしてある。有限性とは、現存在が死を担うことであり、死において終局に至ることを意味する。現存在が死ぬということは、現存在が誕生するものであることを意味する。即ち誕生して死ぬが故に現存在は有限性であるというのである。死とは現存在にとって経験の不可能な可能性として（死を経験することは終りに至ることであり現存在はその経験を伝えるどのような手段をもっていない）存在可能と彼は言う。即ち、そのような現存在の有限性を自覚する事は、常に現存在に死が到来することを意味する。このように現存在が有限な己れを自覚することを本来的な自己に目覚めるという。現存在がそのような自覚に立つ事を死に先駆（vorlaufen）するという。現存在の終りとしての死を自覚することは、同時に現存在が誕生したものである（彼は現存在が投げられたもの）ことを自覚するこ

とである。このような死の自覚を彼は将来と呼ぶ。それは現存在の究極の可能性としての存在可能を自覚することである。このように現存在にとって未来とはまさに死にほかならぬが、そのような死の自覚即ち有限性の自覚を彼は将来と呼ぶ。死の自覚は必ず誕生（始め）の自覚をともなう事であるからこのようなものを彼は既在と呼ぶ。有限性の自覚は将来と既在の自覚であり、このような将来と既在との自覚を彼は時熟と呼ぶ。時熟とは、まさに自覚において現われるような時間のありようである。又、将来し既在することが自覚としての現存在にほかならないから現在は時熟として捉えられる。時熟とはあたかも果物の実が熟するように、又潮が満潮をむかえるように自覚において立ち現われる時間である。それ故にこの潮が満つるような時熟を彼は瞬間と呼ぶ。そのような時熟する瞬間は正に人間の自覚において現われるものである。我々がある日突然自己の死を自覚するように、本来的な自覚は瞬間における時熟というかたちをとる。さて、このような自覚を彼は現存在の Da において現われるという。現存在は Da において本来的な自己に目覚めるのである。Da はこのように現存在が現存在であるゆえんを明らかにするものであるから、その意味で現存在の存在がそこにおいて立ち現われると言ってもよいであろう。Da において現存在は、己れの本来的なありようを示すが、その本来的なありようを現存在が明るみ（Lichtung）に立つという。その明るみは現存在を現存在たらしめる存在の光のあらわれである。あたかも太陽の光がすべてのものを照らすことによって己れ自身はかくれるように、存在の光は明るみにおいて現存在を照し出すのであるが、そのことによって存在そのものは己を隠すのである。存在の光において現存在は、もっとも存在に近づくのであるが同時に存在自身は己れを隠すことによって現存在からもっともとおのくのである。このように有限性即ち死の自覚において現存在の本質は明らかにされるのである。そしてそのことによって存在が現存在に近づきつつ己れを隠すのである。我々は自覚、即ち本来的な自己に目覚める時熟において現存在の存在の明るみに出会う。このように存在は現存在に本来の自己を目覚めさせるがそれは現存在の中から生ずるものではなく、むしろ現存在は存在の明るみにおいて自己を見い出すから、存在という点に力点をおくと存在は現存在を現存在たらしめるものである。現存在から存在という方向は現存在の自覚の深まりにおいて、存在から存在者を明るみに立たせるという方向が現われてくる。かくて存在と存在の光をめぐる後期のハイデッガーの思索が展開されることになる。

ポストゥラートと超感性的なもの
――『判断力批判』を巡って――

鈴木元久

カントにとり道徳的法則に基づく道徳判断は、事実である。この事実を事実たらしめるものが、自由である。我々は現実の

行為において「……すべし」という理性の声を聞く。その声は時間における先行原因に基づいて意志を規定するのではない。理性は時間の系列を断ち、感性的なもの一切に依存せず、道徳的法則が意志の規定根拠となるとき、自由は道徳的法則の存在根拠として要請される。さらに不死は最高善の実現のため、神は最高善の根拠として要請される。要請とは「主体に関してその客観的しかし実践的法則の遵奉のために必要な想定であり、従って単に必然的な仮定である。」(K. d. p. V. A. Anm. 23) それ故要請は意志の規定根拠としての道徳的法則に伴わねばならない必然的想定・仮定であり、理性の究極目的としての最高善の実現のための不可欠なものである。人間は道徳性と幸福との一致としての最高善を目差すところに、つまり理性がそれを実現しようとするところに、人格における人間性が潜む。すると要請は理性のはたらきそのものの根底における、つまり人間の生そのものに基づく想定と考えられないであろうか。それは理論的—客観的に認識されないが、実践的—主観的に我々の中に存しなければならないものであろう。しかし一般的に実践的—主観的と理論的—客観的という概念の場合、後者の方をより優れて、確実なものとみなす傾向があるが、そのように後者の理論的—客観的認識の方がより優れて普遍妥当性・必然性をもつのであろうか。そしてその認識の対象は現象であり、その認識は感性界を超えることはできない。しかし実践的—主観的認識の場合要請されるものは理性のはたらきにおいて、それ自体においてあるようなものとして我々の中に存し、そして超感性界を開示せしめる。すると実践理性や反省的判断力で確認されるものは理論理性でいう存在とは異なる存在のありようをもつのではなかろうか。

ところで第三批判における美的そして目的論的世界は、普遍的自然法則に基づく自然界と自由の法則の支配する道徳界の中間をなし、反省的判断力の原理である合目的性に基づく。感性界と超感性界とは全く異なる領域であり、前者から後者への影響は不可能であるが、自由の法則により課せられた目的は感性界において実現されなければならない。すると両者の合一の根拠が考えられねばならない。それは理論的にも実践的にも認識されない。判断力はこのような合一を判定するものであり、その原理が合目的性である。

美は構想力と悟性との自由な戯れにおける、対象の表象と認識能力との合目的調和の感情であり、美的判断の根底に存する目的なき合目的性の意識である。この美的判定は主観的な普遍的賛意を要求する。それは、美が人間を含む自然の根底に潜む超感性的なもののあらわれの一つとみなされることによって可能となると考えられないであろうか。つまり自然や芸術において超感性的なものが顕われたもの（単なる感官では捉えられない）を合目的性の原理に基づいて美と判定するのではなかろうか。

一方目的論的自然において、特殊的経験的法則に従う自然が、一つの体系として統一しているのが見られる。判断力は合目的性の原理に従い多様なる自然に法則的統一を与える。それは自

然の根底に超感性的なものが想定されるが故に、かかる自然に全体としての体系的統一を判定しうるのではなかろうか。しかし合目的な自然は客観的に認識された自然ではなく、反省された自然である。

かくして美的・目的論的世界を根拠づけるものとして、超感性的なものを考えることはできないであろうか。この超感性的なものは理論的には規定しえない理念であり、経験不可能なものであるが、人間を含む自然の根底に存し、優れて要請的なものと考えられる。すると超感性的なものと要請との間には、どのような関係があるかという問題が提起されるであろう。

ヤスパースにおける愛の思想

沼田　隆

1、ヤスパースは『世界観の心理学』(一九一九年)のなかの「熱情的態度」の項において、すでにかなり詳細な愛の考察を行なっている。それは『哲学』(一九三一年)の第二巻「実存開明」の「絶対意識」の項における愛の議論へと発展し、そして、ここでの議論は更に『真理論』一(九四七年)の第三部「真理」等三篇「真実在の完成」のなかの「哲学することにおける真理の根拠と完成」に、その基本的モチーフを受け継いだ形で、しかもヤスパース基本思想である包越者思想によって整理されて、愛の全体的思想となって展開されている。

2、ヤスパース哲学において、愛の思想はきわめて重要な位置をしめている。それは初期の『哲学』においても、後期の『真理論』においても同様である。ヤスパース哲学の基本概念――「実存」・「理性」・「交わり」・「哲学すること」・「人間存在」・「自己存在」・「信仰」・「自由」――は、すべてみな愛を根源とし、ないし本質としている。

3、ヤスパースにおける愛の思想を考察することの意義について。愛は、哲学用語ではなく、歴史的にも日常的にも、きわめて多義的な広がりをもって使用される言葉であり、それに対応する内容をもつ。このような愛が、ヤスパース哲学の根底に存するということは重要である。彼はこの言葉を概念的に限定しようとはせず、その多義的な広がりのまま考察しようとする。従ってここでは、概念の緊密な相互連関をたどることによって初めてその意味が解明され、その根拠を見出しうるような術語の網目に巻き込まれることはない。この愛の概念を介して、われわれは愛の一般的な(思想史上ないし心理学上出会われるような)意味と、ヤスパース哲学の根本思想との連関をたどることができる――とくに、宗教的思想の類型のうちに彼の哲学を位置づけうるのではないかという点が、重要である。

4、彼の愛の思想の最も基本的な点は、次の表現にみられる。「私は、私の愛することの様式においてある」(『真理論』九八七頁)。「自己存在と愛とは同一である」(同上、九八八頁)。彼において自己存在は現存在・意識一般・精神・実存の包越者の様式においてヒエラルキーを成しているものであるから、愛も

またこれらの様式においてヒエラルキーを成しているものであるが、しかし本来の愛はこれらの様式のいずれかのうちに孤立したものではなく、すべての様式を貫き結合するものである（この点で理性に一致する）。だから愛は、「すべての包越者の包越者」として、存在との一体化を求め、形而上学的一者から吸引されるものであるが、同時に、その対極に立つ性愛の力に担われるものであり、性愛的性質は形而上学的愛に至るすべての愛に具わるものであるという。愛は、包越的根源であるから、それを主観化することも客観化することも誤りであり、それを例えばある種の衝動のように特殊な現象として認識することも、また意志することも不可能なものであり、この点でそれは人間が操作不可能なもの、人間に贈り与えられるものである。

5、以上のような愛の思想は、ヘブライズムとプラトニズムの伝統に立つ「哲学的信仰」の立場からすれば自然なものであろうが、我われは彼の愛の思想における形而上学的・超越的要素を、人間的経験の連関のうちで解明しなければならない。そのためには、彼の愛の思想を、類似の思想構造をもつ宗教思想と連関させて解釈することが有効であろうし、さらには、宗教思想と緊密な相互関係をもっている宗教的経験との連関を考察することが要求されるであろう。彼の言う、愛における自己存在の充たされた自由と超越者への絶対的依存性の逆説的結合、超越者からの愛と性愛の緊張関係は、たしかに多くの宗教思想と宗教体験に見出せるものだからである。

意志と表象としての世界と宗教

鐙本光信

カント認識論、プラトンのイデア、インドの厭世観の影響の強い主著『意志と表象としての世界』を書いたショーペンハウエルは、カント認識論の端緒と同意味の「世界は私の表象である」を冒頭にした。この「私の……」の私は、デカルトの「我思……」の我と、肯定、懐疑の一見の傾向差はあるが同じであろう。

イェナ学派は超験的感性体として物自体を否定したが彼は肯定した。彼の物自体は盲目的生存意志で、根底となって人は要求に動かされ欠乏に苦しむので人生は苦。その解脱方途は二つ。よき芸術的直観は制約を脱した事物考察法だが一時的で、恒常の解脱は根本的意志の否定にある。生存意志は個体保存、種の保存、利己心の三欲に代表せられ、粗食、童貞、清貧の禁欲的行業厳守の聖者の哲学的証悟による実行的解脱により恒常の意志否定が成立する。西洋哲学が二世紀間に自己内部分析に向って後、彼に到って哲学が思考、知性の後に欲望、本能を見出したことは、西洋哲学としては独創的であろう。私の哲学は思弁的神学を持たないと、一宗教のみの神学的叙述の立場をとらない。盲目的生存意志は大乗仏教の八識の阿頼耶識乃至特に末那識に酷似している。その大円鏡智、平等性智等への解脱的展開は、禅、禅的行業に裏打ちされている場合、哲学的証悟によ

る実行的解脱として、彼の主張する無に要約される禅的境地に、今更に感嘆の念を禁じ得ない。「彼等（聖者）の記述や物語、内的真理の保証つきの芸術が、彼らを我々の眼前に彷彿たらしめ、その行履の考察により、究極目標として一切の徳と聖境との背後に漂う……我々の恐れている無の暗い印象を放逐せねばならない。そうすれば、印度人の様に神話や無意味な語で梵への帰入とか、仏教徒の涅槃とかいって無を回避しなくてもよい」という。ここでは基督教に限っていないが、基督教関係の美術の記録に大乗的明るい記述が時々ある。彼のヴェーダのウパニシャッドはペルシャ語訳の再訳を愛読し、仏教はシュミットの『大乗と般若波羅密』を読んだ。奥義書は元来師弟対坐親授の秘教の意で思想としては未組織といえる。悪の根源を欲望とした。末尾の無を仏教徒の般若波羅密、一切認識の彼岸、最早主客観のない境地と註釈するが、回避しなくてよいと非難する時の涅槃には大智度論に……諸戯論を滅す此れ涅槃の相、即是般若波羅密。成唯識論に、無住処涅槃とは真如が……大悲と般若に輔翼せられて生死及び涅槃に住せず。大般涅槃経に常楽我浄を名づけて大涅槃となす。般若心経にも般若波羅密多に依るが故に……涅槃を究竟す等々ある。彼の仏教理解は深くはないであろう。老荘思想にはふれていない。

彼の主著は物自体の探究ともいえるが、私は末尾の「……あらゆる太陽や銀河と共に——無である」の語に、灼熱の全宇宙、全世界が一瞬裡に昇華清純化し続ける「世界は私の表象である」見明星を見得るのである。

彼が仏教の慈悲に眼を向けて多くの記述をすれば著書の印象は変ったであろう。慈悲 maitreya karunā の慈マイトレヤの語源はミトラ友で普遍的有情の原意、悲カルナーは呻き、苦悩者への同感、同苦である。仏教を一応両面に分ければ、彼のいう般若と今一つは慈悲になろう。

私は彼の著の読後、正法眼蔵生死の巻の「この生死は即ち仏の御いのちなり、これをいとい捨んとすれば即ち仏の御いのちをうしなわんとするなり。これにとどまりて生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなうなり……」を思いうかべ、普勧坐禅儀の非思量を思った次第である。

ギリシア思想の受容者としての
フィロン一考
——De opificio mundi 序章部（一～二五）に限定して——

石川悦久

アレクサンドリアのユダヤ人宗教思想家フィロンは、古代ユダヤ教と初期キリスト教の間隙を埋める存在として、宗教学乃至宗教史学の立場からはつとに注目をあびてきたといえよう。しかし又、フィロンは富裕な教養人として、他のギリシア・ローマ教養人に劣らぬ学識を有していたと考えられている。従って、ギリシア哲学思想の受容者として、その観点からフィロンを考察する事も可能であろう。その場合、問題史的にギリシア

哲学とフィロンとに共通すると思われるテーマを取り挙げ比較してみると、ギリシア的諸概念を援用しながらも興味深い異同が見られ、フィロンによるギリシァ思想の受容上の特質の一端がうかがわれるであろう。

例えば、〃創造〃の観念は本来ユダヤ・ヘブライズムに由来するものとして、ギリシアとは異質なものとされるが、〃宇宙の創造〃の問題はギリシア・ローマ哲学思想内で、少なくとも信仰の対象か否かはともかく、問題史的にみて、プラトンの Timaios 篇以来あると言える。殊に、紀元前一世紀中葉以来、プラトンの受容・解釈史上 Timaios 篇の占める位置は飛躍的に増大していったとされるが、これをもってしてもギリシア・ローマの観念にとり必ずしも奇異なものではなかったであろう。むしろ問題は、〃創造〃を取りあげることにより神観念なり神と人間乃至宇宙の関係についてどう捉え、主眼・力点がどこに置かれているか、その点にあろうかと考えられる。そこで、フィロンの De opificio mundi 序章部（一～二五節）と Timaios 篇（特に二七d―二八c）とを比較すると、共に或る意味で同一テーマを取りあげながらも、基本的な神表象の仕方の違いが論述の仕方或いは論旨の組みたて方の違いとなって表われているように思われる。

De opificio mundi 序章部（一～二五節）は、ストアの二原理乃至二原因説を形而上学的枠組として、神の宇宙創造の意図・理由づけにプラトンの Timaios 篇、七等数の意味づけに際しては Neupythagoreer に由来すると思われる numerology を援用するなど哲学史的には折衷主義的であるが、そのテーマのせいか基本的にはプラトンのモティーフに即し、援用しているように思われる。ところが、七節以下を Timaios 27d―28c と対応する前提部とみなして仔細に検討すると直ちに差異が見られる。つまり、確かに七節に始まる部分の語法は Timaios 篇を想起させ、フィロン自身 Timaios に依拠した点を否定しえないと思われるが、フィロンの場合、ストアの原理がプラトンの Timaios 篇に先行して置かれた点に実は意味があり、プラトンと異った発想で貫かれているように思われる。つまり、プラトンには、生成と存在の対比を前提として、生成の原因者に遡及して、その上で神を要請するという論理を、少なくとも哲学的に不可欠としたのに対して、この同じ論理をフィロンも一二節において扱っているが、既にそれ以前七～一二節において、原因者の受動者に対する作用、つまりは創造行為を形而上学的原理の形で導入済みであった。つまりフィロンにとっては、神観念の重点としてまずもって関係が、フィロンの用語でいえば、epimeleisthai（気づかい・配慮）が自明のものとしてあり、神観念・神表象の上で占める位置がギリシア・ローマ的観念とは決定的に異なっていた。ために、ストアの二原理を受容することは、神以外の存在を前提することになり、創造概念が判然としなくなるにもかかわらず、フィロンの神表象にとって決定的と考えられる関係概念つまりは創造するという行為そのものを原理的にうち出しやすいストアを Timaios に先行させたのであろう。

フィヒテの言語論

大峯顕

フィヒテの言語論は『知識学』に関する彼のぼう大な著作に比べると極めて僅かである。しかしそれはある意味で『知識学』の根本点を側面から照射した仕事であるとも云える。フィヒテは『知識学』の叙述を前後二十年間にわたって何回もくり返した。そういう哲学者は他に例を見ない。叙述のこのような反復は、思想が言葉にもたらされるときに生じる不可避な事態が、それ自身哲学の問題であるというフィヒテの洞察にもとづくのである。

フィヒテという哲学者は最初から、言葉や概念で云いつくせないところのものにぶつかっている。一七九四年の体系の根本原理たる「自我の自己定立」がすでにそういう性質のものだということを、かれはラインホルトへの手紙に書いている。「私の体系への入口は絶対的に概念化できないもの（das Unbegreifliche）である。このことが私の哲学を難解にしている。というのは、そこでの事態はただ構想力をもってのみ摑まれうるのであって、悟性によっては決して摑まれえないからである。」一七九八年の『知識学』も、「自我は端的にxである」と云っている。しかるに、かかる自我の深みがいわばxのままで（概念化されないままで）、われわれ自身に知られているのが構想力（Einbildungskraft）という地平である。「表現は決して事態にとどかない」とフィヒテは云うが、この事態はいわゆる物体として超越的に外にあるのではなく、構想力の内にあるのである。

構想力のこの合一作用をフィヒテは言語そのものの構造としてとらえなおしている。言葉とは「超感性的なものの感覚像的な表示」として定義されている。言葉の本来的な本質は「感性界と諸精神との真の融合点」たるところにある。言葉は超感性的なものを感性的なものにおいて表示している。目に見えないところのものが目に見えるものになるという事件が、生きた言葉において起るというのである。そういう生きた言葉を遂行するのが、根源的な思索家と詩人である、とフィヒテは云う。かれらは思想を感性像（言葉）にまでもたらすと同時に、感性像の既成の圏域を超えて新しい思想を創造するのである。Denken と Dichten とは同根であるというハイデッガーのテーゼをフィヒテはすでに先取しているのである。

しかし言葉はいつもこのような象徴的性格を生き生きと保つとはかぎらない。それどころか逆に、この象徴的性格は通常は大てい見落されるのである。つまり精神的理念が感覚的な言葉によって表示されざるをえないという事態そのものに由来するところの不可避的な欺き（Täuschung）というものがあるのである。言葉はかならずしも真理への直通電話ではない。それはつねにイリュージオンと通話する危険にさらされているのである。「精神的概念に感性的表示を移し込むことが欺きの原因

である」とフィヒテは云っている。つまり精神的な概念と、このものの表示がそこから借りてこられた感性的対象とをとりちがえることが、言葉のイリュージオンである。だから生きた言葉とはこの不可避的なイリュージオンの克服としてのみ可能である。つまり言葉は存在もしくは事態の象徴的な表示として理解されなくてはならない。一七九四年の『知識学』の「自我」(Ich)、「事行」(Tathandlung)、一八〇一年の「眼」(Auge)、後期哲学における「絶対者」を表わす Leben, Liebe, Licht, Quelle, Von 等はことごとく事柄の象徴的な表示である。根源まで行こうとする哲学的思惟の必然から生れた語である。フィヒテは言葉に壮大な解釈学的機能を目撃しているようにおもわれる。言葉があるところつねに、欺きの危険がある。しかも言葉をはなれて真理への道はない。大切なことはイデアの観想の中に言葉を忘却することではなく、言葉による欺きを一種の判断停止によって克服することである。そこに言葉の象徴的本質が回復されるのである。精神は象徴を必要とせず、概念としての言葉をもっている、とヘーゲルは云う。これに対してフィヒテは、有限的精神は、言表すべからざるものを言表するところの象徴を必要とするがゆえに言葉を持つ、と考えるのである。

文献

Fichte, *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, 1795.

Vorlesungen über Logik und Metaphysik. 1797, Reden an die deutsche Nation, 1808.

ベルクソン宗教理論における「神話作用」の考察

武田武麿

アンリ・ベルクソンは、最晩年の著作『道徳と宗教の二源泉』(*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932)において、原初的(プリミティヴ)な宗教に対する論理を、人間の基本的特徴の二つ、「知性」と「社会性」の観点から論じている。個人と社会の安定を求める静的宗教 (la religion statique) では、宗教の機能は、生の進化全体のうちに位置づけられ、生への本能的な働きから生み出されたものと考えられている。

人間はなによりもまず生きんとする存在であり、自然の意図は、生への方向でどこまでも前進するよう突き動かしている。人間が知的存在者として、社会を形成して自己保存を計る精神構造も、またその機能も、生命そのものの保持、発展させる必要から決定せられている。この自然の意図たる要求を、ベルクソンは、「生の根本的要請」(Les exigences fondamentales de la vie) と呼んだ。この要請が、個人的また社会的な立場から、宗教を生み出した心的表象の力と、彼はみるのである。

知的存在者たる反省的思考は、個人には創造を、社会には進歩をもたらす。社会は、創造的個体の物事をつくり始める能力、独立、自由によって、よりよき体制を求めて、進歩し変化して

いく。しかしそのためにかえって、社会の規律を危くもするのである。

また反省的思考は、目先の利益をはなれた一連の観察と一般化の作業を可能にした。その可能性は、人間自身の存在そのものについても同じである。つまりそのために、人間ならではの不可能な確信、すなわち死の不可避性に気付くのである。

このように生への方向においてあるべき知性が、かえって「生の攪乱」をもたらすことにもなる。自然の意図たる生きんとする本能の働きは、その知性の内部に働いてこれを防禦しようとする。その本能的な知性の働きが「神話作用」(fabulation)といえよう。ベルクソンは、原初的な宗教の諸表象は、この神話作用たる知性の働きによると考える。神話作用の彼が述べる機能的特徴を、私は次のようにまとめることができると思う。

第一の機能的特徴として考えられることは、すでに述べてきたところで理解される如く、生命の条件から必然的に引き出されたものであるということである。したがってこの心像の果たす役割を、「潜在的本能」(instinct virtuel または instinct latent)と呼んでいる。他の動物では本能が果たす役割を、知的存在者では神話作用がそれをなすのである。

第二の特徴として、神話作用は明確に限定された一つの精神能力である、とする点である。それについての論点は、次の三つにまとめられよう。(1)想像力(imagination)と区別されるべきこと。原初的宗教表象を、心理学的には、想像力とみてきた。しかしそれは、科学的な発見や発明から芸術的創造まで、同一の分類をなした。その宗教的諸表象を、具体的でありながら、知覚でも記憶でも論理的作業でもない、現前するか過去の事物を表象しているのでもない、そのような性格だけで共通に分類すべきでないとしている。(2)知性をもつものだけがなしうる合理的判断であること。科学的な見事な「判断」や「推論」も、一つの事実の経験を前にしてはくずれさる。このことからして、知性をその発端で引きとめる場合、明確な事実の確認でしかない。神話作用は「事実の幻影」「経験の模造」によって、生の攪乱に立ちむかわせる。その心像をしてかく機能するのは、知性をもつものだけがなしうる事情である。(3)生き生きとした特異な力をもつこと。その機能によって生みだされた表象は、人間との特異な関心事、すなわち憑依、行動の操作といった関係を生み出すのである。

以上のごとき原初的宗教理論によって、ベルクソンは、静的宗教の一般的諸形態を明らかにしている。

死の受容における永遠なるものの機能

中野東禅

一

死の受容について、臨床の現場ではさまざまな模索がおこなわれている。そうした中で、宗教の機能については、明快な論証や方法が確立しているとはいいがたい。とくに神とか仏、あ

るいはさとりといい、信仰、信心というものの内容が定義づけられていないために、臨床における考察のさまたげになっている。

二

永遠なるものとは何か。それは〝不可知なる本性は絶対的に世界を包摂している〟という自覚であり同一観である。永遠なるものとは、可知なる自己をこえたものである。「神のみ心のままに」といっても、「定命」といっても、不可知を知ってそこにおちつき、まかせられるという点で共通である。

老人学の橘覚勝は、辞世のことばの研究から、死に直面したとき、自己同一のあり方は、青年、壮年、老年によってどうちがうかをあきらかにしている。

すなわち、青年にあっては理想と自己の統一という自己完成への要求という形での生に対する執着がある。

壮年では自己の生に対する執着と一縷ののぞみをもっており、理念としての自然や世界観に同一しようとし、老年は、自己の人生への回想と満足によって無に帰る楽観的態度になっているという。

こうしてみると永遠なるものは、年代や、民族性、文化などの条件によって異なった形で機能してくるものであろうということはいえる。

三

死の受容における永遠なるものは、(1)健康時における思想・信仰・人生観・愛などによる思考法の訓練や思想形成によって成りたつといえる。(2)しかし、現実には基本的条件を欠如する人が大多数であって、同様に精神的準備のできていない家族が、病者の死の受容の障害になっていることが多い。

そこで、死の受容を実現しうる要件と、不可知なるものとの関わりを列記してみると次のようなものがあげられる。

(1)運命は自分で気づき、納得したものは受け容れられる——不可知が自己自身の問題になる。辻悟氏は「死にゆく患者の心理」で、臨死病者が、死の話をさけるのは恐怖のために問題を回避しようとするからであるが、これを突破させないといけない、という意味のことをいっている。回避する心理を突破するとは、自己の問題になるということである。

(2)治療の方法や老後のあり方などを自ら選び迷わない人は運命に順応できる——不可知の前に努力し、不可知にまかせられる。

(3)感謝できる人は運命に順応できる——不可知に照らして自己の充足がなりたつ。

(4)人を信じ愛することのできた人は運命にすなおであり、愛のために耐えることができる。辻氏は、「人にはわからない」と拒否するのは、死の前で他者と自分との断絶におちいっているのであるが、「あなたの気持はこうであろう」と聞いてやることは、恐怖の体験を共有することであるという。

また、愛は巨大な運命の重圧の前で役割をもつことができるのである。

(5)真剣なとき、純粋なときは死をうけ入れられる——不可知

を知る知恵を人間関係の不純な目でにごさない。

以上のように、死そのもの、生そのもの、自己そのものが、自己にとって不可知なものである以上、不可知におちつく（同一化）ことが死を受容させる機能であるといえる。

四

その受容は、①不可知なるものの思想をもつ、②それが自己の主体的問題になる、③生きている自己の役割をもつこと、といえる。永遠なるものがどのように人格の上に実現し機能するかを、社会教育や臨床の場で実験し応用しなくてはならない。

ソクラテスの「神」

保坂幸博

ミルチャ・エリアーデの *Initiation, rites, Sociétés secrètes*: 1959 Gallimard の第六章に "Même la maïeutique ——, par laquelle Socrate s'efforçait d'《accoucher》un homme nouveau, avait son prototype dans le travail des maîtres archaïques: eux aussi accouchaient les novices, c'est-à-dire les aidaient a naître a la vie spirituelle." （ソクラテスが新しい人間を《産もう》と努力した問答法は、古代社会のイニシエーションの師匠達の術の中にその典型を持っている。この師匠達もノヴィス〔修練者〕を産もうとした。つまりノヴィスを助けて新しい生に生まれ変らせようとしたのであった。）との表現があり、彼がソクラテスを宗教学的見地から問題にしうると考えていたことを窺わせる。

ここで、「古代社会のイニシエーションの師匠達」がいかなるものかというに、この著作中に例を求めれば、シベリア・ブリアート人のシャーマン儀礼の中の **le candidat**（これからシャーマンになろうとする者）に対する、これを指導するシャーマン **le maitre chaman** の存在がこれに当たろう。また **Volsunga Saga** では、ベルゼルガーになろうとするジンフョトリに対してこれを指導するジグムントがこれに当たろう。宗教的なあるものに成ろうとする者のある場合、これに対する契機がなんらかの点で他の人間である場合、しかも特定の人間である場合は決して少なくないと言えよう。インドのバラモン・エレウシス密儀・キリスト教といった、エリアーデの言う大宗教（最終章の標題）では特にそうである。

エリアーデは、部族宗教的イニシエーションでの長老達・個人単位イニシエーションのシャーマン・北欧伝説のジグムント等々の、極めて広範な系列の中にソクラテスというギリシアの哲学者をも数え挙げたのである。「古代宗教ではシャーマンや呪医が高等宗教での神秘家の役割を演じている。P.233」「後期の文明になると、これらエクスタシー的、瞑想的・思策的、つまりシャーマン的素質の人間の中から、哲学者が補充されてくる。P.224」

してみると、ソクラテスをかかるものとして捉える根拠が問われなければならない。またかかる系列化・一般化の可能性の

根拠も問われなければならない。そしてその問いが、ソクラテスにあってはその「神聖」ないし「聖性」とは何かという問題を喚起することは必至である。特にエリアーデの根拠に従うのではなく、ソクラテスそのものに則して論ずる場合にそうなのである。

テアイテトス 143D にソクラテスの発言として「νῦν δὲ ἥττον γάρ ἐκείνους ἢ τουσδε φιλῶ, καὶ μᾶλλον ἐπιθυμῶ εἰδέναι τινὲς ἡμῖν τῶν νέων ἐπίδοξοι γενέσθαι ἐπιεικεῖς. 私はかの地（キュレネ）の人々をこの国（アテネ）の人々ほど愛してはいないし、私の知りたいことも我々の国の若者で諸がひとかどの人物になりそうかということのほうなのだ。」がある。若者の指導という、先のエリアーデのモチーフとも対応し、またひとりテアイテトスに限らずプラトン対話篇全篇中のソクラテス像の基調をなすものの一つであると言えよう。「ひとかどの人物」になるべき若者とその対話者・試験者としての老ソクラテスというモチーフである。今ここに宗教性を問題にせんとする場合、その出発点として少くとも二点の大枠を設定すべき必要があるように思われる。一つは「アテナイ都市国家」「その社会の他の人々」等と様々に表現されるソクラテスの活動の謂わば外延の問題である。即ち国家と呼ばれるものが、専ら政治的にのみ解されてよいものなのかどうか、あるいはむしろ理想国家の如き哲学的問題であるのか、更には個人及び国家にとっての制約という宗教的問題を含みうるのかどうか、等の観点である。またもう一つには、ソクラテスが若者に「ひとかどの人物」となることを望むという場合、そのひとかど性はいかなるものかの謂わば内包の問題である。そしてそのことがまた人格形成に関わる *ἀρετή* の問題、時に人格そのものを指す *ψυχή* の問題とも連なることが推測されるのである。

キケロにおける国家と神の問題

伊藤　益

キケロの『国家論』(De re publica)は、国家に関する諸問題との関連において神の問題を論じている。この研究発表では、『国家論』の文脈を追うことによって、キケロの神観がどのような形で彼の国家観に結びついているのかという点を明らかにしたい。

『国家論』のキケロは、現存するすべての国制を、君主制、貴族制、民主制の三種類に分類したうえで (De re publica I. 26. 42)、各々の長所と短所とを明らかにし、短所を斥け、長所を集積、混合することによって、「第四の種類」の新たな国制を考案している (De re publica I. 29. 45)。「第四の種類」の国制とは、「徳と魂とにおいて最もすぐれた人々」が政権を担当する国制——最優秀者統治制——のことである (De re publica I. 34. 51)。キケロは、このような国制を実施しうる国家を理想国として想定し、これに「完璧な国家」(perfecta res publica) という呼称(De re publica II. 11. 22) を付与

している。

キケロは、国家を建設するとともにそれを護持することのうちに「人間の徳」(virtus humana)を見出す(De re publica I. 2. 2, I. 7. 12)、したがって、キケロにおいては、「完璧な国家」という理想国を建設し護持することは、最も優れた行為として称揚されるところとなる。

以上のような国家観を、キケロは、眼前にある身近な事物を考察することから出発する方法(cf. De re publica I. 19. 31)に基づいて展開している。この方法は、いわば経験主義的方法と呼ぶべきものであり、具体的かつ経験可能な事物の良否——長所と短所——を弁別しつつ徐々に理想を提示してゆく方法(cf. De re publica I. 22. 36—23. 37, II. 11. 21—22 etc.)である。キケロの主張するところによれば、彼の経験主義的方法は、プラトンの国家論の理想主義的方法——経験に依拠せずに理想国を仮想する方法——とプラトン以後の国家論(アリストテレスやテオプラストスらの国家論 cf. De legibus III. 5. 13—6. 14)の現実主義的方法——現実に存在する国家を分析することに終始する方法——とを総合することによって成立せしめられた方法であり、経験可能な現実の中から理想を抽出してゆく機能を有する点において重大な意義をもつ(De re publica II. 11. 21—22)。彼の思想の中に現実から遊離した空理空論が闖入するのを防ぐ抑止力として作用している点において、キケロの経験主義的方法は高く評価されて然るべきであると言えよう。しかしながら、キケロはこの方法によって、国家を——なかんず く理想国を——建設し護持することこそが人間の行為の中で最も有徳な行為であるという自己の主張を根拠づけることができない。なぜなら、キケロのこの主張は、経験主義的方法に基づいて国家についての詳論を展開する前に、彼がまず大前提として提示する基本的なテーゼにほかならないからである。キケロは、詳論を導く方法を基本テーゼの妥当性を明確にする方法として適用することができない。基本テーゼの妥当性を問うとき、キケロは経験主義的方法を捨てる。彼は「至高の神」(summus deus)に対する信仰によって自己のテーゼを意味づけようと図る。

キケロにとって、「至高の神」とは、全宇宙を統治する不滅の存在であり(De re publica VI. 24. 26)、土星から月に至るまでの七つの球および地球を包括する天球そのものである(De re publica VI. 17. 17)。キケロは、地上に生起する事物の中で、この「至高の神」によって嘉納されるところ最も大なるものは国家であると主張する(De re publica VI. 13. 13)。すなわち、「キケロは、至高の神」にとって最も望ましいものであるという点に国家の有価値性の根拠を求めたうえで、さらに、この点を以て、国家——とくに理想国——の建設と護持のために貢献することを最も有徳な行為と看做す自己の見解——基本テーゼ——の妥当性を保証しようと企図しているのである。

ライプニッツ『神義論』の悪について

——ドイツ啓蒙思想の展望〔二〕——

玉井実

近世の宗教哲学の極めて特色ある課題の一つとして、ライプニッツの『神義論、神の善意、人間の自由、そして悪の起源について *Essai de Théodicée, sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* 1710』より、現存の「悪」に関して、それの主要概念を解明し、その近代的意義を考察してみよう。

本課題は彼が当時フランスの新教徒ベールとの諸論争のうちに「理性」と「信仰」との矛盾の解消を求めて神を弁護したのである。文字通り神の正義を弁証するという本来の意味からすれば、キリスト教神学では「悪」とは「欠如 privation」を意味し、何ら積極的な概念を有さなかったが、近世の主体的精神の自覚によってその意義が強調されるに至った。ここに神の創造した現世界に対する自由な論証からすると、わが現世界よりも完全無欠の可能性や、悪が招来した根拠を神に帰するなどの問題が生起したのである。彼はそれらの論証の主体を自然と恩寵という異質な二概念の「予定調和 harmonie préétablie」を想定し、それに神の「最善観 l'optimisme」たる悟性と意志に委ねたのである。そして神の予知、予定と人間の自由意志に関連する決定論（必然性）と非決定（偶然論）との融合により、人間自由の主体化を画ると同時に、被造物の不完全性による現存の「悪」の起源について、彼はその原因を考えている。

さてライプニッツは「悪」それ自体から次のような問題を設定している。先づは神の創造した最善の現世界に罪悪と苦悩が何故に存在するのかという理由については、部分的な悪がしばしば宇宙の完全さを導入して、先述の神の予定調和による極めて楽観的な見解を表明している。更には「悪」の直接の出所と神の善性と知恵による創造との両立する理由については、被造物の観念的本性が神の意志から独立して、神の悟性は永遠的真理を包摂している。被造物は本来的に限定されているので、「罪以前 avant le péché」より本来的に不完全でしかないということである。ここに彼は罪を神学上の「原罪 péché originel」ではなく、道徳上の罪として知性の不足から誤った行為を考えている。それ故に神の本性から全く不完全なものとなる。

かくしてライプニッツは以上の思想的背景から「悪」の概念を三種に区分して、「形而上学的悪 le mal metaphysique」、「物理的悪 le mal physique」そして「道徳的悪 le mal moral」を考えているが、被造物の完全性の欠如を起源として作動の制約と多様性を秘める「形而上学的悪」はそれらに対応する神の「先行的意志 la volonté antécédent」と「帰結的意志 la volonté conséquente」を有している。前者は一切の善を対象とするのに、後者は特定の悪を許容し、それをア・ポステリオリに考察するならば、かような悪が大なる善を可能

にしている。また形而上的悪の帰結で被造物の「物理(身体)的悪」は現実の適応が困難であるが、その理由は神の予定調和に自らを委託しているからである。また「道徳的悪」は必然的には罪性から免れてはいるが、それは人間的自由の結果だといわれる。それ故にその理念は伝統的教義たる「原罪」の観念を払拭して、自己の精神から善性を志行すれば、「幸福 bienheureux」への方向を示し、悪性を志向すれば、「永遠の刑罰 damnation」へ導入される。神は被造物を本来的に不完全なものとして創造したので、人間は罪に陥りやすいのである。

ここに現世の悪の根源について哲学と神学との和解を巡り、ライプニッツはベールの懐疑への応答として『信仰と理性との一致に関する予備的な論文 *Discours Preliminaire de la Conformité de la Foi avec la Raison*』のうちに企画したが、それは当時イギリスのロックの調停的な神学との比較、及び十八世紀ドイツ啓蒙神学への影響を与えたので、今後の課題として行きたいと思う。

ルソーのナルシシズム

和田俊昭

J.J.ルソーが『不平等論』において人間の本質を、近代的自我を遡り、原初の感情的自己充足である「自己愛(アムール・ド・ソワ)」――自己に対するカセクシスである〈一次的ナルシシズム〉(自体愛)――に求めたことは周知の事実である。自然感情「自己愛」と、他の同類への「憐み(ピティエ)」だけをもつとされる「自然人」は、孤立し、一切の構造化社会の局外に立つ存在であった。ところで、晩年のルソーは『エミール』発禁にともなう政治的迫害の中で、一人自然人として生きることを意志するに至る。『孤独な散歩者の夢想』は当時のルソーの心境を語ってくれる。それは今日の我々にとっていかなる意義をもつものであろうか。

『夢想』(第五の散歩)でルソーは次のような超越体験を告白している。一七六五年漂泊者ルソーは、ビエーヌ湖上のサン＝ピエール島で、夢想によって「万物の体系の中に溶けこみ、自然全体に同化」した。そしてこの世の万象の「たえざる流れ」の彼方に、「存在の感情」を享受するに至ったのだ。それは「魂が十分に強固な地盤をみいだして、そこにすっかり安住し、そこに自らの全存在を集中して、過去を呼び起こす必要もなく未来を思いわずらう必要もないような状態、時間は魂にとってなんの意義ももたないような状態、いつまでも現在がつづき、しかもその持続を感じさせず、継起のあとかたもなく、欠乏や享有の、快楽や苦痛の、願望や恐怖のいかなる感情もなく、ただわたしたちが現存するという感情だけがあって、この感情だけで魂の全体を満たすことができる」のだ。これは永遠の今の境地の体得に他ならない。したがって、ルソーはあえて自らを「運命によって孤独にあることを命じられた人間」と見做す。いまや「表現しがたい陶酔と恍惚」の中に、「あらゆる人間的な幸福をつぐなうものを、運命も人々も奪い去ることのできな

いつぐないを見出すことができる」からである。

さて、ルソーの無為（ファル・ニエンテ）の至福は、仏教の説く涅槃（ニルヴァーナ）と同質のものと考えられる。例えば西田幾多郎は禅を基調とするその境地を次のように述べている。「直接経験の上においてはただ独立自全の一事実あるのみである。見る主観もなければ見られる客観もない。あたかもわれわれが美妙なる音楽に心を奪われ、物我相忘れ、天地ただ嘹喨たる一楽声のみなるが如く、この刹那いわゆる真実在が現前している」（『善の研究』第二編第三章。）西田が体得した境地はルソーの場合とほぼ同一であると考えてよいであろう。したがって、ルソーがきり拓いた地平は、自我の主体性から出発する西洋思想の伝統の中では、きわめて希有であるといえる。しかし、何よりも無為の至福が現実の構造化社会に対する批判と抵抗の拠点であったことにおいて、ルソーは西田から区別される。「わたしは、神の意志によるならばたとえ地獄に堕ちても慰められたかもしれぬ聖アウグスチヌスのようにはなれない。わたしのあきらめは、正直のところ、もっと利己的である。……神は正しい。神はわたしが苦しみ悩むことを欲している。しかし罪なき者であることを知っている。これがわたしの確信の拠りどころだ」（第二の散歩）。西欧のいわゆる〈近代化〉は、中・近世における社会諸集団の自立性が破れ、個々人が市民として国家に直接に掌握されていく過程であった。したがって、ルソーにとって無為の至福は、自立性を喪失した民衆が権力者の走狗となりさがる過程において――実際モチエでは村民に石を投げつけられた――、不正な社会に対して人間としての尊厳を守る最後の砦であったのである。伝統的な民衆世界が急速に失われつつある高度工業社会の欧米や日本では、彼のきり拓いた地平が今後ますます貴重なものとなるであろうことは、これを疑うことはできないと思われる。

ヘーゲル哲学における宗教
――美魂の問題の考察――

中島秀憲

ヘーゲルは、『精神現象学』の精神の章で、人間精神つまり主体性の歩みを叙述している。この歩みの究極点が良心である。良心の展開の途上、思想の普遍性にとどまり批評という行為しかできない美魂が生じ、ここに純粋義務の内に個別性から得られる内容を満たしていく行為する意識との対立が生じる。そして、この対立した両者の和解を通じて、精神は宗教へ高まり客体性を得て、絶対知に到達する。彼は良心がまさに宗教へ移行するところで、美魂について、宗教的救済に与からないと述べた直後に、宗教的救済に与かると述べている。(Hoffmeister S.470) 我々は後者に立てば、形式的な理解はできるが、事柄自体は曖昧なままである。この箇所は、彼の現代の精神的状況の事柄であり、何が宗教へ移行するのか、そして、この移行とは如何なる事態であるのか、という重要な問題を含んでいるのである。

私はここで『キリスト教の精神とその運命』に溯って、言わ

ば発展史的に『精神――』の美魂を考察し、そこから、ヘーゲル哲学における宗教の意味を探ろうと思う。確かに、前者は宗教の立場、後者は哲学の立場という根本の相違があり、同一のテーマに関しても、例えば、美魂については、前者は運命の運動、後者は良心の運動という相違が、又、宗教については、前者はイエスの宗教、後者は三位一体のキリスト教という相違がある。しかし、この相違こそ、ヘーゲルの思索を発展史的に把えることができる鍵である。彼は『キリスト教――』の草稿(Schüler Nr. 80 Hegel-Studien 2)の段階で既に、(1)イエスの歩みの内に具体的な歴史を見ていて、その歴史の内に現代の精神の歩み(分裂状況と分裂克服の努力)を把えようとしていて、(2)その歴史の必然性を理解せしめる原理として主観性を考えていて(イエスの宗教の原理は、愛つまり主観性であり、この原理に基づいて運命が現われてくる。運命も主観性の原理の弁証法運動である。)、(3)愛や美(愛による運命との和解状態)という主観性、つまり、イエスの宗教の原理を、限界あるものとして認識しているのである。(Nohl. Hegels Jugendschriften S. 385～S. 402) かくて「キリスト教――」は、『精神――』の精神の章の原型となっているのである。

『キリスト教――』のヘーゲルは、宗教による分裂の克服を目指しつつも、イエスの宗教にその限界しか見出せず、イエナに入って、哲学の必要を認識する。(Differenz Schriften) そして、彼は『精神――』で知(Wissen)という境位において現代の精神を把える。行為する意識は、相手(美魂)の内に己れと同じ特殊性(悪)を見て、「私は悪い」と告白し、相手に同じ答えを期待するが、美魂は答えを突き放す。(S. 468, 9) ここまでは、歴史として生じ、事態は行き詰まっている。ここでヘーゲルが付け加えることは、『精神――』で精神の歩みを、知という明晰なもので再構成することである。(S. 556) 美魂は、自己の内の長い精神の歩みを始元から、現実にではなく、『精神――』において知によって辿り、自己が知の一契機であるという自己の根底を自覚し、行為する意識も同じく知の他の一契機であるということを把握せねばならぬ。又、行為する意識も、単に悪という同等性を見出すに留まらず、同じく『精神――』の道を経て更に深い根底から同一性を自覚せねばならぬ。

かくて、『キリスト教――』のイエスの宗教は、行為する意識によって現実性を補われるが、美に固執する限り(普遍の極に到るためには、美を守らねばならぬが)、行為する意識との対立に陥り、現実において死なざるを得ない。しかし、イエスの宗教は、知の根底に立ち返ることによって、美に死して新しく生れるのである。ヘーゲルが限界を認めつつもなお叙述を続けた『キリスト教――』のイエスの宗教は、『精神――』を経て、知の普遍性という意義を得て、真の共同体、つまりGewissenへと復活するのである。

スピノザの神における非人格性

安中隆徳

人は神を「自己の性格から判断せざるを得なかった」(『エチカ』I付録)とスピノザは言う。「もし三角形が話す能力を持つとしたら、三角形も同様に、神は優位的に三角形だと言うだろうと私は信じる」(書簡56)。それは「自己の属性を神に帰す」(同)思考法だとする。こうして、人間的・人格的思惟方法を神に適用することを批判し、神・諸物の関係のあり方を問いなおす。それ故、ここで提起される非人格的問題とは、単に人間の非人格的あり方としての理性を神に適用することによる非人格ではなく、むしろそのような思考方法自体を問いなおす問題である。

この神における非人格的問題を考える為、まず属性 Attributum の問題をとりあげよう——属性の定義は、「知性が実体について、その本質を構成している constituens として知覚 percipere するもの」と言い、実体と知性のかかわりで属性を考えている。ところでスピノザでは、知性は所産的自然、様態だとされる(I定理30、31)。それ故、属性の定義は様態と実体のかかわりで考えられている。それは、様態とのかかわりにおける神観である。ところが、実体自体は様態とは性格を異とするものとして、知性(様態)とのかかわりとは別箇に、端的に実体自体として考えられている。例えば「神に知性も意志も属さない」(I定理17備考)とされ、様態とかかわりとは別箇の、端的な神が考えられている。こうして、知性による神観(属性)の根底に、実体・様態という因果性の問題が本質的にある。

端的な神という思考は、様態がかかわる神と区別されて語られている。「神に対する精神の知的愛は、神が無限である限りにおいてではなく、神が永遠の相の下に見られた人間精神の本質によって表現される神において、神が自己を愛する愛自体である」(V定理36)。人間(様態)が本質でかかわる神と、端的な神自体「無限である神」は区別して言われる。更に「本来から言えば、神はだれも愛さず、憎まない」(V定理17系)とされ、本来から言う神と、様態・知性における神は区別される。

以上に示した思考は、本質的な思考方法として体系中にあると考えられる。それは、知性をそれ自体で考えず、体系の因果性から考える時の、因果性自体の問題である。かつそれは、実体・様態の定義として体系の冒頭に置かれるのである。

様態とは「実体の変容、即ち他の中に在り、他によって考えられる」と定義される(I定義五)。それは他(実体)に起源をおいて存し、考えられる。かかる様態が起点である他(実体)を問題にするのが、前述の知性である。他方これに対して、実体とは「自己の中に在り、自己により考えられる」と定義される。実体以外(例えば人間)から実体を考える思考は、この因果性の提示により否定される。定義はつづけて言う。「換言す

れば、その概念 conceptus を形成するのに、他の事物の概念を必要としない」。こうして実体において、非人格的神観は本質的部分で行なわれる。それは、神の存在形式への追及において行なわれる一神観である。

次の問題は、この他から考え得ない実体を思惟する方法が『エチカ』にあることである。スピノザは実体を、まさしく他を介さずに一因果性として定義している。一つの無前提的存在を考えるのに、定義という無前提的な方法がとられ、かつそれが後の論理展開の起源となる。これは単なる否定性としてのみにおける人格の否定を意味するのではなく、一因果性の主張であり、それを思惟する方法の提出である。ここに神の自存の堀り下げとしての神観と、それを思考する方法としての幾何学的論証の、結びつきの本質的である理由を考え得る。こうして一論理の場で本質的考察を持つ神観、及び知性という非人格的あり方を内容とする神・事物間の関係（宗教性としての知性）のあり方を我々は理解し得る。

間の存在論について

土井道子

〔間の存在論〕間とは我と汝との間、然し両者の中間の空間領域ではない。両者の出逢い、それも単に視線を交わす確認ではなくて、互に汝と呼びかけ、互に之に呼応する対話の成立によって生起する「間柄」の事である。ブーバーの場合それは決してウニオ・ミスティカの如き脱我的一体感でなく、最高に現実的責任を伴う明白な意識行為である。この時汝は人間のみでなく自然界も精神界も汝として出逢いうる。パートナーを「それ」にするか「汝」にするかは、パートナーの区別でなく我の態度にかかっている。パートナーを認識対象化し之を自我中心の展望の下に支配し使用する時「それ」となり、パートナーを重んじ自分を開いて之を迎え入れ之を体験する時、「それ」は「汝」となる。第一次大戦後H・ヘリゲルやF・ローゼンツワイクが「新思考」を唱え、「旧思考」の観念論が普遍的主観、意識一般を唱え、超越論が「世界は自我が構成し、自我は世界の展望の中心に位し、世界を支配する」と主張するのに対して、「私の事実的、人間的自我」から出発し、世界と自我とは相互関係にあり、我と他者とは構成・認識・道具等の媒介なしに「直接的に」出逢うと主張した。新思考の意図は自我中心主義の脱中心化であり、自我と世界との相互性はやがて「対話」に於ける対等性となり、ここに新思考は「対話の哲学」（R・ヒュツシー）となる。然し対話に於てはなお「呼びかける我」に対する「応答を求められる汝」の従属が残るので、我と汝とに対する「間」の優位を主張する「間の存在論」に到ってはじめて「自我の脱中心化」、トイニッセンの言葉を借りれば「志向性という超越論哲学のモデル」の克服が成立するという。然しトイニッセン自身が指摘する如く、間からの自他の成立が説明出来ない。ブーバーの「間以前には自他は存在せず」を訂正して、

「個体的自我が他との出逢いによって対話的自己」となるという。然しそれも自他の分離の説明には不充分である。私は自他の出逢いは「直接性」に止まらず、「汝」の圧倒的優越による「自我の貶下」の将来であると思う。ここに「間の存在論」は「間の神学」に展開せねばならない。〔間の神学〕既にブーバー哲学自体、むしろ間の神学の要素を含む。個々の汝を支え、自我が個々の汝を通して出逢っているのは「永遠の汝」であると彼は云う。又音声となり、分節されて話となる次元での他への自我優位を嫌って、真の対話は「沈黙」だとも彼は云っている。然し間の神学の対話の特色は「呼びかけ」でなく、「呼びかけられ、応答を迫られること」である。「主よ語り給え、下僕聴く」という懇願である。ここでは主が「我」であり、下僕は先ず最初に「汝」なのである—もし之をもなお、我と汝と云うなら。我々はバルトやゴーガルテンに於てより明白にこの事態に出逢う。然し「永遠の汝」からいかにして「個々の汝」は成立するのか、神への愛は隣人への愛というキリスト教論理学を哲学で受取れば、神の恩寵による自我の「汝化」にもその裏に恩寵に向って自己を開く決断という人間の態度がある。間は再び世界化されねばならない。〔間の世界化〕ブーバーも亦「それ」の世界の重要性を説いている。個々の汝は常に積極的に「それ」にならねばならぬし、同時に否定的に「それ」になる危険にある。否定的な「それ」になる処に「我」は「世界の展望的中心」に堕す。（トイニッセンの超越論主義と対話主義との媒介）。積極的に「それ」になる処に間の世界化があり、之をブーバーは re'a を隣人（セプタギンタ）でなく「他者一般」と訳し、ルッターの inwendig を mitten unter euch と訳しかえて、「神の国は汝らの間にあり」とし、汝は我々の精神的生の共同として我々の間にあるという。然しここで否定的な「それ」の立場がなお顧慮されていないと思う。〔間の頽落〕現実の世界はむしろ「間の頽落」であり「汝」が「それ」になる処に現代社会がある。又間は単に頽落するのみでなく、歪曲され病態化する。これらを考察する展望を開く為には「決して汝とならない他者」の背後と根底に、自己同一的かもしれないが同時に「絶対矛盾的な」巨大な闇の様なものを、「他者」の主題も扱わねばならないと思う。

後期田辺哲学の菩薩道的傾向について

氷見　潔

懺悔道以降の田辺元氏の宗教哲学は、親鸞的（念仏的）、キリスト教的、菩薩道的（禅的）という三段階の変転を経たといわれる。私の研究は、既成宗教的見方の枠組を撤去して田辺哲学そのものの内的発展を追思、追体験するところから、右の過程を統べる論理的首尾一貫性を、従ってまた田辺哲学が最終的に菩薩道へ到達することの絶対的必然性を明らかならしめんと意図している。ここでは、『懺悔道としての哲学』（A）、『キリスト教の弁証』（B）、『生の存在学か死の弁証法か』（C）に各

々の時期を代表させつつ、考察を進めることにしよう。

基本的事項として銘記されるべきは、田辺氏に於て人間の宗教性はどこまでも社会的実践と不可分のものと考えられ、宗教と倫理とが交互媒介の関係で捉えられているということである。宗教は倫理を通路とし、それの突破超出として成立する。しかしこの成立が証し示されるのは、再び倫理の場面に於て超越的根底から行ないが為されるということによる以外ないと考えられるのである。従って田辺氏の宗教哲学は、まずもって倫理から宗教への転入体験の告白叙述という形をとりながら、同時にこれを踏まえて宗教的実存の社会実践論へと展開してゆく必然性を有するわけである。

まずAは、「絶対批判」と「懺悔」という一組の概念を中心に、回心体験を告白叙述している。絶対批判ということにより、田辺氏は倫理的理性の自己突破の不可避性を十分明らかにし、かつこの突破に於ける他力随順救済の境地を懺悔と言い表わすのである。この境地が社会的実践へと発展してゆくことへの見通しは、「往相」、「還相」という一対の概念によって与えられている。往相が右のような倫理から宗教への転入の様を指し示すに対して、還相は宗教から倫理への再転入の様を、すなわち他力随順の宗教的実存の結実としての社会的実践の有り様を指し示そうとする。以後の田辺哲学の発展にとって、この還相の一層具体的な展示が必須条件となったことは言うまでもない。

Bでは、懺悔道に於ける回心体験が「種の論理」的見地と綜合される。預言者たち、就中エレミヤ、そしてイエス、パウロの実存の理解を通じて、倫理の自己突破は根本的に民族的罪過を身にひき受けたうえでの事柄であるということが明らかになってくる。そこで絶対批判、懺悔両概念は、それぞれ民族批判即自己批判、連帯的率先懺悔というべきものとして、歴史的世界に於ける具体性を帯びる。これに伴い、社会実践論にも新見地が開拓されている。イエスの福音の論理的核心と解された「愛の三一性」がそれである。その構成契機は、超越的転換力としての神の愛、それに対する感謝および報恩としての神への愛と隣人愛である。神の愛が前述の往相に、後二者が還相に、それぞれ対応すると考えられる。これにより社会実践は、民族的偏狭を克服して人類の普遍的隣人性を建設する行という具体的意味づけを獲得したといえる。

しかしCでは、社会実践様式としての菩薩道の、キリスト教に対する優越が明言される。その理由は、要するにキリスト教的愛が「自己の信仰と対他宣教とを同時に並行せしむるに対し、菩薩行は自己の悟道よりも他人の悟道解脱を」先に心がけるからであるという。ここに菩薩道は、愛の三一性的概念図式の止揚として現われているといえよう。私見によれば、これは隣人愛的実践が還相に於ける二律背反の再興という事柄に逢着し、それとの綜合を探索した結果であると理解されねばならない。二律背反の場面に差し戻された宗教的実存の苦痛とこれを耐え忍ぶ姿との究明により、田辺氏の社会実践論は、道元的に理解された大乗菩薩道に到達したのである。

D・ヒュームの「霊魂不死論」について

酒井サヤカ

D・ヒュームの死後、一七八三年にロンドンにおいて出版された論文集の中に収録されて、始めて世に出ることになったヒュームの遺稿「霊魂不死論 On the Immortality of the Soul」について若干の考察を行なう。

この論文の特徴は、ヒュームの他の宗教論的著作と異なって、キリスト教の教義そのものの一部となっていると思われる事項を、正面からとりあつかっている点である。

この論文においてヒュームは、世上霊魂不死については、三つの論証 arguments が行なわれているとしている。その第一は形而上学的論証 metaphysical arguments であり、第二は道徳論的論証 moral arguments であり、第三は自然学的論証 physical arguments であるとされる。

第一の形而上学的論証とは、身心二実体論に発し、思惟実体の単純体としての不可分性、つまりは破壊不能性を根拠として、霊魂不死を説くといったすじみちの「論証」であるとヒュームは考えているのであるが、ヒューム知性論のありかたから言って、ヒュームの見るところでは、実体としての心などというものは、人知の到達できないなにものかであるか、あるいはむしろ、ただのむなしい言葉であるにすぎないのであって、このような「論証」は成立しない。

第二の道徳論的論証とは、現世における道徳的悪と、それに対する罰が、はなはだ公平を欠いているという事実から、来世における、神の力によるその不公平の是正があるにちがいないと断ずるといったかたちの「論証」であるとヒュームは考える。しかしヒュームの見るところ、ここでは我々の自然的感情を「神」と「来世」に対して読み込んでいるのであって、「神」が文字通り超越者であるのならば、そのような人間的自然的憶測は、何の価も保有していないことになる。

第三の自然学的論証なるものとして、ヒュームがどのような「論証」を考えていたかは、この「霊魂不死論」においては明確に示されていないが、ヒュームが「類比 analogy」という言葉を使用していることなどから見て、Joseph Butler (1692—1752) あたりの論法を考えていると思われるふしがある。ともかくヒュームは、「自然との類比による自然学的な論証は、霊魂の可死性を証明するのに有力である」として、人間と他の動物との比較解剖学的類似を指摘し、動物の霊魂が可死的であるとされているならば、人間の霊魂も可死的であると考えるのが妥当であるとしている。

かくてヒュームの他の宗教論的著作におけると同様、「霊魂不死論」と題されたこの論文もまた、当代自然神学一般に対する、いわば破産宣告となっていると言わざるを得ない。そしてこのことは、人間の理知的推理を人間の心の習慣と断じ、観察された自然法則への人間の措信を、人間の本能 instinct であ

ると説いた、人間知性論におけるヒュームの態度とつきあわせて考察してゆかなければならないことがらであるように、筆者には思われる。そして仮に、そのようなつきあわせが可能であるとするならば、ヒュームの見るところ、自然理知 ratural reason を立脚点とする、キリスト教的超越神への道と、それにまつわるキリスト教的諸教義への道は、始めから全くの不毛の作業であると断ぜられていたと、考えざるを得ないように思われるのである。

こうして、もしヒュームにおいて、かりそめにもキリスト教が、何らかの意味を保有していたとすれば、(書簡集・伝記などから考えて、このことは否定できないように思われる) ヒューム一身におけるキリスト教は、ひとえに聖書と、彼みずから言うところの個別的啓示 particular revelation とにその根をもつていたとみなさざるを得ない。

従って、この「霊魂不死論」の冒頭と末尾とに付されている、キリスト教教義にかかわる「単なる理知の光 the mere light of reason」の無能の表明と、福音書 the Gospel ならびに神の啓示 Divine revelation への帰依の表明とも見える文言は、この論文の内容と齟齬・矛盾するものではないと考えられる。

初期オルフェウス詩の宗教的位相について

丸野 稔

伝説的なオルフェウスの名に帰せられる詩篇が前五世紀にアテナイで流布していたことは確実とみられる。それらは、ヘレニズム期以降に成立した修正版から区別して、初期オルフェウス詩とよぶことができる。そのうち宇宙生成論 (コスモゴニアー) をあつかった詩については、一九六二年に発見されたデルヴェニ・パピュロスから一部が知られ、プラトンやアリストテレスなどの証言をもあわせて部分的な再構成が可能な状況にある。宗教的な詩については、かなり雑多な書物類として存在していたことがうかがわれる。(Eurip. Hippol. 954 pollà grámmata, Plat. Resp. II 364 e3 biblōn hómados)。しかしその内容となると、古典期までの報告にはなにひとつ具体的な詩句の引用のないのが実情であり、再構成の余地はきわめてとぼしいと言わねばならない。近年、エレウシスの秘儀との関係において初期オルフェウス詩の、とくに来世論的内容およびデメテル祭祀設立のいきさつにかんする問題が、意欲的な研究によって再検討された (F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, 1974, 139—150, 158—181)。また、南イタリアのヒッポニオンから出土し

た文書（前四〇〇年ころのもの）も、従来の金板文書にみられなかったディオニュソスの秘儀にかんする報告をふくんでいる（W. Burkert, *Griechishe Religion*, 1977, 436 ff.）。オルフェウスとピュタゴラスとのむすびつき、およびエレウシスとのむすびつきは、初期オルフェウス詩の内容を知るうえで最も重要な二つの手がかりであろう。しかしまた手がかりは、オルフェウス伝説そのもののうちにもあたえられていることを注意する必要があると思われる。伝説が書物の内容から独立に無関係に存在していたとは考えにくいのである。ここでは宗教的位相をとらえる基本的な作業として、（1）オルフェウス伝説をになっていたもの、（2）書物によりどころをもとめた一群の宗教家の活動、についてあらためて検討しておきたい。

（1）オルフェウスはアポロンのつかわした歌人、あるいはその息子のように伝承される。歌人としての特質が顕著である。その歌は野獣や草木や石までも魅きつけたこと、またアルゴー船の乗組員として登場しているのも、歌の魔力によって航海の危険から救うためであった。妻のエウリュディケーを地下の世界へつれもどしに下るばあいも同様に、歌人としての特権がみとめられる。これはネキュイアのひとつの型である。地下のハーデースとペルセフォネーのかたわらで幸福に暮らす様も描写される。オルフェウスは来世の至福の仲介者であった。別の伝承によれば、トラキアのディオニュソス信女たちによって八つ裂きにされたという。その首は遠くレスボス島に流れついたが、そのときもまだ歌いつづけ、それが呪文として書きとめられた、というように伝承をつなぐことも可能であろう。これらは歌の魔力――呪文という言葉の神秘的なはたらきを共通の要因としてなりたったものと考えられる。伝説をになっていたのはもちろん、絵付けされた壺を生活用品として購入したり、劇場へ出かけたりする大衆であるともいえるが、より直接的には、呪文のはたらきに宗教的意味を見いだしえる人々でなければならない。ここに宗教詩成立の母胎があると思われる。（2）書物によりどころをもとめた宗教家は、金持に来世の責苦から救うことを約束して喜捨をもとめる托鉢僧や、迷信をいいふらすオルフェオテレスタイとよばれる一群であるが、その活動は本来の秘儀の頽落した形態とみられる。これを伝説のにない手から区別することによって、宗教詩への接近がより厳密になされるはずである。

刹那主義の問題

遠山諦虔

「刹那主義」という言葉は、多くの場合、あまり好ましくない生き方の一つと考えられている。それは時間的に移りゆくその都度の今のみに満足を見出して生きてゆく、享楽的な生き方の一つと考えられているのである。しかし、今を充実させ満足して生きてゆくことは、他面、最も好ましい生き方の一つとも考えられてきた。これをも「刹那主義」と名づけるとすると、刹

那主義には悪しき意味の刹那主義と善き意味の刹那主義があることとなる。これら二つの刹那主義の分れ目が生ずるのは何処からか。この問題を「今」の時間論的解明によって明らかにするのが、この考察の目標である。真の今が「永遠の今」として成立する所以も、ここに見られると思う。

さて、時間的移行のなかで真の今を捉えようとすると、今は時間の極少位に追いやられる。刹那主義は一般的には時間の極少位としての今ではなく、むしろ無規定的な今に生きるべきことの主張であるが、「刹那」という言葉は元来サンスクリット語 kṣaṇa の音訳であり、最少時量を示す純粋に時間論的な規定語である。ここでは時間の極少位は時間の短かさとして捉えられていることが注目される。これに対し、時間の極少位については種々の捉えかたがあり、それぞれ特色がある。ギリシア語の exaiphnês は、アリストテレスによれば知覚できないほど速くの意味であるが、これはむしろ漢字の「突」(sudden) の意味に近く、必ずしも時間的推移において速いの意味ではない。この語は英・仏語ではラテン語の momentum (movere 動かす、refl. 動く) に由来する moment の意にも通じるが、moment という語には時間的に速いの意味が伴う。これは運動に即した時間の極少位の捉えかたといえるのである。同じく英・仏語の instant もラテン語の instantia (instare 侵入する、切迫する) に由来するが、これは必ずしも時間的に速いの意味ではなく、むしろ「近」や「迫」という漢字の意味に相応するであろう。これらに対し、独語の Augenblick には Blick der Augen (blicken 目を向ける) から由来した「まなざし」という特有の意味が含まれている。これは眼の輝きの速さを意味するが、これも必ずしも時間的な速さではない。この場合は、速さは instant の場合の如く時間・空間的な immediacy の意味を含むのとも異なって、むしろ時間・空間を超えたものの現われとして捉えられるであろう。キルケゴールがこれを時間のアトムではなく、永遠のアトムと考える所以である。Augenblick は「瞬間」と訳されるが、「瞬」はまたたきであり、まなざしとは異なる。瞬間は時間の極少位をまたたきの間として捉えた表現であり、速さとしてよりもむしろ短かさとして示したものといえる。この意味で瞬間は「弾指」(梵語 acchaṭā の訳) と同じ表現である。因みに、kṣaṇa の意訳は「念頃」である。

このように時間の極少位は速さとしても短かさとしても捉えうるが、moment としての瞬間も刹那も、ただそれだけでは無常の相を示すのみで非連続観に止り、時間の連続性を前提するものではあるが、その本質を明らかにするものではない。刹那の非連続は如何にして時の連続に復帰することができるか。刹那生滅する時の連続は如何にして可能か。ここで刹那は時間の極少位たるとともに、また時間をも超えていなければならない。刹那主義の抱える最大の問題点はここにある。

この問題点は断見と常見、非連続と連続、瞬間と持続、digital と analog、横時間と縦時間などの問題として考えられるが、要は刹那の純粋に時間論的な考察に、時間を超えたも

のが如何なるかたちで容れられうるかという点に集約されうる。時を超えたものが Ewigkeit として規定される場合には、Augenblick という言葉がもつ独自の含みも、充分に留意さるべきであろう。また、刹那や瞬間の脱目的生成を考える場合には、その根拠は無というほかはないであろうが、その無の性格はどこまでも明らかにさるべきであろう。善き刹那主義というべきものの根拠もまた、そこにあるからである。

第四部会

浄影寺慧遠の九品往生

宇野禎敏

浄影寺慧遠の九品往生についての見解は後世にも色々と影響を与えている。ここではその見解を考察するにあたり、慧遠の定めた九品の階位を甚だ高いものであると批判した迦才の説を対照させて、論を進めていきたい。

慧遠は『観無量寿経義疏』の中で、九品については六門に分けて述べている。この六門のうちの往生の因について見てみると、慧遠は『観無量寿経』の中に修観往生、修業往生、修心往生、帰向往生の四種が説かれていると述べている。慧遠の『観無量寿経義疏』では、九品の各々の往生因を述べる中、この四種の内、後の三種の往生因が示されている。

修業往生について見てみると、これは『観無量寿経』で説かれる三福の浄業のことで、慧遠は三福の一々に、共凡夫法・共二乗法・不共大乗法と名づけている。上輩の三品については皆三福の総てを修すが、第三の浄業である不共大乗法において相違が示されている。上品上生はこの第三の浄業を修すことについては何ら欠けるところはないと考えられるが、上品中生は第一義諦の理解と因果を深く信じることに止まり、上品下生はまだ因果を信じることをもって第三の浄業としている。中輩については、中品上生と中品下生が第二の浄業である共二乗法を修すことが述べられており、中品下生では第一の浄業である共凡夫法のみを修すことが示されている。そして下輩については三福は一切述べられていない。

次に修心往生は至誠心・深心・廻向発願心の三心を発すことであるが、慧遠はこれを上輩の三品に認めている。これは三心を大乗のみに関した往生因と判断したためと思われる。

次に帰向往生は善友の力によって往生するものであるが、これは中品下生と下輩の三品のための往生因である。この往生因は他の往生因に比べ、最も低い階位の者のための往生因であり、下輩の三品について見てみると、この往生因以外には他に往生因は説かれていない。また慧遠は中品下生は見道以前の世俗の凡夫、下輩の三品は大乗始学で未だ道位にない人と述べている。そして『無量寿経』と『観無量寿経』は凡夫のための経であると述べており、この点から帰向往生は往生因の中心となるべきものと思われる。

次に迦才について見てみると、往生因を上根者と中下根者のための二種に分けている。三福の浄業については、上根者の往生因の中で述べられており、凡夫である中下根者の往生因には含まれていない。また迦才は「三福を修すは上品と称す」と述べており、これらの点から迦才は、慧遠が三福を下輩の三品には述べなかったように、三福は凡夫においては修し難いと見ていたと思われる。

また、迦才は下輩の階位については慧遠の見解に賛同しており、阿弥陀仏の浄土への往生は凡夫のためのものであるという見解も、慧遠と迦才は一致する。つまり、往生浄土の中心となる凡夫についての見解は同一するものが多く、慧遠と迦才が相違する点は、むしろ往生浄土の二次的な存在である上根者についてであると思われる。

以上、慧遠の九品往生に関する見解の内、往生因について考察してきたわけであるが、その見解はどちらかといえば経典に忠実に行なわれたものである。これに対し、後の迦才にいたっては、より凡夫の往生を強調する立場から、慧遠の見解に満足するものではなかったと思われる。迦才が往生の因を単に上根者と凡夫である中下根者のための往生因に分けたのも、その一例と思われる。

しかし、慧遠の見解は迦才によって全く否定されたわけではなく、迦才の求める形に変えられはしたが、浄土教の基本的な解釈として受け継がれたと考えられる。

源信の浄土念仏について

福原隆善

浄土念仏は、浄土と念仏とに分けられ、浄土の観念と念仏の観念とのどちらが先に発生し、どちらに重点がおかれて信仰が進んでいったということが最近田村芳朗教授によつて指摘されている。さらに浄土念仏というのは来世浄土に往生して、そこで阿弥陀仏と会うということなのか、それとも阿弥陀仏の力を借りて来世浄土に往生するということなのか、という問題提起である。この問題は阿弥陀仏信仰の発生にまでさかのぼることとなるが、後世の浄土念仏は阿弥陀仏の力を借りて来世浄土に往生する信仰がなされている。しかし浄土念仏を発生的にみれば、来世浄土に往生するという語と天界に生まれるということは同義語にみられ、来世浄土への往生は方便として止揚された生天思想の延長とみられる。すなわち来世浄土の観念は副次的付随的なものであり、浄土念仏を思想史的にみれば、念仏すなわち阿弥陀仏の思想にあったということである。それが後世には来世浄土に往生することが主となり、目的となってきた。ところが後世というのはいつごろからのことをいうのか時代が定めにくい。すでに諸経典の上にも来世浄土の信仰があらわれているからである。さらにまた後世においてはすべて来世浄土の信仰がなされているといえるだろうか。その一端を日本浄土教史上重要な位置にある源信の浄土念仏の上に探ってみたいと思う。

源信における浄土と念仏との関係についてまず指摘されるのは「往生之業念仏為レ本」とあるように、往生のためには念仏が本となっていることである。そして「問。上諸門中。所レ陳既多未レ知二何業為二往生要一。答。大菩提心。護三三業一深信。至レ誠常念仏随レ願決定生二極楽一。」のように往生の要として念仏が説かれ、「臨終願二求往生一。得二其便宜一。不レ如念仏。」「不レ如下直弁二

往生之要多云㆓念仏㆒。」と述べている。念仏を本としながらも「総而言レ之。護㆓三業㆒是止善。称㆓念仏㆒是行善。菩提心及願。扶㆓助此二善㆒。故此等法為㆓往生要㆒。」と念仏を往生への最要の実践法としている。このことを証明する経文を随所にあげながら、念仏を浄土往生を求めるためのものであることを述べており、仏に会うとはなっていない。源信の基本的立場は「一目之羅。不レ能レ得レ鳥。万術助㆓観念㆒。成㆓往生大事㆒。」とあることからみると、往生は観念を成就することが往生を果遂することとなる。それは単なる見仏ということではなく、念仏三昧を成就するということであろう。念仏三昧を成就するのは「観㆓衆罪性空㆒無㆓所有㆒。即是真実念仏三昧。」とあることからすれば、源信はたびたび竜樹の文を引いて無所得空を強調するように、すべて本来無所得空なることを観得することが念仏三昧を成就することになり、それがそのまま往生となり、しかもそれが成仏へとつながるものである。源信は往生と成仏との関係を「念仏修善為㆓業因㆒。往生極楽為㆓業報㆒。証大菩提為㆓果報㆒。利益衆生為㆓本懐㆒。」と述べているし、また「往生極楽即解脱」と言っている。往生と成仏とを一応区別をするものの、空観を成ずることにより往生を遂げ、それがそのまま成仏となる。しかも往生成仏を求めるのは利益衆生のためであり、念仏の教えには「多利㆓末代経道滅後濁悪衆生㆒計」があるという。したがって浄土を求めるのも利益衆生のためであり、「願㆓求極楽㆒。非㆓自利心㆒」（中略）今為欲下円㆓満菩薩願行㆒自在利㆓益一切衆生㆒上。先不レ為㆓自利㆒。」ときっぱり言い切っている。

このように源信においては、衆生済度を悲願においた浄土教が展開されていて、そこにみられる浄土往生と念仏も「雖下称㆓念仏㆒欣㆓求浄土㆒上。而観下身土即畢竟空㆒上。如レ幻如レ夢。即体而空。雖レ空而有非レ有非レ空。通㆓達此無㆒㆓二㆒。真入第一義。是名㆓無相業㆒。是最上三昧。」とある。このことからみれば、往生する身も土もすべて畢竟空であるから、そこに求められる浄土往生も念仏も、いずれが手段で目的かということが果して区別をつけることができるか否かということが指摘されるであろう。

法然の救済念仏とその根拠

新保哲

すでに周知のように、法然が生涯をかけて唱えた宗教的方法は、観念念仏ではなく、実践的な「称名」念仏であった。それは、念仏申せば仏になる」という最も簡潔な標語に、かれの核心的真実性が表われ出ている。法然の教えに拠れば、釈尊一代の教行は、ただ念仏申す一つで授与せられる（『一枚起請文』）。その根拠は、『選択本願念仏集』第十一章の「雑善に約対して念仏を讃歎するの文」において、雑善と対照するとき、念仏行がいかにすぐれた救済の法であるかを明らかにし、とくに念仏のみが五逆の重罪をも滅する点に強調されている。さらに第十二章の「釈尊、定散の諸行を付属したまはず。ただ念仏をもって阿難に付属したまふの文」に至って、念仏三昧の一声一行の

みが釈尊より阿難に付属されて、永遠未来の時にまで流通する普遍性の価値をもつことを説くことで最も明確に示される。

さて、口称念仏という単純な口業行為が救済に与れる唯一最上なる方法手段である、という立宗の意義を宣言した著書こそが、正に『選択本願念仏集』である。法然は、本文中、遠くは『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』のいわゆる浄土三部経を取り挙げ、各章ごと、標題とそのもとに経・論・疏の文を引用した。そしてそれに私釈を加えた三段形式の文章構成によって、凡夫が仏になる所の根拠を示し、下って道綽禅師、善導和尚、源信など、浄土系の血脈の諸師の指導を明確に筋立てた。とりわけ唐の善導の著書『往生礼讃』によって、この「衆生称念すれば、必ず往生を得」の一文を依り拠として、ただ称名念仏の一道こそが、凡夫が仏になる唯一の手立てであることを強調した。しかし法然は当時の仏教界の学問的常識に従い、教相判釈の伝統的方法を用い、しかるのちに己れの拠る立場・主張を展開している点に注目すべきであろう。

法然の選択とは言う迄もなく阿弥陀仏であるが、専修念仏を「選択」するに至った時期は、承安五年（一一七五）四十三歳の頃である。念仏往生の選択の直接の引き金となったのは、法然が唐の善導の『観経疏』を、自ら手にして読んだことに起因する。そしてそこでの一文に遭遇し、そのとき夢想の霊感をえて、法然は教学的な裏付けの宗教体験を味わった。これに依り、「としごろ習いたる智恵は、往生のために要に立つべからず」として法然は専修念仏の一行をとる決定をした。そしてそれ以後の法然の仏教思想の展開はなかったと考える。すなわち、六十六歳に選述された本書は、回心の宗教体験のときに形成されたものであり、つまりその時、基本的には念仏思想大系の確立すべき方向性は完全に出来上っていたと考えてよかろう。

さて、内容的に論及すると、第一に『選択集』では、道綽の『安楽集』によって、法然自身の主張を根拠立てる専修念仏を「浄土宗」と号し、明確にそれ以外の仏教――「聖道門」から区別した。そこで法然は、自己の体験に基づき、自力成仏の聖道門では一切衆生は到底悟りを得ること難きがゆえに、諸機に通ぜず、と聖道門を難行、浄土門を易行であると定位した。

第二に、法然は、たとえば弥陀をたたえる読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養などの五種の行法はすべて正行、弥陀念仏以外の一切の行業、たとえば理観・菩提心・持経・持咒・持戒・建堂造仏などを雑行と貶した。

第三に、法然は、正行をさらに正定業と助業の二業に分け、助業を傍として、仏の本願に依る仏名を称する正定を専に修すべきことを方向付けした。加えて、法然の念仏信仰の根本には、末法世時においては時と機に相応する教えのみが衆生を救いうる、とする前提的考え方が存在する。そして念仏を根拠とする理由には、一つに勝劣の義があり、二つに難易の義がある。

三輪流神道の互為灌頂

八田幸雄

三輪流神道とは、真言密教と習合した三輪神道をさす。互為灌頂とは伝承によれば三輪流神道の租、慶円上人が三輪明神に灌頂の印明として、閇塔印、バン字明を授けられた。ところが三輪明神はこの印明はかつて過去毘婆尸仏から授けられたといわれた。そこで慶円上人は三輪明神にその印明を授けて欲しいと頼まれた。三輪明神が授けられた印明も閇塔印、バン字明であった。双方が授与し合ったことから互為灌頂といわれている。

閇塔印、バン字明は三弁宝珠の形を示す。それは金胎不二、天地人、日月星などを示すものとされ、その究極はバン字水大にありとされ、ここに無限の富と生命が産み出されるというのである。ここには神仏習合の様々な問題が象徴的に示されている。それは要約すると次の通りである。

㈠慶円上人が三輪明神に授けたことは、神道は仏教の教理を導入して神道の教理を確立したこと。三輪明神が慶円上人に授けたことは、外来の仏教は土着の原始神道の信仰を生かす形で受容されたことを意味する。

㈡過去の毘婆尸仏から授かったことは、毘婆尸仏は釈尊以前に七仏があり、その第一番の仏陀であるから、仏教が成立する自然的、精神的土壌を意味する。即ちヴェーダ以来の自然宗教、ヒンドゥ教など、民衆の生活と密着した宗教を意味する。これ等の神々は、密教では胎蔵曼荼羅最外院、金剛界曼荼羅外金剛部に示されている。

一方三輪明神の神格は大物主の和魂で、それはまた大己貴とも呼ばれる神である。この神の原始の姿は太陽、水を始め、大自然の恵みであり生命力である。その神霊の坐ますところが三輪山である。このことは仏教を成り立たせたインドの自然宗教と、三輪の原始信仰が根底において等しいものであることを示している。ここに神仏が素直に習合されていくものを持っている。

㈢真言密教が神道の教理を確立させたことは密教曼荼羅の教理が神道と合うからである。それは自然宗教に出る神々の個性を生かして、大乗仏教の空の思想内容を様々に示して体系化しているからである。胎蔵曼荼羅の中台八葉は、空の大生命、清浄心、煩悩摧破、智慧の体得を示したものである。金剛界曼荼羅は空の体験より出る五智の働きを示したものであり、究極には人間の珠玉の心である如意宝珠を顕わにすることを教え示すものである。この空の心が神道の教理と結ばれる。

㈣神道の教理は天地人一体となる道教思想で教理が成り立つ。神道の教理のもとになるのは古事記、日本書紀の神話である。記紀の神話は自然宗教の神々をもととしながらも、一方に天皇の絶対性を示し、他方宇宙の生成発展を示すために陰陽・五行説をとり入れて、神話が構成されている。

記の造化三神の天御中主尊は天を支配する北極の神格であり、

神世七代の神々は、別天五神から、三、五、七と発展して示されたもので、北斗七星の信仰をもとに組織された神であるといわれている。ここには天皇の尊厳を示すために道教を通して天の思想が語られている。

また記紀は宇宙の生命、生成発展を示すのに陰陽・五行の説を持ち込んでいる。ここに自然の営みは天地の五行にありとし、陰陽が調和するには人の五行が問われるとし、天地人一体となるところに自然の根源に還り、生命が湧き出るという。この絶対の世界は「太一」或は「絶対無」にあるという。これが「空」と連なるのである。

(五)物心両面の大生命をバン字水大で示す。水は生命の根源で農耕社会の死活を制するものである。仏教が民衆の信仰を得て根づいたのは祈雨法を通してである。ここに密教は日本の自然と同化する日本密教が形成される。しかし三輪明神は俗信で蛇といわれる。これは水の精を示すものであるが、禁忌的な生物をもって、仏教とは異なる神の超越性を示している。

『観経疏』に於ける九品の問題

正木晴彦

一、韋提希の凡・聖判定に就いて

『観経』の主人公たる韋提希の性格や、その意義付けには古来多くの異なる見解がある。浄影、嘉祥や所謂天台の撰述とされる註釈書に見られる韋提希夫人の取扱われ方を大雑把に整理して見ると、浄影、天台等が夫人の分斉を凡夫とし乍らも「得無生忍」の故に「大菩薩」なりと判定するのに対して善導は「凡夫にして聖者に非ず」と主張する。『観経』の原文には夫人の凡夫性を強調する表現もあれば、逆に仏意を体した権化の人たるを思わせる表現もあって、凡聖何れの判定も可能であり、経の何処に重点を置くかに依り夫人の性格付けは異なる事になり、結局これは各人の「九品観の集約」であると言える。

二、九品の解釈に就いて

善導の九品解釈は他に比べて圧倒的に長く、且つ詳細に亘って居り、並々ならぬ意欲が感ぜられる。上々品所説の「三心」に就いて、諸師が上々品から精々、上下品当り迄適用して居るのに対して善導は下々品迄、更には一経全体に通ずるものと為し、その内容を「下三品の念仏」に置替え、以て此の経を「念仏経典」と見做さんとする。

九品全体の判定に就いて見るに、諸師が(浄影は中上品迄)上六品の者を「聖者」、「下三品」を「凡夫」なりと為すのに対して、善導は九品全体を「皆凡夫なり」と解する。諸師が無生忍なる証果に着目するのに対して、善導が此土に於ける浄土願生者としての分斉に注目するからである。

三、九品判定の根拠

浄影等の立場を整理すると次の如くである。

(1)『観経』の原文自体に九階位が定めてあり、之等に区別が無いなら始めから「一切衆生」と言えば良い筈である。

(2)伝統的な仏教理解として、人々が自らの力で仏性を発露するのには能力や努力の差を認め、仁王般若経や瓔珞経などを依拠に、種々の段階を設けざるを得ない。
(3)中国固有の勧善懲悪的発想や世俗的倫理観も無意識の中に混入して判定が為された。(経文中にも父母孝養などの話が見られる)

他方、善導の立論の根拠は以下の通りである。
(1)何が真に衆生救済のモメントになるかを考えれば、下々品の者ですら救いにあずかる切掛けは「称南無阿弥陀仏」である、と経文中に述べてあり、この称名は勿論上々品にも適用、実践が可能である。即ち、これこそが往生の為の必要にして十分な条件である。
(2)経文中に九品に分って説かれて居る事は彼にとって一見不都合の様に思えるが、むしろこの差別を善巧方便として逆用し、下々品の者すら往生可能なる事を実証する証文としての積極的な意義を見出した。
(3)仏道修行の難易と得証の高低は必ずしも相関せず、倫理的な諸善の延長上に仏果が存在する訳でも無い。むしろ、行善の叶わぬ衆生が救われる処に宗教の本質を見出した結果、「下々品への注目」へ、更に「九品凡夫論」へと展開すべき必然性があった。視点を変えれば、救済の可能性を「自己自身」の能力や努力と深く関係づければ九品の差にこそ意味が生ずるが、始めから己れの能力を取るに足らぬものと為せば、先方の大いなる力と出会う「切掛けの相違」(遇縁の差)にこそ意味が発生し、九品の差は無意味になる。
(4)善導とても中国人であり、そう事毎に誤釈をする筈も無い。彼の側に圧倒的に多くの不自然な解釈が見られるのは意図的な行為と言える。その目指すものは何であったのか。

一言にして言えば先ず、彼は「実修の難易と証果の高低が相関せぬ事」を証明する必要があった。若しもその根拠が『観経』中に発見出来れば「下々品にすら可能」とは「一切凡夫にも可能」な実践となり、然も、「証果は上々品に劣らぬ」事を仏が『観経』の中で述べて居ると為すためには、此の経を予断を以て読まざるを得なかったのであろう。

従ってどの説が正しいか否かを決定せんとする事には余り意味が無い様に思う。要は、九品の区別そのものを「決定的、質的な差」と見做すか、それ共、斯かる差は絶対者の眼からすれば「取るに足らぬ差」と見るかの問題と言えよう。九品に就いて残された問題は未だ沢山あるが、他の機会にゆずりたい。

親鸞における仏性の問題
——涅槃経との関わりにおいて——

田宮仁

親鸞における仏性の問題は所謂「信心仏性」といわれるものであり、『教行信証』信巻や『浄土和讃』などに展開されていることはよく知られている。更に親鸞が『涅槃経』に注目された

ことは、主著『教行信証』への多数の引用などによりこれまた周知のことである。他に『涅槃経』の文をまとまった形で抜き書きされたものとして、『見聞集』の「涅槃経抄出」(『唯信鈔』文歴二年親鸞書写本紙背)と「涅槃経要文」が存在する。

『涅槃経』は「如来常住」を前程に説き、「一切衆生悉有仏性」を説き、更に「闡提往生」を明すことは知られている。親鸞はこの『涅槃経』を解釈するに当り、『大経』に立脚し経そのものに立ち帰って解釈されたものと考えられる。しかも問題追求に当っては常に真実ということに視座を定めて展開されたものと考えられる。

仏性の問題も親鸞は真実という視座に立ち、『涅槃経』そのものに探られたと思われる。しかも問題の出発は現実の自己凝視であり、そこには経説に違背する自身の発見が存在したであろう。それはまた道綽の次の問いを自らのものとして受けとめられたことと推察される。「問うて曰く、一切衆生皆仏性有り、遠劫已来、多仏に応に値べし、何に由って今に至るもなお自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや」(『安楽集』上巻)この道綽の問いは聖浄二門の判釈を導く訳であり、しかも「聖道の一種は今の時証し難し、一には大聖を去ること遥遠なるに、二には理深く解微なるによる」と続く。この道綽の文は仏性の問題を契機とした「虚仮不実のわが身」の認識であり、同時に真実の追求にほかならない。

ところで先に示した「涅槃経抄出」及び「涅槃経要文」であるが、どちらも親鸞が自用の為に作制されたものと考えられる。涅槃経抄出」では初めに「真実者即是如来——真実者即是仏性」の文を、また終りに「光明者名不羸劣」の文を示している。「涅槃経要文」においては終りに「光明者即是念仏、念仏者是名常住」の文を置かれている。

この点に注目するならば「虚仮不実のわが身」の認識において、真実は如来においてのみ言いうることであるという確かめとみなされる。さらにその真実の如来は光明であり、念仏であり、しかも常住としてあるということの確かめである。このことからも「涅槃経抄出」及び「涅槃経要文」は、信心よろこぶそのひとを/如来とひとしとときたまう/大信心は仏性なり/仏性すなわち如来なり」という『浄土和讃』などに示される、親鸞の仏性論に対する一根拠として考えられるものと考察する。また「信巻」に長大な引用がなされている『涅槃経』梵行品の阿闍世王入信の有様は、その具体的展開として位置付けられるものと考えたい。

「阿闍世の為に無量億劫に涅槃に入らず」という仏心こそ『涅槃経』の主説を直接に示す文ということができ、しかも親鸞の所謂「信心仏性」の最も強い根拠と考えられる。いいかえるならば「また『為』は、名づけて仏性となす」とあるように、虚仮不実のわが身が仏心の呼びかけに摂めとられているという確信である。その「為」という仏心の呼びかけにおいて、真実の仏性の存在がうなづけるという了解である。

親鸞における仏性の問題は現実の自己凝視による内省に出発し、真実ということの追求と『大経』に立脚した『涅槃経』解

釈により、信心仏性という了解が導き出されたものと考えられる。

六十万人頌にみられる一遍の念仏信仰

石岡信一

一遍の念仏信仰は、周知のように、残された和讃・口語・和歌偈頌・消息法語・門人伝説や彼の生涯を語る伝記類によって窺い知ることが出来る。しかし、これらの記述の多くは、信仰の中心である念仏についての知識や心得を部分的にある目的をもって、個別的に述べたもので、原理・本質本体・用心・安心・心情・性格・功徳・往生・浄土・称名等の多方面にわたっている。したがって、「六十万人頌」のように、念仏の究極の教義を総合的に述べたといわれる記述は割合すくない。そこで、今回は表題に示すように、六十万人頌「を通して、次にあげる三つの立場から、一遍の念仏信仰を探ってみることにした。㈠、伝統的な「六十万人頌」釈からみた念仏信仰。㈡、神偈とする立場に批判的な見解、㈢、念仏の特徴からみた「六十万人頌」釈と意義。

「六十万人頌」の伝統的な釈義は、室町期から江戸期を通じて、知蓮・慈観・賞山・関牛・義乗らの努力に負うところが大であった。彼等の釈義態度は、一遍成道の教義を表現する偈文として位置づけし、その高揚をはかったもので、神偈と仰いで他の偈文と区別して一段とその尊厳を強調するものであった。すなわち、知蓮は賦算札の文面と関連させて、「態野権現者利民ノ秘術ヲ與ヘ以ニ六十万人之札一於レ是上人任ニ霊託一随ニ神宣一翹ニ遊行一。一ツ勤念仏一遍、賦ニ神札一遍、進ニ名号一。」と述べ、また、偈文の釈においては先ず、「万法雖レ多所詮不レ出ニ事理一、性相随縁不変真俗二諦即今一遍両定是也。名号一遍言異意同。云何一遍両字即万法也。所謂一理遍事壹、性遍相。一躰一心一如一真諦遍俗諦六凡四聖等也。」と釈して、名号と一遍を「言異意同」と定義し、事理性相真俗二諦を意味する一遍は、一切万法の総称であると解した。尚、その根拠とし、第一句「六字名号一遍法」の釈の中で、「何名号即万法名也。所謂法蔵因位行即顕ニ弥陀正覚一。仏躰不離故仏所具万行即全備ニ六字名号一。由ニ此呼召一赴ニ其自躰一。思而応知。空師云万善妙躰即ニ名号六号一恒沙功徳備ニ口称一行一。又云弘願一称万行宗致也果号三字者衆徳根源也。」と述べている。すなはち、名号は酬因の弥陀正覚のすべてを顕現したもので、万善の本体は名号に即するものであるから、無量の功徳は名号を称する行為の中に備っているのである。したがって、弥陀念仏の一称は一切の行為の究極であるとともに、阿弥陀の三字は一切功徳の根源であると釈した。第二句についても同様で「所謂仏国位凡聖不二依正一躰之真如極理修行以摂ニ在名号一ニ以譲ニ與衆生一。」衆生称念即修ニ三行一不二一躰之真如於名号一遍一。」と釈し、第三句についても「万行離念者則名号実相名号即万行離念実相行也。以ニ名号一中事理具足万善万行無ニ闕減一故。云

何名号則万行離念行也。所謂仏因時以三無相離念心一修二行真如実相一以摂二在名号中一以与二興衆生一」として、弥陀無相離念の悟りが、名号を称する衆生の称名の中に与えられているとして、名号の功徳を高揚、第四句で「是若念仏者即是人中妙好人人中上々人人中希有人人中最勝人也已上。と、念仏者を称賛している。「六十万人頌」を神偈とする立場に批判的な見解は、一遍の伝記や思想が合理的に見直された最近になって、浅山・河野・橘の各師によって主張されたものである。すなはち、一遍の称名を中心とする教義は、神託をうける以前、既に「六十万人頌」の教義と内容を同じくする「十一不二頌」によって表現されており、「六十万人頌」だけを神から授かった偈文とするのは誤りであるとする。したがって「十一不二頌」に表現されている酬因の弥陀名号を中心にした教義を主体としている。

念仏の特徴からみた「六十万人頌」釈と意義については、(略)時宗教学年報第十輯所載、拙論一遍聖の名号観(五)参照して下さい。

一遍聖と結縁衆について

早坂博

一遍聖が病床に伏し余命いくばくもない正応二年八月弟子たちに遺誡を与え、「結縁は在家の人こそ大切なれば、今日より要にしたがいて近習すべし」(聖絵第十二)と語っている。

これは臨終という今際の際を迎えてのことであるが、一遍聖十五年間の化益で融通念仏の目録に入れない「その余の結縁衆は灌頂もかぞへかたく、竹帛もしるしかたきものなり」(同)とある如く、結縁を求めて、聖のもとに集まる人々が随所で雲集したと伝えている。鎌倉の山の粗道で、また四条京極の釈迦堂で、そして小田切の武士の屋形や備前国藤井の福岡の市などさまざまの所で道俗が群集したという。

『年譜』によると建治三年丁丑、他阿弥陀仏が帰依随遂した時「日向国貴賤、渇仰受念仏」とあり、また「移壹岐対馬道俗満街、貴賤受化」とみえている。

結縁には例えば備中軽部の宿で教願の四十八日の結縁、託磨の僧正の結縁、能念上人や二宮入道の結縁また西の宮の神主の結縁などが伝えられている。『年譜』では「神主帰依渇仰」とあり、正応二年七月下旬兵庫津和田崎観音霊場で、結縁道俗帰依渇仰勝前」(聖絵)とある。

かくの如く、一遍聖らの一行による遊行と賦算はやがて一遍聖その人に対する「帰依渇仰」へとかわり、雲集する民衆にはかくて、祖師信仰を髣髴させるものを認めうる。とくに片瀬の地蔵堂では民衆の「帰依渇仰」を伝え「三月末に紫雲たちて花ふり始けり」と奇瑞を伝えている。これらの奇瑞は来迎に際して現われるものとして往生伝に多く見えるものである。一遍聖が正に弥陀の来迎にも比定されていることに注意されよう。このことは一遍聖が既に民衆の中に化仏として迎えられていたことを暗に示すものであろう。『絵詞伝』(十巻)には他阿弥陀仏

が態野権現に仮託され、観音菩薩の示現とされており、一遍聖が勢至菩薩とされている。このことは民衆の中の一遍像を如実に示すものであろう。化仏信仰は往生伝に説話が伝えられている。例えば大和国のある上人は俗に阿弥陀房と呼ばれていたが、ある人の夢に阿弥陀仏を見たいならこの上人を見るべしとある話が広まり結縁者が多く集まった（拾遺往生伝巻下）。入道忠犬丸（願西）は生身の弥陀と伝わり、結縁者が多く集まった（後拾遺往生伝巻中）。仙久比丘は普賢菩薩の化身とされ、結縁者が多かった（三外往生記）。また叡尊は大悲利生仏陀の如しとされ国中の道俗が「帰依渇仰」した（同）。安尊が安尊如来と呼ばれた。（後拾遺往生伝巻上）俊乗房重源は自から弥陀の化身と称した。

このように聖や民間宗教者を菩薩や如来、生身の弥陀とする信仰が既に民衆に存在していた。かれらは結縁や融通の思想、あるいは滅罪の信仰を民衆に伝えた。六萬部聖（拾遺往生伝巻下）。沙門西法（後拾遺往生伝巻下）。一宿上人（三外往生記巻下）などは居処を定めず遊行した聖たちであった。また念仏札は善光寺聖に既に先蹤が認められる。遊行聖や念仏聖はあまた存在していたにも拘わらず、何故に一遍聖は特異な存在であったのであろうか。

踊念仏は藤原有房の『野守鏡』（上）で念仏義の誤解と狂人の態を批難されている。また日蓮は『新池殿御消息』で物狂ほしい様を評している。文人や他宗派の批難を普遍化できないとしても、かかる批難の存在したことも事実である。このように考えると踊念仏を強調し過ぎることは少くとも問題が残るのではなかろうか。また一遍聖の思想が「身心放下」を説き、全てを捨てよとされ、衣食住を三悪道として、この悪縁から離れるべきことを説く思想には少なくとも在俗にとって何かしらなじめないものが存したと考えられないであろうか。むしろ民衆が一遍に求めたものは救済の思想や結縁以外に、生きている日常の現実的な願望を満すものがあったのでなかろうか。この問題の手掛を『一遍聖絵』に窺うと次の点が明らかになる。

(1)一遍聖のもつ霊知、霊験力への民衆的関心。
(2)奇瑞、奇蹟への民衆的関心。
(3)因縁譚と治癒への民衆的関心。

これらのモチーフは説話文学の中心課題でもあるが、われわれはここに民衆の現世的、実利的な云わば現報を求める伝統的な信仰を認めうると思われる。

親鸞における〈法然〉との出遇い
——二つの教言——

飯山等

……予、合掌低頭して、問うて曰く。師はこれ何人ぞ。答えて曰く。我はこれ唐の善導なり。また問う。時去り代異なり、何をもってか今ここに来るや。答えて曰く。汝よく専修念仏の道を弘演す。はなはだ希有なりとす。われために来てこれを証す。また問う。専修念仏の人、皆往生を得るやと。いまだ答えざるにいまし覚む。覚めおわって聖容

なお在すがごとし。

弥陀の本願信ずべし
本願信ずるひとはみな
摂取不捨の利益にて
無上覚をばさとるなり

前者は『西方指南抄』『拾遺語灯録』が伝えている法然六十六歳（建久九年）の夢、後者は親鸞八十三歳（康元二年）の夢告讃です。われわれはこの二つの差異に注目して何かを論じようとなりがちです。しかしわれわれがそのことに先立って確かめておかなければならないのは、この二つを貫ぬいて流れているもの、そして法然・親鸞をしてこの夢を見させているものです。異に注目する前に、その同をはっきりと見定めておかねばなりません。その上で、同の展開のすがたとして異を領解することが大切であろうと思います。そのことによって、真に法然のあとを継ぐひと、忠実な記録者もしくは同語反復者としてではなく、法然の志願を継ぐひととしての親鸞を見定めることができると思われます。

ではこの夢を一貫しているものは何でしょうか。それは〈大乗の願心〉です。それが、「専修念仏のひと、皆往生を得るや」と問わしめ、「本願信ずるひとはみな」と確かめさせているのです。この志願が、法然・親鸞を歩ませ、善導に出遇わせ、法然に出遇わせたのです。

師に遇う。たとえひとりの師であっても、遇うひとによってそのすがたは異なってきます。そしてその人がどのような師に出遇うかは、いかなる問いをもってその師に出遇うかがすべてを決定するのです。智行至徳のひととして法然に遇う。また、八宗兼学の誉れ高い智慧第一のひととして遇う。そこにはいかなる問いが、問わずにおれない問いとしてあるのでしょうか。曽我量深先生は、「単なる自我に往生の願心はない。衆生を観ずるところに自己の成仏の願は往生浄土の願心となる。」と教えて下さっています。また金子大栄先生は、「全体的なる問いに応えんとする一人は、それ自身を全体的なるもののなかに見出せるものである。」と教えて下さっています。大乗の願心としての願生浄土の願心のみが、往生浄土を説く大乗の法師に値い、自己を大乗の仏弟子たる願生者として誕生せしめるのです。『恵信尼消息』が伝えているごとく、「よきひとにもあしきにも同じように生死出ずべき道をばただ一すじにおおせそうらいし」ひととの値遇を成就せしめるのは、善悪浄穢なき同一の生死出離の道を一筋に問う、その問いのみです。言うまでもなく、法然をして善導に出遇わしめたものもこの問いにほかなりません。このことが、われわれがこの二つの夢を領解しようとするときに押えておかなければならない根本のことであろうと思います。

親鸞はこのようにして自身が値遇することをえた師教を次のごとく押えます。

本師源空明仏教　憐愍善悪凡夫人
真宗教証興片州　選択本願弘悪世

還来生死輪転家　決以疑情為所止
速入寂静無為楽　必以信心為能入

『正信念仏偈』におけるこの確かめは、『念仏正信偈』『源空和讃』『尊号真像銘文』を通じていささかの揺らぎもありません。いまこの確かめを『選択集』に尋ねれば、「選択本願」、「当知生死之家以疑為所止涅槃之城以信為能入」の文に相当するものであることは明らかでありましょう。ここで、われわれが確認しておかなければならないのは、親鸞にとってこの確かめは決して客観的考察によってなされたものではないということです。それはまさに師の言教との値遇によって獲得されてきたものなのです。そのおおせとは、一つは「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」であり、いま一つは「源空が信心も如来よりたまわりたる信心なり。善信房の信心も如来よりたまわりたる信心なり。さればただひとつなり。別の信心にておわしまさんひとは、源空がまいらんずる浄土へは、よもまいらせたまいそうらわじ」です。親鸞にとって「よきひとのおおせ」はこの二つに尽きるのです。(『歎異抄』が親鸞によって語られた法然のことばとしてこの二つだけを記しているということは決して単なる偶然の符合ではないと思います。)この二つのおおせによって親鸞は親鸞になったのです。それは、主体に即して言えば、前者は第一の誕生(すなわち主体＝信の誕生)であり、後者は第二の誕生(すなわち主体の自己自覚)であるということができるでしょう。また、教法に即して言えば、「難思弘誓度難度海大船、無碍光明破無明闇恵日」なる総浄土真宗、「獲得信楽発起自如来選択願心、開闡真心顕彰従大聖矜哀善巧」なる別浄土真宗との値遇であるということができると思います。

このことによって親鸞は、自身が値遇し自身を誕生せしめた仏道を「悲願の一乗」と帰命し、「念仏往生の信」の根源的意味を「信心成仏の信」と確かめることになったのです。

『教行信証』題号の意味するもの

――親鸞の仏教理解の積極性――

寺川俊昭

『教行信証』が具さには『顕浄土真実教行証文類』という題号をもつことは、改めていうまでもないが、ここに語られている教行証という言葉は、本来「仏道」を表わすものであることも、周知のことであろう。いわゆる衆生の成仏道である。このような実践的な関心に立って、親鸞が自ら帰依し浄土真宗と呼んだ仏教を捉えていることに、先ず注意したい。

この教行証を特質づける「浄土・真実」について、浄土は聖道に対し、真実は方便に対しと解するのが、一般であろう。これによって、聖道門に対して往生浄土の仏道を浄土宗として独立せしめた法然の事業を継承し、更にその法然の教説に因縁を結びながらも、その真精神に心昏い立場を方便と捉え批判し、これによって法然興宗の浄土宗の真実義を開顕しようとする。このような親鸞の志願を簡潔に表明した題号であると、了解さ

れている。

これに対して私は、この了解を踏まえつつ、浄土宗の真実義を浄土真宗として開顕するその点に注意して、この浄土を真実報土と、真実を真実功徳と了解すべきだと思う。即ち真実報土＝無量光明土として、真実功徳のはたらく世界を、告知し、開示し自証し、そして行証せしめるような質をもつ教行証即ち仏道として、浄土真宗の内実を開顕しようとの志願を告げる題号であると、了解したいのである。

浄土真宗なる仏道を成立せしめる契機である教行信証の四法を、親鸞は全て「浄土真実」の教行信証として特質づけるのであるが、この四法が衆生の上に実現する根拠を、全て如来の本願に見出している。いわばこの四法は全て本願の成就として、本願の賜物としてあるとする。ここに「本願の仏道」という浄土真宗の基本的性格が、十分に確保される根拠があるが、この本願のはたらきによって、教行信証は全て「浄土真実」という鮮明な仏教的意味をもつものと了解されていく。

浄土真実の教―（大無量寿経―真実の教／浄土真宗）
浄土真実の行―諸仏称名の願―浄土真実の行
　選択本願の行
浄土真実の信―至心信楽の願―正定聚の機
浄土真実の証―必至滅度の願―難思議往生

この「浄土真実」についての了解は、前に一言した。だから例えば浄土真実の行とは、諸仏称名の願の成就である本願の名号を称念することにおいて、浄土即ち真実報土である無量光明土として、如来の真実功徳のはたらく世界が衆生に開示される。そのような意味をもつ行為というに外ならない。同じように本願の名号に帰した自覚である真実信とは、この真実功徳を自証する自覚であり、そこに正定聚の機即ち必ず無上涅槃の証りに到るべき身と定まるという意味がみられたのは、当然である。この信が開く真実証が、現生正定聚を内実とする難思議往生として衆生に生きられると了解されるのも、極めて自然であろう。このようなものが、教行信証の四法を全て如来大悲回向の賜物として、その仏道的意義を徹底的に推求した親鸞が、未来往生＝死後往生の影を色濃く保つ古い往生理解を批判的に超克して確立した、独自の往生道の了解である。

親鸞のこのような仏道理解の立脚地となったもの、それは親鸞の「行信」についての独自の把握であった。一体教行信証は行信に凝集するのであるが、親鸞の信仰的自覚を表わすこの行信の契機である行・信について、親鸞はそれを「極速円満す、真如一実の功徳宝海なり」と捉え、「証大涅槃の真因、真如一実の信海」と捉えた。いわば鮮明な真実功徳の体験的うなづきが、そこに自覚されている。この自覚を明確にした依りどころが、本願力との値遇において如来の真実功徳が衆生に開示されるという、『願生偈』の不虚作住持功徳の教説であることは、十分に注意されなければならない。

浄土教における信について

気多雅子

「獲往相回向心行即時入大乗正定聚之数……」に焦点を当て、浄土教の信における時性の構造から歴史の問題の考察を試みる。

住正定聚は一方で滅度への移り行きが必然であるということを、他方で自己が未だ滅度に至っていないということを意味する。住正定聚という位置は滅度を将来的に眺めやるところに成立し、その将来への展開は人間の主体的企投を超えるものとして徹底的に仏に委ねられている。正定聚の数に入る「即時」はいわば凡夫の時から仏の時への参入の瞬間として、時間性の根本的な転回を含むものである。この転回の「今」は滅度という将来に関わることにおいて「今」として開かれると言えるであろう。つまりこの「今」そのものが「現在―将来」という時的構造を有すると理解される。そのようなあり方故に、この「今」は決して過去のものとならずに、信において不断に反復されることになろう。

過去、現在、未来という区別における時のあり方は一般に意識の時間と呼ばれる。意識の時間における未来は意識的生の設計や企図と結びついているのに対し、正定聚における滅度の将来性はそのような自己のあり方への配慮（はからひ）を超えている。涅槃は行為的主体にとってそうなるべき模範ではなく、仰ぐべき理想でもなく、その将来性は予測でも期待でもない。親鸞はこの将来性の性格を「弥勒とひとし」「如来とひとし」という言葉で表現していると思われる。前者において滅度の将来性は当来仏としての弥勒のあり方に託されており、二義性を残している。「如来とひとし」においては滅度の将来性は「ひとし」に表わされる。「ひとし」は一方で仏との超え難い断絶を保持すると共に、他方でその断絶においてこそ可能な仏への無限の近接を示している。そして等しい対象が仏であるということにおいて、「ひとし」の内に含まれる断絶は仏の永遠性に照射されてある。この表現において等しいというあり方はそのまま手放されているが、そのことにおいて隠れた仕方で成仏の必然性が語られている。

生死輪廻からの救いが正定聚と滅度（時的には現在―将来）という二重の構造をもつところに真宗の覚体験の独自性が存する。このような二重性は末法の機という歴史的自覚を契機として成立してきたものだと言えよう。しかし念仏の信が真に歴史的危機の克服である為には、その信においてそれまでの歴史が根本的に転換するということでなければならない。単に歴史に対する否定的な見方が肯定的に転ずるということでなく、そこで新しい歴史性が開かれうるという可能性の条件を念仏の信の構造において探究せねばならない。

ハイデッガーは歴史性の根拠を次のように分析する。世界歴史というような概念は現有の歴史性に遡源されるのであり、この歴史性は「死への有」という現有の有限な時性にその根拠を

もつ、と。それに対して、六道輪廻、三世因果というような仏教的な時間理解の中で、生死輪廻の克服として現われてくる時間は果して歴史を根拠づけ得るであろうか。念仏の場合、その信における時性は滅度という生死輪廻からの絶対死をその帰結としてもち、そこに将来から時熟するという意味での時の有限性が成立する。従って歴史性は可能であると言えよう。但し終りのもつ意味は死の場合と絶対死の場合と根本的に異なるであろう。

この時性において滅度という絶対死から照らし出された自己の事実性は「煩悩具足」という語で要約されるであろう。そこで見通されているものは歴史の内での悪ではなく、過去から伝承された出来事の連関という意味での歴史を内容的に可能にする実存的根拠としての人間存在の絶対悪である。ここでは既に死から投げ返される事実的被投性は克服され、歴史の内で見出されてきた既有性の圧力は超えられている筈だからである。悪の問題は他者の問題へ連関し、具体的な歴史への態度決定という問題へと繋がるであろう。

證空の深心釈

廣川堯敏

善慧房證空の浄土教は年代によってその依用する名目を異にしている、とされている。そこでこの実導の『希聞鈔』の説にもとづいて證空浄土教の思想史的展開を想定すると、次の三期に分類することができる。

㈠自筆鈔講述時代　證空三十九歳の建保三年（一二一五）五月二十九日より　五十歳の嘉禄二年（一二二六）五月十五日までの間

㈡他筆鈔講述時代　自筆鈔の講述が終了した、證空五〇歳の嘉禄二年（一二二六）から筆録者証入が入寂した、證空六十八歳の寛元二年（一二四四）までの間

㈢伝『積学鈔』講述時代　他筆鈔講述（？）以後證空入寂の宝治元年（一二四七）までの間

そこで、右の三期説にもとづいて、自筆鈔、他筆鈔、積学鈔の三鈔を、深心釈の釈文を中心として比較検討すると、次のようなことが言い得るであろう。

證空は善導の観経疏（とくに深心釈）を解釈するにあたって、次の六項目に分けている。すなわち、①語義釈、②信機釈（凡夫の機の相）、③信法釈、④信機、信法総釈（深心の相）、⑤就人立信釈（決定深信の相）、⑥就行立信釈等に分け、②・③・④を「深心の体」と呼んでいる。

まず第一の語義釈では、深心とは弥陀の本願の真実に帰する至誠心と別な心ではなく、この至誠心の深くなった心であるとする。

第二の信機釈では、罪悪生死は「機ノスガタ」であり、「凡夫の相」であって、仏性は覆われているからあらわれないだけである。出離すべき縁さえあれば、必ず仏性はあらわれ得ると

説いている。とくに自筆鈔と積学鈔のこの部分の釈文はよく類似している。

第三の信法釈では、信法の「法」と後の就行立信釈の「行」とを一致させて解釈し、法（＝仏体）がすなわち衆生往生の行とする、仏体即行説を説いている。

第四の信機・信法総釈では、「深心の相」として自行と化他とに分け、まず自行として仏語（＝浄土三部経）を信ぜよといい、化他として衆生をして誤らしめないことを勧説している。とくに自筆鈔と積学鈔のこの部分の釈文は、文段の区切り方、内容ともによく一致している。

第五の就人立信釈では、前述の信機釈と一致させて解釈して、就釈して、就人立信の「人」を凡夫の機根をさすものとしている。三鈔とも全く同釈解である。

第六の就行立信釈では、正・雑二行、正定業・助業について全く證空独自の解釈を展開させている。すなわち、正行とは他力領解以後の諸行であり、雑行とは他力領解以前の諸行のことである。また助業とは、他力を領解すれば、一切の諸行が悉く弘願の一行を能助・能詮する業となることである、と説いている。（法然のいう異類の助業によく類似している）以上の解釈は三鈔ともに同説であるが、他筆鈔・積学鈔の方により深められた、證空晩年の思想を伝える釈文が多い。

以上、深心釈の釈文に限定して三鈔を比較対照した結果、三鈔それぞれの特色について次のように言い得るであろう。

㈠自筆鈔は聖道門と浄土門との対比という教判論が主要テーマで、その注釈にはいまだ単語の辞書的な釈文が残っている。

㈡他筆鈔は論題中心の問答体の釈文で、自筆鈔よりも思想的に深い。その特色は他力弘願の世界そのものに論点をしぼって、その弘願の世界を観経疏の説相に即して、平等と差別の両面から論じている。遂語釈である自筆鈔・積学鈔と異なり、深心を三心階梯論の中で体系的に論じている。

㈢積学鈔は自筆鈔と同じく遂語釈であるが、ここにはもはや単語の辞書的な釈文は一切見られない。しかも自筆鈔以上に特殊名目の依用、観経疏の重要語句の引用が多く、その思想はかなり深まっている。その特色は他力領解の上の諸行の実践を重視していることにある。

以上、小論においては深心釈の釈文に限定して三鈔を比較してみた。今後さらに他の釈文についても順次比較検討する予定である。

親鸞の信にみられる宗教的基盤理念の構造

石田充之

親鸞の主著『教行信証』などによれば、その生涯を通して、如何に、人間の生き方（かた）の基本的な姿勢が絶対他力廻向の信を基盤とする念仏の実践にあるべく、強調力説されている

か、に注目せしめられる。しかし、その絶対他力廻向の信の生き方（かた）は、大乗仏教的な実践的伝統の中に培（つちか）われてきた、浄土教的な人生観の徹底した実践の究極点において形成されてきたものであることが理解される。

したがって、そこには、相対（そうたい）相反（そうはん）を極（きわ）める、日々戦いに終始する外なき極重悪人が、極重悪人と徹底して信知せしめられる（信機）と同時に極重悪人的な肉体的な現存在者のままでの、自然法爾なる無我・縁起・因縁生・無自性・無固定なる真存在の真如法性法身的な躍動態としての方便法身たる報身南無阿弥陀仏の絶対他力本願力による起死回生的な転成救済の確定が信知（信法）せしめられる、といった絶対他力廻向の信一念の、絶対他力廻向の救済が力説されてくるのである。

それは、理念内容的には、絶対的相反相尅者の相尅者のままでの、相反相尅（自由）即無相反無相尅（平等）・無相反無相尅（平等）即相反相尅（自由）なる絶対的な自由即平等自在界への自然法爾なる絶対的な超越転成といった、理念構造を、そこに形成するものなることを理解せしめられてくる。

かような信における、救済的な基盤理念の構造は、結論的には、相反性（生と仏・自と他・生と死等）縁起・円融の理念構造の場に立つものというべく、聖者道的な聖道門的な自力修行道のもつ同一性（生と仏・自と他・生と死等の関わり合い）縁起的な基盤理念構造の実践的立場に対蹠することはいうまでもなく、浄土教者法然の門流より出る浄土宗鎮西派的な相反性的同一性的縁起（生と仏・自と他・生と死等の関わり合い）の理念基盤に立つものとも忖度される他力信心念仏の理念構造とも、又浄土宗西山派的な相反性的同一体性的縁起（生と仏・自と他・生と死の関わり合い）の理念基盤に立つものとも思惟される他力信心念仏の理念構造とも異ることが考えられる。

かような親鸞の信体験を通してみられてくる宗教的な基盤理念の構造は、人間存在の所謂人間的な存在性（我欲中心的な存在）の徹底的な具体的把捉・否定において、徹底的な具体的・現実的な起死回生の絶対超越的な無我的な生き方の場を、内的に裏づけ現成せしめられてくる現実的な具体的な宗教体験の場であると考えられる。それは、その主著『教行信証』を中心に、真・仮・偽批判を展開して、仏教外の卜占祭祀的な現世祈禱的な外教的場を邪偽として退け、更に仏教内において、自力道的聖者道的実践の場を、仮方便として、簡別するのみならず、浄土教的な他力救済道的な実践の場においても、第十九願要門の自力修善往生的な場・第二十願真門の自力念仏実践往生の場までも、仮方便として、徹底して簡別・簡非して、極促円融の白道・真如一実の信海なる第十八願の弘願・絶対他力二種廻向の絶対他力念仏実践の場を真実の救済道として、現実的に具体的に確立してゆこうとした、かような徹底した批判簡別の、その実践的救済体系の宗教的基盤理念の根本構造として意味深くみられてくる。

親鸞の信心念仏の実践の場においては、人間的な我欲的迷執性は徹底的に、具体的に現実的に内省され、虚仮なるものとし

て排除されてゆこうとする。絶対他力廻向の本願力自然法爾の信心念仏の実践こそが唯一の具体的な救済道であり、浄土真宗者の唯一の実践として、徹底して確立されてゆこうとする。

親鸞における否定的側面と方便

田代俊孝

今、ここでは特に親鸞における「否定的側面」を問題としたい。つまり、それは親鸞自身が自らを主体的に確立した時に見られたところの他者、もしくは自己の中に見られる「真実」との「差異性」「対立」をこえて、真実に自己自身を帰入せしめ、往生せしめたことを意味するものである。

さて、親鸞においては上述の「差異性」「対立」の具体的なものとして、「知性」と、知性を持ちうるもののみがなせる「定散行」が挙げられる。「定散」とは「定は即ち慮を息めて以って心を凝らす、散は即ち悪を廃して以って善を修す」（玄義分）と善導が示すごとく、知性ある賢き者のみがなせる行である。

今日、人間知性によるところの驚くべき科学文明における合理精神の過信が、ともすれば、宗教的信仰を不合理なものとして、否定さえしかねない。特に浄土教信仰がそのような知性の批判に答えられない愚鈍の宗教であるとさえ見られかねないのである。「知性」もしくはそれに基づく賢き者の「定散行」を如来真実と「異なるもの」として見た親鸞の見方を考察してみたい。

親鸞における「定散行」の否定を最も平易に見るために『歎異抄』を見てみたい。そこには非常に多くの否定的側面を持った表現がある。たとえば「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」「聖道の慈悲というはものをあわれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれどもおもうがごとくたすけとぐること、きわめてありがたし」「親鸞は父母孝養のためとて一返にても念仏もうしたることいまだそうらわず」「念仏を回向して父母をもたすけそうらわめ。」「念仏は行者のために非行非善なり」「そのほかなにの学問かは往生の要なるべきや」等である。

ここで、一応否定されている世界は、定散二善の世界であり、その中で最もよく示されているのが三福である。親鸞は、このような立場について『教行信証』でも「しかるに二善三福は報土の真因にあらず」（化巻）、あるいは「定散三福三輩九品自力仮門なり」（化巻）と否定する。

もとより、定散行というのは、世間通途の義、つまり道徳的価値に従うならば、すべて「善」と認められる立場である。しかし、それは道としてそれを実践することがやがて我々をして否定へと導かずにはおかない。すなわち我々はそれを徳目として挙げ、命をかけてそれを実践すればするほど、それが真険であればあるほど、それを完うできない自己が逆に見えてくるのである。「いずれの行も及びがたき」自己の無力さを自覚させられずにはおれない。

ところで、この定散の真意とは実践を迫るところのものではなく、実はこれによって人間的「我」の限界と一切の人間的力を無に等しからしめ、ここから弘願他力の救いを仰がしめんとすることにある。すなわち、それは自力に死して、他力の「即生」を教え示さんとするものである。従って、『歎異抄』における知性と定散否定の立場は、道徳的価値にそむくどころか、我々を最も救いうるところの唯一の通路である。

もとより、この立場は、善導の独自の『観経』理解に基づいている。そして、それは隠顕釈という立場に展開される。つまり、定散もしくは賢き者の知性を単に非真実として廃捨するのではなく、更にすすんで真実への転入契機として積極的に打ち出すために、我々の信の世界にまで及んで解明するのである。従って、定散行あるいは、定散心すら、真実への転入契機となり、それは我々を真実へ導く「方便」であるとするのである。

結局、親鸞においては、単に「否定」ということはなく、その真実との「差異性」「対立」はすべて「方便」として摂化されていくのである。従って、「定散」あるいは「知性」はそれが無明なるがゆえに「方便」としての意義を持つのである。

一遍の〝再出家〟について

河野　潤

時宗の開祖、一遍智真は文永七（一二七〇）年に、三一歳で〝再出家〟している。この出家は、一〇歳で出家し、一三歳より一二年間の九州、聖達・華台の許での学問の後、父の訃により帰国、還俗しており、七年を経ての再度の出家である。これより、文永一一年の遊行開始、及び熊野での成道までの四年間の修行の時期を一遍の宗教観の形成期と見ることは可能であり、この面から、一遍の〝再出家〟について、考えてみる。

再出家から、遊行開始・熊野成道までの略年譜は、再出家を契期として、師聖達を再び訪れ、そこから信濃善光寺に参り、「二河白道図」を感得、文永八年秋、伊予にもどり、窪寺において、三年の閑居修行を行なうのである。文永一〇年七月、窪寺より菅生の岩尾寺に場を移して修行し、同一一年二月、同行三人相具して予州を出給ふ」た。遊行の開始とされる。その後、天王寺、高野山を経て、熊野に至り、成道するのである。

この再出家から遊行開始に至る間の『聖絵』における記述は、そのほとんどが、〝遁世・隠遁〟をにおわせるものである。再出家の段には「在家にして精進ならむよりは、山林にてねぶらむにはしかじ」「無為にいらむ」とあり、続く窪寺修行は「交衆をとどめて、ひとり経行し、万事をなげすてて、専称名」を行なっている。しかもこの「別行結願の後は、永く境界を厭離し、すみやかに萬事を放下」するとしているのである。さらに、岩屋寺に於ては「遁世の素意をいのり給ふ」とある。

これらに対し、衆生済度に向けての言葉は唯一ヶ所出てくるのみである。それは、伊予窪寺での修行の段の最後に、「身命を法界につくし、衆生を利益せんとおもひ給ふ」と表わされて

いる箇所である。そして、これは修行の結果として得られた思いであると考えられる。つまり、衆生の済度は再出家の時点での目的ではなかったと思われるのである。それは遁世であり、隠遁であった。

この遁世を目指す再出家は、聖絵には、輪鼓からの覚悟が語られている。

「ある時この輪鼓、地にをちてまはりやみぬ。是を思惟するに、まはせばまはる、まはさざればまはず。我等が輪廻も、又かくのごとし。三業の造作によりて、六道の輪廻たゆることなし。自業若しとどまらば、何をもてか流転せん。」

この出家が、「自業」をとどめる為になされたことが暗示されている。とどめねばならない自業とは何であろうか。

一遍の再出家は、還俗していたこともあって、世俗的理由が語られている。『聖絵』には「恩愛をかへり見、又「難にあふといへる風情」として示されている。その内容は、前者は、二人の妾の話に表わされる愛欲の業であり、『略年譜』『北条九代記』に書かれるものである。後者は、家督争いや「遺恨」による刃傷沙汰である。『絵詞伝』『麻山集』『略年譜』にある。

この俗因からの開悟は、俗を捨てる出家の形がとられた。俗世をすてることによって、これらの因からの回避が行なわれた。三業の停止と六道、特に三悪道からの脱出について

「衣食住は三悪道なり。……三悪道をはなれんと欲せば、衣食住を離るべきなり。」

「わが身、わが心は不定なり。……たのむべからず。」

と後に云うのである。

熊野での成道に先立つ、この再出家の時点で、一遍の最も基本的テーゼとなる「捨てる」ことが、自業を停める事から出発して語られているのである。俗因をもって俗からの出離をはかることは、最も俗なるものとしての自己（人間）の否定に連なっている。この再出家に象徴される一遍の覚悟は、単に新たな出発となったのみでなく、その後の宗教的展開を包括していると思われ、その意味で、この再出家を中心とする前後数年の重要性は、見のがしえないと思われる。

親鸞における自然について(2)

和田真雄

親鸞の使用する自然は、涅槃を自然とし浄土を自然とするもの。業の道理を自然とするもの。本願力を自然とし衆生に「自然のありさま」を実現する自然法爾の四種が考えられる。概念を異にするこれらが、どうして自然と言われるのかを考えてみたい。

自然の意味を考えるに際して考慮しなければならないことは、漢語の自然と日本語の自然の意味語感の違いである。漢語の自然は、名詞・形容詞として使われるが、日本語の自然には名詞としての用法がなく、形容詞・副詞としてのみ使われることが指摘される。現在自然は、nature の意味で名詞として使われ

るが、これは明治以後に定着したもので、日本語の自然にはそれ以前はnatureの意味がなく、名詞的用法も無いのである。[1]このような自然は、漢語の自然が「それ自身でそうであるもの」と言われるように、究極的理念を含意するのに対して、「あるがまま」「ひとりでに」といった状態様相を表現するものであると言われる。[2]

親鸞の自然の内、浄土を自然とするのは、本願力所建の浄土は、その働きが自然で、福徳自然であり、修行が自然に進み遂には自然虚無の身を成就する、そのような世界であることを表わしている。この場合自然は、本願力を成立根拠とする世界を意味する。それに対して業道自然は、三毒五悪段中に説かれ、現実が悪業横溢する世界であることを表わしている。それぞれ自然は、本願力がそれ自身の働きを満足している世界、悪業それ自身によって成り立っている世界を表わし、漢語の自然の意味で使われていると考えられる。

それらに対して本願力自然・自然法爾は、浄土自然を実現するものでもなく、悪業自然を離れて本願力自然に帰すということでもない。飽く迄も悪業自然のままの衆生の上に働くものとされる。これは即ち、漢語の自然ではなく、日本語の自然の意味で使われているのである。本願力自然は、衆生を「ありのまま」の姿そのままに摂取し、あり様に拘りなく「ひとりでに」往生せしめる働きであるが故に自然と言われると考えられる。この自然は名詞ではないのである。ところで親鸞は、涅槃を「かたちのましまさぬゆえに自然とはもうすなり」と言い、自然を名詞として使用している。この自然は従来老荘の無為自然を受けたものと理解されているが、老荘の無為自然の意義を考えると、即座にそうとは言えないように思われる。

老荘の自然は、究極実在を表わし世界の根本原因を表わすものである。それに対して涅槃は、無自性の故に無相であって決して究極実在ではない。自然法爾の自然が、涅槃の本質を含意していることはすでに指摘されるところである。では何故に涅槃が自然と言われるのであろうか。これもやはり日本語の自然の語義語感によるものと思われる。日本語の自然は、名詞でなく明確な何かを示さない。また明確な様相を規定する言葉でもなく、「なりゆくまま」を第一義とする。このような語感を背景として、涅槃の無自性・随縁性が自然と表わされ得たと思われる。

このように、親鸞が独自の立場で使用する涅槃・本願力・自然法爾は総べて日本語の自然を背景とし涅槃自然を知らしむる本願力自然が、無差別平等、ありのままの衆生を摂取することによって、それを信受する衆生に真実なく当意なき存在であり、相依相対の現実を縁に随って生きる存在であることを信知せしめる。この故に自然法爾「自然のありさま」が浄土自然の実現ではなく、涅槃自然に直接するものと言われるのである。

親鸞の自然には、以上の如く漢語と日本語の二種の自然があると考えられる。

註(1) 相良亨著「誠実と日本人」　ぺりかん社

(2) 丸山真男著「歴史意識の古層」筑摩書房

『山家最略記』をめぐって

菅原信海

『山家最略記』は、鎌倉末期に撰述された比叡山の史伝と山王神道の書といわれている。本書は、『山家要略記』とも称し、『山家要略記』を抄録したものとされているが、もととなった『山家要略記』の全容が明らかになっていないことから、本書の性格も明確にし難いところがある。『最略記』には異本も若干あるが、大日本仏教全書本によって、その構成を知ることができる。即ち、四つの部分に大別できるのである。

その㈠は、山家記録の六科の分類からすると、仏像安置章に相当すると思われるところで、二十八条からなっている。その㈡は、浄刹結界章に当たるところで、要文十二条からなる。その㈢は、種々な叡山についての記録であって、その主要なる部分は浄刹結界と仏像安置との二章に関する史料で、全部で三十六条である。そしてその㈣は、厳神霊応章に属するものであって、要文は他に比べて少なく九条からなる。ところで、これら四つの章節はまた相互に条文の重複するものがあって、その重複する文は全て㈢に関連する。このように重複があるということは、この四〇の部分が独立したものであって、それを『最略記』として一つに合本したもので、初めから一つの纏まった撰述ではないことを示している。

さて、『最略記』は、『叡岳要記』・『九院仏閣抄』・『渓嵐拾葉集』と一致する条文が多い。特に『九院抄』は、巻首に六科の記録及び三聖二師の撰著の文を載せ、その次からはじまる叡山の史伝類に冠して、『山家最要略記』と表題していて、その内容は『最略記』に類するものであることが知られる。

いま上記の諸書と一致する条文についてみてみると、その㈠の節では『叡岳要記』と一条、『九院抄』と十条、『渓嵐集』と九条が一致する。『渓嵐集』の九条中六条が巻一〇回の文であり、その巻一〇回はその巻首に仏像安置章と章名が記されていることから、仏像安置章に属することが明白である。また『九院抄』も、内容は仏像安置に関する書であって、これと十条も一致することは、この節が仏像安置章の記録であるといえる。㈡節は『叡岳要記』と二条、『九院抄』と六条、『渓嵐集』と一条が一致する。また『延暦寺護国縁起』と似た文が三条ある。そしてこの節の内容は結界のことについて記している条文が多いから、浄刹結界章に属する要文であることがわかる。㈢節はかなりの量があり、三十六条中約半数が『九院抄』・『渓嵐集』の文と一致する。『九院抄』と一致する要文は四条、『渓嵐集』とは、序と二条、巻八と一条、巻一〇六と十一条の計十四条が一致する。このうち『渓嵐集』巻一〇六と一致する条文が十一条もあって一番多い。この巻一〇六は、巻首に記録部と記しているように、叡山の記録を集めたものであって、この章節も同じく叡山の堂塔、行事の記録である。最後に㈣節は、内容からして山王に関するもので、叡神霊応章に属する要文であること

がわかる。わずか九条と他に比べて短い章節であるが、ここが山王神道説を述べている重要なところで、『最略記』が『要略記』と共に、山王神道の書といわれる所以である。この節は『渓嵐集』巻八の文とわずか一条のみが一致する。

ところで、『山家要略記』を修治大成したのは、鎌倉末の義源といわれている。この義源の撰である『義源勘註』は、『最略記』の(三)節についてのいわゆる勘註であって、仏全本と比較すると、次のようなことがわかる。まず第一に、仏全本はその初めの部分にかなり錯簡があることが確かめられること、第二に、仏全本はその史料の一つに『勘註』を用い、それを抄録していると思われること、第三に、この(三)節は同時に全部ができ上ったのではなく、識語を調べてみると、少くとも五度にわたって編集されたこと、第四に、したがって、全体にわたって未整理のままであること等のことが明らかになった。

末代の旨際と宗教的実践

秦　治人

親鸞は主著『教行信証』化身土巻に旨際という言葉を三回使っている。自釈のなかで二回、最澄撰述と言われる『末法灯明記』の言葉として一回である。ではこの旨際という言葉を以て明らかにせんとする事柄は何であろうか。恐らく一つには「今の時」とは如何なる時であるのか、そしてその時として開示されてくる人間の相とはどのようなものであるのかということである。第二には時の存在として実存する者の宗教的実践とは何か。この二つの事柄が考えられねばならない。第一の点から『教行信証』化身土巻を見ると、

「しかるに正真の教意に拠って、古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡す。如来涅槃の時代を勘決して、正・像・末法の旨際を開示す」

と語られる。正真の教意とは、真実の教と頷かれた『大無量寿経』の精神である。この精神に拠って特に『安楽集』、『末法灯明記』を窺い、そこから必然的に正像末の三時の旨際を明らかにしてくる。『安楽集』では機と教と時に乖けば修し難く入り難いこと、従って今の時の末法の衆生にとっての通入すべき道は浄土の一門なることが明示されている。

この末法の「今」の意識は化身土巻全体に通ずる重要な契機であるが、それは今という時においてのみ存在は教法と切れ合い、教法が内在化するという点において、人間の現存在を了解にとっても極めて重要な意味をもつ。この今を離れて正像末の三時ということはない。三時の旨際を開示する時とは、固定化された時間概念ではなく、いわば永遠に押し出されて成り立つ現存在の今をおいてほかにない。今としての現存在のみが時代と人間に切り結び、関係性を開く。ここに化身土巻では次の如く語られてくる。

「しかれば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。」

人間をして現存在に立ち返らせるものは今の時の自覚である。今の時を知ることなしに己が分を思量するということもない。分として了解された存在は実存的存在となる。現存在がその存在の根拠において時間的であるからこそ歴史的に実存し、またそのかぎり実存となる。三時の旨際によって開示されることの意味は、三時の何処かに自己が位置づけられていることの了解ではなく、自己の現存在の了解が内に三時の歴史観を読みとることにある。この立場から親鸞は『末法灯明記』を引いてくる。『末法灯明記』は三時の旨際を開示することによって個定化されていた時の中から末法の人間性を導き出し、末法の機を無戒名字の僧という姿において浮びあがらせる。すなわち次の如く述べられる。

「法に三時あり、人また三品なり。化制の旨、時に依りて興替す。毀讃の文、人に逐って取捨す。それ三古の運、減衰同じからず、後五の機、慧悟また異なり。あに一途に拠って済わんや、一理について整さんや。かるがゆえに正・像・末の旨際を詳かにして、試みに破持僧の事を彰さん。（中略）ただし今論ずるところの末法には、ただ名字の比丘あらん。この名字を世の真宝とせん。福回なからんや。」

三時の開示によって現出してきた唯一つの人間性を無戒名字の比丘として了解したのが『灯明記』である。親鸞にとってはこの名字の比丘は群萌の別名と思われたに違いない。無戒州に満つという末法の今、人間を名告りうるとすれば名字の比丘でしかない。このように了解されたとき、群萌を極い、恵むに真実の利をもってせんという大乗至極の仏道とそのいのちを成就する場がはっきりと見定められたのである。そして名字の比丘として露呈した人間が、大乗のいのちに恵まれて、三宝紹隆の使命を果す宗教的実践の方向もそこに明確となる。

成立期のハワイ浄土宗教団

鷲見定信

ハワイにおける浄土宗教団の開教の歴史は明治期・大正・昭和初期・戦後期と三期にわけることができる。明治期はハワイの布教開始期であり、在留邦人の耕地に教会堂を建立し、日本語学校を併設して日本志向の統合的象徴としての役割をはたしつつ分布した時期である。教団史の側からみれば、宣教会時代、開教院時代を含む初期開教時代である。ついで大正・昭和初期とはハワイ四島に十六の教会堂が設置され、開教院を中心とした体制のもとにホノルル別院のハワイ浄土宗教団と各教会堂の組織づくりが行われた時期である。第三の戦後期とは一九四五年（昭和二十年）以降現在までを指している。

これを内容のうえからみると、開教開始期、開教定着、成立期、復興期の三期にわけてみることができる。ここでは第二の開教定着、成立期の実態をハワイ浄土宗別院「開教区記録」（I II）を通してみることとする。ハワイの浄土宗教団はその附属組織として日本語学校、仏教青年会、婦人会、日曜学校を設け

ている。

日本語学校は寺院（教会堂、ミッション）の創立とほぼ同時もしくはわずかに遅れて設けられた。組織としては最も成立が早い。一八九八年（明治三十一年）、ハマクア公会堂附属のホノカア日本語学校が設立されて以後、三十年代にハワイ島五ヶ所、四十年代から昭和五年までに十一ヶ所に設置をみている。これに対して青年会、婦人会、日曜学校は明治四十年以降に設立されている。一九〇七年（明治四十年）ホノルルの別院に設けられた青年会は、一九〇九年（四十二年）にハカラウに、そして大部分は一九一六年（大正五年）から一九三〇年（昭和五年）の間に組織されたのである。大正期に六ヶ寺、昭和期に七ヶ寺である。

婦人会も大正・昭和期に大半が結成をみている。明治四十二年カウアイ島コロアに最初に組織されたがその他の寺院では大正六年から昭和六年まで待たねばならなかった。

日曜学校も同様である。大正六年ハレイワに始められた日曜学校は大正期に七校、昭和期に十一校の開設をみたのである。

寺院の附属組織としては日本語学校の生徒は必らずしも信者の必要はなかった。寺院側からみれば教団維持の直接的な信徒組織としては青年会、婦人会、日曜学校が中心的な位置にあるといえよう。これらの信徒組織が各寺院に結成されたのが大正・昭和初期であったことはハワイにおける浄土宗の開教史にとって重要なことであろう。いわば明治期が寺院建立を主としたことに対して大正・昭和初期は内部確立の時代であったといえる。

こうした信徒の組織化は寺院の発展をささえる基盤ともなる。昭和にはいって各寺で教会・学校の増改築・敷地の獲得が始められるのもこうした成果であった。一九三一年（昭和六年）ハワイ島ヒロ明照院は敷地を購入することとなり、資金の一部を宗務庁に援助をもとめた。その届書に「……前任開教使清水観現時代一九〇七年～一九二〇年（明治四十年～大正九年　筆者注）には在留同胞など永住思想を有するもの少数なりしが近年は土着思想と第二世の発展により土地に着眼するもの多数ありて本院も創立当時（一九〇九年　筆者注）は買入れの必要を認めざれどもリース期限の切れるにあたり経営と発展には出来る限り土地を求めて維持発展すること将来の立つ可方針なり……」（開教区記録2）と当時の状況を伝えている。寺院の拡張発展は単なる信徒組織の充実によるだけのものではなかった。信者にとってはそれまでの日本志向からハワイへ土着、定住しようとする永住志向が強まった時期でもある。その意識を深めたものに二世人口の増加があった。一九一〇年（明治四十三年）には七九六七四人の日系人のうち二五％が二世であったのに対して一九二〇年（大正九年）には四五％、一九二九年（昭和四年）には六四％と一世人口をしのいでいる。こうした二世の台頭と永住志向が寺院の充実拡張への動きをたかめた要素の一つとみることができる。反面寺院側にとっては新しい布教方法がもとめられたことも事実である。その対応を「教勢調査」にみる各開教使の対策をまとめると二世教育の強化、英語伝道、布

教内容の現代化（例通仏教的内容）の三点である。浄土宗教団にとって大正・昭和初期は寺院としての成立期であると同時にアメリカ化に向けての転換期でもあった。

『歎異抄』第十三章とペラギウス論争

稲垣不二麿

絶対者の恩寵をよりどころとして成立している恩寵宗教において、人間の意志をどのように位置づけるかということは、大きな問題である。その位置づけ方によっては正しい信仰から離れてしまうということもありうる。『歎異抄』第十三章に展開されている議論とペラギウス派の主張に対するアウグスティヌスの批判との間には、ともに人間の意志や行為を重くみる立場に対する批判として、互に共通している面がみられる。

『歎異抄』第十三章は、弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪ををそれざるは、また本願ぼこりとて、往生かなふべからずということ、この条、本願をうたがふ、善悪の宿業をこころえざるなり」という文章で始まる。そのうち、始めから「この条」までが異義者の主張であり、それ以後が『抄』の筆者の批判である。

同じ章の後の叙述によれば、これらの人々は、道場に張り文をしてこれこれのことをした人は道場に入るべからずと言った、という。悪を止め、善を作すことのできる人だけに念仏することを許そうとしたのである。そのような主張は自力作善の心から出たものであり、そこでは自らの力に対する信頼が保たれている。しかしその信頼が保たれている限り、人は、善悪の宿業を知ろうとせず、従ってまた如来に帰そうとしない。この二つのことこそ『抄』の筆者が批判としてあげた二つの点であったのである。

異義者の立場は、『抄』の筆者の立場からすれば、「軽慢」といわなければならない。それは、善悪の宿業を知り、如来の本願に帰す真実信心の欠落しているあり方である。

同様なことは、ペラギウス派の主張に対するアウグスティヌスの批判のうちにもみられる。アウグスティヌスの伝えるところによれば、ペラギウスは、われわれの行為に関して、能力（posse）と意志（velle）と実行（esse）の三つを分け、第一のものを神に帰し、第二、第三を人間に帰している。これに対して、アウグスティヌスは三者とも神に帰している。

ペラギウスの主張とアウグスティヌスのそれとが異なる最も基本的な点は、人間の意志をどのようなものとしてとらえているかというところにある。ペラギウスは、人は神から能力が与えられており、さらに律法や教えをとおして為すべきことが示されている。従って人はその「示された道」を、自ら歩もうと欲するならば、歩むことができるのである、という。彼においては人間の意志の力に大きな信頼がおかれており、意志と実行との乖離という事態は未だ問題になっていない。

そのことを深く問題にしたのがアウグスティヌスである。彼

は、「意志の自由決定は、もし真理の道が隠されているならば、罪を犯すこと以外、何ごともできない」という。「真理の道」とは、上の「示された道」が律法や教えを意味しているのに対して、罪の解放者としてのキリストのことであり、そこに明らかにされた神の恩寵をさしている。その恩寵が隠されているならば、人間の意志は罪を犯すこと以外、何もできない、というのがアウグスティヌスの捉え方である。彼は、人間の意志の邪曲性（perversitas）とその癒される道とを問題にしている。人間の意志の邪曲性を癒す道は、人間の意志のうちにはなく、神によらなければならない。

ペラギウス派の主張は、アウグスティヌスからすれば、傲慢といわなければならない。傲慢とは、自らの力への過信であり、生きていくうえで自らを頭にするところに生ずる悪徳である。それによって人は生命の泉から遠ざけられるのである。

『歎異抄』第十三章とペラギウス論争、この二つの論争の争点を検討することによって、倫理と宗教、自力と他力の問題を考える多くの手がかりが与えられるように思われる。

「親鸞一人」について

――キルケゴールの「単独者」を顧慮しつつ――

谷口龍男

本研究は、『歎異抄』の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という親鸞の有名な言葉を手がかりとして、「親鸞一人」という場合の「一人」について、キルケゴールの単独者の概念を顧慮しつつ、考察することである。

上述の親鸞の言葉の意味は、弥陀仏が本願を建立したのは、誰のためでもない、ただ親鸞一人を救うためであり、親鸞一人を救うために弥陀の本願はあるのだということである。ここには、親鸞における徹底した、自己の罪悪深重なることの自覚が示されている。しかるに仏の本願は絶対救われざる罪深き者を救うのであれば（悪人正機、）自分こそがまさに救われる唯一の者であり、本願の存在理由も自分一人のためにあるのである。したがって「親鸞一人」ということは、本願との関係で自分を救わるべき唯一の正機とする意味で、万人中のただこの一人、唯一者としての一人であると解される。しかしこの万人中の唯一者は、キルケゴールにおけるように、才能、知性等に関して卓越せる者、特別の天分の持ち主というような、いわゆる美的に規定された唯一者を意味するのではなく、罪悪深重なる自己

の自覚が本願との関係で唯一者として表明されているのである。換言すれば、宗教的に規定された唯一者、自己の宗教的実存の根底に立ち返って、そこに自覚され照明されてくる唯一者なのである。

しかしながら、「親鸞一人」という、この万人中の唯一者が美的に規定された唯一者ではなく、宗教的実存そのものの本質を表わす唯一者である限り、この唯一者は親鸞だけに可能な唯一者ではなく、他の誰にでも可能な唯一者、誰でも親鸞のように唯一者となることができる、そのような唯一者とみてよいであろう。他の誰でもが本願との関係で自分を救わるべき唯一の正機とすることができる。すなわち、宗教的に実存しつつ弥陀仏の前に立つ者は、すべて唯一者として立つのであり、したがって仏の本願をわが身一身に受けとめて、救われるのはこの自分であり、本願の存在理由もこの自分のためにあると言うことができるのである。しかしながら、すべての者が唯一者であるという場合、唯一者はもはや万人中のただこの一人という意味での一人ではなく、万人の一人一人という意味での一人になる。だが唯一者は本来万人中のただこの一人、万人中の唯一者にこそふさわしい名称であるから、唯一者が万人の一人一人という意味での一人になるときには、唯一者はその意味を失い、「各人」に吸収され、各人にその意味を転位してしまうことになる。唯一者は各人と別の意味ではない。この場合、「一人」というのは、万人中の唯一者ではなく、各人一人一人という意味での一人になる。このようにみてくると、親鸞の言う「一人」の中には、万人中の唯一者という意味での一人と、各人一人一人という意味での一人との二重の意味が含まれていると解してよいであろう。キルケゴール的表現を用いれば、この二重の意味こそ単独者の「弁証法」であり、単独者の「思想」である。しかしキルケゴールの場合、万人中の唯一者としての単独者は美的領域でのそれであり、各人としての単独者は宗教的領域でのそれであるが、親鸞においては、単独者の二重性が宗教の場に立ってのそれである限り、単独者の弁証法ということは親鸞において、より適切に使用される表現である。だから単独者の二重の意味といっても、万人中の唯一者」と「各人」というように概念は同じであるが、特に前者の概念は、キルケゴールと違って、それを用いる場およびその意味内容は異なっているのである。

ともあれ、「親鸞一人がためなりけり」の中には、救われるのは親鸞だけであって、他の者は救われないということではなく、一切衆生がことごとく救いの正機となることができるということが、同時にまたそのことへの覚醒が含まれているのである。

曇鸞浄土論註の宗教的志向

橋本芳契

P・ティリッヒはその『組織神学』の最終章「歴史の終りと

神の王国」において、「インド教や仏教が個我を否定するのは不可解である。」(III. p. 417) とした。暫く維摩経を見るに「菩薩為衆生故、入生死。有生死、則有病。若衆生得離病者、則菩薩無復病。」(問疾品) とし、菩薩は衆生に即いて病む、故にその病原は大悲心なるを語り、また「菩薩於生死長中、当依如来功徳之力。」(観衆生品) と教えてやがて念仏道に迫ろうとする。そうした真菩薩の宗教的実践の実消息は、同じく大乗経典たる無量寿経では、阿弥陀如来への衆生 (凡夫) の信帰が内容とされて法蔵菩薩の因位時から説き出され、これを最も的確忠実に理解し表現したものが世親の『浄土論』(願生偈とその解義) となり、さらに中国人としてこれを正しく受けとめて『浄土論註』具に『無量寿経優婆提舎願生偈婆藪槃豆菩薩造註』(大 40 pp. 826—844) となしたのが、魏の曇鸞 (四七六～五四二) である。曇鸞の論註には浄土教々義としてどのような宗教々理上の新展開があったものであろうか。

『続高僧伝』(大50) 所収「釈曇鸞」には、「逢中国三蔵菩提留支。鸞往啓曰、仏法中頗有長生不死法、勝此土仙経者乎。留支唾地曰、是何言歟。非相比也。此方何処有長生法。縦得長年少時不死。終更輪廻三有耳。即以観経授之曰、此大仙方。依之修行、当得解脱生死。鸞尋頂受。」(p. 470) と記し、初め中国流の仙方を求めた鸞が、観経を留支三蔵から授かり、その機に旧蔵の仙経も長く焼き棄てたことも伝える。三蔵は世親浄土論の訳者なので、右記述中の「観経」は同経と一連の無量寿経やその研究書類も含めて語ったと見てよかろう。仏教の中国初伝は一世紀中で、民族固有の思想や文化と融合して大乗仏教がこの国での具体的熟達に及ぶには三四百年の歩みを要したことが察しられる。しかし一旦傑出した学匠修行僧の手にかかったものは、その深い体解に根づかされているだけにその思想的表出を通じての仏道普及には更に後退がない。論註の上巻は直接願生偈の偈文に対し、また下巻は同じくその解義に応じた内容であるが、曇鸞は特にインド本土の世親以前にまで遡ってその信仰論理を説き出したのが大きな特色である。すなわち「謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云、菩薩求阿毘跋致、有二種道。一者難行道、二者易行道。(中略) 易行道者、謂但以信仏因縁、願生浄土。乗仏願力、便得往生彼清浄土。仏力住持、即入大乗正定之聚。正定即是阿毘跋致。譬如水路乗船則楽。此無量寿経優婆提舎(註、浄土論)、蓋上衍之極致、不退之風航者也。」(上巻) として、龍樹の教えから自然の歩みに世親教学へ入らせているのである。鸞の理解では偈生偈 (24行) は「総説」分で、しかも初行「世尊我一心、帰命尽十方、無碍光如来、願生安楽国」の四句中、前三に礼拝・讃歎の二門が含まれ、第四句から次行へかけての五句 (先に次で我依修多羅、真実功徳相、説願偈総持、与仏教相応) は作願門。そのあと「観彼世界相」に始まる第三行以下、第二三行までの21行すべてが観察門であり、而も以上の四門を以て「入」道とする。そして「我作論説偈、願見弥陀仏、普共諸衆生、往生安楽国」の結句1行は「出」道として回向門である。上掲礼拝以下の五を五念門と示したのが世親の無量寿経における感受実得の宗教的成果であるが、曇鸞は論註下

巻（解義分）を願偈大意以下の10に分節して原「論」の本意を摘出したばあい、その第二・起観生信に五念力と五念門の二重ありとし、前者は観・生信心・修五念門行・得安楽国・見阿弥陀仏の五次第とした。なお教理上は先の偈中初行が「願生」に結句し、終行が「往生」に掲句して共に「安楽国」に繋っていたことに注意すべきであろう。それらの中からも、曇鸞は特に五念門第五の回向につき論本文が「不捨一切苦悩衆生、心常作願、回向為首、成就大悲心。」なるに対し、「回向有二種相。一者往相、二者還相。往相者、以己功徳廻施一切衆生、作願共往生彼阿弥陀如来安楽浄土。還相者、生彼土已、得奢摩多・毘婆舎那方便力成就、廻入生死稠林、教化一切衆生、共向仏道。若往若還、皆為抜衆生、渡生死海。是故言回向為首、得成就大悲心故。」と註解した。のちまた「出第五門者、以大慈悲観察一切苦悩衆生、示応化身、廻入生死園、煩悩林中、遊戯神通、至教化地、以本願力廻向故。等とするが、その志向する所、現前苦悩の一切衆生が、本願力廻向にもとづく弥陀仏大悲中に摂まる一事への確信であり、その理論的証示であったとしてよいであろう。仏教がキリスト教神学者の目に消極的態度のものに映ったのは、その宗教が超越的内在を特色とするものであったことによろう。

現生不退

経隆優

我々衆生における救済の問題が、浄土教の伝統においては、肉体の死後に阿弥陀の浄土に往生することとして、つまり衆生における未来の世界のこととされていたのであるが、親鸞は、それを我々衆生の「現生」での課題とし、「現生不退」ということで以てあきらかにしているのである。そこで、では親鸞をして、このように救済を未来の問題ではなく、「現生」での課題として確信せしめてきたものは何であったのか、その「現生」ということに特に視点を定めて、「現生不退」ということが成りたってくる根拠を尋ねてみたい。

親鸞のいう「現生不退」とは、「現生」について「コノヨヲイフ」と在訓があり（『浄土三経往生文類』）、また「不退」について「仏にかならずなるべきみとさだまるくらいなり。これすなわち正定聚のくらいにいたるをむねとすべし」（『尊號真像銘文』）とあることであって、それは我々衆生がこの娑婆世界にありながらにして、しかも必ず仏になるべき身と定まるということである。そして、この「現生不退」は、親鸞が本願成就文の「即得往生住不退転」について「他力信楽のひとは、このようにて不退のくらいにのぼりて……」（『一念多念文意』）と語ってあることによってあきらかになるように、本願成就文を

その根本的な教証とするものであり、従って、それは、我々衆生における信心の成就、つまり一念帰命の信心のところに開かれてくる救済の確信であるといえるのである。

「現生不退」はこのように信心によって成りたつのであるが、すべての衆生の救済を誓う如来の本願それ自体がすでにして、本願への至心信楽（法の深信）と、真実のもちえない存在であることへの自覚を促すための「唯除五逆誹謗正法」という抑止文（機の深信）との、いわゆる機法二種の深信を内容として誓われてあることであり、従ってそこに成就する信心は内容的には「二種深信」であり、その意味で、「現生不退」は更により内容的には「二種深信」によって成りたつと押えることができるのである。

そして、こうして機法二種の深信によって「現生不退」が成りたつと押えることによって、ここに救済の問題が「現生」の問題として課題化されてくる根拠として、機の深信、更に根源的には本願の抑止文を考えることができるのである。

すなわち、我々衆生は信心によって救われるのであるが、それが機の深信を離れたならば、その救済は未来化、或は観念化してしまい、我々衆生にとって自覚的にはならないのであって、機の深信を通すことによってはじめて、その救済が自覚的になるのである。その意味で、本願における抑止文こそ、衆生の救済への観念性、或は観念の信心・安心を突き破って、未来の往生ということを否定し、我々衆生を常に「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫」という機の深信の場、つまり「現生」というところに立たしめんとするものであるといえよう。だから、我々衆生の救済の問題は、この本願における抑止文によってはじめて、我々衆生の「現生」での問題として課題化されてくるのである。

以上のようにして、親鸞によって浄土真宗なる仏道における衆生救済の事実として確信された「現生不退」を尋ねると、それは正に本願における「唯除五逆誹謗正法」という、いわゆる抑止文によって、つまり本願に抑止文があることによって成りたってきていることであると押えることができると思うのである。従って、もし本願に抑止文がなかったならば、「現生不退」ということは成りたたず、故に、信心という問題も我々衆生の信仰生活のうえに生きた意味をもちえなくなってしまうであろう。

空海のイメージの世界について

松本高志

第四十回大会において、私が精神医学方面からなされてきた空海研究について報告した中から、問題点として残った部分を改めてとりあげて考察してみる。これまでの研究史の大きな柱としては、体系類型学的方法によるものと、求聞持法に注目しようとするもの、ユング心理学との比較の有効性を指摘するものをあげることができる。

この中でも求聞持法は、空海の求法の出発点となり、自己変

革の通過点となったもので、これについて考察することは後期の空海の研究に示唆を与えうると期待することができる。求聞持法については、山中における修法・参籠により一種の感覚遮断（SD）の状態が生じたという説、併せてそのイメージ操作能力に関心が持たれてきたことに注目される。ところでSDによる高度な真空状態がどのように活かされていたかが問題である。

ローレンス・キュビーは、その著『神経症と創造性』（土居健郎訳、みすず書房、一九六九）のなかで、前意識の役割を強調する。意識・前意識・無意識は同時に活動する三つの体系であり、相互に干渉しあう。なかでも前意識は、比喩や自由な空想において最大限の自由度をもち、人間の象徴的機能の未熟なレベルと成熟したレベルを往復しながら、外界の情報を直接受け入れることができ、また、自由に考えを集め、まとめ、較べ、組みかえることによって創造に貢献するとされる。この思考過程は非常に高速のもので、多くの経験が単一のしるしに凝縮され、多くの内容をひとつの象徴で実現しているという特徴をもつ。また過剰記憶の例にみられるような記銘力の強さをも持つ。これらの特徴をまとめてみると、その能力が最大限に解放されたときには、『三教指帰』に記された効験と共通した特性を有していることがわかる。

ところでイメージ界は刺激に対して硬直しているのではなく、どんどん新しい刺激をとり入れ、古いものの一部を中心部から押し出し、その上にバランスを保っている。簡単にイメージ界に同化できない強すぎる刺激は、そのバランスを危くする。このような刺激に対処しようとするとき、このバランスの軸の位置が修正され、バランスを保っていた中心的なイメージに交替がおこり、イメージの新たな連なりの中にこの刺激を把捉する。見方がかわるとはこういうことであろう。この新たな連なりそのものは、言表されることが難しい。これが意識にとって一義的、明確なかたちで言表されるならば、長い人類史の間に、苦しみはなくなっていったであろう。この新たな連なりの一部、あるいは周囲が言表されるのみであり、イメージ界は、変革にあたって新たなバランスの萌芽を捜し求めるであろう。このとき一つ一つのイメージはもとの位置において獲得していた連なりのどれほどかを放棄し、新たな連なりを捜し求める。これは意識的にはなされていない。キュビーの説に基けば前意識である。

求聞持法は空海にとってそのような新たな思考の形式を与え、内容としては未完のものではなかったか。そのような苦しみがまた入唐への意欲をかきたてたに違いない。このことは、星野英紀著『宗教者のセルフ・イメージ―青年空海のばあい―』（『宗教学年報二』所収、大正大学宗教学会、一九七六）に指摘される、反構造、反秩序の中に、構造、秩序を捜し求める否定的な自己像と一致するのではなかろうか。

求聞持法を以上のように普遍的なレベルに想定できるならば、これによく似た例は人類史上、他に見られてもおかしくはない筈である。この点については、正木晃著「記憶の技法　虚空蔵求聞持法とF・A・イェイツ」（『史境』創刊号所収、歴史人類学会、一九八〇）に記憶術と悟達を求める他の神秘主義の例が

あることが述べられている。

千観の往生思想について

奈良弘元

『十願発心記』は、利他大悲の菩薩行を実践することによって成仏を期せんとする、発菩提心に基づく十の誓願が述べられているものであるが、その重点は、第一願と第二願にある、と考えられる。すなわち、

今生に普ねく一代の教を捜りて、具さに如来権実の道を知り、念々に漸く六根の罪垢を浄め……臨終の時……弥陀の来迎を蒙って、上品の蓮台に往生せん（第一願）

ことが期せられ、

浄土に往生の後、速かに娑婆に還りて……有縁の衆生を度せんことが期せられており（第二願）、その衆生済度の具体的な事例として、

常に対揚の士となりて……如来に難問し、常に発起衆となりて、衆会の疑いを決し（第三願）

仏教の燈をかかげて愚暗の衆生を照らし（第五願）

長者の身を以て、飢渇の苦を救い（第六願）

諸の衆生に代りて種々の苦を受け（第七願）

んとするものであり、仏道成就の後に建立される仏国土は、「弥陀の極楽世界のごとくならん」（第八願）とされているのである。

このようにみてくると、千観にとっての浄土往生は「目的でなく、成仏のための手段である」（佐藤哲英氏）というようにみられるであろうし、「浄土思想史としてみれば、あまりにも聖道門的といわざるを得ない」（井上光貞氏）ものである、と受け取られるであろうし、「欣求浄土の欣求が殆んど背景に退いている」（同上）ということになるであろう。

しかし、述意、釈文、料簡の三部に分かれている料簡の中で、慈尊の三会に遇わんと欲すれば、まず覩率天に生ずべきであるのに、何故、極楽浄土に往生せんとするのか、という問いに対して、千観は、

覩率天に内院外院あり、皆十善を持ちて毀犯せざる者、すなわち往生を得。我れ禁戒において堅持すること能わざるが故に、内院においては希望すでに絶つ。その外院において、たとい往生すと雖も、退転あり、故にこれ所楽にあらず。極楽刹において九品の蓮台あり。蓮の開敷において遅速ありと雖も、その菩薩において皆退転せず。上中品これ善根の人、下品の三人はこれ罪業の人なり。我れたとい罪垢をもっての故に、上中の蓮に生ぜずと雖も、何ぞ願力をもっての故に、下品の位に至らざらん。故に極楽を望んで、兜率を楽わず。と答えているのである。

すなわち、上品の蓮台に生まれ、忍力を得て娑婆に還来し、菩薩行を実践して、やがて成仏に至ることを最高の理想としながらも、一方において、罪垢に染った愚者として、下品の位に

至らざるを得ない可能性の一面を、千観自身の上にみていたのではなかろうか。

また、浄土往生の行業は、「十念を称する」ことにあるとして、『九品往生義』から、長文の引用をしているが、その引文にあたって、『九品往生義』が凡夫のよくするところではない、としている二箇所を削除しているのである。ここにも、千観の「愚が中の愚」である凡夫性の自覚がみられるようである。さらに『九品往生義』からの引文に際して、少称あるいは多称」とあるのを「一称もしくは多称」と書き改め、「一称」の念仏観を採っていることである。しかも、一たび念ずる時、能く八十億生死の重罪を滅す」という下下品往生観と併せてみる時、『極楽国弥陀和讃』に「たとひ罪業重くとも、引摂かならず垂給へ」「十悪五逆謗法等、極重最下の罪人も、一たび南無と唱ふれば、引接さだめて疑わず」という、悪人往生の思想が、千観の往生思想として、浮び上ってくるのではなかろうか。そういった欣求浄土の結縁集団の行業規定が、「可守禁八箇条事」であったであろう。

大師信仰組織化の問題

後藤洋文

ここでいう大師信仰の大師は、真言宗の開祖である弘法大師空海を指している。弘法大師信仰は、様々な形態をもって展開されているが、ここで主として扱うのは、化政期を中心に江戸時代の後期以降に続出した四国遍路のミニチュア版、いわゆる新四国八十八ケ所をめぐる信仰である。

霊場の存在を示す量的な資料は最近数多く発見されているが、各新四国霊場に関する詳細な資料は必ずしも十分とはいえない。しかし、その多くの霊場で、開設当初から集団的な参拝が行なわれていたことは推測が可能である。その組織の全体像が明らかになる資料が残されているのは明治期に入って改編され、あるいは新たに開創されたものに限られてくる。

新四国霊場における大師信仰の組織化を問題にする場合、その組織には二通りある。受け容れ側である霊場構成寺院（札所）の組織化と、参拝者側集団の組織化である。当然両者は密接な関係があり不可分ではあるが、そのバランスの違いにより霊場の性格がかなり違ってくることが考えられる。

さらに、以上の両者と深いかかわりを持つ霊場開創者の問題がある。新四国霊場の場合札所寺院の組織者と参拝集団の組織者は同一である場合が多い。すでに当時大都市であった江戸市中に開創された御府内八十八ケ所のような例を除けば当然のことである。

関東地方で江戸時代後期に成立し、開創者が文書や伝承によって伝えられている霊場は、現在知りうる限りで二十四ケ所ある。伝えられている通りの一人あるいは数人といった少人数で完遂することは困難であり、開創発願者の外に多数の協力が者存在したであろうことが推測され、集団の形成、何らかの組織

化は発願の当初から始まっていたと考えられる。

二十四ケ所の霊場のうち、僧侶を中心に関設されたと伝えられているものが十五ケ所、僧俗の協力によったものが三ケ所、俗人主体に開設されたものが六ケ所となっている。このうち、僧侶主体型の十五ケ所のうち、十三ケ所は霊場形成寺院の僧であり、霊場域外の僧によるものは二ケ所にすぎない。協力型のうちの僧はいずれも霊場形成寺院の僧である。そして、多くは霊場構成寺院のなかで一番、あるいは結願の八十八番に当てられた有力寺院である。

霊場側の組織化の問題で注目しなければならないのは、関東地方の場合福岡県の篠栗、香川県の小豆島、愛知県知多半島のような霊場構成寺院を結集した霊場会のような明確な組織は存在しないことである。これらの霊場は、新四国といえども、霊場域外からも広く参拝者を集めている。しかし、これも当初からのものではなく、例えば知多新四国の場合、文政七年には完成されていたとされるが、霊場会の結成は明治四十二年、さらに、その協定規約が作られたのは大正十三年である。このことは参拝者側の集団の性格と密接に結びついている。参拝者集団は一霊場に一集団というのが関東地方の霊場の場合一般的である。そして、霊場形成寺院全体に帰属するのではなく、そのうちの一ケ寺あるいは数ケ寺を中心に組織され、他の寺院は単なる札所としての機能をはたしているにすぎず、信仰に直接的に関与する例は少ない。しかし、参拝者の出自は、その中心寺院の檀徒圏、その立脚する地域社会を超え、少なくとも霊場域全体に及んでいる。以上の点から霊場全体の結束力は不可欠のものではなく、むしろ参拝者集団の組織化のほうが重要であることを示している。同時に霊場域内外の広くから参拝者を集める場合には、霊場側の組織整備が必要になってくる。関東地方の場合、少なくとも江戸期にはその段階に至らず、明治に入ってからも、明確な組織化がなされたのは参拝者側集団のほうである。

阿字観の源流

松長有慶

真言密教の瑜伽観法の中で、簡単ではあるが、時代を問わず広く行われたものに阿字観がある。坐した行者の前に、月輪の中に悉曇文字のア字を掲げ、呼吸を整えつつ、ア字と行者とが一体化する観法である。

作法がきわめて簡単であるため、儀礼的な要素は少なく、それだけア字を介して仏との入我我入観にのみ、心を専注しうる利点をもち、僧俗を問わず、実践されてきた。古くから綱要書も少なからず作られているが、事作法の規定というよりも、観法の際の心得とか注意といったものに重点を置くものが多い。

わが国で作られた阿字観についての著述は、おおむね実恵作といわれる『阿字観要心口決』に基いている。ところがこれら阿字観が、インド、中国でどのように行われていたものか、あ

るいは真言宗の開祖である空海がどれほどかかわりをもつものか、それほど明らかにはされていない。本論文では阿字観の源流を検討してみたい。

大乗仏教の中で育まれた阿字の思想を、観法の中にはじめて取り入れたのは『大日経』である。古く羅什訳の『摩訶般若波羅蜜経』に説く四十二字門の最初に、阿字門は一切法初不生とあり、阿字そのものが、本初 ādi と不生 anutpāda の頭文字で、その意味をもつと考えられた。『大日経』はそれを受けて、阿字本不生と説き、現象世界の否定を重ねて究極においても、不生という。

こうした意味から、ア字はそのまま真理であり、本尊であると考えられるにいたる。サンスクリットのすべての文字が阿字を基体として展開するように、阿字が象徴する本不生より現象世界が広がるとみる。

『大日経』は観法として、諸文字を行者の身体の各支分に配し、それぞれの文字の象徴する意味を観想する布置観が説かれるが、阿字はその基本であり、五大のうちの地大に配されるとともに、行者の身体全体をも象徴する。

本不生であり、絶対である阿字を行者の身体の各支分に配し、仏と行者の一体を観想する阿字の観法は、『大日経』の悉地出現品第六に説かれ、そこにはその功徳も説かれている。しかしそれは日本密教の阿字観には影響を与えていない。

『大日経』に対して善無畏と一行が注釈した『大日経疏』には、阿字の思想と、阿字を用いる観法についてもくわしく説く。空海が阿字の観法について触れた個所は、『秘蔵宝鑰』巻下の第十住心を説く中にあるが、それは龍猛造といわれる『菩提心論』の三摩地段そのままの引用である。しかもそれは日月輪観とか五相成身観と共に並べて説かれ、単独に阿字観のみを述べたものではない。そのためか、折角空海の著作中に、引用文とはいえ阿字観についての記述があっても、これも日本密教の阿字観の伝統にはほとんど関係をもたなかった。

空海が阿字の思想的な意義に触れているのは、『吽字義』と『声字義』であり、それらは『大日経疏』の思想を受けついでいる。また空海の書簡とか表、縁親文などにおいて阿字に触れることが少なくないが、その場合ほとんど阿字を『大日経』すなわち胎蔵の種字を『金剛頂経』すなわち金剛界の代表、象徴とみなし、両部不二を説く。

結論的にいえば、現在真言宗で行われている阿字観は、そのままの形では、インド密教の経典にもみいだしえず、空海の創説ともいえない。『大日経』ならびに『大日経疏』に説く阿字の観法に、『大日経疏』の影響をうけた空海の阿字の思想的な意味がかかわり、金剛界の代表としての月輪観と、胎蔵の代表としての阿字観が不二の理念で合体し、独立の観法として形成されたということができるであろう。