

ハイデッガーの形而上学構想（メタ・オントロギー）とシェーラー

小野 真

△論文要旨▽ ハイデッガーは、『有と時』公刊から一年後の一九二八年夏学期講義において、基礎オントロギーの極点にメタ・オントロギーの構想をうちだし、そこで「全体としての有るもの」について思索しようとする。この「全体としての有るもの」は、ハイデッガーにとっては「超力的なもの」として捉えられ、「聖なるもの」として思惟されている。『有と時』において非神論的な態度を貫いてきたハイデッガーの思索の射程に、聖なるものが入ってきたこの変化の背景には、晩年のマックス・シェーラーの「生成する神」の影響を見て取ることが出来る。本稿は、シェーラーの死の直前の一九二七年冬になされた「長きにわたる対話」を通じての両者の相互触発に焦点をあて、「弱き神」と呼ばれたシェーラーの神性観がメタ・オントロギーに与えた影響について明らかにすることを試みる。シェーラーの「弱き神」は、現有の「超越」における神的なものの経験に表現を与えうるものであり、後期ハイデッガーにおけるヘルダーリンの神性観受容への橋渡しをしようするものである。

△キーワード▽ ハイデッガーとシェーラー、メタ・オントロギー、聖なるもの、弱き神、現有の超越

一 ハイデッガーとシェーラーの交わり

マックス・シェーラーは一九二八年五月十九日に心臓麻痺のために急死した。前年四月の講演「宇宙における人間の地位」において初めて世に問うた人間学と形而上学の綱領を、具体的に構築せんとしていた矢先のことであった。彼の訃報を聞いたハイデッガーは、五月二十一日の講義中にシェーラーの追悼演説をし、彼に最大の賛辞を贈

る。

「マックス・シェーラーは今日のドイツにおける、否、今日のヨーロッパにおける、しかもおよそ現代哲学における最も強い哲学的な力であった」(GA26: 62)。

この「現代哲学」には勿論ハイデッガーも含まれる。いや、シェーラーはまさしくハイデッガー自身にとって「最も強い哲学的な力」だったのであり、ハイデッガーは彼に「自分の思索の事柄についての強力な擁護者」を見いだしていたのである。

初期フライブルク時代のハイデッガーは何度となくマックス・シェーラーをばげしくこきおろした。しかし一九二三年のハイデッガーのマルブルクへの赴任が、さほど離れていないケルンにいるシェーラーとの密接で個人的な交わりを可能にした。両者の間に真摯な哲学的なやりとりが進められるにつれ、ハイデッガーのシェーラー評はニュアンスが変わってくる。⁽²⁾一九二五年夏学期講義でハイデッガーは、シェーラーが「人格」を、作用遂行として捉え、それ自身物でも実体でもないとして規定することに、「作用の規定やその有の規定へさらに迫ろうと試みていること」として一定の評価を与える (vgl. GA20: 177)。また『有と時』では、シェーラーの人格概念や作用概念の真価を承認しつつ、「古典—キリスト教的人間学の方向」(SZ: 48) からシェーラーを解放し、「実存論的—超越論的人間学という特別な課題」(SZ: 183) へと誘導しようとしている。両者は、互いを尊敬しあうようになっていたのである。そして両者に決定的な連帯を与える日がやってくる。一九二七年の年末に、二人は「最後の長きにわたる会話」をし、四つの点で一致する。その最も重要な点について、ハイデッガーは次のようにいっている。

「最も本質的なこととは、周知の哲学的状況は絶望的なものであるが、まさにそうであるからこそ、本来的な形

而上学の内へと敢えて踏み越える好機、すなわち形而上学を根底から展開する好機が到来しているということである」(GA26: 165)。

この言葉のとおり、ハイデッガーは一九二八年夏学期講義『論理学の形而上学的元初根拠』において、「メタ・オントロギー Metontologie」と名付けられた彼自身の「本来的な形而上学」の構想を示す。この『有と時』刊行後から一九三〇年頃までの形而上学構想におけるもとも注目すべき変化は、『有と時』においては一切語られなかった「聖なるもの die Heiligkeit」がハイデッガーの有の思索の射程に入ってくるということである。従来、このような大きな変化をもたらしたメタ・オントロギーにおけるシェーラーからの影響は重視されてきたが、その影響についてハイデッガーの「聖なるもの」ないしは「神的なもの」の思索の推移に焦点をあてて詳論されることは殆どなかった。本論において、ハイデッガーのメタ・オントロギーとしての形而上学構想とシェーラーとの関係についての問題群を究明し、『有と時』直後のハイデッガーの思索の発展過程を、彼の「神的なもの」の思索に即して明らかにしたい。

二 メタ・オントロギーとしての形而上学構想

ハイデッガーの形而上学構想は、一九二八年夏学期講義においてその大枠が素描される。この講義の冒頭では、論理学の概念を明らかにするために、再び哲学の理念が問い直される。そこでハイデッガーは、その哲学の定義をアリストテレスがなした直接的な定義を手がかりに究明せんとする。まず第一にとりあげられるのは、アリストテレスが「第一哲学 *φύσιολογία πρώτη*」と名付ける学の規定、すなわち「有るものを有るものとして *τὸ ὄν ὡς ὄν*」そ

して有るものそのものに固有なものを探求する学」(GA26: 12)である。この学が探求するのは、個々の有るものでなく、有るものを有るものであるところになすものであり、まさに「有 Sein の学」である。本来的な哲学は、オントロギーを含んでいる。

しかし、それと同時にアリストテレスは、本来的な哲学を、「目にみえる有るものに即してあらわになる超力的なもの das Übermächige¹⁾ ト・テイオン το θεον 「神的なもの」の諸根拠 (GA26: 13) に関わる「神学 θεολογική」ともいっている。⁽⁴⁾ ハイデッガーの解釈によれば、アリストテレスがここでいう「το θεον」とは、端的に有るもの—天 Himmel を意味する。すなわち、包括し凌駕するもの、端的に有るもの、我々がそれによって麻痺させられ、打ち負かされるもの、超力的なものである」(ibid.)。

ここで「超力的なもの」と等置されているト・テイオンへの問いは、後の一九二九／三〇年冬学期講義で敷衍されているところによれば、あらゆる「ピュシスの有り方をするもの」を超え出ている「全体としての有るもの das Seiende im Ganzen」への問いであり、それは最終的には「ピュセイ・オンタの内究極的に規定している」第一の始動者である「神的なもの」へと向けられている (vgl. GA29/30: 49)。超力的なものとしてのト・テイオン (神的なもの) は、ハイデッガーのオントロギーの枠組みにおいては、「全体としての有るもの」という事柄として問われることになる。

この「全体としての有るもの」は、アリストテレスのもとにおいてその「最高点」に達した φύσις 概念のギリシヤの解釈に由来する。一九二九／三〇年冬学期講義でハイデッガーは φύσις を「全体としての有るものが自身自身を構築しつつ統べる」と das sich bildende Walten des Seienden im Ganzen」(GA29/30: 38f.) と規定し、次の

ようにいう。「このような全体としての有るものとしての *ousias* は、後の近代的な自然の意味において、たとえば歴史の対立概念としていわれているのではない。むしろ自然や歴史に先だつてそれらを包括し、ある仕方では神的な有るものをも内に含む、自然や歴史よりもより根源的な意味においていわれている」(GA29/30: 39)。

しかし、ギリシヤ人は同時に、このような「全体としての有るもの」を「有るものを有るものたらしめるもの」ないしは「有るものの本質、ないしは有」として、すなわち *ousia* としても解釈した。「それゆえアリストテレスにとっては、*ousia* は有るものの本質、すなわち *physis* を意味する」(GA29/30: 50)。つまり、ハイデッガーの解釈によれば、アリストテレスにおいては、*physis* は「全体としての有るもの」と、*ousia* (有るものそのものの本質性)「つまり「有るものの有」の二つの意味をもっているのである。

しかし「決定的なことは、これらの二つの問いの方向が、*physis* という統一の意味に包含されつつ、アリストテレスによって結合される、ということである」(ebd.)。「有」も「全体としての有るもの(超力的なもの)」もどちらも、*physis* として、すなわち個々の有るものを統べるものとして、「有るものを超えたもの was über das Seiende hinausliegt」である。それゆえ、アリストテレスが第一哲学を語った書物は、編集の都合上『自然学』の後に置かれたが故に「タ・メタ・タ・ピュシカ *ta meta ta physika*」と呼ばれたが、その題名はそのままで自然的な彼独自のアリストテレス解釈に基づいて、「形而上学」としての哲学の立場を次のように規定する。「形而上学の概念は、際だった意味における「オントロギー」と「神学」との統一を包摂する」(GA30: 33)。「問題となるのは、a. 有そのもの、b. 全体としての有るものである」(ebd.)。

では、アリストテレスに基づいて形式的に規定された形而上学の規定は、ハイデッガー自身の立場に具体的にあらはめるとどうなるのであろうか。『有と時』で展開されたハイデッガーの立場は基礎オントロギーであった。ハイデッガーは一九二八年夏学期講義で、基礎オントロギーの深化の段階を次のように表現している。「1. 形而上学の根本問題としての有の問いの内的可能性を証示しつつ根拠づけること―現有を時性として解釈すること。2. 有の問いに包摂された根本問題の解釈―有の問題の時的な提示。3. この問題の自己理解の展開、その課題と限界―変換 der Umschlag」(GA26: 196)。

1と2の段階はすでに『有と時』とその「第一部第三編の新たな仕上げ」(GA21: 1 Anm. D)である一九二七年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において進められてきた。もともと、一九二七年夏学期講義における「有の問題の時的な提示」も、「現在」の地平(プレゼンツ)からのみ試みられるに留まっていた。ところが、ここでは次の三番目の段階として、有の問題についての思索者自身の「自己理解の展開」が、その「課題と限界」を自覚せしめ、「変換」へと至るということが説かれている。ここで言われている「課題と限界」、それに「変換」とは何を意味しているのであろうか。

「まさに有るものがそもそも現Daに於いてあることよつてのみ、有があるがゆえに、基礎オントロギーには潜在的に、根源的で形而上学的な変転 Verwandlung への傾向があるのであり、その変転は有がその完全な問題連関 Problematik において理解されたときに初めて可能となる」(GA26: 196)。基礎オントロギーの変換は、「根源的で形而上学的な変転」である。有の問題が完全な問題連関において理解されたときに、つまり有の問題の「課題と限界」が理解されたときにこの変換は生じる。では、基礎オントロギーではなお理解されていない有の問題連関と

は何であろうか。

『有と時』は、現有がいつでもすでに有の理解を持っているということから出発する。いふなれば或る有の経験から出発して、そこですでに得られている有の理念を導きの糸として、現有の時的解釈が押し進められたのである。その或る有の経験とは、現有が「世界の内に「有ること」として世界へと投げ出されていることの経験、現有を包みつつ衝迫する世界、すなわち「全体としての有るもの」の経験である。それゆえ、専ら企投に基づいて展開される基礎オントロギーがある程度まで仕上げられると、必然的に、有の企投そのものの出発点、すなわち有の理解を支える現有の事実的実存が、さらには事実性そのものの根拠となる「自然の事実的な直前的に有ること *Vorhandensein*」(abd)へと一旦立ち戻らねばならないという「課題と限界」が自覚されてくる。「オントロギーがそれがそこから出発したところへと打ち返す、という内的な必然性」(abd)が生じるのである。

「ここから、全体としての有るものをテーマとする、固有の問題連関の必然性が生じる。この新たな問題設定は、オントロギー自身の本質に存し、オントロギーの変換、すなわちそのメタボレー *metaboly* から生じる。私はこの問題連関を、メタ・オントロギー *Metontologie* と呼ぶことにする」(abd)。⁽¹⁷⁾

基礎オントロギーが極まった段階で生起する「変換」とは、基礎オントロギーのメタ・オントロギーへの交換であり、そもそも多くの有るものともに「世界」に投げ出されて有ることそれ自体を問題にすることへの、問いの方向の必然的な変転である。端的にいえば、企投の優位から被投性の重視への転換である。ハイデッガーは、アリストテレスの形而上学構想が「有の学」と「超力的なものの学」の二重の性格を持っていることを指摘した箇所⁽¹⁸⁾で、次のように述べている。「このような二重性格は実存と被投性の二重性に対応している」(GA26: 13)。

それゆえ、メタ・オントロギーは原理としての基礎オントロギーを補完すべく付け加えられたものではない。「メタ・オントロギーは、根本的なオントロギーの問題連関の地盤にたつて、ないしはその問題連関の視点においてのみ、そしてその問題連関と共にのみ可能である。まさに基礎オントロギーの根本化 Radikalisierung が、上に挙げたオントロギーの変換を、オントロギー自身からもたらす」(GAGS: 200)。メタ・オントロギーは、基礎オントロギーの軌道から飛躍して飛び出るのではなく、むしろ基礎オントロギーの問いの「根本化」の必然的な帰結と考えられている。

もつとも、ハイデッガーは、有の時的な解釈がなぜ「限界」に至り、どのようにしてメタ・オントロギーへと変換するのかについては、具体的には語らない。一九二八年夏学期講義でもまだ、「むしろ時は、示されたように、有一般の理解へのなおも暗い関係に立っている」(GAGS: 254)。この点において、メタ・オントロギーは決して、周到に準備された精緻なものではない、といわざるをえない。おそらくここで語られている「限界」と「変換」とは、『有と時』における問題設定の中核をなす「企投 Entwurf」がなおも超越論的主観性に基づいていたことが自覚されるにつれて（限界）、これまで端的に「事実性 Faktizität」として据え置かれていた、「世界」への被投性の根本経験そのものを直截に語ることが突破口として見出されたこと（変換）を指しているのではないだろうか。

いずれにせよ、メタ・オントロギーの導入は、『有と時』の問題設定を堅持しつつではあるが、現有が「全体としての有るもの」の中へと投げ出されているという根本経験を直截に語ること、すなわち「有るものをオントロギーの光の内でのその全体性において主題化」(GAGS: 200) することという新たなオントロギーの領域をもたらしただ。確かに、それはあくまで基礎オントロギーの問いの方向の根本化として捉えられており、基礎オントロギーの問題

設定それ自体が根源的に基礎付け直されるには至っていない。しかし、『有と時』の立場では語り得なかつた有の経験の表現を求めて、新たに「基礎オントロジーとメタ・オントロジーは、統一されて、形而上学の概念を形成する」(GA26: 202)。

三 「聖なるもの」としての有

さて、この形而上学構想における重要な変化を挙げておかねばならない。すでにみたように、形而上学構想においては「全体としての有るもの」が問われるが、この概念の中心に位置するのが「超力的なもの *das Übermögliche*」である。この語は、ハイデッガーによる、アリストテレスの *ἄβελον* の訳語であり、形而上学構想では「超力的なもの」のもとで、なんらかの神的なものが思惟されようとしている。われわれはこの語をどのように理解すればよいのであろうか。一九二八年夏学期講義では超力的なものについて次のように述べられている。「超越の問題は、時性への問いと自由への問いの内へと、再び取り戻されるべきである。そしてそこから初めて、どの点において、本質的にオントローギッシュに異なったものとしての超越そのものに、超力的なものとしての有、聖なるもの *die Heiligkeit* としての有の理解が属しているのかが示されうる」(GA26: 211 Anm. 3)。

『有と時』が、一九二二／二三年冬学期講義『アリストテレスについての現象学的解釈』やいわゆる「ナートル報告」(一九二二年)でいわれたような「非神論的な *atheistisch*」(vgl. GA61: 197, 199, NB: 246 Anm.) 立場を貫いていることを考えれば、ハイデッガーの思索の射程に「聖なるもの」が入ってきたことを告げるこの記述は、彼の思索の大きな変化を示すものとして注目しなければならない。もっとも、ここでいわれている「非神論的」態度と

は、「宗教性一般のようなものをただ論評するだけといった、ややもすれば陥りがちな傾向から免れている」(NB: 246 Ann.)ということであり、まず現有の有そのものの実存論的分析を経ずしては神や永遠性について語らないという態度である。それゆえ、ハイデッガーにおいては、現有の本来性における有の経験が、あらゆる通俗的な神についての言説に先立つ。「有と時」では、良心の叫びが現有の内から現有を超えて叫ぶという現象学的所見が、良心の叫びを神の威力の現れとして解釈されることに警告が発せられ(vgl. SZ: 275)。「止まれる今 *nunc stans*」という永遠性(神)の伝統的概念が、通俗的時間理解から汲み取られているにすぎないことが批判される(vgl. SZ: 427 Ann. 1)。そして、この態度は、「有と時」と同年の講演「現象学と神学」で、彼の立場である現象学(哲学)と神学の関係を論じる際に端的に定式化される。「哲学は、神学的根本諸概念のオンテ、イツ、シュなしかも、キリスト教的意義以前の実質を、形式的に告示しつつ、オン、トロ、ロー、ギツ、シュに矯正することである」(GA9: 65)。

しかし、ハイデッガーは決して、有への問いが神的なものを一切排除すると考えていたのではない。事実的生の有を問うた(vgl. NB: 26)「ナートルブ報告」においては、次のようにも言われていた。「非神論的」といつても、唯物論やその類の理論の意味においてのそれではない。自分自身がいかなるものであるかについて、自ら理解している哲学はすべて、生の解釈の事実にある以上は、神について何らかの「想念 *Ahnung*」をなおも持っているというならまさにそのとき、哲学によって遂行される生の自己還帰が、宗教的に見れば神に対して刃向かうことであることを知っておかねばならない。しかし、またそうしてこそ、哲学は誠実に、すなわち哲学たるかぎりにおいて能く駆使しうる可能性に即して、神の前に立つこととなる」(NB: 246 Ann.)。

ハイデッガーは、神についてのなんらかの「想念」を抱き、なおも「神」の前に立ちうることを排除しない。し

かし、もちろんその「神」は特定的人格神ではない。むしろ現有の無なることを突きつける本来的な有の経験そのもの、すなわち現有の「無力Ohnmacht」ないしは「無性Nichtigkeit」に呼応するものとして経験される「超力」なのである。かくして、全体としての有るものの経験を直截に語ろうとするメタ・オントロギーにおいては、基礎オントロギーの立場を残存させているとはいえず、有の理解に潜む「超力的なもの」に積極的に聖性を認めうる。そして同時に、全体としての有るものの直中における現有の「無力」が強調される。「このような超躍Überschwingung」「現有の超越」に基づいて、現有はそのつど有るものを超え出ているのであり、「中略」現有が、超越する現有がそれに対しては無力であるところのものとして、有るものを対抗の相において経験する。無力は形而上学的である」（GA26: 279）。

しかし、なぜハイデッガーは、突如として、超力としての有を強調し、それにある種の聖性を認めるようになったのだろうか。最大の理由として考えられるのがマックス・シェーラーの影響である。ハイデッガーは、「聖なるもの」が有の理解に属することを表明している上に引用した注記中において「シェーラーの生成の理念を参照せよ」（GA26: 211 Anm. 3）との指示を出している。ハイデッガーとシェーラーとの間に、形而上学構想をめぐって、どのような邂逅があったのだろうか。

四 シェーラーとの「長きにわたる対話」

すでにみたように一九二七年の年末に二人は「最後の長きにわたる会話」をし、哲学的状況は絶望的なものであるが、まさにそうであるからこそ、「本来的な形而上学の内へと敢えて踏み越える好機、すなわち形而上学を根底

から展開する好機」(GA26: 166) が到来しているということと一致する。このシェーラーとの哲学的状況の認識の一致が、ハイデッガーに一九二八年夏学期講義での新たな「本来的な形而上学」の構想を提示させ、メタ・オントロギーの導入に踏み切らせたといえるのではないだろうか。すでにみたように、メタ・オントロギーの構想は決して精緻なものとは言い難い。それにもかかわらず、シェーラーとの対話の直後にあえてそれが公表されたことは、彼らの「哲学的状況の認識の一致」の深さと、当時「最も強い哲学的な力」であったシェーラーの形而上学による衝撃の大きさを証している。確かに、メタ・オントロギーは、基礎オントロギー自体の「根本化」である。しかし、当時『有と時』の超越論的自己把握の「限界」を吟味していたハイデッガーにおいて、そのような自己把握をそもそも可能にせしめた有の根本経験の直截な問いへの「変換」を促進させる不可欠の触媒となったのがシェーラーとの対話であるといえよう。シェーラーの形而上学への問いが、メタ・オントロギーと同じく「再び哲学の全体において立てられた、すなわちアリストテレスの神学の意味において立てられた問い」(GA26: 63) と評されていることもこの事柄の傍証たりえよう。さらに、ハイデッガーはシェーラーの形而上学の核心となる彼の神性観について次のようにいう。

「弱き神 *der schwache Gott* の観念、すなわち人間なしには神であることができないという神の観念が、恐ろしいまでに大胆に見抜かれていたがゆえに、その結果人間自身が「神の共働者 *Mitwirkter Gottes*」として考えられた。これらすべては凡庸な有神論や曖昧模稜とした汎神論からは、かけ離れたものであり続けたのである」(ibid.)。

ここでいわれている「神の共働者」は、そのままの表現ではないが、シェーラーの『宇宙における人間の地位』

の言説、「同様に、人間の共働 *Mitwirkung* なしには、自体的に有るもの *Ense* はその規定に達することができない⁽⁶⁾」が念頭におかれていると思われる。つまり、シェーラーの『宇宙における人間の地位』における神性観が、すなわち「弱き神」の観念がメタ・オントロギーへの「変換」を触発したと考えられる。

しかし、「弱き神」の観念への共鳴は、両者の対決をはらんだものでもあったことを見落としてはならない。そこでまず、両者の対決がなされた一九二七年の「長きにわたる会話」に目を向けてみよう。

この会話は、一九二七年にシェーラーがハイデッガーをケルンにおけるカント学会に招き、その後三日間に亘って、シェーラー宅にハイデッガーが滞在したときになされた。カント学会でのハイデッガーの講演は、「図式論についてのカントの教説と有の意味への問い」という題名での、現有を時性へと解釈することによるハイデッガーの形而上学の基礎付けの試みであった。そこでなされた「会話」はハイデッガーの講演をめぐってであり、つまりは、『有と時』の問題設定と、シェーラーの形而上学との関わりをめぐって「展望に満ちた戦い」(GA26: 165)がなされたのである。

その際ハイデッガーは、シェーラーが『有と時』における問題設定を当時ただちに認識した、唯一とまではいわないまでも、ごくわずかのうちの一人⁽⁷⁾であることを認めるにいたった。というのも、シェーラーは、一九二七年春にハイデッガーから『有と時』を贈呈されてから、この書との対決に取り組み、すでに一九二七年九月には、「情緒的実在性の問題」と題され、後に『観念論—実在論』の第五章として収録されることになっていた、『有と時』との対決の草稿を書き上げていたからである。おそらく、シェーラーは「長きにわたる会話」において、この草稿で展開したハイデッガー批評を今度はハイデッガー自身を前に語ったに違いないであろう。

さて、この『観念論—實在論』第五部のハイデッガー批判は、ハイデッガーの現有ないし関心構造が「独我論 Solipsismus」であるとし、「世界の—内に—有ること」を一つの世界に内在する独我の営みとしてとらえている。シエラーの「精神」の観点からすれば、ハイデッガーの「関心 Sorge」は根源的なものではない。「関心は、日常的人間のある中間状態 ein mittlerer Zustand にすぎない。その状態から人間は「上へ」と、すなわち、實在性から解放されている、精神にのみ近づきうる本質領域の方向へと向けて昇華することも、また同様に「下へ」と、すなわち（しかしながら人間にとつてのみ可能な）衝動性、すなわち實在的な有や偶然的なかく有ることを初めて措定する原理の方向へと、いわばデュオニソス的に墮落することもありうるのである」⁽⁸⁾。シエラーの枠組みからいえば、「関心」としての現有は、いまだ「精神」に達してはいないのである。

しかし、ハイデッガーによれば、こういったシエラーの現有解釈は、残念ながら「ハイデッガーの試みにおける中心的な問題設定を見誤っている」(GA26: 166)。シエラーは非有機的なものから、衝動、生、精神、世界、神性さらには宇宙全体にいたるまでのあらゆるものを統合し、それぞれを連続性のうちにみようとす。そしてその際シエラーは、現象学的にみることに加えて、多くの自然科学的知見にも立脚しようとする。しかし、ハイデッガーは、そもそもそういった哲学の基礎概念や科学的知見が内にひそかに含み持つ西洋的なオントロギーの歴史をトータルに問い直そうとしたのである。もちろんシエラーも唯々諾々と伝統に立脚していたわけではないが、伝統的オントロギーが、今日の我々に対して潜在的に持つ圧倒的な支配力についてのスタンスの差が、ハイデッガーとシエラーの間には実在する。慧眼にも、ハイデッガーはそのことを見抜いていて、「長きにわたる会話」についての感想について次のように言っている。

「シェーラーは、自分がすでに解決法を心得ていると思っていて、樂觀的であった。かたや私は、我々は問題を、ラディカルかつ全体的には、まだ立てても仕上げてもいない、という確信を持っていた。私の本質的な狙いは、まず第一に問題を立て、西洋的伝統全体がその本質的なことにおいて、根本問題のもつ単純性へと集約されるように、その問題を仕上げることである」（GA26: 165）。

西洋的伝統全体をそれが根本的にもっている有の理解へと集約しつつ疑問に付すための問いを、新たに立て、仕上げるのがハイデッガーの根本目的である。「現有」とはギリシヤ的な有の経験との対決から導出されたチームであり、現有の有の理解こそが西洋的伝統全体が問い直される端緒であった。こういったハイデッガーの立場からは、衝動、生、精神、宇宙といったシェーラーの思索の核心をなす個別のチームはそれぞれオントロギーの見地から吟味し直されねばならないこととなる。「精神」において衝動から宇宙にいたるまで段階的に連続していることは、ハイデッガーによれば「生物学的な世界観」（GA29/30: 283）であって、その世界観が隠し持つ有の理解そのものが問われねばならない。

しかし、『宇宙における人間の地位』に代表されるシェーラー晩年の哲学的人間学構想、とりわけそこにおける神性観は、ハイデッガーにとっても、形而上学的伝統に対するつめの弱さをおぎなっておりあまりある洞察を多く含んでいたのである。一九二九／三〇年冬学期講義では、シェーラーの「生物学的な世界観」への批判にすぐ続けて次のようにいわれている。「他方それにもかかわらず、シェーラーの問題設定は、綱領的なものにとどまってはいるが、多くの観点において本質的であり、あらゆる以前ものを凌ぐものである」（GA29/30: 283）。ハイデッガーは、まぎれもなくかの対話において、「シェーラーから学んだ」（GA26: 166）のである。

五 シェーラーの神性観による触発

では、ハイデッガーがシェーラーから学んだ「弱き神」の観念とはどのようなものだったのだろうか。そして、なぜハイデッガーはその観念を受け容れたのだろうか。

『宇宙における人間の地位』によれば、精神としての人間は、環境世界に「否」を言える有であり、世界開放的であり、自己の有を含めて自然全体を対象として捉えるやいなや、空間と時間を超越する。この意味で「世界意識、自己意識、神意識は不可分の一なる構造統一をなしている」⁽⁹⁾。それゆえ精神は「無限的、絶対的な超世界的な有、最も形式的な理念」⁽¹⁰⁾を把握しつつ、「聖という述語を備えた自己自身による有」あるいは「世界根拠 Weltgrund」として人間に本来備わっている「絶対的な有の領域一般」へと常に関係をもっている。他方、世界根拠としての最高有からすれば、自己の部分的な有である「人間において自己を直接に捉えて、実現する」⁽¹¹⁾。最高有の二つの属性の「神性」と「衝動」、これらの高次の貫入により、人間は神の生成に関与することとなる。これら神の二つの属性は人間においては、「精神」と「衝動」である。「人間は最高有の二つの属性の邂逅点 Treffpunktである」⁽¹²⁾。シェーラーは言う。「人間は根源的有るものが、そこにおいて、またそこを通じて己自身を把握し認識する唯一の場所であるだけではない。神がその全き本質を、実現し、神聖なものとするのもまた、人間という有るもの自由な決断においてである」⁽¹³⁾。端的にいえば、シェーラーの形而上学の神は「未完成の神、あるいは生成する神」⁽¹⁴⁾であり、しかもその神生成は人間生成と相互に依存する。人間が最高有の二つのエレメントの邂逅点として自己を認識し、その最高有が自己にも内在することを知らねば自己の召命に達しないように、「自己自身による有るもの

Ens per se) (神) もまた、人間の共働なくしては自己を実現しえない。M・S・フリングスが近著でいうように、神の生成すなわち神性の現前は、「神と人間が共に相互発見をするという一つの作用、一つの過程」⁽¹⁵⁾なのである。このように晩年のシェーラーにおいては、神はもはや万物を創造する父なる強い神ではない。「人間の形而上学的特殊地位」と題された一九二七年のシェーラーの遺稿断片では次のようにいわれる。「私は、私の父たらんとする神を拒絶する。「中略」私において現にありありと迫ってくる神は、まったく他のものを私にほのめかしている」。「人間は神の子ではない。人間は神の共働者である」。このようなシェーラー晩年の「人間なしには神であること」ができないという神」(GA26: 193)を捉えて、ハイデッガーは「弱き神」と呼んだのである。

では、ハイデッガーはなぜこの「弱き神」に共鳴し、受け容れることができたのだろうか。ハイデッガー自身はその理由については明確には語っていない。それゆえわれわれはこの事柄を語るにあたって慎重にならざるをえないが、おおむね次のように考えることができるだろう。

すでに確認したとおり、ハイデッガーの有への問いは、「宗教性一般のようなものをただ論評するだけといった、ややもすれば陥りがちな傾向から免れている」という意味において「非神論的」であったが、決して神的なものを排除しようとしたものではなかった。むしろハイデッガーは、一九一九年にフッサールの助手としての地位を得て、独自の歩みを始めたときから、生の根源にある神的なものを眼差し、それに相応しいロゴスを探していたといえる。一九一九年三月一日のプロッホマン宛の書簡では、自分の仕事を「真正なる諸根源へと絶えず新たに突き進むこと、宗教的意識の現象学への準備」(BH: 16)と言い、また一九一九／二〇年冬学期講義では、生の根源領域が「畏怖せしめる神秘における「或るもの」Das <Etwas> im misterium tremendum」(GA58: 107)と呼ばれ

る。ところが、このような事実的生の根本経験への洞察が進むにつれて、伝統的オントロギーとそれに基づいた神学的表現が、予期した以上に根深く、事実的生を遮るものとして立ち現れてくる。従来の神についての言説は、人間の有、さらには有一般への真摯な問いを忘却する一方で、神を最高の有るものとして措定し、そこから導かれた被造物という有り方を人間に塗布し、そこに安住せしめようとする。しかし、ハイデッガーにとって、生の根源において迫ってくる超力的なものは、「我々がそれによつて麻痺させられ、打ち負かされるもの」であつて、生の動揺そのものとして顕現するものである。この経験が遮蔽されないためには、まずもつて、そこで超力的なものが顕現する「生の有 *Leben:Sein*、人間の有 *Mensch:Sein* の有の意味 *Seinssinn* が根源的に獲得されかつ範疇的に規定されねばならない」(HT: 26)。「有と時」における有の問いや「非神論的」態度の根底には、こういった真正な聖なるものへの希求が潜んでいる。彼が、自分が共鳴したシェーラーの神性観をあえて「弱き神」と名付け、「超力的なもの」の現成が、自己の有についての人間の覚醒に依拠する「弱い」ものであれば、それだけ「ありありと迫ってくる」ものとなるという逆説を支持したのは、神学的諸表象の背後にある伝統的オントロギーへの痛烈なイロニーであると解釈できよう。

では、シェーラーの「弱き神」はどのように、ハイデッガーのオントロギーと呼応しうるのだろうか。シェーラーの生成する神の理念への参照が指示された箇所を見てみよう。

「神的なものの「現実的な有」をオンティツシュに証明することではなく、この有の理解の根源を現有の超越から、すなわちこのような有の理念の有の理解一般への帰属性を明らかにすることが肝要である(そのような生成についてのシェーラーの理念もまた参照せよ)。「有」と超越の本質からのみ、超越の本質に帰属する全き撒布

Streuung) においてのみ、そしてそこからのみ、この超力としての有の理念は理解されるのであり、絶対的な汝へと向けた解釈や、善や、価値や永遠なるものとして解釈することにおいてはではない」(GA26: 211 Anm. 3)。

ハイデッガーのいう神的なもののは、伝統的神学の言辭を廃して、まず「現有の超越」から明らかにされねばならない。ここでいわれている「現有の超越」とは、「世界の内に一有ること」であり、畢竟は「有の理解一般」と同じ事柄である(vgl. GA26: 170)。現有は有の理解としての超越をその根本体制とする故に、まえもつて有るものを超出しており、また「この超出されたものが、有るものとして、オンティッシュに對峙し、對峙するものとしてその有るもの自身に即して把握可能となる」(vgl. GA26: 212)。上記の引用によれば、超力的なものという有の理念はこの超越ないしは「有の理解一般」に帰属している。それゆえ、有の理解の根本体制があらわになることによつて、神的なもののもまたあらわになる。ところで、有の問いとは、オントローギッシュに先立つ有の理解の「根本化に他ならぬ」(SZ: 15)のものであり、「時を有の理解一般の可能的地平として解釈すること」(SZ: 1)であった。そして、有の理解が根源的時性によつて成立していること、すなわち現有自身の有の意味が時性であることが現有自身にあらわになるときに、現有は「最も固有の優れた可能的に有ることへの有」(SZ: 32)たりうる。つまり現有が本来的たらんとするとき、有の理解の根本体制もあらわになり、そのとき同時に神的なもののもあらわになる。神的なものの現成は現有の本来性の獲得に依拠する。

他方、ハイデッガーは、超力の有が超越の本質に帰属する「撒布」からのみ理解されうるといふ。ここでいう「撒布」とは、現有全体が「身体性 Leiblichkeit」という土壌の内へと撒き植えられているということであり、『有と時』で説かれた「被投性」の一つの新たな表現である(vgl. GA26: 174)。現有にとつて有の理解があらわに

なることは、現有が徹底して超越としての世界の内に「有ること」という根本体制に貫かれていることがあらわになることでもある。有との関わりにおいてのみ現有は現有たりうるという「被投性」、さらには「無力」が、現有の本来性の獲得においてあらわになる。現有の方からみれば、超力的なものの有によって現有は浸透されている。

このように現有の超越に基づけば、現有の本来性の獲得と神的なものの現成は、同時かつ相互に依拠している。この点において、神の生成と人間の生成を一つの過程における相互依存性においてとらえる「弱き神」の理念はハイデッガーの有の問いの枠組みに呼応し、彼の神的なるものの一つの可能的な表現たりうるのである。有への問いの途上において、現有の無力の自覚を通じて顕現するこの「弱き神」こそが、むしろ逆説的に、豊饒な「宗教性 [Religiosität]」を湛えている。「信仰であると思いきんでいるだけのオンテイッシュな神の信仰とは、結局のところ神の喪失なのではないだろうか。だとすれば、真の形而上学者は、普通の敬虔なる信徒や、『教会』に所属する信徒よりも、いやそれどころかどの『宗派』の神学者よりも宗教的ではないだろうか」(GA26: 211 Ann. 3)。

六 シェーラーからヘルダーリンへ——ハイデッガーの神性観の変移——

さて、シェーラーの死後も、ハイデッガーはシェーラーを重視し続ける。一九二九年に公刊された『カントと形而上学の問題』はシェーラーに捧げられており、一九二九／三〇年冬学期講義での「世界」概念をめぐるの石、動物と現有の比較においては、シェーラーの克服が意図されていることを窺うことができる。しかし、西洋の有の理解の歴史そのものについてトータルに疑問を提示するハイデッガーにとって、「第一の元初 der erste Anfang の歴史」としての形而上学の歴史の終末であるニーチェとの対決が差し迫った課題となり、さらにヘルダーリンが

「別の元初 *der andere Anfang*」を指示するものとして登場してくる。

○ペゲラーの報告によれば、一九二九年から三〇年にかけて、ハイデッガーにとってニーチェが「決定的 *entscheidend*」となり、ヘルダーリンが「運命 *Geschick*」となる⁽¹⁷⁾。それ以降、模範とされたアリストテレスの形而上学構想自体が「オントテーオロギー（有・神論）*Onto-theo-logie*」と呼ばれ、問いに付されていく。一九三〇／三一年冬学期講義『ヘーゲルの精神現象学』では、「プラトンやアリストテレス」における有るものについての問いが「オントテーオロギー」（GA32: 183, vgl. GA32: 141ff.）として対自化され、そのようなオントロジーの「可能的な基礎付けの最終段階」（GA32: 204）としての『精神現象学』との対決（vgl. GA32: 211）が試みられる。一九三六年夏学期講義『シェリング・人間的自由の本質について』においてはヘーゲルとともに、シェリング、ニーチェの立場が「オントテーオロギー」と呼ばれる一方で（vgl. GA2: 88, 113f.）、こういった「オントテーオロギー」が挫折する運命をもっていることが次のように語られる。「それ「シェリングとニーチェの挫折」は全く別なるものの到来の兆しであり、新たな元初を告げる稲光である」（GA2: 5）。ここでは、「オントテーオロギー」が、ヘルダーリンが詩作する「別の元初」から照らし出されており、ハイデッガーがシェーラーとともに構想した形而上学構想からすでに別の歩みへと移行したことがうかがえる。以後、別の元初から照らし出された「形而上学」の歴史全体が、それを基づけたアリストテレスのオントテーオロギッシュな形而上学構想もろとも、その非根源性において明確に批判される（vgl. ID: 45, 63f.）。

しかし、シェーラーにインスパイアされた神と人間の共働という聖なるものについてのモチーフは、終始ハイデッガーを捉えてやまなかった。一九三六／三八年に書かれた『哲学への寄与』では、それ以降のハイデッガーの思

索を規定する「性起 Ereignis」の思索の「本質構造」が語られる。「性起」については、ここでは立ち入って論じることができないが、端的にいえば、「性起」とは、「有は、自分が現成するために人間を必要とし brauchen、人間は、現^レ有 Dasein としての彼の究極の天命を遂行せんがために真有 Seyn に帰属する gehören」(GA65: 251) という、人間と有の相依相属あるいは「必要と、帰属と、^レ対向的躍動, Gegenschwung」(ebd.) である。このとき、「性起」としての有は、「最後の神 der letzte Gott」と出会^レよう「転回的媒介点」(GA65: 413, vgl. GA65: 256, 409) であって、聖性を帯びている。ここでもまた人間の生成(人間が有へ帰属して現^レ有となること)と聖なるものの生成(最後の神の立ち寄り)の共働関係がそこに見られる。そういった性起の本質構造は、ヘルダーリンの詩作からの合図をうけとって思索されている。しかし、ハイデッガーの聖なるものについての思索を、「有と時」の非神論的な枠組みから超え出させて、ヘルダーリンにおける聖なるものに共鳴する橋渡しをしたのは他ならぬシエラーではないだろうか。後期ハイデッガーの神々についての華々しい思索の端緒をシエラーとの邂逅に見いだすことができないだろうか。ハイデッガーは、一九三六年夏学期講義で、シエラーの「弱き神」の構造を、同じくシェリングの神性観にもみてとり、さらにその神性観によって「ヘルダーリンの根本気分」を想起する。

「人間―それはかの「神の」パートナーである。すなわち、神が啓示するというなら、その力によってのみおよそ神が啓示しようというパートナーである。シェリングの論放を、以前の機会 (WS 1934/35 u. SS 1935) に扱われたヘルダーリンの根本気分が貫通してこ^レる」(GA42: 284)。

ハイデッガーは、この言葉に続けて、「或る他者を、神々は必要とする」という句を含むヘルダーリンの「ライン」の一節をひいてこの講義を結んでいる。この一文が示唆している、シエラーの神性観からヘルダーリンの神

性観へのハイデッガーの移行を、さらに究明することは、今後、筆者に課される課題となろう。

略号

ハイデッガーの著作からの引用については、煩雑な註を避けるために（略記号…ページ数）で表記した。略記号については以下のとおり。尚、引用文中の傍点はイタリック表記の箇所、「」内は筆者の挿入。

- GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe, (Frankfurt am Main, Vittorio, Klostermann)
- GA9 *Mgarmarken*, 1976. 辻村公一訳『道標』創文社、一九八五年。
- GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979. 常俊宗三郎他訳『時間概念の歴史への序説』創文社、一九八八年。
- GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, 2. Aufl., 1990.
- GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, 2. Aufl., 1992. 川原栄峰訳『形而上学の根本諸概念』創文社、一九九八年。
- GA32 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2. Aufl., 1988. 藤田正勝訳『ヘーゲル『精神現象学』』創文社、一九八七年。
- GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 1988.
- GA58 *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, 1993.
- GA61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 1985.
- GA65 *Beiträge zur Philosophie*, 1989.
- SZ *Sein und Zeit*, 16. Aufl. (Tübingen, Niemeyer, 1986) 辻村公一訳『有と時』創文社、一九九七年。
- NB "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).": in: *Dilthey Jahrbuch Bd. 6* (Göttingen, V & R, 1989)
- ID *Identität und Differenz*, 9. Aufl. (Frankfurt am Main, Neske, 1990)
- HB *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel 1918-1969*, hrg. von Joachim W. Storrck (Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1990)
- HJ *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrg. von Walter Biemel und Hans Saner (Frankfurt am Main, Klostermann, 1990) 渡邊三郎訳『ハイデッガー・ハイヤース・ハース往復書簡』名古屋大学出版、一九九四年。

注

- (1) Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehnhire*, 2. Aufl. (Frankfurt am Main, Klostermann 1995) S. 44. 中村志朗訳『ガタマー自伝』未来社、一九九五年、五二頁。
- (2) フライブルク期からの両者の交わりを簡潔に纏めたものとして、vgl. Mark Michalski, *Fremdabnehmung und Mischen*, Bonn 1997, S. 20-32.
- (3) とりわけ、O・ヘゲラーは、ハイデッガーのメタ・オントロギーの成立におけるシェーラーの影響の大きさを強調する。Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (München, Alber, 1994) S. 276, 474.
- (4) Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, E1, 1026a 18ff.
- (5) 一九二六年夏季期講義で初めて metontologisch とする語がなされる (GA22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1993, S. 106)。
また、メタ・オントロギーは「有るものの形而上学的分析論 die metaphysische Ontik」とも表現される (GA28: 201)。
- (6) Max Scheler, *Späte Schriften*, Gesammelte Werke Bd. 9, 2. Aufl. (Bonn, Bouvier, 1995) S. 71. 亀井裕他訳『シェーラー著作集 第一三巻』白水社、一九七七年、一〇八頁。
- (7) a.a.O., S. 362.
- (8) a.a.O., S. 266f.
- (9) a.a.O., S. 68. 亀井裕他訳『シェーラー著作集 第一三巻』、一〇五頁。
- (10) a.a.O., S. 67. 同、一〇三頁。
- (11) a.a.O., S. 70. 同、一〇七頁。
- (12) ebd. 同、一〇八頁。
- (13) a.a.O., S. 83f. 同、一二六頁。
- (14) a.a.O., S. 71. 同、一〇八頁。
- (15) Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler : the first comprehensive guide / based on the complete works by Manfred S. Frings* (Marquette University Press, 1997), p. 278.
- (16) Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Gesammelte Werke Bd. 12, 2. Aufl. (Bonn, Bouvier, 1997) S. 210.

- (7) Vgl. Otto Pöggeler, "Von Nietzsche zu Hitler?," in: *Annäherungen an Martin Heidegger*, hrsg. von Hermann Schäfer (Frankfurt/New York, Campus, 1996) S. 95. Vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 219, 229.
- (8) Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl. (Neske, 1994) S. 218. 大橋良介他訳『ハイデッガーの根本問題』晃洋書房、一九八〇年、二六六頁。

この論文は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

「愚者」と「智人」

——日蓮における「師」自覚の構造——

問 宮 啓 壬

△論文要旨▽ 日蓮といえは、度重なる迫害に耐え抜いてみずからの信仰を貫き通した「意志の人」としての側面のみが、クロージアップされがちである。しかし、「日本第一の智者となし給へ」という言葉が示すように、日蓮は真摯なる「学問」をみずからに課した宗教者でもあった。日蓮は、仏教と知的に向き合うことを通して、「仏の御心」の把握と表現につとめるとともに、その正統性を実践の場で検証し続けたのである。そうした検証の中で、日蓮はみずからを「一閻浮提第一の智人」と位置づけるに至る。しかし、その一方で、そうした自覚とは一見したところまったく矛盾する自己認識が、日蓮にあったことも確かである。「愚者」としての自覚がそれである。

本稿では、こうした矛盾の意味を、日蓮自身に即して尋ねていくことを通して、「智人」としての自信と、「愚者」としての自省との間の強い緊張感を孕んだ、日蓮の「師」の自覚の構造を明らかにする。

また、これに関連して、日蓮における「地涌・上行菩薩」の自覚、および「如来使」の自覚の内実にも言及する。

△キーワード▽ 日蓮、愚者と智人、師、地涌・上行菩薩、如来使

一 問題の所在

日蓮二十七年が間、弘長元年辛酉五月十二日には伊豆国へ流罪。文永元年甲子十一月十一日頭にきず(疵)をかほり左の手を打をらる。同文永八年辛未九月十二日佐渡の国へ配流、又頭の座に望。其外に弟子を殺れ、切

れ、追出^{ヒツ}くわれう（過料）等かずをしらす^{（一）}。

（『聖人御難事』、定遺一六七三頁）

周知のように、日蓮の生涯は度重なる受難に彩られたものであった。しかし、日蓮はその受難に強韌な意志をもつて耐え、みずからの信仰を貫き通した。その意味では、日蓮は確かに「意志の人」であつたといえる。しかし、ただ単に「意志の人」とのみ評するならば、日蓮という宗教者を構成する重要な側面を見落とすことになる。というのも、日蓮の意志は、日蓮自身の真摯な「学問」によつて支えられていたといえるからである。もつとも、日蓮の学問は常に実践において表現され、実践の場で試されなければならないものであつた。そうした検証を経てはじめて、日蓮はみずからの学問と、学問の表現としての実践の正しさを確信することができたのであり、そうした正しきの確信が、日蓮の意志の源泉となつていたのである。家永三郎氏の言葉を借りて、「意志の人」としての側面を「主意的側面」と名づけ、「学問」を重んじる側面を「主知的側面」と名づけるならば、家永氏が指摘するように、日蓮にあつて両側面は分かち難い関係にあつたといえよう^{（二）}。

実際、「主知的側面」は、日蓮という宗教者を特徴づける重要な側面であつた。

生身の虚空蔵菩薩より大智慧を給^{（三）}りし事ありき。日本第一の智者となし給へと申せし事を不便とや思^{（四）}食^{（五）}けん。明星の如^{（六）}なる大宝珠を給^{（七）}て右の袖にうけとり候し故に、一切経を見候しかば八宗竝に一切経の勝劣粗^{（八）}是を知りぬ。

（『清澄寺大衆中』、定遺一一三三頁）

ここに語られる一種の神秘体験の意味を詮索することはおいておくとして、「日本第一の智者となし給へ」という言葉に、日蓮の「主知的側面」を明瞭にみる事ができよう。

ところで、右の文言において日蓮は、修学の結果、「八宗竝に一切経の勝劣」をほぼ知ることができたと述べて

いる。とするならば、日蓮の修学の目的が、当初より、諸宗・諸経の優劣を判定するところにおかれていたとみることも可能であろう。しかし、他の遺文をみてみると、日蓮が掲げる修学の目的は決して一様ではない。これについては、田村芳朗・佐々木馨両氏が明快な整理を行っているので、まずはそれをみておこう。⁽³⁾

両氏はともに、日蓮の修学の動機を次の四点にまとめている。第一点、今も挙げた「八宗竝に一切経の勝劣」を知るという目的。換言するならば、いずれの經典に釈尊の真意が表明されているのかを探求するという目的である。第二点、無常を克服するという目的。第三点、寿永・承久の乱などの政治的・社会的混乱の原因を、仏教的視点から解明するという目的。そして第四点は、諸宗に通暁するという目的である。⁽⁴⁾

田村・佐々木両氏は、これらはいずれも後年の回想であり、したがってこうした目的が表明される文脈や対告衆の問題を十分に考慮する必要があると注意を喚起した上で、これらのうちのどれが、日蓮が学問を始める大本の目的であったかを問う。紙数の関係上、ここでその議論の詳細を紹介することはできないが、結論的には、第四点、つまり八宗兼学的に学問を修め、諸宗に通暁したいというのが、日蓮における修学の本来の目的であったとされる。本稿においても、基本的にはこの見解に従うが、本稿ではむしろ、八宗兼学的に学問を始めた日蓮が、修学の過程で、いずれの經典に釈尊の真意が説かれているのかという問題をみずからに課したということ、そしてそうした問題が、無常を克服する救済の要路がどこにあり、また釈尊の真意を見失った信仰が政治的・社会的混乱といかに関わっているのかという問題に必然的に連なっていたということに注目したいと思う。こうした諸問題に解答を下し得る総合的な「智慧」を獲得したと自負されるところに、「一閻浮提第一の智人」⁽⁵⁾という自覚が表明されることになると考えられるからである。

ただし、こうした自覚とは、一見したところまったく矛盾する自己認識が日蓮にあったことも確かである。「日蓮は愚者也、非学生也」⁽⁶⁾「凡夫の身日蓮等」⁽⁷⁾といった言葉にみられる、愚かなる凡夫としての自覚がそれである。これが単なる謙遜でないことは、

世もやうやく末になれば、聖賢はやうやくかくれ、迷者はやうやく多^ッ。世間の浅き事^ス猶あやまりやすし。何況出世の深法誤なかるべしや。犢子・方広^{トクシ}が聡敏なりし、猶を大小乗経にあやまてり。無垢・摩沓^{ムク}が利根なしり、権実二教を弁^ハず。正法一千年の内^ハ在世も近^ツ、月氏の内なりし、すでにかくのごとし。況^ヤ尸那・日本等国もへだて、音^ガもかはれり。人の根鈍^トなり。寿命も日あさし。貪瞋癡も増増せり。仏世を去てとし久し。仏経みなあやまれり。誰の智解か直かるべき。

〔開目抄〕、定遺五五五頁〕

という文言からも伺われる。ここで日蓮は、「末法」という時代、辺土たる「日本」に生きる自分達が抱えざるを得ない「智慧」の限界性に言及しているといえよう。こうした限界性は、「仏経みなあやまれり。誰の智解か直かるべき」という言葉に端的に表現されている。ここに、自分のみならず、同時代人はいずれも「智慧」の限界性を抱えた「愚者」たらざるを得ないという深刻な認識が、確かに伺われるのである。

にもかかわらず、その一方で、日蓮は自己を「一閻浮提第一の智人」であるという。この矛盾をどのように受け止めればよいのであろうか。本稿では、この問題を日蓮自身に即して尋ねていく中で、「愚者」にして「智人」、「智人」であると同時に「愚者」という日蓮の自覚を見出だし得るであろう。これは同時に、日蓮の「師」としての自覚にみられる、緊張感を孕んだ構造を明らかにすることでもある。⁽⁸⁾

考察は以下の手順を踏む。まず、経典と向き合うことを通して、日蓮がいかなる教相論・実践論を紡ぎ出したか

をみる。いわば、日蓮における「智慧」の体系を概観するのである。次いで、そうして体系づけられた「智慧」の正統性を、日蓮はどこに求めたかをみる。その上で、日蓮の「師」自覚の構造を明らかにする。なお、「師」の自覚に関連して、日蓮における「地涌・上行菩薩」の自覚、および「如来使」の自覚にも言及したいと思う。

二 「智慧」の体系——教相論・実践論——

日蓮が『法華経』に絶対の価値を見出だしていくに当たっては、修学の過程で遭遇したある疑問と、その疑問を解決しようとする更なる学問の積み重ねが必要であった。このことについて、後年の整理された形ではあるが、日蓮は次のように言及している。

仏法をうかがひし程に、一代聖教をさとりべき明鏡十あり。所謂る俱舍・成実・律宗・法相・三論・真言・華嚴・浄土・禅宗・天台法華宗なり。此の十宗を明師として一切経の心をしるべし。世間の学者等おもえり、此の十の鏡はみな正直に仏道の道を照せりと。……日蓮が愚案はれ(晴)がたし。世間をみるに、各々我も我もといへども国主は但一人なり。二人となれば国土おだやかならず。家に二の主あれば其家必やぶる。一切経も又かくのごとくや有らん。何の経にてもをはずせ、一経こそ一切経の大王にてをはずらめ。而に十宗七宗まで各々諍論して随はず。国に七人十人の大王ありて、万民をだやかならじ。いかんがせんと疑つところに、一の願を立て。我れ八宗十宗に随はじ。天台大師の専ら経文を師として一代の勝劣をかんがへしがごとく、一切経を開きみるに、涅槃経と申経に云、依法不依人等云云。依法と申は一切経、不依人と申は仏を除き奉て外の普賢菩薩・文殊師利菩薩乃至上にあぐるところの諸人師なり。此経に又云、依了義経不依不了義経等云云。

此經に指ところ義經と申は法華經、不了義經と申は華嚴經・大日經・涅槃經等の已今当の一切經なり。されば仏の遺言ゆゑごんを信ずるならば、専ら法華經を明鏡として一切經の心をばしるべきか。

〔報恩抄〕、定遺一九三―一九四頁、傍線部引用者

広く諸宗を学ぶ過程で、日蓮は一つの疑問に突き当たつたという。「一切經の心」を集約し、「正直に仏道の道を照」らす經は何か。それは「一切經の大王」ともいうべき、ただ一つの經典でなければならぬ。それはいずれの經典か。こういった疑問である。そして、その疑問に立ち向かう一種の方法論として、傍線部にみえる『涅槃經』の「依法不依人」「依了義經不依不了義經」が挙げられる。右に引いた文言はあくまでも後年の回想であるから、「了義經と申は法華經」という解答がすでに下されてしまつてゐるが、高木豊氏も指摘するように、⁹⁾「依法不依人」等のいわゆる「法の四依」が、疑問解決のための有力な判断基準となつていつたことは、間違ひのないことと思われる。このことは、「法の四依」の重要性が、日蓮初期の代表的論書『守護国家論』においてすでに、

願わくは末代の諸人、且く諸宗の高祖の弱文無義を聞いて、釈迦・多宝・十方諸仏の強文有義を信ずべし。何に況や諸宗の末学、偏執を先となし、末代の愚者、人師を本となして經論を抛つる者に依憑すべきや。故に法華の流通たる雙林最後の涅槃經に、仏、迦葉童子菩薩に遺言して言く、法に依りて人に依らざれ、義に依りて語に依らざれ、智に依りて識に依らざれ、了義經に依りて不了義經に依らざれと云云。

〔守護国家論〕、定遺九八頁、原漢文、傍線部引用者

と強調されていることから知られよう。

こうした判断基準に基づき、唯一の「了義經」、つまり「仏の御心」を説き尽くした唯一の經典であると最終的

に結論づけられたのが『法華經』に他ならない。これについては、

自身の思を声にあらず事あり。されば意が声とあらはる。意は心法、声は色法。心より色をあらはす。又声を聞て心を知る。色法が心法を顯^{ハス}也。色心不二なるがゆへに而^ニとあらはれて、仏の御意^{みごころ}あらはれて法華の文字となれり。文字変じて又仏の御意となる。されば法華經をよませ給はむ人は文字と思食事なかれ。すなはち仏の御意^{みごころ}也。

〔木絵二像開眼之事〕、定遺七九二頁〕

法華經と申^スは随意意と申^シて仏の御心をとかせ給^フ。

〔随意意御書〕、定遺一六一頁〕

と述べられている。日蓮にあつては、『法華經』をこのように位置づけ得る者のみが、「教をしれる者^⑩」という評価を獲得できるのである。

しかし、「仏の御心」が説き尽くされた「一切經の大王」として『法華經』を位置づけることは、教相論においては一つの帰結であるとしても、実践論の観点からするならば、出発点でしかない。というのも、そのように位置づけられた『法華經』をいかなる形で行じるかという問題が出てくるからである。しかもこの問題は、『法華經』をいかなる形で流布せしめるかという問題とも必然的に連なってくる。この問題に関して、日蓮は、

仏法をひろめんとをもはんものは必^ス五義を存して正法をひろむべし。五義者、一^ニ者教、二^ニ者機、三^ニ者時、四^ニ者国、五^ニ者仏法流布の前後^{ナリ}。

〔顕誦法鈔〕、定遺二六三―二六四頁〕

と述べている。いわゆる「教・機・時・国・序」の「五義」については、『南條兵衛七郎殿御書』においても詳しく論じられているが、要はこういうことである。末法に入ったこの時代、念仏等が先行して流布することにより、「仏の御心」を見失ってしまった「謗法^⑫」の機が充満する日本において、いかなる形で『法華經』

を行じ、流布するのか。このような問題を提示し、論じる際の五つの範疇が「五義」なのである。

この問題を解決するために、日蓮はいかなれば「仏の御心」に直参するという方法をとる。佐渡流罪の直前に記された『寺泊御書』において、日蓮は自分に向けられた批判を、

或る人云く、唯だ教門計りなり。理具に我これを存ずと。

（『寺泊御書』、定遺五一―四頁、原漢文）

と記している。これは、茂田井教亨氏が指摘するように、「教相」をたどるのみでは把握されない「観心」の世界の裏づけが欠けている、との批判であろう。佐渡流罪中の日蓮は、こうした批判に 대응べく、「観心の法門」の裏づけを求めて、「仏の御心」そのものの把握に向かうのである。結論的というならば、日蓮はそれを、独自の一念三千論において、「妙法蓮華経」の五字として提示した。以下、この点についてみていく。

一念三千の法門は但法華経の本門寿量品の文の底にしづめたり。

（『開目抄』、定遺五三―九頁）

ここで日蓮は、「一念三千」を『法華経』の本門寿量品の根底にあるものとみなしている。換言するならば、「一念三千」とは、本門寿量品の教相の根底にあつて、その教相のあり方を規定しつつも、教相をたどるのみでは決して把握し得ない世界、つまり「観心」の領分に属しているということである。だからこそ、「此一念三千も我等一分の慧解もなし」といわれるのである。しかし日蓮は、『観心本尊抄』において敢えてその「一念三千」を描き出すとする。それが次の文言である。

妙楽大師云く、当に知るべし、身土は一念の三千なり。故に成道の時この本理に称ふて一身一念法界に遍ねし

等云云。夫れ始め寂滅道場華藏世界より沙羅林に終るまで五十余年の間、華藏・密嚴・三變・四見等の三十四土は、皆成劫の上の無常の土に変化する所の方便・実報・寂光・安養・浄瑠璃・密嚴等なり。能変の教主涅槃

に入れば、所変の諸仏随て滅尽す。土も又以てかくの如し。今本時の娑婆世界は三災を離れ、四劫を出たる常住の浄土なり。仏既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化以て同体なり。これ即己心の三千具足三種の世間なり。

〔観心本尊抄〕、定遺七一二頁、原漢文、傍線部引用者〕

日蓮は傍線部に妙楽大師湛然の言葉を引いているが、ここでいう「成道」とは、右の文言全体の文脈に照らすならば、なによりも、『法華経』の本門寿量品に開顕される久遠の釈迦仏の「成道」として解釈されなければならない。まさにその「成道」の瞬間、一念と三千との相即不離の「本理」に叶って、久遠仏の「一身一念」が法界に遍満し、それによって娑婆世界も成道して浄土となり、そこにある衆生も成道して仏となったのである。しかも、久遠仏の永遠性故に、娑婆世界は「常住の浄土」であり、衆生もまた「所化以て同体」、すなわち久遠仏と同体なる永遠の仏であると規定されることになる。換言するならば、日蓮のいう「一念三千」とは、「仏の御心」に貫き通されることによって、衆生も娑婆もすべてが仏と即一化された永遠の世界なのである。こうした「一念三千」を、日蓮は『観心本尊抄』において、「南無妙法蓮華経の五字」という独特のいい方で表現している。つまり、日蓮にあって「南無妙法蓮華経」とは、「仏の御心」によってすべてが仏と即一化された世界をあらわす、ぎりぎりの象徴的表現なのである。

ただし、現実にあつては、衆生も娑婆世界も決して仏と即一なる存在ではない。現実的には、それほどまでも「凡夫」であり、「穢土」である。したがって、「一念三千」は仏によって現に成就され、衆生も娑婆もその直中にありながらも、衆生の側からは決して把握されない世界であり、「仏の御心」に仏自身の功德としてのみ保持されている超越的領分であるということにならざるを得ない。これを衆生と仏との関係に約するというならば、衆生と仏

とは即一化した「南無妙法蓮華經」の状態ではなく、「南無」すべき主体としての衆生と、「仏の御心」としての「妙法蓮華經」とに別れたままの状態にあるということになる。だからこそ、仏は衆生が「南無」すべき客体として、「妙法蓮華經」の五字を衆生に差し出すのである。というのも、「仏の御心」としての「妙法蓮華經」の五字にこそ、「一念三千」という功德が属しているからである。これを端的に表現したものが、

一念三千を識らざる者には、仏大慈悲を起し、五字の内はこの珠を裏み、末代幼稚の頸に懸さしめたまふ。

〔観心本尊抄〕、定遺七二〇頁、原漢文

という文言である。そして日蓮は、かかる「妙法蓮華經」の五字を「受持」することにより、衆生は仏の功德全体を自然に譲り与えられることになるという。

釈尊の因行果徳の二法は妙法蓮華經の五字に具足す。我等この五字を受持すれば、自然に彼の因果の功德を譲り与へたまふ。

〔観心本尊抄〕、定遺七一頁、原漢文

日蓮はここに、衆生と仏との即一化、つまり「南無妙法蓮華經」の回復の契機をみているといえよう。

このように、日蓮にあつて「妙法蓮華經」の五字は、『法華經』の教相の根底にあつて、教相を支える「仏の御心」として把握された。見方を換えるならば、「妙法蓮華經」の五字とは、言語化された『法華經』という經典に展開される以前の、いわば「原法華經」なのである。その意味では、『法華經』の最も本源的・本質的な姿であるといえよう。『法華經』はまさにそうした姿で末法の自分達に与えられていると、日蓮はみなすのである。

日蓮によれば、このような妙法五字は、『法華經』の「如来神力品」において、上行・無辺行・浄行・安立行といった菩薩をリーダーとする「地涌の菩薩」に付属されたという。いわゆる「別付属」である。そして、末法の今

こそ、付属された妙法五字を流布すべく、「地涌の菩薩」が出現する時であるとされる。

所詮、迹化・他方の大菩薩等に、我が内証の寿量品を以て授与すべからず。末法の初は謗法の国、悪機なる故にこれを止め、地涌千界の大菩薩を召して、寿量品の肝心たる妙法蓮華經の五字を以て閻浮の衆生に授与せしめたまふなり。

〔『觀心本尊抄』、定遺七一五―七二六頁、原漢文〕

今、末法の初、小を以て大を打ち、權を以て実を破し、東西共にこれを失し、天地顛倒せり。迹化の四依は隠れて現前せず。諸天その国を棄ててこれを守護せず。この時、地涌の菩薩、始めて世に出現し、但だ妙法蓮華經の五字を以て幼稚に服せしむ。

〔『觀心本尊抄』、定遺七一九頁、原漢文〕

こうした理解に立つならば、末法において妙法五字を流布するということは、「地涌の菩薩」に託された行いを、自己において実践するということになる。ここに、日蓮のいわゆる「地涌・上行菩薩」の自覚が出てくるのであるが、これについては、最後に触れる。

なお、冒頭でも述べたように、日蓮は修学の過程で、仏教の混乱が社会・政治の混乱に映し出されるという発想と確信をもつに至ったと考えられる。これについては、後年の整理された形ではあるが、

余此等の災天に驚て、粗内典五千外典三千等を引見に、先代にも希なる天変地天也。……此災天は常の政道の相違と世間の謬誤より出来せるにあらざ。定て仏法より事起る歟と勘へなしぬ。

〔『下山御消息』、定遺一三三〇頁〕

と述べられている。すなわち、社会的・政治的混乱の原因は、社会・政治のレベルにあるのではなく、仏教のあり方にこそ根本原因があるという確信である。日蓮の厳しい他宗批判の根底にはこうした確信があるのであり、かか

る確信をすでに初期の段階から抱いていればこそ、日蓮は『立正安国論』を鎌倉幕府に上呈したのである。『立正安国論』においてなされた、いわゆる「自界叛逆難」と「他国侵逼難」の「予言」も、こうした確信のもとになされて、いることを確認しておきたい。

三 「師」自覚の構造

以上、日蓮における「智慧」の体系ともいべきものをみてきた。「日本第一の智者となし給へ」と願った日蓮は、こうした「智慧」を得て、みずからを「一閻浮提第一の智人」と位置づけ得たといえよう。ところが、日蓮はその一方で、自己を含めた同時代人の智慧の限界性を指摘してもいる。果たして日蓮は、必然的に「愚者」たらずを得ない自己の「智慧」の正統性を、どのようにして確信し得たのであろうか。

法華經と申は随意と申て仏の御心をとかせ給。……此法華經にをひて、又機により、時により、国により、ひろむる人により、やうやう（様々）にかわりて候をば、等覺の菩薩までもこのあわひをばしらせ給わずとみて候。まして末代の凡夫はいかではからひを、せ候べき。しかれども人のつかひに三人あり。一人はきわめてごごかしき、一人ははかなくもなし、又ごごかしからず。一人はきわめてはかなくたしかなる。此三人に第一はあやまちなし。第二は第一ほどこそなけれども、すこしごごかしきゆへに、主の御ことばに私の言をそうるゆへに、第一のわるきつかいと成る。第三はきわめてはかなくあるゆへに、私の言をまじへず。きわめて正直なるゆへに主の言をたがへず。第二よりもよき事にて候。あやまつて第一にもすぐれて候なり。第一をば月支の四依にたとう。第二をば漢土の人師にたとう。第三をば末代の凡夫の中に愚癡にして正直なる物にた

とう。

〔隨自意御書〕、定遺一六一—一六二頁、傍線部引用者〕

ここでは、『法華經』を「仏の御心」のままに受け取ることの困難さが強調されているといえよう。それは、「末代の凡夫はいかでかはからひをせ候べき」といわれるように、「末代の凡夫」にとっては極めて困難なことであるとされる。しかし、その一方で日蓮は、「末代の凡夫」においてかえってその困難さを克服する素地があることも指摘している。つまり、傍線部に示した「愚癡にして正直」というあり方がそれである。かかるあり方に、かえって「私の言をまじへず」、「主の言ばをたがへ」ない可能性があるとされるのである。しかし問題は、自分が「愚癡にして正直」であるということの裏づけがどこに求められているのか、ということである。そこで注目されるのが、次の文言である。

日蓮仏法をこゝろみるに、道理と証文とはすぎず。又道理証文よりも現証にはすぎず。

〔三三藏祈雨事〕、定遺一〇六六頁〕

ここでいう「道理」と「証文」とは、日蓮がみずからの「智慧」をもって体系づけた理論と、その理論を証拠づける經文等のことであるといつてよからう。そして、その正統性を保証するものが「現証」であるという。この場合、「現証」とは、一つには、日蓮自身が『立正安国論』において「予言」した「自界叛逆難」と「他国侵逼難」の「的中」のことである。「自界叛逆難」については、文永九年（一二七二）二月の「北条時輔の乱」によって現実化したと日蓮はみる。また「他国侵逼難」については、文永十一年（一二七四）一〇月のいわゆる「文永の役」によってついに現実のものとなったとみる。こうした形での「的中」が日蓮に大きな自信を与えたことは、次の文言からみて間違いない。

予、未だ我が智慧を信ぜず。然りとはいえども、自他の返逆侵逼、これを以て我が智を信す。

〔聖人知三世事、定遺八四三頁、原漢文〕

しかし、このこと以上に、みずからの「智慧」の正統性を日蓮に確信させることになった「現証」がある。それは、まさに自己自身の身体において『法華経』が表現されているという確信、いわゆる「色証」の確信である。自己の度重なる受難は、日蓮によれば、釈迦滅後の法華弘通者が被るであろうと、仏自身が『法華経』において予言した受難の体現に他ならない。しかも日蓮は、釈迦滅後の歴史においてその予言を完全に成就し得たのは、自分ただ一人であるという。

法華経の第五の巻勸持品の二十行の偈は、日蓮だにも此国に生ずは、ほとをど（殆）世尊は大妄語の人、八十万億那由佗の菩薩は提婆が虚誑罪にも堕ぬべし。経に云、有諸無智人悪口罵詈等、加刀杖瓦石等云云。今の世を見るに、日蓮より外の諸僧、たれの人か法華経につけて諸人に悪口罵詈せられ、刀杖等を加る者ある。日蓮なくば此一偈の未来記、妄語となりぬ。悪世中比丘邪智心詔曲。又云、与白衣説法為世所恭敬如六通羅漢、此等経文は今の世の念仏者・禅宗・律宗等の法師なくば世尊、又大妄語の人、常在大眾中乃至向国王大臣婆羅門居士等、今の世の僧等日蓮を譏奏して流罪せずば此経文むなし。又云、数々見擯出等云云、日蓮法華経のゆへに度々ながされずば数々の二字いかんがせん。此の二字は天台伝教いまだよみ給はず。況余人をや。末法の始のしるし、恐怖悪世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これをよめり。

〔開目抄、定遺五五九一五六〇頁〕

こうして日蓮は、仏の「未来記」、つまり仏の予言を実現する者として自己を位置づけるとともに、仏自身によつて予言された者としての自覚をも獲得していくことになる。

仏の指せ給て候未來の法華經の行者

〔三沢鈔〕、定遺一四四五頁

としての自覚がそれである。

自己一身において『法華經』が体现されているとの自信は、さらに、『法華經』がまさに自分のために説かれたとの確信をも生み出すことになる。こうした確信を示すのが、

法華經は誰人の爲にこれを説くや。……末法を以て正となす。末法の中には日蓮を以て正となすなり。問て曰く、その証拠如何。答て曰く、況滅度後の文これなり。疑て云く、日蓮を正となす正文如何。答て云く、有諸無智人悪口罵詈等及加刀杖者等云云。

〔法華取要抄〕、定遺八一三頁、原漢文、傍線部引用者

という文言である。「日蓮を正となす」ことの根拠として、日蓮は、傍線部にあるように、自分が「色説」したとする『法華經』の經文を挙げているのである。

自分は『法華經』を担うべく仏自身によつて予言された存在であり、したがって「仏の御心」に叶うべく『法華經』を現に担っているのは、他ならぬ自分自身だ。受難体験によつて得られた日蓮のこうした自覚が、みずから築き上げてきた「智慧」の体系に大きな自信を与えたことはいうまでもなからう。だからこそ、日蓮は、

仏、法華經をとかせ給て今にいたるまでは二千二百二十余年になり候へども、いまだ法華經を仏のごとくよみたる人は候はぬか。大難をもちてこそ、法華經しりたる人とは申べきに、天台大師・伝教大師こそ法華經の行者とはみへて候しかども、在世のごとくの大難なし。〔上野殿御返事〕、定遺一三〇七一—一三〇八頁、傍線部引用者

と述べて、傍線部にあるように、みずから「法華經を仏のごとくよみたる人」「法華經しりたる人」と位置づけ得るのである。また日蓮は、次のようにも述べている。

今、日蓮は賢人にもあらず、まして聖人はおもひもよらず。天下第一の僻人にて候が、但、経文計にはあひて候やうなれば、大難来候へば、父母のいきかへらせ給て候よりも、にくきものことにあふりもうれしく候也。愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候はん事こそ、うれしき事にて候へ。智者たる上、二百五十戒かたくもちて、万民には諸天の帝釈をうやまふりもうやまはれて、釈迦仏・法華經に不思議なり提婆がごとしとおもはれまいらせなば、人目はよきやうなれども後生はおろそしおそろし。

〔上野殿御返事〕、定遺一三〇八頁、傍線部引用者

ここで日蓮は、自己が愚かなる凡夫であることを一方では強調しつつも、傍線部にあるように、「愚者にて而も仏に聖人とおもはれまいらせて候はん事こそ、うれしき事にて候へ」と記している。つまり日蓮にあつては、受難を通して得られた、「仏に聖人とおもはれまいらせて候」という自覚にこそ、「愚者」たる自己がそのまま「智人」たり得る根拠が求められているのである。日蓮が自己を「一閻浮提第一の智人」と称する理由は、まさにここにあるといえよう。「二人のしる(知)人日蓮⁽¹⁸⁾」というのも、同様の自称である。

こうした自称は、一方で自己を「愚者」とみなし、「わが智慧なにかせん⁽¹⁹⁾」とみずからの智慧の限界性を明言する日蓮にあつては、「愚者」たる自己が「仏の智慧」を受け取った、ということの意味するといえるであろう。つまり「愚者」である自己は、「仏の智慧」を受け取ることによって、「智人」たり得るということである。「仏の智慧」を受け取ったという自覚、日蓮自身の言葉を借りるならば、「大覚世尊の智慧、ごとくなる智人⁽²⁰⁾」たり得たとの自覚において、日蓮は、謗法罪の直中にありながらそのことに気づき得ない同時代人を導く、いわゆる「師」としての自覚を表明し得るのである。

いまだきかず、いまだ見ず、南無妙法蓮華經と唱よと他人をすゝめ、我と唱たる智人なし。……実経流布せば権經のとどまり、智人南無妙法蓮華經と唱えば愚人の此に随はんこと、影と身と声と響とのごとくならん。日蓮は日本第一の法華經の行者なる事あえて疑ひなし。これをもつてすいせよ。漢土・月支にも一閻浮提の内にも肩をならぶる者は有べからず。

〔撰時抄〕、定遺一〇四八頁

とは、こうした自覚を端的に表明したものであるといえよう。

「仏の智慧」を受け取ったが故に、まさに仏と同じ高みに立って人々を導く「師」たり得るとの自信は、次の文にもみ取ることができる。

仏眼をかり、仏耳をたまわりて、しめし候

〔仏眼御書〕、定遺一三八六頁

しかしその一方で、「かり」「たまわりて」という表現には、その「智慧」が自己に帰属するものではなく、あくまでも「仏」のものであるという意識をも、同時に看取できる。つまり、「仏の智慧」を受け取る「器」としての自己は、どこまでも「愚者」であるという自省をも、同時に伺いみることができるのである。

このように、日蓮の「師」の自覚には、「智人」としての自己が高らかに誇られつつも、「愚者」としての自己が常に意識されている、という構造をみることができよう。このことは、先に引いた「仏法をこころみる」という表現にもあらわれている。日蓮の修学・実践の歩みは、「愚者」たる自己の限界を自覚しつつも、なんとかして「仏の御心」をつかみ、それを適切な仕方で表現しようとするものであったといえよう。しかしそこには、実は「仏の御心」から隔たっているのではないか、という不安が常につきまとわざるを得なかったものと思われる。いわば、自己の「愚者」性に立脚した不安である。しかし、そうした不安があるからこそ、「こころみ」がなされるのであ

る。その「こころみ」が、「現証」の裏づけを得て成功したと確信される限りにおいて、日蓮は自己が「智人」であることを公然と言表し、そうした自己の「智人」性に立脚して、「師」としての自覚を表明することができる。この点において、確かに日蓮は、

念仏ヲ信ゼン人ハ、たとひ一代ノ法ヲ能々学ストモ、一文不知ノ愚^ぐとんの身ニナシテ、尼^{あまに}入道^{ゆうどう}ノ無^むちノともがらニ同^{おな}シテ、ちしやノふるまいヲせずして、只^{ただ}一^{いつ}かうに念仏すべし。

（法然『一枚起請文』、岩波日本思想大系『法然 一遍』一六四頁）

親鸞^{おんらん}は弟子^{でし}一人もたずさふらふ。そのゆへは、我^{わが}はからひにて、ひとに念仏^{ねんぶつ}をまうさせさふらはゞこそ、弟子^{でし}にてもさふらはめ。ひとへに弥陀^{みだ}の御もよほしにあづかりて、念仏^{ねんぶつ}まうしさふらふひとを、わが弟子^{でし}とまうすこと、きはめたる荒涼^{くわうりやう}のことなり。

（『歎異抄』、岩波日本古典文学大系『親鸞集 日蓮集』一九六頁）

と述べる法然や親鸞とは、対極をなしているようにもみえる。

しかし今もみたように、日蓮にあつては、「こころみる」ということ自体、自己の「愚者」性に基づいた営みなのである。したがつて、その営みが続けられる限り⁽²⁾、どこまでも「愚者」としての自己は意識され続けることになる。つまり、日蓮が「こころみる」主体である以上、「愚者」たる自己がその意識から払拭されることはあり得ないのである。

とするならば、日蓮の「師」としての自覚に、「智人」としての自信をみるのみでは、やはり不十分であるといわねばなるまい。自己が「智人」たり得ることを「こころみ」続けようとする、あるいは「こころみ」続けざるを得ない「愚者」としての自省をも、同時に読みとるべきであろう。言葉を換えるならば、日蓮における「師」の自

覚に、「智人」としての自信と、「愚者」としての自省との間の強い緊張感を見出だしたのである。

四 むすびにかえて——「地涌・上行菩薩」および「如来使」の自覚——

最後に、日蓮の「師」の自覚に関連して、日蓮における「地涌・上行菩薩」の自覚、および「如来使」の自覚に触れておきたい。先述したように、日蓮は、末法今時における妙法五字の流布は「上行菩薩」等をリーダーとする「地涌の菩薩」に付属されたとみなす。そして、その妙法五字を担い流布するものとして、日蓮は「師」の自覚を明らかにした。だからこそ、従来より宗門を中心に、日蓮はみずから「地涌・上行菩薩」としての自覚を鮮明にしたといわれてきたのである。理論的に考えれば、このことになんら矛盾はない。

しかし、日蓮遺文に直接当たってみると、ことはそれほど単純ではない。文献学的に信頼できる遺文で、日蓮が自己を「地涌・上行菩薩」に同定しているとみてよいのは、

日蓮聖人御房、三界主・一切衆生の父母・釈迦如来の御使上行菩薩にて御坐候

〔頼基陳状〕、定遺一三五八頁、傍線部引用者

日蓮聖人は御経にとかれてましますが如くば、久成如来の御使、上行菩薩の垂迹、法華本門の行者、五五百歳の大導師にて御座候

〔頼基陳状〕、定遺一三五二頁、傍線部引用者

という二箇所に限られる。ここで日蓮は、確かに自己を「上行菩薩」それ自身、あるいは「上行菩薩の垂迹」としている。ただし、この出典である『頼基陳状』という文書の性格が問われなければならない。『頼基陳状』は、日蓮に熱烈な信仰を寄せる在俗の信者・四條金吾頼基が、信仰上の問題で主人の江馬氏と厳しく対立した際、主人の

江馬氏に提出すべく、日蓮が代筆したものである。したがってそこには、頼基の目からみた日蓮が代弁されているとみることができよう。そうした文書にあって、日蓮は自己を「上行菩薩」「上行菩薩の垂迹」と記すのである。とするならば、少なくとも信者の目からは、自己が「上行菩薩」「上行菩薩の垂迹」とみられることを、日蓮は拒まなかつたともいえる。⁽²²⁾

しかし、これがそのまま日蓮その人の自覚であったかとなると、必ずしもそうとはいえないように思う。というのも、文献学的に信頼できる他の遺文から、「地涌・上行菩薩」と自己との関係について触れた箇所を拾ってみると、次のようになるからである。

日蓮上行菩薩にはあらねども、ほほ兼てこれをしれるは、彼の菩薩の御計かと存て、此二十余年が間此を申。

〔新尼御前御返事、定遺八六八頁、傍線部引用者〕

予、地涌の一分にあらざれども、兼てこの事を知る。故に地涌の居士に前立て粗五字を示す。

〔曾谷入道殿許御書、定遺九一〇頁、原漢文、傍線部引用者〕

此時上行菩薩の御かびをかほりて、法華經の題目南無妙法蓮華經の五字計を一切衆生にさづけば、……

〔高橋入道殿御返事、定遺一〇八五頁、傍線部引用者〕

經には上行・無辺行等こそ出でてひろめさせ給へしと見へて候へども、いまだ見へさせ給はず。日蓮は其人に候はねどもほほこゝろえて候へば、地涌の菩薩の出させ給までの口ずさみに、あらあら申て況滅度後のほこさきに当候也。

〔本尊問答鈔、定遺一五八六頁、傍線部引用者〕

このように、日蓮は自己を「地涌・上行菩薩」に先立つ者、或るいはその庇護をこうむる者とは表現するもの

の、自己を「地涌・上行菩薩」と同定することはないのである。⁽²³⁾

筆者はこの点にも、日蓮の「師」の自覚が孕んでいると同様の緊張感をみることができると考える。「仏法をこころみる」ことが成功していると確信する日蓮は、確かに「師」としての自覚を鮮明に打ち出し得た。しかしその一方で、「仏法をこころみる」当の主体である日蓮は、「こころみる」限りにおいて、「愚かなる凡夫」としての自己をどこまでも保持し続けている。しかし日蓮によるならば、「地涌・上行菩薩」とは、そうした「愚かなる凡夫」とはかけ離れた存在なのである。それは、他の菩薩をはるかに凌駕するほど、「巍巍堂堂として尊高⁽²⁴⁾」であり、「形貌威儀、言を以て宣べ難く、心を以て量るべからず⁽²⁵⁾」と評されるほどの存在なのである。

したがって日蓮は、このように位置づけられる「地涌・上行菩薩」と自己とを無媒介に同定したりはしない。信仰対象としての、「日蓮聖人」という視点ではなく、自己を「日蓮」と称する日蓮自身の自覚に即してみるならば、自己が「地涌・上行菩薩」であるか否かということは、恐らく、大きな問題ではなかった。日蓮にとってより重要な課題は、仏より「地涌・上行菩薩」に託された妙法五字の流布を、「師」としての自覚のもと、みずから担うことができるか否かということにあったといえよう。すなわち、仏より託された実践を、自己自身において担い切る。「仏の使」「如来使」たり得るか否かに、より重要な課題があったのである。

日蓮は愚なれども、釈迦仏の御使・法華經の行者也となり候
（『一谷入道御書』、定遺九九六頁）

という自覚は、こうした課題に応え得たとの確信に基づいて、表明されるものであろう。

ただし、「愚なれども」という前置きが入ることからも伺われるように、日蓮にあつては、「如来使」としての自覚もまた、「愚かなる凡夫」としての自己認識と常に隣り合わせであつた。このことは、

日蓮が心は全く如来の使にはあらず、凡夫なる故也。但三類の大怨敵にあだまれて、二度の流難に値へば、如来の御使に似たり。心は三毒ふかく、一身凡夫にて候へども、口に南無妙法蓮華経と申ば如来の使に似たり。

〔四條金吾殿御返事〕、定遺一六六八頁

という文言に、より明瞭にみる事ができるであろう。

注

- (1) 日蓮遺文の引用は、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』（総本山身延久遠寺、一九八八年改訂増補版、以下、定遺と略す）に拠った。引用の際、旧漢字は新漢字に改めた。引用する遺文は、原則として、文献学的に信頼できるもの、すなわち、「A」真蹟が完全に現存するもの、「B」真蹟の断片が現存するもの、「C」真蹟がかつて存在していたことが証明されるもの、「D」直弟子の写本が現存するものに限った。
- (2) 家永三郎「日蓮の宗教の成立に関する思想的考察」〔同「中世仏教思想史研究」法蔵館、一九四七年〕、九一頁。ただし家永氏自身は、日蓮の「主意的側面」の内容には言及しておらず、また「主知的側面」にしても、天台法華宗の伝統教学の撰取という限られた側面のみを念頭においている。しかしこれでは、両側面の不可分性という、家永氏自身によるせつかくの指摘が生きてこないと考える。そこで本稿では、家永氏の用語を借りつつも、両側面を本文のように捉え直し、その上で改めて両側面の不可分性を指摘した。
- (3) 田村芳朗「日蓮—殉教の如来使—」日本放送出版協会、一九七五年、二二—二八頁。佐々木馨「日蓮と「立正安国論」—その思想的アプローチ—」評論社、一九七九年、四〇—四三頁。同「日蓮の思想構造」吉川弘文館、一九九九年、八二—八四頁。
- (4) 紙数の関係上、典拠を逐一引用することはできないので、典拠となる箇所、定遺における頁のみを示しておく。第一点、『報恩抄』、定遺一九三—一九四頁。第二点、『妙法尼御前御返事』、定遺一五三五頁。第三点、『神国王御書』、定遺八八—八二五頁。第四点、『妙法比丘尼御返事』、定遺一五五三頁。
- (5) 『撰時抄』、定遺一〇五六頁。
- (6) 『浄蓮房御書』、定遺一〇七六頁。

- (7) 『三沢鈔』、定遺一四四五頁。
- (8) 日蓮の「師」の自覚に「愚者」の自覚を読み込み、「愚者」の自覚との関連のもと、「師」の自覚を把握しようとする視点は、管見の限りでは、これまでなかったものである。
- (9) 高木豊『日蓮―その行動と思想―』評論社、一九八〇年、三三―三四頁。
- (10) 『顕謗法鈔』、定遺二七〇頁、二七二頁。
- (11) 『南條兵衛七郎殿御書』、定遺三一九―三二五頁。
- (12) 「謗法」の概念については、拙稿「日蓮における謗法罪と救済」(印度学宗教学会『論集』第一七号、一九九〇年)を参照されたい。
- (13) 茂田井教亨『日蓮教学の根本問題』平楽寺書店、一九八一年、二七五―二七六頁。同『日蓮―その人と心―』春秋社、一九八四年、一〇一―一〇二頁、一二六―一二七頁。
- (14) 『観心本尊抄副状』、定遺七二二頁、原漢文。
- (15) 『開目抄』、定遺六〇四頁。
- (16) 『観心本尊抄』、定遺七一二頁、原漢文。
- (17) 高木前掲書、一三一―一三三頁。
- (18) 『仏眼御書』、定遺一三八六頁。
- (19) 『三三藏祈雨事』、定遺一〇六五頁。
- (20) 『智慧亡国御書』、定遺一一三〇頁。
- (21) 日蓮にあつては、恐らく、この「こころみる」という営みに終点はあり得なかった。だからこそ、弟子達に対しても、「されば我弟子等心みに法華経のごとく身命をしまさず修行して、此度仏法を心みよ」(『撰時抄』、定遺一〇五九頁)と命じるのである。
- (22) ただし、『頼基陳状』には日蓮の直弟子・日興筆と伝えられる「未再治本」と「再治本」とがあり、このうち「未再治本」には「上行菩薩」および「上行菩薩の垂迹」という言葉はなく、「再治本」にのみこの言葉をのせる。これについては、定遺一三五八頁と一三五二頁の脚注、および庵谷行亨「日蓮聖人の上行自覚について」(立正大学仏教学会『大崎学報』第一五三号、一九九七年)、五六―五八頁を参照のこと。
- (23) この問題について、佐々木馨氏は「二者択一の問題である」とする。そして、「予地涌の一分にあらざれども」といった言葉

は、「日蓮の上行菩薩に対する謙虚さを示す言辭」であるとして、日蓮自身、「上行菩薩の再誕」という意識を色濃くもっていたとみなしている（佐々木『日蓮と「立正安国論」』評論社、一九七九年、一三五頁）。しかし、本稿では、後述する理由から、こうした見方はとらない。

(24) 『開目抄』、定遺五七三頁。

(25) 『曾谷入道殿許御書』、定遺九〇一頁、原漢文。