

人間性と菩薩道

森 永 松 信

(一)

ジョン・デューワイ(John Dewey 1859～1952)はその著「人間性と行為」の巻頭に、つぎのように述べている。

「わたくしどもは社会にあって、人間性が真の中心であり、人間性について知っていなくては、どうしてもわたくしどもが複雑な場面を縫ってゆくことのできぬ諸事実の面前にある⁽¹⁾」と。そして彼は人間性に対する理解の欠如が、人間の道徳をゆがめ、ひいては近代産業の一ばんひどい蛮的な面を永久化し、さらに戦争の永続化にも影響を与えている、と警告している。

人間性の問題は、もっとも古くして、かつ、もっとも新しいものと言われているが、いまこの人間性の問題を探りあげるにいたったのは、われわれが、とくに現代的視点に立って、改めて、これを深く考究しなければならぬ重要な段階に立ちいたっているがためである。

およそ、人間性の研究は生物学、心理学、歴史学、人類学、社会学、哲学および宗教学等の諸科学において、それ

それ深い関係を有する理論的分野である。しかしこの人間性の研究の方向は、一般的には哲学に集中されているのであって、人間性のわかりよい理論は哲学的人類学によって供給されるものといわれている。⁽²⁾けれども、われわれがここにこの人間性の問題を追求しようとするのは、終局において、正しい意味における人間の福祉に関連づけて、人間のまきにあるべき姿を、把えようとする意図に外ならない。

「人間とは何であるか。」これはわれわれ人類の最大の課題であって、古くから多くの秀れた人間究明者があげられている。けれども、ダイオゼネス(Diogenes 412?~323? B. C.)は明快に次のようにいう。

「多くの人は人間を見るが、しかし少数者のみしか人間を見ていない⁽³⁾」と。

ギリシヤ古都で有名なアポロのデルフィ神殿に掲げられていた「汝自らを知れ」という言葉も、所詮はこの人間性の探求の重要性を指摘したものに外ならない。けれども、この言葉の真の意味は始めからそんなに理解されているものではなく、その真意は次のことを意味している。

「汝は神ではなくて、単に人間にすぎないのだ。そして、ただ人間であるということは、死ぬもの(a mortal)であることを意味する」と。

これは神に対する人間の有限性を示すものであるが、われわれ死ぬものとしての人間が、死なないものの足跡に対して、それをわれわれにとって関係のない例外的なものとして理解することができかどうか。これは現代的視野において、改めて問い正さねばならない重大な課題であるといえよう。まことに、人間性の問題はアルファであり、オメガでもある。われわれはこの問題を如何に把えるべきであろうか。問題はまず、この視点から出発しなければならぬ。

人間性(Human nature)という概念は、ラテン語の Humanitas からきており、この言葉の本来の創始者はキケ

□ (Cicero 106~43 B. C.)であるといわれている。そして現在この意味するところは、人間の本质、または本性、或いは人間的自然、さらには人間の生来的諸特性の総称である。⁽⁴⁾この意味のなかには、生得的な生物的人間という存在に対する種層に与えられている諸性質をふくむとともに、価値概念としてのイデア、理想、目的意志などが内包されている。したがって、その内容として積極面には主観的な同情にもとづく人類愛、純粋な人間的なものの承認、さらに人間であることの偉大、或いは尊敬を促進する意志などがふくまれ、消極面には人間が人間以下のものになり下がることへの警戒や反省がふくまれている。これは言うまでもなく、人間性を信頼し、これを擁護することを中核としており、若しこれに対して外的権威による人間性抑圧の生ずる場合は、かん然としてその障害に立ち向かう部面がうけとられる。

人間性を把握する手がかりとして次の二つの見解があげられる。第一は人間の生得的諸性質が人間性と称せられ、これが人間の一定行動または一定の社会現象を成立させるところの積極的、かつ具体的な性質とする見方である。第二は人間の生得的諸性質の積極性や具体性が否定せられて、人間性を変容させる可塑的な影響を与える環境的諸力を強調する見方である。このような対立する二つの見解は過去半世紀にわたって、社会学、社会心理学、或いは教育心理学等の諸科学の発展のうちに見うけられる。この二つの見解の相異は、初期においては前者の見解が有力であったが、後期にいたって、後者の見解が優勢となって現在に及んでいる。けれども、両者の特質は、これを対立させ、分離するところに問題が発生してくる。

人間存在は必ずその周囲をふくめて、一つの場(Situation)をもたねばならない。場とは自然と社会(人間関係)を含む環境のいいに外ならない。人間存在はこの環境の中にあつて事物に働きかけるとき、事物とその性質は人間に働き返してくる。すなわち人間共通の本格である人間性は、その環境におけるもろもろの状況に制約され、その内

容、形態の変化が与えられる。けれども、このことは人間存在が、すべて状況変化のみに制約を受けることを意味するのではなく、人間の生得的な諸性質の人間性は、これらの状況変化の中にあつて環境に働きかけ、環境をつくるという反作用を行うのである。この反作用は行動となつて現われ、行動は知性の支持をうけて、人格の枠外に表現され、教育や社会の媒介を経て、工作や技術などに現われてゆく。

要するに、人間性の生得的諸性質も、場としての環境の状況変化に応じて、人間性の形成および影響をもたらずのであるが、このように両者の相関関係によつて、人間は初めて生きた歴史的人間として、自己の存在と機能をもつていた。したがつて、人間性のみを把えて、環境状況をこれから分離することは無意義である。これを裏がえして言うならば、人間性は主体的性格でありながら、客体的環境に対立し、統一されたものとして、そこに生きた人間の歴史的现实性が現われてくる。

デュウイは右に関連して、述べているところを要約すれば、およそ、次のように理解される。

心理学上の正統派的伝統は、個人を環境から孤立させ、これを土台として築かれたものである。魂とか、精神とか、意識は、自己に包囲された、独立のものと考えられていたこの個人主義的な見かたを一般化すれば、われわれは、すべての慣習、個人の生活上のすべての重大事を、直接、本能の作用まで引き戻すことができるとする仮説を持つことになる。しかし、個人がこのように孤立したものだと思えば、本能の優位の事実と一緒に、われわれが見出すものは、死の事実である。未完成で、不統一な、幼児の衝動は、社会的依存関係と交際関係を介さなければ、整合して、役に立つ力にはならないとする。ここでは、彼は幼児の衝動は、それを保育する母親等の存在と、それにつらなる自然と社会の環境背景の媒介なしでは成立しえないことを明かにしている。

彼はさらに、個人的とか社会的とかいうことは、具体的人間の内に備わる能力または性質を指すものに外ならず、

それらの能力や性質は、実は環境における一定の社会条件のもとにおいて、初めて実現されるものとする。したがって、個人と社会を本来的に区別する対立概念に対して、彼は「自由主義の神話」といつている。

彼の人間性に関する見解は、要述すると次のように示される。

人間性と環境の分離は無意味であると同時に、道徳を人間性から引き離すことも誤りである。道徳とは、人間存在が場としての環境において、生活を営むとき、その欲求を充足させるために、必然的に実践しなければならぬ行為の規範である。この際、道徳について一般的に考える仕方として、道徳が物質的な物に少しでも重大な関係をもてば、そのために道徳は堕落するのだという考え方は、いまだにあとを断たない。これは自然科学の周辺に、何か唯物論的なものがあるという考え方で、自然的、社会的環境の事実を特定にあつかう科学を、道徳が無視するためである。そのため、道徳は非現実な自我の目目のかぬ場所に入れられてしまうことになる。そして道徳を人間性から切り離すことによって、生ずる結果として、人間の意志の自由はすべての道徳問題のうちでも、もっとも実践的な行為をもなうものであるにかかわらず、それを形而上学の問題として退けることを望む結果となる。このように、人間性を知らずして道徳が、人間性のうちにある積極的な根底から、これを切り離されれば、それは当然、ひとびとは、道徳を、親しみにくいものとして敬遠することとなり、この道徳に対して、ひとびとはいきおい受動的とならざるを得ない。その上、さらに一そう、反動的になる場合には、人間性をもつ生得性の衝動は、すべての道徳的権利よりも勝つたものだとする浪漫的讚美として現われる。そこで、道徳行為とは主として、人間性をコントロールするものと判断されるようになり、このことがまた、人間無視の第一原因ともなる。

彼はこのように、道徳が人間性から切り離されることによる人間性への不幸な影響を述べ、さらに、次のように、倫理もまた社会から切り離されることの社会的害悪を訴える。

かくして、道德と人間性を分離することなく、人間の意志の自由の概念に、人間性の意義のある実体を見出そうとすれば、それは必然的に政治、経済、宗教のための人間の苦闘全般へ向わねばならない。それにもかかわらず、道德を人間性から切り離すことによって、道德的自由は人間の内的な世界に局限することとなり、したがって、社会的実践の理論とされている倫理学は、政治学や経済学から殆んどまったく引き離されることとなり、倫理学とは身のためになる説教にすぎず、政治学と経済学とは、より大なる善の論点から切り離された方便の術に関するものと見なされるにいたったのである。道德問題が産業、法律、政治の特定の知識の適用を離れて、単に、良心または人間的感情の枠内だけで解決されるものだとする概念となり、これによって、なくてもよい奴隷制度が成立し、戦争の永続化や近代産業の一ばんひどい、一ばん蛮的な面を永久化する事実が現われる。それというのも、人間と世界についての認識可能な事実から、切り離して考えているからである。⁽⁵⁾

われわれはデュウイの所説によって、ゆがめられた人間性の回復はすべての問題の基礎的重要事であることを知った。そして彼は人間性と環境、個人と社会、自然と精神等の対立は人工的な対立概念であるとし、このような対立を追放することが現代哲学の課題であるとしている。彼のこの思想は周知のようにプラグマティズム(Pragmatism)であって、人間の思惟は絶対や抽象的思弁を脱し、日常性哲学との生きた全体的結合の問題としている。そして、この問題は未来的可能性、創造性、実験的努力をふくむ直接経験を意味する。この点から彼の所説を実践的理想主義(Practical idealism)または道具主義(Instrumentalism)などの合言葉で呼ばれている。

デュウイの人間性に対する主張は、右のように道德・倫理等の諸問題をふくめて、きわめて特徴ある有力な所説であるが、巨視的視点に立ってこれを見る場合、それには社会構造分析の重要な実態把握に欠けるところのあることを見逃がすことは出きない。これはまた現代的視野における人間性のとらえ方に大きな問題をもたらすこととなる。

われわれはこれらのより深い理解のために、さらにすすんで、人間性を中核とするヒューマンイズムの歴史的発展の概要をみなければならぬ。ヒューマンイズムの発展は次の三段階に区分せられる。

- 一、「ルネサンス期における第一ヒューマンイズムの人間性」
- 二、「十八世紀のドイツにおける第二ヒューマンイズムの人間性」
- 三、「現代における第三ヒューマンイズムの人間性」

1

「ルネサンス期における第一ヒューマンイズムの人間性」

この期における第一ヒューマンイズムの人間性の主張は、中世教会の重圧と、中世の観想的思弁家に対して、人間の解放と現実の人間の再生と人間性の再興を眼目とする。それはまた、人間再発見と人間そのものへの根源的な反省による活動でもある。

これは十一世紀にいたるヨーロッパ各地において、中世紀体制に反抗する新しい機運の胎動として現れている。とくに、地域的に優先的環境をもつイタリアを中心として登場したヒューマニストのうち、もっとも著名であったのは、ポリツィアーノ (Angelo Poliziano) の筆名で知られたアンジェロ・アンプロジイニ (Angelo-Ambrogini 1454～94) であった。その他、中世から近世にまたがり出現したイタリア文学の祖詩聖ダンテ (Alighieri Dante 1265～1321)、『ソトラルカ (Francesco Petrarca 1304～74)』、『サルターテイ (Coluccio Salutati 1331～1406)』、『ボッカッチ

』 (Giovanni Boccaccio 1313～75) 等が有名である。

ダンテは帝政論(De monarchia, 1309)において、法王の教権に対して、君主の俗権を主張した。彼の運動の目標は、神聖ローマ帝国のもとに世界国家を企図する人間性の解放であった。彼の最大の傑作「神曲」Divina Comedia (1300~21)は、キリスト教的世界観からみた人間性の永遠性と尊厳性を示すものとして、その名を不朽ならしめている。

ペトラルカは『孤独の生活について』(Devita solitaria)を著わし、その理想的人間像を構想している。そのフマニタス研究(Studia humanitatis)は古典的人間教養の学である。彼によれば、人間教養とは、まず第一に、人間本来の自由な目を取り戻すことであり、この目で素直に、人間を見直すことによって、初めて人間のあるべき姿が明らかになると考えた。そして、古典の学習により自由探究の精神を養成し、新しい人間形成への道を開拓しようとした。彼は常に次のような疑問を投げかけていたと言われる。

「あるがままの人間への関心をはなれて、一体如何なる知識が、生活が意味をもちうるであろうか。もしも、われわれが人間の本質を知らず、何故に人間は生まれたとか、何処から来たり、何処へ行くのであるかということに、何の関心ももたずにいて、獣や鳥や蛇の性質を知ったとて、一体それが何になるというのか⁽⁶⁾」と。

ペトラルカのこの疑問はすべてのヒューマニストの疑問でもあった。この精神はイタリヤからアルプスを越え、全ヨーロッパに浸透したといわれる。

サルターティは、ペトラルカに師事して、ヒューマニズムの特色とする政治的、社会的関心を高めている。彼によれば、

「人間は人間とともに生きるために生まれたもので、ともに生きるとは、ともに戦うことに外ならない。」⁽⁷⁾
と、社会的、政治的運動によって初めて人間性の本来的な性格を顕示しうることを決定的に表明している。

ボッカチオは近代小説話の祖といわれ、その大作「デカメロン」(Decameron)のなかに「三つの指環」の物語りを取りあげている。これはユダヤ教、キリスト教、回教のもつ、それぞれの神聖な起源を、改めて公平に認容しようとする当時の風潮を背景として書かれたもので、これによって彼は中世キリスト教的独善の誇りを打破して、その教権の重圧から人間性の解放をとりあげている。

要するに、このルネサンス期に現われた第一ヒューマンイズムの誕生は、中世キリスト教の神に対する人間、教会に対する俗世間という社会的意義を多分にもち、言い換えれば、神的なものに対して、人間的なものへの主張であった。それは一切の権威と旧秩序から人間を解放し、人間自身の魂の独立、人間の意志の自由、人間の力の意識をもって、これを最高至上なるものとする意欲の表明であった。近代哲学の勃興はこのような意欲をもって自己意識や自我を主張した。人間理性にもとづく批判的精神もこの期に抬頭している。この人間性の解放と自我の絶対的主張は、人間独自の強い要求となり、これはまた、自然の探究の強い意欲の広まりと相まって、ここに近世市民社会と近代科学のれい明が開かれるにいたっている。

2

「十八世紀のドイツにおける第二ヒューマンイズムの人間性」

この期におけるヒューマンイズムの主張は、ドイツ啓蒙思想の合理主義と機械的世界観の偏向によって、曲げられた人間性に対する反抗として現われている。

十八世紀における西欧の近代国家は、人間の解放という精神に支えられて、人種的社会の形成という思想が、その根底に根強く働いていた。それはやがて近代的社会意識となり、そのより完全なる実現を、近代国家形成に求めたものと言える。このような理想と目的をつねに自己の中に内包していた西欧の諸国家は激しい速度の発展に直進してい

た。この近代国家の発展にあって、近代経済社会の国家的統一に立ちおくれたプロシヤ連邦のドイツは、なお封建諸侯国によって分散されていた。その立ち遅れを取りもどすためにドイツは、近代市民社会の形成と近代国民経済の統一を強行して、近代的国家体制の強化にまい進したのである。

大王の称号を受けたフリードリッヒ二世は彼みずから「国家第一の下僕⁽⁸⁾」と呼び、独裁者として滅私奉公を範示している。このような絶対主義国家体制下において、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルによるドイツ観念論哲学の壮大な諸体系が育成され、ドイツ特有の啓蒙思想である合理主義の大成をみたのである。このドイツ合理主義は、はじめ中世紀的教会の束縛から脱して、独立した人間の理性法則の確立を求めたものである。啓蒙人はここに自由の最高形式を見出し、これに自発的に服従することこそ、人間性解放と自由をもたらしものとして出発した。けれども、後に至るに従い、人間性解放と自由を求めた合理主義が、権力に対する、より高級な隷属の形式に変容したものと受けとられた。そして、これら合理主義の理性による自己支配に対立して、新たに非合理主義の姿による自己発現的なヒューマニズムが勃興したのである。

この新しい人間性の主張は、シュトウルム・ウント・ドラング(Sturm und Drang)「疾風怒濤」とよばれる当時の文学運動によって火蓋が切られた。この文学運動は、ルソー(Jean Jacques Rousseau 1712～78)を父とし、ヘルダー(Johann G. V. Herder 1744～1803)を母として生れたものとされている⁽⁹⁾。そして、この運動は絶対主義的国家体制や、それに結びつくロココ的宮廷文化への反逆として、革命的な姿勢として現われたものである。

このようなドイツ社会情勢のもとで展開された非合理主義による人間性の肯定は、近代西欧における最も輝やかしい精神文化の時代の形成といわれている。その代表者として、ゲーテ(Johann W. V. Goethe 1749～1832)とシラー(Johann C. F. v. Schiller 1759～1805)が挙げられる。

ゲーテはその代表作のファウスト Faust の中でファウストの現世主義をプロメーテオスの中で地上の自主性について、次のようにいっている。

「神は大地に手を触れることができないではないか。重荷を負う者の苦しみを柔げることも、おびえる者の涙をとどめることもできないではないか。」⁽¹⁰⁾

「私の姿に似せて、私はここで人間を作り、私のようなやみ、泣き、享樂し、よろこび、私のように、あなたを省りみぬ人間を作っている。」⁽¹¹⁾

このような徹底した現世主義を主張して、ツオイスの神にむかってきめつけたゲーテも、やがて現世主義だけでは済むものではないことを、彼の胸に気づきはじめ、これを次のファウストの言葉に表わしている。

「いや、君は人生のただ一つの欲望をしか知らない。

どうぞ、生涯いま一つの分を知らずにおらせたいものだ。

ああ、俺の胸には二つの霊が住んでいる。その一つが外の一つから離れようとしている。

一つは荒々しく、愛惜の情をもって、章魚の足めいた搦みつく道具で、下界にからみついている。

今一つは無理に地を離れて

高い霊どもの世界に昇ろうとしている。」⁽¹²⁾

これは人間や人生そのものの矛盾とみられるが、このような矛盾はゲーテの作品には少なくないようである。さらに、ファウストは、ワグナーの街学的な習癖をたたいて、

「だが、君の心臓から出たことでなければ、人の心臓に達するものではない。」⁽¹³⁾

といい、人間の心情の実感を強く表明している。しかし、これより一そう顕著に現われているのは、次のカーライル

に宛てた手紙の文にみられる。

「真の確信は、胸から生ずるものです。悟性はもちろん多くのものを洞察し、決定しますが、決して正しい点を射ぬくことはないのに対して、良心の本来の住み家である心情は、悟性よりも遙かに確実に許すべきものと、許すべからざるものとを判断します⁽¹⁴⁾。」

以上のように、ゲーテの文学的表現によって、シラーをも含めて、なされた秀れた戯曲や詩文は、専制君主や教会の権力に対して、啓蒙思潮におけるよりも、激しく、極端に人間、個体の解放を叫んでいる。言いかえるならば、十八世紀における宗教的、政治的、絶対主義に対決し、さらに、啓蒙思潮の非人間的な不満をも乗りこえて、近代市民社会の最も高い理想に到達しようと努力する強い意図を、彼らの作品に見うけられるのである。

3

「現代におけるヒューマニズムの人間性」

現代ヒューマニズムの特徴は、老大な産業構造のメカニズムの中に把えることが出来る。この現代社会の織りなす産業構造は、近代市民社会が到達した帰結であり、それがまた驚異的に発達した機械科学の成果とともに、深刻な危機感をもたらすにいたった。

巨大な組織化された機械力と、莫大な資本力の結びつきが、資本の蓄積や利潤の名において、自利心のもとに置かれている。産業組織において、資本と労働は契約社会を形成するが、労働は自からの労働力を商品として、販買することのみによって生きる大量の労働となり、資本は生産手段の自立化によって労働を支配する。この組織的メカニズムは、実質的自由を資本にのみもたらすものとなり、それと同時に必然的に労働の自由は空文化される結果となる。豊富な物質の中の貧困 (Poverty in plenty) は労働の担うところとなり、この過程の悪循環が、人間性の破たんを

決定的なものとし、これはまた人間性の名において労働に集結されている。

現代社会は労・資の分野に分裂し、激しく対立し、闘争し、社会不安を一そう深刻なものとしている。労働の福祉を決定的に破壊する深甚なる社会問題が、広域社会の全域に拡大されているのに対して、資本は自己自身の拡大再生産のためにのみ専念する。経済と倫理は、ここに明らかに決別している。ともあれ、資本の拡大再生産は国内市場を狭少にし、植民地利用を深めたことが、二つの大戦の原因となり、植民地、半植民地なる後進未開民族の民族主義をぼっ興させている。

先きに掲げたデュウイの所説は、まさに、この現代に与えられた人間性に対する貴重な警告であった。けれども、このような深刻な現代の危機感に立ち向って、失われた人間性の探求と回復につとめる代表的所説として、カールバルトの弁証法神学、キエルケゴール、サルトル等の実存主義およびマルクスの社会主義等が問題とせられている。

カール・バルト(Karl Barth 1886～)による弁証法神学(Dialektische Theologie)は破壊と絶望による第一次大戦のさ中に主張された。

彼は次のように主張する。現代の危機は、第一ヒューマニズム以来、神から訣別した人間の誤った自己主張による当然の帰結である。したがって、現代における失われた人間性の回復は、神中心の信仰に復帰することによってのみ可能であるとする。これは不安な現代の社会情勢を背景とすることによって、危機神学(Theologie der Krisis)とも呼ばれている。彼は神の絶対的優越に対して、人間の絶対的無力を主張し、両者間を厳しく分離する絶対的二元性を説く。そして絶対的に区別された神と人間との間は如何にして合一することが可能か。これは神が人間に語りかけるもので、人間はひたすら、それを待つのみであるとする。これは、従来の人間より神にいたるべき神学と、垂直的に反対の観念である。したがって、従来の近代主義神学が奮闘的の神学であるのに対して、これは無力な諦観の神学で、た

だ偶然の救いという受動的な気分をもちたらずにいたるであろう。

キェルケゴール (Soren A. Kierkegaard 1813~55) は、神の救いを求めるものとして、カールバルトとその帰を一つにするが、その基盤は実存主義であり、前者と全くその立脚点を異にしている。さらにキェルケゴールの実存主義とマルクスの社会主義とは、その立場は対象的に相異しながら、人間性の回復を意図するところに共通点をもっている。両者はそれぞれの立場において、近代的市民社会が生みだす人間侮蔑とともに世界的偏向の危機の到来を早くから予測した。両者はともに、その師であるヘーゲルの精神哲学の閉された終結を、それぞれ異なる極めて特色ある観点にたつて、現実的展開を試み、人間解放と人間の主体性の回復に新たな道を切り拓いている。

彼らの師、ヘーゲルの哲学は、カントの対立的形式論理を、流動する弁証法論理の駆使によって止掲したのであったが、それにもかかわらず、ヘーゲルの現実とは、これを現代的視点から見るとき、なお理想主義の限界内に停止する合理主義ないし、汎神論的な観念以外のものではなかった。それは内容を豊かにした絶対精神の歴史的世界の導入ではあったが、その絶対精神の歴史的、客観的思惟に捉えられたものは、一般的な本質で、それは単に可能的なものにすぎない。かくしてヘーゲルの理性的思惟は、終局において、一個の思弁 (Spekulation) に止まるものといわねばならなかった。

このようなヘーゲルの体系のうちには、現実の具体的、個人的人間を発見することを得ないとし、ヘーゲルの弁証法を量的弁証法と指摘し、これに対して質的弁証法を自からとなえ、創造的な主体的な自己に焦点を合せて、存在の問題から、これを実存の問題に向けて考究したのが、キェルケゴールであった。

彼は人間疎外 (Entfremdung) を、人間の他有化から、人間性を回復する道と考え、人間の本質をあくまで、単独者 (der Einzelne) として捉えた。彼は実存 (das Wirkliche [Da] sein) を単独者ないし個体 (Individuum) として

とらえ、実存はつねに個別者であり、抽象的なものは存在しないと考える。この意味において、彼は単なる人間性という抽象物は、虚しき空と海で、このような一般的な人間性の概念を棄却して、「神の前に立つ単独者」として、人間をとらえるところにのみ、人間の本質と救いを見いだすとしている。けれども、彼はその著「死に至る病」の巻頭に次のように言っている。

「人間とは精神である。―精神とは自己である。∴自己とは、自己自身に関係するところの関係である。」⁽¹⁵⁾

彼はこのように述べることによって、個別者としての個体が、初めて、社会的共同関係を生みだしている。けれども、この社会的共同関係とは、どこまでも主体的内面へ深く沈潜することによって終始するものであり、従って、このような倫理実存は政治的、経済的な連関による社会的実践とは次元を異にした観念的世界に所属するものである。それ故、そこには明らかに現実の歴史的社会的性の欠如がまぬがれえない。

彼は人間の自己生成の問題を、次のように美的、倫理的、宗教的の三つの実存段階に展開している。

第一の美的実存 (*die ästhetische Existenz*) の段階は、人間が実存の意義と課題をまだ意識していない直接的な生存の段階である。そこでは、恣意と偶然の結合があるばかりで、自己の一貫した人格的核心を欠いている段階といわれる。

第二の倫理実存 (*die ethische Existenz*) とは人間が自己の実存の意を自覚して、普遍的、人間的な、すなわち倫理的なものを義務として、これを把握する倫理実存の段階である。

第三の宗教実存 (*die religiöse Existenz*) では、個別者が個別者として絶対者に対し、絶対的關係に立つ段階である。ここにおいては個別者が、神に対する単独者としての信仰の対決が、個人の魂にとっての第一義的なものとせられている。

これによってキェルケゴールの真の人間倫理は、第三の宗教的実存の段階においてしか、実現できなくなり、そのため第二の倫理的実存の社会性も意義をうしない、ただ、ひたすらに神としての絶対者の関係に立たなければ、実存の内的関係に立ちいたることを得ないとしている。

彼は、人間の絶対的無力感に立ち、深い内的照察の段階を経て、絶対神を中心とする内面的価値の体系を表明している。彼のこのような絶対者に対する現代の実存が個別者として追求されるかぎりにおいて、これは如何にして現実的人間生活と結びつき、政治、経済を含む現実的活動に参与し、かつその発展を期しうるのであろうか。ここに実存の実践的社会性に対する反省が必要とせられよう。

実存主義をとなえる者に、その他、キリスト教者として、マルセル(Gabriel Marcel 1889～)、ヤスパース(Karl Jaspers 1883～)等があげられ、無神論者として、サルトル(Jean P. Sartre 1905～)、ハイデガー(Martin Heidegger 1889～)その他、挙げられるのであるが、ここでは、無神論者の代表としてサルトルを紹介するに止めたい。

サルトルによれば、人間の实存(彼は主として人間的現実 *Realité humaine*)といっている)は自由そのものとして、この人間の自由は、条件づけられて生誕と死、生きるための労働、他者のうちなる行為という必然的条件を負わされる。人間はこれによって世界に参加し、全く自由となるが、この実存の自由は平和の自由ではなく、不安と冒険をもたらす。それにもかかわらず、自己の対自性を即自に向って投企することによって安定を求めようとする。これは対自を即自とすることである。ここに矛盾があり、この点から彼は、神の不在を主張し、人間の企てを自己欺瞞(*Manvaise foi*)と呼んでいる。

彼は自由を实存の唯一の本質とし、これによって、存在と虚無、神と道徳を否定している。これは二度の大戦の矛

盾と破壊によって露呈された既成のあらゆる秩序、思想、道徳を否定し、さらに存在の意味そのものも否定し去り、それらの否定をとおして超越する人間の自由そのものを絶対化している。これは人間解放と自我主張をつらぬく近代精神を、自由の姿において、その極点にまで高めようとすることになるであろう。これはまた社会的、客観的に人間関係をつらぬく道徳の否定ともなるにいたるであろう。

要するに、以上の実存主義は人間における自己存在の主体性を、深い内面性において、せん鋭な姿でとらえたのであるが、これに対して、マルクスは社会的存在としてこれ捉えている。すなわち、彼は外的な生存状況としての社会的実践の視点においてとらえ、人間性の解放を主張している。

マルクスの用いる自己疎外の言葉は、ヘーゲルの用語を転用した⁽¹⁶⁾が、それはヘーゲルの意味する非人格化された観念的な、抽象的な内容にとどまてはいない。その意味するところは、直接勤労大衆としてのきわめて現実的な人間存在に即して捉えられたものである。したがって、彼の意味する人間は、単なる抽象的な人間一般とみるのではなく、現実の歴史的世界において、日常生活を営む具体的な人間存在に外ならない。したがって、彼は疎外される人間は、現実には労働者であるが、この労働者が担う自己疎外は、次の二点からあげられている。第一は、生産の結果に対して、彼の労働において生産したものは、そのまま自己の所有として納められるのではなく、自己から離れて、資本の支配下におさめられてゆくことの疎外対象でしかないことである。第二は、生産の行為に対して、彼の労働は、欲求充足のため、自己の生活費を求める手段としてなされるにすぎない。したがって労働者の生産の生活は、労働者の自由な創造意欲によってなされる積極的行為ではなく、自己の生存維持という欲求充足のための手段としてなされる。このような二重の疎外現象を、彼は資本主義的労働の疎外構造とよび、これが人間をその類的存在から疎外し、人間を人間自身から疎外するにいたるのであるという。このようにして、労働の人間から疎外された生産物が他の人間、資

本家の所有に帰する結果からおこる労働者の生産物からの疎外は、そのまま資本家の生産物獲得、私有財産と資本の蓄積となることを示す。この人間の疎外は、他の人間との対立関係のうち現実化されることとなり、これが労・資社会階級の分裂と対立を必然的に深刻化させるにいたるとする。

マルクスの人間疎外は、広義にいわれる非人間化を意味するのではなく、資本主義社会における労働者の状態を疎外と判断したのであって、これは単に科学的な事実分析のみではなく、ヒューマニズムの立場にたつ人間観である。そして、この人間観は近代社会における人間像を前提として、それにもとづいてなされた価値判断といえよう。この近代的人間像は、自主、独立にして自由な主体的な人間であり、しかもこの近代的人間が調和的結合を前提しているにかかわらず、現実における市民社会の人間は、この調和的結合の連帯性を失って、利己的な個人に分裂し、闘争している姿を真実なものではないと判断したのである。そして、この疎外された人間を解放し、その主体性をとりもどすために、現実的手段を探究するにいたった。その結果、この疎外の原因は、資本主義社会における経済組織による社会構造の欠陥、矛盾に基因することを認め、人間をこの疎外状況から解放するために、これを単に道徳主義に依っては、とうてい実現不可能と知り、経済の科学的分析に立脚する政治的実践において、これを捉えようとしたのである。

右において、キェルケゴール、サルトル等による実存主義の人間性と、マルクスの社会主義による人間性の概要を述べたのであるが、両者の共通点はずぎのように要約されよう。

両者いづれも、近代的世界の歴史的な限界状況の渦中において、近代的人間の自己疎外を、それぞれ異った視点とはいへ、これを脱皮して、真に主体的な人間として、人間存在の可能性を明かにし、これによって、人間の自己実現を達成しようとした点である。

けれども、両者はこのように共通の目標をもちながら、その実現の方向は、それぞれ、全く次元を異にする仕方において、現実的な人間性の回復を目ざしている。その相異点はつぎのようにみられる。

実存主義は、人間存在の歴史性、社会性を超えるしかたにおいて、あくまでも、求心的、自己中心的に深化する過程をたどる。それは、人間を単独者として、個別的人間として、その内面性に深く突入し、これを実存の姿においてとらえている。その深底にまで掘りさげることによって、そこに絶対者を発見している。この絶対者を神となす場合と、他者の場合との区別が見られるとしても、何れもそれを絶大なる絶対的な依所として、そこに真理を見いだし、それによって、初めて失われた人間性の回復をはかろうとする。

マルキシズムは、これに対して、人間存在を一定の社会関係において、あくまでも、遠心的、拡大の方向をたどる。それは人間の社会関係を中心に、その本質を個別的存在としてではなく、社会的条件に規定する社会的存在としてとらえ、人間に対する歴史性、社会性に重点をおく。これはまた人間を、ひたすら、社会的類的存在として捉えることに集中されているといえる。

けれども、実存主義の実存的個別者は、その限りにおいて、歴史の実存の姿にたつて、人間生活をささえる現実的生産と如何にして、その結びつきが可能となるか。ここに、実践的な社会性や歴史的共同態への反省が求められよう。それと同時に、マルキシズムの捉える人間存在は、その歴史性、社会性の重視によっておこる類的存在の偏向となり、その結果、類にして個であることの人間否定となる。ここに厳しく検討する余地が残されている。

以上、われわれは人間性の理解を意図して、これを中核とするヒューマニズムの歴史的段階の発展の概要をみた。そこに現われた人間性の特徴は、つぎのように示めされる。

第一ヒューマニズム（ルネサンス期）

中世紀における絶対者にあられる神的、靈的な偏向に対して、人間性の解放と、その自己主張である。そして、その表明は自然主義的であり、かつ、多彩な職能タイプに見だされる。

第二ヒューマニズム（十八世紀ドイツ）

この期における実証的な合理主義の偏向に対して、人間性は感覺的、直観的情熱の姿をもって、自然主義的な性格をもちながら、その調和的發展を目ざすものとして現われている。

第三ヒューマニズム（現代におけるもの）

現代における社会組織の偏向と科学機械の発達は二度の大戦を経て、徹底した人間の疎外と、深刻な危機感をもたらした。現代ヒューマニズムは何れも、これに深い影響をうけながら、厳しい自己批判を経て、人間回復にいたる道を求めた。それは次の三つの姿に見られる。

その一は人間性を、自然環境から分離することなく、総合的に把握し、これによって、倫理と政治、経済との結合を求めるものである。その二は、自己批判の結果としてあらわれた人間存在の絶対的無力感は、それに対立する絶対者たる神を呼びさまし、ここに再び、近代社会が放棄した絶対神をよびもどす仕方において現われるものである。その三は、現実の絶望感にはげしく対決し、人間性の回復を神に求めることなく、実存的な自由（もしくは、それに類似のもの）か、或いは、歴史的、社会的な類的存在かによって、これを求めようとするものである。これは、いいかえるならば、近代社会が創造した近代精神の絶対的、自我主張の変形に外ならない。

このような、現代ヒューマニズムにおける人間性の把握は、近代精神の必然的にゆきつく現われかたであり、それとともに、これは明かに人間性の限界を表現した人間の自己矛盾であるといわれよう。

けれども、人間性の限界はきわめて広く、その中に限りない可能性のあることを知らねばならない。この人間性に与えられた可能の倫理的実践の中に、われわれが以下に述べようとする「菩薩道」の思想と、その実践性がふくまれている。

菩薩道は人間の可能性の中にある。それは人間の可能性から離脱した神秘的、絶対者の活動ではなく、人間が現実の倫理的意識にたつて、人間個の自覚を通して現われる生きた現実の場をふまえた実践の規範に外ならない。それは、厳しい死に対決する自我の本質をきわめつくす自己内省と、そこから必然的に湧出する倫理的実践の規範として現われる。

人間は、それ自らとしては直接的には自由も福祉ももちえない存在である。短い生命の人間個の一生には、死がつねに、まつわりついている。けれども、人間はこの死によって、亡びゆく生理的生命のなかのみ生きるものではなく、歴史的、現実社会という人類の文化的所産の継承の中に、それを自己として限らない過去から、生を伝承している存在である。短い自からの生命を、この文化的所産のなかに建設し、それを次第に伝えてゆく存在である。これは動物に不可能な人類のみに与えられた特権といわれよう。このように、限らない遠い過去から、はかり知れない未来に連なつて、永久に人間生命は、その文化を発展する。そして、この人間の生命は、ただ抽象的な人類の生活としてではなく、それは具体的な人間個の所属している国土という生活空間と、具体的な民族国家集団という現実の生活体に外ならない。人間の意志は自由の実現といい、福祉の達成といい、この民族国家集団の媒介なしには、その成果の実現は不可能である。したがって、この短い生理的生命を超えた永遠の生命という自由や福祉もまた、この生活

共同体の中に創造される以外に方法はありえない。ここに人間個の展開がはじまる。人間個が、この視点にたって、一たび真の自己に立ちかえり、真に己れを愛し、己れに対する誠実にめざめ、つきまとう死によって、やがては亡びゆく自己を正しく省りみるならば、人は必ずや自らを欺かず、真理を愛するにいたるであろう。これによって人間が真実の平和をこい願う人間性に目覚めるならば、人は必ずや、自己自身を通じて、心を浄め、己れを人間性の本性にまで、よびさますことになるであろう。

ここに、姿をあらわす人間観、人生観の基体としての自我と他我との関係は、近代社会に現われる人間個の基体としてのそれとは、本質的に異なっている。近代社会の人間個とは、ホッブズ(Thomas Hobbes 1588~1679)のリヴァイアサン(Leviathan)に現われる「万人の万人に対する戦い」の個であり、この個の本質は他個をすべて征服しつくさなければやまない個である。そして、この個が彼の唱える契約社会の基体となるものでもある。近代社会に現われる倫理の理念は、およそ、このような個を源流として築きあげられた思想である。

これに対して、示される人間個のあり方は、自からの個の中に、他なる己を見いだす心(慈)であるとともに、他なる己の中に自からの個を見いだしてゆく心(悲)である。これを、いいかえれば、自己が周囲のものに楽しみを与える心(慈)であるとともに、自己の周囲のもの悲しみをとり除く心(悲)ともいわれている。このように自己と他己との合一の世界に、人間個の本質をとらえることは、「自利、利他の境」ともいわれ、これは菩薩道における人間個の思想的基盤とされている。これは、先きにも触れたごとく、人間個の深い内省と照察を超えて捉えられた思想であって、これは、また、いわゆる前近代社会の社会理念とされた、自我否定の理念とは異なる。すなわち、前近代社会の自我否定の理念は、権威に対する服従を意味し、或いは、その秩序を支える被支配者の美德とされた献身であった。けれども、ここに示される人間個の理念は、自己の良心に律する、独自に決定された創造的能力である。それ

は人類全体の至福を意図して、自律と使命感に裏づけられた深い自覚による人間個の在り方である。ここに菩薩道の思想的素地が描かれている。

菩薩の意義は、梵語において菩提薩埵(Bodhi Sattva)〔巴梨語(Bodhi-Satta)から発し、菩薩は諸仏の道に名づけ、薩埵は衆生あるいは大心に名づく。〕^(大智度論 第四)従って「菩薩」とは「諸の衆生(薩埵)は諸仏の道(菩提)を求むるが故なり。」また、「諸仏の道(菩提)と衆生(薩埵)を縁じて境となすが故に菩薩と名づく。自利、利他の大願を具足して大菩提を求め、有情を利するが故なり。又、薩埵とは是れ勇猛の義なり。精進勇猛に大菩提を求むるが故に菩薩と名づく」と望月辞典に述べられている。⁽¹⁷⁾これによって菩薩道とは諸仏の道に依って、自利、利他の願望を堅く持しながら、人類のためにその福祉を推進するひとびと(衆生)の行動規範であり、実践である、といえるであろう。

けれども、菩薩道の意義を諸経典によってたずねるとき、われわれはその内容と解釈のきわめて複雑多岐にわたっていることに感うのである。しかし、その根源をたずね、本流から支流へと辿ることによって、ほぼ、その本質を明かにすることができよう。この意味において、菩薩道を菩薩思想の歴史的発展から、その姿を把握しなければならぬ。

菩薩思想は、大乘仏教全般にわたって展開されているが、小乗仏教においては、主として、仏陀の因位の修行中を指して、釈迦菩薩とよび、大乘仏教にいたって、初めて、出家の菩薩、在家の菩薩、仮名の菩薩、真性の菩薩、他方世界から来現する菩薩、下位から昇格する菩薩、仏陀が化現して現れる菩薩、歴史上に世間から称される菩薩など、多様の菩薩が現れるのである。けれども、これら諸菩薩に共通しているところは、およそ次の諸点である。

「仏陀(如来)を敬慕し、これに対して、全幅の敬仰を向けるとともに、衆生愛護の念にもえ、真理と正義を求め、ことに努め、その上、自己の誓願の実現に専念し、精進する人間」

したがって、この特質をそなえているものは、現在どのような地域、または環境にあっても、仏教においては、これを菩薩とよびうるのである。

仏教は周知のごとく、根本仏教から部派仏教へ、そして大乘仏教へと発展した。根本仏教時代においては、菩薩思想は相当、有力であったと思われるが、記録的で、舍利弗、日蓮、加葉等の高弟が中心勢力を占めており、したがって、菩薩思想の発現が明かにされていない。根本仏教が部派仏教に、さらに大乘仏教に、その時代をかえたのは仏滅後およそ六百年以後である。すなわち、この期は西暦百二十年にあたり、第四回の結集が行われた。これは第三代カニシカ王が、カビネラ国の環林寺に上座部（小乗学僧）五百人、大衆部（大乘学僧）五百人、居士学者五百人、合計千五百人を召集し、協尊者を統監とし、馬鳴を筆録責任者とし、十二カ年を費し、多数の仏教經典が編集されている。そのため、この結集において作成された經典には、上座部の法蔵部や大衆部の一説部、説出世部等が混在して伝っている。しかし、これは、従来の結集と同じく上座部を中心とする正式の結集であるために、単に部派仏教といわれる有部の教義を大成したもので、他のいかなる大乘的活動もみられなかった。大乘仏教の思想は、仏滅後、直ちに積極的な教理としての結集はなく、その成立の過程を見れば、教団外の一般社会の在家信者の信仰と深く関連しながら成立した。それは、上座部小乗派の消極的、固定傾向に偏する出家仏教と対立して、これを批判しながら発展している。したがって、大乘經典の編集も、上座部の小乗經典の編集をまっけて、この小乗經典に対する批判をふくめて成立したようである。この大乘經典の編集が、とくに隆昌をきわめたのは、右の第四結集以後であった。大乘經典の隆昌と菩薩思想の発展には次のような歴史的理がある。大乘仏教の勃興した西暦一世紀前後は、西方のローマ及びヘレニズム文化地域と、都市商業の興隆期をむかえたインドとは、活発な通商貿易を始めていた。この遠隔の商業の発達につれて、インドに西方から莫大な金をもたらした。したがって、インドの経済は急激に膨張し、都市商業経済はい

よいよ発展した。この機運に乗じて、興隆した商業資本を背景に発展したのが大乘仏教であったのである。大乘仏教は、このように外からの影響を多分に受け入れるとともに、仏教の伝統に対して極めて自由な態度をもって望むこととなった。そして、他方、生死、出離の問題にのみ終始している伝統的、保守的仏教の独善的な、しかも高踏的態度に対しては、極めて批判的態度をもつてのぞみ、これに痛烈に攻撃を加えている。⁽¹⁹⁾ここに小乗仏教と大乘仏教の特質が明かにせられるに至った。すなわち、小乗仏教は、旧来の伝統的、保守的傾向を保持するとともに、あくまでも自己の求道中心主義の態度を示していたのに対し、大乘仏教は、他人のために奉仕する慈悲行（自利利他の精神）を、その倫理的実践の指導理念として、世間に献身したのである。この世間に献身する大乘仏教の指導理念こそ、菩薩道の思想そのものであって、ここに、大乘仏教と菩薩思想の深い結び付きがあり、大乘経典がそのまま、菩薩経とさえいわれるにいたった歴史的基礎があった。

ともあれ、菩薩思想は小乗経典に芽生え、そして大乘経典において、その発展期をむかえたのであった。以下において、菩薩思想が発展した過程の概要を述べることにしたい。

(一) 小乗仏教経典の菩薩思想

1 南伝の菩薩思想

根本仏教は、仏陀在世の教養を集録した教えであって、南伝の菩薩思想はこれに属すると見られる。この南伝の菩薩思想の中核は仏陀の前生の物語を記録した本生話(Jatalas)である。これが菩薩思想の基礎となり、源流となるものといわれている。けれども、仏陀の前生の物語であるこの本生話は、何人か後世の者の案出によって経典に付加したものでないという確証がないようである。また、仏陀在世の時代にどのような菩薩があったか等については、初期の仏教経典には明記していない。

2 部派仏教の菩薩思想

部派仏教（有部）における菩薩思想においては、菩薩とは仏陀と成るまでの修業時代の人をよび、釈尊も仏陀と成る以前は菩薩であったとしている。ここでは、上座部の法蔵部においてさえ、菩薩蔵の存することを認めている一事にみても、その当時、すでに菩薩に対して、可なり深い注意が払われていたことが理解しうる。

3 大衆部の菩薩思想

この經典においては、従来の仏陀の因位の身のみと限らず、有らゆる過去の諸仏の前身を、ことごとく菩薩と名づけ、さらに、現在および将来においても、多数の菩薩の存在を信じている傾きが濃厚である。これ以外にあらわれている特徴として、(1)菩薩には欲想、恚想、害想のないこと、(2)菩薩はねがって悪趣に生ずるものとなすこと等である。

これらによって、大衆部の教徒は、右の諸点に深い注意を払い、菩薩思想を明確にとらえ、思想的にさらに一歩の前進を示している。ここに(2)に示されている菩薩が悪趣に生ずることを願うことは、悪趣の衆生を救済する必要のためである。⁽²⁰⁾これは後に大乘教の教徒等は躊躇しながら主張する態度を示したところであったが、むしろ、菩薩の最大特権といえよう。

4 「大事」の菩薩思想

「大事」とは、大乘教と小乗教との何れに所属するか、判定に困難とされているが、大乘の菩薩思想の起原をさぐる場合に、重要な地位を占めている。「大事」においては、菩薩思想は仏陀の因位の身を主として指している。そのため、この点においては小乗教と異なるところは無いが、菩薩の種性を明かにし、さらに四摂事を初めて解明している点は菩薩地品に近い。また、十地を明かにしている所は華嚴経に近似している。この意味で、「大事」は小乗思想

から大乘思想に推移する過程の地位にある經典とみられている。

ここに説かれる四摂事とは、(十誦律二五)

一、布施(による)摂。もし衆生、財を楽しめば、財を布施し、もし法を楽しめば、法を布施し、これによって親愛の心を生じ、我によって道を受けしむるをいう。

二、愛語(による)摂。衆生の根性にしたがって善意、慰諭す。これによって親愛の心を生じ、我に依附して、道を受けしむるをいう。

三、利行(による)摂。身、口、意の善行をおこして衆生を利益し、これによって親愛の心を生ぜしめ、道をうけしむるをいう。

四、同時(による)摂。法眼をもって、衆生の根性を見、その所樂にしたがって、形を分けて示現し、その所作を同じくして、利益にうるおわしめ、これによって道をうけしむるをいう。⁽²¹⁾

右の四摂法は、菩薩が行う実践的指導理念として重要な地位を占めるものである。

(二) 大乘仏教經典の菩薩思想

1 般若経中の菩薩思想

般若経の菩薩思想は小乗經典(増一阿含経)に比すると、はるかに進歩しているが、大乘経全般の上からみると、はなはだ未発達の状態にあり、かつ大乘的菩薩としての現れが不充分である。次に般若経における菩薩思想を要約して列記するにとどめたい。

一、菩薩の位地を高め、これによって、菩薩の独立性を確保するにいたった。

二、菩薩の行目は増一阿含経に明かにしてある以上に何らこれに加えられているものがない。

三、六波羅蜜⁽²²⁾の中で般若波羅蜜(智慧)が高揚されていることは、般若経の思想系統として特殊の異彩を放つものである。

四、菩薩の修業の期間について、小乗經典の思想をそのまま継承している。

五、菩薩の位地においても、ほぼ同様である。

六、小乗教において、菩薩に属するのは、釈迦菩薩と弥勒菩薩の二人のみであるが、大品般若経第一においては、二十二名の菩薩が列挙されている。そのうち、大乘菩薩として常に重大なる役割を演じている観音、文殊等の名称が見えはじめていることは注目に価する。

ただ、般若経中の菩薩思想の不備として次の二点が指摘される。

- (1) 般若経中の菩薩思想には独自性がとぼしいこと
- (2) 教養の不徹底であること。⁽²³⁾

2 華嚴経中の菩薩思想

華嚴経は仏陀が菩提樹下において、成道してから三七日間の思惟行中に説かれたと言われている。華嚴経の十地品に現れた菩薩思想は有名であり、これは仏陀の菩薩行としての内証智の境界を叙説したものと⁽²⁴⁾いわれている。十地品とは菩薩の観修すべき法教を順次に記載した法教であり、それは浅教から深教へ、浅観から深観へと導かれているために、その観修する菩薩の位置を反映しうることができる。菩薩行を修するものは、この十地品の一品を真に意得し、これを行の上に移して、体得すれば、これが真の仏道修行者であり、かつ大乘菩薩であることを真に体现することになる。華嚴教学の五教も、天台教学の四教も、この十地品の中から流れでたものとされている。

ここに言われる十地品とは、菩薩の修行上の段階における順位を現わし、菩薩の四十二位の中の十位である。即ち、四十二位とは、十住、十行、十廻向、十地、等覺、妙覺の計四十二位を経て、菩薩は初めて円満なる覺者とされている。

3 法華經中の菩薩思想

利他をめざす求道者の実践的精神は大乗仏教を特色づける本質であるが、この精神は、法華經にいたって最高調に達している。無数の諸菩薩の活躍は法華經全品に横溢しており、とりわけ、そのもっとも重要な役割の任務を担当する菩薩は、外ならぬ、この地上における現実の世界救済を担当するものであることを強調している。この法華經にあらわれている特徴は、次の条項に要約されよう。

1 菩薩道の倫理的活動実践の場は、この地上の世界であり、その対象は人類全体におかれてあることの強調が示されていること。

2 菩薩道の指道理念は、現世的権力の上に立ち、国家権力をもふくめて、国家、民族興隆の基礎となり、この任務にあたる菩薩の責務はきわめて重大であること。

3 菩薩道の愛惜してやまない求道と指道精神には、人間性をつらぬく久遠の真理と生命力の発現があること。

4 人間性の最大の尊重を、人間礼拝にまで高め、その尊厳性を強調してやまないこと。そして、それは人間性を無視し、蔑視する現実世界に対決する決定的な指導理念の中核であること。

以上によって、小乗仏教經典より大乘仏教經典にいたる菩薩思想の発展の要項を、不十分ながら、ほぼ、明らかにせられたと考えられる。けれども、仏教經典に現われる表現形式、とくに、大乘仏教經典にいたっては、甚だしく誇張せられた文章表現が用いられている。それは、われわれ人類の现实生活とは、あまりにも想像外の修辭的文章となつ

ているがために、次の条項に見られる理由にもとづいて、われわれ人類の到底、実行不可能な行として、失望感をもたらすのである。1、その修行の段階の複雑であること。2、その修行の期間があまりにも長期にわたること。3、その修行の実践が人類の一般生活と甚だしく、かけ離れたものであること等で、これらは大乘仏教經典に見られる共通点である。このような表現的誇張は、おそらく一般の読者に対して、偉大にして崇高なることを信受させるために、その行業の至難であることを、ことさら、經典、經卷の作者が苦心したところに、その理由があるように思われる。けれども、これによって、もたらされる弊害は、菩薩道をして、遠くわれわれ凡俗の及ばぬ道と考え、ただ、ひたすら、これを仏、菩薩への讃仰として見るに終り、一般人から、その可能的実践力を奪う結果ともなることは事実である。したがって、不要、繁雜、誇張の個所は、これを省き、われわれ、現在の人間性に即する姿の現代版の作成こそ、重要な現実的課題であると、考えられる。

(四)

近代精神における人間性の基調は「齒には齒を」といわれる自我主張を貫くものである。これに対して、菩薩道のそれは「恨みのなかに恨まざる」の人間個を超己する道である。近代精神の自由は、他から加えられる制圧的、限定的なるものから解放を叫ぶ消極的、対峙的かつ相関的なるものであって、客観的なるもの、外来的なるものを、排除する働きに重点がおかれている。これに対して、菩薩道の自由は、自我、自利に執られる無知からの解放を意味し、さらに進んで、他の利益のために専念しようとする積極的自主性または本具的、自動的、創造性をとらえようとする自由である。これはまた、東洋的思想の根底に深く介在している、おのずからにして平和的、そのままにして、他と対抗することなき自然法爾（じねんほうに）の精神が基体に据えられているのである。

「世界永遠の平和のためには、人間性が建て直されなければならぬ。それは利己心を生活の原動力とする人間でなく、創造的、利他主義を生活の基本原理とするような人間を作ることである。」

これは、かつてアメリカにおいて、ベストセラーズの一つとなった名著「人間性の再建」の結論にいわれたハーバート大学教授ソローキン(P. A. Sorokin 1889～)の言葉であるが、この教授の言葉に深い示唆がある。⁽²⁵⁾われわれ現代人は、ことに東洋の日本という邦土に生を受け、日本民族の血につらなるわれわれは、この教授の言葉をいかに受けとめるべきであろうか。

また、かつて、世界仏教会議に出席した中国代表の有名な仏教学者、釈印順氏は日本各地の旅行を終えて、つぎの感想を毎日新聞社に寄せている。

「日本仏教は、すでに世界の仏教の進むべき新しい途に一步を踏み出している。日本仏教の社会福祉事業に向けられた努力、仏教学関係の人才の多いことに対しては、およそ、世界の仏教国家たるものは、当然注目をそそぐべきである。……」と。

とはいえ、仏教の近代化、社会組織化、社会的、実践活動など、嵐のような激しい要望の路線上に、現代の日本仏教は立っている。けれども、何よりも重要なことは、「人間性」の基本的な問題として、すでに近代精神の果した役割が、人間絶望とともに、まさに、その終末に近づくつつある現代において、来るべき人間性回復の指導精神は、外ならぬ、日本仏教そのものに提起されるべきことの点ではないであろうか。

注

1 John Dewey, *Human Nature and Conduct*, 1929.

ジョン・デューワイ、東宮隆訳「人間性と行為」春秋社二頁

2 Helmut Kuhn, *Philosophy and Religion the Humanity of Man*, p. 68.

- 3 Ibid, p. 68.
- 4 社会学辞典 有斐閣 七〇六頁
- 5 Jhon Dewey, *Human Nature and Conduct*. 1929.
- 6 ジョン・デューウィー、東宮隆訳「人間性と行為」春秋社 七頁より十二頁までの主旨を要約する。
- 7 田中美知太郎 講座哲学大系(二)第二巻哲学の歴史、人文書院、一八五頁
同書一八三頁
- 8 林健太郎編 世界各国史Ⅲドイツ史 山川出版社 一三二頁
同書一四三頁
- 9 務台理作外二名監修「現代ヒューマニズム講座」ヒューマニズムの史的展開 宝文館、一九〇頁
- 10 同書一九〇頁
- 11 同書一九〇頁、一九一頁
- 12 同書一九一頁
- 13 同書一九一頁
- 14 同書一九一頁
- 15 松浪信三郎、飯島宗享共訳「キルケゴール著作集」(11)白水社、二〇頁
- 16 疎外という言葉はドイツ語の *Entfremdung* の訳語から発するといわれ、この術語使用が確立したのはヘーゲルであり、これを現代との関係において重要な意義をもたらしたのはマルクスである。
- 17 望月信亭編 仏教大辞典 五巻 四六五八頁
- 18 加藤精神「大乘仏教の起源及び発達」一七頁
- 19 中村元「宗教と社会倫理」岩波書店 四二四頁
- 20 木村泰賢著「小乗仏教思想論」—菩薩論— 明治書院 六七頁
- 21 十誦律二五、仁王経、中、織田仏教大辞典 七二〇頁
- 22 *Saa-paramita* (度・到彼岸と訳す) 即ち、生死の苦海を度って理想境たる涅槃の岸に到るべき菩薩修行の行法の六種、1 檀那波羅蜜 *Dana-p* (布施)、慈愛博愛の行為、2 戸羅波羅蜜 *Sila-p* (持戒)、仏教道徳に契える行為、3 羴提波羅蜜 *Ksanti-p* (忍辱)、有ゆる忍耐、4 毘梨那波羅蜜 *Virya-p* (精進)。常に修養に励んで怠らぬこと、5 禪那波羅蜜 *Dhyana-p* (静慮)。心を静

め統一あらしむること。6 般若波羅蜜 Prajna-p(知慧)。邪智誤見を去って真智を得ること。(模範仏教辞典)東方書院一一一七頁

- 23 神林隆淨著「菩薩思想の研究」森江書店 二二二頁
24 同書 二七二頁
25 久保田正文「仏教社会学」日新出版 一四八頁

主要参考図書

- 栗原得二「人間性の解剖」日本森文社
サント・ブーヴ著、権守操一訳「人間性の認識」アルス株式会社
唐沢富太郎「人間性、運命、宗教」黎明書店
芝田進午「人間性と人格の理論」青木書店
ヘーゲル、岡田・速水訳「法の哲学」岩波書店
マルクス、エンゲルス「ドイツ・イデオロギー」岩波書店
サルトル著 伊吹武彦訳「実在主義とは何か」人文書院
サルトル著、伊吹武彦訳「実在主義はヒューマニズムである」人文書院
小林一郎「法華経大講座」全卷(一―二)日新出版
山崎照雄「倫理学基本」(人間存在の基底と課題)有信堂
山崎照雄「倫理学序説」有信堂