

仏教的観点から見たリルケ

伊藤卓立

I

問題提起：高安国世は『ドイツ文学』第32号（1964年）に「外国人が読むことを頭に入れて書いた」¹⁾ „Rilke und die Japaner“²⁾ を発表した。その後1972年に、『リルケと日本人』という小論集を出版し、そこに „Rilke und die Japaner“ の日本語版を収録した。そして、その後書きの中で高安は次のように言っている。

リルケが『ドゥイノの悲歌』を経て、高遠な思想よりも、むしろ日常のささやかなものへの愛をこそ貴むべきであるとし、いわばいったん地上のはかなさを脱却して天上の永遠性へと向かいながら、にもかかわらずふたたび地へと志向した手続きは、日本人から見れば大へん西洋的であり、思弁的なまわりくどさにおいて、容易に親しみにくいところがある。³⁾

高安は、超越界へと上昇し、その後再び地上界へ下降する、というリルケの手続きは、「日本人から見れば大へん西洋的」である、といっている。しかし、仏教的伝統の中で生まれ育った日本人であれば、むしろリルケのこの手続きに、文化的にも感性的にも異質なものであるキリスト教的なものではなくて、日本文化を根底で支え、日本人の感性を育ててきた仏教的なもの、日本人の「心の表現」⁴⁾、日本文化の「形なき姿」⁵⁾ を感じ取り、リルケに親しみを覚えるのではあるまいか。事実、リルケは日本において多く読まれ、研究されてきた。⁶⁾ この点、『リルケと日本人』という論文集を出版しているにもかかわらず、日本人としての高安の仏教にたいする感性と知識、並びに、そのリルケ理解には疑問が残る。そこでこの小論で

は、高安に反対する立場から、「仏教的観点から見たリルケ」を論じたい。

II

方法論：先ず強調しておきたいことは、このようなテーマには誤解がつきまとう、ということである。それはどのような誤解かという点、「リルケに仏教など、禅など理解できるわけがない」、という類のものである。もちろんこの小論でもこのような誤解に基づくテーマは論考の対象としていない。論考の対象とすべきは、仏教的、禪的伝統に生きてきた日本人にとってリルケが到達した新たな詩的世界像が仏教的、禪的世界像に接近しているのではないか、或いは、逆に、仏教的、禪的視点からリルケが構築した新たな世界へ接近することができるのではないか、ということである。

この点、現象学の立場からリルケ研究の新たな分野を切り開いた神品芳夫は、正鵠を得て、次のように言っている。

（自分の）文学研究の基本態度を私はさしあたり自己流の現象学的方法とよんでみたい。現象学の専門家から一笑に付されることは覚悟のうえである。しかしすくなくとも、バシュラール、インガルデンなどを多少聞きかじり読みかじってはいるので、その経験をもとにしていわば現象学的心得で文学研究をやっているぐらいのことはいわせてもらっても、現象学の名を傷つけることにはなるまい。⁷⁾

すなわち、ここで主張されていることは、神品以上にリルケ自身は現象学の専門家でも研究者でもない、むしろ、絶対的に詩人であるが、しかし、詩人が新たに構築した「世界内面空間」(Weltinnenraum)という広大な世界が、現象学的方法を用いた研究と接近に耐えうる、ということである。

そこでこの小論では、大して仏教や禅を聞きかじり読みかじっている訳ではないが、長年仏教に心が惹かれてきたので、著者は、「仏教的、禪的心得で」リルケ研究をやっている、と小声でつぶやきたいのである。

このような考えをさらに強めたのは、大河内了義著の『異文化理解の原点』である。その中に二つの興味深い報告がある。

一つめは、1970年にドイツ人の友人が大河内をガブリエル・マルセルに紹介した時のことである。

「彼（大河内）は仏教徒です。仏教の基本は空思想であり、・・・とりわけ禅ではく無を説き、・・・浄土教ではアミダを言います。」・・・じっと聞いていたマルセル氏はしばし沈黙のあと（言った）。「私にはそういうことは理解しがたい。私に理解できることは、私たちの伝統の中にあるもの、かつてあったけれども忘れ去られたり覆い隠されたり無視されてきたもの、そういうものを今一度想いだし掘り起こして、そしてそれが異なる文化や宗教の中のある物と対応する限りに於いて、理解できるだけです。」⁸⁾

二つめは、大河内が1960年にカール・ヤスパースを訪ねた時、ヤスパースの『仏陀と龍樹』を翻訳した日本人が訳書と共に送ってきた手紙の内容についてヤスパースは次のように言ったという。

訳者から私の仏教理解が正しいと言ってきているが、私にはどうも解せないのだ。私は、私に理解できる言葉に翻訳された著作のみを通して、何とかインドや中国の思想に近づこうと努めただけのことである。もし逆の立場だったら、つまり一人の日本人が日本語や中国語に翻訳されたものを通してキリスト教を理解しようとしてもものを書き、私がそれをドイツ語に翻訳することになったとしたら、その日本人のキリスト教理解が正しいとは簡単には言えないだろう。何と言っても私たちはバイブルの伝統 *die biblische Tradition* の中に生きているのだから。⁹⁾

以上の二つの報告を読むと、我々日本人は、仏教の伝統の中に生きているのであるから、キリスト教の伝統の中で創造された文化的なものを簡単に理解することができる、と言うことはできない、むしろ、キリスト教の伝統の中で創造された文化的なものが、日本の仏教的伝統の中に存在する文化的なものに対応する限りにおいて、理解することができるだけだ、と言わざるを得ない。

それ故、ガブリエル・マルセルもカール・ヤスパースも「仏教的観点から見たルケ」という我々のテーマの妥当性を支持している、と考えても許される。

Ⅲ

研究史：リルケと仏教，リルケにおける仏教的なもの，あるいは，リルケと禪，リルケにおける禪的なもの，というテーマは，日本人のリルケ研究者にとってさほど荒唐無稽なものでも，斬新なものでもない。

1) 既に星野慎一はその主著リルケ研究の三部作の第二部『リルケとロダン』において次のように言っている。

彼（リルケ）のたどり着いた世界が，東洋の禪にちかい世界であることは，識者の著しく指摘しているところである。彼が仏教を愛し，その仏像を通して，計り知れない静謐と無碍の光耀とに思いをいたしたことは，むしろ，当然のことというべきであろう。¹⁰⁾

この記述に従えば、『リルケとロダン』が出版された1953年までに，日本の「リルケ識者」たちによって「リルケと仏教（禪）」というテーマに関して相当数の指摘がなされ，それは明らかに特別なテーマではなかった。

2) このテーマはその後も識者たちの興味を引き続けた。1990年から1991年にかけて『リルケ全集』全十巻が塚越敏の監修によって河出書房新社から出版され，その第四巻に『ドゥイーノの悲歌』の小林栄三郎による訳と注解が収録されているが，『第八悲歌』の„das Offene“（開かれた空間，または，開かれた世界）に関して小林は次のように説明している。

この「開かれた空間」としての存在の空間である「肯定からのみなる〈何処でもない所〉」は，禪で言う悟達の果てに開けてくる，禪的な存在体験ないし空間体験とも一致するところが大きいように思われる。リルケの世界と禪との比較研究については，D・パッサーマン，R・カスナーなどに小論があるが，これはなお綿密な準備によって論究されるべき課題であろう。ここでは，禪の世界にはリルケのこの「肯定からのみなる〈何処でもない所〉」に一致する発想ないし思想が，至るところに見いだせるという事実を指摘しておくにとどめよう。例えば『達磨語録』に「一切処に即して無処なるは，即ち是れ法処，即ち

是れ道処なり。菩薩は一切処が即ち是れ法処となりと観ず」とあり、また『安心法門』と『宗鏡録』第十二のそれぞれに、「すべての場所そのものが無の場所であり、はたらきの場所そのものがはたらくものをもたぬことこそ、仏を見ることだ。そこにもし相対性を認めるならば、すべての場所に実体なき亡霊を見ていることになる」とされている。「どこか」ある特定の場所に存在の真理があるというのではなく、私たちの在り方そのものと、それに基づくものを見る眼のある種の変化、転換とともに、「一切の空間」が「無の空間」であるままに即「存在の真理の空間」に一変するのである。¹¹⁾

仏教の研究者でなくても、仏教的伝統に生きてきた日本の知識人であるならば、„Nirgends ohne Nicht“（「肯定からのみなる〈何処でもない所〉」—この訳語は適切であるとは思えないので、「無否定の無所」を提示しておく—）に仏教的「空」、禪的「無」を想起することはさほど困難ではない、むしろ、自然なことと思われるのであるが、その後、寡聞ではあるが、仏教の研究に深く立ち入りすぎたのか、「綿密な準備によって論究されるべき課題」の解明は発表されてはいないようである。

ところで、リルケのテキストに戻ると、この„Nirgends ohne Nicht“の後ろにはコロンがあり、„das Reine“が続き、本文は次のようになっている。

... Nirgends ohne Nicht: das Reine,
Unüberwachte, das man atmet ...¹²⁾

ここでリルケが問題にしている空間は、見る主体と見られる客体とに分裂した知性主義的、客観的、科学的、分析的視覚によっては認識することができない、¹³⁾むしろ、呼吸と同じように自我意識が滅した無意識の状態に、いわば、禪の「無」の状態に至って初めて体得することができる絶対無の場所であり、主体と客体とが合一した場所、西田幾多郎と共に言えば「主客未分」¹⁴⁾の場所、すなわち、「純粹経験」¹⁵⁾の場所である、と言い換えることができる。

3) 事実、仏教の造詣が深く、京都学派を継ぐ哲学者上田閑照は、西田

幾多郎のこの「純粹経験」を説明するために、1991年に刊行された『西田幾多郎を読む』においてリルケの『体験Ⅱ』を引用し、次のように言っている。

そのとき鳥の声が外界と自分の内面とに同時に存在し、外界と内面とがまったく切れ目のない純粹なひとつの空間になり、．．．．．あらゆる方面から無限なるものに親しく満たされ．．．．．¹⁶⁾

(Er gedachte der Stunde, ... da ein Vogelruf draußen und in seinem Innern übereinstimmend da war, indem er sich gewissermaßen an der Grenze des Körpers nicht brach, beides zu einem ununterbrochenen Raum zusammennahm, in welchem, geheimnisvoll geschützt, nur eine einzige Stelle reinsten, tiefsten Bewußtseins blieb.)¹⁷⁾

(著者注：アンダーラインの部分のドイツ語のみが訳出されていると考えられるが、その部分のドイツ語の引用だけでは意味上不十分であり、また、執筆者の判断では、この文全体が重要なので、上のように引用しておく。)

これはまさしく西田の言う純粹経験、．．．このような経験に於いては外と内の隔ての壁 (Trennwand) が破られています。外と内を隔てる壁とは、私の外、私の内というその「私」に他なりません。その「私」を破って鳥の声が響きます。それはまさに「色を見、音を聞く刹那」であり原感動ともいべき出来事です。．．．¹⁸⁾

リルケの „Nirgends ohne Nicht“ を「まさしく西田の言う純粹経験」である、とする上田の解釈は我々の解釈と一致している。

ところでリルケは、この引用に続けて、さらに重要な発言をしている。

Damals schloß er die Augen, um in einer so großmütigen Erfahrung durch den Kontur seines Lebens nicht beirrt zu sein, und es ging das Unendliche von allen Seiten so vertraulich in ihn über, daß er glauben durfte, das leichte Aufruhn der inzwischen eingetreten Sterne in seiner Brust zu

fühlen.¹⁹⁾

すなわち、リルケは偏狭な「私」の壁を破り、「私」を「世界空間」(Weltraum)²⁰⁾の中へ「帰依」(Hingegebenheit)²¹⁾させることによって、「無限なるものがあらゆる方面からとても親密に自分の中へ移り来た」、というのである。ここにおいて、「das Innere」と「Weltraum」の限界たる「私」は止揚され、両界が渾然一体となって醸し出される純粹空間が現前している。それをリルケは「世界内面空間」(Weltinnenraum)と命名した。

Durch alle Wesen reicht der *eine* Raum:
Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still
durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,
ich seh hinaus, und *in* mir wächst der Baum.²²⁾

万象を貫いてひとつの空間が広がっている、
世界内面空間が。鳥たちは静かに
私たちの中を飛び抜ける。成長を望む私は
外を眺める、すると、おお、私の内に木が生えるのだ。

すなわち、外界の「鳥たちは私たちの中を飛び抜ける」、あるいは、「私の内に木が生える」、といているのであるから、リルケのいう「世界内面空間」は、「das Innere」と「Weltraum」の限界、すなわち、「私」が止揚され、両界が渾然一体となった「主客未分」の空間であり、このようなものとしてのリルケの「世界内面空間」の体験は、西田と共に言えば、「純粹経験」であり、「唯一の实在」²³⁾の経験であり、上田と共に言えば、「原始の純粹経験」であり、「根本経験」である。その上田は、「世界内面空間」の体験を、「哲学の根底としてはっきり自覚された問題・・・哲学そのものを問題化するような問題」として捉え、「第一哲学としての形而上学の根底への帰り行きということが根本問題となったハイデガーは・・・根源近くに住む詩人からの詩という目配せを導きとしながら、回思 (Andenken) という仕方で根底への思索の退歩 (Schritt zurück) を遂行しようとした」、と言い、この「退歩」は、道元が「回光返照の退歩」と言う時の退歩であ

る、という注を付けている。²⁴⁾

ところで、道元のこの言葉は『普勸坐禅儀』にある。

古聖既然，今人盍弁。所以，須休尋言逐語之解行，須学回光返照之退歩。身心自然脱落，本来面目現前。欲得恁麼事，急務恁麼事。²⁵⁾

(釈尊や達磨大師のような)古の聖人でさえも、すでにこのように修行されたのである。今日の我々がどうして坐禅修行しないでいられようか。だから言葉の意味を尋ね回って理解しようとするのはやめて、(外に求めるのではなく、)内にある自己を明らかにするために一歩退くことを学ばなければならない。(そのとき、)身心が自ずと脱落し、本来の面目が現前するのである。このような本来の面目を得ようと思うならば、直ちに坐禅に努めなければならない。²⁶⁾

道元は「回光返照之退歩」を行うことによって、すなわち、外の世界(Weltraum)から、内の世界(Innenraum)に「退歩」することによって、自然に「身心脱落」する、すなわち「肉体(身)も精神(心)も、一切のとらわれをのがれて自在の境地」²⁷⁾に入ることができる、といているのであるが、内や外という区別がなくなり、両界が止揚された「身心脱落」の境地を、リルケの言葉で言えば、次のようになる。

Er gedachte der Stunde in jenem anderen südlichen Garten (Capri), da ein Vogelruf draußen und in seinem Innern übereinstimmend da war, indem er sich gewissermaßen an der Grenze des Körpers nicht brach, beides zu einem ununterbrochenen Raum zusammennahm (.).²⁸⁾

彼は、かの別な南の庭園(カプリ島)で過ごした一時を思い出した。その時、鳥の鳴き声は外部空間にも彼の内部空間にも一致して存在していた。そして、鳥の鳴き声は、いわば肉体という限界によって断絶させられずに、外部空間と内部空間の両方を一つの連続した空間に統合していた。

リルケのこのような「世界内面空間」に、上田閑照は、ハイデガーを超えて道元にも至るところの、「仏教」或いは「禅」そのものとは言えないまでも、「仏教的なもの」或いは「禅的なもの」を慧眼にも見抜いている。

4) ところで、首都大学東京機関リポジトリ「みやこ鳥」において公開されている『リルケの> das Leere <についての長めの注釈』の冒頭「梓組み『Rilke と禅』について」において三田一彦は次のように言っている。

欧米文学研究の世界では希有のことであろうが、たとえば『リルケ論集』のような研究書が編まれるとしたら「リルケの禅」は避けて通れない、不可欠のテーマであり、Rilke のテキストを解明する際に有力な手懸かりとなるであろう。²⁹⁾

独文のレジюмеにおいて、「この論文 (Aufsatz) は、文学と禅の比較研究のための準備として考えられている」(Dieser Aufsatz ist als Vorbereitung für die vergleichende Untersuchung von Dichtung und Zen gedacht.)、と言っているので、一般の論文の形式を備えず、問題設定において、先行する研究に関して一言も言及されていない。しかし、既に概観したように、三田が言う「リルケの禅」というテーマは決して「欧米文学研究の世界では希有」ではない。それ故、三田の見解には多少漠とした感じは残るが、結論「Rilke の叙情と『もののあわれ』一まとめ」において次のように言われている。

彼 (Rilke) の体験したことは、奇妙な程、道元の説く身心脱落と重なる。・・・大悟あるいは悟りと言われる瞬間は種々多様であるが、その一つに、たとえば騒動の片隅の石、草または花と自己が一致する時があるそうだ。Rilke の「世界内面空間」もこれと同じなのではないのか。肯定するならば、新たに「もののあわれ Achheit der Dinge」美学へと連なるはずである。³⁰⁾

この結論を見る限り、上田が提示した「リルケと道元」というテーマを三田は引き継いでいる、と言える。

IV-1

リルケと仏教、或いは、仏教的なものというテーマを扱った近年のドイツ語圏において刊行された研究書を概観すると、次のようになる。

- 1) Rudolf Kasner: Zen, Rilke und ich. In: Rilke. Gesammelte Erinnerungen 1926-1956. Hrsg. v. Klaus E. Bohnenkamp. (Neske) Pfullingen 1976.

わずか10頁のこのエッセーにおいて、カスナーは「実存と文学、実存としての文学」は、まさに「禅の問題の一つ」(eine Zenfrage) (公案) であり、「この問題はオルフォイスに寄せるソネットにおいて措定されている、或いは、詩人にもっと相応しい言い方をすれば、目立たないように隠されている」³¹⁾ といい、最終頁で次の詩句を引用している。

erst, wenn ein reines Wohin
wachsener Apparate
Knabenstolz überwiegt,

wird, überstürzt vom Gewinn,
jener den Fernen Genachte
sein, was er einsam erfliegt.³²⁾

しかし、これだけの説明で「リルケと仏教」というテーマが十分に論じ尽くされたとは考えられない。むしろ、このエッセーは、仏教に関するカスナーの知識の陳述にすぎない、と言える。

- 2) Youngnam Lee: Rainer Maria Rilke. Jenseits der reflektierten Gedanken. Ein Beitrag zur Poetik Rilkes aus interkultureller Perspektive: Taoismus, Zen-Buddhismus. (Der andere Verlag) Berlin 2001.

ここで先ず問題になるのは、„Taoismus“ と „Zen-Buddhismus“ を並列におけるか、ということである。なぜならば、「シナの老荘思想に陰陽五行説・道教と讖緯説などが混合した教義」³³⁾ 或いは、「現世利益を願う民衆の原

始宗教」³⁴⁾に過ぎないという見解もある「道教」と、他方、「迷いを絶ち、感情を静め、心を明らかにして、真実な理法を体得すること」³⁵⁾と説かれる「禅宗」との間にはほとんど交わりのない隔たりが存在する。むしろ、リルケの詩的世界は、「現世利益を願う民衆の原始宗教」では把握することができない高次元に到達している、それであるからこそ『ドゥイーノの悲歌』や『オルフォイスに寄せるソネット』は世界文学として時空を超えて読者を感動させることができるのである。このように考えるとこの著書は参考の対象には成らない。

- 3) Karl-Josef Kuschel: Rilke und der Buddha. Die Geschichte eines einzigartigen Dialogs. (Güsterloher Verlagshaus) München 2010.

この書籍は、リルケが三編の仏陀の詩^{35a)}を書く契機となったムードンにあるロダンのアトリエの庭に置かれた仏像の豊富な写真資料を用いて軽快に論を進めた実証主義的研究になっている。深く内容に至らない点に物足りなさが残るが、写真資料は利用価値が高い。

- 4) Almut-Barbara Renger: Buddha in Meudon: Rodin und Rilke, Meister und Schüler. In: Der Buddha in der deutschen Dichtung. Zur Rezeption des Buddhismus in der frühen Moderne. Hrsg. v. Heinrich Detering, Maren Ermisch und Pornsan Watanangura. (Wallstein) Göttingen 2014. (Kapitel 4. Rilke und Buddha, S. 131-139)

この研究書において注目すべきは次の一文である。

Rilke wurde zu einem Meister, der, ... , seine Leser und Anhänger in die Tiefe des Innern und Weite des Kosmischen verweist. Wie Rodin begriff er hierbei keine religiöse Tradition als verbindlich, war mithin nicht dogmatisch festgelegt. So wurde er zugleich zu einem Leitbild der Dichter und Idol der spirituellen Sucher. Er ist mehrfach aus buddhistischer Perspektive interpretiert, in populistischer Rezeption sogar als Verfasser von „Dharma Poetry“ gefeiert worden. Solche Zuschreibungen freilich

übersehen, dass Rilke sich von keiner religiösen Tradition vereinnahmen ließ.³⁶⁾

すなわち、レンガーは、リルケが宗教的伝統に捕らわれていないのにもかかわらず、最近では心霊現象探求者たちのアイドルとしてもはやされ、また、「宇宙の真理を説く詩人」(Dharma Poetry)として崇め奉られている、と一応非難がましく言っている。しかし、「リルケは、・・・彼の読者と彼の信奉者諸氏に内面の深さと宇宙の広大さを示唆する巨匠になった」、という場合、レンガーが、神秘主義的、宗教的、非合理的要素が感じられる新たな見解に好意的であることは否めない。ここには、リルケに対する新たな時代の要請が見受けられる。

5) Michael von Brück: Weltinnenraum. Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien“ in Resonanz mit dem Buddha. (Herder) Freiburg, Basel, Wien 2015.

この書では、次のように結論づけられている。

Rilkes Zugang zur Zeiterfahrung lässt sich Nähe zu den buddhistischen Überlieferungen erkennen (.) ... Wie bereits erwähnt, waren seit der Romantik die intellektuellen Debatten, an denen Rilke zu seiner Zeit lebhaft beteiligte, voller Hinweise auf hinduische und buddhistische Mythen, Legenden über spirituelle Erfahrungen (.) ... Sie (Rudolf Kasner, Friedrich Nietzsche, Paul Cézanne) alle waren durch Schopenhauer geprägt, aber auch Rilke selbst kannte dessen Deutung des Buddhismus durch eigene Lektüre.³⁷⁾

すなわち、リルケの時間概念には、時間に関する仏教の伝統的考え方への接近が認められるが、その理由は、既にロマン派以来、霊的体験に関するヒンドゥー教や仏教の説話や伝説についてインテリたちは論争を重ねてきたし、リルケも喜んでその論争の輪に参加したからであり、他方、リルケが影響を受けたカスナー、ニーチェ、セザンヌたちと同様に、ショーペンハウアーを通して仏教に接近したからである、と言っている。しかし、仏

教とキリスト教の比較研究を中心としたミュンヘン大学の宗教学の教授であったブリュックは、そのみならず、ヨガと禅の実践的指導者であった。それ故、リルケの解釈に神秘主義的要素が入り込むことに違和感を感じていないように見受けられる。

- 6) Gísli Magnússon: Dichtung als Erfahrungsmetaphysik. Esoterische und okkultistische Modernität bei R. M. Rilke. (Königshausen & Neumann) Würzburg 2009.

上で引用したレンガーは、リルケが「心霊現象探求者たちのアイドル」になっている、と言っていたが、ここではその権化とも言うべき „Esoterische und okkultistische Modernität bei R. M. Rilke“ というサブタイトルが付けられている。そして、その結論において、「非アカデミックなリルケ愛読者の多くのグループがあるが、共通点は見いだしがたい。・・・しかし、リルケを心霊の指導者としてあがめる今日のリルケ読者の明確なグループが存在するように思える」³⁸⁾ と言い、これまでの伝統的なアカデミックな研究とは異なり、多くの一般のリルケ愛読者が感じている神秘主義的要素をリルケ研究に導入した。

しかし、リルケ研究においてこのような神秘主義的要素を認めることは全く新しい傾向である、と言うことはできない。既に、1949年に Emil Ermatinger は „Deutsche Dichter 1790-1900. Eine Geistesgeschichte in Lebensbildern“ において、モルゲンシュテルンは「色鮮やかにして、様々な事象に満ちた感覚世界を星の光の只中へ」溶け込ませたが、³⁹⁾「これとは反対にリルケは闇の中へー無の中へ、古い神秘主義の有ならざるものの中へ逃げ込む」⁴⁰⁾ と言っている。この見解を保証すべく、実際、リルケは心霊現象に興味があった。1912年9月11日から10月7日までドゥイーノに滞在した際に、9月30日と10月1日と2日に侯爵夫人とパーシャ王子とリルケの三人で自動書記板 (Planchette) を用いて降霊術会 (Séance) を、すなわち、「狐狗狸」を行ったところ、「未知の女」(die Unbekannte) と名乗る霊が出現して、『ドゥイーノの悲歌』を完成させる地を求めて悩んでいたリルケにスペイン、特にトレドへ行くよう、指示したという。実際、この指示に従ってリルケは1912年11月1日から1913年2月24日まで

スペインに滞在し、「未知の女」の再降霊まで「両端に塔のある橋」(die Brücke mit Türmen am Anfang und Ende), すなわち、アルカンタラ橋の袂で待ち受けたのである。^{40a)} このような事実を鑑みれば、そもそもリルケの詩的世界に「神秘主義」的要素が認められて、なんら問題はないことになる。

IV-2

上で検討した結果明らかになった特徴的なことは、近年のリルケ研究の一部に単なる客観的・合理的なもの (das Objektiv-rationale) だけではなくて、主観的・非合理的なもの (das Subjektiv-irrationale), 或いは、神秘的なもの (das Mystische), その代表としての仏教的なもの (das Buddhistische), 密教的なもの (das Esoterische), 心霊的なもの (das Okkultistische) が導入されていることである。

しかし、この傾向は、美術の世界では既にずっと以前から言及されている。山田智三郎は『日本と西洋』において次のように言っている。

欧米の現代作家の何人もが、日本の美術表現についての純粋に美術的な問題についての興味よりは、むしろ、日本文化の精神面に非常に深い関心をもっている。この大きな関心は、欧米の文明が、精神面においていろいろ困難な問題に直面していることと関係があろう。戦後、過去の価値体系が崩れたのは東洋ばかりではない。欧米においても、既存の価値体系は崩れつつある。19世紀後半日本にも侵入して来た、ヨーロッパのネッサンス以来の単純な自然科学的世界観は過去のものとなった。科学的な工業技術に依存した20世紀の欧米文明は、より多くの人々に物質的、肉体的に快適な生活をもたらすことに成功したけれども、精神的幸福をもたらすことには失敗したかのように思える。人工的な機械文明は人間を自然から遊離させてしまい人間は機械文明の歯車のなかに組み込まれてしまって、個としての、人間的に充実した生活がしにくくなったが、そればかりではない。大規模な工業による自然の汚染と破壊とは、人間の生活をおびやかすまでになった。高度に発達した工業生産手段と唯物論的実利主義は、日本においても欧米においても、大きな問題を提起している。

巨大な機械文明はそれ自体で独走する傾向があり、人間の驚異と

なつてわれわれの前にたちはだかっている。こうした厳しい現実下、欧米ではギリシア以来の合理主義に対して人間の反発が始まっている。今までのヨーロッパ風合理主義では、人間は精神的に（科学的には別である）目まぐるしい現実の世界に対処できないと感じるようにさえた現代の人々が、感覚の世界以外に、表面の意識の世界以外に、リアリティを求め、非合理の世界に人間性の回復を求める。こうして、世界の美術は新しい主観主義の時代にはいった。

日本の美術は、過去 100 年間、ヨーロッパの文化と美術から根本的な影響を受けてきた。また、反対に、ヨーロッパ美術にいろいろな形で影響を与えて来たが、現代は、近世の世界観が崩壊したあとの新しい世界観生成のときだけに、日本美術の精神的本質がはじめて本当に欧米人に理解せられ、彼らに根本的な影響を与える可能性も強い。…日本の伝統的美術に見出された東洋の知恵が、欧米における新しい精神文化形成の一助になるかも知れない。⁴¹⁾

すなわち、ヨーロッパの合理主義が完成させた現代の巨大な機械文明世界において人間はニヒリズムから自己自身を救うべく、人間性の回復を求めて、合理的・知性的世界の外に人間の存在証明を求め、非合理の世界に関心を向けるようになった。その結果、世界は、「日本文化の精神面に非常に深い関心を」を寄せるようになり、新しい主観主義の時代にはいった。換言すれば、既存の価値体系が崩壊しつつある現在、ヨーロッパのルネッサンス以来の単純な自然科学的世界観は過去のものとなり、世界の興味は、ギリシア以来の合理主義から、非合理的なもの、非科学的なもの、精神主義的なもの、主観的なものへと移行しつつあるが、このような時代の要請に日本の精神主義が答えることができるであろう、と言っているのである。

それ故、このような観点に立てば、リルケ研究に、「仏教」そのものではなくても、「仏教的なもの」を導入することに、偏狭なアカデミズムに取り憑かれていないかぎり、疑問を差し挟む余地はない、と言える。

V

次に、プラトンやアリストテレスのように、近年論文等で証明の原拠として、文学研究の分野でも、引用される（危険が増大しつつある）ハイデ

ガーに言及したい。ハイデガーのリルケに関するまとまった論文は『何のための詩人か』(Wozu Dichter)⁴²⁾である。巻末の自注によると、この講演は1926年12月29日に亡くなったリルケの二十周年忌を期して1948年にごく狭い内輪の会で行われたが、⁴³⁾この講演は、1950年に出版された論文集『林道』(Holzwege)に収録され、はじめて公開された。神不在の時代における詩人の役割について語っているこの書は実存主義の流行と共にリルケ研究者の間で話題になり、この邦訳は早くも1958年には理想社から『乏しき時代の詩人』というタイトルで出版された。一方1956年にはブッデベルクは『存在の思惟と詩作 ハイデッガー・リルケ』⁴⁴⁾を出版した。また日本側では1980年に出版された加藤泰義の『リルケとハイデガー』⁴⁵⁾が突出している。

ところで、ハイデガーは1954年に『思惟の経験より』(Aus der Erfahrung des Denkens)を出版した。そこでは次のように言われている。

Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des
Seyns.

Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh
für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der
Mensch.

Auf einen Stern zugehen, nur dieses.

Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken,
der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen
bleibt. ⁴⁶⁾

世界の暗闇が存在の光に
到達することは決してない。

我々は神々の^{ようこう}影向には遅すぎた、しかし、存在の到来には
早すぎた。存在が始めた詩こそ

人間なのである。

一つの星を目指して行くこと、只これだけだ。

思惟とは、星のごとくいづれ

世界の空に輝きでる表象に

集中すること。

この呪文のような詩行を一読すると、隠れた神々の代わりをするであろうといわれている „Seyn“ とは一体何か、という疑問が浮かぶ。そして、これらの詩行は理性的、論理的、哲学的であるとは言えない、むしろ、非合理的、非論理的、あるいは、神秘主義的ですからある、と感じられる。それ故、ハイデガーのこのような態度は「一種の予言者の態度に近いものであって、哲学的論理としては脆弱であるように思われる」、⁴⁷⁾ という否定的見解も提示されるのである。

ところで、この詩句を読むと、リルケの識者には「第八悲歌」の次の詩句が想起される。

Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte,
denen das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört.
Denn auch das Nächste ist weit für die Menschen. ...⁴⁸⁾

ハイデガーの „Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh / für das Seyn“ と、リルケの „Enterbte, / denen das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört. / Denn auch das Nächste ist weit für die Menschen“ と、両者の間の詩想的方向の類似性に疑問を差しはさむのは難しい。更にこの感を強めているのは両者の出版年である。なぜならば、リルケの『ドゥイーノの悲歌』が出版されたのは1923年であり、それ故、ハイデガーが『ドゥイーノの悲歌』を読み、リルケの影響を受けた、と言っても許されるからである。ところで、『思惟の経験より』は、その最終頁に „Geschrieben im 1947“ と書き込まれているのにもかかわらず、7年後の1954年に出版された。ここにはリルケの影響の隠蔽さえも感じられる。

このようにリルケの影響の可能性も強く、また、神秘的な臭いさえも

感じさせるにもかかわらず、ハイデガーは仏教的要素を徹底的に排除している。1966年9月23日ハイデガーとシュピーゲルとの間で対談が行われたが、現在、この対談は、„Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)“ というタイトルで、全集第16巻に納められている。その対談の中で、現代に科学技術がもたらしたニヒリズムの克服とそこからの転換に関してハイデガーは次のように答えている。

Über Überzeugung ist, daß nur von demselben Weltorte aus, an dem die moderne technische Welt entstanden ist, auch eine Umkehr sich vorbereiten kann, daß sie nicht durch eine Übernahme von Zen-Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen geschehen kann. Es bedarf zum Umdenken der Hilfe der europäischen Überlieferung und deren Neuaneignung. Denken wird nur durch Denken verwandelt, das dieselbe Herkunft und Bestimmung hat.⁴⁹⁾

現代の科学技術の世界が発生した、世界の中のその場所からのみ一つの転換の前兆を見ることができ、この転換が禅仏教やその他の東洋の世界経験の受け入れでは生起することができないことを私は確信している。根本的思考変革を行うためには西欧に伝承されてきたものの助けとそれらの新たな習得の助けが必要である。思考というものは、同じ由来と規定を持っている思考によってのみ変化させられるのである。

自ら非論理的、非合理的、神秘主義的要素を醸し出しているにもかかわらず、ドイツという古代ギリシャの直系尊属の純粋血にしがみついたハイデガーの姿には合理主義と非合理主義、理性主義と神秘主義が混在している。しかし、ハイデガーがこのように矛盾に満ちながらも禅、仏教を排斥せざるを得ない、ということは、ハイデガーの意に反して、禅・仏教的な要素が崩壊しつつあるヨーロッパ合理主義に浸透し始めている、ということの意味する。既に山田智三郎が『日本と西洋』において言っているように、西欧では「ギリシア以来の合理主義に対して人間の反発が始まっている」、そして、人々は「今までのヨーロッパ風合理主義では・・・現実の世界に

対処できないと感じ (.) . . . 非合理の世界に人間性の回復を求め」始めているのである。すなわち、ハイデガーの発言は山田智三郎の見解を体現しているのにもかかわらず、ハイデガー自身は「ギリシア以来の合理主義」を絶対視しているのである。それ故、この点ハイデガーは矛盾に満ちている、と言わざるを得ないのである。

VI

以上を持ってこの小論のテーマの正当性は証明されたと考えるので、ここからは問題提起された高安国世の見解に対する反論に入りたい。

VI-1

高安は、「いったん地上のはかなさを脱却して天上の永遠性へと向かいながら、にもかかわらずふたたび地へと志向した手続きは、日本人から見れば大へん西洋的であり、思弁的なまわりくどさにおいて、容易に親しみにくいところがある」、と言っていたが、超越界への上昇と地上界への回帰という円環運動は、天地創造に始まり最後の審判で終焉を迎えるキリスト教的直線運動を基本的とするヨーロッパ世界では珍しく、むしろ異端とも言うべきであるが、この円環運動に関するリルケの考えが最初に表明されるのは、1912年11月から1913年2月中旬までスペインに旅行し、南スペインのロンダに滞在した折り、すなわち、1913年1月中旬のことで、リルケは手帳に次のように書き留めている。

Ich, der ich so recht an den Dingen mich an das Hiesige gewöhnt habe, ich muß gewiß (und das ist es, was mir so schwer fällt in diesen Jahren) die Menschen überschlagen und gleich zu den Engeln (lernend) übergehen.⁵⁰⁾

まさに万物の中で此岸の事物に慣れた私は、(このことは、私にとって近年とても困難なことではあるが) 人間を飛び越え、即座に天使たちの所へ(学びながら) 移行してゆかねばならない。

また、スペインからパリに戻って来て間もない1913年3月15日付け、カール・フォン・デア・ハイト宛の手紙の中で同様の内容をリルケは次の

ように書いている。

da ich mich, von Dingen und Tieren gründlich herkommend, danach sehnte, im Menschlichen ausgebildet zu sein, da wurde mir, siehe, das Übernächste, das Englische beigebracht, und darum hab ich die Leute übersprungen und schau zu ihnen zurück mit Herzlichkeit.⁵¹⁾

先ず、様々な事物や動物たちから始めて、その次に人間的なるものの習得を切に求めたからこそ、ご覧ください、その次のものとして天使的なるものが私にもたらされたのです。それですから私は人々を飛び越えてしまい、心を込めて人々を振り返り見ているのです。

さらに、1914年2月になってもリルケはベンヴェヌータ宛のとある手紙の中で次のように言っている。

Ich habe keine Übung mit Menschen, ... so kroch ich wieder in meinen Berg hinein, ... da übersprang mein Gefühl die Menschen, und ich wollte bleiben oder höchstens von dem Engel gerettet sein, mit dem getraute ich mir schon den richtigen Umgang zu haben.⁵²⁾

私は人間とのつきあいに慣れていないのです。・・・そこで私は再び自分の山の中へ潜り込みました。・・・その山の中では私の感情は人間たちを飛び越えることができたのです。それですから、その状態に留まっていたい、或いは、せいぜいのところ天使によって救われた状態でいたい、と思っていました。そのとき既に私は勇気を出して天使と正しくつきあい始めたのです。

これら三点の資料に共通するのは、リルケが人間や動物が生存する世界、すなわち、地上界を飛び越えて天使の世界へ、超越界へ、学習しながら、移行してゆく、ということである。これは、人間存在の有限性を外部から規定しているところの機械的時間を克服して永遠の世界に移行する、ということ、換言すれば、リルケにとって問題になっているのは、キリスト教

の神の死と共に暴かれた人間存在の有限性、すなわち、無常の克服であるが、取りも直さずこの認識こそ『ドゥイーノの悲歌』の出発点であった。第一悲歌の冒頭は次のように歌っている。

Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel
Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.⁵³⁾

たとえ私が叫んだとしても、九天の天使たちのいったい誰が
私の声に耳を傾けてくれようか？ しかも、その中に位する一人の天
使が
突然私を抱きしめるならば、私は天使の遙かに強烈な存在に
滅びてしまうであろう。というのも、美は、私たちがようやく耐える
ことができる
恐るべきものの始まり以外の何ものでもないからだ。
そして、私たちが美をこのように賛嘆するのは、私たちをみじんに打
ち砕くことを
美が平然と蔑んでいるからだ。どの天使も恐ろしい。

ところで、リルケは『ドゥイーノの悲歌』を1912年から1922年までの十年間を掛けて完成させたが、このことは、リルケが人間存在の無常を克服し、再びこの地上世界へ回帰し、この地上世界を肯定する事ができるように自己の内奥での充実に十年を要したことを意味する。そして、この地上世界への回帰に関して第九悲歌の末尾は次のようにいっている。

... Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein? —Erde! unsichtbar!
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?

Erde, du liebe, ich will. ...

.....

Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.

.....

Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch Zukunft
werden weniger Überzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen.⁵⁴⁾

・・・いつの日か目に見えなくなることこそ
おまえの夢ではないのか。－大地よ、目に見えなくなることこそ。
もしも変身でなければ、なにがおまえの託する切なる望みなのか。
大地よ、汝愛すべき大地よ、私はおまえの望みを果たそう。

.....

名状しがたく私はおまえに帰命する、遠くはなれた果てに。

.....

見よ、私は生きている。なにに依ってか。子供時代も未来も
なくなりたくない。・・・無数の存在が
私の心の中に溢れ出る。

しかし、人間存在の絶対の真実としてのこの地上世界への回帰の着想は、既にスペイン滞在中にグレコ体験を契機にして獲得されていた。ロンダで書かれた手記では更に次のように言っている。

Der Engel ist bei ihm (Greco) nicht mehr anthropomorph wie das Thier in der Fabel, auch nicht das ornamentale Geheimniszeichen des byzantinischen Gottesstaats. Sein Wesen ist fliessender, er ist der Fluß, der durch beide Reiche geht, ja, was das Wasser auf Erden und in der Atmosphäre ist, das ist der Engel in dem größeren Umkreis des Geistes, Bach, Thau, Tränke, Fontäne des seelischen Daseins, Niederschlag und Aufstieg.⁵⁵⁾

天使とは彼（グレコ）の場合もはや寓話の動物のように擬人化されたものではない、また、ビザンティンの神の国の装飾的な象徴でもない。

天使の本質は遙かに流動的であり、天使は、両界を貫く河である、否、地上世界と大気圏中において水であるところのものこそ、精神のより広大な圏に住まう天使である、すなわち、天使とは小川であり、露であり、飲料であり、霊的存在の噴水であり、下降であり、上昇である。

すなわち、リルケは、グレコの絵をスペインで見ることによって、⁵⁶⁾有限なる地上世界と永遠なる超越界という、人間悟性による二元論的分裂が克服され、「上昇と下降」によって両界 (beide Reiche) を自由に行き来することこそ「天使の実態」(die Realität der Engel) である、との認識を得て、「天使の実態」としての「上昇と下降」を学び始め、この認識に基づいた新たな詩的世界像の構築へ向かったのである。

VI-2

この「上昇と下降」という新たな詩想の詩的造形化を探し求めれば、それは第十悲歌、すなわち、『ドゥイーノの悲歌』の末尾になる。

Aber erweckten sie uns, die unendlich Toten, ein Gleichnis,
siehe, sie zeigten vielleicht auf die Kätzchen der leeren
Hasel, die hängenden, oder
meinten den Regen, der fällt auf dunkles Erdreich im Frühjahr. —

Und wir, die an *steigendes* Glück
denken, empfänden die Rührung,
die uns beinah bestürzt,
wenn ein Glückliches *fällt*.⁵⁷⁾

しかし、もしも無限なる死者たちが一つの比喩を私たちに呼びさます
とするならば、

見よ、彼らはおそらく垂れ下がる葉の落ちた
榛の花序を指し示す事であろう。あるいは、
春の暗い大地に降る雨、と言う事であろう。

そして、立ちのぼる幸福を思う私たちは、
幸福なるものが降り注ぐ時、
驚愕に近い感動を覚える事であろう。

この詩句は、リルケがリバデネイラの言葉を応用して「天と地の都」(eine Stadt Himmels und der Erden)と名付け、その理由として、「この都が実際両界に存在し、全ての存在者を貫いて行く」⁵⁸⁾と言っているスペインのトレドの特異な風景を背景としてリルケが体験した「上昇と下降」、此岸と彼岸の限界の超越と両界の統一という「天使の実態」の詩的造形化そのものである。そして、この体験は更に『オルフォイスに寄せるソネット』において次のように言い換えられている。

Errichtete keinen Denkstein. Laß die Rose
nur jedes Jahr zu seinen Gunsten blühen.
Denn Orpheus ist. Seine Metamorphose
in dem und dem. Wir sollen uns nicht mühen

um andre Namen. Ein für alle Male
ist Orpheus, wenn es singt. Er kommt und geht.⁵⁹⁾

記念碑など建てるな。毎年
薔薇を彼のために咲かせよ。
というのもそれこそオルフォイスなのだ。彼の様々な
変身なのだ。私たちはほかの名前を求めて

労する必要はない。歌声が聞こえれば、
それは必ずオルフォイスだ。彼は去来する。

オルフォイスは生と死の両界を「去来する」、といているが、このことは、個物は冬になると永遠の死に閉ざされてしまうのではなく、春になれば必ず再生をもたらす「来る」(kommen) 根源生命へ、一なるものへと「帰って行く」(gehen) ことを意味する。反対に言えば、この一なるものが、様々

に変身して多様な個物として現れ出ているのである。そして、それらに対して「オルフォイス」という名前以外に「ほかの名前を求めて／労する必要はない」、と言っているのであるから、オルフォイスは根源生命そのものである、と言える。それ故、ここで大乘仏教の用語を用いれば、オルフォイスは「究極・絶対の存在に名づけ、一切の存在はそのあらわれであると説く」「法身」⁶⁰⁾とかなり対応している、と言える。

この去来するオルフォイスの姿は第一部第六ソネットにおいて次のように歌われている。

Ist er ein Hiesiger? Nein, aus beiden
Reichen erwuchs seine weite Natur.⁶¹⁾

彼は此岸の存在であろうか。いな、両界から
彼の広大な特質は生まれ育ったのだ。

ここで言われている「両界」(beide Reiche)は、既に紹介した「世界内面空間」のヴァリエーションと考えられるが、第一部第八ソネットにおいて更にもう次のようにも言い換えられている。

Mag auch die Spiegelung im Teich
oft uns verschwinden:
Wisse das Bild.

Erst in dem Doppelbereich
werden die Stimmen
ewig und mild.⁶²⁾

たとえ池に映った姿が
しばしば私たちから消え失せようとも、
形象をば識れ。

二重の領域でようやく

さまざまな歌声は
鎮まり、永遠になる。

ここで言われている「二重の領域」と上で言われた「両界」とは、共に内容的には、死が排除された一面的な生の世界ではなく、生と死の両方から成立している完全な世界、すなわち「世界内面空間」の言い換えであると考えられる。ところで、„Erst in dem Doppelbereich / werden die Stimmen / ewig und mild“, と言っているが、上で引用したのは第九ソネットの第三連と第四連であり、それぞれ一行目、二行目、三行目の脚韻があわせられている。そこで、第四連の最終行 „ewig und mild“ はこのような語順になっているが、その内容を考えると、むしろ、„mild und ewig“ と考えるべきである。すなわち、不完全な人間存在につきまとう肯定的な、あるいは、否定的な何事かがあるからこそ、声（Stimmen）が発せられるのである、しかし、「永遠」（ewig）が現前するためには、人間存在のこの何事かが止揚され、その声が鎮まらなくてはならない。その声が鎮まってこそ、世界と一体化した自己充足が実現し、そこに永遠が円現するのである。それ故、„mild“ はこの「鎮まり」を意味するのであらねばならない。

ところで、„mild“ をこのように解釈する時、これに対応して我々日本人には『出雲風土記』の意宇郡の国引き神話の詞章の末尾に出てくる「意恵」という言葉も思い出される。

所以号意宇者、國引坐八東水臣津野命・・・「今者國者引訖。」詔而、
意宇社爾、御杖衝立而「意恵。」登詔。
(意宇と號くる所以は國引き坐し、八東水臣津野命詔はく・・・今は
國は引き訖りぬと詔ひて、意宇社に、御杖衝き立て、
「意恵」と詔ひき、故、意宇といふ。)⁶³⁾

「意恵」は、『日本国語大辞典』（小学館）では、「神が活動をやめて静止し、死の状態になろうとする時に発するということば」、⁶⁴⁾と説明され、また、『広辞苑』では、「仕事を完了して休息に入る時に発する語」、⁶⁵⁾と説明されている。それ故、國引きの仕事を完了させ、「意恵」と「詠嘆の声」^{65a)}を発した八東水臣津野命が自己充足して入った「休息」の状態に、「二重

の領域で」永遠になるために歌声が「鎮まった」状態を示す „mild“ はかなり対応している、と考えることができる。

Ⅶ

以上においてオルフォイス的「去来」と天使的「上昇と下降」によってリルケの円環的世界像は完成したが、高安は、このような円環的世界像を「日本人から見れば大へん西洋的であり、思弁的なまわりくどさにおいて、容易に親しみにくいところがある」、と言っているのであるが、それに反して、我々は次に、リルケのこのような円環的世界像に対応する日本のものを提示したい。

Ⅶ-1

先ず第一に世阿弥を取り上げたい。世阿弥の謡曲以外の全著作を川瀬一馬は「二十三部」とし、⁶⁶⁾『新版能・狂言辞典』⁶⁷⁾と『能楽大事典』⁶⁸⁾では「二十一種」とされているが、これらの中で我々の興味を引くのは『九位』⁶⁹⁾である。この書において、世阿弥は「禅的表現」を借用して「能」の説明を試みているので、その用語は難解であり、一般にこの書の意味を探り当てるのはなかなか難しい、とされている。⁷⁰⁾ 先ずこの書の特徴は、能楽道の修行の位階を、九品浄土⁷¹⁾に習って、九品に分けて論じていることである。そして、能勢朝次によると、この九品は次のように分けられる、という。⁷²⁾

上三花：みようか妙花風（上の上）、ちようしん寵深花風（上の中）、かんか閑花風（上の下）
中三位：しやうか正花風（中の上）、こうしやう廣精風（中の中）、せんもん浅文風（中の下）
下三位：こうさい強細風（下の上）、こうそ強籠風（下の中）、せえん籠鉛風（下の下）

そして世阿弥は、この「九位の修道の次第」を用いて、能楽の修道の順番を次のように説いている。

中初、上中、下後と云は、芸能の初門に入て、二曲の稽古の條々を成すは、浅文風なり。これを能々修道して…次第連続に道に至る位は、はや廣精風也。…全果に至るは正花風なり。…今までの芸位を直下に見下ろして…閑花風なり。…此の上に切位の幽姿を成して…

寵深花風なり。此の上は、言語を絶して、不二妙体の意を表す処、妙花風也。是にて、奥義の上の道は果てたり。⁷³⁾

すなわち、能楽道の修行は、中三位を下位から上位に向かって、更に、上三花を下位から上位に向かって行い、その結果、もうこの上には修道の道がない「言語を絶して、不二妙体の意を表す処、妙花風」に至る事ができる、と世阿弥は言うのである。

しかし世阿弥はこれだけでは不十分であり、下三位に下ってこなければ本物ではない、とも言う。

・・・下三位者、遊楽の急流、次第に分て、さして習道の大事もなし。但、此の中三位より上三花に至りて、安位妙花を得て、さて却来して、下三位に遊通して其能をなせば、和風の曲体ともなるべし。然共、古来、上三花にのほる堪能の芸人共のなかに、下三位に下らざる為手どもありしなり。是は、「大象兎蹊に遊ばず」と云本文の如し。爰に、中初、上中、下後までを悉成し事、亡父の芸風にならでは見えざりしなり。⁷⁴⁾

ここで注目すべきは「却来」という言葉である。すなわち、単なる修行や稽古だけでは到達し得ない、心の修行をも同時に尽くした「妙花風」の境地に到達した後で、更に「さして習道の大事もなし」と言われる下三位に立ち返ることによって、たとえ「龕鉛風」(下の下)の曲を演じても、「幽玄」を表現することができる真の名人になることができるのである、しかし、父観阿弥以外にはそのような名人には出逢ったことはない、と言っている。すなわち、観阿弥のような希有な名人は、中三位からはじめて、上三花まで「上昇」し、「妙花風」の境地に到達した後、下三位まで「下降」し、このようにして欠けるものがない完全なる能の心と業を取得し、その暁には、たとえ「龕鉛風」(下の下)の幽玄味に欠ける曲を演じても、十分に「幽玄」を表現することができる名人芸をなしえるのである。

ところで、世阿弥がここで用いている「却来」という言葉は一般には理解しがたい仏教の用語なので、「却来」に対して校訂者たちは全員注を付けている。中でも詳しく、そして、適切な注を付けているのは能勢朝次で

ある。そこで、その注解を参照したい。

一旦高く悟ったものが、次に再び濁世の中に立ち戻って、衆生を救うことをいふ仏語である。向去に対して却来といふ。「帰り来る」の意。向去は上求菩提であり、却来は下化衆生である。ここでは、一旦能芸の最高位を極めた者が、下三位へ下るのであるから、却来の語を用いたのである。⁷⁵⁾

更に、『仏教用語辞典』を調べると、^{こうこきやくらい}向去却来は、「禅語。悟りの境界としての正位に向かうこと（向去）と、その正位から差別の世界の偏位に来ること（却来）」⁷⁶⁾と説明されている。すなわち、「向去却来」とは、座禅修行して悟りの高みに登り、その超越的世界から悟りの心を携えて、衆生の現実世界へ立ち返ることである。従って世阿弥の「却来」の概念の背後には禅の思想があり、それが世阿弥の能楽道の基盤となっているのであるが、世阿弥が用いたこのような禅の「向去却来」はリルケの「上昇と下降」とかなり対応している、と言える。

また、喜多流の第十四代宗家を勤めた能楽師喜多実は、現代の能楽師たちは、「茶とか華、あるいは書といった、いわゆる何何道といった一連の、その精神的拠りどころを禅に求めたものに近さ親しさを感じていることは否めない。・・・(能は) 禅的芸術」なのである、と言っている。⁷⁷⁾ それ故、向去却来は茶道、花道、柔道、剣道等によって日本人には既に日常的な次元において親しいものであり、このような考え方と類似しているリルケの世界観に、「日本人から見れば大へん西洋的であり、思弁的なまわりくどさにおいて、容易に親しみにくいところがある」、という高安の反論にこそむしろ違和感が感じられる。

VII-2

次に検討したいのは芭蕉（寛永21年—元禄7年<1644年—1694年>）である。元禄15（1702）年に成立し、安永5（1776）年に刊行された『^{さんぞうし}三冊子』は「^{しろぞうし}白冊子」、^{あかぞうし}「赤冊子」、^{わすれみず}「忘水」から構成された言行録であり、その筆者は、現在では服部土芳（明暦3年—享保15年<1657年—1730年>）とはほぼ確定されている。土芳は芭蕉と同郷の伊賀上野の生まれであり、伊

賀蕉門の中心人物であり、終生芭蕉に師事した蕉門十哲の一人であった。「芭蕉滞在郷中は最も芭蕉に親炙したにそういない。その土芳が、芭蕉の垂教を忠実に記録しているところに『三冊子』の特色がある。」⁷⁸⁾それ故、特に俳論を書き残さなかった芭蕉の俳論を知る上で、『三冊子』は貴重な資料であるが、ここで問題にしたいのは、「赤冊子」の次の一文である。

高く心を悟りて俗に帰るべしとの教え也。つねに風雅の誠を責^{せめ}悟りて、今なすところの俳諧にかえるべしと云る也。常風雅にあるものは、おもふ心の色物と成りて、句姿^{さだまる}定るものなれば、取物自然^{とりものじねん}にして子細なし。心の色うるわしからざれば、外^{ほか}に言葉を工む。是則常に誠を勤^{つとめ}ざる心の俗也。誠を勉^{つとむ}るといふは、風雅に古人の心を探り、近くは師の心よく知るべし。其心を知らざれば、たどるに誠のみちなし。その心をするは、師の詠草^{えいそう}の跡を追ひ、よく見知りて則わが心のすじ押直^{おしなほ}し、ここに赴いて自得するやふに責^{せめ}る事を、誠をつとむるとは云べし。・・・松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へと師の詞のありしも、私意^{あは}をはなれよという事也。・・・習へといふは、物に入てその微^いの顯れて情感^{かんず}るや、句と成る所也。たとへば、ものあらわにいひ出ても、そのものより自然に出る情にあらざれば、物我二つに成りて、その情誠^{いたらず}に不至。私意のなす作意也。只、師の心を常にさととりて心を高くなし、その足下に戻りて俳諧すべし。⁷⁹⁾

先ず第一に、「高く心を悟りて俗に帰るべし」、「風雅の誠を責^{せめ}悟りて、今なすところの俳諧にかえるべし」、という芭蕉の教えに、俳諧における「上昇と下降」の円環運動が明確に認識されうる。先ず俳諧の至上の境地へ責め至り、そこで俳諧の神髓を悟り、その悟りを携えて、俗、すなわち、俳諧を行う現実の世界に帰れ、と芭蕉は言っているのである。しかし、帰ってきた俗なる世界は、単なる俗なる世界、俗だけから成る世界ではなく、目に見えない悟りに裏打ちされた俗なる世界であり、悟りと俗が一体となった世界である、すなわち風雅の世界である。風雅が俗の形を借りて、自然に結晶して俳諧として現れ出る世界である。

第二に大事なことは、芭蕉が、「物我二つ」の二元論を克服せよ、そして、二元論を克服するためには、「私意をはなれよ」、とはっきりと言って

いることである。「私意」をはなれるならば、「外に言葉を工む」、すなわち、芭蕉は、物を外部から分析的に、知的に、科学的に、客観的に規定し、辞書的な言葉を労することなく、「物に入て」、直接物の言葉を聞け、すなわち、「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」、そうすれば、物の微が、物の存在の神秘が「自然に」「^{あらは}顯れて」、それを「情」が感得することができ、俳句となる、と言っているのである。

第一の事項に関して我々は既に世阿弥の項で論述した。また、第二の「私意をはなれ、直接物の内部に入る」事に関しては、西田幾多郎の「主客未分」と「純粹経験」を思い出せば、十分である。そこで、ここでは、この関連で芭蕉を想起させるリルケの詩句を挙げたい。それは『オルフォイスに寄せるソネット』の第一部第三ソネットである。(テキストは全文引用するが、和訳は必要部分に限定し、アンダーラインによって示す。)

Ein Gott vermags. Wie aber, sag mir, soll
ein Mann ihm folgen durch die schmale Leier?
Sein Sinn ist Zwiespalt. An der Kreuzzug zweier
Herzwege steht kein Tempel für Apoll.

Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehe,
nicht Werbung um ein endlichen noch Erreichtes;
Gesang ist Dasein. Für den Gott ein Leichtes.
Wann aber *sind* wir? Und wann wendet *er*

an unser Sein die Erde und die Sterne?
Dies *ists* nicht, Jüngling, daß du liebst, wenn auch
die Stimmen dann den Mund dir aufstößt, —lerne

vergessen, daß du aufsangst. Das verrinnt.
In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch.
Ein Hauch um nichts. Ein Wehen im Gott. Ein Wind.⁸⁰⁾

.....

人間の心は分裂だ。二つの心の道の
十字路にアポロのための寺院は建っていない。

歌は存在だ。・・・

・・・・・・・・・・・・・・・・

・・・朗唱など

忘れることを学べ。それは流れ去る。

真に歌うことは、別な息吹なのだ。

何も求めない息吹なのだ。神の中のそよぎなのだ。一陣の風なのだ。

リルケは、芭蕉の時代の日本人ではないけれど、時空を超えてリルケの「人間の心は分裂だ。二つの心の道の十字路（だ）」に芭蕉の「物我二つ」との共通点を認識することは日本人にとってさほど困難な事ではない。

また、リルケの「真実に歌うことは、別な息吹なのだ。／何も求めない息吹なのだ。神の中のそよぎなのだ。一陣の風なのだ」に芭蕉の「物に入いりてその微びのあらはれて情感かんずるや、句なと成る・・・そのものより自然じねんに出る情いづ」を連想することは、リルケと芭蕉の双方の理解に対して否定的で貧しい、というよりも、むしろ肯定的で豊かである、というべきである。そして、このような解釈を許容する可能性を秘めている、ということが、リルケも芭蕉も共に世界文学であることの何よりの証明である。

ところで芭蕉は、「物に入いりて」、「物我二つ」を克服する、といっているが、これに対応するリルケの詩句を求めれば、次のようになる。

... Erst in der Eingestaltung
in dein Verzichten wird er wirklich Baum.⁸¹⁾

おまえの諦念のなかへ
形態移入してようやく木は真実に木になるのだ。

すなわち、リルケは「諦念」を持ち出すが、芭蕉は、「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」、そして、「私意をはなれよ」、といっている。これは、換言すれば、「自然じねん」を習うということである。他方リルケは、「おまえの諦念のなかへ／形態移入」(する)、と言っているのであるから、ここには「主

体」と「客体」の分裂をもたらす他動詞 „verzichten“ の「主語」が感じられ、芭蕉の「私意をはなれよ」とは正反対の方向を示している。この点やはりリルケには、エデンの園を追放された人間と人間の自由裁量に任された自然が厳格に区別され対立するキリスト教の伝統に生きる西欧人の性^{さが}が感じられるが、それに対して、芭蕉には「自然」に寄り添い従う日本的性格、仏教の用語を用いれば、あるがままの姿が真理そのものであることを示す「自然法爾」⁸²⁾ が強く感じられ、二元論の克服という点に関して、リルケよりもよもむしろ仏教の世界に生きる芭蕉に完成した姿が認められる。

VIII

世阿弥の「(向去) 却来」や芭蕉の「高く心を悟りて俗に帰る」という考えを支えているのは仏教の概念、すなわち、「上求菩提、下化衆生」であり、「返本還源」であり、「向去却来」であり、「往相回向、還相回向」である。そこで最後にこれらの用語の概念規定を概観し、我々の見解を補強したい。但し、「(向去) 却来」に関しては既に世阿弥を論じた際に概観したので、それでよしとし、ここでは割愛する。

1) 「上求菩提・下化衆生」について：

『佛教語大辞典』では、「菩薩が上に向かって自利のためにさとりを求め、下に向かっては利他のために衆生を導くこと」⁸³⁾ と説明されている。また同義語として、「上求菩提下化衆生心」については、「仰いではさとりを求め、伏しては世のひとつとを救おうとする心」⁸⁴⁾ と説明されている。この仏教語は、例えば、能『山姥』において、次のように使われている。

法性峰聳えては上求菩提を顕し無明谷深きよそほひは下化衆生を表して金輪際に及べり。⁸⁵⁾

能を集大成した観阿弥(1333年-1384年)と世阿弥(1363-1443年)から数えれば、現在まではおよそ六百年の歴史があり、江戸三百年間は幕府により式学に定められ、武士たちのたしなみとなり、また、町人の間では謡曲の稽古は広く人気があった。このようにして能は江戸文化の中に浸透し、

広まったが、ワキとして多くの場合僧が設定されているので、能という舞台芸術と謡曲という叙事詩を通して、「上求菩提・下化衆生」等の仏教の概念は日本文化を構成する重要な基本要素となった。

2) 「返本還源」について：

「返本還源」とは、廓菴の『十牛図頌』が最もよく知られているが、「十牛」の教えとは、「仏道を修行する者の、その入門からさとり境地に至るまでの経路を、十段階に分けて説明し、修行者を正しく仏道に導き入れようとした教え」である。⁸⁶⁾ 牛によって象徴されている自己を求めて、牛の跡を追い、牛を得、牛に乗って悟りの世界、すなわち、「本」へ「返」る。しかし、自己も悟りも含めて一切が「空」であることを更に悟り、この悟りの果てに、悟ったことも忘れ果て、あるがままの「源」の世界へ「還」る、という教えである。別言すれば、「柳は緑、花は紅」という「悟了未悟」、すなわち、「悟り了って、未だ悟らない以前と同じ」状態に成ってみると、無心に咲いては散りゆく花の姿が、変わりなく流れてゆく水の姿が絶対の真理となった、という教えである。⁸⁷⁾

3) 「往相回向、還相回向」について：

浄土教で、「念仏して人々と共に極楽へ生まれようと願うことを往相回向といい、極楽に生まれた人が今度は娑婆の人を救おうとする力となるのを還相回向という」。⁸⁸⁾ また親鸞は『顕浄土真実教行証文類序二』「行巻」において次のように言っている。

回向には二種類の相あり。一つには往相、二つには還相なり。

往相とは、己が功德を以て一切衆生に廻施したまひて、作願して共にかの阿弥陀如来の安楽浄土に往生せしめたもふなり。還相とは、かの土に生じ已りて、・・・生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向へしけたまえるなり。もしは往もしは還、みな衆生を抜きて生死海渡せんがため・・・⁸⁹⁾

すなわち、親鸞の意図にしたがえば、阿弥陀如来の誓願によって安楽浄土に往相し、悟りの知恵を得て、この悟りの知恵によって衆生を生死の煩惱

から救い、悟りへと向かわせるために、娑婆世界へ再び還相することである、換言すれば、往相回向も還相回向も共に人々を生死の苦悩から解放させることである。浄土真宗は、本願寺派と大谷派を併せると、日本有数の仏教教団となるので、「往相回向、還相回向」という親鸞の基本的宗教理念は多くの日本人の間に広まり、日本人の宗教的心象風景を形成し、現在でもそこには一種の日本的郷愁とも言える感情さえもある。

IX

以上の論考から、我々は以下の結論を導き出すことができる。すなわち、「いったん地上のはかなさを脱却して天上の永遠性へと向かいながら、にもかかわらずふたたび地へと志向した手続きは、日本人から見れば大へん西洋的であり、思弁的なまわりくどさにおいて、容易に親しみにくいところがある」、という高安の見解が全くの誤りであることは明らかであり、むしろ、世阿弥の「(向去) 却来」、大乘仏教の「上求菩提・下化衆生」、禅の「返本還源」、親鸞浄土真宗の「往相回向、還相回向」、或いは、芭蕉の「高く心を悟りて俗に帰るべし」という日本仏教的世界観の特性が、天使の世界へ希求し、上昇し、天界から地上世界へ投げ返され、苦悩の果てに、遠回りをしてやっと人間存在の絶対的の真実の場所としての大地へ回帰し、帰依したリルケの「第九悲歌」の次の詩句と共鳴しあっている。

Erde, du liebe, ich will. ...

.....

Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.

それ故、日本人が、リルケの『ドゥイーノの悲歌』と『オルフォイスに寄せるソネット』を克明に読み進めると、「返本還源」等の仏教的精神風土を感じ取ることはごく自然である。

注

- 1) 高安国世：リルケと日本人 第三文明社 1972年。178頁。
- 2) Kuniyo Takayasu: Rilke und die Japaner. In: Doitsu Bungaku 32.

(Ikubundo) März 1964. S. 5-13.

- 3) 『リルケと日本人』, 149-150 頁, また, „Rilke und Japaner“ では該当する箇所のドイツ語は次のようになっている (S. 5):
Der Prozeß, in dem Rilke in den „Duineser Elegien“ zur Überzeugung gelangte, die Liebe zu den alltäglichen, schlichten Dingen sei höher einzuschätzen als große und gewichtige Ideen, die ja von den „Engeln“ her gesehen doch sehr gering wären, und also sich gleichsam wieder für die Erde entschloß, nachdem er einmal mit dem Versuche, die Vergänglichkeit des Irdischen zu überwinden, zum Himmel emporgestrebte hatte, —dieser Prozeß erscheint uns Japaner doch sehr abendländisch und befremdet uns ein wenig durch seinen spekulativen Umweg.
- 4) 後藤 淑 能と日本文化 木耳社 1980 年。6 頁。
- 5) 同上。
- 6) 富士川英郎:リルケ 一人と作品— 東和社 1952 年。リルケ文献 (4 日本) 38-46 頁を参照。
- 7) 神品芳夫:リルケ研究 小沢書店 1972 年。 328-29 頁。
- 8) 大河内了義:異文化理解の原点 法蔵館 1995 年。 286 頁。
- 9) 同上, 287 頁。
- 10) 星野慎一:リルケとロダン リルケ研究第二部 河出書房 1953。 303 頁。
- 11) リルケ:ドゥイノの悲歌 小林栄三郎訳・注 リルケ全集第四巻 詩集Ⅳ 河出書房新社 1991。 537 頁。
- 12) Rainer Maria Rilke: Sämtliche Werke in 7 Bänden. Hrsg. v. Rilke Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn. (Insel) Frankfurt am Main 1955-1997. Erster Band. 11. bis 13. Tausend 1970. S. 714. (=SW I, II...)
- 13) 鈴木大拙は「真の実在に向かって進む二つの道の根本的な性格」すなわち、芭蕉に代表される東洋的な方向とテニスに代表される西洋的な方向を比較して、「その何れもが、それぞれの文化の伝統的な背景を物語っている」と言い、詳細に分析している。『鈴木大拙全集』第 29 巻 岩波書店 1970 年。 512 頁参照。
- 14) 西田幾多郎:西田幾多郎全集 第一巻 岩波書店 第 4 刷 1987 年。11 頁。
- 15) 同上:9 頁。
- 16) 上田閑照:西田幾多郎を読む 岩波書店 1991 年。81 頁。

- 17) SW VI, S. 1040.
- 18) 上田閑照, 82 頁。
- 19) SW VI, S. 1040.
- 20) A.a.O.
- 21) A.a.O., S. 1041.
- 22) SW II, S. 95.
- 23) 西田幾多郎, 4 頁。
- 24) 上田閑照, 84 頁。
- 25) 道元禪師全集 第五卷 鈴木格禪, 桜井秀雄, 酒井得元, 石井修道 校訂・注釈 春秋社 1989 年。4 頁。
- 26) 原文対照現代語訳・道元禪師全集 第十四卷 訳註伊藤秀憲, 角田泰隆, 石井修道 春秋社 2007 年。16 頁。
- 27) 中村 元: 佛教語大辞典 縮刷版 東京書籍 1981 年。772 頁。(= 佛教語大辞典)
- 28) SW VI, S.1040.
- 29) 三田一彦 リルケの「> das Leere <」についての長めの注釈 『みやこ鳥』 首都大学東京 2006 年。45 頁。(http://hdl.handle.net/10748/4971)
- 30) 同上, 50 頁。
- 31) Rudolf Kasner: Zen, Rilke und ich. In: Rilke. Gesammelte Erinnerungen 1926-1956. Hrsg. v. Klaus E. Bohnenkamp. (Neske) Pfullingen 1976. S. 72f.
- 32) SW II, S. 746.
- 33) 佛教語大辞典, 1014 頁。
- 34) 黄 文雄: 呪われた中国人 光文社 1990 年。
- 35) 佛教語大辞典, 835 頁。
- 35a) „Buddha“ (SW I, S. 496), „Buddha“ (SW I, S. 528f.), „Buddha in der Glorie“ (SW I, S. 642).
- 36) Almut-Barbara Renger: Buddha in Meudon: Rodin und Rilke, Meister und Schüler. In: Der Buddha in der deutschen Dichtung. Zur Rezeption des Buddhismus in der frühen Moderne. Hrsg. v. Heinrich Detering, Maren Ermisch und Pornsan Watanangura. (Wallstein) Göttingen 2014. S.139.
- 37) Michael von Brück: Weltinnenraum. Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien“ in Resonanz mit den Buddha. (Herder) Freiburg, Basel, Wien 2015. S. 328-9.

- 38) Gísli Magnússon: Dichtung als Erfahrungsmetaphysik. Esoterische und okkultistische Modernität bei R. M. Rilke. (Königshausen & Neumann) Würzburg 2009. S. 407. „Die große Gruppe von nicht-akademischen Rilkeliebhabern lässt sich nicht so leicht auf einen Nenner bringen. ... Dennoch scheint es eine distinkte Gruppe von heutigen Rilkelesern zu geben, die Rilke als spirituellen Lehrer verehrt.“
- 39) Emil Ermatinger: Deutsche Dichter 1790-1900. Eine Geistesgeschichte in Lebensbildern. Zweiter Teil. Vom Beginn des deutschen Idealismus bis zum Ausgang des Realismus. (Athenäum) Bonn 1949. S. 581.
- 40) A.a.O., S. 582.
- 40a) Vgl. Fürstin Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe: Erinnerungen an Rainer Maria Rilke. (Corona) Zürich 1937. S. 60f.
Ingeborg Schnack: Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und seines Werkes. Erster Band. (Insel) 1975. S.410.
- 41) 山田智三郎：総論『日本と西洋 美術における対話』編集責任 山田智三郎 監修ユネスコ 講談社 1979年。28-29頁。
- 42) Martin Heidegger: Wozu Dichter? In: Holzwege. (Vittorio Klostermann) Erste Auflage 1950, vierte Auflage 1963. S. 248-295.
- 43) A.a.O., S. 345.
- 44) Else Buddeberg: Denken und Dichten des Seins. Heidegger · Rilke. (Metzler) Stuttgart 1956.
- 45) 加藤泰義：リルケとハイデガー 芸立出版 1980年。
- 46) Martin Heidegger: Aus der Erfahrung des Denkens. (Neske) Pfullingen. S. 7.
- 47) 大峯 顯：宗教と詩の源泉 宝蔵館 1996年。83-84頁。
- 48) Rainer Maria Rilke: Duineser Elegien. (Insel) Leipzig 1923. S. 28.
SW I, S. 712.
- 49) Martin Heidegger: Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 16. Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges. (Vittorio Klostermann) Frankfurt am Main 2000. S. 679.
- 50) Ingeborg Schnack: Rainer Maria Rilke. Chronik seines Lebens und seines Werkes. Erster Band. (Insel) (ohne Ort) 1875. S. 420. (=Rilke Chronik)
Materialien zu Rainer Maria Rilkes >Duineser Elegien<. Erster Band Selbstzeugnisse. Hrsg. v. Ulrich Fulleborn und Manfred Engel. (Suhrkamp)

- Frankfurt a. M. 1980. S. 79. (=Materiarien)
- 51) Briefe, aus den Jahren 1907 bis 1914. 1933. S. 274.
- 52) Rainer Maria Rilke: Briefwechsel mit Benvenuto. (Bechtel) Eßlingen 1954. S. 28.
- 53) SW I, S. 685.
- 54) SW I, S. 720.
- 55) Rilke Chronik, S. 420-21.
- Friedrich Wilhelm Wodtke: Rilke und Klopstock. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Hohen Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität Kiel. Als Manuskript vervielfältigt, Kiel 1951. S. 97.
- Materiarien, S. 80.
- 56) 以下の拙論を参照：
伊藤卓立 リルケとグレコ ートレード又は世界内在空間 『ドイツ文学論集』第3号（日本大学独文研究室）1982年。47-77頁。
伊藤卓立 「世界内面空間」の展開 —後期リルケの世界像の解明のために— 『オーストリア文学』第9号（オーストリア文学研究会）1993年。12頁。
伊藤卓立 リルケとゲーテ 『ゲーテ年鑑第』41号（日本ゲーテ協会）1999年。162-163頁。
- 57) SW I, S. 726.
- 58) Rainer Maria Rilke: Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914. Hrsg. v. Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. (Insel) 1933. S. 249.
- 59) SW I, S. 733.
- 60) 佛教語大辞典, 1253頁。
- 61) SW I, S. 734.
- 62) SW I, S. 736.
- 63) 白文は、日本国語辞典 第二巻 第二版 小学館 2001年。887頁。
書き下し文は、出雲風土記注解 島根県教育委員会編 六盟館 1937年。
8-11頁。
- 64) 日本国語辞典, 887頁。
- 65) 広辞苑 第二版 新村 出編 岩波書店 1969年。270頁。
- 65a) 古語辞典 大野 晋・佐竹昭広・前田金五郎編 岩波書店 1974年。
260頁。
- 66) 頭注世阿弥二十三部集 川瀬一馬校訂 能楽社 1945年。

- 67) 新版能・狂言辞典 西野春雄+羽田 昶 編集委員 平凡社 2011年。432頁。
- 68) 小林 貢・西 哲生・羽田 昶：能楽大事典 筑摩書房 2012年。498頁。
- 69) 世阿弥 禅竹 日本思想体系 24 表 章・加藤周一 校注 岩波書店 1974年。174-177頁。(=岩波「世阿弥」)
- 70) 能勢朝次：世阿弥十六集評釈 上 岩波書店 1965年。545頁参照。
- 71) 佛教語大辞典, 256-257頁参照。
- 72) 能勢朝次, 580頁参照。
- 73) 岩波「世阿弥」(176頁)を中心に、川瀬、能勢を参照し、読みやすくなるように、多少の変更を加えた。
- 74) 同上、岩波「世阿弥」、1776-177頁。
- 75) 能勢朝次, 579頁。
- 76) 須藤隆仙：仏教用語辞典 新人物往来社 1993年。121頁。
- 77) 喜多実：演能前後 光風社 1969年。59頁。
- 78) 校本 芭蕉全集 第七巻 校注 宮本三郎・井本農一・今 栄蔵・大内初夫 富士見書房 1989年。27-29頁参照。
- 79) 同上、174-175頁。
- 80) SW I, S. 732.
- 81) SW II, S. 168.
- 82) 佛教語大辞典, 558頁参照。
- 83) 佛教語大辞典, 741頁。
- 84) 同上。
- 85) 山姥 訂正著作者観世左近 檜書店 1998年。12枚目表-裏。
- 86) 佛教語大辞典, 558頁参照。652頁参照。
- 87) 浜本宗俊：『十牛図』私解 禅と能楽・茶 叢書 禅と日本文化3 編集・解説熊倉功夫 ベリカン社 1997年。162頁。
- 88) 須藤隆仙, 41-42頁。
- 89) 親鸞全集一 石田瑞麿訳 春秋社 1990年。165-168頁。