

スピノザにおける神の属性

——その知性（対象認識）と自然——

安 中 隆 徳

△論文要旨▽ 「神即自然」に見られるように、スピノザの神の属性は自然認識の主題を持つ。本稿は、この複数属性の構造を、神（Ⅱ一実体）に始まる認識の問題として解釈しようとする。

スピノザ体系における認識にアプローチするため、観念と対象に注目する。複数属性の一致について、その認識への理解から、語の役割と体系についての仮設をたて、属性の考察を試みる。

第一章で、対象との一致に進む観念（知性）が、能動的であることをとりあげ、このあり方を踏まえて、属性の位置への仮設を試みる。第二章で、聖書の啓示を自然認識としてとらえるスピノザの言葉をあげ、宗教と哲学（認識の自由）のモチーフに論点を移す。そして、対象認識が実体に帰属すると言う、スピノザの思索を考える。第三章で、知性の成り立ちを論じ、認識における一致と属性の複数の構造を考える。そして最終章で、この体系における認識の意味と位置づけを考え、それを属性の主題への本稿のまとめとする。

△キーワード▽ 神即自然 永遠の相の下に 原因・結果 観念の能動性 観念Ⅱ対象 主客の一致 因果性の過程の認識 啓示・預言 実体Ⅱ原因 属性 経験（様態） 認識の帰属 知性の起源 複数と一 人格

スピノザは「神即自然」(『エチカ』第四部序)を言う。存在の原因・結果(因果性)の過程を言い観念が、同一の過程にある対象の自然をとらえる。神の一過程である主客の一致が、認識となる。神の生成の一過程としてのこの対象認識を、「永遠の相の下」の認識とする。

自然の場での神とのかかわりが、「汎神論」と呼ばれたこと(スピノザは「汎神論」の言葉を用いない)は、知られている。自然における神とのかかわりをどう理解するか。「汎神論」とは、人格の立場からの疑問と、解釈の試みであった。そして、スピノザの立場からの、自然におけるこの認識の理論の場となるのが、神の属性である。

△属性 *attributum* により、私はつぎのことを解する。属性とは、実体について、その(実体の)本質 *essentia* を構成するとして(かのように)、知性 *intellectus* が知覚する *percipere* ものである。√(『エチカ』第一部定義四)⁽¹⁾
 唯一実体(≡神)は、無限数の属性からなる(『エチカ』第一部定義六)。この一と複数をどう捉えるか。ただ二つの属性(延長 *extensio* と思维 *cogitatio*)しか知り得ない人間(『エチカ』第二部定理十三)が、無限数を想定するのは、何故か。これらが、かつてからの問いであった。問いの主題は、諸属性が諸実在であるのか、一実在(実体)へ諸知性がかかわるのか、という点にあった。⁽³⁾

本稿の理解をまとめよう。本稿は、属性とは如何なる事物かを端的に問うのではなく、体系での役割から属性を考える。属性は、実体と経験(認識)をむすぶ働きだと考える。それは何よりも、神と認識をむすぶ、かつての啓示の主題である。この自然認識で、複数属性と一(一致)として、実体と属性の数が問題になる。複数と一(一致)は、

世界像の形式のみに関係するのではなく、「永遠の相の下」⁽⁴⁾の認識という、体系の認識のモチーフにかかわっている。実体は、原因自身の一と、複数属性の一致の一で二重にあらわれる。数は、認識の出発としての複数属性と、認識内容としての属性の秩序の一致を問題にする。実体と属性の数への問いは、この認識における主客の一致の構造によって解かれ得ると考える。属性がそれ自体で或る何ものか(事物)であると想定し、複数と一の図形的な解決に問いを持って行くのみではなく、体系の認識への理解によって、属性(の数)への内的な考察を行わなければならないと思う。

議論を具体的にするために、まず人間知性の認識を紹介する(第一章)。つぎに、自然認識も啓示であるとスピノザが言う点に注目し、属性が、実体と認識を結ぶ、「帰属 *pertinere*」と「表現 *exprimere*」の構造を考える(第二章)。知性の方法(観念の整理、幾何学的方法)をとりあげ、神にはじまり人を過程とする、体系の認識の運動として、知性を位置づけ、実体と属性における一と複数の問題を考える(第三章)。

第一章 観念の能動性の位置づけ

スピノザは、自然における神を問う。原因(神)の秩序を、結果(個物、自然)の中に見ようとする。この原因・結果とその認識は、知性において、どんな構造になるだろうか。

我々はまず人間知性をとりあげ、神が観念としてあり、それが認識に進む場面をとりあげよう。

〈十全な観念から事物の本質の十全な認識に進む〉(『エチカ』第二部定理四十三備考)

観念からの進行は、感覚(表象 *imaginatio*)⁽⁵⁾を問い直す観念の秩序、つまり理性(*ratio*)⁽⁶⁾の働きたと考えられ

る。神に始まる観念秩序（理性）が、事物に同一過程にある秩序を発見しようとする。それを、感覚を介さず、直観しようとするのだ（直感知⁷⁾）と言う。これが、ここでの「十全な認識」である。それは原因の諸観念（無限、永遠）を観念秩序の出発におく、能動 actio⁽⁹⁾としての、「永遠の相の下に」ある認識だと言う。これを成立させるのが、属性の理論である。

△観念の秩序と連結は、事物の秩序と連結とおなじである。√（『エチカ』第二部定理七）

観念への秩序の吟味は、認識のための方法的な準備になる。だから事物認識の場で、観念の「秩序と連結」の起源である、神の永遠の問題がおきる。スピノザは、デカルトの「思惟」と「延長」を、受け継いではいらぬ。しかし、一実体における主客の一致（因果性の秩序の一致）に、主題を移す。つまり、デカルトのような二属性 \parallel 二実体ではなく、一実体を「表現する」（『エチカ』第一部定義六）属性になる。

△意志と知性は一つの、そして同じものである。√（『エチカ』第二部定理四十九系）

意志も知性も、観念が行う、対象への「肯定・否定」である（同、証明）。観念からの対象へのこの働きが、知性 \parallel 意志である。

人間知性には、「同一 idem」が、最初からは与えられないことに、我々は注意しなければならない。まず、対象を欠く十全な観念（『エチカ』第二部定義四説明）のみがある。次いで、「永遠の相の下」に得る、同一の獲得としての認識（既述）がある。

因果性の「同一」は二回ある。一回は、一実体（の因果性）そのものである。二回目は、知性が得る、個々の事物の認識としての「同一」である。「同一」は、認識の達成（観念と対象の一致）でもある。ここには、複数の属性の間で働く、認識としての「同一」があり、この「同一」を問うものとして、対象への能動である知性 \parallel 意志がある。

我々は、属性の秩序（因果性）の同一を、実体自身の定義のほかに、認識の立場で考えうることになるのである。

属性の一致について、「この二属性は本来的 *eigentlich* に「一属性 *Ein Attribut* である」と考えるのは、コンスタンチン・ブルンナーである。⁽¹⁰⁾「我々は、思惟することがなければ、延長を知らない。「思惟なくして延長を語ることはない」と言う。更に、「延長は我々に思惟を与える。なぜなら延長の本質、つまり実体は、思惟だからだ」。

「ここには、関係において自己にかかわる、一なるものがある。」⁽¹¹⁾と云う。つまり、二属性を「一属性」と解する。

ブルンナーは「一なるもの」を、「延長の本質、つまり実体」で取り出す。しかし一致は「一属性」と受け取られるよりも、むしろ、認識内容としての実体の問題だと理解するべきではないだろうか。ブルンナーは、「延長の本質」という思索で、「相互に浸透する *ineinander*」⁽¹²⁾場面を言う。この指摘は、二属性の平行→一致の過程をとりあげない。これは、属性を「本質」の一として解するか、一致へ向かう主客の場面をとらえるか、という問題になる。

我々は、主客でこそ属性が個別的であり、主客を踏まえた因果性の一過程の一致が、個々物の認識として試みられる、と理解するほうが正確だと思う。というのも、一致に至る過程が、スピノザとブルンナーで異なる。スピノザでは、神の創造（因果性）の過程における事物認識があり、そこで神の永遠の問題がでる。これに対して、ブルンナーは直ちに属性の本質を言う。ブルンナーは、独自に「本質」的な場面を取り出していると言えよう。⁽¹⁴⁾

ここで、この認識のあり方にかんする、体系への仮設が成り立つ。原因としての神（実体）と、経験的な主客が踏まえる神（属性）という、同一の神への二局面のアプローチがあることである。それらが、自然認識における神（因果性としての神の秩序）という、神への第三のアプローチを可能にする。主客である二属性が、対自然的な認識での神の秩序の認識を展開する。この出発が属性であり、この展開の中に属性の役割と、その数の問題があると考える仮設である。

一実体は、幾重にも問われている、と我々は仮設しよう。問う経験の多端と、認識における一致が、属性の複数と実体の一の問題なのではないか。人に二属性があるのは、神に始まる複数属性の一致 \parallel 認識が、この体系の主題だからではないか。

△ここへ導く、私が示した道は、いかに極めて困難に見られようとも、しかしそれは発見され得る。▽〔エチカ〕第五部定理四十二備考)

スピノザの認識が「発見すること inventire」の意味であることを、この言葉が明らかにする。主客の一致、神にはじまる認識の理論を、「道 via」と言う。それは、個物へのあるべき認識を、神の因果性の過程への認識とする。体系の第三の追及を表す。

体系のこの展開において、属性の問題が生じる、と我々は仮設する。一致と一実体を、どのような関係で解するか。あるいは、実体の一と、属性の複数とは何か。これらが、神に始まる体系の認識の運動から考察される、属性についての諸問題だ、と想定するのである。

第二章 啓示と、認識の帰属

スピノザは、神を起源とする一過程である主客が行う、世界への認識の理論を考えようとする。神から始まる認識とは、どこに起源を持つ思索だろうか。

△預言すなわち啓示とは、神から人間に啓示されたこと res の確かな認識 cognitio である。預言者 nabi とはしかし、神から啓示されたことの確かな認識を持ち得ず、純粹な信仰で把握し得るような人々に、神から啓示されたこ

とを仲介する（解釈する *interpretari*）者である。√（『神学政治論』第一章）⁽¹⁶⁾

預言を認識 *cognitio* だと言いつ、その「解釈・仲介」と区別する。スピノザはユダヤ教徒として、聖書を研究した時期がある。神に始まる認識は、啓示（「神から人に啓示された…確かな認識」）を念頭においたときに、はじめて了解できるものであろう。

△預言の伝統的な定義から帰結するのは、自然的な認識 *cognitio* が預言と呼ばれうることだ。なぜなら、自然的な光 *lumen* で我々が認識するのは、神の認識のみに由来し、そして神の永遠の決定に由来しているからだ。√（『神学政治論』第一章）⁽¹⁶⁾

自然的な認識も、神に「由来（依存）する *dependere*」。だから「由来（依存）」を考えれば、自然的な認識も「神から人に啓示されたあることの確かな認識」という、「預言の伝統的な定義」になる。それらは同じく「預言と呼ばれ得る」。つまりスピノザは、「由来（依存）」（＝因果性）と認識というテーマが自然にこそ該当する、と考える。自然にある神に「由来する」認識を、知性が問う。知性は預言者（解釈者）と同じモチーフを、自然に対して持つ。預言者の「解釈」が副次的だとすれば、啓示・預言は自然の場でこそ本来的になる。「伝統」を問うことで、かえってそれが含む、自然への可能性を見いだす。この因果性（由来）と認識こそ、属性の主題として、我々が考えたものであった。

スピノザの聖書研究には、啓示に関係する、認識の自由についての主題があると思う。スピノザは聖書を、「新たに、捕らわれない自由な精神をもって検証する」（『神学政治論』序）⁽¹⁷⁾。因果性（神からの由来）は、認識面からは啓示になる。聖書の諸啓示への預言者の「解釈」の成立を、『神学政治論』は個々に取り上げて研究する。この自由は、自由な認識への神の由来（因果性＝啓示）の発見に起源を持つのではなからうか。自由な認識を方向づけるの

が、啓示であり、世界観の方法としては、属性をめぐる問題になるのではなからうか。啓示とのこのかかわりに、認識と神との関係を問う、スピノザの問題意識があるのではないか。

『エチカ』にもどって考えよう。

P・ウィーンポールは属性を非実体的に解し、「形容詞的だ⁽¹⁸⁾」と言う。この指摘は、実体の全体・部分という硬直した理解を克服し、一実体(＝神)の動的なあり方を導く。しかし、どのように「形容」するか。その認識からの解明がない。これは、実体のみを明らかにする解釈だと思う。「知性が実体について：知覚するもの」(属性の定義)だから、知性(様態)から、実体に向かって問題が出る。実体でのみ、神の諸用語が整理され得るとするのは、立体的に神を問うスピノザ体系の前提ではないのではないか。

知性が様態であり、経験的な認識との関係で属性を定義する点に、問題がある。「神の本性には、知性も意志も属さない⁽¹⁹⁾」。我々は神・実体の定義を、知性のかかわりから検討しよう。

△実体により、私はつぎのものを解する。それは自己のなかに在り、自己により考えられるものである。▽(『エチカ』第一部定義二)

実体は、原因のみを語る。知性＝様態からの認識を言うのは属性である(既述)。そして、実体と属性で、神を定義する。

△神により私は絶対無限の存在を理解する。それは、無限(数)の属性から成立する constans 実体で、その属性の各々は、実体の永遠で無限の本質を表現している。▽(『エチカ』第一部定義六)

だから実体に属性が加わることで、神を、原因と結果の両面から問題にする方法を持つ。我々は属性を、経験からの角度で考える役割が想定できる。

端的な例をあげてみよう。

△個々の思惟は、神の本性をある限定した仕方では表現する様態である（第一部定理二十五系による）。それ故、（第一部定義五により）神には、個々のすべての思惟を含み、そしてそれによりこれらの思惟が考えられる一属性が帰する。故に、思惟は神の無限の属性の一つである。√（『エチカ』第二部定理一証明）

個々の思惟がある。だから、神∥原因には、「それによりこれらの思惟が考えられる一属性が帰する」。延長が神の属性であることも、「同じ仕方でなされる」（同定理二証明）。属性は、一類の経験が「それにより考えられる」神の属性を問う。思惟と延長が、神へと帰せられる。この二属性が選択された理由を、我々は、自然が神に由来し、認識面からは啓示の問題になる点に（本章既述）考え得る。『エチカ』は、はっきりと言う。「結果についての認識 cognitio は、原因の認識に依存し、その原因の認識を含む⁽²⁰⁾」。認識として、結果が原因を含む。原因は結果に内在する⁽²¹⁾（内在原因）。結果の認識は、原因へと「帰する」。

認識はどこから生じるか。そして、認識はどんな課題を持つのだろうか。これが属性の性格に関する問いとなるだろう。

△実体の本質を構成するとして、無限の知性から知覚され得る一切のものは、ただ唯一の実体に属している。√（『エチカ』第二部定理七注）

「知覚され得る一切のもの」がまずあり、それらは、ただ一実体のみに帰する、と思索は進む。一実体は認識の対象ではなく、帰属の対象である。認識（「知覚」*percipere*）は、原因に帰属する。ここには、原因と認識（経験）の二つの主題が、後者から前者への「帰属する *pertinere*」形をとる。そこで、「実体の本質を構成するとして」知覚するという、帰属と認識の、スピノザの知性の方法がでてくること、理解され得るのである。

問題は、実体と経験（認識）を結ぶ地点にある。実体（情報以前の存在）と、経験（情報、認識）の接点として、「帰属する」または「表現する」（「実体を表現する無限の属性」⁽²²⁾：神の定義）という、二領域をつなぐ認識の思考がある。我々は実体を「形容」（ウイーンポール）する仕方が、原因・経験を結ぶ認識の働き（「帰属する」、「表現する」）からだ、と言い得るのである。スピノザで認識は実体と経験の接点で起きており、それは、かつての啓示と同じ主題として、自然の認識が考えられていることを示すと言えよう。

認識の役割、この「帰属する」、「表現する」がどのような世界像の思惟を持つのかを、次に問わなければならない。我々は、属性が経験的な認識へと展開する、スピノザの知性の方法へと進もう。

第三章 因果性における知性

「永遠の相の下」の認識は、属性の秩序（因果性）をふまえて人が造る、能動としての認識である。知性は、対象へ進む。秩序の諸相は、諸処において未知だという理由で、知性にはその一つ一つが到達（認識内容）になる。だから知性は、実体の秩序自体には属さず、属性間の一過程における、觀念の自発性を意味する。実体の秩序は知性にとって、その達成（認識内容）としてあらわれる。属性は、この知性を成立させる、実体と経験の接点を言い、その両方に帰属するものとして複数となって現れる概念だと考えられよう。

かつてから、唯一実体と無限数の属性は同じか、という問いがあった。⁽²³⁾ 複数の属性が、どのように唯一の実体に遡り得るか、という問いである。さらに、遡る、という考え方が正当であるかどうか、問われる。それは「あたかも *tanquam* 実体の本質を構成しているように、知性が実体について知覚する」と言うときの、「あたかも」

tanquam (as, as if, als, als ob)、「本質」、「構成する」等にたいする問いであった。⁽²⁴⁾

我々の理解は、つぎのようなものになる。主客がとらえる神として、属性は始まる。デカルトの属性を、スピノザは唯一実体の世界に置く。そこで、実体(原因)と経験をつなぐ、スピノザの思索が生まれる。それは、経験から帰属する原因 \parallel 神の複数、結果に向かつて表現する実体の複数、人にとっては思惟と延長属性としての神である。この二属性は、自然認識としての神への展開を持つ。体系の運動の一基点としてのこの属性の読み方を証拠づけるために、原因と知性の方法がどのような関係を持つかを、取り上げてみよう。

なぜ知性の対象に、実体 \parallel 原因が現れないか。実体 \parallel 原因は、そこに帰属すべき知性の認識にとって何であるのか。方法は、原因を、方法の原因として問う。つまり、無前提の原因(自己原因)を、定義という、同じように無前提な方法で提起する。⁽²⁵⁾ 知性(観念)は、観念の整序(知性の改善 emendatio⁽²⁶⁾、幾何学的方法)の出発として、原因を問う。改善された知性(幾何学的体系)の出発は、原因であり、論証的に成立する神(『エチカ』第一部)である。だから体系は第二部で、同一の原因を持つ、対象となるもの(延長)の認識へと進む理論を語る(第一章、既述)。それは、原因の観念から始まる体系であり、原因は、方法にとってこそ原因となる。そこに、神から始まる秩序としての知性(そしてその改善 \parallel 方法)があり、知性は、自らの中に神を含むものとして、対象を問う。

人は個物の経験のみに終始する。これは、実体が対象になる不可能を言うのではなく、実体を起点とした対象認識が新たに生じることを試みる。それが、神に始まる観念の行う個物認識である。実体を認識不可能な否定神学にあて、属性を肯定神学にあてる対応は、結果的には成立する。しかし、認識の起点が、 \wedge 人から \vee と \wedge 神から \vee で、逆も可能であることに注意しなければならない。スピノザでは、実体が、認識への光源になることにより、光源を照らす他からの光を欠く、と言えよう。言いかえれば、人を起点として一切を客に置く、人を中心とする認識の思想を、

それは欠く。属性は、人を神からの運動過程におく因果性の認識の発想なのであって、神を対象とする可能・不可能の対応はこの意味で、異なった起点（神と人）から描かれる図が対応してしまふ意味を含む。

観念は、自己原因の過程を、主客の一致で経験しようとする。認識は原因の過程で活動し、知性の自発性が、対象への運動になる。『エチカ』で果たす役割の違いから、属性∥神の宇宙論的な存在証明、実体∥存在論的証明を言うヴァルターの説は、⁽²⁷⁾起源としての実体と、世界認識にかかわる属性の違いを言って正当だと考えられよう。実体と属性には、認識が実体に「帰属する」、実体が認識に「表現する」という、静的な整合を可能とさせない、レベルの違いがある。

だから、「実体の本質を構成するものとして *tantum*（あたかも…かのように）知覚する」（属性の定義）とは、対象において、実体∥原因に帰属する認識が成立する仕方と言うのだ、と考えられる。それは、帰属と認識（∥世界）のあり方を言う。スピノザは、「我々はより多く事物を認識すればするほど、より多く神を認識する⁽²⁸⁾」と言う。それは、一実体にはじまる秩序を、個物に認識することで、原因の内的本質を認識しよう、という試みであろう。それは、一原因の因果性を個物認識として問う、実体に帰属する認識そのものの成り立ちを言うのだ、と言えよう。

ここで、神に知性はないとスピノザが言う時の意味が、明らかになると思われる。スピノザは神に知性はないと言いながら、「ふつう神に帰せられている知性と意志にかんしてのべよう⁽²⁹⁾」と譲歩して、人と神の知性の違いを次のように言う。

∧∴星座の犬と現実の吠える犬が、名前によって一致しているのと異なる。√（同）

理由として、対象のある知性と、対象をもたない神との違いをあげる（同）。違いは、対象への運動の有無である。実体は既に認識の達成（内容）なので、そこに新たに対象への運動、知性は生じないと言えよう。実体は認識の課

題を持たない。知性は、諸属性の間で（認識としての）一致を試み、個々の事物認識で創造的に活動する。主客が別に立てられる状況とは、認識として改めて一実体の因果性の一致を発見するべき状況だと言えよう。これが、スピノザが言う、知性が実体への過程（道）である時の位置なのであって、この活動の場が、一致を目標とする知性の活動の場としての属性の複数ではないか。だから属性の定義は、知性の対象認識を語るのではないか。

違いは、知性が属性間の、対象への運動である性格と、統一的な因果性自身の違いと言えよう。この点で、ブルンナーの「一属性」の指摘は、対象に関わる運動の不可能を言うことになり、一致自体（因果性自体、実体）への洞察として、極めて鋭い指摘を行うものと言えよう。

ジョアキムは言う。「厳密に言えば、実体は \wedge — \vee ではない。なぜなら、 \wedge — \vee は他の実体と区別される意味を含まずから。あるいは、他の諸実在の一つに数えられるから」³⁰。この「諸実在の一つ」でない実体が、諸実在としての、無限になる。属性の無限も、神の無限も、この無限の発想の例であろう。では、実在としての無限と、実体（の一）は、どう出会うのだろうか。これが、我々が解する属性の複数と、体系がもつ認識の主題だと思う。

一実体の存在は、人間の経験としては、諸属性の一致に証明される。この一致で、複数と一が交流する。実体を対象として知るのではなく、実体（の過程）が、つまり複数属性の共通の秩序が、認識の達成になる。経験世界における実体の因果性が、一致という形で、その存在を問われる。ここには、神の観念に始まる主体の達成が、認識における客観の獲得になるという、対象認識においてスピノザが語る理想がある。「私が示した道は、いかに極めて困難に見られようと、しかしそれは発見され得る」（既出）。この困難は、認識における理想の発見の困難を言う。神の観念が、認識に発展する。これが、他の自然認識と同じ得ない理由は、感覚によらない、神の観念の秩序が認識を達成する、という点にある。認識が神と接点を持つ過程をとらえることで、神の因果性の過程としての認識を、属性は

理論化する。認識は、実体の過程に生じ、その過程（因果性）を知る課題を持つ。実体の因果性は、自然の中で主体の問題の達成として発見される秩序として、極めて困難な真理になる。

諸家は、否定神学・肯定神学、神の本体論的証明・宇宙論的証明等の、ヘブライの思想との、スピノザの対応を言う⁽³⁾。我々も、この大筋を追証した。对象的な知にはならない神、その神からはじまる主体の活動。この思想の伝統を受け継ぎ、スピノザは、原因（実体）からはじまる（属性を踏まえた）認識という思索を試みる。スピノザは伝統的な思索に、対象認識の主題を、属性によって持ち込み、神の過程としての自然認識を、属性の過程の一致で得られる真理として、認識の理想を語っている。それは認識（哲学）の課題としての理想を、神によって試みているものだと言えよう。

これが、「 \wedge 知性には起源としてしかあらわれない \vee 実体について、実体の本質を構成するとして、知性が知覚する \wedge 各々が無限の世界であり、経験的領域である \vee もの」と補う、属性の定義へ我々が試みる、読み方である。

結 び

スピノザの神の属性は、どのような主張の展開を持つだろうか。

\wedge 彼らによって、少なくとも私が知る全ての人々によって、神に帰せられている多くの属性を、わたしは、被造物として考える。そして反対に、先入見のため彼らによって被造物として考えられた、他もの（自然的 \downarrow 引用者注⁽³²⁾）が神の属性であり、彼ら自身によって誤って認識されてきたのだと、私は強く主張する。 \vee 〔書簡〕六

神の属性はかつて被造物とされた、延長であり、思惟である。属性は、認識の理論を展開する。かつて神に帰せら

れた人格の諸活動は、認識される領域になる。人格への洞察が、スピノザの倫理（『エチカ』第三、四、五部）になり、そこでの自由（主体の達成）への過程が、洞察の主題となる。認識こそが、神に始まるものであり、人格すらをも認識し、自由への方向を教える役割を持つものになる。

スピノザについて、超越の否定を言うのは、少なくとも人の位置（認識の理論）の点からのみ、言わなければならぬ。神の絶対性は揺るがず、変わるのは、人が認識の起点となることである。人に起点があれば、神をも対象に想定できる。しかし、観念 \parallel 対象の出発が神であるという理由で、人は、神に始まる過程になる。人を中心とする認識の思想（人格 \parallel 主体、自然 \parallel 対象 \parallel 非主体）と異質の、この神からの過程である主客の認識に、スピノザの属性の方法がある。問題は、認識における人の位置にある。神からの因果性の運動を、天地創造のみならず、認識の問題としてスピノザは提出するのである。

この神の過程としての認識を理解する時、スピノザの方法（「幾何学的整序」）が、理解できる。幾何学は静的だとして、動の実体にふさわしくない、という指摘もかつてなされた。しかし、神に始まる観念の整序にこそ、認識が、神の動的過程を捉える方法がある。この整序なくして実体の動的を言うのは、観念と人の動的過程（因果性）を排した、半分の正当ではないか。観念と対象は、等しい秩序で動的であり、この二系列の一致が、体系が語る認識であろう。認識の動性（因果性）を逃すと、スピノザの認識のための諸概念（と我々が属性を理解してきた）は、矛盾しあうと思う。実体と属性の数の問題は、一例ではないか。認識が因果性の過程に生じる動的な意味を考えたとき、方法のモチーフが、対象 \parallel 思惟として主客の二面から明らかになると思う。この一致 \parallel 認識こそが、体系が意図する、無限の諸実在の世界における、一実体の因果性が存することの（「困難」な）実証に他ならないのではないか。

神の動的な過程として人と世界をとらえるヘブライ思想の伝統が、スピノザでは認識で試みられていると言えよ

う。体系への仮説をもう一度、検討しよう。

(A) 自己原因 || 実体 || *existentia*.

(B) 経験への情報としての神 || 複数属性 || (伝統的には、啓示)。

(C) (B) を踏まえる、人の創造性へのアプローチ。

属性では、啓示である神に主題がある。神が経験世界にも存する、かつて、啓示、預言、キリストであった問題が、スピノザでは属性の認識の主題になる。スピノザのこの地点に、常に疑惑が集まってきた理由が、了解できると思う。問題は、経験において或る神的な存在を言う、啓示という主題自体にある。かつての啓示・預言・人格(キリスト)を介さず、属性を介する自然認識(認識における真理 || 実体)がスピノザの立場である。またスピノザへの疑惑を、人格(キリスト、三位一体)を介する立場から問うたのが、汎神論という評言であろう。

そもそもスピノザ自身の聖書への研究も、かつての聖書の啓示にたいして、それを認識することによる、実証的な限定と克服の試みであろう。啓示に疑惑が集まるのは、あえてスピノザをめぐる問題にかぎらず、あらゆる生きた宗教の生命の不可避的な表現なのではないだろうか。汎神論が神の超越性を否定するという主張は、「神が人の本性をそなえると言うことについては、… 真実を言えば、円が四角形の本性を備えたと、誰かが私に言おうとするのにおとらず、不条理に見える」⁽³³⁾ と言う、スピノザの主張と同一の構造を持っているように思われる。共に、神が経験になる他の啓示の立場を、神の絶対性と自己の啓示の立場から懷疑している。しかし宗教は、この経験とつながる部分の神への思索でこそ生命をもつのではないか。だからこそ、ここに種々の思索と懷疑も生じた。観点を変えて言えば、神が情報となる以前を本来として、種々の経験的なアプローチを必要ならしめる、人間精神がもつ問いかけのその構造自身に問題の起源があるとも考えられよう。

我々はスピノザに、神の啓示への哲学的なアプローチを見る。そこに、宗教的な理想を客観とする、自然＝認識を神に帰属する課題がある。

創造＝啓示として、スピノザは属性という(デカルトを受け継ぐ)認識に関係する概念を用いて、神の創造の一過程を捉えようとする。そこで、主体の課題(神の観念)の連関を、対象洞察の主題に掲げる。啓示が、神に始まる主体の問題(存在↓自由)の世界における洞察という、一つの普遍的な課題にまで造り上げられる。そこには、啓示を自己の概念の中に問題化した、主体にかかわる世界認識を主題とする一つの哲学があると言えよう。

註

スピノザの著作は、Gebhardt 版『Spinoza Opera I～IV』

- (1) *tantum eas, als et sic*、*as if, als ob* と訳すか、*as if, als ob* と訳すか諸説がある。R. J. Delahunty “Spinoza” 1985, p. 116
- (2) 「構成する」を、全体と部分のように読む E. M. Curley (“Spinoza’s Metaphysics” 1969, p.16)。更に「同一化 identify」の方向に訳す見解 (J. Bennett “A study of Spinoza’s ethics” 1984, p. 65) がある。
- (3) 神の属性を主観的に考えるか客観的に考えるかは、既に中世トマス思想の問題であった (H. A. Wolfson “The Philosophy of Spinoza” 1966, p. 86)。それは、現在も続く問題である。(参照: Delahunty *ibid.*: p. 116—117)
- (4) 『エチカ』第二部定理四十四系二
- (5) 『エチカ』第二部定理四十四注二
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.*
- (8) 『エチカ』第二部定理四十四
- (9) 『エチカ』第五部定理二十注
- (10) C. Brunner “Die Attribute” (“Spinoza in neuer Sicht” 1977 所収) s. 18—21。この研究は1928年当時のものだが、

独創に富み、最近の著作、“Auf den Pfaden der Philosophie Spinozas und Constantin Brunners” 1982 でも新たに取り上げられている。本稿も、啓発と教示を得ている。

- (11) *ibid.*
- (12) *ibid.*
- (13) *ibid.*
- (14) 属性の数についてメルシーナーは、スピノザが言う *Omnia animata* を手がかりに、他の生物における「一属性」を考えろ。*Omnia animata* にこの理解もあり得ようが、属性と認識に関しては、我々はこれを中心には取らない。
- (15) 『神学政治論』p. 15
- (16) *ibid.*
- (17) *ibid.* p. 9
- (18) P. Wienpaul “The Radical Spinoza” 1979, Chap, 5
- (19) 『エチカ』第一部定理十七注
- (20) 『エチカ』第一部公理四
- (21) 『エチカ』第一部定理十八
- (22) 『エチカ』第一部定義六
- (23) 注²既述
- (24) 注¹既述
- (25) 『エチカ』第一部定義一
- (26) 『知性改善論』は、定義の仕方の問題を考察する。この意味で、『エチカ』の背後に方法の思想がある。
- (27) M. Walther “Metaphysik als Anti-theologie” 1971, s. 42—43
- (28) 『エチカ』第五部定理二十四
- (29) 『エチカ』第一部定理十七注
- (30) H. H. Joachim “A Study of the Ethics of Spinoza” 1901, p. 21注11。シヨフキムはカミダ「神即ち *sive* 神の全属性」(『エチカ』第一部定理二十二系二)の言葉をあげて、論じている(*ibid.* p. 18—20)。この語から、この観点か

- ら同一視が可能なのか、違いはなにかが、直ちに問題になる。我々はこの言葉から出発せず、むしろ認識への理解から同一視が可能になる根拠を考えようとした。
- (31) ウオルフソンは言う。中世ユダヤ思想では「神は本質において知られない」(ibid. p.142—144)。W. Cramer "Spinozas Philosophie des Absoluten" 1966, s. 13—15。M. ヴァルター ibid. s. 42—43
- (32) さうに「私は神と自然を離さない」と、この書簡は続いている。
- (33) 『書簡』七十三

ニヤーヤ派の主宰神論

——存在論証を中心として——

石 飛 道 子

〔論文要旨〕 ニヤーヤーストトラにおける、唯一の主宰神への言及をめぐって、後の注釈家達は個々に主宰神論を展開していった。まず、ヴァーツヤヤナは、当時進んだ主宰神観を伝えていたヨーガ派に依って、ヨーガの実践的性格をもつ人間主義的
主宰神を説いた。彼の神観念はほとんどヨーガ思想に基づいていることが指摘できるが、中に一つ、知 (Duddhi) に関して
ヴァイシェーシカ派の影響の可能性もある。次に、アヴィッダカルナは最初の主宰神論証を行って、ウィッディョータカラに
伝えた。これらは、サンキヤのプルシャ思想を依り所とした *Kārya* 型の論証と考察され、形式的には未完成である。ウッ
ディョータカラはさらにサンキヤ化を徹底して *acelana* 型の論証を説き、論理的に主宰神の存在を確立した。この主宰神
はプルシャに等しく、動力因とはなり得ない。この一方で、彼は、ヨーガ派に依らず、ヴァイシェーシカ哲学に基づく理論的
な性格の神も説き、ストトラ解釈に従う動力因としての主宰神観も展開している。

〔キーワード〕 神の存在証明、イーシュヴァラ、ニヤーヤ派、ウッディョータカラ、アヴィッダカルナ

ニヤーヤーストトラの作者ガウタマ (Gautama) が、主宰神 (Isvata) に言及しているのは、ただ一個所である。⁽¹⁾
それも、世界原因について諸説を列記する中に、主宰神を世界原因とする一説をあげるにすぎない。彼の思想体系の
どこにも主宰神の名は見られないし、又学説上主宰神の存在を必要とするようにも思われない。この結果、ガウタマ

一 ニヤーヤ派における主宰神の性格

主宰神を説くニヤーヤスートラの解釈には異論が多く、⁽⁴⁾ 確定的な解釈を示すことは難しい。詳細な検討は紙面の都合上省略し、ここではウッディヨータカラの解釈に従って訳出してみよう。

「主宰神が（世界の）原因である。人間の行為（karma）に果報のないことが経験されるから。」（4-1-19）

「（反論）そうではない。人間の業（karma）のない時、果報はないから。」（4-1-20）

「答えて言う。」この（反論）は、正しい理由にはならない。（人間の業は）彼（主宰神）によって行為せしめられるから。」（4-1-21）

ヴァーツヤヤナは、主として karma の語を業ではなく、行為の意味に解する解釈を行なっているが、このような主宰神と業の關係に絡んだ解釈も行なっている。⁽⁵⁾ 彼らによると、スートラ 19 はガウタマの主張ではなく他の人々の主張である。⁽⁶⁾ ウッディヨータカラは 19 を、行為の結果の享受について、何ものにも依らない、つまり自己の業は自己自身が支配しようと、主張する人々に対して為された反論と解している。⁽⁷⁾ 20 は、19 の主張に対する反論者の説である。ここで、反論者達は、19 を何ものをも依り所としない（nirapeksa）神が世界の原因であると主張すると理解し、「神が（世界の）原因であるなら、人間の業（karma）のない時でも、苦楽の享受があることになろう」と⁽⁸⁾ 考えて、20 のように説くのである。これに対し 21 で「神は人間の業を助ける」⁽⁹⁾ と、業を依り所とする主宰神を世界原因とする

ニヤーヤ派の主張が説かれる。

ヴァーツヤヤーナは、ヨーガ派の思想を背景に、このストトラ解釈と同じ立場から「(神の法が) 個我の法と非法の集積と地等の元素とを活動させる。このように、(個我) 自らが為した行為の果報を妨げないように(行った)、主宰神の自由な(Prakamyā) 創造が、主宰神が自ら為した業の結果であると知らねばならない」と述べるのである。⁽¹⁰⁾ この一文が、ヴァーツヤヤーナの説く宇宙論のすべてである。

一方、ウッディヨータカラは、独自に主宰神論を展開するが、その中でストトラ解釈に関する問題を論じている。⁽¹¹⁾ 彼は、そこで、主宰神は何らかのものを依り所として一切を作るのか、依り所なしで一切を作るのかという問題を再び採り上げている。さらに、反論者は、主宰神が何らかのものを依り所とするなら、あるものを作る時、手段となるものを作ることはないかと反駁する。彼は、主宰神は手段である法・非法をも作る旨を述べる。さらに、太初(adi)における創造において成立手段がないと疑う者達に、太初の創造を認めないと述べるのである。なぜなら、輪廻は無始であるからと答える。以上の議論をまとめて、ウッディヨータカラは「輪廻が無始であり、作り手(即ち主宰神)が何らかのものを依り所として(作る)時にのみ、他の生あるものに内属する法・非法は果報をもつ」と述べる。⁽¹²⁾ これ⁽¹²⁾が、彼のストトラ解釈による主宰神観と考えられる。

このようなストトラ解釈とは別に、ヴァーツヤヤーナ、ウッディヨータカラはそれぞれ主宰神の性質について独自の見解を説いている。

まず、ヴァーツヤヤーナは神を「非法、誤った知識、過失を捨て、法、知識(jñāna)、三昧をとまなりことよって極立つ、特殊なアートマンである」と規定する。⁽¹³⁾ 彼の神観念は、当時思想的に進んだ主宰神観を展開していたヨーガ派の影響を受けていることが既に指摘されている。⁽¹⁴⁾ ヨーガストトラに「主宰神とは煩惱、業、果報、残存余力

(asaya) に触れられない特殊なブルシャである」(1-24)とある。ヴァーツヤーナが神を「特殊なアートマン」と言うのはこれに依っている⁽¹⁶⁾。さらにヨーガバーシャの「主宰神は、すぐれた純質(sattva)を質料因としているから⁽¹⁶⁾」という説明と、サンキヤカーリカーの「法、知識、離欲、自在力、これらは純質からなるものである」⁽²³⁾という表現に従って、ヴァーツヤーナは、離欲の代りに三昧をあげて、上述の如く「法、知識、三昧を伴う」と説くのである。自在力は主宰神の法の結果として提示されている。さらに、主宰神は「一切を得たに等しく」「父のように生類に対して(ふるまう)」と説かれる⁽¹⁷⁾。これは広い意味で主宰神の慈悲心について説くものと考えられる。これは、ヨーガバーシャの「彼(主宰神)は自己を助けることはないが、生類を助けることを目的とする。即ち『私は法と知を説くことによって、却滅時、大帰滅時に、輪廻する者達を救おう』と。」⁽¹⁸⁾に対応すると考えられる。又、主宰神は一切知者である。これも、ヨーガーストラ「この(主宰神の)中には、この上ない一切知者の種子がある」⁽²⁵⁾によっている。

以上のように、ヴァーツヤーナは主宰神の觀念のほとんどをヨーガ派に依存しているが、これとは無関係と思われる性質も一つあげている。「知(Buddhi)以外にはいかなる属性も(主宰神存在の)証因(linga)として、(主宰神を)証明することはできない。」⁽¹⁹⁾というのがそれである。ニヤーヤーストラは、アートマンの属性として知識(jñana)をあげ(1-1-10)、「知(Buddhi)」「知覚(upalabdhī)」「知識(jñana)の三語を同義である(1-1-15)とするので、ヴァーツヤーナが特殊なアートマンである主宰神を知(buddhi)によって特質づけるのは、何ら不思議はないのであるが、前後の文脈から考えていかにも唐突であること、又、知識(jñana)を性質にもつことは既に述べていることから、他に典拠をもつことも考えられる。可能性としてあげられるのは、ヴァイシェンカーストラである。

「ヴェーダにおける文章の配列は(主宰神の)知(buddhi)に基⁽²⁰⁾づいてゐる。」(6-1-1)「聖仙の証因(linga)

は、我々の知 (buddhi) とは (同じでは) ない。」(6-1-2) 「同様にブラーフマナにおける名称を告げる行為の成立が (主宰神の知の) 証因 (linga) である。」(6-1-3)

これらのスートラ解釈は、後代の注釈家によるもので、カナダが、ヴェーダが我々よりすぐれた知の所産であることを証因として、主宰神による啓示を説こうとしていたのかは、断定できない。ただ、当時既にこのようなスートラ解釈があったとすれば、ヴァーツヤヤーナがこれらに基づいて、先のように知 (buddhi) を主宰神の証因と述べることも十分に推定できる。この知 (buddhi) という語は、主宰神論証に重要な役割を果すことになる。

ヨーガ派の主宰神は、実践的なヨーガの師としての性格をもち、人間主義的である。⁽²⁰⁾ この派では、宇宙論的な観点では主宰神を説かなかつた。⁽²¹⁾ ヴァーツヤヤーナの主宰神観も、これを受け継いで、理論的というよりは人間中心の素朴なものである。宇宙論的展開は、わずかにスートラ解釈で見られるにすぎない。

これに対して、ウッディヨータカラはヨーガ派の人間主義を捨てている。彼は、ヴァイシェシカ派の哲学体系を基礎に主宰神の観念の建て直しをはかっている。

彼によると、主宰神はアートルマンではなく実体である。⁽²²⁾ 恒常なる知を持つという点で卓越した存在であり、他の実体と相違しているが、これ以外に数、量、別体、接触、分離という他と共通の性質もそなえている。⁽²³⁾ これ故、彼は、サーンキヤ・ヨーガ派の認める法、知識、離欲、自在という性質が、神において卓越しているという点について、認識根拠がないという理由でその卓越性を認めないのである。⁽²⁴⁾ 又、主宰神には身体がないというの間接的に説かれる。⁽²⁵⁾ それから、主宰神は繫縛したものでも解脱したものでもない。⁽²⁶⁾ これは、ヨーガバーシャの「主宰神は常に解脱している」⁽²⁷⁾ 点と対立している。創造の動機については、戯れからでもなく、威力を顕示するためでもない。⁽²⁸⁾ 主宰神自らの本質から活動するのである。⁽²⁹⁾

ウッディヨータカラは、ヴァーツヤヤーナのもつ主宰神観を脱却し、人間的な神から、自らの哲学思想の制約を受けた理念的な神観念を構築していった。同時に、スートラ解釈に従って、何らかのものを依り所として一切を作る動力因として主宰神の観念を積極的に打ち出している。

タットヴァサングラハ・パンジカー (Tattvasaṅgraha-panjika) は両者の主宰神の性質を簡潔に述べている。「このうち、ある人々は、主宰神はすぐれた徳性 (guṇa) をもつ特殊なアートマンに他ならず、一切世界の作り手であり一切知者であると述べる。別の者達は (主宰神は) 一切の事物を対象とする恒常にして唯一なる知 (buddhi) をそなえているので、(アートマンとは) 性質 (guṇa) において相違しているから、特殊な実体に他ならない (と述べるのである。³⁰)」前者が、ヴァーツヤヤーナの説く主宰神の性質、後者がウッディヨータカラのそれであることは明らかである。

以上のように、それぞれ主宰神の観念を概観したが、この中でウッディヨータカラの主宰神観は、彼の存在論証にどのように反映されているのだろうか。次に、主宰神の存在論証を考察し、今検討した主宰神の観念と比較してみたい。

二 主宰神の存在論証——Kārya 型——

ウッディヨータカラは、主宰神の存在論証をいくつか述べているが、彼の他にも存在論証を行なった人物がいる。ヴァーツヤヤーナのパーシヤに対して注釈パーシヤ・ティーカー (Bhāṣya-tīkā) を著わしたと言われるアヴィッドカルナ (Aviddhakarṇa)³¹ である。彼については我々はほとんど何も知ることができない。ただ、タットヴァサンダ

ラハ (Tattvasaṅgraha) の中に、二つの論証が彼のものとして保存されているのみである。⁽³²⁾

アヴィッダカルナがウッディヨータカラより年代的に先立つのかどうかははっきりしたことはわからない。一応、アヴィッダカルナをウッディヨータカラ以前の人物と見るようであるが、その反対にウッディヨータカラをアヴィッダカルナの前に位置づける研究者もいる。⁽³³⁾ 私は、アヴィッダカルナはウッディヨータカラの前に既に存在論証を行っていたと考える。その理由は、以下の検討で明らかになると思うが、一つにはアヴィッダカルナの論証が論証形式の面から未完成であることがあげられる。それに比べ、ウッディヨータカラの論証は形式的に整っておりほとんど難がない。又、もう一つには、ウッディヨータカラは、アヴィッダカルナの説く存在論証を二つとも知っていたと思われることである。彼はいくつか論証を説いており、宮元啓一氏がそれらを分類して、理由 (hetu) の相違に基づいて kārya (vya) 型と acetana (tva) 型の二つに分けている。⁽³⁴⁾ アヴィッダカルナの二つの論証は、このウッディヨータカラの kārya 型の論証に類似しており、これらより内容的に未完成である。一方、ウッディヨータカラは、これら kārya 型の論証を説いてはいるものの、acetana 型程熱意は見られず補足するような形をとっているにすぎない。さて我々もこの二つの分類名を借りて、これらに基づいて検討していきたい。

手はじめに、アヴィッダカルナの二つの論証とウッディヨータカラの kārya 型の論証を考察しよう。

(アヴィッダカルナの論証)

A-1 「主張」見解の相違する問題をかかえる、感覚器官によって把握されるものとされないものとは、知ある原因 (buddhimat-karana) に基づいている。

(理由) 自らの構成部分の配置 (sanniveśa) に限定されているから。

(実例) つぼの如くに。相違する(喩え)としては、原子が(あげられる。)⁽³⁵⁾」

(ウッディヨータカラの論証)

U—1 「同様に(草等は)結果である(karya)から、それらを主題とする時は、『視覚器官(darsana)と触覚器官(sparśana)の対象であるから』(という理由を)言わねばならない。同様に、どのようなものであれ、それについて異論があり、かつ結果である(karyatva)時には、全く同じ理論(nyaya)と、同じ『斧等の(如し)』という実例をもとに、それを主題として、論証すべきである。⁽³⁶⁾」

U—1の前には、法、大なる元素等が知ある原因に支配されるという理論(nyaya)が説かれている。この理論によって補いながら論証形式を完成させると次のようになる。

U—1' 「(主張) 草等は、知ある原因に支配されている。

(理由) 視覚器官と触覚器官の対象であるから。

(実例) 斧等の如くに。」

同様に、異論があり結果である個々の事物を対象とする場合は、この「草等」の代りにそれを主語として論証すればよいと注釈している。

まず、主張命題の主語(pakṣa)について二つの論証を考察してみよう。A—1の「見解の相違する問題をかかえ

る」と、ウッディヨータカラの説く「異論のある (vipratipatti)」とは同義と考えられる⁽³⁷⁾。即ち、知ある原因に基づくかどうか問題となっているものという意味である。例えば、つぼ等は陶工という知あるアートマンに基づくことが認められているので、これを主語とすれば「既に成立済みのものを再び論証する (siddhasādhana)」という誤りに陥いることになる。又、ニヤーヤ派では、原子や虚空は知ある原因に基づくとはされない⁽³⁸⁾ので、これを主語とすれば「(白の) 承認する説と矛盾する (abhyupeta-badha)」ということになる。従って、知ある原因に基づくかどうか「異論のある」対象が、採りあげられるのである。それらは、具体的には身体 (Sarira)、感覚器官 (indriya)、世界 (bhuvana) 等であるとアヴィツダカルナは注釈する⁽³⁹⁾。この区分は、ヴァーチヤस्पティ・ミシュラの論証にも採用されている。彼は、一切の対象を精神的な (cetana) 作り手によるものと、よらぬもの、疑わしいものの三種に分け、最後のものについて主宰神の存在論証を行なっている。

次にA—1では「感覚器官によって把握されるものとされないもの」とあるが、感覚器官とは、視覚器官 (darśana) と触覚器官 (sparsana) の二つをさし、それらによって把握されるものとされないものとで、地、水、火、風の原子とそれらの結果を指していると考えられる。ウッディヨータカラは、この表現の前半の「感覚器官によって把握される」という部分を理由に用いている。

主張の述語の部分を検討しよう。「知ある原因 (buddhimat-karana)」が主宰神を示す言葉として説かれている。アヴィツダカルナがこの「知ある (buddhimat)」という言葉を用いるのは、先にヴァーツヤヤナが、知 (Buddhi) のみが主宰神を示す証因となる⁽⁴⁰⁾と言うのを受けていると思われるが、そればかりではなくサーンキヤ派のプルシャを意識してのことである。サーンキヤ派は、精神原理であるプルシャと物質原理である根本原質の二元論を説く。世界の諸相は、質料因である根本原質の開展によって作られる。プルシャは精神的なもの (cetana) と言われ、一方根本

原質とその開展物 (vyakta) は非精神的なもの (acetana) と言われるのである。ここで「知ある原因」の代りに「精神的なもの」と置くならば、これはプルシヤの存在論証と理解することができる。これを避けるため、buddhi という語をあえて用いるのである。buddhi (統覚機能) は、サーンキヤ派においては根本原質から開展した開展物であるから、プルシヤを指して用いることはないからである。⁽⁴¹⁾ この言葉によって、主宰神の存在論証であることを示している。

しかし、何故これがプルシヤの存在論証と考えられるのだろうか。それを示すのは、理由表現である。「自らの構成部分の配置に限定されている (svārambhakāvayava-sanniveśa-viśiṣṭa)」の中で、「自らの構成部分 (svārambhakāvayava)」を除いた言葉は、「サーンキヤ派においては開展物 (vyakta) を説明する独得の表現である。⁽⁴²⁾ ニヤーヤ派の解釈では、「自らの構成部分」とは個々の結果を構成している元素を指し、「(その)配列」とは「集合を本質とする接触 (Sannivoga)」を示している。つまり、全体として、個々の結果がこのような存在としてあることを表わしている。言い換えれば、かくの如くにある世界の多様性を示したものと考えられる。一方、サーンキヤ派の解釈によれば、世界の多様性はグナの様々な開展に基づいており、⁽⁴³⁾ 又、それは個々の開展物についてグナの特殊な配分の決定 (sanniveśa-viśeṣa-niyama) があるからである。⁽⁴⁴⁾ プルシヤの目的は、それら対象の享受であって、このためプルシヤは享受者であると言われる。⁽⁴⁵⁾ 従って、多様な世界が、精神的なプルシヤに基づくという考えが成立するので、この論証はプルシヤの存在証明と考えられるわけである。

アヴィツダカルナは、当時発達していたサーンキヤ思想に基づいて、プルシヤを主宰神に置き換えることによって主宰神の存在論証を行なったのである。

ウツディヨータカラも、この点同様であるが、アヴィツダカルナとの相違点は、理由にニヤーヤ派で説く「視覚器

官と触覚器官の対象であるから」という表現を採用して、表面的にはサーンキヤの影響を消し去っていること、又、享受者という概念ではなく、支配者という概念を主宰神に与えていることである。この概念も、サーンキヤ思想に由来するのであるが、これは後に検討しよう。

次の論証も、サーンキヤ思想の影響の強さを物語っている。

(アヴィツダカルナの論証)

A—2 「(主張) 肉体等の質料因は、精神的なもの (Cetanavat) に支配されて、自らの結果を作り出すことが経験されている。

(理由) 色等をもつから。

(実例) 糸等の如くに。⁽⁴⁶⁾」

(ウツディヨータカラの論証)

U—2 「(主張) 大なる元素 (mahabhūta) に始まる感覚的事物 (vyakta) は、知ある原因に支配されて、苦楽の発生因となる。

(理由) 色等をもつから。

(実例) 杼等の如くに。⁽⁴⁷⁾」

二つの論証は理由が共通である。この「色等をもつから」という理由によって、この論証はニヤーヤ派の因中無果

論 (śaṭkārya-vāda) に基づいていることが知られる。ニヤーヤ派は、サーンキヤ派の説く因中有果に対し、原因の集合が結果を形成するという因中無果を説く。これの根拠としてニヤーヤストトラは「感覺的事物 (vyakta) は、感覺的事物 (vyakta) から (生ずる)」(4-1-11) と説くのである。感覺的事物とは、身体、感覺器官、対象、(それらに) 付属するものの、依り所として知られる実体であつて、それらは恒常で微細な地等の元素から生ずる。⁽⁴⁸⁾ 原因となる元素も、結果である身体等も、共に感覺的事物と (vyakta) と言われるのは「色等をもつ」という点で共通しているからである。⁽⁴⁹⁾ この「色等をもつ」という理由は、「結果である (kārya)」ということと同義であると解釈されてきたが、この場合に限つては正しくない。なぜなら、原因にも共通だからである。しかも、アヴィツダカルナの論証では、主張命題の主語が、質料因たる元素であるから、理由は「主張命題の主語の性質であること (pakṣa-dharmata)」という条件に基づくなら、論証形式上「結果である」ことは成り立たない。元素が、結果であるという矛盾が生じてしまふからである。又、論証としては、結果ではなく元素に対し「色等をもつ」と理由づけても意味をなさない。このような欠陥を正すため、ウツディヨータカラは、「大なる元素 (maha-bhūta) に始まる感覺的事物 (vyakta)」という表現で結果を総称していると考えられる。ここで元素 (bhūta) に「大なる (mahat)」という一語を付加するのは、いわゆる質料因たる原子を除くためで、三原子体以上の結果を指すのではないかと推定される。

ウツディヨータカラの論証は、アヴィツダカルナの論証上の不備を訂正しており、「色等をもつ」ことは、「結果である」ことと同義であると解しうる。これを立証するもう一つの根拠をあげよう。

ウツディヨータカラは、ニヤーヤストトラ 3-2-60⁽⁵⁰⁾ に対する注釈で、身体が業を依り所として元素から形成されることを論証するが、そこで理由として、(1) 「苦楽の発生因であるから」、(2) 「結果であるから」、(3) 「外官によって把捉され、かつ色等をもつものであるから」の三つを並記している。これら三つのいずれによつても主張命題を証明で

きるのであるから、互いに同義であると考えられる。

ところで、理由の一つにあげられる(1)「苦樂の發生因である」は、U—2では主張命題の中に説かれている。右の三つの理由が、身体の生成を演繹しうるとすれば、同じ因中無果の立場で論証するU—2において、主宰神が介入する必然性などにもない。主宰神は全く余分である。世界の創造は、原因である vyakta から自動的、機械的に形成され、主宰神はその秩序を維持するため「支配する」という名目で、その存在を許されているにすぎない。アヴィツダカルナの論証ではそれが明白に現われている。質料因が、自らの結果を作ると述べており、主宰神が作るとは言われない。このように、A—2、U—2どちらにおいても、主宰神は作り手 (kartī) として活動する積極的な動力因としては説かれない。

さて、A—1とA—2を比較してみると、A—1では「知ある原因 (buddhimat-karana)」とあるが、A—2では「精神あるもの (cetanavat)」と述べられ、プルシャを想起させる語が使われている。ここで、主宰神の論証ではなくプルシャの存在論証となるのではないかという心配がおこるが、「色等をもつ」という理由で、この論証がニヤヤ派の因中無果論に基づいていることが明らかなので、その心配は無用と考えたのであろう。他にも、ウッディヨータカラは論証の中で常に「知ある原因」という語を用いているが、タットヴァサングラハに引用される彼の論証では「精神あるもの (cetanavat)」に置き換えられている場合も見られる。このように、ウッディヨータカラを別にして、サーンキヤ派のプルシャと混同する恐れのない時には、cetana という語も主宰神を示す言葉として用いられていたと考えられる。⁽⁵²⁾

以上まとめると、主宰神は「精神的なもの (cetana, cetanavat)」(=「知ある原因」) であり、質料因の支配者であるが、自らは作り手 (kartī) となることはない。これはサーンキヤ派のプルシャそのものである。

kārya 型の論証についてまとめてみたい。

タットヴァサングラハ・パンジカーにU—2の論証が引用されているが、そこでは「色等をもつから」という理由の他に「非精神的であるから」「結果であるから」「消滅するものであるから」という理由を並べて説いている⁽⁵³⁾。このように数多くの理由が知られているということは、ある意味では、理由である前提から主張命題である結論の演繹(vyapti)に未だ決め手を欠いていたということを示しているとも言えよう。

A—1、U—1'においてもU—1'の理由がA—1では主張命題で説かれるなど、論拠の確立を模索している様子が見えうかがえる。

以上の如く、kārya 型の論証はまだ主宰神の存在に理論的根拠を示し得ず、効力を発揮しているとは言えない。ウィッディヨータカラもこれを十分承知しており、このためさらに acetana 型の論証を行うのである。

U—1、U—2の論証について、U—1'の論証とU—1中の「結果であること(karyatvam ca)」という部分に関しては、kāryatva という言葉が今まで検討されなかったという理由で、U—2の論証については、あいまいさを理由に、後代の注釈家の挿入であろうとしている⁽⁵⁴⁾。多くの研究者達は既にこの意見を否定している⁽⁵⁵⁾。ヤコービは、これらをヴァーチャスパティ・ミシュラの説く、主宰神の一切知者性・作者性を問題とする論証に、関係するものとしているが、むしろ、これらはウィッディヨータカラ以前の体系内に未だ確立されていない未熟な神観念を伝えるものと考えられる。主宰神の存在論証は acetana 型から kārya 型へと発展していったのではなく、逆に kārya 型から acetana 型へ、さらにヴァーチャスパティ・ミシュラの論証へと展開していったと思われる。その理由は既に検討した通りである。ただ、いくつかの点については、kārya 型の論証がヴァーチャスパティ・ミシュラの論証に影

響を及ぼしていることは事実である。しかし、これらの論証は理由や主題で結果 (karma) を扱っているにもかかわらず、この「結果であること」が神の存在を直接論証する根拠に結びついていない。結果に対して主宰神が作り手 (kartā) となる、つまり主体的に動力因となるという主張は全く見られない。この点で、ヴァーチャスパティ・ミシュラの論証とは断絶している。

三 主宰神の存在論証——acetana 型——

さて、ウッド・イョータカラは、acetana 型の論証を三つ説いている。そのうち一つは、主張命題が U—2 と一致しており、karma 型と acetana 型の中間的形態である。これは内容的には karma 型に含まれると考えられるので、これを除く二つの論証をとりあげよう。

U—3 「(主張) 第一質料因、原子、業は、活動する前に知ある原因に支配されて活動する。(pradhāna-paramānu-karmāṇi prak pravṛtter buddhimat-kāraṇādhiṣṭhitāni pravartante)

(理由) 非精神的である (acetanatva) から。

(実例) 斧等の如くに。

(適用) 斧等は非精神的であるから、知ある樵に支配されて活動するように、同様に、非精神的である第一質料因、原子、業も活動する。

(結論) それ故に、これらも又、知ある原因に支配されている。⁽⁵⁶⁾

U—4 「主張」法と非法は、知ある原因に支配されて、人間に苦樂の享受をなすのである。

(理由) 器官である (karaṇatva) から。

(实例) 斧の如く⁽⁵⁷⁾。」

U—3は、ウッディヨータカラの論証中、最も完成している。前の *kārya* 型の論証と比較して相違点をあげる。理由に「非精神的 (acetana)」という言葉を用いていること、主張命題の主語に結果ではなく原因である質料因をとりあげていることである。又、業 (|| 法・非法) を質料因と共に説くのは、スートラ解釈に、主宰神はこれを依り所にすることが述べられているからであらう。

さて、結論を先に言うならば、これはサーンキヤ派のプルシャの存在論証の完成と言った方が良からう。ウッディヨータカラは、もはやニヤーヤ思想の中に主宰神存在の理論的根拠を求めることを全く諦めている。原子、業、知ある原因というわずかのニヤーヤの概念を除くなら、この論証はすべてサーンキヤのプルシャ思想に由来するのである。

まず、サーンキヤカーリカー17にプルシャ實在の根拠を説くが、その中で三番目に「支配 (adhishāna) の故に」と説かれている。諸注釈はこれについて、シャシュティタントラを引用し「第一質料因は、プルシャに支配されて活動する (puruṣādhiṣṭhīṇam pradhānam pravartate)」と述べるのである。この一文がU—3の主張命題の基礎に置かれているの言うまでもない。この論証の中で、ニヤーヤ派の質料因である原子の前に、サーンキヤ派の説く第一質料因 (即ち根本原質) を置くのは、この一文に依拠するが故である。

さて、ジャヤマンガラーは *adhishāna* の語を依り所と解して、プルシャが依拠者であると説明し、経験的主体と

される内官が依拠者になりえない理由として「非精神的であるから」をあげている。⁽⁵⁸⁾ サーンキヤ派でプルシャを精神的なものとするのに対し、内官等の開展物および根本原質を非精神的なものとするのは既に述べた。ウッディヨータカラも、非精神的なものと精神的なものとの関係を次のように述べている。「何であれ、非精神的なものが活動する時はいつでも、これら一切は精神的なもの(cetana)に支配されている。⁽⁵⁹⁾」あるいは又「いかなるものであれ、非精神的なものが自立的に支配者となることはないと經驗的に知られているから」⁽⁶⁰⁾とも言う。彼は主宰神論の中では一貫して「知ある原因(Buddhimat-karaṇa)」という語を用いており、このcetanaという語を避けている。ただ一つの例外がこの原則を説く一文である。またacetanaという語についても同様で、彼は主宰神論証との関わりでしかこの語を説かず、他では「無知である(ajñā)」を用いている。⁽⁶¹⁾ 従って cetana, acetana の二語が、彼の独創によるのではなく、サーンキヤ派に由来することは明らかである。

次の法・非法に関する論証も、この原則を適用しうる。器官(karaṇa)は非精神的なものと同義であるから。即ち、単に器官にすぎないものが、行為を完成しているのを知覚することはないと注釈されるのである。⁽⁶²⁾

ところで、プルシャは根本原質を支配することが説かれるが、又一方で非行為主体(akartṛ)であることも言われている。今西助教授によれば、⁽⁶³⁾ サーンキヤカーリカーの諸注釈の中には、支配者という概念を字義通りに解釈する立場と、消極的な意味に制限する立場の二通りある。一つは、比喻を用いて、御者が馬車を支配するようにプルシャは根本原質を支配すると積極的に支配の観念を打ち出す立場である。その場合、支配者と非行為主体という概念は相容れないが、一体どのように理解されるのだろうか。ユクティディーピーカーは、プルシャの目的を比喩的に支配と述べていると答えている。⁽⁶⁴⁾ ここでは支配の観念は消極的になっている。⁽⁶⁵⁾ この消極的姿勢をさらに示す例として「何の作用もないにもかかわらず磁石が近くにあるだけで、鉄が作用するように、何ら作用のない純粹精神が近くにあるだけで

第一質料因は作用する⁽⁶⁶⁾」をあげることができる。この場合は、単に近くにあるということそのものが、支配を意味している。

ウッディヨータカラは、諸説ある支配者の観念のいずれを支持していたのだろうか。主張命題の表現から、非行為主体 (akartu) と考えていたことは理解できる。従って、御者に比せられる積極的な支配者の観念を抱いていたのではないことは確かである。しかし、それ以上のことはわからない。彼は支配という観念に、いかなる内容も盛り込まなかったために、後代無神論の立場から「何の作用も持たない主 (isv) を説くもの⁽⁶⁷⁾」と評されることになるのである。

アヴィッタダカルナとウッディヨータカラの論証に関して形式面から少し考察してみたい。

両者の論証は皆同一の形式で説かれている。それらは、神の存在を直接立証しようとするのではなく、神が動力因であることを証明しようとするものである。ウッディヨータカラはこれについて「主宰神が原因であることを成り立たしめる、まさにその道理に基づいて (主宰神が) 実在であることが成り立つ。なぜなら、存在しないものは決して原因となることはないからである⁽⁶⁸⁾」と解説している。こうして、彼は極めて巧みに、主宰神の存在論証を五分作法の形式にのせたのである。

U—3 を例にとると、主張命題の主語 (paksa) に質料因をとりあげ、述語 (sadhya) に神の観念を含めている。

しかも、直接主宰神を説かず間接的に表示している。これによって、理由から主張への演繹を可能にしている。非精神的であれば、それは必ず知ある原因に支配されるというように。又、同類のものを例示する実例までも可能にしている。質料因と同じように、非精神的であって、かつ知ある原因に支配されて活動するもの、例えば斧のようなものがそれに当る。斧は結果であるから、質料因に含まれることがなく、実例として適当である。

このように、ウッディヨータカラは、ディグナーガの説いた正しい理由の三条件を考慮し、五分作法の形式に当てはめたのである。この意味で、論証は完成したと言えるのであるが、勿論難点は指摘できる。実例は適当かどうかである。即ち、斧が知あるアートマンの存在を証明するとすれば、質料因は同じく知あるアートマンの存在を証明するだけではないかと言うものである。⁽⁶⁹⁾これは的を得た反論である。この問題を解決するためには、ヴァーチャスパティ・ミシュラの論証を待たねばならない。

四 結 び

ヴァーツヤヤナは、ヨーガ派の主宰神に多大な影響を受け、ヨーガの実践論から生れたヨーガの師という人格的性情を有する神を説いた。ヨーガ派は、主宰神を人間との関係で把えており、宇宙論的な考察はほとんど行なわなかった。従ってヴァーツヤヤナにもこのような神観念はほとんど見あたらない。彼は、ニヤーヤスートラに従って、主宰神は個我の爲した行為の結果を妨げないように、法・非法の集りと地等の元素等を活動させると説くのみである。彼においては、主宰神観はまだ理論的に未消化である。ニヤーヤ派の立場からすれば、自己の体系内に主宰神を矛盾なく確立することは急務であった。そこで、アヴィッダカルナ、ウッディヨータカラは、宇宙論的、理論的に主宰神の存在を確立しなければならなかったのである。アヴィッダカルナの説いた二つの論証は、ウッディヨータカラの *kārya* 型の論証に継承されている。しかし、ウッディヨータカラは、これらに満足せず *acetana* 型の論証を説いて主宰神の存在を確立するのである。この目的のために、彼らはサーンキヤ思想に全面的に依存する結果となった。これにより、主宰神は、サーンキヤ派の説くブルンシャに等しいものとなってしまった。そこでは、主宰神は精神的な

ものなるが故に、非精神的な質料因と業を活動させるが、自らが作り手 (karti) として積極的に活動することはない。このような神は、ニヤーヤの体系を損うことはなかったかもしれないが、実際には何の役割を担うことがなかった。さらに又、ウッディヨータカラが別に説く神の観念とも対立することになった。彼の説く神観念は、ヴァーツヤーヤナが依ったヨーガ派の影響を完全に脱している。主宰神は、人間を離れ、ヴァイシェーシカ哲学の制約のもとに理論的に性格づけられる。神の卓越性を示すものは、ただ恒常な知 (buddhi) のみである。主宰神の「知を有する (buddhimat)」という特質は、プルシャの「精神的なもの (cetana)」という性質と同一視され、論証の中で多用されるが、論証の中で説かれる主宰神はプルシャと性格上共通点をほとんど持たない。わずかに「解脱したものでもなく、繫縛したものでもない」という点に一致を見るぐらいである。ウッディヨータカラは、プルシャに等しい主宰神観とは別に、スートラ解釈に従う独自の主宰神観を持っていた。というのは、論証では目的としつつも実際には決して説かれなかった、神の動力因としての立場が積極的に説かれるからである。主宰神は活動を本質とし、欲望を有し、世界を作るのである。そればかりではなく、論証中では「業は神に支配される」のみであったが、ここでは積極的に自己の依り所となる業を作る神が描かれている。これら二つの主宰神観は、ウッディヨータカラにおいては統合を見るまでには至らなかった。これらが合致するのは、ヴァーチャスパティ・ミシュラになってからである。ここにおいて、本来の意味でニヤーヤ派の思想体系に主宰神が確立したと言えるであろう。

註

(1) Nyūyasūtra 4-1-19~21.

(2) C. Bulcke, *The Theism of Nyūya-Vaiśeṣika, Its Origin and Early Development*, 2nd ed. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1968), pp. 34~5.

- (3) G. N. Jha 持伽南ターを有神論者ではなかつたとしていふが、Bulcke は、有神論者とする考えに賛同してゐる。Bulcke, *ibid.*, p. 31.
- (4) *Ibid.*, pp. 31~4.
- (5) Nyāyabhāṣya (Nyāyadarśanam with Vaiśyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyatīkā & Viśvanātha's Vṛtti, Rinsen Sanskrit Text Series, I-2, 1936~44; rpt. Kyoto, 1982), p. 944.
- (6) *Ibid.*, p. 940, l. 4. Nyāyavārttika (Nyāyadarśanam), p. 940, l. 12.
- (7) Bulcke, *ibid.*, p. 33.
- (8) Nyāyavārttika, p. 942, ll. 6~7.
- (9) *Ibid.*, p. 943, ll. 9~10.
- (10) Nyāyabhāṣya, p. 944, ll. 2~4. (釋 6) 持伽南の言葉の prākāmya とする言葉が、モーガ派の影響を示してゐる。
- (11) Nyāyavārttika, p. 949, ll. 2~18.
- (12) *Ibid.*, p. 949, ll. 17~8.
- (13) Nyāyabhāṣya, p. 943, l. 7.
- (14) Hermann Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern* (Bonn und Leipzig, 1923), S. 51~2.
- (15) *Ibid.*, S. 51.
- (16) Yogabhāṣya ad Yogasūtra I-24.
- (17) Nyāyabhāṣya, p. 944, l. 5.
- (18) Yogabhāṣya ad Yogasūtra I-25.
- (19) Nyāyabhāṣya, p. 944, ll. 6~7.
- (20) 今西順吉「モーガの師——自在神について——」(『日本仏教学会年報』第三十六号、昭和四十五年)、四ページ。
- (21) Bulcke, *ibid.*, p. 22. ヴァーチャスパティ・ミンセラは、モーガパーシャに注釈を書いているが、その中で宇宙論的な問題を扱ふ、ニャーヤ派からの主宰神論を導入している。これについては、今西前掲論文、八~十ページ参照。
- (22) Nyāyavārttika, p. 951, ll. 2~3.
- (23) *Ibid.*, p. 951, ll. 13~4.

- (24) *Ibid.*, p. 951, ll. 5~7.
- (25) *Ibid.*, pp. 951~2.
- (26) *Ibid.*, p. 952, ll. 15~6.
- (27) *Yogabhāṣya ad Yogasūtra* 1-24.
- (28) *Nyāyavārttika*, p. 949, ll. 21~5.
- (29) *Ibid.*, p. 949, l. 25 ~ p. 950, l. 3.
- (30) *Tattvasaṅgraha of Śāntarāśīta, with the Commentary of Kamalaśīla*, Gaekwad's Oriental Series, No. 30 (1926; rpt. Baroda, 1984), pp. 40~1.
- (31) Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, trans. by V. M. Bedekar (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973), II, p. 8.
- (32) *Tattvasaṅgraha*, pp. 41~2. 彼の論証と類似のものが、ニクタイディーユカー (*Nikhidībhikā*)、シホローカニールテヤナ (*Śohavārttika*) の中で批判されている。
- (33) フツィマダカルナを年代的不ウッチェイモータカラの前とする説は次に説かれる。Pramāṇavārttikam (1943; rpt. Kyoto: Rinsen Book Co. 1982) の Rahula Samkṛtsyāyana の註。J. Vattanky, *Gaṅgeśa's Philosophy of God* (Madras, 1984), pp. 15~17. フツィマダカルナをマヒンモータカラの後とするのは、*Tattvasaṅgraha* の註を著した B. Bhattacharya による。 Cf. *Tattvasaṅgraha*, pp. loi~lxiv.
- (34) 宮元健一「Uddyotakara の isvara 論 (一)——isvara の存在証明——」『印度学仏教学研究』三十一—「昭和四十八年」、四〇九〜一〇。
- (35) *Tattvasaṅgraha-panjikā (Tattvasaṅgraha)*, p. 41.
- (36) *Nyāyavārttika*, p. 957, ll. 11~3.
- (37) Cf. *Tattvasaṅgraha-panjikā*, p. 42, ll. 2~3.
- (38) *Ibid.*, p. 41, l. 26 ~ p. 42, l. 1.
- (39) *Ibid.*, p. 42, l. 4.
- (40) *Nyāyabhāṣya*, p. 944, ll. 6~7.

- (63) 今西順吉「サーンキヤ哲学に於けるブルシヤ觀の二つの問題——adhishthār について……」(『印度仏教学研究』十三—二、昭和四十年)、『六〇七〜九ページ。
- (64) *Yuktidīpikā*, p. 78, l. 7.
- (65) 今西順吉「サーンキヤ哲学に於けるブルシヤ觀の二つの問題」、『六〇九ページ。
- (66) *Sarvadarśanasāṅgraha of Sūyana-mādhava*, Government Oriental Series Class A, No. 1 (Poona, 1978), pp. 329, ll. 130~2.
- (67) *Tattvasaṅgraha-panīkā*, p. 40, l. 22.
- (68) *Nyāyavārttika*, p. 945, ll. 10~11.
- (69) Cf. *Yuktidīpikā*, p. 70, ll. 31~3. *Ślokanvārttika*, Saṃbandhāksepaparihara 79.

I・カントにおける物自体概念

——形而上学の構想と超越への視座——

木 村 勝 彦

△論文要旨▽ カントによれば、学としての形而上学である「実践的Ⅱ教説的」形而上学の可能性は、自由概念と物自体概念とに依拠する。本論文ではこの内、物自体概念を取り上げてその基本的内容を明らかにし、問題点を指摘する。

カントの批判哲学は形而上学の予備学であり、超越論的観念論はその成果として評価される。超越論的観念論は対象を物自体と現象とに区別する学説であり、批判期カントの哲学的営為はこの区別を起点としている。この際、物自体という概念で第一義的に考えられているのは、われわれの外にあってわれわれの感官を触発するものである。こうした物自体概念は、諸実体の統一的連関という世界観に根差しており、カントの前批判期と批判期とを結び付ける主要モチーフであると言つてよい。そして物自体による触発と受容とを事実として前提しなければ、超越論的観念論は成立し得ない。しかも一旦導入された物自体概念は、主にカテゴリーの適用を巡って、超越論的観念論の認識論としての整合性に抵触する。つまり物自体概念を立論の根拠とする限り、超越論的観念論は成立すると同時に崩壊せざるを得ないのである。

それゆえ様々な解釈者が物自体概念を排除しようとしたが、そうした試みはカントの根本的な意図を看過している。むしろわれわれは、形而上学を新たに学として確立するという、カントの問題意識の一貫性に従わねばならない。その時はじめて超越論的観念論は、この新たな形而上学のために「人間の立場」を定めようとする、カントの苦闘の軌跡として正当に評価され得るのである。

△キーワード▽ 物自体 理性の有限性 超越論的観念論 「実践的Ⅱ教説的」形而上学 超感性的なもの 三理念 触発

I・カントの哲学は、人間理性の根源的有限性を承認するという、一つの重要な洞察に導かれている。人間理性が不可避的に直面する限界を明らかにすることで、カントは知と信仰との問題に関して新たな地平を切り拓こうとしたのである。理性批判とはそうした試みであり、その成果が超越論的観念論という新たな知の立場に他ならない。しかし他方また、カントの思索が絶えずそこへと収斂する根本的課題は、一貫して、学としての形而上学の可能性を問うということであった。形而上学とは、「感性的なものの認識から超感性的なものの認識へと理性によって進んで行く学」(XX, 260)⁽¹⁾であり、端的には「感性的なものから超感性的なものへの超出 (Überschritt)」(XX, 286)として規定され得る。そしてかかる超出への拒み難い内的要求を、カントは人間理性の「特殊な運命」(A VII)と呼ぶのである。

だが言う迄もなく、カントは「超越的理性の越権」(A 703/B 731)を許さない。むしろそうした理性の「超越論的仮象」を摘発することによって、既存の形而上学の独断的主張を終熄させたのである。今や形而上学はまず、その「源泉と範囲、そして限界」(A XII)を確定されなければならない。したがって、かかる確定を旨とする「理性能力一般の批判」(ibid.)は、学として確立されるべき形而上学の「予備学」(Propädeutik)となるのである。思弁における自己矛盾を抉り出して見せる時、カントには近代的理性が形而上学において当面している逼塞の状況が自覚されていた。そしてカントによれば、理性は「批判的理性」(A 270/B 326)として自らの有限性を吟味することによってしか、そのような状況を超克し得ないのである。

このようにカントは、超感性的なものへの超出を理性の本来的要求として許容しつつ、同時にまた、かかる理性の有限性を明確にするという、方向的にはまったく相反する二つの課題を担っていた。しかし、まさにこの決定的なディレンマの中でこそ、人間理性に相応しい真正な形而上学が探究されなければならない。カントの批判哲学は、このディレンマを解決するために、彼が採り得た唯一の方途なのである。超越的理性による従来の「理論的」教説的」(theoretisch = dogmatisch, XX, 281) 形而上学は、もはや学として成立し得ない。ところがまた、人間理性の学的要求は、決して不毛な「懐疑的停滞」(ibid.) を許容するものでもない。それゆえ、カントは超感性的なものを実践的・主体的に把握し直し、「実践的」教説的」(Praktisch = dogmatisch, ibid.) 形而上学を新たな形而上学として提示するのである。

確かにカントは、形而上学が何を目的とするかということの基本的理解に関しては、従来の理論的」教説的形而上学の問題設定を踏襲している。すなわち、形而上学の究極目的としては、「われわれの内なる」(in uns, XX, 295) 超感性的なものとしての自由、「われわれの上なる」(über uns, ibid.) 超感性的なものとしての神、「われわれの後なる」(nach uns, ibid.) 超感性的なものとしての靈魂の不死性が挙げられる。言う迄もなくこれらは、特殊形而上学(合理的宇宙論、合理的神学、合理的心理学)の対象たる世界(自由)、神、靈魂という三理念に対応しているのである。これら三理念が、「形而上学がその探求の本来の目的として有する」(B 395 Anm.)ものであることを、カントは毫も否定しない。⁽²⁾

しかしカントは、これら三理念を「超越論的弁証論」という吟味の俎上に載せることによって、理論的独断の次元を去る。今やカントの関心は三理念の実践的理解に向けられているのであって、形而上学は専らかかる論点においてのみ存立し得る。更に、このような実践的」教説的形而上学という構想の枢要は、先に引用した箇処からも明らか

ように、われわれという実践的主体の解明にある。形而上学に対してかかる決定的転回を迫るものは、人間理性の有限性であり、その内実がまず明確にされなければならないのである。理性批判と形而上学とを不可分のものとするカントは、人間理性の有限性を見究めることによってのみ、超感性的なものへの実践的超出が可能になるといふ洞察を獲得している。

ところで、形而上学がそれに依拠して展開されるべき二つの基軸として、カントは時間・空間の観念性と自由の実在性を挙げてゐる。時間・空間の観念性によって超感性的なものは、理論的原理に関して「ただ単に示唆される」(XX, 311)に過ぎないが、言う迄もなく、この場合の超感性的なものとは物自体を意味している。つまり物自体と自由との問題が、形而上学の存立要件と考えられているのである。この二つの問題は相互に緊密に関連しているが、カントの形而上学的構想における思索の行程を顧慮するならば、まず物自体概念の内容を的確に把握しておかなければならない。なぜなら、「経験及びすべての現象の限界を越えることをわれわれに余儀なくさせるのは無制約的なものだが、理性はそれを制約されたものすべてに対して、必然的且つ正当にも諸物自体の中に求める」(B XX)からである。無制約的なもの(超感性的なもの)を物自体の中に求めるといふ理性の必然的な進行の解明が、批判期以降のカントにおいては思想的展開の導きの糸となっている。更に注目すべきことには、「もし自由を救おうとするならば、時間の中で規定される限りでの物の現実的存在、したがってまた自然必然性の法則による原因性を単に現象に帰し、これに反して自由は物自体そのものとしてのその同じ存在者に帰するという方途しか残されていなく」(V, 95)というように、カントの自由論は物自体概念を基盤としてゐるのである。「われわれの内なる」自由が超感性的なものへの超出の根拠であり、物自体概念が批判哲学の必然的帰結として理性の有限性を決定付ける当のものだといふ点を踏まえるならば、形而上学を巡るカントの思索の跡は明瞭に看取され得るであらう。

このようにカントの形而上学的構想の中で決定的な役割りを担っている物自体概念は、しかし、さまざまな側面を有している。本論文はその中でも特に、「触発する物自体」の基本的内容を明らかにし、併せてそこに現出して来る人間の有限性の問題に論及しようとするものである。人間理性の有限性に固執しながら、同時に超感性的なものへの超出を学として保証しようとするカントの批判哲学が本質的に孕む困難は、この物自体触発の問題において最も尖鋭なものとなる。

二

物自体は非常に問題の多い概念である。周知のように、カントの超越論的観念論は現象と物自体とを区別し、対象認識を主観における現象に制限することを根幹としている。すなわち超越論的観念論とは、「すべての現象を単なる表象と見なして、物自体とは見なさず、したがってまた時間・空間はわれわれの直観の感性的形式であって、物自体としての客観のそれ自体で与えられた規定や条件ではない」(A 369)と考える学説なのである。そしてカントは対象認識の成立根拠を感性(受容性)と悟性(自発性)との協働に求めるのだが、その際、感性における内容的素材の受容を説明するために、物自体による触発が重要な問題となってくる。つまりカントは認識成立に関する超越論的観念論の核心的な部分で、触発するものとしての物自体の超主観的な(知覚以前の)实在性を前提しているのである。しかしかかる物自体の实在性を許容する時、超越論的観念論は決定的な破局に瀕することになる。物自体の实在性を認めることは、そのまま直ちに超越論的实在論の³⁾存立を許すことになりかねないからである。カントの理性批判という営為は、何よりもまず、この超越論的实在論を突き崩すことに向けられている筈であった。

しかし、そうした体系的不整合の検討からはひとまず離れ、カントが如何にして、また如何なる思想的背景の下で物自体という概念を得たのかを考察することで、論述に途を拓こう。その後で体系的問題を採り上げるならば、物自体説の根柢に潜むカントの一貫した意図が明確になると思われるからである。

まず物自体説の起源は、一七七〇年の『感性界と叡知界との形式と原理』（以下『就職論文』と略す）の内に求められる。この著作においてカントの批判的意識は明確なものとなり、その結果として初めて世界が感性界と叡知界（現象と物自体）とに二分されたのである。しかし『就職論文』の思想は批判哲学への途上にありつつ、同時にまたそれ以前の思想とも決して切り離しては考えられない。この著作は形而上学の「予備学」(prooedautica, II, 419)として企図されているが、こうした目論見は一七六六年の『視霊者の夢』における人間理性の限界に関する新たな見解と、直接的に結び付いている。そしてここに、前批判期から批判期にかけて一貫するカントの問題意識を窺うことができるのである。⁴⁾『視霊者の夢』においてカントは、「感覚の夢想家と理性の夢想家とは或る種の類縁関係の内にある」(II, 342)という見地から、C・ヴォルフやC・A・クルージュウスを「思想界の空中楼阁の建築師達」(ibid.)と論難し、既存の形而上学に対する否定的評価を明確に表明した。「わたしがそれに夢中になるといふ運命を担っている」(II, 367)形而上学は、学としての存立基盤を欠いているのである。しかし、カントは単に既存の形而上学と訣別するのみならず、更にそこから「人間理性の表界に関する」(II, 368)新たな学⁵⁾の理念を提示して見せる。『就職論文』はこの新たな学の理念を承けているのである。そしてこれが、「純粹理性の源泉と限界との単なる評価の学」(A 11/B 25)としての理性批判に直結するものだといふことは、論を俟たない。学として確立されるべき本来の形而上学とその予備学としての批判とに関するカントの構想は、既に『視霊者の夢』の内にその萌芽が明瞭に認められ得るのである。

『就職論文』における二つの世界の区別は、かかる思想的連関に根差している。カントはその際、まず人間の認識能力を「感性」(sensualitas)と「叡知」(intelligentia)とに分けることから始める。感性とは、「自己の表象状態が何らかの対象の現前によって一定の仕方では触発されるということが、それによって可能となるような主観の受容性(receptivitas)」(II, 392)である。それに対して叡知とは、「その性質からして自己の感官の内に達し得ないものを、それによって表象することができるような主観の能力」(ibid.)を意味する。カントはこれら二種の認識能力に対応させて各々の対象を区別するのだが、その内まず感性の対象は感性的であってフェノメノン(現象)と呼ばれ、叡知の対象は叡知的であってヌーメノン(物自体)と呼ばれる。そしてカントはかかる事柄を集約的に表現して、次のように述べるのである。「感性的認識は現象するがままの(uti apparent)事物の表象であり、それに対して知性的認識はあるがままの(sicuti sunt)事物の表象である」(ibid.)。更にカントは感性界について、「感官の内に入り得ると思われる限りでの現実的なもの」(II, 398)のみを含み、したがって「現象として見られた、すなわち人間精神の感性への関係において見られた限りでの世界」(ibid.)であるという規定を与えている。そしてカントはこうした感性界の形式的原理として、時間・空間という二つの純粹直観を挙げるのである。言う迄もなくこれは、『純粹理性批判』における時間・空間の超越論的觀念性に関する所説と、軌を一にしている。

しかし他方、『就職論文』においてはヌーメノン(感官の内に達し得ないもの)についての知性的認識も承認され、叡知界に関する積極的な規定がなされている。そしてこの点に『純粹理性批判』との決定的相違が存することは、周知の通りである。カントは叡知界に関する規定の要点を、「多数の実体が相互作用という関係の内にあり、それによってまた、世界と名付けられる同一の全体に属するということは如何にして可能か」(II, 407)という問題に定式化した上で、「宇宙の諸実体の結合における統一は、万物の一人者に対する依存関係の結果である」(II, 408)と結

論付けている。しかし重要なのは、カントがかかる観点から人間の認識の成立事情に関して、次のように述べていることである。「人間の精神は、一者の同一なる無限の力によって、自らが他のすべてのものと共に保持される限りにおいてのみ、外のものから触発される (afficitur ab externis)」(II, 409)。ここで問題とされているのは叡知界の原理だが、人間の有限性の内実である受容性(物自体から触発されるということ)は既に明確になっていると言(5)うよい。

いずれにせよ『就職論文』においては、諸実体或いは諸物自体の統一的連関としての世界が想定され、人間もまたその世界の内に定位されている。そしてこの世界は、われわれの感性的受容性において時空間的な経験世界として現象する一方、叡知的認識においては純粹概念によってそれ自体として把握されるのである。人間とその認識対象とは、必然的な相互連関・相互作用の内にあるものとして理解されるのであり、かかる諸実体の作用の結合根拠は神に求められなければならない。以上が『就職論文』における物自体説の概要である。(6)

『就職論文』のこうした立場は、カントが初期から一貫して保持し続けて来た神観及び世界観に、その源泉を有していると考えられる。カントは一七五五年の『形而上学的認識の第一原理の新解明』において既に、神によって結合・統一された諸実体からなる世界を想定している。ここでカントは、偶然的に存在するもの(被造物)はすべてその存在を先行的に決定する理由を欠き得ないという「決定理由律」(principium rationis determinantis, I, 391)を、形而上学的認識の第一原理として提起するが、無論これは、万物に先立つ唯一の必然的存在者たる神に帰着する。更にカントはこの第一原理から、実体は他の実体との連関を有する限りでのみ変化し得るという「継起の原理」(principium successions, I, 410)と、有限な実体は神の叡知によって相互関係の内にあるよう維持されている限りにおいてのみ、かかる関係の内に入り得るとい(7)う「共存の原理」(principium coexistentiae, I, 412f.)とを導出して、

強固な統一性志向を見せるのである。そしてこのような神観及び世界観は、一七六三年の『神の存在証明の唯一可能な証明根拠』に至り、神を万物の「第一實在根拠」(der erste Realgrund, II, 85)とすることで総括的表現を与えられている訳だが、かかる一連の所説は言う迄もなく、G・W・ライプニッツの予定調和説の批判的克服を目指したものである。『就職論文』の根柢には、こうした統一的世界観が存すると考えられる。

ただ『就職論文』の果した画期的飛躍は、世界観の独断的主張を排し、人間という特殊な認識主体を際立たせることによって、世界の在り方を二面的に捉えた点に存すると言えよう。世界の二面的な在り方は、専ら人間の認識能力に対してのみ有意味である。存在する世界は一つだが、人間にとっては二つの在り方が可能となる。換言するならば、人間が(恐らく人間のみが)世界を二様に捉え得るのである。カントはここに至って、世界観の中心に人間という視座を据えるようになったのであり、無論これは批判的意識の深まりの成果である。そして批判の究極的立場である超越論的観念論においても、『就職論文』の世界観、それゆえまた物自体理解は、基本的に保持されていると考えられる。

三

カントは『就職論文』発表直後から、そこに披瀝された自己の見解を再検討し始める。⁽⁷⁾すなわち、人間の知性(観知)に対して認められた物自体の理論的把握の可能性、換言するならば知性の「實在的」(reals)な使用の可能性⁽⁸⁾が問い直されたのである。そして模索の末にカントが『純粹理性批判』において辿り着いた結論は、かかる知性の實在的使用つまり純粹概念の實在性を否定するという転換であった。⁽⁹⁾ここにおいて今や、物自体に対する悟性の独断的且

つ拡張的な使用は断念され、純粹悟性概念も主観のア・プリオリな形式として措定されるに至った。そしてカントは、かかる悟性形式（カテゴリー）と既に『就職論文』でその観念性が確認されていた時間・空間という感性形式との総合的統一によって、ア・プリオリな総合判断が成立すると考えたのである。感性と悟性とはもはや別種の対象を別種の仕方で見えるのではない。両者の協働を俟って初めて、認識が成立するのである。感性（印象の受容性）によってわれわれに対象が与えられ、悟性（概念の自発性）によってこの対象が表象との関係において思考される。直観と概念とは共に人間の認識の不可欠な源泉であり、「何らかの仕方に対応する直観をもたない概念も、概念を欠いた直観も、共に認識を与えることはできない」（A 50/B 74）のである。そして時間と空間とが単なる感性的直観の形式として、「現象としての事物の存在条件」（B XXXV）に過ぎず、しかもかかる感性的直観を欠いた悟性概念は空虚であるとするならば、われわれは「物自体そのものとしての対象については認識を有し得ず、ただ物が感性的直観の対象すなわち現象である限りにおいてのみ認識を有し得る」（B XXXVI）ということにならざるを得ない。人間理性の認識における有限性を見究めるといふ前批判期以来の課題は、ここにおいて一応の結論に到達している。

超越論的観念論の根幹は、概ね以上のように理解され得るであろう。こうして物自体の理論的な認識不可能性を確認したカントは、もはや物自体或いは智知的事柄に関して何ら積極的な説明を施さない。むしろここに至って物自体に関するカントの所説は、当然のことながら、消極的なものとならざるを得ないのである。しかし認識の圏内から排除された物自体は、別に新たな意味を担って、超越論的観念論の核心で問題となってくる。すなわち先に示唆しておいたように、われわれの直観は感性的直観であり、感性は受容性であるという基本的構造のゆえに、カントは必然的に物自体概念を導入せざるを得ないのである。われわれの認識は直観によって対象と直接的に関わるが、直観は「対象がわれわれに与えられている限りにおいてのみ」（A 19/B 33）生ずるものである。ところが、われわれ人間にと

って対象が与えられるということは、「対象が何らかの仕方であれわれの心を触発すること」(ibid.)によって初めて可能となる。そして、「われわれが対象に触発されるという仕方であれわれの心を触発すること」(ibid.)が感性にはかならず、この感性のみが「われわれに直観を与える」(ibid.)のである。このように対象がわれわれの感性を触発し、その結果として直観が生ずるとすれば、われわれの直観は「客観の現実的存在(Dasein)に依存」(B 72)していると言わねばならない。これによって素材の所与性という人間理性の根源的制約性が明確に示されていると同時に、触発するものとしての物自体の実在性の問題もまた表面化して来ているのである。なぜなら、人間という認識主観の有限性を決定するのは触発する物自体であり、その意味で超越論的観念論は自らの成立根拠として、かかる物自体の超越論的実在性を前提しているからである。

「超越論的感性論」が提起したこの物自体触発の問題を踏まえながら、ここで物自体概念の基本的内容を考察してみよう。まず注意しなければならないのは、現象と物自体とを区別してはいても、カントは決してそれらを各々別個に実体化して考えている訳ではないということである。物自体は、現象とは別の超越論的実在として、現象との間に或る種の対応関係を形成しているのではない。物自体と現象とは同一の対象なのである。現象たる「まさにこの同じ対象」を物自体としてもまた「(B XXXVI, 傍点引用者)考え得るのでなければならぬ」と、カントは述べている。もしそうでなければ、「そこに現象するもの」(was da erscheint)が何もないのに現象が存する」(B XXVII)という不合理な事態が生ずるのであろう。現象と「そこに現象するもの」としての物自体との同一性は、カントにとって自明のこととなっている。批判は「客観を二重の意味に解すること」(B XXVII)つまり現象として解するか物自体として解するかということを教えるものである。カントはこうして現象の認識と物自体の認識とを峻別し、人間の有限な認識を前者に制限する。しかし、そのように「感官の対象を正当に単なる現象とみなす」(IV, 314)ならば、そのこと

よって同時に、「その現象の根柢には物自体が存する」(ibid.)ということもまた承認されるのである。現象の概念には、当然のことながら物自体概念が対応するのであり、そのことは既に現象という語が示唆している。「現象には、それ自体は現象でない或るものが対応(entsprechen)しなければならぬということとは、現象一般の概念から自ずと帰結する」(A 251)。その意味で物自体は「現象の相関概念」(das Korrelat der Erscheinung)⁽¹¹⁾であると云えるし、逆に物自体概念なくしては現象の概念も存立し得ないとさえ言えるであろう。

こうしたことを念頭に置き、なおかつ『就職論文』において反省的に提示された前批判期以来の世界観をも勘案するならば、触発する物自体ということでカントが何を理解していたかも知らなくなるであろう。すなわちそれは、物自体が抑は外的対象との緊密な対応において考えられていた、ということにはかならない。この点に関してはH・ハイムゼートの指摘が的確である。「批判的体系への準備においてのみならず、批判的体系そのものの定式化の大部分においてもまた、物自体という考え方は本質的に外的所与性(die äußere Gegebenheit)の基体に関係付けられている。……〈物〉自体という表現そのものは、外的自然という对象的且つ物体的なもの(das Gegenständlich = Körperliche)とのこうした緊密な関係を決して喪失してはいない⁽¹²⁾」。この見解は受納されてよい。かかる問題意識においてのみ、物自体触発はカントの認識論の前提として正当に評価され得るであろう。物自体が「感性の真の相関者」(A 30/B 45)と規定され、「現象、つまりわれわれの感官がこの未知なる或るもの(unbekanntes Etwas)によって触発される仕方」(IV, 314f)などと述べられる時、物自体は専ら主観に対する外的対象との関係の中で捉えられている。それゆえ触発と受容との問題は、カントが物自体概念の根柢に保持し続けた統一的な世界観に照らし、実体連関の中に置き直して理解されなければならない。G・マルティンは次のように述べている。「諸物自体がわれわれを触発し、それ自体で存在する諸実体(ansichseiende Substanzen)としてのその物自体がそれ自体で存在する諸実

体としてのわれわれと共に、それ自体として与えられた作用連関 (Wirkungszusammenhang) の内に入り込むといふことは、むしろ存在論的見地の下で重要なものとなる⁽¹³⁾。かかる存在論的見地を排除して、カントの物自体概念及びそれを前提とする認識論を、論ずることはできないであろう。

『純粹理性批判』において確定された物自体概念の基本的内容は、概ね上述の通りである。われわれの外にあるものがわれわれの感性を触発することによって認識の対象となり、それによってこの同一の対象は現象と解されると同時に、他方また物自体としても考えられる。しかし、カントが対象を物自体としてもまた考え得るのだと述べる時、そこで意図されているのは、単にその概念の無矛盾性や論理的必然性ではなく、物自体そのものの超主観的実在性なのである。「それゆえ悟性は現象を認めることによって、同時に物、自体の現実的存在 (Dasein) をも承認することになる。またその限りにおいてわれわれは、現象の根柢に存するこのような存在者、つまり単なる知性的存在者 (Verstandeswesen) を考えることはただ許容されるだけでなく、不可避であると言ふことができる」(IV, 315, 傍

点引用者)。批判哲学の主眼は、現象に制限される人間の認識能力の特質解明である。しかし物自体概念の内には、そうした認識論的内在主義に留まり得ない存在論的意味が存する。ハイムゼートはこのことを看破して、「経験的実在論と物自体の実在論とは、カントにとって、△認識論的見地において立ち現われる程には懸け離れていない⁽¹⁴⁾」と述べている。われわれの直観が感性的・受動的であるという所説こそ、カントに思索の転回を迫った決定的な卓見であり、カントはそれを繰り返し強調して止まない。カントは神の根源的・知的直観から区別して、人間の感性的直観を「派生的直観」(intuitus derivativus, B 72)と呼ぶ。こうして、認識における人間の有限性は明確に表明されている訳だが、かかる直観の受容的性格は物自体による触発を抜きにしては考えられ得ないのである。物自体をカント哲学全体の「実在論的基礎」(die realistische Grundlage)⁽¹⁵⁾と呼ぶ E・アディッケスの主張も、このような意味に

おいては首肯されよう。

しかし物自体に関する所説は、認識論としての体系的整合性を顧慮する限り、超越論的観念論の内には本来その存立する余地を見出し得ないものである。感性が物自体によって触発されるということは、感性と物自体との間に或る種の因果関係を想定することになるし、殊に物自体が「外的で物體的な諸現象の絶対的且つ内的な原因」(A 334)、或いは端的に「超越論的原因」(A 546/B 574)として把握される時、感性的直観の対象たり得ない物自体に原因性のカテゴリーが適用されていることになる。他のカテゴリーについても同様で、⁽¹⁶⁾言う迄もなくこれは、直観の対象を現象としての表象に限定し、「われわれの感性のこうした受容性の一切から離れて対象自体が如何なる状態にあるかは、われわれにとってはまったく未知のままである」(A 42/B 59)とする超越論的観念論の基本的立場に抵触する。すなわち物自体概念は、カテゴリーの適用を現象のみに制限する『超越論的分析論』にまさしく矛盾する⁽¹⁷⁾のである。認識論としての体系的整合性は明らかに冒されている。物自体による触発と感性における受容とを根幹とする本質的構造のゆえに、カントは是非もなく、物自体概念を超越論的観念論の核心に導入せざるを得ない。むしろ物自体の超主観的実在性こそが、超越論的観念論として結実するカントの思想的営為の前提であった。ところがこの不可欠な前提そのものが根源的両義性を孕み、カテゴリーの適用に関する所説との間に歴然たる齟齬を来してしまふ。物自体を巡るこのような内的相剋によって、カントの認識批判の根本的立場である超越論的観念論は、自らの存立基盤を喪失しかねない際どさに付き纏われている。

それゆえ物自体概念を排除することによって、カントの批判哲学を擁護或いは超克しようとする試みが、さまざまになされて来た。たとえばJ・G・フィヒテは、「私の体系はカントの体系以外の何ものでもない⁽¹⁸⁾」と自認しつつ、物自体を独断的残滓として退け、「カントが感覚を物自体から導き出すとはつきり説明するのでない限り、……私は

あの解釈者達がカントについて語ることを信じない⁽¹⁹⁾」と述べている。そしてフィヒテは自らの知識学を、カントの批判哲学の正統な発展と考えているのである。「批判哲学の本質は、絶対的自我 (ein absolutes Ich) が端的に無制約的なものとして、またより高次の何ものによっても決定されることのないものとして措定されるという点に存する。

そしてこの哲学がこの原則から整合的に推論して行くなれば、それは知識学になる⁽²⁰⁾。G・W・F・ヘーゲルもまた物自体をカント哲学の欠陥と見做したが、彼の批判は「主観性と客観性との対立⁽²¹⁾」を基盤とするカント哲学の在り方そのものに迄及んでいる。ヘーゲルによれば、カントは主客対立の構造を基盤としているが、そこで問題とされている思惟の客観性も、「結局はまた主観的なものに過ぎない⁽²²⁾」。それはやはり「われわれの思想であるに過ぎず、物自体とは超えることのできない深淵によって区別されている⁽²³⁾」からである。したがってカント哲学において物自体は、「ただ彼岸 (Jenseits) としてしか規定することのできないまったくの抽象物 (das völlige Abstraktum)」、まったくの空虚⁽²⁴⁾」であると言わざるを得ない。このようなヘーゲルの見解は、基本的にはフィヒテのそれと軌を一にしている。ヘーゲルは、カント哲学が確かに「真の思弁的理念を指している」ということを認めはする。しかしカントにおいては、そうした理念が結局は「単なる非実在的思想」たるに留まるのであり、この点にヘーゲルはカント哲学の限界を見ている⁽²⁵⁾。いずれにせよ、カントの物自体が人間理性の有限性を決定する概念であるのに対し、ヘーゲルはそうした有限性そのものの突破を主張するのであるから、物自体に関する両者の見解は根本的に方向を異にしていると言えよう。

また新カント学派のH・コーヘンは、カントの認識論の要諦を「投げ入れ」(hineinlegen)⁽²⁶⁾ という理論の内に認め、対象が与えられるということは「投げ入れて与えられる (hineingegeben) こととしてのみ考えられ得る⁽²⁷⁾」と述べている。その上でコーヘンは、「投げ入れと触発との間には、抜き差しならぬ矛盾が存する⁽²⁸⁾」という観点から、触

発による認識という考え方を完全に排除する。そして物自体の意義を、「限界概念」(A 255/B 310f)つまり「消極的意味におけるヌーメノン」(B 307)に限定するのである。同じくW・ヴィンデルバントは、物自体という仮定は「総合的な悟性活動の普遍的形式が何か経験から独立して存するものとみられる所に成立する」⁽²⁹⁾のであり、すべての表象の根本形式を「実体化」(Hypostasierung)⁽³⁰⁾したものに他ならないと述べる。つまり物自体概念は、「悟性が自己の活動の根本形式を表象及び認識の客観して考えようとすることから生じる一つの虚構(eine Fiction)」⁽³¹⁾に過ぎず、学的仮説としては「おのずから崩壊」⁽³²⁾せざるを得ないのである。したがってカントの認識論は本来、物自体とは無縁のものであり、物自体は「まったく馬鹿げたもの」(das absolute Unding)⁽³³⁾と言わねばならない。しかしコーヘンやヴィンデルバントのこうした主張は、超越論的観念論の認識論としての整合性に第一義を求める余り、カントの形而上学的構想における物自体概念の役割りを看過している。

確かに超越論的観念論の内部における物自体概念の根源的両義性は否めない。物自体の実在性を前提して触発と受容とを説く「超越論的感性論」の内に、独断的形而上学の残滓とも見做され得る要素が含まれていることも、認めざるを得ないであろう。しかしそれは、決して放擲されることのない残滓であった。むしろ物自体概念は、まさにカントの思索の根幹として、体系構成の発端に位置する。それゆえ、超越論的観念論は成立すると同時に、崩壊し始める。だが問題は、体系的不整合を犯して迄も、物自体を論じ続けたカントの真意の所在である。そしてそのことを考察する時に留意されねばならないのは、理性批判は専ら人間理性の限界確定を課題とするが、決して限界を超えるものを廃棄しないという点である。むしろ限界は、それを限界たらしめる当のものがあって初めて、有意味となる。批判哲学の根柢には、限界を超えるものへの熄むことのない関心と探究とが、伏流として存している。超越論的観念論は確かに、超越論的認識主体の解明を旨とする学説である。しかしハイムゼイトが述べているように、純粹に「認識

批判的な或いは意識内在的 (bewußtseinsimmanent) な立場から物自体概念に向けられる諸困難⁽³⁴⁾は、カントの体系構成の形而上学的基礎を脅かすものではない。われわれの諸表象が外的な諸物自体によって惹き起こされるのだという⁽³⁵⁾ことを、「形而上学的連関の中で」語ることは、カントの問題意識においては決して不整合を意味しない。むしろ逆に、われわれの心を触発する諸物自体の「心の外なる存在」 (die extramentale Existenz)⁽³⁶⁾こそが、カント哲学の起点と言えよう。理性批判はそうした「心の外」を、知の対象としては除外し、われわれの「心」そのものを問題とした。それによって、すべてが主観との関係においてのみ意味付けられるという転回が果されたのである。「外官がその表象の内に含み得るのは、対象の主観に対する関係のみであって、客観自体に属する内的なものではない。それは内的直観に関しても同様である」 (B 67, 傍点引用者)。そして超越論的観念論は、人間という特殊な認識主体の物自体に対する超越論的な関係を、説明しようとするものなのである。⁽³⁷⁾したがって K・ヤスパースがいみじくも指摘しているように、カント哲学において物自体説は、「对象的な知としては論理的に支持され得ないが、挫折しながらもなお不可避の思想⁽³⁸⁾」であると言わねばならない。

四

もう一度、論点を整理しておこう。受容性を立論の起点とする構造のゆえに、超越論的観念論は物自体概念の根源の両義性に付き纏われざるを得ない。しかし人間という特殊な認識主体を視座と定めることによって、実はカントの物自体概念は超越論的實在論のそれとは厳密に区別されている。超越論的認識主体との関係を看過して、独断的に物自体を定立することが超越論的實在論 (それは取りも直さず理論的 II 教説的形而上学) の内実であり、カントの趣意

はそこからは懸け離れている。そしてそれは直ちに、カントと独断的観念論との間の懸隔をも意味する。同一の対象が超越論的には観念的で、経験的には実在的であるという超越論的観念論の基本定式は、認識主体と物自体との特殊な関係を端的に表現している。「それゆえ超越論的観念論者は経験的実在論者でもある」(A 371)⁽³⁹⁾。

数学・自然科学との類比において、「われわれは自らが物の中へと投げ入れるもののみをア・プリオリに認識する」(B XVIII)という「思考法の革命」(B XI)を経ることにより、超感性的なものへの理論的超出を図る形而上学の方途は断たれている。理論理性にとっては経験の領域のみが確実なのである。超感性的なものについて理論理性は、N・ハルトマンも言うように、「限界概念」或いは「空虚な空間」(A 259/B 315)としての、「欠如した認識」(mangelnde Erkenntnis)⁽⁴⁰⁾を有し得るに過ぎない。この点で物自体概念には消極的評価を与えざるを得ないが、重要なのは、そうした消極的評価がカントの体系的思考全般に迄及ぶものではなく、超越論的観念論の方法論的前提の下に制約されるべきだということである。元来、「現象」という語そのものが、人間の認識能力と物自体との特殊な関係を示すための「方法的概念」(A・リール)⁽⁴¹⁾と考えられるのであり、カント自身も「空間・時間はわれわれのあらゆる直観の単なる主観的条件であり、それとの関係において、すべての対象は単なる現象である」(A 49/B 66)と述べている。更に、「われわれの感性的表象は物自体の表象ではなく、この物自体のわれわれへの現われ方の表象」(IV, 287)なのであるから、ハイムゼートが的確に要約しているように、現象とは「受容性に対する物自体の関係に基づくもの総体」⁽⁴²⁾であるとも言える。それゆえ肝要なのは、超越論的観念論の理論的整合性のために物自体概念を排除することではなく、形而上学の構想におけるカントの問題意識の整合性のために物自体概念を保持し、超越論的観念論そのものの限界を見究めるということである。

いずれにせよ、物自体に関するカントの確信は強固であり、そのことが人間理性の限界確定の根拠たり続けている

る。逆にまた、人間理性の有限性とは、超感性的なものが問題となり得る唯一の地平である。認識におけるこの消極的性格を通して、ハルトマンの言う「形而上学的に最も積極的且つ絶対的なもの」(das metaphysisch Positivste und Absolute)⁽⁴³⁾の存在が開示されるのである。そして物自体或いは超感性的なものが人間の有限性を通してのみ問題になるといふような洞察を、カント哲学の核心と見做しているのはM・ハイデッガーである。ハイデッガーによれば、批判哲学において認識することは「第一義的には直観すること」⁽⁴⁴⁾であるが、人間の「有限な認識は非創造的直観(nicht-schöpferische Anschauung)なのである」⁽⁴⁵⁾から、その対象は前もって存在するものとして与えられねばならない。したがって直観の有限性は受容性として特徴付けられる。かかる受容的直観に対しては、「認識されるものは自らそれ自身を示さなければならない」。それゆえ有限な認識が明らかにし得るのは、「自らを示す存在者(das sich zeigende Seiende)」のみである。ただ「有限な認識にとつてのみ」対象というものがあり得るのだが、「現象」という語はまさにかかる有限な認識の対象を表現するものである⁽⁴⁶⁾。しかもこの現象は存在者それ自身であり、存在者それ自身は物自体であって、こうして現象と物自体とは同一の存在者だと考えられる。「現象における√存在者は存在者自体と同一の存在者であり、ただこの存在者自体でのみある。まさにこの存在者自体が存在者として、ただ有限な認識にとつてのみではあるが、対象となり得る」(傍点引用者)⁽⁴⁷⁾。ハイデッガーの物自体理解は概略以上の通りだが、物自体が人間の有限性という新たな知の地平を決定付けるものであることを、明確に把握している。

超感性的なものとは人間理性の有限性においてしか問題とならないという見通しを、カントは決して失うことがない。そして物自体を理論理性にとつては「空虚な空間」という消極的評価に制限して、理論的Ⅱ教説的形而上学の可能性を破棄すると共に、カントは物自体のこうした消極的評価を「実践理性の側から拡張すること」⁽⁴⁸⁾を意図していた

のである。「過度の洞察をなそうとする思い上りを思弁理性から奪い去る」(B XXX) ことよつてのみ、「神・自由及び不死性をわたしの理性の必然的な実践的使用のために想定する」(ibid.) という新たな知への移行が生じらる。かかる移行を可能にすることが批判哲学の課題であり、「カントは『純粹理性批判』の構築に際して、既に『実践理性批判』の存在論的命題を念頭に置いていた⁽⁴⁹⁾」というマルティンの見解は正鵠を得ている。物自体という超感性的なものによつて理論理性としての人間理性の有限性を確定し、そのことによつて、形而上学の対象(三理念)たる超感性的なものへの超出を、実践理性に対して確保したのである。「超越論的哲学が形而上学の可能性をまず確立すべきである」(IV, 279)というカントの企図は、このように理解されよう。その意味では、超越論的觀念論が物自体に關して理論理性の領野で確保した「空虚な空間」は、H・J・ペイトンの言うように、「カント哲学の最も必須な部分⁽⁵⁰⁾」であるときえ考えられるであろう。それゆゑ超越論的觀念論もまた、より広い問題圏の中で把握し直されなければならぬ。実践的領域において確立される形而上学的構想への展望を抜きにして、物自体という体系的困難を自覚的に担つたカントの思想的営為が、正当に評価され得ると思われぬ。

超感性的なものを、人間の有限性を通して照射しようとするカントの理性批判は、絶えず超越と内在との間を峻巡し、そのいずれをも決して放擲することのない独自のものであつた。超越論的觀念論はその成果として評価されねばならない。避け難い内的矛盾を孕み、挫折しながらもなお超越論的觀念論は、超感性的なものへの眼差しが可能となる新たな知の地平を、確かに切り拓いているのである。それは確固たる「人間の立場」(der Standpunkt eines Menschen, A 26/B 42)に他ならないが、そこからの展望は常に超感性的なものに向かつていたと言えよう。この新たな地平において、カントは人間という特殊な実践的主体に拠る形而上学を探究する。かかる形而上学の成否を決するのには、「われわれの内なる超感性的なもの」としての自由の問題である。それゆゑカントの課題は差し当たりま

ず、物自体概念によって確保した超感性的領域と自由の概念とを如何に結び付けるか、という点に凝縮されて行く。しかし執拗な努力にもかかわらず、解決への道は極めて困難なものとならざるを得ない。超越論的観念論の基本構造が、自由論に（迂余曲折を経てではあるが）導入されることになるからである。「超感性的なものへの超出」は、ここで究極的限界に出会う。しかし、そうした自由論の帰趨を見届けることは、他日を期さねばならない。

註

- (1) カントのテクストからの引用はアカデミー版に拠り、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示し、本文中に割註として挿入する。但し、『純粹理性批判』からの引用は慣例に従い、第一版をA、第二版をBとして、頁数を示す。
- (2) Vgl. A 334f./B 391f.
- (3) Vgl. A 369. 「超越論的実在論者は、外的現象（その実在性を認めるとして）を、われわれ及びわれわれの感性から独立して存在し、それゆえまた純粹悟性概念に従ってわれわれの外に存するような物自体と考える」。
- (4) Vgl. Helmsöeth, H.; *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, 1924 (in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Kantstudien Ergänzungshefte* 71, 1971) S. 191.
- (5) Vgl. II, 396f. 「われわれの精神の直観は常に受動的である。すなわち何ものかがわれわれの感官を触発し得る限りでのみ可能である」。
- (6) Vgl. Windelband, W.; *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*, 1877 (in: *Vier-teljahrsschrift für wiss. Philosophie I*) S. 240f.
- (7) 一七七〇年九月二日付けのJ・H・ランベルト宛書簡において既に「カントは叡知界の知性的認識の可能性に関する第一章及び第四章を破棄する旨」伝えてくる。Vgl. *Kants Brief an Johann Heinrich Lambert*, 2. Sept. 1770, X, 96ff.
- (8) Vgl. II, 411f.
- (9) Vgl. *Kants Brief an Marcus Herz*, 21. Febr. 1772, X, 130.
- (10) Vgl. A 25f./B 41f, A 35/B 51, B 75, A 190/B 235, usw.

- (11) Heimsoeth; *ibid.* S. 201.
- (12) Heimsoeth; Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, 1924 (in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*) S. 232.
- (13) Martin, G.; *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 1950, 1964², S. 216f.
- (14) Heimsoeth; Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, S. 198.
- (15) Adickes, E.; *Kant und das Ding an sich*, 1924, Nachdruck, 1977, S. 1.
- (16) Vgl. Adickes; *ibid.* S. 38, Martin; *ibid.* S. 215.
- (17) Martin; *ibid.* S. 215.
- (18) Fichte, J. G.; *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 (in: *Fichtes Werke* in 11 Bänden, Bd. 1, 1971) S. 420.
- (19) Fichte; *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797 (in: *Fichtes Werke*, Bd. 1) S. 486.
- (20) Fichte; *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, 1802², (in: *Fichtes Werke*, Bd. 1) S. 119.
- (21) Hegel, G. W. F.; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, 1830, (in: *Werke* in 20 Bänden, Bd. 8, 1970) S. 113.
- (22) *ibid.* S. 116.
- (23) *ibid.*
- (24) *ibid.* S. 121.
- (25) Hegel; *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, 1802 (in: *Werke*, Bd. 2) S. 332.
- (26) Vgl. B XVIII, IV, 320.
- (27) Cohen, H.; *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1907 (in: *Werke* in 16 Bänden, Bd. 4, 1978) S. 22.
- (28) *ibid.* S. 23.
- (29) Windelband; *ibid.* S. 254.

- (30) *ibid.*
- (31) *ibid.* S. 256.
- (32) *ibid.* S. 255.
- (33) *ibid.* S. 256.
- (34) Heimsoeth; *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, S. 197.
- (35) *ibid.*
- (36) Adickes; *ibid.* S. 3.
- (37) このような観点から物自体概念を再解釈し、超越論的認識主体の物自体に対する意味解明のはたらくきを第一義的なものとし、距離として見やうたのだが、ウ・ベリマンズはこれを Vgl. Prauss, G.; *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 1977, S. 13, 20ff.
- (38) Jaspers, K.; *Die großen Philosophen*, in 2 Bänden, 1957, Bd. 1, S. 446.
- (39) 「カントは自由の〈学説〉を超越論的観念論と各付けなしたのだが、それを同様に経験的実在論と各付けなすやうなことはしななかつた」と述べている時、コーケンがカントの真意の所在を捉え損ねてしまふことを知らざるを得た。 Vgl. Cohen; *ibid.* S. 34.
- (40) Hartmann, N.; *Diesseits von Idealismus und Realismus*, 1924 (in: *Kantstudien* 29, SS. 160-206), S. 191.
- (41) Riehl, A.; *Der philosophische Kritizismus, Geschichte und System*, in 3 Bänden, 1924, Bd. 3, S. 563.
- (42) Heimsoeth; *ibid.* S. 198.
- (43) Hartmann; *ibid.*
- (44) Heidegger, M.; *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, 1973⁴, s. 29.
- (45) *ibid.* S. 24.
- (46) *ibid.* S. 29.
- (47) *ibid.* S. 30.
- (48) Martin; *ibid.* S. 169f.
- (49) *ibid.* S. 170.
- (50) Paton, H. J.; *Kant's Metaphysic of Experience*, in 2 vols., 1936, prn. 1976, vol. II, p. 461.

キェルケゴールの自由論

——『不安の概念』の一考察——

佐藤幸治

△論文要旨▽ キェルケゴールの実存生成を、『不安の概念』を手掛かりに、自由の視点から考察する。キェルケゴールは、実存生成の運動において人間は自由である、と言う。それは自己自身への自由、本来的自己自身を決断的に選択する、行為としての自由である。そして、その自由は本来的自己自身の実現である状態としての自由、即ち、「自由の現実性」への自由である。実存は、そのような本来的な自己自身における自由を、可能性として持っているのである。従って、実存生成は「自由の可能性」から「自由の現実性」への運動である。そして、その「自由の可能性」は自由が未だ実現されていない状態としては「非自由の現実性」と言える。この「非自由の現実性」は、行為としての自由による無垢の喪失として責めであり、罪である。そして又、「自由の可能性」がキェルケゴールにおける不安の定義である。キェルケゴールは言う、「不安は自由の可能性である」。「自由の現実性」が実現されない限り、不安が現前する。その不安の中で、実存は自己自身の受け取り直しという実存生成の運動を課題として持つ。『不安の概念』でキェルケゴールは、この実存生成を自由の問題として解明した、と言うことができる。

△キーワード▽ 実存、自由、罪、不安、可能性と現実性

キェルケゴールの思想における自由⁽¹⁾ (Fried) の問題を主題的に論じる場合、それは実存生成の運動と一つに考えられねばならない。即ち、キェルケゴールは『哲学的断片』において、実存生成の変化を可能性から現実性へと移行と見て、「移行は自由によって起こる⁽²⁾」と言うのである。我々は、この移行における自由を考察することから始めたい。

この自由は任意の選択の自由ではない。即ち、諸々の可能性の中から恣意的に一つの可能性を選択し、現実化するという自由ではない。恣意的な、何の根拠もない偶然の選択という自由は、主体の自己喪失しかもたらさないであろうし、そのような自由を本来的な意味での自由ということはできないからである。自由の行為には自由の意味がなければならぬ。その自由が何への自由であるかが問題とされなければならない。言葉を換えて言えば、自由は必然性を持たなければならないのである。この必然性が自由に意味を与える。勿論、この必然性は自由そのものが持つ内的必然性のことであり、自由を外から規定するものではない。もしそうであれば、決定論、宿命論となってしまう、自由を問題にすることも不可能になるであろう。この内的必然性を自由が向かう場所と考えるならば、その場所は、実存生成の結果、自己が真に自己自身になる場所である。従って、自由の行為は真の自己自身への自由である、と言わなければならない。つまり、キェルケゴールの考えた自由は、その行為としての側面から眺めれば、自己自身への自由、自己自身を決断的に選択する自由である。

実存生成の運動とは、右に述べた行為としての自由を媒介にするところの、実存が真の自己自身になるという課題

としての運動である。しかし、そのことは又、実存の自覚において、自己の状態が自由ではない、ということも同時に意味している。それゆえ、行為としての自由は、自由でない状態としての自己からの自由である、と言うことができる。そして、自己の状態が自由ではない、ということとは、状態としての自由が実存に対して可能性として付与されている、ということでもある。そこで実存生成は、状態としての側面から見れば、「自由の可能性」から「自由の現実性」への生成の運動と言うことができるであろう。しかし又、キェルケゴールが「生成とは、自由によって起こるところの現実性の変化である」と言うように、「自由の可能性」も自己の現実的な存在の仕方を表している。そこで我々は、以下、実存の自覚においてもたらされるこの自由でない状態を「非自由の現実性」と術語化して言うことにする。「非自由⁽⁴⁾」という表現を我々が用いるのは、「非自由」が自由と直接に対立する拘束や束縛を意味するのではなく——そのような意味ならば「不自由」という言葉がより適切であろう——、この言葉によって人間的自由の弁証法的事態が意味されうると考えるからである。即ち、キェルケゴールの自由、状態としての自由は、非自由の自覚の深まりの中でこそ現実的になるのである。非自由の自覚が逆説的に自由をもたらすのである。実存生成の運動において、自己自身を選択する主体は、非自由の自覚を持つ主体である。そのような主体の「自由の可能性」が、自由としての必然性と総合されることによって「自由の現実性」が実現されるのである。それが状態としての自由であり、そこで初めて人間は自らが自由である、と言うことができるのである。

キェルケゴールにおける自由の問題の考察は、以上のように、自由を行為と状態という二側面に分節し、この両面から見ることでより良く理解できると思われる。しかし、この行為と状態の二側面はどちらか一方を欠くものであってはならない。もし、行為としての自由のみを自由と考えるならば、自由は先に述べた恣意的な自由に他ならないことになるのであろう。又、状態としての自由も、次の状態への移行、即ち、運動を考えなければならぬ。自由が現

実的になつても、その自由は常に受け取り直されなければならない。「自由の現実性」は自己の課題の終結を意味しているわけではないのである。

しかしながら、キェルケゴールが『不安の概念』などで特に問題にするのは、「自由の現実性」への、実存生成の運動である。「自由の現実性」からの、更なる運動ではない。そしてその場合でも「自由の現実性」への、運動を問題にする以上、キェルケゴール自身の宗教的経験においては「自由の現実性」が、宗教的自由として経験されているのであろう。しかし、キェルケゴールはそれを直接的に伝知するのではなく、そこへの運動という間接的な伝知方法を採用する。その根本的理由は、当の宗教的経験そのものが内包していると考えられる。即ち、キェルケゴールが自らの宗教的経験において目撃した事態は、神が人となるという絶対的逆説であつた。キリスト教の真理が絶対的逆説であるがゆえに、キェルケゴールはそれを知に向つて直接には伝知し得ないのである。従つて、彼は宗教的道程を、実存の主體的自覚の深まりの必然的な要請として伝知するのである。それゆえ、伝知するキェルケゴール自身も、伝知される他者（読者）と共に歩むことになる。これが方法としての間接伝知なのである。

それはさておき、以上に述べてきたような人間的自由の事態は、キェルケゴールが『死に至る病』において、次のように言うことにも表現されている。「自己とは自由である。しかし、自由は可能性と必然性という規定における弁証法的なものである。」⁽⁵⁾キェルケゴールにおいて、現実性とは可能性と必然性との総合なのである。更に又、キェルケゴールが「自己自身になることは、その場所での運動である」と言うように、⁽⁷⁾実存生成の運動は自己自身という場所を離れた運動ではない。その意味でも実存生成は自覚の深まりの運動であり、自己が本来の自己自身として自覚された時、自己はその場所が自己にとつて必然的な場所——神の前という場所——であることが自覚される。

二

以下、可能性から現実性への実存生成を自由の側面から眺め、本来的自己の実現としての「自由の現実性」への運動を、キェルケゴールに即して追求する。その場合に、我々が用いるテキストが『不安の概念』である。

上述の如く、人間にとって状態としての自由は、差し当っては可能性としてあり、現実的なものではない。「自由の可能性」が人間存在の前提であり、この前提をキェルケゴールは「前配置 (Prædisponeren)⁽⁸⁾」という言葉で表している。先に見た「自由の可能性」、それは又「非自由の現実性」でもあるが、それが実存の自覚の出発点において前配置されているのである。

そして、この「自由の可能性」が不安の定義でもある。キェルケゴールは言う、「不安は自由の可能性である」⁽⁹⁾と。「自由の現実性」へと差し向けられた実存状況における気分が、キェルケゴールの言う不安である。「不安は自由の方向で語られねばならない」⁽¹⁰⁾ものであり、「不安は可能性において自由が自己自身に自己を示すことである」⁽¹¹⁾と、キェルケゴールは言う。自由は人間に対して自らを、現実性としてではなく、可能性として示すのであり、その気分が不安なのである。

そして又、キェルケゴールは「非自由の現実性」を「責め (Skyld)」であり「罪 (Synd)」であると言う。責めと言われるのは「非自由の現実性」が、人間自らの行為としての自由によって定立されるからである。行為としての自由によって、自由の状態（「自由の現実性」）ではなく、非自由の状態（「非自由の現実性」）となったがゆえに、人間は自己自身に対して責めを負わねばならないのである。責めとは自覚における内在的契機である。

そして、それは同時に罪でもある。それは人間の自由が結局は必然性としての神の前という場所における自由であるからである。行為としての自由の結果である非自由の定立は、人間の責任の下においてなされるのであるが、その限り、人間は神に対して責めを負う。この神に対する責めが罪である。罪は自覚における超越的契機なのである。超越的契機であるがゆえに、キェルケゴールは、罪はいかなる学問でも説明されることができない、⁽¹²⁾ と言う。そのような学問的に説明不可能な罪は、それに先行する状態へと限りなく接近することのみ説明される。そしてキェルケゴールによる罪の近似値的表現は「可能性の不安において、或いは可能性の無において、或いは不安の無において、自由が自己||自身||に||自己を||示すことである」⁽¹³⁾。自由が自己自身に自己を示すとは、「非自由」という仕方でするのである。それは「自由の可能性」としての不安において示されるのである。従って、実存は、一方で、「自由の可能性」としての不安の中で、自由の現実化、自己化の課題を持つ。⁽¹⁴⁾ 他方で、人間的自由が自己自身を、無を対象とする不安において、「非自由の現実性」、即ち、罪として示すのである。実存は神に対して罪人なのである。⁽¹⁵⁾

しかし、この表現は罪そのものの生起の説明ではない。墮罪は、いかなる学問も説明できない質的飛躍であり、飛躍は謎であるからである。しかし、飛躍にはその直前に心理学的近似値としての状態が存在し、その限り、心理学が罪の實在的可能性をその対象にしうるのである。我々のテキストである『不安の概念』はキェルケゴールの位置づけによると、この罪の實在的可能性を対象とする心理学的著作なのである。

『不安の概念』において、キェルケゴールは、心理学的視点から原罪を解釈する。キェルケゴールは無垢 (Ulsky-tighed) の喪失を、第一の罪としての原罪と考える。そこで当然ながらアダムに触れることになる。そして、ここでのキェルケゴールのアダム理解の独自性は、アダムを後の個人と異なる存在とは見ないという点である。原罪としての第一の罪を、キェルケゴールは、アダムにも後の個人にも等しく存在するものと説明するのである。キェルケゴ

ールは、アダムに後の個人とは別の「原状態 (Urstand)⁽¹⁷⁾」を仮定する伝統的な解釈とは一線を画しているのである。キェルケゴールは、原罪を人間的実存の本質的なことに深い根拠を持つ事柄と考えて、次のように言う。「人間は個人であると同時に全人類であり、しかも、全人類は個人に参与し、個人は全人類に参与するという仕方である⁽¹⁸⁾」。キェルケゴールは、この人類と個人との相即が人間存在における本質的なことであり、個人の実存生成の歴史と人類史との相即を歴史的运动と言っているのである⁽¹⁹⁾。従って、アダムも後の個人も等しく、自己自身であると同時に人類であるという歴史的运动の課題を担っているのである。その運動は「原罪」を出発点とする運動である。そのような理由からキェルケゴールは、原罪はアダム個人に固有なものではなく、後の個人にも等しく存在し、そのことが又、全人類にとつての原罪の存在を意味している、と考へるのである。

全人類の歴史にとつては、個人の墮罪の結果、量的なものが存在する。キェルケゴールは、墮罪が罪という質的なものを定立する一方で、同時に罪性 (Syndighed) という量的なものを定立する、と言う。この罪性は、一人の個人の墮罪によつてもたらされる、その後の個人の墮罪へのより大きな可能性のことである。それはアダム以降の人類の歴史に付随し、個人の飛躍への助走としての意義を持っている。歴史の経過に伴つて、人間はそれだけ一層、墮罪への可能性としての罪性を帯びているのである。従つて、もしアダムと後の個人との間に差異があるとすれば、それは罪性という面から見られた量的差異である。しかし、この差異はあくまで非本来的なものであり、罪性によつて新しい罪そのものを説明することはできない。罪はあくまで質的飛躍であり、罪性は、それに対して、人間存在における量的な素地 (Disposition) としてのみ意義を持つものなのである。

罪そのものは質的飛躍であり、量的な素地としての罪性から説明されるものではない。それでは、人はいかにして罪に陥るか、いかにして無垢を喪失するのであろうか。罪に先行する状態が無垢であるが、キェルケゴールはその無

垢に心理学的に接近する。ただ、ここで予め我々は以下の点に注意しておかねばならない。即ち、それは人間存在にとって罪以前の無垢が、それ自体としては、実在するわけではないということである。キェルケゴールの考えでは、実存の自覚において、即ち、実存生成の出発点において、無垢は既に失われているのである。実存は無垢を喪失している自己自身を自覚するのである。キェルケゴールによれば、実存が罪を犯すのではない。勿論そのような事態も生じるが、それは厳密に言えば、後述するように、悪なのである。キェルケゴールでは、そもそも実存自体、人間自体が罪人なのである。罪の自覚以前——宗教的実存以前——ということはあるが、罪以前ということはないのである。従って、我々がこれから考察することは、実存の自覚における無垢の喪失、罪という「非自由の現実性」の定立の説明に他ならない。無垢の喪失とともに定立されるのがキェルケゴールの言う精神 (Aand) なのであるが、その精神から無垢が反省的に説明されるのである。

無垢とは無知である。自らが無知であることも、又、善悪についても知ることのない無記的な無知である。無垢は未だ精神ではないのであり、「自らの自然性と直接的統一の内心的に (steilig) 規定されている」⁽²⁰⁾。精神は目覚めることなく、無垢の中で夢を見ている。そこでは精神の現実性は「暗示された無」⁽²¹⁾である。無垢には平和と安息と同時に無がある。「この無が不安を生む」⁽²²⁾。無垢が同時に不安であることが、無垢のもつ深い秘義である。この無垢における不安も、我々がキェルケゴールに従って定義したように、「自由の可能性」であるが、しかしそれは、実存生成におけるそれではなく、実存生成への可能性というべき事態である。それゆえキェルケゴールは、無垢の不安を「可能性としての可能性としての自由の現実性である」と言うのである。夢見る精神における不安は、精神が夢を見つつ、自己自身の現実性を無としかたちで可能的に投影する (projektere) ゆえの不安なのである。我々はこの不安をリアルに経験することはできない。なぜなら我々は既に精神であるからである。キェルケゴールの無垢の不安

は、実存が、精神としての自覚において、「自由の可能性」としての不安をリアルに経験している当処において、自らを反省することで説明されるのである。

その不安の対象は常に無である。無は無垢の状態では暗示にすぎないものであるが、しかし、無の現前は人間存在において消えることはない。そして不安は、心理学的に、この無に、共感的反感、反感的共感という両義的な仕方に関わる。⁽²⁴⁾ 無垢の場合は、不安という見知らぬ力に不安を感じて囚われる一方、恐れつつも不安を愛し、不安の内に沈み込むのである。その不安の中で墮罪が生起するのである。即ち、この不安の中の自由のくずおれ (segne) によって、罪、「非自由の現実性」が定立されるのである。

キェルケゴールは更に、不安は自由の行為におけるめまい (Svimmelhed) である⁽²⁵⁾ と言う。目が深淵、即ち、無を擬視する。この擬視が右の不安の両義性であるが、そこで人間はめまいを覚える。このめまいの時に、行為としての自由は自らを支えるために有限性に擱まるのである。行為としての自由は無限性の中で自らを支えることができないのである。めまいの中で自由はくずおれ、その瞬間に全てが一変する。これが墮罪であり、同時に精神の定立なのである。そしてそれは自らの自由の行為においてなされるがゆえに、自らの責めで引き受けねばならない。無垢は責めによって止揚されているのである。自由が行為においてくずおれ、再び身を起こす時、自由は自らの状態において責めを知る。現実性の無の刻印を帯びつつ、人間は無限性の無の中で耐え通すことができない結果、精神は有限なものとして定立されるのである。

以上のようにして、心的に統一されていた夢見る精神は精神として目覚める。それは心一身の分裂の自覚であり、責めと罪の自覚である、即ち「非自由の現実性」の自覚である。そして同時に、精神がその分裂を総合へと、即ち、「自由の現実性」へとまたらすべき課題を担うということである。

さて、キェルケゴールは人間を精神と見るのであるが、キェルケゴールの言う精神とは何であろうか。『不安の概念』でキェルケゴールは、精神とは心的なもの (det Sjælige) と身体的なもの (det Legemlige) との総合である、⁽²⁶⁾ と言う。人間の精神は、動物のように、感性を本能的に持っているのではなく、心一身が、まず矛盾対立するものとして定立された上で、精神によって矛盾の総合として浸透されなければならないのである。精神は心一身という二契機を総合する課題を担っている。この心一身の総合の働きが、キェルケゴールの言う精神に他ならない。心一身の他に実体的に精神があるわけではない。⁽²⁷⁾ そして、心一身が矛盾対立することは、精神の定立によって、身体が心に反抗する可能性を持つに至るということでもある。感性は総合を否定せんとする可能性を持つのである。それは感性の極限が性的なものとなるからである。性的なものは、墮罪の結果、精神と共に定立される。即ち、性的なものゆえに人間は墮罪に至るのではなく、墮罪の結果においては性的なものは定立されるのである。そして、そのことによって、感性は罪性となるのである。墮罪の結果、性的差別の意識がもたらされ、性的なものの定立によって、感性は罪性となるのである。後の個人もアダム同様、自らが罪を定立しない限り——勿論、そのようなことは起こり得ないが——、感性は罪性ではない。

無垢において心的に統一されていた心一身は、墮罪の結果、感性が罪性になることで矛盾対立するものとなる。そしてそのことは、心一身を総合する精神と感性との対立でもある。⁽²⁹⁾ 精神は罪性となった感性を、心一身の総合という仕方、自らの内に取り込まねばならない。それは即ち、直接的統一を離れた身体を心の機関 (Organ) とすること

精神の機関とすることである。身体は心に奉仕しなければならない。それが精神による総合ということである。⁽³⁰⁾

さて、このような無垢の責めによる喪失は、繰り返すように、実存の自覚から振り返って説明されたものである。実存は自らを反省する時、既に無垢が失われていることを自覚する。それは心一身が対立する自己の自覚である。そして又、それは自らが自由を未だ現実的に自己化していないこと、即ち、「非自由の現実性」の自覚でもある。そして、そのような人間存在にとつての行為としての自由は、自己の非自由性を自覚的に引き受ける自由である。ここにキェルケゴールの逆説弁証法がある。即ち、自己の非自由性を引き受けるという行為としての自由によって、状態としての自由、「自由の現実性」が実現するのである。そして、非自由は自らの墮罪の結果であるから、実存生成とは、結局のところ、自己自身の罪の自覚の深まりに他ならないのである。⁽³¹⁾ それは、無垢を自らの自由の行為によって失い、自らが罪人であるということの主体的自覚である。無垢の喪失にも自由を認めることによって、キェルケゴールは人間の自由を一貫したものと考えるのである。それゆえキェルケゴールの原罪理解は、アダム神話の実存的理解とすることができよう。

実存の自覚において現れた「非自由の現実性」は、実存生成における「自由の可能性」として更なる運動が求められる。人間は、初めから自由を現実性として持っているのではなく、非自由から自由へと回り道をとらざるを得ない存在である。この回り道をとらざるを得ないところに、先に述べたような、精神の有限性があるのである。この人間の自由のもつ有限性は、実存の主体的自覚において、「自由の可能性」が更に新たに「非自由の現実性」へと頽落し得る可能性があることを意味している。そして実存生成におけるこの新たな「非自由の現実性」への頽落は単なる罪ではない。無垢の喪失の場合と異なり、知が定立されている以上、それは原罪以上の意味を持つ。それは悪なのである。この悪を免れるためには、人間は「自由の可能性」の前置置に対して真摯 (Alvor) であらねばならない、とキ

キエルケゴールは言うのである。

「自由の現実性」への課題を担う精神としての実存は、その運動において、「自由の可能性」である不安を持つ。この不安は無垢の内なる不安とは異なって、実存生成における本来の不安であり、キエルケゴールはそれを「主体的不安⁽³²⁾」と言う。この不安と共に実存生成は遂行されるのであるが、その運動は歴史としての時間においてなされる。

なぜなら、墮罪の結果、性的なものが定立されたのであるが、この性的なものから歴史が始まったからである。そこで我々は、キエルケゴールの時間論に触れることで、歴史——上述したように人類史と相即した実存生成の歴史——としての時間と不安との関係を探らねばならない。

キエルケゴールの考えでは、感性は罪性となることで時間の範疇に属し、それに対して、精神は永遠の範疇に属する。⁽³³⁾ 感性の属する時間は、原罪の結果、感性が罪性となることと軌を一にして、罪性の刻印を帯びるのである。感性と同様に、時間も原罪以前にも存在するのであるが、原罪によって、それが罪性となるのである。そして、罪性としてのこの時間は、それ自体としては、現在のなものを持たない無限の継起である。即ち、時間そのものの中には、現在、過去、未来の区別を見出すことはできないのである。そこでは、現在のものは、無限に消えゆく無限に無内容なものだからである。

それに対して、精神は永遠に属する。しかし、そうは言っても人間の精神は心一身を離れて存在するものではない。精神とは心一身を総合する働きそのものを言うのであって、決して何か実体的なものを指しているのではないからである。それゆえ、人間の精神は永遠の精神とは区別されなければならない。人間の精神は派生的精神⁽³⁴⁾であり、永遠の精神から派生された有限な精神である。⁽³⁵⁾ そこから、自由の主体としての人間の精神は有限なものとして、心一身の総合の課題を担い、それゆえに歴史性を帯びているのである。完全な精神は歴史を持たない。⁽³⁶⁾ それは永遠そのもの

である。

しかし、派生的ではあっても人間の精神もまさに精神であるがゆえに、精神としての定立の瞬間は、現在のものを有さない時間そのもの内に見出すこともできない。この瞬間は、時間が永遠に触れる一瞬なのである。瞬間において、永遠は時間に触れるのである。瞬間は永遠のアトム (Evhedens Atom) なのである。⁽³⁷⁾

瞬間が永遠のアトムとして永遠なものであり、そして現在のなものである。この瞬間という現在のなものは、同時に、未来的なものと過去のなものとを定立する。無限の継起としての時間の内には見出すことのできない、過去、現在、未来という区別が、瞬間によって立てられるのである。勿論、キェルケゴールのこの時間概念は、我々のキェルケゴール理解を一貫して導いている、実存の自覚における時間概念である。自由との連関で言えば、自覚の現在において、「非自由の現実性」が過去のなもの、「自由の可能性」が未来的なものとして自覚されることを意味している。「非自由の現実性」も「自由の可能性」も実存の現在における自覚であるが、「非自由の現実性」は過去において、自由の可能性の可能性——それが無垢であった——を「非自由の現実性」として定立したことを意味し、更に又、「自由の可能性」は未来へ向けて、「自由の現実性」へと差し向けられていることを意味するのである。

キェルケゴールによれば、キリスト教は実存のこのような時間性と呼応している。キリスト教だけが、永遠によって充実された瞬間を知り、その永遠なものを歴史の中に逆説的に——即ち、永遠の精神は歴史を持たないにも拘らず——組み込んだからである。それが「時の充実」としてのイエス・キリストの受肉の原事実である。そこから、キェルケゴールによれば、実存の時間性において未来的なものが、罪性の刻印を帯びた時間と通約不可能な (incommensurabelt) 永遠が何とか時間と交渉を持ちたいと願う微服 (Incognito)⁽³⁸⁾ となるのである。救済は、我々の言葉としての「自由の現実性」は、過去におけるイエス・キリストの受肉の原事実を、未来において——しかも「将来にたらん」

とする将来において——受け取り直すこと——それが復活と再臨であろう——なのである。従って、微服という表現は、イエス・キリストの受肉の微服であると同時に、未来が永遠の微服であることを意味しているのである。実存は永遠に向かつて前向きに前進する。永遠に対する関係は、前向きに、未来的に信仰の飛躍によって獲得される。この事態をキェルケゴールは「受け取り直し (Gjentagelse)」⁽⁴⁰⁾という術語で言い表そうとしたのである。そして、実存がこの永遠の微服としての未来的なものに関わる時、それがまさに「自由の可能性」であるが、そこに不安が現れる。「未来的なもの、永遠なもの、自由の可能性が個人において不安として自らを表現する」⁽⁴¹⁾。「自由の可能性」が未来的なものに対応し、個人の生において、そこに不安が対応するのである。この不安が「主体的不安」に他ならぬい。

四

実存生成において問題となる「主体的不安」は未来的なものに対応している。そしてその不安は、罪が自らを定立すると共に罪がひきつけてくる不安である。即ち、「個人の罪の結果として個人の内定立される不安」⁽⁴²⁾である。不安の内に自由がくずおれることによって罪が生起したのであるが、その罪は更に新たに不安をひきつけてくるのである。罪は「非自由の現実性」であり、そのことは精神としての実存に「自由の可能性」が前配置されていることを意味している。「自由の現実性」は課題であり、未だ実現されていないのであって、その限り「自由の可能性」として不安が存在する。そして、この課題の遂行にあたって、上述のように、可能性と必然性とが総合されねばならないのである。この総合——同時に心・身の総合——は、主体の行為としての自由の決断に委ねられている。そこでは従

って、総合の不均衡も考えられねばならない。その不均衡とは、「自由の可能性」から再び「非自由の現実性」へと頽落的に移行することである。この頽落が生じる可能性が、実存には常に現前しているのである。頽落的移行による不均衡としての「非自由の現実性」が悪である。従って、身体を心の機関としない、精神性を持たない生き方、即ち、時間の内で永遠を忘却した生き方、これが審美的実存であるが、それは悪なのである。

善や悪は、罪の定立と共に定立される。善とは、自らの決断的自由によって「自由の可能性」から「自由の現実性」へと移行することに他ならない。⁽⁴³⁾ これまで述べてきたように、人間的実存は「自由の可能性」と「非自由の現実性」を持っている。この両者は実存の自覚においては一つである。そして「自由の現実性」への実存生成の運動において、この一なる自覚が分節され、「自由の可能性」と「非自由の現実性」は動的な緊張関係に入る。その時の実存の気分が「主体的不安」なのであり、それは二つの形式を持つことになる。⁽⁴⁴⁾

その一つは「自由の可能性」が「非自由の現実性」に対して持つところの不安である。即ち、「自由の可能性」を持つ実存が、罪の奴隷となることによって、新たな「非自由の現実性」に対して不安を持つのである。これがキェルケゴールの言う「悪に対する不安」である。「悪に対する不安」は「非自由の現実性」としての罪の現実性から詭弁的に罪の可能性を生み出す。現実性は、例えそれが「非自由の現実性」であっても、常に新しい状態への可能性であり、その限り、この可能性に対して人間は不安を持つのである。どんなに罪に深く沈んでも、人間は更に深く沈み込むことが「できる」のである。この「できる」ということを対象に持つ不安が「悪に対する不安」である。「非自由の現実性」としての罪の現実性は、実存の自覚において、悔いとして現れるかも知れない。しかし、キェルケゴールによれば、悔いは人間を自由にはしない。悔いの詭弁は信仰の決断を、先へ先へと引き伸ばす。この悔いの詭弁を除き得るのは、ただ信仰の決断による不安の克服、「自由の現実性」の実現のみなのである。

更に「主体的不安」の持つもう一つの形式は「非自由の現実性」が「自由の可能性」に対して持つ不安である。「非自由の現実性」である罪の意識を持ちつつ、それが「自由の可能性」として「自由の現実性」へと差し向けられていることに関係する場合に生じる不安である。それが「善に対する不安」である。キェルケゴールは、この「善に対する不安」を、実存生成における最も逆説的な形式として、「悪魔的なもの (det Dæmoniske)」と言う。人間は「自由の現実性」へと差し向けられていながら、人間の内なる「悪魔的なもの」が非自由としての自己自身の内に閉じ込められる。「悪魔的なもの」は自己自身に閉じ込める閉鎖性である。善は、そのような「悪魔的なもの」に自由の回復として接近する。しかし、その時、「悪魔的なもの」の閉鎖性は「我は汝と何の関わりあらん」(ルカ伝八―二十一)という言葉で不安の内に発するのである。

この「悪魔的なもの」から、逆説的に、善が照らし出される。善は頭わになることであり、拡大されることであり、透明なること (Gjennemsigtighed) である⁽⁴⁵⁾とキェルケゴールは言う。宗教的、キリスト教的自己として、人間は自己関係と神関係とが透明に相即しているのが本来の有り方である。「悪魔的なもの」は、そのような神関係を否定しようとする否定的自己関係⁽⁴⁶⁾なのである。その結果、「悪魔的なもの」の内容は無内容で退屈なものになる、とキェルケゴールは言うのである。

そして、それは総合されるべき身体の反抗を生み、獣的破滅に陥ったり、内面性や確実性を欠く精神の非自由的墮落となったりする。「悪魔的なもの」の不安の内には、「非自由の現実性」を選択することも行為としては自由であるけれども、勿論そのことは状態としての自由を実現することはない。「悪魔的なもの」を定義して我々は「非自由の現実性」が「自由の可能性」に対して持つところの不安であると言ったが、実存は、その内面的行為としての実存生成において、「自由の現実性」へと差し向けられた自己自身に対して、真摯であらねばならないのである。その真摯は、

キェルケゴールによれば、自由の責任の下に永遠の淨福 (evig salighed)⁽⁴⁷⁾ という宗教的意識を持つ実存、それを『不安の概念』では「単独者 (den Enkelte)」と言うが、それが永遠の淨福の享受を許されるところの根源性なのである。真摯な内面性において、自由の回復、受け取り直しが可能になる。「真理は、人間が絶えず真理を生み出すという仕方、自由の業である」、「真理はただ単独者自らが行為において生み出すことよってのみ単独者に存在する」⁽⁴⁸⁾。しかし、不安の持つ「可能性」という範疇は、キェルケゴールによるときわめて重い範疇である。それは人間を信仰とは逆の方向に導く場合がある。キェルケゴールは、自殺の可能性を否定しない⁽⁴⁹⁾。宗教的道程のそのようなきわどい厳しさに耐え抜き、「恐れと戦き」とをもって最も深く沈んだ者は、最も軽く浮上する。有限な人間の無限性に対する内面的確実性が信仰であり、不安は信仰の下に個人が運命として摂理に安らうよう育成し、責め意識を持つ人間を贖いの内に安らわしめる、とキェルケゴールは言うのである。「真に自己自身で学ぶ者 (Autodidakt) は同じ程度に神に教えられる者 (Theodidakt)⁽⁵⁰⁾ である」。

これが『不安の概念』の結論である。そこでは、しかし、不安は克服されるものとして語られるが、絶滅されるとは考えられていない。「自由の現実性」は自由の否定的可能性としての「主体的不安」を通過することで実現されるがゆえに、「自由の現実性」には「自由の可能性」としての不安は無化されると考えられるが、実はそうではないのである。キェルケゴールにおいては、自由は常に運動と状態との統一であり、「自由の現実性」の実現にあっても、それは更なる新しい状態への運動を要求するのである。それは、即ち、「自由の現実性」においても、「非自由の現実性」への移行の可能性が現前するものであることを意味している。我々は、ここで、この可能性のことを「非自由の可能性」と術語化することが許されるとすれば、我々がキェルケゴールに従って定義した「自由の可能性」としての不安は、「自由の現実性」の実現によって、「非自由の可能性」となることで克服されるのである。キェルケゴール

ルの考えた人間的自由としての「自由の現実性」は「非自由の可能性」と浸透し合うものなのである。そこで実存は「自由の現実性」においても、瞬間瞬間において「自由の現実性」を受け取り直してゆかねばならない。それは有限な人間の生ある限りの無限の運動である。キェルケゴールの考える人間的自由は、絶対的で無限の自由ではないのである。「自由の現実性」においても、可能性の対象としての無は現前し、「非自由の可能性」として不安はあるのである。単独者は「自由の可能性」としての不安を「非自由の可能性」とすることで、永遠の淨福の瞬間瞬間における自己化の課題を持続して持つのである。そこから、キェルケゴールが繰り返し強調する真摯の意味が更に明瞭になる。真摯とは「自由の現実性」と「非自由の可能性」との精神的緊張(51)における自己自身の獲得なのである。そして、この「非自由の可能性」が『キリスト教への修煉』において、「躓きの可能性」として主題的に論じられるのである。(52)

五

我々は『不安の概念』に即して、キェルケゴールにおける自由の問題を考察してきた。自由そのものの持つ動性、即ち、自由・非自由の弁証法的關係を、キェルケゴールの実存生成の図式に当てはめることで理解しようと試みたのである。自由という視点から見た実存生成は、我々が用いた術語によって示すならば、「非自由の現実性」と浸透し合う「自由の可能性」から、「非自由の可能性」と浸透し合う「自由の現実性」への決断的自由による運動である、と言ふことができるであろう。

「自由の現実性」、自己が自由であると言ひ得る状態は、神の前で、神へと差し向けられている場所においてである。それは、自己自身が神によって選択されていることであり、そのことは自己が自己自身を選択することと一つで

ある。「自由の現実性」とはキリスト者の自由なのである。そしてキェルケゴールは、先にも述べたように、感性(性)そして時間(歴史)を罪性と言うのであるが、しかし、罪性であるからといってそれらを否定しているわけではない。キェルケゴールの主張は、墮罪によって罪性となった感性と時間を、罪意識の深化による「自由の現実性」の実現によって受け取り直すことである。それは感性や時間を否定したり無化したりすることではなく、それらを質的に転換することである。罪性に支配された感性と時間を、罪性の支配から受け取り直すことなのである。それは心身の均衡的総合としての精神が、真に自己実現することであり、又、時と永遠の接触としての「時の充実」、イエス・キリストの受肉の原事実を、人間の側から受け取り直すことである。そして、受肉の原事実は、永遠の歴史への組み込みという、罪人たる人間に対する神の愛の業である。従って、「自由の現実性」とは、その愛を人間の側から受け取り直すことに他ならず、それがイエス・キリストの「聖なる歴史」⁽⁵³⁾との、即ち、「卑賤のイエス」との同時性(Samtidighed)なのである。

それゆえ、「自由の現実性」は、神の愛の将来的な受け取り直しとして、人間にとっては具体的な隣人愛の場へと開かれていなければならない。その場は決して「この世的なもの(det Jørdiske)」⁽⁵⁴⁾ではないが、まさに神の愛がもたらされた場所としてのこの世において実現されねばならないであろう。神によって派生された精神としての自覚の中で、真摯という厳しい精神的緊張でもって、神へと差し向けられてあることの自由において、自己否定的に愛に殉じることを、キェルケゴールは一貫して主張するのである。

註

(一) Alastair Mackinnon; "Konkordans til Kierkegaards Samlede Værker" (Leiden E. J. Brill. 1973) に拠る。

キルケゴールは著作活動全般にわたって自由という言葉を使っている。その内でも『これか、あれか』(S. V. Bd. 2, 3)と本稿のテキストである『不安の概念』に圧倒的に多い。そして、我々が以下に見るように、『不安の概念』でキルケゴールは、自由を罪や不安との連関で弁証法的に追求するのである。尚、本稿の引用は全てデンマーク語原典全集、第三版に拠る。註における出典は以下の略号で示すこととする。

PS: Philosophiske Smuler (S. V. Bd. 6, 『哲学的断片』)

SD: Sygdommen til Døden (S. V. Bd. 15, 『死に至る病』)

BA: Begrebet Angest (S. V. Bd. 6, 『不安の概念』)

AE 9, 10; Afsluttende videnskabelig Efterskrift (S. V. Bd. 9, 10, 『哲学的断片への結びの学問外れな後書』)

IC: Indøvelse i Christendom (S. V. Bd. 16, 『キリスト教への修練』)

(2) PS, s. 68f.

(3) PS, s. 71. 傍点は引用者。

(4) キルケゴールは「非自由 (Ufrihed)」という言葉を『不安の概念』以外ではほとんど使っていない。『哲学的断片』に若干見えるだけである。『不安の概念』でキルケゴールが「非自由」という言葉を用いる時は、いつも自由との弁証法的関係にあるものとして使っている。

(5) SD, s. 87.

(6) Vgl. SD, s. 93.

(7) SD, s. 93.

(8) BA, s. 153. 尚、独訳は Prædisponieren (Lögstrup, Rochol), Vorbestimmen (Hirsch) である。邦訳は「大谷長『キルケゴールにおける自由と非自由』(創文社、一九七七年) 201頁に拠った。

(9) BA, s. 234.

(10) BA, s. 157.

(11) BA, s. 196. この命題と言われる自由は、信仰の自由としての人間の実存的自由である。その自由は絶対的で無限な自由のことではない。ところで、大谷氏が「非自由」という術語で表現するのも、同じ事態を示していると思われる(大

谷、前掲書、304頁)。同書で大谷氏が「非自由」(非自由ではない)と言う場合の自由が絶対無限の自由であろう。そ

- のような自由は神の自由である。そこへの可能性－関係としての自由(同、157頁)が「神－関係のエネルギー(Gud-Forholdets Energie)」(BA, s. 195)としての「非－自由」である。それは我々が、本稿において、自由と非自由との弁証法的関係でもってキェルケゴールにおける人間的自由を見ようとするということ、軌を一にしていると思われる。大谷氏はこの弁証法的関係そのものを「非－自由」という術語で表現するのに対して、我々は、いわばその弁証法的関係の構造の分析を試みるのである。
- (12) BA, s. 119. キェルケゴールは、「学問をあくまで内在的なものと考え、超越的学問としての「第二倫理学」は理念に留まらぬ。
- (13) BA, s. 166. キェルケゴールは、「この無という表現において、「無からの創造」としての人間存在における無の刻印を罪と見なす教義学的伝統に立っている。
- (14) これが「主体性は真理である」というテーゼを自由の側面から見た事態である。
- (15) これが自由の側面から見られた「主体性は非真理である」というテーゼである。
- (16) BA, s. 240.
- (17) Hirsch 訳題。"Der Begriff Angst" übers. von E. Hirsch (Eugen Diederichs, 1965) Anm. s. 244.
- (18) BA, s. 124.
- (19) Vgl. Gregor Malantschuk: "Friedens Problem i Kierkegarads Begrebet Angest" (Rodenkilde 1971), s. 17f.
- (20) BA, s. 135. キェルケゴールが「心」とか「心的な」とか言う場合、彼はキリスト教の伝統の中で語っている。キェルケゴールは、『不安の概念』の後半で、精神をプネウマ(det Pneumatike)、「心」をプシキケー(det Psychiske)、「身体」をソーマ(det Somatike)と言ひ換えている(BA, s. 205)ように、精神は心や魂とは別のものなのである。「心」は身体という物質性と関連し合って存在する生命的なものであり、知、情、意を司る働きを持っている。無垢においては、子供の如く、心と身体とが一つなのであるが、人間が精神となることは、心－身のこの統一が破れることを意味している。そこでは、「心」も罪性を帯びている。そして、その心と身体とを再び統一へともたらしうことが精神の課題となるのである。
- (21) BA, s. 136.
- (22) BA, ibid.

- (23) BA, *ibid.*
- (24) BA, *ibid.*
- (25) BA, s. 152.
- (26) BA, s. 137.
- (27) 『死に至る病』の表現で言えは、心一身体という「関係」に「関係する」(SD, s. 73.) 動的な働きが精神である。
- (28) Vgl. BA, s. 145. 墮罪の結果定立される、量的なものとして罪性の一つがこの感性である。
- (29) そして同時に、この精神は、精神を定立したものの、即ち、神と対立することになる。
- (30) キェルケゴールの言う審美的実存は、身体的なものに心的なものが引きずられる有り方、即ち、精神による組合が不均衡である非本来的な有り方を言う。
- (31) キェルケゴールが真理解の「条件(制約)(*Beingelse*)」と言ふのも、この罪の自覚、即ち、罪意識を指している (Vgl. PS, s. 22.)。
- (32) BA, s. 152.
- (33) BA, s. 170ff.
- (34) Vgl. AE9, s. 203.
- (35) Vgl. SD, s. 72. 永遠の精神とは、即ち、霊であるが、霊も精神も原語では *Aand* (独語の *Geist*) である。
- (36) BA, s. 142.
- (37) BA, s. 176.
- (38) BA, s. 177. このリチン語(キェルケゴールは *incognito* と綴る場合もある)によって、キェルケゴールは、永遠の神が、時間の中で卑賤のイエスとなったことによる識別不可能性 (*Ukendelighed* 独語では *Unkenntlichkeit*) を表示す (Vgl. IC, s. 125ff.)。そして、それは外面的に他者と全く同一に見られるための、内面性の指標でもある (Vgl. AB 10, s. 102, 177ff.)。尚、この訳語は『哲学的断片への結びの学問外れた後書』の大谷訳『キリスト教古典叢書Ⅹ・キェルケゴール下巻』(新教出版社、一九六一年)に拠った。
- (39) 『将来』という言葉の意義については、武内義範『親鸞と現代』(中央公論社、一九七四年) 四頁以下を参考にした。
- (40) *Gjentagelse* (独語では *Wiederholung*) について、我々は「反復」という繰り返しの語感を持つ訳語を避けて、実存の

決断的投企の意味をこめ、「受け取り直し」と訳出する。

- (41) BA, s. 179.
- (42) BA, s. 149.
- (43) キェルケゴールは善を運動と状態の統一と言う (Vgl. BA, s. 217.)。
- (44) BA, s. 196ff.
- (45) この「透明」という表現には、キェルケゴールの考えるキリスト教信仰の有り方が明確に表れている。即ち、キェルケゴールは『死に至る病』でキリスト教信仰を次のように定義している、「自己自身であろうとすることにおいて、自己を、自己を定立した力(神)の内に透明に (gjennemsigtigt) 根拠づける」(SD, s. 74, 88.)。
- (46) BA, s. 212.
- (47) Vgl. PS, s. 7.
- (48) BA, s. 220.
- (49) BA, s. 237.
- (50) BA, s. 240.
- (51) 際限 (Anstrengung) は、ヘンリッセンの真摯の定義を参照せよ。 Vgl. Michael Theunissen: "Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard" (Alber, 1982), s. 148ff.
- (52) Vgl. IC, s. 75ff.
- (53) IC, s. 36. Anm.
- (54) SD, s. 106.

不二一元論学派における解脱への道

——『パーマティー』における祭式と瞑想と知識——

島

岩

△論文要旨▽ 本稿は、ブラフマニズムの伝統のなかで重視された祭式、瞑想、知識という三種の救済手段が、ウパニシャッドの伝統に最も忠実であったと思われる不二一元論学派の説く解脱への道のなかにどう位置づけられているのかという問題に関して、シャンカラから『パーマティー』までの位置づけの変化を追って行くことよって、不二一元論学派内の思想的展開のなかに『パーマティー』の解脱への道を位置づけようとしたものである。そして考察の結果、(1)シャンカラの直弟子以降解脱への階梯が整備されてゆき、シャンカラが知識とは対立するものとして基本的には否定した祭式、瞑想などの行為の位置が高まっていった点と、(2)『パーマティー』は解脱への階梯として一五の段階を考えていたが、それらの階梯のうち『パーマティー』の独自性が見られるのは悟りが内官の変容であるという点だけで、その他に関しては基本的にはマンダナミシュラ、シャンカラ、スレーシユヴァラ、パドマバーダという先行者に依っている点を明らかにした。

△キーワード▽ 不二一元論学派、『パーマティー』、祭式、瞑想、知識

つづめ

北インドを中心にインドを支配し、古典文化の花開いたグプタ王朝が崩壊するとともに、貨幣経済は衰退してゆき、

それは商業資本の没落と都市の衰退をもたらした。そして商業資本と都市の衰退とともに、それらを基盤としていたそれまでの仏教も衰退し、仏教は一方ではその宗教的活力を失って論理学へと収縮してゆき、他方では民間信仰を摂取しそれと融合して密教化することで新たな活路を開こうとしたのであった。一方農村に基盤を置くバラモン教・ヒンドゥー教は、グプタ期にはすでに復活を遂げていたが、この時期にはいつてますますその勢力を拡げていった。⁽¹⁾そしてこのような動きを反映した形でバラモン教・ヒンドゥー教の思想的動きとして現れてくるのが、グプタ期においては神学的にまだ仏教とは劣っていたバラモン教・ヒンドゥー教神学をより強力な形で確立しようとする動きであったが、それはまずヴェーダの復活すなわちブラフマニズムの伝統の復活という復古主義の形をとって現れてきたのであった。すなわち、ヴェーダの祭事部（ブラーフマナ）の解釈学という形で、ミーマーンサー学派のクマーリラ（六五〇―七〇〇頃）やブラバークラ（七〇〇頃）がヴェーダ祭式主義を復活させ、それに続いてヴェーダーンタ学派のシャンカラ（七〇〇―七五〇頃）が、ミーマーンサー学派の祭式主義を批判しつつ、ヴェーダの知識部（ウパニッシュド）の解釈学という形でウパニッシュド主知主義を復活させて、不二元論学派を打ち立てたのである。

このような後グプタ期における祭式主義から主知主義への転換という動きを、救済論的な観点から見れば、それは、祭式を行って神々を崇拜するという宗教儀礼による救済（昇天）という形の救済論から、大宇宙（ブラフマン）と小宇宙（アートマン）との相同関係を知ることによる救済（解脱）という形の救済論への転換であるが、これと同じような動きはすでに、その復活の対象であったヴェーダの伝統のそのものなかに、ブラーフマナの説く祭式による救済からブラーフマナ、ウパニッシュドの説く様々な念想（upasana）による救済を経てウパニッシュドの説くブラフマン・アートマンの知識による救済への転換という形で含まれていたものであった。⁽²⁾従って、ヴェーダの絶対的權威を認めつつウパニッシュド主知主義の伝統を復活させようとしたシャンカラおよびその弟子たちにとっては、ヴェ

1ダの伝統のなかにすでに含まれていたこれらの祭式、念想、知識という救済手段を彼ら自身の解脱への道のなかにどう位置づけつつ、彼ら自身の解脱論を構築すべきかということが、一つの大きな課題となっていたのである。

シャンカラ以前のヴェーダンタ学派における祭式、念想、知識

しかしながら、この祭式、念想、知識という三種の救済手段を解脱への道のなかにどう位置づけるかという問題は、ヴェーダンタ学派がヴェーダなかでもウパニシャドの絶対的權威を認めることをその基本的立場としている以上、当然のことながら、シャンカラ以前のヴェーダンタ学派全体にとっても同様に重要な課題であったのである。従って、シャンカラ以前のヴェーダンタ学派によるそれらの位置づけとシャンカラによる位置づけとの違いがまず問題とされなければならないだろう。

まず、ヴェーダンタ学派に属す現存する最古の文献でこの派の根本聖典とされた『ブラフマ・スートラ』（四〇〇―四五〇頃）では、祭式の実行、ブラフマンの念想、ブラフマンの知識が解脱を得るために必要であるとされており、また祭式の執行が念想や知識に比べれば低い位置にあることは明らかであるが、『ブラフマ・スートラ』自体が断片的なものであることもあって、これら三者、なかでも特に念想と知識が、解脱への階段のなかで相互にどのよう位置づけられていたのかという点については、必ずしも明らかではない。³⁾

それがバルトリブラパンチャ（五五〇頃）になると、『ブラフマ・スートラ』では必ずしも明らかではなかった祭式、念想、知識相互の位置関係が明確にされ、それらは、祭式の執行＋ヒラニヤガルバの知識により輪廻界からヒラニヤガルバ界へ、ヒラニヤガルバの念想＋ブラフマンの知識によりヒラニヤガルバ界からブラフマン界へ（すなわち

解脱へ)、という形ではつきりと解脱への階梯のなかにづけられるようになるのである。(4)

次にシャンカラと同時代の年長者マンダナミシュラ(六七五—七二〇頃)は、輪廻の世界すなわちこの多様な世界は無明に基づく誤った現れであり、それはウパニシャッドに基づいてブラフマン \equiv アートマンという真理を知れば滅せられ、解脱が得られるとしている。だが、ただ単にウパニシャッドから得られたブラフマン \equiv アートマンという真理の知識だけでは、無明およびそれに基づく誤った現れ(多様な世界)を滅するのには十分ではない。というのは、ウパニシャッドから得られたブラフマン \equiv アートマンという真理の知識は言葉に基づく間接的なものであるので、現に直接に知覚されている多様な世界という誤った現れを滅するのには不十分であり、ウパニシャッドに基づいてブラフマン \equiv アートマンという真理を知った後も、これまでの誤った見解の反復によって積みかさなった強力な潜在印象の力のために多様な世界という誤った現れは継続するからである。従って、この潜在印象を滅するためには、祭式(具体的には義務として行わなければならない祭式)を行って解脱への障害である汚れを滅し続けるとともに、ブラフマン \equiv アートマンという真理の知識を念想(upasana; abhyasa 修習) dhyanaabhyasa 反復黙想——これは(5)聴聞と思惟を前提とする——し続けることによってこの知識を直接的なものとする必要があるとされるのである。このようにマンダナミシュラにおいては、ブラフマン \equiv アートマンという真理の知識の後にさらに、それまでの潜在印象を滅するために祭式の遂行と念想が必要とされており、なかでも念想については、瞑想(abhyasa 修習) dhyanaabhyasa 反復黙想)と同義とされ、「聴聞、思惟を前提とする」と言われていて、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』三、九、二六に基づいて不二元論学派で一般に認められるようになった聴聞、思惟、瞑想という解脱への階梯がここですでに現れている点が注目し得るであろう。

シャンカラにおける祭式、念想、知識

以上のように、シャンカラ以前においては、祭式、念想、知識の相互の位置関係にヴァリエーションが認められるものの、基本的には、祭式、念想がブラフマンの知識を得て解脱するために必要不可欠なものと考えられていた。このような立場は、伝統的に知行併合論 (jñānakarmasamuccayavāda) と呼ばれているものであるが、この知行併合論をはじめて否定して、知識のみによる解脱を説いたのが、シャンカラなのである。

シャンカラは、輪廻を行為とその果報の連鎖にとらえ、その連鎖は無明(無知)に基づくと考えた。そして、この輪廻の原因である無明は、無明と対立するものすなわちブラフマン・アートマンの知識によってのみ滅せられて、解脱が得られるのであり、祭式や念想によるのではないとしている。なぜなら、シャンカラによれば、ブラフマン・アートマンの知識は行為と対立するものであるのたいして、祭式や念想は、人間の行為であって、行為者、行為の対象などからなる無明に基づく多元的世界を前提としており、所詮無明に基づく行為とその果報の連鎖を超えるものではないからである。⁽⁶⁾

このようにシャンカラは、それまでの知行併合論を否定して知識のみによる解脱を説き、ヴェーダーンタ史上はじめて純粹な主知主義の地平を切り開いたのであるが、しかしもう一方では、祭式や念想などの行為の必要性をも説いているのである。たとえばまず祭式に関しては、『ギーター註解』の序で、果報を望まないで義務として行われる祭式は心の浄化に役立ち、心が浄化されればブラフマン・アートマンの知識が生じやすくなり、ブラフマン・アートマンの知識が生ずれば至福すなわち解脱が得られるとしている。⁽⁷⁾ また念想に関して、それを *dhyāna*, *nididhyāsana*

等の瞑想と同義と解し、ブラフマン(8)ニアートマンという真理を繰り返し聴聞、思惟、瞑想することで、無明が滅せられて、ブラフマンニアートマンが直証されるとしているのである。(9)

一方では祭式や念想を知識とは対立するものとして否定し、他方では祭式や念想の必要性を説くというこのような二面性をどう解釈すべきか、という問題についてはここでは立ち入らないが、この問題に関して現在様々な説がたてられているように、(10) シャンカラの弟子たちの時代にも、シャンカラのもつこのような二面性が、シャンカラ以降の不二元論学派の思想家たちに様々な解釈の余地を残すことになったのである。

シャンカラ以降の不二元論学派における祭式、念想、知識

シャンカラの直弟子であるスレーシュヴァラ(七二〇―七七〇頃)とパドマバーダ(七二〇―七七〇頃)は、それ以降の弟子たちと比較すれば、行為と知識を俊別するという師シャンカラの立場をよく理解しておりその立場に忠実であったと言えるであろう。たとえばスレーシュヴァラは、シャンカラと同じように、行為は知識と対立するものであって、知識のみが解脱をもたらすという立場を明確にしている。(11) だが一方では、これもまたシャンカラと同じように、祭式行為は心の浄化を通して解脱に間接的に役立つのだとする二面性をも示しているのである。(12) ただこの場合シャンカラと異なるのは、シャンカラの場合には、祭式が心の浄化を通して解脱に役立つ場合の、その祭式の解脱への階段に占める位置というのは明確ではなかったが、スレーシュヴァラになると、祭式(もちろん義務として行わなければならない祭式)が、次のような解脱への階段の最も低い段階に位置づけられるようになるのである。すなわち、

- (1) 義務として行わなければならない祭式の執行、
- (2) ダルマの生起、
- (3) 罪障消滅、
- (4) 心の浄化、
- (5) 輪廻のありのままの

姿に目覚めること、(6)輪廻の世界にたいする執着を離れること(離欲)、(7)解脱を望むこと、(8)解脱の方法を探し求めること、(9)あらゆる祭式行為とその達成手段を放棄すること、(10)ヨーガの修習、(11)心を内に向けること、(12)「汝はそれなり」等の聖典句の意味を理解すること、(13)無明の根絶、(14)自己のアートマンのみに安住すること、という形で位置づけられるのである。⁽¹³⁾そして、祭式行為がブラフマン＝アートマンを知りたいという欲求を生ずるのに役立つのかそれともその知識自体を生ずるのに役立つのかというような見解の相違が後に生じてはくるもの、⁽¹⁴⁾このように祭式行為を解脱への階梯の最も低い段階に位置づけるといふ形は、これ以後不二元論学派の祭式行為にたいする基本的な位置づけとして受け入れられていくことになるのである。従つてこれ以後は、念想の位置づけを中心にしていくこととしたい。

ところで、マンドナミシュラおよびシャンカラにおいて、念想が *dhyaṇa*, *nididhyāsana* という瞑想と同義とされていたことについてはすでにふれたが、シャンカラの直弟子たちになると、解脱への階梯のなかに念想をどう位置づけるかという形の問題は背景に退き、むしろ『プリハッド・アールニヤカ・ウパニシャッド』三、九、二六の「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきである (*nididhyā-stāvyaṃ*)」という聖典句の解釈をめぐる、*nididhyāsana* という瞑想を解脱への階梯のなかでどう理解するかという形の問題が表面にでてくることになるのである。

まずスレーシュヴァラは、この「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」という聖典句の順序をその通りに解釈している。すなわち、まずウパニシャッド聖典(たとえば「汝(＝アートマン)はそれ(＝ブラフマン)なり」)からブラフマン＝アートマンという情報 (*darśana*、文字通りには見ること)が得られ、次にそのブラフマン＝アートマンという情報を伝える聖典の文意について師およ

び聖典の言葉によく耳をかたむけ (śravaṇa, 聴聞)、さらに論理 (聖典解釈法特に anvaya-yatireka という方法) によってブラフマン¹¹アートマンという情報を伝える聖典の文意を確定し (manana, 思惟) たのち、ブラフマン¹²アートマンという聖典の文意 (vākya-rtha) が理解される (nididhyāsana) としているのである。そしてこの第四段階の nididhyāsana は、黙想 (dhyāna) というような行為ではなく知識 (vijñāna) であるとされるが、これはまた真の意味でのブラフマン¹³アートマンの知識 (悟り) ではなく、ブラフマン¹⁴アートマンという事実は通常の文章の意味を超えたもの (超文意, avakya-rtha) であって、このブラフマン¹⁵アートマンという文意を超えたものを知るためにはブラフマン¹⁶アートマンという聖典の文意を理解したあとにさらに無知を滅しなければならぬとされるのである。⁽¹⁶⁾ 以上のことから分かるようにスレーシュヴァラは、nididhyāsana の解釈に關していえば、シャンカラが念想、黙想と同義の行為であるとして知識とは明確に区別していた nididhyāsana を、念想、黙想という行為とは異なる知識 (vijñāna) であってブラフマン¹⁷アートマンの知識 (悟り) の前段階をなすものであるとし、そうすることで、シャンカラが知識とは対立する行為として基本的には否定的に評価していたこの nididhyāsana を肯定的に評価しているのである。

次にパドマパーダは、スレーシュヴァラが「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」という聖典句の順序をそのままとって、ブラフマン¹⁸アートマンという情報 (darśana)、『師および聖典の言葉によく耳をかたむけること (śravaṇa, 聴聞)』、ブラフマン¹⁹アートマンという聖典の文意の確定 (manana, 思惟)、『ブラフマン²⁰アートマンとどう聖典の文意の理解 (nididhyāsana) 』という階梯を考えたのに対し、その順序を変え聴聞 (śravaṇa)、『思惟 (manana)』、瞑想 (nididhyāsana)、『見証 (悟り) (darśana) 』という解脱への階梯を述べているものと解釈している。そして、聴聞とは「アートマンを理解するために、ウパニシ

ヤドの文章を考察し『ブラフマ・スートラ』に耳をかたむけること」であり、思惟とは「太鼓等の喩例や「世界の」生起・維持・帰滅は言葉に基づくものにすぎない等の論証による釈義——「それらは」實在（ブラフマン）に関連しており聖典の文章に基づいている——について熟考し、さらに聖典の文意に反しない推論について熟考すること」であり、瞑想とは「思惟によってしっかりと把握された聖典の文意（ブラフマン）に関して「それを」確固たるものとする事」であり、見証とは「それ（瞑想）によって聖典の文意に関して確固たる確信が生じたのち、世界のあらゆる現象が消滅して、認識の塊（ブラフマン）の唯一性に開眼すること」であるとして⁽¹⁶⁾いる。このようにパドマバーダは、これまでの聴聞、思惟、瞑想、という階段に見証を加えることによって、聴聞、思惟、瞑想、見証という形で、後世まで広く不二一元論学派に受け入れられることになる解脱への階段をはじめてはつきりと定式化したのである。そして瞑想に関して言えば、彼は、シャンカラと同じように、「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」というこの聖典句は心が外界に向かって作用するのを押し止めるのであって行為を命ずる儀軌ではないとして、聴聞、思惟、瞑想、見証が行為だと解されることを避けようとして、彼らは、行為と知識を俟

つ⁽¹⁷⁾も、このような形で解脱への階段を定式化することによって、シャンカラが知識とは対立する行為として基本的には否定的に評価していた瞑想を、スレーシヴユアラとはまた違った形で肯定的に評価しているのである。

このようにシャンカラの直弟子の頃には、スレーシヴユアラが祭式等の行為は知識と対立するものであって知識のみが解脱をもたらすという立場を取り、瞑想を知識と解して行為である念想や黙想とは区別している点や、パドマバーダが「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」というこの聖典句は心が外界に向かって作用するのを押し止めるのであって行為を命ずる儀軌ではないとして、聴聞、思惟、瞑想、見証が行為だと解されることを避けようとしている点に見られるように、彼らは、行為と知識を俟

別するという師シャンカラの立場に忠実であろうとしていた。だがその一方で、一方では祭式や念想（瞑想）を知識とは対立するものとして否定し、他方では祭式や念想（瞑想）の必要性を説くというシャンカラの二面性は、祭式に關していえば、スレーシュヴァラが、同じような二面性を残しながらも、祭式を解脱への階梯の最も低い段階に位置づけるという形で一元化への道を開くことによって、また念想（瞑想）に關していえば、スレーシュヴァラが瞑想（nidhyasana）だけは知識だと解し、またパドマペーダが聴聞、思惟、瞑想、見証という解脱への階梯を定式化して、両者ともに、シャンカラが一面では知識とは対立する行為として否定的に評価していた瞑想を肯定的に評価することによって、解消されていく方向に向かうことになったのである。そしてさらに次の世代すなわちスレーシュヴァラの直弟子とされるサルヴァジュニヤートマン（七五〇—八〇〇頃）になると、行為と知識を俊別するというシャンカラの基本的立場自体がゆらぎはじめ、少なくとも瞑想は行為として肯定されるようになるのである。すなわちサルヴァジュニヤートマンは、「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」というこの聖典句は心が外界に向かって作用するのを押し止めるのであって行為を命ずる儀軌ではないとする見解および瞑想を知識とする見解にふれて、両者ともに否定し、この聖典句は聴聞、思惟、瞑想という行為を命じているのだと解釈し、これらの行為（心の働き）がウパニシャッド聖典（たとえば「汝（アートマン）はそれ（ブラフマン）なり」）から生じたブラフマンアートマンという知識を妨げる障害（すなわち無知と疑いと誤った考え）を順次取り除いてゆくのだとしているのである。⁽¹⁸⁾

『パーマティー』における祭式と瞑想と知識

以上のような解脱への道における祭式、瞑想、知識の位置をめぐる解釈の変遷を踏まえたうえで、次に、後世ヴィヴァラナ派と不二元論学派を二分し、最終的にヴィヴァラナ派を圧倒してゆくことになるパーマティー派のもととなった、ヴァーチアスパティ・ミシュラ（ほぼ八四一—八五〇前後）の『パーマティー』における祭式、瞑想、知識の関連、なかでも特に瞑想と知識との関連を問題とし、不二元論学派における解脱への道の歴史的展開のなかに『パーマティー』の解脱への道を位置づけてゆきたいと考える。

1. 『パーマティー』における解脱への階梯

そのためにはまず、『パーマティー』ではどのような解脱への階梯が考えられており、その解脱への階梯のなかで祭式と瞑想と知識がどのように位置づけられているのかを明らかにする必要があるであろう。この解脱への階梯に関して『パーマティー』は次のように述べている。

「義務として行わなければならない祭式を執行すればダルマが生ずる。それから罪が止滅する。それ（罪）はまさに、無常が不浄で苦しみである輪廻を永遠で清浄で楽しみであるとする錯誤によって、心の中の純質を汚しているのである。従って、罪が止滅すると、直接知覚と論理の道が開かれるので、直接知覚と論理によって、輪廻が無常が不浄で苦しみであるとなんの障害もなく理解する。そしてこの「理解」からそれ（輪廻）にたいする離欲——「それは」無執着とも呼ばれる——が生ずる。それからそれ（輪廻）を捨てたいという欲求がめぐってくる。そのうち「輪廻を」捨てる手段を探し求める。そして探し求めているときに、アートマンという真理がその

Bhāmatī I, 1, 1

Naiṣkarmyasiddhi I, 52

- (1) 義務として行わなければならない祭式の執行 (nityakarmānuṣṭhāna)
- (2) ダルマの生起 (dharmotpāda)
- (3) 罪が止滅する (pāpmā nivartate)
- (4) 心の純質 (cittasattva) の浄化
- (5) 輪廻の正しい理解
- (6) 輪廻にたいする離欲 (vairāgya)
- (7) 輪廻を捨てたいという欲求 (tajiḥāsā)
- (8) 輪廻を捨てる手段を探し求める (hānopāyam pryēṣati)
- (9) アートマンという真理を知りたいと望む (ātmatattvajñānaṃ jijñāsate)
- (10) 聴聞等の順序に従ってアートマンという真理を知る

- (1) 義務として行わなければならない祭式の執行
- (2) ダルマの生起 (dharmotpatti)
- (3) 罪障消滅 (pāpahāni)
- (4) 心の浄化 (cittaśuddhi)
- (5) 輪廻のありのままの姿に目覚めること
- (6) 輪廻にたいする離欲
- (7) 解脱を望むこと (mumukṣva)
- (8) 解脱の方法を探し求めること (tadupāyaparyeṣaṇa)

手段であると聞いて、それ（アートマンという真理）を知りたいと望む。それから聴聞等の順序に従ってそれ（アートマンという真理）を知るのである⁽¹⁹⁾」

ここでまず気づくことは、この解脱への階段は、祭式の執行を解脱への階段の最も低い段階に位置づけるといふ点は言うに及ばず、全体が上記の表に示されるように前述のスレーシュヴァラのものと同様に類似しているという点である。

この表から明らかのように、『バーマティー』における解脱への階段(1)から(8)は(7)(8)に解脱を望むか輪廻を捨てるかという方向の違いは認められるものの、内容的には、先に紹介したスレーシュヴァラの解脱への一四の階段のうちの最初の(1)から(8)と完全に一致するのである。このように『バーマティー』の解脱への階段は、(1)から(8)の段階に関する限り、祭式を解脱への階段の最も低い段階に位置づけるといふ点をも含めてスレーシュヴァ

アラのものに依っていると云えるであろう。⁽²⁰⁾

では次により高い段階すなわち10以降の段階について検討してみることにしよう。「聴聞等の順序に従って」とはどのような順序なのであるか。「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」という聖典句の解釈をめぐって『バーマティー』は次のように述べている。

「アートマンの聴聞・思惟・念想・見証は、このような性質のものではないので、儀軌の存在する領域を覆う（儀軌の命ずる）対象やその「対象」を執行する人が存在しないから、儀軌ではないのである」⁽²¹⁾

すなわち「聴聞等の順序」とは、聴聞・思惟・念想・見証という順序のことなのである。またここで、聖典句中の「瞑想 (nididhyasana) の代わりに、『バーマティー』では念想という語を用いていることから、両者は同義であることが分かる。そしてこの聴聞・思惟・瞑想・見証という解脱への階梯は、先に述べたようにパドマバーダによって定式化されたものである

では『バーマティー』では聴聞等はそれぞれどのようなものだと考えられていたのであるか。まず聴聞についてはそれを明確に定義づけている箇所は見当たらないが

「人がヴェーダを学習し、語とその（語の）意味を知り、聖典〔解釈〕の規則に関する真理を理解していれば、それ（聖典に基づく知識）はなんの障害もなく生じてくるのである」⁽²²⁾

という箇所や、

「しかし、語、その（語の）意味、〔語と意味との〕関係を知り、聖典〔解釈〕の規則に関する真理を理解して、ウパニシャッドを学習した者の場合には、ブラフマンがアートマンであるという知識は、『有のみが』で始まり『汝はそれなり』で終わる文章から、聖典という認識根拠のもつ力に基づいて生ずるのである」⁽²³⁾

という箇所から判断すると、ウパニシャッドを含むヴェーダ聖典に基づいてブラフマンとアートマンとの同一性を知ることを言っているように思われる。次に思惟とは、

「聖典の言葉を矛盾せずかつそれ（聖典の言葉）に基づく論理による検討」⁽²⁴⁾

のことである。そして念想に関しては、

「一体この念想とは何か。単なる聖典にも基づく知識が連続することなのか。それとも聖典に基づく疑問の余地のない知識が連続してゆくことなのか」⁽²⁵⁾

と問い、

「〔聖典の〕文章の疑問の余地のない意味について修習（＝念想）が熟す（完全なものとなる）のに助けられて、内官は、それ（個人存在）の添性を否定することによって、『汝』という語の意味するもの（アートマン）——

「それは」直接知覚されている——が、『それ』という語の意味するもの（ブラフマン）であることに「人を」開眼させるのである」⁽²⁶⁾

として、ブラフマンとアートマンとの同一性についての聖典に基づく疑問の余地のない知識が連続してゆくことが念想であり、それがブラフマンとアートマンとの同一性を人に開眼させるのを助けるのだとしている。そしてこの開眼（anubhava）とは、見証（darsana）、直証（saksatkara）、悟り（avagati）と同義であり、⁽²⁷⁾これが次に述べられるように人間の最高の目的なのである。

「ブラフマンへの開眼すなわちブラフマンの直証が人間の最高の目的である。何故なら、「それは」すべての苦しみの取り払われた最高の歓喜を本質としているからである」⁽²⁸⁾

そしてさらに開眼以降の階梯に関しては、

「実にこの者（ブラフマンの念想が完成した人すなわちブラフマンに開眼した人）に人間であるという思い込みがまったくないわけではない。そうではなくて、この者の場合でも、無明の潜在印象は継続しているので、そういった（人間であるという）思い込みがすこしは続いているのである⁽²⁹⁾」
 という箇所や、

「無明が滅せられてブラフマンの本質が顕現するというのがその（開眼という）認識根拠（「から生ずる」）果報なのである⁽³⁰⁾」

という箇所から判断すれば、開眼（見証・直証・悟り）のあとにさらに無明の滅とブラフマンの本質の顕現という階梯が考えられているようである。

このように『パーマティー』では、(9)アートマンという真理を知りたいと望んだのちの解脱への階梯として、まず(10)ウパニシャッドを含むヴェーダ聖典に基づいてブラフマンとアートマンとの同一性を知ること（聴聞）、(11)その知識を聖典の言葉と矛盾せずかつ聖典の言葉に基づく論理によってよく検討して疑問の余地のないものとする（思惟）、(12)その聖典に基づく疑問の余地のない知識を連続してゆくこと（念想Ⅱ瞑想）によって、(13)ブラフマンとアートマンとの同一性に開眼（見証・直証・悟り）し、(14)それによって無明が滅せられて、(15)ブラフマンの本質が顕現して解脱する、という段階が考えられていたものと思われるのである。

しかしこのような『パーマティー』に見られる解脱への階梯は、(14)(15)を除けば基本的にはスレーシュヴァラのものにパドマバーダのものを組み合わせることによってできあがっており、これまで見てきた限りでは『パーマティー』の独自性というものはほとんど見られないと言っていいていであろう。では『パーマティー』における解脱への階梯の独自性はどこにあるのであろうか。この点をさらに明らかにするために、聴聞以降の階梯についてさらに検討する必

要があるであろう。

2. 『バーマティー』における瞑想（念想）と知識と悟り

『バーマティー』は(1)聴聞と(2)思惟によって生じたアートマンに関する疑問の余地のない知識に関して次のようなことを述べている。

「身体——〔その〕質料因が無始の無明である——とは異なる内的なアートマンという真理に関する疑問の余地のない知識が生じたとしても、無明の潜在印象が継続しているときには、輪廻にまつわる観念やその日常的経験は継続してゆくのである」⁽³¹⁾

従ってこの無明の潜在印象を減するために、次のように念想（瞑想）およびその念想から生じた潜在印象が必要とされるのである。

「ウパニシャッドの意味に関する知識を反復（念想）することで生じた潜在印象を備えた〔個人存在は〕、内官によって、個人存在がブラフマンであることを直接に体験（開眼）するのである」⁽³²⁾

さらにまた『バーマティー』は、念想が必要な理由を次のようにも述べている。

「これ（念想）はブラフマンへの開眼を生じなければそれ（二種の無明）を減するのに十分ではない。というのは、錯誤は直接的な体験であって、直接的な体験（直証）である真理の認識によってのみ減せられるのであり、間接的な認識によって減せられるのではないからである。何故なら、方角を誤ること、火輪、動く木、蜃気楼の水等の誤認が直接現れているときには、方角等についての正しい認識が直接に現れることによってのみ〔誤認が〕取り除かれるのが経験されるからである。実に、聖典の言葉や徴標（linga）などによって正しい方角等が確定されても、方角を誤ること等〔の錯誤〕が取り除かれることはないのである。従って、『汝』という語の意味

するもの（個人存在）が『それ』という語の意味するもの（最高存在）であるという直証が望まれるべきなのである。というのは、このような「直証」によって、苦しい・悲しい云々という、『汝』という語の意味するもの（個人存在）の直接的な体験が減せられるのであり、それ以外の方法によるのではないからである。そしてこの直証は、たとえ考察に助けられても、聖典という認識根拠に基づく結果なのである⁽³³⁾。

ここに引用した二つの箇所述べられている見解、すなわち聖典に基づく知識は間接的なもので無明の潜在印象から生じた錯誤という直接的な体験を滅するのには不十分でありこの聖典に基づく間接的な知識を直接的なものとして無明の潜在印象を滅するには念想およびその潜在印象が必要とされるという見解は、第二の引用箇所における論議の組み立てをも含めて、先に紹介したマンダナミシュラのものとはほぼ同一である⁽³⁴⁾（もちろん言うまでなく、無明の潜在印象を滅するためあるいは念想を生ずる以前にせよ以後にせよ祭式の執行は必要とされないという点はマンダナミシュラと異なっている）。このことは、伝統的にも認められており、「聖典から生ずるブラフマン \parallel アートマンの知識は間接的なものであってそれを直接的なものとするために念想（瞑想）が必要である」とするマンダナミシュラ、『パーマティー』、および『パーマティー』の流れを組むパーマティー派の立場は、伝統的に *śabdāparokṣaprasthāna*（聖典から生ずる知識は間接的なものであるとする立場）と呼ばれ一方、「聖典から生ずるブラフマン \parallel アートマンの知識は直接的なものであって思惟や瞑想は聖典から直接的知識が生ずる過程の一部をなすその補助手段にすぎない」とするスレーシユヴァラ、パドマパーダ、およびパドマパーダの流れを組むヴィヴァラナ派の立場は、伝統的には *śabdāparokṣaprasthāna*（聖典から生ずる知識は直接的なものであるとする立場）と呼ばれているのである⁽³⁶⁾。

このように『パーマティー』は、『ブラフマ・スートラ』にたいするシャンカラの註釈の複註という形で基本的にシャンカラの所説に従いながらも、マンダナミシュラ、スレーシユヴァラ、パドマパーダの諸説を巧みに取り入れ

ながら、解脱への階梯(1)から(3)を築きあげていったのであるが、次に述べられるような、(3)開眼(見証・直証・悟り)はブラフマン＝アートマンを対象とする直接知覚である、言い換えれば、ブラフマン＝アートマンを対象とする内官の変容の一種であるとする見解は、『パーマティー』に独特のものである。(37)

「そしてこの(ブラフマン＝アートマンという)直証は、たとえば考察に助けられても聖典という認識根拠に基づく結果ではなくて、直接知覚の結果なのである」(38)

「この開眼はブラフマンを本性とするものではない。そうではなくて、「開眼とは」まさにブラフマンを対象とする内官の変容の一種なのである」(39)

従って、内官は無明から生じたものであってブラフマンを限定している添性であるので、開眼(悟り)が内官の変容である以上、この(3)開眼(悟り)の段階では、次に述べられているように、無明はまだ完全に滅しておらず、ブラフマンの本質はまだ顕現していないことになるのである。

「またこれ(ブラフマン)は、直証——「それは」内官の変容にほかならない——されているときでも、すべての添性を離れているわけではない。何故なら、まさにそれ(ブラフマンの直証)は、「それ自身」滅びつつある状態にあるので、自己および「自己」以外の添性とは対立するものではあるが、「やはり」それ(ブラフマン)の添性である、と知られているので、「ブラフマンの」精神性が反映されていなければ自ら輝くことはありえず、従って直証ではなくなるからである」(40)

そしてこのように開眼(悟り)は内官の変容の一種であるとする『パーマティー』の見解は、ブラフマンの知識は内官の活動(Kriya、行為)の一種であるとする見解を前提としており、そのことは、シャンカラが「知識は意(manass＝内官)の行為ではない」とする箇所をたいして、『パーマティー』が「ブラフマンの知識は意の行為で

ある」ということを認めたらうえで強引に註釈を加えるという点に端的に現れているのである。そしてこの知識を行為であると見る見解は、シャンカラにおいては知識と対立する行為として基本的には否定的に評価されていた瞑想を行為としたらうえで肯定するという、サルヴァージュニヤートマンの見解よりもさらに、行為を肯定する方向へ一歩歩みを進めたものであると言えるであらう。

おわりに

以上のように、シャンカラの直弟子以降『バーマティー』に至るまで、知識とは対立するものとして基本的には行為を否定したシャンカラの流れを汲む不二一元論学派のなかでさえ、一貫して解脱への道のなかで行為(祭式と瞑想とくに瞑想)のもつ意味が高まっていくという動きが認められたわけであるが、それは恐らく、復古主義という形で出発した保守的な不二一元論学派ですら、のちにラーマヌジャやマドヴァなどにおいてあらわになってくるその当時の時代の動き、すなわち、中世的世界の成立とともに現象世界や人間の行為という俗なるものが肯定されてゆくという動きと無縁ではありえなかったということを示すものであらう。また、『バーマティー』では解脱への一五の階梯が考えられているが、そのうち『バーマティー』の独自性が見られるのは、悟り(開眼、見証)を内官の変容とする点のみで、その他に関してはシャンカラの所説に基づきなながらも、マンダナミシュラ、スレーシュヴァラ、パドマバーダの諸説を取り入れて総合化を図ったという点は、一四世紀以降不二一元論学派が総合化の時代に入ったとき、バーマティー派がヴィヴァラナ派を徐々に圧倒していくことになる一因となつたであらうとも考えられるのである。

- (1) 中村元『インド思想史』(第二版、岩波全書二二三、一九六八年)一八五—一八六頁。
- (2) 服部正明『古代インドの神秘思想』(講談社現代新書五二九、昭和五四年)四〇—八一頁。
- (3) 中村元『ブラフマ・ストラの哲学』(岩波書店、一九五一年)四七四—四七六頁。
- (4) 日野紹運「スレーシユヴァラの知行併合説批判」(『印度学仏教学研究』三二—二、昭和五八年)七六一—七六二頁。
- (5) BrSi, ed. by S. Kuppaswami Sastra, pp. xxviii—xxxii, xxxiii—xxxvi, p. 12, 35, 134.
- (6) 前田專学『ヴェーダーンタの哲学』(サラーヤ叢書二四、平楽寺書店、一九八〇年)二二三—二五五—二五九頁および拙稿「シャンカラにおける解脱への道とその理論的根拠」(『日本仏教学会年報』四五、昭和五五年)四〇—四六頁。
- (7) GBh, Upodghāta, pp. 1-2.
- (8) 中村元「シャンカラにおける瞑想」(『禅文化研究所紀要』九、昭和五二年)一一—一頁。
- (9) BSBh IV, 1, 1-2, pp. 921-936.
- (10) 前田專学、前掲書、二六一—二六九頁参照。
- (11) Nais I, 24-36 ㊦㊧ P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, 1. Die Schüler Śaṅkara's*, Verlag der Akademie der Wissenschaft und der Literature, Mainz, 1950, pp. 83-84.
- (12) Nais I, 45-46 ㊦㊧ P. Hacker, *op. cit.*, p. 84.
- (13) Nais I, 52 ㊦㊧ P. Hacker, *op. cit.*, pp. 85-86.
- (14) BrSi, ed. by S. Kuppaswami Sastrī, p. xxxv.
- (15) BUBV II, 4, 217-219; 232-234 ㊦㊧ S. Hino, *Suresvara's Vārtika on Yājñavalkya Maitreyi Dialogue*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1982, pp. 179-181, 187 ㊦㊧日野紹運「Suresvara ㊦㊧ nididhyāsana ㊦㊧」(『印度学仏教学研究』二九—二、昭和五六年)六四六—六四七頁。
- (16) Pañc, pp. 352-353 ㊦㊧ P. Hacker, *op. cit.*, pp. 152-153.
- (17) BSBh I, 1, 4, p. 130 ㊦㊧ Pañc, p. 353.
- (18) SŚ I, 74-84 ㊦㊧ SŚ, ed. & tr. by N. Veezhinathan, part I, pp. 133-134.
- (19) Bhā I, 1, 1, pp. 62-63.

- (20) なお Bha I, 1, 1, p. 73 には、シャンカラの説くプラフマン考究のための四種の前提条件にたいする註という形で、(1) 祭式による心の浄化、(2) 永遠なものと無常なものとを識別すること(II プラサンキヤーナ念想)、(3) 現在と来世において利益を享受したいという欲求を捨てること、(4) 心の平静・心を馴らすこと等の手段を得ること、(5) 解脱を求める者であること、(6) プラフマンを知りたいという欲求の生起、という解脱への階梯が述べられているが、(4) がこの表の(6)と(7)のあいだに位置すると考えれば、その他はそれぞれ順にこの表の(1)―(4)、(5)、(6)、(7)―(8)、(9)に対応するという形になっている。

- (21) Bha I, 1, 1, p. 129.
 (22) Bha I, 1, 1, p. 71.
 (23) Bha I, 1, 4, p. 129.
 (24) Bha I, 1, 2, p. 89.
 (25) Bha I, 1, 1, p. 54.
 (26) Bha I, 1, 1, p. 57.
 (27) Bha I, 1, 1, p. 77-78 ३५५ Bha I, 1, 2, p. 89.
 (28) Bha I, 1, 2, p. 89.
 (29) Bha I, 1, 1, pp. 59-60.
 (30) Bha I, 1, 2, p. 89.
 (31) Bha I, 1, 1, p. 58.
 (32) Bha I, 1, 1, p. 58.
 (33) Bha I, 1, 1, pp. 55-57.
 (34) Cf. Br-Si, p. 35 ; 134.
 (35) Bha I, 1, 1, pp. 54-60.
 (36) T. Vetter, *Māṇḍamīśra's Brahmasiddhi, Brahmakāṇḍa, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 262. Bd., 2. Abhandlung, Wien, 1969, p. 18 ३५५ K. S. Murri, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi,

1974, pp. 103-111.

- (६२) K. S. Murri, *op. cit.*, pp. 109-110.
(६३) Bhā I, 1, 1, p. 89.
(६४) Bhā I, 1, 1, p. 57.
(६५) Bhā I, 1, 1, p. 57.
(६६) Bhā I, 1, 1, pp. 128-129.

ब्रह्मसिद्धिः १०१ १०२ १०३ १०४ १०५ १०६ १०७ १०८ १०९ ११० १११ ११२ ११३ ११४ ११५ ११६ ११७ ११८ ११९ १२० १२१ १२२ १२३ १२४ १२५ १२६ १२७ १२८ १२९ १३० १३१ १३२ १३३ १३४ १३५ १३६ १३७ १३८ १३९ १४० १४१ १४२ १४३ १४४ १४५ १४६ १४७ १४८ १४९ १५० १५१ १५२ १५३ १५४ १५५ १५६ १५७ १५८ १५९ १६० १६१ १६२ १६३ १६४ १६५ १६६ १६७ १६८ १६९ १७० १७१ १७२ १७३ १७४ १७५ १७६ १७७ १७८ १७९ १८० १८१ १८२ १८३ १८४ १८५ १८६ १८७ १८८ १८९ १९० १९१ १९२ १९३ १९४ १९५ १९६ १९७ १९८ १९९ २०० २०१ २०२ २०३ २०४ २०५ २०६ २०७ २०८ २०९ २१० २११ २१२ २१३ २१४ २१५ २१६ २१७ २१८ २१९ २२० २२१ २२२ २२३ २२४ २२५ २२६ २२७ २२८ २२९ २३० २३१ २३२ २३३ २३४ २३५ २३६ २३७ २३८ २३९ २४० २४१ २४२ २४३ २४४ २४५ २४६ २४७ २४८ २४९ २५० २५१ २५२ २५३ २५४ २५५ २५६ २५७ २५८ २५९ २६० २६१ २६२ २६३ २६४ २६५ २६६ २६७ २६८ २६९ २७० २७१ २७२ २७३ २७४ २७५ २७६ २७७ २७८ २७९ २८० २८१ २८२ २८३ २८४ २८५ २८६ २८७ २८८ २८९ २९० २९१ २९२ २९३ २९४ २९५ २९६ २९७ २९८ २९९ ३०० ३०१ ३०२ ३०३ ३०४ ३०५ ३०६ ३०७ ३०८ ३०९ ३१० ३११ ३१२ ३१३ ३१४ ३१५ ३१६ ३१७ ३१८ ३१९ ३२० ३२१ ३२२ ३२३ ३२४ ३२५ ३२६ ३२७ ३२८ ३२९ ३३० ३३१ ३३२ ३३३ ३३४ ३३५ ३३६ ३३७ ३३८ ३३९ ३४० ३४१ ३४२ ३४३ ३४४ ३४५ ३४६ ३४७ ३४८ ३४९ ३५० ३५१ ३५२ ३५३ ३५४ ३५५ ३५६ ३५७ ३५८ ३५९ ३६० ३६१ ३६२ ३६३ ३६४ ३६५ ३६६ ३६७ ३६८ ३६९ ३७० ३७१ ३७२ ३७३ ३७४ ३७५ ३७६ ३७७ ३७८ ३७९ ३८० ३८१ ३८२ ३८३ ३८४ ३८५ ३८६ ३८७ ३८८ ३८९ ३९० ३९१ ३९२ ३९३ ३९४ ३९५ ३९६ ३९७ ३९८ ३९९ ४०० ४०१ ४०२ ४०३ ४०४ ४०५ ४०६ ४०७ ४०८ ४०९ ४१० ४११ ४१२ ४१३ ४१४ ४१५ ४१६ ४१७ ४१८ ४१९ ४२० ४२१ ४२२ ४२३ ४२४ ४२५ ४२६ ४२७ ४२८ ४२९ ४३० ४३१ ४३२ ४३३ ४३४ ४३५ ४३६ ४३७ ४३८ ४३९ ४४० ४४१ ४४२ ४४३ ४४४ ४४५ ४४६ ४४७ ४४८ ४४९ ४५० ४५१ ४५२ ४५३ ४५४ ४५५ ४५६ ४५७ ४५८ ४५९ ४६० ४६१ ४६२ ४६३ ४६४ ४६५ ४६६ ४६७ ४६८ ४६९ ४७० ४७१ ४७२ ४७३ ४७४ ४७५ ४७६ ४७७ ४७८ ४७९ ४८० ४८१ ४८२ ४८३ ४८४ ४८५ ४८६ ४८७ ४८८ ४८९ ४९० ४९१ ४९२ ४९३ ४९४ ४९५ ४९६ ४९७ ४९८ ४९९ ५०० ५०१ ५०२ ५०३ ५०४ ५०५ ५०६ ५०७ ५०८ ५०९ ५१० ५११ ५१२ ५१३ ५१४ ५१५ ५१६ ५१७ ५१८ ५१९ ५२० ५२१ ५२२ ५२३ ५२४ ५२५ ५२६ ५२७ ५२८ ५२९ ५३० ५३१ ५३२ ५३३ ५३४ ५३५ ५३६ ५३७ ५३८ ५३९ ५४० ५४१ ५४२ ५४३ ५४४ ५४५ ५४६ ५४७ ५४८ ५४९ ५५० ५५१ ५५२ ५५३ ५५४ ५५५ ५५६ ५५७ ५५८ ५५९ ५६० ५६१ ५६२ ५६३ ५६४ ५६५ ५६६ ५६७ ५६८ ५६९ ५७० ५७१ ५७२ ५७३ ५७४ ५७५ ५७६ ५७७ ५७८ ५७९ ५८० ५८१ ५८२ ५८३ ५८४ ५८५ ५८६ ५८७ ५८८ ५८९ ५९० ५९१ ५९२ ५९३ ५९४ ५९५ ५९६ ५९७ ५९८ ५९९ ६०० ६०१ ६०२ ६०३ ६०४ ६०५ ६०६ ६०७ ६०८ ६०९ ६१० ६११ ६१२ ६१३ ६१४ ६१५ ६१६ ६१७ ६१८ ६१९ ६२० ६२१ ६२२ ६२३ ६२४ ६२५ ६२६ ६२७ ६२८ ६२९ ६३० ६३१ ६३२ ६३३ ६३४ ६३५ ६३६ ६३७ ६३८ ६३९ ६४० ६४१ ६४२ ६४३ ६४४ ६४५ ६४६ ६४७ ६४८ ६४९ ६५० ६५१ ६५२ ६५३ ६५४ ६५५ ६५६ ६५७ ६५८ ६५९ ६६० ६६१ ६६२ ६६३ ६६४ ६६५ ६६६ ६६७ ६६८ ६६९ ६७० ६७१ ६७२ ६७३ ६७४ ६७५ ६७६ ६७७ ६७८ ६७९ ६८० ६८१ ६८२ ६८३ ६८४ ६८५ ६८६ ६८७ ६८८ ६८९ ६९० ६९१ ६९२ ६९३ ६९४ ६९५ ६९६ ६९७ ६९८ ६९९ ७०० ७०१ ७०२ ७०३ ७०४ ७०५ ७०६ ७०७ ७०८ ७०९ ७१० ७११ ७१२ ७१३ ७१४ ७१५ ७१६ ७१७ ७१८ ७१९ ७२० ७२१ ७२२ ७२३ ७२४ ७२५ ७२६ ७२७ ७२८ ७२९ ७३० ७३१ ७३२ ७३३ ७३४ ७३५ ७३६ ७३७ ७३८ ७३९ ७४० ७४१ ७४२ ७४३ ७४४ ७४५ ७४६ ७४७ ७४८ ७४९ ७५० ७५१ ७५२ ७५३ ७५४ ७५५ ७५६ ७५७ ७५८ ७५९ ७६० ७६१ ७६२ ७६३ ७६४ ७६५ ७६६ ७६७ ७६८ ७६९ ७७० ७७१ ७७२ ७७३ ७७४ ७७५ ७७६ ७७७ ७७८ ७७९ ७८० ७८१ ७८२ ७८३ ७८४ ७८५ ७८६ ७८७ ७८८ ७८९ ७९० ७९१ ७९२ ७९३ ७९४ ७९५ ७९६ ७९७ ७९८ ७९९ ८०० ८०१ ८०२ ८०३ ८०४ ८०५ ८०६ ८०७ ८०८ ८०९ ८१० ८११ ८१२ ८१३ ८१४ ८१५ ८१६ ८१७ ८१८ ८१९ ८२० ८२१ ८२२ ८२३ ८२४ ८२५ ८२६ ८२७ ८२८ ८२९ ८३० ८३१ ८३२ ८३३ ८३४ ८३५ ८३६ ८३७ ८३८ ८३९ ८४० ८४१ ८४२ ८४३ ८४४ ८४५ ८४६ ८४७ ८४८ ८४९ ८५० ८५१ ८५२ ८५३ ८५४ ८५५ ८५६ ८५७ ८५८ ८५९ ८६० ८६१ ८६२ ८६३ ८६४ ८६५ ८६६ ८६७ ८६८ ८६९ ८७० ८७१ ८७२ ८७३ ८७४ ८७५ ८७६ ८७७ ८७८ ८७९ ८८० ८८१ ८८२ ८८३ ८८४ ८८५ ८८६ ८८७ ८८८ ८८९ ८९० ८९१ ८९२ ८९३ ८९४ ८९५ ८९६ ८९७ ८९८ ८९९ ९०० ९०१ ९०२ ९०३ ९०४ ९०५ ९०६ ९०७ ९०८ ९०९ ९१० ९११ ९१२ ९१३ ९१४ ९१५ ९१६ ९१७ ९१८ ९१९ ९२० ९२१ ९२२ ९२३ ९२४ ९२५ ९२६ ९२७ ९२८ ९२९ ९३० ९३१ ९३२ ९३३ ९३४ ९३५ ९३६ ९३७ ९३८ ९३९ ९४० ९४१ ९४२ ९४३ ९४४ ९४५ ९४६ ९४७ ९४८ ९४९ ९५० ९५१ ९५२ ९५३ ९५४ ९५५ ९५६ ९५७ ९५८ ९५९ ९६० ९६१ ९६२ ९६३ ९६४ ९६५ ९६६ ९६७ ९६८ ९६९ ९७० ९७१ ९७२ ९७३ ९७४ ९७५ ९७६ ९७७ ९७८ ९७९ ९८० ९८१ ९८२ ९८३ ९८४ ९८५ ९८६ ९८७ ९८८ ९८९ ९९० ९९१ ९९२ ९९३ ९९४ ९९५ ९९६ ९९७ ९९८ ९९९ १०००

Bha=*Bhāmati* (s. BSBh)

Br-Si=Mandanamiśra, *Brahmasiddhi*, with Commentary by Śaṅkhaṇḍi ed. with introduction, appendix and index by S. Kuppaswami Sastri, Madras Government Manuscripts Series No. 4, Madras, 1937.

BSBh=Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, with the Commentaries *Bhāmati*, *Kaṭhāra* and *Parimala* ed. by Anantakṛṣṇa Śāstri, Nirṇaya-Sāgar Press, 1938.

BUBV=Sureśvara, *Bṛhadāraṇyakaḥopaniṣadbhāṣyavūrttika*, Anandāśrama Sanskrit Series No. 16, Poona, 1892-94.
GBh=Śaṅkara, *Bhagavadgītābhāṣya*, Poona Oriental Series No. 1, Oriental Book Agency, Poona, 1950.

Naṣ=Sureśvara, *Naiṣkarmyaśiddhi*, with the *Candrikā* of Jñānottama edited with notes and index by the late Colonel G. A. Jacob and revised with introduction and explanatory notes by H. Hiriyanna, Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. XXXVIII, 1925.

Panc=Padmapāda, *Pañcapādīkā*, with two Commentaries and Pañcapādīkavivarāṇa with two Commentaries ed. by Śrīrāma Śāstri and S. S. Krishnamurthi Śāstri, Madras Government Oriental Series CIV, Madras, 1958.
SŚ=Sarvajñātman, *Saṃkṣepaśāstrīka*, critically edited with introduction, English translation, notes and index by N. Vezhinathan, Madras University Philosophical Series No. 18, Madras, 1972.

マルセルの哲学に於ける「現存と距離の共存」

棚 次 正 和

〔論文要旨〕 G・マルセルの哲学が本質的に有する振幅は、「現存と距離の共存」という逆説的視点から捉えられよう。彼の具体哲学は「ここで今」の実存的契機と「哲学する」反省的契機の動的交錯として成立するが、実存は受肉（私の身体）と道程の二視座から掘り下げられる。受肉はコギトには不透明な所与であるが、実存的には疑いを容れぬものである。実存自体がこのような両義性を帯びているが、実存的現実を掘り下げる反省も、批判的分解の能力としての第一次反省と自己回復としての第二次反省との両極に分裂している。のみならず、「存在」の神秘とそれに参与する「実存」との関係にも、前述の逆説は介在している。对象的認識を拒む「実存」と、機能主義の濫用に対して存在論的に要求された「存在」は、彼の哲学的探求に於いていつの間にか交錯し合い、存在論の根底から相互主体的現存が開かれて来る。マルセルの哲学は、我々の境位を特徴付ける「現存と距離の共存」という不思議を捉えようとする努力であったと言える。

〔キーワード〕 マルセル、実存、受肉、存在、神秘、相互主体性

はじめに

ガブリエル・マルセル (Gabriel Marcel, 1889～1973) の思想は、単なる「キリスト教的実存主義者」というレッテル貼りを拒むような内実を有している。例えば、信仰と理性の間の「敷衍の哲学者」に終始した点で、キリスト教

に対して或る距離が保たれているし、⁽¹⁾不安の感情が必ずしも実存分析の前景に出ない点で、他の多くの実存主義者とは思索の雰囲気を明らかに異にしている。更に、マルセルの精神的歩みは宗教や実存哲学の思想面だけでなく他の領域にも及んでおり、その幾つかの磁極が作り出す磁場の重合の中で展開されたと見られる。我々は「哲学」以外に、とりわけ「演劇」と「音楽」の二極を見逃すことはできない。

哲学的著作（主に日記や講演という未完結性を本質とする形式の下で発表された）は、彼の予想を超える反響を呼んだが、その反面、情熱を注いだ演劇作品の世評は芳しいものではなかった。⁽²⁾哲学的思索と戯曲創作の内的連関は当時のマルセルには自覚されておらず、彼の心の最前列を占めていた戯曲の不評は、その後の人生に微妙な影を落とすことになる。戯曲はしばしば哲学的主題を萌芽的に先取りするもので、汝との交わりを欠いて島流しにあつた魂の悲劇性を、その奥から差し込む一条の光と共に鋭く浮彫りにする役割を果たすものであった。音楽に関しては、楽譜解読の趣味を持つマルセル自身、ピアノで即興演奏ができるほどであった。音楽は表現形式と表現内容が融合した稀有なる真実世界の成就であり、「いつも私の奥深く、滋養に富んだ地下資源のような状態で残っていた」^(EC 50)とマルセルは述懐している。

これら三者の関係は、次のような比喻で表わされうる^(SI 8)。即ち、「哲学」は他の現代思想と隣接しながら普遍的思考が往来する大陸であり、「演劇」は逆にその思考世界から解放されて秘められたものが住む島々である。これに対して、「音楽」はその両者の隔絶を目に見えぬところで繋いでいる海底である。「実存」の混沌と矛盾に満ちた経験（演劇的契機が優勢）と「存在」の充盈（音楽的契機が優勢）とが同居する現実世界に対する「反省」（哲学的契機が優勢）、この三極的磁場構造への着目は、マルセルの人生軌道を追跡する際に一つの有効な羅針盤となるはずである。しかし、本稿では特に「哲学」の一極に考察の焦点を絞り、そこに繰り広げられた思索の一端を窺うこと

にしたい。

マルセルの哲学的展開を辿る時、大きな転回点が第一次世界大戦中に訪れたことに気付く。健康上の理由で非戦闘員であったマルセルは、フランス赤十字の管轄になる業務に従事していた。それは野戦病院に収容された傷病兵に関する情報を家族に伝える仕事であったが、その尋常ならぬ体験を通して、彼は従来馴染んでいた観念論の残滓を払拭して実存的思想家に脱皮したと言う。⁽³⁾それは自己からの解放、即ち共在、感覚の目覚めを意味していた。また、人間の生死に関する情報を扱う仕事は、マルセルに質問と調査の循環を超えた、いわば生死を超えた領域に関心を向けさせる機会を与えた。この時期に体験した超心理的現象が、彼の思想形成に極めて大きな影響を及ぼしたことは間違いない。⁽⁴⁾それは日常的現実の位相が内奥から照射される如き深き現実、感覚の目覚めであった。第一次大戦中のこうした一連の経験的深淺に対する覚醒は、その後フーガの如く反復更新され、やがて幾つかの哲学的観念（存在論的要求、相互主体性、等）に結晶することになるが、それはまた他方で彼の思索を共在と深き現実の現存とその対象化という異質な経験間の動揺の中に放り込むことになる。この経験的深淺の自覚に由来するマルセル哲学の本質的浮動、或いは振幅を、我々は「現存と距離の共存 (la présence et la distance tout ensemble)⁽⁵⁾」という逆説的視点から捉えることができるだろう。以下の論述は、その逆説の立ち現われを実存と反省と存在の各局面に於いて垣間見ようとするものである。

— 具体哲学の中心の所与——実存

抑、我々を取り巻く世界や事物、要するに存在を前にして、信頼と不信の何れを表明するかということ、これが根

本問題である。無仮定の哲学、即ち価値中立的哲学は、その傍観的性格の故に現実生活に有効な指針を提供しえないだろう。また、懷疑を思索の露払いとする哲学も、懷疑自体が不信の念によって生じた魂内部の亀裂部に起こった一種の反動に他ならない故に、本質的に病態であることを免れえまい。このような価値判断停止や不信に対して、存在への信頼の根底には、生きていくことへの崇高な喜びに溢れた無邪気さがある。この種の崇高さ・敬虔さに満ちた信頼が、懷疑ではなくて感嘆を哲学の源泉としうるのである。

マルセル哲学の特性は、明証的であるよりも発見的であることにある。発見する喜びに導かれた哲学的探求は、超経験的な原理の演繹や論理的整合性を支柱にした体系構築ではありえず、現実の具体的経験の忍耐強い掘り下げである。その際、具体的事例の参照は本質的手段となる。この掘り下げ (forage) という觀念に、既に経験が内的に変性しうる可能性が予想されている。我々の現実経験には陰に陽に内的欠如や不満が付きまとうが、実はこうした不協和音こそが経験の掘り下げを促す内的発動力となるのである。

ところで、現代の世界観の中で一大勢力を成すのは、機能主義・技術主義である。現代人は誕生・愛・死というような日常生活の流れを断ち切る出来事に対してすら、「当り前」という心理的カテゴリーを当てはめて済ましてしまう。「諸機能の単なる一束」と見做された人間の死は「無用になること」でしかなく、「技術の場」では人格は無機体的個体の恐るべき集合の内へ抽象される他はない。共在感覚が喪失された場面で科学技術と国家統制力が提携を結ぶ時、アトム化と集団化という相反する、しかし内通し合った事態を、匿名の官僚制度が生み出すことになる。こうした過度の機能化と技術化が支配する社会では、人間の尊厳が犯され絶望が蔓延るのは必至である。マルセルは、この機能觀念の濫用が惹起する精神的硬直と無感動を、「存在論的感覚の喪失」と呼んで警鐘を打ち鳴らす。彼の哲学的全努力は、「麻痺状態に陥ったり、腐敗の危険にさらされている精神の領域に、生命を蘇らせるような流れを生み出

すこと」「RI 22」に注がれている。この意味で、彼の哲学は「絶望の悪魔払い」乃至は「夜警」の哲学の趣を有している。

体系や主義を嫌うマルセルは、自らの哲学を「具体哲学 (philosophie concrète) と称する。具体哲学は「ここで今、哲学すること (philosopher hic et nunc)」「RI 97」である。「ここで今」とは「現実捉えられている」と、裏返せば「現実にしっかりと手掛りをつける」ことである。しかし、現実とは何か。それは何よりも実存的現実である。我々が「ここで今」生きて呼吸をしているということ、これは当り前の事柄ではある。しかし、この当り前の事柄が途方もない驚きとなる瞬間があるに違いない。否むしろ、驚きという原感情に最初に襲われるのは、「世界にあるという事実 (fait d'être au monde)」即ち「実存」的事実なのである。マルセルは、真正なる哲学の出立点はこの実存的現実への反省を描いて他にないと言う。何故ならば、実存の否定は、人間の存在条件そのものの崩壊を必然的に意味するからである。従って、「実存」は哲学の中心的所与として特権的地位を占めるのである。

実存すること、実存するものとしての自己意識、身体に結び付いたものとしての自己意識、実存することに感嘆する意識、これらには切り離せない。実存 (existence) とは、語源的には外に立つこと (ex + sistere) つまり世界 (世間) へ脱自的に出て立つことである。実存は自己内に閉じた系ではなくて、本来的に外への開けであるが、しかもその開けの境域は曖昧である。こうした内と外の境界が定かならぬ事態、むしろ内と外の区別が意味を失うような事態を、マルセルは、「状況 (situation)」や「現存 (présence)」の特質と見ている。「実存」は「私自身への私の有機的精神的現存」であるが、それは「私の現在の実存との関係に於いて秩序づけられる全ての連鎖を按配する磁場」(RI 32) と密合している。つまり、「私自身への私の現存」は「世界への私の現存」と不可分な全体を形成しているのである。この実存的全体の中心が、「受肉」とも「私の身体」とも呼ばれる。従って、マルセルが「私の

身体」に盛り込む意味内容は、通俗的な身体観のそれよりも不透明な厚みがあることに留意せねばならない。

我々の経験的事実が単にそこにある (être là) 事実以上のものとなり、世界にある (être au monde) 事実としての内面的全体となるのは、「ここで今」生きているという実存の中心に帰着することによってである。事実が我々の外側で浮遊せずに実存的磁場に捉えられることは、裏返せば事実が固有の反射力を放つことである。「私の身体」は「それに関して実存するものが私に対して置かれ、また実存と非実存の境界が立てられる指標」〔RI 31〕である。事実₁に事実としての価値を付与する実存の中心指標であるという意味で、「私の身体」は所与 (donnée) というよりも、むしろ能与 (domnant) なのである。

マルセルは「実存」への考察を深めながら、次の諸点を帰結し、そこからの課題を確認する〔EA 9〕。(1) 現実に対する実存的観点は「受肉的人格性」の観点でしかありえないこと (従って、受肉から遊離した純粹悟性の観念は否定される)、(2) 外界の実在の問題が変質して、恐らくはその意味さえ失うこと (実存するもの一切が規定され、位置付けられるのは「私の身体」との関連によってである)、(3) 「魂と身体の合一」と「魂と他の実在的事物との合一」とが本質的に異なるものか否かを問うことが許されること、(4) この実存的解釈が主観論に帰着するか否かを吟味すること、(5) 観念論は実存への根本的な誤解の為に、一切の実存的考察を除外せざるをえないことを示すこと、以上の五点である。整理すれば、(1) 実存的受肉の現実把握を中心に据える時、(2) 外界の実在を廻る問題が擬似問題として解消し、(5) 観念論的アプローチが根本的に無効となる。そして、問うべきは(3) 心身論と世界論の関連であり、(4) 実存的解釈が主観論に陥らぬことの吟味である。

さて、実存的解釈の中心的所与たる「受肉 (incarnation)」或いは「私の身体 (mon corps)」は、形而上学の中心的所与、身体に結び付いたものとして現われる存在の状況、自分自身に対して不透明な所与、ユギトに対立するも

の、等と規定されている。「私の身体」は一方で自分自身に対して不透明な所与 (donnée non-transparente) であり、とりわけ明晰判明な意識に立つコギトには見通しのきかぬ厚みである。しかし他方、この実存的事実を否定すれば、否定者自身の存在条件の解体を招くような、実存的に疑いを容れぬもの (indubitable existentiel) である。受肉は、それが私であるとも私でないとも言えないし、また私に対するとも言えない「存在と所有」の境界地帯であり、「主観と対象」の区分が無意味となるような「状況内存在」である。「単に私のものであるのみならず、私を私自身にしている逆説的状况を出来るだけ明らかに認知すること」[RI 44]、ここに真正の哲学の使命がある。

このように、「受肉」とは「ここで今」現存している私の実存全体の中心であるが、それは他の誰でもない、この「私の身体」としてある。ところが、対象化と一般化を梃子に前進する科学的認識の場では、私の (mon) という所有形容詞は捨象され、他の同類の無数の身体の中の一身体と見做される。「私の身体」はいわば「私」と「身体」に分断されて、その不透明な厚みを喪失する。そして、眼前の光景を傍観する「認識主観」と外界の出来事を情報として感覚に翻訳する受信・伝達・発信の体系である「身体—対象 (corps-objet)」が立てられる。このような心身二元論の他に、「身体」なき「私」が経験的事実を超えて上空飛翔する観念論や、逆に「私」が「身体」の感覚的狀態の中に粘着吸収される経験論が主張される場合もある。何れにせよ、受肉の現実からの遊離に根本的錯誤がある。これに対して、世界にあるという実存的事実に立脚する時、「私の身体」は実存の中心指標としての「身体—主体 (corps-sujet)」となる。それは決して「私」と「世界」の二項を結ぶ媒介ではなく、そのような相対的關係を拒む「媒介可能な直接性」である。

二 実存と反省

「ここで今、哲学すること」と定義された具体哲学は、「ここで今」の実存と「哲学する」反省との動的交錯として成立する。従って、実存を反省するという場合の、反省（思考）の性格を明確にしておく必要がある。

反省とは、まず生ける経験に生じた亀裂に関わる注意であり、最初自分に示されていた統一の分解である。しかし、それは生に對抗する冷徹なものというよりは、むしろ「生が或る次元から別の次元に移行する為の一つの存り様」〔ME 97〕である。日常的思考の初動が含む自己分裂性は、科学的思考の中で方法的に自覚される。即ち思考は「実存としての自己自身を厳密に規定された目的の為に、抽象しうる特権を享受する」〔EA 31〕ものとなる。この思考は実存自身を抽象するという或る種の乖離を伴う故に、下位実存的 (subexistante) であると言われる。下位実存的乖離の構造は、期せずして「対象」の語源が暗示している。「対象 (objet)」は「前に投げられたもの (objectum)」が原義で、主観を巻き込むことなく、単に主観の前に展開された光景 (spectacle) であることを本質としている。反省の初動に於いては、実存的主体が現実から後退して傍観する「主観」と化すると共に、実在的存在も単なる光景としての「対象」と化する。例えば、見知らぬ花を前にして「これは何か」と問う時、そこに発生しているのは、「主観」の自分と「対象」化された花と「このもの」と指示しうる分類的記号の体系とが形成する三極関係 (relation triadique) である。我々は存在の領域の外へ滑り出し、その花の存在の独自性が失われた外部から、その花について語りうるものしか知りえなくなる。そして、「対象」は名前に代置され、「記号」に取り囲まれて他と区別され、必要に応じて分類目録の該当事項に同定される。この主客両面で実存乖離 (疎外) を伴う三極関係的な認

識梓組は、知的訓練の根本となるものであるが、現代が担った課題との関連が後に問われるであろう。

実は、「対象」を傍観する「主観」という認識構図には、二つのアポリアが潜伏している。即ち、一つは存在を対象化する主観自身を更に対象化する如き主観を遡れば、主観が無限に後退する、という矛盾であり、今一つは問題⁽¹⁰⁾(対象への主観の接近)の解決は、正にそのことが新たな問題の提起となるという問題と解決の無限連鎖の矛盾である。この二重の無限分裂を原理的に宿す認識構図を克服する為には、反省自身が分裂の傾斜を逆行する転換が必要となるだろう。

実存的現実を反省的に掘り下げることが、反省が一次的には実存内の変^変的^的乖^乖離^離である以上、殆ど自家撞着に等しく思える。しかし、その乖離も実存内の事柄であり、反省が自ら作った表象から解放されて内的改造を行いうる余地は残されている。実存的現実を掘り下げて行く思考とは、その思考の在り様自体が勝れて実存的であるような「思考する思考」である。対象化の見返りに自己分裂の傾斜を下るのが第一次反省 (réflexion primaire) とすれば、その分裂に歯止めをかけ、最初の反省を反省する、如き自乗化された反省は、自己回復・失地回復としての第二次反省 (réflexion seconde) である。それは実存的現実そのものの中に踏切点を持っている。つまり、具体的には他者を裁くような資格が現に自分にあるかを問う反省の翻転を支点にしている。他者の仲介を経てこそ、自己分裂 (他者批判) の反省は統一に復帰しうるのである。この第二次反省の本質は主客を隔てる時空の否定、即ち「我と汝」の共存の樹立にあり、従って何らかの仕方です「愛」を実現するものである。我々の思考の状態はこの二種の反省の交錯であると言えるが、通常は第一次反省への抗い難い傾きを内含している。反省を転換する局面は、思考の常態の転倒を意味する故に、回心 (conversion) と呼ばれるに相応しい。この恩寵の瞬間に、疎遠な「対象」がそれ (toi) から汝 (toi) に変貌すると共に、傍観者の「主観」も我 (moi) に帰り、「我と汝」の二極関係 (rapport dyadique) が現

成するのである。前述の例を引けば、それは見知らぬ花に対して「これは何か」と問う代わりに、「汝は誰か」と呼びかける時に発生する事態である。我々にとって、三極関係と二極関係との関係は一方を捨てて他方を採るといった二者択一的なものではなく、前者の分裂を正に分裂として後者がその都度、再認的に包み込む如き相補的な性格のものと考えられる。⁽¹⁾

それでは、実存的現実の反省的堀り下げは、一体何処へ導かれるのだろうか。不満や欠如感を内的発動力として湧き上がる超越の要求は、経験を超越することではなく、逆に経験自身が従来とは別の位相に移されることを指している。それは「継起的で変わり行く諸現象の戯れへは還元し尽くせない、そういう存在がなければならぬ」〔PA 51〕とする存在論的要求(exigence ontologique)の異相である。この要求は漠然とした願望や感情に止まらずに、主観を超えた価値に関わるものである。

存在論の問題が問題としては自壊するのは、こうした主観を否定する呼応関係の中に巻き込まれるからである。一般に、存在とは何かと問う時、我々は「そういう問いを発するこの私の存在は確信できるのか」という疑念に捕えられざるをえない。存在論的問題の定立は、存在の全体性と共に全体性としての自分自身をも同時に問うことである。自分自身の存在を巻き込まずにはおかぬこの問いは、問いとしては解答不可能であり、いつしか「呼びかけ」(正確には、呼びかけへの応答)に変貌するのである。その時、超問題のものの観念とその観念の確実性が一体となり、自己は超問題のものを確認する主体というより、その座となる。

マルセルの言う「神秘(mystère)」が懐疑論者の不可知とも神秘至上主義者の秘事も異なり、「問題本来の所与に侵入、侵略して行き、正にそのことよって単なる問題としての自己を超えて行くような問題」〔PA 57〕を指すことは注目されてよい。それは「精神の本質的に積極的な働き」で、既成宗教に関わりなく、存在に参与する我々の

実存に受胎的に照射される啓示である。つまり、神秘は、問題的在り方が自壊して呼びかけに応答するという仕方
で、既に共存（即ち愛）の關係の中に置かれている自己の位置を再認する場なのである。従って、それは「第二次反
省により愛によってのみ把握され、何らかの仕方であらう愛を現わすもの」〔PA 59〕と言われる。「問題」が「神秘」へと
変身する時、我々の境位も認識論的地平から存在論的地平へと変換している。即ち、神秘は存在の共存に参与する認
識様式であると同時に、その共存を実現する存在様式でもあるのである。一般に、反省は存在への参与の様式に他な
らない故に、存在自体を解明することは望みえない。反省は、徹頭徹尾、存在に包まれた神秘なのである。

さて、批判的分解の能力としての第一次反省を反省する第二次反省に於いて、回復される自己は如何なるものか。
それは、いわば試練を経た後の、従来とは境位を異にする自己である。他者の現存に応答する自己にのみ、却って内
面への沈潜が可能となる。その他者に開かれた内省的側面は、潜心⁽¹²⁾ (recueillement) と呼ばれる。それは統一態と
しての自己を再び集める、行為であり、その状態である。「最も観察的でない働き」である潜心は、通常「……の現存
への和らぎ」や「……への放下」の様相を帯びる点で、ストア的な意志の硬直とは無縁であり、また核心に迫るにつ
れて自失する直観と違って、何よりも自己の取り戻しである。その取り戻された自己とは、自我の島性の根底に拡が
る共在的存在構造に根差す自己を再認する自己である。

三 実存と存在(1)——存在と所有の境界地帯としての実存

「実存」と「存在」は、マルセルの哲学的探求に於いて別々に追求されたテーマであった。「実存」は対象的認識
に對立するものとして主題化されたものであり、「存在」は機能主義が濫用されている現代社会に對する警鐘として

存在論的地平から要求されたものである。或いは次のようにも言える。「実存」は人間の存在条件への顧慮によって逢着した根本観念であり、「存在」はその条件下での「経験に存在論的重みを回復する」為に要求されたものである。この両者が、マルセルの思索の深化の過程で、いつの間にか密かな結び目を共有するに至るのである。

「実存」は「受肉」と「道程」の二視座から捉えられている⁽¹³⁾。「受肉」即ち「私の身体」は実存的磁場全体の中心を指すが、この把握を廻って現存と距離が互転せざるをえぬような境位に我々は置かれている。「私の身体」を、思考する「私」と延長ある「身体」に分断する心身二元論は、我々の馴染んだ主客対立図式を下敷にしたものだが、およそ対象化の試みは「私の身体」の現存（即ち距離の否定）によって本質的に挫かれてしまう。感覚を外界の事象の内的翻訳と見做す「感覚—情報」説や、身体を所有者の道具と見做す「身体—道具」説は、実存的観点からは廃棄される他はなく、感覚や身体は参与の様式（mode de participation）として復権的に捉え返される。しかし、「受肉」は実存的には疑いを容れぬものでありながら、コトギの意識には何処までも不透明な所与である。「受肉」に不透明さと疑いえないさの二面を見るこうした両義的解釈は、対象化された「身体—対象」と参与的な「身体—主体」の両界に跨り、その何れか一方に視点を還元しえない我々自身の認識境位の特質を示すものだろう。

「受肉」の神秘は「家族」の神秘でもある。生命と精神の結節点に立つ「家族的根づき」は歴史的に限定された時への挿入であり、且つ純粹な因果的連鎖に還元されない形での先祖との脈絡である。この「家族」の神秘の現存に於ける交わりを通して、我々は歴史と永遠とが、或いは至近と至遠とが交錯する経験の深みに与りうるのである。

「実存」は「受肉」以外に「道程」⁽¹⁴⁾の視座からも捉えられる。経験が浮遊する事実の移り行きではなくて、生ける中心に磁化された生成過程である限り、過去や未来は、「ここで今」という実存的磁場の中に呼びかけとして蘇生しうる、或いは将来しうる可能性を秘めたものと言わねばならない。我々の過去が変質しない事実（記録）の貯蔵庫で

はないとするならば、実存的経験は我々がそれを内面的に掘り下げる途上で仰ぎ見られる、いわば約束の地の如き意味合いを帯びて来るだろう。我々の人生は、流浪の地に異和感を抱きつつ失われた祖国を郷愁する亡命者の経験に似ている。過去が現在に将来することを示す心像的表現として、約束の地は遠く距離を隔てて瞥見されるものでありながら、郷愁と共に「ここで今」現存するものである。こうした実存的経験の未完結性・途上性が「道程 (itinéraire)」と呼ばれるのである。マルセルによる人間規定は、従って工作人 (homo faber) でも遊人 (homo ludens) でも狂人 (homo demens) でもなく、何よりも旅人 (homo viator) の中に見出される。人間は、絶対に放棄しえない「受肉」と化して約束の地を仰ぎながら「道程」を歩む旅人である。その足下には「現存と距離の共存」の逆説が乱反射している。

では、この必ずしも見通しのきかない「道程」を単なる彷徨や暗中摸索から救い出すものは何か。それは、それ自身で価値の保証を含む「現存」の輝きである。「現存」とは「対象」以上のもので、その内外の区別が意味を持ちえぬ場で、存在の永遠と実存の「ここで今」との神秘的交換が実現されるのである。探求の照準となるのは、我々が下す凡ゆる決定を常に下から支える充実した「現存」の体験であり、そこに実存が実存のまま、超越的に変性しうる通路がある。ところが、我々を取り巻く時代状況は「現存」を「現存」として捉えるには必ずしも相応しくなく、むしろ「現存」を「対象」や「記号」に代置せずにはおかぬ認識枠組への依拠が、我々の内なる習慣と化している。西欧近代に自覚的に確立された対象的認識は、現代ではとりわけ機能化と技術化による精神の空洞化という全体主義へ発展しつつある。この「現存」を「対象」に置換せざるをえぬ状況の中で如何に「現存」を回復すべきかを模索する転回点に、我々は立っているのである。

「実存」は「存在と所有の境界地帯」[EA 102]として位置付けられる。在る (être, sein, be) と持つ (avoir, haben,

have)は、西欧語の中で最重要で最頻出の動詞に数えられるだろう。主語と述語を繋ぐ「存在」の動詞は論理学や形而上学の中樞を成していたが、一方の「所有」は、余りに身近すぎる為に考察が故意に回避されて来た節がある。この「所有」への反省から「実存」の性格を逆射することは不可能ではない。

マルセルは、他の誰でもない「私の身体」への反省と、「私が持つ感情」と「私である感情」の相違の認識とから「所有」の考察へと導かれた。『所有の現象学素描』⁽¹⁵⁾の中で、彼は不明瞭な「所有」に光を当てて、「内と外の緊張」と「自と他の対極性」という「所有」の二公式を取り出している。そこで発生しているのは「内属の、或いは把握の中心と見做される或る何者か (in) に関係づけられた或る何か (pib)」「EA 199」の二元的対立である。pib in は pib in に対して何ほどかの超越を示し、権力を保留的に所有しているが、「所有」はこの pib in が私自身に他ならず、pib in が私の身体である状況をモデルにしている。つまり、一切の「所有」の原型は「私は私の身体を持っている (I am mon corps)」である。この内と外の緊張関係は、「自分の手許に持つこと」が同時に「他者から隠すこと」でもある如き、自己と他者との陰湿な張り合いに巻き込まれる。そして、pib in と pib in の運命共同体は、他者からの脅威と世界自体の不安定で脆い構造への不安によって激しく動揺し、欲望（それは所有していないという仕方ですること）は抉られた所有の半身を求めて放縦に触手を伸ばすのである。

大抵の「所有」は、pib in の pib in に対する優劣関係が逆転する危機を孕んでいる。ヘーゲルの主と奴の弁証法のように、pib in が処理可能だと信じていた pib in によって逆襲されるのであるが、この種の弁証法が働くからには、pib in の側に不活性化という背反行為があったのである。この逆転は、「所有」の原型としての私の身体の場合、自殺という惨劇に発展し、主義主張等の精神的所有の場合には主体の疎外をもたらす狂信を生み出すことになる。「反対に pib in よりも pib in の方が活気に満ちている時は（勝れた演奏者と楽器のように）、pib in は pib in の創造行為によって不断に更新さ

れて行く素材となり、「所有 (avoir) は、もはや無化されずに自己昇華し、存在 (être) の中に変質しようとする」
 「EA 208」のである。

実存の中心指標たる「私の身体」は、権利上は「存在と所有」の境界地帯として位置付けられるが、事実上は絶えず「所有」への傾動を内感している。しかし、「私の身体」は、道具を所有するように「私は私の身体を持っている (j'ai mon corps)」とは決して言えぬ「絶対所有」である。我々は「私は私の身体である (je suis mon corps)」と表現する他ない。但し、それは唯物論的主張を意味せず、「私は私の身体とは別のものである」というのは、真実でないし意味がない。「RI 34」という否定的判断を示すに止まる。

ところで、「所有」の不可欠な契機となる「自と他の対極性」の、その自己 (私) は抑、如何に確立されるのか。野原で摘んだ花を母親に捧げている子供の場合を考えてみよう。子供は「ほら、これを摘んだのは僕だよ」と得意然と話すことだろう。「僕だよ (c'est moi)」という表現は注目や称讃を呼び集めると共に、他の誰でもない「私」だという排他性を含んでいる。そこには、一方で証人に立てるべきあなた、他方であなた以外の排斥されるべき人達という複数の他者が現存している。社会的礼讓で偽装された成人の場合でも本質は変わらない。「自己満足の共鳴者」の他者と「競争相手」の他者の二重の現存によって、「自己」は規定される。「自己」とは、現存する「他者にとっての他者」に他ならない。要するに、「自己」は他者 (敵) の侵害・違反から守ろうとする体験の或る部分に他者 (証人) を前にして付けられたアクセントなのである [HV 18]。

このような「自己」の日常的在り様は、世界への開けを塞ぐ詮として現われがちであり、自己意識という遮蔽幕に他者や世界の観念、或いは影が映し出される。それは、成長過程に於いて、不安や苦悩を伴いながら、執着と関心が漸減する同心円の領域に依じて配列された精神空間の中核となる。そして、自らが硬化した自己自身を閉じ込める殻

を分泌するようになるが、この硬化は我々が世界を表象する際に従うカテゴリーの固定化と結び付いているはずである。「自己」は「私の身体が目が詰んで硬化したもの、恐らくはその明らかに精神化され自乗化された一種の表現」[EA 210]であるとも言え、この自己中心的地形図を覆う精神的硬化は「不随意性 (indisponibilité)」と呼ばれ、非現存と自己執着を特徴としている。

しかし、こうした自己中心的精神空間も、その相対的偶然的性格が暴かれる時がある。他者が観念の皮膜を突き破って現存して来る時が、それである。「私は他者と内面的に交わるほど、つまり他者が私にとって汝となるに従って、始めて私自身とも実際に交わる」[RI 56]であり、我々 (nous) という存在論的連結の中で互いに他に対して汝となる「共—現存 (co-présence)」が交響し合う。「他者に開かれ、他者を迎え入れ、同時に自分自身にも近づくようになること」[ME^{II} 13]、これをマルセルは「相互主体性 (intersubjectivité)」と術語化する。⁽¹⁷⁾それは「存在」と同一視できないが、「存在の方向に向かう思考は、同時に自分の周りにこの相互主体的現存を打ち立てる」[ME^{II} 19]のだ。⁽¹⁸⁾「相互主体性」は事実として外部から確認されるのではなく、我々がその中に含まれていることを再認する内構構造である。存在論的問題が結局は呼びかけに変貌するのも、「相互主体性」が存在論の根底にあるからである。他者や自己が現存する世界は、統計が扱う匿名の個人や細分化された人 (on) が責任なく群がる世界ではない。自分の言動に責任を取るのに応じて顕わとなるベルソナ (personne) は、社会的役割を担った仮面的自我というよりも、善のみならず悪をも含む現実に関与することの要求であり、自己結合への意志であると解される。自己超越・現状超越の意志である限り、ベルソナの標語は *sum* (我在り) ではなくて *sursum* (超—我在り) [HV 31] でなければならぬが、それはまた存在の汲み尽くせない充溢への参与である故に、決定的に成就されることはない道程的性格を帯びている。多分、現代人の苦悩は、この自他の絆の弛緩に起因する存在論的貧血にあると言えるだろう。

四 実存と存在(2)——存在論と相互主体性

存在(être)は、存在すること(faire d'être)なのか、それとも存在するもの(étant)なのかという用語上の曖昧さを宿した語である。後者(名詞的意味)は概念化可能であるが、前者(動詞的意味)は概念化不可能で且つ判断行為そのものと言える。或る存在をその存在たらしめるもの、即ち存在するものを存在することとして定義させるもの、それは何だろうか。「存在」と媒辞 être との間には緊密な関係が樹立されるべきであるが、しかし分解不可能な「存在」の実在性は、それに対する一視点が論理的平面に移し変られたにすぎない述語判断(〜である)を何処までも超えている。それはまた、考えられうる一切の述語に関わる主語として扱うこともできない。「存在」は伝統的論理学のカテゴリーを溢れ出ている。

一方、「実存」は凡ゆる実存判断(〜がある)を産出する母胎である。およそ事物の実在性は、我々の「実存」のそれと類比的に付与されるのである。従って、存在論的探求で中心となるのは、「私の実存」と「私の存在」との連関である。一体、自分を実存するものとして把握しないで、自分を存在するものとして経験しうるだろうか。マルセルの答えは、否である。「実存から切り離された存在を、如何なる形に於いても考えることはできない」[ME^{II} 35]と⁽¹⁹⁾言う。「実存」の解消(即ち死)に関する疑念に対しては、マルセルは「ヴィクトル・ユージはもはや実存しない」と語ることに意味があるのは、彼を身物的事物に還元する時のみであると答える。我々は、マルセルの言う存在が存在論的要求(永続的要求)と、従って価値と不離の関係を保つことを見逃してはならない。

「存在」は名詞(実体)化の扱いを受けることを本質的に嫌うものであるが、にも拘らず尚も「存在」について語

ることが正当でありうるのは、「存在」を名詞化することに相互主体性が結び付いているからである。見知らぬ花を前にして「これは何か」と問う時、そこに発生しているのは「主観」と「対象」化された花と「このもの」と指示しうる分類の記号的体系との三極関係の虚構である。繰り返すが、この虚構は我々が置かれた認識境位の特質に関わるもので、それ自体は正でも負でもない。ここで問うべきは、この認識論的三極関係の慣習化に内通した存在論的病弊（存在論的感覚の喪失、存在論的貧血）に対する治療法である。

マルセルが「存在の名は愛の行為と分離できない」[ME¹ 61]と言う意味は、次のように理解できる。個別の諸存在（存在それ自体とは名目的にしか区別できない）を名詞化することの拒否は、その極限で形而上学的ニヒリズムの色彩を帯びて来る。無の肯定とは個別的存在の廃棄に他ならないが、それは個別的存在の実存乖離的衰弱によってのみもたらされる。しかし、存在の名を呼ぶ行為は、その存在に全体の中で帰属する場所を印付けることであるから、それは相互主体的磁場の中でしか成立しえないのである。その磁場は、社会制度としての言語体系や表現可能な一切の断定が、そこから生起して来るような「言葉の神秘的根源そのもの」である。かくて、存在の名を呼ぶことは、相互主体性の別名である愛の行為と不可分なのである。従って、前述の治療法は、固着した三極関係的認識場面を、その都度「我と汝」の存在論的地平から新たに受け取り直すことに手掛りがあると云えるだろう。

第二次反省の自己照明が主観的価値以上のもとなるのは、真理への愛（愛とは主観的なものとして自分自身を扱うことを積極的に否定すること）や対話の精神で築かれた「理念的共同体（communauté idéale）」[ME¹ 85]や「観智的環境（milieu intelligible）」要するに相互主体的構造の中で返照され強化される限りに於いてである。その返照の中で自己の居場所を再認する（reconnaître）ことは、実存的経験の質的変性を伴いながら置かれた立場を感謝する（reconnaître）ことでもある。「真理」の充溢と「存在」は名目上の違いがあるだけで、「真理」を養育し充実させる

相互主体的磁場は、また「存在」に眼差しを向ける我々自身の内に開かれる本来的構造なのである。諸悪の根源と目される死（即ち非存在）の深淵が乗り超えられるとすれば、それは相互主体性の別名である愛の働きによってなのである。マルセルの戯曲『明日の死者』の主人公は、「人を愛するってことはね、君（汝）は死なないのだからって言うことなんだ」と語っている。こうした魂の不死性と相互主体性との融合は、およそ全ての表象を超えた或る不思議な仕方、汝（故人となった家族や友人）等が我と一緒に現存しているというマルセル自身の経験的確信に基づいている。

以上のように、マルセルの存在論は存在一般を問うよりも、「私の実存」と「私の存在」との密かな結び目の探索を一貫した主題としている。この両者は相互に還元不可能であり、そこに目的論的解釈を施すことは控えねばならない。「実存」は「存在」の一つの特殊例でもないし、「存在」に至る一手段でもない。存在論的探求は或る充実した経験に基づくものであるが、「存在」の充溢は光の放射に喩えられよう。光それ自身は我々の目を晦ませる眩しさであり、光はそれが照らすものの媒介によってのみ認知される。同様に、「存在」は「実存」を照らすものとしてのみ自らを認識するのである。「それ自身が光であることを喜ぶ光」^{ME II} [ME 120]としての宏量 (générosité) は、それが惜しみなく与える贈与 (don) を通してのみ認められる。⁽²⁰⁾ この光が物理現象の次元を超えて形而上学的意味を担う時、我々は既に恩寵と自由とが交錯する不思議な場面へと移されているのである。

実存は他者の現存に対して現われ出ることであるから、実存するのは自己中心主義の拘束から解放される限りに於いてであるが、その他者の仲介のお陰で、却って我々は自己を内面に向ける潜在が可能となる。この潜在は確かに或る実在を予感するものだが、それでも「実存」と「存在」には「縮めることはできるが、少なくともこの人生に於いては埋めることは望みえない間隙が常にある」^{ME III} [ME 33] と言いたくならう。せめて、「我在り (je suis)」の肯定は

「自惚れ強い挑戦的な調子で発言されるべきではなく、謙讓と畏敬と感嘆とが同時に支配する調子の中で、むしろ眩やかされるべきである。」[ME_{II} 34]

およそ自由な行爲とは、現実に関与する有意義なもの（裏切りを含む）である。自己自身によって自己創造する行爲たる「自由」が発生するのは、この「実存」と「存在」の接合点である。存在を贈与として受け取るか、それを拒否するかは、正に我々の「自由」に委ねられている。しかし、自由な存在だけが実存を事物に内属した死の方向に引き込もうとする重力に抵抗しうるのであり、しかもその自由な自己は自らを創造行爲の主体としてよりも却って贈与として受け取るのである。「創造的忠実」の逆説が生まれるのは、ここである。それ故に、自由の根本性格は決定論に対する「選択の自由」にあるよりは、汝の呼びかけに対する「応答の自由」にある。我々の存在条件である受肉は、この恩寵と自由との神秘的統一が実現されうる場としての所与、否むしろ贈与なのである。

人類史上前例のない、現代世界に於ける地球規模での破局的状況（技術化による精神の空洞化）の到来の可能性を前にして、哲学の使命を喚起するマルセルは、傍觀者的な悲觀論者では断じてない。彼は「最後の言葉は不安ではなくて、愛と喜びである」と明言する。しかし、そこから直ちに信仰へと勇躍する宗教者なのでもない。彼の哲学的態度は、啓示や教義の手前で神や聖性について何らかの断定を下しうる為の条件を自らに問うという節度を守っている。とはいえ、我々はマルセルの具体哲学が、実存を掘り下げてその受肉的道程的性格を浮彫りにして行く過程で、je pense（我思う）の形而上学的自閉とは反対の nous sommes（我等在り）の形而上学的共在の場へと超脱したことは、確かに見届けねばなるまい。

終りに

上述したように、「現存と距離の共存」の逆説は、不透明でしかも疑いえない受肉と化して約束の地を目指しながら果てしなき道程を歩む「実存」にも、批判的分解としての第一次反省と共在的失地回復としての第二次反省の両面に跨らざるをえぬ「反省」にも、また汲み尽くせぬ「存在」の充盈とそれに参与する「実存」との間にも宿っている。マルセルの戯曲『密使』の主人公は、我々を取り巻くこの逆説的事態を「イエスでありノーである (oui et non)」、それは僕たち自身が問われている場合の唯一の答えなんだ」と告白している〔SI 268〕。この逆説自体が有する意味を最後に探っておきたい。それは我々の時代状況の特質を明らかにする作業ともなるだろう。

現代人の魂を蝕む存在論的病弊の直接の原因を辿る時、近代的世界観の基本性格に触れないわけにはいかない。周知の通り、コギトは近代市民社会成立のアトム的原理であり、また近代合理主義の基礎にある「主観と対象」の二元的分立は、科学革命と産業化を推進する上での根本図式であった。現代をその西欧近代化の延長線上に捉えるならば、我々は時代が担った対象化による分裂と分析の結果を自然環境と同様に人間関係にも被っているのであり、こうした現境と折り合いをつけつつ人間の全体性を再認的に取り戻す課題に直面していると言えるだろう。

マルセルの複眼的視点も、確かに「対象」と「現存」の両極に分裂した認識の振幅を擱もうとする努力の中で獲得されている。P・リクールが指摘したように、マルセルは一方で過度の機能主義が支配する壊れた世界を直視する「闇の社会学」と、他方で存在の神秘に参与する「光の形而上学」の二面を合せ鏡として現実世界を看取している。この合せ鏡を二面的分裂を含んだ統一として包み込みうる場合は、認識を包み込んだ存在の神秘に参与する場と通底して

いるはずである。自己の居場所の再認は、分裂した自己の再認であると共に、その自己分裂の遠心力を逆に跳躍に利する感謝にもなる。M・ブーバーの「我―汝」は「離隔」と「関係に入る」の両面を含む事柄であるが、現存は我々にとって距離が現に距離となる、その遠心性を隠されたバネとしうるであろう。現存の対象化という認識の量的拡大を、対象の現存化という存在の質的深化（即ち、再認としての感謝）に瞬々に繋げること、これが我々旅人の為しうる祈りなのではなからうか。⁽²³⁾そして、この祈りも、目に見える人間的な「我と汝」の奥に拡がる共在と深き現実としての、いわば垂直的な「我と汝」の呼応関係の中から湧出するものなのではあるまいか。近代的世界観の発展的変革は、恐らくそのような我々自身の相互主体的内部構造の深みへの洞察を伴うことであろう。

略字一覽(全つ G. Marcel の著作)

* 本文中の「」内の数字はハーシ数を指し、また一覽表の()内は初版本の出版社と出版年を示す。

- JM Journal métaphysique, (Gallimard, 1927) Gallimard, 1968
 EA Etre et Avoir, (Aubier, 1934) Aubier, 1968
 RI Du refus à l'invocation, (Gallimard, 1939)
 HV Essai de philosophie concrète の題名で再版, Gallimard, 1967
 ME_I Homo viator, (Aubier, 1947) Aubier, 1963
 ME_I Le Mystère de l'être I, Aubier, 1951
 ME_{II} Le Mystère de l'être II, (Aubier, 1951) Aubier, 1964
 PA Position et approches concrètes du mystère ontologique, (Desclée de Brouwer, 1933) Béatrice-Nauwelaerts, 1967

EC SI

Le Secret est dans les files, Plon, 1967
 En chemin, vers quel éveil, Gallimard, 1971

註

※尚、原文の翻訳は、主として『マルセル著作集』全八巻・別巻一卷（春秋社）のものを参考にした。

(1) マルセルは信仰の価値を公言しながらも、自らは入信を躊躇していたが、F・モーリヤックの手紙が誘いとなって一九二九年三月にカトリックの洗礼を受けた。その回心が彼の哲学思想の展開に及ぼした反響は両義的であった。彼は一方でカトリックの普遍性を認めつつ、他方で教会内部でのその要請の破綻をしばしば感じざるをえなかった。

(2) マルセルには「稜線の道」「槍」「渴いた心」「密使」等、三十篇ほどの戯曲がある。彼の演劇は観念と観念が闘う思想劇とは全く反対に、状況内にある「実存的なもの突如とした噴出」に立ち会わせ、観客が内的に更新するのを援けるという実存的性格を濃厚に持っていた。しかし、自分の作品が上演されるよりは、むしろよく読まれたことに大きな失望を抱いていた。

(3) 入院傷病兵や捕虜兵士に関する情報はカード方式で分類されたが、マルセルは戦争を抽象的な図式に還元することなく、訪問者を人間味のある仕方迎え入れることを心掛けた。それは後に明確に意識された「相互主体性」の最初の修学であったと言われる。大戦前は特にイギリス新ヘーゲル主義のブラッドレーや後期シェリングに関心を抱いていた。この観念論から実存哲学への転換の軌跡は、『形而上学日記』第一部と第二部との色調の著しい変化に読み取れる。

(4) EC 100〜114参照。一九一六年から一九一七年にかけての冬に画家で心霊術研究者でもあるダヴィッツ夫妻の勧めで、マルセル自身が霊媒となって行方不明の将校に関する実験をした。それが切っ掛けとなり、その後次々と「存在の影」と交信した。それは秘められた世界の存在をマルセルに決定的に確信させ、单子論的意識間の伝達という観念を否定するテレパシー連結（後の相互主体性の萌芽）や未来の子見可能性について想いを廻らせた。彼は術と学の中間領域にあつて「確認不能」なものに関わる超心理的研究は、或る程度までは「本来の意味での信仰への予備学となりうる」と慎重に述べている。

(5) シャルル・デュルボスが『アンドレ・ジイドとの対話』の中で語った「魂に於ける現存と距離の共存の不思議な感情」に典拠がある。マルセルは「現存と距離の共存、これこそが正に私と私の存在との関係を規定する注目すべき矛盾に他ならない」と言う。

ME 33 参照。

(6) 「哲学的探求」が不協和な状況から期待に満たされた別の状況への移行の過程全体と見做され、その結果が予測されないのに対して、「科学的探求」の場合、探求されるものの予備観念が一般に所有されている。その際に用いられる「技術」は「事物」と同一視される要素への還元と「誰でもよい誰か」による操作を本質としており、探求の結果は普遍的な用語で図式化される。

(7) 例えば、マルセルはアバディーン大学で行われた一九四九年のギフォード・レクチュアズの冒頭で、体系提示による真理の避け難い歪みに対する懸念を打ち明けている。彼は「主義」と呼ばれるもの一切に抗議するが、自分の哲学にレットル貼りや止むをえぬ場合は、ネオ・ソクラティスム、或いはキリスト教的ソクラティスムを採用するだろうと述べている。それはソクラテスが真の想起や深き反省生活を、抽象的ではない具体的な個人に対してこそ呼びかけた点に共鳴するからである。

(8) 「私の身体は生きられた厚みを授かっているが、他の諸事物も私によって実存するものとして喚起されている限り、私は類推によって、それらに同じ秩序の厚みを与えるのである。」
ME 27 参照。

(9) この種の傍観 (voir) は所有 (avoir) や権力 (pouvoir) が発生する認識的温床となりうるし、他者に対しては自己を括弧に入れて判決を下す裁判官的性格を帯びうる。

(10) 問題 (problème) の語源「前に投げられたもの (pro + blema)」は、奇しくも対象の語源と同じ認識構造を反映している。

(11) 例えば、マルセルは「感覚」の考察の中で、非感覚的なもの (即ち対象) が障害として示されるか、跳躍台として示されるかの二重の側面を持つこと、それが結局は相互に補足し合うものであることを語っている。
ME 136 参照。また、思考が自分自身と対象の間に設けるべき「距離」は、必ずしも負の価値に限定されずに、積極的な批判精神の基礎となりうるものである。

(12) 潜心 (recueillement) は観想 (contemplation) とほぼ同義である。観想は観客的態度とは正反対の参与の一樣態であり、「何かの面前で自らを取り集める (潜心する) ことだが、その何かは、いわば潜心そのものの中に入り込んでいる。」
ME 142 参照。マルセルは、この観想の喪失と現代人が苦悩している最も恐るべき悪との結び付きを見ている。

(13) この人間存在の二条件は、状況内存在 (être en situation) と進行中存在 (être en marche) とも表現されている。

ME^{II}
27 参照。

(14) 主観に対して自律する実在を否定する「経験論」も、主観を経験の絶対的前提とする「合理論」も、経験を内的意識状態を経験する主観にとつての事実に戻元する点に共通の偏見があるとされる。

(15) 『存在と所有』に収録。EA 193～220

(16) マルセルは敢えて *sujet* の語を避けている。この語に付着した論理学的、或いは認識論的含みから免れる為である。

(17) キリスト教徒にとり「相互主体性の与えられうる最も充実した経験は、教会 (*Eglise*) によって準備される」(ME^{II} 109) と言える。但し、真の教会とは機関や制度ではなくて、アガペ即ち受肉した相互主体的現存である。

(18) 「私が存在に気を配るのは、ただ私がある実在性を予感している他の諸存在に私自身を結び付けている下部的統一を、多少なりとも明確に意識する時だけである。」ME^{II} 20 参照。

(19) この表現には身体性を実存的受肉性の観点から捉えるマルセルの視角が顕著に窺えるが、恐らくその受肉性自体が、意識の諸相がそれぞれの世界に受肉することとして、重層的構造をなすものと思われる。死は肉体に関わる限りでの受肉の解体であつて、人間存在全体の解体を意味するのではあるまい。マルセルが捉える受肉は、この受肉の重層性が必ずしも明確でない。

(20) 光の比喩に関して、マルセルは「人間は光の前に出ようとして、それ自身、光と化するようだ」と語っている。

(21) *Entretiens Paul Ricoeur—Gabriel Marcel, Aubier—Montaigne, 1968, p. 121*

(22) プーバーの「我—汝 (*Jeh-Du*)」の対話的關係が「我—それ (*Jeh-Es*)」の独話的關係を不可欠な前提とするという捉え方は、殆ど同時期に汝の実在性を見出したマルセルの見方に酷似している。プーバーが「我—汝」と「我—それ」の二つの根源語の律動的な緊張關係に「現実化」の推進力を見たり、その世界に住み慣れた「神の蝕」と呼ばれる現代の危機を叫んだ点でも、マルセルと軌を一にしていると言える。但し、プーバーが神と人間の垂直的な「我—汝」を根底に置いて人間同志の水平的倫理的な「我—汝」を眺めるのに対して、マルセルは宗教的な啓示の手前で実存的現実を穿ちつつ、「我と汝」の共在に出会ったという点に、方向性の相違が見られる。従つて、「永遠の汝」に関して、前者では万物に内在する神聖性の火花を日常的現実立脚しつつ解放して神に捧げる「現実化」は、求心的、遠心の側面が強調されるが、後者では実存的経験に存在論的重みを授与するものとして「存在」が希求されるという遠心的求心の側面が濃厚である。

(23)

『ブーバー著作集、第十巻、ブーバー研究』（みすず書房）の「あとがき」（山本誠作）参照。
実は、祈る自分と反省する自分との間にも偶然とは言えない間隙が介入する。この自己自身の二つの局面を総合するのではなく、その間に一つの調和の場を作ることが、反省と信仰の相互補強につながるのである。

書評と紹介

瓜生津隆真著

ナーガールジュナ研究

春秋社一九八五年二月二十八日刊

A5判 四三九頁 三、〇〇〇円

岡田行弘

およそ紀元後二世紀から三世紀にかけて活躍したナーガールジュナ（漢訳名龍樹）は、インド大乘仏教が産んだ最も偉大な思想家である。彼は般若經典類が説く空の思想を受け継いでこれを徹底的に押し進め、後の大乘仏教が展開する基礎を築いた。彼の教学を継承し発展させたのは中観派であるがその近代的研究は、代表的な中観派の学匠チャンドラキールティがナーガールジュナの著『中論頌』につけた龐大な註釈書『ブラサンナパダー』を今世紀初頭にド・ラ・ヴァレ・ブサンが校訂出版したことに始まった。それ以来、サンスクリット原典ならびにチベット語訳を活用しての研究が蓄積され、近年ではチベット仏教文献を活用した成果も多い。しかしナーガールジュナ研究という見地に立つと、『中論頌』を中心に空性の哲学的論理的解明に主眼が置かれており、大乘仏教者としてのナーガールジュナの全体像の解明は、充分になされているとは言えなかつ

た。しかるに、近年出版された中村元の『人類の知的遺産13 ナーガールジュナ』（一九八〇年講談社）、及びデンマーク人クリスチャン・リントナーの *Nagarjuna, Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna (Indiske Studier IV, Copenhagen 1982)* は、ナーガールジュナを広い立場から把握して、この偉大な思想家の全貌を提示することを目差している。前者は、広い読者層を対象としつつも、インド哲学の展開の中で『中論頌』を中心として空の思想を論理的に解明し、比較思想からみたナーガールジュナにもスポットが当てられている。後者は、ナーガールジュナに帰されている諸作品の真偽を細かく検討し、それらの文献学的問題並びに個々の作品が下敷きとしている経論、更にその相互関係を論じている意欲作である。

『入中論』の研究を手始めとして中観思想研究に取り組んでいる本書の著者瓜生津（うりうず）氏は『大乘仏典14・龍樹論集』（一九七六年、中央公論社）の中に、ナーガールジュナの著作のうち『六十頌如理論』『空七十論』『宝行王正論』『勸誠王頌』『大乘二十頌』『因縁心論』の和訳を発表し、わが国におけるナーガールジュナ研究の第一人者としての地歩を築いた。これらの翻訳、特に『宝行王正論』は、外国でも高い評価を得ている。氏は以後も研究を蓄積し、その成果がここに、ナーガールジュナ研究の集大成とも言うべき本書となって結実したのである。氏は本書のはしがきにおいて自己の視点をこう要約している。

「著者はこの和訳によってナーガールジュナの全体像をある程度把握できる機会に恵まれたのである。とくに『宝行王正論』と『勸誡王頌』は、大乘の菩薩としてのナーガールジュナの姿を伝えている好箇の作品である。この二書と『菩提資糧論』や『十住毘婆沙論』と合わせると、従来あまり研究されていなかったナーガールジュナの大乗仏教の求道者としての人間像が浮かびあがってくる。この視点に立つとき、空性の思想が単なる論理的解明だけでは尽くしえない豊かさや深さをもったダイナミックな思想であり、人間存在への徹底した洞察とその真相を見事にとらえた主体的実践から導き出されたものであることが明らかになってくる。」

本書は五章よりなる。「伝記と著作」と題された第一章では、ナーガールジュナに帰されている作品のうち、その真偽性が充分論証されていなかった『十住毘婆沙論』と『菩提資糧論』を取り上げる。この両者と『宝行王正論』の相似・一致点を明らかにして、これら三つの作品が同一人物、即ちナーガールジュナの作品であると考えることの妥当性を示した。特に三十二大人相の比較対照は説得力があり、真偽問題に決定的な鍵を提示した著者の功績は大きい。但し三十八頁(4)身が金色である「(5)身相紫金色」の下に対応づけられるべきであり、また「(3)手の髻が大きい」は「手の伸長 (Tib. *rgya*)」が大きく「訂正すべきである。さらに著者は『十住毘婆沙論』と『菩提資糧論』が「般舟三昧」を説く『般舟三昧経』の所説を

依用していることを指摘している。これはナーガールジュナの思想形成の背景を考える上で大変重要な手掛りである。本章の最後は一九八〇年になって初めて公刊された『宝行王正論』第五章のサンスクリット原典(第56偈から第78偈までは依然として未発見)の和訳にあてられている。この新たに発見された原典からの全訳は、世界でも初めてのものである。著者のチベット訳からの和訳は前記の『龍樹論集』に収められているが、今回原典により忠実な翻訳が提供されたことは、読者にとって大変有益である。

第二章は『六十頌如理論』の精細な研究である。この作品には、チベット訳と漢訳が現存している。著者は、先ずチベット訳と、著者がそれから還元したサンスクリット文を並記して示し、ナーガールジュナの原意を忠実に再現する。そしてチャンドラキールティの註釈を参照しつつ、個々の頌に詳細な説明を施している。この作品は、空性に照らして縁起説を再解釈することを目的としているが、本頌だけでは、その簡潔性のために真意を汲み取り難い。著者は個々の頌に対して、ナーガールジュナの他の作品中の平行句や関連箇所を指摘して理解を深めるのに役立っている。例えば、第三十四偈には、ナーガールジュナの唯心思想が表明されているが、著者は、内容的に類似した詩句を『宝行王正論』から引用して、無形象唯識派の先駆的思想が見られることを指摘する。著者は、『六十頌如理論』中に説かれている縁起を、諸存在が実体として生起し消滅することを否定するという意味で、「不生不滅の縁起」と呼んでいる。そ

してこの解釈は、『十地経』に出てくる「十種の存在の平等性」に根拠を求めることが出来るとし、『般若経』と共に、『十地経』がナーガールジュナに与えた影響を浮彫りにしている。

第三章では、空に関する問題を取り扱う。ナーガールジュナは、「あらゆるもの(一切法)が空である」と説く『般若経』を受け継いでそれを理論的に深化させて空性の哲学を確立したのであるが、彼のいう空とは一体何なのか。この疑問に答えるために、『中論頌』第二十四章七偈に出る空の三つの側面①空用(空性のはたらしき)②空性(空そのもの)③空義(空性の意味)を検討する。著者は、ここで中観派の二大学匠パーヴァヴィヴェーカとチャンドラキールティの註釈を参照して、空性と空義に関する両者の解釈のずれを鮮明にしている興味深い。いずれにせよ、ナーガールジュナの真意は、有無の立場に執われる「取捉」の立場から自己や世界をとらえることを批判して、それを否定し超えることにある。この意味で、無取捉、あるいは無所得(anupalabhi, anupalambha)は、空と極めて密接に関連する。そこで著者は、『大乘莊嚴経論』『唯識三十頌』『宝積経迦葉品』『中論頌』『中論釈』に見られる「無所得」の用例を精査して、この言葉が、①存在しない②知覚されない、という二つの意味をもち、存在論的、認識論的な二面から空の同義語として用いられていることを証明している。以上のような空性の思想は、神秘主義的なものに傾きがちである。この点について著者は、神秘体験、神秘思想の言語表現(否定的・逆説的・象徴的表現)、神秘体験への行的階梯の三点から考

察を加えて、ナーガールジュナの思想は神秘思想と同一視すべきものではないと結論している。更に著者は、存在と認識の問題に触れ、ナーガールジュナの基本的立場が、形而上学的実在を批判、否定し、また認識主体と対象が存在すると考える我々の認識も否定する、という否定論証にあることを解説する。

次の「空性における実践の問題」と題された第四章は、菩薩道の実践を土台として発展してきたナーガールジュナの思想における倫理的宗教的実践を論じるものである。最初に著者は、自我を否定するナーガールジュナが、宗教上の主体をどう考えるかという微妙な問題に触れる。そしてナーガールジュナの自我の否定は、自己の虚妄性を明らかに知ることであって、それは自己が縁起としてあるということに他ならない、とし、この点において中観派は、虚無論者とは一線を画している、と説明する。このような原則を確認した後、『宝行王正論』の最初の二章を取り上げて、「法」の実践の意味を具体的に示す。ここでは、現世の幸福に導く「繁栄の法」と、究極の解脱へ導く「至福の法」が説かれている。尚、著者は、ナーガールジュナが「出家」と「在家」という二つの立場を区別あるものとは見ていなかったとしているが、王に積極的に入家を勧めている『宝行王正論』第四章の最後などを考えると、この問題に関しては、一層の考察が必要であろう。次に著者は、『菩提資糧論』を中心に大乘菩薩道の理念と実践を紹介し、戒についてのナーガールジュナの理解を検討している。大乘菩薩道の実践は利他行であり、戒は具体的に十善業道である。本章の最後は、

ナーガールジュナの仏陀観と念仏思想についての議論である。阿弥陀仏の名は『勸誡王頌』と『十住毘婆沙論』に出てくる。また念仏（仏を瞑想すること）に関しては、ナーガールジュナが『般舟三昧経』に基いており、また念仏は彼にとつて空三昧に他ならないということを確認している。

最後の第五章は、「ナーガールジュナの空思想における意義」と題されている。まず、空思想の形成について『小空経』が考察される。原始仏典中での「空」という語は、大部分非存在を意味するに過ぎないが、『小空経』では、何物かが空である時に「余れるもの」の存在を見ているところに意義がある、とする。また、中国においても羅什以前は、空は無と同一視されていた。そこで著者は、ナーガールジュナの空思想がいかなるものであるかを明らかにするために『空七十論』を取り上げる。著者は、前記『龍樹論集』にその翻訳を發表しているが、今回はいくらかの訂正が加えられた和訳をまず提出し、さらに、個々の偈に詳細な解釈を与えている。ここでは特に、「ことば」（言説）の世界は絶対の真理ではないということが明快に説明されている。

次に著者は、ナーガールジュナの否定の論理についてコメントを加える。ナーガールジュナの否定は肯定に対立するものではなく、何らかの見解を立てようとする態度を否定する絶対否定なのである。しかしナーガールジュナは、決してことばとか思惟そのものを否定しているのではない。この意味で、次の指摘を我々は常に忘れてはならない。

「ことばを超え、思惟を離れるためには、ことばそのものもつ論理性や思惟の合理性を徹底して検討することが大切であつて、そうしてはじめて、ことばの論理あるいは思惟の論理の枠組が知られ、そのゆきつくところにおいて、それらが超えられるのであつて、空の思想はそこで徹底した否定を通して語られることになる。（中略）われわれが思考の原理によつて論理的な追求を徹底していくとき、その徹底において論理的思考がその限界性につきあたること、つまり論理的思考そのものが矛盾につきあたり挫折することを明らかにするのであつて、空の論理といつても、特別の論理があるわけではない。」

本書全体を通じて、著者は明快・着実に議論を展開している。ナーガールジュナの思想上の難解で微妙な問題点をよく解きほぐして読者に提示することに成功している。また、実践の問題についても、第四章に見られるように、広い視野から議論されており、ナーガールジュナの宗教者としての立場を明確にした点、画期的な業績と言えよう。ナーガールジュナの全体像の解明という点では、近年注目を集めている『四讃歌』についての著者の見解を示していただきたくとも思うが、『十住毘婆沙論』や『菩提資糧論』を十分に活用していることは、極めて高く評価されるべきである。本書は、ナーガールジュナあるいは中観派に興味を持つ人だけでなく、仏教思想に関心を寄せる人にとって見過すことのできない好著である。

松長有慶著

密教・コスモスとマンダラ

日本放送出版協会 一九八五年九月二十日刊

B6判二二四頁(NHKブックス486) 七五〇円

干 瀉 龍 祥

(一) 標題が「密教・コスモスとマンダラ」と片かなが主になっているので、近代青年にアツピールすることは確かであろう。

(二) 章・節の字を廃し唯数字のみ一、二、三、一、Ⅱ等としたことも新規でよからう。たゞ書評などを書くものには多少不便な感じがする。それで拙老は以下ページ数を示すことにした。

(三) P・15でインド密教の三分を挙げているが、それはほぼ七世紀にインドで成立したといわれている「大日経」と「金剛頂経」とが所依の経典となった時代で、それ以前のを前期時代とし、それ以後を後期密教時代とする。前期時代の経典(雑部密教経典と称するが)は我が国には奈良朝時代までに多少伝わって居たが、組織的ではなく伝統経路も明かではなかったのである。平安朝に入って伝教(最澄)、弘法(空海)二大師が相次いで入唐しそれぞれ唐に伝えられていたインド中期密教を日本に伝えられたのである。最澄(天台宗祖)の方は其の後慈覺大師円仁、智証大師円珍、五大院安然などによって続いて伝えられ、隆盛に赴いた。この天台系統の密教をわが国では台密と云う。空海上人の唐で惠果蘭梨から親しく受けられた密教は空海

上人よりその御弟子達に伝えられて日本真言密教となって今日まで続いているのである。この方をわが国では東密と称する。日本にはインドの後期密教は殆ど伝えられずに終わったのである。これは日本にとってむしろ幸であったのである。インドの後期密教は人間の欲望肯定の面が強くなって来て、人倫を害する面が大きくなって来ているので、これは日本に伝わらなかつたが、チベットにはそのまま伝わり、中世以後のチベット密教の方の主流をなすに至り、所謂ラマ教の中の欲望肯定の派となっている。

P・24日本に伝わっている大日経・金剛頂経はその祈願の目的を現世利益より成仏に引き上げたとする。

P・30密教の行と体験について紹介するが、ここで密教の中心行法は瑜伽行(Yoga)なりとし、これは人間なるミクロコスモスの中に大宇宙なるマクロコスモスを取り入れることとなりとし、瑜伽行は密教行者が、四度加行(Pravarga)(十八道、金剛界、胎藏法、護摩)を終えて、伝法灌頂を受けて悉地成就(即ち成仏)となる行である。空海は伝法灌頂を惠果より受ける時、名を遍照金剛と賜わった。四度加行を終わって伝法灌頂を受ける前の時点で、P・68三昧戒を受けることになっている。三昧耶(Samaya)戒は密教特有の戒で、これは行者が生来持っている仏となる性質に目ざめさせることを目的とした戒である。

P・71以下で秘密の意味について解説して、秘密には二つの意味があるとし、一は受ける者の資格がととのっていないため

に秘密にされている場合である。今一つは、いつも公開されているのだが、見る側が気づかないため秘密になっているのである。原因が見る方の側にあるのである。このように秘密を二種に分けたのは空海上人の著なる「弁頭密一教論」においてであるとする。一方は如来の秘であり、他方は衆生の自科である。

P・74で真言密教の付法について、付法の八祖(大日如来(Maha Vairocana)―金剛薩埵(Vajrasattva)―龍猛(Nāgarjuna)―教智(Nagabodhi)―金剛智(Vajrabodhi)―不空(Amoghavajra)―恵果―空海とし、これには大日経伝の方がないので、不空と恵果の間に善無畏(Subhakarasiṃha)、一行を入れて付法の八祖とし初めの大日如来と金剛薩埵を除き、龍猛以下八人を伝持の八祖と称する。大日如来と金剛薩埵は教理上の祖師で実在の人物ではないとする。ついで

P・75以下で右の金剛智及び不空善無畏等の略歴を掲げている。

P・78以下曼荼羅(Mandala)についての解説で、先づ初めに密教では真実をそのまま出さずに象徴(Symbol)で表現し、相手に会得さす方法をとることがある。密教は象徴主義だといえる。印相(mudra)がそれであるがマンダラもそうである。

P・88で、マンダラは集合・区分・円輪・壇・道場などの意に用いられる語であるが、特に密教では大宇宙の本質的なものを、観想の中に、或は絵画の中に凝縮したものがマンダラであるとする。

P・84、96で密教のマンダラの種類を挙げて、先ず四種マン

ダラ(大・三昧耶・法・羯摩)、仏菩薩をその形像で表すは大曼。仏菩薩の誓願をそれぞれ象徴(持ち物)で表わすを三昧耶(Samaya)曼、仏菩薩には夫々名がある、その名を文字で表わす(例えば一般に仏は刹で表わす、大日如来(金剛界の)はえ、阿弥陀如来は飛、不動明王はね、これら文字で表わすを法曼、仏菩薩、明王等の活動状況を表現するを羯摩(Karma)曼茶羅とする。胎藏マンダラと金剛界マンダラとを対にして両部或は両界マンダラと称している。高雄マンダラは空海上人の請来品に極近いものと考えられ、東寺の伝真言院マンダラは空海上人請来品の伝写である。これらは現国マンダラといわれる様式をとっている。なお現在京都妙法院に円仁請来し基いておこした版木が残る「八十一尊マンダラ」とか、円珍が請来し善無畏の系統の説を伝える「五部心観」等特殊のものが日本には伝わっている。この外、西チベットのラダック地方の寺院の壁画に残る金剛界マンダラは特異のものである。なおマンダラの研究については故梅尾祥雲師著の「曼荼羅の研究」や近時国史学者石田尚豊博士著の「曼荼羅の研究」(日本学士院賞受賞著書)を参照。

P・97で金胎両部のマンダラを対にした考方はインド・チベットの伝統にはなく、恐らく中国密教特に恵果の思想と何等かの形で関連するものと思われる。又空海上人撰とせられるが実は鎌倉時代の偽作で、両部神道を説く「天地麗気記」にイザナギ尊を金界に、イザナミ尊を胎藏に配する説が表われている。更に両部以外のマンダラも種々あるを挙げ、当摩マンダ

ラの如き浄土マンダラ、浄土変相といわれてわが国では古くより信仰されていることを叙べている。

P・99でインドの後期密教マンダラは中国や日本には殆ど伝えられなかったが、チベットではそれが主流をなしているとする。

P・104で、マンダラは単なる絵画ではなく、宇宙の凝縮図である、絵画の形をとった真理の象徴的表現であるとする。マンダラは言葉にならない言葉、現象の奥にひそむ姿を見せない、声なき声の積極的な表現形式ということができるとする。

P・101で金界五仏の属する部族、菩薩、明王などの方位、身色、印契、座、持物、五智の配当等を図表している。その座が蓮花でなく、鳥獣座であるが、これらの鳥獣はそれぞれの部族のトータルと何等かの関係あるのではないかと宗教学上の観点から想像している。

P・105以下は密教の儀礼についての解説であるがその初めに密教の行は目的に従って大別して二種とする。一は自らが悟りに至りつく為めに修する行、二は衆生を教化するために真理を具體的に形をとって表現する宗教儀礼とする。

P・106密教の行は大宇宙を相手にする瑜伽(yoga)行が基本であり、それははげしい荒行ではなく身心の平静さが常に求められる。阿闍梨から瑜伽の行を授かる段階では既に身体の苦痛を伴うはげしい行は務め終っていないからなのである。

自己と大宇宙とが一体化した瑜伽の行者には除災招福の現世利益の機能が自然にそなわっていて、密教の修法は衆生救済の

ための具体的な目的を持つものが多いが、それらは何れも瑜伽の体験の基盤に据えられている。

P・107密教では曼荼羅と同様に儀礼の中にも宇宙の真理が集約されていると見る。儀礼に参加した僧侶の一挙手一投足がすべて意味を持ちそれぞれが真理の象徴的な表現と見なされているとする。

P・117以下で、大乘仏教特に密教の儀礼及び呪術の役割が二つの目的に志向されていることを挙げている。その二つとは涅槃志向(原始仏教以来のもの)と現世利益志向のもの(大乘仏教特に密教)とであるが、涅槃志向一本であったはずの原始仏教そのまゝの伝統をつぐ南方の上座部仏教でも、パリッタ(Pāṭiṭṭha)呪文の暗誦が現在までも行われているが、大乘仏教では陀羅尼(Dhāraṇī)の暗誦が愈々盛んになって来たこと、或は南伝上座部では大乘仏教の六波羅蜜(Paramita)に影響されて十、バラミツを説く中に「真実語」波羅蜜(Sacca)を特に重んずることは、上座部の修行者達も現世利益を無視することはできなかつた証である。大乘仏教特に密教では六世紀頃から七世紀へかけて、陀羅尼誦誦の目的が現世利益志向から成仏志向へと変わったことは「大毘盧遮那成仏神變加持経」とか、「金剛頂一切如来真実大乘現証大教王経」などとなっていることよって中期密教においては大乘仏教と儀礼との融合が重きをなして来ているとする。

P・125 四、宇宙と人間

P・131以下で仏身論を概説している。法身(法そのものは常

住不變でこれが永遠に実在する法身)。生身、又、応化身(釈尊の如くこの生身に法を体得している身)。報身(菩薩であった時の誓願に報いられて仏となった身、阿彌陀如来の如き)の三仏身を立てる。そして仏教は人間的活動力のある応化身なる釈尊が説いた教とし、法身は法そのものであって説法教化活動などしないものとする、これが頭教の説である、密教は大日法身の説とする。日本の真言密教は高祖大師以来法身説法として来た。然るに平安朝の末、鎌倉時代の初めに覚鑿上人などによって新義真言宗派が起った。この派では、法身は説法しないとする。然しそれでは仏陀としての衆生教化はできないので、法身が生身に法身の力を加え持たしめて加持身となつて説法教化するのだ、法身自性では説法しないが加持身となつて説法するとの説を立てた。非常に理性的だが、然し仏陀であるからには自覚と共に他を覚らす働きをするのが仏陀なのだから、釈尊が覚りを開いて直ちに他を覚らす活動に出られた。古伝ではその間に梵天勧請という一駒があるが、これは後人の(釈尊の説法に重みをつける為め)の仮託で、釈尊自身は梵天に勧請されて初めて説法に向われるが如き、なまぬるい情熱ではなかつたはず。仏陀であるからには他を教化説法せずにはおかれなない大慈悲心の活動が起こるはずであつたと観られる(この項干潟説)。その如く大日如来自性方も仏陀であるからには当然説法教化活動をせられるはずである。加持身とならなければ説法しない(それでは大日如来は仏陀ではないのか)ということはある得ない(この項干潟説) 本著者は新古両派の分れた起点について此処には

触れていない。

P・136で密教の秘密意味の二種を解説している。即ちその一は仏は未熟者に対しては誤解を招く怖れあるため秘密にしておくのであり、今一つは、すべて公開されているにも係わらずこちらの自分の心の目が閉ざされているので見えないのだ、とする秘密である。密教の行者は三密(身・口・意)修行によって心の目が開かれているから法身の説法をも解得し得るのだとする。

P・137で「即身成仏」の意味について解説している。現在出羽三山などでミイラになつた上人を即身仏というが、こういつたイメージが一般化して即身成仏とミイラと混同されることがあるが、これは誤りであること。或る修験道などで即身仏というのとは、空海の説く即身成仏からの転用であるが、現在では両者の間で意味の上で大きな隔たりがあるとし、即身成仏とはこの父母所生の現実の身体がそのまま仏であることを自覚することである。それは頭教に対する密教の成仏論の特色となつている。頭教では人間が仏となるには三大無教劫の間修行する必要があるとせられるが、密教ではこの世に生まれてきている間に悟ることが可能だという。当時の人々が密教に魅せられた原因の一端でもあるとする。密教の即身成仏の秘訣は精神集中を基盤とする三摩地(Samadhi)の法であると空海上人は云う。

P・149以下では大日如来についての解説であるが、P・155で四種法身(自性、受用、変化、等流)(通仏教の法・報・応の三

身とは異なり)で、あらゆる存在を法身と見るのである(何れも大日如来に他ならないとする。)について解説する。その典拠として不空訳の「分別聖位法門」と「金剛頂瑜伽經十八会指帰」とを挙げてゐる。その中の「等流身」こそは密教特有の仏身であるとする。(これは六道の衆生に等しく流れた身、例へば地獄の衆生を救うには自ら地獄の衆生と等しい身となつて、その地獄の衆生を救うのである。餓鬼を救うには自ら餓鬼の身となつて餓鬼を救う……の如く)

P・158で三輪身(自性輪・正法輪・教令輪)を挙げるが、その輪(Cakra)とは説法の道具のことで、自性輪身とは仏陀身を以て説法すること、正法輪身とは仏の正法を説法の道具とするので、これは菩薩を指す。教令輪身とは仏の教令を説法の道具とする身で、これは明王(不動明王の如き)を指す。これは難化の衆生を縛縄でしばりつけ剣を持って威嚇するなどして説法を聴かせる身である。この教令輪身はその形相はインド教のシヴ(Siva)神の如きが仏教の中に移つて来て密教の明王(仏の智慧(明)を待ちながら威力ある王者の相をしている)となつたもので、この教令輪身は密教特有の仏身である。

P・160で仏と人間とは本質的に一つである、ミクロコスモスとマクロコスモスは一体であることを瑜伽の体験で確認する、これが即身成仏であるとする。このことを有名な偈で頌している「六大無碍常瑜伽・四種曼荼各不離・三密加持速疾頭重々帝網名即身」

P・173以下 五、社会と個人の標題で従来述べ来つた密教の

奥義を現実社会にあてはめて総括したもので、特に云うべきものはない。

アメリカにおける宗教テレビの現状

石 井 研 士

昨年、アメリカの世論調査機関ギャラップ・ポール社が、『アメリカの宗教五〇年 一九三五一—一九八五 (Religion in America 50years :1935-1985)』という五六頁の小冊子を発行した。宗教に関する様々な世論調査を基に、五〇年間の宗教の変動を統計から明らかにしようとする試みである。

この報告書によると、過去半世紀のアメリカの宗教的特徴を最も適切に言い表す言葉は「安定 (stability)」であるという。宗教の動向を概観すると、五〇年前と際立った変動を見出だすことができないという。だからといって変化がないわけではない。第二次大戦後は教会会員や出席率が上昇し、建築や寄付が増大するなど、急速に宗教への関心が高まった。こうした傾向は六〇年代前半まで続くが、漸次衰退していく。一九五七年には六九パーセントの人々が、「宗教は社会に対する影響力を増大しつつある」としたのに対して、「失いつつある」一四パーセント、「一九七〇年にはわずかに一四パーセントの人々が「増大しつつある」としたにとどまった（「失いつつある」七五パーセント）。しかし以後宗教に対する信頼感は増し、八〇

年代の潮流は、明らかに宗教の復興を示している。

しかしながら、どの宗派、教団も一律に復興の兆しを見せているわけではない。著しい勢力の拡大は、エヴァンジェリカルに顕著であって、メインラインの教会はどれも会員数を減少させている。そして、こうしたエヴァンジェリカルの伸長を背景にして、七〇年代から勢力を拡大してきたのが、テレビを重要な布教手段とするエレクトロニック・チャーチである。一九八〇年、一九八四年の大統領選挙で一躍注目を集めたモラル・マジョリティーは、テレヴァンジェリスト（テレビとエヴァンジェリストの合成語）の一人、バージニア州リッチバーグのトーマス・ロード・バプティスト教会の牧師、ジェリー・フォーウエルが設立したファンダメンタルな政治団体である。彼は「オールド・タイム・ゴスペルアワー」という放送番組を制作し、現在三七四のテレビ局と三〇〇輪のラジオ局を通して放映している。モラル・マジョリティーは、一九八〇年の選挙において、新たに四万人のファンダメンタリストを選挙人登録し、対立候補を下ろすキャンペーンなどを積極的に展開した。当時の新聞は、選挙のキャスティングボードを握るのはテレヴァンジェリストであると書き立てた。

テレビによる宗教番組はけっして新しい現象ではない。宗教番組は、すでにテレビ放送の開始当初から番組の一部として存在した。しかし当時の宗教番組は、放送局側が奇跡やヒーリングを説く宗教教団を避けるために、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教といった主流教団に限定されていた。

一九六〇年代になって宗教テレビの構造に変化が生じた。それまでの番組が無料の公共放送時間に放送されていたのに対して、有料時間を購入し、独自に番組を放送する福音番組の量と数が増加したのである。一九七〇年代になるとこの傾向は著しいものとなり、「エレクトロニック・チャーチ」という言葉さえ生まれるようになった。これらのグループは、大教団のように無料放送時間という特権も財力もなかったために、テレビ界に生き残ったものは非常に戦闘的であったり、テレヴァンジェリストがカリスマを備えるなどし、また、資金的支援を視聴者から引き出すためのダイレクトメールや電話によるカウンセリングなどのテクニクを備えている。

最近になってようやくこうしたエレクトロニクス・チャーチに関する調査研究が現れはじめた。以下、こうした調査から概要を述べてみよう。一九八五年のニールセンの調査によると、上位六人のテレヴァンジェリストの視聴世帯数は、パット・ロバートソン（毎日）一六三〇万人、ジミー・スワガート（一週一回）九三〇万人、ロバート・シュラー（一週一回）七六〇万人、ジム・バック（毎日）五八〇万人、オーラル・ロバートソン（一週一回）五八〇万人、ジェリー・フォーウエル（一週一回）五六〇万人となっている。また、一九八〇年のニールセンの調査によると、それぞれの放送局数は、パット・ロバートソン一二三局、ジミー・スワガート二〇七局、ロバート・シュラー一六一局、ジム・バック一九三局、オーラル・ロバートソン一七七局、ジェリー・フォーウエル二四四局である。

しかし、ニールセンの調査にはCATVは含まれておらず、さらに、サンクス・ギビングやイースター、あるいはクリスマス等の特別番組の中には、数千万人の視聴者を集める番組もあるという。

放送時間は、パット・ロバートソンのように毎日放送する場合もあるが、圧倒的に日曜日限定されている。しかしながら、日曜の朝にテレビを見ることのできる人の数が、逆に自分の放送を見ることが出来る人間を制限することにもなる。こうした制約には二つの例外がある。ひとつは、ゴールデン・アワー、もしくはその付近の時間帯に、とくに独立のUHF局で放送される臨時特別番組である。今ひとつは、放送者やその宗教集団がサテライトを有し、放送局やネット・ワークを所有している場合である。

視聴者に関しては、調査によって多少の相違はあるものの、概要は同じである。性別に関してはいえば、男性よりはるかに女性が多い。年齢が高くなればなるほど視聴率は高くなる。職業階層では、ブルー・カラー。人種でいえば黒人の方が視聴率は高い。また、ミドル・タウンでの調査によれば、短期滞在者よりは長期間居住者の方が視聴率は高い。地域的には、ファンダメンタリストの多い南西部に集中している。収入と教育については、さまざまな調査結果が出ているが、大方のところは、低所得者の方が見る割合は高くなっている。教育についても、教育程度の低い方が若干視聴率が高い。しかし、現在までのところ明確な相関関係を見出すまでには到っていない。

テレヴァンジェリストたちはテレビを布教手段として、リベラルな政治に強い反意を表明した。キリスト教ニュー・ライトの一翼を担った彼等は、宗教は積極的に公的役割を果たすべきだと考え、まさしく政治的行為によってアメリカをキリスト教化を進めようとしたのである。具体的には、妊娠中絶の反対、黒人・白人共学のためのバス通学の廃止、公立学校での礼拝の支持、ホモ・レズビアンなど同性愛の罪の悪視、ボルノの追放を主張し、レーガン大統領が男女平等権を憲法修正条法に明記することに反対した。アメリカの墮落を嘆き、軍備の拡張を含む強いアメリカの復活を叫んだ。反道徳的行為を許すことなく、伝統的道徳に従うことが個人の生活を充実させ、ひいてはアメリカという国家の力をも上昇させると主張したのである。彼等は積極的に政治に関与し、教会は政治活動を行うことよってアメリカを変革する役割、義務を背負っていると述べた。

しかしながら、テレヴァンジェリストのテレビでの派手なゼスチャーや政治的発言、そしてそうした行動をセンセーショナルに報道する新聞や雑誌によって作り上げられたイメージと、実際の姿にはずれがあるようである。宗教テレビの視聴率に關しても、一九七七年をピークに大半の番組は下降をたどっている。一九八〇年には二〇九の局から放送していたレックス・ハンバードも次第に規模を縮小し、現在はずかしくCATVで放送しているだけである。

とくに最近では、テレヴァンジェリストが大統領選挙に与え

た影響について、いろいろ疑問がもたれている。大統領選挙を左右すると言われたモラル・マジョリティーであるが、一九八五年のギャラップ・ポールの調査結果によれば、モラル・マジョリティーに賛同したのは、比較的モラル・マジョリティーについて知識を持っていた人（全体の四〇パーセント）のわずかに八パーセント（全体の三・二パーセント）に過ぎない。選挙の投票行動に関する調査報告も、テレヴァンジェリストは一九八〇年および一九八四年の大統領選挙の投票に際して影響力を持たなかったと複数の論文が結論している。

文化の再建によるアメリカの建直しを主張したテレヴァンジェリストも、具体的政策に関してはまだ成果を上げていない。彼等が唱えた「学校に折りの復活」の主張は、昨年米連邦最高裁によって違憲判決が下され、ジュリー・フォウエルの南ア政府支援のキャンペーンは非難をあびている。彼等の唯一の政治的成果は、ERA (Equal right amendment) の批准阻止である。

このように、実体が次第に解明されていき、ブーム自体が陰りを見せ始めた中で、注目すべき出来事が生じた。テレヴァンジェリストの一人、バット・ロバートソンが一九八八年の大統領選挙に共和党から出馬する意向を固めたというのである。今年二月一七日号の『タイム』や七月二八日号の『ニューズウィーク』によれば、彼は出馬するかどうか神の声を待っているというが、すでに資金調達のための組織作りに着手しているという。七〇年代に急成長したエレクトロニック・チャーチは、

八〇年代に入って再編成の時期を迎えたといえるが、バート・ロバートソンの出馬もこうした再編成の一方と考えることができる。

テレヴァンジェリストの特徴は、テレビというメディアを積極的に利用して、宗教的理念に基づくアメリカ文化の再建を主張した点と、そうした文化の再建がとりもなおさず政治的行為によって可能だとし、結果はどうあれ、内外の政治政策に関して実際に行動を起した点にある。宗教が再び政治との結び付きを強め、社会に対する影響力を増す可能性をここに見ることが出来る。

アメリカではすでに独自のサテライトやCATVを持ち、あるいはパソコン通信を教会間のコミュニケーションに積極的に利用するなど、ニューメディアに取り組む様々な試みがなされている。いっぽう日本においては、また行政等の環境が整備されておらず、宗教教団側も積極的な姿勢を見せていない。しかしながらメディアの多様化にともない、様々な形で宗教は新しいメディアに乗り、流れていくにちがいない。そうしたメディアによって伝えられる宗教とはどういうものか、新しいメディアに適合した形態・内容を備えた宗教教団が登場する可能性はあるのか。また、そうした宗教団体や宗教運動はどのような社会的影響力を持つのか、こうした点は今後日本においても新たな宗教研究の領域になると考えられる。

主要参考文献

阿部美哉「保守主義の潮流を牽引する宗教右翼たち」『知識』一九八六年五月

- Abelman, Robert and Neuendorf, Kimberly, How Religious is Religious Television Programming?, *Journal of Communication*. 1985, 98-110.
- Gaddy, Gary D. The Power of the Religious Media: Religious Broadcast Use and the Role of Religious Organizations in Public Affairs, *Review of Religious Research*, 1984, 25(4): 289-302.
- Hadden, Jeffrey and Swann, Charles, *Prime Time Preachers: The Rising Power of Televangelism*, Mass. Addison-Wesley, 1981.
- Horsfield, Peter G. *Religious Television: The American Experience*, Longman, New York, 1984.
- Mobley, Melton G. The Political Influence of Television Ministers, *Review of Religious Research*, 1985, 27(2): 314-320.
- Pierard, Richard V. Religion and the 1984 Election Campaign, *Review of Religious Research*, 1985, 27(2): 98-114.
- Stacey, William and Shupe, Anson, Correlates of Support for the Electronic Church, 1982, 21(4): 291-303.

Simpson, John H. Socio-Moral Issues and Recent Presidential Elections, Review of Religious Research, 1985, 27(2) : 115-123.

Tamney, Joseph and Johnson, Stephen, The Christian Right and the 1984 Presidential Election, Journal for the Scientific Study of Religion, 1982, 21(2) : 123-131.

Tamney, Joseph and Johnson, Stephen, Religious Television in Middletown, Review of Religious Research, 1984, 25(4) : 303-313.

Tamney, Joseph and Johnson, Stephen, The Christian Right and the 1984 Presidential Election, Review of Religious Research, 1985, 27(2) : 124-113.

会報

○選挙管理委員会

日時 昭和六一年五月二四日(土)午後一時半

場所 談話室滝沢(池袋西口別館)

出席者 井門富二夫、植田重雄、金井新二、桜井秀雄、高崎

直道、田丸徳善、平井直房、藤田富雄、前田専學、

柳川啓一

議題

一、昭和六一年度日本宗教学会会長選挙第一次投票有権者資格認定について、有権者一八五名(評議員の九二%)を一括承認した。

○選挙管理委員会

日時 昭和六一年六月二八日(土)午後一時半

場所 神田学士会館三〇八号室

出席者 井門富二夫、石田慶和、植田重雄、金井新二、高崎

直道、田丸徳善、中川秀恭、平井直房、藤田富雄、

柳川啓一、脇本平也

議題

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果は次の通りであった。

有権者数 一八五名

投票者数 八一名(投票率四三・七八%)

投票総数 二四三票

有効投票 二二九票

白票 一〇票

無効票 四票

有効投票の内訳は次の通りである。

脇本平也 四九票

藤田富雄 二六票

柳川啓一 二三票

上田閑照 二〇票(次点)

以下略

この結果、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也(五十音順)の三氏を第二次投票の候補者とすることが決定した。

選挙管理委員長の柳川啓一氏が会長候補者になったため、新たに植田重雄氏を選挙管理委員長に選出した。

一、会長選挙第二次投票有権者資格認定

一三七八名が有権者として認められた。

○『宗教研究』編集委員会

日時 昭和六一年七月九日(水)六時

場所 学士会館本郷分館一号室

出席者 井上順孝、今西順吉、江島恵教、金井新二、鶴岡賀

雄、保坂幸博

議題

一、二六八号(六〇巻一輯)刊行報告

一、二六九号(六〇巻二輯)二七〇号(六〇巻三輯)の内

容について

一、次回編集委員会の日程について

○理事会

日時 昭和六一年八月四日(月)午後一時半

場所 学生会館本郷分館八号室

出席者 赤池憲昭、安齊伸、池田昭、石田慶和、上田賢治、

植田重雄、上田閑照、小野泰博、金井新一、楠山春

樹、窪徳忠、後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜

井徳太郎、田中英三、田丸徳善、平井直房、藤田富

雄、松長有慶、前田専學、柳川啓一、山折哲雄、脇

本平也

議題

一、新入会員の承認

新入学会員として別記三二名の入会を認めた。

一、第四五回学術大会発表者の承認

二九〇名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討

された。

○学会賞委員会

日時 昭和六一年八月四日(月)午後六時

場所 学生会館本郷分館八号室

出席者 赤池憲昭、上田賢治、金井新一、長谷正当、前田専

學、山折哲雄

議題

一、審査委員長に赤池憲昭氏が選出された。

一、候補作の審査分担が決定された。

○選挙管理委員会

日時 昭和六一年八月三日(日)午後五時

場所 学生会館本郷分館一号室

出席者 井門富二夫、金井新一、後藤光一郎、桜井秀雄、田

丸徳善、平井直房、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

選挙管理委員長の植田重雄氏が欠席のため、田丸徳善会長

が代理で開催し、本日より植田氏にかわり井門富二夫氏を選

挙管理委員長に選出した。

議題 会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者 一、三七三名

投票総数 四三二票(投票率三一・五%)

有効投票 四二八票

無効投票 二票

白票 三票

有効投票の内訳は、脇本平也 一七六票、柳川啓一 一一二

九票、藤田富雄 一二二票となり、脇本平也氏が会長当選者

となった。

○訂正

『宗教研究』二六八号会報記事、理事会及び常務理事会の日付が四月一七日とあるのは、一九日の誤りでした。また、同号一三五頁の発表取消者の氏名の中に、田中英三先生の御名前があるのは、誤りでした。お詫びして訂正します。

執筆者紹介（執筆順）

- | | | |
|----|----|-----------------|
| 安中 | 隆徳 | 産業能率大学非常勤講師 |
| 石飛 | 道子 | 駒沢大学北海道教養部非常勤講師 |
| 木村 | 勝彦 | 筑波大学大学院 |
| 佐藤 | 幸治 | 花園大学非常勤講師 |
| 島 | 岩 | 名古屋大学助手 |
| 棚次 | 正和 | 仏教大学非常勤講師 |
| 岡田 | 行弘 | 東京大学大学院 |
| 千瀧 | 龍祥 | 筑紫女学園短期大学顧問 |
| 石井 | 研士 | 東京大学助手 |

"The Coexistence of Presence and Distance" in Marcel's Philosophy

Masakazu Tanatsugu

ABSTRACT: The oscillation of Gabriel Marcel's philosophy can be grasped from the paradoxical expression the "coexistence of presence and distance." Marcel's concrete philosophy proceeds from the dynamic interaction of the existential "here and now" with the reflective "to philosophize," but existence is probed from the two viewpoints of incarnation (my body) and itinerary. For cogito, incarnation is an opaque given, but existentially, it admits of no doubt. Existence itself is tinged with this kind of ambiguity, and even the reflection which delves into existential reality finds itself split between the primary reflection which is the ability to critically analyze, and the secondary reflection which is recovery of the self. Not only this, but the aforementioned paradox also appears in the relationship between the mystery of "being" and the "existence" participating in it.

The "existence" which denies objective cognition, and the "being" which is ontologically demanded as a warning to the misappropriation of functionalism, were in no time blended in Marcel's philosophical inquiry, resulting in the development of an inter-subjective presence from the foundation of ontology. Marcel's philosophy can be called the attempt to grasp the strange ness of the "coexistence of presence and distance" which characterizes the status of each one of us.

The Path Toward Release
in the Advaita Vedānta School

—Ritual, Meditation and Knowledge in the *Bhāmatī* of Vācaspati—

Iwao Shima

ABSTRACT: What place did the three media of salvation—ritual, meditation and knowledge, concepts which were central to the tradition of Brahmanism—have in the path to release as taught by the Advaita Vedānta school, the school believed to be the most faithful to the traditions of the Upanisads? This essay examines this problem by tracing the change in the place of these elements from Śaṅkara to the *Bhāmatī*, thus attempting to determine the place of the path to release in the *Bhāmatī* within the conceptual development of the Advaita Vedānta school.

As a result of this consideration, the following points are clarified: (1) From the time of Śaṅkara's direct disciples, the issue regarding the place of ritual and meditation—elements which Śaṅkara himself had basically rejected as being in conflict with knowledge—was raised; and (2) although the *Bhāmatī* had considered fifteen steps as stages on the way to salvation, the originality of the *Bhāmatī* can be seen only in the concept that enlightenment is a transformation of the internal organ, and with respect to the others, they basically follow the lead of previous figures such as Maṇḍanamiśra, Śaṅkara, Sureśvara, and Padmapāda.

Das Problem der Freiheit bei Kierkegaard

—Eine Betrachtung über “Der Begriff Angst”—

Kōji Satō

ABSTRACT: In dieser Abhandlung betrachten wir, von dem Aspekt der Freiheit her gesehen, *das* Problem des existentiellen Werdens bei Kierkegaard, das meines Erachtens in “Der Begriff Angst” behandelt ist. Kierkegaard sagt, der Mensch sei frei in der Bewegung des existentiellen Werdens. Diese Freiheit heißt die zum Selbst; die als die Handlung, daß der Mensch entschlossen “das Sich-selbst” wählt. Die Freiheit aber ist auch die zum Zustand, worin sich das eigentliche Selbst verwirklicht, das heißt, sie ist die zur “Wirklichkeit der Freiheit”. Die Existenz hat die Freiheit im eigentlichen Selbst als die Möglichkeit. Das existentielle Werden kann also als die Bewegung von der “Möglichkeit der Freiheit” zur “Wirklichkeit der Freiheit” bezeichnet werden. Und jene “Möglichkeit der Freiheit” kann zugleich den Zustand, worin die Existenz die Freiheit noch nicht verwirklicht, kurz, die “Wirklichkeit der Unfreiheit” bedeuten. Diese “Wirklichkeit der Unfreiheit” ist, als der Verlust der Unschuld durch die Freiheit qua Handlung, die Schuld und die Sünde. Kierkegaardt Definition nach heißt die “Möglichkeit der Freiheit” die Angst. Er sagt, “Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit”. Solange sich die “Wirklichkeit der Freiheit” nicht in die Wirklichkeit setzt, ist die Angst gegenwärtig. Inmitten dieser Angst hat die Existenz die Aufgabe, das eigentliche Selbst zu *wieder*-holen. Wir dürfen also sagen, daß in “Der Begriff Angst” Kierkegaard die Bewegung des existentiellen Werdens als das Problem der Freiheit erhellt hat.

Der Begriff des Dinges an sich bei I. Kant

Katsuhiko Kimura

ABSTRACT: Kant entwirft den Plan, die "praktisch-dogmatische" Metaphysik, die auf die Begriffen der Freiheit und des Dinges an sich beruht, als die Wissenschaft aufzustellen. Die vorliegende Abhandlung verfolgt das Ziel, den Begriff des Dinges an sich, besonders im Blick auf das Problem des "Affizierens", zu erläutern.

Die kritische Philosophie Kants ist eine Propädeutik der Metaphysik und erreicht im transzendentalen Idealismus ihr erstes Ergebnis. Der transzendente Idealismus ist die Lehre, die unterscheidet zwischen dem Gegenstand als Ding an sich und Erscheinung, und von dieser Unterscheidung aus schreitet Kants Denken Schritt um Schritt voran. Dabei setzt Kant voraus, da unsere Sinne von dem außerhalb von uns liegenden Ding an sich affiziert werden. Dieser Begriff des Dinges an sich ist ein Hauptmotiv, das seine Wurzeln in der vorkritischen Weltanschauung hat und das die vorkritischen und kritischen Gedanken Kants miteinander verbindet. Einerseits beruht der transzendente Idealismus auf der Voraussetzung, daß das Ding an sich affiziert und auf das menschliche Empfinden wirkt, doch widerspricht andererseits dies zugleich Kants Erkenntnistheorie. Wenn er also das Ding an sich voraussetzt, hebt er damit zugleich seine Erkenntnistheorie auf.

Viele Interpreten haben darum versucht, den Begriff des Dinges an sich bei Kant auszuschließen. Doch dies ist falsch, weil man dabei Kants eigentliche Absicht im Blick auf seine Metaphysik übersieht. Wir müssen der Konsequenz von Kants Problembewußtsein folgen, daß der transzendente Idealismus "den Standpunkt des Menschen" für eine neue Metaphysik aufstellt, um dann im weiteren den Überschnitt zum Übersinnlichen als Freiheitslehre darauf aufzubauen.

The Nyaya Theory of God (*īśvara*)

—Centering on Proofs for Its Existence—

Michiko Ishitobi

ABSTRACT: Revolving around the one and only description of God in the *Nyāyasūtra*, later commentators made various attempts at a theory of God. First, Vātsyāyana used the view of God advanced by the Yoga School in order to tell a humanistic God with the practical characteristics of Yoga. While it is true that his view of God was almost totally based on Yoga thought, it is possible that his concept of intelligence (*buddhi*) was influenced by the Vaiśeṣika School.

Next, Aviddhakarṇa made the first attempt at a proof for the existence of God, transmitting that concept to Uddyotakara. Aviddhakarṇa's proofs are considered proofs of the *kārya* type based on the Sāṃkhya concept of *Puruṣa*, and they are formally incomplete. Uddyotakara proclaimed an *acetana* type of proof and thus logically established the existence of God, depending on Sāṃkhya thought thoroughly.

God was equivalent to *Puruṣa*, and could not be an efficient cause. On the other hand, Uddyotakara also described God with theoretical characteristics based not on Yoga, but Vaiśeṣika philosophy, thus developing a view of God as an efficient cause based on an interpretation of the *Nyāyasūtra*.

The Attributes of God According to Spinoza
—Knowledge (Objective Cognition) and Nature —

Takanori Annaka

ABSTRACT: As can be seen from the statement “God or Nature,” Spinoza’s concept of the attributes of God involve the issue of natural cognition. The present essay is an attempt to interpret this structure of multiple attributes as the problem of cognition beginning with God (=unitary substance).

In order to approach the problem of cognition in Spinoza’s system, I place importance on the concepts of idea and object. With regard to the identification of multiple attributes, and based on this understanding of cognition, I suggest a hypothesis regarding the role of numberless attributes and the system, attempting to consider the attributes in that context.

In section 1, I raise the issue regarding the activity of the ideation (intellect) which proceeds to communicate with the object, and based on this concept I attempt a hypothesis regarding the intention of the attributes. In section 2, I present Spinoza’s comments to the effect that the revelation of the Bible can be taken as natural knowledge, thus moving the point of discussion to the motifs of religion and philosophy (the freedom of cognition). I then consider Spinoza’s concept that objective cognition pertains to substance.

In section 3, I discuss the formation of intellect, considering the unification in cognition and the multiple structures of the attributes. In the last section, I consider the beginning and meaning of cognition in Spinoza’s system, thus returning to the essay’s original subject of the attributes.