

宗教経験と宗教の「基礎づけ主義」の問題

—— W・P・アルストンの宗教経験論の意味するもの ——

深澤 英隆

〔論文要旨〕 近代の宗教学・宗教哲学において、宗教経験の概念はしばしば宗教の基礎づけへの関心と結びついてきた。しかし宗教経験による宗教の基礎づけというこの考え方は、子細に見るならば多くの理論的難点を抱えている。本稿では、今日の英語圏の代表的宗教哲学者であるW・アルストンの宗教経験論を検討し、この点を明らかにする。アルストンは元来、宗教経験による宗教信念の「直接的」基礎づけを志向したが、結局のところこうした古典的基礎づけ主義の企図を断念し、より穩健な基礎づけ主義の立場から、宗教経験による宗教信念の暫定的正当化を目指した。ところがこの立場は、反實在論や整合論的真理観を主張する反基礎づけ主義の側からの批判に内部から侵食されざるをえない。結局宗教経験による宗教の基礎づけという発想自体が、根本的な再考を迫られざるをえないのである。

〔キーワード〕 宗教経験、基礎づけ主義、正当化、分析的宗教哲学、實在論、実践

一 序

宗教経験の概念は、宗教を語るうえで日常的にも用いられる概念である。概念のこうした日常的用法(casual use)はさておくとしても、詳しく検討する必要があると思われるのは、この宗教経験の概念のより積極的な理論的用法である。近代宗教(哲学)学において宗教経験(体験)の概念が浮上してきたことは、偶然ではない。そこには、近代に至って自明性を喪失したキリスト教や、より下つては宗教一般を、教義や制度にかわつて宗教経験において「基礎

づけ」よとの関心があつた。⁽¹⁾この経験と宗教との広義の「基礎づけ」主義的理解は、近現代の宗教経験論のほとんどに、何らかの形で見いだされるものである。また上述の日常的用法や、今日の宗教運動の体験主義思想などにも、こうした考え方は伏在していると言ふことができる。

ところが宗教経験による宗教の基礎づけというこの考え方は、詳しく見るならば決して自明のものとは言えない。そこには少なからぬ哲学的困難や、思想上の難点があると言わざるをえない。通常そうした点に気づかれることなく踏襲されている考え方であるだけに、いつそう再検討が必要と思われるのである。以下では、こうした再検討を最近の哲学的宗教経験論の一事例を通じて行いたいと思う。

二 基礎づけ主義の背景

基礎づけ主義 (foundationalism) をどのように位置づけるかは、今日の哲学一般の差し迫った課題となつてゐるが、宗教哲学においてもそれは例外ではない。例えば、かつて英語圏の宗教哲学のもつとも中心的なテーマは宗教言語であつたが、この十数年ほどの動向を見ると、宗教の「認識論」(epistemology) が大きなテーマとなり、なかでも宗教経験と基礎づけ主義の問題が、個々に、また時には関係づけられたかたちで、中心的主題となつてゐるかに見える。⁽²⁾

狭義の基礎づけ主義とは、ある命題 || 信念体系を、それ以上背進不可能かつ不可疑な命題 || 信念に還元し、そこから演繹されるものとして元の体系を理解し、その真理性を正当化しようとする立場を意味する。さらに、そうした明示的な論証態度としての基礎づけ主義とならんで、明確な論証のかたちをとらない、より漠然とした基礎づけ

主義的態度とでも呼びうるようなものがある。今日の基礎づけ主義の苛烈な批判者であるH・アルバートは、思考上の何らかのアルキメデスの点を措定して問題の解決をはかるこうした態度を、ある種の「根本主義」(Fundamentalismus)と呼び、それが「それと常に明確にされることがないままに、哲学、科学、社会的実践における多くの方法的見解の根底に多かれ少なかれ潜んでいる」点に注意をうながしている。⁽³⁾「宗教の基礎づけ」ということで言えば、命題の操作による基礎づけの論証がなされない場合でも、信念の「認識的正当化」(epistemic justification)と行為の「モラル的正当化」(moral justification)という二重の意味での基礎づけ志向が、広く認められると言えよう。

ところで基礎づけへの志向は、言うまでもなく当の信念・実践システムの真理性が自明のものとして妥当している間は生じえない。基礎づけの必要性には、競合する信念・実践体系の出現による相対化の危機というものが背景にある。この意味で、キリスト教をはじめとする諸宗教が強い基礎づけ主義的動機を帯びるのは、近世以降のことと考えることができる。その場合、宗教には基礎づけのためのいかなる手だてが残されていたであろうか。

近世の基礎づけ主義の大きな流れに、不可疑の理性的命題に依拠する合理論的方向と、経験的命題の事実性に依拠する経験論的方向との二者が存在することは周知の通りであるが、アルバートはこれら両者とともに「認識の啓示モデル」に属するものと特徴づける。神の真理は明証的所与⁽⁴⁾と啓示として与えられており、曇りない眼によるならば、それは人間の側の概念作用によらず直覚される、というのが神学的啓示認識のモデルだとするならば、アルバートによると啓示が超自然性と歴史性を剝奪され、個人の直観や知覚に移しかえられたとはいえ、近代認識説の認識モデルはなお啓示認識と相同的構造をもっていた。⁽⁴⁾ さて、基礎づけを志向する宗教は、近世においてある種の

転倒した状況に置かれた。世俗的認識論の成立は、まさに啓示神学による知と実践の支配の崩壊と裏腹の関係にあった。こうした中で非自明化した宗教を基礎づけるためには、啓示主義への逆行は困難であった。かくして、宗教哲学と呼びうる領野が成立し、宗教的アプリアリ論や宗教経験論などの発想より、宗教の近代的基礎づけが図られることとなった。ところが元来神学的な「啓示モデル」の世俗化に外ならぬ認識理解が宗教の基礎づけに持ち込まれるとき、両者の親和性の中で神学的関心との流動化がおこるとともに、基礎づけ主義そのものの問題性が見えにくくなる、ということが起こる。基礎づけ主義をめぐる今日の宗教哲学の論争状況（終章参照）もなお、こうした近代的文脈の延長上で生じたものと考えていい。

分析哲学的宗教哲学の泰斗のひとりである W. P. Alston は、近著『神の知覚』⁽⁵⁾のなかで、包括的な宗教経験論を展開し、少なからぬ論議を呼んだが、以下ではアルストンのこの議論を取りあげて、問題への接近を図りたい。アルストンの論議は一見して錯綜した印象を与えるが、それは宗教の基礎づけ問題と宗教経験をめぐる複雑な問題状況をそのままに反映しているからであり、ここからもアルストンの所説は検討に価すると思われる。

三 アルストンにおける宗教経験と宗教信念の基礎づけ

1 はじめに

アルストンは、キリスト教有神論の立場を明示しつつ、宗教哲学を構想する。とはいえ、その論証は固有の屈曲と留保に満ちている。アルストンも広い意味でそこに属すると目される、今日有力ないわゆる「改革派認識論」(Reformed Epistemology) に共通な態度として、特定の宗教的(キリスト教的)コミットメントに積極的に立ち

つつ、普遍主義的・積極的護教論ではなく、ある種の「否定的護教論」により自己のコミットメントの正当性を限定的な形で確保してゆくという行き方がある。⁽⁶⁾これはアルストンの論証の全体を貫く方法でもあるが、この立場はおそらく二つの方向性をもっている。一方で、あらゆる意味での普遍的正当性主張の不可能性の認識は、逆に相対性の地平の中での自己のコミットメントの積極的表明につながり、またその反省的更新をも生みだしうる。他方でしかし、元来の宗教的コミットメントの含む絶対性要求や形而上学思想が、ある種の制約として働き、前者の方向性のもつ含意を汲み尽くすことを妨げるということも起こりうる。アルストンの論述からは、明らかにこれら両者の方向性のもつ緊張関係を読みとることができると言える。

宗教経験をめぐるアルストンのこうした議論の特徴を一言で言うならば、キリスト教有神論の強い意味での擁護を本来志向しながら、その理論上の困難ゆえに基礎づけのレベルを移行させてゆくことにより、逆に宗教の経験的基礎づけのアポリアを露呈せしめている、とでも言うことができよう。その意味で、以下ではまずアルストンの元来の志向を取りだし、その不可避的な変容を跡づけることから始めよう。

2 古典的基礎づけ主義への留保

キリスト教の歴史（宗教史）の諸時代・諸地域において、多くの人間が共通の直接的な神経験を得た。これらは、キリスト教の神（諸宗教の神観念の根底にある実在）の実在性とキリスト教的信（諸宗教の信の核心）の真理性を直接に正当化し、基礎づけるものである。——宗教経験に依拠するキリスト教（括弧内は宗教一般の場合）の基礎づけの立場を仮に留保なく定式化するならば、上のようになるだろう。基礎づけと宗教経験に関する今日の議論は、

正にこの定式がそのままに妥当することの不可能性をめぐってなされているものである。しかし、アルストンの論述のいわば余白に記されたことばに着目すると、アルストンの元来の志向が今述べた意味での経験的基礎づけであったことが分かる。

『神の知覚』におけるアルストンのもくろみは、アルストン自身の言葉によれば「神の直接的覚知と（主体にとつて）推測されるもの putative direct awareness of God が、神についてのある種の信念に正当化を与えるという観点の擁護」(6)にある。その内容は次節以下に示す通りであるが、アルストンは同書の少なからぬ箇所、自らの課題にさまざまな留保を加える。例えば、一見したところ自分の立場は神の存在や知覚可能性を前提にしているかに思われるが、主体にとりそう思われるという観点からの立論である(7)。また本書では、神の知覚(knowledge)ではなく、神の信の認識的正当化(epistemic justification)を扱うにすぎない(8)（すなわち真理性を前提とする justified true belief という通常の定義の意味での神の knowledge を扱うのではない。従ってドグマの真理性をアルストンは前提とせず、神存在の信念を含み、すべては認識的正当化を待つ信念ドクサと見なされる）。さらに本書は純粹に実在論者(full-bloodedly realist)のパースペクティヴから書かれているものの、ある認識実践が事物の实在論的様相に応じた真なる信念を産出しようか否かを、その実践を超えて証明することはできない(9)。認識実践の信憑性(reliability)を非循環的に確立できれば理想的であるが、それは難しい(10)。もちろん「真理性の直接的提示」がなしえれば、理想的なのではあるが(11)。

アルストンのこうしたことばから察せられるのは、アルストンが元来志向し、同時に断念を余儀なくされたものが、正に上に見た古典的な宗教経験による基礎づけ主義の立場であったという事実である。ところが、こうしたキ

リスト教（宗教哲学）が元来もつ強い基礎づけ主義の態度は、アルストンの立場をなお強く制約していると見なければならぬ。

3 アルストンの宗教経験理解

(a) 宗教経験の現象性格…このように、アルストンの課題は一言で言えば、宗教経験はどこまで宗教的信念の正当化の基礎となりうるか、ということである。ところがアルストンは上記のように、有神論の存在判断を括弧に入れた形でこの問を立てることを表明する。これはある種の現象学的態度を意味しよう。そしてもしそうであるならば、宗教経験の現象性格を特定し、それが経験者の主観的意味把握とある種の適合性を示していると判断されるならば、ある種の経験がある種の信念を主観的に正当化することは、現象学的に見ればあえてその可否を問うまでもないことである。この点はアルストンも認めており、「認識論的目的」のためには、「主観にとって神の直接的覚知と見える (sein)」「経験というカテゴリーで十分であるという。ところがその一方で「我々がこのカテゴリーに関心を抱くのは、そのカテゴリーに属するものの中に純粋な神の覚知が存在しうるという可能性のゆえにである」(13)。

従って「神の覚知の現象学的な検討」の下に問われるべきは、「純粋な神の覚知であるための他の要件をそれが満たすことが可能か否か」という問い(14)である。結局ここでも、現象学の装いの下で、宗教経験とそれに基礎づけられる宗教的信念の真正性を消極的に確保しようとの「否定的護教論」の関心が主導的であることが分かる。

アルストンのこうした関心は、宗教経験の現象性格の確定という最も基礎的な作業をも強く方向づけている。アルストンは従来自分が積極的に用いてきた「宗教経験」の概念の使用を控え、より「狭い」現象、すなわち「神が

ある人間にこれこれとして『現れ』『自身を呈示する』ような経験」に問題を限ると言う(56)。そこでまずアルストンは、宗教一般への適用の可能性を含みながらも、キリスト教の諸資料、ことに神秘家の経験報告から神の直接経験と見えるものをとりだして、アルストンが「神の覚知」(awareness of God)とよぶものの根本性格を把握しようとする。アルストンはこれが感覚知覚と、質と内容では全く異なるものの、アナログな性格をもった、神の「呈示」(presentation)の「知覚」(Perception)と呼ぶべきものであること、またそうした知覚は、神についての特定の信念、すなわち神の特定の作用や特性についての知覚信念、アルストンの用語に言う「M (|| マニフェステーション) 信念」(Manifestation-Belief)を抱かせることを指摘する(II, 91)。

こうした現象性格を確定するアルストンの手続きは(225ff)、神秘家の手記資料の比較検討に基づいたもので、しばしば見られる神秘経験の現象学の試みに類したものである。アルストンの際だった特徴は、そこで宗教経験の対象知覚と対象認識の性格を著しく強調する点にある。その場合アルストンは知覚一般を、自らが「現出論」(Theory of Appearing)と呼ぶ、實在論的知覚論によって理解する。言うまでもなく、現象学的経験理論はある種の實在論的アクセントを持ちうるが、アルストンの知覚理解は、序文より明言されているアルストンのナイーブな實在論的関心に応じたものである。アルストンによれば、「現出論」は知覚を作用—対象(act-object)構造において見るものの、これを志向関係とは捉えない。真正な知覚であろうとなかろうと、「現出論」は知覚対象を、知覚主体に自己呈示する實在と考える(偽なる知覚の場合は、誤った心的イメージなどを対象實在として措定する。真正な場合は、例えば神知覚で言えば、文字通り神が対象實在となる)(96 関連した記述としてさらに、cf. 5, 55, 58)。今この知覚論の可否は問わ⁽⁸⁾ないが、この理解が因果論に立っている点は注意すべきである。これは、今述べた「呈示」の概念の扱

いに表れている。つまり知覚を信念や思惟と分かつものとして、アルストンはこの呈示の所与性、直接性を強調するとともに、この呈示と呈示するもの（神）、また呈示とその知覚との関係を、実在的・因果的に考えることを主張する。経験に現出できるもの・できないものについてはアプリアリに決められず、むしろ経験報告にまず暫定的（*prima facie*）な信憑性を認めるべき（すなわち神の実在的自己呈示の可能性を認めるべき）であり（39）、神が宗教経験の生成に「因果的に貢献した」ことは不可能とは決して言えない（64）ということになるのである。

すでにここで、二つのことが問題となる。一方でまずアルストンは、神の存在を前提にはしえないし、またどの知覚が真正な（*veridical, genuine*）知覚であるかも終極的には示しえないことを認めながら、他方でその逆の立証の不可能性に依拠しつつ、知覚の暫定的な信憑性を主張している。これは「改革派の認識論」に共通の戦略であるが、これがどこまで宗教的信念の「正当化」へと通じるかは、疑問と言わざるをえない。さらに、宗教経験による正当化がいかなるレベルで行われるかについての考え方が問題になる。アルストンらは、神やその現前といった非言語的・非信念的要因が信念を直接的に正当化すると、観点に立っている。しかし、こうした要因は信念や知識の成立の因果的条件ではあっても、信念の正当化の根拠ではありえない、信念の正当化は常に他の信念との整合性の中でなされざるをえないとの考えも成り立つのである。⁽⁹⁾ いずれにせよこの二点は、アルストンらの論証全体の含む問題でもあり、末尾にあらためて検討を加える。

（b）宗教経験と概念化の問題・アルストンの宗教経験理解がかかえるもうひとつの大きな問題は、アルストンがこの呈示とその知覚とを、「本質的にあらゆる概念化や信念や判断……とは独立の認識モード」（33）であるとする点にある。アルストンは知覚を、上に見たように実在論的に把握するとともに、それがもつ「呈示的性格」

(presentational character) は、客体と主体との間の「ベーシックで分析不可能な関係」(basic, unanalyzable relation) であり、「概念化、判断、あれこれと信じること」(conceptualizing, judging, believing such and such) とは根本的に異なるできごとである(5)と考える。この事態をアルストンは「直接性」(directness)と呼¹⁴⁾び、よく知られているように、宗教経験と解釈や概念枠組との関係は、今日の宗教経験論のもっとも論争的なテーマとなっている。アルストンもちろんこの点を十分承知したうえで、ヒックのほか、プラウドフット、カツツ、ルンゾウといったいわゆるコンストラクティヴィスト(つまり宗教経験の先構成論者・概念相対論者)の議論を取り上げ、論駁を試みている(16, 26f.; 38f.; 40f.; 186f.)。構成論者の立場を「概念化 conceptualization の遍在へのオブセッション」(39)としたうえでアルストンが展開する明快とは言えぬ議論を単純化して言うと、ほぼ二つの論拠でアルストンは概念などによる知覚経験の先行決定性を否定している。

第一に、呈示とその知覚がもつ質的性格は概念的思惟とは全く異なるという主旨の議論が、散見される。典型的には例えば、苦痛(pain)の同定は概念でなされるが、苦痛は概念のできごとではない、と言われる(41)。しかしながら、経験の現象的・原与的性格の固有性については構成主義者ももとより否定してはいない。構成論者が問題としているのは、例えばそのひとりであるJ・ルンゾウの言葉を借りれば『所与』がたとえ経験の一要素であったとしても、我々はその所与も、またbruteな、生々しく荒い事実性のエレメントも、概念中立的な知覚情報として獲得することはできない」ということである。ルンゾウによれば、アルストンらは、非命題的、半ば身体的に対象を見やること(look)と、対象を何らかのものとして覚知する形で見ること(see)とを混同しており、後者については部分的にせよ命題的構造を取らざるをえず、従ってまた可謬性は免れない。¹¹⁾構成論者の問はもっぱらエピステモ

ロジカルな性格のものであるが、アルストンらはしばしばそれを存在論的還元と誤って捉えてしまうのである。

これに対してアルストンは、第二の論拠としてほぼ次のように考えているかに見える。確かに神秘家は、自らの知覚を伝統依存的な概念や表現で確定的・対象的に記述するが、それらは「比較上」の (comparative) 意味、つまり比喩やアナロジーとして用いられているのであって、現出の記述は常に現象記述を底流としている (55ff.)。いずれにせよアルストンにとっては、呈示と知覚そのものは「直接実在論」の意味での、概念を媒介しない出来事である。ところがここで分かりにくくなるのは、アルストンが念頭においている呈示とその直接的知覚 (direct perception) が、アルストンの用語にいう「絶対的直接性」 (absolute immediacy)、すなわち主客合一ないし未分の神認識ではなく (アルストンはこれが実際に起こりうることを否定する、21ff.)、また未分節な出来事でもないということである。しかしそうになると、呈示とその知覚自体がある分節を帯びて現れることになり、またその呈示の対象が神であるとの判断 (しかもおそらくミニマルな意味であれ命題的な判断) を含むことになると言わざるをえない⁽¹²⁾。またアルストンの立論の手順に即して言えば、アルストンはもっぱら神秘家の言語報告から、その基にあるとされる知覚の、さらには神の呈示の分節を透し見る。しかしもしそうだとすると、こうした記述主義的テキスト理解の当・不当はとりあえずおくとしても、この言語報告―知覚―神の自己呈示の三者の相同性が、つまるところは神秘家の言語報告の客観的・対応的真理性が、その報告とは独立の基準で確立されない限り、結局アルストンは、伝統―文化的な解釈・概念枠の遍在という主張に対して決定的な反証はなしえぬことになる。そしてアルストンは、このことを暗黙の内に認めざるをえない。この事態は、基礎づけと正当化の問題にアルストンが移るときに、より鮮明な問題となって表れてくることになる。

4 宗教経験と背景信念の問題

(a) 感覚知覚と背景信念…すでに見たように、アルストンが本来目指していたのは、宗教経験Ⅱ神の知覚による「強い」意味での基礎づけである。そしてアルストンの抱く近代的有神論のコミットメントからすれば、これは自然な志向と言えるものである。ところが実際の論述において、アルストンはこれがそのままでは不可能であることを認めざるをえない。

その理由はやはり上に見たように、アルストンが基礎づけの起点とした呈示¹知覚の理解に関わってくると思われる。アルストンは呈示¹知覚を非概念的な出来事とする。ところが分節性ある神についての諸命題を、推論を排除し「直接」に知覚により正当化するためには、すでに述べたように呈示¹が神のそれであるとの同定をはじめとする分節性を呈示¹知覚に持ち込まざるをえない。こうしてアルストンは当然ながら、知覚における背景知識や先行解釈の問題に取り組まざるをえなくなる。そこでアルストンはまず、感覚知覚における背景知や背景信念の問題を論じ、その後にそれを「神の知覚」へと適用してゆく。

ここでアルストンがまず立てた問は、「知覚信念」一般がそもそもどれほど正当化しうるものか、そして知覚信念が他の信念をどのように根拠づけるか、という問である。「知覚信念」(perceptual belief)とは、アルストンによれば知覚の対象についての信念であり、これは「ある対象についての主体の知覚経験に、少なくとも部分的に基づいている (be based on)」(77)。この場合の「知覚経験」とは、前章で見た「呈示の覚知」(awareness of presentation)を表している。知覚信念は「また他の信念に基づくこともありうる」が、その場合もこの他の信念は「経験的基礎を充実する (fill out) ことによって、基礎においてある役割を果たすのであって、それと独立した何らかの基礎を

提供することによってではない」(ibid)。したがって、「私がこの語を用いている意味での知覚信念であるためには、信念は知覚的呈示から直接に発するものでなければならぬ。もちろん……他の信念がそうした信念の発生を容易たらしめるとは言えるが」(76)。

さて、知覚信念の正当化には、「非媒介的」(immediate)なそれと「媒介的」(mediate)それがある。前者をアルストンは次のように定式化する。——「Xがゆであるとの私の信念が、少なくとも部分的に、Xが私の経験にゆと現れる(あるいはそう私に思われる)経験に基づくとき、その経験はその信念の正当化に寄与する(Contribute)」(76)。「純粹に非媒介的に正当化される知覚信念」、すなわち知覚経験以外の、他の信念を基礎としない信念にとつては、この寄与はすでにそれだけで当座の正当化を供給するのに十分である。もちろんアルストンも、多くの知覚信念が「純粹」ではありえず、他の信念による媒介的正当化が必要であると考える。しかしそもそもアルストンは、呈示の覚知を含むことを知覚の定義の一部としている。従って、アルストンにとっては、知覚信念の媒介性を見極めることよりも逆に、「いかなる知覚信念も純粹に媒介的に正当化されることはできない」(ibid)ということ強調することが第一に肝要であった。だから「経験そのものの中に真偽を見分けるに十分なものはない」かもしれないが、「しかし決定的に重要なのは、それだからといって経験の中に呈示されているものを『読み取る』ことによつて形成される信念が、正にその事実によつて暫定的に正当化されることを妨げられはしない、という点である」(88)。このようにアルストンにあつては、どのような場合であれ、知覚信念には直証的・明証的部分があることが、そしてその限りで当座の信憑性を付与すべきものであることが、定立的に確保されているのである。

ところが同じ事態は逆に、アルストンのことばで言えば、「知覚信念の通常の正当化はいずれも暫定的なものにす

きなり」(79) ということをも意味する。アルストンはいかなる直接的正当化も、潜在的に「反証要因」(rebutter) や「毀損要因」(underminer) を持つことを認める。まして媒介的正当化の暫定性はもとより明かである。結局アルストンは、知覚信念の査定の背景をなし、あるいは知覚信念の生成の基礎 (base) の一部ともなるものとして、「背景知」(background knowledge) や「背景信念システム」(background belief system, これが知覚信念を反証する場合には「無効化システム (override system) 」とも呼ばれる) の果たす役割を認めざるをえなくなるのである。こうなる問題は、知覚信念の正当性をどこまで認めるかということになる。アルストンは、対象の自己呈示を強調しながらも、「強い」意味での自己立証的・自己正当化的経験の存在を認めない⁽⁸⁰⁾。従ってどのような正当化も討議の対象となりうるという意味で可謬的であり、完全な正当化が不可能であることもアルストンは認める。問題となりうるのは結局、終極的正当化ではなく、「理性が受け入れるに十分な程度の正当化」(81) であるとアルストンは言う。このように譲歩したうえでアルストンは、知覚信念の正当化における経験と背景信念 (「^{ドクサ}信念的基礎」doxastic grounds) との兼ね合いを、感覚知覚における諸例を通じて詳細に検討する⁽⁸¹⁻⁸³⁾。知覚と正当化をめぐるその論議の妥当性は、知覚の認識論の紛糾した議論の文脈で評価・検討されねばならない⁽⁸⁵⁾。しかしそもそもアルストンが呈示の覚知^{II}経験と信念という二つの基礎を定立的に分けている以上、また呈示による直接的正当化において自らの神学的基礎を確保しようとの動機がある以上、アルストンがまずは背景信念の機能を制限し、「純粹に非媒介的に正当化される知覚信念」が「著しく広い範囲に及ぶ」ことを強調するという結論に至る⁽⁸³⁾ ことも、十分に予想されることである。そしてアルストンはこの結論をさらに、神の知覚に「適用」しようとする。

(b) 神の知覚信念と正当化…アルストンは、宗教経験をもつばら知覚的なものとして主題化し、感覚知覚と並行

的・相同的にとらえる同位論 (parity theory) の立場に立つ。従って神の知覚信念 (上述の「M信念」) についても、非媒介的正当化と媒介的なそれとの兼ね合いはいかなるものであるかが問われ、これに対してアルストンは感覚知覚の場合と同様に、神の呈示の経験を神経験の中核とし、直接的正当化の重要性を強調することになる。とはいえ結局アルストンも、神知覚が感覚知覚以上に背景信念を前提とせざるをえないものであることを認めざるを得ない。例えばアルストンは、M信念で神に帰されていた内容は経験で呈示されたものを超えており、背景信念に基づくものであるとか(94)、あるいは我々は神を経験のみによって同定し、経験のみから読みとることはできず、むしろ経験に読み込んでいるに過ぎないのではないか(96)といった反対意見を想定し、これに答えるべく試みている。前者の問いに対しては、神がどこまで経験的に現れるかはアプリアオリには言ええず、経験そのものより学ばねばならぬ、とアルストンは言う(95)。ところが後者の問いについては、アルストンは結局のところ十分には答ええない。前節で、知覚信念が知覚経験より「直接に発する」あるいは「読みとられる」こと、またこの意味で経験は信念形成に「貢献」するとのアルストンのことばを見た。アルストンは、これらがいかになされるか、それが本当に概念や先行する信念と別のレベルのできごとであるかを、証示しえない。こうしてアルストン自身も、(神を神と覚知する) 同定そのものの基礎というより同定を支持 (support) する要因であろうとしながらも(97)、神の知覚、ことにキリスト教的なそれが陰に陽に「背景となる信念システムへの重い依存 (heavy reliance)」に立脚していることを認めるに至る(98)。かくしてアルストンは、宗教伝統や文化に根ざす背景信念をも含んだひとつの「実践」システムとして、宗教的信念形成を論じてゆくことを余儀なくされることになるのである。

5 信念的实践の概念

(a) 信念的实践と真理性…アルストンが直面したのは、経験と経験的信念の直接性が、それに先行する、あるいはその正当化に供される背景信念によりいわば深く侵食されている事態であった。これはすなわち知覚信念の正当化も、あるいは知覚信念による他の信念の正当化も、ともに免れがたい循環性を帯びているということを意味する。この事態を受けたアルストンの次の差し手は、やはり同位論の視点から、宗教経験による信念を擁護することであった。アルストン自身が「迂遠な」(oblique)アプローチと呼ぶこの論証の手順は次のようなものである。——多くの人間が、神秘経験などの宗教的知覚が信頼できぬ一方で、感覚知覚は信頼できることを証示しようと考えている。しかし実際には、非循環的に、すなわち感覚知覚とそれに基づく信念システムそのものを用いることなしに、感覚知覚の信頼性を証明することはできない。これは、内省、記憶、論証的思惟などの実践も共有する循環性であって、宗教的知覚実践のみが抱える難点ではない(102f)。つまり宗教的知覚信念に競合し、通常は疑いなく信憑されている感覚的知覚信念の基礎に潜む循環をこのように指摘しつつ、アルストンはここでも否定的護教論によって、神の知覚信念の正当性の場を消極的に確保しようとしているのである。

ところが元来の関心からして、アルストンはこうした消極的な護教論にとどまることはできない。就中アルストンには、実践が「真理を増進する」(truth-conducive)、すなわち真なる信念を生み出すものであるか、「信頼できる」(reliable)ものであるか、という関心が終始ある(102)。そこでアルストンが導入したのが、「信念的实践」の概念である。

(b) 信念的实践とその正当化…非循環的正当化の不可能性を前に、アルストンは二つの選択肢を想定する。ひと

つは、正当化の理念を真理性の問題と全く切り離す立場であり、他方は「タフなやり方」(tough hang)、すなわち確立された所与の実践が信頼できるものであることを「基盤をなす確信」(rock bottom conviction)とし、循環をおそれず実践に身を投じる立場である(280)。アルストンは、前者に対してはやはり真理の問題を排除しえないことから、また後者については自らの立場に近いとしながらも、やはり実践をまったく無批判に受け取る立場は承認しえないことから、それぞれ一線を画そうとする(280)。こうしてアルストンが選択したのが、「認識論への『信念的实践』のアプローチ」である。

アルストンの言う「信念的实践」(doxastic practice)ないし「信念形成実践」(belief-forming practice)とは、「ある『インプット』にある仕方に関係づけられた『アウトプット』として何らかの信念を産出するような、傾向性や慣習、メカニズムのシステムないし布置」(283)を意味する。やはり実践のあるままとまりを直感的・限界的に表した「生形式」や「言語ゲーム」の概念などと同様、この概念もある種の曖昧さははらんでいるが、二つのことがこの概念には読み取れよう。第一に何らかのインプット(例えば感覚知覚)から、最終的にそれに応じた信念がアウトプットとして形成されるという考え方は、なお明確に知覚経験からのある種の「直線的」(linear)基礎づけ関係の枠組みを残している。しかし第二にこの概念は、これと相反する全体論・整合論的枠組みという特徴をも帯びている。結局のところ、前概念的知覚を取りだし、それを信念と照合してその真理性を基礎づけること(つまりもつとも理想的な直接的かつ直線的な基礎づけ)の不可能性に直面したアルストンは、知覚に先行してそれを条件づけ、また知覚に深く浸透している背景知や背景信念と、さらにそうした信や知と結びついた行為をも含めた生の実践を、新たな正当化の単位とせざるをえなくなったのである。

宗教的知覚信念を産出する信念的実践の正当化手順は、ほぼ以下の通りである。すでに見た感覚的知覚信念と宗教的知覚信念の否定的同位性は、この論証の第一段階である。つまり、両者はともに「非循環的」な正当化が、ひいてはエクスターナルな（実践の外部のアルキメデスの点に立った）無条件な基礎づけが不可能である点で同等である。ところが現に我々は感覚的知覚の信念的実践にコミットし、それを理性になつたことと考え、また支障なき生を生きている。従つてこうした理性性を、ある仕方では正当化へと結びつけることも予想しうるし、またこの理性性の条件に叶うならば、宗教的知覚実践も何ほどか正当化しうることとなる。その際、ウイトゲンシュタインの言語ゲーム論と自己の立場との差異として、アルストンは次の点を指摘する。すなわちウイトゲンシュタインによると、個々の言語ゲームや生活世界に固有の自明な、不可疑の命題の真理は、個々の言語ゲームや生形式の中でのみ妥当し、それを超えて真偽を問うことは意味をなさず、また各々の言語ゲームや生形式総体の信憑性を問うことにも意味はない。一方アルストンは、確かに実践の外に出てその実践を「より深くより客観的な立場から」批評することは「我々の認識状況がこれを許さない」ことを認めるものの、やはり実践の内的批判は可能であり、また特定の実践の絶対化は避けられるべきであるとする(25)。さらにアルストンは、外的基礎づけの不可能性とは関係なく、諸実践はひとつの實在にさまざまな形で関わっている、との實在論の立場を堅持する(25)。ウイトゲンシュタインがいわゆる「根拠なき信念」の立場に立つとするならば、アルストンはやはり実践の實在論的根拠という考え方を放棄しえないとも言えよう。⁽¹⁶⁾

こうしたジレンマの中でアルストンは、上述の理性性がある種の正当性を持ちうる条件を探る。そして、ある信念的実践が、一、社会的に十全に確立されている(established)と、二、決定的にそれを無効とするもの(override)

が存在しないこと、三、重要な自己支持基盤 (self-support) をもっている、つまり社会的に機能しており十全な成果をあげていること、の三者をそうした条件として挙げる。アルストンによれば、ある実践がこれを満たす場合、その実践とそれが生み出す信念にコミットすることは、一応の正当性と、「実践的理性性」(practical rationality) をもつことになる、というのである (168ff.)。

このように結論づけた上でアルストンは、キリスト教の、ことに神秘主義的伝統を例にとり、それをやはりひとつの複合的実践ととらえ(「キリスト教的神秘知覚信念実践」(Christian Mystical Perceptual Doxastic Practice))、これが上記の三条件を満たしていることを詳しく論証する(84-250)。こうしてアルストンは、キリスト教的な宗教経験による信念形成実践が感覚知覚の信念形成実践に比肩しうるような実践的理性性と暫定的正当性を持ち、宗教の多元性という状況のなかでも十分にコミットに価するということを、自らの結論とするのである。

四 考察

言うまでもなく、アルストンの信念的実践の概念自体も、またこの概念によるキリスト教の弁証についても、議論の余地はあまりに大きく、その検討はとうてい本論の紙幅に収まるものではない。しかしいづれにせよ本稿の関心は、アルストンの弁証論そのものの当否にはなく、アルストンの論証の転変が今日の宗教論という文脈で何を意味するかという点にある。

アルストンの論証の歩みを規定していた一連の両極性とその帰結とを、ここで列挙してみよう。まずアルストンは、「直接的 (direct)」(つまり推論をさしはさまぬ、呈示・知覚による) かつ「直線的 (linear)」(呈示・知覚という

小単位を基礎とし信念命題へとまっすぐに至る）基礎づけを志向していた。しかし、最小限の神知覚と知覚命題からの宗教の基礎づけという理念が出会った困難のゆえに、アルストンはついに宗教的生の実践全体を最初から前提とする「全体論」的枠組みを取り入れることを余儀なくされた。このことは、知覚や経験と信念との区別自体が、結局のところ理論や信念システムに内属する相対的なものに過ぎないことを暗示している。また「エクスターナル（external）」な、すなわちその信念体系の外部にも通用する基準による、また実践とは独立の真理概念による基礎づけを目指しながら、結局アルストンは実践内在的な正当化と基礎づけの域を超えることはできなかった⁽¹⁷⁾。さらに実在論のスタンスを常に強調しながらも、アルストンはその実在論そのものを基礎づけることができず、現象論と要請にとどまる実在論との間で曖昧な立場を取り続けざるをえなかった。そしてキリスト教の真理性の経験的な基礎づけという元来の関心は、宗教実践の還元しえない複数性を前に、キリスト教の「実践的理性性」という消極的な正当化に帰着せざるをえなかったのである。

以上の経緯によって、「無条件の（unqualified）」な基礎づけという本来の意図は実現しえず、結局アルストンは実践の循環に身を投じつつその「当座の（prima facie）」正当性を主張するにとどまらざるをえなかった。そして宗教、就中キリスト教的実践の「実在に対応した真理性」ということも、「有罪性が証明されるまでは無罪（innocent until proven guilty）」という改革派認識論の常套句の言う意味で、暫定的に確保されたにすぎなかった。しかし暫定的基礎づけなるものがそもそも「基礎づけ」の名に価するかどうかは、議論の余地があろう⁽¹⁸⁾。結局のところある宗教実践を暫定的にせよ正当と見るか否かは、中立的な判断で決定しうる問題ではなく、それ自身コミットメントの一環なのである。

アルストンの議論の推移は、今日の宗教哲学の一部で見られる論争状況というコンテクストで見ると、より把握しやすい。なぜなら外ならぬ宗教経験、基礎づけ主義、真理性、実在論などの含意する問題が複雑に絡み合うことにより、そうした論争状況が作り出されているからである。¹⁹この論争にはいくつかの対立軸が考えうるが、仮に基礎づけ主義への考え方を軸に整理するならば、古典的（強い）基礎づけ主義、穏健な（弱い）基礎づけ主義、そして反基礎づけ主義（うち、実在論を容認する場合と容認しない場合との二派がある）の三者の陣営の存在を指摘することができよう。第一の基礎づけ主義は、宗教経験であれ合理的命題であれ、終極的な基礎づけ根拠の存在を前提とし、また宗教の真理は実在との対応（correspondence）的真理であると考える。従って宗教経験も実在と因果的かつ意味的に直接的に結びついたものと捉える。第二の立場は「改革派認識論」を典型とするもので、終極的基礎づけを断念し、可謬的かつ暫定的な基礎づけを考える。しかし何らかの基礎的還元項を考える点で、次に述べる整合論やホーリズムの立場とは異なる。またここでは実在論の枠組みは堅持され、宗教経験は実在との因果的關係のもとに考えられるし、真理観はなお対応論的な色彩をとどめる。一方第三の立場は、基礎づけや正当化が常に命題や信念のレベルで、従って常にそれら相互のネットワーク全体を背景として（ホーリズム）、整合論（coherenism）的になされざるをえないと主張する。従って真理も整合論的に考えられ、命題と経験や実在が一对一で対応するという映像が拒否される。それでも実践が全体として実在と対応しようという考えを容認する立場もあれば、²⁰実在論的発想を全く拒絶する立場もある。

アルストンの立場を以上の論議の中に位置づけるならば、第一の基礎づけ主義を志向しながらも、第二の穏健な基礎づけ主義に移行することを余儀なくされたものと言うことができる。ところがこの立場は、第三の立場からの

異議に十分に反論しえず、内部から反基礎づけ主義の発想に侵食されざるをえない。アルストンはローティやフィリップスの名をあげて、反基礎づけ主義的ホーリズムや反實在論的フィディズムを自らと区別する(55)が、実際には同様の実践内在主義の域を出ていないと言わざるをえない。そして無条件な基礎づけの放棄と暫定的な真理性の消極的な確保は、宗教が歴史性をついに免れえず、また他の信念実践(宗教的あるいは非宗教的)との相互関係のなかでのみその真理値が決まり、またそれが根本的に変化しうることを示している。アルストンは、キリスト教の弁証ということもあり、こうした実践的真理性と實在に対応した真理性とをある程度連続的に考える道を模索しているが、おそらくこれは不可能であろう。アルストンは整合論的、あるいはプラグマティックな真理論を強く退けているが、事実上はそうした真理論を援用せざるをえない。対応論的真理論や實在論は、実質的にはコミットメントの表明として消極的にそこに付加されているにすぎないのである。

近代の宗教学・宗教哲学は、宗教自身の實在論とその真理観、あるいは宗教経験理解を受け継ぎつつ、それを別のレベル、別の形で基礎づけ、正当化するというエトスを長く保持してきた。言うまでもなく、そうした志向が全く無効となったわけではない。しかし、宗教経験の概念に基づくそうした宗教の基礎づけと正当化の試みが今日いかなる困難に出会うかを、アルストンの論証の歩みは身をもって示しているかに思われる。⁽²¹⁾

注

(1) この歴史的経緯については、以下の拙稿を参照。「敬虔主義と近代宗教経験概念の『起源』」『東京大学宗教学年報』第一〇号(東京大学宗教学研究室、一九九二年)、一一一—一二三頁所収。

(2) 全体の見取り図は、例えば以下を参照。M. Peterson et al. (ed.), *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford U. P. 1991):

- R. D. Geivett, B. Sweetman (ed.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: Oxford U. P. 1992).
- (3) Hans Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, 4. Aufl. (Tübingen: J. C. B. Mohr 1980), S. 11.
- (4) Ebd., S. 19f.
- (5) *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell U. P. 1991). 以下、同書からの引用頁数は文中に数字で示す。
- (6) 「改革派認識論」については、星川啓慈『ウイトゲンシュタインと宗教哲学』(ヨルダン社、一九八九年)、一一二―一二九頁を、またその「否定的護教論」については、以下の拙稿を参照。「穏健な基礎づけ主義と宗教経験」「宗教と科学との相互関係に関する研究」(平成六年度科学研究費補助金研究成果報告書、代表者・金井新一、東京大学宗教学研究室、一九九五年、一三七―一五七頁所収)。
- (7) この点については、例えば以下を参照。Marian Jaworski, *Religiöse Erfahrung vom phänomenologischen Standpunkt aus gesehen*, in: *Archiv für Religionspsychologie*, Bd. 15 (1982), S. 18-35.
- (8) 但し、現在の‘特に英米の知覚論’においては、‘直接实在論’のものとはむしろ一つの趨勢となつてはゐる。cf. Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Basil Blackwell 1985), pp. 143-179.
- (9) Matthew C. Bagger, *The Miracle of Minimal Foundationalism: Religious Experience and Justified Belief*, in: *Religious Studies*, vol. 29 (1993), pp. 297-312 は、この点からアルストンの基礎づけ主義的企図全体を批判する。
- (10) Cf. Joseph Runzo, *World Views and Perceiving God* (N. Y.: St. Martin's Press 1993), p. xiii.
- (11) *Ibid.*, pp. 17, 224f.
- (12) 最近の書評論考は van Woudenberg も、結局神の同定あるいは非同定とどういふのきりきりの場面で神経験が解釈を含むこととを、アルストンも認めるべきでないとはずだと見做す。Cf. Rene van Woudenberg, *Alston on direct Perception and Interpretation*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion (IJPR)*, Vol. 36 (1994), pp. 117-124.
- (13) 宗教的ドキュメントから宗教経験の現象性格を抽出する作業の含む原理的困難については、拙稿「体験」と「伝統」「現代宗教学」第一巻、東大出版会、一九九二年、一一五―一四二頁所収、参照。
- (14) 自己立証的宗教経験の理念とその批判については、以下の拙稿を参照。「宗教経験からの論証」と概念相対論」「東京大学宗教学年報」第一二二号(東京大学宗教学研究室、一九九四年)、一〇一―一一八頁所収、一〇八頁以下。
- (15) この点、および以下に触れるアルストンの同位論全体については、次の文献が詳しい批判的検討を行っている。cf. Mark S.

McLeod, *Rationality and Theistic Belief* (Ithaca: Cornell U. P. 1993).

(16) すでに早い時期からゲルナーやアルバートが、後期ウィトゲンシュタイン哲学が「その信奉者たちの間にはつきりと保守的な諸帰結をもたらすに至った」(Albert, *op. cit.*, S. 145) ことを指摘していたが、いわゆるウィトゲンシュタイン・フィディズムなど、既存の宗教実践を所与として絶対化する傾向においては、これが最も反動的な形で表れているともいえよう。アルストンのリアリズムは、批判的契機を内に含むという意味では、これに対する補正的位置にあるとも言えなくもない。問題となるはこの實在論が後述の意味でどこまで「脱實在論化」されるべきか、またそこでこの批判的契機がどのような形をとりうるか、とどうなるかである。

(17) 例え⁴⁵ Kevin Meeker ⁴⁶ (cf. William Alston's Epistemology of Religious Experience. A 'Reformed' Reformed Epistemology?, in: *JPR*, vol. 35, 1994, pp. 89-110) アルストンが外的な規準による正当化の提案によつて「改革派認識論」をもう一段「改革」しようとしながら、結局インターナリズムの域を超えなかつたとする。

(18) Dirk-M. Grube なども、結局暫定的な基礎づけと終極的なそれとの間には埋めえぬ深淵が残り、暫定的基礎づけはすべての実践を容認する原理に随⁴⁷ち⁴⁸をえな⁴⁹と指摘する (cf. Religious Experience after the Demise of Foundationalism, in: *Religious Studies*, vol. 31, 1995, pp. 37-52, p. 41).

(19) この論争については前掲拙稿(注6)を参照。

(20) 實在論を容認する立場としては、Runzo, *op. cit.*, Grube, *op. cit.* などを、またそれを峻拒する反實在論の陣営に属するものとしては、例え⁴⁵ J. Wesley Robbins, When Christians Become Naturarists, in: *Religious Studies*, vol. 28 (1992), pp. 195-206 などを参照。「反實在論」(antirealism)という名称は、誤解を招きやすい。むしろ實在→反實在という問題設定自体の解体を目指すという意味で、「脱實在論」⁵⁰とも呼ばれるべきかもしれない。

(21) 本稿の主旨は、宗教経験概念と基礎づけ主義の分離であつて、前者の無効化にあるのでは全くない。ただ宗教をある種の私秘的エピソードに還元すること、ローティのことはを借りれば(『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、一九九三年、四三五頁)、「知識を、観念や言葉の持続的調整によつて達成される論証的なものから、われわれが突き動かされたり、言葉を奪われたままある光景に釘づけにされたりする場合のような、何か不可避のものに転換」せしめることにより、討議の努力と探求の自由を抑止する方向へと宗教理論が向かうことに、異議を唱えているに過ぎない。

*本論考は、日本宗教学会第五三回学術大会(立正大学、一九九四年)における研究発表を増補・発展させたものである。

プロテイノスにおける英知界の有るものの類について

森 本 聡

△論文要旨▽ プロテイノスは、英知界の最高類として「有」、「動」、「静」、「同」、「異」というものが、英知界に存在すると主張する。しかし、英知界の最高類という思想に対して、従来、プロテイノス研究者の多くから、プロテイノスの体系に占める意義について否定的な評価がなされて来た。この様な評価がなされてきたのは、これまでの研究では、英知界の最高類という思想とプロテイノスの体系の根本柱である直知（観照）作用の教説との関係が、明らかにされていなかったことによる。そして、それは、直知（観照）作用の二面性ということの重要性に対して十分な注意が払われなかったことに原因があると考えられる。

そこで、この小論では、従来の英知界の最高類という考え方も、他の英知に関する教説とともに、英知界の構造を説明するための重要な考え方であることを論じる。そのために、英知の直知（観照）作用の二面性、英知と一者の関係性、英知内部の構造の三つの関わりを立体的に解明する中で、英知界の最高類という考え方の意義を探ってみたい。

△キーワード▽ プロテイノス、英知界、最高類、弁証法（問答法）、直知（観照）作用

プロテイノスの第六エネアスの最初の三つの論文には、「有るものの類について（*περὶ τῶν ἔχοντων ὀντων*）」という共通のタイトルが付けられている。先ず、その第一の論文（以下、VI 1と略記、また『エネアデス』中の他の論文も同様に表記する）では、アリストテレスのいわゆる十の範疇が、感性的世界のみを念頭におき、英知的世界を無視していることが指摘された上で、この十の範疇に対して様々な批判が加えられ、次に、ストア派の四つの範疇とそうえに立つ「或る共通のもの」という考え方が、批判されている。それに対してVI 2では、プラトンの

『ソピステス』から導入された「有」、「同」、「異」、「動」、「静」が、英知界の最高類とみなされることが主張され、VI 3では、感性的世界における有るものの諸類に関するプロティノスの独自の見解が述べられている。

以上の「有るものの類」についての議論のうち、特に英知界の最高類についての議論に関しては、これまでほとんど否定的な評価がなされてきた。例えばイングも、プロティノスの研究書の中ではもはや古典的となった *THE*

PHILOSOPHY OF PLOTINUS において「第六エネアスにおけるカテゴリーについての長い議論は、(中略)その本

〔「エネアデス」のこと〕の中で最も面白い部分であるように私には思われる。」と述べている。もちろん、こ

の批判は、VI 1〜3全体に向けられたものであるが、批判の鋒先は主として、英知的世界の最高類に向けられていると考えられる。このような否定的見解は、基本的に現在まで受け継がれており、現代を代表するプロティノス研究家の大家であるアームストロングやブレイエもその例外ではない。彼らも英知界の最高類をほとんど無視する態度を取っている。⁽¹⁾

しかし、プロティノスの宗教思想のなかで、この英知界の問題を無視することはできない。もちろんプロティノスが究極的な宗教体験と考えるのは、個霊(ひとりひとりの人間の魂)と二者との合一であるが、しかし、彼によれば個霊は、その前段階として、必ず英知界へと「還帰」し、英知 (*noûs*) と合体しなければならぬ。従って、プロティノスの宗教思想を理解するためには、英知界についての理解がその前提になるし、またそのためには英知界の構造についての十分な理解が前提とされる。そして、英知界の構造について論じる際に、先ず注目されるのが、そこに有るものの類、すなわち、最高類であると言うことができる。このような観点から、小論では、英知界の最高類が彼の思想体系の中でどのような意義を持つかを検討してみたい。そのためには、まず、この英知界の最高類

という概念と、プロティノスの思想の基礎にある英知の直知作用との関係を明らかにしなければならぬであろう。この点を第一節の課題としたい。

一 英知の狭義の直知作用と英知界の最高類について

周知の様に、プロティノスの哲学の体系の二番目の原理である英知は、アリストテレスの「第一の不動の動者」(τὸ πρῶτον κίνησιν ἀκίνητον) という考え方に大きく影響を受けて、自己自身を直知する直知作用を営むとされる⁽⁴⁾。例えば、「観照(直知作用のこと)は観照の対象と同一であり、英知は直知の対象と同一でなければならぬ⁽⁵⁾。」と言われている。しかし、英知においては、多様性も同時に見いだされる。英知の直知作用は、自己自身のうちの真実在(イデア)を直知して真理を認識する活動である限り、やはり、そこには対象認識という側面が存在する。従って、直知する側とされる側の区別があるのであり、その限りで英知は二でもある。英知は二を含んだ一なのである⁽⁶⁾。更に、英知は、全真理を同時に直知するのである(でないと、英知は部分的に可能態において有ることになる)。それ故、あらゆる真実在を持たなければならない。その意味で、英知は多でもある。従って、英知は一にして二、一にして多である⁽⁷⁾。

ところで、後ほど論じる英知界の最高類と英知の二面性との有機的連関を理解するために、ここで付け加えておかねばならないことがある。英知が直知作用を営むということは、英知が、可能態としてでなく、現実態においてあることを意味する。従って、英知は直知作用によって、現実化され、英知としての完成の域に達したのである。だが、英知が、英知として完成の域に達するということは、英知が自己の内部に諸々の真実在を持ってそれらを直

知するということでもある。それ故、アームストロングも指摘するように、英知における多様性、即ち、諸々の真実在（イデア）は、英知が自己自身を直知することによって成立したのであり、英知の直知作用がそれらを構成するのである。⁽⁹⁾

以上で英知の単純性と多様性の両面を見てみた。しかし、それだけではイデア相互間の関係が全く明らかになっていない。そして、この英知界内部の構造を理解するためにどうしても見なければならぬのが、英知界の真実在の最高類なのである。この思想は、後期プラトンに由来する。プラトンの『ソピステス』において「諸々の類に従って分割し、同じ形相を異なった形相とみなしたり、異なった形相を同じ形相とみなしたりしないことは、まさに弁証法（問答法）（*Dialektikē*）の知識に属する事柄であると我々は主張すべきではないだろうか。」⁽¹⁰⁾とされ、更に、「そのようなことをすることができる者は、一つのイデアが多くのもの——それぞれのものは離れ離れになっているが——を通じて至る所に延べ広げられているのを、そして、お互いに異なっている多くのイデアが、一つのイデアによって外から包み込まれているのを、また、一つのイデアが多くをなすものを通じて一つに統一されているのを、更に、多くのイデアが離れ離れになって完全に区別されているのを、十分にはつきりと見定めているのだ。」⁽¹¹⁾とも述べられている。そして、「分割法（*diakrasis*）」に典型的に見られるように、さまざまな類を下位の類または種に分割し、それを更に下位のものに次々と分割して行き、また逆に、いったん分割したものや多様に散らばっているものを一つに纏め上げて行き、イデア相互間の関係を確定することが、後期プラトンにおける弁証法（問答法）の本質的内容である。その様な類（これは『ソピステス』の253D以下で、形相であるともイデアであるとも言われている。）の例として『ソピステス』に登場するのが、『有（*ὄν*）』『同（*ταυτόν*）』『異（*ἕτερον*）』『動』

(*xinias*) 『静』 (*stasis*) にはかならない。

プロティノスの弁証法(問答法)の解釈は、基本的には、プラトンの立場を受け継いでいる。⁽¹²⁾では先ず、『有』、『動』、『静』とは、彼の体系の中で何を意味するのであろうか。そのことに関しては、VI 2の或る箇所で見られるように、⁽¹³⁾に言われている。

「(英知が)直知することにおいて活動、即ち『動』が、そして、自分自身を直知することにおいて、⁽¹⁴⁾真実在と『有』がある。何故なら、(英知は)存在するが故に、存在するものとしての自分自身を直知し、そして(英知の直知活動が)それに依存するところのものが、有(真実在)なのであるから。」⁽¹⁵⁾

この引用文からも明らかのように、『有』とは、英知を真実在の面から見たときの類である。英知界に存在するものは、如何なるものと雖も、真実在であり、第一義的に「有る」ものである。従って、英知界におけるものが全て真実である以上、それらの真実在の最高類の一つとして『有』を置かねばならない。そして、英知界に存在する人間や馬などの真実在(イデア)は、『有』の種差であることになろう。それ故に「『有』には多くの種差が存在し、(『有』は、「一つの」類である」と言われている。そして、『動』という類は、「直知することにおいて……『動』がある」と言われていることから了解せられる様に、英知をその直知作用という活動の面から見た場合の類である。⁽¹⁶⁾

この『動』と『有』という二つの類は、英知界の最高類として対等の位置に立つ。⁽¹⁷⁾そして、一方では、直知と直知の対象が区別されるのと同様に、『動』と『有』が別物として区別され、他方では、直知と直知の対象が同じであるのと同様に、『動』と『有』は一つである。⁽¹⁸⁾更に、直知作用が英知を完成させるものであった様に、『動』は、『有』

の本性（在り方）を変えてしまうのではなく、寧ろ、『有』を完成に導く⁽¹⁷⁾。

次に、『静』については、以下の様に述べられている。

「その様な（英知の）在り方〔動〕が『有』を完成に導くという在り方〕は、その様に活動することにつねに留まっている〔恒常不変に活動状態にあるということ〕ので、もし人が『静』を導入しないのなら、『動』を認めないよりも不合理であろう。何故なら、『静』という概念や観念は、有〔真実在〕においては、『動』のそれらより身近なものであるから⁽¹⁸⁾。」

この文章から解るように、『静』という類は、英知の恒常不変な面を言い表している。英知はイデア（真実在）であるという面からするなら、英知は恒常不変で変化しない。また、別の箇所では、英知の安定性故に、『静』という類が成立したのであり、直知作用は『静』から発し、『静』に向かうものであると言われている⁽¹⁹⁾。これは、英知の直知作用の目的が、イデアであり、このイデアこそ、英知の本体であるからである。

以上、『有』、『動』、『静』の三つの英知界の類について検討してきたが、それらの類は、『有』と『動』だけでなく、三つの類全てが、お互いに同じものであり、かつ、異なったものとされる⁽²⁰⁾。このことはちやうど、英知界において、英知、英知の直知作用、英知の活動（現実態）、有（イデア、真実在）、直知の対象が、区別されながらも、同じものであるとされたことに対応する⁽²¹⁾。これら三つの英知界の最高類は、英知界全体に行き渡っており、英知界においては、全てのものが、『有』であり『動』であり『静』である。最高類の下位に来るもの〔下位の類、種、個別的なイデアなど〕もその例外ではない⁽²²⁾。確かにそれらは、或る特定の『有』であり『動』であり『静』である⁽²³⁾。

しかし、英知界における個々それぞれものは全て、いわば個別的英知であっても、やはり真実在であり、自己を

対象とする直知作用を行なう。そして、これらの特定の『有』、『動』、『静』も三にして一、一にして三であると考
えられる。

上で述べた様に、英知界においては、『有』、『動』、『静』という三つの類が見い出される。そして、それらの三つの類は、それぞれに区別されながらも一つであり、一つでありながら相互に区別されるのであった。実は、この区別されるというところに、『異』という類が、見いだされ、一つであるというところに『同』という類が、見いだされるのである。⁽²⁴⁾ また、最高類の下位に来るもの〔下位の類、種、個別的なアイデア〕にも、前述の如く、三つの類が適用されるので、最高類の下位に来るものにおいても、何らかの『同』や何らかの『異』が、見いだされる。⁽²⁵⁾

では、それらの最高類が、如何にして諸々の種を生むのであろうか。これについては、『有』に他の類が付け加わったり結びついたりして、『有』と一緒になることよって、それらの類から、それらの類とともに差異（種差）が生じると言われている。『有』は自分自身では、差異を持たず、それを他から得る他はない。しかし、英知界の類である『有』が、非有から差異を得ることはできない。他の類が『有』でもある限りで、『有』は、他の類から差異を得ることができる。⁽²⁶⁾ 英知界での類は、下位の類や種や個別的なアイデアを包摂するという意味では類であると同時に、それらの類から英知界が構成されているという意味では、構成原理でもある。⁽²⁷⁾

以上に見た『有』、『動』、『静』、『同』、『異』がプロティノスの言う英知界の最高類であるが、ここで、それに関するいくつかの根本的問題を指摘しておきたい。まず、プロティノスは、ある種に包摂されている個別的なもの（個別的アイデア）がたとえ破壊され消え去ったとしても、類の方は破壊されずに純粋性を保っていると言う⁽²⁸⁾（従って、類は、種や個別的なものの単なる述語ではない）。更に、五つの類から個別的なもの（個別的アイデア）が作られるに

しても、類自体は細分化されること無く、しかも、類が包摂しているそれぞれのものに全体として内在する。⁽³⁰⁾類は、種の内にありと同時に自己自身においてある。つまり、種と混合していながら、類としての純粋性を保っている。⁽³¹⁾これは、アリストテレス流の第一実体と第二実体の関係からは考えられないことであり、またプラトンの『ソピステス』にもない考え方である。このようなプロティノス独自の考えは、どこから出てくるのであろうか。

更に問題になると思われるのは、プロティノスが、英知内部における部分と全体の関係を現実態と可能態という概念を使用することによって把握しようとしている点である。すなわち、全体的な英知は、全ての個別的英知を生む可能な力であり、従って、自己の内に未分化の形で可能的に個別的英知を持つていたのであり、逆に、個別的英知は、全体的英知が現実化したものである。しかし、全体的英知と個別的英知は、通常の可能態と現実態の関係ではなく、全体的英知が個別的英知を含んでいるだけでなく、逆に個別的英知の一方が、全体的英知を含んでいる。換言するならば、全体的英知は全体的英知として、個別的英知は個別的英知として存在しながら、お互いがお互いを包摂し合う。⁽³²⁾そして、一方では、個別的英知は、全体的英知の現実化であり、その意味では、決して個別的英知は、全体的英知ではないが、他方では、全体的英知は、可能的に個別的英知に含まれるのである。⁽³³⁾要するに、英知界では、部分が全体であり、全体が部分なのである。しかし、なぜそのようなことが可能なのであろうか。そもそも、個別的英知が全体的英知が現実化されてそれから分化して生じたとするならば、全体的英知は、個別的英知が生じることによって消滅してしまうのではないだろうか。これらの難問については、後ほど考察してみたい。

二 英知の直知作用と英知の二面性について

前節で、英知の自己自身を対象にした直知作用と英知界の最高類についてその概要を見てみたが、英知界の最高類という考え方は、プロティノスの基本的思想である英知の直知作用と如何なる関係にあるのであろうか。ここでは、そのことの解明に努めてみたい。しかし、そのためには英知界の最高類が、広義の英知の直知作用と如何なる関係にあるのかを解明しなければならない。

プロティノスによれば、英知以下、感性的世界の草や木に至るまで、一者を求めて観照作用（観照活動）を行なう。しかし、その観照作用には強弱の差がある。即ち、自然物から自然、自然から魂、魂から英知へと上位のものに行くに従って、観照作用の主体と客体が一体化していく。そして、英知の段階では、観照の主体と客体は本質において一つであり、英知の観照作用は最も強力となる。前節で述べた英知の直知作用とは、この英知の観照作用に他ならない。観照（直知）作用には、様々な側面（作用）があり、前節で述べた自己自身の直知は、その一側面に過ぎない。それに対応して、英知にも広・狭二通りの意味が存在する。

以下では、先ず英知の観照（直知）作用の様々な側面を、英知の広義の観照（直知）作用の中の自己自身を直知するという側面とそれとは別のもう一つの側面を軸にして簡潔にまとめてみたい。

直知作用の二つの側面について、次のように言われている。

「英知もまた、直知するための能力を持ち、その能力によって自分自身の内にあるもの〔諸々の真実在・イデア〕を見るのであるが、他方では、自分自身を越えたもの〔一者〕を何らかの直観と受容によって〔見る〕能

力を持つのである。⁽³⁵⁾」

前者は、自己自身を直知する直知作用である（狭義の英知は、この直知作用のみを持つ）が、後者は、それとは別の、一者に向かうより高次の直知作用である。⁽³⁶⁾ 広義の英知は、広義の直知作用を営むが、広義の直知作用は、この両面を含んでいる。このより高次の直知作用と一者との関係を如何に解釈するか、そして、これと自己自身を直知する直知作用との関係を如何に考えるかが、プロティノス解釈上の一つの大きなキーポイントと言うことができよう。

まず、このことに関して確認しておきたいことは、英知は、より高次の直知作用によって一者に向かう（即ち、一者へと「還帰」する）と同時に、一者から「発出」するという点である。一者は「万物を生む可能的な力」⁽³⁷⁾であり、一者から生じた全てのものは（英知も含めて）、それに自己の存立の根拠を負い、それから離れては存在できない。そして、このことを別の表現で言うなら、英知以下のものは、一者が与える形成原理（ロゴス）によって自己の存立を得ている。⁽³⁸⁾ つまり、英知も一者から離れては存在できず、一者を求めて一者へと「還帰」する。そして、そのことによって英知は一者からロゴスを受け取り、そのロゴスによって自己の存立を得て、かえって逆に一者から「発出」するのである。英知が一者から形成原理を受け取るのも、より高次の直知作用の働きによる。

また、プロティノスの体系では、時間は感性的世界の内部にしか存在せず、超時間的領域において生じることには、時間的な前後は存在しない。⁽³⁹⁾ 英知は一者から「発出」すると同時に「還帰」し、「還帰」すると同時に「発出」するのである。英知は「善なるもの（一者）」から（出て）、善なるものへと（帰る）⁽⁴⁰⁾と言われるのもこのことによる。

さて、次に、より高次の直知作用と自己自身を直知する直知作用の関係は、どのようになっていであろうか。このことに関しては、次の二つの引用文を見てみたい。

(a)「英知は」一つのものとして「観照を」始めたのであるが、「観照を」始めた時の様に留まらなかったであつて、「中略」自分自身も気が付かないまま多となつたのであり、そして全てのもの「諸々のアイデア」を持つとうとして自分自身を上げたのである。⁽⁴¹⁾

(b)「そもそも（英知は）善なるもの（一者）の方を見た時に、かの一なるものを多として直知したのであるうか。そして、自分自身は一でありながら、「一者を」全体として一緒に見る事ができないので、彼（一者）を自分自身のところで分割して彼を多として直知したのであるうか。いや、そうではないのであつて、（英知が）かのもの（一者）を見た時には、まだ英知ではなく非英知的な仕方で「かのものを」見ていたのである。「中略」その（見るといふ）動きそのものが、かしこへと向かい、かのものの周りを動くことによつて満たされて、それ（英知の前身）を満たしたのである。「中略」そして、それに続いて、（英知は）全てのもの（英知界の全てのアイデア）となつたのであり、そのことを自分自身の意識「自己自身を直知する直知作用」でもつて知つたのであり、「その時は」既に英知であつたのである。⁽⁴²⁾

先ず、(a)では、英知「広義」がより高次の直知（観照）作用を始めたときには、英知は何ら多様性を持たず、一なる状態であつたのであるが、そのままの状態には留まらずに、自己自身を多様化してしまつた（即ち、諸々のアイデアを持つて、それを直知するようになった）と言われている。次に、(b)では、英知が自己自身を直知するという狭義の意味で使われており、狭義の英知の自己自身を直知する前の段階として、一者から生じた当初の英知（即

ち、狭義の英知の前身、広義の英知の中で、より高次の直知作用を営む側面）とも言うべきものが考えられている。⁽⁴³⁾
（b）の最初から「そして、それに続いて」の前まで）この箇所、英知の前身が非英知的な仕方で一者を見ていたと言われているのは、より高次の直知作用を指す。それが、かのものの周りを動くことによつて満たされたとは、一者から形成原理を受け取ることである。前述のように、英知は一者から形成原理を受け取ることによつて「発出」するのであるから、この箇所は、（a）と同じく英知の一者からの「発出」について述べられている。そして、「発出」の次の段階として「そして、それに続いて」以下の箇所、英知は自己自身を直知し、全てのものとなる（即ち自己自身を多様化する）。英知および直知（観照）作用の意味に広狭の差があるが、（a）（b）の文は、実質的に同じことを言っている。すなわち、一者からの英知の「発出」には段階性があり、一者から「発出」した当初は、英知はまだ自己自身の内に諸々のアイデアを持つてそれを直知することはない（従つて、多様性をまだ持っていない）のであるが、その次の段階において、諸々のアイデアを持つて自己自身を直知し始めたと解釈される。

では、このような移行は、いかにして生じるのであろうか。このことが明らかになれば、より高次の直知作用と自己自身を直知する直知作用との関係を理解することができよう。このことについては、（b）の少し後で、英知が自己自身を直知することの始原（原因）は二つあり、先ず第一には、一者であり、これが、英知の自己自身を直知する直知作用と英知界の実有（アイデア）の原因であり、第二には、より高次の直知作用における英知であるという意味のことが述べられている。⁽⁴⁴⁾ また、狭義の英知は、一者（善）からの光（ロゴス・形成原理）によつて満たされて初めて、自己自身を直知し始めたという意味のことも言われている。⁽⁴⁵⁾ 第一節で述べたように、狭義の英知は、自己自身の内に諸々のアイデアを構成して、それらを直知するのであるが、それも、広義の英知が、より高次の直知作

用によって一者からロゴスを受け取ることによってである（より高次の直知作用における英知が、英知が自己自身を直知することの第二の始原（原因）であるとは、このことを意味する）。英知は「かのもの（一者）から生まれ、自己の諸々の力を一者から得た」⁽⁴⁶⁾のである。つまり、自己の内に諸々の真実在を生む力も、それを直知する力も究極的には、一者から得たのである。それ故、英知が現実態へと移行し、自己のうちに真実在を持ってそれらを直知することの直接的原因は、より高次の直知作用であるが、その究極の原因は、一者にほかならない。

この節では、これまで一者から英知が「発出」する方向を例にとつて、より高次の直知作用と自己自身を直知する直知作用との関係等を見て来た。しかし、実は、前述の如く、英知は一者から「発出」と同時に一者へと「還帰」するのである。そして、より高次の直知作用は、一者へと「還帰」する働きも行なうのであった。ところで、自己自身を直知するという有り方は、英知が自己自身を多様化することを意味し、存在論的にそれだけ一者から隔たつた有り方へと移行することを意味する。しかし、もしそうであるとすれば、英知は、一者へと「還帰」することはできない。それ故、英知は、自己自身を直知するという有り方を自ら否定しなければならない。そして、それを行なうのも、より高次の直知作用である。そのことに関しては、次のように述べられている。

「英知はいわば後へ（二者の方へ）退き、いわば自分自身を自己の背後のもの（二者のこと）へ引渡し——何故なら、英知には二つの面があるから——かのもの（一者）を見ようとするなら、あらゆる点で英知でなくならねばならない」⁽⁴⁷⁾。

しかも先に述べた様に、超時間的な領域において生じることには、時間的な前後は存在しない。従つて、英知は、未限定な英知が一者から生じて、それが自己自身を直知して自己自身を多様化するという動きと、逆に、自己自身

を直知するという有り方を否定し、より高次の直知作用によって一者へと「還帰」という相反する二重の動きの中に有る。

三 英知の直知作用と英知界の最高類の関係について

さて、以上で論じたことから、英知の直知作用と英知界の最高類の関係も明らかにになると思われる。上で見たように、より高次の直知作用によっては、英知は不定で、何ら限定された形態を取らない。自己自身を直知する直知作用によって初めて、自己を多様なものとして限定し、「英知（狭義）」という明確な形を取るのである。換言するならば、より高次の直知作用においては、英知は、可能態としての英知であり、それを現実態へと移行させて諸々の真実（イデア）を持ったものとするのが、自己自身を直知する直知作用である。ところで、英知は、より高次の直知作用によってつねに一者へと「還帰」しつつ、逆にその作用によってつねに一者から「発出」するのであった。そして、英知が一者へと「還帰」するためには、英知は単純なものとなっていなければならず、従って、より高次の直知作用は、自己自身を否定する働きをも持つ。それ故に、英知は、常に可能態から現実態、現実態から可能態への動きのなかに有る。即ち英知は、可能態においてであると同時に現実態においてあるのである。

実は、英知界では部分が全体であり、全体が部分であるということも、以上のことから考えられる。即ち、英知は、可能的には多様性を持たず、それ故に、部分を持たないが、現実態においては部分を持っている。そして、英知は、広義の直知作用を続ける限り、可能態においてであると同時に現実態において有るから、英知は多様性を持っていて、かつまた同時に持っていない。従って、部分部分の区別も現実態としては成立するが、可能態としては成

立しないのであり、英知界では、部分と全体が一方では別々でありながら、他方では、全体が部分であり、部分が全体である。⁽⁴⁸⁾

このことを、第一節で考察した英知界の最高類に当てはめてみたい。「有」に他の四つの類が付け加えられることによって、「有」が分化して、諸々の真実在（イデア）が生じるということは、実は、英知が可能態から現実態へと移行することにほかならない。英知が自己自身を直知し始めた時に、先ず、英知界の最高類を作り、それから諸々のイデアを構成したと考えられる。そして、英知は現実態においてであると同時に、可能態においてあるので、英知界での諸々の真実在（イデア・個別英知）は、現実態においてはそれぞれが別のものとして分かれているが、可能には分かれていないのである。個別的英知が、部分であると同時に全体なのであり、全体が部分を含むと同時に、部分が全体を含むということもここから考えられるのである。同様に、全体的英知（自己自身を直知する英知全体）と五つの最高類、最高類と下位の類あるいは種との関係も可能態と現実態の関係として理解される。例えば、下位の類は、最高類の現実化したものである。だが、下位の類は、現実態としては別々に分かれているが、可能的には分かれていないのであるから、下位の類は可能的には、最高類である。つまり、下位の類は、現実態としては下位の類でありながら、それと同時に最高類を含み持っている。逆に最高類も、可能的にはそれ自身として存在しながら、同時に下位の類を包摂するのである。（これと同じことが、上述の各レベル間に類比的に適用される）以上のことから、第一節の終わりで述べた如く、ある類に包摂される個別的なイデアが、破壊され消え去ったとしても、上位の類は破壊されること無く、純粋性を保つことができ、更に、一般的なものから個別的なものが生じるとしても、類自体は、細分化されること無く、しかも、個別イデアのそれぞれに、それぞれの類が全体として内在することが

できるのである。⁽⁴⁹⁾

以上のことから次のことが、結論として導きだされるであろう。つまり、プロティノスが主張する英知界の最高類としての『有』、『動』、『静』、『同』、『異』は、プロティノスの思想体系の中心柱であるところの英知の直知（観照）作用についての教説と密接に関連しあっている。プロティノスの英知界の最高類という考え方は、冒頭で述べたように、英知界の内部の構造をより詳しく表現しようとした思想的努力のあらわれであると考えられる。これら五つの最高類を導入することによって、英知界のイデア相互の関係が、よりの確に表現されるからである。従って、英知界の最高類という考え方は、他の英知に関する教説と並んで、英知界の構造を説明する重要な考え方であると考えるであろう。それ故に、この小論の最初に紹介したイングの如き解釈は、修正されなければならない。

最後に次のことを述べておきたい。プロティノスによれば、我々人間の魂（個霊）は、感性界に「下降」する時も、自己の英知的部分を英知界に残して、下降するのであり、もともとは英知界に属する神的なものである。しかし、この感性的世界では、個霊は自己の素性のことを忘却している。だが、個霊が、自己の神的な本性に気付く、自分がもともとは英知界に属するものであることを思い出して、英知界へと向きを変え、英知界へと「上昇」するならば、個霊は、自らが真実在となり、⁽⁵⁰⁾英知とともに観照作用を営むのである。⁽⁵¹⁾それは、「最良の状態で生きること」である。ところで、英知界の最高類とは、英知界の真実在の構造に関わるものなのであるから、英知界へと「上昇」し、英知と合体した個霊の状態にも関わるのである。即ち、部分が全体であり、全体が部分であるような英知界の有り方は、個霊の英知界での状態でもあるのである。従って、五つの最高類は、単に英知的世界の構造を客観的に説明するだけでなく、個霊自身の英知界での体験の内実でもある。プロティノスはある箇所英知界の「美しさは

途方もない」⁽⁵³⁾ことを讃えて、つぎのように述べている。

「〔英知界では〕すべての者が、すべてのものを自己自身のうちにも持っているし、また、他者のうちにすべてのものを見もするのである。だから、普く所にあらゆるものがあり、あらゆるものがあらゆるものであり、またそれぞれがあらゆるものである。そして〔その〕輝きも無限である。〔中略〕またかしこでは太陽は、あらゆる星であり、そしてまた、それぞれの星も太陽であり、全ての星である。〔中略〕またかしこでの観照には、労苦はないし、観照者が満ち足りて〔観照を〕止めてしまうこともない。〔中略〕そのような全てのもの〔英知界での観照・直知の対象〕は、〔中略〕『至福なる見物者の見物』なのである。⁽⁵⁴⁾」

彼によれば、これは、一部の賢者や神々だけに認められた至福の生ではない。全ての者が、英知界へと帰還し、このような境地を味わう可能性——賢者以外の者が、このような境地に到るのは非常に困難であっても——を持っているのである。また、個霊の構造からするならば、個霊が自己の英知的部分を英知界に残して感性的世界へ下降⁽⁵⁵⁾するということは、逆に、人間の魂は、たとえ無自覚的であってもその奥底で、つねに英知界とつながっていることを意味する。人間は、いつも魂の奥深くで英知的なるものを持っているというのが、プロティノスの主張するところなのである。

註

プロティノスの『エネアデス』のギリシア語原文のテキストとして底本としたのは、*Plotini Opera*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxford University Press, 1977-1982, Tomus I-III である。その他、底本以外でギリシア語原文と翻訳（対訳本でない場合は、翻訳のみ）を参照したのは、年代順にかかげる、*Plotini Opera Omnia*, Porphyrii liber de Vita Plotini cum

Marsilii Ficini commentaris et ejusdem interpretatione castigata..... adiect Fridericus Creuzer, Oxonii e Typographico Academico, 1835 (以下'クロンマー版と略記') / *Plotinus*, translated from the Greek by Stephen Mackenna, Volumes I-V, 1924 (『プロティノスの英訳』但し自由田氏の再訳が第3) / *Plotinus Schriften*, Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, Felix Meiner, 1956-1971 (以下'ベームス版と略記') / *Plotinus with an English Translation*, by A. H. Armstrong, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., Loeb Classical Library, Volumes I-III, 1966- (ベームス・クロンマー版'但し一部未刊行)

*凡例 「」は'原文かざの引用'「」は'書名を意味する。()は'本文中では'原語の指摘又は言い換え、引用文中では'代名詞が指示するもの'又は省略された主語を指摘するので使用する。〔 〕は'本文中では'付帯的な説明、引用文中では'語義的な注釈および省略された主語以外で原文の省略を補ったことの意味する。

(1) cf. William Ralf Inge, *THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS*, GREENWOOD PRESS PUBLISHERS, Reprinted in 1968 VOL. II, p. 58. また同じように、有名なギリシヤ哲学研究家のシェラーは、プロティノスのカナコリーに対する探求は、プロティノスの哲学の発展に殆ど何の影響も与えていないと述べている。cf. EDUARD ZELLER, *DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN IN IHRER GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG*, DRITTER TEIL ZWETTE ABTEILUNG, GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1963, S. 578.

(2) cf. A. H. ARMSTRONG, *THE ARCHITECTURE OF THE INTELLIGIBLE UNIVERSE IN THE PHILOSOPHY OF PLOTINUS*, ADOLF M. HAKKERT, 1967. cf. Emil Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Vrin, 1982.

(3) こゝで使われている「原理」は、ギリシヤ語の *prōtairas* の訳語である。この言葉は'直訳するなら'、'実体'、'実在などと訳される。しかし、プロティノス自身は、この言葉を重要な意味に用いているので、それらの訳語は、不適切であると考えられる。そこで、原語の使われ方のニュアンスを出すために、プロティノスの場合、*prōtairas* は普通「原理的なもの」「原理」などと訳される。

(4) 英知の直知作用 (*ἄνοσις*) は、'観照作用 (*θεωρεῖν*)'とも呼ばれるが、英知の自己自身を直知する直知作用は、'後で述べる様に、英知の直知作用の持つような側面の一つにしかすぎないのである。

(5) ENNEAS (以下'Em. と略記') V. 3, 5, 21-23.

- (9) *ibid.* III 8, 9, 1-5. (7) *ibid.* V 4, 1, 20-21.
- (8) ὁ ἰσχυρὸς ἔστιν cf. Armstrong, op. cit., p. 74.
- (9) *Enn.* V 3, 11, 12-15. ただし 11, 12 の *ἐνθάδε* は「底本の読みをとらず、ハルター、ブレイエ、クロイツァーの各テキストに従って」*ἐνθάδε* と読む。
- (10) Plato, *Soph.* 253d1-3. (11) *ibid.* 253d5-9.
- (12) プロティノスは「弁証法(問答法)を「それぞれのものについて、それぞれのものが何であり、他のものとは違う点は何であり、共通点とは何であるかを言論で言い表わすことが出来る技術」(*Enn.* I 3, 4, 2-4)であり、「それぞれのものがいかなる種類に属し、その種類のどこに位置するのか、そして、(それぞれのものが)まさにそれであるところのもの(「イデア・形相」であるかどうか、また、存在するものはどれほどあり、存在するものとは異なった非存在は、これほどあるのか)」(*ibid.* I 3, 4, 4-6)言論で言う表わすことの出来る技術であると規定している。
- (13) *ibid.* VI 2, 8, 11-14. 尚「ギリシア語原文の読み方および解釈は、底本およびハルター、フィチーノに従う。また、*ὄν* を省いて訳す。
- (14) *ibid.* VI 2, 7, 16. (15) *ibid.* VI 2, 7, 16-17.
- (16) *ibid.* VI 2, 7, 22-24. また「英知の直知作用と直知の対象が同じでありながら区別される」ことは cf. *ibid.* V 3, 5, 21-48.
- (17) *ibid.* VI 2, 7, 24-26.
- (18) *ibid.* VI 2, 7, 26-30. 尚「マツタンナ、ブレイエ、フィチーノの如く、*προχρηστέον* を *περὶ τοῦ* とかけずに「ハルターの解釈に従って訳す。
- (19) *ibid.* VI 2, 8, 18-22. (20) *ibid.* VI 2, 7, 36-41. (21) *ibid.* V 3, 5, 21-48.
- (22) *ibid.* VI 2, 8, 25-27. (23) 注(23)と同。 (24) *ibid.* VI 2, 8, 34-42. (25) 注(24)と同。
- (26) *ibid.* VI 2, 19, 1-9. (27) *ibid.* VI 2, 2, 10-11. 尚 cf. *Arist. Metaph.* 998a28-32.
- (28) *Enn.* VI 2 の章以下で「一」「量」「関係」「場所」「時間」「善」「美」「知識」「徳」などが「英知界の類であるかどうか、検討されるが、いずれも類ではないとされる。その議論の内容については、このことは割愛する。
- (29) *ibid.* VI 2, 2, 23-26. (30) *ibid.* VI 2, 12, 10-12.
- (31) *ibid.* VI 2, 19, 15-16. ただし「テキストの読みは、ハルター版、ブレイエ版に従う。
- (32) *ibid.* VI 2, 20, 10-15. (33) *ibid.* VI 2, 20, 16-23. (34) *ibid.* III 8, 8, 6-8.

- (35) *ibid.* VI 7, 35, 19-23. 尚、訳出の都合上、*colonus*を省いて訳す。
- (36) 英知の直知作用に、より高次の面があることを指摘しているのは、フレイエ、西谷啓治、ハイネマンなど少数の研究者である。尚、彼らは、「より高次の直知作用」という言葉そのものは使用していないが、内容的に、彼らの言わんとしていることの意を汲んで、この論文では、「より高次の直知作用」と呼ぶことにする。cf. Emil Brähler, op. cit., p. 148. 西谷啓治『神秘思想史』西谷啓治著作集第三巻、創文社、一九八六年、三二頁以下。Fritz Heinenann, *Plotin, Forschungen über die Plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Scientia Verlag Aalen, 1973, S. 221. ただし、このうちハイネマンは、「より高次の直知作用がプロティノスの体系の中で如何なる位置を占めるのかを解明していない。また、より高次の直知作用は、より厳密には、英知の直知（観照）作用の中より高次の面と呼ばれるべきであるが、この小論では、便宜上「より高次の直知作用」と呼ぶことにする。
- (37) *Enn.* III 8, 10, 1, V 4, 2, 38 etc.
- (38) ロスは、様々な意味で用いられるが、プロティノスに於いては、「形成原理の意味で用いられること」がしばしばある。cf. J. H. SLEEMAN & Gilbert POLLET, *LEXICON PLOTINIANUM*, E. J. BRILL LEIDEN, 1980, p. 601ff.
- (39) この点に関しては、cf. A. H. Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Methuen & Co. LTD., 1949, p. 187.
- (40) *Enn.* VI 7, 20, 22-24. 尚、I. 24 *Sels dyabou*を「フレイエ、ハルダー、マッケンナは、「善なるものと導く」と訳しているが、フイチーンのラテン語訳 (*ad bonumque refertur*) を参考にして、本文のように訳す。
- (41) *ibid.* III 8, 8, 32-34. 尚、訳出の都合上、*dzida*は省略して訳す。また、I. 32の *dzida*はフレイエに従わず、ハルダー、フイチーンの解釈に従って、主格と読む。
- (42) *ibid.* VI 7, 16, 10-20. 尚、この文章で「まだ英知ではなく非英知的な仕方です〔かのものを〕見ていた……そして、それに続いて、〔英知は〕全てのもの〔英知界の全てのアイデア〕となった」と言うことは、逆に言えば、その前の段階では、英知はまだなんら多様性を持っていなかった……」（傍点は、筆者）と言われているところからも、この文章が、英知の「発出」を言っていると解釈される。
- (43) (b) では、「アリストテレス的に自己自身を直知するという狭義の意味で「英知」という言葉が使われており、その場合、それに入らないより高次の直知作用は、非英知的と言われる。一方(a)では、広義の意味で使われており、英知が多様化される前の一なる状態をも含めて「英知」と言われている。
- (44) *ibid.* VI 7, 16, 22-34. (45) 注(44)に同じ。(46) *ibid.* V 3, 7, 8-9.

- (47) *ibid.* III 8, 9, 29, 32. ただし、テキストはハルター版に従う。尚、訳出の都合上、*を*を省き、底本にないダッシュを挿入して訳す。
- (48) 仏教研究者の中村元は、大乘仏教特に、「一切の国土が一つの国土に、また一つの国土が一切の国土に入る。」と主張する華嚴經の影響がここに見られるという。しかし、このことの是非については、ここでは、判断を差し控えたい。中村元『インドとギリシアの思想的交流』中村元選集、第16巻、春秋社、一九七四年、二二五頁以下、参照。
- (49) ネーベルは、*Plotinus Kategorien der intelligiblen Welt* において、プロティノスが、一方では、英知界の五つの類を最高類としながら、他方では、個別的英知にも、五つの類がそれぞれ全体として見出しされると述べていることを指摘して、そこからプロティノスは、五つの最高類の一般性を維持出来ずにはやむなく個別的英知にも、五つの類が全体として内在することを認めただのであるから、プロティノスは自ら、英知界の最高類という思想を放棄しているとの結論を導きだしている。確かに、ここで述べたような、英知界では部分と全体が等しいということがなければ、ネーベルの見解は、信憑性を帯びてくるであろう。しかし、このような極端な見解は、英知界の構造をまったく理解していない意見として誤っていると判断せざるを得ない。cf. Gerhard Nebel, *Plotinus Kategorien der intelligiblen Welt*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1929, S. 36ff.
- (50) *Emn.* VI 7, 31, 32-33, VI 4, 14, 20. (51) *ibid.* VI 7, 35, 4-5.
- (52) *ibid.* V 8, 4, 35-36. (53) *ibid.* V 8, 3, 19.
- (54) *ibid.* V 8, 4, 6-44. ただし、訳出の都合上、1, 6の *ya* は、略して訳す。
- (55) *ibid.* III 8, 5, 10-13.

リクールの「詩学」をめぐる

——その宗教的、神学的側面からの考察——

杉村靖彦

〈論文要旨〉 本論考が試みるのは、リクールの哲学の問われざる前提とでもいうべき「詩学」を、その宗教的、神学的主題との連関に光を当てることによって了解にもたらずことである。リクールの哲学は、純粹な哲学的反省からあくまで逃れ去る悪の謎めいた実在性に正面から立ち向かうことによつて、いわば非—哲学へと曝されることになる。そのような危機的状況にあつてなおリクールに思索し続けることを促すものが、人間に意味を贈与し、新たな実存の可能性を開示する「詩的な」言葉のはたらかである。このような言葉への信頼の出所を探るならば、リクールの宗教的、神学的論考を問題にせざるをえない。悪と救いの問題についてのかれの議論は、かれが「満ち溢れの論理」と名付ける、キリスト教の核心を成す動性において極まるからである。それが「詩学」と、ひいてはリクールの哲学といかに関わるかを示すのは、かれが現代プロテスタント神学の影響下で形づく「神の名の啓示」についての見解を描いてない。自らは無限に退きつつ、まさにそれによつて無限の意味をもたらす神の名付けえぬ名が、リクールの哲学を、信仰の次元との混同に陥れることなく、鼓舞しているのである。

△キーワード▽ 詩学、悪、意味の贈与、満ち溢れの論理、神の名の啓示

リクールの哲学思想を根本において動かしている関心事に、その神学的、宗教的主題との連関を問いただし明らかにするという角度から接近すること、それが本論考においてわれわれが取り組もうとする課題である。

このテーマが、リクールの著作によく親しんでいる者を尻込みさせる性質のものであることを否定することはできない。なるほど、青年時代から一貫して熱心なプロテスタントの信仰者であり続けてきたこの哲学者は、神学理

論や信仰上の諸問題に關しても数多くの論考を著している。しかしながら、かれは、哲学と信仰というふたつの次元をあくまで峻別しようとし、かれの思想において両者がいかに連関するかを語ることに對して、禁欲的とさえ映るほど慎重な態度を崩さない。たとえば、一九八六年の Gifford Lectures に際しての連続講義をもとに著された『他としての自己―自身』においては、最後のふたつの講義が、この著の主題と密接な関係をもつものであるにもかかわらず、聖書解釈学を題材にしているという理由によって収録から外されている。リクールの弁明によれば、それは、この著の論述に「自律的な哲学的言述」としての性格を保持させ、「隠れた神学」ではないかという疑念を払うためである。⁽¹⁾ このような禁欲的態度は、程度の差こそあれ、リクールの哲学活動の全体にわたって貫かれているといつてよい。⁽²⁾

しかし、このことから、リクールの哲学思想はかれ自身の宗教的、神学的立場といかなる繋がりをも持たないと結論づけるのは、早計に過ぎるであろう。信仰の次元と哲学の次元を区別して論ずること、そのふたつの次元が無関係であると考えことは同一の事柄ではあるまい。リクールの宗教的、神学的論考を取り集めてかれの哲学的著作と並行して読むとき、われわれには、双方を安易に混淆させまいとする周到な配慮によってかえって覆われてしまいかねない注目すべき事態を看取することができるように思われる。それは、リクールの宗教的、神学的論考が、かれの哲学全体を根底から規定する、ある重要な問題領域にふかく関わっているという事態である。その問題領域とは、リクールの術語で「詩学」(poétique)と呼び得るものにはかならない。リクールがこの語にあたる意味の広がり、詩に關する一般理論というこの語の通常の含意を大きく超えている。要約的に言うなら、この呼び名によってかれは、その語源となるギリシャ語「ポイエーシス」が「創造」を意味することに着目しつつ、広い意

味での「詩的」言語こそが人間を新たに「創造」すべくそのもつとも本来的な存在可能性を告げ知らせる、ということを目指し示そうとするのである。リクールの哲学活動の全行程を見渡すとき、この「詩学」の可能性への信頼がかれの思索のもつとも深い動因となっていることが了解される。初期の「意志の哲学」のプログラムはその最終の段階、すなわち人間の意志の悪からの解放が語られ得る段階を「意志の詩学」と名付けた。「解釈学」へと立場が移行した後もまた、リクールが人間の新たな自己了解の可能性を尋ねて象徴、隠喩、物語などについて飽くことなく探究を続けたのは、現実の新たな相を開示する言語の「詩的な」はたらきを支えにしてであった。だが、リクールの哲学的言述において、詩学のもつこのような可能性がどこからどのように生じてくるのが十分に語り出されているとは言い難い。それらはかれの哲学を動かす前提としていつもすでに賭けられているのみである。われわれとしては、リクールの数多くの宗教的、神学的論考が共通して取り上げるいくつかの主題を参照することによって、かれの詩学をめぐるとこのような状況を異なる光のもとに置きなおし、それをより良く理解する道を切り開くことができる、という見通しをもっている。本論考はこのような見通しを具体的に検証しようとするものである。

第一章 悪の問題と詩学

リクールの哲学において、詩学という主題はどのような問題連関から立ち現われてくるものであるのか。このことを問うとき、われわれは、リクールがその思想の全体を通して問い続けてきた——というよりもむしろ対決し、格闘し続けてきた——もうひとつの主題に目を向けずにはいられない。それは「悪」という問題である。はじめて詩学について言及した「意志の哲学」のプログラムは、それが「自由を過ちから解放するもの」としての「超越」

の経験に関わるものとなることを予告している。⁽³⁾ そのような言いかたでリクールが述べようとするのは、詩学に直接到達することのできる近道は存在せず、「過ちの全体的経験」⁽⁴⁾をふかく問うていくという迂路を取ることによってのみ詩学の領域と関わることができるといふことにほかならない。それゆえわれわれは、まずはリクールが悪の問題に対して行なうアプローチを検討し、そうしてかれがこの問題に関する考察を深めるなかで、いかにして詩学に逢着することになるのかを見定めなければならない。

「意志の哲学」期の二番目の著作『有限性と罪責性』の緒言において、著作の副題として用いてもよかつたとリクールが語っている「倫理的世界観の偉大と限界」⁽⁵⁾という語に、悪の問題に面してかれが採る基本的な態度が要約されている。倫理的世界観とは、悪の起源がいかなるものであれ、その現われの場が人間の自由を措いてほかにないという事実を真剣に受けとめ、あくまで人間の自由との連関において、すなわち人間が責めを負うべきものとして悪を見ていく立場を意味する。それは、たとえば悪を人間の有限性と同一視してなにか宿命のようなものとみなす考え方とは対極に位置する。『有限性と罪責性』の第一冊『過ちやすぎ人間』においてリクールが試みる人間の「過ちの可能性」についての哲学的考察は、まずはこの倫理的世界観の「偉大」を認め、その立場を可能なかぎり突き詰めるという道を通つて悪の問題に迫ろうとするものである。その考察の核心をなすのは、過ちの可能性を、人間の有限性それ自体ではなく「有限と無限の不均衡」という人間の在り方において認めるという考えである。⁽⁶⁾ この見方によるならば、人間が有限性しか識らないところには過ちは存在しない。無限性への関わりが人間の自由なる意志を始動させ、現に与えられたものを乗り超えようとする際限ない欲望を生じさせるからこそ、人間は自らのうちに不安定を抱え、過ち得るものとなるのである。したがって、過ちは人間の自由の所産である、ということにな

る。

とはいえ、過ちが自由の所産であるということは、人間が過ちから自由に逃れ得ることを意味するわけではない。⁽⁷⁾ リクールがしばしば引用するパウロのローマ書の一節「わたしは自分の欲するところを行なわず、かえって自分の憎むところをしている」(Rom)が端的に述べているように、自由でありながらその自由が自らの思い通りにならないという奇妙な状態、いいかえれば人間が悪の主体であると同時に犠牲者であるような状態⁽⁸⁾が、悪の大いなる謎なのである。倫理的世界観の「限界」を指し示すのは、現実の悪のこの謎めいた不透明さ、自由の案出物に還元されることを拒むその重苦しい実在性にほかならない。リクールにとって、それは現実の悪を前にして純粹な哲学的反省が経験せざるをえない限界と重なり合うものである。哲学的反省は、悪の可能性を概念にもたらすことはできても、それがいかに現実の悪へと移行するかを説明しようとするやいなや挫折する⁽⁹⁾。哲学がいかに精密な概念を用意しても、いま述べた悪の奇妙な性質は概念によって捉えられることをよしとせず、かえって概念を自壊へと導くからである。こうして、悪の問題によって、哲学はいわば非—哲学へと曝されることになるのである。

しかし、倫理的世界観と哲学的反省の二重の極限にまで至り来てもなお、リクールは悪の謎へと向かって問い続けることをやめない。いったい現実の悪に正しく接近し得る道はあるのであろうか。われわれの考えでは、リクールのいう「詩学」が、たんなる探究の地平であることを止めてかれの思索との実際の関わりを露わにしてくるのは、まさにこのような問い掛けのもとにおいてである。『有限性と罪責性』の第二冊『悪の象徴系』⁽¹⁰⁾の叙述の全体がこの転回を証示している。そこにおいてリクールが支えとするのは、悪の問題がいかなる困難をもたらすとしても、なお悪を語る「言葉」が存しているという事実である。それは、悪の存在に説明を与えようとする神話の言葉であ

り、さらにはその基底に存する悪を告白する言葉である。もちろん、リクールが一括りに「象徴」と呼ぶそれらの言葉は、悪について明晰なる概念を与えるものではまったくない。それらは、不透明で、奇妙に歪み、比喩に富んだ表現にならざるをえない。しかし、悪が言葉へと語り出されるということそのものが、いかに理解を超えたものに見えても、悪は端的な無意味ではないことを示し、それによって悪からの救いへの希望を切り開く。リクールはいう。「言語は情動の光である。告白によって、過ちの意識は言葉の光のうちへと運び込まれる。つまり、告白によって、人間はかれ自身の不条理さ、苦悩、不安の経験のなかにおいてもなおことばであり続けるのである」⁽¹¹⁾。悪を言い表わすこの象徴的な表現は、しばしばそう見做されるように、一義的で透明な概念に比べて劣った言語語であるわけは決してない。それどころか、象徴的表現の不透明性はたんなる概念によつては支配できない汲み尽くせぬ深さの裏面である。そのような深みへとひとを引き込みつつ、象徴はたえず新たな意味を「贈与」し続けるのである。⁽¹²⁾ 哲学にも倫理にも限界を知らしめる悪のただなかにおいて、なおも意味を贈与し、救いへの道を照らす言葉が働いているということ。それが、リクールの思想において詩学というヴィジョンがとる、最初の具体的なかたちであると思われる。

このようにして、悪の問題と切り離しえない繋がりをもちこことによって、リクールの詩学はいわば哲学と非一哲学の境界線上に立つものとなる。悪の問題に直面し、悪の象徴を、意味を贈与する創造的言語として受けとめるとき、哲学は絶対の始原たらんという要求を断念せざるをえない。むしろ哲学は象徴による意味の贈与を自らの不可欠な前提として積極的に認めなければならなくなる。「悪の象徴系」の結論部においてリクールは述べている。「まずには思考は言語の充実のなかに住まうのでなければならぬ。……(中略)……前提のない哲学はない。象徴につ

いての省察は、すでに生じてしまった言語、そこにおいて全てがすでに何らかの仕方では語られてしまっている言語から出発するのである⁽¹³⁾。しかし、このことによって哲学がその自律性を喪失してしまうわけではない。哲学は、意味をもたらす言語を聞き取り、それを解釈して概念へと練りあげ、それが現実に対してもつ妥当性を批判的に検証するといったことを、あくまで自らの責任において行わなければならないからである。このようにして哲学は「解釈学」として遂行されることになる。

解釈学として自己を了解するに至ったリクールの哲学は、それ以降、この立場により大きな一般性をもたらす理論を求めて、テキスト、隠喩、物語についての精緻な考察へと乗り出していく。そしてそれに伴って、『悪の象徴系』ではもっぱら象徴表現に限られていた「意味を贈与する言語」を広い意味で「詩的な」言語全般に認めるようになる。だが、リクールの哲学における詩学の問題にとくに注意を向けるわれわれとしては、かれの思索のそのような動きをまえにして、立ち止まって次のような問いを発しないわけにはいかないであろう。なるほど、そのような探究はかれの哲学の活動領域を広げ、多くの新たな問題をわがものとすることを可能にするが、同時にそれは、悪と救いの問題と緊密に結びついて現われたかれの詩学を広い範囲に拡散させてしまい、その核心にあつた動性を見えにくくしてしまう恐れをもたないであろうか。リクールの詩学の根本動機を正しく捉えるためには、意味を与える言語を前提としていかに哲学が形成されるかだけでなく、この前提そのものへと赴いて、悪のただなかにおける意味の「贈与」という事態そのものに立ち合うことを試みなければならぬのではないか。まさにこのような問い掛けが、リクールの宗教的、神学的論考へとわれわれを導くことになる。なぜなら、『悪の象徴系』においてもそれ以降の仕事においても、リクールの思索が悪と救いの問題をもっとも差し迫ったしかたで問い、新たな意味の贈与へ

の希望をもっとも根源的な相で告げるのは、キリスト教の信仰が問題となるときにほかならないからである。次にそのことについて詳しく論じなければならない。

第二章 満ち溢れの論理

前章でわれわれは、悪の問題を通してリクルの哲学は非—哲学の領域に関わらざるをえなくなると述べた。『悪の象徴系』における省察は、この非—哲学の領域の中核にあるものが、宗教的、神学的と呼ぶべき主題であることを明らかに示していると思われる。われわれがこのように言うのは、『悪の象徴系』がさまざまな悪の象徴のおもな摂取源を聖書に求めているという表面的な理由からではない。実際、この著において、象徴という語は宗教的な言述のみならず夢の言語や詩の言語にも及ぶものとして規定されているのである。⁽¹⁴⁾ われわれが注目するのは、悪の象徴的表現がもたらす意味に信頼をおいて、それに固有の弁証法的運動を追跡していくこの著のリクルの探究が最終的に行き着くのが、罪と救いに関する新約聖書の教説——とりわけ『ローマ人への手紙』等においてパウロが定式化するそれ——であるという事実である。このことを、哲学者リクルが中立的な立場から悪と救いについての諸教説を検討した結果であるなどと考えるはならない。リクルがのちに「満ち溢れの論理」(logique de la surabondance)という術語によって要約するこの教説は、キリスト教信仰に関するかれのすべての論考において、中心的な地位を占め続けるものである。「罪の増し加わったところには、恵みもますます満ちあふれた」(ローマ書 5:20)。パウロの記すきわめて逆説的なこの一節が、リクルのキリスト教理解の全重量をささえる支点となっている、といつても過言ではない。⁽¹⁵⁾ 『悪の象徴系』の全体を貫いている、悪のただなかで意味を贈与し続ける言語への信頼は、そ

のような信仰的立場から発しているということはできないであろうか。そして、まさにそこにおいて、リクールの詩学のもっとも深い根を見ることはできないであろうか。われわれは、このような問いを導きの糸として、キリスト教に関してリクールが行なう省察のなかに入っていこうと思う。

まずは、リクールが、パウロが定式化する悪と救いの教説をどのように理解し、受容するかを見ておかなければならない。⁽¹⁶⁾リクールにとってパウロが重要であるのは、ルターにとつてと同じく、かれが「行いによる義認」と「信仰による義認」という対比によつてキリスト教の悪—救い観を明確に輪郭付けたことによる。悪にはふたつの段階がある。通常悪という名のもとで考えられるのは他人に対してなされる過ちであるが、それよりも奥に、すべての法を守りいかなる過ちをも犯すまいと努める義人さえも、否、そのような義人だからこそ陥る罪がある。⁽¹⁷⁾パウロが「律法の呪い」(ガラテヤ書 3:10)の名のもとに告発するのはそのような罪にはかならない。かれは「いのちに導くべき戒めそのものが、かえつてわたしを死に導いて行く」(ローマ書 7:5)という恐るべき逆説を暴き出す。「律法によらなければ、わたしは罪を知らなかったであろう。すなわち、もし律法が「むさぼるな」といわなかったら、わたしはむさぼりなるものを知らなかったであろう。しかるに、罪は戒めによつて機会を捕え、わたしのうちに働いて、あらゆるむさぼりを起させた。すなわち、律法がなかったら罪は死んでいるのである」(ローマ書 7:5)。自らを増殖させる機会として律法を利用するこの罪の正体、まさにそれがパウロによつて「行いによる義認」と呼ばれるものである。それは、律法を満たして自分で自分を救おうとする人間の試みを意味する。この試みが成就されることはけつしてありえない。なぜなら、ひとつの戒めはそれに反抗する欲望を目覚めさせ、それを抑えるためにまた別の戒めが必要になり、その繰り返しなので、ひとは自らの過ちについて限りなく鋭敏な意識をもつように

なり、その罪意識のなかに自閉していくことになるからである。要するに、「律法によっては、罪の自覚が生じるのみである」(ローマ書 3:20)ということである。

しかし、もしこの「罪責性の袋小路」(『悪の象徴系』)が悪と救いについて考えられ得る最終の局面であったならば、そもそも行いによる義認という立場を呪われたものとして断ずることさえ不可能であろう。パウロがそれを成し得たのは、かれがイエス・キリストへの信仰に立ち、そこから律法の呪いを「過ぎ去った状況」として見たからである。信仰とともに、通常の論理によつては理解不能な事態が生じる。善い行為によつて義とされ過つた行為によつて不義とされるといふ、人間の法律を支える等価の法則は転覆される⁽¹⁸⁾。罪なる人間が、ただその信仰のゆえに神という「他者」によつて義とされるのである。そこでは、義は人間にとつてもつとも外なるところから到来するのでありながら、人間をそのもつとも内なるところにおいて満たし、自由にする。「外部性の極点が内部性の極点になる」⁽¹⁹⁾というこのまつたくの逆説が信仰の(非)論理なのである。この逆説は、翻つて罪に満ちた自己義認から信仰による義認への移行の逆説性を照らします。リクールによれば、その移行は「にもかかわらず」と「ますます」といふたつの鍵語によつて要約される⁽²⁰⁾。信仰による義は人間の内からではなく外から到来するがゆえに、信仰によつて人間は罪「にもかかわらず」救われる。しかし、このようにいわれるとき、移行の逆説性ははまだ半面しか語られていない。「にもかかわらず」といふ表現は、罪と不義を対応させる等価の論理を前提としているからである。その逆説性そのものが積極的に言い表わされるのは、アダムの墮罪とイエス・キリストの恵みとを対応させて、パウロが次のように語るときである。「もしひとりの罪過のために多くの人が死んだとすれば、まして、神の恵みと、ひとりの人イエス・キリストの恵みによる賜物とは、さらに豊かに多くの人々に満ちあふれたはずではないか。……

(中略)……律法がはいり込んできたのは、罪過の増し加わるためである。しかし、罪の増し加わったところには、恵みもますます満ちあふれた」(ローマ書 9:15)。罪のゆえに「ますます」恵みが満ち溢れるというこの事態、この剰余、この超過こそが、罪から救いへの逆説的移行の中核を成すものである。リクルールはいう。「(罪による死の)否定に向けてわれわれを準備させるへにもかかわらずは、この悦ばしきへますますの裏面、陰の面にすぎない。このへますますは、自由はこの満ち溢れの経倫において自らを感じ、知り、自己がそれに属することを欲するようになるのである」⁽²¹⁾。

リクルールがパウロを介して了解するキリスト教信仰の動性はこのようなものである。まさにそこにおいて、かれは、神から人間への無限の贈与のはたらきを、より具体的にいえば、すべての人間の罪を背負って十字架上で死に、復活したイエス・キリストの犠牲的愛のはたらきを看取するのである。この「満ち溢れの論理」が、悪とそこから解放という哲学の手に余る問題に敢然と立ち向かい、それに応答し得るものへと自らの哲学を練り上げていこうとするリクルールの絶えざる努力をその根底において鼓舞するものであることは、もはや明らかであろう。だが、本論考におけるわれわれの関心事は、さらにそのような神の無限の贈与がリクルールの「詩学」というヴィジョンといかに連関しているかを突き止めることにある。本論考の最初において、われわれはリクルールが詩学という語にその語源にまで遡って同時にふたつの意味を込めていることを指摘したが、そのうち人間を改めて創造し直すという側面が以上に述べた信仰の論理と近縁性をもち得るものであることは容易に看取され得るであろう。しかし、『悪の象徴系』において考察の端緒が開かれた、「詩的な」言語との連関についてはどうであろうか。リクルールがキリスト教の核心に見る「満ち溢れの論理」がそのような言語と繋がりをもつとすれば、それはいかなる仕方で、いかなる必

然らば、この問いは、結局のところ、キリスト教の真理が人間にもたらされる仕方、すなわち「啓示」の問題となる。

第三章 神の名の啓示

「罪の増し加わったところには、恵みもますます満ちあふれた」。イエス・キリストの死復活という出来事において露わになるこの不可思議な贈与が、どのようにして人間に伝えられ、意味をもち得るものとなるのかという問題は、キリスト教において最大の躰きの石であるといつてもいいすぎではない。とりわけ、スコラ的な思弁神学を遠ざけ、神学の営為をキリスト論に集中させる現代プロテスタント神学は、この困難な問題に正面から立ち向かうことを余儀なくされてきた。リクールが著したキリスト教に関する諸論考を辿るとき、かれがこの神学の動向をいかに敏感に察知し、そこからかれ自身の思想形成にとつて本質的な要素を汲み取ってきたかが見取られる。⁽²²⁾したがって、リクールが現代プロテスタント神学から受けた影響について知ることなしには、キリスト教の真理の啓示という問題をめぐるかれの思索を正しく了解することは不可能であると思われる。

先ずは、リクールが一九六八年の論文「希望による自由」において「非常に驚かされ、そして屈伏させられたといわねばならない」と評したモルトマンの「希望の神学」⁽²³⁾について述べよう。モルトマンの教説を動かしているのは、キリスト教の真理は「神の国の到来」という終末論的な角度から把握されなければならない、という主張である。「名の宗教」と「偶像の宗教」という対比がこの主張の背景を成している。ユダヤ教から神の名の宗教の伝統を受け継ぐキリスト教において、「現在に顕現する神」として捉えられた神は偶像でしかない。ギリシャ由来のエピフ

アニーとしての神観を排して、神を「到来する神」として「未来」の次元において見なければならぬ。このような立場から、モルトマンはイエス・キリストの復活について独特の解釈を引き出し出してくる。ふつうに考えれば、復活は過ぎ去ってしまった出来事ではない。この過去性を乗り越えようとして、たとえばキエルゲールは「キリストの同時代人」たらんとすることによって、ブルトマンは信仰者の現在の決断に力点を置く実存論的解釈によって、復活の出来事を現在の充実のうちに引き入れることを目指したのである。それに対して、さらに大胆にモルトマンは、復活の出来事の真の意味が了解されるのは未来の次元との連関においてでしかありえないと言う。この耳目を驚かせる主張は、しかしながら、復活がただの出来事ではなく「神の国の到来」を告げ知らせる出来事であることを考慮するとき、おおいに説得力をもってくる。復活は、ひとりイエスにのみ関わる、過去に閉じた出来事ではなく、すべての人間に神の国を約束し、罪による死から救い出される可能性を示すしるしでなければならぬ。

「イエス・キリストの復活を知ること、それは死者たちのあいだからの復活を望む希望の運動のなかに入ることであり、無からのすなわち死からの新たな創造を待つことである」⁽²⁵⁾。以上のようなモルトマンの教説がリクールに教えるのは、何よりも、神が人間に触れる固有の位相は「希望」にほかならないということである。リクールが満ち溢れるの論理と呼んだものは、現在を乗り越えて溢れ出る可能なるものの論理にほかならない。現在において尽くされてしまうものは真の無限ではない。神の無限のはたらきは、現在の状況を無限に超え出る「可能性」を指し示し、そのいまだ来たらぬ可能性が現在の闇を照らす光源となるのである。悪「にもかかわらず」が悪のゆえに「ますます」とひとつであるという信仰の動性は、このような見地から見られたときにのみ、その生き生きとした相貌を現し出すことになるのである。

しかし、このように現在化されることを絶対に拒む神のはたらきが、いったいかにして人間の現在の生に対して啓示されるのであろうか。ここでわれわれは、リクールが「希望の神学」と並んで強い関心を寄せる「ことばの神学」に注意を向けなければならない。⁽²⁶⁾ エーベリンク等を代表とするこの学派は、後期ハイデッガーの言語論を導きにしてバルトやブルトマンの神学の過度の主観主義を批判するというきわめて現代的な文脈のなかで、自らの教説を形成してきた。だが、それが主張するのはある意味でキリスト教それ自体と同じくらい古い考えである。神は何よりもことばとして人間に出会うのであり、その意味で神とは「神のことば」以外のなものでもないという考えが、この神学の基底を成している。⁽²⁷⁾ このような立場から、ただことばというものについての省察を深めることによって神のはたらきに逢着しようとする。それがことばの神学の企てである。この神学がリクールの思索によつて決定的な重要性をもつのは、とりわけ、「ことばへの聴従」という事態から神のことばと人間との関係へと分け入っていく仕方によつてである。神のことばであるか否かにかかわらず、ことばとの根源的な関わりは「聴く」という行為に存している。伝達の道具として人間の意のままにできることばは、ことばのごく表面的な様相にすぎない。ことばを用いるためにはまずことばに出会わなければならないが、この出会いを自由に案出することは誰にもできない。そこではひとはただことばを「聴く」しかないのである。そこからリクールは次のように敷衍する。「ことばの出来事においては、わたしがその起源ではない何事が言われる。……(中略)……わたしは絶対的な非支配の状態にある。そこではあらゆる支配が問いに付されるのである。おそらくそれが、山上の垂訓においてなされる思い煩いの批判が意味することであろう。思い煩わないこと、それは聴くことである」⁽²⁸⁾。ことばとしての神と人間との関係は、このように考えられた「聴く」ことの究極的なありかたとして了解されることになる。神に出会う

ということとは、神の顕現の出来事に文字通りの意味で居合わせるのではなく、その出来事の意味を告げ知らせることを聴き取ることである。ことばとしての神は、その現前の力によって人間を捻じ伏せるものではない。それは聴くべき無限の意味を人間にもたらし、人間を終わらなき解釈の運動へと誘うものである。このように意味を与え続けることばに聴き従うことによって、人間は責任ある知性へと目覚め、喜びをもって行為することができるのである。リクールは説明する。「ことばは人間が語るときにすでに奇跡であるが、それが主のことばとなるとき、比類なき奇跡となる。ことばの奇跡とは、人間が聴取の服従、知性の自律、いのちの喜びの不可分な統一体として生きる場、媒体、エレメントとなることである」⁽²⁹⁾。いまや、「満ち溢れの論理」すなわち希望を固有の位相とする神の無限の贈与のはたらきが、現実にかかして人間に触れることになるかは明らかであろう。それは、際限なく意味を産出し続け、現に与えられているものに尽くされない可能性の次元を示す根源的なことばとしてである。ことばとしての神は、いかなる絶望的な悲惨のなかにある人間をも、イエス・キリストというそれよりも限りなく大きい賜物によって意味の探求へと招き入れ、人間のなかに自由の可能性への（聖書のことばでいえば神の国の到来への）希望を植え付けるのである。ヨハネの福音書がイエス・キリストの出来事を「ことばが肉体となつた」(「 Γ 」)と言ひ表わすことの意味はこの点に存しているといえよう。

しかし、リクールによれば、ことばの神学はひとつのきわめて重要な点において修正されなければならない。神に対する人間の関係をもつばら「聴く」ことにおいて捉えるとき、キリスト教が拠り所にする聖書という「文書」の固有性をないがしろにすることにならないであろうか。ことばの神学に対してリクールが投げ掛ける疑問はこの一点に収斂するといえる。リクールは、神のことばを「聴く」ことが現実にはいつもすでに聖書を「読む」ことに

よって媒介されているという事実⁽¹⁾に決定的な意味を見て取る。もし文書をたんに紙の上に固定されたことばとして考えるならば、この媒介に人間を神の生きたはたらきから遠ざけるという否定的な役割しか見ることができないであろう。そして、神のことばに真の意味で接することができるのは、文字を介さずに神から靈感を吹き込まれてそのことばを自ら語る者（たとえば預言者）のみであることになろう。しかしリクールは、そのような見方の前提となつている、文書は話されることばの頽落態⁽²⁾でしかないという考えそのものに異議を唱える⁽³⁾。文書はたしかに話しことばの生き生きした性格を損なうかもしれないが、それを補つて余りある新たな可能性をことばにもたらす。話しことばにおいては偶然的、一時的な発話の「出来事」に拘束され、それが生起する現実の状況のなかに閉じ込められていたことばの「意味」が、文書においては自律性を獲得し、文字を読み得るものであれば誰であれそれに参与できるといふ意味での普遍性に到達するのである。そこから意味の可能性の冒険とでもいふべき運動が始まる。文書は語の順序を考え、文を推敲し、ことばの寄せ集めをたしかな構造をもった作品と化すことを可能にする。そうして、表現のさまざまな「ジャンル」が編み出され、それぞれにおいて固有の仕方⁽⁴⁾でことばの持つ可能性の追求がなされることになる。要するに、文書はことばをますます豊かにし、それによって、現前に釘づけされたまなざしには覆い隠されていた世界のさまざまな可能性を告げるのである。このような見地に立つならば、聖書はもはや神のことばの痕跡としてではなく、むしろことばの啓示の積極的な契機として解されねばならぬであろう。

リクールは、フォン・ラートの『旧約聖書の神学』⁽⁵⁾から触発を受けて、聖書が文書であるがゆえに持ち得た「言述形式」の多様性にとくに注意を促す。フォン・ラートが主張するのは旧約聖書の神学がユダヤ民族の基盤となるさまざまな出来事を綴る「物語」といふ言述形式と本質的な仕方⁽⁶⁾で結びついているということであるが、リクールは、

聖書とそこに見られるさまざまな言述形式——預言、物語、律法、智恵、讚嘆等——とのあいだに同様の取り替えのきかない結びつきを見ようとす。これらの形式をレトリックにすぎないと考えて神についての思弁と置き換えることほど神のことばから遠く離れた行為はない。神のことばは、これらの原初的な諸形式の響きあいを通してこそ、ますます広く、深く、豊かに宣べ伝えられることになるのである。

以上が、神の無限の贈与がいかにして人間にもたらされるかという問題、すなわち啓示の問題をめぐるリクールが現代プロテスタント神学から学んできた主要な事柄である。いまやわれわれは、以上のことを既得の基盤として立ち立てられるリクール自身の立場を正しく把握し、それがかれの詩学といかなる関わりを持ち得るかを論ずることができであろう。「哲学的解釈学と聖書の解釈学」(一九七五)「啓示の觀念の解釈学」(一九七七)「神の称名」(一九七七)「宗教的言述における経験と言葉」(一九九二)をはじめ、この問題に関わるリクールの論考は数多い。ここでは、それらのひとつひとつを詳細に検討するのではなく、上に述べたこととの繋がりを、そしてわれわれの関心事である「詩学」との関係を意識しつつ、それらの論考に共通の主張を浮き彫りにすることを試みようと思う。

リクールの議論の出発点になるのは、啓示の問題への接近は「テキストおよび文書による世界の顕現」⁽³⁶⁾からなされなければならないという考えである。たしかに「ことばの神学」が言うように啓示とは神の「ことば」の問題であるが、そのことばがいつも聖書という「文書」によつて媒介されていることが強調されるべきである。この「信仰のテキスト性」⁽³⁷⁾が、啓示をめぐる議論をことばの神学が考える以上に複雑なものとする。思弁的な神学による二次的な合理化を取り除いて聖書それ自体に向き合うとき、そこに見出される信仰の表現は物語、預言、律法、箴言、讃歌、祈り等々多種多様な形式を取り、神はその各々において異なった仕方で見られる。物語的言述では歴史的な

ドラマの主人公として、預言的言述では預言者を鼓舞する背後の声として、律法的言述では人間に「汝」と呼び掛け命ずるものとして、神は現われるのである。しかも、それらの言述は互いに密接に絡み合っている。たとえば旧約聖書における預言者の警告を神とユダヤ民族の契約の物語と切り離すことはできないし、律法を讃歌や祈りから分離してカント流の定言命法として考えることはできない。神のことは、このように一種の「循環系」⁽³⁸⁾をなす多様な形式の言述の集まりを通して人間のもとに届くことになる。唯一無二の啓示などはない。啓示とはつねに「多義的で多声的な概念」⁽³⁹⁾以外のなものでもないのである。

だが、聖書のさまざまな言述のあいだのこのような響き合いを通して、神から人間にいつたい何が伝えられるのであろうか。この問いに答えるためには、リクールが「テクストおよび文書による世界の顕現」というときの「世界」の意味を明らかにする必要がある。まさにここにおいてリクールのいう「詩学」がわれわれの視野に入ってくることになる。というのも、リクールの解釈学がことばの「詩的な」機能について語るのは「テクスト世界」が問題になるときだからである。ことばの神学が神のことは人間の支配の道具としての言語の対極に置いたように、リクールは「詩的な」という形容語を「日常言語の、とりわけ科学的言語の記述的機能」⁽⁴⁰⁾と次元を異にすることばのはたらきを言い表すために用いる。現実の対象を記述することばだけなことばなのではない。リクールが『生きた隠喩』⁽⁴¹⁾や『時間と物語』⁽⁴²⁾といった哲学的著作で取り扱う詩や小説や劇作品のことは、現実のいかなる対象をも記述するものではない。しかしリクールによれば、これらのことはばは端的な非現実、たんなることばの遊戯と見做されてはならない。そこにかれは記述よりもさらに根源的な指示のはたらきを認める。「指示する機能を記述的な言述に還元することを問題視し、世界への記述的でない指示の領野を開く」⁽⁴³⁾このようなことばこそが、「詩的」という

呼び名に値するものである。この意味での詩的な言述は、記述的な言述が描き出すいわゆる「客観的な」世界によって通常は覆い隠されているより根源的な世界を呼び出す。それはテクストを通してのみ開かれる可能的な世界、「わたしが自らのもつとも固有の可能性を企投し得るような世界」⁽⁴⁴⁾である。ことばの詩的な力は、このように、現実「ある」世界を超えながらわれわれの実存の地盤となるような「あり得る」世界を開き示すところに存するのである。リクールの考えでは、これは、いまだ宗教的ではないもつとも広い意味で「啓示」と呼ぶことのできるはたらきである。このような立場からすれば、聖書の言述は詩的な言述のひとつであり、聖書的な啓示は詩的な言述による啓示の特殊例であることになるであろう。聖書において「神の国」「新しい契約」「新世界」等と呼ばれるのは、聖書のさまざまな種類の言述の交錯から開き出されるテクスト世界にほかならない。聖書を介して神のことはそのような世界として啓示されるのである。

それでは、リクールにおいては、神のはたらきの啓示はかれのいう「詩学」のうちに包含されてしまうことになるのであろうか。そして、本論考の冒頭から述べているように詩学がリクールの哲学を動かすものであるならば、かれにおいて、結局のところキリスト教信仰に関わる思索は哲学のなかに吸収されるべき運命にあるのであろうか。しかし、そうであれば、リクールが信仰の次元と哲学の次元の区別にあれほど執心する理由が了解されないであろう。実を言えば、宗教的言述が詩的言述のなかに吸収されたかに見えるまさにその瞬間に、それを絶対に拒否する宗教的言述の固有性が焔めくのであり、そのようにして、神のはたらきの啓示の詩的な啓示に対する独自性が現われ出るのである。この奇妙な逆転運動の要になるのが、リクールが「神の名の後退」⁽⁴⁵⁾と呼ぶ事態である。神の名は、聖書のさまざまな形式の言述のあいだを巡回しそれらすべてによって多声的に称えられながらも、それらの言述に

よって言い尽されることはない。それは「言述様式の各々を、そしてそれらの全てをも逃れ去り、神についての全言述の未完成の徴となる」⁽⁴⁶⁾のである。「出エジプト記」の「燃える柴」の逸話がこの事態を何よりもよく物語っている。イスラエルの民に告げるべく、炎のなかから語りかける神に名を問うモーセに対して、神は「わたしは、有つて有る者」と答える(Ex 3)。伝統的な思弁神学は、ここに聖書的存在論の基礎となる神の規定を看取し、それをギリシヤの伝統に立つ形而上学と適合させようと努めた。だが、リクールはこの不思議な呼称にむしろ隠れたる神の名付け得なさを見ようとする。この名だけを切り離して神の定義のように扱うことはできない。実際、神は続けてモーセに命じている。「イスラエルの人々にこういいなさい。『わたしは有る』というかたが、わたしをあなたがたのところへつかわされました」と(Ex 3)。この「遣わし」によってイスラエルの人々に「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」という、民族の物語を語る言述と交わり得る神の呼び名が与えられるのであるが、「遣わし」の主体である「わたしは有る」そのものはかれらの把握の外にとどまり続けるのである。リクールはここに神の名の「後退そのものから発する遣わしの力」⁽⁴⁷⁾を見る。神の名は、無限なる贈与と無限なる退歩を表裏一体とする「自らを現わす隠れたる神の弁証法」⁽⁴⁸⁾のいわば結節点となるのである。まさにここにおいて、キリスト教の啓示の核心を成し、それを広義の「詩的な」啓示から区別して際立たせる動性が存しているといえよう。モルトマンのいうように、キリスト教の神学がすぐれて「希望の神学」であり、イエス・キリストの復活のケリュグマが未来の次元から捉えられねばならないのもこのためである。結局のところ、リクールが「満ち溢れの論理」と名付けた逆説は、以上のような啓示の弁証法との連関においてのみ十分に了解されるのである。

これまで述べてきたことから、キリスト教に関わるリクールの思索とかれのいう「詩学」との密接な繋がりを疑

うことはもはやできないであろう。啓示の問題をめぐる上の論議に至ってその繋がり複雑な様相がようやく露わにされたといえる。論文「哲学的解釈学と聖書の解釈学」から表現を借りて、その複雑な関係を「相互包含」と呼ぶことができよう。⁽⁴⁹⁾ 聖書の言述は詩的言述のうちのひとつでありながら、神の名の啓示の独特のはたらきによって詩的言述を無限に超え、それをいわば自らの前段階とするようになるからである。この包含関係の逆転は、哲学的解釈学と神学的解釈学の関係という文脈においてはではあるが、同じ論文において次のように語られている。「神学的解釈学が非常に独特な特徴を提示するために、関係は徐々に逆転し、ついには神学的解釈学が哲学的解釈学を自身のオルガノンとして自らに従わせるに至るのである」。⁽⁵⁰⁾ このことから、われわれはリクールにおける宗教的、神学的思索と「詩学」との繋がりについて次のように述べることができると考える。まずは、神の名の啓示の独特のあり方のゆえに、両者はあくまで次元を異にしたものであり続ける。リクールが信仰と哲学のふたつの次元を徹しく区別し続ける理由はここに存しているであろう。しかし、リクールにおいて、詩学が所与の現実を乗り越える可能性の世界を提示して、哲学に解釈すべき意味をもたらすことを止めないのは、その中心において、いま述べたような捻れた仕方での信仰の動性と接するからではなからうか。無限に贈与しつつ自らを隠す神のはたらきこそが、詩学のことばに人間が意味を汲み尽くそうとしても尽くされぬ、ある種の超越性を与えるように思われる。もちろん、われわれはリクールの哲学がキリスト教のドグマに還元されるべきものであるのではない。ただ、たえず意味を探索し、解釈を行ない、その成果を批判に曝し、また新たな意味を探索するというかれの哲学の倦むことのない運動を促す究極のはたらきを、かれの信仰の相関者である神の無限の贈与と退歩において認めることができると言いたいだけである。このような観点からリクールの哲学の総体を改めて見直すとき、それはどのような相貌

のもとに立ち現われることになるであろうか。この問題に関するわれわれの取り組みの紹介は、別の機会に譲らなければならぬ。

註

- (1) Paul RICEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 35-38.
- (2) このことは、たとえば、『フランクスマ現象学の神学的転回』という著作において、レヴィナス、アンリ、マリオン等を現象学と称して神学的な議論を不当に哲学のうちに持ち込んだという理由で糾弾するダミニク・ジャンニコが、リクールをかれらとは明確に区別して位置付け、神学的主題への関心と哲学的論述の次元との混同を決して自らに許さないその姿勢をきわめて高く評価して「このことから窺い知ることなき事²⁸」。cf. Dominique JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Editions de l'Éclat, coll. "tiré à part", 1991, p. 21, p. 85.
- (3) Paul RICEUR, *Philosophie de la volonté I - Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, 1988, pp. 31-36.
- (4) *Ibid.*, p. 31.
- (5) Paul RICEUR, *Philosophie de la volonté 2 - Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, 1988, p. 14.
- (6) Paul RICEUR, *Philosophie de la volonté 2 - Finitude et culpabilité. Livre I L'homme fallible*, pp. 22-24 et passim.
- (7) 長谷正當は、リクールを手がかりにアウグスティヌスの悪論に接近する論考において、「この事態を次のような比喻によって説明している。「私が自分の意志で川に飛び込むからといって、必ずしも私の意志によってその川からはい上がることが出来るわけではない。……(中略)……私が川から独力ではい上がることの不可能に直面するとき、私は悪のいかんともしがたい重みを自らのうちに経験する。私の自由はそこでは無記ではなく、すでに「鬻り」を帯びている」。卓抜かつ適切な比喻であるといえよう。長谷正當『象徴と想像力』創文社、一九八七年、二二二頁。
- (8) Paul RICEUR, *Philosophie de la volonté 2 - Finitude et culpabilité*, p. 17.
- (9) *Ibid.*, p. 162.
- (10) Paul RICEUR, *Philosophie de la volonté 2 - Finitude et culpabilité, Livre II La symbolique du mal*.
- (11) *Ibid.*, p. 171.

- (12) *Ibid.*, pp. 178-179.
 - (13) *Ibid.*, p. 480.
 - (14) *Ibid.*, p. 173-176.
 - (15) Cf. Paul RICEUR, "La logique de Jésus-Romain 5", in *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1980, No. 3, pp. 420-425.
 - (16) リューべルはわたしの叙述が参考にするのは『聖の象徴学』における議論を加えて、リヌールを同じ主題を敷衍して書いた一九六〇年代の議論考へである。それらは井上氏の論文集に収められている。Paul RICEUR, *Le conflit des interprétations-Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
 - (17) Paul RICEUR, "Psychanalyse freudienne et foi chrétienne", in *Cahiers d'Orgement*, 1965, No. 52, p. 27.
 - (18) Cf. "Interprétation du mythe de la peine", in *Le conflit des interprétations-Essais d'herméneutique*, pp. 348-369.
 - (19) Paul RICEUR, *Philosophie de la volonté 2-Finitude et culpabilité, Livre II La symbolique du mal*, p. 298.
 - (20) Paul RICEUR, *Le conflit des interprétations-Essais d'herméneutique*, pp. 365-369, 399-401, 427-428.
 - (21) *Ibid.*, p. 428.
 - (22) リュー記述と関与はリヌールの論文を参照して。Jean-Louis Schlegel, "Devant la théologie allemande", in *Esprit* numéro consacré à Paul Ricoeur, No. 140-141, juillet-août, 1988, pp. 213-226.
 - (23) Paul RICEUR, *Le conflit des interprétations-Essais d'herméneutique*, p. 395.
 - (24) Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München, Kaiser, 1964.
 - (25) Paul RICEUR, *Le conflit des interprétations-Essais d'herméneutique*, p. 397.
 - (26) リューの神学を関わるリヌールの論文の「リューとわたし」を参照したものをあげておく。
- “La Parole, instauratrice de la liberté”, in *Cahiers universitaires catholiques*, 1966, No. 10.
- “Ebeling”, in *Foi-éducation* 37, 1967, No. 78.
- “Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la Parole”, in *Revue de Théologie et de Philosophie* 18, 1968, No. 5-6.
- “Le langage de la foi”, in *Bulletin du Centre Protestant d'études*, 1971, No. 4-5.
- (27) あらゆるこの考へに、ルターの宗教改革の精神への立ち戻りを見ることが出来る。ルターの主張の核心は、宣教の意味を伝えるために、それまでの神学のように何らかの形而上学的実在論に依拠するのではなく、ただ聖書のことばに立ち返ってそこから

- 語り始めなければならぬとらうことだからである。リッネルは「そのちうた考えて、ことばの神学を「ルターと後期ハイデッガーの重ねあわせ」として特徴づかへよう。cf. Paul RICEUR, "Ebeling", p. 45.
- (28) Paul RICEUR, "La Parole, instauratrice de la liberté", p. 499.
- (29) *Ibid.*, p. 507.
- (30) 実は「この異義申し立ては、神学的な文脈に先立って哲学的解釈学の理論形成のなかでなされているのであるが、本論考の主眼の関係上、ここではその議論のもと哲学的な射程を十分に紹介することができていないことを断っておかねばならない。話言葉と文書の関係についてリッネルが哲学的な文脈で行なう議論については、次の論文集に収められている諸論考に詳しい。
- Paul RICEUR, *Du texte à l'action-Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- (31) Gerhard Von RAD, *Theologie des Alten Testaments I*, München, Kaiser, 1957.
- (32) Paul RICEUR, "L'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique", in *Du texte à l'action-Essais d'herméneutique II*, pp. 119-133.
- (33) Paul RICEUR, "L'herméneutique de l'idée de Révélation", in *la révélation*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 15-54.
- (34) Paul RICEUR, "Nommer Dieu", in *Etudes Théologiques et Religieuses* 52, 1977, No. 4. Repris in *Lecture 3-Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp. 281-305.
- (35) Paul RICEUR, "Expérience et langage dans le discours religieux", in *Phénoménologie et Théologie*, Paris, CRITERION, 1992, pp. 15-39.
- (36) Paul RICEUR, "L'herméneutique de l'idée de Révélation", p. 37.
- (37) Paul RICEUR, "Nommer Dieu", p. 283.
- (38) Paul RICEUR, "L'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique", p. 123.
- (39) Paul RICEUR, "L'herméneutique de l'idée de Révélation", p. 32.
- (40) *Ibid.*, p. 39.
- (41) Paul RICEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- (42) Paul RICEUR, *Temps et récit I-III*, Paris, Seuil, 1983-1985.
- (43) Paul RICEUR, "Nommer Dieu", p. 288.

- (44) Ibid.
 - (45) Paul RICOEUR, "Expérience et langage dans le discours religieux", p. 35.
 - (46) Ibid.
 - (47) Ibid., p. 36.
 - (48) Paul RICOEUR, "L'herméneutique de l'idée de Révélation", p. 34.
 - (49) Paul RICOEUR, "L'herméneutique philosophique et l'herméneutique biblique", p. 119.
 - (50) Ibid.
- 聖書からの引用は、全て日本聖書協会訳（一九五五年改訳版）によっている。

チャンドラキールティにおける中観思想と実践理論

——中観論書と菩薩行理論の関係を巡って——

岸根 敏 幸

〔論文要旨〕 本稿は、チャンドラキールティの名著『入中論』に見られる菩薩行理論の検討を通じて、中観論書と菩薩行理論の関係を考察する。その菩薩行理論は大悲・不二知・菩提心という菩薩の三要因説を中心とし、かつ、大悲が最優先され、それを前提にして他の二つの要因が成立すると解釈する点に特色がある。チャンドラキールティはこれらの根拠をナーガルジュナのおける整備された実践理論である十地説と交差し、不二知は十地の地 (bhūmi) と同一視され、大悲を前提に、菩提心を発心へと昇華させる機能をもっている。この十地の段階で特に注目されるのは現前地 (abhinukhī-bhūmi) で、現前地では中観論書と菩薩行の関係が明示されており、チャンドラキールティは、般若波羅蜜への止住による滅 (nirodha) の獲得を目的としつつ、そのためにはナーガルジュナの示す、諸法の縁起という真実としてのあり方、縁起に空性という解釈に従い、それを見極める必要があると言う。そして、中観学説の提示はその一環に位置づけられる。つまり、チャンドラキールティは中観論書を、菩薩の三要因に始まり、十地に至るまでの菩薩行という実践的な過程で提示すべきものと解釈しているのである。この解釈を考慮するならば、チャンドラキールティが中観思想を菩薩行理論という実践理論と積極的に関連づけて捉えようとする意図が明確に読み取れると思われる。

〔キーワード〕 チャンドラキールティ、中観思想、大悲、菩薩行、十地、『入中論』

チャンドラキールティ (Candrakīrti, 七世紀頃) の中観思想の特色とは何であるのか。その一つとして考えられるのが実践的傾向の強い中観思想、言い替えれば、中観思想と実践理論が密接な関係にあるのではないか、という点が指摘できるであろう⁽¹⁾。もともと、中観思想と言えども、仏教という思想の枠内にあるのだから、当然、仏陀となるための実践とそれを根拠づける実践理論を継承していることは言うまでもない。しかし、ここで問題にしている密接な関係とは、ナーガールジュナ (Nāgārjuna, 二―三世紀頃) の思想を継承する中観思想という一つの思想潮流と実践理論との具体的な結合関係についてであり、チャンドラキールティは中観思想史上において、おそらく初めて、その結合関係がより顕著な特色として指摘できる思想家ではないかと思われる。

チャンドラキールティの中観思想に実践的傾向が強いという指摘は彼の代表的著作『入中論』(Madhyama-kauṣārya) に依るところが多い。事実、『入中論』は大乗仏教における最も整備された実践理論である菩薩行に理論的な根拠を与える十地説に沿って章立てされ、最初の発心を起点に、いくつかの段階を経ながら最終的には仏地に至るといふ修行のあり方を範型として提示している。それと同時に、「中観への入門」という書題が掲げられているように、そこにはチャンドラキールティが思想的基盤とする中観思想が巧みに導入されているのである。その意味で、「菩薩道の全体系を視座に、中論の思想を理解するための論書であるから、『入中論』と名付けたのであって、決して単なる入門書ではないであろう。」という指摘は十分注目⁽²⁾に値し、かつ、詳細な検討を要する課題と言えるだろう。本稿は、以上のような中観思想と実践理論の学説レヴェルでの具体的な結合関係をチャンドラキールティの中観思

想の特色の一つとして想定しつつ、主として『入中論』に見られる中観論書と菩薩行理論の関係について考察を加えるものである。

二 中観論書と大悲

チャンドラキールティにとって中観学説、それを記述した中観論書、および、そこで説かれる空性説は、菩薩行理論における中心的な概念としての大悲と密接な関係にあると思われる。なぜなら、チャンドラキールティの著作である『入中論』『プラサンパダー』(Prasamapada)の導入部分に次のような記述が見られるからである。

中観論書に入門するため『入中論』を「説き」始めようとして、まず、正しく悟った仏陀・菩薩たちよりも最初に、最も完全な仏性の原因であり、輪廻という牢獄につながれ、守護されることのない、はかり知れないほど多くの有情を一人残らず守護することを特色とする世尊の大悲をまさに賞賛すべきである。⁽¹⁾

『入中論』で提示された方法によって、不二知に飾られ、大悲という手段が優先され、如来知の生起の原因である初発心を始めとし、ないし、誤りなく般若波羅蜜に導くことに精通した聖なるナーガールジュナ師が、悲によって、他者が悟るために「中観」論書を論述なさったこと、このことがまず論書の「論述と主題の」関係である。⁽²⁾

周知のように、『入中論』は前述したような内容をもつチャンドラキールティの代表的著作であり、『プラサンパダー』は中観学派の根本聖典とも言える『中頌』(Madhyamakakarikā)への注釈書である。そして、これらの論書では、いずれもその導入部分において、中観論書との関わりで「大悲」という菩薩行理論に関係が深いタームが

使用されている。「プラサンパダー」は、その中の記述に明言されるように、⁽⁵⁾『入中論』を前提にして作成されたものであるが、ここでは「『入中論』で提示された方法」という表現の下に、ナーガールジュナが大悲によって「中頌」を作成したと言う。もちろん、これはチャンドラキールティの解釈であって、ナーガールジュナ自身が実際にどのように考えていたかは別問題であるが、その解釈そのものは注目に値する。

ではなぜ、中観論書に入門するために大悲が最優先で賞賛されたり、ナーガールジュナが大悲によって「中頌」を作成したという解釈が成り立つのであろうか。更に、「『入中論』で提示された方法」とはいったい何を意味するのであろうか。上述の記述だけではそれらの点が明瞭であるとは決して言えない。そこで以下においては、この中観論書と大悲——更には、それを中心とする菩薩行理論——の具体的な関係の解明を目的としながら、「入中論」を中心としたチャンドラキールティの菩薩行理論について考察してゆきたいと思う。

三 菩薩の三要因と大悲の強調

チャンドラキールティは菩薩の特徴、言い替えれば、それを備えてこそ菩薩と呼びうる要因として、①大悲心 (mahakaruna-citta) ⁽⁶⁾、②不二知 (advaya-jñāna) ⁽⁶⁾、③菩提心 (bodhi-citta) の三つを挙げている。チャンドラキールティの説明によると、三要因は次のように定義されている。すなわち、大悲心は簡潔に愛 (priya) とされる。一般に「悲」は「慈 (maitreya)」と共に「慈悲」と総称され、前者は苦を取り除くこと、後者は楽を与えることを意味するとされるが、この場合の大悲は両者の意味を兼ね備えていると言える。不二知は「ある」「ない」といった両極端を離れた知であり、菩提心は、総じて言えば生きとし生ける者に法性を悟らせようとする心であり、四無量心等

をその内容とする。⁽⁷⁾

大悲、不二知、菩提心の三概念はいずれも菩薩行理論において多用される概念であるが、チャンドラキールティのように、これらを菩薩の三要因として明確に一括する例はあまり見いだせないようである。唯一、ナーガールジュナの『ラトナーヴァリー』(Ratnāvalī)に見いだされ、⁽⁸⁾『入中論』でもそれを引用していることから、チャンドラキールティがその説を継承したことは間違いない。この一括方法はチャンドラキールティの他の著作にも見いだされており、⁽⁹⁾彼の菩薩行理論の中心をなすものと考えられる。なお、この点に関連して注目されるのは、チャンドラキールティが菩薩行理論を展開する際、『ラトナーヴァリー』をその根拠としてしばしば引用し、重要視していることである。⁽¹⁰⁾周知のように、『ラトナーヴァリー』は王への教訓として与えた書と言われており、繁栄(abhyudaya)・至福(raisava)という二つの法を追求課題として掲げながら、様々な問題を取り扱っている。特に第三章・第五章には菩薩行に関する記述も多く見られる。啓蒙書という性格上、必ずしも組織的な構成をもつものとは言えないが、ナーガールジュナの原著『中頌』には菩薩行に関する記述が全く見いだされないことから、中観思想における菩薩行理論の受容という点で注目されるべき書であり、チャンドラキールティも『入中論』で教証として積極的に引用している。⁽¹¹⁾以下の考察においても、チャンドラキールティが菩薩行理論を展開するどのような局面で『ラトナーヴァリー』に言及しているか注意深く見てゆく。

チャンドラキールティの菩薩の三要因説の特色は、三要因のうちの大悲を最優先し、その大悲が前提にあつて他の二要因が意味をもつと解釈することにある。それは次のような記述に明確に示されている。

更に、菩提心と不二知という二つの根本は大悲であるから、大悲が重要であることを示そうとして、「次の詩頌

を述べる。」

大悲は、長い間に渡って、この勝者という収穫を完全なものにするために、種子や成長にとつての水と同じように、「作物の」享受にとつての成熟のように、求められるものであるから、私は第一に大悲を賞賛する。⁽¹²⁾

ここでは、勝者、すなわち、悟りを獲得した仏陀を収穫に、また、大悲はその収穫を生み出すための種子・水・成熟に例え、大悲の意義を最大限に強調している。ここに、大悲を前面に押し出したチャンドラキールティの菩薩行理論の一端を見いだすことができるであろう。なお、『ラトナーヴァリー』では菩薩の三種の要因が明示されるものの、必ずしも大悲を最優先とするような記述は見いだすことはできない。したがって、この解釈はチャンドラキールティ独自のものと認められる。ところが、チャンドラキールティは『ラトナーヴァリー』で三種の要因を説明する詩頌とは全くコンテキストを異にする「大乘では、すべての行ないは慈悲を先とし、知によって汚れないものとなる、と説かれている。それを思慮ある者はどうして誹謗しようか。」という詩頌⁽¹³⁾を『入中論』に引用して、大悲が他の要因に優先することを示す根拠と解釈している。この解釈には多少の無理があると思われるが、チャンドラキールティにおいては、ナーガールジュナ自身が菩薩の三種の要因を提示して、その中でも大悲が最優先としたという解釈が成り立つことになる。

もっとも、この大悲の最優先ないしはそれを前提におく解釈そのものは決して特異なものではない。三種の要因という一括方法を度外視すれば、それは『十地経』(Dasabhumikasutra)が強調して説くところであり、菩薩行理論における一大特色、極論すれば、仏教の概論書の説明にも見られるように、大乘仏教の核心をなす特色であると言ってしまうまでものことである。しかしながら、チャンドラキールティがことさらに大悲を最優先にし、それを

菩薩行理論の中心に据えようとした点は、チャンドラキールティの菩薩行理論の特色として確認しておくべきである。

一方、チャンドラキールティは『入中論』で大悲に関連して、「大悲に種類と自性がある」とし、大悲を衆生縁(satva-ālamāna)・法縁(dharma-ālamāna)・無縁(anālamāna)の三種に分類している⁽¹⁵⁾。これはいわゆる三縁と呼ばれるものであり、チャンドラキールティ以前に成立していたと考えられる学説である⁽¹⁶⁾。そもそも三縁が説かれる背景には、悲の対象の区別に応じて、悲およびその悲をもつ主体者を質的に弁別しようという意図があったと思われる。つまり、衆生を対象とする悲をもつ者は凡夫、つまり、世間一般の人であり、法を対象とする悲をもつ者は声聞・縁覚・菩薩であり、無縁を対象とする悲をもつ者は仏陀であるとして、悲とその悲をもつ主体者は質的に明確に区別されるのである。この場合、大悲とは仏陀の悲に他ならない。

しかし、既に指摘されているように⁽¹⁷⁾、チャンドラキールティの場合、そのような三種の悲の区別は認めているものの、主体者そのものの区別には全く言及していない。チャンドラキールティは世尊の大悲を賞賛すると述べてはいるものの、衆生縁・法縁・無縁はいずれも菩薩が備える大悲の内容の差異に他ならず、かつ、それらの縁は、①衆生がもつ苦、すなわち、自己・自己所有という観念によってもたらされる苦からの救済、②衆生が無常であることとの観察、③衆生が自性として空であることとの観察、というように、菩薩から衆生への働きかけという方向だけをもつものである。チャンドラキールティにとって三縁説への言及は悲を有する主体者を質的に分類するものではなく、三縁すべてが菩薩の衆生に対する悲のあり方であるとして、菩薩の大悲の内容をより明確にするという意図によって行われていると言える。彼が『入中論』で大悲そのものの内容について深く言及せずに、引き続いて、三縁

の説明をするあたりの理由はこの点にあるであろう。このような三縁に対する解釈は『ラトナーヴァリー』には見いだせない。この点はチャンドラキールティの大悲説の特色として挙げられるであろう。

では、なぜ菩薩の大悲がそこまで強調されるのであろうか。これには、大乘とはどのようなものであるのか、更に、大乘と声聞乗の違いという問題が関わってくると思われる。事実、『入中論』では、大乘と声聞乗の違いに関する問題が菩薩行理論の提示というコンテキストの下で扱われている。⁽¹⁸⁾これは先ほど掲げた中観論書と大悲との関係を説明する上でも重要なポイントの一つであると思われるので、大乘と声聞乗の違いについてチャンドラキールティの記述を見ておこう。⁽¹⁹⁾

もし菩薩たちだけがこのように「諸存在を」無自性であると言うなら、それも正しくない。なぜなら、上述したことは声聞・縁覚に関してだからある。このことはどうして知られるのかと言うなら、回答すべきである。なぜなら、「上掲の『ラトナーヴァリー』の引用の」まさしく直後に、菩薩たちに関して「次のように」述べているからである。

菩薩も「このように諸存在を無自性であると」見て、必ず「涅槃を」獲得しようとする。「だが、」彼は大悲によって、悟っている間「も」輪廻を続ける。

と言う。

声聞の道を説示する諸聖典でも、声聞たちの煩惱という障害を克服するために、物質は泡の集まりのように、感受作用は水泡のように、想起作用は陽炎のように、形成作用は芭蕉のように、認識作用は幻影のようであるとシャキャムニは述べられた。

と述べている。したがって、泡の集まり、水泡、陽炎、芭蕉、幻影などの例によって、諸形成作用は明確に考察される。

まさにこのことを説明しようとして、「ナーガールジュナ」師は

大乘では不生を説き、他「の乗」は滅・空「を説く」。滅と不生は意味が同一であることに留意せよ。

と述べている。また同様に、

有と無を知る世尊は、「カーティヤヤナへの教戒」の中で、有・無の両方を否定したと述べられた。

と述べている。

「もし声聞乗によっても法無我が述べられるのであれば、その場合、大乘の教説は無意味だろう。」と考える人の意見も、次のように述べる論理と聖典に矛盾することが知られる。「すなわち」大乘の教説は法無我だけを説くのではない。ではどうなのかと言うと、菩薩地・波羅蜜・誓願・大悲等・廻向・二種の資糧・不可思議な法性をも「説く」のである。

『ラトナーヴァリー』に次のように、

かの声聞乗によつては菩薩の誓願・行・廻向は説かないから、どうして菩薩になるだろうか。

菩提行に止住することの意味は聖典によつては説かれず、大乘によつて説かれている。したがって、知者

たちは「大乘を」堅持すべきである。

と述べられている。

法無我を明らかにするから、大乘の教説も正当である。なぜなら、「それを」詳細に説明すると認められるか

らである。声聞乘では法無我は単に簡略に示されるに過ぎない。

引用が長くなったが、この資料には、チャンドラキールティの大乗観がよく示されていると思われる。その要点は次の三つにまとめられるであろう。

第一に、チャンドラキールティは声聞乘でも法無我が説かれていることを明確に認めている。周知のように、法無我は人無我とともに無我観の構成するものであるが、一般に、声聞乘は人無我を認めるが法無我は認めないとされる。しかし、チャンドラキールティはナーガールジュナの『ラトナーヴァリー』を根拠にして、それを否定する。この点は『ラトナーヴァリー』のコンテキストからも推測できるものであるから、ナーガールジュナは声聞乘が法無我を主張していることを認め、チャンドラキールティもその意見を継承していると言えるだろう。⁽²⁰⁾

第二に、もし大乘が声聞乘と同様に法無我を説くのであれば、大乘の存在意義はないという批判に対して、チャンドラキールティは大乘では法無我を詳細に説いていると言う。これは『ラトナーヴァリー』では述べられていない点であり、チャンドラキールティ独自の考えだろう。ここでは、どのような形で詳細に説いているのか示されていないが、おそらく、それはすべての存在が空であることを明かしてゆく空性説、更に、空性説の提示を目的とする中観思想を念頭に置いていると思われる。そう考えるならば、彼の大乗仏教における空性説・中観思想の位置づけというものが明確になってくるであろう。

第三に、大乘の意義としてチャンドラキールティは、法無我のみならず、「菩薩地」「波羅蜜」「誓願」「大悲等」「廻向」「二種の資糧」「不可思議な法性」をも説いている点を挙げていることである。最後の「不可思議な法性」を除けば、いずれも菩薩行に直接的な関係が深い概念であり、その点からして、チャンドラキールティは大乘の意

義として、従来にはない新しい菩薩行理論の存在を指摘していると思われる。なお、この点は上掲のチャンドラキールティの引用する『ラトナーヴァリー』にも同趣旨のことが述べられており、⁽²¹⁾チャンドラキールティはその意見を継承している。

以上のように、チャンドラキールティにとつて大乘の意義は、法無我を詳細に説明し、かつ、大悲等の菩薩行理論を提示しているということに集約されるであろう。この点を先ほどの大悲の重要性の強調との関係で検討するならば、大悲を中心とする菩薩行理論の提示は自説がまさしく大乘の理論である理由を明確にするものと言えるであろう。

四 菩薩の三要因と地(bhūmi)

菩薩の三要因のうち、大悲心が最優先とされ、不二知・菩提心はその後に続く。言い替えれば、不二知・菩提心は大悲を前提にして初めてその特性を発揮することができる。そこで、大悲を前提にした不二知は「地」という名称で呼ばれ、ここで初めてチャンドラキールティの菩薩行理論と十地説が関係をもつことになる。そもそも『十地経』では地は知の生じる拠り所とされ、⁽²²⁾地は決して知そのものを意味していないが、チャンドラキールティの記述に従う限りそういうことになる。⁽²³⁾この地は功德の拠り所とされ、十種の区別がある。言うまでもなく、十地のことであつて、この点は『十地経』に説かれる十地と全く一致している。

では、不二知と菩提心はどのような関係にあるのだろうか。おそらく、その関係は原因・結果の関係にあると推定される。なぜなら、断片的ではあるが、チャンドラキールティは次のように述べているからである。

そこで、上述の方法によつて、衆生が無自性であると見て、大悲が優れていると認められた菩薩の心は大悲に従い、サマンタパダラ菩薩の誓願によつて廻向し、歡喜という名をもち、かの不二知を原因とする結果を示しており、それを第一「発心」と言う。⁽²⁴⁾

「上述の方法」とは、三縁という対象を通じて、大悲を獲得することであり、最終的には、衆生が自性としては空であるという無縁の大悲を見極め・獲得することにある。その結果、大悲が優れたものとなり、菩薩の菩提心はその大悲に従いながら、歡喜という名の発心へと昇華する、というような趣旨がここでは述べられている。この過程で、不二知は菩提心を発心へと昇華させる役割をもっていると見えよう。当然のことながら、十種の地である不二知に対応して発心も十種類あると考えられる。⁽²⁵⁾ 事実、チャンドラキールティは歡喜地で生じる発心を第一発心と称しており、第十地の法雲地では第十発心が生じると言う。つまり、十地の各段階に対応して、その段階にふさわしい発心が生起することになるのである。したがつて、菩薩の三要因と十地の関係を簡潔に指摘するならば、大悲を前提として、菩提心は地である知によつてその地にふさわしい発心へと昇華してゆくという構造をもつのである。そして、このような発心を生じた者が菩薩という名称で呼ばれることになる。なお、この十種の菩提心ないしは発心は『ラトナーヴァリー』には見いだせないものであり、『入中論』の所説は菩薩の三要因・大悲の強調・大悲の意義を『ラトナーヴァリー』によつて裏付けながらも、やがてチャンドラキールティ独自の展開を見ることになる。

五 現前地、般若波羅蜜、および、空性説の提示

第一発心によつて歡喜地に入った菩薩は各段階を上昇することになるが、『入中論』では十地に対応する形で十種の波羅蜜 (paramita) が説かれている。十波羅蜜説は六波羅蜜説で説かれる布施 (dana)・戒律 (śīla)・忍辱 (kṣānti)・精進 (vīrya)・禪定 (dhyāna)・般若 (prajñā) という菩薩の六種の実践的な徳目に方便 (upāya)・誓願 (praṇidhāna)・力 (bala)・智 (jñāna) という四種の実践的な徳目が追加されたものである。本来、十地説と十波羅蜜説は全く成立経緯を異にするものと思われるが、両者を統合する解釈は既に『十地経』にも見いだすことができ、⁽²⁶⁾ おそらくその解釈は大乗仏教の実践理論の中心をなす二つの学説を統合することによつて実践理論の整理・強化を意図するものであったと思われる。なお、その統合的解釈とは、十地の各段階において、それに対応する波羅蜜の効力が優れたものになるということである。

チャンドラキールティも『入中論』で十波羅蜜説を採用し、それを特に理由を明示しないで、十地説と対応させて提示していることから、『十地経』の所説をそのまま継承していると言えるであろう。この点は、十波羅蜜説ではなく、六波羅蜜説を説き、十地説と波羅蜜説を別々に説いている『ラトナーヴァリー』の所説⁽²⁷⁾とは相違する。

この十地と十波羅蜜の対応関係の中で、中観論書と大悲の関係を検討する上で大きな意味をもつのは第六地の現前地に至る段階である。周知のように、思想内容的に見ても、分量的に見ても、『入中論』は第六章を中心とする論書と言える。事実、第六章ではこの論書のメインとも言える中観学説への言及がなされ、それに多くのスペースを割いている。⁽²⁸⁾ここでは、中観学説の内容そのものではなく、それに至る以前の、空性説の提示ないしは中観論書の

作成というより広い意味で考察したい。

チャンドラキールティは、現前地とは仏陀の法を目の当たりにする段階であることからそう呼ばれ、その段階では、般若波羅蜜に止住(vihāra)し、それが最も優れたものとなる⁽²⁹⁾と言う。そもそも『十地経』における現前地の意義・内容はこれほど単純なものではないが、チャンドラキールティはそれ以上の言及をしていない。おそらくそれらの説明は『十地経』の所説に委ねて、空性説の提示ないしはその意義づけを急いだためと思われる。なお、般若波羅蜜については、比喩を用いて、それがそれ以前の五つの波羅蜜を従属させるものとして、その意義を強調している⁽³⁰⁾。ここで問題となるのは、空性説の提示ないしは中観論書の作成がこの現前地という段階とどのような関係にあるのかということであるが、『入中論』の記述は多少込み入っているので、整理すると次のようになるだろう。

第一に、先に述べた現前地の特色をなす般若波羅蜜への止住は、法の真実としてのあり方、つまり、縁起というあり方をとるということを把握することによって可能とされる⁽³¹⁾。ただし、なぜ法が縁起というあり方をとるのかという点について、チャンドラキールティ自身が明確な回答を与えている訳ではない。

第二には次のことが挙げられる。法がそのような縁起としてのあり方をするのは実はナーガールジュナが『中頌』でそう述べるからに他ならない。ナーガールジュナによれば、諸法が縁起というあり方をしており、それこそが空である⁽³²⁾とされる。一方、チャンドラキールティは般若波羅蜜に止住することによって滅(nirodha)が獲得されると述べている⁽³³⁾が、この滅を『十地経』の説くような「自性としての寂滅(svabhāva-*upasama*)」⁽³⁴⁾と捉えるならば、諸法が縁起というあり方をする⁽³⁵⁾と観察して、般若波羅蜜に止住し、諸法の無自性、すなわち、空性を悟るといふ論理的展開をチャンドラキールティが意図している⁽³⁶⁾と言える。そのことは、ナーガールジュナの縁起 \equiv 空性という解釈が現

前地という段階で展開される理論的根拠を与えたものと言えるだろう。しかし、チャンドラキールティは、例えば『十地経』のような聖典に縁起に関する記述があることを認めながらも、それは自らが直接に理解すべきではなく、あくまで聖典を誤りなく解釈できる者を媒介させて理解すべきであると言う。そして、それがナーガールジュナであるとする。その根拠として『入楞伽経』(Lankavatara-sutra)などに現われるナーガという比丘の記述を挙げている⁽³⁵⁾。それらの引用の記述を見る限り、チャンドラキールティはナーガールジュナを歓喜地に到達した菩薩として捉えていると思われる。

第三に、チャンドラキールティは「彼(ナーガールジュナ)によつて説明されている方法によつて、そのまま説くべきである」と述べている⁽³⁶⁾。このことは、縁起⇨空性という解釈によつて、空性説、そして、それを中心とする中観学説の提示が行われることを意味するであろう。

以上の点を現前地におけるプロセスとして示すと次のようになる。まず、縁起というあり方が諸法の真実としてのあり方であり、そのあり方こそが空性なのであるという、聖典を誤りなく理解するナーガールジュナの解釈が提示され、それに基づいて、空性説、そして、それを中心とする中観学説の提示が行われる。中観論書の作成もこの過程の一環に他ならない。そして、縁起という真実を見ることで般若波羅蜜に止住し、その結果、諸法が自性として寂滅していること、すなわち、空性を悟るのである。これがチャンドラキールティの示す現前地の内実である。

六 結論

以上のように、中観論書と大悲——更には、それを中心とする菩薩行理論——との関係の解明を目的として、『入

【中論】を中心としたチャンドラキールティの菩薩行理論を考察してきた。その考察において確認された主な点は以下の六点にまとめられる。

① 菩薩の三要因として、大悲・心・不二知・菩提心が挙げられ、その中でも大悲が最優先され、大悲という前提の下に、不二知・菩提心が成立する。

② 大悲の説明にあたって、菩薩の衆生に対する働きかけという方向に限定された三縁が提示される。

③ 大乘と声聞乘は共に法無我を説くが、大乘では更に大悲等の菩薩行理論をも説いている点で、声聞乘に優越する。

④ チャンドラキールティは①③の根拠をナーガールジュナの『ラトナーヴァリー』に求めている。

⑤ 不二知は地とも称され、大悲を前提とした上で、不二知を原因として、菩提心は発心へと昇華する。それは十地に対応して十種の発心となる。

⑥ 第六地・現前地では、般若波羅蜜への止住による滅の獲得が目的とされ、そのためにはナーガールジュナの示す、縁起という真実のあり方、そして縁起〓空性という解釈に従い、それを見極める必要があり、空性説・中観学説の提示、そしてそれを論書としてまとめた中観論書の作成はその一環に定位される。

中観論書は単に縁起〓空性を説く論書ではなく、①―⑥のように考察してきた、菩薩の三要因に始まり、十地に至るまでの菩薩行という実践的な過程において提示されるものであるということが分かる。大悲への賞賛はそのための第一歩としてあるのである。最初に挙げた、なぜ「中観論書」入門するために大悲が最優先で賞賛されるのか、「ナーガールジュナが大悲に基づいて『中頌』を作成した」という解釈が成り立つのか」という問題は、チャンドラ

キールティの解釈に基づく限り、大悲への賞賛こそがそれ以後続く菩薩行の実践のスタートラインに他ならず、それを欠いては中観論書が提示される真意が理解されない、という意味に理解することができであろう。そして、①―⑥のように示された、大悲の賞賛から中観論書の作成に至るプロセスこそが『入中論』で提示された方法」と言える。このようなチャンドラキールティの中観論書の位置づけを見るならば、チャンドラキールティが中観思想というものを菩薩行理論という実践理論と積極的に関連づけて捉えようとする意図が明確に読み取れると思われる。

注

- (1) 江島恵教『中観思想の展開』春秋社、一九八〇年、一七八頁参照。
- (2) 丹治昭義「中観派の菩薩観——中論から入中論へ——」(『日本仏教学会年報』五一号、一九八六年)、一二九頁。なお、本稿の執筆にあたってこの論文から多くの示唆を受けた。
- (3) 『入中論』一頁五―一〇行。
- (4) 『プラサンナパダー』二頁六行―三頁二行。
- (5) 『プラサンナパダー』一三頁九行に見られるように、「入中論」で確認せよ」という記述が多くみられる。
- (6) 『入中論』一頁一四―一五行。
- (7) 『入中論』六頁一四行―七頁六行。チャンドラキールティは『法集経(*chos kun bgyo ba'i sdo*)』の引用によって菩提心を説明する。
- (8) 『ラトナーヴァリー』六六頁一三一―一六行。
- (9) 『菩薩行四百論注釈』(*Bodhisattvayogacaravahsarakathā*) (五六―四一五)。アーリヤ・デーヴァ (*Āryadeva*, 二―三世紀頃) が菩薩の三要因に基づいて世尊のことを解説するという記述がある。
- (10) 丹治前掲論文一二七頁、および、瓜生津隆真「中観仏教におけるボサツ道の展開——チャンドラキールティの中観学説への一

視点——(『鈴木学術財団年報』一号、一九六四年)、六六頁。

- (11) 『入中論』における『ラトナーヴァリー』の引用をリストアップすれば次のようになる(丸番号は章、番号は『ラトナーヴァリー』で付された詩頌番号)。①三五―三七、四八、六一―六二、八四―八五、②七四、③二七、④五七―六六、七八、八六、九〇、九三の合計二五頌となる。なお特色として、『入中論』での引用は第一章・第六章に限られ、特に第一章での引用は二〇頌と多数に及ぶ点が挙げられる。

- (12) 『入中論』七頁一四行―八頁一行。
(13) 『ラトナーヴァリー』二二頁九―二二行。
(14) 『十地経』一一頁二三行に「菩薩の心は」大悲がまず最初に導く。」とある。
(15) 『入中論』九頁二―一頁二行。
(16) 三縁の典故については笠松単伝『入中観論疏註(一)』(『仏教研究』三号、一九三九年)、九五―九六頁・注五三で調査されている。
(17) 丹治前掲論文二三五―一四〇頁、および、小川一乗「菩薩の大悲について——チャンドラキールティの菩薩観——」(『日本仏教学会年報』五一号、一九八六年)、一四五―一五四頁を参照。
(18) 厳密に言えば、大乘・声聞乘の違いへの言及は、菩薩が歡喜地に入った後の、第七地の遠行地までの菩薩の知は声聞・縁覚の知と変わらないという『十地経』の引用の後に展開される。
(19) 『入中論』二二頁一四行―二三頁一行。
(20) 笠松前掲論文二二六頁・注四五の指摘するように、チャンドラキールティは「ブラサンナパダー」で、声聞が法無我を認めないとするパーヴィヴェカ(Bhaviṣṣa, 六世紀頃)の主張をナーガールジュナの見解に背くものとして批判している。
(21) 『ラトナーヴァリー』二二六頁一七―二〇行。
(22) 伊藤瑞観「華嚴菩薩道の基礎的研究」平楽寺書店、一九八八年、一六七―一八一頁。
(23) 『入中論』一二頁一―三行。
(24) 『入中論』一二頁一五行―一三頁一行。
(25) 『菩薩行四百論注釈』(九四b三―四)では、菩提心は①志願(abhilāsa)、②勝義(paramārtha)に分けられ、十地に対応した十種の発心は勝義の菩提心とされる。
(26) ただし詳細は控えるが、十地と十波羅蜜の対応関係については『十地経』のテキストおよび各漢訳・チベット訳において違い

が見られ、対応関係が見いだされないものもある。サンスクリット原典では、第二地・第三地で各々戒律・忍辱との対応関係が認められるが、それ以外の地では言及がない。伊藤前掲書五八七―五九五頁、および、荒牧典俊『大乘仏典八 十地経』中央公論社、一九七四年、三七四頁・注二、三八六頁・注五二参照。

- (27) 『ラトナーヴァリー』一三三頁一七二〇行(六波羅蜜説)、一四四頁一七二〇行(十地説)。
 (28) 拙稿『入中論』における中観学説の提示——『十地経』の引用を巡って——、『インド哲学仏教学研究』一号、一九九三年、三七―四九頁。

(29) 『入中論』七三頁一―一六行。

(30) 『入中論』七四頁七―九行。

(31) 注(29)に同じ。

(32) 『中頌』第二四章・第一八頌(『プラサンパダー』五〇三頁一〇―一一行)。

(33) 注(29)に同じ。

(34) 『十地経』五二頁二七―三一行。

(35) 『入中論』七六頁一〇行―七七頁五行。

(36) 『入中論』七五頁一七―二〇行。

使用テキスト

『十地経』 Johannes Rahder, *Dasbhumikasitra* (J. B. Istra, Leuven, 1926).

『入中論』 Louis de la Vallée Poussin, *Madhyamakavatara par Candrakerti* (Bibliotheca Buddhica No.9, St.-Petersbourg, 1912).

『プラサンパダー』 Louis de la Vallée Poussin, *Milamadhyanakakarikas (Madhyamikasitras) de Nagarjuna avec la Prasanna*

napada commentaire de Candrakerti (Bibliotheca Buddhica No. 4, St.-Petersbourg, 1903).

『菩薩行四百論注』 『テルゲ版チベット大蔵経中観部(DBU MA)八』世界聖典刊行協会、一九七八年、三八―六五番。

『ラトナーヴァリー』 Michael Hahn, *Nagarjuna's Ratnavali, Vol. 1 The basic texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)* (Indica et

Tibetica Band 1, Bonn, 1982).

平田篤胤の他界論再考

——『靈能真柱』を中心に——

遠藤潤

△論文要旨▽ 平田篤胤の他界論は洋学の科学的世界像と神祇信仰の宗教的他界像のあいだに形成された。『古事記』から世界像を抽出しようとする態度は本居宣長にすでにみられたが、服部中庸『三大考』を経て篤胤『靈能真柱』が成立する過程では、古典解釈という制約を越えて世界像が形成され、靈の行方の探求と結びついた。靈の行方の理解・世界生成の理解・古典解釈の三架機のうち篤胤にとって最も根底的なのは靈の行方の理解であり、その焦点は「安心」だった。篤胤のいう「安心」は仏教言説の「安心」と対抗関係にあり、他界の実在を前提としていた。篤胤の世界像は洋学的世界像における運動主体の欠如をムスピの觀念が補うことで成立したが、そこで他界が存立しえたのは「顕幽」を人／神、生／死や可視／不可視と二元論的に重ねて理解したことによる。特に洋学の世界像を前に、可視／不可視の構造によって他界の実在を確保した点はその後の国学・復古神道の他界論の前提となるもので、須弥山説の護持を企図した仏教の護法論と共通している。

△キーワード▽ 平田篤胤、安心、他界、洋学、顕幽

一 はじめに

人間の生死はどのように理解できるのだろうか。宗教にとってこの問いは古くて新しい問題である。死という問題はこれまで歴史上のさまざまな宗教によって問われてきたが、同時にそれは時の流れとともに姿を変え続けている。現代日本においては、脳死をはじめ従来からの死の理解と齟齬をきたす諸現象を前にして、人々は自らの死生観・

生命観の見直しや再確認を迫られている。それは、近代科学における生命理解・世界理解と慣習的な死生観が向きあっている状況ということもできるだろう。宗教はこの両者のあいだにあつて、自らの死生観・世界観を述べることを求められている。

江戸時代後期の平田派国学もある意味でこれに類した環境におかれていた。確かに、江戸時代後期と維新以降では西洋からの学問の流入は質量ともに大きく異なっている。江戸幕府が鎖国政策によりヨーロッパの学問の流入をきわめて少ない程度に抑えていたのに対して、明治政府は近代国家建設のためにヨーロッパの学問・技術を積極的に導入している。科学的認識は、後者の時期になつてはじめて、学校教育や社会教育、産業振興政策などを通じて民俗的な死生観に浸透しそれを根底から変容させたと考えられている。ただ、江戸時代においてもヨーロッパの学問の日本の学問・技術に対する影響は皆無ではなく、その対象が主として支配者・知識人に限られていたとしても、蘭学・洋学として十八世紀後半以降に次第に人々のあいだに広まっていたことは周知のとおりである。平田篤胤もまた、こうした状況の中に生きた一人であり、彼は一方でこのように流入する洋学の影響を受けながら、他方で民俗的な世界に触れていた。篤胤の世界像は『靈能真柱』で確立され、その後の著書で諸分野に分岐してさらに詳細な研究が進められていく。本論ではこの『靈能真柱』を主たる対象として分析し、篤胤における世界像・他界像が形成された環境と動機を明らかにしていきたい。

二 宣長・中庸と『靈能真柱』の成立

これまでさまざまな研究が明らかにしてきたように、『靈能真柱』は本居宣長『古事記伝』・服部中庸『三大考』

の二書と深く関わりながら成立した。この関係とはどのように理解されるべきだろうか。先行学説の再確認を踏まえて筆者なりの検討を行なうこととしたい。

本居宣長『古事記伝』は『古事記』の註釈書である。そのテキストの形式は、『古事記』の本文を部分に分け、各部分のあとに語句・文章についての註釈・解釈が続くというもので、この形式は近世の神典註釈書として一般的なものである。これまで、その解釈の態度は仏教や儒教からの附会的解釈を退けて『古事記』自体に即した解釈によって上代の事実を明らかにするものと考えられ、現代の合理主義的態度に通じると評価されてきた。⁽²⁾ 確かに『古事記伝』にあるのはあくまでも『古事記』の解釈であって、著書の構成も当然『古事記』に準拠したものとなり、『古事記』全文が順序どおり掲載され註釈が加えられている。

この『古事記伝』の神代部分をもとにして世界の生成を説明しようとしたのが宣長の弟子である服部中庸が著した『三大考』である。⁽³⁾ 三大とは『古事記』に登場する三つの世界、すなわち天・地・黄泉のことである。本書において中庸は洋学にみられる地球説と『古事記』の解釈を結びつけて、世界生成の様子を十段階の図に表現しており、それぞれの段階にあわせて該当する『古事記』の一部分を引用してその解説を行なっている。そこでは虚空に一物が生じ、それが上中下に分裂して天・地・黄泉となるとされ、この動きに『古事記』に著わされた神々の誕生と行動が重ねあわせられている。ただし地球説に依拠しているのは世界の現状についてのみであって、それが成立する過程、すなわち世界の生成プロセスについては宣長の『古事記』解釈を敷衍することで説明している。

本居学統の継承者たちからは『三大考』の記述は往々にして『古事記伝』から逸脱していると批判されたが、他方で宣長自身が本書を『古事記伝』第十七巻附録として収めているため、その内容に対する宣長の評価や『三大考』

成立への宣長の関与が問題とされてきた。この点に関しては、宣長自身が『天地図』において『古事記』から天地・黄泉の三層構造を導き出していること⁽⁴⁾や『三大考』の稿本に宣長自身が書き入れたものが存在していること⁽⁵⁾などがすでに明らかにされ、現在では宣長が積極的に関与したと考えられるにいたった。こうした関与の根底には『古事記』を天地の生成そのものから語る⁽⁶⁾という宣長の基本的立場が横たわっており、中庸の『三大考』もその延長上にある。天地開闢・世界生成の説明に関しては『三大考』が『古事記伝』を直接的に支えとしている部分は多くないが、そのうち重要なものには「天地初発之時」「天地初判」の部分とムスビに関する部分がある。「天地初発之時」「天地初判」は神々の成立と天地の分離の前後関係に関わってくる。宣長は「天地初発之時」を天と地が具体的に成立したことを指すものではなく単にこの世界の初めを概略的にいったものだと考え、中庸『三大考』もまたこれに依拠する。宣長のこの解釈は神々の所為を世界生成の原因と考える基礎となるもので、結果的には中庸が世界の生成プロセスを解説する際の出発点を与えることとなった。

この点には第二の論点であるムスビの問題が深く関係している。宣長が「さて世間^{ヨリ}に有^リとあることは、此^レ天地を始めて、萬^ノ物も事業^{コト}も悉^{コト}に皆、此^レ二柱の産巢^{ムスビ}日大御神の産靈^{ムスビ}に資^{ヨリ}て成出^ルるものなり」と述べて⁽⁷⁾ムスビの働きを世界生成の根本にすえていることはよく知られているが、『三大考』では「此^レ一物の、虚空^{オホカラ}に初めて生^ナれるより始めて、次第^{ツギツギ}に第十圖^ノの如くに、成^{ナリ}るまで、これ皆悉く、高御産巢^{タカミムスビ}日神神御産巢^{ニギハヤヒ}日神の産靈^{ムスビ}によりて、生^ナれる也⁽⁸⁾」と述べられており、全体の構想を支えているのが宣長の考えたムスビ——あらゆるものの原動力としてのムスビ——であることが明らかにされている。

一方で『三大考』の記述が『古事記伝』の言説を逸脱する局面も認められる。それはテキストの扱いにおいてで

ある。『古事記伝』では『日本書紀』を退けて『古事記』を採用するという作業のうちに解釈が始まっている。すなわち対象とするテキストを『古事記』に限定した上で、その解釈を通じて世界のなりたちを明らかにしているというのである。ところが『三大考』の態度はこれとはやや異なってくる。それは『三大考』の第二図、すなわち虚空に一物が生じる場面においてである。『三大考』は洋学の地球球体説をもとに世界生成の過程を構想しながらも、その論拠を一義的には『古事記伝』と同じく『古事記』本文に求めている。ところがこの図に対しては『古事記』の本文がない。この箇所に関して、『古事記伝』では『古事記』本文を『日本書紀』の一書とあわせて解釈する形で説明しているが、『三大考』では『古事記』本文に代えて『日本書紀』の一書が本文として採用されているのである。もちろん、『古事記伝』においても『古事記』に則した解釈が強調される一方で、その解釈の中には『日本書紀』を採用した箇所が少なからず見られるのであり、それは『古事記』に世界生成を読もうとする宣長の姿勢からすれば妥当なことでさえあるが、ここでは『三大考』がテキストの本文の接合を行うにいたったことに重要性を認めたいのである。この点はテキスト註釈という動機を世界の整合的理解への欲求が越え始めていることを意味していると考えられ、それは『古事記』からの引用が生成図の説明のための必要最小限にとどめられていることにも現れている。この重心の移動は、微妙ではあっても、のちに国学の他界論が隆盛になることを視野に収めれば、十分注意に値すべきものと考えられるのである。

平田篤胤の著した『靈能真柱』は『三大考』の記述と図をもとに世界像を示すとともにその中に死後の霊の収まるべき場所を位置づけたものである。ここで篤胤は『三大考』の図を自らの考えから修正した図を第一図から第十図まで示した上で、各図に対し「古伝」の文を引用しながら本文の解釈を示している。このように図にあわせて解

説を附している点において『靈能真柱』の構成は基本的には『三大考』に準じている。しかし具体的な論じ方を検討すると大きく相異なる点がいくつか見受けられる。

一つには「古伝」の問題がある。篤胤のいう「古伝」とは上代の事実を伝える文で、記紀や祝詞など古典の中から篤胤が古代の事実と適合すると判断したものを撰定したものであり、のちにはこれを『古史成文』という独立した書物にまとめている。『三大考』が原則として『古事記』の文章から本文を採ろうとした態度とは対照的に、ここには現在の私たちがいう客観的な原則はなく、あくまでも基準は篤胤の中にある。

こうした篤胤の態度、すなわち特定の古典に忠実たろうとするのではなく自分の判断のもとに古典を取捨選択したり字句を改変したりする古典解釈の態度はこれまで篤胤の論理の本質に深く関わるものとして論じられてきた。村岡典嗣はこうした篤胤の方法を古典の主観的改作と論じ、これが篤胤研究者の多くの基本認識となっている。田原嗣郎はこの点をより詳しく展開して「宣長学のもつ歴史意識が失われて、古典と経験的事実が混同され、経験的事実の解釈が古典記載の神話（非合理的事実）に合わせて行われ、そこから得られた理論を他の神話の解釈に適用し、この種の理論による類推によって、実は古典に記載されていないことについても、それが実在したと拡張解釈し事実として認定する」方法であると論じている。⁽¹¹⁾確かに篤胤の著作の全体を見るとこうした傾向が方法の基礎となっていることは否定できない。古典に対する文献学的に正確な解釈を篤胤にも要求する立場からすればこうした態度はどうてい容認できるものではない。しかしながら篤胤自身の動機や論理を理解しようとする立場からすれば、解釈する側のこのような前提は障害となる場合もありうるのではないだろうか。ここで改めて必要となるのは篤胤の主観性を具体的に再検討することである。

篤胤の方法が中庸のそれと異なることは篤胤自身が意識していた。『靈能真柱』の冒頭では、中庸の『三大考』についてすぐれているが古伝に誤りが混入していることに無自覚なために考えが不十分だと評価し、その補足のために自ら著作を著したと述べている。⁽¹²⁾ 篤胤は古伝の誤りを正すべく新たに正しいテキストを選定したというのである。

それでは正しい記述は何に求められるのだろうか。篤胤が重視するのは祝詞である。篤胤には『古史成文』を選ぶ際にその出典や根拠を記した『古史徴』があるが、その冒頭で典拠の価値や優劣を論じた「開題記」ではその理由を次のようにいう。すなわち、祝詞が正しいのは「皇美麻命の天降坐して、御世治め給はむに、神祭を主と爲給はむ事を依し賜ふとして、教へ坐る御傳なる故に、皇美麻命の御々代々、その大詔命のまに／＼、神祭ごとに、大切に嚴重に稱さしめ賜ひけむ故」であり、他方記紀は「彼千五百座と多かる神の、御裔の家々に傳はりたる、或は世に弘く言傳たる説等をも、聚め載された」ために「訛り混れたる傳」が自然と多く混入したというのである。⁽¹³⁾

つまり篤胤にとって祝詞が正しいのは、祝詞が歴代天皇一系に伝えられてきたことともに、それが古代から現在にいたるまで祭に際して奏されてきたことに根拠がある。これに類する記述は『靈能真柱』にもあらわれている。篤胤にとって祭とは人と神々が直接接触する現実であつて、真実が顕現する場である。祭が脈々と行なわれてきたことはそこで神々との接触が継続して行われてきたことの証であり、その場で唱えられてきた祝詞はそうした真実性に支えられて正しいものとなるのである。こうした「神々という現実」に価値判断の根拠をおいた上で、篤胤は古典の「改訂」作業を進めていく。⁽¹⁴⁾

『靈能真柱』が『三大考』と異なる点として次にあげられるのは『古事記』や「古伝」といった神典テキストの引用方法である。『三大考』全体の流れを統御しているのは世界生成の図とその説明であり、『古事記』本文の引用は

その説明に必要なごく限られた部分であった。これに対して、『靈能真柱』では図とは直接の関係がない多くの「古伝」も引用される。具体的には『靈能真柱』では第十図の後、下巻の大半にあたる部分で靈魂の行方に関する論が図に依拠することなく展開されているのである。

この相違は、『古事記伝』という先行する古典解釈書を前提として書かれた『三大考』と、古典解釈も自らの役割と考える『靈能真柱』の違いとして、まずは理解できる。けれどもその上で『古事記伝』と『靈能真柱』を比較しても、前者には『古事記』全文が記され解釈されるのに対して後者は取捨選択がなされているという違いが残る。この点に関して、小林健三は『靈能真柱』に引用された「古伝」を『古史成文』と比較し、引用された「古伝」が古史ないし『古史成文』の忠実な要約ではなく靈の行方に特に重点をおいて引用されていることを指摘している。また『靈能真柱』の内には、古史の要約であると同時に靈の行方を詳細に論じているという二重構造があるとして⁽¹⁵⁾いる。これを古典解釈と靈魂の行方の探求という二つの契機ととらえるならば、これらに加えて世界生成を明らかにするというもう一つの契機が考えられるだろう。この点に関して子安宣邦は『靈能真柱』では「靈の行方」のためには必ずしも宇宙形成論が不可欠ではないのではないかと疑念を呈している。⁽¹⁶⁾『靈能真柱』における他界論の成立の意味を考えるときにはこの三つの契機——すなわち古典解釈・世界生成の理解・靈の行方の理解——の関係を明らかにする必要があるだろう。

三 他界論成立の三契機と「安心」

『靈能真柱』におけるこの三契機の関係を知るための手がかりを与えるのは、篤胤の執筆動機を語る次の記述であ

る。

古学する徒は、まづ主と大倭心を堅むべく、この固の堅在では、真道の知がたき由は、吾師翁の、山菅の根の丁寧に、教悟しおかれつる。此は磐根の極み突出る、敵柱の、動まじき教なりけり。斯てその大倭心を、太高く固く欲するには、その霊の行方の安定を、知ることなも先なりける。……さて、その霊の行方の、安定を、知まくするには、まづ天・地・泉の三つの成初、またその有象を、委細に考察て、また、その天・地・泉を、天・地・泉たらしめ賜ふ、神の功德を熟知り、また我が皇大御国は、万国の、本つ御柱なる御国にして、万物万事の、万国に卓越たる元因、また掛まくも畏き、我が天皇命は万国の大君に坐すことの、真理を熟に知得て、後に魂の行方は知るべきものになむ有ける。〔靈能真柱〕一二—一三頁)

古学を学ぶ人は「大倭心」を固める必要がある、そのためには「霊の行方の安定」を知るべきである。このように述べて篤胤は霊の行方を知ることをも最も根底的なものとして位置づけるのである。そして霊の行方の理解するための具体的手段として世界生成のあり方と現状を考察して、その世界を成立せしめている「神の功德」を知ることが挙げている。また、世界生成における「神の功德」を知れば日本が他国に優越することや天皇が万国の中心として君臨することの理由がわかるとしている。これを古典解釈・霊の行方の理解・世界生成の理解という三契機から考えれば、世界生成の理解が霊の行方の理解のために必要とされることは首肯できる。古典解釈を「古学」と重ねて考えるとすれば、ここでの記述からは古典解釈が何か別の動機から位置づけられることはないことになる。しかし、すでに述べたように「古学」は神代の事実を明らかにすることであり古典解釈を含みはするもののそれと全く異なるわけではない。一般的な意味での古典・神典の解釈は篤胤において一連の理解の行為を支える手段であり、

世界生成の理解のために必要不可欠な方法なのである。

このように『靈能真柱』での議論の最も根底にあるのは「靈の行方」への強い関心であるが、これは「安心」な
いし「死後安心」の問題としてある。篤胤の「安心」を理解するために、これまでの研究において宣長の「安心」
との比較がなされ、両者の断絶が指摘されている。⁽¹⁷⁾

宣長は『直毘靈』の中で神道の「安心」を「無安心の安心」だと述べるが、『鈴屋答問録』では人々はこれを一応
理解しながらも庶民である自分にとつての「安心」を宣長に問う。これに対して宣長は再び「無安心の安心」をい
いながらも、死の問題に限定すれば「人は死候へば、善人も悪人もおしなべて皆よみの国へ行事に候」と述べ、人
の死後の行方は黄泉国だとする。⁽¹⁸⁾ここでは「安心」は心の安定といった一般的な意味が強く、死後の問題はその一
部分をなすと考えられているといえるだろう。

篤胤において「安心」は実体的なものとして追求されるようになる。それとともに「安心」の意味するところは
死後の問題に集中するようになる。このことは『靈能真柱』で「安心」について論じる部分の多くが死後の靈魂の
行方の問題に帰着しており、また「安心」という言葉が「死後の」という限定なしに用いられるときにも死後の問
題を意味しているといった点に看取される。例えば篤胤は次のようにいう。

抑、人の死て、魂の行方の安心を、言痛くいふなどは、実は、外国ぶりのさだなる故に、御国の古人はかゝ
ることの言挙げせず、たゞ大らかにのみ有しかど、今はかく、外国説のひろごりて、何の道にも、それづくに、
安心のことを、云ひさわぐ世となりては、古学する徒も、心にかけて、明らかまほしく欲すること、実は諾な
ることになむ。(『靈能真柱』一一六―一一七頁)

明示されてはいないものの、ここには宣長と同様に仏教や儒教の「安心」に対する強い対抗意識がみられる。ただし篤胤の場合こうした意識の中核にあるのは死後の問題であって、若い頃には仏教に関心のない人でさえ老いたり病気になるたりすると仏教に頼るとして、仏教が死後の問題に強い力を発揮していることに懸念を表わし（『靈能真柱』一一七―一一八頁）、神道家に対しては、陰陽五行説や仏教との習合的教説を奉じ死後の行方を「日之少宮」と信じるなど彼らが死後の行方を確信している様子を羨望すらしている（同書一一八頁）。

宣長や篤胤における「安心」論は一方に浄土教をおくことによって理解を深めることができる。浄土教において「安心」は信仰の中心たる概念の一つであり「心が休まる」といった今日一般的な意味とは区別されて「阿弥陀如来の本願を疑うことなく、その救済によって極楽に往生することができる」と信ずる心¹⁹を意味している。宣長が仏教や儒教を批判対象としながら議論を進めている点や宣長に浄土教の影響が見て取れる点を考えあわせると、宣長においても浄土教に対する意識があったことは疑いえないが、ここでは「安心」はそれ自体が問題として存立しえないものと考えられていたのであり、死後の問題も必ずしも「安心」の中核に触れる問題として理解はされていない。ところが篤胤において「安心」は死後の問題へと強く傾斜していく。それは彼の仏教に対する態度とも強く関係している。彼岸を重視する仏教に対する批判を行なうとすれば、死後の世界の存在を認めただ上、そのあり方が異なっている、とする批判のほかに、死後の世界の存在そのものを否定したり、死後の世界について言及すること自体を否定するという行き方が考えられるはずである。宣長は後者に近い立場にあったが、篤胤は前者の方法を採っている。篤胤は仏教を自らと同じく死後の世界を語る言説として考えており、彼の排仏論にはそうした言説への対抗意識を見ることが出来る。「安心」という言葉を介して、篤胤は死後世界の実在を信じるという、仏教的言

説と共通する基盤に立ちながら、仏教など外国の教説からは独立した他界像を求める道につくのである。

四 洋学の受容と他界論の成立

このように「安心」を媒介としながら篤胤は死後の世界への関心を深めていくのであるが、そこでの他界像の成立が提起する意味はいかなるものだろうか。

すでに述べたように『靈能真柱』で展開される篤胤の世界像・他界像は服部中庸『三大考』の強い影響下で形成されており、同書に描かれた世界像を基礎としたものである。中庸は西洋天文学の知識を取り入れ、それと宣長『古事記伝』をあわせることで独自の世界像を成立させたが、彼の著書を受容した篤胤もまた洋学の知識に対しては柔軟にそれを取り入れる姿勢を示した。『靈能真柱』の世界生成図は西洋から輸入された天文学をもとにして構成されたものであり、その生成原因たる過去の説明は日本古来の過去の神々の記録である「古伝」に基づいている。一見矛盾するこの両者が篤胤にとって整合的に理解されたのはなぜだろうか。『靈能真柱』の中に古典解釈・霊の行方の理解・世界生成の理解という三契機を認める本論の立場からすれば、この問題は記紀という日本の古典解釈と洋学に依拠した世界生成の理解との関係への問いとしてとらえることができる。

洋学に対する篤胤の特徴的な態度としてまず目を引くのはその実証性・経験性に対する肯定的評価であり、それはある意味で宣長から継承されたものであった。宣長は、例えば地球説について「理を以て思ふにも、まことにさやうに有へきことなり、又理のあたれるのみならず、現に西洋の人は萬国を経歴してよく知れることなり」といい、また「すへて西洋の人の天文地理を治むるは、書籍のうへの談論のためのみにもあらず、又曆術などのためにもあ

らす、万国を経歴游行するための船中の日用の事なれば、いさゝかも虚を説ては用にたたす、南極も北極も皆眼見の實をいへるものなるをや⁽²⁰⁾というように洋学の経験性を評価している。篤胤も「近代になりて、遙に西なる国々の人どもは、海路を心にまかせて普く廻りありくによりて、この大地のありかたを、よく見究て……」(『靈能真柱』一四頁)と宣長同様の考えを述べている。

一方、仏教や儒教の世界観に対して篤胤は同じ視点から批判を行なうことになる。「外国の説どもは、いはゆる佛にもあれ、聖人にもあれ、皆己が心を以て、智の及ぶたけ考度て、必如此あるべき理そと、おしあてに定て、造りいへるもの」であり、仏教はいうまでもなく儒教に対しても経験的な知識を重視する立場から、それにそぐわないものとして思想の中核をなす「理」の概念を批判している⁽²¹⁾。

ただ篤胤が全面的に洋学の知識を受け入れたかといえばそうではない。第一に「今の現の事だに、なほ知り盡すこと能ざること多ければ、まして、大地日月などの、かくの如く成れる初は、知るべきやうなし」というように洋学が遠い過去のことについては明らかにしえないことを指摘する。篤胤にとって日本の「古伝」はこうした点を明らかにする唯一の資料であり、ここにおいて洋学的世界像と古典解釈とは両立しうることとなる。

ついで注目すべきは篤胤が主体のない運動について全く認めていない点である。『靈能真柱』の中で篤胤は「外国人どもの、物理を窮むとはすれど、しかすがに神国の人ならねば、其元の謂をば知得ずて、火の土を蒸によりて雨は降り、火と水と争ふはしに雷は鳴る、など窮もてつけて、其象を器に造りなどして、自然なる物とのみ思ひて、如此神々の掌分けせず御功とはしらで居るは、譬へば、人の闇処より礫を打出るを、此方に居る人の然ることゝは知らで、礫の自に飛来ると思ひ居るが如く、いと浅ましくこそ。」(『靈能真柱』四五―四六頁)と述べる。ここで

は、運動や作用の主体を想定せず物質的因果関係だけから説明しようとする洋学の態度を強く批判している。これは同時代の儒者が西洋科学に反発するときの姿勢とも共通しており、例えば会沢安（正志齋）は『姉彝編』で洋学を批判するに際して、洋学が天地における「陰陽の妙、心性の活動」を知らずそれを単なる「死物」としてこれを批判の焦点としている⁽²²⁾。

篤胤の中では、このような主体の欠如した世界像に対する批判は一方であらゆる運動の根底に神の働きをみる考えとつながっている。篤胤は「世の蘭学する徒、その学びの正意を非心得して、その窮理家など名告る輩、すべて理を以ておし考へて、知られざることなしと云ふなるは、西洋人の事物の理を窮極めて、その知れざるところはゴツトの所為なりと云ひて、厚くその天神を尊む学意に背へり。」（『靈能真柱』一二五頁）とか（オランダは）「殊勝ナ國デ、唐ナドノヤウニ、推量ノ上スベリナ」ハ云ハズ。ソレ故ニ、ドウシテ考ヘテモ知ヌ事ハ、コリヤ人間ノ上デハ知レヌ事ジャ。造物主ト云テ、天ツ神ノ御所業デ無テハ、測レヌト云テ、トントオシ推量ナ」ハ云ハヌデム。⁽²³⁾と述べて西洋においても不可知の働きは「ゴツトの所為」「天ツ神ノ御所業」と考えられているのだと主張し、それは異なり全てを理によって説明しようとする日本の洋学者を非難している。

篤胤の気づいたこの空白、すなわち世界生成の動因が欠けているという決定的な空白は天文学に関する限り中庸や篤胤が依拠した洋学自体の孕む問題であった。当時日本に天文学を紹介した者として本木良永や志築忠雄がある。中山茂の論考によれば、良永はコペルニクス説に立つ書籍を『阿蘭陀地球説』や『蘭地球図説』に訳出するに際して原著が冒頭で展開している神による天地創造の部分や他の箇所では聖書の字義解釈などキリスト教神学に触れた部分などを周到に避けているという。また忠雄がコペルニクス説に関心を持った前提には陰陽動静の理に対する関心

があり、ニュートン力学が天体に働く力すなわち重力の原因の解明を「神に棚上げ」していたのに対して忠雄は易や宋学に求めざるをえなかったことを指摘している。⁽²⁴⁾つまり、この時期の洋学は、日本に導入される過程で、本来存在していた運動の原因たる「神」を排除していたのである。

中庸や篤胤が矛盾を感じることなく日本の「古伝」と洋学の世界像を結びつけることができたのはこの空白によるところが大きい。経験的・実証的という点で魅力的だった洋学の世界像が運動の原因を欠いていたために、かえって神々の体系たる世界観とのあいだに齟齬が生じなかった。むしろ宣長があらゆるものの生成原理として発見していたムスビは、中庸や篤胤を積極的に洋学の世界像へ向かわせたといえるのではないだろうか。

五 他界理解と「顕幽」論

このように「靈能真柱」は洋学的世界像を受容した上でその成因が神々の所為によるという視点から世界の成立過程の説明を順次行なう。本来この作業はこうした世界像の中に他界を位置づけるために始められたものであったはずだが、世界像が確定したにも関わらず篤胤は他界の所在をこの中のいずこにも認めない。魂の行方を見極めるという篤胤の志はどのようにして遂げられるのか。論点を先取していえば、それは「顕幽」の新たな解釈によってである。

国学以前の近世神道では死後の靈魂のあり方を「顕幽」と結びつけて理解することはなかった。近世神道の生死観を整理した安蘇谷正彦によれば、⁽²⁵⁾吉田神道では仏教や陰陽道などとの習合的色彩が強く、例えば吉田兼俱は人の心を万物における靈や天地における神と同一視しており、⁽²⁶⁾人の生死もこうした文脈の中で理解されたと考えられる。

また、吉田神道を継承しながら新たに展開させた吉川神道では書紀冒頭の「混沌」を「天理の一元」「一理一気の本源」と考え、万物は混沌より生じ、混沌に帰るとする。人間が死ぬとその姿や形は消滅するが、心は不滅で天地一気の永遠に隠れ、祭祀に際してこの世に來格して祭を受ける。また「心」が赴くのは記紀でいう「日之少宮」「高天原」であるという。伊勢神道では万物は豊受大神・国常立尊の元水の「御神徳」を受けてそれを「徳性」として、身体を「神国」の土地に生れ出て、その神が去るときには人は死ぬのであり死後に個人の魂魄は消滅すると考えられている。垂加神道の跡部良顕においては人間は陰陽五行の気が妙合して形となり「敬」を得て生まれ、死ぬとその気が散じて五行の中心となる神靈もともに天地に帰一して日之少宮にとどまるとされる。いずれにしても、これらの神道言説では人間の死後の行方は「混沌」「天地」「日之少宮」などに求められており篤胤のように「顕幽」と結びつけた理解をみることはできない。

それでは、国学の他界形成に大きな役割を果たした「顕幽」はそれ以前の近世神道においてどのように論じられてきたのだろうか。⁽²⁷⁾

「顕幽」とは『日本書紀』第九段一書第二における記述、すなわち「時に高皇產靈尊、乃ち二の神を還し遣して、大己貴神に勅して曰はく、『今、汝が所言を聞くに、深く其の理有り。故、更に條にして勅したまふ。夫れ汝が治す顯露の事は、是吾孫治すべし。汝は以て神事を治すべし。……(略)……』とのたまふ。是に、大己貴神報へて曰さく、『天神の勅教、如此殷懃なり。敢へて命に従はざらむや。吾が治す顯露の事は、皇孫當に治めたまふべし。吾は退りて幽事を治めむ』とまうす。」⁽²⁸⁾という部分に見られるものであるが、近世神道において「顕幽」解釈の基礎となったのは次の二種の理解である。すなわち一方には顕事は国家を治める政務のことで、神事・幽冥事を

神に奉祀する祭祀を示すとした忌部正通『神代巻口訣』の説があり、⁽²⁹⁾他方には顕事を人間に関する問題、幽冥事を冥府のことだとする一条兼良『日本書紀纂疏』の説があつた。⁽³⁰⁾近世神道ではこれらいずれかによりながら「顕幽」が理解されたが、国学に強い影響を与えたのは兼良の説である。兼良が幽事を冥府のことと理解したことは「顕幽」を死の問題と結びつけるきつかけを与えるものだった。

本居宣長は先に掲げた書紀第九段一書第二を解釈して「さて今より皇孫の所治食すべき顕露事とは、即朝廷の萬の御政にて、現人の頭に行ふ事なり、幽事はそれに対ひて、頭に目にも見えず、誰為すともなく、神の爲したまふ政なり、凡て此世にあらゆる事は皆、神の御心もて為たまふなれども、其中にも、姑現人の為す事に対へて、分て神事とはいふなり」と「顕露事」は人のなすことで「幽事」は神のなすことだと明確にいう。続く部分では全ての「幽事」はオオクニヌシが主宰するものだとしており、『玉くしげ』では一定の留保をおきながらも「幽事」の「顕事」に対する優位性・本源性を主張している。⁽³²⁾また、古事記でオオクニヌシの国譲りののちにみられる「八十垺手隠侍」を宣長は「遠き黄泉国に隠れながらも、なほ天神御子の大御前に伺候居る心ばへにて、遙に守衛奉らむの意」と解している。⁽³³⁾ここにオオクニヌシを介して人が死後に赴く「きたなくあしき」黄泉国と「幽事」の関係が開かれるのだが、宣長自身が両者の関係を明らかにすることはなく宣長において他界が「顕幽」論から理解されることはなかった。⁽³⁴⁾

これに対して、篤胤『靈能真柱』では顕幽と生死が明確に結びつけられて理解されるようになる。

さて顕明事と幽冥事との差別熟 想ふに、凡人も如此生て現世に在るほどは、顕明事にて、天皇の御民とあるを、死ては、その魂やがて神にて、かの幽霊・冥魂などいふ如く、すでにいはゆる幽冥に帰けるなれば、

『靈能真柱』七七頁)

さては、その冥府も掌り治めず大神は、大国主神に坐せば、彼神に帰命奉り、その御制を承賜はることなり。

ここでは「顕明事」は「現世」と、「幽冥」は死後の他界とそれぞれ同定されており、特に「幽冥」と他界が明確に関係づけられている点は篤胤独自の理解といつてよい。⁽³⁵⁾ また「幽冥」をつかさどるオオクニヌシはここに初めて死後の世界と結びつけて理解された。⁽³⁶⁾

宣長において他界は穢れた黄泉国であつたが、篤胤は黄泉が穢れているという視点を踏襲しながら他界を黄泉とは區別している。「人死て、神魂と亡骸と二つに別たる上にては、骸は汚穢もの、限りとなり、さては夜見国の物に属く理なれば、その骸に触たる火に、汚の出来るなり。(略)また神魂は、骸と分りては、なほ清潔かる謂の有りと見えて火の汚穢をいみじく忌み、その祭祠を為すにも、汚のありては、その享を受ざるなり。」(『靈能真柱』一〇六頁) というようにそれは死後における身体と靈魂の分離と區別を前提として死後の靈魂は穢れていないとすることにつながる考えであつた。

『靈能真柱』において黄泉国がそこで描かれた世界像の中に位置を得るのとは対照的に、他界はこの世界像の中には登場しない。かわりに他界は現世に遍在すると考えられるようになるが、それは「幽冥にして、現世とは隔り見えず。……その冥府よりは、人のしわざのよく見ゆるを、顕世よりは、その幽冥を見ることあたはず。」(『靈能真柱』一〇九頁) というものであつた。ここでは現世／他界の區別が「顕幽」と一致させられることにより可視／不可視という性質を獲得していることが重要である。このような理解からすれば、もし死後の世界を認めないような合理的世界観に直面した場合でも、「世の生々しき学びの徒、その幽冥を見むとするに、見えぬものから、なしと思

ふは、いと愚かなることなり。此を熟く、心得わきまへざらむかぎりは、いかほど事は広く知るとも、なほ青々しきものしりぞも。」(『靈能真柱』一〇九頁) というように、幽冥界は見えないだけであって存在するという論理によって幽冥界の存在を確保することができる。洋学の世界像を受け入れながら「古伝」に裏づけられた他界の存在を確信するという篤胤の態度はこうした論理によって初めて可能になるのである。

実は、このように可視／不可視の区別により現象世界と真実の世界の二つの世界を想定することは当時の仏教の護法論にも見られる考え方であった。⁽³⁷⁾ その嚆矢としてあげられるのは当初天台宗、のちに浄土宗となった僧侶圓通である。圓通の名著『佛國曆象編』は西洋の天体説・曆術に対して仏教説の正しさを示そうとしたものであるが、その中で圓通は中国や西洋にさまざまな異説があるにもかかわらず、印度すなわち仏教の天体説が不変のものとして存在しているのは、前者が「尋常人事の所為」で宇宙を考えているのに対して仏教は「天眼」によって真実を明らかにしているからだと述べる。⁽³⁸⁾ 圓通によれば「尋常人事の所為」とは肉眼で見ることを指しており、それに対する「天眼」は悟った仏教者が持つ全てを見通す力である。そして須弥山の世界は「天眼」によって初めて見えるものとなる。ここに日常的な認識とは区別されたところに真実の世界を見る態度が確認できる。伊東多三郎によれば、こののち「人間の感覚によつて知られた世界」たる「視」と「人間の感覚に触れざる世界の実体」たる「実」の併存という世界理解が仏教的宇宙観を守ろうとする雲遊・安慧らによる護法論の基礎として確立されていく。⁽³⁹⁾ その区別はまた、可視／不可視の区別と重なるものであった。

このように、篤胤の他界論と仏教の護法論はともに可視／不可視という二つの世界を想定することで西洋天文学の世界像の前においても自らの世界像の実在を可能にしようとするものだったが、こうした共通性の理由の一つと

して神道言説における「顕幽」論の基礎にも仏教が関わっていた点をあげることができる。

永田弘志は一条兼良の「顕幽」理解の前提に仏教における「顕密」理解があったことを指摘している。それによれば、真言密教は「顕」「密」の観念を提起したが、これは容易に現実世界を「顕」としてその本体として規定される神秘の世界を「密」とする見解に転化する。慈円『愚菅抄』は「幽」は神仏の世界、「顕」は人事の領域を意味するとしており、兼良の纂疏は「顕」と「冥」についての慈円的理解を適用したものだといふ。⁽⁴⁰⁾ また田中初夫のいうように、吉田神道では兼俱『唯一神道名法要集』において、仏教の顕密二教を援用して神道を「顕露之顕」と「隠幽之密」に分けるとともに「顕密之分別」は書紀に由来すると論じている。⁽⁴¹⁾ このように近世神道の「顕幽」理解は仏教における「顕密」理解の強い影響下に成立したものであり、兼良の理解を敷衍した国学の「顕幽」理解に「顕密」論という底流があったと考えられるのである。

他方、近世後期仏教の護法論に対してはこうした「顕密」の影響をより直接的に考えることができるだろう。「顕密」論の伝統は視実二元論の前提をなしていたのであり、圓通が前述の『佛國曆象編』の序において仏教的世界像に関する教説を「顕乘」に対する「秘密乘」と見なしているのはその一例である。⁽⁴²⁾

このように、近世後期に洋学的知識の流入に直面した国学や仏教は、仏教の「顕密」論およびその影響を受けて展開した「顕幽」解釈を可視／不可視と重ねて理解することによって、自らの世界観・他界観と西洋天文学との整合的理解の可能性を模索したのである。

六 おわりに

こうした篤胤『靈能真柱』が中庸とともに本居学統の後継者たちから強い批判を受けたことはすでに述べたが、批判の中心はむしろ『三大考』にあり、その焦点は『古事記』の文献的解釈からは導き出せない神代理解に集中していた。⁽⁴³⁾ 篤胤『靈能真柱』もこうした批判の一環としてとりあげられたが、この点に関して『三大考』と同様のものとして扱われるだけで、篤胤の力点である靈魂の行方が論じられることはほとんどなかった。

他方、篤胤の門人や彼の影響を受けた者たちはこの時期以降『靈能真柱』での議論や図をもとに、それを部分的に改めたり精緻化したりしながら他界や靈魂のあり方をさかんに議論するようになる。このように『靈能真柱』がその後の他界論の基礎たりえた要因には第一に篤胤が「安心」を信仰の水準でとらえ、他界論として庶民に対してすでに強い影響力を持っていた仏教の言説と拮抗したことがあり、第二に「頭幽」の新たな理解によって経験科学としての洋学の世界像との整合性を確保しえたことがある。後者についていえば、篤胤は「頭幽」を「人事／神事」や「生死」と重ねて二元論的に整理・体系化し、そこに「可視／不可視」を認めたことによつて新たな他界の所在を構想したといえる。篤胤以降の国学・復古神道では「頭」を現世界、「幽」を死後の世界とする理解が一般化するとともに、神々と他界の表象の秩序化を通して現実社会の秩序を構想する動きも生じてくる。篤胤の靈魂論や他界論はこれらの議論の枠組を提供したものととして再認識される必要があるのではないだろうか。

- (1) 近世にオランダから入る学問は蘭学と呼ばれ、のち幕末に英語・フランス語など他の言語によっても学ばれるようになる。洋学と呼ばれた(中山茂『近世日本の科学思想』講談社、一九九三年、一六一頁)。以下、本論では便宜上、両者の区別をせず一括して洋学という用語を用いることとする。
- (2) 『本居宣長』『日本思想史研究』「宣長と篤胤」などにみられる村岡典嗣の諸研究はこうした評価の先駆的なものである。
- (3) 『三大考』の成立およびその後生じた論争について論じたものには、小沢正夫「三大考をめぐる論争」(『国語と国文学』二〇巻五号、一九四三年)、西川順土「三大考を中心とする宇宙観の問題」(神宮皇学館編『肇国論文集』神宮皇学館、一九四一年)、同「三大考の成立について」(『皇学館大学紀要』一〇号、一九七二年)、中西正幸「三大考以後」(『国学院雑誌』七四巻一、一九七三年)などがある。
- (4) 例えば、子安宣邦『本居宣長』岩波書店、一九九三年、一二二―一二三頁。
- (5) 西川順土「三大考を中心とする宇宙観の問題」(神宮皇学館編『肇国論文集』神宮皇学館、一九四一年)参照。この論文で西川は『三大考』の草稿に記された宣長の書き入れの内容について、その後の論争に関わる点を中心に整理した上で、『三大考』論争の展開を展望している。
- (6) 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文館、一九八六年、四〇頁。以下宣長の『古事記』理解については多くを本書に負っている。
- (7) 本居宣長『古事記伝』三之巻(『本居宣長全集』九巻、筑摩書房、一九六八年、一二九頁)。
- (8) 服部中庸『三大考』(『本居宣長全集』一〇巻、三〇一頁)。
- (9) 『古事記伝』三之巻(『本居宣長全集』九巻、一三二―一三三頁)。
- (10) 村岡は「……即ちそれらによつて知られる平田の学問や推理の性格は帰納的、実証的ではなくて、規範的、理論的であり、すべてあるべきものといふ理が先きに存して、しひて古典にその証拠を求めるといふたぐひである。」と述べる。村岡「宣長と篤胤」創文社、一九五八年、二一六頁。
- (11) 田原嗣郎『平田篤胤』吉川弘文館、一九六三年、一六七頁。
- (12) 『三大考』は「いともめでたく、比類なき考へを、發明出たる書なれども、なほ古伝にも、くさく混れたる説のあるを弁へねば、いまだ考へ及ばざりしことの多かるを、予新に古史を撰たるにつけて、その非どもを悟り得て、またこの書を著すにむ」『靈能真柱』(日本思想大系 平田篤胤・伴信友・大國隆正)岩波書店、一九七三年、一六頁)。以下では煩を避けるために『靈

- 能真柱」の引用に際しては本文中に書名と頁数を表記するにとどめる。
- (13) 平田篤胤『古史徵開題記』(『新修平田篤胤全集』五巻、三〇頁)。
- (14) 篤胤は祝詞を全く正しいものと考えたわけではなく、ここでとりあげた鎮火祭の祝詞本文にも自らの改作を加えている(『靈能真柱』三六頁)。ただし、ここでの本論の意図は祝詞を一例として篤胤の主観性を支える基準である「神々という現実」に光を当てることにある。
- (15) 小林健三「靈能真柱の構造」(『平田神道の研究』古神道仙法庁、一九七五年、九三―一三九頁)。
- (16) 子安宣邦「靈能真柱」と「靈の行方」(『新修平田篤胤全集』月報二二号、一九七七年、一頁)。
- (17) 例えば田原前掲書、九七頁参照。また、戸田義雄「アンシンか、アンジンか——安心論をめぐる宣長と篤胤——」(『国学院雑誌』七四巻一―号、一九七三年)は「安心」とはアンジンすなわち「死後の安心についての宗教体系化された思想表現」であり、ハイデガーの被投性型／企投性型の図式にそくすればアンジンは企投性型で安心観、アンシンと読む場合には被投性型で安心感であり、宣長はアンシンを、篤胤はアンジンを主張していると理解できるといふ(二七〇―一八〇頁)。こうした哲学的な問題への一般化はただちには同意しかねるものであるが、拙稿が「安心」の意味に着目したのはこの論考によるところが大きい。
- (18) 本居宣長『鈴屋答問録』(『本居宣長全集』一巻、筑摩書房、一九六八年、五二五―五二七頁)。
- (19) 岩本裕『日本佛教語辞典』平凡社、一九八八年、所収の「安心」の項を参照。
- (20) 本居宣長『沙門文雄が九山八海解嘲論の弁』(『本居宣長全集』一四巻、一六三頁、一六七頁)。
- (21) 「その所謂、大極、無極、陰陽、五行、八卦など云ふ理は、もと無きことなるを、此方より、その名どもを作設て、何事も是を當て、天地萬物みな是らの理によりて成れる如く、これらの理を離ることなきが如く、云ひなせども、すべて物の理は極りなきことにて、更に人の智の、度り盡すべき限に非れば、理を以ていふ説は信られず、人の考て知べきは、たゞ目の及ぶ限り、心の及ぶ限り測算の及ぶ限りこそあれ、その及ばぬ所に至ては、いかに考へても知べき由なし」『靈能真柱』一三一―一四頁。
- (22) 会沢正志斎『妣彝編』(高須芳次郎編『水戸学大系二 会沢正志斎集』水戸学大系刊行会、一九四一年、三五〇頁)。
- (23) 平田篤胤『古道大意』(『新修平田篤胤全集』八巻、五八頁)。
- (24) 中山茂『日本の天文学』岩波書店、一九七二年、八三―一五頁。
- (25) 以下、近世神道の生死観については安蘇谷正彦『神道の生死観』ペリかん社、一九八九年、参照。
- (26) 「夫神ト者、天地ニ先テ而モ天地ヲ定メ、陰陽ニ超テ而モ陰陽成ス、天地ニ在テハ神ト云、万物ニ在テハ靈ト云々、人ニ在テハ

心ト云、心ト者神ナリ、故ニ神ハ天地ノ根源ナリ、万物ノ靈性ナリ、人倫ノ運命ナリ」吉田兼俱『神道大意』(『神道大系 卜部 神道(上)』神道大系編纂会、一九八五年、一三三頁)。

(27) 国学の他界理解の基礎に「顕幽」論を据えたのは村岡典嗣「復古神道に於ける幽冥観の変遷」(『増訂日本思想史研究』岩波書店、一九三〇年)が最も早い時期に属する。この点について村岡を批判的にふまえながら論じたものに永田弘志「復古神道の特質」(『永田弘志日本思想史研究』日本封建制イデオロギー』法政大学出版局、一九六八年(初版は一九三八年)がある。「顕幽」論の基本的な理解やそれと国学の関係について拙稿は両論文を出発点としている。

(28) 『日本書紀』第九段一書第一(『日本古典文学大系 日本書紀(上)』岩波書店、一九六七年、一五〇—一五一頁)。

(29) 「汝が所治す顕露之事とは、国を造り天が下を治む、以宜く皇孫に奉るべし、汝則ち以て神の事を治すべしとは、徳を仰ぎ祭祀に奉るべきなり。日隅宮、出雲国杵築神社なり。」忌部正通『神代卷口訣』(『神道大系 日本書紀註釈(中)』神道大系編纂会、一九八五年、一〇五頁)。

(30) 「顕露之事は人道なり、幽冥之事は神道なり。二道はなほ昼夜陰陽の如し。二にして一なり。人の悪を顕明之地に為す、則ち帝皇之を誅す。幽冥之中に悪を為す、則ち鬼神之を罰す。善を為て福を獲る者も亦之に同じ。神の事は則ち冥府之事、祭祀牲幣之礼に非ず。祭祀牲幣は猶顕露の事に属す也。」一条兼良『日本書紀纂疏』(『神道大系 日本書紀註釈(中)』三一頁)。

(31) 『古事記伝』十四之卷、一一〇頁。

(32) 「さて世中の事はみな、神の御はからひによることなれば、顕事アキコトとて、畢竟ヒツキツクは幽事カミコトの外ならねども、なほ差別あることにて、其差別は譬タトヘへば、神は人にて、幽事は、人のはたらくが如く、世中の人は人形にて、顕事は、其人形の首手足ウデタテなど有て、はたらくがごとし、かくてその人形の色々とはたらくも實マコトは是も人のつかふによることなれども、人形のはたらくところは、つかふ人とは別にして、その首手足など有て、それがよくはたらけばこそ、人形のしるしはあることなれ、首手足もなく、はたらくところなくては、何をナニか人形のしるしとはせん、比差別をわきまへて、顕事のつとめも、なくてはかなはぬ事をささるべし。」本居宣長『玉くしげ』(『本居宣長全集』八卷、三二〇—三二二頁)。

(33) 『古事記伝』十四之卷、一一九頁。

(34) 村岡は宣長の「予美」の觀念の中に凶事と神事の矛盾する性質を看取し、それに対する解決のなさを指摘している(前掲「復古神道に於ける幽冥観の変遷」二九六頁)。

(35) 村岡前掲論文、三〇〇—三〇二頁参照。

(36) 田中初夫「神道に於ける幽界の問題」(『神道宗教』四五号、一九六六年)、六七頁。

- (37) 須弥山的世界観をめぐる護法論については、伊東多三郎「近世に於ける科学的宇宙観の発達に対する反動に就いて——特に僧侶の運動に就いて——」(『宗教研究』新一卷二号、一九三四年)、柏原祐泉「護法思想と庶民教化」(『日本思想大系 近世仏教の思想』岩波書店、一九七三年)などを参照のこと。拙稿では圓通の著書や視裏二元論について伊東論文に多くを負っている。
- (38) 「支那西洋の談天種々異説の有るが如きは夫れ人情の嚮往する所大率皆同じ。豈に印度独り賢て其の他皆愚ならんや。而して印度其の恒を交せざるは何んや。是れ他無く蓋し天眼之法有るが故なり。天眼は直に実境を見て以て其の事を定む。是故に異説無きなり。若し夫れ数に由て測る者は唯其の数を知るに止るのみ。豈に尋常人事の所為を以て宇宙之外を決察し以て其の体状を詳にするを得んや。」圓通『佛國曆象編』(文化七年序)卷之二、二一ウ—二二オ。原文は漢文だが、引用者が書き下した。
- (39) 伊東前掲論文。伊東は雲遊・安慧・佐田介石の論についてその概略を紹介している。
- (40) 永田前掲論文、二一〇—二一二頁。
- (41) 吉田兼俱『唯一神道名法要集』(『神道大系 卜部神道(上)』神道大系編纂会、一九八五年、七五—七六頁)。田中初夫「神道に於ける幽界の問題」(『神道宗教』四五号、一九六六年、六五—六六頁)。
- (42) 『佛國曆象編』卷之一、序二丁ウ—三丁ウ。
- (43) 本居大平『三大考弁』(東京大学本居文庫蔵本)、鈴木服『三大考書入』(前掲『三大考弁』末尾に附)、小林茂岳『天説弁』(『多和文庫蔵本』)などの『三大考』に対する辨駁書を見ると、その論点は(一)日を天や高天原と、月を夜見とそれぞれ同一物であるとしていること、(二)月読命を須佐之男命と同定していること、(三)日を日ノ神と、月を月読命と同定していることの三点に集中していることがわかる。

*本研究は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

書評と紹介

Bernard FAURE,

The Rhetoric of Immediacy.

Princeton University Press, Princeton, 1991, 400pp.

末木文美士

近年、禅研究の分野で国際的に新しい動向が顕著である。中国では最近の禅ブームを反映して、研究の分野でも杜継文・魏道儒『中国禅宗通史』（江蘇古籍出版社、一九九三）などの成果が刊行されつつある。日本では松本史朗氏の『禅思想の批判的研究』（大蔵出版、一九九四）が従来の研究を批判しつつ、仏教としての禅の正統性に疑問を投げかけた。

だが、その中でもバーナード（ベルナルド）・フォール氏が刊行した二冊の英語の著書は、欧米の学界に大きな波紋を引き起こしたばかりでなく、日本の禅研究、ひいては仏教研究にも波及する大きな問題を投げかけている。即ち、ここに取り上げる *The Rhetoric of Immediacy*（直接性の修辞学）とそれに続いて刊行された *Chan Insights and Oversights*（禅の洞察と看過）（Princeton, 1993）の二書である。この二冊はセットになっ

「Critique of Chan / Zen Buddhism）」後者には「禅の伝統の認識論的批判（An Epistemological Critique of the Zen Tradition）」と副題が付されている。それ故、両者を合せて論ずるのが適当であるが、問題が多岐に亘って焦点を絞りにくくなるので、ここでは先に刊行され、その分衝撃の大きかった前者（以下、*Rhetoric*と略す）を直接の紹介・批評の対象とし、必要に応じて後者（以下、*Insights*と略す）に言及することにした。

著者のフォール氏は、フランスの出身で現在アメリカのスタンフォード大学教授であり、これまでに中国の初期の禅文献や『正法眼蔵』などの研究や翻訳を、主としてフランス語で発表してきている。滞日経験も豊富で、柳田聖山氏など、日本の禅研究の第一人者に学んでいる。一方でこうしたアカデミックな研究の蓄積に基づきつつ、他方で最新の人文・社会科学の方法論的議論を踏まえ、大胆な禅研究の脱構築を図ったのが上記の二書である。両書は構造主義から脱構造主義に至るまで、フランスを中心としたありとあらゆる現代の方法論に関する著書を縦横に引用活用しており、また独特のレトリックに満ちていて、極めて難解である。その正確な理解は評者の能力を超えているが、日本の研究者にひとまず本書の存在を知らしめることを目的として、あえて筆を執ることにした。誤解や理解が不正確な点について、ご教示給われれば幸いである。

二

Rhetoric は全十三章からなり、それに序章・終章が付されて

- Chapter 1 The Differential Tradition (差異化する伝統)
 Chapter 2 Sudden / Gradual: A Loose Paradigm (頓と漸
 : 緩やかなパラダイム)
 Chapter 3 The Twofold Truth of Immediacy (直接性の二
 重真理)
 Chapter 4 Chan / Zen and Popular Religion(s) (禪と民衆
 宗教)
 Chapter 5 The Thaumaturge and Its Avatars (I) (魔術
 師と彼の化身)
 Chapter 6 The Thaumaturge and Its Avatars (II)
 Chapter 7 Metamorphoses of the Double (I) : Relics (似
 姿の変身: 遺骨)
 Chapter 8 Metamorphoses of the Double (II) : "Sublime
 Corps" and Icons (同: 「崇高な遺体」と聖像)
 Chapter 9 The Ritualization of Death (死の儀礼化)
 Chapter 10 Dreams Within Dreams (夢の中の夢)
 Chapter 11 Digression: The Limits of Transgression (逸
 脱: 違反の限界)
 Chapter 12 The Return of the Gods (神々の復活)
 Chapter 13 Ritual Antiritualism (儀礼的な反儀礼主義)
- 第一章から第四章までは一般的な認識論的、イデオロギー的
 な問題を扱い、第五章以下は具体的な例を検討する。前半部分、
 中でも序章から第三章あたりまでが特に難解である。
 本書を貫く問題意識と方法は序章に提示されているが、以下

のような点が注目される。

① 研究対象と研究主体の自覚的な関係。「伝統がどこで終り、研究がどこで始まるか、研究がどこで終り、私がどこで始まるか、知ることが困難である」(p. 1)というところから、研究者と伝統との転移的關係 (transferential relationship) が示され、そこから、「他の文化や宗教をいかに理解するか」(p. 3)という問題にも展開する。それ故、例えば本書でも重視される「頓」と「漸」のような禅のパラダイムは、単に研究対象上の問題であるに留まらず、研究主体の側の態度にも関わってくる。なお、禅研究における著者の主體的な問題意識については、後述のように「*Insights*」に詳しく展開されている。

② 方法的多元主義 (methodological pluralism)。著者の目的とするところは、「伝統を脱構築すること、即ち、その本質的な多様性を露わにすること」(p. 2)にあり、そのために「解釈学的と修辭学的、構造主義的と歴史的、「神学的」とイデオロギー的／文化的のような矛盾する接近方法を媒介する」方法的多元主義 (p. 9) が提起される。特に従来の文献主義的な方法に対して、文化人類学などの方法が重視される。方法的多元性は、当然のことながら対象の側の多面性を照し出す。

このような問題意識と方法的な自覚は本書に一貫するものである。従来の禅研究の硬直した公式主義的な態度に対立するものである。そこではもはや、「教外別伝」の「純粹禪」は成り立たない。タテマエの上のきれいな裏に隠されていた曖昧な部分、暗い部分が白日のもとに曝される。それが本書の魅力な部分なのであるが、他方、対象と主体の絡み合いや錯綜する多元

的な視座は、著者自身自覚的に選んだ、多分に修辭的な本書の難解さを生み出している。

第一章以下の内容とその目指すところは、結章の次の箇所に簡潔に示されている。

禅の学問的な議論のオリエンタリズム的な周辺から進みでて、私は伝統がその実践に関して中心的であると主張してきたいくつかの問題、例えば「頓と漸」の論争などを検討しようとした。……禅は直接性を主張し、あらゆる伝統的な媒介を否定することによって、他の宗教的潮流から区別される。しかし、たとえこれらの媒介がもつとも強く論破される場合でも(まさしくその場合にこそ)、常にそれらの媒介が現前することは明らかである。私は、夢、魔術師、死、遺骨、儀礼、神々などに対する禅の態度を提示することによって、この欠陥とされる方面をたどったのであるが、それはふつう——伝統それ自体によっても、伝統に従う学問によっても——二つの真理のような観念によってきらいに説明されたり、沈黙させられたりしてしまっている。熟達した達人によって「直接に(媒介なしに)」究極の真理として(その段階で)知覚されるものが、凡夫である信者の未成熟ゆえに、隠されたり、慣習的な真理として(その段階で)「方便」によって間接的に頭わされるのだと、通常言われる。……この偽装が、直接性の教義の補完物としての儀礼の使用や媒介物の再導入を説明するものである。(p. 306)

(ここで言われていることをもう少し(いささか荒っぽく)布

衍して、本書の概要を示そう。禅は「頓(sudden)」の立場、即ち直接性(immediacy)を主張し、「漸(gradual)」の立場、即ち媒介(mediation)を否定する。その「頓」の純粹な立場が「教外別伝」として継承されてきたと主張する。実際にはそのような純粹化しきれない要素がたくさんあるが、その場合はインド以来の二(重)真理説(二諦説)を用いて、それは「方便」であり、慣習的な真理(世俗諦)であつて、究極の真理(第一義諦)ではないという説明でコトを済ませようとする。だが、実はそれほど単純に「頓」と「漸」が分れるわけではなく、両者は錯綜しており、純粹な「頓」の立場など、所詮抽象物に過ぎない。禅と民衆宗教の関係についても、単に禅が外から民衆宗教の影響を受けて「不純」な形に変容したと言うのではなく、禅自体にそのような展開を必然的ならしめるものがあつたと考えられるのである。以上が本書第一章から第四章までで論じられる原理的な問題である。

このような原理論を踏まえて、第五章以下では具体的な例が取り上げられる。第五、六章では、中国仏教で魔術師的な存在が大きくなはたらきを示したことが指摘され、それが禅の展開とともにトリックスター的な存在や菩薩の理想へとすがたを変えたことが述べられる。第七、八章では、遺骨(舍利)や祖师像(頂相)の崇拜が取り上げられ、特に「肉身」としてのミイラ崇拜の問題が大きく論じられる。第九章では禅の葬式仏教化と禅僧自身が死を儀礼化してゆくことが論じられ、第十章では禅における夢の問題が取り上げられる。さらに、セックスの問題(第十一章)、羅漢信仰や民間の神信仰との習合の問題(第十二

章)などが取り上げられ、最後に禅の儀礼化の問題が総括的に論じられる(第十三章)。

以上の概観だけでは本書の具体的な論述については明らかに示すことができないが、少なくとも本書が従来の禅研究に対して、方法、対象の両面にわたって異議を申し立て、新しい視点を提示しようとしているその斬新さは理解できよう。従来の禅研究は文献主義的な方法を中心とし、それに合せて自らの禅体験を哲学的に考察するという方法(例えば、京都学派の哲学)によって、禅のもっとも本質となる思想、体験を純粹な形で抽出することを目的とし、それ以外の要素は夾雑物として排除してきた。それに対して、著者は禅はもともとさまざまな儀礼や崇拜を含んでいるもので、それらを非本質的な夾雑物と見ることはできないという立場から、その多面性を明らかにするために、教理的な文献のみならず、幅広い資料を用い、それを文化人類学の方法など、多様な方法によって解明しようとしている。

このような著者の方法は、従来の禅研究の最先端が大部分日本の研究者によって荷われ、欧米の研究者はそれに追隨しながら成果を挙げるといったパターンを脱し、日本の研究者によって主導されてきた方法そのものに異議を唱え、欧米の研究がその独自性を発揮するとともに、日本の学界に逆に大きな問い掛けをしてきたという点でも、極めて画期的な意味を持っている。このことは著者自身自覚的に行なったことであり、また不可避免な問題でもあった。即ち、一方では欧米の禅研究が日本から輸入した方法で済まされただけの伝統の蓄積を得てきたということを示すとともに、他方では今日その質的転換が図られない

ければならなくなっている状況が反映されている。周知のように、今日の欧米のアジア学はサイドによるオリエンタリズムの問題提起以後、中立的立場からのアジア研究というかつての東洋学の理念は崩れ、欧米の立場からいかにして異文化であるアジアの文化を理解できるかという方法的な自己反省を伴わない研究は不可能となった。本書はこのような問題提起を受け一つの答である。

三

ところで、上記のような問題意識は本書の序章に示されているが、より詳しくは *Insights* に展開されている。*Insights* は全九章からなるが、第一〜四章を第一部、第五〜九章を第二部として、第一部は序章とともに「方法論的な問題に宛てられ、今日に至るまでの禅の研究史を辿りながら、今日の研究状況と新しい方法を探っている。それ故、横道に逸れるが、同書の第一部によって著者の問題意識と方法論をうかがうことしたい。

第一章は「欧米の想像力の中の禅 (Chan/Zen in the Western Imagination)」と題して、宣教師時代から二十世紀初頭に至る欧米の仏教観、禅観を辿り、第二章は「禅オリエンタリズムの興起 (The Rise of Zen Orientalism)」として、欧米に大きな影響を与えた鈴木大拙から京都学派に至る禅観の形成を検討する。続いて、第三章は「禅史学再考 (Rethinking Chan Historiography)」として、敦煌禅文献の発見以来輝かしい成果を挙げ、日本の学界を中心に今日に至るまで主流となっている

文献学的な歴史研究の方法を批判的に論ずる。その上で、第四章「代替する方法 (Alternatives)」として新しい方法を提示する。このように *Insights* の第一部は極めて整然とした禅(より広くは仏教)研究の研究史と方法論の探求となっている。

そこで注目されるのは、第一に、第二章で鈴木大拙や京都学派に批判的な検討を加えていることである。大拙こそは欧米の禅を宗教的にも研究的にも確立した人物であり、日本においてもその影響は大きい。しかし、日本の禅界では必ずしも大拙がすべてでないのに対して、欧米の禅はその影響下に立たないものがないほどの影響を及ぼしている。それ故、その伝統は日本と異なる欧米の禅の特徴でもあり、また今日大拙の批判的な検討が大きな意味を持つてくる所以でもある。近年、フォーレル氏の他にも、ロバート・シャーフ氏 (Robert Sharf) の「日本ナショナリズムにおける禅 (Zen in Japanese Nationalism)」(*History of Religions* 33-1, 1993) のような優れた大拙禅の批判的検討も出されている(邦訳は「日本の仏教」四、一九九五に所収)。

第二に、第三章で日本の学界を中心とした文献学的な歴史研究の方法に批判を加えていることが注目される。著者自身、ここで大きく取り上げられている柳田聖山氏に学び、その影響を受けているのであるから、その批判は単純な否定ではなく、十分にその成果を認めた上で、その行き詰まりを乗り越えようとするのである。その中で、特に文献主義の「客観主義の問題点とそれと裏腹の「目的論的誤謬 (teleological fallacy)」が指摘されていることは注目される。日本でも異なる視点からであ

るが、松本史朗氏によって文献主義の客観主義の限界が指摘されており、それについては評者も別稿に取り上げて賛意を表した(拙稿「アジアの中の日本仏教」、「日本の仏教」二、一九九五)。時を同じくしてこのような問題が提起されるのは、今日の仏教研究が大きな曲り角にあることを証するものである。

第三に、それに代る新しい方法として、第四章で構造主義的方法、解釈学的方法などが検討された上で、特に遂行的研究 (performative scholarship) が提唱されていることが注目される。「遂行的」というのは、「述定的 (constative)」に対するもので、行為の遂行に関わることを意味する。先に触れたように、客観主義に対して研究と対象との転移的關係を自覚する立場がそれである。こうして、*Insights* の第一部で検討された研究史と方法論に関する反省は、その第二部の認識論的な議論に繋がるとともに、*Rhetoric* の文化的批判の根底ともなるものである。

以上、*Rhetoric* を離れて、*Insights* の第一部をやや詳しく見たが、それを前提として、はじめて大胆とも言える *Rhetoric* の禅文化論が成り立つと考えられるからである。

四

ところで、評者は本書の問題提起を極めて深刻に受け止めながらも、いささか疑問と考えるところもないわけではない。議論を深めるために、最後にその点を指摘しておきたい。

第一に、そして最大の疑問は、このように儀礼や崇拜を含めた文化現象として禅を理解する時、対象が禅に限られなければ

ならない必然性があるだろうか、という点である。Phantomの第五章以下で扱われるさまざまな現象は、僧の魔術師の性格、遺骨（舍利）信仰、ミイラ信仰、葬式仏教、夢の問題、女性とセックスの問題、神仏習合など、いずれを取っても禅独自の問題ではなく、東アジアの仏教諸派全体に通ずる問題であり、それを禅に限って扱わなければならない必然性もないし、対象を禅に限るとき、その問題の全体性がむしろ見えなくなってしまうのではないかとという危惧が抱かれる。

それでもなぜ著者は禅にこだわるのであろうか。恐らくそこには禅Ⅱ東アジア系仏教と見なされてきた大拙以来の欧米の仏教の伝統があり、著者もその伝統を継承しつつ批判しようとするために、あえて禅にこだわることになったのではないかと考えられる。それ故、単純に著者の立場を批判することはできないが、将来への研究の展望を見ようとするならば、もはやここには「禅」でなければならぬ必然性はなく、それを「禅」の枠に閉じ込める唯一の根拠は、著者自身の批判する宗派性以外には何も無いように思われる。「禅」は「禅」として特殊な領域なのではなく、より広い（東アジア系）仏教論の総体性の中から捉え直されなければならないのではないだろうか。

このことは、儀礼や崇拜のみならず、頓・漸を基本的なパラダイムとして立てる立場についても言える。確かに、中国の初期の禅思想など、ある場面では頓・漸のパラダイムは有効であるが、それですべての禅思想を覆うのは無理ではあるまいか。例えば、日本の禅思想を理解するには、中世の仏教に共通する本質思想をより根底的な問題として設定し、ここでも「禅」を

解体する方が、より広い場に問題を持ち出すことができるのではないだろうか。

第二に、著者の言う方法論的多元主義が普遍的にどこまで有効であるか、という疑問がある。著者はそれにかんがりの程度において成功しているが、それは著者自身のすぐれた能力とともに、欧米から東アジアを見るという距離を持って初めて可能だったという面も無視できず（それが逆にオリエンタリズムの問題と関わることになるのだが）、また学問の縄張り主義の少ない欧米の学界状況が有利にはたらいたということもあろう。

それに対して、日本人にとって仏教は社会の中に活きた伝統であり、対象との適度の距離を取ることが難しい。例えば、仏教の各宗派が厳然と存在し、積極的に活動している以上、それぞれの宗派の立場に立った研究（宗学）も十分に意義のあることと考えるなければならない。また、日本の学界においては、学問領域間の縄張り意識が相互の見通しを極端に悪くしている面があると同時に、他方、東アジア、特に日本研究においては、日本の研究者はそれぞれの分野（史学、教義、民俗学、文学、美術等）で無数にある一次資料（文献以外も含めて）を扱わなければならない、そのためのスペシャリストであることを要求される面も無視できない。それ故、一人の研究者が多様な方法や立場を自由に操るのは決して容易ではなく、とすれば、他の方法、他の立場、他の領域の研究者と交流を持ち、共同研究と言う形を取って単独の研究の陥る狭隘さを免れる等の方法が模索されなければならない。このように、方法論的多元主義は必ずしも直ちに普遍的に実現されるものとは考えられず、むしろ常

に自らの置かれた場の認識と方法の限界を自覚することが必要ではないかと思われる。

いづれにしても、本書のような研究が現われると、日本に関する研究だから日本の方が欧米より水準が高いというような傲慢がいかにも根拠のないことか、痛切に思い知らされる。欧米のアジア研究がオリエンタリズム以後進めているような方法論的反省を経ずに、日本のアジア研究、日本研究もはや成立しえない段階に至っていると思われるのである。

José Ignacio CABEZÓN, ed.,
Buddhism, Sexuality, and Gender.

State University of New York Press, Albany,
1992, 241pp. pbk. US\$16.95

Anne Carolyn KLEIN,

Meeting the Great Bliss Queen : Buddhistists, Feminists, and the Art of Self.

Beacon Press, 1995, 307pp. US\$25.00

川橋範子

近年、欧米の宗教学者による宗教と女性に関する研究は数多い。その中でもとりわけ注目を集めているのが「仏教と女性」の領域である。この領域には大きく二つの流れがある。一つは仏教の様々な様相を分析・解釈するためにジェンダーを用いるアプローチである。もう一つはフェミニズムの視点から仏教を検証してその再構築を試みたり、反対に仏教の思想をフェミニズムの理論的、実践的発展のために活用しようとするのである。勿論、この二つのアプローチは厳密に分離することができないものではないことも認めたい。ここではこの二つの流れを代表する最近の著作二点に着目したい。

この書評はその前段で第一のアプローチに基づいた著述「」

I. Cabezon 編集の *Buddhism, Sexuality, and Gender* について、そして後段で第二のアプローチを代表する A. C. Klein の *Meeting the Great Bliss Queen: Buddhists, Feminists, and the Art of the Self* について論述することにする。

キャベゾンのアンソロジーでは十人の研究者が様々な角度から仏教における女性の地位と経験について考察を試みている。具体的には仏教が歴史的に女性をどのように位置付けそして象徴化してきたのか、また社会的にはその位置付けの中で女性自身がどのように自己を認識しそしてどのように仏教と関わっていたのか、更に教学的に女性と男性をどのように概念化してきたのかを、広く印度、チベット、スリランカ、中国、日本にわたって考察している。この書評では紙面の都合上、このうちの四本の論文について言及しようと思う。

四本の論文の中で最も重要だと思われるのはアラン・スポンバーグの "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism" である。まず彼は方法上仏教が内包する女性への態度を一元的に分析することは不可能であると指摘し、いくつかのレベルを設定することによってはじめてその全体像を窺い知ることができるのだと主張する。そこで彼は仏教史を概観し、そこに見られる女性への態度を次のように分類した。(一) 救済論的包容性、(二) 制度的男性中心主義、(三) 禁欲的女性忌避、(四) 救済論的両性具有の四レベルである。さて(一)の救済論的包容性とは、仏教の実践的な救済論が女性を疎外するものではなく、ひろく人間を苦から救うことを目指していたという意味である。初期の仏教では、しかしながら、生物学的な

セックスと社会的な構築物であるジェンダーを混同していた。

つまり、女性の持つ生物学的属性がそのまま女性の社会的な役割を規定すると信じられていたのである。著者はこの誤った前提が制度的男性中心主義と禁欲的女性忌避を産み出したのではないかと推論している。(↓十一頁) それゆえ仏教の制度的男性中心主義は教団組織の中で女性を限定的で従属的な役割に閉じ込めてきたのだと述べている。さらに深刻なのは、禁欲的女性忌避がもたらす女性と女性的なものに対する否定的な態度である。著者によると仏教経典に現れる「女性嫌い」のセンチメントは女性への敵意を伴うことさえあるという。これは禁欲主義という精神的なアイディアルを脅かすからだと述べている。(↓十八―二十頁) この女性に対する二つの否定的な態度は前述の救済論的包容性と相容れないことは明らかである。この緊張関係を和らげるのが(四)の救済論的両性具有という概念である。「両性具有」という言葉を使って著者は非二元論的な統合を表現している。それは宗教一般に見られる男性的なものと女性的なものも相互補完的に融合された境地を意味する。つまり、女性的なものも価値が再評価されて、両者が等価にある状態のことをいう。(↓二十四―二十七頁) しかし著者はこの両性具有的なアイディアルが教団内の男性中心主義や女性忌避を揺るがしただと一方で認めながら、他方ではこれを過大評価することの危険性にも言及している。(↓二十八頁) したがって著者は、女性と女性的なものを仏教がどのように見えてきたのかについて単一の視座のみに依拠することは生産的ではないと結論している。つまり多義的な視座レベルを認めてこそ仏教伝統をより正確に

把握できると述べているのである。著者の言葉を引用してみる。

仏教の批判論者は私の見方にこのような異議を唱えるだろう。『女性仏教徒たちは、男性中心主義と女性忌避の背景の中で、他の伝統宗教下の女性たちと同じように苦しめられてきた』と。この事実を否定する仏教擁護論者はあまりにもナイーブである。しかしながら、人間の犯す（性差別という）過ちについて仏教思想のより広い枠組みの中で考えてみると、女性に対する肯定的な要素もそこに潜んでいることに気がつく。これは私が提案した、多義的な視座レベルを認めてこそわかることなのである。そしてまた、その視座レベルの一つである救済論的な包容性が損なわれてきた制度的、心理的な重圧を認識してこそ、釋尊の理念を保持しようとしてきた、忍耐づよい試みも理解できるのである。（→二十九頁）

今度は女性研究者による論文を二本、考察してみたい。ミリアム・レバリングとバーバラ・リードは共に中国のテキストを執り挙げ、女性というジェンダーがどのようにレトリック化、シンボル化されているかを分析している。レバリングによる『Lin-chi (Rinzai) Ch'an and Gender: The Rhetoric of Equality and the Rhetoric of Heroism』では中国臨齋のテキストに見られる、『救済論的包容性』と、慣習的なジェンダー観との葛藤についての考察がなされている。中国禪の伝統は総ての者に、物に普く仏性があるという平等性のレトリックで知られているが、このレトリックも実は文化的・歴史的な背景から自由ではなかったと述べられている。レバリングは、宋代の禪師家が、

悟りを得たとある高貴な女性を賞賛しているテキストを紹介し、この女性が体得した悟りは極めて英雄的な経験として表現されていると分析する。換言すれば悟りを得た女性は男性的なメタファーで表象されているというのだ。悟りの経験が性差を超越した平等のレトリックではなく、男性的なヒロイズムのレトリックに置き換えられてしまっている背景には次の様な理由がある。究極的な真理においては男女の性差が悟りの会得の可能性に影響することはないと認めながらも、当時の禅の担い手たちにとって現象界における男女の区別というものは極めて現実的であり重要なものであったため、彼等の仏性という究極的な概念の表現は現象界の経験に根差したメタファーによって規定されてしまうのである。故に、平等性のレトリックは当時の中国の男性中心的社会、文化的状況を色濃く反映した、男性的ヒロイズムのレトリックに道を譲ってしまうことになる。この意味で著者は中国の禅仏教は女性の経験や言語を取入れて形作られたものではなく、両性具有的な仏教からは程遠いものであったと結んでいる。（→一五〇—一五一頁）

バーバラ・リードは『The Gender Symbolism of Kuan-yin Bodhisattva』の中で中国の観音信仰を取上げている。この論文は男性から独立した女性固有の宗教信仰のありかたについて考察している。観音菩薩は中国仏教のコンテキストでは女性として象徴化されるようになるが、同時に、著者によれば、観音が歴史的に中国の女性にとって解放のシンボルであったのだという。中国の女性たちは観音を自分たちが抱えるジェンダーとセックスという両方の問題から自由にしてくれるシンボルと見做

していた。(↓一六四頁)過度に男性支配的な社会制度の中で女性性は女性であるがゆえに様々の拘束をうけていた。これは一つには家族制度や結婚の中で女性が自己のジェンダーゆえに一定の役割を期待されることによる苦しみである。さらに女性性は産む性であるがゆえに、月経や出産などに纏わる苦も体験していた。数多くの観音伝説は、このような女性であるがゆえの拘束を超越した、自立した女性のモデルとしての観音像を女性たちに提示していた、と著者は分析している。(↓一六五―一六九頁)また観音はモデルであったのみならず、女性たちにとって守護の女神でもあった。多くの女性にとって男性中心的な制度から離脱することが難しかったのは言うまでもなく、伝統的な家族観等の規範に追従して生きることを余儀なくされていた。そのため女性性は、例えば子授け観音に救いを見いだしたという。跡継ぎの子供を出産することは伝統的社会にとって不可欠なものである。それゆえ観音はそのような社会に生きていく際のよりどころでもあったと主張している。(↓一七〇頁)リードの論文は観音信仰に着目して仏教の中で女性的なシンボルがどのような機能するのか、女性にとってこの個別的なシンボルがどのような意味を含んでいたのか、について優れた考察が施されていると考える。

最後に編者ホゼ・キャベンソンの「Mother Wisdom, Father Love: Gender-based Imagery in Malayana Buddhist Thought」を見てみよう。著者は冒頭でこのように論述している。

家長長制に支配された文化が男性的なシンボルを多用する

ことは知られているが、その中にも女性的なシンボルを見いだすことができる。……しかし女性的なシンボリズムの存在する文化が女性に対して進歩的な態度を有しているという保証にはならない。(↓一八一頁)

男女のジェンダーを両極的に使って宗教的な概念を表象している例として著者は印度・チベットの大乗仏教に着目する。大乘仏教の思想では智慧と分析能力は「母」という女性的なメタファーで表現されている。女性的概念が認識的・精神的な属性に結びつけられる背景は、男性に分析的・精神的な属性を与える一方で、女性を絶えず慈悲や利他性という感情的な属性に結びつける西洋の宗教伝統とは趣を異にしているようにみえるが、しかしながら著者は、それが印度・チベットの文化で女性が男性よりも優れた智慧を持つと考えられていたからだとは見ていない。(↓一九〇頁)このような女性的なものを積極的に定義しているようにみえるシンボルが存在するからといってその宗教が女性に高い地位を与え、女性を肯定的に評価しているとは簡単に結論づけることはあまりにもナイーブだと著者は主張するのである。(↓一八八頁)宗教的シンボルは非常に複雑な意味作用を持つものであり、シンボルが単純に社会構造を反映しているとは見做すことを著者は戒めている。

以上、この著書のなかで重要と思われる論文の骨子を紹介してみた。この他にも「水子供養の予備的考察」と「空海とホモセクシュアリティの伝統についての論考」との二本が日本関係の論文として含まれている。さらにスリランカと印度の女性修行者や尼僧についての論文が三本あり、興味深い。方法的に

はクリフォード・ギアツの研究を流用したキャロリン・バイナムのシンボル理解や、ヴィクター・ターナーの儀礼理論を複数の研究者が用いているのが目についた。

さて冒頭で述べた第二のアプローチ、つまり仏教とフェミニズムとの間の統合を目指している研究について簡単に説明を加えておきたい。この分野の研究では最近大著が連続して発表された。一九九三年、リタ・グロスによる *Buddhism after Patriarchy* (家父長制以後の仏教)、SUNY Press 刊、一九九四年、ミランダ・ショーによる *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism* (情熱的な悟り——密教の中の女性)、Princeton UP 刊の二点である。興味深いことに、この書評でとりあげるアン・クラインも含めて彼女たちは総て密教的な瞑想に深い関心を寄せている。前述したアラン・スポンバーグも現代のフェミニストたちが最も共鳴する仏教は救済論的両性具有を具体化している(と、思われる)密教であり、彼女たちはそこに性的な二元論に支配されている宗教を超える道を求めているのだろうと推測している。(→二十八頁)彼女たちに共通する意識は、仏教がフェミニスト理論に貢献できる視点を持っており、したがって西洋の女性の自己実現を助けることが出来得るという確信である。しかしこの点においてはリタ・グロスのように西洋社会の女性こそが仏教の再構築の最も有能な担い手であると認識する立場と、ミランダ・ショーやアン・クラインのようにアジアの女性の過去の経験をもっと尊敬するべきだとする立場とに分れているようだ。いずれも西洋社会の女性が自己理解と自己解放のために仏教という宗教伝統に真摯に取り組

んでいるのは確かなことである。なかでもアン・クラインの *Meeting the Great Bliss Queen* は最新のフェミニズム理論を縦横無尽に駆使した非常に理論的に洗練された研究であり(デリダ、スピヴァック、イリガライ、チョードロー、ギリガンなど)学べきところが多いと思われる。

著者はポスト・モダン・フェミニストとして冒頭で自らのスタンスを明記している。それは自分が現代に生きる北アメリカの中産階級出身の白人女性であり、成人したのちに仏教と出会い、その実践をとおして仏教とフェミニズムの対話を目指しているという立場の認識である。(→十三頁)著者はまた何故現代の西洋世界の女性たちがフェミニズムの中に仏教的視座を取入れようとしているのかについて興味深いエピソードを紹介している。アメリカ宗教学会で日本から来たキリスト教徒の女性が、「何故あなたたちはことさら仏教をとりあげるのか。私たちが日本の女性にとって仏教の出現は女性の権力の終焉を意味したというのに。」と問いかけた。この問に対して著者はアジアのキリスト教徒の女性と西洋の仏教徒の女性とは実は相互投影の関係にあり、どちらもが自己の文化の周辺に位置付けられる宗教を選び、その中から既成の宗教からは得られない、自由と創造性を見いだそうとしている、と答えている。つまり西洋のフェミニストにとつて仏教が何らかの事がらに貢献しようとするれば、それは仏教がもたらす全く新しいパースペクティブなのである。(→五三頁)

著者も述べているように、仏教は伝播した地域の文化を容容させ、また仏教自体もその文化の文脈の中で容容を遂げていく

特徴を、他の宗教よりも一層顕著に持っている。著者が危惧するのは、現代西洋社会の仏教はあまりにも性急に西洋に伝来したため、仏教が発展してきた非西洋の文化的背景に関する充分な理解のないまま、アメリカに吸収されてしまったのではないかと、というものだ。そこで如何にして現代の西洋人としての自己に忠実でありながら伝統的なアジアの文化に敬意を払ってゆくのか一つの課題になる。(↓二〇一頁)著者の解釈学的な立場は以上のようなものだが、それでは著者のタイトルになっている「偉大なる至福の女王」とは誰だろうか。

偉大なる至福の女王は神話的存在だが伝説的には八世紀のチベットで仏教の興隆に尽力した王妃であるという。この女王は全身を赤に彩られ、殆ど何も身に纏っていない。赤い色は彼女が修行に情熱を捧げていることを示す。裸体は輪廻転生からの解脱や智慧の体得を妨害するいかなる障害をも克服していることを示すという。さらにこのような身体は、主体と客体とを二元論的に把握する「概念の衣」から自由であることを表現しているという。(↓一八一頁)女王の至福は悟りの道が開かれていることを知っており、その喜びを具現化しているのだと著者は述べている。

この神話上の女王が宗教的な理想を追求するチベットの女性には力強いモデルであったことをみとめつつも、しかしながら彼女は、西洋の女性についても同じことが言えるとは主張していない。既にバーバラ・リードの研究は観音が中国女性性にとって女神でありロール・モデルであったと論述しているが、アン・クラインは偉大なる至福の女王が西洋女性性にとって女神であり

ロール・モデルであったとは認めていない。つまり「偉大なる至福の女王」は女性であるがゆえに現代の女性が抱える問題に答え、力を与えてくれるわけではなく、さらに女王を「本質的に女性なるもの」を具現化した女神やロール・モデルと見ることは誤りであると主張している。(↓二十二頁)このように著者は時代、文化を超えて普遍的な「女性の本質」というカチゴリを設定することそれ自体がポストモダンフェミニズムにとって危険なことであると警告しているのだと思われる。そしてこの点が、バーバラ・リードと異なるアプローチなのである。それでは偉大なる至福の女王は西洋の女性性に何を教えるのだろうか。

端的にいうとそれはフェミニズムと仏教が共有する自我の問題への解答である。仏教の実践と理論は西洋の女性のアイデンティティの構築を妨げてきた様々な文化的抑圧から彼女たちを解放してくれるのだという信念である。ところで著者はクリフォード・ギアツの「人間とは境界明瞭で唯一独自の存在である」という西洋文化の人間の概念は世界の諸文化の文脈の中でみればかなり特異なものかもしれない」という言葉を引いている。個人主義が支配する男性中心主義文化が作り上げた西洋人女性の自我の観念もまた、相対化できることを示唆しているのである。西洋文化は自我を自律的で自己完結的なものとみているため、他者との関係や結びつきは個人の自我を浸食するものと見做されてきた。(↓一〇二頁)そこで著者アン・クラインは関係性と自律性とを二項対立的に捉えられることが過ちであるというスタンスにたち、仏教は自我が自分のものであることと同時に

他者とも相互依存の関係にあることを教えてくれると説く。このような「関係性」の回復は多くのフェミニスト仏教徒にとって重要課題である。著者は人種差別や性差別の根底に自己と他者との間に超えられない差異が横たわっているというアイデンティティー観があるのでは、と推察している。(↓102頁)

著者はさらに西洋の宗教伝統が支持してきた様々な二元論的対立はすべて女性を周辺化してきたと述べる。例えば能動対受動、理性対感情、精神対肉体という両極化の中で女性はたえず後者のような否定的属性を与えられてきたという。(↓199頁)しかし、もしもこれらすべてが対立しているのではなく、相互作用の関係にあるのなら女性のみが肉体や感情に結び付けられる必要はない。(↓七十二頁)自己と他者、自律と相互依存、そして理性と感情などの二元論的対立がその根拠を失った時他者と自己を結び、豊かな慈悲の関係性が回復されると著者は述べている。この関係性は決して自立した自己と相容れないのではなく、共存できることを仏教は悟らせてくれると結論している。(↓109頁、112頁)

アン・クラインの研究には西洋の現代女性が抱えているジレンマが浮き彫りにされている。自律的な自我がアイディアルであり、女性が男性と異なり本質的に感情的であるとされていた社会では女性は他者との関係性の中に慈悲を表現することに畏れを抱く。つまりそれは自分が男性よりも価値の低い存在であることを認めることに他ならないからである。著者や著者と考えを同じくする他のフェミニスト仏教学者たちは仏教の思想がこのような不安と畏れから女性の自我を解放すると考えている

のである。ところで日本の研究者はアン・クラインのようなアプローチをどのように考えるのだろうか。

例えば大越愛子氏は密教が女性のセクシュアリティを肯定したことを認めるものの、実はそれが女性を男性の救済に不可欠な性的対象におとしめただけであり、これを「密教的レイブパラダイム」と名付けている。(大越愛子「仏教とセクシュアリティ」大越愛子・源淳子著『解体する仏教』大東出版社、一九九四年、五十二―五十三頁)この説がアン・クラインたちの密教の評価と相容れないのは明らかである。

次にこの書評の冒頭で紹介したアラン・スポンバーグによる仏教の女性への態度の分析は国内ではどう受け止められるだろうか。彼の説は「教義には差別が存在せず、仏教の性差別主義はすべて社会制度に起因する」というような主張に誤解されやすい。従ってスポンバーグの説は結果的に仏教の差別性を却って隠蔽するのみであるとの批判が起きることが当然予測される。

日本国内での仏教と女性研究のアプローチと欧米のそれとの差はつまるところそれぞれの仏教を取り巻く社会・文化状況の反映なのかもしれない。つまり日本の仏教制度はあまりにも強固に家父長制に組込まれているので、もはやアン・クラインたちのアプローチや解釈が有益ではないように映るのだろう。いづれにしてもアン・クラインの主張で決して見過ごすことのない点は、「自我の問題はフェミニスト理論の中で政治・社会的な問題として論じられてきた。しかしここに抜け落ちていたのは宗教的・精神的な次元であった。」(↓八頁)という指摘で

ある。フェミニズム理論の中でスピリチュアルな問い掛けが回避されていたという批判に答えることが国内でジェンダーと宗教研究に携わる者に今一番望まれることだと思う。

門脇佳吉著

『身の形而上学』

——道元と聖書における「智慧に満ちた全身」論——

岩波書店 一九九四年五月二七日刊

A5判 二六九頁 二三〇〇円

藤田正勝

著者はキリスト教と禅というまったく異なった伝統の上に成立した二つの宗教に深く触れた人である。そしてその体験を基礎に近年数多くの著書・論文を発表している。たとえば先頃公刊された『道の形而上学』（岩波書店、一九九〇年）では、「私には道である」というイエスの言葉に基づき、また「人間は旅人である」というキリスト、教的人間観に基づき、「道の形而上学（テオ・ロギア）」を構想するとともに、そのために必要な視点と思想の枠組みとを芭蕉や道元の思想のうちに探る試みを行っている。本書はその成果の上に立ち、その基本的な立場を前提としながら、「身体」の問題、とくに道元と聖書の身体論を論じたものと言うことができるであろう。

さて、なぜ著者が「身体」の問題に関心を寄せ、「身の形而上学」を構想するに至ったのかをまず最初に見ておくことは、本書を理解する上で、また本書を紹介する上で必須でもあり、また重要でもあろう。その根底にあったのは、一言で言えば、「前書き」の冒頭のことばが示すように、「近代合理主義の桎梏から

の解放」の方途を示すということであったように見える。現代における「他者との断絶」、「自然との絶縁」を近代合理主義がもたらした帰結と見、それを乗り越えるために、理性ないし悟性に依拠した「メタ・フィジカ（形而上学）」ではなく、「身（人間全体）」に依拠した「メタ・エチカ（形而上学）」を確立することが著者の根本的な意図であったように見える。しかし単なる反合理主義、あるいは反啓蒙主義への転換が意図されていたのではないことに注意しなければならないであろう。その点を著者は「理性・悟性をも包摂・統合する智慧にまで至ろうとする」（『前書き』x頁）ということばで表現している。

そのための手がかりとされたのが道元の『正法眼蔵』と聖書との身体観であった。この二つのテクストを通して考察がなされたのは、恣意的な選択に基づくのではなく、近代合理主義の克服という問題への著者のアプローチの仕方それ自体と深く関わっている。つまり「宗教体験と哲学の交わるところに身を置く」（二四五頁）ことが著者の基本的な立場であり、戦略であった。それを支えるのは次のような信念である。「近代を超越する思想を基礎づけるものは、理論的なそれではなく、深い宗教体験でなければならない」（同）という確信が本書をその根底において支えている。そして著者の宗教体験の二つの大きな源泉が、一方では禅であり、他方ではカトリックの信仰であったことが、『正法眼蔵』と聖書という二つのテクストを考察の対象とさせたのである。

本書は十章からなるが、大きく四つの部分に分けられている。それぞれ次のように題されている。「I 真の身体観を求めて」、

「II 聖書・道元の身の形而上学」、「III 道元の『智慧に満ちた全身』論」、「IV 聖書の『智慧に満ちた全身』論」、以上の四つである。第一部と第二部とは、岩波講座「宗教と科学」第八巻に「宗教と身体」という表題で発表されたものをもとに新たに執筆されたものであり、もともと一つの論文であったことから言えば当然であるが、共通の意図に貫かれている。つまり現代の日本においてさまざまに展開されている身体論が持つ欠陥を補完するという意図からこの二つの部分は書かれている。著者によれば一方では確かに現代日本においても身体をめぐって多くの論が展開され、とりわけ東洋の伝統的な身体観に対して再評価の目が向けられている。しかし他方そこに共通した欠陥が見出される。まず第一に、すべての西洋の身体論が心身二元論に立脚し、東洋にのみ身心一元論があるという偏見が支配的である点であり、第二に、東洋の身心一如について論じられる場合に、その主張が哲学的な根拠づけを欠いている点である。

このような理解に基づいて、第一部、第二部においては、アリストテレスやトマス・アクイナスの靈魂と身体との「実体的一致論」が紹介され、また聖書において言及される「身体」が、靈魂から区別された肉体ではなく、「神の霊」によって生かされた具体的人間全体を意味していることが論じられている。さらに道元の身体観の特徴が、万物の根源である道（仏の御いのち）から世界と身体とが見られている点にあること、またそのような観点から「尽十方世界真実人体」（尽十方世界がそのまま真実人体であること）と言われていることが論じられている。

第三部、第四部では、第一部、第二部において論じられたテ

ーゼを前提にし、テクストに即して、より具体的に道元および聖書の身体論が展開されている（一部は既発表であり、一部は書き下ろしである）。その際二つの部分を買くキー・ワードとなっているのは「智慧に満ちた全身」ということばである。第三部ではまず『正法眼蔵』（七十五巻本）の第二「摩訶般若波羅蜜」が取り上げられている。その冒頭で道元は「観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色・受・想・行・識なり、五枚の般若なり。照見、これ般若なり」と記している。ここでは通常の『般若心経』の解釈のように、照見というはたらきとその対象である五蘊とが二元対立的に見られていず、渾身と般若との一体性が主張されている点に著者は注目する。つまりここでは「渾身」は、五蘊が皆空であることを照見する主体ではなく、全身般若と化した菩薩の身体全体を意味している。そしてそれは方法（すべての事物）と一つになった全身でもある。著者はここに道元の身体論の核心を見いだす。

さらに著者はこの「智慧に満ちた全身」論を道元の思想の根幹として、あるいは『正法眼蔵』全巻の「アルケー」としてとらえる。このような観点から第三部第六章では『正法眼蔵』の主要な部分（「現成公案」、「一顆明珠」、「行仏威儀」）の解釈がほどこされ、その主張の正当性が確認されている。また第七章では、後に達磨宗の主だった人たちの入門を契機に書かれた『坐禅箴』が（著者はそれを、坐禅三昧の不可説で無分節な全体知を、無分節なままに主題化したものとしてとらえる）、「渾身般若」の思想の展開という観点から解釈されている。

第四部では聖書の創世記二章の記述を手がかりに——ここで

はそれは『正法眼蔵』と同じ次元で、つまり啓示の書としてではなく、宗教体験を表現したテクストとして取り扱われている——聖書の人間観、身体観が問題にされている。それを明らかにするために著者は、あえて「神体験は心で得るのか、それとも身で得るのか」（二八〇頁）という問いを立てる。そしてそれに対して「身で得る」という答えを出す。神に相對するのは、神によって「生命の霊」を吹き込まれ、「生ける身」となった人間にほかならないからである。「生ける身」として人間は、神に、そして他者に、また世界に開かれる。したがって「生命の霊」を吹き込まれることは、神・人間・世界の全体知（愛）を与えられることでもある。そのような意味で人間は聖書において「全体知に満ちた全身」としてとらえられていることを著者は主張する。以下、このような理解に立つて、創世記二章の解釈が試みられている。すなわち神体験から得られた全体知を分節化したテクストとして読み解かれている。

さて以上で本書の内容をごく簡単に概観したが、本書は宗教体験から出発した身体論として従来にならぬ興味深い知見を提示している。しかしそれを読む過程で評者は同時にさまざまな疑問・疑念を抱いた。それを最後に記すことにより書評としての責を果たすことにしたい。

著者の意図が「近代合理主義の桎梏からの解放」というところにあることを上で見た。しかし否定されるべき「近代合理主義」の本質が何なのかということは本書からは浮かび上がってこない。もちろんデカルトの心身二元論や、その帰結としての「他者との断絶」、あるいは「自然との絶縁」には言及されてい

る。しかし「近代合理主義」が生まれてこなければなかった歴史的必然性はどこにあったのか、それは心身二元論とは別の身体観を提示することで克服されてしまうようなものなのか、あるいはわれわれの思考や存在は、この合理主義によつてもつと根本的な仕方で規定されているのではないか、等々の問いはここでは問われなままにおかれている。しかし問題の所在を明確化することが、結局それを克服する方途を示すことにつながる、またそれを説得力のあるものにするのではないだろうか。

著者はまたその意図を「身のメタ・エチカ」の樹立という言葉でも表現している。しかし「メタ・エチカ」が何を意味するかは本書では論じられていない。『道の形而上学』においては「道のメタ・エチカ」についての簡単な説明があるが（同書六二頁、そこでもエチカとメタ・エチカとの違いについて明確には語られていない）、それが本書のいわば鍵概念であるかぎり、「メタ・エチカ」、そして「身のメタ・エチカ」が何を意味するのか、本書において十分な説明がなされる必要がある。同時にまた「メタ・エチカ」と、それと対比される「メタ・フィジカ」との両方に「形而上学」という日本語が当てられている。それで著者が何を意図しているのか、本書を通読したあとも評者には不明のままであった。

著者は本書で、西洋の身体論がすべて心身二元論に立脚しているという偏見を退け、アリストテレスやトマス、さらに聖書の身体観をそれに対置している。それ自体はきわめて興味深い考察であるが、しかし逆に、もしそうであるならばその上になお東洋の身体論に目を向ける理由はどこにあるのかが問題にな

るであろう。もちろん先に見たように、「宗教体験」を出発点とする著者の立場からは、それは必然的であろう。しかし体験の上から必然的であるものが、哲学的にも同時に必然的であるとは必ずしも言えない。現代日本の身体論の共通の欠陥として著者は、哲学的根柢の欠落を主張するのであるが、その主張は著者自身にもはねかえらないであろうか。

「聖書の身体観は、不思議なことに、禅の身心一如と一致する」（六一頁）というのが本書における著者の根本的な主張である。もちろん両者に共通して心身二元論を越えるものを見いだすことは可能であろう。しかしこのテーゼを全面的に主張することがはたしてできるであろうか。たとえば神によつて「生命の霊」を吹き込まれた「生ける身」としての人間と、道元が「身心一如」ということばで（あるいは著者も引用する『正法眼蔵隨聞記』の「心を放下して、知見解会を捨てるとき、得るなり」ということばで）言い表そうとした事柄とをすぐに等置することができるであろうか。この主張によつて新たに発見される側面的な主張にはつながらない。

以上、本書を読む過程で筆者が抱いた疑問を列挙したが、本書が学ぶべき知見に満ちた書であることは疑いが無い。この点を最後に強調して筆を擱くことにしたい。

加藤智見著

『蓮如とルター——教団形成の原点』

法蔵館 一九九二年六月一〇日刊

四六判 三二一頁 二九〇〇円

金井新二

本書の著者加藤智見氏は、かつて労作『親鸞とルター』（早稲田大学出版部）を上梓されたが、本書はその続編ともいえるべきものである。前著が親鸞とルターという二大思想家の内面的戦いと求道の姿を描くものであったとすれば、本書は教団形成者としての蓮如とルターの比較研究である。本書は前著にくらべると分析的というよりは物語的な文体であるように思われ、したがって、一見して啓蒙的な書であるとの印象を受ける。しかしよく見ると、そうではなく、この相違はむしろ両書が扱う対象の相違からくるものであると思われる。というのは、ここでは親鸞を継承しつつも親鸞とは異なる課題を背負った人物である蓮如がテーマだからである。蓮如は民衆の中へ入り、民衆に親鸞的仏教の本質を噛み砕いて布教した人物である。著者はそのような蓮如における教えの「平易さ」に幾度となく触れておられる。ゆえに本書の平易な物語風の叙述はそのような蓮如によくマッチしているのである。

評者は親鸞や蓮如についてはまったくの門外漢であり、またルターについての知識もキリスト教思想史にたずさわる者とし

ての常識以上のものではない。したがって、ここでは、もっぱら比較宗教とか比較宗教思想の観点から、主要ないくつかの点について紹介と論評を試みることにしたい。

まず、本書が前著から一貫した「比較研究」であるという冒頭にふれた点に改めて注目しておきたい。単なる蓮如研究でもルター研究でもなく、両者の比較研究である。そして、そのようなものとして、いかにも宗教学的な研究といえる。また、このような比較研究を行うことが本来は宗教学なのだということを改めて想起させる。そのことをわれわれはよく知っており、またわれわれの宗教研究はどのようなテーマを取り上げるにせよ、諸宗教における類似の現象を念頭に置きつつなされるという意味では、比較宗教学的な研究という性質を帯びている。しかし、われわれはそれを越えて、本書のような本当の比較研究をすることは実は稀なのである。そして、このような本当の比較宗教の研究に遭遇すると、このような研究の面白さ、また重要性に改めて気がつく。まことに、「一つの宗教しか知らない者は、いかなる宗教も知らない」（マックス・ミュラー）のである。もとより、このような研究にたいして蓮如やルターの「専門家」からの異議や批判も当然あるであろうが、そのような専門的研究にたいしても比較研究ならではの深化や貢献があるはずであり、本書はまさしくそのような水準を示しえたものとして貴重な宗教学的成果と言える。

このような比較研究によって著者が意図したものは本書の副題にもあるとおり、「宗教教団の原点」を示すことである。それは教団形成者としての蓮如とルターそれぞれの人間像を示すこ

とよつてなされる。またそれによつて、著者は教団研究というテーマについてきわめて重要な提言をされたのである。それは、教団といえども創始者や重要なリーダーがあつての教団であり、教団形成は、まずその創始者やリーダーの資質に多くを——殆ど決定的といえるほどのものを——負っているというこゝとである。したがつて、教団論は、まずその部分からやらねばならない。本書はまさにその試みなのである。

教団人としての蓮如については、彼が深く親鸞を継承しつつもそれを平易化したことを著者は繰り返し強調している。それは特に、親鸞には見られなかつた「後生」の強調にみられる。死後の往生は一般民衆にとつては抜きがたい関心事であつたゆえに、蓮如にとつてそれを受け止めることは必然的なことであり必要なことであつた。ここに、あえて言えば、求道よりも布教という場に立つ蓮如の面目がある。同じことは、蓮如における平易な「御文」についても言える。そのような多くの文章を人々に書き与えたことはいかにも蓮如らしいことであつた。さらには、蓮如が綿密な計算の上で居住の地をそのつど決めたことや、他宗派、他宗教にたいする寛大な態度にも、かれの布教の人としての姿勢や配慮が顕著である。このような蓮如の特徴は、ややもすれば親鸞からの墮落であるかのごとく安易に批判されやすいが、そうではないと著者は言う。それは表層のキレイ事しか見ようとしないう者の浅薄な批判でしかない。親鸞の思想の高みから下向して民衆に接続しようとする蓮如においては、それは真の方便を模索する真摯な教団人の姿なのである。このような布教者、教団人としての蓮如の思想と実

踐は、還相廻向として総括しうるものである。

これにたいして、著者はいかなるルターを対比するのであるか。著者によれば、ルターにもまた還相的实践の姿勢が濃厚にみられる。ルターもまた、同じように、民衆の基底にまで下り立つた人として福音を平易化することに心を砕いた。聖書のドイツ語訳や、大小の教理問答書の作成にそのことは十分示されている。大衆教育の必要性を主張したことも、家庭生活を重視したことも、やはりそうである。そしてそれらのことはルターにおいては、万人の、信仰における、神の前での平等の確信によつてすべて貫通されている。神へと向かう往相的信仰が同時に人々への愛の行為としての強い還相的実践を帰結することは、親鸞と同じであり、また特に蓮如と同じである。

以上のより多く蓮如とルターの類似性を捉えている比較論について言えば、もとより十分な説得力に欠けるところは無いのではあるが、やや問題を感じる点もある。もつとも、それは、蓮如とルターを比較する以上は止むを得ないものである。もし著者が蓮如とメランヒトン（ルターの協力者であり、ルターにくらべれば遙に「教団形成的」感覚にすぐれた人であつたと言われる）を比較したならば、より明瞭な教団人としての対比ができたに違いない。しかしそれは蓮如に対抗しうるほどの思想的な深みに欠けることになるかと著者は考えたことであろう。したがつて、やはりルターでなければならぬ。評者もそれでよいと思うが、ただその代償は、蓮如ほどには典型的な教団人ではなかつたルターが対比されることになることである。そこに読者としては、一抹の物足りなさを感じるということである。

換言するなら、親鸞と蓮如の二人をルター一人に受け止めさせるのはやや無理があるのではないかと、言つてもよい。ゆえに、結論的に言えば、評者の受けた印象は、ルターはより親鸞に近く、その分だけ、教団形成者としては蓮如には及ばないというものであった。

しかし、「蓮如とルター」としたことによつて、実は、著者は今私が述べたものを補つて余りあるような大問題を提示することになつた。それは、王法と仏法、教会と現世（政治）の問題である。蓮如は一向一揆に直面し、またルターは農民戦争に直面した。したがつてこの点から言えば、蓮如とルターは、それぞれにこの問題の古典的事例として一度は比較論の俎上に乗せるべき人物だと言える。したがつて、両者においてそれがどのような類似しまた相違しているかは実に興味のそそられることなのである。

これについて、紙数の関係上結論だけを言えば、蓮如もルターもともに王法や俗権にたいする無謀な反抗を戒めることになつた。その場合、両者は共通して、宗教（仏法や教会）の立場を内面性に求め、信仰を心の問題として受け止めるように人々を説得した。したがつて、仏法と王法、教会と俗権とを内外二分法的に分離したのである。それは仏教では真俗二諦論、キリスト教では二王国論といわれるものである。蓮如とルターはい並んで、王仏冥合論や千年王国論と対立する根本的なもう一つの立場を確立することになつたのである。では、なぜそのような方向を取つたのか。あるいは取らざるを得なかつたのか。

著者によれば、蓮如の場合、一揆農民の軽信と妄動は余りにも

明白であつたし、また一向の徒を権力によつて壊滅させまいということがあつた。そしてルターもまた、農民の中に反福音的な「肉と自己愛」を見て取つたことや、また、農民を守ろうとしたことでも、蓮如とまったく類似している。しかしさらに、著者は両者の相違としては、蓮如がこれを経てなおかつ王法にたいして相対的な独立を保ちえたのにならして、ルターの場合は俗権にたいする後退が著しく、教会形成が大きく俗権に取り込まれることになつたと述べている。また著者はこの問題が還相的实践者として不可避の問題であり、たとえ蓮如やルターの選択が一定の妥協や矛盾すら含んだとしても、それは教団形成者として止むを得ざるものであつたとする。そして、そうした一切がまさしく教団形成の原点そのものを形成する問題なのだと言ふ。

この比較論については、まずもつて著者の指摘はもつともなものと言ふことができる。評者自身は、ルター宗教改革はそもそもルターとザクセン選帝侯ら俗権との聖俗分業的な共同作業ではなかつたのかという見方をする者であり、そこからすれば、俗権への妥協とか後退などは、いわばあらかじめ決定されていたこととすら思えるのである。ルターはその生存そのものを俗権に依存していた。またルターにおいては、農民を指導する同じプロテスタントの急進派という強力な存在があつたことも、蓮如にはない緊張要因ではあるまいか。その結果、ルターは一層俗権の側に身を寄せ、硬直的な二者択一を農民に迫ることになつたと言ふよう。また蓮如にはそのような事情がなかつたことが、彼がより柔軟でありえたことや、王法にも距離を保てたことの

一つの理由とはいえないか。

なお論じたことは多いが、いずれにせよ、著者が前著『親鸞とルター』と本書『蓮如とルター』によつて、わが国における「浄土真宗とプロテスタントイズム」問題に新しい光を投げ掛けられたことを喜びたい。

池田英俊著

『明治仏教教会・結社史の研究』

刀水書房 一九九四年二月二七日刊

A五判 四四六頁 一〇、〇〇〇円

藤井健志

本書は基本的には、明治十年代から二十年代に既成仏教団の内外にさまざまな形で形成された教会・結社の設立課程とその思想などを検討することによって、近代初期の日本における仏教教団再編成と近代思想樹立の過程を明らかにしようとしたものである。もつとも本書の第一章～第三章の前半と、第四章～第六章の後半とでは問題意識と研究方法に若干のずれが見られ、前半においては教会・結社の問題が正面から論じられていくが、後半では、仏教思想の展開が中心テーマとなり、时期的にも明治二十年代～三十年代の思想が論述の中心となっている。もちろん後半で扱われている問題は、「開明思潮」に関する教学論争(第四章)にせよ、「破邪顕正」思想(第五章)にせよ、戒律と倫理の問題(第六章)にせよ、いずれも教会・結社活動の中で重要な意味をもった思想ではあるが、こうした思想が前半の教会・結社の問題との緊密な関係の上で検討され、論述されているとは思えない。本書のタイトルや、序章や終章、あとがきで繰り返されている著者の問題意識を見ると、本書の中心は、教会・結社の時代背景や、その先駆的形態と思想を扱った

第一章、教会・結社史の分析と諸事例を紹介した第二章（ここでは仏教の北海道布教の問題も扱われている）、特に曹洞宗における教会・結社の問題を扱った第三章であることは明らかである。

さて仏教における教会・結社は、近代日本仏教を考える際にはきわめて重要な問題であることが、本書では繰り返し主張されている。著者によれば、仏教における教会・結社は明治五年（二七頁）から七年（一〇三頁）ころに仏教復興と国民教化の課題を担って登場し（この時期に関しては必ずしも体系的には記述されていない）、明治十年代に盛況をむかえる。教会・結社には宗派（既成仏教教団）をこえた「諸宗派協同」の教会・結社（たとえば和敬会）と、各宗派内につくられたもの（たとえば曹洞扶宗会）の二種類があり、前者は近代仏教思想が胚胎する場となつて、廃仏毀釈後の仏教復興の推進力となつたという。そして後者は既成教団の改革と再編成、および近代教学の樹立に重要な役割をはたしたと捉えられている。一方、既成教団自体も明治九年以降に各宗でつくられた「教会・結社条令」によつて「教会化」されていく。著者の主張は、既成仏教教団の再編が右のような教会・結社なしでは不可能であつた、ということである。こうした仏教界の再編の基本的過程は、仏教に対して批判的であつた諸思想（特に「開明思潮」への対応が、まず大内青巒らによつて結成されて全国的に広がつた和敬会における思想的営為として現われ、次にそれが各地で結成された諸宗派協同の教会・結社の中で受け継がれた。そしてその影響がさらに各宗派の「教会・結社条令」による近代的教団の形成と近

代教学の樹立へと展開した、というものである（一〇四頁）。

また近代初期の仏教を教会・結社という視点から見た場合のいくつかの興味深い問題も本書では触れられている。たとえば『明教新誌』という仏教雑誌が当時の仏教系の教会・結社を結びぶメディアという役割をはたしていたこと（四一六頁、ただし著者はメディアということばは使っていない）、教会・結社には「和敬会型」とも言うべき共通性をもつたものがあつたこと（九一頁）、「宗派意識は教会・結社条令と近代教団再編成のなかで、仏教者と民衆との新たな結合関係の深まりと相まって、徐々に醸成されていったものとみてよいだろう」（二〇四頁）等々である。こういった指摘は、近代仏教全体を考える際には示唆に富んでいると思われる。

著者がかつて『明治の新仏教運動』（吉川弘文館、一九七六年）の中で、いくつかの仏教運動の検討を行ない、学界でも高く評価されているが、そこでは各仏教運動の思想の分析が論述の中心であつた。それに対して本書では当時の仏教雑誌や、さまざまな資料の発掘を通して（使われた資料は巻末の「史料目録」にまとめられている）各運動、教会・結社の具体的な様相を明らかにしようとしている。特に「教会・結社」という概念を主題として採用したことは、この時代の仏教研究に新しい道を開くものとして高く評価すべきであらう。

また曹洞宗関係の教会・結社を中心に論じていく著者の視点も重要なものである。近代仏教研究の上ではいまだに真宗が注目されることが多いが、曹洞宗内では結社活動が真宗以上に盛んであつた（二一〇頁）。また真宗に劣らず曹洞宗関係の人々が

重要な働きをしたことも本書では示されている。明治八年前後の仏教界を島地黙雷ではなく大内青巒を中心に見たり、明治三十年前後の仏教界を清沢満之ではなく、忽滑谷快天の思想から検討する作業は、著者が主張しているようにもつと行なわれるべきだろう。

著者の問題提起は以上のようにきわめて重要なものののだが、一方で教会・結社の研究にとつてきわめて重要な点が本書では必ずしも明らかにされていない。そもそも「教会・結社」とは何なのだろうか。それは法制上の概念なのか、歴史学的な概念なのか、それとも社会的な概念なのか。本書を一読しただけでは、われわれは教会・結社の大雑把な輪郭はつかめても、その明確な定義を知ることができない。明確な定義がされていないために、われわれはその性格と役割を十分に考えることができない。このことに関連して本書ではいくつか疑問を抱かざるをえない部分がある。たとえば第二章では明治一二年から二二年までに結成された教会・結社が二三四もあげられ、簡単に分析されているが、こうした分析をこの時期に限定した理由は明らかにされていない。一〇二頁であげられている「愛知県下七宗愛国講」（明治七年結成）はそこでは分析の対象になっていないが、それはなぜだろうか。また本書後半ではたびたび触れられている新仏教徒同志会はこうした教会・結社のカテゴリーに入るのだろうか、入らないのだろうか。これらの疑問はいずれも教会・結社の定義が明示されていないために生じてくるものである。

私は教会・結社自体は、明治六年に大教院から出された「教

会大意」に基づいて登場してきた法制上の組織と考えるべきだと思う。その点では教派神道に属するいくつかの講社と同一のカテゴリーに入る。また各既成教団でつくられる「教会・結社条令」は、明治九年に教部省が示した管長制のあり方と密接にかかわる歴史的なものである。教会・結社を問題にするときに避けて通れない一つの問題は、教会・結社をこのような宗教行政と関連させて歴史的、実体的な概念として考えるのか、それともそこから切り離して一つの社会的機能をはたす集団として社会的、機能的な概念として考えるのか、ということである。本書ではそこがあいまいなために、われわれは読んでいて戸惑わざるをえない。

また前にも触れたが、後半部の思想の扱い方には多くの不満が残る。もちろんそこにおいても、たとえば「破邪顕正」はキリスト教よりもむしろ「開明思潮」に向けられていたこと、禅関係の思想家においては意外にキリスト教への対抗意識が弱かったことなど、興味深いことが指摘されている。しかし問題は後半部において著者が、井上円了や沢柳政太郎などの「一人」の思想を主として分析しているところにある。本書の主題上、著者は「教会・結社」の思想という視点からそれらを扱うべきではなかったかと思う。言い換えれば、教会・結社の視点から思想を捉えることによつて近代仏教思想の研究に新しい展望が開けたのではなからうか。たとえば既成教団と教会・結社のダイナミックな関係が本書第三章で指摘されている。独力で新しい教化思想を開発することができなかった曹洞宗は、大内青巒らがつくった宗内の結社である曹洞扶宗会の教化思想を吸収して

曹洞宗教団の思想にしてしまったのである。ここからわれわれは、既成教団と結社との間には複雑な相互関係が存在していたことを知ることができる。旧弊な教団仏教と革新的な思想をもつ仏教運動の対立、という図式が何となくあいまいなイメージとして近代仏教史研究者の間に広がっていると私は考えるが、教会・結社と教団との具体的な関係を詳細に検討すれば、それほど単純な構図にはなっていない、ということを書き示唆している（もつともこの視点は、本書で一貫して展開されているわけではない）。したがって結社運動にかかわった人々の思想の位置付けも、教団と結社の関係を再考することによって新たに考え直す余地が出てくるのではなからうか。

また、教会・結社という組織がもつ社会的特質によって、そこで展開されていた思想の内容が規定されていた、という視点も重要だったのでないだろうか。著者自身、六頁で「明治期の教会・結社運動の一特質として、在俗者中心の結社の性格上、神儒仏の融合という、いわば日本民族独自の宗教的心性に根ざした複合性の著しい信仰の形態が目立っている」と述べている（この理解の仕方の当否は別に検討しなければなるまい）が、こうした視点は後半部では必ずしも展開されていない。もし展開されていれば、民衆のかかわる思想はなぜ反近代的な様相をもつのか、という興味深い問題も引き出せたのではないかと思う。いずれにしても、本書前半の教会・結社の研究視点が後半部の思想の研究に生かされておらず、従来の仏教思想研究の枠内から出ていないことが残念である。

以上のような問題点を本書はもっていると考えるが、そのこ

とは教会・結社という概念が有効ではない、ということの意味しない。教会・結社という概念自体は洗練していけば近代仏教を研究するにあたってきわめて有効な視点になることは確実だと私は考える。そのことは右に紹介した本書の内容からも看取できるのでないだろうか。

しかも研究の展開の仕方によっては、さらに重要な問題と結びつけることも可能だと思ふ。第一に近代初期に仏教が近世的教団からの脱皮に苦しんでいた同じ時期に、神道もまた同じ問題に直面していたのである。その過程で神道は「宗教システム」を変容していったという（井上順孝「教派神道の形成」弘文堂、一九九一年）。従来の多くの研究のように既成仏教教団を檀家制とのつながりの上で捉えていくと、こうした問題は視野に入っていないが、本書のように教団仏教もまた各宗の「教会・結社条令」によって「教会化」していったと捉えることができる。すれば、近代仏教を近代における神道の変容（教派神道の形成）さらには新宗教の発生とも比較する道が開かれると思う。このことに関連するが、第二章に書かれている仏教の北海道布教は、布教システムをもつ近代的な教団でなければ不可能だったのではなからうか。また各宗派内につくられた結社に関しては、新宗教研究の分野で使われる「内棲セクト」という概念から捉えることはできないだろうか（『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年、一五八頁参照）。いずれにしても神道や新宗教とのこうした比較は近代仏教史を近代日本宗教史の全体構造の上に位置付けようとするときには必要なものになるだろう。

第二に、教会・結社という視点は宗教社会学における一般的

な問題と近代仏教史研究とを新たな形で結びつける可能性をもつと思う。本書に述べられている限りにおいても、教会・結社は、既成教団と教団外の思想運動、また僧侶と一般門信徒との結節点とも言うべき位置にある。そこからチャーチ・セクトや宗教者と俗人といった宗教社会学上の議論を想い起すことは容易である。教会・結社は社会学に近い立場から考えることもできる視点であるから、従来どちらかといえば歴史学、思想史の立場から研究されてきた近代仏教史研究に新しい方法を与えるものとみなすこともできるのではなからうか。

こうして見てくると、本書は最近しばしば論じられているような、既成教団と民俗との関係、といった新しい論点をもったものではないが、一見、オーソドックスな近代仏教史研究の枠内にとどまっているかのように見えるにもかかわらず、さまざまな可能性を示唆しているものとして評価できよう。

井上順孝編

『現代日本の宗教社会学』

世界思想社 一九九四年六月一〇日刊

四六判 二四七頁 一九五〇円

谷 富夫

本書は宗教社会学のテキストとして編まれている。わが国では宗教社会学のテキストはきわめて少なく、これは、一九八八年に出た大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』（有斐閣）以来の本格的な企画といえよう。周知のように、両書の時期の間には宗教界におけるさまざまな動きと学界における大きな前進があったから、井上順孝氏たちは時宜にかなった刊行を果たした。『新宗教事典』（弘文堂、一九九〇年）の編集・執筆や、「宗教と社会」学会（一九九三年設立）の運営などで、学界リーダー層として活躍されている編者たちならではの意欲的な教育実践に、心から敬意を表したい。

本書の最大の特徴は、文字どおり「現代日本の宗教社会学」にかんする学問の地平と焦点をじつに幅広くフォローしているところにあると思う。主たる読者として想定されている学生は、この学問の世界を一望に眺められる満足と、そこから任意に研究テーマを選択し、考究を深めるきっかけとを、本書から確実に享受できるはずである。そうした読者の歩みを助けるために、

末尾には約四十冊の基本文献の解題も付されており、また、「まえがき」で編者が述べておられるように、「なるべく具体的な資料やデータを提示して、わかりやすい説明になるように努めた」というその努力も、じゅうぶんに実を結んでいると評価できる。まことに用意周到に八教えやすいテキストに仕上げられたものである。昨今の世情にかんがみて、宗教現象に対する学生の興味関心に、冷静に知的に応答するのにふさわしい導きの書といえよう。

それでは、本書の内容を各章ごとに順次紹介していこう。七つの章から成っている。

まず、編者の執筆になる序章のタイトルは、「宗教学は何を研究するか」。そして、この問いへの解答は、当然ながら「社会的場における宗教現象の研究」(一二頁)となる。しかし、「社会的場面に現われた宗教の姿に焦点を合わせるとしても、宗教を心の問題として扱う立場と切り離されているわけではない。また、宗教を文化や文明の問題としてとらえる立場は、宗教学と大きく重なってくる。個人心理や思想など、個人的なレベルでの話と、社会や文化・文明などマクロなレベルでの話とは、互いに密接に関わっている。宗教学が宗教心理学や宗教学者・宗教民族学などと大きく重なっているのは、当たり前のことなのである」(一一頁)。

このように、まずは隣接科学との関連において宗教学が位置づけられている。宗教学に占める宗教学の守備範囲の設定である。第四章では、後で見るように、いわば社会研究に占める宗教学の位置がわかるようになっていて、両

章が相呼応して宗教学という学問の全体像が結ばれることになる。

なお、ここで一つ小さな疑問を述べておけば、編者の社会的宗教学と宗教学的宗教学の区別についてである。「両者はそうはなだしく異なるわけではないが」との断りはあるけれども、氏は、社会的宗教学は仮説検証型の方法論へのこだわりを示すのに対して、宗教学的宗教学は宗教理解の前進をめざすという(一二頁)。評者の理解によれば、要するに、前者は法則定立を志向し、後者は個性記述を志向すると、氏は考えておられるようである。だが、そのような経験科学の形式的二分法を、箇々の研究者についてならともかく、学問論の次元で社会学と宗教学の間に適用することは、明らかな誤解であろう。だいいち、社会学にも個性記述の方向は強くあるのであって、社会学をより深く理解するために宗教を考察するV範囲が既にヴェーバーによって示されていることは、次の第一章でも指摘されているとおりである(なぜ西ヨーロッパにおいてのみ合理的な資本主義が成立したのか一二四頁)。

これ以上の詳論は今控えるとして、要するに、以前から行われてきたこのような区別はもうそろそろやめにしたないと、読者H学生に混乱をもたらし続けるだけのように、評者(などは、社会的宗教学に分類されるのであろうか)には思われないのである。

つぎに、第一章と第二章では、近現代の欧米の主要な宗教学説が概説されている。岩井洋氏の第一章「宗教学の源流」と、中野毅・岩井洋氏による第二章「宗教学学理論の

展開」である。

第一章は、ヴェーバーとデュルケムの古典の紹介である。まず、ヴェーバー宗教社会学では、「価値自由」、「理念型」、「行為の理解社会学」など、ヴェーバー独自の視点と方法を明らかにした上で、『プロ倫』から「世界宗教の経済倫理」へ至る比較宗教社会学の展開過程を辿りながら、ヴェーバーがその過程で次々と打ち出した分析概念（経済倫理と社会層、預言の二類型、カリスマ、救済類型論等々）に、一つ一つ丁寧な解説を加えている。デュルケムにかんしても同様で、『社会学的方法の基準』に示されている視点と方法から説き起こし、「宗教生活の原初形態」の解説、さらには「社会的分業論」と「自殺論」の宗教社会学的な含意への言及にも抜かりがない。

第二章では、ヴェーバーとデュルケム以後の展開として、①機能理論の系譜と②宗教集団論の諸相とが扱われている。①ではマリノフスキー、パーソンズ、マートン、さらには、ペラー、グロツク、インガー、リントン、ワースレイなどの一連の必読学説が整理されている。一方、②では、(i)宗教集団の発生Ⅱ展開過程にかんして、カリスマ論(リップ)、剝奪理論(グロツク)、制度化のデイレンマ(オデイ)、教団ライフサイクル論(モバーク)、世俗化論(ドベラーレ)などが、また、(ii)集団類型論として、ヴェーバーハートレルチのチャーチ・セクト概念、ニーバーのデノミネーション論、ウイルソンのセクト論などが紹介されている。まだ闘争理論やミクロ・ソシオロジーなどにも見るべきものはあろうが、ともあれ、これら二つの章で、読者は宗教社会学説の近現代の地平をほぼ見渡すことができる。しか

もわかりやすい。箇々の学説のたんなる羅列ではなく、体系的記述に十分な注意が払われているからである。

ところで、本書で欧米の学説を扱う基本方針として、編者は冒頭でこう謳っている。「もし西欧社会を視野に収めた理論であるなら、それが他の地域にも適用できる理論かどうかを検討されねばならない」(二四頁)。日本の現実に即した理論づくりとそのため既存学説の再検討がもくろまれている。

ヴェーバーとデュルケムにかんしては、結局、「両者がその後の宗教社会学に及ぼした影響は絶大である」という見解で、第一章は結ばれていた(具体的には四八頁参照)。批判的解説の必要性もいさお指摘されているが(同頁)、基本的には「両巨匠はまだまだ使える」という結論のようであり、無論、評者も同じ考えである。マルクスなども含めて、彼らからは、近現代を貫く資本制社会の骨格とその人間的意味とを見究めんとした意欲にこそ学びたい。二人の社会学論は、教祖のごとく神格化される対象など(とは誰も思っていないが)ではなく、彼らが見定めたような社会構造の枠の中でき生きられない現代の運命をわれわれがいかに乗り越えるか、その企図に向けたさらなる理論化の出発点なのである。

一方、第二章では、西欧の宗教をモデルとした世俗化論や宗教類型論などを非西欧世界にあてはめることの問題性が指摘されている(七九、八七頁)。評者も同感である。しかし自前の理論づくりに進むためには、まずは日本の宗教のことをよく知らなくてはならない。それが第三・五章の共通テーマとなる。

第三章「現代日本の宗教」では、弓山達也氏が日本社会の宗

教状況や日本人の宗教意識などをさまざまな角度から描写している。まず、宗教状況については、①フォーマルな宗教団体の概況(データは主として文化庁『宗教年鑑』)、②インフォーマルな血縁・地縁共同体における習俗的な宗教生活(年中行事や祖先崇拝など)、③社会の私事化傾向におけるプライベートな宗教行動(写経やオカルト・グッズの消費など)、の三側面でもとめられている。また、宗教意識については次のような世論調査が図表入りで引用されており、この方面に明るい大方の皆様には、内容は推して知るべしであろう。統数研『第五国民性調査』、NHK『現代日本人の意識構造』第三版、同『日本人の宗教意識』、総務庁「第四回世界青年意識調査」などである。

この章でとくに注目されるのは、教団の社会的活動が豊富に紹介されている点であろう。学校教育、社会教育、文化事業、政党政治への進出、平和運動、医療・福祉活動、さらには環境問題への取組みや海外援助活動などへの言及もある。これららの活動が宗教社会学のテーマとなる機会はこれまであまり多くはなかったが、評者はこれを「信仰善の道徳的社会化」と称し(拙著『聖なるものの持続と変容』恒星社厚生閣、一九九四年、三頁)、宗教の今日的課題として重視しているだけに、本書の目配りには感心させられた次第である。

さて、編者と磯岡哲也氏の共同執筆になる第四章「社会変動と宗教」であるが、ここでのテーマは宗教と社会のダイナミズム。宗教社会学の中心テーマであることはいうまでもない。両氏によれば、「幕末の開国以来今日に至るまで」の日本が経験した社会変動のうち、「宗教の展開との関わりで特に問題になるも

の」として、①国家体制の変動、②都市化、③家族変動、④情報化、⑤国際化・グローバル化、の五つがあるという(一三二頁)。

①では国家体制が宗教活動に与える影響の観点から、戦前と戦後の日本の宗教政策の違いと、それに対する神道、仏教、新宗教、キリスト教の対応の長い歴史が扱われている。②では、高度成長以後の都市への人口集中と村落の過疎化が諸宗教に及ぼした影響に関する社会学的・民俗学的実証研究が紹介されており、③でも、やはり高度成長以後の産業化・都市化をインパクトとする核家族化と先祖祭祀の変容が中心である。また、④の情報化では、主として教団がマスメディアを利用して布教・教化する側面に記述の力点が置かれている。戦前の新宗教の新聞・雑誌利用から、今日のニューメディアの利用まで、包括的である。マスコミが宗教ブームを煽る最近の「宗教情報ブーム」の指摘は面白い。最後の⑤国際化では、明治以後のキリスト教解禁、ハワイ・ブラジル移住、および植民地入植から、戦後の海外への企業進出やごく最近の外国人労働者の流入まで、さまざまな国際化現象を網羅し、それに伴う宗教の多国籍化や海外布教の動向が述べられている。

社会の変動方向としてこれら五つをあげることにはまったく異論がない。どの変動方向も、現代社会が直面している深刻かつ急務の課題ばかりであり、したがって、社会研究としての宗教社会学のアスペクトがここに明瞭に打ち出されていると思

う。ただ、それぞれの変動方向から何を取り出すかについては論者によって考え方が異なるであろう。その点での本書の特徴は、

右に要約したように、戦前と戦後を貫く長いVスパンで変動を把握しようとするところにある(とくに①④⑤)。この特徴は難解である。なぜなら、もしもこのスパンで、編者が要求するところの「自国の現象を正面に据えた理論を導く努力」(…山頁)をすれば、当然マクロな社会変動論とならざるをえず、その際、たとえば①についていうならば、戦前の天皇制国家と戦後の民主制国家を貫くどんな宗教Ⅱ社会変動論が構想されるのか。

きわめて現代的な変動の、それもごく一部の事柄に汲々としている評者などにはとても手に負える代物ではないが、いずれにせよ、学界が全体で担うべき究極的課題には違いない。そうであるとするならば、テキストとして今必要なことは、歴史記述とともに、第一・二章で出されたような既存の概念や理論の有効性と限界性をひとつひとつ地道に検討する(中範囲の理論化Vの方向性を、箇々の変動事象に即して読者に示していくことではなかったか。本章でもそのような研究例が紹介されている箇所もあるけれども(二四一頁など)、全体として少ない点が惜しまれるのである。そもそもそんな研究自体が少ない学界の現状を反映していると言ってしまうがそれまでだが、ならば、せめて考え方の道筋くらいは学生に示す必要があるであろう。現在と過去との対話(E・H・カー)としての歴史事象の文明史的意味を、ひとつずつ解説していく作業への道案内である。

第五章「新宗教の展開」。井上氏が、新宗教の定義、分派関係、新宗教の歴史、研究動向を述べ、最後に新宗教の特徴を、布教方法、教え、組織、既成宗教との連続面、の四点でまとめている。

。ここは氏の独壇場といってよい。『新宗教事典』の成果が凝縮された、きわめて充実した内容になっている。新宗教が現代社会との接点において、良かれ悪しかれ、もつとも生き生きとした宗教であることを、ここを読む学生たちはあらためて実感することであろう。

最後の第六章「社会調査を通してみた宗教」は、磯岡哲也氏による①宗教調査法の解説と②調査研究の文献レビューである。①は調査マニュアルとして、②はこの章の後に続く「文献解題」(執筆は岩井氏と弓山氏)とともに文献研究のマニュアルとして、それぞれ利用できるようになっていいる。本章の意義も、評者は高く評価したい。というのは、(現代日本の宗教社会学Vを学ぶ上での社会調査の重要性が、このような形でアツピールされていると思われるからである。評者もまた、調査の大切さと楽しさと、そして難しさを学生に伝えていきたいと考えている一人である。

ともあれ、理論と実証の両面でも(現代日本の宗教社会学Vの現水準をほぼ忠実に反映したテキストが、五人の研究仲間のチームワークによってここに誕生したわけである。宗教社会学の標準的なテキストとして、広く活用されることを期待したい。

石井研士著

『銀座の神々——都市に溶け込む宗教』

新曜社 一九九四年三月三十一日刊
四六判 二九三頁 二四七二円

三木 英

著者は教団によるニュー・メディア利用や日本人の宗教生活における年中行事のありよう、といった斬新な視点から研究を行なってきた研究者である。より詳細にいうなら、教団によるコンピュータ・ネットワークの構築や通信衛星の利用推進の現状を指摘し、それら「情報化」への試みと教団の持つ宗教的理念との関連の不確かさを危ぶむ論稿を、著者は発表している。

また、伝統的な共同体を背景とした年中行事の衰退と、それに代わって現代人を賦活する新しいタイプの行事の台頭を論じているのである。思うに著者の念頭には、現代社会における宗教の変貌と適応への模索、といった大テーマがあるのだろう。本書『銀座の神々』も、そういった視座から書かれたものである。銀座は一丁目から八丁目まで、総面積一平方キロメートルに満たない。ここに通勤や買い物で訪れる人の数は、一日およそ一七万。しかし一方で、夜間の常住人口は三千人にすぎない。典型的な都市区域、これが銀座である。通例、近代化・都市化は宗教を排除する方向に働くと考えられよう。それゆえ銀座にあって何らかの信仰が存続しているとは、考え難いかもしれない。

い。しかしこの銀座にも数多くの宗教施設が現存している。しかも我々が想像する以上に力強く、である。本書はこの銀座の神々の来歴を丹念に追い、それらが近代化の大波を凌いでいま都市に溶け込みえた理由を、問おうとする試みなのである。

『銀座の神々』は全五章から構成されている。それら各章について略述し、本書の全貌を明らかにしてゆこう。第一章「銀座の近代化と創出される神話」の調査・考察の対象となっているのは、この地域に点在する稲荷や地藏等の小祠である。まず銀座出世地藏尊の事例では、明治初頭より祀られてきた地藏が急速に都市化する銀座にあっても忘れ去られることなく、しかも大火や関東大震災、第二次世界大戦時の空襲による消失といった難事にかかわらずその都度復興し、三越屋上に鎮座するようになるまでの経緯が克明に描かれている。そして地藏が幾多の試験を乗り越えて今日に至るにあたり、銀座を愛し地藏を崇敬したキー・パースンの果たした役割の大きさも指摘されている。他の事例にもいえることであるが、神々の存続にあたっての人的要因の大きさは軽視されるべきではない。本書はこのことを、あらためて教えてくれる。ライフ・ヒストリーの観点からいっそうの研究が蓄積されるべき、と実感させられるところである。また筆者は、明治百年を記念して昭和四三年から催されている銀座祭の一環である「銀座八丁神社めぐり」の各札所にも言及する。毎年一〇月の八日間、このイベントに参加して全一三の小祠をめぐる参拝者が数方にもものぼるという報告には、驚くばかりである。この期間ばかりは、ふだんビルの屋上や路地に祀られ顧みられることの少ない神々が、銀座の表舞台に登場する

のである。

しかしなぜ、モダンな銀座の活性化イベントに古くさい神々が動員されるのだろうか。そしてなにより、小祠が細々とながらも保存されてきたのはなぜなのだろうか。加えて、明治以降に新たに創建された小祠にかかわらず、もつと昔から「そこにある」との「神話」を伴なって存続しているケースもあることが、著者によって明らかにされている。なぜ敢えて、神話が創出される必要があるのか。これに対して著者は、そうした事実の背後に、或る明確な意志の存在することを主張する。それはすなわち、都市化によって危機に瀕せしめられた地域の住民が抱いたプロテストの感情である。上から押しつけられた都市化の波に翻弄されアイデンティティを揺るがされた民衆が、その拠点を銀座の神々に求めた、と説明するのである。神社めぐりという「イベント」も、人々をアトム化し疲弊させる都市化への抵抗と解釈されようか。それは「マツリ」として、人々を蘇生させ、祀る者の共同体を生成する可能性を有すると考えられるのである。しかし同時に著者は、この「イベント的マツリ（マツリのイベント）」が生み出すカオスの、既存秩序や規範を破壊しえないひ弱さも指摘している。では神社めぐりというイベントがマツリ化して社会と人間の生命秩序を再生しうるのであれば、それはいかなるときに、いかなるメカニズムで作動するのか。このことについて踏み込んだ議論がなされていないこと、やや物足りなさを覚えるところである。

第二章「都市化のなかの神々」は、都市化への三つの神社（宗教法人）の対応の相違を捕捉し、神社神道の変貌と時代への適

応の可能性を探ろうとするものである。銀座の宗教施設の中で唯一神主がいる八官神社が、まず取り上げられている。この現社名は、震災後の町名改正によって八官町がなくなることを惜しんだ氏子により、旧社名から改称されたものである。しかしそれほどに住民に護持されていた神社も、震災後に加速した住民の他出のため、またビルの林立による環境悪化のために、存続が脅かされることとなる。都会の神社がなべて直面せざるをえないこの都市化に対し八官神社が昭和五七年に採った方策は、自らも八階建ビルへと姿を変えることであった。一階・二階部分を拝殿に、御神体を最上階に安置して、それらを地下から屋上の奥宮まで通るパイプ（なかを中空にして外側に土を詰めた二重のパイプ）でつなぎ、残るスペースは収益を上げるための貸店舗としたのである。神社本庁はこの建築に否定的で、そのため八官神社は被包括関係を脱して単立法人となる。そして存続・運営のため、神社自らが収益を生み出すよう事業展開を計っているという。日曜・祭日を休業し平日でも朝一〇時をすぎないとシャッターが開かない八官神社は、かつての氏神が都市型神社へと変貌した一典型である。この事例から読者は、新鮮な驚きと多くの示唆を与えられるはずである。

では朝日稲荷はいかに、都市化に対処してきたのであろう。稲荷の由緒は必ずしも明確ではないが、かねて失われていた御神体が大震災のとき発見されたという神話が創出されていることから、著者は稲荷が地域の復興のシンボルとして機能したと推察している。また戦後この稲荷は町会によって宗教法人化されているが、それも町の守護神としての威厳を増すために「公

「認」にしようという動機からである。とはいえ都市化はこの神にも等しくマイナスの影響を及ぼす。その最たるものが崇敬者の減少である。結果、朝日稲荷もビルの屋上へと昇ることになる。ただ八官神社と異なるのは、本殿が地面とパイプでつながれてはいないこと、ビル化を神社側から積極的に持ちかけたのではなく隣接する企業からの申し入れによるということ、そして神社本庁からの離脱ということにならなかった、ということである。

三番目の事例は、ビル化せず以前からの境内地に残った豊岩稲荷である。この稲荷には明治初年時点で氏子集団が存在しなかった、と推測されている。とはいえ大正に至り、(駅舎移転の影響で)地域の繁栄が失われることを危ぶんだ住民が稲荷を町のシンボルとしてまとめ、祭祀集団を形成する。そして彼ら町会は戦後、稲荷を宗教法人化するのである。この間に町の顔役的人物が果たした役割の大きさは、他の事例と同様、軽視されるべきではない。しかしその人間も銀座を離れてゆかざるをえないのが、都市化の影響力である。稲荷の存続基盤は侵食されてしまう。それに加え、いかにも現代の大都会らしい土地問題も稲荷を悩ませた。元々私有地に存したこの小祠は、地主が土地を売却した四年後、旧境内地の片隅の三坪の敷地に陽光を浴びることなく鎮座することになる。その四年の間に土地の転売が行なわれ、ビル建設時には社殿は屋上に昇るというプランが、うやむやになったのである。

第二章で取り上げられた三社が共通して直面した課題は、社のビル化という問題であった。そしてビル化が都市化のもた

らす一つの一般的な帰結であるなら、神社神道の本質自体も変わってゆくことになるのではないか。これが筆者の投げ掛ける問題である。神社とは社殿・樹木を含めた全体的な聖なる空間であり古来からの制式に則って建築されるべしとした神社本庁は、ビル化には否定的である。しかし地面の上に建つ豊岩稲荷とて、陽のささないビルの谷間に存する限り、その空間が聖なる空間であるとは思いたい。とすれば三つの神社はことごとく、正規の神社イメージからははずれるものであろう。神社が都市において存続しているといっても、確実に変化はしている。神社空間の変質のみに、ことは留まるものではない。神社神道の本質に、神社空間それ自体が直結しているからである。八官・朝日の二社はビル化して変貌を遂げたことにより、新たに参拝者・崇敬者を獲得していると報告されている。それを都市に溶け込みえた証明であると著者が評価するなら、豊岩稲荷もビル化して闊の空間を抜け出しさえすれば、時代への適応を果たすことになるのだろうか。

第三章「キリスト教の波」は、銀座における多くのキリスト教施設の設立から撤退までを、トレースしている。明治になって宣教が可能となつてより、銀座には多くの教会やミッシヨン・スクール、キリスト教出版社が設立された。これらは、明治政府へのプロテストの表現としてキリスト教に入信した旧土族出身者をはじめとする当時の知識階級が設立し、また支えたものである。しかし現在、銀座に残るのは日本基督教団銀座教会と出版社・教文館のみとなつている。キリスト教の銀座進出の理由は、その地の利とイメージの良さに他ならないが、撤退

の理由もまた、銀座という土地がくれたものである。震災や空襲からの復興事業が教会を支えた住民の転出を促したからであり、高い地価が郊外でのより広い敷地獲得と教会の新築を可能にしたからである。もちろん銀座教会と教文館が銀座に残った理由は、日本の中心地から伝道するというメリットを十分に認識していたからに相違ない。ただ運営のためにやむなく、聖なる空間に銀行等の世俗的機関を招き入れている。土地柄で賃料は高く、本来の活動を行なうための財源が確保されるのである。銀座教会も教文館も、ここに至るまでに他教会や他社との合同を重ねてきた。そしていま両者は、銀座という土地と合同している。キリスト教は銀座から撤退するにせよそこに残るにせよ、この土地の価値を有効に活用しているわけである。

三章の調査・考察の対象であるキリスト教は、一・二章での稲荷や地蔵への信仰と同じレベルで、地域をその存立基盤としたものではないだろう。したがって、銀座のキリスト教が地域住民の都市化へのプロテストの拠点となったがゆえにいま活動を行ないうるのだとは、いえそうもない。銀座のキリスト教が都市化に流されず踏み留まることができたのは、地の利を活かすべく主体的に自己変容を果たしたからであろう。この点で、八官神社と同じである。そして同じく、教勢は拡大したまた財政面でも好調な模様である。宗教が都市に溶け込みえたか否かのメルクマールは、なによりこの数値で表わされるのである。我々は日本の企業がその敷地内に小祠を持つこと、企業墓を霊地に建立していることを知っている。企業（外資系を含む）は意外にも、宗教と関わりを持つ。いま銀座にビル社屋（店舗）

を構える企業も例外ではない。ポーラ、資生堂、大和交通、東映、大阪電気暖房の社屋の、そして三越や松坂屋、銀座松屋といったデパートの屋上には確かに神々が座し、企業がこれを祭祀している。なぜ企業が宗教行為を行なうのか。この疑問への答えを銀座から発信するのが、第四章「企業神の群像」である。ここから我々は、当の企業が屋上の神の由緒にさほど関心を払っていないこと、また社史に記載していないことすらあることを教えられる。企業は祭祀すること自体に、意義を認めているというのである。

著者がこの章に引用したデータは、企業のトップの信仰心が平均的日本人よりも薄いことを明らかにしている。また、宗教的経営を全面に押し出している企業はきわめて少数にすぎないことも示している。であるのならば、祀らねばならないのか。それは企業活動に必要だからではなく、日本企業の基本構造の特有性から発するのではないか。つまり日本企業は「村（家）」的な集団主義を保存しており、それが「氏神」を結衆の原点として求めたからである、と著者は看破するのである。不況を契機として、また社運を賭けたプロジェクトを遂行するとき、銀座の企業は神々を勧請している。これも、企業が集団としてのサバイバルを図ろうとしたから、と理解できる。そして企業神が対外的刊行物である社史に記載されないのも、その「内的」性格、すなわち氏神的性格を反映しているのである。

もつとも、企業神の行く末は安泰ではない。著者のいうように、屋上の小祠への参拝が義務ではなくなり、小祠の存在を知らない構成員も現れているとなれば、企業の「家」意識は徐々

に薄れつつあると考えられるからである。そうであれば、企業神は社屋上で徐々に透明化し果ては見えなくなる道を歩んでいく、と読み取ってよいのだろうか。

これまで展開されてきたことは、第五章「都市に溶け込む宗教（宗教衰退）」において総括される。銀座の神々は、都市化イコール世俗化（宗教衰退）」とする従来の常識的図式への反証として呈示されたものであった。都市の中で神々は、あたかもそこに溶け込むかのように生きているのである。その理由はわが身の半身に在る、と筆者はいう。わが身は合理性の塊ではない。その半ばは非合理性・非日常性から成るのではないか。そしてその部分、社会が過度に合理化に傾斜するとき無意識レベルでプロテストし、宗教という「装置」を通して表現され解放される。合理的に編成される都市にあっても、いや都市にあるからこそプロテストへの動因が養われ宗教が成立する、というわけである。さらに祀られるもののフレキシビリティも、それが都市において存続することを可能ならしめる。たとえば八官神社の祭祀集団は、有志から町会の氏子へ、さらに氏子から現在のような会社・店舗や不特定崇敬者へと変化しているが、それに伴って神社の性格も流行神から氏神へ、そして御利益神へと変化している。こうしたフレキシブルな「装置」であるがゆえに、社会の変化に適應することができたのである。もともとこれだけでは、地域民衆の拠点とはならなかった銀座のキリスト教の昨今の教勢拡大については、理論的に説明づけられないままであるが。

以上、「銀座の神々」の全容を紹介し、若干のコメントを附し

てきた。本書は確かに、都市化イコール世俗化（宗教衰退）」とする従来のテーゼへの反証に満ちている。銀座にあつては、（擬似的なものも含む）家・地域等の伝統的基盤に立った宗教は都市化に屈しなかった。もともと、屈して消えていった小祠もあることは、著者も報告するところである。或る神は護られ或る神は消え去ることになるのは、どうしてなのだろうか。消えた神を追跡することは不可能な話であろうが、少々気になるところではある。キイ・パースンの存在がおそらくは大きいのである。だが生き残った神が、以降も保全されると解釈してよいのだろうか。神々の消長の鍵を握るのが人的要因であるなら、「企業神の群像」でも示唆されているように、人々の家・地域にコミットする度合のいつその低下が予想される今後、小祠は路傍の石のごとく化す可能性もあるのではないか。たとえば都市に溶け込んでいる、としても。

著者が本書を執筆したのは、宗教と都市化（近代化）に関する欧米の理論への疑問からである。しかし周知のように、いま日本はもとより欧米ではポスト・モダンの宗教が大きな論題である。我々は都市における宗教を論じた近年の欧米の文献を、フォローする必要があると感じている。ヴェーバーを乗り越えた理論が展開されているなら、それに学ばねばならない。

本書は、都市における宗教の実証的研究として、紛れもなく刺激的で堅実な第一級の業績である。これに先行する研究として挙げることができるものは、東京大学宗教学研究室を中心に行なわれた浜松市における調査のほか、宗教社会学の会による生駒調査くらいのものか（もともと生駒は都市近郊のフィール

ドであり、純粹に都市宗教の研究とはいいがたい。銀座の神々を単独で調査された著者の努力には、敬服するほかない。

谷口茂著

『外来思想と日本人 大伴旅人と山上憶良』

玉川大学出版部 一九九五年五月一〇日刊

B六判 一九六頁 二四七二円

椿 實

カフカの掌編小説に「雑種」Eine KREUZUNG」というのがあって、頭は子猫だが身体は小羊だという雑種を飼っている話がある。子猫はユダヤ教「Judentum」で、小羊はクリスト教などと考えられる。こういう宗教上の雑種性を、シェームスの「一度生まれ型」「二度生まれ型」「一度生まれ型」の典型として、旅人と憶良に宗教心理学的照明を試みたのが本書である。「一度生まれ型」(once born) もしくは健やかな心 (healthy mindedness) と「二度生まれ型」(twice born) もしくは病める心 (sick soul) というのは、対照的な宗教的人格の組合せである。一度生まれ型はホイットマンのように、世界や人生にいくたの困難や矛盾、不合理が介在しようとも、ありのままに受容することができる人間類型で、これに対し、「二度生まれ型」人間は、世界を不条理の支配下にあると見なし、生の決算をマイナスとしか計上することができず、来世における補償すら要求せずにはいられない人間であって、この代表はトルストイであるという。谷口氏は大胆にも旅人と憶良をこれに擬して、旅人を一度生まれ型、憶良を

二度生まれ型詩人とするのである。ユーデントゥームとの関係を中心に氏はフランツ・カフカ論を展開されたが(明星大学出版部、一九八三年)、今また宗教学が文芸学の切口となったということはプラグマティックな宗教学として御同慶である。

思うに、九千年来の縄文人の文化を純粹日本とするなら、これとても一万三千年来の先土器文化にはじまり、前四〇〇年以来的の弥生人と交雑する雑種であつて、道教・仏教・亀トを外来思想とすると、そもそも日本人は、はじめから雑種民族に外ならない。旅人を純日本人文化とし、憶良を外来知識人とするのは雑種の程度の問題で、憶良も物部の分れとすれば、いずれも渡来人の血統を引くと考えられる。「もう一つの万葉集を読む会」というのがあつて、李寧熙(イ・ニョウ)という女性が、記紀万葉は古代韓国語で書かれたものだと言っている。額田王の難訓歌「莫露田隣」はセックスを歌う二重歌だといふ。これは卜事の歌と思ふが恐れ入る。韓国語「アオンニエシ」「ナラ」は「奥まつて靈妙の都」の意といふ。

大伴・物部は「天孫降臨」という渡海の記憶を信ずる渡来人であろうから、物部氏の支族である憶良とは同根であろう。渡来人が中国、韓国を根の国と考えるのは当然で、憶良の属する宗族の長である粟田真人の推挙で、四十二歳の憶良は、三人の小録事(書記官)の一人に加えられ、正八位の官人となる。(四五頁)和銅七年五十五歳の憶良は正六位上から従五位下に昇進、二年後伯耆国守となる。帰京後東宮(のちの聖武天皇)に侍し、養老八年七月七日に(四七頁)

○天の河相向き立ちてわが恋ひし君来ますなり紐解き設けな

(8・一五一八)

と歌つた憶良は、長屋王の佐保邸で、神亀元年(七二四)には

○ひさかたの天の河に船浮けて今夜か君が我許来まさむ(8・一五一九)

という濃密な七夕歌を詠んでいる。棚織とは上古織を織る巫女をいうので、この神婚は華和合の曲である。憶良にとつて唐文化は子猫の頭であり、肉体は小羊の如き巫女であるようだ。大伴帥旅人は「酒を讀むる歌十三首の中で、面白がつて仏教批判をやっている。

○今の世にし楽しくあらば来む生には蟲に鳥にもわれはなりなむ(3・三四八)

○生者つひにも死ぬるものにあれば今の世なる間は楽しくをあらな(3・三四九)

こういふ旅人の豪放な来世否定には、仏・菩薩の靈験を願う呪術仏教への皮肉があり、仏教倫理の教説を諷刺している(九五頁)と言われるが、生死の境に立ち、防人等を集めて、「海行かば」(家持)を歌わせる立場の軍団長としては至極あたりまえの人生観であつて、谷口氏が「一度生まれ型」(once born)とする楽天的日本の風土の人格であらう。

旅人の妻の死に対する哀歌は

○妹と来し敏馬の崎を遷るさに独りして見れば涙ぐましも(3・四四九)

となり、松浦川に遊ぶ序のように、中国の情痴小説「遊仙窟」

を下敷にしながら松浦川の乙女に「けだし神仙ならむか」とロマンチックな夢をみているし、

○丈夫と思へるわれや水壘の水城の上に涙拭はむ（6・九六八）

と単純素朴に涙している。谷口氏が「二度生まれ型（once born）の健やかな心（healthy mindedness）であるとするのは、外来思想、特に遊仙窟のような夢幻の神仙思想にあこがれるセンチメントである。これは憶良が、抱朴子を引いて大まじめに、神農云ふ。百病愈えぬときには安にそ長生を得むと。帛公又曰はく、生は好物なり。死は悪物なりと。若し不幸にして長生を得ぬときには、猶し生涯患無きを以ちて、福大きなりと為さむか。（一五七頁）という沈痾自哀の文の、沈痛なる術学趣味とは大いに異なる。憶良は自分の病氣の原因は妖怪のしわざではなくて、どうやら飲食不節生にあると思ひあたるのだが、その道理を素直に承認しようとしなない。（一五四頁）

○こらが「二度生まれ型」の陰惨なところ

○土やも空しかるべき万代に語り継ぐべき名は立てずして（6・九七八）

とリアリズムに向う。禍の伏す所、祟の隠るる所を知らむと欲ひ、亀卜の門と巫祝の室とを往きて問はずといふことなし。（一五一頁）然れども弥苦を増すこと有り、曾て滅差ゆといふこと無し。

従五位下筑紫守になった憶良は、香岐・対馬が近いので、卜部に亀卜で占つてもらつたりしているようだ。彼は最後まで死を受容するつもりはなく、生のために死と戦う姿勢のまま生を全うしたのではなからうか」と著者は憶良の晩年を語って同情

的である（一六五頁）

憶良の世評は、直情的なプロレタリア歌人のように言われているが、子宝の歌や貧窮問答歌の後背をなす中国思想に本気で正対している作者は、頭は猫の如く戦闘的で、キバは猫の如く鋭いが、やはり病氣には勝てないといくずおれる自愛の文である。憶良は、自ら雑種文化の悲劇を歌っているので、日本における道教（Taoism）の知的事例といえよう。

私も十九歳の少年兵は、あたりさわりなきよう万葉集をふところにして入営したものである。「海行かば」の家持にはゾーツとなったが、同じ防人の歌や、旅人の望郷の歌には同感するものがあつた。憶良の術学的な歌は、遣唐小録の習作らしく感心できなかったが、自分も「鼻びしびし」となってみると、晩年の憶良の気分には同感できるものがある。旅人は純日本的なアララギ調で、憶良は外来知識人だという見解が一般的だが、憶良の立身出世のための中国思想には、雑種的なところがあつて、特に弥生時代から農村で行なわれた太占のところは興味深い。これにはシベリヤ・シャマニズムの影がある。

倭王武に従つて、大伴・物部というインヴエーダーが後にやつた大化改新というのも「急々如律令」と伊場の呪符木簡にあるように、韓国風の律令制を、亀卜の呪術性によって神権化しようとするもので、結果生まれたのが、長屋王への富の集中とその没落であつたらう。物部氏は聖徳太子により、大伴氏は藤原氏によつて亡ばされることになるが、その最後を飾るのが家持の万葉集であり、巻五は山上憶良歌集である。こういう政治

的背景の中で藤原氏に遠ざけられた大伴氏や、遺唐小録出身の知識人山上憶良が筑紫守になり上る出世物語は、あまり愉快ではない。だが我々日本人も、ギリシヤ・ローマにさかのほれば、オゾまじき雑種文化でイカロスの如く墜落する。沈痾自哀の文に見る「亀卜の門に問う」とは(二五一頁)、亀の甲に四角凹みを掘り、十字の墨書にそって、地・天・神・人・と十字にハハカ桜の枝の火を吹きつけると音すればやめ、われ目に墨を入れて卦を見る方法で、憶良程の学者は史記亀策列伝位は読んでいたろうから、これで吉凶を卜ったのである。これは暗示による未来予知の心理療法というべきもので「死なむと言わばたちまちに死なむ」という無意識の治療的カウンセリングが行なわれる。憶良は、「人願へば天従う(二五七頁)」と言っているが、これは、人左下から上方天に向って亀甲を灼くことで、天地は広しといへど、吾が為は狭くやなりぬる 日月は 明しといへど 吾が為は 照りや給はぬ 人皆か 吾のみや然る」と被害妄想的になり、「心力共に尽きて寄る所なし」

○術もなく苦しくあれば出で走り去ななと思へど兎らに障りぬ
(五・八九九)

ということになる。これは天平五年(七三三)六月朔の作である。文飾もあるが憶良の知性は死を受容しない。亀卜などはまったく信じていないのである。これでは病はなおらないし、死者は生きた鼠にもおとるとはなさない話だが、文学によって人は解脱できるものではない。憶良が巫祝の室を問うたというのは文飾の対句ではなくて、シベリヤ・シヤマニズムに回帰したことを示す。

谷口氏の功績は、文学と宗教のはざまの機微にせまったところにある。それには宗教心理学的の方法が重要となる。憶良の作歌法は雑種的で「出で走り去なな」とするのが子猫的憶良だとすれば、子等に障るとあきらめて、小羊の如く失速してしまう。○世間を憂しとやさしと思へども飛び立ちかねつ鳥にしあらねば(五・八九三)

という貧窮問答歌もまったく同巧の作歌法によっている。「人から天へ」飛ぼうとするのだが鳥にしあらねば飛ばないうちに墜落してしまう。

憶良も旅人も日本人のグルンドをなしている非仏教的道家の思想を基としている点に注意したい。東洋のイカロス^⑦は飛ばないうちに失速してしまうのである。

(1) 谷口茂『フランツ・カフカ論——ユーデントゥームとの関係を中心に』明星大学出版部、一九八三年。

序章 カフカをどう読むか 1カフカとユーデントゥーム (1ユダヤ民族史 2ブラークとユダヤ人 3ユダヤ人カフカ) 2カフカの文学世界(作品論)(4息子の言い分 5共同体と個我 6世界への道 7芸術家の使命)

(2) 中澤英雄、谷口『フランツ・カフカ論——ユーデントゥームとの関係を中心に』書評(『ドイツ文学』七三、日本独文学会、一九八四年)、一五三頁。

(3) William James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green and Co., London, New York, Toronto, 1929; Lectures IV and V, *The Religion of Healthy-Minded-*

ness, p. 78; Lectures VI and VII, The Sick Soul, p. 127.

(4) 拙稿「巫女としての額田王」(『日本的宗教心の展開』大明堂)、二二二―二四頁。

○ 静 トこそ吉き我が脊子が立たせりけむ巖櫃が下

と読んでみたが

○ 莫羅田隣之(麻具廻せよ) 大相七兄(大股の) 爪謁気(麻具を識らせよ) 吾瀬(来たれ) 子之(麻具) 躬玄為兼(立ちにけりに) 五可新(行き来せむ) 何本(幾度)

李寧熙『もう一つの万葉集』文藝春秋、一九八九年、六二―六九頁。

(5) 李寧熙『枕詞の秘密』文藝春秋、一九九〇年、二七〇頁。青丹よし

○ 悔しかも斯く知らませば青丹よし国内ごとごと見せましもものを(5・七九七)

山上憶良も「青丹よし」は「山川の美しい」(万葉秀歌・茂吉)の意ではなく「奥まっついていて靈妙」の意である、と思われる。これは幽仙窟の世界である。

(6) 注 序章 問題関、心と方法論(一七五頁)。

(7) 結語 外来思想と日本人の生き方(一六七頁)を参照されたい。

会 報

事務局移転のお知らせ

日本宗教学会事務局は左記に移転しました

〒一一三
東京都文京区本郷一丁目二九番七号
ル・マン タケハラビル二〇五
電話 〇三(五六八四) 五四七三
FAX 〇三(五六八四) 五四七四

○『宗教研究』編集委員会

日時 平成七年七月一日(土) 午後三時～七時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研士、市川裕、岩本一夫、鈴木正崇、永井政之、

林淳、星川啓慈、渡辺和子

議 事

一、刊行報告

第六九卷第一輯(三〇四号)

一、編集方針

第六九卷第二輯(三〇五号)以降の企画について協議し第七〇巻第一輯(三〇八号)特集号のテーマを「癒しと救い」に決定した。

一、今後の運営について

論文枚数、査読報告の手続き等について論議がなされた。

○理事会

日時 平成七年七月二九日(土) 午後一時三〇分～四時三〇分

〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 阿部美哉、洗 建、荒木美智雄、安齋伸、家塚高志、

井門富二夫、石田慶和、植田重雄、上田閑照、金井

新二、川崎信定、河波昌、木村清孝、小山苗丸、坂

井信生、佐々木宏幹、鈴木康治、芹川博通、蘭田稔、

田中英三、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、長谷正

賞、華園聰鷹、藤井正雄、藤田富雄、藤本浄彦、堀

越知巳、宮家準、渡邊寶陽、(沖縄国際大学)小熊誠、

稲福みき子

議 事

一、第五四回学術大会発表者の承認

開催校が準備したプログラムの原案を検討し、二八四名の個人研究発表を承認した。

一、新入会員について

別記二六人の入会が承認された。

一、『宗教研究』編集委員について

田丸会長から、編集業務の増大に対処するため、七月一日付で新たに星川啓慈氏に編集委員を委嘱した旨の報告があり、承認された。また、「論文投稿規定」の枚数を従来の四〇〇字詰原稿用紙四〇枚前後から四〇〇〜五〇枚（注・図版を含む）に変更したいとの編集委員会の提案について検討し、これを了承した。

一、IAHRの第一七回国際会議について

八月五日〜二日にメキシコ・シティーで行われるIAHR（国際宗教学宗教学会）の第一七回国際会議に荒木美智雄（日本学術会議からの派遣）、金井新二、長谷正當の三氏が本学会を代表して出席されることが会長より説明された。議題として予想されている名称変更問題等についても対応は、これら三氏に一任することとした。

○常務理事会

日時 平成七年七月二十九日（土）午後五時〜七時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 荒木美智雄、安齋伸、井門富二夫、石田慶和、植田重雄、上田閑照、金井新二、坂井信生、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、長谷正當、華園聰鷹、藤井正雄、藤田富雄、宮家準、渡邊寶陽

議 事

一、科学研究費補助金の審査委員候補者について

これまで第一段審査にあたっていた荒木美智雄、鈴木範久両氏の任期終了にともない、継続委員を含め、藤本淨

彦、渡邊寶陽、坂井信生、洗建、宮田登の五氏を新たに審査委員候補者として推薦することとした。

○評議員選考委員選挙

日時 平成七年八月二十六日（土）午後一時三〇分〜四時

場所 学士会館本郷分館

出席者 石田慶和、金井新二、鈴木範久、田丸徳善、中村廣治郎、藤井正雄、藤田富雄

議 事

一、評議員選考委員選挙開票

開票結果

○理事互選分

有権者総数 八五

投票者総数 六二（投票率七三％）

有効投票者数 六一

無効投票者数 一

有効投票数 一八三

無効投票数 〇

白票 〇

有効投票数の内訳

上田閑照 一七、金井新二・藤田富雄 一三、脇本

平也 一二、島藺進 一〇、（以下略）

この結果、上田閑照、金井新二、藤田富雄の三氏が理事互選分による選考委員に選出された。

○一般投票分

有権者総数 一、七二二

投票者総数 三九〇（二二・八％）

有効投票者数 三八一

無効投票者数 九

有効投票数 七五五

無効投票数 一

白票 六

有効投票数の内訳

上田閑照 二六、島蘭進 二〇、石田慶和 一八、

井門富二夫・佐々木宏幹・藤井正雄 一六、長谷正

當 一四、山折哲雄・脇本平也 一三、荒木美智雄・

井上順孝・金井新二 一一、小山宙丸 一〇、石井

研士・藤田富雄・渡邊寶陽 九、（以下略）

この結果、理事互選で選出された上田閑照、金井新二の二氏を除いて、島蘭進、石田慶和、井門富二夫、佐々木宏幹、藤井正雄、長谷正當、山折哲雄、脇本平也、荒木美智雄、井上順孝が一般投票による当選者となった。

理事互選分による当選者三名、一般投票による当選者一〇名、計一三名の評議員選考委員は以下の通りである。（五十音順、敬省略）

荒木美智雄、井門富二夫、石田慶和、井上順孝、上田閑照、金井新二、佐々木宏幹、島蘭進、長谷正當、藤井正雄、藤田富雄、山折哲雄、脇本平也

○日本宗教学会学会賞選考委員会

日時 平成七年九月二日（土）午後一時～三時

場所 学士会館本郷分館

出席者 青山玄、洗建、河波昌、木村清孝、芹川博通、

田垣、David REID

議事

一、委員長の選出

互選により河波昌氏を委員長に選出した。

一、審査について

候補作品について論議し、分担（主査・副査）を決定した。また、本年度の「申し合わせ事項」を協議し、決定した。

会員計報

○日本宗教学会名誉会員、京都大学名誉教授、武藤一雄先生は、平成七年六月二十七日逝去されました。享年八一歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会名誉会員、東方学院講師、柴田道賢先生は、平成七年六月二十九日逝去されました。享年九〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会名誉会員、上智大学名誉教授、Heinrich Dumoulin 先生は、平成七年七月二二日逝去されました。享年九〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|-------|-------------------|
| 深澤 英隆 | 一橋大学助教授 |
| 森本 聡 | 大阪経済大学非常勤講師 |
| 杉村 靖彦 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 岸根 敏幸 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 遠藤 潤 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 末本文美士 | 東京大学教授 |
| 川橋 範子 | 南山大学宗教文化研究所非常勤研究員 |
| 藤田 正勝 | 京都大学助教授 |
| 金井 新二 | 東京大学教授 |
| 藤井 健志 | 東京学芸大学助教授 |
| 谷 富夫 | 大阪市立大学助教授 |
| 三木 英 | 英知大学助教授 |
| 椿 實 | 文京区パーバラ会会長 |

Cosmology and the World of Death in Hirata Atsutane

Jun ENDŌ

Hirata Atsutane (1776-1843), one of the well-known scholars of *Kokugaku* (National Learning), advanced a new theory concerning cosmology and the world of death based both on the traditional cosmology found in Japanese religions and the cosmological astronomy found in *Yōgaku* (European Learning). Motoori Norinaga, by whom Hirata was most influenced, first tried to abstract a cosmology from the *Kojiki*. His disciple, Hattori Nakatsune, and Hirata formed their own cosmologies not necessarily through interpretations of the sacred books, and considered their cosmologies in connection with the world of death. We can recognize three aims in Hirata's writing of *Tama no Mihashira*: an understanding of the genesis of the world, comprehension of the meaning of the sacred books, and a clarification of where one goes after death. The last aim was the most important for Hirata. In order to understand that world, Hirata insisted on the Japanese way of "Anjin" in opposition to Buddhism with which the term is entirely original. Atsutane also considered every motion of the world, whose cause *Yōgaku* had ignored, as the work of "Musubi" and established a world after death without conflict through scientific cosmology by identifying the distinction between *ken* and *yu* in the *Nihonshoki* with those between such pairs of terms as man and gods, alive and dead, and visible and invisible.

Candrakīrti's Interpretation of the Relation between *Madhyamaka-śāstra* and the Theory of *Bodhisattva-caryā*

Toshiyuki KISHINE

In this paper, I consider the relation between *Madhyamaka-śāstra* and the theory of *bodhisattva-caryā* by investigating Candrakīrti's explanation cited mainly in his major work, *Madhyamakāvataṛa*. His theory is characterized by the active part played in *bodhisattva-caryā* by *mahā-karuṇā*, *advaya-jñāna* and *bodhi-citta*; and in that *mahā-karuṇā* is regarded as a basis in three primary factors and realizes *advaya-jñāna* and *bodhi-citta*. Candrakīrti lends authority to his theory by quoting Nāgārjuna's *Ratnāvalī* and points out the debt his theory owes to *Ratnāvalī*.

On the other hand, Candrakīrti relates these primary factors to the *daśabhūmi* theory generally regarded as a well organized theory of religious practice in *Mahāyāna* Buddhism. According to his explanation, *advaya-jñāna* is identified with *bhūmi* of *daśabhūmi* and transforms *bodhi-citta* to *citta-utpāda*. Among the ten stages of *daśabhūmi*, it is the sixth, *Abhimukhī-bhūmi*, which is most closely related to a presentation of *Madhyamaka-śāstra*. The purpose of this stage is to gain *nīrodha* by staying (*vihāra*) at *prajñā-pāramitā*. For that purpose, he asserts that we should realize, in accordance with Nāgārjuna's interpretation, that *pratītyasamutpāda* is the way of *dharma*s, and means *sūnyatā*.

Therefore, I think that Candrakīrti interprets the presentation of *Madhyamaka-śāstra* as a process of *bodhisattva-caryā* practice which begins from an emphasis on *mahā-karuṇā* and arrives at *daśabhūmi*. Viewing Candrakīrti's interpretation, it is indicated that Candrakīrti positively relates *Madhyamaka* philosophy to *bodhisattva-caryā*.

Sur la “poétique” de Ricœur: vue sous son aspect religieux et théologique

Yasuhiko SUGIMURA

Cette étude a pour but de mieux comprendre ce que Ricœur appelle “poétique”, notion présupposée mais inexpliquée dans sa philosophie. Ce but est poursuivi par la mise en lumière des rapports de la notion en question avec des thèmes religieux et théologiques auxquels ce penseur ne cesse de s’intéresser.

Dans sa confrontation avec la réalité énigmatique du mal échappant toujours à la réflexion philosophique pure, la philosophie Ricœurienne est contrainte de s’exposer à une sorte de non-philosophie. Or, ce qui permet au philosophe de continuer à penser dans cette situation critique, c’est la fonction “poétique” du langage, fonction consistant à donner le sens aux êtres humains et à leur ouvrir ainsi de nouvelles possibilités d’ exister. Lorsque nous nous interrogeons sur l’origine chez Ricœur de la croyance en cette puissance du discours poétique, nous ne pouvons nous empêcher de prendre en considération ses contributions dans le domaine théologique. En effet tous les travaux de Ricœur sur la question du mal-salut nous conduisent à la “logique de la surabondance” qu’il discerne au sein du christianisme. L’idée de la “révélation du nom de Dieu” qu’il développe sous l’influence de la théologie protestante contemporaine indique, entre autres, la manière dont cette logique extraordinaire se met en rapport avec la “poétique” et, de ce fait, avec l’ensemble même de la philosophie Ricœurienne. Le Nom qui, en tant que source inépuisable du sens, se retire à l’infini anime la philosophie de Ricœur dans ses profondeurs, sans pour autant la pousser à se confondre avec la foi.

Plotinus' Kinds of Being in the Intelligible Universe

Satoshi MORIMOTO

Plotinus insists that there should be five kinds of being in the Intelligible Universe: Being, Motion, Stability, Identity, and Difference. They are originally derived from Plato's *Sophist*, but their significance in Plotinus' system has been taken lightly by the major students of this philosopher, as for example, in William Ralph Inge's *The Philosophy of Plotinus*:

The long discussion of the Categories in the Sixth Ennead seems to me, at any rate, for our purpose in these lectures, the least interesting part of the whole book. (vol. II, p. 58)

Even today, many scholars including A. H. Armstrong and Émile Bréhier believe that they can understand the structure of the Intelligible World without regard to the five kinds of being. This paper will argue against this view.

The important point to notice is that Intelligence has two aspects, Spiritual Intuition and Contemplation. As is generally known, Intelligence perceives itself and the Ideas which dwell in itself. But it also sees the One and from it receives the Formative Principle (*λδγος*). This is the higher Spiritual Intellection of Intelligence. Through this power of Contemplation, it proceeds from the One and returns to it at the same time, such that in the Intelligent Universe the part is the whole and the whole is the part. Plotinus' kinds of being in the Intelligible Universe is his philosophical effort to provide a detailed account of such an architecture of the Spiritual World along with other theories pertaining to Intelligence.

Religious Experience and the Problem of Religious Foundationalism: Meanings of W. Alston's Theory of Religious Experience

Hidetaka FUKASAWA

In philosophical and scientific studies of religion in the modern era, the concept of religious experience has very often been tied up with foundationalist interests. The idea of giving experiential foundations to religion is, however, much flawed with logical and theoretical difficulties. In this article, I seek to show this by analysing and criticizing W. Alston's theory of religious experience. Alston's original and implicit concern was to give "direct" and "strong" foundations to religion in terms of religious experience (Perception) of God. But he is forced to give up this idea of "classical foundationalism" and changes his position to "modest foundationalism" which tries to secure prima facie legitimacy for religious beliefs. However, this position again must unavoidably be shaken from within through anti-foundationalist criticism and its holistic or coherentist truth-theories. At any rate, the idea of experiential foundationalist approaches to religion must inevitably be subjected to fundamental reconsideration.