

## 肯定としての「無」

—— 禪言語の二つの次元 ——

沖 永 宜 司

△論文要旨▽ 禪の語録などで用いられる「無」は一見否定的な言語の呈示に思われるが、その本来の意図は全く逆に、絶対肯定の方向へと開くものである。この小論では、こうした禪の逆説的な言語使用が成立する背景の構造について考察する。そうした言語使用を行う禪の事例として主に、初期禅宗の一傍系として知られている牛頭禅を中心とした思想を取り上げる。この宗派は華嚴五祖の圭峯宗密によって「泯絶無寄宗」として、その否定一方の傾向を批判された。しかしこの宗派の言語では、所謂日常生活の有の次元と、開悟なしには徹見することの不可能な空の次元とが、背後で厳しく峻別されており、この峻別は前者の次元における徹底的な否定を踏まえて空へと導くものである。その検討を踏まえ、禪の言語においては、それを扱う主体の立つ言語の次元が重要であることを確認する。そして、言語の発話主体に著しい断絶の見られる『金剛般若経』の「即非の論理」を参照しながら、禅における言語次元の二重性の問題を捉えて行く。そしてこの二重性を内含する禪の言葉が、日常世界に住む修行者に、有の次元を超えた空の次元を呈示する構造を考察する。

△キーワード▽ 牛頭禅、無、空、絶観、即非の論理、二つの言語次元

はつめい

禪の語録において「無」という一見否定を示す言語が使われる場合、それが根本的に虚無主義的な否定の意味なのか、もしくはより根源的な肯定を導くために、有の次元における実体性を否定するものなのか、簡単には見極め

られない。同じ言葉に対して二つの解釈は全く異なった意味を導出する。そしてその相違は、言葉自体ではなく、その言葉が一定の意味を持つてはたらく際に必ず必要な、背景としての地平的な枠<sup>(1)</sup>の相違に起因すると考えられる。禅では言葉を扱う者がどのような地平、つまり言語の次元に立っているかが決定的に重要なのである。この言語の次元についての考察が、本論の主題である。

例えば右記の「無」が単なる否定ではない意味ではたらく場合、それはこの言葉を受け取る修行者が、もはやその「無」が否定としての意味さえ持ち得ない絶対肯定の次元に立つことが条件となる。牛頭禅に対する宗密の批判も、この宗派が理法に対して用いる否定的な表現方法、つまり遮詮が、結局虚無主義的な主張に終ってしまうというものである。それに対して宗密は、無でも有でもない「性」を見極める、もつと積極的な「知」の表詮を主張するのだが、まずこの批判の妥当性を検討してみたい。つまり、牛頭禅の遮詮は飽くまでも日常の有から離れないでいる者へと、開悟による次元の転換を促すために用いられ、この否定は空の次元への条件として厳しく設定されたものであること、よってその点牛頭禅は、「性」という開悟を経た者にしか会得不能であるはずのものを、有の次元にとどまっている者に対しても明示する宗密の態度より、むしろ慎重ではないか、ということである。このように、禅言語の意味を決定する、受け手の次元の重要性にも拘らず、この次元がその都度はつきり表明されることは殆どない。なぜなら、言語は対象となるが、その言語が一定に機能する条件としての枠組みの方は知的対象化を許さず、用いる主体と一つに体得される他ないからである。第一章では、この背後の枠組みの性質について、牛頭宗を中心にして触れる。第二章では、空の次元への道のりを明らかにするため、有無の相関構造の超越、そして「絶観」に関して考察する。そこで空と有との関係も明らかになる。第三章では言語の枠組みとそれらの断絶の状態に

ついで、牛頭宗を中心とする禅文献の中で再度確認した後、『金剛般若経』の「即非の論理」と呼ばれる、「A」と「非A」とを全く同視する論法を参照する。ここでは「A」と「非A」との間に、それぞれを語る発話主体の相違が見られ、こうした相違は、この「即非」に類する禅の矛盾表現における次元の断絶を考察する際にも重要な示唆を与えるからである。しかも禅の言語では、ある時は一方の次元から、またある時は他方からというように、語手の次元が語られずに自在に変化する場合が多い。これらの特色について第三章で考察したい。

### 一 牛頭禅における「無」

1

この宗派の初祖である牛頭法融の『絶観論』や『心銘』を素直に読む限り、それが本質的に言わんとするところは荷沢の神会や洪州の馬祖と変わらない感触を受ける。牛頭の否定性が有名になったのは、むしろ宗密による、その遮詮重視への批判に起因する。そこでまず宗密による批判の骨子を確認する必要がある。それは、この批判についての吟味が、却って牛頭宗の特色を把握しやすくさせると思われるからである。『禅源諸詮集都序』で牛頭宗は「浪絶無寄宗」つまり「空宗」として次のように規定される。

「説く、凡聖等の法は皆な夢幻の如く都て所有無し。本来空寂にして、今ま始めて無なるには非ず。即ち此の無に達するの智すらも亦た不可得にして、平等法界には仏も無く衆生も無く、法界も亦た是れ仮名なり。心にして既に有ならず、誰か法界と言わんや。修と不修と無く、仏と不仏と無し。設い一法だに涅槃に勝過せるもの有るも、我れは亦た夢幻の如しと説く。」(ZSS, p. 402c.)

この文の中においてまず見られるのが、「凡聖」といった分別知の対象となる諸概念が否定されているのみならず、「無に達するの智」すらも否定的に扱われる特色である。分別知を否定するのは禅宗一般に共通した事柄だが、それを越えた「智」も表立つては語らないのがこの宗派である。そこでは、本来の「無」へと至るための修の必要性、もしくは仏の存在という問題において、「不修」「不仏」が選択されるのではなく、そうした問題が議論されること自体が無意味とされるのである。これは分別知の否定のみならず、もっと根本的な「智」さえも表に出さず、さらにそうした根本的な事柄の有無について論じることさえ絶するという徹底ぶりである。宗密は現象界に現れない不変の「体」や「性」、そしてそれらを直観する知の直示を強調するために、空宗のこうした主張は、彼にとつて否定の表記、つまり「遮詮」の繰り返しでしかないと映るのである。これが批判の要点の第一である。

しかし表記上の問題のみならず、さらに空宗は、一番重要な「性」を「見」るまでに至っていない、本質的に十分な教説という趣旨においても批判される。

「空宗は諸法の無性を以て性と為し、性宗は靈明にして常住なる不空の体を以て性と為す。故に性の字は同じと雖も、而も其の体は異なるなり。」(ZSS, p. 406b.)

空宗ではどこまでも実在性の否定の方に力点が置かれ、非実在論的なのに対して、宗密の立場である荷沢宗などの「直顯心性宗」ではそれでは不十分であり、性の一言直示、体の不空が説かれる必要がある。つまり実在論的なのである。この第二の要点を、宗密は単なる表記以上の、もっと本質的な相違として考えている。この点は重要である。

「本覺の性も亦た空にして、所認有ること無しと計す。(中略)却って心体の不空なるを了せず知らざるを云

う。」(TZS p.437a.)

現象としての色と本体としての性とを区別し、空宗が両者とも非実在的に扱うのに対して、性宗は後者に関して是不空を明示する。

もつとも、宗密はこうした性が、無分別的な直観によってのみ知られることはよく理解していた。だからこそ性宗は色にも空にも陥らないそれらを超えた「中」を標榜するのに対して、逆に空宗はその二者の分別から抜け切れていないと批判される。「空宗の説く所の世と出世間との一切の法は二諦を出でざる」(ZSS p.477a)のに対して自らは、色でも空でもなく、且つ色でも空でもある「中道第一義諦」(ZSS p.407a)を言うのだと。空宗の空とは論理上、飽くまで色との対立によってのみ成立し、その限り分別の世界からは出ないということである。これが批判の第三の要点である。

これらの批判はどこまで妥当するか。もう一度宗密の批判をまとめれば、遮詮のみで表詮がない、あらゆる諸法において空を主張し本体における性が欠如、二諦の分別にとどまっておりに中諦の直観がない、ということである。しかし、未熟な修行者は世俗諦の言語の次元でしか生きていない限り、そこに悟りを経て始めて至れる勝義諦の次元の言語をたやすく持ち込んでよいのだろうか。むしろ世俗諦の地平に向けては遮詮に徹した牛頭宗の方が、二つの諦の間に広がる言語の断絶の深さを、体験的に理解しているのではないか。このような仮定を念頭に、次に牛頭宗のテキストを見てみたい。

2

まず、修行者に向って説かれる言語において、現象のみならず本体までもが非実在のニュアンスを介して説かれ

る様子を見てみたい。テキストは牛頭宗の初祖法融の『絶観論』であるが、ここでは縁門と入理先生との問答という形式で話が進められる。

「問うて曰く、云何なるを道の本と為し、云何なるを法の用と為すや。答えて曰く、虚空を道の本と為し、参羅を法の用と為すなり。

問うて曰く、中に於いて誰か造作を為すや。答えて曰く、中に於いて実に作者無し、法海の性は自然なり。」

(ZKR p. 89b)

道の本、つまり宗密では体にあたることにしても、法融は「虚空」という名を用いる。その虚空を理法として「参羅」つまり万物が動いている。この理法のはたらきは「自然」であって、作爲も分別も無く、そこに敢えて有でも無でもない第三のものを付け加える必要さえないという趣旨である。逆にもし道の本が虚空でなく、第三の何かとして考えられれば、たちまちそれに対して「遮有り開有り、主有り寄有る」(ZKR p. 89b) という分別、二項対立が生じてしまうという考えなのである。体は直接に実在化されず、非実在性や否定を通じてしか暗示されない傾向が強い。

「問うて曰く、既に空を道の本と為すと云わば、空は是れ仏なりや。答えて曰く、如是。

問うて曰く、若し空の是れならば、聖人は何ぞ衆生をして空を念ぜしめず、仏を念ぜしむるや。

答えて曰く、愚痴なる衆生の為に、仏を念ぜしむ。若し道心の土有らば、即ち身の実相を觀ぜしむ、仏を觀ずるも亦た然り。夫れ実相と言うは、即ち是れ空無相なり。」(ZKR p. 90a.)

これは体の概念的な非実在性に加え、衆生が情緒的に依拠できる仏のような超越的な人格存在の有無に関する議

論である。むしろこちらの方が虚無主義に関係しやすい。入理の答えは「空無相」、つまり仏は仮初である。この情緒的な「空」においても安堵を得るには、それを観ずる縁門の主体の認識論的変容が条件となるだろう。つまり、その変容を経た者にとっては、入理の語る「空」は、もはや凡夫にとってのように、虚無的な情緒や認識上の条件をともなったものではない。変容の前後で「空」をとりまく意味はがらりと変化し、入理にとっては完全に充実した「体」のごときものとなる。しかし、この充実は何れにそのまま示すこともできない。変容の前後では言語の次元が相違し、入理にとつての「体」はそのままの言葉では縁門に示し得ないからである。従って、縁門に対しては否定の言葉でしか表し得ない。このように、悟りの地平では、それまでの無が無でなくなるという逆転が起る。迷いの地平における否定は、悟りの地平における肯定に転化するものであり、二つの地平の間に介在する世界の断絶は、一方から他方へと同じ言語が同じ意味で伝達されることを妨げる<sup>(2)</sup>。凡夫の世界において表詮を控える空宗は、それゆえ否定がそのまま実相、充実であるに至るまで、却って性宗よりも凡夫の地平を徹底的に覆すことを要求するとも言える。宗密によつて「泯絶無寄宗」<sup>(3)</sup>に加えられた石頭希遷の「参同契」の言葉を借りれば、「事を執るは元より是れ迷い、理を契するも亦た悟に非ず。」<sup>(4)</sup>ということになる。では「無」をも「無」としないという、この地平の逆転はどのようなシステムで行なわれるのか。次章でさらに検討したい。

## 二 無が無でなくなる構造

1

この逆転は、否定を徹底的に行使用することが、最終的に自らの否定の意味さえ剝奪してしまう、という構造に見

られる。そこでこの節では①一般に否定が成立する論理的条件と、その超越を考察し、②次にその結果達成される空の次元の性質を明らかにする。

①ここではまず、法融の主張を慧能の頌と比較させながら論じている『宗鏡録』を取り上げてみたい。

「目前に物無く、物無くして宛然。人致を用いず、体自ずから虚玄。」(SGR p. 594c)<sup>(1)</sup>

これは法融の『心銘』からの引用として示されている一句だが、既に確認したように、解脱の世界においては、現象界のみならず、「体」についても非実在的に語られる。そしてこれが、作為的な分別である「人致」の否定と同じくみなされ、悟りの言語は、この作為的な意識が一旦止んだ処から初めて可能となる。さらにこの法融の一句は、慧能の「本来無一物、何ぞ塵埃払うことを用いん。」(SGR p. 594c)<sup>(2)</sup>の意味と全く同様のものとされる。「無一物」としての肯定はいかにして可能か。

「是れ知る、一心の解脱の中に、文字の有ること無きときは生死無く、煩惱無く、陰界無く、衆生無く、憂喜無く、苦楽無く、繫縛無く、往来無し。是無く非無く、得無く失無く、乃至菩提無く涅槃無く、真如無く、解脱無し。要を以て之を言はば、一切の世と出世間の諸法は悉く皆な有ること無し。」(SGR p. 594b-c)

「一切は無い」が断見となるのは、本来有るべき、価値あるものが無いという思いが裏にあるためである。しかしこの「悉く皆な有ること無し」は、この裏の構造を突いている。α：この一節の中では、菩提や真如という、求められるべき尊いものの存在が否定されている。これだけだと確かに断見である。しかし、β：それらとほぼ対して、生死や煩惱といった、破棄され否定されるべきものも否定されていることに注目すべきである。αの群は有ると常見を生む。反対にβの群は断見の要因である。そして二つの群が双方ともに空じられて初めて断常の二見か

ら脱する。否定されるべきもの、尊ばれるものがそのようなものとして考えられるのは、互いに他があるからに他ならない。一方の項から他方の項を見ていることを忘れて有無の判断を行うのが分別であり、その限り断常からは抜けられない。尊いものにさえとられず、実はそれを尊いものたらしめている根拠である反対の項への拒絶をも空じ去って初めて抜けることが可能となる。生死を厭うということが既に消滅するならば、涅槃も最早必要ないからである。そうした $\alpha$ と $\beta$ との隠された相関構造を空じて初めて、 $\gamma$ 「不思議解脱」という処に至れるのである。

「何をか不思議解脱と謂うや。一切の法は有に非ずして而も有り、有にして而も有に非ずとは定量の知る所に非ざるを以ての故に、不思議と称す。既に有に非ずして而も有なるを以て、即ち無に住せず。有にして而も有に非ざれば、即ち有に住せず。有無に住せざれば、即ち諸法に於て悉く皆な解脱す。」(SGR p. 584b.)

無を厭うが故に有を求めること、逆に所謂解脱を求めて有を否定すること、この二つからともに脱するのが真の解脱だとすれば、その視線の先には何も無いのか。しかしそれを無いと言ったらたちまち有に対する無でしかないことになる。従って、有でも無でもないとは、有から全く分け隔てられた次元ではなく、現実の有の現象世界にありつつ、同時にその有を超越するという、微妙な二重性へと至ることになる。そこにはただ形式論理が成立しないから「不思議」という以上のことが含まれている。

以上三点を『宗鏡録』からまとめてみたが、禅において殊に特徴的なのは $\gamma$ である。この $\gamma$ の性質こそが本来の空の次元②に相当する。それを『絶観論』に探ってみたい。

「問うて曰く、云何が一切の法は悉く是れ仏性と名づく。答えて曰く、法に非ず非法に非ず、是れ一切仏法なり。」(ZKR p. 96b.)

『宗鏡録』と同様に有無を絶するにあたって、「不思議」と表立って表明させず、徹底的な否定を介して自然にそれを行う牛頭宗の特徴が伺える一節である。その仕方は次の問答によく見て取られる。否定を介しても結果は同じである。

「問うて曰く、何を名づけて法と為し、何を非法と名づけ、何を法に非ず非法に非ずと名づくるや。答えて曰く、是法は是法と名づく、非法は非法と名づく。是非は所量に非ず、故に法に非ず非法に非ずと名づく。」

(ZKR p. 96b-97a.)

この「法に非ず非法に非ず」とはどういうことか。現象世界の法の実在性をそのまま認めれば、これは本来の空寂が見えていないことだから一旦それを否定せねばならない。その意味で「法に非ず」が要求される。しかし、法の非を非として意識している限り、その非は本来の非ではない。本来の「法に非ず」は非の意識さえ絶していなければならぬ。これは是に對する非の消去である。さらに、この「非」をも絶した地点では、是法が消滅するのでなく、反対に是と非とは今までと全く同様にありつづける。ただしこの存在様式は「所量」によらない、つまり是非が全くそのままありつづけながら、しかもそれはそれまでの是非ではない、空への開けの中にあることになる。このγの状態は、敢えて次のようなpとqとの区分を用いて考えれば、qに相当する。

p 現象の存在をそのまま受け入れるのではない立場。この時点で既に有と空との次元の相異は理解されているが、その二つが分離したままで、後者にこだわりが残っている。

q 有の次元を内包しつつ、しかもそれを超越した本当の空無相の状態。空へのこだわりさえない。即有即空であり、「法に非ず非法に非ず」とは言うなればこれ。

すると、qは具体的にどういふことなのかを、次に考察したい。まず、入理は空の本質について、どこまでも現象と一つにしてある性質を語る。

「一切衆生、若し空理を解せば、実に亦た修道を仮らず、只だ空を空ぜざるが為、有感を生ず。

問うて曰く、若し此の如くならば、応に惑を離れて道有るべし。云何が一切は道に非ずと言う。答えて曰く、然らず。惑は即ち是れ道なるに非ず、惑を離れて是れ道なるに非ず。何を以ての故に。人の酔なる時は醒に非ず、醒の時は酔に非ず、然も酔を離れて醒有らず、亦た酔の即ち是れ醒なるに非ざるが如きなり。」(ZKR.p.92a.)

本来はどこまでも空であつて、それが仮に覆われているから衆生には見えないに過ぎない。それを入理は醒と酔との比喩で説明する。人間の本来は醒(∥空)で、酔(∥有)は醒から離れず醒が仮に変化したものに過ぎず、酔から醒めればまた物事がうつろでなくはつきりと分かるようになる、という具合である。「手を翻す時も、応に更に手は何在と問うべからざるが若し」(ZKR.p.92a.)<sup>7</sup> というように手は本来の空にあたり、手の裏は惑や現象の有にあたる。しかしこの肯定的表現はqの地平から初めて発せられるべきもので、pやそれ以前の地平からは、固定した実在としか見えない。そしてこれは道を惑から離れた何かとして実体視することと同じである。<sup>7</sup> 従つて入理はp以前の地平に向けては、「一切は道に非ず」と説くしかないのである。そして本来のqからすれば一切は道なので修道も必要ないが、p以前からすれば、それがいかに仮の惑に覆われ、道と一つにあるといつても、やはり道への修は避けて通れない。<sup>8</sup>

以上考察してきたような、空や道が対象的に見られない性質は、有無の論理的相関構造の超越を、意識の側から捉え直して考える必要がある。それは法融の「絶観」ということにも深く関係する。これを究明するには、観が成立する構造と、その否定とが同時に考察されねばならない。この「絶観」について法融以上に立ち入って議論した人物に、例えば、宗密が牛頭宗に対応させた立場にある三論宗の吉蔵がいる。これは直接には禪の文献から外れるが、示唆的な点も多いので以下取り上げてみたい。

「観は本と縁を観ず。縁の既に尽くれば観も亦た尽くるが故に。縁の尽くるとき観は浄。観の尽くるとき縁は浄。縁の尽くるとき観は浄なれば、此の観は則ち観に非ず。観の尽くるとき縁は浄なれば、此の縁は則ち縁に非ず。故に縁に非ず観に非ず。縁観俱に尽きて始めて好く中観と名づくるなり。」<sup>(9)</sup>

ここには幾つかの重要な指摘が含まれている。

甲) 「観」とは必ず「縁」を「観」ずるものであるということ。意識とは常に何ものかについての意識であり、無心を問題にする時、もしくは自意識を反省する場合にさえ、そこには「知られる意識」と「知る意識」との相関関係が生じ、知る意識の側は無限遡及を行っても決して知られ得ないものとして残る。先の『宗鏡録』引用での $\alpha$ と $\beta$ との相関構造は、必ず一方が主題的に「知られる」側、他方が主題化されない「知る意識」の立脚点となつて初めて成立している。いわば吉蔵の議論は、 $\alpha$   $\beta$ の相関構造を、「観」という志向的な意識の問題として捉え直していると言える。従つて、「中観」に到るには、「観」より先に、「縁」の側を消去し去つてしまふこと、「観」を消すことを主題にするのではなく、「観」が成立する時既に前提となつていたものを問題にすることが方法となる。

「中観」は本来「知る意識」でしかなく、それを「知られる」側で扱おうとしても無限遡及にしかならないからである。

(乙) この決して「知られる」側に回り得ないものについて、「此の観は即ち観に非ず」という一見矛盾した表現を用いていること。様々な「縁」の中に観が組み込まれて成立している相対的な有無の世界は、通常の観の対象になる。しかし縁が既に尽きているため、「知られる」ものを「知る」という形式が最早成立しない状況にある「中」の世界を表現しようとすれば、それは表現されたとたんに「知られる」側に転化してしまうため、通常の観からはどこまでも矛盾的表現を通じてしか接近不可能という事情がここにはある。しかしさらに、両者の観は一方で異質でありながら、他方で全く対立的に領域を分けてしまっているのではない。結論から言うならば、「中観」は有無の観を排した処にあるのではなく、有無の観と一つにして、しかも飽くまで「知られる」側ではなく「知る側」においてはたらくということである。『宗鏡録』での $\gamma$ の状態はこれに相当する。

「其の真を表するも真ならず、俗を表するも俗ならざるを以て、仮に真俗と言う。其の言を仮るを以て、名に物を得るの功なく、物に名に應ずるの實なし。」<sup>(10)</sup>

ここでは「真」が「中」、「俗」が「有無の世界」に対応する。そして、「真を表する」のが仮の俗諦からの視線、「真ならず」の「真」は真諦からの視線、「俗を表する」のが俗諦から、「俗ならざる」が真諦からであって、視線の立つ地平は言葉の背後に隠されている。俗諦では、真俗という対立した名が立てられた上で、それらが区別される。一方、真諦においては両者の本質的な区別はない。しかし、真諦の地平においては、真俗の区別の痕跡も見えないのではなく、俗諦における区別をはっきりと包み込んだ上で、且つそれらを区別なく見るという性質がある。

これは $\gamma$ の性質に等しい。他方、俗諦の地平ではこの二重の視線は未だ成立せず、把握もできない。俗諦をも根本から支えているのは真諦であるが、真諦においては真俗は不二でありながら、且つ不一の側面も持つのである。言わば矛盾した二重性をどこまでも内に含み、真諦が俗諦を安易に解消してしまうことは慎重に控えられている。こゝまでは吉蔵の二諦説の論理だが、この俗諦から真諦への視線変更をより体験的に獲得させようとしたのが法融であり、その視線の相違は言語地平の相違、体験世界の相違として考えられる。本章では空の次元についての考察から始め、さらに言語地平の相違の表現に用いられる矛盾的表現の構文について扱った。次章では、この構文について更に考察するため、法融における言語地平の相違様式に触れ、そしてこの構文が議論される際に最も引き合いに出される『金剛般若経』の諸解釈について検討してみたい。

### 三 即非の論理と空の次元

1

これまで、禅の言語が機能する地平としての二つの次元がどのような関係にあるかを考察してきた。俗諦と空諦などは教学に於て既に区別されていることだが、禅では区別を対象知として把握することを拒否する傾向が強く、それゆえ空の次元を概念として主題化したとらない。従つて空の次元は論理整合的には語られず、むしろわざと内に矛盾を含む言語で語られることに、積極的な意義がある。「即非の論理」に類する逆説構文はその代表的なものの一つだが、本章では二つの言語次元という観点から、この構文に類似する禅の逆説表現について考察する。そこで第一節では、即非の論理と同様、次元の断絶を持つ構文を禅の文献から取り上げる。そして第二節では『金剛般若

若経』の解釈を参考にしながらさらに考察する。そこでまず、法融の『心銘』の確認から始めるが、言語次元の二重構造という観点からここで着目したいのは、凡夫における否定としての「無」が、同じ「無」という表記でありながら意味上肯定に反転する仕組みである。

①「三世は無物にして、無心無仏。衆生は無心なれば、無心に依りて出ず。」(SIN p. 457c)

②「無為にして無得なれば、無に依りて自ずから出ず。四等六度、一乗の道に同ず。」(SIN p. 458a)

ここでの着眼点は、「無」という言葉の、否定的ニュアンスから肯定の意味への移行である。①の最初の「無物」「無心」「無仏」と、②の「無為」「無得」は、有から離れるよう修行者へ一旦否定を促す機能がまだ残っている。それに対して①の二番目の「無心」と、②の「無」では、その「有から離れる」という機能がなくなり、従って無さえ成立しない状態になる。しかも意図によらず、②のように「自ずから」行われる。この後者の地平では、無は最早、空虚としての無ではない。問題は「無」という同じ言葉が意味を変えて、しかもそれ以上の説明なく用いられていることである。同じ『心銘』で「覚」という言葉はより鮮明にこの意味変容を示している。

「覚は不覚に由り、即覚無覚なり。両辺の得失に、誰か好悪を論ぜん。」(SIN p. 457c)

「正覚は無覚にして、真空は不空なり。」(SIN p. 458a)

覚が覚として観られるのは、覚と不覚との対立構造を前提とする。しかし、空の次元ではこの対立構造自体に本質的な意味がなくなるため、既に覚はそれまでの覚の意味を剝奪される。つまり、不覚から覚へ移行するのではなく、不覚から覚も不覚も問題にならない次元へ移行するのである。「即覚無覚」「正覚無覚」とはこうしたことで、「無覚」は覚を覚として「観」ることすら絶している。そこでは空さえ空虚の意味を剝奪され、仮にこれを「絶対

無」と言い換えたとしても、それは「絶対有」と何の相違もない。次節では、こうした矛盾表現における言語次元を考えるため、『金剛經』の「即非の論理」に発話主体の相違を見る解釈について検討したい。

## 2

この節では禅の矛盾表現について考察する手がかりとして、『金剛經』の諸解釈を取り上げたい。ここで、『金剛經』の「即非の論理」についての、かつてしばしば見られた直観主義的な解釈を、近年の文献学的な解釈に照らしながら批判的に考察することは、禅の即非構文の理解を深める上でも有意義だと考えられる。つまり、禅の「般若的直観」を言語次元の観点から検討し直すには、近年の『金剛經』解釈は参考とすることができる。『金剛經』では、この論理は次のような形式を典型として繰り返される。

「如来は、第一波羅蜜は即ち第一波羅蜜に非ずと説く。是れを第一波羅蜜と名づく。<sup>(1)</sup>」

ここでは便宜上、「第一波羅蜜」の位置にある言葉を前から順にA1、A2、A3とする。鳩摩羅什訳『金剛般若經』では、こうした即非の論理が二八登場するが、そのうち三つのAを備えた形は二〇である。

大拙の解釈は「AはAだというのは、AはAでない、ゆえに、AはAである。」<sup>(2)</sup>と定式化するものであり、極めて謎めいた響きが強い。これは大拙が、即非の論理を「無分別」の「般若的直観」によって一挙解決することを強調した事実と大きく関係する。そして大拙はこの『金剛經』の論理を禅にもあてはめるが、最終的にこの直観が不可欠なことには同意できるにせよ、『金剛經』を禅的に解釈したり、また禅の即非構文を扱う場合にさえ、直観の前段階として考察すべきことはないだろうか。

そこで着目したいのは、A1とA2とが、それぞれ異なった発話主体によって見られたAであるという事実であ

る。「Aは非Aである」と示すだけでは、即非の論理の大部分に見られる「如來說」もしくは「仏説」という語が考慮から外されてしまう。つまり、A1を如来にとつてのA、A2をいわば凡夫にとつてのAとして区別するということである。<sup>(13)</sup>『金剛經』の即非の論理に関する近年の研究は、こうした発話主体の相違に着目している。それらの論考は、即非の文全体を語るのが如来の位置であり、しかも文の中に主体の相違を見出した点において、合理的なものである。<sup>(14)</sup>そこには「不立文字」などが陥りがちな、超言語的領域を安易に持ち出すことへの慎重な態度が見られる。こうした、Aと非Aとの間に、語る主体の相違を主張したものに、少し注目してみたい。

「如来によつて説かれたA1は、A2ではない、と如来によつて説かれた。それ故A3と如来は呼ぶ。<sup>(15)</sup>」

これは第一に、即非の文全体が如来の側から述べられたものであるということを前提とし、第二に、それを踏まえた上で、A1を如来にとつてのA、A2を凡夫に近い立場からのAとして区別している。凡夫の位置からすれば「般若波羅蜜」などは一つの固定した実在だが、如来の位置になって初めて、そうした凡夫の見方は如来の本来の見方ではないことが分かるという趣旨である。そして、一度修行の目的が明示された時はそこに達成すれば終りになってしまう危険性があるため、常にそれを「非ず」と否定して、精進を怠らないようにするという目的も挙げられる。<sup>(16)</sup>確かに『金剛經』の「即非の論理」に限るならば極めて妥当な説明である。

禅などの、『金剛經』以外の文献における即非構文に着目する場合にも、大拙が言及しなかつた主体の位置の相違は考察に含められるべきだろう。しかし禅文献では「般若の知」を、全く退けることもできない。でないと、この構文においてなぜAを言う主体がもっと明確に表明されず、常に矛盾した謎のような語られ方をするのか、積極的な理由づけが今一つ必要に思われるからである。分析的な考察をぎりぎりの処まで押し進めることを前提にし、

しかもそのぎりぎりの処から尚も一步踏み出すことは、禅を考察する場合には避けられない面があると思われる。

この主体を語らないことの意義を考察したい。そこでまず、『金剛經』のA3に関する禅的解釈を見直す必要がある。このA3は、A1とA2とが全く異なっているという、Aが持つ本質的な性質を捉え直し、Aを如来の視線から再び規定し直すものである。凡夫の視線からは、この「異なっている」という事実は分ならず、A3を語ることもできない。だが、この語り得ないということが、禅における次元の断絶を性格づけ、そこに発話主体の相違以上のものが見出せると考えられる。さて、A1とA2とを、「凡夫の虚妄の見」と「三界無法・畢竟空」「徹底否定の『絶対無』の場所」との対立としてとらえ、加えてA3をこの「絶対無」の場所に現成しありのままを肯定する「〈如〉の『性』」としている解釈がある。そして『金剛經』のA3を、禅の「見性」に相当させている。<sup>(17)</sup>

「Aは非Aである」だけでは、「非A」が単にAと対立しただけのもの、つまり「絶対無」ではなく分別による相對無に過ぎないと誤解される危険性もあるため、それを避けるために、單純肯定にも、相對無にも陥らない、「故にAと名づけられる」を加える必要性が生ずるということである。<sup>(18)</sup>しかし、このA3は凡夫の地平からは語り得ず、これを安易に言語化することは、却って「絶対無」の対象化になることにも注意せねばならない。それに対して、「Aは非Aである」までで止めることは、「絶対無」を徹底させることで、凡夫の地平で語れないものを文字通り語らないことであろう。「畢竟空」や「絶対無」が徹底されているなら、それは本来「ありのままの肯定」までを含んでいる訳であるから、それ以上A3を付け加える理由はなくなる。そして、「Aに非ず非Aに非ず」に見られるような、否定を固定化せず、否定という立場自体をも無意味にする表現は、「非A」を相対的な否定のままに滞らせない工夫ともなっている。そしてこの、單純否定と、否定自体の無意味化との間に、語り得ず、A3による

再肯定も不要な要因が浮び上るのである。つまりそれが、自己否定と自己変容とを媒介にした体験的な要因であり、この言語次元の逆転と強く関係する事柄なのである。次元そのものは知的対象化も言語化も不可能で、語り得ないものを語らないまま問題化する点に意義がある。

さて、「Aは非Aである」という、全く正反対のことを同値にする程の、禅の逆説的な表現は、如来が凡夫を引き上げるといふ理由に加え、その二者の間に連続的な道が敷かれているのではなく、むしろ強い意外性の感覚を含んだ、全く逆転的な方向転換が必要とされるといふことを暗示している。教学的な世俗諦と勝義諦という区分は、それだけを見れば何も逆説的ではない。しかし実際、例えば「般若の知」を追求している修行者は、その知へときりぎりの処まで接近したという意識に満たされた時、もう一步、今までと同じ方向に踏み出してその知に到達するのではなく、むしろ全く逆方向へとつき放たれることがその知の獲得となるのである。従って到達直前の意識からすると、実際の到達の方向は全くの逆転でなければならぬ<sup>(19)</sup>。さもなければ、禅語録において、弟子が師匠に「法の大意」を問おうとして、なぜその予想され得る答えとは全く関係のない、意表をついた動作がなされるのか、なぜ「平常心」に達した人には、仏や如来が問題にさえならず、悟りの痕跡も見えないのか、<sup>(20)</sup>納得の行かない面が残る。悟りに近いと思っている状態、もしくは悟ったと意識している状態が実は悟りから一番遠く、逆に自分が仏から最も見放されていると苦しむ人間が、実は最も近かったというような逆説的な事態が、宗教にはしばしば存在する。こうした事態を直に表現するには、どの主体が語るAかをそのつど明示するのではなく、「AはAに非ず」と直接言う方が効果的とさえ考えられる。次元の断絶を体得させるために、敢えてその断絶を語らないのである。このように見て行くと、禅の即非構文には、合理的な解釈のみでも、大拙のように一気に直観を持ち込むのではな

く、宗教言語の次元構造をより具体的に踏まえた解釈が要求されると考えられる。

3

さて、これまで禅における二つの言語次元について考察してきたが、今度は実際に空の次元に立つと、この二重性はどうのような構造として見えてくるのか、もう少し検討したい。これは眼前の生滅と、本来としての無、もしくは無分別との関係の問題、いわば有と無との重層的な関係構造の問題である。『絶観論』では、心を波立たせる「有」の例に、例えば「行淫」が挙げられ、それを全く切り捨てて無分別が成り立つのではなく、それと同じ場に成り立つ旨が語られる。

「問うて曰く、因縁有ることを叵(は)して淫を行うを得んや。答えて曰く、天は地を覆い、陽は陰に合し、厠は上漏を承け、泉は溝に澍ぐ。心が此の如くに同ずれば、一切の行処に鄣导(障礙)無し。若し情生分別すれば、乃至自らの家婦も亦た你的心を汚す。」(ZKR p. 97a)

ここで「行淫」は全く否定されていない。しかしそれは、あらゆるものがただありのままにあるような、無私、無分別の心が行為の中に浸透している限りで許される。しかし、この無分別の浸透がなく、行為へのとらわれの心が生ずるやいなや、どんな些細な「行淫」も厳しく糾弾される。行為の中に内在しつつも、行為から超越する二重構造なのである。同様のことは「妄語」「偷盜」、さらに「殺生」についても述べられるが、これらの行為における無分別の浸透は形がなく、一見分別のみの凡夫の行為と見分けのつかない微妙さがある。しかし心の内面においては決定的な断絶が要求されるのである。

この二重性は、例えば「頓」と「漸」とも言い換えられ得る。しかもこれは修行の時間的な差のことではなく、

事柄の問題として捉えなくてはならない。禅において頓漸の関係を論じて後に影響を与えた僧の一人に荷沢神会がいるが、彼は本来の頓を「無分別」、漸を「分別」の心の状態と見て、「如来は無分別智を以て、能く一切を分別す」という。無分別のみを強調して分別が消えても、逆に分別だけにとらわれてもならない。無分別という見えな背景から分別智がはたらき出していなければならないのである。これを大拙は「無分別の分別」という言葉で標語のように用いたが、この二つの次元の重なり合いも微妙であり、常にどちらかに偏って理解される可能性がある。また、この二重の視線は飽くまで「如来」において同時に確保され得るのであり、凡夫では不可能である。禅籍でよく見られる極端に逆説的な構造や、語りの次元の省略も、「如来」において可能となる、空から有へと同時に行き渡る自在の視線に根柢を持つと考えられる。<sup>21)</sup>

### おわりに

禅の言葉は、特に「即非の論理」に類する矛盾表現に見られるように、それを発する主体がどこにいるのかというところが問題となる。それは誰が発するかという単なる主語の問題ではなく、発する者がいる場所、悟りの次元のことである。この場所が受け手の側で理解されて初めて、禅の言語は伝達可能となる。そうでないと、例えば牛頭宗の遮詮に徹するような言語が、なぜ肯定へと開かれたものなのか、理解できなくなる。しかし繰り返し返すように、禅の言葉が発せられ受け取られるべき次元そのものが、言語化されて明示されることはあまりない。その理由は、この次元が言語の指示対象として客観化されるべきでない性質を持っているからであった。客観化されたものは、常に我々の知識によって「知られる」ものだが、対象がそこに置かれる次元、つまり背景となる地平は、いつも

「知る」意識の側が備えていなくてはならないものであって、殊に禅の場合、この地平は体験的に獲得される以外にないからである。そしてそれは、迷いの自己を覆すことと一つである。

さらに、通常の言葉の場合においても、発話者の地平が聞き手に共有されていない場合には、その言葉の正確なコンテキストに基づいた理解は不可能になるのに加え、禅の言葉の場合には、その地平が共有されているか否かで、意味が全く理解されないか正反対になることさえしばしばなのであった。例えば勝義諦の次元で初めて理解されるべき「体」などの実在性を帯びた言葉は、世俗諦の次元で考えられる有と同等に受け取られては、たちまち安易な本覚思想として誤解される危険性をはらんでいる。牛頭法融がことさらに遮詮を強調した理由もここにあり、勝義諦での「体」は、世俗諦では「無」と表記する方がよほど真意に近いのである。しかも世俗諦の次元へ発せられる「無」は、有との対立において無が考えられている限りは、決して解決されない。そうした無は必ず背後に有へのとらわれを隠しているのであって、これを消去し、求めるべきものとそうでないもの、価値あるものとないもの、などの対立を一度滅却したところに、それまでの無をも無効にする、本来の「空」の次元が開けてくるのだ。た。

また、禅のみならず、『金剛般若経』の「即非の論理」も、凡夫から考えられている「般若波羅蜜」などの概念と、如来におけるそれらとが、全く別物であることを明らかにする例である。そして禅の即非構文は、短い一文の中に二つの地平からの視線を矛盾的に表明し、しかも表立ってその地平を表さず、直に「Aは非Aである」と言い切るものであった。それは如来の視点から修行者を常に引き上げるといふ『金剛経』から見られる目的に加え、二つの地平間の断絶が自己否定によって、言い換えれば強い意外性の感覚によって隔てられていることを暗示するも

のである。そしてこの二つの地平は、凡夫から見れば大きな断絶を含むものの、一度如來の視点に立つと極めて微妙な形で重なり合っており、そしてそれらの関係は頓漸の思想などにも反映されているのであった。

略号

ZKR: 牛頭法融『絶観論』禅文化研究所中国禅録研究班編、昭和五十一年

SIN: 法融『心銘』大正蔵第五一巻

ZSS: 圭峯宗密『禅源諸詮集都序』大正蔵第四八巻

TZS: 宗密『中華伝心地禅門師資承襲図』続蔵経「支那撰述第二編第十五套

SCR: 永明延寿『宗鏡録』大正蔵第四八巻

注

(1) 悟りの「地平」という言葉は、その中に様々な言語が収められるべき一つの意味世界として用いた。個別の言語が主題化される時、地平は背後に沈んで見えないが、その言語が一定の意味の下に機能するために、常に不可欠な枠組みの役をなす。当然、地平を共有しない者同士では、表面上同じ言葉も異なった意味でしか機能しない。

(2) ここで言語の断絶として取り上げた事柄は、最近よく議論されているように、ウィトゲンシュタイン流の言語ゲームの相違とも形式上類似している。このゲームの中にいる者の暗黙の規則の内で行われる言語使用は、その規則を身につけていない者には通じず、しかもその規則自体は匿名性を帯びている点では地平と類似する。また、ゲームの規則自体の無根拠性は、凡夫における有無の相対的な世界における言語使用の無根拠性を暴露する上でも示唆的である。

(3) 禅言語が属する匿名の枠組みは、西田哲学が言う「場所」にも近いのではないかと思われる。この概念は、言語が一定の意味として機能する際に、必ずそこに「於いてある」必要のあるもの、という現象学的な地平に相当する機能を持つ。しかも、単なる意味地平に留まらず、その地平の更に背後にひそむ絶対無の場所へと開かれている。特に禅言語の断絶が問題になる場合、有の意味地平同士を隔てる断絶ではなく、有の場所と絶対無の場所とを隔てる断絶として考察されるべきであろう。

(4) 石頭『参同契』大正蔵第五一巻、四五九b。

- (5) 大正蔵経収録の『心銘』では、引用の第二句は「不勞智鑑、体自虚玄」となっている。
- (6) この句についても、「本来無一物、何処有塵埃」としてよく知れわたっている。
- (7) 道はノエマとして主体にとっての対象となることを拒否する。道がノエシスの側になれば、道は対象化もされず主体と一つになる。更にノエシスのな超越に至れば、有とも無とも言えなくなる。
- (8) 本来のqのみを語ってしまうと、何もしない煩惱まみれでもよいとされる誤解の危険性が生じる。禅の論理的に矛盾した言語からは、それを避ける意図を積極的に読み取る必要がある。例えば石頭の『参同契』に見られる「互いに廻りて互いに廻らず。廻りて而も更に相い渉る。」(大正蔵第五一卷、四九五b)もしくは『臨濟録』の「劫を論じて途中に在りて、家舍を離れず」(大正蔵第四七卷、四九七a)を挙げたい。どちらも現象と本体との二つの地平から同時に語られており、しかもそれはpから本体が分別的に把握されることを拒否する工夫になっている。
- (9) 吉蔵『大乘玄論』巻第五、大正蔵第四五卷、七六b。
- (10) 吉蔵、前掲書、巻第一、一六c。
- (11) 鳩摩羅什訳『金剛般若経』大正蔵第八卷、七五〇b。中村元、紀野一義訳註『般若心経 金剛般若経』岩波文庫、一九九五年、第五二刷、七八一八〇頁。
- (12) 鈴木大拙『金剛経の禅 禅への道』鈴木大拙選集四、春秋社、一九九一年、一五頁。
- (13) A1A2の位置にくるAがそれぞれどの主体にとってのものかについては、論者によって多少相違がある。例えば「仏の極に属するAは、より凡夫に近い菩薩に属するAと異なっている」と解釈するもの(谷口富士夫『金剛般若経』における言語と対象)「仏教学」三〇号、山喜房仏書林、一九九一年、三七頁。逆に、「仏の説き給ふ(つまり凡夫へ言語によって指し示された)Aは、それ自体としては、実は(語り得ぬ本来の)Aではない」と、反対の位置で解釈するものもある(黒崎宏「即非の論理」のワイトゲンシュタイン的理解)『ワイトゲンシュタインと禅』東京、哲学書房、一九八七年、八七頁。だがどちらにせよ、A1A2の関係において本質的なのは、如来の本意であるAと凡夫におけるAとでは、語り手の立つ位置が断絶していることである。また、禅の即非構文の解釈にあたっては、本論ではこの断絶を言語次元の断絶として扱った。
- (14) 『金剛経』の即非の論理に関して言うならば、A1の位置の語が「多く本経以前に確立していたと考えられる概念や実践」であることに着目し、「それに対して新しい意味付けを与える」意義も語られている。『金剛経』については極めて妥当な意見だと考えられる(谷口、前掲書、三五頁)。
- (15) 末木文美士「即非の論理再考」『禅文化研究所紀要』第二十号、一九九四年、六一頁。

- (16) 末木、前掲書、五六頁。
- (17) 秋月龍珉「鈴木大拙の『即非の論理』とその展開」『現代のエスプリ』一三三号、一九七八年、一九頁。
- (18) 「非A」までで止めておくのではなく、その後には再肯定を加える必要を強調するのは、宗密が前者を二諦説、後者を三諦説に於ては、前者を否定一方の不十分なものとした趣旨と一致する。だが本論の第三章で論じたように、本来は「非A」の中に既に肯定が含まれなくてはならない。宗密は荷沢宗の「見性」を、牛頭宗の「無」に對比させて、否定のみに陥らず「性」を「直示」するものとして評価する。だが、「A||非A」を無媒介的に「見」るのが禪の本意だとしても、その「見」自体が再び対象化されるという問題は常につきまとう。尤も、だからといって本論の立場は、『金剛般若経』における第三のAの意義まで退けるものではない。
- (19) この逆方向への転覆に関して、例えば白隠などは詳しく記述している。拙稿「宗教体験と悟り——ジェイムズと白隠との比較から」『比較思想研究』二五号、一九九八年、「禅経験と宗教経験——白隠における見性の問題をめぐって」『禅文化研究所紀要』二三号、一九九七年、では主題的に扱ってみた。
- (20) 白隠も含め、悟りの体験は求めていた問いに答えが与えられるのではなく、全身全霊をかけたその問い自体が根こそぎにされるというものである。つまり求めていた仏を見出すのではなく、そのような仏を求める根拠の方が、実はどこにもなかったという事実が目覚めることである。そこでは仏の否定さえ否定の意味を持ち得ない。なぜならこの否定は仏を求める問いの中で初めて問題になるのであり、その問い自体が無意味と化した所では、既に問題にもなり得ないからである。こうした問い自体の無意味化は我々の理解に苦しむ所だが、例えば黒崎宏は前掲書において、こうした禅のパラドックスを、ウイトゲンシュタインの哲学観に照らして論じている。その一つは、哲学の諸問題が「実は言語に関する誤解の産物なのであり、従ってそれらは本来無意味」であること、従って「哲学の諸問題がそこから発生する源が消えて無くなる」ようにすることが哲学の課題だとする考え方である（前掲書、三〇、三一頁）。ここで詳しく論ずる余裕はないが、これは、命題の一般形式を満たさない答えを要請する問い、例えば人生の意義についての問いは、一見もつともらしく見えて実は問いではないという考えに基づいた議論である。前期ウイトゲンシュタインには命題の一般形式といった考え方があがるが、後期の規則論からすれば、仏への問い、人生への問い自体、全て或る規則の中ではじめて成立するものに過ぎず、その規則の無根拠性が露わになった時、答えのみならず問いさえもが無意味化する、ということになるだろう。こうした哲学観は、体験知を重視する禅とは異なる面も含むが、悟りや公案の水解を考察するに当たって一つの示唆を与えたと考えられる。彼は「人生の問題が消滅した時、人は人生の問題が解決したことに気づく」とするが、それは人生の問題に対して有意味な解答が与えられることは根本的に異なる。(Wittgenstein, Ludwig.

“Tractatus logico-philosophicus,” 6. 521. in: SCHRIFFTEN. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960, S. 82.)

(21) 胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』上海 亜東図書館、一九一九年、一三〇頁。この「頓」を、本論で扱った法融の「酔」に対する「醒」のように、飽くまで覚者の次元から発せられた言語と見る限り、「漸」と「頓」、「酔」と「醒」、「有」と「無」とは、本質的に同じ関係構造を持っている。

(22) 例えば臨済などは、ありのままに「着衣喫飯」することをそのまま道であると語るが、これを本当に実行できるのは徹底的に「無分別」の視線を獲得した者のみという事実が省略されている。この道は凡夫の分別の次元から考えられてはならない。

## 「私と汝」の問題

——中期西田哲学に動いているもの——

廣川和夫

〈論文要旨〉西田哲学は「私と汝」という問題の出現によって画期的な展開（転回）を遂げたと思われる。そこでまず、「私と汝」という問題はどこから来たのかを考える。西田は当初から「自覚」ということを究明してきた。自己が自己を知るといふことが「自己に於て」という場所と一つに捉えられた。場所をめぐる自己のあり方から「絶対に他なるもの」が言われてくる境位と、そこで自他の連関が開けてくるところが、目撃されなければならない。次に「私と汝」においていかなることが論じられているのか、その具体相に着目した。更に「私と汝」の問題はどこへ行くのかが問われる。その行方は「彼」である。私―汝―彼へと展開する思索を動かしている当のものは何か。この翻りを通していかなることが露になっているのか。それこそが、小論が明示し暗示しようと試みた唯一のことである。

〈キーワード〉場所、絶対に他なるもの、個物、私と汝の自覚、私―汝―彼、内―底―外

### はじめに

西田幾多郎全集第六巻『無の自覚的限定』の第八論文は「私と汝」と題されている。それは六巻を代表するような重要な論文であり、六巻だけにとどまらず、西田哲学全体にとつても重要な位置を占めると思われる。というのは、「私と汝」の問題が出てきたといふそのことのうちに、それ以前の西田哲学に対する画期的な展開（転回）<sup>1</sup>が告げられているからである。そこで、「私と汝」をめぐる、以下のように考察する。即ち、

- 一、「私と汝」という問題はどこから来たのか。どういう問題連関からしてそれが主題化されてきたのか。
- 二、「私と汝」においていかなることが論じられているのか。
- 三、「私と汝」の問題はどこへ行くのか。それはどのように展開してゆくのか。

## 一 どころから

### a 「自」の立場

西田哲学のはじまりである『善の研究』は、「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明してみたい」という試みである。そこでは、西洋哲学では乖離しがちな形而上学、經驗論、実存哲学が一体的におさえられ究明された、と指摘されている。<sup>(2)</sup> 一体的におさえられたが故に、未だ分節されていなかった事柄がすぐに問題化してくる。それを受けとめ思索する中軸となったのが「自覚」である。『自覚に於ける直観と反省』（全集第二巻）以来、『一般者の自覚的体系』（五巻）、『無の自覚的限定』（六巻）等の標題が示すように、いわば「自覚」という大動脈がそのつどの思想の体を養ってきた。場所の立場の成立（『働くものから見るものへ』四巻）といっても、それは自覚を深く究明することにおいて開かれて来たのであり、自覚が、自己意識的自覚にとどまらず、場所的自覚になったということを意味している。

「見るものと見られるものが一」という自己意識的自覚が、「見る」という主体性に直接することで、その真相を開き出して来、「自己が自己に於て自己を見る」という定式を獲得した。自己が自己を掴むことにおいて、自己完結的独立性と同時に自己閉塞性とを得ていた「自己」は、「自己に於て」によって、即ち「自己が場所になる」

ことによつて、その閉鎖性が解かれる。自己がそこから成立し、自己がそこに於いて成立し得ている場所が、自覚に食い込んでくる。自己が自己を見る、限定する、それは場所に於てである。自己は場所に「於てある」即ち「場所の自己限定」である。自己の自己限定がその実、場所の自己限定をもとに成り立っている、ということである。自己の限定と場所の限定との二つがあるのではない。「自己の底には何物もあつてはならぬ、何物かが自己を限定すると考へれば、自己といふものはなくなる」(六・一八五)。自己限定ということが自己ということである。そしてまた、自己の底に抜かれた場所は「無の場所」として、場所の自己限定は「無の自己限定」である。それが「無の自覚」とも言われる。「対象的には絶対に無なるものが自己に於て自己を限定することが自覚である」(六・二三四)。そうすると、「場所の自己限定」として、「自己が自己を見る」即ち「見るものと見られるものと一」ということは、実は「見られないものと見られるものと一」ということであり、「見るものなくして見る」ということである。

「無の自覚」は、「説明できない」宗教的体験としても語られた。自覚というのは、実体的な「自己」の有する意識作用の一つではなく、自己の別名であるからして、真の自己は絶対に無なるものであるとも言われる。そこまで自己は、その根源性かつ事実性へと、即ち直接性へと、掘り下げられた。自己を掘り下げるといふことは、「ノエシ的に超越する」ことであると言われる。ノエマ的なるもの、自己の外に有るものや自己によつて立てられたもの、つまり対象的なるものを、自己として捉え損ねないよう、どこまでも対象的な把握から逃れる生きたものに、肉薄し、貫通されることである。

b 無に於て

「我々の自覚といふのは自己が自己に於て見るといふことである、而も自己として何物かが見られるかぎり、それは真の自己ではない、自己自身が見られなくなる時、即ち無にして自己自身を限定すると考へられる時、真の自己を見るのである、即ち真に自覚するのである。かかる意味に於て絶対に無にして自己自身を限定するのを絶対無の自覚といふのである、そこに我々は真の自己を見るのである。」(六・一一七)

ここまでは『一般者の自覚的体系』で既に達していたことである。『無の自覚的限定』の序で言われているように、『一般者の自覚的体系』では主語的なるものを超越することによって「表からその裏を見て行つた」。既に視線の先に「絶対無」を捉えていた。自己から〈無へ〉と視線が注がれていた。しかし西田は、「真の無の自己限定」というのは「見られた無の自己限定」ではなく「見る無の自己限定」であると言つて(六・一二二)、更なる直接化を要求する。そして『無の自覚的限定』で、「見られた無」つまりそれを見ている「自己」は「無に撞着した」。すると、「見る無」に転ぜられる。「自己」が对象的に「単に見られないと云ふのではなく、無と云はなければならぬ」(六・一六七)とはつきり言われる。「見る無」は何を見るか。事実が事実自身を限定するということを見る。それが無のノエマ的限定として積極的に語られてくる。自己によつて立てられたノエマ的なるものを脱しノエシスのに絶対無に達した処で、一度否定されたノエマ的なるものが、今度は絶対無の方から、そのノエマ的限定として新たに生かされてくる。<sup>(4)</sup>

西田は『無の自覚的限定』で、実際に「無に撞着した」即ち無に立場した。その証拠に「転回」が生じている。〈無へ〉注がれていた視線は、そこに身を置くことで翻され、〈無から〉の視界が開けた。先に引いた序文の続き、

「此書に収めた論文に於ては、私は我々の自覚と考へるものの根柢を究明することによつて、裏から表を見ようと努めた」、これが転回が生じたことを示している。

しかし、このように言つただけではまるで機械的で、それではかの「転回」が、単線的に方向を交換しただけのことに聞こえるかもしれない。事態を平板化して捉え損なうことなきよう、もう一つの局面を摘出しなければならぬ。

c 無から

上述のこと、つまり、ノエシス的に無に達した処で無のノエマとして事実そのものが現在するということ、それは、なお「無に於て」という事態の圏内にある。「無に於て」は、その外がない。全てということが、そこから言われて來得る当の処である。それにもかかわらず、「無から」出るといふ事態が起る。その出方が問題である。

「無に於ける」境域を踏まえて、更に「無から」の一步を積極的に踏み出す処に、ここでの新たな境位がある。

それを示しているのが、無の自覚と自己との離れとも言うような事態である。これまでは無の自覚というと、自己がそこに定まっているあり方、「真の無我」とか「場所そのものになる」とかいわれる如き「状態」として語られることが多かった。そこでは真の自己は絶対無であると言われた。自己が、その否定を通して、無と一体的であった。ところが『無の自覚的限定』では「絶対無の自覚に接する」といふ言ひが出てくる。そこに、無の自覚と自己との間が空く。ある種の離れが見て取れる。このようにずれる処に何が起つてゐるのか。

それは、我に返るといふことだと思われる。希有なる出来事として、特殊な（非日常的な）状態をも伴うような脱我的体験から、日常的な我に返つてゐるといふことである。そしてこの返り方に、画期的な転調を見ることが

できる。

従来の返り方は、引き返すというべき事態であった。我を没した「真の自己」の充溢、その輝きに比して、そこから押し戻されるように返って来た「自己」はいかにも闇である。そういう処で「真の自己」として求められてくるのは、ある種の〈状態〉——その人の心理状態に容易に還元されるような状態——である。

それに対して、ここでの返り方は、無の場所から積極的に返っている。そこから生きてくる。〈無に於て〉即ち無に立場し続けることに於て、自己から〈無へ〉と对象的に求めるような「自己」を踏み抜いた。だから、我に返るといつても、そのような「自己」にまたまた返るのではない。返る」というよりむしろ、出る。〈無から〉出てくる。無に於ける、我無き一体的〈状態〉から出て、無の場所に由来して、しかも出た処で「われ有り」。これは場所に「於てあるもの」としての「個人的自己」の産声である。<sup>(8)</sup>

#### d 出るということ その積極性

我に「返る」のではなく「出る」のであると言った。この「出る」ということは、上田閑照氏の「言葉から出て言葉に出る」等の言い方に習ったものである。<sup>(9)</sup>「日常から出て日常に戻る」と「日常から出て日常に出る」とは違う。どう違うか。日常において、場所が現在になるか否かの違いである。後者においてのみ場所が開かれている。前者においては「日常から出た」現場では場所が開かれていても、「日常に戻った」処では場所が塞がれている。我性が萌すと、境地としての場所は消える或は現在ではなくなるからである。それで、我性の支配する日常が消極的に見られるというのは当然である。そこでは、「日常から出た」処が「場所」としては反省にもたらされない。すると、場所のはたらきが出て来ない。「包む」として場所的に反省される場合でも、はたらきがないと、貫くの

でなく包むにとどまる（私の枠が温存されるくらいあり）。

また、返るといふ場合、日常に中心がある。出るといふ場合、脱我に重心が定まっており、そこを根底にして出て行く。出るといふことも限定するということ。出ることによって却って、出るといふことのもとは限定をゆるしつつ現じる。場所は自身を限定にゆだねて目立たぬ仕方の現在になる。場所は無である。それで、隆起する如くに物が目立ってくる。非日常的な底から日常に生が湧く。この場所自身の変容は、自己に即した処では、我性に障えらるる場所と我性をものもしない場所という違いとして現ずる。そこに於いて成立する主体のあり方は、「返る」といふ場合、日常という処に跳ね返されながらも、いわば顔は脱我の方を（あさつての方を）向いている（そこから脱我的恍惚に浸ったり耽ったりするということが起こる）。それに対し、脱我などに背を向け、その氣圏を背後にまとい、日常に出る。脱我を前に見ない、つまり距離を作らないという仕方です。それを日常に具体化することによって忘れて行く。この「出る」といふ積極性、それが、〈無へ〉でも〈無に於て〉でもない、〈無から〉と呼んだ独特な境域であり、場所の自己限定という動態である。それは我に墮ちるといふことまでもはじめから攝め取つていゝる如き積極性である。

このような〈無から〉出るといふ事態は、上述の「離れ」と一つに生じてくる。それによって、「自己とは無にして有なるものである」といわれたことは、自己とは場所にして個物であるという自己の二重性として、その振幅を広げる。そうして自己に、行為性と物性とを併せた身体が焦点を結び、個物として具体化する。そこに、思索の焦点が結ばれる。

以上のようなところに、『無の自覚的限定』に於ける自覚の深まりがある。即ちそれは、無に撞着して翻るとい

うことである。この転回を示している徴表はいくつもある。先に挙げた序文の「表から裏」に対する「裏から表」（もつとも「裏から」というより「底から」と言った方が事柄に適っている。西田自身「表―裏」の対置のみならず「表―底」の対置を語っている）。「何処までも結び附かないもの」であった「行為的自己」と「表現的自己」とが、「絶対無のノエシス即ノエマ」として結び附いたということ。<sup>(11)</sup> 宗教と哲学との関わり方の変転（註（6）参照）。「離れ」と絡んで「絶対の他」ということの登場。個物の成立。私と汝の問題の出現。「尋究無源水 源窮水不窮」という句の引用、等々。これらは『無の自覚的限定』における、翻りという一つの動的な事態の諸々の局所或は局面である。そうであれば、これらのうちの一つである「私と汝」を窓にして、その全体の連関や動きが見えてくると思われる。

## e 「他」の出現

場所に「於てあるもの」としての個物の成立を見た。「私」がその根底の無の方から捉えられてきたのであるが、そこで「汝」がいかに出てくるか見ることにしよう。

無の自覚ということにおいて肝腎なことは、それが単に自己の〈状態〉ではなく、「自己に於て」開かれた〈場所〉であるということである。その場所をめぐって、我の成立の仕方を二通りあげた。<sup>(12)</sup>

一方は、場所に面して引き戻されるように我に返るあり方。この場合、場所は自我の「外」に表象され、或はいわゆる「無我の境地」のように、特殊な点の如く固定されて見られる。他方、我に積極的に出るあり方。この場合、場所は、「於てある場所」となる。そこから個物が限定され、そこに於て個物が自己限定する場所は、個物の外ではなく「底」になる。そうして、われ有りの処、具体的な有として個物がすでに成立している処では、自己の

「底」である無の場所は、個物に対しては「絶対<sup>に</sup>他なるもの」である。それ故、「絶対<sup>の</sup>他」といわれてくる処に、そこで問題になっている場面が日常的な現実であることが、告げられている。こうして「絶対<sup>に</sup>他なるもの」をめぐって思索が胎動してくる。

f 非合理的なるもの——絶対<sup>の</sup>他

自己の底の絶対<sup>に</sup>他なるものとはいかなるものか。

「個物が個物自身の底に絶対<sup>の</sup>他を見るといふことは、自己自身の底に絶対<sup>に</sup>自己自身を否定するものに撞着するといふ意味を有つてゐなければならぬ。かかる意味に於て絶対<sup>の</sup>他と考へられるものは、私を殺すといふ意味を有つて居ると共に、我々の自己は自己自身の底にかかる絶対<sup>の</sup>他を見ることによつて自己であるといふ意味に於て、それは私を生むものでなければならぬ。」(六・四〇一)

「ノエシスの限定の意義が深くなればなる程、自覚の意味が深まる」(六・一一八)のであるから、自覚即ち自己を知るといつても、それは知的対象として知られるのではない。知られたものは「何等かの意味に於て合理化せられたもの」であるから、「ノエシスの底には非合理的なるものがなければならぬ」(六・一一〇)、つまり自己の底には非合理的なるものがある。それは、自己を否定するもの即ち「自己を殺すもの」である。我々の自己は「絶対<sup>の</sup>無から生れ絶対<sup>の</sup>無に入る」。自己を殺し自己を生むもの、非合理的なるもの、自己の方からは何処までも限定し得ないもの、それが「絶対<sup>の</sup>他」と言われる。自己はこの非合理的なるものをくぐつて、「生まれるもの死するもの」としての個物となる。こうして個物が、その一回性そして唯一性を獲得する。

「死即生」という仕方に出て来た個人的自己は、単に「一人」というだけではその唯一性が具体化されない。「個

物は何処までも自己自身を限定するものでなければならぬ。而も単にかかるものは個物ではない。個物は個物に対することによつて個物であるのである、人は人に対することによつて人であるのである」(六・三三五)。「人は人に対することによつて人である」ということにはなお注釈が必要かもしれない。これは、人に「なる」ということを欠いては理解できない。それは、初めから終わりまで人は人であると思つてすましている如き人間内在的な人間把握ではなく、人情のことでもない。先の「非合理」即ち非人間的なところを含んで人間を捉えているのである。むしろ、非人間的な処・個物ならざる処を中心に、そこから個物が個物になるということ、つまり個物の「成立」ということが目撃されているのである。(したがつて個物になるということが墮ちることであるという意味もはじめから畳み込まれている、ということとは上にも述べた)。そのうえで、個物と個物とが対するということがどういふ処から可能になつていゝるかを含めて、その対が問題になつていゝるのである。個物という「一人」の底にある構造は、単に「私」的なものではない。「我々の自覚は個人的自覚を越えて広がる意味を有つてゐなければならぬ、個人的自覚そのものが自己否定の意義を有つてゐなければならぬ。かかる否定的統一の上に個人的自覚が成立するのである」(六・二三七)。つまり個物成立のもとにある個物ならざるもの、自己否定といわれる処、個物はそこで開かれており、そこに開かれていゝる。そこは汝成立のもとでもある。そこで私は汝に通じていゝる。「或個人が絶対の無から生れ絶対の無に入るといふことは、又他人が絶対の無から生れ絶対の無に入るといふことを意味してゐなければならぬ」(六・三三二)といふことは、私の成立は無数の他人の成立と一つにあるといふことである。したがつて個物の自己限定は無数の個物の相互限定となる。要するに「個物は唯、個物に対して限定せられるのである、私の生れる時、汝がなければならぬ」(六・四〇二)。

g 絶対の他と汝

こうして「非合理的なるもの―絶対の他―汝」という連関で「汝」が出て来た。「私」を限定する絶対到他なるものは直ちに「汝」をも限定する、ということであった。それと共に、もう少し違った相で汝が出て来る。これは、私と汝とが対し合う事態を一層現場に即して捉える方面を開く。今、問題にしてきたのは、真に非合理的なるもの、絶対に他なるもの、つまり絶対私と一体にならないもの、であった。自己の底にある「絶大の自然」はなお一体的になり得る。「我と自然とは兄弟」(六・二二三)であるといわれる。しかるに、「すべて理性的なるものは〔中略〕尚自己に於てあるものと云ふことができる。唯、私に対して如何ともすることができないものは汝である、真に私に対立し、真に客観的といふものは自然ではなくして汝でなければならぬ」(六・一九八)、つまり絶対到他なるものは汝であるということである。

さて、私が「於てあるもの」として唯一の個物となつた時、同時に無数の個物が成立した。「個物は個物に対して個物」であり、個物と個物は「私と汝」として対し合う。しかもそれが場所の自己限定である。「私」の自覚を深めることにおいて、私の成立と共にある汝も自覚化され、自覚は「私と汝」の自覚となる。そこに「私と汝」の問題が主題化してくる。

したがってこれは、私の「内」へと向けていた目を、私の「外」の汝へと、単線的に向きを変えたということではない。反省的な知が対象的な知へ変わったということではない。「反省的知識」か「対象的知識」かという違い自体が、「知的対象に即して考へて居る」如き考え方の中での違いであつて、両者は既に絶対無の自覚に於いて、そのノエマ的方向として位置付けられている(六・二一八―二一九)。ここで問題になる違いは、「知的対象に即して

居る」思惟と無の自覚的限定との違いである。故に「知的対象」の圏域を脱した処で「私と汝」を問わないかぎり、そのような関係は「私と汝」にはならず「君と僕」に過ぎない、といわれる。即ち汝は我と相対的な他人にすぎず、絶対に他なるものとは言えない。しかし、「私の底に汝があり、汝の底に私がある」と言われ、汝は、私の「外」に見られているのではなく、私の「底」で問題になっているのである。

## 二 「私と汝」において

h 「外から」と「底から」

絶対に他なるものはどこにあるか。自己の「底」にある。底とはいかなる処か。それは「自己に於て」ともいわれる。「自己の底」とか「自己に於て」とかいても、そこを内在的なものと考えた上で、他なるものをも包摂し自己同一化する大我の如きものを想定したり、或はそれを批判したり、ということは起こり得る。実際、西田自身も「自己自身の中に絶対の他を見る」とも言っており、その言い方には「中に」「他を」取り込む、自我的膨張が語られているのではないか。否、むしろ逆である。内在化される他は「絶対の」他とは言われない。他を単に外に見るなら、それはひとごとでしかない外面的な見方にすぎない。「自己自身の中に絶対の他を」というところ、そこには自我の破裂音が響いている。「自己自身を破壊することによつてそれが真の個物であり得るのである。個物は破壊せらるべく有るのである」(六・二九四)。言い換えれば、そこに、否定ということがある、即ち「我々が自己の中に絶対の他を見るといふ時、それは〔中略〕自己自身を否定する意味を有つ」(六・四一七)のであり、「個人的自己の立場から、行為によつて他を自己となすといふ方向を何処まで進んでも、遂に他人に達することはできな

い、何処までも個人的自己の拡大に過ぎない、「中略」かかる方向を否定する方向に於て、私と汝とが相接するのである」(六・三二六―三二七)。かくして、自己の底とは、「自己」を覆う膜のようなものではなく、底抜けの開放である<sup>(13)</sup>。そこから、「自己に於て絶対の他を見る」とともに「絶対の他に於て自己を見る」ということも言われてくるのである。「絶対の他に於て自己を」という境位によつて、上記のことは一層明確になる、即ち「絶対の他に於て自己を見るといふことによつて、自己拡大と反対の意味に於て自己の中に絶対の他を見ると云ひ得るのである。そしてそこに我々は真に私が私であるものとなると云ひ得るのである」(六・四二四)。

### i 他の二重性

要するに、右の問題は西田哲学のいわゆる「場所」の理解をめぐっている。自己は、「死して蘇る」ということをくぐるが故の二重構造をしている。それを上で、自己とは場所にして個物である、と述べた。二重は二元ではないので、それを一言で言えば、「自己とは場所に於てある個物である」と言えるだろう。この自己の構造のもとで、個物と一つに登場してきた「絶対の他」も、したがって二重性をもっている。

一方で、絶対の他は場所であり、「私と汝」の間にある。「一つの人格と人格とは絶対の無を隔てて相対するのである、絶対の死即生なるものが私と汝とを相結合するのである。」(六・三二七)。他方、「絶対の他なる汝」といわれるように、絶対の他は個物としての汝のことを謂っている。

しかし、両者はどうなっているのか。全く別のものではないのか。絶対の他といつても絶対無のことであり、絶対無とは「場所」であつて、「於てあるもの」たる個物が絶対無であると言えばおかしい。しかも、絶対無といつてもそれは自覚の事柄であるから、他人である汝を絶対無であるとは言えない。そんな疑問が生じるかもしれない

い。

私と汝の間といっても、それは場所であるから、あたかも物のように、私と汝と並ぶ第三項として考えることはできない。私と汝とを両ながらに表象して、その中間にあるのが間であるというような「間」は、「場所」ではない。私と汝とが向かい合う現場に、そんな間はない。かつ、説明的には「私と汝」と掲げられても、現場的には「汝」と並び表象される「私」など無い。唯一の個物と個物との向かい合いはどういうことかというところ、私と汝とが互に絶対の他であるといふことは私と汝とを他より限定するものなきことを意味〔六・四〇三〕している。場所としての絶対の他は、私が汝とは「絶対に他である」という処にはたらいっている。したがって「絶対の他」は具体的には汝である。しかしながら、このような絶対の他と汝との密着は何に由来するのであるか。これは西田哲学の窮極の処が無であり、場所である、ということによつてはじめて可能になる事態ではなからうか。<sup>(14)</sup>

したがって私と汝の対峙の仕方は、「私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである」〔六・三八一〕という仕方である。例えば趣味を通して、または日本語によつて、出会うというのではない。つまり「私と汝とを包摂する何等の一般者もない」。周辺のなものを共有することで認め合うというのではなく、ノエシ的に超越する、周辺を一旦は廃して中心に躍入する、生きたものに触れる。生命の自覚に於て、出会う。「個人と個人とは自覚的限定の尖端に於て直接相触れて居るのである」〔六・三三七〕。その上で「生にとつては中心と周辺とは同様に本質的である」<sup>(15)</sup>という如く、周辺のと思われたものも別風光に置かれるであらう。

「私と汝との間に於ては、如何なる意味に於ても、ノエマ的連続といふ如きことを認めることはできぬ。而も私

は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である。我々の個人的自己が個人的自己であるには、自己自身の底に絶対に非合理的なるものを認めねばならぬ、絶対の他を見なければならぬ。而もそれが単なる他と考へられるならば、自己といふものはない。それは絶対に他なると共に、私をして私たらしめるものでなければならぬ、即ちそれは汝といふ意味を有つたものでなければならぬ」(六・四三五)。かくして、絶対の他の二重性を一言で言えば「私と汝とは絶対に他なるものである」(六・三八一、四〇三)ということになる。

### ⅰ 空間性

「自己が自己に於て自己を見る」という「私」の自覚が、「自己に於て絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」という「私と汝」の自覚に転じてきた。このように転ずる処に何が動いているのか。

自己の底に自己を脱した処、絶対の無、それは「永遠の今」といわれるような「現在」である。現在と言っても、それは単に時間的な規定ではない。単に時間的ではないという、そこが動く。

その動きの痕跡を『無の自覚的限定』の論文の標題に見ることが出来る。「私の絶対無の自己限定といふもの」(第三論文) 即ち無にして自己自身を限定するということは、「永遠の今の自己限定」(第四論文)ともいわれるが、それを単に時を「超越」したような「永遠」や「絶対時」と考えるのはノエマ的見方にすぎない。それは「時を包んだもの」である。包むとは如何。永遠の今の自己限定が「時がなくなるといふことではなくして、却つて今が今自身を限定する」ということである。単に時を越えるのではなく時を限定する(越えるというならばここ)、その仕方は底のない現在が現在自身を限定するという仕方である。そこで「現在が分散」される、即ち「現在がノエマ的束縛を脱して無数の現在が成立する」(六・一四八)〔水不窮〕。ここに「私と汝」や「無数の個物」が胎動して

いる。それで「時間的なるもの及び非時間的なるもの」(第五論文)ということとは、まず時間的なるものの底に「永遠の今」という非時間的なるものに触れるということであるが、それは「自己に於て自己自身の限定として無数の今を成立せしめるもの」(六・一四八)であるから、非時間的なるものに別の含みがこもってくる。「真の永遠といふものは単に時を超越したのではなくして之に於て無数の時が成立する空間の如きものでなければならぬ」(六・二三五)。即ち、非時間的なるものとは空間性をも謂っている。「自愛と他愛及び弁証法」(第六論文)ということ、個人的自己の自己限定という自愛は時間的なるものであり、その限定の底に他愛という空間的なるものを見た上で、いよいよ「時の限定の底には時を越えたものがなければならぬ、而してそれは私と汝との関係でなければならぬ」(六・二三七)と言われ、「私と汝」の問題に入って行くのである。(時間の底・自己の底を究明することにおいて翻転して開けてくる空間を踏まえることなしに、即ち『無の自覚的限定』での動性に触れずに、七巻『哲学の根本問題』以降に重心のおかれてきた「空間」や「世界」を理解しようとすれば、それは平面的になるであらう。)

要するに、時が、時の根源から、「永遠の今」の方から、究明された。永遠の今の自己限定により無数の現在が成立する。時が、永遠の今の自己限定として、個物化する。時が、無数の個物として、個物化してくることで、空間性を空けてくる。時がその根源から空間化してくる。無が、具現し、具体化してくる。無の自己限定ということである。

この転回の秘論はどこにあるのか。おそらく、自覚の「自己に於て」という処にある。自己に於てということ、自己内在的な「境地」ではなく、脱我的な場所であるが故に、そこに汝も生まれてくることができるのである。

り、そこから歴史や社会の拡がりまで開けてくるのである。

自覚の深まりに於いて、尖端を抜けて底に達した。即ち翻った。そうして脱我ということが、「自己の底」という「一人」の処から回転して、「人と人」の処にも要求されてくる。言い換えれば、無の自己限定ということが問われる処が具体化してきた。場所がその無に休らっているのか、或は場所が人間（我性）によって塞がれているのか、物々しい日常の場面で、我あり汝ありのままに、脱我性が問われてきているのである。

k 呼聲

具体性、日常性ということを強調したが、まさにそれに見合った仕方では西田は語っている。

「私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である」といわれたが、「認める」とはどういうことか。それは「話し合ふ」（六・三九二）ことであり「互に応答する」（六・三九三）ことである、といわれている。

「自己が自己に於て絶対の他を見ると考へる時、我々の自己は死することによつて生きるといふ意味を有し、他の人格を認めることによつて自己が自己となる、私の根柢に汝があり汝の根柢に私があると云ふことができる。かかる弁証法的限定に於ては私に於て見る他と考へられるものは、単なる他ではなくして汝の呼聲の意味を有つてゐなければならない。」（六・三九七）

「応答」とは「汝の呼聲」に対する応答である。「応答」するまえに「汝の呼聲」がある。「汝の呼聲」と私の「応答」とをつなぐ欠くべからざるもの、西田の言及は少ないが当然「呼聲」と対をなすもの、それは何か。「汝の呼聲」がする処、そこでの私のあり方は「聞く」である。「応答」のまえに「聞く」がある。聞かずに「応答は

できない。「汝の呼声」が響く時、そこで「聞く（受け取る）」時、ここでは未だ私は「応答」していない。未だ我々なくして「絶対の他に没入する」、開かれていた。それが「聞く」である。

しかし、「私と汝」という関係は、他に没入すると言っても「単に無差別的に自他合一するといふ意味ではない」（六・三九八）「所謂自他合一と正反対の意味がなければならない」（六・三九三）といわれる。単に一体となつてしまふのではなく、むしろ「自己と他との間には、絶対に越えることのできない間隙がなければならない。我々の個人的自己の立場に於ては、越えることのできない障壁に撞着せざるを得ない」（六・三三三）。自他合一ではなくて、「絶対の他に没入すると共に、そこから生れる」（六・四〇二）といわれる。混沌無差別ではなく、そこで汝の声を聞く。「聞く」処に於いて受け取られた「汝の呼声」は「私」を呼び起すものである。

「個人的自己は唯、個人的自己によつて呼び起されるのである、個人的自己を呼び起すものは亦個人的自己でなければならぬ。」（六・三九八—三九九）

「汝の呼声」を「聞く」ことで「私」が呼び起される。汝の声によつて私は生まれるのである。それでも、「呼び起される」とは応える一呼吸手前である。そこに何かが生じつつある。「聞く」という場所につわつてゐるものがある。聞いたのは私を呼ぶ声である。私がつとめられている。聞き得たら、私の応えが待たれている方へ、応えが湧く。応答する、即ち言う、その息吹に「われ有り」。聞いて言う、応答するという仕方と言う処に、呼び起された「個人的自己」としての「私」が生まれる。こうして「互に応答すること」が成就する。ここに、「話し合ふ」という「私と汝」の関係がある。

「自己に於て他を」という時、汝を「まへ」に見る（正確には、汝が見えている）。「他に於て自己を」という時、

自己などは見えない、見られないのではないか。その見るとは如何。自己を見るといふかぎり、ここでもそれは「まへ」には見られない。自己を見ていたら聞けないであろう。「他に於て」といわれている処にはこちらの聞というあり方がある。私が自己を失う聞の場に於いて汝がいる。そこで自己を見るときも「自己が自己を」握むのではなく、他の声が自己を主導する。他に於て、即ち呼ばれて、応えるという行為に於て自己が現れ出る。「まへ」に見られないものが表現として象られている。「自己が自己を」握まない仕方での「自己を見る」ということ。ここで無の自己限定が他からの限定である。外を見るのでも内省や内観でもない非対象的な見る、表現というある種の見え方、それは見ることであり且つ「真に私が私であるものとなる」ということでもある。

このようにして、個物は個物に対した処で個物になる。個物には尽きないものの方から定まる、即ち「無の自己限定」として個物になる。個物と個物とが対し合う処に無がはたらく。「私と汝」と対することが「無の自己限定」となり、「私と汝」と話すことが「無の場所」に於ける事件となる。とはいえ、有るのは「個物と個物との相互限定」のみである。そのいとなみそのまま「絶対無の上の足踏」であり、そこに限りない能動性が湧出する。

### 三 二二二

無の自己限定が、「私と汝」が話し合うという個物と個物の相互限定として具体化された。そこが「原始歴史の事実」とされ、そこに社会的・歴史的なるものがそのもとから見えってくる視界が開かれた。問題なのは歴史社会が主題化されたということよりも、主題化する仕方とその仕方がそこに由来する場所である（問題の対象を新にすることは、直に思想を新にすることではない）（九・七）。いわゆる「歴史社会」を持ち込んだり付け加えたりする

のではなく、無の自己限定というような事柄を離れないで歴史・社会を見透し得る位置がここで掘り当てられたということに注目すべきである。場所が世界として具体化されてくる。無の気圏に晒された「世界」の哲学が展開されることで「転回」は完了し、これ以降は立場の変更はない。したがってこの転回は西田哲学全体にとっての、いわば頂上にあたる。<sup>(16)</sup>そこからの視界を实地に歩むことであぶり出しのように点ぜられてくる問題連関を課題とするのが後期の思索であると言えるかもしれない。後年「私は私の立場から種々なる特殊問題を考へることによつて益々自己の根本思想の確信を深くするのである」(二〇・六)と言われる。上述してきた「無から」ということの具体化として、「世界から」ということが可能になったと思われるが、それではその展開の契機をどこに見出せるであろうか。

『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(七卷)の序文に、六卷から七卷にわたる思索の展開(転回)が、西田自身によつて語り出されている。そこで、『無の自覚的限定』に次ぐ著書『哲学の根本問題(行為の世界)』(七卷)所収の論文である「私と世界」について、「私と汝」の立場に対すると同様の批判がある。「前書の「私と世界」に於ては尚自己から世界を見るという立場が主となつてゐたと思ふ。従つて客観的限定といふものを明にするのが不十分であつた。我々の個人的自己といふものは自己自身を限定する世界の個物的限定に即して考へられるものに過ぎない」(七・二〇三)。ここでは、世界が世界自身を限定するという立場に重心がある。個物は、世界の方からその個物的限定として考えられるということである。といつても、世界がオートマチックに、或は決定論的に動いて行くというのではない。引用中の「客観的限定」というのは、知的自己によつて見られた主観客観関係の内の一方である「客観」のことではない。ここでの客観的限定というものは、行為の場でのそれであり、世界の自己限

定と別のことではない。世界が世界自身を限定する、そこに参入しているあり方が行為である。先の論文集の副題が「行為の世界」であり、そこで「行為的自己の立場」が標榜されるゆえんであり、更にそれは「行為的直観」へと熟してゆく。ついでに言えば主客合一ということも意識の状態を表す規定ではなく、行為に於いて開けている世界の規定としていわれるようになる。「我々は意識的自己として行為するのではなく歴史的世界に於ける個物として行為する」のであり、かかる行為とは「非連続の連続の世界が自己自身を限定すること」であると云われる（八・六五）。

「我々が意識的自己の立場を否定して行為的自己の立場に立つといふことは、私が彼の立場に立つことである、私が彼となることである」（八・五六）。ここに新たな展開の契機が語られている。そして、先に自己や絶対の他の二重性ということ述べたが、それは「非連続の連続」とも言える。この「非連続の連続」を徹底させる要求が思索の展開を促す。

「単に私と汝との関係だけでは真に非連続の連続といふものは考へられない。真に非連続の連続といふものが考へられるには彼といふものが入つて来なければならぬ」（七・二〇三）。非連続性・「我々の如何ともすることができない」絶対に他という性格を更に鋭く見てゆき、他性の彼方的なところを十全に汲むと、「彼」と言わなければ収まりがつかないほどの事態があり、そこを踏まえることで初めて「真に客観的なもの」がそれとして明らかにされる。そして絶対の他の二重性が分離し、規定が一義的になって行く。絶対の他は、私の底にして汝の底でもあり、かつ私の底にある汝でもあった。一方の汝は、「底」よりむしろ再び「外」といわれるほどに非連続性が強調され、私の「外」の個物となる。「外」なる汝と私とは「弁証法的」に結合するほかなくなってくる。他方の「底」

といわれた「場所」は、絶対に相対立する個物と個物とを媒介する媒介者Mと規定され、それがまた「世界」といわれる（即ち「弁証法的―一般者としての世界」。「私と汝」という臨場感のある言い方よりも、私も汝も等しく個物といわれるようになる。とはいえ「汝」というと、私の対としてなお「私」からの方向を残すとも言える。かくして「個物と個物との相互限定」という「論理的」規定によって語られる頻度が増していく。それは「自己から」の見方を脱して「世界から」見る見方の遂行という面をもつであろう。世界からといっても自己の於てある世界からである。そうではあっても、どこか思索が鳥瞰的にならなかつたか。また『無の自覚的限定』から『哲学の根本問題』へは展開か転回かという問題は、「彼」と、そこに集約的に見得る後期の思索を究明せざるを得なくなり、ここでの課題を優に越えてしまうので、留保したい。

## むすび

かくして「私」から「汝」そして「彼」へと転じ、それにつれて思索すべきものの所在が「内」から「底」へ、更に「外」へと転じた。西田によつて書かれたものを後追ひすればそう読める。しかしその思索の現在、現場的な動きにおいて何が動いているのか。

生命、であると思われる。西田哲学のいとなみは生命の自覚であると言い得る。生命の自覚、それは「自分が」生きているという「まへ」に生命が生きている、ということであると言える。この「まへ」が本当に生きたものの場所である。そこに遡源すると、そこが転じて、「自分」の「まへ」に汝がいる、と現る。これが生命の動き、「我々の生命の必然なる転回」である。「未だ主もなく客もない」即ち主客の別れる「まへ」、そこにすでに込めら

れているものである。純粹経験という「ものの見えたる光」がどこまで射しているのか、それはいかなる光であるのか、生命は何を命じているのか、ということとは、西田哲学の展開を辿ることに「球が転ずるが如く」明らかになつてゆくであらう。

註

西田幾多郎全集（岩波書店、第三刷、一九七八—一九八〇年）からの引用は本文中に巻数と頁数を付した。引用中の（一）は筆者による註である。

（一）大橋良介『西田哲学の世界 あるいは哲学の転回』筑摩書房、一九九五年。氏はそこで、西田哲学において生じている転回を「場所論的転回」と名付け、それに二つの局面をあげ、その第二にして本来的な局面を後期の思索において（就中「群論的自覚」として）抽出した。本稿での考察は、その第一と第二の局面の間にあたるだろう。

（二）上田閑照『西田哲学への導き 経験と自覚』岩波書店、一九九八年、三五—三六頁。

（三）『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた。すべてがそこからそこへといふ立場を把握するにあつた（九・三）と言われるように、西田にとつての真理性とでも言うべきものは、直接性であると言つていいだろう。それは原実的な根源性の、現実的な経験とでも言えようか。

（四）「自己」の方からではなく、絶対無の方からということが、ありのままということである。「对象的限定の方向に無限に自己自身を限定する対象的なるものが見られなくなると共に、反省的限定の方向に無限に自己自身を限定する自己といふものが見られなくなり、「有るもの」が有るがままに自己自身を見る」（六・九五）。それは「事実が事実自身を限定する」と言われたことでもある。

（五）「純粹経験の範囲外に出ることはできぬ」（一・一六）、「そこ（絶対無の自覚）にすべてのものの根柢があるのである、それは我々の自覚的自己の根柢たるのみならず、神そのものの根柢となるのである」（六・一一）等。

（六）これと軌を一にしているのが、宗教理解の変転である。『一般者の自覚的体系』までは絶対無の自覚という「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」（五・四五）とか「言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界」（五・一八〇）とか言われた。『無の自覚的限定』で「所謂エクスタシスといふ如きものは宗教の本質ではない」（六・一五五）と言われ、

絶対無の自覚や宗教を固定化している「神秘的体験」という特殊性を批判すること、宗教のありかが日常化されてくる。拙論「宗教哲学という立場——西田哲学をてがかりに」(『龍谷哲学論集』第十一号、一九九七年)参照。

(7) その返り方の諸相は例えば以下の如くである。無が壁の如くなり、そこに当たって跳ね返される。(状態)が消えるにつれて元の木阿弥ということになる(例えば、玉城康四郎『ダンマの顕現』大蔵出版、一九九五年、一九、二〇頁)。脱我は「無我の境地」という特殊な「体験」として固定化され、自己に属するものにされる。脱我は神仏として、或は神仏との接触として、本来的なものとして、それによって非本来的な我々の日常は包まれるとされる等。

(8) 『善の研究』で「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」(一・四、二八)とされていた。そこでは「個人あつて経験あるにあらず」ということははっきり打ち出されていたが、「経験あつて個人あるのである」ということが哲学的な規定を獲得するのは、やっとこの『無の自覚的限定』で、である。

(9) 『生きるということ』人文書院、一九九一年、一七七頁等。「言葉(自己、世界等)に関しても言われる」から出て言葉に出る」と言われるとき、その「くに出る」という言い方には、ある独特のニュアンスがこめられていると思われる。あえて言えば、無の自己限定、場所の自己限定という事柄がそこに盛られているように思われる。それは目立たない仕方で語られており、また特殊な概念や術語ではないので、以下の説明は筆者の受けとめ方にすぎず、またその言葉の使い方は不自然さを感じさせるかもしれない。

(10) 「無へ」と求めていた者にとつて「無に於て」とは回心という意味さえもつ転換である。「無から」とはその上で生じるもう一つの転換であり、翻りと呼んでいるのはこれである。この、第二の転換の発端は、無に「於て」に到りたる後「出る」という、あたかも山に登ってそれから降りるといふ如き間延びした関係ではなく、過程的に考えられず(過程が生じるのは大分あとの話である)、場所に於いて既に出てきているという、「瞬間的限定」の如き密接さにおいて成就する事態である(この密接の反復は絶対の他の二重性の処で日常化する。後述。註〔14〕参照)。

(11) 拙論「西田哲学における身体の思索(一)」(『北陸宗教文化』第一〇号、一九九八年)にて身体という主題のもとで「一般者の自覚的体系」と「無の自覚的限定」とにおける行為と表現の関わり方についても触れた。

(12) 一方から他方へ翻りの途上には神秘家のいわゆる「魂の闇夜」、或は「高次の絶望」がある。ハインリヒ・ゾイゼ(神谷完訳)『ゾイゼの生涯』(創文社、一九九一年)二八頁、西谷啓治著作集(創文社、一九八六—一九九五年)第六卷、三〇、四〇頁参照。また、ハイデッガーの思索における飛躍とか瞬間とか瞬間とかいう脱我的「経験」と、そこから開かれてくる長い「道」、そこに自覚の動性を見ようと試みかけたことがある(『ハイデッガーの《経験》をめぐって——「同一性と差異」を手がかりに』『龍谷哲

- 学論集」第十号、一九九五年）が、その際「既にいる処になおいない」という、本註で指摘せんとしている境域を主題にした。
- (13) 「底」と「外」との違いは宗教的には以下のように言われている。「単に他に於て自己を見ると考へるならば、我と物と扱ふ所はない。神は何処までも我々の底から働くものでなければならぬ。外から働くものは盲目的力に過ぎない。我々は我々の底に超越を見るのである。」(六・四二五)
- (14) この密着は、宗教的には以下のようにいわれている。「我々は各の人に於て神を見るのである」(六・二二四)。そう言い得る根底には「神といふのは〔中略〕我々が之によつて之に於て成立する場所の如きもの」(六・二三八)という洞察がある。註(10)参照。
- (15) 西谷啓治著作集第一巻、四七頁。
- (16) 拙稿「山——西田哲学の体認のために」(『北陸宗教文化』第一号、一九九九年所収)参照。
- (17) この「自覚の動性」、脱我から出づる道は、宗教において顯著に具現しているが、汝や彼という処にまで通ずるということは宗教においても稀であると言われる(例えば自分の修行や身体的境地がどこまで達したかが気になるようでは真に汝への方向など開かれぬであろう)。西谷啓治著作集第六巻「宗教哲学―序論」、山内貞男「非日常性から日常性へ——「神秘的合一」における転換の問題」(桃山学院大学『キリスト教論集』一七号、一九八一年所収)、『歎異抄』等を参照。また、「彼」ということこの「センズの理解」のために上田閑照氏の以下のものを挙げておきたい。『西田幾多郎 人間の生涯ということ』(岩波書店、一九九五年)三一頁以下、『ことばの実存』(筑摩書房、一九九七年)所収「彼一語 我一語 秋深みかも」「わが『道草』の道」。

# 『華嚴発菩提心章』と法蔵撰『華嚴三昧観』に関する一考察

舘野正生

△論文要旨△ 本論考は賢首大師法蔵(六四三―七二二)が自著として言及するも現存しない『華嚴三昧観』が大正蔵四五卷に収録される『華嚴発菩提心章』と同一書であるのか、また『華嚴発菩提心章』は法蔵の真撰であるのか、という二つの問題について考察したものである。『華嚴三昧観』について言及された記載内容はほぼ現存『華嚴発菩提心章』に重なるが、しかし『華嚴三昧観』は十門十義(十重)の形を有していると明記されているのに対し、現存『華嚴発菩提心章』が四門から成り立っているという大きな差異が存することによって、両書が同一であることに對して未だ明確な解答が出ていない。そこで『華嚴発菩提心章』の内容を詳しく調査すると、四門の中に更に項目が分けられていることが判り、四門の構成を無視してこの項目にのみ注目した場合、十門に類別されていることが判明する。更にその各々は一門を除いて十義から説かれていることによって、ほぼ十門十義の構成であることが出来るのである。これらのことによつて『華嚴三昧観』と『華嚴発菩提心章』とが同一書であることが確認され、翻つて『華嚴発菩提心章』が法蔵の真撰であることが判明することとなるのである。

△キーワード△ 賢首大師法蔵、『華嚴発菩提心章』、『華嚴三昧観』、『法界観門』

## 序

賢首大師法蔵(六四三―七二二)の撰号が附される『華嚴発菩提心章』(大正蔵経四五卷所収。以下『発菩提心章』と略称)を研究するに際しては予め幾つかの問題が存在するのであるが、そのうち特に重要な問題として次の三点

が挙げられる。第一には法蔵が自著の中で言及し、かつ現存しない『華嚴三昧觀』と『發菩提心章』の両書が同一書であるか否かの問題である。即ち『華嚴三昧觀』に類似した題名を持ち法蔵の撰号が附される『華嚴三昧章』が現存し、更にこの現存『華嚴三昧章』が『發菩提心章』にほぼ等しい内容を有しているということから、かつて、現存『華嚴三昧章』を間に挟んで、現存しない『華嚴三昧觀』と『發菩提心章』との一致が考えられたのであった。しかし法蔵が記している『華嚴三昧觀』の特徴と、現存する『華嚴三昧章』・『發菩提心章』との間に見逃し得ない大きな差異が存在することによって、現時点では『華嚴三昧章』と『發菩提心章』とが同一書であるということに対して明解な解決を見ていない、という点。第二により根本的な問題として『發菩提心章』が果たして法蔵の真撰であるのかということが明確になっていない点。更に第三に『發菩提心章』には杜順の撰号が与えられる『修大方広華嚴法界觀門』(『法界觀門』)が、引用としての体裁を取らず本文として全くそのまま内在しているという点である。

ところで右の第三点に関連し、華嚴宗の初祖杜順、その著作『法界觀門』の問題を中心として、かつて諸先学によつて論争が繰り広げられてきたのであるが、しかし本論放ではこの問題に関与することは一旦控えたい。なぜならばかつて吉津宜英氏が提示したように(註②論文、一五一上)、この論争には『發菩提心章』を法蔵の真撰と見るという前提が既に為されているが、しかしこれについては未だ決着が付いていないのであり、それゆえ法蔵の華嚴思想を研究する者にとっては、『法界觀門』の問題を考察するより先にこの問題を解明しなければならないからである。

このことから本論放は、右に第二の問題として挙げた、現存『發菩提心章』が法蔵の手になるものであるか否か

という問題を解明することを主目的として行うものであり、その方法は法蔵自身が記している『華嚴三昧観』に対する記載、更に法蔵以外の著作での関連する記載と、現存『発菩提心章』の内容とを比較、照合することによって、両著作が同一であるか否かを調査することによって行うものである。法蔵の記す『華嚴三昧観』と『発菩提心章』とが同一であることが確認されるならば、『発菩提心章』を法蔵の撰述と看做すことができるからであり、これは先に挙げた問題点の第一の解決につながっているものである。この考察によって仮に真撰であると看做されたならば、その後でこれが如何なる思想的問題を有しているか等を調査する必要が生じることとなり、それゆえ『法界観門』の問題については、ここではその結果から導き出される推測を最後にごく簡単に述べるに留め、思想内容に対する調査を行う機会に譲ることにした。

なお『発菩提心章』の名が冠せられ現存するものには二種存在するが、<sup>(3)</sup>本放では広く普及している大正蔵経四五卷所収の『発菩提心章』を調査対象として使用してゆくことにする。

### 一 諸著作に於ける記載内容から見た『華嚴三昧観』

ここでは法蔵自身が言及し、かつ現存しない『華嚴三昧観』が如何なる著作として記されているかについて確認することから始めたい。

まず法蔵自身による言及は二箇所に見られる。その第一は『華嚴経伝記』巻五の「雑述」第十に記される『華嚴三昧観』の項であり、次の如くである。

#### ①華嚴三昧観一卷十門。

右於<sup>チ</sup>上<sup>ノ</sup>十<sup>門</sup>ニ、亦各以<sup>ク</sup>十<sup>義</sup>ニ辨<sup>ズ</sup>其<sup>ノ</sup>所<sup>要</sup>。

② 務<sup>メ</sup>令<sup>ト</sup>下<sup>ル</sup>ニ修<sup>シ</sup>成<sup>シ</sup>普<sup>賢</sup>願<sup>ノ</sup>行<sup>ヲ</sup>、結<sup>シ</sup>金<sup>剛</sup>種<sup>ノ</sup>、作<sup>シ</sup>菩<sup>提</sup>因<sup>ト</sup>、当<sup>ニ</sup>來<sup>得</sup>預<sup>ニ</sup>華<sup>嚴</sup>海<sup>會</sup>。

③ 用於天台法華三昧觀、諸修行者足為心鏡耳。

沙門法藏<sup>ノ</sup>所述<sup>ナリ</sup>。

(大正五一・一七二中)

便宜上、番号を附したように全体は三段から成っている(このように分段する理由は後に触れる)。最初の一段、①ではその構造が十門十義であることが示されている。次に第二段は「努めて普賢の願・行を修行・完成し、金剛種子を作り、菩提の因として、来世に華嚴の海のごとき会座に参加することを得させようとするものである。」とされており、「華嚴三昧觀」が人々に修行方法、展開などを示す内容を持つた著作であることが判る。第三段については内容読解上、複雑な問題が存することからここでは保留し、後に改めて詳しく検討を加えることとする。

第二には『華嚴經探玄記』卷一三で「十地品」第六現前地が積される中であり、經文の「三界虚妄、但是一心作<sup>ナリ</sup>。」(大正九・五五八下)という一文に対して「今此所<sup>レ</sup>説は何等心、云何名<sup>レ</sup>作。」(大正三五・三四六下―七上)と問いを起こし、これに答えて「今<sup>ニ</sup>積<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>義<sup>ヲ</sup>、依<sup>リ</sup>諸<sup>ノ</sup>聖<sup>ノ</sup>教<sup>ニ</sup>説<sup>ク</sup>有<sup>ニ</sup>多<sup>ノ</sup>門<sup>ト</sup>。」(同・三四七上)として以下いわゆる「十重唯識」を以て釈し、その最後に「又是約<sup>シ</sup>教<sup>ヲ</sup>就<sup>キ</sup>解<sup>ニ</sup>而<sup>シ</sup>説<sup>ク</sup>、若<sup>シ</sup>就<sup>シ</sup>觀<sup>ニ</sup>・行<sup>ニ</sup>、亦<sup>リ</sup>有<sup>ニ</sup>十<sup>ノ</sup>重<sup>ト</sup>、如<sup>シ</sup>一<sup>ノ</sup>卷<sup>ノ</sup>華<sup>嚴</sup>三<sup>昧</sup>中<sup>説</sup>。」(同・三四七下)更に、これは教に約し解に就いて説いたものであるが、もし觀と行に就いていうならばまた同じように十重が有り、それは一卷『華嚴三昧』の中で説いているものである。」とある中に見られる。最後に引用した部分の直前に、ここで説いた「十重唯識」は最初の三門が初教、次の四門は終教と頓教、後の三門は円教中の別教にそれぞれ約して説いたものであると明記されており(同・三四七中―下)、これが教(仏の教え)と解(仏の智解、智慧)

に約就したとされる所以であり、それゆえ衆生の様々な在り方を仏の視点から広く全体的にそのまま示した内容であることが判る。とするならば別に説かれた観と行とは、個々人の修行者がその在り方の中で観と行を進展させてゆく修行方法を内容とするものであろうことが類推されよう。ところで『探玄記』では『華嚴三昧』と記され「観」の字が欠けているが、『華嚴経伝記』の『華嚴三昧観』とこの『華嚴三昧』が同一の著作を指すであろうことに関して木村清孝氏は「題名・巻数・十重」の語、および観門の書であるということから判断して、まず間違いあるまい。」(前掲書、三五六頁)としていることから、筆者もこれに従い『華嚴経伝記』での『華嚴三昧観』と、『探玄記』での『華嚴三昧』とを同一と看做すことから、以下これを統一して『華嚴三昧観』の名称を用いてゆくこととする。

次に法蔵の著作以外で『華嚴三昧観』に言及された内容を見てゆくと、まず崔致遠『唐大薦福寺故寺主翻經大徳法蔵和尚伝』(『法蔵和尚伝』、九〇四年成立)に二箇所見られる。

第一には、

仍就<sup>チキテ</sup>法蔵<sup>ノ</sup>所<sup>レ</sup>著<sup>ハセ</sup>ル『華嚴三昧観』直<sup>ニ</sup>心中<sup>ノ</sup>十義<sup>ニ</sup>而<sup>シテ</sup>配<sup>シ</sup>譬<sup>ヲ</sup>焉。一<sup>ニ</sup>族姓<sup>ノ</sup>広大<sup>ノ</sup>心。二<sup>ニ</sup>遊学<sup>ノ</sup>甚深<sup>ノ</sup>心。三<sup>ニ</sup>削染<sup>ノ</sup>方便<sup>ノ</sup>心。四<sup>ニ</sup>講演<sup>ノ</sup>堅固<sup>ノ</sup>心。五<sup>ニ</sup>伝訳<sup>ノ</sup>無間<sup>ノ</sup>心。六<sup>ニ</sup>著述<sup>ノ</sup>折伏<sup>ノ</sup>心。七<sup>ニ</sup>修身<sup>ノ</sup>善巧<sup>ノ</sup>心。八<sup>ニ</sup>济俗<sup>ノ</sup>不二<sup>ノ</sup>心。九<sup>ニ</sup>垂訓<sup>ノ</sup>無礙<sup>ノ</sup>心。十<sup>ニ</sup>示滅<sup>ノ</sup>円明<sup>ノ</sup>心。<sup>心<sub>ナリ</sub></sup>

(大正五〇・二八一上)

第二には、

復<sup>ニ</sup>以<sup>テ</sup>行願<sup>ノ</sup>所<sup>レ</sup>極<sup>ム</sup>ル止観<sup>ニ</sup>方成<sup>ニ</sup>、乃<sup>チ</sup>擬<sup>シ</sup>天台<sup>ノ</sup>法華<sup>ノ</sup>、著<sup>ハセ</sup>ル『華嚴三昧観』・『華蔵世界観』・『妄尽還源観』各一通<sup>ヲ</sup>。

(同・二八二下)

とある。これらの記載からは『華嚴三昧觀』には「直心」が十義によって説かれ、また天台法華を真似て著されたものであることが知られる。

次に海東華嚴初祖とされる義湘(六二五—七〇二)の『華嚴一乘法界図』に対する註釈である『法界図記叢髓録』(巻下の二)では、「賢首大師『華嚴三昧觀門』中…(大正四五・七六七中)として以下、十類の衆生について説かれた箇所が引用されていることから、『華嚴三昧觀門』にはこの内容の文章が収載されていることが判る。<sup>(4)</sup>しかし吉津氏によってこの引用は宗密の『行願品疏鈔』巻五に拠ったものと考えられることが指摘されており(前掲論文、一五〇七)、更にそこでは「第四、簡教門」として引用されている点に注意を促しているが、これらに関しては次項で詳しく調査することにした。それゆえここではこの『行願品疏鈔』の記述に従って、『華嚴三昧觀門』には「第四簡教門」が存し、引用されている十類の衆生を説く箇所が記載されている、ということとなる。

以上各所に記載された内容を簡単に纏めるならば、『華嚴三昧觀』は、一卷、十門十義の構成を取り、修行の展開として觀・行が十重を以て説かれ、また「直心」の十義と十類の衆生を内容とする第四「簡教」が説かれ、天台法華を真似て著されたもの、となる。

## 二 現存『発菩提心章』との比較検討

次に以上のように記された『華嚴三昧觀』の特徴を、大正蔵經所収の『発菩提心章』と比較検討してゆく。まず『華嚴経伝記』に記された内容と『発菩提心章』とを比較するならば、先に全体を三段に分けたうち第一段については、一卷であることは同じであるが、しかし『発菩提心章』は後に図示するように十門十義の構成を取っていない

い。次に第二段の修行方法を示しているという点については、『発菩提心章』は発心から始められ、十類の衆生の行の進展を説き、更に觀の展開を説いていることから、これに適合すると看做すことができる。第三段に関しては先に述べたように保留しておきたい。

次に『探玄記』からは十重唯識の形式を持ち、修行と觀の展開が説かれたものとされていることが読み取れたのであった。このうち後者に関しては直前に考察を加えた『華嚴經伝記』の第二段の内容と同様であり共通するものであることが判るが、しかし前者に関しては「十重」の形態を取っていないことが判る。

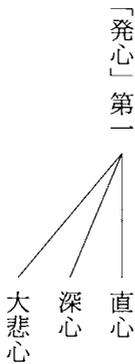
次に法藏以外の著作での言及について対比すると、まず『法藏和尚伝』に記されていた「直心」は『発菩提心章』にも記されており、この項目名を比較すると『発菩提心章』では一「廣大心」、二「甚深心」、三「方便心」、四「堅固心」、五「無間心」、六「折伏心」、七「善巧心」、八「不二心」、九「無礙心」、十「円明心」。『法藏和尚伝』では一「族姓広大心」、二「遊学甚深心」、三「削染方便心」、四「講演堅固心」、五「伝訳無間心」、六「著述折伏心」、七「修身善巧心」、八「済俗不二心」、九「垂訓無礙心」、十「示滅円明心」、とこのように『法藏和尚伝』では頭に二文字が附されているが、これは『華嚴三昧觀』の直心の中の十義に就きて配し譬う。」と記述されていたように、『法藏和尚伝』が『華嚴三昧觀』に説かれた直心の十義に譬えを取り、これを基にして全体を十門に分類し章立てを行っているためであり、両者の項目名が共通していることは確かであることが判る。なおもう一方の「天台法華を真似た」点については、後に『華嚴經伝記』の記載の第三段を考察する際に検討を加えることにする。

次に『法界図記叢髓録』が引用する箇所、つまり『行願品疏鈔』が引用する「簡教」部分は『発菩提心章』にも

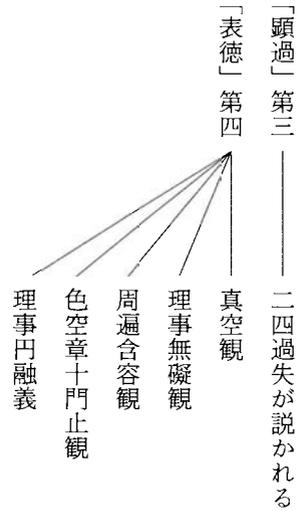
記されているが、先にも記したように吉津氏は『行願品疏鈔』の引用が「賢首大師所製『華嚴三昧觀門』第四簡教門中……」（統藏一・七・五・四七八右下―左上）と「第四簡教門」となっていることに特に注目し、現行の『発菩提心章』では「第二簡教」とである点との相違を重要視していたのであった。一方、ここでは紙幅の関係上、原文の対照は省略せざるを得ないが、『行願品疏鈔』の引用と『発菩提心章』を対比すると、宗密の『行願品疏鈔』が『発菩提心章』を要略した上で引用している様子が明白に窺え、記述内容に関して共通していることが確認できるのである。

このように多くの点で『発菩提心章』と『華嚴三昧觀』との共通性が見出せるのであるが、他方、残された相違点を見るならば、第一に『発菩提心章』が「発心」第一、「簡教」第二、「顯過」第三、「表徳」第四の四門によって構成され、十門十義、或いは十重の形を取っていない点、第二に「簡教」は第二に置かれており『行願品疏鈔』に記されているように第四ではない点、という構成上の問題が二点残されていることとなる。そしてこの二つが『華嚴三昧觀』と現存『発菩提心章』とを同一書と見る際の最大の障壁となっているのである。<sup>(5)</sup>

しかしこの二点については、『発菩提心章』全体を大きく概観し、別の視点からその構成を見直すことによって解決することができると思われる。即ち『発菩提心章』の構成は次のようになっているが、



「簡教」第二 ———— 十類衆生が説かれる



このうち第一から第四の大きな四門の構成を一たび取り去ってみるならば、「発心」第一が三門、「表徳」第四が五門であることから、都合して十門となるのであり、更に第三の「顕過」を除いて他の九門は各門それぞれ十義によって説かれていることから、ほぼ十門十義の構成となっていることが判るのである。そしてこのような視点から見た場合には、一「直心」、二「深心」、三「大悲心」、四「簡教」、五「顕過」、六「真空觀」、七「理事無礙觀」、八「周遍含容觀」、九「色空章十門止觀」、十「理事円融義」という十門の構成となり、宗密が『行願品疏鈔』で記していた「第四簡教」が通じることとなるのである。

但しここには幾つかの考慮すべき問題が未だ残されている。第一には『発菩提心章』の「顕過」第三は、全体が「即亦不可」、「非即亦不可」、「俱亦不可」、「俱非亦不可」の四句から成り、その各句は人と法に分けられ、更にその各々で四つ、或いは二つの過失が示されていることよって、都合二四の過失が語られる、という構成が取られており、どのように見ても十義の構成とは受け取れないという点である。しかしこの理由については現時点では不明である。<sup>(6)</sup> 第二には『発菩提心章』で明確に定められている四門の構成を取り去ることができるのか、という問題

が挙げられようが、これに対しては『発菩提心章』の「顕過」第三に見られる構成上の齟齬が指摘できる。即ち「顕過」は「第三顕過者問。色空空色、為相即耶、為不相即耶。答。有二門。一顕過。二表徳。」(大正四五・六五二上)という問答から始められており、この一段は「色と空、空と色とは相即するのか相即しないのか」という問いに対する答えとして「過失」と「徳」の対応を以て説かれてゆく内容とされている。それゆえこの「顕過」第三は「過失」の面について色と空を「即亦不可・非即亦不可・俱亦不可・俱非亦不可」の四句の形式によって説いているのであるが、一方、これに対応する徳の方面について色と空、空と色の即不即を説いた箇所が、その中が五門に分けられている「表徳」第四の五門全体であると見た場合、明らかに内容が適応しないのである。ところがこの問題に関しては次のように見方を変えたならば適応することとなる。それは「顕過」に対応する「表徳」は、「表徳」第四の中の第一「真空観」であるとする見方である。このように見る理由は、「顕過」第三は色と空の相即、不相即を四句によって説く内容であるのに対し、「真空観」第一は色と空の即、不即を四句によって積すという、全くの対応関係にある内容を有しているからである。加えて「表徳」第四の中の第一「真空観」を除いて、第二「理事無礙観」以下の四門では「色と空」を述べる内容から全く離れたものとなっていることも指摘できる。このような点を以て『発菩提心章』を見た場合、明らかに四門の構成には不都合があり、この四門を崩して十門とした場合の整合性が明らかとなるのである。そしてこのように現存する『発菩提心章』には特に「顕過」第三、「表徳」第四に明白な構成上の齟齬が見られ、十門と見た場合と比較して四門の章立ては明確性を欠いている故、これを取り去ることは充分可能であると思われる。

このように原型としての十門『発菩提心章』を想定することによって、先の大きな障碍は解消され、『華嚴三昧

観」と『発菩提心章』とが本来は同一書であったと看做すことができ、現存『発菩提心章』には後人の手が入っているものの、元来は法蔵の手になる著作であることが確認されることとなるのである。<sup>(8)</sup>

以上の諸点を考え合わせるならば、現在見られるような四門の構成から成り『発菩提心章』と名付けられる著作は、法蔵在世中には十門から成り『華嚴三昧観』と名付けられて存在していたと考えられ、後に何人かがこの題名、項立てに改変したと推定できることとなるのであるが、この構成上の改変に関連して、ここで題名の改変について若干の考察を加えておきたい。常盤大定氏は『発菩提心章』という名目の記載が日本の目録にのみ存し中国・高麗の目録に見えないとし（『支那仏教の研究 第一』春秋社、一九三八年、三六四頁）、更に木村清孝氏も『華嚴発菩提心章』一卷として記す最初の経録は日本の『永超録』（一〇九四年成立）であると指摘しているが、木村氏は加えて『正倉院文書』と『続華嚴経略疏判定記』（『判定記』）の記載にも言及している（前掲書、三五九頁）。その『正倉院文書』の記録を詳しく見ると、『発菩提心章』、『華嚴三昧観』、『華嚴三昧章』の記載が見られない一方で『華嚴発菩提心義』の名が何回かに渡って見られるのであるが、その中で「法蔵述」と明記されているのは、天平勝宝三年（七五二）五月二五日の日付が附された「華嚴宗布施法定文案」の中に見られる次の一箇所のみとなっている。

『華嚴発菩提心義』一卷 法蔵師述 用紙十二張

（大日本古書）一一・五六七

この七五一年の記載に残された『華嚴発菩提心義』<sup>(9)</sup>一卷、法蔵の著述とされているものが、果たして『発菩提心章』と共通する内容を持ったものであるかを確かめる術はないが、一方、木村氏は静法寺の慧苑の『判定記』に記される「若広頭<sup>シクカブ</sup>因縁<sup>インエン</sup>如<sup>ニ</sup>菩提心章<sup>ハツツシンショウ</sup>」（統蔵一・五・一・七三左上）という一文を紹介し、種々に検討した上で「この『菩提心章』とは法蔵の『発菩提心章』のことであると理解するのが自然なようである。」（前掲書、三五九頁）と結

論している。吉津氏はこれに疑問を呈しているが（前掲論文、一四九下―五〇上）、しかし『刊定記』のこの一文は、「行相」を解釈する部分で発心の因縁を簡単に述べた後に置かれたものであり、他方、『発菩提心章』の「発心」第一は『起信論』に説かれる直心・深心・大悲心の三種心を各々十心に分けて述べるものであつて、内容的に共通していると思われることから、『刊定記』に記された『菩提心章』を『発菩提心章』を指すと看做しても問題はないのではないかと思われる。もしこの両著作が等しいとするならば、『菩提心章』という呼び名が慧苑の時点ですでに使用されていたこととなるが、法蔵に関する記録で近似の題名を有する著述が他に見当たらない点に鑑みて、これが七五一年に本朝に存在した「法蔵述」の『華嚴発菩提心義』一卷ではないかと想像することは無理なことではないと思われる、仮にこのように考えたならば先に考察を加えてきたように、『華嚴三昧観』と『発菩提心章』が同本と考えられることから、更に『華嚴発菩提心義』という異名も有していたこととなり、かなり早い時期に複数の題名が用いられていたことが考えられることとなるのである。

### 三 保留した『華嚴経伝記』の記述に対する検討

次に先に保留した『華嚴経伝記』の第三段「用於天台法華三昧観、諸修行者足為心鏡耳。」（大正五一・一七二中）に対する考察を行いたい。このうち前半の「用於天台法華三昧観」は、一見すると「天台の『法華三昧観』の形式等を真似て、この『華嚴三昧観』を著した」という意味に見受けられ、それゆえ木村氏も「天台の法華三昧観の構成に助けられたもの」と読解している（前掲書、三五六頁）。そしてこのように読むことを促進させるものとして、やはり先に引用した崔致遠『法蔵和尚伝』の「天台法華なぞらに擬えて『華嚴三昧観』・『華嚴世界観』・『妄尽還源観』各

一通を著せり。」(大正五〇・二八一上)という一文が挙げられようが、これは明白に「天台法華を真似て著わした」という内容であり、これを基に『華嚴經伝記』の一文を見たならば先のように読むことが妥当であると感じられることとなろう。ところが『發菩提心章』と『華嚴三昧觀』との共通性が推定された現在、この『華嚴經伝記』の記載を現存『發菩提心章』の内容に照らして考察することが可能となったのである。つまりここに記されている『天台法華三昧觀』とは天台大師智顛の『法華三昧懺儀』を指すものと思われることから、右のように読んだ場合、『華嚴三昧觀』は『法華三昧懺儀』の形式・内容に準じた著作となっているはずであるが、果たして『發菩提心章』はそのようになっていのかどうかを調査することができるのである。

『法華三昧懺儀』(大正四六卷所収)は法華三昧を修する行法・儀式を詳細に説いた著作であり、その形式・内容は、次の如くである。

「勸修」第一(懺法の意義を述べ行者にその実践を勧め、懺法の目的と性格を示す)

「前方便」第二(道場に入る準備の修行)

「一心精進方法」第三(道場に入る日取り、修行期間、心構えを述べる)

「正修行方法」第四(道場での実際の行法)。①嚴淨道場法(道場の建立方法)。②淨身方法(法衣の着用方法)。

③修三業供養法(身・口・意による供養法)。④請三宝方法(三宝を奉請する)。⑤讚歎三宝方法。⑥礼仏方法。

⑦懺悔方法(懺悔六根・勸請・隨喜・廻向・發願)。⑧行道法。⑨誦經方法。⑩坐禪実相正觀方法。

「修証相」第五(証相の各種を説く)

『華嚴三昧觀』がこれを真似て書かれたとするならば、右のように儀式の作法に関してまで広く細かい内容を有し

ているはずであるが、ところが『発菩提心章』の内容はその中心となる一部分、『法華三昧懺儀』で言うならば「正修行方法」第四の第十「坐禪実相正觀方法」の一部のみが語られたに過ぎないことが判るのである。このことから先の第三段は異なつた読み方が為されるはずであることが考えられ、それゆえ筆者はこの『華嚴經伝記』の一文を次のように読み、

用<sup>フ、レバ</sup>於天台法華三昧觀、諸<sup>ク</sup>修行者、足<sup>ル</sup>為<sup>スニ</sup>心鏡<sup>ニ</sup>耳。

(大正五一・一七二中)

(この『華嚴三昧觀』を)天台の『法華三昧懺儀』に用い(補つ)たならば、諸々の修行する者は、心鏡<sup>(1)</sup>とすることが充分できるのである。

『華嚴三昧觀』は核心となる部分のみを記したものであるゆえ、その他については『法華三昧懺儀』を用いてほしい、と注意を喚起した内容であると看做すのである。事実『法華三昧懺儀』の内容を見るならば『発菩提心章』には全く記されない、「前方便」として道場に入る準備の修行から、道場の建立方法など三昧発得への行儀が詳細に記載されており、『発菩提心章』の内容を『探玄記』で記されていた修道の展開を説いたとする一文と、更にこの『華嚴經伝記』の前段で「務めて普賢の願行を修成し、金剛種を結し、菩提の因と為して、当来に華嚴海会に預からんことを得せしめんとするものなり。」とされていた記載とに照らした場合、『発菩提心章』即ち『華嚴三昧觀』のみでは内容の不足は明らかであり、『法華三昧懺儀』で補足しなければならぬことが明白に知られるのである<sup>(12)</sup>。

また説明を天台大師に譲るということに関しては、次の二点が指摘できる。まず第一にかねて指摘されているように、例えば法蔵は『起信論義記』巻下末、第四「修行信心分」の第五「止觀門」で調身を明かす最後に、「広<sup>ク</sup>如<sup>シ</sup>天台顛禪師<sup>ノ</sup>一卷止觀中說<sup>ノ</sup>也。」(大正四四・二八三中)として、修道関係の説明を天台大師に譲っている事実。第

二にその実践方法の項目と内容に関しては、例えば『法華三昧懺儀』では「正修方法」第四の第七「懺悔方法」で、懺悔・勸請・隨喜・廻向・發願の五悔による行法が明かされ、直前の六「礼仏方法」で礼仏が説かれているが、一方、法藏が『探玄記』で説く懺悔は礼仏・懺悔・勸請・隨喜・廻向であり、最後の廻向に發願が含まれているため項目上に於いて智顛の懺悔と共通していることが知られ、更に内容に関しても『探玄記』に於いて法藏が立脚する懺悔は、智顛が『釈禪波羅蜜次第法門』（『次第禪門』）・『摩訶止觀』で表明した内容に共通し、これを依用したものであると考えられる（拙稿「法藏教学に於ける懺悔」『儀礼文化』二二号、一九九五年）ことよって、「懺悔」の実践方法に関して項目・内容ともに智顛の表明した内容に大きく依っていることが知られる、という点が挙げられるのである。以上のように、第一での実践面に関して法藏が天台大師に従うべきことを指示しているという事実と、実践方法の内容に於ける智顛との共通性を基に、翻って『華嚴經伝記』の記載を考慮するならば、やはり先のように読むことが妥当ではなからうかと思われるのである。

以上の点によつてこの第三段の一文を先に記したように読むのであるが、しかしこのように読むことを妨げる問題が未だ存している。それは崔致遠の『法藏和尚伝』に記されていた「天台法華に擬えて」の一句である。これを基礎に置いて『華嚴經伝記』の記載を読むならば、「法華三昧懺儀」の形式を真似て」と読むことが必然と考えられるはずである。しかしこれは簡単にいうならば、ここで用いられている「天台法華」は『法華三昧懺儀』に限定されていない点が重要と思われる。即ち『華嚴三昧觀』・『華嚴世界觀』・『安忍還源觀』は、天台法華の「何か」を真似て作成したとされているのであって、その「何か」はここでは限定されていないのである。筆者はこの三つの著作それぞれに真似られたものは異なっているのではないかと考え、そのうち『華嚴三昧觀』に該当する著作は

『摩訶止観』であろうと思うのである。何故ならば、『摩訶止観』の一部分の構成が、次のように『発菩提心章』の構成に重なっていると見受けられるからである。『摩訶止観』は全体が十門に分けられているが、そのうちの第一「大意」の一是「発心」であり、そこでは「発菩提心」の語義を解釈した後、一〇の非道を述べる「簡非」（大正四六・四上―五中）と、三つの正道を述べる「簡是」（同・五中―一上）が語られ、ここでは「発菩提心」が「非」と「是」の対応を以て示されており、続いて四種三昧を明かす「修大行」へと入ってゆくのである。一方、現存『発菩提心章』では、まず「発心」第一、更に「顕過」第三と、これに対応する〈徳〉としての「表徳」第四の第一「真空観」、続いて以下「理事無礙観」、「周遍含容観」と観の展開が述べられており、発心、過失、徳、観の展開という構成が取られていることから、両書の構成が類似していることが知られるのであり、この共通性から、『法蔵和尚伝』に於ける「天台法華に擬えて」とは『摩訶止観』を相手として語られたものと目され、『華嚴経伝記』に於ける「法華三昧懺儀」を用て」とは意味するところが異なっていると考えられ、『華嚴経伝記』の一文を先のように読むことに問題はないものと思われるのである。

### 結——『法界観門』の成立に関する推測

以上『華嚴経伝記』と『探玄記』に於ける『華嚴三昧観』に関する記載内容が、現存『発菩提心章』に適用ものであることを調査して、両著作が共通するものであることを探り、それによって現存『発菩提心章』が法蔵の真撰であることを確認したのである。更にこの考察の中で『発菩提心章』の構成が当初は十門であったことを推測し、更に十門の中の「顕過」と「表徳」（「発菩提心章」では第一「真空観」に当たる）が対になって著されたものであ

ることが内容・形式に照らして順当であろうとしたのであったが、このことに鑑みた場合、『法界観門』の成立に關して次のような視点が導き出されることとなる。それは現存『発菩提心章』の「顕過」第三と、「表徳」第四の第一「真空観」が一对の關係にあることと、『法界観門』がこの第一「真空観」から始められているということとを考え合わせたならば、本来、一对として書かれた「顕過」・「表徳」(Ⅱ「真空観」第一)が在り、その後、後段以降のみが『法界観門』として別行された、という順序で見ることが自然であると考えられるということである。そしてこの見解から言えば、法蔵が著した『華嚴三昧観』から、法蔵以降、澄観以前の誰かが三門を別行して『法界観門』としたこととなる。更に『発菩提心章』が現在ののような章立てに改変されている理由も、この『法界観門』該当部分を抜き出したことに原因の一つがあるものと思われる。即ち現在ののような章立てとなった理由には(『発菩提心章』の構成図参照)、まず観の展開を表明するものとして、十門『華嚴三昧観』の第六「真空観」(『発菩提心章』では「表徳」第四の第一「真空観」)以下の五門を一纏まりと見る見方があり、次にその見方に従って『華嚴三昧観』から『法界観門』としてその該当部分が抜き出され、このことよって一对となっていた「顕過」と「表徳」の間が分断され、その後、振り返って『華嚴三昧観』を見た場合、「表徳」以降を一つの纏まりとして見る見方が既にできており、そこに大きな分かれ目が生じてしまっていることから、「表徳」第四として纏めて一章とされることとなったのではなからうかと推測するのである。ただしこの『法界観門』に關連しては、先学の研究を踏まえた上で思想内容等の調査が為されなければならないため、ここでは『発菩提心章』の構成から見た推測を述べるに留め機会を改めて考察を加えたい。

(1) 『発菩提心章』に関する単独の研究は見られないが、後に本文中で述べるように陳永裕氏が『華嚴観法の基礎的研究』第三章「法蔵における華嚴観法」の第三節「華嚴三昧章」と『発菩提心章』(民昌文化社、一九九五年)でテキストに関して詳細な研究を行っている。また『発菩提心章』の「表徳」第四の中の第四「色空章十門止観」に共通する内容を持った『華嚴経普賢観行法門』に対する研究が、鎌田茂雄氏によって為されている(『中国仏教思想史研究』第二部、第三章「華嚴経普賢観行法門」について)春秋社、一九六八年)。更に『発菩提心章』の「表徳」第四の中の第四「色空章十門止観」と第五「理事円融義」について注目して論じた小林實玄氏の「華嚴三昧観」の研究(『印仏研』二四・一、一九七五年)がある。

(2) この論争の展開に関しては既に吉津宜英氏が「澄観の華嚴教学と杜順の法界観門」(駒沢大学仏教学部研究紀要)第三八号、一九八〇年)で簡潔かつ的確に纏めているゆえ、ここでは繰り返すことは控えたいが、『発菩提心章』を研究するに当たって触れておかなければならない点に関してのみごく簡単に記しておきたい。問題は「法界観門」が全くそのまま『発菩提心章』に内在しているという点のみであり、これについて、法蔵が『発菩提心章』に杜順の「法界観門」を取り入れたのか、或いは法蔵の『発菩提心章』から一部を抜き出してこれを杜順撰『法界観門』としたのかの二つの見解に分かれ論争されたのである。前者に立つのが常盤大定・結城令聞・吉津宜英の三氏であり、後者の立場を取るのが鈴木宗忠・石井教道・木村清孝の三氏である。この「法界観門」の問題を中心とした諸論文に関しては吉津氏の前掲論文を参照。その中で本放に絡み特に重要なのは、この吉津氏の論考に加え木村清孝氏の「法界観門」撰考(『宗教研究』四一・一、一九六八年)と、これを基に改稿したと思しき「初期中国華嚴思想の研究」第二篇、第一章、第二節「法界観門」をめぐる問題(春秋社、一九七七年)である。

(3) 一つには大正蔵四五卷所収の享保(一七一六―一三六)刊行本(続蔵所収の享保刊行本を底本としたもの)、もう一つは寛元三年(一二四五)宗性が書写した写本(東大寺図書館に写本、東京大学東洋文化研究所にその筆写本が在る)である。また『発菩提心章』に内容が共通しながら題名が異なる『華嚴三昧章』については高山寺本(宋本)と金陵刻経処本(年代不明)の二種が存在する。これらの原文を対比し詳細にその差異を明らかにした論考が既に陳永裕氏の前掲書(第三章「法蔵における華嚴観法」一四五―一六四頁)にて為されており、その結果、第一には『華嚴三昧章』の高山寺本と金陵刻経処本を対比した場合、両本には四四箇所の相違が見られ、高山寺本の方が大正蔵経本の『発菩提心章』に近いと考えられる。第二には『発菩提心章』は金陵刻経処本『華嚴三昧章』に比べて正しい文章の校訂が行われていない、などの点が指摘されている(一六三頁)。ただしこれらテキストに関する考察は内容に踏み込まざるをえない問題であり、先に述べたように本放はそれ以前の段階の調査を行うものであるゆえ今後の課題としたい。

(4) 本章のここまでの引用は木村清孝氏の指摘(前掲書、三五六一―八頁)に従ったものである。なおここでは『華嚴三昧観門』と、「門」が附されているが、この点については後に触れることにしたい。

(5) 木村氏はこのうち特に第一の問題によって「同本であるとはいえない」(前掲書、三五六頁)とするが、続いてこれらが全く無関係と看做し得ない諸点を列挙し、結果的にこの問題についての明確な解答を示してはいない。吉津氏はやはり第一の十門十義の構成の問題に加え、更に新たに二の「第四箇教門」の相違を提示して特に重要視し、『華嚴三昧観』と『発菩提心章』を同本であることに疑問を呈している(前掲論文、一四九下―一五〇下)。

(6) 但し、先述のように『発菩提心章』と『華嚴三昧章』とを比較した場合、単なる文字の異同以上の相違が見られることから、原型としての『華嚴三昧観』では「顕過」も十義から成っていたのかも知れないことが想像される。

(7) また『発菩提心章』の「顕過」第三には次のような問題点もある。第一には「顕過」は色と空の相即を過失と徳の二方面を以て答える内容であるとされている故、この中には過失と徳の二門が説かれていて然るべきであるにも関わらず、実際には「徳」は説かれず、次に「表徳」第四として別に章立てされている、という構成上の問題。第二には同じく「顕過」第三の中に「過失」と「徳」が説かれるとしているのに、なぜ章名に「顕過」のみが与えられているのか、という章名に対する問題であるが、この点に関しては次のことが想起される。それは金陵刻経処本の『華嚴三昧章』には「第三顕過者」に続く問答の答えの部分で、『発菩提心章』にある「有二門、一顕過。二表徳。第一顕過中」が記されていないという点である。この一文がもし無かったならば、右の二点はさしたる問題とはならなくなるのである。また金陵刻経処本では第四は「顕徳」となっており第三の「顕過」と「顕」が共通している様子も見られる。加えて『発菩提心章』では、「表徳」第四の中の五門のうち、最後の二門は第四「色空章十門止観」、第五「理事円融義」となっているが、宗性書写本には、「第四」、「第五」の文字が附されていないという点からも、項目等が改められている可能性が知られる。このように『発菩提心章』には構成上のみならず文章内容上の問題も有していると思われ、後人の手がかかり入っていることが窺い知れるのである。

(8) このことから振り返って、『行願品疏鈔』の引用では題目に『華嚴三昧観門』と「門」が附されていたものの、これは『華嚴三昧観』と同一書であることが確認されることとなり、よって宗密(七八〇―八四二)が手にした『華嚴三昧観』は題名に「門」の字が附されていたものであったことが判ることとなる。

(9) 本文中でこのあと引用する箇所その他、『正倉院文書』の中で法蔵の名は附せられていないが、共通すると目せられる『発菩提心章』関連の記載には次のものがある。

①「写了律論疏章集伝等帳」天平一五年(七四三)

- 『華嚴発菩提心義』一卷 十二張 (『大日本古文书』二四・二五四)
- ②「写疏経師布施帳案、台万呂」天平二〇年(七四八)正月  
『発菩提心』一卷 用十一 (同・一〇・四)
- ③「私写疏本紙等充帳」天平二〇年(七四八)二月  
『発菩提心』用十一 (同・二四・四七三)
- ④「経師等写疏紙筆墨充帳、台忌寸麻呂写疏充紙」天平二〇年(七四八)四月  
『華嚴発菩提心』(一二張が用いられている) (同・九・三八)
- ⑤「写疏装演造紙上帳」天平勝宝二年(七五〇)  
『発菩提心』一卷 用十一 (同・一一・四二三)
- ⑥「奉写章疏集伝目錄」天平勝宝五年(七五三)五月七日類聚  
『華嚴発菩提心義』一卷 十二紙 (同・一二・五三一)
- ⑦「経疏帙籤等奉請帳」天平勝宝八年(七五六)  
『発菩提心』一卷 (同・一三・一九五)
- ⑧「造東大寺司牒案」天平宝字七年(七六三)  
『発菩提心義』一卷 (同・一六・三七四)
- ⑨「造東大寺司請疏文案」神護景雲二年(七六八)二月三日  
『発菩提心義』『遊心法界記』并一卷 (同・一七・一〇八)
- ⑩「奉写一切経経師請筆手実帳、桑内真公手実」宝龜三年(七七二)  
『発菩提心』上卷十六 下卷十六 (同・二〇・二九一)
- 更に年月日を欠いているが、『大日本古文书』の編纂者によって年月が推定され収録されている文書に次のものがある。
- ⑪「一切経論疏目錄(断簡)」天平一六年(七四四)  
『華嚴発菩提心義』一卷 十二紙 (同・八・五三八)
- ⑫「造東大寺司移(?)」神護景雲二年(七六八)  
『発菩提心義』一卷 (同・一七・一四三)
- これらの中で『華嚴』と附されていない②、③、⑤、⑦、⑧、⑨、⑩については、⑩以外は華嚴関係の著作が前後に見られる中

に記されている点、本文中で引用する「法蔵師述」の『華嚴発菩提心義』一卷が、用紙一二張を費やしており、②、③、⑤には同様の記載が見られる点から見て、⑩以外については恐らく同じ著作であろうことが想像されるが、⑩に関しては、上・下巻に別けられ、それぞれに一六紙が使用されている点、華嚴関係の著作が前後に見られない点から別の著作と考えられる。

(10) 『華嚴発菩提心義』に関しては、この他には『華嚴宗章疏并因明録』(『円超録』。大正五五・一・一三三下)に『華嚴発菩提心義』一卷、法蔵述」と記されているのを見ることが出来る。なお右の文に続いて④では「按、若准『通路』与『上三昧観』同卷」とあることが脚註に記されているが、しかし凝然は『通路記』巻一で『華嚴三昧章』一卷の下に割り書きにて「亦名発菩提心章」(大正七二・二九七上)としているのであって、『発菩提心義』についてはなく、『発菩提心章』と『華嚴三昧章』の等しいことを述べているのである。

(11) この「心鏡」とは「大円鏡智」の如きものを指すのであろうかと思われるが、今は明確ではない。因みに次の諸点が挙げられる。まず『大乘起信論』では本覚の体相が本来清淨であることを淨鏡にたとえ、如実空鏡、因熏習鏡、法出離鏡、縁熏習鏡の四鏡を説いている(大正三二・五七六下)が、法蔵はこれに対する注釈の中で「三淨鏡。謂、磨治、離垢。」(『起信論義記』巻中末、大正四四・二六一上―二上)と記している。また古く『莊子』の「応帝王篇」第七に「至人之用、心若鏡。不將、不迎、応而不感。」とあり、これを反映させ郭象(二五二?―三一三)は「莊子」(『齊物論篇』第二の「注」焉而不満。酌、焉而不竭。」)に対する注釈で「至人之心、若鏡、応而不感。故曠然、无盈虚之变也。」(『莊子注』、続古逸叢書八・五五・三三)と用い、また三国の魏の曹植(一九二―二三三)は、「文帝の詠」で、「心鏡万機、攬照下情。」(四部叢刊・集部、「曹氏建集」第九卷二一左―二右)と詠んでいるように、「心鏡」の語は中国思想・文学の中では古くから使用されてきたものであることが知られる。

(12) 一方「真似て」と読む場合でも『法華三昧懺儀』の一部分の形式を真似た、という意味で句意は通じるが、ここで見たように『法華三昧懺儀』に譲ることのできる部分を除いて、譲ることのできない中心的部分のみを記述したので、そのことについてはここで注意を促したと見た方が、『華嚴経伝記』のこの場所に置かれる必要性という面を考慮した場合、より可能性が高いのではないかと思われる。また二句目に見られる「足」の字が、『華嚴三昧観』の不足を補うという内容に対応しているのではないかとも思われるが、これに関しては第一段の中で「十義を以て其の所要を辨ず」と、この『華嚴三昧観』の内容が「所要」であり要となる箇所のみを記したとされている点も挙げられ、同様に「不足を補う」とすることに通じるものと思われる。更にこれらに加えて次の点も参考として挙げられる。先に筆者はこの『華嚴三昧観』に対する記載を三段に分けたのであったが、このように分段した理由は、第二段が八字、第三段が九字で揃えられている、という点に依ったものである。「天台法華三昧の形式等を

真似て著した」と読んだ場合、この一句と、続く「諸修行者足為心鏡耳」をそれぞれ独立した一段と見ることになろうが、両句は連続した内容を持った一段と捉えた方が良いのではなからうか、という点である。

# 心理学的儀礼論とモダニティ

— 儀礼・神経症・遊び —

堀江宗正

〈論文要旨〉 宗教心理学の重要な研究者と目されるフロイトとユングとエリクソンの儀礼論を取り上げ、それを通じて、彼らが近代化の脈絡のなかで心理療法をどのように位置づけていたかを見る。

彼らは、共通して、①宗教的・呪術的な儀礼と神経症をパラレルなものとしてとらえ、②伝統的集合的な儀礼が力を失うなかで、神経症が目立ってきていることを指摘し、③それを治療するものとして、儀礼における変容過程を「遊び」の方向に改変した心理療法を提示している。

神経症において、個人は儀礼的行為の意図せざる強迫的反復という悪循環に陥る。それを断ち切るために、心理療法家は、限定された状況のなかで、症状の自由な再現、吟味、再構築をとおして、それを包括的に理解可能なものとする。その背景にあるのは、自己理解を肩代わりする伝統が崩壊し、自己の筋立てが個人に任せられているという趨勢である。こうした布置連関全体が織りなしているのは、自己が再帰的プロジェクトとなった近代の「徹底操作」である。

〈キーワード〉 宗教心理学、儀礼論、近代化、フロイト、ユング、エリクソン

はじめに

本論考は、いわゆる宗教心理学の重要な研究者と目されるフロイトとユングとエリクソンの儀礼論を取り上げ、それを通じて、彼らが近代化の脈絡のなかで心理療法をどのように位置づけていたかを見ることを目標とするもの

である。

上述の心理学者の儀礼論は、そのまま彼らの宗教心理学の核心部分に当たるものであり、それぞれに——とくにフロイトとユングには——膨大な先行研究があるが、儀礼論に焦点を絞って、三者を並べて比較検討したものは、管見の限り見当たらない。

彼らの儀礼論を主題化して論じることのメリットは、それによって、ひとつの治療儀礼である心理療法と心理療法以前の宗教的儀礼との関係を、彼ら自身どう考えていたかが分かるということである。このような問題関心をもつ本論考は、宗教心理学の学説の整理に留まらず、近代性モダニティとの絡みで心理療法が宗教とどう対峙しながら自己形成してきたかを理解することを旨とするものである。

具体的には、フロイト、ユング、エリクソンにそれぞれ一章をあて、そのなかでそれぞれの儀礼論に関わる著作をレビューする。その際、相違点よりも共通点に注目しながらまとめることにする。というのも、個々の心理学者の独自性を強調するような研究、あるいはそれを前提とした研究は多いものの、それらが共通してもっている傾向性を洗い出すような研究が少ないからである。

最後に、結論部分では、ギデンズの所説を参照しながら、心理療法の社会的文脈について考察したい。

## 一 フロイトの儀礼論

### 神経症と宗教的儀礼の類比

S・フロイト Freud は、論文「強迫行為と宗教的礼拝」(1907)で、強迫神経症を個人の宗教性とし、宗教を普

遍的な強迫神経症と考えるという有名なテーゼを表明した (p. 136-9, 三三三頁、以下邦訳頁は漢数字で表記)<sup>(2)</sup>。この主張を支える足がかりとなつたのは、宗教的儀礼と強迫行為の類似性である。両者とも、他の行為から隔離されながら実践され、瑣末な規定で粉飾され、しかるべきときに反復され、中止されると不安を惹起する (p. 131, 三三九頁)。その行為は、いつけん無意味だが、実は歴史のないし象徴的な意味を持っており、儀礼なら聖職者や学者、神経症なら精神分析家など、その行為に深く分け入ろうとする者には真の意味が明かされる (p. 134-5, 三八一頁)。かくして、宗教的儀礼は、当事者も無意味と思ひながらそれをせずにはいられないという点で、強迫行為のひとつとして数えられるのである。

フロイトは、いくつかの症例を引きながら、強迫行為の根底には許されざる欲動が潜んでいるとする。この欲動は抑圧され無意識的なものとなる。同時に、そのような許されざる欲動を持つことに対する罪責感と罰への不安が、患者を絶えず脅かす。欲動を表出しようとする傾向とそれを阻止しようとする傾向のあいだの妥協の結果、欲動の実行は、別の瑣末な行為へと置き換えられる。そのような代替行為によって欲動は表出されるものの、欲動そのものの実行ではないために罰は逃れられる。また、欲動が無意識的に抑圧されずに意識的に抑制される場合、それは顕在的な禁止の形をとる (pp. 136-7, 三三二頁)。

フロイトはすでにこの小論のなかで、のちの文化論の骨子となるような歴史観を一瞥させてくれる。それによれば、人間の文化が進展し、集団の規模や複雑さが増大すると、さまざま欲動が断念を余儀なくされる (p. 139, 三三三頁)。そこで、人間はどのような欲動を、社会生活から離れた安全な場所で間接的に充足させるようになる。文化とは、そうした安全な場所の体系でもある。ここで論じられている宗教的儀礼も、そのような文化的所産のひとつ

つであることは言うまでもない。

したがって、宗教的儀礼がその力を失ってしまえば、欲動の間接的充足の場所も失われることになる。その結果、欲動の抑圧と処理は、個人の手任せられ、場合によっては、強迫行為というかたちで表出されるだろう。フロイトも、宗教的儀礼が集団的一様性と公的性格を持つているのに対し、神経症的強迫行為は個人的多様性と私的性格を特徴とすると述べている (p. 131-2, 三七九頁)。神経症と宗教の類比が成り立つ背景には、社会システムの複雑化による欲動断念の要求の高まりだけでなく、このような、欲動を間接的に充足する公的な場所の衰退も控えている。単純化すれば、近代化と世俗化の進展とともに宗教は個人の神経症に取って代わられる、ということフロイトは示唆しているのである。

このような着想は、『トータルムとタブー』(1923)で、より明確に示される。それによれば、文化が進歩し欲動の規制が進むと、内的世界へ逃避しようとする神経症固有の特徴が現れてくる (p. 8, 二二〇頁)。そこではさらに、抑圧されるべき欲動が、父親を殺害し母親と交わりたいという願望として特定され、その間接的充足の場所としてトータルム儀礼が詳細に分析され、顕在的な禁止形態として種々のタブーが論じられる。こうして、「強迫行為と宗教的礼拝」で提示されたアイディアは、人類学的素材によって支えられ、有名な原父殺害仮説へと結実する。すなわち、原始群族で女性達を独占していた偉大なる父親が息子達によって殺害され、食されてしまう。息子達は、殺害後それを後悔し、二度とこのような過ちが起こらないよう、さまざまなタブーを設定しつつ、殺害の苦々しい記憶を、トータルム儀礼というかたちで反復するようになる (p. 168-176, 二六四―二六九頁)。最晩年の著作『人間モーセと一神教』(1934)の主張とあわせると、原父殺害は、やがてモーセ殺害、イエス殺害においても反復され、キリ

スト教のミサにおいて儀礼的に反復されている、というフロイトの宗教史観が浮き彫りになるであろう。

### 儀礼としての精神分析

宗教的儀礼を神経症とのアナロジーで理解しようとするフロイトの流儀は、宗教を擁護する側から見れば心理学的還元主義と映るかもしれない。しかし、この批判は一面的である。神経症の発生を近代化と世俗化に結びつける説明からは、むしろ宗教が個人神経症の発生を食い止めてきたという見方をとりだすこともできる。そのような見方を突き詰めれば、宗教は神経症の要素を持ちながらも、他方では神経症を緩和する——場合によっては治癒する——働きをも持っているという見解にゆき着く。そうだとすれば、神経症を治療しようとする試みは、宗教が果たしてきた機能を何らかのかたちで代わりに担わざるをえず、もしかしたら構造的にも宗教的儀礼と似たものになるかもしれない。

このような予想は、フロイトの技法論を見ることによつて確証される。「想起・反復・徹底操作」(1914)において、フロイトは精神分析の治療の方法がどのように確立されたのかを説明している。それは何よりも、症状の原因となつてゐるような無意識的心的過程の意識化、忘却されたものの想起によつて、神経症の治癒が生じるということの発見に端を発する。最初期においては、催眠状態における想起とそれによるカタルシスが、具体的な治療手段として用いられていた。しかし、フロイトはやがて、効果の不安定な催眠術を放棄し、通常の意識状態での自由連想を分析の主な素材とする。だが、それは、そもそも患者が思い出さたくないことについての解釈であるため、患者の抵抗に出会う。ところがフロイトは、この抵抗すらも、想起されるべき事柄の否定的表現として活用する

(pp. 126-7, 四九一五〇頁)。さらに、精神分析的治療の独自性を確固たるものとしたのは「転移 [Übertragung]」の発見である。転移とは患者が、かつての重要な対人関係において抱いていた感情を、目の前の分析者に向けるという現象である。それは、はじめフロイトにとって、分析の進行を妨げるものであるように思われた。しかしフロイトは、転移を、過去の出来事の再演としてとらえ返し、抑圧された過去を知るためのもつとも有力な手がかりとして認識するにいたる。それは抑圧されたものの行為における反復である。被分析者は、抑圧されたものを想起するのではなく、それと知らずに行為表出するのである (pp. 129-131, 五二一四頁)。したがって転移という現象は、行為の理解困難な反復という、フロイトが先に儀礼と神経症の類比においてとらえていた特徴を含んでいることになる。

フロイトによれば、転移の処置は次のようなものとなる。「転移を通して現れてくる思いが何とか活用できる程度になったときに、治療が成り立つ。つまり、きわめて意義深い患者の反復行為を阻止しながら、その「反復への」意図を、初発状態のまま *in statu nascenti* 治療操作の素材として用いることができるのである」(p. 133, 五五頁)。反復せんとする意図が、転移を通じて行為に移されてしまえば、それは症状の一環に留まる。しかし、それが行為として表出される直前で、分析の素材として用いる、すなわち解釈を施してゆくことで、転移は意識的な想起へと引き寄せられる。これは、分析場面での儀礼的反復によって、感情を安全な方向に、すなわち意識的対象化の方向に水路づけることである。抑圧された欲動を別の場所で間接的に充足せんとする患者の意図を逆手にとって知的分析の対象に供するという、精神分析のこのような治療方法は、儀礼の実行と反省を同時に含むものであると言いうことができるだろう。あるいは、過去の出来事を行為において反復しようとする働きと、それを意識的

に反省しようとする働きによって構成されているとも言える。治療が進めようとするのは、もちろん後者であるが、それは前者の儀礼的要素があるからこそ成り立つのである。

ここで反復的な働きと呼んだものは、フロイトの用語では転移に当たりますが、転移はまた、反省の働きへの反作用として生じる場合「抵抗」とも呼ばれる。分析者はそれを解釈して、被分析者に提示しなければならぬが、それは一回限りのものではない。解釈の提示は、またしても患者の抵抗に出会うだろう。そこで、分析者は転移が解釈されるようになったあとも、その洞察を進めるために、それに対する抵抗をさらに分析の有益な手がかりとしながら、分析を徹底させてゆかなくてはならない。このような手法を、フロイトは「徹底操作 Durcharbeiten」と呼ぶ (p. 135, 五七頁)。それは儀礼の実行と反省のプロセスそのものの反復である。

さらにフロイトによれば、徹底操作は、抑圧によって閉塞された感情量の「発散」ともなるので、症状に成り代わって症状を不要にするものとなる (p. 136, 五八頁)。したがって、徹底操作は症状の代替でもあり、症状を安全な方向へ水路づけ、再儀礼化するものなのである。この点に着目すれば、精神分析的治療は、儀礼の構造と機能を包摂するメタレベルの治療儀礼であることができるだろう。

もちろん、それは宗教的儀礼や、神経症における強迫行為や転移と同じレベルでの儀礼ではない。このレベルの差を理解するためのメタファーとして、本論考では「遊び」に注目してゆく。フロイトは子どもの「いないいないばあ」遊びを、親の不在という不快な体験の意図的反復を通じて当の不快な体験を支配しようとする試みと特徴づけた。体験の受動性から遊びの能動性へという転換が、そこでは起こっているというのである (1920, p. 13-5, 一五七-八頁)。体験の意図的反復をとおしての反省的・再帰的統制という特徴づけは、そのままに示した精神分析

的治療のプロセスにも当てはまるであろう。それが、盲目的反復としての儀礼と、意図的反省としての治療を弁別する有力な目印となるのである。

## 二 ユングの儀礼論

### 宗教体験と儀礼

フロイトの儀礼論は宗教を心的病理現象としてとらえる心理学的還元主義だというのは、宗教に好意的な研究者のあいだでは通説となっているかもしれない。彼らはまた次のようにも考えるだろう。フロイトと違って、C・G・ユング Jung は人間を本来的に宗教的人間ととらえた点で、宗教に好意的である、と。この通説はあながち間違ではないが、宗教に好意的か非好意的かにとらわれると、両者に共通しているものが見えなくなる。

まず、ユングの宗教論・儀礼論の基本的な考え方を押さえておこう。「心理学と宗教」(1938)によれば、宗教とは、オットーの言うヌーメン的なもの(魅惑し戦慄する神秘的な力の作用)を注意深く良心的に「観察し遵奉 observe」する<sup>(3)</sup>ことである(p.7, 11頁)。ここで言われている「宗教」とは、個人の意志を越えた力の体験であり、厳密には宗教体験と呼ぶべきものであるだろう。したがって、ユングの言う宗教とは、教義と儀礼の体系として認められるいわゆる「宗教」の根本にある体験のことを指す。そしてこの体験は、ヌーメン的なものを前にした死と再生の変容過程、個性化過程として理解されるだろう。

だが、ユングの宗教論は、体験主義に尽きてしまわない。彼にとって、儀礼は宗教の不可欠の要素としてとらえられている。ユングは、儀礼をヌーメン的なものの作用の意図的喚起とする(p.7, 11頁)。それはもとの宗教体験

の反復であるが、単なる石化ではない。その表現は変化し発展してゆくものである (p. 113頁)。

別のテキストで、ユングは興味深いたとえ話を用いている。それは、老賢者が変容過程のなかでマンダラを描いたところ、信奉者たちが残されたマンダラを真似して描くようになった、という話である (1940, pp. 133-4, 151-6頁)。体験の痕跡は、後れてくる者にとっては体験の先取りとして機能する。これは、儀礼についても言える。儀礼は聖なるものの体験の反復であると同時に、それに参加する者にとっては体験の先取りといえないである。聖なるものの体験は、このような反復を通じて発展されてゆくのである。

さらに、組織的な教義と儀礼からなる体験の媒体いわゆる「宗教」は、新参者を導くだけでなく直接的体験から保護する働きも持つ。逆に言えば、制度的宗教から離れて直接的体験を持つと個人はパニックや混乱に陥ってしまうのである (1938, pp. 43-4, 四六―七頁)。

以上のように、ユングの宗教論は、ヌーメン的なものの直接的体験に焦点を当てる「体験主義」的傾向性と、象徴によって媒介される間接的体験を重視し、象徴・テキストの追体験的な読解をみずからも実践しようとする「解釈学」的傾向性との緊張関係のなかで展開されている。このような二つの傾向性の併存は、体験の被媒介性と創生性というアポリアをユングなりになぞった結果であると言えるだろう。

### 神経症の宗教史的背景

さて、ユングは引き続きいて、神経症についても言及している。ユングは、神経症の原因となるような個人的動機  
の存在を認めるものの、むしろ患者自身にとって心的現実性をもって迫ってくる制御不可能な自律的な力のほうを

重視し、それを外的理論枠組に還元するよりも、それ自体を有意義なものとして理解しようとする (pp. 15-6, 110-111)。この理性的な手段で制御できない力を、ユングは、コンプレクスの自律的な力としている (ibid.)。それは宗教の場合、ヌーメン的なものの圧倒的な力に相当するであろう。

もちろん、ユングはヌーメン的なものとコンプレクスを同一視しているわけではない。しかし、この個所の前の部分で、ユングは心理学者としての立場から、宗教の理解に貢献したいという基本姿勢を明らかにしており、そのうえで自説を概述しているのであり (p. 111, 一四頁)、ここではヌーメン的なものとコンプレクスとのある種の類比がほのめかされていると考えてよいだろう。<sup>(4)</sup> そうであるならば、フロイトと同様ユングにおいても、宗教は神経症との類比のなかで理解されているということになる。実際、ユングは、圧倒的な説得力をもつ何かと関わるという点で、神経症という現実的な幻想と、助けになる宗教経験とのあいだには違いなどないとしている (p. 115, 九三頁)。そこで、次のようにまとめることができる。自我・意識を超えた圧倒的な力の作用を直接的に注視することが宗教体験であり、それを意図的再現の手段である教義や儀礼をとおして間接的に経験せしめるものがいわゆる「宗教」であるが、神経症は、間接的な媒体なしにこのような圧倒的な力に直接さらされ、翻弄されてしまうことである、と。

「宗教」という媒介の欠如ゆえに圧倒的な力によって翻弄されることが神経症だとすると、それは近代において伝統的「宗教」から離れた個人にとりわけ起こりやすい心的病理現象としてとらえられるかもしれない。その経緯をユングは宗教史的な背景から説明している。

ヌーメン的体験は、太古の段階ではシャーマンが関わっていた。シャーマンの病気・拷問・殺害・治癒の体験に

は、犠牲と再生・転換・上昇・神化の変容過程が含まれていた。それが後代においては医師、預言者、僧侶、そして最終的には哲学や宗教の関心事となる (1942a, p. 321, 二八〇頁)。死と再生のヌーメン的変容体験に関わるカリスマ的英雄との同一化、あるいはその影響力の浸透は、共同体における儀礼や物語の伝達を通じて可能となる。こうした媒介が、体験の大衆化をもたらす。たとえばオシリス崇拜においては、変容する神は、当初ファラオに独占されていたが、やがて上流階級に広がっていった。キリスト教は、大衆化を押し進め、誰もが不死の魂を持ち、神と直接の関わりを持つことができるようにした。カトリックにおいては儀礼的行為を介して、プロテスタントにおいては言葉・物語・福音を介して、間接的に変容体験が起こる (1910, pp. 123-5, 二四一五頁)。とりわけ、カトリックにおけるミサの儀礼は、主の一生と受難を凝縮した形で表現しているが、そこで、神は人間的領域での転換と還帰をなすと、人間も自己犠牲を通じて神秘的過程に引き入れられる (1942a, pp. 214-2, 二〇二一四頁)。ヌーメン的体験によってそれまでの一面的な自我が打ち破られ、新しく生まれ変わるといふ、死と再生の個性化過程は、宗教的天才の孤独な体験であったが、それは何千年もかけて集団の共有財産となつてゆく。ミサは、このような発展の集大成にして精髓である (p. 322, 二八〇頁)。

もちろん、プロテスタントも聖書の言葉を媒介として、ヌーメン的体験に、より広範な個々人がより直接的に触れることができるよう、キリスト教を発展させた。しかしながら、プロテスタントはその過程で、儀礼の力を大幅に失効せしめた。従来の教義の柵が壊され、儀礼の権威が失われると、人々は保護と導きなしに、内的体験に直面しはじめた。そのために、個性化過程におけるヌーメン的体験は、共同体の財産ではなくなり、個人の内的啓示となった。その結果、共同体的結合が解体し、テキスト解釈が多様化し、分派が促進される。それは、場合によって

は相対主義と懷疑主義に帰結する (pp. 21-2, 二四―五頁)。

こうして、個性化過程の大衆化と体験の直接化は、宗教史の最近の発展段階において、逆説的にもそれを可能としていた宗教的媒介を除去する程度にまで進む。このような宗教の個人化は、いわゆる「宗教」からの離脱にまでいたるであろう。そして、世俗化された近代人は、無意識の諸力にさらされやすくなり、神経症を発症しやすくなるのである。

### 心理療法の役割

患者が、内面の激情に形を与えそれを支配するような外部の哲学や宗教から離反している場合、その激情状態にふさわしい宗教的哲学的觀念が改めて発見されなければならない (1942b, p. 86, 六九―七〇頁)。このような探求を助けるために、治療者はみずからの文化伝統以外の世界の素材にあたって (p. 88, 七三頁)、それらとのアナロジーにおいて、患者のイメージを解釈し、ふさわしい形を与えてゆかなければならない (1929, p. 48, 四九頁)。

神経症の場合、荒れ狂う力を予示し水路づけるような教義と儀礼の体系がなく、ただ、曖昧でぼんやりとしたイメージをともなつて力が現前してくる。象徴は思考を迫る。それを考え抜かなければ、盲目的な強迫的思考が席卷する。力と象徴、本能的衝動と形式を結びつけること、あるいは、意味のよく分らないものを有意義なものとして統合する試みは、対立と苦痛に満ちたものとなる。心理療法の最高の目的は、このような苦しみに耐えられる哲学的忍耐を可能にすることである (1942b, p. 87, 七一頁)。

ところで、こうした探求は、心理学や比較宗教史に通暁した治療者の一方的解釈によって進められるのではな

い。患者自身も、みずからの身に降りかかっていることの超個人的な連関に気づくために、想像力の創造的活動によって「くでしかない」という束縛から解放される必要がある。それは「遊び」の状態に高められるということの意味する (1929, p. 9, 五〇頁)。遊びは、感性と形式の対立を止揚する。それは、自我の機能をある程度緩めつつも、それが衝動に流されないよう保護する (1960, 311)。遊びの状態に高められた想像力の解放は、儀礼のような固定的形式に沿った力の誘導ではなく、いまだ知られていない適切な意味形式へと力を差し向ける試行錯誤的な探求となる。それはまさしく発生期の宗教 *Religion in statu nascendi* なのである (1942b, p. 85, 六八頁)。

たとえば、ユングは、患者が夢や幻想において見たイメージを絵に書くようすすめる。それによって、受動性から能動性への転換、受苦から活動への転換が期待されるとする (1929, pp. 512, 五五頁)。このような遊びのとりえ方は、フロイトとほとんど同様である。違うのは、ユングが遊びを技法として、より意図的に活用しているという点である。

社会的に無用な自分のための創造活動への従事は、患者を病的依存状態から解放し、内的安定と自信を取り戻させる。それはかえって社会生活を順調なものとする (p. 55, 五八頁)。問われているのは、いかなる〈世界〉を構築するかということである。みずからの衝動を抱きかかえてくれる適切な世界観を見失った探究者は、自分を苦しめる衝動の原初的イメージを、現実世界とは別の安全な場所において反復し、それにふさわしい意味形式をより広い世界の宗教的・哲学的・神話的素材を涉猟しながら発見してゆく。ひとつひとつの衝動にかたちを与えてゆくことで、みずからが安心して住まうことのできる〈世界〉を構築してゆくのである。それが探究者を非現実化すればするほど、それはかえって現実的治療効果をもたらす。このような治療実践は、ヌーメンのな力に圧倒されつつも、

それを良心的に注意深く観察し、その痕跡をなぞってゆく営み、〈反復〉relegere と 〈再結合〉religare の営み——すなわち〈宗教〉religioである。こうした探求を支える治療儀礼となるのが、ユングの考える心理療法の目標であった。

### 三 エリクソンの儀礼論

以上、フロイトとユングの儀礼論を、両者の共通点に注目しながら整理してきた。つまり、両者とも宗教と神経症を類比的にとらえると同時に、神経症の登場を近代化との絡みで理解し、それを治療する営みのある種の治療儀礼として組み立てていた。

もちろん相違点もある。フロイトにおいて、類比は儀礼と強迫行為と徹底操作とのあいだで成り立っていた。ユングにおいては、類比は、まず宗教体験と神経症とのあいだで成り立ち、さらにその事後的操作という点で儀礼と治療とのあいだで成り立っていた。しかし、これは類比の枠組の違いであり本質的差異ではない。さらにフロイトは、儀礼を同一物の反復とし、ユングのように儀礼を通じての変容という側面を見落としていた。だが、現実の儀礼が真に変容の器になっているかという点を考えると、フロイトのとらえ方にも理がある。また、神経症の登場の背景として、両者とも宗教の衰退を念頭に置いているが、それ以外に、フロイトは欲動断念の強化をあげ、ユングは宗教体験の直接化と個人化を考えている。だが、どちらも巨視的に見れば近代における個人の自律と関わりがある。

いずれにせよ、先に述べたように、両者の立論は大枠では一致している。とりわけ、体験の受動性から遊びの能

動性への転換に着目し、それを治療実践のなかに取り込んでいたということも重要な共通点である。とはいえ、フロイトは必ずしもそれを意図的に取り込んでいたわけではなかった。またユングは、それを技法のなかで積極的に活用しているが、遊びを主題的に論じ、儀礼や心理療法的治療との関連を明確にしたわけではない。

### 遊び中心の人間理解

この穴を埋めてくれ、のみならず儀礼と神経症と遊びに関してもつとも包括的な理論枠組を提示してくれるのが、E・H・エリクソン Erikson である。彼はフロイトやユングと異なり、遊びをまず論じ、その社会的展開として儀礼化を論じ、その否定的形態として儀礼主義を論じ、神経症をそのなかに含める。そして、治療を遊戯性の回復とし、さらにそれを狭い意味での治療の場から解き放ち、政治におけるインタープレイへと拡張する。

エリクソンの遊びⅡ儀礼論は、『玩具と理性』(1977)にまとまったかたちで展開されている。その前提となる認識論的枠組は、次のようなものである。人間は、複雑な環境を単純なモデルで再構成することによって環境を知覚しているが(p.27, 二四頁)、このモデルは、仮構 make-believe であるものの、実際の行為の情緒的認知的性質をも変えてしまう現実性を帯び、さまざまなシナリオの形をとり(p.21, 一六頁)、次第に拡大してゆく相互交渉の場のみで構築され、それに関与する人間に世界観を提供するようなものである(p.5, 四五頁)。ここで採用されているのは、フィクションやモデルの共同制作を主客の橋渡しとするような認識論的枠組である。この点で、エリクソンは、言語論的転回以後の思想家に連なる。それは、対象関係論や解釈学的テキスト理論と同様の見地である。

こうしたモデル構築の萌芽は、幼児の「遊び」のなかに見られる。幼児は、同輩や教師によって承認され、力づ

けられながら遊ぶことによつて、拡大してゆく現在のなかで新しい諸権能を行使しうる新しい存在として自分を感じ続けることができる (ibid.)。世界・他者との直面に対応するためのモデルが、遊びを通じて、相互承認を通じて構築されてゆくという考えは、エリクソンのライフサイクル論全体の基本構想と関わってくるだろう。

このような世界構築の萌芽としての「遊び」は次のように規定される。遊びとは、一つの限定された領域のなかで、特殊な象徴的意味を担った対象を用いて、イメージされた情景を表現することであり (pp. 41-3, 四二頁)、それを通じてモデル的状况を創造し、そこで過去を再び生き、現在を更新し、未来を予測することであり (pp. 41-4, 四三頁)、その結果、破滅的運命の反復が、現在における遊戯的支配をとおして再生の希望に轉換されるようになることころのものである (p. 45, 四五頁)。

このような規定が出てくる背景には、従来の遊び論の批判的摂取がある。第一にあげられている「外傷」理論によると、遊びとは、過去に十分に処理されなかつた諸経験を象徴的に反復し、それまで受動的に苦しめられてきたものを能動的支配のテーマに轉換しようとするものである。「フロイトやユングの遊び論に該当」。それに対して、エリクソンは、遊びを通じてその過去の事象が生まれ変わることに、つまり遊びは単なる強迫ではないことを強調している。第二の「カタルシス」理論は、鬱積した情動の解放、まじめで有益なことに使いえなかつた余剰エネルギーの解放として遊びをとらえる。それに対して、エリクソンは、そこに自己表現の喜びもあると付け加える。第三の「機能」理論によると、遊びとは、新しい能力の練習であり、将来への準備であるとされる。それに対して、この練習は、創意と奔放さをおしてなされるものだということが強調される (pp. 41-2, 四二頁)。

こうして、エリクソンは従来の遊び論の有力なものを取り上げ、その一面性を指摘しつつ、補正し、自説に取り

込んでいる。そこで、これまで述べられた要素をあえて抽象化し、簡潔に要約するならば次のようになる。①モデル的状况設定、仮構的象徴の操作（世界構築の次元に関する特徴）。②過去の現在における反復的更新、未来への準備・予測（時間的次元に関する特徴）。③能動的表現、喜びにあふれた情動解放、自由な創造性（主観的条件に関する特徴）。①と②は儀礼とも共有される特徴であり、③は遊び固有の特徴であると言えるだろう。

### 儀礼化と儀礼主義

このような「遊び」論の延長線上で、儀礼についての考察が展開される。エリクソンによると、人間には本能的に規定された相互交渉インタクトブレの型が欠如しているため、人間と人間の生き生きとした出会い「儀礼化 ritualization」による構造と予見可能性の付与がなければ成り立たない（Erikson, 一九九一六〇頁）。これは本能的に規定された型とは異なるのだから、習得される必要がある、また変更の余地が残される。そして、それは完全に固定的でもなければ、完全に無定形でもない。儀礼ではなく「儀礼化」という言葉を用いるのは、そこに、相互行為の型の習得と変更、モデルの構築と解体を含意させられるからであろう。

したがって、儀礼化とは、《衝動的過度と強迫的自己抑制、社会的アノミーと道徳主義的強圧のいずれをも回避するのに役立つ創造的な形式化》として規定される。それによって、①欲求満足を共同的現実の文脈のなかに置き、②幼児の自己万能感を神意の存在という共同的感觉に変化させ、③自己の無価値感をアウトサイダーに転嫁させ（後述の疑似種族化）、④認知パターンを共同体の一般的ヴィジョンに適合させ、⑤人生の各段階において儀礼の諸要素の発展を助け（ライフサイクル論と関連）、⑥社会的分化の経験を発展させ、アイデンティティ発達の心

理社会的基盤を与えることが可能になる (pp. 83-90-2頁)。③と⑤をのぞけば、儀礼化は、相互交渉の構造の提示と照合と創造であり、それによって個人がより広い関係性へと導かれるようなものとして考えられるであろう。

このような儀礼化が、生き生きとした状態 liveliness を達成するものである場合、それは遊戯性 playfulness に近づく。それに対し、遊戯性が欠如すると、死んだ状態 deadness、すなわち抑鬱的な引きこもり、抑圧的な病的状態、圧制的な攻撃が帰結される (p. 86-60-1頁)。興味深いのは、死んだ状態として記述されているものが、フロイトが反復強迫の延長線上に考えた「死の欲動」の表出形態とほぼ一致するということである。したがって、エリクソンにおいても、強迫的傾向が儀礼という現象のひとつのヴァリエーションとして考えられているということになる。このような儀礼化の失敗は、のちに「儀礼主義 ritualism」と呼ばれる。それは、儀礼化のある要素がそれだけ突出して強迫的反復となり、本来の統合的機能を失うことである。たとえば、偶像崇拜、法律至上主義、道徳主義、形式主義、全体主義、エリート意識、権威至上主義、教条主義などがあげられる (1982)。

またエリクソンは、儀礼化された行動の枠組が崩壊し、個々人とその孤独な葛藤が孤立してしまった場合、人間の適応のための新しい洞察を授けるような「治療的儀礼化」が必要になる、とも言っている (p. 83-92頁)。儀礼的相互行為の枠から孤立した結果生じた心的病理現象は、儀礼の実行と反省とを同時に含む治療儀礼によって癒されるという発想が、フロイトやユングらと共有されている。エリクソンによれば、現代では、科学的な儀礼化の形態が崩壊しユニケーション、専門家支配からなる新しい秩序「即興的な再儀礼化」によって、伝統的な儀礼化の形態が崩壊しつつある。しかし、日常生活の再儀礼化の兆しは至る所に認められる。その基準は、活力と遊戯性である (pp. 117-8-114頁)。このような遊戯性にあふれた再儀礼化の試みのなかには、臨床的な治療実践も含まれているだろう。

ところで、儀礼化の失敗は、個人的病理現象としてのみ現れるのではない。先に列挙した「儀礼主義」の各要素を見れば、儀礼化の病理はむしろ集合的レベルでの展開を主とすることが分かるだろう。こうした集団レベルでの儀礼化の失敗のひとつとして「疑似種族化 pseudo-speciation」があげられる。それは、自分たちを「唯一の種族 the people」とし、その集団外にあるものを危険な存在と決めつけ、集団内に見せかけの相互性をもたらすような偽の解決である。集団成員をより広い相互交渉の場へと導く儀礼化には、つねにこのような危険が伴う (pp. 58-60, 六一―三頁)。疑似種族化は、関係性の範囲の拡大を促しておきながら、ある固定的な関係性へとイニシエイトし、それに内閉させてしまう働きである。それは、儀礼化の方向性を逆手にとって、儀礼化本来の目的そのものを頓挫させる、儀礼化それ自体に内在する危険性なのである。

### 個人主義を超えて

このように、儀礼の病理形態として個人の神経症のみならず、共同体・社会・国家レベルでの儀礼主義や疑似種族化をあげている点に、フロイトやユングの儀礼論になかったエリクソン独自の視点が含まれている。そのような集団的病理形態を「治療」するためには、患者個人を対象とする心理療法の枠を超えなければならない。

エリクソンは、古典的な精神分析が、「完全に分析しつくされた人間」という疑似ヴィジョンによって個人主義の理想に吸収されてしまったことを批判する (pp. 135, 一五五―八頁)。遊戯性なき官僚制と、ヴェトナム戦争を引き起こすほどにまでフェアプレイ感覚を失った政治のなかで、大衆は、型にはまった役割を与えられているだけ「遊びなき儀礼化」なのに、消費社会のなかで自分は自由であると錯覚している (pp. 160, 一八四―五頁)。精神分

析はこのような個人主義と官僚制の複合体のイデオロギーになってしまっているというのである。

そもそも、儀礼の病理は個人の神経症に限定されないはずであること、また、個人神経症の原因は、公的領域における儀礼の「死」であったことを考えれば、エリクソンが、真のインタープレイとフェアプレイの舞台としての政治的なものの復興を示唆するのは、十分に理解できることである。そのような主張は、従来の心理療法に対するラディカルな挑戦であり、またフロイト、ユングと続いた心理学的儀礼論の脈絡のなかで見れば、前二者に欠けていたものを補うために出るべくして出たものであると言えるだろう。<sup>(5)</sup>

#### 四 結論

以上、フロイト、ユング、エリクソンの儀礼論に共通している特徴をまとめると次のようになる（相違点はすでに本論中で言及）。①宗教的・呪術的な儀礼と神経症をパラレルなものとしてとらえる。②個人の自律が理想とされ、伝統的集合的な儀礼が力を失うなかで、神経症が登場したことを指摘する。③それを治療するものとして、儀礼における変容過程を「遊び」の方向に改変したと言えるような心理療法を提示する。<sup>(6)</sup>

伝統への依存から個人の自律へという転換を境に、内面から湧出する原初的力を安全な方向に水路づけ、共同的現実の文脈に定位させるといふ儀礼の構造的機能が弱まり、内面のさまざまな傾向性を統制し、有意義なものとして筋立てるといふ課題が個人に負わされ、力の統制をめぐる葛藤が神経症というかたちで現出しているが、その治療は、儀礼本来の機能を引き継ぎながらも、固定的世界観へ導くのではなく、自己を見いだすことのできるような〈世界〉を試行錯誤的に再構築し続けるような生き生きとしたインタープレイによって可能になる。これこそ、フ

ロイトに端を発する心理学的思想運動が全体として言わんとしていたことである。それは、三人の心理学者を包括的に理解しようという本研究の方針のもとではじめて見えてきたものである。

ところで、こうした方向性が提示される背景には、〈自己〉が伝統によって与えられる社会的役割に尽きてしまわなくなり、自己を自律的に組み立てることが諸個人の課題になっているという状況、A・ギデンズ Giddens の言葉を借りれば、自己が再帰的「反省的」プロジェクト「投企」になったという近代モダニティの状況があると考えられる (Giddens 1991)。つまり、未来の可能性と関わりつつ過去を振り返りながら現在を構築してゆく営み——それは伝統や制度の特性でもある——が、個々人によって展開されてゆくという状況である。<sup>(8)</sup>

儀礼は、その意味が実践者には必ずしも十分に知られておらず、また知られる必要もなく、ただ伝統の守護者によって把握されており、それに異議を唱えることが何の意味も持たないような遂行言語である。しかし、文字の文化の登場以後、とりわけ近代における印刷技術の飛躍的進歩以後、伝統は、儀礼によらず書かれたテキストを通じて諸個人にアクセス可能なものとなり、確定可能な意味の運び手となる。伝統は吟味と懐疑の対象となり、有意味性を失えば死んだテキストとして貯蔵されるだけである。意味の審判者から見れば、自己保存を目的とする伝統は反復強迫に支配されているとしか見えない。それが再生するのは、その意味が明らかになるときだけである (cf. Giddens 1994)。

ところが、伝統を相対化し、のみならず社会生活全般からも自由な私秘の内面性を獲得して、再帰的・反省的にみずから筋立てようとする自己は、首尾一貫した道德的存在としての自己イメージと相反する傾向性に悩まされる。そのような傾向性の発露は、無意味な神経症的儀礼行為と見えるだろう。伝統的宗教儀礼と神経症的症状は、

いずれも、自己という再帰的プロジェクトから見れば、対象化され統制されるべきものであるが、まさにこの統制せんとする努力自体が悪循環的にこれらを葛藤的なものとして浮き立たせているのである（長谷 一九九一、磯部 一九九八、参照）。

フロイトは、当初、抑圧された無意識的な願望を意識化することで更なる自己統制をはかった。ただ、後期になればなるほど、それは遊びの空間での「徹底」的再演と、自己の組み替えに変わってゆく。ユングは、はじめから自我を首尾一貫した統制主体とは見なしていなかった。人間の心は複数のコンプレクスから成り立っており、自我はその一つにすぎない。神経症は形を失った力の奔流であり、それを注視しつつ諸伝統の素材を参照しながら、力の現れを有意味なものとして包括的に理解することが目指される。したがって、治療は、統制しないという姿勢を意図的に保つことによって生起する、意味の地平の組み替えである。だが、有意味性の拡大という意味では、これも再帰的プロジェクトの一部となりうる。

結局、再帰性の病理を治療しようとするこのような試み自体がすでに再帰的である以上、われわれには再帰性の徹底——徹底操作——しか道がないとも言える。ただ、その場合の徹底されるべき再帰性のあり方が問題である。

それは場合によっては、防衛的に「安心」を求め、悪循環的に予期せざるリスクのポテンシャルを高め、専門家システムへの依存を深め、制度そのものの是非を問わずに内閉してゆくような、近代特有の自己破壊的再帰性に再び陥るものであるかもしれない。治療の試みが隘路に陥ってゆくというこのような事態をこそ、エリクソンは危惧していた。まさに、再帰性と悪循環は紙一重なのである。このような認識こそが議論の出発点となるべきである。そのうえで、再帰性の徹底より他に道がないことをも踏まえて、種々の近代批判に耐えうるような再帰性のあり方を

模索する段階——ハイ・モダニティの段階——に、われわれは来ていると言えるだろう。

その際に、エリクソンの「遊び」概念は有力なヴィジョンを提供してくれるかもしれない。フィクション的想像力にあふれた「遊び」の活動は、過去を、想像的変容を含ませながら創造的に解体し、あるべき実践の姿に結びつけ、それでいて未来を植民地化しない反省的投企のあり方を示唆しているとは言えないだろうか。<sup>(10)</sup> それは、受苦の吟味を自然なかたちで能動性につなげる非統制的な再帰性である。フロイト、ユング、エリクソンらが本来的に目指していたものは、「自律的個人」が陥りがちな意図せざる結果としての悪循環を模倣しつつ、同時に、意図せざる結果としての治癒的洞察に開かれてあることによって、悪循環からの脱却を希望し続ける振る舞いではなかったか。

注

- (1) とはいえ、儀礼論にしぼったものは少ない。フロイトについては Gay 1979、ユングについては Gordon 1978 などがある。エリクソンについてはまとまったものはない。
- (2) なおフロイトは、強迫行為は強迫神経症のみならず他の神経症にも見られるとする (Freud 1907, p. 129, 三七七頁)。
- (3) 以下、ユングが「経験 Erfahrung」(G. W. 所収の一九四〇年刊行のドイツ語版で) という言葉を使っている場合でも、本文の文脈によつては「体験」という言葉をあてる。
- (4) ただ、コンプレクスが一面的な自我を補償するまた別の一面的なもの現前であるのに対し、ヌーメン的ものは個を超えた全体的なもの現前であるという違いはある。
- (5) 心理学者の儀礼論の全体的傾向性の明確化を意図とする本稿では、エリクソンの独自性・発展・貢献を十分に扱いきれなかった。これについては、稿を改めて論じたい。
- (6) 厳密に言うると、②の世俗化論的着眼は「創造された伝統」論によつて修正されうる。生きた伝統は力を失いつつあったが、近

代においては、硬直化した「伝統」が執拗に再構築された。実は、ナシヨナリズムと創造された伝統と硬直化した道徳とに、上  
にあげた心理学者はいずれも対峙していた。神経症の問題もこうした傾向とからみあっている。

(7) 「自己の」という再帰的プロジェクト reflexive project of the self」とは、「自己アイデンティティが自己物語の再帰的・反省  
的序列化を通じて構成されるようなプロセス」のことを意味する (Giddens 1991, p. 244)。

(8) モダニティとは近代の示差的特徴の総称であるが、ここでは特に、伝統的規範の自明性が疑われ、規範をゼロから構想し直し  
修正にも開かれているような反省的・再帰的な探求様式が、社会制度の構築のみならず、自己の形成にとつても不可欠とな  
る状況を念頭に置いている。

(9) ハイ・モダニティとは、モダニティの特徴が高度に徹底されてゆく後期近代の状況を指す。

(10) ただ、消費社会特有の遊びの貧困、単なる息抜きや、嗜癖——反復強迫の新たな形態——に行き着くという事態にも注意する  
必要がある。

#### 参考文献

- Erikson, Erik H. 1977. *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience*. W. W. Norton. 近藤邦夫訳『玩具と理性  
——経験の儀式化の諸段階』みすず書房、一九八一年。
- 1982. *The Life Cycle Completed: A Review*. W. W. Norton. 村瀬孝雄・近藤邦夫訳『ライフサイクル、その完結』みすず書  
房、一九八九年。
- Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke*. S. Fischer Verlag. 以下 G. W. と略記。『フロイト著作集』人文書院、以下「著(巻番号)」  
と略記。『フロイト選集』日本教文社、以下「選(巻番号)」と略記。
- 1907. "Zwangshandlungen und Religionsübungen." in G. W., VII. 山本巖夫訳「強迫行為と宗教的礼拝」(著五)。
- 1912-3. *Totem und Tabu*, in G. W., IX. 西田越郎訳「トーテムとタブー」(著三)。
- 1914. "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten." in G. W., X. 小此木啓吾訳「想起・反復・徹底操作」(著六)。
- 1920. *Jenseits des Lustprinzips*, in G. W., XIII. 小此木啓吾訳『快感原則の彼岸』(著六)。
- 1934-8. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in G. W., XVI. 吉田正己訳『人間モーゼと一神教』(選八)。
- Gay, Volney Patrick. 1979. *Freud on Ritual: Reconstruction and Critique*. Scholars Press.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge UP.

- , et al. 1994. *Reflexive Modernization*. Polity Press. 松尾精文他訳『再帰的近代化——近現代の社会秩序における政治、伝統、美的原理』而立書房、一九九七年。
- Gordon, Rosemary. 1978. *Dying and Creating: A Search for Meaning*. Society of Analytical Psychology. 氏原寛訳『死と創造』創元社、一九八九年。
- 長谷正人 一九九一『悪循環の現象学——「行為の意図せざる結果」をめぐる』ハーベスト社。
- 磯部卓三 一九九八『道德意識と規範の逆説』アカデミア出版会。
- Jung, C. G. *Gesammelte Werke*. Rascher. 以下 G. W. と略記。
- . 1929. "Ziele der Psychotherapie," in G. W., 16. 林道義訳「心理療法の目標」『心理療法論』みすず書房、一九八九年。
- . 1938. *Psychology and Religion*, in *Collected Works*, vol. 11. Bollingen. 村本詔司訳「心理学と宗教」『心理学と宗教』人文書院、一九八九年。
- . 1940. "Über Wiedergeburt," in G. W., 9 / I. 林道義訳「生まれ変わりについて」『個性化とマンダラ』みすず書房、一九九一年。
- . 1942a. "Das Wandlungssymbol in der Messe," in G. W., 11. 村本詔司訳「ミサにおける転換象徴」『心理学と宗教』人文書院、一九八九年。
- . 1942b. "Psychotherapie und Weltanschauung," in G. W., 16. 林道義訳「心理療法と世界観」『心理療法論』みすず書房、一九八九年。
- . 1960. *Psychologische Typen* (G. W., 6). 林道義訳『タイプ論』みすず書房、一九八七年。

# ヒンドゥー・ナシヨナリストの「一神教」批判

——宗教・ネイション・暴力——

近藤 光博

△論文要旨△ インドではいま「ヒンドゥー・ナシヨナリスト」と呼ばれる一群の人々が最高権力を掌握するまでに成長している。この勢力については、核実験を断行する対決主義的・国粹主義的政治姿勢をもつことや、ムスリムとの鋭い対立関係にあることなどが日本でも広く知られている。しかし、彼らがイスラーム批判と全く同じ論理を用いてキリスト教批判も展開しているという事実は、ほとんど全く知られてはいないだろう。本稿は、ヒンドゥー・ナシヨナリズム・イデオログが「一神教」もしくは「セム系諸宗教」と呼び慣わすものに対してもつ否定的なイメージの内容とその論証パターンを分析することを旨とするものである。結論部では、一つの言説体系としての彼らの「一神教」批判が、敵の本質論的一元化△危機把握の主観性△ナシヨナリズムという正当化論理の自明性へのアピール△非「非暴力」主義△の四つの要素から成る△敵対を正当化する言説装置△として定式化される。そして、それが暴力を誘致する言説装置のある一般的なパターンである可能性が示唆される。

△キーワード△ ヒンドゥー教、ナシヨナリズム、暴力、一神教、原理主義

現在インドでは、「ヒンドゥー・ナシヨナリスト」と呼ばれる一群の人々が、最高権力を掌握するまでに成長している。この勢力については、核実験を断行する対決主義的・国粹主義的政治姿勢をもつことや、ムスリムとの鋭い対立関係にあることなどが日本でも広く紹介されている。しかし、彼らがイスラーム批判と全く同じ論理を用いてキリスト教批判も展開しているという事実は、ほとんど知られてはいまい。本稿は、ヒンドゥー・ナシヨナリズム・イデオログが「一神教」もしくは「セム系諸宗教」と呼び慣わすものに対してもつ否定的なイメージの内容

とその論証パターンを分析し、さらにそれを「敵対を正当化する言説装置」として定式化することを目指すものである。<sup>(1)</sup>

## 一 出版社「インドの声」

一口に「ヒンドゥー・ナショナリスト勢力」と言っても、その巨大さと多様性、通時的変化には常に十分な注意が払われねばならない（インドの総人口と国土の広大さ、社会構成の複雑さ、そしてこの勢力がもつ少なくとも百年にわたる歴史的背景を想起していただきたい）。しかしながら、イスラームとキリスト教について最も否定的なイメージを流布宣伝している主体は、かなり明確に特定することができる。それは、デリーの英語系出版社「インドの声（Voice of India）」である。<sup>(2)</sup>

本節では、「インドの声」社の執筆陣が、キリスト教やイスラームを具体的にどのような点において「危険な敵」とみなしているのかを概観する。<sup>(3)</sup>

### 1 キリスト教批判

#### ・ 「改宗」「正戦論」

「インドの声」社のキリスト教批判の焦点は「改宗」である。学校、病院、孤児院といったキリスト教による慈善事業は、現代のインドでも「愛と奉仕」の精神の表われとして高い評価を受けている。しかし「インドの声」社は、そうした印象を人々にもたせることこそキリスト教の「狙い」なのであって、慈善事業は「改宗」という「侵

略行為」の隠れ蓑にすぎない、と力説する。彼らの見方では、キリスト教徒人口の増大をはかること自体が、彼らがその存在を所与のものと思わず「ヒンドゥー文化」の破壊であると同時に、具体的なインドの乗っ取りでもあるからだ。

他方、「改宗」の問題ほど頻度は高くないが、キリスト教の「暴力性」「侵略性」を如実にあらわす神学上の議論として「正戦論 (Just War Theory)」も、しばしば批判の対象となっている。

- 史実

「インドの声」社によれば、かつてのヨーロッパ各国による植民地支配は、キリスト教の暴力的拡張主義の具体的な現れに他ならない。繰り返し強調されるのは、キリスト教会が武力を背景に寺院破壊や強制改宗を行ったという「史実」、そして、直接的な暴力をふるわなくなっているから、ヒンドゥーイズムを「偶像崇拜」「迷信」と断じることでその撲滅をはかるという「文化侵略」を行ったという「史実」である。

- 現代インド

さらに独立国家であるはずの現代インドにおいても、キリスト教による侵略の脅威はなお継続している、と「インドの声」社は主張する。

このことの論証として常に引き合いに出されるのは、中国、ミャンマー、バングラデーシュ、ブータンに挟まれた地域にある北東諸州、とりわけナガランド州における分離独立闘争である。ほとんどが改宗キリスト教徒であるナガ族らによる運動は、ミッション団によって資金的にもモラル的にも支援されている、と「インドの声」社は強く主張する。西の果てカシミールの背後勢力としてイスラームがいつも描き出されるように、東の果てナガランド

ではキリスト教による「陰謀」が描き出されるといった具合だ。<sup>(5)</sup>

しかし他方、こうした「局地的な」問題を除けば、キリスト教による「改宗」の企てがインド国民の日常生活にとって具体的にどのような危険であるのか、「インドの声」社は十分な論証を行うことに成功しているとは思えない。彼らの言説の中でキリスト教はもっぱら、「ヒンドゥー・ネイション」もしくは「ヒンドゥー」という呼称によつて括りあげられる一群の人々と、その人々が共有すると主張されることの「ヒンドゥー文化」に対する「漠然とした脅威」としてのみ描き出されているにすぎないように思われる。この点は、次に見るように、イスラーム批判の場合と対照的である。

## 2 イスラーム批判

・ 「改宗」「ジハード」「信仰か剣か」

イスラーム批判においても「改宗」の問題は常にクローズアップされる。<sup>(6)</sup>「インドの声」社の歴史認識では、ムスリム人口の増大がもたらす破壊的な結果がインド亜大陸において現実化した最も顕著な例は、印パ分離独立に他ならない。「ムスリム」の増大と増長、そしてそれに対する「ヒンドゥー」の警戒心の無さ、あるいは弱腰——こうした要因こそが、現代の南アジア地域においてもなおきわめて深刻な影を落としているあの「分離」の原因に他ならない、と「インドの声」社は真剣に信じ、その見解を盛んに流布宣伝してきた。<sup>(7)</sup>

他方、改宗の問題と並んでしばしば標語的に言及されるのが、「ジハード」「信仰か剣か」といった例の決まり文句である。その言葉によつて示唆されるある種の攻撃性にさらされることへの恐怖心こそが「インドの声」社のイ

スラーム批判の基底をなす、と言つてよいだろう。<sup>(8)</sup>

・ 史実

イスラームの「攻撃性」「暴力性」を具体的に示す「史実」は、インド中世史・近世史の中に無数に見出すことができる、と「インドの声」社は主張する。彼らがイスラームの「本質」を指示すると信じて疑わない「史実」は、イスラーム支配者らによる寺院破壊、強制改宗、迫害などの「史実」であつて、イスラームとヒンドゥーイズムが習合しつつ平和的に共存してきたという「史実」などでは決してないのである。

・ 現代インド

さらに現代インドには、イスラームの「暴力性」「危険性」に関する言説が人々にとって有効に訴えかける状況があり、これが「インドの声」社のプロパガンダにとつてきわめて有利に働いている。

しばしば引き合いに出されるのは、パーキスタンとの事実上の交戦状態や、インド国内におけるムスリムによる犯罪やテロである。この二つの問題は、ヘインド・ムスリムのテロリストや犯罪者はパーキスタン当局によつて操作されているとの主張において密接に関連づけられる。そして実際、一部のインド・ムスリムがパーキスタンやアラブ世界への忠誠を表明してしまうこともあり、事態を深刻化させている。<sup>(10)</sup>

こうして、「インドの声」社のイスラーム批判は、パーキスタンの軍事力とテロリズムや犯罪の恐怖という、国民の日常生活に直接関わる具体的なイメージを伴っている。この点がキリスト教批判の場合とは大きく異なる点である。

### 3 本質論的理解に基づく「一神教」批判

イスラームとキリスト教の「暴力性」「独善性」は共に「一神教」としての本質に根差すものだ、というのが「インドの声」社の理解である。その「本質」とは、具体的には、複数の神の存在を許容しない、「嫉妬深い神」、神の言葉を独占的に受け伝える「預言者」、特別な恩寵のもと救いを独占的に享受する「選民」、絶対善としての「宣教」などの一連の観念のことで、それこそが「改宗」や「ジハード」「正戦」に見られる「独善性」と「暴力性」の本源なのだ、と見なされている。

たしかに、過激化した福音主義やイスラーム主義は存在する。そして、一般に「原理主義」として知られるその種の運動もしくは傾向は、「インドの声」社が主張するように、共有された信仰上の諸観念に根差すものだと思われるのかもしれない。しかし同時に我々は、それら二つの宗教の内部に痛切な自己批判の努力があることも知っている。そして、その努力こそが両宗教の「本質」だと主張することもできるはずだ。しかし「インドの声」社はそういう立場を決してとらない。その種の努力は、イスラーム「全体」、キリスト教会「全体」からすればごくマイナーなもので、本質的な変化をもたらす契機とはなっていない、と見なすからである。

### 4 ヒンドゥーイズムの優越性

このように、キリスト教やイスラームへと強い否定性を付与する一方で、「インドの声」社は「ヒンドゥーイズム」もしくは「ヒンドゥー文化」の卓越性と優越性を主張する。彼らの主張は要するに次のようなものだ——暴力的で独善的な「一神教」「セム系諸宗教」は、現代人の靈的ニーズにこたえることができていない。その無能力性

は、とくにキリスト教世界ではつきりと現われている。西側先進諸国で最近、ヒンドゥーイズムを含めた世界各地の「土着信仰 (indigenous beliefs)」「異教 (paganism)」を高く評価しようという機運が生まれているのがその証左だ。自然との調和、内的靈性の覚醒、宗教的寛容と多元性などを旨とするこれらの信仰形態こそ、二一世紀の人類にとって最も意味のあるものだ、と。

## 5 ユダヤ教

「インドの声」社がユダヤ教を「一神教」に分類し、この宗教こそが「唯一絶対神」「選民」「預言者」といった「暴力的で独善的な」諸観念の「源泉」だと論じることは、もはや驚くべきことではない。

むしろ我々を驚かせるのは、「インドの声」社がユダヤ教に対しそれ以上の批判をほとんど全く行わないという事実の方だ。キリスト教批判やイスラーム批判の場合とは違って、ユダヤ教の「危険性」や「暴力性」を、その原理主義的傾向が現実化した実例に言及しながら批判することはほとんどないのである。こうして批判のトーンが鈍化しているのは、おそらく、インド亜大陸が歴史的にユダヤ教勢力の「侵略行為」を経験しておらず、さらには、インドにおいてキリスト教徒やムスリムと並んで「マイノリティ」として認定されるユダヤ教徒が国内で暴力的な事件をほぼ全く起こしたことがないといった事情と関係があるだろう。

そして「インドの声」社の「ユダヤ教」論は、さらなる一步を踏み出す。彼らはときに、ユダヤ教を積極的に評価することがあるのだ。彼らの理解によれば、かつてユダヤ教は、イスラームやキリスト教と同じ意味での「一神教」ではなかった。すなわち、古代ユダヤ教は「他の人々にとっての他の神々」を完全に許容していたばかりか、

「偶像崇拜」と呼びうる信仰形態すらもその内部に抱えていたという。また「インドの声」社は、いくらか誇らしげな口調で、ユダヤ教史におけるいくつかの運動（例えばエッセネ派）は「ヒンドゥーイズムや仏教からの影響を受けて」発生したものだと言張したり、あるいは、ユダヤ教における預言者の複数性、すなわち、ユダヤ教の教理体系において（モーセが特別な重要性を与えられているにせよ）「神のひとり子」「最後の預言者」が排他的に特殊な地位を占めることはないという点を好意的に指摘することもある。こうして、「インドの声」社の目に、ユダヤ教は、「ヒンドゥーイズム」と共に「土着信仰」「異教」の仲間入りをする可能性を胚胎したものであるとして映るのである。<sup>(13)</sup>

## 二 サンガ・パリヴァール

目下ヒンドゥー・ナショナリストにとって最大のプラットフォームは、「民族義勇団 (Rashtriya Swayamsevak Sangh : RSS)」である。全国数百万カ所で活動を展開し、専従活動員だけでも数十万を数えるこの非政治組織は、九八年五月、突然の核実験実施により世界を震撼させたインド政権の中核政党「インド人民党 (Bharatiya Janata Party : BJP)」の母体である。BJPにとってRSSは、単に最大の支持団体もしくは最強の圧力団体であるにとどまらない。それは党のイデオロギーと人材の供出先であり、まさに「母体」と呼ぶにふさわしい。なお、本節の表題「サンガ・パリヴァール (Sangh Parivar)」とはBJPも含めたRSS系諸団体の総称で、「RSS一族」「RSSとその従者たち」といった意味である。<sup>(14)</sup>

本節では、「インドの声」社が展開するキャンペーンとRSSのイデオロギー文書にそれぞれ表された「一神教」

イメージを比較検討する。

### 1 RSSの「穩健化」と「インドの声」社の不満

RSSのイデオロギーの精緻化・整序化にあたって最も大きな役割を果たしたのは、第二代総帥M・S・ゴールワルカル (Golwarkar) である。<sup>(15)</sup>「尊師(グルジー)」の尊称をもつ彼の言葉は、関係者の中で現在でもさかんに参照・引用されている。ここでは、RSSのイデオロギーを知るのにもっとも重要な資料の一つである、彼のアンソロジー『思想束集 *Bunch of Thoughts*』(Golwarkar 1980) を見ることで、RSSの「一神教」イメージの把握を試みる。

『思想束集』を読んでまず気づかされることは、そこで繰り広げられる「一神教」批判の内容と論証パターンが、「インドの声」社のものと驚くほど似ている、もしくは事実上全く同じだ、という点である。すなわち、ゴールワルカルもやはり、キリスト教による「改宗政治 conversion politics」、インドに対するムスリムの不忠誠、「セム系諸宗教」の非寛容性と攻撃性、「ヒンドゥー文化」の卓越性などを、彼の「一神教」批判の焦点としているのである。<sup>(16)</sup>

しかしながら、ある時期を境にして、ゴールワルカルの「一神教」批判のトーンはいくらか押さえられたものになった。例えば、一九七三年二月にゴールワルカルが行った最後の公的スピーチ (Golwarkar 1980: 328-37) では、概ね次のようなことが述べられている——キリスト教ミッションの趣旨が相変わらず「改宗」であることに変わりはないにせよ、彼らの指導者と一般信徒の中にそのことを真剣に反省しようとする気運が生まれつつあるのも事実

だ。そうした人々は数において少数であり、なおかつあまり積極的に発言をしないが、かつての帝國的野心にとらわれない、善意と愛国心をもった人々である。彼らは、RSSの各種集会にすすんで参加し、インドが数千年来「ヒンドゥー」の土地であること、「ヒンドゥー」のエトスが他の諸宗教に対しきわめて寛容であることなどをかなり正確に認めるようになっていく。

こうした「穏健化」路線は、その後のRSSイデオログたちにより何らかの程度で継承されていく。<sup>(17)</sup> そのことは、現在のRSSナンバー2で次期総帥と目される人物が編纂したRSSの宣伝書 (Sachchi 1988: 138-43)、RSS中央のイデオロギー部門の現副担当による発言 (Sastri n.d.: 19-20) などにおいて明瞭に見て取ることができる。さらに、『思想束集』第二版の「出版者 Publishers」による「前書き」には、既出のゴールワルカル最後のスピーチを新たに挿入した理由が次のように述べられている。「ここ「ゴールワルカルの言葉」の中に示された事例のいくつか、そして情況分析のあるものすらもが、すでに過去のものになっている——「今や発言の時から」二〇年から三〇年が経ってしまっているのだから」(Golwarkar 1980: vi)。この「出版者」の言葉はもとよりRSSの公式見解を表すものではない。しかし、英語版『思想束集』第二版は、RSS関係者にとつての「グルジー」思想の教科書としてほぼ公認されているものである。

「インドの声」社の執筆陣は、しかしながら、すでに述べたように、こうしたキリスト教やイスラームの自己変革の努力を重大な変化とは決して評価しない。このため彼らは、RSSが態度を軟化させていることに対し大きな不満をもつようになっていく。例えば、同社の社主で執筆陣の中心メンバーの一人でもあるS・R・ゴーエルは、私とのインタビューの中で、「RSSとはある時期まで互いに協力関係にあった。しかし、キリスト教やイスラーム

ムの危険性に関する彼らの認識はあまりにも不十分だ。RSSは政治目的のために自らの立場を放棄した」と語った（一九九八年三月）。そして彼の出版社は実際、少なくとも二冊の本を出版し、この不満を公にしている（Good comp. & ed. 1997; Dist. 1997）。「インドの声」社によれば、RSSがいわゆる穏健路線へと舵を切ったのは「政治的ゲイン」のために他ならない。すなわち、宗教⇨文化的に多様なインド社会において政治権力を奪取するという野心をもつヘサンガ・パリヴァールの政治的中枢が、大票田であるキリスト教徒とムスリムの人気取りをねらって、そして同時に、インド国民（⇨選挙民）の間に広く存在するヒンドゥー・ナショナリズムの排他的独自主義に対する不信感を和らげることで、より広範な支持基盤を獲得することをねらって、最も重要な点において自らの原則を曲げてしまった、というのである。

## 2 背後に隠された警戒心

さてそれでは我々も、「インドの声」社の批判にしたがって、「一神教」に関するRSSの見解はすっかり穏当なものへ移行したとみなしてよいだろうか。答えはもちろん「ノー」である。サンガ・パリヴァールにおいて、「一神教」を脅威と見なす立場は、ゴエルとその同僚が不満に思うほどには後退していない。その種の警戒心はむしろ、彼らの間で今も支配的だと見なされねばならない。例えば、つい先ごろ一九九八年三月には、グジャラート州のある街で、RSS系のヒンドゥー僧団体VHP（注<sup>(14)</sup>参照）の活動家複数が或るキリスト教の集会を襲撃するという事件を起こしている。彼らは、こうした集会は「改宗」を目的としたもので、インドあるいはヒンドゥーの文化と社会を破壊するものと叫びながら、備品を破壊し会場に放火するなどの騒ぎを起こしたのである。<sup>(18)</sup>

こうした暴力事件は、サンガ・パリヴァールの内部に鬱積するキリスト教に対する警戒心と敵意のただ一つの現われであるにすぎない。インド各地で私が出会ったサンガ・パリヴァール関係者の多くが、イスラームとキリスト教に対する警戒心と敵意について私にとくとくと説明したものである。その内容はまさに「インドの声」社の主張そのものであった。実際、同社出版物は今でも、ほとんど全てのサンガ・パリヴァール系団体の書籍コーナーの棚にしつかりと並べられているのである。

RSSのいわゆる穩健化傾向に対する「インドの声」社の不満は、単なる見せ掛け（ヒンドゥー・ナシヨナリスト運動に対する批判の矛先をそむけることを目的とした）ではないだろう。そこには本物の不満があると見るべきだ。しかし事態は、単純な意見対立の図式では把握しきれない複雑な様相を呈している。すなわち、私の見方は、「インドの声」社のグループは、協議の上であるにせよそうでないにせよ、ヒンドゥー・ナシヨナリスト運動の全体における右派の役割を担うことで、文化＝宗教的独自主義・排他主義強硬派がより穩健な分子と共存／共闘できる立場を確保しているのである。この見方が正しいとすれば、「インドの声」社の不満は、(サンガ・パリヴァールの政治的中枢)が政治的野心実現のために自分たちの声に耳を傾けざるをえないことを熟知し、これに圧力をかけようとするヒンドゥー・ナシヨナリスト強硬派の戦術として解釈可能となる。こうして我々は、「インドの声」社の「一神教」批判は、ヒンドゥー・ナシヨナリスト運動全体の言説を特徴づけるものだ、との結論を得るのである。<sup>(19)</sup>

### 三 宗教・ネーション・暴力<sup>(20)</sup>

さてそれでは、ヒンドゥー・ナショナリズム・イデオログ（以下「HNイデオログ」）による「一神教」批判の言説構造を、これまでの議論をもとに分析してみよう。

我々はまず二つの要素を明瞭に見出すことができる。第一に〈敵の本質論的一元化〉がある。HNイデオログは、イスラーム、キリスト教という「敵」を、本質的に自己批判力をもたない一元的な脅威として描き出している。そこでは、妥協や和解の可能性があらかじめ極小化されている。

第二に〈危機把握の主観性〉がある。HNイデオログは人々の間での危機意識醸成に躍起になっているが、その場合の「危機」とは、決して客観的に計測可能な種類のものではない。イデオロギー言説によって描き出される危機、あるいは、主観的裁量と客観的事実を混合した言説の宣伝流布によって形成される集団的共感の上でのみ成立する危機だ。

第三の要素として私は〈正当化論理の自明性へのアピール〉とも呼びうるものを指摘したいと思う。それはナショナリズム一般の問題に関わる。やや長くなるが、重要なポイントであるので、以下で詳しく論じることにする。

本稿は一貫して「ヒンドゥー・ナショナリズム」という用語を用いてきたが、実は、この呼称の採用について研究者の間で完全なコンセンサスがあるわけではない。まず「ヒンドゥー至上主義」「ヒンドゥー主義」などの呼称がある。たしかにそれらは一定程度の妥当性をもつが、英語等への翻訳の困難性、海外における研究との不整合性

などの問題がある。「ヒンドゥー・コミュニズム」という呼称もある。しかし、南アジア独特の歴史的文脈の中にあるこの語にはあまりにも強い否定性が前提として織り込まれており、価値中立性を標榜する研究にはふさわしくない。そして「ヒンドゥー原理主義」という呼称があるが、私はその採用にも否定的である。その理由は、原理主義という概念では、政治ナショナリズムと宗教Ⅱ文化ナショナリズム双方の特徴をほぼ等しく併せ持つというヒンドゥー・ナショナリスト運動の性格を充分に把握できないからである。<sup>(21)</sup>

「ヒンドゥー・ナショナリズム」という呼称の採用には、しかしながら、上のような消極的な理由とは別に、より積極的な理由が存在する。すなわち、この勢力を貫き下支える究極的な関心が、「ヒンドゥー・ネイション(Hindu rashtā)」の発明／捏造(invention)、<sup>(22)</sup>そして、それに基づくインド「国民国家(nation-state)」の統合強化<sup>(23)</sup>であることは疑えない、ということである。<sup>(24)</sup>

もつとも、言うまでもなく、彼らのナショナリズムは完全<sup>(25)</sup>に世俗的なものなどでは決してない。H N イデオログはこう強調する——ネイションの要件において肝要なのは、「ネイションの大地」が(単に故郷であるばかりでなく)「崇拜の対象」でもあること、そして「ネイションの文化」が狭義の宗教的観念・儀礼・建築物・芸術・法などを当然(否、むしろ積極的に)包摂していることだ、と(近藤 一九九八年)。そして、上からのこうしたプロパガンダに対し、民衆は身体性に根ざした情緒的反応を示す。この点において、ヒンドゥー・ナショナリズムは、狭義の政治ナショナリズムではなく、宗教への尊敬によって強く彩られつつ国民国家の維持強化を目指す「宗教Ⅱ文化ナショナリズム」もしくは「宗教的エスノナショナリズム」なのだと言える。<sup>(26)</sup>

ただし、彼らのナショナリズムは「必ずしも、植民地支配から民族自決を勝ち取る役目を担うことのある特定の

種類のイデオロギーとその運動といった、いくらか肯定的な意味合いをもって語られてきたもの、な、の、で、は、な、い、。むしろ、そこで自認され、他からの承認を要求しているところの「ネイション」とは、外に対しては、エスニズムに基づく排他的独自性の主張とあらゆる干渉の拒否を正当化し、内に対しては、「民主主義」の名におけるマジョリティ主導の「同化」を正当化する政治思想上の根柢なのである」(近藤 一九九八a、二〇頁)。

すでに見たように、HNイデオログの「一神教」批判において問題とされているのは、キリスト教やイスラームの宗教的諸特徴(とくにその原理主義的傾向)であった。他方、危機にさらされていると見なされる「ヒンドゥー」とは必ずしも宗教集団として措定されているわけではない。「侵略」や「攻撃」の対象と目されているのは、政治的であり同時に宗教⇨文化的でもあるような「ヒンドゥー」もしくは「ヒンドゥー・ネイション」の固有性と一体性、および既存のインド国民国家の枠組みの不可侵性である。したがって彼らの「一神教」批判は、狭義の宗教的言説とは見なされ得ない。それはむしろ、広義のナショナリズム言説と見なされるべきものだ。

さて、ここで重要なことは、「広義のナショナリズム」と私が呼ぶものこそ、現代世界のあらゆる局面に浸透しこれを支える「国民国家システム」という名の観念⇨制度に他ならない、という事実だ。この理念⇨制度に対しては世界中の誰もが、(理念的な批判はできても)制度的オルタナティブを提出することができないまま、それに則ってそれぞれ自らの戦いを正当化している現状が、そこにはある。この点を認めるかぎり、例えば、日本国民国家(Japanese nation-state)の国民(nation)である我々は、HNイデオログの「一神教」批判の論理が、我々が日常的に所有・使用している正当化論理から完、全、に、か、け、離、れ、た、も、の、だ、、と、言、い、捨、て、る、こ、と、は、で、き、な、い、。ヒンドゥー・ナショナリズムの原理的合理性は部分的に認められねばならない。<sup>(27)</sup>そして我々は、我々自身のクニの成り立ち

に関する根本的な自己省察なしに、そして／あるいは、領土紛争やテロリズムの脅威の中で文化Ⅱ宗教的多元性と国民国家の枠組みを同時に、制度化することに成功しないかぎり（もちろんそれは誰によっても達成されていない）、ラヂ、イカル、ヒンドゥー・ナシヨナリズム批判を企てることはできない。この点こそ、この勢力が抱える問題の真の根深さなのである。

最後に指摘されるべき第四の要素は〈現実主義的対決主義〉もしくは〈非「非暴力」主義〉である。本質的に一元化された敵による攻撃への対処の緊要性に関する見解の流布宣伝は、人間集団の形成に付随する一般的な傾向と見なしうるかもしれない。さらに、ナシヨナリズムというグローバルな対立・敵対正当化理論に訴えかけることは、ヒンドゥー・ナシヨナリスト運動がしばしば示す攻撃性の原因そのものではないかもしれない。彼らの運動に独自の性格と暴力誘致の契機を与えているのは、この第四の要素に他ならない。

ヒンドゥー・ナシヨナリスト（少なくとも、その中心的なイデオログ）は、正当化された戦いのために直接的暴力を唱導するほど愚かではない。彼らはただ「非暴力主義は無効だ」と事ある毎に吹聴した上で、「ヒンドゥー戦士」の伝統を賛揚し、ヒンドゥーとキリスト教徒とムスリムの根本的一体性へのアピールを完全に無視しながら、「自己防衛のためにはあらゆる手段が必要だ」とほのめかすのである。<sup>(28)</sup>

\*

\*

\*

以上のような分析から我々が得るのは次のような景観だ——純粹な脅威として自ら描き出した敵に対し、客観的に巨大な力を有しながらも自らを真剣に弱者だと信じている組織化した／された人々が、グローバルな金科玉条を敵対の正当化の根拠としつつ、自己防衛のためには非暴力主義は無効だと確信している——これは、ひどく破壊的

な暴力を誘致する（敵対正当化の言説装置）の成立を指示するように思われる。

\* \* \*

我々の前に残された課題は、なお多い。例えば、本稿が分析の対象としたエリート・イデオログの言説は、民衆の想像力へどのような働きかけ、どのような帰結を生んでいるのか、という問い。上で私は「身体性に根ざした情緒的反応」と書いたが、その具体相はどのようなものであるのか。あるいは、ナショナリズムにまつわる諸問題は、現実的な仕方どのように解消されるのか、という問い。とくに本稿との関わりで言えば、広い意味での文化政策のあり方はどのようなものであるべきか。そして、四つの要素へと解析されたイデオログによる敵対的言説を包摂する、インドや南アジアに固有な文脈と、ある普遍性をもった文脈との関係はどのようなものであるのか、という問い。現代のヒンドゥー・ナショナリスト運動の一端を論ずることで、我々はそういった新たな問いを得るのである。

注

(1) 本稿の議論は部分的に、九八年九月の日本宗教学会第五七回学術大会、同年十一月の国立民族学博物館シンポジウム「宗教と文明化の二〇世紀」などの場で、さらには、論文「キリスト教に対する『ヒンドゥー文化』の絶対的勝利?——『イエスは仏教徒だった』の仮説と現代のヒンドゥー・ナショナリズム」(エルマー・R・グルーバー&ホルガー・ケルステン『イエスは仏教徒だった?——大いなる仮説とその検証』[岩坂彰訳・市川裕、小堀馨子監修。同朋舎、九九年六月]所収)の形で発表されている。また、国際ワークショップ「Nation-Building and Development Planning in South Asia: An Historical Reappraisal」(九八年十一月。文部省国際学術調査の一環。研究代表者、中里成章)のためのペーパー「The Hindu Nationalists and their Critique of Monotheism: The Relationship between Religion, Nation, and Violence」は本稿に先立って執筆されたもの。

ここでは本稿とほぼ全く同じ議論がより詳細な仕方でも展開されている。そうした場では多くの方から示唆に富むコメントをいただいた。いちいち名前を挙げることは避けるが、それらは部分的ながら本稿に反映されている。

(2) 一九八一年創立。所在地はデリー。単行本専門の出版社であり、定期刊行物はもたない。創立者で社主であるS・R・ゴール(Sita Ram Goel 1921-)は、一個人の政治活動家として、少なくとも一九五二年から八〇年代半ばまで、後述のサンガ・パルヴァールとの間にきわめて親密な関係をもっていた(一九九九年三月近藤聞き取り)。なお両者の現在の関係については後述。

(3) 煩を避けて参照箇所はいちいち注記しない。文献表を参照。なお、彼らの批判に対するインド・キリスト教徒、ムスリムの反応は重要な問題であるが、本稿で詳しく論じることはできない。キリスト教徒との論争もしくは対話に関しては、Sastri, n.d.; Voice of India 1995などを参照。インド・キリスト教徒の間には、ごく簡単に言えば、インドの歴史・文化の独自性を重視しようとする流れと、これをあまり重視しない流れの二つがある。そしてもちろんヒンドゥー・ナシヨナリストは、「ナシヨナリスト・キリスト教徒」とでも呼ぶべき前者に対し大変好意的である。他方、ヒンドゥー・ナシヨナリストとムスリムとの論争については対話のプロセスを示す適当な資料を私は知らない。資料の発見とその分析は、今後の課題としたい。

(4) ヒンドゥー・ナシヨナリストが、「仏教」「ジャイナ教」「シク教」などインド亜大陸発祥の諸宗教文化はおろか、インドにおいて「アニミズム」として分類される諸信仰形態に関わる文化までも、「ヒンドゥー文化」という言葉に包摂しようとする点に注意。しかし、「ヒンドゥーイズム」の内的均質性は、一般に想定されるほど自明ではない。例えば、いわゆる不可蝕民の宗教文化を「ヒンドゥーイズム」「ヒンドゥー文化」の下位概念とする根拠は、諸事実を精査すればするほど見出しにくくなるだろう。しかしヒンドゥー・ナシヨナリストは、そうした多様性もしくは異質性の主張に対しきわめて不寛容である。これらは、ヒンドゥー・ナシヨナリスト運動の強い同化主義傾向を示す事実だと言えよう。

(5) これらの分離独立闘争は、広大なインドに居住する大多数の人々の日常生活にとつて、(当事者らの懸命な努力にもかかわらず、実際のところ)「辺境における騷擾」以上のものではない。しかしそれは、「インドの声」社をはじめとするヒンドゥー・ナシヨナリストの言説の中では、国家の統一を脅かすナシヨナルな最重要課題として描き出されてしまう。カシミールについても同様である。例えば、しばしば指摘されるように、カシミール問題のようなインド極北における領土紛争は、遠く離れた(有り体に言えば、パキスタンのミサイルの射程外にある)南インドの人々にとつて、なかなか自分の問題としては実感されえないものだ。しかしやはりヒンドゥー・ナシヨナリストは、この紛争のナシヨナルな重要性を常々唱導するのである。ここには、既存のインド国民国家の枠組みの不可侵性をとりたてて強調するヒンドゥー・ナシヨナリストの、まさにナシヨナリストイックと呼ぶにふさわしい対決主義的傾向が顕著に表われている。

- (6) 例えば、近年では、一九八一年二月のタミル・ナドゥ州ミーナークシプラムにおける集団改宗に触発された一連の論争と事件がその好例である。Swarnp, Devendra, ed. 1986 参照。
- (7) 「マハトマ」の尊称で有名な M・K・ガンディーの非暴力主義は、この文脈で常に批判にさらされることになる。この点は、ヒンドゥー・ナショナリスト運動の一般的な性格を把握する上できわめて重要であるが、本論考では考察対象の性格上、具体的な資料によってそれを論じることはできない。非「非暴力」主義について論じる後出のパートを参照。なお、ヒンドゥー・ナショナリズム・イデオロギーとガンディー思想との原理的相違に関しては、Pandey 1983: 264 が簡潔明瞭に指摘している。
- (8) なお、「インドの声」社をはじめとするヒンドゥー・ナショナリストのイスラーム批判においては、ここで指摘する以外にも、イスラーム法の「反人権的」性格、ムスリムの不法入国など、いくつかの具体的な問題に言及されるのが常である。
- (9) このことに関して最もしばしば槍玉にあげられるのは、かの悪名高きムガル帝国第六代皇帝アウラングゼーブである。この皇帝は数多くの武将や宰相を「ヒンドゥー」から登用したのだが、その「史実」は、ヒンドゥー・ナショナリストらにとつて、さして大きな評価の対象とはならない。
- (10) もっともこれらのことを指摘するときには、必ず同時に、一部ヒンドゥーによるムスリム迫害の事実や、パーキスターン側の主張などが想起されねばならない。
- (11) ちなみに、ヒンドゥー・ナショナリストは「神道」も「異教」の一つと見なしている。彼らが日本に対して寄せる好意は、少なくとも部分的にはこうした宗教文化的同質性の認識に根差すものと思われる。
- (12) こうした性質が変化するのはモーセ以降のことだ、と「インドの声」社のある出版物は見なす。攻撃性と不寛容性が顕著な「一神教」的諸観念は、モーセの「新宗教」によってユダヤ教へと導入され、その後キリスト教やイスラームによって先鋭化させられた」と理解されるのである (Swarnp, Ram 1992a: 34-35)。
- (13) Swarnp, Ram 1992a: 32-36, 59, 77 を参照。なお、ヒンドゥー・ナショナリストのイデオロギー文書はそもそも、あまり積極的にユダヤ教の問題に言及しない。ここで述べた諸点に関しては、より包括的な研究による修正もしくは確定の作業が求められる。
- (14) RSS の活動目的は、ヒンドゥー・ナショナリズム・イデオロギーの普及とそれへの同調者の組織化である。そのかぎりでは巨大な右翼的修養団体と見なしうる団体だが、RSS の真の影響力は、様々な政治的・社会経済的諸問題に対し積極的な参与を行う点にこそある。その目的のために様々な団体が設立され、それらを通して彼らは自らのイデオロギーを実践へと置き換えていくのである。例えば政治的分野では BJP、宗教的分野では「世界ヒンドゥー協会 (Vishwa Hindu Parishad: VHA)」と

いった具合である。より詳しくは、近藤 一九九八b参照。

(15) 一九〇六年生まれ、一九七三年没。四〇年から死の直前までRSS総帥を務めた。

(16) ゴールワルカル、「インドの声」社という、互いに数十年の隔たりをもつ二つのイデオロギー言説が同一の内容と構造をもつということこそ、ヒンドゥー・ナショナリスト運動が文化Ⅱ宗教的独自主義・排他主義の傾向によって決定的に特徴づけられることを示す事実である。

(17) なお、サンガ・パリヴァールのいわゆる「穏健化」傾向の意義を、とくにBJPに注目しつつ論じた重要な仕事として、Jaffrelot 1996がある。

(18) その後、九八年十二月、翌一月と、それぞれグジャラート州とオリッサ州で殺人を伴うキリスト教徒への襲撃事件が発生した。それらの事件とサンガ・パリヴァールとの関連性は未だ不明とされるが、多くの人々がそこに間接的・直接的な関与があったことを確信している。これら一連の事件に端緒を得て、サンガ・パリヴァールはキリスト教批判キャンペーンを大々的に展開中である(一九九九年五月執筆時)。

(19) RSSの機関誌『オーガナイザー』は最近になって、ゴエルの業績を賞揚する記事を掲載した(Codhole 1998)。さらに、反キリスト教キャンペーン特集号(January 17, 1999)に、九八年十二月に死亡したRam Swarupの追悼記事も掲載している(その記事はBJPのインターネット・サイトのトップ・ページにも引用されている。一九九九年二月時)。こうした動きは、サンガ・パリヴァールに対し批判的な論調を強めつつある「インドの声」社を慰撫することを目的としているのだろうか。

(20) 本章の内容については、山中弘氏より多大の示唆をいただいた。

(21) なによりも問題となるのは、原理主義においては狭義の宗教性がとくに顕著であるのに対し、ヒンドゥー・ナショナリズムではそれは複数の主要構成要素の一つにすぎない、という点である。ヒンドゥー・ナショナリスト運動を原理主義から区別する指標はいくつかあげられる。例えば、原理主義では一般に「反西欧近代の契機」「原点回帰の傾向」「終末論的現状認識」といった特徴が支配的であるのに対し、ヒンドゥー・ナショナリズムにおいてそれらはかなり周縁的なものである。実際、シカゴ大学の「原理主義プロジェクト」は、その最終的な成果として、ヒンドゥー・ナショナリスト運動を「疑似原理主義(fundamentalismlike)」のカテゴリーに含めている(Marty & Appleby eds. 1995: 399-424)。こうしたきめ細かな比較研究こそ、「原理主義」なる言葉の分析概念としての有効性を確保するのに不可欠な作業である。

(22) 彼ら自身はこの試みをHindu Sangathanという言葉で言い表し、その目的はヒンドゥー・ネイションを強固にすること(solidate and strengthen)だと述べる(近藤 一九九八a、一九九八b)。

- (23) ここでの「強いインド」の実現は、政治、軍事、経済、文化、宗教などあらゆる領域においてなされるべきとされる。
- (24) ヒンドゥー・ナショナリズムを最初に体系化したある小著は、ネイションの要件を「一つの大地」「一つの種族」「一つの文化」の三つに整理した上で、「ヒンドゥー」ほどこれらの全てを十全に備えているネイションは世界のどこにも見当たらないと主張し、「ヒンドゥー」を中心として偉大なる「インド国民国家」が建設されねばならないと論じる (Savarkar 1980)。こうした観念こそ、彼らの根本的行動原則と見なされるべきである (近藤 一九九八a、一九九八b)。ただし、あらゆる運動がそうであるように、ヒンドゥー・ナショナリスト運動も原則だけによって導かれるわけではない。環境、チャンス、組織、戦略戦術、リーグシップなどの契機も同時に考慮されねばならない。
- (25) 例えば、完全に理念的なものとしては、〈懐疑的精神と世俗的・非宗教的関心によって導かれた個々人が契約関係によって結集することで出来上がったネイション〉というものもあり得よう。
- (26) Juegensmeyer 1983 における「宗教ナショナリズム」なる概念も参照。ただし、私見では、この概念は十分に練り上げられたものではなく、分析概念としては未成熟なままである。
- (27) 例えば、ヒンドゥー・ナショナリスト運動を、〈単なる反動〉とかヘグロテスクな教義によって洗脳された愚衆あるいは被剝奪者による狂信的で逸脱的な運動〉などに見なす立場は、的外れである。
- (28) この第四の要素は、しかしながら、本稿が取り上げた資料の中からはほとんど全く抽出することができない。この点に関する詳述は、別稿を期すこととする。

参考文献

- 近藤光博 一九九六「宗教ナショナリズムと民主議会政治——サンガ・パリヴァールの『稷健性』と『急進性』」『東京大学宗教学年報』XIV、二七—四一頁所収。
- 一九九八a「ヒンドゥー・ナショナリズムと暴力——V・D・サーヴァルカル著『ヒンドゥトゥヴァ』読解」『南山宗教文化研究所報』第8号、一二—二四頁所収。
- 一九九八b「ヒンドゥー・ナショナリズムの遍在——RSSとBJP」『海外事情』(拓殖大学海外事情研究所) 一九九八、七八、二〇—三五頁所収。
- ユルゲンスマイヤー、M・K 一九九五(原著一九九三)『ナショナリズムの世俗性と宗教性』(阿部美哉訳) 玉川大学出版部。

- Chari, Seshadri, ed. 1996. *Reservation for Christians : What Next ?* New Delhi : Suruchi Prakashan.
- Devi, Savitri 1993 (orig. 1939). *A Warning to the Hindus*. New Delhi : Promilla Paperbacks.
- Eisri, Koernraad 1997. *Bharatiya Janata Party vis-à-vis Hindu Resurgence*. New Delhi : Voice of India.
- Godbole, Shreerang 1998. "Sita Ram Goel : A Visionary par excellence," in *Organiser*, October 18, 1998, pp. 30-31, Bharat Prakashan : New Delhi.
- Goel, Sita Ram 1983. *Defence of Hindu Society*. New Delhi : Voice of India.
- 1985. *St. Francis Xavier : The Man and His Mission*. New Delhi : Voice of India.
- 1994a (orig. 1981). *Hindu Society under Siege*. Revised ed., New Delhi : Voice of India.
- 1994b. *Defence of Hindu Society*. Third enlarged ed., New Delhi : Voice of India.
- 1994c (orig. 1982). *The Story of Islamic Imperialism in India*. Second Revised ed., New Delhi : Voice of India.
- Goel, Sita Ram, comp. & ed. 1997. *Time for Stock Taking : Whither Sangh Parivar ?* New Delhi : Voice of India.
- Golwarkar, M. S. 1980 (orig. 1966). *Bunch of Thoughts*. Second revised and enlarged ed., Bangalore : Jagarana Prakashan.
- Jaffrelot, Christophe 1996 (originally published, 1993). *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics, 1925 to 1990s : Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation* (with special reference to Central India). New Delhi : Viking.
- Juergensmeyer, Mark 1993. *Religious Nationalism Confronts The Secular State*. University of California Press (Its Japanese translation is [ナレキニクローヤー 一九九三]).
- Lal, K. S. 1990. *Indian Muslims : Who Are They*. New Delhi : Voice of India.
- Marty, Martin E., and Appleby, R. Scott, eds. 1995. *Fundamentalisms Comprehended*. The Fundamentalism Project, vol. 5, The University of Chicago Press.
- Pandey, Gyanendra 1993. "Which of Us Are Hindus ?" in : *Hindus and Others : The Question of Identity in India Today*, ed. by G. Pandey, New Delhi, Viking.
- Pandya, Anandshankar 1985. *Hindu Society : A Trust Betrayed*. New Delhi : Voice of India.
- Rai, Baljit 1994. *Is India Going Islamic ?* New Delhi : Voice of India.
- Sastry, Shripaty n. d. (prob. 1983 or 84). *A Retrospect : Christianity in India*. Pune : Bharatiya Vichar Sadhana.

- Savarkar, V. D. 1923. *Hindutva : Who is a Hindu ?* 6th ed. Bombay : S. S. Savarkar. 1989.
- Seshadri, H. V., comp. & ed. 1988. *RSS : A Vision in Action*. Bangalore : Jagarana Prakashan.
- Shourie, Arun 1994. *Missionaries in India : Continuities, Changes, Dilemmas*. New Delhi : ASA.
- Suhas, Majumdar 1994. *Jihad : The Islamic Doctrine of Permanent War*. New Delhi : Voice of India.
- Swarup, Devendra, ed. 1986. *Politics of Conversion*. New Delhi : Deendayal Research Institute Publication.
- Swarup, Ram 1992a. *Hindu View of Christian and Islam*. New Delhi : Voice of India.
- 1992b (orig. 1982). *Hinduism vis-à-vis Christianity and Islam*. Third revised and enlarged ed., New Delhi : Voice of India.
- Voice of India 1995. *Arun Shourie and His Christian Critic*. New Delhi : Voice of India.

追記

一九九九年二月十日脱稿。本稿の執筆にあたっては、文部省科研費（国際学術研究）プロジェクト「南アジアにおける国民統合と政治・経済システムの形成」（代表・中里成章教授）、および（財）庭野平和財団からの助成を得た。

## 書評と紹介

山本誠作・長谷正當編

### 『現代宗教思想を学ぶ人のために』

世界思想社 一九九八年二月二〇日刊

四六判 三一〇頁 二三〇〇円

久保紀生

本書は、洋の東西を問わず何らかのかたちで宗教に対して発言し思索してきた現代の思想家たちのうちで、とくに今日においても顕著な影響を与え続けている二〇人に焦点を絞ったものである。たしかに現代の宗教思想の展開を語る上で、ここで取り上げられた二〇人の思想家たちはそれなりに見逃すこととはできないだろう。編者の一人である長谷正當は「あとがき」で、たんなる解説やダイジェストとしてではなく、個々の思想家たちがどのような問題系のもとでその宗教への思索を各自なりに展開していったのか、その動向を思想家各自の根本問題をも視野に入れつつ読み取られることを読むものに希望している。その点では必ずしも本書は現代宗教思想についての客観的かつ網羅的な解説書というわけではない。むしろもう一人の編者である山本誠作が「まえがき」でふれているように、「形の崩壊し

た時代」としての現代の混迷状況に対して自主的・主体的に判断し行動するための手がかりを——山本いうところの人間・神（人間を超えた存在者）・世界相互の関わり合いの場としての——「宗教」についての言説に見いだしていくべく企てられた一書なのである。

さて、本書は全九章で構成されている。以下、その内容についてそれぞれみていくことにしたい。

「第1章 絶対無の自覚に基づく宗教思想」では、「西田幾多郎」（藤田正勝）、「田辺元」（川村永子）、「西谷啓治」（川村永子）の三人の京都学派を代表する哲学者たちが宗教とどのようににかかわってきたか、を扱っている。まず「西田幾多郎」では、初期の純粹経験から絶対無の「場所」・逆対応に至るまでの西田哲学の流れを押さえつつ、西田において哲学は宗教に対して「説明」する立場にあるという。それも哲学は宗教すなわち宗教体験・宗教という運動の「外」にして「内」であるところでのみ「説明」とする微妙な関係にあることを確認する。次に「田辺元」では、絶対無の場所への批判を契機に展開していった戦前の「種の論理」から戦後の「懺悔道としての哲学」に至るまでの境涯に言及している。そこであらためて真実在をめぐる西田と田辺との立場の違いは、西田が己事究明とその反省・自覚による垂直次元に、田辺が絶対媒介の弁証法を通しての水平次元にあるとそれぞれを位置づける。その上でこれら二つの次元の切り結ぶ一点こそが我々の営む「生」の現場であることを川村は示唆するのだ。「西谷啓治」では、西谷啓治の思索のもつ特性は「哲学の哲学」——例えば「空の哲学」とは生

の弁証法を否定媒介とした哲学の否定をくぐり抜けた哲学の哲学——というべき姿勢にあることを指摘する。その意味では西谷は自らを「哲学の哲学」という立場に置くことで、人間の思弁的理性・般若の智慧・絶対的否定的生としての「空」の相互を関連づけた晩年の宗教哲学的思索を展開できたのだといえよう。

「第2章 宗教と有機体の哲学」では「ホワイトヘッド」(山本誠作)、「ハーツホーン」(大塚稔)の二人のプロセス思想を基調とした哲学者を扱っている。「ホワイトヘッド」は、神・超越者を世界に対して超越しつつも内在している「自らを越える全包括的実在者」(五四頁)ととらえることで、キリスト教のもつ唯一絶対性を克服する立場をとる。そこからホワイトヘッドは、今日いうところの宗教間対話の先駆的役割を果たすことになる。いかなればキリスト教と仏教との対話の場を、ホワイトヘッド・プロセス思想は積極的に設定しているのだ。それだから語の本来の意味でホワイトヘッドの宗教思想は、まさしく「自然的」宗教と称するにふさわしい、と山本は高く評価する(六二頁)のである。同様にしてプロセス思想の継承者である「ハーツホーン」は、ホワイトヘッドの神観を「万有在神論」としてとらえ直す(五四頁)とともに、形式論理的思索に時間的要因を加味したプロセス神学を展開していく。そのなかでハーツホーンは、必然的な神の存在は偶然的な被造世界に制限される側面をもつという。これを「神の現実態」(七三頁)とハーツホーンは呼んでいる。つまりこの世界とは、神と被造物とが共同して織り成していく創造の場ということになるのである。

ある。

「第3章 宗教と生の哲学」では、「ベルクソン」(安藤惠崇)、「ジェイムズ」(遠藤弘)、「ブロンデル」(岩田文昭)の「生」を基調とした三人の哲学者が取り上げられている。「ベルクソン」では、かの「静的宗教」と「動的宗教」とが織り成す両極性は宗教現象においては相補的な力動関係にあることをまず指摘する。現実には生きている宗教現象とは、この両極性の力動により形成されるのである。そのかぎりベルクソンのいう「開いたもの」としての動的宗教とは、たんに生命と主体との融即・神秘的合一ではなく、他者への働きかけとしての「愛」の行為にこそ、その意義がとめられることになる。次に「ジェイムズ」では、ジェイムズの宗教観の行き着くところ、それは神が人間の世界に内在した「多元的汎神論」に基づいた改善的宗教であることが示唆されている。つまりこの現実世界は神と人間とが形成する共同作業の場ということになる。「ブロンデル」は、人間の実践的傾向において「なくてはならぬただ一つのもの」として「超自然的観念」を提示した(二二二頁)。人間の行為は、「なくてはならぬただ一つのもの」を選ぶか選ばないかという二者択一において、その「行為の生」が成就する。すなわち「行為の生」の成就には、神・絶対的なものとの結合の実現が伴うのである。とはいえばブロンデルは哲学と神学との違いを「内容を受け取る方法」のあり方に見いだす(二二五頁)ことで、哲学と宗教との間に新たな境界線を引いたのである。

「第4章 宗教とキリスト教神学」では、「バルト」(大島末

男)、「テイリツヒ」(棚次正和)の二人のプロテスタント神学者が取り上げられている。「バルト」では、バルト神学には「主観と客観、本質と存在との対立を支えている根源的存在」(一四〇頁)への指向が見いだされるという。こうしたバルトの指向こそがバルト神学の今日性を形成するのだ。そこからさらに大島は、バルトとホワイトヘッドあるいはハイデッガーとの比較可能性を根源的論理構造への呼応に求めていく(一四〇頁)のである。一方「テイリツヒ」は、晩年のキリスト教と仏教との出会いを通じて、秘蹟的な・神秘的な・道徳的預言者的な要素を統一した「具体的霊性の宗教」を、いわば理念型として現実のあらゆる諸宗教の彼方に想定するようになる。こうしてテイリツヒの宗教思想は、東洋と西洋との境界線上に身を置きつつキリスト教と諸宗教との対話を促進する組織神学と宗教学との動的な抱合を基調とした「宗教史の神学」の構想へと展開していくのである。

「第5章 宗教と実存哲学」では、「ヤスパース」(北野裕通)と「ハイデッガー」(松丸壽雄)の二人のいわゆる実存哲学者を扱っている。まず「ヤスパース」では、キリスト教啓示信仰と一線を画する哲学的信仰の提唱が中心に論じられている。ヤスパースは「これまでの哲学の歴史を、啓示信仰とは別の根源に基づく信仰の開明史」(一六二頁)ととらえてきた。してみるとヤスパースの哲学的信仰とは、思索する主体の確信・信仰としての哲学のありようを「西洋哲学史の伝統に沿った用語法」(一六二頁)として提唱したものにほかならないのだ。なお北野は、今日のキリスト教界でのエキュメニカル運動の只中

にあっても、ヤスパースの批判としての哲学的信仰はいまだ有効性を持つことを指摘している(二六一頁)。次の「ハイデッガー」では、有「存在」への問いかけから「最後の神」へと至る境涯を扱う。それによると「最後の神」の「最後」とは、「最初の端緒」(逃げ去ってしまった神々)から「別の端緒」(真性の本質現成)へと至る移行が深い次元で開始されていることを含意するという。すなわち現代という「間」の時代にあつて「別の端緒」へと転回するための場処を建立すべく人間に合図・目配せを送ることを担った真有の真性の非一覆蔵の顕現が「最後の神」なのだということになる。「最後の神の立ち寄り」・「別の端緒」へのまなざし——ここにハイデッガーなりの祈りにも似た宗教性的一端をうかがい知ることができよう。

「第6章 宗教と対話の思想」では、「プーバー」(稻村秀一)と「レヴィナス」(長谷正當)の二人のユダヤ思想に立脚した思想家が扱われている。「プーバー」では、「我―汝」関係を基調とした対話的思惟の特性を中心に展開している。プーバーのいう対話的思惟とは、自己と他者とが相互に呼応する関係を一つのものとして成立させる「立体的間の領域」において生きる人間のなす思惟・「祈り」を指している(一九九頁)。そして超越的次元としての「立体的間の領域」こそが真の宗教的現実を意味するのである。同じく「レヴィナス」でも、他者との関係が問題とされている——ただしプーバーとは異なる仕方(二一八―二一九頁)。つまりレヴィナスは、自己と他者との関係を非一対照的・非一相互の意味合いに満ち満ちたものとしてとらえる。さらにレヴィナスはきわめて倫理的次元に彩られた

直接的な「顔（＝神的な無相）」の示現」に象徴されるような、他者の他性との「絶対的隔たり」を強調した関係にとどまり続けることによって、不可視の超越者との出会いを可能なものとみなすのである。

「第7章 宗教と言語」では、「ワイトゲンシュタイン」（間瀬啓允）と「リクール」（杉村靖彦）の言語問題を中心に思索してきた二人の哲学者が取り上げられている。「ワイトゲンシュタイン」では、まず「語りえないもの」にみられる神秘性をめぐり、ワイトゲンシュタイン本人はその存在を否定したのではなく、むしろ「語りえないもの」の促しがあつてこそ、哲学上の執筆活動が意味をもつことを示唆する。そこから言語の限界内における宗教的言語を分析する観点からの宗教の研究が成立する。さらに宗教の言語ゲームにみられる「信じる」ことの文法の検討を通じて、ワイトゲンシュタインは宗教的な根本命題を真なるものと「信じる」ことを「一つの生活形式」の発露として、いかええるならば「動物的な何か」として「われわれの自然史の一環として」（二三五頁）とらえていこうとするのである。「リクール」では、言語への一貫して変わらぬ信頼に支えられた「解釈学」の観点からその思索が展開してきたことに言及している。リクールの表明する言語への信頼とは、「人間に対して語られる言語への信頼」（二三八頁）を意味する。つまり「聖書」に代表される神の言葉への聴従・呼応こそがリクールの哲学上の原体験をなしているのである。それだから「神の言葉によって鼓舞」（二三八頁）された哲学、すなわちリクールが展開してきたテキスト・言語活動に対する解釈学的

言語論は人間を超えたより深い次元・「聖書」が啓示する根源的真理へと誘う試みだといえる。むしろのこと、リクールは人間と超越的次元との間の溝に気づいてはいる。しかしそれでもリクールは、二つの次元の間を架橋することに「信頼」を置いているのである。

「第8章 宗教と深層心理」では、「フロイト」（安藤泰至）と「ユング」（垂谷茂弘）の二人の深層心理学者が扱われている。「フロイト」では、宗教現象を人間が克服すべき「人類の幼児期の残滓」・退行現象として否定的にとらえている。その意味でフロイトの精神分析は西洋の宗教的・文化的伝統に対する「喪」あるいは「脱理想化」の働きを遂行したのだ（二六三頁）。けれども安藤は、フロイトのこうした解釈が宗教的伝統をただ単純に否定したとはみない。むしろフロイトの宗教批判にナルチシズムが投影・転移した「かつての理想化された、対象への幼児的な関係を断ち切った新しい関係を開くもの」として読みかえること（二六三頁）の可能性を見いだすのである。他方「ユング」では、宗教を個人にとって最高のところの事実すなわち「ヌミノーム」を注意深くかつ良心的に考慮し観察すること（二七一頁）と定義している。そのかぎりユングは、西洋精神史上展開してきた「こころ」意識「観ではこうした深層の元型的イメージを救済するというよりは、むしろ抑圧に拍車をかけるもの」とらえる。それだから、ユングは自身の「無意識の分析」に対応するものとして、東洋思想という悟りの境地にまで至る修行つまり意図的な意識の変容作用に着目したのだといえよう。

「第9章 宗教と現象学」では、「ファン・デル・レーウ」（高田信良）と「エリアーデ」（奥山倫明）の二人の宗教現象学者が取り上げられている。「ファン・デル・レーウ」は、宗教現象学を宗教史研究にみられるような時間的な発生や歴史的な展開を問題にするのではなく、宗教現象そのものの「現れ」に即した理解を可能にする連関を問題にする営みととらえる。そのためレーウは、①神（宗教における主体）、②人間（宗教における客体）、③聖なる行為（内的・外的行為または主体と客体の相互関係）、④世界、⑤歴史的形態（諸宗教）、のあらゆる「西洋的」な五つの類型を手がかりに宗教現象の記述を遂行する（二八五頁）。ただしその記述方法には宗教の歴史的形態に対しても考慮する観点が含まれているのだ。そのかぎりレーウにとって宗教現象学とは宗教研究そのものを意味するのである。「エリアーデ」にとつて、宗教研究とは宗教現象における歴史性と超歴史性とを対象とする企てを意味する。例えば「聖と俗」において顕著な聖なるものと現実の世界との分裂・理想的な根源的全体性への帰還と合一という指向にしても、エリアーデ自身の複層的に構成された宗教観の記述・分析方法への反映であるといえよう。そしてこうしたエリアーデ宗教学のもつ複層性は、聖なるものの出会いにも比すべき「他者」体験すなわち東洋の宗教世界との出会いに由来するのである。その意味でエリアーデ自身が他者体験としての宗教体験に身を置き続けたがゆえの複層性なのだ。するとエリアーデいうところの「宗教的な価値の解釈学」（三〇六頁）とは、解釈する宗教学者自身の実存的なありかたの変容を伴うかたちで遂行されるのだと

いえる。そうした「宗教的な価値の解釈学」によつてもたらされる新しい人間理解として、文化の地域性を脱したより普遍的で地球的な規模の文化理解を可能ならしめる「新しいヒューマニズム」をエリアーデは提唱するに至るのである。

以上、各章の構成にそつてその内容を概観してきた。本書の目立った特色としては、タイトルを「現代宗教思想」と称することで、哲学・神学・心理学・宗教学などの境界線から越え出たより包括的で、しかも思想家各自の特性を生かしたテーマ構成をとつていことである。また次にハーツホーン、ブロンデル、リクール、ファン・デル・レーウなどの今日その思想の重要性が認識されながらもとり上げられる機会の少なかった思想家たちをコンパクトな解説・紹介で、いわゆる評価の確立した思想家たちの間に位置づけたことにある。それにもまして執筆者各自の行間にかいま見られる、主と客・自分と他者・他者理解・宗教間対話、などの問題系に対する主体的な応答が発せられていることも見逃してはならない。こうしたさりげない応答こそが、はからずも現代の宗教思想における他なるものへの指向の一端なりをうかがわせるものなのだ。このような本書の記述によつて読者は、宗教をめぐる思索の多彩さ・豊饒さを目を睨りつつも、主体的に考えるためのヒントを各自なりに見いだしていくにちがいない。

杉村靖彦著

『ポール・リクルールの思想——意味の探索——』

創文社 一九九八年二月一日刊

A5判 二九〇頁 六六〇〇円

棚次正和

本書は、新進気鋭の学究が斬新な着想の下に強靱な思索力を最後まで駆使しながら、「ポール・リクルールの思想の統合的理解」を試みた本格的な研究書である。従来のリクルール研究は、個々の著作や主題に対する論究はあるものの、リクルールの哲学思想の全体像を提示したり、それが持ちうる意味を探索するものはあまりなかったと言つてよい。したがって、何よりもまず、本書はリクルール思想の「統合的理解」を目指した意欲的な論考として高く評価されるだろう。この著作は一九九五年十二月に京都大学に提出した課程博士論文に加筆修正したもので、『宗教研究』三一八号巻末の会報でも報告されたように、著者の杉村氏は、本書によって一九九八年度日本宗教学会学会賞を受賞している。

本書は、序論と第一章から第五章までの論述が本体をなし、その後にあとがき、註、文献表、索引、仏文概要、仏文目次が付されている。本体を構成する各章の論題は、以下のとおりである。

序論 リクルールの思想の統合的理解のために

第一章 行為し受苦する人間——反省哲学と悪の問題

第二章 意味を贈与する言葉——解釈学

第三章 へよき生を求めて——倫理思想

第四章 へはたらきとしての存在——存在論

第五章 リクルールの哲学とキリスト教——詩学

こうした本書の構成そのものが、すでに著者によるリクルール思想の理解を反映したものであることは言うまでもないが、この論述の順序は、実はリクルールの哲学思想それ自体が展開して来た軌跡を示すものでもある。著者の表現を借りれば、「リクルールの哲学という一本の樹木、すなわち行為し受苦する人間の反省哲学を根とし、解釈学を幹とし、倫理と存在論を果実とする一本の樹木」とその「樹木を養い育てる光」という、リクルール哲学の展開を追う際に著者が立脚した視座とそこから展望される思想の風景が、本書の構成にほぼそのまま忠実に折り込まれている。紙幅の関係上、本書で扱われた個々の興味深い論点や多岐にわたる議論の起伏を逐一辿る余裕はなく、ただ論考の骨子をなすと想定される事柄に断片的に触れるに止まることを予め断つておきたい。以下において、まず著者が捉えたリクルール哲学という一本の樹木に関する全体像を簡単に紹介し、次いで幾つかの問題を取り上げて多少の検討を加えることにする。

序論では、リクルール自身の思想の遍歴（意志の哲学の企図、解釈学への転回、象徴の解釈学からテクストの解釈学へ、物語・歴史への関心、他としての自己論など）を辿った後で、その多産的な思想活動全体を貫いている「根本的な問題意識と動

「悪の経験」を明らみに出すべく、著者は解釈上の賭けに出る。すなわち、「行為し受苦する人間の自己了解」と「意味を贈与する言葉」という二つの主題から、リクールの全思索を動かしている問題圏域を浮かび上がらせることを試みることを予告する。著者の研究過程で生じた「リクールとは何者であるか」という問いが、この賭けの遂行による「リクールの思想的統合的理解」を前進せしめる根本動機になっている。続いて、著者は本書に収録された全論考の見通しに触れ、著者自身が捕らえられている可能性のある「先行理解」に関して弁明を試み、リクール哲学が人間の主体を認識の確実性においてよりも行為の次元で「自己の自己に対する不均衡」に曝され続ける主体として把握していることを述べる。その点に彼の思想が持ちうる現代的意義が凝縮されている、と見るわけである。

第一章は、第一の主題「行為し受苦する人間の自己了解」に対する考察に当てられている。ここでは、「行為し受苦する人間」という、リクール自身は比較的最近使い始めた表現が、実は哲学活動を開始した当初から現在に至るまでの彼の根本的な関心事を適確に示すものであること、またリクールの哲学がナベールから学び取った「反省哲学」を出自としていること、その連関で「悪」の問題に対する取り組みと切り離しては理解されないものであることなどが、『意志的なものと非意志的なもの』「過ちやすき人間」「悪の象徴系」などの著作に即して詳細に論じられる。行為に固有の次元に定位して「自己」の問題を考究する試みは、リクールの思索活動の通奏低音をなすものであって、その際に導きとなるのが「反省哲学」に他ならな

い、というのが著者の一貫した主張である。行為する人間が自己自身に眼差しを転じて自己了解の探求に分け入る、その転換の鍵となるのは、「悪」の経験である。悪とは説明不可能な所与として出会われるもので、人間の行為は、自らが犯す罪であり、他から被る苦であれ、悪を呼び起こさざるをえない。この悪に直面した人間の自己への問い返しこそが、「反省」の源であるとされる。悪の経験は、人間の実存を触発するのみならず、同時に人間の自由の働きを開示する経験でもあり、人間が苦を告発し罪を悔いるのは、「別のしかたでも存在しえた」自分を想定するがゆえである。この悪を悪として経験する時に見出される「根源的肯定」に対するリクールの洞察は、人間存在の構成として有限と無限の不均衡な媒介を見る眼差しと重なり合っている。また、悪の経験とそれを告白する言葉の独特な様態としての象徴——象徴的言語による意味の贈与は哲学的反省に先行する——の問題、象徴的言語に向き合わせるをえないことを自覚した時に反省哲学は解釈学となること、さらにはナベールの反省哲学とリクールのそれとの間にある思想上の影響関係などが丹念に考察される。

第二章では、もう一つの主題「意味を贈与する言葉」に対する考察が中心を占める。リクールの解釈学の対象となる領域が言述・テクストから行為へ、さらには歴史とフィクションへと次第に拡大深化していく過程が跡付けられている。内容的にも分量的にも、第一章と第二章が、本書の「根幹」をなすものである。リクールは、『悪の象徴系』から「他としての自己——自身」に至るまでの思索の中で、フロイトの象徴論、構造主義の

記号論、英米の分析哲学の行為論、アリストテレスから現代の  
文芸批評までを綿密に検討し、それら諸学説のエッセンスを吸  
取しながら、隠喩や物語の問題を独自の視座の下に論及するの  
だが、そのリクールの途方もない解釈学的企図を追跡する際に  
著者が拠り所としたのは、「いかなる解釈学も、顕在的にてあ  
れ潜在的にてあれ、他なるものの了解を迂回した自己自身の了  
解である」というリクールの言葉である。「反省」と「解釈」  
の本質的な結びつきは、人間の「実存しようとするはたらき」  
が「世界のなかに散らばった表徴」と原初的な連結を持つ点に  
求められるが、著者はリクール解釈学の全体を次の二つの契機  
にしたがって把握しようとする。それは「人間の実存の根源的  
なはたらきを照らし出すべき新たな意味を開く、言葉の創造的  
な作用の解明」、および「言葉を介して人間が自己の底の根源  
的肯定への憧憬をへ自己化」するという事態の解明」という契  
機である。

ここでの議論を乱暴に整理すれば、リクールの言述論の核心  
をなすへ出来事から意味への乗り越え」や「言うことと言われ  
るものにおける疎隔」に触れながら、それがテクスト論に接続  
して「書記」の精神性の解放や「テクスト世界」の指示の問題  
を扱うに至る思索の経緯が究明される。このテクスト世界の  
「自己化」の問題は、「時間と物語」で提示された「三段のミ  
メーシス」の概念を軸とする行為論や「歴史とフィクションの  
交差」に対する考察を経て、「自己の解釈学」との結びつきと  
いう重要な問題連関の内て問い直され、人間の自己了解が「倫  
理的な責任」を負って行為するという現実世界への参与性が、

「物語的自己同一性」や「自己の証し」という概念の中に託さ  
れていることが示される。

第三章と第四章は、リクールの思索全体が「果実」として結  
実した最近の成果を「倫理想」と「存在論」に分けて、その  
思想的な意味の解明を試みた論考が収められている。第三章で  
は、「他としての自己―自身」を手掛かりにして、リクールの  
倫理想が「自己」と「他者」と「制度」の三極から考察され  
る。具体的には「よき生への指向」を倫理想の基礎に据える  
立場がどこから生じて来たかということ、また他者および制度  
への関わりを「よき生への指向」にとつて不可欠な構成要素と  
見なすことがリクールが一貫して保持する態度であることなど  
が解明される。また、倫理の道徳に対する優位、倫理的指向が  
規範の節を通らねばならない必然性、規範が実践上のさまざま  
な袋小路へと導く時に倫理的指向を頼みとすることの正当性と  
いう、リクールが規定した三つの階梯に沿って考究が深めら  
れ、彼の倫理想の最終的な階梯の中心が「実践知」の概念で  
あることが論じられる。

第四章では、リクールの存在論が行為し受苦する人間につい  
ての言述に関する言述として「第二度の言述」であることの確  
認から出発して、「はたらきの存在論」が哲学的人間学との接  
触によって存在論の伝統を活性化させる思弁の冒険であること  
を論じつつ、特にアリストテレスの現勢態―潜勢態の観念を再  
解釈する。また、「自己の解釈学」において働く「他性」を存  
在論の思弁のレヴェルで考察する時、「肉」と「他者」と「良  
心」という受動性の経験の多様を浮き彫りにする必要があるこ

とが論究される。

第五章は、リクールにおける神学的言述と哲学的言述の緊張関係、あるいはプロテスタント信仰と哲学的反省の緊張関係に対する考察に当てられている。リクールは自分の哲学理論と信仰に関する省察との区別に細心の注意を払って、哲学的論述が「隠れた神学」とならぬよう禁欲的態度を保持し続けるが、著者の見解では、「詩学」の問題領域においてこそ双方の緊張を孕んだ連関が作動している。著者はリクールの詩学を、初期の意志の哲学以来の「悪からの救い」という脈絡と「詩的な言葉」の脈絡とが結合した地平の中で捉えようとする。この詩学がリクール哲学全体の最も根本的な前提をなすもので、リクール哲学という「樹木を養い育てる光」とは、実は詩学の問題領域と深い関わりを持つのである。「満ち溢れの論理」の名の下にリクールがパウロを介して了解するキリスト教信仰の動性と、悪からの解放を主題として自己の「死」と存在の「贈与」を視野に収める詩学の射程がまずは考察されるが、その事態は詩的な言葉による意味の贈与との連関の下では神の「名」の啓示の問題として論究される。神の名は聖書の様々な形式の言述を巡回すると同時に、そのいずれからも逃れ去って一切の言述の未完成の徴となる「神の名の退去」とその「退去そのものから発する遣わしの力」に、詩的な言葉とは次元を異にする啓示の言葉が持つ特殊な動性を看取することになる。

さて、以上の概観が本書の強靱で重厚な論述をはなはだ稚拙に要約したものであることは、いまさら断るまでもない。著者の論述は、極めて手堅くかつ慎重に進められ、さまざまな議論

も周到に準備された上で展開されている。個々の論点が通底し合いつつ分岐して行く方向を辿るだけでも、読者はかなりの忍耐が要求されるはずである。その高い完成度と密度の濃い考察内容に比して少し気になるのは、若い学究のわりには自制した慎重な筆致である。この著者が与える奇妙な老成感、リクール哲学それ自体から評者が受ける印象とも重なるところが、まさに現代を代表する威風堂々たる哲学者である。しかし、その広範な知見と堅実な論調にも係わらず、ほとんど常套手段と化した例の弁証法的な議論展開は、ある種の退屈さを誘わずにはおこまい。

では次に、本書が提示した概念構成や論点の中から二三拾い上げて、多少の論評を加えよう。リクール哲学の問題と、リクール哲学を理解する著者の問題とを区別しておく必要があるが、前者に関してはリクール哲学を醸成した「文化的記憶」の問題を、後者については他者の思想としての「西洋哲学の理解」の問題を取り上げてみる。著者は「あとがき」の中で、リクール自身が哲学が問い自体の「歴史的、地理的、文化的な起源」によって方向付けられていることを認めていること、また本書でリクールの思想の「限界を批判的に検討する」作業を差し控えたことに言及している。それを承知の上で、なおリクール哲学が彼のプロテスタント信仰の影響を陰に陽に被っていることは認めざるをえないように思う。例えば、人間の実存を「行為し受苦する人間」として捉えたこと（実存はマルセルのように「受肉と道程」から捉えることも可能だし、実存は苦や

情念を受け取る吸収点であると同時に、思考や想念の発出点でもあろう)。宗教経験に「悪の告白」の経験から接近したこと〔有限と無限の媒介者としての人間の存在構造からは、悪や罪の深刻な自覚と共に、実存的な存在の歎びも、現実の宗教経験には見出される〕、また最後まで神の像よりも「神の名」に拘泥したこと(神の名を重視する姿勢の背後には言葉の宗教への信仰が見え隠れしている)などは、プロテスタント信仰の反映と見てよいだろう。リクールの思想の「根」としての反省哲学は、行為し受苦する人間の実存理解を基礎とするが、受苦する人間像には原罪を不可避的に担った人間理解の投影が読み取れる。実存の把握、実存把握の掘り下げとしての宗教経験の了解、啓示としての神のことはや神の名の了解、これら三重のいずれの局面においても、彼の哲学的思索は宗教的環境からの影響を免れていないのではないか。リクールの思想を育んだ「文化的記憶」は、哲学上では西欧社会(東欧ではなく、ましてや東洋やその他の地域でもない)の思想の磁場として、また信仰上ではプロテスタントイズムの磁場として働いていよう。著者が躊躇いがちに述べた「光」の比喩は絶妙である。「光」なしには、リクール思想という樹木の全体像を捉えることすらできないからである。さらに言えば、そこには光を浴びて樹木を眺める「眼」の存在がある。

この「眼」の存在を意識化することが、著者にとつては他者の思想としてリクール哲学を理解するという問題となる。いったい全体、著者はどこに立ってリクール哲学を捉えているのだろうか。あいにく評者には、著者が依拠する立場が見えなかつ

た。リクールの場合には「文化的記憶」や「隠れた神学」が哲学的思索に浸透している様が窺えるが、かりに著者の立場が西洋哲学としての反省哲学や哲学的人間学に基礎を持つとするならば、では日本人の著者が疎遠な他者の思想を理解しうる根拠は何か、という重大な問題に逢着せざるをえないだろう。リクールと同様、著者も「文化的記憶」としていわば「日本的靈性」の中で思索しているに違いない。とすれば、リクールが出会った「他としての自己―自身」の問題に、著者はリクール哲学の理解という形で取り組んだとも言えるのである。立脚点を意識化することは困難と苦痛を伴うものだが、日本の研究者が西洋哲学を吸収同化する際に、研究者自身がそこに於いて呼吸している「文化的記憶」の磁場という問題に対する反省なくしては、いつまでも西洋哲学の日本支部や京都支部という地位に甘んずることになる。リクールの用語を借りれば、他なる思想の意味を「自己化する」こと、あるいは特殊な人間観相互の聞き合いを通して人間存在の普遍的な構造と意味を探索することこそが、重要なのである。それと関連して、「観想」や「行為」に対する著者の理解は、何に由来するものだろうか。私見では、観想が行為であり、行為が観想であるような宗教経験の境位が確かに存在する。この境位からは、「行為」概念も、身体と言語と意思が絡み合った流動する複合的現象として再創造される必要がある。行為は、行為主体の明確な意志や思考のみならず、カルマ論が視野に収めたような意識下での有形無形の想念や感情の不断の交流としても捉えられるのである。この浮遊する夥しい数の不可視の想念や感情のベクトルを射程に入れ

ない行為論は、現実の行為の上澄みを搾うことに終始するだろう。

評者がいま指摘したようなことは、「ないものねだり」かもしれない。著者の力量は、本書において遺憾なく発揮されており、その透徹した洞察に裏打ちされた重厚な論述と堅実な論調は、本格的な研究者として著者の将来がすでに大きく開かれていることを端的に示している。これ以上の論考は、まずもって望みえないとさえ思われる。とはいえ、著者の慧眼は、洋々たる前途になお克服すべき問題群が横たわっていることに目敏く気づくことだろう。敢えて、評者の立場から「いわずもがな」の注文を出した所以である。聡明な著者のこと、そうした障害は何の苦もなく乗り越えるはずである。

中井章子著

『ノヴァーリスと自然神秘思想』

——自然学から詩学へ——

創文社 一九九八年二月二八日刊

A5判 四四四頁 一〇〇〇〇円

長 井 英 子

ノヴァーリス（本名フリードリヒ・フォン・ハルデンベルク一七七二—一八〇一）は、ドイツ・ロマン派の代表的作家・詩人であり、『青い花』（『ハインリヒ・フォン・オフターディンゲン』）、『サイスの弟子たち』、『夜の讃歌』等の作品は、ドイツ文学史において重要な位置を占めている。これらの作品を特徴づけるのは、自然神秘思想——著者の説明によると「新プラトン主義やヘルメス思想やユダヤ神秘思想が、中世以来のキリスト教神秘思想と結びついたところにはぐくまれた、宗教的背景をもつ自然思想」（iii頁）——の影響、そこから形成された彼独自の哲学である。その一方で彼は鉱山行政官の職にあつたため、自然科学にも深く通じていた。広範な知識を基に、彼は哲学および自然科学双方のジャンルを越えた創造性の領域、即ち「ポエジー」という新たな芸術を志向するに至る。二九歳にも満たない短い生涯に彼は驚異的ともいえる精神的業績を遺したのである。

著者は哲学的側面からノヴァーリスと自然神秘思想の関係を

解明している。一九六五—一九八八年に刊行された歴史批判全集が主要なテキストとなつてはいるが、ノヴァーリスが接した多数の書物も徹底的に検証されている。特に第二部では多岐にわたる科学史的項目が論じられている。

著者は研究の目的を次のように述べている。「反近代、反啓蒙主義、反合理主義の代表として見られたノヴァーリス像は、かつての偏つた、不備の多いテキストに基づいていた。今日では十八世紀の思想史研究が進み、啓蒙主義像自体、複雑になつてはいる。その事をふまえて、多様で豊かなゲーテ時代の思想像を築き、そのなかにノヴァーリスを位置づけていくべきである。自然神秘思想という思想史の一つの流れに注目すること、この時代の様々な思想家の思想をとらえていくためのひとつの方法なのである。」(四〇〇頁)。

著書は三部から成り、第一部「超越と自然」ではノヴァーリスにおける「自然」の哲学的、宗教的な位置づけ、第二部「自然学」では自然科学と自然神秘思想との関係、第三部「詩学」では「ポエジー」が論じられている。

第一部では、ノヴァーリスの哲学形成の経緯が、フィヒテとの直接の交流、恋人ゾフィーや弟との死別等の出来事と絡んで展開する。ここで既にノヴァーリスの自然観やポエジーが現れるので、第二部、第三部と重ね合わせて論じることにする。

ノヴァーリスが活躍した時代には自然神秘思想の伝統、即ち新プラトン主義、ヘルメス学(錬金術、占星術、魔術)、キリスト教カバラ、神智学、薔薇十字団、スピノザ主義、汎神論などの一連の流れと、自然科学の発展に伴う唯物論的機械論的思

想が拮抗していた。著者はこの伝統に関して「自然科学や哲学が、それぞれの限界を越えて、人間と自然のつながりを探求するときに、分裂した知の統合のモデルとなつた」(三四四頁)と述べている。ノヴァーリスは知と信仰に代表される対立原理の「総合」——異質なものを共通の原理で結合することを意味し、啓蒙主義者の「折衷主義」を超えて、絶対性を有する——を絶えず志向していた。例えば宗教は彼にとつて「感情と思考ないし知の総合である」。彼は硬直した体系や二者択一的、教条主義的な姿勢を嫌い、精神の自由な漂いを尊重した。

従つて彼の「ガイスト」の語にも、一つにはこの語の当時の抽象化を反映してではあるが、多様な意味の重なりが見られる。それはフィヒテの「自我」から、世紀の変わり目の前後に「自然科学から追放された複数の霊的存在、自然学の「生気論的実在」の「気」までを包括し、普遍と個、世界と霊・精神のような二元の間を運動する。著者はこのような説明をふまえて、第一部の中心となる重要な命題、「世界はガイストの顕現である」を論じる。これはノヴァーリスの歴史観と深く関連している。

ノヴァーリスは『キリスト教世界、あるいはヨーロッパ』で、ヘルダーやレッシングの歴史哲学の流れをくむ三段階の歴史パターンを展開した。歴史の変遷は、例えば「単調—多調—調和」のように三段階に類型化される。(一)ガイストの顕現が理解された黄金時代(理想化、観念化された中世)、(二)「文化」により、ガイストの顕現に対する「聖なる感覚」、即ち「世界の意味」が失われた時代、(三)知と信の総合を通して、

「世界の意味」が回復する新しい黄金時代。

ノヴァーリスは、来るべき黄金時代の兆をフランス革命に見、自ら世界を「ガイストの顕現」として認識し、表現しようと努める。それを実現する活動こそ、「ポエジー」、「生成の模倣」であり、「理性」と「判断力」と「感覚力」の総合、即ち「創造的想像力」の所産、自然を廃墟から救う手段である。ポエジーを著者は「神の創造行為を人間の次元でなぞること」（一〇九頁）と表現している。

元来ノヴァーリスの哲学は主にカント・フイヒテの哲学から出発したが、ポエジーはこれらの枠を外れた所に位置している。ポエジーの対象は、フイヒテの「自我」に収まりきれぬ「自然」そのものや、「生命」（ノヴァーリスによれば「存在と非存在のあいだの漂い」で「語りえぬもの」）、「全体」と響き合う「個」であり、カントが設けた理論的理性の限界を越える領域であった。哲学がポエジーにならなくてはならないと考えるノヴァーリスは、プロテイノスとペーメに親近感を抱いていた。

著者はペーメの受容に関して、ノヴァーリスとヘーゲルを対比している。ペーメの「人間は神の楽器として、神に演奏されて語る」のような詩的表現はノヴァーリスにとっては好ましかつたが、弁証法に惹かれるヘーゲルには好ましからざるものだった。ペーメはノヴァーリスにとって「詩人」であった。プロテイノスも「一者からの万物の流出」の詩的表現で抽象概念を具象化、象徴化している。これは「観念論」と「実在論」、換言すれば「知性」と「物」、または「抽象化」と「具象化」の

両立を目指すノヴァーリスの哲学「魔術的観念論」の発展を導く要因となった。

著書の第二部では、ノヴァーリスの研究分野は、製塩所の仕事のため、哲学の世界から自然科学の世界に移っている。ここでも「ポエジー」が重要な問題となるので、第三部と関連させて概観する。

自然が一つの力で貫かれていると見る自然神秘思想では、自然の万物が神性のしるしとして互いに関わりと考えられた。反対に自然科学における自然は抽象化、記号化、細分化、個別化され、精神的な意味は持たない。自然神秘思想の流れをくむノヴァーリスが把握した自然そのものは「神性への媒介者」であり、自由に非功利的に遊び戯れ、生成しつつあるポエティシユなものであった。芸術家―詩人は生成を模倣して自ら自然を創造するものとして位置づけられる。詩人の感覚は、現象を解読する宗教的見者に近い。

ノヴァーリスは断章の一つで、「すべての科学（学問）はポエジーになる――哲学になったあとに」と述べている。これはポエジーが科学と哲学との総合になることを意味している。ポエジー化された自然科学では、人為的、恣意的に作られて超越との関連のない「記号」が、自然や神を指し示す「象徴」と化し、万物の共感、精神界と物質界との絆を回復する。それは「世界の意味」を見出し、自然を救うための創造的活動であり、ノヴァーリスが自らに課した使命であった。彼が築こうとしていた「新たな自然学」を、著者は「同時代の最先端の自然科学や哲学に自然神秘思想の伝統を重ね合わせたとこに成立

する」（三四四頁）と述べている。「新たな自然学」はポエジーに他ならず、言語記号を自由に駆使する創造的活動となる。ポエジーという自律的な完結した世界では、言語は日常の意味を離れ、「比喩言語」となる。著者はこれとロシア・フォルマリズムの「異化」の理論との共通性を指摘している。

『「比喩」とはノヴァーリスにおいて、自然の認識に基づいて「創造」し、『構築』して行くものであり、認識を感覚的なものとして表現していくことである』（三九七頁）。

著者は、従来のノヴァーリスのポエジーが単に「修辭的ポエジー」と解されてきたことに言及する。『「ポエジー」という表現は、存在の認識をふまえて成り立っていたのにもかかわらず、表面的に受け止められがちであった。それは、ノヴァーリスのテクストが不備であり、ノヴァーリスの哲学研究の重要性が理解されなかった状況とも関わっている』（三六七頁）。

ノヴァーリスの「ポエジー」はシニフィアンの戯れる後世の詩を連想させ、また彼の「真の読者は、拡張された著者でなくてはならない」との要求は、次世代の文学理論を先取りしている。従ってこの著書が「先駆者としてのノヴァーリス」研究を促す可能性は大である。さらに数箇所にもわたる老荘などの東洋思想との比較は著者の幅広い知識を窺わせ、哲学または宗教学の分野での「西洋と東洋の自然観の比較」のような興味深い研究への道を拓いているといえる。

宮本久雄・山本巍・大貫隆著

『聖書の言語を超えて』

——ソクラテス・イエス・グノーシス——

東京大学出版会 一九九七年九月五日刊

四六判 三〇一頁 三二〇〇円

出村 みや子

本書は、様々な形で人間を非人間的なシステムに閉じこめ、あるいはそこから排除しようとする人間社会の全体主義的な集団力学に関して、東京大学教養学部に所属する三人の著者がそれぞれの専門的分野（ソクラテス・イエス・グノーシス）の視点から、それを「突破」する道を共通に探ろうとする極めて意欲的な試みである。本書においては、ソクラテス、聖書、中期プラトン主義者アルキノス、そしてグノーシス主義文書のテキストの具体的な検討がなされており、そうした手続きが研究分野を異にする読者には一見難解な印象を与えもする。しかし本書を読み進むにつれて、おそらく三人の著者が何度も対話を重ねた結果、それらの時代と地域を異にするテキストから、現代に向けてある種の共通なメッセージが浮かび上がってくるのに気付かされるのである。

本書は、「はしがき」においてフランス映画『シヨアー』から説き起こされ、そして現代のわれわれも「シヨアーの深淵」に臨んでいることが指摘される。その徴候は、「地域紛争とそ

れによる難民の殺戮、貧困による疫病や餓死、先進国における幼児虐待や精神的破綻、そしてまた地球環境の汚染や破壊の問題、遺伝子工学による生命操作、核拡散や生物兵器による大量殺人の危機、秘密警察や独裁による人権の抑圧、麻薬の横行や幻想的宗教あるいは原理主義的な熱狂（「はしがき」iv）など、枚挙にいとまがないという。ここに列挙された現代の危機的状况の徴候の多くは、宗教および政治イデオロギーに何らか端を発した問題であり、三人の著者は今日の社会に深刻な危機意識を抱き、テキストの分析を通じて現代社会が抱える問題に真摯に取り組みようと試みているのである。本書の基調は全般的に哲学的といえるが、宗教学的の観点からは宗教的イデオロギー批判として読むことができる。

今世紀において宗教的イデオロギーが先鋭的な形で問われたのが、ナチズムによるユダヤ人の大量虐殺であり、日本におけるオウム真理教のサリン事件であった。今日宗教がらみの事件に若者が巻き込まれることが深刻な社会問題となっている現状を見れば、宗教に関わる教育に携わる者にとって、それらに関する知識を与えられる機会がなかった学生に対して、そうした基礎知識を伝達することは急務の課題であり、本書はそうした要請に十分応えうる質を保持している。以下に、「突破」の手がかりが三人の著者によってどのように示されているかに注目して論評したい。

古代ギリシア哲学を専門とする山本氏による第一章「聖書の言語宇宙——ソクラテスとイエス」では、古今東西の思想家の

文献が縦横に駆使され、人生における不条理の問題（二、「身もこころも滅ぼすもの」）、人間一人一人のかけがえなきの強調（三、「二ない一」と狭き門）、許しの可能性（五、許しと世界新生）に関する論考などに見られる情熱的な人生論的語り、著者の洞察の深さと教養の幅広さを感じさせるが、やはり著者の専門とするソクラテス問題への接近が際立っており、ソクラテス問題から「突破」の手がかりを求めたい。ソクラテスは後代のヘレニズム宗教思想においても重要な役割を演じており、初期の教会教父にはソクラテスとイエスを並列してキリスト教を弁証する試みも見られることから、哲学のみならず宗教史の領域でも多くの研究がなされてきた。ここでは特に、宗教史の上で重要な位置を占める「デルポイの神託」の扱いに着目したい。山本氏は、ソクラテスが神の言葉である神託を、同僚か友人の言葉と同じように扱っていることに着目する。それは、知恵があるようにみなされている人を見つけたして、「この人のほうがもっと知恵がある」と神託を論駁することになるような吟味の方法に裏付けられているという。ソクラテスの対話問答法は、たとえ神の言葉であっても、これを「最初で最後」の究極のものとはせず、どのような言葉であれ、吟味と探求を免れているような言葉は何もないことを自ら実践的に示すものであったという。山本氏は自らにいささかの知恵も認めようとはしないソクラテス自身の徹底した態度について、それが「究極の言葉」を授けられた特別の資格の人間、最終解脱者のような、厳かにも神秘的な体験をもつ位置に立つのではないことの意味でもある（二〇頁）と述べている。ソクラテスの吟味の方法は、

自分でものを考えずに判断を他者にゆだねてしまう、現代社会の「代理思考」の傾向を鋭く批判するものであり、信仰の領域ですら「絶対に安全」と言うことは許されないとされる(三九一―四六頁)。山本氏の指摘は、ソクラテスを宗教的権威者とみなすような後代の通俗的解釈をただすと共に、占いなどに見られる若者の神秘・呪術好み(大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、二〇二二(一〇頁))に対しても、根本的な方法論的反省を促すこととなる。

旧・新約聖書から、ニュツサのグレゴリオスを中心とする古代・中世のキリスト教神学に造詣の深い宮本氏の執筆による第二章「イエスの譬え話——「彼方」から「彼方」への呼びかけ」では、従来の聖書学の方法に加えて、E・レヴィナスのラビ・ユダヤ教に基づく解釈学やP・リクールの哲学的解釈学の方法が援用され、福音書に収録された五つの譬え話(ルカ一五章の「見失われた息子」、ルカ一〇章の「善きサマリヤ人」、ルカ七章の「シモンと罪の女」、ヨハネ四章の「サマリヤの女の物語」、マタイ一三章の「よい麦と毒麦」)について、その筋立てと構造の詳しい検討を通じて、イエスの譬え話に特有な「異化作用」が明らかにされている。「異化作用」とは、比喩や象徴などの言語表現に認められるような、「われわれが現実には棲む日常生活のそれなりに自己完結した言語世界を突破して、「彼方」からの呼びかけをもたらし、「彼方」へ誘う言語用法」(一一九―一二〇頁)であり、とりわけこの章で扱われる譬え話テキストの中に、「日常的な人間の考え方や生き方、さらに

その時代に支配的な権力構造を突破する異変」(一二〇頁)が見出されるという。著者は、そうした「異化作用」の手がかりを、「表層的表现にかすかに認められる逆説や、筋の転換や断絶、さらに思想・論理・物語構成上の断層や矛盾や震撼などの、テキスト異変の痕跡」のなかに注意深く読みとりながら、当時のユダヤ教的な神政体制の「彼方」へと聴衆を離脱させるイエスの譬え話の特質を明確に提示するのである。とりわけ著者が、善きサマリヤ人の譬え話にヒューマニズムや博愛主義の典型を見出すような従来の通俗的解釈を退け、サマリヤ人と受難のユダヤ人の出会いに「ケノーシス(自己無化)」や「ヘブライ的存在論(ハヤトロギア)」として表現されるような聖書の中核的思想を読みとっている箇所は圧巻であり、「越境し「隣人に成り」ゆくサマリヤ人像」(一一五―一二三頁)の解釈には、冒頭で示された現代の危機的状況を突破するための手がかりが具体的に示されているといえる。

この章の論述は非常に明快で、当時のユダヤ社会に住む人々に与えたイエスの譬え話の衝撃を、読者もリアルに追体験することを可能にしているのだが、その論述の明快さゆえに、次のような問題を引き起こしかねない。筆者は当初、宮本氏が本書の「はしがき」で「シヨアー」の問題から説き起こしていること、および本書の表題が『聖書の言語を超えて』となっていることに注目し、特に福音書を扱うこの第二章では、反セミティズムのきつかけとなった聖書に内在する宗教イデオロギーが当然問題にされるであろうと予想した。おそらく本書の表題や「はしがき」から、同じような予測をした読者も少なからずお

られることだろう。しかしこの宮本論文では、事柄の重要性は意識されているにもかかわらず、「異化作用」の前提となる「ユダヤ教体制」の記述について、一二八頁では「この理解は、新約聖書が描くユダヤ教的イメージである点をここで強調しておく」という但し書きが括弧に入れられており、「結び」の部分（一九三頁）でも、「ここでいうユダヤ教は、あくまで新約に現われるかぎりでのユダヤ教——それは、実証的歴史学という歴史的事実にどれほど当てはまるかどうかは別にして——である点に注意しておきたい」という但し書きがやはり括弧に入れられているにすぎず、この問題に関する対応は不十分と言わざるをえない。おそらくは著者の意図を超えて、「異化作用」の前提となる「ユダヤ教の神政体制の自同性」の描写が際だってしまったために、読者の目には、ヨーロッパ社会に根強い反セミティズムの論理を最終的に追認するような印象が残るのである（特に一二〇頁）。

とりわけ最近では二人の聖書学者のマタイ福音書研究が、反セミティズムの源泉ともなった福音書のイエスの言葉を現代人の立場から問い直し、従来のキリスト教の聖書主義の盲点を突破する新たな試みをしている。角田信三郎は「マタイ福音書の研究」（創文社、一九九六年）の第二第八章を「マタイ福音書におけるアンティユダイズムの問題」に充てており、「キリスト教によって育まれたヨーロッパ社会には、「キリスト殺し」ユダヤ人に対する憎悪と差別感が深く根を下し、この感情が暴民によるいわゆる「ボグロム」（ユダヤ人虐殺）を引き起こしたことも一再ではなかった」（一九九—二〇〇頁）ことを指摘

している。角田はそうした歴史的事実の反省に立って、現代的視野からマタイ福音書に接近し、マタイ福音書のアンティユダイズムが「特定の歴史的状况下にあったマタイ教団と、この中でまた自己の問題解決をイエスの言葉によって基礎づけようとしたマタイの思考の表現である」ことを明らかにすると共に、「こうしたアンティユダイズムの歴史的に規定された性格を無視するところからどのような悲劇が起こり得るかについて、キリスト教とユダヤ教の過去の関係史が教えていることに我々は謙虚に耳を傾けなければならないであろう」（二二五頁）と反省を促している。

同様にJ・ルツも『マタイの神学』（原口尚彰訳、教文館、一九九六年）において、最後に「マタイと私たち」という項目を設けており、マタイ福音書を今日理解する際に留意すべき点として第一に、「イエスとユダヤ教との紛争は、もはやその中心をなしてはならない」と主張する。彼は歴史的反省に立つて、いわば「聖書の言語を超えて」、今日新たに「わたしたちのイエス物語」を創造すべきことを、マタイ物語の「透視性（Transparenz）」の概念に基づいて提唱すると共に、他の聖書の箇所やその解釈についても再検討を促しているのである。

これらの提言は、特にマタイ福音書が教会史の上で、他の福音書にまさる位置付けが与えられてきたことを考えれば、従来の聖書主義の伝統の根幹をも揺るがす革新であるが、来るべき二十一世紀の宗教をめぐる世界情勢を考えれば、当然考慮されるべきであろう。こうした視点は、宮本論文の結論部分で「新たな譬え話の創造」が提唱されていることと決して相いれ

ないものではないと思われる。著者は、イエスの譬え話が手紙のような性格をおびており、手紙には応答が必要であることを強調する。「言いかえると、現代の解釈者が譬え話を解釈しつつ、彼がそこに置かれている文化や社会的状況および伝承のなかに異化的表現や思想を学びとり、それを新たな譬え話に昇華して新たな譬え話の創造にコミットすることが待たれるのである」(一九七頁)。「聖書の言語を超えて」、反セミティズム的前提を払拭した「譬え話」の創造が可能かどうか、著者の今後の展開を期待したい。(なお先頃宮本氏は「福音書の宇宙言語」(岩波書店、一九九九年二月)を公刊し、新たにマタイ福音書の譬え話を二つ加えると共に、第二部でヨハネ福音書の言語宇宙の考察を行っている。特にこちらの書では、ユダヤ教の全体主義的性格を基礎づけると共に、それを逆転する転回力をも持つ記憶の両義性についての興味深い考察がなされている)。

新約聖書学およびグノーシス主義文献の研究を専門とする大貫氏による第三章「ないないづくしの神」では、まず二世紀中期プラトン主義の重要な哲学者アルキノスの『プラトン哲学要綱』とグノーシス主義文書『ヨハネのアポクリュフォン(AJ)』のテキストが否定神学の視点から詳しく比較検討される。「中期プラトン主義」という名称には馴染みがないという読者もおられることと思うが、この用語は J. Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, 1977) 以来、プラトン主義の系譜の中の一時代を画する思想として学界で定着してきている。アルキノスは、古代キリスト教神学の理論形成に大きな影響を及ぼした

哲学者として注目されるようになり、最近のオリゲネス研究の分野でも、理論学に関する分野での彼の影響が指摘されている (Robert M. Berchman, *From Paul to Origen: Middle Platonism in Transition* (Scholars Press Chico, California, 1984))。とりわけ、キリスト教が中期プラトン主義から継承した「グノーシス」の理解と、正統派によって異端として排撃されたグノーシス主義文書に見られる「グノーシス」の理解の間にいかなる区別があるのかという問題に関する箇所(二五六―七頁)は、たとえばこの時代のキリスト教の思想的展開を扱った有賀鐵太郎『オリゲネス研究』(創文社、一九八一年、三三四―三五五頁)による「覚知」の意義についての考察を見ても曖昧なままであっただけに、こうした教会史における複雑な思想的状況の解明の上で重要な示唆を与えるものである。

さらに大貫氏は、長年にわたってナグ・ハマデイ文書の研究および翻訳に当たった成果を踏まえ(それは荒井献・大貫隆貴任編集『ナグ・ハマデイ文書』全四冊として岩波書店から刊行中である)、アルキノスとの比較検討の結果として浮かび上がってくるグノーシス主義神話の特徴とその問題点を明らかにする。ソフィアの過失による神的本質の力の分化と終末における全体性への回帰を説くその神話体系は、「一つの宇宙論的全体主義」と呼ばれるべきもので、「それぞれの人がそれぞれの生涯と経験にもとづいて身につけてきた個性」をすべて捨象し、「超個人的な神的本質との連帯」のみを希求するような、他者との真の出会いを欠いた独我論的企てであるという(二五七―九頁)。大貫氏は、グノーシス主義のいう「本来的自己」が

「自己の無限膨張と他者喪失」という問題性をはらんでいることを明らかにすることによって、A」に代表されるようなグノーシス主義の救済神話を「個別化過程の解明」に用いるユング心理学の深層心理学的説明にも、同様の問題が潜んでいることを指摘するのである（三 他者喪失の時代と「神」）。

最後に大貫氏は、そのような宇宙論的絶対主義を「突破」する道筋として、旧約聖書からイエスをへてパウロに認められる、「絶対他者なる神の自己放棄」の視点を指し示す。それは「絶対他者なる神が個々人の「生の近み」に下りてきて、その人を無条件でまると受け入れる招き」（二七八頁）であるという。ただしそのような福音のメッセージがその後のキリスト教に伝達されることは希有であったことの指摘も忘れてはならず、著者は、解放よりは人々を規制する方向に働くキリスト教のその後の歴史的展開についても、否定神学の観点から批判的考察を行っているのである。この章の論述は、事柄の性質上止むを得ないのかもしれないが、前二者に比べてテキストの引用が多く、議論もやや専門的な問題に踏み込んでいる印象を受ける。共同執筆のむずかしさであろう。

最後に女性研究者の立場から若干のコメントをしておきたい。冒頭の「はしがき」における「歴史的に喪失された記憶の再現」という視点は、フェミニスト神学の出発点でもある（エリザベス・シュスラー・フィオレンツァの『彼女を記念して』山口里子訳、日本基督教団出版局、一九九〇年参照）。特に第二章では、ユダヤ教の神政体制から排除された人々の中に「遊

女」やサマリアの女の存在があったことに言及されており、そのような意味でフェミニスト神学にとつても示唆が多いが、その反面女性の視点を無視した記述も目につく。例えば、「相手の老若、男女、貴賤、同胞異邦の区別なく、誰とでも惜しみなく対話問答した」とされる第一章の山本論文のソクラテス観（一五―一六頁）はかなり潤色されており、当時のアテーナイの男性中心的な父権制社会の実状を無視している。少なくともプラトンの対話篇では、ソクラテスは女性とは対話しておらず、むしろ対話篇のあちこちに女性に対する侮蔑表現が見られるのである。また宮本論文では、マグダラのマリアを遊女とみなす伝統的解釈がそのまま踏襲されているが（二一九頁）、これが誤りであることをE・モルトマン・ヴェンデルがはっきり指摘している（E・モルトマン・ヴェンデル H・キュング J・モルトマン編『マリアとは誰だったのか』内藤道雄訳、新教出版社、一九九三年、八三―八五頁。さらに宮本論文の「父なる神」の理解に関しては、現代的観点からこうした伝統的神理解に再考が必要であると思われるが、それ以上に気になるのは、著者が「彼方」に現成する新たな共同体を、一貫して「兄弟的共同体 (fraternitas)」と表現していることである。とりわけ著者はこの表現を、サマリアの女の物語を解釈するに際して頻繁に用いて、「彼方」に現成する共同体では性差別を含めたあらゆる社会的差別が解消されることを主張しておられるだけに、果たしてこの点で女性の読者の共感を得られるであろうか。それが教父以来のカトリック教会の伝統であるならば、新たな表現の創造も可能であろう。キャンパスや企業にお

けるセクシャルハラスメントに代表される男性中心主義的日本  
社会のあり方が、様々な視点から問題になっている現状を考慮  
すれば、その点の配慮も必要ではないだろうか。

---

村上真完著

## 『仏教の考え方』

国書刊行会 一九九八年六月六日刊  
A5判 三三三六三頁 二七〇〇円

石 上 善 應

インド学仏教学の分野において、つねに重厚な学術書を発表して来られた村上真完氏が今度は『仏教の考え方』と題する著書を出された。著者は「仏教の最も基本的な考え方（思想・哲学）を掘りおこして、それをなるべく平明なことばをもって説き明かしたい」と「はしがき」の冒頭で述べるように、著者の蓄積された仏教の思想体系を平明に叙述したものであることになる。

本書は全体を五章十五節に分類している。序章「仏教とインド思想」はとくに著者の専門分野であるだけに、提示すべき意図があったことになろう。まず、「仏教とはどういう意味か」と問いかけ、その要点を示している。ついで、「インド古来の

神観念・生命観と哲学」で、ヴェーダからの流れを略述、仏教が興るころまでの思想を一元論的世界観と多元論的世界観に分けながら記述する。そのうえで、仏教がこれらとは異なる面があることを強調して、関係性（縁起）という特色ある思考法を提示して本論へと結合させるのである。

第一章「初期仏教の思想」では、第一の柱に「初期仏教の多元論的分析的思考法」を立て、初期仏教には、従来の宇宙の根源や究極的原理について、なんらの関心もないし、世界を一元論的に把握しようという姿勢もない。「ただ現実に生きる私という個々の人間存在の在り方を見つめ、苦なる人生からの解放（解脱）を求め、その方法を示している。そして私の存在を分析的に多元論的に考察し、私をその機能と属性に還元してしまつて、ついには私の存在をも解消してしまう思考法を示している」とし、その諸要素がどれも無常であり、永遠ではないことから、従来の多元論とも異なるもので、輪廻の内に生存している人間存在を苦とみて、その苦なる存在に注意を払うところに特色があると指摘する。そのために、四諦説と分析的思考法と主体（我）の解消とを取り挙げて、非我説・無我説を中心に、つねに課題となつた教理体系を説明する。しかも部派仏教や大乘仏教とどのように関連づけられるかを、凝縮した中で説明しているだけに、おろそかには読めないほどに奥が深い。

第二の柱は「関係性重視の思考法と輪廻説」で、(一)縁起説、(二)輪廻と過去生から連続する私、の二点に集約しているが、ここでも大乘や部派との関連を提示して、つねに仏教の一貫性を見ようと努力しているだけに、引用経典の取り挙げ方など注意

深く読み至らなければならぬ。

第三の柱の「社会と仏教」では、まず倫理道德と出家者として、戒の社会性と出家の意味を問題にする。修行のために出家することが当然としても、「出家は恐らく社会的な必要性にもとづいており、また人口増加を抑制する意味をもっていたと思われる」という意義づけは興味深い。ついで、不殺生と和平の思考は著者の力説したかった新しい視点と理解すべきであろう。不殺生と有和のすすめ、戦争においても不殺生、戦争と仏教——宿業観、死を恐れず罪を恐れる、和平の問題に対する仏典からのメッセーの四項を列挙する。釈迦族滅亡の記述から、今日的平和の諸問題に対して、「言わずばあるべからず」とばかりに強調した論拠が知られてくる。

第四の柱は「本当に存在するものの探求（部派仏教）」では、最初期の多元論的世界観が部派仏教に継承されていることを有部の論書をもとに論述する。この部分は伝統的に難解とされてきた部分を取捨し、体系化して論じ、その骨格を示した労は多としなければならぬものの、平明な解説の努力は認めながらも、やはり、解説している教理用語に消化不良をおこす読者がいることであろう。当然、本書をもとに解説すべき人がいてこそ、納得するという部分といえそうである。著者はこのことを承知の上で正面から取り組んだ姿勢をたたえたい。この分量では、誰が解説しても同様の結果になると思われる。

第二章「大乘仏教の思想」では三分類して説き示す。第一に「永遠な仏と救済者としての仏（仏陀観の発展）」では、輪廻の生存を断ずる入滅をとげた仏は、身心ともに無に帰したけれ

ども、この無に帰することは同時に大宇宙に帰ることであり、大いなる生命に帰ることもあろうか。部派の間では仏陀観に相違はあるけれども、大体は仏が永遠に生きる威力限りない存在と考えられたと結論する。やがて大乘仏教が興り、多仏思想が成立し、それらの仏の世界と修行者の在り方が示される。当然、般若経類から、『法華経』『無量寿経』『華嚴経』等の初期大乘経典を中心に、理想国土や普願思想が提示される。ついで、如来蔵と仏性が略説されて、仏身論とくに法身説を説き、三身説の中心として統一されるとする。

第二に「常識的思考法の批判と関係性（空の思想）」を立て、「空であること（空性）を冥想する」修行法が発展して、般若経類の言及では、限定せざるをえなかったであろうが、基本的類型を示して、身心の要素が空であることを明かしている。この般若経類から出発したであろうナーガールジュナ（龍樹）の批判と否定の論法へ展開させる。ここでは龍樹の論理を端的に紹介している。短い文章でまとめた筆力はみごとである。当然、龍樹の否定の論法の解釈をめぐって、中観派は自立論証派と帰謬論証派とに分かれるものの、唯識説への批判へと進むことになる。とくにチベットに伝えられ研究修学された面を重視することになる。

第三は「心の深層の探究（唯識説と認識論）」で、仏教が古くから各自の心を重んじ、心の観察、心の分析を通して、修道の方途を求めてきた系譜をたどる。まず唯心論（唯識説）では「心の重視・心の観察」「唯識の論証」「心（識）の構造」「存在の本質と究極の真実」の項を立て、『唯識三十頌』を中心にし

て、その系譜の歴史と唯識説の内容を紹介する。ついで認識論に進み、「心の形象（アーカーク）の有無」「無形象知論（実在論的認識論）」「有形象知論（觀念論的認識論）」の項によって、六世紀以降、仏教が他の学派と哲学的論争を展開し、精緻な理論を構築していくが、とくに認識論と論理学の領域で著しい進展を示し、その努力がインドで十三世紀に仏教が滅亡するまで続いたことを提示している。この第三の唯識説と認識論の部分は専門家の立場から見れば、平易なことばで説明されており、著者の努力も理解できるけれども、初めての人にとっては、専門用語など熟読してこそ理解できる部分であることを知ってほしい。かくして、「インド仏教の最後」が語られる。

第三章は「日本仏教の思想」へと展開するが、なぜ中国仏教が語られないのかと疑問を持つ人もあろう。一般に日本の立場に立つて考えると、インド仏教を知るためには、中国で訳された経論を引用し、日本の分野では、中国の高僧やその著作を抜きにして語られないわけであるので、よくこの方法が取られる。著者も「はしがき」で、中国の仏教については、日本との関係で少しくふれるにとどまっていることを記している。諒解されたいところである。それにしても、さすが第三章は紙数もつとも多く、第一章と第二章を加えた量に相当している。第三章は五つの項からなっている。まず「上代のわが国の神観念・生命観と仏教」を立て、その最初に「古事記」等における神観念と生命観」を置くところに特色がある。神観念や生命観・靈魂観でもインドのそれと対比しながら、世界観や人生観の表現がインドなどと相違しているようであるとする。そ

れでは日本仏教の特徴は何か。実践的な関心と教理の単純化（称名念仏、唱題、坐禅、加持祈禱など）と、仏教の大衆への浸透と在家仏教化の傾向を指摘できるのではないかと問題提起している。そのうえで、仏教伝来、聖徳太子の『憲法十七條』、三経義疏、聖徳太子の感化と、聖徳太子をめぐる記述がとくに仏教成立に重要なものとしている。

第二に「すべてのものが仏となるという教え（諸法実相の教え）」を立てている。まず南都六宗の教学が紹介される。ついで求道者で理想を求める教育者としての最澄（伝教大師）が語られ、天台の教学や三一権実論が述べられ、最後に大乘戒壇建立運動が最澄のもっとも重視したものであると力説されている。

第三に「この身をもって仏と交流するという教え」で、空海（弘法大師）の宗教体系（密教）の確立では、空海の著作を中心に曼荼羅の思想をはじめとして、『十住心論』まで略説している。とくに空海の宗教のめざすところは、この身をもって覚（さとり）を得て仏となること（即身成仏）が強く表出されている。さらに、天台の密教、天台本覚論が説かれるけれどもここでは省略したい。

第四に「仏の浄土に生まれるという教え」では、源信から源空（法然）へと展開し、法然の『選択本願念仏集』『一枚起請文』が中心に語られ、その思想の特色が善導の解釈とともに詳述されている。ついで、弁長と証空が紹介されている点に関心をもち、さらに親鸞（見真大師）へと至るのであるが、ここではとくに内容にたち至って言う必要はあるまい。

第五に「自己の心を見つめる教え」として禅宗の特色をとらえている。まず、中国の禅の法系が語られ、ついで臨済宗として、栄西から隠元に至るまでの禅風を記す。続いて、曹洞宗の道元とその主著『正法眼蔵』などが紹介される。さらに、日蓮、一遍へと万遍無く叙述される。さらに、鎌倉田仏教の南都・北嶺の仏教へ筆を進め、貞慶、明恵、また良遍や凝然にまで説き明かす努力をしている。

かくして、「小結」に至る。著者は仏教が神々と共生し習合する日本人の宗教観の形成を端的に提示し、また、前述の高僧たちの考えに対し、著者ははじめに理解できない部分には問題があると語り、今後の解明にまつと説き、比較的客観的態度に終始しているといつてよい。ただ、これらは経論や著述をもとに忠実にたどり、その展開であることから、全体的には教理的傾向が濃厚である。あとは民衆との接点を別の角度から語ってくると、もう一つの肉づけができるように思われるけれども、如何なるものであろうか。それにしても、教理用語を現代のことばで説明している努力は成功しているといつてよい。

終章「余論（回顧と展望）」は、自由な筆法のせい、殊におもしろい。本書が鎌倉仏教で本論を終えた理由は何か。「それは現代の仏教が頼りとするのは、鎌倉仏教、或いはそれ以前の仏教である」と見ているところから始まる。しかも、現代の日本仏教の現状では、「現代の特徴の一つは諸宗教が分離対立しながらも共存している」という。「各宗派が自分のところこそが真の仏教だといつても、意味をなさないようである」ところに問題があるともいう。また、「現在では仏教は仏教寺院中

心の寺院仏教だけに限るものでもないし、僧侶だけの専有でもない。仏教、これまでもどの時代よりも一般の人々にとつて、近づきやすい存在になつているといえよう」と述べるが、この周辺の記述はむしろ本書を読まれることを勧めたい。

「一般知識人の仏教」では、自由に宗教を語り、自分の視野の中にとり入れて生きている。学者とは違つて、想像豊かな、感情をこめた文章で接することになる。倉田百三、司馬遼太郎、五木寛之、高村光太郎、さらには遠藤周作までも含んで、著者の一面を垣間見ることができそうである。

「仏教史を回顧して」では、I「愛の問題」で、出家仏教では、愛は否定されこそすれ讚美されることはないが、高僧の中で恋歌を詠む例をあげ、さらに、慈悲を二方向から説くという中で、自他平等の慈悲をあらためて記している。II「禅と念仏」では、まさに別個な行法を選択したものの、行法が異なつても、親鸞・道元・一遍たちは同じ境地に達していたのはいか、と考え、禅僧の念仏思想をとりあげる。両者の総合は仏教の全体像を回復する運動ととらえているからである。そこで、夢窓疎石、鈴木正三、雲居希膺、白隠慧鶴、鈴木大拙たちが見直されるが、もちろん異論もあるが、この自由な発想を共に考えてみるのは楽しい。III「無学の信仰者（妙好人）」はその信仰が純粹であり、宗教的天才として評価し、仏教が課題にしなければならぬ民衆との接点を、著者の問題意識にのせている。これは重要な課題である。

著者は「今後の問題」ならびに「結び」で、現在、人間は複雑な社会の中で、いかに生きた仏教が対応するかを課題にして

論じている。この一文こそ、解説する必要はなく、直接に読ましていただきたい。

本書には、仏教史略年表と詳細な索引を付して、大いに便利である。

著者が『仏教の考え方』と題しているように、中国仏教と鎌倉期以降のことについては直接にはふれず、関連した記述として記しているものの、通史的叙述はみごとに成功している。しかも、章節のタイトル名も、専門用語を括弧に入れ、現代語で表現したことは、ひとつの識見として評価される。したがって、本文の文体にも、その努力が充分に現われていて、著者の意図が生き生きしている。ただ、本文のみを讀みとろうとするとき、活字を小さくした資料的解説の部分が煩わしく感じるほどに、余りにも著者は親切すぎる。それほどに、図表や囲みの部分も豊富であるから、必要に応じて讀みわけすることも求められる。著者長年の仏教に対する蓄積が、ここに集大成されたもので、しかも著者自身にいわせれば、できるだけ略述したものであるということになると思われる。それだけに、著者のいわんとすることを直接味わっていただきたい、ぜひとも一読することを勧めたい。

竹村牧男著

## 『仏教は本当に意味があるのか』

大東出版社 一九九七年二月一七日刊

四六判 二五八頁 二三〇〇円

島 蘭 進

書名は本書の意図を直截に述べたもので、「仏教は、現代社会にあつてなお本当に意味をもちうるのか、再考し、問い直してみる」(二頁)という主旨である。この「問い直し」はさらに、大きく二つの問いに分けられる。第一に、「仏教とは何か」が問われ、「小乗仏教」と区別されるところの大乗仏教にこそ仏教の真髄があるという立場から、仏教の核心的な思想はどこにあるかが論じられる。そして、第二に、著者が考えるところの大乗仏教の本来的な思想に従えば、仏教が現代社会に積極的に関わりあいをもつ基盤となる論理はどのようなものであるかが論じられる。大きく分けて、第一章から第四章までが第一の問題に、第五章から第七章までが第二の問題にあてられている。二つの問いを繰り返して「問い直し」一つ、それに応答しようとする試みを通して、独自の仏教観が提示されていく。順を追ってその論旨を追ひ、著者によるこれらの「問い直し」の意義について、仏教論のあり方と仏教社会倫理思想の可能性という観点からその特徴を考察していくことにしたい。

著者は「仏教とは何か」という問いが、仏教学にとって中心の問題であるはずだという。「しかし、現在の仏教学は、この問題に応えているであろうか。私の見るところ、極く一部を除いて、ほとんどがかなり細分化されたテーマを追っているのみ、というのが実情である」(四頁)。著者自身は自らの仏教を実践的に求めながら、仏教学の研究を進めてきた。主に唯識を専門とする研究生活を進めてきたのだが、ようやく「仏教とは何か」を正面から論じ、「私にとつての仏教」を学問的に提示したいと思うようになった。それは同時に、「真の宗教はどうあるべきか、の問いの追求でもあり」、「『宗教の神学』を、仏教を基盤に構想してみたい」ということでもある。私なりに言い換えれば、自らの生において、主体的に生きようとしている宗教思想としての仏教を、学問的な「仏教論」として正面から提示してみる試みということになる。第一章「釈尊と大乘仏教」、第二章「仏教の言葉と真理」、第三章「大乘仏教の覚り」、第四章「縁起思想再考」において、この課題が多面的に追求されている。

ここで著者があえて選び取ろうとする立場は、近代的な仏教学のある種の前提への挑戦を含んでいる。「仏教とは何か」と問えば、仏教の開祖である歴史上の釈迦牟尼の教えを問うというのが、「自然な」探求の方向と思われてきた。当然のことながら、原始仏教にこそ仏教の核心を見るところという見方になる。しかし、著者はこうした「開祖へ帰る」ことで本質を問う態度に異を唱える。このモチーフは本文中に明確に示されていないが、「あとがき」にそれとなく記されている。「日本における大

乗仏教の影響力の低下の要因はいくつもあるが、私はその一つに、歴史上の釈尊が主にパーリ語文獻の中で明かされ、身近になるにつれて、大乘仏教の説く仏の意義が忘れられ、大乘仏教独特の教義や思想がはつきり自覚されなくなってきた、ということがあるのではないかと思う。そこには、五感で実証されるもの以外にリアリティはないとする近代合理主義の浸透も介在している」(二五五頁)。これに対して著者が目指すのは、著者自身がその一部を引き継いでいる大乘仏教の伝統の核心を、仏教そのものの核心として指示しようという「仏教観」の提示である。

大乘仏教にこそ仏教の真髄があると主張は、いわば防衛的な論拠と攻撃的な論拠を含む。防衛的な論拠とは、釈尊が直接説いたのではないことが明らかである大乘の教説が、なおかつ仏教本来のものであるとする主張である。この点について著者は、まず、大乘の教説が大乘仏教徒たちの真正な(この語は島菌の付加)宗教体験に根ざしている限りにおいて、それは仏教の真理を表現したものと見なしてよいとする。のみならず、それは内容的にそれ以前の仏教よりも深い真実を証しており、また他宗教に通じるような普遍性ももっているから、仏教本来のものとして重視する理由が十分にあるという。一方、釈尊の教えに帰るといっても、釈尊の教説をそれとして取り出すのはたいへん困難だし、もしそれが可能だとしても釈尊が説いたというだけの理由で、内容を吟味せずにそれを絶対視する理由はないともいう(三六一―三七頁)。

一方、攻撃的な論拠とは、大乘仏教の思想が部派仏教までの

仏教思想の主流と区別され、それにまさるものであるとする主張である。大乘仏教は自らの目指す覚りを「無上正等覚」とよび、「小乗仏教」の覚りにまさるものであると自覚していた。

この覚りは実在世界の因果を事実として認め、煩惱の渦巻く現実からの撤退を促し、他者への関わりを避けるかに見える原始仏教、部派仏教の四諦や縁起の論理を越える高次のものである。それは、禪定によつて体験され、身につけられるもので、一切の二元対立からの自由を体得し、それによつて仏の慈悲を感得しつづ、それにならない、慈悲の実践を目指すものである。それは、実在の構造の究明としてすぐれているだけでなく、他者への自覚的な関わりを目指す積極的な倫理性をもつという点でもすぐれている。著者は「小乗仏教」に対して自らが優位に立つとする大乘仏教の主張を肯い、現代の社会において仏教が重要な役割を果たす根拠は大乘仏教の思想の中にこそ見られるとする。

本書の第二の論点、すなわち大乘仏教の思想に従つて、仏教が現代社会に積極的に関わりあいをもち基盤となる倫理性を問うという論点は、このような仏教観から引き出されるはずのものである。第二の論点について「あとがき」では、次のようにまとめられている。「私は、大乘仏教というものは、自ら自利・利他の完成をめざし、現実世界にはたらいでいくような主体を、強力に打出するものだと思う。ここに大乘ということの大きな意味があるのであり、現代というこの危機をはらんだ時代にこそ、その本質をもう一度、仏教にとり戻すべきであろう。」(二五六頁)それはまた、「宗教から倫理・道徳を語るこ

と」(二五七頁)にもなるはずである。つまり、覚りによつて生み出される新たな主体は「自己に対してのみならず、あらゆる他者に対して自己の行為に責任を持つとの立場」(二二四頁)を示していくことである。第五章「大乘仏教の共同体」、第六章「現代社会と仏教」においてこの問いが追求され、第七章「浄土真宗と大乘仏教」は浄土真宗という一例に即して、これまでの論点を確認・敷衍している。

大乘仏教において求道者が他者に関わる道筋は、「仏との出会いを仏の側から恵まれ」、「仏というあり方を志し」、「仏になつてい」き、仏のように「他者の前に自らを示しつづ他者を救いとつていく」(二五六頁)ものとしてまとめられる。著者はこれを大乘仏教における「宗教から道徳へ」の基本となる論理として示しているように思われる。続いて大乘仏教徒の信仰共同体について、「現前のサンガをこえる、空間的・時間的限界をもたないサンガ」(四方サンガ)というものが考えられているとする。そのようなサンガと関わり合う仏教徒にとつて、具体的な戒律は問題にならず、「ただ一点、自らの行持が、自ら発菩提心したときの誓願、自らの本願に導かれているかいないか、それが大乘の戒の本質であり、また戒律の根本ともなる」(一六八頁)という。戒が自我意識にとらわれるつまずきの石となることもあるのだが、かといって戒律をまったく無視してよいのかというところともいえない。少なくとも、教団の自治の原則としての現代的な律が創造されるべきではないかと論じられる。

では、現代社会の病理に対して、著者の考える仏教はどのよ

うな意義をもつだろうか。自然破壊、環境破壊、主—客二元論に立つ科学の支配による人間性の喪失に対して「仏教はどのような意味を持ちうるのか。無我や空の思想は、実体の否定という点で現代思想を先取りしているかに見えるが、もし一面的な否定を強調する無我観や受け身的な縁起観にとどまるならば、現代社会への積極的な関わりの方針は引き出せない。不生不滅を覚った後の「絶対の主体」の自覚により、「自らの意志で、自ら主人公となつて、かえつて他者のために働き尽してやまない」(二〇七頁)態度こそ、大乘仏教にふさわしいもので、現代社会の病理に対処する可能性をもつたものである。親鸞において菩提心の重要性や利他的実践としての「還相」が(利他的実践は往生して仏になつてからのことと言われるにしても)しつかりふまえられているのも、この大乘仏教の骨格にのつたものであるという。

著者の「問い直し」は、仏教徒として自己の信念の妥当性を問うという真摯な意図に基づき、一つ一つ順を追つて論理の道筋をたどろうとしたもので、わかりにくかったりやや性急と感じられる点は見られるにしても、現代における「大乘仏教」の弁証論として多くの成果をあげているように思われる。八〇年代以来の天台本覚論批判、差別仏教批判、葬式仏教批判(自然葬運動など)、そしてオウム真理教事件などにより、日本仏教全体にいわば自信喪失感のようなものが広がっていることに対して、大乘仏教としての基本的な信条の確認と自負の回復を目指し、その教学理論の基盤の整備を図つた書物として位置づけ

ることができるだろう。終始一貫して大乘仏教を宗教としてすぐれたものとする規範的な立場が守られており、たとえば上座部仏教に対する大乘仏教の優位性を認めない読者は、その確固たる規範性をどう受け止めるかを問われることになる。忍耐強い読者であれば、その強い規範性をいちおう受け入れた上で、どこまで説得性があるかを問うことになる。そのような忍耐強い読者は、著者なりの首尾一貫した論理から、大乘仏教が現在抱えている問題について考察する、多くのヒントを得ることになるだろう。

私の能力では、著者がもつとも力を入れて論じている縁起説の理解や、空や中道の思想の仏教教説史的な位置づけについての展望の妥当性を、十分に評価することはできない。仏教学上の多くの理論的問題が凝縮して述べられており、専門家による詳しい、また厳密な吟味を必要とするものであると考える。ここでは宗教学的な視点から、著者の主張の大枠に対する疑問を一、二述べることで書評者としての義務を果たすことにしたい。

まず、「仏教とは何か」を知りたいと思う読者にとつて疑問と思われれることの第一は、「あるべき」仏教について多くが語られていないのに対して、現にあった、また現にある仏教についてあまり語られていないということであろう。たとえば、禅の「覚り」がどのような集団秩序と位階システムに支えられてきたか、禅の伝統で尊ばれる深い真理についての言説がいかにして「低級」(二一九頁)な信仰に基づく布施をあてにできたかといった問いは問われていない。著者の仏教(宗教)理解は

一貫して「あるべき」仏教について教説を説く立場にある宗教的エリート、ないし宗教的指導者の側からのものである。しかし、社会の中に仏教がどのように存続してきたかを丁寧に明かしていくことをせずに、現代社会における仏教の意義を問うことは可能であろうか。このような特徴は著者が一貫して「私の仏教」を語るという主體的な姿勢をとっていることと関わりがある。これは本書のメリットでもあるが、ときに対話への消極性と受け取られかねない側面もある。そうだとすると、ここでの私の疑問は、異なる立場に立つ「他者の仏教」「他者の宗教」との対話という姿勢が（たとえば、他者の論点の明示が）もう少し含まれていてもよかつたのではないか、というふうにとまめてもよいだろう。

疑問の第二は、大乘仏教の倫理の基礎づけが、いささか独我論的な色彩を免れていないように思われることである。著者が「小乗仏教」に対して大乘仏教をすげれているとする主要な理由の一つは、大乘仏教が「自利・利他」の主体を形づくることによって、他者に向き合う倫理性をもっているという点にある。しかしながら、仏教徒が他者へ向かうのは、禪定によって仏に同一化する体験を得て、いわば完結した高い境地をわがものにして「後」のことと理解されている。この段階で、仏教徒は他者より優位に立ち、他者を救う立場にあるものとして位置づけられている。「絶対主体」としての自覚の後に、低い立場にある（と明言されていないが仏の立場から衆生に向き合うという論理の中に含意されている「低い」）他者に慈悲の手をさしのべるという構図である。

しかし、一般に倫理性の基盤は一方的な主体性の中にはなく、むしろ他者との相互的（両方向的）な関係の中にあるのではなからうか。著者の理解する大乘仏教の倫理では、他者から何かを受けるとか他者と出会うという受動性の局面があまり注目されていない（大乘仏教の能動的主体性を強調したいという著者の意図故のことでもあるが）。私の理解するところでは、他者と出会う個人は「絶対」のうちに住することができず、差異の中にいっぱい宙づりになっており、未決定、未結末あり方を余儀なくされている。「不生不滅」とか「煩惱即菩提」という二元性超越の言葉を、そうした未完結性の中に、さしあたり不可能な調和（ポリフォニー）への可能性をかいまみることの表現と解釈することもできるのではなからうか。また、関係において人間をとらえることが仏教の原理の一つであるとすれば、主体性が実は他者に浸透されているような局面をももう少し考慮に入れるべきではないかと思われる。この点では「受け身的」と著者が評する「小乗」以来の縁起説の方に、人間の真実を明かすという点でいくぶんかの利がやはりはしないか。

これに関連して、著者の信仰共同体の観念がやや抽象的で、具体的な個々の人間の姿と隔たりが大きいように感じられることにもふれておきたい。やや極端な言い方になるが、仏にならって「全人類」に慈悲を向ける個人は、必ずしも身近な具体的な個々人への配慮に心をわずらわす必要がないということにならないだろうか。瞑想に長時間を費やし覚りを自覚するということ、当事者が自我の高揚感に見まわれることは少なくとも少なくないであろう。そのような内向的な自己の積極的なはたらきを生かし

つつ、そこから生じる自己過信を制御するのは、戒律のような外在的な規範や、具体的な他者との関わりによる相対化の契機である。内向的な自己変容を重視する仏教において、こうした相対化が本来的な課題であり続けたとすれば、戒律に対する態度が不明確であることも、日本の大乘仏教の倫理思想の根本的な問題として、もっと正面から論じてほしい問題である。現代社会の病理に育てられるとともに日本仏教の養分を吸収し、「人類を救う」と主張して多くの若者を引きつけた一宗教集団が、さほど心を煩わさずに、手前勝手に凶悪な暴力にふけることができた事例を知る私たちにとって、これらの問いも軽視できない、重要な課題として横たわっている。

大乘仏教徒としての理論的自己確認と、他者と社会へ関わる宗教的倫理思想の再建を図るという困難な課題に乗り出した著者の勇気とそれを支える学識に、私は感銘を覚える。あえて新しい問いかけを試みた書物であるだけに、いくつかほころびが見えもする。困難な課題故の難点を抱え込んだこうした試みの意図が継承されていくことを、著者は願っているにちがいない。基本的な問いを公に示し、はっきり問い直すという本書の志を分かち合う、多様な仏教論、仏教社会倫理論の試みが積み重ねていかれることが望ましい。それとともに主体的規範的仏教を打ち出そうとする、本書のような書物を生み出した伝統と今日状況を、日本の仏教学や近代思想の流れの中に展望しつつ究明しようとするような、思想的、宗教学的、社会学的な客観的とらえ返しの方向性も、今後ますます必要となるであろう。

安蘇谷正彦著

## 『現代社会と神道』

—— 神道神学試論 ——

ペリかん社 一九九六年六月一四日刊

四六判 二六九頁 二六六〇円

武田道生

はじめに

今年に入つて、日本ではじめての脳死判定による臓器移植が異常なまでのマスメディアの報道のなかで行われた。さらにこの雑誌が発行されるころには第二回目の脳死判定による臓器移植が行われているだろう。

一九九七年六月、脳死を人の死と法的に認める臓器移植法案が可決された。この前後、国会審議中も宗教界を含め、脳死を人の死とするかについて、盛んにマスコミを舞台にして論議が沸騰した。しかし、それぞれの宗教教団がすべて明確にこの問題に解答を出してはいなかった。大本をはじめ新宗教教団のいくつかはそれぞれの立場を明確に主張している。しかし伝統教団の対応は非常に鈍い。現在でも、それぞれの教義から是非を論じることとは別のレベルで、個人の布施行として臓器移植を認める前提として脳死を認めるというのが、対機的に考慮した結果としての仏教各教団などの大勢であろう。神道界はどうなのであろうか。今こそすべての教団が、現在では想像すらでき

ないような問題にも対応しうる生死観の本質に沿った理論的主張が望まれる。

脳死や臓器移植ばかりではない。科学技術の驚異的な発展に伴って、これまでは予測もつかなかった問題が起こつてきている。クローン技術による羊などの動物の誕生は、韓国では真偽は確かではないものの、クローン人間の誕生の可能性という課題をつきつめた。また非配偶者間の体外受精をはじめとする生殖医療の倫理問題やターミナル・ケア、尊厳死などの人間の生と死に関する問題はますます多様化している。

こうした医学や科学技術の発達に、われわれはどのように対処したらいいのか、どうすべきなのか、といった倫理的な指針を与えてくれるものが今こそ必要な時代はないのではないだろうか。宗教のもつそうした機能や役割は、これからの宗教の可能性の鍵を握っているといっても過言ではないだろう。

一九九七年三月二十七日の産経新聞夕刊の「宗教こころ」欄は、「神と人の領域 第一部・クローンと宗教 反応見えない神道界」と題する特集を組み、そのなかで「國學院大學教授安蘇谷正彦宮司に聞く」というインタビューを載せている。評者はその時、神道神学から生命倫理へ言及したこの内容に関心をもち、もつと詳細に全体像を知りたいと感じたものだった。本書はまさにその答えを提供してくれるもので、現代に存在意味を持つ現代神道神学の構築を目指す「神道神学試論」である。

## 本書の意図と構成

本書は、著者が二〇年間にわたって、取り組んできた神道の現代的意味の成果である。その意図と目的は、本書の「はしがき」で三点に分けられ明らかにされている。第一は、現代社会における神道の役割と意義はなにか。第二は、現代社会の諸問題に対して神道はどのように対応すべきか、またできるのか。第三は現代社会の諸問題に対する研究方法はなにか。以上の三点を基本テーマとして、現代における神道の存在意義を理論化、言語化しようと試みたものである。

そしてその意図に沿って構成された内容は三部構成され、それぞれが数章ずつに分かれている。「Ⅰ 現代社会と神道」は、第一章神社神道における根本問題、第二章現代社会と神道の役割、第三章「神道神学」の素材と視点に関する覚書、に分かれる。「Ⅱ 現代医療問題と神道の立場」は、第四章脳死問題と神道の立場、第五章臓器移植問題と神道の立場、第六章ターミナル・ケアと神道の生死観を含む。「Ⅲ 現代日本の神社神道」は、第七章神道の立場から「国家と宗教」のあり方を考える、第八章戦後五十年の神社界の歩みと課題、から構成されている。巻末には、余論として、「神社神道の教学的課題」「伊勢神宮への一提言」「戦没者の鎮魂とは？ 靖国問題をめぐって」「国際化と神道」「神道の内実」「仏式葬儀と神葬祭について」と題して新聞各紙や所報に掲載されたエッセイを転載している。

各章を前記した執筆意図との関りで括りなおすと、第一の現代社会における神道の役割と意義に関するのは、第一章・第二

章である。第二の現代社会の諸問題に対して神道はどのように対応すべきか、またできるのかに関するのは、第四章・第五章・第六章・第七章と余論の「神道の内実」である。第三の現代社会の諸問題に対する研究方法はなにかに関するのは第三章である。

以下、著者が主たる関心を注いでいるこれらについて考えてみたい。ただし評者が宗教学と宗教社会学を主な研究対象としていることと神道神学そのものに専門的知識がないことの二つの理由から神学の内容の検討は行えないという批評の限界があること、さらにもうひとつは私事的理由として、評者が伝統仏教教団に所属し、当該教団の現代問題研究に関わっていることから、共通する関心テーマを中心に取り上げることをお断りしておきたい。

### 現代社会における神道の役割と意義

筆者は第一章で、神社信仰を「神々への奉仕を中心とした生き方」と規定し、古来農耕生活を営んできた日本人は、豊かな実りを神々に求め、共同体の公の祭りや家や個人の私の祭りを行なってきたとする。明治維新以後こうした伝統的生活は大きく変化したが、天皇制家族国家観のもとで神社神道が浸透保護され、近代工業国家に転換しつつも農耕共同体意識が根強く神社神道を支えてきた。だが敗戦後、「神道指令」による国家との分離や教育の場において神道の位置は激変し、さらに高度経済成長は農村共同体を完膚なきまでに破壊する。こうして農耕を中心とした神道儀礼は支持基盤を失ったとデッサンする。都

市の神社は個人祈願や結婚式、地鎮祭に棟上祭、マンション経営に駐車場と経済的に豊かになっているが、そこには本来の宗教性は薄れ失われ変質して来ている。祭りにしても同様で、行政主導型の宗教性の薄いものに変容してきていることを著者は慨嘆している。そして結論として現代における神社神道の役割を個人の不安や悩みへの解決のための宗教的カウンセリングの担い手として、神職に自覚を促している。伝統的な神道宗教と神職の宗教的役割にはなかったこうした主張に、神道界内部からはとまどいや同感ばかりではない意見もありそうに感じられる。また評者には、農耕型の神社の機能にのみ比重がかかっていることも気になるところである。しかしこの章の結びは、著者の神社神道への危機意識がにじみ出ている、仏教界のまったく同様の状況をつぶさに実感している評者には共感絶えないところである。

第二章は、第一章の、現代神職はこれまでとまったく異なった宗教的役割を担わなくてはいけないという主張を受けて、神道そのものの役割を提示する。その前提として、近世・近代・現代の各文化的歴史的文脈を明らかにして、そのなかで神道が果たした、また果たすべき役割を検討している。その前提として三期の時代区分とその期の特徴となるキーワードを著者独自の視点から特徴付けている。近世はポルトガル船の漂着をもって初めとし、近代をペリーの浦賀来航、現代を第二次世界大戦後とする。そしてそれぞれの期の特徴を、国家目標から、近世を平和、近代を富国強兵、現代を富国とする。それらの理由は是非本書を直接手にとってお読みいただきたい。それ

その読者にとって誰にも説得力があるかは別に、きわめて著者の個性がにじみ出た主張がなされている。

それぞれの時代についての神道の役割の一端は第一章に触れられ重複する部分もあるので、中心的な現代について見てみよう。現代社会の特徴は「富国」が実現された時代だが、その経済的基盤は脆弱で、現代人の内心は、崇物・拝金・利己主義である。こうした時代の神社の役割は、第一に農産物の豊稔祈願、第二に共同体の安寧、第三に共同体の統合化、第四に個人問題の解消・祈願、第五に祭りの生の充足、の五種であると主張する。筆者もまさに述べているのだが、第一章で主張した共同体の崩壊、農耕社会の喪失などによる神道の衰退で失われつつあるとしていた豊稔の祈りも、ここでは第一位の役割となっている。この論文は平成五年の冷害による米不足パニックが書き足されているが、元は昭和六十一年に発表されたものであるから、著者はこの時の「外米拒否と国産米不足」にいたく勇氣付けられたものと思われる。筆者は、これらの役割は伝統的な機能と一見同じに見えるが内容は異なっているという。共同体の安寧機能も、新たな共同体である企業などに神社として再生していること、統合機能も、新興団地の新設祭りや新入住民氏の祭り参加として新たな共同体の統合を果たしていること、社会が複雑になるほど祈願内容も多様化して盛んになっていること、神道の祭りが盛大になっていることによる生の充足機能など、現代社会において神道の存在意義を強調する。そして最後に、第一章と連結する形で、物質中心主義の現代人の心の貧しさに対して、精神的救済という伝統的神社神道の役割になか

った新たな宗教的義務を神職へ求めている。

神道神学の現代社会の諸問題に対する研究方法とその素材  
著者が本書の第三の目的という神道神学は何を神学の基礎に置くかについての論考は、現代問題を考察する本書の展開構成上、第三章としてこゝでなされている。

評者は神道学界に対してほとんど無知であるので、誤解を敢えて恐れずにいえば、「神学」という語の神道界での江戸期での始まりや語義、戦後の新たな用例の比較検討には、大いに刺激された。

筆者はほとんどの章で「神道には、他宗教の有する経典や教義がない」と述べ、新しい諸問題にどう対応するかの規範がないと言及している。これに対する筆者の解答がこの章で展開されている。筆者の独自性と本書の中心は、ここにあると思われる。その方法論とは、神社史、祭りの伝統、神道古典、神道思想史、神道芸術の五種の素材から、現代の社会問題を神道のアイデンティティを基礎に考察するにあたって、歴史的に一貫して、神社、祭り、古典、神道思想史の伝統に共通している神道内容を抽出すること、である。

#### 現代医療問題と神道の立場

前章で展開された方法論で、具体的に現代の生命倫理問題のうち、脳死、臓器移植、ターミナル・ケアについて、詳細な論考が加えられている。各章ともに、医学的な問題点や他国での実情、反対論が紹介され、それらを踏まえたうえで、神道神学

からみた検討が加えられていて、非常に客観的でバランスのとれた論述でわかりやすい。これをもってしても筆者の研究者としての熱意と良心を感じることができると。

第四章脳死問題と神道の立場では、脳死判定の医学的な問題点を指摘する。ついで脳死を人の死とみなすことへの肯定否定意見を両者説明し、神道における死・死体観を最後に検討し脳死を人の死とみなすことを否定する。本章と次章のこの作業こそ、本書の圧巻といえるところであり、非常に知的な興奮を覚えた。筆者は、前章の五種から、神道古典と祭りの伝統に組み込まれる神葬祭を検討素材として用いる。まず、死と死体観を『古事記』と『日本書紀』から伊耶那美命、天若日子、迦具土神、大宜津姫神の事例を取り上げ、死は器質死と捉えるべきで、死および死体は穢れであり、死体は物ではなく、食物衣服の源を生む存在であることを明らかにする。ついで神葬祭から死と死体を検討し、脳死によって人は物にならず、死の穢れは人に触れると災いをもたらすし、仮に脳死者を死者とするなら直ちに死者儀礼を行うべきだが、臓器移植のために直ちに行えない、など古典と祭りの両面から、否定する。この章は次章へのさきがけ的な役割を果たしている。

第五章では、同様に臓器移植問題を考察する。この章は臓器移植法が成立する以前の論考であるが、マスメディアによって脳死と臓器移植が国民に受容されつつあると報道されている現在こそ、こうした倫理宗教的構築がますます必要だと痛感させられる。ここでは神葬祭、『記紀』『大哉詞』などの神道古典、神道思想家の死後観、霊魂観から検討し、純理論としては、脳

死患者からの臓器移植は容認しがたいと結論する。しかし筆者はここからまったく異なる独自の方向へ転じる。この結論は教条主義的で、伝統的に西洋先端医療を受け入れてきた日本人にとって、現在の先端医療が臓器移植なのであって、移植反対意見は脳死を人の死とみなし移植することに反対なのだと。そして臓器移植を進めるための神道神学を提示する。それは死の自己決定権を認める導敵死と生前の臓器提供意志の明示による脳死状態を同等のものとして、医師の殺人行為の違法性を阻却するというもので、これによって神道精神に合致する臓器提供が可能となるとする。神道の祭りは共同体への奉仕が重要であり現代社会でもっとも必要とされているのが他者への奉仕なのである。そして臓器移植医療は他者への奉仕精神がなくては成立しない医療なのであって、ここに神道者の義務としての臓器提供という結論が導き出される。

第六章のターミナル・ケアと神道の生死観では、やはり独自の論を展開し、神道家も終末期の氏子や神社崇敬者が牧師や僧侶と祈る姿を傍観してはならないと訴え、ターミナル・ケアへの関りを勧める。そこでこの問題点を指摘し、ついで神道の生死観を、『記紀』、神葬祭、神道思想家の生死観から導く。詳細な検討のすえ、人の生命は神の意志によって生み出され、神の「みこと（命令）」を実行するために選んだ職業に励み共同体の平和や人類の福祉に貢献し、その最後には神の仕業として死を受容し、死後は「家の神」として子孫を加護する、こととする。こうした永遠な存在の自覚と生の充実こそが死への対処、神道的ターミナル・ケアであるという著者独自の主張となつて

いく。

本書は、初めに構成で述べたように、国家と宗教のあり方について論じた第Ⅲ部があるのだが、評者に関心のある問題に絞って紹介してきた。改めて筆者にお詫び申し上げたい。だが、評者としては、本書の価値は、Ⅰ部、Ⅱ部のみでもまったく損なわれることはないと確信をしている。今まさに求められている問題への解答や示唆がここで展開されているからである。もちろん、筆者の主張がすべて神道界の通説ということはないと思われるし、いささか強引で独善的な展開も見られ、先に結論ありき、といった傾向もみえるのだが、現代における神道の役割について、真摯に熱い情熱を傾けている神道神学者のメッセージがここにはあふれている。

また、往々にして見られるように、日本仏教に対する一面的画一的な捉え方も目に付いた。評者は、日本においては、民衆レベルで受容されてきた仏教は日本独自のものであって、純学問的な仏教理論とは異なつた民衆仏教だつたからこそ、今日まで存在の意味を持っていたのだと考えている。筆者が神道の独自性と言っている機能役割は、実は日本仏教の果たしてきた機能役割とほとんど変わらない。カミをホトケという民衆の宗教性のなかで、宗派仏教や原始仏教は意味や役割を変えてきた。亡くなった家の人たちの魂は、先祖となりホトケとなつて子孫の生活を守護し、豊作を約束する存在になつていったのだ。神棚ではカミとなり、仏壇では先祖となつた家の先亡たちが、盆や正月に豊作を約束しに帰ってくるし、カミとして田畑を守つ

た。残された親族縁戚が先祖を供養することにより、一族共同体の統合を果たしてきたし、死者の葬儀も、先祖となつて子孫を守護するための出発点としての意義が大きい。こうしてみると、日本社会は、神道も「日本」仏教も時々の状況で、神道は、主に「生」を通して、「日本仏教は「死」を通して、機能の役割分担を行っていたに過ぎない。仏教においても、これまでは主に祈願において個人の現世救済を果たし、葬儀や年回法要の先祖供養によつて共同体の統合や守護を旨指すことが中心だった。あえて誤解を恐れずにいえば、個人の悩みや不安の救済という個人的救済機能は、個人主義社会の現代で主に求められてきた新しい役割といえなくもない。伝統仏教寺院もほとんど同じような状況にあることに、神道と仏教を、神と仏を入れ替えても書かれていることがほとんど通じてしまうことに共感をもつという興味深い読書体験をしたことを告白する。

また評者は多くの刺激を受けたが、なかでも臓器移植について、臓器提供を神道の本質として共同体への奉仕と意味付ける主張は改めて現代において意味を持つものとして関心を持った。こうした研究が公刊されることで、各宗教の生死観などの現代問題に関する理解が互いに深まり、そして一般の理解の一助となることだろう。

本書は全体として、神道神学という方法論で一貫して現代の生命倫理の問題を意味付けようとする意図に徹していて、きわめて明瞭な主張を打ち出している。近代科学の発達はますますさまざまな課題を突きつけてくる。そうした問題に対する重要なことは人間の生死観に神学的・教会的本質の一貫性が備わつ

ていることである。本書はそうした意図に貫かれている。

本書は、主として神道神職や神道研究者にメッセージが向けられているが、敢えて言えば、特に他宗教に関っている人たちや生命倫理や日本文化そのものに関心を寄せている多くの人たちには是非読んでほしい。最後に少しでも早く紹介すべき本書の書評が大幅に遅れたことを、著者ならびにこれから本書を読むと思う人たちに心からお詫びを申し上げたい。

佐藤弘夫著  
『神・仏・王権の中世』

法蔵館 一九九八年二月一五日刊  
A5判 四八八頁 六八〇〇円

伊藤 聡

近年の中世仏教史研究において、最も画期的な事件は、黒田俊雄が一九七五年に刊行した『日本中世の国家と宗教』の中で提唱した顕密体制論であろう。黒田は、家永三郎・井上光貞等によって定説化されてきた旧仏教⇨古代的、新仏教⇨中世的とする図式を真つ向から批判し、中世仏教において主流だったのは飽くまで旧仏教勢力⇨顕密仏教であり、新仏教は政治的・経済的な面はもとより、思想的・宗教的にも傍流的存在（異端）

に過ぎなかったことを主張した。この顕密体制論の影響は大きく、現在まで、多くの論者によって批判的・肯定的に継承展開されてきている。その主要な論者の一人が佐藤弘夫である。

本書『神・仏・王権の中世』は、『日本中世の国家と仏教』（吉川弘文館、一九八七）、『鎌倉仏教』（レグルス文庫、一九九四）に続く佐藤の第三の著書で、中世の国家及び王権と、宗教との関係を巡る諸論考を集めたものである。

本書は、以下のように構成されている。

序論

第I部 仏法と王法

第一章 中世仏教における仏土と王土

第二章 仏法王法相依論の成立と展開

第三章 破仏破神の歴史的意義

第II部 正統と異端

第一章 中世仏教における正統と異端

第二章 中世仏教者の正統意識

第三章 中世仏教者の歴史観

第III部 天皇観の諸相

第一章 中世顕密仏教の国家観

第二章 中世の天皇と仏教

第三章 日蓮の天皇観

第IV部 神仏のコスモロジー

第一章 中世的神国思想の形成

第二章 怒る神と救う神

第三章 地獄と極楽のコスモロジー

## 結び 中世仏教の展開と変貌

補論 顕密体制論の現在―黒田俊雄氏の批判によせて

本書における問題意識と論の射程は、序論において明確に示されている。著者は、歴史学における中世国家論・王権論の研究の現状を批判し、その主流である生産システム・社会構造・統治機構・財政論等の「外在的」アプローチでは限界があり、中世人のあらゆる面を規定していた宗教の問題を抜きにしては王権の問題も語り得ず、「あらゆる現象や社会関係を仏神の問題へと還元する中世人の思考回路」「精神世界のブラックボックス」(七頁)の解明こそが、先ず為されなければならない作業であると主張する。しかもそれは、歴史学における宗教のイデオロギー的機能のみの解明に止まる立場や、個別具体的な宗教・宗派の教義の着目では不十分であり、王権を成り立たせている宗教世界総体の宇宙論・世界観自体に対する解明に向わねばならないとする。そして、中世の天皇が、実質的権力の喪失に反比例して聖化が強調されていたという現象も、仏神のコスモロジーのコンテキストで考え直すことによって初めて明らかになると述べる。

著者は序論の最後で、本書の目的を以下のように要約している。

仏神をめぐる中世的な世界観。それを前提として構築された王権の宇宙論。そして、それに対する反抗の論理。これらの諸理念の対立を構造的・立体的に解明し、さらにはこれらの相互の交渉の過程を追究する作業を通じて、中世王権の特質に新たな光をあてること、が、本書全体の課題であ

る。

先行する二書より一貫している著者のスタンスは、黒田俊雄の顕密体制論を思想的文脈の中で、どのように受け止めていくかという点にある。それは、顕密体制論の影響により、寺院史や制度史の研究が著しく発展したのに比して、「それまで中世仏教研究の主流をなしていた思想史研究が大幅に立ち遅れをみせ」(一九八頁)ているという、著者の現状認識から発している。思想史研究にとつて前提であったともいえるべき新仏教中心史観を否定する黒田論に対する反応の鈍さへの危機意識がここにある。著者は、黒田論を主体的に取り込み、顕密体制の宗教構造の包括的解明を進め、更にその上に立つて黒田が異端とみなした新仏教、特に法然・日蓮の歴史的・思想的意義を再検討するという、極めて難しい立場を取りつつ研究を進めてきた(その意味で黒田自身による、前書『日本中世の国家と仏教』に対する従来の新仏教中心史観から一步も出ていないとの批判は、著者にとつて不本意極まるものであった。本書の末尾に付された補論における黒田への反論は、苦渋に満ちている)。

本書もまた、その流れを受けてのもので、中世王権を成り立たせている正統Ⅱ顕密仏教(旧仏教)の世界観・宇宙観を明らかにし、そして対する異端Ⅱ新仏教の立場を示すことで、その可能性の地平を見極めようとする。本書に収められた各論は、テーマは違っても、ほぼこのような構成で一貫しているといえる。

さて、ここからは、各論を簡単に紹介していく。第一部「仏法と王法」は、先ず第一章では、中世に広く見られた「国土即

仏土論」について、その性格により三つの類型に分け、その内容と歴史的意義と相互の関係を追究したものである。その類型は、①仏性の遍在性という教説的見地から、此土即仏土と見なす考え方、②中世寺院の莊園支配の投影として、莊園内を仏の支配地とする考え方、③超越的仏の統治が国土全体に及ぶとする考え方、の三種である。このうち、①②は旧仏教において現れ、③は新仏教に見られるとする。そして①②は、旧仏教勢力による莊園体制を維持する理念として機能し、鎮護国家仏教として王土思想を全面的に肯定するものとなっていたことを指摘する。一方③は、全てに超越する仏を措定することにより、現世のあらゆる支配権力を否定するもので、王土思想とは全面的に対立するものであったと結論づける。

第二章は、仏法王法相依論の発生と展開を追究したものである。筆者はここでも二つの型を見いだす。先ず十一世紀頃より個別権門と国家との関係を説く相依論が現れ、十三世紀頃より仏教界全体（八宗）と国家との関係を説く論が現れたとする。ただし、両者は単に前者から後者へと発展していった訳ではなく、並存した状態にあったと指摘する。その理由は、担い手である寺院諸権門が、自分たちの正統性を主張し、共通の敵として新仏教の排除を求める連帯の理念として後者の王法仏法相依論を主張する一方で、彼らが利益追求のために競合しあう莊園領主であったためであるという。

第三章は、平安末期以降、しばしば行われる破仏・破神という現象の歴史的意義をめぐる考察である。この現象は、従来旧仏教の頽廃とその権威の失墜と結びつけて考えられてきた。し

かし実は、この当時、旧仏教寺院は中世寺院・莊園領主として再生し、宗教的権威として民衆の前に屹立していたのであり、従来の説の再考を促す。筆者は、破仏破神の中に、絶対的権威の呪縛の下にあつてなお、破仏に及ぶ民衆の力、また法然門徒などの仏神誹謗の積極的意義をここに見いだそうとしている。

第II部「正統と異端」の第一章は、黒田俊雄により旧仏教Ⅱ古代的、新仏教Ⅱ中世的というシェーマが崩された研究状況を踏まえ、あらためて新仏教登場の意味を考えようとするもので、旧仏教Ⅱ正統・へ融和の論理、新仏教Ⅱ異端・へ選択の論理」という点に、両者の差異を見ている。

第二章は、前章を受けて、異端の範疇に位置付けられる法然・日蓮の中にある正統意識の論理を見いだそうとしたものである。旧仏教における正統性の論理が、仏教以外の世俗的権威によって保証されるものであったのに対し、法然や日蓮はその主張は違っても、仏法そのものの内部に正統性の源泉を求めている点に共通性が見られるとする。

第三章は、中世の歴史観について、凡聖不二・煩惱即菩提・娑婆即淨土を基本理念に持つ旧仏教は明確な歴史観を形成し得なかつた一方、超越的仏を措定する新仏教において、明確な歴史意識が形成されたものの、中世末に至るまで主流とは成り得ず、これらの並存するのが中世の実態であつたこと。更に歴史観の中世から近世への展開に関する、神秘的歴史観から道徳的歴史観への転換と捉える従来の説を批判し、新仏教が応報を司る超越的神格（応える神）を措定する点において、近世的なものと類似し、中世から近世への変化は、寧ろ外在的神格の内在

神化として把握するべきだと述べる。

第三部「天皇観の諸相」は、第一章で、今まで二部に互って述べてきたことをまとめ、天皇観の問題との架橋を図り、第二章以降で本格的に論を展開する。第二章では、天皇が中世において、その権力の失墜にも拘わらず、逆に神秘化が進行したのはなぜかという問題について、様々な権力が分権化された中世の支配体制（権門体制）の中で、諸権力が互いに一定の求心性を保つための非人格的機関として、天皇位の神秘化が進められたのであり、天皇個人については、僧俗権門の中では相対化され、人間化されていたに過ぎないと指摘する。但し、彼らは天皇に代わるような権威を発見することができず、特に、王法との共存において、正統性が認知されている顕密仏教にあっては、天皇を完全に否定する契機は予め喪失していたとする。

第三章では、前章を受けて、天皇を祭り上げた権門・顕密体制の枠外にあった日蓮を採り上げ、その天皇観を論じている。天皇を含む俗権力との対等性を認めない日蓮にとって、天皇の相対化は徹底的なまで押し進められ、その観念的・宗教的権威は完全に無効化されていたと結論づける。

第四部「神仏のコスモロジー」では、第一章で中世の神国思想の問題を採り上げる。ここでは、従来の末法辺土思想の超克の論理としての神国思想という図式が批判され、寧ろ末法辺土であるからこそ、仏が神と現れる必要があったのであり、末法辺土観こそ、中世神国思想の不可欠な要素であったと論ずる。更にこれは、前部で述べられた天皇と同じく、諸権門の求心力の論理として主に主張されたもので、その排外主義も観念的な

ものに過ぎなかつたとする。

第二章では、中世的神格の特徴について述べたもので、中世にあつては、他界浄土における救済を担当する（救う神）と、現世にあつて現世利益と下罰を担当する（怒る神）の二つの仏神のカテゴリーが存在し、これらは仏菩薩を頂点とした一個の仏神のコスモロジーを構成していたとし、従来の在地の神―外来の仏の関係性にのみ関心を置いてきた従来の研究を批判する。

第三章では、中世における他界観念に関するもので、中世人は地獄を此土に置く一方、浄土を此土と彼岸の二つに認め、これは現当二世の救済を希求する信仰のあり方と対応していたと述べる。

「結び」は一転して、近代のナショナルリズムと仏教との問題を論ずる。これまで、中世においては国家及び王権を超克する立場を取ると論じてきた新仏教教団（ここで採り上げられるのは日蓮宗と真宗）が、近代においては、寧ろ天皇制国家を翼賛するイデオログたらんとする指向があつたことを指摘し、その淵源を、祖師たちが持っていた国家を相対化する視座が、織豊政權・幕藩体制によつて喪失させられていったことに求めている。

以上、簡単に各章の要点をまとめたが（補論については省略）、最後に本書に対する私見を述べる。従来、中世国家と中世天皇に関する論著は多数あるが、その「観念」に関して、これほどまでに包括的に論じたものは他に類がなく、本書の存在は画期的といつてよい。しかも、仏神観・仏法王法相依論・神

国思想・末法迦土観といった国家と王権をめぐる諸観念を、統一的な視座の下に有機的に論じること成功している。

しかしながら、問題がないわけではない。先ず、第一点として、各論が本来独立した論文として発表され、またテーマが相互に重なり合う関係上、論の内容の重複が著しいことである。

第二点目は（これはより重大な問題だが）、仏教のみならず中世宗教のコスモロジーの全体の構造の解明を企図したものであるにも拘わらず、第Ⅰ・Ⅱ部の仏教と王権との関係を中心に論じた各章の明快さ、緻密さに比して、天皇の問題を論じた第Ⅲ部や、特に神祇や他界観を問題にした第Ⅳ部は、問題提起、或はモデルの提供という段階に止まっている嫌いがあることである（但し、第Ⅳ部第一章の中世神国思想に関する論文は、今後の研究にとって画期的な成果だったと思う）。これは、個別研究の蓄積が非常に厚い仏教研究に比して、中世神道説や陰陽道といった他の諸宗教は蓄積が薄く、著者が企図する宗教構造の全体的解明を可能にするほどの状況に、未だないからである。

そして第三点目に（これは最も重要な問題だと思ふが）、中世の国家と王権のイデオロギーを構成する正統⇨顕密仏教の宗教的コスモロジーと、それを逸脱し破壊する契機を孕んでいた異端⇨新仏教、という図式が前面に出過ぎて、各テーマがそれに従属されすぎていることである。例えば、第Ⅳ部第三章の此土浄土・彼岸浄土の構図は、そのまま顕密仏教と新仏教の関係にスライドし得るものとなっている。その結果として、仏教以外の諸宗教・諸信仰も含めた論を企図しているにも拘わらず、従来の仏教史内部で完結される諸論との差異が見えてこない。

特に中世神道説などに展開される、中世的神観念の諸相に対する論究が不十分ではないかとの印象を受けた。

ただ、以上のような問題は、中世思想史研究全体が共有している現状の反映でもある。本書が今後このテーマの研究を進める上での優れた指針となり、批判的にせよ肯定的にせよ、常に視野に収めておくべき著作となることは疑いがない。

福江 充著

『立山信仰と立山曼荼羅』

——芦峯寺衆徒の勸進活動——

岩田書院 一九九八年四月刊

A5判 三八九頁 八二〇〇円

脊 古 真 哉

本書は、日本宗教民俗学研究会の日本宗教民俗学叢書4として出版されたものである。著者の福江充氏は、立山信仰についての調査・研究に精力的に取り組み、幾多の論考を発表してきたが、今回それらを加筆・修正し、標題にも見えるように、「立山曼荼羅」の図版および立山信仰史研究文献目録を加えて、一書に纏めた。近世から近代の立山信仰について、文献資料と絵画資料とを駆使し、通覧した内容となっている。

日本宗教史には、近年様々なアプローチの方法が見られ、伝

統的な仏教史研究、神道史研究以外に、多くの立場からの研究が行なわれるようになってきている。個々の仏教史や神道史、またこれらを基礎とした、それぞれの立場からの神仏交渉史研究では、捉えきれない多くの宗教現象について、従来の枠組みを乗り越えた研究が見られるようになってきている。例えば、修験道史や陰陽道史の研究なども、それぞれに進展し、多くの成果が見られる。また、民俗宗教研究や宗教民俗学研究的立場でも、従来の集落の中の宗教的な年中行事等に注目するだけでなく、葬祭仏教に付随する民俗宗教的な行事・儀礼、他所から集落の中によってくる宗教者・芸能者の活動などをも広く取り上げるようになってきている。このように、日本宗教史に関する研究は、ある意味では、百花繚乱とも見える状況となつてきているのであるが、個々の局面で明らかにされた事実それぞれが、どのように関わるのか、あるいは関わらないのか、という点では、未だ不明の点が多い。このことは、多くの近年の成果を含んだ日本宗教史全体の見取図が示されていないことによるのであろう。

本書を通読すると、近世から近代にかけての立山信仰史について、史料にもとづき、多くの新見解が示され、これによって、通説を訂正することも少なくない。漠然と考えられていた立山衆徒の勧進活動の実態や、布橋灌頂会の歴史についての考察など、大きな成果が示された。山岳霊場であり、地方霊山である立山信仰の、他の霊山と比較しての特色の一つは、本書の各章で明らかにされているように、広範な信仰の拡がり、この背景にある加賀藩の立山に対する意識であろう。欲を言え

ば、本書全体をまとめた総論的な文章が加えられていれば、立山信仰の特色について、さらに理解しやすく、明らかとなったのではないか。立山と各地の地方霊山との相異点・共通点、立山衆徒と他の宗教者の活動との相異点・共通点などについて考慮した総論的文章が求められるのである。近世宗教史の中で、立山信仰の位置付けがおこなつておく必要があるのではないか。このような位置付けがあつてこそ、一書にまとめた個別研究は全体の中の意味を持つものとならう。

失礼を顧みない言を弄したが、本書は膨大な文字資料・絵画資料の提示・解析を行ないつつ、同時に立山信仰の諸相を解明するという困難な作業を実現しているのであつて、立山信仰研究の画期的成果であることは疑いえない。今後の立山信仰研究の基礎となるものであろう。

以下、評者の能力と関心の範囲で、本書の紹介をおこなう。本書は、次のような構成になっている。

#### 口絵写真

#### 序（廣瀬誠氏）

第一章 もと高野山の学侶龍淵の在地宗教活動

第二章 江戸時代の立山参詣者

第三章 「芦峠寺文書」に見る布橋と布橋灌頂会

第四章 立山曼荼羅『坪井龍童氏本』について

第五章 立山衆徒の勧進活動と立山曼荼羅

第六章 近世後期における芦峠寺系立山曼荼羅の製作過程に

ついての一試論

第七章 越中立山の地獄信仰と立山曼荼羅に描かれた地獄の

風景

第八章 立山山麓芦峯寺の宿坊家と護符

第九章 近世幕末期の江戸における立山信仰

第十章 立山講社の活動

立山信仰史研究文献目録

口絵写真解説

あとがき

最初の口絵写真とは、巻末の口絵写真解説と一体となるものであり、「立山曼荼羅」のカラー図版八点、モノクローム図版三点を収め、解説を付したものである。解説は所蔵者、形態（絹本か紙本か・何幅本であるのか）、法量、系統（芦峯寺系・岩峯寺系・その他）を示し、その後要点がまとめられている。著者の立山信仰研究は、各地の「立山曼荼羅」の探索、綿密な調査に基づくものであり、個々の論文と同様、あるいはそれ以上に、本書の重要な部分である。

文字資料には、古文書学、古記録学などの史料論があるが、絵画資料をもって、歴史の材料とする時には、絵画を対象とした史料論が必要となる。近年、これまであまり顧みられなかった、中世後期以降の宗教的な絵画資料が、多く研究の対象とされるようになってきている。しかしながら、絵画資料でもって、何かを語ることに、「絵画を読む」ことに、踏み込むのに熱心なあまり、絵画資料そのものについての史料論が、ややおぼろぎりになっている現状がある。「立山曼荼羅」も絵解き研究の

方面から取り上げられてきているが、個々の「立山曼荼羅」そのものの把握・紹介といった点では、不十分な状況であった。著者の勤務する富山県「立山博物館」の開館記念展「立山のこころとカタチ―立山曼荼羅の世界―」（一九九一年一月）で、その段階で知られていた「立山曼荼羅」が一堂に展観された。同展覧会の図録にすべての資料のカラー図版が掲載され、解説が付された。その後も、同博物館で新出の資料の展観が実施されたが、今回の著書の口絵写真・解説は、これらを踏まえた、現時点で知られる「立山曼荼羅」についての基礎資料の役割を果たすものとなっている。

解説の中で、法量について、「内寸」（料絹・料紙の寸法）だけでなく、「外寸」（表装を含めた全体の寸法）を示しているのは、著者の博物館人としてのきめの細かさである。これは重要なことで、実際に「立山曼荼羅」が使用される場面を想定してみる時、どれくらいの空間なら、個々の「立山曼荼羅」を懸けることが可能なか、といった点を「外寸」の表示によって知ることができよう。一般的な寺院什物と比べると、「立山曼荼羅」は、絵画の料絹・料紙に対して、小サイズの表装が施されていることが多い。寺院本堂などとは異なる空間が、「立山曼荼羅」を懸ける場所として意識されているからであろう。絵画資料調査の際の評者の経験では、どうせ表装は製作当初のものではないのだからと、表装を含めた全体の法量を採寸することはほとんどない。著者の綿密さに学び、反省すべき点である。

個々の「立山曼荼羅」の軸裏に記された文字資料について、口絵写真では、一点、第四章で一点（これの一部は、第一章・

第四章でおこしのかたちでも提示されている)、第六章で三点、第七章で一点、第十章で一点の写真が提示されている。残念ながらこれらの写真は記載内容を知るには小さすぎ、文字の読み取りがたいものもある。紙幅の都合もあろうが、巻末の解説の中で、これらの文字資料を翻刻することはできなかったのであるうか。

前述の、近年の絵画資料に対する関心の高まりの中でも、絵画に付随する文字資料については、等閑視される場合が少なくない。ここまで、「立山曼荼羅」と括弧付きで表記してきたが、軸裏の文字資料では、これらの絵画資料は「立山縁起」「立山絵伝」などと記されることが多く、果たして「立山曼荼羅」という名称が妥当なものか否か、という問題もある。これは単に名称の問題だけでなく、「立山曼荼羅」の成立に影響を与えた、先行する絵画資料を考察するためのヒントを含んでいるものと評者は考えている。もつとも述語として「立山曼荼羅」が定着してしまっている現状では、この名称に異を唱えることは、却って混乱を招くものとなるかもしれないが、この名称について、再考の余地はあろう。「立山曼荼羅」以外にも不適切な名称で通用してしまっている絵画資料は少なくないが、このことの原因の一つとして、付随する文字資料が軽視されてきたことが指摘できよう。

著者は、この軸裏に記された文字資料について「裏書」の語を用いているが、これは如何なものか。確かに、裏に書いているのだから、「裏書」で何ら誤りではない。ところで「裏書」の語は、浄土真宗の絵画資料では、絵画に付随する文書の種類

を指す用語として、位置付けられ、使用されている。評者は、軸裏の文字資料について、個々の性格・機能を吟味し、造像銘の類のものか、文書としての機能を持っているものなのか、を判断して、銘と文書とは別に扱い、双方に同じ用語を使用するのを避けた方が良くと考えている。中世後期以降の宗教的な絵画資料としては、もつとも研究の進展している浄土真宗の絵画資料に倣い、文書としての機能を持つものを「裏書」とし、「立山曼荼羅」に見られるものは、「銘」とした方が適切ではなからうか。表の絵画の中に記されるものを含めて、研究分野、論者ごとに、ばらばらに用いられている文字資料の名称について、今後の検討・議論が必要であらう。

第一章から第三章では、近世の芦峯寺を中心とする立山信仰の状況を、加賀藩との関係を軸に考察している。この際のキーマンとなる人物として、高野山出身の学侶龍淵(一七七二〜一八三七)の存在を指摘している。第四章では、その龍淵が修復、「補筆」を実施した「立山曼荼羅」坪井龍童氏本についての綿密な考察をおこなっている。

第一章では、従来「謎の人物」とされてきた龍淵の出自・経歴、芦峯寺での活動を、史料を綿密に検討し、加賀藩との関わりの中で、宗教活動を展開した人物として明らかにしている。高野山と加賀藩を結ぶ人物として、師命により派遣された龍淵が、加賀藩の意向をおよぼしたことが指摘されている。著者は真言僧であり、藩との関わりを強く持つ人物である龍淵に、また一面、「聖的」「遊行宗教者の」な性格が見られることに注意し

ている。ただ、著者の指摘するこの性格は、龍淵自身の回顧的な文章の中で述べられていることであり、実際の他の活動と比較すれば、やや違和感があるのではないか。あまり、この性格を重視し、龍淵の宗教活動の二面性と捉えるのは如何であろうか。

第二章では、近世初期以来の加賀藩の立山信仰に対する庇護的な態度が、参詣道や山麓の施設の整備を活性化させ、立山信仰の興隆していく状況を年代順に見ている。一九世紀以降の全国的な寺社・靈山参詣の隆盛の中で、立山では文化・文政期以降、参詣者が急増したことを指摘している。さらに、女人禁制や立地・気候的な条件から、立山山頂へ登拝することは、すべての参詣者にとって、いつも可能なことではないため、山麓の霊場が発展し、山麓で実施される祭礼が重視されるようになってきたことが示されている。

第三章では、山麓で実施される祭礼の中心となる布橋灌頂会の変遷が取り上げられている。著者は「現存する史料で確認できうる範囲内での考察」とことわった上で、布橋灌頂会の原初形態は、「江戸時代初期に加賀藩の夫人たちによって行なわれた、プライベート性の強い、橋渡りの逆修儀礼」であったものが、文政三（一八二〇）年の布橋架け替えを期に次第に変化し、龍淵の影響もあって、結縁灌頂の思想・作法が取り込まれ、庶民の結縁に主眼をおくようになり、「イベント性の強い法会」となったとしている。従来言われてきた布橋灌頂会の成立についての説とは、まったく異なる見解であるが、実証的な手続きを踏んだ論であり、従うべきであろう。なお、従来、こ

の立山の布橋灌頂会の成立を中世に遡らせ、各地の民俗宗教に見られる類似の儀礼を、布橋灌頂会を媒介として解釈することが行なわれてきているが、このような立場も再検討を迫られていることは言うまでもない。

第四章から第七章には、「立山曼荼羅」についての論考が収められている。第四章は、「立山曼荼羅」坪井龍童氏についての個別研究。第五章・第六章では、「立山曼荼羅」による布教が、主に芦峠寺の衆徒によって担当されたこと、芦峠寺系の「立山曼荼羅」相互の模写関係、について述べられている。第七章では、「立山曼荼羅」に描かれる地獄の風景の検討を行なっている。

第四章では、名古屋市坪井龍童家に所蔵される「立山曼荼羅」についての史料論的考察が行なわれている。論述は多岐にわたっているが、ここで注目しておきたいのは、前述の龍淵が、この絵画の修復を行なっており、その際に、布橋灌頂会の場面が龍淵の意向に従って、書き改められていることが指摘されている。修復時期が龍淵の活動から、天保元（一八三〇）年から天保八年までの間と推定されていることから、修復以前の図像は、それ以前の「立山曼荼羅」の実態を知る貴重な資料であり、修復された後の図像は、龍淵の布橋灌頂会に対する意識が窺えるものとなる。成立時期の明確な「立山曼荼羅」はほとんど知られておらず、坪井龍童氏本の発見と紹介は、「立山曼荼羅」研究の基礎的な資料を提示したものである。

第五章は、立山衆徒の二つの勢力である、芦峠寺と岩峠寺の双方の勧進活動における職掌区分が加賀藩によって定められ、

岩峠寺衆徒は、立山の山自体に関わる勸進活動を中核とし、芦峠寺衆徒は、藩領国内外での廻壇配札活動を中核としたため、芦峠寺では、「立山曼荼羅」を用いた布教が盛んとなった状況について述べている。著者によると、現存の「立山曼荼羅」は、現在の所蔵者が衆徒との関係が明確でないものも含めて、図様により分類すると、芦峠寺系二三点、岩峠寺系五点、その他系一二点となっている。

第六章では、芦峠寺系「立山曼荼羅」相互の転写関係について述べている。「立山曼荼羅」は多数が一度に同一一本から模写されるという方法で製作されたものではなく、「ある作品を参考にして部分的に模写し新たな一本の作品ができあが」といった製作法であったであろうとしている。宗教絵画としての「立山曼荼羅」の大きな特色は、ほとんど同一といつてよい図様のものが、まず見当たらないことである。これは、観心十界曼荼羅などの、他の勸進活動に用いられたとされる絵画資料と大きく異なる点である。同一の下絵をもとに多数が製作される絵画と、「立山曼荼羅」のようにそうではないものとの、性格のちがいがあるのであろう。

第七章では、「立山曼荼羅」の中に描かれる五つの要素、①立山開山縁起、②立山地獄、③立山浄土、④立山禪定案内、⑤布橋灌頂会の中から、地獄の図像に注目して分析を加えている。大部分の「立山曼荼羅」が近世後期以降の成立という条件を踏まえて、実際の図像からも、日本における地獄絵の系譜の最後尾に位置するものとしている。確かに、これも大部分が近世中期以降のものである観心十界曼荼羅に描かれる地獄の図像

と共通するものも多く、日本人の地獄についてのイメージの集大成の観を呈している。もつとも実際に、立山を訪れて感じるのは、「立山曼荼羅」に描かれた地獄の図像と案外似通った現実の風景である。他の地獄絵と異なり、「立山曼荼羅」の地獄の図像には、現実の風景の投影も少なからずあるのであろう。

第八章から第十章は、立山衆徒の廻壇配札活動を、現存する護符の版木、檀那帳から分析したもの、および立山衆徒の近代における模索を扱ったものである。これらの論考は、立山衆徒の活動の中核的な部分を取り上げたもので、宗教史あるいは山岳宗教研究などの立場では、とかく宗教思想や儀礼などに関心が向いがちで、なおざりにされてきた分野に光を当てたものである。近世の宗教者の勸進活動は決まった壇那場とスケジュールによるものであった。これを犯せば、様々な紛争の原因ともなるものであった。かつての一部の民俗学で説かれた、放浪の宗教者・芸能者などというものの正体は、実は、ここに述べられたような決まった場所・時期に訪れる、免許なり許可を与えられた宗教者等の活動であったのである。近世の宗教者の実態については、修験や陰陽師について、その組織・統制の研究が進んでおり、伊勢の御師についても研究の蓄積がある。著者の示した立山の衆徒の例も、これら一連の研究にあらたに加えられた大きな成果である。

小林正美著

『中国の道教』

創文社 一九九八年七月二〇日刊  
四六判 三六七十三頁 三二〇〇円

池澤 優

本書の著者である小林正美氏については、ここで改めて紹介するまでもないと思う。六朝宗教史を専門とされ、既に『六朝道教史研究』『六朝仏教思想の研究』の大著を世に問われており、評者も氏の靈宝經に関する研究には感銘を受けた記憶がある。本書は氏が始めて書かれた道教概説書であるが、普通の概説書とは異なる特徴を有していることを最初に指摘しておきたい。第一の特徴は道教經典からの翻訳を多く含んでおり、一般読者に原典に直接触れる機会を提供している点であり、第二は各時代の道教が均等に扱われるのではなく、六朝時代から唐時代にかけての情況に大半の頁数が割かれている点である。これらの特徴は本書の最大の特徴、即ち、「道教」という概念自体を捉えなおすことによつて、道教史の再構築を試みているという点を反映していると言える。

評者は道教史を専門にするものではなく、本書の価値を正確に把握できるか心許ないが、本書の提出した視点は斬新であるばかりでなく、中国宗教史を研究する者にとって有効な点が多

いと考えるので、紹介の任を果たしたいと思う。まず、書評の通例に従い、本書の構成を以下に載せる。

序章 「道教」の構造

第一章 神仙道の形成

第二章 「道教」の成立

第一節 天師道の成立とその思想

第二節 教団の組織と教徒の生活

I 教団の旧制度―治と祭酒の制度

II 教団の改革

III 教団の新制度―道館(道觀)と出家道士の制度

第三節 「道教」の世界観と修道法

I 世界観

II 修道法

第三章 「道教」の歴史

結章 「道教」の役割

冒頭で言及した「道教」概念の再検討が行なわれるのが、「はしがき」と第一章である。専門家ならずとも、中国宗教に多少関心を持つている方ならば、中国の宗教をめぐる諸概念がかなり錯綜している(わかりにくい)ことは気がつかれていると思う。そのような情況をもたらした一因は、研究者がそれぞれの関心と研究成果に則して分析用の概念を採用している点に求めることができる。ある用語を研究の対象に限定した意味で使用するか、宗教学的に比較研究に応用できるような意味で使用す

るかによって、その用語が指す内容は相当異なってくるのであり、同一の概念を用いても研究者によって想定する範囲が全く違うという情況が生じ得る。

著者の「道教」という概念に対する見方は極めてクリアーである。つまり、「道教」という用語を研究者の分析概念ではなく、実際に用いられていた文脈に限定することによって、それを歴史的に存在していた実体性のあるものとして具体的に捉えることが可能になるとする立場である。「道教」という語が特定宗教を指すものとして用いられるのは、劉宋中期（五世紀中葉）以降の仏教に対抗する情況のなかであった。その場合、「道教」とは「道」（大道、即ち老子）という神格が説いた「教」（教主と体系的經典を備える思想形態）という意味で、江南の天師道が三洞四輔説によって先行する諸流派の思想を総合させ、仏教に比類しえる総合的な教法を構築したという自負と主張を反映している。逆に言うと、「道教」の成立は陸修静らが三洞説を提出した時に求められるべきであって、それ以前に「道教」は存在しないことになる。本書で著者が括弧つきで「道教」と呼ぶ時は常にその意味であって、漠然と中国の民族宗教という意味での道教とは決定的な違いがある。

従って太平道・五斗米道・葛氏道・上清派などの諸流派は「道教」以前であって、「道教」には属さない。著者はこれら「神仙になることを目標にして個人的な修行をしたり集団的な活動をしたりする、その在り方」を「神仙道」と呼び、「神仙道」の流派を「道流」と呼んで、「道教」と区別することを主

張する。これら「道教」の成立に先立つ四つの道流を概説するのが第一章であり、その内で最も頁数が割かれるのは天師道の源流となった五斗米道である。五斗米道は「治」（教区）とその責任者である「祭酒」を中核とする教団組織を持ち、信徒の病気に際して祭酒が罪を謝して（病気は病人自身の犯した罪過に対する鬼神の罰であると信じられた）鬼神を祈禱する病氣治療を主な目的とする宗教であったが、著者はそれが民間信仰とはむしろ対立する道徳性を重んじる宗教運動であったとする。

それは伝統的な病氣治療の宗教儀礼に不可欠であった酒・犠牲の供献を禁止した点に表れている。しかし、五斗米道の祭酒は世襲性であったため、晋代を通して教団は次第に墮落した。そのため劉宋期に祭酒の下の階位であった道士の中から改革運動が起り、陸修静をはじめとする改革派によって五斗米道は新しい段階に入る。これ以降を「天師道」と呼んで五斗米道と区別するのが著者の考えであり、それを論じたのが第二章の第一節と第二節である。

第二章第一節では天師道の思想の特徴が五点に分けて述べられる。第一が保守派を批判する改革派を正当化するために、宇宙の支配者であった「六天」が墮落し、それを打破して新たな支配者である「三天」に従えとする教えが太上老君を通じて張陵に降されるという「三天」の思想が説かれた点であり、第二は張陵に説かれた教え（正一盟威の道）では教団に「三天」を補佐して、その統治を完成させる責務を課する点である。第三は老子の尊崇であり、劉宋初の『三天内解経』では太上老君は「大道」の下の位格であるが、劉宋中期になると老君は大道と

同一の存在とされるに至る。『老子道德経』も五斗米道から引き続いて最高の聖典として重んじられ、不老不死に至るための道を記述した経典とする立場から『河上真人章句』『老子想爾注』などの注釈が作られる。第四点は既に言及した三洞四輔説であり、三洞説は諸道流の思想を総合する（三洞大乘の思想）と同時に、矛盾する教説を併存する結果をもたらしたが、天師道ではそれらを統一して教義を整合的なものにするとはなかったことが指摘される。最後に、三洞四輔説は諸教説を総合する一方で、それらの間に価値の優劣を作り出したのであり、特に三洞を補完する四輔説は天師道の経典作成に対応するために劉宋末から南齊初に考案されたもので、その中で洞真部を補佐する太玄部（『道德経』とその注釈を収める）が上位に置かれ、正一部が三洞の全てを補佐する一乗と位置付けられた点に『老子道德経』と正一經を特別に尊崇する天師道の立場を見ることができるとする。

三洞四輔説は「道教」の教理を大成させる枢要だっただけではなく、どのレベルの経典をマスターしたかによって道士をランクづけることよって教団組織を確立する原理としても働いた。宗教教団としての「道教」（天師道）の組織を論じるのが第二章第二節である。五斗米道の改革派が目指したのは、本来の治と祭酒を中核とする制度の復活であったが、現状は理想と分離しており、そのために祭酒と道民のために戒律を設け、道士の位階を整備したことが、「老君説百八十戒」（『雲笈七籤』卷三九）と『玄都律文』の「百業律」「百病律」の全文、および陸修静『陸先生道門科略』の相当部分を引用して述べられ

る。この運動によっても治と祭酒の制度は円滑に機能せず、劉宋末期頃から「道教」は次第に道観と出家を中心にする制度に移行した。道観における出家道士の生活を規定する規範と位階の制度化が必要となり、それらを反映する資料として『正一威義経』と『三洞奉道科戒當始』が紹介される。

第二章第三節では上述の経過を経て成立した「道教」の内容を世界観・他界観・救済論を中心に具体的に紹介する。この部分で特徴的なのは、仏教の人間観と対比することによって、「道教」の信仰が死者（祖先）の救済を中心とするものであったことが示される点、および「道教」の宗教的実践の内、齋と醮といった死者の救済に係わる滅罪法に記述の大部分が割かれている点である。

まず仏教との比較については著者の考えは次のように要約できよう。仏教は人生は苦であるという考え方に立脚し、前世の行為によって後世の在り方を決定するとする輪廻観で人間を捉える。従って人は死後、六道の内どこかに転生するのであって、仏教では厳密には死者は存在しない。人生を苦とする見方は中国人にはなじみにくい考え方であったが、東晋の初めごろに仏教が受容された理由は、仏教が中国人に人間が罪を犯す存在であることを自覚させ、その信仰に救済を求めたためであると考えることができる。それに対し、「道教」の世界観は仏教から多くを吸収しているが、人間に対する見方が根本的に異なる。ここでは人と生まれることは幸運であり、人であることの永続（不老不死）を希求され、現世の苦は前世ではなく誕生以来の悪業の報いであるとする応報思想に基づいて、罪過を神々

に告白して佑助を求める儀礼が重要であった。同様に、死という現象自体が死者が生前に犯した罪業に対する応報であり、従ってあらゆる死者は(昇仙しない限り)罪人であり、「三塗」(地獄)に墜ちていると考えられたのである。従って「道教」では自己の救済だけではなく、死者(祖先)を「三塗」から救済して昇仙させるのが最も重要な宗教行為であったのであり、古代以来の祖先崇拜の伝統を継承するものであったと言うことができる。勿論、仏教でも『孟蘭盆経』に代表されるように、死者供養の考え方も出現するが、宗学的な立場からは決して積極的だったとは言えないのである。

著者は「道教」の修道法を護身法(符籙の力で自分を守る術、この説明では『正一威義経』『科戒儀範』が引用される)、滅罪法(自己や祖先の罪を消滅させて昇仙させる儀礼)、養生法(金丹、房中、服餌、調息、導引術、内丹など)の三種に分類するが、記述の殆どが滅罪法に当てられるのは「道教」を本質的に自己と祖先の贖罪・救済を願う宗教であるとする著者の見解を反映した構成と考えることができよう。滅罪法に含められるのは上章(体内神を天上に送り出して過失を謝し佑助を請う)・齋(上章と似るが、三塗に落ちた祖先の救済、昇仙を願う)・醮(符籙を用いて神々を降格させ、酒と乾し肉で供応する)などがあるが、特に齋と醮は經典を大量に引用して詳しい説明がなされている。

第三章は「道教」(天師道)成立以降の流れを明清時代まで略述した部分である。冒頭に触れたように、本書全体の中でこの部分の分量は多くないのであるが、著者の「道教」史の構想

を知る上で重要な指摘が多い。まず南朝の「道教」について天師道が諸道流を総合したことによって、諸道流は独自に存在する意味を失い、梁代の陶弘景まで活動する上清派を最後に天師道以外の道流は消滅するとする。北朝では寇謙之の新天師道は一代で消滅し(後に「道教」の一部と見做されるに至る)、長安の楼観派を通じて西魏大統年間以前に南朝の天師道が導入されて、隋唐時代に継承されることになる。従来の説では隋唐時代の道教は上清派の流れを受けると考えるのが支配的であったが、これは『雲笈七籤』巻五・『茅山志』で上清経伝授の系譜として記されているものを上清派の系譜と誤解したためであって、実際は天師道の内部における上清経の授受を反映するものとするのが著者の考えである。重要なのは「三洞説は天師道の教義であるということ」(二九五頁)であって、三洞説の立場を採っている唐代の道士と道書は全て天師道に属すると考えるべきなのである。

唐代の「道教」に関連して指摘しておかなければならないのは、唐代には道蔵の編纂が始まるが、著者が道蔵の編纂が「道教」の概念を規定する上で決定的な意味を持ったと考えている点である。「道教」の周囲には常に新しい道流が興起したが、それは道蔵に含められ「道教」として認められることによって公の庇護が受けられるし、逆に道蔵から排除されれば権力による弾圧の可能性もあった。

北宋時代以降、天師道が「道教」の主流であることは変わらなかったが、次々に新しい道流・道術が興起し、流派に差が生じてくる。金代に興った道流の内、真一道は道教には含まれない

かったが、全真道は丘処機が教団を「道教」化し、『玄都宝箓』に經典が含まれることによって道教の一部となる。このため明清時代には正一派（天師道）と全真道のみを「道教」と認めた体制が整ったのだとする。

結章では「道教」の歴史的社会的な意義が総括される。中国社会で絶対的な権威を持っていたのは儒教であったから、仏教・道教はそれと直接対立するより、補完する役割を強調することで存在意義をアピールするしかなかった。そのため世俗外の立場に立つ出家といえども世俗に対する貢献を活動の柱に据えていく他にはなかったのであり、その点で道教が提供したのは死者（祖先）の救済という役割であった。「道教」は現世肯定的・楽天的な人間観に基づいて現実的な救済の方法を提示する宗教として、仏教の悲観的な人間観にも儒教の天命観にも共鳴できない人々を引き付けたことが論じられ、本書は閉じられる。

以上、極めて大雑把な要約であり、十分に著者の意を汲み取っているとは思えないが、著者の「道教」史構想の一端を伺うことはできるであろう。評者の見るところ、その「道教」概念の設定には道蔵と三洞四輔説という二つの出発点がある。即ち、第一には「道教」とは道蔵がカヴァーしている範囲であり、これは超歴史的に固定した概念ではなく、道蔵の編纂を通して変動する概念であることを意味している。第二に、言うまでもなく道蔵は三洞説に基づき構成されているわけだから、「道教」の最大の成立要件は三洞説に求められるのであり、著者においてはそれを提出したのが天師道であると認定される

ことよって、「道教」とは天師道に他ならないという論理が成立することになる。以上の論理により「道教」には明確な輪郭が与えられると同時に、「道教」に類似しても三洞説・道蔵という基準に合致しない宗教運動は「神仙道」という別のカテゴリーで把握される。換言するなら「道教」という核を中心にして周辺の運動までも含んだものが「神仙道」の概念だと言えるかもしれない。秦漢時代の神仙説の流れから様々な思想と運動が派生するが、その中から諸思想を統合する核（「道教」）が生まれ、核は更に周辺の運動を派生させつつ、それらとの相互関係により核の内容は変化していったというようなイメージで「道教」史が捉えられるのではないだろうか。

著者の「道教」概念の設定は、何よりも明確であり、分かりやすいという点で高く評価できる。従来の道教概念（即ち著者の「神仙道」を道教と見做す見方）では、ややもすると儒教と仏教に含まれない中国の宗教現象を一括りで道教と呼ぶ傾向があったのであり、これでは「道教とは何か」という問いに説得的な答えを出すことは容易ではない。著者の概念を用いれば、「道教」とは何であり、何時に始まり、そして何故「道教」の内容が歴史的に一様でないのかという問いに対して整合的に答えることができるのである。特に「神仙道」と「道教」という二重の枠組みでいわゆる道教的宗教現象を把握する方法は、今まで研究者が漠然と表明していた理解を上手く概念化したもので、極めて有効である。

ただし、「道教」の概念が明確になった一方で、「神仙道」の内容と構造は曖昧なままに残されたという印象もある。恐らく

著者の枠組みにおいては秦漢時代の方士も五斗米道・葛氏道も、更には金代の真大道や丘処機以前の全真道も「神仙道」の範疇に入るのであろうと推測されるが、それらが全て同じ性格のものとして捉える訳ではあるまい。著者も五斗米道が民間信仰的な在り方と対立する宗教運動であることを強調するのである。とするなら、例えば方士（或いは日者や占術家を含めて）のような宗教家と五斗米道のように直接「道教」の源流になった運動との位相の違いをどのような概念を用いて整理するかが課題になってくる。これは「道教」ならびに周辺のな宗教現象を中国宗教史全体の中に位置付ける場合、不可避な問題となってくるはずである。

もう一つ指摘しておきたい問題は、「道教」は天師道に他ならないと規定する場合に、それが非専門の読者に喚起するイメージである。「天師道」という用語を使った場合、それが「天師」を中心とする中枢部によって制御される機構であるという印象を与えようと思う。著者は天師道がそのような意味での宗教集団であると断言しているわけではないが、第二章第二節の教団組織を論じる中で道士の位階の制度を詳論しているため、天師道全体が強固に統一された組織であるとの認識に導く可能性は高いであろう。この点で天師道が個々の道観を越える如何なる組織を持っていたか、展望を示した方が読者には親切である。また三洞説による教理の総合が「道教」成立の転換点であることは異論がないとしても、三洞説が天師道の所説に一本化できるかは異論があるところであり、本書の注においてもその点をふまえた諸説への批判がなされる（三四二―三四六、三四

八一―三五三頁）が、三洞説が上清経を最高のランクに置く点については、上清経の存想法が実践が容易ではないために最後に伝授されたと述べられるのみで（二六一頁）、充分な説得力があるか、やや疑問も残る。この点については著者は既刊の『六朝道教史研究』第二篇第一章の中で専門的な議論を展開しているので、非専門の読者のために敢えて簡略に論じたのかもしれない。

以上、勝手なことを書き連ねたが、評者が門外漢であるために、著者の真意を曲解している点も多いと思う。著者と読者の寛恕を請う次第である。

金子量重・坂田貞二・鈴木正崇編

『ラーマーヤナの宇宙』

——伝承と民族造形——

春秋社 一九九八年一月三〇日刊

四六判 二五五頁 二八〇〇円

島 岩

はじめに

インドで発生した二大宗教であるヒンドゥー教と仏教の伝播には、ある意味で対照的なところがある。すなわち、ヒンドゥー教のほうは、現在までインドで栄えた一方で、南アジアと東南アジアを越えては広まらなかったのになし、仏教のほうは、インドでは滅びたが、南アジアや東南アジアばかりでなく、中央アジアを経て、東アジアのほうにも広まって現存しているのである。

そこで当然のことながら問題となつてしかるべきが、両宗教の「受容と変容とその比較」のはずだが、一人の研究者の手にはあまるといふこともあつてか、このような研究は、最近では増えつつあるとはいつても、やはりまだ少ない。たとえば、仏教に関する日本での最近の研究を例にとれば、『講座仏教の受容と変容』（全六巻、佼成出版社、一九九一年）と、地域を東アジアのみに限つた形のものではあるが、『シリーズ・東アジア仏教』（全五巻、春秋社、一九九五年）が目につくと

ころであらう。ただし、これらの共同執筆による研究も、本来的には仏教学という範囲内のものであつて、本来的に学際的な方向を含む「仏教の受容と変容とその比較」という問題の文化的側面にまでは、立ち入つていないというのが現状である。

一方、ヒンドゥー教の「受容と変容とその比較」に関しては、仏教よりさらに状況は悪く、広範囲の地域をカバーするような形での研究は、少なくとも日本においてはこれまでなかった、と言つても過言ではないだろう。このような状況のなかで、慶應義塾大学で行われたシンポジウム「ラーマーヤナの伝播と変容——伝承と民族造形」をもとに、地域的にも南アジア・東南アジア・東アジアを広く視野に入れ、また、専門的にも文学・美術・演劇・宗教思想史・文化人類学といったさまざまな領域の研究者たちが共同するような形で編まれた本書は、『ラーマーヤナ』という一つの限られた素材を扱つたものとはいえ、今後のヒンドゥー教の「受容と変容とその比較」に関する研究にとつて、大きな意味を持つものとなつていくことであらう。

内容紹介

もともととはサンスクリット語という雅語で語られた、『マハーバーラタ』とならぶインドの二大叙事詩の一つである「ラーマーヤナ」の受容と変容には二つの局面が認められる。一つは、広大なインド亜大陸内での伝播と受容の過程で、『ラーマーヤナ』が各地の民衆の言語で翻案され、広まっていたという局面である。もう一つは、『ラーマーヤナ』がインドを越え

て東南アジアをはじめとする各地に広まっていったという局面である。そのため本書は二部構成となっている。すなわち、第一部「インドでの展開」では、サン스크リット語のもともとの「ラーマヤナ」の文学作品としての特質を押さえた（徳永宗雄「ラーマヤナとヒンドウ教——ラーマ神格化の背景を探る」）上で、その北インド（坂田貞二「インドのラーマヤナ——一六世紀のトゥルシダースによる翻案を中心に」と南インド（高橋孝信「ラーマヤナと南インド」）における展開が論じられる。一方、アジアにおける「伝播と変容」を扱った第二部では、タイ（金子量重「タイのラーマヤナに見る伝承と民族造形——影絵芝居を中心として」、インドネシア（青山亨「インドネシアにおけるラーマ物語の受容と伝承——物語と表現の変遷」）、ビルマ（大野徹「ビルマのラーマヤナ——その特徴と周辺諸語版との関係」）、日本（田森雅一「日本におけるラーマヤナ——『宝物集』所伝の「本生譚」と「神道集」所伝の「本地物」を手がかりとして）、スリランカ（鈴木正宗「スリランカのラーマヤナ——歴史・儀礼・伝承を中心として」）における展開と、さらにより広い範囲のアジアにおけるラーマヤナ演劇の展開（宮尾慈良「ラーマヤナ演劇の身体伝承——アジアにみるラーマヤナ劇」）が論じられる。こういった構成に全体がなっているのである。

次に、各論文の内容を紹介すると、まず第一部の坂田論文では、最初に、ラーマヤナの時間的な展開（すなわち、インドにおけるサン스크リット語によるものから各地方言語によるものへの展開）と空間的展開（すなわちアジア各地への伝播）、および、サン스크リット語による全七編からなるもともとのヴァールミーキ編「ラーマヤナ」の成立（現行の形のものとは二世紀末に成立）とその粗筋（ラーマ王子が羅刹ラーヴァナにさらわれた妻のシターを取り戻す英雄物語）が、簡潔に紹介されており、この箇所が内容的には本書全体への序にあたるものともなっている。その上で、このもともとの「ラーマヤナ」と『アディアートマ・ラーマヤナ』（二五世紀中葉—一六世紀中葉）という二つの先行するラーマ王子物語の各巻の内容と逐一比較対照するような形で、東部ヒンディー語で編まれたトゥルシダースの『ラーム・チャリト・マーナス』の内容が比較考察される。そしてその結果、このトゥルシダースのラーマ王子物語は、英雄ラーマを主人公とするヴァールミーキの「ラーマヤナ」や、ラーマ王子とその后シターを神聖な存在にしようとする哲学的な『アディアートマ・ラーマヤナ』とからさまざまな要素を受け継ぎながらも、人と人の調和すなわち人倫の重要性をも世に訴えようとしているという点で、当時の民の求めに応じる独自の作品となっているのだと結論づけられているのである。またその後さらに彼は、このような歴史的・文獻的な問題だけにとどまらず、その視野を広げ、現在でも野外劇という形で演じられている『ラーム・チャリト・マーナス』の今日の姿についても、フィールドワークに基づきながら紹介している。

とがなかったのは何故か、という問題を扱ったものである。この点に関して、彼は、ラーマ王子の神格化に関してはまず、後に新たに起こってきたタントリズム（密教）の思潮の影響を重視し、神性を構成する男性神と女性神が一對をなすと考えるタントリズムの勃興が、ラーマ王子とその妃シーターという一對が神性の表現として再解釈されていくにあたって、大きく作用したのではないかとする指摘を行っている。一方、『マハーバーラタ』の五王子がさほど神格化されなかった点に関しては、『マハーバーラタ』の裏の主人公でも言うべき従者クリシュナの存在の重要性を指摘し、このクリシュナ伝説のほうが、後のバクティ信仰（最高神に帰依することによりその恩寵によって救済されるとする信仰）の高まりとともに重要性を増している、このクリシュナのほうがむしろ神格化されていったのだとしている。そしてこの両者の相違の原因を一つを、『ラーマヤナ』（ラーマが表の主人公でかつ中心）と『マハーバーラタ』（クリシュナという裏の主人公が重要）という両叙事詩の文学作品としての性格の相違に、求めようとするのである。なお、坂田論文と徳永論文とともに、同様の『ラーマヤナ』の粗筋が重複して記されているのは、一冊のまとまった本としては奇異に思えた、ということをおきたい。

以上の二論文が、比較的古い時代のことを扱っているのに対して、高橋論文では、近代における南インドのアンチ・ラーマヤナの動きが主に問題とされている。このアンチ・ラーマヤナの動きとは、北インドのアーリア（あるいはアーリア的な南インドのパラモン）対南インドのドラヴィダという対立的な枠組みのなかで生じた、ラーマとシーターを悪く描きラーヴァナを良く描くような形の、南インド版ラーマ物語を生み出していった動きで、その代表的な作品には『イーラーヴァナン・カーヴィヤム』（一九四六年出版）などがある。そして彼は、このようなもとのラーマヤナとはまったく逆の趣旨のラーマ物語さえ生み出されてくることになる要因を、ラーマヤナ自体の持つ魅力と改変に耐えるダイナミズムに求めているのである。また彼は、このような近代のアンチ・ラーマヤナの動き以前にも古くから、南インドのラーマヤナでは、一般にラーヴァナが好意的に描かれることが多かったことにふれ、その原因を、南インドという地域性ではなく、南インドにおける一時期のジャイナ教の隆盛（ジャイナ教版ラーマヤナも数多く存在するのである）に求めているが、卓見だと言えよう。さらにまた、われわれにはなじみの薄い南インドのラーマヤナ関連の諸作品に関して、関連年表と簡単な作品解説が付されているのは、うれしいところである。

ても楽しい作りになっている。だが、論の最後に、論の最初と対応するような形で、このラーマヤナの影絵芝居という具体的な場における、タイのラーマヤナと精霊信仰との関わりについての考察がないのには、多少ものたりない感じが残った。

宮尾論文は、ラーマヤナがもともとは口頭伝承であった点に注目し、この口頭伝承としてのラーマヤナが演劇化するうちに身体化されていって身体伝承となっていく展開を、ラーマヤナが伝わったアジア全域をカバーしながら比較考察したものである。ここで提示されている「身体伝承」という概念は、これまであまりなじみのない新しいものであるが、もともとは神事と密接に関わっていた伝統芸能が、伝承されながら発展していく過程の一つの局面を考える際には、有効な概念であるように思われる。また、本書の流れのなかでは、この論文は、前述の金子論文でも扱われている影絵芝居を、口頭伝承の一部に含めながらも、身体化への前段階と位置づけるといって、ラーマヤナの伝承の諸形態における影絵芝居の位置を明確化するという役割をも果たしている。

青山論文は、ヒンドゥー・ジャワ時代から現在までジャワに伝わるラーマ物語の系譜（古典的グループ、『ラーマヤナ・カカウイン』などが有名）と、イスラーム到来以降にジャワに伝播したラーマ物語の系譜（近世的グループ、『スラット・カング』などが有名）について、それらの物語の受容の過程をたどり、ついで現在見られる主要なラーマ物語を表現形式ごとに概観したのち、ラーマ物語の現在の社会的位置について考察したものである。このうち、古典グループと比較した近世的グル

ープの共通する主要な特徴は次の三点である。(一)ラーヴァナの系譜を物語の前半にとりこみ詳細に語る。(二)シーターをラーヴァナの娘あるいはラーマの妹とする。(三)猿族の系譜を詳述し、なかでもハヌマーンをラーマの息子とする。これらの点は、先の高橋論文の南インド版ラーマヤナにおけるラーヴァナの記述の特徴なども共通するところがあり興味深い。また、現在ジャワで行われているワヤン・クリ（人形影絵芝居）とワヤン・オラン（人間の演ずるワヤン劇）とスンドラタリ

（ラーマヤナ・パレエ）の紹介のなかで、ラーマ物語の登場人物がマハーバーラタの登場人物へ転生する演目が存在することや、ジャワでは一般にラーマ物語よりもマハーバーラタ物語のほうに人気があるということが指摘されているが、この点もまた、その理由にはふれられてはいないものの、ジャワに固有の特質として興味深いところであろう。また最後に、インドネシアの近代化の進展に伴う、ラーマヤナ劇などの伝統文化の衰退の問題が、伝統文化がインドネシアの国民文化になりえる条件は何かという観点から論じられているが、この問題は、日本人もこれまで、日本の伝統文化に関して抱えてきた同時代的な問題であり、その今後の動向が注目されるところである。

大野論文は、ビルマに残るラーマヤナを、彫刻、音楽・舞踏、文学作品の三分野に分けて紹介したのち、そのうちの文学作品（九つのビルマ版ラーマヤナ）に共通の二〇のモチーフを抜き出して、そのうちヴァールミキ版ラーマヤナには見られない一二のモチーフについて、その伝承の問題を、周辺諸語版（雲南版、ラオス版、東インド版）との比較の上で考察し

たものである。そしてその結果、次のような結論に達している。(一)一二のモチーフはすべて雲南版・ラオス版にも共通する。(二)だがそのうちの四つ(たとえばシーターの捨子モチーフ等)は、タイ版、マラヤ版、ジャワ版にも共通するの、東南アジアのラーマ物語全体に共通する非ヴァールミーキ型のエピソードであろう。(三)ビルマ版、雲南版、ラオス版が主要なエピソードを共有しあっている事実には、幻の「アユタヤ・ラーマヤナ」か、インド諸語版のどれか(たとえば東インド版、南インド版あるいはジャイナ版など)が、その基になっているという可能性がある。(四)そこで試みに、東インド版とモチーフ比較を行ってみると、さまざまな共通性と相違点が認められる。このような結論である。今後のさらなる比較検討を期待したい。

田森論文は、日本におけるラーマヤナの受容と変容の問題を、ラーマヤナの中国から日本への伝播(奈良―平安時代)、『宝物集』所伝の「本生譚」の分析(平安末期―鎌倉時代)、『神道集』『御伽草子』所伝の「本地物」への影響(南北朝―室町時代)、「桃太郎」型昔話との関係(江戸時代―明治時代)という形で、四つの時代に分けて考察したものである。ただし、東南アジアと事情が決定的に異なるのは、ラーマヤナの物語全体が受容され変容してきたのではなくて、その物語の一部あるいはモチーフが受容され変容してきたという点である。そしてこの種の相違は、中国の『六度集経』においてすでに、ラーマヤナの本生譚(仏陀の前生物語)への変容という形である程度は認められるものの、日本においてさらに、『宝物集』

所伝の「本生譚」を経たのちに、竜や鬼などの怪物退治による娘・妻などの女性の解放と、怪物退治による宝物の獲得という二つの方向へのさらなる変容という形で、進行していくことになる。そしてその結果最終的には、「桃太郎」型昔話へとつながっていくことになるのである。なお、ラーマヤナのインド内および東南アジアにおける受容と変容に関しては、これまで国際的にさまざまに論じられてきているが、中国・日本における受容と変容に関しては、国際的にはあまり論じられてこなかったように思われるので、この種の論文は是非英語で書いていただいて、国際ラーマヤナ学会等で発表していただければ、貢献するところ大であろうと思う次第である。

最後に、鈴木論文は、(一)王権起源神話や王国の守護神の一つという形で、主に王権と結びついて受容されていたラーマヤナおよびラーマのその後の仏教的変容、(二)シンハラ人におけるラーマヤナの独自の展開としての二つの儀礼、すなわち、コホンバー・カンカリーヤとワリヤク・ネットウムの概要と構造、(三)シンハラ人の村落におけるラーマヤナの受容と展開、(四)タミル人地域でのラーマヤナの受容と展開について論じたものである。そしてその結果、スリランカにおけるラーマヤナ受容の特徴として、村落におけるその受容が、王権レベルでの受容に比べると断片的かつ消極的であり、この点で、東南アジアの上座仏教圏におけるラーマヤナの積極的な受容とは対照的であることを指摘し、その理由を次のような点に求めている。すなわち、スリランカではラーマヤナがジャータカ(仏陀の前生物語)のなかに十分吸収されなかったこ

と、ラーマによる秩序回復の物語は宇宙の主宰神的色彩を持つスリランカにおける仏陀の存在と競合したこと、ヒンドゥー世界の道徳的価値や化身の思想が上座仏教ではそのままでは受容しにくかったことなどである。

### 終わりに

最後に、本書を読み終えて物足りなさを感じた点を、二つだけ指摘しておきたい。その一つは、第一部「インドでの展開」のなかで、近年のインドでのヒンドゥートバ（ヒンドゥー教徒としてのアイデンティティー）の問題に関する言及がまったくなかった点である。インドにおけるヒンドゥー原理主義の高まりとともに生じてきたさまざまな動き、たとえば、ヒンドゥー教徒によるイスラーム寺院の爆破事件などは、その爆破されたイスラーム寺院の場所にもとあった寺院がラーマ寺院であったとされることに象徴的に示されるように、インドをラーマ・ラージュヤ（ラーマに代表されるようなヒンドゥー教徒の国）とする考え方が、その背後にあるように思われる。すなわち、ラーマは現代においても、ある種のヒンドゥー教徒にとっては、それだけの喚起力のある存在であり続けているのである。高橋論文において扱われていたように、インド独立後におけるアンチ・ラーマ・ヤーナの動きにもふれるのであれば、それと同種の基盤に立ちながらそれとは逆の方向性を持った、このような現代の動きにも是非少しは触れてほしかったと思うのである。

二つ目は、第二部には、中国におけるラーマ・ヤーナの受容と

変容の問題も含めてほしかったという点である。ラーマ・ヤーナが、仏教の本生譚のなかに取り入れられて変容し、それが中国に伝えられて漢訳され、さらにその経典が日本に伝わって、最終的には桃太郎型普話へとつながっていったという、このような受容と変容の過程を追っていく際には、中国自体における受容と変容の問題がもう少し明らかにしないと、今後苦しいのではないかと思えるのである。中国においては現在、このような経典の伝播と変容の問題が、一つのプロジェクトとして、めざましく進展しているのだと伝え聞いているが、それとの提携も今後の課題であらう。

森部 一著

『タイの上座仏教と社会』

——文化人類学的考察——

山喜房佛書林 一九九八年三月二〇日刊

A5判 四九二頁 二〇〇〇円

矢野 秀 武

本書は一九七七年から一九九七年までの二〇年間の長きに渡って著者が執筆してきた、タイ仏教に関する一四の既出論考と、書き下ろしの序論と結論から構成されている。既出論考には多少の加筆修正が加えられており、全体として緩やかながら一つの書物としてまとまっている。また、副題に、文化人類学的考察とあるが、筆者自身の綿密な現地調査よりも、主としてタイ仏教を研究している欧米の人類学者の業績を総合し批判的に考察することに重きが置かれている。まずは、本書の構成に従って、序論、第一部、第二部、第三部の順に内容を要約したい。

【第一章 序論——本論の課題と方法】では、従来の上座仏教に関する主要研究の一部を取り上げて比較検討し、本書における著者の研究の視座と方法をまとめている。著者は初めにウッドワードとラッセルによる、古いタイプの仏教学的・人類学的な上座仏教研究における「二つの宗教」論（ウェーバーやスパイロなどの研究に見られる、宗教エリート中心の涅槃志向の

仏教と一般人のアニミズム的な仏教との分離）への批判を取り上げている。彼らはこのような「二つの宗教」という考えに対して、上座仏教を純粹な涅槃中心の宗教とのみ捉えるのではなく、「実質的に初めから、救世論的考えだけでなく仏教学的考え、神話学的考え、宇宙論的考え、そして政治的考えを含んでいる」とみなし（七頁。以下特にことわりがないかぎり、括弧内の頁は本書の頁を示している）、これを「複合的伝統」と呼ぶ。著者はまず、この「複合的伝統」という視点からタイ仏教を捉えることを宣言する。

このような立場は、著者も取り上げている片山の仏教人類学的な立場と重なるものである。片山は、上座仏教の「智慧・上求菩提・出家（個人）」という仏教の一面（二四頁）だけでなく、「慈悲・下化衆生・在家（社会）」というもう一面（二四頁）、もしくは無常・苦・無我・縁起などの「教理」と、その発展的で世俗と関わる「仏典」。このような二つの側面を上座仏教に見るべきだと主張している。

次に著者は、「二つの宗教」論と似ているが、その両者における複雑な相互関係に注目している点でこれとは異なることされる。レッドフィールドの大伝統・小伝統論を比較的詳しく紹介する。その後タンバイアと石井米雄というタイ仏教の著名な研究者の業績の一部を検討し、彼らの主張はすでにレッドフィールドによって、二つの伝統間における複雑多様な影響関係や、それを媒介する聖典や知識人や巡礼地などへの注目という形で議論されていると述べる。さらに著者は、主にインドの自成的大伝統をベースにしていたレッドフィールドの二つの伝統論

は、他成文化として仏教を輸入したタイにはそのままでは使えない、という山田隆治による批判をここに組み込む。そこで二つの伝統という枠組みの代わりに、経典・サンガ・在家仏教徒という枠組みで、複雑な相互関係を解きほぐそうと試みる。

要するに、上座仏教は経典そのものが多様な思想からなり、タイにとって外来文化として入ってきたこの思想はタイの知識人や宗教的な制度によって一部変容を被りながら民衆に広まり、民衆の方も独自の採り入れを行っている、ということだろう。そこで、媒介としての経典や制度ならびに「指導的人物」や知識層に着目し、他成の大伝統と地方的な民衆文化の相互作用を把握する必要があると強調される。「上座仏教を民衆から切り離された、彼らにとって縁遠いものとは考えない。むしろ、社会の中に埋め込まれた宗教として捉えたい」(二三頁)という表明は、以上のような視座を意味しよう。

第一部「社会的文脈における仏教経典」は四つの章からなる。第二章「タイ人の行動様式と仏教の倫理——タイ農村社会の具体的考察に基づいて」では、エンブリーによって指摘されたかつて活発な論争が持たれたタイの「Loosely Structured Social System」(「ルースな統合」)、「個人的行動のかんりの差異が許容される文化」などタイ社会の構造的な特質)を取り上げる。著者は、(農村社会における)このルースな統合とは「自由意志と相互の対等・互恵の原則に立脚し」たものであり(五三頁)、この「原則が崩れ、その結果不利益を受ける関係者は自己の自由意志で当該関係を断ち切ることができる」(五三頁)ものだと、既存の民族誌の比較検討を通じて結論づけ

る。そしてそれが村人レベルおよび仏典レベルの仏教倫理と適会的であることを指摘する。

第三章「文化的媒体としての出家・還俗制度」では、前章で論じた対人関係が読みとれる教理教科書の一部(在家者の仏法実践を説いた『キヒパティバツツ』)や、その他の経典の知識(主に護呪経典であるブラ・パリットなど)が、出家・還俗の制度を通じて俗人層にも広まっていることを指摘する。

第四章「積徳行為の世俗的・社会的意味とそのイデオロギー的背景」では、出家制度だけでなく、積徳(タンブン)儀礼一般にも世俗的な意味があることを確認する。積徳儀礼の実践は社会的地位や経済事情を確認し、互恵的な人間関係を構築するものであることを指摘する。またイデオロギー面では、原始仏教・初期仏教の来世志向とは異なり、タイ仏教においては現世志向を強調した教理書や経典(『キヒパティバツツ』やパリットの『吉祥経』など)が重視されていると述べている。

第五章「タイ農民の世界観——死と再生の観念を手掛かりとして」では、農民の世界は功德の量で地位が配置され、その地位は流動的であること、また仏典の内容と較べて農民の世界観には三界がなく、また人間とそれ以外の存在(超自然的存在や動物)との境界線は不明瞭であることを述べている。

つづく第二部「タイ上座仏教の柔軟な適応力——『世俗』への具体的アプローチ」は次の四章からなる。第六章「タイの僧侶と戒律」では、村落社会の僧侶の呪術行為と、近代タイ仏教の正統教義の祖とされるワチャヤーン(一八六〇〜一九二二)の戒律に対する見解を比較し、両者の相違を示す。

第七章「村落の僧侶たちの見解と戒律の内容規定のずれをめぐる考察」では、前章で示された相違が問題視されない理由について、ワチヤーンのダンマ（正法）観および著者自身が行ったバンコクの僧侶（二名）へのインタビューをもとに明らかにする。そして「戒律は僧侶の実践に対して強制力を持たず、それを実践に移すかどうかはむしろ僧侶側の、あるいはそれぞれの僧侶の問題」であり（二七九頁）、また「仏陀のドクトリンや戒律が認めていない真面目な僧侶と不真面目な僧侶の区別を導入することにより、タイ・サンガは僧侶の実践に一定の枠をはめている。」（一七九頁）と結論づける。

第八章は「タイにおける仏教とバラモン教（サーサナー・プラーム（satsana-phram））の相互関係に関する一考察——バンコクの僧院とバラモン寺院における調査資料を中心として」と題し、タイ仏教は王室バラモン教をその周辺において消極的に認め、他方の王室バラモン教は自らを仏教徒ともみなして仏教を中心部に積極的に取り入れていることを明らかにしている。

第九章「出家の背景」では、個人の次元・村落の次元・仏教の教義や教理の次元の三つのレベルから出家の目的の連関を考察する。出家目的は各レベル多様であるが、その相違を承認しているところが仏教の世俗への対応、世俗での普及につながっているとされる。

最後の第三部「政治的・社会的脈絡におけるタイ上座仏教」は次の七つの章からなる（最終章は結論）。第一〇章「タイにおける地方僧院の相対的自律性と国家の宗教的・政治的統合」

では、都市部であるバンコク・トンブリー地区以外の地方の僧院が、戒律やサンガ法の尊守の面で「相対的自律性」を有しており、タイにおける宗教的・政治的統合の度合いは決して高くないと述べている。

第一章「バンコクの僧院における地方出身者の動向をめぐって」は、バンコクの寺院で暮らしている地方出身僧侶やデック・ワット（寺子）の動向を著者による大まかな調査などによって明らかにし、彼らが地方と中央の仏教ならびに政治を媒介する役割を有していることを示す。また、地方出身僧侶の政治的主張や活動なども取り上げている。

第二章「タンマユット派とマハーニカイ派」では、タイ仏教の中の二つの派を、儀礼の細部や俗人との関係ならびに僧侶間の関係など多様な側面から比較している。タマユット派の方が王族や高級官僚とのつながりが強く、戒律に対して厳しくその分俗社会に対して距離を取っているが、両派の間には交流や接点も多い。サンガ上層部や国家支配層から見れば、この派閥の相違は重要であるが、それ以外の僧侶や一般人にとつて見ればタイ・サンガは一つに見える」と結論づけている。

第三章「仏教改革者」としてのモンクット」では、タイ仏教から非合理的な思想を排除したと一部の研究者から言われているモンクット（ラーマ四世王「二八〇四〜六八」）の仏教観をとりあげる。彼は即位前には仏教の合理主義化を強調していたが、即位後には神霊や他界についての考えにも寛容になり、仏教を頂点としたタイの宗教世界の再秩序化を目指していたことが明らかにされる。

第一章「タイの僧侶ブッタタートのイメージをめぐって」——ダンマ理論と実践活動の検討から」は、高僧ブッタタート（一九〇六—九三）に関する進歩的で合理的な改革主義者のイメージをとりあげ、ブッタタート思想の構成や彼の地元での活動に関する他の論考に依拠してそれを批判し、より寛容で現実主義的なブッタタートのイメージを提出している。

第五章「タイにおける近年の宗教の動向——上座仏教を中心として」では、一九六〇年代以降の産業化や都市化などの急激な社会変動に呼応する宗教の動向を、バンコク近郊の事例に限って紹介している。単純な近代化論にはあてはまらない「呪術的・超自然的な考え」の台頭も指摘されている。

最終章「結論」では、各章の結論部分を前提にさらに議論を展開する。「第一節、社会的文脈における仏教経典」では、タイでは出家・還俗制度と学校教育が経典と人々を媒介しており、西欧の聖俗分離的な考えとは異なる聖俗の連続という思考が見られると結論づける。「第二節、タイ上座仏教の柔軟な適応力」では、ワチャヤーンの思想に見られる民衆仏教や民間信仰の容認および経典内容の分析よりも伝達を重視する姿勢が、タイ仏教の柔軟な適応力を生み出したと指摘する。「第三節、政治的・社会的脈絡におけるタイ上座仏教」では、統制の緩やかなタイ・サンガの特質を再度ワチャヤーンの思想と関係づけている。また、ウィルソンのセクト論を引き合いに出し、信仰内容によつて集団を形成するキリスト教に対して、タイ上座仏教は教義の解釈には寛容であり二つの派の違いは戒律規範のありかたにあると述べている。そして「第四節、経典レベルの仏

教と民間レベルの仏教の相互関係のパタンについて」では、出家・還俗制度といった文化的媒体によつて、この二つのレベルが連続している面もあるが、他方で実際の戒律違反への対応については両レベルの間にズレがあり、そのズレをワチャヤーンや、ブッタタートやモンクットなどの指導的人物が取り持っていることを指摘する。

以上、本書の内容の概略を紹介したが、いずれの章についても評者として問題に思うところがある。紙幅の都合もあり全ての問題点を列挙するわけには行かないが、できるかぎりとりあげたい。

まず、著者は序論で本書の視座を明らかにしているが、それはレッドフィールドやタンバイアが約三〇年前に指摘し研究してきた事柄からどの程度進展したものでしょうか。ウッドワードとラツセルの「二つの宗教」論批判と「複合的伝統」論は、初期の一部の上座仏教研究への批判であり、タンバイアやレイノルズやカイズなどによる研究についての批判ではない（少なくとも著者が引用している部分に関しては）。タンバイアの東北タイ農村に関する宗教研究についても、著者は大伝統と小伝統の複雑な相互作用や媒介としての経典の重要性を指摘する点はずでにレッドフィールドが述べていることだと指摘するのみで、タンバイアが描こうとした村落の当事者視点から見た宗教世界のありかたという点にはまったく注意を払っていない。

また著者は他成の大伝統の土着化にはそれを媒介する指導者の存在が重要であると述べているが、それは自成的大伝統の場合にもあてはまるのではないだろうか。両者の差異が十分論じ

られていない。とはいえ、仏教經典に代表される他成の大傳統と地方的な民衆文化を媒介している指導者や制度を中心に、論を展開するという点は本書の特色の一つと言えよう。評者としてはむしろこの媒介者に徹底的にこだわりの視点から見た宗教的世界のあり方をより掘り下げた議論を展開して欲しかった。できれば今後、綿密な現地調査（僧侶の教理学習や説法の実態についてなど）と、現地語の一次資料（ワチヤーンの地方寺院の視察に関する資料や、僧侶用の教理教科書全体など）を踏まえ、著者の視座をより一層深められることを期待したい。

各部各章の議論についても少なからぬ疑問を感じる。例えば、第一部の各章において、農民の対人関係のあり方と經典内容の適合性を論じているが、その際どのような基準で莫大な經典群の中から議論すべき經典を選出しているのだろうか。さらに、『キヒパティバツツ』や『吉祥経』などタイで特に重視される教理集や經典の扱い方に関しても問題がある。前者は教育書として使用され初めて一〇〇年経つか経たないかというものであり、その教えが農民の対人関係を規定しているとするれば、農民の対人関係のパタンは比較的歴史の浅いものとなってしまう。後者の経は確かにタイで広く唱えられ、古くから僧侶も学習対象としてきたものであるが、著者はその内容を解釈する際に、簡条書きで簡潔に説明された英語による仏教辭典のみを資料として用い、現世志向的な特徴をそこに読み取っている。しかし、現世的な倫理の実践から現世を脱却した涅槃の境地に至ることを段階的に説く教えとして、この経を解説する者

もおり（例えば、元教育省宗教局長で、多くの仏教書を執筆しているピン・ムトゥカン〔一九一六―七二〕など）、現地語文獻を扱っていけばもう少し幅の広い立場から解釈することができただろうと残念に思う。

第二部の第七章で著者は、戒律の強制力の欠如を指摘し、いささか誤解を招きかねない一般化を行っているが、戒律の個々の項目において、どのような過程で違反と認定され、認定された場合にどのような対処（強制還俗から自己反省までいろんなレベルの対処がある）がなされるかなど、戒律に関する經典、サンガ法、（マスメディアを含む）現場の対応なども十分踏まえて具体的に論じることも必要ではないだろうか。著者が取り上げている、戒律違反とは護符や占星術や病氣治癒の儀礼などに限られており、それが戒律上どの程度大きな違反と考えられているのか（少なくとも飲酒や性交渉などと較べれば大きな違反ではない）、そもそも護符の作成は仏法僧を祈念し心に深く留めることを目的とするという大義名分のレベルでも戒律違反とみなされるのかなど、論じておくべき課題は多い。

第三部では、タイの地方僧院の「相対的自律性」を指摘しているが、「相対的自律性」とは、完璧に画一化した統治組織という極めて稀な状態を暗黙の基準モデルとし、それとの比較を通じて特徴づけられたものではないだろうか。おおかたの組織の末端は「相対的」に自律しているものだろう。統合は画一化と同じ意味ではないはずだ。それでも「相対的自律性」のあり方が、タイ仏教の特質だと論じるのであれば、第二章で著者が取り上げている「Loosely Structured Social System」との関連

や、他国の上座仏教組織やその他の国教的組織などの比較の上で、その具体的な特質を明らかにするべきではないだろうか。

以上、問題点ばかり指摘してきたが、最後に本書の可能性にも触れておきたい。まず、既存の研究業績を主要な資料とする研究スタイルは、ともすると論点や資料ともに既存研究の枠内で行われてしまう問題がある。しかし常識として述べられているが厳密には論じられていないことは多い。したがってそのような点に関して緻密に論をつめておく作業にもいくらかの意義はある（これは、著者も自ら述べている）。また、既存の研究が等閑に付してきた疑問を明らかにするという独創的な研究につながることもあり得る。第一二章のタンマユット派とマハーニカーイ派の比較研究などは、これにあてはまるだろう。また、多くの英語文献を縦横無尽に利用する著者のスタイルは、タイ仏教に関する英語文献を、日本語で幅広く紹介するという役割を十分果たしている。

そしてなにより、果敢にタイ仏教の一般論を構築しようとしている意気込みに対して、タイ仏教研究に携わる評者自身、頭が下がる思いである。特定領域の個別研究が主流となっている日本のタイ仏教研究の現状に対する批判を、本書から読み取ることのできるのではないか。本書は、タイ仏教の総合的な議論の必要性と共に、その困難さをも示していると思われる。

## 会報

### ○常務理事会

日時 一九九九年三月二〇日(土)一三時～一六時

場所 神田学士会館

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、井門富二夫、金井新二、木

村清孝、佐々木宏幹、田島照久、田丸徳善、土屋

博、藤井正雄、宮家準

### 議事

一、各種委員会新設の件

金井新二常務理事(庶務委員)より経緯の説明と提案があり、討議の結果、庶務委員会、国際委員会、データベース委員会の新設を承認した。

一、学術著作権協会との契約について

金井常務理事より契約する予定との報告があり、了承した。

一、国際宗教学会(I A H R)の地域会議および大会について

荒木美智雄常務理事より説明があり、討議の結果、二〇〇五年の大会を日本で開催する可能性について承認された。

また、中国・韓国などアジアもしくは東アジアのプロックの宗教学会が行われていないので、将来的に考えていく方向であることが報告され、承認された。

一、来年度の学術大会について

来年度の学術大会を駒澤大学で開催する予定であることが井門会長から発表された。

### ○「宗教研究」編集委員会

日時 一九九九年三月二〇日(土)一五時～一九時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 芦名定道、安達義弘、石井研士、市川裕、薄井篤

子、氣多雅子、小坂国繼、下田正弘、鈴木岩弓、竹

村牧男、深澤英隆、星川啓慈

### 議事

一、刊行報告

第七二巻第三輯(三一八号)論文四本、書評一二本。

第七二巻第四輯(三一九号)第五七回学術大会紀要号。公

開講演二本、研究発表二八二本。

一、編集方針

第七三巻第一輯(三二〇号)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。

九月刊行予定の総目録・索引号(三二一号)について石井委員より説明がなされた。

九月の第五八回学術大会に予定されている国際シンポジウム、パネルディスカッションの大会紀要号掲載について枚数・締切等を決めた。

会員より問い合わせのあった「日本語以外の言語による論文投稿」については、現状では体制ができていないこと、投稿規定が日本語を前提としていることなどから、当分は

従来通り、日本語のみとすることが確認された。なお、この問題は編集委員会だけで決定できないが、将来的にどういう形で海外発信するかの問題も含め、理事会と相談することになる。

### ○常務理事会

日時 一九九九年四月一〇日(土)一三時～一三時三〇分

場所 大正大学一号館 大会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、井門富二夫、金井新一、佐々木宏幹、島菌進、藪田坦、田島照久、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、長谷正當、華園聰鷹、藤井正雄、宮家準、渡邊賢陽

### 議事

一、一九九九年度会長選挙日程の決定

四月二六日(月) 第一次投票選挙公示発送

五月二六日(水) 第一次投票有権者資格締切

第二次投票選挙公示発送

五月三一日(月) 第一次投票有権者資格認定

六月 三日(木) 第一次投票用紙発送

七月 三日(土) 第一次投票締切

第二次投票有権者資格締切

七月一〇日(土) 選挙管理委員会(第一次投票開票、第二次投票有権者資格認定)

七月二八日(水) 第二次投票用紙発送

八月三一日(火) 第二次投票締切

九月一日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票)  
一、選挙管理委員長選出

互選により、渡邊賢陽氏を選出した。

### ○理事会

日時 一九九九年四月一〇日(土)一三時三〇分～一六時

場所 大正大学一号館 大会議室

出席者 青山玄、阿部美哉、新井昭廣、荒木美智雄、井門富二夫、池上良正、井上順孝、大貫隆、岡亮二、小田淑子、金井新一、古賀和則、佐々木宏幹、佐藤憲昭、島菌進、鈴木岩弓、関一敏、芹川博通、藪田坦、藪田稔、高田信良、武田武鷹、田島照久、谷口茂、田丸徳善、土屋博、鶴岡賢雄、中村廣治郎、西山茂、James W. Heisig、長谷正當、花岡永子、華園聰鷹、藤井正雄、平敷令治、堀尾孟、宮家準、宮田登、山折哲雄、(南山大学) 渡辺学

### 議事

一、第五八回学術大会について

九月一七日(金)～一九日(日)の三日間、南山大学で行われる学術大会の詳細について、開催校である同大学教授の James W. Heisig 理事、渡辺学評議員より報告があり、承認された。

日程の概要は以下の通りである。

九月一七日(金) 開会式、国際シンポジウム、学会賞選考

委員会、理事会

九月一八日(土) 研究発表、評議員会、会員総会、懇親会  
 九月一九日(日) 研究発表、『宗教研究』編集委員会  
 大会参加・研究発表の申込締切は六月四日(金)。

一、一九九九年度日本宗教学会賞選考委員について

井上順孝、小田淑子、古賀和則、田島照久、立川武蔵、松本滋、宮田登の七名が選任された。

一、各種委員会の新設について

三月二〇日の常務理事会で合意された各種委員会の新設案(前記)が討議に付され、承認された。

一、新入会員について

別記四六人の入会が承認された。

一、複写に関わる総合的権利委託契約について

学術著作権協会と複写に関わる総合的権利委託契約を締結したことが井門会長より報告された。

一、会長選挙について

常務理事会において、今年度の会長選挙の日程ならびに選挙管理委員長に渡邊實陽氏が選出されたことが井門会長より報告された。

一、寄付金について

去る三月に、故玉城康四郎氏のご遺族より、学会の事業を援助する趣旨で五〇万円の寄付の申し出があったのでこれを受領したことが井門会長より報告された。有効な利用方法については今後検討し、あらためて報告することになった。

一、来年度の学術大会について

来年度の第五九回学術大会を駒澤大学で開催することが井門会長より提案され、了承された。続いて、同大学教授の佐々木宏幹常務理事より挨拶があった。

一、IAHRについて

荒木常務理事より、第一八回世界大会が二〇〇〇年八月五—一二日に南アフリカのダーバンで開催されることが報告された。また、二〇〇五年の世界大会を日本で行うことを提案することが三月二〇日の常務理事会で了承されたとの報告があり、承認された。加えて、中国・韓国など東アジアブロックの宗教学会が行われていないので、将来的に考えていく方向であることが報告され、承認された。

一、SISRについて

阿部美哉常務理事より、本年七月二六—三〇日にベルギーのルーヴァンで開かれる第二五回大会について報告がなされた。全体テーマは「Journeying」、「宗教的遍歴」、日本学術会議宗教学研究が島蘭進氏を派遣すること、メインパネリストとして井上順孝氏が参加することなど。

一、日本学術会議について

(1) 文化人類学・民俗学研連

藤井正雄常務理事より、二〇〇二年に人類学を中心とした国際会議が日本で開催されること(テーマ Human Body is an Anthropology Perspective)、また、その予備的シンポジウムとして同研連主催のシンポジウムが左記の日程で行われることが報告された。

日時 一九九九年一月五日(金)一四時〜

場所 日本学術会議 講堂

テーマ 「身体（からだ）」と文化」

パネリスト（仮題）

菅原和孝（京都大学教授）

「ことばと身体」

武井秀夫（千葉大学教授）

「病気における身体とこころ」

神田より子（敬和学園大学教授）

「儀礼と身体」

## (2)宗教学研究

宮家準常務理事より同研連主催のシンポジウムについて報告がなされた。

日時 一九九九年六月二八日(月)一三時三〇分

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「世紀末と宗教」

発題

「近代的宗教観の終焉」

加藤智見（東京工芸大学教授）

「世紀末とカレンダー」

中牧弘允（国立民族学博物館教授）

コメント

神道から 本澤雅史（皇學館大学助教授）

道教から 丸山宏（東北大学助教授）

仏教から 古田和弘（大谷大学教授）

キリスト教から 近藤勝彦（東京神学大学教授）

なお、宗教学研究連主催のシンポジウムを日本宗教学会が後援すること、会議の経費として二万円の拠出金を支払うことが承認された。

一、国際アジア・北アフリカ研究会について

中村廣治郎常務理事より、第三六回国際アジア・北アフリカ研究会（ICANAS）が二〇〇〇年八月二七日―九月一日にカナダのモントリオールで開催されることが報告された。発表要旨の申込締切は一九九九年八月二日必着。

なお、同会議の詳細については、東方学会（電話〇三―二六二―七二二）にお問い合わせ下さい。

一、会費について

関一敏理事より、国際学会も含め複数の学会に入会することが今後ますます必要になるとの理由から、大学院生・研究生など若い研究者の会費値下げについて提案があり、今後検討審議することになった。





会 員 訃 報

○日本宗教学会名誉会員、埼玉大学名誉教授、岩本泰波先生は、一九九九年二月一六日逝去されました。享年八六歳。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。

○日本宗教学会常務理事、東京大学教授、江島惠教先生は、一九九九年五月二二日逝去されました。享年五九歳。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 )

- |       |                   |
|-------|-------------------|
| 冲永 宣司 | 帝京大学助教授           |
| 廣川 和夫 | 龍谷大学非常勤講師         |
| 館野 正生 | 駒澤大学大学院修士・博士(仏教学) |
| 堀江 宗正 | 東京大学大学院           |
| 近藤 光博 | 南山大学南山宗文化研究所研究員   |
| 久保 紀生 | 大正大学総合佛敎研究所研究員    |
| 棚次 正和 | 筑波大学教授            |
| 長井 英子 | 関東学院大学非常勤講師       |
| 出村みや子 | ノートルダム清心女子大学非常勤講師 |
| 石上 善應 | 大正大学教授            |
| 島菌 進  | 東京大学教授            |
| 武田 道生 | 大正大学非常勤講師         |
| 伊藤 聡  | 國學院大学日本文化研究所兼任講師  |
| 春古 真哉 | 中部大学非常勤講師         |
| 池澤 優  | 東京大学助教授           |
| 島 岩   | 金沢大学助教授           |
| 矢野 秀武 | 東京大学大学院           |

# The Hindu Nationalists and their Critique of Monotheism : The Relationship between Nation, Religion, and Violence

KONDŌ Mitsuhiro

The supreme power of India is now in the hands of a body of people known as “Hindu nationalists.” It is well known, even in Japan, that their political confrontationalism and ultra-nationalism was behind the conducting of nuclear tests in May 1998, and that they have pitted themselves resolutely against the Muslim community in India. Less known, however, is the fact that they have been waging a spirited campaign against Christianity using the same tools of discourse as those used against Islam. I would like to present an overview of the criticisms leveled by present-day Hindu nationalists against what they call variously “monotheism” or “Semitic religions,” and to analyze the structure of their discourse as a logic of justification for hostilities. I conclude that this discourse consists of four elements: an essentialistic homogenization of the enemy, a subjectivizing of the crisis, an appeal to the self-evidence of the justifying logic of nationalism, and an openness to non-violence.

# Modernity and Psychological Theories of Ritual : Ritual, Neurosis and Play

HORIE Norichika

This article reviews the theories on ritual of Freud, Jung and Erikson, all prominent psychologists of religion. The article thereby investigates how they understood their practice of psychotherapy with relation to ritual in the context of modernity.

These three psychologists, in common, compare religious and magical ritual with neurosis. They point to the fact that the neurosis has appeared as the traditional collective ritual loses its power. And, finally, they present their psychotherapy as “play,” which includes and revises the transformation process in ritual.

In neurosis, the individuals fall into a vicious circle, that is, the unintended repetition of ritual action. In order to break the circle, the therapists try to make it more comprehensible and intelligible through free representation, scrutiny, and reconstruction in limited situations. In the background lies the general trend in which one assumes the task of plotting one’s self from the beginning, since the tradition can no longer provide the resources of self-understanding. This constellation as a whole constitutes the “working-through” of the reflexive project of the self in modernity.

# A Study of Fa-ts'ang's *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* and *Hua yen san mei kuan*

TATENO Masao

This article will clarify that the *Hua yen san mei kuan*, which no longer exists although Fa-ts'ang himself referred to it as one of his own writings, is the same in terms of content as the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* collected in Taishō vol. 45. It will also show that the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* is certainly Fa-ts'ang's own work. These are the two main concerns of this article.

Although the delineations in the *Hua yen san mei kuan* would almost reduplicate those in the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang*, we could not yet assert that these two writings are the same book. This is because the *Hua yen san mei kuan* has a theoretical formulation of "10 chapters-10 sections" on the one hand, while the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* is composed of 4 chapters on the other.

Now looking into the contents of the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* in detail, it is found that the 4 chapters are divided into further sections. If we ignore the formulation of 4 chapters and concentrate only on the sections, we can clarify that they are categorized into 10 chapters. Furthermore, we can articulate that the contents of the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* could almost be composed of "10 chapters-10 sections." This is because the contents of the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* turned out to be partitioned into 10 chapters with each chapter divided into 10 sections, with the exception of only one chapter.

Accordingly, it could be proved that the *Hua yen san mei kuan* and the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* are the same book and the *Hua yen fa p'u t'i hsin chang* is Fa-ts'ang's true work.

# Das Problem „Ich und Du“

HIROKAWA Kazuo

Die Philosophie Nishidas vollzieht eine epochale Entwicklung (oder Kehre) mit Auftreten eines Problems, das „Ich und Du“ (im 6. Band «Selbstbewußte Bestimmung des Nichts» des Gesamtwerkes) lautet. So betrachten wir zuerst, woher das Problem „Ich und Du“ kommt. Nishida erörtert stets „Selbstbewußtsein (Selbstgewahrung)“. Daß ich mir meiner bewußt (meiner gewahr) werde, wird mit dem Ort als „in mir“ eins erfaßt. Der Bereich, worin das absolute Andere aus meiner eigenen Seinsart um den Ort auftritt, und die Sache, daß daraus das „Ich und Du“-Verhältnis eröffnet wird, sollen im Blickfeld unsrer Betrachtung sein.

Dann richten wir unseren Blick auf das konkrete Verhältnis: was da mit dem Problem „Ich und Du“ auseinandergesetzt wird. Drittens, wohin das Problem geht. Das, wohin dieses geht, heißt „Er (Sie, Es)“. Und was ist dasjenige, das das Denken zur <Ich-Du-Er (Sie, Es)>-Entwicklung bewegt? Was ist durch diese Umwendung oder Kehre enthüllt? Das ist das Einzige, was hier anzudeuten und darzulegen versucht werden soll.

# “Nothing” as Affirmation : On the Two Dimensions of *Chân*-language

OKINAGA Takashi

The word “Nothing” (無) used in the recorded sayings of *Chân* (禪) appears to have a negative intention. Quite to the contrary, however, the true purpose of this word is to open one up to absolute affirmation. In this paper, we consider the hidden structural background of such paradoxical use of language in *Chân*. For our examples of such use, we mainly draw on the thought of the early strands of *Chân*, particularly that of *Niú tóu Chán* (牛頭禪). This sect was criticized by Zong-mì (宗密) for its tendency to one-sided negation. But behind the words of this sect, there is a sharp distinction between the Being dimension of everyday life and the dimension of *śūnyatā* (空) which one cannot see without enlightenment (開悟). This distinction is drawn so that one can be led to the dimension of *śūnyatā* by radically negating the dimension of Being. However, these dimensions themselves cannot become objects of our recognition, in so far as they have a far closer relation with our “knowing mind” than with our “known mind.” Based on this fact, we note the importance of taking into consideration the anonymous dimension on which the speaker and the listener stand. Next, in order to interpret the contradictory sayings in *Chân* from the viewpoint of these two dimensions of language, we consider “The Logic of *sive/non*” (即非の論理) in Vajracchedikā-prajñāpāramitā (金剛般若經). Finally, as we consider this logic, we also consider the way in which the paradoxical construction of *Chân* leads one living in the everyday world of Being to transcend this dimension in order to reach that of *śūnyatā*.