S・キルケゴールにおける生成の概念

――『哲学的断片』「間奏曲」の章に関する一考察――

倉内利美

一

S・キルケゴールの思想において、生成の問題は、彼のキリスト教的歴史観における超越性の問題に関わってゆく極めて重要な哲学的問題である。この問題は、とりわけヘーゲル哲学との対決を通じてより鮮明化されたと言うことができる。それどころか、キルケゴールのヘーゲル批判の中核に、まさにこの生成概念の根本的な相違があると言っても、決して過言ではないのである。本論文は、キルケゴールにおける生成の概念を、彼のヘーゲル哲学との関わりの中で浮き彫りにしてゆくことを目的とするものである。

そこでまず問題となるのは、キルケゴールとヘーゲルの関係をどのように扱うかということである。両者の関係については、キルケゴール研究史のかなり早い時期から、多くの研究者によって様々な仕方で問題にされてきた。(1) しかしこの中でも特に注目しなければならないのは、N・トゥルストルプの『キルケゴールのヘーゲルに対する関係』(2)であろう。この研究書は、できるだけ多くのキルケゴールの著作および文書を歴史的に忠実に踏まえている点におい

て、特に優れたものであると言える。トゥルストルプがキルケゴールとヘーゲルの関係についてまず問題として取り上げるのは、両者の思想の単なる比較ではなく、キルケゴールがヘーゲル哲学について、何をどのように理解したかということである。彼はこの問題を、キルケゴールの各種文書をそれぞれの性格に即した仕方で扱いながら、その豊富な知識と分析力を駆使して検討している。

彼は結論的に次のように述べる。「キルケゴールにとって決定的な問題の多くは、ヘーゲルおよびヘーゲル学派との出会い以前に提出された」[3]。そして、「思弁的観念論の用語の多くと、使用された概念のすべてを取り入れるという意味」において、たしかにキルケゴールはヘーゲルに依拠しているけれども、「如何なる点でも、また如何なる時期においても、キルケゴールがヘーゲル学派の中に数え入れられることは正しくない」[4]ということである。

トゥルストルプの結論は、大筋において正当である。しかし彼は厖大な量の文書を限なく検討することに専念するあまり、キルケゴールとヘーゲルの間の根本的相違を明確化する個々の思想的問題に対して、深く掘り下げて考察したとは言いがたい。それゆえトゥルストルプは、両者がどの点でどのような仕方で相入れないかという点にまで詳しく言及することができなかった。そこで本論文では、キルケゴールとヘーゲルの接点としてとりわけ重要な生成の問題を取り上げて、トゥルストルプの研究成果を踏まえながら、考察を試みてみたいと思う。

キルケゴールが生成の問題を特に扱ったのは、前期の著作活動の後半に書かれた『哲学的断片』の「間奏曲」の章においてである。以下、この章の分析を通して、キルケゴールがどの点でヘーゲルの生成概念を批判し、それを通じてどのような独自の生成概念を打ち立てたかを考察してゆきたい。

『哲学的断片』は、ソクラテスとイエス・キリストという二人の教師に対する弟子の関わり方の違いを通して、真理の内在性を前提とする哲学的立場と、真理の超越性を前提とするキリスト教的立場との相違を明らかにしようとす

る著作である。キリスト教の真理は、人間を超越した神がイエス・キリストとして人間の世界に姿を現わしたという歴史的出来事を通じて、弟子に伝えられる。ここでキルケゴールは、この歴史的出来事と直接関わった同時代の弟子を論じた部分（一～四章）と、直接関わりえなかった間接的な後代の弟子を論じた部分（五章）とを時間的に区別するために、両者の間に、これから取り上げる「間奏曲」の章を設ける。そしてその中で、この時間的な区別は、絶対的超越的真理としてのキリスト教においては、決して本質的な区別ではないことを確認するために、イエス・キリストの出来事そのものにおける生成、すなわち神が人と成るということについて考察する。従って、『哲学的断片』における生成とは、本来〝神が人と成る〟こと、そして同時に〝人がイエスの弟子と成る〟ことを意味しているのである。

しかし他方、キルケゴールがヘーゲルの生成概念との対決を終始念頭に置いていたということは明らかである。なぜならキルケゴールは、ヘーゲルの生成概念において重要な原理となっている必然性との関係においてこの章全体を論じているし、またキリスト教と哲学とを明確に区別しようとする本書全体の意図も、ヘーゲルによる両者の統一を批判することにあったことは明白だからである。

しかしキルケゴールはこのような彼本来の意図にもかかわらず、ヘーゲル哲学に対する批判を前面に押し出すということをしなかった。そして表向きは、むしろアリストテレスの運動論に依拠するという形をとって議論を展開している。しかしここで本当にキルケゴールはアリストテレスを全面的に受け入れ、そこからヘーゲル批判を目論んだのかどうかということは、極めて重大な問題であると言わねばならない。従ってまず第一に、アリストテレスの運動論との関係において、キルケゴールの生成概念を取り上げることにしたいと思う。

二

キルケゴールはまず、生成（Werden, Tiblivelse）を変化（Veränderung, Forandring, κίνησις）の一種としてとらえる。この章におけるキルケゴールの変化の概念は、アリストテレスの『自然学』における運動変化論（κίνησις論）に基づいている。キルケゴールはアリストテレスの哲学をW・G・テンネマンの『哲学史』[5]を通じて学び、「間奏曲」の章を書くにあたっても主にテンネマンの叙述を参考にした。

キルケゴールは生成を、他の一般の変化と区別して次のように述べる。「生成するものはいかに変化するのか、あるいは生成の変化 κίνησις とはどんな変化であるのか？……生成における変化とは……本質における変化ではなく存在における変化である」[6]。キルケゴールの生成概念の中心をなすこの定義において問題となるのは、キルケゴールが本質と存在とをどのような意味において区別したかということである。しかし生成―消滅（Entstehen-Vergehen, γένεσις-φθορά）を一般の運動変化と区別するということは、アリストテレスにおいても同様に見られることである[7]。従って、両者が同じ意味でこれらを区別しているのかどうかということが、この問題の焦点となる。そこでまずキルケゴールの生成概念を明確にするために、テンネマンが主に依拠した『自然学』を中心にして、アリストテレスの運動変化論および生成消滅論を概観しておきたいと思う。

『自然学』第一巻第七章では、広い意味での変化全体が生成という言葉によって説明されている。まず、「生成過程には常に何かが、すなわち生成するものが、その基に置かれてあらねばならない」[8]という。これはたとえば、〃人間が健康になる〃という場合、〃人間〃は、不健康な状態から健康な状態になる変化の母体として不可欠な要素だと

いう意味である。そこから生成における三つの原理が提出される。すなわち生成変化の基体としての質料（人間）、生成の結果として現われてくる形相（健康）、およびその形相と対立関係にあるところの形相の欠除態（不健康）の三原理である。

ところでこの考え方は、端的に無なるものからの生成を否定するというアリストテレスの基本的な考え方と強く結びついている。第一巻第八章では、「端的に何ものも〝あらぬもの〟〔すなわち全くの無〕からは生成せず」[9]と述べられている。ここで先の三原理のうち、変化の基体としての質料を考えに入れなければ、形相の欠除態――すなわち〝あらぬもの〟――から形相への変化を生成と呼ぶことも不可能ではないと言える。しかしアリストテレスはこれを、単に「付帯的意味において」[10]そう言えるにすぎない場合であると考える。すなわち無からの生成を否定する限りにおいては、変化の基体としての質料は根本的に不可欠だということである。

『自然学』第三巻以下では、運動（κίνησις）および転化（μεταβολή）についての説明がなされる。その中でも第五巻第一章は、運動と生成の区別を明示した章として特に重要である。[11]それによれば、「転化」とは変化一般のことであるが、これには三種類のものがある。第一の転化は「基体〔甲〕から基体〔乙〕への転化」、すなわち運動であり、第二の転化とは「基体〔甲〕から基体でないもの〔非甲〕への転化」、すなわち消滅であり、第三の転化は「基体でないもの〔非甲〕から基体〔甲〕への転化」、すなわち生成である。[12]ちなみに第一の転化である運動は、さらに量における運動（増大・減小）、質における運動（変化）、場所における運動（移動）の三種類に分けられる。[13]

運動と生成消滅が区別される理由は次のとおりである。生成とは、基体でないものから基体への転化、換言すれば、「端的な意味で現実的にあるものに対置されているもの〔端的な現実的な非存在〕」[14]から実体への転化のことである。このような非存在が運動するということはありえないがゆえに、生成が運動であることは不可能である、という

のがアリストテレスの説明である。

この第五巻においては、端的に何もないことから何かが生ずることが生成と考えられていることがわかる。これは先の第一巻での生成の説明と矛盾しているように見えるが、この点については、アリストテレスの『生成消滅論』における「端的な生成」に関する叙述から理解することができると思われる。

この問題は、『生成消滅論』第一巻第三章において扱われている。「端的な生成」は「端的な非存在から生ずる」[15]。しかしこの端的な非存在は、「いかなる意味においても有らぬもの」[16]、すなわち全くの無を意味するものではない。アリストテレスはこれを、「「有ると有らぬの」両方の言い方がなされる」[17]ところの「質料」[18]と考えている。質料とは、端的な生成という変化が「そこから生じ、そこへと至る」[19]ところの基体であり、「可能性としては有るけれども、現実性としては有らぬ」[20]ものである。この質料が「より実体的である」[21]か、あるいはそれほどでもないかという「差異をもつこと」[22]によって、生成消滅は起こるのである。これについて戸塚七郎氏は次のように解説している。「すなわち、生成と言うも、消滅と言うも、それらは実体から実体への一つの変化を二つの面で捉えているにすぎない。ただし、同じ実体間の変化であっても、或る実体への、つまり実在性のより高い実体への変化が特に生成と呼ばれる」[23]。

以上から次のように言うことができるであろう。生成消滅以外の変化、すなわち運動においては、ある実体を不変なものとして固定した上でその属性（量・質・場所）が変化する。これに対して生成消滅とは、質料を基体として、この質料自身の基本的性質である実在性あるいは実体性が変化することである。

キルケゴールの生成概念との関連において重要なことは、アリストテレスの生成消滅においては、実体が在るということ――すなわち実在性――が量化あるいは属性化されているという点である。しかもこの実在性は全くの無に帰するということが決してない。実体としての実在性は、変化の基体が現実的な形姿を全く持っていない場合でも、可

能的な形で、生成消滅を含めたあらゆる変化において保持されている。従って、実在性ということを変化の究極的な基体とするならば、生成消滅とそれ以外の一般の変化は原理的には全く同一の変化であると言うことができるのである。

以上がアリストテレスの生成消滅論の概観である。次に、本論文の主題であるキルケゴールの生成概念を、アリストテレスの運動論および生成論と対比しながら取り上げたい。

キルケゴールはまず次のように述べる。「生成以外のすべての変化 ἀλλοίωσις は、変化がそこで起こるところのものがそこに存在しているということを前提としている。それが、そこに存在していることをやめるという変化であったとしても」[24]。我々はこれと非常によく似た表現を、テンネマンの哲学史の中に見い出すことができる。そこでは、すべての変化においては、その始めと終わりに相対立する二つのものが存在していなければならない、という内容のことが述べられている。そして、「たとえ何かあるものが存在することをやめるという場合においてもそうである」[25]といわれている。キルケゴールがテンネマンのこの箇所を読んで先のように叙述したとすれば、「変化がそこで起こるところのもの」とは、変化の出発点に在る「あるもの（ein Etwas）」[26]、すなわち変化の結果として出来た〝あるもの〟に対立するもう一つの〝あるもの〟を指す、と解釈することができる。

これに続いてキルケゴールは、「このことは生成に関しては当てはまらない。なぜなら上記のような場合には、生成するものは生成の変化において、それ自身の内で変化せずに留まっているということがないからである」[27]と述べる。そして生成の変化とは、先述したように本質における変化ではなく、存在における変化であり、それはつまり「そこにないことから、そこにあることへの変化といったものである」[28]と述べる。

生成以外の一般の変化においては、変化の結果できあがる〝あるもの〟は、変化以前の〝あるもの〟とは別のもの

でなければ、変化が起こったということにはならない。ところが生成の変化の場合は、その結果できあがった〝あるもの〟が変化の前にはそれとは別の〝あるもの〟であったのだとしたら、その変化は一般の変化と何らかわらないものになってしまう。生成の変化とは、〝あるもの〔甲〕〟から〝あるもの〔乙〕〟への変化ではなく、〝あるもの〔甲〕〟が生まれ出るという変化であって、〝あるもの〟それ自体は何らの変化も被らないただ一つの〝あるもの〟でなければならない。この変化において変化するのは、〝あるもの〟が〔甲〕であるか〔乙〕であるかという本質ではなく、〝あるもの〟の存在性、すなわち〝あるもの〟が〝存在している〟か〝存在していない（あるいは非存在している）〟かという存在の性質である。[29] すなわち「そこに存在していない」（非存在）という存在性から、「そこに存在している」（存在）という存在性への変化が、キルケゴールにおける生成の変化である。

この生成の変化は、アリストテレスにおいて運動変化から区別された生成消滅と同じであるように見えるが、両者の生成はその変化の質において根本的に異なっている。なぜならキルケゴールにおける存在性は、アリストテレスにおける実在性のように、量的に考えられることが全くないからである。アリストテレスにおける生成は、先述したように、実在性のより少ない〝あるもの〟から実在性のより多い〝あるもの〟への変化と考えられたが、キルケゴールにおいては、〝あるもの〟が〝存在する〟か〝存在しない〟かのどちらか以外は全く考えられていない。キルケゴールの生成は、アリストテレスの〝実在性における量的な変化〟としての生成消滅と対比するならば、〝存在性における質的な変化〟ということができるであろう。

ところがキルケゴールはさらに次のように述べる。「しかし、生成するものが置き去りにしてゆくこの非存在もまた、そこに存在しているのでなければならない。なぜなら、そうでなければ、〝生成するものが生成において不変のままであり続けたのではないことになる〟からである」。[30]

まず、生成の始まりにおいて「そこに存在していない」という存在性が存在していなかったとするならば、生成の始まりは「そこに存在していない」という状況ではなかったことになる。このことは、生成の始まりにおいて何か別の〝あるもの〟が存在していたことを意味する、とキルケゴールは考える。すなわちキルケゴールはここであくまでも、生成の始まりを全くの空虚と考えることはないのである。つまり非存在という存在性は、端的な無を意味していない。しかもこれは、アリストテレスの場合のように、実在性が量的に無に帰することがないという意味において言われているのでもない。

そこで、〝「そこに存在していない」ということがそこに存在している〟とはどういう意味であるのかということが、次に問われなければならないであろう。

キルケゴールは次のように述べる。「非存在であるような存在とは、つまり可能性のことである。そして存在であるような存在とは、すなわち現実的な存在、あるいは現実性のことである。従って生成の変化とは、可能性から現実性への移行のことである」[31]。キルケゴールは、「可能性から現実性への移行」という表現をテンネマンの叙述の中から見い出し、これを極めて重要なものとして遺稿の中に書き写している[32]。しかしこの表現は、テンネマンの叙述においてもキルケゴールの遺稿においても、*κίνησις*、すなわち生成と区別された運動変化に対してなされたものであった[33]。これまで述べてきたように、キルケゴールの生成概念はアリストテレスの運動論とは明確に異なるものであったから、キルケゴールがここで、アリストテレスの運動と同じ意味でこの表現を用いているとは考えられない。キルケゴールにおける「可能性から現実性への移行」が意味するところを探るために、まずアリストテレスにおける可能性と現実性の関係をおさえておきたい。

アリストテレスおよびテンネマンの説明から、次の二つの視点を見い出すことができる。第一点は、可能性も現実

性もともに〝存在するもの〟を説明する概念であるという点である。テンネマンは、「存在するすべてのものは可能的であるか現実的であるかのいずれかである。……可能的なものが存在する限りにおいて、可能的なものの現実性ということがあるのである」[34]と述べている。ここで変化とは、現実性において実在化される〝あるもの〟の形相をそれ固有の目的として持つことによってはじめて〈可能的に〝あるもの〟である〉と言われ得るところの可能性が、その目的を現実化してゆくという変化過程そのものとしての現実的「活動」[35]全体のことをさす。従って、現実に実在する活動としてとらえられる変化の出発点である可能性もまた、当然現実に存在する〝あるもの〟でなければならないのである。ここに貫かれているのは、とりも直さず実在性の原理である。

第二点は、アリストテレスにおいて問題となっているのは、可能性と現実性における実在性を前提とした上での、〝あるもの〟における形相――キルケゴールの言葉で言えば本質――の有無であるという点である。家と石材の例を用いるならば、石材は〝可能的に家である〟がゆえに家の可能性と呼ばれるが、その場合、〝石材がそこに存在している〟ということ、および〝それが石材である〟ということは、その石材が〝可能的に家である〟と言われ得るための必要条件となっている。この条件のもとで、はじめて石材において家という形相との関係が成立するのであり、そこではじめて、形相のない状態の事物を可能性と呼び、形相の有る状態の事物を現実性と呼ぶことができるのである。

これに対するキルケゴールの場合を、あえて先のアリストテレスの場合と同じ例で考えてみたい。

まず、可能性において「非存在であるような存在」という仕方で存在しているのは、石材ではなく、むしろ家の方である。つまり可能性とは、〝石材は可能的に家である〟という意味ではなく、〝そこに家が可能的に存在している〟という意味である。従ってこの場合は、〝それが石材である〟ということばかりでなく、〝そこに石材が存在し

ている〟という現前する事態も全く考慮されていない。ここで問題になっているのは、家がどのように存在しているのかということ、つまり存在として（現実的に）存在しているのか、非存在として（可能的に）存在しているのかということだけである。

ここで、両者の視点の根本的なずれをきわだたせるために、アリストテレス的状況にキルケゴール的発言を与えるという場面をあえて設定してみたい。ある人が石材を前にして、〝家が可能的に存在している〟、あるいは〝家が非存在している〟と言ったとする。これはアリストテレス的には非常に滑稽な、あるいは全く無意味な言い方であると言わねばならない。なぜなら、〝家が可能的に存在している〟〝家が非存在している〟と言う場合に問題となっているのは、目の前に客観的に実在している石材ではなく、そこに実在していない家の方だからである。とすれば問題の主役は、石材という客観的実在物の側にではなく、家が存在していないと意識している主体の側にこそあると言わなければならない。しかもこの主体は、この時すでに家そのものと関わっているのでなければ、〝家が非存在している〟と発言することはできないはずである。従って〝家が非存在している〟という発言は、家が実在していない時間と場所においてではなく、むしろ家が実在している時間と場所においてなされなければ、意味がないということになる。

従って、可能性から現実性への移行としての生成の変化も、通常の時間の流れや実在性とは別の次元でとらえられねばならないであろう。これについては、生成を「現実性の苦しみ」と表現した次のような叙述において読み取ることができる。現実性の苦しみは、「可能的なものが〔締め出される可能性ばかりでなく、受け入れられる可能性もまた〕、それが現実的になる瞬間に、自分自身を無として示すことの内に起こる。なぜなら、可能性は現実性を通じて無に帰するからである」[36]。生成とは現実性の苦しみであり、現実性の苦しみとは可能性の無化である。可能性は、自らを無化することによってはじめて生成に関わる。つまり可能性は、現実性においてはじめて問題になるということで

ある。この場合、その可能性が現実性において採用されるか否かという意味における可能性、すなわち現実性を目的としてあらかじめ持っているという意味における可能性は、全く問題になっていない。キルケゴールの生成においては、ただ現実性において無化する非存在という意味における可能性のみが問題なのである。

キルケゴールはこの可能性を、現実性における可能性の不確実性および変化性として説明する。現実性は本来、現実性としての確実性および不変化性を持っている。すなわち、起こってしまった現実性である以上は、それは確実な現実であり、もはや変更は不可能であるということである。これは、その現実が永遠の昔からそうなるように決められていたという意味の確実性および不変化性、つまり必然性における確実性および不変化性とは異なるものである。なぜなら、現実性における確実性および不変化性に対しては、このような現実に成る必然性は全くなかったはずだと反論を突きつけることができるからである。キルケゴールは、現実性の確実性および不変化性のもつこの側面を、生成した——つまり起こってしまった——現実性の裏面としての可能性の不確実性および変化性と呼ぶのである。つまりこれは、具体的な現象としては、悔いであり不安であり懐疑である。

キルケゴールは生成の不確実性に関して、可能性の無化との関連において次のように述べている。「生成の不確実性は二重性をなすものである。すなわち非存在者の非存在性と、無に帰する可能性との二重性である」[37]。

「非存在者の非存在性」とは、現実性における〝存在者の存在性〟に対立するものである。存在者が存在者と成るためには、その存在者は、存在していない時には非存在者であったのでなければならない。これは、現実性が生成変化によって成立するための前提条件である。なぜなら、先述したように、家が現実的に存在するという存在性は、家が非存在するというもう一つの存在性から変化したものでなければ、それは存在における変化としての生成変化ではありえないからである。

また「無に帰する可能性」とは、生成変化において生成するものが、現実性において、可能性であることをやめるということである。つまり、非存在から存在への移行としての生成は、可能的存在性すなわち非存在性が無に帰し、現実的存在性すなわち存在性が獲得されるという、二つの逆方向の変化が、同時に起こることである、ということができるのである。

以上のようなキルケゴールにおける生成概念、および可能性から現実性への移行の意味するところを、アリストテレスとの関連でまとめるならば、次のように言うことができるであろう。まず第一に、生成の変化とは本質あるいは形相における変化ではなく、存在における変化であるという点である。第二は、ここでの存在とは、アリストテレスにおける実在性のような量的規定ではなく、存在か非存在かという質的規定であるという点である。第三は、非存在性は全くの無、あるいは端的な無を意味しないということである。非存在性は確かに存在性に矛盾対立する概念であるが、キルケゴールにおいては、これは存在性に対立する別種の存在性として、その実在性を認められている。端的な無とは、むしろ実在性に対置される概念であって、キルケゴールの生成概念においては、この両者はともに問題となってはいない。第四は、非存在性とは、単にそこに存在しないという客観的状態を説明する概念ではなく、むしろある特定の客観的存在状態に対する主体の後ろ向きの意識、あるいは否定的な意識を表わした概念、すなわち非存在意識であるということである。よって「非存在が存在する」とは、非存在を意識する主体が存在しているということを意味している。それゆえに、〝「非存在としての存在」である可能性から「存在としての存在」である現実性への移行〟というキルケゴールの概念規定と、事物の客観的実在性に関して言われるアリストテレスの「可能性から現実性への移行」という概念規定を同一視することはできないのである。第五は、キルケゴールにおける可能性と現実性の間には、論理的、時間的、および目的論的連続性がないという点である。可能性から現実性への移行とは、むし

ろ、非在存性を無に帰せしめる変化と存在性を獲得する変化との非論理的、非時間的、非連続的統合である。

以上から分かることは、『哲学的断片』の「間奏曲」の章におけるキルケゴールの生成の概念は、アリストテレスとの対話を通じて、しかもアリストテレスの用語と命題を用いることによって形成されたにもかかわらず、決してアリストテレス的な概念とはならなかったということである。キルケゴールには、アリストテレスを批判するという積極的な意図はなかったが、また完全にアリストテレスに依拠するということもなかったのである。むしろその意味するところは、全く異なったものであった。

しかしそれにもかかわらず、彼が生成をあえて「可能性から現実性への移行」と定義したのは、ヘーゲル論理学における〝可能性と現実性の統一としての必然性〟という考え方が彼の念頭にあったためであると見なければならないであろう。次の節では、この点に関するキルケゴールとヘーゲルの関係について、立ち入って論じてゆきたいと思う。

三

『哲学的断片』「間奏曲」の章には、可能性、現実性、必然性、生成など、ヘーゲルと共通する諸概念、特に彼の論理学に登場する諸概念が数々使用されている。しかしこれらの多くはヘーゲルから直接取り入れられて概念規定されたものではない。トゥルストルプの研究によれば、本書執筆前後の遺稿（一八四二―三年）には、テンネマンの哲学史を通じて学んだアリストテレス、エレア学派らの古典論理学、ストア哲学、およびライプニッツに関する記述が多く[38]、本書でもヘーゲルよりはむしろこれらの諸哲学者の方がより頻繁に取り上げられる[39]。またトゥルストルプは、

「キルケゴールは、アリストテレス、古典哲学史、デカルト、ライプニッツを読んだ後になって、はじめてヘーゲルの論理学に注意を向けるようになった」[40]とも述べている。

しかしその中でも明らかにヘーゲルを意識して書かれたと言えるのは、「必然性は可能性と現実性の統一ではないのか？」[41]という問いである。これは先にも触れたように、ヘーゲル論理学の本質論の最後の章である「現実性」の中で展開されている説である。[42]キルケゴールは、ヘーゲルのこの説を反駁するにあたって、ヘーゲルによる概念の展開には全く言及していない。ヘーゲルのこの説に関するキルケゴールの理解は、「我々はここに、可能性は現実性であり、現実性は可能性である、という説明を手に入れる」[43]という遺稿の記述からも推測される通り、非常に単純な理解に留まっている。[44]キルケゴールの関心は、ヘーゲル論理学をより深く正確に理解することにではなく、彼自身の生成概念を主張することにこそあったと見るべきであろう。またこのことは、キルケゴールがヘーゲル哲学の細かな点に対してではなく、全般的な原理そのものに対して、すでに批判的であったことを示している。

キルケゴールは、可能性、現実性、必然性の関係について次のように述べる。「可能性と現実性は本質においてではなく、存在において相違している。……必然性は存在規定ではなく、本質規定である。なぜなら、必然性の本質が存在することだからである」[45]。また、必然性と生成については次のように述べる。「必然的なものは、全くそれ自身であり続ける。……それが必然的であるがためにそこに存在するというものは何もない。そうではなくて、必然的なものは必然的であるがゆえに、あるいは必然的なものが存在するがゆえに、必然的なものはそこに存在するのである」[46]。

キルケゴールはここで、可能性と現実性、および可能性から現実性への移行としての生成を、必然性から明確に区別すべきことを強く主張している。すなわち前者は存在規定、後者は本質規定であって、両者は全く異なった範疇に属するものであるがゆえに、後者が前者の統一であるとヘーゲルが主張するのは言語道断なことである、ということ

である。

可能性と現実性、および生成に関しては、キルケゴールの記述から、本論文の前節において述べたような一応の内容説明を行なうことができるが、必然性の概念に関しては、この時期のキルケゴールにおいては、存在することを本質とし、存在において変化することのないものであるということ以外には、まだ明確な意味内容が与えられていないように思われる。必然性という概念はこの時期以降にも引き続き登場するが、彼の思想においてはっきりした位置づけを与えられるのは、後期の『死に至る病』における〝可能性と必然性の統一としての現実性〟という考え方が出てくる時である。[47] しかし、いずれにしても『哲学的断片』の時点ですでに言えることは、キルケゴールにおいて考えられている必然性が、ヘーゲルにおけるそれとは全く異なったものであるということである。このことは、キルケゴールにおける生成概念がヘーゲルにおけるそれと全く異なったものであるということと、表裏一体をなしている。なぜなら、ヘーゲルにおける生成と必然性は、同じ一つの絶対精神に関して言われていることだからである。

キルケゴールがこの時期までに接したヘーゲルの著作の中で、生成に関して述べられているのは、『エンチクロペディ』の有論における有と無の統一としての生成を扱った章、および絶対精神の存在様式としての生成が語られる『精神現象学』の序文および緒論である。しかし先の遺稿の引用からも分かる通り、キルケゴールが『エンチクロペディ』において関心を示したのは、有論よりもむしろ本質論における可能性、現実性、必然性の関係であり、『哲学的断片』における生成論もこれとの関連で展開されている。従って、キルケゴールがここで問題にしているヘーゲルの生成概念は、論理展開の原理としての生成、すなわち『精神現象学』[48]における生成概念であると見なければならない。

ここで、キルケゴールが遺稿の中で触れている『精神現象学』の緒論におけるヘーゲルの生成概念を、本論文前節

において述べたキルケゴールの生成概念に関連づけながら、概観したいと思う。

そこではまず、「真実に存在するものの現実的な認識」[49]を行なうにあたって意識が持っている意義について述べられる。ヘーゲルによれば、「意識はあるものを自分から区別し、そして同時にそれへと自ら関係する」[50]。あるいは逆に、「あるものが意識に向って存在する」[51]。すなわちあるものの存在は、意識にとっての存在であることによって、つまり意識によって規定されることによってはじめて存在として認められる。客体に対する主体の意識の介入によってはじめて存在が語られるというこの考え方は、あくまでも客観的な対象として事物の存在を語ろうとするアリストテレスとは一線を画するものであり、その点では、キルケゴールにおける〝存在に対する意識としての存在性〟という考え方は、むしろヘーゲル的であるとさえ言うことができる。

しかしヘーゲルにおける意識は、自らがいまだ不完全で一面的な形態にすぎないことを、すでに自ら見い出している。すなわち意識は、〝意識に対して存在するもの〟だけではなく、〝それ自体で存在するもの〟、すなわち真理をも、あらかじめ自己の内に定立しているということである。仮りに意識が自己に対する存在を非存在と意識したとしても、それはあるものから由来した「一つの内容をもつ」[52]非存在として受け取られる。その内容は最終的には、それ自体として存在するものとしての真理の内容であることは言うまでもない。つまりヘーゲルは究極的には、全体的絶対的存在のみを認識さるべき真理の内容として前提しており、その際、非存在を非存在という内容をもつものとして受けとめるということを全くしないのである。

ここで、それ自体として存在するものとしての真理の内容を我がものとして意識しうるもの、すなわち、その内容を自己意識として認識しうるものは、とりも直さず絶対精神である。

さて、意識は自己自身を完全に認識しうる絶対精神に背後から突き動かされることによってより高次の段階へと進

行するが、これと同時に意識の対象としての存在――いまだ真理と言えない存在――の方もまた、新しい段階の意識の前に新しい対象として出現してくる。意識は、そのつど出現する存在において、その成立した結果だけしか理解しない。これに対して絶対精神はかの意識の背後で、〝意識に対する存在〟を、意識がより高次の意識へと移行することによって〝出現し来たった存在〟として把握している。すなわち存在は、絶対精神においては、以上のような〝出現し来たった存在〟という意味における「運動および生成として」[53]理解されるのである。

ここで絶対精神が、生成および運動として存在を捉え得るのは、絶対精神が存在全体を自己自身として意識し得るからである。つまり絶対精神とは、存在の全体そのもののことであり、しかもその存在様式が生成であり運動であるということである。絶対精神は最終的に自己自身を完全に把握しようとするがゆえに、あるいは常に把握しているがゆえに、意識はそれによって必然的により高次の意識へと高められ、その意識による存在の規定は必然的に次々と変化せざるをえない。ヘーゲルは、「この必然性そのものだけが、我々にとって言わば意識の背後で起こっている事なのである」[54]と述べている。

意識は、この絶対精神の必然性に突き動かされて、生成、運動をくり返す。そしてこの運動は絶対精神において、その全体を「円環」[55]として、自己還帰運動として、つまり内在的運動として最終的に完結する。すなわち絶対精神において、意識の規定の仕方の展開と、存在の規定のされ方の展開とが、唯一絶対の主体＝客体の内部における自己運動として、完全に統一されるということである。

さて、以上のようなヘーゲルにおける生成あるいは運動は、〝それ――究極的には絶対精神――が何であるか〟という規定、すなわちキルケゴールの言葉で言えば、本質における規定の変化であるにすぎない。つまりその根底には、唯一絶対の真理である絶対精神が、認識可能なものとして存在しているということが絶対的に前提されている。

キルケゴールの存在理解と対比するならば、ヘーゲルのこの存在理解は、アリストテレスの実在性の概念と原理的には同質のものであると言わねばならない。

このようなヘーゲルの生成概念に対して、U・ヨハンセンは彼の「キルケゴールとヘーゲル」[56]という論文において、次のような説明をほどこしている。ヘーゲルは、「絶対的認識の可能性を前提とすることによって、存在者の存在を、すべて存在者の統一的根拠としての絶対的主観性」すなわち「絶対者の理念」によって理解し、この「絶対者の自己表出の方法的原理」を「生成」と考えた[57]。従ってヘーゲルの生成運動においては、可能性と現実性の違いは、キルケゴールの場合のような存在における相違ではなく、絶対精神における「単なる形式の差異」[58]であるにすぎないのである。

以上のような絶対精神の必然性によって突き動かされるヘーゲルの生成概念に対して、キルケゴールが主張する生成とは、自由による生成である。キルケゴールは次のように述べる。「生成はすべて自由から起こるのであり、必然性から起こるのではない。生成するものはいかなるものも、論理的理由から生成するのではなく、それらはすべて、動機から生成するのである」[59]。

キルケゴールにおける生成、すなわち非存在から存在への移行が、単なる客観的存在者の存在性の変化を意味するのでなく、主体が存在者の非存在性を意識することから存在者の存在性を意識することへの変化を意味していることは、本論文の前節にも述べたとおりである。ここで、非存在を意識する主体と存在を意識する主体は、ヘーゲルの場合のように、次元を異にしながらも究極的には一つの主体であるといった観念的な主体ではない。主体は、たとえば〝家〟というある特定の現実を目前に据えているある特定の一個の具体的な主体である。この主体は、自分がその〝家〟という現実を自分自身の現実として真に受けとめなければ、その現実は彼にとって現実的に存在するものとは

ならない、ということを知らなければならない。逆に言えば、主体がその現実を真に自分のものとして受けとめないうちは、その現実はその主体にとっては非存在でしかない、ということである。現実を真に受けとめないということは、不安、悔い、懐疑に陥っているということである。このことを我々は先に、非存在意識と呼んだのである。

非存在意識は、存在意識と同等の次元における、しかも存在意識と完全に矛盾対立する方向への意識である。この意識の主体は、ヘーゲルの場合のように、対象に対する規定の変化に応じてその次元を自動的に変更するという機能を具えてはいない。キルケゴールによれば、この意識は「意志」[60]という次元において存在者の非存在性と存在性との両方に関わる。つまり非存在意識から存在意識への移行のためには、主体自身が自らの意志の方向を意識的に決断して逆向きにしなければならないということである。そしてこの決断は、まさに主体自身の動機と自由とにゆだねられているのである。

また、生成という変化において何がどのように変化するのかという点から見るならば、次のように言うことができる。ヘーゲルにおける生成とは、意識の主体が客体の本質を規定するごとに、その主体自身の本質規定をくり返し変更させてゆくということであり、これは、本質に関わる主体と客体の相互の形式的変化であると言うことができる。これに対してキルケゴールにおける生成とは、ある特定の時間と場所においてひとつの具体的現実に直面している一個の主体が、その現実を自分自身にとっての〝非存在者〟から〝存在者〟へと受け取り直すということであり、これは、主体による存在に関する質的な変更であると言うことができよう。

さて我々は以上から、生成概念に関するキルケゴールとヘーゲルの相違を決定づけているものが、アリストテレスとキルケゴールの相違の場合と同様に、存在および実在性に対する考え方の根本的な違いであるということができるであろう。キルケゴールは、客観的に存在するものの実在性については何も問題にしていない。そのような実在性

を否定しようという意図すら全くない。主体が客観的に存在するものに関して議論するということは、そのこと自体、主体がその議論の対象である客観的存在から自分自身を分離させてしまっているか、あるいは、客観的存在者の一部として主体を客体の中に解消させてしまっているかのどちらかである、ということを表明している。前者はいわばアリストテレスの立場であり、後者はヘーゲルの立場であると言うことができる。両者はともに、客観的実在性の把握ということを、議論の究極的な目的としている。これに対してキルケゴールは、存在というものを、客観的次元に属する問題ではなく、客体に対する人間主体の自由な意志による関わりによって決定される概念であると考えるのである。

四

以上、アリストテレスおよびヘーゲルの生成概念との比較を通して、キルケゴールの生成概念に関する一考察を試みた。その際、どの次元で存在を捉えるかということが、キルケゴールを他の二人の思想家から区別する重要な決め手であった。キルケゴールの存在理解は、アリストテレスやヘーゲルのそれと比べて、やはり極めて内面的なものであると言わざるをえない。しかしキルケゴールは、あくまでも主体の意識の内面に関わり続けることによって、これまでの水平的な存在理解では最終的に本質規定との混同あるいは統一をまぬがれえなかった存在規定を、前者と明確に区別することに成功したと言うことができる。キルケゴールは、アリストテレスにおいては端的な無として拒否され、ヘーゲルにおいては絶対精神の単なる契機として扱われた非存在性を、具体的現実における人間の意識との関係において、存在性に質的に矛盾対立するひとつの独立した存在性として捉えた。そしてこのことによって彼は、実在

性の自明性を存在とする考え方を否定し、ここに、存在をもまた質的に変化するものとして捉えるキルケゴール独自の存在理解を獲得することができたと言えよう。

しかしキルケゴールは、本来このような存在理解を確立することを積極的に意図していたわけではない。キルケゴール自身の主張も、ヘーゲルに対立する彼の論点も、このような存在理解に基礎づけられた彼の歴史理解において、より具体的に展開されると言ってよい。すなわち、絶対精神の自己展開という形而上学的原理によって単に説明されるだけのヘーゲルにおける歴史理解に対して、それは、現在から絶対的に隔絶している〝非存在〟としての過去および未来に主体的に関与することによって、現在における現実性を〝存在〟として獲得してゆくという主体的実践的歴史理解の提唱である。

この歴史理解を基礎づけている非存在意識は、キルケゴールにおいては、人間の内面性をその内奥において突き破る神の超越性によって根拠づけられている。従ってそれは、歴史的出来事として解釈されるイエス・キリストの問題を抜きにしては語りえないものである。しかしこの問題に関する考察は、次の機会に譲りたいと思う。

註

(1) Cf., N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel, Forschungsgeschichte*, Verlag Kohlhammer, 1969. トゥルストルプは、キルケゴールの各種文書をそれぞれの性格に従って、特に遺稿と著作の区別を十分に考慮して扱っているかどうかという点を、研究にとって最も重要な点と考えている。それゆえ彼は、研究者がキルケゴールのどの文書やどの版を用いたかを考慮するために、研究者および研究書を、キルケゴールの著作および遺稿の出版年次を基準にして分類し、批評を加えている。

(2) N. Thulstrup, *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den spekulative Idealisme indtil 1846*, Gyldendal, 1967.

(3) Ibid., S. 103.

(4) Ibid., S. 328.

(5) W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Bd. III, 1801.

(6) S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, übersetzt von E. Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, 1960, S. 69 f. (以下 PB と略す。)

(7) これはテンネマンによるギリシャ語からの訳語である。キルケゴールは、『遺稿』Cの一八四二―三年ごろのノートに、テンネマンの叙述からいくつかを(デンマーク語あるいは独語で)書きとめて、若干の注釈を付している。その際キルケゴールは、この Entstehen を独語の Bestehen にあたる Bestaaen と訳している。しかしいずれにしても、彼がアリストテレスの生成を Werden (デンマーク語では Tiblivelse) と区別して考えていることにちがいはない。Cf., S. *Kierkegaards Papier*, Anden forøgede Udgave ved N. Thulstrup, Gyldendal, 1968, IV C 47. (以下 Pap. と略す。)

(8) Aristoteles, *Physica*, 17, 190ª 15–17. (出隆・岩崎允胤共訳『自然学』アリストテレス全集第三巻、岩波書店、一九七六年、三二頁参照。)

(9) Ibid., 18, 191ᵇ 15–17. (同上書三八頁参照。)

(10) Ibid., 191ᵇ 15. (同上。)

(11) 註(7)であげた Pap. IV C 47 の記述は、この『自然学』第五巻第一章に関するものである。

(12) Aristotees, ibid., VI, 225ª 1–13. (上掲書一九四頁参照。)

(13) Ibid., 225ᵇ 6–10. (同上書一九六頁参照。)

(14) Ibid., 225ª 20–25. (同上書一九五頁参照。)

(15) Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, I 3, 317ᵇ 5. (戸塚七郎訳『生成消滅論』アリストテレス全集第四巻、岩波書店、一九七六年、一二五〇頁参照。)

(16) Ibid., 317ᵇ 12. (同上書一二五一頁参照。)

(17) Ibid., 317ᵇ 18. (同上。)

(18) Ibid., 318ª 10. (同上書一二五五頁参照。)

(19) Ibid., 319ª 2. (同上書一二五七頁参照。)

(20) Ibid., 317b 17-18. (同上書二五二頁参照。)
(21) Ibid., 319b 1. (同上書二五七頁参照。)
(22) Ibid., 318a 35. (同上。)
(23) 同上書「訳者解説」、四二二頁。
(24) PB, S. 69. テンネマンはここで、*κίνησις* の訳語の Veränderung に関してこの説明を行なっているのに対して、キルケゴールは、*κίνησις* の中の "質における運動" にあたる *ἀλλοίωσις* という言葉をこの説明に当てている。キルケゴールはその前の行 (cf., PB, S. 69.) で、生成を含めたすべての変化に対して *κίνησις* の語を当てたため、生成と区別すべき一般の変化に対しては、それとは別の言葉として *ἀλλοίωσις* を用いざるをえなかったのであろう。*κίνησις* という言葉に関しては、アリストテレス自身においても、生成消滅を含めた転化全般に対して用いられることもしばしばであるので、キルケゴールの用法は全くの誤まりであるとは言えない。(アリストテレス『自然学』上掲書「訳者註」、四〇七頁参照。)
(25) W. G. Tennemann, ibid., S. 117.
(26) PB, S. 70.
(27) PB, S. 69 f.
(28) PB, S. 70.
(29) K・レーヴィットは、本質における変化と存在における変化の違いを、前者を「である」、後者を「がある」と特徴づけて説明した。Cf., K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Felix Meiner Verlag, 1981, S. 165.
(30) PB, S. 70.
(31) Ibid.
(32) Pap., IV C 47.
(33) テンネマンはアリストテレスの『自然学』第三巻第三章の要約の中で、「可能性から現実性への移行は変化 *κίνησις* である (W. G. Tennemann, ibid., S. 127.)」と述べ、*κίνησις* を Veränderung と訳し、キルケゴールはこれをさらに Forandring というデンマーク語に訳している。Cf., Pap., IV C 47.
(34) W. G. Tennemann ,ibid., S. 126 f.
(35) Ibid., S. 127.

(36) PB, S. 70.
(37) PB, S. 78.
(38) N. Thulstrup, ibid., S. 242–254. Cf., Pap., IV C 29, 31, 36, 62.
(39) Cf., PB, S. 71, 76.
(40) N. Thulstrup, ibid., S. 254.
(41) PB, S. 70 f.
(42) トゥルストルプによれば、キルケゴールはこの時期、ヘーゲルの著作では、『精神現象学』、『哲学序説』、『エンチクロペディ』を読んでいる。(Cf., N. Thulstrup, ibid., S. 252.)『エンチクロペディ』には、「必然性はなるほど、可能性と現実性の統一として正しく定義された (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 288.)」という記述がある。
(43) Pap., IV C 62. Cf., G. W. F. Hegel, ibid., S. 281.
(44) Cf., N. Thulstrup, ibid.
(45) PB, S. 71.
(46) Ibid.
(47) S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übersetzt von E. Hirsch, Eugen Diederichs Verlag, 1971, S. 421.
(48) Cf., Pap., IV C 59. キルケゴールはこの中で、『精神現象学』の緒論における表現 (Cf., G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, 1980, S. 80.) を用いて、「全存在の秘密である運動を、ヘーゲルはいとも簡単に説明する。というのも彼は『精神現象学』のある箇所で、何ものかが意識の背後で起こっていると述べているのである」と述べている。
(49) G. W. F. Hegel, ibid., S. 68.
(50) Ibid., S. 76.
(51) Ibid.
(52) Ibid., S. 74.
(53) Ibid., S. 80.

(54) Ibid.
(55) Ibid., S. 23.
(56) U. Johansen, "Kierkegard und Hegel" in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1953, S. 20–53.
(57) Ibid., S. 21.
(58) Ibid., S. 39.
(59) PB, S. 71.
(60) PB, S. 79.

新満月祭と月

土山泰弘

一　はじめに

新満月祭[1] (Darśapūrṇamāsa) は、その名の通り新月満月の日を中心に定期的に行なわれる祭式である。この祭式は Śrauta 祭の中で、牛乳やバター、あるいは米麦など穀物の調理したものを供物として用いる Haviryajña に属し、しかも執行形式の上ではその基本形式 (prakṛti) とされる重要な祭式である。[2] 新月満月の日に行なわれるこの祭式は、しかしながら月 (candra, candramas) を献供の対象とするのではない。ヴェーダ祭式には月に供物を捧げる独立した祭式は存在しなかった。[3] またヴェーダ文献が月に言及することは、後に扱うようにソーマ (soma) との関連を除いて殆どなかった。[4] 新満月祭と月との関係について、オルデンベルクは、この祭式において最も重要な神格であるインドラ (Indra) がその性格上月相との関わりを有しておらず、従って月はインドラへ供物を捧げるための時期を示すにすぎないとして、[5] その暦法上の意義以上を認めなかった。ところでヴェーダ文献の中で祭祀解釈を主要な任務とするブラーフマナ (Brāhmaṇa) 文献のうち、Śatapatha Brāhmaṇa (以下 Śat. Br.) は、その新満月祭セクションの中で儀軌と月との関りを意識して釈義を施す。結論を先取りして言えば、そこでは満月祭によって月を欠

けしめ、新月祭によって月の再生を成就するという意義が与えられるのである。オルデンベルクが指摘したような主神インドラとの関係を離れた別の局面がここにある。その釈義は新満月祭の意義（bandhu）を伝える釈義に直接関わること、釈義の対象となる儀礼が新満月祭全体の中で重要な位置を占めること、そしてその釈義の中で月との連関をうちだす背景にはリグ・ヴェーダ（Ṛgveda）に遡りうる古層の観念が存在していることなどによって看過しえない資料であると思われる。

二　新満月祭の意義（bandhu）

はじめに新満月祭の意義（bandhu）を述べる釈義をとりあげる。その概要は以下の通りである。

（一）**満月祭の意義**——インドラのヴリトラ退治——

インドラによって息子ヴィシュヴァルーパ（Viśvarūpa）を殺されたトゥヴァシトリ（Tvaṣṭṛ）は、怒ってインドラを除外してソーマを圧搾したが、インドラがそのソーマを飲んだために再び怒って残りのソーマを祭火に注ぎ入れてインドラの敵の生長を念じた。それより生じたヴリトラ（Vṛtra）はアグニ・ソーマ（Agniṣoma）を占有したがインドラは直ちに彼を殺した（Śat. Br. 1. 6. 3. 1-10）。

インドラによるヴリトラ殺しまでが述べられたから内容的に完結している。続いてあらためてインドラによるヴリトラ退治の次第を再話して、それを満月祭の儀軌に結びつける。

祭火より誕生したヴリトラは成長して食物を食し、神々・人間・祖霊がヴリトラに食物を提供していたが、インドラはヴリトラに占有されていたアグニ・ソーマを、一一の kapāla（陶片）上で焼いた祭餅（puroḍāśa）を捧

げることを条件として味方につける（11-14）。こうして「両神格（アグニ・ソーマ）は彼（インドラ）のもとにやって来た。両神格のあとに続いて一切の神々が来た。一切の知識（vidyā）が、一切の栄誉（yaśas）が、一切の食物（annādya）が、一切の繁栄（śrī）が（来た）。それ（アグニ・ソーマへの一一カパーラの祭餅）を捧げてのちインドラは今のインドラとなった。このことが満月祭の意義（bandhu）である。さてこのように知って満月祭を行なう者は、この繁栄に赴き、こうして栄誉を有し、食者（annāda）となる。」(15)(6)

（二）新月祭の意義——インドラのソーマによる回復——

インドラは自身をヴリトラよりも弱いと考えていたからヴリトラにむけてヴァジラ（vajra 電撃）を投げてのち恐怖して隠れ去った。神々はそれによってヴリトラが倒されたことを知ったので、アグニがインドラを探し出した。そこで神々はインドラ・アグニ（Indrāgnī）へ一一カパーラの祭餅を捧げたがインドラは衰弱していてそれに満足しなかった。そこで神々は雌牛の乳であるソーマをインドラに与えたがなおも満足しなかったのでそれを沸かして与えた（1.6.4. 1-8）。こうして「彼（インドラ）はソーマの茎が膨脹する如くに強力となった（āpyāyata）。彼は悪（pāpman）・黄疸（harimān）(7)を打ち倒した。このことが新月祭の意義（bandhu）である。さてこのように知って（牛乳と酸乳を）混ぜる（saṁnayati, 即ちサーンナーヤ（saṁnāyya）を献供すること）者は子孫と家畜に満ちて悪を打ち倒す。それゆえに混ぜるべきである。」（9）

以上の釈義から知られるように、満月新月両祭式の意義はそれぞれアグニ・ソーマへの祭餅献供とインドラへのサーンナーヤ献供をめぐるインドラ・ヴリトラ神話である。(8)両祭式の意義はまとめて次のように言われる。

「満月祭はヴリトラ殺しに関わる（vārtraghna）。(9)なぜならインドラがそれ（満月祭）によってヴリトラを殺したのであるから。次に新月祭はヴリトラを殺すこと（vṛtrahatya）である。なぜなら彼ら（神々）は（インドラが）

ヴリトラを殺したときに、彼（インドラ）のために強化するもの（apyāyana）としてそれ（新月祭）を準備したから。」(12)

こうして満月新月両祭式の意義はインドラ・ヴリトラ神話の枠組で一貫する。[10]

新満月祭の意義（bandhu）と称して釈義を伝えるのは Śat. Br. のみであるがこれらの儀軌は他のブラーフマナでも釈義が施される。ここではそのうち最も詳細な釈義を伝える Taittirīya Saṁhitā（以下 Tait. S.）の散文部分を概観し、儀軌と釈義の関係について Sat. Br. と比較する。

満月祭のアグニ・ソーマへの祭餅献供に関する釈義では、インドラがヴリトラを倒そうとするときアグニ・ソーマが「（ヴァジラを）我々に投げてはならない。我々は（ヴリトラの）内にあり。」と言って分け前（bhāgadheya）を要求した。そこでインドラは満月の日に両神格に一一カパーラの祭餅を捧げたが「我々は（ヴリトラに）束縛されて（abhisaṃdaṣṭa-）出ることができない。」という。そこでインドラは寒暑の気（śītarūra）を生じて、ヴリトラの欠伸を誘い、それよりアグニ・ソーマが解放される（Tait. S. 2. 5. 2. 2-4）。[11] 次に新月祭のサーンナーヤについては、インドラがヴリトラを殺したのち神々と力（indriya）を失ったが新月の日にインドラへ捧げる酸乳（dadhi）によって回復する（2. 5. 3. 1-2）。また他方ではインドラがヴリトラを殺してのちその力（indriya-vīrya-）が大地に入り、そこより植物（oṣadhi- virudh-）が生じた。それをプラジャーパティ（Prajāpati）が雌牛に集めさせて、その乳をインドラへ与えた（2. 5. 3. 2-3）。

以上 Tait. S. は Śat. Br. と同様にインドラ・ヴリトラ神話が儀礼解釈のモチーフとされること、しかしながら Śat. Br. よりも釈義と儀軌との間に密接な関係はなく、釈義の内容にも一貫性を欠くことが知られる。また Tait. S. では儀軌と月の満ち欠けとの関係に言及していないことも指摘しておく。

ここで Śat. Br. において両祭式それぞれの意義を担うとされたアグニ・ソーマへの祭餅献供、及びインドラへのサーンナーヤ献供の両儀礼が、満月新月両祭式の中で如何なる位置を占めるかという点について検討しておきたい。

Śrauta 祭式の綱要書（Śrautasūtra）の通則（paribhāṣā）によれば、祭式を構成する諸儀礼の分類方法として tantra—āvāpa と pradhāna—aṅga の二つがある。[12] このうち tantra とは Haviryajña や Somayajña の各クラスに属する諸祭式を通じて共有される儀礼のセットで、祭式の枠組を構成する。これに対して āvāpa とは各祭式に応じて挿入される儀礼である。従って tantra は各祭式の間の共通要素であるのに対して āvāpa はそれぞれの祭式を他から区別して際立たせる個別要素と考えることができる。以上 tantra—āvāpa が祭式の形式に関する分類であるのに対して pradhāna—aṅga は祭祀のもたらす果報（phala）との関係にもとづく分類方法である。pradhāna は祭式の果報に直接結びつく（Kātyāyana Śr. S. 1. 7. 20）主行為であるのに対して aṅga は pradhāna を補助する副行為で自ら直接に果報をもたらすことはない（1. 2. 4）。従って aṅga を欠いて pradhāna のみで果報を得る（1. 2. 18）とも言われる。これらの分類法を用いて新満月祭の構成を述べる通則は次のスートラである。

「Ājyabhāga（両つの ājya 献供）と Agni Sviṣṭakṛt（「よき献供を行なう者であるアグニ」に対する種々の供物（havis）の献供）の間に行なわれる儀礼は āvāpa と称される。それは pradhāna であり、他は aṅga である。aṅga が中断なきとき目的成就を補助する。それは tantra である。」（Śāṅkhāyana Śr. S. 1. 16. 3-6）。

Ājyabhāga と Agni Sviṣṭakṛt との間に行なわれる儀礼とはアグニ・ソーマへの祭餅献供あるいはインドラへのサンナーヤ献供を含む主献供（Pradhānahoma）である。従って主献供はこれを儀礼形式からみると āvāpa として他祭式から区別される祭式全体の個性を担うとともに、pradhāna として祭式の果報を生ずる重要な意義をもつのである。

ところでこの主献供の内容は三つの大きな儀礼によって構成される。[13] このうちアグニへの祭餅献供と upāṃśuyāja の二つは満月新月両祭式の主献供に共有されるから、両祭式の主献供を相互に区別するのは満月祭ではアグニ・ソーマへの祭餅献供、そして新月祭ではインドラへ捧げるサーンナーヤ献供である。[14] 両儀礼が満月新月両祭式を代表することはブラーフマナでも自覚されていた。「それ（主献供の中のアグニへ捧げる祭餅）は満月祭の供物でもなければ新月祭の（供物）でもない。満月祭の供物はアグニ・ソーマのものであり、新月祭の供物はサーンナーヤである。」(Śat. Br. 1. 6. 2. 6)[15] 満月新月両祭式の意義（bandhu）がこれら両儀礼の釈義として述べられる背景には以上のような両儀礼の儀軌的位置についての自覚があったであろう。

二　満月祭と月——ヴリトラと月——

（一）

満月祭の意義（bandhu）を述べる釈義に続いて、同じインドラ・ヴリトラ神話のモチーフをふまえて月に言及する。

インドラに倒されて横たわっていたヴリトラをインドラが殺そうとするとき（Śat. Br. 1. 6. 3. 16）、ヴリトラはインドラに対してヴァジラを投げないよう請い、その条件としてヴリトラ自身がインドラの食物となることを約した。そこでインドラは、「彼（ヴリトラ）を二つに断った。そのなかでソーマの性質をもっていた（yat saumyaṃ nyaktam āsa）ものを月とした。そしてそれ（ヴリトラ）のアスラの（asurya）性質をもっていたものを腹（udara）としてこれら生類を結びつけた（avidhyat）。それゆえに言う『この時に食者たるヴリトラであった。いまやヴリ

トラである。』と。なぜなら今もそれ（月）が満ちる（āpūryate）とき、それはこの（地上）世界より増大する（āpyāyate）。そしてこれら生類が食物を望むとき、（彼らは）このヴリトラのために、（すなわち）この腹のために貢納物（bali）をもたらすのである。さてこのようにこのヴリトラを食者と知る者は食者となる。」(17)。

このブラーフマナでは食者と食物のモチーフが大きな役割を果たしている。食者（annāda, attṛ）と食物（anna, ādya, annādya）はブラーフマナの祭祀解釈で定型化された分類法のひとつで、儀礼行為、マントラ、祭具などの解釈に適用されるとともに(16)、社会や世界の二元論的解釈にも使用されウパニシャッドに至って思想的な洗練を加えられた(17)。この釈義でも以下に述べるようにコスモロジカルな分類軸として使用される。

はじめにインドラとヴリトラの関係をみると、満月祭の意義を述べる釈義の中で当初ヴリトラは食者とされて神々らが彼に食物を提供していた（Śat. Br. 1. 6. 3. 11-12）といわれるからヴリトラと神々は食者—食物の関係にあったのである。それがインドラによるアグニ・ソーマへの祭餅献供によって、インドラはヴリトラよりアグニ・ソーマをはじめとして一切の神々、知識、栄誉、食物、繁栄を獲得したとされ、またこの意義を知って満月祭を行なう者は食者となる（15）といわれた。すなわちインドラとヴリトラの間に食者—食物の関係が結ばれてヴリトラの立場が逆転したのである。本節で紹介した釈義の中で、ヴァジラを恐怖したヴリトラがインドラの食物となることを申し出たというのはこのことに対応する。食者と食物の関係を逆転することがインドラのヴリトラ退治の内容であり、それによって祭主が食者となることが説明される。またインドラがヴリトラを食物として享受する内容も食者と食物のモチーフで分類される。インドラはヴリトラを二分して月と腹とにしたといわれるが、このうち腹は生類の腹となって食者とされ、一方月はソーマ、すなわち後に述べるように神々の食者となるのである。要するにこの釈義におけるインドラによるヴリトラ退治の内容は、ヴリトラからの月と腹の展開として満月祭の舞台設定を行なうという印象を

与える。[19] インドラ・ヴリトラ神話にはリグ・ヴェーダ以来コスモゴニカルな性格を認めることができるが、以上の釈義もかかる観点から理解することができよう。

次にヴリトラと月と腹との関係についてみると、ヴリトラのアスラの部分が腹とされるのは、それが人間に飢えをもたらすからである。「ヴリトラは腹である。飢え（kṣudh）は人間にとって悪（pāpman）、敵（bhrātṛvya）である。」[20]といわれる。他方ヴリトラがソーマの性質を有するとは、先に紹介した満月祭の意義を述べる神話の中で、インドラの飲んだソーマの残りからヴリトラが生じた（1. 6. 3. 8）ということから知られる。また他祭式の釈義においてはソーマとヴリトラが端的に一致される。例えばソーマ祭の釈義の中でソーマ圧搾とその圧搾されたソーマ汁を神々に献供する儀軌を解釈して、インドラをはじめとする神々によるヴリトラ殺し（即ちソーマ圧搾）と神々による殺されたヴリトラの享受（即ちソーマ献供）を述べる場合があり、そのときにソーマとヴリトラの一致が明言される。[21] いま問題としている釈義ではかかるヴリトラとソーマの連関が満月祭の文脈の中で月に結びつけられたのである。このときブラーフマナ一般で定型化される月＝ソーマの観念も背景にあったであろう。こうしてヴリトラは月と一致される。「満月祭はヴリトラ殺しに関わる。そして月[22]がヴリトラに他ならない。」（Śat. Br. 1. 6. 4. 13） すでに検討したように、アグニ・ソーマへの祭餅献供をインドラ・ヴリトラ神話のモチーフを用いて解釈することは他のブラーフマナと共通し、しかもそこではヴリトラと月の関係をみることはできなかった。それがここでヴリトラと月との一致を打ち出すに至った背景には、ヴリトラから月と腹の展開を述べるコスモゴニカルな釈義があったのである。[23]

Śat. Br. ではさらにすすんで太陽と月をそれぞれインドラとヴリトラとして、食者と食物のモチーフによって月の満ち欠けを説明する。

「かの燃える（ya eṣa tapati）もの（太陽）はインドラである。そして月はヴリトラである。それゆえ前者は後

者にとって生来の敵（bhrātṛvyajanman）である。」（1. 6. 4. 18）新月の日にヴリトラはインドラの口の中へ入り、インドラはヴリトラを食して昇る（19）。太陽であるインドラは「それ（月―ヴリトラ）を吸いとってのち（nirdhiya）投げる。それゆえそれは吸いとられて西にみえる。それは再び増大する（āpyāyate）。それはそれ（太陽―インドラ）の食物となるために再び増大する。」[24]（20）

（二）

ヴリトラが月と一致されることによって、インドラのヴリトラ退治という満月祭の意義（bandhu）は、満月祭の諸献供によって月の欠けをひきおこすこととして再解釈される。

新満月祭は通常二日間にわたって行なわれる。第一日目では祭主夫妻の精進潔斎や祭壇設営、供物の準備などにあてられ、第二日目に献供が行なわれる。当時、満月祭の開始を何時に定めるかをめぐって議論が行なわれていたが[25]、Śat. Br. では満月の月を第一日目とすることを主張する[26]。以下に引用する釈義はこの主題に関係するが、内容的には（一）で検討した月と腹をヴリトラに由来せしめる観念をふまえて、満月祭に月を欠けしめる新たな意義を与えるのである。

「彼（祭主）が満月祭（の戒）に入ろうとするとき（upavatsyat）、決して満足し（suhita-）てはならない。それによってアスラの腹を圧する（vlināti）。翌朝には諸献供によって神聖なるもの（daiva-）を（圧する）。そしてこれが満月祭の儀礼（upacāra）である。彼は今こそ（満月祭の戒に）入るべし。『今や私はヴリトラを殺すべし。今や怨敵を殺すべし。』と考えて。」（Śat. Br. 1. 6. 3. 31-32）

suhita- とは食事に関する満足をいう。この釈義では満月祭の戒（vrata）に入るに先立って肉食を慎むという節食の儀軌[27]を指す。また祭式綱要書では祭主夫妻の節食の戒に関してこの語を用いる。

「(第一日目の)午後に(祭主夫妻は) sarpis (液状の牛酪)を伴う精進料理」(vratopāyanīya)を満ち足りることなく(asuhita-)食するべし。」(Kāty. Śr. S. 2. 1. 10)

ここに引用した釈義によれば、食事の節制がアスラの腹を圧することとして解釈されるが「アスラの腹」(udara-asurya-)とは前項(一)で引用したブラーフマナ(Śat. Br. 1. 6. 3. 17)に述べられたヴリトラの中のアスラの部分を指す。[28] ヴリトラのアスラの部分として生類に結びついた腹がここでは祭主の腹とされて、節食の儀軌がアスラの腹を圧することとして解釈されたのである。従ってこの釈義で続いていうところの翌朝諸献供によって圧される「神聖なるもの」とはヴリトラのソーマの部分である月を指すことが推測されよう。満月祭開始日を主題とする釈義は他のブラーフマナにもみられるが、そこで月は「神聖なるソーマ」(daiva- soma-: Aitareya Br. 7. 11)「神々の真実」(devasatya-: Kauṣitaki Br. 3. 1)と称される。またブラーフマナ一般に月は「神々の食物」(devānām anna-)といわれる。要するにこの釈義では前項(一)で検討した釈義にみえる月と腹をヴリトラに由来せしめる観念をふまえて、満月祭第一日目の節食と翌日の諸献供を結びつけ、ともにヴリトラ殺しの意義を与えたのである。こうして満月祭におけるインドラのヴリトラ退治という意義(bandhu)が月に結びつけられて満月祭によって月を欠けしめることとして再解釈されたのである。

三　新月祭と月——ソーマと月——

（一）

新月祭の意義（bandhu）を述べる釈義の中で消耗したインドラを回復させるサーンナーヤについて次のように言う。

「彼ら（神々）は彼（インドラ）のためにソーマを集めた。月はソーマ王であり神々の食物である。それがこの夜（新月の夜）に東にも西にもみえないとき、この世界に来る。それはこの世界で水、植物（ap- oṣadhi-）に入る（praviśati）。それは神々の富（vasu）である。なぜなら彼ら（神々）の食物であるから。それがこの夜に、この世界で共に（amā）住む（vasati）ゆえに新月の夜（amāvāsyā）と称される。彼らは雌牛をそれ（水、植物に入った月、即ちソーマ）に従って分散せしめて（anuviṣṭhāpya）[29]集めた。すなわち植物を食した時は植物から、水を飲んだ時は水から（集めた）。このようにしてそれを集めて、凝固させて濃縮して、それを彼（インドラ）に捧げた。」（Śat. Br. 1. 6. 4. 5-6）。

月であるソーマを雌牛を通じて集めるとは新月祭第一日目に行なわれる夕方の搾乳（sāyaṁdoha）の儀軌を指す[30]。この時搾乳した乳に、前日の夕方、あるいは当日朝のアグニホートラに使用した乳の残りを混ぜて固めるのである。それがサーンナーヤと称される供物で、翌日の主献供の中でインドラに捧げられることはすでに述べた通りである。ところでこの釈義によればサーンナーヤがソーマと一致される根拠として、新月の夜に月であるソーマが地上に来るという[31]。この観念は次項で扱う釈義にもみられるが、Śat. Br. の他の箇所にもみることができる。例えば火壇築

造の祭式（Agnicayana）で行なわれる献獣祭の執行日に関する異説を紹介して、月はプラジャーパティで月が東にも西にも見えない新月の夜には、このプラジャーパティが地上に来ているからこの日に献獣祭を行なうべきであるという[32]（6. 2. 2. 16-17）。また新月祭の置火式（Agnyādheya）において、祭火を祭場に定置することを解釈して、新月の日に地上に来た月の形象（rūpa）が祭火であるという[33]（11. 1. 1. 4）。以上のように新月の日に月が地上に来るという観念は他の釈義にも知られており、その儀礼の主題に応じて変容されてとり込まれるのである[34]。

（11）

次に引用する釈義では、新月の日に月が地上に来るという観念をふまえて月の再生を導き出す。

「さて（新月の日に）先立って、（雌牛が）単なる（kevala-）植物を食み、単なる水を飲んで単なる乳（即ち月＝ソーマならざる乳）を出すことはこの場合も同様である（evaṁ tad）。月はソーマ王であり、神々の食物である。月がこの夜、東にも西にもみえないとき、月はこの世界に来る。それはこの世界で水、植物に入る。そこでそれを水、植物より集めて（それを）諸献供より生ずる（janayati）。それゆえ、それは諸献供より生じて西にみえる。」（1. 6. 4. 15）。

この釈義を含む前後のブラーフマナは新月祭開始日の決定を主題とする。先行するブラーフマナ（14）では異説として、新月の日に先立って、月の未だ消滅しない日に新月祭を開始するという主張を紹介する[35]。この異説の論拠となるのは「なんとなれば前の食物（月）が滅しない間に、つづく食物の来ることが成就するから。」という[36]。Śat. Br. ではこの説を批判して右に引用した釈義を述べるのである。すなわち夕方の搾乳によって月であるソーマを集めて、それを翌日のサーンナーヤ献供から再生させること[37]に意義をもとめて、そのためには月が地上に来る新月の夜に搾乳を行なうべきこと、それゆえその日を新月祭第一日目とすべきことを主張する。この釈義では月の再生は「諸献供か

ら」(āhutibhyaḥ) と言われるが、実際にはサーンナーヤを指すことは次の釈義から明らかである。

「この夜には食物（ソーマ・月）が神々から離れ去る。そこで（食物は）この世界に来る。彼ら神々は、いったいどのようにしてそれは再び我々のもとに来るか、いったいどのようにしてそれが我々から離れて滅することがないかということを望んだ。そこで彼らはサーンナーヤを行う者達に期待した。『彼らは我々のために（食物を）集めて捧げるであろう。』と。」(17)

ここにみえる食物の往還は次のようにも表現される。

「神々の食物は尽きることなく回帰する (pariplavate)。このように知る者にとって（食物即ち月―ソーマは）この世界では尽きることなき食物であり、彼方の世界では不滅の善業 (sukṛta) である。」(16)

月が善業といわれるのは、月の再生がサーンナーヤにもとづくことを指しているであろう。

ところでリューダースによればリグ・ヴェーダのコスモロジカルな観念のひとつとして、可視的な天の彼方に環流する大水が存在し、それが降雨を通じて地上に到来して生命を養い育むという考えがあった。この大水はソーマとも称されて、ソーマ讃歌の中には地上に到来したソーマの天上への上昇が詠われる。[38] このソーマと月との一致が明言されるのはブラーフマナに至ってからであるが、そこではすでに定型化された観念として広く見出される。ここで検討した釈義ではリグ・ヴェーダに遡るソーマ循環の観念を可視的な月の満ち欠けという周期性の中に表象するのである。[39] 従ってサーンナーヤによって月―ソーマを天空に再生させるという行為は天則 (ṛta) の実現というリグ・ヴェーダ以来の意義を反映することになる。

四　結語

以上を要約すると、Śat. Br. では満月新月両祭式のそれぞれにおいて、儀軌的に重要な位置を占めるアグニ・ソーマへの祭餅献供と、インドラへのサーンナーヤ献供に関連して、インドラによるヴリトラ殺しと、消耗したインドラの回復を内容とする両祭式の意義（bandhu）を伝えていた。このモチーフは他のブラーフマナに共通するものである。ところが Śat. Br. ではこのモチーフを再解釈し、ともに祭式開始日をめぐる論議の中で、満月祭の諸献供には月を欠けしめる意義を、また新月祭のサーンナーヤには月の再生の意義をそれぞれ与えたのである。すなわち満月祭のインドラによるヴリトラ殺しの釈義に関連して、インドラのヴリトラ享受をヴリトラからの月と腹の展開として敷衍することによって、インドラがヴリトラを倒すことを月を欠けしめることと解釈した。他方新月祭の場合はサーンナーヤによるインドラ回復という従来からの神話的意義に加えて、サーンナーヤによる月の再生を導き出した。このように他のブラーフマナに比べて Śat. Br. では当該祭式と月との連関を明確にうち出したところに特徴を見出すことができよう。Śat. Br. はブラーフマナ文献の新層に属し、浩瀚な量と内容の体系性によってブラーフマナの代表とされるが、その面目をいかんなく発揮していると言える。ただしここで注意すべきこととして、それが可能であったのはリグ・ヴェーダに遡る古層の観念を継承し、それを新満月祭と月との関わりの中に再構成しえたからに他ならない。すなわち月との関わりを意識しながら、インドラ・ヴリトラ神話のコスモゴニカルな側面と、ソーマ循環の観念を、それぞれ満月祭新月祭の釈義の中で再解釈しえた点に Śat. Br. の独創があったのである。(40)

注

(1) 新満月祭の概要については A. Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form, Jena. 1879. Śrautakośa, vol. 1 English Section pt. 1, Poona, Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1958 pp. 211–501.

(2) 古代インドにおける祭祀の分類の詳細については A. Weber, "Zur Kenntniss des vedischen opferrituals" Indische Studien. 10. 1868. rpt. 1973 S. 322–326.

(3) 祭式を構成する諸献供の中には月に捧げられるものがある。本稿で扱う新満月祭でも、黒ヤジュルヴェーダでは主献供の直後に新月あるいは満月に対して献供を行う (Pārvaṇahoma) が重要な意義をもっていない。A. Hillebrandt, op. cit. S. VII–VIII, 115–116 Śrautakośa op. cit. pp. 365–367.

(4) ヴェーダに言及される月の概略について例えば、A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, vol. 1 Cambridge (Mass.) 1925 rpt. 1970 Motilal Banarsidass, Delhi/Patna/Varanasi pp. 122–123.

(5) H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 2. Auflage, Stuttgart/Berlin 1917 rpt. Darmstadt 1970 S. 439. 同様に A. B. Keith, op. cit. vol. 2, p. 319.

(6) ヒルレブラントは本論で扱う Śat. Br. 1. 6. 3. 1–17 を中心においてブラーフマナのインドラ・ヴリトラ神話の内容を分析した。A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Beslau, Bd. 2. 1929 S. 206–210. その他 J. Gonda, The dual deities in the religion of the Veda, Amsterdam/London, North-Holland Publishing Company, 1974 pp. 381–384.

(7) 別のブラーフマナでは一〇日にわたるソーマ祭 (Daśarātrayajña) によってインドラが悪—黄疸よりのがれたという (Jaiminiya Br. 2. 324)。W. Caland, Das Jaiminiya-Brāhmana in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices Amsterdam, 1919 rpt. Wiesbaden 1970. S. 204 (§ 158)

(8) ここに意義と記した bandhu の語は、ブラーフマナの祭祀解釈学において象徴的同置をあらわす術語のひとつである。S. Schayer "Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten", Zeitschrift für Buddhismus, 6. 1924–1925 S. 276–7 ホンダはこの箇所の bandhu に言及して、それは儀礼と神話的原型との関係をあらわし、インドラのヴリトラ退治という功業に内在する力を祭主のために発動し活性化することを示唆するという。J. Gonda, "Bandhu- in the Brāhmaṇa-s," Adyar Library Bulletin, 29. 1965. pp. 13–14 (=Selected

Studies. 2. pp. 412–413) 黒ヤジュルヴェーダではこれらの献供ののちに祭主が「アグニ・ソーマを祀ることによって私がヴリトラ殺者 (vṛtrahan) とならんことを°」「インドラを祀ることによって私が力を有し (indriyāvin) 食者とならんことを°」と唱える (anumantraṇa)° A. Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, S. 115.

(9) vārtraghna をエゲリングは belonging to the Vṛtraslayer と訳す J. Eggeling, The Śatapatha-Brāhmaṇa, according to the text of the Mādhyandina school. pt. 1. The Sacred Books of the East, ed. by F. M. Müller 12. Oxford 1882 rpt. Delhi/Varanasi/Patna, Motilal Banarsidass 1963 p. 180. 一方註釈者サーヤナは、この語を同じアラーフマナにみえる vṛtrahatya と同様に vṛtrahanana と理解する°即ち満月の日に捧げる供物がヴリトラ殺しに結びつく (vṛtrahananasambandhi) と註釈して、その供物の内容を本論で扱ったアグニ・ソーマくの祭餅、及び upāṁśuyāja の ājya を指摘する (ただし Śat. Br. 本文では後者についてヴリトラ殺しに結びつけない)°ここでは文脈上 dem Erschlagen des Vṛtra (*vṛtraghna) dienend (J. Wackernagel, Altindische Grammatik, II. 2. Die Nominalsuffixe von A. Debrunner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1954 S. 106) と理解しておく°

(10) Śat. Br. 11. 1. 3. 5. では新月祭が付加的な儀礼 (anunirvāpya) であるとして次のように言う°「満月祭によってインドラがヴリトラを殺した°そこで彼を殺した彼 (インドラ) のために神々が新月祭の供物を付加的に献供した (anuniravapan)°」また新満月祭の派生形である Dākṣāyaṇa の満月第一日目にはアグニ・ソーマくの祭餅献供、第二日目にはインドラくのサーンナーヤ献供が行なわれるが、新満月祭の場合と同じく両儀礼をインドラのヴリトラ殺しとインドラの回復として解釈する (Śat. Br. 2. 4. 4. 15)

(11) Kauṣītaki Br. ではインドラはヴリトラの内にあるアグニ・ソーマに分け前を与えたという (3. 6)° cf. ibid. 15. 2.

(12) これらの術語については、L. Renou, Vocabulaire du rituel védique, Paris, Libraire c. Klincksieck. 1954 の当該項目を参照されたい°また特に tantra—āvāpa については J. Gonda, The Haviryajñāḥ Somāḥ. The interrelations of the vedic solemn sacrifices, Śāṅkhāyana Śrautasūtra 14. 1–13. Translation and notes, Amsterdam/Oxford/New York, North-Holland Publishing Company 1982 pp. 69–70.

(13) 主献供の概要については、A. Hillebrandt, op. cit S. 107–116. Śrautakośa pp. 362–372.

(14) 綱要書ではインドラにかわって「偉大なるインドラ」(Mahendra) を主神とすることが許される (Kāty. Śr. S. 4. 2. 10) が Śat. Br. はそれをみとめない (1. 6. 4. 21)°

なお、サーンナーヤのかわりにインドラ・アグニへの祭餅献供が可能であるが、本論でふれたように Śat. Br. はサーンナーヤを重視する。Tait. S. の散文部分ではサーンナーヤの執行資格を、ソーマ祭を行った者（somayājin）に厳しく限定する（2. 5. 5. 1 cf. Śat. Br. 1. 6. 4. 10）が Śat. Br. では自由である（1. 6. 4. 11）。A. Hillebrandt, op. cit. S. III–IV.

(15) 同様に Śat. Br. 1. 1. 1. 3. 2 Kauṣ. Br. 5. 2 Jaim. Br. 2. 38 Mait. S. 3. 6. 2 : 74. 8–10（インドラへのサーンナーヤ献供にかわってインドラ・アグニへの祭餅献供が言及される）

(16) Juhū. Upabhṛt の二つの祭杓（sruc）に関する釈義でしばしば使用される。拙稿「Sruva と Sruc」（『印度学仏教学研究』第二八巻第一号、一九七九年）一四四―一四五ページ参照、その他ソーマ祭の Śukragraha と Manthingraha に関しても適用される。Śat. Br. 4. 2. 1. 3–4, 16–17, 29 Tait. S. 6. 4. 10. 4–5 Mait. S. 4. 6. 3 : 82. 4–8 Kāṭh. 27. 8 : 148. 4–10.

(17) W. Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien, nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1957 S. 34–35（§25）R. Geib, "Food and eater in natural philosophy of eary India," Journal of Oriental Institute. 25. pp. 223–235.

(18) R. Geib, ibid. 今西順吉「『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』第七章の研究」（『北海道大学文学部紀要 二十七ノ二 一九七九年）一五―一七ページ。

(19) ブラーフマナの祭祀解釈において、ヴリトラはインドラ／祭主の敵（bhrātṛvya）、悪（pāpman）として排除される一方で、インドラをはじめとする神々のインパクトによって自身から種々の祭祀的要素を展開するという幅広い性格をもっている。特に注目されるのは後者の側面であって、ブラーフマナの神学者は祭祀的要素を根拠づけるにあたって、インドラ・ヴリトラをそれぞれ作用因と質料因の如き関係において使用する。拙稿「Soma と Vṛtra」（『印度学仏教学研究』第三二巻第二号 一九八四年）一〇九五―一〇九四ページ。

(20) Mait. S. 2. 4. 4 : 41. 18 同様に Mait. S. 3. 6. 7 : 69. 2–3 Tait. S. 2. 4. 12. 6.

(21) 拙稿前掲論文 一〇九四―一〇九〇ページ。

(22) サーヤナはこの月を本論で引用した Śat. Br. 1. 6. 3. 17で述べられるヴリトラのソーマの部分と解する。

(23) ヴリトラーソーマ月の連関について、ロンメルはそれをリグ・ヴェーダに探る。H. Lommel, "Kopfdämonen im

alten Indien". Symbolon Jahrbuch für Symbolforschung 4. 1964. S. 155–164 (=Kleine Schriften S. 419–428)°

(24) インドラ・ヴリトラ神話の枠組を用いずに、太陽と月のみでも同様のモチーフが使用される場合がある。ヴェーダにおける太陽と月の関係については W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, Bonn/Leipzig 1920 S. 30–33.

(25) Ait. Br. 7. 11 Kauṣ. Br. 3. 1 及びそれに関する Keith の註参照 A. B. Keith, Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣitaki Brāhmanas of the Rigveda, translated from the original sanskrit, Cambridge (Mss.) 1920 rpt. Motilal Banarsidass Dehi/Varanasi/Patna 1971 p. 297 (n. 2) pp. 357–358 (n. 2)

(26) Kāty. Śr. S では「満月第一日目、あるいは第二日目（或に）入るべし°」(2. 1. 1) として満月祭開始日に選択肢を設ける。註釈者によれば満月第一日目 (pūrva-paurṇamāsi-) とは陰暦一五日目であり、第二日目 (uttara-p.) とは月かける半月の第一日目、即ち pratipad を指す。従って Śat. Br. は満月第一日目を支持し、Kāty. Śr. S と異って第二日目の説を斥ける (1. 6. 3. 33–34)°

(27) A. Hillebrandt, op. cit S. 3–4 Śrautakośa, op. cit pp. 217–226.

(28) Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, Paris, 1898 p. 83 n. 1.

(29) エゲリンクは after having it collected, part by part, by cows. (J. Eggeling, op. cit p. 177) と訳す°しかしシナールは anuviṣṭhāpya を faire se dresser sur toute l'étendue (ví), à four de rôle (ánu), càd. selon les saisons と理解して全体を ils le firent pousser en tous temps, en tous lieux, et grâce aux vaches le récoltèrent. と訳す° A. Minard, Trois énigmes sur les cent chemins, recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa, tome 2, Paris 1956 p. 89 (§213), 90 (§213–a)°

(30) A. Hillebrandt, op. cit S. 3–6 Śrautakośa pp. 217–226.

(31) この観念は黒ヤジュルヴェーダのブラーフマナにみられないが、サーンナーヤがソーマであることは繰り返し述べられる。例えば搾乳した乳を混ぜて固めるときに唱えるマントラ「私はソーマによって汝を固める、インドラのために酸乳 (dadhi) を°」(Tait. S. 1. 1. 3. m) に対する釈義として「それ（乳）をソーマと為す°」(Tait. Br. 3. 2. 3. 11) あるいは他派の同趣意のマントラの場合でも「サーンナーヤは秘義においては (parokṣam) 神々のソーマである°」(Kāṭh. 31. 2 : 3. 13–14 ad 1. 3 : 2. 7) という°また搾乳した乳の中にパルナ樹の皮を入れるときに唱えるマントラ (Tait. Br. 3. 7. 4. 17–18) の内容は「このパルナの皮である浄化具 (pavitra) は乳 (payas) をソーマとなして、

おのが母胎へ入るべし。なんとなればソーマの性質をもつもの（saumya-）はソーマよりつくられた（nirmita）から。」このマントラは、Gāyatri 韻律が天上のソーマを奪ったがその parṇa（Gāyatri の羽／ソーマの葉）が地上におちてバルナ樹となったという神話をふまえている。Tait. Br. 3. 2. 1. 1. Mait. S. 4. 1. 1 : 1. 4–6 Kāṭh. 30. 10 : 162. 6–7 Śat. Br. 1. 7. 1. 1.（この物語については、辻直四郎『古代インドの説話—ブラーフマナ文献より—』春秋社、昭和五三年、一七六—一八七ページ参照）。

（32）月とプラジャーパティの一致にもとづく同様の観念はウパニシャッドにもみられる。Bṛh. Ār. Up. 1. 5. 14.

（33）同じ一一 Kāṇḍa では新満月祭と Aśvamedha が秘義的に対応する次第を述べる箇所があるが、そこでは新月の夜に月であるソーマが地上に来て地上の世界で放たれると言って、Aśvamedha で供される馬のモチーフと重ねあわされる（11. 2. 5. 3）

（34）月欠ける半月の間に月—ソーマが地上に来るという場合もある。「ソーマなる神々の食者は月である。満月のときに神々はそれを圧搾する（abhiṣuṇvanti）。つづく半月に（aparapakṣe）それは水、植物に入る。家畜が水、植物を食するのである。そこでこの（新月の）夜にそれを家畜から集める。」（Śat. Br. 11. 1. 5. 3）。月かける半月の間に神々が月—ソーマを圧搾するという観念は他にもみられる。Kauṣ Br. 4. 4. Pañc. Br. 23. 6. Śat. Br. 2. 4. 4. 15–16 Tait. S. 2. 5. 5. 4.

（35）Śat. Br. 11. 1. 4. 1 にもくり返される。

（36）供物の残滓（ucchiṣṭa, sampāta etc）は豊穣の継続を保証するものとして古来重視され、種々の儀礼的操作の対象となる。J. Gonda, "Atharva-veda, 11. 7". Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou, Paris 1968 pp. 301–336（=Selected Studies. 3. pp. 439–474）本論の文脈でも月は一貫してソーマ、神々の食物とされるから、かかる異説が主張される根拠として理解しえよう。

（37）Dākṣāyaṇa でのミトラ・ヴァルナ（Mitrāvaruna）へ捧げるサーンナーヤから月が再生するという（Śat. Br. 2. 4. 4. 20）。

（38）H. Lüders, Varuṇa, hrsg. von L. Alsdorf, 1. Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht 1951 S. 10–12, 202–271 辻直四郎『インド文明の曙—ヴェーダとウパニシャッドー』岩波新書　一九六七年　九一ページ。

（39）ホンダによれば月とソーマの一致はブラーフマナの神学者たちによって為され、それは、ソーマ循環と月の周期性、及び

ソーマの生命を与え育む機能と月のもつ豊穣の力のアナロジーにもとづくと推定する。J. Gonda, Change and continuity in Indian religion, London/The Hague/Paris Mouton & Co 1965 pp. 38–51.

(40) Kauṣ. Br. では主献供に先立って行なわれる Āśyabhāga の神格勧請詩節 (anuvākya) を解釈して、それによって月を生長せしめると述べる箇所がある。「満月祭の Āśyabhāga はヴリトラ殺しに関わる (vārtraghna)。満月祭によってインドラはヴリトラを殺した。次に新月祭の (Āśyabhāga) は『生長』に言及する (vṛdhanvant)。このとき月は消滅する。それゆえそれを増大せしめ、生長せしめるのである。」(3. 5) vārtraghna, vṛdhanvant とは勧請詩節として使用されるリグ・ヴェーダのマントラの中に vṛtrāṇi jaṅghanat (6. 16. 34) vṛtrahan (1. 91. 5) vāvṛdhe (8. 44. 12.) vardhayāma (1. 91. 11) の語があることにもとづいて、これらマントラ全体を表わす名称とされたのである (Śāṅkh. Śr. S. 1. 8. 1–2)。この Āśyabhāga の儀礼は tantra および aṅga として他祭式にも共有されるが、ここに引用した釈義は新満月祭の文脈を意識していると思われる。その理由として第一に、このマントラ自身の内容はアグニとソーマのヴリトラ (敵) 殺し、ならびに両神格の生長を述べているのに対して、釈義ではインドラによるヴリトラ殺しと月の生長として解釈すること、また第二に他祭式におけるこのマントラの釈義をみると、「vārtraghna」についてはヴリトラが悪と言い換えられること (pāpmana eva badhāya—Kauṣ. Br. 1. 4, 8. 2, 18. 10 pāpmano 'pahatyai—Śat. Br. 13. 4. 1. 13 cf. Ait. Br. 1. 4)、また「vṛdhanvant」については祭主の繁栄と解釈されること (yajamānasyaiva vṛddhyai—Śat. Br. 13. 4. 1. 15)、すなわちそれらはここに引用した釈義の内容と異っていることである。要するにこの釈義では、「vārtraghna」については他のブラーフマナに共通してみられる満月祭のインドラ・ヴリトラ神話のモチーフを使用し、また「vṛdhanvant」を新月祭の文脈を意識して月の生長・増大と解釈したのであろう。これらのマントラには Tait. S. でも釈義が施されるが「満月の日にヴリトラを殺し、新月の日にヴリトラを増大せしむ。」(2. 5. 2. 4–5) というのみで月との関りを述べない。いずれも Śat. Br. の思想史的意義に程遠いことは明らかである。

ホワイトヘッドの宇宙論における「神」の位置について

――ホワイトヘッド『観念の冒険』の補足的解釈（第Ⅱ部）――

菱木政晴

はじめに

ホワイトヘッドの形而上学体系がまとまった形で提示されている大著『過程と実在』には、「神」(God) が宇宙の重要な一構成要素として明確に示されている。[1] しかし、ここで「神」と呼ばれる特別な現実的実質 (actual entity) は、従来のユダヤ・キリスト教的伝統における超越的で人格的な「父なる神」の像（イメージ）とはかなり異なったものである。それは、ホワイトヘッド自身が言及しているように、プラトンの『ティマイオス』におけるデミウルゴス神的な性格を強く持っている。[2] ホワイトヘッドの神の特殊な性格については、既に詳細な研究がいくつもなされており、それによりつつ「プロセス神学」と呼ばれる新しいキリスト教神学が成立していることは、いまや周知の事実である。さらには、専制君主的威圧的な「父なる神」を超えて、説得的な神へ回帰するホワイトヘッド的プロセス神学の影響は、フェミニズム神学へも及んでいる。

本論は、これらの問題を論ずるための前提となる、ホワイトヘッド宇宙論における神の位置を、『観念の冒険』に

おける自然法則の考察から見定めようという、新しい一視点を提供しようというものである。これによって、自然科学と目的論的世界観という、近代に入ってから相容れないとされてきたものが、ホワイトヘッドによってどのように調整されようとしたかをうかがい、科学と宗教及び哲学の協力というホワイトヘッドの望みから、その神概念を論ずることができると思われる。プロセス神学が、どちらかと言えば直接に神を扱うのに対して、科学の方からホワイトヘッドの神に接近しようということである。同時にそれは、『観念の冒険』の第Ⅱ部を（神を扱う問題領域へと）補足的に解釈する作業になるであろう。

一

ホワイトヘッドは『観念の冒険』で、自然の法則（Laws of Nature）についての考え方は、次の四つに分類されると言っている。(3)

(1)内在するものとしての法則。（以下「内在説」と略記。）

(2)賦課されるものとしての法則。（以下「賦課説」と略記。）

(3)観察された継起の秩序としての法則、言いかえれば、単なる記述としての法則。（以下、意味をとって「実証主義説」と略記。）

(4)規約的な解釈としての法則。（以下「規約主義説」と略記。）

この分類において、(1)(2)は法則というものの目的や価値にかかわる意味での形而上学的実在性についての判断や主張を含んでいるが、(3)(4)ではそれがない。宇宙に法則性があるのは、宇宙に外から法則が賦課されたのか、宇宙にも

ともとそなわっていたのかを問うことは、われわれ自身を含めた宇宙が何に由来し何処へ行くのかという、宇宙の目的論的価値的問題と切りはなすことができない。しかし、近代の自然観は、自然の目的、価値について（外から賦課されたのか内在しているのかを含めて）論じない。自然についての目的論的見方の排除の進行が、近代の自然科学の進行であったと言ってもよいほどである。それは近代以前の自然観がその時代の社会体制を反映した倫理感・価値観つまりは目的論と密接に結びついていたための歪みに対する反感によって促進されてきた。すなわち、中世人の自然観は（たとえば、アリストテレスを神学に導入したトマス・アクィナスに顕著に見られるように）神を中心とした秩序ということで、その社会観（身分観）と一体のものであった。簡単に言えば、蛙の子は蛙であるということ（自然秩序）と貴族の子が貴族・平民の子が平民であること（身分秩序）が同じことだと考えられていたわけである。しかし、近代的な生産関係の発展に伴い身分間の競争が生じ、身分秩序が崩壊してくるにつれて、まず、身分秩序と自然秩序は別のものだという認識が生まれる。この認識から、社会（身分）秩序と区別された自然を、身分に基づく目的論[4]によって見ることが排除されていくことになるのである。しかし、中世的な社会を反映した目的論を排除することと、一切の目的論的なるものを排除することとはちがう。一切の目的論それ自体が不合理なのではない[5]。

このため、形而上学的・目的論的問題に徐々に踏み込もうという意図から、本論では、ホワイトヘッドの順序を逆転して、(4)の規約主義から検討をはじめることにする。

規約主義説にかぎらず、ホワイトヘッドが提出した四つの分類は、特定の思想家をそれぞれに分類したのではなく、自然の法則についての考え方の四つの類型を示したものにすぎない。したがって、一人の思想家が、これら四つの類型のどれか一つに属するという必然性はなく、二つあるいは三つの折衷であったり、高次に総合した立場をもっていることもあり得ると考えられる。

ともあれ、規約主義（Conventionalism）という一つの思想傾向は、具体的には、ポアンカレ（Henri Poincaré 1854-1921）等を代表と見なせばよいであろう。この傾向は、十九世紀の初頭に興った非ユークリッド幾何学に端を発している。ユークリッドの『幾何学原本』の第五公準「平面上で、一直線外の一点を通って、その直線に平行な直線（同一平面上で交わらない直線）は、ただ一本だけ引ける」[6]を否定して、「平行線は、範囲内で無数に引ける」としても、「一本も引けない」としても、われわれの直感に対して〝いびつ〟になることを除けば、どちらも整合な体系となる。[7]この事実を一般的に拡張理解して、「自然は、互いに異なるけれどもそれぞれの内部で首尾一貫した体系によるさまざまな解釈を許す」とみなし、さらに「自然法則とは、われわれが自然を解釈するに際して用いる便宜的な規約（convenient convention）である」と考えるのが、規約主義と呼ばれるものである。ポアンカレは、その著作『科学と仮説』の中で、ロバチェフスキー、リーマンの幾何学の紹介解釈を通して自然法則は自然のうちに実在的にあるのではなく、われわれの精神が自然に対して賦課するものである、という結論に到達している。

ホワイトヘッドによれば、このような幾何学から言えることは「任意に選択された一群の事実に注意を向けることができる、という明白な事実」[8]だけであり、われわれが、自然に対して、恣意的に規約をあてはめることができるということが導き出されるのではない。ホワイトヘッドは、「数学者たちにさえそういう考えを抱くものもあるが、まったくの誤った考えである」[9]と言っている。この「数学者たち」が誰を指すのかはわからない。ポアンカレ自身は、規約の「恣意性」については、はっきりこれを否定しているが、規約の選択の基準は「便宜性」にあるのだと言っている。しかし、規約主義が問題にされる時は、いつもこの「恣意性」が云々される。それは、たとえ選択の基準が便宜性にあるのだとしてもその便宜性の実在的な基礎、つまり、その諸規約がその時点で便宜性を持っている積極的な理由について、規約主義が何ごとも明らかにしないならば、そういった便宜性が恣意性と混同されてもやむを得ない

からではなかろうか。われわれが事実上同じ法則体系を採用しているのは、われわれの現時点での便宜性が事実上共通であることを意味している。その場合、この共通であることの理由について説明がもとめられねばならないのであって、その理由が「規約的」であるのではまったくない。ホワイトヘッドが「〈自然の法則〉の規約性の問題を論じる時には、幾何学への訴えは無視することができる」と言うのは、こういう意味であろう。

次に、実証主義説について考えてみよう。法則についての実証主義説とは、個々ばらばらな事象を生(なま)の事実（bare fact または brute fact）として観察し、さらに、それら個々の事象の相関関係をも観察し、最後に、そこに因果的連鎖の規則正しさを発見する、というものである。[10] したがって、法則とは、観察された事実の単なる記述にすぎないということになる。それだけで法則は発見されるのであり、その法則に従って技術が進歩していき、それで十分だというわけである。これは、十七世紀から今日にいたるまで、最も有力な法則に関する説かもしれない。自然の目的論的見方の排除にともなって、形而上学的問題を無視する傾向が強まっていくが、実証主義説はその（無視の）根拠を提供しているわけである。

これに対するホワイトヘッドの批判は、まず第一に「生の事実」というようなものはないという明確な否定である。[11] 意識に与えられる観察された事実は、当該の意識をとりまくさまざまな空間的時間的状況が強いる一定の構図の中で、構図によって位置づけられ意味づけられながら登場するものであって、けっして、時空的世界の如何にかかわらず（いつでも・どこでも・だれにでも）通用する「生の事実」ではない。平たく言えば、その時代の世界観に影響されない観察はないということである。[12]

実証主義説に対するホワイトヘッドの批判の第二点は、法則の定立に直接関わっている。観察された事実の記述は、当然過去の事実についての記述であるから、それだけ（その単なる記述だけ）では、未来についての推測という

ことは成立しない。ところが実証主義説の法則は事実上これをやってしまっている。ということは、（単に記述されただけであるはずの）過去の事実の秩序が、未来に対しても何らかの関係を持っている、つまり、未来にも通用するという暗黙の仮定があるわけである。たとえば、ニュートンは『プリンキピア』の一般的注において、万有引力の法則などが成立することを理神論的観点から述べている。[13] 法則の原因を考えることのうちには、アリストテレスの分類による「目的因」「形相因」の考察が当然含まれる。したがって、実証主義を根拠として形而上学的領域の問題を無視する人びとも、ニュートンのように明白にではなくとも、なんらかの形而上学的仮定を暗黙のうちに行っていることになる。

ここで、「形而上学」という呼称について確認しておこう。[14] ホワイトヘッドの後期著作『科学と近代世界』『過程と実在』『観念の冒険』を彼の「形而上学三部作」と呼ぶことがある。また、ホワイトヘッドは、みずから、しばしば形而上学的思弁の必要性を説いている。これらのことから、ホワイトヘッドも、最終的究極的真理を僭称する独断的観念論者だと考えるならば、たいへんな誤解である。そのような独断的終極主義はホワイトヘッドが最も嫌うものの一つである。[15] ホワイトヘッドにとって（また、この論文において）「形而上学」とは、たとえば、自然の法則の問題ならば、およそ法則ということが成立する根本的理由について、目的論的にも作用的にも考察するすべての試みを指す。したがって、実証主義説における「観察」についてもその観察に影響を与える背景（通常は無意識にもっている）世界観を意識の領域にもち出して説明しようという試みが「形而上学」である。[16] ここで、無意識の世界観とは、その時代においてはそれ以外の考え方があることを予想もできないほど当然のことなので、誰もそのような枠組（**frame of reference**）のもとでものを考えているのだとは気付かないような暗黙の枠組や構図を指すが、ホワイトヘッドが、「形而上学的構図」と呼ぶものも、こうした暗黙の構図とそれを明るみに出す「思弁（**speculation**）」

に関連していることは明らかである。

たとえば、中世までの身分制社会においては、主人も家来もいない世界を予想するのはきわめて困難である。したがって、主従関係は社会的な関係として抽出されない「自然な」関係とみなされる。また逆に、その見方が自然の見方に反映して、自然界の秩序をその時代の身分社会に基づいた倫理・道徳・宗教感情と結びついた「目的論」的観点から「観察」することになる。たとえば、大木と下草の関係を主従関係とみなし、大木は下草を保護し、下草は大木の保護によって生を完うし死して肥料となって大木に忠義をかえすというようにみなすが如くである。こうした、自然界のヒエラルキーの中で、目的の目的として神がおかれ、手段・材料の最下部に無機物がおかれる。この目的と材料にアリストテレス以来の「形相」と「質料」がそれぞれ対応し、「実体」と「属性」が対応しているのが、普通用いられる狭義の「形而上学」であることは周知のごとくである。

したがって、身分に基づく中世的世界観の（近代的平等観による）否認が、この狭義の形而上学の否認と結びつくことは、ある程度当然である。しかし、暗黙の世界観（それはいつの時代にも、その時空に独特の仕方で存在している）の思弁的検討を行うという本来の意味での形而上学そのものの否認はまったく不当である。むしろ、アリストテレス的な形而上学は、そういう思弁的検討の一つの成果であり、けっして終極的なものではない。形而上学は不断に形成されつづけられねばならないものである。その意味では、実証主義における形而上学の否認は、当人にとっては当然すぎてその他の考え方の枠組（frame of reference）があることが思いよらないようなある一定の暗黙の（形而上学的）構図の検討の拒否に他ならない。

実証主義の暗黙の形而上学を明るみに出せば、事実上アトミズムに他ならない。[16] それは個々ばらばらな事象を個々ばらばらに観察できるという（暗黙の）仮定をもっているということからも明らかである。つまり、それは、相互内

在や内的関係をもたず、それだけで自己充足的に存在する個々ばらばらな多数の実体的事物（Substantial things）を仮定している。このような実体概念は、アリストテレス以来の（狭義）の形而上学と深いかかわりを持っている。[17] 実証主義説の暗黙の仮定は、事実上「実体・属性」の形而上学的構図に依拠しながら、この構図の当否に関する問――すなわち、ホワイトヘッドの言う、形而上学的思弁の営み――を放棄してしまっている。それにもかかわらず、法則の未来での妥当性に関しては、実際に形而上学的領域に踏み込まざるを得ないのである。

すべての科学の進歩は、まず、観察された事実の一般的記述を与える公式を作ることにかかっている。しかし、その公式の未来への妥当性とか、さらに一般的な分野についての記述へと思弁を拡張し、現実の個々の観察例を超えて「法則」という概念が成立することは、そういった拡張を正当化しうる説明的な記述にかかっている。けっして、観察された事実の単純な記述ではない。したがって、実証主義は「遵守されたことはけっしてなかった」[18]のである。

二

実証主義が拒否した問は、内在説と賦課説の検討を通して、はっきりうかびあがってくる。これらはともに、法則や秩序とは何であるのかの説明を求めるものであって、法則は、単なる記述であるというところで満足したり（たしかに、「記述された法則」というものはあるのだから）、逆に、われわれの精神が自由に法則を課したと考えるのでもない。（もしわれわれの精神が課したのだとして、なぜ「私の」ではなくて「われわれの」精神なのか、つまり、われわれが事実上同じ法則を自然の上に認めるのはなぜか。）――

内在説と賦課説は二者択一の関係をもっているとホワイトヘッドは言う。内在説に対して賦課説は、

(1)「内的関係」に対して「外的関係」

(2)「自然の秩序は、リアルな事物の性格を表現している」に対して「関係の法則は関係項の本性とは無縁である」

(3)「絶対的存在の否定」に対して「理神論を導くか、理神論の結果となっているかである」

(4)「事物の進化にともなって法則も進化する」に対して「法則は厳密に守られる」

(5)「事物の性格は事物の相互連結の結果であり、連結は性格の結果である」に対して「事物の性格はその事物の私的な資格にすぎない」

というように、二者択一の関係になっている。内在説では法則を宇宙の内にある事物に内在的に備わっている規則性ととらえ、賦課説では、宇宙の内にある事物に対して、宇宙を超越したところから法則が賦課されてくるということである。

これらのことから、賦課説においては、法則を賦課する外在的な神があらわれ（(3)）、その極端な形がイスラム教であると、ホワイトヘッドは考えている。彼はこれを、セム系の一神教・超越神と呼び、専制君主と奴隷のイメージであるとして、難色を示している。[19] これに対して、内在説は汎神論的傾向をもつか、[20] あるいはもっと極端になれば、仏教における、「非人格的な法（ダルマ）」の内在ということになる、としている。[21]

さて、ホワイトヘッドは、このように「内在説」と「賦課説」を法則に対する二つの相拮抗する考え方として並べているが、これは妥当なことであろうか。そもそも、法則とは規則正しさ・持続性・反復など、つまり、何らかの意味で課せられた秩序という考えに基づいている。こういう意味では、内在説は、ノモス（法則・法律）について何かを語っているというよりは、フィシス（事物の性質）を語っているにすぎないとも考えられる。にもかかわらず、ホワイトヘッドが、法則についての内在説という考えを持ち出したのは、どのような意味を持つであろうか。

歴史的にみれば、自然の性質（フィシス）に対して法則（ノモス）（law）という考えをあてはめたのは、十七世紀の天才達が最初であって、それはホワイトヘッドの分類によれば、賦課説ということになるだろう。こういった賦課説の信念がなければ、科学的探究は止むであろう。しかしながら、賦課説の欠点は、専制君主と奴隷のイメージに明瞭なように、宇宙の事物に自発的な発展の主体性を認めなくなることである。宇宙の事物が、宇宙の目的を自発的に感取し自己産出的に価値を作り出していく契機を認めなくなることである。すなわち、自然を課せられた法則に従って動く自動機械とみなすことによって、（自然の内の生命現象も、ひいては人間存在も含めて）自然から目的の要素を取り除くこと、すなわち、目的論的世界観の排除と密接に連なっていく。すでに述べたように、封建的世界における目的論を排除することと目的論的課題を無視してしまうことは、けっして同じことではない。しかしながら、近代はこれを混同してしまう誤りをいろいろな場で起こしてきた。今の場合、封建的上下関係（という目的論）の排除としての個々ばらばらな自然状態の人間という観念（アイデア）と平行して起こった、個々ばらばらな諸事物という原子論的観念（アトミスティックアイデア）と、この自然法則の賦課説の結合の結果を考えればよくわかる。この事情を最も象徴的に示す社会ダーウィニズムの「劣等者の人道的排除」という恐るべき結果を持ち出すまでもなく、ある一つの目的論の排除とすべての目的論の無視との混同は、排除された目的論よりはけっして優れているとは言えない目的論を無意識のうちに容認するという結果を生むことがある。しかも無意識のゆえに、一種の道徳的情熱において狂暴が展開されることすらある。(22)

ホワイトヘッドが、内在説を法則に関する議論の場へ引き出したのは、こうした賦課説と実証主義の奇妙な結合を明るみに出し、あるべき科学の未来及び哲学・宗教の未来を展望するためであったと思われる。また最も新しい傾向である規約主義も、こうした疑問に答える緒（いとぐち）を持っていない。これが、彼の四つの分類の動機なのであろう。『観念の冒険』の第Ⅰ部で、すでに次のように述べている。

「法則は行動する諸事物の性格の結果である。（中略）この考え方が、与えられた諸事物が課せられた法則によって条件づけられて相互に行動するという古い観念に取って替るべきである」（訳書五五ページ）

自然の内に自発性・自由という目的論が認められなければ、（自然の一部でもある）人間の自発性・自由の存在論的・形而上学的根拠はなくなる。その意味で、このホワイトヘッドの文章を内在説の復興が望まれるということだと、解釈したい。

しかし、ホワイトヘッドはまた、内在説だけでは「なぜ、宇宙が法則なき混沌（カオス）へと着実に後戻りしていかないかという理由を、まったく提供できない」とも言っている。これは、法則性・秩序が諸事物の性質だとすれば、継起する出来事が秩序を継承する理由を、内在的な性質だけにもとめるのは無理だ、ということと思われる。すなわち、後行の出来事にとって、みずからに先行するすべての出来事（がそなえていた秩序）にみずからを増し加えて「一」つの全体としての秩序を受けつぐということは、単なる順応ではなく、新しい価値の創造を意味するのであるから、事物の相互内在・相互順応以上の何ものかが考えられねばならないということであろう。後行の出来事が自発的・主体的にみずからを形成するに際して先行の出来事以外に資料（データ）を持たないならば、後行の出来事は先行の諸出来事が成就した価値以上の価値は実現できないことになる。しかし、事実、宇宙は進化し、社会は進化する。[23] したがって、当初は両立不可能で実現不可能であったような理想がともかくも保持され、後に新しい秩序を獲得して実現されていくプロセスを見出すことができる。こういう新秩序形成ということのために、ホワイトヘッドは、宇宙には、ある安定した現実態があって、これとその他のものの相互のかかわり合いによって、全体が秩序へと向かう傾向を保障していなければならない、と考えるのである。[24] この現実態が（『観念の冒険』では明記されていないが）『過程と実在』の体系で示されたホワイトヘッドの「神」であることは容易に推察される。

そこで、『過程と実在』に描かれる「神」を念頭において、自然法則において、また、科学の世界において、「神」はどのような位置にあるかを考察してみたいと思う。

三

まず、この「神」は、事物が相互内在的にあるだけでは、新しい価値を実現することができないという内在説の欠点を補って、秩序そのもの、すなわち、法則・理想という永遠的なるものと時間的・現実的事物との媒介者として登場する。これは、時間的・現実的 (temporal; actual) なものと、永遠的・可能的 (eternal; potential) なものとの媒介である。この場合、後者は、プラトン流の言い方をすれば、「イデア」であるが、ホワイトヘッドはこれを「永遠的対象」(eternal object) と呼んでいる。この永遠なるものが時間的なものと媒介されないというのは、これが実現されないということであるから、媒介がなければ永遠的なものは不毛の分離状態にあることになる。[25] つまり、むなしい理想というわけである。

もっとも、媒介という事実があることと、媒介者があることは異なっている。ホワイトヘッドの言明は明らかに媒介者の存在を指し示しており、[26] それが、「神」と呼ばれる一つの「現実的実質」(actual entity) であると言っている。ホワイトヘッド哲学のキー・ワード「現実的実質」は、時間的・現実的なこの世界を構成する究極の要素 (element) であるが、実体的実在ではなく、出来事的作用的なものであり、普通は「現実的契機」(actual occasion) と呼びかえることができる。究極的構成要素が、従来の存在論におけるように、出来事がその上に起き、また出来事を起こす当体としての基体的実体ではなく、出来事それ自体になっていることは、ホワイトヘッドの哲学全体にとっ

てきわめて重要な意味がある。ホワイトヘッドにとっては、従来、基体的と考えられてきた「持続するもの」は、むしろ、出来事の顕著な反復・結集として説明されている。[27] ところが、当該の「神」という現実的実質に関する限り、現実的契機とは呼べない、と言われている。[28] この問題に関しては後でもう一度ふれるが、この世界を構成する究極的実在は、すべて時間的世界に生起して滅する（perish）出来事であるが、神だけは時間的世界にありながら滅しない安定した存在という特異な存在だということである。これは、永遠の世界（イデア界）と現実界を媒介するところの、現実界にありながら不死なる神々というギリシア的プラトン的伝統をふまえた「神」概念であって、ユダヤ・キリスト教的な超越神とは趣きを異にしていると言わねばならない。

ともかく、永遠的なものと現実的なものの媒介という事実があることを、媒介者があるということで押えたホワイトヘッドの「神」論をもう少しくわしく考えよう。彼が、媒介者が必要であると考えるのは、その「存在論的原理」（ontological priniciple）による。[29]

「存在論的原理によれば、どこでもないところから世界に浮游してくるものは、何もない。現実界におけるどんなものも、すべて或る現実的実質に対応させることができる。[30]」

永遠的対象と言っても、どこからともなくやってくるわけにはいかない、その出所を押えておかねばならないということなのである。ホワイトヘッドはこの原理を、ヒュームの「すべての観念は単純な感覚印象に由来する」という説になぞらえて『ヒュームの原理』とも呼んでいる。現実的実質は内在説的法則論を反映して、相互内在的・順応的な出来事・作用であるが、この「作用」は認識論的領域では「経験」に相当する。ホワイトヘッドは、この作用を経験における把握・理解(apprehension or comprehension)から、その意識性を除去した「抱握」(prehension)という新語で呼んでいる。この語を用いれば、電子や原子などの、いわゆる無機物に至るまで、すべて現実的なものは抱

握するもの、すなわち、経験するものとなる。また、現実的実質が現実的実質を抱握することを「物理的（physical）抱握」、現実的実質が永遠的対象を抱握することを「概念的（conceptual）抱握」と呼ぶのであるが、これを用いれば、ヒュームの原理は「すべての概念的抱握は物理的抱握に由来する」ということになるのである。

概念的抱握の対象たる永遠的対象は、プラトンにおけるイデアに相当するが、そこには色や形などのいわゆる感覚対象も含まれる。ホワイトヘッド哲学においては究極的実在である現実的契機は、生滅する一度限りのものであり、われわれが通常持続する事物とみなしているもの――石・木・机や細胞・電子・陽子など一切の「もの」――は、それらがくり返して起る、複数の現実的契機の集合である。その集合の各メンバーが一定の形式を有して全体で一定の性格を表現する時、（そういった集合を「社会」[31]と呼ぶが）反復する性格をすべて「永遠的対象」と呼ぶわけである。色や香などの感覚対象が、これに含まれるのはこういうわけである。いわば、現実的契機が先行の現実的契機を抱握する際どれを身近に抱握し、どれを遠ざけるかといった一切の抱握の仕方、または抱握の仕方を決める主体の目的論的要素が「永遠的対象」に由来するのである。法則性や目的・理想がここに含まれることは言うまでもない。

すべての現実的契機は先行の現実的契機を（物理的に）抱握することによって、先行の契機に実現されていた永遠的対象を間接的に抱握することになる。（『ヒュームの原理』）しかし、これだけでは後行の現実的契機は、先行の契機が実現していた以上の（あるいは、それ以外の）永遠的対象を実現することはできない。こういった新しい価値の実現を保障するのが、「神」という特別の現実的実質である。すなわち、「神」は、すべての永遠的対象を原初的（primordial）に抱握しており、そういう神という現実的実質を（物理的に）抱握する現実的契機は、まだ実現されていない理想としての永遠的対象をも、この神を媒介として間接的に（概念的）抱握ができるわけである。[32] いわば、神は理想をあらかじめ理念的に実現しているわけである。このことを、神の原初的本性（primordial nature of God）

と呼ぶ。しかし、これは一つの現実的実質の生成の始まりの局面（primary phase）、抱握過程（プロセス）の始まりに関わることだけである。理念的な実現は、あくまで理念であってそのまま実在的（リアル）なのではない。

たとえば、これまで自然（当然）であると見えていた身分的上下関係が、不当な不平等だと把えられるということは、平等についての理念が具体化することと切り離せないが、一人の人間が自らを差別者だと認識したとしても、それだけでその人が差別者でなくなるとか、当人のところで差別を徹廃したことにならないのと同様、平等の理念はこの世の実在的（リアル）平等と同一ではない。不平等しかない現実の中で、それが不平等と認識されるためには、現実を超えた理念として（たとえば、宗教的天上的な他界における）平等が実現していることは大きな力となる。しかし、歴史上の宗教がしばしばそうであったように理念に過度の実在性が付与されたり、理念が実在を潜称したりすれば、逆にそれは現実の不平等・不正を糊塗してしまう反動的影響力をもってしまう。(33)

したがって、ホワイトヘッドの永遠的対象は、プラトンのイデア界のように過度の実在性を付与されて、どこかに静止的超越的に存在しているのではない。(34) ホワイトヘッドにとっては、現実的なものは過程（プロセス）であって、それだけが実在性をそなえうる。(35) だから、神が原初的に抱握した諸理想を神を通して混成的に抱握して合生（concrescence）した諸現実的契機の世界は、その都度、排除と両立不可能性を含んだところの（秩序へ向かう）未完成の過程（プロセス）としてあらわれるしかない。ただ、当面実現不可能にみえたり両立不可能におもわれる諸理想、（現実態としての成立はともかく）可能態として概念的に保持することや、概念的に比較することはできる。言いかえれば、神が、永遠的対象を両立可能であろうとなかろうと、すべて概念的に抱握し、他の現実的契機の世界が、それを（神を通して）混成的物理的に感じとることはできる。これが、それぞれの絶対性を主張する諸個性にゆさぶりをかけて、それら諸個性の到達点を越えた高次の統一へといたらしめるのである。(36)

四

このことを、神を抱握する一個の現実的契機の生成過程に則して、もう一度まとめて考えてみよう。

現実的契機は抱握という諸出来事の総体であるから、それが抱握を行う以前には存在していない。抱握と同時に生成してくるものである。われわれは、通常、経験する主体を経験という出来事に先立ってまず前提しており、それが経験を行い、また経験の結果をうけて自己同一を保ちながら経験のあとも存続すると考えている。しかし、このような実体としての主体をホワイトヘッドは認めない。ホワイトヘッドの現実的契機は、むしろ客体の総体として生成する主体である。(37) したがって、現実的契機の生成の始まりの局面では、それを主体として表現することは一種のアナロジーとならざるを得ない。(ともかく、それらを念頭においたうえで) 現実的契機は、生成の始まりの局面において、先行の現実的実質に実現されていた永遠的対象や、神の原初的本性に基づく(神の)概念的抱握の内にあった永遠的対象を、それら神および先行の諸現実的実質を混成的に抱握(=物理的抱握)することで、いわば間接的に抱握(=概念的抱握)して、先行の諸秩序・諸目的に順応する。

こう書いても、あまりにも抽象的で難解に思われるかもしれない。また、『過程と実在』はほとんどこのような表現に終始するのだが、たとえば、一人の人間がある社会に生まれて、すでにその社会で実現されていた規範とか価値をそのまま無批判に受容する少年期とか、生物が遺伝や種に保持された本能によって先代と変わらぬ能力を備えていることなどから類推すれば、さほどむずかしいことを言っているわけではない。ただ、ホワイトヘッドは、それを人間や生物だけでなく電子・陽子などの無機物を包んで通用する体系として提出しようと苦心して表現しているのであ

る。

この始まりの局面では、神はもっぱら理念提供者として、法則賦課の役割を担っているようである。ところが、こうした先行の諸契機に単に順応するだけでなく、それらを主体的に統一する終りの局面では、先行のものとちがう概念的抱握が発生する。(「転換のカテゴリー」)ここにあらわれる新しさ(新しい秩序)が、始まりの局面で感取された神からくる誘因(lure)または説得(persuasion)に由来するのである。神は、理念として提供した諸理想を現実的契機からなる世界に対して、ねばり強く説得する。それは、理想や目的を専制的・超越的に賦課したり命令するのではなく、世界の他の現実的実質と共に、それらと同じ資格で後行の現実的契機の客体的与件(データ)となって理想の実現を待つのである。このように、世界に内在して、他の現実的実質との相互内在により世界の誘因となる神は、揚棄体的本性(superjective nature)としての神と呼ばれる。神は、まず原初的本性として、すべての永遠的対象の抱握主体であるが、身を客体として投げ出して(揚棄して)、先行の現実的実質においては未だ実現されていなかった理想をも主体的に実現しようとする後行の現実的契機の与件になるわけである。

無機物を構成するような現実的実質は、先行の諸実質に順応してほぼそれをそのまま再演する。たとえば、岩石などの無機物が何百万年もその外観を変えないのはそのせいである。つまり、転換のカテゴリーがほとんど働いていないのである。または、誘因を積極的に抱握(positive prehension=feeling)[38]することがほとんどないとも表現できる。これに対して、人間や生物などの高次の有機体[39]の現実的契機では、転換のカテゴリーが大きく働くことになる。ホワイトヘッド哲学から考えれば、普通に持続する事物と考えられている「もの」は、すべて、ほぼ同じ出来事の集中的反復であって、厳密な意味では昨日の石と今日の石も異なっている。だから、転換のカテゴリーの大きい有機体であるわれわれ人間などにおいては、昨日の私と今日の私が異なっているのは当然である。それにもかかわらず、昨

日今日を通じて同様に「私」と呼べる何ものかがあるのは、時間を通じて直線的にほぼ同一の形式の実現を再演している複数の現実的契機の一群（社会）があるからである。この時間的な反復が人格的連続性の正体であり、ホワイトヘッドもこれを「人格的社会（personal society）」と呼んでいる。容易に気付かれることだが、持続の長さという点に関しては、無機物の人格的社会の方が優れている。いずれにしても、それは不生不滅といった（神秘的な）永遠性をそなえた霊魂のようなものではない。ホワイトヘッドは人格的連続性に対する平明妥当な説を提供していると思われる。したがって、人間においては、人と出合っても出会う以前と変わらぬ石のような頑固さを備えていることより、経験によって――特に、神の揚棄的本性との出会いによって――以前には実現されていなかった理想の実現に向うような冒険的情熱の方が意義を持つ。揚棄的本性としての神は、超越的主体の神ではなく客体に身を沈めた説得的存在であるから、それは、むしろ人びとの出会いの中に、社会的実践の中に、古いイメージの神とは全然別の姿で現われてくるであろう。

たとえば、ここに、静寂な悟りの境地を捨てて衆生済度に娑婆世界へ還帰してくる大乗仏教の菩薩のイメージを見出すことは正しい理解だと思われる。（もちろんホワイトヘッドがそのようなことを言っているわけではないがそう読みとるべきだ）さらには、さまざまな社会運動――それは旧来の「宗教」を否定しているかもしれないが――の中で、回心体験とも言いうる転換のカテゴリーを表わしている人びとに、この「神の揚棄的本性」を読みとるべきである。

こうして、世界の諸現実的契機は、先行の諸契機に実現されていた諸永遠的対象をみずからの直接的過去として受けつぎ、それに順応し、それを再演するだけでなく、みずからの主体性においてそれらを統一することによって、新しい（高次の）統一を増し加えて満足して後行の契機のデータとなって滅していくことができる。[40] もちろん、先述し

たように、この満足は静止的な完成ではない。なお、積み残されて実現できないむなしい理想があるだろう。また、転換のカテゴリーの強さのため、かえって統一を崩し「悲劇」的終末[41]を迎える契機もあるだろう。

この世界内にあって、それ自身一個の現実的実質である神は、このようなさまざまな諸契機を（物理的に）抱握する。つまり、「世界」の一切を見そなわす。それによって、神は世界の諸契機と満足を分かち合うだけでなく、世界とともに悩む。これが、神の結果的本性（consequent nature）である。原初的本性が神の概念的抱握であるのに対して、結果的本性は物理的抱握である。そして、他の契機の抱握の対象として身を投げ出すのが揚棄的本性であるから、ホワイトヘッドの神は、三つの相によって成立していることになる。

おわりに

最後に、ホワイトヘッドが、「神」というさまざまな宗教的伝統を無視しては用いることができない概念を、敢えて自らの体系に導入した意義について、一言述べておきたい。

ホワイトヘッドの哲学体系の中で、「神」という概念が明瞭に語られているのは『過程と実在』だけである。しかし、それは以上の考察のごとく伝統的な神概念（たとえば、「絶対者」「全能」「父なる神」「王の王」など）とは著しく異なっている。それにもかかわらず、ホワイトヘッドが、彼の言う宇宙の内にある「安定した現実態」や理念の提供者にして体験の貯蔵所たるものを、敢えて「神」と呼んだのは、宗教が（または「神」の観念（アイデア）が）歴史の中で担ってきた働きに対しての、彼自身の正当な評価を込めてのことであると考えられる。

宗教は現実に対して理想を提供してきた。こうした理想に過度の現実性が付与され、かえって現実の不幸・悲惨が

糊塗され、現実の現実的改良が阻害されるということは、歴史上、たしかに度々起きてきたことである。しかし、現実を改める方向に、すなわち、現実を批判する方向に歩めるということは、理想が働いていることに他ならない。したがって、理想的なるものの現われに対する評価及び批判を含まない現実に対する評価及び批判はありえない。宗教はそうした理想的なるものの現われとして、人びとにさまざまな功罪をもたらしてきた。ホワイトヘッドの体系に「神」という概念が含まれていることは、こうした功罪の評価と批判の伝統に連なり、それを再構成していく営みにとって、やはり欠くべからざるものであったと思われる。

われわれが現実を批判的に担うことができるのは、理想を批判の根拠地とすることにおいて、現実にありながら理想に生きているからである。どこまでも現実に則していくイギリス経験論とアメリカ・プラグマティズムを継承しつつ、しかも、現実を未来に向かって超越する理想を説き明かそうとする観念の冒険こそ、ホワイトヘッドからわれわれがうけつぐべき最良のものと思われる。

注

（1）*Process and Reality; 1929; corrected edition* 1978（以下PRと略記）p. 31 など。引用ページ数は corrected edition; The Free Press Paperback 1979 による。

（2）*Adventures of Ideas*; 1933. 山本誠作・菱木共訳『観念の冒険』松籟社。一九八二年。第八章第二・三節。六節。第十章第四節など。（以下引用はこの訳書による）

（3）『観念の冒険』一五〇ページ。

（4）神の慈悲になぞらえた領主の慈悲とキリスト者の奉仕なぞらえた臣民の忠義といった議論が、よって立つ身分秩序が自然な秩序でないことが明らかになることによって、存在論的根拠を失うという状況の中で、たとえばトマスが導入したアリストテレスの形相・質料論も、それとの関わりのなかで自然観の基礎としての信頼を失う。

（5）『観念の冒険』四二ページ。「もし、プラトンの側に立って、目的因という合理的にも価値あるものに注意を向けるならば、……」参照。また、拙訳の同箇所訳注参照。さらには PR：p. 84 参照。

（6）ユークリッドの命題はこれとは異なっているが同等の意味をもっている。

（7）前者はロバチェフスキーとボヤイによって構成され双曲線型と呼ばれ、後者はリーマンによって構成され楕円型と呼ばれる。なお、PR p. 330-332 参照。

（8）『観念の冒険』一八六ページ。

（9）同訳書、一八五ページ。

（10）拙論「『観診の冒険』の補足的解釈（第I部）」（「西山学報」第30号）のオーギュスト・コントに関する論（五七――六〇ページ）参照。

（11）PR：p. 14 の「ある体系の一要素として解釈されることなく理解されうるような生（なま）の自己完結的な単なる事実というようなものはまったく存しない」、『観念の冒険』五ページの「観念の歴史を考察するさい、「単なる知識」という観念は、われわれの心から放逐されるべき高度な抽象だと、私は主張する」など。

（12）前掲拙論、五九ページ参照。

（13）『プリンキピア』の第二版以後につけられた一般的注（スコリウム）では、素朴に理神論的見解が表明されている。万有引力の原因については（それだけが独立して流布して有名になってしまったかの「名句」で）「私は仮説を立てない」としているが精気の作用によって、帯電した物体の引力斥力を説明できるかもしれないと言っている。ただし、これがニュートンの本心なのか教会を意識した弁明なのかは決定しがたい。

（14）前掲拙論の注20参照。

（15）以下は「形而上学」について、ホワイトヘッドが断片的に語ったことをもとにして筆者が解釈する「ホワイトヘッド流の形而上学」である。この解釈は、経験主義やプラグマティズムの土台に花開いたホワイトヘッドの「形而上学」にふさわしく、またわれわれの日常生活の中の「形而上学的」課題にふさわしいと自負するものである。

（16）『観念の冒険』一七一ページ参照。

（17）同訳書、一八一ページ、二一二―二一四ページなど参照。ホワイトヘッドによって「単に位置を占めること（Simple Location）」として描き出された近代的認識論とアリストテレス以来の「実体・属性」の論理学・存在論との結びつきに

ついての批判は、この他『科学と近代世界』のいたるところに見出される。また、このホワイトヘッドの指摘を検討したものとして、藤沢令夫『ギリシア哲学と現代』（岩波新書）がある。

(18) 同訳書、一七〇ページ。

(19) 同訳書、三四ページ、一六四―一六五ページなど参照。

(20) 同訳書、一六五ページ。

(21) 同訳書、一八四ページ。

(22) ダーウィニズム及び社会ダーウィニズムについては、前掲拙論（五〇―五二ページ）及び、拙論『ダーウィン型進化論とホワイトヘッド』（「西山学報」第32号所収）を参照されたい。後者では目的論の排除という近代科学の問題をダーウィン型進化論にそって論じられている。ある一つの目的論である封建道徳の排除とすべての目的論の排除が混同された結果、専制君主と奴隷のイメージを備えた、また別のある一つの目的論が無意識のうちに容認されたのが社会ダーウィニズムだと言えるのではなかろうか。

(23) これは、ホワイトヘッドの「創造性」のカテゴリーを想起されたい。最近は、熱力学におけるエントロピーの法則の拡張により、宇宙は全体として無秩序、カオスの方向に向うのだという結論を導き出そうとする人びとがある。これは、ホワイトヘッドの「創造性」という、「究極的なもののカテゴリー」に対する重大な挑戦のように思われるかもしれないが、それは間違いである。詳述は別稿を期さねばならないが、「生命」存在を考えればわかるように、宇宙はエントロピー増大の方向にあるとともに、新たにそれを上回るネゲントロピーの増大もあるのである。

(24) 『観念の冒険』一五六ページ。

(25) PR ; p. 40.

(26) PR ; p. 40.「この二組の事物は、時間的なものの現実態と、可能的であるものの無時間性を結びつける一つの事物によって媒介されている。」

(27) たとえば、『観念の冒険』第九章・第七節では、現代物理学・量子力学の方向からの説明がなされている。この新しい存在論は現代の哲学の一般的傾向である「実体概念から関数（機能）概念へ」という方向とも合致している。拙訳の訳注（第九章(10)）をも参照されたい。

(28) PR ; p. 88.

(29) PR ; p. 24.「説明のカテゴリー」の第十八。

(30) PR ; p. 244.

(31) 『過程と実在』で述べられ、『観念の冒険』で再説された、ホワイトヘッド自身による「社会」の定義をあげておく。

「結合体が『社会的秩序』を享受するのは(i)結合体に含まれた現実的諸実質のそれぞれの限定性に例示された形式の共通要素があり、(ii)結合体の各メンバーが結合体の他の諸メンバーを抱握することによってその結合体に課せられた条件のために、この形式の共通要素が結合体の各メンバーに生じ、そして、(iii)これらの抱握が、それらがその共通の形式を含む積極的感じを内蔵するために再生の条件を課する場合である。こうした結合体が『社会』と呼ばれるのであり、共通の形式は、その社会の『限定する性格』である」(『観念の冒険』二八〇ページ)

(32) このように、永遠的対象を(神を含めて)他の現実的実質を媒介して間接的に抱握することを、混成的物理的抱握(hybrid physical prehension)と呼ぶ。cf PR ; p. 224–225, ibid. p. 246–247. 現実的実質の概念的抱握はすべてこのような混成的抱握によってなされる。存在論的原理、ヒュームの原理は、そのことを示しているわけである。その唯一の例外が、神の原初的本性であって、神だけが、純粋・直接的な概念的抱握を、物理的抱握に先立って行うわけである。cf PR : p. 87.

(33) マルクスが『ユダヤ人問題によせて』や『ヘーゲル法哲学批判序説』で示した宗教批判は、この事情を明瞭に表わしている。

(34) 『観念の冒険』三七九―三八〇ページなど参照。

(35) 同訳書、三七九ページ。

(36) たとえば、一定の調和と統一を保った中世身分社会に「生まれながらの平等・個の尊厳」といった理想のゆさぶりをかけ、一時的には(斗争によって)調和を崩すが、より高次の民主的な調和を実現すること。この時、斗争と冒険、善と美などの「文明」の要素が論題として浮かびあがってくる。『観念の冒険』第Ⅳ部の主題である。

(37) このようなホワイトヘッドの独特の認識論と存在論の総合は、現代物理学の成果と大きく関係しており、『観念の冒険』第Ⅱ部では(特に第九章及び第八章で)そのことが示唆されているが、主体・客体論そのものは第Ⅲ部の主題であるため、そのことを含めて詳細は第Ⅲ部解釈に委ねたい。

(38) 抱握には、積極的抱握と消極的抱握の二種類があり、前者はその抱握主体の現実的構成要素となる抱握、後者は抱握主体

から現実態の上からは排除される要素である。前者は「感じ・感取」(feeling)とも呼ばれる。後者も含めれば、およそすべての現実的実質は他のすべての現実的実質を抱握する。

(39) ホワイトヘッドはみずからの哲学体系を「有機体の哲学」と称しているが、彼にとっては、この世界の一切のものが有機体である。したがって、一般に無機物と考えられているものが「低次の有機体」であり、「高次の有機体」は一般的に言えば単なる有機物ぐらいの意味になる。

(40) このように自ら死して他の後続する主体のデータとなることを、ホワイトヘッドは「客体化(objectification)」と呼び、これらの現実的実質は、「客体的に不死(objective immortality)」であると言われる。(『観念の冒険』二六六ページ、三二七ページなど参照)。

(41) 『観念の冒険』三九五―四〇九ページ参照。「高度な意識が達成されるやいなや、現存在の享受は、苦痛、挫折、喪失、悲劇と絡み合う。」

二つの二十五三昧会

――「結衆」と「我黨」――

宮　敏子

一　問題提起

寛和元年（九八五）四月、源信は横川の首楞嚴院において『往生要集』[1]を完成した。彼は『往生要集』の序文に書きつけているように濁世末代の道俗貴賤に念仏往生を説き、彼の「念仏」の普及を願った。しかし、彼の「念仏」は、ごく限られた念仏者の中で実践せられたのみで、源信自身も比叡山の横川にひきこもり、山の念仏者としてその生涯をおくった。そして彼は「念仏」の布教の場を世俗社会に求めようとはしなかった。

従来彼の「念仏」が普及しなかった理由としては、彼が山をおりて念仏の指導をしなかったこと、或いは法然や親鸞のように念仏を専修とする一宗一派を形成しなかったということがあげられている。しかしながら、何故、彼が山をおりなかったのかということはあまり問題とされていなかったように思う。又、たとえ小数であったにせよ、彼の「念仏」を受けついだものがあったのにもかかわらず、彼らによっても源信の「念仏」は山の外へとひろまっていくことはなかった。この理由も従来あまり問題とはされていない。

確かに、『往生要集』に説かれる「念仏」は易行であったとはいえ、田夫野人をその実践者の集団に含み入れるものではなかった。その第一の理由は、源信の「念仏」自体の中に僧俗の交わりを敬遠する傾向があったからであるように思う。しかしながらそれ以上に、彼の「念仏」を里の中に普及させなかった第二の理由をあげることが出来る。それは、彼をとりまく社会的要因である。本論においては、この第二の理由を中心として、源信の「念仏」の背景を辿ることにする。このことは、源信の如き山の中の求道者がもっている世俗への拒否性を問題とすることになる。そしてこれは、源信の「念仏」が何故に里へとひろまらなかったのかということに対する社会的な理由を明確にすることになるであろう。

この問題を論ずるにあたって、特に首楞厳院二十五三昧会[2]（以下二十五三昧会と略す。）と、慶滋保胤の関係に注目したい。その理由は、二十五三昧会は、直接源信によって彼の「念仏」を指導された集団であり、この二十五三昧会と保胤とは微妙な関係を展開している。即ち、慶滋保胤は、著名な世俗的念仏者であり、いわば里の念仏者の代表的人物の一人であった。初め彼は源信を慕い、やがては叡山の源信のもとで出家した。そして、この年に結成された二十五三昧会の最初の起請である『起請八箇条』（以下『八ケ条』と略す。）を寛和二年（九八六）九月に制定した。しかし、結局彼は、二十五三昧会に結縁することなく、比叡山を離れ、里の念仏者として諸国を行脚していくことになる。そして保胤の『八ケ条』の制定の二年後、永延二年（九八八）六月には、新たに源信によって十二ケ条にわたる『定起請』が定められている。何故にこのようなことが生じたのであろうか。私はここに注目すべき二つの念仏の相違があると思う。即ちそれは、源信と保胤の念仏論の相違であり、具体的には比叡山の外から「念仏」を求めて山内に入っていこうとした里の念仏者の抱いた理念的二十五三昧会と、比叡山の内から求められた源信の二十五三昧会との間に生じた相違であった。そして、その相違の原因を私は、世俗に生きてきた者と、比叡山の中にのみ生甲斐を

求めた人間との世俗観、人間観の違いであると考えた。そしてここでは、この相違を、『八ケ条』にあらわれる二十五三昧会と、『定起請』にあらわれる二十五三昧会から尋ねていこうと思う。

この問題を克明に辿ることによって、山の念仏者と里の念仏者、更には、源信の比叡山内的念仏と保胤の世俗的念仏の特質を明らかにし、更には日本浄土教思想における源信の念仏論の探究の一助としたい。

二　二十五三昧会における『往生要集』的要素

寛和二年五月二三日に横川の首楞厳院の二十五名の僧達が連署して、二十五三昧会が発足した。そして、この発願文である『二十五三昧式』は、源信によって書かれているが、源信自身は、この二十五名の中に含まれていない。これによると、二十五三昧会は、『観無量寿経』（以下『観経』と略す。）の下品下生の往生を来世の証として、往生極楽を目ざす者達によって結成された講会であることがわかる。彼らは互いを「結衆」、或いは、「結縁之人」と呼び、結縁の具体的な目的は、最後の臨終の時まで互いに助けあって念仏を修し、共に往生を成就しようというものであった。

この講会の主な活動は二つある。一つは毎月一五日の夕に集まって念仏三昧を修し、臨終の十念を成就して極楽に往生せんことを祈ることであり、もう一つは、病を得た結衆のもとに赴き、励まして臨終の十念を成就させることであった。『二十五三昧式』には、このような二十五三昧会の結成理由と活動が述べられた後に、経を誦し、六道を観想し、百八遍念仏を行なうという作法の概略が示されている。

この二十五三昧会は、『往生要集』の完成後間もなく結成され、源信がそれに関わっていることから、『往生要集』の実践の為に結成されたと考えられているが、ここではまず『二十五三昧式』の内容から、『往生要集』的な要素を

簡単にあとづけてみたい。

『往生要集』に於て「念仏」の修し方が述べられるのは、「大門第四・正修念佛」以降である。この「正修念佛」では、世親の『往生論』に従って、「念仏」の修し方が、禮拝、讃嘆、作願、觀察、廻向の五門に分けて説かれている。ここに於て、彼の「念仏」の体系が初めて示されることになる。これ以後、様々な場合に応じた念仏、念仏の助けとなる物や方法、念仏の証拠や利益等具体的、実践的に「念仏」が示されるが、その特徴の一つとして、これらの「念仏」は、主として個人的な念仏であるということが出来よう。即ち、念仏者は、個人的に、直接に弥陀に対峙し、それに全身全霊を傾むけて関わっていくということである。しかしながら、唯一つ、臨終に関わる念仏のみが、複数の者で行なわれる念仏として認められる。即ち、道綽の『安楽集』を引用して、

もし、刀風、一たび至らば、念ぜんと懐ふこと、なんぞ弁ずべけん。おのおの宜しく同志三、五と、預め言要を結び、命終の時に臨みて、送に開き暁して、爲に彌陀の名號を唱へ、極樂に生れんと願ひ、聲々相次いで、十念を成せしむべし。(3)

というものである。即ち、臨終の時の十念成就の備えとして、念仏者は生前仲間と結縁して、臨終の時には、互いに励ましあって念仏を修する、というのである。更に、この言葉が述べられているのは「大門第六・別時念佛」の「臨終の行儀」であるが、この後半の「臨終の勸念」は、『往生要集』に於ては、特異な部分である。即ち、第一の特徴は、『往生要集』は極めて引用文の多い著作であるが、この部分には引用文が少なく、源信自身の言葉が直接にあらわれていることである。第二の特徴は、自らが極楽往生を願い、弥陀と関わる者が主体として述べられていたのに対し、ここでは、他人の極楽往生を助ける者が主体として述べられていることである。そして、この第二の特徴は、『二十五三昧式』の内容と深い関係をもっているのである。たとえば、二十五三昧会の結成の目的を述べる部分を見

ると、

今相議して云はく、我等契を合して、互いに善友と爲りて、最後臨終まで相助け教えて念佛せしめん。(4)

と書かれている。また

毎月十五日の夕、念佛三昧を修し、臨終の十念を祈らん。(5)

とも述べられている。このことは、二十五三昧会が、臨終の備えとして結成されたものであることを示し、又

此の中に一の病者有らば、結縁の願力に依りて、日の吉凶を撰ばず、其所に往到して問訊し、勸誘せん。(6)

と記されているのは、二十五三昧会の結衆達は、仲間の臨終を助け、これを弥陀の浄土に往生させることを目的としていたということである。これらのことから、二十五三昧会は『往生要集』にあらわれる「大門第六・別時念佛」の「臨終の行儀」に基づいて結成されたことが明らかになるであろう。更に、『二十五三昧式』、『八ケ条』に見られる臨終の場面は、『往生要集』に表われる『観経』の下品下生の往生の解釈に基づいたものであり、ここには経典的・経験的な日本の念仏結衆の特徴が指摘出来る。これに関しては、既に別稿で論じたのでここでは詳論をさける。(7)しかし、『定起請』では、この臨終の場面に若干の変化が見られ、この部分は、二十五三昧会の活動を通しての源信自身の思索の深まりとも考えられる。これについては別稿で論じたい。

『二十五三昧式』における六道の観想は、『往生要集』の「大門第一・厭離穢土」の抄文であることは従来の指摘通りであり、彼らが「結縁」という形で結ばれることも、先述したように『往生要集』が意図することであった。これらのことから、二十五三昧会は発足の当初『往生要集』をその背景としていたことは明らかである。(8)そして、『八ケ条』もまたこの基本的方針のもとに制定されているといってよかろう。しかし、「結縁」ということの内容と、その範囲において、保胤と現実の二十五三昧会の結衆との間には隔たりが生じてきた。それは主として両者の世俗観の

相違であり、保胤の理想と二十五三昧会の現実との齟齬でもあったように思う。次にこの点に関して論じたい。

三　保胤と二十五三昧会

『続本朝往生伝』によるならば、慶滋保胤は、寛和二年(九八六)に嫡嗣の成人を機として比叡山に於て出家した。[9]彼は、『往生要集』に於ても知られる通り、[10]在家の頃に『日本往生極楽記』を執筆した著名な念仏者であった。そして、彼の出家と相前後して二十五三昧会が結成され、彼は、その最初の起請である『八ケ条』を制定した。この『八ケ条』には、結衆の具体的な行動が規定されているが、それ以上にこの起請の特徴は、結衆と在家者の関わりが示されていることである。そして、これは後の『定起請』では、まったく欠落している。まずこの点について論じてみたい。

『八ケ条』の第一条の末尾で、毎月一五日の不断念仏の最後で、

結衆の外、名香を備え、燈油を加え、温室を営み、朝粥を儲くる有らば、須らく五更の結願に至りて、必らず二世の為寶號を唱うべし。[11]

とある。この「結衆の外」なる者とは、二十五三昧会に援助を与えるものであり、所請、外護者であったと考えられる。保胤の場合、十五日の不断念仏を修する者の中に結衆外のものは含まれてはいなかったようである。しかし、二十五三昧会の結衆に対して結縁する者は、かなり広範囲に考えられていたように思う。『八ケ条』の末文では、

今、極楽の蓮臺を發心し、長く十口之禅侶と結縁す。尼女在俗はこの限りにあらず。宜しきに随ひて競望するは、まさにもって補入すべし。[12]

とある。これは従来、結衆は楞厳院の僧のみであるという結衆の限定のように解釈されてきたが、私はこの点に疑問

を感ずる。

『八ケ条』よりも先に執筆されたと思われる『二十五三昧式』では、

楞厳院二十五三昧式根本結衆二十五人連署發願文に云はく、(13)

或いは、

二十五人を点じて、以て結衆の数となす。(14)

といわれているように、根本結衆の二十五名は既に決定していたように思える。それにもかかわらず、結衆どうしが「十口之禅侶」と結縁するというのは矛盾があるように思われる。又、二十五三昧会が、首楞厳院のみに留まるものであるならば、初めから「尼女在俗」は意識されなくてよいはずである。更に、保胤は、『日本往生極楽記』の序文で

道俗男女の、極楽に志あり、往生を願ふことある者には、結縁せざることなし。(15)

或いは、保胤が在家の頃にその中心人物であった勧学会は、

僧と契を結びて、寺に詣で会を行なはん。(16)

とあり、これらのことから、往生の志を同じくする者は、特に僧と結縁することが彼にとっては重要な行為であったことが理解されよう。その彼が、『八ケ条』において「尼女在俗」との結縁を否定するのは疑問を感じざるをえない。更に、『八ケ条』の第三条では、「一、心を調え、道を護り人を撰びて補闕すべき事」(17)とし、結衆の補入は人をえらんで慎重に行なわれるべき事が定められており、おそらくは、これに従って源信や、花山法皇等が後に二十五三昧会に結縁し、結衆として名を連ねているが、これと比較して、末尾の「競望するは、補入すべし。」とは異なっているように思う。即ち、『八ケ条』の第三条は二十五三昧会の結衆となるものについて述べられ、後者は、この結衆に結

縁する者に対して述べられた言葉ではないだろうか。そして、これらの者は、尼女在俗であったからこそ「十口之禅侶」との結縁が必要とされたのではないだろうか。そして彼らは、香を供え、室を温め、朝粥を備えることで二十五三昧会に関わっていったのである。これらのことから、保胤は、『八ヶ条』において二十五三昧会を僧と俗との結縁の場、即ち、僧俗の出会いの世界を構想していたように思う。

本論では、次に何故に保胤が、かような僧俗まじわりの世界をつくらんとしたのか、その理由を考察し、又この点が、比叡山内で結成された現実の二十五三昧会とは最も異なった点であったことを明らかにしたい。

四　『八ヶ条』の二十五三昧会における勧学会的要素

保胤が出家以前に、その中心人物であった勧学会は、『三寶絵詞』等によれば、康保初年（九六四）、大学寮北堂の学生二〇名が志を同じくして、僧と結縁すべく集まったものであり、この会には、僧側として、叡山の学侶二〇名が参加している。この会の内容は、三月と九月の一五日、比叡山麓の西坂本に僧俗が相会して、昼に『法華経』の講経、堅義を行い、夕に念仏を修し、俗人達は、白居易の故事にならって『法華経』を讃える詩文を作すというものであった。勧学会自体は、康保初年より初まって、保安三年（一一二二）に至るまで継続するが、その間二度にわたって中絶している。そして、この第一回目の中絶は、永観二年（九八四）から寛和二年（九八六）の頃に始まっており、この時期は、保胤の出家と二十五三昧会結成の時期でもある。このことから、二十五三昧会を勧学会（桃裕行氏の説によれば、第一期勧学会）の延長上におこうとする考え方が生じ、これに対する反論もある。(18) 本論では、紙幅の関係上、勧学会について詳論することは出来ないが、勧学会それ自体の概容や活動に関しては、桃裕行氏の『上代学

制の研究』の「勧学会と清水寺長講会」[19]における綿密な実証を参考にしたいと思う。

まず、勧学会それ自体は、二十五三昧会が結成されることによって、二十五三昧会を自らが発展解消したものと捉えていたのであろうか。私はかかる考え方には、いささか疑問をいだいている。というのは、保胤以外の他の勧学会の参加者が、二十五三昧会に関わっていったという証拠がみあたらないからである。そこで私は、むしろ、『本朝文粋』巻十の高階積善の「七言。暮秋勧学会。於二法興院一。聴レ講二法華経一。同賦二世尊大恩一」[20]に見られるように、彼らは勧学会の衰退と、中断を嘆き、その旧に復することを願っていたと考えられる。そして、やがては、藤原道長の外護によって、勧学会（第二期）が復興したという事実がある。このことから、二十五三昧会と勧学会の関連は、一応断絶しており、もし両者につながりをみるとすれば、保胤という人間が個人的に両者に関わっていたと考える方が適切であろう。

桃裕行氏は、第一期勧学会の中絶の理由として、保胤の出家と、勧学会専用の仏堂建立計画の失敗、そしてそれに付随する理由として、勧学会参加者の経済的無力と、有力な外護者の不在をあげられている。[21]私は、保胤にとって勧学会中絶の理由として、この仏堂建立の失敗と、それに関わる外護者の不在が重要な意味をもっていたのではないかと思う。そして、それは保胤が二十五三昧会の結成に関わる際にあたって影響を及ぼしていたのではないかと考える。

勧学会の専用の仏堂の必要性と、その建立計画は、天延二年（九七四）から三年にかけて表面化した。それは、『本朝文粋』巻一二に記されるように保胤が勧学会の参加者で、当時、日向守の任にあった橘綺平にあてた二通の牒によって明らかである。これによれば、当時の勧学会は、

抑此会草創せし以降十一年なり。期常の期あり。三月九日の一五日。處定まれる處なし。親林月林の一両寺、件の

寺に触穢故障有れば、會の日に及んで以て他處を營み求む。是れ仏事の恥。緇素の歎く所なり。(22)

というように、定まった場所をもたず、集会に不便であったらしい。ところが、結縁者以外の者（「員外之客」）であった甲州の前の司馬刑部良秀によって土地が施入されたことをきっかけとして、仏堂建立の動きが具体化したように思える。この計画によれば、「黨結之古人」達が、月俸の餘を出しあって、土木の資にあてようとするものであった。しかしながら、この計画は、約一五年後の保胤の出家に至るまで実現してはいない。その理由は、

堂舎を構結せんと欲せんとし、其志は餘りあれども、其力足らず、方今会の故舊の人数幾ならず、或は是れ散位、或はこれ無官なり。何ぞ況人や黨結の徒、貧しうして道を楽しむの人のみなるをや。(23)

或いは、

官は卑小なりと雖も、境は凋残すと雖も、微俸薄禄、分に随ってこれを受く。而るに政務一にあらず、土地またはるかなり。(24)

とあるように、勧学会の衰退は、参加者の主体が中下級の官人であった為に、彼らは国司等になって遠国に赴き、参加者の数は減少し、それ以上に、彼らが経済的には無力であったからであると考えられる。このような状況は、おそらく勧学会の参加者が、大学寮を出て、官人の途についてまもない頃からのものであったであろうし、保胤の出家に至るまでの期間に、勧学会が非常に盛んになっていたという証拠はない。専用の仏堂がないことは、この状況に更に拍車をかけることになったであろう。むしろ、かような状況のもとで勧学会は、次第に衰退していったと考える方が妥当であろう。そして、保胤が出家したから、勧学会が衰退したというのではなく、むしろ衰退した勧学会から保胤はぬけ出ていったのである。

先述した高階積善らは、勧学会の復興に際して藤原道長に外護を求めていった。これは彼らの第一期勧学会に対す

る反省に基づくものであろう。同様に保胤が、新たに結成された二十五三昧会に関わった時、仏堂の建立と外護者の必要を痛感していたとしても不思議はない。

『八ヶ条』の第四条で、彼は「別處を建立し、往生院と號し、結衆受病の時移住せしむべき事」[25]として、仏堂（往生院）の建立について述べる。この内容は、『往生要集』の「大門第六・別時念佛」の「臨終の行事」にひかれる『四分律抄』とほぼ同様であり、更に病者に対して

世事を説かず、耳辺に於て、悪縁門裏に入れること莫れ。[26]

とは、やはり『往生要集』のひく善導の『觀念法門』によるものであろう。しかし、『八ヶ条』の他の条文を比較してみると、この条文程に『往生要集』の影響が直接にあらわれている所はない。換言するならば、『往生要集』の念仏を実践する二十五三昧会にとって、仏堂の建立こそが必要不可欠であるという彼の思いを示しているのではないだろうか。しかしながら『往生要集』では、源信自身が仏堂の必要性に関して言葉を加え、

私に云く、もし別處なければ、ただ病者をして面を西方に向けしめ、香を焼き、華を散らし、種々に勸進せよ。或いは、端嚴なる佛像を見せしむべし。[27]

とあるように、仏堂の建立は望ましいことではあるが、必らずしも必要不可欠とまではされていないように思う。実際に、『八ヶ条』制定の二年後の永延二年（九八八）になっても未だ専用の仏堂は建立されていない。このことは、『定起請』の第九条の「一、房舎一宇建立し、往生院と號し、病者を移置すべき事」の

今結衆力を合わせて、一宇の草菴を建立し、彌陀如来を安置し、まさに一結の終焉之處と爲すべし。[28]

により明らかである。又、確かに『定起請』に於ても仏堂の建立の必要性は説かれているが、その理由は、

吾黨之人、或いは私室を構はず、或いは僅かに草菴を結び、牛衣風を防ぎ、鼠食日を送る。平生是の如し。寝疾誰

か憐みて……中略……何人暫く相憐みて慰懃に養を得ん。寔に往生の契有りと雖も、尚必死の人を疎むべし。よって結衆力を合わせて、一宇の草菴を建立し、……以下略……(29)

とあるように、おそらくは、現実に二十五三昧会を開始してみて、結衆が山間に粗末な暮しをしており、個々の住居に於ては、看病に行くにも、念仏を励ますにも不便である、という実際的な理由によるものであった。これは保胤のように、まず仏堂建立からはじめようとするものとは異なっている。更には、この仏堂建立に関する条項は、『八ヶ条』では第四条で臨終の行儀に関する条項が述べられる以前にあげられており、『定起請』では第九条で、臨終の行儀に関する条項のあとに位置している。このことからも、保胤と源信の仏堂に対する思いの違いは明らかであろう。そして、この仏堂の建立の為に保胤が必要としたのは外護者だったのではないであろうか。これは、保胤の考えた二十五三昧会からの、即ち『八ヶ条』の二十五三昧会の内なる外護者の要請であった。しかしながら同時に、『八ヶ条』の二十五三昧会では、二十五三昧会の結衆である僧達が在俗者達と結縁し、十五日の不断念仏の最後には、彼らの往生の為に弥陀の名を唱すのである。これは、僧と結縁し、往生を願う勧学会の者達の要請に同時に応えることにもなる。従って、保胤個人においては、廃絶した勧学会の機能を二十五三昧会に含みいれ、勧学会の者達にも二十五三昧会をひらいていこうとする意図があったのではないだろうか。

以上が、『八ヶ条』にみられる勧学会との連続面であり、換言するならば、『八ヶ条』の二十五三昧会の俗的要素ともいえよう。そして、この連続は、『八ヶ条』の二十五三昧会と勧学会の保胤の個人的要請においての連続であった。しかしここには、彼の現実的要請には留まらない二十五三昧会に託した保胤の理念ともいうべきものが同時に含まれていたように思う。この理念的二十五三昧会と現実の二十五三昧会には大きな相違があったように思う。即ち保胤は、念仏専修によって初めて実現する僧俗の出会いの場を考え、保胤はその理念を彼の二十五三昧会において実現

しようと考えていたのである。そしてこの理念は結局実現することはなかった。

彼は何故に念仏専修によって僧俗協同の場を構想したのだろうか。そして、この理念は何故に実現せず、保胤は比叡山を去っていたのであろうか。次にこの理由を考察してみたい。

五　二つの二十五三昧会

――「結衆」から「我黨」へ――

勧学会は、先述したように僧二〇名、俗二〇名が坂本に会して、講経、堅義、念仏、作詩を中心とする行事であった。そしてこれは「朝題目、夕念仏」という天台の伝統をも尊重したものであったと思われる。しかし、ここでは、僧と俗は相会しながらも、その役割は異なっていたようである。即ち、詩文を作し、仏や『法華経』を讃ずることは俗人が行なっており、僧侶がこれを行なったという記録はない。又、『法華経』の講経や堅義の講師は僧が行なっていたらしい。そして、夕の念仏においてのみ両者は実際に共に修したものと考えられる。『八ケ条』における二十五三昧会の行事は、それは僧が行なうものであったにせよ、勧学会では僧俗が共修した「念仏」であった。この「念仏」は『往生要集』の「念仏」であり、更に、『往生要集』は、源信の他の著作と較べてみても、『法華経』の要素が極めてうすく、天台の伝統という意味では異色のものであった。これに対して、『定起請』の二十五三昧会では、第二条に「一、毎月一五日の正中以後念仏、以前法華経を講ずべき事」[30]とされ、この講経は、

もし念佛講經に三度之を闕き、看病問葬一般之に違うの人は、永く四鳥の離を告げるべからず。[31]

というように、夕の念仏と同等に重視されている。これは、朝の法華、夕の念仏という天台の伝統的形式にそったも

のであると同時に、勧学会に於ては、僧が行なったものを取りあげたといえよう。このことから、『定起請』のあらわす現実の二十五三昧会は、『往生要集』の臨終の念仏の精神に依りつつも、現実には極めて天台的、比叡山内的講会であったとはいえないだろうか。ここでは、これに対する二つの傍証をあげたい。

まず、『定起請』の第五条は、「一、結縁相共に永く父母兄弟の思いを成すべき事」[32]というものであるが、この条項は、『八ヶ条』には見られず、源信が『定起請』の執筆に際して新たに取り入れたものであった。しかしこの条項は、横川の首楞厳院の開祖圓仁が、承和三年（八三六）四月二日に定めた『首楞厳院式合九條』の第四条、

一、院内一衆は上下の類に於て、互いに父母の想を生じ、師長の想を生じ、兄弟の想を生じ、各失を顕わすを得ざれ。[33]

に通ずるものであると考えられる。源信が二十五三昧会の起請に圓仁の『首楞厳院式』を取りいれたことには、源信が二十五三昧会を横川の伝統にそったものにしたいと考えていたという証拠にはならないだろうか。

更に、この条項に関連して、「院内の上下の類」、或いは、「結衆」が互いに父母兄弟の思いを成すべきことが述べられたとしても、それは、敬い順うべき父、慈愛に満ちた母という理念的な父母であり、現実的な父母兄弟の関係をさすものではない。これに対して、『八ヶ条』では、結衆の最も重要な儀礼である葬送においてすら、それに欠席する正当な理由として、

父母師長の大故に遭うの者、但しこの限りにあらず。[34]

とされている。即ち、この父母は、現実の父母である。『定起請』では、かように現実の父母が意識されることはないこのことは、『定起請』の二十五三昧会にあらわれる者達は、初めから世俗には縁のないものであったということが出来ないだろうか。彼らは、たとえ出家し俗縁をすてたといっても、父母兄弟の事は気にかかるといった保胤の

ような人物とは始めから異なっていたのではないだろうか。これ故に、『定起請』には、外護者もなく、尼女在俗も意識されないのである。即ちこれはまた、現実の二十五三昧会の結衆が、比叡山以外の世界をもってはいなかったということを意味すると思われる。これ故に、現実の二十五三昧会は、意識的にも、無意識的にも比叡山内の一講会とならざるをえなかったのである。

二十五三昧会の結衆達の生涯については多くを知ることは出来ないが、近年堀大慈氏の研究[35]によって、彼らの年令や僧階、藤次等がしだいに明らかにされた。これを参考にするならば、彼らが二十五三昧会に結縁した年令は様々であるが、この時の年令と藤次をあわせて考えるのであれば、資料にみられる限りにおいて現実の結衆は、十五才から二〇才の間に受戒した者であり、十二年の籠山の制を含めて、そのまま比叡山内に留まっていた者である。彼らは、保胤のように、世俗者として世俗の生活を営み、自ら発心して山へ入ってきた者とは異なっている。これらのことから、『八ケ条』と『定起請』を比較した時に、前者から後者へと変わった時に、欠落したのが、世俗との関わりであり、取り入れられたのが比叡山横川の伝統であったことの理由が明らかになるであろう。

保胤は、二十五三昧会を比叡山の僧を中心としつつも、結縁によって世俗にまでひろがりをもつものと考え、現実の二十五三昧会は比叡山の僧達にのみひらかれたものであった。しかしこれは、保胤は保胤的に、念仏者の世界を考え、現実の二十五三昧会の結衆は彼らなりに「念仏」を修するものの世界を考えたということになるであろう。即ち、保胤の考えた念仏者の世界は、今まで住してきた世俗と、新たにそこへと入った比叡山であり、現実の二十五三昧会にみられる念仏者の世界は、比叡山内のみの世界であった。そして、『定起請』が制定された段階において、即ち、「結縁」という言葉が「我黨」という言葉におきかえられた時[36]、『往生要集』の念仏の普及は、山の念仏者、即ち現実の二十五三昧会の中に限定されていったのではないだろうか。又、意識的にも無意識的にも、保胤の世俗者と

して生きた経験が濃厚に反映される『八ヶ条』は、現実の二十五三昧会に受け入れられることもなく、保胤もまたこの中に入ることは出来なかったのではないだろうか。

以上のことから、両者の世俗観の違いとは、現実に世俗の中で生きたか、生きなかったのかという違いであり、『往生要集』が、道俗貴賤に向けられたという時の道俗貴賤とは、現実にその中で往生極楽を求め、穢土に苦しみつつ生きている人々ではなく、源信が経典を通して知った世俗という理念ではなかったのだろうか。

六　むすび

『往生要集』では、『大集月蔵分』の偈をひいて、

もし比丘ありて、供養を得、利養を楽ひ求めて堅く著せば、世に於て更にかくの如き悪なし。故に解脱の道をば得ざらん。かくの如く利養を貪求する者は、既に道を得已らんもまた失はん。(37)

更には、

出離の最後の怨は、名利より大なるものはなきことを。(38)

とのべ、名聞利養への執着を出離に対する最大の障害と見なしている。更に、沙門が名聞利養へと傾く原因として、『遺日摩尼経』を引いて

沙門の、牢獄に堕するに多くの事あり。或いは人を求めて供養を得んと欲し、或いは多く衣鉢を積まんと欲し、或いは白衣と善を厚くし、或は常に愛欲を念ひ、或いは善んで知友と交わりを結ぶ。(39)

とあり、在家と親しく交わり、そこから多く供養を得ることが沙門の堕落となると述べている。源信にまつわる最も

著名な逸話は、彼が母の教えに従って浄土の業を修すべく籠山したというものであるが、彼の最も初期の伝記である『首楞厳院二十五三昧結縁過去帳』によれば、

時に公請に赴きて得る所の物有り。貴きを撰びて母に贈る。母泣きて報えて云く。贈れる所の物喜ばざるにあらずと雖も、遁世修道、我が願する所也。卽ち、母の言に随ひて永く萬縁を絶ち、山谷に隠居し、浄土の業を修す。(40)

とあり、実際に彼は長きにわたって公請を拒み続けたことは『権記』(41)によって知られている。又彼は、弟子の厳久から譲られた少僧都の地位すら半年の後に返譲している。これらのことから、源信は、『往生要集』に示されているように、名聞利養を排し、山中に遁世した求道者と考えられ、又彼の生涯もそれを証明しているように思う。

果して源信の出家得道は人影のない山中への遁世であったのであろうか。それには横川の時代的背景を考え必要がある。

この時代の横川は、藤原摂関家と結びついた彼の師良源によって大規模に開発せられ、遂には、東塔、西塔とならんで比叡山三塔の一つとして独立し発展した時代であった。(42)そして、良源のもとでは藤原師輔の第十子が出家し、彼(尋禅)は、良源をついで第十九代天台座主となっている。横川の繁栄は、このような藤原氏の援助と、彼らから良源、尋禅に対して施入せられた多数の荘園によって裏づけられたものであった。(43)ある意味では横川のかような状況は、叡山の世俗化とも見なされた。この状況のもとでの源信の姿は、孤高の求道者、更には、良源、尋禅らに対する抵抗者とも捉えられていたように思う。(44)そして、二十五三昧会もまた世俗化に対する抵抗の運動と考えられる場合もあった。しかし、二十五三昧会、或いは源信をかように捉えるのは果して妥当であろうか。

『続本朝往生伝』には源信の言葉として、

昔相者に詣るに曰く。才学已にあり。官職なきにあらじ。世間飢ゑざらしめんと云へり。僧綱の望みなしといへ

ども、朝家の貴べるところに依りて、推して法橋に叙したり。大極殿の千僧読経の講師なり。弟子厳久の譲に依りて、少僧都に任じたり。並びに我が求めにあらず。深く往生を慕ひて敢へて他の業なく、一事已上、ただ極楽に廻向せり。(45)

と述べられている。この言葉が事実であるかどうかは明らかではないが、ある意味では彼の特徴を示しているように思える。彼にとって最重要事は、往生の業である。しかしながら世俗での彼の名声や、それに随う世俗からの彼に対する供養は、自分が求めたのものでないからといってこれを拒否するものではないというものである。これは、彼の柔軟な姿勢とも、或いは、温厚な人がらともいえようが、狂人を装ってまで公請を拒否し、厳しく世俗を拒んでいった同時代の遁世者増賀とは異なったものである。

源信は、恵心僧都といわれるように、横川の恵心院に住していたといわれる。この恵心院は、永観元年（九八三）十月に藤原兼家によって建立せられ、寛和元年（九八五）には官寺となり、三名の年分度者がおかれているが、(46)兼家による恵心院建立の目的は、

一家一門。帝を生じ、后を生じ、累葉槐路の栄を開き、連枝連府の徳に比す。(47)

といった藤原氏繁栄を願うもので、恵心院は兼家の御願寺であった。後に、恵心院の阿闍梨となった尋円は、藤原氏の出身で尋禅の後継者とみなされた人物である。即ち、恵心院は、尋禅の住した妙香院とならんで横川に於ては藤原氏との関係が深い堂舎であったといえよう。又、『法中補任』(48)によるならば、源信は、良源、尋禅、聖救、明豪、厳久らの後に楞厳院検校に任じられている。楞厳院検校とは、当時は楞厳院一院の住持というのみならず、横川全体の運営の責任者という意味であったと思われる。そして、ここに記される人物達は、後の院源、尋光らと共に良源、尋禅に関わりの深い人物達であった。更に、永祚二年（九九〇）二月一三日に記された尋禅の遺言状である『慈忍和尚

御遺言』[49]では、師の良源の始めた定心房四季講の運営を源信に委嘱している。この中で尋禅は源信のことを「源信同法」と呼んでいる。尋禅は、同年二月一四日に『慈忍和尚御起請帳』を書き、そこでは自房であった妙香院の相続に関して、

もし宗門之貴賤、不善之君臣、予の起請に背き、非理を以って定め置く事、非門を以って院司に補するは、梵釋四王龍神雷衆三聖山王五道冥衆、嗔怒を作し、呵嘖を施す。[50]

とあるように、横川における自己の門流の勢力の維持については非常に腐心した人物であった。そして自己の門流とは、具体的には藤原氏の門流であり、この時も、浅薄の尋円を自己の後継者に定め、尋円の成人までの仲つぎとして尋光を定めている。尋光、尋円ともに藤原氏の出身者である。

以上のことから、横川における源信は、良源、尋禅に対する抵抗者ではなかったし、むしろ「源信同法」とされるように、彼らからも排除されることなく、その存在を認められた人物であったように思う。又、二十五三昧会の結衆の中にも『天台座主良源遺告』で良源の遺産の相続人の一人、或いは、良源の葬儀の際の役僧に定められた者がおり、[51]このことから彼らに良源に対する抵抗の意志があったとするほうが疑わしい。更に、この『天台座主良源遺告』に説かれる葬儀の方法は、二十五三昧会の葬法に最も影響を与えたものであると考えられる。[52]これらのことから、源信も、二十五三昧会も当時の比叡山のあり方に積極的に異を唱えるようなものではなかったといえよう。これは即ち、先述した源信の言葉にみられるように、世俗の名聞利養を自ら求めることはしないが、結果的に生じた世俗での名声やそこからの供養は拒まないという姿勢ではないだろうか。更にいうならば、これは先述してきたように、源信や彼をとりまいていた者達が世俗に対して何の関心も持っていなかったからではないだろうか。彼らにとっては、公請を拒むこと、御願寺の住職たること、或いは直接にせよ、間接にせよ多大な寄進によって生活を営むことの間には何の

矛盾もなかったのである。これらのことは、逆にいうのであるならば、世俗に対して何のこだわりもない、或いは、世俗を無視しえたからこそ可能であったのではないだろうか。

源信は晩年、華臺院、霊山院の二院を建立し、華臺院には二十五三昧会が置かれ、ここに源信が隠棲したともいわれている。[53] この堂舎は誰の援助によって建立されたかは明らかではないが、華臺院の仏は花山法皇の寄進といわれること等から、両院とも藤原氏等からの後立てよって造立されたものであろう。一方、『今昔物語』によれば、比叡山を離れた保胤は、往生極楽の功徳としては造塔が最良であると思い、諸国を行脚し、寄進をつのったといわれている。[54] ここに両者の決定的な違いがあったのではないだろうか。源信と二十五三昧会は、名聞利養を理念的に拒否し、自ら籠山し、自分達だけの精神的世界を構成し、その中で念仏を修していった。しかし、彼らの生活は世俗からの援助によって支えられていたのである。これに対して一方の保胤はどうであったであろうか。彼は世俗の世界に悩み、苦しみながら自覚的に比叡山に入ってきた。そして道俗貴賤を往生に導くべく念仏を提唱した源信のもとで出家の志を遂げた。しかし、源信をとりまく比叡山の伝統的世界は、保胤を受けいれる程寛容な世界ではなかった。ここに源信の念仏論と比叡山の念仏者集団との間には大きな相違があったと思われる。そして源信自身も、この念仏者集団の中で生きた人なのであった。これはまた念仏をめぐる僧と非僧、世俗者との問題でもあった。このように考えるならば、源信の二十五三昧会は、山の中の念仏者集団であり、「我黨」と呼ばれる如き非世俗的性格の強いものであった。ここには里の人間であった保胤の入る余地は見出せなかったのである。それ故に彼は、再び里へとおりていったのである。

源信と保胤、この両者はまったく異なった世界へと再出家したともいえるであろう。そして、山の念仏、里の念仏は、法然や親鸞によって新たに展開されることになるのである。

注

(1) 本論に於て『往生要集』の引用は、花山信勝校訂『原本校註漢和対照』「往生要集」(一九七七年、山喜房仏書林)の白文部分によった。引用の際は、それを書き下して用いており、引用頁数は、同書の白文部分による。尚、書き下しに際しては、石田瑞麿校注『源信』(「日本思想大系」六、一九七〇年、岩波書店)を多く参考にした。

(2) 本論に於ては、首楞厳院二十五三昧会関係の文献、『起請八箇条』、『定起請』、『二十五三昧式』、『二十五三昧根本結縁衆過去帳』、『首楞厳院廿五三昧結縁過去帳』は、比叡山専修院付属叡山学院編『恵心僧都全集』(以下『恵全』と略す。)巻一、(一九二八年、比叡山図書刊行所)に所収のものを用いた。

(3) 『往生要集』、三〇二頁。

(4) 『恵全』巻一、三六一頁。

(5) 同前、三六一頁。

(6) 同前、三六一頁。

(7) 拙稿、「『観経』の下品と源信の下品—源信における経典的・経験的信仰をめぐって—」(東北大学文学会、「文化」、第四七巻三・四号、一九八四年)を参照。

(8) 『二十五三昧式』の制定によって、源信が二十五三昧会の発足当初よりこれに関わっていたことは明らかであるが、源信自身は、最初に結縁した二十五名(根本結衆)には含まれていない。これは、二十五三昧会は、『往生要集』によって触発された二十五名の僧達によって結成され、彼らによって源信は、指導者としての参加をあおがれたということは出来ないだろうか。これ故に、二十五名の僧と源信では、二十五三昧会結成当初においてそれに対する関わり方が自ずと異なっており、源信はこの為に根本結衆とはならなかったのではないだろうか。彼は、永延二年(九八八)の頃までには、二十五三昧会に結縁していると思われるが、これは既に活動を行なっている二十五三昧会に対しては、師としてではなく、一結衆として参加しえたからではないだろうか。この問題は、後述する厳滋保胤の未結縁の問題とあわせて興味深いものであるので、別稿において論じてみたい。

(9) 本論に於て、『続本朝往生伝』、『日本往生極楽記』は、井上光貞、大曾根章介編、『往生伝・法華験記』(「日本思想大系」七、一九七四年、岩波書店)に所収のものを用いた。

(10) 『往生要集』の「大門第七・念佛利益」の「第六引例勧信」では、「我朝往生者。亦有其數。具在慶氏『日本往生記』。」

（三五九頁）とある。

尚、保胤に関しては、寛和二年の出家以後は、寂心として扱うべきであるが、『八ヶ条』の署名が、『惠全』に於ては「慶保胤」となっていること、又、『続本朝往生伝』でも「慶保胤」とされており、『今昔物語』の、「内記慶滋保胤出家語第三」（巻第一九）では、彼は、「内記聖人」と呼ばれたとされ、更には、「内記聖」「内記入道」等、彼の場合は、彼が世俗者であったことが意識された呼称が多いので、本論に於ても「寂心」の法名は用いず慶滋保胤、或いは保胤とする。

（11）『惠全』巻一、三五〇頁。
（12）同前。三五七頁。
（13）同前。三六〇頁。
（14）同前。三六一頁。
（15）井上、大曾根編『往生伝、法華験記』（前出）、一一頁。
（16）『三寶絵詞』、（「大日本仏教全書」、第九〇巻、芸文部。）
（17）『惠全』巻一、三五一頁。
（18）勧学会と二十五三昧会を連続させて考える説としては、井上光貞氏「藤原時代の浄土教」（「歴史学研究」第一三一号、一九四八年）、小原仁氏「勧学会と二十五三昧会」（「日本名僧論集」第四巻、一九八三年）があげられ、これに反対するものとしては、奈良弘元氏「勧学会の性格について」（「印度学仏教学研究」一二、一九七四年）、堀大慈氏「二十五三昧会の成立に関する諸問題」（『京都女子大人文論叢』九、一九六四年）があげられる。但し、堀氏論文に関しては、筆者はいまだ直接にその論文を読んではいない。
（19）『上代学制の研究』、（一九八三年復刊、吉川弘文館。）第四節。
（20）『本朝文粋』（「校注日本文学大系」一九一二年、誠文堂）四四一頁。
（21）桃氏、前掲書。三六五―六六頁。
（22）『本朝文粋』（前出）、五五〇頁。
（23）同前、五五一頁。
（24）同前、五五二頁。
（25）『惠全』巻一、三五一頁。

(26) 同前。三五二頁。
(27) 『往生要集』、三〇〇頁。
(28) 『恵全』巻一、三四五頁。
(29) 同前、三四五―三四六頁。
(30) 『恵全』巻一、三四〇頁。
(31) 同前、三四八頁。
(32) 同前、三四二頁。
(33) 『天台霞標』五編巻之一、(「大日本仏教全書」、四二巻、天台部)。
(34) 『恵全』巻一、三五六頁。
(35) 堀大慈氏、「二十五三昧会と霊山院釈迦講」(「日本名僧論集」第四巻『源信』、一九八三年、吉川弘文館)
(36) 勧学会に於ては、参加者が自らを「吾黨」と呼んでいたことが知られるが、『八ヶ条』では唯一ヶ所「吾儻」という言葉がみられる以外にこの言葉はなく、「黨」と「儻」が等しいか否かは分明ではない。更に諸橋轍次、『大漢和辞典』によれば、「儻」に「黨」と同一の意味はない。又、『定起請』では、「結衆」と「吾黨」は同様に用いられている。このことは、二十五三昧会の性格を示す上で興味深い事実である。
(37) 『往生要集』三八〇頁。
(38) 同前、三八〇頁。
(39) 同前、二五七―二五八頁。
(40) 『恵全』巻一、六七七―六七八頁。
(41) 『大日本史料』第二編巻四、長保三年三月十日条。
(42) 「眞門孝雄氏所蔵文書」、天禄三年正月二五日、延暦寺三昧院所司解、(『平安遺文』第十巻、四九〇六号)参照。
(43) 良源、尋神への荘園の施入に関しては、『慈恵大師御遺告』(「群書類従」、釋家部一四)、『九條右丞相御譲状』、『慈忍和尚御遺誡』(『門葉記』、巻第百四〇、雑決一、「大正新修大蔵経」、図像部十二巻)を参照。
(44) 堀大慈氏、「尋神と妙香院」(「日本仏教」第二三号 一九七六年)、同氏、「横川仏教の研究」(前出、「日本名僧論集」第四巻)を参照。

(45) 井上、大曾根編、『往生伝、法華験記』(前出)、二三四頁。
(46) 『山門堂舎』、『叡岳要記』(「群書類従」、釋家部、巻第四三八、四三九)。
(47) 「群書類従」、伝部、巻六九。
(48) 「続群書類従」、補任部、巻第九四。
(49) 『門葉記』七三、四季講堂(『大日本史料』、第二編之一、正暦元年二月一四日)。
(50) 『山門堂舎』(「群書類従」、釋家部、巻第四三八)
(51) 「廬山寺文書」、天禄三年五月三日、天台座主良源遺告、(『平安遺文』第二巻、三〇五号)。二十五三昧会結衆の内、仁満、良運、良陳、道朝等が役僧に指名されており、宮内庁蔵本『楞厳院廿五三昧過去帳』の結衆名よれば、その数は更にふえる。
(52) 『慈恵大師御遺告』に見られる生前に墓所や棺を用意しておくという考えが、二十五三昧会に影響を及ぼし、これは又、『定起請』では自己の死をいかに担うかということに深化していったと思う。これは非常に興味深い問題であるので別稿で詳論したい。
(53) 『叡岳要記』(「群書類従」、釋家部、巻第四三九)。
(54) 「内記慶滋保胤出家語第三」、『今昔物語』巻第一九(「日本古典文学大系」、山田孝雄他三名校注、『今昔物語集』四、一九八一年、岩波書店)。

本論を結ぶにあたって、御指導を賜りました東北大学文学部、楠　正弘教授の御校閲に感謝申しあげます。

書評と紹介

永藤武著

文学と日本的感性

ぺりかん社　一九八三年三月刊
四六判　三六四頁　二二〇〇円

谷口茂

周知のように、本書は、昭和五十八年度の学会賞を受賞したものであり、その審査報告が二五六号に収められている。このように本書については、すでにいわば公的評価がすんでいるので、この書評では、個人的な感想の吐露が許されていると思う。

まず、本書の構成と内容を紹介する。本書は書き下ろしではなくて論文集である。しかし、よく見受けられるような、数が溜まったから適当に見つくろってまとめ、それにもっともらしい題をつけて売りに出すといった形の、安易な書物ではない。研究対象はそれぞれ異なるが、一つの問題意識に基づいた一貫性が、この論文集に有機的な連関を与えており、著者はいわば十年がかりで一書を書き下ろしたと言ってもいい。その問題意識を、著者は「まえがき」で、〝わが国において、文学と宗教とはどのようにかかわっているのか、真の意味での日本の宗教文学はどのようなものなのか〟というふうに述べ、そこでまず問題になる宗教については、〝ここで宗教というのは、必ずしも……歴史的に制度化された宗派・教団を指しているわけではない。より根源的ともいうべき、ものの見方・感じ方に一定の方向性を与え、秩序化をもたらし、そして更には個々人の生の意味付けに働くようなものとしての、いわば宗教的感性〟と規定している。さらに、宗教と文学との関係については、〝多くの場合それは〔宗教……引用者注〕、当事者にとっても、明瞭に対象化して把えることは難しいのであり、ただ文学創造の営みを通して立ち現われてくるようなもの〟として把えられている。だから、〝あくまでも、作品に密着しながら、作家のそうした局面の具体相に分け入りたいというのが〟、著者の〝一貫した念願であり〟、研究態度なのである。

本書は序説と、十二篇の論文を三部に構成した本論から成っている。以下、それぞれの内容を簡略に紹介する。

序説「近代文学に生きる日本的感性」は、本書の最も重要な基本概念である「日本的感性」の説明の試みである。著者はまずそれを理念的に〝何よりも日本語に基盤をおき、日本語という言語共同体の基礎の上に働く共通感覚によって、整えられ方向づけられる全体的感覚〟として把え、次にその現実態を、〝無前提に対象化されうるような日本的感性なるものがあって、それがどう言語表現されるかといったことが問題なのではない。共通感覚をいきいきと働かせ、惰性でない澱刺とした内的秩序をもたらす感性を覚醒させることが、全的な認識に到る

ためにも不可欠となるのであるが、言語活動によってそれが促されるということである〟と規定して、日本的感性と日本語による表現活動との不可分の関係を強調している。従って、「近代文学に生きる日本的感性」とは、〝近代文学によっていきいきと覚醒した感性のありさまを問題にしようとするものに他ならない。〟

著者はこの日本的感性の具体的な発現を、日野啓三、獅子文六、志賀直哉、小林秀雄、折口信夫、高村光太郎、遠藤周作といったたがいに資質を異にする文学者たちの文学的営為や生き方を通して、それが必然的に宗教的なものにかかわってくる事情を、説得的に論証している。すなわち、〝人間のぎりぎりの生きぬき生きのびる力となるような文学においては、人間の全的存在に食い入れば食い入るほど、宗教的なものとは明確には区別できないところのものこそが重大な意味をもってくると考えられるからである。〟

1「私小説と宗教的感性」は、三人の代表的な私小説的作家を取り扱う。私小説は、日本の近代文学を問題にするうえで不可欠の要素であるが、本書の主題から言っても欠かすことができない。なぜなら、〝この文学ジャンル自体が、作家の生の意味追窮および実現のための、一種の宗教的とも言える実践道となっている〟からである。

まず1章「事実と真実とのあわい――田山花袋『蒲団』」では、私小説の濫觴とされ、良かれ悪しかれ日本の近代文学の主要傾向として、陰に陽に現代に至るまで影響を及ぼしている『蒲団』の作者花袋において、その事実信仰の根底が考察される。著者は、虚飾や技巧を取り去って、〝露骨なる描写〟を敢えてしてまで事実にこだわった花袋の文学方法の真の意味を、〝物に従い事に応じて――すなわち事実に即しての自然な感動をあるがままに描き写す〟ことによって、事実を真実へ高めようとするところにあったとしている。だから、この事実観に基づいて小説を書くことは、花袋を始め、そののちの私小説作家たちにとって、〝事実に即して真実を披瀝する、いわば言葉による「まこと」の実践道だった〟のだ。そこで著者は、この創作態度もしくは生き方を、〝実はわが国に古くからあったことなのである〟として、日本の文学伝統、とりわけ和歌のありようと結びつけ、〝実は私小説こそは〟、古来わが国の文学伝統のなかに生き続けてきた「詩の宗教」（原一郎氏による用語）の、〝近代におけるその具体的展開である〟と考えている。

2章「新たなる自然との出会い――嘉村礒多」〝いわゆる私小説作家の系列の中でも極北に位置づけられる嘉村礒多〟は、典型的な破滅型の生涯を賭して、文章表現による自己実現を計ったが、その苦闘の半ばにして病いに倒れた。しかし彼は、その生涯の終りには、『途上』や『裏町の夏』に見られるように、自然のありのままの姿の透視のうちに一種の宗教的救いを見いだす、日本的感性に目覚めようとしていた。

3章「目につながるものの行方――尾崎一雄」代々の神官の家に生まれ、神道学者を父にもつ尾崎は、子供の頃から神の存在に対して懐疑的だった。その懐疑は、二十歳で病死した

妹への哀惜から激しい怒りとなり、彼は神的なものを「無法きわまる」「理不尽な奴」と感じるようになる。だが彼は、その怒りを無神論や諦念へ移調することなく、物事を凝視し続けるエネルギーに転化することによって、ついに〝目につながるもの〟たちの行方を見届けることのうちに、〝本質において宗教的な〟〝生の至福感〟を享受するようになった。

Ⅱ「創造の原点にあるもの」では、創造の根源としての〈いのち〉の問題が取り扱われる。〝そうしたいのちなるものの顕現としての文学の営みが、近代文学者にあっていかに発揮されたかを見ようとした。〟

1章「恨の締緒鎮魂――森鷗外『舞姫』」

鷗外の実質的な意味での処女作『舞姫』は、近代文学研究の好個の対象であり、すでにおびただしい論考がなされている。その大方は、〝主人公の近代的自我の目覚めと挫折を扱ったテーマ小説、とみるような視点〟に立つものや、シナ近世文学またはヨーロッパ文学の影響を云々するものであるが、著者は、〝『舞姫』は、心を澄まして清々しくせんがための、その意味での鎮魂の文学〟と見なし、〝『舞姫』を通して鷗外の文学の動機を探り〟、〝そしてその主題である「恨」の内実〟を追究しようとする。主人公豊太郎をして『舞姫』なる手記を書かしめたものは、さまざまな人間的絆にまといつかれながら、それをどう処置することもできない己れの根本性格への名状しがたいアンビヴァレンス、つまり恨であった。〝豊太郎にとって、恨はあまりにも生きる営為に直接している。生きることが、とりも直さず限りなく恨を紡ぎ出す営みに異ならないのである。〟そしてそれは作者の実状でもあった。〝鷗外の生の基調をなすのは、悲哀に似る一種の気分であった。家持が「情悲しも」の成句に定着させたように、鷗外はそれを、恨なる言葉で把握しようとしたのである。先ずひとたび恨の語に凝縮させ、その概略を文に綴るという言語活動によって、締緒を展べようとしたのであった。〟

ここまで書いてきて、まだ三分の一しか扱っていないのに、もう残りの枚数が足りないことに気がついた。網羅的に言及するとすれば、表面を掬うだけのことしかできない。著者自身に語ってもらうというこれまでの方針を変えたくないので、あとは割愛することにして、目次を掲げるだけに留めたい。本書が読むに値するか否かの判断は、これまでの紹介で十分につくと思う。

2章「いのちの詩人――中原中也」
3章「解析のはてに――小林秀雄『本居宣長』」
4章「『豊饒の海』からの旅立ち――三島由紀夫」

Ⅲ「キリスト教との出会いと展開」

1章「二つの〈宗教〉――讃美歌と和歌」
2章「超越と破滅――北村透谷」
3章「あるマリア像――亀井勝一郎と遠藤周作の接点」
4章「神の死と人の聖性――太宰治『人間失格』」
5章「危機美の文学――太宰治『桜桃』」

最後に要望を一言。確かに、審査報告も指摘しているように、方法論的に未確定の部分がいろいろ残されている。それは一つには、文学と宗教との原理的相剋への問題関心が稀薄である点にうかがわれる。文学と宗教との親和的な相補関係は、それと対立する関係との緊張を抜きにしては成りたたないのではなかろうか。もう一つは、神道文学論という、著者の究極的な研究目的が、作品に即するという現在の研究態度と矛盾する局面が出てくるのではないかということだ。目的意識があまりにも出しゃばると、研究活動の柔軟性や活性が鈍化するだけでなく、文学研究上最も大事な「感性」が濁ってくる恐れがある。この点も、十分に考慮されなければならないだろう。しかしながら、それらのことはともあれ、今は、学問めかすための気配りは程々にして、これはと思う作家や作品を〝味読〟することに沈潜してもらいたいと思う。これまで辺境視されてきた「宗教文学」という豊饒な領域に同じ問題関心をもつ者の一人として、著者の粘り強い努力に心から敬意を表するとともに、今後なお一層の精進を期待したい。

楠正弘編著

解脱と救済

平楽寺書店　昭和五八年九月刊
A5判　五八八頁　一三〇〇〇円

脇本平也

これは大変な本である。書評子としては大変苦しまなければならない。総頁数、五八八頁。ひととおり目を通すだけでも一苦労である。苦労の因は、しかし、ただ量的なものだけではない。むしろ、収録されている論文の質の問題にかかわる。執筆者総勢、二六名。各人が各自の専門的な問題関心にしたがって論文を書いている。それぞれのテーマは、各自が勝手に、という言い方が穏当でないとすれば、各自が自由に選んだもののようにみえる。全体を通ずる統一テーマはあったらしい。本書の題名となっている「解脱と救済」、あるいは「悟りと救ひ」（本書一三七頁）である。これはしかし、ほぼ「宗教」というに等しいといってもよいであろう。人間のいとなむ宗教現象は、広い意味での解脱なり救済なりに何らかの形で必ずつながっていると思われるからである。つまり、このテーマは宗教研究の全領域を覆いうるものであり、執筆者は、それぞれの専門的関心にしたがって何を書いても大丈夫ということになりそうである。そこで、ずらりと並んだ二六篇の論文は、内容的に各人各様、

おのおの特殊な問題を専門的に深く追究した綿密な論考ぞろいである。ちなみに単純な算術計算をしてみると、一論文あたりの平均枚数は、四百字詰原稿用紙で四六枚強、『宗教研究』掲載論文の規定枚数を優に越える分量である。質・量ともにこれだけレベルの高い論文を集めた本書が、到底一人の書評子の読みこなしうるものでないことは知れた道理である。だから「これは大変」というほかない。

本書は、「あとがき」によれば、東北大学教授楠正弘氏の還暦記念論文集として企画出版された『東北印度学宗教学会論集第九号』に、楠氏自身の序論や索引などを加えて単行本としたものだという。もともとは個人の還暦記念のために編集されたわけである。しかし、こうした記念論文集の類によくみられるような、個人の写真や略歴や業績一覧などといったものは一切ふくまれていない。だから、一般の読者には関心のもてない要素は皆無といってよい。まさしく「解脱と救済」を、洋の東西にわたり古代から現代にいたるまで、実に多角的に論じた一大論文集であり、「あとがき」にいうとおり、ひろく「此学の研究に携わる方々の参考に供し得る内容に充ちている」（五五八頁）ようである。

これらの多角的論文は、三篇に分類・配列されている。この整理はしかし、論文原稿の出そろった段階で編集委員会のおこなったものと推察される。たとえば講座もののように、「解脱と救済」というテーマをめぐって、論ずべき問題や執筆者をあらかじめ体系的に設定した上での編集ではあるまい。書評子自身も、かつてこうした記念論文集の編集委員会に加わった経験があるが、そのときの書名は『宗教と歴史』とか『宗教と社会』とか、はなはだ広く包括的なものであった。ねらいは、体系的な一書をなすというよりもむしろ、執筆者各位に存分に専門的な論文を書いていただくという点にあった。本書の編集方針もまた、根本はそこにあったのではないかと思われる。それだけに、本書には執筆者各自が「最近の研究の成果」（五五八頁）を披露した力作がそろっていると見うけられた。

ということは、本書の全体を一つのまとまったものとして書評することがきわめて困難だ、ということを意味する。そこで、文字どおりよしのずいから天井をのぞいて、ごく限られた論文にふれるだけでお許し願うことにしたい。その補いとして、以下に収録論文一覧を紹介しておく。

序篇　道徳的信仰の萌芽―カントの二つの書簡をめぐって―（楠正弘）

第一篇　宗教学の問題と方法

ワッハの「救済の人間学」の構造―ウェーバー批判との関連において―（北川直利）

儀礼的境界におけるコスモス化とカオス化―V・ターナーのコムニタス論をめぐって―（池上良正）

シェリングにおける悪の一考察―「精神的宗教」をめぐって―（諸岡道比古）

ヒュームにおける道徳と宗教（村野宣男）

セーレン・キェルケゴールの生涯と著作の構造―間接的伝達としての匿名の問題を中心に―（米沢紀）

「義にして罪」と「罪にして義」―『ロマ書』第七章第十四―二十四節を中心に―（真方敬道）

祈りと沈黙（中川秀恭）

第二篇　日本宗教における救済の構造

覚鑁の宗教経験―解脱＝救済論の新しい地平―（山折哲雄）

「往生伝」的浄土信仰における心の問題（華園聰麿）

一遍における念仏と救済（早坂博）

時衆の「入水往生」考―その救いの論理と構造―（渡辺喜勝）

稲荷信仰の習合構造（高橋渉）

「もの」と「いきもの」の供養（山本春樹）

干戈裡看花（松田紹典）

わが国の真言密教と大峯山・月山の秘所について（月光善弘）

第三篇　アジア諸地域における解脱と救済

沙門の解脱道―『聖仙の語録』を中心として―（高木訷元）

出家遊行―シャンカラの不二一元論ヴェーダーンタ哲学をめぐって―（沢井義次）

デーヴァダッタの善玉化―仏教における悪者の救済―（杉本卓洲）

「解脱」と「救済」の位相と統一―タクシラにみる宗教の種々相―（塚本啓祥）

龍樹の空の論理（矢島羊吉）

自在神にかかわる解脱と救済の問題―『Sarvasiddhāntasaṁgraha』を中心として―（広瀬智一）

死・中有・再生による成覚論―『Āmnāyamañjarī』における―（磯田熙文）

大乗仏教における悟りとその階梯―天台行位論の一考察―（星宮智光）

稲のまつり―アジアの村々を訪ねて―杉山晃一）

コプト教における救済と解脱―ワディ・ナトルンの修道士の生活史から―（山形孝夫）

楠氏の巻頭論文は、他の二五篇の論集の成った後に執筆されたものかと思われる。二節に分かたれているが、その第一節が本書全体への序論の意味をもつもののようである。「解脱と救済、悟りと救いということは、宗教の極地に到達する方法とか道筋のことをいうのである」（三頁）と書き出して、その求道の方法にいわゆる自力と他力とがあるが、さらに「両者の間に自力的・他力的といわるべき第三の道がある」（四頁）という。この「間」ということ、あるいは両者の「関わり」ということを氏は重視する。すなわち、ことに世俗者の信仰を考察する場合、この第三の道のもつ意義は見逃すことができない。その世俗者の信仰現象はまた、世俗的なものと聖なるものとの関わりの場において動態的に成立する。自力と他力の間、世俗と宗教との間に、こうして動態的な関わりとして展開する信仰現象を捉えるためには、シェーラーの静態的な現象学から区別された信仰動態現象学が必要である。こう論じて、氏は第二節でカントの

道徳的信仰を取り上げる。それが自力的・他力的、換言すれば解脱的・救済的であること、そしてまた、世俗的な道徳と非世俗的な宗教との二つの領域の関わり合う斜行線上に形成されていることを論証してみせる。

解脱と救済との間に着眼して信仰動態現象学を提唱する第一節は、宗教研究の基本的な方法論にかかわっているので、広く一般の関心をひくであろう。しかし、第二節は頁数でも第一節の二倍を越えてかなり特殊な専門的研究になっている。すなわち『単なる理性の限界内における宗教』の出版より約二十年近くも前に書かれたカントの書簡二つを発掘して、そのなかに早くも道徳的信仰の萌芽のみられることをつきとめて明らかにした論考である。つまり、序論といえどもすでに特殊研究であるという点に、本書全体の一つの特色をみることができるであろう。

そうした特殊な論考群のなかで、書評子の宗教学説史に対する平素の関心に直接つながってくるものは、楠氏に続いて二番目、三番目に位置している北川氏ならびに池上氏の論文である。北川氏は、ワッハの処女作『救済思想とその解釈』（一九二二）を取り上げて綿密な考察を加える。これを簡潔に要約した上で、ワッハのウェーバーに対する批判を「救済欲求」や「宗教経験」の把握の仕方に即して掘りさげ、そしていう。ワッハの「視角から見れば、ウェーバーは、明らかに、〈宗教経験〉の超越性・客観性・絶対性を軽視しており、社会・文化と宗教との間にある〈超出〉・〈飛躍〉の関係を十分に洞察していない。少なくともワッハが主張する〈宗教経験〉の独自性を尊重する仕方で、理論化してはいない」（二八頁）。ワッハとウェーバーの両者の対立は、「方法論的操作による工夫では調停し得ない、人格的相違に発する根本的な対立のように思われる」（三九頁）。こうして北川は、宗教研究の根底にある研究者自身の人格の問題をひきずりだして、研究者たちに自省を促すのである。

池上氏は、ターナーの諸著を丹念に探りながら、そのコムニタス論の成立と展開の過程をあとづける。そこにみられるターナー自身の観点や姿勢の変換を析出するとともに、ターナーに対する疑問や批判を提起して、問題の深化と精緻化をはかる。たとえば、「見落してならないのは、コムニタス発現の究極的根拠をめぐって確固たるひとつの〈人間観〉が前面に打ち出されてくる、という点である。実証的調査を基盤とする儀礼的境界時の理論的分析は、ここに到って強く宗教的人間論へと傾斜するのである」（四九頁）、という。ここには、北川論文に出た研究者の人格の問題と共通するものの指摘をみることができるであろう。さらに池上は、かかるコムニタスを実現する儀礼的境界を通って、再び構造に復帰する場合、その儀礼の主体はコスモス化の回路を通るのかカオス化の回路を通るのか、という疑問を提起する。これに対するターナーの解答が、大多数においてコスモス化の回路だと認めていることを検討した上で、さらにコムニタスの質の問題こそが問われなければなるまい、と今後の課題を提示している。

北川氏も池上氏も、ともに昭和二四年の生まれである。執筆者のなかには、さらに半年ほど後に諸岡氏、二年ほど後に沢井氏がいる。三年ほど前には山本氏がいる（「あとがき」に氏の名前が脱落している）。以上五氏が昭和二〇年代の生まれである。これら新鋭の論文は、それぞれ特殊な主題を追いながら、いずれも意欲的な研究成果を発表したものと見うけられた。

新鋭の対極には、明治生まれの大家、真方氏、中川氏、矢島氏の三論文がある。いずれも書評子の専門からは遠く、論評のかぎりではないが、真方氏の論文は『ロマ書』の「人間われのみじめさよ」の一句から出発して、義と罪、信仰と律法などを論じて精細である（一三一頁六行目の「ユダヤ人は」は誤植ではないかと思われるがいかがであろうか）。中川氏の論文は、信仰と学問と日常生活のあり方を切実に「私」において省み確かめて、その沈黙のうちの祈りは深い。矢島氏の論文は、『中頌』が縁起の内含する本質的矛盾を論証していることに着眼し、そこに示される空の論理的意味を、通説とは異なった新しい角度から解釈する。その論旨は明快にして新鮮である。

右のような新鋭と大家との中間にあって、いわば学界の第一線を形成する中堅層の論文が、実は収録篇数においてももっとも多いわけであるが、ここではもはやふれる紙幅がない。分量的にも大作で、年期の厚みを感じさせる力作が少なくないように思われた。

以上、本書を構成する二六篇の特殊研究について、それぞれに的確な評価を下すことは書評子の専門の分を越えるところといわなければならない。それにしても、通読してみて、自分なりの宗教研究にとって示唆される点は多いという印象であった。書評というよりも、大方への紹介と個人的印象を記して、宗教研究編集委員会から課せられた責にこたえる稿としたい。

大隅和雄著

中世思想史への構想

――歴史・文学・宗教――

名著刊行会　昭和五九年一〇月刊

四六判　二五〇頁　一八〇〇円

林　淳

本書は、著者の二〇年以上にわたる思想史研究の研鑽のなかから生まれた論文を収録している。一つひとつの論文は独立性が勝ち完結しており、読み切りの論文になっている。東京大学国史学科の大学院に在籍の頃に書かれた「日本の歴史学に於ける『学』」（昭和三四年）が一番古く、「国文学と日本史研究」（昭和五四年）が最も新しい。その間に約二〇年の年月の経過があるわけだが、読者は年月の隔たりをあまり気にせずに読むことができるだろう。二〇年の年月にもかかわらず、本書を通読すると、著者の学問的態度に一貫としたものがあることに気づかされる。先にあげた「日本の歴史学に於ける『学』」は、平泉澄の学問を対象とし、日本の歴史学は学としての弱さを負っ

ているのではないかと問っている。初期の論文にみられるこの問題意識は、その後さまざまに変容しながらも、本書の各論文のなかに浸透している。そのことについて著者は、「まえがき」のなかで「いまさら二十何年も昔の拙く恥かしい文章を持ち出すのもどうかと思うし、並べて読み返してみると同じことの繰り返しばかりが目につく。」（一頁）と控えめに語っている。確かに同じことの繰り返しはみられるが、ちがう角度からみると著者の学問の中の持続力のあらわれとうけとることができる。評者は著者の学問における持続力に驚嘆せざるをえないが、それが一体何なのかを確めてみたいと思った。つぎに本書の概要を解説することになるが、紙幅の関係で四つの論点にわけて内容の紹介をする。(Ⅰ)では歴史叙述の問題、(Ⅱ)では歴史的視点からの個人研究について、(Ⅲ)は宗教論であり、(Ⅳ)では巨視的な視点からの日本思想史の理解、という順序立てである。

(Ⅰ) 歴史叙述についての問題は、著者の学問のなかで中核の部分を占めるといえる。近代の歴史学の再検討と中世の古典研究という一見隔たった領域が、歴史叙述の問題を接点にして結びつく。中世思想史を専門とする著者が、近代の学問の歴史に並々ならぬ関心を示すのには、十分な根拠がある。日本思想の具体的な例として歴史学そのものを考えてみようという独自な着想による。近代の歴史学は古文書主義、史料主義におちいっているというのが、著者の批判の主眼である。著者は日本の近代の歴史学の成立史にさかのぼって、その問題点の根を考察する。日本における歴史学の出発点は、東京大学文学部における史学科の設置であったが、そこではヨーロッパで行なわれていた講義をそのまま持ちこみ、日本史の講義は行なかった。のちに日本史は史学科ではなく、和文学科ではじまった。明治時代後期にドイツ風の歴史学が確立し、それを支える史料学が整えられたが、史学科から分立した国史学は、史料学の技術偏重の性格を引きついだ。国史学は歴史の理論を考えることからも、江戸時代の古典研究の伝統からも断絶した。その結果として、国史学は極端な史料主義、古文書主義に傾いていった。日本史の研究者が史書や説話集などを読まなくなった環境は、以上のような中で形づくられた。歴史学研究者が古典を読まなくなったことが、どういう事態を招いているか。著者によれば、その影響は深刻なものである。はからずも戦後の歴史ブームは、歴史学がおちいった困難を垣間見せる機会となった。著者が歴史ブームの中でつぎつぎにあらわれた歴史の本を読んだ時、平安時代の巻は『大鏡』『栄花物語』などの古典の名場面が意外に多く引用され、本の面白さは古典の叙述のもつ面白さであることに気づいたという。一般教養書の概説は、全体の構成や叙述の形式の点でも古典に多くを負っている。著者はこのことに気づき驚いて、戦後の歴史学のありかたに思いをはせる。戦後の歴史学は皇国史観の呪縛から解放されて、めざましい前進を遂げたとされる。それにもかかわらず、戦後の歴史学の成果にもとづいたはずの一般教養書が、日本の歴史を書きかえていないのである。なぜ戦後の歴史学の成果は、概説や時代史の叙述の屋台骨になっていないのかと著者は疑う。そして歴

史学研究が専ら個別的な問題の研究に向かっていて、歴史叙述について論議が交わされることがなかったことに原因が求められていく。歴史学研究者は、史書や説話集の史料的価値を認めない故に、そのような古典を読む習慣をもたなくなった。それは、古典の世界を相対化し、客観的に古典の世界を批判することがなくなったことを意味する。古典を読まなくなった歴史学研究者も、いざ歴史を叙述しようとする場合に、かえって古典の歴史認識を無自覚のままに引きずってくるという。歴史ブームの中でつぎつぎとあらわれた歴史の本が、日本の歴史を書きかえてないことには以上のような理由があった。古典の精読が説かれる由縁もそこにある。

（Ⅱ）個人の伝記を歴史学の立場から、どのように叙述したらよいかという問いかけがまずされる。歴史研究の上で個人を対象とし、過去に生きた人物を再現しようとすることは、無謀なくわだてなのかと問う。しかし明治時代のすぐれた歴史家内田銀蔵は、「伝記の研究」という小文で、伝記研究の基礎として人物史の比較研究の必要を説いている。著者は今日の学問の現実に照らして、内田の提言をあらたに蘇生させようとつとめる。というのは、歴史学での個人研究は個人を歴史の中に埋没させがちだし、一方多くの伝記作者はその想像や直感のために歴史離れにおちいるからである。伝記作者の人物研究では、無媒介に共感し、自己投影による誤解を重ねることが避けられない。しかし歴史的視点からそうした誤りを最小限にくいとめなくてはならない。以上のような議論を展開した後で、著者は中世の人物研究を進めるための条件を検討する。古代や近世との対比の中で、歴史的な枠を設定していく作業が続けられてこそ、正確な理解が可能だという。中世においては、古代や近世には見られない「遁世」という行動様式があり、中世に生活する人々の固有の型であった。著者は「遁世」を四つのタイプに分け、それぞれが出身・階層と対応することを明らかにしている。中世の人物研究の場合、四つのタイプのいずれに近い考えをもつかという点で、個性をより鮮明にみることができる。以上が個人研究についての著者の考えであるが、古典の研究の上でも個人の伝記は重じられる。『沙石集』『方丈記』『愚管抄』の研究でも、作者の伝記と古典のテキストの構成とテキストについての解釈（読み方）の歴史が三つの必要条件となって、その三つの条件の相互の関連が解きあかされていく。

（Ⅲ）日本の宗教史を研究する場合、見のがされやすい前提となることがいくつかある。まず第一に、「宗教」という言葉自体についてである。もとから日本語にあった言葉だが、今日使われているような意味ではなかった。今日ある「宗教」という言葉は、明治時代のヨーロッパの言葉の翻訳であり、どうしても原語であるヨーロッパの基準が入りこんでくる。一世紀を経た今もなお、農村などではなじみの薄い言葉である。そのために、日本の伝統的な宗教のことを考える場合にも、「宗教」という言葉で考える内容は、ヨーロッパ的、キリスト教的なとらえ方が基準になってくる。このことに自覚的にならなくてはいけない。また、日本宗教史を概説した本をみると、ほとんど

が神道史、仏教史、キリスト教史、民間信仰などの部門別の解説があり、それらの並列的な寄め集めでしかない。これでは、日本人の宗教生活はどういうものなのかという世間一般の読者の関心に応えることはできない。日本宗教史を構想しようとしても、四つの部門の寄せ集めでしか考えられない。それを克服することの困難さも説かれている。中世の宗教においては、鎌倉新仏教が光彩を放っているが、ヨーロッパの宗教改革と重ね合わせて見ることが非常に多い。著者は、鎌倉新仏教を宗教改革とみる通説を批判的に点検する。そうした見方が、どのように形成されたかを探っていくと、明治時代のキリスト教宣教師やクリスチャンが、日本の過去の偉大な宗教者を発見し、キリスト教が日本に根づく土壌があることを確めようとした。鎌倉新仏教宗教改革説はその中で生まれ、仏教教団や知識人に影響を与え、さらに歴史家によって通説として整えられ今日にいたった。しかしその見方は、中世の宗教史を説明する上で限界をもつことを知らなければならないという。

(Ⅳ) 著者は、巨視的な視点からの日本思想史の把あくを自らの課題にしているようである。時間軸にそって、日本思想史の流れを捉える方向と、横の広がりのなかで日本思想の特質を浮き彫りにする方向の両方が試みられる。第一は、律令時代にあったような統一的な政治思想や価値観が解体していく過程に、中世の思想、文学、宗教の発生基盤を見出していくものである。説話集の成立も、その文脈のなかで理解されている。説話集にでている事柄は、もともと口で語られるのが本来の姿である。それは、生活の知恵、さまざまな逸話、処生術などを内実とし、語り伝られている。ところが社会の秩序が動揺し、社会体制が不安定になると、古い秩序の中にはない異質なものに関心を示す人々があらわれる。ちょうど平安朝中期はそうした時代で、貴族や僧侶の一部の人びとが、体制の外の世界を発見し、それに関する知識を集積していこうとする営みがあらわれた。それが説話集の成り立ちのはじまりであったという。以上のような日本思想史の流れを巨視的にみる見方とは別に、第二として、中国やヨーロッパの思想と対照させて、日本思想をつぎのように論じることもある。

「日本の思想史を通観して感じられることの一つに、日本人は宇宙や世界の構造をどのように考えるかという問題について、深く考えたり激しい論争を交わしたりするのを、あまり好まなかったのではないかということがあげられる。たしかに『古事記』や『日本書記』には天地開闢の過程が神話的な書き方で記されており、高天原や黄泉国についても説明されてはいる。しかし、それは歴史を遡っていく延長線の上で説かれていて、宇宙のなりたちや世界の構造が、国家・社会の諸問題や、さらに人間のあり方を考える場合の原理として考えられるかという面が極めて弱い。そして、そうした原理をめぐる考察が後の時代にうけつがれ、さまざまな発展をみせるということはほとんどないといってもいいのである。」(一五〇頁)

同一の趣旨のことは、本書のなかの所々で繰り返されてい

る。巨視的な視点からの眺観は、著者の思想史研究にとっての大枠になっているようである。

以上本書の概要を四つの論点にわけて紹介してきたが、一つひとつの論文が四つのいずれかに分類できるというわけではない。本当のところ、各論文は、上にあげた四つの論点のそれぞれを幾分かずつ含んで成り立っている。

本書の論文では、抽象度の高い概念が駆使されているのが目につく。たとえば「歴史叙述」「価値観」「社会集団」「現世拒否」などにみられる抽象的な概念が、自在に使いこなされ、歴史学の論文としては異例なものになっている。論文の全体の構成を統轄する論理は、長年の思索のなかで練り上げられたものであって、叙述は緻密な筆の運びとなっている。著者の書く文章は饒舌を嫌い、無駄を削り落し、論旨の骨格のみを読者に提示しようとする。

著者の学問にとって大枠になっているのが、(Ⅳ)であるが、(Ⅳ)について異なる角度から考えてみることにしよう。律令制度の価値観がゆらぎ解体したことに、著者は中世思想の発生基盤を見出している。中世思想が古代の価値観との関連で、それを座標軸にして歴史的に理解されているといえるだろう。また中世的自我の性格づけは、古代、近代の自我と対比させて行なわれた。さらに中国やヨーロッパの思想と対照されて、日本思想の特質が、宇宙論や世界論の欠如として指摘される。このようにみてくると、著者は中世思想史を専門としながらも、他の時代や他の地域にも視野を広げ、知識を博捜し、勘所を押えていることがわかる。巾広いそうした知識は論文の表舞台にあらわれることはないが、舞台のうしろから論文の質を支えている。ある意味では、著者の場合、専門以外の古代、近代、中国、ヨーロッパについて、どれだけ確かで精確な見識をもっているかが、中世思想史の総体的理解の出来ぐあいを決めているように思われる。著者の学問が指標とする日本古典学のイメージが今一つはっきりしないことも、評者は以上のことに関連すると思う。日本古典学もまた、他の時代や他の地域についての知識を必要条件にしているのかどうかが不明瞭なのではあるまいか。このことについて詳しい説明が欲しかった。

もう一つ著者からの説明が欲しかったと思われたのは、中国と日本の関係についてである。(Ⅳ)でみたように中国思想と日本思想とが対照されていたし、中国の隠者と日本の隠者の相違についても簡潔で的を得た指摘はあった。ただし両者を対照させ類型づけること以上には、両者の関係についての言及はなかった。言うまでもないことだが、古代には中国の政治制度や文物を日本は摂取してきたのであった。明らかに中国文化と日本文化の間に「落差」があり、それは日本人の中国に対する態度を複雑なものにしたであろう。中世における鎌倉武家政権の創出は、日本史上画期的な出来事であり、読書人官僚制に支えられた中国の統一帝国とは異なる道を、日本が歩みはじめた時にあたるということを聞いたことがある。もしこれが事実であったなら、日本人の中国に対する態度は観念化して、複雑に屈折したものになったと想像される。こうしたことを含め、中国と

日本の関係について著者の考えるところを聞かせて欲しかった。

どうやら評者は、自分の関心に引きつけて本書の書評を行なってしまったようだ。著者ならびに読者に御寛容の程を請う次第である。

On the Nijugo-Sammaie (二十五三昧会)
——especially concerning of the two types of the religious communities——

Toshiko Miya

Genshin (源信), a famous priest and scholar of the Tendai Sect (天台宗) in the Heian Period, wrote the "Ojōyōshū" (『往生要集』) in which he recommended the practice of Nenbutsu (念仏).

However, his followers were confined to monks of the Tendai Sect, living with Genshin on Mt. Hiei (比叡山).

Why did Genshin and his disciples not descend Mt. Hiei to propagate his Nenbutsu among the laity?

This question has not yet been answered. This paper will pursue this question and analyse the structure of Genshin's Nenbutsu community.

In A.D. 986 a Nenbutsu community called Nijūgo-Sammaie (二十五三昧会) was formed on Mt. Hiei. The purpose of this Community was to practice *Nenbutsu-Ojō* (念仏往生) by following the "Ojōyōshū". Usually they had an assembly once a month and practiced Nenbutsu together all night. When a member was dying, they were accustomed to support his Ojō by Nenbutsu.

This community had two types of religious precepts, which were very different, for example in the method of practice and the character of the members. One, named "Kishōhachikajō"(『起請八箇条』), was laid down by Yasutane Yoshishige (慶滋保胤), and the other, named "Jōkishō" (『定起請』) by Genshin himself. These two types of religious precepts meant two sorts of religious communities in the Nijūgo-Sammaie. One was the ideal form of Nijūgo-Sammaie, the other the real form. In a narrow sense, members of the former were limited to monks, but in a broad sense its members consisted of two types of people, monks and laymen. The laity could contribute to this community by spiritual and, more especially, material support, while the monks prayed for their salvation at the usual assembly. But on the other hand, members of the latter were monks only. They would

read the "Saddharma-puṇḍarīka" in the morning and pray to Amitābha in the evening at this assembly. This form was in accordance with traditional Tendai practice (朝題目, 夕念仏). Since this practice was too difficult for the laity, this real Nijūgo-Sammaie had an exclusive character. Its members would not descend to villages; instead, they stayed on Mt. Hiei with Genshin, to pray and practice their religious acts.

Yasutane was a famous lay devotee of Nenbuteu, who entered the priesthood under Genshin in 986. He wrote the first religious precepts for the Nijūgo-Sammaie, but since he could not join this exclusive community, he eventually descended Mt. Hiei and went to a village.

In the final analysis, Genshin's Nenbutsu was Nenbutsn *on the mountain,* and Yasutane's was Nenbutsu *in the village.* These two types of Nenbutsu were not combined until the time Hōnen (法然) and Shinran (親鸞).

On the Position of the Concept of God in Whiteheadian Cosmology

Masaharu Hishiki

In his *Adventures of Ideas* (part II). Whitehead classified laws of nature into four types. Investigation of two of these four types of laws of nature, 'Law as immanent' and 'Law as imposed', seems to lead us to the necessary claim of the existence of a divine entity in a cosmology.

If the laws of nature were merly imposed transcendentally and despotically from outside of nature and outside of the universe, the world would be only an automaton which could not realize purposes and values for itself. But if the laws were merely characteristics immanent in things inside the universe, things arising in succession in the universe could not realize any higher order than that already realized in antecedent things, since succeeding occasions would not have any other data than antecedent ones. Thus, there must be a stable actuality whose mutual implication with the remainder of things secures an evolution of the universe into a higher order. This stable actuality is the Whiteheadian concept of God.

God offers to this world ideals unrealized so far, not transcendentally nor despotically but persuasively. The world feels these ideals and struggles to realize them spontaneously. Then, God accepts the consequence of suffering together with the world.

This concept of God gives us a meaningful suggestion for the problem of the value and purpose of modern sciences. Moreover, this explanation of the relation of ideals and the actual world by this concept of God enables us to have responsibility for this world, which is to be taken on critically by founding our criticism on those ideals. In other words, it enables us to live in an ideal world while we residing in this real world.

Der Mond und das Neu- und Vollmondsopfer

Yasuhiro Tsuchiyama

In Śat. Br. wird die Bedeutung (bandhu) des Neu- und Vollmondsopfers dargestellt; Indra schlug Vṛtra durch Darbrĩngung des Kuchens für Agni-Soma, und mit Sāṁnāyyamilch für Indra kam er wieder zu Kräften. Diese mythischen Auslegungen über beiden Spenden, die andern Brāhmaṇas—ohne "bandhu" genannt zu werden—ähnlich sind, werden darin noch erweitert, um die Ab- und Zunahme des Mondes zu erklären, wie unten.

In Zusammenhang mit den Upavasatha des Vollmondsopfers sagt Śat. Br., durch das Fasten des Opferers drückt er den Bauch des Asuras und am nächsten Tag mit den Opferspenden das Göttliche (daiva-). Diese Exegese setzt die Folge der von Indra besiegte Vṛtra voraus, d.h. Indra spaltete Vṛtra in zwei Teile, Mond (saumya-) und Bauch (asurya-). Daraus ersehen wird, dass die Opferspenden des Vollmonds den Mond (daiva- soma-) drücken, nämlich abnehmen lassen: darin spiegelt sich der kosmogonische Charakter des Vṛtra in Ṛgveda wider.

In der Neumondnacht—sagt Śat. Br. in der bandhu-Exegese—kommt der Mond (soma) auf die Erde und geht die Wasser und Pflanze hinein, das sammeln die Kühe trinkend und essend an. Aufgrund dieser Vorstellungen kräftigt die Milch (soma) dieser Kühe den erschöpften Indra einerseits, anderseits durch diese Sāṁnāyyaspende ist der Neumond (soma) im Westen wiedergeboren: dahinter gibt es die Idee "Kreislauf des Wassers", hergekommen aus Ṛgveda.

Also setzen die Śat. Br.-Theologen das Neu- und Vollmondsopfer zu Ab- und Zunahme des Mondes in Beziehung. Diese eigentümliche Gedanke des Śat.Br. ist doch durch die Umdeutung der älteren Vorstellungen in Ṛgveda zustande gebracht.

Der Begriff des Werdens bei S. Kierkegaard

Rimi Kurauchi

Die vorliegende Untersuchung verfolgt das Ziel, die originelle Ansicht von Sören Kierkegaard über den Begriff des Werdens in seinem Werk, "Philosophische Brocken" in Bezug auf Hegel und Aristoteles herauszuarbeiten.

Kierkegaard definiert das Werden als "den Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit". Dabei ist er sich Hegels bewußt und gründet sich auf Aristoteles, während dises Prinzip mit dem von Aristoteles nie gleich ist. Im Werden von Kierkegaard in bezug auf Aristoteles sind vorliegende fünf Punkte wichtig; 1) die Veränderung des Werdens ist nicht die im "Wesen", sondern die im "Sein", 2) Sein ist keine quantitative, sondern eine qualitative Bestimmung, 3) Nicht-Sein bedutet nicht das Nichts im absoluten Sinne, 4) Nicht-Sein bedeutet das Bewußtsein des Subjekts von Nicht-Sein, 5) der Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit ist nicht kontinuierlich, weil er durch den Entschluß des Subjekts geschieht.

Kierkegaard liegt der Gedanke Hegels über die Notwendigkeit als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit in Sinne. Das Werden bei Hegel ist die notwendige innere Bewegung, in der das Bewußtsein, das hinter seinem Rücken die Notwendigkeit des absoluten Geistes erhält, sich schließlich zur Bewegung des absoluten Geistes in sich selbst erhöht. Dagegen ist das Werden bei Kierkegaard die Wendung von Nicht-Sein-Bewußtsein zu Sein-Bewußtsein durch den Entschluß des Willens. Deshalb geschieht dieses Werden nicht durch Notwendigkeit, sondern durch die Freiheit und Ursache des Subjekts selbst.

Kierkegaard beschäftigt sich mit der Innernseite des Subjekts, damit der Unterschied zwischen der Bestimmung im Wesen und der im Sein gelingt. Und außerdem negiert er gründlich den Gedanken, der die Selbstverständlichkeit der Realität für das endgültige Sein hält, wenn er das Nicht-Sein als ein bestimmtes Sein begreift, das qualitativ gegenüber dem wirklichen Sein steht.