

桜文論叢

第99卷

日本大学法学部

Nihon University
College of Law

目 次

論 説

フランス 16 世紀の「ダンス論争」と散文文学に関する考察 … 石橋 正孝 ……	1
人間の尊厳と出来事の尊厳 —— ホワイトヘッドとドゥルーズ —— ……	吉澤 保 …… 21
Posted to Tottori: Professor Michael Screech's Memories of Rural Post-war Japan. ……	Thomas Lockley …… 57
人間への問いと思索の祝祭 —— ハイデガー『芸術作品の根源』の根源をさぐって —— ……	岡山 敬二 …… 112
近世における「越前四箇本山」とその教団 ……	朴澤 直秀 …… 144
法蔵華嚴思想に於ける縁起相由の研究 — 『華嚴経探玄記』篇（上） ……	舘野 正生 …… 188

フランス16世紀の「ダンス論争」と 散文文学に関する考察

石 橋 正 孝

導入

本稿では、16世紀を通して存在した「ダンス論争」という、文学史にも取り上げられることのない小さな文化現象の世紀前半から半ばにかけての流れに焦点を当て¹、フランス近代初頭の社会構造の大きな変化と散文文学の変化を読み取る。

本論に入る前に留意すべきは、本稿の性質が文学研究と歴史研究の間に位置する点である。「ダンス論争」を扱う際にも、文学作品中に見られるダンスに関する言説を「歴史の証言」として歴史的に扱うのか、もしくはダンスの言説・描写等が当時の文学においてどのような機能を担っているかなどを文学的議論の対象とするのか、本来はここが混同されないようにしなければならないが、そもそも文学作品自体が、虚構か否か、作者・著作権という概念も含めて明確かつ意識的なジャンルとして確立されていない16世紀という時代においては、物語、技術書、パンフレットなどの「書かれたもの」の境界線自体が明確ではない。

16世紀において文学を研究対象とすることは、Seiziémiste（16世紀研究家）という言葉が示す通り、「文学」における16世紀研究というよりは、「16世紀研究」における文学という枠組みを課されることが文学研究者にとっての宿命となる。文学について語るには歴史を語らざるを得ず、必然的に当時の政治・社

会・文化状況への考察が不可欠となり、まさに、「文学における社会学」と文学研究としての「社会批評」がその境界線を失い、20世紀に作られた学問としての近代文学の視点を拒否する場となっているのである。

対象作品

扱うテキストは、ダンスに関わる言説を含む16世紀前半の「書かれたもの」が対象となるが、これらを歴史の証言として網羅的に扱う A. Wéry の著作で紹介されているだけでも相当数になる。ここではそうした中でも「おおまかな傾向」として見受けられるあるジャンルへの集中とまた別のジャンルへのトポスの移行とを前提とした選別を行う。傾向としては、16世紀の前半にはダンスの言説は散文物語を中心に展開しているが、世紀の後半になるとダンス言説は技術書を中心に展開されていく²。本稿では宗教改革を背景とするダンス論争の前半部分に該当する世紀前半の散文物語を対象とする。

とはいえ、世紀前半の散文物語におけるダンスへの言及は、M.-M. フォンテーヌが指摘するように³、いわゆる「小作家」といわれるあまり文学史で取り上げられることもない無名作家の作品に多く見受けられる傾向がある。これは、近代写実小説の揺籃の場としての16世紀前半の作品群の生成過程という視点から極めて興味深い点である。

また、後に見るように、世紀後半に入ると、ダンスに関する言説はいわゆる技術書 (traité) を中心として展開していくことになる。実際に、Lambert Daneau の *Traité des danses*⁴ (1579) について、10年間隔で Thoinot Arbeau⁵ の *L'Orchésographie*⁶ (1589)、Archange Tuccaro の *les Trois dialogues sur le voltige*⁷ (1599) とそれぞれ前の作品自体に対する反論のような形で出版されている。なぜ、ダンスに関する言説には最初に散文物語という場所が好まれたのか、そして、なぜ世紀後半には技術書に場所を移したのか。この疑問は、先の議論に戻って考えると、虚構としての文学空間という意識がまだ生まれていない時代において、文学、宗教、また現代的視点からすると対話篇の虚構で

構成される技術書も含めて、境界線が曖昧であったことが前提として挙げられるが、このトポス移転の疑問の中に近代の出発点にある散文文学の発展過程を考える契機が見出せるであろう。

16世紀前半：散文物語におけるダンス言説

こうした16世紀研究に固有の特質についてまず言及した上で、次に世紀前半のダンス言説の舞台として、当時の散文物語をいくつか取り上げる。フランスでは1480年代から印刷術の影響が本格化し、パリ大学を中心に神学書が多数出版されるようになるが、物語が印刷術の恩恵を被るようになるのは、1530年から1560年の間である。ラブレーの「パンタグリユエル」, 「ガルガンチュワ」を皮切りに、1530年から1560年という時期は、短編集を中心とした散文物語が多く生み出され、まさにフランス散文文学の黎明期の稀有な現象とっていいが、その中でもとりわけ1540年代というのは、近代小説の黎明期に起きた一時的な黄金期と言ってもよい。

「田園閑話」（1547）

まず、ノエル・デュ・ファイユ⁸の「田園閑話」（1547）は、フランソワ・ラブレーの「第三の書」, 「第四の書」や、デ・ペリエの「笑話集」, マルグリット・ド・ナヴールの「エプタメロン」などと同時期に出版された。こうした中で「田園閑話」は、当時の農民の日常生活を描いた貴重な史料として捉えることもできるが、同時に文学としても当時の散文ジャンルにリアリズムの概念がない中で、写実の世界を生み出している、近代の出発点という視点から注目すべき作品の一つである。13章からなるこの作品は、全体の一人の語り手と、四人の村の名士の対話で成立しており、各章のテーマに沿ってこの四人の間で繰り広げられる対話が当時のブルターニュの村の生活を写實的に伝えている。農村の饗宴の場が描かれている：

一夕食の後は（とユゲ先生は答えた）、ペステルによく似た村人が、服の下

からレベックかショームのような楽器をとり出して見事に演奏した。オーボエによる伴奏も加わり、その巧みな演奏につられて人々はみな衣や肌着を脱いで踊り始めた。年寄達は若者に手本を示そうと、またなめられないようにと、二、三曲踊ってみせたが、我々のように足を鳴らしてリズムをとったりマコン風に跳ねたりという大きな動きはできなかった。一方で若者たちは足を打ち鳴らして大きく跳ねて踊ったが、ジャン師に対しては踊るように懇願しなければならなかった。「先生、踊るのはおいやですか？」(…) こうなると、ワインの酔いで脳のそこかしこが麻痺してきて、陽気な娘がテーブル、ベンチ、大箱に乗って相手構わず手を取って踊りだし、それに誘われて残りの者たちも銘々好き勝手に踊りだした。⁹

この饗宴の光景は、文学的視点からするとまず描写の写実性の高さが注目に値する。叙述よりも描写の割合が多く、物語の筋の進行ではなくてその場の情景を描くことに多くが費やされるようになっている。当時の物語というのは、中世の笑話と近代写実小説との過渡期に位置しており、「Nouvelle」という語が最新情報の意味と同時に短編の意味を持ち出すのと並行して、「本当らしさ(= le vraisemblable)」の概念¹⁰の転換が起きている。物語が「最新情報」として「本当にあった出来事」であることを強調するのではなく、「虚構空間」の le vraisemblable を高めるための写実的描写の精度が高まってくる。

一方で、中世的名残としてみられる点は、個人の内面描写の欠如である。近代写実小説に慣れた読者には奇異に感じるこの「個人性」の欠如は、逆に言えば個々への言及を通して全体としての共同体を描写しているということもできる。この場面では、バフチンがラブレールに関して指摘している民衆文化の祝祭的雰囲気があるまま具体的に描写されている。ブリュゲルの絵画そのままということもできる。祝祭の場を通して描かれているのは、バフチンが指摘するように共同体から切り離された近代個人ではなく、共同体そのものとしての民衆であり、様々な文化的・知的制度を生み出す土壌としての民衆文化である。虚構空間の写実性の高まりが、虚構空間における個人の内面の深まりと必ずし

も同時発生ではないことが示されているといえるだろう。

また、この一節を文学ではなくて歴史的証言として見る場合には、こうした共同体の同一性を確保するために、当時のフランス農村部でいかにダンスが重要な役割を担っていたかが浮き彫りにされている。ここではダンスは、重要な共同体の確認作業の機能を持っている。登場人物たちの会話中のダンスへの言及から、ダンスが当時の社会でいかに身近で浸透したものであるかが理解できると同時に、その種類の多さと参加者たちが当然のようにその多様なダンスを習得していることである。

これらの登場人物たちの設定は農村の名士たちであるが、宴の場において老若男女が踊りを契機として時空間を共有する祝祭が繰り広げられる。実際、ルネサンスにおいては、ダンスは当時の階級社会において階級の垣根を破壊して共同体の同一性を保証する重要な契機を担っていた。A. Wéry が指摘するように、軍事教練、拳闘、乗馬など様々な運動が文化として普及している中で、ダンスは「階級は聖職者、平民、ブルジョワ階級から貴族階級まで、場所もダンスホールから村の広場まで¹¹」、あらゆる場所であらゆる階級に最も浸透していた身体文化である。

フランソワ・ラブレーの作品に見るダンス

F. ラブレーは16世紀前半のフランス散文文学においては唯一文学史上で名前が挙がる作家であり、その作品「ガルガンチュワ」、「パンタグリュエル」はその後の様々なフランス文化に影響を残している。そのスタイルは荒唐無稽ともいえる誇張・繰り返し、新語・造語の氾濫で彩られ、巨人の英雄物語という設定も含めて、一見すると近代リアリズムからかけ離れた中世的スタイルのようにも見える。

しかしながら、そこに隠された当時の現実に対する批判の数々は、同時代のセルバンテスの「ドン・キホーテ」と同じく、中世の政治的・宗教的遺産を近代的視点から風刺するものである同時に、カルヴィニズムなどその反動としての近代の行き過ぎにも批判的立場をとるなど、医学・科学技術的にも当時最新

の知識を作品に盛り込むなど、きわめて現実的な問題を取り扱っていた。荒唐無稽を狙った筆致に幻惑されずに、そこに込められた当時のリアルな現実を読み取るようにアプローチすることがラブレーの作品に接する際には要求されるが、ダンスに関しての言及は少ない。その中で、デュ・ファイユとよい対比ができる、祝宴の場を扱った一節を取り上げてみる。デュ・ファイユと同様、共同体の祝祭の場でのダンスについての言及がある。：

ランドゥルスでのことですが、（トリゾトームは言った）ジャン・ドリフ殿のご婚儀の折のこと、そのご披露宴は、その地方の当時の習慣どおり、盛大豪華なものでございました。晚餐がすみますと、いくつも茶番狂言や喜劇や愉快なお笑い話などが行われましたし、鈴や小鼓の音に合わせて、何曲もモール風の舞踏が演ぜられましたし、種々様々な仮面舞踏や仮装舞踏もその間に行われました。私の学友たちと一緒に、自分たちもできるだけのことをして、この宴会に華を添えたいと思ひまして、（実は、その日の朝、私どもは全部、白と紫の見事なご祝儀布を頂戴していたのですが、）宴会の終わり頃に、サン・ミシエルの貝殻や綺麗な蝸牛の殻などを沢山用ひまして、愉快な髯武者踊りをいたしました。¹²

デュ・ファイユの「田園閑話」にみられる祝祭的空間と同様、ここにおいても祝祭の場での欠かせない活動としてダンスが扱われているが、「田園閑話」に比べると、ある登場人物が過去の饗宴を描写する視点は同一であるように見えながら¹³、根本的に異なるところがある。それは、デュ・ファイユにおいては語り手のユゲ師はダンスに参加する若者、老人、女性とダンスを軸として同じ時空間を共有し、その時空間の「描写」に言葉が費やされているが、ラブレーにおけるリゾトームの語りは、「私」としてのリゾトーム個人の視点からの語りであり、全体についての「叙述」である。叙述であるために、「晚餐が済むと」「いくつもの喜劇などが行われ」、「様々な舞踏も行われた」ことが時系列で進行されていくのみであり、その祝祭的雰囲気を支える共同体の全員参加の

描写による祝祭的雰囲気は伝わらない。

ラブレーは、M. バフチンのカーニヴァル論¹⁴以来、祝祭と民衆文化を代表する作家のように誤解されることが多くなってきたが、実際のラブレーの作品の中では、カーニヴァルとその土壌となる民衆文化というのはあくまでも作品中の多くのエピソードを構成する多様な層のうちの一層としてのモチーフにすぎない。同時に、デュ・ファイユと比較して明らかなとおり、ラブレーの視点・筆致は、近代写実小説のように虚構文学空間の写実を意図もしていないことも見て取れる。

ダンスの種類 Danse Mauresque と basse-danse

次に、これらの物語におけるダンスに関する言説を「文学的」にではなく歴史的資料として扱う場合、作品中に言及されるダンスの種類・語彙の多様性を確認することができる。これらの多様性は、まずその動きによって、動きの大きなダンスと静かなダンスの二つのカテゴリーに分けることができる。

まず、ダンス・モーレスク（danse mauresque）と呼ばれる足を高く上げ跳躍が入る動きの大きなものは、現在のクラシック・ダンスでアラベスクと言われているものの原型であり、モーレスクとはモール人（＝ムーア人）の形容詞であり、イベリアに進出した北西アフリカのベルベル人のアラビア文化の影響を強く受けている。これは、その動きの大きさから、同時に戦士、道化、宗教的な意味合いなどを想起させるものとなっている¹⁵。

一方で、ゆっくりした動きでステップが重視され、足を高く上げることがないものは文字通り地上に近く低いことを意味するバス・ダンス（basse-danse）と呼ばれている。これは、宮廷での記録が多く残っているために便宜上「宮廷風ダンス（danse courtoise）」と呼ばれているが、これは単純に、民衆のダンスは記録に残ることが少なかったからということもできる。そもそも低く飛ばないダンスの理由というのが、優雅に見せるためということではなく、黒死病の流行した時代に身体に熱を持たせて黒死病にかかりやすくなる激しい運動が控えられたという理由であり¹⁶、民衆の祝宴の場でこの宮廷風ダンスが踊られる

ことがなかったと考える合理的理由もない。さらに言えば、宮廷から貴族文化が下の階層に模倣されていくのが必然的な流れであるとすれば、民衆にもバス・ダンスは浸透していたと考えるべきである。

デュ・ファイユの物語からは同時にダンスにその名を関する発祥地の多様さも認めることができる。イタリアの都市の名前そのままのトレヴィーゾ・ダンス¹⁷やピエモンテ・ダンス¹⁸、ブルゴーニュ地方のマコン・ダンスやアラブのモーレスク・ダンスなどが挙げられる。これらの国を超えた様々な地域と密着したダンスの種類の多様性からは、16世紀においてダンスは単なる娯楽ではなく、地理的にも芸術的にもフランスの国境を越えた文化的総合芸術、*« une synthèse culturelle »*としての素地を構築し始めていたことが理解できる¹⁹。これは、音楽、文学、絵画などの他の芸術が国別のアイデンティティを深めていく過程と逆行する特異な現象といえるだろう。

しかしながら、こうした物語から見るダンスの祝祭におけるカーニバル性、すなわち社会の年齢・性別・階級という仕切りを取り払い、それどころかそれらを反転させることで共同体の恒常的分化を防ぐはずの機能が、16世紀中盤、宗教改革の頃から別の様相を見せるようになる。宗教改革によりカトリック、プロテスタントと社会が分裂するのに合わせて、本来は共同体の分化を破壊し、同質性を高める契機となるはずのダンスが、その共同体の分裂に合わせて分裂した社会階級を代弁するイデオロギーの道具として機能するようになるのだ。また更に問題を複雑にしているのは、階級分裂が単なるプロテスタントとカトリックの二項対立に終わることがなく、イタリア移民、没落貴族とそれに対するブルジョワ階級の台頭が複雑に絡んで、ダンスに込められるイデオロギーにそれぞれの利害が代弁されるようになってくるのである。

デ・ペリエの笑話集：宗教改革とダンス論争

デュ・ファイユ、ラブラーで見たような祝祭の場を保証するダンスは、同時代にはすでに論争の対象となってくる。まずは世紀前半の「ダンス論争」の証言として、ボナバンチュール・デ・ペリエの「笑話集」(1544)、第38話を取り

上げる。これは、ル・マンの町での貴賓たちの夕食会での会話である。夕食に続くダンスを見ながら、神学者であるダルジョントレと、ドゥ・シエ婦人との間でダンスの功罪・是非についての議論が交わされる。：

しかしながら、よもやま話をしているうちに彼らはダンスについて話を始めた。神学者はダンスに関して、あらゆる余暇の中でもっとも男性らしさを感じないものだとして主張した。それに対してシエ婦人は真っ向から反対し、精神を覚醒させるのにダンスほど良いものはないとして次のように主張した。「[...] あなたがたは音楽の持つ力を知らないのですか。精神に染み入った楽器の音色によって、その精神が肉体に動きを命じるのです。その肉体の身振り・動きによって、魂の喜びや悲しみを表すのです。音楽や歌を伴わないダンスというのは、説教師のいない説教場の聴衆のようなものです。[...] あなたはこの世から喜びを奪うつもりですか？ あなたが快樂に対してする非難は、破廉恥なものに対して、行き過ぎたものに対してのはずでしょう。喜びなしでこの世が続くなんて無理なことはあなたもわかっているでしょう²⁰。

娯楽の中でも最も男性らしさを感じさせないものとしてダンスを非難する神学者に対して、シエ婦人がダンスを擁護する議論は、ネオ・プラトニズムと同調するように、肉体と魂を一致させるものとしての音楽の役割が明示されており、L. Sozzi が指摘するように²¹、ここにはデ・ペリエの特徴としての「母なる自然（la mère nature）の法則」に従うことと、人生の快樂・楽しみに対する「寛容さ」がその倫理観に反映されていると見るべきだろう。

同時にこの一節は、文学的には近代的写実の萌芽、そして歴史的にはダンス論争の出発点という視点から注目できる。まず文学的には、この議論が中世的な形式ではなく、近代的写実の原型をもっていることに注目したい。「笑話集」の作品自体ル・マンの町での出来事が中心に書かれているが、町に詳しいある特定の人物からの話をデ・ペリエが書き留めたと考えられている。その人物は

特定されていないが、その中でもこれは状況も人物もかなり明確である。神学者として出てくるダルジョントレの家系は当時の名士として有名であった。この夕食会とその後の会話自体、J.-W. Hassel が指摘するように実話に基づいた話であるが²²、そこに見られるスタイルはその出来事が本当にあったかどうかの強調ではない。L. Sozzi が指摘するようにここでの議論を交わす登場人物は、中世までの物語に出てくるいわゆる「典型」ではない。デュ・ファイユに見たような描写の写実ではないが、女性が地位の高い男性に堂々と反駁する主張を通して、社会階級の典型を超えた、自立した一個人としての女性が描かれている。

封建社会の中で固定された社会階級においては、職業・地位が人の性格を表すのであり、中世の小話においては職業とそれに基づく人間の性格が物語の構成要素となる。好色な僧侶、主人をだます狡猾な小姓、不倫をする薬屋などである。デ・ペリエの「笑話集」は、こうした職業に基づいた「典型」を描くパターンの決まった笑い話ではない。そこに描かれるのは職業に基づく典型ではなくて、職業・地位に依存しない個人の主張である。物語が、固定化された中世の封建社会ではなく、階級社会自体が大きく変動している現実社会を反映するようになってきたことの証しとして捉えることができるだろう。

実際、16世紀のフランス社会は、その意味で19世紀の近代社会のひな型と捉えることができる。大きな社会階級・秩序の変動がある中で、個々のアイデンティティーをどこに求めるか、社会全体が大きな不安に包まれる中、拠り所として様々な類型化が試みられるようになる。J. J. クルティエヌが指摘するように²³、16世紀に大流行した人相学が、バルザックやモーパッサンの小説に見られるように19世紀に再び大きな流行を見せるのは、こうした階級社会の変化と大衆社会の出現の中で、アイデンティティーを喪失する不安と、個人の類型化への願望が現れているといっていいたいだろう。

このように、文学の中の個人の描き方に社会変動が見て取れるようになると、それは必然的に、階級間の対立も反映するようになってくる。ダンス論争の初期段階にあるデ・ペリエの作品では、ダンスの孕む悪徳について神学者のダン

ジョレが批判しているが、当時は、1517年のルターの「95箇条の論題」以来、教会という制度よりも福音と個人の信仰を重視するプロテスタントの動きが一番高まりを見せていた時期である。

したがって、ここでの神学者がカトリックの立場なのか、プロテスタントの立場なのかが問題となるが、ダンスに反対しているほかの神学者の言及を同時代で探すと、1520年8月11日のギヨーム・ブリソネの司教命令にダンス禁止令を見出すことができる。そこでは、「ダンス、大道芸、その他の遊びを教会の門前で日曜日とその他祝日に行くことを禁止²⁴」することが明記されている。ギヨーム・ブリソネといえば、モーのグループの指導者として、またマルグリット・ド・ナヴァールの精神的指導者としても絶大な影響力を持った改革派のリーダーである。M.M. フォンテーヌは、こうしたプロテスタント側の主張とデ・ペリエの一節の神学者の主張の一致を認め、この議論にネオ・プラトニズムとプロテスタントの対立が込められていると考える²⁵。

カトリックが許容していた教会前広場での祝祭日のダンスを、改革派は禁止したのである。すべての階級が対等に交わる唯一の機会を奪い、階級分化を容認したプロテスタントの集団が、ブルジョワ階級という特定の階級を基盤として先鋭化し、それ以外の階級からのブルジョワ階級の分離を志向している証と見ることもできるのではないか。

このように、ダンス論争の中心はカルヴァン派のプロテスタントである。数百年の神学の歴史を持つカトリック陣営に対して、プロテスタント陣営は自らの正当化、カトリックとの差別化を図るために学問的理論武装が急務であった。カトリックの民衆文化に対する寛容に対して、プロテスタントはブルジョワ市民階級の利益を代弁して禁欲・勤勉と蓄財を奨励する。享樂的かつ性的廢頹を暗示するダンスに対して厳格な対応をとるのは、カトリックとの対立軸として効果的であるという判断が働いた可能性が高い。

ダンスをする際に淫らな意図をもっていなければそれほど悪いことであろうか、と開き直る言い逃れは輕薄で子供じみている。それはあたかも、悪

を神に見抜かれているにも関わらず、それを隠そうと神の目をふさぎ冒瀆するようなものである。しかしながら、我々は知っている。ダンスは淫蕩のきっかけであり、サタンへの門を開けて彼を大声で呼び寄せ、招き入れるためのものであることを。これがダンスのもたらすものだ。²⁶

ダンスを、淫蕩のきっかけにすぎず悪魔を呼び寄せるものと断罪するカルヴァンのこの非難の強さは、妥協を許さない厳しさをもっている。そうは言っても、ダンスの禁止が極端に行き過ぎることは、当然ブルジョワ階級自身からも反発を生む。H. P. Clive によれば、カルヴァン派のダンスに対する見解は、Lambert Daneau の *Traité des danses* (1579) が最終決定と見なすことができるが²⁷、この内容を吟味してみると、ダンスを厳しく非難しながらも、時間がたつにつれて全面禁止には慎重になってきていることがわかる。：

人は神から大きな恩寵とその喜びを授かる時、苦難からの大きな解放のように、また敵に対する大いなる勝利のように、歓声とともに喜びの声、トランペットの響き、楽器から流れる音楽とともに手をたたき、不自然な身体の動きでその喜びを表現する。様々な身体の部分を大きく動かして喜びを表す時、足も大きなステップを踏むのだ²⁸。

このように、神の喜びを示す時のダンスは肯定している。カトリックに対抗するプロテスタントの特徴は、新約聖書の福音主義の標榜であるが、それは旧約聖書をないがしろにするわけではなく、原典に回帰して個人の解釈を重んじ、教会は個人と神の間に介入しないというものであり、そこで旧約聖書ではダンスが否定されることはなく、ある種のダンスは信者の集会の場で神をほめたたえる儀礼で積極的に活用されているのであり、ダンス全面否定は、旧約聖書を否定してしまうことになるのである。

結論

歴史的考察

16世紀のフランスに対しては、社会の上位わずか1割程度の人口しか関わらないフランス・ルネサンスという文化現象に代えて、国内が安定して農業生産が充実し、文化的にも技術的にも社会が飛躍的成長を成し遂げた「美しき16世紀 = le beau seizième²⁹」という呼称がある。これは、百年戦争、ペストの災禍を乗り越え、封建領主を配下に収めた国王の下で中央集権が進められ、国内的な安定をもたらした時期であり、ほぼイタリア戦争の時期と一致する1490年代初頭から1560年までのおよそ70年間の繁栄期である³⁰。これ以降には、アンリ二世の死とともに宗教戦争により国内が分裂して暗い混乱が続くことになる。

こうした安定期の社会の中で、16世紀におけるダンスは、当時の社会においては民衆から貴族まで、すべての階級にとって日常の祝祭の場に浸透したものであり、「人間を条件付ける不可欠のもの³¹」として、毎週日曜日の教会前広場で、または日常の祝祭の場において、階級差をなくして当時の社会の同質性を保証する機能を担っていた。

しかしながら1560年代以降に宗教改革が宗教戦争へと突入し、貴族・ブルジョワ階級を巻き込んだ深刻な社会分裂によって、共同体の同質性を保証するはずのダンスもイデオロギー対立の道具として機能し始めるようになるのである。そしてすでに述べたように、この対立は1560年以降、物語から技術書へと場所を移していくことになる。このように、ダンス論争はその場を文学から技術書へと移していくことになる。Lambert Daneau が1579年にカルヴァン派の拠点であるジュネーヴで「ダンス教本」を出版するのはこうした文脈の中である³²。出版地のジュネーヴは、フランスのカトリック、ソルボンヌ神学部といった体制派から禁書の対象になりそうな内容の本を積極的に出版していたところからも推察できるとおり、カルヴァン派のダンスに対する批判を正当化する主張を展開している。さらに言うならば、神学的見地からのダンス論争に、プロテスタントとしての最終見解を与えたのがこの書物だといえる。

この書物の出版でプロテスタントの主張は完結したように思われるが、これ以降、ダンスの技術書に関しては、イタリア移民が重要な割合を保つ軍事教練の師範、または修辞学者といった様々なグループが自らの利益正当化のためのツールとしてダンスに対する議論を展開するようになる。また同時期には、宮廷貴族が興隆するブルジョワ階級に対する文化的差異化のツールとしてバレエを生み出し（1581）、ブルジョワ階級からの模倣を防ぐために屋内芸術として完成させていくのもこの時期であり³³、1598年のナントの勅令によりカトリックとプロテスタントの対立が収束すると、時を同じくして書物の上でのダンス論争も収束することになるが、このダンス論争の16世紀後半に関しては、また別の機会に考察する。

文学的考察

16世紀前半は、散文文学の世界にとってはまさに近代写実小説の揺籃期として位置付けることができる。1480年代以降フランスで急速に活版印刷が普及し、「美しき16世紀」に入ると、中央集権が進んでフランソワ1世が1539年のヴィレル・コトレの勅令でフランス語をラテン語に代わる公用語として認定することになる。それと同時進行で、1530年から60年の30年間に多くの散文物語が生まれることになる。これらの作品は、ラブレー以外に文学史上に名を残すものは多くないが、その30年間の前後との比較ではその期間の多産さは極めて特異な現象として注目に値する。

これらの作品は、19世紀完成を見る近代写実小説の視点からすると遥かに未熟な筆致ではありながらも、近代小説を準備する、「あらゆる可能性を秘めたマグマ³⁴」のような状態であり、社会の分裂がいまだ表面化しない平和な時代においては、様々な社会階層の日常を描くことが志向されている。同時に、中世と近代のはざまで、文学空間の写実性に対して中世的であるか近代的であるか、大きな選択をすることになる。中世的に「出来事の本当らしさ」を強調するならば、虚構空間の写実性は重視されない。もしくは近代的な指向をするならば、語られる出来事が事実かどうかよりも、その語られ方が迫真に迫ってい

るか、虚構空間の写実の高まりと、登場人物が寓意性を持たない個人として描かれるかが重要になる。

また、ダンスが日常の描写にも欠かせないものとなっていれば、逆に日常を描く物語にダンスの描写が出てくるのは必然ともいえる。ここで、デュ・ファイユ、ラブレー、デ・ペリエという作家を比較すると、デュ・ファイユは、祝祭の場でのダンスの描写に関して、登場人物の個性をみせることはなく、逆に描かれる登場人物たちは個としてではなく共同体を構成する一部として、共同体が生き生きと描かれており、そこでの祝祭の場の情景描写の筆致は文学空間の写実性という点で近代性を認めることができる。またデ・ペリエの作品では、「ダンス論争」の初期段階を我々に伝えてくれるが、その筆致は、登場人物が寓意的性格を脱却して個人的な「本当らしさ」が高まりを見せている点で近代的な指向と捉えることができるだろう。

一方でラブレーの筆致には、文学空間の写実性を高める意図はなく、また登場人物に近代的な個人性を見出すこともできない。ラブレーは、この30年間に作品を生み出した多くの作家の中で、極めて中世的な作家といえることができるのである。ダンスに関する言説は、当時の唯一の大作家といえるラブレーではなくて、いわゆるマイナー作家たちに多く見られるというのは、ラブレーの作品が荒唐無稽な巨人物語のスタイルに現実風刺を託すいかにも中世的なスタイルで、日常を写實的に描くものではなかったからである。

しかしながら、文学史に残ったのはラブレーである。近代写実小説の萌芽を見せるかのごとくに、「虚構空間内の本当らしさ」を求める第一歩を歩んだ未来への萌芽を示しながらもマイナーと括られる作家たちは、近代の原点としての評価すらされないのはなぜか。この問いは、近代写実小説の構成要件とは何なのかという問いに直結する。文学虚構空間の「本当らしさ」は、語りにおける個人の内面の深化が不可欠であり、それには半世紀後にくるモンテーニュという近代個人を待たなくてはいけなかったのかもしれない。そして近代個人の内面の深まりがなければ、それなくして身近な日常空間を写實的に描くことは、単に冗長になってしまうばかりであり、まだ時代としての準備ができていな

かったといえるのかもしれない。逆説的に、ラブレーの作品のようなあり方しか16世紀前半の時代精神においては真価を発揮できなかったのではないだろうか。

注

- 1 ダンス論争そのものに関しては、H. P. CLIVE の *The Calvinists and the Question of Dancing in the 16th Century*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, Droz, 1961があり、L. Sozzi が *Les Contes de Bonaventure des pérriers : Contribution à l'étude de la nouvelle française de la Renaissance*, Genève, 1964, Slatkine Reprints, 1998の中で言及している (p. 396)。16世紀文学とダンスに関しては、J. Céard, M.-M. Fontaine, J.-Cl. Margolin 編, *Le corps à la Renaissance*, actes du XXXe colloque de Tours 1987, Paris, Amateurs de livres, 1990において多くの収録論文が言及している。また、M.-M. Fontaine, *Libertés et Savoirs du corps à la Renaissance, Paradigme*, Caen, 1993, 同 *La représentation du corps à la Renaissance : Dans la littérature française (1530-1560) (Introduction à l'Etude des exercices corporels)*. Thèse de doctorat soutenue en 1999 à l'Université de Paris IV. 15世紀半ばから16世紀にかけてのダンスに関する包括的な研究としては、A. Wéry, *La Danse écartelée de la fin du Moyen Age à l'Age classique : Mœurs, esthétiques et croyances en Europe romane*, Paris, Honoré Champion, 1992を参照
- 2 ダンス関連の当時の技術書などに関しては、A. Wéry, op. cit., p. 162-163 ; M.-M. Fontaine, « La danse dans la littérature de 1572 à 1636 » dans *Libertés et Savoir du corps à la Renaissance*, Paradigme, Caen, 1993, p. 20を参照。
- 3 M.-M. Fontaine, « La danse dans la littérature de 1572 à 1636 » dans *Libertés et Savoir du corps à la Renaissance*, Paradigme, Caen, 1993, p. 13.
- 4 Lambert Daneau, *Traité des danses, Auquel est amplement resolue la question, asavoir s'il est permis aux Chfrfestiens de danser*, Genève, François Estienne, 1579.
- 5 Thoinot Arbeau (Jehan Tabourot のアナグラム), *L'Orchésographie*, Langres, Jehan Des Pryez Imprimeur et Libraire, 1589.
- 6 オルケソグラフィとは、著者の造語で「ダンスのエクリチュール」を意味する。
- 7 Archange Tuccaro, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, Paris, Montraeil, 1599.
- 8 デュ・ファイユについてはあまり多くはわかっていない。1520年ごろの生まれで、北ブルターニュに深く根付いた法律家であり、全部で4つの著作を残している。一冊は法律の判例集であるが、文学作品としては他に *Baliverneries ou contes nouveaux d'Eutrapel* (1548), *Contes et Discours d'Eutrapel* (1585) の二作品がある。最後の作品においては、封建貴族が農村に残るべきであるという明確な主張がされている

が、第一作目においては筆致も未熟で筆者の思想も明確には表れていない。Cf., E. Philipot, *La Vie et l'œuvre littéraire de Noël du Fail, gentilhomme breton*, Paris, Champion, 1914 ; M.-C., Bichard-Thomine, *Noël du Fail, Conteur*, Paris, Honoré Champion éditeur, 2001.

- 9 Noël du Fail, *Propos Rustiques*, éd. de Arthur De La Borderie, Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 58-59. Après disner (respondit maistre Huguet), quelcun du village, comme vous pourriez dire Pestel, produisoit de souz sa robe un rebec ou une chalemie, en laquelle souffloit par grand maistrise, et tellement les invitoit le doux son de son instrument, avec un Haubois qui se y trouva pour le seconder, qu'ilz estoient contrains, ribon ribaine, jettées leurs robes et hoquetons bas, commencer une dance. Les vieux, pour donner exemple aux jeunes et afin de ne monstrent estre facheux, faisoient l'essay, tournoyans la dance deux ou trois fois, sans beaucoup fredonner des pieds ne faire grands gambades à la Masconnoise, comme nous pourrions bien faire nous autres. La jeunesse alors faisoit son devoir de trepir et mener le grand gallop, sinon messire Jean qu'il falloit un peu prier et luy dire : « Monsieur, ne vous plaist-il pas dancer ? (...) Et alors que la fumée du vin commençoit enbourelucoquer les parties du cerveau, quelque bonne galloise menoit la dance par sur tables, banc, coffres, autant d'une main que d'autre. Au reste, chacun le faisoit comme meilleur luy combloit
- 10 ここでは、写実主義、自然主義などの近代小説の概念との混同を避けるために、リアリズムという表記をせずに「本当らしさ」という表現を用いる。Cf., Ph. Hamon, *Introduction à l'analyse du descriptif*, Paris, Hachette-Supérieur, 1981.
- 11 A. Wéry, *op.cit.*, p. 161 ; « tant à la salle de bal qu'à la place du village ; tant au sein de la noblesse, de la bourgeoisie, du peuple que du clergé »
- 12 渡辺和夫訳, 『ラブレール第四の書』, 岩波文庫, p. 241, *Le Quart livre*, ch. LII, « Colléction Pléiade », p. 661. « A Landerousse (dist Rhizotome) es nopces de Jan Delif feut le festin nuptial notable et sumptueux, comme lors estoit la coustume du pays. Après soupper feurent jouées plusieurs farces, comedies, sornettes plaisantes : feurent dansées plusieurs Moresques aux sonnettes et timbous : feurent introduictes diverses sortes de masques et mommeries. Mes compaignons d'eschole et moy pour la feste honorer à nostre pouvoir (car au matin nous tous avions eu de belles livrées blanc et violet) sus la fin feismes un barboire joyeux avecques force coquilles de saint Michel, et belles caquerolles de limassons. »
- 13 ナラトロジーにおける視点の分類は、ここでは適用しない。G. Genette の物語論は、閉ざされた記号体系としての近代写実小説の文学空間を前提としているが、16世紀前半の文学世界では、朗読と黙読の境界で話者は聞き手と直接空間を共有することで意味を共有するので、視点のもつ意味が根本的に異なるのである。
- 14 Cf., M. Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen*

Age et sous la Renaissance, trad. de russe par A. Robel, Paris, Gallimard, 1970, 1993.

15 A. Wéry, *op. cit.*, p. 280.

16 *Ibid.*, p. 103.

17 Bonaventure Des Périers, *Les Nouvelles Récréations et Joyeux Devis*, Lyon, Jean de Tournes, 1544, 1558, Krystyna Kasprzyk 編, Paris, Honoré Champion, 1980, n° 77, p. 274, (f.xciii v°) : « (...) et le plus souvent mesmes, y avoit un tiers couché en mesme lict, qui dansoit la danse Trevisaine, avec sa femme. »

18 *Idem.*, n° 78, p. 277, (f.xciii v°) : « Je croy qu'ilz danserent la Piemontoise, et fut question de s'entrebaiser. »

19 A. Wéry, *op. cit.*, p. 28.

20 Bonaventure Des Périers, *op.cit.*, n° 38, « *Du docteur qui blasmoit les danses : et de la dame qui les soustenoit, et des raisons alleguées d'une part et d'autre.* », p.165-167 : « Or en devisant de propos et aultres, ilz commencerent à parler des danses. Surquoy le docteur dist que de tous les actes de recreation, il n'y en avoit point un qui sentist moins son homme que la danse. La Baillive luy va dire tout au contraire, qu'elle ne pensoit qu'il y eust chose qui reveillast mieulx l'esprit que les danses. [...] Ne sçavez vous pas bien de quelle puissance est la musique ? Le son des instruments entre dedans l'esprit de la personne ; Et puis l'esprit commande aulx corps : lequel n'est pour aultre chose que pour montrer par signes et mouvemens la disposition de l'ame à joye ou à tristesse [...] Les danses sans instrument ou sans chanson seroyent comme les gens en un lieu d'audience sans sermonneur. [...] Pensez vous oster les plaisirs de ce monde ? Ce que vous preschez contre les voluptez, si vous vouliez dire vray, n'est pas pour les abolir, sinon les deshonnestes. Car vous sçavez bien qu'il est impossible que ce monde dure sans plaisir. Mais c'est pour empescher qu'on n'en prenne trop. »

21 L. Sozzi, *Les Contes de Bonaventure des périers : Contribution à l'étude de la nouvelle française de la Renaissance*, Genève, 1964, Slatkine Reprints, 1998, p. 393.

22 J.-W. Hassel, *Sources and analogues of the Nouvelles récréations et joyeux devis of Bonaventure des Périers I*, Genève, University of North Carolina/Droz 1957, p. 153.

23 J.-J. Courtine, Cl. Haroche, *Histoire du visage : Exprimer et taire ses émotions (du XVIe siècle au début du XIXe siècle)*, Paris, Edition Rivages, 1988, 1994, p. 45, p. 49.

24 L. Febvre, « Idée d'une recherche d'histoire comparée : Le cas Briçonnet » dans *Au cœur religieux du XVIe siècle*, Paris, 1958, p. 211.

25 M.-M. Fontaine, *La représentation du corps à la Renaissance*, p. 70-71.

26 J. Calvin, *Sermon XXXVIII sur le Deutéronome*, ch. V, dans *Sermons de M. Jean Calvin sur le livre V. de Moyse nommé Deuteronomie*, l'imprimerie de Thomas Courteau, Genève, 1567, p. 216 : « Les subterfuges sont frivoles, et pueriles, quand on se veut excuser que ce n'est point mal-fait de ceci, ne de cela, moyennant que

l'intention n'y soit point. Comme ceux qui voudroyent avoir et danses, et dissolutions : C'est comme s'ils se vouloyent mocquer pleinement de Dieu, et luy boucher les yeux pour le souffleter, et cependant qu'il devine s'il y a du mal. Or on sait bien, que les danses ne peuvent estre sinon des preambules à paillardise, qu'elles sont pour ouvrir la porte notamment à Satan, et pour crier qu'il vienne, et qu'il entre hardiment. Voila qu'enmporteront tousiours les danses. »

27 H. P. CLIVE, *op.cit.*, p. 298.

28 Lambert Daneau, *op. cit.*, pp. 124-125 : « ayans receu de Dieu quelque matiere extraordinaire de ioye, ils vouloyent tesmoigner qu'il n'y avoit partie en eux qui n'en fust touchee, et ne s'effriçast d'en rendre graces solennelles à Dieu : comme après une grandes delivrance, ou victoire dessus les ennemis, il y avoit lors de grandes acclamations, voix de iubilation et de liesse, sons de trompettes, musique d'instrumens, claquemens de mains, et mouvements du corps non accoustumez : estant malaisé que les autres parties fussent ainsi esmeues, et donnassent tant de signes de joye, que les iambes ne le fussent aussi »

29 この用語を最初に提唱したのは E. Le Roy Ladurie で、J. Jacquart, B. Quillet など歴史の分野で用いられているが、文学の世界には浸透していない。

30 B. Quillet, *La France du beau XVIe siècle (1490-1560)*, Paris, Fayard, 1998, p. 12.

31 A. Wéry, *op. cit.*, p. 155.

32 Lambert Daneau, *op. cit.*. L. Daneau に関しては、P. de Félice, *Lambert Daneau (de Beaugency-sur-Loire), pasteur et professeur en théologie, 1530-1595. Sa vie, ses ouvrages, ses lettres inédites*, Paris, G. Fischbacher, 1881, Genève, Slatkin reprints, 1971.

33 Cf., Balthazar de Beaujoyeux, *Le ballet comique de la royne* (1581), Margaret MacGowan 編, Binghamton, 1982.

34 G. Pérouse, *Nouvelles françaises du XVIe siècle : Images de la vie du temps*, Droz, Genève, 1977, p. 7.

人間の尊厳と出来事の尊厳

—— ホワイトヘッドとドゥルーズ ——

吉 澤 保

はじめに

イギリスの哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド（1861-1947）とフランスの哲学者ジル・ドゥルーズ（1925-1995）は、平等という政治的理想を掲げる点で一致している。しかしながら、両者の政治的理想の内実は決して同じものではない。本稿が試みるのは、ローランド・フェイバーの論稿を手引きとしてこの点を考察することである。しかし両者の政治思想だけが問題なのではない。フェイバーの議論を引き継ぎながら、両者における存在論と政治学との関係を考察する。

フェイバーは、フランスの哲学者アラン・バディウ（1937-）も射程に入れながら、ホワイトヘッドとドゥルーズに照準を絞り、両者における「存在／政治学〔onto/politics〕」、および奴隷制の問題を考察しようとしている。「存在／政治学」は、「存在論的行動と政治学的行動と間のインター／フェイス〔inter/face〕」、あるいは、「「(存在論的活動として) 何が存在するのか」および「(人間のポリスに関して) どのように我々は行動することができるのか」という二つの問いの間の相互決定性の場所」、とされている。フェイバーによれば、ホワイトヘッドとドゥルーズにおいて、存在論と政治学は、一方から他方が導出されることはないし、一方が他方の原因となることはない。逆に、両者の「相互／連結」が否定されることもない。両者は相互に「共鳴」し合っている。共

鳴とは、ホワイトヘッドが定義する「整合性」の関係にあることである。「相互に前提しあっていて、孤立すると、両者はともに無意味になる¹」。両者は「相互的内在」の関係にあるという。

また、フェイバーによれば、一方の、ホワイトヘッド、ドゥルーズと、他方の、バディウは、「平等の政治学の愛好者」という点で共通するが、同時にこの愛好の中身に関して敵対者でもある²。ドゥルーズは種々の差別主義に反対する現代的潮流に大きな影響を与えた者として、ホワイトヘッドはこのような潮流の驚嘆すべき先駆者として、そしてバディウは両者の敵対者として、提示されている³。つまり、「存在／政治学」という観点から考察がなされるフェイバーの論稿では、ホワイトヘッド哲学は、ドゥルーズ哲学に限りなく近づけられ、バディウ哲学は両者に対立させられている。論者は、存在論と政治学との関係を問うフェイバーの問題設定を高く評価する。しかしながら、バディウについてのフェイバーの考察はともかくとして、ホワイトヘッドとドゥルーズの各々の考察については賛成できない。

ここで言う政治学は、フェイバーの使う politics の訳語である。論者の考えをより正確に表現するなら、存在論と政治学よりも、存在論と実践論、あるいは理論哲学と実践哲学、のほうが相応しいかもしれない⁴。政治学は、社会科学の個別的学問としての、政治的事象を対象とする記述的学問といういわゆる政治学を意味するものではない。当然 politics の語源的含意、つまりポリスに関わるが、ここでの権力は国家のそれだけに限定されない。そもそも権力関係は、国家的あるいは政治的と通常称されるものに限らない。政治学は、政治的と通常形容される実践だけではなく、広義の実践に関わる。単に実際に行われる実践だけではなく、行われるべき実践にも関わる。政治学は、当為、規範、あるいは倫理でもある。人間一般の倫理と、特殊ネーションの政治学とを区別する立場もありうるが、ここではそれは後景に退いている。政治学は、ナショナリズムのみならず、ヒューマニズム、エコロジーなど様々な可能性をも含意しつつ、特にそのいずれにも限定されているわけではない。この種の使い方をする場合、ポリティクスのように片仮名標記が普通であろうが、onto/politics

というように「存在論」とともに使われているのでそれに合わせた。要するに、本稿で問題にするのは、「ある」と「行う」の関係である。殊にドゥルーズにおける両者の特異な関係が本稿の主題となる。なお、ホワイトヘッドは自らの哲学を、形而上学、殊に思弁哲学と呼ぶが、この思弁哲学をその存在論として議論を進める⁵。この形而上学における「生成」に対比された「存在」については後で触れる。

フェイバーの論稿を導きの糸として、Ⅰの1で、『観念の冒険』（1933年）第一部で記述される、奴隷制から自由への歴史的移行を、Ⅰの2で、同書第一部の、力から説得への歴史的移行を、考察する。フェイバーから独立に、Ⅰの3で、同書第一部・第四部の読解に基づき、ホワイトヘッド哲学における歴史の目的が文明そして平安であることを明らかにする。続いてⅡでドゥルーズに向かい、まずⅡの4で、ドゥルーズについてのフェイバーの論稿を取り上げ、Ⅱの5で、ドゥルーズの主著『差異と反復』（1968年）、『哲学とは何か』（1991年）においてドゥルーズの存在論がそのまま政治学であることを、Ⅱの6で、ドゥルーズが個体主義と人間主義を退けていることを、Ⅱの7で、ドゥルーズが歴史から目的を排除していることを、示す。

I. ホワイトヘッド — 人間の尊厳 —

1. 奴隷制から自由へ

ホワイトヘッドを考察するにあたり、本稿が取り上げるのは、『観念の冒険』である。優れた純粋数学者にして現代論理学の創始者の一人、相対性理論・量子力学への深い理解に基づき独自の自然哲学を講じていたホワイトヘッドは、アメリカで刊行した『科学と近代世界』（1925年）で大胆な思弁的形而上学者に変貌する。この著作こそ、ホワイトヘッド形而上学が展開される三部作の第一作であり、『過程と実在』（1929年）、『観念の冒険』がそれに続く。四部構成の『観念の冒険』の第一部「社会学的〔sociological〕」において、「人類に関する諸観念から由来したそういう諸観念に帰趨してゆく社会学的諸機能の中

で最も一般的な側面⁶」,「人間の魂に関するプラトンの・キリスト教的教義が,ヨーロッパ諸民族の社会学上の発展に及ぼした影響⁷」が取り扱われている。

フェイバーが強調するように、『観念の冒険』における政治理論の根本的な差異は一つには,「奴隸制」と「自由」との間にある⁸。つまり,奴隸制が古代政治理論の前提であったのに対して,自由が近代政治理論の前提となる。ギリシャ文明とヘレニズム時代のローマ文明,つまり『観念の冒険』で言う古典文明において,奴隸制は絶頂期を迎える。「古典文明の一千年間において,文明的であるということは奴隸所有者であるということであった」。しかしその一方で,古典文明期において,奴隸制を批判するような道徳的な原理が形成される。その代表としてプラトンがあげられている。そのプラトンにしても,「生まれにおいても,その信念においても,貴族であったし,また,奴隸を所有していたに違いない⁹」。近代に入り最終的に奴隸制が廃止されるに至ったが,ホワイトヘッドは,それに寄与した数々の思想的要因として,懐疑的人道主義,カトリック,メソジスト,クエーカーをあげている(第二章第五節から第七節)。『観念の冒険』は,単に直接的な要因だけではなく,その起源であるプラトンにまで遡る。

フェイバーは、『観念の冒険』第一部でホワイトヘッドが記述している歴史を,奴隸制と自由とに対応する二つの存在/政治学によって記述し直そうとしている。奴隸制から自由への変化が,これら二つの存在/政治学に関わるとしている¹⁰。まずこの点をみておこう。

[1] 奴隸制に基づけられた社会の只中で, 新しさの衝動こそが, 時ならぬ [反時代的な] [untimely] 政治学的行動こそが, 自由の実践のための新しい空間 — 革命を現働化 [活性化] することによって, 奴隸制の「現前の存在/政治学」を蝕む, 自由の実践のための新しい空間 — を創造した。「高度な文明の必須要件としての社会的寛容についての最初の明確な弁護は, (中略) ペリクレスの演説に見いだされ (中略) 個々の成員の行動の自由を首尾よく保持する組織化された社会という考え方を表出してい

る」。〔2〕そして、時ならぬ存在論的動きが、思考の革命を創始したのは、「五十年後、同じ社会集団内で、プラトンが、自由の一切の要請が淵源しなければならないより深い諸概念を導入した」時である — 〔この時、〕「彼〔プラトン〕の、〈宇宙〉における魂的諸要因〔psychic factors〕についての一般的な概念は、魂的諸要因を、すべての自発性の源泉として、そして、究極的にはすべての生・運動の根拠として、強調した」（強調は「フェイバーによって」加えられた）。〔3〕この真正の存在／政治学的動きの中で、自由が政治学的範疇に生成しただけではなく、政治学的なものの範疇が自由によって規定された。それ〔自由〕は、自発性を存在論の中に刻み込み、内なる人類を政治学的範疇として指示した。それ〔自由〕は、それゆえに、存在論それ自体をして、政治学的なものの「場所」に生成するべく、革命化させて、そして、公共の空間を自由の領域として創造した¹¹。

〔1〕では、「時ならぬ政治学的行動」が、『観念の冒険』で語られる、古代ギリシャのアテナイにおける「ペリクレスの演説」に定位されている。これが政治学的革命を現働化することになる。〔2〕では、「時ならぬ存在論的動き」が、プラトンの「〈宇宙〉における魂的な諸要因についての一般的な概念」に定位されている。これが思考の革命を創始する。〔3〕では、これら〔1〕の「政治学的行動」と、〔2〕の「存在論的動き」とを、自由の「存在／政治学的動き」としてまとめている。これは、存在論自体を革命化する。要するに、〔1〕で政治学、〔2〕で存在論について触れ、そして最後に〔3〕で両者を総合して存在／政治学として記述している。このようにフェイバーは『観念の冒険』の歴史記述を自身の論に取り込んでいる。以上をまとめるなら、奴隷制の「現前の存在／政治学」が実践されるなかで、自由の存在／政治学が発現する過程がここで示されている。ホワイトヘッドが行っている歴史記述は、フェイバーに乗っ取られている。

ホワイトヘッドの議論はもっと分かりやすい。フェイバーが以上の引用で使っている箇所を復元すると次のようになる。

しかし、高度な文明の必須要件としての社会的寛容についての最初の明確な弁護は、ツキディデスが記録したペリクレスの演説に見いだされる。それは、個々の成員の行動の自由を首尾よく保持する組織化された社会という考え方を表出している。五十年後、同じ社会集団内で、プラトンが、自由の一切の要請が淵源しなければならないより深い諸概念を導入した。彼〔プラトン〕の、〈宇宙〉における魂的諸要因についての一般的な概念は、魂的諸要因を、すべての自発性の源泉として、そして究極的にはすべての生・運動の根拠として、強調した。このように、人間の魂的活動は、移ろいゆく世界の中で高貴な調和の源を含んでいる。人間社会の目的は、そういう魂的なエネルギーを明るみに出す〔顕在化させる〕ことにある。ただし自発性は魂〔soul〕の本質に属する。これが、プラトンの思考の諸様態から、社会的自由の重要さへの議論の要約である¹²。

第四章「自由の諸相」の第三節では、自由成立の社会的条件である寛容がテーマになっている。自由の挿話的事例として、紀元前1400年頃のエジプト王アカナトン、その約800年ないし900年後のヘブライの預言者たちに触れた後、自由の行使に対して生ずる不寛容の事例として、コンスタンティヌスによる公認後のキリスト教会、ルターとカルヴァン指導下でのプロテスタントをあげて、それに対する近代の寛容の事例として、エラスムス、クエーカー教徒、ジョン・ロックをあげる。すぐ上で引いた箇所は、寛容の起源を古代文明に遡る段落の一部である。ホワイトヘッドは、ペリクレスの演説に、何よりもプラトンの魂の概念に、この起源を求めている。ホワイトヘッド自身は、ペリクレスの演説にせよ、プラトンの魂の概念にせよ、それらが、何らかの存在／政治学によって誕生したとは述べていない。また、ホワイトヘッド自らの形而上学によって誕生したとも述べていない。フェイバーは、ここに自由の存在／政治学を見いだしている。そしてフェイバーは自由の存在／政治学をホワイトヘッド自身の形而上学に同一視しようとする。フェイバーは要するに、『観念の冒険』の歴史をホワイトヘッド形而上学の観点から捉え直そうとしている。ここで問題に

なっているのは、プラトンの魂の概念であるが、これはホワイトヘッドの形而上学には属さない¹³。ホワイトヘッド形而上学の中心概念である「現実的実質〔actual entity〕」は魂ではない。

2. 力から説得へ

フエイバーの議論をもう少し辿る。

説得 — それは常に出来事であり、未来と過去とにあり（参照『意味の論理学』 pp. 164-168）、決して完成〔perfection〕の現前性にはないが — は、計り知れない「本性〔nature〕の可塑性」（『観念の冒険』 p. 78）を活性化している。「現前性」の法はいかなるものも、この本性の、一時的な定数にすぎない。背理的に、暴力を許すことによって、説得的行動〔persuasive agency〕は、自ら自身の否定を受け入れている — 自らの自由を否定かつ支持するために、〈法〉を発生させることによって — 。ホワイトヘッドの〔次の〕帰結は過激である。〈自由〉と〈平等〉とは、〈法〔法則〕〉が、内在的〔immanent〕である — 説得的行動に基づきながらも、〔〈法〉の〕抑圧的な賦課を許容している — ことを要求している。「法則〔法〕〔law〕は、行動する諸物の性格の結果である（中略）。この考え方は、与えられた諸物が課せられた法則によって条件付けられて相互に行動するという従来の観念に取って代わるべきである。我々が外的自然について知っていることはあくまでも、自然における様々な契機が、どのようにしてお互いの本性に貢献しあっているか、ということによってである。環境全体がその各々の契機の本性に関与している。したがって各々の契機はその最初の形相を、自らの環境の性格から得る。また、それぞれの環境を条件付ける法則は、単にその環境を構成している諸契機の一般的な性格を表現しているにすぎない¹⁴」（『観念の冒険』, pp. 41-42. 強調は「フエイバーによって」加えられた）。

ホワイトヘッドは、人間の歴史の中に奴隷制から自由への変化を見出したが、更に、この変化の変奏である「力から説得へ」（第五章）の変化をも見いだす。人は人に対して、そして社会は社会に対して、強制的に（暴力的に）支配するか、あるいは説得するか、のいずれかによる。政府による強制、戦争、奴隷制は、強制つまり力による。商業は説得による¹⁵。『観念の冒険』によれば、人間の歴史は大きく、奴隷制から自由へ変化したように、力から説得へと変化した。

フェイバーは、奴隷制から自由への変化の中に、奴隷制の存在／政治学との関係における自由の存在／政治学の発現を見いだした。フェイバーの論稿のなかで、この自由の存在／政治学は様々に捉え返され、「説得」もまたこの存在／政治学の一つである。上で引かれた引用中のドゥルーズ『意味の論理学』（1969年）への参照からも分かるように、フェイバーは、自由の存在／政治学をドゥルーズの「出来事 [événement]」に近づけている。フェイバーによれば、説得は、現前的ではなく、常に過去あるいは未来にある。この論稿で頻出する「時ならぬ」は、このような出来事を形容する。奴隷制の存在／政治学の現前性と、自由の存在／政治学の出来事性（非現前性）との対比を確認できる。

「本性の可塑性」は、参照されている『観念の冒険』の文脈では、人間の本性の可塑性のことである。自然界において人間の本性は最も可塑的とされる。つまり、経験によって自らの本性を様々に変えうる点において、無機物や他の有機物と比べても人間は桁外れである。フェイバーは、現前性の側に属している法が、一時的な定数に過ぎないとはいえ、このような人間の本性を構成していると考えている。フェイバーは、同様に極めて独特な解釈から、説得はその反対である力を許容するとしている¹⁶。自由の存在／政治学は、この背理的な両義性を本質としている。この論稿の到るところに、様々に変奏されたこの両義性を確認できる。フェイバーの意図は明らかにこの両義性を増殖させることにある。ここがその好例である。説得は更に、法を生み出すことによって自らを否定している。ただし、その法は、説得自らの自由を「否定かつ支持」するものだ。ここにも両義性が確認できる。フェイバーが示すホワイトヘッドにお

いて、法は内在的であり、説得に基づいているが、その一方で、抑圧的な賦課を許容している。

以上の議論の論拠として、上の引用の後半で、『観念の冒険』の一節が引かれている。ホワイトヘッドが自ら規定するところの「有機体の哲学」は、従来の哲学説でいえば、アニミズムあるいは生氣論に近い。電子などの無機物をあたかも魂を有するものとして記述している。ただし、ここでは個体における経験ではなく、現実的実質における経験が問題になる。無機物も人間も同等の観点から記述される。そのため、law という語は、自然界の法則と人間界の法という二重の意味をもちうる。正確には、自然の law は、社会の法の意味で読むこともできる。フェイバーは law のこの二重性を利用している。

『観念の冒険』第三章・第八節は、社会思想が形而上学的な議論とどのように関わるかを論じた前節の議論に続き、社会思想が自然科学的な議論とどのように関わるかを問題にしている。すぐ上で引かれている箇所は、この第八節の一節である。都市と森林とでは物の行動は異なるし、また月面と太陽周囲とでも物の行動は異なる。このようなマクロなレベルに対して、ミクロのレベル、つまり分子のレベルまで分析すると、化学の法則は、都市でも森でも月面でも太陽周囲でも同じことが分かる。真空空間では、エネルギーの流れを制御する基本的な電磁気法則にまで至る。以上のような記述を受けて、この一節を含む段落は、次のように始まる。「しかし、これらの法則が電磁氣的な諸契機の結果であることに異論を差し挟む理由は何もない。ここまで遡ってきた全過程は、観念の一つの転換を示唆している。法則は行動する諸物の性格の結果である…」。諸契機とは、『過程と実在』の現実的実質である。諸物に賦課された外在的な法則、諸物の行動を条件付ける法則というこれまでの考えに対して、ホワイトヘッドは、内在的な法則という考えを提示している。引用箇所にあった通り、次のようにまとめられる。1) 環境全体は、それを構成する諸契機の各々の本性に参与する。2) それぞれの環境を条件付ける諸法則は、その環境を構成する諸契機の一般的な性格を表現しているにすぎない。このようにこの引用箇所の問題になっている法とは明らかに自然法則である。フェイバーは、

以上の文脈に逆らって、自然法則を社会の法として読んでいる。しかも、フェイバー自身が強調している「お互いの本性に貢献しあっている」から、法の抑圧的な賦課を、「一般的な性格を表現しているにすぎない」から、法の内在性を、引き出していることが分かる。

自然法則と社会の法との差異を無効化するフェイバーの読解に反して、第八節が結論づけているのは、自然法則と社会の法との有意味な差異である。まとめれば次のようになる。1) プラトンに発する観念あるいは理想の実現について、自然法則（正確には電磁気の法則、分子の法則）は関与していない。それらの法則は、そのような観念の種類の可能性を条件づけるが、観念の中身（特殊性）までは決定しない。これらの法則は可塑的ではない。観念は、自然法則を変容することはない。2) 一方で、このような観念の実現について、社会（人間、森林、砂漠、草原、氷原などの社会）の法あるいは本性は、関与している。社会の本性は、これらの観念を決定づけている。社会の法つまり本性は、限界はあるものの、可塑的である。観念は社会の法を変容している。このように、フェイバーは、第八節の、正確には『観念の冒険』第一部の重要な帰結を考慮に入れない。

フェイバーはホワイトヘッドの考察の最後で、『過程と実在』の有名な一節を引用している。フェイバーの読解の出発点はむしろここにある。

以下は、ホワイトヘッドの、優れてポスト・モダンの、ポスト構造主義的、非二元的、かつ反奴隷制的遺言〔信条表明〕である。

「近代哲学はすべて、主語と述語、実体と性質、特殊と普遍という観点から世界を記述する難点をめぐって動いている。その結果、我々は常に、以下の直接経験、つまり、我々の行動・希望・共感・目的において我々が表現していて、そして、その〔この直接経験の〕言語分析のための語句の欠如にもかかわらず我々が享受している直接経験、を損なうことになる。我々は、ざわめく世界のなかに、同胞の民主主義〔民主社会〕の只中に〔amid a democracy of fellow creatures〕、いる。他方、正統派哲学は、手

を変え品を変え、我々を孤独な諸実体 — 「うわあ、ボトム、変わり果てたその姿…なんて面になってしまいやがったのだ」と言った具合に、それぞれの実体が幻覚的経験を享受している諸実体 — に導いてゆくことができるだけである」（『過程と実在』 pp. 49-50. 強調は「フェイバーによって」加えられた）¹⁷。

ホワイトヘッドは、近代哲学の難点を、主語としての実体あるいは特殊と、その述語としての性質あるいは普遍という対の構図に見いだしている。この批判は、ドゥルーズも共有するものである¹⁸。この構図に代えて、ホワイトヘッドは現実的実質を、ドゥルーズは出来事を、提示している。相互に「同胞」である現実的実質は、「民主主義」の関係にある。ホワイトヘッドは、形而上学的なものを政治学的なものによって記述するのを躊躇わない。既に見たように、分子を人間に見立てて記述していた。自然の法則を社会の法として解釈する可能性はホワイトヘッド自身が開いたものだ。しかしホワイトヘッドは、自らの形而上学からそのまま政治学的主張を引き出していない。現実的実質が民主主義者であることは、人間が民主主義者であることを必然的に要請するものではない。しかしながら、フェイバーは、この点を利用して、『観念の冒険』で論じられるホワイトヘッドの政治思想を読みかえている。フェイバーは、「同胞の民主主義の只中に」の箇所を根拠に、自らが提示する自由の存在 / 政治学をホワイトヘッド形而上学に同一視する。それは、ホワイトヘッド自身が意図しない読解である¹⁹。ホワイトヘッドが言う民主主義の関係とは次の意味においてである。「生きている身体は、高度な現実的諸契機の整序である。しかし低次の生きている身体においては、諸契機は民主主義にずっと近づいている²⁰」。つまり、いわゆる高等な生物の場合、それを構成している現実的実質には神経活動の中樞、つまり脳があり、言わば独裁制あるいは寡頭制の体制である。一方で、そうではない生物の場合そして何よりも無機物の場合、現実的実質は民主制の関係にある。仮にこのような民主制を人間の理想とするなら、人間は、生物としての高等さを失い解体へと向かうことを目指すべきとなる。『観念の

冒険』で提示される観念あるいは理想はそのようなものではない。

3. 歴史の目的としての文明

フェイバーから離れて、『観念の冒険』に少し立ち入りその論理的構成を垣間見ることにする。『観念の冒険』は、西洋近代において確立されることになる、自由・平等・民主主義の起源を、プラトンの哲学にまで遡っている。第二章のタイトル「人間の魂」は、プラトン哲学を構成する本質的な側面の一つを示す。「人間の」という限定は重要だ。また、プラトンの理解するこの人間の魂は、永生不滅のものである²¹。これは、ホワイトヘッドの現実的実質とは全く異なる。現実的実質は人間に限定されない。現実的実質は、主体としては「生成〔becoming〕」であり、その限り不滅なものではない（客体としては「存在〔being〕」であり、不死である）²²。西洋の歴史において実現された、奴隷制から自由への移行は、プラトンが理想として抱懷した人間の魂という観念が近代に至る西洋の歴史において連綿と継承された結果である。歴史は観念の実現である。第二章・第七節の最後はこのようになっている。「こうして、これらの思想要素の進展、つまり、非道な奴隷基盤の文明の破壊における最終段階を構成する思想要素の進展、において、懐疑的人道主義・カトリック・メソジスト・クエーカーの洞察と英雄的精神とが織り合わされている。しかし、この運動の知的な起源は、二千年以上遡って、人間の魂の機能と、流転する世界におけるその〔人間の魂の〕地位とについての哲学的なギリシャ人の思弁にまで跡づけなければならない²³」。この「哲学的なギリシャ人」の代表はプラトンその人に他ならない。

『観念の冒険』第一部では、人間の魂というプラトンが抱懷した観念が、近代における、平等・自由・民主主義の実現へむけて辿ることになった冒険が記述されている。この高度な一般性をもつ観念は、時代の詳細においてより特殊化された形で変奏されながら、また、断絶の危機に晒されるも復活を繰り返しながら、伝承されてゆく。「力」は常にそれ〔観念〕に対抗している。観念の勝利は、力に対する説得の勝利である。ここで言う力とは、先行する世界の広

がりが実際に含んでいるものの端的な事実である。観念は、自らの実現を勝ち取る一つの予言である²⁴」。この著作全体は言わば、同時に動力因でありかつ目的因である観念、あるいは観念の超越性、を問題としている。ただしこの観念はアプリオリに、つまり神の本性のなかに、理想として既にあったわけではない。歴史の総体からみて、経験的に形成されたものである（もっとも、ホワイトヘッドの形而上学では、魂のような主体性は認められていない以上、観念は、多くの現実的実質から見れば、言わばアプリオリなものになる）。この著作はこのような意味での「観念の冒険」が主題になっている。歴史あるいは経験には価値がある。ここで提示されている歴史観は、進歩主義的なものである。この著作は、「序文」で明言されるように、「文明という概念の研究であり、また、文明化された存在者が生じるとは一体どういうことかを理解しようとする努力」に他ならない²⁵。文明は、人間および人間の社会だけが到達しうるある理想に関わる。人間は文明化されうるし、また人間の集合体である社会も文明化されうる。「野蛮」から文明へという方向性がここで前提になっている²⁶。

この著作の第四部は文明を主題とする。文明を構成する性質として、「真理」、
「美」、
「冒険」、
「芸術」、
「平安〔peace〕」、
の五つの性質があげられている²⁷。平安は当然、平和に無関係ではないが、単に戦争の反対を意味しているだけではない。また、単に「政治的な諸関係」を指し示しているだけでもない²⁸。その特殊化として「優しさ」、「愛」を含むが、それらではあまりに狭すぎるという²⁹。真理、美、冒険、芸術という四つの性質は、自我、人格性に関わるのに対して、平安は人格性を乗り越えることを求める。「我々がある意味で探し求めているのは、〈諸調和の調和〉という概念である。この概念は、他の四つの性質を総括し、それによって、それら四つの性質に実際しばしばつきまどってきたやむことのない自己中心主義を文明という我々の概念から排除する³⁰」。「〈諸調和の調和〉」、つまり平安こそが、第一部で考察された社会的理想（自由、平等、民主主義）に関わる感情（相互的尊敬、共感、一般的優しさ）を生み出す³¹。平安の一つの産物は、「人類愛そのもの」である³²。

ホワイトヘッド形而上学において、現実的実質は、相互に民主的な関係に

あった。つまり、神も含めてすべては現実的実質であり、この意味で相互に平等であった³³。しかし、文明は、すべての現実的実質について言われるものではない。ほとんどすべての現実的実質は野蛮なままだ。人間社会の中で、文明を構成する五つの性質を満たすものだけが、その名に値する。文明はまた、現実的実質を規定する形相である。これは、歴史的には、プラトンその人を構成する一連の現実的実質において抱懷され、その後、連綿と継承され洗練され強化されてきたものにすぎない。つまり、野蛮な現実的実質のなかで、文明化されるものは、ほんの一握りであり、常に継承断絶の危機に見舞われている。このように、ホワイトヘッド形而上学に、ドゥルーズの言う「存在の一義性 [l'univocité de l'être]」をみるべきではない。キース・ロビンソンのように「存在の類比 [l'analogie de l'être]」をみるべきだ³⁴。野蛮から文明へという方向性は、ドゥルーズが決して認めないものである。これは進歩主義的歴史観に他ならない³⁵。

Ⅱ. ドゥルーズ — 出来事の尊厳 —

4. ニーチェとスピノザ

ドゥルーズについてもフェイバーの議論を導きの糸にして考察する。『観念の冒険』は、西洋の歴史における、奴隷制から自由へという社会制度上の変化を記述していた。フェイバーは、ここに、奴隷の存在 / 政治学と、自由の存在 / 政治学との相関を見ていた。フェイバーは、哲学的手法としての経験論、「And」と「Is」、生成と存在、「And- 存在論」と「Is- 存在論」についての見解などにおいて、ドゥルーズをホワイトヘッドに近づけているが、フェイバーがこの論稿でドゥルーズを論ずるにあたり集中しているのは、フリードリッヒ・ニーチェとバルーフ・デ・スピノザをめぐるドゥルーズの議論についてである³⁶。殊にスピノザをめぐる議論である。

フェイバーは、二つの存在 / 政治学をドゥルーズにおいて見いだすために、まず皮肉にもニーチェに向かっている。容易に指摘できるのは、ホワイトヘッ

ドとニーチェとの思想上の懸隔である。ニーチェ系譜学の試みは、よく知られているように、ルサンチマンの心理学を使って、魂の存在を掲げるプラトニズムと、プラトニズムの大衆化にすぎないキリスト教とを批判するものだ。ニーチェは、相互的同情・平等・自由・民主主義への歴史的移行を人間の畜群化・墮落化・卑小化とみなす³⁷。これは、プラトンから発しキリスト教経由で理想が継承されると主張する進歩主義的な『観念の冒険』の議論とは対蹠的である。ドゥルーズのニーチェ論についても、フェイバーが取り出しているのは、ホワイトヘッドにおいて既に確認した、奴隷制の存在／政治学と、自由の存在／政治学との対比である。

フェイバーが取り上げる「1980年12月16日ヴァンセンヌにおけるスピノザ講義」には、フェイバーの主張を裏付けるドゥルーズの議論が散見される³⁸。この講義で、ドゥルーズは、「存在論とある型の政治学との間に根本的な関係」があると主張する。ドゥルーズによれば、「存在論」は「政治学」を引き起こさざるを得ない。「純粋な存在論」と「〈一者〉の諸哲学〔les philosophies de l'Un〕」とが区別されている。〈一者〉の諸哲学は、「実存者〔les existants〕のヒエラルキーを根本的に含意する諸哲学」である。〈一者〉から「存在」が流出し、存在からそれ以外が流出するなどして、ヒエラルキーが樹立されている。ヒエラルキーのなかで、それぞれの「実存者」の位階は定まっている。ここでは、「政治的ヒエラルキーの設立」という問題の次元で、「国家」の問題に出会うことになる。以上の立場は、ネオ・プラトニズムのものとされる。

一方で、「純粋な存在論」にはそのようなヒエラルキーがない。

純粋な存在論において私に顕著に見えることは、それがかくも強くヒエラルキーを拒絶しているということだ。実際、存在〔être〕に上位の〈一者〉がない以上、存在が、存在するすべてのものについて、唯一の同じ意味で言われる〔自らを言う〕〔se dire〕以上、それ〔純粋な存在論〕こそが我々がいるところであり、それこそが、要となる存在論的命題であるように私に思われたものだ。存在に上位の統一〔unité〕はない。それゆえ

に、存在は、存在が言われるすべてのものについて言われる。つまり、すべての「存在者〔*étant*〕」について唯一の同じ意味で言われる。それは、内在性〔*immanence*〕の世界である。この存在論的内在性の世界は、本質的に反ヒエラルキー的世界である。（中略）それは、絶対的な反ヒエラルキー的思惟である。それは一種のアナーキーである。存在における存在者のアナーキーがある（強調は「フェイバーによって」加えられた）。

〈一者〉の哲学にはヒエラルキーがある以上、政治的ヒエラルキーも帰結せざるをえない。一方で、純粋な存在論にはヒエラルキーがない以上、政治的ヒエラルキーも拒絶される。〈一者〉の哲学は、存在の類比の哲学に属し、純粋な存在論は、存在の一義性の哲学に属する。「存在」は「すべての「存在者」について唯一の同じ意味で言われる〔自らを言う〕」が、これが、存在の一義性であり、言い換えれば、内在性である。ここに、ドゥルーズ哲学の最も重要な考えを確認することができる。そしてフェイバーは、更にこの講義から、「存在論の問題は、〔中略〕いかにして自由であるかということだ」という文を引いている。以上より、フェイバーの議論では、純粋な存在論の政治的帰結が、政治的ヒエラルキーの不在、つまり自由、にあるという結論が引き出される。

このようにフェイバーは、ドゥルーズを考察するにあたり、ニーチェ論とスピノザ論をメインで取り上げているが、これは適切であろうか。モノグラフィーは、ドゥルーズの場合、ドゥルーズ自身の哲学の応用に他ならないとは言え、研究対象による制約がある。確かにフェイバーは、バディウを比較対象とした論稿最後の箇所では、ドゥルーズの主著とされる『差異と反復』、『意味の論理学』、『千のプラトー』（1980年）、『哲学とは何か』を参照しているが、ホワイトヘッドへの参照とともにそれを行っているために、個体主義・人間主義へのドゥルーズ独自の批判的側面が見えにくくなっている³⁹。フェイバーの議論から離れて、ドゥルーズの著作に向かう。

5. 存在論すなわち政治学

純粹な存在論と〈一者〉の哲学との対比、言い換えれば、存在の一義性と存在の類比との対比、以上がドゥルーズ哲学には見られた。ドゥルーズの哲学は、存在の一義性の哲学である。ドゥルーズにとって正確には、一つの存在論的命題しかない。つまり、存在は一義的である⁴⁰。そしてドゥルーズにおいて存在論は、同時にそのまま政治学でもある。『差異と反復』は次のように終わる。

類比の定住的配分に対して、一義的なものにおける、ノマド的配分が、つまり戴冠せるアナーキーが、対立している。そこ「一義的なもの」では、「すべてが等しい」および「すべてが回帰する」が、鳴り響いているだけだ。ただし、すべてが等しいと、すべてが回帰するとは、差異の極限的な尖端に達する場合にしか、言われる「自らを言う」ことができない。[このように一義的なものにおいて、]「[1] 幾千もの道〔voies〕をもつすべての多様なものには、ただ一つの同じ声、[2] すべての水滴には、ただ一つの同じ〈大洋〉、[3] すべての存在者には、〈存在〉のただ一つのどよめき。[以上のようにになっているのは、]それぞれの存在者に対して、それぞれの水滴に対して、そして、それぞれの道の中で、過剰の状態に達しているという条件においてである。過剰の状態とはすなわち、次の差異、つまり、それら「すべての存在者など」を、置き換え、かつ偽装し、そしてそれらを、— 自ら「差異」の可動的な尖端で回りながら — 回帰させるようにする差異、である⁴¹。

「配分」（この意味ではむしろ分配）は通常、資本の分配など社会的な意味をもつが、ここではまず存在者の配分であり、存在論的なものである。「定住的配分」は、存在の類比の側にある。「ノマド的配分」、「戴冠せるアナーキー」は、存在の一義性の側にある⁴²。「すべてが回帰する」は「第三の反復」つまり「永遠回帰」のことである⁴³。「すべてが等しい」と、「すべてが回帰する」とは、存在の一義性であり、同じことを別の表現で述べている。ここで言う「すべ

て」は、一義的な存在を有する存在者のことである。ドゥルーズ哲学は、存在の一義性と存在の類比との対比を前提としている。これまで見たように、ドゥルーズ哲学は、存在の一義性の哲学である。存在の類比は批判されている。簡略化して説明するなら、「概念〔concept〕」（正確には概念の同一性）こそが、存在の類比の哲学を作り出している。ここで言う概念は、『哲学とは何か』において出来事に等値される概念（後で取り上げる）ではない。一般に理解されているところの概念である。概念には、内包という規定と、外延という個体の、二つのアスペクトがある。例えば、人間なら、「動物」という類的規定が、「理性的なもの」という種的规定とともに内包を構成し、個々の実際の人間達の実存が、その外延を構成している。反対に、この概念の不在こそが、存在の一義性の哲学を特徴づけている。存在という普遍は、概念によって媒介されることなく、存在者という特異性に直接関係している。一方で、存在の類比の側では、類と種という概念を介して個体に関わっている⁴⁴。簡単に言えば、概念的ヒエラルキーのないほうが存在の一義性であり、あるほうが存在の類比である。一義性の存在者は、『差異と反復』で言えば、差異（「その本質における差異」、「自由な諸差異」）、「反復」（「第三の反復」）、「個体化」である⁴⁵。『意味の論理学』で言えば、「出来事」、「特異性」、「意味」、「生成」である⁴⁶。『千のプラトー』で言えば、「此性（出来事）」、「ノマド的本質」、「強度の連続体」、「生成」、「平滑空間」である⁴⁷。『哲学とは何か』で言えば、「出来事」、「概念」、「生成」である⁴⁸。ドゥルーズ哲学では、決して過小評価すべきではない詳細の変奏にもかかわらず、大きな構図には変化がない。

引用中の「定住的」と「ノマド的」というそれぞれの形容詞は、通常の用法においては社会的なものに関わるが、ここではまず存在論的なものである。ドゥルーズにおいて、存在論的なものはそのまま社会的なものにもなる。実際、『千のプラトー』は、社会的な意味でのノマドを「戦争機械」（「逆シニフィアンの体制」）として導入することになる⁴⁹。アナーキーも、平等（「等しい」）、自由（「自由な」）も同様に存在論的なものでありかつ政治学的なものだ。「人間学的諸述語」の彼岸における自由で野性的な状態にある物」としての概念、

「脱領土化」, 「器官なき身体」など, この種の術語は, ドゥルーズにおいて枚挙に暇がない⁵⁰。存在の一義性ではメタファーは存在しないために, 本義と転義の区別がない⁵¹。

『哲学とは何か』はタイトル通り哲学をテーマとし, 大きく二部構成になっている。Ⅰで哲学を, Ⅱで哲学との関係で科学, 論理学, 芸術を取り上げている。Ⅰの最後の4「哲学地理学〔géophilosophie〕」は, アナール学派のフェルナン・ブローデルの「歴史地理学〔géohistoire〕」の試みを意識しながら, 哲学がいつどこで行われるようになったかを考察したものである。この著作によれば, 古代ギリシャで哲学が開始されたが, これには必然的つまり分析的理由は無い。この点でヘーゲルおよびハイデガーの見解が否定される。また, 哲学は, 資本主義の近代ヨーロッパにおいて行われることになるが, ここには, 古代ギリシャからキリスト教を通じてヨーロッパに至る哲学の連続的な発展があるわけではない。ここにも偶然的つまり総合的理由しかない。哲学という存在論的なものと, 古代ギリシャ（都市国家）あるいは近代ヨーロッパ（資本主義）という社会的なものとの関係が問題になっている。

実際, ユートピアこそが, 哲学の, 自ら〔哲学〕の時代との — すなわち, ヨーロッパ資本主義との, 既にまたギリシャの都市国家との — 接合〔jonction〕をつくっている。その都度, ユートピアとともに, 哲学は, 政治的なもの〔politique〕に生成し, そして自ら〔哲学〕の時代に対する批判をこのうえなく激しく遂行している。ユートピアは, 無限的運動から切り離されていない。というのも, ユートピアは語源的に, 絶対的脱領土化を, ただし, 常に, 臨界点 — すなわち, 絶対的脱領土化が, 現前する相対的な中間 = 環境〔milieu〕と, また殊にこの中間 = 環境の中で窒息した諸力と, 連結するようになる臨界点 — における絶対的脱領土化を, 指示しているからだ。〔中略〕重要なことは, 言うところの, 空想的社会主義と科学的社会主義との区別ではなく, むしろ, 様々なタイプのユートピアであり, 革命はその一つである。ユートピアにおいては（哲学において

と同様に)、超越〔transcendence〕復活の危険が常に、そして、超越に対する尊大な肯定が時に、存在している。したがって、権威主義的あるいは超越的ユートピアと、絶対自由主義的、革命的、内在的ユートピアとを区別しなければならない。しかしまさに、革命がそれ自身内在的ユートピアであると言うことは、革命が、一つの夢、実現されないところの何か、あるいは実現されれば必ず裏切られるところの何か、であると言うことではない。反対に、そう言うことは、革命を、内在平面、無限的運動、絶対的俯瞰として定立することである。〔中略〕ユートピアという語は、したがって、哲学あるいは概念の、現前する中間＝環境との、以上のような接続〔conjonction〕を、すなわち政治哲学を、意味する⁵²。

この著作で、哲学は「内在平面」あるいは「絶対的脱領土化」として規定されている⁵³。哲学は、それ自体において、つまり社会的なものから独立して、考察されている。古代ギリシャ、近代資本主義は、「現前する中間＝環境」、つまり社会的なものである。そして、「相対的脱領土化」として規定されている。このように、単に存在論的なものにすぎない哲学が、社会的なものと結びつく。ここで社会的なものと結びついた絶対的脱領土化が実際の哲学となる。この著作によれば、古代ギリシャ、近代資本主義において、我々が会う哲学はこのようにして成立している。「どこでもない」という原義のユートピアは一般には、実現不可能な政治的あるいは社会的理想を意味する。ここでは、ユートピアは、第一に、「どこでもない」、「今ここ」というバトラー的意味をもつ⁵⁴。ユートピアこそが、哲学と社会とが会う場所である。第二に、この出会いそのものを意味する。第三に、「内在的ユートピア」の一つである「革命」を意味する。この著作での革命は、絶対的脱領土化とされていることから、出来事としての革命であることが分かる。そして実際の哲学は、「政治哲学」である。つまり、存在論であり政治学である。もちろんここで言う政治性は、社会的なものとの結びつきを示すが、実際の政治体制を必ずしも帰結するものではない。実際の政治体制はむしろ、存在の類比の側に属する。

6. 個体と人間とに抗して

このように、ドゥルーズの哲学、つまり一義的存在論、は同時に政治学である。しかしながら、ドゥルーズの政治学は、実際の政治体制を提示するものではない。「すべてが等しい」の、「すべて」は、存在者であった。存在者とは言っても、通俗的に理解される存在者ではない。既に述べたように、個体化としての出来事あるいは生成である。ドゥルーズは、ホワイトヘッドとともに、主語としての実体（個体）と、述語としての形相（普遍）からなる形而上学的構図を批判していた。ここでの存在者は、通常理解されるところの、個体、主体、客体でも形相、普遍、本質でもない。『千のプラトー』は、三つの個体化を提示する。1) 実体〔substance〕（主体）の個体化、2) 形相〔forme〕（本質的形相）の個体化、3) 出来事（偶有的形相）の個体化⁵⁵。ここで問題になっているのは、存在者のタイプであり、ここで言う「すべて」は、1) の実体あるいは主体でもなければ、2) の形相でもなく、3) の出来事である。

「すべては等しい」は、フェイバーの言うように、平等の政治学を指示していると解することもできる。しかしここで言う平等には多くの注釈が必要だ。それは、通常考えられている個人間の政治的平等を意味しているのではない。存在者はそもそも、個体ではなく、出来事、生成である。つまり、この場合の等しさは、存在の一義性の意味での等しさにすぎず、存在者相互は、「同一的」でも、「同じ」でもない。また、「類似している」のでさえもない⁵⁶。それどころか、単に異なっている。また、存在者は人間ではない。それは、魂あるいは精神としての人間でもなければ、また身体としての人間でもない。存在者はそもそも、形相ではなかった。つまり、ホワイトヘッドの考える平等は、個体主義的、人間主義的な平等であったが、ドゥルーズの平等は全くそのようなものではない。ホワイトヘッドは、文明の要素の中に、優しさ、尊敬、人類愛などを生み出す平安を含めていた。ドゥルーズの平等は、ホワイトヘッドの博愛主義的平等とは対蹠的なものである。

フェイバーは、ドゥルーズの存在論の政治学的含意を限定しようとしている。取り上げたスピノザ講義録からの引用において、「反ヒエラルキー的」という

点が強調されるのに対して、「アナーキー」という繰り返しには注意が払われない。上で見たように、アナーキーは、存在論的でもありなおかつ政治学的でもある。フェイバーはドゥルーズ存在論から政治的アナーキズムが帰結する可能性を考慮に入れていない。ところで、ホワイトヘッドは、自由を擁護しつつも、無制限の自由には反対している。それによれば、自由と強制とを社会的に混ぜ合わせる必要がある⁵⁷。アナーキズムは、ホワイトヘッドの穏健な立場とは相容れない。

フェイバーは、スピノザ講義録を使いながら次のように問題を定式化している。「市民国家〔État civil〕〔「社会全体」と言い換えている〕— 人間が自らの力を行行使することができる諸条件の総体としての〔中略〕市民国家 — は、どのようにして、奴隷制を妨げるであろうか⁵⁸」。ドゥルーズは確かにこの講義で、スピノザ政治学を引き継ぐ形でこのように人間について語っている。しかしながら、ドゥルーズの存在論の射程はもっと広い。フェイバーはスピノザ講義録の次の箇所を引用することはない。

直観は存在論から伝わると、もし諸君が望むなら、言うことができる。すべての存在は同じ価値を有する。それは一種の叫びである。そう、結局は、石も、狂人も、理性的なものも、動物も、ある観点から、存在の観点から、それらは同じ価値を有する。それぞれが、自らの中に存在する限りにおいて、「存在する」。そして、存在は、石、人間、狂人、理性的なものなどについて唯一の同じ意味で言われる〔自らを言う〕⁵⁹。

同じ価値を有するのは人間だけではない。無機物も、有機物も、人間も、また狂人も、同じ価値を有する。正確に言えば、ここで言う存在は、個体ではなく、生成あるいは出来事である。ドゥルーズは個体主義、人間主義を批判する。ドゥルーズの政治学を考える際に、その反人間主義、少なくともその非人間主義を考慮に入れないわけにはゆかない。

ドゥルーズは、個人のではなく差異の自由であるにせよ、自由を称揚してい

た。その意味で、奴隷制に反対しているということもできる。また、『千のプラトー』によれば、国家は、「古代帝国国家（〈原国家〉）」から、「進化した国家」、「ポリス」などに、更に、「近代国民国家」に、「進化」した。古代帝国国家は、土地、労働、貨幣をすべて所有する国家である。それは「機械状隷属〔asservissement machinique〕」をもたらす。ここでは、上位の審級の下で、その中にあるすべての要素（人間も含めて）が部品になっている⁶⁰。私的なものはまだ一切存在しない。進化した国家、ポリスにおいて、主体化が生ずる⁶¹。しかしながら、主体化とは「社会的服従〔assujetissement social〕」にすぎない⁶²。服従は、主体が、主体にとって外的な対象（技術的機械を含む）に服従することである。近代国民国家は資本主義という公理系の実現モデルである⁶³。資本主義の効果によって、進化した国家、ポリスの場合よりも一層、主体化、すなわち社会的服従を実現させることになる。他方で、資本主義の公理系は、機械状隷属を再び実現することになる。このようにして、近代国民国家では、主体の服従と隷属がともに実現している⁶⁴。このような服従と隷属を奴隷状態と捉えるなら、ドゥルーズが奴隷に批判的であると言うことができる。

しかしながら、ホワイトヘッドも含めて一般には、このような近代的な主体化を奴隷に含めることはない。明らかなのは、奴隷に対するドゥルーズの態度が、ホワイトヘッドの場合と異なることだ。ホワイトヘッドでは、人間一般に対する優しさ、尊敬などをうみだす平安が、奴隷制への批判の契機となっている。『千のプラトー』第十二プラトー「ノマド論：戦争機械」で、ノマドとの関係において奴隷への言及がなされている。ノマドの組織は、血縁的組織からも、領土的組織からも区別される数的組織である。数的組織がつくられる際に、「基盤となる社会の外部に存在する全く異なる要素」の一つである奴隷から「特殊な団体」が編成される場合がある（無論かつての奴隷、解放奴隷は、特殊な団体において奴隷ではない）⁶⁵。また、第十三プラトー「捕獲装置」で、古代帝国国家における奴隷への言及が見られる。古代帝国国家では、奴隷さえも「コミュニクのあるいは公共的機能」に所属していた。つまり、奴隷は公共的所有であった。しかし同時に、解放奴隷が私有制の最初の萌芽を形成し、ま

た私的奴隷制をも生み出すことになる⁶⁶。『千のプラトー』での奴隷への言及からは、ホワイトヘッドが博愛主義的精神から行ったような、奴隷制自体を批判するような視点は見られない。そもそも、『千のプラトー』で導入された戦争機械は、ホワイトヘッドが文明の重要な要素とする平安とは全くかけ離れている。ノマドが発明した戦争機械は、戦争を必然的にもたすわけではないが、戦争は、戦争機械の「第二の、代補的、あるいは総合的目標」である⁶⁷。戦争機械は、科学、宗教など様々なものに姿を変え、マイノリティ、革命にもなる⁶⁸。国家装置との関係において様々な変貌を遂げる戦争機械は極めて両義的である。

7. 歴史の目的に抗して

ホワイトヘッドは、歴史を、古代の不平等から近代の平等への変化として記述した。平安を含む文明に歴史の目的を見いだした。『千のプラトー』も、一見似たような歴史観を示している。未開、野蛮、文明からなる歴史観を提示している。未開、野蛮、文明はそれぞれ、相互に異なる「記号の体制」である。無機物とも有機物とも区別される人間だけがもつ「表現」は、無機物、有機物のそれぞれの表現から区別される。それこそが言語である。ただし言語のあり方は、それぞれの記号の体制に応じて異なる。未開という原始社会はプレ・シニフィアンの体制に、野蛮という国家装置はシニフィンの体制に、文明という資本主義（主体化）はポスト・シニフィアンの体制に、相当する。記号の体制は、「アジャンスマン [agencement]」、正確には「言表化のアジャンスマン」である⁶⁹。簡単に言えば、それらは生成である。ホワイトヘッドに反して、ドゥルーズは、文明に歴史の目的を見いだすことはない。目的が見出されるとするなら、歴史の外にある戦争機械としてのノマドに、である。ノマドはただし、歴史の先にあるのではなく、歴史とともにある。正確には、ノマドを含めて四つの記号の体制が存在している。「歴史は、諸生成の共存を継起に翻訳したものにすぎない」⁷⁰。これら四つの生成の共存は、ドゥルーズ存在論の重要な論点である。ドゥルーズの意図は、歴史から目的を排除することにある。

ドゥルーズは、生成が進化ではないことを強調する⁷¹。生成である存在者は、歴史のなかに観念＝目的を見いだすことはない⁷²。このように、未開、野蛮、文明、ノマドはまず生成であり、その限りでそれらは共存している。ただし、優れた意味での生成であり続けるのは、つまり存在の一義性の側にあり続けるのは、ノマドだけであり、この意味でノマドは歴史の外にある。他の記号の体制は、殊に野蛮と文明は、領土的（地層的）である、つまり存在の類比の側にある。このように、記号の体制はすべて共存しつつ、優れた意味での生成としてのノマドは、歴史としての他の三つの記号の体制と対立＝近傍している。

存在者は目的をもたないという考えは、第六プラトー「1947年11月28日 ―― いかにして器官なき身体を獲得するか」で示されるドゥルーズの欲望観にも見て取れる。ドゥルーズによれば、精神分析の定説に反して、欲望は、何も欠くところがない。欲望は出来事であり、存在の一義性の側に属する。存立平面に他ならない器官なき身体にある。器官なき身体には地層がある。地層は、有機体、意味性、主体化からなるが、組織と展開の平面に、つまり、存在の類比の側にある。欲望は、聖職者そして精神分析家によって、存在の類比の側に囚われる。術語は変われど、ドゥルーズ哲学の構図に違いはない。このプラトーでは、器官なき身体への回帰、脱地層化が主題となっている。

問題は、欲望を内的な欠如として受けとめることなく、快楽を、一種の外化可能な剰余価値を産み出すために、遅らせることなく、逆に、強度的〔intensif〕器官なき身体、〈道〉〔Tao〕、内在領野を構成すること、である。ここ〔強度的器官なき身体、〈道〉、内在領野〕では、欲望は何も欠いていないし、それゆえ、どんな外的あるいは超越的指標にももはや関係づけられていない⁷³。

ドゥルーズの存在論に目的があるとするなら、それは、「出来事にふさわしいものに生成する」こと以外にありえない。

出来事の尊厳〔dignité〕— これは「運命愛」としての哲学から常に分離不可能であった — が存在する。〔出来事の尊厳とはつまり、〕出来事と対等であること、あるいは、自分自身の出来事の息子に生成すること。「私の傷は私以前に実存していた、私はそれ〔私の傷〕を受肉するために生まれた」。私は、出来事としてのそれ〔私の傷〕を受肉するために生まれた。なぜなら、私は、〈物の状態〉あるいは体験された状況、としてのそれ〔私の傷〕を脱受肉することができたからである。哲学の運命愛よりほかの倫理は存在しない。〔中略〕出来事にふさわしいもの〔digne〕に生成すること。哲学は、それ以外の目的をもっていない⁷⁴。

『哲学とは何か』の、Ⅱの6「見通しと概念」では、論理的なものと概念（哲学）との関係が考察されている。ドゥルーズは、『意味の論理学』で既に、ニーチェの「運命愛」やジョー・ブスケの「私の傷は私以前に…」に独自の解釈を加えながら、「永遠的真理」としての出来事、出来事の「道德」について述べていた⁷⁵。ドゥルーズ哲学には人間の尊厳ならぬ「出来事の尊厳」がある。人間主義に代わる出来事主義こそがドゥルーズの「倫理」である。ブスケの言う「私の傷」は、「私の」という所有形容詞に反して「私」にまだ帰属していない。それは出来事に他ならない。出来事が、超越（存在の類比）の側に属する「〈物の状態〉あるいは体験された状況」の中に受肉することが、「実現」である。引用で言う「私」は、存在の類比の側の「私」ではない。この「私」は、この傷を〈物の状態〉あるいは体験された状況から脱受肉させ、そして自ら受肉する。この受肉はもはや、〈物の状態〉あるいは体験された状況への受肉ではない。これこそが、実現に対立するとともにその傍らにある「反実現〔contre-effectuation〕」である⁷⁶。ここでいう「運命」とは、「私が、傷を出来事として受肉するために生まれた」ことを言う。この「運命」は、存在の類比の側での運命、歴史における運命とは異なる。

『過程と実在』によれば、現実的実質は、主語としての実体あるいは個体ではない。つまり、それは、述語としての形相を享受する自己同一的な主体では

ない。しかしながら、それは主体であるが、もはや実体でも個体でもない主体、生成としての主体である。客体と関わる主体、他の現実的実質および永遠的客体を抱握する主体である⁷⁷。このように、抱握することは、もはや、主体に述語を帰属させることではない。主体-客体という構図は残るが、これはもはや主語-述語の構図ではない。主体である現実的実質はこのように、意識を必ずしももたないが、経験を享受する⁷⁸。ホワイトヘッド哲学には、未経験から経験へという方向性がある。現実的実質は、自らに相関的な世界を客体、過去とする⁷⁹。これはまさに、客体、過去からの条件付け、強制である。この意味で現実的実質は強制されている。自由ではない。しかし、このような強制から出発して、未来に向けて新しさを創造する。ここには自由がある。ホワイトヘッド哲学にはこのような理想、目的の余地がある⁸⁰。神もまた一つの現実的実質である。神は、永遠的客体、つまり「原初的本性」をもつが、神は、この宇宙の冒険によって新しい本性（「結果的本性」）も獲得する⁸¹。ホワイトヘッドにおいては、強制から自由への過程の中で新しさが獲得される。一方、ドゥルーズにおいては、このような方向性はない。上述した存在者の共存は、ドゥルーズ存在論において決して看過できない。それは、歴史からの目的の排除である。ホワイトヘッドは、歴史にア・プリオリな目的を設定することはしりぞけたが、歴史の現場において生成する新しい目的を拒絶することはなかった。ホワイトヘッドは進歩主義者である。その形而上学はポストモダンであるとフェイバーとともに認めることができたとしても、その歴史観、その政治学は、モダンなままだ。

結論

ホワイトヘッド哲学をよく知るフェイバーはこの哲学を言わば脱構築して限りなくドゥルーズ哲学に近づけている。本稿はこれに反対した。フェイバーが行うこのような脱構築は、ホワイトヘッド哲学の現代的な意義を逆に弱めることになる。ドゥルーズ存在論の政治学的含意の過激さは等閑視できない。フェ

イバーは、ホワイトヘッドと並べることでドゥルーズの政治学的含意を緩和しようとしている。フェイバーがホワイトヘッド哲学を経由することによって垣間見せようとしている自由主義、平等主義、民主主義は、ドゥルーズのものではない。フェイバーは、ホワイトヘッドをポストモダン化ないしポスト構造主義化するだけでなく、ドゥルーズのポストモダンに若干モダンな装いを与えている。本稿はこの点についても反対した。フェイバーは、両者の持ち分を取り逃がしている。ドゥルーズ存在論を批判する視座があるなら、それはホワイトヘッド哲学に求めることができる。また、逆もそうである。フェイバーが取り込もうとしたホワイトヘッドに本来の持ち分を返すことが必要であり、また、フェイバーが言わば解毒しようとしたドゥルーズに本来の毒を返すことも必要だ。

フェイバーがホワイトヘッド、さらにドゥルーズに読み込んだ自由の存在／政治学は常に、背理的な両義性に囚われている。それは、一方で、自由、平等、民主制を求めながら、隷属、不平等、奴隷制を許容する。フェイバーはこのような両義性からも言わば解脱するような「根本的な民主的動き」を求める⁸²。ドゥルーズ存在論において、存在の一義性と存在の類比とは、背理的な両義性の関係にあるとすることができる。フェイバーの示す背理的な両義性は、ドゥルーズ存在論の背理的な両義性に、この両義性という構図に関して言えば、同じとすることができる。違いは、フェイバーの言う自由、平等、民主制の中身が、ドゥルーズの言う存在の一義性と同じようには見えない点だ。同様に、隷属、不平等、奴隷制の中身が、存在の類比と同じようには見えない。また、ドゥルーズの言う「運命愛」としての哲学は、フェイバーの言う「根本的な民主的動き」と構図自体同じとすることができる。フェイバーは、ドゥルーズに由来する哲学的構図に、ホワイトヘッドに由来するこれらの政治的理想を忍び込ませているように見える。フェイバーの言う政治学は初めから人間主体の政治学である⁸³。ここにドゥルーズ存在論の政治学的含意との懸隔を確認できる。本稿は、フェイバーに反して、ドゥルーズとホワイトヘッドとの間の還元できない差異が重要であると主張している。

存在論が政治学であるのはドゥルーズにおいてだ。ドゥルーズによれば、存在論は一義性の存在論だけだ。ドゥルーズは、生成を存在者としている。このような意味での存在者だけが存在する。個という実体と人間という形相は真の意味では存在しない。平等であるのは、個人、つまり人間という形相によって述語付けられた個体、ではなく、生成である存在者である。また、実体と形相は、存在者の目的とはなりえない。歴史には目的がない。目的があるとすれば、存在者自体にしかありえない。ドゥルーズが言う運命愛、倫理、革命、新たな民衆と新たな大地、はまさにそのようなものである。

ホワイトヘッドは生成だけを存在者にすることはない。現実的実質は生成であるが、生成を終えると存在となる⁸⁴。「実存のカテゴリー」のなかで、永遠的客体以外はすべて生成であり、存在に移行する⁸⁵。永遠的客体は、プラトンの形相であり、階層化されている⁸⁶。ドゥルーズによれば、存在の一義性は権利的に優先し、存在の一義性から、存在の類比の側に属するものは派生する。この点が、現実的実質と永遠的客体とを相互に還元できない存在者として認めているホワイトヘッド哲学との違いである。ホワイトヘッド哲学は、現実的実質に限るなら、存在の一義性の側にあるということもできよう。しかし、永遠的客体も含めるなら、むしろ、存在の類比の哲学と言うべきだ⁸⁷。また、ホワイトヘッドは、内在と超越とを区別し、内在の側に与する⁸⁸。ドゥルーズも同様であり、一見、両者はこの点で共通するよう見えるが、この点にも違いがある。ホワイトヘッドは、法が外から賦課されることに反対するが、法が内在することに反対しない。言い換えれば、形相が、外から賦課されることに反対するだけであり、内在することには反対しない。ホワイトヘッドは、形相そのものに反対しているわけではない⁸⁹。一方で、ドゥルーズが反対しているのは、形相そのものである。内在するのは、形相ではない。生成である存在者が相互に内在している。このように内在と超越とに関しても両者には違いがある。

ホワイトヘッドの場合、存在論はそのまま政治学になることはない。客体の中から理想が選ばれる。理想は継承される。ホワイトヘッドにおいて、過去から未来への継承は重要極まりない。進歩主義者たる所以である。ホワイトヘッ

ドにとって、継承は、自然学的な意味、殊に生物学的な意味（遺伝）と、文化的な意味（伝統）との二重の意味で重要である。文字通りすべては経験的蓄積である。ホワイトヘッドは進化主義者、進歩主義者である。歴史には目的、つまり運命があり、その意味で歴史主義者でもある⁹⁰。存在者の総体である宇宙全体の歴史には価値がある。ドゥルーズにおいてはそうではない。ドゥルーズが生成（出来事）との対比で歴史を批判している点は看過できない⁹¹。ユートピアと尊厳は、ホワイトヘッドとドゥルーズにおいて対比的である。超越的ユートピアと内在的ユートピア、人間の尊厳と出来事の尊厳⁹²。ところで、ドゥルーズは、存在の一義性と存在の類比との間に和解はありえないとした⁹³。ドゥルーズが導入したこのような哲学上の区別は、ドゥルーズが主張する通り、重要なものなのか。この問題を一顧だにせず存在の一義性から存在の類比へと躊躇なく向かうホワイトヘッドに従うなら、否ということになる。

- 1 Roland Faber, « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” – Onto/Politics and the Problem of Slavery in Whitehead and Deleuze (with an Intervention of Badiou) », in *Event and Decision: Ontology and Politics in Badiou, Deleuze, and Whitehead*, Cambridge Scholars Publishing, 2010, pp. 192-193. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, I, I, I, The Free Press, 1929, p. 3. 引用の原語は〔 〕内に記す。ここ十数年の間に、ホワイトヘッドとドゥルーズとを対象とした比較研究が、主に英語圏で、第三者（ライプニッツ、カント、ベルクソン、バディウ、ジュディス・バトラー）もその都度射程に含めながら、行われるようになった。ホワイトヘッド哲学の著名な研究者であるフェイバーは、この『出来事と決断』という論文集 — 出来事をテーマとした研究会の発展的所産である — の筆頭編者であり、彼が書き上げたその中で最長の論稿は、論文集を代表するものと言うことができる。
- 2 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 211-212.
- 3 *Ibid.*, pp. 192-193. フェイバーは差別主義として「レイシズム・家父長制〔patriarchalism〕・階級差別主義〔classism〕の複合体」をあげている。
- 4 ただしドゥルーズは自らの哲学を、理論の側にではなく、経験（論）・プラグマティズム・実験などの実践の側に位置づける。ここで言う理論は、一般に想定されている理論ではない。Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, pp. 36-37, pp. 182-184, pp. 306-307, etc.
- 5 *Process and Reality*, pp. 3-4.
- 6 Whitehead, *Adventures of Ideas*, The Free Press, 1933, p. 9.

- 7 *Ibid.*, p. 103.
- 8 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 194.
- 9 *Adventures of Ideas*, p. 14.
- 10 この変化が存在 / 政治学つまり形而上学に関わるという議論自体強引すぎる。
« “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 195.
- 11 *Ibid.*, pp. 198-199. 強調はフェイバーによる。引用文中の [] は、論者による補足
あるいは説明である。「時ならぬ」と訳した untimely は、仏語 intempestif の英訳で
ある。intempestif は例えば以下を参照。*Mille Plateaux*, p. 363 et p. 502.
- 12 *Adventures of Ideas*, pp. 50-51. 〈 〉 が付されている語は、原文で大文字から始まる。
- 13 ただし、『観念の冒険』では、人格の統一性 — 少なくともこの現世における我々の
有限の生である — を説明する議論が導入される。その際、ホワイトヘッドは、プラ
トン『ティマイオス』の「受容者」あるいは「場所」を援用する。*Ibid.*, pp. 186-188.
フェイバーも取り上げた場所については、稿を改めて論ずる。
- 14 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 200-201. ホワイトヘッドは以下か
ら引かれる。*Adventures of Ideas*, I, III, VIII, pp. 41-42. 強調はいずれもフェイバー
による。
- 15 *Ibid.*, I, V, VI, p. 83.
- 16 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 199-200.
- 17 *Ibid.*, p. 204. ホワイトヘッドは以下から引かれる。*Process and Reality*, pp. 49-50. 強
調はフェイバーによる。上記引用中の引用はシェイクスピア『真夏の夜の夢』第三
幕からなされる。
- 18 Deleuze, *Le Pli: Leibniz et le baroque*, Minuit, 1988, pp. 71-72.
- 19 キース・ロビンソンによれば、フェイバー自身もこれを認める。Keith Robinson,
« Between the Individual, the Relative and the Void : Thinking the Event in
Whitehead, Deleuze and Badiou », in *Event and Decision: Ontology and Politics in
Badiou, Deleuze, and Whitehead*, p. 134.
- 20 *Process and Reality*, p. 108.
- 21 プラトン『国家』、『饗宴』など参照。例えば, Platon, *La République*, in *Œuvres
complètes* I, X, 608c-610a, Gallimard, 1950, pp. 1223-1227.
- 22 *Process and Reality*, p. 29.
- 23 *Adventures of Ideas*, p. 24.
- 24 *Ibid.*, p. 42. 「プラトンの観念の物語は、それ [プラトンの観念] が、可塑的な一地
域の環境内で活性化する物語である。この観念は創造的な力を備えており、実現へ
の自らの接近を可能にしている」。 *Ibid.*, p. 42.
- 25 *Ibid.*, p. vii.
- 26 *Ibid.*, p. 273.
- 27 *Ibid.*, p. 274 et p. 285. 「社会が文明化されていると呼ぶことができるのは、その [社
会の] 成員が五つの性質 — 〈真理〉, 〈美〉, 〈冒険〉, 〈芸術〉, 〈平安〉 — に関与する

場合である」。 *Ibid.*, p.285.

28 *Ibid.*, p. 274.

29 *Ibid.*, pp. 284-285.

30 *Ibid.*, p. 285. 「〈非人格性 [Impersonality]〉」は死語でありすぎるし, 「〈優しさ [Tenderness]〉」は狭すぎる。私は, 破壊的な騒々しさを鎮静した文明を完成させる〈諸調和の調和〉を表現するのに, 「〈平安〉」という用語を選ぶ」。 *Ibid.*, p. 285.

31 *Ibid.*, p. 100.

32 *Ibid.*, p. 286.

33 *Process and Reality*, pp. 18-19.

34 « Between the Individual, the Relative and the Void », p. 118-121.

35 またフェイバーの読解は次の点でも問題がある。『観念の冒険』第四部は, 文明を構成する必要な要素として, 〈真理〉, 〈美〉, 〈技芸 [Art]〉をあげる。ドゥルーズとガタリの『哲学とは何か』が論ずる三つの平面には, 哲学以外に, 科学と芸術とがある。フェイバーのようにホワイトヘッドをドゥルーズに近づけると, 両者の以上の差異を考えることができなくなる。ホワイトヘッドのモダンな歴史観は, ドゥルーズからすれば容認できないはずであった。

36 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 204-206.

37 例えば, ニーチェ『善悪の彼岸』202, 203など。

38 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 210. この講義日についてフェイバーは1980年12月12日と記すが, 正しくは16日である。引かれている講義録は英訳されたものであり, フェイバーは以下の URL への参照を求めている。 <http://deleuzelectures.blogspot.jp/2007/02/on-spinoza.html> 仏語のオリジナルは以下を参照。 http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=117 本稿ではオリジナルから訳した。

39 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », pp. 213-214 et pp. 217-218.

40 Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, pp. 52-53. 「哲学は存在論と一体化している。ただし, 存在論は, 存在の一義性と一体化している」。 Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, pp. 210-211.

41 *Différence et répétition*, pp. 388-389. 強調はドゥルーズによる。「言われる [自らを言う]」は, 存在の一義性を示し, ドゥルーズにおいて頻出する。「差異の極限的な尖端」は, 存在の類比の側の, 「類的差異」と「種的差異」とに対して, 存在の一義性の側の, 「個体化する差異」を示している。また, 最後の「自ら [差異] の可動的な尖端」も同様である (*Ibid.*, pp. 386-389.)。[1] から [3] までの表現は外延を同じくしている。いずれも存在の一義性を多様に表現しているにすぎない。[3] に見られるように, 存在者 (特異者) と, 存在 (普遍者) という対を確認できる。「過剰の状態」とは, 存在の一義性を示している。これが, 存在者を「置き換え」, 「偽装」し, そして「回帰」させている。この際, 一義的存在は, 存在者の周りを「回る」 (*Ibid.*, p. 92, etc.)。「置き換え」, 「偽装」はこの著作の到るところで用いられている (*Ibid.*, p. 2, etc.)。

- 42 第一章では配分とともにヒエラルキーも語られるが、ヒエラルキーもまずは存在論的なものである。*Ibid.*, pp. 55-56.
- 43 *Ibid.*, pp. 381-382.
- 44 *Ibid.*, pp. 340-349, etc. 概念は本来的に存在の類比の側に与するわけではない。『襞』、『哲学とは何か』で概念は明示的に出来事とされる。*Le Pli : Leibniz et le baroque*, pp. 71-72. Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, 1991, p. 39.
- 45 吉澤, 「ドゥルーズ『差異と反復』, 『意味の論理学』における死について」, 『桜文論叢』第96巻, 2018年, pp. 435-465.
- 46 *Logique du sens*, p. 18, p. 34, p. 67, etc. 吉澤, 「ドゥルーズにおける出来事 — ホワイトヘッドとともに — 」, 『津田塾大学』第43号, 2011年, pp. 303-328.
- 47 *Mille Plateaux*, p. 633, etc.
- 48 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 26, p. 106, etc.
- 49 *Mille Plateaux*, pp. 148-149.
- 50 概念は以下を参照。*Différence et répétition*, p. 3. 脱領土化は、いわゆる領土だけではなく、無機物や有機物などの自然の次元（「地層」）でも、また社会や意味などの文化の次元（「アジャンスマン＝生成」）でも、行われる。そのような「相対的脱領土化」だけではなく、「絶対的脱領土化」もある。*Mille Plateaux*, pp. 90-91, pp. 634-636, etc. 器官なき身体は、いわゆる身体だけではなく、「内在平面＝存立平面」である以上、「大地＝地球」であるところか、どこにでもつくられるべきものとしてある。*Ibid.*, pp. 632-634, etc.
- 51 *Ibid.*, p. 89.
- 52 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, I, 4, pp. 95-96. 強調はドゥルーズ, ガタリによる。
- 53 *Ibid.*, I, 2.
- 54 バトラーは『エレホン』で知られるイギリスの小説家サミュエル・バトラーである。ここでは, Erewhon は, そのアナグラムの基になった No-where だけではなく, 更に Now-here とも解されている。*Ibid.*, p. 96.
- 55 *Mille Plateaux*, pp. 309-310 et pp. 318-319.
- 56 *Différence et répétition*, pp. 340-349, etc.
- 57 *Adventures of Ideas*, p. 56.
- 58 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 211.
- 59 http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=117
- 60 *Mille Plateaux*, pp. 532-533 et pp. 570-571.
- 61 *Ibid.*, pp. 560-563.
- 62 *Ibid.*, p. 563.
- 63 *Ibid.*, p. 567.
- 64 *Ibid.*, pp. 570-571. 吉澤, 「『千のプラトー』における「歴史」哲学」, 『津田塾大学紀要』第47号, 2015年, pp. 222-223. 数学基礎論における形式主義, つまり公理主義（公理系）は, 資本主義, つまり社会的な文脈に拡張されている。論理学は資本主義

的論理学から派生したものにすぎない。ここにも、ドゥルーズ独自の存在論と政治学との関係を見いだすことができる。

- 65 *Mille Plateaux*, pp. 488-489. ノマドの組織（戦争機械）は、血縁的組織（未開、原始社会）からも、領土的組織（野蛮、国家装置）からも、差別化されなければならない。そのために、既存の組織化原理に従わず、奴隷、外国人、あるいは異教徒を成員とする場合がある。
- 66 *Ibid.*, pp. 560-561.
- 67 *Ibid.*, pp. 520-521.
- 68 *Ibid.*, p. 590. 「『千のプラトー』における「歴史」哲学」, p. 225.
- 69 *Mille Plateaux*, pp. 141-150, p. 168, pp. 629-630, etc.
- 70 *Ibid.*, p. 537.
- 71 *Ibid.*, pp. 291-292. 進化論は至るところで批判される。*Ibid.*, p. 147, p. 149 et pp. 534-538.
- 72 「今日でもなお、歴史が指し示しているのは、諸条件 — どれほど最近のものであれ — の総体にすぎない。人は、それら諸条件の総体から、生成するために、すなわち何らかの新たなものを創造するために、背を向ける」。*Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 92.
- 73 *Mille Plateaux*, pp. 194-195.
- 74 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 151. 「私の傷は私以前に…」という引用は以下を参照。Joë Bousquet, *Mystique*, Gallimard, 1973.
- 75 *Logique du sens*, pp. 174-176.
- 76 *Ibid.*, p. 176.
- 77 *Process and Reality*, I, II, II, p. 23.
- 78 *Ibid.*, p. 53.
- 79 *Ibid.*, pp. 22-23.
- 80 「これは、自由の、真理の強制との和解である」。*Adventures of Ideas*, p. 67. 「現実的実質は三重の性格を有する。（１）それは、過去によってそのために「与えられた」という性格をもつ。（２）それは、その合生過程において目指される主体的性格をもつ。（３）それは、自己超越体の性格をもち、これは、超越的創造性を制約するその特殊な満足のプラグマティックな価値である」。*Process and Reality*, II, III, I, p. 87.
- 81 *Ibid.*, I, II, I, p. 18 ; II, III, I, p. 87-88; V, II, III, p. 345.
- 82 « “Amid a Democracy of Fellow Creatures” », p. 216. 「これらの具体的な階層が、奴隷制の帝国的諸国家に生成するのを、あるいは再び陥るのを妨げる — そして実際にこれらを廃止する — 根本的な民主的動きはどこにあるのか」。
- 83 *Ibid.*, p. 192.
- 84 *Process and Reality*, II, I, III, p. 45.
- 85 *Ibid.*, I, II, II, p. 22.
- 86 永遠的客体は、アリストテレスのような類と種の階層とは異なるが、階層をなす。

Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free press, 1925, pp. 166-169.

87 これはロビンソンの考えに近い。「Between the Individual, the Relative and the Void », pp. 118-121.

88 *Adventures of Ideas*, III, XI, 20, pp. 187-188.

89 *Process and Reality*, I, II, II, p. 22 ; II, I, III, pp. 43-44. 永遠的客体はプラトンの形相である。

90 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, p. 91.

91 「「生成」は歴史に属してはいない。[中略] どうして何かが歴史から到来するということがあるのか。生成は、歴史がなければ、未規定なもの、無条件的なものにとどまるだろうが、生成は歴史的なものではない」。 *Ibid.*, p. 92. *Mille Plateaux*, p. 358 et p. 363.

92 「人間の尊厳」の思考は確かに、ある種の差別主義、つまり、人間という種の内部での差別主義、に対抗することを可能にする。しかし、人間だけを主体あるいは目的として、人間以外のものを客体あるいは手段として捉え続ける限り、近代において強化された自然観から一步も脱却できていない。人間内部でのマジョリティとマイノリティとの序列を解消したとしても、人間と自然との序列は残されたままである。植民地への自然の還元を克服しない限り、コロニアリズムから真の意味で脱却することはできない。「出来事の尊厳」の思考は、このような自然観、人間中心主義を免れている。しかし、実際の組織あるいは制度が、主体としての個体と述語としての形相とによって特徴づけられる存在の類比の側にある以上（概念的ヒエラルキーをもたない組織論あるいは制度論は、その名に値しないだろう）、出来事の組織論あるいは制度論を期待することはできない。出来事は一次的であるが、同時に偶然的かつ両義的なものである。出来事は非現前的であるため、その表象は既に出来事ではない。

93 Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, pp. 223-224. *Différence et répétition*, p. 57. 吉澤, 「ドゥルーズの賭け — 『差異と反復』を中心に — 」, 『仏語仏文学研究』第49号, 東京大学仏語仏文学研究会, 2016年, pp. 523-536.

Posted to Tottori: Professor Michael Screech's Memories of Rural Post-war Japan.

Thomas Lockley

Professor Michael Screech

The Reverend Dr. Michael Screech, BA, DLitt, FBA, FRSL, was an Emeritus Fellow of All Souls College, Oxford and Honorary Fellow of Wolfson College, Oxford. In 1992, he was honoured as a Chevalier in the French Legion of Honour in recognition of his literary works, and his translation of Montaigne's *Essays* has been widely recognized. He was born on May 2, 1926 in Plymouth, England, and died on June 1, 2018, aged 92.

Professor Timon Screech

Professor Timon Screech is Michael Screech's son, and I would like to extend my sincere thanks to him for having checked this paper at each stage of writing. His ideas, insights, and corrections made the article.

Timon Screech gained an early interest in Japan by hearing about his father's experiences, and after a BA in Oriental Studies (Japanese) at Oxford University, he took a PhD in the History of Art at Harvard. Since 1991, he has taught the History of Japanese Art at SOAS, University of London and has been a visiting researcher at various Japanese universities including Waseda and Gakushuin. He is a Permanent Visiting Professor at Tama

University of the Arts and is a globally renowned expert on the culture and art of early modern Japan.

Introduction

Michael Screech was a British intelligence operative who was posted to occupation Japan in February 1946 at the age of only 20. This article, based on a personal interview carried out on February 3, 2017,ⁱ will tell the story of his association with the small provincial Japanese city of Tottori. In doing so, it provides a valuable and rare, probably unique, source of oral history from the point of view of a foreign soldier, of whom there were very few, in immediate post-war Tottori City, capital of Tottori Prefecture and part of the historical region of *San'in* which stretches along the northern coast of south west Honshu, Japan's main Island. The Tottori hinterland is dominated by mountains, and so it has always been relatively cut off from other population centres, relying largely on maritime links, both within Japan and internationally. It is to this day the least populous Prefecture in Japan.ⁱⁱ

In 1943, Michael Screech commenced studies in French and Latin at University College London (UCL), but WWII was raging and as was customary, after only a year of study was called up to do his national service. As a naturally talented linguist, he was chosen to enter military intelligence at Bletchley Parkⁱⁱⁱ and later a SOAS^{iv} affiliated Japanese Language School in Bedford,^v where, between 16 October, 1944, and 13 April, 1945, he studied Japanese intensively, learning at least 1200 Chinese characters (Jarvis, 2005, p.204), and was graded Class II.

This Japanese was of course technically and militarily focused:

If anybody asked me what a daisy was, I wouldn't know. But if they

want to say 'within 5 weeks we brought down 13 aircraft,' I'd do it in a second. It was very much a military vocabulary we had, and I had to develop the other one gradually.

It took, the now Sergeant, Screech some time after arriving in Japan to develop more colloquial language abilities.

Journey from Britain

The journey from Britain to Japan was far from straightforward in the immediate post-war years and was considerably complicated by the fact that Sergeant Screech's unit was misdirected twice through administrative incompetence. On the first occasion, he was mistakenly sent to the Pioneer Corps, which instead of being about 20 minutes drive away from the Ditchley Park headquarters,^{vi} where he was supposed to have been sent, was 130 miles away in North Wales. It took a fortnight before the error was discovered and corrected, meanwhile the frustrated young men were kicking their feet. They eventually took ship for India.

On arrival in India, they should have been sent to the Wireless Experimental *Centre* in New Delhi which was the Indian outpost of Bletchley Park (Smith, 2005) where the main British Empire Japanese intercept station and decoding section was based. However, it was mistakenly decided to send them over 400 miles out of their way to the Wireless Experimental *Depot*, at Abbottabad on the Kyber Pass, (now in northern Pakistan) where Soviet, not Japanese, radio transmissions were monitored. It must have been a long and hot journey, albeit with stunning views, and all for naught. By the time the error had been sorted out, The Empire of Japan had surrendered and the result was of course that Sergeant Screech arrived too late to be engaged in any actual warfare. Instead, he was posted to the naval city of Kure, in

Hiroshima Prefecture, as a member of the Field Security Service, part of the British Commonwealth Occupation Forces (BCOF).^{vii}

Kure

The Allied forces which comprised US and British Commonwealth contingents, had expected to arrive in a very hostile country, but within a short period of time, it was quite obvious that occupying Japan was not going to be as difficult as had been assumed. As Professor Screech put it, ‘the Japanese wished to end the war, and they were going to keep the peace.’

As a British soldier in Kure, Michael Screech found that the local people were already well disposed towards him, due to the history of close naval and industrial cooperation between Britain and Japan after the Meiji Restoration and particularly during the Anglo-Japanese Alliance of 1902-1923.

Nearly everybody in the older generation [i.e. all Japanese naval officers before the war] had been [in Kure] during the *Nichi-ei domei* [Anglo-Japanese Alliance] and were favourably disposed to the British navy.

Many in fact had spent a lot of time in Britain and were to some extent distinctly Anglophile in their outlook. Furthermore, the positive ties and memories did not only go one way. Screech reported current camp gossip that suggested:

Churchill was very fond of a number of Japanese admirals, and kept in touch even during the war. I only give you that as a bit of tittle-tattle, but it was believed.^{viii}

Screech found it difficult to describe his arrival in Kure. As one of the

largest military facilities in The Empire of Japan, it had been subject to concentrated aerial bombing in the last months of the war, and by August 1945, 70% of the city had been destroyed. The harbour was also littered with semi-submerged sunken hulks, the last major ships of the Imperial Japanese Navy had been sunk there in a series of air raids in July 1945.

But of course, the destruction in nearby Hiroshima was a horror beyond even this:

You see it's difficult: all I have is this great picture of arriving in Japan and being stunned by the destruction in Hiroshima

Michael Screech had grown up in Plymouth, a naval city like Kure in southern England, where he had had first-hand experience of heavy Nazi air raids and destruction in 1940/1 when he was 14.

It took nine days and nights for the Germans to knock [Plymouth] out. And even then about a third of the city was still properly remaining, perhaps half overall.^{ix}

He had also seen the effects of heavy urban aerial bombing while at University College London in 1943, and therefore, Sergeant Screech, in fact, had ample experience of bombed cities. But, even his own experience and foreknowledge, could not prepare him for what he saw when he arrived in Hiroshima, the contrast with his previous experience was that it had all happened in seconds and of course the destruction was far greater:

And it was difficult to take that on board. You just had to sit there for a while.

It was... I do get the feeling, when the Japanese talk about the affair now, they sometimes trivialise it by making it a kind of natural development of horror, from America, whereas I find it's the other way around, it was the constant reminder of *individual* horror.

Every tree stump, cracked stone and charred timber was an individual tragedy for Screech.

One incident stood out in Screech's mind, an incident that illustrates the utter destruction and civilian pain:

I got to know the [former] Japanese Ambassador to Australia, and he sent me a note saying "could you meet me?" And I said of course I could, so I went down, and he said there's an order to confiscate one of the few standing houses between [Kure] and Hiroshima, and we really do need it for the wounded. So I got the details, went to the top Australian man, who was immediately helpful, and said, yes, we could deal with a Nissen hut,^x and did that, bought in a Nissen hut, and [the house threatened with confiscation but which the Japanese needed for the wounded] remained as it was.

Thanks to Screech's intervention the Allies used a pre-fabricated building instead of commandeering the surviving habitation being used as a hospital. Acts such as this, as well as Japanese language ability ensured that Michael Screech made a significant number of genuine Japanese friends within his first three months.

Tottori

Screech's Field Security Service unit comprised five people, and was

initially expected to stay in Kure for the duration of the occupation. However, it was not to be. The Sergeant Major, whom Screech remembered as a 'very nice, fatherly sort of man' was found to be working a black market with a group of local Japanese civilians. The scandal that ensued when it was discovered meant that the unit was split up and removed from Kure, and so it came to be that Michael Screech was sent to Tottori, a rural city, far removed from the main centres of military activity and a place about which he knew next to nothing.

He travelled by train from Kure, through the mountains that cut off the northern coast of the main Japanese island, Honshu, from the southern, and on arrival at Tottori station, commandeered a taxi to travel to his new home, Tottori Castle.^{xi}

When I was told we were going to be based in Tottori Castle, I imagined some big one with one little room at the back, but no on the contrary, the castle had been subject to considerable – not restoration, so much as repair. ... We occupied the lot. The nicest area was the third floor looking out over the city, and we really did have a very enjoyable time.

Tottori Castle is a classic example of a Japanese mountain castle, the lower sections of the mountain are well fortified on three levels, but the donjon itself is on top of a very steep mountain, highly difficult, almost impossible, to climb, even today. It was a virtually impenetrable fortress. Screech's reference to the 'third floor' means the top level of the lower section, which is perhaps at about 50-70 metres of elevation above the road.

When Michael Screech arrived in Tottori, the castle had already been commandeered by the US Army occupation forces, who had patched up the damaged lower sections of the castle and added pre-fabricated buildings as

accommodation for their soldiers. These would have been in addition to the wooden barracks used by the Imperial Japanese Army prior to and during the war.



Tottori Castle today. Professor Screech was accommodated on this site. Photo by the author.

The military jeeps were left on the road, some distance from the entrance to the castle grounds itself and the steep climb up to the third ramparts must have kept Michael Screech very fit. Although he did not mention it, perhaps due to a memory lapse, he would also have walked passed the *Jinpukaku*, a magnificent European style house built in 1907 to accommodate the man who would soon become the Taisho Emperor in 1911 when he visited Tottori. Today it is a museum, but having been extensively repaired after a 1943 earthquake, it was being used as a local government building in Screech's time.^{xii}

Michael Screech felt that the people of Tottori had a general feeling that they'd been lucky that the war hadn't caused the wide-spread destruction

experienced elsewhere.

I wouldn't say it hadn't hit them hard, but they seemed to be able to manage it, whereas in Hiroshima, of course, there was complete and utter destitution was a result.... But it was not like that in Tottori at all.

The massive 1943 earthquake had caused considerable damage to the castle remains and city 3 years before, but as Screech noted, these were now patched up and in a reasonable state of repair. Recovery was well underway.



Tottori after the Great Earthquake of 1943.

As soon as I was there, the Japanese [in Kure] wrote and said, "What a lucky man you are. That's a place we like to go for holidays."

That did not mean that there was not hardship. Many local people

remember this as a time of hunger and suffering. In the city, food was scarce unless there were farming relatives to provide it. Jobs were also in short supply and the net inflow of Japanese refugees from newly-liberated former Japanese imperial possessions and de-mobbed soldiers returning from the battlefield meant that already strained resources became more limited as families accommodated extra relatives.^{xiii}

The Occupation Forces had powers to employ any labour they needed. And Screech remembers that this ensured that they had a wonderful, ever smiling staff in their castle residence. Apart from the employment itself, the staff, who addressed Screech as ‘Sukurichi Gunsou,’ (Sergeant Screech), received extra food for themselves and their families. The British and Commonwealth forces in Japan depended largely on Australia for their supply of food and the Australians provided far more than was actually needed. Many of the local people were subsisting on anything that they could get their hands on so excess food was given to the household staff. Screech remembers feeding around a dozen people on a regular basis in his residence. There was also the opportunity to give treats, sweets and peanuts, to local children. Who Screech described as ‘kawaii’ or adorable.

That did not mean, however, that Michael Screech was unable to enjoy some of the locally produced food, he particularly enjoyed the *mikan* (satsuma oranges).

They were so delightful. [The local people] very often brought [*mikan*] as little presents.

The severe conditions meant that even the wealthy ruling classes had to at least present themselves as sharing the difficulties of the general

population. This resulted in regulations about entertainment and working meals. Any local or national employee could only eat or entertain at the public expense, if a representative of the Allied occupation force was present, and so the very small number of British and Commonwealth soldiers present in Tottori were invited out almost three times a week to all the nicest places; Sergeant Screech of course enjoyed this very much and he also remembers the local cuisine as being excellent.

This useful arrangement only became slightly complicated during election times, when everything had to be seen to be straight and legal and a member of the occupation personnel could not be seen to be partial to any one side.

But there was no question about it. They were straight and legal. The Japanese did [the democratic election process] very well.

In Michael Screech's view, the locally based British and Commonwealth members of the occupation forces were preferred to the Americans because they were unimposing and would simply smile and let the Japanese get on with planning Tottori's future with verve and energy.

Daily life in Tottori

Michael Screech was a young man who, due to his position as a soldier in an occupying force, found himself in a privileged position among the elite of a foreign city. It is perhaps not surprising that he remembers daily life in Tottori as being very pleasant. But it was not only the higher ranking people whom he was in contact with, he was made to feel welcome by the local people and was politely treated at all times.

It wasn't the Tottori that you have now. It was a much smaller place.

People would stop and greet you and talk to you in the street. It was sometimes a bit boring. University students still wearing the old fashioned uniform like a soldier would stop you and say “honoured Sir, may I discuss in your national language.” And I must say when that happens to you twenty times in one day, you wish you didn’t have the ‘national language’. There was a huge desire to learn English. And it dominated everyone.

Sergeant Screech was helped in his work by a retired school teacher from one of the local high schools (probably Nishi-ko, which is situated immediately below the ramparts of the castle) who read the local and national newspapers with him twice a week to help in his Japanese language study and understanding of current events. Since this was a voluntary exercise, Screech always slipped the teacher (whose name he sadly does not recall) a certain amount of food.

The situation in Tottori was very different from Screech’s Kure posting where there had been extensive problems to deal with and daily interaction with the Japanese authorities. Tottori was much quieter, although it was not absolutely problem free. In May 1946, for example, 20 boulders were placed to block a road used by Occupation Forces in the nearby town of Kurayoshi and in June 1947 (GHQ8 cited in Roehner, 2009, p.147), a train carriage carrying Occupation Forces personnel had a stone thrown at it. A window was broken, but no-one was hurt (GHQ8 cited in Roehner, 2009, p.199). These incidents were not remembered by Screech, but he did recall wider work with the other Occupation Forces and that he had a daily liaison meeting with a US Army Colonel Van Der Sweep.

There were also a small number of Indian soldiers who were there as part of the British Commonwealth Occupation Force. They worked closely

with Screech, although were accommodated separately within the castle. Screech remembers them as being, understandably, preoccupied with the coming independence and partition of British India; as soon as the news of Indian and Pakistani Independence^{xiv} came, they wanted to go home.

Later the British troops would learn, although British government propaganda tried to suppress the news at the time, what the Indians already knew, that India was in chaos and people were being massacred and displaced in huge inter-community violence. In fact just over a million people had been murdered in only the first weekend of independence (Kahn, 2017). Although the soldiers from the Indian subcontinent in Tottori can hardly have been aware of the numbers, they did feel that the place they needed to be was India or the new Muslim state of Pakistan, and not Japan. They wanted to get back home to build their new nations and there was a restlessness among them.

As his official duties were not as demanding as in Kure, Screech was able to get to know the area around Tottori a little. The sandy nature of the locality, Tottori Prefecture's eastern end is dominated by impressive sand dunes and sandy soil, left an impression on him. Likewise, the local connections with people like Lafcadio Hearn^{xv} who had lived down the coast in Matsue, the capital of the neighbouring prefecture of Shimane, were of interest. Hearn was one of the first people to teach French literature, albeit in English translation, at Tokyo University and this resonated with Screech, who later became a famous professor of French at Oxford.

Living in Tottori had its surprises too, on one occasion when a large fire broke out, Screech was impressed with the professional way in which everyone reacted.

The people of Tottori had their jobs to do and started putting it out, but

the high horse was the group of nurses who ran, in military style, all the way into Tottori in case their services were needed. They of course were clapped by the Tottorians. I stood up and just saluted to show something.

Despite the lack of real action, one duty that Screech could perform was to show respect, especially when the remains of fallen soldiers were being returned to their relatives.

Whenever I knew that they were coming, I would make a point of being down in town. And salute the ashes [of deceased Japanese soldiers] as they went by. And that was certainly appreciated.... By and large, [the bereaved, who were mostly children] were taking these sort of cardboard square boxes, with ashes of their parents I was pleased I did little things like that.

It was not just in respecting the war-dead that Michael Screech tried to understand and empathize with the people he was living among in Tottori. As a young intellectual, Screech actively sought out encounters for intellectual exchange and ways of understanding Tottori and Japan better, particularly the time and place in Japanese history in which he found himself.

I wish that I got to know the university earlier. One of the men [...] lent me a couple of books which were going amongst the university students, and they were very interesting. There was one called *Kike wadatsumi no koe* ... (きけ わだつみの声)]^{xvi} and it took me a long time to read, but you got into the minds of what it was [like to be] a young man, like myself, but on the wrong side of the pale, and how you dealt

with the war, and how you dealt with the end.

As a young student he was also keen to understand as many facets of Japan as possible, including the motivations for the war, in which most of his Japanese friends and acquaintances had until recently been fighting, through talking to the people whom he met on the ground:

One of the few things I remember [of a Japanese person] criticizing another country was [a friend] who said, "We were all disappointed when we arrived at the South Sea Islands. They had absolutely no culture at all."

Michael Screech asked this man directly.

I asked point blank: how on earth did he defend ... how the Japanese beat up, actually, the countries that they were claiming to liberate. And they were really hated for it. And he simply shrugged his shoulders, and said, "I can't give you any explanation for it."

With hindsight, these comments on Japanese imperialism, coupled with the miss-governance and mass-murder that occurred at the end of British rule in India, affords us a chance to reflect on the evils and perils of imperialism in general. Not just Japanese imperialism. Although history has taken longer to judge the British Empire, academia has now uncovered numerous instances of imperial wrongdoing (Fitzgibbon, 2011), and similar happenings sadly take place to this day in the name of 'freedom.' One need look no further than the Iraq War and its aftermath.

Perhaps readers are also reminded of the words of George Orwell in

The Road to Wigan Pier, ‘in order that England may live in comparative comfort, a hundred million Indians must live on the verge of starvation.’

Farewell to Tottori

In 1947, it was time to say farewell to Tottori as the BCOF wound down its presence in Japan. As Screech and his colleagues left Tottori Castle for the last time to return to Kure and then England, the staff who had looked after them during their residence at the site engaged in a very public show of emotion.

The house servants were really moved by emotion and started to cry, and rushed down the hill to see the last part of us before we left the [parade] ground and turned to the right. It was a very curious experience.

Professor Screech’s time of residence in the beautiful prefecture of Tottori was only two years, but his memories of daily life give us a valuable lens into a time and place that does not receive much outside attention. These years also helped create the foundation on which he helped to build later intellectual bridges between Britain and Japan, which contributed to a renewing of the deep and lasting friendship between these two countries after the terrible discord of the 1930s and early 1940s.

This Article

This article is based upon an interview of several hours in English, Japanese and French, between Professor Michael Screech and Thomas Lockley which took place on February 3, 2017 by telephone. The words in the article are as far as possible Professor Screech’s own, any editing has

been done with as light a hand as possible, and certain details have been added for clarification and background where necessary. At the time of interview, Professor Screech was 90 years old and it is possible that some memories may be misremembered.

Acknowledgements

I would like to firstly thank Professor Michael Screech for being kind enough to share his memories so freely and his son, Professor Timon Screech for making the introductions and supervising the writing of this article. Professor Screech sadly passed away on June 1, 2018, aged 92.

Professor Misa Hirashima of Toyo University in Tokyo, who has previously published a paper Professor Michael Screech's time in Japan was also extremely helpful and supportive of this project and I would like to thank her immensely for her time and enthusiasm.

Finally I would like to thank my mother in law, Masae Kinoshita and her mother, Toshiko Nakahara for regularly sharing their past memories of Tottori, including during the time that Professor Screech was in residence. Sadly, they never met.

References

- Earthquake Research Committee of the Headquarters for Earthquake Research Promotion. (2018) *The Tottori Earthquake (September 10, 1943, M 7.2)*. [Online] Available from: <http://www.hp1039.jishin.go.jp/eqchreng/8-2-2.htm> [Accessed 3rd October 2018].
- Fitzgibbon, B. (2011) *Imperial Endgame: Britain's Dirty Wars and the End of Empire*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Roehner, B. M. (2009) GHQ8a, No 254. In *Relations Between Allied Forces and the Population of Japan 15 August 1945-31 December 1960 (Okinawa: 1945-1972)*. Paris, Institute for Theoretical and High Energy Physics, University of Paris 6, Laboratoire de Physique Theorique et Hautes Energies, UPMC. [Online] Available

- from: <http://www.lpthe.jussieu.fr/~roehner/ocj.pdf> [Accessed 15th August 2017].
- Gill, C. (1993) *Plymouth: A New History*. Tiverton, Devon Books.
- Hirashima, M. (2012) *Aru Eikokujin futsubungakusha ga seinen jidai ni mita shusen chokugo no Nihon* (What One Englishman, a Student of French Literature, Saw in his Youth of Immediate Post-war Japan.) *Chukyo Daigaku Shakai kagaku kenkyu*, 33 (1), 1-48.
- Jarvis, S. (2005) Captain Oswald Tuck RN (1876-1950) and the Bedford Japanese School. In Cortazzi, H. (ed.) *Britain and Japan: Biographical Portraits Volume V*. Folkestone, Global Oriental.
- Kahn, Y. (2017) *The Great Partition: The Making of India and Pakistan, New Edition*. New Haven, Yale University Press.
- Kornicki, P. (transcribed) (2017) *Churchill College Archives, Churchill College, Cambridge Tuck papers: Tuck 5/5*. [Online] Available from: https://www.academia.edu/21720932/The_wartime_Bedford_Japanese_School [Accessed 15th August 2017].
- Ministry of Internal Affairs Statistics Bureau. (2009) *Population by Prefecture and Sex (1884-2009)*. [Online] Available from: <http://www.stat.go.jp/english/data/chouki/02.html> [Accessed 3rd October 2018].
- Quigley, L. (2012) *Bloody British History: Plymouth*. Stroud, The History Press.
- Seki, E. (2007) Winston Churchill (1874-1965) and Japan. In H. Cortazzi (ed.) *Britain and Japan: Biographical Portraits VI*. Folkestone, Global Oriental.
- Smith, M. (2000) *The Emperor's Codes: Bletchley Park and the breaking of Japan's secret ciphers*. London, Bantam Press.

Endnotes

- i The article also draws extensively on the previous research done by Professor Misa Hirashima of Toyo University, Tokyo, which was published in Japanese (Hirashima, 2012).
- ii The population in 1946 was 557, 429. In 2005 it was 607, 012 (Ministry of Internal Affairs Statistics Bureau, 2009).
- iii Bletchley Park was a key site for the British intelligence services during WWII, particularly well known for code-breaking.
- iv School of Oriental and African Studies, University of London.
- v The Bedford Japanese School was in operation from February 1942 until November 1945 under the auspices of the Government Code and Cypher School at Bletchley Park, Buckinghamshire and SOAS, University of London during WWII. It trained its 225 graduates in the Japanese language to counter the severe shortage of Japanese speakers in the British armed forces (Kornicki, 2017).

- vi Ditchley Park and its Georgian mansion were commandeered during wartime as a military headquarters and as a safe country residence for the Prime Minister Winston Churchill.
- vii BCOF was the joint Australian, British, Indian and New Zealand military forces in Japan, from 21 February 1946 until the end of occupation in 1952. It was responsible for the occupation of the western prefectures in the Chugoku and Shikoku regions and headquartered at Kure.
- viii Winston Churchill was known as a pro-Japanese politician. In November 1941, shortly before the outbreak of war, he said he 'had always been a sentimental well-wisher to the Japanese and an admirer of their many gifts and qualities, I should view with keen sorrow the opening of a conflict between Japan and the English-speaking world.' (Seki, 2007, p.9)
- ix Plymouth suffered more damage than any other city of its size during the air raids of WWII. During the raids of April 1941 which Professor Screech is referring to, 590 civilians were killed, and countless more injured. 1500 homes were destroyed and 15,000 damaged (Gill, 1993, p.260; Quigley, 2012, p.89).
- x A type of easily assembled pre-fabricated building invented by Major Peter Norman Nissen in 1916.
- xi Tottori Castle was originally built during the 1570s, and besieged by Hashiba Hideyoshi twice during his campaign against the Mori clan on behalf of Oda Nobunaga, in 1580 and 1581. The second siege was famous for its length, the garrison held out for 200 days. When at last they surrendered they were in the final stages of death by starvation and Hideyoshi, in a perhaps uncharacteristically charitable action, ordered that the defeated men be fed. They jumped on the food and many of them ate so much that their bodies couldn't take the stress and they died from shock.

Tottori Castle entered the hands of the Ikeda family after the Battle of Sekigahara in 1600. They remained as rulers of the area until the Meiji restoration in 1868, and even afterwards remained in residence at the castle. By 1944 the family had fallen on hard times, and could not repair the damage from the great earthquake of 1943. They instead gave the castle and the whole mountain on which it is built, Kyushozan, to the people of Tottori.
- xii The biggest event during the war had been the great earthquake of 1943 which had caused terrible destruction, 7485 of the city's dwellings, and 1083 people lost their lives (Earthquake Research Committee of the Headquarters for Earthquake Research Promotion, 2018).
- xiii Personal testimony of Nakahara Toshiko and Kinoshita Masae, local residents.
- xiv Pakistan initially comprised East Pakistan and West Pakistan. East Pakistan

gained independence under the name of Bangladesh in 1971.

xv Lafcadio Hearn was an author who was born in Ireland, but became famous in Japan under the name Koizumi Yakumo. He wrote books about contemporary Japan and his collecting of folk tales, in particular ghost stories ensured they were preserved for posterity.

xvi きけ わだつみの声 was a collection of letters written by Japanese student soldiers who died during World War II, or afterwards as a direct result of the war.

人間への問いと思索の祝祭

——ハイデガー『芸術作品の根源』の根源をさぐって——

岡 山 敬 二

はじめに

講演論文『芸術作品の根源』（一九三五／三六年）⁽¹⁾のなかで、マルティン・ハイデガーは、ファン・ゴッホの絵や、C・F・マイヤーの詩、ギリシアの神殿について、魅力溢れる作品分析をとり混ぜながら、独特の芸術論を展開している。いみじくも木田元が吐露しているように、それは、「彼の後期の著作群のなかでも弧峰のように屹立している感じのする論文で、いわゆるハイデガー・ファンならずとも惹きつけられる不思議な魅力をもっている」⁽²⁾ように思われる。

ハンス・ゲオルグ・ガダマーによると、⁽³⁾ハイデガーのその試みは、ドイツ伝統の主観主義的な美学思想との対決を意図したものであるらしい。つまり、芸術作品を「理念が感性的に輝きだすこと」（das sinnliche Scheinen der Idee）⁽⁴⁾ないしは「理念の感性的な現れ（die sinnliche Manifestation der Idee）」と定義する、ヘーゲルを代表とする

ドイツ観念論の美学や、この観念論の美学にはまだ残されていたはずのその醍醐味を覆い隠してしまうことで、ついには、芸術作品のあり方を、主観的な価値が付加される物的な下部構造として記述することになる、新カント派の美学などの考え方から、徹底的に距離をとり、それを批判しようとする問題意識が出発点になっているというわけだ。

ところが、ガダマーの指摘するそのような意図からハイデガーが芸術作品の偉大さを見つめなおそうとしているのは本当だとしても、やはりこれも木田元がすでに指摘しているように、この論文は、非常に錯綜した論理で構成されているばかりでなく、はたして、ここでハイデガーは、「偉大な芸術作品のうちには、一民族の、あるいは一時代の〈存在了解〉が予兆されていると考えているのであろうか、それとも個々の偉大な作品はそれぞれに独自な一つの世界を開くと考えているのであろうか。その点がはっきりしない」という疑義もなりたつのかもしれない。ようするに、「ひどく魅力的ではあるが、どうもその基本的意図のうまく読みとれない論文である」（木田、一九九三、一二七頁以下）、そのような思いに駆られたとしても、けっしておかしくはないところもあるようにも思われる。

そうした疑義を一つの指針にしながらも、本稿では、あえて、芸術論というよりも、あくまでも芸術作品を手がかりにした存在論であると同時に、技術論でもあり、人間論でもあるとする観点から、『芸術作品の根源』というテキストに光を当てなおしてみることで、錯綜した論理に彩られているかに見えるこの論文にもまた隠されているはずの、一つの透き通った見通しをさぐってみようと思う⁽⁴⁾。

たしかに、芸術作品の偉大さを論じる芸術論という見方に立てば、この論文の基本的意図には、どこかはつきりしないところがあるのは否めない。しかし、むしろ、特定の芸術論を提示しているというその見方からあえて

それなりに距離をとることで、その背後に脈々と通底しているはずのより根本的ともいえる意図、つまりは、芸術論である以前に、存在論であると同時に技術論でもあり、結局のところ、その根本からいつてしまえば、人間論であるともいえそうな、よりすっきりとしたものであるはずの意図も浮かび上がってくるように思われる。

いわゆる一つの芸術論という括りでは到底収まりきれないはずのこの根本的な意図の方がはつきりと定まり、それがこのテキストの背後にどこまでも深く根を下ろしているからこそ、逆に、かえってそれが、芸術作品を分析するさいのその意図の見えにくさとして反映されているとはいえないだろうか。だからこそ、それがそのまま同時に、その作品分析をして、ひとを惹きつけて止まない不思議な魅力を携えたものにもしているように思われるのである。

そのあたりの事情について、『芸術作品の根源』というテキストに沿って調べなおしてみようというのが本稿の大きな目的である。あるいはそれは、『芸術作品の根源』というこの作品そのものがそこからなりたっているはずの根源をさぐる試みだといえるかもしれない。そして、その根源とはまさに、他でもない、ハイデガーのいう「現存在 (Dasein)」としての人間存在そのものなりたちへの問いであつたはずだということ、もつといてしまえば、人間がそこではじめて人間となるような、この現存在のなりたちの場面こそ、ハイデガーが伝えたかったはずの芸術作品そのものなりたちのことではなかったのか、その点について、それなりの見通しを開くことができると思う。

そうした心づもりで、この論文の、錯綜しているといわれる論理の道筋について、順を追いながら辿りなおしてゆきたい。

I. 物とは何なのか

1. 祝祭のはじまり——作品の物めいた面へ

「芸術作品の根源」というとき、そもそも、その「根源 (Ursprung)」ということでハイデガーはいつたい、どういったことを念頭においているのかというと、それは、芸術作品が「まさにそれらしいあり方において、そのものにほかならないものであるようなもの」を芸術作品の「本質 (Wesen)」とよぶのだとすれば、そうした「本質の由来 (Herkunft)」のことである (UK, 7)。芸術作品の根源への問いとは、この意味で、芸術作品の本質の由来を問うということになるわけだが、いってみれば、作品の作品らしさ、そのなりたちを問うてみようということなのだろう。

ところで、ごくふつうに考えると、芸術家がいるからこそ作品がなりたつともいえるのだろうが、芸術家が芸術家としてなりたつその証はまさにその作品の出来にかかっているのだとすると、しかるべき作品あってこそその芸術家であるともいえるだろう。そうなると、「芸術家が作品の根源である」し、逆にまた、「作品が芸術家の根源である」(ebd.)ともいえそうである。ところが、しかるべき芸術家がいて、しかるべき作品が創作される以前に、そもそも芸術というものがすでになりたち、芸術とは何なのかそれがそれなりに理解されていなければ、だれが芸術家で何が芸術作品であるのかもわからなくなってしまうというのも本当なのだろう。だとすると、「芸術がさらにべつの仕方で芸術家と芸術作品とにとって同時に根源であるのは確かである」(ebd.)ともいえそうである。こうして、ハイデガーによると、芸術作品の根源を問うことは、芸術とは何かを問うこと、つまり芸術の本質への問いとなるわけだが、とはいえ、それに答えるためには、さまざまな芸術作品の特徴を寄せ集め、そこに共

通する概念を引きだして見るだけではだめなのだろう。というのも、個々の芸術作品を芸術作品として選別し、集めることができるためには、すでに芸術とは何であるのか、その概念をそれなりにでもわかっていなければならないはずだろうが、まさにその概念の正否こそ、ここで問われていたはずのものだからである。

かといって、より高次の概念を捻出することで、そこから芸術の本質を導出してみてもうまくゆきそうもない。というのも、そうした捻出や導出がなりたつためにも、やはり、あらかじめ特定の芸術作品を念頭におきながら、それに当てはまるような諸規定をたよりにするよりほかははずなのだとすれば、それ以外のさまざまな芸術作品の比較考察を無視してしまう独断的な理解に陥らざるをえなくなってしまう。ところが、まさにそうした独断を避けるために、芸術とは何であるのか、その概念の正否を問いなおそうとしていたはずだからだ。

このように、いわゆる帰納か、演繹か、どちらか一方のやり方をとってみても、いずれにしても、説明すべき概念をその説明の根拠に使わざるをえないという論点先取に陥らざるをえないのだとすると、そのどちらも、「ここでは同じように不可能であり、それらが実行されたところで、自己欺瞞となる」(UK, 8)というしかない。なる。こうして、ハイデガーは、作品から芸術へ、芸術から作品へ、という二者択一の一方通行ではなく、むしろ、あえてその二つの方向をゆきつ、もどりつ、堂々めぐりを繰り返し返してゆくことを推奨し、それこそが、いわば、日常の自明性に埋没した先入観からの解放への道につながるとでもいいたいのだろうか、この堂々めぐりの道に足を踏み入れることを「思索の祝祭 (das Fest des Denkens)」(UK, 9) ⁽⁵⁾ といふ言い方までして讃美している。

この「思索の祝祭」の具体的な中味、その核心とはどういうことなのか、まさにその点についても、これから順を追ってそれなりの見通しをさぐってみようと思うのだが、さしあたり、ハイデガーは、現実の作品のあり方に目を向けることからこの堂々めぐりに着手している。

建築作品や彫刻作品は教会や観光地、住宅などでも目にすることができるし、それこそ美術館や展覧会にはさまざまな作品が展示、收藏されているわけだが、そうした現実注目してみると、作品といっても、やはり、芸術作品とみなされてはいないはずの他の事物と同じように、「自然のままに目の前にある（natürlich vorhanden）」はずだろうし、その意味では、それなりに「物めいた面（Dinghaftes）」（ebd.）、物らしさも備わっているのだろう。たしかにそう考えると芸術作品も芸術家作り上げた物ではあるのだろうが、ところがその一方ではまた、それがまさに作品として目の前にあり、作品であると理解されるかぎりには、やはり、ただの物とは違い、物めいた面とはまたべつの面も含まれていなければならないはずである。

ハイデガーがエチモロギーを紹介してもいるように、作品においてこのように物とはべつの面が加味されてくることが、寓意（アレゴリー）や象徴（シンボル）などとよばれたりもするのだろう。

なるほどたしかに芸術作品は作り出された物ではあるが、しかしそれはただの物そのものがそうであるものよりさらに何かべつのものを語っている、べつのものを（アロαλο）語る（アゴレウヘイἀγορεύειν）のだ。作品は他のことを公表し、他のことを知らせる、つまり、それはアレゴリーなのである。作品のうちで、作り出された物とさらに何かべつのものが一緒にされる。一緒にすることは、ギリシア語では、シユムバレエイン（συμβάλλειν）という。作品とはシンボルなのである。（UK, 10）

こうした考え方からすれば、作品の物めいた面とは、その上にそれとは何かべつのものが築かれる「下部構造（Unterbau）」（ebd.）のことであり、それが芸術家の手で実際に作り出されるものということになりそうだが、そ

の点の正否を確かめるために、ハイデガーは、そもそも物とは何であるのか、そこから問いなおしてみようというのである。

2. 通俗的な物概念の不十分さ

ハイデガーによると、物とは何かについて、西洋で長きにわたり自明なものとして支配的になっており、今日でも日常的になっている考え方には、三通りのものがあるという。

その一つ目というのは、物を「その諸特徴の担い手 (der Träger seiner Merkmale)」(UK, 16) とする考え方である。たとえば、御影石の塊という物でいうと、それは、硬かったり、重かったり、ざらざらしたりといった、さまざまな特徴、つまり「付带的、偶有的なもの (τὰ συμβεβηκότα, accidens)」としての属性が、そのもとに帰せられるところの「基体 (τὸ ὑποκειμενόν, subjectum)」や「実体 (ὑπόστασις, substantia)」だというふうに考えられてきたわけである (UK, 14)。こうして、伝統的な論理学が教えているように、物のありようについて単純に語るさ
いには、基体としての当の物を示す「主語 (Subjekt)」と、その特徴としての属性を述べる述語とが結びつけられることにもなっているのだろう。

ところが、ハイデガーにいわせると、偶有性と実体という、物の構造がさきにより、それを基準にして、主語と述語の結合という、命題の構造がなりたっているのか、それともむしろ、本当のところはその逆ではないのか、その点が疑わしいばかりか、そもそもこの問いの答えをそのどちらか一方に決定できるのかどうか、それすらも怪しいのだという。というのも、そのような命題の構造も物の構造も、あるいはそれら二つの関係の可能性も、そのどちらにも共通する、いっそう根源的な源泉からなりたっているはずであるが、そうした根拠が不問に付さ

れたままであるからだというわけだ。

これから見ていくように、その根拠というのが、ハイデガーのいう「真理 (Wahrheit)」ということになるわけである。その点についてもそのときにまた考えてみたいのだが、それ以前の問題として、この概念は、単なる物だけでなく、道具や芸術作品はおろか、自由や平和といった抽象観念や、はたまた神の存在までも含めて、何から何まで、およそ主語として語られるはずのすべての存在に当てはまることにもなってしまう。そもそも、そこからしても、物とは何であり、何でないのか、それをずばり言い当てるには不十分だというわけだ。

では、二つ目の物概念はどのような考え方かというと、それは、古代ギリシア語の「アイステートン (αἰσθητόν)」（UK, 17）、つまり感覚によって受容可能なものという意味に由来するのだが、やがて、といっても、おそらくは近代科学の成立に伴ってということになるのだろうが、このアイステートンを感覚与件の多様性の統一以外の何ものでもないとすることが当たり前のことになっていったのだという。たしかに、いわゆる科学的に実証可能なデータという見地に立てば、この考え方は、主語や述語として語られる以前に、じかに身体の感覚器官に迫りくる物のありようについて、理屈としては、歪めることなく説明してくれているかのように思われるかもしれない。

もつとも、理屈はそうだとしても、ごくふつうの日常生活の場面でさまざまな物に出会い、物がまさに物として現れてくるさいに、そうした理屈のことをいちいち考えているわけではないはずだろうし、まして、その理屈が教えるとおりの感覚データをじかに見たり、聞いたりしてはいないはずである。たとえば、何であれ、物がごくふつうに物として現れるその現実を耳にするとき、まさか音響学のいう感覚としてのさまざまな音の殺到を聞いているわけではなく、むしろ、暴風が窓越しにヒューヒュー鳴り響くのを聞いたり、家のドアがボタンボタン

と鳴るのを聞いているはずなのだろう。このように、「あらゆる感覚よりも物そのもののほうがはるかに身近である」はずだろうし、「純粹な物音を聞くためには、物を耳に入らないようにし、物から耳をそらさなければならず、つまりは、抽象的に聞かなければならない」(UK, 18)のだとすれば、ハイデガーのいうように、たしかに、この概念もやはり、物とは何か、そのごく身近なありようをとらえるためには不十分だということになりそうである。

そこで、三つ目の概念にあたるのが、物を「形づくられた素材 (ein geformter Stoff)」(UK, 19)とする考え方であるのだが、これは、諸特徴の担い手や、主語として語られる基体というだけのものでも、いわゆる生理学の理屈で説明される、感覚の多様性というだけのものでもなく、そうした考え方の不十分さをそれなりに補ってくれるかに思われる。なにしろ、ごくふつうに出会ってくる物というのは、基体や実体といった、諸特徴の担い手にもなりはするのだろうか、それだけでなく、たとえば暴風だったり、家のドアといった、しかるべき現実としてなりたつためには、目に見えるはずの姿や形なりを備えているはずだろうし、そうした姿や形がなりたつためにも、風の音や、ドアの音が、やはり多様な感覚の単なる殺到である以前に、暴風や、家のドアとしての具体的な現実味を形づくる素材として聞こえていなければならないのだろう。

このように、物のあり方を、素材、つまりは「質料」と訳される「ヒュレー (hülē)」と、形姿、つまりは「形相」と訳される「エイドス (eidos)」との結合と考えれば、たしかに、それは、「自然のままに目の前にある (natürlich vorhanden)」はずの「物めいた面 (Dinghaftes)」について、それなりにうまく当てはまるように思われてくる。そればかりか、この概念は、まさに芸術作品における物めいた面についても、うまく説明してくれるのかもしれない。作品の物めいた面とは、その素材のことであるだろうし、作品はその素材から形づくられてい

ると考えられそうだからである。だからこそ、ふつう、作品というものについて考えるさいには、形づくられた素材としての物めいた面がその下部構造となるような、アレゴリーやシンボルという言い方もしたくなるのだろう。ところが、ハイデガーは、「物についてのこの概念にも不信をいだき」(ebd)、そこにもやはり、それなりの不十分さがあることを訴えようとするのだが、それはまたどうしてなのだろうか。

Ⅱ. 道具とは何なのか

3. 物概念の支配と襲撃

素材と形の区別は、たしかに芸術を素材の形成や加工というふうを考えるなら、それこそ、芸術論や美学にとつては格好の概念図式になるように思われるかもしれない。だとしても、はたしてそんなふうに素材と形とをどこまでうまく区別できるか疑わしいし、よくよく考えてみると、この概念が芸術や芸術作品のしかるべきあり方にそのままずばり当てはまるものとはいえないこともわかってくるというのだ。

たとえば、御影石の塊はどんなに不格好だとしても、特定の形をした素材としてなりたつてはいるのだろう。その形というのは、塊そのものとしての輪郭であり、素材が空間的に配置された結果にすぎないのだといえる。その意味では、御影石の塊が塊としてあるためにはその形など、どうだっていいのだろうし、素材と形をどこまで区別できるのかも怪しくなってくる。どんな形だろうと、それが塊であることには変わりないのだから。

むしろ、形に収まる素材というのなら、岩石のような自然に転がっている物よりも、たとえば壺や斧だったり、一足の靴といったもののほうにこそ、うまく当てはまるのかもしれない。もっとも、壺や斧や靴のばあいには、

その輪郭となる形といっても、それは、素材の配置の結果にすぎないのではなく、逆に、形のほうが素材の配置だけでなく、その材質までも指定することになるのだろう。壺は壺として、斧は斧として、靴は靴として、それにふさわしい形や材質でなければならない。壺なら、水の入れやすく、漏れないものを、斧なら、鋭利でそれなりに硬いものを、靴なら、サイズがフィットし、丈夫で伸び縮みするものが必要とされてくるわけだ。そして、このような形と素材の組み合わせというのは、容器として、刃物として、履物として用いられる、その「有用性 (Dienlichkeit)」(UK, 21) を根拠になりたっているのだろう。

このように有用性を根拠に成立しているものは、いつだって、作り出された生産物であるのだろうし、生産物は何かのための道具として作り出されているのだとすれば、素材と形というものは、芸術作品のあり方というよりもむしろ、道具として製作されたものにこそ、うまく当てはまる考え方ということになりそうである。だとしたら、この物概念にしても、ハイデガーが不信を申し立てていたように、物の物らしさを説明するにも不十分だということになってくる。

ところが、ハイデガーによると、この考え方は、その点では不十分であるはずなのに、「ともすれば、存在するもののいっさいをじかに理解できる仕組みのように振舞いかねない代物」(UK, 22) として、「物を解釈するさいに特別な支配権を獲得するまでにいたった」(UK, 25) わけだが、「だからといって、物が物であることについての、すでに述べたその他の解釈ほどの行き過ぎはないというわけではなく、それらにもまして、物が物であることに對する一つの襲撃になっている」(UK, 23) と喝破する。

素材と形の組み合わせ、この仕組みは、さしあたり、道具のあり方にこそ、うまく当てはまるように思われそうだが、道具が道具としてなりたつのは、それを作り上げる人間自身がその製作に関与しているからであり、人

間自身にとってそれが何にどう役立つのか、そうした有用性が製作の根拠になっているのだとすれば、その人間にとっては、道具にかぎらず、物や作品も含めた、いつさいについても、そうした道具的な観点が入り込んできてもおかしくはない。

こうして、ハイデガーによると、古代ギリシアのヒュレー（質料）とエイドス（形相）という概念にまで遡り、存在するもののすべてをエーンス・クレアートウム（ens creatum）、つまり、神の被造物とする、中世のトマス主義的な信仰の哲学にいたっても、その被造物というのは、素材を意味するマテリア（materia）と、形を意味するフォルマ（forma）とが統一されたものであるのだとすれば、何であれ存在するものはすべて、形づくれた素材という道具のあり方に定位して考えられていたことになるというのである。さらには、近代の形而上学にいたっても、たとえば認識の素材と形式とを区別する、カントのいわゆる超越論的哲学にしたところで、その意味ではやはり、道具的な考え方の延長線上に位置づけられるのだとすれば、いずれにしても、それなりにニュアンスを変えながらも、長い歴史を通して、素材と形をモデルにした物概念が当たり前のものとなってしまっているというわけだ。

だとすれば、ハイデガーがいうように、この概念は、さきの二つの概念に劣らず、けっして道具につきるものではないはずの、物そのもののあり方までも道具的なものとして捻じ曲げてしまう、物に対する「一つの襲撃」だともいえそうである。

たしかに、この襲撃は、道具ではないはずの物そのものについて、「ただの物」という何気ない言い方をするときにも、気づかぬうちにすでにそこに潜んでいるのだろう。そのばあいの「ただの」というのは、道具として製作、利用されるものではなく、だからこそ、何の役にも立たないものである、ということなのだと思えば、や

はり、有用性に当てはめて、それが欠落するかぎりで「ただの物」だと理解され、そうよばれてもいるはずだからである。そこでいう「ただの物」とは、あくまでも、道具という観点に当てはめてみると役に立たないもの、いってみれば、ガラクタや不用品のたぐいという意味では、出来損ないとはいえ、それもやはり、道具のあり方の一つ、「一種の道具 (eine Art von Zeug)」(ebd.) ということにもなりそうである。

そうになると、道具から有用性や製作といった点をとり除けば、それだけで、道具とは違うはずの物の物らしさが浮かびあがるとはいえなくなってくるだろう。そこに残されるものは、物そのものというよりは、出来損ないの不用品でしかないからだ。

このように、道具というものは、物や作品に比べ、人間にとってはとくにイメージしやすく、より馴染みの深いものとなっているのだとすれば、「素材と形を手引きにしてなされる解釈が、特別な支配権を獲得するまでにいったった」(UK, 25) としてもおかしくはない。だからこそ、かえって、さきの二つの物概念にもまして、物のあり方に対するその襲撃の手を休めることもむずかしくなるのだろうし、その意味では、「存在するもののいっさいをじかに理解できる仕組みのように振舞いかねない代物」(UK, 22) であるともいえそうである。諸特徴の担い手というのも、素材の諸性質の担い手のことであり、感覚の多様性というのも、感覚される素材内容の多様性というふうに考えられるのだとすれば、この形づくられた素材としての物概念は、残り二つの物概念をも支配するものともいえそうである。⁽⁶⁾

4. 有用性から信頼性へ

ところが、その一方ではやはり、日常生活では、物や作品を道具から区別する場面もごく当たり前になりたつ

てはいるのだろう。たしかに道具も、その素材としては物めいた面を備えてもいるのだから、なかば物であるともいえる。だが、道具が道具としてなりたつかぎり、それは、その有用性を根拠にしているという点で、やはり物そのものではなく、物以上の何かというしかない。しかしまた、道具は、有用性に依拠しながら人間の手によって生み出されたものの一つであるのだとすれば、同じように人間の手によって生み出されたものの一つであるはずの芸術作品と似ているともいえそうである。だが、それに加えて、作品というものは、日常生活の有用性から切り離されたところで自足してなりたつものでもあるはずなのだとすれば、やはり道具は、作品そのものでもなく、作品以下の何かであるというしかない。そうすると、ハイデガーのいうように、「そのように差引勘定して並べることが許されるなら、道具は、物と作品とのあいだの独特な中間的な位置を占めている」(ebd.)ということになってくる。

こうして、ハイデガーは、物の物らしさや、作品の作品らしさ、つまりは物とは何か、作品とは何かを問いなおすために、さしあたり、それから区別されるはずの道具の道具らしさ、つまりは、「道具とは本当のところ(in Wahrheit) 何なのか」(UK, 26)を問いなおしてみようというのである。

もつとも、道具といってもいろいろあるのだろうが、そこでハイデガーは、現物の道具ではなく、あえて、一足の農婦の靴を描いたゴッホの絵という芸術作品に注目する。

なるほど、靴というものは、たとえば木や鞣皮だったり、革や布などの素材が、釘や糸、接着剤によってしかるべく接合され、だからこそ、畑仕事やダンス、登山や通勤などの履物として利用することができるのだろう。そのつどの用途、つまりは有用性に応じて素材や形も違ってくるわけである。だが、素材や形以前にその有用性そのもののなりたちというものを考えるなら、畑にいる農婦がその靴を履くことで、現実には畑仕事に専念するこ

とができているからこそ、そこではじめて、畑仕事の靴は靴としてなりたち、しかるべき役目を果たせるわけだ。

農婦がその仕事にさいして靴のことを考えなければ考えないほど、あるいはそれどころか見向きも、あるいは感じることもすらしなければしないほど、それだけいつそう本当にその靴はそれであるところのものとなる。

(UK, 27)

このように、畑仕事の靴の有用性というのは、畑仕事の現場からなりたち、その現場で発揮されているわけである。

それにしても、その現物としての一足の靴を頭に思い浮かべてみるならまだしも、一枚の絵に描かれているだけでけっして実際に履くことはできない靴を眺めてみたところで、そうした現場の有用性を実感できないどころか、それを推し測ることもむずかしいのではないだろうか。なにしろ、ゴッホの絵に描かれているその靴は、どこにあるともわからず、漠然とした空間に置かれているだけで、畑や野路の土塊が実際に付着しているわけでもないのだから。そうになると、その絵は、道具の道具らしさを問う手がかりになるどころか、文字どおり、絵に描いた餅ということにもなってしまいそうである。だが、まさにその点を、ハイデガーはみごとにひっくり返してみせるのである。

その絵を眺めてみると、そこに描かれる、履き古された靴の内側の暗い穴からは、畑仕事の歩みのつらさが顔を覗かせ、その靴の頑丈で重たいようすには、あぜ道を歩む足どりの粘り強さが蓄積されているように見えてくる。そして、その靴の革には土の湿っぽさと濃さが染みこみ、靴底の下には夕暮れの野道を歩む寂しさが押しよ

せてくるように見えてくる。そうした農婦の暮らしの赤裸々なありようにふと気づかされることになるはずだというのだ。

まさにそのありようのことをハイデガーは、「大地 (Erde)」と「世界 (Welt)」という言葉で表現しようとする。

その靴に響いているのは、大地のひっそりとした呼び声、つまり、熟れた穀物をひそかに贈ってくれることであり、冬の畑の荒れた休閑地における言い知れぬ拒絶である。この靴を通りぬけているのは、泣きごともしらずにパンの確保を案ずることであり、苦難をまたも切りぬけたという言葉にならない喜びであり、出産が近づくときの心配や、死がまわりに差し迫ってくるときの慄きである。この道具は大地に帰属し、農婦の世界のうちに守られている。(UK, 27f.)

その絵から、畑仕事のつらさや、生活の厳しさ、農婦が生い立つ大地の呼びかけや、そこで生きる農婦の世界のありようが見えてくるというのだが、そのつど、その靴を履いたり、脱ぎ捨てたりしながら生活している農婦にとっては、あれこれ考えたり、観察したりする以前に、いつだってすでに、そのいっさいをその身に受け入れてしまっているのだろう。地質や気候、時節の状態やその変動など、大地が断りもなく差し出してくる、そうした呼びかけに耳を傾け、そこで生きるために、たとえば、つらい農作業だって強いられてくるかもしれない。こうして、この大地でどう生き、どう暮らしを立ててゆくべきか、そこで生きるべき世界のありようがその身に開かれてもくるのだろう。気がつけばすでに、そうした大地に生い立つ世界に身をおいてしまっているのであり、そこではじめて、その土地にふさわしい農作業のやり方も決まってくるだろうし、それにふさわしい履物という

の必要となってくるのだろう。

そうすると、農作業のための履物という、この有用性そのものは、大地の呼びかけと、それに応じて開かれてくる世界のありようを根拠としてなりたつものだといえそうである。有用性がそこからなりたつはずのこの根拠としての道具のありようのことを、ハイデガーは有用性から区別して、「信頼性 (Verlässlichkeit)」(UK, 28) とよぶ。畑仕事の現場で作業する農婦は、まさにその靴を頼りにし、それに身をゆだねることで、自分の生い立つ大地の呼びかけに応じ、自分の生きる世界のあり方を確信しているわけである。農婦の靴の有用性そのものが畑仕事の現場からなりたち、その現場で発揮され、そこではじめて靴は靴となるというのも、そうした信頼性に根ざしてのことだといえるだろう。

ところが、しだいにその道具も使い古されてゆき、その使用が当たり前のように習慣化されてゆくと、えてして、その根拠としての信頼性が見失われ、有用性だけが目立ってきてしまいがちにもなるかもしれない。こうして、道具は、目的のための手段にすぎないものと考えられてしまい、形づくられた素材という概念が幅をきかすことにもなってくるというわけである。

そのようなむきだしの有用性は、道具の根源は素材に形を刻印する単なる製作にある、という見かけを呼びさします。にもかかわらず、道具は、それが本当に道具であるという点では、もっと遠くに由来している。素材と形、そして両者の区別は、よりいっそう深い根源からなりたつ。(ebd.)

Ⅲ・作品とは何なのか

5. 作品から真理の生起へ

道具の道具らしさ、その信頼性に気づかされるためには、目の前にある一足の靴のありようを記述したり、その製作過程を調べたり、使用状況を観察するといった、いわゆる実証的な手続きを踏むよりも、むしろ、ゴッホの描いた一枚の絵、ただそれに目を向けてみればいい、というわけである。その意味では、ハイデガーのいうように、この作品をとおしてはじめて、道具の道具らしさ、その隠されていたはずの「真理 (Wahrheit)」が「隠れなきありよう (Unverborgenheit)」つまり「アレーテイア (ἀλήθεια)」として「生起 (ein Geschehen)」してくるともいえそうである。物や道具への問いを経由して、ここでいよいよハイデガーは、芸術作品にもどり、芸術の本質を「存在するものの真理がそれ自身をー作品 (活動)ーのうちへとー据える」こと (das Sich-ins-Werk-Setzen)」、真理が「自ずから実行に移されること (das Sich ins Werk Setzen)」という意味で「真理の生起」(UK, 30)と定義しなおすわけである。それにしても、いかにも奇妙というしかない、この言い回しには、いったい、どのような意味が含まれているのだろうか。

芸術の本質をこのように真理に絡めて定義することで、ハイデガーは、これまでの、芸術についての美学の考え方だけではなく、真理についての論理学の考え方からも距離をとろうとする。

芸術が美を生み出す技巧のことであるのだとすれば、単に道具を作り出すだけのいわゆる技術とは区別され、美術とよばれてきたとしてもおかしくはない。その一方で、真理の方は、論理学を含め、科学といわれる学問分野が扱うものとされてきたわけである。だとすると、芸術についてハイデガーが持ち出してくるこの定義も、芸

術を真理の再現、つまり現実の模倣や写しだとするかのように思われてもきそうだが、それは誤解だというわけである。

というのも、目の前にある現実を再現するためには、そこで再現されたものが現実中存在するものと合致していなければならない。その合致のことを中世では「アダエクワティオー(adaequatio)」とよばれ、以来、それが真理の本質のようにみなされてきたわけだが、ハイデガーのいう真理とは、けっして、そうした合致という意味での真理ではないからだ。ゴッホの絵も、目の前にある一足の靴を模写したものにすぎないのではなく、その絵をとおして、当の靴を含めたさまざまな道具に隠されているはずの、大地や世界から生い立つ信頼性というその真理がみごとに生起しているはずだったわけである。それどころか、いかにも目の前にある一個の泉をただ模写しているだけでも聞こえてきそうな、C・F・マイヤーの詩「ローマの泉」にしても、やはり、それが偉大な芸術作品としてなりたつかぎりは、それなりにそうした真理が生起しているというわけである。

こうして、ハイデガーは、作品の物めいた面をとらえるには支配的な物概念では不十分であるだけでなく、そもそも、その物めいた面を下部構造とし、その上に築かれるアレゴリーやシンボルという点から作品を説明しようとする考え方そのものにも異議を唱えようとする。なにしろ、ハイデガーのいう作品とは、伝統的な美学がそう考えるように、形づくられた素材の上に美的な価値が付与されるだけの道具のことではないからである。そうになると、作品の作品らしさだけでなく、物の物らしさを問うためにも、物からはじめても、道具からはじめてもうまくゆかないことになるだろう。そればかりか、道具の道具らしさ、つまりその信頼性にしても、道具そのものからではなく、むしろゴッホの絵という作品のほうから気づかされることになったわけである。

だとすれば、作品の作品らしさだけでなく、そこから区別されるはずの道具らしさや物らしさ、これを問いな

おすためにも、作品から出発しなければならいことになるだろう。そこで、作品における真理の生起とはそもそもどういうことなのか、その点をもっとはつきりさせるために、ハイデガーは、絵画のようないわゆる描写芸術から離れて、今度は、建築作品の一つであるギリシアの神殿に注目し、あらためて、作品における大地と世界のありようを説き明かそうとするのである。

6. 世界と大地の闘争

ハイデガーのその試みは、じつに詩的で味わい深く、濃密な筆致で綴られているように思われるのだが、野暮は承知で、いささか散漫にかみ砕きながら、手短にその要諦だけでもかいつまんでみたい。

絵画とは違い、建築作品としてのギリシア神殿は、何を描写しているのでもなく、ただそこに立っている。そこに立ち、岩盤の上に静かに横たわっているながら、その岩からは、建物を支える秘め隠された力が窺われてくるかもしれない。またその作品は、荒れ狂う嵐に耐えることでその嵐の威力を知らしめ、その岩の輝くようすから、昼の光や空の広がり、夜の闇がそれとして現れてきもするのだろう。その作品がそこに毅然と聳え立つことで、大気という眼にみえない空間も見えてくるし、その作品の揺らぎのない静けさを背景にして、海の荒れ狂うようすも露わになってきもするのだろう。こうして、そのまわりに生い立つはずの樹木や草、鷺や牛、蛇やコオロギといった生物たちのありようも際立ってくることになるかもしれない。

この建築作品をとおして、それを支える岩山や、それを襲うことになる嵐、それを取り囲む、昼夜の明るさや暗さ、空の広さ、大気、海の波、その周りに生息する生物たちが、それとして現れはじめ、そこではじめて、そうした自然が織りなす大地というものがその顔をふと覗かせることにもなり、こうして、人間がその大地の上で

どう生きてゆかなければならないか、自分の生きる世界の見通しも開かれてくるといいたいのだろう。ハイデガーは、そうした世界と大地のありようこそ、ふつうは自然と訳されるギリシア語の「フュシス (physis)」という言葉のもとの意味であつたはずだというのだ。

このように顔を覗かせ、そして開かれてくることそのこと、そしてその全体のことをギリシア人たちは早初にフュシスとよんでいたわけである。フュシスは同時に、人間がその上に、そしてそのうちに自分の住まいを定めるあのものに光を当てる。われわれはそれを大地とよぶのである。(UK, 38)

もつとも、その大地とは、そこから開かれてくるはずのものを覆い隠すものでもあり、そこから開かれてきたはずの世界も、その大地へと送りがえされるのだという。

大地とは、このように開かれてくることで開かれてくるもののすべてが、しかも開かれてくるもののままに、そこへ連れもどされ、覆い隠されるところである。開かれてくるもののうちで、この大地は、覆い隠すものとしてなりたっている。

神殿という作品は、そこに立ちながら一つの世界を開き、同時にその世界を大地へと送りがえす。こうしてはじめて、この大地そのものも故郷の地としてその顔を覗かせるのである。(ebd.)

これはどういふことだろうか。

その世界とは、目の前にある事物を寄せ集めただけのものではないし、それが収容される大きな箱のようなものとしてイメージされるものでもないということとは、これまでの話からもわかるだろう。「その世界とは、けっして、目の前に立っていて、そこに観察されうるような一つの対象ではない」（UK, 41）のだろうし、何であれ、そうした事物や対象が何かとして目の前にあり、何かとして理解されるためには、いつだってすでに、気がつけば、自分の生きる世界という見通しが開かれ、その世界に身をおいてしまっているわけだ。農婦にとっては、農作業の靴が靴としてなりたつためにも、すでに農家の暮らし、農婦の生きる世界というものがなりたっていたわけである。いみじくもハイデガーがそう繰り返しているように、気がついたらすでに、「世界は世界となつてい（Welt wellet）」（UK, 41）のだろう。

だが、作品をとおして世界が世界となるためにも、やはり何らかの素材をもとにして、その作品が制作されていなければならないはずである。もともと、素材といっても、道具の有用性にとつては、特定の用途に役だてば、もはや素材など何だっていいことになるかもしれない。ところが、作品においてはそうはいかないというのだ。神殿の岩の重みや硬さ、建物を担うその秘めた力は、その神殿がその神殿であるためには、どうでもいいどころか、まさに岩の隠された持ち味がその持ち味のままに引きだされてこそ、その神殿はそれとしてなりたっているわけである。しかも、その岩の重さや堅さ、強さ、そして日に照らされる輝きのありようというのは、人間の予測や意図の及ばぬところとなりたつのだろう。岩を砕くなどして調べてみたところで、岩の重みが醸し出す迫力や質感そのものを観察することはできないし、砕けた石を秤にかけ、その重さを数値化し測定したところで、それはただの数値でしかなく、やはりその岩の重量感そのものとはいえないわけである。

そうした岩のありようから、神殿を取り巻く山や海なりが山や海として現れることで、一つの世界という見通

しが開かれ、世界が世界となる一方で、その岩の質感や持ち味そのものは、その見通しから覆い隠されることになりたつわけである。ハイデガーのいう大地とは、まさに、人間の手の及ばぬところで、物がその物のままに醸しだす物らしさ、フュシスとしての自然の御しがたさのことであり、まさにその御しがたさが御しがたさのままに、その持ち味を発揮しながら、作品のうちにふとその顔を覗かせてくるといいたいのだろう。作品をとおして世界という見通しが開かれてくるはずなのに、いや、だからこそ、翻って逆に、その見通しからは覆い隠されたままの大地の御しがたさにも気づかされ、そこに送りかえされるわけである。このように相互に対立しながらも、相互に支えあうともいえる、世界と大地とのこの独特な緊張関係をハイデガーは「闘争 (Streit)」とよぶ。

一つの世界を開き立てながら、大地をこちらへ立てることで作品はこの闘争を成就する。作品が作品であるということは、世界と大地との間でその闘争が挑まれるということになりたつ。(UK, 42)

だとすると、作品において真理が生起し、その真理がそれ自身を作品(活動)のうちへと据えるというとき、その真理の中味とは、どういう具合になってくるのだろうか。

Ⅳ. 作品から人間(現存在)へ

7. 真理の生起からテクネーへ

すでに触れたように、ここでハイデガーがいう真理とは、ギリシア語のアレーテイア (ἀρετή) のもとの意味、

つまり、存在するものの隠れなさ (Unverborgenheit) のことである。その真理とは、認識と事象との一致のことではなく、道具なら、道具の道具らしさ、その隠された本質の隠れなさのことであつたように、道具を含め、存在するもののそうした隠れなさのことをいうわけだ。そもそも認識やその表現である命題が事象に一致するという真理がなりたつのも、すでに事象そのものが隠れなきものとして現れ、認識や命題がその隠れなさに「正しく合わせられている (richten)」からなのだろう。そうすると、「よく知られたこの真理の本質、見解の正しさ (Richtigkeit des Vorstellens)」というものの正否も、存在するものの隠れなさとしての真理しだいだ (UK, 49) ということになってくる。第一の物概念でいわれた、偶有性と実体という、物の構造と、主語と述語という、命題の構造ととともに支えるはずの根拠というのも、この意味でのことであつたことがわかる。

もつとも、隠れなさといっても、それは、個々に存在するものの隠れなさのことだけをいうのではない。何であれ、「存在するものの全体 (Seiende im Ganzen)」が隠れなきものとして現れてくるためには、それが現れてくる場そのものも開かれていなければならない。存在するものすべてがそこに収集される、いわば「一つの空き地 (Lichtung)」とでもいえそうな視野が、いつだつてすでに隠れなきものとして開かれているわけである (UK, 51)。だからこそ、そこに現れてくる何かを何かと見間違つたり、思い違つたりすることにもなるのだとすれば、存在するものの隠れなさがその仮象によって隠されてしまうということも、この空き地としての視野が開かれているからこそなりたつのだろう。だが、その見せかけに気づき、そこで改められることになった見解がどれほど確実に思われたとしても、やはりこれも、仮象であるかもしれない可能性を免れることはできないのだろう。だとすると、開かれた空き地という視野そのものの隠れなさの向こうにも、まるでそこに現れるのを拒絶するかのよう

に、隠されてしまう何かがいつまでも残されつづけてゆくしかないのだともいえそうである。その意味で、「隠

れな、さとい、う真理の本質には二重に隠すとい、う仕方でのこの拒絶が含まれている」(UK, 53) とい、うのである。

世界と大地との闘争とい、うのも、まさに、このように、空き地としての視野が隠されずに開かれてくることと、そこから隠し閉ざされてしまうこととが対立しながらも、支え合うこととなりたつ、そうした隠れなさとしての真理の生起のことであつたとい、うことがわかつてくる。その意味で、この真理のなりたちのことをハイデガーは「原闘争 (Ursreit)」(UK, 53) とよぶのである。世界とい、う見通しが開かれ、そこで何かを見定めてゆくためには見間違ひや思い違ひを繰り返してゆくしかないのだらうし、だからこそ、その見通しから閉ざされるはずの大地の御しがたさも御しがたさのままにその顔を覗かせてもくるのだらう。そうした原闘争としての真理が生起すること、世界と大地との闘争もなりたつのだとすると、ハイデガーがそう定義してもいたように、「真理が生起するこのような仕方の一つが、作品が作品であること」(UK, 54) とい、うことになってくる。

それにしても、そのような真理の生起としてなりたつ作品も、やはり芸術家とい、う人間によつて創作されたものでもあるはずなのだとすれば、その創作とは、い、うたい、どうい、うことになってくるのだらうか。

作品の創作も、道具の製作も何かを「生み出す (Hervorbringen)」ことに変わりはないのだらうし、その意味では、どちらも手仕事の、いわゆる技術とされるものが必要となる。偉大な芸術家であるためには、並みはずれた技能や技術が要求されてくるのだらうし、それを磨き養うためにそれこそ並々ならぬ修練や努力を重ねてゆかなければならないのだらう。その点では、芸術家と職人には重なり合うところもあるわけである。

ところが、ハイデガーによると、たしかに、ギリシア語の「テクネー (τέχνη)」も、手仕事と芸術の両方に使われる言葉ではあつたし、職人も芸術家も「テクニテース (τέχνητος)」とい、う同じ言葉でよばれてはいたはずだらうが、だからとい、うて、作品の創作もまるっきり道具の製作のように手仕事や技術として考えられていたわけ

ではなかったはずだというのである。そのさいのテクネーとは、職人や芸術家のなす作業、いわゆるテクニクやテクノロジーのことをいうのではなく、むしろ、そうした実践がそもそも可能になるための「知の一つのあり方 (eine Weise des Wissens)」のことを意味していたはずだというのである。もつとも、知といっても、それは、いわゆる個々の認識、知識や情報のことではなく、「見抜いている (gesehen haben)」こと、つまり「現前するものをそのありのままに受け入れる (vernehmen des Anwesenden als eines solchen)」ことであり、その意味では、これもやはり、「存在するもののベールをとり除くこと (Entbergung des Seienden)」つまり存在するものの隠れなさとしてのアレーテイアからなりたつというのだ (UK, 59)。

職人も芸術家も、道具や作品を「作る (Machen)」ということから、同じテクネースとよばれるのではなく、テクネーが道具や作品を生み出すことだとしても、そこでいわれるその「生み出すこと (Hervorbringen)」とは、むしろ、隠されたものを「こちらへ取り出すこと (Hervorbringen)」(ebd.)、いつてみれば、存在するものの隠された持ち味を見抜き、そのまま受け入れ、それをひき出し、隠れなきありようにすることであったといいたいのだろう。たしかに、ドイツ語の「hervorbringen」には、「(貯蔵場所・隠し場所などから) 取り出す、持ち出し、出てくる」という用法もあり、それを名詞化した「Hervorbringung」も、やはり、製造物ではなく、むしろ、工芸や芸術による作品のことを表すために使われる言葉であることから、素材の隠された持ち味が作品としてひき出されたものという意味にも考えたいくなる。

作品の創作だけでなく、道具の製作にも、その実践にさきだって、そうした知としてのテクネーのはたらきが通底していたはずなのだとすれば、そのすべては、「自力で成長することで開かれてくる存在するもの、つまりフュシスのただなかで生起する」(ebd.) ことになるだろう。作品だけでなく、道具ですらも、人為の及ばぬこ

ろでフュシスとしての自然がその持ち味を発揮するがままに、それを受け入れ、その持ち味をひき出してくることになりたつものと理解されていたはずだというわけだ。ゴッホの絵から知らされることになった、道具の道具らしさ、つまり、大地と世界からなりたつその信頼性というのも、その意味でのことだったといえる。作品を創作するためだけではなく、そもそも道具が道具になるためにも、すでにそうしたフュシス、つまり世界と大地の原闘争としての真理の生起について、その大地に生い立ち、その世界に生きる人間が、すでに見抜き、そのまま受け入れ、そのベールをとり除いているということなのだろう。⁽⁷⁾

もつとも、日常では、物や道具は有用性に埋没してしまい、フュシスに由来するその物らしさや道具らしさが見失われてしまっているわけだが、作品の作品らしさというのは、そうした有用性を突き破る「衝撃 (Stoß)」であり、「途方もないもの (das Ungeheure)」であるからこそ (UK, 67)、物や道具に比べ、とりわけ、そうしたテクネーとしての創作のありようにも気づかされてくるというわけだ。

8. 創作することから、守ること、詩作することへ

そうした衝撃や、途方もなさをそのままに受けとめることは、作品の作品らしさが日常の有用性に埋没してしまふのを「防ぎ (bewahren)」、その危険から作品の作品らしさを「守る (bewahren)」ことでもあるといえそうである。だとすれば、ハイデガーのいうように、「創作されるものそのものは、守る者たち (die Bewahrenden) なしにはほとんど存在することになりえない」(UK, 67E) のだろう。となると、その守るということも、作品の作品らしさに秘められた衝撃や途方もなさに驚かされ、そうして、真理の生起に気づかされることになるという意味では、やはり、「一つの知 (ein Wissen)」ということになりそうだが、その知とは、『存在と時間』(一九二七

年)のなかで「脱自的 (ekstatisch)」「決意 (Entschlossenheit)」「実存 (Existenz)」という言葉で考えられていたことでもあったのだという (UK, 68)。つまり、人間が自分の思いや意図から脱して (脱自的に)、日常の有用性に閉じこめられたあり方 (geschlossenheit) から距離をとり (ent)、その外に (ex) 立つ (sistenz) ことで、真理の生起に身をまかせ、それをそのまま受け入れることだというわけだ (ebd)。そのような知としての守ることは、新カント派の美学が考えるように、作品を刺激材料にして個人が美を感じる体験ではないのだろうし、作品の特質や魅力をただの趣味として鑑賞することや、作品の真贋や価値を鑑定したり、作品を保存、修復するために科学的な分析を試みことも、まったくちがうことなのだろう。

その知によって、作品の作品らしさが守られることで、大地として顔を覗かせるはずの物の物らしさも、その大地と世界からなりたつ信頼性であったはずの道具の道具らしさも、やはり、有用性という物概念の支配や襲撃から守られることにもなるのだろう。だからこそ、作品はその作品らしさのままに創作され、その作品らしい衝撃や途方もなさに驚かされることにもなるわけである。

ところが、ハイデガーによると、このように、「芸術とは真理が生成し、生起することの一つである」のだとすれば、すべての芸術は詩作であることになるのだという。

すべての芸術は、存在するものそのものの真理の到来をそのまま生起させることとして、その本質において、は詩作 (Dichtung) である。 (UK, 73f)

詩作といっても、それは、いわゆる文芸作品としての「詩 (Poesie)」を作ることだけをいうのではなく、すで

に見てきたように、「真理を空け開き (lichtend)、その輪郭を描き出す (Entwerfen)」という、より広い意味でのことであり、文芸作品としての狭い意味での詩は、その一つのあり方でしかない (UK, 75)。とはいえ、いや、だからこそ、文芸作品としての詩は、やはり、芸術のなかでも卓越した地位を占めるというのだが、それは、「言葉 (Sprache)」そのものが、より広い意味での詩作そのものなりたちでもあるからなのだろう。もつとも、言葉といっても、これもやはり、ふつうはそう考えられがちでもあるように、ある事柄を伝達したり、その意味を表現したりするための手段としての音声や文字にすぎないものではない。そもそも、そうした伝達や表現がなれたためにも、「言葉が存在するものを存在するものとして、はじめて開かれたところ (das Offene) へもたらず」(ebd.) ことがなりたっていなければならないからである。

気がつけばすでに人間にとってその言葉というものがなりたってしまったているからこそ、何で「あれ (sei)」、その何かが何かで「ある (sein)」とか、何かで「ない (nicht sein)」とかいったように、「ある (Sein)」とか「ない (Nichts)」とかいうこと、つまり存在とは何か、その言葉の意味も理解されてしまっているのだろうか、そうした存在という視点が開かれていてはじめて、何かが何かとして存在することにもなるのだろうか。ハイデガーのいうように、石や、植物、動物には、人間のようにそうした言葉がなりたっていないはずなのだとすれば、そこに存在という視点が開かれることもないのだろうか、そうすると、「石には世界が欠けている。植物と動物にも同じく世界はない」(UK, 41) という言い方もできそうである。

いつだってすでに気づかぬうちに、そうした言葉としての詩作というものがなりたち、存在するものがそこに現れる「空き地」としての視野が開かれ、真理が真理として生起してしまっているからこそ、絵画であれ、建築や造形であれ、文芸としての詩であれ、その真理を空け開き、その輪郭を描きだすはずの芸術ということもなり

たつわけだ。このように、真理を開かしめ、その「輪郭を描きだす発言 (das entwerfende Sagen)」が、ハイデガーのいう詩作であるのだとすれば、それは、「世界と大地の言説 (die Sage)」であり、「その闘争が演じられる空間についての言説」であり、「存在するものの隠れなさの言説」であるといえる (UK, 75f.)。そうすると、ハイデガーのいうように、芸術のあり方としての優劣はともかくも、そうした発言や言説であるはずの言葉をまさにその言葉そのものから描きだそうとする詩というのは、他の芸術に比べて、きわめて独特な位置を占めることになるのかもしれない。

いずれにしても、ハイデガーのいう芸術のなりたちは、詩作であり、その詩作のなりたちが、「真理の創立 (Stiftung)」、つまり、真理を「贈り (Schenken)」、「根拠づけ (Gründen)」、「開始すること (Anfangen)」にあるのだというのなら (UK, 77)、それは、狭い意味での詩を含めた、偉大とされる芸術作品の作品らしさ、そのなりたちにだけ当てはまる話であるどころか、むしろ、日常の有用性に埋没し、隠されてしまうことになったはずの物の物らしさ、道具の道具らしさ、そのなりたちにもそのまま当てはまることになってくる。物や道具の、物らしさや、道具らしさは、大地と世界の原闘争という真理の生起や、そこになりたつ信頼性にこそあるとされたわけだが、そうになると、真理の創設という、もっとも広い意味での詩作、これを芸術というのなら、物も道具も、より広い意味での芸術作品としてなりたってきたはずだということになる。

いわゆる偉大な芸術作品というものは、日常に深く埋もれ、遙か遠くに忘れさられていたはずの、真理の生起というこの出来事を一つの作品にすることで、ひととき目立つものにしてみせるところになりたつといいたいのだろう。だとすれば、そうした作品に出会うとき、不意にその望郷の念に気づかされ、得もいわれぬ感動を覚えることになるのかもしれないし、思いもよらなかったその姿の輝かしさに目を奪われ、そこに人為を超えた美し

さを感じるようになったとしてもおかしくはない。

そう考えるなら、まさにこのもつとも広い意味での芸術こそ、人間が人間となったそのはじまり、つまり、ハイデガーのいう「歴史的な現存在 (das geschichtliche Dasein)」がそれとしてなりたつにいたった歴史的な場面にはかならないのだろう。

芸術作品の根源、ということは同時に、創作し守る者たち、つまりは一つの民族の歴史的な現存在の根源でもあるのは、この芸術なのだ。そうであるのは、芸術がその本質において一つの根源だからである。つまり、真理が存在するようになる、すなわち、歴史的になる一つの際立った仕方だからである。(UK, 80)

詩作としての言葉がなりたち、そこではじめて真理が生起し(歴史的になり)、そこに存在という視点が開かれてくる。そのときにはじめて人間が人間として存在することになったはずなのだとすれば、まさに人間のこのなりたちを言い当てるには、真理がそこに生起してくる「歴史的 (geschichtlich)」な「現場 (da)」で「ある (sein)」という意味で、「歴史的な現存在 (das geschichtliche Dasein)」という言い方がふさわしいのだといえる。

むすびにかえて——人間への問い、その祝祭と謎

それにしても、この講演論文でハイデガーが伝えたかったはずのこととは、いったい何だったのだろうか。その基本的な意図はそもそもどの点にあったことになるのだろうか。最後に、その見通しを確認することで、本稿をむすぶことにしようと思うが、そこでまず、ここまで歩んできた道のりを振り返ってみることにしよう。

そもそもは作品の作品らしさを問うはずだった。そのために、物の物らしさを問い、さらにそのために、道具の道具らしさを問うべく、ゴッホの描いた一枚の絵に注目することになる。そこで、道具の道具らしさ（信頼性）を通して、再び作品らしさの問いへと舞いもどり、作品の作品らしさ（世界と大地の闘争）に気づかされることになったわけである。そうして、今度は絵画を離れ、建築作品であるギリシアの神殿に注目しながら、物の物らしさ（大地の拒絶と二重の隠蔽）が鋭く見つめなおされ、物の物らしさ、道具の道具らしさ、作品の作品らしさ、そのすべてが、真理（存在の隠れなさ）の生起として問いなおされることになる。こうして、最後に、真理が生起してくるその現場としての人間存在（歴史的な現存在）のなりたちが見つめなおされることになったのだ。

そう振り返ってみると、やはり、いかにも錯綜した論理構成というしかないが、その一方では、紆余曲折したその道のりにも、芸術作品への問いを一つの手がかりにした、存在への問いであると同時に人間への問いであるという、より透き通った一本の筋道も浮かびあがってくるのではないだろうか。なにしろ、後年（一九五六年）加筆されたとされるこのテキストの補遺（「Zusatz」）のなかで、いみじくも、ハイデガー自身がそれに当たる胸のうちの打ち明けてもいるからだ。

『芸術作品の根源』というこの論文は、まるごとすべて、意図的に、だが口に出されることはなく、存在の本質への問いに向けて展開されている。芸術とは何であろうか、その省察は、まるごとすべて、決定的に、ただ存在への問いからのみ規定されている。……だが、存在とは人間へ話しかけることであり、この人間なしには存在もない。（UK, 90f.）

だとすれば、ハイデガーが、作品らしさというものに、一民族や、一時代の存在理解の予兆を見ようとしているのか、あるいは、ゴッホの絵から知らされたように、農婦なら農婦の世界といったように、それぞれが独自の世界を開くと考えているのか、その意図のはっきりしなさにもそれなりの見通しも開かれてくる。基本的な意図というのなら、その意図は、そのどちらでもなく、そのどちらでもあった、そういうしかないのだろう。

人間というものがハイデガーのいう歴史的な現存在、つまり、真理（存在）の生起がなりたつ場面であるはずなのだとすれば、ハイデガーのいう芸術作品とは、個々の作品というよりはむしろ、その人間のあり方そのものであることになりはしないだろうか。農婦という人間こそ、農婦の生きる世界が開かれてくる場面である（「Dasein」）はずなのだとすれば、そこにはすでに作品らしさがなりたっているはずだし、古代ギリシアの一民族、一時代の人びとにしても、やはり、その人間たちに、その民族や時代の生きる世界が開かれてくるという意味では、そうなのだろう。農家の世界、一民族、一時代の世界、あるいは、ローマの泉の世界、その内容や規模はさまざまにならざるをえないのだろうが、やはり、その背後にはいつだって、真理（存在）が生起し、世界と大地の間で闘争が挑まれ、その意味で作品らしさというものがなりたつ、まさにその現場である人間（歴史的な現存在）が、すでに関与しているという点には変わりはないはずである。

そうすると、人間のその作品らしさ（真理の生起、存在の生起）をその誤解や忘却から守り、それを増幅してひき出してくる（テクネー）ものとされた、ゴッホの絵、マイヤーの詩、ギリシア神殿といった芸術作品は、大地という存在の理解を告げ知らせるものなのか、それとも、それぞれに独自の世界を開くものなのか、そのどちらかではなく、そのどちらでもあるのだろう。どちらにしても、真理の生起、その現場である人間の作品らしさ、そのありようについては、その一面しか言い当ててはいないし、その一面はみごとに言い当てているからである。

いずれにしても、ハイデガーは、日常の有用性を不意に揺るがすその衝撃や途方もなさによって、人間存在のその作品らしさをみごとに増幅させることで、それにふと気づかせてくれるところに、芸術作品の偉大さを見ようとしていたのだといえそうである。それは、作品の作品らしさを問う芸術論である以前に、すでにして、道具の道具らしさを問う技術論でもあると同時に、真理の生起を問う存在論であり、結局のところは、人間の人間らしさのなりたちを問いなおす人間論なのだろう。その基本的な意図は、どこまでも、存在への問い、その問いを問うための人間への問いにあったはずだということになりはしないだろうか。

人間へのその問いによって、有用性に埋没する日常から解き放たれ、遙か遠くに置き忘れてしまった、いや、忘れてしまっていることすらも忘れられてしまった、人間らしさのなりたちの非日常的なありようにも気づかされることになるのだとすれば、ハイデガーがそう仄めかしていたように、「思索の祝祭」とは、まさにこの問いのことをいうのだといえそうである。

そうして、芸術というものが人間のなりたちそのもののことをいうのだとすれば、このテキストの「あとがき(Nachwort)」でそう振り返えられてもいるように、その芸術そのものが謎というしかないのだろう。

上で述べてきた考察は芸術の謎に挑んでいる。この謎というのは、芸術そのものが謎である、その謎のことをいうのだ。その謎を解決しようなどと要求するのは、的はずれなことである。課題となるのは、その謎に出くわすことなのだ。(UK, 83)

(1) これは『全集』版に記載されている年号であるが、論文としての最終的な完成はもう少し遅い時期だと推定される。

そのあたりの事情や経緯については、関口浩「訳者後記」(マルティン・ハイデガー『芸術作品の根源』関口浩訳、平凡社、二〇〇八年、所収)を参照されたい。

この論文は、一九七七年刊行の『全集』第五巻と一九五〇年刊行の論文集『拙道』にも収録されているが、以下の論文からの引用および参照箇所の手引については、一九六〇年刊行のレクナム文庫版、M. Heidegger, Der Ursprung des Kunstwerkes. Mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1960.に従って、引用文で傍点を付した箇所は原文でのイタリック体等の強調箇所に対応する。

邦訳については、上記のマルティン・ハイデガー『芸術作品の根源』(関口浩訳、平凡社、二〇〇八年)を参照させていただいたが、文脈に応じて一部改変させていただいた部分もある。

(2) 木田元『ハイデガーの思想』(岩波新書、一九九三年)二二二頁。

(3) vgl. Zur Einführung von Hans-Georg Gadamer (UK, 93ff.). これは、一九六〇年にレクナム文庫版のテキストが刊行されるにあたり、新たに収録されることになった、ハンス・ゲオルグ・ガダマーによって書かれた解説である。

(4) たとえばガダマーは、前掲の解説「導入のために」(Zur Einführung)で、この論文が芸術作品の分析を支えにした存在論であるという点を指摘している(vgl. UK, 107, 110)。同様にまた、渡邊二郎は『芸術の哲学』(ちくま学芸文庫、一九九八年)のとくに第六章、第七章で、ハイデガーの芸術論が徹頭徹尾、「存在への問い」との絡みのなかで提起されている旨を詳述している。いずれの試みも、ハイデガーの芸術論の醍醐味や神髄を鋭く抽出しているが、その基本的な意図の一貫性の是非について表立っては問題にされていないように思われる。本稿では、概ね、ハイデガーの芸術論が存在論であり、「存在への問い」を基本的なモチーフにしているというこの方向に従いながらも、芸術論である以前にむしろ、技術論、人間論でもあるという観点を浮かび上がらせることで、この論文の錯綜した論理構成や基本的な意図の不透明さについても着目し、その意味や必然性をさぐってみようと思う。

(5) 「思索の祝祭」の意味合いについては、関口浩「訳注」5も参照されたい(前掲、関口浩訳『芸術作品の根源』二〇〇八年、一八二頁)。

(6) このテキストでは、形づくられた素材としての物概念が残り二つの物概念をも支配しているという点についても、三つの物解釈の関係性についても、直接、論じられているわけではない。「存在するものについての真理の歴史の経過のなかで、上述した三つの解釈はさらに相互に結合してしまうことになるが、その点についていまは不問に付すことにす

る。」(UK, 23f)。「形而上学入門」(一九三五年夏学期講義)の第四章「存在の限定」の第三節「存在と思考」は、技術のなりたちから思考や命題のなりたちを考察するものとして、講演論文「技術への問い」(『講演論文集』一九五四年、所収)は、技術の本質から科学のなりたちを考察するものとして、そのあたりの事情を説明する試みにもなっているといつていいだろう。拙論、岡山敬二「技術と存在——ハイデガー「技術への問い」を問う——」(日本大学法学部『桜文論叢 第九十六巻』二〇一八年)、岡山敬二「もっとも不気味なもの」としての人間に向けて——存在と無のはざまで——」(日本大学法学部『桜文論叢 第九十七巻』二〇一八年)で、その点を指摘する考察を試みている。

(7) テクネーとフシスのこの関連性については、ハイデガーの講演論文「技術への問い」(『講演論文集』一九五四年、所収)でも論じられている。前掲書、岡山(『桜文論叢 第九十六巻』、二〇一八年)でも、技術の本質という点から、この関連性について考察を試みている。

※本稿は、平成二九年九月十四日に中央大学多摩キャンパスの哲学研究室で開催された私的研究会(「第三回リテュー研究会」)で発表した構想をもとになりたつ。本稿を書き進めるにあたり、当研究会で貴重な指摘をえられた。研究会にご参加いただいた、須田朗、吉田達、寺本剛、齋藤宜之、竹中真也、各先生方には、この場を借りて改めて謝意を申し上げたい。

尚、本稿がなりたつにあたって、平成二九年度に日本大学法学部で開講された「教養演習ⅡB」(ハイデガー『芸術作品の根源』の邦訳を講読する授業)での議論から有益な示唆をえられた。当演習の受講生である、各氏にも、この場を借りて改めて謝意を表したい。

近世における「越前四箇本山」とその教団

朴 澤 直 秀

はじめに

越前に、現在の「真宗十派」のうち四派の本山がある。いわゆる「越前四箇本山」——真宗出雲路派毫撰寺（五分市本山）、今立郡清水頭村、現越前市）、真宗誠照寺派誠照寺（鯖江本山）、今立郡鯖江、現鯖江市）、真宗三門徒派專照寺（中野本山）、足羽郡福井城下、現福井市）、真宗山元派證誠寺（横越本山）、今立郡横越村、現鯖江市）——である。

近世において、これらの各本山は、しばしば公家や武家、他の真宗大寺院から養子を迎え、公家と猶子関係を結んだ。そして、十数ヶ寺～四十ヶ寺程度の末寺を持ち、それぞれ独立した教団を構成して、宗としては真宗の範疇に含まれた。それぞれの教団は概ね越前国内に展開したが、後掲「史料一」にみるように、誠照寺の教線は美濃などにも若干の展開をみせた。派としては、各派ごとの呼称はなく、総じて「三門徒」「讃門徒宗」「一向宗讃門徒」「浄土真宗三門徒」「一向宗」「浄土真宗」などと表記された。近世において各派ごとの呼称はなかったのであるが、本稿ではあくまで便宜のために、『越前若狭地誌叢書』の「越前国寺庵」の「⁽¹⁾解題」に倣って、以

下、「五分市派」（現出雲路派）・「鯖江派」（現誠照寺派）・「中野派」（現三門徒派）・「横越派」（現山元派）の称を用いていく。

近世の仏教教団の、幕藩権力による「統制」や把握に関しては、従来、本末制度や触頭の制度など、一定規模の全国的教団に即した議論がなされてきた。ただしその捉え方については、単純な全国一律の本末組織といった捉え方に留まらない視点が提示されている。夙に高埜利彦氏により、幕府が個別宗教者まで把握することを企図し続け、本末制度に留まらず、地域単位の寺社書上や、江戸触頭の設定を行ったという指摘がなされている。⁽²⁾のちに筆者も、全国的教団組織に包摂される地域的な教団組織、教団における種々の支配系統の複数性、時には教団を超えるそのねじれ、教団に包摂されない寺院の存在、といった問題を取り上げた。⁽³⁾あるいは幕藩領主の、寺社帳による宗教施設の把握や建築制限の問題を取り上げた。⁽⁴⁾また上野大輔氏は、幕藩領主との交渉や、門徒集団との関係を視野に入れ、真宗西派教団の「領域的編成」を論じている。⁽⁵⁾さらに藤田和敏氏は、天台宗における西教寺やその末寺の動向を、後の天台真盛宗としての独立へと繋がる「宗派意識」の形成の問題と捉えつつ分析している。⁽⁶⁾全国的教団に包摂されない小規模教団を視野に入れた研究自体は進んでいないが、そこに繋がる論点や分析は提示されてきているといえる。

四箇本山及びその教団について、比較的近年では小泉義博氏が各派の成立を論じているが、⁽⁷⁾近世における各派の教団のありようや構造については、『福井県史』⁽⁸⁾において記述がみられる程度で未詳の部分が多い。本稿では断片的な叙述にはなるが、先に述べた研究状況を踏まえて、小規模教団への着眼から、単純な教団把握では見出せない側面を照射することを意識つつ、課題発見的に論点を掘り起こしていきたい。

一 本末関係・寺格―天台宗門跡との関係を中心に―

諸派の本末関係について、『福井県史』では、次のように記述している。

近世初期、幕府は寺院法度を定めて寺院の本山・末寺の関係を強化し、本末制度を固定化したが、三門徒の諸寺院はそれぞれ多くても二、三〇か寺の末寺しか有しない小教団であったため、一宗一派として独立することは許されず、さりとて本願寺や高田専修寺の傘下に入ることをいさぎよしとしなかったため、それぞれ天台宗の門跡寺院の院家となつて存続した。すなわち、中野専照寺は妙法院に、横越証誠寺は聖護院に、鯖江誠照寺は日光輪王寺に、出雲路毫撰寺は青蓮院に属して院家となつた。⁽⁹⁾

すなわち、近世的な本末関係が整備されるなかで、特定の宗派の傘下に編成される必要があり、天台宗門跡の院家となつた、という解釈であろう。ただ、各寺ごとの状況を見ると、事実関係にはつきりしないところもあるが、そういった単純な捉え方はできないようである。そもそも院家について、門跡と並立していた院家が、宗派内格式として位置づけられるようになったのは正徳・享保期であることが高埜利彦氏により指摘されている。⁽¹⁰⁾ どのように院家の制度・格式自体にも流動性があつた。しかも後述の如く、そのなかでも各寺は狭義の（かつて門跡と並列的に存在していたような）「院家」ではなく「准院家」格であつたと思われる。

毫撰寺は、青蓮院の寺誌『華頂要略』によれば、（名家の柳原家から入寺した）善照のとき、天正一七（一五八九）年に青蓮院の准院家となり、⁽¹¹⁾その後相承されている。⁽¹²⁾なお小泉義博氏によれば、天正一七年段階では山本庄水落村（現鯖江市）にあつた毫撰寺は、慶長八（一六〇三）年より何年か後に清水頭村に移転したのではないかと推測されている。⁽¹³⁾近世初期に五分市派から東派に改派（帰参）したとされる今立郡和田村（現鯖江市）仰明寺の、乗恩⁽¹⁴⁾

が宝永二（一七〇五）年に著した『越前三門徒法脈⁽¹⁵⁾』によれば、善照を柳原家から迎えたことにより「益々繁盛」し、「近年」権大僧都を勅許され、青蓮院の院家となった、とされている。一方、もと中野派の僧侶により宝永二年に著されたと考えられている『中野物語』では、「寛文五年午夏」に青蓮院に帰依して律師の号を得たと記されているが、午年は寛文六（一六六六）年にあたり、正確性を欠く記述である。⁽¹⁶⁾

また、西本願寺の寺誌である『大谷本願寺通紀』の巻第六「旁門略伝」の「越州三門徒」の項によれば、誠照寺は元禄六（一六九三）年に輪王寺に属して院家となり、證誠寺も同年に聖護院に属して院家となったとされている。⁽¹⁷⁾ 誠照寺については、誠照寺の役寺である西福寺の誠智の手になる『覚書』に、元禄六年に東叡山の院室となった経緯が書かれている。⁽¹⁸⁾ また、鯖江派の僧、恵南の記録にも経緯が記されている。⁽¹⁹⁾ 公家鑑への記載がみられないところから考えると、他の本山同様、准院家の寺格であろうか。一方、證誠寺については、近世においては代々、上人の勅許を受けているが（それ以外の官位は受けていない）、宝暦九（一七五九）年以降、万里小路家を永代の執奏家としている。⁽²¹⁾ 宝暦九年の善阿の継目参内の際は東坊城・万里小路の両家、文化八（一八一）年の善慧の参内の際は万里小路家と善慧実家の今出川家に出入りしているが、両度ともに、聖護院との関係は窺えない。⁽²²⁾ 因みに、小泉義博氏によれば、證誠寺が横越の旧地に寺基を定めたのは、一七世紀後半、延宝期以降のこととされる。⁽²³⁾

専照寺は、妙法院の坊官による記録である『妙法院日次記』の記事に拠れば、妙法院からみれば末寺として把握されていた。⁽²⁴⁾ 『中野物語』では、「申冬」（寛文八年か）に妙法院への帰依を許され、律師と法橋とを得たと記されている。⁽²⁵⁾ また後住は妙法院を通じて山門永補任により法橋・法眼・法印・権律師・権少僧都・権大僧都に一度に補任された。⁽²⁶⁾ 宝暦七年に至り、専照寺は名家池尻家の池尻栄房の弟を後住として迎えた（誉如を名乗る）。誉如

は妙法院宮の剃刀を受け、法印権大僧都までの山門永補任を受けた。さらに専照寺は、輪王寺支配の誠照寺や、青蓮院の末寺で院家格の毫摂寺と同格なのに、福井藩主による待遇が毫摂寺に対するものより粗末であるとして、妙法院の院家・院室に加えて欲しいと願い出た。これが受理されて、妙法院宮の令旨により准院室の格式を認められ、准院家となった。また、坊官から、福井藩の家老に宛てて、院室の格に寺格を改めた旨の奉書が出された。⁽²⁷⁾

なお杣田善雄氏により、天台寺院の、宗内の手続きで済む山門永補任（法印・権大僧都まで）で処理できない、勅許を要する官位補任について、以下のことが明らかにされている。すなわち、執奏は天台座主によって行われるが、輪王寺門跡（東叡山役者）の奉書が必要であり、事実上の官位執奏権が輪王寺門跡の側に把握されている。⁽²⁸⁾

これについて専照寺の事例をみると、准院家の格式を得た誉章（誉如）は、安永四（一七七五）年五月に妙法院へ権僧正への推挙を願い出ている。六月にかけて手続きが行われ、勅許がなされているが、ここでは輪王寺門跡の関与はみられない。妙法院の末寺・院家ではあっても、天台宗教団に包摂される寺院とは扱いが異なったものか。⁽²⁹⁾

因みにこの後、妙法院では、専照寺の願いにより、専照寺の帰国に際して、福井藩家老に宛て、権僧正勅許と参内を知らせ、「青蓮院宮末寺」の毫摂寺と同様の会釈を求める旨の書状を遣わしている。⁽³⁰⁾ 先述のように、専照寺側の意図は、毫摂寺と同格の扱いを受けることにあった。

准院家となっても、妙法院から見ても「末寺」としての位置づけは変わっていない。例えば、天明二（一七八二）年七月二三日には、来る九月二四日に勅会灌頂を開催するので上京すべしとの奉書が、「御末寺方」の播州清水寺・越前専照寺・備前光乗院・三州勝曼皇寺などに出されている。専照寺については、あわせて末寺の専林寺にも書状が出されている。⁽³¹⁾

しかし後に、寛政度の寺院出家山伏の人別改（諸寺院人別改）をきっかけに、専照寺は「無本寺」としての立

場を主張するようになる。寛政二（一七九〇）年五月二三日に、武家伝奏により、前年に幕府から命ぜられた、寺院出家山伏の人別を本寺・触頭より取り集め差し出すようにとの触につき、宮門跡・比丘尼御所などで末寺の人別改を取り集め、来る六月限りに京都町奉行井上利恭の役所に提出するよう通達が行われた。⁽³²⁾七月二五日には、武家伝奏からあらためて、末寺の人別改につき、「院家衆・兼帯所等有之候ハ、人別改可被差出由」が達せられた。⁽³³⁾

寛政三年一二月五日に至って、上京していた専照寺の代理の誓願寺が、人別改の件につき、檀末相談のうえ異議を申し立てるとして、妙法院に書付を提出した。書付の内容は、以下のようなものである。すなわち「末寺人別改のことにつき、「無本山之儀」に書き上げたところ、妙法院から咎められ、専照寺側はこれまで通りとするように交渉したが受け入れられなかった。妙法院から福井藩に連絡がなされ、福井藩からは専照寺に、内済によりこれまで通りにしてもらうよう、今一度和談するように申し渡された。よって誓願寺が上京し交渉したが、妙法院からは、以前は憐憫をもって許容していたので、これ以後は万事末寺としての扱いとすべきかどうかということにつき、返答するようにと命ぜられた。しかしこれは専照寺滅亡の礎となることで、軽々に即答できないので、早々に帰国し、檀末一統相談のうえ返答するので、暫く猶予をいただきたい」という願い出であった。⁽³⁴⁾

寛政四年五月七日には、妙法院から武家伝奏に、以下のような願い出を行っている。すなわち、諸寺院人別改について、専照寺が、福井藩に人別帳を提出したと申し出たので、写しを差し出させたところ、「無本寺」と書いてあったので、取り調べたところ末寺ではないと申し立てたので、これについて関東で吟味することになったので、いましばらく提出の猶予をいただきたい、と願い出ている。⁽³⁵⁾

なお、明治五（一八七二）年の、別派独立本山及び無本寺について、総本山への所轄を願い出るべき旨の指令⁽³⁶⁾

に對し、專照寺を獨立本山のままとすることを願ひ出る願書（實際に提出された文面かどうかは不明）に、次のような記載がある。すなわち專照寺について、「官位は勅許で連綿してきたが、雜費が嵩み、小祿で難渋したので、妙法院に「館入」を頼み、比叡山僧綱職の三位三官を受け、累代相續してきた。そうしたところ、譬如のとき、幕府から諸寺院人数改を命ぜられ、末寺の人別書を集めて福井藩へ納めた。ところが、妙法院から人別書を納めるようにと命じてきたので、專照寺から、「專照寺は妙法院の館入であつて、末寺ではない。この度の人別書は、一本山（一派の本山）なので、直接（福井藩を介して）幕府へ納めた」と妙法院に伝えたところ、争論になり、九年かかつてついには妙法院から幕府寺社奉行に出訴した。專照寺の言い分が尤もだとして勝利となり、内済となった。」と記載されている。⁽³⁷⁾なお、嘉永四（一八五二）年九月、福井藩寺社役所からの寺格・官位などについての質問に對して提出した專照寺の口上書には「当山禁裏御直官ニ而致昇進候二付、宮様等江ハ少茂抱合無之、池尻家執奏ニ而代々官位昇進致来候事」とある。⁽³⁸⁾この段階では、妙法院の関与を受けず、池尻家の執奏を受けていた。

例えば東西本願寺が青蓮院を得度の戒師としたように、真宗本山と天台宗門跡との關係は深い。⁽³⁹⁾しかし以上でみた專照寺の事例からわかるように、天台宗門跡の院家となることは、寺格としての意味や、官位補任のうえでの意味を持つものであつて、教団存続のための要件とはなっていない。因みに官位補任について、各派の末寺については、誠照寺の役寺西福寺の住職が法橋位を得ている例があるが、⁽⁴⁰⁾一般的には僧位・僧官を受ける例は希であるように思われる。

さて、天明末年・寛政初年には幕府により諸宗の本末帳が徴収される。天台宗の分の写が水戸彰考館本『天台宗寺院名前帳』として残存しているが、四箇本山のうちでは誠照寺のみが記載されている。⁽⁴¹⁾すなわち、越前国の

部の末尾に

〔史料一〕

東叡山御支配

一向宗

越前国今立郡佐波江

一、僧正寺

上野山九品院

誠照寺

御朱印高二拾四石二斗五升余

寺中五ヶ寺

末寺三拾六ヶ寺

越前国

三拾二ヶ寺

越後国

一ヶ寺

美濃国

二ヶ寺

佐渡国

一ヶ寺

とあり、末寺の細目はないが、「東叡山御支配 一向宗」として書き上げられている。それに対して、他の三ヶ寺、およびその末寺・寺中などに関する記載はない。なお、『妙法院日次記』にもこの時の専照寺の本末改に関する記事はない。あるいは、誠照寺は（比叡山末と並んで）末寺の多い東叡山（ないしは輪王寺）支配であるが故に、独立性が高くとも収載されたものか。それとも、誠照寺のみが朱印地を有している故に、とくに収載されたものか。四箇本寺と各派は、官位昇進を中心とした天台宗門跡との関係のありかたや、日常的な活動の独立性からみ

るに、実態としては地域的な真宗の「一派」の教団と、その「一派」の本山ないし本寺（一本山・一本寺）として存在していたと考えられる。⁽⁴²⁾

二 教団と本山の組織

1 寺院と道場——五分市派の事例を中心に——

毫撰寺および五分市派について、安永三（一七七四）年に毫撰寺の堂宇・庫裏・書院などが焼失した後の再建期にあつた安永七年の、門末が心得るべき「定」が伝わっている。⁽⁴³⁾

その第三条は次の通りである。

〔史料二〕

一、御当山御開基之砌より数百年伝来之御末寺中之分ハ各別之古寺也、其余ハ往古すへて惣道場地にて、不残御直参所ニ候之处追々寺号御免、以後右御直参所を其寺へ有形リニ支配被 仰付、其上にて万事御寺法筋ハ古格之通違乱無之様可相守段被 仰渡、先祖各承知之趣にて代々相続之上、夫々官職等御免有之事ニ候、尤其以後中興ニ至て所以有之自身印形ニ相成候得共、至極古寺之御末寺中ハ各別、其余ニおゐてハ先々より旦越所持之寺ハ曾而無之事ニ候、然ル処、近代末々にて古来之訳不案内之輩も有之歟、右之御寺法筋次第ニ不正之品出来候上、剩面々支配下之御門徒を語らひ、弥御寺法違乱之筋ニも可相成義を申立候輩於有之ハ、第一 御本山御不益之義を不顧之心中より、私曲ニ相似寄候義も有之ハ不取止事可及其沙汰義ニ候、併近年打続御再興之御企、其上当時御火災後故諸事隱便之御時節柄ニ而、随分不表立義ハ其通り

二被成置事二候、然者、僧侶之身分ニ而ハ猶以当時御不幸之折柄といひ、且又 仏祖之御照覧之程を恐れ入心中有之ハ、僧俗共二面々丹情懇志^{（精）}之心底のミを運び可申御時節候処、当時之為体ハ右之御時節柄を幸之様ニ存し、追々私事之儀を申募る輩於有之ハ、至極御寺法違乱之道理ニ相当候時ハ、古来御作法之通急度可被仰付事勿論之儀二候、然ハ向後御寺法違乱之筋無之様ニ其意取可有事

附り、御末寺中新古共ニ他派入寺有之寺柄ニおゐてハ、古来御寺法御定書を以逐一被 仰渡各承知之印形等被指上置候故、其後次第相続之後住職ニ至而古来之御寺法筋不案内之輩におゐてハ不斗違乱之品も出来可申歟、然ハ向後右之趣得与承知之上、兼而其意得可有事

意味を取りにくい箇所もあるが、ここでは、次のような点が述べられている。すなわち、①「毫摂寺開基の砌より数百年伝来の末寺中」は格別の古寺である。②古寺以外は全て、往古は惣道場地であつたもので「御直参所」である。③直参所に、追々、寺号（いわゆる、領主によっては公認されず、教団内限りでの寺号である「呼寺号」にあたらう）が免許され、（門徒たちの「惣道場」から、道場主の「自庵」^{（45）}化して）代々相続して（院家・内陣・余間・飛檐などの）官職なども免許されてきた。④その後ゆえあつて自身印形になつたが（寺僧のみが自身印形になつたということか）、古寺の末寺以外は檀那をもつことはなかつた。しかし近頃に至り、寺法筋が乱れ、支配下の門徒を語らう者も出てきた。そういった寺法違乱がないように心得よ、としている。なお附けたりでは、他派から入寺のある寺について、世代を重ねると寺法に違乱してしまう場合もあり得るとして、寺法の徹底を求めている。

また、第五条は以下の通りである。

〔史料三〕

一、御末寺中、夫々支配之分ハ各別、古来御定書之通、猥御直参所へ立入、相互ニ馴語らひ、御寺法ニ違し

候勤事等、堅可相慎事二候、動は居村支配下同様之意得於有之ハ、後々御直参所と面々支配下と紛敷相成り、御寺法違乱之端にも可成候得ハ、此義兼而可被相意得事

附り、御直参所ニ而往生人等有之節、若ハ大水大雪、或ハ小児、或ハ末々貧躬之者ニ而 御本山へ御達し難成族ハ、其村之道場守りニ禪門成御免之輩指添ひ、即日之葬式ハ相勤へし、又其村ニ道場守り無之村方ならハ、其手寄を以、御末寺中之内何レ成共施主之勝手宜方へ相頼候而、即日之規式のミハ可相勤事

ここで、末寺中の「夫々支配之分」とされているのは（寺号を獲得していない）支配下の道場を指すか。末寺中が、直参所（附けたりを含めて、寺号付与されていないものを指すか）に立ち入って、末寺中の支配下のものと同様に扱ってはならないことが示されている。附けたりでは、「直参所で死者が出たとき、もし大水・大雪であつたり、あるいは小児、末々貧窮の者で、本山毫摂寺にすぐに届けがたい（ということか）者は、その村の道場守に、「禪門成御免之輩」が指し添ひ、即日の葬式はすべきである。また、道場守がいない村であれば、施主の勝手のよい末寺中に頼んで、「即日之規式」のみは勤めるべきこと」が述べられている。この附けたりからは、村の道場守（道場主）や「禪門成御免」の門徒の存在、彼らや近隣末寺の、葬式への関わりを伺うことができる。

さて、これらの条文からは、正式な末寺や呼寺号の寺院が、本山直参の門徒との関係を強め、呼寺号の寺院が宗判も行おうとする動向を看取することができる。天明六（一七八六）年に毫摂寺の再建落成が成った翌年、天明七年付の、「執事」を差出とする『定』⁽⁴⁶⁾にも類似の条文がある。一方で、天明三年の毫摂寺の『御用日記』⁽⁴⁷⁾をみると、日付・場所・担当者の順で列記するならば、四月五日・下新庄（坂井郡・現坂井市）・光闡寺、六日・福井（御預宗判）・光闡寺、七日・池田（今立郡・現越前市）・応信寺、十日・千福（今立郡・現越前市・美濃郡上藩領陣屋所在）・隠^カ応、十三日・大屋（今立郡・現越前市）・光闡寺、十九日・戸口（今立郡・現鯖江市）・応信寺、五月六

日・天王（丹生郡・現越前町・三河西尾藩陣屋所在）・教証寺、廿三日・福井（大宗判）・光闡寺と、毫摂寺から宗判に使僧が遣わされている。呼寺号寺院や道場を介さずに個別に本山の門徒となっている者の宗判を含むのかもしれないが、直参の門徒の宗判に対応している様相が窺える。

〔表〕は、第一章でみた、幕府による寺院出家山伏の人別改（寛政元年の現況を書き上げさせた）に際し、寛政二（二七九〇）年に作成された五分市派の『人別御改帳』⁽⁴⁸⁾を元に作成したものである。なお、参考のために昭和期の記録に記された由緒なども含めて〔表〕に記載した。これは人別改だから、呼寺号寺院も含めて僧侶が全て書き上げられている訳であるが、それぞれの寺院について、呼寺号寺院であるか否かの別は示されていない。なお『福井県史』では、福井藩（減封前）が寛文五（一六六五）年に諸宗の触頭格の寺院から末寺の書上を提出させ、「寺院身分の確定を図った」⁽⁴⁹⁾と述べられている。その事例として同年の毫摂寺による末寺書上⁽⁵⁰⁾が取り上げられている。これに書き上げられているか否かのデータについても〔表〕に記載した。（この書上には小浜藩領の寺院も書き上げられているが）この書上に記載された寺院が領主により公認されたものと考えらるならば、これらが、呼寺号ではない、（新たな公認や引寺などを除けば）正式な寺院に当たるものであろうか。

また呼寺号寺院と考えられる事例であるが、今立郡西角間村（現・今立郡池田町）の道場は元禄三（一六九〇）年に毫摂寺から浄願寺の寺号を下付された⁽⁵¹⁾。その後〔表〕に記したように寛政二（一七九〇）年の『人別御改帳』に浄願寺は寺院として収載されているが、天保五（一八三四）年の西角間村の宗門改帳⁽⁵²⁾では、浄願寺の境内を寄進している次郎兵衛以下、毫摂寺の直檀那として書き上げられている。浄願寺は呼寺号寺院として存在していたものと考えられる⁽⁵³⁾。なお、〔表〕の註に記したが、寛政二年以後も、南条郡において多くの道場が寺号を付与されている。

寺号を付与されず、寛政二年の人別改でも書き上げられるに至っていない道場についてであるが、鯖江藩（間部氏・五万石）が入部の翌年、享保六（一七二一）年に村々に書き上げさせて作成した『寺社改牒』⁽⁵⁴⁾においては、五分市派では五ヶ寺（うち庄田村昭光寺は無住で寺守を置く）の他に、二ヶ所の道場、すなわち、今立郡下新庄村の、法常寺（五郎丸村）末の道場（道場守彦兵衛、二間四方の家に、村除の敷地が二畝二〇歩）と、今立郡入谷村の、毫撰寺下の道場（道場守・本尊・絵像なし。三間に四間の家、敷地は年貢地）とが書き上げられている。なお、近世の越前
 の道場・道場主については、村との関係の構造分析を含めた、澤博勝氏の研究がある。⁽⁵⁵⁾ 澤氏が村明細帳類から分析したところによれば、越前のなかでも宗教施設の分布状況には差異があり、「真宗地帯という要素を強く持った」坂井・吉田・大野郡では寺院が存在する村の比率が低く、一方で（坂井郡はデータが少なく不詳だが）吉田郡・大野郡では道場が存在する村の比率が高い（吉田郡で四〇・六％、大野郡で七二・三％）。それに対して（四箇本山のうち三ヶ寺が所在する）今立郡や、丹生郡では、それに比べると道場が所在する村の比率が低い（今立郡で三〇・五％、丹生郡で一・一％）⁽⁵⁶⁾。

親鸞の五百回忌（宝暦二一（一七六一）年）の際の、五分市派の『御定法書写』⁽⁵⁷⁾に、院家中・御一家中（内陣・余間地）・飛檐地・平僧地・俗道場のそれぞれについて、日数や勤行の次第が定められている。装束については平僧までの定めはあるが、俗道場には定めがなく、僧形の装束は認められていないものと考えられる。このように、宗教施設の格式秩序においては、道場は末端に位置づけられていた。

そして、ここではさしあたり言及できなかったが、派や寺を超えた立合（寄合）道場⁽⁵⁸⁾なども含めて考える必要がある。鯖江派の遠隔地の例について、千葉乗隆氏が美濃国揖斐郡徳山郷（現岐阜県揖斐郡揖斐川町。現在は徳山ダムの水底に没している）の近世から現代に至る様相を分析している。⁽⁵⁹⁾ それによると、徳山郷には曹洞宗寺院一ヶ

支配	郡	町村	地位	寺名	寛文5年	住僧・年齢	由緒抜粋
幕領代官支配	南条郡	古木村	末寺	蓮光寺		住職(34)	明応8年證誠寺に属し、慶長8年毫摂寺末となり、文化10年東本願寺に転属
鯖江藩領	今立郡	西角間村	末寺	浄願寺		住職(25)	毫摂寺末となり、元禄3年、浄願寺と改宗
		養脇村	末寺	善照寺	○(鞍谷)	住職(16)、隠居(47)、弟子(23)	明徳年中足利義満三男が法体、毫摂寺に帰依。天正年中に善照が来て隠居
		檜尾谷村	末寺	法雲寺		住職(43)	元禄6年中興、毫摂寺に隸す
		庄田村	末寺	照光寺	○	寺守(助三郎、34)	慶長11年、本山より寺号を受ける
		大屋村	末寺	円光寺	○	住職(22)、弟子(25)	慶長12年毫摂寺に帰依、寺号を改める
三河西尾藩領	丹生郡 南条郡	下野田村	末寺	覚円寺		住職(23)	元禄5年、善岡に帰依して創立
		春日野村	末寺	円福寺		住職(25)	寛文5年、善休一字を創設せしめる
		東谷村	末寺	正善寺	○(脇本)	住職(35)	天正10年善舜に帰依、貞享元年移転
		中小屋村	末寺	浄教寺	○	住職(12)	天正3年毫摂寺に帰依
		馬上免村	末寺	聞信寺		住職(18)	天正年中善秀に帰依。元文火災後現地に营造
美濃郡上藩領		上野村	末寺	栄泉寺		住職(31)、弟子(28)	天正10年善舜に帰依、貞享元年移転
			末寺	徳正寺		住職(64)、新発意(19)	寛文10年再建
小浜藩領	敦賀郡	塚原村	末寺	清澄寺	○	住職(54)	永正14年毫摂寺に帰依し寺号を賜る、元文3年寺基を改む
		敦賀泉村	末寺	称名寺	○	住職(40)	(明治38年由緒では、文化2年東派に改派)
		敦賀新町	末寺	良覚寺	○	住職(49)、叔父(75)	天文年中寺号許可、慶長8年移転再建

【註】○基本史料は、福井県文書館写真帳毫摂寺文書00059『人別御改帳』である。○「寛文5年」の欄は、寛文5年の毫摂寺の末寺改の「一札之事」(『福井県史』資料編5)への記載の有無を表す。「一札之事」にはあつて寛政元年の人別改にはあらわれない寺として、小山専隆寺、白崎西蓮寺、鋳物師村正讃寺、牧谷浄善寺、浅水称名寺(のち東派に改派)、長畝玄正寺がある。○「由緒」の欄は、福井県立図書館本『今立郡寺院台帳』『丹生郡寺院台帳』『南条郡寺院台帳』『福井市寺院台帳』、国立国文学研究資料館宗務課引継文書『坂井郡寺院台帳』『敦賀市寺院台帳』『福井県管下越前国足羽郡寺院明細帳』、及び毫摂寺の文政13年の明細書(毫摂寺文書00055)、明治38年の由緒(毫摂寺文書00067)による。なお一連の『寺院台帳』は、1940年の宗教団体法施行を受けて作成された寺院台帳とみられる(長野栄俊氏のご教示による)。寺院台帳には、『人別御改帳』以降に寺号を付与された寺院として、いずれも南条郡の燈村専念寺(安永初年復興、宝暦3年寺号付与)、八乙女村円満寺(文化2年毫摂寺本山に転宗、明治12年寺号公称)、社谷村浄信寺(寛政5年寺号許可)、久喜村正行寺(宝永元年創立、文化14年寺号許可)、古木村本照寺(文化10年ごろ寺基を定め、安政4年寺号付与。飯田義基編『私たちの郷土 宅良の里』〈今庄町宅良小学校、1974年〉によれば、もと蓮光寺の同行が五分市派に残り本照寺の同行となる)、上温谷村本覚寺(安政4年再興、元治2年寺号免許)、小倉谷村長光寺(正徳年間より真宗を弘通、天保6年善祐に帰依して寺号許可)、瀬戸村浄円寺(元禄年中道場として創、元禄4年本尊下付、文化11年仏堂再建)が記載されている。

〔表〕 寛政元年、五分市派寺院・僧侶一覧

支配	郡	町村	地位	寺名	寛文5年	住僧・年齢	由緒抜粋
福井藩 領	今立郡	清水頭村	本山	毫摂寺	○	住職(50)、隠居(70、生国京都)、附弟(19)、弟子10名(22、21、19、67、36、24、64、12、40、49)	12世善照の時、寺基を現地に定める
			地中	光闡寺		住職(49)、新発意(16)	善照に帰依
			地中	教証寺		住職(36)、隠居(69)	慶長元年、毫摂寺移転時に善照に帰依、開基
			地中	応信寺		住職(36)、新発意(15)	慶長の頃、善照の化導にあい創立
	南条郡	今庄	末寺	西念寺	○	住職(19)、舎弟(17)	天正元年本願寺に帰属、2世のとき毫摂寺に転属
			末寺	井尾寺	○	無住	文禄年中、善照より本尊を賜り寺号公称
			末寺	長慶寺	○	住職(30)	慶長18年、善照に帰依
		大塩中村	末寺	林久寺	○	住職(33)、舎弟3名(29、25、19)	朝倉義景家臣河合宗清の孫の時、毫摂寺の末寺となる。善照より師号等を免許
			末寺	良慶寺		無住	「了慶寺」慶長の初め善照に帰依
	今立郡	長土呂村	末寺	長慶寺	○	住職(69)	寛永18年、善誉に帰依
		五郎丸村	末寺	法常寺	○(さばゑ)	住職(55)、隠居(69)	正和2年善入の直弟、宝徳3年現在地に
		栗田部村	末寺	了慶寺	○	住職(25)、舎弟(13)	478年前(1460年代頃)出雲路派に帰依
			末寺	善玖寺	○	住職(34)	寛永13年善舜に帰依
		新在家村	末寺	善法寺		住職(42)	宝永7年善岡の息を住職とし毫摂寺に帰依
		五分市村	末寺	城福寺	○	住職(44)、弟子(34)	暦応年中善智の門に入る、永正元年寺基を移す
			末寺	善徳寺		住職(27)	享保年間寺基を定める、善門(ママ)に帰依
	丹生郡	下海浦	末寺	西福寺	○(西摂寺)	住職(57)	「西摂寺」慶長8年真宗に転ず
		宿浦	末寺	万福寺	○(正徳寺)	住職(26)	「正徳寺」一時万福寺と称す。万治3年毫摂寺善□より寺号付与
	足羽郡	三十八社村	末寺	常照寺	○(徳尾)	住職(34)、舎弟(25)、弟子(29)	承元元年改宗、天正年中焼失。吉田郡轟村・足羽郡徳尾村を経て、天明7年移転
		今市村	末寺	西蓮寺	○(浅水)	無住	(文政13年由緒書では廃寺)
		福井神宮寺町	末寺	善福寺	○(福井石場)	住職(16)	暦応元年、善幸の弟子となる、慶長9年移転
	坂井郡	浄土寺村	末寺	善正寺	○	住職(52)	文安3年移転再興、慶長12年善照に帰依
			末寺	西光寺	○	住職(30)、弟子(17)	文暦元年加戸村に移転
福井藩 預所		加戸村	末寺	西光寺	○	住職(30)、弟子(17)	文暦元年加戸村に移転

寺があるほかは各集落の道場のみがあった。寺檀関係は村外の鯖江派（誠照寺派）の西福寺・専念寺、西派（本願寺派）の西光寺、村内の曹洞宗の増徳寺と取り結ばれた。各集落の道場は、現代の状況では西福寺・専念寺の立合道場が三、西福寺・西光寺の立合道場、西福寺・増徳寺の立合道場が各一であった。道場坊はもととも世襲が多く、葬儀を執り行う。誠照寺の美濃廻国は近世、秀誠のときから行われているが、現代の状況として、誠照寺により年二回、檀那寺によっては年三回、「お廻り」が行われた。

五分市派の事例に戻って、寺院相続に關してであるが、後に定められた、先述の天明七年の「定」には、次のような条文（五条目）がある。

〔史料四〕

一、後住之儀、其寺出生之男子無之不相続之輩ハ、親類之内ハ十歳未満之致養子、血脉相続之趣兼而御達し之上、十五歳迄ニ得度之願可有之、若当住死後、又ハ及末期他派ハ後住相続之願有之ハ、仮雖為親類、十五歳以上之於人柄ハ、古来之御定法有之候間、可有其意得事⁽⁶⁰⁾

その寺に男子がない場合、原則としては、親類から一〇歳未満の養子を取り、一五歳までに得度させる。もし住職の死後や末期に、他派から後住を迎える場合は、例え親類であっても、一五歳以上には制限を加えるということであろう。他派寺院との親類関係が普遍的にあるが故の規制であるといえようか。

2 毫摂寺の組織

毫摂寺の文政一三（一八三〇）年の明細書の中に、毫摂寺の境内に役寺教証寺、門前で毫摂寺の土地に、役寺光闡寺・応信寺があると記されている（前掲「表」参照）。また、「境内外之廃寺」として、足羽郡今市村（現福井

市)西蓮寺があると記されている(前掲「表」参照)。さらに、毫撰寺の門内に、役家の高野右内が、門前に家来の久末秀安と、大工棟梁の幸助・新四郎がいると記されている。なお寺檀関係については、膝元の五歩市(五分市)村十一軒、清水頭村九軒が書き上げられ、役寺応信寺が印形をするとされている。その他に、且中惣代が吉村(現大野市)・池泉村・上真柄村・庄田村・稲寄村(以上、現越前市)にすることが書かれている。

役寺(役僧)や高野右内などについて、年末詳ではあるが、毫撰寺についての「定」が二通り記載されている帳面から、より詳しい情報を得ることができる。摘記すると、前半の定では、○役僧は、三ヶ寺(役寺)で申し合わせ、月に一〇日ずつ在寺すること、○「評定」・「加役」・「内役」は十日・廿日・晦日に出勤すべきこと、○領主の達や「入組之儀」については、評定・加役のうち一ヶ寺が付き添って、三ヶ寺・高野が順番に勤めるが、一通りのことならば「伴僧」でも構わないこと、○評定・加役・内役を長く勤めた者には褒美を与えること。○毎年、近末十ヶ寺に書院で酒肴を遣わすこと、○書院での目見えは、素絹内陣は中之間、余間は次之間、列座は鞘之間、平僧は広間とすること、といったことが定められている。

後半の定では、○諸願式は高野右内に差し出すべきこと、尤も、末寺に付く門徒については、手次寺の添状がなければ取り上げないこと、○末寺の継目・得度については、実子は先例の通りで、養子は篤と吟味のうえ、組合奥印が必要であること、○納骨は、直印(直参)も末寺付も、先例の通り必ず納めるべきこと、○寺法は、門主の思召しをもって役寺評議のうえ触れるべきこと、役寺の印がないときは、請印をしてはならないこと、○役寺二人ずつ欠けずに詰めるべきこと(前半の定の規定とは異なっている)、○高野右内は日勤すべきこと、○「肝煎」のうち二人ずつ、欠けずに御台所へ詰めるべきこと、○高野右内及び助役の者が、帳面を残らず支配すべきこと、○毎月晦日には、勘定所で、役寺・高野・助役・肝煎などが立ち合って勘定をすべきこと、○肝煎は、受

納（銀）を受け取り、諸事・飯米・雑用を差し支えないようにし、不益筋を吟味して銀子を渡すべきこと、○建物・境内の傷んでいる箇所吟味については、「小頭」が兼帯に勤めるべきこと。○掃除・花木持については、伴僧が勤めるべきこと、といったことが定められている。

ここから、推測も含めて、①三ヶ寺の役寺（役僧）や、役屋の高野右内を中心に、毫撰寺および教団の実務が執り行われていること、②恐らく教団内の寺院（住職）が、「評定」・「加役」・「内役」を担い、実務に参加していること、③毫撰寺に「伴僧」がいること。なお「表」にあるように、寛政元（一七八九）年には毫撰寺内に一二歳〜六七歳の一〇名の弟子がいるが、彼らが「伴僧」に当たるものか、④高野右内には「助役」がいること。先述の「家来」の久末秀安はこれに当たるか、⑤寺内の建物のチェックに当たる「小頭」は、あるいは大工棟梁のことか、⑥詳細は不明だが、「肝煎」が金銭出納に当たる、⑦末寺の相続については、実子よりも養子の方が手続きが嚴重である、⑧末寺の「組合」がある、といったことを指摘することができよう。

3 改派・帰参

近世の真宗では、諸派間での寺院の移動―改派・帰参―が盛んに行われた。⁽⁶³⁾『福井県史』でも、大量の東派寺院が西派に改派した天和三（一六八三）年の「百か寺騒動」をはじめ、越前において改派・帰参が多くみられたことが取り上げられている。四派から東派に改派した寺院としては、五分市派の称名寺（慶安五（一六五二）年・享保一〇（一七二五）年⁽⁶⁴⁾）、中野派の専久寺（元禄四（一六九一）年）・専蓮寺（宝暦八（一七五八）年）が挙げられている。また西派へ改派した寺院として、鯖江派の誠長寺（慶安二年）、横越派の浄願寺（延宝二（一六七四）年）、中野派の専超寺・専伝寺（元禄三年）が挙げられている。⁽⁶⁵⁾また、『福井市史』によれば、専超寺・専伝寺と同時に

中野派の足羽郡若杉村（現福井市）専通寺が浄土宗に改宗した。これらの中野派からの改派・改宗は、専照寺の開基を親鸞とするか、如道とするかの争いによるものであった。⁽⁶⁶⁾さらに、『越前毫撰寺由緒略歴』⁽⁶⁷⁾によれば、他に、五分市派より、享保一二年に足羽郡花堂村（現福井市）勝明寺が仏光寺派（のち東派）へ、文化二（一八〇五）年に敦賀郡泉村（現敦賀市）称名寺が東派に改派している。前掲の「表」に示したように、五分市派ではその他にも寺院の帰属の移動がみられる。さらに、毫撰寺文書には、近世後期における、領主に、改派押——一時的な特定末寺の改派禁止——を求める願書の写しが散見し、改派には至らないまでもその可能性を孕んだ事態がしばしば起きたことがわかる。その背景として、あるいは三業惑乱をめぐる動向の余波なども想定する必要があるかもしれない。

また、改派・帰参の要因として、寺格の上昇への志向もある。誠照寺の役寺であった西福寺の『覚書』⁽⁶⁸⁾に、越後国頸城郡山之坊村（現新潟県糸魚川市）の願正寺の帰参についての記事が収載されている。それによれば、願正寺はもと伊勢高田専修寺の末で、年来飛檐官への昇進を願い、寺伝の聖徳太子自画の絵像も差し出したが願いが叶わなかった。そのため寺檀共に立腹し、宝永三（一七〇六）年三月に、専修寺往来の際に見た誠照寺の末となることを願い出、許可されて、飛檐官も免許された。

三 幕藩領主による布達ルート

『福井県史』⁽⁶⁹⁾では、四箇本寺が（福井藩によって）⁽⁷⁰⁾「それぞれの末寺に対し触頭的支配を認められていた」とされている。本稿の第二章第2節で五分市派を中心にみたように、各派の教団行政については、本山に近接する役寺

の住職や、本山の寺侍などを中心に行われている。ここでは、幕府との上申下達ルートを中心に、専照寺・中野派の事例からみてみたい。

一般的に、幕府の布達は、福井藩の寺社所（寺社町奉行）から、福井藩の布達と併せて、専照寺に伝達されている。⁽⁷¹⁾ 全国的宗派の国触頭に対するのと同様の伝達が行われたものと考えられる。

しかし、幕府から直接の布達が行われる案件もあった。安政二（一八五五）年八月二二日に、二〇日付けで、幕府の本保役所（高山陣屋の出張陣屋、現越前市）から専照寺へ、「寺社奉行衆方御達之儀」を伝達するので一人出張するように、との連絡があり、常願寺が本保に出張している。二三日に本保の勝山屋（郷宿であろう）に行き、本保役所に勝山屋を通じて着届をした。さらに役所からの案内を受けて、専照寺・證誠寺・毫撰寺・誠照寺それぞれの役僧が役所に着席した。そして役所の元締の高橋三蔵に挨拶し、高橋により、寺社奉行所の御用書が読み聞かされ、役所が用意した請書に、役僧たちが請印した。御用書は、安政二年三月の、朝廷の命を受け、諸国寺院の梵鐘をもって大砲小銃を鑄造するが、梵鐘の差出方委細については追って達する、というものである。さらに、この旨について、一〇月に末寺を専照寺に登山させて伝達し、請書を取った。

この件については、複線的に、一月中旬に、福井藩の寺社役所から、次のような幕府の大目付触が専照寺を含む寺院中に伝達されている。すなわち、梵鐘鑄換につき、府内は寺社奉行、それ以外は最寄りの遠国奉行・代官・領主が取り調べのうえ取りはからうように、という触が伝達され、それに対する請印が求められている。専照寺は、それを受けて、専照寺は例外規定に当たる本寺なので、梵鐘は差し出さない、という旨の口上之覚を提出している。

翌安政三年二月一七日、再度本保役所より役僧の出張が命ぜられ、一九日に常願寺が出張している。そして、

梵鐘の鑄換について歎願することを禁じ、それを末々寺院に伝達するようにとの諸宗触頭宛の達について、各本山の役僧が請書を提出している。⁽⁷²⁾

なお専照寺の末寺、坂井郡免鳥村（現福井市）の専念寺の記録⁽⁷³⁾によれば、幕府大目付からの触の写が、（安政二年の）六月一七日付で、福井藩郡奉行から村々庄屋中に宛てられたものが、六月二四日に免鳥村の庄屋から専念寺に持参されている。専照寺のルートよりも早く、別ルートで伝達がなされているのである。その後一〇月に、先にみたように、専照寺に登山して（本保役所経由の布達に対する）請書を提出している。ただし、専念寺の記録では請書について、「御公儀（大公儀〈幕府〉）に対して、福井藩を指す）ヨリ被仰出候処ノ書附ノ通相認メ」とあり、幕府郡代からではなく、福井藩を通じて伝達されたものと誤解している。

なお、専念寺では、寛政元（一七八九）・二年の幕府の諸寺院人別改に際して、寺内の僧侶（住職・新発意・徒弟各一名）の書付を、本山専照寺と、大庄屋二ツ屋庄太夫との二ヶ所に提出している。⁽⁷⁴⁾第一章でみたように、この諸寺院人別改については、専照寺に対しては、福井藩と妙法院との二通りの布達ルートで情報の遣り取りがなされている。

梵鐘鑄換に関する布達のように、幕府が（地元陣屋を通じた）直接の布達を試みるのはどういときか。时期的な問題も含めてさらなる検討を要する。ここでは、幕府と小規模教団との上申下達について、散在する末寺も含めて、（支配領主ないしは近隣の）藩からの寺社方ルート、同じく地方ルート、さらには直接のルートの、混在がみられたということを、まずは指摘しておきたい。

四 僧侶の修学

各派について、僧侶の修学に関してわかることは管見の限り断片的だが、一七世紀の誠照寺の門主秀海、および同派の僧、法林寺恵南の就学課程について知ることができる。

以下、恵南の自叙伝である『恵南一代記』⁽⁷⁵⁾に拠るが、まず恵南に至る系譜は以下の通りである。丹生郡干飯浦（のち米之浦。現越前町）の養泉寺の香善法師の次男で、福井藩主に召し出されて相撲の役に任じた小泉志賀右衛門折竹が、藩主松平忠昌の死（正保二（一六四五）年八月一日）後、在所の二階堂村（現越前市）に帰り、香善法師の遺跡を守り、二階堂村の「惣礼」を預かり、白山権現の神職を兼ねた。その三男の佐助がすなわち後の恵南であり、慶安四（一六五二）年に生まれた。

佐助は、九歳で、伯父の大信（香善法師の長子で、誠照寺秀誠の命で南条郡大桐村山田の道場の坊守となっていた）に伴い、一〇歳から一一歳まで三部経を学んだ。一三歳から一六歳の春までは商売を営んだが、その余暇に越前府中の経円の講筵に連なり、大原問答について聴講した。

なお経円は、江戸で生まれ、靈巖寺（浄土宗・関東十八檀林のひとつ）の学侶となり、経円法誉上人と号した。熊本の往生院に入院したが、窮屈なことを嫌い、暇を取り京都に浪々した。福井の日比八兵衛尉の一家で、誠照寺秀山の縁類の、山科の七里不白という人物が、秀誠の指南の師が求められているということを聞き及び、経円を鯖江へ差し下した。経円は鯖江に一〇年ばかりいたのち、府中に移った。

佐助は一六歳の夏、米之浦養泉寺の栄信（大信の長子、佐助の従兄弟）が、秀誠の濃州廻国の供奉を命ぜられたのに随伴し、朝暮、説法を聴聞した。秀誠に出家を勧められ、その年（寛文六（一六六六）年）剃髪して円智の名

を授けられた。一八・九歳のとき、再び府中の経円の講筵に連なり、毎日、大原問答について聴聞した。寛文九年、円智一九歳のとき、秀誠から老僧成りを許された。円智は二二歳の時に、福井に出て外書素読をすることを願い出、許された。野坂安竹亭で四書・古文後集・三体詩などを学び、広瀬幽閑亭で五経・錦繡段を学び、二五日で稽古を終えた。円智は二五歳のとき、延宝三（一六七五）年に谷口村（現今立郡池田町）善徳寺の養子になることを命ぜられたが、不縁になり、翌年本山に戻った。二八歳のとき、円智の名を改め、恵南の名を与えられた。恵南は、二九歳のとき、延宝七年に、良致（西福寺新発意・住職⁽⁷⁶⁾）と上京し、西六条油小路花屋町上ル西側（西本願寺寺内町）の蠟燭屋彦兵衛を借店として、西派の二代能化となる光隆寺知空の門弟となつて、西本願寺学寮の席に連なり、安樂集鑰聞（知空の著⁽⁷⁷⁾）、ついで往生十因について聴講した。また、教宗寺亭で、選撰本願念仏集を学んだ。さらに、塩瀬九郎右衛門（福井藩呉服所⁽⁷⁸⁾）の取り持ちで、楽人林三河守から五常楽などの譜と、太鼓・羯鼓・鉦鼓を習い、これが誠照寺の音楽の始めとなった。翌三〇歳の時には、専念寺存柳と上京し、知空の講席で大乗起信論について聴講し、そのかたわら、栗田口真覚寺の円智亭で、円覚略疏・心経顕正記を学んだ。また、熊谷了庵（荔斎⁽⁷⁹⁾）亭で、大学講談を聞き、元亨釈書の素読を学んだ。

天和元（一六八二）年、三二歳のとき、恵南は智沢（のちの秀海）の供を命ぜられて上京、智沢に伴って室町山王町の医師玄悦方に借宅した。智積院（新義真言宗）の講堂で、空廓に大乗起信論を学び、そのかたわら、醒ヶ井の久恒寿益亭で古文後集について聴講し、玄悦には文選の素読を習った。

なお、『誠照寺史』には、秀誠が誠照寺門主のとき、延宝七（一六七九）年に、西福寺良致・法林寺恵南を西派の二代目能化の知空の門に入らせ、宗乗・余乗を学ばせた、また、秀誠は姻戚の福井藩士毛受太郎左衛門尉の息を法嗣智沢としたが、天和二年、智沢が一八歳のとき、法林寺恵南・専念寺存柳を伴わせて上京させ、知空の学

林で宗乗・余乗を、智積院で余乗を、また儒者「恒久」寿益に漢籍を学ばせた⁽⁸⁰⁾、との記述がある。

『誠照寺史』ではさらに、貞享二（一六八五）年から「例年安居をひらき、上人はもとより遊学の学侶をして宗余乗を講ぜしめ一山の僧徒を義務的に聴講せしめられた⁽⁸¹⁾」とされており、また恵南が講師を務めたことが記されている。一方で一八九四（明治二七）年七月に、それまで中絶していた安居を再開したとされており、安居は連綿と続いたわけではないようである⁽⁸²⁾。

一八八四（明治一七）年八月二日の太政官布達第十九号に基づき⁽⁸³⁾、各派の宗制・寺法が定められる。他の真宗諸派のものの影響があるのであるが、各派において、「教校」に関する規定が定められる⁽⁸⁴⁾。しかし、管見の限りでは、近世段階においてその前提となる機関が機能していたようには思われない。なお、毫撰寺の文政一三（一八三〇）年の明細書⁽⁸⁵⁾には、焼失後再建されていない建物の一つとして勅使門・廟所・書院・奥座敷・隠居所・台所門・集会所とならび「学寮」が挙げられている。検討が必要だが、この学寮は、あるいは毫撰寺に居住する弟子たちの居所であったものだろうか。

恵南の事例は一七世紀段階のものではあるが、その修学は特別なもので、恵南自身が修学を経て派内の僧侶教育の中核となったものであろう。四派共に、管見の限りでは独自の学林を構えていたとは考えられず、また修学課程に東西両派の学林が組み込まれていたとも考えられない。各派の僧侶たちは、寺内での教育や本山での安居などのほか、宗派を超えた、地域的な、教学や漢学などの私的講義の場に連なり、学んだのではないか。

おわりに

以上、本稿では、いわゆる越前四箇本山とそれぞれの教団について、天台宗門跡との関係、教団や本山の組織、幕府との上申下達ルート、僧侶の修学などに関する実態を掘り起こしてきた。それぞれの教団にとって、天台宗門跡の院家となることは存立の要件ではなかった。天台門跡の末寺や院家になったり、そこからの離脱を試みたり、ということとは、四箇本山が相互に意識しながら（あるいは東西両派などの大坊との関係も考慮する必要もあるのか）、本山や門主の格式の上昇・維持を図るうえでの動きだったと考えられる。一方で、僧位・僧官を受ける末寺はごく限られており、宗派内の官位秩序（院家・内陣・余間・飛檐など）と異なり、僧位・僧官は宗派内の格式秩序とはなっていないかった。また幕府との上申下達ルートは、現地の藩を通ずるものが主だったと思われるが、近隣陣屋を通じての直接伝達が行われる事例も確認できた。さらに藩からのルートにおいては、末寺まで含めて考えると、寺社方ルートと地方ルートとが重複していた。このように、四箇本山の各派は、全国的教団への包摂を強いられることなく存在し、幕府の側も、その実態に応じた把握を試みていたように思われる。

真宗諸派に通底することであるが、教団に関わる宗教施設として、単純に領主によって「公認された」寺院のみではなく、「呼寺号」の寺院や、他派との立合なども含めた多様な道場もあった。また、寺院の帰属は完全に固定しているわけではなく、改派・帰参がしばしば起きた。そういった、宗教施設・宗教者の外縁や、（門徒も含めた）流動性を、真宗の諸教団は含み込んでいた。

本稿では各派の実態を概観するかたちで検討を進めたが、無論、課題は多い。まずは、真宗が強い越前において、真宗諸派の併存・競合状況のなかで、四箇本山の各派を捉えていく必要がある。本稿でみたなかでは、寺

院の相続や僧侶の修学過程で派を超えた関係がみられた。また教化の面でも、例えば、中野派の免鳥村専念寺では、嘉永三（一八五〇）年二月の永代経に、談僧として能登国珠洲郡高屋村円龍寺（東派・現石川県珠洲市）の次男大爾を呼んでいる。⁽⁸⁶⁾さらに、講集団における真宗諸派の併存なども含めて、みていく必要がある。そして、澤博勝氏の指摘する如く、真宗の占める比重や、諸派の濃淡など、越前のなかでの地域性を意識する必要がある。⁽⁸⁷⁾四派それぞれにおいても、分布地域にずれがあり、分布地域の特性が与える派の特質もあるであろう。かかる論点も含めた、個々の本山ごと、派ごとの実態に即した分析が必要となる。

(1) 杉原丈夫・松原信之編『越前若狭地誌叢書』（下巻）、松見文庫、一九七三年。

(2) 高埜利彦「江戸幕府と寺社」（同『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年所収、初出一九八五年）一一〇頁。

(3) 朴澤直秀『幕藩権力と寺檀制度』（吉川弘文館、二〇〇四年）、同『近世仏教の制度と情報』（吉川弘文館、二〇一五年）。

(4) 朴澤直秀「新地建立禁令をめぐって」（『仏教史学研究』第六〇巻第一号、二〇一七年一月）。

(5) 上野大輔「近世仏教教団の領域的編成と対幕藩交渉」（『日本史研究』六四二号、二〇一六年二月）。

(6) 藤田和敏「近世仏教教団における「宗派意識」の形成——近江国滋賀郡西教寺を事例に——」（日本史研究会近世史部会報告、二〇一七年八月三〇日、於日本史研究会事務所。要旨は『日本史研究』六六七号、二〇一八年三月に収載）。

(7) 小泉義博『越前一向衆の研究』（法蔵館、一九九九年）。

(8) 福井県編『福井県史』通史編三 近世一（福井県、一九九四年）第五章「宗教と文化」。

(9) 前掲『福井県史』通史編三 近世一、第五章「宗教と文化」第二節「越前の真宗」。松原信之氏執筆。

(10) 高埜利彦「近世門跡の格式」（同『近世の朝廷と宗教』吉川弘文館、初出二〇〇八年）。

(11) 『華頂要略』卷十三（尊重法親王門主伝）、天正十七年七月廿四日条（京都府立京都学・歴史館 京の記憶アーカイブを参照した）。網文には「越前清水頭毫撰寺善照上人」と記されているが、編纂時に記載を整理したものか。寺伝の令

旨は福井県文書館写真帳毫摂寺文書（以下「毫摂寺」）〇〇〇〇四（福井県編『福井県史』資料編五 中・近世三（福井県、一九八五年）一五三頁に所載）。

(12) 毫摂寺〇〇〇六七『真宗出雲路派毫摂寺由緒略歴并付録』（一九〇五年、藤光雲編。平松令三編『真宗史料集成』第七卷伝記・系図〈同朋舎・一九七五年〉所収）、ほか毫摂寺の文書類。

(13) 小泉義博「石山合戦と越前一向衆」（同前掲『越前一向衆の研究』所収。初出一九九七年）。

(14) 前掲『福井県史』通史編三近世一、第五章「宗教と文化」第二節「越前の真宗」、『日本歴史地名大系』第十八巻福井県の地名（平凡社、一九八一年）。

(15) 平松令三編『真宗史料集成』第四巻専修寺・諸派（同朋舎、一九八二年）所収。解題では、仰明寺と四箇本山との関係は不明とされている。

(16) 前掲『真宗史料集成』第四巻専修寺・諸派所収。解題では、元禄三年に中野派から西派に転派した専伝寺巖隆の作だとしている。重松明久「秘事法門の思想的系譜」（同『中世真宗思想の研究』吉川弘文館、一九六八年）にて言及がある。

(17) 妻木直良編『真宗全書』第六八巻（藏経書院、一九一四年）。

(18) 『鯖江西福寺文書』第二巻、西福寺文書刊行会、一九七九年、二〇七・二〇八頁。

(19) 『惠南一代記』（前掲『真宗史料集成』第四巻、所収）。

(20) 朝暮研究会編『近世朝廷人名要覧』学習院大学人文科学研究所、二〇〇五年。勧修寺家が伝奏であることは記されている。

(21) 『證誠寺由緒略記』（本山證誠寺史編纂委員会編『真宗山元派本山 證誠寺史』本山證誠寺、二〇〇七年）ほか同書所載の史料。

(22) 『善阿上人繼目参内日々記』『證誠寺善慧参内日記』（前掲『真宗山元派本山 證誠寺史』所収）。

(23) 小泉義博「三門徒派の成立」（前掲『越前一向衆の研究』所収。初出一九九六年）。

(24) 「末寺専照寺」といった記載がみられ、例えば、享保七年の天台宗の「寺院掟書」が肥後藤崎観性院と（遠方の末寺として）共に妙法院から伝達される（妙法院史研究会編『妙法院日次記』第五、続群書類従完成会、一九八八年、享保七年十一月晦日条）などしている。

(25) 前掲『真宗史料集成』第四巻。

- (26) 妙法院史研究会編『妙法院日次記』第六（続群書類従完成会、一九八九年）享保十二年四月廿日条など。
- (27) 妙法院史研究会編『妙法院日次記』第十三（続群書類従完成会、一九九七年）、宝暦七年五月奥記。記事所引の文書において、「院室」の格を与えられることは「院家」の格になることと同じことを意味している。
- (28) 柚田善雄「幕藩制国家と門跡」（同『幕藩権力と寺院・門跡』思文閣出版、二〇〇三年、所収。初出一九八五年）。
- (29) なお、柚田氏が指摘する輪王寺による統制の強化に拘わらず、京都の天台宗門跡に院室授与の権限が「温存」されたことについて、藤田和敏氏による指摘がある（同「近世延暦寺における院室制度」『天台学報』第五七号、二〇一五年一〇月）。
- (30) 妙法院（妙法院史研究会）校訂『妙法院日次記』第十八（続群書類従完成会、二〇〇二年）、安永四年五月・六月の諸記事。
- (31) 妙法院（妙法院史研究会）校訂『妙法院日次記』第十九、二〇〇三年、天明二年七月廿三日条。
- (32) 妙法院史研究会校訂『妙法院日次記』第二十二、八木書店、二〇〇八年、寛政二年五月廿三日条。
- (33) 前掲『妙法院日次記』第二十二、寛政二年七月二十五日条。
- (34) 妙法院史研究会校訂『妙法院日次記』第二十三、八木書店、二〇一〇年、寛政三年十二月五日条。
- (35) 前掲『妙法院日次記』第二十三、寛政四年五月七日条。
- (36) 九月十八日付の太政官布告（宮地正人「宗教関係法令一覧」〈安丸良夫・宮地正人校注『日本近代思想大系五 宗教と社会』岩波書店、一九八八年〉）。
- (37) 福井県文書館写真帳、中野本山専照寺文書（以下「専照寺」）〇〇〇二六『別派独立願書類』所載の、本文のみの「以口上書歎願奉申上候」。
- (38) 専照寺〇〇〇二二『天保十三寅年ヨリ安政三辰年二月迄 御記録』。専照寺〇〇〇一四『寺格并官位御尋ニ付口上之扣』。
- (39) 森岡清美『真宗教団と「家」制度』（創文社、一九六二年。増補版一九七八年。二〇一八年法蔵館より新版）第七章「本末関係」第三節「近世真宗本山の猶子関係」。
- (40) 『鯖江西福寺文書』第一卷（西福寺文書刊行会、一九七六年）「解説」。
- (41) 寺院本末帳研究会編『江戸幕府寺院本末帳集成』上卷（雄山閣出版、一九八一年）、九五頁。
- (42) 「一本山」「一本寺」としての認識や寺格認定については精査が必要である。證誠寺について、前掲『真宗山元派本

山證誠寺史』所載の『善阿上人繼目参内日々記』『小浜藩敦賀役所御尋ニ付證誠寺末本覺寺口上覚』に「一本寺」、『證誠寺役者口上控』に「讃門徒一派之本山」に関する記載がみられる。

(43) 前掲毫根寺〇〇〇六七『真宗出雲路派毫根寺由緒略歴并付録』。

(44) 毫根寺〇〇一三〇『毫根寺定書条々』(福井県編『福井県史』資料編六 中・近世四〔福井県、一九八七年〕一五七～一五九頁)。

(45) 千葉乗隆『真宗教団の組織と制度』(同朋舎、一九七八年)。第三章「教団制度の確立」第二節「道場・寺院の造建」。

(46) 毫根寺〇〇一三一。

(47) 毫根寺〇〇〇六五。

(48) 毫根寺〇〇〇五九。

(49) 前掲『福井県史』通史編三 近世一、第五章「宗教と文化」第一節「越前・若狭の寺社」(宇佐美雅樹氏執筆)。新寺建立禁止により、宗門改を行う寺院⇨寺社身分が固定化されたとする大桑斉氏の所論(大桑斉「幕藩制国家の仏教統制―新寺禁止令をめぐる―」(圭室文雄・大桑斉編『近世仏教の諸問題』雄山閣、一九七九年、所収)を踏まえたものであろう。なお筆者の見解としては、新地建立禁令の発令の主要な動機として寺請制度を位置づけることは妥当ではないが、本末帳や寺社帳などで把握された寺院により寺請を行わせる、という方向性はあったであろう、と捉えている(前掲朴澤「新地建立禁令をめぐる」)。

(50) 毫根寺〇〇〇九二『一札之事』(前掲『福井県史』資料編六 中・近世四、一五四・一五五頁)。

(51) 福井県文書館所蔵飯田忠光家文書(以下「飯田忠光家」)〇〇〇〇六。

(52) 飯田忠光家〇〇〇一三『天保五年正月日 越前今立郡西角間村宗門御改帳』。

(53) なお、幕府は元禄五年に、諸大名に対して、これまでの新地寺院を古跡同様に許すことを達しているが、それは触れるには及ばないとも達せられた(朴澤前掲「新地建立禁令をめぐる」)。各地での取り扱いについて、検討が必要であらう。

(54) 浅井潤子校閲・竹内信夫編『鯖江藩寺社改牒』(鯖江藩制史研究会、一九七四年)。

(55) 澤博勝「『真宗地帯』越前の地域的特質―近世越前真宗社会史研究序説―」(同『近世の宗教組織と地域社会』吉川弘文館、一九九九年、所収)、澤博勝「真宗地帯村落部における社会と宗教」(同『近世宗教社会論』吉川弘文館、二〇〇八年、所収)。なお氏は後者において、平泉寺村池端道場の事例(福井県大野郡平泉寺村編『平泉寺文書』下巻、

平泉寺村、一九二四年、四三号）から「道場主仲間」の存在を読み取っているのだが、『平泉寺文書』下巻の四二号文書も含めて考えると、「惣 道場中間」とは道場主の集団ではなく、池端道場の門徒集団を指すのではないか。

(56) 澤博勝前掲『真宗地帯』越前の地域的特質―近世越前真宗社会史研究序説―。

(57) 毫摂寺〇〇一二四。

(58) 千葉乗隆前掲『真宗教団の組織と制度』第三章「教団制度の確立」第二節「道場・寺院の造建」。

(59) 千葉乗隆「奥美濃徳山の真宗と社会」（同『中部山村社会の真宗』吉川弘文館、一九七一年、所収）。

(60) 前掲毫摂寺〇〇一三一。

(61) 毫摂寺〇〇〇五五。

(62) 毫摂寺〇〇一三五。

(63) 千葉乗隆前掲『真宗教団の組織と制度』第四章「本末制度と触頭制度」第二節「本末争論と帰参改派」。

(64) 前掲毫摂寺〇〇〇六七『真宗出雲路派毫摂寺由緒略歴并付録』では、享保十五年転派とされている。

(65) 前掲『福井県史』通史編三 近世一、第五章「宗教と文化」第二節「越前の真宗」。

(66) 福井市編『福井市史』資料編九 近世七（福井市、一九九四年）「解題」。

(67) 前掲毫摂寺〇〇〇六七『真宗出雲路派毫摂寺由緒略歴并付録』。

(68) 西福寺誠智筆。『鯖江西福寺文書』第二巻、西福寺文書刊行会、一九七九年、所収。

(69) 前掲『福井県史』通史編三 近世一、第五章「宗教と文化」第一節「越前・若狭の寺社」（宇佐美雅樹氏執筆）。

(70) 文脈からこのようにとれるが、福井藩の滅知前の状況をいうか。あるいは、鯖江派・横越派の、福井藩領内の末寺を念頭に置いた記述か。

(71) 専照寺〇〇〇一九『公儀於御勘定所御渡之書付写』、専照寺〇〇〇二一『寛政十三辛酉年正月朔日〆三月〆享和与改元日記』、専照寺〇〇〇二二『天保十三寅年ヨリ安政三辰年二月迄御記録』。

(72) 前掲専照寺〇〇〇二二『天保十三寅年ヨリ安政三辰年二月迄御記録』。

(73) 福井県文書館写真帳専念寺文書（以下「専念寺」）〇〇〇九八―〇〇五『嘉永六癸丑年正月改之永代記録蔵六巻目』。

(74) 専念寺〇〇〇九七『従公儀御触之条数』。

(75) 前掲『真宗史料集成』第四巻 専修寺・諸派、所収。

(76) 『徳龍山西福寺代々略記』（『鯖江西福寺文書』第二巻、西福寺文書刊行会、一九七九年、所収）。

- (77) 正確には、承応の閏牆の後に破却され、再興される前の仮設の講所である（本願寺史料研究所編『増補改訂本願寺史』第二巻、本願寺出版社、二〇一五年、三〇七頁）。
- (78) 新修京都叢書刊行会編『新修京都叢書』二（臨川書店、一九六九年）京羽二重巻五。
- (79) 京都府立京都学・歴史館所蔵『荔斎詩文集』所収の「自嘆」によれば、尾張藩に仕えたが江戸で病を得、洛南に幽居。
- (80) 前掲『誠照寺史』、九三・九四頁。
- (81) 前掲『誠照寺史』九四頁。
- (82) 前掲『誠照寺史』一五七頁。
- (83) 宮地正人前掲「宗教関係法令一覧」。
- (84) 專照寺〇〇〇二四『真宗三門徒派宗制寺法』、毫撰寺〇〇〇六六『宗制寺法 全』、『真宗山元派宗制寺法』（前掲『真宗山元派本山 證誠寺史』所収）。
- (85) 前掲毫撰寺〇〇〇五五。
- (86) 專念寺〇〇〇九八—〇〇二『永代経忘納記』嘉永三年二月十四日五日（ママ）条。
- (87) 澤博勝前掲「真宗地帯」越前の地域的特質」。

（付記）毫撰寺文書の利用に際して、真宗出雲路派毫撰寺門主、藤光真氏のご高配を賜った。また史料の利用に関して福井県文書館・福井県立図書館のお世話になった。記して感謝申し上げる。なお本稿の作成に際してJSPS科研費課題番号16K03023・18H00617の助成を受けた。

法蔵華嚴思想に於ける縁起相由の研究

—『華嚴經探玄記』篇(上)—

舘 野 正 生

序

「縁起相由」とは、華嚴の縁起である法界縁起の様相を顕す術語であり、中国華嚴宗第三祖で華嚴思想の大成者とされる法蔵(六四三―七二二)によって使用され始めた、縁起している事事物物(諸現象)の関係性とその構造を、同体・異体の相即・相入という特徴から表現したものである。

この「縁起相由」について、鎌田茂雄氏は華嚴思想の基礎となるものであるとされているが⁽¹⁾、しかし重要な思想であるにも関わらず、法蔵が華嚴思想を明らかにした各著述で説かれる内容や位置付けなどは一定していない。例えば『華嚴經探玄記』では諸法が混融無礙なることの因縁として十類が挙げられる中の第一番目であり、『華嚴經旨歸』では、法相円融の所因(原因)を十種述べる中の第九番目として挙げられている。この二書に於ける

「縁起相由」の扱いには類似性があるが、これに対し『華嚴經明法品内立三宝章』（『三宝章』）の巻下に収められる「法界縁起章」では、法界縁起の要を四門挙げる中の第一番目とされ、また『華嚴五教章』では法界縁起を「喩えを以て略して示す」中で同内容の概念を述べているが、しかしここには「縁起相由」の語が使用されていない。さらに『華嚴經文義綱目』では同体・異体、相即・相入の構造すら表されていないのである。

このように、「縁起相由」は重要な思想であるにも関わらず、従来の研究では全ての著作で位置付けや内容に相異が見られるという点は問題にされずにきた。そこでこの差異が見られる理由と、法蔵に於ける終局的な「縁起相由」の内容を明らかにするため筆者はこれまでに、推定される撰述年代順に『華嚴經文義綱目』、『華嚴五教章』、『華嚴經旨帰』、『三宝章』「法界縁起章」の内容を比較検討してきた。⁽²⁾そして本稿はその最後として、法蔵最晩年の思想が提示された『華嚴經探玄記』の内容を調査するものとなる。

一、『華嚴經探玄記』の成立時期と「縁起相由」の位置

①『探玄記』の成立について

『華嚴經探玄記』の成立年代に関しては先学によってこれまで次のような推定が為されている。

まず小林實玄氏は永隆元年（六八〇）頃から著述が始められ、完成したのは新訳『華嚴經』訳了の聖歴二年（六九九）と推定されている（「華嚴法蔵の事伝について」四〇頁）。

次に鍵主良敬氏は『寄海東書』等を考究されたあとで、

以上のことを総合的に判断すれば、本書の撰述年代は法蔵四十歳頃より着手して長期間にわたって手を入れたものと考えられるのである。（『国訳一切経、和漢撰述部、経疏部十、華嚴経探玄記』「解題」五三二頁）

とされている。法蔵四〇歳とは文明元年（六八四）であり、この頃から長期間に亙るものと見られている。

次に吉津宜英氏は法蔵の著作相互の引用関係を調査され、撰述の開始は証聖元年（六九五）、成立したのは長安元年（七〇一）から神竜元年（七〇五）と推定されている（『華嚴一乘思想の研究』第二章「法蔵の伝記と著作」、第三節「法蔵の著作について」一四〇～一四四頁）。

次に木村清孝氏は次のようにされる。

法蔵の魏国西寺時代（六八七～六九〇）から執筆され始め、長寿二年正月（六九二年二月、法蔵五十一歳）までには大部分ができ上っていた。しかし、その後も加筆され、完成したのは証聖元年（六九五年、法蔵五十三歳）から聖歴二年（六九九年、法蔵五十七歳）の間である、と考えられる。

（『中国華嚴思想史』第五章「華嚴教学の大成」、一「法蔵の伝記と著作」一六一頁、註一四）

このように、『探玄記』は長期にわたり加筆されて成立したとされているが、筆者はさらに、この「加筆」には、内容を大きく修正した改訂も含まれていることを『三宝章』の存在によって指摘したい。『三宝章』という著作の性格について木村清孝氏は次のように書かれている。

『探玄記』に「三宝章」や「十世章」が言及され、両書における十世の説明が内容的に近いこと、問題別で論述が必ずしも整っていないことなどから、総じて『探玄記』に若干先行して著されたノートのようなものを原型とすると考えられる。

（『人物 中国の仏教 法蔵』九二頁）

ここで「言及」とされる『探玄記』の原文を確認すると、

此中有三宝章如別説。

（大正三五・二二一下）

（此の中に三宝章有るは別に説けるが如し。）

余義如十世章弁。

（同・四二三下）

（余の義は十世章に弁ずるが如し。）

とあり、ここでは『探玄記』が『三宝章』に含まれる二章に解釈を譲っている。一方、『探玄記』の「縁起相由」は『三宝章』の「法界縁起章」に説明を譲らず、内容の書き換えが行われている。このことに関して、筆者はかつて『三宝章』の「法界縁起章」は『探玄記』の「縁起相由」を改訂するための前段階として書かれたものであると推定した（「法蔵撰「法界縁起章」の研究」）。以上を考え併せるならば、『三宝章』とは、『探玄記』中の一部分を改訂するために書かれた小文を中心にして纏められたものであり、ゆえにその存在こそが、『探玄記』に大きな改訂が重ねられていたことの証左となるのである。

このように『探玄記』は長期に亘って加筆され、さらには大きな改訂も施されつつ現在見られるような形になったということがわかるが、さらに筆者は次の点からその改訂や成立を最晩年にまで下ろしたいと思う。それは、法蔵が著した八十卷『華嚴經』に対する註釈書であり現存しない『新華嚴經略疏』の著作性と対比して考察する方法によるものである。

『探玄記』は六十卷『華嚴經』に対する註釈書であるが、法蔵は聖歷二年（六九九）に訳出が完了した八十卷『華嚴經』に対する註釈を『新華嚴經略疏』の題名の下に執筆していた。ところがこの著作は浄法寺の慧苑の記述に拠れば、「世主妙嚴品」（卷二）から「十行品」（卷一九・二〇）の第六善現行まで、さらに「十定品」（卷四〇・四三）の九定についてのみ作成し、懸談と「十行品」から「十定品」の間、「十定品」の十定以降は作成されなかった（『続華嚴經略疏刊定記』卷一、続藏一―五―一・一右上）とされるように、未完に終わった著作、いわば絶筆である。坂本幸男氏が指摘されるように、法蔵は六十卷『華嚴經』には無い箇所の註釈を急ぐため、途中を抜かして執筆したのであろう（『華嚴教學の研究』一九頁）。つまり、六十卷『華嚴經』に重なる部分の註釈や懸談は、『探玄記』に解釈を譲ることができるので、これを略すことができたということが考えられ、それゆえ題目に『新華嚴經略疏』と「略」の字が使用されているのであろう。最晩年に執筆していた著作の、特に重要な懸談（経文の註釈である本論に入るに先立って、序論として一書全体の要点・綱要を論ずる箇所）を譲ることができるということは、『探玄記』に明かされている思想が晩年から最晩年の立場を表明しているものであるからに他ならないはずである。

以上のように、『探玄記』は長期に亘って作成され、さらに一旦、書き上げた後も最晩年まで改訂が為されたと推測できる。ゆえに『探玄記』には法蔵の思想的立場の様々な段階が含まれているといえるので、その記述を

検討する際には思想展開から捉えた慎重な対応が必要である。また、重要な箇所については最晩年まで手が入れられたと考えられることから、『探玄記』を法蔵の最終的な思想が表明されている著述とみなすことができるのである。

②『探玄記』の構成について

『探玄記』は全体が次の十門に分けられている。

- 一、教起の所由
- 二、蔵部に約して所撰を明かす
- 三、立教の差別
- 四、教所被の機
- 五、能詮の教体
- 六、所詮の宗趣
- 七、経の題目を釈す
- 八、部類伝訳を明かす
- 九、文義の分齊を弁ず
- 十、文に随いて解釈す

右の第一門から第九門までが懸談に相当し、第十の「文に随いて解釈す」で経文に即して解釈がなされてゆくという構成になっている。このうち第九「義理の分齊を顯す」で「十玄」、「十義」、「十由」が説かれ、その「十由」にて「縁起相由」の思想が明らかにされている。

なおこの『探玄記』の「縁起相由」では、それ以前の著作である「法界縁起章」よりもさらに同体・異体、相即・相入の語が使用されることが少なくなっているが、本稿では便宜的にこの名称を使用していくことにする。

二、『探玄記』の十由

十由の一段はまず次のような問答から始められている。

問、有何因縁令此諸法得有如是混融無礙。

答、因縁無量難可具陳、略提十類积此無礙。一縁起相由故。二法性融通故。三各唯心現故。四如幻不実故。五大小無定故。六無限因生故。七果徳円極故。八勝通自在故。九三昧大用故。十難思解脱故。

(大正三五・一二四上)

(問う、何らの因縁有りて此の諸法をして是くの如き混融無礙なること有るを得せしむるや。

答う、因縁無量にして具さに陳ぶべきこと難きも、略して十類を提げて此の無礙を积せん。一には縁起相由の故。二には法性融通の故。三には各唯心現の故。四には如幻不実の故。五には大小無定の故。六には無限因生の故。七には果徳円極の故。八には勝通自在の故。九には三昧大用の故。十には難思解脱の故なり。)

ここでは、諸法を混融無礙かかさせている因縁を問い、これに答えて「十類を提かげて無礙を積す」として十の類別が列名される。この十類は『華嚴經旨帰』の「釈經意」第八で新設された法相円融の原因を十に分けて説く一段を承け継いだものである。ただし次の如く列名の順序と名目が若干、異なっている。

〈図一〉『華嚴經旨帰』と『探玄記』に於ける十由の名目の相異

『華嚴經旨帰』		『探玄記』	
一、諸法無定相故		一、縁起相由故	
二、唯心現故		二、法性融通故	
三、如幻事故		三、各唯心現故	
四、如夢現故		四、如幻不実故	
五、勝通力故		五、大小無定故	
六、深定用故		六、無限因生故	
七、解脱力故		七、果徳円極故	
八、因無限故		八、勝通自在故	
九、縁起相由故		九、三昧大用故	
十、法性融通故		十、難思解脱故	

名目については、同一とまではいえないものの、ほぼ同様のものが列せられているが、項目の増減については、『旨帰』の考察の折りにも触れたように「仏の力」が示されないなど奇異に感じられた「如夢現故」が除かれ、『探玄記』では新たに七「果徳円極故」が立てられていることに注意が必要である。また順列は大きく異なっており、殊に『旨帰』で改訂された折りに大きな位置を占めた「法性融通」が第十から第二へ移され、また「縁起相由」は第九から第一へと動かされている。

以下、『探玄記』の「縁起相由」の思想を、直前の「法界縁起章」を中心として、また必要によってはそれ以前の内容と対比して詳しく調査していきたい。

三、「一、縁起相由故」の内容調査

『探玄記』では、列名に続いてすぐ「縁起相由故」⁽⁵⁾の釈に入る。

初縁起相由故者、謂大法界中縁起法海義門無量、約就円宗略挙十門、以釈前義。謂諸縁起法要具此十義方縁起故欠即不成。

(同・一二四上)

(初めに縁起相由の故にとは、大法界の中の縁起法海は義門無量なるも、円宗に約就して略して十門を挙げ、以て前の義を釈せんとするを謂うものなり。謂く諸、の縁起の法は要ず此の十義を具して方に縁起するが故に欠せば即ち成ぜざるなり。)

このように『探玄記』の縁起相由はその全体が十門に分類される。

『探玄記』に至るまでの法蔵は縁起相由の思想に対し、「法界縁起章」では三門に分類すると明示されていないが、内容からは九門の分類であり、また『旨帰』では分類が明示されず、内容から五門であったことから、ここで初めて十門が明示されて分類・整備されたことがわかる。続いて十門の一々について考察を加えていきたい。

① 諸縁各異義

まず第一の「諸縁各異義」は異体門の解釈である。

一諸縁各異義、謂大縁起中諸縁相望、要須体用各別、不相和雜方成縁起。若不爾者、諸縁雜乱失本縁法縁起不成。此即諸縁各各守自一也。
（同・一二四上）

（一に諸縁各異の義とは、大縁起の中には諸縁相い望むに、要ず須く体用各、別なるも、相和雜せずして方に縁起を成ずるを謂うものなり。若し爾らざれば、諸縁雜乱して本の縁法を失いて縁起成ぜざるなり。此れ即ち諸縁各各、自に一を守るものなり。）

傍線部の記述は次に引用する「法界縁起章」の第一「縁起互異門」を承けたものであることが明瞭である。

初縁起互異門者、謂於無尽大縁起中、諸縁相望、体用各別、不相參雜故云異也。

（大正四五・六二〇上）

（初めに縁起互異門とは、謂く無尽大縁起中に於ては、諸縁相い望むに、体用各、別なるも、相い參雜せざ

るが故に異と云うなり。)

両者の相違点としては、「法界縁起章」では組織の標示の折りにこの段を「異体」と名称を定めていたのに対し、『探玄記』では「各異」と見えるのみで、「異体」の名が全く用いられていないことが挙げられる。

② 互遍相資義

第二の「互遍相資義」は、同体門を語る部分である。

二互遍相資義、謂此諸縁要互相遍応方成縁起。且如一縁遍応多縁、各与彼多全為一。故此一即具多箇一也。若此一縁不具多一、即資応不遍不成縁起。此即一一各具一切一也。

(大正三五・一二四上)

(二に互遍相資義とは、此の諸縁は要ず互いに相い遍く応じて方に縁起を成ずるを謂うものなり。且く一縁の遍く多縁に応ずるが如くなれば、各、は彼の多の与めに全て一と為る。故に此の一は即ち多箇を具うるの「なり」。若し此の一縁に多一を具せざれば、即ち資け応ずるに遍ねからずして縁起を成ぜず。此れ即ち一一は各、一切を具するの一なればなり。)

「法界縁起章」では次の「諸縁互応門」の説示が該当する。

二諸縁互応門者、謂衆縁之中、以於一縁応多縁、故各与彼多全為其一。是故此一具多箇一。然此多一雖由本

一、応多縁故有此多一、然与本一体無差別、是故名爲同体門也。

（大正四五・六二〇中）

（二に諸縁互応門とは、謂く衆縁の中、一縁に於いて多縁に應ずるを以ての故に、各、は彼の多の与めに全て其れ一と爲る。是の故に此の一は多箇を具うるの一なり。然して此の多の一は本の一に由ると雖も、多縁に應ずるが故に此の多の一有りて、然して本の一と体無差別なりて、是の故に名づけて同体門と爲すなり。）

先の異体門の説示ほど一致していないが、例えば傍線部分にほぼ同文がみえるように、両者は類似した内容となっている。両者の差異の方面を見るならば、『探玄記』は「法界縁起章」に「相い遍く應ずる」と「資^{たす}け應ずる」の特質を導入したものと見え、また『探玄記』は「法界縁起章」の「本一」、「多一」の語を用いていないことが挙げられる。

③ 俱存無礙義

第三の「俱存無礙義」は、同体・異体の双融を述べるものである（以下の原文を適宜、前・後半に分ける）。

〈前半〉

三俱存無礙義、謂凡是一縁要具前二方成縁起。以要住自一方能遍応、遍応多縁方是一故。是故唯一多一自在無礙。

〈後半〉

由此鎔融有六句。或举体全住是唯一也。或举体遍応是多一。或俱存。或双泯。或総合。或全離。皆思之可見。

此上三門総明縁起本法竟。

(大正三五・一二四上(中))

〈前半〉

(三に俱存無礙の義とは、凡そ是の一縁には要ず前の二を具して方に縁起を成ずるを謂うものなり。要ず自の一に住して方に能く遍く応じ、遍く多縁に應ずるも方に是れ一なるを以ての故なり。是の故に唯だ一と多一と自在無礙なり。

〈後半〉

此の鎔融に由るに六句有り。或は挙体全住なりて是れ唯一なり。或は挙体遍応なりて是れ多一なり。或は俱存。或は双泯。或は総合。或は全離。皆、之を思つて見るべし。

此の上の三門にて総じて縁起本法を明かし竟れり。)

先の一「諸縁各異義」(異体)と二「互遍相資義」(同体)のそれぞれの特徴である「自一」と「遍応」を用い、また「諸縁各異義」を「唯一」、「互遍相資義」を「多一」に当てて両義の自在無礙を述べている。

この段は、一縁に「諸縁各異義」と「互遍相資義」とを要ず具えて縁起が成立するという同体・異体の無礙が述べられる内容であるが、全く同体・異体の語が使用されていないことが目を惹く。

これに対応する「法界縁起章」の第三段は、以下のようなものである。

〈前半〉

三応異無礙双辨同体異体門者、以此二門同一縁起不相離。故若無異体、則諸縁雜乱非縁起。故若無同体、縁

不相資亦非縁起。故要由不雜方有相資。是故若非同体無異体故、若非異体無同体故。

〈後半〉

是故通辨亦有四句。一或挙体全異、具入即俱。二或全体是同、亦具入即俱。以法融通各全摂故。三或俱。以同異無礙双現前故。四或俱非。以相奪俱尽故双非也。

余入即等准思知之。

（大正四五・六二〇下）

〈前半〉

（三に応異無礙双辨同体異体門とは、此の二門は同一縁起なるを以て相い離れず。故に若し異体無くば、則ち諸縁雜亂して縁起に非ざるなり。故に若し同体無くば、縁、相い資けずして亦た縁起に非ず。故に要ず雜せざるに由りて方に相い資くること有り。是の故は若し同体非ざれば異体も無きが故、若し異体非ざれば同体も無きが故なり。

〈後半〉

是の故に通じて辨ずるに亦た四句有り。一に或は挙体全異なりて、入即俱に具う。二に或は全体是れ同なりて、亦た入即俱に具う。法融通して各、全摂するを以ての故なり。三に或は俱。同異無礙にして双つながら現前するを以ての故なり。四に或は俱に非。相い奪して俱に尽くるを以ての故に双つながら非なり。

余の入即等は准りて思いて之を知るべし。）

「ここでは異体が無い場合と、同体が無い場合を述べ、「不雜」と「相資」の特徴によってその無礙が示され、「同体非ざれば異体も無く、異体非ざれば同体も無い」ことが述べられている。『探玄記』ではこれらの文章は用

いられず、より簡潔に各門の特徴によって示す形に改められていることがわかる。

後半に当たる部分では、「法界縁起章」では四句に分別されているのに対して、『探玄記』では「総合」と「全離」を加えた六句の分別に広げられている点に特徴が見られる。これを対比すると次図のようになる。

〈図二〉「法界縁起章」応異無礙双辨同体異体門の四句と『探玄記』俱存無礙義の六句との対比

「法界縁起章」

『探玄記』

- | | |
|------------|-------------|
| 一、拳体全異 | 一、拳体全住（＝唯一） |
| 二、拳体全同 | 二、拳体全遍（＝多一） |
| 三、俱（同異無礙） | 三、俱存 |
| 四、俱非（相奪俱尽） | 四、双泯 |
| | 五、総合 |
| | 六、全離 |

「法界縁起章」では異体門、同体門それぞれの「体用双融」の項で六句の分類が用いられていたが、本項の同体・異体の双辨に該当する部分だけが四句になっていたのを『探玄記』では三項全て六句に揃えるという改定が行われている。なおこの六句には重要な問題が含まれていることについては、後に改めて触れたい。

『探玄記』は以上の三門をまとめて、この三門が縁起の本法を明かすものであると定めている。

此上三門総明縁起本法竟。

（大正三五・一二四中）

（此の上の三門にて総じて縁起の本法を明し竟れり。）

先にも触れたように、この三門は同体と異体の両門の無礙に相当するものであることから、『探玄記』では「法界縁起章」での構成を、まず「縁起の本法」として同体、異体、同異無礙の三から示すことに改めたことになる。また「法界縁起章」では同体、異体の語とそれに対する新しい呼び名とが併用されていたのに対し、ここでは新しい名称だけを使うという修正もなされている。

④ 異門相入義

次に第四の「異門相入義」は、次のように説明されている。

〈前半〉

四異門相入義、謂諸縁力用、互相依持互形奪^①。故各有全力無全力義縁起方成。如論云「因不生縁生故。縁不生自因生故」若各唯有力無無力即有多果過。一一各生故。若各唯無力無有力即有無果過^②。以同非縁俱不生故。是故縁起要互相依具力無力。如欠一縁一切不成、余亦如是。

是故一能持多、一是有力能摂多。多依於一、多是無力潛入一。由一有力必不得与多有力俱、是故無有一而不摂多也。由多無力必不得与一無力俱、是故無有多而不入一也。如一持多依既爾、多持一依亦然、反上思之。是即亦無多不摂一、一無不入多者也。

〈後半〉

如一望多有依有持、全力無力、常全多在己中、^③潜己在多中、同時無礙、多望於一、当知亦爾。俱存双泯二句無礙、思准之。

(大正三五・一二四中)

- ①「無全」は甲本では「全無」 ②「有」は甲本に無し ③潜＋入（統蔵）

〈前半〉

（四に異門相入の義とは、諸縁の力用、互いに相い依持して互いに形奪するを謂うものなり。故に各、全力と無全力の義有りて縁起方に成ず。『論』に云えるが如し「因より生ぜず縁より生ずるが故なり。縁より生ぜず因より生ずるが故なり」と。若し各、唯だ有力のみにして無力無くば即ち多果の過有り。一一各、に生ずるが故なり。若し各、唯だ無力のみにして有力無くば即ち無果の過有り。同じく縁となるに非ずして俱に生ぜざるを以ての故なり。是の故に縁起は要ず互いに相い依りて力無力を具するものなり。一縁を欠かば一切は成ぜざるが如く、余も亦た是くの如きなり。

是の故に一、能く多を持するとき、一は是れ有力なりて能く多を撰す。多、一に依るとき、多は是れ無力なりて一に潜入す。一、有力なれば必ず多の有力と俱なるを得ざるに由りて、是の故に一にして多を撰せざる有ること無きなり。多無力なれば必ず一の無力と俱なるを得ざるに由りて、是の故に多にして一に入らざること有ること無きなり。一持して多依ること既に爾るが如く、多持し一依ることも亦た然ること、上に反じて之を思ふべし。是れ即ち亦た多にして一を撰せざること無く、一にして多に入らざること無き者なり。

〈後半〉

（一より多を望むに有依と有持、全力と無力なりて、常に全多、己中に在りて、己を潜めて多中に在らば、

同時にして無礙なるが如く、多より一を望むことも、当に亦た爾きことを知るべし。俱存と双泯の二句も無礙なること、之に准りて思ふべし。）

「法界縁起章」の該當箇所は以下の如くである。

〈前半〉

依持義者、一能持多、一有力、是故能攝多。多依一故、多無力、是故潛入一。此即無有不容多之一、以無不能持故。無有不入一之多、以無不能依一。如多依一持既爾、一依多持亦然。是故亦無不攝一之多、亦無不入多之一。

〈後半〉

是故由一望多、有持有依、全力無力故、能攝能入、無有障礙。多望於一、有依有持、無力全力故、能入能攝、亦無有障礙。俱存双泯二句無礙、亦准思之。相入義竟。

（大正四五・六二〇上）

〈前半〉

（依持の義とは、一能く多を持するとき、一は有力なりて、是の故に能く多を攝す。多、一に依るが故に、多は無力なりて、是の故に一に潛入す。此れ即ち多を容れざるの一、有ること無きは、能く持せざること無きを以ての故なり。一に入らざるの多、有ること無きは、能く一に依らざること無きを以てなり。多の一に依りて持すること既に爾きが如く、一の多に依りて持することも亦た然り。是の故に亦た一を攝せざるの多

も無く、亦た多に入らざるの一も無し。

〈後半〉

是の故に一より多を望むに由らば、有持と有依、全力と無力なるが故に、能摂と能入なりて、障礙有ること無し。

多より一を望まば、有依と有持、無力と全力となるが故に、能入と能摂なりて、亦た障礙有ること無し。俱存と双泯の二句も無礙なること、亦た准りて之を思ふべし。

相入の義竟れり。）

まず前半部分で目に付くのは、『探玄記』の最初の一文に記される「形奪」の語で、これは「法界縁起章」では相即の項目名としてのみ「互相形奪体無体の義」（大正四五・六二〇上）と用いられていて解釈中には使用されていなかった語である。これは、相即の特徴を顕すものとして示された語と捉えられるが、その語が『探玄記』では相入の解釈中に用いられている。形は「あらわす」、奪は「なくす、うしなう」の意味の相對語として使われているが、『探玄記』の釈中で「形―奪」の語が用いられるのはここ一回のみであって、他では「摂―入」、「依―持」の対応によって解釈が施されている。

『探玄記』に見られる新たな点としては、『十地経論』卷八（大正二六・一七〇中）を論証に掲げている点、「唯だ、有力のみならば多果の過」、「唯だ、無力のみならば無果の過」と釈している点である。他方、「法界縁起章」の記述を承け継いでいる点は、傍線部の文章をほぼ同文のまま引いている点が挙げられる。

次に後半部分はおおよそ「法界縁起章」を承けたものである。異なっている点は、「法界縁起章」では一と多

の關係が用いられていたのみであつたのに対して、『探玄記』ではこれに加えて己と多の關係も取り入れていることである。これは「法界縁起章」の異体相即の項で為された己と他の關係の、他を多に改めてここに取り入れ、相即と相入に於ける解釈の語句に統一性を持たせ、整備するために為されたものと考えられる。

⑤ 異体相即義

第五の「異体相即義」では、初めて項名に「異体」の語が用いられている。

〈前半〉

五異体相即義、謂諸縁相望、全体形・奪有有体・無体義縁起方成。以若欠一縁余不成起、起不成故縁起即壞、得此一縁令一切成起、所起成故縁義方立。是故一縁是能起、多縁及果俱是所起。是即多為一成多是無体。一能作多一是有体。由一有体必不得与多有体俱、多^①無体必不得与一無体俱。是故無有不多之一、無有不一之多。一多既爾、多一亦然、反上思之。

〈後半〉

如一望多有有体・無体故、能攝他同己、廢己同他、同時無礙、多望於一当知亦爾准前思之。俱存双泯二句無礙、亦思之可見。

（大正三五・一二四中）

① 多 由多（統蔵）

〈前半〉

（五に異体相即の義とは、諸縁相い望むに、全体形・奪なりて有体・無体の義有りて縁起方に成ずるを謂う

ものなり。若し一縁を欠かば余は起を成ぜずして、起成ぜざるが故に縁起即ち壊すを以て、此の一縁を得れば一切をして起を成ぜしめ、所起成ずるが故に縁の義方に立す。是の故に一縁は是れ能起にして、多縁及び果は俱に是れ所起なり。是れ即ち多は一の爲めの成なれば多は是れ無体。一は能く多を作さば一は是れ有体なり。一の有体なるに由らば必ず多と有体と俱なるを得ず、多無体なれば必ず一と無体と俱なるを得ざるなり。是の故に多にあらざるの一有ること無く、一にあらざるの多有ること無し。一多既に爾く、多一も亦た然ること、上に反じて之を思ふべし。

〈後半〉

一より多を望むに有体・無体有るが故に、能く他を摂して己れに同じ、己を廃して他に同じ、同時にして無礙なるが如く、多より一を望むことも当に亦た爾く前に准じて之を思ふこと知るべし。俱存と双泯の二句の無礙なること、亦た之を思いて見るべし。）

「法界縁起章」では、第二「諸縁相奪体無体」に該当する。

〈前半〉

二諸縁相奪体無体者、多縁無性為一所成、是故多即一。由一有体能摂多、由多無性潜同一。故無不多之一、亦無不一之多。

一無性為多所成、多有一空即多亦爾。

〈後半〉

是故一望於多、有有体・無体故、能摂他同己、廢己同他無有障礙。

多望於一、有無体・有体、亦能廢己同他、摂他同己亦無障礙。

亦同他己、亦同己他、非同他己、非同己他。二句無礙円融自在、思之可見。

相即義竟。

（大正四五・六二〇上）

〈前半〉

（二に諸縁相奪体無体とは、多縁無性なれば一を所成と為し、是の故に多即一なり。一の有体なるに由らば多を能く摂し、多は無性なるに由りて潜みて一に同ず。故に多にあらざるの一無く、亦た一にあらざるの多も無し。

一無性なれば多を所成と為し、多は有、一は空にして多に即すこと亦た爾し。

〈後半〉

是の故に一より多を望むに、有体・無体有るが故に、能く他を摂して己れに同じ、己を廢して他に同じて障礙有ること無し。

多より一を望むに、無体・有体有り、亦た能く己を廢して他に同じ、他を摂して己に同じて亦た障礙無し。

亦た他に己を同ずると、亦た己れに他を同ず、他に己を同ずるに非ざると、己れに他を同ずるに非ざるの。

二句の無礙円融自在なること、之を思いて見るべし。

相即の義竟れり。）

『探玄記』と「法界縁起章」とでは説き方は似ているものの、用語が改められている。『探玄記』では一縁が能起、多縁は所起であり、一縁によって一切の起を成立させるという、有体・無体を能起・所起の関係で捉える解が導入されている。対して「法界縁起章」の「無性―所成」、「空―有」の相対による釈は全て用いられていない。遡っていうならば『五教章』での「有―無」、「空―有」、そしてそれを承けた「法界縁起章」での「有(体)―無性」の相対による関係を離れているところに、この『探玄記』の大きな特徴が顕れていると考えられる。これについてはまとめて後述することにする。

⑥ 体用双融義

次に第六の「体用双融義」について検討する。

六体用双融義、謂諸縁起法要力用交渉全体融合方成縁起。是故円通亦有六句。一以体無不用故拳体全用。即唯有相入無相即義。

二以用無不体故、即唯有相即無相入也

三帰体之用不礙用、全用之体不失体。是即無礙双存、亦入亦即自在俱現。

四全用之体体泯、全体之用用亡。非即非入円融一味。

五合前四句同一縁起無礙俱存。

六泯前五句絶待離言、冥同性海。

此上三門、於初異体門、顯義理竟。

(大正三五・一二四中下)

（六に体用双融の義とは、諸、の縁起の法は要ず力用交渉し全体融合して方に縁起を成ずるを謂うものなり。是の故に円通にして亦た六句有り。一には体にして用にあらざること無きを以ての故に挙体全用なるものなり。即ち唯だ相入のみ有りて相即の義、無し。

二には用にして体にあらざること無きを以ての故に、即ち唯だ相即のみ有りて相入無しなり

三には帰体の用は用を礙げず、全用の体は体を失わざるものなり。是れ即ち礙ぐることを無く双つながら存し、亦た入亦た即にして自在に俱現す。

四には全用の体は体泯じ、全体の出は用亡するものなり。非即非入にして円融一味なり。

五には前の四句を合する同一縁起なるものにして無礙俱存なり。

六には前の五句を泯じて絶待離言なりて、性海に冥同す。

此の上の三門は、初の異体門に於いて、義理を顕すこと竟れり。）

これは「法界縁起章」では第三「体用双融有無門」に該当し、次のように『探玄記』とほぼ同文である。

三体用双融有無門者、有六句。一以体無不用故、挙体全用。即唯用而無体。但有相入無相即故。

二以用無不体故、全用帰体。唯体而無用。但有相即無相入也。

三帰体之用、不礙其用、全用之体、不失其体。是故体用不礙双存、即亦入亦即無有障礙鎔融自在。

四全用之体泯、全体之用用亡。是則体用交徹形奪兩非。即入同源円融一味。

五合前四句、同一縁起、無礙俱存。

六泯前五句、絶待離言、応可去情如理思摂。

(大正四五・六二〇上(中))

(三)に体用双融有無門とは、六句有り。一には体にして用にあらざること無きを以ての故に、挙体全用なるものなり。即ち唯だ用のみにして無体なり。但だ相入のみ有りて相即無きが故なり。

二には用にして体にあらざること無きを以ての故に、全用帰体なるものなり。唯だ体のみにして用無きなり。但だ相即のみ有りて相入無きなり。

三には帰体の用、其の用を礙げず、全用の体、其の体を失わざるものなり。是の故に体用礙げずして双つながら存し、即ち亦た入亦た即にして障礙有ること無く鎔融自在なり。

四には全用の体は体泯じ、全体用の用は用亡するものなり。是れ則ち体用交徹し形奪して両つながら非なり。即入同源にして円融一味なり。

五には前の四句を合する、同一縁起なるものにして、無礙俱存なり。

六には前の五句を泯じて、絶待離言なるものにして、応に情を去りて理の如く思ふべきの摂なり。

相違点は、「法界縁起章」では直ちに六句の分類から説き始められているのに対し、『探玄記』では六句が述べられる前に、

諸、の縁起の法は要ず力用交渉し全体融合して方に縁起を成ずるを謂うものなり。是の故に円通にして……

という一文が入っている点。さらに、傍線部の第六句について、「法界縁起章」では「応可去情如理思摂」と述

べられている点が挙げられる。この文句は『五教章』で同体・異体の相即・相入が明かされる「以喩略示」を総括する最後に置かれた一文、

応可去情如理思之。（鎌田本二六六頁／大正四五・五〇三中）

（応に情を去りて理の如く之を思うべし。）

を承けたものであろうことは先行する拙稿「法藏華嚴思想に於ける縁起相由の研究——「法界縁起章」篇」で考察したが、この記述が『探玄記』では「冥同性海」に改められている。ここに思想形成上の大きな特徴が見られ重要な点と考えられることから、これについては後に考察を加えたい。

『探玄記』では最後に、以上三門が異体門の義理を顕したものであることを示す一文が付されているが、縁起相由の段において「異体」の語が使われたのはこのこと、表題での「異体相即」の二回だけである。

⑦ 同体相入義

続いて第七の「同体相入義」を考察する。

七同体相入義、謂前一縁所具多一与彼一縁体無別故名為同体、又由此一縁応多縁故有此多一。所応多縁既相即・相入、令此多一亦有即入也。

先明相入、謂一縁有力能持多一、多一無力依彼一縁。是故一能摂多多便入一。一入多摂反上応知。余義余句

准前思之。

(大正三五・一二四下)

(七に同体相入の義とは、謂く前の一縁に具する所の多の一と彼の一縁との体は無別なるが故に名づけて同体と爲し、又た此の一縁の多縁に應ずるに由るが故に此の多一有り。應ずる所の多縁は既に相即・相入し、此の多一をして亦た即入すること有らしむるなり。

先に相入を明かさば、謂く一縁有力にして能く多一を持さば、多一無力にして彼の一縁に依れり。是の故に一能く多を摂さば多便ち一に入る。一の入と多の摂するとは上に反じて應に知るべし。余の義余の句は前に准じて之を思ふべし。)

二段になっているうちの前段は判読し難いことから現代語訳を試みるならば、以下のようになるう。

七に同体相入の意味内容は、前に述べた一縁に内具する多の一と、その一縁との体が別ではないことによつて同体と名付けられ、またこの一縁が(外に向かつて見たならば)多縁に應ずるということに由る故にこの多の一は存在することになる。その應じている多縁は既に相即・相入しており、(それゆえ)この多の一をも相即・相入させることになるのである。

このように先の第四「異門相入義」の釈での構成・内容とは異り、まず一縁即多縁という同体の解釈が示され、次に一縁が多縁に應ずるという同体と異体との重層的関係も示し、さらにその多縁中の関係上に於いて相即・相入しているゆえに多の一も相即・相入させる、という釈が続くというように、ここでは同体相入の釈中に同体、

同体・異体の関係、相即・相入の義が述べられているのである。これは単にここに至って初めて標題に「同体」の語が使われたことから、まずそれを釈し、その相即・相入を解して最初に掲げた、という理由も考えられようが、異体門のときにはそのような形式が取られていなかったことや、次に見る如く「法界縁起章」の記述との類似から、これは「法界縁起章」に倣って誤ってここに入れてしまった解釈の文章ではなからうかと推測する。

「法界縁起章」の全体の構成は、内容から九門であることが受け取れ、その順列は左図の如く、異体を釈したあと、異体の相入、相即、双融の順で解釈されていくものであったが、『探玄記』ではこれが改められて、同体、異体、同体異体無礙の三を縁起の本法として、最初に解釈するという構成になっている。

〈図三〉「法界縁起章」と『探玄記』での解釈の順列の差異

「法界縁起章」	『探玄記』
一、異体	一、異体
二、異体相入	二、同体
三、異体相即	三、同体異体無礙
四、双融	四、異体相入
五、同体	五、異体相即
六、同体相入	六、双融
七、同体相即	七、同体相入

八、双融

八、同体相即

九、同体異体無礙

九、双融

十、同異円備

「法界縁起章」に於ける同体の解釈部分は以下の如くである。

二諸縁互応門者、謂衆縁之中、以於一縁応多縁、故各与彼多全為其一。是故此一具多箇一。然此多一雖由本一、応多縁故有此多一、然与本一体無差別、是故名為同体門也。
(大正四五・六二〇中)

(二に諸縁互応門とは、謂く衆縁の中、一縁に於いて多縁に應ずるを以て、故に各、は彼の多の与めに全て其れ一と為る。是の故に此の一は多箇を具うるの一なり。然して此の多の一は本の一に由ると雖も、多縁に應ずるが故に此の多の一有りて、然して本の一と体無差別なりて、是の故に名づけて同体門と為すなり。)

「法界縁起章」ではこの引用に続いて同体相入が釈されてゆく。一方、『探玄記』の本段(同体相入)に記される同体の釈は、「法界縁起章」の同体の釈を簡潔にまとめたものと捉えられる。

七同体相入義、謂前一縁所具多一与彼一縁体無別故名為同体、……

(七に同体相入の義とは、謂く前の一縁に具うる所の多の一と彼の一縁との体は無別なるが故に名づけて同体と為し、……)

「法界縁起章」での、一縁の一は多箇を具える一（多の一）であり、多一は本一と体無差別であるという解釈を、『探玄記』では一縁と多縁との体無別という文にまとめていると受け取れる。

以上の記述からも「法界縁起章」を改訂して『探玄記』に取り入れる際に、本来ならば同体の釈を外すべきところを、誤って「法界縁起章」の文面をそのまま改訂して載せてしまったのではないかと推測される。このことは、『探玄記』では右の部分に次いで「先に相入を明かさば」という一文が続いていることによっても裏付けられよう。またこのことは逆に、法蔵が「法界縁起章」を下書きとしてそれを改訂しつつ『探玄記』の本段を執筆したということを裏付けることにもなるが、この点に関しては後にさらに検討したい。

『探玄記』の本文に戻ると、続いて右に触れたように「先に相入を明かさば」と、同体相入の義が、一縁と多縁との「有力ー無力」が「依ー持」の関係によって撰入することが述べられている。

しかしながら、「法界縁起章」での同体相入は、次のように本一と多一との「有力ー無力」が、「依ー持」の関係によつて容入すると語られている。

依持容入者、謂此本一有力、能持彼多箇一。故本一中容彼多一。多一無力依本一故。是故多一入本一中。是即無不容多一之本一、亦無不入本一之多一。

如本一有力為持、多一無力為依、容入既爾、多一有力為持、本一無力為依、容入亦爾。是即無不容本一之多一、無不入多一之本一。

（大正四五・六二〇中）

（依持容入とは、謂く此の本の一有力なれば、能く彼の多箇の一を持す。故に本の一の中に彼の多の一を容る。多の一無力なれば本の一に依れるが故なり。是の故に多の一は本の一の中に入る。是れ即ち多の一に容

れざるの本の一無く、亦た本の一を入れざるの多の一も無し。

本の一有力なれば持と為し、多の一無力なれば依と為りて、容入すること既に爾きが如く、多の一有力なれば持と為り、本の一無力なれば依と為りて、容入すること亦た爾し。是れ即ち本の一を容れざるの多の一無く、多の一を入れざるの本の一も無きなり。）

『探玄記』の記述は「法界縁起章」の「本一と多一」を「一縁と多縁」に、「容入」を「摂入」に改めた上で、文章全体を簡潔にしたものとなっている。この『探玄記』での改訂は異体門の相入の解釈に術語を合わせたものであり、「法界縁起章」では異体相入の項では「依一持」、「摂入」が当てられているため、同体相入の項と用語が不一致になっていたことが改められたのである。なお『探玄記』では最後の四句の分別は前に準じることをして終えられている。

⑧ 同体相即義

次に八「同体相即義」は、五の「異体相即義」での解釈と同様に、「法界縁起章」で為されていた「無性一有体」の対応による釈は取られていない。

八同体相即義、謂前一縁所具多一、亦有有体無体義故亦相即。以多一無体由本一成多即一也。由本一有体能作多令一摂多。如一有多空既爾、多有一空亦然。余義余句、並准前思之。（大正三五・一二四下）

（八に同体相即の義とは、謂く前の一縁に具うる所の多一に、亦た有体無体の義有るが故に亦た相即す。多

一無体なれば本一に由るを以て多即一を成ずるなり。本一有体なれば能く多を作すに由りて一をして多を撰せしむ。一有にして多の空なること既に爾きが如く、多有にして一の空なることも亦た然り。余の義余の句は、並びに前に准じて之を思ふべし。）

そして、ここで初めて「法界縁起章」の同体門で用いられていた「本一」の語が用いられている。「法界縁起章」で、この「本一」が使われた内容は次のようなものである。

二諸縁互応門者、謂衆縁之中、以於一縁応多縁故、各与彼多全為其一。是故此一具多箇一。然此多一雖由本一、応多縁故有此多一、然与本一体無差別、是故名為同体門也。
（大正四五・六二〇中）

（二に諸縁互応門とは、謂く衆縁の中、一縁に於いて多縁に應ずるを以ての故に、各、は彼の多の与めに全て其れ一と為る。是の故に此の一は多箇を具うるの一なり。然して此の多の一は本の一に由ると雖も、多縁に應ずるが故に此の多の一有りて、然して本の一と体無差別なりて、是の故に名づけて同体門と為すなり。）

試みにこれを訳してみるならば、次のようになる。

二に諸縁互応門とは以下の意味である。衆々の縁の中で一縁が多縁に應ずることによる故に、各々はその多ということによつて全体が一となる。それ故この一は多くの一を具えた一なのである。そしてこの多の一は本の一に由るものであるが、多縁に應ずるといふことの故に存在するのであり、そして本の一と（多の一

と)は体において無差別である故に同体門と名付けられるのである。

多縁と一縁は、多一と本一の対応と同意味のものであり、本一とは、多の一を具えるものとしての一縁と同じ意味のものであることがわかる。

『探玄記』の内容に戻ると、多の一が無体であれば本の一に由るゆえ多即一が成立し、本一が有体であれば(その中に)多を成立させることに由って一摂多となるとして、本一と多一の有体・無体によって多即一、一摂多が示されている。やはりここで初めて「有体―無体」を、「有―空」の関係で捉える解釈が行われている。しかしここでの空は「法界縁起章」の異体相即で示されていた有体 $\parallel$ 有、無性 $\parallel$ 空という対応に於ける、法性、理性を連想させる「空」ではなく、「無体」の謂としてのものであることに注意しなければならない。

⑨ 俱融無礙義

第九の「俱融無礙義」は次のように、異体門に準ずることが示されるのみである。

九俱融無礙義、謂亦同前体用双融、即入自在、亦有六句、准前応知。

(大正三五・一二四下)

(九に俱融無礙の義とは、謂く亦た前の体用双融、即入自在に同じなりて、亦た六句有ることも、前に准じて応に知るべし。)

そしてさらに、以上の同体門に対するまとめの句が置かれている。

如上三門於前第二同体門中辨義理竟。

（同前）

（如上の三門は前の第二同体門の中に於けるものにして義理を辨ずること竟れり。）

⑩ 同異円備義

最後に第十として「同異円備義」が説かれる。

十同異円備義、謂以前九門総合為一大縁起故、致令多種義門同事具足也。

由住一遍応故有広狭自在也。

由就体就用故有相即・相入也。

由一摂多時為顕、令一入多為隠。多摂^①一入亦爾。又就用相入為顕、令就体相即為隠。顕入隠亦然。又異門即入為顕、令同体為隠。同顕異隠亦爾。

又由以異門摂同体中相入義故現微細門也。

由異体相入帶同体相入故有重重無尽帝網門也。

由此大縁起法即無礙法界法門故有託事顕法門也。

由此融通自在、今依此法上所辨時法亦随此無礙自在故有十世門也。

由此法門同一縁起相帶起故、随一門必具一切故有主伴門也。

此之一門於前第三門中以辨義理。

上來十義総是縁起相由門竟。

（大正三五・一二四上）

① 「一入」は甲本、乙本に無し

（十に同異円備の義とは、謂く前の九門を以て総じ合して一大縁起と為るが故に、多種の義門をして同事に具足せしむるを致すなり。）

一に住して遍く応ずるに由るが故に広狹自在有るなり。

体に就き用に就くに由るが故に相即・相入有るなり。

一、多を撰する時、顕と為るに由りて、一をして多に入らしむるを隠と為す。多の撰すると一の入ること
も亦た爾し。又た用に就きて相入するを顕と為し、体に就きて相即せしむるを隠と為す。顕と入の隠も亦た
然なり。又た異門の即入を顕と為し、同体をして隠為らしむ。同の顕、異の隠も亦た爾し。

又た異門を以て同体の中に撰する相入の義に由るが故に微細門を現ずるなり。

異体の相入に同体の相入を帶するに由るが故に重重無尽の帝網門有るなり。

此の大縁起の法は即ち無礙法界法門なるに由るが故に託事顕法門有るなり。

此の融通自在に由らば、今、此の法の上に依りて辨ずる所の時法も亦た此に随いて無礙自在なるが故に十世
門有るなり。

此の法門は同一縁起に相い帶して起るに由るが故に、一門に随わば必ず一切を具するが故に主伴門有るなり。

此の一門は前の第三門の中に於いて以て辨ずる義理なり。

上來の十義にて総じて是の縁起相由門竟れり。）

第十門は以上九門を総合するものである、とした上で十玄を配当した解釈を行っており、一見すると『華嚴經

『旨帰』の用法を再び取り入れたのかとみえる。しかし『旨帰』では事法と理性の無礙を顕すものとしての「十無礙」が当てられていたのに対して、『探玄記』で説かれる十玄にはこのような意味はない。これについては十玄門の思想形成に関する別稿で詳しく調査する予定であるが、『探玄記』は絶対の事と理事融通（法性融通）のそれぞれが独立した内容を持ったものであって、『旨帰』の十無礙の趣旨とは異なったものである。ゆえに一見すると共通しているように見えるが『旨帰』に於けるものとはその内容が大きく異なったものである。

この箇所は「法界縁起章」には相当する部分が無く、『探玄記』で増補されたものであるゆえ、以下では必要に応じて『旨帰』を対比させて見てゆく。ただし、十無礙と十玄との対比は別稿に譲るため直接その内容には関与しないことにする。なお『旨帰』の「縁起相由力」に於ける十無礙との対応を図で示しておきたい。

〈図四〉『華嚴經旨帰』での縁起相由と十無礙との対応

用に約す有力・無力	相入
体に約す全体の空有	相即
異体相容	微細義
異体相是	隱顕義
同体相入	一多無礙
同体相即	広狭無礙
異体摂同	帝網無礙

現於時中

十世義

縁起無性

性相無礙

相関互摂

主伴無礙

以下、『探玄記』の内容を逐つて行く。

まず「同異円備」とは、以上九門を総合して一大縁起となるゆえに、多種の義門を同事に具足させることを極め尽くすという意味であると述べられる。ここに配当されている「同事具足相応門」は、『文義綱目』と『五教章』では第一に「総」として置かれていたが、それが『旨帰』に至って除去され、『探玄記』で再び取り入れられ、ここでは全体を総じ合する立場に置かれている。本稿は十玄に対する考察ではないので深く立ち入らないが、しかしこのような「同事具足相応門」の扱われ方の流れを見ただけでも、単純に「古十玄」、「新十玄」と規定することや、また法蔵の各著述を並列的に置いて論ずることができないことは明らかである。

第二に「一に住して遍く応ずるに由るが故に広狭自在有るなり」と、住一遍応が「広狭自在無礙門」とされる。第三に「体に就き用に就くに由るが故に相即・相入有るなり」と、体と用が「一多相容不同門」と「諸法相即自在門」の二門に当てられているが、相即が体、相入が用に配されるのは当然であり、『旨帰』でもこれは同様である。

第四に「隱密顯了俱成門」であるが、これには本段で最も多くの文言が当てられ、全体が三段からなっている。第一段は、

一、多を撰する時を顕と為すに由りて、一をして多に入らしむを隠と為す。多の撰すると一の入ることも亦た爾し。

と、一撰多のとき一は顕、多入一のときは隠となり、その逆も同じであるとする。次に第二段は、

又た用に就きて相入するを顕と為し、体に就きて相即せしむるを隠と為す。顕と、入の隠も亦た然なり。

相入するのを顕、相即させるのを隠とし、その逆も同様であるとする。次に第三段は、

又た異門の相入を顕と為し、同体をして隠と為らしむ。同の顕、異の隠も亦た爾し。

と、異門相入が顕、同体が隠とし、その逆も同様であるとしている。

このように、第一段では相入に於ける一と多の関係、第二段では相即（体）と相入（力）との関係、第三段では異体の相即・相入と同体の相即・相入との関係がそれぞれ隠と顕との在り方によつて成立していることを説いているが、これと『探玄記』の十玄での「隱密顯了俱成門」の所説（大正三五・一二三下）である「顕と顕とは俱ならず、隠と隠とも並ばず」とを合わせて考察するならば、「有力―無力」、「有体―無体」、「主―伴」の在り方と軌を一にするものであり、この在り方が相即・相入の成立の条件となつてゐることから、解釈が長くなつてゐるのであらうと思われ⁽⁶⁾る。

第五に「又た異門を以て同体の中に摂する義に由るが故に微細門を現ずるなり」と、同体入異体が「微細相容安立門」であるとしている。

第六に「異体の相入に同体の相入を帯するに由るが故に重重無尽の帝網門有るなり」と、同体の相入と異体の相入が一緒になっていることが重重無尽の「因陀羅網法界門」であるとする。

第七に「此の大縁起の法は即ち無礙法界法門なるに由るが故に託事顕法生解門有るなり」とするが、この「託事顕法」の「法」は『探玄記』の十玄での「託事顕法生解門」の釈に拠れば「法界」の謂であり、故に「事に託して法界が生ずる」、法界即事の意であることがわかる。つまりこの一文を試訳するならば、

この大縁起の事法はそのまま無礙法界法門であることによつて託事顕法生解門がある。

となる内容である。

第八に「此の融通自在に由らば、今、此の法の上に依りて辨ずる所の時法も亦た此に随いて無礙自在なるが故に十世門有るなり」、事法として分別される時というものも無礙自在となる故に「十世隔法異成門」があると思われる。

第九に「此の法門は同一縁起に相い帯して起こるに由るが故に、一門に随わば必ず一切を具するが故に主伴門有るなり」と、この法門はそれぞれ共に生起している故に、主・伴の在り方によつて、一門を取り上げれば必ず他の一切を具えているとされる。

最後に「此の一門は前の第三門の中に於いて以て辨ずる義理なり」と、この「同異円備」が先に分類した中の

第三「俱存無礙」の義に相当するものであるとしている。

以上この「同異円備義」の全体を『旨帰』と対比するならば、『旨帰』では同体・異体の相即・相入に十無礙を当てるといふ、固定的な分類を当てはめようとした姿勢であつて、それによつて該当し切れないものが出てきていたのが、ここでは縁起の「多種の義門」が「同時に具足」している中から十の在り方を取り上げて示すといふ、『旨帰』に比して柔軟な対応による説示になっていることが特徴としてわかる。

さて以上で第一「縁起相由故」の解釈が終わるのであるが、その他の九門については、『旨帰』の十由に譲られている。

余門如指帰中説。

（大正三五・一二五上）

（余門は『指帰』の中に説けるが如し。）

本稿の「二、『探玄記』の十由」の〈図二〉で対比したように、名目が必ずしも一致せず、さらに解釈を加えなければならない項目として、七「果徳円極故」があるにも関わらず、ここでその説明を全て譲ることで終わらせていることから、最晩年に急遽、改訂を行っている様子を窺い知ることができよう。『探玄記』での十由に対する改訂は、取りあえず急ぎこの縁起相由だけは行いたいと判断したゆえとみえるが、より積極的⁷⁾にいうならば、この「縁起相由」だけではどうしても改めなければならなかった、ということが考えられる。『探玄記』で行われた改訂は、一つには順列・名目が改められて一項目が変更されたこと、二つには「縁起相由故」の内容が改

められたことであるが、後者の改訂は、一旦、「法界縁起章」を著し、さらにそれに改訂を加えるという、短い間に改訂を重ねた作業と見受けられる。ではなぜ、『探玄記』で『三宝章』の「十世章」や「三宝章」に解釈を譲るとしているのと同様に、「法界縁起章」に譲るとできず改定を加えたのであろうか。これについては章を改めて考察していきたいと思う。

※以上の考察に基づいて『探玄記』に於ける法藏の思想的立場を考察していくことになるが、すでに規定の文字数を超えているため、その考察と結論については、縁起相由の思想形成に対する一連の論考に対する総結と併せ、機会を改めて発表することとしたい。

【註】

(1) 『無限の世界観〈華嚴〉』第三章「華嚴思想の至境」に於いて、「華嚴思想の究極は法界縁起である。」(一一五頁。文庫一三七頁)。「華嚴の法界縁起は無尽縁起である。」(一二三頁。文庫一四六頁)。縁起相由は無尽縁起を可能ならしめる根拠であり、無尽縁起成立の基礎である(一二八―一二九頁。文庫一五三頁の抜粋)とされている。

(2) 本致は「法藏華嚴思想に於ける縁起相由の研究―『華嚴五教章』篇(上)」(『桜文論叢』六八卷、二〇〇七年二月)、「法藏華嚴思想に於ける縁起相由の研究―『華嚴五教章』篇(下)及び『華嚴經文義綱目』篇」(同、七〇卷、二〇〇八年一月)、「法藏華嚴思想に於ける縁起相由の研究(第二)―『華嚴經旨歸』篇」(同、七八卷、二〇一〇年十一月)、「法藏華嚴思想に於ける縁起相由の研究―『法界縁起章』篇」(同、八一卷、二〇一一年十二月)に連続した考察である。

なお、本稿で用いる『華嚴經探玄記』の原文は底本に大正藏經三五卷所収のものをを用い、甲本、乙本との校異はその脚註に記されるものであるが、加えて『大日本統藏經』第一輯、第四套、第一冊に収められるものとの校異も記した。また、『華嚴五教章』の引用については和本を用いた鎌田茂雄氏の『華嚴五教章』を使用し、参考として大正藏經四五卷の頁数を記すことにする。

- (3) この名称は卷頭の列名中に於いては「文義の分齊を辨ず」（大正三五・一〇七中）とされている。
- (4) 註(1)の「法蔵華嚴思想に於ける縁起相由の研究（第二）——『華嚴經旨歸』篇」参照。
- (5) 坂本幸男氏は十由の中で、「なかならず最も論理的に構成せられているのは縁起相由の構造であり、しかも法界縁起章より『探玄記』の方がより一層整っている」（『大乘仏教の研究』五〇頁）とされている。
- (6) 小林實玄氏は「なお、このうちの隠顕の解釈、即ち一と多との隠顕、体と用、即と入、異と同、等の隠顕の理論は、さきの相由・不相由、待縁・不待縁、有体無体・有力無力等の縁起の論理以外にこの「事法」の縁起を成立せしめるための重要な論理として、殊に注意すべきものであらう」と解釈されている（「法界縁起の研究 序説」二〇頁上）。
- (7) 湯次了栄氏は「賢首は縁起門を以て主となすがゆえ、縁起相由の一門を殊に詳しく説明し、他の九門を略せり」（『華嚴大系』四八二頁）と説明されている。

【参考文献】

- 鎌田茂雄 『中国華嚴思想史の研究』 東京大学出版会、一九六五年三月
- 同 『無限の世界観〈華嚴〉』 角川書店、一九六九年一月（角川文庫、一九九六年十月）
- 同 『華嚴五教章』 仏典講座二八、大蔵出版、一九七五年五月
- 川田熊太郎・中村元編著 『華嚴思想』 法蔵館、一九六〇年二月
- 木村清孝 『初期中国華嚴思想の研究』 春秋社、一九七七年一〇月
- 同 『人物中国の仏教法蔵』 大蔵出版、一九九一年七月
- 同 『中国華嚴思想史』 平楽寺書店、一九九四年三月
- 坂本幸男 『華嚴教学の研究』 平楽寺書店、一九五六年三月
- 同 『大乘仏教の研究』、大東出版社、一九八〇年九月
- 湯次了栄 『華嚴大系』 龍谷大学出版部、一九二三年八月増訂三版
- 吉津宜英 『華嚴一乗思想の研究』 大東出版社、一九九一年七月
- 鍵主良敬 『華嚴經探玄記解題』 『国訳一切経、和漢撰述部、経疏部十、華嚴經探玄記』、大東出版社、一九八四年四月
- 鎌田茂雄 「中国の華嚴思想」 講座東洋思想6 『仏教思想』Ⅱ、第四章、東京大学出版会、一九六七年八月
- 同 「法界縁起と存在論」 講座『仏教思想』第一卷（存在論・時間論）、第三章、理想社、一九七四年四月

小林實玄「法界縁起の研究序説」『南都仏教』一九、一九六六年十二月

同「華嚴法蔵の事伝について」『南都仏教』三六、一九七六年七月

館野正生「『文義綱目』と『探玄記』との対比より見た法蔵教学の推移」『仏教学年報』駒澤大学大学院、一九九五年五月

「法蔵撰『華嚴經文義綱目』の研究」『印度学仏教学研究』四七・一、一九九八年十二月

「法蔵撰『法界縁起章』の研究」『南都仏教』七四・七五、一九九七年十二月

※本稿の初校直前に櫻井唯氏による「法蔵撰『華嚴經探玄記』の成立に関する一考察——『文義綱目』との比較を通して——」（『論叢アジアの文化と思想』第二七号、二〇一九年一月）が刊行された。ここで櫻井氏は、『文義綱目』は初期に著された『探玄記』からの抜粋によって作られたものであること、『探玄記』はその後、改訂され続けたが、『探玄記』の懸念である卷一は、随文解釈である卷二以降と比して大きな改定が加えられていることなどについて、対照表を掲載し両書を詳細に比較検討することによって明確にされ、『探玄記』成立に関する研究の大きな進展を示されている。

『桜文論叢』 執筆要領

平成16年2月10日大宮校舎委員会決定

平成17年9月29日桜文論叢編集委員会改正

平成17年9月29日施行

平成19年7月 5日改正

平成19年7月 5日施行

平成22年7月 1日改正

平成22年7月 1日施行

平成25年5月30日改正

平成25年5月30日施行

- 1 原稿は未発表の完全原稿とし，提出締切日を厳守する。他誌に投稿中でないものに限る。また，審査の迅速化のため，原稿の要旨を添付する。翻訳原稿については，必ず原著者又は原出版社の許可を得てから提出することとし，許可の確認ができる文書等も添付する。
- 2 文章は原則として常用漢字，現代仮名遣いを用いる。学術上必要な場合は，その限りではない。
- 3 原稿は，原則として，Microsoft Wordで作成し，フォントは和文では「MS 明朝」，欧文では「Times New Roman」を使用し，いずれも下部にページ番号を付すこととする。注は，原則として，「挿入」メニューの文末脚注機能を使用せず，すべて尾注とする。
- 4 原稿の提出は原則として，電子メールの添付ファイルで研究事務課（kenjimu.law@nihon-u.ac.jp 宛）へ送付するとともに，印刷した原稿2部を同課へ提出する。

5 原稿の長さは、表題、氏名、本文、注、引用文献を含めた上で、和文の場合 20,000 字以内、欧文の場合 10,000 語以内とする（和文は「ツール」メニューの「文字カウント」で「スペースを含めない文字数」、欧文は「単語数」でカウントする）。なお、多少の超過はやむを得ないものとする。表題と氏名は、和文表記及び欧文表記を併記する。

6 要旨は和文 600～1,000 字程度、欧文 300～500 語程度とし、A4 版 1 枚に収めるものとする。

7 校正については、初校の際の加筆、訂正はやむを得ない場合に限るものとし、再校以後の加筆、訂正は避ける。

執筆者による校正は再校までとし、初校、再校ともに入手後 1 週間程度で返却する。再校返却の際は、タイトル頁に「校了（または責了）」と明記する。

8 文献の引用について

① 横書きの場合、本文の当該箇所の右上（行間）に括弧つきの算用数字で注記番号を付し、各章等の後に引用文献等を表示する。縦書きも同様とする。

② 表示については、著書の場合、著者名、書名『 』、発行年、頁等を示し、論文の場合は、執筆者名、論文名「 」, 掲載誌名、巻・号、発行年、頁等を示すことを原則とする。

以 上

執筆者紹介（掲載順）

石橋正孝	日本大学准教授	岡山敬二	日本大学准教授
吉澤保	日本大学専任講師	朴澤直秀	日本大学教授
Thomas Lockley	日本大学専任講師	舘野正生	日本大学教授

機関誌編集委員会

委員長	大柳久	岡瀬島保来	聡昇子	委員長	友西水渡	岡原戸辺	史雄克徳	仁二典夫
副委員長	賀河喜楠	合多谷原	泰拓健利	委員長	岩岡小中	井山野静	義敬美未	和二典知
委員	栗齋清	藤水	義千康	委員	野石田	崎村	和	彦文武
委員			恵	委員				
委員				委員				
委員				委員				
委員				委員				
委員				委員				
委員				委員				
委員				委員				

桜文論叢 第99巻（非売品）

平成31年3月25日発行

発行者 小田 司

発行所 日本大学法学部
機関誌編集委員会
東京都千代田区神田三崎町2-3-1
電話 03（5275）8510番

印刷所 株式会社メディオ
東京都千代田区神田猿樂町2-1-14 A&Xビル

ŌMON RONSŌ

Vol. 99, March 2019

CONTENTS

— ARTICLES —

- ISHIBASHI Masataka*, Réflexions sur le rapport entre les récits et la querelle de la danse au XVI^e siècle 1
- YOSHIZAWA Tamotsu*, La dignité de l'homme et la dignité de l'événement : Whitehead et Deleuze 21
- Thomas LOCKLEY*, Posted to Tottori: Professor Michael Screech's Memories of Rural Post-war Japan 57
- OKAYAMA Keiji*, Die Frage nach dem Menschen und das Fest des Denkens : Dem Ursprung von Heideggers Text »Der Ursprung des Kunstwerkes« nachgehen 112
- HŌZAWA Naohide*, The Four Small Sects of Shin Buddhism and their Head Temples (Echizen-shika-Honzan) in Early Modern Echizen 144
- TATENO Masao*, A Study of Yu Qi Xing You 縁起相由 in Part1 of Fazang's 法藏 Philosophy of Huayan 華嚴 : "Huayan Jin Tanxuanji" 華嚴經探玄記. 188