

ISSN 0287-0886

# 哲学会誌

第 XXI 号

弘前大学

1986 C.

附属図書館

- 
- 「ロゴス」と「パトス」……………友村 恭子……1  
——ギリシアの人間観——
- 中国浄土教思想と鳩摩羅什……………安藤 清三……23
- 「経験」におけるア・プリオリなもの……………新 明 薫……31
- 

1986

弘前大学哲学会

# 「ロゴス」と「パトス」

——ギリシアの人間観——

友村 恭子

はじめに

「ロゴス」と「パトス」が、右の表題のように対立概念として関連づけられる場合——これを邦語でどう訳すのが最適かという問題はともかくとして——一般に、前者は「知性・論理・合理」といったものを、後者は「感情・熱情・激情」といったものを指す語として受け取られているかと思う。いままさし当り、この対立を、われわれの内部の、論理的・合理的思惟能力と、愛憎の激情や、美しいものへの憧れの衝動などを含む、感情・熱情との対立として見るとき、こうした二つの能力あるいは傾向性がコントラストをなしながら、およそ生きるものとしてのわれわれ誰の内部にも共在しているのは事実であろう。

しかしまず「合理」とは何なのか？ 少なくとも近代一七世紀の合理主義が、人間の理性の働きとして数学的能力を重視し、この能力の把握する自然界の像こそが真実に即したものだとして、数学的・機械論的自然観を生んだこと、これに対してまた、知性よりも感情を重視し、自然界をも力学的に見るのでなく、生きたものとして見ようと

する、ロマン主義が反動として起こったことは、改めて言うまでもない。

今日では、一七世紀的な古風な合理主義も、ロマン主義も、すでに過去のものとなったと言えるが、しかし、生きるわれが自己の内に直接実感している、自由の意識だとか美的感覚だとかと、自然科学の描く世界像との乖離は、なお重大な問題である。

さて、われわれは本稿において、数学的合理主義の元祖の観さえあるプラトンが、理性と情動を、実際にはどのように位置づけていたかを、できるだけ辿ろうとするものである。

### 1 ピュタゴラス派の「数学」の意味

プラトンは、ピュタゴラス派の思想を濃厚に受け継いだと言えるが、便宜上、まず、ピタゴラス派の思想傾向を、次のような形にまとめておきたい。――

魂はもともと天上にあったが、それが地上に落下して身体の中に入り込んだのであって、現に生きている身体的存在の人間の魂も、その故郷は天上にある。身体は墓場ソーマのようなもので、魂にとつて、身体はあらゆる煩いをもたらし存在である。身体的感覚は錯覚を起こさせ、またそれは必然的に快・苦を伴ない、欲望や恐怖といった情動をかき立てて、魂を汚す。ところが魂が汚れている限り、肉体が死んでも、魂は他の動物の肉体に入り込んで、果しなく輪廻転生を繰り返すだろう。この苦役から逃れて天上に帰るには、魂の浄化カタリシスに努めなければならない。――

ピュタゴラス派は、ピュタゴラスを開祖とする一種の宗教教団のようなものであった。彼らはさまざまの戒律にも服したが、またとりわけ、数学や音楽理論にも熱中した。これが「魂の浄化」とどう結びつくか。ピュタゴラス派自

身の見解については、この教団がまた秘密結社のようなものであったことも手伝って、はっきりしたことはわからない。

しかし、この思想を受け継いで発展させ深めたプラトン自身の発言から推測する限り、ピュタゴラス派にとっては、たとえば、ピュタゴラスの定理を発見するような知的活動と、その都度の感覚印象から表象像を思い描いて臆測するだけの認知能力とでは、根本的な相違があり、後者が動物的身体的次元のものとすると、前者こそまさに、魂が身体を介することなく、純粹に魂だけで行なう活動を意味した。こうして、ピュタゴラス派にとっては、数論や幾何学に没頭することは、純粹な魂を養わない強化し、これを出来るだけ身体から引き離すことを意味したのであって、このような確信のもとに、彼らは数学の領域で輝やかしい成果を挙げたのである。彼らがまた、耳に聞こえる協和音の背後に、絃の長さの美しいまでに単純な数比を発見して、音楽理論の基礎を置いたこと、そこからさらに、それぞれ異なった速さで回転している諸天体が、全体として、音階をなす音楽を奏でているという、「天体音楽」の発想に至ったことが伝えられている。<sup>(1)</sup>

こうしたピュタゴラス派の思想は、精神と身体、天上と現世、もしくは知性界と感覚界を対立させる二元論の面が強調されたり、あるいはむしろ、数神秘主義や数学的自然観の面が強調されさりしながら、プラトンを通じ、ネオ・プラトニズムを通じ、近代へと流れ込むのであって、ピュタゴラス派的・プラトンの数学的自然観をほとんどそのまま受け継いでいるような顕著な例は、近代科学の元祖とも見做されているケプラーに見られるのである。

実際、プラトン自身も、数学や、それに類するものとしての天文学、音楽理論などを、青少年の教育に不可欠の、きわめて重要な学科とするのであるが、とりわけ『国家』においては、いわゆる「哲人王」となるべき若者の教育にとって、これらの学科が「魂を上方へ向けさせる」ための訓練になるものだとしている。<sup>(2)</sup> 政治家の教育に数学が必要だ

というのがどういう意味かについては、第3章で述べたい。いまはむしろ、「数学」というものがプラトンにとって何を意味したか、『国家』の認識論と、その認識論を前提にしていると思われる『ティマイオス』の宇宙論とに焦点をあてて考えたい。近代の理性主義に基づく数学的・機械論的自然観がどれほど問題視されなければならなかったか、また現にどんな問題を残しているかについては、冒頭でも若干言及したが、こうした近代の動向への影響が多大と思われる『ティマイオス』自身の立場がどのようなものであったか、やはり多々問題が残っているのである。

少なくとも『国家』の認識論・存在論(両者は表裏をす)<sup>(3)</sup>の一部分に注目すると、そこでは彼が、数学的思考の確実さと、感覚の不確実さとを対比し、従ってまた、前者の把握する数や図形の明確さと、後者の描き出す表象像の不確かさとを対比しているのが見られる。

そして他方、『ティマイオス』においては、彼は天球の齊一な回転運動に注目し、諸惑星の一見不規則に見える運動も、数比に従っているはずであることを強調し、さらに彼は、地上の火、土、空気、水についても、その形態をそれぞれ、正四面体、正六面体、正八面体、正二〇面体という幾何学的正多面体として想定した。<sup>(5)</sup>

以上の点だけを見れば、プラトンは、人間が身体的感覚を証かされることなく、高度の知的能力たる数学的能力を発動させて、この自然世界を見るなら、無秩序とも見える感覚現象の彼方に、明確な数学的秩序を発見しうるであろうという、われわれが先にピュタゴラス派の信条として推測したのと同じようなことを、考えていたに過ぎないように見える。

## 2 プラトンの「問答法」、「パトス」、「魂」

しかし、プラトンの場合に、是非留意すべき重要なこととして、少なくとも、次下の三点を挙げなければならないのである。

- a 『国家』の認識論において、プラトンはたしかに、感覺的能力の不確実さと、知的能力の確実さとを対照させているのであるが、この場合、数学的思考は知的思考の一つには違いないとしても、最高の確実さを誇りうるものではない、とするのである。数学は仮設しよせきから出発して、整合的な仕方しやうてんで帰結を導き出して行くのに過ぎず、当の仮設の根拠には何も触れない上、数や図形の視覚的表象像を補助的に使用している点を、彼は指摘する。こうした数学的方法と対比して、彼が最高度に確実な方法とするのは、仮設から下降する代りに、当の仮設の根拠となる実在へと溯さかのぼって行く方法で、これは「問答法」と呼ばれる。その具体的な意味については、第3章で言及するが、いまは次の諸点に注意しておこう。―― i 「問答法」によってはじめて捉えられる実在は、感覺的表象像や、こうした表象像の背後に、空間的直観が捉える、三次元の延長といった要素とは全く無縁の、純粹な「形相」(イデア)であること。<sup>(7)</sup>
- ii こうしたイデアは、推理の結論として承認されるものとは対照的に、それ自体で明確なものとして直知されること(8)と(但し、この直知に至るには、自分が意識的にせよ無意識的にせよ大前提としていたものに、安住することなく、その大前提を吟味し、その根拠へ溯るといふ、精神の全面的転向を必要とする)。<sup>(9)</sup> iii このようにして把握されるイデアとして挙げられているのは、少なくとも『国家』の認識論においては、「正」や「美」であり、その頂点には、すべての存在者をあらゆることに、認識する主体には認識機能を提供するという、「善」のイデアが置かれてい

ること。<sup>(10)</sup>

このように、プラトンは数学的方法と問答法を区別したわけであるが、この場合、彼は数学的能力を「推理的思考」と名づけ、イデアを直知する能力を「理性的思推」と名づけて、前者を後者の下位に従属させている。<sup>(11)</sup>

そこで、表題の「ロゴスとパトス」の対立を、プラトンの知的能力と感覚的能力の対立にあてはめてみる場合、「ロゴス」の位置に置かれるものが、数学的能力もしくは、その意味での合理的能力を第一義のものとするわけではないことを、確認しておきたい。

b しかし「パトス」の位置に置かれるものは、プラトンでは何であったか？ まさにパトスと発音されるギリシア語の“*pathos*”は、一般に情動をも意味したが、この語の語義から出発して、プラトンがこれをどのように位置づけたかを考えれば、先の「知的思考」の意味も、よりはっきりすると思われるのである。

ギリシア語の「パトス」は、もともと、能動に対立する受動を意味し、そこからまた、受動による変容を意味した。たとえば、傷害、被害などがそれである。もっとも、この語は単なる現象、状況などをも意味したが、われわれはいま、プラトンがこの語の一般的語法に従いながら、『ティマイオス』で展開している、感覚現象の説明に注目したい。<sup>(12)</sup>

たとえば火傷も被害として、パトスなのであるが、熱いという感覚印象もまた、パトスと呼ばれる。熱、冷、乾、湿を作用力として捉えるのは、ギリシアに伝統的な考えであるが、プラトンもまた、この自然世界を、あらゆる力<sup>デュー</sup>機能の相剋の場として見る。<sup>(13)</sup>人間の身体も、外界の諸力の攻撃に絶えず曝されており、身体の動揺がまた、魂をゆすぶるのである。火傷に至らなくても、単に「熱い」だけの感覚印象も、身体が軽微な火傷を負ったことを意味する。白とか黒とか、一般に色ですら、視覚という身体器官の被作用のあり方に由来して感じられるものだと、プラトンは説明するのである。

ところが、たとえば「火が熱い」と言われる場合の「熱い」は、感覚印象に相違ないが、それは同時にまた、そうした感覚印象として現われている。火の感覚的性質とも言える。実際、ギリシア語の「パトス」は、感覚現象の面では、感覚する側の「印象」だけを指すとか、対象の側の「性質」だけを指すとかいうように限定されてはならない語である。

以上は、「パトス」の一般的語法に含まれている意味だと言えるが、プラトンが特に主張しようとしているのは、快・苦やその他の情動の正体のことである。彼はまず、身体が自然な状態から急激に無理な変化を受ける場合（火傷、切り傷など）に、これが「苦しい」という感覚をもたらし、逆に、無理強いされていた状態から一気に回復する場合（浜みで歪められていた味覚器官が甘みで自然な状態に戻る場合など）には、これが「快い」と感じられるのだとする。すなわち、身体の変化（パトス）が、快いとか苦しいとか感じられる、というのが、快・苦についてのプラトンの基本的構図である。<sup>14</sup>

だからまた、感覚印象も、それと表裏をなす感覚的性質も、身体器官が変化を受けることによって現われるものである限り、それは必然的に、多かれ少なかれ、快・苦の感じを伴っていることになる。

ところがまた、快いものは、これを追い求めようとする欲求を生み、苦しいものは恐怖を覚えさせるというように、快・苦は、欲求、恐怖、怒りといった情動（これらはもともと、パトスと呼ばれた）と結びつく。

さて、われわれが見たように、プラトンは『国家』の認識論において、感覚的能力の不確かさと知的能力の確かさとを対比していたわけであるが、これは、目分量では心もとないから工夫して測定すべきだ、といったことを主要な論点として言ったわけではない。むしろ、感覚印象につきまとう快・苦の感じから、衝動的に欲望に駆られたり、恐怖したり、悲嘆に暮れたりする精神性そのものを、感覚的能力として彼が考えていたのは、明らかである。



實際彼は、知的能力に上位能力と下位能力を区別したように、感覺的能力をも二分する。その上位のものは、動植物など自然の実物を見て確信する精神性であるが、下位のものは、映像に誑かされてそれを実物と思ひ込むという、最も愚かな精神性である。<sup>15)</sup>そしてプラトンが、この最下位の精神性として、煽動家の弁舌に誑かされて暴走する、民主政体下の主権者、群衆の精神性を考えていたことも明らかであるが、これは第4章で述べる。

ところで、右のバトスの分析が示しているように、快・苦も含め、欲求、恐怖、怒りといった情動(パトス)は、何らかの仕方で感覺印象(パトス)と結びつく、魂の動揺と言るのであつて、つまりそれは、魂の受動的変容(パトス)もしくは病氣(パトス)の意味を持つことになる。

以上のように、「ロゴスとパトス」の「パトス」は、受動もしくは受動的変容という原義のままに情動(パトス)の意味と重なったわけであるが、これと対照させられている「ロゴス」はどうか？ ギリシア語の「ロゴス」(Logos)は能動を意味しない。しかしプラトンの場合、情動を孕む感覺的能力と対照させられている知的能力は、少なくとも、魂の、動揺して、いない活動を意味する。これを次の項で述べよう。

c 無生物は外から動かされてはじめて動くが、生物は自発運動をする、他方、生物とは魂フシユエー(生の原理となるもの)を宿している点で、魂なき無生物と異なっている、という觀念が古くからギリシアにある。この觀念を受け継ぎながら、プラトンは『パイドロス』で次のようなことを主張する。――外から動かされてはじめて動く物体的次元のものは、やがて動きを停止することがあるが、自分で自分を動かすものは、決して動くのを止めない。しかるに、自己自身によって動かされるということこそ、魂の本質なのだから、従つて魂は必然的に不死である。さらに、宇宙全体が生じるための最初の動きを与えるのが魂であることも明らかである。何故なら、自分が動くために他者を必要とするものが、あらゆる動きの始原となるのは不可能であり、動きの源泉を自己の内に持つものがはじめて、すべての動き

の最初の出发点となりうるからである。<sup>(16)</sup>

食物は徴<sup>ちひ</sup>によって腐敗し、身体は病氣によって滅びるが、魂は、不正や放縦によってどれほど悪化しても、解体し滅びることは決してない、という言明が『国家』に見えている。<sup>(17)</sup> われわれは先に、情動は魂の病氣を意味しうることを見た。感覚のもたらず快・苦に引きずられ、野放しの欲望の赴くままに不正を働らき、欲望がみたされないと猛り狂って暴力をふるうといった図は、魂がすっかり傷んでいる姿に過ぎず、そうした損傷や汚れから浄められるとき、魂は、神的で永遠なる存在と同族のものだというその本性を見せるだろう、と、プラトンは言うのである。<sup>(18)</sup>

他方、『ティマイオス』では、人間の魂よりもはるかに純粋な「宇宙の魂」がまず先に、造物主によって、数理と調和を備えたものとして構築され、その数比に従った強大な回転運動の中に、球形をなす宇宙の身体が組み立てられた、<sup>(19)</sup>とされている。つまり、地球の齋一な回転運動も、また、各々違った動き方をしてはいても相互に比率を保ちながら黄道に沿って回転する諸惑星の運動も、宇宙の魂の運動の顕現だ、というわけである。<sup>(20)</sup> これに対し、人間の魂は、それより純度の劣るものとして後から作られたのであるが、こうした人間の魂が身体に結びつられると、あたかも波の渦巻く河のような身体の動揺に煽られて、魂の運動も混乱をきわめる。これを矯正するために、われわれは天にある理性の乱れなき回転運動を模倣しなければならない、<sup>(21)</sup>と云うのである。

そこで、以上のbとcを顧慮するなら、知的能力と感覚的能力を対照させる場合のプラトンの強調点は、むしろ次のようなものであったと考えられるだろう。――すなわち、i 情動（パトス）は、外的刺戟を受けての、魂の動揺もしくは、病的な動きを意味し、知的能力は純粋な魂の本来の動きを意味する。ii 人間の内奥にある純粋な魂と同質の、もっと純粋に知的な魂が宇宙全体を動かしているのであるが、その運動は回転運動であり、しかも、全体として調和あり、数理に従った秩序を持つものである。

### 3 統合力としての知的能力と崩壊過程としての情動ハトス

しかし、前章での、bとcからの結論と、aで述べたことは、どう結びつきうるか？ aで記したところでは、『国家』の認識論は、「問答法」に従って、「美」や「正」の形相を直接に把握し、最終的には、あらゆる存在と認識の源泉たる「善のアイデア」の把握に向かう能力を、最高の認識能力とするものであった。これに対し、『ティマイオス』の宇宙論には、「善のアイデア」なるものは、少なくとも明言された形では登場しないし、目立つのはむしろ数学的自然観である。しかし、この宇宙論において、プラトンが自然世界に幾何学的形態だとか数比だとかの要素を強調している場合にも、彼が、そうした形態や比率そのものを重視しているわけではなく、むしろ、比例を通じての一体性だとか、一般に秩序を介しての一体性・統一性が宇宙を貫いていることを、最大の主張点としていたのは、文面からも明らかである。そして彼が、こうした一体性を持ち完結したものであるとしての宇宙を、「善いもの」「美しいもの」と呼んでいる点に、われわれは注目しなければならない。だが、こうした、『ティマイオス』における、宇宙の一体性と、『国家』の「善のアイデア」はどう関連しうるのか？

ここで「問答法」について考えてみる。この方法は『パイドロス』では分割と総合の方法だとされ、<sup>(24)</sup>『ソピステス』ではまた、類もしくは形相の相互関係を探求する方法だとされているのであるが、いまは特に『パイドロス』の二節で、これが「事物を種類ごとに分離するとともに、個々それぞれについて、これを一つの相によって包括する」方法として表現されていることに注目したい。<sup>(26)</sup>

『パイドロス』も『ソピステス』も、『国家』より後で書かれたものである。しかし初期以来、プラトンが描いて

来た、ソクラテスの批判的問答のあり方がまさに、相容れないように見え別々の個に共通した一つの相を発見することによって、個を普遍的な相の局限された事例として見るとともに、個がまた普遍を分有していることを示すという方向を取っていた。これは特殊な個にしがみつきながらこれを普遍的原理として主張する偏狭を矯正して、真の普遍へと開眼させる方法だと言<sup>(27)</sup>える。

ところで、プラトンが『国家』において、「哲人王」となるべき青少年の教育に数学・天文学などを不可欠としていることは前に述べたが、その場合、それらの学科は「魂を上方へ向けさせる」ための訓練になるものとして重視されていた。われわれはいま、この「魂を上方へ向けさせる」ということを、「魂をして身体的感覚と結びつく情動（受動的動揺）に墮することなく、魂自身の本来の運動へと復帰させる」という意味に解しうるものと考ええる。しかるに魂本来の運動すなわち知的活動の最高の形態は、数学的思考ではなく、「問答法」に従う「理性的思推<sup>(28)</sup>」であった。実際、プラトンが「哲人王」に要求しているのは、「問答法」による探求の能力であり、数学・天文学などはその予備学習でしかない。そして、「善」を追求する「問答法」が統治者に要求されるのは、誰にもまして統治者こそ——本人にとって善いと思われるもの（たとえば独裁者の境遇）を手に入れたがるのでなく——真の善さとは何なのかを追求する者でなければならぬ、ということを意味するが、この場合、プラトンの考える最善のポリスとは、市民各人が適性にに応じて適所に配置され、全体として協調をなす一つの秩序体だと考えられていたこと、そして「問答法」とは多を多として分明に区別しながら、それらを一に包括する方法であったことに、われわれは注意したい。

そしてむしろ、「問答法」は、内乱のないポリスを実現するために政治家に要求されるだけのものではない。『国家』の認識論において、「善」がすべての存在者をあらゆる源泉だとされていたことを思い起こしたい。実際、ポリスにしても貧富その他の不平等のために分裂してしまっているものは、もはや「ポリス」として存在しているとは

言えないであろうが、人体にせよ、動植物にせよ、人工の事物にせよ、およそ実物と言われうるもすべてについて、それらが各々その名に価するものとして現実に存立し、正常な機能を果しうるためには、それぞれに固有の理想的な（善い）構造を絶えず保持していなければならず、その構造がわずかでも狂うと、人体も病んで死滅し、ポリスも瓦解への道を進む、といった考えが、プラトンには明らかに見て取れる。<sup>(29)</sup>

『テイマイオス』においてプラトンが、宇宙の一体性・全体性を強調しながら、これを「善いもの」「美しいもの」と呼んだのは、多が協調して一体をなして結合されている理想的な秩序体として、この宇宙を見たことを意味するだろう。しかしこの場合、こうした秩序体は静的な構造の面だけで考えられたわけではない。宇宙の魂の回転運動の中に、宇宙の身体が置かれたとする、プラトンの発言については前に言及したが、この回転運動はまた、宇宙内の火、空気、水、土といった物体のすべてを包括し、束ねて縛りつけるという機能を果しているものとされ、だからこそこれら四元が種類別に分離してしまつて動きを停止するという事態には陥らず、宇宙には絶えざる動きがあるのだ、とも言われているのである。<sup>(30)</sup>

ところがこれに呼応するように、人間の魂についても次のように語られているのである。——すなわち、人間の魂は身体と結びつけられると、身体の動揺によって無理強いされた受動状態から、まず感覚が生じ、次には情欲・恐怖・怒りなどが生じるだろう。しかし魂は、自己の運動、すなわち天球の運動と同質の回転運動の中へと、身体を構成する火・水・空気・土の集団を巻き込み、この集団の非理的な（ロゴスなき）喧騒を言論によって制御し、自己の原初の最善の状態へと復帰しなければならぬ。<sup>(31)</sup>

さて、以上のような点に注目する限り、プラトンが天球や諸天体の回転運動に特別な意味を認めたのは、それが地上の物体とは異なつて、数学的規則を見せられているということを第一の理由としてではなく、むしろ、人間の魂の本来

のあり方として彼の考えるものの理想的なモデルを、一個の巨大かつ全体的な生きもの（魂を備えたもの）たる宇宙全体の動きに見た、ということによるものと言える。

そこで改めて表題の「ロゴスとパトス」を、プラトンの「知的能力と情動」にあてはめて、次のようなことを結論としておきたい。——魂を生る原理とするのは、ギリシアに伝統的な観念でもあり、それがギリシア語の「プシューケー」（*psyche*）の語義でもある。しかしプラトンは特に、魂本来の固有の運動を「知的活動」だとした。これは認識能力としては、多を一の相のもとに捉えうる能力を意味し、現実世界で生の原理として働く力としては、身体を構成する多元的な物体的構成要素を、選択原理によって配置し統合して、有機体を形成する能力を意味する。数学的能力も知的能力には相違ないが、自分が出発点として置く仮設について、それが実在界全体の中のどういう側面を表現しているかを反省することもなく、ただ仮設から整合性に従って演繹するだけのものである限り、知的能力としても前者のような能力に従属する下位能力ではない。その上、数学が視覚的表象像に、何らかの仕方依存する限り、それは純粋な知的活動とも言い難い。「ロゴス」を「論理」の意味に解する場合も、プラトンにとっての「ロゴス」は数学的論理ではなく、「問答法」に従う「言論」を意味する。他方、身体の質料をなす諸物体は、物体的次元のものである限り、外界の諸物体の作用に曝され、放置しておけば、「似たもの同士が集まる」という物体に必然的な傾向性によって、絶えず分裂しようとする。こうした外的物体の作用と身体の被作用は、生の原理として身体内に浸透している魂に対して、感覚印象としてあらわれ、これが必然的に伴っている快・苦が魂を動揺させ、本来の運動から逸脱させる。こうした魂の動揺を、われわれ自身が直接、内的に経験しているものが「情動」である。

## 4 プラトンが直面した当時の思潮

ところで、他の思想家の場合と同様、プラトンのこうした主張の背景には、彼が解決を迫られた多大の難問があったこと、そして彼の主張はその難問への解決策の提案となっていることは言うまでもない。

宇宙全体を知的な魂が包括しているとする世界構図も、「問答法」のほうを数学的方法より上位に置くという主張も、プラトン自身が多大の難問を孕むものとして危険視した、当時の思潮への批判となっているものである。その思潮とは何であったかを詳論する暇はないが、ここではごく簡単に、a 自然哲学の流れ、b 政治の現実、という二項に分けて、問題の思潮に言及しておきたい。

a 自然哲学の流れ。<sup>(34)</sup> 一般に、ギリシアの自然哲学の出発点とされている、ミレトス学派は、熱・冷・乾・湿といった相反し抗争するすべてが、最初にそこから生じ、最後にそこへと滅び去って行くところの一つの源泉を想定した。これを、タレスは「水」とし、アナクシマンデロスは「無限者」とし、アナクシメネスは「空気」だとしたが、彼ら<sup>(35)</sup>がまた、この一つの源泉を、万物を包括し導く、何か神的な魂のようなものとして考えていたらしい形跡がある。しかし、ピュタゴラス派との関係の無視できないエレア派が、こうした自然哲学の流れに、一大波紋を投げかけたのであった。パルメニデスは、眼、耳など感覚器官による探求を拒否して、あくまで「理」<sup>(36)</sup>によって実在者（あるもの）を把握しようとしたのであるが、その場合、理に従う限り、実在者が生成する（あらゆるからあるに至る）とか、実在者が消滅する（あらゆるからあらぬに至る）とか考えることは許されない、とした。また、ゼノンの説として有名な、「アキレスと亀」などのパラドックスは、数学上の点と線の関係にまつわる難問を指摘したものとも言えるが、しか

しました「運動」というものを論理的に把握しようとするさいに生じる、根本的な困難を語っているものでもある。

エレア派以後の自然哲学者たちは、一方では、実在者は、いわば同一律に従って、不生・不滅・不変・不動のものとして厳然とあるのでなければならぬという、理の要請を受け入れながら、他方では、多彩をきわめ流動して見える感覚現象を——人間の妄想の産物とすることによって自然哲学を放棄するのでもない限り——ある種の客観性を持つ現象として認め、この両者を関係づけなければならなかったのである。エンペドクレスやアナクサゴラスの自然哲学は、こうした難問への解決策をなしているものと解しうる。

しかしここでは特に、エレア派の直系の後継者として位置づけられようとするとともに、「ソクラテス以前の自然哲学」の最終段階でもある、レウキッポス、デモクリトスの原子論に注目したい。彼らもまた感覚の伝える像を信用しなかつたし、実在者を生・不滅・不変とする点でも、エレア派の立場を踏襲した。しかし彼らは、実在の世界の中に場所運動を可能にする余地を認めるべく、エレア派が「あらゆるもの」だからとしてその存在を否定した「空虚」を意識的に導入し、その空虚の中に、それぞれが生・不滅の「あるもの」たる不可分体（原子）が無数に散乱し、運動し、衝突して運動を授受し合ったり絡み合ったりするという世界構図を考えた。外界のこうした原子が、同じく原子から成るわれわれの感覚器官に作用を及ぼすときに、色、味などが感覚現象としてわれわれに現われるのであって、原子自身は、相互に大きさと形だけで区別される、いわば幾何学的延長体とも言えるような物体なのである。こうした世界像を構想した原子論者は、感覚現象の背後に幾何学的延長を洞察するという方向に知性を働かせたと言わば、この世界構図もその意味で数学的世界像にはかならない。しかしプラトンの場合とは違って、この世界構図には、数学的秩序を賦与する造物主だとか、万物を包括する知的な魂だとかの入り込む余地はなく、原子論者にとってはむしろ、魂そのものの正体も原子なのであった。



b 政治の現実。ところで、エレア派の議論や原子論者の自然学説は、少数の学者グループの思弁的議論に止まったわけではなかった。デモクリトスの言葉として、「甘い・苦い・熱い・冷たい・色彩などはすべて慣習ノモス（人間界の約束ごと）の上のもの。真実には原子と空虚あるのみ」という断片が伝えられているが、これを「物自体が甘いか苦いかを問うのは無意味である。だから、各人各様に感じているものを、各人が自分にとってはそのうあるのだと言っても、誰も否定できない」というような方向に強調すると、これはすでに、プロタゴラスの「万物の尺度は人間」の説である。<sup>(35)</sup>そしてこうしたプロタゴラス説はまた、正義についても、各ポリスの主権者が自分たちの思わくのままに、正・不正の基準を法に制定すれば、それがそのポリスにとっては正しくあるものとして通用する、という観念へと容易に拡大される。そしてこのような観念は、それなら多数者に正しいと思ひ込むように説得すれば、それが正義として罷り通るのだという観念を含蓄するだろう。こうして、大衆説得術としての「弁論術」は、大衆操縦術として、野心的政治家にとっての重宝な武器となるのである。

事実、民主政が極端なまでに実現していたアテナイでは、政界へ出ようとする青年たちが、弁論の力量を授けられるというソフィストのもとへ殺到し、プロタゴラスも絶大な人気を集めた。もともと、プロタゴラス自身が意識的に大衆操縦術を教えたわけではなく、彼はただ、市民としての徳アレチを授けることを標榜していた。<sup>(36)</sup>しかしプロタゴラスも時代の子と言わべく、彼の思想というよりもむしろ、彼を代弁者とする当時の思潮全体が右のような問題を孕んでいたわけで、これをプラトンが危険視したのである。

プロタゴラスと並んで有名なソフィスト、ゴルギアスは、はっきりと大衆説得術としての弁論の技術を教えることに徹した。<sup>(37)</sup>彼のものとして残存している「ヘレネ論」や「パラメデス論」は、一般に悪いことをしたとされている伝説上の人物を弁護しているものであるが、その論法には明らかに、相手を矛盾に追い込んで論駁したゼノンの影響が

見て取れる。ゴルギアスも時代の子と言うべく、当時はまた、ゼノンのヒントから、遊戯としての問答競技エリスティクが流行した時代でもあった。ソフィストたちは、時たまアテナイを訪問したに過ぎない。しかし、正義も美も、各人各様の思わくの中にしか存在しえず、それらが何であるかを探求する論理など考えられもしないこと、論理としては、仮設から整合的に結論を導き出す方法しかありえないだろうが、数学の場合は別として、とりわけ行為の正・不正を論証する論法など、幾通りにでも自在に組み立てうること——といった観念が、当時のアテナイの精神的風土に瀰漫していた。そしてこれと表裏をなして、自然の実在の世界は非情の物体のメカニズムに支配されているという、自然哲学の結論が、自然観として入り込んでいたのである。

むしろ、ソフィストや自然哲学者に反感を抱く保守層も頑強に存在していた。しかし彼らは、一種の啓蒙思想とも言える自然学説やソフィストの論法に対抗しうる論理を持ち合わせていたわけではない。それどころか、彼ら自身が、あたかも演劇を見て情動をかき立てられるように、大衆演説家の演技によって容易に動かされる存在だったのである。

因みに、祖国アテナイに批判的だったと考えられるエウリピデスが、ペロポネソス戦争末期の頃に書いた最晩年の作『バックスの信女』で、神の悪意によってもたらされた、人間の集団狂気を描いている点も興味深い。

さて、われわれが本稿で見た、「情動」に関するプラトンの分析や、数学的論理の上位に、本物の「正」や「美」を把握しようとする真正な論理を置く、彼の認識論は、幻影に操られているとも言うべき群衆の精神性を根本から解明するとともに、「正」や「美」が、思わくの中のものではなく、実在界の実相としてあるのを示そうとしたものと言える。

## 注

- (1) ピュタゴラス派その他、「ソクラテス以前の哲学者たち」の説については、筆者は別の論文で、文献を挙げながら概観した（「ギリシアにおける自然哲学とコスモロジー」新岩波講座『哲学』5、一九八五年、一一六一―一四六頁）。本稿ではこうした哲学者たちの発言の断片あるいは古代人の証言を一々参照することは省く。
- (2) プラトン『国家』第七卷五二二C～五三二C。
- (3) 同書、第六卷、五〇九D―五一一A。
- (4) プラトン『テイマイオス』三八C―三九E。
- (5) 同書、五三C～五六C。
- (6) 『国家』第六卷五一〇B～五一二D、第七卷五三三A～C。
- (7) 同書 第六卷五一〇B、五一一BC。
- (8) イデアについては、理ロギクがそれに「触れる」という言葉で語られている（同、五一一B）。
- (9) 「洞窟の比喩」（同書第七卷五一四A～五一五二B、五三二A～C）を参照。
- (10) 同書第六卷五〇七Bを参照、特に「善」については「太陽の比喩」（同五〇八A～五〇九B）を参照。
- (11) 同五一一DE。
- (12) 『テイマイオス』六一C～六八D。
- (13) この点についてはまた『テアイテトス』一五六A～一五七Dを参照。

- (14) 『ティマイオス』六四A～六五B。快・苦についての同様の説明が『ピレボス』三二E～三二Bにも見られる。  
なお『ゴルギアス』四九六C～四九七Dを参照。
- (15) 『国家』第六卷五〇九DE、五一E。
- (16) 『パイドロス』二四五C～二四六A。
- (17) 『国家』第十卷六〇八E～六一A。
- (18) 同六一B～六一二A。
- (19) 『ティマイオス』三六DE。
- (20) 同書三四B～三九E。
- (21) 同書四〇D～四四C、四七B～E。
- (22) 同書三〇C～三一B、三二BC、三三C～三四A、三九E、五八AB、九二C。
- (23) 因みに、ギリシア語の「善い」(アガトス)は、一般に「すぐれている」を意味し、「美しい」(カロス)は「立派な」の意味と重なる。宇宙の形とされる球形は最も包括的で完結しているために「美しい」(立派な)と呼ばれ(同書三三B)、あらゆるものを包括する宇宙がまた「最善、最美」と呼ばれている(同書九二C)。
- (24) 『パイドロス』二六六BC。
- (25) 『ソピステス』二五三DE。
- (26) 『パイドロス』二七三E。
- (27) たとえば「勇氣」と言えば「戦列に踏みとどまって逃げようとしないうこと」だと考える軍人に対し、ソクラテスが、貧困や病気にさいしての勇氣というものもあることに気づかせると同時に、「逃げようとしないうこと」も、

時と場合によっては、勇氣という美德とは逆の、無思慮・無謀ともなりうることを指摘している例が、プラトンの初期著作『ラケス』に見られる。そしてこのように、ある個別的・具体的行為が特定の状況のもとで「勇敢な」とか「美しい」とかいった様相に見えるからと言って、そこから直ちに「勇氣とは敵に背を見せないことだ」として猪突猛進を称賛するというような短絡を批判し、「勇氣」「美」「正義」などを、普遍者としての性格を持つ形相へと純化して行こうとするのが、初期以来のプラトンの諸対話篇に見られるソクラテスの問答のあり方として、一貫していると言える。

(28) 『国家』第七卷五三一C～五三五A。

(29) 人体の構成要素がバランスを崩したり、本来の持場から逸脱したりする時に病気が起こるといふ発言が『ティマイオス』八一E～八二Bに見られる。また、『国家』第八～第九卷では、ポリスが最善の形態から、最悪の形態たる独裁政治へと転落して行く必然性が描かれているが、その崩壊過程の端緒をなすがポリス内に生じた不均衡だとされている点については、同書第八卷五四五C～五四七Cを参照。

(30) 『ティマイオス』五八A～C

(31) 同書四二A～D

(32) 火や空気の作用力は、自然世界の秩序の原因となりえず、それらは単に、世界全体を最善であるようにと選択原理に従って配置づける真の原因者にとっての、必要条件に過ぎないとする分析は、すでに『パイドン』（九九B C）に見られる。

(33) 「似たもの同士が集まる」といふ観念は「互いに相反するものは抗争する」といふ観念と表裏をなじて、ギリシアの自然学説に伝統的なものとして浸透していたと言える。『ティマイオス』においても、知的造物主によつ

て秩序づけられる以前の素材は、それだけでは「似たもの同士が集まる」という原則に支配されているものとして語られている(五三A)。

(34) 注(1)を参照。

(35) 『テアイテトス』では、プロタゴラスのこの説が大々的に扱われ、批判されている(一五一E～一八六E)。

(36) 『プロタゴラス』(三一八D～三一九A)を参照。

(37) 『ゴルギアス』(四四九A～四五七C)を参照。

## 中国浄土教思想と鳩摩羅什

安藤清三

「出三蔵記集」によれば鳩摩羅什(クマラージバ)は西暦三五〇年、中国の西域亀茲国に王妹の子として生まれた。父は鳩摩羅炎(クマラーヤナ)でインドで代々宰相を務める家柄で、仏教布教のため出家し国を捨てたとされている。しかし、それがインドの何処の国かは不明である。当時のインドはグプタ朝が統一を進めている頃で、ガンジス河流域の諸国はグプタ朝によって併合または滅亡させられている時である。什の誕生以後、父炎のことについても書かれていないことと考え合わせれば、仏教布教の為というより亡命貴族と考えた方が自然ではないだろうか。

また、その出身国はガンジス河流域のヴァイシャリー国ではないだろうか。何故ならグプタ朝初代の Chandragupta 一世の妻はクマラーデーヴィといい、ヴァイシャリー国王出身とされているからである。ヴァイシャリー国といえは仏陀在世の頃からの名門であり、仏陀にもゆかりの深い国である。古くからの仏教国でありアшоカ王の石柱も残っている。しかるに Chandragupta 一世は出自のあやしいバラモン教徒といわれている。明らかにこれは政略結婚であり、ヴァイシャリー国はグプタ朝に併合され、グプタ王は以後妻の名門を誇っている。そのヴァイシャリー国の王家がクマラー家であることと、炎とその父達多はインドの宰相を代々務めた家柄とされているのは偶然の一致であろうか。什及びその母の突然の出家と父炎の出自と何か関連があると思われるので、今後父炎の出身国を調べる

必要があると思っっている。

また一般に鳩摩羅什を羅什と略して呼んでいるが、先に書いたように姓はクマーラで名がジーバであるから「出三藏記集」「梁高僧伝」のように単に什とすべきであろう。

「出三藏記集」によれば什誕生後しばらくして母は出家し、什もまた七才の時に出家し一日千偈、三万二千語を暗誦し、その天才振りを發揮する。九才でカシミールに母と共に遊学し小乗仏教を本格的に学び、十二才にして亀茲国に帰りその名声は諸国に高くなる。しかし、その後の母の消息は記録にあらわれない。ただ「梁高僧伝」によれば仏教修行の為、什を残してインドに一人で行ってしまったことになっている。什は仏教において天才といわれながらも家庭的には恵まれない幼少年時代を過ごしている。この頃の什の不幸に父炎の出自が関係しているように思われてならない。

亀茲国に帰った什は仏教だけではなく、インドのヴェーダをはじめ広く諸学を学び、そして大衆經典特に龍樹の「中論」提婆の「百論」によって空觀思想に出合うことになる。

「性となり率達にして、礪す、小検の修行者は頗る之を非とせしも、什は心に自得して未だ嘗て意に介せざりき」と「出三藏記集」は什の性格を書いているが、天才的能力を持ちながら、一見茫洋とした態度は心の内に、今までの小乗仏教の煩瑣なアピダルマには満足出来ない何物かがあったのであろう。その何物かを求める欲求が、当時西域では新しい思想である大乘經典に向かわせたのではないだろうか。

その後、什十八才の頃「放光般若經」を手にするが、その時魔が来たりて經典の文字を消し什が經典を読むことを妨げる、という挿話書かれているが、その意味するものは何であろうか。小乗仏教最盛期のこの時代に龍樹を中心とする大乘仏教を受け入れるということは、相当大きな決断を要したことではないだろうか。修行態度が小事にこだわらず、他の修行者達から批難されるようであったのは単に性格的なものによるのではなく、学問としての仏



教よりも、現在の孤独、苦しさからの救いとしての仏教を求めはじめた心理にもよるのではないだろうか。仏教を全体的に、仏陀の精神をそのままに理解しようとする時、その視線は經典の一字一句よりも自らの思索に向かい、小検の修行者からみればその態度は許されないものに映ったのであろう。什が「心に自得して意に介せず」というのは、当時の他の修行者と自己の違いに気づき、新しい思想に入って行こうとしていたからであろう。

十八才で「空」の思想に出会い、その後は専ら大乘仏教を学びその名声は中国本土まで広まった。当時中国は五胡十六国時代と後に呼ばれた混乱の時代であり、仏教においては漸く本格的な研究がはじめられた頃であった。老荘思想を借りた仏教理解から脱却し、仏典そのものから仏教を理解したいという気運が高まり、当時仏教研究の第一人者であった道安が什の名声を聞き、前秦王符堅に什招聘を願い出た。当時既に「空」を説く「般若経」は中国に流布していたが、その訳本は拙訳で道安とその弟子中国浄土宗の始祖といわれる慧遠は「空」の理解に困惑していた。そのため新しい經典の訳出と解説を熱望していたのである。しかし、その願いが什には大きな災いとなってしまった。

西暦三八三年、符堅は部将呂光に命じて西域諸国の討伐を命じ、同時に龜茲国の什を連れてくることも命じた。龜茲国は呂光の軍に破れ滅び、什は呂光の捕虜となった。ここで什の若々しさと茫洋とした性格が災いしたのか、呂光によって甚だ軽んぜられ戯れの対象とされてしまった。什は呂光に妻帯をすすめられ拒否すると、飲酒を強要され美しき王女と一緒に密室に閉じこめられ、やむなく己れの煩惱に負け女犯の戒を破ってしまった。

呂光は什を連れ中国に凱旋するのであるが、帰途に前秦国が滅亡したことを聞き帰るべき国を失ってしまう。呂光は涼州にとどまり独立した後凉国を建国する。什はその旅の途中にそのような学識を發揮し、呂光の信頼を得、軍師的役割を担うことになった。この後凉国においても戦乱は続き、什はその混乱の中に身を置くことになった。厳しい現実を目の前にして生と死の苦しみを直接的に体験し、我が身の非力さと現実に対する観念的学問の無力さを痛感させら

れることになる。什は自己の破戒と現実の醜さから出家修行の限界を知り、この地で末法の世界を感じざるを得なかったであろう十八年間を過ごすのである。

西暦四〇一年、後秦王が後涼国を滅ぼし什を長安に招く。什のために亀茲国、後涼国二つの国が滅んだことになる。什は長安で没する四〇九年までの間に三十二部三〇〇巻あまりを翻訳し、ここでようやく中国における本格的仏教研究に多大な功績を残すことになる。什以前の訳経が二四〇年間に約一四九部四四一巻に過ぎないことを考えれば、その量が如何に膨大なものかわかる。

しかし、什は長安で平安な訳経生活を送ったわけではなかった。時の後秦王姚興の命により子孫を残すために妓女十人を賜り、拒否することもなく僧房とは別に宿舍を建て、その妓女達と共に暮らすことになった。

「出三藏記集」の彼の言葉といわれる「譬へば臭泥の中に蓮華を生ずるが如し。但、蓮華を採りて臭泥を取る勿れ」は弁解がましく、什の言葉とは思われないが、その後子供が出来たとは書かれていないので、形式的に別舎を建てて住んだのかも知れない。しかし、いずれにせよ昼の訳経と講義、夜の妓女との生活という僧侶として矛盾した日々を什はどのように考えていたのであろうか。

什の生い立ち、小乗から大乘への転向、破戒、戦乱、長安での二重生活という波乱に満ちた生涯は什の仏教理解及び訳経の姿勢に影響を与えずにおかなかつたであろう。勿論、彼の訳経がどのような特徴を持つかの研究はサンスクリット原本、チベット訳及び他の訳経者による異本との比較が必要であるが、ここでは中村元氏の研究を参考にして「阿弥陀経」を中心とする什の浄土思想を考えて見た。

先にも触れたように什の訳経以前の中国仏教の状況は所謂格義仏教という老荘思想の影響を受けた研究であった。什の訳経以後初めて中国に本格的仏教思想研究の宗派が成立したことを考えると、什は特に論注を残さなかったけれ

ど、什の訳した經典の種類及び訳経の姿勢は中国仏教の発展に大きな方向づけをしたといつてよいであろう。(「出三藏記集」では姚興の為に「実相論」二巻を著し、「維摩」を注すだけある)

中国浄土教思想においては西暦四〇二年廬山東林寺慧遠の念仏結社・白蓮社に始まるとされているが、塚本善隆氏はその結社を東晋の桓玄によって出された墮落した僧侶の淘汰命令に対する仏教界の自己批判によるものだとし、内容的にもその念仏は「般舟三昧経」による自力的観仏であり、後の曇鸞・善導と続き日本の法然へと流れる他力易行・専修念仏とは異なるものであると指摘している。また布施浩岳氏によれば、この念仏結社は長安に招かれた什を中心とする新しい仏教の流れに対する廬山側の対抗策にすぎないのではないかと、その思想性を疑問視している。

仏教における浄土思想とは阿閼仏の妙喜世界、薬師仏の淨瑠璃世界、弥勒菩薩の兜率天、観世音菩薩の普陀落山など様々である。阿弥陀仏の極楽浄土にしても、先の道安・慧遠のように坐禅瞑想により観仏し般若智を得たいという立場もある。また阿弥陀浄土に関する重要經典である「大無量寿経」は二世紀頃にすでに訳出され広く流布していた。にも拘らず什以前には特に阿弥陀浄土だけが取り上げられた様子はないし「大無量寿経」そのものも、阿弥陀浄土を他の浄土と平等に扱っていると読める。このように様々な浄土があり、浄土に対する解釈も色々あったにも拘らず、特に阿弥陀浄土が浄土思想の中心をなし、他力易行・専修念仏の思想と発展していくには、什の「阿弥陀経」の訳出によるところが大きいのである。何故なら「大無量寿経」の段階においては、その内容は「阿弥陀仏」の前身である法蔵菩薩の四八願の内容と極楽浄土の説明であり、その浄土は求道者の修行の場として理想的な所と説かれている。それが「阿弥陀経」においては浄土の成立過程は省略され、所謂本願とされる十八願の一切衆生の極楽往生のみが強調され、その往生の対象も求道者から現世で悟り得ぬ者全てに拡大されている。また先にも述べたように「大無量寿経」では様々な浄土のひとつに過ぎない阿弥陀浄土が「阿弥陀経」では十方世界の仏によって称讚される特別な浄

土となっている。

浄土に対する考え方は、サンスクリット本、チベット本、玄奘訳「称讚浄土仏撰受経」では「理解する」という意味の部分が什訳では「信」となっている。阿弥陀仏及びその浄土への理解ではなく信仰が強調されている。什訳の「阿弥陀経」において初めて阿弥陀浄土は特別なものになり、その内容は理解から信仰へと変化し、その対象は求道者としての僧侶から一般庶民へと拡大していったのである。大体「無量寿経」と玄奘の「称讚浄土仏撰受経」（これは「阿弥陀経」の同本異訳である）「観無量寿経」に意訳されている仏名「無量寿仏」とは語源が「アミターバ」であり、その仏名を音訳したのは什の「阿弥陀経」のみで、浄土思想の念仏とは「南無阿弥陀仏」であることを考えれば、什訳の「阿弥陀経」が浄土思想の中で占める大きさはわかるであろう。このような内容の変化が後の曇鸞・善導・法然の浄土思想へ発展していく端緒になったと思われるのである。つまり中国浄土思想、特に阿弥陀浄土に対する思想は什に始まるという良いのではないだろうか。

それでは什にとって浄土とは如何なるものであったか、という事に関しては什は龍樹の空観思想の影響を多く受けていたということが手懸りになると思う。現実の認識を問題とする空観思想と、彼岸・来世を問題とする浄土思想は一見矛盾するように思われるが、その矛盾は什において統一もしくは願望として調和していたと考えられる。中村元氏は什の訳経には現世肯定的面が見られると指摘しておられるが、現実の汚濁や自己の煩惱を直視せずしてどうして悟りを得ることが出来ようか。それから逃れることは現実逃避に過ぎず、真の悟りから遠ざかることであろう。その意味においては什は自ら破戒僧であり、戦乱の中で為す術を知らぬ無力な衆生であった。自らの存在は既に汚れており、煩惱のただ中に生きる者として現実があるがままに見、現実から逃避しない為にも、什には阿弥陀浄土が必要であったのである。戒律を厳格に守り只管修行に励み、清浄なる生活を守る修行僧のみに悟りが開かれているのなら、

什のような破戒僧、一般在家の者には絶対に悟りは得られないことになる。現実の世界の縁起に身を置かずして、どうしてこの世の苦しみを理解できようか。煩惱にまみれた生の苦しみを感ぜずしてどうして悟りがあるか。如何に理性的に「空」を理解したとしても、それは悟りとして不充分であり、実践として現実の有り様を体得しない限りそれは画餅であろう。この穢土に住む人間が生之苦しみからの脱却を求めて生きる心の依り所として、悟りの境地の証明として、浄土は存在するのである。

では理論的に什は浄土をどのように考えていたのであろうか。慧遠と什の往復書簡である「大乘大義章」によれば、法身とは有為・無為と戲論せらるることのない実なる法（真理）の体相であり「空」である。阿弥陀浄土をその四八願の成就によって作った法蔵菩薩は大願成就によって寂滅し、法身としての阿弥陀仏は真理そのものとして遍く存在している。同じように阿弥陀浄土も法身の存在する空間であるから過去・現在・未来を超越して遍く存在しているのである。だとすれば什にとって法身としての仏陀の悟りが真実であるように阿弥陀の浄土もまた真実である。

数多くの経典を訳し、龍樹の論をも訳す程の学識ある什が、何故に空観思想とは矛盾するような「阿弥陀経」を取り上げたのか、また他の本に較べ「信」を強調しているのか。それは什自身が自らに絶望し、絶望しながらも人間の煩惱を見つめ、人間の無力さを体験しながらも、生きることに苦しみから解放されることを願って努力する者の、最後の依り所として阿弥陀浄土は存在するからである。浄土は決して逃避ではなく、穢土に生きる者への光明（阿弥陀の語源アミターバは限りなき光である）であり、この世が如何に苦しみに満ち、一人一人の人間が無力であるとしても、真実を求める者へ力を与えてくれる積極的意味を持つものである。

中国浄土思想少なくとも阿弥陀浄土思想は、後に「観無量寿経」が訳出され善導によって彼岸的面が強調されるようになるが、その阿弥陀浄土の他の浄土に対する優越性と信仰的側面は什に始まると考えても良いのではないだろうか。

## 参 考 文 献

- 「浄土三部経」上・下 中村元・早島鏡正等訳注・岩波文庫  
「西藏原本大無量寿経国訳」 青木文教訳  
「中国の仏教」講座仏教Ⅳ・大蔵出版  
中村 元 「クマラージューヴァの思想的特徴」  
「出三蔵記集」卷十四  
「梁高僧伝」卷二  
「仏教の思想」卷八 角川書店  
「大正新修大蔵経」卷十二、卷四五

## 「経験」におけるア・プリオリなもの

新明 薫

1

認識とは一般に主観と客観との何らかの同一性において成立すると言つてよいであろう。カントはこの同一性の可能性の根拠を人間の主観の中に求める。すなわち、主観の側にア・プリオリな形式があつて、これが対象的世界、客観を「構成する」ところに認識が成立する。感性においては時間・空間が、悟性においてはカテゴリーが、それぞれ認識の形式としてア・プリオリなものであり、感性が直観において知覚した感覚的多様性を、悟性がカテゴリーによつて総合するところに認識が成立するというのである。このようにして成立する認識をカントは「経験」という語でも表現する。

ところでこのような「経験」とそこに成立する「知」はカントにおいては自然科学的認識のことである。『純粹理性批判』の目的の一つは、必然性と普遍性をそなえた知の条件を確定することであつたが、カントはそのために、このような知の体系としてすでに事実として成立しているとされているニュートン物理学の成立根拠を明らかにしようとする。カントによればこの物理学が必然性と普遍性を持ちうるのは、それが「ア・プリオリな総合判断」からなっているからであり、こうしてカントの認識論は「いかにしてア・プリオリな総合判断は可能か」という問いをめぐつ

て展開されることになる。もちろん物理学における認識がすべて「ア・プリアリな総合判断」であると言うわけではない。物理学はそこでの諸々の認識が真なるものとして成立するための基本的条件として、そのような判断を言わばその骨格として含んでいるのである。すなわち「ア・プリアリな総合判断」とは、経験的な知を支えるものなのであり、このようなものを問う問いとして、カントの問題は「超越論的」であったのである。

ところで、カントの「ア・プリアリな総合判断」がひとつの矛盾をはらんでいることは、たびたび指摘されることである。たとえばアドルノは次のように言う。「ア・プリアリな総合判断はひとつの深い矛盾にさらされている。もしそれが厳密にカント的な意味でア・プリアリならば、それは何ら内容を持ちえず、形式、論理的命題にすぎず、自らにいかなる内容をも付け加えることができないであろう。またそれが総合的であると言うならば、したがって、真に認識であり、主語の単なる分析でないとしたら、それはカントが偶然的で単に経験的であるにすぎないとして追放しようとした諸々の内容を必要とするであろう<sup>(1)</sup>。こうした困難は、論理実証主義において見られるように、「ア・プリアリ」ということを「総合判断」と結びつけずに、「分析判断」と結びつけることによって、さしあたって回避できるかもしれないであろう。すなわち、カントが「ア・プリアリな総合判断」と考えた認識はすべて、あらかじめ意識的あるいは無意識的に合意されている定理の分析において生じるものである、と考えることもできるのである。こうした考え方をつきつめて行くと、認識論が言語の使用法―文法―の分析へと還元されることにもなるのである。

しかしこれに対してヘーゲルは、カントの「超越論的統覚」の思想を積極的に受け継ぐことによって、「ア・プリアリな総合判断」の可能性を新たな地平において主張する。すなわちヘーゲルは、「経験一般の可能性の条件は同時に経験の対象の可能性の条件でもある」という「あらゆるア・プリアリな総合判断の最高原則」においてカントが示した主観と客観との同一性を受け継ぐと同時に、さらにそれを、絶対者の主観が自ら構成した客観性の全領域におい



て自らを再びみいだす、という意味での主観と客観との同一性へと拡張する。<sup>(3)</sup>ヘーゲルにとって真の認識とは、カントにおけるような有限な主観の反省という形式においてではなく、絶対者の自己認識という次元ではじめて成立するのである。ヘーゲルの『論理学』においては、そのような絶対者の反省としての思惟規定である「ア・プリオリな綜合判断」が叙述されるのである。

## 2

カントは認識におけるア・プリオリな要素とア・ポステリオリな要素を分離しようとした。その上でカントはこの二つの要素がいかにして統一されるかを示そうとする。——その努力のあとをわれわれは「超越論的構想力」や「純粹悟性の図式論」においてみることができる。しかしこうしたカントの試みは成功しているであろうか。そもそもカントのなかには、経験的実質的なものはア・プリオリなものとはなりえないという——プラトン以来の——伝統的前提が生き続けている。これに対してヘーゲルはこうした分離をもちや承認しないのである。ヘーゲルによれば、われわれの認識においては形式と内容が互いに媒介し合っているのであり、たとえ認識論上の方法的操作であるにせよ、カントのように両者を分離することは不可能である。したがって「経験」におけるア・プリオリなものは、もはやカントにおけるような「理性批判」という形では明らかにされえない。——ヘーゲルはカントの「理性批判」の試みを「水に入る前に泳ぎ方を習うようなものである」と揶揄した。すなわちヘーゲルによれば、認識能力の批判は認識しながらしか遂行することができないのであり、認識に先立って、認識におけるア・プリオリなものを明らかにすることはできないのである。そして、認識におけるア・プリオリなものを具体的な認識の過程において明らかにする、という試みを遂行するのが『精神現象学』における「意識の経験の学」に他ならないのである。

『精神現象学』においてヘーゲルは「経験」を次のように定義する。「意識にとって新しい真の対象がそこから生まれて来る限りで、意識が自分自身において、自らの知と対象において行<sup>(4)</sup>う運動」。ここでは「自然的意識」が自らの知において、その確信をくつがえす新たな真理に出会い、没落して行く過程が叙述される。この運動は、「自然的意識」がその自己確信において「直接的なもの」としてとらえたものが——それ故まさに真理であるとしてとらえたものが——実際には自己と対象との関係においてすでに「媒介されたもの」であることを、そのつど示して行くのである。すなわちもともと「自然的意識」の「自然」とは、意識の存立の場たる「非有機的自然」<sup>(5)</sup>であり、「そこに見つけ出された環境、境遇、慣習、風俗、宗教など」<sup>(6)</sup>のことであり、意識を規定する全体的状況に他ならない。意識はこの状況の中に幾重にも媒介されて存在している。

「意識の経験の学」とは、このような媒介関係を次第に透明にして行く過程なのである。そしてそれは同時に、そのつどの意識の形態と知を規定しているア・プリオリなもの——カントの場合とは異って、実質的な——が開示されて行く過程に他ならないのである。このア・プリオリなものは、「自然的意識」の知が、その自己確信にもかかわらず、対象との関係において偽であることが判明することによって没落し、新たな意識の形態へと移行して行く、まさにその時に開示される。すなわち、自己確信をまさに自己確信として成り立たしめ、かつこの自己確信の限界を示し、その非真理性を明らかにするものが、当の「自然的意識」の知をそのつど支えているア・プリオリなものなのである。このようなア・プリオリなものは、単に理論的な知においてだけではなく、実践的な知、芸術や宗教としての知において、そのつどこれらの知を担う「自然的意識」の「経験」の過程の中に見い出されるのである。そしてそれらは認識の単なる「形式」としてのア・プリオリなものではなく、まさに意識がそのつどすでに世界の中にあること、言いかえれば、他の意識との関係においてあること、という実質的なア・プリオリに他ならないのである。「意識がその

つとすでに他の意識との関係においてある」ということを「意識の歴史性」と言いかえることも可能であろう。このことからして、『精神現象学』は歴史的叙述という性格を帯びざるをえなかったのである。

## 3

人間の知や行為におけるア・プリアリなものを「形式」に求めたカントに対して、実質的なア・プリアリを求めようとしたヘーゲルに共通するモチーフを、われわれはハイデガーの「現存在の実存論的分析」の試みの中に見い出すことができる。すなわちハイデガーは『存在と時間』において「現存在」の構造を「世界内存在」としてとらえ、それが歴史性において、諸々の存在者の意味連関の中へ被投的に組み込まれて存在するありさまを叙述する。すなわちハイデガーは、現存在のさまざまな存在様相——知、感情、時間体験、空間性、良心など——の可能的根拠を、「世界内存在」としての現存在の被投性から明らかにしようとする。

例えば、カントは空間についてこれを感性の「形式」としてア・プリアリなものと見たが、ハイデガーは空間のア・プリアリ性についてカントとは異った説明を与えている。ハイデガーは、「世界内存在」として、あるひとつの世界の内すでに存在している現存在が事実に帯びている空間性を、「開離（距離を取りさること）」と「布置（方向を定めること）」という概念を用いて表現している。「開離」とは、存在する限り常に何らかの存在者を、用具的存在という性格を帯びたものとして、おのれとの関係において見出し出している現存在が、この用具的存在者を（測量的に近くにあるが、遠くにあるが）おのれのまわりにあるものとして、自分の近くに寄り寄せていることである。このような「開離」ということが先立っているからこそ、そもそも遠近というようなものが発見される。

また「布置」とは、現存在が、「世界内存在」として、「配慮」するものとして、一定の内世界的事物のもと

におのれを見出し出しており、したがって、現存在が常に何らかの方向というものを見出し出していることである。たとえば左右という方向の区別について、この区別を「私の両側の区別という単なる感情」という主観的なものに求めたカントを批判して、ハイデガーは、こうした区別が、現存在がいつでもすでにひとつの世界の内に存在し、内世界的事物のもとに存在していることにもとづいて見出し出されるとするのである。<sup>8)</sup>

このようにハイデガーによれば、「世界Ⅱ内Ⅱ存在」としての現存在はそもそも、「開離」と「布置」においてすでに空間的なものである。一般に空間がア・プリオリな原理とされるのは、まさにこのためなのである。カントは空間のア・プリオリ性を、無世界的に存在している主観が、自分にもともとそなわっている空間を自分の外へ放出すること、ととらえたのに対し、ハイデガーは、空間のア・プリオリ性を、「環境世界のなかで用具的なものが出会うということにおいて、そのつど、空間がいつも先行的に出会っているということ」<sup>9)</sup>としてとらえるのである。

もちろんヘーゲルとハイデガーのこのような共通点を強調しすぎてはいけぬであろう。それは、あくまでも、「経験におけるア・プリオリなもの」というわれわれの問題設定において、うかび上る共通点にすぎないのである。

ヘーゲルの意図は、有限で個別的な意識を無限で普遍的な精神へと上昇させることにある。これに対してハイデガーの意図は、現存在としての人間をあくまで有限性においてとらえることによって、「存在の意味への問い」の道を切り拓くことにある。

## 4

すでにみたように、『精神現象学』においては、意識の「経験」を通して、「精神の全王国」において意識の諸形態が担う諸々の知をそのつど規定するア・プリオリなものを取り出されるのであるが、『論理学』においては、それ

らが、思惟の純粋な諸規定として叙述されることになる。しかしそうであれば、結局ヘーゲルにおいても、経験におけるア・プリオリなものは再びカントのように、形式的なものになってしまっているのであるか。

『精神現象学』と『論理学』との関係についてヘーゲルは次のように言う。「意識において現象することから解放された契機の純粋な形態、すなわち純粋な概念とその進行は、その純粋な規定に依存するにすぎない。逆に学（論理学）の抽象的な各契機には、現象する精神一般の形態が対応する<sup>10</sup>」。またさらに次のようにも言われる。「学（論理学）はそれ自身の中に、自己から純粋概念の形式を疎外するという必然性を持ち、概念から意識への移行を含んでい<sup>11</sup>る」。この二つの文章をみる限り、『精神現象学』と『論理学』はたしかに互いに循環的・相即的な関係にあるように思われる。『精神現象学』は「意識の経験の学」として、精神が、その直接的定在である「意識」の「経験」において現象するものであることから言えば、「意識の諸形態」とその「経験」は、論理的諸規定すなわち純粋概念の具体的な諸相である。また、そもそもこの「経験」が論理的諸規定の「受肉」である限り、この「経験」は論理によって支配されていることになる。したがってヘーゲルの『論理学』は単に認識の諸形式を叙述したものではなく、そこで展開される論理的諸規定は、ただちに具体的な「意識の経験」に対応するものであることが想定されているのである。

しかし問題は、このような『精神現象学』と『論理学』との循環的・相即的關係が、われわれにとって承認しうるものであるかどうか、ということである。それはまた同時に、そもそも「絶対者の自己認識」というヘーゲル哲学の舞台装置の可能性を問うことでもあり、これを『精神現象学』の内部に限って言えば、『精神の現象学』と「意識の経験の学」が真に相即的であるか否かという問題であり、結局は、有限で個別的な意識が、「絶対知」の立場に到達できるか否かという問題に帰着するのである。

けれども、こうした問題の解決を求めて、『精神現象学』と『論理学』のテキストをいくら読みくらべてみても、また、『精神現象学』がかかえる二つのモチーフをいくら読みくらべてみても、納得の行く答は得られないであろう。われわれは両者の間で右往左往するばかりである。なぜならば、われわれはもはやこうした循環的・相即的關係を正當なものとして了解することのできる形而上学的伝統の中に身を置くことができなくなっているからである。その伝統とは、人間が何らかの形でその有限性を止揚し、無限なものへと到達しようという、西欧形而上学が全体としておちっていた錯誤に他ならない。逆に言えば、まさにこうした錯誤の上にこそ西欧の形而上学が可能になったのである。ヘーゲル哲学もまたこの錯誤の上に成立している。しかし、だからと言ってわれわれは、「絶対者の自己認識としての学」というヘーゲルの試みを放棄できるであろうか。すなわち、それは何と言っても、認識の理念として、否定しがたい正当性を持っている。ヘーゲルは真の認識である絶対知を定義して「絶対の他者において純粹に自己を認識すること」であるとする。そしてこれは、ヘーゲルにおける自由の定義「絶対の他者において自己にとどまること」と重り合っているのである。それは言いかえれば、おのれを幾重にも取りまいて世界へと媒介するその媒介關係を透明にすることに他ならない。それが完全に遂行されたときのみ、自己認識と世界認識は十全な相即性をもって達成される。こうした認識の理念そのものは、それが錯誤の上に成立したものであるという理由だけで、ただちに放棄することはできないのである。

こうしてわれわれは、意識的にヘーゲルに対して二義的な態度を取らざるをえないことになるのである。結局、「絶対者の自己認識としての学」というようなことが可能か否かという問いを、ヘーゲルに対して持ち出すことは、もはや不毛な努力であろう。われわれに残されるのは、ヘーゲルにおいて「絶対者の自己認識としての学」という形で投企された認識の理念を、おのれが担うかどうかというバトスの問題であろう。ハイデガーは、自らのヘーゲルに対す

る二義的な関係を含意しつつ次のように言うのである。「哲学は絶対的認識である。哲学が学問であるのは、それが絶対者の意志を意志し、すなわち絶対者をその絶対性において意志するがゆえである」(圈点筆者)。われわれの知や行為を規定するア・プリアリなものについての認識は、このような意志において遂行されなければならないのであり、したがってそれは、いかなる形にせよ、一つの完結した体系を要求するのである。

#### 注

- (1) Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, edition suhrkamp, S. 82.
- (2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 158.
- (3) Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S. 16f.
- (4) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 73.
- (5) *ibid.*, S. 225, S. 27. (6) *ibid.*, S. 225.
- (7) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 105. (8) *ibid.*, S. 109.
- (9) *ibid.*, S. 111. (10) *Phä.d.G.*, S. 562. (11) *ibid.*, S. 562.
- (12) *ibid.*, S. 24.
- (13) ハイデッガー、ヘーゲルの『経験』概念、細谷貞雄訳、ハイデッガー選集Ⅱ、理想社、二〇一ページ。

## 編集後記

本号には第二〇回弘前大学哲学会大会（六〇年四月二七日開催）において公開講演ならびに研究発表された方々の論文三篇を収めました。

本号の発行ならびに今年度大会の期日が繰り下ったのは、すでにお知らせしたとおり、日本哲学会弘前大会の開催準備のためです。ご諒承ください。なお、右弘前大会は五月二四、五の両日弘前文化センターを会場に開かれ、盛会裡に終了いたしました。

◇ 今年度の弘前大学哲学会大会は九月二〇日（土）に開催されます。

◇ 「新委員」 教養部（芸術）に尾崎彰宏氏が六〇年八月一日付で着任されました。

## 執筆者紹介

友村 恭子（弘前大学人文学部教授・西洋古典学）

安藤 清三（青森県立鶴田高等学校教諭）

新明 薫（宮城県高等看護学校講師・非常勤）

## 昭和六〇年度卒業論文・卒業レポート題目一覧

ニーチェの『人間的、あまりに人間的』について	遠藤 考澄
マックス・シェーラーの典型論について	斎藤まさと
キルケゴール研究	長根 智寿
デカルトにおける心身問題の研究	桜井 良之
エビクロスの神——ヘレニズム時代を背景に——	外崎 典浩
ウィリアム・ジェームズの『根本的経験論』における「純粹経験」の解釈について	中口 智博
般若心経の研究	三宅 秀寿
親鸞研究	寺田 洋一
悲劇の構造	小向 英徳

## 前号（第二〇号）目次

伊東洋一先生退官記念特集号	
特集号について	斎藤 武雄
考えてきたこと——道元の「身心脱落」について	伊東 洋一
禅と念佛をめぐって	小野 知行
プラトンの政治論	三浦 聡
理念と現実的個人——ヘーゲル『精神現象学』における——	石戸谷 信
『徒然草』における吉田兼好の人と思想	小倉修四郎
伊東洋一先生の思い出・業績リスト	



## 弘前大学哲学会規約

第一条(名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条(目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第三条(事業) 本会は次の事業を行なう。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 一、研究会・講演会を開く。
- 一、その他

第四条(事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第五条(会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官
- 一、弘前大学文理学部哲学専攻の卒業生
- 一、弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および在学生
- 一、弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生および在学生
- 一、その他本会の趣旨に賛同する者

第六条(会費) 会員は会費(年額一、〇〇〇円、ただし、本学学生は年額五〇〇円)を納入するものとする。

第七条(役員) 本会には左記の役員を置く。役員任期

は二年とし、重任を妨げない。

- 一、会長 一名
- 一、委員 若干名
- 一、幹事 若干名

第八条(総会) 本会は毎年一回総会を開く。

第九条(改正) 本会の規約改正は総会の決議による。

- 附則
- 1 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。
  - 2 本規約は、昭和五十七年五月一日から施行する。

### 弘前大学哲学会役員

会長 斎藤 武雄

委員 友村恭子・松居正俊・岡崎英輔

五十嵐靖彦・清水 明・小島康敬

栗原 靖・座小田豊・尾崎彰宏

矢島忠夫・三浦秀春・川口光勇

斎藤俊哉・白取 肇・三上 登

二唐資朗・木立雅憲

幹事 岡崎英輔・栗原 靖・川口光勇

成田紘治

---

哲学会誌 第二一号

昭和六一年八月一日発行

編集兼  
発行者 斎藤武雄

発行所 弘前大学哲学会

弘前市文京町一  
弘前大学人文学部内

印刷所 小野印刷

弘前市富田町五二

---