

第四十一回学術大会発表要旨

「太陽神から生まれたマガ」の伝説の成立背景

——『サーンバ・プラーナ』第26章を手がかりに——

(筑波大学大学院) 永井悠斗

本発表では、『サーンバ・プラーナ (Sk: *Samba-Purāna*; 以下 *Sambap*)』および『バヴィシュヤ・プラーナ (Sk: *Bhaviṣya-Purāna*; 以下 *Bhaviṣyap*)』に現れる太陽崇拜を専門とするバラモン「マガ」に関して、*Sambap* 26 や *Bhaviṣyap* I. 117 および同 139 に見られる「マガは太陽神自身から生まれた」あるいは「太陽神の息子」といった表現が、マガのバラモンとしての正統性に対する疑念を背景に、それに対する反論としても用いられていることを論じた。

Sambap 26. 20-25 における、太陽神像に奉仕するのに最も相応しいバラモンについて尋ねるクリシュナの息子サーンバに対するナーラダ仙の回答によれば、寺院の神像に対する奉仕は、正統なバラモンの行いではなく、共食を許されなく (Sk: *apātikēya*) デーヴァアラカのものであり、本来であれば神像つまり神本人の所有物である供物や奉納物を我が物とするデーヴァアラカの振る舞いは、『マヌ法典』11.26 が禁じる「神の所有権を侵してはならない」という規定に反するとされる。

しかしながら、続く *Sambap* 26. 26-38 には、サーンバの求めるバラモンはシャカ大陸のマガに他ならないという太陽神の回答も見出される。神像への奉仕はバラモンの行いではないとするナーラダ仙の回答と、マガは太陽神像に奉仕するのに最も相応しいバラモンであるという太陽神

の回答は矛盾するように思われる。また *Bhaviṣyap* I. 139. 17 以下では、ナーラダ仙と太陽神と同じ趣旨の回答が、どちらもガウラムカという一人のバラモンの回答として語られるが、ここでもその矛盾が解消されることはない。

この内容の矛盾について、本発表は *Bhaviṣyap* I. 117. 37 における「太陽神の息子マガは父である太陽神の財産に対する権利を持つ」という記述に注目し、*Sambap* 26. 32 や *Bhaviṣyap* I. 139. 30 にも確認される「マガは太陽神の息子」という記述自体が、神の所有権を侵すデーヴァアラカとマガを区別する根拠となり、ナーラダ仙らの見解に対する反論ともなっていると指摘した。

加えて *Bhaviṣyap* I. 117. 68 では、太陽神自身が太陽神像への奉仕というマガに定められた宗教的義務を遵守しているが故に、マガはバラモンであると述べているが、この記述もまた神像への奉仕はバラモンの職務ではないとする先のナーラダ仙の見解への反論になっていると考えられる。

マガについては、複数の先行研究がインド土着の集団ではなく、イランに起源を有すると論じている。また、寺院で神像を祀るという信仰形態そのものは、インドではヴェーダ時代には遡らない比較的后代のものであることが知られる。異国に起源を持ち、インドにおいて寺院の太陽神像に奉仕するバラモンと見なされたマガに対しては、他のバラモンたちからそのバラモンとしての正統性に疑いや批判が向けられたものと想定される。それに対してマガのバラモンとしての正統性を主張する根拠の一つが「太陽神の息子であること」であり、*Sambap* 26 におけるナーラダ仙らの見解は、実際にマガに向けられた批判が反映されたものと考えられる。(本研究は、JSPS 科研費二〇二一〇八四〇の助成を受けたものである)

『啓蒙の弁証法』における 「イデオジンクラジー」とは何か

(筑波大学大学院) 布施京悟

アドルノ／ホルクハイマーは、『啓蒙の弁証法』第五章『反ユダヤ主義の諸要素』五節において反ユダヤ主義者に見られる「病的憎悪」イデオジンクラジー (Idiosyncrasie) について論じている。本論文の目的は、この病的憎悪がどのようなかを明らかにすることである。

アドルノ／ホルクハイマーは、病的憎悪を生物の「擬態」と関連付けて論じている。それによれば、この憎悪は「擬態Ⅱミミクリー (Mimikry)」の一つとしての生物学的な防御反応である。この反応のもとは、人間の身体は「主体の支配を免れ、それだけ独立して生物学的に基本的な刺激に身を委ね」、「瞬間的には、周囲の動かない自然への同化を行って」おり、その時自我は「身体の反応のうちには自己を経験しないという」¹⁾。また著者らはその擬態としての反応を「麻痺反応」とも呼び、それは「空間」という「絶対的な疎外」において「高度に発達した生命がたんなる自然へ近づくこと」によって、その生命は同時に自然から疎外される²⁾ことが起きているのだと言う。

擬態と言えば生物が自分の身を守るために自らの姿を別の何かに似せることであるが、病的憎悪という感情が擬態の一つであり、それが自然に近づくと同時に疎外にもなるとはどういうことだろうか。著者らが擬態の側面から病的憎悪を解釈する時、このような疑問は尽きない。

しかし、多くの研究はこの「擬態」という側面にほとんど注目していないように思われる。アドルノ／ホルクハイマーは病的憎悪を「ミメーシス (Mimesis)」とこう概念と対比して解釈してきおり、多くの研究

者はこの対比に基づき「ミメーシス」から病的憎悪を解釈しているが、結局はつきりしないものが多い。それは著者らの「擬態」を通してみた病的憎悪の議論を十分にくみ取っていないからではないだろうか。

そこで本論文は著者らの「擬態」という側面から病的憎悪を解釈する。しかし『啓蒙の弁証法』には擬態に関する手掛かりが無いため、擬態について解釈しているカイヨワの議論を参照する。カイヨワは擬態を精神衰弱と結び付けて解釈する。擬態とは生き物が「空間の誘惑」によって自分を失い環境へ同化することだと言う。³⁾「空間はその人たちを追いかけ、包圍し、巨大な食細胞の活動によって消化してしまう。遂には、空間は彼らにとつてかわる。そのとき身体は思考から離れ、個人はその皮膚の境界を超えて出で、五感の向こう側に住む」⁴⁾。そして、「身体は空間を作りだすが、その空間は身体を「瘰癧的に所有するのである」⁵⁾とカイヨワは論じる。このカイヨワの主張はアドルノ／ホルクハイマーが病的憎悪を擬態の側面から論じている内容にかなり近いように思われる。本論文はこのカイヨワの主張にそって病的憎悪を「擬態」の側面から解釈していく。

注

- (1) ホルクハイマー／アドルノ著、永井恂訳『啓蒙の弁証法』、二〇〇七年、岩波文庫、pp.375f。
- (2) 同上、p.376。
- (3) ロジェ・カイヨワ著、久米博訳『神話と人間』、一九七五年、せりか書房、p.115。
- (4) 同上、pp.116f。
- (5) 同上、p.117。

ハイデガーによる永劫回帰思想解釈を通じた 「本来的時間性」と死との関係について

(筑波大学大学院) 丸山 徹

私たちは死について「生の断絶および永遠の無」という認識を持っているが、果たしてこれは妥当なものと言えるだろうか。本発表は、こうした認識が一方通行で直線的な時間の観念に立脚していると仮定し、こうした観念を批判する主張としてハイデガーによるニーチェの永劫回帰思想解釈、および『存在と時間』の記述をとりあげつつ、時間と死との本来的な関係について検討する。

ハイデガーは、ニーチェの『ツアラトウストラ』「幻影と謎」節における侏儒とツアラトウストラの間答に、永劫回帰思想の最も具体的な表現をみる。侏儒は、過去と将来へそれぞれ永遠に伸びた道はどこかで交わり、円環の時間のうちですべてのことは繰り返し無限に起こるとする。しかし、ツアラトウストラはそれでは不十分であるという。彼にとって過去と将来は互いに逆向きに走り、今自分のいる地点で衝突しているのである。これはどういうことであろうか。

ハイデガーは、永劫回帰思想を思惟することは「存在者の全体が如何に存在するのか」を思惟することであると言う。侏儒の態度は、「出席者を数える際に自分自身を数に入れるのを忘れている人と同じように、計算全体の際に一人の自己としての人間を忘れているということの意味

する」、つまり時間全体を第三者の視点から計算し、存在者の全体から自分自身を不当に引き抜いているのである。これに対し、自分自身が「自分に引き渡された自己」として意志に於いて将来に引き渡されていること」を考慮したとき、はじめて将来と過去とが衝突するこの「瞬間」に立つことができる。すなわち、やってくる将来において自分がどのようにいるか、おのれの意志をもってその自己を迎え入れ、それを外ならぬこの自分自身が引き受けるのである。侏儒は自分自身が立っているこの瞬間を見過ぎていた。手近な生き延びを選び、自分自身のもとにすることを放棄していたのである。

ハイデガーは、『存在と時間』において、始まりも終わりもない「今連続」としての時間は、根源的な時間である「時間性」の通俗的な解釈にすぎないという。現存在は常におのれの「最も固有な、没交渉的な、追いつけない存在しうること」へと態度をとっており、死はそうした現存在の最も極端な可能性として開放されうるものである。時間性は、現存在が本来的な仕方ですべて、最も固有な存在しうることにおいておのれへと到来することから熟する。現存在がおのれの最も固有な存在を忘却するとき、時間は直線のものとなり、現存在はそのうちで滑り落ちるはかない時間を持つ。つまり、現実的な時間のなかで死を迎える。一方、自分自身のもとに在ることへの抵抗に耐え常に本来的な自己へとおのれを削り変えようとするとき、時間は過ぎ去るものではなく、瞬間と永遠とが重なり合い、生成するものとして「現実の寿命を超越した遙かなる時」を生きているのである。

和辻哲郎の解釈学的倫理学における人間存在の顕示

——「実践的了解」の概念をめぐる——

(筑波大学大学院) 李 璐

近代倫理学者・和辻哲郎（一八八九―一九六〇年）の『人間の学としての倫理学』（一九三四年）によれば、倫理学は人間存在の行為における根本構造の論理を追究することによってその全体的構造を顕示するものである。そしてそれを顕示するためには、解釈学的方法を用いることを主張する。

しかしその人間存在論において展開された解釈学的方法に関する諸言説に対しては、従来の先行研究では様々な批判の声が少なくない。その中では特に、和辻の人間存在の基礎的分析においては日常性の重視の問題や現実と倫理的理想の混淆の問題が注目されている。

こうした異議に対し、近年では倫理学者飯島裕治によって和辻の人間存在論に対する新しい解釈がなされた。飯島は和辻の行為観からその解釈学的倫理学を再検討し、和辻の倫理学は決して日常の次元にとどまらず、「行為すべき」という規範的立場からも離れ、ハイデガーと同じく現に行われている日常の行為の成立構造を根源的に掘り出す理論（存在論的認識）をその論理的基盤としたのである、という主張に力を入れる。

今までの先行研究と飯島との議論を比較すると、和辻の人間存在論における日常性に基づく存在論的認識に対して見解の不一致があることが

見受けられる。この問題を究明するためには、和辻の人間存在論における存在論的認識を改めて確認する必要があると考える。その問題へのアクセスとして、本発表は和辻倫理学における「実践的了解」の概念に着目し、その「実践的了解」が和辻の人間存在の基礎的分析においてどのように倫理学につながっていったのかを明らかにすることを目的とする。

考察の手順としては、まずハイデガーの「存在了解」に対する和辻の批判的受容を分析することによってその「実践的了解」の概念の特徴を確認する。和辻はハイデガーの「存在了解」における全体的先験的な暗黙性や分節の可能性に同感しつつも、その現象学の志向性を批判する。その上で、「もの」との関わりを存在分析の視野とする「存在了解」を、間柄の場面を人間存在の基盤とする「実践的了解」に言い替えるようになった。日常的な実践的行為の連関を可能にする「実践的了解」こそが、人間存在の根本構造に最も接近するアプローチであると窺える。

また「実践的了解」が解釈学的方法によって、人間存在の倫理的自覚につながっていく過程を確認する。和辻によれば、デイルタイの生の解釈はあくまでも個人的体験による理解に留まって、倫理的認識が問題と視されなかった。その解釈学の克服として、和辻は間柄の表現を媒介とし実践的了解（暗黙知）と理解（顕在知）との循環構造を築くことによって、自己の行為の全体的構造への追及が必然的に自分にすでに存する具体的な共同体的倫理を自覚するのみならず、更に超越的実践に向かわせていくこともできると主張する。以上のように、和辻倫理学は日常性に出発しながら自覚者の求道的立場をも前提として志向するものなのである。

元田永孚の儒教思想の座標

——儒教と皇道主義的言説の間——

(筑波大学) 巖 錫 仁

本発表は、熊本実学派の一員として、人生の後半期に明治天皇の側近となり、当時の大勢の西欧近代化の流れにあつて、いわゆる保守反動の儒教主義的な政治・政策の復活を主導した、元田永孚（一八一八—一八九二）の活動の思想的意義を論じようとするものである。儒教思想を活動の基盤としながらも、天皇中心の皇道主義をそこに持ち込み、儒教の経典を「皇道の訓解」「皇道の註釈」として表現する元田の思想營為——儒教的皇道主義、あるいは皇道主義的儒教——の内容如何を問い直してみたい。

元田自身が「夙に尊王経世ノ志アリ」と懐述し、実際に儒教に加えた多くの皇道主義の言説が混在している状況において、どちらが優先的で真意であつたかといった問いは、もはや無理・無意味なものかもしれない。にもかかわらず、こうした問いを問うのは、少なくとも明治から昭和前期にかけての近代思想史において、元田の「儒教的皇道主義」が持つ象徴性が格別だつたからである。その時代の思想史が、元田が希望していたものであつたか、挫折・変質されたものであつたかは別として、近代儒教思想史に与えた元田の影響力が大きかつたからである。

たとえば、昭和十二年、文部省より刊行した『国体の本義』の内容を敷衍解説するために、当時の学習院名誉教授の飯島忠夫に依頼して編纂

した『日本の儒教』に載せられている元田に関する言及は、昭和思想界における彼の影響力を窺わせる一つの材料となる。冊子の最尾に置かれている「憲法と教育勅語と儒教」という章のなかのもので、元田を「朱子学者であつて、儒教を以て絶対の真理と信じて居た人である」と紹介し、元田が直間接的に関わつた明治憲法と教育勅語について、「推古天皇以来幾多の波乱を重ねて議論されて来たところの日本の道は、この明治天皇が下し賜はつた憲法と教育勅語によつて、明快にして徹底せる解決に達し、従つて儒教の立場もまた明瞭となつた。憲法と教育勅語とは実に皇道の最高経典と謂ふべきである」と述べている。

元田の儒教に加えた皇道主義的言説は、国民道徳あるいは日本精神といった時代的イデオロギーの創出・普及に欠かせない重要な源泉の一つであつた。そうした近代思想史の召喚に応じて、純粹でない保守反動的な儒学者元田のイメージも増幅していつたのであろう。この「純粹でない儒教」は、さらにいえば、普遍的儒教と特殊・固有の儒教という問題にも換置できよう。儒教に加えた皇道主義的言説のゆえに「純粹でない儒教」という表現となるが、だからこそ日本の特殊・固有的な儒教ともなる、という意味である。本発表では、こうした問題意識を念頭に置いて、元田の儒教に加えた皇道主義的言説の思想的な位置づけを、儒教的な革命論と皇道主義的な血統論の關係、三種の神器と儒教の智仁勇三徳の結び付け、元田の儒教主義が追求した理想的政治、という内容で検討する。

ヘーゲルの論理学とジェンティールの弁証法

(立正大学) 吉田真哉

ジェンティールはヘーゲルの弁証法に影響されて独自の弁証法を展開した。しかしながらマルクーゼによれば、ここに影響関係を見出すことは誤りとされる。ヘーゲルの否定をジェンティールは等閑視しているためである。ジェンティールを否定的に評価しながら、マルクーゼはスパ

ヴェンタを肯定的に評価している。ここでマルクーゼが前提しているのは、ジェンティールのファシズムへの積極的な関与という「所与の事実の肯定」である。こうしたジェンティールへの評価はマルクーゼだけに限らない。ジェンティールの哲学における真偽や優劣が問われる局面で、ファシズムへの関りから偽や劣が導出されることはよく見られる展開である。これについて指摘することの意図は、ファシズムとジェンティールの哲学が無関係であるとする主張にあるわけではない。むしろここで重視したいことは上述の排中律の回避であり、さらに曖昧さの余地を広く残す弁証法の積極性の明示である。

ヘーゲルの弁証法を理解する場面でジェンティールがこだわったことは演繹である。ジェンティールにとって弁証法は思考という行為に立脚していただければならない。彼にとつて実在は思考に依存するものであり、さらにこの思考は完了することがない。この完了しない行為を彼は具体性において捉えなおした。これは思考された思考(過去)と思考

する思考(現在)の共同的な成長(*co-irrescere*)とも言い換えることができる。この成長の契機を思考に見出したジェンティールにとつて、ヘーゲルの弁証法が演繹に陥っていることは見逃せない問題であった。弁証法の生成が導出的となつてしまい、この生成はすでに決定されたものになつてしまふからである。彼によればここでの弁証法的な成長は、もはや成長ではなくなる。

しかしながらこうしたジェンティールの思考行為による観念論は、独我論にかなり近づいてもいる。ヘーゲルを批判することで、ジェンティールは過去の事実や客観性の意義をすべて捨てたわけではない。ただしヘーゲルと比べると過去を尊重する彼の態度はかなり弱い。彼にとつて決定的であつたことは、現在における思考する者の行為だからである。ここで重要なことは白か黒かあるいは肯定か否定かの二者択一ではなく、濃淡のちがいである。ヘーゲルは過去からの働きかけも重視したために、現在の思考を修正する余地を認めることが、ジェンティールよりもはるかに容易くできた。しかしこのために具体性の領域が狭まつてしまつた。これに対してジェンティールは具体性による行為の活発さを尊重した。しかしながらこのために彼は独我論に近づいてしまつた。こうした議論を積み重ねていくことで、いずれはファシズムへのジェンティールの哲学的支持の問題について考察してみたいと思う。

種から芽は生じるか

— 仏教における「不生不滅」の思想 —

(筑波大学) 吉水 千鶴子

本発表では、大乘仏教の一学派である中観派が唱えた「不生不滅」の思想とはどのようなものであるか、を異なる学説との比較によって論じた。中観派とは、二・三世紀にインドに現れた思想家ナーガールジュナ、漢訳名龍樹の『中論』と呼ばれる書物に説かれた教義を継承し、発展させた人たちの総称である。大乘仏教で中観派と並ぶ学派は瑜伽行派であるが、瑜伽行派も初期仏教も「不生不滅」を説くことはない。中観派に特徴的な「空」「無自性」という思想は仏教内では共有されているが、「種から芽は生じない」という考え方は共有されてはいない。それは一見すると、「縁起」という仏教の根本的な教えに反するような印象すらある。しかし、ナーガールジュナは「不生不滅」こそが縁起だと『中論』の冒頭で明言した。「生じる」という動詞で表現される行為(アクション)があればその主語となるべき主体もあって想定される。芽の生起を想定するならば、それは種から生じる。「種」は原因で「芽」は結果となる。では、それらは同じものなのか、異なるものなのか。「種」は「発芽のもとになるもの」であり、「種」と「芽」は同一ではあり得ない。一方、「種」と「芽」が別々のものであれば、種がなくなつて芽が生じることになる。現象世界のリアリティはそのようなものでは

なく、断絶も存在の交替もなく、しかし変化しないこともなく、移り変わっていく。これを認識にもつきながら、言語と概念によって切り取り分節化して、私たちは「種から芽が生じる」と表現するが、リアリティにおいてなんらかの主体の「生滅」はない。これがナーガールジュナが考えた「不生不滅の縁起」である。

これに対峙する思想に「刹那滅思想」がある。仏教の中でも経量部、瑜伽行派によって提唱されたこの因果論、存在論によると、やはり種と芽という大まかな因果関係は解体するが、原因と結果をそれぞれ独立した別個の存在とみなし、前の刹那が次の刹那の原因となり、その連続が認識されないが進んでいる、と考える。ある時芽が認識されて「芽が出た」と確定されるが、それは刹那の一フェーズに過ぎない。この因果モデルは、刹那の交替すなわち「生滅」を認めるものである。

後代の中観派はこの因果モデルを批判する。刹那の存在が交替するとすれば、二つの刹那は同時なのか異時なのか、同時であれば因果同時になつてしまふ、存在も同一になつてしまふ。異時であれば、原因の刹那は次の刹那には滅しているため、原因になるというのは不合理である。私たちは「種」「芽」などの主体を想定し、その変化を行為として言語化し、主体通しの関係を「原因」「結果」などによって説明するが、それはリアルな現象世界を説明するに足るモデルではない、真実は認識・言語・概念によって区切ることができない、原因と結果も区切ることができないあり方で移り変わっていく。これを不生不滅の縁起という、と中観派は考えるのである。