

第二十四回學術大会発表要旨

不可避的なるものへの負い目

——ヤスパースにおける責任の意識——

筑波大学大学院 大石 桂子

本発表は、ヤスパース哲学が政治哲学の領域に踏み込んだ転換点といわれる『責罪論』を中心として、ヤスパースにおける「負い目」(Schuld)と責任の概念を明らかにし、また負い目を引き受けることの意味を考察するものである。『責罪論』においてヤスパースは、第二次世界大戦下に人命が不当に損なわれたにも係わらず自らが生き残っていることに対し、法的、政治的、道徳的領域とは異なる「形而上的な」負い目と責任を認めている。この負い目と責任の根拠をヤスパースは「あらゆる人間との連帯性が損なわれたこと」に求めるのであるが、そのような責任意識は当時にせよ現代にせよ、法や道徳的観点からしてまったく不合理に映るものである。

ヤスパースのいう形而上的な負い目の特質は、法律的に責任の問われる範囲や『責罪論』以前のヤスパース自身の負い目概念と比較して一層明らかになるが、大まかに言えば以下の二点に集約できる。一、人間は自らの意図に反して生じた事柄、積極的に関与しなかつた事柄に対しても負い目と責任があり、たとえそれが自らの生命維

持のためであれ免罪されることはない。二、形而上的な負い目はあらゆる人間との間にある連帯性を損なつた負い目であるが、人間は特定の緊密な二者間外でこの連帯性を絶対的に保持することは不可能であり、したがってこの負い目は不可避的である。特に第二点はそれ以前のヤスパースの負い目概念にも見られなかつた点であり、実存の契機として示される負い目のこうした変化は、ヤスパース哲学の中心概念である「交わり」が、共に実存する特定の他者から全ての他者へと射程を拡げ、世界市民的な視点からの哲学となつていくことを意味する。

不可避的なものに責任を問うヤスパースの責任論は、自由なきところに責任もないという立場からの批判を受けることになるだろうが、ヤスパースは実存的自由という概念によつてこの問題の解決を導いていふと考えられる。すなわち、社会的情勢や圧力を実在的自由の制約と認めた上で、人間の連帯という絶対的尺度の前では連帯を損なうことが自らの本来性からの転落であり、本来的であるための条件という必然性意識と結びついた形で、制約を突破する「実存的自由」を想定するのである。形而上的な負い目は自らが自らに問うものであり、外的規範でないため忘却や回避も容易という難点を持つが、責任転化を認めず内面的意識変化と政治への責任意識を以て罪の清めを模索するヤスパースの責任論は、損なわれた信頼回復への方途としての意義を持つているのである。

種の時空の披瀝

——柿本人麻呂をめぐる——

筑波大学大学院 川井 博義

古代日本人は自らの存在の立脚点をいかに認識していたのか。このことを『萬葉集』の代表的歌人である柿本人麻呂が開陳する思念を追思し、その一端を明らかにする。

人麻呂によるいわゆる近江荒都歌（巻一、二九―三二）は、ワレワレの思いは同時にワレワレの思いであるという認識に基づき、種々の共同体の代表としての立場から歌われる。つまり、ここでは単に人麻呂が自らの認識を個的に作品化したわけではなく、種々な一体性を帯びた共同体に道底する思念を人麻呂が代弁しているのである。

その種の共同体は、天皇を中心とする宮廷集団である。天皇は神性を把持しており、その神性は皇統の連綿たる歴史の継続によって保持される。歴史の継続により神性を保持している天皇に因むる事物は永続すべきものであるという前提を人麻呂たちは抱いていた。彼らにとって旧都の荒廢は天皇に支えられた種々の共同体の現実存在のゆらぎを意味する。

宮廷集団は天皇を中心としている。天皇の神性は天孫降臨によって保証され、天孫降臨によって根拠付けられた者は正当であり永続すると人麻呂たちは了解している。近江荒都歌では神武天皇の統治からの皇統の歴史的継続が語り起され、天智天皇の近江遷都、眼前

の荒廢という順に描かれる。一方、人麻呂のいわゆる日並（草壁）皇子挽歌（巻二、一六七―一七〇）では、神の世界、天武天皇の降臨、草壁皇子の崩御という順に語られ、神武―天智朝の記述が見られない。ここから、人麻呂たち宮廷集団の現実存在を保証する天皇の位置づけが次のように看取できる。

皇統の歴史的継承とは、同一事態の無限の反復を意味する。皇統の永続性はこの無限の反復によって保証される。これを神の時空とするならば、人麻呂たち種の共同体は有限なる人的時空に在る。永続性が保証された天智天皇の近江遷都という所作を介して、而時空は接触するとも考えられるが、荒廢した旧都に直面した人麻呂はどのように思考できない。天智天皇の所作の結果を人的時空のもの、天智天皇の存在は神の時空に在ると明確に区別する。日並皇子挽歌における天武天皇の降臨は、神の時空において保証されている無限の反復の一環である。その降臨は、天武天皇を継ぎ来て継ぎ行く天皇（すめろぎ）たちの代表として描くものと考えられる。つまり反復的に継ぎ来継ぎ行くものたち、種々の天皇の代表として天武天皇が把握されている。神の時空に在る天皇は、人的時空に在る人麻呂たち種の共同体の現実存在を保証する。その保証は、人的時空に表出される天皇の個的な所作によるものではなく、神の時空にある天皇という種々の存在そのものによりなされている。すなわち、人的時空に在る人麻呂たち種の共同体は、神の時空に在る天皇という種々の存在により保証されている。このような思念を人麻呂は披瀝している。

民間の神事芸能における鎮魂の作法

筑波大学大学院 長澤 壮平

日本全国の民俗世界に伝承される神楽はさまざまな様態を示しているが、採りもの・反閉の所作・舞台設定・神話など、多くの共通点も見出せる。神楽の基本的事項といい得るこれらの共通点はかつて宮廷において営まれていた神楽が、中央の全国支配にともなうて徐々に地方へと浸透した経緯によつて生じていると思われる。この基本的事項は、宮廷神楽の要件としてこれまで多くの研究が為されてきた。それらは、神楽にまつわる基本的事項がいかなる状態か、または機能的意義をもっているかを明らかにした。が、民俗芸能研究に目を転じてみると、その個々の事例が神楽の基本的事項の意義の側面から照射されることはほとんどなかったと思われる。本発表では、早池峰神楽を事例として、その神楽としての基軸となる要素のひとつ「反閉」を、古代祭祀の資料によつて確認する。

早池峰神楽は、現在の岩手県禰賀郡大迫町に中期から伝承されてきた民衆の神楽であるが、現在伝承されている早池峰神楽の形式は、多くの宮廷神楽の要素を含んでいる。第一に神楽の実演の機会に必ずはじめに実演される演目である式舞の六曲は、イザナギ・イザナミによる宇宙創出に始まり、アマテラスによる太陽再生に終わる。そして、神舞に登場する諸神も、多くは中央の神話に登場する

ものである。

早池峰神楽に伝わる最古の文書には、宮廷の内侍所御神楽との関連がみられる。そして、内侍所御神楽の一要素には鎮魂祭の神楽があり、この鎮魂呪法の「反閉」の作法が早池峰神楽にも受け継がれていると思われる。この作法の本義は鎮魂である。鎮魂（タマフリ）に関しては、「外来魂付着」「悪霊強制」「生命力の増強」など、さまざまな論が提出されたが、これらを総合すると、ウズメは神がかりのなかで荒々しく、「覆槽をふみとどろかし」「足を踏む」ことにより、悪霊を強制し、タマを殖やし、生命力を増大させると考えられる。

早池峰神楽の演目は、神話再現、呪法の実修、演劇などといった類型に分けられるが、神話再現、呪法の実修の演目には、反閉、印相、九字といった呪法がみられる。これらの呪法は修験の修法からくるが、反閉はウズメの呪法の継承とも考えられる。反閉の本義である鎮魂には前述の多義性が認められたが、修験に受容された反閉は宮家準が指摘したように「鎮め」とし、その機能を限定している。しかし、現在の早池峰神楽をみると、反閉を多く含んだ舞がつねに「鎮め」ばかりの意義に限定されているようには見えない。「パフォーマンス」であり「遊び」である神楽は「宗教的規律」と「解放」とを同時にもつ境界的状态である。この二項の同時性が「鎮め」のみならず「生命力の増強」をも含む鎮魂の同時性の特質と対応しているのと見ることができのではないか。

八正道の成立に関する一考察

四日市大学 寺石 悦章

一、本稿は、「スッタニパータ」第四編・第五編と「相應部經典」第五編の記述を比較することにより、八正道の成立過程の一端を明らかにしようとする試みである。なお、本稿は縦書きであること、字数制限のために簡潔を旨とすることなどの理由から、パリー語の代わりに相当する漢訳語を使用する。

二、「相應部經典」第五編は、「スッタニパータ」には及ばないながらも比較的早い時期に成立した仏教經典であり、ここでは主に修行法について論じられている。「相應部經典」第五編には、「八支の道」（いわゆる「八正道」）→「四つの神足（如意足）」が論じられており、後に三十七道品（菩提分法）と呼ばれる修行法がすべて挙げられている。

一方、「スッタニパータ」第四編・第五編は、最古の仏教經典と推測される。ここには「八支の道」→「四つの神足」といった名称が使用されていないだけでなく、構成要素のすべて（四ないし八）が列記されることもない。構成要素の一部（たとえば「八支の道」であれば見・思惟など）が単独あるいは複数で言及されるのみである。また、後の三十七道品に含まれる構成要素と、含まれないものがあわせて言及されることも少なく

ない。このことから三十七道品は、はじめは「スッタニパータ」のように個々の構成要素が単独あるいは複数で言及され、それが次第にまとめられて、「八支の道」→「四つの神足」の形に整理されたものと推測される。その過程では、要素の多様な組合せがあったが、そのうちの一部が残って三十七道品という形にまとめられたのであろう。

三、「スッタニパータ」第四編・第五編において、個々の構成要素の出現回数を調べてみよう。結果は「見」が六五回で最も多く、次いで「念」が三一回、「慧」が二三回などとなっており、「見」の回数突出している。（同じ語根から作られた形容詞等を含めた数。）この「見」の用法を調べると、「見」に執着すること、「見」を持つことが修行の妨げになるため、修行のためにはむしろ「見」を離れる、「見」を取り除く必要があると述べられている。

さて、八正道およびその構成要素の名称を、三十七道品に含まれる他の修行法と比較した時に、興味深いことが明らかにされる。たとえば「七つの覚支」は「念覚支」「択法覚支」……という七つの「覚支」からなっており、他も同様である。しかし「八支の道」だけは八つの「道」ではなく、「正見」「正思惟」……という八つの「正」からなっており、構成要素では「正」が強調されている。このことは、修行の妨げになる「見」を修行法に含めることができず、「正見」という表現を用いざるを得なかったと考えることにより、説明が可能となる。

徳は教えられうるか

—— ソクラテスにおける徳と知の概念 ——

久保 徹

対話篇「ゴルギアス」でソクラテスは、自分こそが政治の実践を手がけている数少ない人間のうちの一人だと主張する(523b)。G・ウラストスの指摘する通り、ここでソクラテスの言う「政治」とは、国民の一人一人を徳を備えた人間にすること、すなわち徳を教えることにほかならない。するとソクラテスは、自ら政治を手がけていると宣言することによって、同時に徳を教えていると認めていることになる。ところでソクラテスによれば、徳は知識である。とすれば、無知を自覚するソクラテスにとって、徳を教えることはいかにして可能なのだろうか。

「徳は教えられうるか」という問題は「メノン」において原理的に論じられる。対話者メノンの要請に応じて、ソクラテスは仮設法による考察を提案する(86a9-87c)。①徳が知識であり、かつ②知識は教えられうるならば、徳は教えられうるだろう。そこで二つの仮設が順次検討される。ソクラテスはしかし、②「知識は教えられうるか」の問題については、いとも簡単に答えているかに見える。知識が教えられうるものであることは誰にとつても自明であろう、と。だがソクラテスは、同時に次のように付け加えることを忘れていない——「あるいは、われわれのさっきの説に従って、想起されうるものたる

うか、と言ってもよいが……」(87bc)。「さっきの説」とは、探求の可能性をめぐって論じられた想起説のことである。その議論の帰結は、教えるとか学ぶとは探求することであり、それは想起することにはかならないというものであった(81d-82a, 86b)。とすれば、「知識は教えられうるか」の問題は、「知識は探求しうるか」という問題に帰着する。想起説はもともと、探求の可能性を疑うメノンのパラドクスに対して提示されたものだが、それは同時に「知識は教えられうるか」の問題に答えるものでもあったのだ。ここにこのパラドクスの隠されたもう一つの意図が存する。

想起説に示された知識観によれば、知識は外から与えられるものではない。自分のうちに内在する思わくを吟味し、正しい思わくがなぜ正しいのかを説明する論理的思考を介して事柄についての理解が深められることによって、われわれの認識ははじめて知識となる(85cd, 86a, 88a)。ソクラテスにとつて、知識とはすぐれて内的な認識の深まりであり、言葉によって容易に受け渡し可能なものではない。知識を教えるとは、したがって、探求の共同において想起を促すことにほかならなかった。それゆえ、無知の立場にとどまるソクラテスにとつて(むしろ無知を自覚するソクラテスにこそ)、探求の共同によって「知識を教える」ことが可能なのである。そして①徳が知識であるとすれば、徳を教えることもまた可能であろう。

では、なぜ「メノン」の議論はアポリアーに終わるのだろうか。徳の教え手が存在しないという事実によって、徳は教えられうるか

（この）論証結果が覆される。非存在（non esse）から不可能（non posse）は論理的に帰結しない、という多くの論者の指摘はそれ自体としては正しい。しかしアポリアーの核心は、「知識を教える」ということについてのメノン自身の理解の不十分さにある。ソクラテスその人が徳の教え手であることを見出しえなかつたメノンの事実誤認こそ、アポリアーの決定的要因である。