

ピーター・グレゴリーへのリスポンス

川 橋 正 秀

本論はピーター・グレゴリーが1994年に駒沢大学へ提出した「宗密と本覚思想の問題」と題するペーパーに対するリスポンスである。とくにここでは彼が展開した方法論に絞って考察を試みようと思う。

グレゴリーが上記のペーパーを提出してから2年が経過しようとしている。しかしながら彼が本覚思想批判学者たちに投げかけた方法論上の問題に関して、未だに投げかけられた対象の人々からはあまり反応が無いようである。そのような状態で今私がリスポンスをするとなると、私の見地がどちら側か、という問題が起こってくるであろう。どちらでもない。もっとも完全客観の視点に立つことはできないが、少なくともどちらでもないと考えたい。

リスポンスをするのは、実は1994年の日本語版ペーパーは私が翻訳したことが一つの理由である。行きがかり上の責任を感じるからだ。さらにもうひとつの理由は、それは、最近、宗内の研究機関においては本覚思想批判全盛の一時期とほうって変わって本覚思想批判学者に対する暗黙なる圧力——この言葉が強力すぎれば学問と個人的なレベルを同一視した批判——が蔓延しているような気がするからである。もっともコレージュ・ド・フランス総長、ピエール・ブルデュー博士によれば「気分とか反感や共感といったものは知的な選択においてしばしば大きな役割を果たす」^{注1}ということなので、そのような批判もあながち排除すべきではないのかもしれない。さらに、そういう状態を作り出した背景も理解できる。しかしこのような状態が続けば本覚思想批判派對アンチ本覚思想批判派との、自由討論の余地のない両極化された構図を形成してしまうだろう。そこで新たな思索討論の可能性を模索してみたいと思ったのである。

グレゴリーの方法論に対するリスポンスを行う、と書き出した。ところで、解釈学はともかく、とかく方法論というと、特に日本では、「ある研究を行う為の

注1 ピエール・ブルデュー『超領域の人間学：ピエール・ブルデュー』（東京：藤原書店，1994）：11。

具体的な道具」のような誤解が存在している。それに巷間ではその意味でこの単語を使用することが殆どであろう。さらに、一部の仏教学、仏教史学研究者の中には各自の文献学的専門知識における論理展開を「理論」または「方法論」と称したり、研究を進める上で必要な一次資料の具体的なリストをあげ、「あれを読めこれを読め」ということを「方法論」と錯覚しているようである。しかしながら、解釈学や方法論の発祥地である欧米ではおそらくそのような意味でこれらの学問を捉えている研究者は稀である。それらは、ハーメニューティクスと呼ばれ、哲学・社会学・文化人類学の長く豊かな歴史背景から生まれた確固とした学問分野となりつつある。

何故、仏教学や仏教史学に「理論」が必要なのだろう。答えを先にする。現代はインターディシプリナリー（学際的）な世界だからである^{注2}。もっともこれは仏教学や仏教史学に限ったことではない。限ったことではないからインターディシプリンが必要なのである。多種多様な文化、宗教を専門とする研究者が一同に集う宗教学の世界ではお互いにスムーズなコミュニケーションをとるためのトランスレーションソフトが必要である。そのため「理論」の習得は不可欠になってきている。例えば、アメリカの大学院では学生にメソドロジーやハーメニューティクスを必須科目として課すところがほとんどである。またこの教養が背景に無く、特定の文献学的・一次資料的専門知識の披歴^{注3}のみで学術論文として通過することは難しくなっている。

アメリカ・ヨーロッパがこのような状況にあるとあって日本の研究環境も彼等に倣わなければならないという規則はない。学際的でないところが日本の仏教研究の特色であるという反論が出てくるかもしれない。ところが、そうなるとう尚更、インターディシプリンが要求されるようになる。東大の末木先生が過日、私の知己、ベルナル・フォールの著した2冊の本、*The Rhetoric of Immediacy* と *Chan Insights and Oversights* に宛てて寄せられた書評に次のような貴重な意見を載せられている：

日本の研究者はそれぞれの分野（史学、教学、民俗学、文学、美術等）で無

注2 学際化という概念を超えて現在ではCS化という概念も導入されつつある。

注3 広沢隆之氏（大正大学講師）は日本の宗門大学が指導する仏教学はそのまま文献史的研究であるという批判を展開している。“仏教・宗教研究—現状打破のために”『仏教タイムス第1744号』（東京：仏教タイムス社、1996年1月11日）：1。

数にある一次資料（文献以外も含めて）を扱わなければならない、そのためのスペシャリストであることを要求される面も無視できない。それ故、一人の研究者が多様な方法や立場を自由に操るのは決して容易ではなく、とすれば、他の方法、他の立場、他の領域の研究者と交流を持ち、共同研究という形を取って単独の研究の陥る狭隘さを免れる等の方法が模索されなければならない^{注4}。

インターディシプリンを拡大させるには、それぞれの立場を結ぶ共通言語としての「理論」の研究を一刻もはやく進めるべきであろうが、如何せん、特にセクテリアン研究者にはそれを嫌う傾向がある。しかしその「理論」が思わぬ活躍してくれることがある。

1993年から94年にかけて、イリノイ大学教授、ピーター・グレゴリー博士が特別研究員として駒沢大学に滞在されていたことは記憶に新しい。ちなみに彼は帰国直前に、既に東大に提出してあった論文をプロトタイプに「宗密と本覚思想の問題」という論文を駒沢大学に提出した。この論文は彼の豊富な文献学の知識もさることながらプラグマティズム哲学からの方法論を紹介し、同時にそれがいわゆる「本覚思想批判仏教学者」への「理論」的疑問を投じた形となった。

グレゴリーが示した「批判仏教学者」に関する問題点は次のように要約することができる：

- 1) 彼等は「批判 (critical)」という言葉の意味をよく理解していない。批判的になるということは我々の視点が位置しているコンテキスト自体にもクリティカルになろうとする努力もふくまれている。自身の立場には強く固執し批判的にならず、しかしながら他者の立場のみを批判することは批判とはいわない、係争^{注5}である。
- 2) 彼等が「本来的な」とか「本当の」仏教と主張する際の「本来」とか「本当」という言葉自体が非常に神学的なものである。（またこれは私、筆者の意見であるが、これらの言葉の真偽を定義するのは神しかいない、という意味でも神学的である。）よって經典学者や思想史学者が何が本当で本質で

注4 『宗教研究 69』（1995年9月）：124b—c。

注5 「係争」という単語は参照テキストには存在していない。これは著者本人との会話による。

あるのかを決定する立場にはない。さらに「本来」「本当」という概念はその概念が基礎としている枠組みが変更するたびに「本来」「本当」も変更する。歴史、文化、社会のコンテクストを超越して普遍、不変の「本当」または「正しい仏教」を決断することは何らかの誤解によるものだと考える。それでもなお何らかの教義を本当の仏教と決め付けるのであれば、それは独善である。

3) 彼等が「本来的」「本当の」仏教を主張する背景には彼等自身が「本来、本当の仏教（または仏教徒）とはどうあるべきなのか」という実存的問題を抱えていると考える。その場合、思想史学、経典学とこの実存哲学的苦悩とを同一の論理平面上に位置付けることは困難である^{注6}。

3) については彼等がもし既述のような実存問題を抱えていたら、という仮定に基づいた論理であるので論及は敢えてしない。さて、グレゴリーの方法論については一見非常に納得のゆくものに見える。さらに個人的にも応援をしたい。しかし、いたずらに賞賛ばかりしてもレビューとしては面白くないだろう。そこで彼の論理構成の問題点を挙げておきたい。

2) をよく吟味していただきたいのであるが、こうした意見はリラティヴィストの哲学内容そのままである。念のためグレゴリーの方法論を「解釈」するためのキータムと定義を施しておく。リラティヴィストとはリチャード・バーンスタインの定義を借りれば、「真理、善、正義などの概念が確定的で一義的な意味をもちうるという主張」に異議を唱え、それらは特定の概念図式、生活様式、社会、文化などによって相対的なもの（つまりそれらが変わればあれらも変わる）と考えている哲学者のことである^{注7}。反対にオブジェクティヴィストという哲学者が存在しているが、彼等はあらゆる現象に共通している不変・普通・非歴史的なマトリックスの存在を確信し、それを発見し、確証しようとする人たちのことである。おそらく、批判仏教学者と定義される人々はこの客観主義者、オブジェクティヴィストという範疇に入ることだろう。グレゴリーはこれらオブジェク

注6 ピーター・グレゴリー、「宗密と本覚思想の問題」、川橋正秀 訳、『駒沢大学仏教学部論集25号』（1994年10月）：211～212。

注7 リチャード・J・バーンスタイン著『科学・解釈学・実践：客観主義と相対主義を超えてⅠ』丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦 訳、（東京：岩波書店、1990）：17～20。

ティヴィストにリラティヴィスト的な理論を使って反論を構成しているのである。

私は先ほどグレゴリーはプラグマティストの視点を持っていることを述べた。そしてたった今、リラティヴィストであるかのように述べた。実際頭を痛めるのはプラグマティストとリラティヴィストの違いである。これに対する解答はアメリカの哲学者でありプラグマティストを代表する、リチャード・ローティに登場してもらわねばならない。ローティは「プラグマティズムは『いかにして物事が関わりあっているかを知ること』というセラーズの考え方……を越え出すことは不可能だ」というリラティヴィスト的な考え方を共通して持っている^{注8}。さらに「プラグマティストの考えでは、＜真理＞や＜善＞を孤立させようとする試み、つまり『真の』とか『善い』とかいった語を定義しようとする試みの歴史を見れば、こうした分野では面白い仕事など何もできないのではないかと疑わずにはいられない、ということになる」と述べ、あきらかな客観主義者との不調和を唱えている。ここまではほとんどリラティヴィストたちの考えと共通するのであるが、重要なことはローティが次に述べる通りである：

＜真理＞や＜善＞などといったものは存在しない」と主張するような議論に訴えているわけではない。……プラグマティストはただ主題を変えたいと思っているだけなのだ。彼等はちょうど、＜自然＞や＜意志＞や＜神＞について研究しても何もならないと主張する世俗主義者と同様の立場にある。そうした世俗主義者は、厳密な意味で＜神＞は存在しないなどと言っているのではなく、＜神＞の存在を肯定するとはどういうことなのか、したがってまたそれを否定することにどんな重要性があるのか、疑っているだけなのだ^{注9}。

と述べリラティヴィストのように普遍・不変なるものを否定しているのではないという立場を取り、単にそういう主題を離れたいということを示唆しているのである。これがリラティヴィストとプラグマティストとの相違点の一つである。

さてグレゴリーの言説を注意深く観察してみると：

注8 リチャード・ローティ著『哲学の脱構築：プラグマティズムの帰結』室井尚・吉岡洋・加藤哲弘・浜日出夫・芹茂 訳、（東京：御茶の水書房，1986）：53。

注9 ローティ 1986，10～11。

正しい仏教とは何かという疑問が重要ではないと言うのではない^{注10}。

本覚思想の発展の積尊の根本的な教義（もしその根本教義というものが何であったのかを暫定的にも決定することができるならばの話であるが）を全く外れてしまい、その行き着いた結果はもう既に「仏教」ではないのではなからうか、という疑問にはあまり関心が無い。寧ろ、私はどのような文化的、社会的な要因が関連しているのかを明確にすることで、どのように、そしてどうしてそのような変化が起こったのかを理解しようとすることに惹き付けられる^{注11}。

というように、まず客観主義者たちの主題を真っ向から否定しているわけではないと述べ、さらに主題の変換を促しながら巧妙に自らのプラグマティストとしての立場をほのめかしているのである。

グレゴリーの方法論上の問題点は、つまり同時にそれはプラグマティスト的方法論の問題にもなるのであろうが、客観主義者と対話し自らの立場が正しいことを証明しようとする努力を払う際、興味深いことにリラティヴィストの理論そのものと誤解される可能性があることである。リラティヴィストの理論は自滅へ導く理論である。なぜなら、リラティヴィストは「暗黙的にせよ表明的にせよ、自己の立場が真であると主張しており、……そうだとすると」^{注12} 自らの立場もそれが置かれている概念的枠組みが変更されれば偽りとなってしまうことを、リラティヴィスト自らの理論で認めてしまうことになるからである。これはそのままグレゴリーの方法論上の問題に当てはまる。プラグマティストは「客観主義者たちの主題に関する討議」や「客観主義者が根本的に間違っていることを証明しようとする努力」をするべきではないのだ。ローティの言葉を借りれば「哲学にとってもっとも望ましいことは〈哲学〉を行わないこと」^{注13} ということになろう。しかしグレゴリーは批判仏教者たちが根本教義として準拠している原始仏典または教義自体の成立背景に疑問を投ることにより彼らの思想的立場を批判しているの

注10 グレゴリー “宗密” 1994, 211 a。

注11 Ibid

注12 バーンスタイン 1990, 20。

注13 ローティ 1986, 12。

である^{注14}。

さらに彼の専門は宗密であり、宗密をケーススタディとして本覚思想批判に對する批判資料としているが、宗密に対するクリティカルな手法は全く執られていないことも付記しておかなければならないだろう^{注15}。つまり本覚思想批判学者が何らかの原典または思想教義を「本当」と定義しているのと同様、グレゴリーは宗密の陳述を「本当」とであると定義しているようなものである。

プラグマティスト的理想とプラグマティスト的アプローチをする狭間にある哲學的問題、そして「宗密」というテキストに對する思い入れの問題の2問題（さらにいささか資料が不足で浅薄な概観ではあるが、脚注14でのグレゴリーの哲學背景の問題）に關してグレゴリーは自らクリティカルになっているとは思えない。しかしながら、彼の立場をここまで論及、非難するのも行きすぎだろう。人間は何かを語ろうとする時、自分自身の言葉で表現するしかなく、その自分自身の言葉とは社会、文化、歴史などの背景に色濃く影響を受けている。それらの背景はあまりにもその人間の思考に浸透しており完全に客觀的にそれらを分析することはできないからである。ピーター・グレゴリーのみならず、人間はだれしも完全客觀なる見地を持つことは不可能なのであり、したがって完全客觀の記述も不可能なのである。

完全に客觀的な視点に立つことは不可能であるとしても、不可能だからといって自らの視点に何ら疑問を投げなくてもよいということではない。「完全なる客觀的視点は不可能」であると知覺するためには、むしろ自らの視点に對してもクリティカルになってはじめて知覺できるのではないか。グレゴリーは自ら自らの視点をも完全に客觀的な位置に捉えることはできないと認めている。その意味で

注14 グレゴリー「宗密」1994, 236b～237a。話はローティに戻る。ローティは前プリンストン大學哲学科の教授であつた。そしてグレゴリーはプリンストン大學の学部卒業生である（大学院課程はハーバードで修めた）。グレゴリーの年齢から考へて、彼はローティ全盛時代のプリンストニアンであつたと思われる。そのような歴史背景とともに、プリンストン大學という非常に狭小な社会を顧みると、グレゴリーがローティなどのプラグマティスト理論に影響を受けている可能性は高い。そこで新たな問題が出現する。彼は1)で自らの立場にも批判的であることが批判的であると述べているが、彼自身、自分の立っている歴史的文脈および文化的背景を振り返る努力をしているのだろうか。

注15 これは私の中国仏教史の担当官、アリゾナ大學教授のロバート・ジメロ博士から得たインサイトでもある。

は彼もまた自らの視点に客観的になろうと努力していると考えてもよからう：

我々は必ずある視点からでしか物を見ることが出来ない。自身の眼球は、禅經典の言葉のごとく、自身で見ることは出来ないのである。しかしながら、この認識論的な苦境に気付くことは、我々が真理を特権的に所有しているのだと思い込むことによって生ずる「独善」というものから我々を解放する有益な効果がある^{注16}。

耳痛いことであるが、グレゴリーの言う「真理を特権的に所有しているのだ」と思い込む『独善』に対する批判は本 覚思想批判学者だけに 宛てられたものではない。中国人ではない日本人が如何に文化の壁を超えて中国文献を解釈してゆくのか、その国の文化を知るためにその国の住人になりきる必要があるのか、それが不可能なら遠く離れた外国の研究室で椅子に座りながら専門用語と理論の羅列だけでその国の文化を解釈できるのか、反対にその国の住人になりきり部外者には全く理解できない言語を扱っていればその文化を解釈していると言えるのか、「他者」であることにどのようなメリットとデメリットがあるのか、漢文ができるだけで中国文献を解釈でき、漢学の素養があれば中国文化が理解できるのか、これらの「解釈学的地平の問題」に一度も触れもせず、漢文解釈の能力だけで自らの立場が中国文化の解釈において特権的地位にあると思いついでいるのもまたグレゴリーのいう「独善」の範疇に入る。現在、欧米で繰り広げられている日本の中国研究者たちに対する批判は上記のごとくであることを付記しておく。

本覚思想批判学者の視点、グレゴリーの視点、私の視点というように、様々な視点が存在している。それぞれの研究者(観察者)の視点をできるだけ詳細に分析しようという動きは既に始まっている。グレゴリーの場合は「独善からの解放」という倫理的な有益性を主眼にして観察者の視点自体をも客観的に見据えることを提唱しているが、社会学的には、今村仁司先生が次のように述べている：

視点の社会学的分析は、ヨーロッパ社会学が抱え込んでいるひとつの重大な思想問題としてのエスノセントリズムの克服ということに通じていくでしょう。自民族中心主義をどう乗り越えるか、アルカイックな社会を研究するときに人種差別的観念をどうやったらとり払えるのか。

注16 グレゴリー “宗密” 1994, 213。

レヴィ＝ストロースだけではなく人類学者あるいは民族学者たるものみんな、異文化を理解するためにエスノセントリズムを乗り越えなければならないと一応は言っています。しかし、たんなるスローガンにとどまっているという印象がひじょうに強い。エスノセントリズムの克服は、道德問題としてでなく、一度徹底的に理論的な問題として取り上げる必要がある。たんなる心構えですむ問題ではありません^{注17}。

道德問題以外に観察者の視点を客観化し、詳細に分析しようとする作業もさることながら、グレゴリー同様、私は特権意識からの解放や自民族中心主義の克服は倫理的な問題として取り扱うだけでも十分に有益だと思っている。「中国を研究している君がなぜフランスに行くの？」とは坂出祥伸先生がフランス留学を決めたときに同僚から尋ねられた質問であったという^{注18}。日本人のこの手の質問は坂出先生に限って投げかけられるものではなく、これと同じ様なことは欧米で中国を研究している者にはごく普通に起きる。私自身、アメリカの大学院進学のための英語能力試験を受験後、試験官から「中国仏教を勉強するのにアメリカ？ はっはっはっ」と言われたことがある。その先生が中国の専門家だったかどうかは判然としない。しかし「中国のことは日本が一番良く分かっている。そして中国人は自身のことを語れない、だから日本人が代表して語るのだ」というような日本版オリエンタリズム^{注19}は中国研究、中国仏教史研究の分野では比較的容易に観察できる。まずは倫理的な次元でもよいから「我々こそがある文化を理解す

注17 ブルデュー 1994, 173。今村先生のこのご意見には賛同するとともに一つの疑問が残る。それは、「観察者の視点を観察する観察者」の視点をまた分析しなければならないということだ。そして「その観察者の視点を観察する観察者」の視点も論議してゆかなければならなくなる。これは無限に続く作業になってしまう。もっとも解釈というものの自体、「無限に揺れ動く振り子」だということを念頭に入れた場合、無限に続くのが当然と考えたほうがいいのかもかもしれない。

注18 坂出祥伸『東西シノロジー事情』（東京：東方書店，1994年）：230—231

注19 サイードのオリエンタリズム以来、この概念については本当に沢山の研究が行われてきている。また日本が中心のオリエンタリズムをオクシデンタリズムと称する研究者もいる。最近の研究ではステファン・タナカの *Japan's Orient* が歴史的見地から日本が無意識のうちに内包しているオリエンタリズムの分析を詳細に行っている。Stefan Tanaka, *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley, University of California Press, 1993)

る上で特権的な地位にあるのだ」と思い込む、「独善」を排除しなければならない。

問題点ばかりを述べたが、グレゴリーの方法論は斬新という点で優れている。というのもグレゴリー以前は、駒沢大学内では誰も方法論上の問題点を本覚思想批判学者派にもアンチ派にも投げかけたことはなかったからである。

ところで、哲学の視点から概観すれば「現存するアジアの禅思想は本来の仏教ではない」と主張する批判仏教学者とその考え方に反対してきたアンチ本覚思想批判学者／セクテリアン学者は結局同じ論法を展開しているだけである、という批判も可能であった。つまり本覚思想批判学者が何らかの仏教を非歴史的な究極の真理であるというのに対して、アンチ派は、例えば曹洞宗内の学者は、おそらく曹洞禅、または道元禅も非歴史的真理の範疇に入っていると考えている。そうであるとしたら、これは客観主義対客観主義の対峙にすぎない。となると、彼等が真理と信じている内容が違っているのみである。このような対峙はどちらが正しく、そして間違っているかという決定はなかなか難しい。互いに信念としているものを互いの信念の押し付けによって崩そうとするのはまず不可能であり、むしろ互いに各自の信念に対し擁護論的になり、その結果、それらを強固にするだけのことだからである。この構図に立脚せず、グレゴリーは客観主義対プラグマティズムという構図を導入し、新たな論理を展開した。新しい論理展開の可能性を示唆してくれるものとして評価すべきではなからうか^{注20}。重要なのは、プリンストン大学高等研究院のクリフォード・ギアツ博士が考える人文科学の目的——「人間の対話の領域を広げること」である。まさにグレゴリーは新たな対話の領域を紹介したと私は考えている。

以上述べたことと別に、本覚思想批判派もアンチ本覚思想批判派にとっても改めて考えなければならないことがある。それはグレゴリーはあくまでサイノロジストであり西洋哲学の専門家ではないということだ。にも拘わらず彼の論文の基調には哲学の流れが存在していることに目を向けたい。これが彼の論文の方向づけをする方法論なのである。そしてこの現象はグレゴリーに限ったことではない。多くの欧米の研究者は自らの論理を方向づける哲学、社会学、人類学などの方法論と、自らが専門としている中国文献などから得られる文献学的知識との「対話」を行っている。方法論と細かなデータリサーチを研究者は終始振り子が

注20 もっとも客観主義対リラティヴィズム、客観主義対プラグマティズムという構図も西洋哲学の世界では味方千人敵千人という状態であろう。

動くように参照し続ける。この状態をギアツは「解釈の振り子」と呼んだ。この「解釈の振り子」が作り出してゆく螺旋状の軌跡が「解釈」であるとギアツは定義する。ギアツならば、中国文献などの一次資料からだけの情報、または翻訳のみでは未だ「現地人の言葉」であり、解釈の定義に値していないと言うだろう。

「現地人の言葉」をより大きな概念的枠組みに照らし合わせて、「如何に他文化、他分野の聴衆に理解できるものにするのか」^{注21}を模索していかなければならない時期が来ていることを、とくにセクテリアンと呼ばれる範疇の中国仏教および中国仏教史学者は早急に認識すべきだと思ふ^{注22}。

この2、3年の間にもピーター・グレゴリー、ベルナール・フォールのような著名な学者が駒沢大学に訪れた。文献的な情報交換とともに理論的な情報交換も求められる時代が目前まで来ている、という認識を文献学のみを研究と考えている多くの仏教学・仏教史学研究者に持ってもらいたいと願っている。

注21 これは私の修士論文アドバイザー、ホイト・ティルマン教授が書いた本、*Utilitarian Confucianism*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982) の巻頭言に彼のハーバード時代の担当教授、ベンジャミン・シュワルツ博士が寄せたものを引用させてもらった。

注22 「理論だ、方法論だ」と過度に叫ぶのも危険なアプローチであることも断わっておく。方法論や解釈学がすべてを理解するための魔法の鍵であるかのように訴えることは、同時に、研究者たちへの特定のアプローチの押し付け、つまり価値の押し付けになるからである。さらに中国仏教史学に関しては文献学中心の研究手法が主流の研究機関が欧米にも存在していることを付記しておく。また、それらの研究業績なくして研究の発展もありえない。