

瑩山禅師のヴィジョン

—ベルナール・フォール教授の研究によせて—

(書評：Bernard Faure, *Visions of Power—Imagining Medieval Japanese Buddhism*, Princeton University Press, 1994, xvi+330pp.)

高 崎 直 道

私は一昨年、この『紀要』第2号で、『洞谷記』についての論稿を公表した。それを読んだ知友アビト氏(Habito, Texas大学教授。宗教学。現在、龍谷大学客員教授として在日)から筆者に、これから書評を試みる上記の書が送られて来た。『洞谷記』は瑩山禅師の日記を土台として門弟によって書きつがれた重要な典籍であるが、宗典として尊重されている割にはあまり研究が進んでいない。その『洞谷記』を主な資料とした外国の学者の研究が公刊されているとは、それこそ夢にも想わないことであった。早速に読み出して、さらに驚いたことには、そこには禅師の精神世界が、新しい分析的手法によって見事に描き出されているのではないか。その中には、われわれ禅の伝統の中にあるものにとっては自明のこととして、あるいは日常茶飯事として気にもとめず、疑念も抱かなかったことについて、改めてその意義を問うような分析も含まれている。これは是非とも日本の学界に紹介し、著者の目と方法を用いて、自分達で瑩山禅師の世界についての像を構築し直すべきだと考え、ここに採り上げて書評を試みることにした。

著者ベルナール・フォール教授はフランス出身の中国学者で、中国・日本の禅の思想・文化の研究を専門としている。現在スタンフォード大学の宗教学の教授である。1988-9年には日本に留学して、次に掲げる書や本書の土台となる研究に従事した。著書として、これまでに

The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of the

Chan/Zen Buddhism (‘頓’の修辞学—禅仏教についての文化批判)、1991.

Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition (禅の見透したものと見落としたもの—禅の伝統についての認識論的批判)、1993 (何れも Princeton University Press 刊)

の二部が公刊されて、画期的な研究として評価されている。本書はその第三弾と言うべきもので、上記二冊と同じ研究方法によって、瑩山の精神界 (mental world) に挑んだ野心的な作品であり、著者自ら、第一作と相補的 (complementary) 作品であると謳っている。なお、本書はもとフランス語で執筆されたものを、Phillis Brooks 氏が英語に翻訳したものである。

さて本書の表題は仮に訳せば「力のヴィジョン—中世日本仏教を想いつつ」とでもなるが、これだけでは中世日本仏教論だということ以上は何もわからない。本論紹介のあとで検討しよう。

著者は INTRODUCTION (序論) において、本書の目ざすところ、研究素材とした資料、方法論を交えた研究内容の要約を29頁にわたって述べている。その冒頭で著者はこれから日本曹洞宗の開祖道元から三代目 (第四祖) 瑩山紹瑾の精神世界 (mental world) の概観にのり出すと宣言している。その瑩山の精神構造とは、一口でいえば道元を通じて伝えられた正統的禅の伝統と、「白山の氏子」という名乗りに象徴される土着の信仰風土との混合で、その両者の間に立つ緊張とその緩和が課題となっているとする。瑩山の立場は一般に曹洞宗を大発展させた功績と、そのために純粋な (pure) 禅の伝統が土着の信仰によって汚された (contaminated) という相反する評価で示されるが、禅宗を一貫して「一つ」のものと見たり、仏教史上最高の到達点、日本文化の天頂 (zenith) などと見る従来の評価にメスを入れ、禅をもっと「通常の形で」 (ordinary)、つまり、教理から儀礼にいたるさまさまの要素を含んだ総体として眺めたいという。

著者はこの総体を“Zen Imagination”（禅の想像界）とよび、それを、瑩山の精神世界の解明を通じて、明確に定義することが、本書の目的であると言っている。その“Zen Imagination”は、一応、「信仰（あるいは信念）に姿を与える方法」（the way beliefs are rendered in images）と説明され、さらにそれはフランス語の文脈で、‘imaginaire’ と表現される概念であると述べている。この‘imaginaire’が本書の研究方法にかかわるキーワードである。

次に著者は資料とした「記録」document 類について説明する。その第一はすでに上でふれた『洞谷記』である。著者はその瑩山自作の部分はとくに重要な資料として翻訳して引用している。第二の資料は永光寺はじめ曹洞宗諸寺院に伝わった嗣法に伴う秘密文書「切紙」である。これについては故石川力山教授の研究に全面的に負うていることを表明している。第三は、‘永光寺置文’を始めとする「置文」である。

しかし著者はこれらの資料についての資料批判等を行っておらず、また、資料にもとづく歴史的事実の詮索等には一切立入らない。『洞谷記』に見られる瑩山の自伝資料についても、そこから瑩山の聖伝(Hagiology)を書くのは任務でないという。そこに自ら著者の目ざすもの—imaginaireの解明——ということの輪郭が知られてくる。

序論の後半は、この Zen-imaginaire 以下、Constituent Imagination、Symbolic Mediation、Images 等々、著者の方法論にかかわる重要な用語類を掲げ、それぞれに理論を提供した欧米の学者たちにふれ、その裏付けによって研究対象となる諸事象を解釈している。しかし、この序論だけでは諸用語の理解も難しく、また、この序論の節の順に従って、大たい本論の章別も配列されているので、以下はとりあえず、各章の内容概観をすませた上で、本書のキーワード類についてまとめて論じることとする。

第I章 Autobiographical Imagination

(自伝に見られる瑩山の想像力)

この章で著者は『洞谷記』を瑩山の自伝的著作とする観点から、その特に自伝記事(流布本 § 16=秘本38、流 § 30=秘60)を通じて瑩山の想像力(imagination)を分析する。著者は瑩山の想像力の根源に、祖母明智、母恵観を通して伝わったものと、永光寺の開基祖忍尼との交渉において触発されたものという二つの系統を見出し、さらに両方に通じる背景として、観音菩薩に象徴される女性的・母性的な領域を想定している。なお、祖忍は瑩山にとって理想的女性であったが、そのことを道元に師事した祖母明智の再来と讃えている。また、みずからをヒマラヤの樹神の再来と称するについては、後の諸章で分析される。

第II章 Imagined Lineages

(想定された系統=仮想された血統)

この章で著者は禅宗における嗣法、受戒の意義を問う。周知のように禅宗は、釈尊と摩訶迦葉との間に成立した以心伝心の正法眼蔵、涅槃妙心を、以後の師嗣相承によって伝えていくことを任務とし、瑩山もまたその流れの中に自己を位置づけている。すなわち、かれは洞谷山内に五老峰を設けて如浄を高祖と仰ぎ、以下、道元・懐奘・義介と伝わった法の継承者として自らを第五祖に擬している。(The Five Elders)。

この法の相承(Transmission of the Dharma)を図示したのが嗣書であるが、他方、菩薩戒の授受の証明として受戒者に渡されるのが血脈である。著者はこれらに関心をよせ、とくに血脈について、これを‘血のシンボリズム’として、日本における家系、血統尊重の風土のあらわれと見る。(The Blood Lineage) また、嗣法については、中国の六祖慧能にはじまる‘伝衣’の伝承をとり上げるが、これについては、後でシンボリズムの課題として再説される。

もう一つ、瑩山にはじまる門弟による永光寺住持職の排他的な継承制度についても併せ論じている。(Abbatial Succession) これも中国に

ない制度である。(五山は官寺で、住職は官選、しかし、地方には‘徒弟院’^{つちいん}もある。日本でもそれをまねて五山制度が造られたが、臨済宗でも大徳寺と妙心寺は瑩山の意図したのと同じ一門による相続制度をとる。そして、この門弟による一門の組織化こそが、今日にいたる宗派の隆盛につながっている。〔高崎〕)

第三章 Imagining Powers

(想像する諸力—靈力)

この章で著者は冒頭で那須の殺生石で有名な源翁心昭の例をとり上げ(源翁は瑩山の高弟峨山の弟子)、禅僧と超越的靈力との関わりを論じる。仏教の靈力としては六種の神通 (abhiññā) があるが、日本の禅宗では真言密教から修験道へと至る系統とのつながりが推定される。この靈力(呪力)は現世利益や来世の果報とくに浄土往生に対する民衆の強い要望に応じて、平安時代以来、祈禱力として発揮されたものである。

(Worldly Gains)

これは一方において、神話・偶像を排し、権威を嫌う禅の正統的心象に反すると考えられるが、実際には禅定の力(定力)として中国の祖師たちの間にも多く見られることである。しかし瑩山の場合、中世日本的な世界とのつながりは明らかである。この点が次章で論ぜられる。

第四章 Mythical Imaginaire

(神話的な想像界)

序論で基本的課題とされたように、瑩山の精神界 (mental world) には、禅の正統を継承する想像界と、土着の‘白山の氏子’としての、もって生れた想像界とが重層している。この章で著者は先ず永光寺の本尊釈迦如来と脇侍、観音・虚空蔵両菩薩という組合せに注意を喚起した上で、インドや中国における習合説で生じた仏教的諸神格について述べ (Buddhist Divinities)、また、禅宗に特有な信仰としての羅漢供養が瑩山以後曹洞宗でも重要であることにふれた (The Cult of the

Arhats) 後、瑩山の神祇崇拜を論じる。(Keizan and the Cult of the *Kami*)

仏教寺院にとって護法神・伽藍神として地主神を祀るのは一般的習慣となっているが、とくに新教団の場合、土地の神による受入れ許可が大切である。瑩山にとってそれは白山妙理権現であり、それとの妥協に心を砕いている。しかし越前の生れである瑩山にとって、‘白山の氏子’という表明はごく自然なものであった。

この章では併せて本地垂迹説への考察もなされているが、この神仏の習合が禅の儀礼化を促した一つの要因と著者は見る。

第V章 Dreaming

(夢を見る)

この章で著者は瑩山に目立つ夢の記事について検討する。『洞谷記』には夢の記事が20以上記載されている。中には弟子や信者の見た夢もあるが、瑩山自身は‘夢見る人’と言ってよい。これは明恵が夢日記を遺したのに匹敵しよう。(Myoe and his Dream Diary)

瑩山の夢はすべて吉兆である。少くともそれを吉兆と解釈し、その実現にとりくむ。夢は実現されることによってはじめて、修行者や信者に対する説法に力を与える。その意味で夢は願いである。

著者はさらに秘伝としての夢の意義を問い(Dreams as Cryptograms) —『洞谷記』に載せる二つの和歌—、参籠(こもり)と夢の関係を論じている。(例えば親鸞の場合)

最後に‘夢のイデオロギー’の節(The Ideology of the Dream)で、瑩山が夢を語ることを通して、その立場の正統性を保証させようと努めている点を強調して、夢のイデオロギー的性格を問い、また、チベットの伝統では、“こもり”の実修が、禅定によって夢の空なること(これは大乘仏典の説くところ)をさとらせるのを目的とする点と対比して、夢への依存は他力信仰につながることを指摘している。

第Ⅵ章 Images of Death

(死のイメージ—他界観念)

ここでは、『洞谷記』に挿入された瑩山の遷化の記録を手がかりとして、当時の日本における死の観念や他界観念、祖先崇拜と、仏教の伝統としての舍利崇拜とのつながりを、その後の日本の曹洞宗の伝統となった葬送儀礼の展開を視野に入れて検討している。

著者はここで、とくに白山の葬送儀礼と瑩山の儀礼との精神的つながりを重視している。また日本のミイラ崇拜と、中国禅におけるそれとのつながりに着目する一方、御霊信仰との関連についても論じている。ここでも禅宗の正統的教義と民間信仰や儀礼との融合がとくに瑩山において強いことが指摘されている。曹洞宗の発展には、後醍醐天皇をはじめとする怨霊的な諸霊に対する慰霊・鎮魂の供養を標榜することが大いにあずかっていた。

霊の問題はおのずから心の問題をひき出す。

第Ⅶ章 Places of the Mind

(心のあり場所)

この章は、想像作用 (imagination) というものは、その中に心の実現すべき場所の想定を含んでいるが、それは現実の topos ではなくて、u-topia (無可有郷) つまり、想像された理想的な土地である、という指摘からはじまる。

瑩山にとって、洞谷山の環境 (洞谷十境に示される) は正にその imaginaire 実現のための理想境であった。著者はその観点から瑩山の記述を分析し、そこに土着の光景に新しい仏教的意義を付与する、いわゆる‘光景の書き直し’を見出している。(Spatial Palimpsests)。これと関連して、著者は、自然のうちに仏の教えを見出す禅宗の伝統として、瑩山の無情説法論にふれている。

章の最後の節は‘僧院的ユートピア’ (Monastic Utopia) と題して、imaginaire における寺院の意義を論じ、結論として、瑩山は身体と心

を日本において得た故に、‘心の中国’に住むことが出来た、それが瑩山にとっての身心脱落であったというのが、この章題の意味するところと思われる。

ここで、‘身心’の一方たる身体のもつ意義の考察にうつる。

第Ⅷ章 The Ritual Body

(儀礼身)

ここで著者は、身体のもつ意義を論じて、“現実 real と想像界 imaginaire”、外と内をつなげるものとして、二つの機能—生理的身体と祭儀的身体の二側面があることを指摘する。道元の言う身心脱落は、生理的臭皮袋としての身への執着を捨てることによって、祭儀的身体の重要性に気付く（身心一如として）ことにあるのではないか。その意味で祭儀的身体を‘無媒介な〔悟りの〕媒介’ (immediate mediation) といえるのではないか。それが瑩山において大きく機能しているのではないか、と著者は言う。この考えは心を課題とする禅が同時に儀礼を重視する意味を裏付ける。禅はこの祭儀的身体を通じて、身心への関心を強め、食・住にわたる日常生活に対して大きな影響力をもつに至った。

ところで仏教では身体をどう見るか。周知のように、‘身は不浄、心は無常’から出発して、大乘はその空を説くが、心が悟りの障礙である点に重点がうつり、身体については放置した。中国に入ると、身滅、心不滅と主張して、無我説との抵触が問題となった。禅は身心一如を説くが、とくに日本に入って、身体の儀礼的存在性が強調されるようになったと著者は概観する。

このパースペクティヴに立って、著者は、仏教における祭儀的身体論として、法身すなわち法の化現としての仏と、その具象化としての仏像（三十二大人相等をもつ）の意義を論じ、また、個体に法身の反映を見る‘この身即ち仏’という考え方にふれている。ここに‘身体の儀礼化’を見る。さらに儀礼身としての仏像供養に当っての諸種の儀礼用具にみられるシンボル化にもふれるが、これは後で、Icon とシンボルの問題

として再論される。

実際の曹洞宗における儀礼重視は、清規の規定等を通じて知られるように、道場の荘厳にはじまり、坐禅も含めての行住坐臥の威儀の尊重によって、日常生活の儀礼化を生み、公案までがその儀礼の一翼を担うようになった。心のあり方を身において示すということにその特色があるが、他方においてそれは教義の世俗化を生み、聖俗の区別をのりこえることにもなった。

なお、祭儀のイデオロギー化はシンボリズムと同程度に重要である。

第Ⅸ章 The Power of Symbols

(シンボルの力)

ここに言うシンボルとは“ある種の存在物で、他の観念を代理して示すとともに、それと観念とをむすびつける、という二重の役割を演ずることの出来るもの”である。

禅はある意味で、言葉とその意味する対象物との間のつながりを破壊する（不立文字）ことを使命として登場したが、実際には、新たに無数のシンボルを操作して、その教義を伝えている。そして、それは多かれ少かれ諸種の儀礼を通じて示される。ではシンボル群のもつ力とは何か。

著者ははじめに護符（おふだ）などの‘符’や‘契’の意味を、嗣法の儀礼や嗣書の書式を例として論じたあと、転じて仏教の宇宙論（須弥山説、五大）と中国の陰陽五行思想との併用ないし混用が禅の背後にあるとした上で、儀礼用の諸器具のシンボリズムについて考察して、イコンの意味につなげる。その後、「記憶と想像力」と題して、シンボルのもつ「記憶の道具」としての意味を論じ、仏教的 Imagination における記憶の役割（陀羅尼、念仏など）と、禅の記憶における想像力の役割を対比し、記憶の道具としての記録の重要性（『洞谷記』にしばしばみられる「後鑑のため」）にふれている。

第X章 Iconic Imagination

(^{についての}イコンの想像力)

この章はシンボルの一つとしての仏像のもつ意義を論ずる。イコン（聖像）はここでは仏像（Skt, buddha-pratimā 仏の似姿、あるいは、buddha-mūrti 仏の形）をいう。

禅はしばしば聖像破壊者（aniconist もしくは iconoclast）といわれる。（丹霞天然の仏像を焚いた話に象徴されるように）

仏教におけるイコンの役割は、仏の現前性（presence）を具現し、その永遠性を表象することにある（初期においては菩提樹とか佛足跡などをシンボルとして示された後、仏像製作がはじまった）。ただし、ここで論じることは、その現前性が‘生きている’ということを示す点についての問題性である。

瑩山ならびに曹洞宗の儀礼においては、仏像のほかに、祖師の頂相や彫像、位牌などは、‘開眼’によって‘魂が入る’すなわち‘生きている’とみなされる。それによって仏像（化身）は仏自体（法身）となる。

永光寺の本尊と脇侍は、瑩山にとっては、その夢にもとづくものとして特別な意味を持つ。禅の正統派においては、法堂（生きた仏としての住職の説法の間）は仏殿（寺の本尊を祀る）より重要であるが、永光寺は寄進者祖忍一家の菩提寺すなわち死者たちの霊を葬う寺としての役割をも荷なっている。その祈願の捧げられる対象として本尊がある。そのほか悲母恵観の守り本尊たる観音像があり、これは後に山内の勝蓮峰に祀られて、祖忍がその守りを任された。これら諸尊の前で、瑩山はひとりの礼拝者 worshipper である。

もう一つ、禅の特色として、頂相（^{ちんぞう}あるいは、ミイラ）に対する供養があり、奠湯、奠茶、奠膳を通じて、その‘生けるが如き’現前性を大事にする。これは、肉身の舍利崇拜の延長線上にあるといえる。

なお、頂相の書き方について、師の生前に描かれたものはホストとして顔を右に向け、死後に描かれたものはゲストとして左向きに描かれるという説があり、道元の頂相は左向きなので、死後の作品ということに

なる。しかし無著道忠はこの説に批判的で、頂相はいつも右向きで描くべきだと主張しているとの指摘がある。また、開眼の一般化として、ダルマに祈願成就まで片目をいれないでおく—選挙の際みられるような—風習についての言及までである。

第XI章 Beyond Icons

(アイコンを超えるもの)

再び問題を禅の aniconism に戻しながら著者は、ヒンドゥー教をはじめアジアの諸宗教が究極的に偶像否定とならなかった理由を考え、そこに絶対者の内在性のイデオロギー (Ideology of Immanence) があるのではないかと考える。仏像も、他のシンボル同様に二重性 (写しであると同時にそれ自体) をもつ。イメージ (像 image < Lat. imago < imitor) を逐いかける本書の曲りくねった流れ (meandering) は結局、この内在のイデオロギーの底流にある ‘強いシンボルとしての一貫性’ (a strong symbolic coherence) にあるとの印象を受けたことを述懐して、本書は本論を閉じる。

エピローグ Epilogue

むすびの章は、仏の現前性のイデオロギーの由来するところとして、霊の力 (Skt, śakti=power) をマナ (mana) のそれと比較している。(この power、あるいは efficacy=霊、神通力、宗教的価値に内在するカリスマ等、これが本書の題目 Visions of Power に言うところの Power の意味であろう)。

インド思想も仏教も、絶対者と個人との間に絶対的隔絶を考えず、一方から他方へ、俗から聖への通り路 passage をもたらすことを意図している、と人は言うが、しかし仏教といえども、たとえ内在の論理を有するとはいえ、聖と俗、見えざるものと見えるものとの間の区別を判然とさせるイデオロギーである。ここから出る結論として、imaginaire は、

聖俗、真偽の媒体であり、その区別を保証する領域ないしは形態であり、つねに二重者 (a double) としての機能をもつ、という。

最後に著者は、以上の論述において、自分の imagination に瑩山をひき入れすぎたのではないかと懸念を表明しつつ、ともあれこれが瑩山の思想だと極めつけるのではなく、解決の一端を示しながら、最終解決に向けての余地を開けておく (to leave the door ajar) ことの意義を強調して、筆を擱いている。

以上、雑駁な内容紹介を終るが、著者の方法論についての無理解のため、誤解したり、大事な点を見落とししたりしていることが多々あるのではないかと惧れる。理解の及ばなかった最大の点は、評者が、著者の駆使する近年の欧米における諸研究成果——精神分析学、脱構築理論、ポスト・モダニズム等々について、ほとんど名ばかりの知識しか持ち合わせなかったことによる。そのため、読んでいる場かぎりでは興味深く理解できたと思っけていても、いざ要点をまとめようとすると、一向に頭に入っていなかったりした。

そもそも、本書を通じての主題といえる “imaginaire” を何と訳すべきか。この語は英語でいえば imaginary で、‘想像上の’ とでも訳すべき形容詞であるが、それに特別の意味をもたせた最初は、精神分析家、ラカン (J.Lacan) が人間の精神機能の領域を三つに分け、le symbolique / le imaginaire / le réel と名づけたのに由来するが、いまはもう少し一般的に拡大された意味で用いられているようである。最初のもは象徴界と訳され、原意では言語領域 (他者へ向けての表現可能な世界) をさすが、論理、理性の領域といえよう。しかしシンボルの意味を拡大すれば (本書で論じられているような) 言語以外のシンボル表現も含まれる。他方、第三の現実界というのはなま身の人間の感覚の領域とでもいうところ、(あるいは本能の世界とでもいうべきか。) これに対し、中間にある imaginaire は ‘想像界’ と訳され、‘image を通して表現される世界’ を原意とするが、想像というよりは広く、人間の感覚、感情も含

めた感性の世界（知性の世界と本能の世界に対し）とでもいったらよいであろうか。著者は *imaginaire* を説明して、時に ‘*mental world*’ と言うが、結局は英訳せずに通し、巻末近くでは ‘*mental universe*’ という語を使うと意味が限定されるので使用しなかったと述べている。(p.287) とくに著者は ‘*Zen imagination*’ とよぶものに対して、この語を用い (p.1) これを ‘*Zen imaginaire*’ ともよんでいる。(p.16) 同時に後者について、それが時に *symbolic* の領域と区別しにくいともいう。(同上頁) すなわち、著者のいう *imaginaire* には、*symbolique* な領域と重なる部分がある。ということは *réel* な領域とも関係があるわけで、三領域の中で *imaginaire* の媒体的役割というものが浮かび上ってくるように感ぜられる。

imaginaire はそのように広汎な精神機能を含むが、その基本は *image* にあり、また、*imaginé* にある。To *imagine* とは心中に *image* を抱くことで、漢字でこれを「想」という。ついでに言うと、漢訳仏典ではサンスクリットの *saṃjñā* を「想」と訳すが、それには概念的把握 *conception* と、知覚 *perception* に当る意味が含まれる。同時にそれは判断、分析的認識を意味する *viññāna* (識) と区別され、他方では五感に当たる *vedanā* (受) と区別されるので、丁度、ここでいう *imaginaire* の領域に対応するように見える。

さて、想像するはたらきが *imagination* であるが、この語には想像力という意味と、想像の産物つまり想像内容としての *image* の意味が含まれる。この場合、*image* はあくまで心内のものにとどまるが、同時にそれは心外に目に見える形で表現されうる。そもそも、*image* の語はラテン語の *imago* に由来し、後者は ‘*imitor* (似せる、真似る)’ から派生する。つまり、目に見えない神を人の姿などで、目に見える形に表したのが、神の似姿としての *imago* であり、*image* である。すなわち、それは正しく心の上に浮かんだ「相」とともに「像」である。そして内容的にはイコンすなわち聖画、聖像である。

さらにまた、イコンは、あるものを通して他のものを表現するという

いみで、シンボルの一種であるが、シンボルにはその他種々のものがありうる。象徴されるものもまた、神や佛には限らない。ラカンの言うように、‘ことば’は本源的にシンボリックであるが、その中にも、直接的指示以外に抽象的概念を具象的に現わす喩説（直喩、隱喩、代喩、etc.）があり、あるいは真言（マントラ、呪）や陀羅尼などの抽象的表現もある。禅の *imaginaire* においては、教理の文字表現による固定化を打破した故に、逆に極端に言えば無限にさまざまなものがシンボルとして機能するようになった。

アイコンもその他のシンボルも、*imaginaire* の表現であるが、総体的に、*imaginaire* を具現する形式が‘儀礼’ *ritual* である。禅におけるその意義をとくに強調するのが、本書の目的の一つのように身受けられるが、著者はそこで、儀礼への身体の参加を重視している。上の三分説に当てはめて言うと、現実界は五感を通じて肉体が参与し、象徴界は純概念世界つまり唯心の世界と言えらば、想像界においては、心と身とが共に参与している。そこでは、いわば、身心一如である。この場合の身体を、ここで *ritual body*（儀礼身、祭儀身）と名づけている。また、儀礼を通じて、禅の *imaginaire* が社会に表現されるとき、その *imaginaire* は対社会的に、あるいは社会内的に、*ideology* として機能する、と著者はいう。禅はそこにおいて個人の体験から、禅宗という教団となる。

身体のもつ二重性（*a double*）は、一方で世俗と聖界の間での断絶を求められる（身心脱落）が、同時に聖俗をつなぐ媒体になる。同様に祭儀もまた聖俗の媒体 *mediation* の意味をもつ。この二重性は遡れば、仏教の二諦説に還元されるが、他方では瑩山に体現されているような、禅の正統理念と「白山の氏子」の観念に代表される土着信仰との二重性、すなわち、瑩山の *imaginaire* のもつ二重性の許容となる。

この二重性の承認は、著者が育った西洋の伝統、とくにキリスト教に代表される神人隔絶の二元論と際立って対立する世界観である。われわれが当たり前と思い、考えもしなかったことに、著者は疑問をもち、吟味

する。幸い西洋近代は、インド・中国・日本といった東洋社会との接触によって、他者の世界観の承認、価値観の相対化を生み、それが近年の、より普遍的な文化理論を生んだ。著者はその新しい理論で武装して、日本中世の精神界 *imaginaire* の分析にとりかかった。そのような著者の研究対象としての瑩山に対する態度は *critical* というよりはむしろ *sympathetic* である。

われわれ（というのは日本の研究者たち）は近代ヨーロッパから科学的方法論をとり入れ、文献学的・歴史学的に古典や伝統を分析することに意を注いで来た。評者自信、著者が資料とした同じ『洞谷記』について先年来研究を続けているが、その際第一に問題にしたのは文献の真正性 *authenticity* であり、その中での真正な *genuine* な部分と後代の挿入 *interpolation* の弁別であり、文献の背後にある歴史的な事実であった。また、瑩山の評価にしても、宗学内部でも宗外でも、禅の祖師として、道元との比較において論じ、大伝統としての禅思想の解釈のあり方について論じて、その土着思想との融合による不純性をなじることが多かった。こうした日本の学界の従来の動向に敢えて挑んで、著者は瑩山の思想や業績を積極的に意義づけようとしている。少なくとも、われわれに研究上の新しい目を開かせてくれた点で、われわれ瑩山の門葉は著者に感謝しなければならない。

もう一つ、以上の文脈からはずれて言いおとしたことで、*imagination* に関連する心象として、*vision* があり、その表現される場としての *dream* がある。*vision* は同じ *imagination* にふくまれる心象としての *fantasy* (空想) や *illusion* (幻想) と異り、実現される (*visualize*) べきものとして心に描く像である。正に現代日本語でいうヴィジョンであって、目下のところ、その適訳は見付からない。夢はまた、そのような *vision* を内容とするいみでの‘夢’である。瑩山という一人の霊力を具えた存在にとって、その *imaginaire* 精神界は、そのまま、具現されるべき、*vision of power* (霊力のヴィジョン) を中身とするものであった、と言ってよいであろう。

(Jan. 6, 1999)

以下、僅かながら気付いた誤植を掲げておく。

- | (頁、行) | 誤 | → 正 | 参考 |
|----------------------|--|----------------------------|---|
| p.31,l.9 | Umibe | → kaifu | (海部) |
| p.37,l.18 | Māya | → Māyā | |
| p.39,l.27 | “ | “ | |
| p.42,l.32f. | 「祖忍を宝応寺房主とした」とあるのは、流布本のあやまりであろう。「遺跡寺々置文記」を見ても房主は円観尼(照姉公)である。
なお、著者はp.45,n.32において、正しく記述している。これは秘本の記事によったものと見うけられる。 | | |
| p.44,n.29 | Aotatsu | → Seiryū | (青龍) |
| p.45,l.27 | Gautami | → Gautamī | |
| “ | なお、Ānanda は Gautamī の息子ではない。Gautamī の息子は Nanda | | |
| p.45,l.32 | abbess (<i>unshū</i>) ? | → (anju) | (庵主) |
| p.83,l.6 | <i>Vaiśravaṇa</i> | → <i>Vaiśravaṇa</i> | |
| p.86,l.21(last line) | <i>Suvarṇaprabhāsa-</i> | → <i>Suvarṇaprabhāsa-</i> | (経題は正確には <i>Suvarṇaprabhāsottamasūtra</i> 、上は略称(金光明経)と考えれば差支えない。) |
| p.101,l.32 | <i>Shohō Shichirō</i> | → <i>Shōhō Shichirō</i> | |
| p.116,l.19 | <i>Kanenoto tori</i> | → <i>Kanoto tori</i> | (辛酉) |
| p.117,l.13 | betwen | → between | |
| p.155,l.23 | <i>Chōri yūrai no ki</i> | → <i>Chōri yurai no ki</i> | |
| p.163,l.31 | Sujun | → Sushun | (崇峻) |
| p.172,i.27 | Yōkōki | → Yōkōji | |
| p.174,l.3 | <i>anantarabhava</i> | → <i>antarābhava</i> | |
| p.199,l.9 | <i>anīrtya</i> | → <i>anītya</i> | (impermanence) |