

「応答の心が交差する小径」としての〈感応道交〉

——道元のフェミニニズム的解釈——

ラルフ・ミユラー

道元はフェミニニストであったのか。ブツダはフェミニニストであったのか。おそらく道元もブツダも、厳密な意味では女性の権利のために闘ったとはいえないだろうし、もしかしたら全くフェミニニストではなかったかもしれない。しかし、本論者がとる立場はこれとは逆のもので、仏教とフェミニニズムの間に哲学的対話が存在するという見解を支持する。以下では論文集『アジア哲学とフェミニニスト哲学の対話』(Asian and Feminist Philosophies in Dialogue) (二〇一四)の一論文を例にとりながら、そのような対話がどのようなところに存在しているのか、どのような方法上の仮定に依拠しているのかを示す。この論文集の編者ジェニファー・マクウィーニーとアシュビー・バトナーがこのような標題をつけたのも、単にこの論集を手際よく分類するためではない。むしろこの本に所収の各論文には(というの)が彼女たちの主張だが、一つの共通した方法論、つまり「フェミニニスト比較哲学」という方法論が横たわっている。(1)

本論考の筆者が特に問題にしているのは、フェミニニズムの視点から比較哲学を行うことにどのような意義があるかということである。仏教者道元(一一〇〇—一一五三)の研究を通じて筆者は比較哲学になじんできた。(2)そこで、「フェミニニスト比較哲学」に関する以下の叙述および議論は、バトナーが彼女の論文「道元、フェミニニズム、ケアの

体現化された実践」(Dogen, Feminism, and the Embodied Practice of Care)の中で、フェミニストとして、日本の禅僧道元にどのように出会ったか、ということに集中している。そしてとりわけ重要なのは、次の問いである。すなわち仏教の表現〈感応道交〉は、よく知られているように、「衆生の感と仏の応とが互いに相通じ相交わること」を意味しているとされるが、どのようにしたらこの言葉をフェミニズムへの視点の転換によって「応答の心が交差する小径」(intersecting paths of responsive feeling)と訳すことが可能なのかということである。

1. 仏教とフェミニズム比較のための基礎

論集全体的方法的な糸口についてまず簡単に述べておきたい。どんな比較作業でも異なるものの間の比較を可能にし、それを正当化する基礎を作り出す必要があるが、この論集では、「解放の伝統」(liberating traditions)という副題がこの基礎を提示している。フェミニズムも仏教も「解放の伝統」とみなされる。そして、そのさい複数がすでに織り込まれている。つまり様々な潮流を一つの〈フェミニズム〉⁽³⁾、一つの〈仏教〉に力づくで括り込んでしまうことに反対している。

仏教を〈解放の伝統〉とみなすなら、その場合、中心にあるのはもちろん宗教的な解放である。つまりそれぞれの社会で、組織における社会的な地位には無関係な、すべての人間にとつての解放である(それどころか最終的には世界秩序におけるそれぞれの存在論的位置とは無関係な、すべての存在物の解放が問題になる)。こうした普遍的な平等への要求を媒介にして、女性の社会的地位に肯定的作用を及ぼすような効果を仏教から発することが可能になる。もつとも、この平等への要求は同時に個々のグループの特権化への反対をも意味している。

フェミニズムはこれとは正反対の姿勢をとる。まず重要なのは、女性たちに声を与え、彼女たちの解放に協力的に働きかけることである。とはいえ、女性の置かれている状況は男性のそれと比較して（例えば労働市場や結婚において）、自由の程度においても、抑圧の程度においても特に問題が多く、差し迫ったものであり、厄介なものと思なされる。そこで女性の権利を勝ち取るための闘いと抑圧状況からの女性の解放が、様々な肌の色、障害者、高齢者などあらゆる社会グループが関与している社会的進歩の尺度になる。(4)

つまり、論集は倫理的に解釈された〈解放〉の概念を宗教的実践と政治的運動の間の共通点として据える。仏教に関する各論文、そして他の非ヨーロッパの伝統に関する各論文は、こうした基礎の上に、フェミニズムに対する仏教や他の非ヨーロッパの伝統の存在論的、認識論的、美的、道徳的、倫理的差異を究明する。この差異を相互に認知し合うとき、差異によって互いを豊かにすることが可能になる。この究明が具体的に何を意味しているのか、道元を例にしてはつきりさせることができる。(5)

2. 道元の「身心」概念

バトナーの論文は、〈ヘケア〉について問うことで、理論的な哲学ではなく、実践的な哲学のテーマを中心に据えている。これは道徳哲学的な事例研究ではけつしてない。むしろバトナーが仏教とフェミニズムの間の対話において問うのは、哲学の主流において倫理的な問題が取り扱われる場合の、その方法の人類学的、認識論的、存在論的な前提条件である。つまりバトナーが扱っているのはメタレベルな問題である。倫理学の主知主義的に短絡した扱い方（そして哲学大衆の取り扱い方）をかいくぐるために、彼女は別のアプローチを求めているのである。「哲学者たちは、概念的思考、

反省、推測を含む人間経験の小さな一部分だけを特別視しがちである」(二二三)。日々の活動という「われわれの生の実践的な次元」は、「活動に完全没入することによって特徴づけられている」が、バトナーの試みは、この次元を開拓することによって「その偏りを修正すること」を目標としている(二二三)。この「完全没入」の状態はすべての人間が知っているものだ。「余念がないこと」が重要であり、これはそれにふさわしい「ノウハウ」(ジョン・デューイ)を身につけている場合にのみ可能である。

(1) フェミニニズムの政治、仏教の修行の間にある身体概念

この「ノウハウ」が、どのような観点で倫理的重要性をもっているかを研究することが肝要である。「ノウハウ」に付与されているのが、日常の実践的な意味だけではないことが、最近になってようやく様々な著者によって論じられるようになってきている。(6) バトナーの問いかけは、この「ノウハウ」の探求にとつて、道元がどのような意義を持ちうるのか、彼の思想が「ノウハウ」の倫理的解釈にどのように役立つのか、ということである。

バトナーのこの問いに答えることによって、「解放の伝統」としての仏教とフェミニニズムの類似性が明確になる。というのも身体という概念・現象は宗教的实践と政治的实践が出合う交点だからである。仏教が内面に向かつていき、身体において悟った人間の自己関係を分析するのに対して、フェミニニズムは身体性の外を、すなわち身体の「社会的埋め込み」(social embeddedness)(二三五)を志向している。そこで以下では身体に対するフェミニニズムの視点をまず取り上げ、それによって、仏教の宗教的实践から育まれた身体への姿勢が、フェミニニズムに対する補完的な視点を呈している、ということが明らかにされる。

身体の「社会的埋め込み」という言葉はフェミニズムにおいて、身体が文化的、政治的、社会的に位置づけられていること、その位置づけによって、倫理的価値が間接的に認識されているだけでなく、身体の中に書き込まれていることを意味している。この価値は、前反省的な段階にある人間の実存を感覚的にも情動的にも影響下におくかぎりにおいて、世界との社会的、政治的、そして文化的な関わり方を生み出す。ここでいう世界とは、〈モノ世界〉（事物の世界）のことだけを一義的に意味しているのではない。そうではなく、主体としての人間がそこで出会い、互いに作用を及ぼし合う、間主観的に構成された生活世界を意味する。この人間同士の関係は、分裂した、あるいは評価の定まらない価値がつくる純粹に精神的な地平に構成されるのではなく、主体の身体性によって、すなわち身体の複数性と多様性によって具体的に媒介されるというふうに理解できる。

ここで二つの問いが提出される。第一に、主体の埋め込みが同時に「社会的な価値または非価値の体現化」（二三五）として理解されるという事情には、どのような倫理的意義があるのか。そして第二に、仏教との関係でこれは何を意味するのか。これらの問いが提出されるのも、バトナーがフェミニズムと仏教の視点から以下のように主張しているからである。「社会的文脈、特に弾圧的な社会的文脈を眺めることは、道徳知覚とその洗練に新しい次元を付け加える。これは私が仏教の伝統に一般的に不在と考えているものである。」（二三五）

第一の問いに対して簡単な答えを与えるとすれば、「体現された価値、そして〈非〉価値をさらにプラスに転換するには、社会的埋め込みの状況を改善の方向へと変えていかなければならない」というものである。しかしフェミニズムにおける社会的意識という強みは、仏教が立ち向かっている問題に対して解決策を見つけないという弱みと平行してあらわれる。「体現された非価値に関する主要な困難は、それがたとえ自己の内部にあっても、しばしば非常に診断しがたいということである。」（二三六）自己に具現化された「非価値」をそもそも認識することが難しい

だけでなく、非価値が身体に深く刷り込まれた状態で、知性によって克服することも難しい。「先入観の実践を知らず知らずに繰り返すことによつて、私たちの日々の行動は言外の偏見と想定によつて染まっている」。(二三六)

ほんとうの問題はしかもつと根深いものである。抑圧の最も厄介な形式は、もしかしたら、配慮をもつて振る舞い、他人に善行を施していることをただ信じていることだけで保持されているのかもしれない。「社会的非価値のパフォーマンスを通じて、私たちはケアそのものの実践を通じた弾圧的なふるまいを知らず知らずのうちに恒久化している」。(二三七) 抑圧に抵抗する主体それぞれの間の差異を反省しないかぎり、フェミニズムは抑圧が続く原因の一部である理論的な欠如を持ち続ける。ただ単に視線を外側の社会的埋め込みの状況に向けるだけではなく、自己自身を見出す場合にのみ、悪の根源をおさえることが可能になる。というのも、他の多くの主体に対して、それぞれに特別な欲求があることを認識せずに一般化すると、そうした主体の見方は、「配慮をもつて保護監督する」ことしかできず、自律した主体としての他者の地位を否定することにはかならないからだ。

(2) 禅僧道元の見方―身体による身体の解放

ここからフェミニズムにとつての仏教の意義を浮き彫りにすることができる。フェミニズムと仏教では、それぞれ政治的動機づけ、宗教的動機づけが異なっているにもかかわらず、両者における倫理的行為は抽象的な原理によってだけでなく、同時代の人々や周囲世界に対して及ぼした具体的な結果に基づいて測定されるのである。

とはいえ、仏教は、バトナーの表現に従えば、フェミニズムとは異なり、主観の行為状況に対する反省を提示するというのも周囲世界が非価値によつて損なわれることになる、仏教徒は瞑想という形をとつて注意力を高めて、集

中のに修行を行い、自己自身に没入する義務があると感じているからである。仏教における非価値の克服は、主に社会的埋め込みという「迂回路」を通じて求められるのではなく、自分の行動を決定する習慣、知覚、情動の開示によって行われる。自身の非価値を解体していくことと並行して、同時代の人々や周囲世界との共感や結びつきを強めるのである。

「仏教によって行われ体現された間主観性の分析は、心を配ることを通じて注意力を培う場合の手引きを与えるのに最も役立つ。培われた注意力は人々の間に体現化された相互のつながりに徹底的に気がつくのを促し、この相互のつながりが同情の源泉を生み出す」。(二二九)

人類の集合的な苦しみは世界への愛着の原理の中にあり、それは通常意識されず、主観性という実質化する概念とともにあらわれる。とはいえ、世界との付き合いにおいて自分の観点はたいして反省されないうままである。人はその中に、没入の形式を見ようとしがちである。この没入は必要な「ノウハウ」によって初めて可能になる。すべてがうまくいつているかぎり、それ以上理論化する理由はない。しかし「自己を度外視すること」はたいしての場合、世界に対して自分を聞くことから導かれていない。むしろ自我を定着し、世界に対して自分の考えを押し付けることによって動機づけられている。この関連性がたしかに仏教の理論的反省の一部と見なせるならば、理論的洞察が実践的になる道がそこに続いている。つまり本質的に重要なのは、自己、他者、そして世界に対する注意力を培うことである。(二三〇)

仏教の教えにおける理論と実践、精神と身体、修行と悟りの統一を、バトナーは特に道元概念を手がかりとし明

らかにしている。道元概念からいえば、〈身心〉という表現によって、つねにすでに身体と精神の非二元論的な概念が提出されており、他のすべての基礎を形成している。坐禪の修行は、それゆえ時間的な観点からは非二元論的に理解される。〈修証一如〉—修行と悟りは一体となつて起こるのである。道元は、〈いま〉にたいして実践的に焦点をあてることをラディカルに進める。他方、たんなる主知主義的視点は〈無限〉に焦点をあてている。最後に〈身心脱落〉によつて二重の動きが表現される。第一にネガティブな習慣、情動など集積したものをすべて括弧にくくつてしまふ動きがある。「重要なポイント」は、自分たち自身に愛着をもつたり、自分たちの思想と同一視したりしないことである」。(二三二)そして第二に、これと同じ契機に新しい行為を始めて、その行為の中で自己を世界に対して開くことが可能となる。(7)

このことはすべて、主要な術語〈感応道交〉を理解するための前提条件になる。この言葉はよく知られているように非常に多義的ではあるが、まず「衆生の感と仏の応とが互いに相通じ相交わること」と説明できる。禪仏教では、これは「師と弟子とが相投合すること」(8)を意味する。バトナーはしかしこの表現を、師弟間の具体的なコミュニケーション状況と見なす哲学解釈から解き放ち、存在的な観点からその意味を一般化する。というのも〈感応道交〉は「私たちの通常の認識的自覚からの断絶を単純に」あらわしているのでなく、「むしろ全身体的な出来事、知覚革命である」(二三四)からだ。その契機はそれほど革命的であるにもかかわらず、日常的でありうる。「変幻自在で、徹底的であるにもかかわらず、〈感応道交〉は何か常軌を逸したものを参照する必要はない。むしろ、私たちは最も基本的な相互作用の中に親密性を共有するのを見ることができ」(二三四)(9)

〈感応道交〉の概念は、間主観性の次元を備えていることによつて倫理的な重要性を帯びてくる。それゆえバトナーは、この概念を「応答する気持が交差する小径」(二三四)として、説明的に翻訳したのだった。彼女はそれによつて、

「ある者の状況に接続していることの情緒的な意味＝感覚」を表現しようとした。その場合、情緒は何か深く人間的、社会的なものであつて、宇宙論的あるいは終末論的な意味で解釈されたのではない。日常において〈物事に集中すること〉が〈自分自身を度外視すること〉を含むように、他者と世界に対して開かれている状態では、人はたしかに自分自身を度外視する。中心的な相違点は、いわば自分自身を度外視した状態で、意識するにせよ、しないにせよ、世界に自分の意志を押し付けることを気づかないようにするために、もはやエゴティズムによつて突き動かされなくてもいい、ということである。

ここにはいわば自己と他者との、自己と世界との弁証法が存在している。「より高い」レベルで自己を度外視するということに、世界と自分自身に出会うための条件のみならず、さらに自分自身に受け入れられること、そしていわば真の自分を発見することのための条件が伴ってくる。このようにして、自己と世界に対する真に配慮のある付き合いの基礎が作り出されるのである。

「目標は、しかし、私たちの行動がまず苦しみを永続化しないようじゅうぶんに〈自己〉を自覚する（または身心を自覚する）ことである。われわれが周囲の環境との「親密さ」（深い理解）を獲得したら、倫理的に失敗することは少なくなり、倫理的な注意力はもつと直接的になり、自分自身と他者へのケアと思ひやりへのポテンシャルが向上する」。(二三四)

3. 「道元とフェミニズム」について

仏教者である道元は、身体から出発し、政治的な解放の伝統を有するフェミニズムを補完する自己世界と世界の分析を提示する。いわば〈ノウハウ〉の中で価値も非価値もともに効果を発揮することによって、彼の思想は、倫理的な重要性を獲得する。フェミニズムはしかし、すでに述べたように、身体から発して外面的状況を志向している。人間は自分の身体的存在を通じて社会的埋め込みからどのように決定づけられているかということ、フェミニズムは問うのである。そして外面的状況を変えて、行為主体にも新しい自由度が得られることを可能にしようとする。

それに対して仏教は、自己批評をたんなる主知主義的な自己反省から自覚へと、包括的な仕方で拡張することによって、いわば自己批評の審級を高める。各個人が控えめに、自分を抑えることを学ぶかぎりにおいて、そして、自身自身が状況の中により深く関わり、より強い倫理的な振る舞いのできる能力を持つようになるかぎりにおいて、仏教はこの意味での自己責任的な振る舞いを強める。生の状況、および行為の状況への主として間主観的な、そして思慮深い埋め込みに気付くかぎりにおいて、これらの倫理的次元は、とりわけ〈感応道交〉において明瞭になった。

ここで私が、問題視しておきたいと思うのは以下のことである。仏教の修行という文脈からすっかり切り離された、すなわち、特に禅僧道元にとつては、師と弟子との出会いという僧院での実践から切り離された筋書きでの、〈感応道交〉の解釈は説得力を持つのかということである。道元が提示している存在論的な記述レベルのみが問題なのだろうか。さらに道元のような「哲学的」思想家であっても、哲学に対する差異すら暗示することなく、どの程度まで解積できるのだろうか。このような疑問が生じる。そして最後に、厳密な意味でのフェミニズム的観察の仕方が、まだ話に出てくる可能性はあるのだろうか。「身体から考える」という発想は、フェミニズム特有の問題となるのにじゅ

うぶんなテーマであろうか。

私がほんとうに議論として取り上げたいのは、身体と認識の関係である。了解が身体から考えられるとしたら、認識論的關係はどのように変化するか。どの程度までこれは、心理学的次元に関わるのか。身体性をありふれたものと見なすのか、あるいはそれらの差異をあまりにも高いところへと押し上げようとし、ブツダ自身による様々な観点からの研究が奨められてきたのではなかったか。かなり一面的で合理的なレベルから始めることが一方にあり、また他方では非常に感情的なレベルから始めることが前提条件をなしていると言えないだろうか。そして、心理学的な感情の観念を〈感応道交〉の〈感〉に、単純に移しかえることができるかということも問題である。(10)

フェミニズムによる比較アプローチの場合には、女性に対する道元の姿勢や支持が、仏教の教えや実践と比較し、しばしばそういうものとして解釈されてきた。しかし、道元の思想そのものをフェミニストとして読むことは、問題になつていないということが、本論考の説明によつて明らかになつたはずである。むしろ、両者に共通のテーマを明らかにし、共通性の地平において差異を浮き彫りにすることによつて、その差異から再び教説を引き出す。そうすることで、正統な関心とやり方が問題となるのである。

注

(一) Jennifer McWeeny and Ashby Bunton: *Asian and feminist philosophies in dialogue. Liberating traditions*, New York: Columbia University Press。この方法論の展開において決定的な役割を果たしたのは、ハワイ大学マノア校で実践されている自由で創造的な研究である。特にそこで教鞭をとる哲学者エリオット・ドイチュ(一九三二、名譽教授)とヴリンダ・ダルニヤスがそれぞれプロジェクトの比較研究面としてフェミニズム面に関する育ての親とされる。

(二) 拙著参照。Ralf Müller: *Dögen's Sprachdenken: Historische und symboltheoretische Perspektiven (Welten der Philosophie, Bd. 13)*, (Freiburg i.B.: Verlag Karl Alber), 2013 (ラルフ・ミュラー『道元の言語思想―歴史的・象徴理論的視点』)。

(三) 哲学におけるフェミニズムについてのレー・ラングトンの論文を参照。「私が問いかけるのは、フェミニズムはどのようにして哲学を照らし出すことが出来るのか、そしてその逆は、という問題である。私の目的は、基本的にフェミニスト哲学研究の広大な大陸を調査することではない。むしろ

その大陸の小さな部分をいくつか示し、時には具体例を挙げることである。フェミニズムがどのようにに哲学に貢献したかを考える場合、比較的一般的な二つの観念―二元論と男性中心主義―を眺めてみる価値があるだろう。哲学がどのようににフェミニズムに貢献したかを考える場合は、一つの特別な観念を眺めてみる価値がある。すなわち、誰かを対象として扱うという観念」。Rae Langton: "Feminism in Philosophy", *The Oxford Handbook of Contemporary Analytic Philosophy*, eds. Frank Jackson and Michael Smith, Oxford University Press, 2005, 231-57. 「誰かを対象として扱うという観念」は以上の論文集の中の一つの主な論点である。

(四) クイア理論やインターセクショナルリティーに関する最近の議論は、この点で主体という概念の多様化を擁護しており、白人男性のヘゲモニーの位置をたんに白人女性のそれによって置き換えることはしないようにしている。

(五) 論文集に収められている以下の論考も参照。Erin McCarthy, *The Embodied Ethical Self. A Japanese and Feminist Account of Nondual Subjectivity*. ついで特に論じられているのは湯浅泰雄、和辻哲郎、リュス・イリガライの思想である。

(6) バトナーは例えばション・ギャラガーに依拠し、以下の主張を引用している。「他の人が何を信じているか、あるいは何を望んでいるかについて理論を形成したり、シミュレーションできたりするようになる前から私たちは人々が特定のコンテキストでどのように振る舞うかについて、理論以前の特別な知識をすでもつていた」。Shaun Gallagher, *The Practice of Mind: Theory, Simulation or Interaction? Between Ourselves Second-Person Issues in the Study of Consciousness*, ed. by Evan Thompson, pp. 83-108, Charlottesville, VA: Imprint Academic, 2001. 決定的な一歩

となつたのは、特にハイデガーによる「世界における前反省的な位置づけ」という観念を、間主観性理論の観点から倫理学の文脈へと拡大したことである。

(7) とはいえ、仏教の実践の、ラディカルさに関する要求が初めて明瞭になるのは、非二元論が理論的にだけでなく、実践的にも自覚されたときである。これは知性のスイッチを切ることを意味するのではなく、知性が「われわれの身体、そして身体に備わっている知識と習慣から分離・解離しない」(二三二)ように調整することを意味する。

(8) 『禪學大辭典』一八七。

(9) バトナーの道元解釈は、棚橋一晃の『正法眼蔵』英訳と解説に基づく。

(10) ところで、バトナーの道元解釈は棚橋の『正法眼蔵』英訳と NAGATOMO Sigenori の説明に基づく。