

神仏習合という可能性

—— 仏教研究と近代 ——

下 田 正 弘

〈論文要旨〉 神仏習合の裏面の問いとしての神仏分離には、近世から近代にかけて中央集権国家を構築した日本の歴史全体が反映する。仏教の迫害と変容の基点となった明治維新をとりまく暈綱には、権力支配の構造の変容と諸知識体系化の歴史が重なりあう。経世済民の思想、国学の進展、一国史編纂の企図は一体化して明治国家の理念を形成し、仏教を非神話化しながらあらたな神話を完成する。この構造全体を読み解いて未来をみすえるとき、生活世界に基礎をおく解釈学としての仏教の構築が強く望まれる。

〈キーワード〉 支配と知、神仏習合、神仏分離、仏教研究、解釈学

一 知識体系と支配構造の相互浸透——全体の景観——

ひとつの歴史は時をたがえて発現した諸要素がさまざまにかかわりあうことによつて織りなされてゆく。素朴にいうならその描きかたは、特定の地理上の点を固定したうえでそこに起きたできごとの時間的な系譜とするか、特定の現象が地理的な制約を超えて諸地域に伝播していった過程とするか、いずれかの方法となる。教科書的な表現をもちいれば、各国史が前者の立場なら主題別歴史が後者である。

しばらく前から一国史あるいは一国知の誕生ということが問題にされ見なおしが迫られてはいるものの、現実

において前者の立場は微動だにしない強さがある。国境は動き地理上の範囲は変わっても変じた境界の内側にできごととの系譜は描きだされ、国を喪失し地上の領域を消失しながらも民族という名に支えられ、想像の国境の内部に共同体をめぐるできごとの一貫した流れがしつらえられてゆく。

地理上のある範囲におけるできごとの時間的系譜を描こうとするとき、そこにあらわれる諸要素は地理的に同一の、あるいは至近の範囲において発生していることもあれば、はるかに離れた地点から時をかけて伝播していることもある。ここで必要なことは、ひとつの歴史のなかに異なった要素を見いだしそれらが融合や反発を繰り返しながら流れを構成する過程を明かすことであり、その要素が遠くどこに起源するのかを問うことではない。

それにもかかわらず地域別の歴史を描くとき、少なからぬ場合に諸要素の由来をただし、土着のものと外来のもの、本来的なものと非本来的なものに区別することがおこなわれてきた。ひとつの地点に展開した運動とは直接にかかわりのない異時代、他地域の情報を接合するなら、その運動の理解はかえって混乱させられることもある。この混乱を代償としてさえ歴史を構成する諸要素の起源を確定する努力が傾けつづけられる背景には、しばしば歴史を叙述するものたちが現にはたらく支配の力と無意識に関係をむすびながら知的体系をつくりあげる、ということのしだいがある。

起源の確定には土着と外来の区別をなす作業が必要となるが、それはたちまちに純粹と不純あるいは正統と異端という差別に変じうる。あるいはむしろ現実からある特定の要素を排除しようとする力が起源確定の動因としてはたらくのが真相なのだろう。こうして描きだされたものは、たとえ歴史という名があたえられても、現実支配のひとつの仮面でしかない。たしかにここに一国史の意味が問いなおされるべきゆえんがある。

神仏習合という可能性

研究者が注意しなければならないのは、詳細な情報の収集と整理を基礎として、それらをしだいに上位の概念に集約し、やがて全体を秩序立ったひとつの体系にしあげてゆくといういわゆる〈実証的〉研究のプロセスじたいが、末端の人びとを順次に制度に組織し、ついに漏れなくひとつのネットワークにおさめとるという、権力による現実の支配に、構造として酷似している点である。

同様の構造をもつ知的営為から産出された成果は相互に容易に浸透しあう。じつさい近代において生み出されたさまざまな種類の知識体系は、内に向かっては中央集権の近代国家を完成し、外に転じては植民地支配を進めてゆくうえで絶大な力を発揮した。知識の体系化と支配の体系化とは一枚の貨幣の表裏をなす。⁽¹⁾

近代的な知の形成が潜在的な権力の形成となりうること——この点をみのがしてしまうなら、研究の進展じたいが権力の支配構造の強化に貢献し、そのみかえりとして権力の内部で知の形成活動が促されるという、両者の共犯関係は覆い隠されてしまう。こうなれば真の問題がいったいどこにあるかは突きとめられないまま、派生的、擬似的な問題をそれと誤ってかかえこむことになる。

本特集号にあたえられた神仏習合という課題は、日本という地理上の一点における歴史の形成、それにかかわる諸要素の区別とそれらの起源の確定、そして近代的知の形成と権力の形成という、いまここに述べてきた一連の問題を全体として反映する。ここで注意しておくべきことは、この課題は明治初年の神仏分離という時の権力の発動によって生み出されたあらたな問題と考えられる点である。すなわちそれは明治初期の劇的な思想変革のなかで固定され、たちまちに古き伝統として共有されるにいたった〈本来的な神道〉と〈外来の仏教〉というダイコトミー誕生の、ちょうど裏面にあたる問題提起にほかならないのだ。

もちろんこう述べたからといって、本来存在した土着の神々がおくれてやってきた仏や菩薩たちとこの島において共存しはじめたとき、それらの相互関係ははやくも考察されはじめたこと、その考察はやがて進展して本地垂迹や反本地垂迹という高度に抽象的な概念に高められたこと、ここにいたるまでのプロセスは起源の相違する二者を同一のものとして「習い合わせる」営為にほかならないこと、その意味で神仏習合という問題は近代よりはるか以前から存在しており、したがってそれは神仏分離という問題とは独立して論じられるべきであること、こうした主張を排除しようとするものではない。これら一連の過程を明かすことは歴史研究として重要な意味をもつ。

けれどもたとえこのことを認めても、神仏習合というテーマが日本が近代国家を創出するさいになした神仏分離という歴史的作為ならびにそれに誘発されて起こった廃仏棄釈という「民衆の」暴動とによって以前とはまったく異なったものに変ぜられ、そのうえで現代の私たちにあらたな課題としてあたえられたという事態を看過することはできない。神仏習合という問題をいま問いなおす意味があるとすれば、それははるか過去の歴史において存在したおよそ風貌の異なるこのことばの祖先を訪ねる旅としてあるよりも、うつかりみすごしてしまった私たちのうつしみのごとき相手を再認する至近の過去の問題としてあり、さらにはいったん分離された両者が今後はたしていかにすれば習い合わされるのかという未来の課題としてある。

この理解に立つとき、神仏分離を生み現代的課題としての神仏習合を生んだ明治維新というできごとが、じつはその前後にひろがる同一の歴史的暈綯のひとつの濃淡に過ぎないこと、このひろがりのなかでは学問の進展と支配構造の進展とは相互浸透をなしていること、この両者の共犯関係を断ち切るために研究者は世俗世界の変容と世界観の変容とを表裏のできごととして問いなおさなければならぬこと、そして最後に将来向かうべき道もこれらの

課題説明のなかにあること、これらの内容が明らかになってくるだろう。

二 神仏分離をとりまく暈綱——非神話化と対神話化——

慶応四（一八六八）年三月二八日、神祇事務局より出された「仏像や仏器の神殿よりの排除の通達」からわずか四日のちの四月一日。比叡山麓坂本の日吉山王神社には一二〇人あまりの暴徒が押し寄せ神殿に侵入、祀られていた仏像、仏具、経典など、仏教にまつわるとおぼしきものを無秩序に破却した。伝統仏教の象徴である比叡山の膝もとを、信長の焼き討ちより三百年をへて再び襲ったこの事件は、またたくまに全国を覆い、仏像、経文をはじめとする什物の破却、塔婆をはじめとする仏教伽藍の破壊へと進んだ。

慶応四年三月一三日の王政復古、祭政一致の大号令からはじまり、明治元年一〇月一八日までつづく「神仏判然」にかんする太政官布告、太政官達、そして神祇官事務局達等の一連の文書は、現代にいたる日本の歴史軌道を決定した。それは「蒙を啓く」あらたなる義を庶民にあたえることによって、前日まで礼拝の対象としていた尊像を一夜にして祭壇からひきおろし破却する暴挙を許した。

神と仏とがすでに一体となつて千年を超えようかという星霜をへていたにもかかわらず、瞬時にこの二つは分離され、かたや正統で神聖なるものとして崇められ、かたや異端にしてまがまがしきものとして唾棄された。近代的啓蒙主義が民衆を扇動し伝統的価値を瞬時に破壊して人為的価値再編にみちびいたという点において、およそ百年後の中華人民共和国で猛威をふるった文化大革命を、それは彷彿とさせる。礼拝の対象となってきたものに向けられた畏敬の念を徹底して削ぎ落とすことほどに宗教を世俗化する有効な方法はない。眼前に繰りひろげられる「非

神話化の行為〉はいかに精緻にとのえられた觀念にも実現不可能な衝撃を生活世界のただなかであたえうる。それは非神話化なる觀念の受肉化としてひとびとの脳裏に鮮烈に焼きつく。

こうした暴挙はのちの時代になるときまって反省にさらされる。この種の力は無軌道なところの特徴があり、やがてそれはその力を発動させた当体にまで反転して向かってくる。すでに安定した秩序がうち建てられたとき暴発する力は障害でしかない。おそかれはやかれそれは消滅させられる運命にある。⁽²⁾ けれども重要なことは、たとえばある極端な暴挙にたいしてゆりもどしが起こったにしても、いったん遂行された行為の結果は回収困難であり、切り拓かれた道は開通してしまう点にある。じつさい維新政府がこうした暴動を容認する立場から身を転じ、愚昧なる民衆の自然発生的な災厄として言を翻しても、その一方で寺の廃寺化や僧侶の強制還俗など制度的な肅清は着実に進めていった。その徹底ぶりはたとえば松江藩の隠岐や薩摩藩では全寺院を廃寺にするありさまだった。

民衆を巻きこんだこの破壊運動は明治四（一八七三）年に発された大政官布告「社寺領現在ノ境内ヲ除クノ外土地被仰出土地ハ府県藩ニ管轄セシムル」という〈社寺領上知令〉によってひとつの完成をみた。それは土地支配の制度にかかわる重大な変更だった。

神仏分離や廃仏棄釈をめぐるこれまでのほとんどの議論は、天皇や国家についての新政府の理念形成過程と現実の対応を辿る歴史的研究か、形成された理念の意義を日本の宗教の歴史に照らして批判する宗教史的研究か、いずれかの立場でなされてきた。だが近世から現代にいたるまで寺社と支配権力のあいだに繰りひろげられた問題を読み解くためには、維新前後のできごとをよりひろい時代にすえなおし、理念や世界観の変容が現実支配の制度整備と密接にかかわってきた点に注意をはらう必要がある。ここをとりはずすなら近代的知の形成と権力の形成との相

互関係は見えなくなり、宗教が歴史に果してきた意義の考察も狭い領域に閉ざされてしまう。

近世以前の日本において、たとえば公家と武家のように競いあう二大勢力の力関係が逆転して政権が劇的に交替するとき、寺社の存在は両者のあいだにあってある種の緩衝地帯となり、歴史の大きな断絶を回避する役割を果たしてきた。公家の長である天皇についてみれば、皇位に就けぬ皇族が門跡となり、皇位から退いたものが院となる慣習が生まれ、武家社会に目を転じたときも、勢力争いに敗れた一族のものに出家、隠遁が許されていたという事実は、一線からはずれたものにも生きる場が存在し、勝敗を決する表舞台とは異なった原理がなりたつ領域が存在したことをしめしている。近世以前、荘園と領民をかかえた寺社という第三の領域の存在を社会が認めつづけた点は重要である。

けれども全国統一をなし中央集権を完成するものにとつて、裏舞台に回り政権交代によつて発生するへすきまの組織化ををはかうとする力は放置しておけない。この第三の領域は世俗法の支配のおよばない要素をかかえ、混沌の時代ほど力を発揮し、人や物、情報のネットワークを構築する結節点となる。京の都を見おろす比叡山は近世まで七百年の歴史をとおして仏教の知を集積し発信する強大な基地として機能し、戦国時代に急速に勢いを拡大した本願寺は一国を覆す力をもつ緊密な信仰共同体を地上に現出させた。楽市楽座などあらたな政治経済のネットワークを創出し同一原理による全国支配を確立する権力者にとつてこうした勢力をかかえた諸寺の存在は解体が必要である。中世から近世にかけて、まずは信長による比叡山の焼き討ちや石山本願寺追放などの徹底した弾圧によつて新旧いずれの寺院も大きな組織とネットワークが解体された。そしてつづく徳川政権によつてそれらはふたたび、だがまったくあらたなかたちで回収、組織化された。破壊と再構築というここにみられる二つの過程は、中世

まで機能した寺社の第三の領域を解体するとともに世俗政権へと一元的に統合するみちゆきだった。

焼き討ちというナイーヴな武力弾圧ではじまったこの改編過程は、徳川政権の確立とともに制度整備へとかたちを変え、いわゆる寺請制度と本山末寺制度の制定によって完成をみる。このときに前提とされた寺はもはや広大な土地や人のかかえ独立した活動を認められた近世以前の寺ではなく、上は巨大な本山から下は比較の対象にすらならない祠や社までがひとしく管理される〈単位〉となった。師弟関係や信仰意識にもとづいて地縁、血縁を超えて構成されていた強いネットワークは、僧録制度と宗門改めの制度によって藩単位に分割され、地縁、血縁に再集約された。新寺院の創設は禁止され数は固定されて整然と階層化された。近世仏教〈墮落〉のひきあいに寺請制度が出されるとき、仏教界の既得権益確保とひきかえに支配機構の手足となったかのごとき議論が跡を絶たないが、それはほとんど誤解である。本願寺が東西に分離せしめられたごとく、近世以前のネットワークを有した寺は解体され、幕府によってあらたに案出された寺が置き換えられている。本末制度にしても寺院の自主的な組織化を制度的に保証したものなどではなく、蓮如の時代にみられたような本山の自由な教化活動は許されていない。

信長による素朴な弾圧から徳川政権による制度的な再編へという移りゆきは時代を三百年もくだって起こった廃仏棄釈という〈民衆の愚昧な暴動〉から政府の上知令の発令という近代的な制度対応への変化に重なりあって見えてくる。暴力的に道を開きその直後に制度を制定するという手順は両者において変わるところがない。神仏分離令を発していったん仏教弾圧をこころみたものの、時代をへるにしたがって明治政府の仏教教団にたいする態度は急速に軟化した。近代国家を完成してゆくために仏教教団の有する財力と知力は不可欠だったからである。やがて懐柔に移らざるをえないことが了解されてはいても、制度的に幕藩体制を支える役割を果たしていた仏教にたいして

ひとたび弾圧という道に踏み出すのは必要な一歩におもえた。旧権力のいない手だった仏教勢力をいったん舞台の外に追放し、みずからあらたに準備する舞台のうえにすえなおすことが必須に見えたからである。

だが近世になって第三の領域が消失し、幕藩体制という世俗制度のもとに存在を認められた仏教にとって、明治維新によって大政奉還が実現したことは封建制度から近代法制度の国家へと居場所が変わったにすぎない。たとえこの移行の瞬間、制度にすきが生じても、その間隙を縫ってかつての領域を復元しうるわけではなかった。この点を考えるなら新政府が専心すべきことは、封建体制における土地制度や貢租制度にもとづいた寺院の諸関係を近代的法制度に再編し、上知令に象徴される近代国家建設のための制度構築で十分だったはずである。ところが明治政府は宗教の領域に踏み込み、あろうことか神仏分離という文化革命を起こしてしまった。

これはここに生まれたあらたな国が世俗国家ではなく、天皇を神として祭政一致を標榜する超世俗国家であり、擬似的宗教国家であったことを物語る。ほんらい仏教界が細心の注意を払わなければならなかったのはこの点だった。廃仏棄釈を考えるさいにも重要なのは仏教がいかに弾圧されたかという委細より、このあらたな舞台が近世とはいかに異なっていたのか、そして仏教がこの舞台のうえでいかなる演技を強いられたのかという問題である。

織豊政権から徳川政権へという移行と徳川政権から明治政権へという移行において、世俗化という流れに逆転が起こっている。信長の仏教弾圧も徳川の仏教統制とともに世俗社会への一元的統一をめざして進められたものであり、この意向にしたがうかぎり仏教の教義や信仰の内容はどうでもよかった。ところが明治政府は、制度としては前時代までに完成した世俗的支配体制をほとんどそのままに盗用しながら理念や世界観の領域に踏み込み、あらたな国家理念に同化することを強要した。仏教界はここにおいてまったくあらたな課題を背負わされた。

中世から近世へ、そして近世から近代へ。三百年を超える一国支配制度の確立と変遷を仏教から見ると、それは第一に地上における独自の領域を消失する〈世俗化〉の進展であり、第二に仏教という自立した世界における表現が外に曝されて変容する〈非神話化〉の過程であり、最後に突如あらたに出現した国家という神話をつきつけられ対決を迫られる〈対神話化〉の過程だった。ここには社会支配の構造の変化とそれと呼応して起こる価値領域の変容、そして両者のせめぎあいによるあらたな歴史の醸成という一連の消息がある。そしてこうした変容にはあらたな様態の知の出現がかかわってくる。次節では仏教研究をめぐる方法や態度に注目しながら、ふたたび近世から近代への移りゆきに目をとめてみる。

三 近世における実証主義誕生の背景

かつて江戸時代における諸思想の意義を問うさい、仏教については辻善之助をとおして前時代からの墮落がみとられ、儒教においては丸山真男の業績によって近代の黎明が読みとられるという、ある奇妙な対照が生じた時期があった。だが両者のあいだに確認されるのは研究対象と接近方法の著しい懸隔なのであつてじっさいの仏教と儒教とのあいだに存在する思想の相違などではない。こんにち江戸時代の学問が儒教や仏教の区別にかかわりなく明治以降の近代を構築する鴻基となったことについて研究者たちのあいだに異論はない。

江戸時代には仏教に関係する研究が飛躍的に進展した。ここではその一例として『梵学津梁』をあらわした慈雲尊者飲光（一七二八—一八〇四）、『仏国考証』など二十数点をあらわしたあさいあつなり朝夷厚生（二七四八—一八二八）、『印度志』の著者である山村才助（一七七〇—一八〇七）を取りあげる。⁽³⁾

明治三一（一八九八）年、日本を訪れたフランス東洋学の巨匠シルヴァン・レヴィイをして驚嘆せしめた千巻にのぼる『梵学津梁』は、日本に伝わる梵語学関連資料を徹底回収し、真言陀羅尼をサンスクリットにもとづいて読みとき、『普賢行願讃』を原義にもとづいて解説し、仏典をインドの言語に還元して理解しようとした圧巻である。ヨーロッパの仏教研究がサンスクリットにもとづいて進められるのが一八三〇年代、ウジェーヌ・ビュルヌフ（一八〇一―一五二）による『法華経』の解説からはじまることを想起するなら、慈雲はすでに百年もまえにインドの言語にもとづく研究を漢文を根拠に先駆けて実現していた。

尾張藩士であった朝夷厚生は地誌学と仏教学に関係する幾多の書物をあらわしたが、『仏国考証』（一八一四年）は両分野を横断するその代表作である。朝夷は当時のヨーロッパ人がインドを調査しながらも仏跡にはなんら気がついていないことを認識し、確実な文献資料と西洋製の地図とを照合することによって仏跡の地理上の点を特定しようとしたところをみる。仏典、漢籍、蘭学の典籍、日本の伝承、いずれをもちいても単独では仏跡を特定する根拠とはならず、これらを総合的に比較参照しながら古い地名を復元する。

ヨーロッパにおいてインド仏教関係の地誌が紹介されたのはアベール・レミューザ（一七七八―一八三二）による法頭の『仏国記』のフランス語訳の出版の年である一八三六年を遡ることはない。関心が一般化するのにはサミュエル・ビール（一八二五―一八八九）により法頭・宋雲の旅行記の英訳が出版される一八六九年まで待たなければならぬだろう。朝夷はこうした研究に半世紀も先んじ、この著作の校訂出版をなした近藤治をして近世インドの重要都市を正しく位置づけた精細なインド地図と言わしめている。

朝夷の研究成果は山村才助や志筑忠雄（一七六〇―一八九八）など蘭学者の先行業績に依拠するところがおおきい。大

槻玄沢門下の四天王のひとりに数えられる山村は、世界地理の研究にその四〇年に満たない生涯を賭けた。かれは新井白石の『采覧異言』に感銘して蘭学の道をころざしたが、蘭書、漢書、和書、そして内外の地図をもちいて新井の業績を詳細に訂正増補し、江戸期にもっとも詳細な世界地理書『訂正増訳采覧異言』を作成する。そして逝去する前年、かれはドイツ人ヨハン・ヒュブネル（一六六八—一七三二）の世界地理書の蘭訳本から「インドスタン王国ないし東インド」の項目を訳出して注を付し『印度志』を完成した。こうして中国とは異なる、日本文化の淵源となる巨大国が日本人の現前に登場した。

慈雲、朝夷、山村。ここで一例としてあげた三者は、いずれも仏教発祥の地であるインドの解明に向かい、徹底して実証的な方法をもちいる点で近世以前には存在しない、そして明治以降の近代日本において主流として展開する仏教教学を先どりする。きわめて限られた情報のなかでその研究が想像を超えるていどに到達していたことを知るなら、いったいなにかかれらをしてこの方法を取らせ、この方向に向かわせたのが問われてくる。仏教を取り巻く世界がおおきく変わっていたのではないだろうか。

慈雲のように現在に伝わる経典を古代のインドから連綿する言語の歴史のなかにすえ、朝夷や山村のように日本の地を世界地理という全体のなかに位置づける視点は、いずれも自己の立ち位置をひとつの体系のなかにおく俯瞰的で一覽的なものである。自己を定めるとき全体が同時に確保されている。じつはこの学問研究の態度の誕生は近世における仏教をめぐる制度的変容と深い関係がある。

かつて仏教が活動した第三の領域が消失したとき仏教は世俗内存在となった。もちろん近世以前であっても仏教はつねに時の権力と調和しなければならなかったのだから、十全な意味で世俗外存在だったわけではない。だが近

神仏習合という可能性

世以前にあっては、たとえば仏教界の新興勢力を弾圧しようとしてあらわれるのは世俗政権そのものではなくそれとむすぶ旧勢力や対抗勢力の仏教界というすがたを取っていたことを想起するなら、仏教はいまだ自立した原理のはたらく領域にいたとみてよい。けれども寺を直接に壊滅させる信長の弾圧や寺社組織の徹底した改編を実行する徳川の統制は異なっている。かれらは——ゆいいつ公家、朝廷の長である天皇をのぞいて——独自の価値がなりたつ領域を地上から一掃し世俗世界に一元化した。全国をすみずみまで網羅し、あらゆるできごとを同一の次元で漏らさず把握する、精度は高くないがへ一望監視システムを構築した。

次元の異なったさまざまな諸力や構成要素を同時に把握し制御する支配システムの出現は、ひとつのできごとを有機的に連関する同一体系のなかにおいて位置づける知的態度の現実化にほかならない。ここに機能する知はそれぞれ異なる個別の伝統も同一の場において平等に比較し取捨し体系化する。しかもその作業は観念的操作に終始するのではなく現実のモノにおいてその有効性を確認しようとする。つまり実証的でなければならない。

文献や実測資料というモノにもとづいて情報を整理し、そこから生まれる諸課題を題材としながら高次の概念に集約し、やがてひとつの動かしがたい全体に組織化する江戸時代の実証主義的態度は、権力の一元化された世俗支配システムを参照する。中世のように個々の伝統が閉じて自存し、おのおの独立して活動する領域があたえられていれば全体を俯瞰する知は生まれえない。近世になって現世の領域が一元化され知を閉ざしていた伝統が解放されたとき、さまざまな伝統的知が一覧できる環境が整った。じっさいここで挙げた学者たちも、仏教のみならず儒学や蘭学などを学ぶ過程をへながら独自の学問の態度を醸成していった。あらたな知の登場は支配システムの変容とそれにもとづく伝統の解放とに密接に関係している。

四 経済、隠喩、歴史の一体化

だが問題がここでとどまっているのなら近世から近代への展開が仏教にとって激しい逆風となるようないわれはなかったのではあるまいか。ここでまだ触れていない、時を同じくして発生した、同等に注意すべき三つの問題がある。それはこの時代の実証主義的態度が、第一には経済と深くきりむすんでいる点、第二にはことばを対象とする学問によっておおきく異なった面をあらわした点、そして第三には歴史の問題と切り離せない関係をつくりながら醸成されてきた点である。順に見てみよう。

功利主義的態度と通底する実証主義は政治領域に先んじて経済領域とかかわりあう。権力が第一にめざすのは経済権益の確保であり、権力の行使は合理的で効率的な利益の収奪とその再分配に向けられる。ここに生まれる関心は現世をひとつの経済倫理によって合理化するとともにそれにみあう集権的管理体制を整備する。そしてこの順序で完成される制度の背後には、その両者を可能にする壮大な体系的知の構築がある。

ここで注目しておきたいのは、江戸時代には諸藩に経世家たちがあらわれて藩政改革をすすめてゆくが、かれらこそが廃仏運動の先駆的でない手となった事実である。⁽⁴⁾ 水戸藩であれ、薩摩藩であれ、鍋島藩であれ、経世家の姿勢をもって制度改革にのぞむものたちは現世を徹底して合理化し改編してゆく。この体系のなかでは例外は認められず、個々の存在は経済活動全体を意味づける生産手段としての部分となる。かれらにとって生産に携わらない僧侶やそれを囲う寺は反社会的存在であり、整理して帰農させなければならぬ。じっさいこれらの諸藩では徹底した仏教弾圧と僧侶の強制還俗がおこなわれ、それこそが明治における仏教弾圧の手本となった。現実からの利益獲

得に向けられた実証的知識とその意義を支持する倫理は、出家と托鉢を基本姿勢とする仏教と根本的に対立する。近世以降、仏教が存在意義をただされ弾圧の対象となった第一の理由はここにある。

荻生徂徠（一六六六―一七二八）、太宰春台（一六八〇―一七四七）、中井竹山（一七三〇―一八〇四）など、こうした経世家たちは、儒学的素養を踏まえ経世済民の思想を主張した学者から多くを学んでいる。かれらの古典への向かいがたが、テキストにおける統辞的制約を遵守しながら現に流通する朱子学的解釈を排し、〈本来の〉読みの再構築をめざす態度であったことは、現実の制度解釈にもそのまま反映する。古典テキストの内部構造に規定されつつ通念的でない読みをなす解釈力は、現存する制度の構造を読み解きつつ既成の意味を剥ぎ取りあらたな意味を付与する力と共通する。ことに儒学の古典がそもそも経世済民なる課題を内包しているがゆえに、テキストを読み解く行為がテキスト外の制度構築につながることに理があつた。

これにたいし第二の問題、すなわちことばをめぐる学問はおよそおもむきを異にする。それは直接には経済、政治、いずれの実体ももたないところから生まれながら結果としてそれらとむすびつき、それらに名をあたえ、それらの存在意義を決定してしまうという点で、第一の学問とは逆向きに進んでゆく。

契沖（一六四〇―一七〇二）、荷田春満（一六六九―一七三九）、賀茂真淵（一六九七―一七六九）、本居宣長（一七三〇―一八〇二）とつづく国学の系譜は、万葉、記紀、王朝文学などのことばの研究を精力的に推し進めた。実証的ということばを人文学においてもちいるとすればこれほどに精密で実証的態度はない。そして日本の古典に蓄積された膨大なことばとそのふるまいを考察した結果、日本〈本来の〉史として『古事記』を採択し『日本書紀』を排するということばの選別へといったった。この経緯には二点に注意がいる。第一に、実証的な態度を取るとはいつてもことば

を対象とする学問と社会や自然など外界を相手とする学問とではその意味するところが異なる点、第二に、しかしながらこの国学の系譜においては研究の対象として文学（ことば）と歴史（社会）は重なり、両者間の区別がなくなっている点である。

現に外界に存在するいかなるモノも、変転しつづけるながい歴史のなかでもちいつづけられた同一のことばによって直接に一義的に指示しうる対象とはなりえない。厳密にいうならことばとモノとのあいだになりたつのは隠喩的關係でしかない。とするならことばを対象とする実証的研究とは、隠喩の宝庫のくまなき探索である。

隠喩は現実を叙述するのではなく変容し、意味をしるすのではなく創出する。〈やまと心〉という無形なるものが〈朝日にほふ山桜〉という有形のモノでありうるのは叙述によってではなく隠喩によってであり、それは既存の事実を過不足なく説明したのではなくあらたな観念を産出し情緒に付加している。万葉や和歌、文学などのことばの研究にあつて意がそがれるのは情緒という内界とことばという外界とのあわいにあり、関心はことばづかいとそれによって引き起こされる情感の關係に向く。このいとなみから直接的に構築されるのは、テキストの語りとそれが読者の情緒に起こす変化の描写であつて、テキストも読者も離れた外の歴史的現実ではない。

これは注意すべき第二の点、すなわち国学における文学と歴史の重なりという問題につながる。宣長がいたりついた『古事記』の受容と『日本書紀』の排斥という結論は、前者にみられる物語性あるいは神話性と後者で確認される制度的歴史性という、両テキストがしめす語りの相違に由来する。隠喩の宝庫を再現する関心をもつ宣長のころを惹くのは前者の語りであつて後者ではない。これは先ほど第一の問題として考察した、経世家たちが中国の古典を読み解きながら現実の制度改革に向かった態度とは、いちじるしい対照をなす。

だが宣長の関心が文学からへ史的な語りをなす文献に移動するにつれ、内界の景色と外界の歴史とは重なりはじめる。テキストと読者のあいだになりたっていた関係は越境して社会に溢れ出し、宣長がいたりついた結論はテキスト内の世界を超え、外の歴史を直接にしめしたものととして解釈されはじめる。危険な越境である。国学における文学と歴史の重なりというこの問題は、仏教にたいする逆風となった第三の問題、すなわち一国史の問題につながってくる。最後にこの問題に目を移そう。

幕末を牽引し明治維新に向かわせた学問の一つに、藤田幽谷（一七七四―一八二六）、会沢正史斎（一七八二―一八六三）、藤田東湖（一八〇六―一八五五）らによって代表される後期水戸学がある。付言するまでもなくこの系譜は徳川光圀（一六二八―一七〇二）による『大日本史』の編纂にはじまる。『史記』に影響をうけ『本朝通鑑』に憤慨した光圀は、皇統の時空としての日本史を描くため、本紀、列伝、志、表という紀伝体を採用する。直線的な系譜の編年体をもちいるときに排除されてしまう同時代的な諸要素はこの編纂法によってすくいとられ、階層化されたうえで時系列にすえられ、皇統たる大日本となつてあらわれる。

『通鑑』と『日本史』とにみられる差異は帝紀と旧辞からなる『古事記』と編年体を採用する『日本書紀』との相違に通底する。この点、宣長がいたりついた選択を光圀はすでに先制していた。テキストにおける形式の相違が世界の描きかたの差異にいたりつくゆえんであり、国学と水戸学とのあいだはできごとをおさめるテキストの記述構造というテーマによって架橋されていた。⁽⁵⁾

正史斎や東湖には宣長までの国学には見られない緊迫したアイデンティティの意識が存在する。これはたびかさなるイギリス船の来航やアヘン戦争の勃発によって急激に喚起され醸成されたものだが、この危機意識はやがてか

れらを『大日本史』のなかに神武以前のできごとを組み込む決意にみちびく。ここで編纂者たちは光圀が立った実証性を手離す決定をしてしまうのだが、それはちょうど平田篤胤からはじまる幕末の国学がそれまでの実証的態度を捨て一気に他者否定の観念的言説へ向かうことと揆を一にする。

経世の学、国学、そして一国史学。仏教を否定する圧力としてはたらくこれらの学問は、それぞれ逆方向から仏教を挾撃する。経世学は現世のあらゆる活動の経済的一元化をめざして合理化を進め、例外的領域に立とうとする仏教を強制的に内部に取りこむ。対照的に、テキスト内のことばや一国の世界観を構成する要素の起源を問い、正統と異端を識別しようとする国学と国史学は、外来の仏教を外へと排除する。

さまざまな隠喩の森に分け入ってことばを精査した国学と、みずからの来歴をひとつの物語として描く国史学とは、幕末期の社会的混乱にあつて社会全体のアイデンティティを表現する主体となった。二つの学は現世へと越境し、実証的調査資料を根拠とする経世の学に重なりあつた。国学と国史学とは現実性のいくばくかを経世の学から手にいれ、経世の学は存在の意味づけを二つの学が提供する隠喩的言辞から手に入れた。尊皇攘夷という政治運動に結実し、明治維新を準備する理念形成の言語戦略に、もはや仏教が入り込む余地はなかった。

五 日本近代における仏教研究の岐路と進路

こうして迎えた明治維新ののち時代はいかに進んでいったのか。神仏分離に託された明治政権の深謀遠慮は、それから七二年をへた昭和一四（一九三九）年、宗教団体法の制定によつてその正体をあらわにする。あらゆる宗教はその信仰理念までもふくめ翼賛体制に参集しなければならないというのだ。この結末にいたったのは明治政府の

誕生から七旬の歳をへたがための変節の結果などではない。そうではなく、この政府の誕生が近世までの世俗政権とは一線を画した超世俗国家の出現だったことの歳月をへての再確認である。

近世に整えられた世俗一元的支配機構はその内部にさまざまな組織や知識のシステムを保持していたが、明治政権のいない手たちはこの政治機構に幕末から顕在化する国の自己言及的概念である〈天皇〉を重ねあわせる。ここに生まれたあらたな〈天皇Ⅱ国家〉は人文、政治、経済、社会、あらゆる知識体系をうちに吞噬するひとつの巨大な隠喩となった。近世までの世俗化のながれに逆行した世俗政権の再神話化がここに達成された。

この〈天皇Ⅱ国家〉の創出は徳川政権における初代家康の権現化のような個々の人物を神格化する⁽⁶⁾いとなみとは、ちょうどラインハルト・コゼレックがいうところの〈概念〉と〈ことば〉のあいだの懸隔がある。コゼレックによれば〈ことば〉は個々のものを具体的に指示し定義をとおして端的に決定しうるのにたいし、〈概念〉は政治的、社会的意味の複合体を包摂しみずからの意味を拡張して創出しつづける。ここで生み出された〈天皇〉は個人を指すことばのようでありながら、変容しつづける歴史的現実につねに対応可能な意味を産出する自律したシステムとしてのメタ言語となっている。

では仏教研究者たちは〈概念〉となり神話となったこの〈天皇Ⅱ国家〉にたいしていったい何をなしたのか。第二節で述べた対神話化という課題にいかに対処したのかという問いである。結論を述べるなら総体としては無力だった。それはおそらくこんにちにおいても変わるところがない。その最大の原因は、近世から近代への移行にみられるひとつの事態の進行——すなわち体系化された全体知の整備、下位の諸システムを内包した支配制度の組織化、これらにたいする隠喩の宝庫から取り出された同一〈概念〉の付与と実体化という、国家総動員で進められる

壮大な冀図——を解明することがないまま、限定された方法にみずからを閉ざした点にある。

日本の近代から現代にかけての仏教研究がかかえる問題点についてはこれまでもしばしば取りあげたので再説はしないが、ひとことにまとめるならそれは歴史主義的立場に立ち非神話化を進めてきた⁽⁷⁾。近代ヨーロッパから取り入れられたこの方法は研究の題材を過去のインドのテキストに閉ざすので日本に現存する仏教は見えなくなる。生きた仏教の存在が必要ない西洋キリスト教世界ならこの方法で何の問題もない。ところが神仏習合して一千年を超える歴史をかかえ、あまつさえ神仏分離という未曾有の経験を経て危機に立つ仏教をかかえた日本にとって、これはあまりにも貧困すぎる方法だった。

なかんずく非神話化とは伝統のなかに機能してきた隠喩を解体する作業である。仏教研究者たちが得意になってこの作業を遂行してゆく裏面において、明治国家は着々と「天皇」国家なる「概念」を構築してゆく。「概念」の形成はひとつのことにばに複数の意味を籠めそれをより高次のものにしあげてゆくが、非神話化はひとつのゆたかなことばを一段と低い貧困な部分に解体する。双方まったく逆向きの仕事をすすめていったのである。

ミレニアムにおよぶ歴史のなかに伝統として定着しながらも明治維新という政変のゆえに瞬時にしてそこから排除された仏教は、本来なら新政府の進める冀図をみずからあばくことのできる立場にいた。ここで仏教知識人たちのほとんどがアカデミズムにおける文献研究に道を見いだしながら現実の仏教を研究の対象としなかったことは、日本の思想界あるいは歴史にとっておおきな痛手となった。けれども研究対象の選別と同様に深刻な問題は、研究者たちの文献の読みの態度のうえにも起きた。

近代の日本における研究者たちの仏典読解の姿勢には、既成教団がかかえるそれぞれの伝統を受容しその制約を

かかえながら仏典に向きあおうとする態度と、そうした配慮を積極的に排除し第三者的立場から向きあおうとする態度という異なった傾向が、ある時期までは並存した。これらはそれぞれに短所と長所をもちともに必要な姿勢であった。ところが啓蒙主義的な傾向を強めた学界は、前者はドグマに立つて恣意的解釈を提示するものでしかないという理解によって排除してしまう。この傾向は戦後ほとんど決定的になり現在ではその問題の所在にさえ気づかれていない。だがかつて木村泰賢（一八八一—一九三〇）がこころみようとしていたように、前者の立場を鋭敏な感覚をもって自覚的に遂行するなら、現在の自己への意識的な立ち位置から過去のテキストに向かうきわめて質の高い読みが成立しうる。それは時空を隔てた現在と過去とを対峙させる解釈学的態度であり、そこからはあらたなテキストの意味が創出される可能性がある。

仏典に外部者として立ち会うのではなく、読解行為を成立させる内部者として向きあうこと——神仏分離を経験した日本の仏教研究においてこの姿勢がうしなわれてしまったのは痛恨のきわみというほかはない。というのも宣長が「姿ハ似セガタク意ハ似セ易シ、然レバ姿詞ノ髣髴タルマデ似センニハ、モトヨリ意ヲ似セン事ハ何ゾカタカラシ」(『国歌八論斥非再評の評』)と語るとき、国学にとって日本の古典はみずからを映しみずからが同化すべき相手として存在している。このいとなみから産出された隠喩に抵抗できるものがあるとすれば、それは同様の読みの行為によって生み出された異なった隠喩しかない。それにもかかわらず仏教学が推し進めたのは仏教のさまざまな隠喩の解体作業だった。いったん神仏分離によってとりかえしのつかないほどに解体させられた仏教をさらに文献内部においても解体しようとするのだから、ほとんどその存在は消えうせてしまうだろう。

戦後この方法は疑われることさえなくなった。中村元によるブツダ伝の非神話化という企図もここに位置づけて

考えられる。この方法の問題は別の機会に述べたので繰り返さないが、ブツダを神話から解放し人間としてのみ描こうとする強い志向の根底にはブツダ像を伝統的仏教理解から解放する意識ばかりが強く、仏教界が直面しつつけた近代の問題には意識が届いていない⁽⁸⁾。だが神仏分離を経験した仏教界は明治国家によって伝統的意味を解体され、くわえてあらたな神話を突きつけられているのであって、その神話をあばかずして仏教にとっても重要な隠喩である仏をかんたんに非神話化してしまうなら、仏教にとっては泣き面に蜂である。

袴谷憲昭や松本史朗らによる批判仏教、ブライアン・ヴィクトリアによる鈴木大拙批判、耳目を惹きつける仏教をめぐる言説はいずれもが既成仏教にまつわる主要概念や象徴的人物像の解体に向けられ、対神話化の課題にはついに気づかれていない⁽⁹⁾。むしろ仏教研究者の内部から生みだされる近年の仏教批判は、正邪を弁別し、正統と異端を創出し、虚偽を暴いて糾してゆくという論調にみち、既存の仏教に向かう姿勢において、神仏分離や廃仏棄釈をなすものたちと驚くほどに親和的である。

もちろんこれらの研究はそれぞれの領域で貴重な貢献はしているものの、その基本姿勢としては、すでに存在するものの意味をまずおおきく減じたうえでいくばくかをつけくわえようとする。この付加される部分に研究者の仕事が確認されるのだが、けれども結果として存在していたものの意味全体が減じられているとするならそれは十分な仕事にはなっていない。ここでは解体を仕事と思ってはならない。というのも〈天皇Ⅱ国家〉なる〈概念〉は歴史の変容とともにあらたな意味がいまだに付加され豊富になりつつあるのだ。仏教の解体はかたわらで進むこの隠喩の構築をきわだたせる奉仕事業でしかないだろう。

六 あらたなる〈神仏習合〉への道——生活世界からの解釈学へ——

求められているのは〈天皇＝国家〉とは異なった〈概念〉、すなわち社会的あるいは文化的意味の複合体を包摂することばをもとめ、ゆたかにする仕事である。伝統の中心にしながら明治国家から排除された既成仏教がこの〈概念〉を生む最有力候補のひとつだったことに異論はないだろう。隠喩が現実の意味をひとつ過剰にするものであったことを想起するなら、いま必要なのは仏教のさまざまな隠喩を解体するのではなく再生することである。

その素朴で強力な道、それはあらたな〈神仏習合〉の創出だろう。もはや相容れなくなつたものどうしが変転する歴史の隔たりをへてふたたび相手を認めあうなら、そこにはかつてなかつた意味が誕生する。他者を受け入れてあらたな自己を見いだすことはより豊穡な意味の産出である。世界に意味が付加されることによって、それまで不動におもえていた既成の価値体系はより豊かな方向へと揺らぎはじめる。

仏教は神々をさまざまなレヴェルでみずからの現在に習い合わせる努力をする必要がある。国家神道のいくばくかにも自然の神々はすでに浸透しているのであり、仏教はそれを忌避すべき名のもとに否定し去ることなく、そこに存在するなにがしかを発見し受容する準備がなければならない。ことに注意が必要なのは、これを政治や経済の領域に横滑りさせることなく、神や仏という隠喩に託さざるをえないできごととして尊重し、ことばと制度の差異を超え、両者を重ねあわせることである。もちろん本稿で述べてきたように、現世の制度や構造の分析は欠かせない。それをなしたうえで、それらの領域から一線を画した存在として立たねばならない。現行憲法や関係諸法のなりたち、制度と宗教教団の関係などを理解しながらも、それを根拠として神や仏がかかわる問題を語りきつてはな

らない。それでは一元化された世俗領域にみずからが滑り込み、神や仏をその領内に封じ込める結果となる。

あらたに神仏習合が実現するためには、仏教、神道ともそれぞれがみずからに固有の伝統的姿勢をたもちつつ、同時にほとんど静止したがたしか見えなくなった相手とへともに動くことが必要となる。特別な方法は必要ない。生活世界において小さな単位で寺社が自主的に協働しさえすればよい。動けばかならず景色は変わる。意識が生活から遊離し、政治的であれ教義的であれ、イデオロギーに閉ざされたために、じっさいには存在していない問題が障害として立ちあがる。それは存在しないのだから努力によっても解きようがない。先入主を排して相手に向きあうとき存在する問題は見えはじめ、努力をつづけるならやがて解決の道は開けてくる。そのときにはもはや寺社や神仏を習合させる必要さえなく、それぞれはすでに実現されていた一如に出会いなおすだろう。なぜなら歴史のなか神仏が共存した時間は別離した時間とは比較にならないのだ。

真の問いはテキストのなかに閉ざされているのではなく、テキストと現実とのあいだに開かれている。これに立ち会うものは、すでに意味が決定して変えがたいと思われる現実と、同様に意味が固定されているはずの文献の双方を相手として、そのはざまにたつてあらたな意味を引き出す解釈学的努力が必要となる。その努力は現実から意味を減ずるのではなく現実に意味を付加する。

伝統的仏教理解の態度を受容して文献に向かう態度が斥けられて以来、仏教の文献研究においては素朴な意味での解釈学的方法さえ等閑視されてきた。まして読み手が立つ現在の生活世界に基礎をおく解釈学の構築となればそれはやや遠い目標かもしれない。しかし仏教民俗学や宗教人類学などから提供される貴重な研究の諸成果を活かしながら直面する抜き差しならぬ問題を解決してゆくためには、確固とした理論的土台づくりが不可欠であり、それ

には生活世界に根ざした解釈学的方法はもつとも有効である。

諸体系を内包した支配制度の組織化とそれに対応する諸知識の体系化をはかった日本の近代化における悲劇は、あらゆる存在が例外なく「天皇Ⅱ国家」というあらたな「概念」の下位に一義的に意味づけられるところから起こった。全体へ編入しようとするこうした力に強さを備えていない個が抗してゆくためには、生活世界に根ざしつつ世俗の支配機構から自立しつづける中間共同体の存在が不可欠である。背後にそれぞれ固有の歴史と伝統をかかえた寺、社が、分離されたがために起こった不幸な歴史とともに背負いながら未来にむけて協働しはじめるとき、そのときこそはこの自立した共同体の出現となるだろう。神、仏とともにそのあるべき場所に、世俗を超え出た世界に帰さなければならぬ。世間をささえるものは世間ではない。

注 (紙数の都合で本稿の骨子構築にかかわる最小限の研究書を挙げ他はすべて割愛した。記してお詫びする。)

- (1) Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Gallimard, 1975). ミシェル・フーコー (田村淑訳) 『監獄の誕生』新潮社、一九七七年。Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Georges Borchardt Inc., 1978). エドワード・W・サイード (板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳) 『オリエンタリズム』平凡社、一九八八年。Fred Dallmayr, *Beyond Orientalism* (SUNY: 1996). F・ダルマイヤー (片岡幸彦監訳) 『オリエンタリズムを超えて』新評論、二〇〇二年。姜尚中『オリエンタリズムの彼方へ——近代文化批判』岩波書店、二〇〇四年。
- (2) 邪教徒として逮捕され時の政府に斬首された石川台嶺 (一八四二—七二) が一六年の歳月をへた明治憲法公布の年に恩赦され東本願寺から殉教者として祀られる。この推移にケテラーは廃仏棄釈運動の意味づけの変容を読みとる。ジェームス・E・ケテラー (岡田正彦訳) 『邪教／殉教の明治』ベリカン社、二〇〇六年。James E. Ketelaar, *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan: Buddhism and Its Persecution* (Princeton University Press, 1990)。
- (3) 近藤治『東洋人のインド観』汲古書院、二〇〇六年。なお近世の仏教研究者として第一にその名を挙げるべき富永伸基 (一七

一五—一七四六) が今後の仏教研究にあたえるだろう意義については稿をあらためて論ずる。

(4) この点はケテラー、前掲書、六四—七〇頁参照。

(5) 水戸学についてはヘルマン・オームス(黒住真・清水正之・豊澤一・頼住光子訳)『徳川イデオロギー』(ペリかん社、一九九〇年)、J・ヴィクター・コシュマン(田尻祐一郎・梅森直之訳)『水戸イデオロギー——徳川後期の言説・改革・叛乱』(ペリかん社、一九九八年)、吉田俊純『水戸学と明治維新』(二〇〇三年、吉川弘文館)を参照。

(6) Reinhart Koselleck, "Einleitung," *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, ed. Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1972), xii-xxvii. この情報はマーク・テーウエンのきわめて興味深い論文「神道から神道へ——ある概念の形成」(國學院大學 <http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintroduction/>) から得た。

(7) 下田正弘「仏教研究と時代精神」(『龍谷史壇』一二二号、二〇〇五年)、二七—五五頁、同「近代仏教学の展開とアジア認識」(岸本美緒編『「帝国」日本の学知³ 東洋学の磁場』岩波書店、二〇〇六年)、一七五—二四頁。

(8) 下田正弘「物語られるブッダ」の復活——歴史学としての仏教再考」(『仏教とジャイナ教』平楽寺書店、二〇〇五年)、三五七—三八〇頁。

(9) 松本史朗『縁起と空』(大蔵出版、一九八九年)、袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)、同『批判仏教』(大蔵出版、一九九〇年)等。ブライアン・アンドルー・ヴィクトリア(エイミー・ルーズ・ツジモト訳)『禅と戦争——禅仏教は戦争に協力したか』光人社、二〇〇一年。なお生活世界のなかにあつて鈴木大拙が戦争という大事に仏教者としていかに向かいあつたかを、戦争前後の資料を徹底して渉猟しつつ、深い宗教的感性に支えられながらもバランスのとれた考察をなしたものとして佐藤平(顕明)「鈴木大拙のまこと——その一貫した戦争否認を通して」(『松が岡文庫研究年報』二二号、二〇〇七年、一—五六頁)を参照。本論文は、ひとりの思想家を理解するためには、発されたことばの断片をその人物の生活態度全体のなかに位置づける努力が必要であること、その努力は他者批判ではなくむしろ批判者みずからの姿勢への照らし返しとなつてあらわれてくること、ヴィクトリアやそれに結果的に追隨する論者たちにはこの努力が欠落しているため史料の読みが歪曲される拙劣さを逃れられていないこと、これらを静かな説得力をもってしめしてくれている。