

博士論文

エゾテリスムのランドマーク

——ルネ・ゲノンの形而上学

岡本倫典

「およそ実在するものは、神の知識のために実在している。」

エウアグリオス・ポンティコス

「知的弁証法は感覚的象徴と同様に透き通ったヴェールであり、想起の奇跡のとき裂けたそれが露わにする明証は普遍的であるが故に、存在する者でなかったならば存在してはいないであろう私たち自身の存在から迸り出でる。」

フリトジョフ・シュオン

「現象の全体として現れる知識を説明し判断するには、知識の現象的性格を忘れたときに捉えることが可能である何かをもってしなければならない。」

アルベール・ルクレール

序

殊に文学作品のみならず、真にその名に値する表現の一切、すなわち形を持たないものの形による表現の一切中に、権利上ではないにしても事実上のエゾテリズムが存在するという事は、いかな一徹な民主主義者、平等主義者として否定するべくもない道理である。

「個々人の精神的靈的な可能性の生まれつきの不平等に鑑みるに、[...] 理解においても靈的な結果においてもまた不平等があることに異を唱える人はない。故もって、最も深奥なる理解は一般の知性に対して《事実上の》エゾテリズムを意味していると言える。¹⁾ 正しくこうした経緯についてアミエルは言っている、「避けることのできないエゾテリズムというものがある。何となれば、批評、科学、哲学の素養は少数者の掌中にしかないのであるから。²⁾

と言っても、大なり小なりエゾテリックと（エゾテリストとではなく）修飾され得る表現はおしなべてエゾテリズムを俟って始めて理解が可能となる、というような併合主義を振りかざすつもりは私たちには毛頭ない。もちろん、この語の本来の意味においてインスピレーションによって成った（つまりはイマジネーション、作者個人における生理学的心理学的現象の結果としてではなく、真に靈の感応によって成った）例えば文学作品があるとすれば、それは文学としてのみならず、エゾテリズムの見地からも大いに研究されることができよう。何となれば、「インスピレーションには確かにたくさんの種類があつて、真に高次世界に由来するものであつてさえ、だからと言って断然神聖であるわけではない。何故ならば、その中間にはなおも数多の段階があるのだから。³⁾ それ故に、「凡ての靈を信ぜずな、その靈の神より出づるか否かを試みよ。多くの偽預言者世に出でたればなり。⁴⁾ インスピレーションが多種多様であるのは、それをもたらず靈が多種多様だからである。真理の靈と迷謬の靈、神の靈と悪魔の靈、こういった単純な二分法は通用しない。ヨハネの命じるこの靈の《判定》、《識別》（語源的な意味での *critique*）に当たっては、当然独占的にではないにしても、エゾテリズムが大いに役に立つであろう。

しかし、エゾテリズムを応用するためには、無論のこと、その前に当のエゾテリズムを理解する必要があるわけであるが、このエゾテリズムをどう研究したものであろうか。エ

¹ Jean Reyor, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.III, Archè, Milan, 1991, p.4.

エステティックな可能性、つまりは審美能力や感受性にも個人間の懸隔は、それが肉体に関わるものであるだけにむしろ一層あるであろうから（肉体が知性を司る靈よりも内外の要因による影響を受けやすいのは自明である）、表現の鑑賞上の不平等もまた存在するのになければならないが、そちらについてはここでは問題としない。

² Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, t.II, H. Georg, Genève, 1887, p.308.

³ René Guénon, *Lettre à Louis Cattiaux*, 4 octobre 1950, in Rodolphe d'Oultremont (sous la dir. de), *Paris-Le Caire*, Editions du Miroir d'Isis, Wavre, 2011, p.114.

⁴ ヨハネの第一の書, IV, 1.

ゾテリズムをエゾテリズムとして研究しようとするならば、そうしようとする人自身は既にしてエゾテリストでなければならないだろう。とは言っても、エゾテリズムを非エゾテリストにも理解可能なように論じるエゾテリストというのは、どうも深刻な自己矛盾を抱えているかのごとくである。もし、エゾテリズムがいかなる手段によってであれ非エゾテリストにとっても理解可能であったとするならば、それはエゾテリズムとは言えないし、逆にエゾテリズムがエゾテリスト以外には理解され得ないものであるとするならば、非エゾテリストに向けてそれについて話すことは、破門に値する戒律の違反でなかったにしても、少なくとも徒勞でしかないはずである。そもそも、エゾテリズムとしてのエゾテリズムを非エゾテリストに語ろうとするエゾテリスト、エゾテリックではないエゾテリストなどどうして存在し得るだろうか⁵。エゾテリストがエゾテリズムとしてのエゾテリズムを講じてよいのは、理解の程度において自らに劣るエゾテリストか、あるいはこの語のピタゴラス的な意味におけるエグゾテリスト、すなわちしかるべき適性を備え持ったエゾテリスト志願者に対してだけであろう。

さらに、エゾテリズム研究の困難さはひとえにその主体の側にのみあるのではない。その対象についても微妙な点がある。例えば錬金術を研究しようとする仮定する。少なくとも神聖科学としてのそれ（「ガラス吹き」たちのそれではなく）がエゾテリズムの範疇に含まれることは明らかであろう。しかし、「錬金術書に収められた象徴はここでエグゾテリズムを成していた一方で、秘されたそれらの解釈はエゾテリズムを成していると言えるだろう。⁶」この場合、一口に錬金術を研究すると言っても、その対象となっているのがエゾテリズムのエグゾテリズムなのか、エグゾテリズムのエゾテリズムなのか、あるいはエゾ

⁵ 「私たちが決してそう（引用者注、エゾテリズムの奥義に達した人としてのアデプト）ではないことの決定的な理由は、私たちがなおも物を書いているということである。」（René Guénon, *Le Théosophisme*, Editions Traditionnelles, Paris, 1965, p.463.）

ここで上とほぼ同様のことを述べているクリュシッポスの言葉を引いておかないわけにはいかない。すなわち、「入信していない者たちに秘儀を洩らす者は、不敬の罪を犯しているのだ。しかるに、秘儀の解説者は、入信していない者たちに秘儀を洩らしている。それゆえ、秘儀の解説者は不敬の罪を犯しているのだ。」（ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（中）』、加来彰俊訳、岩波書店、1989年、361頁。）これを単に彼一流の詭弁と考えるべきであろうか。私たちはそうは思わない。と言うのも、彼はゼノンの弟子であったわけであるが、「ストア学派の人々によれば、創始者のゼノンは、弟子たちに容易には読ませないようないくつかの著作を著したと言われている。つまりこれは、弟子たちが真実に哲学するようになったという証拠を挙げられるまでは、彼らには読ませないということなのである。」（アレクサンドレイアのクレメンス「ストロマテイス」、上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成1 初期ギリシア教父』、平凡社、1995年、335頁。）クリュシッポス自身がある種のエゾテリズムに連なっていたのである。

⁶ René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Vége, Paris, 1952, p.135.

ゼノンの言う錬金術のエグゾテリズムとエゾテリズムは、フルカネリの *archimie* と *alchimie* に対応しているかのごとくである。現に、Fulcanelli, *Les Demeures philosophales*, t.I, Pauvert, Paris, 1979, p.177, 180.では、それぞれとの関連でエグゾテリック、エゾテリックの形容詞が用いられている。

テリズムとしてのエゾテリズムなのか、線引きをすることは困難であるだろう⁷。

さて、上に何度か繰り返されているエゾテリズムとしてのエゾテリズムという明らかに耳触りの悪い表現によって私たちが示そうとしているのは、エゾテリズムとしてではない仕方でのエゾテリズム研究が可能であるということである。エゾテリズムとしてのそれをエゾテロゾフィーと称するとすれば、エゾテリズムとしてではないそれはエゾテロロジーと呼べるであろう⁸。つまりは、科学的なエゾテリズム研究のことである。その方法についての示唆を与えてくれるのは、あらゆる意味においてエゾテリズムからは縁遠い⁹、にもかかわらずこの語とこの概念の形成に重要な役割を果たした人物、ジョン・トーランドである¹⁰。

「顕密哲学について」と副題された作品『クリドポルス』に言う、「読者は彼ら（引用者注、エゾテリズムとエグゾテリズムを有するプラトン学派の哲学者たち）に隠された意味への扉を開く鍵を要求した。そして、ついでに（en passant）示唆しておく、抜け目のない読者はこの鍵を概して作者たち自身から借りなければならないのである。¹¹」まず注意しておきたいのは、原書においてもフランス語で書かれていてイタリックになっている en passant の語句である¹²。ついでに、という通常の意味のみならず、件の鍵（「内外の教義間の区別¹³」）を用いる術を知っているトーランドが隠された意味への扉を通るさに、と解することもできるのではないだろうか。このことは、エゾテリズムと密接な関係があることは明らかなイニシエーションの語が語源的には in-ire 「入る」であることを、さらには、密儀へのイニシエーションの神であるヤヌスと扉（janua）との繋がりを、そして何よりも『クラテュロス』めいた次のエゾテリズム語源説を思い出させないではない。「《エゾテリズム》の語は、ギリシャ語 εἰσὼ θέω（エイソーテオー）私は入らせる、に由来し、語源は余すところなくその意味を伝えている。入らせること、それは扉を開き、外の人々

⁷ エゾテリズムについて一定程度の権威を持つとされている作者セディールにしてからが、「外的エゾテリズム」（Sédir, *Les Incantations*, Chamuel, Paris, 1897, p.32.）、つまりは語源的な意味でエグゾテリックなエゾテリズムという驚くべき表現を残している。

⁸ これら二語の意味および区別については、Paul Riffard, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Payot, Paris, 1983, pp.129-130.を見よ。

⁹ 少なくとも、この語についてゲノンが理解していた意味からは。と断るわけは、メーソンリー史家アルベール・ラントワヌによれば、トーランドは「メーソンリーの先駆者」であるというからである。もっとも、トーランド（1670-1722）が「先駆者」たり得るメーソンリーがひとえに思弁的なそれであることは言うまでもない。

¹⁰ エゾテリズムの元となった形容詞エゾテリックのフランス語としての初出はトレヴーの辞書であるが、その記載の中ではトーランドの所説が挙げられている（*Supplément au Dictionnaire universel françois et latin*, t.I, Pierre Antoine, Nancy, 1752, p.1066.）。すなわち、古代ギリシャ哲学史の用語として既に英語で行われていたこの語は（OEDによると英語初出はスタンレーの『哲学史』、イアンブリコスに依拠して書かれたピタゴラスについてのくだりである）、トーランドを介してフランス語へと導入されるに至ったもようである。

¹¹ John Toland, *Clidophorus*, traduit par Tristan Dagrón, Allia, Paris, 2002, p.48.

¹² *Id.*, *Tetradymus*, J. Brotherton and W. Meadows, London, 1720, p.76.

¹³ *Id.*, *Clidophorus*, *op. cit.*, p.64.

を内に通すことである。象徴的には、隠された真理を、隠秘なる意味を知らしめることである。実に、秘密教、イニシエーション、選ばれて外部から切り離された集団に、しばしば口授でもって知らしめられる世界の説明を意味するこの言葉の中に、これらの意味のいずれもが込められている。¹⁴「アデプトを真に神殿の中へと《入らせて》、そこで《神の国の秘密》を教えることで、エゾテリズムはその役割を果たした。¹⁵」なればこそ、非エゾテリストは *profane*、すなわち *pro fanum*、文字通りの門外漢なのであるが、対して「イニシエーションは参入者にそれまでは禁じられていた《扉を開く》。[・・・] この真のイニシエーションは、それを行う人々の社会的な、あるいは民族的な習俗は多様ではあるが、時間において、空間において、儀式において一つなのである。¹⁶」何故ならば、先にある「神の国の秘密」は一つだからである。だが、それへと通じる扉は通って行く人々の特性に応じて多種多様である。

では、一なる秘密へと至る多なる扉を開く鍵、「この鍵を概して作者たち自身から借りなければならぬ」とはいったいどういう意味なのだろうか。これについては、トーランド自身ではなくその仏訳者が鍵を与えてくれている。「それ（引用者注、哲学）は、よしんばそうであったことがあるとすればであるが、護教論的であるのを止めて、批判的弁証法的になる。そして、もし哲学がこのソクラテス流の態度を取ることができるとすれば、重大な“自然問題”、なかんずく神学を、思惑を介してのみ、しかも明らかにそれが持つ恣意的でしばしば常軌を逸したものにおいて、のみならず併せてそれが持つ著しく確固としたものにおいて、歴史の所産、伝統の結果として捉えることによってである。¹⁷」哲学とエゾテリズムとは、語源的に言うよりも歴史的に見て、全く異なる意味を有する語ではあるが、それでもここに述べられていることはそのままエゾテリズム研究にも当て嵌まるように思われる。だが、この内容を理解するためには、こう書くに当たって仏訳者が踏まえていたに違いない、そして同書のエピグラフにもなっているディオゲネス・ラエルティオスの一節をまずは思い起こす必要がある。「なお彼（引用者注、パルメニデス）は、哲学は二つの部門に分けられるのであって、その一つは真理（アレーティア）に従うものであり、もう一つは思惑（ドクサ）に従うものであると語っていた。だから彼は、あるところで次のように述べているのである。しかし汝は、あらゆることを聞いて学ばねばならぬ。真ん丸な『真理』の、揺らぐことのない心も、また、死すべきものどもの、まことの確証なき『思

¹⁴ Jean Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, Payot, Paris, 1950, p.7.

¹⁵ *Ibid.*, p.9.

ついでに、「世界の説明」と「神の国の秘密」の区別を注意しておこう。

しかし、やはり語源的に言えば、神殿の中へと入れてもらう段階の人をアデプト (*adeptus*、すなわち到達者) と呼ぶのは語弊がありそうである。堂に升りて室に入らず、のニュアンスは付けておくべきであろう。

¹⁶ Jules Boucher, *La Symbolique maçonnique*, Dervy, Paris, 1998, p.19.

同書には「あらゆる象徴は扉を開く」(*Ibid.*, p.18.) という記述もある。さて、「ただ象徴の研究によってのみ、エゾテリズムへの到達は可能である。」(*Ibid.*, p.15.) という。

¹⁷ Tristan Dagron, « John Toland (1670-1722) », John Toland, *Clidophorus*, *op. cit.*, p.7.

惑』をも。¹⁸ここで推奨されている態度は、「重大な“自然問題”、なかんずく神学」、「真ん丸な『真理』の、揺らぐことのない心」そのものを直接に捉えようとはしないことである。何となれば、そうすれば護教論に、つまりはこの真理について抱くに至った自らの思惑の多かれ少なかれ「恣意的でしばしば常軌を逸した」正当化となりかねないのであるから。そうではなくて、「死すべきものどもの、まことの確証なき『思惑』を、「それが持つ著しく確固としたものにおいて」考えるべきであり、この「確証なき『思惑』の中から「確固としたもの」を選び分ける基準、思惑の中におそらくは断片的な形で包含されているであろう真理の公準となるのが、これを「歴史の所産、伝統の結果として捉える」ことであるというわけである。すなわち、ここに言うように哲学についても、いわんや「神の国の秘密」を詮索しようとするエゾテリズム研究についても、歴史批判的な、とりわけエゾテリズムに関して正確を期するのであれば伝統批判的な方法を取るべきであるというわけである。

私たちがエゾテリズム研究の題材として特にルネ・ゲノンを取り上げることにしたのは、しばしば伝統主義的と修飾される彼の作品が抜きん出て「伝統の結果」であるからというだけではない。彼が論じたのが、「およそ真正なるエゾテリズムの根幹を成す形而上学的教義¹⁹」だからである。ゲノンを「理論エゾテリズムの法典編纂者」と称してセルジュ・ユタンは言う、「実に、もしエゾテリズム自体が、歴史的に見るときには遠い昔へと遡る姿勢の総体でもあるかのようなものであるにもせよ、その主要な原理とその領域の整然として詳細な法典化は、《伝統的形而上学》と頓にそれと混同されがちなものとを区別するために猛然努めたフランスの哲学者ルネ・ゲノン（1886-1951）のおかげである。²⁰」

しかしながら、たとえそれが最も卓越したものとしてではあれ、このようにして数ある思惑の中の一つとして彼の作品を取り上げることは、当人自身の言と矛盾しているかのごとくであるかもしれない。実に、「私たちは決して《思惑》を持たない。ただ持ち合わせている若干の知識を、それを役立てることのできる人々のために、できる限り表現しているのに過ぎない²¹」そして、「私たちに関しては、私たち自身が書いたこと以外の何事をも信じるべきではないだろう。²²」だが、私たちはむしろこのように考えている。ゲノンがドクサを持たないのは、彼のドクサがオーソドクシーそのものと完全に一致するからである。例証として、インドの伝統のオーソドクシーに連なることを得た数少ない西洋人、アラン・ダニエルーの証言を引いておこう。インドの雑誌のためにゲノンの作品を翻訳していたダニエルーは言う、「しかしながら、一つの問題に突き当たったことでした。西洋語において

¹⁸ ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（下）』、加来彰俊訳、岩波書店、1994年、109頁。

¹⁹ Jean Reyor, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.II, Archè, Milan, 1990, p.32.

²⁰ *Encyclopaedia Universalis*, t.VIII, Encyclopaedia Universalis, Paris, 2008, p.908.

²¹ René Guénon, *Comptes rendus*, Editions Traditionnelles, Paris, 1973, p.137.

²² *Id.*, *Le Théosophisme*, *op. cit.*, p.453.

明快に表現されるためには熟練した技術を要するような考え方のいくつかは、私が用いようと努めているシャストリ語、あるいは‘パンディットのヒンディー語’のような伝統的言語の単語の意味そのものの中に前提されているのです。結果として、いくつかの箇所は嵩を減じ、それらがパラフレーズしているスートラの形を取り戻す傾向にあるのです。²³ここにインドのスートラについて言われていることは、イスラムのスーラについても、あるいは東亜の経書緯書（スートラは糸を意味する語であるが、経の字はそもそもは縦糸を指している。横糸、緯はその注釈を言う）についても当て嵌まるであろう。ゲノン作品とは、東洋の伝統的言語で表現されたオーソドクシーの西洋語でのパラフレーズに他ならないのである。「キリスト教を含めて例外なくあらゆる正系の伝統と完全に合致していることを〔…〕私たちは認識している。²⁴」

したがって、エゾテリズムを知るにはまずはゲノンを知るのが正道でもあり早道でもあるわけであるが、もちろん全てを一論文中に説き尽くせるものではない。私たちが本論において特に取り上げたいのは「伝統的形而上学」の概要であり、およそその名に値する一切エゾテリズムのランドマークのごときのものである。ランドマークとは境界石、一歩でも踏み越えたならば直ちに別の土地へと入ることになる境界を示す石である。もちろん、ゲノニアンは明らかにエゾテリスト類中の一種でしかない以上、この形而上学だけを取り上げて、エゾテリズムがエゾテリズムであるための十分条件であるとは言えない。しかしながら、やはりそれは必要条件ではあるのであって、大なり小なりエゾテリックな言説がはたしてエゾテリズムの名に値するのかどうかを判定することができるためには、これを知ることが必要不可欠なのである。

境界石であると同時に、ランドマークとは、例えばオランダの風車、ヴェネツィアの運河のように、ある風景を特徴付けるものでもある。田舎の人が都会に出てきたとき、あるいは都会の人が田舎へと行ったときに、どこまでも同じ風景が広がっているようにしか思われないのは、ランドマークを識別する術を知らないからである。それと同様の現象がエゾテリズムについても発生していることを理解するためには、大規模な書店の神秘思想だとか精神世界だとか銘打たれた書棚を見てみさえすればよい。それは正しく混沌である。夜には全ての猫が灰色に見える、と言うが、色とりどりの猫が入り乱れているばかりか、

²³ Alain Daniélou, *Lettre à René Guénon*, 19 novembre 1949, in Alessandro Grossato (a cura di), *La Corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002, p.55.

この書簡によるとダニエルーが翻訳していたのは『現代世界の危機』第四章である由だが、ほぼ時を同じくしてこの著作のチベット語訳も行われていた。こちらもまた、おそらくは同様の理由もあって、そのままの翻訳ではなく、翻案、改作という形を取ることとなった。Marco Pallis, « René Guénon et le Bouddhisme », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, pp.310-311.を見よ。ちなみに、同書は『カリ・ユガとその危険』と題して1950年の秋に刊行されたのだが、翌51年の年初にゲノンが没し、そして正しくこの年にチベットを見舞った災厄を思うとき、いかに時宜のよろしきを得た出版であったかが諒解されよう。

²⁴ René Guénon, *Le Théosophisme*, *op. cit.*, p.472.

猫とはまるで似ても似つかぬものまでが紛れ込んでいる。エゾテリズムを特徴付けるランドマークを知らないから、何やら隠されたものを見るなり、その性質の如何に関わらず、全部を一緒くたにしてしまうのである。こうした状況にあってもまた、大なり小なりエゾテリックな、あるいはそうと称される言説がいったいエゾテリズムの名に値するのかわかを見極め、判定するのを助けてくれるのがゲノンの作品なのである。

*

もちろん、こうした考え方がアカデミックな学科としてのエゾテリズム研究の現在の方向性とは趣を異にしていることは、私たちも重々承知している。と言うのも、エゾテリズムとはそれ自身において何であるのか、その本性の如何、そしてなにかんずくそれが真実であるのかわかるといった問題は、はなから体系的に排除されているのだからである。「実際、そうではないと主張する人は大勢あるが、こうしたものはまるで存在しない——各自の関心、あるいはイデオロギー的前提に応じて、各人がその定義を持ち出しているのである。²⁵」先にトーランドとの関連で述べたことを踏まえて言えば、エゾテリズムという言葉の背後にはそもそも真理などは存在しない、ただ各人各様の思惑だけがある。イスムとしてのエゾテリズムは存在しない、ただ大なり小なりエゾテリックな言説だけがある。トーランドが真理の存在は否定しないながらも、直接にはそれそのものは知り得ないという不可知論的な態度を取っているのに対して、フェーヴルははっきりと唯名論を打ち出しているわけである。しかし、意味とそれを表す言葉との、主語と賓辞とのこの混同を私たちは取らない。フェーヴルが言わんとしているのは、個別のエゾテリックな言説の間の関係、特有の法則とでも称するべきものを追求する一方で、これらの原因であるべきエゾテリズムを存在しないものとして無視するというところに帰着するのであろう。しかるに、「似通った現象が全く異なった原因より生じると言うことがあり得る。それ故に、この点について近代的

²⁵ Antoine Faivre, *L'Esotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012, p.3. どうも見落とされているかのようであるが、このイデオロギー的前提にしてからが、必ずしも個人の空想なり嗜好なりによる偶然的な所産ではない。「イデオロギーの領域に対する影響力によって、エゾテリズムは世界を導いている」(Jean Marquès-Rivière, *Histoire des doctrines ésotériques*, op. cit., p.360.) のだから。これをただ単なる陰謀論として片づけてしまうべきではないだろう。何故ならば、当のマルケ・リヴィエールは、ヴィシー政権下の内務省にあって、フリーメーソンや共産党をも含む秘密結社の組織的弾圧の責任者を務めた人物であり、現実はこのエゾテリズムと戦い、そして敗北することになったのである(戦後の欠席裁判で彼は死刑判決を受けた)。ちなみに、今引用した文章はおそらくはゲノンの一節、「真のエゾテリズムは俗世間を騒擾する外的運動に現れている対立の彼方にあらねばならないのであって、もしこれらの運動が強力なるイニシエーション組織によって、あるいはしばしば惹起され、あるいは不可視裡に指導されているとして、当の組織は自らそれらに関わり合いになることなく、対立する当事者の双方に対して等しく影響を及ぼすような仕方で支配していると言える。」(René Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, Gallimard, Paris, 1957, pp.24-25.) より想を得たものであろう。

《経験主義》の抱く幻想に反して、単なる形外であるに過ぎない現象は、ある教義ないし何らかの理論の真理の証明を現実に成すものとは決してみなされ得ない²⁶。エゾテリックな言説もまた、いかに超越的なものではあれ、顕現世界において行われる限りにおいて現象であるから、それが個々人の気ままな空想の産物ではなくて何らかの現実性に対応しているのであるとするならば（そうではないと考える人はそもそもエゾテリズムに取り組むことをしないであろう）、必ずやこの現象を生じせしめる原理が、エゾテリズムが存在しているのでなければならぬと私たちは確信しているのである²⁷。程度に差はあれあらゆる現象がそうであるように、その存在意義にして存在理由は、「死すべきものを使ってできる範囲で、不死なるものしるしを見せるためであって、事柄そのものを見せるためではない²⁸」のだから。

とは言っても、実際のところ、こうした態度とフェーヴルのそれとの間の相違は本質的なものではなく、むしろ表面的なものであるだろう。このこともまたエゾテリックな言説が現象であるということから結果する。たとえエゾテリックな言説の原理としてのエゾテリズムの存在を肯定する立場に拠るのであっても、言説である限りにおいてのこの言説、一種の現象としてのこの現象が、それ自体としては個々のエゾテリストの作になる表現であることに異論の余地はないように思われる。件の言説を再び見出されたものとみなすのにもせよ、あるいは作り上げられたものとなすのにもせよ、畢竟するに、肝心なのはエゾテリズムの精神であって、いかなる方法によってであれ、それを汲み取ることを目指すということに違いはないのでなければならぬ。

*

アカデミックな研究の対象としてゲノン作品を捉えようとする試みは、1969年、ジャン・ピエール・ロランが高等研究実習院に提出した論文「ルネ・ゲノン作品における歴史的論証」にまで遡る。残念ながら、私たちはこの論文自体については読む機会を得ていないのではあるが、二年後にはその大要が「ルネ・ゲノンの問題、あるいはその生涯とその作品との関係によって提起される諸問題²⁹」として公にされている。この諸問題の研究はさらに四年後に出た著書『ルネ・ゲノン作品の中に隠された意味』において展開され³⁰、そして今世紀に

²⁶ *Id.*, *Initiation et réalisation spirituelle*, Editions Traditionnelles, Paris, 1952, p.69.

²⁷ もちろん、空想としてのエゾテリズムを、あるいは文学的な、あるいは心理学的な研究の対象とすることは可能ではあるだろうが、その場合問題となるのは、エゾテリズムではなく、一人なり複数人なりのエゾテリストの研究であるだろう。

²⁸ 『アウグスティヌス著作集』、第二十卷I、中川純男・鎌田伊知郎・泉治典・林明弘訳、教文館、2011年、71頁。

²⁹ Jean-Pierre Laurant, « Le Problème de René Guénon ou quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son oeuvre », *Revue de l'histoire des religions*, no 1, janvier-mars 1971, pp.41-70.

³⁰ *Id.*, *Le Sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975.

入ってから刊行された『ルネ・ゲノン、ある読みの諸問題点』において完成されるに至る³¹。これらの研究は、正しく「その生涯とその作品との関係」において、むしろ歴史的な視座の下に、歴史の中に出来た宗教現象の一つとしてゲノンを捉えようとしているのであって、こうした視座は以後、研究が宗教学の枠組みの中で行われるのではない場合においても、主要な作者たちによって継承されていくことになるであろう。

なかんずく代表的であるのは、そしてこの作品はその伝記的史料としての重要性とも相まってゲノンについて書かれた最も重要な文献と言って差し支えないと思われるが、1978年、パリ第十大学に提出されたマリー・フランス・ジャムの博士論文「ルネ・ゲノンを巡るエゾテリスムとキリスト教」である³²。この研究はゲノンの伝記的事実を積み重ねていくとともに、同時代のカトリック思想との関係において彼の思想を捉えようとしたという点に特色がある。

ジャムの論文がカトリック思想史の見地からゲノンの「生涯とその作品との関係」を描き出しているのに対して、フランス文学史の見地からそれを行おうとしたものがグザヴィエ・アカールの大著『ゲノン、あるいは光明の転倒』である³³。2005年に高等研究実習院に提出されたこの論文は、「ルネ・ゲノンとその時代の文壇、知識層 ある受容の歴史」と題されていた。

見ての通り、アカデミックなゲノンの研究を挙げよと言われれば、誰もが真っ先に挙げるであろうこれらの作品のいずれもが歴史的なアプローチを取っているのである。当然、むしろ超歴史的に、時間の彼方において、正しくゲノンの意味において伝統的な仕方で彼を捉えようとするゲノニアンたちはこうした傾向に反発しないではなかった。ゲノンのオーソドクシーの継承者の一人ミシェル・ヴァールサンの高弟シャルル・アンドレ・ジリは怒りを込めて書いている、「既にして少しく忘れ去られた作者たちが結託して行った、彼（引用者注、ゲノン）の役割から聖性を剥奪する企て³⁴」。

本論における私たちの態度は、上に述べた二つの態度のいずれでもないであろう。彼が師と仰ぐヒンドゥー教徒たちと同様に、超人間的起源を有する伝統は人事に左右されない、それ故に超歴史的であると考えたゲノンの意向を無視して、これを歴史的現象と見なし、絶対的であることを主張する思想を相対化しようとはしないであろう。しかし、この世を超越した原理の下生（アヴァターラ）めいたものとして本質的には時間によって限定されない存在としてゲノンを捉え、思想史上の一登場人物として相対的であるべきものを絶対化しようともしないであろう。本論の目的ははるかにずっと控え目なものであり、思想史

³¹ *Id.*, *René Guénon Les Enjeux d'une lecture*, Dervy, Paris, 2006.

³² Marie-France James, *Esotérisme et christianisme autour de René Guénon*, Lanore, Paris, 2008.この著作の初版は1981年、Nouvelles Editions latine から出たが、私たちは再刊版を用いた。

³³ Xavier Accart, *Guénon ou le renversement des clartés*, Edidit, Paris, 2005.

³⁴ Charles-André Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris, 2001, p.7.

的に迎られる様々な影響は措いて、ゲノンの作品の根幹を成す概念を闡明するという事に限られている。歴史的生成の彼方、彼および彼の恃んだ伝統思想を枢軸のように貫いているべきそれは、無論、オリジナルなものではない。しかし、オリジナルな伝統とは形容矛盾ではないだろうか。あるゲノン論の表題を借りれば、「伝統の証人」としてのゲノンの本質を、たとえその一端なりとも論じてみたいと考えているものである。

こうした視点から本論はゲノンの形而上学の概要を明らかにすることを目的としている。しかし、本題へと入るよりも先に序論では、フランス文学の博士論文の題材としては全く一般的ではない作者を取り上げるのであるから、特に文学との関連において、ゲノンとはどのような人物でどのようなことを考えていたのかを簡単に紹介しておくことにした。続いて第一章では形而上学とは何であるかを、そもそも形による定義を免れるからこそその形而上学でもあるので、逆に何ではないかを論じながら浮き彫りにするべく努めることになる。第二、第三章においては、ゲノンによって公にされた最初の作品「デミウルゴス」に準拠しながら、この形而上学の応用として、原理（あるいは神）と世界と人間との関係が論じられるであろう。「宇宙そのものの秩序と人間における秩序との関連と照応の知識、この知識は、それより生じる数多くの応用を伴って、実にあらゆる伝統において存在している³⁵」。形而上学、およびその応用としての宇宙論に関するこれらの考察において、エゾテリスムのランドマークの、もちろん全てではないが最も重要なものの闡明を通じて、その弁証法を知らしめることができれば幸いである。

*

だが、さらに話を進めるよりも前に、ゲノンのエゾテリスムを論じるに当たっての私たちの立ち位置を明らかにしておく必要があるように思われる。何となれば、ゲノンの「非人称的で細やかな文体の魔術が少しずつ、必ずしも読者の気付かぬ内に引き込んでいった道は現実に沿うていて、なるほど非の打ちどころのない論理に裏打ちされてはいるが、しかしながらそれはその前提を受け入れているという条件においてである。³⁶」私たちの物言いに何やら鼻持ちならない、突き放したような印象を与えかねないところがあるとすれば、詮ずるところそれは私たちが正しくこの前提を予め措定した上で論を進めていることに起因するものであるからである。この前提というのはすなわち、

「一元性の教義、つまりは一切實在の原理は本質的には一であるという表明は、おしなべて正系の伝統に共通する基本点であって、それら伝統の根本的同一性がありありとその表現にさえも見て取られる仕方で現れているのは正しくこの点においてであるとも言える。

³⁵ René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, op. cit., p.71.

³⁶ Jean Robin, *René Guénon témoin de la tradition*, Guy Trédaniel, Paris, 1986, pp.83-84.

実に、一元性が問題となるときにはおよそ異同は消え去り、多数性へと下って始めて形の差異が現れて来るのであって、この場合、表現方法はその対象とするところと同様に多種多様、時間と場所の状況に適合するべく際限なく変化をすることができる。しかし、《一元性の教義は独一である》(アラビア語の定型表現、エト・タウィードウ・ワーヒドゥン)、つまりはこの教義はあらゆる場所あらゆる時代にあって同一で、原理として不変で、偶然的な次元の適合にしか影響を与えることができない多数性、変化からは独立している。³⁷⁾

断っておかなければならないのは、ここで私たちは上の内容をア・プリオリに受け入れて、これを議論の出発点としている。それは主として二つの理由による。第一に、学術論文は護教論を行うべき場ではないという理由、こちらについては既に触れる機会もあったし自明でもあるだろう。第二に、そもそもこのことは本性上経験の、少なくとも言語化することによって伝達可能な外的経験の彼方にあるという理由からである。実際、私たちは「これが存在する」、「あれが存在する」ということを感覚その他の手段によって認識し、この「存在する」ということを言うことはできる。しかしながら、「これ」や「あれ」を独立、超越して、「これ」や「あれ」を「これ」や「あれ」として存在せしめる存在原理に関しては、もちろん名辞の上では第一原因だとか神だとか様々に言いようはあれ、「これ」や「あれ」を離れて経験したり表象したりすることはできない。あるいは経験できるにしてもその経験は内的なと修飾すべきものであって、この超越的な存在の体験を受けて私たちがそれによって存在しているところの存在は変容を被らないではないにもせよ、明らかにそれは言語化可能な性質の変化ではない。私たちは個別的な存在を云々することはできるが、普遍的な存在については、正しくイニシエーションの道へと参入するのででもなければ、知ることはできない。言い換えれば、私たちがこの語の通常の意味での経験によって知り得る存在とは *ceci est* の *est* であって、*Etre* そのものではない。双方の間には経験によっては越えることのできない懸隔があるのである。

だから、私たちは言うなれば作業仮説として「一切實在の原理は本質的には一である」

³⁷⁾ René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Gallimard, Paris, 1973, pp.37-38.

さらにこのことの必然的な結果として、大なり小なりニュアンスの違いはあれ結局のところは「一元性の教義」の同義語に過ぎない伝統及び形而上学もまた独一である。「伝統精神は、それがいかなる形を取るのにもせよ、あらゆる場所にあって常に根底においては同一である。これこれの精神的条件、これこれの時間及び場所の状況に特に適合した様々な形は、唯一同一の真理の表現であるに過ぎない。[...] さらに指摘しておかなければならない、この語の真の意味での(しかし近代の哲学者たちの偽形而上学とは何ら共通するところのない)形而上学的知識そのものであるところの原理の知識は、原理自体と同様に普遍的であって、かくして完全に個別的偶然の一切を免れているのであるが、適用へと向かうときから、これらの偶然は逆に必然的に関わってくることになる。」(*Id., Recueil*, Rose-Cross Books, Tronto, 2013, p.26-27.) 伝統すなわち一元性の教義すなわち形而上学は、個別的偶然に相当するこれこれの精神的条件、これこれの時間及び場所の状況の彼方において普遍的、つまりは独一なのである。

と措定することにした。もちろん、先ほども述べたようにそれが真であるかどうかの判定は場違いなことでもあるし、そもそも一なる存在原理によって私たちが存在している限りにおいて、つまりは私たちが全体の部分である限りにおいて、彼我の間には正しく存在論的な次元の隔たりがあるのであり、推論に基づく間接的な認識手段でもってはこの溝を埋めるべくもないわけではあるが。さて、原理が一であるとなったからには、「一元性の教義は独一である」ことは理の当然である。当の教義を奉じる人々の時間的空間的その他の条件の差異に応じて取られる形式は種々様々ではあっても、対象となるのが一なる原理であるからには、それらの教義が「正系」、オーソドクシーに則っている限りにおいては、つまりは正鵠を射ている限りは、根本的には同一でなければならないのだから。

「一切実在の原理は本質的には一である」ことの証明は本論の企図するところではないし、第一、ゲノンの作品においてであってさえその証明を求めることは無駄であろう。確かにゲノンとの出会いは私たちの人生にあって最も重要な出来事であったと断言することができるにもせよ、私たちはゲノンに対して *latrerie* を持ち合わせてはいない。件の証明を求めるべきは天啓によって成った聖典中のみである。では、ゲノンの作品中には何を求めるべきかと言うと、正しく同一の原理を対象とするこれら聖典の所与の比較研究から出発して、不条理由に信じるのではなく、信じないことがもはや不条理であるが故に信じなければならないという気にさせないではない説得力を持った論理の展開である。したがって私たちが目指しているのは、聖典そのものの研究ではなく、聖典の研究から構築されたゲノンの論理の研究であり、それを可能な限り明快な仕方で浮き彫りにすることである。ついでに断っておくと、厳密には本論の主題はこの語の広い意味でのエゾテリスムであるとは言えない。聖典の文字（エグゾテリスム）の下に隠された意味（エゾテリスム）の解明ではなく、このエゾテリスムへの理論的なアプローチとしてゲノンによって表現された思想（この思想、いわばゲノニスム自体もまたエゾテリスムの語の語義の一つとして認められているのであるが³⁸）の闡明が本論の目的なのである。

要するに、本論は「一切実在の原理は本質的には一である」こと自体についてではなく、ゲノンがこの前提をどのように捉えていたのか、そしてそれから結果する存在原理と個々の存在との関係、神と人と世界との関係はどんなものであるのかを扱っているのである。もちろん、このように仮説から出発をしながらそれをそのままにしておいて、そこから導き出される論理の展開についてのみ考察するという姿勢に全く問題がないのではないだろう。しかしながら、実証的との盛名を恣にしている実験科学にしたところで、実のところは仮説に、それも日々変化していくあやふやな仮説に対する信仰でなくて何だと言うのだろうか。その根幹を成すかの再現可能性にしたところで、例えばある仮説の検証実験に百回成功したとして、そのことはこの仮説と合致する現象が百回発生したということを実証しているのに過ぎないので、百一回目に再び実験が成功すること、あるいは当の現象が他の仮説によってではなくこの仮説によってのみ説明が付くということ、ましてやこの仮説が正しいと

³⁸ Antoine Faivre, *L'Esotérisme*, *op. cit.*, p.5.

いうことを証明するものではないのは、正しく科学主義と評すべき先入見によって囚われているのでなければ自明であるだろう。それと比べれば、絶対的に再現不可能で一回的な現象である預言者の靈感によって成立した聖典の記述によって、それがユダヤ・キリスト教のあれ、イスラム教のあれ、ヴェーダーンタのあれ、道教のあれ、靈感の定義よりして不謬であるべき³⁹聖典との一致によって担保されたゲノンの「仮説」の方がはるかに実証的であるとは言えないだろうか。

だが、科学を仮説に対する信仰であると述べた当の私たち自身が⁴⁰、万古不易であるが故に、さらには語弊のある言い方ではあるが世界の始まる以前からの真理であることを本質とするが故に仮説の名が適当するのかどうかはともかくとして、最初に挙げたゲノンのエゾテリスムの前提に対して信仰を持っているのかいないのかを明らかにしておくことは、本論の意図を正しく理解してもらうためにも意味のないことではないように思われる。既に述べた通り、ゲノンの説は信じないことがもはや不条理であるが故に信じなければならぬ論理によって裏打ちされている。それを理解しているつもりでいることにおいては、こうしてわざわざ論文の主題にしようとしているくらいでもあるし、人後に落ちる私たちではない。しかるにそのことを信じているかと問われれば、何とも答えようがないのが正直なところである。護教論ではない本論を読んだ人もまた大なり小なり感じるであろうこのおぼつかなさは一休どうしたことなのだろうか。

さて、アリストテレスの一節に次のようにある、「可能なことがらとは、信じることができることがらである。しかしすでに起こったのではないことが、可能なことがらだとは、わたしたちはけっして信じない。これに反し、すでに起こったことは、明らかに可能なことがらである。なぜなら、不可能なことがらであったら、実際に起こらなかつたであろうから。⁴¹」始めに言うておかなければならないのは、ここで可能不可能の語が甚だ限定的な意味において、実際に起こったか起らなかったか、さらには実際に起こり得るか起こり得ないかという意味において用いられているということである。しかしながら、現実には、ある事柄が可能であるということと、それが起こる、つまりは現象として生じることとは区別して考える必要があるだろう。現象として起ころうが起こるまいが、人間によって信じることができようかできまいが、事柄自体の可能性が全く影響されるべきものでないことは、自然主義、人間中心主義によって惑わされていない限りは当然のことであろう。私たちの感覚によって捉えられる現象だけが可能である、という「われわれが『信じる』とい

³⁹ 例えば、不謬の教皇によって靈感の不謬性が説かれている回勅 *Providentissimus Deus* を見よ。

⁴⁰ 科学が仮説に対する信仰であるとして、それは仮説の真理に対する信仰なのだろうか、それとも仮説の功利性に対する信仰なのだろうか。もし後者であるとするならば、それは科学と呼ぶべきものではなくて、むしろ産業の一種であると考えられないだろうか。

⁴¹ アリストテレス『詩学』・ホラーティウス『詩論』、松本仁助・岡道男訳、岩波書店、1997年、44頁。

うことが、一切これに依りかかっているところの感覚への信⁴²は唯物論への信仰（あるいは迷信）を前提としているのであって、無批判にそれに与する道理はない。もちろん、アリストテレスの本意がこうしたものでないのは明らかであるから、このことを踏まえた上で彼の言を参考にすることにしよう。

「可能なことがらとは、信じることができることがらである。」言うまでもないことのようにもあるが、信じることができることがらはおしなべて可能なことがらであるにもせよ、上に述べたように可能なことがらはおしなべて信じることができることがらであるというわけではない。「すでに起こったことは、明らかに可能なことがらである」とは、すでに起こったことはおしなべて可能なことがらであるということであり、可能なことがらはおしなべてすでに起こったことであるということではない。「不可能なことがらであったら、実際に起こらなかつたらろうから」というのは、すでに起こったことはおしなべて可能なことがらであるということを行っているのであって、実際に起こらなかつたことはおしなべて不可能なことがらであるということではない。今はまだ起こってはいないが、やがて起こるであろう、あるいは起こるかもしれないことがらが、であろう、かもしれないと言えるのは可能であればこそである。ところでこのことがら、例えば歴史上の事実のような仕方においてすでに起こったのではないことがらが可能であると私たちはけっして信じることができないものであろうか。しかしながら、それが可能であると考えている時点で、私たちが大なり小なりその可能性を信じているのであることは明らかであろう。

このように等しく明らかにためにする理屈を弄したわけは、以下のことを言いたかったからである。実際に起こったのではないことがらを私たちが信じることができるのは、わたしたちがそのことがらが可能であると予測、あるいはむしろ想像するからであり、私たちに想像することができることがらはおしなべて可能なことがらであるということである。無論、可能なことがらはおしなべて私たちに想像することができることがらであるというわけではない。さて、「すでに起こったのではないことが、可能なことがらだとは、わたしたちはけっして信じない」にもかかわらずこうしたことが言えるのは、結局のところ、何らかのことがらを想像するということが自体が一種の現象であり、私たちの意識において実際に起こったことであればこそである。そして、さしあたりこのことこそが肝要なのであるが、想像と同様に信じることにもまた意識上に起こる心理学的な現象なのであり、現象である限りにおいて信じることの対象となり得るのは等しく現象的なことがらだけでなければならない。一応断っておくと、信じること類中の一種である信仰、あらゆる信仰がではなく、宗教的にいわゆる信仰の内の一部が、恩寵によって与えられたものであるにしても、話は変わらない。たとえ原因となるのが超自然的な、したがって超現象的な本性を有する要素であるにしても、結果として生じたり、もしかすると思い出されたりする信仰自体が、信者の意識に起こる現象であることに変わりはないだろうからである。

信じること自体が現象であればこそ私たちが可能であると信じることができるのは現象

⁴² ルクレティウス『物の本質について』、樋口勝彦訳、岩波書店、1961年、42頁。

的なことがらだけである。超現象的なことがらについては、そのいわば依り代である現象的なことがらを介して始めてそれが可能であると信じることができるが、だからと言って現象的なことがらから切り離された超現象的なことがらが直ちに不可能であるというわけではない。私たちが可能であると信じることができないものには二種類あって、本質的に現象を絶しているために信仰や想像といった私たちの内に起こる現象によっては捉えられないことがら、そして本当に不可能なことがらである。本当に不可能なことがらというのは、純然たる空無のことである。要するに、不可能なことがらとは、あるいは可能なことがら以上のことがらであるか、あるいはそれ以下のことがらであるかであるが、何物でもない無については、それを介して捉えるべき現象が存在するべくもないから、と言うよりもむしろ無には現象として起こるべき何物も含まれてはいないのだから、論じる術もない。

私たちが可能であると信じることができるのは現象的なことがらだけであることの結果として、あることがらが可能であると信じるとき、たとえそれが本性の上では超現象的なことがらであるにしても、私たちはいきおい現象的なことがらとして捉えないではない。そうした経緯は、例えばあらゆる *idéologie* が結局のところはむしろ *idologie*、アイデアではなくアイドルを志向するという直ちに確認可能な事実によっても明らかではあるし、さらにはまた宗教における擬人主義や偶像崇拜への傾向もまたそのことを如実に示している。

では、私たちが本論において取り上げるつもりであるエゾテリスムへの「信仰」、原理の一元性の前提の場合はどうだろうか。「一切實在の原理は本質的には一である」、このことは既に述べたように、経験の、結局は同じことであるが現象の彼方にある超現象的なことがらであって、それ単体では私たちには可能であると信じることができない。私たちが可能であると信じるのは、「時間と場所の状況に適合するべく際限なく変化をする」その外的表現であり、それはあるいは大なり小なり擬人主義的な神という形をとったり、あるいは天や道といったより抽象的な形を取ったりするわけであるが、これらの形の下にある一元性の「教義はあらゆる場所あらゆる時代にあって同一で、原理として不変で、偶然的な次元の適合にしか影響を与えることができない多数性、変化からは独立している」とゲノンと言っているわけである。したがって、一なる原理をそれ自体として信じるのではなく、私たちが信じているところのその多なる形、神道であれ仏教であれキリスト教であれ何でもいいが、それを通じて彼方なる原理の一元性を知るべく努めることが問題となっているのである。ゲノンによって述べられ、本論において私たちが明らかにしようとしたのは、原理から私たちを含めた顕現世界へと至る演繹の過程である。最終的にゲノンの前提を受け入れるのか、あるいは受け入れないのかについては、自らの信じる伝統、原理の多なる形から原理へと遡る帰納による各人の判断に委ねられている。

例えば、カトリック教の伝統に帰依するマリー・フランス・ジャムのゲノンを題材とした博士論文から言葉を借りて言い換えれば、「《伝統的エゾテリスム》はそれが一切宗教の本質そのものとして措定する本質的には一元論的な前提から出発し、それ自身の範疇を〔・・・〕啓示された所与に、キリスト教的な神の体験に投影する。結果として、それらから

は特性が取り除かれ、一方ではエグゾテリスムの相対主義、他方では、そして一等まじな場合においては不完全な実現、ないしはシンクレティズム的再解釈の果て、いずれもが原型となる同一の霊的道の軌跡の中に含まれる非人称的な同一の形而上学を決定的に枢軸とするその他多くと同価値の現象学的な切子面であるに過ぎないものへと還元されることになる。⁴³」見ての通り、マリー・フランス・ジャムはゲノンの作品をカトリック教とは相容れないものとして、絶対的であるべきものを相対化する思想として批判的に捉えているので、もちろんシンクレティズムの論難などは本論の中で不当なものであることが明らかにされるであろうが、そしてキリストの啓示だけを唯一無二のものに見なす彼女の信仰は、どこがカトリック（普遍的）なのだろうかと首を傾げたくはなるものの、それはそれとして尊重されるべきであろう。いずれにせよ確かなこと、そして始めに銘記しておくべきことは、彼女の本の序文を書いたゲノニアンが述べているように、「人類はその全体において時代を通じて超越的な神性を志向している」、「したがって人類にはこの語の極めて広い意味での《信仰》がある⁴⁴」ということである。

*

こうした一神教、より本論の文脈に沿った言い方に直せば真理は一つであるという主張に対して、そんなことはなくて真理は多数あるのだという考え方もあるだろう。もちろん既に述べたように私たちがしようとしているのは護教論ではないので、それに対してさらに反論しようというのではなくて、むしろ私たち自身の立場を明確にするためにも、そのことについて少しばかり付言しておこうと思う。

言うまでもなく、寛容の美名にかこつけた真理の追求の放棄、相対主義的な蒙昧主義については問題にならない。その上で、真理が一つであるという主張に対する、真理は多であるという主張を前にするときになかはずく考えなければならないのは、はたしてそれぞれの主張にあって真理の語は同一の対象を指しているのだろうかということである。私たちが真理は一つであると言うとき、この真理は万物の原理としての第一原因を指している。では、第一原因は複数あり得るだろうか。読んでもいない本のことをこんなふうに言うのは不誠実であると分かってはいるものの、**First Principles** の表題を見るにつけ、この複数形をあえて付けたハーバート・スペンサーに私たちは反発を禁じ得ない⁴⁵。複数の **first**...

⁴³ Marie-France James, *Esotérisme et christianisme autour de René Guénon*, *op.cit.*, p.16.

⁴⁴ Jacques-Albert Cuttat, « Préface », in *Ibid.*, p.7.

⁴⁵ ゲノンの署名を冠する著作の中にも、例えば René Guénon, *Precisazioni necessarie*, Il cavallo alato, Padova, 1988, p.75.にも、複数形の第一原理が登場するのではないかという反論があるかもしれない。これについては、書き間違いや印刷ミスの可能性は措くとして、あるいは相対的な意味で第一原理と言っているのかもしれない。余り正確な物言いとは言えないが、飽くまで相対的な意味でならそれも可能ではあるだろう（錬金術における *materia prima* は、この相対的な意味での第一の修飾語の好個の例である）。しかしながら、

少しく脱線しているような印象を与えるかもしれないが、このこととの関連で思い起こさないではいけないのは、OED の **protagonist** の項目における議論である。「劇の主役。それにちなんで、物語などの筋における主人公。複数形も可、演劇、物語、競技などにおける主導的な人たち。複数形を不条理な用法とするファウラーの分け方は [···]、ギリシャ語 $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ 、**first** からの派生が複数形を排除しない、そして単数の限定は厳密には古代ギリシャ演劇の文脈においてのみ妥当するという根拠に基づくに、異論の余地がある。⁴⁶」では、ファウラーの方ではどう述べているのかというと、「ギリシャ語 $\pi\rho\omega\tau\alpha\gamma\omega\nu\iota\sigma\tau\eta\varsigma$ は劇の主役を演じる俳優を意味する——何らかの事につけて最も目立つ人物への比喩的な応用を容易に可能にする意味である。**deuteragonist** と **tritagonist** が二番手、三番手の役を演じるのであって、複数で **protagonists**、あるいは第一の **protagonist** と言うのは不条理である [···]。正しい意味で用いられた **protagonist** と出会うことは今や稀である。⁴⁷」

二番手、三番手を言い表す **deuteragonist** と **tritagonist** の語の存在によって、「単数の限定は厳密には古代ギリシャ演劇の文脈においてのみ妥当する」ことを認めたときから、この **protagonist** の語の「比喩的な応用」は、それが「古代ギリシャ演劇の文脈において」有するそもそもの意味に準じるべきではないのかと思われる。無論のこと OED の権威に抗弁する権利を持たないとはいえ、やはり私たちは $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ 、**first** の複数形に対して違和感を覚えないではないのである。その原因は結局のところは、「最上級は常に独一である。二つの最上級を思い描くべくもないだろう。最上級の文法的複数は、それらのそれぞれをその種において独一であるとみなしているのである。⁴⁸」に尽きている。「その種において」、つまりはこの場合で言えば同一の劇や物語において独一であればこそその **protagonist** であると私たちは思うのである。

カルデロンの『世界大劇場』では神は作者であるに留まり世界の舞台には直接的には参加をしないが、この演劇の象徴によって神の創造をではなく原理の顕現を表すとするなら

真の一なる第一原理からするときには、それらはいずれも、機会原因とは言わないにしても、少なくとも第二原因であるのでなければならない。他方で、私たちはむしろこの複数形は、イタリア語で発表された件のゲノン作品の実現に携わったジュリウス・エヴォラの思想を反映しているのではないかと考えている。ここではエヴォラを論じるべくもないのではあるが、バラモンに対するクシャトリアの、聖職者に対する王権の独立を主張する（そして、この点においてゲノニアンとしては異端なのであるが）彼の考えの中には、大なり小なり二元論的な要素が存在しないではないのだから。

あるいは、*Id., Psychologie, Archè, Milan, 2001, p.195, 196.*にも複数形の第一原因の用例があるが、この作品が 32 歳頃と若年期の作になるという点、さらにコレージュでの講義のための草稿である点を考慮に入れなければならない。後年の彼であれば、むしろ普遍的原理と書いていたに違いない。

⁴⁶ *The Oxford English Dictionary*, vol.XII, Clarendon Press, Oxford, 1989, p.675.

⁴⁷ H. W. Fowler, *A dictionary of modern English usage*, Clarendon Press, Oxford, 1965, p.489.

⁴⁸ Abdul-Hâdî, *Ecrits pour La Gnose*, Archè, Milan, 1988, p.10, n.1.

ば、単一原理は正しく protagonist、同語反復的な言辞をあえてするならば唯一無二の protagonist でなければならない。ただ、この原理は無数の *personna* を纏って登場するのであるが、筋に応じて異なる *personna* を着けているにしても、やはり同一の protagonist であることに変わりはない。原理が多であると主張することは、あたかも *personna* と *personnage* を混同するかのごとくではないだろうか。

*

前置きの最後に、そして最後になったのは結局のところ偶然的でさして重要なことでもないからであるが、私たち自身のことについて少しかだけ述べておきたいと思う。フランス文学の研究から本格的にエゾテリズムに打ち込むに至った次第については、おそらくは何ら特別なところはない。ジャン・リシェの何だかよくは分からないが凄く占星術による作品論に感動し、オーギュスト・ヴィアットやレオン・セリエのむしろ歴史的な研究を経て、まずは十九世紀オキュルティズムに親炙するに至った人たちは決して少なくないだろう。実際、エリファス・レヴィにせよスタニスラス・ド・ガイタにせよ、あるいはファーブル・ドリヴェにせよサン・ティーヴ・ダルヴェードルにせよ、十九世紀の名だたるオキュルティスト、エゾテリストたちは同時に詩人でもあったから⁴⁹、彼らの作品と文学との親和性は高い、と言うよりもむしろ、彼らは文学作品の延長線上においてアルカナを論じているわけで⁵⁰、こちらとしても文学研究の延長線上において近づき易い道理である。したがって、当初エゾテリズムに対する私たちの関心は文学的な、あるいはむしろ猟奇的な、酷い表現ではあるが *fou littéraire* に対するようなそれであったことは否定できない。確かエリファスの言葉だったと記憶しているが、偉大なことがらを推し量る術を知らない人は奇妙なことがらに熱中するのである。

そして、この偉大なことがらと私たちはルネ・ゲノンその人において出会うこととなったのであるが、それは思いもよらない変化を私たち自身に対して及ぼしたことであった。修士論文においてピエール・ド・マンディアルグの作品におけるエロティックなモチーフを取り上げた私たちが、博士論文で原理や存在について考えることになったのである。エロティズムからエゾテリズムへの回天が成ったのである。

*

⁴⁹ しかしながら面白いのは、オキュルティズム発祥の地であるフランスは、英文学におけるイエイツ、ドイツ文学におけるマイリンクのように、文学者としてもオキュルティストとしても傑出した作者を遂に生み出すには至らなかったことである。もちろん、ペラダン、シュレー、レルミナ、ヴィクトル・エミール・ミシュレと人物がいないではないが、オキュルティズムとは無関係に彼らの作品を読む人が今日どれだけあるだろうか。

⁵⁰ ガイタがエリファスの著作に親しむきっかけを作ったのはカチュール・マンデスで、彼は『高等魔術の教理と祭儀』の作者の文章の美しさ故に一読を勧めたのであった。

以上でエクスキューズは終わりである。もはや特に断ってある場合（とりわけ脚注の中で）を除いては「私たち」は問題とならない。以降私たちは原理の一元性とその顕現に関するゲノムの論理の展開のできる限り忠実な注釈者としての役割に徹するつもりである。

序論

「われらは彼に詩を教えたことはなく、それは彼にはあつてはならない。」

コーラン, XXXVI, 69.

「この教えはまさに太古の教えとして、神話の語り部たちや立法者たちから、詩人、哲学者へと受け継がれています。」

プルタルコス

「一介の《東洋学者》ではなく、ヒンドゥー教徒ならばグルと呼んだであろう人⁵¹」、ルネ・ゲノン（1886-1951）は、あらゆるグルが多かれ少なかれそうであるように、薫陶を受けた人々をして最大級の賛辞をもって称えさせないではおこななかった。その人物を評して言う、「中世末葉来、西洋に出現した最も偉大なる知性の師⁵²」、その作品を評して言う、「中世末葉来、西洋に出来た最も重大なる知性上の事件⁵³」、あるいは言う、「近代意識の前に

⁵¹ Ananda K. Coomaraswamy, « Sagesse orientale et savoir occidentale », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, p.197. 姓名を見れば分かるようにクマラスワミの父親はインド人であったから、この言にはなかなか説得力があるだろう。

⁵² Paul Chacornac, « La Vie simple de René Guénon », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, p.333.

⁵³ Jean Reyor, « De quelques énigmes dans l'oeuvre de René Guénon », Jean-Pierre Laurent (sous la dir. de), *Cahier de l'Herne René Guénon*, L'Herne, Paris, 1985, p.136. ところで、ゲノンにとって中世の終焉を画するのは、十四世紀の初頭、フィリップ美王の指喉による神殿騎士団の掃滅に端を発する西洋自身の伝統の喪失、及び東洋の伝統との交渉の途絶の始まりである（例えば、René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, VEGA, Paris, 1947, p.82.）。よって「中世末葉来」というのはゲノニアンらのつもりではおそらくダンテ以来と解するべきであろう。現に、正系のゲノニアンの一人は言っている、「ゲノンの教えが伝統的見地よりして妥当に理解され《位置付けられる》であろうは、ひとえに次元を同じうするその他の教え、例えばダンテのそれとの類比によってであろう。」（Charles-André Gilis, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, op. cit., p.23.）

さらには、件の中世の終焉には現代におけるゲノン作品の登場と歴史周期的関係があると言う人もある。「1914年以來、つまりは1314年の悲劇から600年の後、彼（引用者注、ゲノン）は世界が陥りつつある深淵をありありと看取することになる」（Denys Roman, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, Editions Traditionnelles, Paris, 1982, pp.15-16.）。とは言え、戦争へは行かなかったゲノンが1914年に書いた作品の中で現代世界への警鐘と取れるのはせいぜいがベルクソンを批判した一文くらいで、後はフリーメイソン関連の、それもかなり特殊な性質を帯びた文章が主である。よって、ゲノンとの関係において600年を云々するのであれば、取るべき起点は、ジャック・ド・モレー以下の神殿騎士が処刑された1314年ではなく、神殿騎士団の廃止を宣告した教皇勅書 *Vox in excelso* が発布された1312年3月22日であるように思われる。実に、1912年2月号をもって編集長を務めていた雑誌『グノーシス』の刊行を打ち切ったゲノンは、以後一切のオキュルティズムと袂を分かち、真にオリジナルな作者として立つことを始めたのである。ちなみに、

現出した最も輝かしい知性の奇跡⁵⁴」であると。個人崇拜の極み、果てはマフディの、終末に降臨するメシアの予型であったというのがとき気宇壮大なる説まで現れた⁵⁵。当然、私たちがこの場所で考えてみたいと思うのは、もしそうしたものが存在するとして、彼の救済論的終末論的な役割ではない。と同時に、いわゆるグルの役割、フランス文学とも因縁のある例を挙げるのであればグルジェフのそれのような役割でもない。何故ならば、ゲノンがグルと呼ばれ得るのはそうした意味においてではないからである。ではどういう意味でなのか。それについては、今しがた引用する機会があった正統に連なるゲノニアンの一、ジャン・レヨールの言に耳を傾けるに如くはない。すなわち、「私はルネ・ゲノンが伝統に関する重要な役割を任じられていたということを確認している。東洋の重要な三つの伝統の教えを基礎として、永劫普遍の伝統の諸原理を明快に、公的な仕方で再び闡明する任務とでも定義しておきたい役割をである。⁵⁶」

伝統はゲノン作品の中核を成す概念であるから、早速簡潔な説明を加えておくことにしよう。それは「一切の民族の聖典中に包蔵されている正系なる伝統」、「それぞれの人種、それぞれの時代に適合するために纏う形式は様々ではあるが、現実には遍く同一である伝統⁵⁷」を指している。ここに言う伝統の超越的一元性は、ゲノン、および彼を嚆矢とする思

ゲノンの最初の著作『ヒンドゥー聖教研究序説』が出版されたのは1921年、ダンテ没後600年目のことであった。

⁵⁴ Michel Vâlsan, « La Fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », *Études Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, p.218.

⁵⁵ Jean Robin, *Les Sociétés secrètes au rendez-vous de l'Apocalypse*, Guy Trédaniel, Paris, 1985.

マフディはムハンマドの血を引くアラブ人でなければならないはずなので、予型を持ち出すにしても、この説を正当化することはなかなか難しく思うられる。

⁵⁶ Jean Reyor, *Sur la route des maîtres maçons*, Editions Traditionnelles, Paris, 1989, p.15.

東洋の三つの伝統とは、ヒンドゥー教、イスラム教、道教を指している。再び闡明すると言っているわけは、永劫普遍の伝統についての認識は近代西洋文明においては失われてしまったとされているからである。「ルネ・ゲノンの寄与は主として東洋の形而上学的教義の総合的論述に存していて、その目的とするところは、知的な資格を備えた西洋人に彼ら自身の伝統の最深奥を再認識し、ある程度において新たに知らしめたいという思いを喚起するにあつた。」(Id., « Avant-propos », in René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Editions Traditionnelles, Paris, 1954, pp.VII-VIII.)

⁵⁷ René Guénon, *Mélanges*, Gallimard, Paris, 1976, p. 178.

そして、「ゲノン作品は、その本質を成す点の一切に関して、あらゆる伝統において《検証》されることができる。」(Jean Reyor, *Sur la route des maîtres maçons*, op. cit., p.274.) 伝統とは諸々の聖典中に認められる教えであり、聖典とは元来神の啓示、神の言葉である。してみると、伝統とは、およそ人間の思惑から独立した絶対的な真理の表現でなければならない。それによって検証が可能であるからには、ゲノン作品は、仮説に基づく実験科学などよりもはるかに実証的であるとも言えるだろう。「時を超えた《靈的伝統》を肯定すること」、この肯定は「私たちにとっては極めて《実証的》なものに相当している」(René Guénon, *Articles et comptes rendus*, t.I, Editions Traditionnelles, Paris, 2002, p.116.)。上に言う「検証」の一例を挙げておこう。「私はイスラム教エゾテリストとゲノンの著書とを並行して研究した。ヒンドゥー教の術語に不案内の私には彼の形而上学論を辿って行く

潮（しばしばエゾテリズムの語をもって称呼される）の教説の根幹となっていて、例えば『宗教百科事典』「エゾテリズム」の項には、「いわゆる永劫主義の言説、とりわけ伝統主義派による宗教研究（例えばルネ・ゲノンやフリトジョフ・シュオンの作品における）のそれにあつてエゾテリズム（エゾテリズムより好んで用いられる）は、諸宗教の超越的一元性——ときに原初の伝統と呼ばれる——並びにそれを取り戻すため試みるべき方途が存在することを説く教義を言う。⁵⁸」とある。ただ、誤解のないように付け加えておくと、「原初の伝統」は、その名からして直ちに諒解されるであろうことではあるが、キリスト教だとか神道だとかといった個別の伝統の一切が「それぞれの人種、それぞれの時代に適合するために纏う形式」としてそこから生じた大元の伝統のことである。様々な形式の下、この伝統が「一切民族の聖典中に包蔵されている」のであり、「ヒンドゥー教においては、何らかの個人に対して当の個人自身の奉じる聖典の理解を助ける人が真の教師とみなされる。⁵⁹」この意味において、ゲノンはグルであったと言われているのである。

本論が主題とするのは、彼の作品の特にこうした役割との関連において捉えられた側面であるということになるだろう。にしても、ある作者が文学研究の対象となり得るための要件とははたしてどのようなものなのだろうか。文学史の便覧にしばしば認められはするものの⁶⁰、さりとて文学者とは称するべくもないゲノンという人物の作品研究の劈頭に当たって⁶¹、この問題について一応は考えてみることは是非とも必要であるように思われる。彼の文章ははたして文学的見地からの鑑賞に堪えるであろうか。エゾテリズム研究者ルネ・アローは言う、「私の知る限りでは、文学において——この語の厳密な意味でのフランス文学を言っているのであるが——象徴的直観をかくまで多面にわたって繰り延べた作者は少ない。形式の面においてさえなかなか類を見ないものがある。例えば、いささか重たげな文体を持つゲノンの外観上の厚ぼったさは、純乎として濃密な真実を髣髴させるべく構築されているのである。⁶²」あるいは、作家ゴンザーグ・トリュクは言う、「実に見事に教

のは必ずしも容易ではなかったが、理解できたわずかばかりのことがらはスーフィズム書の解明において思いもかけないほどに助けとなった。そしてこのことは伝統の一元性に関するゲノンのテーゼを確証している。」(El-Hajj Abderrahman Buret, « René Guénon et la Voie de l'Islam », *France-Asie*, t.VII, n.80, janvier 1953, p.1169.)

⁵⁸ *Encyclopedia of Religion*, vol.4, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, Detroit, 2005, p.2843.

⁵⁹ Ananda K. Coomaraswamy, *What is civilisation ?*, Lindisfarne Press, Great Barrington, 1989, p.29, n.18.

⁶⁰ ゲノンを文学史上の一登場人物として数え上げた最初の例は、別段網羅的な調査をしたわけではないから確実には言えないが、私たちの知る限りでは、アンリ・クルアールの『フランス文学史』である (Henri Clouard, *Histoire de la littérature française*, t.II, Albin Michel, Paris, 1949, p.531.)。ただ、これに対してゲノンは書評の中で批判的な感想を述べている (René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme*, Editions Traditionnelles, Paris, 1968, pp.280-281.)。

⁶¹ 「私たちの知る限り、私たちはジャーナリストでも《文学者》でさえない」。(Id., *Le Théosophisme*, op. cit., p.463.)

⁶² René Alleau et Marina Scriabine (sous la dir. de), *René Guénon et l'actualité de la*

えを説く彼の文体はまるで教師の文体ではない。分析、分離、詳説、闡明しながら、傍目にも勝手知ったる道のりを恬然として歩み続けていく文体である。それでいて彼はこの道のりに変化を付け、奥義を潜めた玄妙なるかの地平線に向かって眺望を開く術を心得てもいる。分析ないし教授するに、精緻な弁証法の中にも甚だしい精彩甚だしい節制を、いかにも確実いかにも整然たる運動をもってする彼は、遂には一種の雄弁の域へと至る。⁶³最後に、典礼学者ノエル・モーリス・ドニ・ブーレは特にゲノンの三作品を取り上げて言う、「ここにあっては、絶頂を極めた思想が結晶さながらの、あるいはより正確に言うなればダイヤモンドさながらの、稠密かつ硬質でいて鮮烈な言語でもって表現されている。これらの著書はフランス哲学の文体の誉である。⁶⁴」

今、他にも引くべき類例の数多ある中から標本として挙げた三文を見れば、殊更事々しく言うまでもなく、文学研究の題材としてゲノンを選ぶにさしたる支障はないかのごとくである。こと文体に関しては上の三者より以上の権威を有しているであろうレーモン・クノーに至っては、ゲノンの文体をプルーストのそれになぞらえはしなかつただろうか⁶⁵。しかし、一考すべき問題は作品の外観にではなく、むしろ制作態度の方にある。ゲノンを批判してエリアーデは言う、「特定の芸術作品や近代文学に対するあの不可解な軽蔑も私は好きません。彼をして、例えば、“伝統”の見方、より正確にはゲノンの見方によってのみダンテは理解され得ると信じ込ませたあの優越感も好きません。しかるに、明らかにダンテは極めて偉大な詩人です。ですから彼を理解するには、詩を愛さなければなりませんし、殊に広大なる彼の詩世界を知悉しなければなりません。⁶⁶」この批判がもし真真正正射ているのだとするならば、ゲノンを研究の対象とすることは、私たちにとって、何より泉下の彼にとって、不幸な結果にしかならないであろう。正味のところはどうかのだろうか。

芸術と象徴

エリアーデが中世の建築家たちの言葉 *Ars sine scientia nihil*. 「知なき術は無である。」を知らなかった、あるいは忘れていたとは考えづらいが、それはともかくとして、こと普遍的な真理に関しては、大聖堂の建設によって *ars* と *scientia* とを兼ね備えていることを

pensée traditionnelles, Archè, Milan, 1980, p.51.

⁶³ Gonzague Truc, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, pp.339-340.

⁶⁴ Noël Maurice-Denis Boulet, « L'Esotériste René Guénon souvenirs et jugement (suite) », *La Pensée catholique*, no 78-79, 1962, p.139, n.3.

⁶⁵ Raymond Queneau, *Journaux 1914-1965*, Gallimard, Paris, 1996, p.852.

⁶⁶ Mircea Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe*, Belfond, Paris, 1978, p.170.

ただ単に批判的な受容には留まらないエリアーデへのゲノンの影響については、 Claudio Mutti, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, traduit par Jean Delorme, Editions Akribieia, Saint-Genis-Laval, 2002, pp.39-58.を参照。

遺憾なく証明してのけた建築家たちの言に耳を傾けないわけにはいかないだろう⁶⁷。であるからには、エリアーデがダンテに関して言うように、*scientia* と *ars* とを切り離して考えなければならぬとすれば、二つに一つである。文学は芸術ではないか、あるいは文学は無であるか。しかし、後の方の可能性については始めから排除して掛かって差し支えないだろう。何故ならば、何物でもないものについて思考することはできないし、いわんや論じることなどできようはずもないからである。あるいは、無を無視できる程度のものというような意味で捉えることもできようが、そうだとするならば文学研究など成り立ちようがなくなってしまう。では、文学は芸術ではないのかと言えば、それもまたあり得ないであろう。何故ならば、文学は芸術としての特徴を備えているからである。

そもそも芸術とは何だろうか。ゲノンによれば、「芸術は美の表現、あるいは表象と定義され得る。故にその目的は、人間にある種の快樂を、美学的快樂と称され得る、賛美の感情を常に伴う快樂をもたらすことに存する。⁶⁸」そして、「賛美の感情と呼ばれるある種の特殊な感情を引き起こすものに美の名が与えられる⁶⁹」のである。さて、「美学的感情は主として視覚と聴覚によって私たちにもたらされる感覚と結び付いている。かくして、芸術は二つの組へと大別される。形と色を用いる視覚の芸術、あるいは造形芸術（建築、彫刻、絵画）と、音楽の音であれ言語の言葉であれ音を用いる聴覚の芸術、あるいは音声芸術（音楽、詩、文学）とである。⁷⁰」極めて明確な説明であるから特に付け足すようなこともないが、強いて言えば気を付けておくべき点の一つがある。日本語で美感と言ってしまうと曖昧になるが、芸術がもたらすのは美的感情であって感覚ではない。美と芸術は心理学の対象ではあっても、生理学の対象ではないのである。

ところが一方で、「伝統的芸術は、特定の心理学者らの愛好する表現を借りれば《遊び》、あるいはただ単に特殊な快樂の一種を人間にもたらすための手段では確かにない⁷¹」のだと

⁶⁷ *Ars sine scientia nihil* のエゾテリックな意味については、Ananda K. Coomaraswamy, *Selected papers*, vol.I, Princeton University Press, Princeton, 1977, pp.229-232. を参照。あるいは、わざわざ中世の言葉など持ち出すまでもなく、リベラル・アーツの語を思い起こしさえすれば十分であったかもしれない。この語は、*ars* が「真の知識を含意し、言うなればそれと一体を成していた」（René Guénon, *Mélanges*, *op. cit.*, p.102.）ということを実に示している。

⁶⁸ *Id.*, *Psychologie*, *op. cit.*, p.223.

「美学的」の語にも注意が必要である。「美学とは、しばしば主張されるのとは異なり、別個の科学ではない。現実にはそれは心理学の一部分、しかも相当副次的な部分であるに過ぎない。名称によっても示されているように（引用者注、*esthétique* の語源は五官による知覚を意味するギリシャ語である）、それは本来は感受性の心理学に関わっていて、単なるその特殊な一章を成しているばかりである。」（*Ibid.*, p.221.）

⁶⁹ *Ibid.*, p.222.

⁷⁰ *Ibid.*, p.224.

⁷¹ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.105.

「伝統的」とは、当然、既に挙げたような意味において理解された伝統の精神に、オーソドクシーに則ったというような意味であり、その対義語は近代的である。例えば、伝統的芸術に対する近代的芸術とは、「特殊な快樂の一種を人間にもたらすため」だけの芸術、い

いう。伝統的芸術もまた芸術であるからには、先に挙げた芸術の定義を満たすのでなければならぬわけであるが、いったいどのようにして折り合いを付けたものだろうか。結局のところ、快樂をもたらすのかもたらさないのか。だが実を言うと、「ただ単に」の語が示唆しているように、この矛盾は見せかけであるに過ぎない。先に引いた箇所と重複するところも一部あるが、芸術の区分との関連でゲノン⁷²は述べている、「それら（引用者注、諸々の芸術）のそれぞれが、あるいは視覚に属する、あるいは聴覚ないし音響に属する形式によって、特定の真理の表現に適合した象徴的言語のごときものを構成するのでなければならない。それが《造形芸術》と《音声芸術》の二組への普通行われている芸術の区分の所以である。⁷²」この「象徴的言語」としての知的性質こそが、芸術における *scientia* に相当することになるだろう。だが、同一人中に共在しながらも感情と知性とがおのおのの地位と役割とを異にするように、同じい芸術作品中に認められるものではあれ、美学的感情と象徴的言語とは、完全に分離されてはならないけれども、截然と区別はされる必要がある。「芸術は象徴的性格を呈することができるが、そのときシンボリズムはいわゆる芸術に付け足された要素、常に芸術そのものとは異なる次元にありながら、言うなればそれに重ね合わされた要素であるだろう。その証拠に、この象徴的要素の重要性は純粹芸術へと払われる顧慮に反比例すると言えよう。何故ならば、そこには知性の感情性に対する優越の徴が見られるからである。⁷³」純粹な芸術作品、芸術としての芸術作品がひとえに美学的感情をもたらすことを目的とするのに対して、象徴的言語としての芸術作品の目的はというと、「それらの作品は、なかんずく瞑想の《足がかり》、可能な限り深く広い理解のための《支点》となるためのものである⁷⁴」。そして、これが特に文学との関係についても当て嵌まるということは、例えば、『ラーマーヤナ』や『マハーバーラタ』について述べられた、「それらを《文学》とは全く別のものとする深い象徴的な意味⁷⁵」、あるいは騎士道物語に

いわゆる芸術のための芸術、*ars sine scientia* そのものであるだろう。こうした芸術に対しては、なるほどエリアーデの言うように、ゲノンは軽蔑の態度を隠さなかった。

⁷² *Ibid.*, p.104.

象徴もまたゲノン作品の鍵となる言葉の一つである。「広義には《象徴》の語は、言辞によるものであれ図像によるものであれ、ある教義の形による表現の一切に当てられる。言葉の役割、存在理由はひとえに観念を象徴すること、つまりは結局のところは、観念について感覚可能な、それも純然アナロジーに基づいた表象を可能な限り与えることに存するのである。このようにして理解されたシンボリズムは、観念ないし超感覚的な事物の徴として構築された形ないしイメージを用いることに他ならず、言語はその個別の一事例であるに過ぎない」（*Id.*, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.107.）。

⁷³ *Id.*, *Psychologie*, *op. cit.*, p.225.

⁷⁴ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.104.

「瞑想の《足がかり》」としての芸術、造形芸術と音声芸術は、ゲノンの念頭にあっては、それぞれヤントラとマントラに対応していたに違いない。

⁷⁵ *Id.*, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.190.

『ラーマーヤナ』も『マハーバーラタ』もただの叙事詩、ただの芸術作品ではなく、スムリティ（聖典の注釈、東亜にいわゆる緯書）に数えられている。

附言しておく、ゲノンの言う象徴、シンボリズムは文学流派の名称としてのそれとは何

ついでに「中世エゾテリスムの文学上の大いなる表れの一つ⁷⁶」といった表現によっても明らかであるだろう⁷⁷。

ダンテのエゾテリズム

一般論についてはこのくらいにして、特にゲノンの作品『ダンテのエゾテリズム』とそれに対するエリアーデの批判へと話を戻すことにしたい。しかし、ゲノン自身の言い分を検討する前に若干指摘しておきたいことがある。実のところ、エリアーデの言は当のダンテの次の記述と矛盾しているかのごとくなのである。「娯楽のため或は利益のための哲学は、真実でなく、単に偶然的なものに過ぎない。それ故に、或る娯楽のゆゑに、或るその方向において智慧に対して友情的である何人をも、真の哲人と称すべきでない。たとへば『カンツォネ』をつくり、これを学ぶことを楽しみ、また修辞学あるひは音楽を学ぶことを楽しんで、すべて智慧の肢体であるところの他の学芸を回避し放擲する多くの者のごときこれである。⁷⁸」⁷⁸「明らかにダンテは極めて偉大な詩人です。ですから彼を理解するには、詩を愛さなければなりませんし、殊に広大な彼の詩世界を知悉しなければなりません」、もちろんそれはそうなのではあろうが、しかしながら彼にとっても彼を読む人にとっても最も重要であるのは「『カンツォネ』をつくり、これを学ぶことを楽し」む者としてのダンテではなく、「すべて智慧の肢体であるところの他の学芸」を修め、「智慧に対して」、「愛を燃す永遠の光、はや汝の智の中にかがやく⁷⁹」とベアトリーチェについて歌われているこの

らの関係もない。「《シンボリズム》の語の単なる《文学的》濫用については、論じる価値だにないのは自明である。」(Id., *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, Paris, 1945, p.155, n.3.)「シンボリズムと詩(少なくとも近代人がこの詩を理解している仕方においては)確かに全くの別物である」(Id., *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.II, Editions Traditionnelles, Paris, 1964, p.155.)。それは彼にとっては一個の近代的芸術に過ぎなかった。

⁷⁶ Id., *L'Esotérisme de Dante*, op. cit., p.35.

⁷⁷ 参考として、ここで簡単にイヴァン・アゲリ(イスラム名アブドゥル・ハジ)による芸術の定義についても見ておきたいと思う。ゲノンにスーフィズムのイニシエーションを受けた文字通りのグルにして、バル・エポック北欧画壇にあってムンクと並び称される画家でもある彼の見解は、二重の資格において勘案される権利を有しているからである。彼の定義は何やらニコラウス・クザーヌスを想起させる。すなわち、芸術とは「有形の現実性における相補う対比の結合による神への漸進」(Abdul-Hâdi, *Ecrits pour La Gnose*, op. cit., p.42.)であるという。意味が取りにくいであろう「有形の現実性」というのは、さしあたり私たちの生きる物質的世界であると考えればよい。「この世界は《アラムル・アスダード》、対比の世界であり、なればこそ事物であれ事実であれ現象の研究は、それらを存立させる相補う対比の識別から始まる。」(Ibid., p.32.)もちろん、具象と抽象、量と質、空間と時間など対比は際限なくあるわけだが、今の場合で言えば、とりわけ感情と知性であるだろう。神とはおよそ一切の二元性の彼方なる一なるものの謂いである。

⁷⁸ 『ダンテ全集』、第5巻、中山昌樹訳、新生堂、1925年、287-288頁。

伝統的芸術が「遊び」では断じてないという先に引いたゲノンの記述も思い出されたい。

⁷⁹ ダンテ『神曲(下)』、山川丙三郎訳、岩波書店、1958年、37頁。

智慧、のみならずベアトリーチェそのものであるこの智慧⁸⁰、それに対して「友情的」である「真の哲人」としてのダンテである、上の『饗宴』の一節はそのように解するべきではないだろうか。

あるいは、作品を詩として鑑賞することが、それについて可能であるだろうその他一切の解釈を行うに当たっての絶対条件であると考えべきだとエリアーデは言っているのだろうか。換言すれば、すぐ後に再び触れることになるだろう著作の持つ四つの意味の内の第一、「すべての自然的あるひは人為的事物において、まづ基礎がつくらるるに非ざれば、進みゆくことが不可能であること、たとへば家におけるがごとく、また学究におけるがごとくであるからである。それ故に、解釈は智識の築造であり、そして字義的解釈は、他のもろもろの意味、殊に譬的意味の基礎であるがゆゑに、これに来るまへに、他のもろもろの意味に到ることが不可能である。⁸¹」とされている字義的な意味ははたして詩的な意味と同義であろうか。既に述べたところと照らし合わせて見れば、直ちにそうではないことが諒解されるであろう。芸術としての芸術、詩としての作品が賛美の感情をもたらすことを主眼としているのに対して、字義的なそれを出発点とする「解釈は智識の築造」、つまりはある階層から別の階層へとアナロジーによる象徴的解釈を積み重ねていくことを目指しているのだから。

さらに、一般に行われているのとは別の、より高遠なる意味において詩を解してみるとするならばどうだろうか。すなわち、「詩は何故に古代人によって《神々の言葉》と呼ばれたのか、ラテン語 *vates* は何故に同時に詩人であり、神官あるいは預言者（その上、神託は韻文で伝えられた）であったのか、韻文は何故に *carmina* (*charmes*、まじない、《儀式的行為》という専門的な意味で理解されたサンスクリット語 *karma* と同じ語)であったのか、問いかけてみるべきであろう⁸²」から。さて、「《poésie》の語はまたギリシャ語の動詞 *poiein* から生じたのであり、それは *Karma* の元となり原義において理解されたラテン語の動詞 *creare* にも認められるサンスクリット語の語根 *Kri* と同じ意味を持っている。つまり、そもそもは単なる芸術的あるいは文学的な作品とは全く別の物を指していたのである⁸³」。そして、儀式とは「《行動される》象徴⁸⁴」であるから、要するに詩もまた象徴の一種に相当するのである。こうしてみると、詩の理解こそがダンテ作品を知るための唯一の方途であるというエリアーデの主張は、結局はゲノンの論じるころとさしたる違いはないことに

⁸⁰ ベアトリーチェ、あるいはラウラ、様々な名を与えられた貴女によって智慧を象徴するフィデーリ・ダモーレたちの仕方は何も特殊なものではない。正統派エグゾテリスムは『雅歌』の花嫁を教会の象徴とみなしているし、あるいは前世紀のフランス文学研究（あるいはただフランス文学を巡る言説とのみ言うべきであろうか）よりオットー・ラーンの例を取るのであれば、異端派エグゾテリスム、アルビジョワ派はトルヴァドゥールの詩に歌われた貴女を同じく彼らの教会の象徴と捉えていたのだから。

⁸¹ 『ダンテ全集』、第5巻、前掲書、93-94頁。

⁸² René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, op. cit., pp.53-54.

⁸³ *Id.*, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 1962, p.78, n.3.

⁸⁴ *Id.*, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.109.

なってしまうだろう。

だが、前置きはこのくらいにして本題へと入ることにしよう。『ダンテのエゾテリズム』は『神曲』からの引用によって始まる。「あまことの聡明あるものよ、奇しき詩のかげにかくるるをしへを見よ⁸⁵」。ゲノンと言う、「こうした言葉によってダンテが極めて鮮明な仕方ですしているのは、彼の作品の外目に見える意味はヴェールであるに過ぎず、その後ろには隠された、正しく教義に関わる意味が込められているのであり、それをこそ究明する能力を持つ人々は探求せねばならないということである。⁸⁶」これだけでも既にして決着は付いているかのようなではあるが、しかしながらここにさらなる疑問が勃然として生じないではない。いかにも、ダンテの詩は「奇しき詩」である。であるだけになおさら、文脈を無視して都合のいい一文を切り出しさえすれば、各人の思うがままに何事をでも言わしめることができるのではないだろうか。確かに、世にごまんとある荒唐無稽なオカルト書、似非文学書において、ダンテ作品がこうした虐待を受けてきたことは紛れもない事実である。しかし、今の場合がそれには当たらないことは、上の『神曲』からの引用の出所を見てみさえすれば明らかである。地獄篇第九曲、猛り狂うエリニウスはメドゥーサと呼ばわり、ウェルギリウスがダンテの目を蔽うのに続けて件の一文が現れているのである。

さて、「人間を《石》[···]へと変えるメドゥーサの頭は、智慧の腐敗を表す。その髪（スーフィーによれば神の奥義を象徴する）は、当然悪い意味でもって解された蛇となる⁸⁷」。一義的にはメドゥーサは、頽廃した当時のカトリック教会を当てこすっているのだと解することもできるかもしれない。よって、「そもそもは最低限度の慎重さが、この《腐敗》について話すに当たって、平明な言辞を用いないことを彼ら（引用者注、ダンテ及びフィデーリ・ダモーレの仲間たち）に命じていた。だが、だからと言って、教義の真の意味を隠蔽しようとする意志より他には象徴表現の使用に存在理由がなかったと結論するべきではないだろう。こうした形を取らずしては表現され得ない事柄があるのである⁸⁸」。ところで、先程のメドゥーサの意味についての引用の中で、ゲノンがスーフィーの奥義 *mystère* に触れているのは確かにいわれのないことではない。何故ならば、「ギリシャ語 *mustérion* 《*mystère*》は直接 [···] 《沈黙》（引用者注、語根 *mu*）の意味に関連がある⁸⁹」のであるが、「奥義とは正しく表現し得ないもの、沈黙の裡に観照することしかできないものである [···]。そして、表現し得ないものはいきおい同時に伝達し得ないものであるから、[···] 表現し得ないものに関する教えは、観照の足がかりのごとくであろう適切なイメージによって示唆することしかできないのは明らかである。[···] つまるところ、こうした教えは必然的に象徴的形式を取るのである。⁹⁰」「瞑想の《足がかり》、可能な限り深く広い理解の

⁸⁵ ダンテ『神曲（上）』、山川丙三郎訳、岩波書店、1952年、60頁。

⁸⁶ René Guénon, *L'Esotérisme de Dante*, op. cit., p.7.

⁸⁷ *Id.*, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, op. cit., p.46, n.2.

⁸⁸ *Ibid.*, pp.46-47.

⁸⁹ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, Editions Traditionnelles, Paris, 1945, p.125.

⁹⁰ *Ibid.*, p.127.

ための《支点》」たる象徴によらないでは表現され得ない意味が、ダンテ作品を含めて伝統的性格を有する一切の著作には潜められているのであり、ただ「文学」としてこれらを読んで美学的快楽を得るに留まらず、真に理解を欲するのであるならば、うわべの字義的な意味だけで満足すべきではないというわけである⁹¹。

それは、上に挙げた『神曲』のくだりに続けてゲノンが引いている『饗宴』の有名な一節によるならば、「著作が主として四つの意味に採られ、また解釈せられねばならぬ⁹²」ということである。すなわち、字義的、譬喩的、教訓的、秘儀的であり、当然さしあたり最も重要なのは最後の意味である。ただ、本論の目的はダンテを論じることではないから、『饗宴』の内容についてさらに具体的に突っ込んで考えるのは止すとして、ゲノン自身が伝統的著作の四つの意味を列挙している箇所を、全て引用するには長すぎるので、要約しておきたい⁹³。その第一、文字通りの門外漢（*profane* すなわち *pro fanum* 「寺前」）は、正しく「文学」としてこれを読み、何らの理解へと至ることなく字義的な意味に留まっている。読者が得るのは、もしあるとすれば美学的快楽と、純然リヴレスクな知識ばかりである。第二、件の著作を生み出した伝統に属している人で、エグゾテリスムとの関係においてのみそれを捉えようとする人の理解は、未だ字義的な意味を超えないかのように見えて、しかしながら、優に第一の場合を凌駕している。教義の知識、エゾテリスムに不案内な彼は、行動の指針を、つまりは道徳的な意味を求めに留まるであろうが、それでもそうすることで自らの伝統への能動的な参加が可能になるのだから。第三、いわゆるエグゾテリスト、例えば神学者は、そこにテキストの文字が許す限り深奥な意味を見る。だが、やはりエゾテリスムの独壇場、文字の後ろにある表現し得ないものには至らない。第四、エゾテリスムは象徴的言語を読み取り、文字を超えてその精神へと達する。字義的でも道徳的でも神学的でもない、この秘儀的な意味を作品中に見出そうと試みるこそが、『ダンテのエゾテリスム』を書くに当たってのゲノンの意図であったのである。

とは言っても、秘儀的なそれ以外の意味が存在することを否定しているわけではもちろんない。ただ、四つの意味の序列の中でそれぞれの価値を相対化しているに過ぎない。『ダンテのエゾテリスム』の最終章にはこうある、「結びとして、私たちの意図を誤解する人のないように、次のことだけは述べておくとしよう。私たちが示した視点は全く他を排除するものではなく、おそらくは等しく取られ得るような視点はこれ以外にも数多くあって、そこからは同じくらい重要な結論が導き出されることであろう。これら視点の一切は全体

⁹¹ 象徴的な意味の存在は作品の審美的な価値を排除するものではなく、ただ重ね合わさっているのである。あるムスリムはコーランについてこのように述べている、「コーランはその魔術的な詩情によって感動させることもできるが、かてて加えてそれは深奥なる形而上学を示している」(Abd er Rahim, « Le Dernier Imâm », *France-Asie*, t.VIII, no 80, janvier 1953, p.1243)。深奥さの程度におそらく差はあれ、ダンテにも同様のことが言えるのではないだろうか。

⁹² 『ダンテ全集』、第5巻、前掲書、89頁。

⁹³ René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, *op. cit.*, pp.49-50.

の総合的一元性の中で完璧に調和して補完し合うのである。[……] こうした条件において苦もなく理解されるであろうように、私たちの狙いは、こうした研究に真に関心を持ってその実際の意義を理解することができる人たちに考察のための糸口を提供し、とりわけて有意義なものとなると思われる探求の方途をいくつか呈示するのに限られているのである。⁹⁴」

この引用文中にありありと表れている謙遜の態度は断じて口先だけのものではあり得ない。そんなことをすれば、一つの見方だけが正解で、他の全ては誤っているなどと考えるものならば、象徴的表現の意義自体を損なうことになってしまうからである。「おしなべて象徴については数多くの解釈が可能であるが、これらの解釈は決して相克することなく相生し、異なる視点よりしたものではあれ皆が等しく妥当する。であってみれば、一連の観念概念の総合的図式的表象であるこの象徴を、精神的資質と知性の程度に応じて各人がめいめいに把握することが可能となるわけである。かくして、深い意味まで洞察しきれる人にとっては、およそ言葉によって表現できるものよりもはるかに多くのことを象徴は理解させられる。シンボリズムが必要となる所以である。⁹⁵」ダンテの比喻を再び借りれば、字義的な意味を基礎として、秘儀的な意味を要石として、両者の間に階層状に重なり合い、当然排除し合ったりはしない多数の意味を包容し得る象徴的言語の利得を、たとえその中で最も高遠なるものであろうとも、ただ一つの意味のために我から進んで放棄し、全体の調和をみすみす破壊するような愚を、どうして犯すだろうか。複数の解釈を相克なく相生させられるという美点の故にシンボリズムを援用しながら、どうして自らこの美点を台無しにするような真似をするだろうか。そもそも、同一面上にはない視点や意味がどうして互いに争うことができるだろうか。そんな風に見えるとすれば、それは異なる視点を十分に高い位置から、つまりは原理との関係において総合的に全体として捉えようとしなからであるに過ぎない。

文学、哲学、形而上学

最後に、はたして本当にゲノン是一部の芸術作品を、特定の文学作品を軽蔑していたのだろうか。明らかにそれは文学をどういった意味で解するかによるであろう。文学のための文学、言語によって伝達される美学的快樂のためだけの文学について言えば、なるほどゲノンは確かにこれを軽蔑していたかもしれない。だが、実のところは軽蔑する気持ちさえ持っていないなかったろう。芸術のための芸術とは、「結局は、何も意味しない場合においてのみ、芸術はあるべき姿にあるということなのである⁹⁶」のだから。何の意味もない、ただある人々にとっては美しく思われるかもしれないだけの形は、単に各人各様の感情的な好

⁹⁴ *Id.*, *L'Esotérisme de Dante*, *op. cit.*, pp.73-74.

⁹⁵ *Id.*, *Articles et comptes rendus*, t.I, *op. cit.*, pp.33-34.

⁹⁶ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.105.

みの問題であるに過ぎず、尊敬なり軽蔑なり評価の対象となるべきものではないだろう。

しかしながら一方で、ゲノンがゲノンなりの仕方で行っていたと言えないこともないのである。一般に文学と呼称されているものをおそらくは包含し、かつゲノンの作品を過不足なく修飾し得る「文芸」とは、シャルルマーニュが聖職者たちに聖書の精神の理解の方途として研究を怠るべからざることを通告しているあの「文芸」である。「聖書中には、寓意、比喩、その他これに類する事柄が含まれているのであるから、読む者が予め文芸に精通していればいるほど速やかにそれらの霊的な意味を究めるということは疑われない。⁹⁷」ゲノンの著作はこうした意味における「文芸」に、「人これによりて箴言と譬喩と智慧ある者の言とその隠語とを悟らん⁹⁸」と評し得るものに特に含まれていたかと思われる。

あるいは、別の意味における「文芸」によってもまた、ゲノンの作品を言い表すことができるであろう。「哲学こそ最高の文芸であり、僕はそれを行っているのだ⁹⁹」と獄中のソクラテスが述べている「文芸」のことである。ここで「文芸」と意識されているのはギリシャ語ムーシケーであるが、これは現在ミュージックと呼ばれているものよりもはるかに広い意味を持った言葉であり¹⁰⁰、上で触れる機会があったような、文学をも包含する芸術区分としての「音声芸術」にはほぼ相当するものと考えられる。そして、それを行っているソクラテスは「僕自身もまた白鳥とは仲間の〔アポロンの〕奴隷、同じ神に献げられた聖なる者¹⁰¹」であるのだという。白鳥のシンボリズムはただのアポロンとではなく、殊にヒュペルボレアのアポロンと関連しているのであり¹⁰²、ヒュペルボレアの伝統とは「なかならず最初伝統、真の原初の伝統ではなくとも、人類の最古の伝統の一つ¹⁰³」なのであるから、結局のところ、諸伝統の超越的一元性を説くゲノン自身もまた「同じ神に献げられた聖なる者」であるということになる¹⁰⁴。

⁹⁷ Henri Martin, *Histoire de France*, t.II, Furne, Paris, 1864, p.290.による。

⁹⁸ 箴言, I, 6.

⁹⁹ プラトン『パイドン』、岩田靖夫訳、岩波書店、1998年、20頁。

¹⁰⁰ 「古代ギリシャの哲学者たちは《musique》の語を諧音のそれよりもはるかにずっと広い意味でのみ用いていたのであり、彼らがこの語によって言わんとしていたのは、新たな世界を描出する感情の数〔…〕であったように思う。芸術とは数学を行う情念であると言える。」(Abdul-Hâdî, *Ecrits pour La Gnose*, op. cit., p.34.) 芸術と象徴について既に見たところによるならば、感情と情念が美学的感情を生み出す部分に、数と数学が象徴的言語に相当するであろう。と言うのも、「純然アナロジーに基づいた表象を可能な限り与える」ことをもって本旨とする「シンボリズムは精密科学であって、個人の思い付きが恣にされる夢想ではないのである。」(René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, op. cit., p.54.) 「世俗的な意味においてはではなく伝統的な意味において科学を捉えるのであるならば、シンボリズム以上に真に《科学的》なものはないであろう。」(Id., *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.II, op. cit., p.155.)

¹⁰¹ プラトン『パイドン』、前掲書、90頁。

¹⁰² René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, op. cit., p.119.

¹⁰³ Id., *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op. cit., p.20.

¹⁰⁴ 「特にアポロン信仰、並びにアポロン自体に関わる《密儀》について念頭に置いておくべきは、この神が太陽の、そして光の神であるということであり、霊的な意味において光

では、ゲノンの「哲学」とはいったいどのようなものなのだろうか。そもそも、そんなものは存在するのだろうか。何となれば、「彼は哲学者でもない。いかなる個人的な理論をとて作り上げようとはせず、ひとえに伝統教義の概要の究明だけに腐心してきたのである。105」「彼はなかならず哲学者ではなかった、哲学を講じていながら、途上に遭遇した哲学体系の空しさを証明する術を知りながら。106」という点においては衆目の一致するところであったのであるから。当の本人も断固として述べている、「私たちは《インド哲学》に関して絶対に何事をも書いたことはない、と言う訳はそんな風に称呼され得るようなものは全く存在しないと考えているからである。そして、そもそもしてからが、興味もない《哲学》など捨ておいて、私たちは伝統教義にのみ打ち込んでいるのである107」。誤解のないように言っておかなければならないが、引用文の主意はソクラテスの奉じていた哲学を否定することではない。「本来から言うに哲学の語は、Sophia 智慧を愛すること、その希求、ないしはそれを得るために要求される性向を表している。この智慧の獲得の準備、そしてとりわけ、philosophos あるいは智慧へと何らかの形で引き付けられている者が、sophos つまりは智者となるのを助けることができる探究を修飾するのに、この語は常々用いられてきたのである。108」最後の一文が過去形であることに注目されたい。古代、そして中世までは哲学とは智慧、すなわち「真の内的知識¹⁰⁹」の探求であった。しかるに近代以降は、「現

とは、一切の知識が湧き出で、科学と芸術とが流れ出る源泉なのである。」(Id., *Mélanges, op. cit.*, p.52.) さて、ゲノンの伝記作者シャコルナックは彼の郷里であるブロワ市について述べている、「周知のように、ブロワは元は狼の街と呼ばれていた。何となれば、その名はそもそもは《Bleiz あるいは Beleiz》、ベレンの象徴である狼のケルト語名であったらしいからである。同じことは、ギリシャ人においても、狼 (lukos) と光 (lukê) の語称の奇妙な連関にちなんでリュキアのアポロンとともに認められる。」(Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris, 1958, pp.16-17.) そして、ケルトの太陽神ベレンはヒュペルボレアのアポロンと同一の神であるから (René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit.*, p.117.)、原初の伝統の唱道者として、ブロワ人として、ゲノンは知的にも肉体的にもアポロンの僕であったと言えるであろう。

¹⁰⁵ Jean Guérin (pseudonyme de Jean Paulhan), « Les Etudes Traditionnelles », *Nouvelle nouvelle revue française*, t.VIII, no 46, octobre 1956, p.739.

¹⁰⁶ Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon, op. cit.*, p.9.

¹⁰⁷ René Guénon, *Comptes rendus, op. cit.*, p.149.

「近代哲学の見方自体が、その特殊な設問の仕方が真の形而上学とは並び立たない。」(Id., *Ecrits pour Regnabit*, Archè, Milan, 1999, p.141, n.1.)

¹⁰⁸ Id., *Mélanges, op. cit.*, p.50.

例えば、永劫哲学 (philosophia perennis)、あるいはヘルメス哲学と言うときの哲学は、こうした意味における哲学であると考えられるであろう。隠秘哲学については、十九世紀から二十世紀にかけてのオキュルティストたちの濫用の結果に過ぎないにもせよ、歴史的に必ずしも一貫した意味を持っているとは言えないから、ここでは判断を留保しておく。

¹⁰⁹ *Idem.*

「霊的世界の知識を得るに物質的手段をもってしようなどとは明らかに不条理である。この知識の原理を私たちが見つけることができるであろうは、ただに私たち自身の内のみであり、断じて外的対象においてではない。」(Ibid., p.177.) という記述に照らして見るに、「内的知識」とは霊的知識の謂いであり、いわゆるグノーシスと同義となる。「グノーシス

実には、哲学の語は常にひとえに理性にのみ属するものを指すために用いられている。¹¹⁰ こうした意味に解された哲学をゲノンが否定しているのである。「何となれば、たとえ理性を超えるものを否定しないにしたところで、それは完全に理性の次元に留まっているからであり、何となれば、いかなる種類の啓示ないし靈感によるのでもないそれは個人によって作り上げられた仮構であるに過ぎないからであり、あるいは以上の全てを一語に要約するに、何となれば、それが本質上《世俗的 profane》なものであるからである。¹¹¹」

逆に、智慧、グノーシス、あるいは伝統は、そもそもが「一切の民族の聖典中に包蔵されている」所与によるものである。つまりは、それらは「啓示ないし靈感」を介して人間にもたらされたものであって、個人の思考の所産ではない¹¹²。その点において、世俗的な哲学とは断然性質を異にするのである。と言うのも、世俗的な視点というものは、「元来、物事を捉えるに当たってそれらをいかなる超越的原理とも関連付けることをせず、あたかもそれらが一切の原理から独立しているかのようにすることに存し、純然原理を閑却し、時には多かれ少なかれ露骨にこれを否定しさえするのである。¹¹³」「超越的原理」とは、この場合は「啓示ないし靈感」の源泉を言うのであり、それを閑却して、物事をただ個人的理性的な思考によってのみ理解しようとする、近代哲学の態度は *pro fanum* そのものなの

は「[...] 一切の民族の聖典中に包蔵されている正系なる伝統にのみ基づくのでなければならぬ」(*Ibid.*, p.178.)。智慧への愛としての哲学が、ゲノンの作品と相反するものであるべくもないのは自明であろう。同じ智慧についてアウグスティヌスは書いている、「この知恵そのものは成ることがなく、かつてあったようにいまもあり、将来もつねにそうあるであろう。いや、むしろ知恵には『あった』とか、『あるであろう』とかいうことはなく、それは永遠であるから、ただあるのみである。というのは、『あった』とか『あるであろう』とかいうことは永遠ではないからである。」(聖アウグスティヌス『告白(上)』、服部英次郎訳、岩波書店、1976年、314頁。)したがって、この智慧の探求が *Philosophia perennis* であり、その故にゲノンを始めとする伝統主義者たちは「永劫主義」者とも称されるのである。

ちなみに、先ほどダンテの「愛を燃す永遠の光、はや汝の智の中にかがやく」という一節を引用する機会があったが、「この光は智の光にして愛これに満ち」(ダンテ『神曲(下)』、山川丙三郎訳、岩波書店、1958年、190頁。)ているのだという。これもまた永遠である。何故ならば、「この光はいつも昔と変らじ」(同書、211頁。)そして、アポロンは、ヘリオスによって表される物質的な光ではなく、霊の光の神であった。

¹¹⁰ René Guénon, *Mélanges, op. cit.*, p.51.

¹¹¹ *Id.*, *La Crise du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1946, p.38.

¹¹² もちろん、超人間的な起源に由来する所与が、原初の伝統以来、人から人へと引き継がれていったその外的形式に関しては、人間的、個人的要素の混入を大なり小なり免れなかったであろうことは明らかである。この点を差し引いて考えるのであれば、畢竟するに、伝統と智慧とは同義語であるとさえ言えるだろう。現に、ゲノンは、メーソンリーにおいていわゆる聖なる伝統、一般にはキリスト教の聖書のみを指すものであると考えられているこの語を、「等しく同じい資格において、原初の普遍的な同一の智慧からどれもが枝分かれに生じたものであるに過ぎない様々な伝統形式一切の聖典を包含する」(*Id.*, *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, Editions Traditionnelles, Paris, 1964, p.301.) ものとして捉えるべきであると述べている。

¹¹³ *Id.*, *Mélanges, op. cit.*, p.224.

である。以上を要するに、次の文中に含まれている科学の語を、あるいは哲学と、あるいは文学と読み換えさえすればいい。「結局、私たちにとっては画然たる意味を呈するでもない修飾語なしの《科学》全般について賛否を表明することがではなく、その伝統的概念か世俗的概念かを選別することが問題なのである。114」

では、インド哲学は存在しないという、少なからぬ人々を驚かさないではないであろう主張についてはというと、疑いなく以下のような趣旨で述べられている。「東洋的な思考の仕方と西洋的な思考のそれとの間に存在する懸隔は、私たちに言わせれば、あまりに深く到底乗り越えることのできないものであるから、哲学なり何なり、同一の語が等しく双方の呼称とはなり得ないのである。115」してみると、西洋的な思考の仕方を最も良く特徴付けているのが近代的な意味での哲学の語であるとするならば、東洋のためにはどのような語が妥当するのだろうか。ゲノンの答えは決まっている、形而上学、東洋の形而上学である116。

¹¹⁴ *Id., Articles et comptes rendus, t.I, op. cit., p.217.*

¹¹⁵ *Id., Recueil, op. cit., p.124.*

哲学自体に対する評価は異なりはするものの、ゲノンの言は「哲学はギリシア人の間から起ったのであり、哲学という名前そのものも、ギリシア語以外の他の国の言葉で呼ばれることを拒否しているのである。」(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝(上)』、加来彰俊訳、岩波書店、1984年、15頁。)というややもすると鼻持ちならない言葉と通じるところがあるかのごとくである。しかし、このことに関しては、東京大学印度哲学研究室の作になるインド思想史の序から一節を引くにしくはないだろう。『全哲学綱要』においてマーダヴァは十六のダルシャナを取り上げているが、これらは、仏教とジャイナ教を除けば、すべてヒンドゥー教の系統に属し、ヒンドゥー教の諸体系を形成している。西洋およびインドの諸学者は、通例、このダルシャナを *philosophy* と訳している。しかし、もし仏教やジャイナ教やヒンドゥー教が<宗教>であるとすれば、ダルシャナは<哲学>というよりもむしろ<宗教>というべきかもしれない。インドにおいては、宗教と哲学とは一体をなし、不可分離の関係にある。各ダルシャナにより、またその展開の時期によって程度の差はあるが、ダルシャナはヨーロッパ的意味での<哲学>や<宗教>という概念を逸脱している。」(早島鏡正・高崎直道・原実・前田専学『インド思想史』、東京大学出版会、1982年、2頁。)

¹¹⁶ 「最も重要な知識であり、この語の本当の意味での形而上学的知識である原理の知識は、原理そのものと同様に普遍的であり、よって完全に個別的偶然の一切を免れている」(René Guénon, *La Crise du monde moderne, op. cit., p.40.*)。普遍的、個別的の形容語の意味については後に論じられるであろうが、今からして既に明らかであるのは、「個人によって作り上げられた仮構」としての哲学は正しく「個別的偶然」以外の何物でもないということである。

第一章 東洋の形而上学

「一見、一つに纏めようもないほど錯綜する東洋哲学のさまざまな伝統的形態を通じて、その底に生きて働いている幾つかの根源的理念の共通した流れがある。」

井筒俊彦

「人が生まれなくなることは絶えてないであろう。しかるに、もしも人が生まれることを止めるとしたらならば、正にそのときには、人は人を生み出した者となっているであろう。これこそが伝統の隅石である。」

マトゾイ

ある論者はゲノンを評して言った、「彼は現代の思想家中最も一徹なる東洋人である。¹¹⁷」実際、当人も認めている、「私たちに関して言えば、私たちは純然東洋方にあるのであって、そのことは常々あたう限りはつきりと主張をしてきた¹¹⁸」。しかも、それは必ずしも言論の上には限らなかった。彼がエジプト人アブデル・ワヘド・ヤヒアとして生涯を終えたことなどの伝記上の事実は措くとしても、例えば、デルポイとの関連でオムパロスに触れて言う、「面白いことに、オムパロスが天から落ちてきたという信仰が古代世界では広くに認められるのであるが、この石に対するギリシャ人の思いには、カーバの聖なる黒石に対する私たちのそれと似通ったところがあると言って差し支えがない。¹¹⁹」ギリシャ人の大なり小なり正当な後裔たる現代ヨーロッパ人としてではなく、カーバに朝向するムスリムとして、純然たる東洋人としてゲノンは執筆し生活していたのである。もともと、上の文章がアラビア語で書かれ、イスラム名で発表されたものであることには留意しておくべきであるかもしれない。ただし、近代西洋文明を批判する著書『東洋と西洋』には、「私たちが述べてきたことの全ては、それ自身としてはさして重要ではない私たち自身の考えのみならず、はるかにずっと顧慮すべき東洋の西洋に対する判断を忠実に再現しているのである

¹¹⁷ André Thérive, « La Vague théosophique », *La Revue hebdomaire*, mars 1922, p.45. ゲノンについて最上級を用いることで作者は、当時の西洋思想界において東洋の、より正確に言えば神智学を始めとする偽東洋の思弁が有していた威光を示唆している。同論中には、神智学協会に親近性を持った文学者としてエドゥアール・シュレー（フランスにおけるシュタイナーの使徒である）、メーテルリンク、ロマン・ロランの名が挙げられている。さらには、ゲノンを評するに「東洋狂」(orientomane) という耳慣れない言葉をまで用いたジャーナリストもあったという (Denys Roman, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, op. cit., p.7.)。

¹¹⁸ René Guénon, *Comptes rendus*, op. cit., p.136.

この主張は直ちに東洋学者と呼ばれることに対する彼の拒絶へと繋がっている。「私たちは全くもって《東洋学者》ではない。」(Ibid., p.149.) 何となれば、「東洋人は無論のこと東洋学者たり得ない」(Ibid., p.153.) のだから。

¹¹⁹ Id., *Mélanges*, op. cit., p.55.

120] とあるから、結局は全作品を通じてゲノンは東洋の側から物を捉えていたのである。

そしてこのことは、一見したところでは東洋文明のこよなき理解者であった人たちさえもが、一皮剥いてみれば甚だしい偏見と無理解とを露呈しないではないという悲しい事実と好対照を成している。東洋人としては面白い話でもないし、日本とも縁の深い二人のフランス人の場合だけを見ておけば十分であろう。シルヴァン・レヴィは断じる、「もしも私たちが何らかの文化を、ヨーロッパの調和の何らかを再建することに努めようとするのであるならば、アジア人には用心しよう。彼らの忠告は私たちにはまるで価値を持たないであろう。121] クローデルはフランシスコ・ザヴィエルを描いた詩中に言う、「数百万のアジア人、この世の君の相続分の方へ、(そして汚らしい蚯蚓さながらうねうねと地下に白けた三倍おぞましいブッダ!)」122] このような *Ex Oriente Nox* の声に背を向けて、*Ex Oriente Lux* を説いたゲノンの光、その作品の根幹を成した形而上学について、本章では考えてみることにしたい。

形而上学の語義

しかし、まず解決しておくべき問題がある。ゲノンの形而上学について語ることははたして適当であろうか。と言うのも、前段に引用する機会のあったゲノンの伝記作者シャコルナックの文章の続きには次のようにあるのである。「彼は形而上学者であったと言わば言えようが、彼の論じた形而上学は哲学の教科書に載っているそれとは甚だ趣を異にしているので、この肩書を叙することで酷く深刻な誤解を惹起しかねない。そもそも彼自身の書いているところによると、西洋世界に行われているいかなるレットルとても彼には妥当しようがない。123] 現に、ゲノンも書いている、「実に驚くべきは、物事をそれらのために作

120 *Id., Orient et occident, op. cit., p.95.*

121 Sylvain Lévy, *Revue de Genève*, septembre 1921, cité dans Marie-France James, *Esotérisme et Christianisme autour de René Guénon, op. cit., p.194, n.62.*
後に日仏会館館長を務めることになる人物の言である…。

122 Paul Claudel, *Corona benignitatis anni dei*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris, 1920, p.179.

「この世の君」と修飾語「三倍おぞましい」の繋がりがボードレールの「サタン・トリスメギストス」から想を得たものであることは言うまでもないだろう。ところで、普通、ヘルメスについてトリスメギストス、三倍偉大と言うときの三倍は天界地界中間界の三界を指しているわけであるが、この詩の場合では、かの天上天下唯我独尊によって宣言された三界におけるブッダの主権を目していたというよりもむしろ、仏法僧の三宝を冒瀆しようというつもりであったのかもしれない。

123 Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon, op. cit., p.9.*

同じく先にシャコルナックと並べて引用したポーランの見解は真逆である。「畢竟するに彼のことは形而上学者と呼ばなければならない。それも、ここに言うのは、厳に非人称的で、社会とも歴史上の出来事とも無縁の形而上学のことである。」(Jean Guérin, « Les Etudes Traditionnelles », *art. cit., p.739.*)

「彼自身の書いているところによると」とは、René Guénon, *La Crise du monde moderne*,

られたわけではない特定のレッテルの下に並べようとするかかると感じる人があるということである。当の物事は押し込められようとしている枠組みを優に凌駕しているというのに。この語に何らかの意味を与えた上で形而上学について話すのはいともたやすいことではあるが、大多数の西洋人にとって、ヒンドゥー教の本質そのものであるこの真の形而上学の何たるかを理解するのはなかなかどうして容易なことではない。¹²⁴」

ところが、正しく同じ形而上学という言葉についてはこうも書いている、「ある語について行われた濫用をそれほどまでに気に掛ける必要があるだろうか。もしそうした場合に当てはまる語を一切排除しなければならないのだとしたら、なおも使える語がいったいどれだけ残るだろうか。誤解と誤訳とを免れるために必要となる用心をしさえすれば事足りはしないだろうか。¹²⁵」これをゲノンが作品中において口癖でもあるかのように再三再四繰り返している、より一般的な表現に言い換えるならば、「少なくとも、それぞれの事物の本来の性質を決定した上で、しかるべき場所へと位置付ける術を身に付けていなければならないが、正しくそれをするのは私たちの同時代人の大方にはまるで不可能事であるかのごとくである。¹²⁶」

では、現代人の考えているのとは異なる形而上学の本来の意味はというと、「実のところ、

op. cit., p.134.や、*Id., Autorité spirituelle et pouvoir temporel, op. cit.*, p.10.あたりを踏まえての言であらう。

¹²⁴ *Id., Recueil, op. cit.*, p.40.

¹²⁵ *Id., La Métaphysique orientale, Editions Traditionnelles, Paris, 1945, p.8.*

上の一文からも窺える通り純正語法主義者であるゲノンは、しかしながら、新語の使用を断固排除するほど了見が狭いわけではない。例えば、実有 *substance* の語の不当な使用に触れて言う、「なるほど、誰でもが好きなものを実有と呼ぶ権利を持っているかもしれない。しかし、それがあある語を保存するためであるに過ぎないとしたならば、本当にそんなことをする必要があるのであるのだろうか。そして、もし実有のそれにとって代わるべき新概念を見つけたとしたならば、謙遜する素振りなど見せず、新語を用いて率直にそれを指し示した方が良いのではないだろうか。」(*Id., Recueil, op. cit.*, p.121.)

¹²⁶ *Id., Aperçus sur l'initiation, op. cit.*, p.146.

「したがって当初のゲノンの仕事は、聖なる現実性を表現する語のそれぞれにその真の意味を返してやることに存していた。」(Jean Robin, *René Guénon témoin de la tradition, op. cit.*, p.79.) 何となれば、「原理を指す語に大元の意味を返してやることは形而上学者の役目である。大芸術家が平凡な三面記事を不朽の名作へと変えるように、紋切型の中から伝統を救い出すことで形而上学者は常套句を浄化するのである。」(Abdul-Hâdi, *Ecrits pour La Gnose, op. cit.*, p.124, n.102.) ここに言う形而上学者の仕事は、結局のところ、智慧を愛する者としての哲学者の仕事に他ならない。何故ならば、「智慧(エル・ヒクマー)とは万物をしかるべき場所へと置き、正しく価値づけし、それをその真の光に照らして論じる術に他ならない。」(*Ibid.*, p.45) ——これはアグリ独自の考えではなく、イスラム思想におけるごくオーソドックスな智慧観である。例えば、ジュルジャーニーは語 *hukm* の第一義として、「物事をしかるべき場所に置くこと」(*The Encyclopaedia of Islam, vol.III, E. J. Brill, Leiden, Luzac & co, London, 1986, p.377.*) を挙げている。物事がしかるべき場所になくこと、この場合で言えば、言葉の誤用は正さなければならない。何故ならば、「言葉を正しく使わないということはそれ自体として誤謬であるばかりではなくて、魂になにか害悪を及ぼす」(プラトン『パイドン』、前掲書、171頁。) のであるから。

語源よりして最も自然な意味は、《physique の彼方》にあるものを指しているということになるが、ここなる《physique》は、古代人が常々そうしてきたように全般的に捉えられた一切の自然科学の総体を言わんとしているのであって、近代人に固有の限定的な意味によって解されたこれら科学の内の特定の一つだけについて言うのではない。¹²⁷ 要は物理学の彼方ではなく、自然科学の彼方であるということである。この区別は是非とも付けておく必要がある。何となれば、例えば心理学はその対象とする現象が意識において発生するという意味において、物質的領域に起こる現象を対象とする物理学の彼方にあると言えはしようが¹²⁸、だからと言って形而上学が物理学以上に心理学と親近性を有しているのではないし、いわんや両者が同一であろうはずもない。形而上学が自然科学の彼方にあるということは、形而上学の対象は人間の精神をも含めた自然の彼方なる超自然であるということなのである。

しかし、超自然と言うだけでは何やら判然としないし、例えば外自然の概念との区別などいろいろと今は扱う余裕がない問題も出てくるので、形而上学の対象についてさらに深く考えてみることにしよう。さて、心理学であれ物理学であれ、一切の自然科学の対象は現象である。現象とはそもそも何かというと、「現象としての現象、形外を意味し、この形外の後ろにあるかもしれないものを考慮に入れない限りにおける現象は、畢竟、それを捉えるにもってする形外ないし観点に他ならない¹²⁹」。「この形外の後ろにあるかもしれないもの」、ある物体がその鏡像の存在理由であるように、この形外の存在理由であり、それがなければ形外は純然たる幻であるに過ぎなくなってしまうもの、つまりは形外をかくあらしめているものこそが、文字通り形外を超越している形而上学の対象とするところなのであり、逆にその表れとしての形外が自然科学の対象たる現象である。

自然科学の彼方なる形而上学の対象となるのはこの現象ではない。「私たちが今述べておきたいのは、このように理解された形而上学は本質的には普遍的なものの知識なのであり、

¹²⁷ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.88.

¹²⁸ それは物理学より心理学が上等であるということの意味するわけではない。ただ対象となる領域が異なるというだけで、両者がともに現象を扱っていることに変わりはないのだから。しかし、意識を舞台とする心理学的現象は、物理学的現象とは異なり、空間によって条件づけられることをしないという意味において、一切の条件の彼方にある形而上学により近いとは言えるかもしれない（空間の中で発生する生理学的現象は心理学的現象の付随現象であるに過ぎない）。それでも、例えば時間によって限定されているのは明らかであるから、やはり特殊な条件下にあることに変わりはない。

¹²⁹ *Id.*, *Psychologie*, op.cit., p.64.

「形外」の言わんとするところが分かりにくいかもしれないので、別の引用によって補足しておく、「およそ《現象》と称されるものは〔・・・〕存在の外的な部分（ザーヒル）を成しているに過ぎない。いかなる種類、いかなる程度のものであれ、《現象》（ザワーヒル）の語においてそのことは歴然と表れている。およそ現象は顕現世界に属し、断じて非顕現世界（パーティーン）には属さない。それは存在の外的な変様であって、存在の内的で深奥なる本質（ダート）の構成要素ではない。」（Abd-al-Halim Mahmûd, *Un soufi d'Occident René Guénon*, traduit par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, Dar Albouraq, Beyrouth, 2013, p.96.引用元はゲノンによってアラビア語で書かれた文章の翻訳である。）

あるいは普遍的な次元の原理、それも本来からするとこの原理の名に唯一ふさわしい原理の知識であるとも言わば言えよう。¹³⁰ 普遍的という言葉は個別的の対義語である。その個別的とはどういう意味かという、「個別性に本有の特徴であり、本質的にはそれそのものを構成するのは、ある実在の状態を定義し決定する限定条件の中に正に形があることである。¹³¹」個別的なものとは形を持つものである。「にしても、詮ずるところ、形とはいったい何だろうか。幾何学的に言うと（哲学的にも同様ではあるが）、形とは輪郭である。限界の外相である。限界も形も、私たちを決定し、特化し、分割するものである。¹³²」日本語の名辞自体によっても明らかであるように、形而上学は形の彼方にあり、それ故に限界

¹³⁰ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.88.

¹³¹ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, Editions Traditionnelles, Paris, 1947, p.33.

極端な唯物論や唯心論に与するのでもなければ、一般に人間は霊、魂、肉体から成ると考えられている。この三つがそれぞれ異なる実在の状態に属しているということは、つまりはそれぞれ異なった在り様をしていることは自明であろう。差し当たり、一番単純な肉体の場合について言うと、この実在は空間、時間、物質、形、そして命と五つの限定条件に従っている。*Id.*, *Mélanges*, op. cit., p.112.を参照。

¹³² Matgioi, *La Voie méthaphysique*, Editions Traditionnelles, Paris, 1936, p.85.

René Guénon, *Les Etats multiples de l'être*, Véga, Paris, 1947, p.94, n.1.では同じ箇所を引用した後で、続けてこれを補足している。「曲線の接線の方程式とのアナロジーによって、それ（引用者注、形）を方向における傾向の総体と定義できるだろう。」当然、このことは『微積分計算の原理』と関係してくるわけであるが、残念ながらこの数学的シンボリズムの研究は本論の主題の埒外にある。

ゲノンの実在と形に関する考えに一定の影響を与えたと考えられるのが、アグリによって仏訳されたムハンマド・イブン・ファズララ・エル・ヒンディの小論『預言者の顕現に関する賜物と題された書簡』の一節である。「実在には形も限界もない。にもかかわらず、それは世界に表出し、識別可能な形の下、全き栄光に包まれて顕現する。さて、それは変わらない。それは形も限界も持たないでいることを断じて止めなかった。[...] 私たちが実在によって理解しているのは、それによってあらゆる存在が存在し、世界に独一でしかあり得ない、自在である最上級の現実性である。」(Abdul-Hâdi, *Ecrits pour La Gnose*, op.cit., pp.9-10.) この箇所はおそらくはアラーの名前の一つであるアズ・ザーヒル（現れる者）を踏まえているのであろうが、それはともかくとして要するに、個別の存在は形を介して実在を分有する限りにおいて存在しているのであるが、一方で分有されることによって実在それ自体は何らの影響をも受けない。そして、形を持たないが故に普遍的なこの実在は形而上学の対象となる。

象徴としての形との関連においてもこの小論には面白い記述が含まれている。「ある事物についてまず捉えられるのは実在である。それによって事物そのものが理解される。実在と事物との関係は、光の色と形のそれに同じい。」(*Ibid.*, p.15.) 事物の理解は影であるに過ぎない自然学的意味によってではなく、その形而上学的な意味である実在を俟って始めて達せられるのである。ちなみに、この一節はアグリ自身の絵画論におけるデッサンの意味と関連している。「最も広い最も芸術的な意味において、この語は形を意味しているが、形は常に光を、すなわち、表現されているにもせよ暗示されているにもせよ色を前提としている。俗にデッサンと彩色と呼ばれているものの完璧な和合こそが、ある作品が芸術的であるのか非芸術的であるのかの試金石となる」(*Ibid.*, p.37.)。これが、既に見た芸術の定義、「有形の現実性における相補う対比の結合による神への漸進」の適用に他ならないことは言うまでもないだろう。

を持たず、なればこそ普遍的なのである。

何故東洋か

とすれば、東洋の形而上学という言葉そのものの中に矛盾がありはしないだろうか。普遍的であるということは、可能なあらゆる属性を同時に調和裡に包摂しているということであるから、東洋西洋に限らず、何らかの限定を含意するような修飾語とは相容れないのでなければならない。「言語表現において、なべて直接的な肯定は断然何事かの肯定、つまりは決定された特殊な肯定なのであるから¹³³」。したがって、東洋のという修飾語を所有の肯定といった意味合いにおいて捉えるのであれば、東洋だけが持ち得て西洋は持ち得ないと解するのであれば、東洋の形而上学は存在しない。しかしながら、当然ゲノンの言わんとしているのはそうした不可能事ではない。

「論述上の便宜のために、表現可能な部分を表現するために、それ（引用者注、形而上学）が帯びる形外、こうした形だけが、あるいは東洋的あるいは西洋的であり得るのである。しかし、多種多様な形の下には、いかなる時代いかなる場所においてであれ、少なくとも真の形而上学が存在するようないかなる場所においてであれ、同一の内容があるのであり、それは真理が一つであるという単純な理由による。¹³⁴」それは、結局のところ、前段において触れた真理の表現としての諸伝統の超越的一元性と同じことであり、特に宗教的な形で言い換えるとすれば、「東も西もアッラーのもの¹³⁵」、さらに強調された形を求めらば、「(冬と夏の) 二つの日の昇るところ (東) の主にして、(冬と夏の) 二つの日の沈むところ (西) の主であらせられる。¹³⁶」加えて、『コーラン』を引用したからには、次の美しい一節にも触れないわけにはいかない、「アッラーは諸天と地の光にあらせられる。彼の光の譬えは、壁龕のようで、その中には灯火があり、その灯火はガラスの中にあり、そのガラスはまるで (真珠のように) 輝き放つ星のようで、(灯火) は西方のものでもなく

¹³³ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.132.

¹³⁴ *Id.*, *La Métaphysique orientale*, op.cit., p.5.

「東洋の」の場合とは異なり、「真の形而上学」という表現には何らの矛盾もないことを付け加えておく必要はあるだろうか。第一、形而上学の対象とする普遍的な原理が一なる真理と同一であることは明らかであるから、真ならざる形而上学はあり得ない。

と言うと、「真の形而上学」は単なる冗語法となってしまうのではないかと思われるかもしれないが、そうではない。ここでは、「哲学の教科書に載っている」、形而上学とは名ばかりの近代西洋哲学の一部分が念頭に置かれていて、それとの混同を避けるために「真の形而上学」と述べられているのである。

¹³⁵ コーラン, II, 142.

ここでどうしてマタイ伝福音書のこの一節 (VIII, 11.) を想起しないでいられるだろうか、「又なんぢらに告ぐ、多くの人、東より西より来り、アブラハム、イサク、ヤコブとともに天国の宴につき」。

¹³⁶ コーラン, LV, 17.

東方のものでもない祝福されたオリーブの木で灯されている。その油は火がそれに触れなくても輝かんばかりである。光が光の上に。アッラーは彼の光に御望みの者を導き給う。そしてアッラーは人々のために譬えを挙げ給う。アッラーはあらゆることについてよく知り給う御方。¹³⁷ 東でも西でもないオリーブ油の灯によってもたらされる光明、一切を知る神の『『あった』とか、『あるであろう』とかいうことはなく、それは永遠であるから、ただあるのみである」、つまりは永遠に独一である「智の光」へと導かれた者、あるいは少なくともこの光を志向する者であったのが、アブデル・ワヘド（一者の僕）のイスラム名を有するゲノンだったのである。

であるにもかかわらず、形而上学を論じるに当たって、どうしてゲノンは殊更に東洋的形式によってこれを捉えようとしたのであろうか。フランス語によって文筆活動をしている以上は、想定されている主要な読者は当然西洋人である。表現可能な限りにおいて真理を伝えることが目的なのであるならば、西洋人の読者にとっては、知的にも心理的にも、はるかにずっと容易に受け入れられたであろう西洋的形式によらなかったのは何故なのだろうか。「その訳は、現在西洋世界が置かれている知的条件においては、概して形而上学は忘れられて顧みられず、ほぼ完全に失われてしまっているのに対して、東洋においてはそれは今もなお有効な知識の対象であるからである。¹³⁸ この「現在西洋世界が置かれている知的条件」がいかなるものであるかということ、「歴史上、近代西洋文明は真の異常でもあるかのごとくである。多かれ少なかれ完全な形で今に伝わるあらゆる文明の間であって、この文明は純然物質的方面に発展を遂げた唯一の文明であり、ルネサンスと呼びならわされているものと軌を一にして開始したこの畸形の発展は、宿命的にそうでなければならなかったように、相応する知的退化を伴っていた。¹³⁹ それに対して、ゲノンの考える正常

¹³⁷ コーラン, XXIV, 35.

¹³⁸ René Guénon, *La Métaphysique orientale, op.cit.*, p.5.

「有効な知識」というのは、形而上学の知識がただ単に理論的で潜在的なものであるに留まらず、それに相当する実現を伴っていることを指している。形而上学的実現については後に論じられるであろう。

¹³⁹ *Id.*, *Orient et occident*, Véga, Paris, 1948, p.19.

「この退化のいかばかりであったかを示すにはただの一例で事足りるであろう。聖トマス・アクイナスの『神学大全』は、その当時の学生向けの手引書であった。それを究め修めることができるような学生が今日どこにいるだろうか。」(*Id.*, *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit.*, p.27.) この例からも分かるように、ゲノンがここで退化を指弾している知性とは、異論の余地のない物質的進歩を可能にした科学とそれを司る理性ではなく、「靈性と呼んでもいいだろう真の純粹知性」(*Idem.*) のことである。「私たちは知っている、一切知識は世の始め人間に与えられていたのであればこそ、実に、黄金時代は人類史の始めにあったということを、時代とともに人間に段階的に隠されていったその知識が少しずつ霊の世界から物質の世界へと移っていたということ。」(*Abd-al-Halîm Mahmûd, Un soufi d'Occident René Guénon, op. cit.*, p.107. 引用元はゲノンによってアラビア語で書かれた文章の翻訳である。)「《之に就きて我ら多くの言ふべき事あれど、汝ら聞くに鈍くなりたれば積き難し。》(引用者注、ヘブル人への書, V, 11.) ひとえに物質世界の現実性だけへと意を巡らして、この狭く限定された領域のを超えるものの全てを先入見から無視する大

な文明、東洋文明はというと、「私たちが正常な文明と呼ぶのは、この語の真の意味での原理に基づく文明であり、万事がこれらの原理に則って秩序立てられ、ヒエラルキー化されている文明である。よって、万事がそこにあっては、純然知的ないしは形而上学的な本質を有する教義の適用であり延長でもあるかのごとくなのである。¹⁴⁰」

言うまでもなく、今問題となっている東洋と西洋は必ずしも地理的な概念ではない。ポスフォラスなりジブラルタルなりを越えた途端に、文明の正常と異常とがやにわに切り替わるなどということがあり得ようはずもないであろう。「文明とは、規模に差はあれ人間の集団に共通する一定の精神の所産、表現に他ならない¹⁴¹」のであり、伝統精神を体現するのが東洋文明、非伝統的な近代精神を体現するのが西洋文明として大別されているに過ぎない。例えば、かつてスペインに栄えたイスラム文明は西洋にありながら東洋文明であったし、東洋に成立した近代国家の文明は地理的条件に関わりなく西洋文明なのである。

何故インドか

形而上学を研究しようとするに当たって、西洋において既に息絶えてしまったその残骸をどうにかこうにかして蘇らせようとするよりも（当時のネオ・トミストたちのように）、未だそれが生きている、それが文明の屋台骨として生きられている東洋へと向かおうとするのは道理であったろう。しかも、真理は一つである以上は、「いかなる時代いかなる場所においてであれ、少なくとも真の形而上学が存在するようないかなる場所においてであれ、同一の内容がある」のだから、東洋において求め得た形而上学の知識を参考にすることで、西洋にかつてあったそれを復元することさえ可能であるだろう。そこまではいい。ゲノンの言う東洋の文明はおしなべて独自の原理として形而上学に依拠しているのであるから。にもかかわらず、先の引用文中にも「ヒンドゥー教の本質そのものであるこの真の形而上学」と特に挙げてあったけれども、ゲノンはなにかんづくインドの形而上学を論述の軸に据えていたのであった。そのことは、批判者でさえもが一読直ちに看取しないではない彼の作品の特徴である。例えば、「ゲノン氏の本作品中にあって目を引くであろうは、論旨の明快さであり、瀟灑するヒンドゥー教の雰囲気である。¹⁴²」面白いのは、これはゲノンの著作『量の支配と時の徴』への書評から抜き出してきたわけだが、イエズス会士であった評者は同書の表題にある「時の徴」の語がマタイ伝福音書, XVI, 3.によるということを即座に諒解していたに違いない。加えて彼はゲノンがイスラム教徒であることも知っていたはずである。それなのになお「ヒンドゥー教の雰囲気」に目を引かれないではいなかった

多数の人々にとって、この種のことがまるで無縁と成り果てた今日、彼（引用者注、パウロ）は何と言うだろうか。」（René Guénon, *Recueil, op. cit.*, p.149.）

¹⁴⁰ *Id.*, *Orient et occident, op. cit.*, pp.215-216.

¹⁴¹ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit.*, pp.68-69.

¹⁴² François Russo, « Revue des livres » sur *Le Règne de la quantité et les signes des temps, Etudes*, janvier-mars 1946, p.315.

のであるから、その雰囲気は相当に濃密なものであったと推量されよう。

差し当たり神道やチベットの伝統のようなより特殊なものは措いて、代表的な東洋の形而上学のことだけを、すなわち、西亜のイスラム教、中亜のヒンドゥー教、東亜の道教だけを考えてみるにしても、確かにゲノンはいずれの三教に精通していた。何故ならば、「この作者は西洋語で著述を行う作家としてはごく稀少な事例を呈して、その東洋思想についての知識は直接的なもの、つまりは概ねが東洋人の師らから授かったものであった。現に、インドの教義、イスラムのエゾテリズム、道教についての知識、並びにサンスクリット語、アラビア語の知識を、ルネ・ゲノン氏は東洋人より受けた口授に負っているのである¹⁴³」。では、殊に好んでインドの教義を論述のよりどころとしたのは何故なのだろうか。無論、いずれもが対象となる民族に特有の様々の条件に適合した同一の真理の表現に他ならないのであるから、イスラム教と道教が形而上学としてヒンドゥー教に劣るなどということはあるまい。それは、それぞれの教えに固有の性質、およびゲノン作品の読者である西洋人の理解のための便宜によるのである。

まず道教であるが、「その教義の表現形式は西洋的精神から実際余りにも遠くかけ離れていて、用いられている教育方法は天分に恵まれたヨーロッパ人であってさえ速やかに意気を阻喪させてしまうような性質のものである¹⁴⁴」。ゲノンの言わんとしているのは、道教が高遠に過ぎて西洋人の知性では到底究め得ないということではない。知的資質とは何ら関係のないところで、西洋人種と東亜人種との間に存在する性質の懸隔が甚だしきに過ぎて、後者の条件には適合する教義も、前者にとっては全く理解できないわけではないにしても、少なくとも理解するためには相当の困難を伴うということである。ヨーロッパ人を主要な読者として想定している以上は、彼らに固有の性質を考慮に入れなければならないだろう。

では、イスラム教はどうか。「なるほど、宗教的形式を取るエグゾテリズムとエゾテリズムとの両面を有するこのイスラム文明は、伝統的西洋文明のかつての姿に最も良く似てはいる。しかし、イスラム教が言うなればそれによって西洋に属しているこの宗教的形式の存在そのものが、実のところは全く不当なものではあるが危険がないではない幾分の過敏反応を引き起こしかねないのである。¹⁴⁵」地理的にも宗教的にも他の二文明に比して西洋に近いイスラム文明ではあるが、逆に近きに過ぎて、教義の知的内容とは等しく何ら関係のないところで、無益な感情的反発を生みかねないのである。こうした抵抗感もまた、考慮に入れておく必要があった。

上の二教に対して、「ヒンドゥー教の表現形式は、西洋的思考に常套のそれとはやはり非

¹⁴³ André Préau, « Connaissance orientale et recherche occidentale », *Jayakarnataka*, 1934, cité dans Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, *op. cit.*, pp.41-42.

¹⁴⁴ René Guénon, *Orient et occident*, *op. cit.*, p.203.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.204.

「伝統的西洋文明のかつての姿」とは当然中世西洋文明を指しているわけである。この時代、イスラム文明を介して東西両洋の交渉と相互理解が、近代になってからより以上に、ひよっとすると今日より以上に、行われていたことは周知の事実である。

常に異なっていながらも比較的理解しやすく、より広範な適合の可能性を留保している。このこととの関連において、東洋全体にあって中間に位置するインドは西洋から遠過ぎもせず近過ぎもしないと言えるだろう。¹⁴⁶」このように、西洋人の理解のためにはインドの形而上学が最適であることには、地理的な条件以外にも、例えば個別の伝統の共通の源泉である原初のそれとのなかならず密接な系統上の繋がりなどいろいろと理由があるわけであるが、とりわけここで注意しておくべきは、東洋の諸文明中においてインド文明が有する特異性である。先にイスラム文明について引いた文中にもあるように、同文明、加えてそれと著しく類似していた中世西洋文明、さらには異なった様態を取りはするものの東亜の文明においてさえ、エグゾテリスムとエゾテリスムの区別が大なり小なり厳然として存在していた¹⁴⁷。この相関する二語については、少なくともここでは別段専門用語としてではなく、広い意味で解しておけば良いだろう。つまり、エグゾテリスムとは「一切の伝統において、分け隔てなく万人を対象とする部分¹⁴⁸」であり、対義語エゾテリスムは特別な知的資格を備えた少数者をのみ対象とする部分をいきおい指すことになる。ところが、「インドにおいては、この語の本来の意味でのエゾテリスムについて言うことはできない。何となれば、エグゾテリスムとエゾテリスムの両面を伴った教義が認められないのである。問題となり得るのはただ性質上のエゾテリスムばかりであるが、それはつまり、各人が自身の知的可能性の程度に応じて、多かれ少なかれ教義を深め、多かれ少なかれ掘り下げていくであろうということである。何故ならば、個人によっては、彼らの性質そのものに本有の乗り越えることはできない限界を持っている場合があるのだから。¹⁴⁹」逆に、理解の

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp.203-204.

¹⁴⁷ イスラム教においてはハキーカとシャリーアが、東亜においては儒教と道教が、それぞれエグゾテリスムとエゾテリスムに対応していたとされる。

キリスト教においてもエゾテリスムが存在したなどと言うと、あるいは「暗黒にて我が告ぐることを光明にて言へ。耳をあてて聴くことを屋の上にて宣べよ。」(マタイ伝福音書, X, 27.) といった言葉に基づく反論があるかもしれないが、アレクサンドリアのクレメンスやオリゲネスは措くとしても、ジャン・ダニエルー枢機卿のようなエグゾテリスムの権化のような人さえも、これにエゾテリックな性質を認めていたことをついでに申し添えておこう。Jean Daniélou, « Les Traditions secrètes des apôtres », *Eranos-Jahrbuch*, 1962, pp.199-215.を参照。

¹⁴⁸ René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, *op.cit.*, p.65.

¹⁴⁹ *Id.*, *La Métaphysique orientale*, *op.cit.*, pp.6-7.

残念ながら出所は失念してしまったが、どこかでネールがヒンドゥー教をパリンプセストに譬えているのを見た記憶がある。彼の意図がどうしたものであったのにもせよ、なかなか巧みな比喩である。誰にでも直ちに看取される最も外的な意味から、解脱者たり得る者のみが到達し、到達したという事実それ自体によって解脱が得られる最も内的な意味までが、同一の教義上に重層していて、各人がそれぞれの天分に応じた程度においてこれを解読することができるのである。ちなみに、この理解の深度に基づいたヒエラルキーこそがいわゆるカースト制度であったわけであるが、それが知性を喪失した文明からすると単なる前近代的差別としか思われぬのは道理でもあろう。したがって、念のために付け足しておくのであるが、カースト制度においては上位者による知識の独占などあり得ない。「教義の理論面が […] 表現し得ないものについてのそれより他の留保もなしに論じられると

ために要求される知的可能性を備えてさえいるならば、キリスト教やイスラム教といったエグゾテリスムの別によって桎梏されることなく、これを究めていくことができるということであり、その故にこそ「比較的理解しやすく、より広範な適合の可能性を留保している」のである¹⁵⁰。

エゾテリズムとオキュルティズム

形の彼方にあるが故に限定するべからざる形而上学に、にもかかわらず附せられた形容語東洋とインドのそれぞれの理由について述べ終えた今、いよいよ形而上学の内容へと論を進めたいところではあるがその前に、エゾテリズムの語を挙げたからには生じかねない誤解を見越して是非とも触れておきたい点の一つがある。結局のところ形而上学と同義であるこのエゾテリズムは¹⁵¹、一般にどのように考えられどのように用いられているにもせよ、

常に考えられてきた国があるとするれば、それは正しくインドである。かてて加えて、ヒンドゥー教の伝統的な組織の構造そのものに鑑みるに、これこれの事柄について話すことを禁じるような資格を備えた者などはまるで認められないのである」(*Id., Mélanges, op. cit., p.142.*)。

上にカースト制度であった、と過去形にしているのは、この制度の存在理由である伝統が現在のインドにおいてなおどの程度行われているのか、私たちは詳らかにしないからである。

¹⁵⁰ その結果として、インド文明は東洋の他の文明と比較しても抜きん出て伝統的な文明であって、「伝統精神が失われようものなら、インドはもはや何物でもなくなるだろう。」(*Id., Etudes sur l'hindouisme, op. cit., p.22.*)

ゲノンを介してではなくインドの伝統そのものについて論じることは私たちのよくするところではないが、ここに挙げたインドにエゾテリズムはないという彼の主張に対して、アラン・ダニエルは、否むしろシヴァ・シャランはと言うべきであろう、インドにエゾテリズムは存在する、それはシヴァ教であると断言している (*Alain Daniélou, « René Guénon et la tradition hindoue », Les Dossiers H René Guénon, L'Age d'Homme, Lausanne, 1984, p.137.*)。ダニエル自身シヴァ教のイニシエであるだけにこの言には重みがあるが、いずれに分があるのかを判定することは差し控えておく。

¹⁵¹ ゲノンのエゾテリズムのいわば機関紙であった『伝統研究』誌は「東西両洋の形而上学とエゾテリズムの教義の専門誌」と銘打たれている。

さらに、エゾテリズムとオキュルティズムの区別は、後者もまた時として形而上学と称されるだけに、是非とも付けておく必要がある。例えば、ドイツのオキュルティストにして出版者パウル・ツィルマンは『新形而上学評論』を号する雑誌を出していたのであるが、この形而上学の語は隠秘学の全体を指していた (*Nicholas Goodrick-Clarke, The Occult roots of Nazism, New York University Press, New York, 1985, p.29, n.30.*)。

等しく形而上学の語のオキュルティズムとの関連において誤解を惹起しかねない用例には、「真の、したがってほんとうに根源的な自然力——あらゆる化学的な根本性質もこれに属しているのだが——はすべて、本質的には隠れた性質 (*qualitas occulta*) であり、すなわちそれ以上物理学的に説明することができず、ただ形而上学的な、つまり現象を越えるような説明を行う以外にはない。」(『ショーペンハウアー全集 1』、生松敬三・金森誠也訳、白水社、1972年、67頁。)しかし、「自然力」それ自体の研究には、超自然的な形而上学ではなく、この語の本来の意味での *physique*、物理学ならぬ自然学をもってするのが道理

オキュルティズムとは全く異なる概念であるということである。

なるほど、オキュルティズムの祖師エリファス・レヴィもまた、ゲノンのみならずエリファスの伝記作者でもあるシャコルナックの言葉を借りれば、「エグゾテリスムの彼方を予感¹⁵²」してはいた。しかも、エゾテリスム同様、オキュルティズムもまた「一切の民族の聖典中に包蔵されている正系なる伝統」に依拠するものごとくである。と言うのも、『高等魔術の教理と祭儀』開巻劈頭の美しい一文を思い起こして頂きたい。「古代教義の神聖神秘なる一切アレゴリーのヴェールを越えて、一切イニシエーションの暗闇と怪奇なる試練を越えて、一切聖典の封印の下、ニニヴェあるいはテーベの廃墟の中、古代神殿の腐食した石の上、アッシリアあるいはエジプトのスフィンクスのか黒い顔の上、インドの信徒らのためヴェーダ聖章を表現したもの凄惨あるいはもの見事な絵画の中、我らが古き錬金術書の珍妙な表徴の中、一切秘密結社が執り行った参入儀式の中、いずこにても同じい、いずこにても厳に秘された教義の跡が認められる。¹⁵³」さらに、エリファスのオキュルティズムの正系の継承者スタニスラス・ド・ガイタによるパラフレーズも見ておくことにしよう。「インドの聖域に、私たちはそのことを知っている、ペルシャ、ヘラス、エトルリアの神殿に、エジプト人にあってもヘブライ人にあっても、同一の総合が様々な形を帯びていた。そして一見したところ甚だ趣を異にするシンボリズムも、選ばれたる者よりするときには、不変の本質を有する神話と表徴の言語で永久に一なる真理を表しているのである。¹⁵⁴」ゲノンが簡潔に述べた内容を、エリファスとガイタは二人とも詩人でもあるだけに趣向を凝らして修飾していること、そしてエゾテリスムとオキュルティズムのいずれもが前提としている伝統が、少なくとも理論上は同一のものであることは明らかである。

であろう。

¹⁵² Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon, op. cit.*, p.12.

¹⁵³ Eliphas Lévi, *Dogme et rituel de la haute magie*, t.I, Germer Baillière, Paris, 1861, p.63.

エリファスの別の著作の中には、様々な点において上の引用箇所よりもさらに瞠目すべき記述がある。「よって人類は世の初めよりキリスト教徒なのである。インド人、エジプト人、ユダヤ人、あるいはトルコ人、格好は違っても、人類はあらゆる場所において同一なのであり、教理は普遍的なのである。よって今日、世界のカトリック性を宣言しよう」(*Id., La Science des esprits*, Germer Baillière, Paris, 1865, p.11.)。この文章が書かれてからちょうど百年の時を経て、バチカン第二公会議は少なくとも言葉の上では正しく「世界のカトリック性を宣言」する、あるいは少なくともその方向へと舵を切っているかのごとくである。「カトリック教会はこれらの宗教（引用者注、キリスト教以外の宗教）にあって真なる聖なるものを何ら退けはしない。当教会の主張し提唱していることとは多くの関連において異なっているとはいえ、しかしながら、しばしば万人を照らす真理の光を反映している、これらの行動の仕方、生き方、これらの規則、これらの教義を心からの敬意をもって重んじるものである。」引用は、http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostira_aetate_fr.htmlによった。もっとも、ここで認められているのは、キリスト教以外の宗教の説く神学的真理の普遍性であって、それらの救済の手段としての有効性ではないことは注意しておかなければならないだろう。

¹⁵⁴ Stanislas de Guaita, *Au seuil du mystère*, Chamuel et Carré, Paris, 1896, pp.10-11.

理論上は、とわざわざ断ったのは、實際上となると、先程ゲノンへの東洋人の師による直接的な伝承について引用をする機会があったが、件の伝統の鎖とどのようにして繋がっているのかが問題となってくるからである。正式なイニシエーションによるのか、はたまた書物によって得た知識に基づく理念的な関係に過ぎないのか。しかし、エリファスがブルワー・リットンを介してロンドンで授かったとされるイニシエーション、ガイタがペラダンを介して授かったトゥールーズ薔薇十字団のイニシエーションの性質については差し当たり論じるべくもないから、この問題は措いておくとしよう。

ともかく、共に伝統を積みながらもエゾテリズムとオキュルティズムとが同義ではないとするならば、その区別はどう付けたものだろうか。ゲノンによると、前者が神的起源を有する伝統に基づく超歴史的な意味を持っているのに対して、後者は起源と展開を歴史的に位置付けることが可能な一個の思想運動であるに過ぎない。「オキュルティズムはごく近代の所産である [⋯]。この語が新語であるのは、その意味するところもまた同様に新しいからである。それまでにも《隠秘学》は、隠秘の度合い、重要性の程度にばらつきはあったろうけれども、存在してきた。[⋯] だが《隠秘学》を寄り合わせて単一の教義を作り上げようなどとは絶えてなされはしなかった。しかるにそれを行うことをこそ、本来から言う《オキュルティズム》の呼称は意味しているのである。¹⁵⁵」つまり、魔術、占星術、錬金術といった古来の隠秘学の諸々を、十九世紀の半ば、カバラを基軸に統合して作り上げられた教義を、オキュルティズムの語は指しているわけである。そしてそれ故に、等しく伝統に依拠するエゾテリズムとは異なって、近代精神の影響を被らないではなかった。この思想運動について与えられた最も優れた説明の一つにおいて、オキュルティストらしいところなどまるで持ち合わせないながら、ガイタとの友情に引かされて近しくその展開に立ち会うこととなったバレスは書いている。「我らが現代薔薇十字の信仰にあっては、東西両洋の迷信、宗教感情と哲学思想の過剰、占星術、魔術、降神術、法悦が、元パルナッソス派の詩人（引用者注、ガイタのこと）を魅了するにふさわしい色彩を与えているあのもの凄いアマルガムに、著しい分量の科学的な要素が混ざり合っている。科学上の真理がカンヴァスを形作ったその上に、想像力、体系精神、無批判な学殖が嬉々として綾を織りなしたのだ。¹⁵⁶」オキュルティズムの根幹を成すのは「科学上の真理」なのであり、

¹⁵⁵ René Guénon, *L'Erreur spirite*, Marcel Rivière, Paris, 1923, p.61.

ただし、エゾテリズムもまたオキュルティズムと同様に十九世紀に登場した比較的新しい言葉であることは辞書を引いてみれば分かる通りである。十九世紀末には、おそらくはアングロ・サクソン圏から渡来した神智学協会の影響で、エゾテリズムというフランス語も出現したが、こちらはどうもさほどには定着しなかったものらしい。

¹⁵⁶ Maurice Barrès, *L'Oeuvre de Maurice Barrès*, t.VII, Club de l'Honnête Homme, Paris, 1967, pp.71-72.

広い意味でのオキュルティズムの一種である神智学協会を批判したゲノンの二冊目の著書は「偽宗教の歴史」と副題を付けられているのであるが、バレスが描き出しているのは正しくこの「偽宗教」、すなわち「私たちの同時代人の大方のそれであるところの《科学主義》的メンタリティに則った宗教精神の逸脱」（René Guénon, *L'Erreur spirite*, op. cit., p.3.）

この点において、エゾテリズムが超時間的な概念であるのに対して、十九世紀的科学主義の所産であると言えるだろう。

ゲノンからすれば、それは「伝統的観念を世俗科学の知見に順応させようとする¹⁵⁷」に他ならならず、「この種の不当な比較に格別の興を覚える¹⁵⁸」のがオキュルティストたちである。「かくまで次元を異にする事物の間のこうした比較は、私たちには常々相当空疎なものと思われてきた。何故ならば、外見上の類似が認められる場合においてさえ、現実にはいかなる同定とて可能ではない。常に見方が根本からして違っているのである。¹⁵⁹」故に、彼は断固オキュルティズムを拒絶する。「偽エゾテリズムは全く《偽オキュルティズム》ではない。オキュルティズムとは断然エゾテリズムの多かれ少なかれ愚劣な偽物ないしは戯画に他ならないのであってみれば、逆にそれは正真正銘のオキュルティズムの謂いなのである。¹⁶⁰」もっとも、再三繰り返されたこうした明言にもかかわらず、論敵たちはゲノンをオキュルティスト扱いすることを、簡便な論争の具として手放しはしなかったわけではあるが。「オキュルティストたち、このエゾテリズムの贋造者たちが、本来は私たちの所有になる特定の物事を、それもほとんど常に歪曲を加えた上で、換骨奪胎したからといって、私たちまで《オキュルティスト》呼ばわりされたくなければ、それらのことは連中に打ち任せて、話さないようにしなければならぬのだろうか。¹⁶¹」もちろん、そんなはずはない。「そもそもは伝統的な用語法に属していた」けれども、オキュルティズムによって奪われた言葉、観念に、「それらの原義を取り戻させてやりさえすれば自ずと事足りるのである。¹⁶²」

シンクレティズムと総合

オキュルティズムとはエゾテリズムの紛い物であるに過ぎない、ゲノンの口吻はにべもない。だが、偽りの真理である虚妄がいわば否定的な存在をしか有しないように、オキュルティズムをエゾテリズムの単なる影、何らの現実に対応するでもない空理空論でしかないと言断すべきではないだろう。と言うのも、オキュルティストとは「伝統教義について

に他ならない。

¹⁵⁷ *Id.*, *Les Principes du calcul infinitésimal*, Gallimard, Paris, 1946, p.53.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.54.

¹⁵⁹ *Id.*, *Recueil, op. cit.*, p.250.

この文章の書かれたのが桜澤如一の著作への書評中であるだけに、ひとしお私たちにとっては興味深い。東洋の伝統と西洋の科学とのオキュルティズム的融合（その実は混淆）へのゲノンの批判は、直ちに我が国の近代化へも向けられていたのである。

¹⁶⁰ *Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, *op. cit.*, p.213.

¹⁶¹ *Id.*, *Comptes rendus, op. cit.*, p.130.

言葉の曲解の謗りを受けるべきはただオキュルティストたちばかりではない。「その上、このようにして言葉の本義を捻じ曲げて、自分たちの特殊な概念に合致させるのは、哲学者たちのほとんど常套手段である。」(*Id.*, *Articles et comptes rendus*, t.I, *op. cit.*, p.39.)

¹⁶² *Id.*, *Initiation et réalisation spirituelle, op. cit.*, p.17, n.2.

の若干の知見を有してはいるものの、それはいわば《外的》で不十分な知見であって、彼らをしてこの教義の深奥なる本性を究明せしめることもできなければ、近代科学とその応用の見かけ倒しの威光に惑わされないようにすることもできないのである。¹⁶³ 意地の悪い見方をすれば盗人にも三分の理ということになるのかもしれないが、それでも殊にエリファスやガイタのような人たちは、時代や環境上の制約もあってゲノンの説くエゾテリスムの境地には到達できなかったかもしれないが、やはり誠実な探求者であったし、レオン・ドーデの著作の題名を借りれば「愚かなる十九世紀」の西洋、ナイーブな科学主義的進歩主義の幻想に囚われた西洋にあって「伝統教義についての若干の知見」へと到達しただけでも大変なことであつたろうと思われるのである。だから、単なる虚妄と打ち捨ててしまうのではなくて、もう少しオキュルティズムの仕方について、何故それがエゾテリスムの真理へと達し得なかったのかについて考えてみることにそれなりの興味があるであろう。

そこで改めてゲノンがオキュルティズムに言及している別の箇所を見てみると、伝統的な所与と世俗的近代的な科学から借りた思想とを結び付けようとするのは、「例えばオキュルティストたちのように、様々な伝統について知り得たものの中から取り出した断片的な要素の真の意義をまるで分かっていない人たちのすること」であり、この無知の結果として「《シンクレティズム》めいた、異種混淆の理論構成¹⁶⁴」が生じたのであるという。要するに、オキュルティズムとは本質的にはシンクレティズムの一種であるということだろう。

ところで、既に述べたように、諸伝統の超越的一元性はゲノン作品の出発点を成している。しかしながら、このことを絶対に受け入れられない人々、つまりは自らの伝統の絶対的独立性還元不可能性を確信するエグゾテリストたちからすれば、エゾテリスムであれオキュルティズムであれ名称の如何にかかわらず、あらゆる伝統が等しく真理を表現しているなどという考えは、シンクレティズムとしか思われなかったであろう。なればこそ、ゲノンはこの非難に対して反論しなければならなかったのであり、言うまでもないことかもしれないが、オキュルティズムについての辛辣な評言も、彼とは全く無縁の感情的反応としてではなく、思想上の潔癖の表れであると考えべきであろう。

そのことを踏まえた上で、ではそもそもシンクレティズムとはどのような考え方なのだろうか。「シンクレティズムとは、多かれ少なかれ雑駁な要素を外から集めることに存するのであって、かような仕方では捉えられたこれらの要素は決して真には統一性を持つべくもない。結局のところ、一種の折衷主義に過ぎないシンクレティズムは、それには付き物の断片的で支離滅裂なところもことごとく備え持っている。それは純然外的で表面的なものである。方々から取って来られて、こうして人為的に寄せ集められた要素は全く借り物としての性格をしか持たず、この名に値する教義の中に実際に統合されることはできないの

¹⁶³ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.140.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.230.

だ。¹⁶⁵」諸々の伝統について書籍を始めとする正しく外的な手段によって得られた多かれ少なかれ断片的な知識を寄り合わせてどうにかこうにか構築されたものが、教義、もしくはこうしたシンクレティズムにとっていわゆる教義の代用となるべきものを構成している。そして、外的な手段、文字のみによってでは伝統の精神が理解されようはずもない以上は、取り出される所与は当然何らかの歪曲を被らないではない。オキュルティズムについて上に見た、「本来は私たちの所有になる特定の物事を、それもほとんど常に歪曲を加えた上で、換骨奪胎」しているという非難は、こうした経緯を指しているのである。「様々な伝統形式から要素を借用しながら、結局のところは唯一の教義だけがあるのであって、これらの形式のいずれもが、時間と場所の決定された状況との関連における個別の精神的条件に対するその適合、種々の表現であるに過ぎないということをわきまませず、持ってきた要素を言うなれば外的に繋ぎ合わせるときには常にシンクレティズムが認められるであろう。こうした場合、この寄せ集めからは何ら妥当なものは結果し得ない。理解しやすい喩えを用いるとすれば、組織を持った全体ではなくて、生物あるいは調和の取れた建造物のそのような統一性を与えることができるであろうものを欠いているために、使い道のない残骸の形を成さない堆積があるに過ぎないであろう。そして、その外的性格のために、こうした統一性を実現できないということにこそ、シンクレティズムの本質が存するのである。¹⁶⁶」ここにゲノンがいわゆる全体論に与していることが見て取られるであろう。人間を構成する体細胞をことごとく寄せ集めてみたところで、*spiritus*（生息・霊）がなければこの塊が生きて動き出すことはないように、必要な建材をことごとく揃えてみたところで、要石がなければアーチを作り上げることはできないように、様々な伝統的所与に統一性を与えることができる「唯一の教義」、伝統の超越的一元性の内的な知識がなければ、断片的で支離滅裂な要素が固まっているばかりである¹⁶⁷。この混沌を指してシンクレティズムと言うのである。

では、オキュルティズムがシンクレティズムであるとするならば、肝心のエゾテリズムはいったい何に対応しているかという、それは総合であるという。しかし、その話をする前に、最後に引用した文章を書いているときにゲノンの念頭にあったであろう一文をまずは引いておきたいと思う。ルイ・メナール訳の『アスクレピオス』中でも特に名高い黙示録ふうの一節である。「驚異を惜しみなく与える神の意志が、尊崇、称賛、そして愛情に永遠に値する単一の光景、調和する総合の内に全てを集めたこの大宇宙、この不変の神業、

¹⁶⁵ *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, Véga, Paris, 1950, pp.8-9.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.9.

¹⁶⁷ Leopold Ziegler, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, pp.211-212.によると、普遍主義の唱道者オトマール・シュパンの思想を奉じる一派は、ゲノンの作品に深い関心を寄せていたという。シュパン本人については確かなことは言えないが、カール・シュミットやジュリウス・エヴォラのようなゲノニアンを通じて、ゲノンを知っていた可能性はあるかもしれない。

この栄光に包まれた完全なる構築物、多様な形と像の総体¹⁶⁸。「調和の取れた建造物のそれのような統一性を与えることができるであろうもの」たる「神の意志¹⁶⁹」による創造についての、あたかも「全体は、この首によりて節節維々に助けられ、相連り、神の育にて生長するなり¹⁷⁰」のパラフレーズでもあるかのごとき一節である。この「総合」をゲノンはどうのように描き出しているのだろうか。

シンクレティズムとは「逆に、総合は本質的には内から行われる。それによって私たちが言わんとしているのは、原理それ自体の一元性において捉えられた物事が、この原理からどのようにして派生したのか、この原理にどのようにして従属しているのかを究め、こうすることでそれらの物事を統一すること、あるいはむしろ、それらの性質の中にあつて最も深奥なるものに本有の全く内的な繋がりによって、それらの現実の統一を認識することにこそ、総合は存しているのである。¹⁷¹」構成要素となるべき物事の「原理それ自体の

¹⁶⁸ *Hermès Trismégiste*, traduit par Louis Ménéard, Didier et Cie, Paris, 1866, p.148. ただし、メナールはかなり自由な翻訳をしていて、総合の語も原文にはなく、彼自身の解釈によるものであるようである。文献学的により正確な訳に関しては *Corpus Hermeticum*, t.II, traduit par A.-J. Festigière, Les Belles Lettres, Paris, 1945, pp.328-329.を見よ。ついでに付言しておく、神が宇宙の大建築家であるのは殊更フリーメーソンたちにとってばかりではないことが諒解されるであろう。中世紀のイコノグラフィーに見られる神のアトリビュートとしての左官鍔（すなわち建物の部分と部分とを繋ぎ、統一するための道具）は、正統派のカトリック教にとっても事は同様であることを証明している。こうした建築のシンボリズムの原理をゲノンは次のように要約している、「最も直接的な意味においてさえ、建築者は実際に散在する資材を集めて、それらから建造物を形成するのであるが、この建造物は、もし真にそうであるべきものであるとするならば、ミクロコスモスの視点に立つときには生物のそれのごとき、あるいはマクロコスモスの視点に立つときには世界のそれのごとき、《有機的》統一性を有するであろう。」(René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, op. cit., p.304)

¹⁶⁹ 今度はフェスティジェル訳からの引用とするが、「神の意志には始まりがなかったのであり、それは常に同一で、永遠に今日あるがままにあり続ける。」(*Corpus Hermeticum*, t.II, op. cit., 331.) 先に引用する機会のあった神の智慧に関するアウグスティヌスの文章と同様、始まりを持たない以上は終わりをも持たない、変化の彼方にある普遍的原理が問題となっているのである。

¹⁷⁰ コロサイ人への書, II, 19.

逆に、「分れ争ふ町また家はたたず。」(マタイ伝福音書, XII, 25.) 正しく悪魔の指喙による分断は後の章において主題として論じられることになるであろう。

¹⁷¹ René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.9.

ゲノンの説くこの総合は、「いったんその始原を把握したうえで、こんどは逆に、始原に連絡し続くものをつぎつぎと触れたどりながら、最後の結末に至るまで下降して行」き、「ただ<実相>そのものだけを用いて、<実相>を通して<実相>へと動き、そして最後に<実相>において終る」(プラトン『国家(下)』、藤沢令夫訳、岩波書店、2008年、100-101頁。)というプラトンのいわゆる「最大の学業」と同じことであるかのごとくであつて、「それらの対象は、ひとたび始原と関係づけられるならば、それとともに知性による把握のもとにおかれる」(同書、101頁。)のである。もっとも、ここに言う実相(イデア)、つまりは原理の原理による知識、ゲノンの言う形而上学的知識が成立したとき、その知識の主体と客体の別は原理の一元性へと帰しているわけで、「対象」の表現には語弊があるであろう。

一元性」と、それらが「この原理からどのようにして派生したのか、この原理にどのようにして従属しているのか」を、つまりは「唯一の教義だけがあるのであって、これらの形式のいずれもが、時間と場所の決定された状況との関連における個別の精神的条件に対するその適合、種々の表現であるに過ぎない」ということを踏まえて、特殊な条件を捨象し、多様な外形の下に横たわっている一条の「内的な繋がり」から遡って「現実の統一」を捉えることを可能にするのが総合であるというわけである。シンクレティズムが外から出発し、形の上に留まるのに対して、総合は内なる原理から出発して、形を超えて行くということになる。「一元性それ自体から出発するとき、その数多の外表を通じて決して一元性を見失わないときには総合があるであろう。そしてそれは、形の外、形の彼方において、可能な限り表現され伝達されるために形を纏う原理の真理の認識へと到達したことを前提としている。であるからには、あたかも同じ考えを表現するに当たって、相手となるいろいろな対話者に理解してもらうため、状況に応じて様々な言語を用いることができるように、便宜次第でこれらの形のいずれなりと用いることができるであろう。172」あるいは、より現在の文脈に沿った表現に言い換えるならば、総合を行い得る人、要するにエゾテリストとは、「直接の深い知識によって（ただ単に理論的なものに、あるいは言葉の上に留まらないで）あらゆる伝統教義の同一の本質へと到達した人であり、それらの教義の由来する中心点に拠って立つことで、形外の多様性多数性の下に隠されている一なる真理を発見した人である。173」

真理が一つであり、一つでしかあり得ない以上は、個別の伝統教義は、もしそれが本当にその名に値するものであるとすれば、この真理の様々な形による表現であるということになる。何となれば、真理が一であるのはそれが普遍的だからであり、普遍的であるから

¹⁷² René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, pp.9-10.

正しくこの「総合的な視力」こそが、プラトンの説く理想国家の指導者たちにとって必要不可欠な素質であった。すなわち、「もろもろの学問がもっている相互の間の、また実在の本性と、内部的な結びつきを全体的な立場から総観する」（プラトン『国家（下）』、前掲書、173頁。René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, p.50.では、ゲノン自身が *vue synthétique* の表現を用いている。）ことである。そして、その「数多の外表」としての「もろもろの学問」の彼方に、あるいはより正確に言えば内奥にあるのが形而上学である。「実に、真の形而上学は、確実にして不動、偶然的で変化し得るものの全ての外、彼方なる知識の総合的な全体に他ならない。」（*Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.II, *op. cit.*, p.290.）それこそが「私たちが理解しているところの形而上学（そしてそれを他の仕方では理解することは、それを全く理解しないことに等しい）」（*Ibid.*, pp.293-294.）であるのだという。「実に、それよりして始めて万物は永劫的な相において捉えられる。何となれば自分自身が変化を免れて、結果として万物に対するに総合的で全体的な視力を持つことができるのだから。」（*Id.*, *L'Esotérisme de Dante*, *op. cit.*, p.65.）それは、「それよりするとき、万物がもはや過渡的ではなく永劫的な相において捉えられる軸」であり、この軸との一体化、万物をもはや時間的ではなく超時間的、無時間的な相の下に捉える形而上学的な視点の獲得が「時間的連続の同時性への変成」（*Ibid.*, p.68.）なのであるが、これについては本論の最後に「永遠の感覚」との関連において触れられるであろう。

¹⁷³ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, pp.237-238.

には形而上学的である。しかし、表現可能であるためには形を取らねばならない。そして、対象となる時代や場所の条件に応じて、形はいきおい多種多様なものとなるからである。この多なる形から出発して、それらを様々に突き合わせることで一なる真理へと達しようとするのがオキュルティズムであるが、錯綜する形の最中であって、それらが由来する中心点へと遡っていくための教導を欠いているために、その探求は多かれ少なかれ外的なものに留まり、形外の彼方なる真理へは到達し得ない。逆にエゾテリズムは、一なる真理から出発して、いずれもがその適用である多様な伝統教義を俯瞰するのであるから、その探求は確実である。と言うよりもむしろ、真理を知るエゾテリストはもはや何も求める必要がない。求める人に教えるために種々の形外を都合のいいように利用するだけである。

分析と総合

オキュルティズムとエゾテリズムとが、あるいはそれらがそのそれぞれの代表であるより一般的な言い方をすればシンクレティズムと総合とが、どのように異なっているのかはもはや明らかとなった¹⁷⁴。ところで、総合の対義語として誰しもが思い浮かべるのはシンクレティズムではなくて分析なのであるから、ゲノンの正しく総合的な思考をさらに良く理解するためには、こちらの対立についても吟味しておく必要があるだろう。

しかしながら、例えば次のような一文を見るとき、結局のところ分析とシンクレティズムとはほとんど同義、より正確には後者は前者の一個の特殊な表れであるに過ぎないことが直ちに看取されるであろう。「分析によるのでは、決してその名に値するような総合へと到達することはできない。何となれば、それらは次元をまるで異にするものだからである。分析は、もしそれが行われる領域がそうした広がりを持ち得るとすれば、際限なく続けられる、けれどもこの領域についての概容を掴むということに関しては何らの前進をもたらすことをしない、そうした性質をもっている。いわんや、高次の原理への繋がりを得るためには、それは全くものの役に立たない。¹⁷⁵」内なる高次の原理へは達し得ず、それが行われる何らかの領域の外にいつまでも留まっている、しかもこの外面を究め尽くすことさえできないのが分析であるというわけである。

どうしてそのようなことになるのかと言えば、そもそも分析とは「全体を再現するため

¹⁷⁴ 公正を期すために言い添えておかなければならないが、ゲノンより以前にして既に、最も優れたオキュルティストの一人であるフェルディナン・シャルル・バルレは、シンクレティズムと総合との対比を指摘していた。次の一節などは、ゲノンの筆になっていたとしても不思議はないくらいである。「知識全体を真の総合の内に収めるに足るだけの普遍的な原理へと到達することができないで、多かれ少なかれ作為的な仕方知識を集めるに留まっている哲学者たちがある。それこそがシンクレティズム、百科全書的知識を成している。[···] エゾテリズムだけが完全な総合を成すのだ。」(F. -Ch. Barlet, *Essai sur l'évolution de l'idée*, Chamuel, Paris, 1891, p.15.)

¹⁷⁵ René Guénon, *Orient et occident*, op. cit., p.52.

に、その構成要素を別々に続けざまに取り上げていくことに存するであろう方法¹⁷⁶」だからである。そしてその結果は、先ほどシンクレティズムについて述べたのと同じく、「組織を持った全体ではなくて、生物あるいは調和の取れた建造物のそれのような統一性を与えることができるであろうものを欠いているために、使い道のない残骸の形を成さない堆積があるに過ぎないであろう。そして、その外的性格のために、こうした統一性を実現できない」。逆に、高次の原理から出発する総合は、続けざまにではなく即座に全体を把握し、分析が汲々としている領域の概要を捉えるであろう。何故ならば、定義上、その領域それ自体を存在せしめているのが当の原理に他ならないのだから。

ゲノンが挙げている代数学とのアナロジーによって言い換えれば、「分析は変化の経過そのものの中で捉えられた変数にしか到達しないのに対して、総合だけが極限へと到達するのであり、ここにこそ決定的で真に有効な唯一の結果が存する。何となれば、結果を云々することができるためには、固定され決定された量にのみ関わる何物かへと断然至るのでなければならないのだから。¹⁷⁷」ここに、 $1, 2, 3, \dots, n-1, n, n+1, \dots$ という数列があるとする¹⁷⁸。分析は1から出発して「その構成要素を別々に続けざまに取り上げていく」。当たり前だが、それは「際限なく続けられる、けれどもこの領域についての概容を掴むということに関しては何らの前進をももたらすことをしない」。つまり、どこまで行っても全ての数を数え上げるに至ることはないし、どこまで行っても全体からすれば結果は極微の一部が判明したというに過ぎず、この全体について何らの理解も生まれ得ない。逆に、総合はこの数列を生成せしめる原理、法則から、この場合で言うならばこれは公差が1の等差数列であるという認識から出発する。この原理の知識によって、それはいわば優勝的に、一切の構成要素を導き出すことも可能になるのである。

再びエゾテリズムとオキュルティスム、世俗科学を巡って

分析と総合の差異を十分に明らかにしたところで、再びオキュルティスムとエゾテリズムとについて、先には深く論じることをしなかった問題へと戻りたいと思う。科学、正確を期すならば世俗科学に対する評価の問題である。オキュルティスムとは密接な繋がりを持つ科学であるが、エゾテリズムの方ではこれを歯牙にも掛けないのであった。その理由は今や明らかである。何故ならば、「実に世俗科学は本質的にはひとえに分析を事とする。

¹⁷⁶ *Id., Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit., p.124.*

¹⁷⁷ *Ibid., p.128.*

¹⁷⁸ 次章においても再び取り上げることになるであろう、あらゆる数の原理である1から出発して、これに1を加え続けていくことによって成立する数列は、顕現の過程を象徴するものとして、最初期の論考「数の発生に関する考察」から晩年の著作『微積分計算の原理』に至るまで、ゲノンによって好んで用いられた。ちなみに、 $1, 2, 3, \dots$ という数の連続は、ゲノンにおいては、原理たる1中に既にして潜在的に同時に包含されている数の可能性の展開として断然論理的な連続であると考えられているのであり、時間の経過の中で考えられているわけではない。

それは決して原理を考慮せず、現象の枝葉末節中に踏み感うのであるが、その際限がない、際限なく変化し得る多数性はそれによってでは本当には究め尽くされないのであって、故もって、真に決定的ないかなる結果にも決して到達することができないのである。それはただ単に現象自体に、つまりは形外に留まっていて、物事の根底へは達し得ない¹⁷⁹」。形而上学的原理から、「物事の根底」から出発する総合を事とするエゾテリズムとは相容れるべくもないのである。

逆に、統一原理をまるで顧慮せず、雑多な要素を収集することに営々として外的なものに留まるシンクレティズムであるオキュルティズムが、分析的であるという共通点を有する世俗科学とこの上なく相性が良いのもまた道理であるだろう。いや、両者は切っても切れない関係にある（少なくとも、二十世紀前半においてはあった）と言っても過言ではない。現に、最も有名なオキュルティストの一人であるセディールは書いている、「一般に、予め十二分に公式な科学に親炙しているのでもなければ、オキュルティズム研究に着手したとてさしたる実は挙がりようもない。¹⁸⁰」何もオキュルティストたちだけが一方的にこうした恋々とした態度をとっていたわけではない。「公式な」科学者たちの方もまた同様であった。むしろマニエティストと称するべきナンシー学派の心理学者たちや、スピリティストと称するべきウィリアム・クルックスやシャルル・リシェのような心霊学者は措いておくとして¹⁸¹、モンペリエ大学の医学者ジョゼフ・グラセは言う、「オキュルティズムとは科学には隠されているものの一切の研究ではなくて、今はまだ科学（オーギュスト・コント流の実証科学について言っているのだが）に属してはいないが、いつの日にかそれに属するかもしれない事象の研究なのである。¹⁸²」こうした考え方に対して、終生一貫してゲノ

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp.129-130.

¹⁸⁰ Sédier, *Histoire et doctrines des Rose-Croix*, Bibliothèque des Amitiés Spirituelle, Bihorel, 1932, p.311.

同じ著作の中には「なかんづく、いわば人間の精神史を支配するある事実を諒解しておくべきである。すなわち、あらゆる時代、あらゆる民族におけるエゾテリズムの永続である。」(*Ibid.*, p.11.)という当を射た記述もあるのだが、こうした伝統的オールド・エイジへの準拠と科学の進歩が志向するニュー・エイジへの信頼とを論理的な仕方でも両立させるのはなかなか困難であるように思われる。

¹⁸¹ クルックスは一時期とはいえ神智学協会に所属していたからオキュルティストと呼称しても差し支えないかもしれない。そして、ブラヴァツキー夫人のパリ滞在時には、上のリシェに加えてシャルコーも彼女を訪れている (Joscelyn Godwin, *The beginnings of Theosophy in France*, Theosophical History Center, London, 1989, p.10.)。「公式な」科学とオキュルティズムとの親和性はこうした事例にも表れていよう。ついでに言っておくと、こうした良好な関係は何も実験科学のみに限らない。例えば、ゲノンは「公式な」哲学者ベルクソンの思想と神智学協会の教義との類似を指摘している (René Guénon, *Le Théosophisme*, *op. cit.*, pp.37-38.)。S. P. R.やゴールデン・ドーンとの繋がりとも相まって、彼が特にこの哲学者を警戒していた所以である。

¹⁸² Joseph Grasset, *L'Occultisme hier et aujourd'hui*, le merveilleux préscientifique, Coulet et fils, Montpellier, 1907, p.9.

グラセの言わんとしていることは、アポリネールが次の詩の中で述べていることによって補完されるべきであるように思われる。「それら全ての中に宗教精神はない、迷信の中にも

ンが口にし続けた批判は明快である、「これらの自称唯心論の大抵の誤りは、現実には別の面上へと置き換えられた唯物論であるに過ぎず、尋常の科学がヒューレー世界を研究するために用いている方法を霊の領域に応用しようとしているということである。こうした実験的方法是断然単なる現象より他のものを知らしめることをしないのであるが、それに基づいて何らかの形而上学的理論を築き上げるのは不可能である。何故ならば、普遍的原理は個別の事象から導き出されるべくもないのだから。¹⁸³」

世俗科学にいかなる価値を認めるにせよ、あるいは認めないにせよ、決して否定することのできない事実がある。近代以降この科学が日進月歩、ほとんど異常とも言える速度で進歩を続けているということである。言い方を変えれば、それは時時刻刻絶えず変化している。さて、オキュルティズムがエゾテリズムと同じく万古不易の伝統を恃むるのであれば、どうしてこのように変転常なきものと並び立つことができるのだろうか。伝統的な所与を今日の科学の仮説に適合させて論を作り上げたにしたところで、明日の科学の仮説は直ちにこれを覆してしまうか、あるいはそこまではいかないにしても深刻な訂正を必要とさせるだろう。結局のところ、それは何にもまして尊ぶべき伝統をいたずらに貶めているのに過ぎないのではないだろうか。したがって、次元を異にするものとして、エゾテリズムのように世俗科学には一顧もくれないのが唯一理に適った態度なのであって、そこに妥協はあり得ないのでなければならない。

不都合な混同を避けるためには必要不可欠であったとはいえ、オキュルティズムとエゾテリズムの区別の考察も既にして長くなり過ぎたようでもあるし、最後に、近代化学の祖であると一般にみなされている錬金術に関する記述を見比べることで、双方の科学観を具体例によって端的な形で明らかにして結びとしたい。オキュルティズムの場合は、ことこの点については、今日普通に受け入れられている考え方と同じであるから話は簡単である。パルナッソス派の青年詩人であった当時のガイタは、パラケルススの弟子を描いた詩「錬金術師」に書いている、「否！哲学者の石は、決して汝の庵室を飾り立てはしないだろう。

預言の中にも、オキュルティズムと人の呼ぶものの中にも。あるのはなかんづく自然を観察し、自然を解釈するごく正当な仕方なのである。」(Guillaume Apollinaire, *Calligrammes*, Gallimard, Paris, 1925, p.43.) 宗教が、つまりはこの語の本来の意味での神が問題とはならないときに、「預言」の語を用いるのは感心できないが、それはともかくとして、ここで肝要なのは、結局のところオキュルティズムは特殊な自然学であるに過ぎないということである。もちろん、用語や方法などに一見奇妙なところはあるにもせよ、「公式な」科学とこの点では何ら異なるところがないのである。そして、神の研究は神学や宗教の範疇であって、オキュルティズムの領分ではないというわけである。自然学の彼方にある形而上学であるエゾテリズムとの違いはこのことから明らかだろう。

ただし、「オーギュスト・コント流の実証科学」はかの人類教と少なくとも彼の体系にあっては矛盾なく両立することができたわけであるが、さしあたりそれらの問題について論じられるだけの余裕も見識も私たちにはないから、触れるだけに留めておく。

¹⁸³ René Guénon, *Mélanges, op. cit.*, pp.176-177.

どうして個別的なものから普遍的なものが、つまりは小から大が、部分から全体が生じ得るだろうか。

金もダイヤモンドもオパールも、汝の日陰での作業の成果とはならないだろう。しかし未だかくもひ弱な汝の手は、曙の扉を開く。闇に包まれた世界の額を、金色に照らす満ちゆく星に向かって！しかし汝の実験の成果、長い忍耐の成果たる、人は科学と呼ぶ星は、天穹を貫いて！¹⁸⁴」否！人が科学と呼ぶものは落ちた星、黒く汚れた石ころに過ぎない、ゲノンにはべもなく言う、「近代化学を生み出したのは、結局のところはそれとはいかなる関係もないこの錬金術では決してない。それは錬金術の歪曲、この言葉の最も厳密な意味における逸脱である。象徴の本来の意味を究め得ずに全てを字義通りに捉え、それら全てにおいてはただただ物質的な操作ばかりが述べられているのだと合点して、多かれ少なかれ支離滅裂な実験に乗り出した者たちの無理解が、おそらくは夙に中世以来もたらしてきた逸脱である。錬金術師たちが皮肉をこめて《ガラス吹き》、《炭火焚き》と称したそうした人たちこそが、現代の化学者たちの真の先駆者だったのである。このように、古代科学の残骸から、それによって捨てられ、無智な人、《門外漢》に打ちやられた材料でもって、近代科学は作り上げられたのだ。¹⁸⁵」本来は象徴として理解すべき錬金術を、文字通りの卑俗な金作りの方法として捉え、より一般には、原理の顕現、象徴として理解すべき自然を、研究の目的そのものとして捉える近代世俗科学は、言うなれば自然主義を特徴としている。結果として、絶えず変化して留まることをしない自然にのみ依っているために、科学もまたこの上なく不安定であり、よってそれは知識の名には値しないのである。ゲノンは断じる、「近代世界がかくまで誇っている世俗科学は、実際には、古代伝統科学のうらぶれた《残滓》であるに過ぎない¹⁸⁶」。

¹⁸⁴ Stanislas de Guaita, *Oiseaux de passage*, Berger-Levrault, Paris, 1881, p.11.

¹⁸⁵ René Guénon, *La Crise du monde moderne*, op. cit., p.61.

Fulcanelli, *Les Demeures philosophales*, t.I, op. cit., pp.175-218. も参照。

¹⁸⁶ René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, op. cit., p.11.

一切の近代科学に対するゲノンの嫌忌の念はただに口先だけのものではなかった。そのことは、例えば、彼の主治医であったカツ博士の証言からも明らかである。当然、近代医学もまた軽蔑していたゲノンは、死病に斃れながらも治療を拒否したのであった。「彼が受けることに合意した医薬は、ただ（あるいはほとんどただ）“自然”療法に属するものだけであった。さらなる検査の要求一切に対しては、頑なな拒絶をもって応えた。」（S. Katz, « Comment j'ai connu René Guénon. Comment il m'a quitté », *L'Égypte nouvelle*, 30 janvier 1953, in Xavier Accart, *L'Ermite de Duqqi*, Archè, Milan, 2001, p.176.）ジローラモ・カルダーノの自死を思わせる感動的な一徹さであるが、そうでなければならなかった。何故ならば、聖者としてではなかったかもしれないとしても、ともかくも聖者のように彼は死んでいったのであるから（Eric Geoffroy, « La Mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, t.215, janvier-mars 1998, p.23.は実際にゲノンの最期の事例を挙げている）。

ゲノンの正統な後継者の一人であるジャン・レヨールはさらに踏み込んで言う、「特定の伝統科学の所与は時とともに公共の領域へと落ち込み、最も下等な適用としてその構成要素を成していた教義の全体から切り離されたこれらの断片が“隠秘学”と呼ばれるものとなった。」（Jean Reyor, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.I, Archè, Milan, 1988, p.274.）隠秘学の一切がという書き方（les “Sciences occultes”）はあるいは言い過ぎであるかもしれないが、ともかくもオキュルティズムの大元にある隠秘学もま

エゾテリズムが世俗科学とは全く並び立たないものであることは、もう十分に述べたことと思う。ところで、オキュルティズムの根幹を成すのが科学上の真理であるのに対して、エゾテリズムの根幹を成すのは形而上学上の真理ということになるわけであるが、今度はこの形而上学は科学とどのような関係にあるのだろうか。もちろん、エゾテリズムが科学と趣を異にしているからには、形而上学もまたそれとは当然異なっているのでなければならない。しかし、両者の差異についてさらに考えてみることは、形而上学の性質を明らかにする上でも意義があるであろう。

形而上学と表現し得ないもの

しかし、この問いへの答えを考えるより先に、形而上学の性質について、あるいは上に見た語義が示しているようにそれは普遍的なものであるから、むしろ特定の性質の不在、その超越についてももう少し詳しく検討しておくべきであろう。科学がいかなるものであるかは誰も一定程度は経験的に知るところであるのに対して、形而上学の何たるかについては必ずしもコンセンサスが存在するとは言えないだろうからである。

繰り返しになるが、「形而上学は形の彼方にあり、それ故に限界を持たず、なればこそ普遍的なものである」。「私たちが今述べておきたいのは、このように理解された形而上学は本質的には普遍的なもの知識なのであり、あるいは普遍的な次元の原理、それも本来からするとこの原理の名に唯一ふさわしい原理の知識であるとも言わば言えよう。しかし、それによって本当に形而上学の定義を与えたつもりはない。そんなことは、私たちがその第一の特徴、その他全ての特徴の大元にある特徴であると考えているこの普遍性そのものの故に、厳然不可能なのである。実際、限界を持つものだけが定義され得るのであり、しかるに形而上学はその本質自体において絶対に限界を持たない。よって明らかに、多かれ少なかれ窮屈な定式の中にその概念を閉じ込めることを許さないのである¹⁸⁷」。自明の理ではあるが、言葉とは理解され伝達されることを可能にするために意味が纏う形である。形而上学の場合、この意味が本質上形と相容れないのであるから、言葉によっては定義され得ない。しかも、事はそこに留まらない。言語化され得ないということは、少なくとも通常人がおかれている条件にあっては、伝達され得ないということである。さらには、形而上学の本質は、少なくとも理性による限りでは、理解もされ得ない。何故ならば、形を取らないということは心像をさえ取らないということであり、心像によらないでは思考はできないであろうから。

ここで一つゲノンの言に補足しておくべきことがある。明らかに、表現し得ないものは表現し得ないものと呼ばれたそのときから表現し得ないものではなく、表現され得るもの

た、錬金術などの伝統科学の「残滓」であったという説さえあるわけである。近代科学とオキュルティズムの親和性も道理であろう。

¹⁸⁷ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.88.

になってしまっているということである。ここで表現し得ないものと称されているものは、実際に表現し得ないものとして存在しているのでは断じてない。表現し得ないものという表現が、おぼろげにはあれ、表現し得ないものを象徴しているとさえ厳密には言えない。ただ便宜上の呼称として表現し得ないものと言っているだけであることを銘記しておくべきであろう。語り得ぬものについては沈黙しなければならない、と言うこともまた語り得ぬものについて語ることに他ならない。形而上学を論じるに際して、私たちは常に荘子の言葉を念頭に置いておかなければならない。「言の尽くす所、知の至る所は、物に極まるのみ。188」「道と物との極は、言黙以て載するに足らず。189」「物」とは自然、「道」とは超自然であり、両者を隔てる極とは限界であり、つまりは形である。形の彼方にある形而上学的な原理、「道」は、言い表すことも、結局は心像の操作であるに過ぎない理性による思考でもって知ることもできない。それが原理である、原理たり得ると私たちが言った、あるいは考えた時点で、それは原理ではなくなってしまう。だから、表現し得ないものという、あらゆる表現が必然的にそうであるように語弊のある言い方で、それが誤謬であることを知った上で、その彼方にあるべきものを暗示するしかないのである。

さて、この表現され得ない本質が、前段において触れる機会があった「奥義」であり、形而上学的原理である¹⁹⁰。「この原理の領域は、形而上学を行ってはいたものの、部分的で不完全な仕方に留まっていた若干の西洋人が考えたのよりも、遙かに遠くにまで広がっている。例えば、アリストテレスが形而上学を存在としての存在の知識と考えたとき、彼はそれを存在論とみなしているのであり、つまりは部分を全体と捉えているのである。東洋の形而上学にとって、純粹存在は第一原理でも、最も普遍的な原理でもない。何故ならば、既にしてそれは決定なのであるから。よって、存在の彼方へと進まなければならないのであり、そこにこそより重要なものがありさえするのである。なればこそ、およそ真に形而上学的な概念においては、常に表現し得ないものの分を保留しておかなければならない。そして、いかに大なりといえども有限は無限と比べれば零であるように、表現され得るものの全ては、一切の表現を超越するものと比べれば文字通りの無でさえあるのである。191」

188 『荘子』、第三冊、金谷治訳注、岩波書店、1982年、313頁。

189 同書、316頁。

190 あるエグゾテリスはゲノンの言う形而上学を、悪意を込めて「神話的原理」と評しているが (Louis Beirnaert, « Sagesse de René Guénon », *Etudes*, mai 1951, p.189.)、私たちは恬然としてこの形容語に賛同することができるであろう。何故ならば、*muthos* も *mustêrion* も同じ語根 *mu* に由来し、いずれも言葉では表現できない (*mutus*) ものを指しているのだから (René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, p.123.を見よ)。

191 *Id.*, *La Métaphysique orientale*, *op.cit.*, p.10.

存在と非存在の区別については後に取り上げることになるであろう。非存在を虚無とみなそうとする同時代の西洋思想の傾向を、ゲノンは批判して倦むところがなかった。しかしながら、かつての西洋にあつてはそうではなかったことは、引用箇所と次のプロティノスの記述との完全な合致を見れば直ちに諒解されよう。「存在といえども、存在といういわば形容のごときものをもっているが、かのものは形容なしであつて、知性によって直知されるような形容さえも有しないのである。」(『プロティノス全集』、第四巻、田中美知太郎・

この言葉によっては「表現し得ないものの分」、形而上学の「奥義」を、損ねてしまうことなく可能な限り理解できるようにするための方法がシンボリズムである。「表現するよりも示唆するそれは、言葉をもってしては到達できないであろう概念の可能性のための最も適切な足がかりである。不定数の概念を包含しながらも、それらが数学的な厳密さでもって排除し合うことは決してなく、このようにして外見的には相容れない要求を両立させるこのシンボリズムは、故に言うなれば、無上の形而上学的言語なのである。¹⁹²」しかしながら忘れてはならないのは、たとえ通常の言語では到底及びもつかない概念を示唆することができようとも、たとえ形而上学的であろうとも、言語は言語なのであり、形による表現である以上は、どうあっても表現し得ないもの、秘中の秘は断然残るということである。果実の核と皮とを取り違えるべきではないように、形而上学の本質と、無上であろうとなかろうと、その外的表現とを混同してはいけない。それでは偶像崇拜になってしまう。この本質の理解、この本質との同化が形而上学的知識に当たるわけであるが、それについては後に論じることになるであろう。

形而上学と普遍的原理

ところで、「形而上学は本質的には普遍的なものの知識なのであり、あるいは普遍的な次元の原理、それも本来からするとこの原理の名に唯一ふさわしい原理の知識である」。と言うことはつまりは、「形而上学の領域は全てを包含する。このことは、本質上そうでなければならぬように、真にそれが普遍的であるからには必然である¹⁹³」。何となれば、「形而上学はその本質自体において絶対に限界を持たない」のであり、「限界の外相」としての形によって限定されないものを称して普遍的と言うのであるから。形而上学が対象とするこ

水地宗明・田之頭安彦訳、中央公論社、1987年、572頁。）新プラトン主義に対する東洋の影響については周知のごとくであるから、こうした符合には何ら驚くべきところはないし、もちろん偶然でもない。ゲノンもプロティノスも源泉を同じうしているだけのことである。「道は有りとすべからず、有た無しとすべからず。」（『莊子』、第三冊、前掲書、316頁。）「それは、無始なる最高ブラフマンである。それは有とも非有とも言われぬ。」（『バガヴァッド・ギーター』、上村勝彦訳、岩波書店、1992年、109頁。）普遍的原理の本質は存在と非存在の決定の彼方にこそあるのである。その点にこそ、この原理を主要な対象とする形而上学と、純粹存在としての神（「我は有りて在る者なり」出エジプト記、III, 14.）を対象とする神学との根本的な相違があるわけである。

¹⁹² René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.108.

先に挙げておいた「象徴」の語の説明文中には、その存在理由が「観念について感覚可能な、それも純然アナロジーに基づいた表象を可能な限り与えること」であるとあった。ところで、ゲノンはアナロジーについては聖ボナベントゥラや聖トマスがこの語に与えた意味、すなわち「自然と超自然それぞれの次元の照応に基づく象徴的表現法」（*Id., Symboles fondamentaux de la science sacrée*, op. cit., p.37, n.1.）を踏襲していた。「超自然」たる形而上学的原理を、「自然」の形象によって表現するのがシンボリズムなのである。

¹⁹³ *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.89.

の普遍的なものは全であるのだという。さて、「全は必然的に限界を持たない。何故ならば、もし限界を持つとすると、この限界の彼方にあるであろうものは全の中には入らないことになってしまい、そうした仮定は不条理である。限界を持たないものは無限と呼ばれることができ、全てを包含するのであるからこの無限は万物の原理である。そもそも、無限は必然的に一である。何故ならば、同一でないだろう二つの無限は互いを排除し合うであろうから。よって結果として、万物の単一原理だけがあるのであり、この原理は完全である。何故ならば、無限はそれが完全である場合においてのみ無限たり得るのだから。かくして、完全は最高原理、第一原因である。それは可能態において万物を包含し、万物を作り出した。¹⁹⁴」

このように形而上学は究極的には第一原因の、可能なあらゆる原因がひとえにそれに由来するところの原因、万物がその結果として存在するところの原因の学であるが、対象となる原理が独一であるということは、「この対象は常に絶対に同一でなければならず、それはいかなる程度においてであれ時間や場所の影響を受けたり、変化したりするようなものではあり得ない。[・・・] 故に、形而上学が問題となるとき、時間や場所とともに変化し得

¹⁹⁴ *Id., Mélanges, op. cit., p.10.*

最後の一文は明らかに「萬の物これに由りて成り、成りたる物に一つとして之によらで成りたるはなし」（ヨハネ伝福音書, I, 3.）の記述を踏まえたものであるだけに、そもそも「太初に（In principio）言あり」（同書, I, 1.）とあるだけに、この単一原理は真理であるとも言えよう（同書, XIV, 6.）。したがって、この真理は「言黙以て載するに足ら」ない。「何故ならば、もし真理が完全であり、私たちが真理を所有しているとすれば、私たちは完全を分有していることになり、であるとすれば私たちは神々である。このような仮定は不条理と思われよう。あるいは、もし私たちが不完全であり、なおかつ真理を具備しているのであるとすれば、そのときには真理は決して完全ではないことになる。今度の仮定は不条理そのものである。」（Matgioi, *La Voie métaphysique, op.cit., p.35, n.1.*）なればこそ、直接的に真理へと到達することができないからこそ、それを研究するためにはシンボリズムを介さなければならないのである。

ところで、ここにいわゆる不条理な仮定が、地上樂園において善悪の知恵の實の効能を謳う蛇の口上そのものであるのは見ての通りである。「神汝等が之を食ふ日には汝等の目開け汝等神の如くなりて善悪を知るに至るを知り給ふなりと」（創世記, III, 5.）。後段の主題となるべきことではあるが、不二の単一原理であるべき真理を（ヨハネの黙示録, XXII, 13, 「我はアルパなり、オメガなり、最先なり、最後なり、始なり、終なり」）、善悪、すなわち相克する項より成る二元性の知識として捉えることにこそ原罪は存するのである。黙示録のこの一節に触れたからには、是非ともついでに一言しておきたい点がある。これまで何度か莊子を引用する機会があったが、そのとき常に「道」の語を形而上学の対象たるべき普遍的単一原理の意味で捉えてきた。この語についてゲノンには書いている、「字義的には《道》、原理を指すタオの語は、首と足の字を併せた表意文字によって表されているが、それは西洋の伝統におけるアルパとオメガの象徴に相当する。」（René Guénon, *Le Symbolisme de la croix, op. cit., p.63, n.3.*）人体において最上部を占める首はアルパ、最下部を占める足はオメガに対応するというわけである。「道に終始なく物に死生あり。」（『莊子』、第二冊、金谷治訳注、岩波書店、1975年、260頁。）当然、「物」とは「対比の世界」の謂いである。ところで、「道」の語には正しく「言う」の意味もあることをゲノンが知らなかったらしいのはかえすがえすも残念なことであった。

るものは、論述の仕方、つまりは形而上学が纏い得て、様々な適合が可能となる多かれ少なかれ外的な形式に限られているのであり、さらにはまた、真の形而上学に対する人々の、あるいは少なくとも人々の一般の、理解あるいは無理解の状態も明らかに変化し得る。しかし、形而上学は畢竟常に完全にそれ自身と同一である。何故ならば、その対象は本質的には一であり、あるいはより正確にはインド人のいわゆる《不二》であるからであり、この対象はそれが《自然の彼方》にあるということ自体よりして常にまた変化の彼方にある。¹⁹⁵したがって、その本質、その対象について言うならば、いかなる時代のいかなる土地のいかなる民族のものであれ、形而上学はこうした歴史的偶然を超越して断然純一である。と同時に、種々の条件への適合の結果としての外的表現について言うならば、形而上学は多数であり得る。要するにそれは、原初の伝統とそれから派生した個々の伝統との関係に同じいわけである。

ところで、こうした不変の原理の知識である形而上学的知識に対して、「《自然学》的知識は変化の法則の、自然における超越的原理のただ単なる反射である法則の知識であるに過ぎない。自然全体が変化の境に他ならない。そもそもにしてからが、ラテン語 *natura* とギリシャ語 φύσιςはいずれも《生成》の意味を表しているのである。¹⁹⁶」「自身の内に

¹⁹⁵ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., pp.90-91.

「一つのものが、自分自身から他のものに変化するとしたら、もはや一つであることは不可能だろう。」(『プラトン全集』、第四巻、田中美知太郎訳、岩波書店、1978年、40頁。) くだいようだが、既に述べた内容をわずかに言い換えているに過ぎないが、形而上学は「実在のさらにはあなたに超越してある」(プラトン『国家(下)』、前掲書、94頁。) ことも付け加えておこう。

¹⁹⁶ René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op. cit., p.43, n.2.

「生成」の観念の伝統的な意味について、具体例としてギリシャとインドの場合を見ておきたい。「例えば人が子供の時から老人に成ってしまうまで、同じ人といわれるようなものなのです。実際彼は自分の内には瞬時も同一要素を保有するようなことがないが、それでもなお始終同じ名で呼ばれている。しかも他方彼は髪も肉も骨も血も、要するに肉体の全体にわたって不断に新しくなるとともに、古いものを失ってゆくのです。なおまた、これは単に肉体の上だけではなく、心霊の上でも同様であります。」(プラトン『饗宴』、久保勉訳、岩波書店、2008年、126-127頁。) 私たちにとってより馴染みの深い仏教はさらに踏み込んで、「私たちは現在にのみ存在する。私たちが自我の同一性と称するものは、不定に相次ぐ意識の瞬間の連続であるに過ぎない。この生成の過程は決して留まることをしない。存在し得るものは全然何もない。」(Ananda K. Coomaraswamy, *Pour comprendre l'art hindou*, traduit par Jean Buhot, Bossard, Paris, 1926, p.33.) マクロコスモスにあっても同断であるのは、さらに引用を重ねることはもはや無用であろうからしないが、パンタ・レイあるいはサンサーラという言葉の思い出しさえすれば自明であるだろう。ところで、上の引用文はあからさまに厭離穢土を含意する否定的なニュアンスを持っているわけだが、一方で忘れてはならないのは、この世界の無常は、クロトが糸繰り車を回し、チャクラヴァルティが車輪を回して維持している秩序でもあるということであり、それはミクロコスモスにあっても同断である。何故ならば、生体において、「私たちが“生成”あるいは“生命”と呼ぶ死と再生の巡り巡る過程によって、現存する秩序は認識可能な同一性を保持し、秩序から秩序を生み出していくのである。」(*Id.*, *The religious basis of the*

その十分な理由を持たないが故に、変化は上位の原理から法を受け取らなければならない。その法によってのみ、変化は普遍的秩序に組み込まれているのだ。¹⁹⁷ それ自身の「十分な理由」とはそれを存在せしめる原理に他ならないのであり、この原理を持たないものはそもそも存在することができない。しかし、普遍的原理は普遍的であるから形を持たない。それが存在を存在たらしめるために、適用されるべき領域の「普遍的秩序」内での段階に応じて種々の様相を、言うなれば受肉して成ったのが法である。

今、受肉という特殊なコノテーションを持った言葉を用いたのは故あつてのことである。何となれば、畢竟するに、太初の「言」にせよ、ここに言う法にせよ、これまで何度となく言及してきたシンボリズムの原型、それこそその原理のごときものなのだから。「『言』が内にあつては思考、外にあつては言葉であるとするならば、世界とは時の初めに表明された神の言葉の結果であるとするならば、自然全体が超自然的現実性の象徴であると考えられる。いかなる形態においてであれ、ありとあるものは神の智慧にその原理を有するのであってみれば、それなりの方法でその存在の次元に応じて、この原理を表出ないし表象している。したがって、ある次元から別の次元へと万物は相繋がり相照応し、神の一元性の反射像さながらの全的普遍的調和に協働しているのである。この照応がシンボリズムの真の礎であり、故もって、低次領域の法則は同時にその原理であり目的である深甚なる理由の存する高次の現実性を象徴するものであると常に考えられるのである¹⁹⁸」。そして、高次の現実性の象徴として、時としてはそれから切り離され自足したものとして、この「低次領域の法則」、自然界の理法を究明しようとするところが広い意味での科学の目的とするところなのである。

形而上学と科学

forms of Indian society, Indian culture and English influence and East and west, Orientalia, New York, 1946, p.1.)

¹⁹⁷ René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel, op. cit.*, p.112.

¹⁹⁸ *Id.*, *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit.*, p.36.

「彼らは、天空の（飛ぶように）操縦された鳥を見なかったか。それを（天空に）留まらせるものはアッラーのほかにはない。まことに、そのうちには信仰する民への諸々の徴がある。」（コーラン, XVI, 79.）。なればこそ、「もろもろの天は神のえいくわうをあらはし穹蒼はその手のわざをしめす」（詩篇, XIX, 1.）。

ここには「照応がシンボリズムの真の礎」とあるが、先程は「アナロジーに基づいた表象を可能な限り与える」のが象徴であると述べた。照応とアナロジーとの関係については、マリタン以下のネオ・トミストたちのように作為的にそれらの間に対立を見ようとする人たちもあるだけに、一言しておく必要があるであろう。「シンボリズムの基をなすのは、一般には、異なる次元の現実性の間に存在する照応であるが、照応の全てがアナロジーであるわけではない。私たちはここにアナロジーを最も厳密な意味において、つまりはヘルメス主義の定型表現に則って、「下なるもの」と「上なるもの」との関係として捉えている」（René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit.*, p.319）。アナロジーとは、照応類中の一種なのである。

したがって、形而上学と科学との間に存在する差異の第一はそれぞれの対象の差異ということになるだろう。「一切の科学の領域は、種々の様態のいずれかにおいて、常に経験に属しているのに対して、形而上学のそれは本質上いかなる経験とても不可能であるものによって構成されている。《自然学の彼方》にあるからには、私たちはまたそのこと自体によって経験の彼方にあるのだ。¹⁹⁹」彼方に経験され得ないもの、此方に経験され得るもの、双方の間には歴然とした隔たりが存在するが故に、形而上学と科学との間には、ある科学と別の科学との間にならばあるいは生じるかもしれないような、対立や相克を見るべくもない。しかしながら、「件の隔たりは物事自体というよりもむしろ、物事を捉えるのに私たちがもってする視点にこそ関わっている。²⁰⁰」と言うのも、形而上学が普遍的なものであるからには、それとは別に科学のみがその対象とするような物事があってはならないからである。非形而上学的な物事の存在は、それが存在するということ自体によって普遍的であるべきものを限定する結果となってしまう、その場合もはや普遍的なものはあり得ないであろう。逆に、経験の彼方、超自然の領域に属するものは当然科学の対象とはなり得ないわけで、こういう言い方には語弊がないではないだろうが、両者の普遍性の程度の違いにこそ、科学全般に対する形而上学の優越の証左があるのである。

よって、未だ自然学の此方にある物事については、形而上学によっても科学によっても捉えることが可能である。では、同一の物事を捉えるに当たっての形而上学的知識と科学的知識とそれぞれの視点とはどのようなものであるかということ、「前者は普遍的なものを領分とする純粋知性に属している。後者は一般的なものを領分とする理性に属している。

[...] 科学の視点は [...] 個別的次元にある。一般的なものは個別的なものとは決して対立はせず、ただ特殊なものとのみ対立するのであって、現実にはそれは広い意味での個別的なものなのである²⁰¹」。形而上学と科学の差異はそれぞれ普遍的なものと一般的なものを企図している点に存するが、この企図の差異を生じさせているのはそれぞれの知識の手段である純粋知性と理性であるということになるのである。

知性と理性

ところで、このように純粋という形容語が殊更に添えられているのは、本来は理性と呼ばれるべきものを指示するために往々にして知性の語が濫りに用いられているから、両者の区別を際立たせようとしているのであろう。しかし、そのそれぞれが領分とする形而上

¹⁹⁹ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.90.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.89.

²⁰¹ *Ibid.*, p.95.

既に見たように、形の彼方にあるのが普遍的なもの、形を伴うのが個別的なものである。個別的なものは、一般的なものと特殊なものに分かれ、さらに特殊なものは集合的なものと単独のものに分かれる。これらの語の別については、*Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.32 を参照。

学と自然科学の場合のように、語源を考えてみさえすれば容易に区別が付くというものでもない。それだけを見る限りでは、二つの語はほとんど同様の意味を持つかのごとくで、一般に行われている混同はこうした事情に負うところが大きいのであろう。と言うのも、**intelligence** とはすなわち **inter-legare** である一方で、「しばしば理性は関係を了知する機能として定義される。それに、**ratio** の語も元は関係を意味している²⁰²」のであって、故に例えば、**cogitare** とはすなわち **cum-agitare** なのである。いずれもが、二者間の「関係を了知する機能」であることは見ての通りで、問題はそれぞれが了知する関係の性質の如何ということになるのではあるが、さしあたり知性と理性との名分を立てる上では語源は役に立ちそうもないことだけは確かである²⁰³。

ともかくも、原理の認識機能としての知性に理性が成り替わることは、対象たる原理の性質よりして不可能である。何故ならば、「ほんの一時考えてみれば諒解されることではあるが、この語の真の意味での原理は、それがそれより他のものから引き出される、あるいは導き出されるべくもないということ自体よりして、直接的に、つまりは直観的にしか捉えられないのであり、理性を特徴付けているそのような論証的な知識の対象とはなりようもないだろう。²⁰⁴」このことを踏まえた上で、知性と理性とについて考えてみよう。

理性とは「個別的次元におけるそれ（引用者注、純粹知性）の単なる反射であるに過ぎない²⁰⁵」。「理性による思考に対して《反射》の語が当てられるのは故のないことではない

²⁰² *Id., Psychologie, op. cit., p.178.*

²⁰³ そもそも名分を立てる必要があるのは、近代においてそれが持つに至った語義における理性であり、中世以前にあっては理性は結局のところゲノンが知性と呼ぶものとほとんど同一の内容を指しているのであるらしい。何故ならば、「理性的なもの、**ratio** であるもの、それは整序である。整序にも様々な仕方があった。中世、**ratio** の語は、教父にあっては大抵の思想家にあって、世界の整序を指していた。それは物事のヒエラルキーの方法論的な表示であった。」(René Alleau et Marina Scriabine (sous la dir. de), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelles, op. cit., p.307.*) こうした意味における理性と知性との混用は、近代以降においても見られる。例えば、レオ十三世の回勅「エテルニ・パトリス」には、「神はいたずらに人間精神の内に理性の光を輝かせしめたわけではない。そして、この上加えられた信仰の光は知性の活力を消したり弱めたりは断じてしない。逆に、それを完成させた上に力を増大させ、最も高遠なる思弁にもふさわしいものとするのである」とあり、この「最も高遠なる思弁」とは当然神学でなければならない。さて、「実に是非とも、このなかんずく高貴なる科学（引用者注、神学）においては、天教の多種多様な部分があたかもただ一つの総体にでもあるかのように集められ、それぞれがしかるべき場所に秩序正しく配置され、固有の原理から導き出されたそれらが互いに強固に結び合っているかのごとくでなければならない。」これが「物事をしかるべき場所に置くこと」としての智慧の働きと相同はしないにしても相応するものであることは明らかである。回勅の引用は、

(http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_040818_79_aeterni-patris_fr.html) によった。

²⁰⁴ René Guénon, *Ecrits pour Regnabit, op. cit., p.141.*

原理は推論によっては捉えられない。それ故に形而上学は科学とは次元を異にしているのである。

²⁰⁵ *Id., Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit., p.408, n.2.*

のであって、それによって物事はさながら鏡写しのようにして見られる²⁰⁶。純粹知性が顕現を直接その原理において、あるいは原理の結果として捉えるのに対して、理性は顕現をしか見ず、したがって間接的にしか原理を捉えられない。純粹知性による知識の何たるかを端的に表している一節を引いておくと、「形而上学的には、顕現は最高原理に対する従属においてのみ、それも超越的知識へと昇りつめるための単なる《足がかり》として、あるいは物事を逆から捉えるのであれば、原理たる真理の適用としてのみ考察の対象となり得る。いずれにもせよ、顕現に関わる事柄の中に見るべきは、形而上学の本来の目的である《非顕現》の理解をより容易にし、それによって〔…〕至上の知識へと接近することを可能とする《例証》のごときものに尽きる。²⁰⁷」これに対して、原理へと遡行することを目指すことなく、超越を志向することなく、原理の顕現としての自然をそれについての知識のために究明しようとするのが理性であり、いきおいその知識はせいぜい間接的な形で原理を捉えるに留まる。「理性がそれ（引用者注、高次の知性）の反射を受け取るというのは、〔…〕理性が作り上げる知見は常に感覚可能な所与から導き出されればこそである。²⁰⁸」何故ならば、「自然は彼ら（引用者注、東洋人）にとっては断然形外の世界でしかなかった。おそらくは、これらの形外もまた現実性を有してはいるが、しかしそれは恒常的ではなく一時的な、普遍的ではなく偶然的な現実性であるに過ぎない。²⁰⁹」言い換えれば、この世界は《アーラム・タムティール》、「表象の世界」である。何となれば、「世界自体が、本来全面的に依拠している原理の結果、表現としてのみ存在するのであるからには、それなりに原理の秩序を象徴しているものとみなされることができし、そもそもこの象徴としての性格が世界に元々持っている以上の価値を与えているのであるが、と言うのも、それによってより高度の現実性を分有することになるためである。²¹⁰」知性が原理を目指し、理

日本語にすると伝わらないが、*réflexion* が「反射」のみならず理性的認識そのものを意味していることは言うまでもない。

²⁰⁶ *Ibid.*, pp.418-419.

「今われらは鏡をもて見るごとく見るところ朧なり。」（コリント人への前の書, XIII, 12.）を踏まえての言である。

²⁰⁷ René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.26.

先程引用した「エテルニ・パトリス」には「知性は感覚可能な事物によってのみ非物質的で肉体を持たない存在の知識へと昇りつめることができる」との記述もある。要するに、顕現にせよ感覚可能な事物にせよ、それをより高次の原理の象徴として捉えることが肝要なのである。「シンボリズムを俟って始めてこの世界の事物は高次の現実性と結び合わされる。」（*Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, *op. cit.*, p.101.）原理との結び付きを認識する機能であると同時に、現実それぞれへと辿りつくことを可能にする手段が、語源的な意味での知性と解するべきであろう。

²⁰⁸ *Id.*, *Orient et occident*, *op. cit.*, p.32.

²⁰⁹ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.25.

²¹⁰ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, p.189.

と同時に、既に引用したことではあるが、「この世界は《アラムル・アスダード》、対比の世界であり、なればこそ事物であれ事実であれ現象の研究は、それらを存立させる相補う対比の識別から始まる。」（Abdul-Hâdî, *Ecrits pour La Gnose*, *op. cit.*, p.32.）この二者の

性はその表象を目指す。表象とは反射の謂いである。そして、像を投じる当のものにではなく、反射像に留まればこそ、「《理性的》であるもの、つまりは個別的な機能の行使にのみ属するものは、いかなる仕方においてであれ、明らかに原理それ自体へは到達することはできないであろうし、最も有利な条件においてさえ、原理とコスモス（引用者注、創造されたものとしての世界、すなわち表象の世界と同義である）との関係を捉えるに留まるのである。²¹¹」

しかし、理性が間接的、知性が直接的というときにおいても、この差異は対象となる「物事自体というよりもむしろ、物事を捉えるのに私たちがもってする視点」、つまりは知識の手段としてのそれらの性格にこそ存しているのである。「もし形而上学的知識の手段について言おうとするのであるならば、この手段は知識そのものと一体でしかあり得ないのであり、知識において主体と客体が本質的に統一されているのである。つまりは、この手段は、これを手段と呼ぶことが認められるとしてであるが、個人的な理性のような論証的機能の使用に類するようなものでは全くあり得ないのだ。²¹²」してみると、形而上学的知識をもたらす機能のためには、語源よりして知識における主体と客体の二者の存在を想起させる知性よりもふさわしい言葉があっても良さそうなものである。「形而上学的真理はもはや個別的次元のものではない機能によってのみ理解され得るのであり、この機能の働きの直接的性格からしてこれを直観的と呼んでもいいが、もちろん、それは現代の哲学者の幾人かが直観と呼ぶものとは何ら共通するところがないと言い添えておくという条件においてであって、こちらの機能はもはや理性以上ではなく、元来それ以下の純然感覚的生命機能なのである。故に、さらなる明確さを期するのであれば、私たちがここで論じている機能は知的直観であると言わなければならない²¹³」。この知的直観が高次の原理の直接的知識をもたらすのである。

形而上学的知識と哲学

いや、正確に言うならば、知的直観はただに原理の知識をもたらすというに留まらない。それがもたらす「知識において主体と客体が本質的に統一されている」ということはすな

対比の関係を捉えるのが理性の機能でなければならない。そして、対立するものはみな、「一定の水準、それらの対立がそれなりの現実性を有する水準の上へと昇ってみるや、そうして対立することを止める。」（René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme*, op. cit., p.15.）この水準とは私たちの生きる「対比の世界」であって、理性ではそれを踏み越えて行くことはできない。

²¹¹ *Id.*, *La Grande triade*, Gallimard, Paris, 1957, p.161.

あるいは原理の知識との関連においてではなく、通常の意味での認識の場合を考えてみても、理性によって捉えられるのは対象となるもの自体ではなく、そのものの概念であるに過ぎない。こうした意味においてもまた理性は間接的であると言えるだろう。

²¹² *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., pp.93-94.

²¹³ *Ibid.*, p.94.

わち、この知的直観にあっては知識の主体と客体、そして知識そのものが混同されることなく一体を成しているのである。「そもそも、一切の知識が真にこの名に値するのは、ひとえにこうした一体化を結果として生じる限りにおいてなのであるが、他のあらゆる知識にあっては常にそれは未完成、不完全に留まっている。換言すれば、至上の知識である純粹知性による知識の性質を大なり小なり分有するものだけが真の知識なのである。[...] 事物の性質そのものを究明することを可能にするものだけが、結果を生じる真の知識なのであり、こうした究明は低級な知識において既にある程度までは行われ得るにもせよ、それが十分に完全に実現され得るのは形而上学的知識においてのみである。このことから直ちに結果するのは、知ることと在ることが結局はただの同一事であるということである。いわばそれらは単一の現実性の分離され得ない二つの様相であり、全てが《不二》であるところにあってはもはや実際には区別もされ得ないであろう。²¹⁴」

さて、形而上学的知識、純粹知性による知識は「至上の知識」であり、それは「完全な知識²¹⁵」たるグノーシスと同義であり、そしてこのグノーシスは「一切の民族の聖典中に包蔵されている正系なる伝統にのみ基づく²¹⁶」。知識であるとともに言うなれば内的体験でもある形而上学的知識の、私たちの世界における形而下的表現、象徴によるその「受肉」が伝統なのである。だから、「伝統的性格を文明全体へと行き渡らせている伝統的社会制度の深奥なる存在理由は、おしなべて知性に関わることを本性とする教義に対しての、直接間接の程度に差はあるが、常に意図的意識的な従属にこそ存している²¹⁷」のであったが、正しくこの教義に相当する知識についても事は同様である。「形而上学的知識は真の智慧であり、原理であって、他の一切の知識は偶然的次元への適用としてそれから生じる²¹⁸」のであり、この知識は「他の一切が普通はそれを目指して秩序付けられているのでなければならぬ目的でもある原理そのもの²¹⁹」である。

前段の終わりに述べたことと重複するところもあるが、形而上学と哲学、真の智慧と智慧への愛との間の本質的な相違はここにある。「《智慧》は、それへと向かう希求、それへと至るかもしれない探求と混同されるべきではない²²⁰」。哲学とは「つまるところは、事前

²¹⁴ *Ibid.*, pp.143-144.

「不二」の語はゲノンがヴェーダーンタからそのまま踏襲したものであり、その何たるかについて詳細に論じることは、サンスクリット語を解さない私たちのよくするところではないが、簡略な説明だけをこの機会にしておくことにしよう。対立なり相補なりする二つの項があるとして、これらを相互に還元し得ないものとみなすのが二元論、その内の一方が他方へと還元され得ると考えるのが一元論であるのに対して、二つの項が共に由来する超越原理があるとしてこれを求めるのが不二論である (*Ibid.*, pp.126-130.を参照。)

²¹⁵ *Id.*, *Mélanges, op. cit.*, p.18.

²¹⁶ *Ibid.*, p.178.

²¹⁷ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit.*, p.69.

²¹⁸ *Id.*, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel, op. cit.*, p.103.

²¹⁹ *Id.*, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, Paris, 1970, p.124.

²²⁰ *Id.*, *Etudes sur l'hindouisme, op. cit.*, p.107.

の準備段階、智慧への道程でありそれよりは劣る状態に相当する段階であるに過ぎない²²¹」のだから。語形を見さえすれば分かることであつたわけだが、この相違の問題へと戻って来たついでに、ゲノンをして哲学を拒絶せしめたおそらくは最大の要因にも言及しておきたい。

まずは、あるゲノン論の書き出しを見てみよう。「1925年から1950年かけて書かれたルネ・ゲノンの作品は、諸々の伝統教義の論述を専らにしている、それらを実に見事な厳密さでもって体系的に展開している。これらの教義は群中一個の《哲学》とみなされるべきものを成しているのではない。そのように考えることを可能にするのは、ただただそれらがそれらの実相として明記しているものについての深い無知ばかりである。²²²」一見したところではあるいは取り立てて挙げるにも及ばないごく普通の記述のように思われるかもしれないが、もしもゲノンがこれを目にしていたとするならば、眉を顰めたに違いない。「体系的に」という副詞が問題なのである。「純粹形而上学は本質上一切の体系を排除する。と言うのも、何らかの体系は、あたかも多かれ少なかれ狭く定義され限定された全体でもあるかのように、閉ざされ制限された概念の様相を呈するからで、形而上学の普遍性とはまるで相容れない。そもそも、哲学における体系は常に誰かの体系であり、つまりは全く個人的な価値をしか持ち得ないであろう作物である。かてて加えて、一切の体系はいきおい特殊で相対的な出発点の上に築かれたものであり、詮ずる所、ある仮説の展開であるに過ぎないと言えるが、絶対的確信を特徴とする形而上学は仮説的なものなどは何ら認めることができないであろう。²²³」

当たり前のことのようだが、体系はその中に含まれるものを肯定し、その部分として決定する一方で、それに含まれ得ないものを排除し否定する。スピノザの言葉を借りれば *omnis determinatio negatio est* 「おしなべて決定は否定である」。表裏一体のこの肯定と否定とが体系の本質的な特徴である。何故ならば、「その如何に関わらず、一切の決定はそれ

²²¹ *Id., La Crise du monde moderne, op. cit., pp.21-22.*

「欲求する者はその欠いているものを欲求するか、または欠いていぬ場合には、欲求することもない。(プラトン『饗宴』、前掲書、105-106頁。) 故に、「智慧ある者はもはや智慧を愛求することをしない」。(同書、116頁。) あるいはまた、「そもそも『考察する』ということは、『(考察の対象となるものを) まだ(真に自己自身のものとして) 所有していない』ことを意味する」。(『プロティノス全集』、第二巻、水地宗明・田之頭安彦訳、中央公論社、1987年、428頁。)

²²² André Allard L'Olivier, « La notion de Tradition chez Guénon », *France-Asie*, t.VII, no 80, janvier 1953, p.1185.

1925年はおそらくは最初の著作『ヒンドゥー聖教研究序説』が刊行された1921年の間違いであろう。

²²³ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.123.*

逆に、一般にいわれる形而上学、哲学の一部門としてのそれ、ゲノンのいわゆる偽形而上学は、「哲学的体系において、この種の考察から実際的な意義のことごとくを奪うに十分である体系の形式そのものの故に全く不当に形而上学を称して呈示されるもの一切」(*Ibid.*, p.124)を言う。

が何がしかのものを、つまりは等しく可能なそれ以外の決定の全てをその外に残すということ自体からして断然限定なのである。そもそも限定は真の否定としての特徴を呈している。限界を配することは、そこに包含されてしまうものにとっては、この限界が排除するものの全てを否定することなのである。²²⁴」しかるに、純粹形而上学が事とするのは普遍的なもの、全であり無限である。それはありとある一切を包含する。さもなければ、無限であるべきそれはその外に何物かの存在するという事自体によって限定されてしまうことになるであろう。そのとき、それはもはや普遍的なものではなくなってしまい、それを対象とする知識はもはや形而上学とは呼ばれ得ないであろう。かくして、形而上学は体系とは両立し得ない²²⁵。

形而上学や伝統の非人間的起源については既に述べた。小から大が、下から上が、あるいは部分から全体が、因果律よりして導き出されるべくもないように、個別的な人間から普遍的な知識が生まれることはできない。他方で、形而上学の絶対的確信については、それは哲学や科学の理性を用いた論証的間接的知識とは決定的に異なるものであるが、知識による主体と客体の合一の必然的な結果である。何故ならば、一般に「ある観念にはいかなる矛盾も内在しないと確信することができるのは、それを成す要素の一切を分明に理解している場合に限られる。²²⁶」第一に、今問題となっている観念、形而上学の対象としての普遍的な観念は独一の全であるから、そもそも二者の存在を前提としている矛盾の状態には置かれ得ない。第二に、この全はそれを構成する部分を持たない。と言うのも、もし全が部分から成っているのだとするならば、全が部分の総和のようなものであるとするならば、部分が全体に先在するのでなければならなくなり、それは明らかに不条理であるのだから。よって、一者たる普遍的原理との合一としての形而上学的知識は、直ちにその理解が絶対的に真正であること的確信をもたらさないではないのである。

しかしながら、知ることと在ることとの一致の等しく必然的な結果として、この知識は

²²⁴ *Id., Les Etats multiples de l'être, op. cit., p.17.*

もちろん、否定もまた肯定である、つまりはAはBではないという否定はAはBではないことの肯定であるとも考えられる。しかしながら、少なくとも現在の文脈においてはこのことを考慮に入れる必要はない。何故ならば、ここで問題となっているのは普遍的なものであり、もし普遍的なものが何々ではないという否定＝肯定が成立するとしたならば、この普遍的ではない何かはその外に存在するという事実自体によって、普遍的と称されているものはその実普遍的ではないことになってしまうからである。

²²⁵ 誤解のないように付け足しておくと、体系の限定し否定する性質については見ての通り批判的なゲノンではあるが、多かれ少なかれ狭い体系の枠内においては、つまりは体系が肯定するものに関しては、いきおい相対的なものとしてではあるが、その正しさを認めている。「それら（引用者注、近代西洋の哲学体系）は、実際、それら自体としては制限され閉ざされた概念であるに過ぎないのであり、相対的な領域にあつては構成要素のいくばくかによって一定の価値を持つこともできるのであるが、要素の全体として何かそれ以上であることを主張し、全き現実性の表現であるとみなさせようとするときには、危うく誤ったものとなる。」（*Ibid., p.23*）

²²⁶ *Id., Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit., p.26.*

断然個人的なものであり、件の確信は本質的に伝達され得ない。だから、「ここでは純知性的概念としての形而上学それ自体とそれについてなされた論述とを区別しておかなければならない。前者は個別的限定によっては、つまりは理性によっては全く捉えられないのに対して、後者は、形而上学的真理の論証的理性的様態への、それが可能である限りにおいての、一種の翻訳にしか存し得ない。何となれば、一切の人語の構造自体からしてそうではないのではないのだから。²²⁷ こうした外見上の類似が、あるいはより正確に言えば、言語による表現であるという性質上、弁証法的論理的体裁をどうしても同じうすることが、形而上学と哲学との混同の、そしてゲノンがしばしば哲学者と称されることの主因なのであろう。だが、共に言語を用いるとはいえ、形而上学の場合は専らシンボリズムによる表現であることを忘れてはならない。

以上を要するに、哲学と形而上学、理性と知性との関係は、「純然人間的な知と超越的知識²²⁸」とのそれなのである。『聖ベルナルドゥス』の中で、ゲノンはおそらくはアベラール（ミシュレのいわゆるデカルトの父）とこの聖者との対比を念頭に置いて述べている、「哲学者たちが回り道をして、あたかも暗中模索するのでもあるかのように到達しようと努力するところのものへ、彼（引用者注、聖ベルナルドゥス）は知的直観によって直ちに辿りつくのであり、この知的直観がなければいかなる真の形而上学とてあり得ず、その外にあっては真理の影しか捉えられない。²²⁹」

形而上学的知識の具体例

哲学との差異はこれくらいにして、形而上学的知識そのものへと戻るとしよう。知識による知る主体と知られる客体との合一と言うと何でもないことのようにであるが、やはり具体例の一つも挙げておく必要があるように思われるのである。ゲノン自身が挙げている例ではないが²³⁰、この形而上学的知識の直観としての性質をよく言い表している記述がある

²²⁷ *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.120.*

²²⁸ *Id., Saint Bernard, Editions Traditionnelles, Paris, 1951, p.13.*

²²⁹ *Ibid., p.19.*

*Ibid., p.5.*には、「真の智慧の影でさえない純然人間的な智慧」という表現が見られるが、この「人間的な智慧」というのはいわゆる理性、およびそれを「真の智慧」から分断しようとする近代哲学の理性主義を指しているのであろう。実際、*Id., La Crise du monde moderne, op. cit., p.134.*には「最も有利な場合においてさえ、かろうじて真の知識の影であるばかりのただ単に哲学的な知識」という記述があるが、「真の智慧」から切り離された「智慧への愛」は、影を投じる当の物体から切り離されたその影さながら、空しいものでしかあり得ない。

²³⁰ *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.145* では、ゲノンは例としてアリストテレスの『魂について』の一文を引いているが、ここではこれを取り上げることはしない。何故ならば、ゲノンとアリストテレスとではそもそも魂の語の捉え方が違うのに加えて、「《肉体》ではないものの全て、つまりはあらん限り様々な物事をほとんど区別もなしに指示することができる《魂》の語の不足」(*Id., Articles et comptes*

ので、それを見ておくことにしたい。「愛する者よ、我等いま神の子たり、後いかん、未だ
顕れず、主の顕れたまふ時われら之に肖んことを知る。我らその真の状を見るべければな
り。²³¹」ここにおいては明らかに、見ることは知ることを象徴していると理解しなければ
ならない。「Vêda や vidyâ の元となった語根 vid は同時に《見る》(ラテン語 *vedere*) と《知
る》(ギリシャ語 $\omicron \iota \delta \alpha$ におけるように) を意味する。感覚的次元にあつては視覚は知識
の主要な道具であるから、その象徴として捉えられているのである。そして、このシンボ
リズムは純粹知性の次元にまでも置換されるので、その場合、例えば《直観》のごとき語
の使用によっても示されているように、知識は《内観》になぞらえられる。²³² 正しくこ
の直観による神の知識、合一を伴う形而上学的知識のおかげで「われら之に肖ん」、「我等
この世にありて主の如くなる²³³」というわけである。

だが、天啓を受けてこのように書いたヨハネに対してややもすると不遜な気もしないで
はないが、引用箇所をきちんと理解するためには続けてプロティノスの言に耳を傾ける必
要がある。「しかしたぶん、『見るであろう』というような言い方もしてはならないのかも
しれない。むしろ見られるものというようなものは、その見るものと見られるものを二つ
にして言わなければならない、両者を一つにするものではないとすると、奇矯な言い方では
あるが、そのばあい、見る者はそのようなもの(すなわち見られるものというようなもの)
を見てはいないのである。見る者はそのような区別を設けもしないし、またむしろこれを
二つのものとして現前させるようなこともない。それはたとえば自分が自分のものでもな
ければ、また自分自身でもなくなって、他者となり、かの邦の一員として登録されている
ようなものである。²³⁴ 見る者たる主体は見られるものたる神を見ることによってこれと
合一し、他者となる。すなわち、「もはや我生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生く
るなり。²³⁵ すなわち、「視よ、神の国は汝らの中に在るなり²³⁶」。

と言うのも、「この名に値する一切の実現は、たとえそれが外に表れる結果を持ち得るに
もせよ、本質的には内的な次元のものなのである。人間はただ自分自身の内にのみ原理と
手段とを見出すことができるのであり、それが可能であるのは人間は自らの内に万有に照

rendus, t.I, op. cit., p.106.) の故に本題とは直接関係のない説明が必要となるであろうから
である。

²³¹ ヨハネの第一の書, III, 2.

あるいはまた、「今われらは鏡をもて見るごとく見るところ朧なり。然れど、かの時には顔
を対せて相見ん。今わが知るところ全からず、然れど、かの時には我が知られたる如く全
く知るべし。」(コリント人への前の書, XIII, 12.)

²³² René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védânta, op. cit., p.15, n.1.*

「知性は或る種の視覚であり、現に見ている視覚なのである」(『プロティノス全集』、第二
巻、前掲書、452 頁。)

²³³ ヨハネの第一の書, IV, 17.

²³⁴ 『プロティノス全集』、第四巻、前掲書、593 頁。

²³⁵ ガラテヤ人への書, II, 20.

²³⁶ ルカ伝福音書, XVII, 21.

なればこそ、「汝らは皆キリスト・イエスに在りて一体なり。」(ガラテヤ人への書, III, 28.)

応するものを蔵しているのだから。²³⁷ これはマイクロコスモスとマクロコスモスの照応を言っているわけであるが、その照応する所以は、「神其像の如くに人を創造り給へり²³⁸」。故に、人間の内には太初より原理として潜在的な仕方神の像があるのであって、手段たるその知識によって始めてそれが現実化されて「われら之に肖ん」というわけである。「そこで人は、その原型（つまり善）を、知性のうえに見られる善の足跡に似たものと考えるのが妥当だろう。人は知性のうえに広がっている（善の）足跡から、善の真の姿を考えるからである。²³⁹」もちろん、「プラトンの善のアイデアと一者とを同一のものとみなすことは、その大部分において東洋より想を得た教義の中への、ギリシャに特有の概念の後付けででもあるかの如くに思われる²⁴⁰」ということもあって、純粹知性とは何らの関わりもない道徳的な意味を、さらには擬人主義をさえ想起させるこの善なる表現をゲノンを取らないが²⁴¹、これを原理と読み換えさえすれば形而上学的知識についての極めて明快な説明となるだろう。

形而上学的知識実現の事例

²³⁷ René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, *op. cit.*, p.126.

実際には、「我等神に居り神われらに居給ふことを知る」（ヨハネの第一の書, IV, 13.）とき、厳密に言えば、もはや内も外もないのでなければならぬ。

先にオキュルティズムの代表者の一人として引用する機会があったセディールは、ヤコブ・ペーメによることで、ゲノンの言う形而上学的知識の概念へと（つまりはオキュルティズムの彼方へと）到達しつつあったかのごとくである。「一切の知識は、真実であるためには、私たちの内で創造されなければならない。私たちが神について何事かを知ることが出来るのは、ひとえに神が私たちの内に顕現される限りにおいて、神の光と神の霊とが、神自身の内に生み出されるのと同じい仕方誕生することによってである。大いなる幻想、それは理性である。」（Sédir, *La Création*, Editions du Pélican, Beauvilliers, 1995, p.78.）ただし、明らかに宗教的視点に留まっているセディールの理解は、形而上学的には正確であるとは言えない。神の光は世の始めから私たちの内にあるのであって、新たに創造されるのではない。神の光によらないで、それを持つことなしに、どうして被造物が存在し得るだろうか。インドのブッディとの関連で後に述べられるであろうように、この神の光というのが正しく知性であり、理性はその影であるに過ぎない。

²³⁸ 創世記, I, 27.

²³⁹ 『プロティノス全集』、第二巻、前掲書、453-454 頁。

しかも、プロティノスは『『有る』』ということ抜きにしてこれを把握」（同書、452 頁）と言っているのであるから、「実在のさらにはあなたに超越してある」これは正しく形而上学の独壇場である。

このことこそが真に伝統的な意味において理解された性善説なのではないだろうか。現に、『荀子』に引かれている孟子の言葉によるならば、「孟子は人の学ぶは其の性の善なればなりと曰える」（『荀子（下）』、金谷治訳注、岩波書店、1962 年、190 頁。）。

²⁴⁰ René Guénon, *Recueil*, *op. cit.*, p.226.

²⁴¹ 真善美とは「正真正銘《擬人化された抽象》であり、大文字で飾り立てられていようとも、確かに何ら形而上学的なところを持たない。」（*Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, *op. cit.*, p.248.）

形而上学的知識の意味内容については既に述べた通りであるが、にしてもそのようなことはそもそも実現可能なのだろうか。「それでは断定しているばかりだ、さらに言う人もあるだろう。それについてどのような証明が与えられるだろうか。実に奇妙なことである、知識を得るために必要不可欠な作業を行うことで自らそれを理解しようとするのではなくて、知識の可能性を証明するよう要求するなどとは。この知識を所有する人にとって、こうした議論の全てにいかなる興味、いかなる価値があり得ようか。《認識論》が知識そのものに成り替わってしまったという事実は、近代哲学の無能のおそらくは最も見事な告白である。²⁴²」ゲノンはこのように言っているが、この知識を得るために必要不可欠な作業に着手するためにも相応の召命を要するのでもあろうし、実際にここに言う知識を得るに至った人物の事例をせめて一つくらいは挙げておくことも全くの無駄というわけでもないだろう。当然、洋の東西を問わずこの知識に到達した解脱者は、おそらくはその大多数を占めるであろう名前を歴史に残すことをしなかった人たちも含めて大勢あるであろうから、選択に窮するくらいであるが、ここではゲノンによってその伝記が激賞されている人物を挙げるとしよう。チベットの聖者ミラレパである。

その伝記の翻訳者である東洋学者ジャック・バコは序文の中で、「私たちのするインド神秘学の現象の批判的研究には、それらを実験してみようという意志が、そうする可能性さえもが常に欠如しているであろう。それらは私たちには実現不可能な条件を要求しているのである。²⁴³」と断っている。「私たち」と言うのはもちろん近代西洋人を指しているわけであるが、これを先のゲノンの言と突き合わせてみるならば、「知識を得るために必要不可欠な作業を行うことで自らそれを理解しようとするのではなくて、知識の可能性を証明するよう要求」し、認識論に耽ったからとて、彼らを非難するのは不当でもあるかのごとくである。何故ならば、彼らには他にしようがないのだから。しかし、誤解してはいけない。ゲノンが訴えているのは、原理を閑却した世俗的な近代人であることを止めて、伝統精神へと回帰することなのであり、それは直ちにこの知識を得ることではないにしても、

²⁴² *Id.*, *La Métaphysique orientale, op.cit.*, p.9.

「それが内包し得る正当な部分へと還元してみれば、この理論（引用者注、認識論）とはただ単なる論理学の部類であるに過ぎないのであり、にもかかわらず論理学を超越するなどと称する場合、それはもはや全く支離滅裂な荒唐無稽の偽形而上学でしかなくなる。」(*Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit.*, p.119.)

ゲノンの一見したところでは突き放したような口吻を傲慢によるものと考えてはいけない。とりわけカント以降の哲学の傾向に、シャンカラの次の言説を当て嵌めているのに過ぎないのは明らかだからである。「真我の知識は（それ自身とは別の）証明によらない。何故ならば、異論の余地のある物事の決定だけが証明によるのであり、真我はこの場合には当たらない。真我の現実性が証明によることの論証それ自体が真我によるであろう。だから、この証明を用いる当の人が真我であることは明白である。」(Shankarâchârya, *L'Enseignement méthodique de la connaissance du Soi*, traduit par René Allar, Editions Traditionnelles, Paris, 1958, p.32.)

²⁴³ Jacques Bacot, « Introduction », *Le Poète tibétain Milarépa*, traduit par Jacques Bacot, Editions Bossard, Paris, 1925, p.18.

得るための作業を開始することなのである。そして、そうした適性を持った人たちがこそが、読者として想定されていたのである。「それでもやはり、現代においてなおも、西洋においてさえ、《内的構造》によって《近代人》ではなく、伝統の本質的には何たるかを理解することができ、世俗的誤謬を《既成事実》として受け入れない人たちが存在する。ひとえにそうした人たちに向けてのみ、常々私たちは語りかけてきたつもりである。²⁴⁴」他方で、バコの文中「現象」の表現もまた、「私たち」が近代西洋人を指している限りにおいてのみ意味を持つことを注意しておく必要がある。「現象としての現象、形外を意味し、この形外の後ろにあるかもしれないものを考慮に入れられない限りにおいて²⁴⁵」現象を考慮することこそが、近代人の「世俗的誤謬」、すなわち「それらをいかなる超越的原理とも関連付けることをせず、あたかもそれらが一切の原理から独立しているかのようにすること²⁴⁶」なのであるから。もちろん、当の原理との一体化である形而上学的知識の結果として、言うなれば余録として、あるいは物理的な、あるいは心理的な、何らかの現象が発生するということはあり得るにもせよ、本質はひとえに、外的には表されない、そもそも定義上表されるべくもない、「内的体験」にこそ存するのである。

以上を念のために断っておいたところで、肝心のミラレパが到達した境地の描写へと移ることにしよう。「遂にはこの隠者の個性は自ずから非現実世界のものとなり、知識の対象としては消滅する。客体としての小我は主体としてのそれの中に消滅し、それと一つになる。さて、この合一はただ修行の内にのみ準備され、観照の内にのみ成就する。その客観的現実性において真我を知るためには、偶然的な小我の、個別的な小我の忘却が、全き滅却が必要である。直観的方法にして神秘的な道。²⁴⁷」それは、「主体と客体の合一における真我の実現²⁴⁸」であり、「主体—客体のいかがわしい二元性²⁴⁹」の消滅である。これがここまで論じてきた形而上学的知識と全くの同一事を指していることはもはや説明を要さないだろう。ただ注意しておく必要があるのは「神秘的」の修飾語で、件のミラレパ伝への書評の中でゲノンも指摘しているように、「《神秘主義》の語は、もしそれを言い続けようとするのであれば、ここでは西洋において言うのと同じ意味を持つことはできない。東洋の神秘主義、あるいはこの名で呼ばれているものが能動的かつ意志的であるのに対して、西洋の神秘主義はどちらかと言うと受動的で感情的である。²⁵⁰」その点はともかくとして、バコの記述がゲノンによっても全面的に賛同され得るものであったことは、上の引用文中に表れている「修行」(ascèse)の語についての説明を見ても明らかである。すなわち、「およそ真の修行とは本質的には《犠牲》である […] このようにして修行において段階的に犠牲とされていくのは一切の偶然であり、より高い状態へと昇りゆくのを妨げる桎梏ある

²⁴⁴ René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, op.cit., p.21.

²⁴⁵ *Id.*, *Psychologie*, op.cit., p.64.

²⁴⁶ *Id.*, *Mélanges*, op. cit., p.224.

²⁴⁷ Jacques Bacot, « Introduction », *Le Poète tibétain Milarépa*, op. cit., p.20.

²⁴⁸ *Ibid.*, p.21.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.19.

²⁵⁰ René Guénon, *Recueil*, op. cit., pp.247-248.

いは障害として、そのいずれをも存在は超脱するに至らなければならない。[……] そもそも個別性自体もまた偶然に過ぎないのだから、最も完全で最も深奥なる意味での修行とは、究極的には、《真我》の認識を現実のものとするための《小我》の犠牲に他ならない。²⁵¹」

形而上学と宗教

形而上学的知識の性質についてはこれくらいにしておきたい。ところで、主として聖書によった先の具体例のために、また上に行った神秘主義への言及のために、今度は形而上学と宗教との関係が何だか曖昧になってしまったかのごとくである。中世学者のマリー・マドレーヌ・ダヴィは、ゲノンと同時代のネオ・トミズムを評して、「この当時、形而上学を信じることは神を信じることの一つの方式であった。形而上学の永劫性を肯定することは神の死を否定する一つの仕方であったかのごとくである。²⁵²」と述べているが、このことはゲノンにも当て嵌まるのだろうか。実のところ、エゾテリスムとは「本質的にはひとえに知識の問題²⁵³」であり、「その最も明瞭な意味において、それが純一に知的な確信に対立する限りにおいて信仰は、感情性が主要な役割を演じる現象であって、ある考えに向けられた好意ないしは共感のようなもの²⁵⁴」であるからには、明らかにそんなことはあり得ない上に、ゲノン自身にしてからが「私たちは宗教的エグゾテリスムの視点には決して拠らない²⁵⁵」と断言しているのだが、それでもやはり少しく仔細に吟味してみる必要があるであろう。

実際、ここでもまた語源の検討だけでは事足りそうにないのである。re-ligare より成った religion と inter-legare より成った intelligence との差異は、少なくとも形式の上では微妙である。では、知性によって形而上学が主体としての特定の存在と客体としての高次の原理とを結んで統一することを目指しているのに対して、宗教の場合には何と何を結ぶことが問題となっているのかと言うと、神と人間、あるいは人間と人間とをでなければならぬだろう。もちろん、宗教が目的としているのは神と人間との合一ではない。だが、例

²⁵¹ *Id.*, *Initiation et réalisation spirituelle*, *op. cit.*, pp.135-136.

より正確に言えば、犠牲にされた小我は消滅するわけではなく、かつて小我であったものが真我へと文字通り昇華 (sublimier) されるのである。何故ならば、「《sacrificer》とは正に *sacrum facere*、つまりは犠牲の対象を《聖にする》」(*Ibid.*, p.229.) のだから。消滅するのは小我としての小我なのである。同様の経緯を特にマクロコスモスとの関連において述べたのが、錬金術の慣用表現にいわゆる「自然は自然を超克する術を心得ている」なのである。真我と小我については後にさらに詳しく論じられるであろう。

²⁵² Marie-Madeleine Davy, « Remarques sur les notions de méraphysiques, d'ésotérisme et de tradition, envisagées dans leur rapport avec le christianisme », Pierre-Marie Sigaud (sous la dir. de), *Les Dossiers H René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1984, p.124.

²⁵³ René Guénon, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, *op. cit.*, p.154.

²⁵⁴ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.82.

²⁵⁵ *Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, *op. cit.*, p.169.

外的なものではあるし、また恒常的ではなく一時的なものではあるが、神秘家の事例に鑑みるならば、この違いは必ずしも絶対的なものとは言えなくなってしまう。しかも、例えば、ゲノンの批判者であったカトリック教の聖職者が、宗教的知識とは「個人間のそれでもあるかのごとき私たちと神との関係の思弁的実践的な知 (intelligence) ²⁵⁶」であると書いているのを見ると、やはりこの問題についてもう少し突っ込んで考えてみることは避けられそうにない。

ゲノンによれば、語源的な意味での宗教は結局のところはこれまでに見てきた形而上学的知識と同義語でなければならない。「語源的には、結ぶ *religare* より生じた *Religion* は紐帯の、結果として冥合の意味を含んでいる。故に、私たちにとって唯一重要であるひとえに形而上学的な領分に拠って立つとき、本質的には宗教とは、個人とその存在の高次の状態との、ひいては宇宙霊との冥合の内に、空しい区別の一切ともろともに、個別性がそれによって消え去る冥合の内に存すると言える。そして、結果としてそれはまたこの冥合を実現する手段、道において私たちに先行した賢者たちによって教えられた手段をも包含している。[……] 銘記しておこう、宗教は宇宙霊と一体である内なる真我との冥合であり、それは決して私たちの外なる何らかの存在と私たちとを繋ぎ合わせようとするものではない²⁵⁷」。ここでは、先に引用する機会があったプロティノスとの共通性を強調する意味で *Esprit Universel* を宇宙霊と訳したが、それとの冥合によって消え去る個別性との差異に力点を置いて普遍的な霊とした方が良かったかもしれない。この箇所の内容についてのさらなる検討は以降に譲ることにして、差し当たりは「宇宙霊とは『存在』であり、特定の何がしかの存在ではない。そうではなくて、それはあらゆる存在の原理であり、かくしてあらゆる存在を包摂している²⁵⁸」ことだけ述べておけば十分であろう。要するに万物の単一原理を言い換えているのである。それと一体であるという真我は明らかにヴェーダーンタのアートマーを念頭に置いた表現であるが、「もはや我生くるにあらず、キリスト我が内に在りて生くるなり。」というときのキリストに相当し、消え去る我は個別性と同義の小我である²⁵⁹。この真我との冥合の手段とは知識であり、「道において私たちに先行した賢者たちによって教えられた」というのはそれが伝統的なものであることを指している。知る者と知られる者、そして知識そのものの合一こそが形而上学であり、本当の意味での宗教であると述べられているのである。

注意しておくべきは、「外なる何らかの存在と私たちとを繋ぎ合わせようとするものではない」この宗教は、エグゾテリスタからすれば、私たちをも含めた自然界を超越する神の

²⁵⁶ Ernest Allo, « Germe et ferment », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t.I, 1907, p.29, cité dans Jérôme Rousse-Lacordaire, « Ex Oriente Lors », les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'oeuvre de René Guénon », *Politica Hermetica*, no 16, 2002, p.53.

²⁵⁷ René Guénon, *Recueil, op. cit.*, p.195.

²⁵⁸ *Id.*, *Mélanges, op. cit.*, p.17.

²⁵⁹ あるいは、「至人無己」(『莊子』、第一冊、前掲書、26頁。)の「己」である。この「至人」は語源的な意味での *adeptus* に当たるわけであるが、それはともかくとして真我と小我については後にさらに詳しく論じられるであろう。

実在を否定する汎神教としか思われまいであろうことである。一般に宗教と言ったときに前提されているような、被造物を超越した人格神 (Dieu personnel) の崇拝としての宗教については、形而上学とは相容れないものである。何故ならば、personnel であるものとみなされた神は、個々の存在によって分有される存在原理たる「存在」としての神、私たちの内なる存在理由としての神の概念とは両立し得ないからである²⁶⁰。とは言え、人格神の概念が誤謬であるという意味ではもちろんないのであり、エグゾテリスムの枠内であってはそれはそれなりの意義と存在理由とを持っているのでなければならない。先ほど、外在する感覚可能な対象を見るという行為が知ることを表すことができることを述べたが、その要領でこれを一種の象徴と解してしかるべき置き換えを施せば、その後ろに形而上学的真理を見出すことも可能であるだろう。問題なのは、こうした宗教は形而上学のように純粹に知的なものではないということであり、感情的な要素の混入が教理、神学によって表される部分の知的な純粹性を損ねているということである。

しかし、直ちに気を付けておかなければならないのは、だからと言って、宗教、殊にキリスト教の特徴である愛がゲノンの形而上学にはまるで欠如して、それが非人間的で冷たく傲慢な知識であることを意味しているわけではない。確かに、緻密な論理に裏打ちされたその形而上学は冷然たる印象を与えはする。しかしながら、「彼の作品はそれだけで愛の最も高遠な形式である慈悲を含意してはいはしないだろうか。レオナルド・ダ・ヴィンチの言葉を借りれば、《愛は知識の子である。知識が確実であればあるほど愛は熱烈なものとなる》。²⁶¹」ゲノン作品に込められた慈悲というのは、正しく形而上学的知識において、個別的な小我を捨てて普遍的な真我に付くことにこそ存する。それを宗教的な表現で言い

²⁶⁰ 「今日、何ら共通するところのない個人的 (personnel) と個別的 (individuel) の語を混用する向きがある。おそらくは念押ししておくことも余計ではあるまい、個人的とは伝達され得ないという意味なのである。神学者たちだけがこの真の語義を墨守してきた。」

(Victor-Emile Michelet, *Villiers de l'Isle-Adam*, Librairie Hermétique, Paris, 1910, p.8, n.1.)

²⁶¹ Jean Reyor, « La Dernière veille de la nuit », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, pp.351-352.

「おほよそ愛ある者は、神より生れ神を知るなり。愛なき者は、神を知らず」(ヨハネの第一の書, IV, 7-8.) が念頭に置かれているのだろうか。

以下の評言も、一見すると真逆のことを言っているようであるかもしれないが、突き詰めてみれば同じことを違う視点から捉えているのに他ならないのは明らかであろう。「もしキリスト教に特有の慈悲が彼 (引用者注、ゲノン) には欠落しているかのようであったとしても、真理への情熱をしか知らない彼の知性は、真に人間的な卓越の一切より発せられる光の熱を確かに持たないではなかった。」(Franz Vreed, « In memoriam René Guénon », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951, p.341.) ゲノンの真理に対する態度には受動的なものは、いわんや感情的なものなどはなかったであろうという意味において、情熱 (passion) の語の使用には難がないとは言えない。ただ、知る者と知られる者との合一には、知る者が知識を介して知られる者によって変化させられるという側面も見方によってはあろうから、受動的とは言えなくもない。感情性については、これが知性とは相容れないものであることはすぐ後で論じられるであろう。

換えれば、「慈悲とは自分自身をも含めた万物よりも神に重きを置くことであってみれば、その中に自らを空しくするのを受け入れるほどまでに神を愛する人物を慈悲に欠けるなどとどうして非難できようか。²⁶²」さらに、レオナルドの言が真実であるとするれば、絶対的な確信をもたらす形而上学的知識の子である愛は定めしこの上なく熱烈なものであるに違いない。そもそも智慧とは *scientia cum amore* 「愛ある学知」ではなかっただろうか。もちろん、ここで言う愛はいわゆる愛、個人が個人に対して抱くそれとはアナロジー的な関係にしかない。だが、いかなる次元において捉えるのであれ、愛とは *inter-legare* であることに変わりはないのでなければならぬだろう²⁶³。

この機会に、愛なり慈悲なりが欠如しているという批判とともに、エゾテリズム一般、とりわけゲノンに向けられがちな、これに付随したもう一つの批判もまた、同様に退けられるべきことを併せて附言しておきたいと思う。知的傲慢であるというそれである。もっとも、上に述べてきたことからして、個別性を超越する知性と、個別的感情の一種であるに過ぎない傲慢との間に何らの共通の尺度もあり得ないことは既にして自明であるわけであるが、ともかくゲノンはこの批判に答えて言っている、「個別性に一切の固有の価値を否定し、原理に対するとき、それが厳密に無であることを明らめるに至る傲慢とは、実に奇妙な傲慢はないか。[……] 定義上、もはやエゴというものがないところへ、どうしてエゴイズムを言うことができるだろう。²⁶⁴」エゾテリズムは傲慢ではない。そして、感情を絶しているが故に、傲慢とも、それと相関する謙遜とも次元を異にしている。原理に対する顕現の取るに足りなさを説く霊的貧困とでも称すべき態度なのである。

感情的形式を有する宗教の形而上学的誤謬

宗教に話を戻すと、感情性によってもたらされる知的な意味内容への害を考えてみる上で、なかんずく重要なのは青年時代のゲノンが編集していた雑誌『グノーシス』に掲載されたマトゾイの作品「感情的形式を有する宗教の形而上学的誤謬」である²⁶⁵。絶えず変転

²⁶² Yves Millet, « Guénon a-t-il fait des catholiques ? », *Les Cahiers de l'homme-esprit*, no 3, 1973, p.48.

²⁶³ 「それは人間の昔ながらの本性を再合せしめて、二つの者から一つの者を造り、そうして人間の性質に治癒をもたらすことを企てているのである。」(プラトン『饗宴』、前掲書、86頁。)「われわれが愛の目標に到達し、そうしてあらゆる人が昔ながらの本性(原形)に還元しつつ自分のものなる愛人を獲得するとき、ただその時にのみ人類は幸福になることができる」。(同書、90頁。)これらの引用において前提とされている原罪と贖罪の問題については以降に検討することになるであろう。

²⁶⁴ René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, op. cit., p.106.

²⁶⁵ マトゾイはアルベール・ド・プヴルヴィルの道士としてのホーリーネームである。

Matgioi をマトゾイと読むことについては、Jean-Claude Dubois, « René Guénon et la Chine : réflexion sur l'importance de l'orientation dans les sciences traditionnelles », *Connaissance des religions*, no 65-66, juillet-décembre 2002, p.120, n.10.の指示によった。先に引用した雑誌論文の中で若き日のゲノンは彼を「我らの師」(René Guénon, *Recueil*, op.

する感情と永遠不変の形而上学的真理が並び立たないことを断じて言う、「直ちに厳然たる原理を定立しておこう。慰めをもたらしながら同時に真実であるような教義は存在しない。慰めをもたらす宗教の理論は誰を、何を対象としているのだろうか。感覚的な人の印象を、感情的な人の直観をである。これらの印象とこれらの感情は人に応じて種類と性質を異にするものだし、同じ人においても外的状況に応じて変化する。故にそれらは直接的な実在をではなく、一時的で幻さながらの様相を有しているのである。[・・・] 実のところ、感情と感覚とは相対性と偶然でなくて何であろうか。そして、相対性と偶然を対象とする教義、すなわちそれ自身が相対的で偶然的な教義は、それ自身において抽象的で絶対的な真理を何ら持ち得ないのではないだろうか。したがって、真実なる教義があり、真実らしからぬ慰めがあるのである。²⁶⁶「感情は相対性と偶然であるに過ぎない、[・・・] それを対象とし、それに対して働きかける教義自体が相対的で偶然的でしかあり得ない²⁶⁷」というほぼ同一の記述からも明らかなように、ゲノンに受け継がれたこの考え方は甚だ平明で、さして説明を要するとも思われない。ただ、真理に附された形容語「抽象的」は少し奇妙であるが、この語については同論文に前置きされている、編集部名義ではあるがおそらくはゲノンの筆になる文章を参照する必要がある。「感情は常に自然的で具象的な、つまりは結局はヒューレー的な顕現に由来するのであり、ヒューレーに関わるものはみなグノーシスからすれば不浄である。純粹観念の感知を打ち出すそれは、自然の領域に属するものの全て、デミウルゴスの作物を構成するものの全てにいかなる価値も認めない。²⁶⁸」よって、抽象的の語は、形而上学とは関わりのない「擬人化された抽象」の意味ではなく、具象的なヒューレーとの差異を強調するために用いられているのであり、非物質的であり超自然的であるということを示しているといえるべきであろう。ヒューレーに関わらないということは、 pneuma ないしは psuche に関わるということになるだろうが、ここでは自然の領域には属さず、デミウルゴスの創造にはならないものが問題となっているのだから、 pneuma のみに関わる、つまりは霊的であり、霊性と知性とは結局は同義なのであるから知的な教義と、ヒューレーに関わる物質的で感情的な慰めとが対比されているのである。

「現に、物質性と感情性とは、対立をすどころか、ほとんど響を並べて進行しないではないのであり、双方諸共に極度の発展を遂げるのである²⁶⁹」。この二者に共通して言えるのは、知性と相反するということである。永劫不変の原理に根差した知性が生生流転を

cit., p.193.) と称しているが、これは全く異例のことである。そして、この呼称が表明された文章が正しく宗教に関してのことにも注意されたい。

²⁶⁶ Matgioi, « L'Erreur métaphysique des religions à formes sentimentales », *La Gnose*, no 9, juillet-août 1910, p.178.

文中の「直観」はもちろん知的直観ではなく、理性以下の感情的直観を指している。

²⁶⁷ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.102.

²⁶⁸ Matgioi, « L'Erreur métaphysique des religions à formes sentimentales », *art. cit.*, pp.177-178.

²⁶⁹ René Guénon, *Orient et occident*, *op. cit.*, p.33.

免れ、常にそれ自身に同じいのに対して、物質にせよ、心理学が教えているように肉体と密接に関わる感情にせよ、「単に肉体の上だけではなく、心霊の上でも」、常なく転変している。したがって、物質性と感情性とは極度の発展を遂げるためには、それらとは並び立たない知性が極度に減退しているのだからなければならない。「してみると、その故に、人々が頽廢していくにつれて、人々を引き留めておくために彼らの宗教は彼らとともに彼らと同様に頽廢していき、そして、形而上学によっては人々の脳髓に十分な支配力を持たなくなった宗教は、慰めと憐れみとによって彼らの感受性を捕まえるというのが実際のところではあるまいか。してみると、その故に、慰めの原理とはそれを認める宗教の頽廢の徴候ではないだろうか。270」啓示によって直接神から、単一の原理から相伝された形而上学的な教理とともに始まった宗教は、慰めによって感情へと訴えるばかりの、その根幹を成すべき教理の頽廢の故にもはや宗教と呼ぶのも正確とは言えない、ただの宗教性、宗教感情へと墮すのである。「この失墜への処罰はそれ自体に内包されている。何故ならば、考えられる一つの宗教が、行われる複数の宗教へと失墜するのであるから。そして、感情主義の出現は真理に多様性の辱めを加えるのである。実際、理性を備えた万人に対して、三段論法、演繹と帰納は同じ結果をもたらすという意味において、人間の理性は一つである。かくして、明快に述べられた真理の一般的な知性作用は一つである。しかし、感情性は多様である。それらを満足させようとする宗教は、民族や時代に応じて異なるその様相を研究し、あたらしくこうした様相に適合しなければならない。271」

この引用文については、これまでに論じてきたことと比べてみても直ちに諒解されるであろうように、ゲノンの考えとは、少なくともその表現とは合致しないところもあるだけに、細かい説明が必要となるように思われる。呼び名は何でもいいが、真理、原理、あるいは神が独一である以上は、それと人間とを結ぶ宗教も本質においては一つでなければならない。しかし、人間が知性のみから成る存在ではなく、人間である限りにおいて必ずや多かれ少なかれ感情性をも持っているからには、そして感情性は時間や空間などの環境に応じて様々に変転するものであるからには、人間によって受容されるためには宗教はこれに適合しなければならない。知的な原理、つまりは教理を軸にしてそれが行われる場合には、人間の条件によって要求されるごく正当なことでもあるし、何らの問題も発生しないだろう。正系の伝統に属する宗教、ユダヤ教やキリスト教、イスラム教はこうした正当な適合の結果に他ならない。結局のところ、宗教の語よりも一般的な表現に言い換えれば、

270 Matgioi, « L'Erreur métaphysique des religions à formes sentimentales », *art.cit.*, p.179.

271 *Id.*, « L'Erreur métaphysique des religions à formes sentimentales (suite) », *La Gnose*, no 3, mars 1911, p.78.

マトゾイは『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』の次の一節を踏まえていたかの如くである。「『この世には、多様性は全くない』と、意によってのみ観察しえられる。この世において多様性だけを見る人は、死から死に達する。」(『ウパニシャッド』、岩本裕編訳、筑摩書房、2013年、277頁。)

それは原初の伝統とそれから生じた個々の伝統との関係に他ならない²⁷²。と言うのも、ゲノンは述べているのである、原初の伝統、あるいはインドの伝統の用語を借りればサナータナ・ダルマ（永劫の法）とは「何がしかの民族あるいは何がしかの時代に特種な条件への適合のためにそれから生じた個別のあらゆる伝統形式の始原、共通の本質であるが、それらの内のいずれも、必ずやサナータナ・ダルマの多かれ少なかれ霞んだ映像の如きものであるとはいえ、それそのものと同一であるとは考えられはしないだろうし、あるいはその適当な表現ともみなされはしないであろう。一切の正系の伝統は、偶然的な状況が許す限りにおいて、原初の伝統の反射、言うなれば《代替物》なのである²⁷³」。大文字の伝統ないし宗教は普遍的なものであり、様々な外的状況、程度に差はあれ物質的感情的な状況がそれに対して個別化原理として作用して、個々の伝統ないし宗教をもたらすのである。

原初の伝統からの個々の伝統の派生は、かくして正当な適合の結果であった。したがって、原初と比べて大なり小なり物質化をした人間の条件に合わせての変容ではあるけれども、それ自体としては頽廢であるとは言えないし、逆に進化したわけでもない。何故ならば、伝統の本質である「形而上学的教義はその内容において変化するべくもなければ、完成されるべくもない。特定の視点のそれぞれにとりわけ適合した、しかし常に厳然伝統精神の中にあり続けている表現を受け取って、これらの視点の元で展開を遂げることができるというだけなのである。²⁷⁴」「視点」の語に留意する必要がある。形而上学的教義の対象とする原理は普遍的であるから無限であり全であって、何物も取り去られることができないのと同様に、新しく何かが付加えられるべきものではない。全ては太初から原理に可能性として内包されている。様々な外的状況に適合するために、いくらかの可能性が現実態へと移行することによって個々の伝統が生まれるのである。こうした意味において、それらは原初の伝統の特殊相、「多かれ少なかれ霞んだ映像」であると言えるであろう。

しかし、マトゾイが誤謬として糾弾しているのは、原初の条件下にはもはやない人類に

²⁷² オーソドクシーに準じた一切の宗教が伝統の名に値するのに対して、あらゆる伝統が宗教的形式を取るとは限らない。例えば、儒教は東亜の伝統的エグゾテリスムであるが、さりとしてキリスト教やイスラム教が宗教であると言うのと同じ意味において宗教であると考えることができないのは誰の目にも明らかであるだろう。

²⁷³ René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme*, op. cit., pp.112-113.

ここでもまた「今われらは鏡をもて見るごとく見るところ朧なり。」が、違った視点からではあるが、踏まえられているようである。

前章の冒頭において引用した『宗教百科事典』によるゲノンの説くエゾテリスムの定義の中に「諸宗教の超越的一元性——ときに原初の伝統と呼ばれる——」という記述があった。もちろん、原初の伝統は、諸宗教と言うときの意味における宗教ではあり得ないが、大文字の宗教、全人類にとって一なる、一でしかあり得ない宗教との同定に関しては、ゲノンの作品中にも用例が見られる。「時間の経過の中でそれが纏う様々な形式の下、形外に留まる人々の目にしばしばそれを隠す多かれ少なかれ分厚いヴェールの下、この大いなる原初の伝統は、現実には常に全人類の唯一真なる『宗教』であった。」(*Id., Recueil, op. cit.*, p.151.)そして、それは「最も超越的で、最も絶対的な《一神教》」(*Id., Comptes rendus, op. cit.*, p.125.)である。

²⁷⁴ *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit.*, p.48.

とって宗教が理解可能であるためには必要不可欠なこうした適合ではない。当然、ここで問題となっているのは普遍的原理であるから、理性や三段論法、演繹と帰納といった推論とは、これまで述べてきたように次元を異にしている。ただ、このことを踏まえさえすれば、単一原理に依拠する一なる宗教と、絶えず変化する感情に合わせて留まる所を知らない多なる宗教との対立は当然である。「知性が一であり、真理は、それが理解される限りにおいては、ただ一通りでのみ理解可能であるのに対して、感情性は多様であって、それを満足させようとする宗教は、民族や時代において様々に変化する感情の種々相にあたる限り画然と適合しなければならないであろう。²⁷⁵」そして、同一の宗教の中においてさえ、統一原理となるべき教理の衰滅と感情性の伸張は、異端派の乱立という結果をもたらさないではない。そのことは、教派 *secte* の語を見さえすれば諒解される。何となれば、「《secte》とはすなわち、この語の語源そのものよりして、分裂あるいは分断ということである。そして、現に《sectes》とは、ある宗教の内部において、成員間の多かれ少なかれ深い相違によって生み出された数多の分断である。結果として、《sectes》とは断然多であることを言うのであり、それらの存在は原理からの隔たりを意味している²⁷⁶」。

正統と異端

ところで、これまでに何度か「正系の (orthodoxe) 伝統」という表現が引用文の中にも出てきたし、それを受けて私たち自身も用いてきたが、してみると、正統な宗教があり、それから逸脱したものとして異端の宗教が現れ出て来るように、原初の伝統に連なる正統と袂を分かった異端の伝統なるものもまた存在すると考えられるのであろうか。宗教との関係におけるサタニズムの如きものを云々しようというのではない。もとより、ゲノンの作品の中では、とりわけ『量の支配と時の徴』の中では、神学におけるデモノロジーに相当する部分、いわゆる反イニシエーションの問題が詳細に論じられているし、そもそも「一切の民族の聖典中に包蔵されている正系なる伝統」を恃む彼が、聖書中にはっきりと述べられている悪魔の存在を否定する筈もない。しかしながら、「それ (引用者注、悪魔) には厳に禁じられている領域がただ一つだけある、純粹形而上学のそれである。²⁷⁷」さしあたり私たちが論じているのは正しくこの純粹形而上学であるから、異端の伝統と大なり小なり繋がりを持っているであろうサタニズムのことは考える必要はないわけである。

改めて先ほど提起した問いへと戻るとして、フランス語の *tradition* (<tradere「伝える」) に比して、日本語の伝統 (統を伝う) は既にして伝えられるものが一元性を有するものであることをある程度前提としているから、本質上多であることを、統が伝わらないことを前提とする異端の語によって修飾するのは気持ちが悪いので言い換えるならば、伝統の中

²⁷⁵ *Ibid.*, p.103.

²⁷⁶ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, p.74.

²⁷⁷ *Id.*, *L'Erreur spirite*, *op. cit.*, p.314.

核である形而上学にも正統と異端の別があり得るのであろうか²⁷⁸。

まず、正統、正しく考えることについては話は簡単である。「正統は真の知識と一体である。何となれば、それは原理との不断の一致に存するのであるから。²⁷⁹」真の知識とは知る者と知られる者との、殊に形而上学の場合では普遍的原理との合一を意味しているのだから、こうした知識が正統なものでしかあり得ないのは明らかであろう。あるいはまた、既に引用した文中にもあるように、「事物の性質そのものを究明することを可能にするものだけが、結果を生じる真の知識である²⁸⁰」。そして、「少なくとも、それぞれの事物の本来の性質を決定した上で、しかるべき場所へと位置付ける術を身に付けていなければならないが、正しくそれをすることは私たちの同時代人の大方にはまるで不可能事であるかのごとくである²⁸¹」。この「万物をしかるべき場所へと置く術こそが智慧であった。正統とは真の知識であり、智慧と同義なのである²⁸²。

それに対して、「形而上学、および多かれ少なかれ直接的にそれに由来するものの全てに関して、ある概念の異端とは、畢竟するところ、根本原理との不一致に結果するその虚偽性に他ならない。そして、いささかであれ問題をその本質的な所与へと単純化して考えてみるならば、この虚偽性は大抵あからさまな不条理でさえあるのである²⁸³」。「論理的数学的意味において、不条理とは矛盾を内包したものである。故にそれは不可能であるのと同じい。何故ならば、内に矛盾がないということこそ、論理的にも存在論的にも、可能性を定義しているのだから。²⁸⁴」したがって、一見したところではあるいは同義語でもあるかのごとくではあるけれども、この異端の虚偽性はいわゆる誤謬とは根本的に異なるものである。その違いをゲノンが偽概念と誤概念とのそれとして説明している。「《誤概念》は適切には現実に相応してはいないものの、しかしながら一定程度はそれに相応している概念のことである。逆に、《偽概念》は〔…〕矛盾を内包していて、かくして矛盾に気付かない人々からそうは見えてもその実誤った概念でさえないような概念のことである。何故ならば、空無と同じことである不可能をしか表してはいないそれは、断然何物にも相応し

²⁷⁸ もちろん、形而上学は一なるものでしかあり得ない普遍的なものを対象とするのであるから、やはり異端のという形容語は不調和なのであるが。

²⁷⁹ *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.165.*

²⁸⁰ *Ibid., p.143.*

²⁸¹ *Id., Aperçus sur l'initiation, op. cit., p.146.*

²⁸² さらに、万物がしかるべき場所にあることは、言うまでもないことのようにだが、秩序と同義であり、それこそが真の一なる宗教の謂いでなければならない。何故ならば、「秩序とは、全が各個であり各個が全であるさまである。各場所、各《細部》が全体を包含し、全き秩序が各場所に認められる。なればこそ、いかに取りに足りないものであれ、しかるべき場所にある各事物は全容を表しているのである。秩序の中にある者は秩序そのものである。さて、神とは秩序である。」(Abdul-Hâdi, *Ecrits pour La Gnose, op.cit., p. 128, n.113.*)のだから。そして、かく言うアグリからの指導とバラカを受けてゲノンはスーフィーとなったのである。

²⁸³ René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.165.*

²⁸⁴ *Id., Les Etats multiples de l'être, op. cit., p.17, n.1.*

てはいないのだから。《誤概念》は訂正されることもできるが、《偽概念》は純然退けられるしかない。²⁸⁵」

この偽概念の中でもとりわけて重大な、人間にとって最も切実なものについて、私たちは次章で取り上げてみたいと思う。独一であるべき普遍的原理を巡る偽概念、二元論である。1909年11月、23歳になったばかりのゲノンによって始めて公にされた作品が、正しくこの問題に捧げられていたことは決して偶然ではない。真正なる概念を述べるに先駆けて、誤概念を糾明するよりも先に、偽概念の虚妄を解消しておくことが是非とも必要であった。と同時に、「デミウルゴス」と題された当の作品には、ただにゲノンの処女作としての伝記的思想史的な興味が、あるいは論敵さえも嘆称しないではいなかった迷妄の断罪者としての筆力の表れが認められるばかりではない²⁸⁶。早くも成熟した彼一流の形而上学の大元がそこには見事に論じられているのである。「畢竟、ゲノンの形而上学の全ては、『デミウルゴス』の中に既にして表明されている創造の概念の拒絶に基づいている。²⁸⁷」それ

²⁸⁵ *Id.*, *Les Principes du calcul infinitésimal*, *op. cit.*, p.17, n.1.

²⁸⁶ 批判者としてのゲノンについて本論では纏まった形で論じることができないから、例としてモーリス・マーグルの評を挙げておこう。「ルネ・ゲノンは強靱な知性を持つ優れた哲学者ではあるが、なかならず破壊的である。彼の思想は否定を旨とし、近づくものを破壊しようとするのだ。」(René Thimmy (Maurice Magre), *La Magie à Paris*, Editions de France, Paris, 1934, p.188)「インド哲学は西洋にあっては奇妙な特性を呈している。理解できるのは自分だけであると研究者らが謳っているのである。それを扱った作品の序文はこうした傲慢な主張に満ちている。しかも序文ばかりではない。例えば、ルネ・ゲノン氏はヴェーダーンタ哲学に関する優れてはいながらも先入見に満ちた数冊の本を書いたが、著書のほぼ全てのページで、読者を失望させるようなかかる主張を強迫観念でもあるかのよう繰り返している。」(Maurice Magre, *Pourquoi je suis bouddhiste*, Editions de France, 1928, p.39)「彼には公正さが欠けているのだ。哲学者、賢者であるためにはパンフレット作者であることを断念するべきであろう。自分が賛同しないからといって否定するのは断念するべきであろう」(*Id.*, « Compte rendu du Symbolisme de la croix », *Mercur de France*, 1^{er} septembre 1931, p.437)。要するに、相対主義者、不可知論者ではないとゲノンは非難されているのである……。ここでは引用はしないが、マーグルの露骨な敵意に対するゲノンの応答については、René Guénon, *Articles et comptes rendus*, t.I, *op. cit.*, p.210.を見よ。

²⁸⁷ Lucien Meroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Plon, Paris, 1962, pp.216-217. 「さて、この最初の論考からして、以後のゲノン作品の本質を成す概念が、数頁でもってそれが可能である限り明晰に表現されているのが認められる」(Jean Reyor, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.I, *op. cit.*, p.244.)。

ところで、どうやら論者が意図的に無視しているかのごとき点がある。確かに、「デミウルゴス」を書いた当時のゲノンは、教会によって破門を宣告されたグノーシス教会の司教位にあった、つまりはカトリック教会の埒外にあった。キリスト教の、ではなくわざわざカトリック教会のと断っているのは、このグノーシス教会が東方教会を介して使徒伝承に連なっていたという説もあるからであるが (Pierre Geyraud, *Les Petites églises de Paris*, Emile-Paul Frère, Paris, 1937, p.82.)、そしてもしそうであるとするならばゲノン自身の叙階も有効なものになるわけで、ただ単に伝記的な興味に留まらない甚だ重大な問題であるのだが、差し当たりそのことは措いておくとしよう。いずれにせよ確実に言えるのは、その二年後、ゲノンはキリスト教と同様に神による創造を教えているイスラム教の信者と

は、創造とは異なる概念としての原理の顕現の意味について論じながら、本章で検討した形而上学の様相のいくつかを実地に確認し、その適用の実際を考察する契機ともなるであろう。

なったということである。

第二章 原理と顕現

「我らは神の中に生き、動きまた在るなり。」

使徒行伝, XVII, 28.

「イエスは永遠の白光である。父の光輝である。生けとし生きる者皆がその中に生きる曇りなき鏡である。」

ルースブルック

1905年ないし1906年、二十歳になるやならずやのゲノンが書いた『別の世の境』と題された小説の草案、ならびに十余の詩作品については、つとにジャン・ピエール・ロランによって紹介されている通りではあるが²⁸⁸、今、その詩の内的一篇のことから話を始めてみたいと思う。「《黒神連禱》は、同一の権能たるデミウルゴスの様々の古名、《ナハシュ》、《アダム・ベリアル》、《バアル・ゼブブ》、《アレス》、《モロク》、《テュポン》、《パン》、《アスモデウス》、《アリエル》、《マモン》、《ベルフェゴール》、《メンデス》、《ベヘモット》、《アドラメレク》、《バフォメ》を列挙して、以下のごとくに呼びかけている。《おお汝、バフォメ、何故にエゾテリスムの徴を覆す。》《おお汝、羨道の守護者よ、我らの祈りが神の御許へと至るのを、何故に妨げる。》²⁸⁹ 未公刊のこの詩についてはこの程度の断片的な情報しかないものの、ここに述べられている考えがゲノンの最初の作品である「デミウルゴス」へと繋がっていくのであるから、簡単な分析を試みても無駄ではないだろう。

「デミウルゴス」前史

伝記的な事実を確認しておこう。上の初期作品群の書かれた時期は、ゲノンの人生における一大転換期でもあったのである。グランド・ゼクール受験準備のため郷里ブロワから上京したのが1904年の10月²⁹⁰、一年余りを経て彼は「別の世の境」に差し掛かりつつあった。後年の言によれば、「ある時期、正当にであれ不当にであれ《イニシエーション》を呼号する諸々の組織の実態を自らの目で見ておかなければならなかった²⁹¹」ということであるが、その動機はともかくとして、1906年、ヘルメス学院に学籍登録をして、後にはその上部組織であるマルチニスト団に参入したのである²⁹²。こうしてオキュルティズムの「神

²⁸⁸ Jean-Pierre Laurant, *Le Sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, op.cit., pp.22-24. および、*Id.*, *René Guénon Les Enjeux d'une lecture*, op.cit., pp.51-56.を見よ。

²⁸⁹ *Id.*, *Le Sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, op.cit., p.23.

²⁹⁰ Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, op.cit., p.27.

²⁹¹ René Guénon, *Comptes rendus*, op.cit., p.120.

²⁹² Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, op.cit., p.31.

秘の羨道」へと差し掛かったゲノンの見たものは、はたしてどのような光景であったろうか。「峡谷のいずこかに、鍵の失われた地下墓所の扉が口を開けている。古来、少数の豪士だけが押し通り、際限ない回廊が行き交い絡み合う地底の秘密へと至ったという。かしこ、やり過ごすことの叶わない冷徹なる法の番人が鎮座をしている。羨道に立ちはだかる古代密儀の守護者、象徴のスフィンクスが玄秘の謎を掛ける。²⁹³」「羨道の守護者」が現れたのだ。

相対するゲノンの答えは、「我らの祈りが神の御許へと至るのを、何故に妨げる」という反問であったわけである。一見したところでは、特段論じるにも当たらないありふれた表現のようでもあるが、しかし、ここに言う神とは実際には何を指しているのかを検討しておく必要がある。それは確かにユダヤ・キリスト教の神ではない。カトリックの家庭に生まれ育ったゲノンではあるけれども、オキュルティズムを奉じるということは、少なくとも原則的には、信仰による救済の道を捨てるなり、一時的に断念するなりして、知識を目指すということなのであるから。もちろんイスラム教の神でもない。ゲノンがスーフィズムのイニシエーションを授かったのは一般に 1912 年のこととされているからである²⁹⁴。さらに、初期作品の内容から推してこの時期のゲノンがルシフェリアンであったという説を唱える人もあるから²⁹⁵、ついでに言うておくと「この世の神²⁹⁶」でもない。祈りの受け手と、それが受け取られるのを妨げる者とが同一ではありようがないのは自明であろう。結局、片言隻句を前にして神とは何ぞやと頭を捻ってみたところで、出てくるのは否定的な答えばかりである。祈りの対象ではなく、むしろ祈る行為それ自体を頼りに考えを進めていった方がよさそうだ。

出発点となるのは、純正語法主義者のゲノンらしい一文である。「本来から言うと、この《祈り》という語はひとえに《要求》を意味しているのであって、他の事柄を指すのに濫りに用いるものではない。²⁹⁷」故もって、そのように理解された祈りによって、「人々が、それが可能であるとして、物心両面にわたる何らかの個人的利益を得ようとするのは、おそらくはごく自然なことである。しかし、まるで自然ではないのは、そのために社会制度に訴えるのではなくて、地界外の存在にこれらの恩恵を要求しようとすることである。²⁹⁸」

²⁹³ Stanislas de Guaita, *Au seuil du mystère*, *op.cit.*, p.14.

²⁹⁴ Paul Chacornac, *La Vie simple de René Guénon*, *op.cit.*, p.47.

²⁹⁵ 例えば、Jean Robin, *René Guénon témoin de la tradition*, *op. cit.*, p.49.、あるいは David Gattegno, *Guénon*, Pardès, Puiseaux, 2001, p.19.を見よ。

²⁹⁶ コリント人への後の書, IV, 4.

²⁹⁷ René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, *op.cit.*, p.165.

²⁹⁸ *Id.*, *Recueil*, *op.cit.*, p.103.

ところで、今、あたかも歴史的な顧慮を閑却するかのよう、晩年の著作と若書きの雑誌論文とを恬然として並べてみせたわけであるが（前者は 1945 年の、後者は 1911 年の文章である）、この機会に当のゲノンの言を引用して、本論を通じて取られてきたし、以降でもまた取られるであろうこうした仕方を正当化しておきたいと思う。「エゾテリスム研究に従事するようになって四半世紀弱、私たちはいかなる点においても変わることをしなかった。掲載されたのが『レーグナービト』であれ『イシスのヴェール』であれ、あるいはそれよ

祈るという行為と明らかに最も密接な関係にある社会制度である教会組織のごとき宗教的集合体の場合を考えてみよう²⁹⁹。この集合体は、各成員の祈り、すなわち要求に応じて、あるいは何かしらの物質的利益を、あるいは慰めのような感情的利益を、あるいはまた病気の奇跡的な快癒のような、結果自体は物質的ではあるものの非物質的な原因によって生じる利益をもたらすわけである。では、何故そのようなことが可能になるのかというと、各共同体は、あらゆる集団がその規模に応じて有する純粋に物質的な影響の手段に加えて、その過去および現在の成員の寄与によって成ったより精妙な力を保有しているからである。成員の方では、明確に定められた様式に則ることで、この力の恩恵に浴することが可能になる³⁰⁰。「従って、そうした次第によって個人が要求を述べるとすれば、その対象となるのは集合体の精神、言うなればその神ないしその最高存在であるだろう。ただし、これらの言葉を、当の集合体の外部に独立してあるような存在を指すものと考えてはならない。³⁰¹」さもなければ、「祈る人は独立して在る外的な存在に相対しているつもりでいる」ことになり、「そのとき祈りは迷信行為となる。³⁰²」

既に前章においても、「銘記しておこう、宗教は宇宙霊と一体である内なる真我との冥合であり、それは決して私たちの外なる何らかの存在と私たちとを繋ぎ合わせようとするものではない³⁰³」という記述を引用する機会があったが、青年時代の文章らしくいささか矯激に過ぎて、下手をすると一切の神と宗教の存在を否定していると取られかねない書きぶりであるから、ゲノンの本意を少し補足しておこう。まずは迷信という非常に強い言葉を用いた所以であるが、それは要求に対してもたらされる利益の例を見れば諒解されるであろう。利益それ自体は、奇跡と呼ばれるべき事例においてさえも、受け取る個人との関係において何ら超越的なものではない。故に、そうした利益を与えるためには、複数の個人の肉体的魂魄的集合として、力において個人に優越はしていても超越しているわけではなく、本質的にはその延長線上にある集合体の精神で事足りる。にもかかわらず、この語の本来の意味での神のごとき超越的な存在を持ち出そうとする態度にこそ、迷信は存するのである。

り他の雑誌であれ、私たちの論文は正確に同じい企図に基づいて構想されてきたのだ。」(*Id., Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, t.I., *op.cit.*, p.156.) 1930年に書かれた文章である。

²⁹⁹ 信仰者の多くは、このように宗教と社会とが同一面上に置かれるのを見ては眉を顰めないではいられないだろう。無論、宗教において最も重要な要素である教義の護持と教育は、いわゆる社会的なものとは次元を異にしている。ただし、殊に現代世界にあっては、大抵の宗教が「道徳を説くこと、つまりは社会生活を送る上で人間の遵守すべき法を説くことをもって本分としている」(*Id., Recueil, op.cit.*, p.195.) のであって、あたかも社会秩序を構成する一要素でもあるかのように考えられているのだから、あながち不当な扱いとも言えないだろう。

³⁰⁰ *Ibid.*, p.104.による。

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² *Ibid.*, p.105.

³⁰³ *Ibid.*, p.195.

他方で注意しておくべきことには、要求に応じて作用する力は、例えば神秘主義の場合におけるように、真に靈的なものでもあり得る。だが、そのような場合であっても、「意識的にであれ、無意識的にであれ、祈りは一義的には集合的存在を対象としているのであって、その上で始めて、それを介して作動する靈的影響をも対象としているのである。³⁰⁴」こうした際、集合体は靈的影響の物質世界における依り代の役割を果たしていることになる。福音書にあるイエスの言葉は如上の経緯を指していると考えerべきであろう。曰く、「二三人が名によりて集る所には、我もその中に在るなり。³⁰⁵」

畢竟するに、肝心の祈りの対象が、当時ゲノンの所属していた「集合体の精神、言うなればその神ないしその最高存在」であるのか、あるいは「靈的影響」であるのかは、残念ながら判然としえない。ただ、確実に言えることがある。いずれにせよ、件の神は内的な存在であるということである。何となれば、それが靈的な次元のものであったとしたところで、先に引用する機会があったように、「靈的世界の知識を得るに物質的手段をもってしようなどとは明らかに不条理である。この知識の原理を私たちが見つけることができるであろうは、ただに私たち自身の内のみであり、断じて外的対象においてではない。³⁰⁶」のだから。よって、問題の詩中に述べられているドラマの舞台は、一見そう速断してしまいがちなようにマクロコスモスではなく、ミクロコスモスであると考えなければならない。

続いて詩のもう一節、「何故にエゾテリスムの徴を覆す」の方についてであるが、そもそも「エゾテリスムの徴」とは何だろうか。それはペンタグラムと解すべきであろう。エリファス・レヴィは言う、「その二芒が上、一芒だけが下を向くように（引用者注、つまりは逆向きに）配置すれば、そこにはメンデスの聖獣たる山羊の角、耳、髭が認められる。悪魔召喚の徴となったのである。³⁰⁷」あるいは、かのウジェーヌ・ヴァントラのいわゆる奇跡のホスチアに浮かんだ血文字について言う、「ミクロコスモスの星、あるいは魔術的ペンタグラム。メーソンリー隠秘道の五芒星に当たり、星の上芒に頭、残りの四芒に四肢が来るようにアグリッパは人間の姿を書き入れた。この燃える星を逆にすれば、中に頭、上に二本の角、左右に耳、下に髭が描ける黒魔術の山羊の神聖文字になる。相克と宿命の徴である。角をもって天を攻める淫猥なる山羊である。高位のイニシエが嫌忌しさえするサバトの徴である。³⁰⁸」と言うのも、「頭を下に向けた人間の姿は当然悪魔を、つまりは知的

³⁰⁴ *Id., Initiation et réalisation spirituelle, op.cit., p.56.*

³⁰⁵ マタイ伝福音書, XVIII, 20.

教会 (ecclesia) は、あるいはシナゴグもまた、語源よりしてこの「集まる所」に他ならない。これとの関連で、『論語』などで師が弟子たちに呼びかけるときに二三子と言い、あるいは、人が加わると書く伽の字が当てられたサンスクリット語サンガ（僧伽）がそもそもは三人以上の僧の集まりを指すことが思い出されるが、少なくとも面白い一致である。

³⁰⁶ René Guénon, *Mélanges, op.cit., p.177.*

³⁰⁷ Eliphas Lévi, *Dogme et rituel de la haute magie, t.II, Germer Baillièrre, Paris, 1861, p.98.*

³⁰⁸ *Id., La Clef des grandes mystères, Germer Baillièrre, Paris, 1861, pp.162-163.*

転覆、無秩序あるいは狂気を表している。³⁰⁹ これ以上の説明は必要ないだろう。正位置にあってマイクロコスモスを表すペンタグラムが、バフォメ、つまりはサバトの黒山羊によって覆されるや、悪魔の徴となるのである。結局のところ、悪魔の誘惑によって引き起こされた人間のこの逆転こそが原罪なのである³¹⁰。本章、および次章では「デミウルゴス」に即しつつ主としてこの問題のことを考えて行きたいと思うのである。

青年期の別の詩作「サタンの種々相」にゲノンと言う、「無分別なる傲慢を、悔いなければならぬ、おお、神とさえ伍そうとした汝よ！では知らなかったというのか、形外のいかなるものであり得ようとも、絶対とは無であり、存在とは非存在であると。何と！では知らないともいうのか、上とは下であることを！何故ならば、神は無限なのだから、全であり、そして存在しないのだから！³¹¹」さらに別の詩「サタン・パンテ」に言う、「天府より墮ちた光よ、我らの生きる世界の唯一の造物主よ、汝の許へと、今日祈りは馳せ行く……。此方、人は汝より他の神をもはや知らない、不祥のデミウルゴス、分断の精神よ³¹²」。

自由意志と悪

「デミウルゴス」は古来数多の哲学者たち、殊に神学者たちを煩悶させてきた問題を提起するところから始まる。神義論の出発点となる、*Si Deus est, unde Malum ? Si non est, unde Bonum ?* 「もし神が存在するとすれば、悪は何故あるのか。もし神が存在しないとすれば、善は何故あるのか。」の問いである³¹³。神による万物の創造を、善と悪の双方につ

³⁰⁹ *Id., Dogme et rituel de la haute magie, t.II, op.cit., p.94.*

³¹⁰ ミクロコスモスにおける原罪の影響を論じるのは次章に譲るとして、両者の間に存在するアナロジーを受けて生じないではないであろうマクロコスモスにおけるその影響について、せめて一言くらいしておくことにしよう。人間が逆転することになったのに対して、極の移動、殊に地軸の傾きが原罪から結果したのだというのである。この傾きは「いくつかの伝統教義によると、太初より存在したのではなくて、西洋語にいわゆる《人間の転落》の結果であるという。」(René Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques, op.cit., p.36, n.1.*)

³¹¹ *Id., « Poèmes de jeunesse », Jean-Pierre Laurant (sous la dir. de), Cahiers de l'Herne René Guénon, Editions de l'Herne, Paris, 1985, p.25.*

逆説めいたこの詩の意味は後に改めて論じられるであろう。

³¹² Jean-Pierre Laurant, *Le Sens caché dans l'oeuvre de René Guénon, op.cit., p.23.*

³¹³ 晩年に『微積分計算の原理』を著すことになるゲノンであるが、青年時代以来とりわけライプニッツに親炙してきたことを、ここでついでに指摘しておきたい。現に、1916年、高等研究免状取得のために彼が書いた論文の題は「微積分計算の意味に関するライプニッツの思想の研究」であった (Marie-France James, *Esotérisme et Christianisme autour de René Guénon, op.cit., p.163, n.2.*)。そして、ライプニッツが微積分法のみならず神義論の語の発明者であったことは周知の如くである。これまで見てきたように、近代哲学に何ら重きを置かなかったゲノンが、殊にこの哲学者に関心を抱いたのは何故だったのだろうか。もちろん、くたくたく論じる余裕はないが、おそらくはライプニッツが、西洋の伝統の正系の教義であるスコラ学に通じており、さらには『結合術について』巻頭に配された *Rota Mundi* の図が示しているように、薔薇十字と大なり小なり関わっていたことによる (René

いて神の負っている責任を認めるときから、この悪の起源に関わる問題を避けて通ることはできない。これに対して誰しもがいの一番に持ち出すであろう答え、被造物の自由による説明を、若き日のゲノンは早速見事に退けてのけた上で、改めて問いを立て直す。「おそらくはこの責任は被造物の自由によってある程度は和らげられると言う人もあろう。しかし、被造物が善か悪かを選択することができるのは、既にしてそのいずれもが少なくとも原理においては存在していればこそであるし、またもし被造物が必ずしも善へと向かうのではなく、時として悪に与することもあるのは、それらが不完全であればこそである。ではどうして神は、もし完全であるとすれば、不完全な存在を創造することができたのだろうか。³¹⁴」だが、本題へと入るよりも前に、上にほんの数行でもって論理的に証明されているのではあるが、自由意志による説明の不足を違った角度から検討してみることは、この作品の前提となることでもあるし、それなりの興味があるだろう。

そもそもここに言う自由によって何を理解するべきであろうか。「自由意志と呼ぶ人もある、私たちが論じるであろう自由は、本質的には意志する能力、つまりは意志そのものより他のいかなる力に押されることなく決心する能力である。³¹⁵」あるいは、「私たちはまずは自由を強制の不在として定義することができる。形式においては否定的な定義ではあるが、ここにおいてもまたそれは結局のところは肯定的なものである。何故ならば、強制とは制限であり、つまりは真の否定なのだから。³¹⁶」したがって、現在の場合においては、私たちの市民としての自由、つまり他者の自由を侵害しない限りにおいて法的に保障された自由は関係がない。何故ならば、他者の自由、およびそれを守る法によって、明らかに私たちの自由は制限されているのだから。同様に、したい放題をする自由とも関係はない。何故ならば、「意志そのものより他のいかなる力に押されることなく決心する能力」であるどころか、この自由は明らかに欲望に押された結果であるに過ぎないのだから。最後に、差異はより微妙ではあるが、いわゆる道徳的自由、欲望への抵抗や善悪の葛藤から解放された状態とも関係はない。何故ならば、伝統的見地よりして正当な意味を持つ唯一の道徳である宗教に基づく道徳にしたところで、「その存在理由が純然社会的なものでしかあり得ないこの道徳は、立法の一種とみなされ得るだろう³¹⁷」。そして、何らの強制をも伴わない

Guénon, *Les Principes du calcul infinitésimal*, *op. cit.*, p.12.)。

³¹⁴ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.9.

³¹⁵ *Id.*, *Psychologie*, *op.cit.*, p.235.

³¹⁶ *Id.*, *Les Etats multiples de l'être*, *op. cit.*, p.127.

³¹⁷ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.83.

哲学的な意味での道徳については、それはもはや相対的な意味においてであれ知識の名にすら値しない、ただ単に社会的実利的なものであるに過ぎないのだという。何となれば、「実のところ、ひとえに人事に適用可能な規則を定式化することだけが問題となっているのであって、そもそもその存在理由は完全に社会的な次元の中に存する。何故ならば、これらの規則は、個人が多かれ少なかれ統制された集団を構成し社会生活を営んでいるということの外部においてはいかなる意味をも持たないであろうから。」(*Ibid.*, pp.120-121.) しかも、これらの規則が、対象となる社会集団ごとく様々に変化する甚だ相対的なものであるのは明らかである。

立法がどこにあるだろうか³¹⁸。

さて、ここに悪に与する人があるとする。そのとき、この人の中ではどのような心理的現象が起こっているのだろうか。念のために付言しておく、自由意志との関連において問題となるのは悪に与するという決意だけであって、悪行そのものではない。何故ならば、実際の行動に当たっては明らかに様々な外的要因によって掣肘されて、自由であるべくもないであろうからである。ここでは、意志とは何かと難しく考えるには及ばない。差し当たり、思議と決心の二つの本質的な契機をのみ考えてみればよい。「しかし、さらに指摘しておかなければならないが、これら二つの部分を区別することは相当困難である。いずれにせよ、それらを切り離すことは決してできない。何故ならば、これこれのことがなるであろうと判定するとき、それこそ正しく決心に当たるわけだが、この判断は別の判断の、つまりこのことが好ましいという判断の直接的な結果でなければならないのだから。現実には、かくして決心は思議と一体なのである。それらを切り離すことはできないのであり、決心は思議の最後の契機、結論のごときのものであると言えよう。直ちに注意しておこう、結果として、自由の干渉を認めるべきであるとすれば、それが配定されなければならないであろうは思議の間ということになる。³¹⁹」当人は疑いなく自由意志によって意識的に悪を選択したと信じているのだろうが、にもかかわらず、少なくとも上に定義を挙げたような意味において彼が自由ではなかったことは言うまでもない。何故ならば、そうすることがより好ましいと思われるに至ったからには、実利なり欲望なり何なるの意志以外の要因が働いていたのでなければならないからである。あるいは、最も純粋な状態における悪人が存在するとすれば、それは物質的な利益も感情的な欲望も外的な理由一切に関係なく、無心に、ただ悪をなそうとする意志のみによって、つまりは自由に悪を行う人間であると考えられるかもしれない。だが、そんなことはあり得ない。何故ならば、「何がしかの別の行動よりもむしろある特定の行動を行ういかなる理由も真にはないと主張することができるためには、件の二つの行動が何事においてであれ区別が付かない、あるいはそれらが同一である、要するにそれらが独一同一の行動であるに過ぎないのでなければならないが、その場合、選択などするべくもない。³²⁰」よって不可識別原理に照らして、何らの外的理由もなしに悪を行う者はないのである。

と言うと、もしかすると、それは自由を否定する一種の決定論であるに過ぎないのではないかという印象を与えてしまったかもしれないが、そんなこともまたあり得ない。何故ならば、「ある何らかの存在がいかなる程度においてであれ自由ではないということは、彼は彼自身ではない、彼は《他の者たち》である、あるいは彼は自らの内に存在理由を持たないということになるであろうが、それは結局のところ、彼は全く本当の存在ではないと

³¹⁸ 本段落の内容は *Id., Psychologie, op.cit.*, p.235-236.をパラフレーズしたものである。

³¹⁹ *Ibid.*, p.231.

³²⁰ *Ibid.*, pp.246-247.

いうことである。³²¹」明らかに、存在理由を持たない者、すなわち存在ではない者は存在しない。要するに、ある存在が悪に与ることが可能であるためには、様々な外的状況を受けて悪の方がより好ましいと考えることが、悪へと傾くことが可能でなければならず、善を完全そのもの、ないしは完全への傾向として、悪を不完全そのもの、ないしは不完全への傾向として捉えるのであるならば、当の存在は不完全でなければならないことになる。改めて、「ではどうして神は、もし完全であるとすれば、不完全な存在を創造することができたのだろうか。」

流出と無からの創造

「デミウルゴス」へと話を戻すとすると、上の問題提起に続く展開は、この作品が掲載されたのが、グノーシス主義およびその末裔であると考えられていたアルビジョワ派を祖と恃むグノーシス教会の機関誌であるだけに、少なからぬ読者を驚かせたことであつたらう。「完全が不完全を生み出すことはできないのは自明である。何故ならば、もしそれが可能であるとすれば、完全はそれ自身の内に原理の状態において不完全を包蔵しているのでなければならなくなるであろうから。その場合、それはもはや完全ではないだろう。かくして不完全は完全より流出によって生じることはできない。³²²」もちろん、グノーシス主義と総称されている、その実、同一の名義の下に一括りにされるには余りにも多岐にわたる教義の実態がいかなるものであつたかについては、今日なお判然としているとは言えないわけであるが、それでも一般にそれらに帰せられている流出論がにべもなく否定されているのである。そもそも、流出 *emanation* の語の語源的な意味からして、それは原理との関連においては純然たる不可能事ではなければならない。何となれば、「《流出》の観念は、正しく《外へ出ること》を意味している。しかし、顕現はいかなる仕方においてであれこのように捉えられるべきではない。何故ならば、現実には何物も原理から外へ出ることはできないのであるから。もし何かはその外へと出て行くのだとするならば、いきおい原理はもはや無限ではあり得なくなるだろうし、顕現という事実それ自体によって限定されてしまうことになるだろう。実際には、原理の外には空無しかないし、それしかあり得ないのである。³²³」

³²¹ *Id., Les Etats multiples de l'être, op. cit., pp.128-129.*

ある存在が「他の者たち」(les autres)であるというのは明らかな不条理である一方で、ある存在が、そしてあらゆる存在が他の者(L'Autre)であるというのは道理である。何となれば、この場合の単数形で大文字の他者とは、もろもろの存在を存在たらしめる存在原理を指しているものでなければならず、この原理(存在理由)を分有する限りにおいて存在は存在するのであるから。この原理の問題が本章の主題である。

³²² *Id., Mélanges, op. cit., p.10.*

³²³ *Id., Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, op. cit., p.92.*

空無がある、とは奇妙な言い様ではあるが、結局のところ、存在しないものを言語でもって表現しなければならないときには、こうした不正確さは避けられないことであるように

このことは創造に対するもう一つの説明にも当て嵌まる。不完全が完全から流出するのでないとするれば、創造という見方にこだわる限りは、残された可能性はただ一つである。「その場合、それ（引用者注、不完全）は《ex nihilo》無からの創造でしかあり得ないであろう。だが、何かが無に由来し得るなどと、あるいは言い換えれば、決して原理を持たない何物かが存在し得るなどとどうして認められようか。[・・・] このようにして理解された創造はただの不条理であるに過ぎない。何となれば、およそ分別のある人間には正心からは否定できない因果律にそれは反しているのだから³²⁴」。

無からの創造を認めるとすれば、創造する原理とは別に大なり小なり実体性を有する無が存在するのでなければならぬ。と言うのも、被造物の实在はこの無から引き出されるのでなければならぬからである。しかし、原理の外にあるからには、当然この無は原理を持たない。原理を、つまりは存在理由を持たない何物かが存在している、原因を持たない結果が存在している、とは全くの不条理であろう。流出による創造を認める場合においても、順序が逆になるだけで話は同じである。原理の外への流出の結果として、原理を、つまりは存在理由を持たない何物かが存在する、原因を持たない結果が存在することになってしまうだろうから。

原理の一元性

さて、前章末尾に引用した文中には、ゲノンが創造を否定しているとあったが、それは必ずしも正確な物言いではない。ただ、この世界の起源を捉えるに当たって、神による創造という宗教的な見方を取らないというだけである。ゲノンにとって肝心なのは、「西洋の宗教的教義が《神》と呼ぶ、全的普遍的な最高原理³²⁵」と、その顕現という形而上学的な見方なのである。「原理を持たないものは何らあり得ない。しかし、この原理とはどのようなものなのだろうか。そして、現実には万物の単一原理だけがあるのではないだろうか。宇宙全体を見るとするならば、それが万物を包含していることは自明である。何故ならば、あらゆる部分は全の中に包含されているのであるから。他方で、全は必然的に限界を持たない。何故ならば、もし限界を持つとすると、この限界の彼方にあるであろうものは全の中には入らないことになってしまい、そうした仮定は不条理である。限界を持たないものは無限と呼ばれることができ、全てを包含するのであるからこの無限は万物の原理である。そもそも、無限は必然的に一である。何故ならば、同一でないだろう二つの無限は互いを排除し合うであろうから。よって結果として、万物の単一原理だけがあるのであり、この原理は完全である。何故ならば、無限はそれが完全である場合においてのみ無限たり得るのだから。かくして、完全は最高原理、第一原因である。それは可能態において万物を包

思われる。そのことは、空無が存在以下であるのに対して、存在以上、存在の彼方にある非存在について論じるに際しても同様であるだろう。

³²⁴ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.10.

³²⁵ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, p.199.

含し、万物を作り出した。^{326]}

直ちに見て取られるように、これは西洋の宗教的教義にいわゆる「言」による創造を形而上学的に言い換えたものに他ならない³²⁷。何故ならば、『言』、ロゴスは同時に思考であり言語である。それ自体としては、『可能なもの場』たる神の知性である。私たちとの関連においては、本質として永遠にその中に包含されているこれら可能なもの内のいくらかが実在において現実化する創造によって、それは顕現し表現される。創造は『言』の業である。故もって、その顕現、その外的肯定である。なればこそ、それを理解する人にとって世界とは神の言葉の如くである³²⁸。

ところで、鏡像が映し出される当の物から独立しては存在することができないように、表象としての世界はそこに顕現する原理を前提としている。そのことを如実に示しているのが「外的肯定」という言い方であり、外的という修飾語は内的との対比によって、それによってのみ意味を持つものでなければならない。と言っても、上の文中には「私たちとの関連において」と注意書きがしてあることを見落としてはならない。顕現する原理からすれば、それ自身が包含している特定の可能性の現実化があるばかりで、ありとある万物

³²⁶ *Id., Mélanges, op. cit., p.10.*

³²⁷ 何故このような言い換えが可能であるかと言えば、それはこの宗教的教義、つまりはキリスト教が、形而上学の対象である普遍的原理の、西洋の様々な偶然的条件への適合の結果として成った一つの伝統であるからである。故に、「神学上の一切の真理は、置き換えによって特殊な形式を取り除かれることで、それがその翻訳のごときものであるに過ぎない相応する形而上学上の真理へと還元されることができであろうが、だからと言って、次元を異にする二つの概念の間に現実には相同があると言うわけではない。」(*Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., pp.103-104.*)

³²⁸ *Id., Symboles fondamentaux de la science sacrée, op. cit., p.35-36.*

「それ神の見るべからざる永遠の能力と神性とは、造られたる物により世の創より悟りえて明かに見るべければ」(ロマ人への書, I, 20.) というわけではあるが、およそ一切の伝統に共通するこうした考え方を汎神教と混同してはいけない。「シンボリズムは下り、決して再び遡ることをしない。」(Matgioi, *La Voie métaphysique, op.cit., p.99.*) 「いかなる仕方においてであれ、上は下を象徴することはできず、逆に、常に下によって象徴される。《足がかり》としての用途を満たすためには、シンボリズムは、それが表現するもの、あるいは表象するものよりも到達しやすく、したがって複雑ではなく、あるいは広くはないのでなければならないのは自明である。」(René Guénon, *Le Symbolisme de la croix, op. cit., p.136, n.1.*) 自然は神の象徴であるが、神は自然の象徴では断じてない。このことは、そもそも象徴が何のために存在するのかを考えてみればすぐに得心が行くであろう。象徴とは感覚され得るものから感覚され得ないもの、しかし知られ得るものへと辿り着くための方途である。であってみれば、大なり小なり感覚可能な自然を表すのに、殊更に明らかに感覚を絶する神を持ち出すなどということは、少なくとも神について真っ当な考えを持っている人々、つまりは近代人以外の人々にとっては、あるべくもないのである。

「可能なもの場」という表現について、ゲノンの友人ゴンザーグ・トリュクの一節を挙げておく。「スコラ学者たちのいわゆる可能なものとは、何らかの仕方で既にして存するものの単なる潜在性ではなくて、神の実在によって存在者に残された無限の余白のことである。そして、どうして神が断然一切可能性の場、あるいは少なくともその原因でないことがあるだろうか。」(Gonzague Truc, *Le Retour à la scolastique, La Renaissance du Livre, Paris, 1919, pp.96-97.*)

は内的なものでしかあり得ない。「何故ならば、現実には何物も原理から外へ出ることはできないのであるから。」内外の区別は、原理を捉えようとするに当たって、それとの遠近に応じて、私たちが付けているのである。

さて、《可能なもの場》としての「言」に相当するこの単一原理によって創造されたのが、正確には創造された万物の内のいくらかの顕現の場であるのが、私たちの世界ということになるわけだが³²⁹、ここに疑問が出来する。一なる原理から生じた世界、存在原理を同じうしているという意味において一定程度の統一性を有しているべき世界に、こうした内と外との、あるいはそもそもの出発点へと戻るのであれば善と悪との区別はいかにして生じたのであろうか。より一般的な含みを持つ表現に言い換えるとすれば、いかにして一者は二者を生み出すことができたのだろうか。

既に述べたのと同様の理由から、無からの創造になるということは、全たる一者の外にある無から二者の内的一方なり両方なりが作り出されたということは考えるべくもない。さらに、一者が分裂して二者となったとも考えられない。何故ならば、プラトンによって適切に述べられているように、「合成されて出来たものや、自然的に合成物であるものにとっては、それが合成されたのと同じ仕方で分解されるということは相応しいのだろうね。これに対して、もしもなにかが非合成的であるならば、他のものはいざしらず、このものだけが分解されないということが、相応しいのだろうね。[...] 常に自己同一を保ち同じように有るものが、非合成的であり、これに対して、時によってその有り方を変え、けっして自己同一を保たないものが、合成的である、とするのがもっとも適切だろうね。³³⁰」全は必然的に限界を持たず、全そのものの他には何もなく、全以外にはなりようがない以上、全は常に全なのであり、常に自己同一を保ち同じように有る。よって、全たる一者は非合成的であり部分を持たないのであるから、それ自身であることを止めないでは二つに分かれることはできない。しかし、繰り返しになるが全は常に全であるから、全の分割はあり得ない³³¹。他方で、一者の中から二者が生まれ出るということもまた考えられない。全が完全と同義であるということは、おしなべて全ではないものはみな、この場合で言えば二者のいずれもが不完全ということである。だが、「完全が不完全を生み出すことはできないのは自明である。何故ならば、もしそれが可能であるとすれば、完全はそれ自身の内に不完全を原理の状態で包含しているのでなければならず、そのときにはもはや完全ではないであろう。」よって、二元性は単一原理の外なる無から創造されたわけでも、内から流

³²⁹ と言うのは、私たちの世界は「可能なもの内のいくらかが実在において現実化する」場であるに過ぎず、顕現全体よりすれば、この世界には顕現しない可能性が顕現すべき世界が無数にあるだろうし、そもそも可能なものの中にはいかなる世界にであれ決して顕現しないものもまたあるのでなければならぬからである。

³³⁰ プラトン『パイドン』、前掲書、72頁。

³³¹ 「それ（引用者注、全）はいわば《部分を持たない》。何となれば、これらの部分はいきおい相対的で有限でなければならず、それとはいかなる共通の尺度も、結果としていかなる関係も持ち得ず、つまりはそれからすれば存在しないのである。」（René Guénon, *Les Etats multiples de l'être, op.cit.*, p.19.）

出したわけでも、原理自体の分裂によって成ったわけでもない。では一体、二元性は何に由来するといふのか。

「マニ教」的二元論の誤謬

正しい答えを導き出すためには正しく問いを立てる必要がある。さらに先へと行くよりも前に、肝心の二元性を巡って生じかねない誤解を解いておきたいと思う。問題となっているのは二元性であって、二元論ではないということである。「二元論（《霊》と《物質》に関わるデカルトの概念がその最も有名な一例である）は、本来から言うと、二元性を還元し得ないものとみなし、それを越えては何も見ないということに存するのであり、現実にはこの二元性の両者が《極化》によってそれより生じるところの共通原理の否定を意味している。³³²」そして、原理、すなわち「無限は必然的に一である。何故ならば、同一でないだろう二つの無限は互いを排除し合うであろうから。」二元論は全くの幻想なのである。

だが、あるいは、「二つの無限が共存し得る証拠は、この考えが理性を超越していることにある³³³」などと、余りも有名な「不条理由に我信ず」を濫りに振りかざして、反論（理性の行使を放棄している以上は、これがはたして論の体を成しているのかには疑問の余地があるが）することもできるかもしれない。無限が限界を持たないのであるならば、私たちの有する無限の概念によってもまた限定されはしないだろうというわけである³³⁴。だが、無限が理性を絶するものであるのは道理であるにしても、それは不条理ではなくて、言うなれば超条理でなければならない。何故ならば、「形而上学的不可能性、すなわち不条理³³⁵」

³³² *Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *op.cit.*, p.197, n.1.

³³³ J. K. Huysmans, *Là-bas*, P.-V. Stock, Paris, 1896, p.85.

³³⁴ しかし、理性もまた神の被造物でなければならないにもかかわらず、神が不条理で非理性的ではあるとはどうしたことであろうか。

³³⁵ René Guénon, *Mélanges*, *op. cit.*, p.183.

不条理とは直ちに不可能性の謂いであることとの関連において、これがフランス文学の博士論文でもあるだけに、例えばカミュのいわゆる不条理についても一言しておかないわけにはいかないように思われる。ただ残念ながらこの不条理の文学的表現について論じるだけの見識を私たちは持ち合わせないので、通り一遍のことかしかな言えないのであるが、そもそも不条理自体の可能性を措定することは可能なであろうか。何となれば、通常の下条件下における人間である限りにおいて、つまりは固有の認識機能としての理性を行使する限りにおいて条理に拠らないでは思考するべくもないのであって——通常の下条件下におけるという留保によって私たちが排除しようとしているのは狂気の事例ではない。たとえ狂人であれ、人間であるからには必ずやその意識の活動は大なり小なり変調をきたしているにもせよ理性によるのでなければならない。そうではなくて、認識機能として理性よりも高次の知的直観を用いる個別的なものとしての人間以上の超条理的な存在の事例をここでは除いているのである——、程度に差はあれ条理に拠って思考する理性が不条理を知るべくもないのは自明である。何故ならば、意識によって知り得る無意識なるものが結局は意識の一部でしかないように、理性によって把握可能な時点で、不条理と称されているものはその実一定の条理を持ったものでなければならないのだから。理性によって *raisonnable* な仕方で論じられる条理を持たないものとは、意識によってそれ自体として（その表れに

なのだから。おそらくはユイスマンスのデ・ゼルミーがそうであるように韜晦によってではなく、真剣にこのようなことを口にする人があるとすれば、それはそもそも無限は不可能であるとする有限論者であるだろう。しかし、「全てを包含するのであるからこの無限は万物の原理である」以上は、原因を持たない結果があるということに帰着するこうした人たちの主張は正しく不条理なのだから、殊更相手にするには及ばない。あるいは、ウィリアム・ジェームズ流の「限定された神」観念の支持者という可能性もあるが、いずれにせよここで考慮に入れる必要はない。何となれば、差し当たり問題となっている神とは「全

においてではなく) 把握される無意識と同様、全くの不可能事であろう。意識にとっては存在しないからこそその無意識であるように、不条理は理性にとっては存在しない、あるいはより正確に言えば、不条理とは条理的でないという否定的な存在をしか持たないのであって、条理を離れてそれから独立したときにはあたかも幻であったかのように消え去るものでなければならない。したがって、不可能と同義ではないいわゆる不条理はむしろ字義的な意味での理不尽であると考えられる。理が尽くされていないこと、それを生じせしめた理由が(と言うのは、いかなる場合においてであれ、理由を持たない結果が存在するということは正しく不可能と同義である不条理だからであるが) 私たちによっては尽くは知り得ないことである。

しかしながら、明らかな脱線になってしまうが、私たちが不条理 *absurde* < *surdus, sourd* の語を見るときに真っ先に思い浮かべるのは、上に述べたようなことではなくて、歴史上おそらくは最も悲劇的な(そして不条理で理不尽な)エピソードの一つのことである。すなわち、ヴァルヴェルデ神父から神の言葉として聖書を突き付けられたインカ皇帝アタワルパはこれに耳を寄せてみるも何も聞こえない。そこで聖書を投げ捨てるや、この冒瀆を口実にスペイン人たちはインカ兵を撫で斬りにし皇帝を捕虜としたのであった。このときの聖書の版がどのようなものであったのかを残念ながら知らないのであるが、当の事件の象徴的な意味に照らして——言うまでもないことであるが、皇帝が聖書を擲ったのはインカ人が文字を知らなかったからであるという説明を、象徴的な意味の存在は排除するものではない——私たちが固く信じているのは、突き出された聖書は閉じられていたのではなくて、ヨハネ福音書の最初のページを開かれていたに違いないということである。正しくアタワルパは「万の物これに由りて成り、成りたる物に一つとして之によらで成りたるはなし。」(ヨハネ伝福音書, I, 3.) とされる「言」を聞くための耳を持たなかった。「《啓示》、あるいは知り得る真理の直観は《聴覚》として表される(シュルティの語の伝統的な意味はこのことの故である)。」(René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme, op. cit., p.100.*) キリスト教とは縁なき衆生であった彼がキリスト教のシュルティに対して *surdus* であったのは、もちろん、今となっては考古学の領分に属するものではあろうが、それとは別の伝統に属し、それとは別の神の言葉を聞いていたからである。重要なのは「文字」ではなくて「精神」であるとは言え、やはり「文字」の違いは、少なくともエグゼテリシムの領域に留まる限りは、キリスト教の、インカの、あらゆる伝統の外的形式たる「文字」の彼方なる共通の「精神」の認識を不可能にし、自らのとは異なる伝統を不条理と思わしめる。*Dialogues de sourds...* しかるに、エグゼテリシムの視点に拠って立つときには全く違った地平線が開けて来るであろう。およそ一切の伝統の共通の源泉としての原初の伝統に相当する、およそ一切の言語の共通の源泉としての鳥の言語についてフルカネリは言う、「イエスが自らの霊、聖霊を遣わして使徒らに啓示したのはその知識である。それは事物の神秘を教え、厳秘の真理を顕す。それを古代インカ人は宮廷言語と呼んだ。何となれば、神聖科学と世俗科学、二重の科学の鍵を与えたこの言語は外交官の常用するところであったのであるから。」(Fulcanelli, *Le Mystère des cathédrales, Pauvert, Paris, 1979, p.58.*)

の普遍的な最高原理」の宗教的表現に他ならないということに加えて、そもそもゲノンからすればこうした「神観念を著しく歪曲する理論の一切は〔…〕ある程度において悪魔的なものとみなすことができる³³⁶」のであり、「それ（引用者注、悪魔）には厳に禁じられている領域がただ一つだけある、純粹形而上学のそれである³³⁷」からには、かかる理論を取って説く意識のないし無意識的なサタニストたちもまた、少なくともこの場では相手にするには及ばない。他方で、今一時的に論述の便宜のため擬人主義と取られるかもしれない言い方をすると、神は理性を持たない。何故ならば、種としての人間に特有の認識機能を称して理性と言うのだから。そして、前章において見たように、理性とは純粹知性の反射であるに過ぎず、普遍的原理との一体化を可能とするこの知性は、いきおい原理と性質を同じうしているのでなければならない。故に、無限の原理は超理性、超条理なのである。

しかるに、文字通り無理を押し通してデ・ゼルミーの説く、一般にマニ教的と修飾される善と悪、神と悪魔の二元論にはいくばくかであれ理があるだろうか³³⁸。なるほど、聖書にある「この世の君³³⁹」、さらに踏み込んだ「この世の神³⁴⁰」という悪魔の呼称が真実を述べているのであることは、イエスを誘惑しに現れた際の「世のもろもろの国と、その栄華とを示して言ふ、汝もし平伏して我を拝せば、此等を皆なんぢに与へん³⁴¹」という言葉によって証明されている。何故ならば、自分が持ってもいないものを他者に与えることはできないだろうからである。さらには、「神の子の現れ給ひしは、悪魔の業を毀たん為なり³⁴²」という記述は、二元論的な解釈を少なくともある程度までは正当化しているようにも取れるかもしれない。だが、『ヨブ記』において、支配領域であるべきこの世の人事に介入するためにさえ神の許可を必要としていることから明らかであるように、一定の範囲内において如何に強力であるにもせよ、結局のところ悪魔とその力は無限ではなく有限なのである。

³³⁶ René Guénon, *L'Erreur spirite*, op. cit., p.306.

下意識（語源的な意味での *enfer*）による宗教体験なるものが、甚だ胡乱な性格のものとならずにはいないことは言を俟たない。そもそも、下意識とそれに対応する上意識とは、「人間の状態との関係において低次と高次の状態にそれぞれ由来するもの」（*Id., L'Homme et son devenir selon le Védānta*, op. cit., p.134, n.2.）であり、「神学にあつて天使、悪魔と言われるものの全ては形而上学においては存在の高次状態、低次状態とも言われることができる」（*Id., L'Erreur spirite*, op. cit., p.309.）のであるから。ゲノンに対して好意的な評価を表明していたブルトン以下のシュルレアリストたちを、彼の方では一顧だにしなかったのも、こうした下意識、無意識に対する考えの故にであった。

³³⁷ *Idem.*, p.314.

³³⁸ 現在なおマニ教の実態が判明しているとは到底言えないし、いわんやそのエゾテリズムについてはもはや完全に失われてしまったかのごとくである以上、それを二元論を説く異端の教義の代名詞でもあるかのようにことあるごとに引き合いに出す習慣は、適切なものであるとは言えないだろう。

³³⁹ ヨハネ伝福音書, XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11.

³⁴⁰ コリント人への後の書, IV, 4.

³⁴¹ マタイ伝福音書, IV, 8-9.

³⁴² ヨハネの第一の書, III, 8.

それに対して、もし神がやはり無限であるとするならば、無限とは全と同義であるから、有限である悪魔もまたその中に包含され、しかもその中に原理を有することになる。そのとき、対立はあり得ないであろう。何故ならば、部分と全体のそれである両者の関係には対立を引き起こし得るようなものは全くもってあり得ないのであるから。あるいは、有限である悪魔がにもかかわらず神と対立するのであるとすれば、神は断然有限でなければならなくなる。有限の神というものがあり得るとすれば、そしてそれが先ほどに挙げた「限定された神」式の一つのサタニズムではないとすれば、いわゆる多神教における神がそうであるように、無限が一である故に一なる神の個別の属性が、当の神から切り離されて大なり小なり擬人化されたものとしてしか考えられないが、天使学にも関わってくるこのことの考察を行う余裕が今はないから、そのことは措くとしよう。ともかく、「双方ともに有限であるのだとすれば、それらは真の原理ではないだろう。何故ならば、有限であるものがそれ自身によって存立し得るということは、無より何かが生じ得るということである。有限であるものはいずれも、時間上ではないにもせよ論理上、始まりを持っているのであるから。[・・・] 結果として、ともに有限であるそれらは無限である共通原理に由来するものでなければならないのであり、かくして私たちは単一原理の考察へと戻って来たことになる。³⁴³」しかし、この共通原理の存在を、対立する二者の二者への還元可能性を否定するのが二元論なのであり、なればこそ、それは誤っているのである。

「二つの無限」の二元論の誤謬

スコラ学にいわれる *infinitum absolutum* 「絶対的無限」が二つあると説く二元論のまるで不可能事であることは既に明らかとなった。では、*infinitum secundum quid* 「一定相における無限」、すなわち「一定の関係においてのみ無限である物がある³⁴⁴」ということだが、こちらについてならば二つの無限ということが言えるだろうか。ゲノンはこの可能性をもまた、そもそもそれを無限の名で呼ぶこと自体を否定する。「パスカルの余りにも有名な《二つの無限》の概念は形而上学的には不条理であって、それはまた無限と不定との、増減二つの相対する大きさの方向において捉えられた不定との混同の結果であるに過ぎない。³⁴⁵」

ところで、ここに言う《二つの無限》説はパスカルの独創になるものではない、あるいは少なくともパスカルのみ独創ではない。残念ながらこのことについての観念史的研究を行うだけの見識を私たちは持ち合わせていないのであるが、それでも参考としてプラトンへと帰せられている同様の説に関するアリストテレスの記述を見ておきたい。「けだし、プラトンもまた、このことのゆえに、無限なものを二つあるとした。すなわちそれは無限なものが、増大の方向においても減少の方向においても、限界を超過して無限に進んでゆ

³⁴³ René Guénon, *Mélanges, op. cit.*, p.11.

³⁴⁴ *Id.*, *Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit.*, p.14.

³⁴⁵ *Ibid.*, p.48, n.1.

く、と考えられたがゆえにである。だが、無限なものを二つあるとしながら、かれはこれを適用してはいない。というのは、数のうちには減少の方向における無限なものは存しないし（なぜなら、単位一が最少であるから）、また増大の方向における無限なものも存しないはずだから（というのは、かれは数を〔一から〕十までとしているからである）。³⁴⁶ただ原理の象徴としての数、ピタゴラス的な意味での数だけが問題であるならば、これ以上を付け加えるまでもなく件の説が全く不可能であることは明らかである。だが、増減二つの無限ということが言われるときには普通は量を表すものとしての数が問題となっているのであるから³⁴⁷、十より大きい数も、その逆数によって表される一より小さい数も勘案しなければならない³⁴⁸。そして、それが実際には「増減二つの相対する大きさの方向において捉えられた不定」であるというのである。

では、不定とは何かというと、「差し当たり私たちには限界へと到達し得ない可能性の展開」を指しており、「特定の事物の限界へと到達することが、時としてはそれらをはっきりと思い描くことさえできないという正にこの不可能性が、少なくとも形而上学的な原理を心得ない人々においては、これらの事物が限界を持たないという幻想を生じさせるのである³⁴⁹」。限界を算定する手段を現状私たちが持たないということと、実際に限界がないということが全くの別物である以上、たとえ言葉の彩であるに過ぎないにしても、両方を無限と称するのは無用の混乱を招くばかりである。それを踏まえた上で、今仮に、ピタゴラス主義者にとってであろうとなかろうと最少の実数である 1 を起点として、不定大を実数 n

³⁴⁶ 『アリストテレス全集 3 自然学』、出隆・岩崎允胤訳、岩波書店、1968年、112頁。

³⁴⁷ 「ピタゴラス的な数は、[...]、アナロジーによって数と呼ばれているのではあるが、この語の普通の量的な意味における数ではまるでなくて、反対に純然質的なものであり、実有の側にあつて量的な数であるところのものに逆に本質の側にあつて照応しているのである。」(René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps, op.cit.*, p.20.)

³⁴⁸ ここではあくまで一より小さい数を言うので、一の部分としての分数ではない。それは全くの不条理である。「この不条理は、算術における一と、慣習の結果であるに過ぎず、現実には数とは種類を異にする大きさである《尺度の一単位》との混同に由来する。例えば、長さにおける一は、算術とは別の理由から選び出され、それとの関係においてその他全ての長さを計測できるよう数一と対応するものとされた特定の長さであるに過ぎない。」(*Id., Mélanges, op. cit.*, p.85.)

同様に便宜的な慣習の結果であつて、減少の方向におけるいわゆる無限の表現とは見なされ得ないのが負数の連続である。よくよく考えてみれば量的な無を表す 0 より小さい数が存在し得ようはずがないのであるが、そもそも負数とは「より小さい数からより大きい数が引かれなければならないような、現実には不可能な減算の結果を示すもの」(*Id., Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit.*, p.97.)である。そして、「減算が算術上不可能であるときであっても、この減算が相反する二つの方向において算出され得る大きさに関わる場合、その結果について解釈が可能である」(*Ibid.*, p.99.)。この場合、数値自体とは別に、正負は大きさの方向を表すための記号となる。したがって、正負二つの方向に「無限に」進んでいくとされる数の連続があるとして、実際にはそれは互いに逆向きに増大しているに過ぎない。こうした条件において背中合わせに増大する二つの無限というのは全くの不条理である。何故ならば、明らかに両者は互いに限定し合っているのであるから。

³⁴⁹ *Ibid.*, p.17.

とするならば、不定小はその逆数 $1/n$ として表されることになる。すると、二つの無限ならぬ二つの不定は、 $0 < 1/n, \dots, 1/3, 1/2, 1, 2, 3, \dots, n < \infty$ となり、1 から等しい距離にある増減二つの項のいずれについても $n \times 1/n = 1$ の関係が成立する³⁵⁰。さて、こうして書き表してみると、増減二つの無限説が如何に荒唐無稽であるかを証明することは容易い。もし、増大の方向においても減少の方向においても限界を超過して無限に進んでゆくのであるとすれば、限界に相当する ∞ 及び 0 もまたこの連続の中に当然含まれるのでなければならない。つまりは、 $\infty \times 0 = 1$ とならなければならないが、これは明らかに不条理である。よって、増減二方向へと進む数の連続はいずれも無限ではあり得ない。

しかも、不定大である数 n がどれほど大きいと仮定しようとも、私たちにはその正確な値を知る術がないとしても、この数の連続の規則に基づけば、数 $n+1$ はさらに大きいことになる。であるとするれば、この増加のどの時点において無限であると言えるだろうか。無限とは全である。ある時点において n が無限であり、次の時点において $n+1$ が無限であるとするれば、その差 1 は何に由来し得るだろうか。それに対して唯一可能な答え、無からの創造が不条理であることは既に見た。同様に、 $1/n+1$ は常に $1/n$ より小さい。よって、改めて、増減二方向へと進む数の連続はいずれも無限ではあり得ない。逆に、これら二つの連続の絶えず変動、生成する性質は不定にこそふさわしい。「《生成》の義は《不定》の語に含意されているのであり、そのことを言わんとして先に私たちは可能性の展開について述べたのである。展開はそれ自身において、その経過を通じて、常に未完了な何かを包摂しているものなのだ。³⁵¹」

大小双方向のいわゆる無限が現実には不定であるのは今や判然とした。そして、不定であるということは有限であるということである。と言うのも、「それ（引用者注、無限）があらゆる可能性を包含し包被する以上は、いきおい有限は無限を前提とするのであるが、一方で不定は逆に有限に由来するのであり、実のところその展開であるに過ぎず、結果として常にそれへと還元され得る。何故ならば、有限からは、いかなる過程を経ようところが、既にしてそこに潜在的に包含されているものより以上の、それより他の何物であれ引き出され得ないのは明らかなのだから。³⁵²」すなわち、無限 $>$ 有限 $>$ 不定の関係が成立すると言えるだろう。しかも、有限とは見ての通り限界を有するということであるが、この限界を画する条件はそれこそ不定に（当然無限にとは言えない）存在し得るであろう。上に検討したような数によって表される量は、その内のほんの一つの条件であるに過ぎない³⁵³。二つの無限なるものは、その実、無限から限りなくかけ離れていたのである。

³⁵⁰ この例はゲノンの初期作品「数学記号に関する考察」(*Id., Mélanges, op. cit., pp.78-101.*)から取った。

³⁵¹ *Id., Les Principes du calcul infinitésimal, p.21.*

³⁵² *Ibid., p.20.*

³⁵³ 「量の領域だけが有限であるわけではなく、それを超越したからといって、そのことによって《有限》をも超越することにはならない。」(*Id., Articles et comptes rendus, t.I, op. cit., p.119.*)

第一の二元性、存在と非存在

二元論の不可能であることは十二分に述べたとと思われるから、引き続き二元性の検討へと戻りたい。しかし、第一に勘案すべきは、「事物において認められるのはただ一つの二元性ばかりではなく数多くの二元性であり、してみると問題となるのは、これら二元性のそれぞれをそれが関連していて、かつその埒外にあってはそれがもはやいかなる意味とでも持たないであろう実在の次元に正確に位置付けるということに尽きる。今、結局のところは、不定多数たり得るこれらの二元性は、多かれ少なかれ特殊な領域が考慮されるのに応じて種々の姿を呈するであろう、なかならず根本的な唯一の二元性の様相ないし様態であるに過ぎないのではないだろうか。³⁵⁴」老子の余りにも有名な「一生二」を引くまでもなく、二つの有限はそれら自身の内に原理を持たないのであるから、その双方の原理となる一者に由来するものでなければならない。したがって、既に述べたことから明らかであるように全であるこの一者から第一に生じた二元性、その他一切の二元性の元となるそれについて考えてみる必要があるだろう。ゲノンと言う、それは存在と非存在である。くどいようだが、この二元性は二元論とはなり得ない。何故ならば、共通の原理を有する以上は、たとえ一見対立しているかのごとくであるのにもせよ、決して還元不可能ではあるべくもないのであるから。

数学においてのみならず日常会話にあってさえ、往々にして量的な無を表すにもかかわらず、その実、0が純然たる空無ではないのと同様に³⁵⁵、存在の埒外を指す非存在は無ではない。無とは原理を持たないもの、不可能そのものである。当然思い描くのが不可能であるものを、どうして論じることができようか。非存在とは非顕現ということであり、「非顕現は、私たちが顕現不可能と称し得るもの、つまりは非顕現の可能性、及び顕現可能と称し得るもの、つまりは現在顕現していない限りにおいての顕現の可能性を包含しているのであるが、対して顕現によって包含されているのが顕現している限りにおいてのこれら可能性のみであることは明らかであろう。³⁵⁶」一方、「存在は、普遍的な意味においては、顕現の原理であり、同時にそれ自身によって顕現の可能性の一切を包含しているものとして定義される」のであり、しかも「存在自体はそこ（引用者注、非顕現）に包摂されている。何故ならば、顕現には属し得ないそれは顕現の原理であるから、それ自体は非顕現な

³⁵⁴ *Id., Recueil, op. cit., pp.157-158.*

³⁵⁵ 「そもそも実におかしいことには、数学者たちは一般に0を純然たる無とみなす習いでありながら、同時に不定の力（puissance）を備えたものとしても見ないではないのである。何となれば、別のいわゆる《有効》数字の右側に置かれることで、例えば数10とその相次ぐ累乗（puissances）の場合がそうであるように、この同じ0の反復によって不定に増大し得る数の表現を形成するのに役立つのであるから。」（*Id., Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit., p.96.*）

³⁵⁶ *Id., Les Etats multiples de l'être, op.cit., p.33.*

のである。³⁵⁷」 顕現の可能性の全てである存在は現在顕現している限りにおいての顕現に含まれることはできない。何故ならば、全体は部分より大きいのであるから。以上を要するに、無限の単一原理は同時に非存在と存在を包含し、非存在は存在の原理であり、存在は顕現の原理である。したがって、存在の顕現に対すると同様、全体と部分の関係にある非存在と存在との間に、二元論的な見方を容認するような対立があるべくもないの言うまでもない。

ここで、非存在を形而上学的な意味における 0、非顕現を表す 0 であると仮定しよう。存在の原理である非存在としての 0 は、存在しないと言うよりもむしろ、存在を顕現せしめる決定を受けないのであり、否定は否定でも欠如による否定ではない。対して、肯定された 0、肯定に伴う条件によって決定された 0 が存在であり、1 によって表されることになる。さて、 $0=1-1$ である。0 が 1 を可能態において包含していることを示しているこの式は、しかしながら違和感を与えないではないだろう。存在の原理である非存在を表すのに存在を持ち出すのは循環論法ではないか。だが、そうせざるを得ないのである。何故ならば、「私たちは直接には非顕現を理解することができない、顕現を通してしか理解できない。よって、この区別は私たちのために存する、私たちにとってのみ存するのである。³⁵⁸」 理性によっては、いわんや感覚によっては私たちは非存在の知識へと達することができない。ただその顕現である存在を象徴として捉えることによって、この象徴について知的観照を行うことによって、一端を窺い知ることができるばかりである。であるとするならば、非存在を $0=1-1$ と表現することは、それ自体としてではないが、私たちの視点よりする場合には、正確とは言えないだろう。何故ならば、非存在そのものを存在から離れて理解することは、少なくとも通常人の条件にあっては、できないのであるから。非存在は論理上存在に先行するのであることを考えれば語弊があるけれども、私たちにとって非存在は $0+1=1$ として表されないではないのである。

一なる存在の二元性

非存在と存在の二元性は、私たちが直接には非存在へと到達し得ず、存在を足がかりとしなければならないが故に、原理とその顕現の関係にある両者を別々のものとして区別してしまうことに由来するのであった。そして、こうして非存在とは別に現れ出た存在自身からさらに二次的な二元性が、一の二元性とは何だか逆説めくようだが、生じるであろう。実に、結局は数 1 によって象徴されている存在が自らの内に包含している顕現の可能性の展開の謂いに他ならない増減二方向の不定を、 $1/n, \dots, 1/3, 1/2, 1, 2, 3, \dots, n$ と書き表したときに、既にこのことは暗示されていたのである。「二つの組の中心を占め、同時にその双方に属するとみなされ得る唯一の数であるから、実のところ、より正確には、両組を分

³⁵⁷ *Ibid.*, p.31.

³⁵⁸ *Id.*, *Mélanges, op. cit.*, p.12.

断すると言うよりもむしろ結合している 1 は完全な均衡の状態に照応していて、逆数ないしは相補う数としてそれより発するあらゆる数を自らの内に包含している。そして、これら数の対のそれぞれが、この相補関係の故に、分割され得ない二元性における相対的な一元性を成している。³⁵⁹ つまりは、 $1=1 \times 1/1$ は対立し合うわけではなく、さりとて相補い合うわけでもない、文字通り統一された二元性を含意しており、個々の $n \times 1/n$ はそれを実在の様々な次元において可能な限り再現しているというわけである。

今、原理における (In principio) 状態、あるいはいわゆる世界の創造に先立つ太初の状態、つまりは 1 が自らの内に含み持つ可能性を数の連続として展開するよりも前の状態を考えてみることにしよう。もちろん、展開するかしないかは現実態であるか可能態であるかの様態の違いであるに過ぎず、実際にはあらゆる数は同時に 1 の中に包摂されているのであるから、ここで言う前後関係は時間的なものではなく論理的なものである。当然ながら $n=1$ であるから、この状態は $1=1 \times 1/1$ 、つまりは $1=1$ によって表されることになる。これを上の $0+1=1$ と見比べてみれば一目瞭然と諒解されるであろうように、この式は非存在を考慮に入れておらず、顕現の原理としての存在の一元性によって統一された世界における調和安定を表現している。だからこそ、完全な均衡の状態そのものであるとではなく、「照応」しているとのみ述べられているわけである。しかしながら、顕現する存在としての私たちにとって、一なる全が非存在と存在へと分かれているように、 $1=1$ 、太初の均衡もまた破れて、一なる存在は二つに区別されないではないのである。

存在は存在である

ここで、顕現世界における存在原理 $1=1$ を、そもそも非存在が形而上学的な 0 であるのに対して形而上学的な意味での 1 は存在であったことを踏まえて普通の文章へと直すと³⁶⁰、「存在は存在である」となる。そして、これは一般には「我は有りて在る者なり³⁶¹」と解されている神名、燃える柴の中で神がモーゼに告げた名 אהיה אשר אהיה の直訳である。と言うのも、「聖書本文の続き、《エヘイエ我を汝らに遣はし給ふ》と民に言うようモーゼが命じられているくだりからも明らかであるように、実際にはエヘイエはここでは動詞としてではなく名詞として解されなければならない。関係代名詞アシェル《lequel》については、こ

³⁵⁹ *Id., Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit., p.65.*

分数を考慮に入れず、ただ実数だけを見るのであれば、「算術にあって一は、それを多数中に位置するものと見るのであれば、最小の数であるが、原理においては最大の数である。何となれば、それはあらゆる数を潜在的に包含していて、不定度自己反復を繰り返すことで数の連続全体を生み出すのであるから。」(*Id., L'Homme et son devenir selon le Védānta, op. cit., pp.40-41.*)

³⁶⁰ しつこく形而上学的と繰り返しているのは、存在や非存在と言うとき、数によって表示される量が問題なのではなくて、アナロジーに基づいて、これらの数によって象徴されているものが問題となっているということを強調しておきたかったからである。

³⁶¹ 出エジプト記, III, 14.

ここにおけるように《繫辞》の役割を果たすときには動詞《être》の意味を持ち、件の節中でもそれに成り替わっている。³⁶²要するにこの名は「存在は存在である」(L'Être est l'Être.)という同一律の表現とみなされるべきであろう。差し当たり重要なのは、絶対的な一者であるべき神がそれぞれ上の名の主語と賓語に相当する二者へと分かたれているということである。無論、だからと言って、「存在は存在である」というのは啓示された真理の表現でもあるし、存在が存在でなくなるということはあるべくもないわけだが、この矛盾をどう理解したものであろうか。結局、私たちは再び同じ疑問へと戻って来たわけである。いかにして一から二が生じたのか。

「存在は存在である」の名の形成についてゲノンには次のような解釈を与えている。「まずは第一のエヘイエを、次いでその鏡像として(存在自身による存在の観照のイメージ)第二のそれを措定する。第三に、相互関係を表す紐帯として《繫辞》アシェルが二者の間に置かれる。³⁶³鏡像はそれが実在する物を映し出し、その実在に預かる限りにおいてのみ実在する。鏡像としてのみ実在する物などあり得ないのと同様に、主体なしに客体としてのみ実在する存在はあり得ない。鏡像あるところに当の物があり、客体あるところに主体がある³⁶⁴。すなわち、既にしてこの名にあっては主体と客体の二元性が含意されていることになるが、とすればここに深刻な矛盾が出来しないではないかのごとくである。この点についてもプラトンを引くにしくはないだろう。「いうまでもなく、同一のものが、その同一側面において、しかも同一のものとの関係において、同時に、相反することをしたりされたりすることはできないであろう。したがって、もし問題となっているものの間に、そういう事態が起るのをわれわれが見出すとすれば、それらは同一のものではなくて、二つ以上のものであったことがわかるだろう³⁶⁵」。では、主体としての存在の外部に客体としての存在があるということになるだろうか。だが、それはあり得ない。既に見たように、「存在は普遍的な意味においては、顕現の原理であり、同時にそれ自身によって顕現の可能性

³⁶² René Guenon, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.130, n.2.

もちろん、私たちにはヘブライの伝統について論じる資格はないのではあるが、このエヘイエへとおそらくは最も有名な神の名ヤハウエとの関係を述べた一文だけは是非とも引用しておきたい。「普通、אהיהエヘイエとיהוהヤハウエの二つの神名は、前者は我あり、後者は彼ありと訳される。前者の三文字יהיהと後者の三文字הוהは動詞、存在するの二つの語形である。よって、אהיהの名は、神自身が一人称で与えた名であり、神の本質の主観的様相である。そして、三人称を取るיהוהはイスラエルに啓示された神の本質の客観的様相に当たる。[・・・] היה的名はつまりはהוהの名よりもさらに玄妙であるかのごとくである。ド・ポーリーによると、אהיהは天上なる神の国を、הוהは地上なる神の国を指しているという。」(Francis Warrain, *La Théodicée de la kabbale*, Guy Trédaniel, Paris, 1984, p.87.) つまり、エヘイエは顕現世界を超越するものとしての、つまり是非顕現の原理を、ヤハウエは顕現世界に内在するものとしての原理を表しているのであろう。言い換えれば、前者は父としての神の様相に、後者は子としての、言としての神の様相に相当するものでなければならない。これまで紹介してきたゲノンの論じるところとこの引用文とが完全に合致していることは明らかである。

³⁶³ René Guenon, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.130.

³⁶⁴ 故に L'Être est l'Être.は L'Être est.を前提としているのである。

³⁶⁵ プラトン『国家(上)』、藤沢令夫訳、岩波書店、2009年、343頁。

の一切を包含しているものとして定義される」のであり、「顕現の可能性の一切」が複数あるはずもない以上、*Esse et unum convertuntur*.「存在と一とは入れ替えられる」のでなければならぬ。では、一なる存在の中にそれぞれ主体である部分と客体である部分とがあるのだろうか。だが、それも有り得ない。実数としての一が必然的に分割され得ないように、一なる存在は部分を持たないのであればならぬだろうからである。そして、部分を持たないということは非合成的であるということであり、つまりは「常に自己同一を保ち同じように有る」。存在は常に存在である。畢竟するに、この神の名は、純粹存在の一元性にあつて主体と客体とが切り離されない仕方で、しかしながらやはり区別を伴った仕方で、文字通り統一されているということを表しているのである。したがって、この存在の一元性は、存在と非存在の共通原理の絶対的な一元性、より正確に言えば、この原理は存在と非存在のそれを含めた一切の区別の彼方にあるのであるから一元性さえも超越した不二性を、既にして相対的な仕方で表していると考えられるであろう。したがって、もし「存在は存在である」の神名の中に何らかの二元性が見て取られるとするならば、それはただ単に主体と客体を区別しないではない私たちの論理との関連においてであるに過ぎず、当の名にとって本質的なものではあり得ないのである。

顕現の必然性と偶然性

上に「我は有りて在る者なり」(*Je suis ce qui est.*)について考察したついでに、ここまでに見てきたゲノンの論の内容との完全な合致によって興味の深い、正しくこの *ce qui est* に関わるくだりを挙げておきたい。それはただ単に形而上学の普遍性の一例証であるのみならず、さらなる理解の一助ともなるであろう展開をもたらしてくれると思われるからである。ヘルメス・トリスメギストスは神について言う、「世界中、神ならざる何物もなく、神は存在するもの (*ce qui est*) であり存在しないもの (*ce qui n'est pas*) である。何故ならば、存在するものを顕現したのは神であり、存在しないものを神は自らの内に蔵しているのだから。³⁶⁶」神とは原理であり、原理は存在するものと存在しないもの、存在と非存在を、顕現と非顕現を包含している。もちろん、細かいことを言えば、存在と実在の区別が、つまりは自らは非顕現である顕現の原理と顕現自体との区別がこれだけでは分かりにくいことなど注意しておくべき点はあるが、それでもゲノンとの一致は贅言を要さないであろう。

ところで、この *ce qui est* と *ce qui n'est pas* との対比は、ヘルメス文書とは文脈を異にしてはいるものの、複数の神が、原理があるべくもない以上は、そしてそのいずれもが啓示を起源とするのであるから断然真理の表現である以上は、首尾一貫しているものでなければな

³⁶⁶ *Hermès Trismégiste*, traduit par Louis Ménéard, *op. cit.*, pp.39-40.

上の「世界中」が「このすべてのものの中に」となっていることを除けば重大な異同があるわけではないが、同箇所邦訳については、『ヘルメス選集』、荒井献・柴田有訳、朝日出版社、1980年、148頁を見よ。

らないであろう、神に関する別の証言を想起させる。シエナの聖カタリナに現れた神は告げた、「私の娘よ、お前は自分が誰であるのか、私が誰であるのか知っているだろうか。もしこれら二つの事柄を知ったならば、至福を受けるであろう。お前は存在しない者 (*celle qui n'est pas*) であり、私は存在する者 (*Celui qui est*) である。もしこの真理をお前の魂に服膺したならば、敵はお前を欺けないであろうし、お前は敵の罠をことごとくかいくぐるであろう。私の命に背いて何事かをするを肯んじは決してせず、恩寵と真理と平和とを苦もなく手に入れるであろう。³⁶⁷」これはどうしたことであろうか。ヘルメス・トリスメギストスは神とは存在するものでありかつまた存在しないものであると言い、聖カタリナによれば神とは存在する者であり、人間とは存在しない者であるという。後者を字義的に捉えるのであれば、存在する者である神の外部に存在しない者である人間が、語弊のある言い方ではあるが、存在することになってしまう。万物の原理であるべき神は、いかに取るに足りないものであるにもせよ、その外に何かが存在するということによって限定されてしまうことになり、そのとき無限ではないそれは神の名には値しないだろう。他方で、原理の外に、原理を持たないでいる人間は、原因がなければ結果もないように、正しく存在しない者、そもそも存在し得ない者であることになるが、これもまた不条理であるだろう。しかも、ゲノンに従うならば非存在は存在の原理なのであるから、何ともグロテスクなことには人間は神に勝ることになってしまう。もちろん、これらの矛盾は見せかけの上のものであるに過ぎない。ヘルメス・トリスメギストスと聖カタリナの言は、唯一つなくてはならない真理である神を異なる視点から捉えているのである。これらの視点を識別することは、顕現の表裏一体を成す性質、その必然性と偶然性とを明らかにしてくれるであろう。

まず、神は存在であり非存在であるという記述は、これまで縷々述べてきたことでもああるから、特段付け加えることはない。「存在は、普遍的な意味においては、顕現の原理であり、同時にそれ自身によって顕現の可能性の一切を包含しているものとして定義される」のであり、「非存在とは非顕現ということであり、非顕現は、私たちが顕現不可能と称し得るもの、つまりは非顕現の可能性、及び顕現可能と称し得るもの、つまりは現在顕現していない限りにおいての顕現の可能性」であった。その双方を包含する神は普遍的な可能性と称すべきものであり、それはこれまで主として取り上げてきた原理の受動的様相とでも言うことができるだろう³⁶⁸。

さしあたり問題となるのは存在の方である。「およそ顕現の可能性は [...] それがそうしたものであるということ、つまりは顕現の可能性であるということ自体からして、顕現しなければならないのであり、故もって、顕現は特定の可能性の性質そのものによって必然的に原理の中に前提されているのである。したがって、それ自体としては純然偶然的で

³⁶⁷ Raymond de Capoue, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, traduit par E. Cartier, Librairie de Mme Ve Poussiègue-Rusand, Paris, 1859, p.59.

³⁶⁸ 「言」が「《可能なものの場》たる神の知性」であることは既に述べた。

はあれ、さりながら顕現はその原理においては必然的なのである³⁶⁹」。存在するものが存在しないではないように、顕現の可能性は性質上必然的に顕現しないではない。何故ならば、その原理である普遍的可能性の中に顕現の可能性として包含されているからである。もしそうでなかったならば、それは偶然的でさえない、存在する者の外なる存在しない者と同様、文字通りの不可能事ではなかつたらう。

見ての通り、述べられていることは理の当然であるにしても、同一のものが、この場合で言えば顕現の可能性が同時に必然的であり偶然的であるということについてはさらなる説明が必要であるように思われる。この二つの形容語をどのように理解するべきであろうか。ゲノン³⁷⁰は定義している、「偶然的とは、それ自身の内にその十分理由を持たないものの全てを言う。なればこそ、およそ偶然的なものは、それがその十分理由によって必然的に包含されているという意味において、必然的でもあるということが諒解される。何故ならば、実在するためには十分理由がなければならぬからである。しかし、少なくとも正しくこの偶然的な性格を有しているという特別な条件下において物事を捉える限りにおいて、十分理由はその中には含まれてはいないということになるわけであるが、もし物事をその原理において捉えるのであれば、それはこの偶然性をもはや有さないであろう。何となれば、そのときそれは十分理由そのものと一体化しているであろうからである。³⁷⁰」ここでは、顕現と原理、二通りの視点によって、実際に顕現している物事が捉えられている。顕現するものとしては、それはそれ自身の内にその十分理由、存在原理を持たない、言い換えればそれはそれ自身によって存在しているのではなく、高次の原理の現実性を分有する限りにおいて相対的な現実性に預かっている。こうした意味においてそれは偶然的である。しかるに原理よりするとき、その十分理由、普遍的可能性は当の物事を顕現の可能性として包含していて、顕現の可能性は性質上顕現しないではないのであるから、それは必然的でもあるというわけである。

このように、顕現は「必然的に原理の中に前提されている」ものとしては必然的である。しかしながら、もし文字通りの異端へと、サタニズムへと陥ることを望まないのであれば、ここにおいて絶対に忘れるべきではない一点がある。「いかなる決定によってではあれ原理が影響されるということはある得ない。何となれば、原因が結果から独立しているように、本質上原理は決定から独立しているからであり、かくして、顕現が必然の結果としてその原理に含まれているのに対して、原理はいかなる仕方によっても顕現に含まれた必然の結果たり得ないであろう。³⁷¹」要するに、原理と顕現の関係は非対称であり、原因と結果の関係がそうであるように不可逆的なのである。『ヴェーダーンタによる人間とその生成』においてゲノンが引用しているシャンカラの記述の中には、この非相互的な関係を端的に言い表している箇所があるから見ておくことにしよう。「彼（引用者注、形而上学的

³⁶⁹ René Guénon, *Les Etats multiples de l'être*, op.cit., p.121.

³⁷⁰ *Ibid.*, p.124.

³⁷¹ *Ibid.*, p.122.

知識によって梵我一如の境地へと達したムニ)は、その貫くところとは絶対的に区別されるものとしてヴェーダーンタに説かれているブラフマであり(そして、逆に彼は決してブラフマとは区別されない、あるいは少なくとも幻のような仕方ではしか区別されない)、不断に至福に満ち、不二である。³⁷²「彼は、それによって(現実性の程度に応じてその本質へと預かることで)万物が照らされ、その光が太陽とあらゆる恒星を輝かしめながら、それらの光によって表されることは決してしないブラフマである。³⁷³一言で言えば、「ブラフマは決して世界には似ない³⁷⁴」。これほどまでに明確な断言を前にして、ゲノンの論じる東洋の形而上学を、汎神論、内在説、自然崇拜などと誇ることは、少なくとも分別と誠実さを持ち合わせた人間には、もはや不可能であるだろう。

さて、シャンカラの説くムニの状態、「至福に満ち」は、もちろんインドのアーナンダとキリスト教の至福とを軽々に同定するわけではないが³⁷⁵、それでも先に引いた聖カタリナの言を思い出させないではないだろう。「もしこれら二つの事柄を知ったならば、至福を受けるであろう。お前は存在しない者であり、私は存在する者である。」実に、この記述は人間と神との、顕現するものとしての、つまりは原理から切り離されたものとして捉えら

³⁷² *Id., L'Homme et son devenir selon le Védânta, op. cit., p.187.*

梵と漢訳される語は、あるいはブラフマ、ないしはブラフマー、さらにはより一般にはブラフマンなどと書かれたりもするが、存在と非存在の彼方なる最高原理の名称としてはゲノンは一貫してブラフマの語を用いた。「一切の混同を避けるために指摘しておくべきは、ブラフマの語が中性であるのに対して、ブラフマーの語は男性であることである。東洋学者において一般に行われているブラフマンの形の使用は、両方の性に共通しているのではあるが、パラ・ブラフマあるいは《至高のブラフマ》やアパラ・ブラフマあるいは《至高ならざるブラフマ》といった表現でもってしばしば示されるこの本質的な区別を隠してしまうという深刻な支障がある。」(*Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.201.*) 男性と女性の二元性の彼方にあって正しく不二であるブラフマはパラ・ブラフマであるのに対して、男性の顕現原理としてイーシュワラに相当するブラフマーは、存在の原理ではあっても非存在のそれではないのだからアパラ・ブラフマである。

³⁷³ *Id., L'Homme et son devenir selon le Védânta, op. cit., p.188.*

³⁷⁴ *Idem.*

同書中には、さらに『ケーナ・ウパニシャッド』からの次のような引用もある。「言葉によって(その他いかなるものによっても)顕現させられることは決してないが、それによって言葉(と万物と)が顕現させられるものは、(その無限性における)ブラフマである」(*Ibid., p.118.*)。ブラフマは言葉によって言い表されることはできないが、言葉を、言葉によって万物を顕現するのはブラフマなのである。

³⁷⁵ アーナンダについてゲノンは言う、「至福とはアートマーの可能性の全てから成っていて、これらの可能性の総和そのものであると言えるであろう」、つまりそれは「存在の充満位」なのである(*Ibid., p.108.*)。この引用文の意味はすぐ後でアートマーのことを取り上げた際に明らかになるであろうから、差し当たりは、アーナンダとは形而上学的知識による存在するものと存在原理との一体化の境地を言うと考えておけばよい。しかるに、キリスト教神秘主義にあっては、被造物である神秘家と造物主である神との間には踏み越えることのできない懸隔が横たわっていて、よしんば神との合一がなるにしてもそれは一時的なものに留まるであろう。

れた存在と当の原理との関係の非対称性を表しているのである。こうした条件下における存在の「幻のような」存在の仕方を称して「存在しない者」と言うのである。何となれば、顕現の可能性は必然的に顕現しないではない以上は、現に顕現しているものとしての人間は存在しないではない。しかし、顕現であるからには人間は自分自身の存在理由を自らの内に持たない偶然的な存在なのであるから。「幻のような」、「存在しない」とは、この存在理由たる原理に預かって始めて存在し得る存在の相対的な現実性を指しているのである³⁷⁶。

点と広がりとのシンボリズム

こうした次第をゲノンが空間の象徴を用いて説明している。「顕現の全体が無限と引き比べれば真実無であること、(こうした譬えの不完全さ故に常に要求される制限を加味した上で) 空間中に位置する点がこの空間に対するに零に等しいことのごとくである。この点はまるで絶無であるというわけではないが(空間が存在すること自体によって必然的に点が存在するだけに)、広がりとの関係においては絶無であって、厳密な意味で広がりにおける零なのである。顕現の普遍的な全に対する、不定の広がりは一切において捉えられた空間にこの点に対するのと何ら変わりはないのである。もっとも、普遍的な全が無限である一方で、空間はそれに固有の性質によって限定されたものであるという違いはあるのであるが。³⁷⁷」定義上広がりを持たない点、不定の広がりとしての空間を前にするとき、量的な見地からすれば零であるように³⁷⁸、自らの内に十分理由を持たない顕現は、十分理由そのものである原理を前にするとき、全くの無でしかない。こうした意味において、ただこうした意味においてのみ、点も顕現する存在も存在しないと言える。しかし、点はただ量的に零であるということの意味するばかりではなく、位置を、空間の質的な決定を表していることもまた忘れてはならない³⁷⁹。同様に、顕現する存在はその本質として十分理由を分有しているのでもあるから、断じて無ではないとも言えるのである。

今はもう聖カタリナの一節について説明をする必要はないであろうし、いわんや、若き

³⁷⁶ 「幻のような」という修飾語はこのように原理に対する顕現の相対性を、顕現とは原理の正しく幻、その現象であることを指すとともに、この「幻のような」顕現を原理から独立して存在する実体として捉えようとする視点を形容することもできる。こちらの場合、結局のところ、既に見た「世俗的」の語と同じような意味であると考えられるであろう。「正しく幻のようであるのは、顕現を原理の外なるものとしてみなさせる見方である。」(*Id., Etudes sur l'hindouisme, op. cit., p.103.*) 再三述べてきたように、無限であるべき原理の外には何物もあるべくもないのであるから、この見方は純然たる虚妄である。

³⁷⁷ *Id., Les Etats multiples de l'être, op.cit., pp.122-123.*

³⁷⁸ 念のために付言しておく、ゲノンはデカルトのように広がりや量を純粋な量であると考えているわけではない。ただここでは量的な様相において捉えられた広がりとの関係において点を捉えているというだけのことである。

³⁷⁹ *Id., Le Règne de la quantité et les signes des temps, op.cit., p.38.*を参照。

日のゲノンの言、「物質世界はグノーシスからすれば存在しないのです³⁸⁰」の意味するところもまた自明であるだろう。 pneuma界、プシュケー界、ヒューレー界といった区別からも明らかなように³⁸¹、物質（ヒューレー）世界は顕現世界のごく一部であるに過ぎず、その顕現世界にしてからが原理あるいはその知識であるグノーシスからすれば無きがごとくなのであるから。

ところで、上に私たちは数学的な、あるいは結局は同じことであるが量的な意味において空間の象徴を取り上げ、無に等しい点は顕現を、不定の全体である広がりは無限の原理を表すものであると解した。しかし、このことは後に触れる機会があるであろうアナロジーの逆向きの適用の好個の例でもあるわけだが、形而上学の立場から再び空間を見直してみると、今度は逆に点が原理を、広がり顕現を表すことになるであろう。実に、本章の始めの方で引用した青年時代のゲノンの詩作の一節、「では知らなかったというのか、形外のいかなるものであり得ようとも、絶対とは無であり、存在とは非存在であると。何と！では知らないともいうのか、上とは下であることを！何故ならば、神は無限なのだから、全であり、そして存在しないのだから！」は、こちらの意味での空間の象徴を踏まえてのものであると考えられるのである。

こうした原理の捉え方の根拠となった箇所を呈示することから始めなければならないだろう。「カバラによると、顕現するために絶対は無限に光り輝く一点に自らを集中し、その周りに闇を残したのだという。この闇の中の光、果てしのない形而上学的な広がりの中のこの点、言うなれば、無である全の中の全であるこの無、それは非存在の中の存在〔…〕である。光点、それは無限の普遍的可能性のイメージである際限のない広がりによって表されている、形而上学的零の肯定である一である。³⁸²」このくだりを理解するためには、先に空間の象徴について挙げた文中、特に説明を加えることもしなかった箇所を思い出す必要がある。「空間が存在すること自体によって必然的に点は存在する」である。これは明らかに、原理としての点とその顕現としての空間の顧慮を前提としている。原因もなしに結果が存在することなどあり得ないように、顕現が存在するからには必然的に原理が存在しなければならない。しかるに、原理は必ずしも顕現を前提することをしない。何故ならば、既に二者の関係の非相互性について述べた通りではあるが、顕現の可能性は必然的に顕現しないではないものであるのと同時に、非顕現の普遍的可能性の中に包含されているものでもあるのだからである。したがって、「空間が存在すること自体によって必然的に点は存在する」のであり、点が存在すること自体によって必然的に空間は存在するのではない。

では、原理たる点から空間はどのようにして顕現するのだろうか。ゲノンは『セーフエ

³⁸⁰ *Id., Fragments doctrinaux*, Rose-Cross Books, Tronto, 2013, p.93.

³⁸¹ *Id., Mélanges, op. cit.*, p.18.

それらはいずれも、 pneuma（霊）さえも、グノーシス＝形而上学の大元である非顕現、プレローマからすれば偶然的な顕現に他ならない。

³⁸² *Ibid.*, pp.58-59.

ル・イエツィラー』を引きつつ言う、「実に、点は一元性の象徴である。その光輝（それ以前の《無》は純然たる潜在性でしかない）を俟って始めて存在する広がり（の原理でありながら、[⋯]、点はそれが中心となるこの広がりの中に自らを位置付けることによって始めて理解可能なものとなる。広がり（の）に現実性を与える光の放射は、《無を何物かに、存在しなかったものを存在するものにする》³⁸³。「闇の中の光」であるこの「光輝」は、当然創造の光、「光あれ」の光であり、闇とは原初の混沌である。この混沌（tohu-bohu、引用文中の「無」は Thohu の訳語 vide である）は「純然たる潜在性」であり³⁸⁴、つまりはいかなる質的決定も持たない、言うなれば差異をもたらず質の不在によって等質な場であることになる。光であれ、あるいは「光あれ」と言う神の声であれ、いかなる象徴によって表されるのにもせよ、こうした均等な場の中心から放射された振動は、当たり前（の）の話であるが、あらゆる方向に向かって均等な仕方で等方的に広まっていくことになるわけで、それによって存在するに至る空間は円形（三次元空間であれば球形）でなければならない³⁸⁵。

「光輝」と訳した *rayonnement* と *rayon* との繋がりによって示唆されているこのことは、さらに上の文章を書くに当たってゲノンが踏まえていたのが、カバラに加えて『老子』の第十一章であった事実からも明らかである³⁸⁶。曰く、「三十の輻、一轂を共にす。其の無に当たりて、車の用有り。³⁸⁷」これまで何度か援用する機会があったマトゾイは道士であったから、彼による『老子』の翻訳は、学問的に正確であるかどうかはともかくとして、やはりそれなりに権威のあるものと考えなければならないし、とりわけ青年時代のゲノンに対する影響に鑑みるに、こと東亜の伝統との関連におけるその解釈は無視できない。この一節をパラフレーズして彼は言う、「三十の輻の集合が組み上がった車輪を形成する。それらだけでは物の役には立たない。輻を統一する無が、それらを用いることのできる車輪にする。³⁸⁸」これを要するに、「私たちが認識する偶然は、私たちには認識できない絶対を俟って始めて私たちにとって認識可能となる。私たちが理解する存在は、私たちには理解で

³⁸³ *Id., Le Symbolisme de la croix, op. cit., p.40.*

³⁸⁴ このとき、「存在の可能性の全体は正しく《定形なく眩空》い混沌を成すばかりで、そこにあつては、可能態から現実態への移行の中で調和した組織を決定するこの照明の行われるときまでは、全ては闇であるに過ぎない。」(*Ibid., p.163.*) 混沌の「調和した組織」がコスモスの語の意味するところであることは言うまでもない。「伝統的シンボリズムにあつては闇は《カオス》を構成する未展開の潜在性の状態を常に表している。そして、それとの相関においては光はこれらの潜在性が現実化されるであろう顕現世界と、つまりは《コスモス》と関連付けられるであろう」(*Id., Aperçus sur l'initiation, op.cit., p.289.*)。

³⁸⁵ 「無」がただ単なる虚無ではあり得ないことは、このことから明らかであろう。何故ならば、振動が伝達されるためには、それを受けて振動するものがなければならず、したがって虚無が振動を伝達する道理はないわけである。ついでに言うおけば、こうした経緯は、原子と原子との間に原子が運動するための何もない空間を前提とする原子論をも排除している。

³⁸⁶ *Id., Le Symbolisme de la croix, op. cit., p.42, n.5.*

³⁸⁷ 『老子』、蜂屋邦夫訳注、岩波書店、2008年、50頁。

「輻」、すなわち *rai* である。

³⁸⁸ *Matgioi, La Voie rationnelle, Editions Traditionnelles, Paris, 1941, p.53.*

きない非存在を俟って始めて私たちにとって知り得るものとなる」のであり、「存在はただの顕現、非存在こそ存在する。³⁸⁹」正しくマトゾイのこの箇所ではないにしても、こうした考えが「絶対とは無であり、存在とは非存在」であるというゲノンの詩の原拠であったことは自明であるだろう。

同じ詩の今度は「神は無限なのだから、全であり、そして存在しないのだから」の方は、点と円の空間的象徴とどのように関連しているのだろうか。順序立てて見ていくことにしよう。「それ以前の《無》は純然たる潜在性でしかない」。この無は、もちろん顕現の視点からすればそう捉えられるというだけのことで、原理の側からすればむしろ全である。「純然たる潜在性」とは、非顕現の可能性に加えて、顕現の可能性も非顕現の状態において包含した普遍的可能性の謂いなのであるから。そして、この普遍的可能性としての原理は、いかなる決定をも、存在と非存在、顕現と非顕現のそれをさえ含まないから無限であり、顕現と非顕現双方の可能性を包摂しているから全であり、非顕現であるから存在しないことになる。それは、形而上学的な意味での零である³⁹⁰。

次いで、「点はそれが中心となるこの広がりの中に自らを位置付ける」。未だ潜在性のままである無、光の不在としてのこの闇の中、原理は「無限に光り輝く一点に自らを集中」する。厳密に言えば、この段階ではただの点であって、それが中心となるのは実際に顕現の過程へと移行してからのことである。いずれにしても、顕現が開始されたときからもはや無限は問題とはなり得ない。既にして、非顕現の可能性は考慮の埒外にあるからである。だが、この点は顕現の可能性の一切を包含しているから相対的なものではあるが全であるし、広がりを持たない点であるから存在しない。それは、形而上学的な意味での一である³⁹¹。

中心から半径が、轂から輻が放射して、純然たる潜在性のただ中に円周を、輪縁を画し、こうして円、ないし車輪を形成するように、一の中に可能性として包含された数が展開する。「それぞれの顕現は顕現全体を表す円周の半径である。そして、不定数の点から成るこの円周は、一たるその中心との関連においてやはり零でもある。しかし、円周は非存在の

³⁸⁹ *Ibid.*, p.54.

³⁹⁰ 「最も厳密な数学的な意味によるならば、それ（引用者注、零）は量の不在を表しているが、実際にはこの不在はそれなりの次元において非顕現の可能性を象徴している」（René Guénon, *Les Principes du calcul infinitésimal*, *op. cit.*, p.95.）。

³⁹¹ 「非顕現が顕現のあらゆる状態の原理であるように、点はあらゆる幾何学的図形の第一原理であって、[・・・] それなりの次元において不可分の真の一であればこそ、点は純粹存在の自然な象徴とされるのである。」（*Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.123, n.1.）点が「あらゆる幾何学的図形の第一原理」である所以は、「連続する移動によって、点は線を生み出し、線は面を生み出し、面は嵩を生み出す。」（*Ibid.*, p.40, n.3.）「連続する移動」と断つてあることには注意が必要である。不連続な移動ではない以上は、線とは原子のようなものとして理解された不定数の点から構成されるのではないのである。そもそも、点は広がりを持たないのであるから、それがいくつ集まったところで線になるべくもないのは自明であろう。線とはある点から出発して別の点へと至る連続する移動によって生じる距離の謂いに他ならない。同様に、面は二つの線の間の距離から成り、嵩は二つの面の間の距離から成る。*Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, pp.122-123.も参照。

深淵中に引かれたわけでは決してないのであり、顕現の限界を、非存在の真ん中なる存在の領域の限界を示しているばかりである。故にそれは実現された零であり、この不定の円周に従う顕現の全体によって、一は十においてその展開を全うする。³⁹²」繰り返しになるが、顕現は可能性の全体ではない。普遍的可能性の一部分が、それも非顕現の可能性と比べればまるで取るに足りない一部分が顕現の可能性であるにすぎない。しかし、顕現のであれ、非顕現のであれ、ともに普遍的可能性に包含されているのであればこそ、顕現を表す円周は「非存在の深淵中に引かれたわけでは決してない」。非存在と存在を分離しているのではなくて、ただ両者の区別を示しているに過ぎない。だが、忘れてはならないのは、原理は非存在と存在の共通原理なのであるから、この区別は、非存在を直接には認識することができず、存在を通さざるを得ない私たちにとってそう見えるというだけのことなのである。そして、私たちにも認識可能な顕現はそれ自身の内に原理を持たない偶然的なものであるから、原理である一からすれば零でしかないが、それでも純然たる潜在性である非存在の零中に含まれた顕現の可能性の必然的な展開であるという意味において「実現された零」でもあるわけである。

最後に、この一とこの零とが合わさって顕現の全体 10 となる。「円周とその中心に照応する十は存在の顕現全体であり、一の完全なる展開である。³⁹³」この記述もまた、やはり『老子』第四十二章の既に紋切型となった感のある一節が原拠となっていることは、あるいは少なくともその一つとなっていることは明らかである。「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。³⁹⁴」ここで私たちが依拠している岩波文庫版の注釈者も述べているように、同書第四十章の記述「天下の物は有より生じ、有は無より生ず³⁹⁵」に照らしてみれば、道が無、つまり非存在の最高原理であり、一以降の数が有、つまり存在に対応していると考えることができる。二と三それぞれの数の象徴的な意味については次章に譲るとして、ともかくもゲノンの念頭にあったであろうは、例によって 1, 2, 3 と続いていく数の連続であり、3の次に来るのは当然 4 であるだろう。さて、万物は、存在の顕現全体は、つまりは 10 は 4 の中に包含されているのである。何故ならば、 $1+2+3+4=10$ なのだから³⁹⁶。非存在の原理（零）から、非顕現の可能性を除いた顕現の可能性の原理（一）

³⁹² *Id., Mélanges, op. cit., p.59.*

³⁹³ *Ibid., p.67.*

³⁹⁴ 『老子』、前掲書、202 頁。

³⁹⁵ 同書、193 頁。

この第四十章の前半部分、「反とは道の動、弱とは道の用」を、面白いことには、マトゾイは「円とはすなわち道の運動であり、弱者はそれをを用いる」(Matgioi, *La Voie rationnelle, op. cit., p.86.*) と解している。もちろん、ゲノンが参照していた『老子』の翻訳はマトゾイのそれだけではなかつたろうから断言はできないが、上に述べた円のシンボリズムの考察はこの訳文の内容と確かに合致している。非顕現の原理である道の顕現は、不断に巡る円によって表される。無智な人たちは、道を悟ることもなく、この幻きながらの生生流転の円の絶対的実在を信じている。

³⁹⁶ 4 が 10 を包摂しているということは、上のように数によってのみならず、図形によっても明らかである。「幾何学的には四は、静的状態においてそれを捉えるならば正方形によ

たる点が現れ、顕現全体（十）である円の広がりを実現されたわけである³⁹⁷。

円と球

円と空間のシンボリズムについては以上であるが、さらに話を進めるよりも前に、ゲノンによって与えられた説明とは全く逆のことを述べた有名な一節があるから、それについても一言しておかないわけにはいかないだろう。二次元から三次元へと象徴の空間の次元を変えて、世界についてパスカルは言う、「それは中心があらゆる場所にありながら円周はどこにもない無限の球である。³⁹⁸」くどいようだが、まずはこの球に附せられた無限の語を不定と言い換える必要がある。何故ならば、明らかに円い四角というものがあり得ないのであるからには、球は立方体ではあり得ず、立方体ではないということによって限定されているからには、この一事をもってしても球は無限ではあり得ないからである。それはともかくとして、パスカルは創造世界とは円周を持たない不定数の中心点の集合から成る不定の球であると言っているわけであり³⁹⁹、今まで見てきたように顕現世界はただ一つの中心点からの円周の展開であると言うゲノンとは正反対である。もちろん、比較の上で正確を期すならば、円についてのゲノンの言を球の三次元空間へと変換する必要があるであろうが、さほど込み入った手続きは必要ない。円の半径を球の回転軸として捉えるのは当然として、後は回転の起点として設定された点との関係における球の半径の回転角を考えさえすればよいだろう。円中の一切の点が中心から発した半径の到達点であったのに対して、球に含まれる可能な点の全ては、「[...]」起点から出発した半径が、完全なる一回転の後、再び戻って来てこの最初の位置へと重なるまで、回転角が連続した仕方に変化するも

って、動的状態においてそれを捉えるならば十字によって表される。十字が中心を巡って回転するとき、中心と合わせて十を表す円周が生み出される。」(René Guénon, *Mélanges*, *op. cit.*, p.63.)

³⁹⁷ 闇の中に現れた原理の光による創世論を書くに当たって、ゲノンは特に錬金術のシンボリズムのことを考えていたのではなかつたのだろうか。錬金術において、原初の混沌は○の記号、明礬(alun<a-lumen「無明」)の物質名によって表される。これに原理に当たる中心点を加えれば、光の源である太陽、そして金を表す記号となる。自然(無論、能産的自然の意味での)を模倣し、この完全なる顕現を再現することが宇宙論としての錬金術の主旨であった。

³⁹⁸ Pascal, *Oeuvres complètes*, t.II, Gallimard, Paris, 2000, p.609.

やはりパスカルの独創になるわけではないこの説についての観念史的な考察は、ラブレールが『第三の書』の中でこれをヘルメス・トリスメギストスに帰しているだけに興味のある問題であるが、残念ながらそれを行うだけの見識をさしあたり私たちは持ち合わせない。

³⁹⁹ 定義上広がりを持たない点がたとえ不定数集まったにしたところで、それだけであるならば、つまり二点間の距離を考慮に入れない限りは、やはり少なくとも量的には無に等しいのではないかとも思われるが、上の注にも述べたように、このことについて突っ込んで考えることはできないから、ここではゲノンの論旨をさらに明確にするために引き合いに出すに留めておきたい。

のと仮定したとき、この角度が取ることができる不定数の数値に照応する位置⁴⁰⁰」となるわけである。この位置のいずれもがはたして円周を持たない中心であると言えるのかどうかを知ることが差し当たりの問題となる。

さて、顕現の表象としての空間を捉えるには二通りの方法がある。まずは、その原理である中心点についての顧慮から独立して、私たちによって直接に認識される限りの現実性においてこれを捉える、言うなれば世俗的な見方である。この場合にあっては、事は簡単である。「いかなる点も中心ではないし、中心ではあり得ない。あらゆる点はそれが空間に属しているということ自体によって等しく顕現の領域に属しているのであり、それは空間とはこの領域の中に包含されている可能性の一つの現実化であるからであって、この領域は全体としては《事物の車輪》の円周、あるいは普遍的実在の外性とでも呼ぶことができるものより以上の何物でもないのである。⁴⁰¹」確かに、顕現している限りにおいて、空間上の点の一切は存在理由としての原理を分有しているものでなければならない。しかしながら、それは飽くまで原因から生じた結果としてであって、原理を分有しているからと言ってそれ自身が原因であるということにはならない。何故ならば、顕現が包含する可能性の中にあって特に空間に属している、つまりは空間という条件によって限定されている可能性の内の一個の可能性が成ったものが点であり、それ自身より他の可能性を未展開の状態に包含しているわけでもなく、何重もの限定を受けているそれは到底原理なり中心なりと評し得るものではない。言い換えれば、それは非能産的な所産であるに過ぎないのである。

現実態の空間に含まれるあらゆる点は中心ではなく円周上の点であるということが明らかとなった。対して、可能態における空間、顕現の可能性の表象としての空間の場合はどうであろうか⁴⁰²。このとき、「実際に、それぞれの点は、一切の決定に先駆けては、可能態においてそれが位置付けられているこの広がりか表している存在の中心であるかもしれない。しかし、可能態において潜在的に、本当の中心が現実的に決定されていない限りにおいてそうであるに過ぎない。この決定は中心に関しては原理の点の性質そのものとの一体化を意味しているのであるが、当の点は言ってみればどこにもないのである。何となれば、空間の条件に従ってはいないからであり、そのおかげでそれは空間の可能性の一切を包含できているのである。空間的な意味においてあらゆる場所にあるものは、したがって、現に広がり全体を満たしているこの原理の点の顕現であるに過ぎない⁴⁰³」。空間上のあらゆる点が原理の在所として空間の中心となり得ることは、そもそも原理が何らかの特定の点としか一体化することができない、つまりは該当する点を決定する条件によってそれ自身も

⁴⁰⁰ René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.134.

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp.192-193.

⁴⁰² 可能な顕現の一切が空間の中で顕現するべきものであるはずもない以上は、つまりは空間という条件によって限定されたものであるはずもない以上は（例えば、私たちの意識は顕現してはいるが、空間的に位置付けられない）、飽くまで顕現の可能性の一部分だけについてであることは言うまでもない。

⁴⁰³ *Ibid.*, pp.191-192.

限定されている、そうしたものであるはずもないからには自明であるだろう。したがって、可能態における空間にあっては、あらゆる点はどの点もが中心となり得るという意味において等方的であると言えるだろう。だが、どこまで行ってもそれはなり得るというだけであって、現実態において中心であるというわけではないし、しかも同時にあらゆる点は円周となり得る可能性をも留保しているのである。そして、その可能性こそが現実のものとなるのである。「一切の決定から独立して、存在そのものを表している件の原理の点は、そのときまでは全く潜在的であって、展開の純然たる可能性として捉えられるこの広がりを実現化、あるいは実現する⁴⁰⁴」。こうして現実化された空間もまたやはり等方的であると言えるが、それは原理の点となった中心との関係においてであって、それに対するときにはあらゆる点が現実的に円周であるという意味においてなのである。

したがって、空間の原理となる中心とは、それ自身はどこにもない非顕現でありながら顕現を生み出すものであり、空間のあらゆる点は、この中心と一体化した原理の中に含まれていた可能性の展開であるのだから、円周であり、円周こそが実際にはあらゆる場所にあるのである。そして、空間を生み出しながら、より正確に言えば空間の生み出し手であるからこそ空間には属さない中心点は、そこから展開された空間によってはいかなる仕方においてであれ影響されることはないことになる。結びとして、ゲノン自身が上のパスカルの言に対して持ち出している『荘子』の一節を引いておこう。「枢にして始めて其の環中を得て、以て無窮に応ず。⁴⁰⁵」

「これら二つの事柄」から唯一つなくてはならぬものへ

話を戻すと、かくして顕現の円周を構成する不定の点、広がりを持たないこの一つの点に相当する者として、私たちは「存在しない者」である。顕現する万物の根元であり、それら一切を可能態において包含する中心に相当する者としての神こそが、そして神だけが「存在する者」である。しかし、聖カタリナに現れた神の言葉の意味を、言うなれば単なる謙遜の励行とのみ解するべきではないだろう。と言うのも、「もしこの真理をお前の魂に服膺したならば、敵はお前を欺けないであろうし、お前は敵の罠をことごとくかいくぐるであろう。」とあるからである。私たちの乏しい神学的知識はこうした事柄について軽々しく物を言うことを許さないが、この箇所は「之によりて真理の霊と迷謬の霊とを知る。⁴⁰⁶」を思い出させないではない。つまりは、「神を知る」ことが、「それ（引用者注、悪魔）には厳に禁じられている領域」である形而上学的知識がここでも問題になっているのではないだろうか。

ところで、私たちはただ「存在しない者」であるばかりではない。と言っても今度は、

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.143.

⁴⁰⁵ 『荘子』、第一冊、前掲書、55頁。

⁴⁰⁶ ヨハネの第一の書、IV, 6.

顕現の可能性として、私たちもまた必然的に顕現しなければならないという意味において、存在するという意味ではない。ゲノンが引用しているアヴィセンナの言葉を借りれば、「お前は自分のことを空無であると信じているが、そのお前の中には世界が存している。⁴⁰⁷」これは一義的にはミクロコスモスとマクロコスモスのアナロジーについて言っているのであるが、このアナロジーの故に、「人間はまずは自分自身を知り、ついで万物を知らなくてはならない。何故ならば、真実、人間は自らの内に万物を見つけることができるのだから。⁴⁰⁸」もちろん、万物を、世界を知ることそれ自体が神を知ることと直ちに結び付いているわけではない。今しがた再三述べたばかりのことではあるが、このことは拳々服膺しておくべきことでもあるし、原罪の文脈との関係において改めてゲノンの記述を参照すると、「この語によって普遍的顕現の全体を理解するとき、世界は幻のような仕方ではしかブラフマとは区別され得ないのに対して、逆にブラフマは絶対に《その貫くところとは区別される》、つまりは世界とは区別される。何となれば、世界に適合する決定の属性のいかなるものであれブラフマには当て嵌まらないし、その無限性と比べれば普遍的顕現全体が全くの零なのであるから。⁴⁰⁹」ブラフマは無限の原理であるから、いかなる決定、いかなる限定とも並び立たない。そして、顕現の可能性は非顕現の可能性をも包含する普遍的可能性と比べればまるで零に等しい。かくして、世界についての知識をどれだけ積み重ねたにしろ、あるいは世界について可能な一切の知識を集め尽くしたところで、こと神の知識に関しては、一步たりとも前進したことにはならない。さもなければ、汎神教を、内在説を認めるのでなければならぬが、それが全くの不条理であることは、世界と原理との関係の非相互性に照らして明らかである。先の象徴を再び取り上げるのであれば、顕現の円周の上を巡り巡ることには、少なくとも神を知るという目的からするときには、何らの意味もない。しかも、円周上に存在する点の数は不定であるから、これを分析的に数え上げることは不可能である。「お前は自分のことを空無であると信じているが、そのお前の中には世界が存している」という言葉をゲノンが引くとき、人間の内なる空無ならざるものとして彼が考えていたのは断じて顕現の円周ではない。肝心なのは円周の中心であり、円周から中心へと到達することの可能性でなければならぬ。「存在が自分自身の中心へと到達したときに始めて見出される真我たる内的本質⁴¹⁰」でなければならぬ。自分自身を知ることがその中心なる真我（そしてそれによって同時に普遍的顕現の中心なる原理）を知ることに通じるからこそ、ゲノンがハディースによって言うように、「自分自身を知る者はその主を知る。⁴¹¹」のである。したがって、「これら二つの事柄」は今や唯一つなくてはならぬものへと帰着したことになる。汝自身を知れ。

真我の知識が直ちに神なり最高原理なりの知識に直結する、「全ては靈的知識の中に包含

⁴⁰⁷ René Guénon, *Mélanges*, op. cit., p.55.

⁴⁰⁸ *Idem*.

⁴⁰⁹ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, op. cit., pp.81-82.

⁴¹⁰ *Id.*, *Mélanges*, op. cit., pp.56-57.

⁴¹¹ *Ibid.*, p.57.

されているが、この知識は結局は《真我》の知識に他ならない⁴¹²」という考え方は、『ブラフマ・ストトラ』の一節、「彼（引用者注、ブラフマ）はアートマー（可能なあらゆる状態における）であり、アートマー（それ自身において、条件付けられない状態で）は彼である（そして彼に他ならない）⁴¹³」に余すところなく表現されているいわゆる梵我一如を前提としたものであり、これをゲノンはヴェーダーンタから踏襲したわけである。もちろん、ヴェーダーンタそのものの内容を吟味することは、私たちのよくするところではない。ただ、前章においてアートマーのことである真我（Soi）の語が小我（moi）との対比において現れたときには、重要な概念であるにもかかわらず、特段の説明を加えなかったことでもあるし、この機会にもう少し詳しく見ておくとしよう。

真我と小我

やはりアートマーについて述べられた文章で、しかも先ほど論じる機会のあった中心と円周のシンボリズムとも関わりのある『ブラフマ・ストトラ』の別の箇所がゲノンの作品中に挙げられているから、ともかくその検討から始めるのが妥当であろう。「生魂（ジーヴァートマー）は、存在の中心そのものへと、ブラフマの在所へと至る道を通して普遍霊（アートマー）の中へと引き上げる。⁴¹⁴」術語が込み入って来たから改めて整理をし直すとして、まずは真我である。ここまでに真我の語が現れた際にはただ単に原理に相当する語として扱ってきたが、厳密には「《真我》とは超越的、恒常的原理であり、顕現する存在、例えば人間存在はその過渡的、偶然的な変化でしかないが、この変化にしたところが、全く原理に影響を与えることはできない⁴¹⁵」。したがって、真我とはもちろん一口に原理であると言って何らの差し支えもないのではあるが、特に顕現を問題としている現在の場合で言うと、顕現する存在がそれに預かることによって始めて相対的にではあれ存在することが可能となる存在原理、あるいはそれが包含する無限の可能性の内、顕現の可能性を展開する限りにおいての普遍的可能性としての原理、顕現との関係において言うなれば動的な、能動的な相の下なる原理であると言えるであろう⁴¹⁶。こうした顕現の原理としての真我は自性（*personnalité*）とも称される⁴¹⁷。当然、「超越的、恒常的」と「過渡的、偶然的」とい

⁴¹² *Id., Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, t.II, op. cit., p.161.*

⁴¹³ *Id., L'Homme et son devenir selon le Védānta, op. cit., p.83.*

⁴¹⁴ *Ibid., p.90.*

⁴¹⁵ *Ibid., p.29.*

⁴¹⁶ 逆に非顕現の可能性、および非顕現の状態における顕現の可能性を含む一切の可能性を超越的かつ恒常的に包含するものとしての原理、要するに前に引いた文中の表現を借りれば「純然たる潜在性である非存在」の原理としての真我は、飽くまで顕現との関係において静的、受動的であると言えるであろう。例えば、「非存在の中の存在、受動的完全の内なる能動的完全」（*Id., Mélanges, op. cit., p.58.*）といった記述は両者の関係をよく表している。

⁴¹⁷ 「存在との関係において捉えられた《真我》は[···]正しく自性である。」（*Id., L'Homme*

う修飾語の対比によっても示されている通り、ここでも原理と顕現の関係は非相互的であるから、顕現の可能性の展開によっても、そして無常は顕現の常であるから、その可能性が顕現すること自体によって避けることはできない不断の変化によっても、真我は何らの影響を受けることはない。

このことは、ゲノンも人間の例を挙げていることでもあるし、私たち自身の変化の場合を考えてみれば、直ちに得心がいくであろう。前章で生成の概念例としてプラトンを引用する機会があった。「例えば人が子供の時から老人に成ってしまうまで、同じ人といわれるようなものなのです。実際彼は自分の内には瞬時も同一要素を保有するようなことがないが、それでもなお始終同じ名で呼ばれている。しかも他方彼は髪も肉も骨も血も、要するに肉体の全体にわたって不断に新しくなるとともに、古いものを失ってゆくのです。なおまた、これは単に肉体の上だけではなく、心霊の上でも同様であります。⁴¹⁸」私たちは肉体的にも精神的にも常に変化し続けている。私たちの肉体も精神も一秒前のそれではない。であるにもかかわらず、私たちは何故一定の同一性を保持し続けていられ、今この瞬間の私たちではない一秒前の私たちも私たちであると言えるのだろうか。この肉体と魂の変化を超越した、恒常的にあり続けているもの、つまりは普遍的な霊が存在するからでなければならぬだろう。もしそれがなければ、私たちはこの生生流転の中を過ぎゆく純然たる幻となってしまうだろう。真我によって、あるいは顕現の原理として真我自体は非顕現でなければならないのだから、より正確に言えば私たちの中心に顕現する真我によって、生成する私たちは存在できているのである。

そして、この真我は既に述べたようにアートマーと同じことである。「実に、それ（引用者注、アートマー）は、いかなる仕方においてであれ、ありとあるものの全ての《至高の真我》（パラマートマーの直訳）であって、普遍的な意味において理解された実在の不定多の段階を通じて、実在の彼方にあっても、つまりは原理の非顕現にあっても、常に《同一》である。[・・・]そしてそれ故に、サンスクリット語にあって、主格以外の格においては同じ語アートマンが再帰代名詞《soi-même》に成り替わるのである。⁴¹⁹」実在の彼方に「あるもの」という表現は奇妙に聞こえるかもしれないが、そうとより表現しようがないのだから仕方がない。ともかく、真我＝アートマーは顕現と非顕現の原理であり、かつそれ自身は非顕現の状態にある。

この非顕現のアートマーが顕現したものが、私たちの内なる直接的な存在原理であるジーヴァートマーである。「《生魂》（ジーヴァートマー）、すなわち生命（ジーヴァ）における、つまりは、本来その状態を定義する実在の条件の一つを表して、しかもその様態の全体に当て嵌まる生命の相の下に特に捉えられた個人における《真我》の個別の顕現で

et son devenir selon le Védānta, op. cit., p.30.) しかし、上の注にもあるように、非顕現の可能性の原理でもある真我は、自性と同義ではなく、それに勝っている。

⁴¹⁸ プラトン『饗宴』、前掲書、126-127頁。

⁴¹⁹ René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta, op. cit., p.31.*

ある。実に、形而上学からすれば、この顕現はその原理である《真我》と切り離して考えられるべきではない。そして、たとえ個別的実在の領域において、つまりは幻のような仕方
方でジーヴァとして現れるにしても、それは至高の現実性にあってはアートマーなのである。⁴²⁰」このジーヴァートマーが、より厳密に言えばそれと密接に結び付いているアハン
カーラ（個別的意識）が小我（アハム）を生み出すのである⁴²¹。真我と小我の関係は原理
と顕現のそれに他ならず、既に述べてきたこと以上に殊更に言い添えるべきこともないか
ら、ゲノンも引いている『バガヴァッド・ギーター』の一文を挙げるに留めておこう（IX, 4-5）。
「万物は私のうちにあるが、私はそれらのうちには存立しない。[···] 私の本性（アート
マン）は万物を支え、万物を実現するが、万物のうちには存しない。⁴²²」

こうして、円のシンボリズムに話を戻すと、中心である真我と、円周によって表される
普遍的顕現上の一点に相当する小我は出揃ったことになる。しかし、中心と円周上の点と
二つの点を吟味しただけではまだ十分であるとは言えない。双方を結ぶ半径がないこと
には、中心点はともかく小我の点の方は、原因から切り離された結果のように、文字通り存
在しないことになってしまう。肝心のこの半径に当たるのが、前章において問題となった
高次の知性、ブッディなのである。

「もしも《真我》（アートマー）、あるいは自性を存在全体を中心に輝く霊的太陽とみな
すとするれば、ブッディはこの太陽から直接に生じる光線（rayon）であり、[···] 個別的状
態を完全に照らし出すであろう⁴²³」。何故ならば、「条件付けられないアートマーは純粹知
識である⁴²⁴」のであり、「この光は知識を象徴する。そして、結局のところはその反射であ
るに過ぎないその他一切の光の源である。一切の相対的知識は、いかに間接的、いかに迂
遠なものであれ、至高の知識の本質に預かって始めて存在することができるのだから。⁴²⁵」
中心なる霊的太陽の真我から放たれた慧光（ブッディ⁴²⁶）は、「純然たる潜在性である非存
在」の中の顕現可能性を照らし出し、それに反射することで現実性を相対的な形でではあ
るが分有させていく。個別的存在の一つである人間におけるこの反射がジーヴァートマー

⁴²⁰ *Ibid.*, p.39.

言うまでもないことであるかもしれないが、一切の現実性の原理としての真我と、それを
分有する仕方でのみ相対的な現実性に預かる幻のような顕現、しかも顕現の中でも、前章
において述べたように、形によって限定されているという意味でさらに相対的な個別的実
在とが対比されているわけである。

⁴²¹ *Ibid.*, p.68.

アハンカーラは字義的には「小我を作るもの」を意味している。

⁴²² *Ibid.*, p.82.

邦訳の引用は、『バガヴァッド・ギーター』、前掲書、80頁。によった。万物（êtres）と本
性（Etre）が小我と真我に当たることは言うまでもない。

⁴²³ René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.66.

⁴²⁴ *Ibid.*, p.40, n.1.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.43.

⁴²⁶ ここに言う「純粹知識」、「至高の知識」がグノーシス、智慧と同じものを指しているの
は明らかである。

である。「《ミクロコスモス》の次元では、ブッディは同時に自性（アートマー）との関係において、そして《生魂》（ジーヴァートマー）との関係において捉えられるが、そもそも後者は個人の状態における自性の反射、ブッディの仲立ちなしには存在し得ないであろう反射であるに過ぎない。ここで、太陽と水面に映し出されたその反射像の象徴を思い起こされたい。既に述べたことではあるが、ブッディとはこの像の形成を引き起こすと同時に、それを光源と繋ぐ光線なのである。⁴²⁷」真我とは至高の知識であり、小我はその反射から生じた知識である。水面に映った物の像が、当の物の現実性に預かることで、幻のようなものとしてではなく、相対的ではあるけれども一定の現実性を有するものとして存在しているように、小我は真我によって存在している。他方で、映像と映し出された物とがこの物を照らし出す光線によって結ばれているように、そして現に結ばれていればこそ映像が存在するように、反射された知識と至高の知識とは知性の光によって結ばれている。小我が存在する限りは必ずや小我と真我とはブッディによって結ばれているのでなければならない。したがって、真我と、それから発する慧光と、その反射である小我とは、それぞれその存在の次元と程度とを異にしていながらも、本質を同じうするのでなければならない。なればこそ、『マーンドゥーキヤ・ウパニシャッド』には「実に、これを知る者は彼自身の真我の中にこの同じ真我によって入る⁴²⁸」とあるのであり、なればこそ、小我と真我との知識による一体化、形而上学的知識は可能であるわけであるが、前章の内容に改めて戻ることにはしないでおくでしょう。

真我と小我の具体例

続けて理解の便宜のため、真我と小我の具体例を一つ挙げておきたいと思う。ゲノンはその好個の例として、先ほどその一節を引用する機会があった『バガヴァッド・ギーター』（この作品は正しく『アートマー・ギーター』の別称を有している）を取り上げている。「この点に関して、クリシュナとアルジュナは、条件付けられないアートマーとジーヴァートマーである《真我》と《小我》を、自性と個別性とをそれぞれ表している。クリシュナに

⁴²⁷ *Ibid.*, p.67.

マクロコスモスの次元では、ブッディは、中心なる原理から放たれて原初の混沌を照らし出すことで、それを可能態から現実態へと移行させる「光あれ」の光、あるいは「《可能なものの場》たる神の知性」としての「言」である。「万物はただ原理によって（あるいは顕現との、ないしは顕現のある特定の状態との関係においてそれに代わるものによって）のみ存在するのであるから、万物と原理との間には恒常的な紐帯があるのでなければならず、それは円周上のあらゆる点を中心と結ぶ半径によって表される。」（*Id.*, *La Grande triade*, *op. cit.*, pp.190-191.）

ついでに言うておくと、顕現とは原理の反射であるからこそ、上なるものと下なるもののアナロジーは逆向きに適用されなければならないのであるが、それについては次章で触れられるであろう。

⁴²⁸ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.124.

よってアルジュナに授けられる教えは、この内的な視点からすると、それによって《真我》が《小我》に伝えられる超理性的な知的直観である⁴²⁹。この例は、クリシュナとアルジュナが同じ戦車に乗り、前者は運転し観照している一方で、後者が戦闘し行動しているだけに、同一の存在における真我と小我の関係をよく例証していると言えるであろう。ただし、「超理性的な知的直観」がブッディに相当するのであるとは言え、惜しむらくは小我が真我の反射であるという事情がはっきりとは分かりにくいという憾みがある。そこで、ゲノンによって指摘されているものではないが、より文脈に沿っているように思われる例を一つ挙げておきたい。

ところで、インドの伝統教義にナラ・ナーラーヤナという言葉がある。「周知の如く、ナーラーヤナ《水の上を歩む（あるいは覆う）者》はヴィシュヌの名であり、置換されてパラマートマーあるいは最高原理に当てられている〔…〕。水はここでは有形のあるいは個別的な可能性を表している。他方で、ナラあるいはンリは人間であり、人類に属するものとしての個別的な存在である。そして、この語と水を指す語ナーラとの間にある緊密な関係には着目しておくべきである。〔…〕かくして、ナラとナーラーヤナはそれぞれ個別的な者と普遍的な者、《小我》と《真我》、一個の存在の顕現する状態とその非顕現の原理なのだ。⁴³⁰「あるいは覆う」という補足から直ちに看取されるであろうように、やはりアルジュナとクリシュナとについて述べたこの一文は、聖書の「神の霊水の面を覆ひたりき⁴³¹」を念頭に置いている。形を表す水の上を歩む、つまりは形に縛られない神の霊ナーラーヤナとナラとの関係から、創世記が出て来るのであるからにはなおさら、キリスト教の伝統におけるアルジュナとクリシュナ、ナラとナーラーヤナのことをどうして思い浮かべないでいられるだろうか。ガリラヤ湖上のペテロとイエスのことである。「『来れ』と言ひ給へば、ペテロ舟より下り、水の上を歩みてイエスの許に往く。然るに風を見て懼れ、沈みかければ、叫びて言ふ『主よ、我を救ひたまへ』イエス直ちに御手を伸べ、これを捉え

⁴²⁹ *Id., Etudes sur l'hindouisme, op. cit., p.11.*

⁴³⁰ *Ibid., pp.12-13.*

水上歩行は世界中の伝統において広く認められるシンボリズムの一つであるが、その意味を理解するためにはさらにプロティノスの一節を参照する必要がある。「我々の一部分は肉体によって占められ、あたかも人が足を水中に入れて、身体の他の部分で水の上に出ているようなものであるから、つまりその肉体に浸されていない部分で、肉体の上に超出し、これによってわれわれは、われわれ自身の中心点において、いわば万物の中心点のごときものに接触して、これに合体する」（『プロティノス全集』、第四巻、前掲書、586頁。）。この「万物の中心点」が、これまで論じてきた顕現の円の中心なる一者、原理である真我であり、ここに述べられているのがそれとの形而上学的知識による合一であることは言うまでもない。

「肉体に浸され」た部分としての足の意味が明らかとなった今、福音書の次のエピソードの象徴的な意味について注釈はもはや不要であろう。「かくてシモン・ペテロに至り給へば、彼いふ『主よ、汝わが足を洗ひ給ふか』イエス答へて言ひ給ふ『わが為すことを汝いまは知らず、後に悟るべし』ペテロ言ふ『永遠に我が足をあらひ給はざれ』イエス答へ給ふ『我もし汝を洗はずば、汝われと関係なし』（ヨハネ伝福音書、XIII, 6-8.）

⁴³¹ 創世記, I, 2.

て言ひ給ふ『ああ信仰うすき者よ、何ぞ疑うか』⁴³² イエスが水の上を歩くのに対して、ペテロは水の面を覆う霊、すなわち風 (spiritus) を懼れて下の水へと沈んでしまう。形の条件に縛られた個別的な存在であればこそである。それ故に、ペテロの有名なアトリビュートである舟 (nef、すなわち教会) がなければ、形の流れに呑まれてしまう。こうした存在にとっては正しく nef の外に救済はないのである⁴³³。

それだけではない。ペテロは、ペテロによって代表される原罪以後の条件下の人間は、この下の水に映し出されたイエスの逆像のごときものなのである。そのことについては、少し長い引用になるが、この使徒自身の遺言に耳を傾けるにしくはない。「第一の人間は——その人種をわたしは (この) 姿の中に担っているのですが——まっさかさまに墜落して、かつてあったのとは別の性質を示すことになったのです。なぜなら、それは動きを持たぬ、死んだものになったからです。そしてひっくり返されて、自分の元来 (の状態) を地上に投げたその彼は、召された形姿で吊り下げられたままに、総ての秩序を打ち立て、そうして右のものを左、左のものを右と示したのです。そして彼の性質の全標を変えてしまったのです。すなわち美しくないものを美しいとみなし、実際は悪しきものを善なるものとみなす、というように。そのことについて主は奥義で語っておられます、『もしきみたちが右のものを左のようにし、左のものを右のようにし、あるいは上のものを下のもののように、後のものを前のもののようになすのでなければ、きみたちは決して御国を知ることはない』と。この認識をこそわたしはあなたたちにもたらしたのです。そしてあなたたちをご覧通りの、わたしが (十字架に) かけられている姿、これは初めて誕生した人間の模写なのです。⁴³⁴」アートマーを発したブッディの光が反射像を結んだおかげでジーヴァートマーは成り、個別的な存在は原理の現実性に預かることで顕現することが可能となった。しかし、逆に原理の側から見れば、アートマーの本質を分け持つ光は、この反射によって、形を始めとする個別的な状態を規定する条件に限定されてしまうことになった。これこそが原罪の形而上学的な意味ということになるのであるが、しかし善悪の知恵の木の実へと話を進めるよりも前に、そもそもの善と悪の二元性についてまだ片づけておかなければならない問題がある⁴³⁵。

⁴³² マタイ伝福音書 XIV, 29-31.

⁴³³ あるいはまた、風は神の使者であり (詩篇, CIV, 4.)、パニックに陥ることなくこれに従うためには *rose des vents* が必要となってくるとも言えようか。

⁴³⁴ 日本聖書学研究会編『聖書外典偽典 7 新約外典 II』、教文館、1976年、85-86頁。

『ペテロ行伝』と言えば、これを読んでいない人であっても直ちに思い浮かぶのが、*Quo vadis?* の問いであろう。ローマへ、この答えを受けてペテロは同地に向かい、逆さ磔に掛けられて殉教を遂げることになるのは周知のごとくである。散々指摘されてきたことではあるが、*Roma* を逆にすると *amor* になり、*amor* は *a-mors*、すなわち不死、原罪の結果の克服に通じるという事実は気に留めておいてもよいだろう。

逆にもう一人のシモン、ペテロの暗像でもあるかのような魔術師シモンは、頭を上にしたままで昇天しようとして、結果転落の憂き目を見ることになる。

⁴³⁵ 逆さまのペテロは墮ちたアダムの条件を体現し、逆の逆を行くことで正位置に復そうと

再び善と悪へ

いささか回り道をし過ぎたようだから、改めて既に述べたところを思い起せば、無限の原理の中に非存在と存在と二つの部分があるわけではないのと同様、存在もそれ自体において主体と客体のような二元性を内包しているわけではないのであった。非顕現の最高原理に照応する顕現の存在原理についてもやはり、「この区別は私たちのために存する、私たちにとってのみ存するのである。」何故ならば、主体と客体の知識による合一は形而上学を、存在と非存在の彼方なる普遍的原理に関わる形而上学を俟って始めて実現可能なのであって、私たちの通常の理性による論証的反射的な知識に当たっては主体と客体とを区別しないではないのだから。

さて、非存在と存在、そして存在における主体と客体と、これらの二元性の区別について述べた経緯は、その他の無数の二元性についても当て嵌まるのでなければならない。そこで、当初に問題となった善悪の区別へと改めて立ち返ることにしよう。非存在とそれに包含される可能性の展開であるに過ぎない存在との、あるいは主体とその鏡像であるに過ぎない客体との、私たちからすると対立として捉えられる関係と同じく、善悪のそれもまた実のところは対立とは言えない、とゲノン⁴³⁶は説く。「善と悪とを対立させる場合、一般には善を完全に、あるいはそこまではいかにしても少なくとも完全への傾向に存するものであるとし、そのとき悪は不完全に他ならないことになる。しかし、どうして不完全が完全に対立できるだろうか。既に見たように、完全は万物の原理であり、他方でそれは不完全を生み出すことはできないので、結果として現実には不完全は存在しないか、あるいは少なくともそれは全としての完全の構成要素としてのみ存在し得る。しかし、そのとき実際にはそれは不完全ではあり得ないのであり、私たちが不完全と呼ぶものは相対性であるに過ぎない。⁴³⁶」不完全の存在を肯定するということは、全であるべき完全から切り離されたもの、すなわち原理を持たないものの存在を肯定することになり、それは明らかに不条理だからである。しかも、完全は一でなければならないから、いきおいそれは部分を

したわけであるが、面白いことに、エリファスによればダンテもまた逆さまになることで地獄を脱出できたのであるという。地獄が俗世間を象徴しているということを踏まえて、次の引用文を見て頂きたい、「頭を足の場所に、足を頭の場所に置くことで彼はそこから抜け出す[・・・]。地獄が袋小路であるのは、ひっくり返る術を知らない人々にとってだけであると言わんとしているかのごとくである。」(Eliphaz Lévi, *Histoire de la magie*, Germer Baillière, Paris, 1860, p.359.) エリファスの念頭にはどうやらペテロの教会であるところのローマ教会とヨハネの教会との対立というポレミックな意図があるようだが、その意図はさておき、ここではひっくり返って始めて「この世」を抜け出せるという事実に注意されたい。マトゾイは『老子』第二十五章を註して言う、「人の役割とは、不断の修法によって創造にその始原の完成を返すこと、あるいはそれをひっくり返してその起源へと戻すことである。」(Matgioi, *La Voie rationnelle, op. cit.*, p.69.) 人間は世に背かなければならないというわけである。

⁴³⁶ René Guénon, *Mélanges, op. cit.*, p.13.

持たない。だから、構成要素であるとは言っても、不完全の総和が完全を形成するなど考えてはいけない⁴³⁷。こうした誤った見方を表しているのが相対性の語である。

「かくして、相対性を生み出すのは断片化であり、故もって、相対性が現実には不完全の同義語であるとするならば、断片化こそが悪の原因であると言えよう。しかし、悪が悪であるのは、それを善と区別するからであるに過ぎない。もし善を完全と呼ぶのであれば、相対的なものは現実には決してそれから区別されない。何となれば、それはそこに原理において包含されているからである。したがって、普遍的視点からすると、悪は存在しない。完全である共通原理の中に包含されているものとして総合的に万物を見るのではなく、この原理から切り離れたそれらを断片化する分析的な相の下に捉える場合にのみ、悪は存在するであろう。このように不完全が作り出されるのである。⁴³⁸」しかしながら、「もし善を完全と呼ぶのであれば」という留保によっても示されているように、悪が存在しなければ、それと相関する概念である善もまた存在するべくもない。と言っても、もちろんゲノンが先に退けたいいわゆるマニ教的善悪二元論を肯定していたなどと誤解してはいけない。善悪は結局のところは道徳的な観念であるに過ぎず、道徳的な顧慮はひとえに社会的なものであり、つまりはゲノンの関心事である形而上学とは次元を異にしている、せいぜいがその適用の対象でしかないのだから。

よって、「悪を善と区別することで、区別するということ自体によって双方が諸共に作り出されるのである。何故ならば、もし悪が決して存在しないのであれば、この語の通常の意味での善についても話すべくもなく、ただ完全だけがあるのだから。かくして、二元論の宿命的な幻想が善と悪とを現実化し、さらには個別化された視点から物事を見ることによって一に多を置き換え、こうして影響下に置いた存在を混乱と分割の領域へと閉じ込めてしまう。この領域こそがデミウルゴスの王国である。⁴³⁹」これまで再三にわたって強調

⁴³⁷ 完全と無限とが同義であるからには、不完全は断然無限ならざるもの、つまりは限界を有するものを指すことになる。たとえ不完全にそれが不完全でありながら取り得る最大限度までの広がりやを仮定してみたにしろ、それは明らかに無限とはなり得ず、どこまで行っても不定でしかないだろう。私たちの手段をもってしてでは計り知れないほど大なりといえども、定義よりして一定の限界の内部における可能性の展開であるに過ぎない不定を、それこそ不定に積み上げたところで無限に到達するべくもないのである。

⁴³⁸ *Idem.*

⁴³⁹ *Ibid.*, pp.13-14.

「デミウルゴス」の第一部が『グノーシス』誌に掲載されたのと同じ1909年に刊行されたアルフレート・クービンの小説『対極』は、幻想によって成るデミウルゴスの王国ならぬ「夢の王国」の崩壊によって終わるのであるが、次のような謎めいた一文によって結ばれている。「デミウルゴスは異種混交の存在である。」(Alfred Kubin, *L'Autre côté*, traduit par Robert Valançay, José Corti, Paris, 2007, p.293.) もちろん、ゲノンならば、デミウルゴスを存在であるなどとは書かなかったはずである。しかし、二元論の前提となる還元され得ず相克する二元性の世界、つまり私たちの生きる「対比の世界」は正しく「異種混交」であると言えよう。もちろん、ドイツ語をよくしない私たちには、おそらくはボー・イン・ラーやマイリンクとも関わってくるのであろう、デミウルゴスを同時期に論じた二人の作者の繋がりという魅力的な問題を扱う資格がないから、以上の一応の指摘だけに留めてお

してきたように、二元論は形而上学に照らして見れば不条理であり、したがってただの不可能事であり、何らの現実性をも持たない幻想である。にもかかわらず、幻に過ぎないそれがどうして、現実性そのものである原理の顕現として、大なり小なり相対的ではあれ実際に現実性を分有する存在にとって宿命的なものとなり得たのであろうか。この疑問を残しつつ「デミウルゴス」第一部は結ばれている。

ところで、上ではゲノンの意図を断定する材料がないので、fatalを「宿命的な」と無難に訳したが、むしろ「死をもたらす」と解すべきであるかもしれない。何故ならば、二元論の幻想による善悪の相互に還元され得ず対立する二元性の現実化とは、生命の木ではなく善悪の知恵の木を、一ではなく二を選んだことの、つまりは原罪の結果であったのだから。「汝等必ず死ぬる事あらし⁴⁴⁰」、「この世の君」たるサタン＝デミウルゴスに欺かれて、人間は死に、そして生まれるに至ったのである。生死の二元性が相克する生成の境へと存在は転落したのである。本章で万物の単一原理の性質については十分に論じたと思うから、次章ではその顕現について、あるいは実際に顕現している私たちの側からではなく、原理の側から捉えるのであればその転落、原罪について書かれた「デミウルゴス」の第二部を特に取り上げて考察していきたい。

くことにする。

⁴⁴⁰ 創世記, III, 4.

悪魔は「虚偽者」にして「最初より人殺」(ヨハネ伝福音書, VIII, 44.)なのである。

第三章 原罪と顕現

「墮罪とは何か。もしそれが二元性となった一元性であるとするならば、墮ちたのは神である。換言すれば、創造とは神の転落なのではないだろうか。」

ボードレール

「自我、神の光を止める罪と誤謬とによって投げられたこの影を、私は存在と思いなしている。」

シモーヌ・ヴェイユ

ゲノンに先駆けて、前章来取り上げてきた「悪の問題」に取り組み、これを完全に説き尽くすには至らず志半ばに斃れたスタニスラス・ド・ガイタは述べている、「エゾテリスムの一切聖堂のイニシエたちは、アダム（それが帯びる様々な名前の如何にかかわらず、創世の因たるあの存在、という意味で）の転落を退化の普遍的原因とみなしていた。⁴⁴¹」本章において見るように、ゲノンによって論じられるのは正しく一なる原理から多なる顕現への、形を持たないが故に一なる霊から形によって分断された多なる物質への退化、断片化に他ならないのであるが、いわゆる霊的進化論、つまり霊が地球上での再受肉を繰り返すことで少しずつ進化を遂げて行くという荒唐無稽な考えと結び付けられることをおそらくは嫌って、彼はこの退化の語を基本的には進化との相関においては取らなかった。「逆に原初から不断の頹廢ないし《下降》のごときものがあって、霊性から物質性へと、つまりは上から下へと向かって行ったのであり、それは人事全般において現れている⁴⁴²」。このことの証明はいとも容易である。下なるものから上なるものが出て来ることなど、いわんや下なるものが上なるものを生み出すことなど、因果律上どうしてあり得るだろうか。

また、一見したところでは同じことを言っているに過ぎないようにしか思われなくても、例えば「存在（引用者注、個別の存在ではなく存在原理を指している）のこの進化とこの退化、これこそが地球上の全宗教の中に隠されているのが認められる真理である⁴⁴³」といった記述については、ゲノンは取らなかったであろう。と言うのも、顕現が存在原理の断片化によって成るという意味において、存在原理中に包含された可能性の個別の展開であるという意味において、この過程を原理からの退化と表現することはできるかもしれない。しかし、存在の進化、存在の退化とはどうしたことであろうか。既に述べたように、存在とは「顕現の原理であり、同時にそれ自身によって顕現の可能性の一切を包含しているもの」であり、こと顕現に関しては全でなければならぬ。当然、全は一つであり、それ自身以外のものとはなりようがない。存在原理は一切の変化、生成の彼方に

⁴⁴¹ Stanislas de Guaita, *Le Problème du mal*, Guy Trédaniel, Paris, 1976, p.9.

⁴⁴² René Guénon, *Mélanges*, op. cit., p.136.

⁴⁴³ Comtesse G. d'Adhémar, "Avant-propos", *La Revue Théosophique*, no 1, 21 mars 1889, p.1.

あるのであり、よってそれは進化も退化も厳密な意味ではしない。ただ、顕現の側にある私たちからはそのように見えるというだけなのである。

それはともかくとして、今から取り上げるゲノンの文章では原人はアダムと呼ばれているのではあるが、以下の創世論はユダヤ・キリスト教、並びにイスラム教に限らず、あらゆる伝統に妥当するという事だけは予め申し述べておきたい。個々の存在は数多あり、よってそれぞれに適合する教えの形もまた多であるにもせよ、存在を存在たらしめる原理は一でしかあり得ないのだから。

原罪の象徴

「デミウルゴス」第二部の冒頭、「私たちが善悪の区別に関して述べたことによって、少なくともこうした事柄が表現され得る限りにおいては、原初の墮罪の象徴は理解され得る。444」と書くに当たって、これがゲノン作品の主要な鍵の一つである「象徴」の語が、少なくとも公にされた文章の中では、その筆に上った最初の機会でもあるだけに、彼が念頭に置いていたであろうことについて、まずは私たちの考えを述べておきたいと思う。と言うのも、原罪の語と象徴の語の結び付きからそれを推察するのはさして難しいことではないからである。プラトンが『饗宴』の中でアリストファネスに帰している原初の半陰陽の説である。原人の叛逆を受けた神々はこれを分割して統治することにする、「かくしてわれわれは、いずれも人間の割符に過ぎん、比目魚のように截り割られて、一つの者が二つとなったのだから。445」辞書を引けば直ちに分かることではあり、当然ゲノンも諒解していて、その上で今しがた引用をした文章を書いたのでなければならぬが、正しくこの割符が象徴の語源なのである。「語源的には *symbole* の語は、共に結ぶを意味するギリシャ語 *sumballein* に由来する。*symbolon* はそもそもは合図であり、半分に割られたものであり、それを後に持ち寄ることで双方の所有者が互いを同胞と認め合い、未だ面識がなかりと

444 René Guénon, *Mélanges, op. cit.*, p.14.

445 プラトン『饗宴』、前掲書、86頁。

こうして引き裂かれた状態を旧に復そうとするのが愛であるという主旨であるが、注目すべきは、「それほどの昔から相互の愛は人間に植えつけられていた。それは人間の昔ながらの本性を再合せしめて、二つの者から一つの者を造り、そうして人間の性質に治癒をもたらすことを企てているのである。」(同書、86頁。)
「すなわちそのとき彼(エロス)はわれわれを昔ながらの本性に還らせ、われわれの病を癒して、ついに天福と幸慶とを享けさせるからである。」(同書、90-91頁。)という記述からも明らかであるように、二つに分断された人間の現状が癒されるべき病として捉えられていることである。さらには別の比喻、洞窟の囚人たちの状態もまた等しく病として認識されていたのであった。(プラトン『国家(下)』、前掲書、106頁。によると、「では、考えてくれたまえ」とぼくは言った、「彼らがこうした束縛から解放され、無知を癒されるということが、そもそもどのようなことであるかを。」)畢竟するに癒されるべきは無知の病に他ならない。二より成る私たちの現状は影であるに過ぎず、本来は一なるものであると知ることが肝要なのである。

ももてなし合うことができる。⁴⁴⁶ 歓待の印であるべき割符さながら断ち切られてしまったがために、私たちの前に樂園の扉は閉ざされてしまったわけである。

単一原理が善悪によって表される二者へと *symbolon* さながらに分断された結果として成った私たちにとって、原初の状態はただ単に *symbole* としてのみ認識され得るものとなった。原罪の結果が原理の象徴化であるとするならば、贖罪とは象徴の現実化であるということになるだろうか。切り離すものであり、結ぶものである象徴のこの二重の意味を、原罪と贖罪のこの紐帯を、ゲノンが確かに認識していた。その証拠に、「中世紀に行われた《十字架伝説》によると、十字架は知恵の木でもって作られていたという。したがって、この木は墮罪の具であった後、かくのごとく贖罪の具となったのである。⁴⁴⁷」しかも、それだけではない。ゲノン一流の象徴解釈の好個の例でもあるからついでに触れておくと、続けて彼は指摘する、善悪の知恵の木が原罪の元となったのに対して、贖罪の十字架は善悪の盗賊に挟まれてはいなかっただろうか。さらに論拠として挙げられる、最後の審判における選ばれた者と地獄墮ちの者の例や、カバラのセフィロトの木に関する考察は省いて結論だけ挙げると、「キリストが二人の盗賊の間で磔となったことは単なる象徴ではない[……。それはまた、そしてまずは事実である。しかし、この事実そのものが、キリストの生涯における一切の事実がそうであるように、同時に象徴でもあるのであり、そのことこそが事実普遍的な意義を与えるのである。⁴⁴⁸」転変常なき顕現世界における事実は、それ自体としては一個の現象であるに過ぎず、その性質の如何にかかわらず超越的な意義があるわけではない。高次の原理の象徴として、その理解のための足がかりとして始めて普遍的な意義を有するのである。そして、この場合のように、いわゆる聖史上の事実に関してはなにかんづくそうであると言えるであろう。ともかく、本章の主旨はゲノンが説くところの原罪の象徴にあるのであった。「それ人によりて死の来りし如く、死人の復活もまた人に由りて来れり。凡ての人、アダムに由りて死ぬるごとく、凡ての人、キリストに由りて生くべし。⁴⁴⁹」

原罪と創造

だが何が起こったというのだろうか。「全的真理の、あるいは結局は同じことになるが、『言』の断片化であり、相対性を生み出すこの断片化はアダム・カドモンの解体に等しく、切り離されて生じた部分はアダム・プロトプラスト、つまりは第一成形者に相当する。⁴⁵⁰」

⁴⁴⁶ Luc Benoist, *Signes, symboles et mythes*, Presse Universitaire de France, Paris, 2012, p.5.

⁴⁴⁷ René Guénon, *Ecrits pour Regnabit*, *op. cit.*, p.56.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.57.

⁴⁴⁹ コリント人への前の書, XV, 21-22.

⁴⁵⁰ René Guénon, *Mélanges*, *op.cit.*, p.14.

カバラのアダム・カドモン、インドのプルシャ、エジプトのオシリス、メーソンリーのヒラム、あるいはギリシャのザグレウス、これら原人の解体、原初の犠牲の象徴的研究につ

この「言」と同義の全的真理は、いわゆる真理、誤謬との相関によって限定的に理解されるそれとは、無論、異なる。「私たちが誤謬と呼ぶものは相対的な真理であるに過ぎない。何故ならば、あらゆる誤謬は全的真理の中に包含されているのでなければならないからで、さもなければ、真理はその外部にあるものによって限定されることで完全ではなくなってしまふであろうが、それはつまりは、真理ではないということになるからである。誤謬、あるいはむしろ相対的な真理は、全的真理の断片であるに過ぎないのである⁴⁵¹」。断片化によって生じたアダム・カドモンの部分の総和がアダム・プロトプラスト、第一成形者に当たるというゲノンの記述を理解するためには、形という言葉の意味を正確に把握しておく必要がある。ゲノンもまた踏襲している、この語についてのマトゾイの定義を改めて見てみよう。「にしても、詮ずるところ、形とはいったい何だろうか。幾何学的に言う（哲学的にも同様ではあるが）、形とは輪郭である。限界の外相である。限界も形も、私たちに決定し、特化し、分割するものである。この無限の分割可能性こそが […] 私たちを神から切り離すものである。神と私たちの間には限界が、つまりは創造の一切を決定する特質が存する。そして、神と私たちの間には、限界より他には何もない。何故なら、もしそれが取り除かれてしまえば、創造の一切は消え去り、遍く太一だけが残るのだから。⁴⁵²」分割の原因でありかつまた手段でもある形が取り払われるとき、当然分割は消えてなくなり（もっとも明らかに否定するものでしかない分割は、そもそもこの語の本来の意味では存在しているとは言えないわけであるが）、分割によって成立する創造もなくなる。ただ定義上分割を排除する一者だけが残る。よって太初にあつては、原理、「言」、あるいはここに言うアダム・カドモンは「決定し、特化し、分割する」限界を、形を持たず、結果として一者であった。それに対して、形を持つことによって際限なく細分化された多より成る一者、無数の部分の総和が第一成形者であるという。

換言すれば、アダム・プロトプラストとは、創造世界に属することの結果としてその一

いては、*Id., Symboles fondamentaux de la science sacrée, op.cit., pp.301-305.*を見よ。アダム・カドモンとアダム・プロトプラストの関係について、理解の一助に表象例を挙げておこう。前者が一人の巨人であるのに対して、後者は、ホップズの『リヴァイアサン』の有名な口絵に描かれているような、無数の小人の集合によって成る巨人である（E Pluribus Unum !）。

ちなみに、前章の始めに取り上げたゲノンの初期詩作におけるデミウルゴスの古名の列挙の中では陸の巨獣ベヘモットしか記載されていないが、当然海の怪獣レビヤタンもまたそこに数え入れられても良かったであろうことは言うまでもない。『リヴァイアサン』の「エゾテリズム」については、ゲノニアンであったカール・シュミットが同書について著した『リヴァイアサン——近代国家の生成と挫折』を見よ（『カール・シュミット著作集』第二巻、長尾龍一訳、慈学社、2007年、54頁ではゲノンの『現代世界の危機』の一節が参照されている）。

⁴⁵¹ René Guénon, *Mélanges, op. cit.*, p.13.

⁴⁵² Matgioi, *La Voie méthaphysique, op.cit.*, p.85.

ただし、「無限の分割可能性」という表現には語弊があり、ゲノンならば、無限のではなく不定のと書いていたであろう。数 n の値がいかにか大なりといえども、 $1/n > 0$ であるのは自明なのだから。

部である私たちによって分析的に認識されたアダム・カドモンの似姿である。飽くまで似姿であって、それそのものではない。何故ならば、それは総合によってしか到達され得ないからである。既に検討した数の連続の例を再び取り上げてみると、 $1, 2, 3, \dots, n$ と $1+1\cdots$ を不定に繰り返すことによって生じる数 n がアダム・プロトプラストに相当すると考えられるだろう。この n の値は何なのか、 1 から n までの間にいくつの数があるのかを言うことはできない。そもそも明らかにそれは常数ではなく変数である。しかしながら、 1 ずつ増加していくという法則が与えられている時点で、この連続は無限ではあり得ず、不定でなければならない。真の無限は数によって表示される量の領域の彼方にあるのであり、こうした意味においてそれはアダム・カドモンに対応しているのである。ともかく、原罪、あるいは結局は同じことだが顕現ないし創造とは、原理の一から形の不定多への移行の謂いなのだ。

しかし、ここで当然の疑問が生じないではない。このように創造と原罪とが同義であるとするれば、全き存在原理の象徴としてのアダム・カドモンは、時間的にとは言えないかもしれないが⁴⁵³、少なくとも論理の上では、語弊のある表現ではあるが創造に先在することになるのではないだろうか。この原理は「言」に相当するのであってみれば、ゲノンの開闢説は『ヨハネ福音書』の記述とは合致するのだろうが、他方で『創世記』とは明らかに矛盾するのではないだろうか。こうした疑問に対しては、スタニスラス・ド・ガイタを引くに如くはないように思われる。原理の代わりに霊の語を用いて言う⁴⁵⁴、「アダムの墮罪は、世界にありとあるものよりも以前のことであり、以後のことでない。それは永遠である。何らかの形の中に宿るべく降下するたびごとに、霊は原罪を犯しているものであり、アダムの極小の約数たる霊においてアダムの墮罪が遂げられているのである。⁴⁵⁵」ゲノンも言う、

⁴⁵³ 何となれば、時間とは世界を限定する条件の一つであるに過ぎず、私たちのそれとは異なって、時間によっては限定されない世界もまた存在するのでなければならないのだから。
⁴⁵⁴ 霊とは「あらゆる存在の原理であり、故もってそれら全てを包摂している。なればこそ全ては霊なのだ。」(René Guénon, *Mélanges, op.cit.*, p.17.)

⁴⁵⁵ Stanislas de Guaita, *Le Problème du mal, op.cit.*, p.44.

永遠とは、計り知れないほどに長い時間のことを指すのではなく、時間を超越した概念であるから、永遠に前も後も、未来も過去もない。

「アダムの極小の約数たる霊」という表現は、前章において見たように、数 1 によって示される存在原理、アダム・カドモンの断片化の結果として生じる個別の存在、すなわち $1/n$ の謂いであり、当然 n の値は不定大となる。ちなみに、同様の創造＝原罪の過程を表すのに、ゲノンもまた「約数」の語を用いている。「この一者たる存在は、それがことごとく存在可能性として包含していて、それ自身の約数として流出するであろう不定多の数の中に顕現するであろう。」(René Guénon, *Mélanges, op.cit.*, p.60.) 引用箇所もまた若書きの文章の一節であり、後年のゲノンならば、既に述べたように語弊のある「流出」ではなく、展開と書いていたであろう。ユダヤ・キリスト教の伝統においてはこのように原罪として捉えられる霊の降下は、例えばインドのプルシャの解体におけるごとく、犠牲であるとも考えられる (*Id., Aperçus sur l'ésotérisme chrétien, op. cit.*, p.14, n.2.)。原罪と犠牲、霊の降下の二つの側面は、コリント人への前の書、XV なる最初のアダムと最後のアダムとしてのキリストとに照応していることは明らかであろう。

「これは限定された時間の中で起こったこととは決してみなされるべきではない⁴⁵⁶」。ここで、前章において取り上げた顕現の必然性のことを改めて思い出すべきであろう。個別的存在の顕現が真に必然的であるということは、個別的な存在が顕現しないではないということであり、かつまた何らかの条件の制約を受けて顕現したりしなかったりするのではなく、常に顕現するということなのであるから。全的真理としての原理あるいは霊が、形あるいは物質を帯び、結果として一より多が現れることに当たる原罪は、遠い過去に起こった一回的な出来事ではなく、常に、私たちが存在するという事それ自体によって今この瞬間もなお、アクチュアルであり続けているのである。

ナハシュ

そして、原罪の謂いである如上の分割を招来したのが創世記の蛇、「ナハシュ、すなわちエゴイズム、あるいはまた個としての実在への欲求である。このナハシュは人間の外なる原因では断じてない。まずは潜在的な状態で内にあるそれを当の人間自身が外在化していくのに応じて、外なるものとなっていくのである。この分離状態を目指す本能は、分割を引き起こすというその性質によって、人間をして善悪の知恵の実を味あわせる、言い換えれば善悪の区別を作り出させるのだ。⁴⁵⁷」前章の最後に引用した文章は、こうした経緯を述べているのである。繰り返しになるが、「かくして、二元論の宿命的な幻想が善と悪とを現実化し、さらには個別化された視点から物事を見ることによって一に多を置き換え、こうして影響下に置いた存在を混乱と分割の領域へと閉じ込めてしまう。この領域こそがデミウルゴスの王国である。⁴⁵⁸」

ところで、悪魔の実在を、それも人格を備えた外的な存在としての実在を信じている一般の信者からすれば⁴⁵⁹、こうした悪魔の内面化は到底受け入れ難いもののように感じられ

⁴⁵⁶ *Id., Mélanges, op.cit., p.15.*

⁴⁵⁷ *Ibid., p.14.*

⁴⁵⁸ *Ibid., pp.13-14.*

⁴⁵⁹ しかし、本論におけるようにゲノンによる形而上学の視点からであれ、今日、悪魔について述べるに際しては深刻な支障が生じないではない。「悪魔について口にしようものならば、多かれ少なかれ《近代的》であると自任する人々の全て、つまりは現代人の大多数をして、嘲笑させないでは、ないしはいっそうの侮蔑も露わに肩をすくめさせないではないとされている。そして、特定の宗教的信仰を持ちながら、おそらくはただ単に《前時代的》だと思われるのを懸念して、あるいははまたより率直な反応として、かかる態度を取ることにかけては人後に落ちない人たちがいる。」(*Id., L'Erreur spirite, op.cit., p.301.*) キリスト教を手始めに、悪魔の実在が明記された聖典を有する宗教を表向きには奉じている信者さえもが、これを前近代的迷信として真面目に取り合おうともしないこと、一切の霊性を否定する強硬な唯物論者と何ら異ならないわけだ。この点、科学主義や歴史主義といった十九世紀来の近代の迷信を数多く葬り去った第一次世界大戦もまたなすところがなかった。「見た限りでは、戦争さえも悪魔とその角とを決して蘇らせはしなかった」(*Alain, Propos sur la religion, Presses Universitaires de France, Paris, 1957, p.54.*) は1921年におけるアランの言である。ただ、悪魔と来て直ちに「その角」を持ち出すのはいかがな

るかもしれない。しかし、ゲノンに言わせれば、それが人間の外なる存在ではあり得ないということは、既に引用する機会のあった理由、「靈的世界の知識を得るに物質的手段をもってしようなどとは明らかに不条理である。この知識の原理を私たちが見つけることができるであろうは、ただに私たち自身の内のみであり、断じて外的対象においてではない。⁴⁶⁰」に加えて、さらに決定的な根拠がある。そもそも内と外の区別自体にしてからが「二元論の宿命的な幻想」の所産であるのは自明ではないか。原理の一元性を象徴する生命の木ではなく、善悪の区別を、二元性を表す知恵の木を選んだことで、「是において彼等の目俱に開けて彼等其裸体なるを知り乃ち無花果樹の葉を綴りて裳を作れり⁴⁶¹」。内と外の区別がなかったそれまでは目を開ける必要はなかった。外的対象はなく、全ては内在していた。彼我の区別がなく、全ては我であったのである。見るべきはただ内面ばかり、つまりは見ることは、語源的な意味での *contemplation* そのものであった⁴⁶²。ところが、当初は全な

ものだろうか。この反射的な連想こそが、いま再び悪魔について真剣に考えるのを妨げる心理的な抵抗のようなものを構成しているのではないだろうか。なるほど、角と鉤爪に尻尾を生やした草双紙めいた悪魔の姿を前にしては、現代人の大多数が肩をすくめないではいられないのは理の当然である。だが、「あからさまに幼稚な古色蒼然たるイメージに呪縛された彼らは、尻尾も髭もない悪魔がよそで蠢動しているのを予想だにしていない」(Denis de Rougemont, *La Part du Diable*, Valiquette, New York, 1942, p.36.)。そうした状況は、「現代のキリスト者の中で、正味のところ実際に悪魔を信じている人々、この信仰箇条を各自の宗教生活にあって能動的な要素としている人々はしごく稀少であると請け合える。重ねて言うと、教会の教えに忠実であると言い、そうであるつもりでおり、そうであろうと欲する人々の間にさえ、《サタン》の实在を信じることは受け入れられないと恬然認める者は多い。」(Henri-Irénée Marrou, « Un ange déchu, un ange pourtant... », in AAVV, *Les Etudes Carmélitaines Satan*, Desclée de Brouwer, Paris, 1948, pp.28-29.) という 1948 年の記述によるならば、信者たると不信者たるとを問わず、大方にとって必ずしも比喩的な意味ばかりではなしに悪魔的であったろう第二次世界大戦を経てもなお、依然として変わらなかつたもようである。由々しい事態である。何となれば、少し考えてみれば分かりそうなことだが、世人が信じようが信じまいが、超人間的起源、つまりは啓示なり靈感なりに基づく限りにおいて、悪魔の实在に関する事項を含めた教義が不謬の真理の表現、その受肉とさえ言うべきものであるのには変わりが無いのであるから。思えばまこと、ボードレールは正鵠を射ている。曰く、「悪魔の奸智の真骨頂は、自分を存在しないと思いつまわせておくにある。」(Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, t.I, Gallimard, Paris, 1975, p.327.)

⁴⁶⁰ René Guénon, *Mélanges*, *op.cit.*, p.177.

例えば、「悪魔の術に向ひて立ち得んために、神の武具をもて鎧ふべし。我らは血肉と戦ふにあらず、政治・権威、この世の暗黒を掌どるもの、天の処にある悪の靈と戦ふなり。」(エペソ人への書, VI, 11-12.) の記述よりして、悪魔が、少なくとも通常の状態にあつては、肉体を持たない靈であることは言を俟たない。肉体を持たないからには広がりを持たず、私たちの視覚によってはこれを認識できないだろう。もっとも、地上楽園のアダムの視力のいかなるものであつたのか、そもそもその視覚は私たちの享受しているそれとは純然象徴的な関係しかないのではないか、などの問題は解決するべくもないからには、これ以上この話を続けても仕方がない。

⁴⁶¹ 創世記, III, 7.

⁴⁶² 「《聖なる》(sacratum) と《秘密の》(secretum) という語の間には密接な相似がある。

る原理の中に包含されていた諸々の存在の可能性の間に生じた分離の結果として、内にあったものは外にあるものとなり、外的感覚器としての目が開かれる。この善悪、内外の区別の結果として、眼前に現れるものの一切が、自分自身さえも今や個々を制限する形を纏っている。無花果樹の葉の裳とは、こうして私たちの存在の条件となった形を指しているのである。

今、見るという行為との繋がりから私たちは形の象徴として無花果樹の葉について述べたが、それと同じことをゲノンが「皮衣⁴⁶³」に関して説いている。重複する部分もあるが改めて見ておくと、「そのとき人間の目は開かれた。何故ならば、諸々の存在間に生じた分離の故に、かつて人間の内にあったものが外なるものとなったのであるから。存在は、それらの個別的実在を限定し定義する形を今や纏い、そしてそのために人間は第一成形者となった。しかし、今や人間もまたこの個別的実在の条件に従わされていて、等しく形を、あるいは聖書の表現によるならば皮衣を纏っているのである。善悪の領域の中に、デミウルゴスの王国の中に閉じ込められてしまったのである。⁴⁶⁴」太初普遍的な存在 (L'Être) であったアダム・カドモンは、「私たちを決定し、特化し、分割」し、「私たちを神から切り離す」、つまりは全的で普遍的な原理から切り離す形を纏って、個別的な存在 (êtres) であるアダム・プロトプラストへと転落したのであった。

ところで、第一章において、見る事が知ることの象徴であることに触れる機会があった。正しくこのとき、人間が外的対象を見ることを始めたとき、見ることは知ること（もちろんここでは形而上学的知識の謂いである）そのものではなく、その象徴であるに過ぎないものとなったのである。換言すれば、そのとき、語源的な意味での観照 (contemplation) は、同じく語源的な意味での思弁 (spéculation) へと変じたのであった。何故ならば、「派生自体によって、それは《反射》であるに過ぎないもの、鏡像、つまりは間接的知識の義を表している⁴⁶⁵」。今や、善悪あるいは内外と同様に、主体と客体の別が生じ、高次の原理

いずれの場合にもせよ問題となっているのは、別に置かれているもの (secernere、別に置く、分詞 *secretum* はこの語より生じた)、世俗的領域から取り置かれ切り離されているものである。同様に、聖別された場所は *templum* と呼ばれるが、その語根 *tem* (*temenos*、聖域の元となった、切る、差し引く、切り離すを意味するギリシャ語 *temnô* の中に認められる) も同じ意味を表している。そして、同じ語根に由来する名辞を持つ《contemplation》もまたその厳密に《内的な》性格によってこの意味と関連している。」(René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, op. cit., p.126.) 「故に、余りにも多くの場合において言葉の真の意味をすっかり失ってしまったかのごとき現代人が普通そうしているように、何らかの外的光景を対象として《contempler》すると言うのは語源的に見れば不条理である。」(*Ibid.*, p.126, n.1.)
⁴⁶³ 「エホバ神アダムと其妻のために皮衣を作りて彼等に衣せ給へり」(創世記, III, 21.)。

⁴⁶⁴ René Guénon, *Mélanges*, op.cit., p.14.

⁴⁶⁵ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, op. cit., p.195.

spéculation がラテン語 *speculum* より生じたのであることは言うまでもない。

この意味における見る事についてイエスは述べたのであった、「見ずして信ずる者は幸福なり」(ヨハネ伝福音書, XX, 29.)。逆に、信じることがこの箇所では通常の意味での信仰ではなく、直接的観照、つまりは形而上学的知識を指していることは、すぐ後の、「信じて御名により生命を得しめんが為なり。」(同書, XX, 31.) に照らしてみれば明らかである。生

の直接的知識、つまりは形而上学的知識は失われたわけではないにしても、通常人の条件にあっては潜在化され、原理の顕現を通じての間接的知識によってわずかに象徴されるに至ったのである⁴⁶⁶。

ついででもあるから、如上の経緯を前章で取り上げた「存在は存在である」の神名、正しく存在原理としての存在にこそふさわしいこの名との関連において簡単に見直してみよう。ここに言うアダム・カドモンに当たる「存在は存在である」にあっては主体としての存在と客体としての存在が不可分の一元性を成しているのであった。ところがここに二元性が生じる。主体としての存在と、それとは別に、その外部に客体としての存在が措定されたのである。しかしながら、客体としての存在が措定されるためには、主体としての存在がそれ自身一種の客体として当の客体としての存在と対立するのではなければならない。かくして、客体としての存在を措定するときには、主体としての存在は自らを客体としての存在として措定しているのである。主体でありかつ客体であった一なる存在 (Etre)、アダム・カドモンは、他の客体と対立し、その外部にあることで始めて意味を有する客体としての存在 (êtres)、アダム・プロトプラストへと転落したのだ。

要するに、「デミウルゴスとは決して人間の外部にある力ではない。そもそもは善悪の区別を現実化する限りにおいての人間の意志であるに過ぎない。しかし、その後、自分自身の意志であるこの意志によって個別的な存在として限定された人間は、それを外在するものとみなしたので、それは人間とは別個のものとなった。しかも、我から自らを閉じ込めた領域から出ようとしてする努力に対立するそれを、人間は敵対勢力として捉え、シャタン、あるいは敵と称した。⁴⁶⁷」ところで、別の著作にゲノンが言うところによれば、サタンと

命である (同書, XIV, 6.) イエスを信じ、知ることによって、この永遠の生命を分有するに至るのである。

⁴⁶⁶ 誤解のないよう付け加えておくと、デミウルゴスの王国への転落より以前の存在の *contemplation* は、内観は内観ではあっても、外的との対比によってのみ意味を持つ相対的な内を見ることを言うのではない。ヤヌスの本当の顔が、対立する二つの顔の彼方にあるそれであるように、内外の対立の彼方にある内である。何となれば、顕現の原理でありその可能性の一切である存在の外には、もちろん普遍的可能性の視点よりすれば非存在、非顕現の可能性がありはするものの、少なくとも顕現世界との関連において考えるならば、何もないのでなければならないのだから。なればこそ、存在の観照は、観照の語源的な意味に則った、それ自身を対象とする内的な行為であるかのごとくなのである。そして、そして、こうした観照における主体と客体の一致をこそ、先に述べた「存在は存在である」の神名は表しているのではなければならない。

⁴⁶⁷ *Id., Mélanges, op.cit., p.15.*

注意しておくべきは、「この敵は [...] 決してそれ自体として悪であるのではないのであり、[...] それはただ単に私たちに反対するもの全ての総体であるというだけである。」

(*Idem.*) 「この分離状態を目指す本能」、この個別化への意志は、私たちに対してそれがもたらす結果をひとまず措いて、それ自体として考慮するときには、悪でもなければ、もちろん、現代の個人主義者たちが考えるかもしれないように善でもない。強いてこれを悪とみなし、それと相対するものを善とみなそうとすることは、結局、正しく二元論の幻想につまずくことに他ならない。

は「万物を覆し、それらをいわば逆向きに捉える者⁴⁶⁸」であるという。そして、既に何度となく述べてきたことではあるが、「正確に位置付けるということ」、「物事をしかるべき場所に置くこと」こそが智慧なのであった。よって、サタンによって引き起こされた原罪とは無智なのであり、知識によってその無智から癒されることが、「二元論の宿命的な幻想」を解消することが贖罪でなければならない。それを可能とするのが、知識の主体と客体の一体化を前提とする形而上学であるというわけである。

アダム・カドモン、アダム・プロトプラスト、そしてデミウルゴス

「全的真理の、あるいは結局は同じことになるが、『言』の断片化」、「アダム・カドモンの解体」が原罪の形而上学的な意味であって、それによって成立したのが「デミウルゴスの王国」としての創造なのであった。「二元論の宿命的な幻想」によって、原人アダム・カドモンに外在する敵として分離されたのがサタン＝デミウルゴスであり、その本性とは「万物を覆し、それらをいわば逆向きに捉える」ということに存するのであった。したがって、それはもちろん件の幻想の一つであるに過ぎない善悪としてではないにしても、アダム・カドモンとデミウルゴスとの間にはやはり対立があるとも言えよう。

もちろん、厳密には、一切存在の原理であるべきアダム・カドモンに対立し得る者など存在し得ないわけであるから、このことはこれまでに述べてきたことを振り返ってみれば容易に分かることではあるが、若干の説明を要する。全体が部分に、部分の集合に論理上先在するように、存在原理 (L'Être) は、その存在を分有する個別的存在 (être)、およびこうした存在の集合 (êtres) としての「デミウルゴスの王国」たる顕現世界に先在するの
でなければならない⁴⁶⁹。誤謬が断片化された真理であるように、個別的存在が断片化された存在原理であるという意味において、この意味においてに限って、世界とは原理の否定であると言えるだろう。何故ならば、断片化をもたらすのは「私たちを決定し、特化し、分割」し、「私たちを神から切り離す」形であり、神とは原理の謂いであり、そして *omnis determinatio negatio est* なのだから。だが、世界から、そこに顕現する個別的存在としての私たちからするとき、それによって私たちが生み出されるこの単なる否定は、肯定的な

⁴⁶⁸ *Id., La Crise du monde moderne, op. cit., p.116, n.1.*

⁴⁶⁹ ここで言う世界とは、宗教的言説において神に対立するものとしての世界、福音書における「この世」、仏教語における世間として理解されたい。しかしながら、こうした厭離穢土的な *immonde* なものとしてではなく、「言」の表現であるからには *monde* な、聖なるものとしての側面もまた、世界は有している。「《見る》を意味する語根 *lok* より生じたサンスクリット語 *loka* 《世界》は、ラテン語 *lux* との近接によっても明らかであるように、光と直接的な関係がある。」(*Id., Aperçus sur l'initiation, op.cit., p.289, n.4.*) 当然、*Fiat lux* を踏まえての記述であるわけだが、この場合の世界がそうである。こうした世界の二重の意味と、上に述べた見るという行為の象徴的な意味と感覚的なそれとの相関は目にも明らかであろう。存在による存在の観照の結果としての世界と、個別的存在の感覚によって認識される外的対象としての世界である。

現実性を持つかのごとくである。否定であるに過ぎないものをあたかも実体をもったものででもあるかのようにみなすこと、これもまた正しく「宿命的な幻想」と称すべき虚妄であろう。しかし、注意しておかなければならない。世界とは原理の否定であるとは言える。しかるに、原理とは世界の否定である、とは正確な表現ではない。何となれば、原理の否定の否定は肯定でしかあり得ないのだから。全てを包含する普遍的な原理は、全ての肯定に他ならないのである⁴⁷⁰。

さて、上に述べた対立についてゲノンと言う、「デミウルゴスはアダム・カドモン、あるいは『言』の顕現たる原理としての人類に対立しているが、それはただ反射像としてであるに過ぎない。というのが、それは決して流出したものではなく、それ自身で存立するものでもないからである。這般の経緯を表しているのが、ゾーハルの二老人でありソロモンの印の対立する二つの三角形である。⁴⁷¹最後の一文を書くに当たって、彼の念頭にあったのが、『高等魔術の教理と祭儀』冒頭に掲げられた余りにも有名な「ソロモンの大いなる象徴」の図であったことは疑いない⁴⁷²。この図を見てみよう。白い神マクロプロソプス△の姿が、上の水と下の水の境界たる水面上に、黒い神たるミクロプロソプス▼となって映し出されている。書き込まれているラテン語の文句「上なるものは下なるものごとし」、かのエメラルド板の一条が、後者が前者の反射像であることを強調している。ただし、その横で水面に逆さ写しになっている能動的男性的原理と受動的女性的原理の冥合を表す記号が、映像の逆向きであることに注意を促している。そして、△と▼は重なることでソロモンの印を形成している。

さらにゲノンの論を追って行く前に、この記号に関して一言だけしておくことにしよう。「中世キリスト教ヘルメス主義は、ヘキサグラムの中の二つの三角形に、なにかんづくキリストの位格における神と人間二つの性質の結合の表象を認めていて、しかも、この象徴が当然関連している数6は、ここにあっては見事にふさわしい意味を、すなわち結合、そして媒介の意味をとりわけ有している。同じくこの数は、ヘブライのカバラによれば、創造の数でもあり（空間の六方位に関わる、『創世記』の《六日の神業》）、こうした関係においてもまた、その象徴が『言』に帰せられることは妥当である。⁴⁷³」神的性質が△によって表されるのに対して、人間的性質は▼に相当する。何故ならば、「神人を創造し給ひし日に神に

⁴⁷⁰ 純然たる空無についてならば、存在しないものを肯定も否定もしようがないわけではあるが、原理によって否定されると言えなくもない。しかし、原理の否定としての側面はあるとはいえ、たとえ断片化されたものではあれ、存在から成る世界は空無ではあり得ない。

⁴⁷¹ *Id., Mélanges, op.cit., pp.15-16.*

⁴⁷² と同時に、「カバラにおける退化の理論」について述べた次の一節もまたゲノンの頭にあったのでなければならぬ。「なにかんづくそれはゾーハルの白い神の教義であり、この神の唯一の可知可見の相がその似姿の逆像たる黒い神なのである。」(Simon (alias Albert de Pouvourville) et Théophane (alias Léon Champrenaud), *Les Enseignements secrets de la Gnose*, Archè, Milan, 1999, p.23.) ここではリプリントを用いたが、1907年に刊行されたこの本はゲノンに深い影響を与えたことで知られている。

⁴⁷³ René Guénon, *Symboles fondamentaux de la science sacrée, op.cit., p.322.*

象りて之を造り給ひ⁴⁷⁴」とあるように、人間は神の映像であり、映像であればこそ逆を向いているのであるから。この二つの記号の結合がによって象徴されるのが人となった神、「言」たるキリストである。と同時に、この記号は天△と地▼の媒介（正しく天地人の人）を意味していて、なればこそ、それは感覚し得るもの（地界）から知り得るもの（天界）へと遡ることを可能にするアナロジーと密接な関わりがあるのである。「ヘルメス主義の伝統においてアナロジーの原理はエメラルド板のこの一文に表されている。《下なるものは上なるもののごとし、上なるものは下なるもののごとし》。しかし、この文言を理解し、かつはまた正確に適用するためには、逆向きに配された二つの三角形から成る《ソロモンの印》の象徴と突き合わせてみる必要がある。⁴⁷⁵」世界は原理の顕現であるから、象徴としてそれを知るための足がかりともなることができる。しかし、忘れてはならないのは、世界は原理の映像であって、故に逆向きであることである。シモンのようにではなく、ペテロのようにしてこそ、天へと達し得るのである。

デミウルゴスへと話を戻そう。「私たちはかくしてデミウルゴスを、存在の逆向きの暗像とみなすに至ったわけである。何故ならば、現実にはそれより他のものではあり得ないのだから。しかし、私たちが上に述べたことによるならば、個々の存在が区別されているのに応じて、あるいは言い方を変えると、個々の存在が個別的な実在を有する限りにおいて、それらの集合体としてデミウルゴスを捉えることもできる。私たちは我から区別を造り出す限りにおいて別々の存在なのであり、この区別は私たちが作り出すのに応じて存在しているに過ぎない。私たちがこの区別を作り出す限りにおいて、私たちはデミウルゴスの構成要素であり、そして別々の存在として私たちは、いわゆる創造、この同じデミウルゴスの領域に属しているのである。⁴⁷⁶」鏡に映った物体の像は、この語の本来の意味では、存在しているとは言えない。かと言って、鏡面に現に映し出されているからには何らの現実性をも有さない空無というわけでもない。確かに存在する物体の現実性に預かって、像は鏡面に実在しているのである。デミウルゴスについても同様である。それは存在原理そのものではない。本来ならば、少なくとも存在の領域にあっては唯一者であるが故に、いかなるものであれ対立などするべくもないこの原理に、対立するものででもあるかのごとく私たちが作り上げたその逆像なのである。そして、逆像としてデミウルゴスは、鏡に映った物体の像のように、当の原理の存在を分有する形で実在しているのである。

デミウルゴスがその実は空無ではあり得ないことは、私たちが甚だ相対的な仕方ではあれ、異論の余地なく実在していることから明らかである。私たちをも含めて、創造の構成要素である被造物の一切は、デミウルゴスの中に含まれている。では、デミウルゴスはこれらの被造物をどのようにして作ることができたのか。既に述べたように、因果律に照らして、無からの創造ではあり得ない。また、被造物がデミウルゴスの構成要素である

⁴⁷⁴ 創世記, V, 1.

⁴⁷⁵ René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, op.cit., p.20, n.2.

⁴⁷⁶ *Id.*, *Mélanges*, op. cit., p.16.

からには、流出による創造でもない。どうしても、デミウルゴスは、自分自身の有する相対的な実在を分有させるような仕方、被造物を自分自身から引き出したのでなければならぬだろう。「造物主として捉えられたデミウルゴスはまずは分断を引き起こすのであり、それは現実には決して分断から区別されることをしない。何となれば、分断そのものが存在する限りにおいてのみ、それは存在するのであるから。そして、分断とは個別の実在の源泉であり、この実在は形によって定義されるのであってみれば、デミウルゴスは成形者として捉えられるのでなければならず、その場合、それはアダム・プロトプラストに同じい⁴⁷⁷」。ある物の鏡に映った像は、当然その物と同一ではないし、自分自身によって現実性を持つのではなく、この物の現実性に預かるに過ぎないのではあるが、それでもやはり同じ形を、同じ輪郭を持っているように、アダム・プロトプラストはアダム・カドモン影であるに過ぎないが、その一部である私たちからすれば形を同じくしているかのごとくであり、ためにしばしば混同が生じることになる。そして、このアダム・プロトプラストはデミウルゴスと同義であるのだから、正しくこの混同とはすなわち、デミウルゴスをアダム・カドモンと同一のもの、独立した存在を有するもの、さらには存在原理そのものとみなすことであり、それこそが「一に多を置き換え、こうして影響下に置いた存在を混乱と分割の領域へと閉じ込めてしまう。この領域こそがデミウルゴスの王国である。」

「デミウルゴス」の中で、特に世界の創造、原理の顕現について述べた部分は以上である。別の著作中に丁度具合のいい要約となっている箇所があるから、それを挙げておくと、「多への執着はある意味においては聖書の《誘惑》でもあって、《善悪の知恵の木》の実を、つまりは偶然的な物事についての二分による知識を味あわせることで、存在を元始の中心の一元性から遠ざけ、《生命の木》の実へと至るのを妨げているのである。[……] 多元性の際限のない道のりは、《世界軸》を象徴する木の周りにとぐろを巻いた蛇のうねりによって正しく表されている。⁴⁷⁸」これまで見てきたように、それだけでも論旨は非常に明快で理解しやすいものではあるが、ここにも出てきた一と多（木と蛇）の問題を含めて、ゲノンの顕現論についてはより詳しい説明が必要だろうし、前章の内容を踏まえてより一般的な仕方での議論へと移るべき頃合いでもあろう。

一生二、二生三

⁴⁷⁷ *Idem.*

ここで注意しておくべきは、プロトプラストの語のそもそもの意味は第一成形者、つまり *premier formateur* であって、*premier formé* ではないことである (*Id., Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, t.II, op. cit., p.284.*)。

ゲノンによって発表された最初の作品に描かれたデミウルゴスのこの役割は、彼の生前最後に刊行された著作においても述べられている。「現に、《デミウルゴスの》役割は正しく《成形する》役割である」(*Id., La Grande triade, op. cit., p.96.*)。著述活動の当初からゲノンは既に完成されていたということの、ならびに個人的偶然から独立したその形而上学の一貫性の一証左である。

⁴⁷⁸ *Id., Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, op. cit., p.51.*

さて、「結果は、スコラ哲学者のいわゆる《優勝的に》原因の中にあるのであり、それ故に、結果は原因の性質そのものを構成している。何となれば、まずは原因の中にあるのではない何物であれ、結果の中にありようがないのだから。したがって、自分自身を知る第一原因はそれによってあらゆる結果を、つまりは万物を、断然直接的で《区別によらない》仕方知るのである。479」何らかの因果関係を前にしたとき、自然と私たちは原因から結果への連続が存在すると考えてしまいがちであるが、そうではなくて結果は原因の中に含まれている、両者は同時に存在するのでなければならぬとゲノンと言っているのである。何故ならば、「ある物事が原因となり得るためには、それが現働的に存在しなければならないのであって、なればこそ真の因果関係は同時性の関係としてしか理解され得ないのである。もし連続の関係としてこれを解するとすれば、もはや存在しない何物かがまだ存在しない何物かを生み出すであろう瞬間があることになってしまうが、それは明らかに不条理な仮定である。480」そもそも、結果と同時に原因が存在するのでないとするならば、原因が存在しないにもかかわらず結果だけが存在することになってしまう、それもまた不条理であるだろう。かくして、結果が生じるに当たっては同時に原因が存在しているのでなければならぬ。しかも、生じるよりも前にあっても、結果は原因の中に可能態として存在しているのでなければならぬ⁴⁸¹。結果が結果として展開するしないは、それ自体としての原因の存在に何らの影響も与えないのであり、原理の顕現に対するように、原因は結果を超越しているのである。

上に言う「第一原因」が「万の物これに由りて成⁴⁸²」る「言」と同一であるアダム・カドモンを指すことは言うまでもないであろう。もっとも、創造の「言」が第一原因であるとは顕現との関係において述べているのであって、厳密な意味での第一原因、つまりは顕現と非顕現の別を超越した最高原理と混同しないよう注意が必要である。結局のところ、それは「顕現の原理であり、同時にそれ自身によって顕現の可能性の一切を包含しているもの」としての存在のことを言っているのである。さて、前章で既に述べたように、非顕現である顕現の原理としての存在、この「存在は存在である」。この神の名は存在の一元性における主体と客体の一致を表しているのであった。そして、形而上学の視点からすると、知ることと存在することとは同義なのであるから、この表現は、主体としての存在とは知る者であり、賓辞あるいは客体としての存在とは知られる者であり、繫辞によって表されるこの主体と客体との関係は知識であるという経緯を意味していると考えることができる

479 *Id., L'Homme et son devenir selon le Védānta, op. cit., p.113.*

見ての通り、ゲノンはこれによって神の全知の所以を述べているのである。

480 *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.246.*

481 このことを原因の中の原因、無上の原因である第一原因に当て嵌めて考えてみると、それはあらゆる結果を、つまりは万物を可能態において包含しているということになる。神の全能とはこうした次第を言うのであろう。

482 ヨハネ伝福音書, I, 3.

であろう。しかし、見ての通り、「存在は存在である」は主語と賓語、それぞれの存在の関係の同一性を表している。「よって、絶対的知識は同一性そのものなのであり、一切の知識は、分有である以上は、それが有効である限りにおいて等しく同一性を前提している。さらに付言しておこう、関係はそれが繋ぐ二者を俟って始めて現実性を有するのであり、二者が一体であるからには、三者（知る者、知られる者、知識）は本当は一体であることになる。《存在は自分自身を自分自身によって知る》と言うときに表されるのはこのことなのである。⁴⁸³」主体と客体を超えた存在は顕現の可能性の一切を包含しているのだから、「万物を、断然直接的で《区別によらない》仕方知」っているこの状態においてはただ一者があるばかりである。多が生じるためには、つまりは顕現が生じるためには、まずはこの、顕現世界を構成するその他あらゆる二元性の元となる「なかんずく根本的な唯一の二元性」の出現を俟たなければならない。

「それは、あらゆる二元性の内の第一、その他あらゆる二元性があるいは直接的にあるいは間接的にそれから生じる二元性であり、そこにあって正しく多は始まる。しかし、この二元性の中に絶対的な還元不可能性の表現を見るべきではないのであって、そんなものは全くあり得ないであろう。その原理となる顕現との関係において普遍的存在は《本質》と《実有》とに極化するものであり、しかも、その内的な一元性はために影響されることは決してしない。⁴⁸⁴」単一の存在原理からの二元性の展開を述べたこの文章は、パウロが宗教的神学的な文脈で述べたことを形而上学的に書き変えたものに他ならないように思われる。現に、「言」について言う、「彼は見得べからざる神の像にして、万の造られし物の先に生れ給へる者なり。万の物は彼によりて造らる、天に在るもの、地に在るもの、見ゆるもの、見えぬもの、或は位、あるいは支配、あるいは政治、あるいは権威、みな彼によりて造られ、彼のために造られたればなり。⁴⁸⁵」「彼によりて」「彼のために造られたればなり」という記述は、原理と顕現とにおけるのと同様、「言」と創造との関係が不可逆的な原因と結果の関係であることを表している。そして、万物の創造について、第一の二元性として挙げられているのは天と地である。実に、能動的男性的な性質を持つ天と、受動的女性的な性質を持つ地とは、インドの伝統におけるプルシャとプラクリティに、現在の場合で言えば本質と実有に相当するのである⁴⁸⁶。

⁴⁸³ René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.129.

「分有」については、第一章で引用する機会があった箇所ではあるが、「そもそも、一切の知識が真にこの名に値するのは、ひとえにこうした一体化を結果として生じる限りにおいてなのであるが、他のあらゆる知識にあっては常にそれは未完成、不完全に留まっている。換言すれば、至上の知識である純粹知性による知識の性質を大なり小なり分有するものだけが真の知識なのである。」(Id., *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.143.) を思い出されたい。

⁴⁸⁴ Id., *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, op. cit., p.48.

⁴⁸⁵ コロサイ人への書, I, 15-16.

⁴⁸⁶ René Guénon, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.164.

この最初の二元性に先立つ一なる存在の状態を、ゲノンが「《本質》と《実有》、《天》と《地》、

もちろん、最初の二元性が決定された段階ではまだ多は現れてはいない。前章において引用した老子の言葉によるならば、存在と非存在の彼方なる非存在の原理から存在が生じ（道は一を生じ）、存在から本質と実有の区別が生じた（一は二を生じ）ばかりである。そして、数学的にも形而上学的にも一には部分がなく分割することはできないのであり、一は二を生じたのであって、一が二となったのではないのだから、大元の一と新たに生まれた二とから直ちに三が結果するのでなければならない（二は三を生じ）。「これら二つの原理は一の中に共存していて、それらの不可分の二元性自体が当初の一元性の反射である二次的な一元性なのである。かくして、それらを包含する一と合わせて、これら二つの相補する要素は一の最初の顕現である三つ組を構成している。何故ならば、二は一より発したものであるからには、そのこと自体によって直ちに三が成らずにはいないのである。すなわち $1+2=3$ 。⁴⁸⁷」前章で非顕現と顕現との、非存在と存在との区別について、「この区別は私たちのために存する、私たちにとってのみ存する⁴⁸⁸」と述べたが、それは存在の一元性の理解の場合においても同断である。私たちの論証的分析的な推論は、切り離すことのできない三者としてでなければ一なる存在を認識することができないのである⁴⁸⁹。そして、図形を用いてこれを象徴するのであれば、「対立するあるいはむしろ相補する二つの項が生じ来る第一原理（少なくとも相対的な意味において）によって三つ組が形成される […]」こうした三つ組は頂点を上に向けた三角形によって表されるであろう。⁴⁹⁰」すなわち△で

プルシャとプラクリティの区別の彼方、そのものとして捉えられた存在のそれである《中性》（*Ibid.*, p.189.）と評している。これと同様の意味内容を持つものとして、さらに *Ibid.*, p.190, n.2.には福音書の言葉、「天地は過ぎゆかん、されど我が言は過ぎ行くことなし。」（マタイ, XXIV, 35 ;マルコ, XIII, 31 ;ルカ, XXI, 33.）が引かれている。実際、「存在のこの様相は、インドの伝統によってはスワヤンブー《自在者》と称されている。キリスト教神学にあっては、それは《可能なものの場》として捉えられた永遠の言である。」（René Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, op. cit., p.123, n.2.）

⁴⁸⁷ *Id.*, *Mélanges*, op. cit., p.61.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p.12.

⁴⁸⁹ こういう言い方をすると誰しも三位一体という言葉の思い浮かべるであろうが、ここで問題となっているのは *Trinité* ではなく *Ternaire* である。むしろ、「一の最初の顕現である三つ組」と書いたときにゲノンが考えていたのは、純粹存在としてのイーシュワラとトリムールティであっただろう。「イーシュワラはトリムールティあるいは《三重の顕現》を構成する主要な様相の三重性の下に捉えられる。」（*Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.201.）すなわち、ブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァである。

⁴⁹⁰ *Id.*, *La Grande triade*, op. cit., pp.23-24.

「少なくとも相対的な意味において」の留保は、もちろん、ここで言う第一原理は存在の原理であり、存在と非存在の彼方なる真の第一原理ではないことを断わっているのである。引用文中に「対立」の語も出てきたことでもあるし改めて言うておくと、一から生じた二、本質と実有は、見方によっては対立するものとして捉えられることもあるのではあるが、ともかくここでも二元論は問題にならない。何故ならば、「何らかの教義において二元論が成り立ち得るのは、対立するあるいは相補する（このときはむしろ対立するものとみなされるであろう）二つの項がまずは定立され、共通原理から生じたものでは決してない、究極的で還元され得ないものとして捉えられる場合に限られる」（*Ibid.*, p.25.）のであるから。

ある。

三生四

原理の一から本質と実有の二が成立したところまでは見た。多が、万物が生じるためにはさらなる段階を経なければならない。さて、非存在の零が肯定されて存在の一が現れるや、それは二と極化し、三重の顕現となったのと同様、「この極化は直ちに三つ組においても認められる。何故ならば、もしその三つの項を独立して実在するものとみなせば、そのこと自体によって数六が得られ、この六は最初のものとの反射である新しい三つ組を意味するであろう。すなわち $1+2+3=6$ 。⁴⁹¹」最初の三つ組の三つの項を独立したものとして考えるというのは、対立ないし相補する二つの項とそれらの共通原理という本来の関係をひとまわず措いて、あたかも個別に存在するものででもあるかのようにみなすことである。しかし、一から二が、二から三が生じてきたこれまでの流れから言うと、新たに得られたのは六ではなくて四でなければならない。そして、実際に四が、しかも前章において既に見たように $1+2+3+4=10$ であるから 10 が、万物が生じるのである。何故ならば、新たに現れた三つ組は「相補する二つの項と、これら最初の二つの結合の、あるいはそれら相互間の作用と反作用の所産である三番目の項とから形成されている。人間の領分から借りたイメージを象徴とするとするならば、こうした三つ組の三項はこうして一般に父と母と子として表されることができるであろう。⁴⁹²」本質と実有の子たる四番目の項の出現である。ところで、「それら相互間の作用と反作用」と言い換えたときのゲノンの本意は、正しく現在問題となっている老子の第四十二章の続きを示唆することであつたに違いない。すなわち、「万物は陰を負い陽を抱き、沖氣以て和を為す。⁴⁹³」と言うのも、「陽とは天の性質に由来するものであり、陰とは地の性質に由来するものである。何となれば、この天と地の第一の相補関係から、多かれ少なかれ特殊なその他一切の相補関係は生じるのであるから。⁴⁹⁴」その他の相補関係の源であるこの「第一の相補関係」が、「なかんずく根本的な唯一の二元性」である本質と実有と同義であることは明らかであろう。本質と実有との結合、相互作用から万物は生じ、結果として、私たちが父と母から血を受けるのであって、父からのみあるいは母からのみ血を受けるということはないように、そして同じ血を受けているにもかかわらず私たちと私たちの兄弟姉妹とが同一の存在ではないように、万物はこの本質と実有とをそれぞれに特別な仕方と分有している、つまり様々に「陰を負い陽を抱」いているのである。そして、私たちが用いた岩波文庫版の注釈者によると、沖氣とは「陰陽の気が相互に作用し合うこと」であるというのである⁴⁹⁵。それはともかくとして、やはり図形によ

⁴⁹¹ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.61.

⁴⁹² *Id.*, *La Grande triade*, *op. cit.*, p.20.

⁴⁹³ 『老子』、前掲書、202 頁。

⁴⁹⁴ René Guénon, *La Grande triade*, *op. cit.*, p.40.

⁴⁹⁵ 『老子』、前掲書、204 頁。

って新しい三つ組を象徴するのであれば、「前のそれとは相反して、この三つ組は逆に底辺が上に来る三角形によって表されるであろう。⁴⁹⁶」すなわち▽である。

直接一からではなく二を経て四、万物が生じるこうした経緯を、ゲノンが別の著作ではアラビア文字バーのシンボリズムによって説明している。「一元性は必然的に顕現の第一原理ではあるが、顕現が直接に前提としているのは二元性であり、その二つの項の間、あたかもバー字の両端によって表されるこの顕現の相補する二つの極の間でもあるかのように、不定多の偶然的実在の一切が作り出されるであろう。⁴⁹⁷」実在の語の定義については後で改めて戻る機会があるであろう。それよりも今注意しておかなければならないのは、二の前には一が、バーの前にはアリフがあるのである以上、こうして顕現、この文脈で言えば創造が第二字バーによるのであるとすれば、第一字、その順番によっていきおい第一原理に相当することが予想されるであろうアリフとの関係はどうなっているのかということである。「《秘中の秘》(シル・エラスラール)であるアリフの上端はバーの点の中に反射されているが、それはこの点が普遍的実在の領域を決定し圍繞する第一円周(エッダーイラー・エラワリヤー)の中心である限りにおいてである。⁴⁹⁸」円周と中心については、中心が一とではなく、その極化によって生じた二との関連において、つまりは顕現の一步進行した段階において捉えられていることを除けば、前章において論じたのと同じことであるから措いておくとして、むしろ、ここでも登場した反射の語に着目しなければならない。

先に「この六は最初のものとの反射である新しい三つ組を意味するであろう」とあったのは、最初の三つ組の項をそれぞれ独立したものと見なすという条件においてであったことを思い出すべきである。と言うのも、最初の三つ組△と新しい三つ組▽は実際には共通した底辺を有しているのだからである。本質と実有の二は、原理の一に共に由来するものであるのと同時に、顕現全体を表す四を共に生み出すものでもあるのだからである。こうして考える場合、四は一の、顕現は原理の反射であるということになる。逆に、それ自体は非顕現である一なる原理を考慮に入れず、その最初の顕現である三だけを念頭に置くとす

⁴⁹⁶ René Guénon, *La Grande triade, op. cit.*, p.24.

⁴⁹⁷ *Id.*, *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, op. cit.*, p.54.

そして、それ故に、コーランは Bismi'Llah によって、トーラーは Bereshith によって、いずれも b 字でもって始まるのであるという (*Ibid.*, p.55, n.1.)。このことはゲノンの思い付きではなく『ゾーハル』にも見られる考え方であって、a 字によって始まる創世過程の結果として生じる世界の存在を前提としている。この a 世界と私たちの b 世界との間には、当然時間的な連続性があるものとも考えることもできるだろうが、むしろ重要であるのは論理的な連続性である。その場合、私たちの世界は原型界とでも言うべき a 世界の結果であると、あるいは私たちの世界はこの世界に似せて作られたと言えるであろう。

カバラによると、Bereshith の B は Berakhah 「祝福」の B であるともされる。創造のこうした肯定的な捉え方は、一見ゲノンの顕現説とは反するかのごとくであるが、全くそんなことはない。顕現世界は、原理の超越的現実性に比すれば、ただの幻であるに過ぎないが、それでも原理を分有しているのであって、だからこそ存在できているのである。顕現の側からすると、原初の混沌を脱して、相対的ではあれ存在へと至ることは、正しく原理による祝福と言うべきものであるだろう。

⁴⁹⁸ *Ibid.*, pp.55-56.

れば、その反射は▼であり、二つの三つ組からは創造を意味する数六が生じるわけであるが、こちらについては上にも触れる機会があった。

さて、△が $1+2=3$ によって表されることができるのであれば、無論、その反射である▽は逆に $2+1=3$ によって表されることになるであろう。だが、「もしこれら二つの全体が量の視点からすると相当しているにもせよ、質の視点からは全く相当してはいない。⁴⁹⁹」鏡に映った物の像はなるほど当の物と同じ形、同じ輪郭を有してはいる。しかしながら、それ自体としての物と映像としての物との間には、本質の視点からすれば、それぞれが持つ現実性を考えれば、全く共通の尺度さえないと言うことができるであろう。物自体としては反射像のあるなしに関わらず固有の現実性を持っているのに対して、映像の方はこの物を離れては存在することさえできず、この物の現実性に預かるのでなければただの幻になってしまうのだから。これまでに見てきた通り、原理と顕現世界の関係は以上のごとくである。

顕現世界とは原理の反射像に他ならない。にしても、この反射について留意しておくべき点がある。前章においてそうしたように、原理を太陽によって象徴するとしよう⁵⁰⁰。水面に太陽の映像が反射しているとき、映っている像はそのものとしての太陽によってではなく、太陽から放たれた光線によって結ばれている。同様にして、顕現を生み出すのはそれ自体は非顕現の原理ではなく、太陽光線の役割を演じるこの原理の顕現、およびそれに対して反射面の役割を演じるものである。「一元性は必然的に顕現の第一原理ではあるが、顕現が直接に前提としているのは二元性」であるとあったのはこのことを述べていたのである。さもなければ、二元性の少なくとも一方、反射面ではない方が存在する意味がなくなってしまう。では、顕現するものとしての原理と反射面とはそれぞれ何であるのかと言えば、既に出てきた本質と実有がこれに当たるのである。

本質と実有

先ほど天地陰陽について引いた箇所には「陽とは天の性質に由来するものであり、陰とは地の性質に由来するものである。」とあった。本質は天と、実有は地と同義であることを踏まえつつ、これに続くくだりを挙げると、「諸々の存在の陽相は、それらの内なる《本質的》なもの、あるいは《靈的》なものに相当しているのであり、あらゆる伝統のシンボリ

⁴⁹⁹ *Id., La Grande triade, op. cit., p.25, n.2.*

⁵⁰⁰ 言うまでもないことのようにだが、反射像が問題となる以上は当然光の存在が前提されているのであり、この反射像としての顕現を生み出す光の源は、あるいはマイクロコスモスに視点を移せば反射像としてのジーヴァートマーを生み出す光の源は、原理あるいはアートマーでしかあり得ない。さて、「光は《鉱物の光》そのものである金（ヒラニヤ）によって象徴されるが、金属中における金は惑星中における太陽に照応する。」(*Id., Aperçus sur l'initiation, op. cit., p.296, n.4.*) 金と太陽は同じ中心点を伴う円周の記号によって表されることは既に述べた。念のため附言しておく、ここにある「惑星」の語は天文学的な意味で用いられているのではないので、ゲノンの書き誤りであるなどと勘違いしてはいけない。

ズムによれば霊は光と同一と目されていることは周知のごとくである。他方で、陰相を介してそれらは《実有》と繋がっているのであり、実有は、その無区別、あるいはその純粋な潜在性の状態に本有の《不可知性》の故に、正しく一切実在の暗い根として定義され得る。[……] 天は完全に陽であり、地は完全に陰である⁵⁰¹。「万物は陰を負い陽を抱き」とあるように、顕現する万物は必ずや陰と陽の性質を様々な割合で持っているものでなければならず、父あるいは母一方の血をしか受けられないような子はありませんように、陰だけ陽だけから成るものは顕現し得ない。したがって、それ自体としての、純粋状態における天と地、本質と実有もまた本来は非顕現である。ただ相対的な仕方、相関して、顕現する万物をそれぞれ異なったものとして決定するのである。

純粋本質が非顕現であるのは理の当然であろう。何故ならば、ある存在の「本質とは、結局のところは、ある存在が持っている、この存在をかくあらしめる属性一切の原理としての総合である⁵⁰²」。さて、純粋本質とはこうした個別的な存在の本質の正しく総合であり、ある存在のではなく顕現全体の本質でなければならない。この存在に限らず、およそありとある存在を存在たらしめる原理、つまりは顕現する限りにおいての全存在の属性の一切を包含する原理でなければならない。しかし、こうした原理としての本質とは、要するにこれまで見てきた万物の単一原理、それ自身は非顕現でありながら万物を顕現せしめる原理と同じことであるだろう。だから、当然純粋本質も非顕現なのである。実有との相関において顕現する諸々の存在を規定する本質とは、この純粋本質の顕現であり、顕現であるからには最低限度は実有の要素も持っているのであるから、厳密には本質そのものと言うよりも本質的なものと称すべきものである⁵⁰³。と同時に、顕現に属していればこそこの

⁵⁰¹ *Id.*, *La Grande triade*, *op. cit.*, p.40.

ここまでにも何度か出てきた現実態と可能態の語は、東洋の伝統教義の翻訳に当たってゲノンが用いているアリストテレス以来の術語であるが、この現働と潜勢もまた本質と実有に対応している。「現働とは、それ（引用者注、個別の存在）にあつてそれが本質に参加するところのものであり、潜勢とはそれが実有に参加するところのものである。」（*Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *op.cit.*, p.18.）したがって、純粋現働とは普遍的で非顕現の本質であり、純粋潜勢とは普遍的で非顕現の実有である。

⁵⁰² *Ibid.*, p.19.

⁵⁰³ 純粋本質としての原理に次いで本質的な状態である普遍的存在の、つまり形によって限定されない存在の顕現の場合を考えてみよう。「ここにあつてはこれらの属性の区別が諸々の存在間の区別そのものとなっていて、この区別は《（引用者注、形による）分離なき区別》（インドの術語でベーダーベーダー）として特徴付けられる。何故ならば、断然あらゆる属性は実際には《一》であることは自明なのであるから（引用者注、一切属性の総合としての原理が断然一であるから）。[……] ここにあつてはそれぞれの存在の性質はいわば完全に単一の属性の表現へと還元されているのであり、かくして明らかにこの存在は、個別的な存在それ自体に属するごく相対的で断片的で《合成的》な一元性とは次元を異にする、はるかに現実の一元性をそれ自身の内に持っている。」（*Id.*, *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, *op.cit.*, pp.377-378.）純粋本質である原理の非顕現の一元性は、普遍的存在における本質の分離されない一元性を経て、個別的な存在の分離された、いわば原子のような断片としての一元性、そして不定多のこうした一元性が合わさって成る総和の一元性の中に反射されていると考えられるであろう。

本質は、顕現する存在と非顕現の原理との紐帯としての役割を果たすこともできるのである。

ミクロコスモスにおけるブッディとアートマーの例を挙げておこう。と言うのも、「ある存在の霊とはその本質と同じことである [···]。そして、もし絶対的現実性の見地に立てば、霊あるいは本質は明らかにアートマーに他ならないし、他なりようもない⁵⁰⁴」のであり、「あらゆる伝統のシンボリズムによれば霊は光と同一と目されている」のだから。「プラクリティの第一の所産として顕現の一切の状態間の紐帯を構成しているのみならず、他方でもし物事を原理の次元から捉えるのであれば、ブッディはアートマーそのものである霊的太陽から直接放たれた光線さながらである。故に、ブッディはアートマーの最初の顕現でもあるのである⁵⁰⁵」。ブッディは、プラクリティ、すなわち実有によって生じるものでもあり、かつまたアートマー、すなわち純粋本質の顕現でもある。双方の性質を具備していればこそ、それは天地間の紐帯ともなり、顕現する存在にとっては地界から霊的太陽へと、存在の彼方、非顕現の境へと昇りつめるための道具ともなるのである。

実有へと移ろう。「実有は、その無区別、あるいはその純粋な潜在性の状態に本有の《不可知性》の故に、正しく一切実在の暗い根として定義され得る」のであった。無区別であるということは、いかなる本質をも、「ある存在が持っている、この存在をかくあらしめる属性一切」を持ち合わせないということであり、それは存在としての存在の属性をさえ持たないということであるから、全く顕現の埒外にあるのでなければならない。しかも、「純粋な潜在性の状態」にあるのだから、「かくしてプラクリティは、顕現の《決定因》とでも言えるであろうプルシャたる本質原理の作用、あるいはむしろ影響の外にあっては、それ自身によってでは真に原因（私たちが言わんとしているのは《動力因》であるが）たり得ない。顕現する物はみなプラクリティによって生み出されるのであって、その変様あるいは決定のごとくであるが、プルシャの存在がなかったならば、これら所産はまるで現実性

⁵⁰⁴ *Id., Mélanges, op. cit., p.32.*

⁵⁰⁵ *Ibid., p.34.*

ゲノンが踏襲しているシャンカラによると、「知性（ブッディ）は真我ではない。何故ならば、それは知覚可能であるからであり（いずれもがその変様のごときのものであるあらゆる思惟との一体化によって）、それもまたランプのように道具となる（事物の性質を決定するために）のだから。」（Shankarâchârya, *L'Enseignement méthodique de la connaissance du Soi, op. cit., p.10.*）もちろん、真我でないのはブッディである限りにおいての、つまりは顕現する限りにおいての知性ばかりであり、知性についても、顕現に属する本質的なものから非顕現の純粋本質へのそのような置換が可能である。現に一般に神の知性という言葉があるではないか。かつて引用した文章によると、「事物の性質そのものを究明することを可能にするものだけが、結果を生じる真の知識なのであり、こうした究明は低級な知識において既にある程度までは行われ得るにもせよ、それが十分に完全に実現され得るのは形而上学的知識においてのみである」（René Guénon, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.143.*）と言うときの知識をもたらす知性は、当然この場合知識の手段と目的は絶対的な知識において一致しているわけであるが、顕現の彼方へと行く知性である。

を欠いているであろう。⁵⁰⁶」実有とは潜在性であるから、顕現する万物はその中に混然一体となって包含されている。つまり、この状態においては、本質による決定が、ある存在が持っている、この存在をかくあらしめる属性が影も形もないので、この決定、この属性が与えられない限りは何ら生み出されるべくもない。結局のところ、純粹実有の特徴である「不可知性」は、人間の認識能力によってではこれを知り得ないというよりもむしろ、その中には知るべき何物もないことを意味しているのである。

こうした次第はこの語の語源からして既に明らかである。「substantia は sub stare、字義的には《下に在るもの》に由来し、それは《土台》、《基礎》といった意味にも通じる。⁵⁰⁷」実有は可能な一切の顕現の下に在るのである。だが、実有は純粹なる潜在性であるからには、明らかにそれだけでは何物も可能態から現実態へと移行するべくもない、要するに実有は本質なしには何も生み出すことができない。同様に、本質だけがあったところで等しく何も生まれぬこともまた明らかであろう。光が降り注ごうとも、これを反射するものがなくては像を結ぶべくもない。実有が「正しく一切実在の暗い根」であるとはつまり、「そこには顕現が展開をしていく大元なる《根》(サンスクリット語ムーラ、プラクリティに宛がわれる語)への言及がある。そしてそこには、根でもって実際に私たちの世界の暗い土台を成すものの中へと潜り入る植物の、インドの伝統にいわゆる《アシュラの》性質とも一定の関連が認められる。実有とは言うなれば実在の暗極なのである⁵⁰⁸」。植物にとっての土台たる大地 (ground) と同様、実有は世界の土台、陰極に当たるわけである。では、それに対する陽極は何かと言えば、当然本質である。この二つの極の様々な影響によって顕現世界は成立しているのであるが、では何故実有は本質の光を反射することができるのかと言えば、それは顕現の土台であると同時に、あるいはむしろその結果として「下降方向に作用する天の力ないしは影響の抵抗面、停止面⁵⁰⁹」でもあるからである。言うまでもない

⁵⁰⁶ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.49.

⁵⁰⁷ *Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *op.cit.*, p.23.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.22, n.1.

アシュラとデーヴァ、悪魔と天使のシンボリズムについては、本論では取り扱うべくもないが、現在の文脈との関連において、一点だけ気に留めておきたいと思う。両者のヒエラルキー上の関係に鑑みるに、アシュラよりデーヴァの方が上等な存在であることは明らかである。にもかかわらず、インドの伝統によれば、前者は後者に先在したのであるという (*Id.*, *La Grande triade*, *op. cit.*, p.42, n.2.)。このことは上の引用文中から見て取られるように、アシュラが暗い実有に、デーヴァが光である本質に照応することを考えれば説明が付く。「創世過程の展開において、混沌と同一視される闇は《太初に》あり、[...] この混沌に秩序をもたらしてそこからコスモスを引き出す光は《闇の後》にあるのである」 (*Ibid.*, p.42.)。Post tenebras lux ならばこそ、陰陽と言うとき、陽の方が肯定的な意味を持つことは明らかであるにもかかわらず、陰の方を先にしているのであるという。

実有との関連において植物と根に言及するゲノンの念頭には、ギリシャ語ヒューレーがそもそも木を意味することがあったに違いない。

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp.32-33.

「かくして、能動原理に由来する影響を止め、その作用範囲を限定する《抵抗》として、受動原理の反応は捉えられるであろう。そもそもそのことをも《反射面》のシンボリズム

ことのように、もし純粋本質たる天の光が純粋実有としての地に反射せず浸透するのだとすれば、そのこと自体によって地は可能態から現実態へと移行し、コスモスの構成要素となってしまうであろう。実有が顕現の土台となるためには、本質の光を入れず、これを反射するのではなければならないのである⁵¹⁰。

さらに話を進める前に、私たちにとっても馴染みの深い東亜の伝統の術語によるゲノンの説明を見ておくことにしよう。「陽は《現実態》にあるものの全てであり、陰とは《可能態》にあるものの全てである […] 一切の存在は《現実態》にある限りにおいては陽であり、《可能態》にある限りにおいては陰である。何故ならば、これら二相は顕現するものの全てにおいては必然的に組み合わさっているのだから。天は完全に陽であり、地は完全に陰であって、それはつまり、本質とは純粋現働であり、実有は純粋潜勢であるということである。しかし、このように純粋状態にあるのは、普遍的顕現の二つの極である限りにおいてのそれらばかりである。そして、顕現する万物にあつて、陽は決して陰なしでは立たず、陰は決して陽なしでは立たない。何となれば、万物は同時に天と地の性質に預かっているのだから。⁵¹¹」天は純然陽であり、地は純然陰であり、天地間の万物、およそ顕現は陰陽双方に預かるというわけである。当然、個々の存在における陰陽の割合は様々であるから、陽が優勢で天の性質が色濃いものもあれば、逆に陰が優勢で地の性質が色濃いものもあるであろう。こうした次第を完璧に表現している象徴が、『易経』の六十四卦である。「互いに別々に捉えられた陽と陰とは、線による象徴として、いわゆる《二つの決定》（二爻）、つまりは実線と破線とを有している […] 乾と坤、六十四卦の最初と最後はそれぞれ六本の実線と六本の破線とから形成されている。それらはこうして、天と一致する陽の充満と、地に一致する陰の充満とを表しているのである。そして、これら両端の間にあるのが、陰と陽とが様々な割合で混じり合い、このようにして顕現全体の展開に照応している六十四卦のその他である。⁵¹²」

以上を要するに天覆地載の四文字に尽きている。そして、「万物を覆うあるいは包容する天はコスモスに対して《腹》面つまりは内面を向け、万物を支える地は《背》面つまりは外

は示しているのである。」（*Ibid.*, p.191, n.1.）

⁵¹⁰ こうした本質と実有、天と地の関係もまた、ゲノンがマトゾイから受け継いだ考えの一つである。例えば、「《元始に地は定形なく眩空くして神の霊水の面を覆ひたりき》。定形なく眩空い地は正しく混沌であり、その無秩序な要素は一切の理解を、ましてや霊による理解を絶している。それ故に、霊は混沌の中を動きはしないのである。霊は水の上を、つまりは反射面の上を動き、反射面は鏡のように働いて、その上に霊の運動の逆像が混沌に啓示される。——この啓示が直ちに *Fiat Lux* を引き起こす。」（*Simon et Théophane, Les Enseignements secrets de la Gnose, op. cit.*, p.9.）知性の光であるブッディを生み出す霊は純粋知性であり、それ故に実有の不可知性とは相容れないのである。しかし、強いて難点を挙げるとすれば、「運動」の表現は霊の作用があたかも時間と空間の条件下で行われたかの印象を与えかねないが、創造の成る以前にこうした条件の縛りは存在しないし、そもそも霊は本質上これらの条件の埒外にあるのである。

⁵¹¹ René Guénon, *La Grande triade, op. cit.*, pp.40-41.

⁵¹² *Ibid.*, p.43.

面を呈している。⁵¹³」だから、「《内性》は天に属し、《外性》は地に属する」わけであるが、しかしながら「コスモスとの関係において、その両の極限であるということ自体によって、天と地とは実際にはただ一つの面をしか持たないのであり〔…〕この面が天にとっては内向き、地にとっては外向きなのである。もし天地のもう一つの面を捉えようとするのであれば、それは共通原理との関係においてのみ存在し得ると言わなければならないのであり、この原理において天地は統一され、一切の対立、さらには一切の相補関係と同様、内と外の区別の一切は消えて、ただただ《太一》だけが残るのである。⁵¹⁴」原理からすれば、天地は正しく表裏一体であるというわけであるが、このことはこれまで触れる機会がなかった、けれども大変な矛盾を孕んでいるのではないかとの疑念を与えかねない問題への答えを与えてくれるであろう。すなわち、とりわけ本章の始めに原罪のシンボリズムを論じた際、それが創造と同一事を指しているのがあたかも理の当然でもあるかのように、両者の関係について特に取り上げることをしなかったことである。宗教的な立場に留まる限りは全く荒唐無稽のようにさえ思われるであろうこの一致は、上に見てきた本質と実有との考察によって容易に説明が付けられるのである。

陰と陽

要するに、原理からするときには同じい一つの事柄である顕現が、本質と実有それぞれの視点からするときには、実際に見えているのはその二つの側面であるに過ぎないにもかかわらず、あたかも異なる二つの事柄でもあるかのように捉えられるということなのである。ゲノンがプルシャ（本質）とプラクリティ（実有）について言う、「プラクリティからの顕現の展開全体は可能態から現実態への段階的で上昇過程として表される移行ではあるが、顕現はただにプラクリティにのみ由来するわけではない。現実には、存在の相補う二つの極、すなわちプルシャとプラクリティに由来するのであって、プルシャとの関係においては顕現の展開は原理からの段階的な疎隔、つまりは真の下降に当たる。〔…〕一方においては、顕現の出発点、あるいは元始の状態を〔…〕闇と思ひみなすことと、他方で

⁵¹³ *Ibid.*, p.36.

そして、「《神的》であるものは、いきおい万物にとって《内的》である」（*Ibid.*, p.163.）。何故ならば、神的であるものは万物の内なる原理、あるいは少なくとも相対的な意味でそれらの原理となるものであるのだから。だからこそ、霊的な「知識の原理を私たちが見つけることができるであろうは、ただに私たち自身の内にのみ」（*Id.*, *Mélanges, op. cit.*, p.177.）なのである。

⁵¹⁴ *Id.*, *La Grande triade, op. cit.*, p.38.

Ibid., p.45, n.1.によると、太一とは「名有るは万物の母」（『老子』、前掲書、12頁。）と言われている道であり、つまりは私たちがこれまで存在原理と呼んできたものである。対して「名無きは天地の始め」とされている道の方は、非存在と存在の共通原理を指している。ちなみに、老子には「道とは万物の奥」（同書、279頁。）ともあるが、これは顕現する私たちからするとき、内なる天よりさらに内に道があればこそであろう。

は、《原初の状態》の靈性についての伝統の教えとの間にはいかなる矛盾もない。何故ならば、二つの事柄は同じ視点にではなく、それぞれ上に述べた相補い合う二つの視点に関連しているのだから。⁵¹⁵」

まずは実有の側から見てみることにしよう。この場合が上昇の過程として、肯定的な意味において創造として捉えられることは説明を要さないであろう。顕現の出発点にあるのは混沌であり、つまりは区別も差異もない潜在性の状態である。Fiat Lux 「光あれ」によってこれに秩序がもたらされ、顕現すべき可能性は無秩序から解放され、コスモスが成立する。それは天の光による照明を受けての、闇から光への移行である。既に触れたように、この移行は時の始めに起こった一回限りの出来事ではない。と言うのも、Fiat Lux とは「そもそもそれ自身においては正しく《無時間的な》性格を持つものとして捉えられなければならない。何となれば、それは顕現の周期の展開に先行しているのであって、したがってその中に位置付けられ得ないのであるから⁵¹⁶」。Fiat Lux が時間の埒外にあるように、この言葉が発せられる点、顕現の円周の中心点は空間の中には位置付けられないのであるが、それはともかくとして、創造の原因が時間によっては縛られないからこそ、創造はある時点において行われるのではなく、時間を通じて行われていることになるのである。そして、その過程は陰から陽への、つまりは地から天への移行であるから、当然上昇の過程でなければならないであろう。しかも、実有から本質への移行であるそれは外から内への、円周から中心への移行でもあるのである。

しかるに、本質からするときには状況は一変する。時間的には黄金時代、空間的には地上樂園によって象徴される顕現の出発点にあつては、顕現を通じて展開していくべき可能性の一切が、あたかも半径を経て繰り広げられるべき円周の中心点におけるように、本質として、つまりは形によって個別化されることもない普遍的な状態において包含されているのである。そこへ、「デミウルゴス」によって先に見た墮罪が生じる。「この靈的失墜は、同時に陽と陰との関係における不均衡を招来するのであるが、《原人》が置かれていた中心からの段階的な疎隔として表される。中心から遠ざかれば遠ざかるほどに、ある存在はいっそう陽性を失い、いっそう陰性を増す。何故ならば、それに正しく比例して、この存在において《外》が《内》に勝るのだから⁵¹⁷」。円周の最内奥なる中心の陽、本質に相当する状態から発した半径は、普遍的顕現の限界として可能な顕現一切の中で最も外なる円周へと近付いていく。本質とは靈であり、靈性とは知性の謂いなのであるから、中心からの、原理からの段階的な疎隔とは、靈性の、原理の知識の段階的な喪失であり、必ずしも正確ではないかもしれないが理解を助けはするであろう表現を用いるならば⁵¹⁸、段階的な物質

⁵¹⁵ René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, op.cit., pp.207-208.

⁵¹⁶ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, op. cit., p.291.

⁵¹⁷ *Id.*, *La Grande triade*, op. cit., p.85.

⁵¹⁸ 「スコラ学の意味での *materia* は、近代の物理学者が理解しているような《物質》では断じてなく、正に実有を言うのであって、あるいは、形相との相関において個別の存在と関連付けられたときには相対的な意味を持ち、あるいは、*materia prima* が問題となるとき

化である⁵¹⁹。地上樂園ではあれ、顕現は顕現であるから、もちろん顕現としての条件が許す限りにおいて極大の靈性と極小の物質性から出発し、やはり顕現してられる限りにおいて極小の靈性と極大の物質性へと向かうこの過程は、正しく「真の下降⁵²⁰」なのである。

顕現を捉える相補的な二つの視点の中で、より重要であるのは、当然原理からした後の方の視点である。顕現とは下降であり、この下降が原罪である。と言っても、勘違いしてはいけない。ゲノンはずただの悲観論者ではないのである。「均衡とは相対立する二つの傾向の同時の作用の結果である。もしそのいずれかが完全に作用を停止することができたとするならば、均衡はもはや決して取り戻されることはないであろうし、世界そのものが消え去ってしまうであろう。しかし、こうした仮定は実現し得ない。何故ならば、対立する二つの項は相関によってのみ意味を持つのであり、外目にはどう見えようとも、部分的過渡的な不均衡の一切が最終的には全き均衡の実現に協力するという事は確かなのであるから。⁵²¹」原罪の結果として生じた「陽と陰との関係における不均衡」は、顕現の展開とともに最初の不均衡に次々と不均衡が積み重なっていくことで、ますます甚だしいものとなっていくであろう。しかも、陽と陰とは共通原理の極化によって生じたのだから、いずれか一方が他方へと還元される形での安定化（もはや一つの項しか残らないのだから均衡とは言えない）はなり得ないであろう。何故ならば、陽だけでは、あるいは陰だけでは顕現

には、インドの教義におけるプラクリティに相当する普遍的顕現の受動的原理、つまりは純粹潜在性としての意味を持っていた。」（*Id., Le Règne de la quantité et les signes des temps, op.cit., p.20.*）後者、*materia prima* はそれ自体としては非顕現の純粹実有を指し、前者はその顕現としての、東亜の教義における陰としての実有を指していることは明らかであろう。もちろん、日本語ではこれらの意味を併せ持った *materia* を指すのに用いられる質量の語があるが、ともかく、いわゆる物質の語では、いかに広い意味で捉えたにしても、顕現する限りにおいての実有、*materia secunda* をしか表し得ないであろう（*Ibid., p.23.*）。なればこそ、ゲノンは言う、「ここで便宜上西洋語から拝借した《霊》、《物質》といったような言葉は、私たちにとっては、ほとんど象徴的な意義をしか有さない。いずれにせよ、問題となっていることにそれらが真に当て嵌まるのは、近代哲学がそれらについて与えている特別な解釈を遠ざけておく場合に限るのであって、この哲学の言う《唯心論》だの《唯物論》だのは、私たちの目からすれば、互いに互いを前提とした相補い合う二つの形式に過ぎず、こうした偶然的な見方を超えて行こうとする人にとっては無視していいものである。」（*Id., La Crise du monde moderne, op. cit., p.16.*）よって、当然唯物論者であるはずもないゲノンではあるが、また唯心論者でもない。形而上学者である彼は、結局のところは二元性の一特殊事例であるに過ぎない霊と物質の対立あるいは相補の偶然的な視点を優に超克しているのである。

⁵¹⁹ ミクロコスモスの視点よりした、「霊と肉体とは、結局のところは、存在の《本質》相と《実有》相に他ならない」（*Id., La Grande triade, op. cit., p.58.*）という記述もあるが、いずれの場合にあっても、デカルト的と呼びならわされる二元論へと陥らないためには、霊と肉体の間なる魂、あるいはマクロコスモスにあつてそれに相当するものの存在を考慮に入れることを忘れてはならないだろう。

⁵²⁰ 「この《下降》は、結局のところは、[···]、一切顕現の過程に必然的に本有である原理からの段階的な疎隔であるに過ぎない。」（*Id., Le Règne de la quantité et les signes des temps, op.cit., p.9.*）

⁵²¹ *Id., La Crise du monde moderne, op. cit., p.13.*

は成立し得ないのだから。したがって、形外上での不均衡の如何にかかわらず、終局的には均衡が成る、と言うよりもむしろ、今この時においてさえ、顕現する個々の存在はそのことに気付くことができないというだけで均衡は成っているのである。何故ならば、陰であれ陽であれ共通原理に由来するものであるからには、つまりはいずれもがそこに可能態において包含されているのであるからには、顕現の側から事情がどのように見えようとも、偶然的な変化がどのようなものであれ、原理からしたときには、陽と陰の二元性はその一元性へと還元されることになるのだから。

しかし、重要なのは楽観的なり悲観的なりの感情的な評価ではなく、ありのままの実態であり、つまりは顕現世界を成り立たせている陰陽二つの宇宙的な力の関係の如何である。だから、このことについて、弁証法の見地からしても実に魅力的なゲノンの説明をもう少し引いておくことにしよう。「均衡する二つの力を表すには、対立する二つの《ベクトル》を、つまりは長さの等しい、しかし逆を向いた二本の線分をもってするのが普通である。もし同一点に及ぼされる二つの力が同じ強度、同じ方向をもちながら、逆向きであるとしたならば、力は均衡する。そのとき力は作用点に対して影響することをしないため、一般に力は相殺するとも言われるが、こんなことを言う人は、もしこれらの力の内の一方を取り除いてやったとしたならば、他方は直ちに作用をするのであるから、現実にはそれは全く相殺されてはいなかったのは明らかであるということに失念している。⁵²²」前半部分に言われている力の均衡は、共通の原理の極化によって第一の二元性として本質と実有、陰陽の別は生じてはいるものの、顕現の展開に先立つ調和の状態、上に△の象徴によって表されるのを見た原罪以前の地上楽園の状態に相当している。同一点とは顕現の円周の中心点であり、そこにあつて二つの力は、あたかも生命の木を挟んだ善悪の知恵の木のように、対立し合うこともなく均衡している。原罪、つまりは陰陽二つの力の均衡の断絶、そしてその結果としての相互作用による顕現の様々な展開をまだ知らない、それは原初の黄金時代である。

引用箇所の後半部分、均衡とは力の相殺ではないと述べられている部分は、ややもすると当たり前のことをくどくど言い立てているように見えるかもしれないが、それによってゲノンが強調しようとしているのは次のような考えが誤っているということである。すなわち、二つの力の内の一方を f とすれば他方は $-f'$ となり、両者は向きが違うだけで強度は等しいのだから $f=f'$ でなければならない。すると均衡は $f-f'=0$ によって表されることになり、正しく二つの力は相殺されているかのごとくであるであろう⁵²³。これが力の均衡の一般的な表され方である。さて、今、一方の力を取り除くとしたならば、つまり $f'=0$ としたならば、二つに一つである。あるいは、 $f-f'=0$ なのだから、 f もまた 0 になってしまう。「均衡とは相対立する二つの傾向の同時の作用の結果である。もしそのいずれかが完全に作用を停止することができたとするならば、均衡はもはや決して取り戻されることは

⁵²² *Id.*, *Les Principes du calcul infinitésimal*, *op. cit.*, p.105.

⁵²³ *Ibid.*, pp.105-106.

ないであろうし、世界そのものが消え去ってしまうであろう。」とはこうした経緯を言っているのに違いない。何故ならば、0とは本来は無視できる量ではなく、量の絶対的な不在を指しているのだから。

ついでに附言しておく、二つの力の均衡は0に等しいというこうした考え方は、結局のところ、世界は時に対立し時に相補する二つの原理から成っているのであって、それらを超越する原理は存在しないということを、要するに二元論を前提としていることは明らかであるだろう。例えば、スタニスラス・ド・ガイタは言う、「均衡へと強く動かされながらも、自然力は決してそれを完全な形で実現することはない。絶対的均衡とは不毛な安息、掛け値なしの死であるだろう。さて、実際、生命を、運動を否定することはできない。外見上は敵対し、均衡を目指しながら此方彼方へと絶えず揺れている二つの力の交錯する優勢。これこそが、運動の、生命の動力因。作用と反作用！⁵²⁴」あるものが運動の動力因、つまりはその原理であるためには、当のものはこの運動には参加することをしないのでなければならない、あるいは動力因と同様にアリストテレスの言葉を借りるのであれば不動の動者でなければならないという常識的な指摘はともかくとして、この引用箇所から言えるのは、そこには顕現世界を支配する二力の対立の超克がないということである。オキュルティズムにおける「水星光の二重の流れ⁵²⁵」であるアストラル光への、そしてその科学的研究としての魔術へのいささか行き過ぎた偏向の所以はこうした自然主義的な考え方にあるかのごとくであるが、ともかく脱線はこのくらいにしておこう。

対して、二元性が一元性から生じる過程についてこれまでに検討してきたことから明らかのように、ゲノンにとっては二元論は幻想であるに過ぎない。その上、共通の起源を有するにもかかわらず二つの力の均衡は決して存在しない、あるいは均衡するたびに二つの力は相殺し、そのたびに世界は消滅しているという不条理を認めることができないのであれば⁵²⁶、 $f-f'=0$ という均衡の表現自体が正しくないということになる。「もしこれらの力の内の一方を取り除いてやったとしたならば、他方は直ちに作用をするのであるから、現実にはそれは全く相殺されてはいなかったのは明らかである」とはこのことを言っているのである。では、均衡は正しくはどのような形で表されるべきなのだろうか。

⁵²⁴ Stanislas de Guaita, *Au seuil du mystère*, op. cit., p.8.

⁵²⁵ *Ibid.*, p.16

⁵²⁶ もしかすると、時間版の原子論、つまり時間とは原子に相当する瞬間の集合から成っていて、瞬間と瞬間の間には真空に相当するものがあるという考え方を取るのであれば不条理ではないのかもしれないが、しかしながらこの想定自体が全くの不条理である。空間の不連続性の不条理を明らかにするためにゲノンがよっている論法を応用してみよう (René Guénon, *Les Principes du calcul infinitésimal*, op. cit., p.133.)。ある時点から別の時点までの長さを仮に数2によって表すことができるとする。この時間2が経過するためには、まずはその半分の時間1を経なければならず、次いでその半分、さらにその残りの半分をと不定に続いていくであろう。言い換えれば、 $1/1+1/2+1/4+\dots$ は決して2と等しくはならないであろう。しかるに、この答えの出ない計算をしている間にも時間は流れているのである。このように、経験からしてみても、時間は瞬間から成る不連続なものではあるべくもないのである。

既に述べたように、「中心から遠ざかれば遠ざかるほどに、ある存在はいつそう陽性を失い、いつそう陰性を増す。何故ならば、それに正しく比例して、この存在において《外》が《内》に勝るのだから」。つまりは件の陰陽二つの力とは、遠心的な力と求心的な力、言い換えれば中心を離れて膨張していこうとする力と中心に向かって収縮していこうとする力であるということになるだろう。「力の特徴付けるには、それらが引き起こす収縮あるいは拡散に見合った数値をもってすることができるのであって、もし圧縮する力と膨張する力とを取り上げるのであれば、前者は数値 $n > 1$ を、後者は数値 $n < 1$ を割り振られることになるであろう。これらの数値のそれぞれは、対応する力の作用の下、所与の点において周囲の場が取ることになる密度と、充足理由律の単純な応用によって、いかなる力の作用をも受けていない場合、このこととの関連においては均等であると想定された同じ場の当初の密度との比率となり得る。圧縮も拡散も起こらないときには、この比率は断然 1 に等しい。何となれば、場の密度は変化を受けていないのであるから。ある点において働く二つの力が均衡するためには、したがって、結果として生じる数値が 1 でなければならない。容易に諒解されるように、この結果の数値は件の二つの力の数値の $[\dots]$ 積である。これら二つの数値 n 、 n' は、したがって、互いに逆数でなければならないであろう。すなわち、 $n' = 1/n$ であり、均衡の条件は $nn' = 1$ であるだろう。⁵²⁷」このことは伝統科学の様々な分野にあってほとんど際限のない展開をもたらすであろうが⁵²⁸、差し当たり重要なのはそうした顕現世界におけるいわば二次的な均衡ではなく、それらの均衡によって象徴されている最初の二元性が共通の原理において成している元始の均衡のことである。0 によって表される「非実在の状態であるどころか、逆に均衡とは、その二次的な多なる顕現から独立して、それ自身において捉えられた実在なのである。 $[\dots]$ 1 が数多の数の出発点であるように、差異を持たない原初のこの状態においてであってもやはり（引用者注、完全に顕現を超越した非存在とは異なり）、差異を持つ顕現一切の出発点であるに過ぎないのが実在なのである。⁵²⁹」さて、この引用箇所は、これまで述べてきたことと少なくとも一見したところでは矛盾していると思われかねない問題を孕んでいる。すなわち、ここに実在は 1 によって象徴され得るとあるわけであるが、他方で存在の一元性という表現を再三にわたって用いてきたように、1 はまた存在をも象徴するのである。もちろん、シンボリズムは多義的であるという性質を持っているのであるから、例えば太陽と金とが同一の実体である

⁵²⁷ *Ibid.*, pp.107-108.

このことは、「実数とその逆数の二重に不定の連続の中で、1 が真ん中を占めているということ」(*Ibid.*, p.108.)、つまりは前章において見たように、不定小と不定大の中間に 1 があり、 $1/n, \dots, 1/3, 1/2, 1, 2, 3, \dots, n$ と表されるということに対応している。

⁵²⁸ 私たちにとっても馴染みの深い一例を挙げておけば十分であろう。周知のごとく、『黄帝内経』の昔から、現代のマクロビオティック（伝統的見地からしたその正統性には議論の余地はあろうが）に至るまで、東洋医学は陰陽二気の不均衡を病気の原因であると考え、その均衡の回復を事としてきたのである。*Id.*, *La Grande triade, op. cit.*, pp.39-40, n.3.および *Ibid.*, p.62, n.3.を参照。

⁵²⁹ *Id.*, *Les Principes du calcul infinitésimal, op. cit.*, p.108.

と考える人はいないように、同じ象徴によって表されるからといって二つの事項が直ちに同一物であるということにはならない。さりとて、象徴が無意味な空言でないからには、それらの間には意味上の一定の照応があるのでなければならない。では、同じく 1 によって象徴される実在と存在の概念の間にはどのような関係があるのだろうか。

存在と実在

まずは、これまでに挙げる機会のなかった実在の定義を確認することから始めるべきであろう。「実に、厳密に語源的な意味において捉えられるとき（ラテン語 *ex-stare*）、この語は、それ自身とは別の原理に対して従属している存在を、あるいは別の言い方をすれば、それ自身の内にその十分理由を持たない存在、つまりは顕現する存在と同じことである偶然的存在を指している。⁵³⁰」しかるに、顕現するものとしてではなく原理としての存在はと言うと、既に見たように、「存在は、普遍的な意味においては、顕現の原理であり、同時にそれ自身によって顕現の可能性の一切を包含しているものとして定義される」のであり、しかも「存在自体はそこ（引用者注、非顕現）に包摂されている。何故ならば、顕現には属し得ないそれは顕現の原理であるから、それ自体は非顕現なのである。⁵³¹」顕現せしめるものが同時に顕現するものであることは、つまりはあるものが同一の関係において主体であり客体であることはできない道理である。よって、存在原理は実在しない。何故ならば、実在の十分理由そのものである存在自身が、同時に十分理由を持たないことは、つまりは実在であることは明らかに無理であろうからである。対して、顕現はその原理において捉えられた場合には存在すると言える一方で、偶然的なものとして捉えられた場合には実在していると言えるであろう。

以上を要するに、「ここに存在と実在との間にはっきりとした区別を立てるためには、既に述べたことではあるが、存在を正しく顕現の原理そのものであるものとして捉えなければならない。そのとき、普遍の実在は、存在が包含していてそもそもが顕現の可能性の一切である可能性全体の完全なる顕現であるということになる。そして、このことは条件付けられた仕方でのこれらの可能性の有効的な展開を意味しているのである。よって、存在は実在を包み込んでおり、形而上学的にはそれに勝っているのである。何となれば、その原理であるのだから。実在は故に存在と同一ではない。何故ならば、存在は決定されることがより少ない段階に、結果として普遍性のより高い段階に対応しているのだから。⁵³²」超越的原理、存在と非存在の彼方なるそれは、可能なあらゆる決定を包含しているが故に、いかなる決定をも受けることをせず、相対的な意味ではなくこの語の本来の意味において普遍的なものである。存在とはその決定であり、同時にそれが非存在であることの否定

⁵³⁰ *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, p.18.

⁵³¹ *Id.*, *Les Etats multiples de l'être*, *op. cit.*, p.31.

⁵³² *Ibid.*, p.41.

でもあるから、原理と比べたときには普遍性の程度は当然落ちる。さらにその普遍性は非存在にも劣る。何故ならば、前章で見た通り、非存在は非顕現の可能性、および顕現していない限りにおいての顕現の可能性を包含していて、存在とはこの内の顕現可能性の全体に相当するのであるから。しかし、存在そのものは顕現の原理であるが故に非顕現である。この顕現可能性としての存在の顕現するものとしての決定、非顕現の状態にあることの否定が実在であり、普遍性の度合いがさらに一段階減じることが自明であるだろう。

では、片や顕現、片や非顕現、かくまで次元を異にする実在と存在とは、それぞれいかなる関係において共に数1によって表されることができるのであるだろうか。ゲノンのいわゆる実在の唯一性と存在の一元性のいかなるものであるのかを見ていくことにしよう。「実在は本質的には唯一ではあるが、そしてそれは存在自体が一であるからなのであるが、にもかかわらず実在は不定多数の顕現の仕方を包含しているのである。何故ならば、そうした仕方が等しく可能であるということ自体によって、この可能性はいずれもが固有の条件に応じて実現されるのでなければならぬことを前提としているのであるから、実在はそれらみなを等しく包含しているのである。⁵³³」実在とは顕現する限りにおいての存在、つまりは実際に顕現する限りにおいての顕現可能性である。顕現自体は偶然的なものではあるが、顕現の可能性は顕現の可能性である以上は必然的に顕現するのであり、そうして顕現したものはみな実在に包含されている。さて、顕現の可能性は当然不定多数あって、そのそれぞれが互いに異なる仕方で顕現することになる。何故ならば、あらゆる関係において同一の仕方で顕現する可能性が複数あるとすれば、不可識別原理に基づいてそれらは同一の可能性でなければならぬのだから。したがって、顕現の仕方も不定多であり、この多が唯一なる実在に内包されている、あるいは言い換えれば、多なる顕現の、この語が有する二つの意味における *summus*、すなわちそれらの総和であり、かつそれらの極みである一者が実在であるというわけである。

対するに、実在が一である所以であるところの存在の一元性とは言うところ、「存在は一である、あるいはむしろそれは形而上学的一元性そのものである。しかし、一元性はそれ自身の内に多数性を包蔵している。何となれば、その可能性を展開するだけでもって多数性を生み出すのだから。そしてそれ故に、いずれもがその属性、あるいは修飾である数多の様相を存在自体の中に見て取ることができるのであるが、とは言え、これらの様相が存在中に区別されているのは、私たちがそれらを区別として捉えている限りにおいてである。にもかかわらず、私たちが存在中にそれらを捉えることができるためには、それらは言うなればそこにあるのでなければならぬ。それぞれの様相は一定の関係において他の様相と区別されているが、それらのいずれも現実には存在と区別されないものであって、全てが存在そのものであるとも言えるであろう。⁵³⁴」数1は自分自身に自分自身を足し続けて行く

⁵³³ *Idem.*

⁵³⁴ *Id., L'Homme et son devenir selon le Védānta, op. cit., p.171.*

「一元性の教義、つまりは一切実在の原理は本質的には一であるという表明は、おしなべ

ことで、1+1を繰り返すことであらゆる数を生み出す。つまりはあらゆる数はそもそもは最初の1中に包含されてあった可能性の展開であるに過ぎない。多なる顕現の一なる存在に対する関係も同様である。さらに、1は部分を持たず、したがって分割され得ないように、一なる存在はそれ自身としては普遍的であって、区別を持たない。しかしながら、完全な一者として存在を捉えることは、私たちの区別する知識、分析的で論証的な、つまるところが少なくとも二者を前提としているそれによってはできない。ただそのいずれかの属性を他の属性から区別されたものとして捉えることができるばかりである。だが、忘れてはならないのは、存在ならざるものが存在するとはそれだけでも不条理であるが、これらの属性はその主体である存在から独立して存在し得るべくもないということである。それらは私たちに固有の視点によって捉えられた存在自体の種々相であるに過ぎないのである。したがって、違う角度から見るときには同じ物が違った風に見えるにしても、やはり見られているのは同じ物であるように、視点に応じて数多くの属性を持つものごとくであるにもせよ、やはり存在は一つなのである。

かくして、存在とは上に挙げたアダム・カドモンであり、実在とはアダム・プロトプラストであるということになる。実在は存在の影であり、影を投じる者が一つであれば、そしてそれは光源でもあるのであってみれば、影もまた一つである道理である。実在の独一性と存在の一元性との間の次元とニュアンスの相違とは、畢竟するに、「前者は多そのものを包摂している一方、後者は多の原理である⁵³⁵」。存在にあっては多数性は飽くまで可能態にあって未展開の状態であるのに対して、実在は現実態にあって展開するものとしての多数性を包含しているのである。故に、存在中の不定数の可能性は区別を持たないのに対して、実在はもちろん一なるものとして区別を超越してはいるものの、その中なる可能性は区別を伴っているのである。

贖罪へ

ゲノンによる原理と顕現の創世論は大まかには以上のごとくである。もちろん、相対的な現実性を有していて純然たる空無ではないとは言え、顕現世界とはやはり一であるべき存在の決定、否定に他ならない区別の所産である。改めて光線と反射面のシンボリズムを再び取り上げるとすれば、一なる霊的太陽から発した光線は反射面に当たって屈折するこ

て正系の伝統に共通する基本点であって、それら伝統の根本的同一性がありありとその表現にさえも見て取られる仕方で見られているのは正しくこの点においてであるとも言える。」
(*Id., Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, op. cit., p.37.*) それに対して、「一般に行われている意見に反して、真に《多神教》である、すなわち絶対的で還元不可能な原理の複数性を認めるような教義は決してどこにもない。この《多元論》は大衆の無知と無理解、顕現の多数性にひとえに執着する傾向に結果する逸脱としてのみ可能なのである。」
(*Ibid., p.38.*)

⁵³⁵ *Id., L'Homme et son devenir selon le Védānta, op. cit., p.61.*

とで、あたかもプリズムにでもよったかのように、分解されてしまった。「個別に捉えられたそれぞれの存在において、この慧光の火花は言うなれば断片的な一元性（一元性は実際には不可分で、部分を持たないのであるから、字義通りに取るのであれば不正確な表現ではあるが）を構成している」のであり、それは「存在の中へと退化した神的本質を持つ原理（形外上においてに過ぎないのであるが。何故ならば、原理は真には偶然によっては影響されることはできないであろうであろうから。そして、この《包被》の状態はただ顕現の視点からしか存在しない⁵³⁶」なのである。確かに、原理の視点からすれば、一なる光の断片化は退化であり、墮罪である。前章でも見たように、「かくして、相対性を生み出すのは断片化であり、故もって、相対性が現実不完全の同義語であるとするならば、断片化こそが悪の原因であると言えよう。⁵³⁷」しかし逆に顕現の、私たちの側からすれば、私たちが実際に存在しているということ、つまりは私たちが生成の流れを流れて消えて行くだけの偶然であるに留まらず、存在理由である原理に預かっていること自体によって、贖罪の、断片化された一元性の再統合、帰一の可能性が担保されているとも言えるであろう。

それは、非存在と存在とを超越する原理とではなく、存在の原理との一体化であるにすぎない以上は、この語の完全な意味での形而上学的実現であるとは言えないかもしれないが、やはりこの実現のためには欠くべからざる、最も重要な過程の一つであることは明らかである。「唯一なる実在の不定多数の変化の一切を通じて恒常的な存在の同一性の認識によって、人間としての私たちの状態のであれ、その他あらゆる状態のであれ、中心そのものに、超越的で形を持たず、つまりは受肉も個別化もされない、《天光》と呼ばれるかの要素が現れる。そして、こうした次第で形に属する一切の機能に優越し、つまりは本質的に超理性的であり、遍く万物を繋ぎ結ぶ調和律の感応を前提するこの意識こそが、私たちの個別的な存在にとって、しかしながらそれ、およびそれが従っている条件からは独立して、真に《永遠の感覚》を成しているのである。⁵³⁸」誰しもが経験的に諒解しているように（例えば、ある物事に対する自らの感情の変化を内省してみればよい）あれからこれへと転変常なき小我の後ろに、変化の彼方にあるが故に変化する小我を支配する真我の恒常的な同一性を⁵³⁹、この語の本来の意味で、つまりは形而上学的知識というときの意味で知ったとき、《天光》、すなわちインドの伝統にいわゆるブッディ、あるいはマハトが現れるのである⁵⁴⁰。既に前章においても触れる機会があった霊的太陽たる真我より生じたこの光線が、

⁵³⁶ *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, pp.164-165.

⁵³⁷ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.13.

⁵³⁸ *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, p.200.

⁵³⁹ 引用した箇所の内容を受けてミクロコスモスの視点から述べているが、当然マクロコスモスについても同様のことが言える。その場合、あれからこれへと転変常なき顕現の後ろに、変化の彼方にあるが故に変化する顕現を支配する原理の恒常的な同一性を知ることが問題となるであろう。

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.161.

ゲノンは続けて、Simon et Théophane, *Les Enseignements secrets de la Gnose*, *op. cit.*, p.10.から一節を引用しているが、本論の文脈においてはむしろその箇所の手前の方が重要

そのときいかなる役割を果たすのかということ、「この太陽光線は、超個別的な（引用者注、超越的で形を持たず、つまりは受肉も個別化もされない）原理であるブッディあるいはマハトの当の存在との関係における特定化、あるいはまた《極化》に他ならず、それを介して、存在の数多状態は相互に繋がれ、そして霊的太陽そのものである超越的自性アトマーと結ばれているのである。⁵⁴¹」こうして原理を発し、様々な条件との関連における存在の状態を貫く紐帯の意識、「遍く万物を繋ぎ結ぶ調和律の感応」、つまりはこの紐帯との知識による一体化が存在を個別的な存在としての条件から解放し、「永遠の感覚」をもたらすのである。もちろん、それはいわゆる感覚ではない。「《感覚》の語がここでは本義において取られているのではなく、それなりの次元において感覚がするように直接的に対象を把握する直観能力を、アナロジーに基づく置換によって言っているものと理解されなければならないのは自明である。⁵⁴²」耳が音を聞き取るように永遠なるものを理解する直観能力が「永遠の感覚」なのである。そして、それこそが原罪の罪障消滅に相当するわけでもあるし、しかもこの語はゲノンのフランス文学に対する数少ない、あるいは唯一と言ってもいいかもしれない負債を代表しているだけに、少しばかりより仔細に吟味してみる必要があるだろう。

「大洋的な感情」

であるように思われる。すなわち、「水鏡の（引用者注、聖書の下の水、上に見た実有のこと）反射作用はこうして物質の上に存在者の中に天光を投射したので、光はそこに言うなれば閉じ込められてしまった。何となれば、それが宇宙の組織（引用者注、もちろんコスモスの語を念頭において言っているのである。光、すなわち本質と実有が合わさって始めてそれが成り立つ。）に必要不可欠だからである。であるから、完徳者の努力の一切は、自分自身を浄化することで、この天光を解き放ち、その出所である神的光源へと戻してやることを目指すのでなければならない。」これを読んで、どうしてプラトンの説くカタルシスを思い出さないでいられるだろうか、「浄化（カタルシス）とは、[···]、魂を肉体からできるだけ切り離すこと、そして、魂を肉体のあらゆる部分から自分自身へととり集め、自分自身として凝集するように習慣づけること、そして、現在においても将来においても、足枷のごときものである肉体から解放されて、魂ができるだけ自分自身だけで単独に生きるように習慣づけることではなからうか。」（プラトン『パイドン』、前掲書、37頁。）それは、言い換えれば、件の自分自身が、肉体あるいは物質、およびそれと密接な繋がりがあがる感情といったものではなく、魂、より正確には魂の内の不死の部分、つまりは霊に存するのであるということ、小我ではなく真我であると知ることである。これこそが、「汝自身を知れ」の真義でなければならない。しかし、断片化された光あるいは霊が物質あるいは肉体を存在せしめる原理であるとするならば、光が物質に閉じ込められている、肉体（ソーマ）は魂の墓（セーマ）であるというのは正確な物言いではない。何故ならば、「万物は必然的にその原理に包含されているのであり、現実にはそれから出ることなどは、いわんやそれを自身の限界の中に閉じ込めておくことなどは全くできようがないであろう。[···]《小》は《大》を含むことも、それを生み出すこともできない」（René Guénon, *Initiation et réalisation spirituelle*, op.cit., p.196.）。したがって、真の浄化とはこの不条理な幻想からの、つまりは無知からの浄化に他ならないのである。

⁵⁴¹ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, op. cit., p.151.

⁵⁴² *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, op. cit., p.200, n.1.

だが、その前に、この表現およびフランス文学への言及によって生じないではないであらう誤解を解くことから始めなければならない。この感覚は、ロマン・ロランがフロイトへの手紙の中で言及している『永遠的なもの』の感覚、一般には「大洋的な感情」として知られているそれとは全く次元を異にしているのである。すなわち、「自発的な宗教感情、あるいはもっと正確に言うなら、いわゆる宗教とは全くちがった、はるかに永続的な宗教感覚」、「いっさいの教義、いっさいの信条、いっさいの教会の組織、いっさいの聖書、死後の個人の永生へのいっさいの希望から全く独立して——『永遠的なもの』の感覚という（全く永久的でないかもしれないが、ただ大洋のように、知覚しうる限界をもたない）単純で、直接的な事実」、「この感覚は、実際は、主観的性格のもので。しかし幾千（幾百万）の個人的なニュアンスをもちながら、それは現在実存する幾千（幾百万）の人間に共通するもの」、「この（皮膚の下に触れるのが感じられる水の流れのような）不変の状態⁵⁴³」のことである。個人主義的で反伝統的で、反宗教的とは言えないにしても少なくとも反聖職者主義的で、何より感情的で、言ってしまうと悪い意味で神秘主義的なこの「大洋的な感情」なるものの説明を読むとき、誰がウィリアム・ジェームズの宗教体験を、そしてベルクソンの動的宗教を思い出さないでいられるだろうか。何のことはない、これらはいずれも、大なり小なり知的な装飾が施され、個人的なニュアンスを帯びてはいるものの、結局のところはニュー・エイジのいわゆる宇宙意識の宗教化を企図したものであるに過ぎないのである。

なるほど、「遍く万物を繋ぎ結ぶ調和律の感応」による「唯一なる実在の不定多数の変化の一切を通じて恒常的な存在の同一性の認識」、個別的存在の彼方なる普遍的な存在との一体化の状態は、「存在の大海⁵⁴⁴」であるとも言えるだろう。それは、「これらの諸河川が流れて海に注ぐとき、海に達すると、それらの名と形とは分解してなくなり、ただ海とだけ呼ばれる⁵⁴⁵」ように、多なる個別的存在が流れ入って解消される一にして全なる海である。

⁵⁴³ 『ロマン・ロラン全集』、第三十六巻、宮本正清・蛭原徳夫訳、みすず書房、1979年、260頁。

フロイト宛書簡（1927年12月5日）のフランス文が手元に見当たらなかったため邦訳で代用したが、実のところ、私たちにはロマン・ロラン自身について云々するだけの関心も見識もなく、ただただ誤解のないよう断わっておくためだけに言及するのであるから、この怠慢を容赦されたい。

⁵⁴⁴ ダンテ『神曲（下）』、前掲書、17頁。

⁵⁴⁵ 『ウパニシャッド』、前掲書、324頁。

「いずれにもせよ、個別的条件から解放されているとき、その故に存在は《名と形の彼方》にあると言うことができる。何となれば、相補うこれらの二物は正しく個別性それ自体を構成するのであるから。」（René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme, op. cit.*, p.96.）という記述に照らすとき、海とは普遍的なもの、川とは個別的なものの謂いであることが諒解される。「その生み出し自然の造る凡ての物の流れそそぐ海」（ダンテ『神曲（下）』、前掲書、28頁。）も同じである。

そして、このシンボリズムは「河のごとき形の光」（同書、191頁。）を通じて光のシンボリ

だが、それは「大洋的な感情」「この（皮膚の下に触れるのが感じられる水の流れのような）不変の状態」とはまるで趣を異にしているのである。何故ならば、ロマン・ロランのいわゆる「『永遠的なもの』の感覚」は、その実、正しく水の流れは不変であるところか不断の変化の状態にあるということからも予想されるように、「過渡的で、至高の目的からは遠くかけ離れた行程⁵⁴⁶」であるに過ぎないのだから。

「この致命的な誤解を犯している人々は、《上の水》と《下の水》の区別をごく単純に忘れていて無視しているかである。上の大洋へと昇っていく代わりに、下の大洋の深淵へと落ち込んでいるのである。唯一《靈的》と言われることができる無形の世界へと向けるべく力の全てを結集する代わりに、精妙な顕現（あたう限り正確にベルクソンの《現実性》概念に照応しているもの）の形の際限なく変転して捉えどころのない多数性の中に力を散乱させて、《生命》の充満であるつもりのものでその実、死と不帰の溶解の王国であるに過ぎないことを思いもしないでいるのである。⁵⁴⁷」精妙な顕現とは、肉体、あるいはマクロコスモスにおいてそれに相当するものを伴わない顕現を指している⁵⁴⁸。要するに、宇宙意識的なものとの一体化を目指す人々は、肉体を持たないものは直ちに靈的なものであると考えて、肉体以上のものへと到達したつもりで、その実、肉体以下の「下の水」へと陥るのである。何故ならば、それは以前に見た純粹実有のものではないにしても、顕現の条件において可能な限りそれに近い状態だからである。極限まで本質の決定を欠いたこの大洋が「知覚しうる限界をもたない」とすれば、それは知覚に値する何物もそこには存在しないからなのである。この大洋の「際限なく変転して捉えどころのない多数性」は、なるほど知るべくもない。しかし、知るべきものもないのである。

永遠の感覚

ズムに、さらには「この光は智の光にして愛これに満ち」（同書、190頁。）を経て、「万物を齊へこれをかく結び合はす」（同書、210頁。）「愛を燃す永遠の光、はや汝の智の中にかがやく」（同書、37頁。）、すなわち「永遠の感覚」へと至るのである。

しかしながら、気を付けなければいけないのは、川と海とは存在のみならず、生成の象徴ともなり得るということである。例えば、「河はみな海に流れ入る。海は盈つること無し。河はその出できたれる処に復還りゆくなり」（伝道之書, I, 7.）は、存在における万物斉一ではなく、生成の万物流転を表していると言解すべきであろう。

⁵⁴⁶ René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme*, op. cit., p.190.

「宇宙意識」を評してこのように述べられているのがタゴールの本の書評の中でであることは、ついでに指摘しておくだけの興味があるだろう。西洋においてロマン・ロランをその聖歌隊の隊長とするインド、タゴールの、ガンジーの、あるいはヴィヴェーカーナンダのインドは、神智学協会のインドと同様、ゲノンからすれば西洋人好みの紛い物でしかなかった。

⁵⁴⁷ *Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, op.cit., pp.234-235.

⁵⁴⁸ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, op. cit., p.34.

「マクロコスモスにおいてそれに相当するもの」と言い、当然予想されたであろうように物質としないのは、古代人のいわゆるヒューレー、コルプス・ムンディーは、近代的な意味での物質よりもはるかに広い意味を持っていたからである。

話を本題である「永遠の感覚」へと戻すとして、まずはその由来を明らかにすることにして、既に述べたように、この語はゲノンの発明になるものではないのであり、彼がこの語を直接的に負っているのは、スーフイズムにおける師イヴァン・アグリにであった。しかし、アグリがその発明者ではなく、彼自身も他者に、それも二人の作者にこれを負っているのである。その一人はイブン・アラビーであるが、アグリがスーフイーであったことを考えれば、こちらには何の不思議もない。驚くべきは「シャイフ・アクバル」と並び称されるという光栄に浴しているもう一人の方、すなわちヴィリエ・ド・リラダンである。「両者がともにこの言葉（引用者注、永遠の感覚）によって言わんとしているのは、神によってそれぞれの存在の魂（引用者注、特に魂の内の不死の部分、あるいはむしろ霊）の中に配された不壊の、極めて精妙な要素であり、それは決して分裂したりすることなく、各存在に断然固有に備わっている。⁵⁴⁹」結局のところ、ここに言うのは、これまでに論じてきたそれぞれの存在の内なる原理、アートマーと、知識によるそれとの合一に他ならないわけであるが、ではリラダンはこの「永遠の感覚」をどのように描いているのかというと、「永遠の感情を恃む私は、君が現実と呼びならわしているものが私からすれば額の下を移ろいゆくだけのもの以外であることを許さない。⁵⁵⁰」

ゲノンも含めて、「永遠の感覚」に関するこうした考えの根底にあるのは、もちろんそれが直接的な原拠であると言うつもりはないが、『ヘルメス叢書』に述べられている次のような見方である、「至高の神の知性の性格について捉えられる知識は、この知性の性格そのものと同様、至純の真理であり、世界にあっては、おぼろげにできえ、その影をだに識別することはできない。何故ならば、時間の尺度の下にでなければ何物も知られることのないところには、虚偽があるのだから。時間の中に始まりのあるところには、誤謬が現れるのだから。⁵⁵¹」つまりは、永遠的なものと時間的なものとの懸隔である。ある知識が時間的である、時間によって条件付けられているということは、それは「連続の中に巻き込まれているもの、変化に従うものの彼方には広がらない⁵⁵²」ということである。だが、絶えず変化する知識とは、はたして知識の名に値するのだろうか。むしろ虚偽と評するべきではないだろうか。しかも、「連続の定義それ自体によって、時間はその流れを遡ることはできない⁵⁵³」のだから、太初、時間の始まりに真理があったにしたところで、時の経過とともにそれは、より正確に言えば、それそのものではなく、それについて捉えられる知識はいきおい変化を被り、大なり小なり断片化された真理、つまりは誤謬へと変質しないではないのである。のみならず、時間の中に始まるものは、当然のことながら時間の中に終わるのでなければならぬ。時間の中で始まった知識は、遅かれ早かれ必ずや終わりを迎え、

⁵⁴⁹ Abdul-Hâdi, *Ecrits pour La Gnose*, op. cit., p.62.

⁵⁵⁰ Villiers de l'Isle-Adam, *Morgane*, Chamuel, Paris, 1894, p.130.

⁵⁵¹ *Corpus Hermeticum*, t.II, op. cit., 341.

⁵⁵² René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, op. cit., p.75.

⁵⁵³ *Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, op.cit., p.161.

代わりに誤謬が現れるであろう。

逆に、時間の中に始まりを持たない知識があるとすれば、そして明らかに時間を超越している神なり原理なりの知識はそうしたものでしかあり得ないわけであるが、この知識は時間の中に終わりを持たない。それが「永遠の感覚」である。「連続が停止するや、あるいは象徴的な言い方をすれば《車輪が回転するのを止めた》ときから、ありとあるものは完全な同時性の中にしかあり得ない。こうして、連続はいわば同時性へと変容させられるのである⁵⁵⁴」。この「永遠の感覚」の境地へと達した存在にとっては、もはや時間の連続はないのであるから、過去も未来もない、ただ現在だけがあるのである。

そして、この永遠の現在との関連においても、リラダンからの引用箇所にはゲノンを唸らせたであろう一語がある。すなわち「額」の語であり、それはインドの伝統にいわゆる第三の目に相応しているかのごとくなのであるから。「額の目は現在に照応しているが、顕現の視点からするとき、空間の次元における広がりを持たない点さながら、それは捉えることのできない瞬間であるに過ぎない。故に、この第三の目の眼差しは一切顕現を破壊する（それは全てを灰燼に帰すると言われるときに象徴的に表現されている通り）、そしてまた、それが肉体上のいかなる器官によっても表されることをしないのもその故である。しかし、この偶然的な視点の上へと昇ってみるとき、現在は一切の現実性を包含している（点がそれ自身の内に空間的な可能性の全てを包蔵しているように）、そして連続が同時性へと変化させられるとき、万物は《永遠の現在》の中にあるので、破壊と見えたものは、その実、《変容》なのである。⁵⁵⁵」第三の目は「肉体上のいかなる器官によっても表されることをしない」、しかし肉体としてではなしに人間を捉えたときには、この目を位置付ける（もちろん、肉体の外において存在を捉えるとき、それは空間によって限定されるべくもないから語弊のある言い方ではあるが）ことは可能である。この目はクンダリーニー・ヨガにおけるアージナー・チャクラに対応している。「このチャクラの《在所》は、《知識の目》（ジナーナ・チャクシュス）である《第三の目》と直接関係している。照応する脳の中樞は松果体であり、それはデカルトの本当に不条理な概念にいわゆる《魂の座》では決してないものの、人間存在の外肉体的様態との連関の器官としてとりわけ重要な役割をやはり有している。[……]《第三の目》の役割は本質的には《永遠の感覚》に、《原初の状態》の回復に関わっているのである⁵⁵⁶」。「《原初の状態》の回復」、すなわち原罪の罪障消滅、地上楽

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p.158.

⁵⁵⁵ *Id.*, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, *op. cit.*, p.150.

顕現の破壊のくだりは、シヴァが第三の目によってカーマを焼き滅ぼしたことを踏まえている。この額の目は仏教にいわゆる白毫として私たちにとっても馴染みが深い。ところで、中国語で「第三の目」、第三隻眼は、陰陽眼、つまり霊を見る力を指すこともあるという。フォークロアの領域へと落ちるよりも以前、道教の伝統にあって、この陰陽眼は左右の眼によって表される二元性の彼方なる単一原理を、その文字通り直観的な知識を、あるいはこの知識に伴う何らかの力を表していたのではなかったらうか。

⁵⁵⁶ *Id.*, *Etudes sur l'hindouisme*, *op. cit.*, p.39.

デカルトのそれに限らず、魂の座を巡る議論の一切が不条理であるとされるのは、魂が肉

園への回帰、要するに贖罪のためには第三の目と永遠の感覚がいかに必要不可欠であるかは明らかであるだろう。

「額の目は現在に照応しているが、顕現の視点からするとき、空間の次元における広がりを持たない点さながら、それは捉えることのできない瞬間であるに過ぎない」。原理を表す中心点から展開した円周によって表される顕現が再び中心点へと戻る。それは地上樂園への回帰である。他方で、連続から同時性へと変じた時間は、過去であれ未来であれ時間としての可能性の一切が一つの瞬間、永遠の現在の中に包含されている。「そこにあるのは、原理の永遠性の私たちの実在の条件における直接的な反射である⁵⁵⁷」。「知識の目」によるこの原理の反射の知識、正しく顕現世界の中心であるそれとの一体化の結果が変容である。「私たちは《変容》 *transformation* の語を常に厳密に語源的な意味、《形の彼方への移行》の意味において捉えている。結果として、存在が《変容を遂げた》と言われることができるであろうは、超個別的状態へと現実に移行した場合に限る（何となれば、およそ個別的な状態は、その如何に関わらず、それ自体によって形を持っているのだから）⁵⁵⁸」。個々の存在を決定し、特化し、分割する形を超越したとき、当の存在は個別的なものから普遍的なものとなる。そして、普遍的なものは、定義上区別の原因である形を持たないのだから、いきおい一つである。こうして存在が一者となるのを可能にするからこそ、そして、これらの「存在を大元の原理へと連れ戻す最終《変容》⁵⁵⁹」を、一なる原理との一体化をもたせればこそ、永遠の感覚は「《一元性の感覚》⁵⁶⁰」でもあるのである。

そして、この「一元性の感覚」をもたらず知識であればこそ、「真に伝統的である一切の教義は故に現実には一神教である、あるいはより正確には、それは《一元性の教義》なのである⁵⁶¹」。何故ならば、ゲノン⁵⁶¹は断言して倦むところを知らない、原理は、あるいは真理は、あるいは神は、一つでなければならぬし、実際にそうなのであるから。場所、時代、民族の性質といった偶然的条件への適合の結果として伝統が纏う形式は多種多様ではあるが、その目指すところは、上の条件に従って伝統をいわば振り分けした大元の伝統は一つでなければならぬのである。この大元の伝統が一つであるということは、それによって生きていた原初の黄金時代の人々が、あまねく存在の一元性を認識していたから、あるいは少なくともその認識を目指していたからでなければならぬ。「もはや《我》のない超個

体の中に、つまりは空間上に位置づけられるということは、魂が広がりを持っているということ的前提としているのであり、広がりを持っているということは魂が物体であるということ的前提としているのだからである。そのとき、おそらくは密度などに差はあれ、本質的には魂は肉体と異なることになってしまう。魂の座を云々する人々は、アストラル体を論じるオキュルティスト、リング・シャリラを論じるテオゾフィスト、霊体を論じるスピリティストと同様、置換された唯物論に取りつかれているのである。

⁵⁵⁷ *Id.*, *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *op.cit.*, p.161.

⁵⁵⁸ *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, p.269.

⁵⁵⁹ *Id.*, *La Grande triade*, *op. cit.*, p.166.

⁵⁶⁰ *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, p.80.

⁵⁶¹ *Id.*, *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, *op. cit.*, pp.277-278.

別的な次元においては、《他者》もまたない。何となれば、そこにあるのは、あらゆる存在が一つであり、エックハルトの表現によるならば《混ざり合うことなく溶け合っている》のであり、こうしてキリストの言葉《われらの一つなる如く、彼らも一つとならん》は真に実現されている領域なのであるから。⁵⁶² 二元論の幻想から醒めて、二なる善悪の知恵の実のみならず、一なる生命の木の実をも食べたとき、存在は永遠に生きる者となるのである⁵⁶³。

二元論の幻想に囚われている者には不断に相克し、一見したところでは還元不可能であるかに思われる二元性は、あたかも平行する二本の線が無限の一点において交わるように⁵⁶⁴、顕現世界の彼方、無限の形而上学的原理において一元性へと帰する。正しくそうした意味において、「《ある世界の終末》は断然ある幻想の終末に他ならないし、他のものではあり得ない。⁵⁶⁵」本論の締めくくりにマトゾイの一節を挙げておこう。「一にして全であるこの中心に関しては、誤謬はない。本質（引用者注、実有と相関するそれではなく、原理として）に対するに、私たちが表明する相反する二通りの肯定の間にも、私たちが真と偽と呼ぶものの間にも、さしたる違いはない。人間の考える真と偽とは真理から隔たること遠く、真理との関連において捉えられるとき、無限において、真と偽とは混然唯一で同一の不正確に帰着する⁵⁶⁶」。原理の一元性は二元性の彼方にあることを言うこの箇所は、ゲノンによっても全面的に首肯されたのでなければならない。何故ならば、これは荘子の「是れも亦た彼なり、彼も亦た是なり。彼も亦た一是非、此れも亦た一是非。果たして彼と是れと有るか、果たして彼と是れと無きか。彼と是れと其の偶を得るなき、これを道枢と謂う。枢にして始めて其の環中を得て、以て無窮に応ず。是も亦た一無窮、非も亦た一無窮なり。故に曰わく、明を以うるに若くなしと。⁵⁶⁷」と完全に合致しているからである。同じことがキリスト教の伝統においては次のように述べられている、「彼は我らの平和にして、己が肉により、様々の誠命の規より成る律法を廃して、二つのものを一つとなし、怨なる隔の中籬を毀ち給へり。これは二つのものを己に於て一つの新しき人に造りて平和をなし、十字架によりて怨を滅し、また之によりて二つのものを一つの体になして神を和らがしめん為なり。⁵⁶⁸」贖罪 *at-one-ment* が成ったのである⁵⁶⁹。

⁵⁶² *Id., Initiation et réalisation spirituelle, op.cit., p.107.*

それは「自性が打ち壊し合うことなく一つになり、全となることで、完全な性質を備えた集合的な一元性を形成するこの生命の大洋」（Simon et Théophane, *Les Enseignements secrets de la Gnose, op. cit., pp.21-22.*）である。

⁵⁶³ 創世記, III, 22.

⁵⁶⁴ もちろん、厳密には数学的無限の彼方なる超限や、非ユークリッド空間を考慮に入れなければならないのであろうが、残念ながら私たちの乏しい数学の知識はさらにこのシンボリズムを突き詰めて行くことを許さない。

⁵⁶⁵ René Guénon, *Le Règne de la quantité et les signes des temps, op.cit., p.272.*

⁵⁶⁶ Matgioi, *La Voie métaphysique, op.cit., pp.155-156.*

⁵⁶⁷ 『莊子』第一冊、前掲書、55頁。

René Guénon, *Le Symbolisme de la croix, op.cit., pp.69-70.*でも同箇所は引かれている。

⁵⁶⁸ エペソ人への書, II, 14-16.

「合成的なものを単純化し、多を一へと還元すること、それこそがおよそイニシエたる者の務めである」(Sédir, *La Création, op.cit.*, p.36.)、「彼(引用者注、イニシエ)が追求することとは、比喩的な、ないしはあとう限り高度に形而上学的な形式の下、普遍的な(引用者注、それ故に一なる)生命の複雑な在り様を要約し総合することである」(*Ibid.*, p.80.)とはオキュルティストから神秘家へと転向したセディールの言であるが、このことは他の誰にもましてゲノンに、アブデル・ワヘド、すなわち「一者の僕」のイスラム名を選んだゲノンにこそ当て嵌まるかのごとくである。先に引用する機会があったシャコルナックのゲノン伝のタイトルが『ルネ・ゲノンの単純なる生涯』であったことを思い出されたい。⁵⁶⁹「即ち我かれらに居り、汝われに在し、彼ら一つとなりて全くせられん」(ヨハネ伝福音書, XVII, 23.)というこの境への到達を可能にするのが形而上学的実現であり、この形而上学を少なくともゲノンの時代にあつてなお伝えていたのが東洋文明である。これこそが、ボードレールのいわゆる「真の文明の理論」ではないだろうか。「その存するはガスにでなく、蒸気にでなく、テーブル・ターニングにでない。原罪の罪障消滅にこそそれは存する。」(Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, t.I, *op. cit.*, p.697.) アラン・カルデック以来フランスにあつては専ら *spiritisme* と称されている心霊主義ではあるが、発祥の地アメリカにあつては当初 *modern spiritualism* を呼号していた。これは当時全盛期を迎えようとしていた唯物論を、その独壇場である実験、経験の土俵の上で駁撃するという心霊主義の所期の目的を表しているのである。したがって、真の文明の理論を求めるべきは、異論の余地のない物質的進歩によって燎原の火さながらに広まった唯物論にでも、その逆の唯心論にでもない、物質と霊の二元性の彼方なる一元性にこそ、善悪の知恵の木の彼方なる生命の木にこそ贖罪は存するのである。カイロでのゲノンの死の直後、現地在住のゲノニアン⁵⁷⁰の一人が彼を評して「彼自身の道を、すなわち真の文明の道を再び見出さんと腐心した知性」(Gérald Messadié, « René Guénon », *La Bourse égyptienne*, 9 janvier 1951, in Xavier Accart, *L'Ermite de Duqqi, op. cit.*, p.86.)と書いているのは故のないことではなかったのである。

結論

何らかのエグゾテリスムのドグマに基づくのではなしにエゾテリスムを糾弾する人たちが挙って口にする罪状は今も昔も変わらない。曰く、批判精神の欠如。まずはその好個の例として東洋学者マソン・ウルセルの『世界の王』への書評の場合を見ておくことにしよう。特にこの例を選んだわけは、ゲノン自身がイタリアの友人に宛てた手紙の中でわざわざ引き写しているからである。「ライブニッツは好んで言った、スコラ学の堆肥の中には金がある。グノーシス主義者、インド人、中国人、カバリストが説いたあの普遍的象徴表現の中には——錬金術師においてさえ——おそらくは金がある。不幸なことに、R・ゲノンはこの金を抽出しようとはしない。金の抽出を目掛けることができるのは批判だけであろうから。伝統的所与と見るや全てを鵜呑みにする彼は、全てが全てに照応していることを疑わない。故もって明らかに彼は象徴主義者の系統に連なっている。情報を持ってはいるものの、彼は何でもかでも受け入れる。彼の目からすれば、批判とは惨めったらしく、研究者の面目を失わせ、形而上学的真理を備えているつもりでいる作者にとってはまるで余計な企てであるのだろう。[...] たとえそここで正鵠を射ていたとしても、様々な宗教や哲学の間にはただ一つの象徴表現だけがあるということの証拠を、証明を伴わない結果に何の価値があるだろう。⁵⁷⁰」同じ著作について、イエズス会士リュシアン・ルール神父もまた同様の趣旨のことを言っている、「私たちがオキュルティストたち（引用者注、あからさまにポレミックな意図をもって、ゲノンはその仲間とみなされている）に非難しているのは、おぼろげで取るに足りない言葉の上での相似、例えば二つの語の間の単なる音の類似から導き出された無理矢理の荒唐無稽で根拠薄弱な意味を物事に帰することである。危うい推測を、検証を要する仮説を教条主義的断定としてぶち上げることである。私たちが受け入れられないのは、少なくとも西洋人にとっては失われた原始の教義の表現を、この偽シンボリズムの中に認めるという主張である。⁵⁷¹」さらに同じ著作について、上の二人とは立脚点を当然異にしているにもかかわらず瓜二つである比較的最近のウンベルト・エーコの難詰も見ておこう。「要するにゲノンはある体系を示唆しているのだが、何物をも排除することを許さない体系であり、その内部で行われる戯れのそれぞれが、あるいは音の相似に、あるいは憶測の語源説に、あるいは意味の類似に基づいた連想の交錯を経て、同義、同名意義、多義の間のリレー競技へと、新しい連想の度ごとにそれを生じさせるよすがとなったものを捨てて新たな目標へと向かって行き、思考が不断に背後の橋を切り落としていく意味の横滑りへと、癌細胞が増殖するように無限に展開していくことができるのである。この意味の横滑りにおいて重要なのは確かに証明ではなく、予め知られている事柄が、一音一音が音楽を成し、是が非でもその音楽に乗って踊ろうとするアデプトの意志

⁵⁷⁰ rapporté dans René Guénon, *Lettre à Guido de Giorgio*, 31 décembre 1927, Guido de Giorgio, *L'Instant et l'Éternité*, Archè, Milan, 1987, pp.272-273.

⁵⁷¹ Lucien Roure, « Le Secret de l'orient et René Guénon », *Études*, 20 juillet 1932, pp.191-192.

によって調和付けられている耳をつんざく思考の不協和音のごときものによってのみ補強されることができるのだという説得である。⁵⁷²」

そのそれぞれがおそらくは独立した仕方で表明されたものであるだけにひとしお興味深い一致を呈している三者の言を要するに、ゲノンにはそもそも批判精神が欠けていて、彼の思考は論点先取（つまり原初の伝統のア・プリオリな措定）の致命的欠陥の故に無効であるということになるだろう。この二つの点の検討へと移る前に、引用文中の到底受け入れることのできない箇所いくつかを訂正しておく必要があるだろう。まずマソン・ウルセルのそれについてはゲノン自身が反論している。「彼の言うように“情報なら何でもかでも”受け入れるなど、私はついぞしたこともありません。何となれば、公式な東洋学者に由来する情報をいささかであれ考慮に入れることを拒んでいるわけですから。⁵⁷³」明らかに、マソン・ウルセルその他の公式な東洋学者のそれとは基準を異にしてはいるものの、ゲノンはゲノンで批判を行っていることになろう。ルール神父の記述中、オキュルティズムの称呼が不適切であることについては既に十分に述べた。最後にエーコについて言っておくと、ゲノンが体系を否定したことはやはり既に述べた通りであるが、もし「何物をも排除することを許さない体系」などというものがあるとするならば、それがゲノンの「体系」であることを私たちは進んで認めるであろう。何故ならば、「ライプニッツはいみじくも言った、《およそ体系は、その肯定するところにおいて真であり、その否定するところにおいて偽である》⁵⁷⁴」のだから。いかに相対的にであろうと存在の名に値するものはみな原理の分有を俟って始めて存在している以上、言うなれば一切の存在の中には金があることになろう。しかし、枝葉末節を論じていても切りがないのでこのくらいにして本題へ入ることにする。

⁵⁷² Umberto Eco, *I Limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990, p.99.

わずか四ページ程度の文章中に、ほとんど単語の数と同じくらい満ち満ちている悪意と誤謬とを一々挙げて行くことはここではしない。Patrick Geay, *Hermès trahi*, Dervy, Paris, 1996, pp.207-208.に、エーコの論法に対する当を射た批判があることだけ注意しておくことにする。

さらにもう一点、ゲノンの批判者たちの興味深い合致を挙げておくことにしよう。エーコは彼を評して「優れたヘルメス主義者」(Umberto Eco, *I Limiti dell'interpretazione*, op. cit., p.98.) であるとしている。もちろん、ゲノン自身が「私たちの著作は《ヘルメス主義》をではなく、東洋の伝統を扱っている」(René Guénon, *Articles et comptes rendus*, t.I, op. cit., p.189.) とはっきり書いているわけで、全く誤った評である。さて、先のマソン・ウルセルの文章中の「全てが全てに照応している」という言葉は、明らかにヘルメス主義の古来の定型表現「全ては全ての中にある」を踏まえたものである（例えば、Sédir, *Les Incantations*, op. cit., p.19.によると、「全ては全ての中にある。ギリシャ流の表現によるそれは照応律の絶対的表現である。」）。このようにゲノンを殊更にヘルメス主義と結び付けようとする人たちはそれによって何を狙っているのだろうか。ゲノンの形而上学を宇宙論の一種へと還元してしまおうとしているのだろうか。

⁵⁷³ René Guénon, Lettre à Guido de Giorgio, 31 décembre 1927, Guido de Giorgio, *L'Instant et l'Eternité*, op. cit., p.273.

⁵⁷⁴ Id., *Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues*, op. cit., p.123.

エゾテリズム、殊にゲノンの作品に批判精神が欠落しているという非難の当否を判断することができるためには、そもそも批判とは何なのかを知っているのだからなければならない。だが、懐疑のように純然否定的で受動的であるばかりでなく、肯定的で能動的なものとしての、つまりは何がしかの「金の抽出を目掛けることができる」（もちろん、結果として得られる金の純度は様々であろうが）ものとしての批判とはいったいどういう態度を指しているのであろうか。上の引用の二つ目はカトリックの聖職者の筆に成るものであったにもかかわらず、ここで余りにも有名なルナンの一節を見ておく必要があるだろう。「であるから差し当たりはこの歴史批判の原則を奉持することにしよう、超自然的な記述はありのままには認められない、それは常に盲信ないし欺瞞を前提している、歴史家の義務はそれを解釈し、そこに蔵されている真理の割合の如何、誤謬の割合の如何を尋ねることである。⁵⁷⁵」何が自然的で何が超自然的であるのかをどう批判するのかという問題は十九世紀らしいナイーブな科学主義、自然主義によって提起さえされてはいないものの、ともかくも記述の中から金たる真理を選びわけることが肝心であり、それを行うのが批判的な研究者であるというわけである。試金石となるのは、当然、超自然的な靈感でも、超越的な知性でもなく、この歴史家の理性に基づく判断ということになるだろう。

こうした意味においての批判が、結局のところは理性主義の現れの一つであるに過ぎないのは明らかであろう。それに対するゲノンの答えはにべもない。「《批判的》な議論は、宗教的な、あるいはより広く伝統的な視点に拠って立つ者にとっては、断然意味を持たない。⁵⁷⁶」と言うのも、超自然的なものを取り除かれたときから、宗教、つまりは神と人間との紐帯は消え去ってしまうであろうからである。特にルナンの文脈で言うならば、それは「イエスを解く」こと、人間として歴史的存在としてのイエスと神の言として象徴的存在としてのキリストを分離して、後者を「盲信ないし欺瞞」の所産、「誤謬の割合」分として閑却し、ひとえに前者だけを考慮に入れることである。神と人とを繋ぐ (*re-ligare*) べきものを解く (*de-ligare*) ときに、どうして宗教が捉えられ得るだろうか。

と言って、伝統的な視点に拠って立つということは、ルナンとは逆の誤りへと陥って、歴史上の人物としてのイエスの存在を無視するということではない。「歴史的な事実は〔…〕それらに固有の現実性に加えて象徴的な意義をも有している。何となれば、それらもまた属している自然全体が超自然的なものの象徴のごとくであるのと同じい仕方で、それらが従属している原理をそれらの次元において表現し翻訳しているのである。⁵⁷⁷」したがって、例えば「キリストが十字架の上で死んだのは、十字架がそれ自身において備えて

⁵⁷⁵ Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Michel Lévys Frères, Paris, 1863, pp.LII-LIII.

一見したところでは、この語の本来の意味での、神と人との紐帯としての宗教の中に超自然的でない真理を求めるとは木に縁りて魚を求めるとのごとくであるが、ここで問題となっているのは結局のところは教説の真理ではなく、単なる歴史的事実の真理であることに注意が必要であろう。

⁵⁷⁶ René Guénon, *Recueil, op. cit.*, p.244.

⁵⁷⁷ *Id.*, *Ecrits pour Regnabit, op. cit.*, p.57.

いて、あらゆる伝統によって常に認められてきた象徴的な意義の故にであると私たちには言えるのであり、故に、その歴史的な意味を何ら減じるのではなしに、この意味を象徴的な意義そのものからただ単に生じたものとしてみなすことができるのである。⁵⁷⁸」 顕現がそれなりの次元において原理を象徴しているように、歴史上の事実もまた、いわんや聖史と呼ばれるべきものにあつては、象徴として捉えられて始めて真理の表現となり得るといふわけである。

要するに、ルナンのいわゆる批判に対するゲノンの評価は、「いかなるものではあれ聖典を、あたかも純然人間的なものででもあるかのようにして取り扱うことは、実に《世俗的》な態度である。⁵⁷⁹」の一文に尽きると言えよう。この批判の大前提は、聖典が超人間的な靈感の所産であることを否定し、一人であれ複数人であれ、純然人間の手になるものであるとみなすことである。その結果として、「超自然的な記述はありのままには認められない」、人間の作物であるからには人間的な要因によって、つまりはあるいは社会学的に、あるいは心理学的に説明が付けられるのでなければならないことになる（道徳と宗教の二源泉！）。当然、この場合、宗教の本来の源泉であるべき神的なもの、超自然的なものは無視されているわけで、それをゲノンは「世俗的」と言っているのである。何故ならば、「元来、物事を捉えるに当たってそれらをいかなる超越的原理とも関連付けることをせず、あたかもそれらが一切の原理から独立しているかのようにすることに存し、純然原理を閑却し、時には多かれ少なかれ露骨にこれを否定しさえする⁵⁸⁰」、世俗的とはこうした態度を指しているのであるから。

批判的研究の対象は、したがって、聖典を生み出し、そこに込められている精神ではなく、その文字、形外である。と言うわけは、真に人間的なものであり得るのは、教義そのものではなく、外的表現だけなのであるから。そして、人間自体と同様に偶然的な領域に我から留まっている世俗的批判によっては真理への到達は叶わない。「それ（引用者注、世俗科学）は好きなだけ仮説を作ることができるが、できるのはそこまでである。しかし、シンボリズム（真のシンボリズムについて言っているのもであって、近代の学者たちの発明になる偽りの象徴とは何ら共通するところがない）の領域において仮説が何であり得ようか、その如何に関わらず仮説めいたものがそこに存在し得ると認めることはイニシエーションによる知識に本有の特徴をまるで無視することではないだろうか。⁵⁸¹」イニシエーションについては本論では扱うことができなかつたが、その「目的は純粹知識でしかあり得ない⁵⁸²」のであるから、ここでは形而上学と同じことを指していると考えておけばよいだろう。世俗的な知識は原理を無視して、ひとえに生成の領域にあるのに対して、形而上学的知識は原理から出発し、最終的にはそれとの一体化を前提としている。それ故にこの知

⁵⁷⁸ *Id.*, *Le Symbolisme de la croix*, *op. cit.*, p.13.

⁵⁷⁹ *Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.I, *op. cit.*, p.155.

⁵⁸⁰ *Id.*, *Mélanges*, *op. cit.*, p.224.

⁵⁸¹ *Id.*, *Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage*, t.II, *op. cit.*, p.142.

⁵⁸² *Id.*, *Aperçus sur l'initiation*, *op. cit.*, p.149.

識には仮説的などころなどまるでない。何となれば、それは確信でなければならぬからである。

実のところ、上に挙げた三つの引用の内の二つ目がカトリックの聖職者によるものであったことから分かるであろうように、ゲノンの作品において問題とされているのは、ルナンの言う意味での批判だけではなくて、むしろより広い意味での批判精神の欠如であるようにも思われる。そして、正しく非難されているのは、形而上学的知識の出発点であり到達点でもある原理そのものなのである。「様々な宗教や哲学の間にはただ一つの象徴表現だけがあるということの証拠を、証明を伴わない結果に何の価値があるだろう。」「無理矢理の荒唐無稽で根拠薄弱な意味を物事に帰すること」「危うい推測を、検証を要する仮説を教条主義的断定としてぶち上げること」「原始の教義の表現を、この偽シンボリズムの中に認めるという主張」。「この意味の横滑りにおいて重要なのは確かに証明ではなく、予め知られている事柄が、一音一音が音楽を成し、是が非でもその音楽に乗って踊ろうとするアダプトの意志によって調和付けられている耳をつんざく思考の不協和音のごときものによってのみ補強されることができるといふ説得である。」「ただ一つの象徴表現」によって表される一なる「原始の教義」、その根幹を成す原理がア・プリオリに前提されているゲノン作品が目指しているのは、その証明ではなく、その実在の説得である、以上を要するに、論点先取ということになるだろう。

先ほど見たように、ゲノンとて無批判に伝統と名が付きさえすれば何でも取り入れていたわけではない。「それがどこであれ、十分な証拠を得次第、私たちは一切の教義の伝統的価値を常に認める用意がある⁵⁸³」。やはり証拠が必要であった。しかし、それが証拠たり得るのかどうか、伝統の名に値するのかどうかを判定する試金石となるべきオーソドクシーそのものが先取りされていて、いきおい決定は恣意的になるからには、ゲノンのいわゆる証拠は証拠とは呼べないし、そんなものをどこまで繰り広げて見せたところで証明にはならない、と三者は口を揃えて断じている。この言には全く理がない、ゲノンの形而上学は批判的である、より正確に言えば批判の基準そのものであると証明、例証すること、このことをこそ実に私たちは本論において企図していたのである。だから、ここまで論じてきた内容を改めて思い出して頂きたい。

可能な限り誤解を避けるために行ったくださしい説明を除けば、本論の明らかにしようとした本質部分は、およそ基準がそうではなければならぬように、非常にシンプルな、一語で要約することさえできるようなことである。すなわち、充足理由律。程度の如何に関わらず、その名に値する一切の存在が存在として存在するからには、それを存在せしめる原因である存在原理がなければならぬ。一切の存在は、最も高等なものから最も下等なものまで、この原因の結果であることによって存在し得る。さらに、およそ結果としての存在は原因中に内包されている存在の可能性の展開に他ならない。存在のと断っているわけは、可能性の総和としての原因に包含されている可能性の一切が存在の可能性である

⁵⁸³ *Id., Introduction générale de l'étude des doctrines hindoues, op. cit., p.172, n.1.*

とは限らないからである。よって、原因とは量的にはもちろん質的にも結果より以上のものである。

明らかにこれほど論理的なことはないように思われる。結果があれば原因がある、原因は結果以上である、という論理の、そして批判の前提となるべき因果律の、理性の領域から知性のそれへの、論理学の次元から形而上学のそれへのアナロジーによる置換に他ならないのである。したがって、ゲノンの形而上学は、結果として存在するものの一切をその原因としての普遍的原理との関連において判定し、普遍的な調和の中であるべき場所へと位置付けることをもって本旨とする。語弊のある言い方ではあるが、「何物をも排除することを許さない体系」として捉えられた全たる原理にあっては、「全てが全てに照応している」。何故ならば、そうした条件においてのみ秩序が、調和が成立し得るのであり、そして、原理とはこの秩序、この調和そのものなのであるからには（無秩序、不調和は否定としての存在をしか有さないから、何の原理ともなり得ない）、そうでなければならぬのだから。

この絶対的な肯定である「体系」から排除されるものがあるとすれば、この語の本来の意味での存在を有するのではなく、正しく否定的な存在でしかないものでなければならぬ。何故ならば、否定の否定は肯定となるのだから。その最たるものが原理の否定に他ならない世俗的な視点、ルナンの意味での批判なのであり、ひとえにこうした視点によるマゾン・ウルセルの東洋学であり、ルール神父の伝統的シンボリズムを否定する偏頗なエグゾテリスムなのである。当然、世俗的視点に拠って立つ人々は、ゲノンの視点が自らのそれとは相容れず、しかも自らのそれを排除するものであるだけに、ひとしお激しく反発する。エーコのあからさまに感情的で饒舌な記述がその証拠である。

ゲノンを論点先取 *pétition de principe* の廉で誇る人は、そのことによって自らが世俗的視点に立つことを証明している。何となれば、まず追求する (*petere*) べきは原理であって、生成流転する個物ではないからである。不断に変化するものの上に、どうして確かな知識を築くことができるだろうか。全であるが故に恒常不変である原理によって始めて、真の知識が得られるのである。よって、私たちが本論によって明らかにしようとしたゲノンの、そして伝統的エグゾテリスムの元となる考えは、要するに一言に尽きる。

「ブラフマは真理であり知識であり無限である。⁵⁸⁴」

⁵⁸⁴ *Id., Les Etats multiples de l'être, op. cit., p.116.*

ゲノンの形而上学を要約しているかのこの一文の出典は『タイッティリーヤ・ウパニシャッド』である。

書誌

ゲノンの著作

注、本論において用いた版は以下の通り、

Gallimard から出ているものについては、その初版

それ以外の出版社から出ているものについては、ゲノンの生前最後の改訂版

死後に出た本については、その初版

ただし、*Le Théosophisme* については後に出た増補版

生前に刊行されたもの

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, Editions Véga, Paris, 1952.

Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion, Editions Traditionnelles, Paris, 1965.

L'Erreur spirite, Marcel Rivière, Paris, 1923.

Orient et occident, Editions Véga, Paris, 1948.

L'Homme et son devenir selon le Védânta, Editions Traditionnelles, Paris, 1947.

L'Esotérisme de Dante, Gallimard, Paris, 1957.

Le Roi du monde, Gallimard, Paris, 1958.

La Crise du monde moderne, Gallimard, Paris, 1946.

Autorité spirituelle et pouvoir temporel, Editions Véga, Paris, 1947.

Saint Bernard, Editions Traditionnelles, Paris, 1951.

Le Symbolisme de la croix, Editions Véga, Paris, 1950.

Les Etats multiples de l'être, Editions Véga, Paris, 1947.

La Métaphysique orientale, Editions Traditionnelles, Paris, 1945.

Le Règne de la quantité et les signes des temps, Gallimard, 1945.

Les Principes du calcul infinitésimal, Gallimard, Paris, 1946.

Aperçus sur l'initiation, Editions Traditionnelles, 1946.

La Grande triade, Gallimard, Paris, 1957.

ただし、*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*、及び *L'Homme et son devenir selon le Védânta* については改訂に際して削除された章があるので、それ以前の版も見ておく必要がある。一応、私たちが用いた版を挙げておくと、

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, Marcel Rivière, Paris, 1921. (他にも、1932年、1939年のVéga版がある。)

L'Homme et son devenir selon le Védânta, Editions traditionnelles, Paris, 1941. (1925

年の Bossard 版がある。)

死後に編まれたもの

Initiation et réalisation spirituelle, Editions Traditionnelles, Paris, 1952.

Aperçus sur l'ésotérisme chrétien, Editions Traditionnelles, Paris, 1954.

Symboles fondamentaux de la science sacrée, Gallimard, Paris, 1962.

Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, t.I, Editions Traditionnelles, Paris, 1964.

Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage, t.II, Editions Traditionnelles, Paris, 1964.

Etudes sur l'hindouisme, Editions Traditionnelles, Paris, 1968.

Formes traditionnelles et cycles cosmiques, Gallimard, Paris, 1970.

Comptes rendus, Editions Traditionnelles, Paris, 1973.

Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme, Gallimard, Paris, 1973.

Mélanges, Gallimard, Paris, 1976.

Precisazioni necessarie, Il cavallo alato, Padova, 1988.

Ecrits pour Regnabit, Archè, Milan, 1999.

Psychologie, Archè, Milan, 2001.

Articles et comptes rendus, t.I, Editions Traditionnelles, Paris, 2002.

Il Risveglio della tradizione occidentale. I testi pubblicati in Atanor e Ignis, Atanòr, Roma, 2003.

Recueil, Rose-Cross Books, Tronto, 2013.

Fragments doctrinaux, Rose-Cross Books, Tronto, 2013.

これらに加えて、1909年から1912年にかけてゲノンが編集長を務めた雑誌『グノーシス』のリプリント、*La Gnose. Edition intégrale 1909-1912*, Editions de l'homme libre, Paris, 2009.、さらに、同誌に掲載されたゲノンを含む数人の作者の合作になる研究で、最近彼の未公刊の原稿に基づいて再刊された、T., *L'Archéomètre*, Editions Kalki, Rennes, 2014.、同じくグノーシス教会時代の公開書簡三篇を含む、René Le Forestier, *L'Occultisme en France aux XIXème et XXème siècle L'Eglise gnostique*, Archè, Milan, 1990.、上の作品集のいずれにも収載されていない特殊な性質を帯びた数編の論考を含む AAVV, *La Polémique sur les «supérieurs inconnus»*, Archè, Milan, 2003.、コレージュの哲学教師であった時分に表彰式で行ったスピーチ“Discours contre les discours” (http://www.symbolos-fg.com/guenon_discours.html)、おそらくは1920年の作になる中等教育制度についての考察“L'Enseignement de la philosophie”, *Science sacrée*, juin 2003, pp.550-559.、フェルディナント・オッセンドフスキー、マリタン、ルネ・グルセとの鼎談

を収録した Frédéric Lefèvre, *Une heure avec..., Troisième série*, Gallimard, Paris, 1925.、「東洋と西洋」問題に関するアンケートへの回答を収めた *Cahiers du mois*, février-mars 1925.、及び、1931年に雑誌『アル・マーリファ』のためにアラビア語で書いた論考の中で、これまで仏訳されていなかった二篇を収めた、Abd-al-Halîm Mahmûd, *Un soufi d'Occident René Guénon*, traduit par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, Dar Albouraq, Beyrouth, 2013.をも挙げておかなければならない。

書籍として公刊されている書簡

Alessandro Grossato (a cura di), *La Corrispondenza fra Alain Daniélou e René Guénon*, Leo S. Olschki, Firenze, 2002.

René Guénon, *Lettere a Julius Evola*, Introduzione, traduzione e note di Renato del Ponte, Arktos, Carmagnola, 2005.

Rodolphe d'Oultremont (sous la dir. de), *Paris-Le Caire*, Editions du Miroir d'Isis, Wavre, 2011.

さらに、Guido de Giorgio, *L'Instant et l'Eternité*, Archè, Milan, 1987.、および Arturo Reghini, *Les Nombres sacrés dans la tradition pythagoricienne maçonnique*, Archè, Milan, 1981.にもまとまった数の書簡が付録として収められている。

上にゲノンの著書として挙げた *Fragments doctrinaux* は、既に公開されている書簡をテーマ別に編集したものである。

加えて、ゲノンについての雑誌や著作の中に収められており、さらにはインターネット上に公開されている書簡が相当数存在するのであるが、そもそも彼の書簡をどう扱うべきかは今日なおゲノニアンたちの中で議論の対象となっていることに加えて、著作権に関わる法的な問題は措くにしても、これらの公開をエジプトなる彼の遺族が関知しているのかどうかも定かではないので、ここで一々挙げることはしないでおく。

引用文献

聖書の引用は『旧新約聖書』、日本聖書協会、2010年、

コーランの引用は『日亜対訳クルアーン』、中田考監修、中田香織・下村佳州紀訳、作品社、2014年、

にそれぞれよった。

聖アウグスティヌス『告白(上)』、服部英次郎訳、岩波書店、1976年。

『アウグスティヌス著作集』、第二十巻 I、中川純男・鎌田伊知郎・泉治典・林明弘訳、教文館、2011年。

アリストテレス『詩学』・ホラーティウス『詩論』、松本仁助・岡道男訳、岩波書店、1997年。

『アリストテレス全集 3 自然学』、出隆・岩崎允胤訳、岩波書店、1968年。

『ウパニシャッド』、岩本裕編訳、筑摩書房、2013年。

『カール・シュミット著作集』第二巻、長尾龍一訳、慈学社、2007年。

『荀子（下）』、金谷治訳注、岩波書店、1962年。

『ショーペンハウアー全集 1』、生松敬三・金森誠也訳、白水社、1972年。

日本聖書学研究会編『聖書外典偽典 7 新約外典 II』、教文館、1976年。

『荘子』、第一冊、金谷治訳注、岩波書店、1971年。

『荘子』、第二冊、金谷治訳注、岩波書店、1975年。

『荘子』、第三冊、金谷治訳注、岩波書店、1982年。

ダンテ『神曲（上）』、山川丙三郎訳、岩波書店、1952年。

ダンテ『神曲（下）』、山川丙三郎訳、岩波書店、1958年。

『ダンテ全集』、第5巻、中山昌樹訳、新生堂、1925年。

上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成 1 初期ギリシア教父』、平凡社、1995年。

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（上）』、加来彰俊訳、岩波書店、1984年。

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（中）』、加来彰俊訳、岩波書店、1989年。

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（下）』、加来彰俊訳、岩波書店、1994年。

『バガヴァッド・ギーター』、上村勝彦訳、岩波書店、1992年。

早島鏡正・高崎直道・原実・前田専学『インド思想史』、東京大学出版会、1982年。

プラトン『饗宴』、久保勉訳、岩波書店、2008年。

プラトン『国家（上）』、藤沢令夫訳、岩波書店、2009年。

プラトン『国家（下）』、藤沢令夫訳、岩波書店、2008年。

プラトン『パイドン』、岩田靖夫訳、岩波書店、1998年。

『プラトン全集』、第四巻、田中美知太郎訳、岩波書店、1978年。

『プロティノス全集』、第二巻、水地宗明・田之頭安彦訳、中央公論社、1987年。

『プロティノス全集』、第四巻、田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳、中央公論社、1987年。

『ヘルメス選集』、荒井献・柴田有訳、朝日出版社、1980年。

ルクレーティウス『物の本質について』、樋口勝彦訳、岩波書店、1961年。

『老子』、蜂屋邦夫訳注、岩波書店、2008年。

『ロマン・ロラン全集』、第三十六巻、宮本正清・蛭原徳夫訳、みすず書房、1979年。

- ABD ER RAHIM, « Le Dernier Imâm », *France-Asie*, t.VIII, no 80, janvier 1953.
- ABDUL-HADI, *Ecrits pour La Gnose*, Archè, Milan, 1988.
- ACCART, Xavier, *L'Ermite de Duqqi*, Archè, Milan, 2001.
- ACCART, Xavier, *Guénon ou le renversement des clartés*, Edidit, Paris, 2005.
- Aeterni patris, in
http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_0408187_9_aeterni-patris_fr.html
- ALAIN, *Propos sur la religion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- ALLARD L'OLIVIER, André, « La notion de Tradition chez Guénon », *France-Asie*, t.VII, no 80, janvier 1953.
- ALLEAU, René et SCRIBINE, Marina (sous la dir. de), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelles*, Archè, Milan, 1980.
- AMIEL, Henri-Frédéric, *Fragments d'un journal intime*, t.II, H. Georg, Genève, 1887.
- APOLLINAIRE, Guillaume, *Calligrammes*, Gallimard, Paris, 1925.
- BACOT, Jacques, « Introduction », *Le Poète tibétain Milarépa*, traduit par Jacques Bacot, Editions Bossard, Paris, 1925.
- BARLET, F. –Ch., *Essai sur l'évolution de l'idée*, Chamuel, Paris, 1891.
- BARRES, Maurice, *L'Oeuvre de Maurice Barrès*, t.VII, Club de l'Honnête Homme, Paris, 1967.
- BAUDELAIRE, Charles, *Oeuvres complètes*, t.I, Gallimard, Paris, 1975.
- BEIRNAERT, Louis, « Sagesse de René Guénon », *Etudes*, mai 1951.
- BENOIST, Luc, *Signes, symboles et mythes*, Presse Universitaire de France, Paris, 2012.
- BOUCHER, Jules, *La Symbolique maçonnique*, Dervy, Paris, 1998.
- BURET, El-Hajj Abderrahman, « René Guénon et la Voie de l'Islam », *France-Asie*, t.VII, n.80, janvier 1953.
- CHACORNAC, Paul, « La Vie simple de René Guénon », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.
- CHACORNAC, Paul, *La Vie simple de René Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris, 1958.
- CLAUDEL, Paul, *Corona benignitatis anni dei*, Editions de la Nouvelle Revue Française, Paris, 1920.
- CLOUARD, Henri, *Histoire de la littérature française*, t.II, Albin Michel, Paris, 1949.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Pour comprendre l'art hindou*, traduit par Jean Buhot, Bossard, Paris, 1926.

- COOMARASWAMY, *The religious basis of the forms of Indian society, Indian culture and English influence and East and west*, Orientalia, New York, 1946.
- COOMARASWAMY, Ananda K., « Sagesse orientale et savoir occidentale », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *Selected papers*, vol.I, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- COOMARASWAMY, Ananda K., *What is civilisation ?*, Lindisfarne Press, Great Barrington, 1989.
- Corpus Hermeticum*, t.II, traduit par A.-J. Festigière, Les Belles Lettres, Paris, 1945.
- D'ADHEMAR, Comtesse G., "Avant-propos", *La Revue Théosophique*, no 1, 21 mars 1889.
- DANIELOU, Alain, « René Guénon et la tradition hindoue », *Les Dossiers H René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1984.
- DANIELOU, Jean, « Les Traditions secrètes des apôtres », *Eranos-Jahrbuch*, 1962.
- DAVY, Marie-Madeleine, « Remarques sur les notions de méraphysiques, d'ésotérisme et de tradition, envisagées dans leur rapport avec le christianisme », Pierre-Marie Sigaud (sous la dir. de), *Les Dossiers H René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1984.
- DUBOIS, Jean-Claude, « René Guénon et la Chine : réflexion sur l'importance de l'orientation dans les sciences traditionnelles », *Connaissance des religions*, no 65-66, juillet-décembre 2002.
- ECO, Umberto, *I Limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1990.
- ELIADE, Mircea, *L'Épreuve du labyrinthe*, Belfond, Paris, 1978.
- ELIPHAS LEVI, *La Clef des grandes mystères*, Germer Baillière, Paris, 1861.
- ELIPHAS LEVI, *Dogme et rituel de la haute magie*, t.I, Germer Baillière, Paris, 1861.
- ELIPHAS LEVI, *Dogme et rituel de la haute magie*, t.II, Germer Baillière, Paris, 1861.
- ELIPHAS LEVI, *Histoire de la magie*, Germer Baillière, Paris, 1860.
- ELIPHAS LEVI, *La Science des esprits*, Germer Baillière, Paris, 1865.
- The Encyclopaedia of Islam*, vol.III, E. J. Brill, Leiden, Luzac & co, London, 1986.
- Encyclopedia of Religion*, vol.4, Macmillan Reference USA, Thomson Gale, Detroit, 2005.
- Encyclopaedia Universalis*, t.VIII, Encyclopaedia Universalis, Paris, 2008.
- FAIVRE Antoine, *L'Esotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2012.
- FOWLER, H. W., *A dictionary of modern English usage*, Clarendon Press, Oxford, 1965.
- FULCANELLI, *Les Demeures philosophales*, t.I, Pauvert, Paris, 1979.
- FULCANELLI, *Le Mystère des cathédrales*, Pauvert, Paris, 1979.
- GATTEGNO, David, *Guénon*, Pardès, Puisseaux, 2001.

- GEAY, Patrick, *Hermès trahi*, Dervy, Paris, 1996.
- GEOFFROY, Eric, « La Mort du saint en islam », *Revue de l'histoire des religions*, t.215, janvier-mars 1998.
- GEYRAUD, Pierre, *Les Petites églises de Paris*, Emile-Paul Frère, Paris, 1937.
- GILIS, Charles-André, *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Editions Traditionnelles, Paris, 2001.
- GODWIN, Joscelyn, *The beginnings of Theosophy in France*, Theosophical History Center, London, 1989.
- GOODRICK-CLARKE, Nicholas, *The Occult roots of Nazism*, New York University Press, New York, 1985.
- GRASSET, Joseph, *L'Occultisme hier et aujourd'hui*, le merveilleux préscientifique, Coulet et fils, Montpellier, 1907.
- GUAITA, Stanislas de, *Au seuil du mystère*, Chamuel et Carré, Paris, 1896.
- GUAITA, Stanislas de, *Oiseaux de passage*, Berger-Levrault, Paris, 1881.
- GUAITA, Stanislas de, *Le Problème du mal*, Guy Trédaniel, Paris, 1976.
- GUERIN, Jean (pseudonyme de Jean Paulhan), « Les Etudes Traditionnelles », *Nouvelle nouvelle revue française*, t.VIII, no 46, octobre 1956.
- Hermès Trismégiste*, traduit par Louis Ménard, Didier et Cie, Paris, 1866.
- HUYSMANS, J. K., *Là-bas*, P.-V. Stock, Paris, 1896.
- JAMES, Marie-France, *Esotérisme et christianisme autour de René Guénon*, Lanore, Paris, 2008.
- KUBIN, Alfred, *L'Autre côté*, traduit par Robert Valançay, José Corti, Paris, 2007.
- LAURANT, Jean-Pierre, « Le Problème de René Guénon ou quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son oeuvre », *Revue de l'histoire des religions*, no 1, janvier-mars 1971.
- LAURANT, Jean-Pierre, *René Guénon Les Enjeux d'une lecture*, Dervy, Paris, 2006.
- LAURANT, Jean-Pierre, *Le Sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975.
- MAGRE, Maurice, « Compte rendu du Symbolisme de la croix », *Mercure de France*, 1^{er} septembre 1931.
- MAGRE, Maurice, *Pourquoi je suis bouddhiste*, Editions de France, 1928.
- MARQUES-RIVIERE, Jean, *Histoire des doctrines ésotériques*, Payot, Paris, 1950.
- MARROU, Henri-Irénée, « Un ange déchu, un ange pourtant... », in AAVV, *Les Etudes Carmélitaines Satan*, Desclée de Brouwer, Paris, 1948.
- MARTIN, Henri, *Histoire de France*, t.II, Furne, Paris, 1864.
- MATGIOI, « L'Erreur métaphysique des religions à formes sentimentales », *La Gnose*,

no 9, juillet-août 1910.

MATGIOI , *La Voie méthaphysique*, Editions Traditionnelles, Paris, 1936.

Matgioi, *La Voie rationnelle*, Editions Traditionnelles, Paris, 1941.

MAURICE-DENIS BOULET, Noël, « L'Esotériste René Guénon souvenirs et jugement (suite) », *La Pensée catholique*, no 78-79, 1962.

MEROZ, Lucien, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Plon, Paris, 1962.

MICHELET, Victor-Emile, *Villiers de l'Isle-Adam*, Librairie Hermétique, Paris, 1910.

MILLET, Yves, « Guénon a-t-il fait des catholiques ? », *Les Cahiers de l'homme-esprit*, no 3, 1973.

MUTTI, Claudio, *La Grande influence de René Guénon en Roumanie*, traduit par Jean Delorme, Editions Akribia, Saint-Genis-Laval, 2002.

Nostra aetate, in

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_1_9651028_nostra_aetate_fr.html

The Oxford English Dictionary, vol.XII, Clarendon Press, Oxford, 1989.

PALLIS, Marco, « René Guénon et le Bouddhisme », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.

PASCAL, *Oeuvres complètes*, t.II, Gallimard, Paris, 2000.

QUENEAU, Raymond, *Journaux 1914-1965*, Gallimard, Paris, 1996.

RAYMOND DE CAPOUE, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, traduit par E. Cartier, Librairie de Mme Ve Poussielgue-Rusand, Paris, 1859.

RENAN, Ernest, *Vie de Jésus*, Michel Lévys Frères, Paris, 1863.

REYOR, Jean, « Avant-propos », in René Guénon, *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Editions Traditionnelles, Paris, 1954.

REYOR, Jean, « De quelques énigmes dans l'oeuvre de René Guénon », Jean-Pierre Laurent (sous la dir. de), *Cahier de l'Herne René Guénon*, L'Herne, Paris, 1985.

REYOR, Jean, « La Dernière veille de la nuit », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.

REYOR, Jean, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.I, Archè, Milan, 1988.

REYOR, Jean, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.II, Archè, Milan, 1990.

REYOR, Jean, *Pour un aboutissement de l'oeuvre de René Guénon*, t.III, Archè, Milan, 1991.

REYOR, Jean, *Sur la route des maîtres maçons*, Editions Traditionnelles, Paris, 1989.

RIFFARD, Paul, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Payot, Paris, 1983.

- ROBIN, Jean, *René Guénon témoin de la tradition*, Guy Trédaniel, Paris, 1986.
- ROBIN, Jean, *Les Sociétés secrètes au rendez-vous de l'Apocalypse*, Guy Trédaniel, Paris, 1985.
- ROMAN, Denys, *René Guénon et les destins de la franc-maçonnerie*, Editions Traditionnelles, Paris, 1982.
- ROUGEMONT, Denis de, *La Part du Diable*, Valiquette, New York, 1942.
- ROURE, Lucien, « Le Secret de l'orient et René Guénon », *Etudes*, 20 juillet 1932.
- ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme, « Ex Oriente Lors , les PP. Allo, OP, et Roure, SJ, face à l'oeuvre de René Guénon », *Politica Hermetica*, no 16, 2002.
- RUSSO, François, « Revue des livres » sur *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, *Etudes*, janvier-mars 1946.
- SEDIR, *La Création*, Editions du Pélican, Beauvilliers
- SEDIR, *Histoire et doctrines des Rose-Croix*, Bibliothèque des Amitiés Spirituelle, Bihorel, 1932.
- SEDIR, *Les Incantations*, Chamuel, Paris, 1897.
- SHANKARACHARYA, *L'Enseignement méthodique de la connaissance du Soi*, traduit par René Allar, Editions Traditionnelles, Paris, 1958.
- SIMON (Albert de Pouvourville) et THEOPHANE (Léon Champrenaud), *Les Enseignements secrets de la Gnose*, Archè, Milan, 1999.
- Supplément au Dictionnaire universel françois et latin*, t.I, Pierre Antoine, Nancy, 1752.
- THERIVE, André, « La Vague théosophique », *La Revue hebdomaire*, mars 1922.
- THIMMY, René (Maurice Magre), *La Magie à Paris*, Editions de France, Paris, 1934.
- TOLAND, John, *Clidophorus*, traduit par Tristan Dagron, Allia, Paris, 2002.
- TOLAND, John, *Tetradymus*, J. Brotherton and W. Meadows, London, 1720.
- TRUC, Gonzague, *Le Retour à la scolastique*, La Renaissance du Livre, Paris, 1919.
- TRUC, Gonzague, « Souvenirs et perspectives sur René Guénon », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.
- VALSAN, Michel, « La Fonction de René Guénon et le sort de l'Occident », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.
- VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, *Morgane*, Chamuel, Paris, 1894.
- VREED, Franz, « In memoriam René Guénon », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.
- WARRAIN, Francis, *La Théodicée de la kabbale*, Guy Trédaniel, Paris, 1984.
- ZIEGLER, Leopold, « René Guénon et le dépassement du monde moderne », *Etudes Traditionnelles*, no 293-294-295, juillet-août, septembre, octobre-novembre 1951.

目次

序	3
序論	22
芸術と象徴 — ダンテのエゾテリスム — 文学、哲学、形而上学	
第一章 東洋の形而上学	37
形而上学の語義 — 何故東洋か — 何故インドか — エゾテリスムとオキュルティスム — シンクレティズムと総合 — 分析と総合 — 再びエゾテリスムとオキュルティスム、世俗科学を巡って — 形而上学と表現し得ないもの — 形而上学と普遍的原理 — 形而上学と科学 — 知性と理性 — 形而上学的知識と哲学 — 形而上学的知識の具体例 — 形而上学的知識実現の事例 — 形而上学と宗教 — 感情的形式を有する宗教の形而上学的誤謬 — 正統と異端	
第二章 原理と顕現	89
「デミウルゴス」前史 — 自由意志と悪 — 流出と無からの創造 — 原理の一元性 — 「マニ教」的二元論の誤謬 — 「二つの無限」の二元論の誤謬 — 第一の二元性、存在と非存在 — 一なる存在の二元性 — 存在は存在である — 顕現の必然性と偶然性 — 点と広がり — シンボリズム — 円と球 — 「これら二つの事柄」から唯一つなくてはならぬもの — 真我と小我 — 真我と小我の具体例 — 再び善と悪へ	
第三章 原罪と顕現	132
原罪の象徴 — 原罪と創造 — ナハシュ — アダム・カドモン、アダム・プロトプラスト、そしてデミウルゴス — 一生二、二生三 — 三生四 — 本質と実有 — 陰と陽 — 存在と実在 — 贖罪へ — 「大洋的な感情」 — 永遠の感覚	
結論	173
書誌	179