

## 〈悟(覚)〉ないし宗教体験の説明方式を考える

——宗教的共存の比較思想のために——

渡 辺 明 照

このたびのシンポジウムのテーマとして与えられたのは、「異なる思想や宗教との共存・共栄の思想的可能性」を探り、「宗教を分析できる比較思想の方法論」を試みよ、というものであった。ことに、「内向的な民族回帰主義と安易な自宗教優

越主義の結合(いわゆる宗教ナショナリズム)」という宗教偏執の時流がある一方、宗教退潮、宗教離れという時流もある、という問題意識をもって、「比較思想の研究対象として宗教をいかに扱うことができるか、あるいは扱うべきか」を考えよ、というたいへんに重い課題である。

宗教間の対話ということになれば、己を知り、對手を知った上での会話ということになるが、それには議論の土俵がなければならぬ。共通の概念、論理、枠組みという場の設定が必要である。それは端的に言えば、説明方式を共有するということになろう。もちろん、それ自身が自分の主張に引き込むのに都

合のよいものとか、方法として浅薄で使い物にならないとか、という問題が生じることがあるだろうが、それを検討することが比較思想の役目であると考ええる。

そのためには対話の論点となるにふさわしい問いかけを提示することが重要かと思われる。以下、三つの論点に整理したい。

(1) 「ほんとうに、すべてのものを愛せるのか?」

この問いかけは共生、共存の基本を問うものである。愛せるのはその基礎に同類感や同胞感があるはずである。仏教では究極の愛と見なされる「無縁の慈悲」を高々と掲げるが、異質のもの、悪しきもの、敵や恨みのあるもの、あらゆる生類、瓦礫に至るまで、真に愛せるのであろうか。

(2) 「死んだらどうなるのか?」

最先端の生物学では「人は死ななければならない」という結論に至っているが、生死の積み重ねによって生命を繋ぐDN

Aが進化したことも明らかになっている。死後も不可解だが、「父母未生以前」はさらに不可解である。仏教では「生死一如」を説くが、どうしたら「死んでも死なない」と言えるのか、難問である。日本仏教における先祖との共生、「生まれ変わり」論も射程に入る。

(3) 「真理は一つか、否か?」

アブラハムの宗教の一神教に対して日本は多神教の世界観だとして差別化を図る論調がよく見受けられる。たしかに十方仏や未来仏、過去仏を説く仏教は多神教に分類されるだろうが、「選択」の仏や大日仏のような一神教的構図もある。真理は一つか多か、の問いは、共生、共存に直接、関係するかと思われる。一般に、仏教を、寛容で融和的な宗教思想と特徴づける識者は多いし、仏教に、諸宗教の共存、共栄や世界の平和、融和への思想的可能性を期待する論調もよく見受けられる。しかし、どこがどのように寛容で融和的なのか、ここが明快でなければ世界に発信できないだろう。

一 「すべてを愛せるか」と「死んでも死なないか」の論点について

仏教での愛論については、例えば、「五停心観」の第二の慈悲観、四無量心の慈悲喜捨、四摂事などがすぐに思いつくが、とくに、「三縁の慈悲」説には衆生縁や法縁の慈悲とともに、如来や尽地の菩薩のもつ、縁なくして起こす絶対平等にして究

極的な「無縁の慈悲」が説かれる。それは空の理を体得した智慧によるとされる。無常・無我の教えに基づいて起こす法縁の慈悲は、尊いものとは言え法への愛着(ある種の執着)によるので未だ追い立てられるような不自然さや無理強いがつきまとう。例えば「隣人愛」も聖書では「戒め」とされ、その意味では「法縁」であろう。縁とは関係性であると言えるが、縁なき縁、無関係の関係なるものに言及できる根拠は何なのか。思い至るところは、四無量心や七覚支や三受にある「捨(ウペクシヤ)」である。空の理は「捨」を促すからである。絶対平等もこの空に基づく。すなわち関係性のあるところ、あまねく慈悲の及ぶところと言える。

生きているものは必ず死ぬ。これについてはエピクロスの教説が思い起こされる。「我々が存する限り、死は現に存せず、死が現に存するときには、もはや我々は存しない」というものである。その反対に、生きているとは死につつあることであるというように、矛盾する生死を現時点で一挙に捉える議論も可能である。いずれにしても時間論が深く関わっている。時間論で有名なマクタガートによれば、「もはや」、「今」、「やがて」という過去から未来への流れの中で「今しかない」とするA系列時間論、過去、現在、未来と、横並び等質的に並置されるB系列時間論、および、順序の秩序のような無時間論的な論理的根拠から時間が引き出されるC系列時間論が提起されている。マクタガートを紹介してくれている『時間は実在するか』(講

談社現代新書)の著者、入不二基義氏はさらに、矛盾する時間相の中で捻れて紡ぎだされる、当面の「とりあえず性」が時間論の根拠であるとする第四の時間論を提起している。中島義道氏の『時間を哲学する』(講談社現代新書)では、客観的時間と実感とのずれや、概念化の中に潜む否定性、つまり有るのに「無い」、無いのに「有る」と言える概念の特性から過去を可能性として捉えかえすことにより、あらゆる実在性の了解を過去了解に基づけた時間論を展開する。本川達雄氏の『ソウの時間とネズミの時間』(中公新書)では、体重が十倍になると時間は一・八倍になるという哺乳類の心拍数一定の法則をもとに、生きることの意味を相対的時間の中で考える。広井良典氏の『死生観を問いなおす』(ちくま新書)では、時間の流れを終末論モデルと円環モデル、さらに重層的円環モデルに模式化し、時間の果てにある永遠と重層の奥深くに位置する永遠との違いを際立たせている。

本川氏や広井氏のような客観的時間を前提にする時間論を除けば、時間論は過去と未来の矛盾性格や今・現在の把握の難さを議論の中心に据えるものであるが、大乘仏教諸宗派の祖とされる龍樹では過去、未来はもちろん、現在の実在性をも否定する時間論、否、時間そのものも否定してしまうという、外に類を見ない際立って特異な主張となる。龍樹から空と仮と中道の思想を受け継いだ天台智顛はこれを「相続仮」の議論とし、縁起(関係性)否定の面を「因成仮」の議論とし、これらの「仮」

を引き起こす「相待仮」の三仮をもとに縦横の論、さらにこれを否定ししかも留保させる「不縦不横」論を展開する(『摩訶止観』巻五下)。実は先の二論点の愛と死の問題はこの横と縦の問題であったのである。龍樹の提起した「仮(仮名、施設、ブラジュニャプティ)」は、実在するものではないが、無いものでもないという二面性をもった流動的で不安定なものである。「可能性」が現実には有るのではないが無いものでもない、ということに共通する。カント「純粹理性批判」の弁証論の中で判断の「素材の全貯蔵庫」として「全部の可能性」、「可能な述語の全体性」、「総括された可能性」なる「先験的基体」を想定しているが、その可能性が「仮」に相当すると考えられる。カントの場合はその総体を「全実在性」たる先験的理想となし、神の存在の論証の肯否を検証する弁証論となるが、創造神のような絶対者をもたない仏教の場合はこの二面性が顛倒する二極となる。仏教の修道論の三十七道品の第一の「四念処」を例に取れば、われわれが拠り所とする「常・楽・我・浄」は、身受心法の四処において究めればその実態は「無常・苦・無我・不浄」であって、凡夫はこの真実に目を覆い、迷いと苦悩の渦に巻き込まれる。さらに法縁によってこの「真実」が捉えられたとしてもそれに固着すればそれはそれでまた迷いであるという「四倒」ないし「八倒」の顛倒説に至る、というものである。この八つの倒錯を乗り越えるには顛倒そのものを捉える智慧と境地が要請される。これが二極ジレンマを乗り越える「不二論」

である。

## 二「有—空—不空—妙有（不有不空）」の脈絡

古来より伝わる三酸図、あるいは三聖人図というものがあ  
る。大きな酢甕を囲んで孔子と老子と釈迦が酢を舐めている絵  
図として伝えられる。孔子は酢を舐めて酢は酸っぱいと言ひ、  
老子はそれを甘いと言ひ、釈迦は苦いと言つたという奇想天外  
の寓話である。酢は酸っぱいとは誰もが体験する事実である  
が、これを「酸っぱいものは酢である」と定義することによつ  
て人々の交流は成り立つ。しかし「定義」は約束事であり、定  
義する以前は「酸っぱい」ということばもないから何と名づけ  
ようが構わない。それなら皆が好きな「甘い」と言つてもいい  
ではないか。いや、「甘い」とか「酸っぱい」ということを分  
別し主張することそれ自体が迷いや苦悩をもたらすものだから  
敢えて苦いと言おう、と、このような解釈ができるだろう。先  
の四念処の「常楽我浄」で言へば、それらを「酢は酸っぱいも  
のであるべきだ」と単純に受け止めているのが孔子、不二の無  
差別を達観し両端を融合させて一境地を確立しその大らかさを  
發揮したのが老子、なおそこに顛倒の危うさを常に身近にわか  
まえておこうとする釈迦、ということになる。苦味は苦しみに  
通じるが、分別による執着から来る最初の苦しみとわきまえら  
れた苦しみとは次元が違うところに注意しておきたい。

定式の形に引き直せば、誰もが価値ありと認めるところの

「常楽我浄」は「有」、それらが否定されたところが「空」、兩  
者のよつて立つところの基底が見出されたところが「不空」、  
そこから再度、有が際立つて見えてきたのが「妙有」である。  
最初の有と最後の妙有は有としては同じものだが過程を含意し  
て捉えているところが妙有である。苦について言へば、苦に翻  
弄される苦とあえて引き受け得心のいつた苦とは同じ苦しんで  
もまったく違つたものである。

西洋思想はよく「有」の論理だと言われる。これは古代哲学  
のパルメニデスのことばに象徴的に表現されている。「必要な  
は、ただ有るもののみ有る、と言ひ且つ考へることである。  
何故なら有は有るが、無は有らぬゆえ」、或いは、「何故なら汝  
は有らぬものを知ること出来なければ（それは為し能わぬこ  
とゆえ）、また言ひ表すことも出来ないだろうから」。従つて矛  
盾律のような形において区別の論理としての「否定」はあるが、  
矛盾を来すものは存在し得ない、という考へで貫かれている。  
「無が有る」と言へば、それは矛盾するから排除されるべきで  
ある。しかし、もし有を否定した場合の、その否定されたもの  
の領域を想定できるとすれば「無きもの」の世界が考えられる。  
同時に、「無きもの」の領域は有を否定することによつてしか  
あり得ないのだから、有を欠いては成立しない。ところが有は  
「無きもの」と区別されることによつて有として首肯される。  
この過程がなければ有でさえ明確に捉えられない。

この次第は、対立矛盾する二つのものがあれば、二が二であ

るための関係性が不可欠であり、この関係性を第三のものとして立てざるを得ないところにすべては集約される。この第三者の定立こそが思想の在り方を決定づけている、と予測できる。西洋では究極的には唯一神が想定されるが、創造者のような絶対者がいない仏教ではどうなるか。この次第を端的に表現する文を引用しよう。凝然の『八宗綱要』（講談社学術文庫）の、龍樹を祖とする「三論宗」の説明による。「亦<sup>また</sup>四重の二諦を断つ。一に有を俗諦と為し、空を真諦と為す。二に有空を俗と為し、非空非有を真と為す。三に空有と非空非有を俗と為し、非有非非空を真諦と為す。四に前を以て俗と為し、非非不有、非非不空を真と為す」。文を整理してみると、重層的に進展し、結果、無限背進に陥っていることが分かる。着目点は否定が重ねられていくところである。普通の論理では、二重否定は元に帰るものだが、ここでは積み上がっていく。この点について現代論理学は重要な助け舟を提供してくれた。プラウワーが唱えた直観主義論理学では二重否定を認めないとする。すると否定の否定は「或る何ものか」ということになる。こうして龍樹の中論の冒頭に出てくるような「不生不滅」、「不來不去」のような命題は、単に「生」や「滅」に戻るのではなく、「不生不滅」という「何ものか」ということになる。この「不生不滅」は、生滅を超えているものを指示しているとも言えるし、生と滅の間の流動状態そのものを言語で言い表したとも言える不思議なことばである。

### 三 「不生不滅」という究極の「可説」概念

生と滅の関係は反対ないし矛盾の関係である。だから両立しないように見えるが、実際は生があるから滅があり、滅があるから生が分かる。生と滅が先にあるのではなく生滅の流動状態から生と滅の概念が産み出される。すると、この生と滅を関係づけるもの、すなわち関係性は何が担うか、が問われることになる。この答えはさまざまであろうが、いずれにしてもこの関係性を捉えてこそ、矛盾するものも含めて多様な世界の個々の事柄を認知し把握できるということである。ところで関係性を捉えるのはわれわれの知性の働きによる。ということは究極が捉えられる範囲のことしか知ることができない。これでは究極の矛盾を解決する「真実在」になつても到達できない。ところが「宗教」はこの世の一切を関係づける真実在を一挙に提示しようとする。それに言及することのできる特殊なことが仏教の場合では「分別」に對置されるころの「無分別」である。これに類するものは、「可説—不可説」や「思議—不可思議」の對置であり、広くは「可知—不可知」の議論であろう。この議論には重要な難問が発生する。例えば「語り得るもの」と「語り得ないもの」という対立があるとすれば、「語り得ないもの」は「語り得ない」と語っているとというパラドックスがそれである。真に語り得ないものとは、「語り得ない」ということさえ語り得ないものでなければならない。「語り得るもの」

も「語ってきたもの」だけでなく無量の「語られなかったもの」があり、それらは「語り得る」ものなのかそもそも「語り得ない」ものなのかは不明である。ここにカント流の批判哲学の意義があるのだが、論理的に言えば、「不生」や「不滅」のような否定の命題は、カントの質的判断に見るように「無限」にさえ言及できるものである。こうして「不生不滅」や「有不空」の命題の特徴として、一つはそこに往復運動と無限背進が見られ、一つは無限でさえ言及可能であり、一つは、両極に固定されない自在な境地を表示できる、と捉えることができる。

「不生不滅」という命題は四句分別という特有の論理の最終項である。四句分別の定型は龍樹の徹底的批判の議論に頻繁に使用される。例えば、存在するものは「自らあるのか、他によってあるのか、自他両者によつてあるのか、自他を離れてあるのか」という問いを立て、すべてを否定して空の理念を提起するものである。これを単純化すれば「自—他—共—離」という定式になるが、第三項に第三者が立てられ、さらにそれを限定する第四項に意味があるとすれば、「生—滅—生滅—不生不滅」という定式が成り立つ。この場合は「不生不滅」が究極の真実であることを指示する。さらに生と滅の組合せと考えれば、「生—生滅—滅生—滅」という形もあり、これも論書に頻繁に出てくる定式である。この場合は、中間の二項が重要であつて、「生」と「滅」とがそれぞれ対立しつつ交換し合い、従つて顛倒も発生し、それにより迷いも苦痛も生じるが、この交

換運動の積み重ねによつて両端の「生」と「滅」が具体性をもつて顕わとなつていくというダイナミズムを表現可能とする定式である。それゆえ「生」と「滅」はもともとと実在する事態ではなく、迷いや苦悩と共に進行する中間二項の運動によつて排出された理念的概念ということになる。この有り様をあからさまにする天台智顛の文言を挙げておこう。「絶言は不生不滅を破し、不生不滅は絶言を破す。絶言は不生不滅を修し、不生不滅は絶言を修す。絶言即ち不生不滅、不生不滅即ち絶言なり」(『魔訶止観』巻五下)。絶言とは不可説であり、不生不滅とは知性が究極において見出した言説による結論、すなわち可説を窮めた極限とされるものである。この二つを関係づけることによつて無分別の内実を表そうとするのがこの引用である。宗教における真理や真実なるものは、この可説、不可説の現世的な議論の中から垣間見られるものだという、一つの結論を得ることができる。こうして「無分別」や「不可思議」、或いは「不可知」や「語り得ないもの」に言及するということは人為を離れてもはや彼岸的なものに触れている、ということになる。

#### 四 「仰ぐ」と「気づく」

さて、以上のような考察の下に「宗教的」な真実在を吟味しようとするとき、関係性を担う第三者の立て方が鍵となる。ここに「仰ぐ」と「気づく」を両端とする宗教の構造が提起できる。このアイディアのきつかけとなるエピソードがある。浄土

真宗の僧侶が米国で仏教伝道をする際、悩ましい問題として、仏を「仰ぐ」ことは受け入れられるが仏に「気づく」ことがなかなか通じにくいという。真宗の教えでは、仏の恵みに気づき、その恩に報いるという「報恩謝徳」が強調されるが、「脚下照顧」のような自分の足下を見る追求の仕方が難しいようである。アブラハムの宗教は、絶対神を仰ぐことを基本的に要請するということから容易に領けることではある。「神の御心に尋ねる」と「己の大きさとを知ろうとする」とでは上下真反対である。もちろん入れ替わることにはあり得るのだが、基本的な宗教的態度や信仰の構えとして設定しておくことは意味のあることと考える。

「仰ぐ」、すなわち上向きの信心形態は、本当に正しいのはどれか、という指向性格をもつ。選り取られた信心形態は相互に正しさを競い、それぞれ正義を立て、純化を目指して異端や異教に神経を尖らせる傾向を採るだろう。他方、「気づく」、すなわち下向きの信心形態は、脚下すなわち己の内側に真実を求め、その結果、「宗教心はみな同じ」とか「みな同じ根っこから発生した」という許容的包容性をもった見方を採る。仰ぐ形の頂点は絶対者、超越者、包摂者、唯一者、最高善、最高の理想であり、気づく形の頂点は、場、基底、基体、回帰するところとなる。こうした両方向への展開は思考の性癖である。両方向が対立するとき、形相主義と質料主義、实在論と構成論、超越論と内在論、理性主義と大地主義、デジタルとアナログなど

の形になる。

「仰ぐ」と「気づく」を上下に配するとすれば下のようなイメージ図となる。この図の横線上に世界の諸宗教が並置されるのであるが、実際には相互に対立、矛盾が発生したとき



きに横並びの形で登場するということを示している。つまり私の信心する宗教の傍に違和感のある宗教がある、とか、私の中に宗教に関わる葛藤がある、という仕方で横に並ぶのである。つまり横はジレンマを表すのであり、その解決が上向きか下向きかということになる。つまり両方向の指向性はあくまで横軸の葛藤から生み出されたものとする。ジレンマはそれぞれの迷いや苦悩の体験であり、この解決とはこの体験の解釈の仕方にある。「解釈」については、比較思想論の本邦での草分け、川田熊太郎先生が強調されていたことであつた。先生の『哲学とは何か』では比較思想の方法として五項目ほど着眼点が示されるが、その第一に解釈学的研究が挙げられ、思想や宗教における体験とりわけ「哲学の真理の根柢たる根本体験」が強調されていた。体験の解釈という観点から言えば、次のようなデュリーの宗教論が有効である。解釈とは「再方向づけ」であるとき、苦悩や葛藤を契機に新たな関連付けを試行し視野を切り拓く方法である。関連とは因果関係、根柢関係、目的関係、時間関係などであり、この関係のもとに自分の位置を了解し、行動指針も獲得する。デュリーの提唱する宗教心の深まりの三段階

説では最終的に adjustment (調整、調停) を目標にするが、adjust (の方向へ) びつたり、(の意) は「かなう」ということばにちょうど当てはまる。「かなう」は適、称、叶、契などの漢字が当てはまるが、理念的存在に對する「ありがたい」とか「おかげさま」のような欲求満足や受動的なものと違って、受身的でありながら能動的、積極的指向をもつものである。この「かなう」を形作るものがトリレンマであり、これで一定の安定を得る。しかし、これには落とし穴がある。

##### 五 「理由—帰結」と「手段—目的」

「人間とは何か」という問い掛けは「私は何処から来て何処へ行くのか」と言い換えられたりする。この問いは明らかに過去も未来も存在することを前提にしているのに対し、次の問いは趣きが異なる。「私はなぜ、いま、ここにいるのか」。この問いは過去も未来も喪失し、現在さえ失いかけてつつある状態を吐露している。どちらの問いも己の存在性の希薄さや曖昧さからくる懷疑や迷いに起因するが、前者は過去未来の实在性が前提されているだけに諸条件が揃えば既定のドグマに投じやすい。後者では現在さえも疑わしいためにその場に留まって問い続ける他はない。今の自分の境遇に違和感を覚えたときにはこの二つの問いが相俟って「なぜなの?」とか「何のために?」という止め処ない問いを発し続けることになる。例えば不条理な困難に陥り、苦悩のただ中にあるとき、「どうして私はこのよう

な目に合わなければならぬのか」と問い掛ける。いわば「なぜ?」と、理由を問い、「何のために?」と、目的を尋ねる。人は難局に直面したとき、それに耐え、我慢し切れるのは、この理由と目的が明確にされているからに他ならない。

今あるこの不如意の事態が何らかの帰結であるとする、納得できる理由(原因)がなければ耐えられない。また現状の行き着く先が何らかの結果をもたらすとすればあえてその結果を目的として先取りしたいものである。その理由や目的がわれわれの知性が届かぬ不可知の領域にあるなら、最終的に宗教のドグマに頼らざるを得ない。ドグマはあらゆる存在の理由や目的という理念を提供してくれる。しかもそれが真の实在であると思われるなら今のこの私という帰結は単なる結果でしかないであろう。あるいはどこかに取り違えがあつてこのような結末に至つたかもしれないし、私には隠された目的があつてそのために今生きているのであつて、はやくその目的を知つて安心したい、或いはその目的が明らかになつたならば今のこの自分をその目的に適うように身を投じたい、と思うであろう。

理由や目的という理念が实在と映つて身近に迫れば迫るほど、逆対応的に、現実のこの自分は非實在的となる。いわば今のこの私は影や幻や陽炎のようなものでしかない。もしもあらゆる望みが絶たれ、明日をも知れぬ事態に直面すればこのような状態にさらされることは明らかである。戦争や天災、飢餓がこの事態を引き起こしやすいことは言うまでもない。己の存在



を或るドグマによって「仮のもの」と観念したとき、己の命をも投げ出し、理念・目的・理想にわが身を犠牲にすることも惜しまないだろう。人々を震撼させるテロはこのような事態の中で発生していると考えられる。自身の命を尊い目的のために手段にしても厭わぬ殉教も可能である。彼らはこれを「真に」生きることだと確信している。

これはこれで美しい「殉教物語」とはなる。しかし己が幻や影であると、心底から思っている人が身近にいたらこれほど怖いものはない。デューイが、この事態を安易な「理念と特殊な存在との同一視」として宗教批判をしているのはこの点である。彼岸に実在的な理念を立てれば現実はいっぺんに仮のものとなるが、健全な日常であれば、この現実には確かな実在感はあるし、夢とうつつを混同することはない。しかし日常にも「夢うつつ」状態がないわけではないし、ドグマが教えるように大局から見ればわれわれの「うつつ」は夢なのかもしれない。だがその夢を見させるのも「うつつ」による。この確かな循環を共有することを議論の前提とすることが宗教間の相互理解を可能とするのではないか。

## 六 中間の役割と世俗主義の本来の意味

宗教に向き合う態度の一つに世俗主義がある。この語は、宗教の介入を認めない政教分離の意味で使われるが、本来の意味を見失っている嫌いがある。世俗主義とはポピュリズムではな

くセキュラリズム (secularism) であって、その語源はラテン語 *saeculum*、「一定の期間にわたって続く」、「当分の間続く」の意を含む。そもそも「一定期間」とする「当分」とは、問題解決の見通しははっきりしない間ずっと続くその期間であり、「さしあたり」とか「とりあえず」と言われる間の「当面」の問題に取り組んでいる期間である。従って「永遠」の側から見れば仮の期間であるということになる。しかし実際はむしろ、「さしあたり」や「とりあえず」の期間の中から「永遠」が想定され理想化されるのであってその逆ではない。問題に直面している間の「当分」に知性が働くのであり、従ってこの共有の下でのみ対話も交流も成り立つ。「永遠」や「無限」なるものがすぐ隣にあつては「当分」が萎縮し知性はたちどころに無用となってしまうだろう。「永遠」や「無限」から言えば迷いや葛藤の場である「中間」(中道、中締、実相に相当する仏教用語)は取るに足らないものだが、この苦悩や迷いによって意識される「中間」こそ「真理」や「真実在」を構想する基であり、実在を垣間見させる共有すべき窓なのである。

- (1) カント『純粹理性批判』A575f. B603f.
  - (2) 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』岩波書店、一九五八年、四〇頁。
  - (3) 川田熊太郎『哲学とは何か』至文堂、昭和三十六年、二一六頁以下。
  - (4) John Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, 1934, p. 9f. 拙論「デューイ宗教論再考」(日本デューイ学会紀要五〇号)参照。
- (わたなべ・みょうしょう、西洋哲学、大正大学非常勤講師)