

宗教的言語をめぐる諸問題

藤田富雄

一 はじめに

現代の欧米の宗教哲学においては、宗教的言語をめぐる、もっとも白熱した論争が展開しているように思われる。そこで、本稿では、宗教的言語についての問題点のいくつかを整理してみたい。

宗教的言語とは、神とか聖とかいうような宗教に特有な用語が用いられているという意味であると考えられる。この見地からすれば、言明にこのような用語が含まれているだけで、宗教的言明がなされたといえる。しかし、このような用語がなくても、宗教的としか考えられない言明も多い。したがって、厳密にこのような用語だけに注目して宗教資料を取扱うのは、適切とはいえない。多くの宗教集団は独自の用語をもっていて、集団によって用語が変化するのも事実である。だから、はっきりと区別される不可欠の用語で定義された宗教的言語があるというのは、意味のないことではないが、あらゆる宗教的言明に共通した用語を発見することは、きわめて困難である。

宗教的言語は、特殊なシンタックスをもった言語であるという考え方もある。例えば、宗教的言語では、無条件に概念的領域をこえたものを示すためにシンボルを用いるとか、宗教的言語では、パラドックスを避けることはできな

いとかいう考え方である。宗教的信念を表現する言明において、このようなシンタックスが必要な場合もあるが、そうでない場合も多い。

宗教的な言明が宗教的であるのは、その言明にある特殊な用語が含まれることによってではなく、少なくとも上述のような特殊なシンタックスをもっていることによってもない。宗教集団には、特殊な用語やシンタックスをもっているものが多いが、一般にそのような宗教の用語やシンタックスがあるのではない。言明を宗教的にするのは、それらが用いられる方法にはかならない。したがって、宗教的言語とは、ウィリアム・クリスチャンのように、宗教的な言語活動であり、言語の宗教的用法であるという方がよいであろう。⁽¹⁾

宗教的な事実についての言語と、宗教の言語とを区別することも、宗教的言語とは何かを考える上に、きわめて重要である。客観的に宗教的な事実について研究するとき宗教学者が用いる言語は、信仰とは無関係な科学的な言語である。それに対して、宗教の言語は、宗教的パトスを表現し、天地の万物を聖なるものと関係づけようとする情熱的な意識の産物である。例えば、パウロ、アウグスチヌス、ルターの言語は、敬虔なキリスト教者の信仰の言語である。したがって、ホルマーのように、「宗教についての言語 language about religion」と「宗教の言語 language of religion」とを区別するならば、宗教的言語は、いうまでもなく後者であって、宗教について客観的な記述をする言語ではなく、宗教的な評価や判断をする言語であるといえる。すなわち、宗教的言語とは、言語を宗教的に用いた言語であって、宗教的信仰が前提となっている言語であるということになるであろう。⁽²⁾

神学的言語と宗教的言語とを区別する考え方もある。神学的言語は、アカデミックな神学者の言語活動という狭い意味で用いられる場合が多く、宗教的言語は、もっと広義の一般的な用語だと普通は考えられている。フェレーは、神学的言語を広義に宗教的言語と同じように用いているが、もしも区別が必要であれば、生きた信仰の言語を「宗教

的言語「religious language」と名づけ、アカデミックな神学の言語を「組織的言語「systematic language」と名づけて区別したいという⁽³⁾。フェレーの見解では、宗教的言語と組織的言語が、神学的言語の中に含まれることになる。しかし、ハチソンは、宗教的言語には、二種類の言明の仕方があり、この二つは形式と機能において根本的に異なっているという。第一の宗教的言明は、信仰の言明で、形式は表現的で、主な用語は形像的で、その機能は宗教的体験の直接的表現にある。この言明は、宗教に参加している者の立場から、体験された宗教の質を直接的に伝達しようとするから、宗教における言明であって、宗教についての言明である神学と対照的である。第二の宗教的言明は、神学的言明で、形式は表現的、シンボリックではなくてむしろ概念的であり、主な用語は概念的で、その機能は理解である。この見地からすれば、神学的言明は、宗教の研究と理解のための言語的伝達手段である⁽⁴⁾。このハチソンの見解では、宗教的言語に、神学的言語と信仰的言語が含まれるということになる。しかし、信者が教祖の話に耳を傾けているとき、教祖が信仰的言語から神学的言語に移行して話しても、話されていることそのものには何も疑いをもたないであろう。「神仏も照覧あれ」という言明には、「神仏が存在する」という信仰が前提になっているから、前者は信仰的言明で、後者は神学言明であると区別はできても、どうしてそのような区別が必要なのかと信者たちは不思議がるだけであろう。そこで本稿では、「宗教的言語とは、信仰を前提として、宗教的な言語活動に用いられる言語である。」と、広義に規定しておきたい。

このような宗教的言語についての問題提起は、哲学と神学の両方からなされている。エイヤーのような哲学者たちは、論理的分析という道具を用い、科学的な判断の規準と研究の原理とをあてはめて、宗教の世界においてなされている叙述や主張は、認識的には無意味であり、ナンセンスであると確信している⁽⁵⁾。宗教思想家たちの中にも、論理的経験主義者たちの挑戦をうけとめ、宗教の定式化した用語法を反省し、宗教的言語を再検討しなければならないと考

えている人びとが多い。ティリッヒも、「われわれは、哲学と神学の言語が混乱した状態の中におかれており、歴史上のどのような時代にもなかったような諸問題と関係せざるをえないようになってゐる」と述べたが、さらに、言葉が今日までに伝えようとしていた事物をもはや伝達しなくなつて、事実上、「われわれは、胸をときめかすような力強い言葉を、もはやもつてはいない。」とまで極言している。ヴァン・ビューレンは、「今日では、ニイチェの神は死んだといふ叫びを、われわれは理解さへできない。もしもそのような状況にあるとすれば、われわれはどのような方法によつてそれを知ることができるのであろうか。」といつてゐる。⁽⁸⁾

これらの言明が暗示的に述べてゐるのは、今日では、宗教的言語をそのまま顔面通りには受取れないということである。宗教的言語の本質について新たに考えなおし、宗教的言語が何について語つてゐるのかという問題を再考しなければならぬ時機が来ているという意識が、いまや一般的になつてゐることである。

サントニーは、宗教的言語の問題を考えるにあたり、「宗教的言語の論理的な位置づけの問題」、「宗教的言語のリテラルネスの問題」、「宗教的言語の認識性と宗教的知識の可能性の問題」、「宗教的言語の正当化とその検証の問題」という四つの問題に、多くの資料を組織的にグループ化した。⁽⁹⁾この区分の仕方は、サントニー自身が認めてゐるように、まったく恣意的なものである。問題がきわめて密接に関連しあつてゐるから、しばしば区分が重複することも避けられない。このような点を考慮にいたした上で、本稿では、サントニーの区分した「宗教的言語の位置」と「宗教的言語のリテラルネス」の二つについて、かれの見解に従いながらその争点を整理してみたいと思ふ。

註

(1) William A. Christian: "Philosophical Analysis and Philosophy of Religion", *Journal of Religion*, Vol. 39 (1959) p. 84.

(2) Paul L. Holmer: *Theology and the Scientific Study of Religion* (Minneapolis, Minn.: T. S. Denison & Co., Inc.,

1961), p. 19.

- (3) Frederick Ferré; *Language, Logic and God* (New York: Harper & Brothers, Publishers, 1961), p. viii.
- (4) John A. Hutchison; *Language and Faith* (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), p. 227.
- (5) A. J. Ayer; *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1956), p. 115.
- (6) Paul Tillich; "Religious Symbols and Our Knowledge of God", *The Christian Scholar*, 38 (1955), p. 189.
- (7) James L. Adams; Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion (New York: Harper & Row, 1965), p. 2.
- (8) Paul M. van Buren; *The Secular Meaning of Gospel* (New York: Macmillan, 1965), p. 103.
- (9) Ronald E. Santoni, ed.; *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1968), p. 13.

二 宗教的言語の論理的位置

この問題を明らかにするためには、「宗教的言語をどのようにして理解できるか」、および、「宗教的言語の特質は何か」という一般的な疑問に答えなければならぬ。この問いを整理した形で提出したが、ウィリアム・クリスチャンである。(1) かれは、「宗教において意味のある真理主張をすることのできる可能性」を論じ、「宗教において真理主張をするために必要な条件」を求めた。

まず最初に、クリスチャンは、「ある宗教的提言 *some religious proposal* が真理主張をしようかを決定すること」と「その提言が真理であるかどうかを決定すること」とを、はっきりと区別する。宗教的言語を論じるにあたって、この区別をすることはきわめて重要である。「提言とは、他人に何かをすすめる発言である」という定義により、自己の体験の表現である祈り、冥想、告白などが除外され、さらに、何かをせよという命令も除外される。これ

らの提言は、われわれに何をするように、何かであるようにという「行為への提言 proposals for action」であって、「信仰への提言 proposals for belief」ではない。クリスチャンは、宗教的提言とは、信仰への提言にはかならず、何かを信じるように提言されたときに、有意味の真理主張がなされると考えるのである。

そこで次に、「どのような条件の下で、宗教的提言は、信仰への提言であるか」と問うて、真理主張の四条件を述べている。

- (1) 提言は、自己矛盾のないように定式化できなければならない。
- (2) 提言は、意見の相違が認められる余地を残さねばならない。
- (3) 提言は、その論理的主語に対して、ある一つの指示項をつくることができなければならない。
- (4) 提言は、ある判断の法則に従って定式化された述語を、支持することができなければならない。

この四条件について詳細に説明した後、クリスチャンは、宗教的提言が真理主張をどうかを決定することは、宗教的判断をしたり、それに賛成の議論をすることではないとする。ある提言が真理主張を考えると、この主張を受けられるか、拒否するか、判断を見合わせるかするためには、他の多くのことについて考慮すると同時に、必ず吟味しなければならないことが二つある。一つは、はたして論理的な主語に適切な指示項が得られるかどうかということであり、もう一つは、述語に対して適切な支持が得られるかどうかということである。クリスチャンは、いかにしてこのような決定がなされるかについては述べようとしなくて、「どんな条件の下で、ある宗教的提言を有意義な真理主張と考えることが妥当であるか」を問うてきたのであり、特に(3)(4)の条件を重視しているのである。

クリスチャンが、問題を整理して、諸条件をリスト・アップしたのは、貴重な貢献であり、鋭い方法として評価することができる。しかし、これらの諸条件のすべてにあてはまるような決定的な宗教的提言を例示していないこと

は、クリスチャンのいう有意味な真理主張の可能性を暗示したにとどまる。これは、かれの後の著書においても見られる欠点であって、サントニーが失望を表明するのも当然であろう。⁽³⁾

マック・ファーンソンは、宗教的言語を使用しないことよって、宗教的言語の問題に答えたといえる。⁽⁴⁾ かれは、ヴィットゲンシュタイン、および、ヴィーン学派の実証主義と、宗教の核心は非合理的で概念化できぬものであるというオットーの見解とを結合した立場をとる。そこで、「宗教的言明は表現できないことを表現しようとする試みである」と言外に実証主義的方法を是認しているように見える。神学者たちの発言は、感覚的に検証ができないという意味で不合理であると考える実証主義者は、宗教は言明できない領域に属していることを明らかにしようとする。字義通りに不合理であろうと、経験的にナンセンスであろうと、ともかく宗教が不合理であるとすれば、宗教は沈黙の領域にもどるほかはない。そこでマック・ファーンソンは、宗教的言語の地位については、「宗教的言語はあるべきではない」という答えを出しているのである。

この言語を失って沈黙にもどるという方法は、宗教的言語の認識性の問題を消去するだけでなく、宗教における真理主張の可能性をも消去してしまうように思われる。言語がなければ、抽象的概念を定式化して宗教の真理主張をすることは不可能である。また、言語がなければ、宗教的集団の公式礼拝や伝道布教も不可能になり、私的信仰さえも言語を失えば、感情や情緒に還元されるほかなくなるであろう。フェレーは、宗教的言語がなくなると以上のような結果が生じるとし、「言語を断念するということは、人間の重要な活動である宗教を放棄することであり……積極的に考える思考能力さえも失うことである」と結論している。⁽⁵⁾ ブラックストーンも、マック・ファーンソンの「宗教が沈黙にもどる」という考え方が、宗教集団を抹殺するばかりでなく、宗教的言明の認識的意味を否定し、真理主張を不可能にするという。だから、われわれは、宗教的感情、情緒、態度について語ることができるだけになる。とこ

るが、マック・ファーンソンの結論は異なる。宗教的信念は、単に情緒的な意味だけでなく認識の意味をもつが、この深い意味は表現できないのであって、アナロジ的な叙述でさえも、表現できないものを表現しようとする試みであるから役には立たない。したがって、沈黙にもどるほかないと主張する。ブラックストーンはこの結論に疑問をいだき、信念が表現できないものであるならば、それを信念であるということもできないはずである。信仰について信じていることを知らぬ人間が、何かを信じているとはいえないから、信仰についてある信念を受けいれるというときでさえも、信念を定式化し理解できるようにすることができると仮定しなければならぬと反論する。⁶⁾

挑戦的で、問題を展開させる枠組を頭から受けつけないマック・ファーンソンのこの回答からは、注意深く宗教的な人びとの言に耳を傾けるという態度をうかがうことはできない。信者たちが用いているシンボル、メタファー、アナロジなどの意思伝達の形式を吟味することさえ最初からやめているのである。マック・ファーンソンは、ただアナロジ的な叙述に言及したにとどまり、まったくそれを放棄しているのであるから、宗教的人間が言語を宗教的に用いる方法について、全然センスを欠いているといわれても仕方がないであろう。

それに反して、クロンビーとボヘンスキーは、宗教的言語に熱心に耳を傾け、それを理解し識別するという労をいとわなかった。宗教的言語の論理的位位置を分析し、確認するという現代の哲学的労作の範囲内では、クロンビーの論文はもつとも透徹した識見にみちた労作の一つである。⁷⁾ 宗教的言語に意味があるかどうかという問題について、賛否の立場を明らかにするためには、クロンビーが明白にした争点を理解しなければ、確信をもって決定することはできないように思われる。

クロンビーによれば、キリスト教には、あらゆる活動の基礎となり、その活動にキリスト教的性格を与えるものとして、基本的事実に基づく信念がある。このような信念を表現するのが神学的言明であって、これは決して神学者だ

けが用いる言明ではなく、すべての信者が用いる言明である。クロンビーは、みずから註でことわっているように神学的言明という語を広義に用いているので、われわれはこれを宗教的言明と同じ意味に解してよいであろう。

さて、今日では、「神学的言明は検証できないから無意味である」と主張する分析哲学的立場が、かなり一般的に認められるようになってきている。そこで、「神学的言明がどのようにして可能であるか」が問われなければならない。クロンビーは、神学的言明は逆説的な性格をもつが、これは意味のある神学的言明が不可能であるということを示すのではなく、逆に、言明の意味を把握するのに役立つということを示していると主張する。逆説は、正常な日常的経験の範囲内でおこってくる対象について、神学的言明がなされるのではないことを明らかにするからである。そこで、神学的言明の逆説的性格を学ぶことが、宗教の本質とは何かについて学ぶことになるといえるであろう。⁽⁸⁾

クロンビーによれば、神学的言明の逆説性という形式的特性からは、その言明が無意味であるという直接的な指示項をひきだすことはできない。批判的立場も、有神論的立場も、どちらも一つの確率的にありうる立場であるにすぎない。神学的言明の批判者からいえば、人格神や天が特殊な秩序に属する存在であるという主張は、今日の進歩した知識からの科学的批判を免れることはできない。逆に、有神論者からいえば、経験をこえた神秘的なものを信じて、この信念を表現するためには、逆説的法則が支配する言語を使用せざるをえない。そこで、神学的言語がどの程度まで指示項を固定することができるかということが問題となる。クロンビーは、「もしも神学的言語の妥当性を自分で確信させようとすれば、時間空間の外部にある一つの存在という觀念に、われわれが進んで意味をもたせるという覚悟が、もっと根本的であり、もっと尊重されなければならない⁽⁹⁾。」と主張する。すなわち、神的なものという概念は、たしかにある意味では空虚な觀念であるが、われわれの日常的経験の欠陥を補うことのできる觀念である。それが積極的に主張している内容は、経験や科学的知識では欠陥を補うことのできない何かわからないものがあるということだ

ある。われわれは神を知らないし、神がどんな種類の存在であるかも知らないから、神は、われわれの概念で到達できない、想像も及ばない存在である。しかし、「神は無意味である」という表現は、あやまった言い方である。想像も及ばないものの意味をいうことは不可能である。われわれが何らかの表現の意味を想像することができなのは、われわれがその表現を用いるときに指示する事物や、その表現の使用法を他人に教えることのできる指示作用によってのみである。想像はできないけれども、われわれが気づいた現実の不完全な点や理念的に要請されるものを指示する語を用いるとき、われわれは、その想像も及ばないものに意味があることを示そうとしているのである。例えば、無限の精神というような表現は、われわれが日常経験の世界について感じている、有限であるという知的不満を除く可能性という抽象的な概念をあらわしているのである。

クロンビーが、神学的言明の指示範囲を固定しようとしたのは、その言明に批判的な人びと、すなわち、宗教的な人間が語っていることがわからないで、神学的言明で語られるものは存在しないと信じている人びとのためである。「神という語があらわしているのは何か」という疑問に、今まで述べたような方法で答えることが必要なのは、そのような人びとに対してだけである。宗教的人間に対するごく自然な答えは、「神という語は、崇敬されるに価する存在の名である」という答えであろう。「わたくしは、キリスト教者が神を何と考えるかを記述しようとしたのではなくて、論理的挑戦に答えようとしたのである。その趣旨は、質問者にそれが何であるかを示すことが論理的に不可能であるように思われる特有な名称を用いるから、神学的言明は意味のあるものとなりえないということである」¹⁰⁾。

これに対して、ボヘンスキーは、すべての大宗教に適用できる「宗教の一般的論理」を確立するために、近代数学の論理を用いようとする最初の試みをした。¹¹⁾このような論理は、特定の宗教に対する弁護や証言を与えようとするのではない。現代の段階で、著しい発展を示している論理的法則を、はたして宗教的言語に適用できるかどうかを問題

としているにすぎない。ボヘンスキーはきわめて謙虚に、「宗教の諸相を十分に分析するための論理的道具を、われわれはまだもっていない⁽¹²⁾」と述べている。

ボヘンスキーは、権威が重要な役割を演じている限りでは、宗教的言語活動の構造と科学的言語活動の構造とは異なっているから、宗教の論理と科学の論理には大きな相違があるとするが、論理的見地からいえば、宗教的言語活動の状況は、自然科学的言語活動が見出される状況ときわめてよく似ていると考える。「宗教的言語活動において、客観的信仰に属する文章のクラスは、自然科学における実験的文章のクラスと、きわめてよく似た役割を果たしている。両者の場合に生じるかもしれない唯一の疑問は、与えられた文章がはたして考慮されたクラスに真に属するかどうかである⁽¹⁴⁾。」そして、宗教的言語活動はそれを用いる人びとの全体的な言語活動と密接な関係があると主張し、宗教的言語活動は形式論理学の一般法則に従うと言明している。このようなボヘンスキーの分析は、宗教的言語の論理的位置づけについてのクロンビーの取扱い方と、興味深い対照をなしている。さらに、神学的言語と神秘との関係についてのクロンビーの考え方は明白でないが、ボヘンスキーは、宗教的言語活動の意味をはっきりさせるためには、神秘という用語の意味の分析が必要であると考えている。かれは、神秘的という形容詞が、本来は対象語につくのではなくて文章を修飾することに注目した。宗教的言語活動はメタ言語的言明が多く、その言明においては、文章が直接に神秘的といわれるだけでなく、神秘そのものであるとさえいわれる。そこで「信仰の神秘」という表現もされるが、一般に神秘的という語は、完全には把握できない出来事の一つの状態を意味していると考えられている。そこで、「把握する grasp」という動詞の意味の可能性を問い、そこから神秘についての理論を展開している⁽¹⁵⁾。このように、ボヘンスキーは、宗教的言語活動における基本的ドグマを正当化しようとして、いかに人びとが努力してきたかを吟味し、権威による正当化の形式的構造を吟味してみるなど、開拓者的な試みをしているのである。

- (1) William A. Christian; "Truth-Claims in Religion", *The Journal of Religion*, Vol. 42 (1962), pp. 52-62.
- (2) William A. Christian; *Meaning and Truth in Religion* (New Jersey: Princeton University Press, 1964).
- (3) Ronald E. Santoni; "Christian's Meaning and Truth in Religion", *International Philosophical Quarterly*, V, 1 (February, 1965).
- (4) Thomas McPherson; "Positivism and Religion", *The Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 14 (1953-1954) pp. 319-330. "Religion as the Inexpressible", *Flew and MacIntyre*, editors, *New Essays in Philosophical Theology*, (New York: The Macmillan Co. 1955), pp. 131~143. *The Philosophy of Religion*, (London: D. Van Nostrand Co. LTD, 1965)
- (5) Frederick Ferré; *Language, Logic and God*, (New York: Harper & Brothers, 1961), pp. 36~37.
- (6) William T. Blackstone; *The Problem of Religious Knowledge* (N. J., Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), pp. 88~89.
- (7) I. M. Crombie; "The Possibility of Theological Statements", B. Mitchell, ed., *Faith and Logic* (New York: George Allen & Unwin, 1958), pp. 31~67
- (8) *Ibid.*, p. 34.
- (9) *Ibid.*, p. 55.
- (10) *Ibid.*, p. 66.
- (11) Joseph M. Bochenski, O. P.; *The Logic of Religion* (New York: New York University Press, 1965)
- (12) *Ibid.*, p. v.
- (13) *Ibid.*, p. 58.
- (14) *Ibid.*, pp. 61~62.
- (15) *Ibid.*, pp. 108~111.

三 宗教的言語のリテラルネス

ここで問題とするのは、宗教的言語を字義通りに解釈するかどうかという問題である。エイヤーは、「形而上学的な文章は、純粋な命題を表現しようとしている文章ではあるが、実際には、トートロジーをも経験的仮説をも表現していない文章であると定義してもよいであろう。」とし、「トートロジーと経験的仮説とが有意な命題の全クラスを形成しているのであるから、形而上学的主張はすべて無意味である。」と結論する。⁽¹⁾ 宗教的主張が形而上学的主張の中に含まれるのは、いうまでもない。かれによれば、形而上学者の主張が、なんらの字義上の意味をもたず、真偽のどのような基準にも照らすことができない主張であるとしても、それはなお情緒を表現し、あるいは、情緒を呼びおこすのに役立つことができるかもしれない。詩人の場合がそうであって、詩人が字義上は意味のない文章を作るのは、自分の書くものが目指す効果を生みだすのにもっとも好都合であるとみなしたときである。それに対して、形而上学者の方は、ナンセンスを書くつもりはないが、文法にだまされてか、推論のあやまりをおかすかによって、ナンセンスに陥るのである。そこでエイヤーは、「文法にたぶらかされた哲学者によって作りだされた種類の形而上学と、表現すべからざるものを表現しようと試みる神秘家によって作りだされる種類のそれとの区別は、大して重要ではない。字義上からは無意味であるからである。」と結論している。⁽²⁾

このエイヤーの見解は、リテラルネスを基準として宗教的言語の認識性を否定した一種の挑戦であると考へてもよい。それに対して、「宗教が神について語らねばならないすべてのことは、シンボリック的性格をもっている」という立場に立つティリッヒは、宗教的言語はリテラルであるよりもむしろシンボリックであるから、宗教的言語を字義通りに解すると、信仰は偶像崇拜になり、そのときには、「神の意味そのものが完全に失われている」⁽³⁾と感ずる。さら

に、シンボリックと非シンボリック（リテラル）との区別が基本的に重要であるから、「もしもわれわれが宗教的言語を用いるときに、シンボリックに語っているのだということをも現代人に理解させることができないならば、現代人は、不合理や迷信の中に生きている人びとから離れるのと同じように、われわれからも去ってゆくであろう。」とテイリッヒは強調している。

注目すべき点は、極端な論理的経験主義者エイヤーと、神学者テイリッヒとが、「もしも字義通りに解されるならば、宗教的言語はある意味においては不合理である。」という同じ立場に立っているという点である。根本的に異なる点は、テイリッヒが、宗教的言語に対してすべての認識的な有意味性を否定するまでには至らないで、逆に、もしも宗教的言語がシンボリックに解されるならば、それは深遠であり究極的であると見た点である。究極的という表現は、「キリスト教的体験における神と人との関係」のキリスト教的表現と考えてよいであろう。このように、テイリッヒが、宗教的言語を理解し再解釈するために努力しているからこそ、エイヤーの宗教的言語の取り扱い方が、ますます軽卒で恣意的なものであるような感じを与えるといえよう。

エドワードは、テイリッヒが宗教的言語活動はシンボリック的性格をもつとする見解に、鋭い批判的な論文を発表した。⁽⁶⁾ かれの反論の中心点は、次の二つの主張にあるように思われる。一つは、テイリッヒのメタファーは他のものに還元できない、すなわち、テイリッヒのメタファーの真理主張は、「その構成要素が字義通りの意味で用いられているいくつかの文章によって再生産できない」という主張である。もう一つは、テイリッヒは、神についてのシンボリック的言明を、翻訳したり還元したりしようとして失敗したという主張である。テイリッヒが、字義通りには理解できないからシンボリックに解すべきだと主張しているのに、エドワードが、字義通りの翻訳や還元を求めているのは、まったく不可解なことである。さらに不可解なのは、テイリッヒが、シンボリックの指示する實在に参与すること、および、

実在の新しいレベルを開示することとして、シンボルを特徴づけているにもかかわらず、エドワードが、文章を字義通りに還元できないから、ティリッヒのシンボルの文章は、「理解不能で、無意味で、認識的内容が欠如しており、主張の失敗であり、指示的意味がない」と論じていることである。「神は存在そのもの、すなわち、絶対者である」という発言をした以外には、「ティリッヒは、神についてわれわれが語ることは、すべてどれもみなシンボリックである」と言明しつづけている。このティリッヒの言明を、エドワードは忘れてしまっているか、または、まじめに解釈することを拒否しているように思われる。ティリッヒは、「宗教的シンボルの真理は、その中に含まれている経験的主張の真理とは無関係である。……もしもある人と最終の啓示との相互関係を適切に表現するならば、ある宗教的シンボルは真である。」と主張している。エドワードは、このようなティリッヒの主張を少しも把握しないで、宗教的言明を無意味で、認識的には空虚なものであるとしてしまっているのである。要するに、エドワードは、公然とティリッヒに挑戦はしたけれども、ティリッヒの言おうとしたことに對してセンスを欠いているといわざるをえない。したがって、エドワードが、メタファーを還元できないことを、メタファーを理解できないことと同じであると考えているのは、疑問であり、恣意的だと思わざるをえないのである。

しかし、エドワードの見解については反対を表明せざるをえないけれども、ティリッヒの宗教的言語についての見解に問題となる点がないわけではない。問題となる根本の点は、「信仰の言語はシンボルの言語である」という主張と、「信仰の対象である神は存在自身である」という主張との関係を、どのように考えるかということである。

ティリッヒが宗教的交渉におけるシンボリズムについて論じている中で注目すべき発言は、「実存的関係は人格対人格の関係であるから、人格神というシンボルが無条件に根本的である。人間は、人格的以下の何ものにも、究極的に関心をもつことはできない。」⁽¹¹⁾ということである。さらに、エドワードの誤解の種となった発言で、ティリッヒは、

「人格神という語は、神が一つの人格であるという意味ではない。それは、あらゆる人格的なものの根柢であり、人格の存在論的な力を自己自身のうちに保持しているという意味である。人格神は、一つの人格ではないが、人格以下ではない。」⁽¹²⁾と述べている。この言外の意味は、「神は人格的以下ではない」ということを、字義通りに、すなわち、非シンボリックに言いうることである。換言すれば、神はわれわれの究極的関心の対象であり、われわれは人格的以下のものには究極的に関心をもちえないから、神は、字義通りに、われわれにとって人格的以下のものではないということになる。さらに言いかえれば、ティリッヒの信仰の分析は、人間が人格的であるという非シンボリック的、字義通りの一義的な意味において、神は少なくとも人格的でなければならぬということを暗示しているのである。「人間は、根源的には、同じ関係で出会うことができるものについてのみ関心がある。」⁽¹³⁾とか、「人格的以下のものによる受容では、人格的な自己否認を決して克服できないであろう。」⁽¹⁴⁾とかいうような主張によって、ティリッヒの言外の意味を確証することができるであろう。

この解釈が成立すれば、ティリッヒの立場について重大な難点が生じてくる。信仰や究極的関心の対象が、非シンボリックで一義的な意味で人格的であるといえるならば、究極的関心の対象についてのこの字義通りの言明の可能性は、「信仰の言語はシンボリックの言語である」というティリッヒの主張と、まったく対立していることになる。要するに、ティリッヒの信仰の分析は、信仰の言語活動はシンボリックの性格をもつという基本的主張を犠牲にしてのみ維持されるのであって、少なくとも信仰対象についてティリッヒが言いたい部分をあらかじめ排除しておかなくては、ティリッヒの宗教的言語についての見解は生まれないように思われるのである。したがって、この疑問を解決するためには、このようなティリッヒ解釈が正しくないことを証明するか、または、ここで指摘されたティリッヒの二つの根本的な仮説を概念的に改訂する必要があるとなってくる。

アダムスは初期のティリッヒを研究して、「ティリッヒは神の性格の問題を適切に取扱っていない」とし、「神についてのシンボルイズムの議論によつては、ティリッヒにとって神の性格が何であるかを、読者にはっきりとわからせることはできない。」と述べている。⁽¹⁵⁾ ティリッヒ自身よりもよくティリッヒを理解しているといわれるアダムスでさえも、ティリッヒにとつて、はたして神は単なるシンボルにすぎないのか、はたして神は字義通りに無条件的存在なのかということに、疑問を感じているのである。

宗教的言語のリテラルネスの問題に答える方法として、ティリッヒの宗教的シンボルの方法とならぶもう一つの方法は、アナロジーの方法である。一般に、アナロジーの方法は、宗教的言語が一義的であるか、多義的であるかという見解が陥りやすい欠点を回避しようとする一種の中間の道と考えられる。フォードによれば、「アナロジーとシンボルイズムの方法は、両極端の考え方の陥りやすい誤りをさける中間の立場の探求である。神について用いられる概念は、日常の言語活動で用いられている意味と、部分的には同じであり、部分的には異なるにちがいない。中間の立場に至る方法は、アナロジーによつてであろうと、宗教的シンボルによつてであろうと、非一義的敘述 non-univocal predication のために、ある適切な理論を構成するという問題となる。」⁽¹⁶⁾ 厳密に一義的に神についての語を解すると神人同形説をとらざるをえなくなるし、完全に多義的であるとすれば不可知論に陥るので、それを回避する第三の方法を求めて、フェレーは、「この中間の方法はアナロジーの論理である。」⁽¹⁷⁾ と結論している。このような中間の道としてのアナロジーの理論を、もっとも簡潔明快に定式化したのはマスコールである。⁽¹⁸⁾

マスコールによれば、「アナロジー論の目的は、神について知的に理解できるように語ることができるかどうかを発見することではない。むしろ、神について今まで語ってきたのができたのはどのような方法によるのであるかを説明し、実際に現在までの成果を分析することである。」⁽¹⁹⁾ かれのテーゼは、「帰属のアナロジー analogy of attribution」

と「比例のアナロジー analogy of proportionality」とを結合させて、字義通りではないけれども、宗教的言語の認識の意味を維持することであるように思われる。「アナロジーの理論を真に満足なものにするためには、神と世界とのアナロジカルな関係を、帰属のアナロジーと比例のアナロジーをしっかりとかみあつた状態で結合したものと考へねばならない。もしも比例のアナロジーがなければ、われわれが神について述べる屬性が、単なる実際上の意味以上で神に帰せられうるかどうかは、きわめて疑わしい。もしも帰属のアナロジーがなければ、不可知論を回避することはほとんど不可能であるように思われる。二種類のアナロジーのどちらが他に先行するかは、今までもスコラの哲学者たちの白熱的討論のまゝであつたが、現在もその状態は變つてはいない。」⁽²⁰⁾

そこで、人間は神の本質を概念化して知ることとはできないけれども、神においては本質と存在は同じであるから、神についてのすべての肯定的主張にかくされている存在論的要素のために、字義通りではないが、神についての認識的アナロジカルな敘述の可能性が生じるのである。マスコールは、「神についてのわれわれの言明はすべて、概念を神に適用する限りではきわめて適切ではないが、神の完全性を肯定している限りでは、すべての言明はまったく適切である。」⁽²¹⁾と結論している。

このような結論に対して普通になされる反対意見の好例は、ブラックストーンの疑問にみられる。「完全性とは何かという概念をもつことができないとすれば、完全性を神に帰するとはどういう意味であろうか。神に適用されるべきの善性という概念をもたないで、神の善性の神に対する関係は、人間の善性の人間に対する関係と同じであると語ることは、どんなことをわからせるのであろうか。……この方法は、はたして超越的な神についての言明に認識的意味をもたせるであろうか。われわれはそうは考えない。このような言明は、われわれが神についての字義通りの知識をもっているときのみ、助けになるのである。すなわち、もしも神について何かをアナロジカルに知ることができ

るとすれば、そのときには、神について何かを字義通りに知っていなければならないのである。……そうでなければ、アナロジは何の意味も伝達しないのである。事実、神に適用するにあたって、どのアナロジが神にふさわしく、どのアナロジがふさわしくないかを知るためには、神についての非アナロジカルな知識が必要であるように思われる。⁽²²⁾ たしかに、言語の認識の意味と、言語のリテラルネスとノン・リテラルネスとの関係が何であるかは問題である。ブラックストーンのように「認識の意味は字義通りの言語を必要とする」というア・プリオリな仮定をすることが可能であるかどうかも、新たに問われなければならない。マスコールのアナロジ論は、このような根本問題を提起した点で、大きな貢献をしているといえるであろう。

直接的に宗教的言語のリテラルネスを論じているのではないが、宗教的言語を理解する別の立場を明らかにし、この問題を解決するための暗示を与えているのは、ブーバーとブルトマンである。ブーバーにとっては、「意味は、生きた行為や苦悩そのものの中で、瞬間という還元できない直接性において、体験されなければならない。⁽²⁴⁾」ので、「宗教的表現は具体的状況と結びついている。⁽²⁵⁾」神は、あらゆる形あるものを通して輝いているが、それ自身では形がない。「神と出会うという宗教的リアリティは、神の像を知らないし、対象として理解できるものを何も知らない。ただ神が現にあらわれていますとだけを知っているのである。⁽²⁶⁾」神のシンボルとしての像は、われわれが神を仰ぎみるメディアであるにすぎないが、これらの像が神を指示する以上のものとなると、神へ至る道を妨害することになるので、厳に戒めなければならないのである。

ブルトマンにとっては、「何かについて語るといふことは、語られるものから離れた立場を前提している。しかし、神から離れた立場をとることはできないから、語る人の具体的な実存的生活状況に関係がなくても真理であるような一般的命題や普遍的真理で、神について語るとは許されない。⁽²⁷⁾」そんなことをするのは、間違いであり馬鹿げてい

るばかりでなく、罪である。そこで、神を絶対他者として語ることさえも、人間の現実の状況が罪人の状況であることを自覚しているときにのみ、意味があるのである。罪人は、神について語りたくとも語ることができず、自己の実存について語りたくとも語ることができない。罪人は、自己の実存についても、神によって決定されたものとして語らなければならないだろうし、罪人として語ることが出来るだけである。「事実上、これが、われわれが神について語りうるときに、また、神について語らねばならぬときに、われわれのなしうる唯一の答えなのである」⁽²⁸⁾

このような主張は、マック・ファーソンの立場と著しい対照をなしている。マック・ファーソンは、宗教的言語についての困難な状況を脱するためには、実証主義の立場が大きな貢献をしたことを考慮して、表現できないものを表現しようとしてはならぬと主張した。これに対して、ブルトマンは、神がわれわれに言葉を指示し、働きかける限りにおいてのみ、われわれは神を理解し、神について語ることができると考えているのである。「われわれが言ったり行なったりするすべてのことは、罪の赦しという恩寵によってのみ意味をもつのであって、それ以上のことは思いも及ばない。われわれはそれを信仰するだけである」⁽²⁹⁾と結論している。宗教的発言は、実存的信仰に関連させてのみ可能であり、宗教的言語も、実存的関係で理解しなければならぬと主張しているのである。

しかし、ズールディークが指摘しているように、言語が語られている集団と語る人間とを無視しては、言語の分析は完全であると主張することはできない⁽³⁰⁾。したがって、実存的人間に注目するだけではなく、宗教的言語を信仰集団の言語として考察することも忘れてはならない。分析哲学的立場にこれが欠けていることは、ここに改めて述べる必要もあるまい。

- (1) A. J. Ayer; *op. cit.*, p. 41.
- (2) *Ibid.*, p. 44.
- (3) Paul Tillich; *Systematic Theology*, 2 (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), p. 9.
- (4) Paul Tillich; "Religious Symbols and Our Knowledge of God", *The Christian Scholar*, 38 (1955), p. 194.
- (5) *Ibid.*
- (6) Paul Edwards; "Professor Tillich's Confusion", *Mind*, vol. 74, No. 294 (April, 1965), pp. 192~214.
- (7) *Ibid.*, p. 195.
- (8) Paul Tillich; *Systematic Theology*, 1 (1951), p. 239.
- (9) Paul Tillich; *Systematic Theology*, 2 (1957), p. 9.
- (10) Paul Tillich; *Systematic Theology*, 1, p. 240.
- (11) *Ibid.*, p. 244.
- (12) *Ibid.*, p. 245.
- (13) *Ibid.*, p. 223.
- (14) Paul Tillich; *The Courage To Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), p. 166.
- (15) James L. Adams; *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion* (New York: Harper & Row, 1965), pp. 270~271.
- (16) Lewis S. Ford; "The Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols", *The Journal of Religion*, Vol. 46 (1966), No. 1, Part II, p. 106.
- (17) Frederick Ferré; *op. cit.*, p. 69.
- (18) Eric L. Mascall; *Existence and Analogy* (London: Longmans, Green and Co., Ltd. 1949)
- (19) *Ibid.*, p. 121.
- (20) *Ibid.*, p. 116.
- (21) *Ibid.*, p. 120.

- (22) William T. Blackstone; op. cit., pp. 56~66.
- (23) Martin Buber; *Eclipse of God* (New York: Harper & Row, 1952)
- (24) *Ibid.*, p. 35.
- (25) *Ibid.*, p. 38.
- (26) *Ibid.*, p. 45.
- (27) Rudolf Bultmann; "What Sense is there to Speak of God", *The Christian Scholar*, Vol. 43 (1960), p. 213.
- (28) *Ibid.*, p. 220.
- (29) *Ibid.*, p. 222.
- (30) Willem F. Zuurdeeg; *An Analytical Philosophy of Religion* (New York: Abingdon Press, 1958), pp. 16~17.

四 お わ り

宗教的言語の論理的位置づけや、それを字義通りに解すべきかどうかという問題をとりあげれば、どうしても宗教的言語の認識論的な問題について考えざるをえなくなってくる。すなわち、どのような可能性と根拠に基づいてこれらの問題の答を出すことができるのか、その答えの真偽をはたして決定しうるのか、その検証の方法は何かなどが、宗教的言語の認識性という大きな問題の一部として、はっきりと浮び上ってくるのである。

マスコールは、宗教的言語の争点と宗教的知識の争点との密接な関係について、「いやしくも神についての言明が知的に理解できるものであるならば、神という語にはある内容があるにちがいない。その内容が何であるかというときには、われわれは必然的に神についての事物について語っているのである」と主張して、二つの争点を分離すること(1)が、「まったく不可能である」と結論している(2)。したがって、マスコールの立場からいえば、「宗教的言語の認識可能性の問題」には、「宗教的言語の真偽性の問題」が、基本的に含まれているのである。ブラックストーンは、これ

に反して、「宗教的文章が認識的であるかどうかという問題は、論理的には、宗教的文章や主張が知識を構成するかどうかという問題よりも先行している」⁽³⁾と主張する。この見解からいえば、宗教的言語の認識性の問題が、宗教的知識の問題を解決するということになる。しかし、逆に、宗教的言語の認識性の問題の解決は、論理的には、宗教的知識の問題の解決によってなされるかも知れない。したがって、ブラックストーンのように、最初からそのような可能性を論理的に排除してしまう必要はないであろう。このような点だけをとりあげても、サントニーの区分した問題の二つだけをとりあげることは片手落ちである。

本稿では、宗教的言語についての問題点のいくつかを整理することを旨とした。すでに紙数もつきたので、残された二つの問題の考察は次の機会にゆずらねばならない。問題はきわめて複雑で密接に関連しあっているから、一面的なアプローチだけでは問題の解明すらできない。争点への多面的アプローチを理解して、この宗教的言語についての白熱した論争に参加する必要があると痛感される。本稿はその対話に入ってゆく準備の一つにすぎないのであって、宗教的言語についての筆者の見解は、残された諸問題点を整理したのちに展開したいと思う。

註

- (1) E. L. Mascall; *Words and Images* (London: Longmans, Green and Co., Ltd. 1957), p. 2.
- (2) *Ibid.*, p. 1.
- (3) William T. Blackstone; *The Problem of Religious Knowledge* (N. J., Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963), p. 47.

宣長「遺言書」の再考察

戸 田 義 雄

私がこの拙論をもつるに至った動機について先ず述べる。

単的に言えば、親しい学友の二人、揃いも揃って新婦朝者と呼び得る新進の両学徒が、軌を一にするように本居宣長を主題に選んで、帰朝第一声の発表論文とされたことに関わっている。その内容を拝見して、いささか私なりに心の動くところがあったので、この際、私の考えも付け加えさせて戴き、実りある共同の場を創り上げる責任の一端を果したいと思うに至ったからである。

近くは、四十五年八月号の『国学院雑誌』に、「国学者における『死』の問題―宣長、篤胤の場合―(上)―」がみられる。執筆者の安蘇谷正彦君は、国学院大学の大学院博士課程在学中、クレアモント大学とダラスの南部メソジスト神学校に留学して昨年秋季帰国。この論文の骨子は、四十四年十二月開催された神道宗教学会での発表にあり、その後、国学院大学日本文化研究所で、国学大鑑(仮称)の編纂準備にたずさわり乍ら、更に思いを練ったものようである。

今一つは、四年前の十二月刊行の『宗教研究』第一九三号所載の「本居宣長の遺言について―『遺言書』にあら

われた思想と心理——」である。執筆者の松本滋氏はハーバート大学大学院在籍中、本居宣長をテーマにドクター論文を作成。主査のR・N・ベラ教授をはじめ、審査員方から極めて高い評価を受けられたと聞く。幸いに本年、ハーバート大学出版局から、右の学位請求論文の大半が英文で公刊された。だが、本論文掲載時には、勿論この英文版は未刊の頃であったから、両者の関係を推測するに、多分、日本の学徒に強い関心を喚ぶであろうと予期された肝腎の部分を、特に選んだものではなかったかと思っていたのである。

私が松本氏の論文に照応するように私見を述べたのは、翌四十三年の春、神道宗教学会例会に於てであった。その時の『神道の安心——宣長から篤胤へ——』の口述発表は、その全体を早く学会誌に公表したらと言った勧めを、その時同席下さった西角井正慶博士からもお受けした。それを怠けて延び延びにしている中に今日になって了ったのである。その間、安蘇谷君の論文も発表されるに至った訳で、別に遅れをとったと言うような思惑では全くなく、むしろ、何故もっと早目に私見を公表して、俎の上に載せる労をとらなかつたが省みられ、若し、早く責めを果して居りさえすれば、或いは該問題の展開浄化に少しはお役に立ち得たものと痛感させられたからであった。尤も、四十五年八月号の『自由』誌上に、「宣長の「安心論」をめぐって——神道と人の生き方について——」の小論を載せたことがある。然し「問われる現代の宗教」という特集に含まれていたのだし、綜合雑誌という性格もあって、学術的手法に終始したとは予断せられなかつたからか、安蘇谷論文でも視圈に入っておらなかつたような次第である。これ又やむを得ないことであると思われた。

二

松本論文の基点は、「世間的常識では真意を測りかねるような項目」を含む『遺言書』が、「宣長自身の思想と心理

に密接に結びついている」という視点をとった処にある。従って、宣長の思想・心理の分析にあたって『遺言書』を素材に選ぶようになるのは当然のことであった。

『遺言書』は、葬儀の執行、二つの墓、死後の巡りくる祥月命日における営み、と言った大きく三項目に分れる内容を含み、更に細かに見れば様々の要素が含まれている。そうした各様の要素を一つに統べるというか、その間を一つに貫くというか、「一つの一貫した意味」を読みとろうとした処に松本論文のポイントがある。そのポイントはいかなるものとして扱えられたか。

いわば此世における自己の生の像を、何時迄も生き生きとどめおきたいという希いがそれであるとされた。

この希いは何を拠り所にして導き出されたものか、と見てみると、(1)「山さくら花」の歌を記した自画像、(2)日頃愛用した文机、(3)日頃手近に置いた桜木の笏で作った霊牌、(4)「随分花之宜き」山桜を植えた山室山の墓、(5)祥月命日における歌会等を通し、凡そこれらのものが共通にしている性質が、去り行く者の生の永像化に関わる希いにあるとみだ処に発している。この点の最終的な分析にあたって、筆者は精神分析学上のアイデンティティ概念を用いており、松本論文のユニークさはこの適用にあると言つてよいであろう。

筆者によれば、自己の永生の希いに関わる上述の数々のものが、何れも、宣長自身の自己同一性を象徴し、宣長なる自己と同一視されるものであり、自己感の表象ととられるのである。こうした文脈における「自己同一性」「同一視」「自己感」を精神分析的術語「アイデンティティ」の訳語として用いたのである。

筆者は、このアイデンティティなる術語が日本語として未だ熟し切っていないことわっている。それでも「註」でふれ、屢々「自己についての一貫した意識」と説明されるとしており、併せて、この語を重要な心理学上の用語と

して定着せしめるにあずかって力あったハーバート大学のエリック・エリクソンの主著三冊をあげるといった程度で、簡単な説明に止めておる。この論文の論述上、重要な術語であるアイデンティティについて、この種の扱いで終ったのは何故であるか。

実は、松本論文が出る数カ月前、四十二年六月のこと。評論家の江藤淳氏が『成熟と喪失——母の崩壊』を刊行している。著者は一九六二年から二年間、プリンス頓大学で現代日本文学を講じていた。この間、六三年の秋にハーバートに招かれて「夏目漱石」の講演をしている。この時期に私もハーバートに居いたが、この集まりには出なかつた。

多分この時に、ハーバートの日本文学担当、ワード・ヒベット教授から、エリック・エリクソンの著書を読むように勧められたらしい。その上、今一人の友人ロバート・フトン教授までがエリックソンの弟子であることを知るに至って、エリックソンを再認識し、精神病理学の方法を具体的に身につけるようになったのである。帰国後、小島信夫の『抱擁家族』、庄野潤三の『夕べの雲』以下一連の現代小説を文芸時評で扱うに至った江藤氏が、方法として滞米時代に学んだエリックソンの理論、就中『幼年期と社会』を思い浮べつつ仕事をしたのである。その成果が『成熟と喪失』⁽¹⁾となった。文芸評論の分野では稀な位的方法的自覚をもったものであり、密度の高い学術的作品の部類に入るのはないか、と評価していた矢先だけに、松本論文の中心に息づいている同じアイデンティティ理論をみるにおいて、改めてエリックソンの影響力を思いみた次第だった。

専門家の間にも知られていたエリックソンの理論は、近刊書、原題 Identity-Youth and Crisis, 1968. (W. W. Norton & Company, Inc. New York) の邦訳(訳題『アイデンティティ主体性—青年と危機』、岩瀬庸理訳、北望社、昭和四十四年

十一月刊)が出るに及んで、一般の間にも示唆的なものとして受けとられる機縁が作られた。

この本の序言で、エリクソンは、アイデンティティに関する思考が本来その基礎をおいた先駆者として二人の名をあげ、その由来するところを振り返っている。

第一の証人は、アメリカ心理学の始祖、ウイリアム・ジェームスであり、その証言は彼が妻にあてた左にあげる一通の手紙である(息子のヘンリー・ジェームス編『ウイリアム・ジェームス書簡集』一九六三年刊より)

人間の性格というものは、ある精神的もしくは道徳的な態度のなかにおかれたときに、はっきりしてくるものです。つまり、そのような態度が身に宿るとき、人間は、ものごとに積極的になかも生き生きと対処できる自分を、きわめて深く、強く感じるのです。そのような瞬間には、次のように呼ぶ内なる声が聞こえてきます。「これこそが真実のわたしだ!」

この文面では、ジェームスは「性格」という言葉を用い、「アイデンティティ」という言葉こそ用いていないが、アイデンティティを所有していると意識した時の感じを適確に描写しているものとエリクソンはとっている。殊に、「これこそ真実の私だ」と叫ばしめる、「襲ってくるもの」としての経験には次のような要素があると、同じくジェームスの文面から抽出している。

一つは、自分自身を支えてくれるような能動的な緊張感。

今一つは、外界の諸事物がそれぞれの役割をはたし、そうすることによって自分の営為を十分調和のとれたものにしてくれることへの信頼感、然もその際にいかなる保証をつけなくともそうなるだろうという信頼感。

と言った要素である。

ジュイムスは、このような要素をもつ態度から、「すべてのことを進んで行い、すべてのことを喜んで耐えるような、激しい意欲や歓喜」が感じられ、「言葉では具体的に表現出来ないような感情ではあるけれども、本人にとっては、明らかに、すべての実践的・理論的決断が下される際の最も深い原理となる」ものが生ずるとしている。エリクソンは、右の文面にみられた自己を本来の自己として鼓舞する鼓舞の同一性、一貫する自己という連続性といった主観的感覚に「アイデンティティの感覚」をみたのであった。

今一人の証人はジグムント・フロイトであり、その証言は一九二六年に、ウィーンにあるユダヤ人男子共済組合協会に宛てた手紙の中からとられている。

それによると、フロイトをしてユダヤ民族に結びつけしめたものとして、一つには言葉では表現出来ない或る種の薄暗い感情の力（ユダヤの民の魅力を高めてやまないと感じさせる）があり、今一つには「ユダヤ人のみにあてはまる共通の精神構造を含んだ心安らかな私事に関する意識」があった。後者について、フロイトは「内なるアイデンティティに関する明確なる意識」であるという言い方をしている。

エリクソンは後者の表現に言及して言う——。これは単に精神的なのでもなく、さりとて又、単に私的なのでもなく、むしろそれを分有しあっている人々のみが理解出来る深い共同体感であると。

以上二人の始祖が、理論としてでなく、日常経験の記述である私的な手紙の形でさりげなく述べた内容が、実はアイデンティティ感覚の主要な側面を殆んど体系的に例証したものとみられるものだった。

エリクソンは、アイデンティティなる用語が用いられてから既に廿年を経て、用語の用法が多様化し、その概念上の文脈が拡張して了ったことに改めて思いを致した。その結果、先ずもってとられたことは、該用語の概念の歴史的

な再検討であった訳である。

それ故、エリクソンが、常に、二人の始祖の用いた根源的なアイデンティティ用法に立ち還る必要を宣べるに至ったのは深い理由があった訳である。

ジエームスは個人的な自己感、フロイトは共同体的な自己感といったアイデンティティ感覚の二つの定式をはからずも描写した。このように整理した処で、再び松本論文に立ち戻った時、そこで用いられているキイ・ワードであるアイデンティティは、いかなる型式のものかという問いが残されていることに気付かされる。

既に見た如く、該論文では、このキイ・ワードの解説に多くがさかれず、ごく簡略にとどめられている。だが、「自己同一性」「自己同一視」「自己感」といった本文での訳語、又、「註」にみられる「自己についての一貫した意識」といった通解だけから判断するほかないので正確にはわからぬが、どちらかというと個人人格的同一感としてのアイデンティティ用法に傾斜しておるように受けとれる。すくなくとも、民族的共同体感としてのアイデンティティ用法は問題にされていないように見られるのである。

宣長は、世に謂う自画自賛像を二つ用意している。

第一は、安永二年、四十四歳の時のもので、宣長自身の発明になる所謂「鈴屋衣」を着用して文机に向った自画像である。文机の前には、花瓶に生けられた桜花が置かれてあり、文机に向いつつこの桜花に相對して黙想するが如き像である。その像の上をみると、自賛の和歌が書きとめられてある。

めづらしきこまろこしの花よりも

あかぬいろ香は桜なりけり

がそれで、更に続けて、この歌の心を説明し

こは宣長四十四のとしの春みづから此かた物すとてかがみに見えぬ心の影をうつせるうたぞと書き記している。

自画像は、鏡に具体的に映ずる生きた自己の姿を写し描くのであるから、これを形姿と呼ぶとすると、その形姿の人間像に秘められた内なる心は、「鏡にみえぬ心の影」である。それを和歌という言語形式によって表わしたのがこの歌だということになるから、形姿の人間像と、和歌による目にみえぬ心影の表現という二つの表現形式によって、肉体と心の主である人格の全体像は完璧にあらわされたことになる。

四十四歳時の紙本着色の自画自賛像とは別に、寛政二年、六十一歳の時のそれがある。この時のものは、自画像に加えて、自賛の和歌は、有名な

しきしまのやまと心を人とはゞ朝日にはふ山さくら花

である。然し、四十四歳時のそれと異なって、別にことば書きは見えない。とり分けて書かずにはすむ程に前者のことば書きは生きていたのであろう。

さて、この二つの自画自賛像の制作年代の間には十七年の時の流れがある。この時の経過は、二つの自画像にどのような相違をもたらしたかという点、それは「目にみえぬ心」をあらわした和歌の違いだけであると言っても誤りがない。

前者の歌は、朝鮮、支那によって代表された海外の花よりも、もっと日本国産の桜花の色香は美しい、と歌い上げることによって、日本国を最大に賛美する心を描出したのである。これに対し、後者の和歌はそうした彼我の比較を抜きにして、ただ端的に「敷島の大和心」を宣長自身の心として、それを朝日に照り映える山桜花に托して歌い上げ

たものだった。

さて、ここで注目しなければならぬのは、両者の制作の中間に谷川士清の反古塚制作があったことである。

士清は伊勢の津に住んでおり、宣長の母方、村田家と親しい間柄にあった。その彼が、反古塚を作り、自筆の文字で、左のような辞世の句を刻んだのである。⁽²⁾

何ゆえに砕きし身ぞと人とはゞ、それに答えん日本玉しひ

今、士清のこの辞世句を

しきしまのやまと心を人とはゞ朝日ににほふ山さくら花

と対比して見よ。発想の様式が極めて近似していることが明瞭に看取される。つまり、士清の宣長に及ぼした影響の跡が窺い知られる。

四十四歳時の自贊句も、六十一歳時のそれも、目にみえぬ心を表現した点で共通である。

だが後者にあつては、その宣長その人の心は大和心（大和民族普遍の心）にほかならずとされ、更にそれは朝日に映える山桜花に象徴されると歌われる。するとこの歌から判ぜられることは

宣長個人の心Ⅱ大和心Ⅱ山桜花

という上昇の系列を以て、個人的アイデンティティを、共同体的アイデンティティにまで昇華してゆく過程があることである。

宣長が異常なまで、桜に愛着を感じたことは、四十四歳時と六十一歳時の自画像に賛した二つの和歌によってもわかるし、更に、若くしては宝暦九年正月、宣長三十歳の時に歌った

わするなよわかおいらくの春迄もわかきの桜うへし契りを

にははっきり見えている。然し、この桜への契り、愛着が個人的レベルから、日本人の心の花としての桜という共同体レベルに昂められて行ったのが、そのまま宣長の思想の展開であつたろう。

だから、宣長にとって、例えば桜とのアイデンティティ一つをとりあげても、それは個人人格的アイデンティティが共同体感アイデンティティに包み込まれていて、むしろ総体的な性格としては共同体感アイデンティティの色調を濃くしているとみられるのである。

谷川士清と宣長、この二人の間にみられる近似点は和歌にみられる発想様式ばかりでなく、塚の建立にもみられる。

宣長は『遺言書』の中で二つの墓の建立を要望した。一つは、松阪市内、唯今の新町にある浄土宗、樹敬寺境内の墓地である。「樹敬寺墓」には仏式の戒名を刻んだ「石塔」を建てるように指図している。仏式戒名と石塔、更には寺院境内といった三条件によって、この樹敬寺墓が「仏教式の墓」であることは言うまでもない。まして、仏教国教化のこの期に、松阪の一住民が仏式墓地に葬られるのは、法の定めによって当然なのであった。

然るに、この仏式墓地とは別に、山室山に墓塚を作ることを行い遺している。遺言書では「妙薬寺墓」とあるが、形式は「塚」であることが明示されているし、半円球の土壇塚の前には、「本居宣長之奥津紀」と刻んだ「石碑」を置くようになっておる。この「奥津紀」は、古く『万葉集』などでは「奥城」と書いて「おくつき」と訓んで来た語である。今日松阪城内に移築され、保存されている鈴屋旧宅には、宣長自筆の「本居宣長之奥墓」の草稿がみられる。それが遺言書の石碑図解では「本居宣長之奥津紀」となっているのである。

兎もあれ、「おくつき」の用語は、日本古来の土壇式の塚を意味し、固有の神道様式であると言えるものである。

又、「妙薬寺墓」と書かれているが、この方は、樹敬寺墓地のように、寺院境内の墓地とは全く趣きを異にしてい

る。

去る昭和四十三年二月に、私は妙楽寺墓の調査に行ったことがあった。

妙楽寺は、谷あいの平地から二、三十メートルも昇った所にあり、元来、樹敬寺の住僧の隠居寺であったと言われている所である。松本論文も指摘しているように、ここには先祖の位牌もあり、布施もなされて来ておったし、住職の法誉とも宣長は個人的に親しく、曾遊の地でもあったので、縁は前々からあった訳である。

宣長が生前定めておいた奥城は、この妙楽寺のある所から山道を三十分程も昇らなければならぬ。まさに山頂に独立してある塚である。だから、この山頂が妙楽寺境内であったとしても、妙楽寺所有山というのがふさわしい位である。私は、奥城への山道を往復した時、屍体を納めた棺を「夜中密々右之寺へ送り可申候」とある如く、夜陰に運び上げることがどんなに大変だったかと、つらつら思い浮べたことだった。

樹敬寺墓—仏式戒名、一石塔・屍体なし

妙楽寺墓—在世時の姓名、石碑、屍体埋葬

と並べてみて、殊に之に妙楽寺墓の地形を考えあわせれば、樹敬寺墓が仏教様式であるのに対し、妙楽寺墓の実態は山室山の塚であり、神道様式の奥津紀であることが明確に対比されてくる。然も屍体は後者に埋葬し、「他所他国之人、我等墓を尋ね候はば」この山室山の方を「教へ遣し可申候」と言いおいた程なのだから、山室山奥津紀、即ち神道様式の墓塚をもって、己れの眞の墓としたことは疑う余地がない。

すると、当初から妙楽寺墓地を表面に出した葬儀の執行で一貫したらよかろうものを、という意見が出かねないところなのだが、遺言書では実際そうはなっていないのである。若し、そうなら、当然神葬祭が予想される所となる。

宣長は松阪区内の本来の菩提寺である樹敬寺で、仏式の葬儀を営む事を「勿論之事」としている。

然し、この宣長が認めた「勿論之事」は、松阪奉行筋の指図⁽³⁾にみられる「通例之通り」とは一致しない所があった。

即ち、奉行筋で考えている「通例之通り」は、

- (1) 奉行所派遣の検屍の僧が、死者の枕許で枕経をあげる。
- (2) 菩提寺まで屍体の納まった棺を中心にして、葬列をくむ。
- (3) 菩提寺本堂で送葬式を執り行う。
- (4) 境内墓地に埋葬する。

であったように思う。

私が『遺言書』をみていてよくわからぬのは、「相果候て送葬迄之間念仏申候事無用に候但し法樹院参候て仏前にて勤致候儀は格別なり」である。このことは、屍体を棺に納めるにあたっての諸々の所作や、棺の制作についての指示のすぐ前に出ておる所から判断する必要があるのである。

先ず「相果て候て送葬迄之間」とあるのは、「死んでから、送葬の行列を組んで家を出る迄の間」と解すべきだろう。さすれば、法樹院⁽⁴⁾とは、奉行所派遣の検屍の僧をさし、慶長十八年発布の「邪宗門吟味之事——御条目宗門檀那請合之掟」第十条にみえる「宗門寺之住持」であるとみられよう。切支丹と、不受不施派の秘密活動に警戒を怠らなかつた徳川幕府が、枕経という名目を以て、直ちに死者の枕辺に検屍の僧を派遣し、検屍ならざる検切支丹、検不受不施派の実をあげさせたのは周知の通りである。従って、こうした官僧の枕経は「格別な例外」で、そのままお受けするほかなしとしたのであろう。これは謂わば法の定めで絶対に動かせぬきまりである。

だが、その他の「念仏申候事無用に候」は適確にはその意味するところがわからぬけれども、恐らくは死者の枕辺

で近親者や近隣の者達が供養のためにあげる念仏を指したと思われる。そのような念仏は「無用に候」とあり、あげる必要なときっぱり断わっている。

このような状況についての考察は、松本論文にはない。然し、臨終前後の念仏がどういう意味をもつか、宣長は十二分に知っていた筈だと述べている所からすると、この語に状況の推測を含めたと認めるべきか。

「若しも葬式がしきたり通り浄土宗式にのみ行われるならば、宣長は自らが浄土往生のために儀礼手続をふむことを承認したことになる。……これは上に見た宣長の生死観からして容れがたいことであつたに違いない。しきたりに寛容な宣長にも、どうしても譲れない一線があつた。『相果て候て送葬迄之間念仏申候事無用に候』という短い言葉の中に、宣長晩年の思想と自己感（アイデンティティ）の深奥な微妙な表れを見るべきではなからうか。」と言つた読みと分析には同感である。私はこの個所を松本論文中の白眉であるとすら思う。

奉行所筋の指図で「通例之通り」とされる第(2)点に対し、遺言書は菩提寺迄の葬送行列の在り方に異をとる形となつた。これは「遺言書」の大きな問題点であつた。死出の旅の行列の中心をなす棺に屍体がなく、「空送」であるというのだからただ事ではない。勿論、奉行所はこれを禁止し、樹敬寺本堂での送葬式の終つた後で、山室山に葬るならそれで宜しいと指図してきている。

送葬を「空送」とすることは、送葬迄の間、念仏を無用とすると同じように、宣長にとつて譲れぬ一線だつたのだろう。然し、兎も角、菩提寺まで仏葬式の送葬行列をくみ、本堂で仏式の送葬式を行なうことは、松本論文の指摘の如く、「世間並」な、家・社会に伝わるしきたりにそれなりの価値を認めて、これを急激に改めることを戒めたからばかりではなかつたのではないと思われる。

今日残る鈴屋旧宅で私の注意をひいたのは仏間であつた。三畳の室には大き過ぎる位の造りつけの位壇がしつらえ

られてある。この設計は宣長自身の発案からだと言われており、浄土宗の信仰深い母への孝養からだと言明されている。こういう点は松本説の通りに解釈してよいであろう。

然し、ただ独り死にゆく者の最後の純粹な念いを遂げようとするれば、当然、山室山の墓塚一本にしぼって、仏式ならざる固有の形式（これは神葬祭と名付けられよう）で葬儀を営みたいということになるのは必定である。それが、遺言書にみえるような、真・仮二重の葬法をとったのは、家・社会のしきたりのそれなりの価値を認めたという以上のものが加わっているように思われてならない。それは、仏教国教化時代の幕藩体制下で、法的に許されなかったという厳然たる事実があったからではなかったか。そこでは妥協あるのみではなかったのか。

松本説が、儒仏的な色彩をもった慣習、制度であっても、之を広く抱納する「広げき神の道の枝道」という宣長の思想構造にふれたのは甚だ秀逸である。

然し、そうした広げき無窮抱納の思想構造とは別に、ただ法の定めとして打ち克ち難く、ただ妥協のほかないとする思想構造をも併せ考えてみる必要は全くないものだろうか、ということである。

宣長が「空送」を望んだ本旨がどこにあり、又、それを遠慮すべしとした役人筋の趣意がどういうところにあったかは、俄に推測し難い、と言ったのは村岡典嗣氏である。⁽⁵⁾この見解にあき足らず、むしろこの空隙をうめようとしたところに松本論文の研究意欲が発したのは全く当然であった。然し、松本論文に先立って今一人研究意欲を促した存在があったことを忘れてはなるまい。それは小林秀雄氏である。私の記憶では昭和三十九年の朝日新聞元旦号であったが、今後、宣長研究をライフ・ワークとすると所懐を述べていた。それが昭和四十年『新潮』六月号から連載され、今日に続くようになった「本居宣長」なのである。

その小林論文が、『遺言書』の分析から始められたにはさすがであると気付かされた。

「以上、少しばかりの引用によっても、宣長の遺言書が、その人柄を、まことよなく現わしてゐる事が、わかるだらうが、これは、ただ彼の人柄を知る上の好資料であるに止まらず、彼の思想の結実であり、敢て最後の述作と言いたい趣のものと考える……」

と。松本論文では、「この遺言書は、これまでも二、三の識者に目にとまってきたが、宣長の思想・心理との関連において分析されたことはほとんどなかった。」とされ、小林論文は、二、三の識者の目にとまったものの中の一つであるに止められている。然し、そうあっさり片付けるには余りにも大きな刺戟ではなかったか。

遺言書は、宣長その人の人柄を知る上の好資料であるばかりでなく、彼の思想の結実ではないか、という断案こそは、膨大な宣長学を前にして、兎もすれば、たじろぎかねまじき物理学の徒に、最も安固とした正道を指し示す道標とならないだろうか。若し、それが単なる思い付きではなく、実証的操作の後に導き出されたものであるとしたなら、部分的には、これまで宣長学の所々を掘り下げてみることは私にもあった。然し、ここを通路にして宣長学の全貌を見透したらという自覚は、小林論文が最初に私に投げかけて呉れたこの断案に発したことを告白せずには居られないのである。

註

- (1) 江藤淳『成熟と喪失—「母」の崩壊—』河出書房刊、「あとがき」参照。
- (2) 芳賀登著『本居宣長』(世界思想同書)一四四—五頁。
- (3) 岩波版、本居宣長全集、第五回配本附録、「月報十五号」昭和十九年三月刊、掲載の村岡典嗣「鈴屋余響、その二」。ここで、本居家に伝わる未発表文書類のうち、松阪奉行筋の指図とおぼしいものが紹介されている。
- (4) 松本論文では「臨終後、樹敬寺住職が来て、仏壇の前で念仏を唱えることは格別であった」(宗教研究、一九三号、一六頁)としており、何故か、法樹院を樹敬寺住職と同格に扱っている。これは何か根拠があったことだろうか。又、遺言書の「仏前」を「仏壇」としているが、この場合の「仏」は明らかに「仏となった死者」のことで、既に死者に供えられる食

事が仏飯であり、仏供であることから、このことは明らかだから、「仏前」はこの場合「死者の枕許」と解すべきではな
かろうか。

(5) (註3)を見よ。

原始仏教における愛と慈悲

村 上 真 完

はじめに

ここにいる原始仏教とは、ほぼ「主としてパーリ経律蔵及び漢訳阿含・小乘律によって知られる仏教⁽¹⁾」と考えた
い。もっとも、いわゆる「原始仏教」も、もともと論者の思弁の産物であつたらうし、今もそうであらう。内容も雑
多であり、成立年代も数世紀にわたり、幾多の部派の傳承に分かれた(中の一部を残している) 膨大な資料から、直
ちに統一ある体系が期待できると思われ⁽²⁾ない。にもかかわらず、ここでは、表記の題を中心とする資料の蒐集整理
と解釈を通して、問題の原始仏教の一面をたずねようと試みるのである。

さて、ここに愛をとりあげるのには、一般に愛はわれわれ人間存在にあつて無視できない意味をもつと考えるからで
ある。そして原始仏教において、それにどのように対処し、それをどのように扱ってきたかを見ることは、原始仏教
の理解を深める一つの視点となりうる、と考えるからである。さらに、仏教に特徴的な慈悲もまた広義の愛に含まれ
ると考えられるが、それにはどのような位置が与えられているか、ということもあわせて見ようとする。

- (1) 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』（序論、冒頭）に従う。しかし今ではサンスクリット資料をも加えなければならない。またパリーの『クッダカ・ニカーヤ』については、古い素材より成るといわれる『スッタ・ニパータ』、『ダンマ・パダ』、『ウダーナ』を主とし、他にはあまり触れないであろう。なお略号は主に The Pali Text Society's *Pali-English Dictionary* pp. XII~XIV による。また『大正新脩大藏經』は大と略記する。
- (2) もっとも、阿含は小乗部派の論書や大乘の經論とも異なり、また部派仏教の論書や大乘の論書には、阿含は証権として引用されたり、解釈をほどこされたりしている。それで、阿含とそれら論書とは一線を画しうる。

一 求むるの欲 (taṇhā, kama, chanda, etc.)

愛について、その対象とのかかわりあい、という点から考えることができる。この場合には、まず、対象をつよく求めようとする愛が挙げられる。パリー語（サンスクリット語）で示すならば、*taṇhā* (Skt. *trṣṇā*, 愛、渴愛)、*kāma* (愛欲、欲)、*chanda* (欲) 等をあげることができる。

(a) *taṇhā* (*trṣṇā*, 愛、渴愛)

まず *taṇhā* は「渴き」を原意とし、対象に対する強い欲望、愛著と考えられ、愛、渴愛と漢訳されている。(ここでは渴愛を用いる)。

渴愛を断ずべし、ということ、詩句の中にしばしば説かれている。

『渴愛 (*taṇhā*) は苦の起る原因であると、このわざわいを知って、渴愛をはなれ (*vīraṇhā*) 執著なく、(正) 念をもって、比丘は遊行すべきである』⁽¹⁾

『しかし世間において、この超えがたく、いやしむべき渴愛を克服する人からは、憂いは落ちる。ちょうど蓮の葉

から水滴が(落ちる)ように』⁽²⁾

さらに詩句の中には、渴愛は世間の苦悩の根源であり、それを断ずべきであり、仏をはじめすぐれた修行者はそれを断じているのであると云う。⁽⁵⁾そして『渴愛を離れ』(vīraṅga)⁽⁶⁾、『渴愛を滅し』(taṇhakkhaya)⁽⁷⁾、『渴愛を断ずる』(taṇhacchida)⁽⁸⁾ことが重視される。

右の最初の引用の詩句において、縁起説が示されていると考えられるが、種々の縁起の系列において、渴愛は重要な、しかも否定されるべきものとして示される。いわゆる十二縁起においては、老死から遡って第五にあたるのが渴愛であり、十支及び九支の縁起でも同様である。しかし、次にみる三支及び五支の縁起は、とくに渴愛に重点をおいたものと考えられる。

世間における種々なる苦の原因根拠を考えて、ウパデヒ(upadhi、執著、またはその拠り所)、渴愛へと遡り、「愛すべき色形あるもの」(piyarūpa)があれば、ここに渴愛が生ずる。そして愛すべき色形のを常、楽、我等と見れば、渴愛を増長し、乃至、苦を増長する。しかし、愛すべき色形のを無常、苦、非我と見るならば、渴愛を捨て、乃至苦を捨て、生老死悲嘆苦憂悩より解脱するという。ここで、愛→ウパデヒ→苦の三をとりあげて三支と呼んでおく。⁽⁹⁾

五支の縁起については、「取著される諸法」(upādāniya dhammā)に対して快樂を見る(assādanupassin)ならば、渴愛が増長し、渴愛を縁として取があり、同様に、有、生、老死悲嘆苦憂悩が生ずる。しかし、取著される諸法に対して、わざわいを見る(ādinavānupassin)ならば、渴愛は滅し、乃至、老死悲嘆苦憂悩が滅する、という。⁽¹⁰⁾これは「束縛となる諸法」(saṅhojanīya dhammā)についても全く同様に記される。⁽¹¹⁾

以上においては、渴愛のよって生ずる所以についても考察されているから、渴愛に始まる縁起系列とのみ言いえない

いにしても、苦の根拠原因として渴愛を重視したものと考えられる。この五支の縁起は成道伝説としても伝えられており、重視されたものであろう。⁽¹²⁾ 愛の条件を更に遡って考え、愛↑触↑六処とたどる八支の縁起も、そのかなめとなるのは渴愛であると考えられる。⁽¹³⁾

さらに、苦の起る原因 (samudaya, 集) を考えて、「眼(ないし意)と色(ないし法)とに縁⁺って眼識(ないし意識)が生じ、三者の和合が触、触を縁として受、受を縁として渴愛があり、これが苦の起る原因(集)である」という縁起系列において、苦の滅を問題とするときには、受までは前記と全く同一であるが、その次に、「渴愛の滅↓取の滅↓有の滅↓生の滅↓老死悲嘆苦憂悩の滅」と次第するのであって、眼ないし受の滅をいうのではない。⁽¹⁴⁾ これによって苦の滅を考える場合、渴愛の滅を重視したのだと言えよう。

右の引例においても、四諦説が示唆されているが、四諦の第二の苦集諦とは、苦の起る原因は渴愛である、ということであり、その第三の苦滅諦とは、その渴愛の滅である。⁽¹⁵⁾ ここでは端的に渴愛は否定すべきものとして示されている。

かくて渴愛は肯定されることがないのである。もっとも原始仏教の愛はこれに限るわけではない。

註

- (一) *Sa* 741=A II. p. 10=It p. 9=109=J W. p. 354; F. Bernhard, *Udānucārga*, Göttingen, 1965 (『*Uda* と聲記) III. 18, cf. 大 4. 636b, 778 c²⁷⁻²⁸
- (二) *Dh* 336=Th I. 401, *Uda* III. 10, cf. 大 4. 778 c⁹⁻¹⁰
- (三) *SI* pp. 37~40, *Dh* 335, 338, *Uda* III. 9, III. 16
- (四) *SI* pp. 16, 39, 40, 197, *Dh* 337, 343

- (5) SI pp. 107, 121, 192. *Dh* 352, 353
- (6) *Sn* 741 (前註一参照) *Dh* 352
- (7) *Dh* 353, 354, *Sn* 70, 211, 1070, 1137
- (8) *Sn* 1021, 1101
- (9) *SI* p. 107 f. 雜阿含(二七一) Ch. Tripāṭhi: *Fünf und zwanzig Satras des Nidānasamyukta*, Berlin, 1962 (以下 *Nidānasamyukta*) S. 121-126
- (10) *SI* pp. 84, 85, 87, 88, 92, *Nidānasamyukta* S. 89-94 雜阿含(二八五) (二八六)
- (11) *SI* pp. 86, 87, 89, *Nidānasamyukta* S. 83-86, 雜阿含(二八三)
- (12) *Nidānasamyukta* S. 89-94, 雜阿含(二八五) (二八六)
- (13) *SI* p. 37, 雜阿含(三五二—三五四)
- (14) *SI* p. 72-75, *W.* pp. 86-87, 但し雜阿含(二二八)及び同(六八)では觸の滅をいう。
- (15) *SV* p. 421, *Vin* I p. 10, *M* III p. 250, *A* III p. 416, 大2. p. 503 b, 大22. p. 104 c, 788 a, 大I. p. 468 bc, 815 c-816 a, 600 b

(b) kāma (欲、愛欲)

この語は欲すること、望むこと、欲、意欲、欲望、さらに愛欲、情欲、快樂を意味する。これもまた否定される。

詩句の中においても、『婆羅門よ。諸の愛欲(欲望)を除き去れ。聖者は諸の愛欲(欲望)を捨てなければ心統一(ekatta)に達しない』、『諸の愛欲(欲望)に染着しないものは、清涼となって執著のよりどころがない』(2)という。

愛欲(欲望)は捨てなければならぬといひ、賢者はそれを捨てて執著しない(4)という詩句が説かれる。散文の部分においては、修行の障害となる多くの心的状態をあげているが、その第一に欲望をあげるものが多い。すなわち五蓋

(pañca nivaraṇāni) 三纏 (tayo āsavā) 四瀑流 (cattāro oghā) 四取 (cattāri upādānāni) 四軛 (cattāro yogā) 七睡眠 (satta anusayā) などである(5)。

註

- (1) SI. p. 49, *Udv.* M. 1
- (2) SI. p. 212, 大2. pp. 158 a²⁸, 441 a⁸
- (3) SI. p. 25, 53, *Dh* 88, 383, *Sn* 771, *Udv.* XXXIII. 60 etc.
- (4) SI. p. 22, 33, 53, 126, *Dh* 218, 401, 415, *Sn* 175, 177, 641, *Udv.* II. 9, XXXIII. 30, 35, 45 etc.
- (5) *D* xxxiii *Saṅgīti-Sūtraṅta*, 長風會(九)衆集經など参照。八二頁の【追記】参照。

(c) chanda (欲'欲求'欲望)

これも否定されている。詩句の中にも『福は欲より生じ、苦は欲より生ず』⁽¹⁾とて、欲を制することがすすめられる。⁽²⁾ また欲は他の悪徳とつむに列挙され、欲さはなれること(vigatachanda)が必要とされる。⁽⁴⁾

註

- (1) SI. p. 22
- (2) SI. p. 16, 22, *Sn* 171, 203, 387, 975, 778.
- (3) *D* III. p. 182 (chanda, dosa, bhaya, moha), 大1. 70 b, 252 c, 639 b; *D* I. p. 25 (chanda, rāga, dosa, paṭigha), *S* III. p. 190 (chanda, rāga, nandi, taṇhā)
- (4) SI. p. 111, III. pp. 8, 107, 190, W. p. 388, A II. p. 173 etc.

(d) その他

また sneha, sineha (sneha, 愛'愛恋'愛執'愛著)⁽¹⁾、santhava (samstava, 親しみ、親愛、親交)⁽²⁾、rati (愛'愛著'歓樂'喜心)⁽³⁾、apekhā, apekkhā (avekṣā, apekṣā, 期待'愛著)などもちた、苦悩や、わずらわしきの原因として、それをはなれることがすすめられる。

註

- (1) *Sn* 36, 209, 272, 943, *Dh* 285, *Udv.* XVIII. 5

- (2) *Sn* 37, 207, 844
- (3) *Sn* 41, 59, 642=*Dh* 418, *Udo* XXXIII. 44
- (4) *Sn* 38, *SI*. p. 77=*Dh* 345, *Udo* I. 5

(e) 求めよの愛の肯定

以上「求めよの愛」(あるがは執着としての愛)が否定されているのを見た。しかしそのような「求めよの愛」(*kāma*, *chanda*, *rati*)がその対象となるだけ、徳田よめる。ちなむが、「法を説ける(4)」(*dhammakāma*)⁽¹⁾「法よめる(4)」(*dhammarata*)⁽²⁾「法よ説ける(4)」(*dhammarati*, *dhammagatā rati*)⁽⁴⁾「辨(7)欲」(*kusaladhammacchanda*)⁽⁵⁾「出(4)説を説ける(4)」(*sambodhikāma*)⁽⁶⁾「理説よめる(4)」(*nibbānābhīrata*)⁽⁷⁾などがさへある。すべて欲(*chanda*)は単独で徳田よ見做られ、四正勤の第一は欲(8)であり、四正勤の悪を捨て、善をなすこと(9)「欲を生じ、努力し、精進し、心をこし、ことある」(9)ことだ(9)。

註

- (1) *Sn* 92, *D*. III. p. 267, *AV*. pp. 24, 27, 90, 201
- (2) *Sn* 327, *Dh* 364=*It* p. 82=*Th* I. 1032, *Udo* XXXII. 8, *M Mahāvastu* III. p. 422.
- (3) *Dh* 354, *Udo* XXVI. 31
- (4) *Th* I. 742
- (5) *A* III. p. 441
- (6) *Sn* 963
- (7) *SI*. p. 38, 大2. pp. 265 a, 460 b
- (8) *chandasamādhīpachhanasa-nīkharasannāgata iddhipāda*, *D* III. pp. 77, 221, *M* I. p. 11, *SW*. p. 365, *V*. pp. 254-293 etc.
- (9) *D* III. pp. 221, 276, *M* I. p. 11, *SW*. p. 364, *V*. pp. 244, 245, 246, 247 etc.

- (2) *Dh* 212, *Udā* V. 1, *Av. Ś.* I. p. 191, 大4. p. 219 b
- (3) *Dh* 213.
- (4) *Sn* 41=4p p. 8
- (5) *SN*. p. 11, 大2. p. 144 c.
- (6) *AI*. pp. 173-4
- (7) *DIII*. pp. 238-9, *AM*. p. 249, *N*. pp. 461, 463, *MI*. pp. 101-2, cf. 大1. p. 780 c
- (8) *SN*. pp. 7-8, 107-108, 大2. p. 33 c, 71 ab, *SN*. p. 387

(b) 愛の肯定

ちぎには pema (愛) が否定される例を見たが、他方愛が徳目とされている例があることは看過できない。詩句の中にも愛がよい意味で用いられている例があるが、⁽¹⁾散文の部分においては、信 (saddhā) あるいは敬 (gāraṇa) などとともに用いられる。そしてこの愛は仏、あるいは尊重すべき修行者に対するものである。

まず信と愛とが併用される例を見よう。

『私 (= 仏) に対して信のみ (saddhamattā) 愛のみ (pemaṇattā) あるものは、⁽²⁾すべて天に越くものである』
 また『如来に対して信のみ、愛のみあるもの』は悪趣にゆかない、⁽³⁾という。また信と愛だけある比丘をしばしば懲罰⁽⁴⁾しても、『その信だけ (saddhamattaka) 愛だけ (pemaṇattaka) は彼より失せることのないように』⁽⁵⁾といわれる。

そして『如来に対して信のみ、愛のみある』⁽⁵⁾というのは随信行者の説明にみられるものである。
 また如来と如来の弟子に対して、『信定⁽⁶⁾まり (nivittasaddhā) 愛定⁽⁶⁾まり (nivittapema) 』⁽⁶⁾ ひたすら淨信ある (abhippasanna)』⁽⁶⁾ということは、立派なこととちがれてくる。

また愛は仏に対するだけではなく、沙門たちに対する場合にも、よい意味で用いられている。「仏は私に沙門たち

に対して、沙門への愛 (samañapema)、『沙門への淨信 (samañappasāda)』、『沙門への敬 (samañagāraṇa) をおこして下ちこつた』とらわれる。

ちなみに、愛は敬 (hiri) 自分に対して恥じること、愧 (ottappa) 他に対して恥じること) とともに徳目にかぞえられる。(8) そしてここでも愛は仏あるいは尊重すべき修行者に対するものであって、信と通ずるものと考えられる。(9)

なお愛は人 (仏) に対するだけではなく、他の徳目に対する愛としてすすめられる。学処の受持、法の観察、欲望の調伏、黙坐、精進、憶念思慮、見解に通達に対して、それぞれ「つよく欲し」(tibbacchanda)、『愛をはなれない』(avigatapema) ことが七つの徳目として挙げられている。(10)

註

- (1) *Th I*. 241 (gātibandhavapemena), 370 (後に引用する)
- (2) *M I*. p. 142, cf. *大 I*. p. 766 b³⁵ (信樂とあり)。
- (3) *S. V*. pp. 377, 379 (cf. *大 2*. pp. 240 b, 434 b, pema にあたる語を欠く)。
- (4) *M I*. p. 444, *大 I*. pp. 748 c, 749 a
- (5) *M I*. p. 479 (cf. *大 I*. p. 752 a 愛にあたる語を欠く)。但し随信行者はそこに記される七種の人の最後の最後に位し、修行におおじて劣った段階を示す。
- (6) *A III*. pp. 326-329, 阿毘達磨集異門足論卷十六、大二六、四三三 b、これは六無上すなわち見無上、聞無上、利無上、学無上、行無上、念無上に關して、それぞれいわれているものである。
- (7) *M I*. p. 368, II. p. 177 (取意)
- (8) *SV*. p. 89, *M I*. p. 448, *D III*. p. 284-285 = *AN*. pp. 151-152, *大 I*. p. 54 c, cf. *大 I*. p. 486 ab
- (9) ちなみに大毘婆沙論卷二九(大二七、一五〇c以下)には、愛と敬とを論じ、愛には染汚のそれ(≡貪)と、不染汚のそれ(≡信)とがあると説く(二五一 a)。俱舍論卷四、大二九、二一 a、順正理論卷十一、大二九、三九三 a 参照。

(12) *satta niddesa-vatthāni (or niddasa-) vāṇāni (D. III. p. 252, A W. pp. 15, 36)* 'サントクニヤト²⁵ *sapta nirdoṣavasthāni* (K. Mittal: *Dogmatische Begriffstreihen im Älteren Buddhismus I. Fragmente des Dasōltarasūtra*, S. 82) 七²⁶ 無過失事の意である。

(c) 愛信 (bhāttī, bhaktī) とくころ

上にみた愛 (pena) と併記される語に 'bhāttī (bhaktī, 誠信、愛信) がある⁽¹⁾。ジャータカの詩句の一例には『あなたに対する愛信 (bhāttī) を見て (私は) 生命を望まない』⁽²⁾とあり、身命をかえりみない献身的な愛であると考えられる。

『実に尊師たちの言葉を知る賢きものが、そこに住して愛を生ずるならば、彼は愛信あるもの (bhāttimant) であり賢者であり、知って諸々の法 (教え) の中の殊勝なるものとなるであろう』⁽³⁾

としよう。ここでは愛信は愛ともにより意味で用いられている。また、動揺している (toḷa) 人については、『わずかの信 (ittarasaddha) ' わずかの愛信 (ittarabhāttin) ' わずかの愛 (ittarapema) ' わずかの浄信ある (ittarappasāda) も』⁽⁴⁾とくころしている。ここで信、愛信、愛、浄信と併記され、徳目と考えられている。

しかし愛信についてもその対象となる人が悪人であれば、わるいものとされる。不善人は『不善人への愛信あるもの』 (asapurisabhāttin) であり、それは「不信、無慚、無愧、寡聞、懈怠、忘念にして、悪知慧ある沙門婆羅門」を友としているものであるとしよう。その反対に善人は『善人への愛信あるもの』 (sappurisabhāttin) であり、「信、慚、愧あり、多聞、精進、具念にして有慧なる沙門婆羅門」を友としているものであるとしよう。⁽⁶⁾ ここでもその対象の評価によって徳とも悪徳ともされるのである。

- (1) bhakti はインダ教において、神に対する愛として、重要な要素である。これは仏教においては重要な位置を占めてゐるとはいえないが、大乘仏教においては無視しえないであろう。その一例としては、*Rāstrapālaparībhāṣā* p. 231 を指摘することができる。石上善応「仏典に現われたる bhakti 信の用例」(『印度学仏教学研究』第八卷第二号昭和 35 年)、原実「Bhakti 研究」(『日本仏教学会年報』第二十八号昭和 37 年度) 参照。
- (2) *J.V.* p. 340³ (bhatih ca tayi sampassam nāvakanikhāmi jivitam); *Jtm* p. 134¹⁴ (ava mānada bhaktyā ca nābhikān-ksāmi jivitam). など『シヤータカ』の註には bhakti は sineha (愛著) であると説明されている (*J.V.* p. 342⁷)。
- (3) *Th I.* 370
- (4) *AM.* p. 165=*Pug.* p. 65
- (5) *M III.* p. 21, cf. *Dhs* p. 228
- (6) *M III.* p. 23, cf. *Dhs* p. 228

三 可愛(愛) (piya)

piya (priya, 可愛) について更に考えてみよう。

(a) 愛の根拠

まず自分自身が可愛いのだということが指摘される。コーサラ王パーセーナデイがマツリカー夫人に対して、『マツリカーよ。誰かほかの人で自分自身(attan)よりも可愛いもの (piyatara) があるか』と問うたところ、夫人の答は「否」であり、王にとつても「否」であった。これにちなんで仏は次の詩句を説かれたという。

『心をもってあらゆる方面をたずねても、自分自身よりも可愛いもの (piyatara) をどこにも見出さなかつた。

このように他の人々にとつても、それぞれ自分自身(attan)が可愛い (piya) のである。それ故に自分自身を愛

するもの (attakāma) は他を害すべきではない』⁽²⁾

また他処にも

『一切のものは罰杖を怖れている。一切のものにとって、生命は愛すべき (piya, 大事な) ものである。自分自身 (attan) を喩えとなして、(人)を殺すべきではない。殺させるべきではない』⁽³⁾

ともいわれている。

自分自身が可愛い、ということとは他人にも同様である、という根拠から、他人に危害を加えてはならないというのである。他方、悪を避け、修行することの根拠をも、自己に對する愛に求めている。

『もし自分自身 (attan) が可愛いもの (piya) であると知っているならば、それに悪を結びつけるべきではない。悪行をなすものには幸福は得やすくないのだから』⁽⁴⁾

『もし自分自身 (attan) が可愛いもの (piya) であると知っているとすれば、それをよくよく護るべきである』⁽⁵⁾と云われる。

註

(1) Athi nu kho te Mallike koc-añño attanā piyataro (S I. p. 75=Ud p. 47)

(2) S I. p. 75=Ud p. 47; Ud V. 18 (cf. 大4. pp. 653 b, 780 a²³⁻²⁵)

Sabbā disānuparigamma cetasā // sarvā disās tv anuparigamya cetasā

n-ev-ajjhagā piyataram attanā kvaci // naivadhyaḡāt priyataram ātmanah kva cit /

evam piyo puthu attā paresam // evain priyah pṛthagātmā paresām

tasmā na himse param attakāmo // tasmān na himsyāt param ātmakāraṇam //

(最後の一語が異なる)

* この物語に關連して、Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad II. 4; W. 5 に見られるヤーミニ・チャヴァルンヤとマイトリーイー夫人と

の間の対話が引きまわつて出される (H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, S. 197, 351, Anm. 124)。その中に『あまが けりて』 夫への愛のために (patyuh kāmāya) 夫が可愛いで (piya) のではなくて、マートヤンへの愛のために (ātmanas tu kāmāya) 夫が可愛いらしい (piya) のだ』という、同様に妻息子、財産、家畜等についても、同文が繰返される。また同書 (I. 4, 8) には『マートヤンだけを愛すべきもの (piya) として崇拜 (観想) すべし』ともいっている。ともに「マートヤンがあつとも愛すべきものである」という意味が認められ、さきにもみた仏教聖典の記述とも表現の上では共通するといえる。しかし、マートヤンの観念は互に異なると考えられる。さきの仏典においては、他と区別され、行為と実践の主体としての、自分自身 (attan, ātman) が問題とされている。この点は右のウパニシャッドの説においては明白にうき出されていまいやうである。

(c) *Dh* 130=f. III. p. 292, *Udo* V. 19, cf. 大4. pp. 565 b²³, 653 b, 780 a²⁶⁻²⁷

(4) *SI*. p. 72, *Udo* V. 13, cf. 大2. pp. 392 c²²⁻²³, 336 a¹²⁻¹³, 大4. pp. 652 a²⁹, 780 a¹⁵⁻¹⁶

(e) *Dh* 157, *Udo* V. 15, 大4. pp. 565 c²¹, 593b¹³, 652 b¹¹, 780 a¹⁷

(b) 愛の否定

しかし「愛じきもの、愛するもの」(piya) にかちんことは、苦悩の根源となれ、⁽¹⁾ すすめられていない。そして「愛するもの」と「愛じなごもの」(appiya) の両方を避へべきであるといふ。すなわち

『愛するもの (piya) どもと相会らな。愛しなごもの (appiya) どもと決して (相会らな)。愛するものどもを見ないのは苦しへ、愛しなごものどもを見るのは (苦じら)。⁽²⁾』

『愛するもの (piya) と愛しなごもの (appiya) とを捨てて、⁽³⁾ 取著あることなく何物にもこだわらず、諸々の束縛となるものから解脱して、彼 (比丘) は世間において正しく遍歴するであらう。⁽⁴⁾』

『聖者はすべてにおいてこだわらず、愛するもの (piya) をも作らず、また愛しなごもの (appiya) をも (作ら) ない。⁽⁵⁾』

と云い。

註

- (1) *Dh* 212, *Udo* V. 1; *Sn* 863 etc.
- (2) *Dh* 210, *Udo* V. 5, cf. 大 4. 567 c¹⁴⁻¹⁵, 651 b, 780 a¹⁻⁵
- (3) *Sn* 363
- (4) *Sn* 811, cf. 大 4. p. 179 a

(c) 愛の肯定

一方、対象の如何によつては、「愛するもの」(piya)となすことも肯定されたのだと考えられる。

『不善なる人々が彼の愛すべきもの (piya) であり、(彼は) 善人さば愛するものとはしない (na kurute piyam) で、不善なる人々のならぬをよむこと。それが破滅への門である。』⁽¹⁾

という場合、一応善人を愛することがすすめられたものと考えられる。

piya (愛すべき) 愛するの) の名詞化した piyatta (愛すべきこと) 愛) は、尊重 (garutta) 修習 (bhāvana) 沙門性 (sāmañña) 一心 (ekibhāva) と併記され、ともに諸種の善行によつて期待されるもの、即ち一種の徳目とみなされている。⁽²⁾

註

- (1) *Sn* 94, cf. 大 2. p. 352 a²³⁻²⁴
- (2) *AV*. pp. 164-168, cf. 大 1. pp. 576 a-577 a. 比丘が、争論をかまへ、学を欲せず、悪欲あり、怒り、偽善者であり、狡猾で、欺瞞者で、法を觀察せず、独坐せず、修行仲間を敬礼しないならば、『この法も愛 (piyatta) 尊重、修習、沙門性、一心に資せず』その反対に、争論せず、学を欲し、少欲であり、怒りなく、偽善ならず、狡猾ならず、欺瞞ならず、法を觀察し、独坐し、修行仲間を敬礼するならば、『この法も愛、尊重、修習、沙門性、一心に資する』というのである。

(d) 愛語、愛眼

piya (愛すべき、愛する) という語に関して、愛語 (piyavācā, peyyavajja, piyavādin) 及び愛眼 (piyacakkhu) は徳目と考えられている。

愛語については

『愛すべき言葉 (piyavācā) のみを語れ。それはよろこび迎えられることばである。悪をとりあげずして他の人々の愛すること (piya) を語るのである』⁽⁵⁾

という。いわゆる四摂事 (cattāri saṅgaha-vatthūni) は布施、愛語 (peyyavajja)、利行、同事であり、愛語が

第二にあげられている。また『長部』^{ディヤーカヤ}第一巻に繰返される戒の中には、麁悪語 (pharusāvācā) を離るべきことが

説かれ、そこには、

『そのことばは過失なく、耳に快よく、愛すべく (pemaṇiya)、心に入り、丁寧で、多くの人がよろこび、多くの人に快よい。そのようなことばを語るのである』⁽⁷⁾

といわれている。

愛眼については、仏は

『まっすぐにそして見開いて、まっすぐなところをまっして、愛眼 (piyacakkhu) をまっして多くの人を眺める』⁽⁸⁾ といわれ、また修行者たちが、「和合して相よろこび、争論せず、牛乳と水のように (融和して)、互に愛眼 (piyacakkhu) をまっして、相見つつ住する」ことが称讃されている。⁽⁹⁾

註

(一) *Sz* 452-*Th* I, 1228-S I, p. 189, *Udu* VIII, 13 (priyodya)

- (2) *D II*. pp. 190, 192, 232, *AI*. pp. 32, 248, *N*. pp. 219, 364
- (3) *D I*. p. 60, *AI*. p. 37, *N*. p. 265
- (4) *D III*. p. 168, *Vin*. I. p. 351, *MI*. p. 206, *III*. p. 156
- (5) *Sn* 452 (註一參照), cf. 大2. pp. 332 a, 462 c, 大4. pp. 562 a, 667 b, 781 c
- (6) *D III*. p. 232, *AI*. pp. 32, 248, *N*. p. 364, 大1. p. 51 a (四攝法), 大2. p. 185 a (四攝事) cf. 大26, 402 c (四攝事)
- (7) *D I*. pp. 64, 4, *III*. p. 173, *MI*. pp. 179, 288, *III*. pp. 33-34, 49, *AI*. p. 209, 大1. pp. 83 c, 88 c, etc.
- (8) *D III*. p. 168
- (9) *MI*. p. 206, *III*. p. 156, *Vin* I. p. 351

四 あわれみ、同情

以上において、愛と訳しうる諸種の語について見てきた。ここで次に慈悲について考えるのが順序である。慈悲とは普通 *mettā* (Skt. *maitrī*, 慈) ⁽¹⁾ *īśīkṣmā* (慈愛、友愛) と *karuṇā* (悲、あわれみ) の二語に対する特別の訳語と考えられている。また *karuṇā* (悲) に近い意味の語として、*anukampā* (哀愍、あわれみ、同情)、*dayā* (慈愍、あわれみ) も挙げる事ができる。ここでは、上にふれた愛についてと、同じような見方が認められるという理由から、まず、後の二語をとりあげてみる。

註

- (1) *karuṇā* が一語で慈悲と訳されている例も指摘されている。慈悲については、中村元『慈悲』(雄山閣、昭和二十四年、平楽寺書店、一九五六年) 参照。

(a) *anukampā* (哀愍) あわれみ、同情) *dayā* (慈愍、あわれみ)

これについては、不殺生戒を説く中に、

『比丘は殺生 (paṇātipāta) を捨て、殺生をはなれているものであり、罰杖を措き、刀を措き、恥じる心あり (ajjin)、『あわれみ (の心) をおこし (dayāpana)』一切の生類有情を利益し哀愍して (sabbā-pāṇa-bhūta-hitānukampin) 住(1)』

という。この不殺生の根柢としては、各人にとって自己自身が愛すべきものである、という原理が説かれることについては、前に記した (三)(a)。また不害 (ahiṃsā) と慈とについては後記五 (e) 参照。

また、悪意憎悪 (瞋恚) を断ずることについては、

『悪意憎悪 (vyāpāda-padosa) を捨て、無悪意心に住し、一切の生類有情を利益し哀愍して (hitānukampin)』⁽²⁾
悪意憎悪より心を浄化する』
とこう。

これについては、metta (慈)、metta-citta (慈心) が瞋恚 (悪意や憎悪) を対治する修行法 (＝瞑想法) となれていることと関係づけて理解できよう (後記五 (e))。

さらに、説法に關しても、あわれみの心が説かれる。

仏が弟子たちを仏法の宣説のために派遣する際には

『比丘たちよ。衆人の利益のため、衆人の幸福のため、世間をあわれむため (lokānukampāya)』⁽³⁾ 神々や人々の義利のため、利益のため、幸福のために、遊行を行なえ』
といわれている。

また正しい説法とは

『あわれみ (karuṇā) により、慈愍 (anudaya) により、哀愍 (anukampā) をもって、他の人々に法を説く』⁽⁴⁾

ことだという。そして比丘たちに、あわれみをかけるべき (anukampeyyātha) 友や親族があれば、教化すべきことが説かれている⁽⁵⁾。

また、仏が「あわれみあるひと」(anukampin, anukampaka) と形容され、「あわれみ、哀愍」(anukampā) が仏に關して説かれる。これについては、後に見るであろう (七⁽²⁾)。

以上、不殺生、不瞋恚及び説法に關して、慈悲の心、あわれみの心 (anukampā, dayā 等) が説かれているのを見た。なまに、「愛」について見た際には、対象とのかわりあいの問題として考えたが、いまの場合には、いずれも慈悲、あわれみの対象は、一般化された、限定されない、衆生 (生類) 一般である、と考えられる。

註

- (1) *DI*. p. 63, cf. 大 I. 83 c; 以下にバーリ類文の出典を示す *DI*. pp. 4, 171, 250 etc.; Ⅲ. p. 149; *MI*. pp. 179, 287, 345; Ⅲ. pp. 33, 47, 203-4 *AI*. p. 211; *W*. pp. 246, 249, 251, 255, 260, etc.
- (2) *DI*. p. 71, *MI*. pp. 181, 269, 274-5, 347; Ⅲ. p. 3; *AI*. p. 210, Ⅲ. p. 92; *W*. p. 437. (五蓋に關する記述)。
- (3) *SI*. p. 105=*Vin* I. p. 21; *E*. Waldschmidt, *Das Catuṣpariśatsūtra* 21. 1.; 大 2. 288 b
- | | | |
|---|--|--------|
| caratha bhikkhave carikam bahujana-hitāya | carata bhikṣavaś caryān bahujanahitāya | 汝等行人人間 |
| bahujana-sukhāya lokānukampāya athāya | bahujana sukhāya lokānukampāyārthāya | 多所過度多所 |
| hitāya sukhāya devamanuṣṣāṇām // | hitāya sukhāya devamanuṣṣāṇām / | 饒益安樂天人 |
- (cf. 大 24, 130 a, *Mahāvastu* Ⅲ. p. 415; 大 22. 793 a, anukampā じみたる語がなご)
- (4) なお上記の類文が『法華經』にも見られることを、宮本正尊博士が指摘した (金倉圓照編『法華經の成立と展開』所収)。
- (5) *SI*. p. 199, 大 2. 300 a (以て慈心悲心哀愍心欲令正法久住「心の上而為」人説)
- (6) *SV*. p. 189 (四念處に關する), *SV*. pp. 364-6 (四預流支), *SV*. p. 434 (四諦), *AI*. p. 222-3 (仏法僧に對する淨信)
- * なお、仏が長者の息子に説いたという經典には、息子は母や父、師、妻、友、召使、沙門、婆羅門に對しては、奉仕すべき (paccupatthābba) とあり、彼らは彼をあわれむ (anukampanti) という、相互の務めを説くところ (D 31 *Singālovāda*—

Suttanta, vol. III, pp. 189-191, 長阿含(一六)・中阿含(一三五)・尸迦羅越六方礼經、善生子經〔いずれも大〕参照。

また供物を捧げる人を神々があわれむ (*anukampanti*) という詩句もある (*Vin* I. p. 230=D II. p. 89=Ud p. 89)。いずれも奉仕と同情とによる和を説くものである。

(b) あわれみ、同情することの否定

さきに見た、あわれみ、同情は、他方、自己を束縛するものとして、警戒され、むしろ否定されるかの如き例が見出される。すなわち

『友達や親友にあわれみをかけて (*anukampamāna*)、心が束縛されたものは利を失う。このおそれが親交 (*saṅghava*) にあると観察して、犀角のように一人ゆくべし』⁽¹⁾
という。⁽²⁾

ここでは、特定の人(々)を対象とする「あわれみ、同情」(＝慈悲)を否定するのである。⁽²⁾

この点は、個人的な心の平安を大切にする態度といえよう。また、これは、さきに見たように、対象にかかわり、執著となる愛、求める愛を否定すると、同じ考え方を示していると見られる。

以上、その対象とのかかわりあい、という面から、愛(および、あわれみ、同情)について、考えてみることにできた。

註

(1) *Sn*. 37=*Ap* p. 8;

Mitte *subhaje anukampamāno*

hāpeti athaṇṇaṃ pratibaddhacitto,

cf. *Mahāvastu* I. p. 359¹²⁻¹⁵

jñātaṃ saḥāyāṇaṃ avalokayanto

hāpeti arthaṃ pratibaddhacitto /

etaṃ bhayaṃ santhave pekkhamāno jāṇīti na iccheya kuto saḥāyāṃ
 eko care khaggaviśāṅkappo eko care khaggaviśāṅkappo //

(第一句と第三句が異なる)

(2) また、次の詩句も参照。

『サッカ(夜叉)よ。いかなる仕方によっても、交わり(sañjyasa)が生ずれば、それを智慧あるものは、意をもって、あわれみをかけること(anukampitum)はふさわしくない。

しかし、澄淨なる意をもって、他を教えるならば、それによって束縛されない。それは哀愍心(anukampā)、慈悲心(andaṭṭhā)である』(S.I. p. 206; cf. 大2. p. 153c, 435a)

この前半をみると、対象に対する執著、とらわれとなるおそれのある、「あわれみ」を警戒したものと考えられる。しかし、後半からみると、対象にとらわれることのない「あわれみ、同情」を否定するのではないことがわかる。

五 瞑想法としての慈悲

さきには、「愛」と考えうる諸種の用語、及び、慈悲の心情をあらわすとも考えられる、「あわれみ、同情」について、考えてみた。そこで、以下においては、とくに「慈」(mettā)及び「悲」(karuṇā)と訳される、特別の用語を中心として考えてみようとおもう。

mettā (maitrī, 慈、⁽¹⁾らしくしみ、慈愛、友愛)と karuṇā (悲、あわれみ)とに関しては、これまで見た「愛」の例のように、その愛する対象とのかかわりあいにおいて、その愛が否定されたりすることもなく、またその対象の価値によって、その愛が肯定されたりすることもない。

この場合には、まず、慈悲は心の問題であろうが、とくにそれを瞑想法(禪定)の一種として、修習すべきものとして、とらえていることを、指摘したい。⁽²⁾

(1) 『慈とは利益と安樂(幸福)をもちたらしめんと欲すること hitasukhāpanayanakāmā metā』、『悲とは不利益と苦を除くことと欲すること ahitadukkhāpanayanakāmā karuṇā』と注釈にいう。(SṃA I. p. 128; cf. Vism. I. p. 318; cf. 法蘊足論卷七、大毘婆沙論卷八二等)

(2) もっとも、原始仏教の慈と悲は瞑想に限るという意味ではない。しかし、もっとも重要な面であろうと考える。瞑想としての慈悲を説く資料が多い。また、その他の場合にも、その心情は瞑想と無関係ではあるまいと思う。(後記(e))

(a) metta (慈)

その中、metta (慈) については、『スッタ・ニパータ』(經集)の詩句に

『彼は貪欲を離れ、憎悪を制し、無量なる慈心 (metta citta appamāna) を修習し、日夜つねに不放逸にして、一切の方便に無量なる(慈心)を遍満する』(第五〇七詩)⁽¹⁾

という。ここではある特定の対象に関わる愛ではなく、対象とのかかわりあいを離れていると考えられる。また同書に

『あたかも母親が自分のひとり子を命をもって護るように、そのように一切の生類にも、無量なる(慈の)意を修習せよ。(第一四九詩)

また一切世間に対して、無量なる慈の意 (metta…manasa…aparimāna) を修習せよ。上に下にまた横に、障礙なく怨なく敵意なき(慈の意を修習せよ)。(第一五〇詩)

立ち歩み或は坐し或は臥しても、睡眠をはなれてゐる限り、この(慈の)念を定めよ。ここにこれを梵住(Brahma vihāra)と(人々は)称する』(第一五一詩)⁽²⁾

と云う。これは『慈經』(Mettasutta)とよばれる中の一節である。愛児に対する母親の愛情に喩える比喻では、特

定のものに対する愛と見られようが、その愛（慈、友愛）は一切生類、一切世間に対する無量無限なものとして、しかもつねに行住坐臥において、思念を定めるものという。「修習する」(bhāveti) という語は瞑想に関係ぶかく、また第二の詩句には、後にみる四梵住（四無量）という瞑想法についての定型的表現に近いものがあり、第一五一詩には梵住の語も見える。これらの点から、ここでもすでに慈は瞑想として修すべきものとされたと考えられる。『ダンマ・パダ』(法句経) 第三六八詩には「慈(愛心)に住する(も)の」(mettāvāhin, Skt. mairāvāhin) という語があるが、これもそのような瞑想をするもの(比丘)と考えられる。ちなみに、それに相当する『マハーヴァスツ』(Mahāvastu III. p. 421) には、続いて「悲、喜、捨をもあげる」。

四梵住が梵天界に生ずるための修行法(瞑想法)であると同様に、単独の慈もまた生天のための修行法と見られている。

昔、教派の開祖(tīthakara)スネッタ(Sunetta, 善眼、妙眼)師は弟子達に梵天界共住(Brahmalokasahavyatā)のための法を説いたが、自らは七年間慈心(mettacittā)を修習して、壞劫には光音天に、成劫には空虚な梵天宮に生じたという。⁽⁴⁾ 他の伝によればその善眼(妙眼)師は仏の前生であったともいい、また他によれば同じことが仏自身についても記されている。⁽⁶⁾

また

『アラカ(Araka)』となって慈心を七年間修習し、七劫の間、梵天界に居った。それ故に私は怒りがないのだ⁽⁷⁾ という詩句も伝えられている。

伝承によっては、右の二つの話に関して、慈のみでなく、四梵住(慈・悲・喜・捨)を語るものもある。⁽⁸⁾

- (1) Cf. 大2. pp. 402 c¹⁻², 309 b¹³⁻¹⁴
 (2) = *Kh* p. 8
 (3) *Dh* 368, *Udānavaṅga* XXXII. 20; J. Brough, *The Gandhāri Dharmapāda* 70 (p. 128) (metra-vihāri), cf. 大4. pp. 572 a¹¹, 764 c, 796 b¹⁸, *Mahāvastu* III. p. 421.
 (4) *A. N.* pp. 104-5.
 (5) 中阿含(八)七日經、薩鉢多酥哩論捺野經、大智度論卷三一(大25、二九〇中)、大毘婆沙論卷八二(大27、四二四下)
 (6) *It* 22 (pp. 15-16), *A. N.* pp. 89-91, 中阿含(一三八)福經、增壹阿含卷四(大二、五六五中下)
 (7) *J. vol.* III. p. 195, 中阿含(一六〇)阿蘭那經參照。
 (8) 前記註(5)の資料では、善眼大師は弟子には四梵住(四梵室)を説いたという。中阿含(一六〇)阿蘭那經では尊師阿蘭那が弟子に慈悲喜捨を説いたという。しかし、いずれも自らは「すぐれたる慈を修しよう」(uttariṃ mettāṃ bhāveyyan ti, *A. N.* p. 104, 修増上慈)大一、四二九中、六八四上)とて、慈心を修したとする。

(b) haruṇā (悲)

悲が単独に説かれることは稀であるが、ここに見る例は、これが明らかに瞑想、禪定であることを示すものである。

昔、バラモン司祭(国師)であったジョーティパーラ・マハーゴウウィンダ Jotipāla Mahāgovinda (護明・大堅固、焰鬘・大典尊)は、古老バラモンの伝にしたがって、梵天に会うべく、人々から遠ざかり、『雨期の四個月間、静坐し(patisallīyī)』、悲の禪定を修した(karuṇaṃ jhānaṃ jhāyī)』。そして梵天に会う、「不死なる梵天界」に達するには、

『バラモンよ。人間の中で、わがものとりう観念(我執)(mamata)を捨て、一心となり(ekodibhūta)、悲に専念し(karuṇādhimutta)』、臭穢なく(nirāmagandha)、姪をばなれ、ここに住し、ここに学ぶものは、不死の梵天界に達する』

と教えられたという。そして、「悲に専念する」とは、『ここに、あるものは

悲あはれみをとまなう心をもって (karuṇāsahagatena cetasā) 一方を遍満して住する。同様に第二(方)を、同様に第三(方)を、同様に第四(方)を、このように、上に下に横に、すべて、いたるところに、一切の世間を、広く大きく無量にして、怨みもなく悪意もなき、悲をとまなう心をもって遍満して住する』⁽³⁾

と説明される。この表現は四梵住(慈・悲・喜・捨)の一々に関していわれる定型的文句に全く同じである。⁽⁴⁾

また右のジョーティパーラを含む六師について、

『臭穢なく、悲において解脱し (karuṇe vimuttā) 愛欲の束縛を超え、愛欲貪欲を離れて梵天界に生ずるもの (Brahmalokūpaga) 』⁽⁵⁾

ともいふ。

註

(1) D II. p. 239²⁰; *Mahāvastu* III. p. 210⁹⁻¹⁰ (karuṇam dhyānam dhyāye), 大堅固婆羅門緣起經卷下、大1・二11上(修悲禪觀)。但し長阿含(三)典尊經では「修四無量」(大1・三21中)。

(2) D II. p. 241¹²⁻¹⁵; cf. *Mahāvastu* III. p. 212¹⁵⁻¹⁸, 大1. 32 c¹²⁻¹³, 211 p²⁰⁻²¹

(Mahāgovinda Sūtaṅga)	(Govindya...sūtra)	(長阿含典尊經)	(大堅固婆羅門緣起經)
Hivā mamattaṃ manujesu brahme	Hivā mamattaṃ manujesu brahma*	当捨我人想	修無我一者即淨行
Ekodibhūto karuṇādhimutto	ekodibhūto karuṇo** vivikto /	独处修慈心	心住一境悲解脱
Nirāmagandho virato methunaṣā	nirāmagandho virato mathunāto	除欲無臭穢	離諸欲染煩惱除
Ethaṭṭhito etha ca sikkhamāno	prāṇoti manujo 'mītaṃ Brahma-	乃得生梵天	此等得生於梵界
Pappoti macco amataṃ Brahma-	lokam //		
lokam ti			

* brāhṇe, brahṇe(V.1.) ** karuṇe(V.1.)

(3) D II. p. 242^r-12 ;

karuṇā-sahagatena cetasā

ekam diśam pharivā viharati,

tathā dūṭiyam tathā tṭiyam
tathā catuttham

iti uddham adho tīriyam
sabbadhi sabbattatāya*
sabbāvantaṃ lokam
karuṇā-sahagatena cetasā

vipulena mahagagatena
appamaṇeṇa
averena
avyāpajjhena**
pharivā viharati

* sabbattatāya (v. l.)
** abyāpajjh°, abyāpajh° (v. l.)

cf. *Mahāvastu* III. p. 213¹²-15 ;

karuṇāparena cetasā

ekam diśam spharivā
upasaṃpadāya viharati
vipulena mudgataṇa***
advayena-apramāṇeṇa-avaireṇa-
avyābhāhena

tathā dvitīyam tathā tṭīyam
tathā catuttham

iti ūrdhvam adho tīryak
sarvehi sarvatāye
sarvāvantaṃ lokam

spharivā-upasaṃpadāya viharati

*** madga° (v. l.), mahadgataṇa とよむ。

cf. *Mahāparinirvāṇasūtra* 34, 156-7 (S. 350)

*mairīḍ**-sahagatena cītena-
avaireṇa-asapatnena-
avyāvadhvena
vipulena mahadgataṇa-
apramāṇeṇa-advayena* subhāvīyena
ekam diśam adhmucya spharivā-
upasaṃpadāya vyāhārsit*** /

tathā dvitīyāṃ tathā tṭīyāṃ
tathā catutthim

ity ūrdhvam adhas tīryak
sarvasāh
sarvāvantaṃ imaṃ lokam
*mairīḍ**-sahagatena cītena-
avaireṇa-asapatnena-
avyāvadhvena
vipulena mahadgataṇa-
apramāṇeṇa-
advayena* subhāvīyena
ekam diśam adhmucya
spharivā-upasaṃpadāya vyāhārsit*** /

* *Mahāvīyutpatti* (雜) 1508-¹⁷は
mairī-, *Arthavinīśāyasūtra* (P. L.
Vaidya, *Mahāvīyāna-Sūtra-Saṃgraha*
Part I, p. 317) も mairī.

** 上巻2巻とも viharati.
* *Arthavinīśāyas*. は advayena を欠く。

○漢訳については大正二二下六一〇(大堅固婆羅門縁起經) 参照。

(4) 前註(3)の「*karuṇā*」の語を「*metā*」, *karuṇā*, *muditā*, *upekkhā* (or *upekkhā*) などとみる。(田所氏の)

は後の(c)の註(8)を見よ) サンスクリット文では同下段の通りであるが、*karuṇā*, *mudita*, *upeksā* についても同文をくりかえすのである。(Waldschmidt, *Das Mātāparinirvāṇasūtra* 34. 158-162 (S. 352) そのほか、前註下段にあげる書参照)

(5) A. III. p. 373, 大1. 620 a¹⁵ (無^二愛縛^一業^三悲^四 欲結^五尽^六過^七去^八)

(c) 四梵住 (四無量)

『スッタ・ニパータ』第七三詩には、

『慈と捨 (平靜) と悲との解脱と、喜とを、時には修して、一切世間に妨げられることなく、犀角のように一人ゆくべし』⁽¹⁾

という。この慈・悲・喜・捨の四は、散文の資料においては、四梵住 (*cattāro brahmavhārā*)⁽²⁾、梵天と共住の道 (*brahmānaṃ saḥayataya maggo*)⁽³⁾、四無量 (*cattasso appamaññāyo*)⁽⁴⁾、あるいは無量心解脱 (*appamañña cetovimutti*)⁽⁵⁾ と称され、一々が慈心解脱 (*mettā cetovimutti*)⁽⁶⁾、慈修習 (*mettā bhāvanā*)⁽⁷⁾ 等といわれることもある。これは、さきに(b)の悲について見たのと同じ定型的表現によって示される⁽⁸⁾。

慈・悲・喜・捨は『ヨーガ・スートラ』にも説かれ、またジャーイナの論書にも出ている⁽⁹⁾。また阿含ニカーヤでもそれは必ずしも重視されず、それが仏教起原のものであることを疑わせるような記述もある⁽¹⁰⁾。しかし原始仏教から大乘仏教を通じて説かれるものである。

さて、その慈・悲・喜・捨は、さきに悲について見たのと同じように、人を遠ざけて、森において、結跏趺坐して瞑想するものだ⁽¹¹⁾という。戒定慧の三学との関係では、慈悲喜捨は定にあてられている場合もある⁽¹²⁾。慈悲喜捨の捨は平静無関心の境地であるから、まさに瞑想にふさわしいと考えられる。それと一緒に慈悲を瞑想としてとらえたことが明らかに看取できる。

(1) *Sn* 73:

Mettaṃ upekkhaṃ karuṇaṃ vimuttīṃ

cf. *Mahāvastu* I. p. 357 (經一句末に第三句を異じたる)

 [mettīm 乎?] upekkhāṃ karuṇāṃ ca bhāvyā

āsevaṃāno muditāṃ ca kāle

āsevaṃāno muditāṃ ca kāle /

sabbena lokena avirūjhiṃāno

māitṛeṇa cittaṇa hitānukampī

eko care [khaggaviśāṇakappo]

eko care khadgaviśāṇakalpo //

(2) *D II*. p. 196, *M II*. p. 76, *A III*. p. 225

(3) *D I*. p. 251, *M II*. pp. 195, 207; cf. *D II*. p. 251 (*Brahmaloka-sahavyatāya maggo*)

(4) *D III*. p. 223

(5) *M I*. p. 297, *SW*. p. 296, *M III*. p. 146

(6) *D I*. p. 251, *M I*. p. 351, *M II*. p. 207, *SW*. p. 322, *AV*. pp. 300, 344; *D III*. pp. 247, 280 (*cha nissāraṇiyā dhātuyo*),
A III. p. 290; *SV*. p. 118, *A I*. p. 38, *N*. p. 300, *V*. p. 360

(7) *M I*. p. 424; *III*. pp. 81-82 (*mettābhāvanānuyoga*)

(8) 慈悲種智の定型の出所は次の題の° *D I*. pp. 250 f., *II*. pp. 186 f., 250, *III*. pp. 49 f., 78, 223 f., *M I*. pp. 38, 283 f., 297, 335, 351, 369 f., *III*. pp. 76-82, 195, 207 f., *III*. p. 146, *SW*. pp. 296, 322, 351 f., *V*. pp. 115-120, *A I*. pp. 183, 192, 196, *II*. pp. 128 f., 130, 184, *III*. p. 225, *V*. pp. 299 f., 344 f. (百七十九回。但し同一經内の繰返しを数えなす) なお別な形に於ては次の題の° *D III*. pp. 247 f., 280 (ナラユ cha nissāraṇiyā dhātuyo), *A III*. pp. 290 f., *M I*. p. 424, *III*. pp. 81 f., *A I*. pp. 38 f., 42 f., *N*. pp. 299 f., *V*. p. 360. なお定型のナラユ前記の註(六六頁)参照。

(9) *Yogasūtra* 1. 33 (cf. 3. 23); Haribhadra: *Sodāśaka* 4. 15; cf. Umāsvāī: *Tattvārthadhīgamasūtra* 7. 6

(10) 拙稿「阿含に於ける四梵住のナラユ」(『法然学会論叢』創刊号「昭和55年11月」大正大学浄土学研究室)七七一―九一頁、
 『印度学仏教学研究』第八卷第二号「昭和55年3月」一五四―一五頁)参照。

(11) *A I*. p. 183, *D III*. p. 49

(12) *M 7* (vol. 1. pp. 36-40), 中風含(一八三)馬邑譯‘*A. 3. 66* (vol. 1. pp. 193-197), 增意風含十三・五(卷六)°

(d) 慈の功德

すでに見たように、慈や悲や四梵住（慈・悲・喜・捨）によって、梵天界に生ずる等の果報があるという説を知ったが、とくに慈を修することには、将来の幸福を約束するとか、不幸や災害から免かれしめるなどの功德が付けられている。

百金の食物の布施よりも、牛乳をしぼる間だけでも、慈心 (mettacitta) を修習する方が、より大きな果報がある⁽¹⁾と云う。

また、『馬祠、人祠』などを祭る王仙も、

『慈心をよく修習するものの (mettassa cittassa subhāvītassa) 十六分の一にも及ばない』⁽²⁾

といい、あらゆる福業事 (puññakiriya-vatthu, 福德〔善〕を行うこと)⁽³⁾も、慈心解脱 (mettā cetovimutti) の十六分の一にも及ばないという。世間的な幸福をもたらす善行、すなわち福德 (puñña) の中で、慈心を修することが、もっとも果報が大きいのだというのである。

さらに、慈心解脱を修習すれば、自らの身を護り、非人 (amanussa) に悩まされることはないという。⁽⁴⁾

『律』によれば、デーヴァダッタが仏の殺害を企てて、獯猛な象を仏のゆく道に放つが、仏は慈心をもってその象に遍満すると、象は従順になり、仏は害なきを得たという。⁽⁵⁾

また仏は慈心によって、不信心のものを改心せしめたとも伝えられる。⁽⁶⁾

また蛇に咬まれて死んだ比丘にちなんで、蛇を慈心をもって遍満すれば、蛇の害を免れるとも説かれている。⁽⁷⁾そして、ここに説かれる詩句は護咒 (paritta) として、パーリ仏教に知られている。⁽⁸⁾

なお、右の場合は、特定の対象に対して、慈心を集中するものようであり、さきに、慈は特定の対象に関わる愛

ではない、と言ったことと矛盾するであろうが、これは特殊の場合であって、一般には、慈・悲は無量無限定な対象にかかわるのであって、特定の対象に限定されるものではない。

さて、結局、慈心解脱を修習すれば、八または十一の功德(anisaṃsa)が期待される、とまとめて説かれる。すなわち、

『楽に眠り、楽に醒め、悪夢を見ず、人々の愛するものとなり、非人どもの愛するものとなり、神々が護る。彼をば火または毒または剣も侵さない。〔速かに心が三昧に入り、顔色が明朗になり、昏迷しないで命終し〕、最上を⁽⁶⁾達しなくとも、梵天界に生ずるものとなる』⁽⁶⁾

という。右の引用文の中、角括弧の部分を加えたのが、十一の功德で、除いたのが八功德であるという。

註

(1) *SH. p. 264*, 雜阿含(二二五三)

また、布施、三帰依、五戒、慈心の修習、無常想の修習を列挙すると、後の方はどより大果があるという(*AN. pp. 392-6*; 中阿含(一五五)、『三帰五戒慈心厭離功德經』須達經、長者施報經)以上大一、増查阿含二七・三、〔大二、六四四中以下〕参照)

(2) *It § 27(p. 21)*, *AN. p. 151*, 本事経卷二(大17、六七〇下)

(3) *It § 27*, 本事経卷二(大17、六七〇中下)

(4) *SH. p. 265*, 雜阿含(二二五五)、『*Sāṅgī Sūtra* (A. F. R. Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, pp. 44-46)

(5) *Vin II. pp. 194-196*, 五分律卷三、十誦律卷三六、鼻奈耶卷五、*J. 533* (vol. V, pp. 333 ff)

(6) *Vin I. pp. 247-249*, 四分律卷四二、五分律卷二二、十誦律卷二六

(7) *Vin II. pp. 109-110*, *AI. pp. 72-3*, *J. 203*, 摩訶僧祇律卷二〇、五分律卷二六、四分律卷四二、雜阿含(二五二)、『隨勇尊者經』有部、奈耶卷六、*Nagaropama et Raksa, JRAS 1911*, pp. 776-7、*E. Waldschmidt, Das Upasenastitra, NAWG*

1957, Nr. 2; cf. A. F. R. Hoernle, *The Bower Manuscript*, Part V & Part VI, Romanized Transliteration pp. 222-225, 236~237, 大 Nos. 982-88 (vol. 19)

(8) *Miln* p. 150, *Vism* II. p. 414, *VinA* I. p. 159, *AA*. II. p. 342 (Khandaparita とらう。)

なお『ジャータカ』の中には、賊王に捕えられた王が、慈の力によって脱し、王国を取りもどすことが出来たという物語がある (J 51, 282, 303)。

(9) *AW*. p. 150 (八功德) / *AV*. p. 342, 解脱道論卷八。但し増老阿含卷四七(大二、八〇六上) / 十一想思念如来經(大二、八六一上)の十一功德は少し異なる。また大毘婆沙論卷八三、大智度論卷二〇(大二五、二一一上) (五功德) 参照。なお『最上を通達しなう』とは「慈の等至によって最上の阿羅漢果を得ることはできなう」と註せられる (*AAV*. p. 83, cf. *Vism* p. 314)。

(e) 瞋恚の否定のための慈

ちきみにみた慈(・悲・喜・捨)の定型句にも『怨なく(avera) / 悪意なき(avyāpajjha) ……慈をとまなう心』とらわれていた。同じように、単独にも『怨なく悪意なき慈心(metta citta)を修習する』⁽¹⁾ことが説かれる。

そして、悪意(vyāpada 瞋恚)⁽²⁾、憎悪(dosa 瞋)を断するために慈を修習すべし⁽³⁾、と説かれる。

『もしも怒り(kodha)が生すれば鋸の比喩(kakacūpama)を思え』⁽⁴⁾という詩句にも引かれる『鋸喩経』(Kakacūpamasutta, M. 21)には、たとへ賊が鋸をもって手足を切るとも、

『決して我々の心は変らず、悪語を發せず、利益しあわれみ(hitānukampin) / 慈心もつて(mettacitta) 憎悪をいだく(dosantara) ことなく住しよう。そしてその人を慈をとまなう心をもつて(mettasahagatena cetasā) 遍満して住しよう。そしてそれを所縁として、一切の世間を、広く大きく無量にして、怨みもなく悪意もなき、慈をとまなう心をもつて、遍満して住しよう』

と学ばせべきである⁽⁵⁾、とらう。

ここに怒り、憎悪、悪意を否定、対治する慈には、忍従にちかき性格がみとめられてくる。右に引用した文句の後半は、瞑想としての悲や、慈悲喜捨の定型句の後半に一致する。ここにおいても、慈は内心の問題であり、瞑想の中に修せられるものと考えられる。瞑想であるから、他に対するはたらきかけとしては、消極的、静止的であり、忍従、忍辱の性格を有することになるのであろう。実際、忍辱 (khanṭi)、不害 (avhiṃsā)、慈 (metatā)、慈愍 (anudāyata) と併記されるのである。⁽⁶⁾

なお、右にふれた不害、すなわち生きものを殺害しないこと、については、前記(四a)のように、不殺生について、『あわれみの心をおこし、一切の生類有情を利益し哀愍して』(dayāpanno sabba-pāṇa-dhūta-hīṇāṅkampi) ということがいわれていた。不殺生、不害と慈悲心は関係が近い。『スッタ・ニパータ』の詩句に

『盗みを行うな。嘘を語るな。弱いもの強いものにも、慈⁽⁷⁾をもって接すべし (mettāya phasse)』(第九六七詩前半)

という。ここでは慈とは、あらゆる生あるものに対する心掛けであり、ここには、当然、不殺生、不害の気持が含まれていると思う。

さらに『相應部經典』第一巻の詩句にも

『その意⁽⁸⁾つねに日夜、不害 (ahiṃsā、不殺生) をたのしみ、

すべての生類に慈あるもの (mettamso sabbabhūtesu)、彼には誰にも怨みがない』⁽⁸⁾

という。ここでは慈はアヒンサー(不害、不殺生)と関連づけられている。また、前半を

『殺さず、(他に)殺させず、勝たず、(他に)勝たせず』

とし、後半はさきの詩句と同一の詩句もある。⁽⁹⁾

殺生、加害を否定するのはアヒンサーであり、慈悲である。さて、殺生、加害をなす人の心を考えてみると、憎悪、悪意、怒りがあるはずである。これまで見てきたように、原始仏教（とくに聖典の散文の説）の慈悲は、心の問題として、主に瞑想として、扱われていた。不殺生に關しても、それを心の問題に還元して、憎悪、悪意、怒りを否定するものとして、慈悲を考えている」と理解することができよう。

註

(一) *DI*. p. 167, *MII*. p. 151, *DI*. p. 664 b, *MII*. p. 182, *DI*. p. 662 c

(二) *SV*. p. 105, *DI*. p. 192 c, *AI*. p. 4, (五蓋の中の瞋恚を殺治する慈心解脱) cf. *MI*. p. 18; *AN*. pp. 358, 353, *Ud*. p.

37, *DI*. p. 492 a (貪、瞋恚、愚痴、我慢を断するために、不浄、慈、入出息念、無常想を修習すべし)

なお、慈悲喜捨に無相心解脱と我慢を断することを加えたのが、六出離界 (*cha nissaranīyā dhātuyo, sad' nīṣaranīyā dhātavaḥ*) であり、それぞれ、瞋恚 (*vyāpāda*)、害意 (*viheṣā*)、不楽、貪、一切相、疑惑から出離すべしを修行法である。

[*DI*. pp. 247-250, 280, *AM*. pp. 290-2; *K. Mittal, Dogmatische Begriffstreihen im älteren Buddhismus I. Fragmente des Dasōtārasūtra aus zentrālasiatischen Sanskrit-Handschriften*, Berlin 1957, S. 77-80; *DI*. p. 52 a, 54 b (六出離界), 232 a (六種対治出離界)] 236 a (六行度世)。また慈悲喜捨と不浄、無相の修習は、それぞれ、瞋恚、害意、不

楽、対立心(瞋)、貪、我慢を滅するところ (*MI*. pp. 424-5)。ともに悲は害意 (*viheṣā*) を断するのである。

(三) *AM*. p. 446, cf. *AI*. pp. 199-201 (貪、瞋、癡を断するため、それぞれ不浄、慈、慧を修習すべし)。なお害意 (*aghāta*) を除くには、慈・悲・捨、無念無作意、業は自己のものなること、の五を修すべしとしよう (*AM*. pp. 185-6)。

(四) *Th* I. 445, cf. *Vism* I. p. 298

(五) *MI*. p. 129; cf. *DI*. p. 745 b (回心慈悲喜捨をもちて)

(六) *SV*. p. 169, cf. *DI*. p. 173 b, *DI*. p. 32 b

なお慈辱と柔和 (*soracca*) が並記されたところ (*Sn* 292, *AI*. pp. 68, 113, *III*. p. 248)。

(7) 義足經卷下(大四、一八六下、一九二〇行) 参照。

(8) S.I. p. 208, cf. 大2. pp. 480 b¹³⁻¹⁵, 362 a²⁴⁻²⁵ なお mettān so とあるところを次註の資料によって mettānso と考え
た。

(9) It p. 22 = J.W. p. 71, 大2. pp. 480 b¹⁴⁻¹⁵, 362 a²⁴⁻²⁵

六 行為にともなう慈悲

以上見てきた慈悲はもっぱら瞑想法を主とするものであった。そして、原始仏教の慈悲の教えも、瞑想が中心である
ろうと思うものである。しかし、行為に関係し、行為にともなう慈悲が説かれていることも指摘しなければならな
い。

仏の入滅の前後を録する『大般涅槃經』には、入滅近い仏が、悲しむ阿難^{アナン}を慰めて

『阿難よ。本当にお前は長い間、利益あり快よい不二、無量なる慈身業(metta kāya-kamma)により、……慈口
業(metta vacī-kamma)により、……慈意業(metta mano-kamma)によって、如来に奉仕したのだ。阿難よ。
お前は福德を作った(katapuñña)のだ』⁽¹⁾

と言ったと伝えられる。

またコーサンビーにおいて、比丘たちの争いがあったときに、争いに加わらず、慈身業、慈口業、慈意業によって
和合して住している阿那律^{アナルグ}等の三人は、仏の称讃するところとなったともいわれる。⁽²⁾

さらに慈身業、慈口業、慈意業に、所得の共用、戒と見との共通を加えた六法(cha sārāṇīyā dhammā, 六和敬
法)もまた、コーサンビーの争論を背景として説かれた、⁽³⁾とか、あるいはジャイナの分裂に鑑みて説かれた⁽⁴⁾とも伝え
る。また『大般涅槃經』には六不退法(cha aparīhanīyā dhammā)の名をもって、これを守れば教団の繁栄が期待

せられると説かれて⁽⁵⁾いる。

右の慈身業(慈口業、慈意業)とは、慈悲、友愛のころをともなう、身体(ことば、ころ)による行為、という意味であろう。それが出家教団内の共同生活に関して説かれているのを見たわけである。

また、ことばを語る際の心掛けとして、時、真実、優しさ、義(利)にかなうこと、慈心(metta citta)とをもって語るのがよ⁽⁶⁾い、という。そしてとくに、他を叱責しようとするときには、右の『五法を内心にいだいて他を叱責すべし』⁽⁷⁾という。一方、右の五つとその反対の五つの語り方(五語路 pañca vacanapathā)があるが、いずれに対しても、「心は愛らず」「慈心あつて」住すべきことは、なきに見た「鋸の比喩」にも示⁽⁸⁾されている。

また他を叱責するときの心掛けとして、別に、身行清浄、口行清浄、無害の慈心(mettacitta anāghāta)、『多聞』『律』に通躋の五法⁽⁹⁾、あるいは、悲(karuṇā)、『利増や求むる心』(hetesitā)、『哀愍(anukampatā)』、『罪を赦すこと』、『律』を尊重すること、⁽¹⁰⁾と⁽¹¹⁾ころ五法を挙げている。

右に見た三種類の五法もまた教団の共同生活、対人関係に関して説かれている。右はいずれも、教団生活の規定を主に記す『律』(Vinaya)の中にも説かれているのである。このことはなきに見た愛眼についても、言うところである。

註

- (1) D II, p. 144, Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra* S. 298, 大1. pp. 25 c, 184 c, 169 b, 有部毘奈耶雜事卷三下, cf. Th I, 1041-1043
- (2) Vin I, p. 351, M III, p. 156, I, p. 206; 大1. pp. 730 a, 536 b, cf. M I, p. 321
- (3) M I, p. 322
- (4) M II, 250, 大1. pp. 755 b, 906 c; cf. Vin V, pp. 92-3, D III, pp. 245-6, 279, A III, pp. 288 f., 289 f., K. Mittal, *Fragmente*

des *Dasottarasūtra* S. 74-76. 八二頁の【追記】参照。

- (5) *D II*. pp. 80-81, Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra* S. 128 f., 大24. pp. 383 c-384 a, 大1. pp. 12 a, 177 a, 650 ab, 161 c-162 a
- (6) *A III*. pp. 243-244
- (7) *D III*. pp. 236-237, 大1. p. 51 b, *Vin II*. p. 249, 大22. p. 907 b, *A III*. p. 196, V. p. 81, cf. 大2. p. 129 c, 大22. p. 442 a
- (8) *MI*. p. 126, 大1. p. 745 ab; cf. 大26. p. 421 c (五誦疑) / *JA*. 1932. pp. 10-11.
- (9) *Vin II*. pp. 248-249, V. p. 190, *AV*. pp. 80-81
- (10) *Vin II*. pp. 250-251

七 仏の徳と「つ」の慈悲

最後に仏の慈悲について見よう。

仏は自ら病気の弟子を見舞ったり、看病したり、⁽¹⁾ 盗賊を教化したりした⁽²⁾ ことなど伝えられており、これらは仏が身をもって慈悲を示したものと解されている。⁽³⁾

しかし、いまは、仏の言行に関する伝承を検討することを目的とするのではない。これまでと同様に、原始聖典にみられる慈悲に関する原語を求め、文脈に沿うて理解しようとする。ここで、仏の慈悲に関しては、主に仏の形容として、慈悲が言われていることを指摘できる。

註

- (1) *S III*. pp. 119 f., 雜阿含 (一一六五)
- (2) *Vin I*. pp. 301 f., 五分律卷二〇 (大22' 一三九下)、四分律卷四一 (大22' 八六一中)、十誦律卷二六 (大23' 二〇五上)
- (3) *M*. 86, *Th I*, 866 f., 雜阿含 (一〇七七)、別訳雜阿含 (一六)、増壹阿含卷三一、鶡掘摩經、鶡掘經、央掘魔羅經 (いずれも大二)。

(4) 金倉圓照『印度古代精神史』(昭和一四年)三二六—三三八頁参照。

(a) 仏の形容としての慈悲

仏の形容として、⁽¹⁾anukampin(哀愍する)、『あわれみある』、同情ある〔人〕、⁽²⁾anukampaka(同)、⁽³⁾karuṇika(慈悲ある)、慈悲ある〔人〕、⁽⁴⁾という語が見られる。また ⁽⁵⁾anukampā(哀愍)、『あわれみ』、⁽⁶⁾karuṇātā(慈悲)、『慈悲』、⁽⁷⁾dayā(慈悲)の語もまた仏の慈悲を示している。

『一切の生類をあわれむ(sabbabhūtānukampin) 如来・仏陀には罪過はなく、過失はない』

という、⁽⁸⁾仏は『一切の生類をあわれむもの』、『世間をあわれむもの』(lokānukampaka)、『あるがは』、『利益しあわれむもの』(hitānukampin)、『あると記される。』また『如来は後の人々をあわれむ(anukampatī)』という、⁽⁹⁾仏自

『私は後の人々をあわれんでいる(anukampamāno)』とも言ったと記される。

仏が初説法を決意した時のことを描いて、

『衆生に対する悲(karuṇātā)により、⁽¹⁰⁾仏眼をもって世間を見渡した』

という。

また仏の説法の終りには

『比丘たちよ、まことに弟子たちの利益を求め、あわれみある(anukampaka) 師にゆってなされるべきことは、私によって、汝らにあわれみをもって(anukampam upādāya)なされた』⁽¹¹⁾

ともいう。仏が法を説くことも、⁽¹²⁾在家の信者や弟子たちを訪ねることも、『あわれみをもって』(anukampam upādāya)することであると記され、⁽¹³⁾仏に対して布施をする時にも『あわれみをもって受けたまえ』と記される。⁽¹⁴⁾そして、⁽¹⁵⁾仏が生きて世におられること自体が

『衆人の利益のため、衆人の幸福のため、世間をあわれむため (lokānukampāya)、⁽¹⁶⁾ 神々や人々の義利のため、利のため、幸福のため』

であると記される。この一連の語句は仏が弟子たちを法の宣説のために派遣する際に、弟子たちに論じたということの中にも見られるものである。(四)参照)。

註

- (1) *SI*. pp. 25, 110, 111, *Sn* 693, *It* pp. 33, 102.
- (2) *MII*. p. 238, *SI*. pp. 50, 51, *It* pp. 66, 110, *ThI*. 625.
- (3) *MII*. p. 100=*ThI*. 870, 625
- (4) *DI*. p. 4, *MI*. p. 78
- (5) *SI*. p. 25
- (6) *SI*. pp. 25, 110, 111, *It* pp. 33, 102.
- (7) *SI*. pp. 50, 51, *ThI*. 625 (sabbā°); cf. 大2. p. 155 a (寂靜經), 436 a, 285 c.
- (8) *SI*. p. 111, cf. 大2. 288 c (寂靜經), *Sn* 693 (bahujāna°)
- (9) *VinII*. p. 128
- (10) *MI*. p. 23, *AI*. p. 61; cf. *SE*. p. 203 (大輿載) (大輿載)
- (11) *SI*. p. 138, *MI*. p. 169, *Vin*. I. p. 6, 大2. p. 593 b, 大24. p. 126 c.
- (12) *MI*. pp. 118, 46, III. p. 302, *SW*. pp. 133, 359, 361, 373, V. p. 157, *AIII*. pp. 87, 89, W. p. 139, 大1. p. 574 b etc.
- (13) *MII*. p. 238
- (14) *MIII*. p. 153, *SI*. p. 183, III. p. 119, *AI*. p. 64, 大2. p. 346 b (寂靜經), 大1. pp. 449 b, 775 c (寂靜經) etc.
- (15) *AIII*. p. 49
- (16) *DI*. pp. 103, 115, *SE*. p. 274, V. p. 259, *AW*. p. 309, 大1. p. 17 a etc.

(b) 大悲の問題

弟子が仏を讚美して語る詩句には

『仏はまことにあわれみある (Karuṇika) 大仙人であり、神を含む世界の師である』⁽¹⁾

と云う。この karuṇika (慈悲ある) を強めた mahākaruṇika (大悲の) という語も用いられる。すなわち

『私の師は一切を知り、一切を見る勝者にして、一切世間の医師であり、大悲の (mahākaruṇika) 師である』⁽³⁾

ともいい、また仏は『最高に利益しあわれむ(人)』(paramahitānukampin) とも称せられる。⁽⁴⁾

そして、仏の慈悲をたたえる例は四ニカーヤには少ないが、仏弟子の詩集『長老偈』(Theragāthā)、『長老尼偈』(Therīgāthā) や、後の『アパダーナ』(Apadāna, 譬喻) 等に多くみとめられる。⁽⁵⁾

なお、仏の慈悲というのは、仏弟子や後世の人が、仏を讚美して語ることばにすぎない。しかし、仏を(不正を怒るはげしい正義の人としてではなく)、慈悲の人と形容し、その慈悲を讚美したということは、特徴的なことであろう。

さて、後世の論書には、仏の徳として大悲 (mahākaruṇā, mahākṛpā) をあげる。この大悲は阿含に典拠がないといわれるものであるが、右に見た仏の形容としての慈悲、とくに karuṇika—mahākaruṇika にもっとも関係ぶかものと考えられる。すなわち、形容詞 mahākaruṇika (大悲の) はすでに抽象名詞 mahākaruṇā (大悲) の意味するところをあらわしているものと考えられる。⁽⁶⁾

また、ちなみに、後の大智度論卷二七を見ると、仏の大慈大悲を説明するところに、醵を救うために身代りをしようとした尸毘王(釈尊の前生)の物語を引き、「これらのことは本生経の中に広く説く」(取意)といひ、「仏の大慈大悲とは、衆生がこれに名づけたものである」(取意)とも言っている。⁽⁸⁾

ここに仏の徳といわれる大慈大悲とは、後世の人が仏を讚美して語ることばであること、しかもそれは本生経に語られる利他行と関連して理解されたことを知るのである。

なお本稿では、本生経(『ジャータカ』[Jataka])類における慈悲については触れなかったが、それは本生経類は四ニカーヤ(阿含)とは性質と成立の時代を多少異にすると考えるからである。それについては他日に期したい。

註

- (1) *M II*, p. 100=*Th I*, 870, cf. 大2, pp. 281a, 378c
- (2) *Th I*, 722, *Ap*, pp. 485, 489, 491, 501, 561, 572, 574, 576 etc.
- (3) *Th I*, 722
- (4) *Th I*, 109
- (5) *Bodhisattvabhūmi* (ed. by U. Wogihara) pp. 247, 404, *Mahāvastu-Sūtrālamkāra* (ed. S. Lévi) p. 187 (१०१३)
語 4 Mahāvastu 2, p. 2 l. 7, Lalita Vistara p. 181 l. 5 に १० 出づる。 * 大 Ps p. 126 参照。
- (6) *Abhidharma-Kośabhāṣya of Vasubandhu*, ed. by P. Pradhan (Patna, 1967), p. 414 (vii. 33)
- (7) 大27、二五六中以下
- (8) 如_レ是等無量本生経中悉_レ広説一(大27、二五七上。なお底本は本生是中とするが、元、明本によってみた)
- (9) 大慈大悲大名非_レ仏所作、衆生名_レ之(二五六下)、仏因_レ衆生所_レ名故言_レ大慈大悲一(二五七上)。

八 ち む す び

以上、原始仏教聖典の中に、愛と慈悲との資料を簡単ながらも網羅的にたずねてみた。いまその要点を整理して結びとしよう。

まず、愛について、その対象とのかかわりあい、という面から見ると、求めようとする愛、または執著としての愛

は否定すべきものとしながらも、他方、その愛の対象が仏教の真理、あるいは仏や仏弟子など、すぐれた人格である場合には、徳目と見做していることを見た。

この点は、愛はその対象の価値評価によって、是認もされ、また否認もされているわけで、いわば、常識的、功利的な対処のしかたとも見られよう。

次に、人々との共同生活(教団)においては、愛語を語り、愛眼を示すべしといい、また慈身業、慈口業、慈意業を行なうべきことが説かれている。この点は共同生活における和を大切にすることを態度と考えられる。

さらに不殺生について、あわれみ、同情心(*dayā, anukampā*)を説き、また仏をあわれみあるひと(*anukampaka, karuṇika*)と称するのであるが、あわれみあるいは同情も、心の束縛となるものとして警戒した、と解することができた。

この点は個人的な心の平安を大事にする態度と考えられるのであるが、さきに見た執著としての愛を否定すべきものとしたのと、同じ考え方といえよう。

さて、以上とは異なって、慈悲と訳される *mettā* (慈)・*karuṇā* (悲)については、その対象との関係の如何によつては否定されるという記述は、原始仏教聖典においてはみとめられない。

まず不殺生、不害(*ahiṃsā*)とともに慈(*mettā*)を説くこともあるけれども、多くはその不殺生、不害を動機、すなわち心の問題に還元して、憎悪、悪意、怒りを否定(対治)するものとして、慈心を修することが説かれる。ここにおいて慈は瞑想とされる。慈、悲、または慈・悲・喜・捨の四(四無量、四梵住)は禪定の一種として、森などにおいて、人々を遠ざけて、独坐して修するものというのである。

この瞑想としての慈悲は、特定の対象をもつにせよ、その対象に積極的に働きかけてゆくというわけではなく、む

しろ、特定の対象を超越することをめざしている。

このような慈悲は、なきに見た、対象とのかかわりあいにある愛とは、異なるというべきである。

なお、このような慈悲は慈悲観と言うべきであるが、もし、慈悲行ということを考えたとすれば、原始仏教の枠をこえて考えなければならない。それについては他日に期したい。

〔追記〕 本論稿の校正中に、筆者は *Dogmatische Begriffserien in Älteren Buddhism II, Das Sanghitasutra und sein Kommentar Sanghitharyaya*, Teil I, Teil II. Nach Vorarbeiten von Kusum Mittal, bearbeitet von Valentina Stach-Rosen, Akademie-Verlag, Berlin, 1968 を手にする機会があった。これは *D. XXXIII Sanghiti-suttanta* や長阿含(九)衆集経などに相当するサンスクリット文の經典を、中央アジア発見の断簡を整理して、再構成したものである。本論稿のために参看すべきところ(括弧内に右の書の頁数を示す)としては、本稿四五頁の五蓋(S. 135)／三漏(S. 68)／四暴流(S. 117)／四取(S. 117)／四観(S. 116)／七随眠(S. 184)／五六頁の四摂事(S. 108)／六七頁の四無量(S. 96)／七三頁註(2)の六出離界(S. 165)／七四頁の六和敬法(S. 168)に関する、サンスクリット文を右の書に見出し得ることを、付記しておく。

クザーヌスにおける思惟の構造と特質

——とくに「数学的なもの」の意味をめぐって——

藪 田 坦

序

ニコラウス・クザーヌスの著作の全体を通じて認められる一つの目立った特徴は、そこで展開される神学的—哲学的論述のなかに、たびたび「数学的なもの」が取り上げられ論議されているということである。これらの「数学的なもの」への言及とそれらをめぐる論議は、『ドクタ・イグノランチアについて』(De docta ignorantia, 1440)を始めとする彼のいわゆる神学的—哲学的著述のいたるところに見られ、しかも、その対象や論議の仕方は多種多様でありながら、全体として一貫した性格をそなえ、それ自体として見ても極めて興味深いものである。しかもこれらの論及は、いずれの場合にも常に、彼の神学的—哲学的思想に密接し、それと切り離しがたく結びついている。「数学的なもの」は、どこまでも神学的—哲学的な思惟のうちに組み入れられ、いわばその不可欠な要素エレメントをなしているように見える。従ってそれは、神学的—哲学的思想のうちで、このものへの結びつきにおいて把握されるとき、始めてその十全な意味が理解されるように思われるのである。このことは逆に言えば、彼の神学的—哲学的思想を問題にしよう

とする場合、あるいは彼の思惟の全体的な構造とその特質を明らかにしようとする際には、これらの「数学的なもの」への論及が、無視することのできない、そのための重要な手がかりとなり得るであろう、ということでもある。いったい何故クザヌスは、それほどしばしば「数学的なもの」を取り上げたのであるか、また取り上げねばならなかったのか。そしてそれらの論及は、彼の思惟のうちでどのような位置を占め、いかなる意味をもっているのだろうか。

このような観点から、以下クザヌスにおける「数学的なもの」に焦点を合わせながら、さまざまな角度からこれを考察し、さらにそれを手がかりにして彼の思惟全体の基本的な構造とその特徴的な性格を明らかにしようとするのが、この小論の意図するところである。

以下の考察の視点を明確にするために、さしあたって、なお二三の点に触れておかねばならない。——まず、ここで「数学的なもの」として取り扱うことがらの輪郭についてである。われわれはここでは、この言葉のもとに、クザヌスにおいて触れられている最も広い、かつ基本的な意味で「数学的」と言えることからのすべてを含めて考えることにしたい。彼が取り上げる「数学的なもの」をめぐる論議には、例えば、さまざまな幾何学的な図形や代数的な数に関するものもあれば、測る、数えるなどのいわゆる基本的な数学的思考に関するもの、あるいはそれらを成り立たしめる尺度や数、そのものに関する問題もある。今ここではこれらのすべても含めて、クザヌスにおける「数学的なもの」として一括して捉え、それらをめぐる論議がいかなる意味をもつかを考察してみたいのである。

ところでしかし、クザヌスにおけるこれらの論議は、「数学的なもの」をめぐる論議ではあっても、決して数学的論議ではない。換言すれば、彼の神学的—哲学的著述のうちでなされるこれらの論議は、決して一つの学問としての

数学上の諸問題を解明するものではないし、また何らかの数学的命題や数学的理論の定立や証明を試みるものでもない⁽¹⁾。そうではなくて、それらは常に、そこでの本来的な主題である神学的—哲学的な諸問題への関連のうちでのみ取り上げられているのであり、またその限りでのみ意味を有しているのである。

勿論このことは、クザーヌス自身にとっては改めて指摘されるまでもない自明のことであろう。「数学的なもの」への論及は、それ自体が彼の目的ではないのである。彼の一切の思惟の本来的にして唯一なる目的は、言うまでもなく、神的ないし形而上学的な事態^{ザット}の究明にある。「数学的なもの」は、ただ神学的、形而上学的な思想の展開のうちで、それへの関連においてのみ、またそれに従属する仕方でのみ問題となる。「数学的なもの」が論議される箇所では、「かくして、この数学的なことさらににおいて……である如く (sicut)、そのように (ita) かの神的、形而上学的な事態においても……である」といった書き方がその締めくくりとしてたえず為されているが、この sicut-ita という構造は、両者の結びつきを現わしつつ、さしあたって、クザーヌスの思惟のうちで「数学的なもの」が占める位置とその役割を明示している。すなわち、「数学的なもの」は、——さしあたって一般的に言って——神的、形而上学的な事態への譬喩(たとえ)として、あるいは神学的—哲学的な思惟の手引きとして用いられている、とすることができよう。

問題はしかし、その場合、譬喩であり手引きとなるということがどのような意味においてであるか、またそのことがいかなる仕方で可能となっているか、である。最初にも触れたように、クザーヌスにおいて「数学的なもの」への論及は、彼の神学的—哲学的思想に密接し、その展開のうちに不可欠の位置を占めている。前者は後者のうちにいわば組み込まれ、全体が一つに動いているように思われるのである。しかも、これらの「数学的なもの」に関する論議は——そこで取り上げられる対象も種々であり、論議の仕方さまざまであるにも拘らず——全体として一つの統一

的な思惟を形成し、首尾一貫した展開を見せている。従ってこのようななかで「数学的なもの」が神的、形而上学的な事態に対する譬喩であると言う場合、それは単にその場その場でいわば偶然的に取り出されたたとえと言ったものではあり得ないし、またそれが神学的―哲学的な思惟のための手引きという場合も、たまたま見出された手がかりと
言うことではないのである。そこにはもっと必然的にして不可分離な結合が存在しているように見える。「数学的なもの」への論及は、その全体が首尾一貫して統一的な思惟を形成し、それがどこまでも神学的―哲学的思惟に対応し、いわば前者は後者から必然的なものとして要請されているように思われるのである。

ではこのことはクザーヌスにおいて実際にはどのように行なわれ、いかなる仕方でも可能となっているのか。「数学的なもの」をめぐる思惟は、彼の神学的形而上学的な思惟の全体のうちでいかに位置づけられ、またどこからどこに向ってそれは理解されるべきなのか。つまり一口に言って、「数学的なもの」はクザーヌスの思惟のうちでいかなる意味をもっているのか。⁽²⁾ また上述のように、「数学的なもの」が、神的、形而上学的な事態への必然的な(すなわち単に偶然的ではない)譬喩であるとすれば、この譬喩であるということが如何にして、何にもとづいて成立するのか。同様に、*sicutia* の構造は、そもそもどこにその可能性と妥当性の根拠をもつか。——このような間に沿って、以下の考察は進められるであろう。

—

われわれはまず、もう一度最初の間へと立ち還ってみよう。すなわち、何故クザーヌスはその神学的―哲学的な思惟展開のうちで、他ならぬ「数学的なもの」をたびたび取り上げ論議したのか、という問である。その際、多少すでに述べたことの繰り返しや、叙述の順序の不都合を生じるかも知れないが、問題の所在と背景的な連関を見失なわな

のために、クザーヌス自身の言葉に従って説明を進めて行くことにしたい。

『ドクタ・イグノランチア』の第一巻第十一章は、「数学 (mathematica) は、さまざまな神的事がらを把握する上で、最も多くわれわれの助けになる」と題されているが、それはまず、次のような文章で始まっている。

「すべての賢明にして神聖なるわれわれの教師たちは、眼に見えるものが、まことに、眼に見えないものの像であり (visibilia veraciter invisibilia imagines esse)、また創造者は、いわば鏡や謎におけるように (quasi in speculo et in aenigmate)、被造物によって知られ得る、というこれらの点で意見を同じくしている。

しかるに、それ自体としてはわれわれに捉え得ない霊的なもの (spiritualia) は、象徴的に (symbolice) 探究されるのである、という事実が、以前に述べたことにその根拠をもっている。すなわち、あらゆる事物は——たとえわれわれには隠されていて不可捉であるにせよ——関係のうち⁽³⁾にあり、従って万物から一なる宇宙は生起し、万物は一なる極大者のうちで一者そのものである、ということにである。」

ここにはすでにクザーヌスにとって決定的に重要なことがらが、いわば彼の思想の核心となることがらが語られている。なかでも、今ここで特に注目しておきたいのは、次の二つの点である。それらを整理して言えば、一つは、眼に見えないものが眼に見えないもの⁽¹⁾の像 (imago) もしくは象徴 (symbolum) として捉えられているという点であり、今一つは、眼に見えないもの (創造者、霊的なもの) は、眼に見えるもの (被造物、鏡など) において探究されるべきであるという点である。更にこれらの点をまとめて、クザーヌスが用いるより一般的な概念をもって定式化すれば、次のように言うことができるであろう。すなわち、無限なるもの (infinitum) はそれ自体としては把握されないゆえに、その像 (imago) あるいは象徴 (symbolum) としての有限なるもの (finitum) において、またこれを通じて把握されるべきである、ということである。(なお、先の引用の後半に述べられていること、すなわち、あ

あらゆる事物は関係のうちにある云々も、思想の核心に属する重要な問題点であるが、あえてここでは、全く触れないことにする。）

さて端的に言つて、このことはクザーヌスにとって、彼のすべての思想がそれを中心にして展開されている根本命題である。この命題の可能性を究明することこそが彼の神学的—哲学的思惟の根本問題なのである。言い換えれば、有限なるものがいかなる仕方でも無限なるものの *imago* であり得るのか、また *imago* としての有限なるものにおいて無限なるものはどのように把握され得るか、これらを解明することが、彼の思惟の中心的な論題となるのである。しかもこれらの問題は、より基本的に言えば、そもそも *imago* であるということが何を意味し、いかなる事態がこの概念のもとに考えられているか、という問に帰着するであろう。そしてまさにこの *imago* への問を、クザーヌスは「数学的なもの」を手がかりにして解明せんとしているのである。しかしそれは何故であるか。何故、「数学的なもの」が手がかりとして取り上げられるのか。——われわれは再び、クザーヌス自身の言葉にかえつて、先の引用につづいて「数学的なもの」の必要性と優位性について彼が述べるところを聞かねばならない。

「探究は（今や）像から (*ex imaginem*) 出発するのであるが、その際、この像のもとには何らの曖昧さも残らないということが必要となる。（中略）しかるにすべての感覚的なものは、その内に含まれている余分な物質的可能性のゆえに、たえず或る不安定な状態のうちにある。」

これに反して、事物を考察する場合、より抽象的なもの (*abstractiora*) が最も不易で、かつわれわれにとつて最も確実であることを、われわれは見る。そしてまさに数学的なもの (*mathematicalia*) がそういうものなのである。もっともこのものとて、物質的な附加物が——それなくして人は、これを表象すること (*imaginari*) もできないが——全く欠除し、流動的な可変性を完全に脱却していることは決してないのである。⁽⁴⁾」

ここで述べられていることは、「数学的なもの」がもっているごく一般的な特性であると言ってよい。それは右の言葉のうちすでに明瞭に語られているが、念のために具体的な例をとってこれを補足すれば、次のようになるであろう。例えば、今、眼の前に具体的に描かれた一つの三角形の場合を考えてみればよい。この三角形は、他の物質的なものに比べて、すでにより抽象的であると言える。けれどもそれがなお具体的に（たとえば一枚の紙の上に、一定の形と大きさをもち）描かれたものである限り、それはなお可変的にして、不確定、不正確である。しかし今、数学者がこの三角形にもとづいてさまざまな考察を行なう場合、彼はこの描かれた三角形に依りながら、そこから一切の質料的なものを抽象・純化し、全く形式的な三角形に、いわば三角形そのものに関わることができ。つまり、個々の、眼に見える可変的なものに着きながら、自らのうちには眼に見えない不変なるものを見るわけである。（勿論その場合でも、なお心像として三角形が描かれていると言えるかも知れない。しかしそれはもはや具体的な三角形と同一に論ずることはできないであろう。）

「数学的なもの」は、一般にこのような二重性を備えており、それは「数学的なもの」の優位性である。すなわちそれは、なお質料的なものを媒介にして考えられねばならない限り、一切の質料性、可変性から全く自由なのではないが、またそれ自体において捉えることが可能である限り、それは最も不変にして確定である、とすることができるのである。こうしてクザーヌスは、「神的なものに向つては、われわれには象徴を通して (per symbola) 高昇の道が開かれているのであるが、われわれは数学的なしるし、(mathematica signa) を、その不易なる確実性のゆえに、最もふさわしく使用することができる」と、この章の叙述を結んでいるのである。

以上のような「数学的なもの」のもつ優れた特性を、われわれは、当面の問に対する答えとして、つまりクザーヌスが彼の神学的・哲学的な思惟に際して、いたるところで「数学的なもの」を取り上げたという事実の、なによりも

まず第一の理由として掲げることができるのである。

このことはもっとも、何もクザールヌスだけに限られた特別の理由では決してない。言うまでもなく、古来、多くの哲学者や神学者によって、「数学的なもの」がもつこのような優れた特性が注目され、それをめぐる思惟が彼らの思想のうちに重要な意味をもっていた。すでにピタゴラス、プラトン以来、「数学的なもの」は、感覚的、可変的なものでありながら同時に不易性、確実性に通ずるその特性のゆえに、感覚的世界と超感覚的世界の中間にあっていわばその両界の媒介という役割を果して来たことは周知のことさらに属するであろう。従ってクザールヌスが今、「数学的なもの」を取りあげ、そのような特性のゆえにこれを彼の神学的—哲学的思惟のうちで論議することは、こうした伝統の内に立つことであって、何も目新しいことではない。事実彼自身、ピタゴラス、プラトン、アウグスチヌス、ボエティウスなどその先蹤者の名を掲げ、自らそれにならうものであることを示している。⁽⁶⁾

しかしながらクザールヌスにおいて特徴的でありまた注目に価するのは、先にも触れたように、「数学的なもの」が、無限なるものの *imago* あるいは *symbolum* として見られた点である。つまりここで注目されねばならないのは、*imago* あるいは *symbolum* という概念であり、そのもとに考えられている彼独自の思想的內容である。しかも今やそれは、上述のごときその特性のゆえに、最も優れた意味での *imago* もしくは *symbolum* であると言ふことができるのであるが、そのことはまた逆に言えば、「数学的なもの」を通して *imago* (あるいは *symbolum*) の本質が最も明確に把握されるということでもある。つまりクザールヌスにおける「数学的なもの」への論及は、このような意味において、彼の *imago* 概念を明らかにするためのものであると言ふことができるのである。

imago という言葉自体は極めて多義的であり、また歴史的にもさまざまな展開を見せている。恐らく、キリスト教的な伝統における *imago Dei* (神の像、似姿) としてのこの概念の理解が、一つの重要な源泉となつてゐること

は言うまでもないであろうが、その歴史的な展開と、さらにそこに基く哲学的ないしは心理学的な認識理論上の概念（心像、表象など）としての把握とから、この言葉自身の輪郭が形成されて来たであろうことは想像にかたくない。クザーヌスにおいても、そのような歴史的、伝統的な理解にもとづいてこの概念は用いられているが、同時に彼独自の理解をも示している。ことに彼が「数学的なもの」を取り上げ、それを最も優れた意味での *imago* であると看做すとき、そこで「数学的なもの」に対しても興味深い論議と考察が行なわれると同時に、*imago* の概念に関しても彼独自の理解がそれを通じて展開されることとなるのである。

クザーヌスにおける「数学的なもの」に関する以下の考察において、*imago* の概念は、その主導的なモチーフとなるのであるが、そのためにもあらかじめここで、*imago* の概念（しかもそれは *symbolum* の概念とほとんど同一視されている）が最も基本的、一般的な性格を指摘しておかねばならない。もっともそれは、以上の叙述のうちでもすでに半ば明らかなものとして前提されていたのではあるが、今一度ここでそれを取り出すならば、次のように言うことができるであろう。

imago は、常に或るもの、の *imago* である。この或るものは、眼に見えないもの（無限なるもの）であるか、あるいは少くとも当面のところ眼の前にはない、つまり眼に見えていないものであって、従ってその *imago* は、それらのものを何らかの仕方すがたで写し、像あるものとして見えしめるものである。ことにそれが無限なるもの、の *imago* である場合、その *imago* は、本性的にあらゆる限定を超え、従って眼に見えない無限なるものを、何らかの仕方すがたで可視的たらしめ、そこに無限なるものの理解を成り立たしめるものでなければならぬ。無限なるもの、の *imago* は、無限なるものを単に有限化することではなく、どこまでもその無限性を損なうことなく、そのうちに無限なるものを現前化せしめ、これを可視的たらしめるものでなければならぬのである。

さて、「数学的なもの」がクザーンヌスにおいて無限なるものの *imago* (もしくは *symbolum*) と看做されるとき、それが以上のような *imago* の本質を備え、その本性的な役割を果すべきものとして把握されていることは、すでに言を俟たないであろう。「数学的なもの」は、それ自体としては有限なるものでありながら、何らかの仕方であらうちに無限なるものを現わし、可視的たらしめるべきものとして要請されているのである。

先にわれわれは、クザーンヌスにおいて、有限なるものがいかなる仕方でも無限なるものの *imago* であり得るか、また無限なるものは、*imago* としての有限なるものにおいていかに把握され得るかという問が、彼の神学的—哲学的思惟の中心的な論題であると述べた。今や明らかかなように、クザーンヌスにおいてこれらの問は、まさに無限なるもの最もふさわしい *imago* としての「数学的なもの」を媒介にして展開され、論究されるのである。この意味においても、クザーンヌスにおける「数学的なもの」をめぐる論議は、彼の思惟にとって不可欠の要素となり、神学的—哲学的思惟との密接な結びつきのうちに展開されていると断言することができるのである。

では、それはいかに展開されるのであろうか。「数学的なもの」は、いかなる仕方でも無限なるものの *imago* たり得るのか。言い換えれば、「数学的なもの」が、自らのうちから無限なるものを現前化せしめ、可視的たらしめることが如何にして可能であるか。われわれは次に、「数学的なもの」をめぐる彼の独自の論議を通して、この点を見て行かねばならない。

二

すべての「数学的なもの」はそれ自体においては有限である。例えば個々の三角形、四角形、円などは、それぞれ特定のものであり、それぞれに異った性質と限定を帯びている。これらの数学的図形は、そのままでは未だ無限なる

ものの *imago* であるとは言えないであろう。というのは、これらの有限なる個々の図形のうちに無限なるものが観て取られることはおそらく不可能だからである。それゆえクザーヌスは、ここで、「数学的なもの」のうちに無限なるものの *imago* を見出し得るために、「数学的なもの」に対して一種の操作を施し、それをめぐって彼独自の興味深い論議を展開するのである。この操作を、彼は「無限への転移」(*transumptio ad infinitum*)と呼んでいるが、それは、「数学的なもの」を媒介にして、無限なるものに向かつてなされる思惟に他ならないのである。

さてこの「無限への転移」について、クザーヌスは『ドクタ・イグノランチア』のうちで説明している。まず彼の言葉を聞いて見よう。

「かの端的に極大なるもの(すなわち無限なるもの)を、われわれは象徴的に(*symbolice*)探究しようと意図するのであるから、単純な類似性を跳び越えることが必要である。というのは、*すへて*の数学的なもの(*mathematicalia*)は有限であって、それ以外の仕方では表象することさえできないのであるから、もしもわれわれが、有限なるものを、端的に極大なるものへの高昇のための例(*exemplum*)として用いようとするならば、まず第一に、有限なる数学的形象(*figurae mathematicae finitae*)を、その属性(*passiones*)と本質構造(*rationes*)に関して考察しなければならぬ。そして次に、この本質構造を、それに対応する仕方で、同様の無限なる形象(*infinitae tales figurae*)へと転移し、そののち第三に、この無限なる形象における本質構造を、さらに高く、もはやいかなる形象からも全く解き離されている單純に無限なるもの(*infinitum simplex*)へと転移しなければならぬ。」⁽⁷⁾

ここに見られるように、この操作は三つの段階から成り、その間に二つの転移が行なわれている。今これを解りやすくするため、クザーヌス自身が掲げている三角形の実例の場合でその過程をもう一度繰り返してみよう。

(1)、まずわれわれは、一つの任意の三角形を描き、それを通じそれによって、三角形一般のさまざまな性質や特徴

を考察することができる。(ここにすでに、先に述べたごとき「数学的なもの」に固有な抽象作用が現われている。) 例えば、三角形は三つの角から成り、それぞれの角はそれに対置される辺をもち、また三つの内角の総和は二直角に等しい、等々である。これらの諸性質、むしろ三角形そのものの本質構造あるいは概念 (ratio) を、われわれは一定の描かれた三角形のもとに観察し、確認することができる。

(2)、ついでわれわれは、第二の段階として、以上の(有限な)三角形において観取された事態を、無限なる三角形へと転移 (transumere) しなければならぬ。無限なる三角形とは、さしあたって無限大の三角形と考えればよい。そうするとこの無限なる三角形においては、三つの辺はそれぞれ無限(無限大)である。また無限なる辺にそれぞれ対置される角も、それぞれ無限であろう。ところで三角形の角が無限大であると言うことは、その角が二直角(すなわち直線)に無限に接近することを意味する。かくして無限なる三角形において三角形の本質構造を見る限り、無限なる角は直線となり、従ってそれに対置される無限なる辺と合致することとなる。言い換えれば、数学的な無限の次元においては、三角形は直線に他ならない、とすることができるのである。もちろんわれわれは、このような無限なる三角形を、もはや表象力のはたらきによって事実的に表象することはできないし、またこの事態を悟性的な思考によって矛盾なしに把握することもできない。けれどもクザーヌスは、数学的無限への「転移」によって、このような把握不可能な事態を把握せんことを思惟に要請するのであり、思惟の可能性を拡張するのである。表象力 (imagination) や悟性 (ratio) が届き得ず消滅するところ、まさにそこに、無限なるものの地平は開示されるのである。

(3)、こうして数学的無限において現出し、観取された事態が、今や最後に、端的に無限なるもの——すなわちクザーヌスによれば、それは神的なものに他ならない——へと更に転移されねばならない。これが第三の段階であり、第二の「転移」である。すなわちここで、無限なる三角形において獲得された事態は、今や更にそこにお残されてい

た一切の形象性を払拭されて、端的に無限なるものへと、すなわち神的なものへと転移されるのである。かくしてクザリヌスによれば、無限なる三角形において見られた、三角形は一なる直線であるという事態から、一切の形象性を離れて、三は一であるということ自体が、端的に無限なるものすなわち神的なもののもとに移し見られ、更にそれはいわゆる神の三一性にまで帰着されることとなるのである。

以上をもって、三角形における「無限への転移」は全うされる。三角形をめぐるクザリヌスの思惟の展開は、今や最終的に神の三一性にまで高昇し、それを開示するのである。数学的無限から神的無限へのこの最後の一步をもって、かくして「数学的なもの」をめぐる思惟はその意図するところを成就するわけである。同様な仕方でもクザリヌスは、さらに他にも、「数学的なもの」を通じて行なわれる「無限への転移」によって神的無限のあり方を開示する、いくつかの実例を掲げている。⁽⁸⁾

これらの「無限への転移」という独特な操作を通じて、クザリヌスは、「数学的なもの」が無限なるものの最もふさわしい *imago* である所以が明らかにされる、と考えている。「数学的なもの」は、それ自身は眼に見えるものがあり有限であるが、以上のような端的に無限なるものにも導かれる操作の可能性をその内に含んでいることによつて、無限なるものを観て取らしめ、眼に見えないもの（神的なもの）を自らのうちから可視的たらしめるからである。クザリヌスの言うように、すべての有限なものには無限なるものの *imago* であるということが最終的に言われるにせよ、さしあたって「数学的なもの」は、このような無限への変容の可能性を自らのうちに蔵していることによつて、特殊な優位性を示すのであり、従つてまた無限なるものを探究するための最もふさわしい *imago* である。そしてまさにこの点に、われわれの最初の問、すなわち何故クザリヌスはしばしば「数学的なもの」を取り上げ論議したかという問に対する、第二の、しかも彼にとつてより重要な理由が見出されるのである。先に掲げた第一の理由は、

「数学的なもの」のもつより一般的、基本的な特性にもとづくものであるに對して、ここでの第二の理由は、「無限への転移」という彼独自の方法を通して見通された彼固有の理解に由来するものと言つてよいであらう。

「無限への転移」はかくして、「数学的なもの」のうちに無限なるものの *imago* を見出すためにクザーヌスが創案した独自の方法である。今日の数学的知識あるいは常識からして、この操作は必ずしもそのまま納得されるものではないかも知れない。むしろそこには強引な、作為的なものが見られることは否めないであらう。けれども、少くとも彼の意図するところはそのなかに明白に示されている。彼が「数学的なもの」によって意図したのは、単にそこに神学的、形而上学的な事態に對する表面的な譬喩(たとえ)を探し求めたり、あるいはその理解のための単なる手引きを求めるといふことではなかつた。むしろそのような「單純な類似性 (*simplex similitudo*) を跳び越え⁽⁹⁾」この「数学的なもの」自体の展開を通じて、無限なるものをその内から現わしめる、ということであつた。そのようにして始めて「数学的なもの」は、無限なるものの *imago* たり得るのであり、またそこに象徴的な認識が生ずることができるのである。

以上のごとく「無限への転移」は、クザーヌスにおける「数学的なもの」をめぐる思惟の展開の歩みに他ならず、しかもそれがそのまま、無限に向つての彼の神学的—哲学的思惟の必然的な自己展開をなしている。まさにこのような意味において、「数学的なもの」はクザーヌスの神学的—哲学的思惟のうちで不可欠のものであり、そのうちの無視することのできない要素となつているのである。

三

「無限への転移」という方法は、以上のごとく、「数学的なもの」を媒介にしながら神学的、形而上学的なものへの

思弁の道を開くためにクザーヌスによって創案された一つの思惟操作であった。彼自身の問題展開に従って言えば、それは、「数学的なもの」のうちに神的なものの最もふさわしい *imago* を観て取るという課題を可能ならしめ、同時にそのことによってそもそも *imago* であるということが何を意味するかを、つまり彼における *imago* の概念をも鮮明化させたのであった。この方法は、——今一度その要点をくり返すなら——「数学的なもの」と神的なものに共通する性格を、すなわち無限性ということを媒介にして、前者から後者へと思惟を發展させ、前者にもとづいて後者を推測し、把握するということであり、しかもそれが思惟自身の必然的な自己展開と看做される、とわれわれは理解した。

しかしながら、ここで次のような一つの疑問が生ずるのである。——いったい、こうした「転移」という仕方での思惟の展開は、果してなお思惟の必然的な自己展開と認められるであろうか。また無限性を媒介とした「数学的なもの」から神的なものへの「転移」が、果して妥当なことであるのか、そしてもしそうならば、その妥当性はどこに根拠づけられるであろうか。それともこうした「転移」は、何ら必然性のない単なる主観的な操作に過ぎないのではなからうか、と。

このような疑問は、先の三段階において、ことに第二から第三段階への「転移」に当たるのである。この第二の「転移」は、数学的無限を神的無限のうちへ投射し、前者から後者を推測し、把握することであった。先に掲げたクザーヌス自身の実例に従って言えば、この「転移」とは、無限なる三角形における本質構造から、すなわち無限なる三角形は一なる無限の直線に等しいということから、直ちに、無限においては三は一であると臆測し、それを神における三一性に帰着せしめたのであった。だがこのような「転移」を、果してなお思惟そのものの必然的な展開であると言えることができるのであろうか。無限なる三角形の事態のうちに神的無限の *imago* を観て取る、というその立

場自身を、なお思惟の立場と見ることが可能であろうか。

結論的に言つて、それは思惟の単に直線的連続的な展開であると言ふことはもはやできないのである。そこには一種の断点があり、従つてクザヌスの立場自身のうちに一つの飛躍がなされていると見られねばならないのである。このことは思惟の立場にとつてどう理解されるべきであり、何を意味するのであるうか。

カール・ヤスパースも、彼のクザヌス研究の書⁽¹⁰⁾において、この点に言及している。それ故、今それに従いつつこの問題を明らかにしてみよう。——クザヌスの「無限への転移」において、第二から第三段階への「転移」は、数学的無限を神的無限へと投射し、前者から後者を推測し、把握することとされた。ところがこのことは実は逆なのである。この「転移」が行なわれるところでは、それを行なう立場(立脚点)そのものが、実はすでに神的無限の側に確保されていなければならない。というのは、神的無限の立場に立つて始めて、数学的な無限を神的無限の *imago* として見ることが可能だからである。無限なる三角形における三——構造を神の三——性へと「転移」することは、実際には、神の方から、すなわち神の三——性の方から、無限なる三角形における三——をその写しとして見返すということに他ならないのである。かくしてここには根本的に、立場の逆転、あるいは視点の転換と言ふべきことが生起していると言わねばならない。ヤスパースの言葉に従へば、「無限なるものへの上昇(Aufstieg)が、突如として、無限なるものからの下降(Abstieg)となる。上方への前進が、突然、完成としての下降へと逆転するのである。」⁽¹¹⁾ そしてこのような逆転にもとづいてのみ、「数学的なもの」は神的なものの *imago* となり得るのである。

そこには確かに一つの飛躍が存在する。そしてこの飛躍、すなわち立場の逆転と言ふべきものがある限り、それはもはや思惟の単に連続的な自己発展とは見られない。ここには思惟以外のものがすでにあらかじめ前提され、そのものによつて思惟は導かれていと言わねばならないであろう。第二から第三段階への「転移」は、まさにこのものの

前提の上で可能となり、それを基礎にしてのみ成立している。「数学的なもの」を無限なるものの *imago* (あるいは *symbolum*) ならしめる最終の根拠は、思惟そのものの働きではなく、むしろ思惟に先行し、そこから思惟の活動を支持し、その確かさを保証するものである。クザーヌスにおける神学的—哲学的思惟は、このようにその究極的根拠において、思惟以外のものに支えられ、そこから可能ならしめられていると言わねばならない。ではそのような根拠となるものは、いったいどのようなように考えられるべきであろうか。

一口に言って、ここでわれわれはクザーヌスの思惟におけるキリスト教的な信仰的基盤に触れることとなるのである。そしてそこに、彼における思惟と信仰の独自の結合のあり方をも見ることができるのである。ここでわれわれは再び *imago* の概念に眼を向けねばならない。——言うまでもなく、なお中世的キリスト教的な思想圏内に生きているクザーヌスにとって、聖書による「神の像」(*imago Dei*) としての人間把握は、信仰の事実であり、議論の余地のない自明の確実性である。それは、彼の思想的および実践的活動にわたって確固として立てられている最も基礎的な大前提である。そして彼は、この「神の像」としての人間の本質を、第一義的に、精神における創造的な思维能力のうちに見ている。つまり人間の精神における創造的な能力は、神的な精神の *imago* に他ならないのである。もちろん、神的な精神の創造的活動が、万物の創造であるに對して、その *imago* としての人間におけるそれは、思惟(認識)の作用に他ならない。例えばクザーヌスは次のように言っている。「神の卓越した写像であるところの人間の精神は、それにとって可能なだけ創造的自然の豊かさに与かるものであるから、全能なる創造的形成の写像として自己自身のうちから、実在する事物 (*ens reale*) に同化しつつ、概念的なもの (*rationalia*) を産出する⁽¹²⁾。」

さて、すでに明らかなように、クザーヌスにおいて神学的—哲学的思惟は、神的な精神の創造的活動のうちにある究極的な根拠をもち、そこから支えられ、可能ならしめられているのである。神学的—哲学的思惟は、神的なもの

写像としてのみ、その活動性と真理性の保証を得ている。従つてまた、先に述べた「無限への転移」における飛躍あるいは立場の逆転と言ふべき事態も、この信仰による確実性を基礎にして始めて理解される。第二から第三段階への「転移」とは、実質的には、確実な信仰内実の前提の上にもついで行なわれる第三段階から第二段階への還帰であり、いわば逆方向への「転移」なのである。つまり、数学的な無限から神的無限を推測し、把握するということは、実は、信仰の確実性によって得られた神的無限の内実を、数学的な無限のうち当てはめ、前者から後者が採択されていることである。従つてまた、数学的な無限を神的無限へと投射し、前者から後者を臆測し把握することは、決して単に恣意的、偶然的なものではなく、いわば神的無限の方から要請され、信仰の確実性に支えられたものなのである。

「数学的なもの」を媒介として遂行される「無限への転移」は、以上のごとく、思惟自身の必然的にして直線的な自己展開と見ることはできない。むしろそれは、信仰に支えられ、そこから要請されるという仕方である。その内に一種の屈折した経過を含んでいる。けれどもここで注目すべきは、クザールヌスがこのような思惟展開の究極的な根拠を信仰内容の確実性のうちに置きながら、しかもこの信仰内実をどこまでも思惟によつて把握せんと試みている点である。信仰は本来的に思惟と根源を異にし、また思惟に先行する固有の確実性をもっている。けれどもクザールヌスによつては、そのような信仰の事実を前提することが、それをめぐつて哲学的に思惟することに背反してはいない。それどころか彼にとつては、信仰内容そのものを哲学的に思惟することが、むしろ自らの信仰をいっそう深め、より確かなものとすることにさえなつていふと言へるのである。信仰内容の思惟は、人間の僭越を意味するものでもなければ、逆に、究極的に信仰を前提するといふことが、人間の精神の活動に對する制限となるものでもない。そこにはまさに信仰と思惟との一種の根本的な調和が存在していると言わねばならない。その意味においても、クザールヌスの思惟は神学的

—哲学的思惟と呼ばれるにふさわしい、独自の特質を備えていると言うことができるのである。

四

さてわれわれは、われわれの注意を今一度、先に述べた「無限への転移」という彼独自の思惟操作に向け返さねばならない。なぜなら、前章においては特に第二から第三段階への「転移」に注目し、そこに立場の逆転というべき事態が見られることを指摘したが、さらになお、その第一から第二段階の「転移」に関しても問題にされるべき点が残されていると思われるからである。というのは、この二つの段階の間にも、ある意味での逆転と言うべき関係が同様に窺て取られるからであり、しかもこの事態の説明が、クザーヌスの思惟そのものの基本的構造をさらに明瞭に示すであろうからである。

ところで先に述べたように、クザーヌスにおいては、「数学的なもの」が無限なるものの最もふさわしい、*imago* とされ、「数学的なもの」をめぐる彼の思惟が *imago* の概念自体を鮮明化して行くのであるが、このことは今言いつ換えるならば、彼にとって「数学的なもの」をめぐる思惟こそが人間の精神の最も基本的にして純粋な活動であるということの意味するのである。つまり「数学的なもの」をめぐる思惟こそが、「神の像」としての人間の精神の最高度のしかも最も純粋な発現に他ならないのである。

そこですぐわれわれは（非常にまわりくどいようであるが）、クザーヌスが、「測る」というはたらきについて行なっている分析について見なければならぬ。というのは、「測る」(*mensurare*) および「数える」(*numerare*) とはうはたらきは、人間の数学的思考の最も基本的にしてまた純粋な形態だからである。⁽¹³⁾——クザーヌスによればこの二つのはたらきは、根本的には同一の構造をもち、しかも上述の理由から、それらは人間の精神の最も基本的活動であ

るとされる。例えば知る、という作用、つまり認識作用の根本的な構造は、或る既知のものを基準（尺度）にして、別の未知なるものと比較し、その両者の差異を測ることに他ならない、と彼は言っている⁽¹⁴⁾。あるいはまた、言葉の上の類似性をもちだして、測る（mensurare）ことこそは、精神（mens）の本質的なはたらきであると示唆せんとしている⁽¹⁵⁾。要するに、測る（もしくは数える）という数学上の基本的な活動は、まさに精神のはたらきの最も本質的、典型的な形態なのであり、従ってこの数学的基本的活動を分析することは、彼にとって、思惟の本質構造を説明することに他ならないのである。

ではクザーヌスによれば、この測る、というはたらきは如何にして成り立つのか。ここでわれわれは再び、クザーヌスの掲げている实例に従って、一つの三角形を測る、という場合を見てみよう。——われわれが普通、ある三角形を（その大ききなり角度なりを）測る、という場合、言うまでもなく一つの物差（尺度）を用いて測るのであるが、クザーヌスがここで測る、ということの問題にする場合には、その測る、という行為そのものの構造が、言い換えれば、測ることに於ける精神のはたらきの構造が問題となっているのである。ここで彼は、精神がある任意の三角形を描き、それを測り得るためには、精神自身が無限なる三角形というあり方を自らの内に蔵していなければならぬと考える。無限なる三角形とは、この場合、それ自体はいかなる限定された三角形でもなく、しかも可能的にはあらゆる三角形でもあり得るもの、いわば三角形の原型である。このような無限なる三角形を前提して始めて、個々の限定された三角形を描き、測ることが可能となる。なぜなら、一つの有限な三角形を描くあるいは測るとは、精神の本質的なはたらきの構造から見れば、無限なる三角形自体が一定の有限なる三角形へと自己を限定することに他ならないからである。いわば精神自身が無限なる三角形となり、すべての有限な三角形を測る尺度となる。そしてその限り、「無限なる三角形はあらゆる可能的な三角形に最もふさわしい尺度（adaequatissima mensura）である」⁽¹⁶⁾と言うことができ

るのである。要するに、無限なる三角形と個々の有限な三角形とが、尺度とそれによって測られるものとして捉えられ、そして両者の相互の力動的な関係のうちに、測るというはたらきの本質構造が把握されているのである。

クザーンヌスにおいて、精神のはたらきの同様の構造は、数学的思考のいま一つの基本的形態である「数える」ことにおいても見られている。「数える」というのはたらきの構造、またそもそも「数」というものがいかにして成り立つのか、に關しても、彼はいくつかの著作のうちで非常に興味深い論議を展開しているが、それについて詳述することはここで省略せねばならない。

さて、以上のごとき測るといふ精神の最も基本的な活動の構造に見られる事態が、先程述べたように、クザーンヌスの「無限への転移」という方法における第一から第二段階への「転移」の内容に対して、いわば視点の転換あるいは逆転といふべき関係を呈していることは、ここですでに明らかであろう。

念のためいま一度、「無限への転移」における第一、第二段階をくり返してみるならば、それはまず（第一段階として）、任意の数学的図形においてその諸性質や本質構造を考察し、ついで（第二段階として）、ここで観取された事態を、同じ図形の無限なる形態（その場合、無限なる形態とはさしあたって無限大のそれが考えられた）へと転移する、と云うことであつた。これに対して、測るといふ精神のはたらきの構造において今見られた事態は、まさにこの「転移」を逆転したものであることは、すでに誰の目にも明らかであろう。測るといふはたらきの構造は、この「転移」における第一から第二段階への方向に対して、第二から第一段階への限定という逆方向へのはたらきに他ならない。しかも第一から第二への「転移」は、実は根本的には、第二から第一へという逆方向からの根拠づけにもとづいてのみ可能となっているのである。すなわち、ある一定の有限な図形を描くというとき（それはまさにこの図形を測るといふことは他ならないから）、すでにそこに無限なる図形の自己限定的な根拠づけが行なわれているのであ

り、従ってこれを根底にしてのみ、有限なる図形の無限への「転移」も可能となるからである。言うならば、事態そのものにおいては、無限なる図形が有限なる図形よりも、先であり、ただわれわれにとっては（われわれの思惟の過程としては）、有限から無限への「転移」として現われるに過ぎないのである。

「無限への転移」が行なわれるところでは、右のような精神のあり方は、精神自身にとってはいまだ自覚的にはなっていない。しかるに今、この上昇的な「転移」が、逆に下降的な方向への逆転を通じて捉えられることによって、精神のかかる根源的なあり方は、精神自身にとって明らかとなるのである。もっともクザーンヌス自身は、立場の逆転とか現点の転換というような表現を用いてはいないし、事態をそのような見方で把握していたかどうかは定かではない。とは言え彼が、精神の最も基本的な活動として数学的思考（測る、数えるなどの）を取り上げ、その本質的構造を解明するとき、そこに彼の「数学的なもの」をめぐる思惟そのものの発展と深化が示されていることは明らかであるだろう。

五

以上われわれは、クザーンヌスにおける「数学的なもの」をめぐる論議を中心に取り上げ、それが彼の神学的—哲学的思惟のうちでどのような位置を占め、またいかなる意味をもっているかを考察してきた。その際われわれは、特に「無限への転移」と呼ばれた彼独自の方法に注目し、その内容と根拠を異った角度から検討することによって、彼の思惟の全体的な構造とその特質をいくつかの側面から明るみにもたすよう試みて来た。

数学的な思考は、人間の精神にとって最も基本的な、また本来的な活動なのである。それゆえ「数学的なもの」をめぐるさまざまな論議は、言い換えれば、それらを媒介にしてこの精神の本質的な構造を究明せんとする試みに他な

らない。従つてまた、「数学的なもの」が無限なるものの最もふさわしい *imago* であると言われたことも、今やこ
うした見地から明らかなように、かかる精神こそが、本来的な意味において、無限なるものの *imago* である、と言
わねばならないのである。この意味において、それらの思惟は、「神の像」(*imago Dei*) としての人間把握というキ
リスト教的信仰内容を哲学的に究明すると言ふことである。クザーヌスにおいて、人間の思惟は、人間を超えた神的
なものに根拠づけられ、その写像として実現されている。かくして「神の像」としての人間の精神の本質的な構造
の究明は、まさしく、神的精神のあり方を説明することに他ならないのである。もちろん両者の間には本質的な差異
がある。神的精神の活動は、神の世界創造のはたらきであり、それに対して人間の精神の活動は、その写しでしか
ない。精神の活動は、神においては実在する事物 (*ens reale*) の創造であり、人間においては概念的存在 (*ens rati-*
onis) の創造に過ぎなく。神は *vis edificativa* であり、人間は *vis assimilativa* なのである。

しかしながらその際、決定的に重要なのは、このような本質的差異にもかかわらず、両者の間には——まさに人間
が「神の像」であることにおいて——構造的に相応するものが見られていることである。そしてここに、クザーヌス
の思想の最も注目すべき特色がある。神的な精神と人間の精神の間には、従つて、神の創造の業と人間の知的活動の
間には、常にこのような平行性 (*Parallelität*) が成立しているのである。最初に述べたように、クザーヌスが「数学
的なもの」に論及するところでたえず *sicut-ita* という文章の構造が用いられたことも、まさにこのような本質的な
平行性に由来しているのであって、その限りにおいても、彼の思想のうちに見られる「数学的なもの」への言及は、
単なる譬喩 (たとえ) とか理解のための手引といった偶然的な性格のものではなく、むしろ思惟そのものにとって本
性的に必然的なものである。

クザーヌスにおける「数学的なもの」の意味、すなわち「数学的なもの」はどこからどこに向かって理解されるべ

きか、というわれわれの問は、以上によってほぼ明らかにされたと言えるであろう。「数学的なもの」をめぐる思惟は、「神の像」(imago Dei)というキリスト教的な根本的な人間理解をいわばかけ橋として、神学的—哲学的思惟の全体と不可分離に結びついているのであり、そしてその上にクザヌスの独自の神学的、形而上学的思惟もまた展開されているのである。これについては、なお多くの問題点をふまえた詳細な論究がなされねばならないが、さしあたって以上の考察は、そこに導くためのいわば一つの準備的考察と言うことができるであろう。

註

(1) もっともクザヌスには、いわゆる数学的問題を主題的に扱っている九つの論文がある。(Die mathematischen Schriften, Hamburg 1950) ここでは例えば、円の正方形化のとき古来の数学的難問題に対するクザヌス独特のすぐれた解明の試みがなされていて、極めて興味深いと共に彼の数学的才能のなみなみならぬことに驚嘆させられる。けれどもこのような数学的論究も、究極的にはやはり神学的—哲学的論究に他ならないと、彼自身は考えているのである。このことは、数学的論文の二つ『数学的補遺』(De mathematicis complementis)を著わしたのも、そこで述べられたことの真意を明らかにするためと称して、更に『数学的補遺のうちに示された神学的補遺』(Complementum theologicum figuratum in complementis mathematicis)という小篇を書いたことから窺われるであろう。

(2) 意味(Sinn)とどう言葉や、このような連関で用いることに關しては、M. Heidegger: Sein und Zeit, Kap. 31, 32, 65を参照。

- (3) De docta ignorantia I-11.
- (4) De docta ignorantia I-11.
- (5) De docta ignorantia I-11.
- (6) De docta ignorantia I-11.
- (7) De docta ignorantia I-12.
- (8) De docta ignorantia I-13, 14, 15, 16, 19, 21.
- (9) De docta ignorantia I-12.

- (10) K. Jaspers : Nikolaus Cusanus, München 1964
- (11) K. Jaspers : Nikolaus Cusanus, S. 79
- (12) De conjecturis I-3
- (13) Idiota de sapientia. Iieber I.
- (14) De docta ignorantia I-1
- (15) Idiota de mente. cap. I
- (16) K-H Volkmann-Schluck : Nikolaus Cusanus, S. 34 (Frankfurt a. M. 1957)

Mitsuyoshi Saigusa. *Studien zum Mahāprajñāpāramitā (śāstra) śāstra*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, Vorgelegt von Mitsuyoshi Saigusa in München 1962, Hokusaido Verlag, Tokyo, 1969. \$20 (DM 80) 梶山 雄一

インド中観思想研究の分野では多数の著書論文が発表されているが、その大部分はナーガールシュナ(龍樹)の『中論』(Mādhymakakārikā)とチャンドラキールティを初めとするその注釈家たちの著作を中心資料としたものである。その重要な中観哲学書である『大智度論』(以下略称「智度論」)に関する研究は比較的少ない。欧文で発表されている主要な著書としては

- 1) Lamotte, Étienne, *Le Traité de la grande vertu de sagesse*, Vol. I, 1944; Vol. II, 1949, Louvain: Bureau du Muséon (『大智度論』の最初の十八巻の仏訳と注記)
 - 2) Ramanan, K. Venkata, *Nāgārjuna's Philosophy as Presented in the Mahāprajñāpāramitāśāstra*, Rutland, Vermont-Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Co., 1966
- などがあるだけである。

智度論は一〇〇巻、大正蔵経本で七〇〇ページという膨大な書物で、その量そのものが研究者に対して大きな障害を提供する。しかも、同論は『二万五千頌般若経』に対する百科全書的な注釈であるために、一貫した思想原理の下に組織された著作ではなくて、不統一、断片的な情報の蒐集といった観を呈している。そのことがまた同書を思想的に研究しようとする者に困難な問題を投げかける。今回、三枝充恵教授の新著の出版によって、われわれは、上述の二書に加えて、『大智度論』に関するもう一つの研究書を得ることができた。学界のために喜ばしい限りである。

三枝教授の新著は一九六九年の出版ではあるけれども、本来、一九六二年にシエンヘン大学に提出された学位論文である。実はこの七年間に、上記のライマナン教授の智度論研究、Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* など、三枝教授の研究と重要なかわりをもついくつかの書物が出版されている。上述のような本書成立の理由もあつてか、三枝氏はそれらの書物を参照して、いないのが残念である。

智度論の内容の問題はさておいて、この書物に梵語原典もネット訳も現存しないということが、テキスト自体に関して二つの問題を提起する。

(一) この書物の原題は、*Mahāprajñāpāramitāśāstra* と還元されているけれども、われわれはその確実性をたしかめる方法を知らない。「論」という漢語はほとんどすべての仏教論

書の漢訳に付けられているけれども、この語に相当する梵語 śāstra を題名にもつてゐる仏教哲学書の原典ははなはだ少ない。三枝教授自身は智度論の題名を Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) śāstra と還元しているけれども、その理由についての議論が本書のどこにも見当たらないのは物足らない感じがしないでもない。題名が学界で一つの問題となつてゐる限り、われわれがもし十分な議論を行ない得ないときには、ロビンソン博士のように、'Ta chih tu lun' という中国名を用いるのも一つの方法であると思われる。

(二) 漢訳者クマラーラジュヴァは智度論をナーガールジュナに帰しているけれども、この伝承は今日まだ確証されていない。三枝教授は、この帰属の問題に関する数名の学者の意見を紹介してはいるけれども(三二―三五ページ)、教授自身はその問題に立ち入ろうとはしていない。ロビンソン博士の上掲書三五―三九ページには智度論の著者の問題に関する諸学者の見解がさらに詳細に紹介批判されていて、それを通読すると、干潟龍祥・宮地廓慧・ロビンソン自身の意見の重要さが読みとれる。しかもそれらは全面的あるいは部分的に智度論のナーガールジュナ著作を否定してゐるものである。

『中論』を中心資料として中観思想を研究する学者たちは、自らがナーガールジュナに帰しうると考える資料にのみその引用を限定するのが常である。たとえばロビンソン博士はそれぞれの理由のもとに、ナーガールジュナの著作を『中論』と Yuktisāṣṭikā (六十頌如理論)・Sūnyatāsaparī (空七十論)・Vigra-

hayāvartanī (廻諍論)・Vaidalyaparakaraṇa (広破論)・Ratnāvahī (宝行王正論)・Cātuhśrava (四讚歌)・Pratītyasamutpādhāridaya-kārikā, -vyākhyā (緣起心頌およびその解説)・Bhavasaṅkrāntī (大乘破有論)・Sūhṛilekha (勸誡王頌)に限定したうえで、彼の研究を進めている(上掲書二七―二八ページ)。

これに反して、従来、智度論を研究する学者は、ナーガールジュナが同論の大部分の著者であるうと仮定したり(三枝教授五―六ページ)、帰属の問題を後日に譲ったり(ラマナン教授一三―一四ページ)して、問題に立ち入らないのが常である。

ラマナン教授の前掲書の読者は、智度論には『中論』や『廻諍論』などのナーガールジュナの著作の中には存在しないような多くの重要な観念があらわれることに強い印象を受けるにちがいない。なるほど読者の幾人かは、智度論にあらわれる具体的な観念は『中論』や『廻諍論』などのナーガールジュナの著作にあらわれる諸観念の自然な継続と発展である(ラマナン教授上掲書一三―一四ページ)という著者に共感するでもあろう。

しかしそうは感じない読者も多数存在するのである。しかも、ナーガールジュナの観念の「自然な継続と発展」は彼以外の人物によってなされることも可能である。評者個人は、この帰属の問題が解決されるまでは、智度論をナーガールジュナ自身とは別な、中観哲学の一領域としてとり扱う方がよいと思つてゐる。

智度論の帰属の問題は、『中論』と智度論との比較研究とは一応別問題であるから、前者を未解決のままにしておいても後

者をとりあつかうことができないわけではない。理論的にはそうではあるが、事実は、二つの問題をはっきりと切り離すことはむづかしい。そのために、帰属の問題に関する議論を省略したり、智度論をナーガールジュナの著作と仮定して研究を進めてゆくと、研究者の議論はしばしば曖昧になり、時としては自己矛盾的にすらみえるようになることがある。三枝教授も引用している(四ページ)ブラフ教授のラモット評もその点に触れている。ラモット教授もその智度論仏訳の序文においては同書の帰属の問題にあまり立ち入っていないけれども、第一巻一四〇ページの注では智度論のナーガールジュナ作を無条件に受け入れているようにみえ、七三四ページの注では逆に問題を未解決として残しているようである、とブラフ教授は指摘している。

三枝教授の著作では、たとえば、一四一ページでは、智度論の著者は『中論』におけるよりもはるかに多量に、阿含から大乘仏教、さらに当時のインド哲学一般を参照していることが指摘されている。また一四七ページでは、ナーガールジュナや『般若経』、したがって自明的に智度論においても、涅槃(vāna)とか解脱(mokṣa, vimukti)とかいうことがあまりしばしばあらわれないこと、たとえあらわれても仏教の最高の目的という本来の意味に関して用いられてはいないこと、などが指摘されている。しかし、もし智度論がナーガールジュナの著作でなかったり、あるいはナーガールジュナ作が単に仮定であるとするならば、このような比較はいったいどんな意味を持つのであろうか。そのことは、著者が無意識のうちに智度論を

ナーガールジュナに帰属させていることを示しているのである。もしそうならば、それに対する積極的な議論を避けるべきではないように評者には思われる。

本書は二部に分れている。智度論の構成の問題をとりあつかう第一部においては、著者はまず簡潔に智度論の著者と漢訳者クマラージヴァに触れ(第一章)、現存智度論と、量的にそれよりはるかに大きかったと中国で伝説されているその原典との関係についての諸問題を扱い(第二章)、それから智度論に引用される経典・論書の精細にして確実なリストを提供している(第三章)。付録として『十住毘婆沙論』に引用される著作のリストが掲載されている。それはこの書物と智度論とが、経典の注釈であること、ナーガールジュナへの帰属が疑われていること、クマラージヴァが漢訳者であることなどの点で共通した性格をもっているからである。しかし著者はこれら二つのリストの比較から何らかの結論を引きだしているようにには思われない。

第二部の序言(第一章)の中で著者は智度論、『中論』、『十住毘婆沙論』、『六十頌如理論』、『廻諍論』の帰敬偈を並置している。著者によれば、一つの論書の最も重要な主題はその論書の帰敬偈に要約されるのが常である。かくして著者は、智度論の帰敬偈にもついでに智度論の中心的課題を三つ選び出す。(1) 六波羅蜜 (2) 真実 (3) 菩薩がそれであり、この三つは本書第二部の第二、三、四章を構成することになる。

智度論における縁起(pratīyasamutpada)を説明するところ

に、著者は、一つの支分が他の一つの支分にしたがって生じたり滅したりする十二支縁起を此縁性 (*danipratyaya*) と呼び、相互的關係の意味における縁起を相依性 (*parasparapeksa*) と呼んでいる (一四〇ページ)。後者については問題はない。しかし前者については問題が残る。多くの学者は此縁性ということばで相互的關係を意味し、十二縁起を意味することはほとんどない——現代の学者だけでなくバヴィヤヤやチャンドラキールティのような中観思想家においてもそうである。と筆者には思える——からである。この一般的な理解をもっている読者は、とさには著者の文章の意味がよく解らない。そしてその疑問は、著者が日本の学界誌に日本語で発表した別個の論文——その中で著者が此縁性とは相互關係を意味するのではなくて因果關係を意味することであることを主張している論文を読み終るまで続くのである。著者は注においてこの日本語の論文に言及してはいけるけれども、その内容にはならぬ触れていないために、前記一四〇ページの記述は唐突な感じを読者に与える。ちなみに著者のこの日本語の論文「印度学仏教学研究」六一—二、三四四—三五五ページ) は日本で教育を受けた日本の学者にとってもかなり難解なものである。著者がドイツの読者にそれを理解するように期待することは無理ではないかと評者には思われる。少なくともこの論文の要旨を独訳して注記すべきではなかったろうか。またこのような重要な問題に関してこそ智度論と『中論』およびその注釈との間における比較研究が展開されてしかるべきではなかったらうか。同じように、一五九ページでも著

者は他の日本語の論文の名を挙げながらその内容に触れていないのが不自然な感じを与えた。

第二部第二章の最初の二八ページはサンスクリット語 *paramita* (波羅蜜) の語義解釈に当てられている。著者によれば、この語は二つの異なった意味をもっている。(1) 彼岸に到達した (*paramita*) (2) 完成 (*paramitā*) である。周知のごとく、パラミターはチベット語では *pha rol tu phyin pa* に、漢訳では「到彼岸」ないし「度彼岸」に訳されている。いずれも「彼岸に到達した」の意であり、彼岸はそこで解脱を意味している。

現代のサンスクリット語学者はあきらかに「度彼岸」の語義解釈を否認しているにもかかわらず——そして著者もそれを熟知しているにもかかわらず、著者は小乗、大乘にわたる經典から無数の引用を行なって「度彼岸」の解釈を弁護しているようにみえる。そして、大乘仏教、とくに中国とチベットの仏教は波羅蜜度彼岸の觀念から発展してきたものであり、その觀念はこの二国の仏教の基盤であるという(六八—六九ページ)。

けれども、著者はこの語義解釈が語学的妥当性をもたないことをも同時に強く意識しているので、次項(六九ページ以下)においてはこんどは波羅蜜完成の語義解釈に対する弁証を数多くの引用をもって展開している。著者が両説を並記してそのいずれをも弁護する意図は分らないではないが、読者は、著者がそのいずれの説を是とするのかいぶかるに至るであろう。

仏教論書の中には数多くの教義的、独断的な語義解釈が存在する。それらのなかには、語学的には妥当ではなくても、重要

な哲学的観念を提供するものも少なくない。たとえばチャンドラキールティが世俗(samviti)という語を「あまねく〔真実を〕蔽うもの」(samantā varāṇam samviti)と解釈するとき、われわれはこの語義解釈の妥当性を弁護したり、逆に、彼の解釈の非語学性を非難する必要はないと思う。それはチャンドラキールティが哲学者であって、語学的な確実性よりも独創的な観念を尊重したということにすぎないからである。同じことは「波羅蜜」の第一の解釈についてもいえる。古代の仏教哲学者は「度彼岸」という観念を愛好したのであって、その際語学的な確実性にはたいして関心を払わなかっただけのことである。

著者はさらに智度論における「波羅蜜」の用法を説明し、クマーラジーヴァが第一の解釈に従ってこの語を理解していることを指摘し、また、「完成に到達した」という第三の語義解釈が可能であることをも指摘して、それを支持する文例を引用している(第二章第四節)。

第二章の残余の部分では波羅蜜の数の問題がとり扱われ、ついで六波羅蜜の一々が、種々のテキストからの多数の引用によって説明されている。

第三章においては、真実の観念が(1)縁起(2)空性(sūnyatā)(3)中道(madhyamā pratipad)という三項目を通して解説されている。著者が、中観哲学における空性とは解脱にはかならないことを強調している第三節はこの書物のなかで最も哲学的な興味にみちた部分である。菩薩をとり扱う第四章においては、智度論にあらわれる菩薩、摩訶薩の特徴、菩薩と仏陀との関係

などが論じられている。智度論にあらわれ、固有名詞をもって呼ばれる菩薩の膨大なリストの存在がこの章でひとときわきわだっている。

本書の付録として著者の作成した、中論頌とそれと一致し、または比較しうる智度論頌との対照表が提供されている。干潟・ラモット・ロビンソン三博士も智度論にあらわれる中論頌を比定する試みを行なっているが(ロビンソン上掲書三七―三八ページの表参照)、三枝教授の表が最も完全に確実なものであることは疑うべくもない。

本書の功績の最大なものはそのに含まれる多数のリストである。その中で資料は蒐集され、整理され、範疇に分類されている。すべての読者は、これらのリストの作成のためにいかに多大の労苦と時間が必要であったかを容易に理解することができる。実際リストの大部分は仏教学の諸領域を研究する学者にとってきわめて有用なものである。本書の各節はその主題の簡潔な説明で始まり、その説明の中の議論と結論は、ついで提出されるこれらのリストによって支持される。ただ、ときとして著者はこれらのリストをさらに有効なものにするために必要な議論を省略してしまう。そして著者がリストを提出するだけではない。結論をもそこから導出していないときには、読者はそのリストが何のためにあるのかをいぶかることになる。

上述のような筆者の批判にもかかわらず、本書がきわめて精確に企画され、確実な効用をもった好著であることは疑いをいれない。

会員の最近の業績 (昭和四四年一〇月—昭和四五年九月)

宗教学

井門富二夫 『日本人の宗教』(共著、淡交社)

宗教地理学 『文化地理学』、朝倉書店

生野 善応 『現代の宗教学』(共訳、東大出版)

岩佐 貫三 呪禁師の性格について(印仏研八一)

岡田 重精 タブーの意味と特質(皇学館大学紀要)

笠井 貞 道元とヤスバースにおける「解脱」の問題—比較

哲学的研究—(印仏研三五)

トマス・アクィナスと道元の女人観(倫理学年報

一九)

葛西 実 比較宗教学の課題と方法論—W・C・スミスの研

究—(宗教学研究二〇一)

小池 長之 『人の死後の話』(学芸図書KK)

小松 雄道 世界宗教伝道の基礎学(刑務教誨論)

管井 大果 The Soteriology of New Religions (Japanese

Religions)

Soka Gakkai by Brannen (International Review

of Mission)

The Soteriology of Shamanism among the Ainu

(Japanese Religions)

創価学会 公明党に対する批判的文書について

(出会)

中村 恭子 新興宗教における救済について(出会い)

○) アメリカ宗教学界の最近の動向(宗教学研究二〇〇)

『現代の宗教学』(共訳、東大出版)

福井 文雅 フランスの宗教学の近況(宗教学研究二〇〇)

皆川 広義 各宗教における葬送儀則の研究(共同研究、教化

研修一三)

山折 哲雄 呪術と法悦(宗教学研究二〇三)

哲学

飯野 紀元 Japan's Pulse Beat (Philosophical Library)

石岡 宏 宗教と倫理(東北印度学宗教学会論集二)

上野 宗男 Die Unschuld の倫理的功罪について—Hobと

Gretchen の悲劇の関連性—(大阪体育大学紀要)

大江 清一 ハイデッガー哲学の将来(理想)

大峯 顕 対決期のフィヒテとシェリング(評林三)

存在と自由(宗教学研究二〇四)

小川 圭治 哲学的断片へのおとがき(共訳『キルケゴール著

作集』八、白水社)

片山 正直 宗教の世界(哲学年報一〇)

島本 清 ハイテッガーの哲学における存在論的差別(龍大

論集三九一)

田中 英三 『宗教論集』(共訳『フォイエェルバッハ選集』二、

法律文化社)

歴史と実存(『神の自由と人間の自由』、未来社)

田丸 徳善 Religious Doctrine (哲学年誌(二))

東光 寛英 神の存在と自同性(テオリア一三)

遠山 諦虔 三木清の親鸞理解について(理想四四三)

中川 秀恭 現代の哲学における人間の理解(『現代世界と教会』一、日基出版)

仁戸田六三郎 宗教における根本理念―因果と契約―(福井博士記念論集)

西村 恵信 禅定に於ける理性と実存の相剋(禅学研究五八)

峰島 旭雄 ヤスパースと仏教・再論(印仏研一八一)

宮田 元 エマソンにみる報償の思想(天理大学学報六五)

宮西 一積 『二宮哲学の研究』(理想社)

森田雄三郎 歴史の神学の構造分析と批判(宗教研究二〇二)

山本 誠作 『マルティン・ブーバーの研究』(理想社)

湯浅 泰雄 『近代日本の哲学と実存思想』(創文社)

横山 哲 非暴力と真理(実存主義五一)

心理学・社会学

家塚 高志 青年期の宗教意識(東京高専研究報告書一)

井門富二夫 『都市社会の宗教集団』(日基出版)

池田 昭 マックス・ウェーバーにおける宗教分析の基本的枠組―とくに日本宗教の位置づけをめぐる―(社会学評論二〇一三)

小野 泰博 シヤマンの病気なおしについて(三康文化研究所年報二)

恩田 彰 幼児の宗教的情操(『仏教保育講座』二、鈴木出版)

久保田圭伍 『人間心理と宗教』(訳、大明堂)

熊谷 一綱 小崎弘道「政教新論」の一考察(関学大社会部紀要二〇)

佐本 秋夫 創価学会の歴史について(『創価学会・教義と理念批判』、日共出版)

芹川 博通 『霊友会―小谷キミ』(雲井書店)

高瀬 武三 都市化と宗教行事―都下府中市における実態―(淑徳短大学報九)

出口 栄二 宗教と経済(宗教学論集)

『大本教事件』(三一書房)

『図説民衆の宗教大本』(学燈社)

戸上 宗賢 宗教集団の経済的基盤(龍大経済学論集)
中濃 教篤 『言論出版の自由』(飯塚書店)

『近代日本の宗教と政治』(アポロン社)

『学史的に見た創価学会の問題』(文化評論)

原田 克巳 宗教と経済のあいだ(愛知学院大商研紀要四—
二)

日隈 威徳 『アジア宗教の基本的性格』(共訳、勁草書房)

藤井 正雄 一都市寺院と宗教浮動人口(宗教研究二〇—
都市化と宗教(宗務時報二四))

村上 重良 創価学会の思想と行動(歴史評論二三八)

村野 宣男 宗教的生き方と日常的生き方—ジエイムズの宗教
論を中心にして—(東北印度学宗教学会論集二)

民族学・民俗学

荒井貢次郎 被差別部落形成伝承の異端的系譜—伊豆国の場
合—(日本民俗学六九)

庚申禁忌と罰の二重構造—法民俗学的方法に立っ
て—(印仏研一八一—)

Shamanistic Patterns in Tohoku Districts (国際
人類学民族学紀要)

石津 照麿

岡田 重精 物忌習俗の成立(勢陽論叢)

佐々木宏幹 シャーマニズムの社会・文化的背景について(宗
教学論集三)

ヤン・スインゲド― 世俗化時代における日本民間信仰(国際

文化)

竹田 聰州 石碑墓の源流(日本歴史二六五)

竹中 信常 夜瓜考(東洋文化論集)

中谷 弘光 シャーマニズムの本質についての考察(愛知県立
大文学部論集二〇)

宮田 登 『ミロク信仰の研究—日本における伝統的メシア
観』(未来社)

村武 精一 日・琉祖先祭祀からみた系譜関係の塑性性(『民
族学からみた日本』、河出書房)

奄美の親族名称(『方言研究の問題点』、明治書
院)

柳 東 植 韓国文化と宗教的基盤(延世大学聯合神学大学
院、現代と神学)

安藤 直彦 明治新体制と水戸学思想—社会変革論理の一考—
(神道宗教)

伊藤 幹治 「氏子」の社会人類学序説 上(国学院大学日本文
化研究所紀要二五)

伊藤 芳枝 宮座と村落構造(山口女子短大研究紀要)

伊橋 房和 大和における神社と氏子(共著、天理大学学报六
五)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

神道

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

岩佐 貫三 神道における陰陽道とその展開(東洋大東洋学研
究四)

梅田 義彦 『祝詞範例全書』(堀書店)

天津罪と国津罪(神道学六五)

加藤 隆久 天満宮と歌替祭(神道史研究一七—一五六)

金子 圭助 大和における神社と氏子(共著、天理大学学報六五)

天理教の出直し生まれ更わりについて(おらぎと

川口 浩 うりょう)

金光 真整 金光大神御覽書の読み方について(金光教学九)

園田 健 ササノヲの肌(神道宗教)

来宮の本地物(神道及び神道史)

谷 省吾 神道における「いのち」—特にその連続性について—(高原先生記念皇学論集)

戸田 義雄 日本文化の源流(『日本の心』、国文社)

中島 秀夫 『The Frame of the Logic of Faith, Based on Hinagata or the Divine Model of the Foundress of Tenrikyo (Tenri Journal of Religion 10)』

直会と解斎—宮中新嘗祭と神宮三節祭の場合—(国学院大学日本文化研究所紀要二一五)

沼部 春友 直会と解斎—宮中新嘗祭と神宮三節祭の場合—(国学院大学日本文化研究所紀要二一五)

早坂 正章 大和における神社と氏子(共著、天理大学学報六五)

平井 直房 大教宣布運動における説教活動(神道宗教五八)

諸教団の布教活動と教勢—神道系—『明治以降宗教制度百年史』、文化庁)

深谷 忠政 いさみの神学(みちのもと)

松本 滋 Motoori Norinaga, 1730—1801 (Harvard U. P.)

本居宣長の精神形成—京都遊学以前について—(やまと文化)

森岡 清美 明治天皇遥拝殿問題始末記(創文七三、七四、八〇、八一)

森村 信子 Stone: Manifestation of Spirit for the Ancient Japanese (布教)

柳川 啓一 祭と現代(国学院大学日本文化研究所紀要二一五)

赤田 光男 林下塔頭の葬祭儀礼について—特に大徳寺の諸相—(近畿民俗五〇)

秋月 観暎 西山考(福井博士記念論集)

阿部 正雄 禅とニヒリズム(理想四四三)

仏教・印度学 Life and Death in Zen (Criterion)

God, Emptiness, and True Self (Eastern Buddhist 3—1)

五十嵐明宝 仏教思想における善悪の意味と特質(大東文化大紀要教養部三)

池田 英俊 明治の新興仏教運動と世俗倫理(『日本における宗教と社会』、吉川弘文館)

池田 魯参 荆溪の「十二門戒儀論」(印仏研一八一—)

菩薩戒思想の形成と展開(駒大研究紀要仏教学部二八)

石井 修道 大慧宗果とその弟子たち『五燈会元』の成立過程と関連してー(印仏研一八一)

景德伝燈録の歴史的性格上(駒大仏教学研究年報四)

真字『正法眼蔵』の歴史的性格(宗学研究二)

『愚管抄』と慈円(福井博士記念論集)

『源信』(岩波書店)

石田 一良 親鸞教学における基礎的理念形成の問題(印仏研)

石田 瑞麿

Shinran's Position in the History of the Eastern Thought (福井博士記念論集)

日本浄土教の特質と浄土真宗(真宗学四一・四二)

Buddhist Philosophy as Ethical Principle (弘前大文経論叢五一)

伊東 洋一 『最澄・空海集』(共訳、筑摩書房)

稲谷 裕宣 伝教大師の「将来目録」について(印仏研一八一)

牛場 真玄

The Middle Stanzas XXIV-6, a Note on Bhāvavivēka's Logic (印仏研一八一)

瓜生津隆真

海野 孝憲 ラトナーカラシャーンティの属した学派について(名城大論集)

江島 恵教 Bhāvavivēka 研究一(東大東洋文化研究所紀要五一)

大類 純 Bhāvavivēka の小乗聖典批判(印仏研一八一)

中国文化大革命と仏教者の視点(あそか)

インドにおけるインド学研究(印仏研)

アジア開発と仏教(国際仏教交流センター)

インド古典修辞学に関する文法諸家断章(東洋学)

岡 亮二 真宗における「行」の研究(龍大仏教文化研究所紀要)

小笠原宣秀 中世吐魯番浄土教の信仰形態(福井博士記念論集)

岡田 栄照 優陀那日輝の撰折進退論について(印仏研一八一)

岡村 圭真 最澄の密教思想(密教文化八九)

香川 孝雄 浄土教の危機観(印仏研一八一)

梶山 雄一 Bhāvavivēka, Shīramati and Dharmapāla, Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens (Festschrift für Erich Frauwallner)

春日 礼智 『釈迦名詩集』

春日井真也 法然上人の教えと現代『浄土シリーズ』七、知

月光 善弘 恩院宗学研究所)

加藤 章一 中尊寺一山の組織と変遷(山形女子短大紀要三)

金岡 秀友 近代社会と報恩理念(日本仏教学会年報三五)

金治 勇 『古寺名刹辞典』(東京堂)

維摩経義疏の成立について(四天王寺女子短大紀)

要)

『和の悲願』(聖徳太子会)

勝鬘經義疏と敦煌発見の勝鬘經疏との比較研究

(印仏研三六)

鎌田 茂雄

法界義鏡の教理史的意義(禅学研究五八)

中国華嚴学よりみた法界義鏡の特質(東洋文化研究所紀要五二)

セイロンにおけるパーリ語典籍の刊行おぼえ書一

橘堂 正弘

(仏教研究一)

Tambula に(して) (古代文化二一一二)

Shalavatthupakarana に(して) (印仏研一八一)

一)

木村 清孝

法界觀門とその実践論的意義(曹洞宗研究紀要一)

中国仏教における孝倫理の受容過程(東方学三九)

金剛經略疏の三種般若思想(印仏研一八一)

陸子学禅考(禅学研究五八)

久須本文雄

陸象山思想に於ける禅的なもの(禅文化研究所紀要二)

要二)

光地 英学

道元禅の三世因果業報思想(駒大紀要)

齋藤 昭俊

清沢満之の教育(智山学报一八)

『ヒンドゥー教物語』(宝蓮寺出版)

佐藤 祖哲

Meister Dogen über die Zeit, Uji (八戸工専紀

要四)

佐藤 良純

『都市形態の研究—インドにおける文化変容と都市のかたち』(共著、鹿島出版)

Nettipakarana における引用文献(大正大研究紀要五五)

A Guide to Buddhism (共著、国際仏教交流センター)

法然とルター—人間観について—(浄土宗開創期の研究)、平楽寺書店)

一)

清水 澄

『密教大辞典』(印相の分)

村主 恵快

鈴木 昭英

正平八年の越後国藏王堂納経請取状とその背景(『長岡郷土史』九、長岡郷土史研究会)

鈴木 哲雄

保唐寺無住の無念(印仏研三五)

頓悟入道要門論にみられる荷沢神会の影響(駒大宗学研究一一)

荷沢神会論(仏教史学一四一四)

芹川 博通

『明日への教団を考える—おてつき運動の調査から—』(浄土宗教学院)

『長谷川良信の社会事業思想』(長谷川仏教文化研究所)

書店)

高崎 直道

古代インドの宗教と思想(『世界歴史』三、岩波書店)

高橋 弘次

念仏行における倫理性(印仏研一八一)

法然上人の仏陀觀の特異性(鎌倉仏教開創期の

研究、平桑寺書店)

『正法眼蔵に聞く』(教育新潮社)

高橋 賢陳
高原 信一
Malavyastu にみられる福徳論(福岡大三五周年記念論文集、人文篇)

念論文集、人文篇)

田上 太秀
大智度論・十住論における作仏と済度衆生の実践

関係について(印仏研一八一)

華嚴經における菩提心の研究(駒大仏教学部紀要)

『聖徳太子の一七条憲法・法華經義疏』(中央公論社)

滝藤 尊教
識に関する二つの見方(密教文化、八九)

田中 順照
『リグヴェーダ讚歌』(岩波文庫)

辻 直四郎
中国に於ける戒律の屈折―僧制・清規を中心に―

土橋 秀高
(龍谷論集三九三)

徳田 明本
『律宗概論』(京都百華苑)

鑑真和上の律宗(南都仏教二四)

中祖 一誠
ヨーガ思想の起源(禅学研究五)

中野 東禅
曹洞宗の説戒の教化上の性格(印仏研一八一)

中野 東禅
各教団における葬送儀則(共同研究、教化研修一三)

豊後磨崖仏の諸問題(日本歴史二六六)

中野 幡能
放下と放置(F・A・S 誌六五・六六)

中前 史郎
原始仏教の涅槃は理想か実証か(印仏研一八一)

西 義雄
二)

小乗論部における菩薩思想と龍樹の批判(禅文化紀要)

西山 広宣
道元禅師に於ける本覚法門と不可思議解脱の問題

とその周辺(東北福祉大論叢)

新田 雅章
前期時代における智顛の実践觀の推移―客觀的方法から主觀的方法へ―(印仏研一八一)

前期時代における智顛の実相認識の展開(東方学四〇)

橋本 芳契
法句經の涅槃觀(福井博士記念論集)

八田 幸雄
胎藏マンドラ金剛手院の思想(宗教研究二〇三)

原 実
A Note on Skt. Word Jana (Festschrift Prof. F. B. G. Kuiper)

A Note on Epic Folk-etymology of rajan (Festschrift Prof. U. Mishra)

原田 克巳
仏教主義学校における経営について(東北福祉大論叢九)

平川 彰
大乘仏教の興起と文殊菩薩(印仏研一八一)

福田 亮成
チベット文「金剛場莊嚴經註釈」について(印仏研一八一)

福原 亮庵
日本の俱舍学者(龍大論集三九二)

『仏教諸派の学説批判・成実論の研究』(永田文昌堂)

福原 蓮月
法然上人の助正思想について(宗学院論集四〇)

藤井 正雄
おてつき運動と教団再編成の問題点(仏教論叢一)

四)

藤田 宏達 『原始浄土思想の研究』(岩波書店)

藤本 浄彦 浄土教における宗教的主体性の一断面—末法思想の宗教哲学的考察—(浄土宗学研究四)

藤吉 慈海 ヨーガバーシシタと禪との比較研究(禪文化研究所紀要二)

『禅関策進』(筑摩書房)

古田 紹欽 中世における一自由衆団の禪(禅学研究五八)

『禅と茶の文化』(読売新聞社)

前田 惠学 セイロンにおける寺院の仏教(宗教研究二〇〇)

前田 専学 シャンカラの哲学的立場と倫理(印仏研一八一—二)

正木 晴彦 On the Concept of satva and Its Development (印仏研一八一—)

(印仏研一八一—)

『勝鬘經義疏』(共訳、中央公論社)

真柴 弘宗 日本仏教に於ける理と事(『日本に於ける理法の問題』、理想社)

真柴 弘宗 瑜祇塔について(印仏研一八一—)

密教における阿字の一探求について(東洋学研究四)

四)

増田 英男 華嚴經における空観の一考察一(印仏研一八一—)

一)

東洋文化の底にあるもの(大衆禅五五七)

(真鍋 俊照 『秘宝法隆寺上』(講談社)

道端 良秀 中国仏教社会事業の一問題(印仏研一八一—)

三崎 良周 伝教大師最澄の密教思想(フィロソフィア五六)

宮坂 宥勝 『財と労働の価値—仏教の人生観—』(佼成出版)

宮本 正尊 教行信証の基本構造—自釈・文類・自伝—(印仏研一八一—)

法華經の原初成立と仏陀の得道宣言(『法華經の成立と展開』)

成立と展開)

村石 恵昭 ネパール仏教事情瞥見(東洋大学大学院紀要六)

村上 真完 阿舎に関するサンスクリット資料について(国訳一切經印度撰述部月報三蔵九)

Prasānaviniścayapratikarayasūtra について(印仏研一八一—)

マイトリ・ウパニシャッドにおける無我について(文化三四—)

憲法一七条と維摩經義疏との関係(印仏研一八一—)

一)

憲法一七条の立体構造(史学雑誌七九—七)

ソ連の仏教学の現況(国際宗教ニュース—〇—)

四)

S. H. B. Pali Aṭṭhakathā について(曹洞宗研究員研究生紀要一)

ガンディーとダルマバラ(インド文化九)

Pānandura 論争について(印仏研一八一—)

仏教の平和観(出会い)

森 龍吉

森 龍吉

森 龍吉

森 龍吉

泰本 融 八不中道の根源的性格(南都仏教二四)

八不中道をめぐる諸問題(印仏研三五)

山口 恵照 *The Conception of 'Saisara' (Rin-ne) (Journal of Indian and Buddhist Studies 18-2)*

of Indian and Buddhist Studies 18-2)

横山 哲 羅什訳法華經に現われた論理的考察(印仏研)

吉津 宣英 吉蔵の唯識大乘義批判(印仏研一八一)

和田 悌一 奈良朝における密教の性格(精神科学九)

渡辺 煤雄 曹洞宗太祖螢山の日本曹洞宗史上における意味

(跳龍)

キリスト教・ユダヤ教

青山 玄 明治期の秋田布教(キリシタン文化研究会会報)

ザビエル滞在期の鹿児島(キリシタン研究一三)

荒井 献 『聖書の世界』五、六(共著、講談社)

原始キリスト教における權威の問題(聖書と教会)

有賀鉄太郎 *A Rethinking of Christianity (The World Religions Speak)*

A Rethinking of Christianity (The World Religions Speak)

稲垣不二磨 アウグスティヌスにおける悪の問題(奈良県立短

大商経研究季報)

海老沢有道 キリシタンと日本文化(国際文化一八八)

天主教伝来とその教育活動(『近世東アジア教育

史研究』、学術出版)

『日本キリスト教史』(共著、日基出版)

『切支丹・蘭学』(共著、筑摩書房)

小笠原隆元 キリスト教の葬送儀則(駒大教化研修一四)

倉松 功 ルターとミュンツァー(福音と世界)

後藤光一郎 エゼキエル八・一四とタンムス・イシュタル型信

仰(聖書学論集七)

坂井 信生 ルセラン・ユニティについて(梅花女子大文学部

紀要六)

坂本 堯 ニコラウス・クザーヌスのキリスト論とその思想

的背景(カトリック神学)

救いの普遍性と宗教の多様性(『日本の布教の現在と未来』、エンテルレ書店)

『人間』形成について』(訳、エンテルレ書店)

塩谷 悟 Sidney Gulick's Missionary Work in Japan

(Tenni Journal of Religion 10)

北アメリカ開拓期におけるカトリック伝道—スペインの場合—(やまと文化五〇)

聖書新約の諸問題(聖書翻訳研究一)

高橋 虔 Le Nouveau Testament et les traditions populaires (Flam beau)

田川 建三

People and Community in the Gospel of Matthew (New Testament Studies 16-2)

『聖書の世界』五(共訳、講談社)

田口 貞夫 『ロシア革命と正教』(へりかん社)

土屋 博 最近のマルコ福音書研究について(聖書と教会)

出村 彰 『再洗礼派—宗教改革時代のラディカリスト』(日

基出版)

藤間 繁義 黎明期のエキュメニカル運動における第一回フ

ランス会議の意味(桃山学院大キリスト教論集六一

一)

教会合同における主教職の継承(桃山学院大社会

学論集三一・二)

中沢 洽樹 キリスト教とは何か(立教大キリスト教)

野村 暢清 キリシタン・カトリック村落、黒崎の土地所有及

び戸籍について(哲学年報二九)

前田 護郎 聖書ギリシャ語への道(文献解題V)(学燈)

松山 康国 幻を見る(兄弟)

自由の問題(兄弟)

八代 崇 Salvation for Modern Japanese Humanists

(Japanese Religions)

知識人の救済論(出会)

イスラーム

松本 耿郎 アル・ガザリーの神について(中世思想研究一

二)

中村広治郎 アメリカにおけるイスラーム学の動向(宗教研究二

〇〇)

ガザリーの神秘思想—tawhid 論を中心とし

て—(宗教研究二〇三)

儒教・道教

秋月 観暎 浄明道教学管見(東方宗教三五)

池田 末利 天道と天命(広島大文学部紀要二九)

配天考(福井博士記念論集)

楠山 春樹 李善所引の薛綜注について—老子河上公注の成立

に因む—(福井博士記念論集)

窪 徳忠 道教とユートピア思想(伝統と現代一七)

北周の通道観に関する一應説(福井博士記念論

集)

沖繩地方の土帝君信仰(東洋文化四八・四九)

原田 正巳 魯迅の死生観の片影(東方宗教三三・三四)

三崎 良周 王陽明の致良知説について(福井博士記念論集)

道端 良秀 曇密と道教の關係(福井博士記念論集)

宮川 尚志 晋代道教の一考察(中国学誌五)

譚仙考(東方宗教三三・三四)

安居 香山 緯書の革命思想について(文科系学会連合研究論

文集二〇)

その他

上野 利夫 翻刻「神之古記」(ビブリア四三)

大類 純 『ホー・チ・ミンの解放の思想』(大和書房)

芸術学からのインド宗教美術論考(東洋学研究)

新時代にたち向うインドの胎動(ベーターダ)

小田 寛子 「陀び」の歴史的成立—みやびから陀びへ—(芸能

史研究 一一)

川崎 肇 『鎌倉幼稚舎創立三年史』(鎌倉幼稚舎刊)

明治期における女子教育二(教育福祉研究所紀要

三)

性教育調査三(教育福祉研究所紀要三)

倉沢 行洋 珠光の茶の思想(神戸大文学部研究四五)

ひかえるということ(美学七九)

小松 雄道 『乱世の一燈』(実業の世界社)

斎藤 昭俊 昭和期における「教育と宗教」(智山教化研究二)

鷹谷 俊昭 宗教教育の制度的諸問題(武蔵野女子大紀要五)

田中於菟弥 毬戯術 Kanduka-tantra について(福井博士記念

論集)

西山 徳 『吉田松陰—その人と教育』(皇学館大出版)

干潟 龍祥 梵漢雜俎二(福井博士記念論集)

平井 政男 『自分をたずねて』(リベル社)

平野 孝国 『夜明けのしらべ—モラエス・その生涯と作品』

(訳、五月書房)

オランダにおける東洋学の展望(訳、国学院雑誌

七〇—一二)

藤本 一雄 『真の幸福に生きる姿』(愛育書院)

二葉 憲香 年分度教の原義とその変化(『日本史の研究』、ミ

ネルバ書房)

山形 孝夫 宗教と芸術の使命(訳、『苦悩する現代文学』、教

文館)

吉沢 五郎 孤独化していく人間(声)

執筆者紹介

藤田 富雄 立教大学教授

戸田 義雄 国学院大学講師

村上 真完 東北大学助教授

藺田 坦 京都大学助手

梶山 雄一 京都大学助教授

史研究 一一)

川崎 肇 『鎌倉幼稚舎創立三年史』(鎌倉幼稚舎刊)

明治期における女子教育二(教育福祉研究所紀要

三)

性教育調査三(教育福祉研究所紀要三)

倉沢 行洋 珠光の茶の思想(神戸大文学部研究四五)

ひかえるということ(美学七九)

小松 雄道 『乱世の一燈』(実業の世界社)

斎藤 昭俊 昭和期における「教育と宗教」(智山教化研究二)

鷹谷 俊昭 宗教教育の制度的諸問題(武蔵野女子大紀要五)

田中於菟弥 毬戯術 Kankake-tantra について(福井博士記念

論集)

西山 徳 『吉田松陰—その人と教育』(皇学館大出版)

干潟 龍祥 梵漢雜俎二(福井博士記念論集)

平井 政男 『自分をたずねて』(リベル社)

平野 孝国 『夜明けのしらべ—モラエス・その生涯と作品』

(訳、五月書房)

オランダにおける東洋学の展望(訳、国学院雑誌

七〇—一二)

藤本 一雄 『真の幸福に生きる姿』(愛育書院)

二葉 憲香 年分度教の原義とその変化(『日本史の研究』、ミ

ネルバ書房)

山形 孝夫 宗教と芸術の使命(訳、『苦悩する現代文学』、教

文館)

吉沢 五郎 孤独化していく人間(声)

執筆者紹介

藤田 富雄 立教大学教授

戸田 義雄 国学院大学講師

村上 真完 東北大学助教授

藺 田 坦 京都大学助手

梶山 雄一 京都大学助教授

会費改定のお知らせ

昭和四五年度日本宗教学会総会において、昭和四六年度より左記のとおり会費を改定することが決定されましたので御諒承下さい。

維持会員	三、〇〇〇円
普通会員	一、五〇〇円
準会員	一、二〇〇円

Some Issues in the Discussion of Religious Language

Tomio Fujita

In the field of contemporary philosophy of religion, especially in Europe and America, the most exciting discussions are being made about religious language. Ronald E. Santoni divided the issues of religious language into four divisions, which are (1) the Logical Status of religious language, (2) the Question of the Literalness of religious language, (3) Cognitivity and the Possibility of religious knowledge, and (4) Justification, Verification, and Falsifiability. According to his view, I tried to make the issues concerning religious language clear.

Because of the limitation of assigned space to me, I was obliged to confine myself to only the former two divisions. But as the divisions are unavoidably overlapping and intimately interrelated, I must also treat the rest of divisions. I wish to try to do so next time, and to enter the religious dialogue of our time.

A Reconsideration of the Last Testament of Norinaga

Yoshio Toda

The last testament of Motoori Norinaga (1730~81) is well designed to clarify his personality and view of life. The original observation of this point was made by Hideo Kobayashi on "Motoori Norinaga" in *Shinchō*, June, 1965. Shigeru Matsumoto's essay "On the Last Will of Motoori Norinaga" (*Journal of Religious Studies*, No. 193.) might be evaluated as a meaningful advance in which Matsumoto adopted Erick Erikson's "Identity Theory" as a method of analyzing the last will of Motoori, promoting a better perspective of Kobayashi mentioned above.

But there is enough ground for discussion of the nature of Identity. Erikson classified the core character of Identity into two types, —Individual, Personal &

Social, National Identity. Which type of Identity would be appropriate in the case of Norinaga? This essay aims to make comments on Matsumoto's essay in terms of the above consideration as well as others, and also to present a better foundation in order to further the study of this field.

'Love and Pity' in the Early Buddhism

Shinkan Murakami

The writer of this paper considers the concepts of 'love and pity' (*Kāma*, *pema*, *mettā* and *karuṇā* in Pāli), by examining, though briefly, almost all the cases in the early Buddhist Canon (*Nikāyas*, *Āgamas*).

'Love' (*Kāma*, *chanda*, *pema*) is, referring to its object, considered, on the one hand, as a virtue if its object is an excellent one, i. e. Buddha or his disciple, or the truth (*dharmā*). But on the other hand the same love is regarded as vice, being an attachment to its object and an obstacle to the way to the enlightenment.

'Compassion and sympathy' (*dayā*, *anukampā*) are mentioned with regard to avoiding the destruction of life (*pāṇātipāta*). And Buddha himself is called a compassionate one (*anukampin*, *anukampaka*). But on the other hand sympathy is not always recommended (*Sutta-nipāta* v. 37).

'Benevolence (or love) and pity' (*mettā*, *karuṇā*) are different from the above mentioned 'love' (*kāma*, *pema*, *anukampā*). Though benevolence (*mettā*) is used, in few cases, with regard to *ahimsā* (not-killing), it is demanded in many cases that one should develop benevolence (*mettā*) in order to remove hatred or anger, which might be a motive for killing or a destruction of life. Thus benevolence or pity is chiefly a kind of meditation. The four divine states (*brahmavihāra*), which consist of benevolence, pity, joy and even-mindedness, are meditation. As a meditation benevolence or pity is not to concern to a particular object.

Eine Betrachtung zum Grundzug des Denkens bei Cusanus

in bezug auf den Sinn des "Mathematischen" —

Tan Sonoda

Es ist eine merkwürdige Tatsache in den Schriften Cusanus', daß überall in ihnen, und zwar in den theologisch-philosophischen Gedanken, mathematische Probleme sehr oft erörtert sind. Diese Erwähnungen des "Mathematischen" aber, so mannigfaltig und je eigenartig sie sind, stehen immer in einer sehr engen Verbindung mit den theologisch-philosophischen Gedanken, und scheinen sich dadurch als einen wichtigen Anhaltspunkt darzubieten, wenn man den Grundzug des cusanischen Denkens betrachten will.

Zwar wurde das Mathematische schon seit der Antike wegen seines eigentümlichen Charakters, wie der Genauigkeit oder der Unwandelbarkeit, sehr häufig für das theologische und philosophische Denken gefordert. Pythagoras und Plato z. B. fand darin das Mittelbereich zwischen dem sinnlichen und dem übersinnlichen und benützte es als Beispiel oder Hilfsmittel für die Erläuterung des Göttlichen und des Metaphysischen. Auch Cusanus reiht sich in dieser Tradition, indem er ebenso die Eigentümlichkeit des Mathematischen in acht nahm.

Bei Cusanus ist aber wichtig, daß das Mathematische dabei zugleich als Bild (*imago*) des Unendlichen angesehen wurde. *Imago* des Unendlichen sollte hier folgendes bedeuten: *Imago* ist Bild, worin, es allererst sichtbar wird, was selbst unsichtbar bleibt. *Imago* besagt nicht bloß Abbild eines *Urbi* des, sondern darstellende Versichtbarung eines Unsichtbaren.

Es kommt nun darauf an, wie Cusanus im Mathematischen "imago" in seinem Sinne einsehen konnte. Er brachte dafür ein eigentümliches Verfahren vor, das er "transsumptio ad infinitum" nannte. Es war nämlich eine Denkoperation, die auf und durch das Mathematische durchgeführt wurde, um in ihm die Möglichkeit des *Imago-seins* aufzufinden. Mit diesem Verfahren entwickelte er sein Denken über das Mathematische, welches aber auch sein Denken über *imago* selber war.

Der Geist des Menschen ist "imago Dei" im eigentlichen Sinne. Cusanus sieht

die Imago-Beziehung zwischen dem göttlichen Geist und dem menschlichen aufge-
spannt sein. Dazwischen herrscht eine Art "Parallelität". Cusanus strebte also
vermittels des Mathematischen, da es nichts anderes als Wesenstätigkeit des mensch-
lichen Geistes ist, nach dem göttlichen Bereich und versuchte dadurch, und zwar
auf Grund dieser Parallelität, die göttliche oder metaphysische Sache ins klare zu
bringen. Insofern spielt das Mathematische bei ihm in den theologisch-philosophi-
schen Gedanken eine unentbehrliche wichtige Rolle.