道徳批判と生の復権

――ニーチェのキリスト教批判をめぐって――

小笠原　由紀夫

一

およそ〝人間〟という型 der Typus "Mensch" を高めることが、これまで貴族社会の仕事であった。(1)

これはニーチェが『善悪の彼岸』の中に書き記した一節であるが、これはそのまま次のように言い換えることができるであろう。即ち、「およそ〝人間〟という型を高めることが思想家ニーチェの仕事の中心であった」と。〝人間〟という型を高めるうえでニーチェが前提としたもの、それは強き者が弱き者を見下す「距離のパトス」das Pathos der Distanz である。このパストについてニーチェは次のように述べている。

それはすなわち、魂そのものの内部にたえず新たに距離を押し拡げようとするあの熱望であり、ますます高遠で、ますます稀有で、ますます遙遠で、ますます広範で、ますます包括的な状態を形成することである。要するにこれ

は〝人間〟という型を高めることなのであり、道徳的なきまり文句を超道徳的な意味にとって言えば、たえざる〝人間の自己克服〟die〝Selbst-überwindung des Menschen〟なのである。(2)

ニーチェにとって人間が、そして人間の生が不断に自己を高めようとする「自己超克」への熱望として規定されるのも、まさに人間が「生きているから」(3)であり、「生こそは権力への意志」(4)の化身にほかならなかったからである。たえず自分自身を超克し、永遠に自分自身をのりこえてゆくことをおのれの必然とするような生こそ、ニーチェが飽くことなく描きだそうとした生の典型であった。

その意味でニーチェにとって本来的な生とは何か超越的な規範によってその根拠・原因を与えられるべきものではなく、人間の生存の中に存在し絶えずそれを崩壊・分裂に導くような謂わば実存の危機とでも云うべきものを踏みこえて生きようとする人間の一瞬一瞬の内発的・能動的な意志にその根拠をおくものであったのである。そのようなニーチェにとって生とは、予めア・プリオリに確定された規範に導かれて進展するのではなく、可能的な生として、その都度ごとの自己超克の意志として結果的にたえず生成してくるものであったし、そのような生成の過程そのものが生という事態にほかならなかったのである。即ち人間にとって自らの生存の根源を成すものは、人間の生への意志とは全く無関係に既に与えられたものとして存在しているのではなく、あくまでも人間が生きようとする意志そのものの中に蔵されているのであった。かくしてニーチェは、彼自らそのように捉えた生や、生への意志に規制や限定を加える一切の外在的規範に対し倦むところのない批判を執拗に加えたのであった。そしてニーチェの哲学が一般に既存の価値の転倒として特徴づけられるのも、それが人間が本来的に当然もっているはずの生への能動的・肯定的意志を

抑圧するものとしてニーチェの眼に映じたからにほかならない。

「〝人間〟という型を高めること」、をおのれの思索の中心課題にしたニーチェにとってみれば人間の生に一定の制限をもたらす道徳を批判的に検討・吟味することも極めて重要な問題系列の一つであった。彼は自らのそのような試みを「生の光学」die Optik des Lebens の下に展開し、そこから既存の道徳に対し懐疑的な眼差しを向け、次のように言う。

> ほかならぬあの道徳にこそ、人間という型がその本来達しうるはずの最高の力強さと華々しさとに達しえないことの責めが負わされるのではないか。(5)

従って道徳批判という形をとって展開されるニーチェの道徳論は、道徳や倫理の絶対的規範、即ちかくあるべしといった当為性を自明の前提としてすすめられるのでは毛頭ない。むしろ、それとは逆に、かかる絶対性・当為性そのものを疑い、問題視するところから彼の道徳批判は始まるのである。まずもって問題にされねばならないのは、「道徳的諸価値の価値そのもの」(6)なのである。ニーチェにとって批判とは価値そのものを問うことなのであり、生の光学から行われるものであった。

では、一体、生の光学からする批判とは如何なるものであったのだろうか？　ニーチェは自らのそのような課題を次のような問いの下に具体的に展開してゆく。

いかなる条件のもとに人間は善・悪 gut und böse というあの価値判断を案出したのか。そしていかなる価値をこれらの価値判断そのものは有しているのか。これらの価値判断は今まで人間の成長を阻止してきたのか、それとも促進してきたのか。これらは生の困窮・貧困・退化の一徴候なのであろうか。あるいはそれとは逆に、これらの価値のうちには生の充溢・力・意志、その勇気・その確信・その未来があらわれているのであろうか。(7)

右のようにニーチェの道徳論は、既存の道徳を批判的に考察するところにその特徴があるのであるが、更に人間論・人間批判をも同時に含意しているのである。即ち、それは、ある人間が下す価値評価は、その人間の「魂の構造」を反映するものだ、というニーチェの考え方に表われている。ニーチェはこれについて次のように述べている。

ある魂の内部でどの様な感覚群が最もはやく覚醒し、発言し、命令を下すようになるか、このことこそが魂の諸価値の序列の全体を決定するのであり、それが最終的には、魂の財産目録を規定するのである。ある人間の下す価値評価は、その人間の魂の構造のあるものを垣間見せるし、そしてその魂がどこに自らの生の条件と自らの本来の危急を見ているかを示すのである。(8)

ニーチェの道徳批判はかくして、善・悪という価値の系譜・内実を問うのみならず、ある価値を産み出してゆく人間の生の内実そのものをも同時に問うことを意味するのである。

私はニーチェのこのような問題を「道徳批判と生の復権」というプロブレマティークの下に検討することにしたい。

二

さて、ニーチェはその道徳論を展開するにあたってまず第一に、道徳的価値判断、即ち「よい」gut という概念が発生する条件・地盤を問う。その結果ニーチェは、この判断が「行為」Handlung に対してではなく、「人間」に対して下された判断である、という見解に至る。彼はそのことを次のように述べている。

> 〝よい〟 Güte という判断は、〝よいこと〟 Gute をしてもらう人々の側から生ずるのではない。かえって〝よい〟のは〝よい人間〟自身 die Guten selber であった。(9)

即ち、よい人間の存在そのものがよい行為に先立つ、というのがニーチェの道徳論の出発点を形づくる基本命題なのである。それゆえかかる基本命題からその道徳論を展開させるニーチェにとって重要なのは、何がよい行為なのかを論ずることにあるのではなく、誰がよい人間なのかを探ることにあったのである。では一体よい人間とは如何なる人間なのであろうか。ニーチェは右に引用した文に続けて次のように言う。

> （〝よい人間〟自身とは＝引用者註）換言すれば、高貴な人々、強力な人々、高位の人々、気高い人々が、自分自身と自分の行為をよい gut と感じ、つまり第一級のものと決めて、これをすべての低級なもの、卑俗なものに対置したのだ。(10)

ここで「自分自身と自分の行為をよい gut と感じることのできる人」とは端的に支配者、即ち「被支配者に対する自己の差別を快感をもって意識する」[11]支配者である。「よい」という価値を最初に刻印する者は、「自分が高位の人間であるのを自覚している者」[12]なのである。そしてこの自覚とは、換言すれば、「自己自身に対する信念、自己自身に対する矜持、〝無私〟 Selbstlosigkeit というものに対する根本的敵愾心と皮肉」[13]であり、さらに「自分自身を幸福な者と感じ」[14]ることのできる魂のはたきそのものであると言えよう。要するに「自己自身に対する率直さと信頼とをもって生きる」[15]ことのできる人間こそが「よい」という概念の「発生地」[16]なのである。このような人間はさらに、「充実し、力に満ちあふれた必然的に能動的な人間」[17]でもある。「活動しているということが、彼らにあっては必然的に幸福の一部をなしていた」[18]というニーチェの言葉を敷衍して言うなら「存在しているということを必然的に幸福の全て」としうる人間の存在こそが価値の起源なのである。さて、かかる「よい」人間たちによって尊重されるもの、それは何よりもまず自己の生存に対する手ごたえ・確信・自己充溢の感情であり、「高く張りつめた緊張の幸福感」[19]である。自己の生に対する自己充溢・自己喜悦の感情が「よい」人間の存在を可能にするのである。かかる感情は、自己の存在そのものを一切の価値基準にして憚ることのない極めて能動的・積極的・肯定的精神の証しと言えるものだし、自己の生の展開のためには「低級な者（中略）に対しては〝気のむくままに〟振舞い」[20]、さらに「いずれにせよ〝善悪の彼岸〟で行為してかまわない」[21]ということをおのれの原則とする謂わば過剰で暴力的な能動性の徴候とも言えるものだ。このように能動的な人間は「他人から是認されることを何ら必要としない」[22]。このような人間は、自分の行為をよいものとして認めて欲しいなどと言う功利的な観点は一切ないし、さらに比較という観点もない。それというのもこのような人間の生を形づくっているものは、他からの賞讃・承認を何ら必要としない程に充実しきったおのれの生に対する揺ぎない信頼なのであるからだ。

生に対するかかる全き信頼――ニーチェはそれを「高貴」vornehm と呼ぶ――を証しするもの、それは「行為」でも「業績」Werk[23]でもない。一多義的に[24]」解釈される行為よりも、一層根本的なものが高貴な人間であることを証拠だてるのだ。それは、魂が自己自身について抱く根本的確信である。ニーチェは次のように述べている。

今日、芸術家や学者たちの間にあっては、高貴なものへと向かう深い欲求が、どれ程彼らを駆り立てているかを、彼らの業績（作品）によって示しているよう人々が十分に見いだされる。だが、高貴なものへのこうした欲求は、高貴な魂そのもの（傍点引用者）とは根本的に異なっているのだ。しかもこうした欲求こそはまさに彼ら芸術家や学者たちの欠乏の雄弁で危険な徴候なのだ。ここで決定を下し、位階序到を確定するものは、古い宗教的な言葉を新しく、かつより深い意味で再び用いるとすれば、業績ではなく、信仰なのである。即ち、それは、高貴な魂が自己自身に対してもつ、或る根本的な確信なのであり、捜されもせず、見い出されもせず、そしておそらくは喪失することさえ不可能であるような何ものかなのである。――高貴な魂は自己に対して畏敬の念をもつのだ。[25]

それゆえ、かかる高貴な魂から発せられる「よい」とは、高貴な魂が自己の生に対して抱く間然するところのない確信なのであり、「一時だけ[26]」、あるいは「ある時に限って[27]」抱かれるような不安定な確信などではなく、「永遠に抱かれ」続け、「喪失することさえ不可能であるような[28]」存在論的確信なのである。その意味で「よい」とは、「よい」人間の生存・実存に深く根を下した確信の徴候なのである。

このような能動性・積極性を有する「よい」の対極にニーチェが据えるのが、「わるい」schlecht である。「よい」、とまず最初に価値の刻印を行なう者が「わるい」と呟くのはいかなる時であろうか。それは高貴な者たちがもつ

「魂の清められた誇らしき状態」[29]とは全く正反対のものが出現した時である。「誇らしき魂」の持ち主たちによって「わるい」とされるのは一体いかなる類の人間なのであろうか。ニーチェによればそれは「いきじのない奴、びくびくしている奴、こせこせしている奴、偏よった欲得だけを考えている奴」[30]、さらにまた「けちくさい了見でもって邪推する奴、自分を卑下する奴、いじめられるがままにされてもそれに甘んじる犬みたいな奴、もの欲しげなおべっか使い、とりわけ嘘つき」[31]といったタイプの徒輩である。自己を誇ることを知っている高貴な人間たちによってかかる卑屈で奴隷のような根性の人間は、「軽蔑」される。即ちニーチェによれば、高貴な人間たちによって発せられる「わるい（シュレヒト）」は「軽蔑」と同義であり、「よい（グート）」と「わるい（シュレヒト）」の対立は、「高貴な」vornehm と「軽蔑すべき」verächtlich[32]という対立に還元されるのである。さらにこの「わるい」には、今述べた「軽蔑すべき」という側面のほかにもう一つの位相がある。このことについてニーチェは次のように述べている。

> 貴族的評価法は自発的に行動し成長してゆく。それが自らの対立物を求めるのは、より一層の感謝と喜びとをもって自己自身に然り（ヤー）と言わんがためにほかならない。その否定的概念たる〃賤しい〃・〃卑俗な〃・〃わるい（シュレヒト）〃は、生命と情熱とによってくまなく浸された肯定的根本概念たる〃われわれ高貴なる者・われわれよき者・われわれ美しき者・われわれ幸福なる者！〃に比べれば蒼ざめたうらなりの対照物にしかすぎない。[33]

高貴な魂たちが尊重するのは、何よりもまず「よい」という評価・言明なのであり、そこから導きだされる「わるい」は最初に口にした「よい」の「一個の模造品、附録、補色」でしかない。[34]そしてさらにこの「わるい」は後で論じる、価値を産出し創造してゆくもう一つの「悪い」böse に比較しても何ら積極的意味をもつことのない否定的な

ものでしかないのである。「貴族的人間は」、とニーチェは言っている。「〝よい〟 gut という根本概念をまずもって自発的に、すなわち自分自身から考えおこし、そこからはじめて〝わるい〟 schlecht という観念をつくりだすのだ」[35]と。高貴な魂の持ち主とは、自己の「よさ」を価値の基準に据える人間のことを言うのである。

根本に、自己の生存に対する十全たる確信に根拠づけられた「よい（グート）」があり、その単なる否定的派生物でしかないものとして「わるい（シュレヒト）」が位置するという関係をニーチェは、「主人道徳」[36] die Herren-Moral、あるいは「貴族的評価法」die vornehme Wertungsweise[37]などと呼ぶ。この評価体系をジル・ドゥルーズ Gilles Deuleuze に倣って次のように定式化することにしよう。即ち「私はよい、ゆえにお前はわるい」Je suis bon donc tu es méchant と。[38]このドゥルーズの定式化によって明らかになることは、圧倒的な自己確信に裏づけられた「私はよい」という言明こそが主人道徳を成立させる、ということである。あくまでも自己の「よさ」を基準にし、また根本にすえて評価を下す者こそ精神の貴族なのである。かかる高貴なる者たちが生きぬいている生こそは、自己を不断に高めることをおのれの本分とするという権力への意志に支えられた生である。あれやこれやの比較からものごとを語り始めるのではなく、圧倒的な自己充溢の感情に絶えず浸されている者のみが、何のためらいもなく「私はよい」というのである。その対極に位置する「お前はわるい」という言葉も、取るに足らぬ否定的帰結でしかない、ということを再度繰り返しておこう。このことは次に論じるもう一つの「悪い」との対比によってより一層明瞭となるであろう。

三

「勝ち誇れる自己肯定」から生じる主人道徳に対し、まずは何をおいても自己の外部に「悪い敵」der böse Feind[39]を見いだし、それとの比較のうえで自己の「善さ」gut を不当にも正当化しようとする発想をニーチェは「僧侶的評価法」[40] die priesterliche Wertungsweise, あるいは「奴隷道徳」die Sklaven-Moral[41] と呼ぶ。主人道徳を「私はよい、ゆえにお前はわるい」という形で定式化したドゥルーズは、この「奴隷道徳」を「お前は悪い、ゆえに私は善い」Tu est méchant donc je suis bon.[42] という形で定式化する。私がここでドゥルーズのかかる定式化を援用するのも、誰が「よい」という言葉を最初に発するのか、また何が価値の基準になっているのか、ということを論じるニーチェの問題の核心を極めて本質的な形で要約しうるように思えるからである。

それはさておき、奴隷道徳において真っ先に必要とされるのは、右に揚げた定式化が示す如く、自己の「よさ」ではなく、他人の「悪さ」böse なのである。「私はよい」と真っ先に語る者の生は、「充実の感情」、「溢れるばかりの力の感情」、「高く張りつめた緊張の幸福感」にすみずみまで浸されている者の生である。この幸福感や充溢感が高貴なる者をして「私はよい」と語らせるのであった。これに対し「お前は悪い」と言いたてる者の生は如何なる生なのであろうか？ この奴隷道徳については「事情は異なってくる」[43]。

奴隷が生きる生、それは自己の存在や生に対する信頼・確信に裏づけられたものではなく、怖れ・不安・おののきに満たされた生である。しかし奴隷もまたこの世の不安に満ちた生をそれなりに根拠づけてくれるであろうようなものを捜し求めはする。しかしその際、奴隷の眼差しは決して自己の生存に注がれることはない。奴隷は主人と違って

自分自身に対して「率直」ではないからだ。自己の生を率直にも無邪気にも直視しえない魂は「横目」を使う。横目を使って自己の周囲を眺めまわしたすえに奴隷の眼差しがその視角に捉えるもの、それが「悪い敵」の存在である。奴隷は、「まず敵を顧慮することによってはじめて自らの幸福を巧妙に組み立てたり、場合によってはまことしやかに説きつけたり、だましこんだりする」[44]のである。奴隷は自らの生存の根拠をおのれが生きているという事実そのものの中に求めるのではなく、自己の外部に「悪い」他人を見いだし、それとの比較によって見いだすのである。「自己自身に立ち還るかわりに外へと向かうこの必然的な方向」[45]こそ奴隷に固有のものなのである。このような奴隷の眼差しによって成立する奴隷道徳の発想についてニーチェは次のように述べている。

> 奴隷道徳は、それが成立するためには、常に最初に一つの対立界・外界を必要とする。生理学的に言えば、それはおよそ行動を起こすためには外的刺激を必要とするということである。――奴隷道徳の行為は根本的に反動 Reaktion である。[46]

行為を起こすための外的刺激こそ言う迄もなく「悪い」他者の存在にほかならない。そしてこの他者の「悪さ」を根本概念として、そこからその対蹠物として「善い」人間、即ち自分自身を技巧的に導きだそうという発想こそ奴隷の論理を支えるものにほかならない。主人道徳の前提を成すものが繰り返し述べている如く自己肯定に裏づけられた「よい」であるのに対し、奴隷道徳においては、自己自身に向けられず他者に向けられた眼差し、要するに自己否定の産物でしかない「悪い」が根本に据えられるのである。

さて、他人の「悪さ」から自分の「善さ」を考えだそうとする人間とは如何なるタイプの人間なのであろうか？

それは主人道徳において「わるい（シュレヒト）」とされる人間、即ち「軽蔑」される人間である。かかる軽蔑すべき人間のタイプについては前節においてニーチェの述べるところを引用しておいた。さらにニーチェの言うところを附け加えるなら奴隷とは、「迫害された者、圧迫された者、苦悩する者、自由を奪われた者、自己自身に確信のない者、疲労した者」[47]（傍点引用者）である。「自己自身に確信を持てない者」は本質的に「受身的（パッシーフ）」にならざるを得ない。彼は外的刺激が現われてこないうちは自分から積極的に行動を起こすことが出来ないからである。彼にとって幸福とはその旺盛で能動的・自発的な活動そのもののうちにあるのではなく、徒らに「気を緩め、寝そべって」[48]いることのうちにあるという訳である。即ち彼にとって幸福とは、何もしないで行為を回避するという一種の「ずるさ」Klug[49]のことでしかない。自発的に行為しその後でやってくるかも知れない失敗を怖れるのあまり行為を差し控えるという「ずるさ」こそ奴隷にとって「第一級の生存の条件」[50]なのである。高貴な人間なら、自発的に行為し、たとえその結果失敗したとしても「きれいさっぱり」忘れてしまうこともできようが、奴隷はそうはいかない。奴隷は失敗をいつまでも忘れることができずにそのことにうじうじ悩んでしまうだろう。まさに行為の結果だけを考えて「未来を犠牲に供する」[51]という生き方こそ奴隷に固有のものなのだ。

さて、自分から積極的に行動を起こしえないかかる無力な弱者たちによって道徳が説かれるとすれば一体どんなことになるのだろうか？　ニーチェは次のように述べている。

多分、人間のあらゆる情況へのペシミスティッシュな猜疑が示されるであろうし、おそらくは、人間およびその全情況に対する断罪が述べたてられるであろう。[52]

まさしく「人間とその全情況」に対する有罪の宣告こそ「お前は悪い」という言葉にほかならない。このように「お前は悪い」とまず最初に言いたてる人間は「人間の高さを見たがらない」[53]人間でもある。だからかかるタイプの人間はより一層他人の「劣ったところやうわべの特徴」[54]にのみその眼差しを向けてしまうのである。「〃人間〃」という型を高めること」に主人道徳の特徴があるとすれば、奴隷道徳の特徴は、人間という型を貶め、卑俗なものにするというところにある、と言ってよいだろう。卑しい魂の持ち主によって説かれる道徳の前で、人間の生は「否(ナイン)」という言葉によって不正とされざるを得ないのである。

最早、奴隷道徳において「悪い」böse とされる人間がどんな人間であるかは明らかであろう。それは、自発的に行動をおこさないことを「善い」とする人間が、自分とは正反対の人間、即ち「強者」を眼のあたりにしたとき、かかる強者が「悪しき敵」として措定されるのである。自分で行為をおこせぬことの無力さを、行為し活動することに歓びをおぼえる人間を貶め、中傷することによって表面的、技巧的にとりつくろうのである。「強者のもとで尊重される一切の〃よきもの〃に対して敏感な不信をもつ」[55]奴隷は、「強者の幸福そのものは本物ではない、とわれとわが身を納得させる」[56]のである。しかし、かかる論理によって導きだされた弱者の幸福も所詮、捏造された幸福にしかすぎない。自らの「幸福」を論理的虚構によって作り上げるために必要とされる「悪い敵」こそ強者にほかならないのである。奴隷道徳においては、強者のように能動的・積極的に生きること、自分自身に対して肯定的確信をもって生きること、自分自身に対して率直であること、こうしたことすべてが「悪い」こととして告発の対象になるのである。

「お前は悪い、ゆえに私は善い」。このように語り始めるのは奴隷である。「悪い」他人を措定すること、これなくしては奴隷道徳は成立しえないのであるが、これは全て、災いの原因を自己自身に引きうけるのではなく、他者に転

嫁することでもある。ごく下世話に表現すれば、私が誰にも愛されないのはあんたの所為だし、私が人生に失敗し、挫折感にさいなまれているのもあんたの所為だ、そしてあんたの不幸も、ほかならぬ私の不幸も、もとを糺せばみんなあんたが悪いからだ、という論法になるだろう。他人の高さを見たがらない人間は、このように他人が「悪い」人間であることを、不幸せであることを願わずにいられないものなのだ。奴隷が発する「あんたが悪い」は「飽くことのない憎悪の醸造釜から醸しだされた」[57]他者憎悪の産物なのだ。このような憎悪の激しさに比べれば、この憎しみの対極に位置する「私は善い」も、ちょうど主人道徳における「お前がわるい」がそうであったのと全く同じ意味で「蒼ざめたうらなりの対照物にしかすぎない」のである。そしてニーチェは他人の悪さばかり言いつのることによって自らの正当性を不当にも導き出そうとする発想を「ルサンチマン」das Ressentiment と名づける。[58]奴隷道徳を成立させる所以のものは、他者を憎み、貶めようとするルサンチマンなのである。そして彼は、このルサンチマンという概念をもとに、彼独自のキリスト教批判に向かうのである。

四

ニーチェが人間の中に潜む感情として認めたルサンチマンとは一体いかなるものなのであろうか？　ニーチェはそれについて次のように述べている。

ここでルサンチマンとは、本来の反動 Reaktion、即ち行為による反動が禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような徒輩のルサンマチンである。[59]

ここで注意しなければならないのは、ルサンチマンとはあくまでも想像上の精神的復讐なのであり、決して行為によって達成されるような直接的行動ではない、ということである。もし行為を通じてうらみ・つらみ・憎しみの感情がきれいさっぱり解消されるなら、それは最早、ルサンチマンとして感情の奥底に深く澱んで内向し、人間の精神全体を毒することはないだろう。「高貴な人間自身のルサンチマンは」、とニーチェは言っている。「かりに彼の身に生じても、それに引き続いて起こる反動（レアクツィオーン）の中で完全に抜き取られ、汲み尽くされてしまうので毒を及ぼさないのである。（中略）彼の数多の敵・数々の不幸・数多き欠点：Untatenを長いこと真面目に取り扱ってはいられないということ——このことが強力で完全な性格をもっていることのしるしなのだ」[60]。じっさい主人道徳を生きるかかる強者たちは、その旺盛な行動力によってルサチマンの毒から解放されるのである。ところが、これに対し、行動を控えることによってしか幸福の到来を待望せざるを得ない無力な弱者が、その結果としてルサンチマンの毒に犯されてしまうのである。即ち満たされない欲求の産物こそルサンチマンなのである。

このルサンチマンがその最も醜悪で尖鋭な形をとるのは、確信に満ち、肯定的に自己の生を歩む者、即ち主人道徳を生きる者に対してである。ルサンチマンとしてニーチェが把握した心理機制とは、自己の無力さ・悲惨さを自分より恵まれた境遇にある者、即ち強者に対比させ、そのような強者の地位に上昇しえないことの絶望感から憎しみ、ねたみ、さらにさかうらみし、強者を「悪しき者」と決めつけ、そして強者に対する想像上の復讐を遂行してゆくという弱者の一連の心理過程なのである。他者憎悪・他者否定に発するかかるルサンチマンが一つの価値として、即ち奴隷道徳と軌を一にするキリス教道徳として出現する時、ニーチェは道徳上の奴隷一揆 der Skalaven-aufstandが始まるのだ[61]、と断定する。

ニーチェによればかかる奴隷一揆が始まるのは次のような形によってである。即ち「仕返しをしない無力さが善さ

Gute に、臆病な卑しさが謙虚 Demut に、憎む相手に対する屈服が聴従 Gehorsam に変えられ」、「〝復讐できない〟が〝復讐したくない〟に、おそらくは寛恕 Verzeihung に」さえ変えられ、あまつさえ「敵への愛」[62]すらも説かれるようになってからである。キリスト教の説く肯定的価値も、ニーチェの生の光学からすれば否定されるべき価値でしかないのである。そして、ここでかかる価値転換を究極的に保証するものとして設定・捏造されたのが神の存在であり、さらにまた地上で決して実現することのない復讐心を成就する場として考えだされたものこそ天国・神の国にほかならないのである。そして、弱者の中に潜むルサチマンを巧みに見抜き、神への信仰を説き、想像上の復讐を司る祭司として登場してくるのが僧侶である。弱者のいまだ価値づけられていない生な形のルサンチマンに方向性を与え、肯定的なものに変え、「いつかは是が非でも強者になりたいと願っている弱者」[63]にも生きる勇気を施してやる牧者こそ僧侶である、という訳である。地上における弱者の惨めさも、それにじっと耐えて辛抱していれば、やがて到来するであろう神の国において、神への「信仰のうちに」そしてまた「愛のうちに」[64]生きてきたことの証しとして「莫大な利息」[65]までつけてあがなわれることになるのである。しかし、そのためには、「ながく生きること、死をこえて生きること」、「永遠の生命」[66]が必要とされるのである。こうして死後の救済・浄福にのみ望みをつなげつつこの世の生を生きる惨めな弱者たちは、この世の生を謳歌しつつ力一杯楽しげに生きる強者たちを憎しみのこもったやっかみ半分の眼で見やりながら、死んで天国に行ってから、おれとあんたの立場は逆転するのだ、今に見ていろという倒錯した、それこそ邪悪なルサンチマンの炎を燃やしながら、うら成りの生を時の過ぎゆくままにその身をまかせて生きてしまうのである。こうして弱者の無力で、強者への憎悪をたぎらせた生は、神への愛という美名の下に偽装されるのである。神の存在または捏造こそは弱者の無力な生を意味あるものに転換してくれる根拠なのである。ニーチェは、弱者が自己の無力さを善に変える論理について次のように述べている。

抑圧された者、踏みつけにされた者、迫害された者は無力なるが故の復讐心に満ちた術策から「われわれは悪人とは別なものに、すなわち善人になろうではないか！　そして善人というのは暴圧しない者、誰をも傷つけない者、攻撃しない者、しかえしをしない者、復讐を神にゆだねる者、われわれのように秘かに隠れて生きる者、あらゆる悪から身を避ける者、そもそも生というものに多くを望まない者、即ちわれわれに似て、我慢強い者、謙虚な者、正義の人のことなんだ」とわれとわが身を説きふせるが、冷静に先入見なしにこれを聞いたとしても、「いずれにしろ、ぼくたち弱者は弱いんだ。ぼくたちは十分には力強くはないから、何もしないのでいるのだけれど、そこがぼくたちの善いところなんだ」ということを言っているにすぎない。――だが、このやりきれない事態が、即ち昆虫類（大きな危険に出会うと〝やりすぎ〟ないようにと上手に死んだ振りをしてみせる）でさえもっているこの最も低級な小利口さが、無力なるがゆえの貨幣贋造と自己欺瞞のおかげで、諦めながら静かに待つという美徳 **Tugend** の衣を身につけてしまったのだ。(67)

神への信仰も、自己の無力を「美徳の衣」で飾りたてた「自己欺瞞」の産物でしかないし、さらに弱者の生をそれなりに意味づけるために要請される神も結局は「贋造」されたものでしかない、とニーチェは考える。このように考えるニーチェにとって、現象の背後に存在し、ものをものたらしめるようなある「無記の基体」**ein indifferentes Substrat** も存在しはしないのである。ニーチェはそのような考え方を、今まで様々の形で論じてきた道徳に結びつけて次のように論じる。

民衆は稲妻をその閃光から切り離し、閃光を稲妻と呼ばれる主体の活動・作用と考える。それと全く同様に、民衆道徳もまた、強さを強さの現われから切り離し、あたかも強さの背後には、それを自由に表わしたり、表わさなかったりする一つの無記の基体が存在しているのだ、と考える。だがかかる基体は決して存在してはいない。活動・作用・生成の背後にはいかなる〝存在〟もありはしない。〝活動者〟とは単に想像によって附加されたにすぎない、――活動がすべてなのだ。(68)

強さを越えて強さを、弱さを越えて弱さを、それぞれ自在にあやつる何か超越的な基体などあるはずがない。強さとは強く活動することのうちにしかなく、弱さとは弱さとは弱々しくしか行為しえないことを措いて他にはありえない。「活動がすべてなのだ」。しかし奴隷は強さを強さたらしめ、また弱さを弱さたらしめる「無記の基体」を想定する。それというのも奴隷は、自らの無力の原因を自己の生存のうちに求めるのではなく、自己ならざるものに転嫁しようとするからだ。そしてそこで見いだされるものこそ神という訳である。すべては神がかくの如くあらしめた結果なのである。強者が強いのは、神を神とも思わぬ野蛮な行為によってであり、われわれ弱者が善良で、おとなしいのも神への恭順の証しである、という論理が成り立つ訳だ。神への信仰こそが弱者たちの弱さを「功績 Verdienst」とするあの崇高な自己欺瞞を可能に(69)」したのである。――以上のように、ニーチェは考えるのであるが、彼はこした自己欺瞞によってもたらされる「人間の卑小化と平均化」という光景をヨーロッパの時代風景の中にみて取り次のように述べる。

今日、われわれは、より大きくなろうと欲するものを何ひとつとして眼にすることはない。われわれは、すべてが

下へ、下へと相変わらず落ちてゆき、よりやせ細ったものより、温和なもの、より利口なもの、より快適なもの、より凡庸なもの、より冷淡なもの、よりシナ的なもの、よりキリスト教的なもの、へと沈みこんでゆくのを予感する。――人間は、疑いもなく、より一層〝善く〟なってゆく。……ここにこそヨーロッパの運命がある。――人間に対する畏敬とともに、われわれは、人間に対する愛、人間への敬意、人間への希望をも、それどころか人間への意志をも失ってしまったのだ。人間の光景は今や見る者の心を倦怠させる。――それがニヒリスムスでないとしたら、今日ニヒリスムスとは何であろうか。……われわれは、人間なるものに倦み飽いた。(70)

自己の無力さを善さに変えることによってもたらされる神への信仰こそ、ニヒリズムという情況にほかならない。神の死を宣告したニーチェにとって、神への信仰のうちにおとなしく生きることをおのれの善とする「人間」へ嫌悪を示すこともまた当然の帰結であった。

神を設定することによってもたらされた価値評価眼の遠近法の転倒を、ニーチェは自己に限りない信頼を寄せて生きることを教える主人道徳を説くことによって今一度転換しようとしたのであった。ニーチェにとって、生の眼前には予め理想として達成されるべき如何なる目標も存在してはいなかった。ニーチェにとって生とは、端的に、生きるという事態そのものを措いて他にはありえなかったのである。その背後に、神も、神への信仰もなかったのである。人間にとって「活動がすべてなのだ」。そして「無記の基体」への信仰が、それに相関する形で、即ちその信仰主体という形で、「人間」という概念をもたらしたにすぎない。しかし、このような「人間」は、人類の誕生以来、この地上に実在してきたのであろうか。

ニーチェが描きだそうとした生は、それを前にしてはどんな意味も無意味なものとしてその規範力を失なってしま

うような過剰な力をもつ生そのものなのであった。何かを信じることによって充実し、よくなる程人間の生は貧しくはないのである。

五

以上、ニーチェの道徳論の一部を概括してきたのであるが、簡単な要約を行なって結論としたい。

まず道徳には二つの道徳があるということ。[71] 一つは精神の能動性や自己の生に対する確信や信頼から成立する主人道徳。これは何の比較も必要とせずにたえず自己の生へ眼を向けるという充実の感情に基くものである。これに対し、他との比較なしには成立しえない生の、即ち衰退する生の徴候として奴隷道徳があげられる。この道徳は、自己自身の生を直視しえず、まず他人のより優れた生に視線を向け、而るに私の人生は何故にこうも惨めなのだろうと憂いの涙を流し、強者の生を貶め、この世ではなく、彼岸での救いに望みをつなげつつ地上の生を生きるという生き方にその根拠をもつものであるということ。以上のことが要約されるだろう。

さらに附け加えるなら、前者の生、道徳を代表する人間像としてニーチェが考えたものに、古典古代のギリシャ、即ちソフォクレス、アイスキュロスの悲劇に登場するオイディプス、プロメテウスといったディオニュソス的人間、チェザーレ・ボルジアに代表されるようなイタリア・ルネサンス期の人間、そして、ナポレオンがあげられるであろう。さらに、キリストの生とそれを宣べ伝えるキリスト教の教えとは全く正反対であるというニーチェの考えを念頭に入れるならイエスその人をあげることができるだろう。一方後者を代表する人間像として、彼岸での救済を説く僧侶、またそれを願わずにはいられないキリスト者たち、人間の平等を説くことによって強者を弱者の地位にまで引き

ずりおろし、社会の水平化を企てる平等思想の持ち主たち、総じて近代ヨーロッパを形成していった人々があげられるだろう。

ニーチェは主人道徳という概念を提起することによってたとえルサンチマンを内包しつつもそれに毒されることのない充溢した生の展開を描きだそうとしたのであった。それは、自己自身に全幅の信頼を寄せて生きよ、自己自身の内なる強者を畏敬しつつ生きよ、ということを意味してもいるのである。この道徳の根本は、ニーチェによれば「自己讃美」である。(72) 自己を讃えることを知らぬ者にとって、「よく」生きることもまた保証されてはいないのである。そしてこうした生を生きぬく人間としてニーチェが思い描いた人物こそイエスその人にほかならないのである。ニーチェは次のように述べている。

> 彼（＝救世主 Erlöser 引用者註）は、神との交わりのために如何なる形式をも、如何なる祭式をも最早必要とはしなかった。――祈りさえをも。彼はユダヤ人の懺悔と贖罪の教えの全てを清算した。彼は、自分が〝神的〟・〝浄福〟・〝福音的〟であり、どんな時でも〝神の子〟である、と感じさせるものが生の実践のみであることを知っていたのである。(73)

ここでニーチェのいうイエスにおける「生の実践」が、いわゆるキリスト教的な生の実践でないことは明らかであろう。「すでに〝キリスト教〟という言葉が一つの誤解である。根本的には――ただ一人のキリスト者がいただけであり、その人は十字架で死んだのである」。(74) そしてニーチェはさらに「今日なおそのような生は可能であり、或る種の人たちにとっては必然的ですらある」(75) と述べ、「真の、根源的なキリスト教」das echte, das ursprüngliche Chris-

tentum[76] の生を彼自身の手で今一度実践しようとしたのであった。

その意味でニーチェにとってイエスとは全否定さるべき「悪しき敵」なのではなく、対決を通じてはじめて新たな生の展開をもたらしてくれるような目標であり、模範であった。そしてニーチェはイエス以上の生の実践をおのれに課し、そのような生を生きぬく人間を「超人」と名づけて彼自身の生の課題としたのであった。[77]

註

(1) Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1980. Band 5, Jenseits von Gut und Böse, (以下 G.B. と略記) S. 204.

(2) edenda

(3) (4) ibid. S. 208

(5) Band 5, Zur Genealogie der Moral, (以下 G.Mと略記) S. 253

(6) edenda

(7) ibid. S. 249～ S. 250

(8) Bd. 5, G.B., S. 222.

(9) Bd. 5, G.M., S. 259. また G.B (.S. 209) にも、「道徳的価値表示はいつでもまず最初に人間に対して附けられ、後になって行為に附せられるようになったのは明らかである」と述べられている。

(10) Bd. 5. G.M., S. 259.

(11) Bd. 5, G.B., S. 208～ S.209.

(12) Bd. 5, G.M., S. 262.

(13) Bd. 5, G.B., S. 210.

(14) Bd. 5, G.M., S.272.

(15) ebenda.
(16) ibid. S. 259.
(17) ibid. S. 272.
(18) ebenda.
(19) Bd. 5, G.B., S. 290.
(20) (21) ibid. S. 210.
(22) ibid. S. 209.
(23)'(24)'(25) ibid. S. 233.
(26)'(27) Bd. 5, G.M., S. 259.
(28) Bd., 5, G.B., S. 233.
(29)'30'31'32 ibid. S. 209.
(33) Bd. 5, G.M., S. 271.
(34)'(35) ibid. S. 274.
(36) Bd. 5, G.B., S. 208.
(37) Bd. 5, G.M., S. 266.
(38) Gilles DELEUZE, Nietzsche et la philosophie, P.U.F. 1962. p.136. 邦訳『ニーチェと哲学』(足立和浩訳、国文社)
(39) Nietzsche, Bd. 5, G.M., S. 274.
(40) ibid. S. 266.
(41) Bd. 5, G.B.,S. 208
(42) DELEUZE, ibid. P. 136.
(43) Nietzsche, Bd., 5, G.B., S. 211.
(44) Bd. 5, G.M., S. 272.
(45)'(46) ibid., S. 271.
(47) Bd5, G.B., S. 211.

(48) Bd. 5, G.M., S. 272.

(49)′(50) ibid., S. 273.

(51) ibid., S. 253.

(52) Gd. 5, G.B.,S. 211.

(53)′(54) ibid., S. 228.

(55)′(56) ibid., S. 211.

(57) Bd. 5, G.M.,S. 274.

(58) ibid., S. 270 ff.

なおシェーラー (Max Scheler) は′「ルサンチマン」という語をフランス語に対する特別の愛情のために用いるのではない。われわれは′この言葉をドイツ語に翻訳するのに適当な語を見出しえないのである」と述べ′さらに「この言葉に最も近く′この言葉の意味の本質的な要素に一致」しているドイツ語として Groll をあげている。(Max Scheler; Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, Klosterman, Frankfurt am Main, 1978, S. 2.) なお′ニーチェが「怨恨」を意味する語をゲルマン民族の言葉によってではなく′何故′ラテン民族の言葉によって表現しようとしたかについては′他日を期したい。

またニーチェは′Ressentiment の他に′やはり「恨み」を意味するフランス語として rancune を′管見の許すところ三度使っている。(vgl. Bd. 5, G.M., S. 254, S. 300, S. 352.)

(59) Nietzsche, Bd. 5, G.M., S. 270.

(60) ibid., S. 273.

(61) ibid., S. 268, 269, 270, 271.

(62) ibid., S. 281.

(63) ibid., S. 283.

(64) ibid., S. 283.

(65) ibid., S. 282.

(66) ibid., S. 283.

(67) ibid., S. 280.
(68) ibid., S. 279.
(69) ibid., S. 281.
(70) ibid., S. 278.
(71) 主人道徳も、奴隷道徳も共に、「同一の人間において、また一個の魂の内部においてすら」非常にしばしば並存していることもある、とニーチェは述べている。(Bd. 5, G.B. S. 207) これら両者の緊張に耐え、劣った生への意志である奴隷道徳を克服した時、ニーチェのめざす自己超克もまた達成されるであろう。また、これら両者の関係は、アポロン的なるものとディオニュソス的なるものとのそれに対応していよう。この点については、拙稿「ニーチェの『悲劇観』――人間存在の二重性をめぐって――」東北印度学宗教学会論集第7号（一九八〇年）を参照されたい。
(72) Nietzsche, Bd., 5, G.B. S. 209. さらに同じ箇所でニーチェは「この道徳は〝近代的理念〟の道徳ではなく、それゆえ今日では追感することも、発掘し発見することも困難である」と述べている。
(73) Bd. 6, Der Antichrist, S. 205.
(74),(75),(76) Ibid., S. 211.
(77) ニーチェのイエス論は、もちろんこれに尽きるものではない。ディオニュソス、超人といった概念との関連のなかで、ニーチェのイエス像を稿を改てめ論じたい。

若きアウグスティヌスの生活の規範について

小阪康治

この小論の主題は、初期時代のアウグスティヌスが、信仰生活とは基本的にどのように行われるべきだと考えていたかを検討してみようとするものである。というのも、カシキアクムで共同生活をはじめたアウグスティヌスは、すでに信仰生活へ入る決意をもっていたのであり、そのときからタガステでの生活を行っているころまでのアウグスティヌスが、どのような生活の仕方を考えていたかは、アウグスティヌス研究において一つの問題となるだろうからである。このような問題が生じてくるのは、この時代の著作には生活についてのさまざまな記述がみえるが、それらはかならずしも一貫した立場から書かれてはいないからである。これらの記述を整理し、そこに、信仰生活を行う上でのアウグスティヌスの基本的な考えをみることはできないだろうか、というのがこの論文の意図である。そしてさらに、その生活の規範とでもいうべきものが、アウグスティヌスの思索とどのような関係ないしは類似をもっているかということにも考えを進めてみたいと思っている。したがって以下の論述は、アウグスティヌスの具体的な生活の研究ではなく、また修道院史の中にそれを位置ずけようとするものでもない。さらにここではヒッポで司祭になってか

らのアウグスティヌスは扱わない。というのも司祭になると、アウグスティヌスの生活は公のものになり、それまでの私的生活とはちがったものになったと思われるからである。このような視点から以下の論述を行ってみたい。

一

この時期のアウグスティヌスの生活を考えるとき、われわれはまず、アウグスティヌスが俗世から離れた自分たちの生活を otium（余暇）とよんでいることに注目すべきだろう。「今、私たちが自由な余暇からどのような実りをとり入れているか」。(Contra Academicos 以下 Acad. と略、II,2,4) また『訂正録』では「キリスト教的な生活の余暇へと自分を向けたときに」(Retractationes 以下 retr. と略、I,1,1) とのべている。[1] ところで、この余暇ということは Brown の指摘によればアウグスティヌスだけに特徴的なものではなく、人によって少しずつ違いはあるが、当時よく行われていた生活形態であった。[2] ところで、ここでは otium または otiosus という言葉のもつ性格を明らかにすることによって、アウグスティヌスの生活の基本的な在り方を把握しておきたい。たとえば Lewis and Short, Oxford 1969 からアウグスティヌスの生活に合致しているものをあげてみると、leisure, vacant time, the fruit of leisure, quiet, peace がある。また Langenscheidts Großwörterbuch 1977 によれば、Ruhe, Muße, Privatleben, literarische Beschäftigung という訳語が目につく。また otiosus については at leisure, unoccupied, without official employment, free from public affair および müßig, geschäftslos, frei von Staatsgeschäften, Wissenschaften od. Studien lebend, がカンキアクムのアウグスティヌスたちの生活を表わすのに適した意味であると思われる。このように otium という言葉はもちろん余暇と訳してもさしつかえはない

が、しかしたんなる余暇ではなく、またそうであってはならないものである。私のみるところ以上の意味はほぼ三つに分けることができる。まず第一に otiumは Privatleben であり、unoccupied, free from public affair なのである。つまり公職からはなれているという意味である。余暇はその結果生じたものであって、長い休暇を貰ったとか、忙中閑あり、といったものではない。このことは、ミラノの修辞学校の職をしりぞいたアウグスティヌスの状況を適切に表わしているということができるだろう。第二に、余暇とは、じゅうぶんな時間があることはもちろんだが、それは quiet, で Ruhe, peace でなければならない。時間はあっても、退職した結果、生活が苦しくなったり、雑事にとらわれて心の平静を欠いては otium にはならない。このことはアウグスティヌスが、自分たちの理想的な生活をするにあたって、経済的地盤のことをつねに考えていることからも理解できるだろう。(Soliloquia 以下 sol. と略、1, 10, 17) そしてアウグスティヌスたちはウェレクンドゥスの援助によって、そのような生活をすることができたのである。しかし otium は第三に、literarische Beschäftigung, Wissenschaften od. Studien lebend, the fruit of leisure, でなければならない。つまり、暇にまかせて悠々自適の生活を送るということではない。その暇は、何か或る成果を、とくに、文学的、学問的な成果を生み出すものでなければならないのである。このような意味もまた、当時のアウグスティヌスの状態にみごとにあてはまる。アウグスティヌスたちは、けっして余暇を遊んで暮していたわけではない。さまざまな問題について討論を戦わせ、その結果を知人に送ったりしているのである。このように otium, otiosus という言葉は、第一に、公職から退き、第二に、それによってじゅうぶんな時間的余裕があり、また経済的にも不安定ではなく、第三に、その時間を使って、俗事にかかわっていたのではできない、文学的、哲学的、あるいは宗教的な思索や著述を積極的に行うということなのである。少なくとも当時のアウグスティヌスにとって otium とはそのようなものであったと思われる。このように、信仰に入ることを決意したころの生

活をアウグスティヌスが otium と表現していることは、アウグスティヌスの信仰生活がそのはじまりにおいて、けっして禁欲的、苦行的なものではなかったことを示しているといえよう。私のみるところ、アウグスティヌスの信仰生活がこのようにはじまったことは、後の彼の生活に、むろんそれは otium とはずいぶん違ったものになったのではあるが、ひとつの方向を与えているのではないかと思われるのである。(3)

二

さて、初期時代のアウグスティヌスの生活を考えるとき、比較的まとまった考えをみることができるのは、『ソリロキア』第一巻九章から十四章にかけての記述であろう。この個所では実際の生活における個人の在り方がよく描かれているように思われる。ここでは自分が健全（sanus）であるかどうかが吟味されているが、それは次のような点について行われる。まず第九章では、愛している人を失う恐れ、苦痛に対する恐れ、死に対する恐れの三つが心を動揺させることがのべられている。しかし愛する人を失う恐れと死に対する恐れについては、これらそのものを恐れているのではなく、知恵を求めるために生命の存続を望んでいることが第十二章二〇節で確認されている。つまりこれらについて恐れをもっていることは、かならずしも非難されなければならないことではないのである。苦痛については第十二章二一節でのべられている。これについてはあまり明確な意見はみられないように思えるが、ようするに苦痛も、そのものを恐れるのではなく知恵を求める妨げになるという点で恐れているということになろう。以上のような恐れは身体が害されることにおいて生じるのであるが、これとは逆に、第十章ではさまざまな快楽の克服がのべられている。ここでは、富、名誉、女性、飲食物、入浴の楽しみが否定される。しかしわれわれはこれらの否定につい

てはじゅうぶんに注意して考えなければならない。まず富についての欲望は、十四年ほど前に、つまりキケロの『ホルテンシウス』を読んだときに放棄したとのべている。しかし富を望まないということでアウグスティヌスは、即、苦行や、赤貧の生活を考えているのではない。キケロが富を望まないことを教えたのだが、そのキケロが言うのは、富はそのものとして求めるべきものではないということであって、万一手に入ったらそれを放棄するのではなく慎重に管理すればよいのである。(sol. I, 10, 17) アウグスティヌスがのべているのはあくまで富そのものを追い求めることを放棄したということなのである。(ibid. I, 1, 19) このことはカシキアクムの別荘がアウグスティヌスたちの生活の場であることからも理解できよう。ウェレクンドゥスが提供してくれた生活は、牧場で討論し、一日のほとんどを手紙を書くことで費すこともあり (Acad. II, 11, 25)、食事の世話は他の者がやってくれ (ibid. I, 9, 25)、天気の悪い日は浴場で討論する (De beata vita 以下 b. vita と略、IV, 4, 23) ような生活なのであって、豪奢なものではないにしても、けっして貧しいものだったのではない。すなわちかなりの富に支えられていたのである。このように、信仰生活に入った当時のアウグスティヌスは富に執着してはいなかったが、ある程度の富に裏打ちされた生活を送っていた。アウグスティヌスが富を否定するのはこのような意味においてであることに、われわれは留意しておかねばならないだろう。(4)

次に名誉の否定である。これはつい最近のことである、とアウグスティヌスがのべているから (sol. I, 10, 17)、名誉の否定とはミラノの修辞学校教師の職をすてたことであろう。私のみるところ、カシキアクムの生活以前とはっきり異っているのは、名誉と次にのべる女性との関係である。これまでみたような恐れや富などの否定は、全面的にそれらを否定しているというより、真理を求めるために妨げにならなければよいものであった。これに対して世俗的名誉の否定こそがカシキアクムの生活の大きな特徴である。同様に女性との関係を断つこともカシキアクムの前とは

まったく違った生活態度である。ところが名誉の方は、これを放棄したことは明らかなのだが、女性との関係は sol. I, 10, 17 では力強く否定したものの、sol. I, 14, 16 でふたたび指摘されるとその決心はかなりぐらついているのである。そしてこれについては今後も注意しなければならないとしている。このように、独身生活に入ることは当時のアウグスティヌスにとってもっとも大きな問題であったように思われる。[5] しかしその後アウグスティヌスの実生活をみれば、彼がこの問題をのりこえたことはまちがいのないことであろう。[6] さらに第一巻十章十七節では飲食物と入浴がとりあげられている。しかしこれらのものに対するアウグスティヌスの態度は、健康に必要なかぎりでこれらを認めるというもので、むろん過度におぼれはしなかったが、けっして極度に貧しいものではなかったと思われる。というのも、後にも触れるが、アウグスティヌスはミラノで禁欲的生活をしている人びとを直接知っているのであるが、それらの人びとは夕方に一回しか食事をとらないと、アウグスティヌス自身が報告しているからである。(De moribus ecclesiae catholicae 以下 mor. I と略、33,70) しかしアウグスティヌスたちはカシキアクムでは prandium をとっているのであり、これはさまざまな場合があるがいずれにしても午前中にとるのである。[7] また入浴については、四世紀末ころには、大斎の日にとくに共同浴場での安楽をローマ的生活の象徴的な例として禁止するところもあった。[8] これはアウグスティヌスには直接のかかわりはないかもしれないが、いずれにしても入浴は禁欲的な生活とはほど遠いものであろう。

むろんわれわれはアウグスティヌスの体調が教師時代からおもわしくなかったことも考慮に入れておかなければならない。(Acad. I, 1, 3. De ordine 以下 ord. と略、I, 25) しかしそれにしても、カシキアクムでのアウグスティヌスたちの生活は、世間から隔絶したものではあったが、内容的にそれほど厳しいものであったとは思われないのである。これまでのべたことを整理してみると、実生活には大きく分けて苦痛と快楽という避けなければならないも

のが二つある。そして対応もまた二つある。つまり、苦痛、富、飲食物、入浴のように、それ自体にとらわれてさえいなければ、神を求めるのに妨げにならないかぎり、それほど厳格には否定されていないことがらがまずある。しかし次に、名誉、女性のようにはっきりと否定されなければならないもの、カシキアクムの生活をはじめることで完全に放棄したものがある。[9] このようにわれわれは後の二つをのぞけば、アウグスティヌスのカシキアクムでの仲間たちとの共同生活は、全体としてけっして苦行的なものではなかったことを知るのである。

三

さて以上の記述は、アウグスティヌス自身とその仲間たちについてのものであったが、それではキリスト教徒一般ではどのような生活を送るべきだと考えられているだろうか。われわれはこの問題について『カトリック教会の道徳』の中からいくつかの示唆を得ることができる。[10] この著作は、マニ教徒が自分たちの禁欲生活をみせびらかすのに対して、キリスト教徒の生活がそれに劣るものではないこと、また、ほんとうに神を求めるとはどういうことかについてのべている。アウグスティヌスは第三一章六六節から第三三章七一節にかけて自分が見聞した四つの生活形態について語っている。この個所は修道院史という観点などからも重要な資料であるが、われわれの主題からは、むしろ、アウグスティヌスがこれらの生活形態をどのように考えていたかを中心としてこの個所を読んでみたい。まずわれわれの問題について必要なかぎりでの記述をとりあげてみる。第一の形態は、アントニウスを念頭においているとおもわれる、世間からまったくはなれて孤独で生活している隠者についてである。具体的な記述は少いが、このような人は何日かごとに水と食物をはこんでもらっている、とアウグスティヌスはのべている。この生活についての評価

は後でみることにして、第二の生活は、一人の「父」とよばれる聖者を頂点に、十人長（decanos）という人びとに指導される三千人以上の集団生活である。ここでは夕方に一度しか食事をとらず、自給自足で、男女は最低限必要なかぎりでしか会うことはない。第三の形態は教会の司教、司祭、助祭としての生活であるが具体的なことは何ものべていない。第四の生活は、ミラノやローマでアウグスティヌスが実際に見たもので、それだけに描写には信頼がおけると思われる。この形の生活は第一の形態に似てはいるが都市の中にあるという点は違っている。ここでも日に一度、夕方にしか食事しないし、三日以上の断食をしばしば行っているとされている。また男女は別生活で自給自足である。

私のみるところ、この描写はむしろアウグスティヌスの生活についての考え方をわれわれに教えてくれる。まず四つに共通しているのは、第一の生活も一応含めてよいと思うが、男女の別生活である。これはカシキアクムの生活をはじめることではっきり否定したのが名誉と異性であったことを思い出させる。名誉は四つの生活の場合すでに否定されている。次に興味深いのは、第三の生活については何ものべてはいないが、他の三つについては食物のとり方についてのべていることである。また第一の形態をのぞく他の三つに共通しているのは指導者のいる集団生活である。これにはさまざまな意味が含まれているが、すくなくとも労働によって生じた財産の共有とその運営という面はあるだろう。このようにみてくるとわれわれはカシキアクムでアウグスティヌスが問題としていたことが、この四つの生活の描写にも表われていることを知るのである。つまりアウグスティヌスの生活についての発想は、自身の個人的な生活でも、集団的な苦行の場合もほぼ同じなのである。ところでわれわれの主題へ帰れば、以上のような生活の描写は、マニ教に対してキリスト教徒にもこのような尊敬すべき人びとがいるということを示すために書かれたことを、忘れてはならない。たとえば第一のまったく孤高の隠者について、むろんアウグスティヌスはこの生活がりっぱなも

のであるとは言っているが、他の人びとの模範となっているというところにこの生活の意義を認めているのである。すなわちこのような生活だけが良いものでぜひこれを行うべきであると言っているわけではない。また第四の生活では、人びとは行うことのできない苦行をおしつけられてはいないことをアウグスティヌスは強調している。[11] そこでは人は病気になれば肉を食べてもよいのだし、健康に必要であればブドウ酒を飲んでもよいのである。(mor, I, 33, 71) 一般の信者になると、結婚したり家や金銭を適度にもつことはもちろん否定されない。

タガステでの生活は、キリスト教的色彩が強くはなっているものの、カシキアクムの生活の形はいくらか残っており、とくに着いてすぐ修道院のような生活をはじめようとは考えてはいなかった、と Brown はのべている。(ibid. p. 136 f.) むろんタガステの生活は、まわりから隔絶された生活ではなく、キリスト教徒と接触がある点ではカシキアクムとは違っている。(ibid. p. 132)[12] このようにカシキアクム期の生活とは違った生活にはなっているが、細い点は別にして、以上のべたように、ローマからタガステの時期に書かれたこの著作も、生活においては極端に走らないという点で先の『ソリロキア』の基本的な考えをうけついでいるようにみえるのである。このように、カシキアクム期の自分自身の生活についても、集団的生活についても、そこにみられるアウグスティヌスの考えは、厳格な禁欲、苦行生活ではなく、神を求めるというもっとも大切なことのためには、実生活では人それぞれの状況に応じて適切な節制を行うべきである、というものであるように思われる。マニ教徒は純潔な生活とこれみよがしの禁欲を示しているが、[13] たいせつなのは実生活の上で何を望まないかではなく、精神も肉体も、隠者も平信徒も、それぞれの状態に合った生活態度を守るということである。アウグスティヌスはこのように考えているようにみえる。

四

われわれはこれまで、実生活についての具体的な記述を検討してみたが、このような生活の仕方についてもっとも明確にのべているのは『至福の生』であるように思われる。この著作では、至福の生活を送るにはどうすればよいかが主題であり、結論としては、神をじゅうぶんに享受する（perfruor）ことが至福であるとなっている。(b. vita 4, 34) つまりこの世のものにとらわれないということが神を求める道だということである。したがってこの著作では生活の具体的な描写は『ソリロキア』ほどには中心的なものとはなっていない。たとえば窮乏（egestas）や悲惨（miseria）がとりあげられてはいるが、それらについても結局は悪の窮乏へと議論が向ってゆくのである。アウグスティヌスは『至福の生』の終りに近い部分で、それまでの議論をまとめるように、キケロの『デイオタルス王の弁護』について次のようにのべている。「彼らに賛成しながらトゥリウスもまた民衆を前にした演説で次のように言っている。『人はそれぞれに考えてはいるが、私は自制を、つまり節度と節制を、最大の徳であると思っている』と。これはまことに卓見であり、当をえた意見である。」[14] このあたりでは充実（plenitudo）とか窮乏ということが問題になっている。この議論におけるアウグスティヌスの主張は、ようするに、神を享受していることが充実であり、自制、節度、節制を保っていることなのである。充実とは知恵であり、知恵とは真理であり、神の子である。そして神の子は神である。(b. vita, 4, 31～34) 逆にそうでない状態を、窮乏あるいは下等（nequitia）としている。ここで注意をひくのは、節度、節制という言葉である。アウグスティヌスは、ふつう自制が節約（parsimonia）と考えられているのに対して、自分の考えをはっきりさせるために、キケロがこの二つの用語をもちいたのである、と解釈

している。つまり節度と節制という言葉はちょうどよい、というくらいの意味なのである。このことをアウグスティヌスは次のように説明している。「たしかに節度という言葉は限度という言葉からきているし、節制という言葉は適度という言葉からきている。しかし限度と適度があるところでは何ものも過大でも過少でもない」[15]。アウグスティヌスはこのすぐ後で、さらに、充実ということは充溢（abundantia）とはちがうと言う。つまり充実は適度に、限度を越えずにあることであるが、充溢とは、多すぎて、あふれているということであり、それは節度を越えているということになるのである。

ところでアウグスティヌスがここでのべているのは、前後の文脈から、神を享受している状態についてである。つまり精神が神をじゅうぶんに享受している状態が適度な状態なのである。適度を越えて神を求めることは、さらに限度を必要とすることになり、そうすると際限がなくなってしまうとアウグスティヌスは考えているようである[16]。以上のような議論は、神を享受するというところで行われているのであるが、それまでの議論の経過からもわかるように、窮乏は貧乏や愚かさと同列に扱われ、充実は富裕と同等なのであるから（b. vita, 4, 30）、さきにのべたような議論は実生活にもあてはまることになる[17]。アウグスティヌスはこれについて多くを語ってはいないが、いくつかの点をみることはできる。たとえば精神は限度に従わないことによって、贅沢（luxuria）、権勢（dominatio）、高慢（superbia）に走ったり、逆に吝嗇（sordes）恐怖（timor）、悲哀（maeror）、欲望（cupiditas）などにおちいったりする。これは無節制（inmoderatio）であるとアウグスティヌスはいう。このようにみてくれば、先にみた実生活についての具体的な描写と、この『至福の生』の論述が基本的に同じ立場で書かれていることはたしかであるといえるだろう。その基本的立場とは節制とか節度とかいうことである。『ソリロキア』ではこれらは用語として中心的なものではなかった。われわれがみたのは、富、食事、入浴などを健康に必要な範囲で許容するということであっ

た。この事例と『至福の生』の記述を重ねあわせてみれば、カシキアクムにおけるアウグスティヌスたちの実生活の基本が、節度、あるいは節制という言葉に求められることは明らかであろう。つまり、健康のためには適度の食事、入浴はむしろ必要なのであり、神を探究するためには適度の富もけっして否定さるべきものではないのである。またアウグスティヌスは彼らが行っている討論でさえも、それにおぼれてしまわないように途中で打ち切ることもあった。(b. vita, 2, 13)[18] もちろんアウグスティヌスたちが実生活を行うにあたって、節制や節度という言葉をはっきり念頭において生活していたわけではないだろう。それはアウグスティヌスたちにおいて特徴的であるというよりローマ的伝統だったのであろう。しかしいずれにしても、このようにアウグスティヌスの初期時代の信仰生活という視点からみるとき、その生活をもっともよく表わしている言葉は、節度や節制という言葉であるように思われるのである。[19]

さてこの項を終るにあたって、先のキケロの言葉の引用の仕方についていくらかのべておかなければならない。アウグスティヌスの先の引用がキケロの意味したことを越えて、彼自身の解釈が入っていることは明らかである。キケロはたしかに真理や知恵を求め、それについて語ってはいるが、その真理や知恵はアウグスティヌスのいうような神ではないことはいうまでもない。ここにはきわめて興味深い現象がみられる。『至福の生』ではキケロがよく引用されるが、地上的なものを重視しないのは異教徒であるキケロも、キリスト教徒であるアウグスティヌスも同じなのである。すなわち、異教徒キケロとキリスト教徒アウグスティヌスの間には、節度・節制という実際の生活信条においては、きわだった相違はほとんど存在しないように思われるのである。アウグスティヌスは、他の初期の著作によくみられるように、この著作でもキケロを評価し、肯定的に引用している。(b. vita, 2, 10. 4, 31) つまりそれはアウグスティヌスたちの討論をおぎなってくれるものなのである。このようにみてくると、キケロの扱いは『アカデミア派駁論』と『至福の生』では対照的であることになる。前者ではキケロはもちろん尊敬される哲学者ではあるが、

その懐疑論に対してはアウグスティヌスは断固これをしりぞけている。(Acad. Ⅲ, 16, 36) しかし『至福の生』においてはキケロの生活信条とでもいうべきものは全面的に肯定されているのである。[20] おそらくこのようなことがアウグスティヌスが古代に属するかどうかという問題を提起するのであろう。[21]

五

以上のように初期待代のアウグスティヌスにおいて、節度、節制ということが生活のさまざまな場面にあらわれているのであるが、この節度、節制、とくに限度という生活規範はアウグスティヌスの思索の形と類似しているようにも思われる。最後にこれまで考えてきた生活の規範とアウグスティヌスの思索との関連にふれておきたい。カシキアクムでの著作に『秩序論』があるが、そこでのべられているのは、万物が神によって秩序ずけられている、つまり各々の在るべき位置に定められているということである。その結果世界の中ではすべてが調和しているといわれる。この著作の後半では学問の秩序がのべられ、各自がその段階に応じて順序正しく学ぶことが勧められている。むろんこの著作の主題は、すべてが神によって秩序ずけられていることによって、世界が善であることを示すところにある。いいかえれば、全体をつうじて、各々のものはそれぞれ個有の在り方をすべきであるということがのべられているのである。つまり各々がその個有でない在り方をするとき、そこに悪が生じることになる。あらゆるものはその秩序を守らなければならないのである。さて、この秩序と先の限度についてアウグスティヌスは次のようにいっている。「君たちに秩序を教えようとしているときに、その教えている私が秩序の父である限度を越えることのないように」[22]。ここで限度が秩序の父であるとされている意味はかならずしも明らかではないが、むしろここでは秩序と限度のちが

いに注意すべきではないかと思われる。秩序とは神がそれによって世界を統治するものなのである。(ord. I, 10, 28) しかし教える立場にいるアウグスティヌスも、ここであまりに多くのことを追求することは、限度を越えることになると考えている。つまり限度というのは人間の側にあるのではないだろうか。世界は神によって秩序づけられ、万物はそれぞれの在り方をしているが、人間としてはその状況に応じた限度において生きかつ学ぶことこそ、神の秩序に合致した生活ということができる、アウグスティヌスはこのように考えているように思われるのである。つまり、秩序といっても、節度、節制、限度といっても、基本的には同じことの異った側面なのであるが、前者は神が世界を規定する言葉であり、後者は人間が自己を規制する用語なのではないだろうか。このように考えることができるとすれば、節制、節度、などによって表わされる生活の根本原則は、たんに生活に妥当するのみならず、アウグスティヌスの思索とも類似しているように思われるのである。

さてここでさらに節制や節度と秩序の関係をより明確にし、またアウグスティヌスの道徳問題を考える上でも重要である欲情 (libido) 欲望 (cupiditas) という言葉について考えておきたい。というのもこれらの言葉は、一見すると分りやすい言葉なのであるが、これまでのべた視点からすると、節制という言葉と関係をもつようにも思われるからである。まず欲情と欲望はほぼ同じ意味のようである。「欲情、すなわち、かの罰せられるべき欲望[23]」先に贅沢、権勢、姦婬などさまざまな過多、過少の例をあげたが、これらを包括するのがこの欲情、欲望である。「というのもいまや、あらゆる種類の悪い行いを、欲情意外のものが支配しているのでないことは明らかだからである[24]」だから欲望は悪い意志である。(lib. arb. III, 17, 48) 欲望が悪いといわれるのはそれが時間的なものを追い求めるからである。(ibid. I,51,31)[25] アウグスティヌスは欲望と恐怖 (metus) の違いを、前者はある物へ向ってゆくのに対して、後者はある物から逃げることである、としている。(ibid. I, 4, 9) つまり精神がその在るべき規範をすて

て、時間的なものに対して過度になったり過少になったりすることが悪なのである。むろん時間的な事物は、やはり被造物として秩序の中に位置をしめているのだから善である。悪いのは、あるべき規範をふみはずして、時間的なものへ向ってゆく意志であり、意志が悪いものであるときそこに欲望が働いているのである。このように欲望というのは、ほぼ時間的なものへ向けられていると思われるが、先にのべたように、神を求めることも節度を越えてはならないことに留意しておかなければならない。人はなによりもまず、精神においても、肉体においても適当な節度を守り、そのことによって神を求めることに集中しなければならないのである。[26] このようにみてくれば、欲望という一見わかりやすく、しかも思想的意味のつかみにくい言葉も、節制、節度と関係をもっていることが理解できよう。それは多くの具体的な悪の包括的概念としてアウグスティヌスの秩序体系の中に、その位置をしめているとも考えられるのである。このように、人が実生活においてそれぞれの規範をたもつという考えは、秩序を基本とする世界の在り方とある種の類似関係にあるのではないか、とも思われるのである。

以上、この論文でのべようとしたことは三つある。まず第一に、アウグスティヌスはすくなくともその初期時代において、信仰生活については、穏当、または弾力的な考えをもっていたように思われることである。このこと自体は多くの研究者の間でほぼ一致した見解がみられると思うが、ここではそれを、otium の分析、『ソリロキア』、『カトリック教会の道徳』の中の生活についての記述の検討によって考えてみた。第二に、そのような生活の基本に節度、節制という言葉がある種の規範としてあるのではないかというのが私の考えであった。アウグスティヌスは、はっきりと意識していたわけではなかったかもしれないが、それらの用語がアウグスティヌスの生活についての考えを象徴しているように思えるのである。第三に、人が限度を守り、節度、節制を保つということは、世界を統治する概念である秩序と、類似性をもつのではないかと考えたのである。以上のようにこの小論では、実生活からしだいに理

論的な問題へ進むという方向を考えてみた。しかしこの論文はまだ不十分なものであって、むしろ問題の端初を示したにとどまっている。まず、アウグスティヌスの生活については、ローマ的生活との関係、また逆に修道院の生活との関連など、これから調べなければならない問題が残っている。またタガステでの生活にもじゅうぶんに立ち入ることはできなかった。今後さらに研究を重ねてゆかねばならないと考えている次第である。

注

（1）以下原典は Corpus christianorum をもちい、これに収録されていないものは Migne によった。ただ De moribus eccleciae catholicae は John Kevin Coyle "Augustine's De moribus ecclesiae catholicae" The university press, Fribourg Switzerland 1978 の注を参照した。また以下の訳文の中で重要な用語であると思われるものはできるだけ『アウグスティヌス著作集』教文館 刊行中 に従うようにしたが一部変えたものもある。

（2）Peter Brown "Augustine of Hippo" Faber & Faber London 1967 p. 115.

（3）このように考えると、otium を余暇と訳すことについては、これが今のべた第二の意味しか表現していないので、もう少し考えてよいかもしれない。当時のアウグスティヌスにとっては、第一の意味、つまり公職から退くことがもっとも重要だったことを考えれば Brown の訳 retirement もよく理解できる。また Brown はポルピュリオスがシチリアへ行ったことも otium の一例としているが、ポルピュリオスはのちにローマへ帰って公的な活動をしているようであるから、その otium は一時的なものであったことになる。アウグスティヌスもヒッポで司祭になることによって、教会という公の場に出たことにはなるが、otium をはじめた後、いわゆる俗世間にふたたび戻ることはなかった。Coyle もさまざまな otium についてのべている。"Augustine's De moribus ecclesiae catholicae" p. 237.

（4）タガステに帰ってからも、そこに家や土地が残っていたのでこれをその後の生活の基盤にしたのである。Frederic van der Meer "Augustine the Bishop" London 1961 p. 3, Vita sancti Aurelii Augustini, Possidius, cap. Ⅲ, Epistula 126, 7.

(5) 『至福の生』でも名誉と女性という誘惑についてのべている。(b. vita, I, 1, 4) またポンディウスはアウグスティヌスが司教になってから、だれかが同席していなければ女性と会わなかったことをのべているが (Vita Augustini, cap. XX—W)、これはカシキアクムのころとはちがって教会内の規律のためであろうけれど、この問題についてのアウグスティヌスの注意深さの一端をみるような気がする。

(6) Meer も当時は禁欲の中でも異性へのそれが最少限必要だったことをのべている。"Augustine the Bishop" p. 216.

(7) "Der Kleine Pauly" 1979, prandium および cena の項（また Acad. II, 3, 6 を参照されたい）。

(8) 『キリスト教史』平凡社 昭和五五年 第二巻 一七一頁

(9) 以上のようなさまざまなものの否定を『告白』第十巻三〇章四一節以下の欲望についての記述と比較すると、『ソリロキア』の特徴がよくわかる。『告白』では感覚的なものからより高次なものまで欲望が整然と並べられている。これにくらべれば『ソリロキア』の記述は雑然とはしているが、このことは逆に、当時のアウグスティヌスの念頭にあったものが何であったかを教えてくれる結果になっている。

(10) この著作は最近の研究では、ローマ滞在時、つまり三八七年のおわりから三八八年のはじめに書きはじめられ、三八九年のはじめにタガステで『マニ教徒の道徳』と共に公にされたとなっている。Coyle "Augustine's De moribus ecclesiae catholicae" p. 66 ff.

(11) inter haec nemo urgetur in aspera quae ferre non potest, (mor. 1, 33, 71)

(12) Brown はタガステでアウグスティヌスの心が修道院生活にかたむいていったと考えている。"Augustine of Hippo" p. 136. また Coyle は、この四つの生活形態について書いたのは、タガステで共同生活が計画されるか、確立されるかしたことと関係があると推測しており、アウグスティヌスの心がそのような方向へ向きはじめたことを示唆している。"Augustine's De moribus ecclesiae catholicae" p. 71.

(13) vitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt: (mor. I, 1, 1, 2)

(14) Quibus consentiens Tullius etiam in populari oratione ait: ut uolet quisque accipiat; ego tamen frugalitatem, id est modestiam et temperantiam, uirtutem maximam iudico: prorsus doctissime ac decentissime; (b. vita 4, 31)

(15) Modestia utique dicta est a modo et a temperie temperantia. Vbi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. (b. vita 4, 32)

(16) アウグスティヌスの神についての議論はこのような形のものが多い。『自由意志論』(Ⅲ, 15, 39) またそれを要求することはできないし、してはならないとのべている。(ord, Ⅱ, 5, 14)

(17) modus はあらゆる場合に使われる。それは最高の限度 (summus, modus, ord. Ⅱ, 5, 14) でもあるし、また見物の限度 (spectandi modus, ord. I, 8, 26) や事物の限度 (rerum modus, ord. I, 8, 26) ともいわれる。つまり modus に従っているとは、各々のものがあるべき状態にあるということであろう。

(18) 『至福の生』ではさまざまな言葉が使われているが『カトリック教会の道徳』では四徳のひとつとして節制が中心的な言葉になっている。そしてアウグスティヌスはこの節制についてもっとも詳細に語っている。この著作では節制について二つの定義がなされている。至福の生活のためには、愛するものに自分のすべてを与え、神のためにみずからのすべてを純正に守ってゆくのであるが (mor. I, 15, 25)、そこから、生活するための限度 (vivendi modus) をみちびくと、節制とは欲望を沈静させることであるといわれている。(mor. I, 19, 35)

(19) "Reallexikon für Antike und Christentum" Stuttgart 1950 の Askese の項 p. 779 では、アウグスティヌスの求めている完全性とは、ストア的、ペラギウス派的なアパテイアではなく、道徳的な前進と、欲望とのたえまない戦いであるとしている。ストア派、ペラギウス派との比較はここではできないが、この論文では、その欲望についてのたえまない戦いとは実際にどういうもので、どの程度であったかということを考えてみたのである。

(20) 古典作家の中でアウグスティヌスに引用されることが一番多いのはキケロで一七〇回以上名が見え、ウェルギリウスやヴァロより多いということである。Harald Hagendahl "Augustine and the latin classics" Göteborg 1967 Ⅱ, p. 569 ff. また Hagendahl は三八七年から三九一年にかけてキケロへの興味が薄れており、司祭から司教になるにつれて、アウグスティヌスの態度はしだいに否定的になるとみている。(ibid. Ⅱ, p 571)

(21) ここでは生活という視点からのべているので立ち入ることは避けるが、生活の形態はともかく思想的には、アウグスティヌスはカシキアクムのときから、はっきりキリスト教の立場をとっていたと私は考えている。いくつかの問題はすでに後の著作と基本的には同じ立場をとっている。たとえば悪の問題や、以下にのべる秩序の意味などについては拙稿『アウグスティヌス『秩序論』における悪と秩序について』中世思想研究第二三号 一九八一年 一二三頁 を参照されたい。

(22) ne, cum ordinem uos docere cupio, modum excedam, qui pater est ordinis. (ord. Ⅱ, 19, 50)

(23) libido, id est improbanda cupiditas, (De libero arbitrio 以下 lib. arb. と略、I, 4, 10)

(24) Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari. (lib. arb. I, 3, 8)

(25) ここでも時間的なものとして、富、名誉、肉体の美などがあげられている。

(26) Meer もこのころの信仰生活が何よりも自己の禁欲に集中していたことをのべている。"Augustine the Bishop" p. 207.

「無二」の思想的発展について

――『瑜伽論』摂決択分から『大乗荘厳経論頌』へ――

横山紘一

はじめに

真実とは何か――これは原始仏教いらい、常に設定されつづけてきた仏教の根本的問いかけである。仏教は真実をさまざまな用語で表現する。あるいはそれを涅槃ないし四聖諦とよぶ。あるいは無我ないし空性と語る。あるいは真如・法界・勝義ないし無分別智と命名する。時代と宗派との相違によって用いる術語とその意味が異なる。

さて、瑜伽行唯識派は tattva というサンスクリットで真実なるものを総称し、究極的真実とは「真如」と「真如を対象とする智」との二つであると考えるに至った[1]。そして、(i)両者の存在を強調することと、(ii)両者の特質を解明することと、(iii)両者を獲得するに至る道を追求すること、との三つが、瑜伽行唯識派の中心テーマであった。このうち(ii)についていえば、真実（tattva）の特質（lakṣaṇa）は「無二」であるということができる。後に詳しく考究することになるが、もちろん各論書によってその無二の内容が異なる。

本論文の目的は、この無二ということばで特質づけられる「真実」（真如とおよびその智）という概念の思想的発

展を『瑜伽論』と『大乗荘厳経論頌』において考察し、それによって、両論の思想的関連および『瑜伽論』の著者問題を検討することにある。

この際、『瑜伽論』と『大乗荘厳経論頌』との二論書を選んだ理由は次の通りである。

初期唯識論書は大きく内容的に『瑜伽論』『大乗阿毘達磨集論』『顕揚聖教論』群と『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』『法法性分別』群とに二分される。前群のうち後の二論は最初の『瑜伽論』に基づいて作成されたものであるから、前群の中心書は言うまでもなく『瑜伽論』である。後群の三書のうちで最初に作られたものは内容的に最も未整理な『大乗荘厳経論頌』である。この『大乗荘厳経論頌』は後群の他の二論と同じく弥勒作であることはほぼ諸学者の認めるところである。ところが『瑜伽論』の作者をめぐっては、弥勒造とみる説、無著造とみる説、複数人の手によって段階的に作成されたと考える説など、[2] さまざまな異説が主張され、いまだ最終的な結論をみるに至っていない。したがって『瑜伽論』と『大乗荘厳経論頌』との思想的同異ないし関連を考察することは『瑜伽論』の著者問題解決への一つの助けとなり得るであろう。その際、瑜伽行派の中心テーマである「真実」の特質を表わす「無二」という概念を選び、それを手掛りとして比較検討することは有効かつ適切な方法であると考える。なぜなら、「真実」あるいは「無二」という概念は瑜伽行派においては中心かつ重要な考察対象であるからこそ、いずれの論書の作者も、この二概念に深い思索を注ぎ、その叙述に多大な労力を費いしたからであり、したがって作者による思想的独自性の差異が真実ないし無二の叙述の中に顕著に表われているからである。

以前に筆者は『中辺分別論頌』にみられる虚妄分別・所取能取・顕現・空性・三自性という五思想を手掛りとして『瑜伽論』の所説と『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』『法法性分別』の所説との差異を比較し、その結果『瑜伽論』を弥勒作とみなすには疑問があるという結論に達した。[3] これら五思想に基づく作業の結果としてはそれは適切な

結論であると考える。だが方法をかえ、真実ないし無二という概念を中心に比較検討の作業を進めてみるならば、前述の結論とはまた異なった結論に達するのではないかという想定のもとに以下の考察を進めてみた。

一　所知真実の無二

『大乗荘厳経論頌』真実品によれば真実（tattva）は第一義（paramārtha）と第一義智（paramārthajñāna）とに二分される。前者は真如（tathatā）あるいは法界清浄（dharmadhātu-viśuddhi）ともよばれ、後者は無分別智（nirvikalpajñāna）とも称せられる。このうち前者は「知られるもの」としての真実であり、後者は「知るもの」としての真実である。換言すれば、真実は「所知の真実」と「能知の真実」との二つに分けられる。以下この両者に分けてそれぞれ無二との関係を考察してみよう。

真実品第一頌に第一義の特質（lakṣaṇa 相）として次の五つが説かれる。(4)

(1) na san na cāsad（有るのでもなく無いのでもない）
(2) na tathā na cānyathā（その如くでもなく異なるのでもない）
(3) na jāyate vyeti（生ずるのでもなく滅するのでもない）
(4) na cāvahīyate na vardhate（減ずるのでもなく増すのでもない）
(5) nāpi viśudhyate punar viśudhyate（清浄にされるのでもなく、また清浄にされる）

これは真実である第一義の特質を五つの観点から分析叙述したものであるが、後に検討するようにこれら五相はそれ

まで処々に別々に説かれていたものを『大乗荘厳経論頌』の作者がこの一頌のなかに巧みにまとめあげたものである。いま五相の相違を明確にするために、それらの漢訳とおよび意味的相違とを列記しておこう（無二の原語 advaya は不二あるいは非二とも漢訳される。「二は存在しない」という場合は無二を、「二ではない」という場合は不二あるいは非二を用いる方が適当であるから、随時、表現的に使いわけてゆくことにする）。

(1)存在的不二（非有非無）
(2)差別的不二（非一非異）
(3)生成的不二（非生非滅）
(4)量的不二（非増非減）
(5)質的不二（非浄非不浄）

以下この五つの項目に分けて『瑜伽論』から『解深密経』を経て『大乗荘厳経論頌』に至るまでの無二の思想的発展を考察してみよう。

1　存在的不二（非有非無）

第一義が非有非無の特質をそなえていることに対して『大乗荘厳経論頌』そのものにおいては何の論理的説明もなされていない。世親は「（第一義は）遍計所執と依他起との相としては有ではなく、円成実の相としては無ではない」と注釈し、安慧も同趣意に解釈する。[5] つまり三自性の存在性の度合の相異に基づいて非有非無を論理づけている。ところで『大乗荘厳経論頌』の作者自身もこのような解釈を暗に意図していたかどうかは明白ではない。しかし、述求品第四十一頌に円成実相の三相の第一として「無と有」（abhāvabhāvatā）があげられ、さらに教授品第三十三頌

などに「無の有」（abhāvasya bhāvaḥ）が強調されていることなどから考えて、『大乗荘厳経論頌』の作者自身も同趣意の解釈をもっていたと推定することができよう。

さて、真実（tattva）すなわち第一義を非有非無とみる見解が生じてくる源泉は、『瑜伽論』本地分中聞所成地（大正、三〇、三四五中）などにある「二辺を遠離する中観行」であったと考えられる。存在しないものを存在すると見る増益を離れ、存在するものを存在しないと見る損減を離れ、物事を非有非無と観ずる、つまり公式化すれば「Aは存在しないから非有であり、Bは存在するから非無である」とみるものの見方である。真に存在しないAとは何か、真に存在するBとは何かという問題に各論書の作者たちは真剣に取り組み、さまざまな概念および表現形式を用いて叙述しようと努めたのである。

さて注目すべきは、『瑜伽論』本地分中菩薩地の真実義品において「真実（tattva）の特質を言葉で表現すれば、無二（advaya）と定義される」[6]と述べられていることである。これは真実の特質を無二と明確に定義した最初の言明であったと考えられる。ここでは非有非無の無二しか説かれていないが、この、真実を無二ととらえる見解がのちに『大乗荘厳経論頌』真実品第一頌にある五相不二説と発展していったといえよう。

さて『瑜伽論』本地分中菩薩地において非有としてその存在が否定されるもの（A）と非無としてその存在が肯定されるもの（B）との原語および漢訳をまとめると次のようになる。

A……prajñapti-vāda-svabhāvo vyavasthāpitaḥ（所安立仮説自性）、rūpam ity evam-ādi-prajñaptivādâtmako dharmaḥ（色等仮説性法）、rūpâdy-ātmako dharmaḥ（色等性法）。

B……prajñapti-vādâśrayaḥ（仮説所依）、vastu-mātra（唯事）、tathatā（真如）、nirabhilāpya-svabhāvaḥ（離言自性）。

さてつぎに『瑜伽論』摂決択分における二辺遠離に関する所説を検討してみよう。摂決択分中聞所成慧地において真実義（tattvârtha）の理を遠離二辺の理によって随決了することが説かれるが、(7) 非安立真実である真如すなわち円成実自性に対する二辺遠離の見方を検討すると、その存在が否定されるもの（A）とその存在が肯定されるもの（B）との二つは次の通りである。

A……遍計所執自性
B……依他起自性と円成実自性

このように増益辺と損減辺とを新たに三自性という概念を用いて論述したことは、摂決択分が本地分より思想的に発展していることを示す一つの証拠である（ただし摂決択分のこのような三自性的見方は『解深密経』の影響を受けていることは明白である）。このように三自性によって遠離二辺の中道をとらえようとする摂決択分の考え方は『大乗荘厳経論頌』の作者および註釈者にひきつがれていった。以上の所説をまとめると次のようになる。

(i)真実すなわち第一義（＝真如＝円成実自性）の特質を非有非無とみる見解を生み出すに至った原動力は「増益辺と損減辺との二辺を遠離する中観行」である。

(ii)『瑜伽論』本地分中菩薩地において真如の存在が強調され始め、同時に真如を非有非無とみる離二辺的見方が初めて主張された。

(iii)三自性を初めて詳しく説示した『解深密経』の影響を受けて『瑜伽論』摂決択分では真実義すなわち真如（＝円成実自性）への離二辺的見方が三自性という概念を用いて説明されるに至った。

(iv)以上の思想的発展の結果が、『大乗荘厳経論頌』真実品第一頌にみられる非有非無の言明であり、それに対する世親および安慧の三自性的解釈である。

ここで二、三の問題を提起しておこう。

㈠『解深密経』および『瑜伽論』摂決択分には円成実自性の存在のみならず依他起自性の存在をも認めようとする態度がある。[8] これは「損減とは実有なる円成実自性を損減すること」と考える見解[9]とは異なる。このうち前者の依他起自性の存在を認める態度と『摂大乗論』の二分依他起説との間に何らかの関連性を認めることはできないであろうか。

㈡広く諸論書を検討すると非有非無の論理は表現的には次のグループに分かれる。[10]

① 仮説自性は存在しない——→非有
　離言自性は存在する——→非無

② 遍計所執自性は存在しない——————→非有
　（依他起自性と）円成実自性は存在する——→非無

③ 人法の二つは無我である——————→非有
　二無我は存在する（二無我の有）——→非無

このうち③は「Aの無の故に非有であり、Aの無の有の故に非無である」と公式化することができる。この非無の理由となる「無の有」という思想は『瑜伽論』のどこにも見当らず、この考えが初出するのは『大乗荘厳経論頌』に於てであり、[11] それを所取・能取という概念を用いて「二取の無」と「その無の有」という表現にまとめたのが『中辺分別論頌』相品第十三頌である。いま『大乗荘厳経論頌』と『中辺分別論頌』の作者を同一の弥　とみなすならば、真実品第一頌の非有非無に対する論理づけは、世親や安慧の三自性的解釈よりも、前述した「Aの無の故に非有であり、Aの無の有の故に非無である」という論理でもって解釈する方が『大乗荘厳経論頌』の作者の真意にかなってい

るのではなかろうか。

ところでこの「Aの無の故に非有であり、Aの無の有の故に非無である」という『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』にみられる論理は無著造とされる『大乗阿毘達磨集論』[12]『顕揚聖教論』[13]『摂大乗論』[14]のいずれにも認められる。この事実と『瑜伽論』のいずれの箇所（摂決択分以下にも）にもこのような論理が認められないという事実とを考え合わせるとき『瑜伽論』の作者に関して次のような問題が提起される。

(i)『瑜伽論』の作者は『摂大乗論』などの作者である無著とは別人物であるのか？

(ii)『瑜伽論』の作者は『大乗荘厳経論頌』などの作者である弥勒とは別人物であるのか？

(iii)また後に述べることになるが、『大乗荘厳経論頌』の無二の思想は『瑜伽論』摂決択分と深い関係にある。しかし摂決択分中に「無の有」の思想が見当らないという事実は、摂決択分より後に『大乗荘厳経論頌』が成立したことを示し、たとえ摂決分が『摂大乗論』の作者無著によって書かれたとしても、無著は『大乗荘厳経論頌』を参照することなしに摂決択分を作成したことになる。ところで『摂大乗論』で『大乗荘厳経論頌』を直接引用し、この論より思想的にも大きな影響を受けている無著が摂決択分作成にあって『大乗荘厳経論頌』の思想を参考にしなかったというのは奇妙なことである。この点をいかに説明すべきであろうか？

右の三点の問題は本稿の最後で考察することにしよう。

2　差別的不二（非一非異）

真実品に説かれる第一義の第二番目の特質は「その如くでもなく異なるのでもない」（na tathā na cânyathā）と表現されるが、それは漢訳の非一非異に相当する。世親釈によれば「円成実は遍計所執と依他起との二つと一性で

はないからその如くでもなく、その二つと異性ではないから異なるのでもない」と第一の特質の場合と同じく三自性の相互関係によって説明されている。安慧の注釈はより詳しいが[15]、基本的には同趣意のものである。

この非一非異の思想はすでに『瑜伽論』本地分に認められる。すなわちその思所成地に四種の不可説をあげるうちの第四に、「法の相（特質）をありのままに安立（言語表現）するならば、真如と諸行とは異と説くこともできず不異と説くこともできない」と説かれる[16]。この考えは『解深密経』勝義諦相品において詳細に考究され、勝義の相と諸行の相とが異でもなく不異でもないと強調されている[17]。『解深密経』の影響を受けた『瑜伽論』摂決択分では非一非異の考察はさらに深まり、五事（相・名・分別・正智・真如）思想の成立とともに真如と相との不一不異へと発展していった[18]。

この「非一非異」思想を『瑜伽論』本地分以前に遡って認めることができるかどうかはさだかではない。しかし瑜伽行唯識派の最初期の論書である『瑜伽論』に、しかもその中でも成立的に古層に属する本地分中にすでに真如と諸行との非一非異が述べられているという事実、さらにはその後のほとんどの唯識論書がこの問題を取り扱っているという事実から、我われは瑜伽行唯識派が終始一貫、この「非一非異」思想をいかに重要視したかを伺い知ることができる。

以上の如く「非一非異」思想は『瑜伽論』本地分に芽を発し、『解深密経』『瑜伽論』摂決択分を経て『大乗荘厳経論頌』等にひきつがれていったと考えられる。この際、注目すべき点は、『大乗荘厳経論頌』においては、非一非異のうち、特に非異の面が強調されていることである。たとえば功徳品第五十二頌には「真如を所縁とする智は非異の行相を修したものである」と説かれ[19]、真如と相との非異性を観ずることのみが述べられている。この態度は「生死と涅槃とは一味である」[20]あるいは「有と無とは無差別である」[21]という言明となって表わされている。このように、い

わば聖と俗、真実と非真実、清浄と汚れ、などの両者の非異（同一性）を強調する理由は、『大乗荘厳経論頌』の基底に流れる如来蔵思想のためであろうか。

3　生成的不二（非生非滅）

第一義の第三の特質である非生非滅に対して世親は「法界は無為性であるから生ずるのでもなく滅するのでもない」と述べ、安慧は「円成実は業と煩悩とを縁として生ずるのではないから生ずるのではなく、不生の法は滅することはないから滅するのでもない。すなわち（円成実は）無為を自性とする」と注釈する。[22] いずれも真実なるもの（第一義＝法界＝円成実自性）を無為とみなし、無為のもつ非生非滅という特質から、真実なるものを非生非滅と定義するのである。

『瑜伽論』本地分には非生非滅に言及する所説は認められない。『解深密経』では「法無我を本質とする勝義無自性性は常に諸法の法性として安住する無為であり、無為であるから非生非滅である」[23]と説かれ、『瑜伽論』摂決択分では法性と転依との非生非滅が述べられている。[24] 概していま問題としている諸経論書は真実なるものの非生非滅に関する叙述にそれほどの力を注いでいない。それは、原始仏教以来、無為の非生非滅という特質は周知の事実であり、かつ瑜伽行派が説く真実なるもの（第一義＝真如＝円成実＝法界）が無為であることも何ら疑う余地のないことから、敢えてその非生非滅を論理づける必要がなかったのではないかと推定される。

ただし『般若経』にみられる「一切諸法皆無自性（niḥsvabhāva）無生（anutpanna）無滅（aniruddha）本来寂静（ādiśānta）自性涅槃（prakṛtipariniṛvṛtta）」の一文に『解深密経』『瑜伽論』摂決択分『大乗荘厳経論頌』のいずれの作者も言及し、いずれも無生無滅等といわれる前提に無自性性（niḥsvabhāvatā）という概念をすえ、しか

も三者とも相違した説き方をしていることは注目に価する。[25] この事実から、右の一文をめぐって従来からさまざまな解釈が為され、一つの論争点になっていたこと、そして瑜伽行派はこの一文を新たに創説した三種無自性性という概念によって解釈しようとしたことを推知することができる。[26]

4 量的不二（非増非減）

第一義の第四の特質である非増非減に対して世親は「（第一義は）雑染品と清浄品とに増減があってもそのままで存在するから」と釈し、安慧は「輪廻の時と涅槃の時とにおいて円成実は減ぜず増さない。それはあたかも虚空の如くである」と解釈する。[27]

この第四の非増非減と第五の非浄非不浄との二つは自性清浄心あるいは如来蔵思想と関連して唱えられるに至った特質である。したがって真実品第一頌にこの両者が説かれていることは、『大乗荘厳経論頌』が如来蔵的思想をも包含していることから考えて当然である。

ところで『瑜伽論』本地分と『解深密経』とには非増非減は認められない。特記すべきは、『瑜伽論』摂決択分にいたって自性清浄心が説かれ、さらにその特質を非増非減とも解釈することができるような次の一文が認められることである。すなわち摂決択分中五識身相応地意地に「諸法は何と相応し何の為に相応を説くのかといえば、諸法は他性と相応するのであり、自性清浄心において染法と不染法とが増しあるいは減ずることを知らしめる為である」[28]と説かれる。この一文の趣意を要約すれば「自性清浄心は自己以外の染法あるいは清浄法と相応し、染法と清浄法とのみに増減があるにすぎず、自性清浄心は非増非減である」ということになる。このように『大乗荘厳経論頌』などに説かれる非増非減と同趣意のものがすでに『瑜伽論』摂決択分に説かれ、さらに自性清浄心あるいは法界清浄[29]といった

如来蔵的術語も認められることは摂決択分の著者問題さらにはその思想的位置づけ、あるいは摂決択分と『大乗荘厳経論頌』との関係、などを検討する際の重要な手掛りとなるであろう。

5　質的不二（非浄非不浄）

第五の非浄非不浄という特質に対して世親は「（第一義は）本性として汚染されることがないから清浄にされず、客塵煩悩を離れるから清浄にされないことはない」と釈し、安慧も虚空・金・水界・水晶の自性清浄なる喩えをだしながら同趣意に解釈している。(30)

さて非浄非不浄と定義するためには自性清浄心と客塵煩悩という二つの概念が必要である。このうち前述したように『瑜伽論』摂決択分中にはすでに自性清浄心なる語が認められる。前に引用した箇所以外にも「識（vijñāna）は自性として染ではない。世尊によって自性清浄（rań bshin gyis ḥod gsal ba = prakṛti-prabhāsvara）と説かれるからである。理由はなぜか。もし畢竟して不染であれば貪等の煩悩の如くであるという過失になるからである」と説かれ、(31)さらに、「染心が生ずる時、自性の故に染であるのではなく相応の故に随眠の故に染であり、……自性として不染であるから心は自性清浄性として生ずる」とも述べられる。(32)

このように自性清浄心の存在が説かれているのに対して客塵煩悩という用語は見当らない。客塵（āgantuka）という用語のかわりにより基本的な相応（saṃprayukta）ということばが使用されている点に注目すべきである。

このように、自性清浄心の故に「清浄にされない」（非浄）という特質、そして客塵煩悩を離れるから「清浄にされないことはない」（非不浄）という特質とがそれぞれ導き出されるのであるが、後者の煩悩を離れるという点に関しては、やはりここでも摂決択分にある法界清浄あるいは真如清浄という語に注目すべきである。法界すなわち真如

は元来清浄であるのに「chos kyi dbyiṅs rnam par dag pa[33] = dharmadhātu-viśuddhi」あるいは「de bshin ñid rnam par dag pa[34] = tathatā-viśuddhi」というように dharmadhātu や tathatā になぜ viśuddhi が付加された表現がなされているのか。それは当然、法界・真如は通常の状態では汚れによって汚されており、それが修行によって清浄にされるという見解が前提となっているからである。事実、「法界清浄とは正智を修することによって一切の相（nimitta）を除いて得られる真如である」と定義されている[35]（ここで除かれるものが客塵煩悩ということばではなく一切の相とよばれている点に注意すべきである）。

以上の考察の結果、次のようにまとめることができよう。

一方では自性清浄心という用語を説くことによって本来的に清浄なることが意図されており、他方では法界清浄・真如清浄という語によって、汚れを取り除いて無垢となることが意図されている。しかし摂決択分では、未だ自性清浄心と法界との関係が考えられておらず、したがって前述した二つの意図を一つにまとめて「清浄にされず清浄にされないこともない」という法界の特質を打ち出すまでには至っていない。しかし『大乗荘厳経論頌』真実品第一頌の nâpi viśudhyate punar viśudhyate（清浄にされるのでもなく、また清浄にされる）という特質を創り出す思想的材料ないし素地は摂決択分の中に充分みとめることができる。

二　能知真実の無二

以下、能知としての真実の無二について考察してみよう。所知としての真実は知られるものとしての認識対象であるのに対して能知としての真実は知るものとしての認識主体であり、総じては「智」（jñāna）といわれ、その特質

を付与して「無二智」（advayajñāna）あるいは「無分別智」（nirvikalpajñāna）などともよばれる。あるいは真如を対象とする智であるから真如智（tathatā-jñāna）ともよばれる。このうち、無二智という用語に的を絞り、『瑜伽論』本地分以下『大乗荘厳経論頌』にいたるまでの無二智という概念の思想的発展、とりわけ無二の内容を検討することによって『瑜伽論』と『大乗荘厳経論頌』との関係を考察してみよう。

1 『大乗荘厳経論頌』における無二智

まず注目すべき所説は功徳品第五十一頌にある次の一文である。

「真如を所縁とする智は二執を遠離している」（tathatâlambanaṃ jñānaṃ dvayagrāhavivarjitam）[36]

このうち〈真如を所縁とする〉は智の対象が何であるかを規定する部分であり、〈二執を遠離している〉は智のあり方を規定する部分である。「真如を所縁とする智」は他の箇所で「真実義を境とする智」（tattvârthaviṣayaṃ jñānam）[37]とよばれるものと同一である。またこの智が二執を遠離していることは教授品第二十八頌のなかにも説かれ、さらに同品第三十二頌には「善清浄なる無二義の智」（jñānaṃ suviśuddham advayârtham）[38]という表現がみとめられる。まとめると見道における智は次の二つの性質をそなえたものである。

①真如所縁智（真実義境智）

②無二義智（二執遠離智）

さて『大乗荘厳経論頌』の思想的意義は、右の①と②の両者を明確に一つの智に統一したこと、および無二あるいは二執の〈二〉を所取・能取の二と考えたことである。[39]

以下『大乗荘厳経論頌』のこのような考えに至るまでの思想的発展過程を『瑜伽論』と『解深密経』とに探ってみ

よう。

2 『瑜伽論』『解深密経』における無二智

『瑜伽論』を最初から検討してゆくと、本地分中聞所成地において真実（tattva）は四聖諦と真如とであると明言され[40]、さらに多くの大乗の所説句が列記される中、「真実義随至」に関して「一切の無量の（法）に遍在する真如とその智」（dpag tu med pa thams cad kyi rjes su ḥgro baḥi de bshin ñid gaṅ yin pa daṅ / deḥi ye śes = tad-gaṅ yin pa）[41]と説かれ、「真如」と「その智」との二つが並記されている。後者の「その智」（deḥi ye śes = tad-jñāna）とは内容的には「真如を対象とする智」のことであるが、未だそのような表現ではなく簡単に「その（真如の）智」としか述べられていない。

ところで「真如」と「その智」との関係についてはその後本地分声聞地をも含めて本地分独覚地までの箇所では何ら言及されていない。この事実に対して、

(1)本地分独覚地までが小乗に関する所説であるためか、

(2)この部分までの成立年代が古いためなのか、

という二つの理由が考えられる。このように『瑜伽論』本地分中独覚地までには真如に関する叙述がとぼしいという事実と[42]、真如を縁ずる智が問題とされていないという事実とは、この箇所までの思想的古さと成立年代の古さとを物語っているといえるであろう。では唯だ一箇所であるにしても本地分中聞所成地に「真如」と「その智」という両概念が認められるという事実をどのように解釈すべきであろうか。周知の如く「真如」と「その智」とが説かれる聞所成地のあたりには、以後菩薩地あるいは摂決択分において詳論されるにいたる重要な唯識思想的術語が羅列されて

いる。もちろん、『瑜伽論』全体を一人の作者とみなすならば、「『瑜伽論』の作成に当って、その作者は、ある構想のもとに、説くべき論ずべき教義内容を、あらかじめ本地分と摂決択分その他に案配し位置づけていたのであろう。本地分では、いわば通三乗的なかたちで所説をなし、その作者が採用、ないし抱懐する新興の、ないし独自な思想や、また、めんどうな論議・解釈を必要とするような教義は、後の摂決択分に廻したのであろう。これが作者の当初からの意図であったのであろう」（向井亮氏の見解[43]）とも考えられ得るが、『瑜伽論』を「個人の一時の作でなく、複数人の共同編集になるもので、諸部分が先に独立に起草され、それらが最終的に統一編集されたものである」（勝呂信静氏の見解[44]）という立場に立つならば、本地分中聞所成地に列記される数多くの唯識思想的術語は最終的に統一編集される際に増補されたとも考えられ得る可能性がある。いずれにしても本地分独覚地までには「真如」と「その智」とについてほとんど論究されていないことは、本地分菩薩地や摂決択分と大きく相違する点であり、『瑜伽論』の成立問題・著者問題を考える際の重要な手掛りとなる。

次に『瑜伽論』本地中菩薩地を検討すると次のことが判明する。

(1)真如の存在が強く主張されており、

(2)真如を見る智はかならず無分別智でなければならないと強調されるに至った。

(3)しかし『大乗荘厳経論頌』にある「真如を縁ずる智」という用語はないこと、しかも真如を縁ずる無分別智（nirvikalpaṃ jñāñam）という語が独立に使用されず、無分別という語が、その他の語との合成語の中で用いられていること[45]、声聞地にもみとめられる無相（nirmitta）、無分別（nirvikalpa）、寂静（śānti）という奢摩多の三要素の一つとして無分別が考えられていること[46]などを考え合わせると、菩薩地は少なくとも思想内容的に摂決択分および『大乗荘厳経論頌』よりも古いと推定することができる。

次に『解深密経』の検討に移る。この経の次の一文は「無二智」という概念の思想的発展過程において一つの重大な飛躍がなされたことを物語っている。

「復次に善現よ、観行を修する苾芻は一蘊の真如・勝義・法無我性に通達し已って更に各別に余の蘊・諸処・縁起・食・諦・界・念住・正断・神足・根・力・覚支・道支の真如・勝義・法無我性を尋求せず、唯だ比の真如・勝義に随う無二智に依止するが故に遍一切・一味相なる勝義諦に於て審察趣証する」[47]

この中にある「真如に随う無二智」(de bshin ñid kyi rjes su ḥbraṅ ba gñis med paḥi śes pa)[48]という、「真如」(tathatā)と「無二智」(advaya-jñāna)との両概念が一つに結合された用語がここにおいて初めて作り出されたことは特記すべき点である。ただしここでいう無二は『大乗荘厳経論頌』などでいう「所取と能取との二の無」でないことは言うまでもなく、さらに「無二智」という語の内容が「無二なる特質をもつ対象を見る智」という意味、あるいは「無二という特質をそなえた智」の意味のいずれかであるのか、換言すれば「無二を対象とする智」なのか「無二なる智」なのかは明白ではない。

さて『瑜伽論』摂決択分には『大乗荘厳経論頌』にもある同一の用語がみとめられる。すなわち摂決択分中五識身相応地意地に「真如を所縁とする智(de bshin ñid la dmigs paḥi śes pa)[49]」の原語は、そのチベット訳から判断して、tathatâlambanaṃ jñānam)であり、これと同じ語がまさに『大乗荘厳経論頌』功徳品第五十一頌にもみとめられる。[50]これは『大乗荘厳経論頌』に対して摂決択分の方が本地分よりもより一層緊密な関係にあることを示す一つの証拠となる。

さて摂決択分菩薩地には無二相智(gñis su med paḥi mtshan ñid śes pa = advayalakṣaṇaṃ jñānam)[51]が説かれ、それは密意の語言に悟入する因として重要な働きをもつことが強調されるに至った。[52]しかしその内容を検討す

るならば無二相とは智の対象の特質を示す語であり、いまだ認識主体の側の特質を表わす語ではない。ただし『大乗荘厳経論頌』教授品第三十二頌にある advayârtham jñānam（無二義智）は、この摂決択分の advayalakṣaṇaṃ jnanam（無二相智）の lakṣaṇa を artha で置き換えただけの相違であり、この点からしても摂決択分と『大乗荘厳経論頌』との親密性を伺い知ることができる。

さて認識主体の側のあり方を示す無二または無二智は摂決択分には説かれていないのであろうか。そのヒントとなるのが、相に名言が縛せられるということに対する教証として引用されている頌の最後の部分である。

由真智清浄　説彼為真明
二執不相応　故号為無二[53]

〔真なる智は清浄であるから、真なる明（vidyā）といわれる。二執を遠離する（visaṃyukta）から無二（advaya）といわれる〕[54]

すなわち「真なる智（bhūta-jñāna）は二執を遠離するから無二といわれる」と、「二執遠離」の意味で「無二」といわれることが明言されている。この一頌の出典はさだかではないが、「二執不相応」の原語はそのチベット訳からして dvayagrāhavisaṃyukta であると推定され、この表現は『大乗荘厳経論頌』教授品第二十八頌にある表現と一致する[55]。二執は摂決択分においてはその後の叙述からして、我執・法執の二執と考えられ、『大乗荘厳経論頌』の二執は所取執・能取執の二執であるから内容的には相違するにしても、両者において表現が一致すること、さらには功徳品第五十一頌にも dvayagrāhavivarjitam と二執遠離が見道位の智の特質としてあげられていることなどを考え合わせると、『大乗荘厳経論頌』の作者は、摂決択分に引用された頌（あるいはその頌の出典である経典ないし論書）あるいはこの頌を引用している摂決択分そのものから思想的影響を受けたであろうということが推定される。

3 『瑜伽論』における所取・能取

『大乗荘厳経論頌』における無二義智あるいは二執遠離智の二は所取・能取の二であるが、この所取・能取の二の存在を否定する考えがすでに『瑜伽論』の中にみとめられ、『大乗荘厳経論頌』の「所取・能取の無」を生み出す要素が存在したかどうかを最後に検討してみよう。

まず本地分を検討し、関係文を列記してみよう。

(1)諸根と諸境とは所取・能取として互いに繋属する（聞所成地[56]）。

(2)有情世間と器世間とに関する一切の戯論を摂する二つの法がある。すなわち能取の法とおよびその所依たる所取の法とである（聞所成地[57]）。

(3)略説すれば所取法を観ずる、能取法を観ずるという二種を説く（三摩呬多地[58]）。

(4)このように修習しおわった者は所取と能取との二事を作意することによって諸蘊に悟入する（声聞地[59]）。

このうち(1)によれば根と境とが能取と所取として認識関係において相互に関係し合うことが説かれているが、広く根・境・識の全存在にまたがってみれば『解深密経』に説かれるように根と識とが能取、境が所取というべきであろう。(3)と(4)とから、本地分中にはすでに、諸法を所取と能取との二つわけて観察する（**pratyavekṣā**）あるいは作意する（**manasikāra**）ことが説かれていることがわかる。また特に注目すべきは、一切の戯論（**prapañca**）は所取法と能取法とに二分されるという考えである。涅槃・無漏界・法界・真如などの真実なる世界においては戯論は滅するわけであるから、ここですでに真実界においては所取と能取との二が存在しないことが暗に意図されている。しかし本地分を総観すれば、所取・能取の存在否定を説くよりも、諸法を観察する際の方法として諸法を所取と能取との二つに分類すべきであるということを主張しようとする姿勢が強い[60]。

所取・能取の存在を否定しようとする傾向は摂決択分において強まったようである。

まず摂決択分菩薩地において所取・能取がはじめて三自性との関係で考察され、所取と能取とは遍計されたもの、すなわち遍計所執自性であるととらえられるに至った[61]。遍計所執自性は畢竟無としてその存在が否定されるから、ここでは当然所取と能取との存在が強く否定されていることになる。

さらに所取・能取の概念が無我智と関係して用いられ、「無我智は言説自性を離れ、それによる分別を離れ、相が無く、刹那に有る、とこのように観察することが〈能取を観察する〉ことであり、〈所取と能取とを観察する〉如理作意思惟を因として各別内証の決定智が生ずることが、それ（＝所取能取）に如実に通達することである[62]」と説かれている。このように「所取を観察し能取を観察し、もって真実を見抜く智を獲得するに至る」という修行の過程は「所取の散乱を捨て、能取の散乱を捨して二執を遠離した智を得る」という『大乗荘厳経論頌』教授品第二十三頌から第二十八頌にいたるまでの所説を生み出す原型であるとも考えられる。

さて最も注目すべき所説は摂事分にある次の一文である。

「涅槃において所取と能取との二つの施設は無い。なぜなら一切の戯論が滅するからである[63]」

前述したようにすでに本地分聞所成地において一切の戯論に所取法と能取法とが摂せられると説かれているが、右の一文はこれを否定的に表現したものである。すでに本地分聞所成地で暗に二取の無は意図されていたとはいえ、それが明言されておらず、ここ摂事分にいたってはじめて明確に所取・能取の存在を否定する叙述がみとめられることは、「無二」は思想発展を考究する際に大いに考慮すべきことである。摂事分においては本地分以上に所取・能取が重んじられていることは次の事実からもわかる。すなわち本地分修所成地あるいは声聞地にある「所縁能縁平等平等智[64]」（samasamâlambyâlambakajñāna）が摂事分では「所取能取所縁平等を了知する[65]」ことと所取・能取という概

念を用いて言い換えられている。このように少なくとも所取能取を重んじたという点で摂事分は本地分よりも発展した思想をもっているといえよう。

まとめ

さて以上の考察の結果を簡単にまとめ、所期の目的であった『瑜伽論』と『大乗荘厳経論頌』との思想的関連および『瑜伽論』の著者問題に関して導き出し得る結論を述べよう。

A　所知真実としての無二のまとめ

『大乗荘厳経論頌』真実品第一頌にある五相不二は真実なるもの（第一義・真如・法界・円成実自性）に対するそれまでの不二的見方をまとめたものであるが、これら五相のいずれもが（非増非減と非浄非不浄との二相についてはその萌芽的思想であるにしても）すでに『瑜伽論』摂決択分に見い出されることは、摂決択分と『大乗荘厳経論頌』との間に深い思想的関連のあることを示しているといえよう。

B　能知真実としての無二のまとめ

『大乗荘厳経論頌』に説かれる智すなわち「真如を所縁とし所取・能取の二執を遠離した無二義智」という考えは『瑜伽論』および『解深密経』に存在する①真如を所縁とする智、②無二智、③所取・能取の無、という三思想を一つにまとめあげて作り出されたものであると考えられる。ところでこの三思想のいずれもが（それぞれ関連をもつこ

となくしてであるにしても）すでに摂決択分の中に見い出されることは、前の所知真実の場合と同じく、摂決択分と『大乗荘厳経論頌』との思想的関係の深さを物語っている。

さてこれまでの考察によっても明らかなように『瑜伽論』本地分と摂決択分の間には思想的発展のあとが読みとれる。たとえば非有非無に関しては『解深密経』の影響をうけてそれを三自性で説明する点、非一非異に関しては、新たに五事のうちの相と真如との関係でとらえる点、さらには非増非減、非浄非不浄に関しては摂決択分にその萌芽がみとめられるのに対して本地分ではまったくそのような所説がない点、さらに摂決択分で「真如を所縁とする智」が初出し、所取・能取の無が意識されはじめた点などである。したがって思想発展的観点からすれば、『瑜伽論』本地分→『解深密経』→『瑜伽論』摂決択分→『大乗荘厳経論頌』の順で成立したことになる。

前述したように拙稿「五思想よりみた弥勒の著作」においては『中辺分別論頌』の虚妄分別・所取能取・顕現・空性・三自性の五思想を中心とした考察の結果、『瑜伽論頌』の作者を『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』などの作者弥勒と同一視するには多大な疑問があると論じた。

だが今回は真実（tattva）を所知と能知とにわけ、主として無二という概念を主軸として比較検討した結果、少なくとも『大乗荘厳経論頌』の所説へと発展してゆく素地的材料をすでに「摂決択分」がもっており、両者は思想的に緊密な関係があることが判明した。

この一見相異なる結論に対してどのように解釈すべきであろうか。

たしかに『瑜伽論』と『大乗荘厳経論頌』『中辺分別論頌』とを比較する時、後者は前者と次の点で相違する。

(1)虚妄分別（abhūtaparikalpa）という用語を使用すること。

(2)真実なるもの（真如＝空性＝円成実自性）が「無の有」という特質を具えていることを強調すること。

(3)所取・能取の無をより一層強調すること。(66)

ところで一般に甲論と乙論との比較して、乙論が(1)甲論に無い新用語を導入し、(2)ある同一の思想に対して（たとえば空性・真如などに対して）、別様の表現方法を用いて説明し、(3)甲論にある思想をより一層強調していることが判明するならば、この三点を理由にして乙論の作者は甲論と異なると推定することができる。この場合あくまでも推定であって決して断定ではない。なぜなら同一人物といえどもその人物の思想的変遷ないし発展のいかんによっては生涯において甲論と乙論との両者を作成することもありうるからである。この点が著者問題を思想的に検討する際の最大の障害となる。

今、複数の論書を思想的に検討し、それらの著者がだれであるかを論ずる際、我われは次の二つの立場のいずれをとるかをまず明確にしておかねばならない。

A　ある一人の著者の思想は不変であると考え、思想的あるいは術語的に相異のある二つの論書を同一人物の作とみなすことはできないとみる立場。

B　同一の著者といえども、一生の間にその思想的成長にともない、思想的に発展した内容の論書を新たな術語を導入して作成する可能性もあるとみとめる立場。

さて、「無二」という概念の思想的発展を中心にみるかぎり、『瑜伽論』本地分→『解深密経』→『瑜伽論』摂決択分→『大乗荘厳経論頌』→『摂大乗論』の順序で成立したことになる、という本稿の結果を一つの基準とし、それに、『瑜伽論』本地分を弥勒作とみる、あるいは無著作とみる立場、さらに前述したAかBかの二つの立場を組合わせて諸論書の著者を推定すると次のようになる。

左のaからeの五つの説のうち、aとcとは「摂決択分」と『大乗荘厳経論頌』の作者を誰れにするかという難点

『瑜伽論』本地分を→	弥勒とみる		無著とみる	
	A	B	A	B
本地分	弥勒	弥勒	無著	無著
摂決択分	?	弥勒	?	無著
荘厳経論頌	?	弥勒	?	弥勒?
摂大乗論	無著	無著	無著	無著
	a	b	c	d

e

もちろん『瑜伽論』を複数の手になるものという立場に立てば右の五説以外の説も可能となる。このように、いずれの立場をとるかによってさまざまな推測がなされうるのであるが、この事実こそ著者問題の最終的決定を困難にしている最大の原因であろう。

著者問題はとにかくとして、最後にもう一度強調しておきたいことは、「無二」あるいは「無二智」という概念を中心に検討するかぎりにおいては、『大乗荘厳経論頌』と『瑜伽論』、とりわけその「摂決択分」とは緊密な思想的関係をもっているということである。『大乗荘厳経論頌』の作者はその構成を本地分の菩薩地に倣び、思想的には摂決択分の所説をも参考にしながら、より発展、組織化された思想を築き上げたと考えられる。

本論文では「無二」という概念のみを中核としての比較検討にとどまった。その他に、「無分別智」「意言」などの重要な概念、さらには修行の具体的内容についての比較検討が必要であるが、それは他時に譲ることにする。

がある。dは『大乗荘厳経論頌』を弥勒とする説を考慮に入れたのであるが、弥勒が無著の影響をうけたということになり矛盾する。したがって整合性のある説はbかeということになる。このうち弥勒を史的人物とみるならばb説の可能性があり、弥勒を信仰上の天上の菩薩と考えるならばe説が有力となってくる。

註

(1) tattva という語は最初から「真如」と「真如を対象とする智」の両者を意味する語ではなかった。もともとこの語は認識される側の真実（所知としての真実）をあらわすことばであった。たとえば、『瑜伽論』本地分聞所成地で tattva とは真如と四聖諦であると説かれ（大正、三〇、三四五下）、また本地分菩薩地真実義品でも所知障浄智所行真実として真如が、煩悩障浄智所行真実として四聖諦が説かれている（大正、三〇、四八六下）。tattva をより広義に解釈せんとする態度は摂決択分になってあらわれる。すなわち摂決択分菩薩地に「真実義を了知せんと欲せば、先ず五事あるを了知すべし」といい（大正、三〇、六九五下）、相・名・分別・真如・正智の五事を tattva とみなすにいたった。相・名・分別は迷いの世界、真如と正智は悟りの世界に属するが、迷いそのものをも迷いとして真実であるとみなす立場である。またさらに「真実義を了知せんと欲せば三自性において応に観を修すべし」といい（大正、三〇、七〇三下）、三自性を tattva と考えるにいたった。この態度は『大乗荘厳経論頌』述求品第十三頌に受けつがれ、さらに『中辺分別論頌』第三章真実品の所説を生みだす原動力となった。

だが狭義としての tattva は五事でいえば真如と正智とである。『大乗荘厳経論頌』の真実品ではこの両者が tattva であると意図されているようである。なぜなら、第一頌で「第一義」（paramârtha）が説かれ、第十頌で「第一義の智」（paramârthajñāna）が説かれているからである。安慧釈によれば第一義には真如（tathatā）＝法界清浄（chos kyi dbyins rnam par dag pa ＝ dharmadhātu-viśuddhi）と無二なる無分別智（gñis su med pahi rnam par mi rtog pahi ye śes ＝ advaya-nirvikalpa-jñāna）との二種があるといい（Tib., Mi 74a 3—4）、無性も円成実自性に法界と無分別智との二つがある趣旨の解釈をほどこしている（Tib., Bi 58b 4—5）。『中辺分別論頌』に ananyathā（不変異）と aviparyāsa（不顚倒）とのいわゆる所知・能知の二種の円成実が明言されているが、このように tattva（真実）あるいは parinispanna（円成実）を所知と能知との二つにわけて考えることは、すでに『大乗荘厳経論頌』の作者（＝弥勒）において強く意識されだし、無著・世親をへて、無性・安慧の時代には通説となったようである。だが、この思想的淵源は、文献的には『瑜伽論』摂事分にある「所知の真如を如実性と名づけ、能知の真如を無倒性と名く」（大正、三〇、八三三中下）（yaṅ dag pa ji ltar bo ni śes bya te bshin ñid kyi phyir ro // phyin ci ma log pa ñid ni śes pa te bshin ñid kyi phyir ro //（Tib., Zi 260 a 4）の一文にもとめることができようか。なお摂決択分中聞所成慧地に真実義（tattvârtha）は理（tshul ＝ yukti）であり、理の意味として「無顚倒性」（ma noṅ ba ñid ＝ abhrāntatā）、「如

其実性」(ji ltar bshin ñid = yathātā)、「離顚倒性」(phyin ci ma log pa ñid = aviparyāsatā) の三つがあげられている（大正、三〇、六五三下。Tib., Shi 187a 6—7)。なお『顕揚聖教論』巻第六（大正、三一、五〇九中）では、第一の「無顚倒性」しかあげられていない。

(2) 『瑜伽論』を弥勒造とみる説としては宇井伯寿説（『印度哲学研究』第一、三五九—三七二頁)、無著造とみる説としては Wayman 説 (*Analysis af the Srāvakabhūmi Manuscript*, Berkeley and Los Angeles, 1961, pp. 25—41)、向井亮説（「アサンガにおける大乗思想の形成と空観」『宗教研究』一二七号、二三—四四頁。「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」『印仏研』第二十九巻第二号、一九八—二〇四頁)、複数人の手になる段階的な作成とみる説としては Frauwallner 説 (*Die philosophie des Buddhismus*, Akademie-Verlag, Berlin 1958, p. 265)、Schmithausen 説 (*Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule*, ZDMG Supplementa I, Wiesbaden, 1969, p. 812, p. 819)、勝呂信静説（「瑜伽論の成立に関する私見」『大崎学報』第一二九号、一—五〇頁）などがその代表である。

(3) 拙稿「五思想よりみた弥勒の著作—特に『瑜伽論』の著者について—」『宗教研究』二〇八号、二七—五二頁。

(4) *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, ed. by S. Lévi (以下 *M. S. A.*) p. 22, ll. 12—13.

(5) don dam pa yoṅs su grub paḥi mtshan ñid te kun tu brtags pa dan / gshan gyi dbaṅ gi mtshan ñid lta bur yod pa ma yin pas na yod min sches byaḥo // don dam pa de yoṅs su grub paḥi ṅo bo ni med pa ma yin pas na med min shes byaḥo // (Tib., Mi 74 a 6—7)（第一義なるかの円成実相は遍計所執相と依他起相との如くには有るのではないから、〈有るのでもない〉という。円成実を自体とする第一義は無いのでもないから〈無いのでもない〉という)。

(6) tat punaḥ tattva-lakṣaṇaṃ vyavasthānataḥ advayaprabhāvitaṃ veditavyaṃ (*Bodhisattvabhūmi*, ed. by U. Wogihara, p. 39, ll. 1—2)。なお、ここで「定義される」と訳した prabhāvitam という語の分析は L. Schmithausen の *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścaya-Saṃgrahāṇī der Yogācārabhūmi*, Wien, 1969, の注の46に詳しい (pp. 109—111)。

(7) 『瑜伽論』巻第六十四、大正、三〇、六五六中下。Tib., Shi 194 a 6—194 b 5. なお『解深密経』如来成所作事品（大正、一六、七〇九中）に理趣として真義理趣・証得理趣・教導理趣・遠離二辺理趣・不可思議理趣・意趣理趣の六種を列記するのみであるが、『瑜伽論』摂決択分中聞所成慧地（大正、三〇、六五三下）では、前三は後の三によって随決了す

べきことが説かれ、以下その内容が詳しく説明されている。

(8) たとえば『解深密経』には依他起自性の存在を認める態度のあることは、「勝義諦相品」において「分別所起の行相」の存在を認め（大正、一六、六八九中。Tib. P. ed. 29 vol, p. 4, 2f, l. 4）、その行相（ḥdu byed kyi mtshan ma = saṃskāra-nimitta）は後に「無自性相品」で依他起相と定義されている（大正、一六、六九六中。Tib. P. ed. 29 vol, p. 12, 1f. l. 5）ことから判明する。また『瑜伽論』摂決択分では「損減辺とは謂く依他起自性と及び円成実自性との諸の有なる法の中において其の自相を謗じて無所有と言う」（大正、三〇、六五六下。Tib., Shi 194b 4）と説き依他起自性と円成実自性との両者の存在を主張する。

(9) たとえば『摂大乗論』に対する世親釈のなかで、善巧の相を説明して「実に有ること無き遍計所執を定んで執して有と為すを名づけて増益と為す。無を増益するが故に。実に有る円成実性を損減する。是の如き二辺の過失を遠離するが故に善巧と名く」と説く（大正、三一、三二三下）。

(10) ①は『瑜伽論』菩薩地（大正、四九〇下）の所説。この箇所は『顕揚聖教論』にも引用されている（大正、三一、五〇八上）。②は『解深密経』や『瑜伽論』摂決択分の所説（前註(8)を参照）。③は『顕揚聖教論』（大正、三一、五五三中）や『摂大乗論』（大正、三一、一四九中）などの所説。

(11) 拙稿「五思想よりみた弥勒の著作」三八―四〇頁。

(12) 「何れの処に於て誰れの余が有なるか。即ち此の処の無我性は、此の我は無性であるが無我は有性である。是れを空性と謂う」（大正、三一、六七五上）。dt la lhag ma yod pa ci shig ce na / gaṅ bdag med pa de ñid de / de ltar bdag ni med kyi *bdag med pa ni yod par ston pa ñid khoṅ du chud par byaḥo* // (Tib., Ri 76 b 5)。

(13) 「論じて曰く。空自相とは定んで有無に非ず。……定んで無に非ずとは、謂く、此の中において衆生無我および法無我には、実性が有るが故に」（大正、三一、五五三中）。

(14) 「応に知るべし、法身に略して五相あり。……三に無二を相と為す。謂く有と無との二無きを相と為す。一切法は所有無きに由るが故に。空所顕の相は是れ実有の故に」（大正、三一、一四九中）。gñis su med paḥi mtshan ñid ni yod pa daṅ med pa gñis su med paḥi mtshan ñid kyis chos thams cad dños po med pa daṅ / *ston pa ñid kyi mtshan ñid kyi dnos po yin paḥi phyir ro* // (Tib., Ri 37 b 5)

(15) Tib., Mi 74 b 1—6.

(16) 大正、三〇、三六三上。de bshin du chos kyi mtshan ñid rnam par gshag paḥi phyir ba ni ḥdi lta ste / de bshin ñid ḥdu byed rnams las gshan nam gshan ma yin par brjod par bya ba ma yin paḥo// (Tib., Tshi 204 b 4)

(17) 大正、一六、六九〇中以下。

(18) 大正、三〇、六九六下。

(19) *M. S. A.*, p. 169, l. 24.

(20) ibid., p. 9, l. 12.

(21) ibid., p. 60, l. 13.

(22) Tib., Mi 74 b 6—7.

(23) 大正、一六、六九四中。

(24) 大正、三〇、七四八中。

(25) 『解深密経』では（大正、一六、六九四中）、「三種無自性性の密意に依って説いて一切諸法皆無自性と言い、……相無自性性の密意に依って説いて一切諸法無生無滅本来寂静自性涅槃と言い、……亦、法無我性所顕勝義無自性性の密意に依って、説いて一切諸法無生無滅本来寂静自性涅槃と言う」と説かれるが、『瑜伽論』摂決択分では（大正、三〇、七〇二中下）、このうち、最後の勝義無自性性に依る部分が説かれていなく、また『大乗荘厳経論頌』では（述求品第五十一頌）、無自性性→無生→無滅→本来寂静→自性涅槃という具合に前のものが後のものの依止となると説く。さらに無著の『大乗阿毘達磨集論』になると幾分、表現をことにした説明がなされ（大正、三一、六八八上）、『摂大乗論』では、論理的な前後関係ではなくて、「有自性無自性無二」ないし「自性涅槃非自性涅槃無二」というようにそれぞれにおける相対立する概念の無二として考えられるにいたった（大正、三一、一四一上）。

(26) 正確にいえば、三無自性性は『解深密経』と『瑜伽論』とにはみとめられるが、『大乗荘厳経論頌』には説かれていない。「述求品」第五〇頌では無自性性が、自然無・自体無・自性不堅住・如執取不有という四種の面から無自性性が説明せられている。この頌は無著の『摂大乗論』に引用されており（大正、三一、一四一上）、『摂大乗論』には三無自性説は説かれていない。しかし、同じ無著の作とされる『大乗阿毘達磨集論』では、前述の四種の無自性説を述べた後、つづいて三無自性説が説示されている（大正、三一、六八七下—六八八上）。これによって無自性に対して二種の見解があることが

判明するが、『大乗荘厳経論頌』さらには『中辺分別論頌』に三無自性説が説かれていないのはどういう理由によるのであろうか。三無自性説を充分に熟知していたと考えられる無著の『摂大乗論』にも三無自性説がみとめられないことから、三自性を説けば、その裏返しの説ともいえる三無自性を説く必要がなかったという理由をあげることもできようが、なお検討の余地を残している問題である。

(27) Tib., Mi 74 b 7—75 a 1.

(28) 大正、三〇、六〇八下—六〇九上。Tib., Shi 76 b—77 a 1.

(29) 法界清浄 (chos kyi dbyiṅs rnam par dag pa = dharmadhātu-viśuddhi) の説明は次の二箇所にみとめられる。

(1) 云何が名づけて法界清浄と為す。謂く、正智を修すが故に永く諸相を除いて証得する真如なり（大正、三〇、七〇一下)。chos kyi dbyiṅs rnam par dag pa gaṅ she na / yaṅ dag paḥi śes pa bsgom pa la brten nas mtshan ma thams cad bsal bas de bshin ñid gaṅ yin pa ste / (Tib., Zi 15 a 1)

(2) 云何が大菩提の自性なるや。……四に法界清浄相なり。……法界清浄相とは、謂く、此の転依し已れば、能く一切の相を除遣するが故に、是れ善清浄なる法界の所顕なり（大正、三〇、七〇七上)。de la chos kyi dbyiṅs rnam par dag paḥi mtshan ñid ni mtshan ma thams cad zil gyis mnan paḥi phyir gnas gyur pa de ni chos kyi dbyiṅs śin tu rnam par dag pas rab tu phye ba yin no // (Tib., Zi 28 a 5)

(30) Mi 75 a 3—5.

(31) 大正、三〇、五九五下。Tib., Shi 44 a 4—5.

(32) 大正、三〇、六〇一中。Tib., Shi 58 a 4—6.

(33) Tib., Zi 15 a 1, Zi 28 a 1.

(34) Tib., Zi 122 a 7. 大正、三〇、七四七下。

(35) 前註(29)の(1)を参照。

(36) *M. S. A.*, p. 169, l. 18.

(37) ibid., p 7, l. 4.

(38) ibid., p. 94, l. 18.

(39) 『大乗荘厳経論頌』そのもののなかでは無二 (advaya) あるいは二執 (dvayagrāha) の二 (dvaya) が所取 (grāhya)

と能取 (grāhaka) とのことであるとは明言されていない。しかし、教授品の第二十五頌から第二十八頌にいたる修行の過程を内容的分析するとき、第二十八頌にある二執 (dvayagrāha) の「二」は、その前にでてくる所取の散乱 (grāhya-vikṣepa) と能取の散乱 (grāhakavikṣepa) にある所取・能取の二と考えられる。世親はつねに無二、あるいは二執の二を所取・能取と釈している。

(40) 大正、三〇、三四五下。

(41) Tib., Tshi 162 b 2.

(42) 本地分中独覚地までには、次の箇所に真如という語がでてくる。大正、三〇、一九四下。三一〇上、三三三下、三四五下、四二七下。

(43) 向井亮「『瑜伽論』の成立とアサンガの年代」一〇〇頁。

(44) 勝呂信静「論伽論の成立に関する私見」三二頁。

(45) たとえば、prajñaptivāda-svabhāva-nirvikalpa-jñeya-samena jñānena yo gocara-viṣayaḥ (*Bodhisattvabhūmi*, ed. by N. Dutt, p. 26, ll. 12—13). sarvadharmeṣu yā tathatā nirvikalpa-samatā niryāṇatā prajñā (ibid., p. 199, ll. 14—15).

(46) tasmiṃśca nirabhilāpye vastumātre nirnimittatayā ca nirvikalpacittaśāntyā sarvadharmasamataikarasagāmi (ibid., p. 177, ll. 21—22).

(47) 大正、一六、六九二上。

(48) *Saṃdhinirmocana-sūtra*, ed. by É. Lamotte, p. 51, ll. 18—19,

(49) Tib., Shi 8 a 3. なお摂決択分にはこの他に、「真如を縁ずる作意」(大正、三〇、六六九上。de bshin ñid la dmigs pa yid la byed pa. Shi 224 b 4)、「真実義を取る慧」(大正、三〇、七〇六中。de kho naḥi don ḥdsin paḥi śes rab, Zi 27 a 1) などがある。

(50) *M. S. A.*, p. 169, l. 18.

(51) Tib., Zi 120 b 1.

(52) 大正、三〇、七四六下—七四七上。なお『瑜伽論』のこの箇所はそのまま『大宝積経論』に引用されている (大正、一一六、一二九中)。

(53) 大正、三〇、七〇四下。

(54) yañ dag śes pa rnam dag de // des na yañ dag rig ces bya // ḥdsin pa gñis daṅ rnam bral ba // des na gñis su med ces bya // (Tib., Zi 22 a 6—7)

(55) 教授品第二十八頌にある dvayagrāhaviśaṃyuktam (*M. S. A.*, p. 93, l. 27) に対するチベット訳は kārika では ḥdsin pa gñis daṅ bral ba (Tib., Phi 19 b 6)、世親の vyākhyā でも同じであり (Tib., Phi 192 b 3)、安慧の vṛtti-bhāṣya では ḥdsin gñis las rnam grol ba (Tib., Mi 272 a 1) である。

(56) 大正、三〇、三四六中。Tib., Tshi. 164 b 2.

(57) 大正、三〇、三四七中。Tib., Tshi 166 a 6—7.

(58) 大正、三〇、三三四下。Tib., Tshi 136 a 6.

(59) 大正、三〇、四三一下。Tib., Dsi 86 a 7.

(60) 瑜伽行唯識派で諸法を所取と能取とにわけて観察する目的は、決して観察のための観察ではなく、我と法とに対する執著をはなれるためである。たとえば『大乗阿毘達磨集論』には、受用我 (bhoktrâtman) への執著を捨てるために所取を観察し、境界我 (viṣayâtman) への執著を捨てるために所取を観察する、と説かれている (大正、三一、六六八下)。

(61) 大正、三〇、七〇三中。Tib., Zi 19 a 2.

(62) 大正、三〇、七四四上。Tib., Zi 113 b 2—3.

(63) 大正、三〇、八六三中。Tib., Zi 324 b 3—4.

(64) 大正、三〇、三九三中。大正、三〇、四七五下。

(65) 大正、三〇、七七八下。Tib., Zi 140 b 7. なお『大乗阿毘達磨雑集論』では、所縁能縁平等平等智 (samasamâlambanajñāna) によって、所取・能取の無なる真如 (grāhyagrāhakâbhāvatathatā) に通達する、と説かれる (大正、三一、七三五上。*Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, ed. by N. Tatia, p. 76, ll. 20—21.

(66) 以前に拙稿「五思想よりみた弥勒の著作」で『瑜伽論』の所取・能取は『中辺分別論頌』にみられる所取・能取とは内容的に縁遠いものであると述べたが、この見解は今回の考察によって訂正されるべきことが判明した。