



# 哲学会誌

## 第 VIII 号

---

日本仏彫刻の特性……………笠原 幸雄	1
キルケゴールの思想における 「匿名」の表現形式と発表形式……………黄綿 昶行	8
鳩摩羅什の浄土観……………川口 清三	17

---

1972

弘前大学哲学会

## 日本仏教彫刻の特性

笠原幸雄

### 一、序

これからお話ししようとする「特性」という意味は、文字通り日本以外の何処にもない全く日本独自の性格、という意味の「特性」とは限りません。御承知のように日本は原始以来ほとんど終始、大陸文化の影響を強くまた継続的に受けながら、その文化を発展変容させて来たのですから、日本の文化から本来的に日本のものでない要素を、丁度ラッキョウの皮をむくように一つ一つ取り去っていくと、後にはミンギとおハライしか残らぬなどといわれる位、厳密な意味での日本独特の要素といったものは少ないのかも知れません。美術の場合も事情は同じで、具体的な様式や技法などは調査していきますと、ほとんど全くといって、程その源は日本以外の外国に存在しております。

しかし日本美術の「特性」を云々する場合、分析的に比較し易い個々の具体的な様式や技法にだけ着目して、外国起源のものを一つ一つラッキョウの皮のように取り去っていくというやり方が唯一の方法ではありませんまい。たとえ同様の性格のものが過去の中国美術に存在していたとしても、それが日本に輸入されて以来大きく取り扱われ、日本美術の全歴史を通じての基本的性格になっているならば、それは明らかに日本の特性と呼んで差支えないでしょう。また原型は中国にあるとしても、その原型を受け入れる際、あるいはそれを連続していく過程に起きる微妙な変容の仕方の中にこそ、東アジアの東端という日本の地理的、文化的位置を考えた場合、かえって日本の特性が見出せるのではないかとも思われます。これからお話ししようとする「特性」もそういった意味で、その性格が朝鮮や中国にあるかないかといった事は一応不問にして、あく迄も日本仏教彫刻の全歴史を総合的に観察して、そこに流れている基本的、共通的な性格を取り挙げ説明していくことしたいと思います。

ところで本論に入る前に、念のため日本の仏教彫刻を見ていくに当たっての予備知識といったものをかいつまんで纏めておく事にしましょう。

① 仏教彫刻の主体は仏教の諸尊、羅漢、仏弟子あるいは実在の高僧の肖像で、一口にいつて人体彫刻であります。従ってモデルである人体の具象的表現、いわゆる写真がどのように行なわれているか。これが着眼点の一つになります。

② しかし仏教の諸尊はむろん、羅漢も仏弟子も程度の差はあれ人間を超越する存在であります。高僧も単なる凡人ではなく、仏教の諸尊に迫る存在、つまり仏像同様礼拝の対象として作られたものであります。したがって人体を単に写実的に表現しただけでは駄目、当然仏像としての超越的性格や高い仏教的精神性を附加しなければなりません。ここに信仰の問題が絡んできますが、いずれにせよこの点を日本ではどのように処理しているか、これが次の着眼点となります。

③ しかしそうはいうものの、仏像はやはり彫刻であって、絵画や建築ではありません。彫刻である以上、絵画や建築と違った彫刻独特の造形的特性があるわけですが、日本ではこの彫刻芸術の特性をどのように把握していたか、それが実際の作品にどのように実現されているか、これが次の着眼点であります。

④ 最後に、先にも一寸触れましたが他の国、特に中国彫刻の影響に関する留意であります。今回はこの面についての詳説は省略いたしますが、しかし日本の仏教美術を観たり研究したりする場合には、いつもこの点を念頭に置かねばならぬこと申すまでもありません。

## 二 本 論

それでは、着眼点はこの位にして本論に入り、日本仏教彫刻の特性と思われる点を逐次述べていく事にしましょう。

### 1 材料について

彫刻に用いられる材料には国により時代によって違いがあるものですが、日本ではどんな材料が用いられたか一応見ておきましょう。

- |                  |          |
|------------------|----------|
| 1 飛鳥時代 (六―七世紀前半) | 銅・木      |
| 2 白鳳時代 (七世紀後半)   | 銅・木・乾漆・塑 |
| 3 奈良前期 (八世紀前半)   | 銅・乾漆・塑・木 |
| 4 奈良後期 (八世紀後半)   | 乾漆・木・塑・銅 |
| 5 平安前期 (九世紀)     | 木・乾漆・石   |

そもそも仏像、特に如来像には貴重な材料を使用するという伝統があり、いわゆる金ピカの仏像を見ることになるわけですが、これには然るべき典故があるのです。たとえば増一阿含卷二八には、釈迦牟尼が三三天に昇り母のために説法された時、その間地上では釈尊の姿が見えなくなったので、優曇王は釈尊を慕って午頭栴檀でその像を作らせ、また波斯匿王はそれに倣って、紫磨黄金の仏像を作らせたとあります。むろんこれは単なる説話にすぎませんが、然し仏像の制作には、その初期から貴重な材を用いる理想のあったことだけは分るわけです。また中阿含卷一や長阿含卷一に既に仏（如来）の三三相八〇種好が規定されていますが、その一四番目に金色相というものがあって、仏の肌の色は金色であるとし、更に第一五番目に丈光相として、その金色の皮膚から丈余の光が四方に輝き出ると定めてあります。このような因縁から仏（如来）像の肉身は金色にするのが原則で、しかも出来るだけ立派な金色にする為に、金ムクの像にしたり、あるいは銅に金メッキした金銅像が普通作られることとなったわけです。仏以外の菩薩や明王、天部などは、仏よりも仏教尊像としての地位が低く、またその性格も異なりますので、必ずしも金に拘泥しません。

ところで今までのお話で、彫刻彫刻と一様に申して来ましたが、技法上厳密な言い方をすれば、彫刻（カッティング）と捺塑になるわけで、従って一括呼ぶなら彫塑が正しいわけです。カッティングは材料を外側から内に向けて削り込んでゆく技術で、この場合には制作にかかる前にあらかじめ出来上りの姿が頭の中に確定していなければなりません。削りそこない、削り過ぎ等の失敗が赦されず、また途中での計画変更もきかないからです。従って出来上った像の感じは、理積化され、様式化された固い感じになり勝ちですが、反面厳然とした量感や安定感、あるいは内部のつまった堅牢な充実感といった感じが出し易くなります。他方捺塑の方は逆に、内から外に向けて柔い材料を盛り上げていく技法で、制作途中での計画変更や失敗のやり直しなど自由自在です。その為この技法では、運動感や写實的、即興的な自由で柔い感じを出すのに適する反面、カッティングの技法で長所だった点を失わない勝ちとなります。そこで、日本で古来使用された材料をこの点から見ますと、カッティングによるものは木と石で、捺塑によるものは銅・乾漆・塑であります。同じ東洋の仏教国でもインドでは石が主体、西北インド（古のガンダーラ地方）は石と塑、中央アジアは銅が主体、中国は流石に物資豊かな国だけに銅・石・乾漆・塑・木とあらゆる材料を使いこなし、その影響で日本も前述のように多彩な材料が用いられることとなったわけです。しかし、中国と異なると石の良材にめぐまれず、代って木材が豊富だった為か、石彫には殆ど見るべきものがないのに対し、中国ではむしろ従属的だった木彫が、ほとん

ど全時代を通じて用いられ、特に平安朝以後は、他のすべての材料がすたれて専ら木彫一本にしばられた観のあるのは注目すべき現象といえましょう。一方捺塑による銅・乾漆・塑、中でももつともこの技法の特性を出し易い塑と乾漆の栄えた時代は、中国からの影響の最も強かった白鳳から奈良へかけての一時期で、その奈良時代も八世紀後半になりますと、塑は劣え、また乾漆も、捺塑的な脱乾漆造りが彫刻的な木心乾漆、さらに木彫乾漆の技法へと移行し、やがて純粹な木彫へと脱皮してゆきます。つまりそれらを用いた時期は、中国仏像の影響の甚大だった一時期に殆ど限られ、またそれらを使用した仏像の種類を見ると、乾漆は本尊級の如来や菩薩に用いられた事もありますが、大勢からして両者とも天部や肖像のような比較的下位の尊像が一般的でした。

また金銅像は各時代を通じて臘型によるのが普通だったので、原型の芯は土で造るから捺塑であっても、その上に密臘をかけその部分をカッティングで原型を仕上げるのですから、いわば塑と彫の組み合わせであり、それも何れかと言えばカッティングの強い技法でした。

さて奈良末から平安に進むにつれ、日本が中国の影響下から次第に抜け出す頃になって、仏像の材料が急に木一種にしばられる方向に進んだその理由、およびその意味するものは何か。この問題は、日本人の仏像制作に対する特性や好みを知る上に重要なことですので、この点に対する従来の諸説を簡単に紹介しておきましょう。

①経済的技術的理由 日本には松その他の良材が豊富で、銅や漆に比べて安価である。奈良時代には仏教に対する国家の庇護が積極的で、国営の大寺院(官寺)が続々建てられ、そこにまつられる仏像にも、高価な金属や漆や、また専門的な技術を要する塑も自由に用いることが出来た。しかし奈良後期になると律令体制の破綻と過度の仏教保護のため、国家が経済的に疲弊して来た反面、僧侶の勢が強大となり貴族化し政治に介入したりして、著しく世俗化した。そこで人心の一新という理由で平安遷都が行なわれ、南都仏教に対する対抗馬として、新しく擡頭した真言、天台の二宗を援助することとなる。これら二宗の寺院は、比叡山延暦寺や高野山金剛峯寺に代表されるように、いわゆる山嶽寺院で官寺ではなく、経済的には南都の諸大寺と比較にならなかった。また仏師組織も南都寺院の造仏所に比べれば無きに等しいものだったのである。従っていきおい小人数の仏師で、安価な材料で手軽に制作出来るものとして木材に注目することとなったのである。

②木材に対する日本人の嗜好 原始以来日本人は樹木に対し根深い呪術的な信仰心を抱いている。書紀神代之卷、素戔鳴尊の条に尊は「韓郷の島には金・銀の財宝があるから、吾が児の御らす国にも浮宝あらずばよからじ」として、その髯を取って杉に変え、胸毛を松に尻

毛を被<sup>まき</sup>に眉毛を桴<sup>く</sup>樟<sup>す</sup>にしたとある。この説話は少なくとも書紀の編纂された頃、以上の四種の材に特別の伝統的関心のあった事を物語るが、特に樟は船材として用いられた関係上、船の守り神船靈<sup>ふねだま</sup>との関連で、飛鳥、白鳳頃の木彫像はすべて樟で出来ているのではないかとの説がある。また木材の清浄な木肌の持ち味に、日本人が特殊な強い好みを抱いている事は今更いうまでもなく、またそこに施される鋭い刀痕にも並々ならぬ興趣を示す。

### ③ 船載檀像の影響

④ 木心乾漆造りの木心の発展 奈良前期の脱乾漆造りが奈良後期になると内部に木芯を入れた木心乾漆造りに代ったが、この木芯が最初はごく簡単なものから次第に木彫的なものに生長すると共に表面の漆を薄くしてゆき、最後に全く漆を捨て、完全な木彫に脱皮した。

大体以上の様ですが、多分これらの中のどれか一つが理由だというよりも、上の総てが総合的に関連しあっているのではないのでしょうか。私はこれらの他にも一つ、次の理由をつけ加えて置きましょう。それは今日のお話に関係あることですが、日本人は元来検塑による自由な写実的表現よりも、カッティングによる観念的表現の方を喜ぶ美意識を持っているのではないかということ。その理由として、縄文土偶や埴輪は一応おいて、歴史時代に入ってから以後の検塑による作品で、本当に検塑の持ち味を生かした遺品が余り見当たらない点に指摘出来ると思われ。古代の像は大体金銅像が主体だったらしく、乾漆や塑や木を材料にしながらも、出来上りの感じは可能な限り金銅像の感じに近づけようとしたようです。つまり奈良時代頃まではまだ一般的に言って材料の持ち味を知り、それを生かす迄には至らなかったようです。そしてその技法の中心はカッティングでした。このカッティングに対する執着が、それに最も適した素材として木材を見出すこととなったのではないのでしょうか。

Ⅱ 人体表現について 写実的表現という点では同じ仏像彫刻でも上位の仏、菩薩から明王・天・高僧の肖像と下位になるにつれ次第にその度を高めますが、その中で最も写実的要求される高僧の肖像彫刻でも、その個性の表現は主として頭部のみで企図され、身体全体で個性を描写しようとの意識の薄いのが眼につきます。同様な傾向は動勢を表わす天部や明王像についても言え、一般に上半身は立派な動きを示しますが、下半身の力が抜けて終います。その理由として、日本の彫刻はその殆どが礼拝の対象として作られ、高い壇上に安置されて正面下方から拝されるのが一般でしたから、礼拝者の眼は必然的にその顔面と上半身に集中することとなり、従って下半身が自然おろそかにな

つていったと考えるのが普通です。しかし私には、それよりもっと本質的な理由として、日本民族は、原始以来ずっと人間の裸体に関心を示さず、仏教や儒教の伝来後はむしろ肉体を蔑視する觀念さえ生じてこの性格を益々助長させると共に、反面精神的部分と考えられる上半身、特に頭部に関心が集中することになったのだらうと思われれます。その事はヨーロッパや印度にくらべて日本では、縄文土偶以来、裸体の表現が殆ど無いに等しく、反対に着衣に対する関心の強いのも分るのではないでしょうか。

(Ⅲ) 絵画的傾向 着衣に対する関心は、一つは衣褶の表現に向いて、他は衣の紋様裝飾に向っていきます。これらは共に絵画的傾向になり易く、下手すると彫刻芸術としての美をそこねる結果となり兼ねません。たゞ宗教美術では何処でも、尊き存在の象徴として美々しく飾り立てるのが普通ですが、特に日本はこの傾向を強く持っているようです。ただ日本の場合は、華麗とは言っても何れかという繊細巧緻で、むしろ落ちついた感じさえ受けます。それというのも、日本では古来、彫像を作るいわゆる仏師と、表面裝飾をほどこす絵仏師や飾仏師がそれぞれ分業的に独立して仕事をしていたからかも知れません。またこのような絵画的なものを喜ぶ性格は、肉身の表現に当って、血管だとか皺だとか、或は筋肉の小隆起だとか、要するに皮膚面の細かな凹凸をしつこく作り出してゆく傾向を示します。このような表現は一方では写実的欲求を満足させると共に、他面絵画的な趣味性をも満足させることになるわけです。

(Ⅳ) 部分的な観照 人体全体を統一的に把えず上半身、それも特に頭部に意識が集中すると先程申しましたが、このような傾向は体軀と着衣、着衣と紋様、像とそれを安置する建築物の間にも見られ、このように全体的統一よりも部分の集合で全体を作っていくやり方は、日本人の基本的な性格の一つのようです。

先にお話したように、肉身を写実的に表現しようとする、皮膚面での皺や血管など、眼がひたすら細部へと細部へ向っていくのも同じ性格の表われでしょう。更に都市の設計で、外国では(中国でも)幾何学的にきちんとゴパン目や放射線状に道路を作り、理路整然たる町づくりをやりますが、日本の場合は誠に行き当りばったりです。廻遊式庭園や住宅の部屋割も幾何学的に規則正しくは統一づけられません。建築学者はかような日本の空間処理法を行動的空間とか位相幾何学的空間処理などと呼んでいるようです。

(Ⅴ) 象徴的表現 以上述べた点からすると、日本彫刻は彫刻芸術としては欠点だらけのように思われるかも知れませんが、それは人体美の写実的表現を中心に置く、ヨーロッパの伝統的彫刻を標準とした場合のことです。そもそも彫刻芸術は二つの領域に分けて見ることが出来ます。一つは写実的彫刻であり、他は写実を越えた精神の描写です。そして前者がもっともその特色を發揮するのは動相の表現の場合であ

り、後者は逆に静相において高い精神内容を象徴的に表わしていきます。そして仏像は、前にお話したように人体を対象とする関係上ある程度の写実が必要とするものの、制作の主眼はあくまで存在の奥にある超越的な精神性であり、この点において日本の仏像はきわめて高度な芸術性を発揮しています。しかし日本の場合、原始美術や現代の立体派系の作品に見るような徹底した抽象による精神表現はやりません。自然を解体したり、あるいは人為的に大きく変容したりすることは日本人には向かないようです。自然を冷たく見詰め、その形態上の諸特徴を探究的にあばき立てるといふ心性は持たないし、また自然を、自由な造形意思によつて思うが儘に変形するという傾向も弱い。この二つの傾向はヴオリンガー流の考え方によれば感情移入衝動と抽象衝動との、全く相反する心性から発することになりますが、見方によつては同じ心性、すなわち自然に対する人間の基本的対し方として、同一の対し方に由来しているのではないのでしょうか。何故かと言えば、この二つの対し方は共に自然と人間との間に溝があるというか、自然と人間が対立し合う二元的対応関係にあると見られるからです。人間にとつて外部の存在は、それを好意的に見ようが対立的に感じようが、人間はそれを自己とは異なつた他者として冷たく観察研究するか、あるいはあたかも敵をやつつけるように自己の好みにまかせて徹底した変形を加えます。ヨーロッパ人の自然は、あくまでも人間が優位に立って、その人間から見た自然であります。だからこそ写実とその逆の抽象が発達したのでしょう。

ところが日本人には左様な意味での自然との対立関係が見られません。写実を追究しようとしなないのは、自然を我とは異なつた外部の存在として見つめようとしなないからです。徹底した抽象的変形や解体が出来ないのは、自然に対する意味での人間意識がそれ程強烈ではないからでしょう。つまり自然の存在と人間存在との間に溝がなく互に融合しているといった対し方です。かような心のあり方から出て来る美術は見る人にも抵抗を感じさせません。実物がそこにあるような生々しい写実もなければ、逆に鋭い感性や知的な操作による抽象もありません。適度な自然描写と適度な抽象、平明で素直で悪くいえば生ぬるい感じですが、従つてひたすらに刺激の強さを求める現代人には、どちらかというと感銘の薄いうらみがあります。しかし日本の仏像彫刻はむしろかような平明さの中に存在のすべてを包み込み、正も邪も共に等しく赦す超越的な仏性、世界の真実在を盛り込んでいこうとしているようです。これを拝する人は何らの抵抗も感ぜず、安らかに広大無辺の仏の慈悲、菩提の中に自己を融解し、浸り込めるようです。

これを要するに日本仏像彫刻の真骨頂は、写実でもなく抽象でもなく、きわめて平明温和な表現の中に、正邪あわせのむ無心の大慈悲とといった仏性を象徴的に表わすところにあるのではないのでしょうか。



## キルケゴールの思想における「匿名」の表現形式と発表形式

——それは「質的実存弁証法」と、「いかにしてキリスト者になるか」という

真理の「直接——間接伝達」において必然性をもつ——

黄 綿 昶 行

本論は匿名形式がキルケゴールの真理伝達の間接伝達と質的弁証法において「必然的」であることを明らかにするものであるが、その論点と展開において、「匿名」と個人的状況、社会的状況との関係と「匿名」の学問的根拠を、彼自身の実存経過に従って、「匿名」との出会いから個人的社会的ないしは学問的宗教的諸経験を経て匿名形式が発展、確立されるのを辿りたいと思う。

匿名Ⅰ期Ⅰ—一八四一年、二八才迄。匿名と三つの契機▽

Ⅰ ソクラテスとキルケゴールの非類似点

「あれかⅡこれか」、「彼の美的『宗教的実存』を『ギリシア的』キリスト教的」、「ソクラテスⅡキルケゴール」と規定することはあながち無意味な対比とは思えない。<sup>(1)</sup> 又は、ソクラテスとキルケゴールの類似点は、特に非類似に存する。<sup>(2)</sup> 彼の学位論文『イロニーの概念』では、「イロニーとして解釈されたソクラテスの立場」<sup>(3)</sup>に両者が存することは確かであろうが、世界史に登場したイロニーの現象形態から言えば、ソクラテスのそれはイロニーの「第一現象形態」<sup>(4)</sup>即ち同時代の思想、道徳秩序に対する無限的絶対的否定性の立場において「全体性に対して主体性の権利を主張したこと」<sup>(5)</sup>にある。即ち、ソクラテスのイロニーは始まりであり終りであったのだが、キルケゴールは、実はイロニーの「第三の現象形態」<sup>(5)</sup>として、「イロニーがキリスト教といかに関わるか」の期待をもっていたのである。学位論文書き始めの

頃の日誌に「哲学のイデーは媒介である——キリスト教のイデーは逆説である」と述べ、テーゼ一で「キリストとソクラテスの類似点は、特に非類似点にある」として、「キリスト教」と「哲学」との相違を決定的に知るのである。従って『イロニーの概念』は著作活動における「青年時代」と「壮年時代」又は人生の「前半」と「後半」とを区切る正に「転回点」と言える。<sup>(6)</sup>つまりソクラテスのイロニーを自らの内に深化させる期待が、「匿名」との出合いであり、その意味で「匿名一期(初期)」とすることができるよう思われる。彼の最後の論文『瞬間』誌第十号(死後、兄刊行)でも「私に課せられた務めはソクラテスのな務めである」と念を押している。しかしあくまで両者の類似点は「:」な類似にとどまる。ソクラテスは絶対的否定性の故に自らをイロニーに捧げる結末となり、キルケゴールの言う「イロニーは近代人の場合、本質的に倫理に帰せられる」ことから、倫理的存在の極地であり、「躓き」であった。キルケゴールのそれは、キリストとの「同時性」にエネルギーを発するのである。これは、絶対的否定性を包括しながらも、質的に最大の矛盾である「同時性」を飛躍によって啓示体験されるものと思われる。ここに、イロニーがキリスト教にいかに関わるかの「第三現象形態」即ち同時性的実存としてとらえられるはしないだろうか。そうであるならば「第三形態」の形式として匿名形式という真理の間接伝達を確立していたといえる。

## 2 レギーネ事件は匿名(形式)の契機であり、実存規定である

『イロニーの概念』が書き始められる時を同じくしてあのレギーネとの婚約が始まり、提出されると間もなくその破棄が行なわれ、答弁が終ると最後の別離が行なわれた。<sup>(7)</sup>この事実から、論文とレギーネ事件の関係(特に「破約」の真相)を究明する必要がある。<sup>(8)</sup>破約の理由として、<sup>(9)</sup>キルケゴールは肺結核であったらしいこと、<sup>(9)</sup>彼の「憂うつ」はレギーネをもその中に巻き込み現実の愛をおびやかしていたこと、<sup>(10)</sup>しかし、決定的には「キリスト教のイデーは逆説(匿名)である」という基本的イデーのもとで自己反省する時、無限に深い問いをつきつけられたのである、という「信仰説」に尽きると思う。こうしてレギーネとの「時間」の中の愛を断念することにより、「憂うつ」を媒介として「永遠」の人として愛し続けるのである。まさに愛する故に別れるのである。これは逆説であり匿名である。つまりイロニーとして解釈されたソクラテスの立場が彼の中に導入されることとレギーネとの離別は、(当然この事件が彼を社会の白眼視の下にさらす事を理解した上で)彼の実存理念において一致するのである。しかし、愛するレギーネにだけは「何故破約したか」と「変わらぬ愛」を知ってもらいたい。それはレギーネを傷つけない唯一の方法で(匿名—間接伝達)である。彼の日記に「私に間接伝達を覚えてくれたものは、実は彼女に対する私の関係である」と言う。このことが、「匿名」形式の『あれか、これか』、『反復』、『人生行路の諸段階』等の初

期作品に配慮されている。しかしこれはあくまで匿名の一段階であって、以後多様化する匿名の表現形式の全的根柢をもたないのである。

### 3 彼の憂うつは匿名(形式)の媒介である

「哲学のイデーは媒介である」という彼において、「憂うつ」は彼自身の実存の「媒介」である。「媒介」は質的弁証法的(構造)範疇に存し、実存と著作において匿名形式をとる。故に、キルケゴールの「憂うつ」は匿名への媒介である、といえないだろうか。

### 4 匿名1期の結論

(一)『イロニーの概念』における「キルケゴールとソクラテスの類似点」はイロニーとして解釈されたソクラテスを、その絶対的否定性の深化のもとで、キリスト教との関わりを見出す途に発展させた「非類似点」にある。つまりソクラテスのイロニーを媒介としてキリスト教のイデー(逆説)(匿名)を信仰することであり、ここまでは、学問的に追求された「匿名」である。

(二)レギーネ事件は『イロニーの概念』の実験的結論であり、キリスト者に対する神の試み又は実存規定である。即ち、匿名の実験であった。

(三)彼の憂うつも又匿名への媒介であるということ。

以上三点を総合すると、彼が青年時代と訣別して著作活動時代へと移行する転回期において既に「匿名」は単なる「契機」とか「媒介」として留まる範疇ではなく、キリスト教的真理実験において、必然的<sup>①</sup>としか言い様がないと思う。

註 (1)福島保夫「ギリシャとキルケゴール」『実存主義』四九号三頁。(2)『イロニーの概念』テーゼ一に「キリストとソクラテスとの類似

点は、特に非類似点に存する」とある。(3)『イロニーの概念』第一部テーゼである。(4)大谷愛人『続キルケゴール青年時代の研究』

(以下『続青年時代の研究』と略す)一五七四頁以下。(5)第二の現象形態にドイツ・ロマンティックの立場をあげている。(4)と同書の

一五七五頁。(6)『続青年時代の研究』(第三部第十六章・第五節「この論文の意義」)一五七六―一五七七頁。(7)『続青年時代の研

究』一五七八頁。(8)J・ホーレンベアやC・ヨーアンセンもこの問題を扱っている。(9)『続青年時代の研究』一六〇二頁にC・ヨー

アンセンの研究成果を引用。(10)『続青年時代の研究』(「破約の秘密」)一六二二―一六二九頁参照。主に病氣説を始めとする外面

説、憂うつ説、信仰説等の内面説、これらの単一説から総合説迄多様である。

匿名Ⅱ期（一八四二—一八四六年（三三才迄）。匿名の多様化と発展—「形式」と「内容」の「二重性」√（著作の匿名諸形式は末尾の付録に記載する）

この時期の著作『あれか、これか』では五人、『反復』では二人、『人生行路の諸段階』では十人もの匿名作者を登場させている。加えて「製本屋ヒラリウスにより蒐集、印刷、出版」に代表される如く、刊行者にも匿名を使用する。匿名形式で、これは最もこつている。表題で「表現形式」と「発表形式」の同義的用語を意図的に区分して標示したのは、匿名筆者の二重性にとどまらず、筆者と刊行者という二重性において展開していると言えるし、この形式は内容との一致を理想として、全著作の「本名著作」と「匿名著作」の弁証法的二重性へと展開する<sup>(1)</sup>。その結果、遠ざかるのは実作者名であるが、読者に接近するのは諸匿名に象徴される諸々のイデーである。諸匿名は具体的個人の内に見出しえない理想的典型の模倣であり、諸典型は弁証法的構造をもって主体的自覚を刺激するのである。（諸著作の弁証法的構造を詳述することは重要であるが紙数の制限から割愛させてもらった<sup>(2)</sup>。）

ここで「匿名」、「偽名」、「匿名」の用語を規定しておきたい。第一に「偽名」と「匿名」の質的相違—「匿名」(inkognito)とは現象と本質を分離させ、その主体を識別不可能にしての他者との接近、交わりの姿である。その意味で私服刑事にたとえられよう。「偽名」は識別不可能にするという点で前者と一致するが、しかし他者からの逃亡<sup>(3)</sup>であり、変装の犯人といえよう。それ故に「匿名」は「忍び（姿）又は微行」ともいう。では「だれが忍び姿（匿名）になろうとするのか」、もちろんキルケゴールがである。ソクラテスから継承されたイロニー即ち自己否定の力と微行<sup>(4)</sup>の姿のキリストを「およそ最も深い匿名」として、真理伝達の模範とする力が交叉している状態、これが実存領域における匿名の意味である。ところが彼の「個人は内面性であり、墓場までもである」その様な個人が、他者へ忍びこむには、直接的でなく間接伝達でなくてはならない（間接伝達の必然性は後で詳述する）。結局キリスト教的実存の範疇では「匿名」は「偽名」と明確に区別されるべきである。

「匿名」とは彼が典型的理念に付した仮りの名であり、「仮りにAとしこちらをBとし…」といった程度の意味である。キルケゴールは「匿名の諸著の中には、私自身の言葉はただ一つもない。だから、もしだれかがこれらの著書から個々の言葉を引用しようと思うことが万一にもあるなら、どうか各々の匿名の著者の名で引用してほしいものだ。」（『後書への付録』）と述べている。多くの匿名が完き蹟きの可能性を孕みつつ実存的弁証法的極限に立たされる一貫した構造を匿名と言いうるのである。この様に規定した上で、狭義的に「表現、発

表の匿名形式」、広義的にはキルケゴール自らその内にある「実存的弁証法又は質的弁証法或いは間接伝達」を指して使用しているのである。

この「匿名」は「同時性」と共に、キルケゴールのキリスト像の中心をなすもので、このことはN期で論ずることとする。匿名II期の特徴を知るには『後書』が詳しい。これはキルケゴールの実存思想を哲学形式で論じたもので、「ヨハンネス・クリマクス著、キルケゴール刊」という形式をとり、表題通り著作活動の「完結」のつもりであったが、次節でふれるコルサル事件で新たな著作家としての課題即ち「虚偽なる大衆」「虚偽なる匿名」<sup>(5)</sup>と単独にして真理の匿名と対決することになる。こうして同書で完結すべき美的倫理的著作から転回して宗教的著作活動を展開するのである。<sup>(6)</sup>

註 (1)『続青年時代の研究』一四〇―一四〇二頁。(2)古くはジョンソン『キルケゴール理解の鍵』菅岡吉訳、最近では、N・トウルストルプ『キルケゴールのヘーゲルとの関係』(一九六七)G・マランチューク『キルケゴールにおける弁証法と実存』(一九六八年)等がある。(3)『実存主義辞典』(東京堂刊)、一五六―一五七頁。(4)工藤綏夫『キルケゴール』(清水書院刊)、一七五頁。「あれか、これか」の中の「誘惑者の日記」の著者、ヨハンネスは『人生行路の諸段階』に再登場する享楽の人で、「おそれとおのき」で「沈黙のヨハンネス」となり、自己を深め更に真理の頂点に登りつめる『後書』のヨハンネスとなる。<sup>(5)</sup>ヘルマン・デイム(岩永達郎訳)『セーレン・キルケゴール―神に仕えるスバイ』『キルケゴール著作集、別巻、キルケゴール研究』一四四―一五八頁。(6)工藤綏夫『キルケゴール』一四二頁以下。

匿名III期(一八四六―一八四七年(三四才迄))。コルサル(Miller)事件は大衆において虚偽であり、単独者において真理である匿名の試練▽

事件の原因は『人生行路の諸段階』への悪意に満ちた批評文が『大地』という雑誌に載ったことである。その執筆者はメラー(P. L. Miller)で彼は有力な諷刺新聞「コルサル」にも関係していた。キルケゴールは雑誌『祖国』(一八四五年十二月二十七日、第二〇七八号)に、「一刻も早くコルサルの船上にのせてほしいものだ。デンマークの文筆界においてコルサルにやつつけられないほど優遇さ

れているのは自分一人かと思うと、この哀れな著者はまことに肩身の狭い思いがする」と反駁し、「P・L・メラウのあるところそこに  
コルサール紙あり」と挑戦した。<sup>(1)</sup>「コルサール」の主宰者ゴールスメットは翌年一月二日の同紙第二七六号から七月十七日の第三〇四号  
迄、執念をかけて嘲笑文と諷刺画を連載した。こうして世間から「たった一人の人(単独者)」となったキルケゴールは、田舎牧師として  
の静かな生活への期待又は墓場まで隠された内面性の真理又は思弁的なものとの対決から転じて「大衆及びその匿名的行為(マスコミの暴  
力)は虚偽である」という時代批判の精神の萌芽を期して、「偽匿名」と対決する外向的内面性こそ真理であると考えたに違いない。そこ  
に真の信仰のあり方を決意する時、彼は大衆の迫害を覚悟した殉教の位置に立ったのである。コルサール事件は「いかにしてキリスト者と  
なるか」において『後書』に代表される「ヨハネネス・クリマクス」Johannes Climacus の立場、即ち哲学迄の立場から『死に至る  
病』、『キリスト教の修練』の匿名「アンティ・クリマクス」Anti-Climacusの立場、即ち信仰の行為の立場へと転回する主要契機といえ  
よう。それ故『後書』以後、従来の如き純然たる匿名著作はひきこもるのである。匿名の第一の躰きは、隠れない忍び姿への転向に発展す  
る。既に、匿名がいかに巧緻であったにせよ、デンマークのほとんどはそれがキルケゴールであることは十分知っていたようである。この  
事実は何ら匿名から必然性を奪う理由とはならない。何故なら彼は著作活動のみの匿名でなく、実に自ら匿名的実存の日々を生きていたの  
である。つまり著作と実存両面の匿名の二重性である。<sup>(3)</sup>これは、殉教的真理実験の困難が、「同時性」とほぼ同概念と思われる「キリスト  
教的啓示の直接伝達を、ソクラテスの間接伝達の中に入れることであつた」<sup>(4)</sup>のであり、予見された躰きと思われる。

註 (1)「フラーテル・タキトウルヌス」の仮名で発表。この仮名は、『人生行路の諸段階』の第三論文「責めありや、責めなしや?」の著  
者である。(2)「当時デンマークに自由主義政治導入の運動があり、ジャーナリズムは大衆を真理の決定者となした。キルケゴール  
はこのことを時間的事柄に関しては認めるものの、宗教的真理に関しては大衆を真理とは本質的に正反対であり、従つて『大衆  
は虚偽に不真理である』と規定する」『キルケゴール研究』(『著作集』別巻白水社刊、大谷愛人「キルケゴールの真理の問題」)  
四五頁。(3)「私は試験人間である」という様に、「レギーネ事件」、「コルサール事件」、「アドラー事件」、「教会批判」等材料  
を枚挙するに不自由しない。(4)『キルケゴール研究』(ヘルマン・デイム「神に仕えるスパイ」)一五一―一六〇頁。

匿名Ⅳ期(一八四八年—一八五〇年)(三七才迄)。匿名のクリマクス——宗教的著作に深化されて、

新しい匿名「アンティ・クリマクス」<sup>(1)</sup>は「ヨハンネス・クリマクス」と対比して採用されたもので、キリスト教界の虚偽を指摘する為の宗教的著作である。従って前期迄の多様な匿名はもはや不必要となり、多くの仮名の弁証法的展開の中で必然的に選ばれた匿名である。

「私は自分をヨハンネス・クリマクスよりは高くアンティ・クリマクスよりは低くあるものとして規定する」<sup>(2)</sup>と述べていることから、アンティ・クリマクスは既に最高の真理に登りつめ、そこから絶望した人間に悔い改めを迫る立場であり、正に信仰者の確信あふれる行為である。これは当時国家そのものと同一の権威であった国教会の批判であり、その代表的著作である『死に至る病』、『キリスト教の修練』刊行には「殉教」を決意せねばならなかった。<sup>(8)</sup>アンティ・クリマクスの模範は殉教者キリストであり自らは追従者となるのだ。

彼にとって「現在」は、神が卑賤の姿で世に現われ処刑された啓示の時と、神が再び世界に君臨し審判する終末時との「中間時」である。「中間時」において神は微行(匿名)である。だからアンティ・クリマクスの信仰はキリストとの「同時性」<sup>(4)</sup>にある。信仰のあり方は匿名的でなければならない。匿名は即ち「直接—間接伝達」である。本定稿「倫理的伝達の弁証法と倫理的宗教的伝達の弁証法」<sup>(5)</sup>で詳述しているが、訳者大谷愛人の同稿解説に「キリスト教伝達はまず一番最初は知識の伝達であり、それから次に能力の伝達となると言う。なぜなら倫理的伝達の場合は教師に権威はなく、教師は学ぶ者に対して産婆という在り方をしなければならぬからである。しかしそれだけで終わってしまうものではない。キルケゴールはキリスト教の中に産婆術的なものを見いだしたのが自分の功績であるとなし、最初にまず知識の伝達が行なわれたなら、その後は産婆術的な方法で能力の伝達が行なわれなければならない。そこでキルケゴールは倫理的伝達を間接伝達となしキリスト教的伝達を『直接—間接伝達』<sup>(6)</sup>としている。この故に彼は、キリスト教的伝達を単に宗教的伝達と叫ばず倫理的、宗教的伝達と呼んでいる。」<sup>(6)</sup>これからも先述した「イロニーの第三現象形態」<sup>(7)</sup>がはつきりと認められる。純然たる匿名著作は倫理的伝達の弁証法により間接伝達であり、実名著作(講話集)はキリスト教的知識の伝達弁証法により直接伝達であり、「アンティ・クリマクス著、キルケゴール刊」の匿名形式は彼独自の所謂「倫理的—宗教的伝達」の弁証法により「直接—間接伝達」となる。彼の著作とその匿名形式の質的・二重性が弁証法的に必然であったことも理解できよう。「それなら何故実名著作で匿名性をそこね様とするのか」という疑問は解明される。

註 (1)語源はギリシア語 *κρίμαξ* で「梯子」<sup>(はし)</sup>の意味。ラテン語 *Crimax* は「絶頂」「最高潮」を意味する。そしてⅣ期匿名形式は、「アン

テイ・クリマクス著、キルケゴール刊」に代表される。(2)『武装せる中立』(『遺稿集』第六卷、理想社刊)、大谷愛人訳編の二九七―二九八頁でアンティ・クリマクスとキルケゴール自身との関係を説明している。(3)両書はもともと一体のもので、前者はキリスト教信仰の前提としての罪の自覚を、後者はその救済を主題とするものである。(4)『実存主義』第四九号(伊藤之雄「キルケゴールと聖書」)二〇―二二頁、「実存弁証法の極限が史的イエスとの緊張関係と対決を経て、一種の啓示体験(キリストの同時性)へと止揚される。」(5)『遺稿集』第六卷、理想社刊。(6)、(5)四五六―四五八頁。

匿名V期八一八五一年―一八五五年(四二才迄)。匿名は敗北したか勝利したかV

当期著作にほとんど仮名使用をみない。これは一大転回である。かわって「予期しうる自己の死」の自覚に立ち、生前に出版すべき著作とそれと必要ないものを選別するのである。前者は『自己試練のために、現代にすすめる』、『祖国』誌投稿、更に単独出版の『瞬間』誌一―九号等<sup>(1)</sup>によって、激しい国教会との直接的(実名)論戦を展開する。この行為は、墓場迄の内面性である個人―その単独者の従来の匿名行為と矛盾する様に思われる。しかし彼は既にキリストとの同時性において殉教の追従を決意したのであり、「ヨハンネス」と「アンティ」の中間に位置する彼が正にそのクリマクス(最高)の躡きを、内的に飛躍して「アンティ・クリマクス自身」となることに違いない。だから「顕われた内面性」はむしろ「隠れた内面性」の飛躍であり、匿名行為の極限と言えないだろうか。又殉教の決意は次の点にも関係する。『後書』で匿名著作をして間接伝達又は匿名を弁明しているが、今となつては匿名的信仰のみが問題で弁明等二義的である。だから匿名の解題と言える『わが著作活動の視点』(脱稿)や『倫理的伝達と倫理的―宗教的伝達』、『武装せる中立』(未定稿)等出版しなかつたものも多い。<sup>(2)</sup>こうして匿名は彼の死を以って地上的実存において敗北したかもしれぬが、キリスト教的真理において自らの生命を捧げた弁証法的飛躍によって正にキリストと「同時的」であり、匿名は勝利して普遍的となる。

註 (1)十号、脱稿し印刷準備中に倒れた(一八五五年九月二五日)為に直接発行できないまま、永眠した。(2)時既に、遺産底をつき、出版費用に事欠く等という理由は決定的でないと思われる。

〔付録〕 匿名の諸形式

一、著者にして刊行者である時の匿名



『あれか、これか』(ヴィクトル・エレミタ刊行)一八四三年出版、『おそれとおのき』(沈黙のヨハンネス著)、『反復』(コンスタンティン・コンスタンティウス著)以上三冊一八四三・一二・六出版、『不安の概念』(ヴィギリウス・ハウフニエンシス著)一八四四出版。

二、著者にも仮名、刊行者にも仮名

『人生行路の諸段階―数人の筆者による研究―』(製本屋ヒラリウス編集、印刷、出版)一八四五。

三、仮名著者と実名刊行

『哲学的断片』(ヨハンネス・クリマクス著、S・キルケゴール刊行)一八四四出版、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』(ヨハンネス・クリマクス著、S・キルケゴール刊行)一八四六出版、『死にいたる病』(アンティ・クリマクス著、S・キルケゴール刊行)一八四九出版、『キリスト教の修練』(アンティ・クリマクス著、S・キルケゴール刊行)一八五〇出版。

四、雑誌・新聞等への寄稿匿名論文

「遍歴審美主義者の活動」(フラーテル・タキトゥルス)『祖国』第二〇七八号(一八四五・一二・二七)所載。

五、実名の著者であり刊行者

『教化的講話』(一八四三・五・一六出版、『二つの教化的講話』以来一八五一・八・七出版、『金曜日の聖餐式における二つの講話』に至る)、『いまなお生ける者の手記より』一八三八、『アイロニーの概念について』一八四一、『J・L・ハイベルク刊『日常物語』の作者の小説『二つの時代』に対する文学評論』一八四六・三・三〇、『自己試練のために』一八五一・九・一〇出版、『瞬間』第一号〜九号一八五五・五・二四〜九・二五

六、存命中出版されなかった著作、未定稿。

## 鳩摩羅什の浄土観

川 口 清 三

羅什は中国の五胡十六国という戦乱時代に生きた西域出身の訳経僧である。『出三藏記集』によると、羅什は論経合わせて約五十五部三百卷を訳出している。その数は羅什以前の訳経史上二百四十年間に訳出された約百四十九部四百一十一卷に比べると、如何に膨大な数であるかが窺われる。そして羅什の訳経は全て大乘関係であり、羅什以前の小乗・大乘混合時代に対して、一大区画を成すものである。羅什の訳経をもってはじめて中国仏教は体系的な大乘仏教として歩みはじめたといえるわけである。羅什は『大智度論』や『大乘大義章』に見られる通り、偉大な仏教学者であり、龍樹の空観哲学の信奉者であった。しかるに羅什はまた『阿弥陀經』や『十住毘婆沙論』を訳出し、後の浄土思想にも非常な影響を与えた僧でもあった。そうしてみると羅什なくしては中国の体系的な仏教が発達し得なかった、と同時にまた浄土思想の発展もあり得なかったのではないかと思われるのである。

中国における浄土思想の発展を考えるならば、まず最初に取り上げられるのは道安と慧遠であるが、特に慧遠の念仏結社は中国浄土思想史上の最初とみられるものである。しかし慧遠の浄土思想は後にみられる曇鸞や導禪とは異質なものである。前述の羅什なくしては中国浄土思想の発展はあり得ないと主張するのも、曇鸞や導禪の浄土思想は羅什の訳経と『肇論』研究を通してあらわれたものであり、慧遠の浄土思想の流れをくむものではないという所にあるわけである。それならば慧遠の浄土思想が如何たるものかといえは、慧遠の念仏結社がどのような状況のもとに結ばれたものかを考えなければならぬ。すなわち第一に、慧遠の浄土思想は『般舟三昧經』によるものであり、その内容は、修行している今坐禅を行い觀想し念仏をとなえることによって般若智を見ることが出来るという、自力的なものであった。また浄土に対するあこがれは慧遠の師道安と同じ内容のものであり、それは当時の状況で解くことのできない般若智を諸仏の大願によって解決できるように望んだものであった。第二に、慧遠の白蓮社は当時桓玄によって出された沙門淘汰命令に対して取られた措置であるというこゝとである。僧侶の生活が乱れて来た中で、慧遠を中心として廬山に集まってきた学僧達は念仏結社を結ぶことによって、生活を引き締め仏

教に対する誓いを新たにしたのである。当然その結社は当時の知的エリート達のものであり、浄土思想も彼等の為のものだったといえる。この事を逆の立場で考えるならば、当時の仏教界の最高の学僧をもってしても仏教は完全に理解されることが出来なかったという事ができるのである。また後の浄土思想にも大きな影響を与えた『無量寿経』について考えてみるならば、この経典のサンスクリット名はアマターユスで「あまねく世界を照らす光」という意味であるが、正確には「無量光」と訳すべきであろう。この経典が訳されたのは羅什より大分以前のことであるが、中国独自の不老長寿の思想に多分に影響されてそのような訳名がつけられたと思われる。このように格義仏教での浄土思想は老荘的思想の濃いものであり、また慧遠の浄土思想は知的エリートの多分に自力的なものであって、その浄土観は般若智を求める観想的なものであるといえるのである。

格義仏教からようやく抜け出した慧遠における浄土思想は、仏教伝来の初期における混乱と当時の社会の無理解によって以上のようなものとすれば、それならば、羅什にとつての「浄土」は如何なる意味を持っていたのであろうか。羅什は幼少の頃からインドで小乗仏教を学び、早くからその才能を認められ、後に大乘に転じてからも龍樹の「空」に徹し、名声をほしいままに出来たのに、それでもなお浄土を求めていたとは考えられないであろう。『大乗大義章』で慧遠の問に明解に答える程の学僧が、慧遠や道安と同じ想いで浄土があったからとばかり考えられないのである。『阿弥陀経』については後で詳しく触れることにして、ここで羅什の生い立ちからその疑問を探ってみたいと思う。

『出三藏記集』によれば、羅什の性格は学者のような生真面目さは見られず、かえって「性となり率達にして、つとめてはげま礪す、小檢の修行者は頗る之を非とせしも、什は心に自得して末だ管て意に介せざりき。」といわれている。一見楽天的に見える羅什はしかし破戒僧でもあった。幼時から天才的学僧として将来を囑望されていた羅什は、三十五才の時呂光將軍によって、母国を亡ぼされ、密室に閉じこめられて酒と女を与えられる。ここで羅什はやむなく破戒僧となり、呂光と共に諸国戰場を遍歴することになる。羅什が小乗から大乘に転向したのは二十才頃であるが、このような体験が羅什をして益々大乘仏教に傾斜させていったのではないかと考えられるのである。塚本善隆氏は、この諸国遍歴の間に羅什は經典を離れた思索の時を持ち、龍樹教学の羅什化を行ったのではないかと述べておられる。五胡十六国時代という戦乱時代に一武將と共に暮らした日々の体験は、羅什に何を与えたのであろうか。いわば仏教学という温室で将来を期待された仏教者が一転し

て現実の醜い生活を強要されたのである。戦乱のため身のまわりで死んでゆく人々に対する仏教者としての無力感が羅什に何の影響も与えなかったとは考えられない。羅什が長安に迎えられるからの生活もまた僧侶としては理解されないものがある。時の後秦王姚興は羅什に子孫を残すためにと妓女十人を与え、別に解舎を建てそこに羅什を住まわせた。羅什はそれを受け入れ、訳経と実生活という二重生活を余儀なくされる。そうしてみるとここに羅什が『阿弥陀経』を訳出した動機があるのではないかと思われるのである。というのは、般若智を得るのは知識によってではないということ、羅什が慧遠への答書で認めるところであるからである。

羅什は一訳経僧にすぎないかも知れないが、その訳経を仔細に調べれば、そこにかれの人生観の混入が認められるのである。例えば中村元氏は「クマラージヴァの思想的特徴」という論文において『維摩経』を取り上げ、経典中における「現世否定的」な部分を「現世肯定的」に訳出していることを指摘しておられる。羅什によれば、縁起や諸煩惱は證りの為の道場なのである。煩惱は止滅しなければならぬものであるが、人はその縁起や諸煩惱の中にいて初めて縁起を如実に知ることが出来るのである。求道者は煩惱や縁起を遠ざけるのではなく、またそれ等は外界の出来事ではなく、存在そのものにかかわる必然として対決し克服し、また如実に理解しなければならぬものである。中村氏がその論文の中で、羅什の付加であることを指摘している二つの訳文、「三明と無明と等しい」、「一切世間の諸法と共にある」という表現は穢土即浄土、穢土即證りという思想のあらわれであろう。現実の世間は證りの境地とは程遠いものではあるが、そこでこそ人間は真実の人間の苦しみを知ることが出来るのであり、人間存在の縁起を解くことが出来るのである。その人間存在の縁起を知ることによって、そしてその縁起の根本を絶つことによって我々は煩惱を止滅することができるのである。一切の事象は第一義諦において空であると共に俗諦において仮であるという二面性において存在し、それはその存在を知る我々も含めてまた空であり無であるわけである。空という認識において諸法は実相であり、諸法は縁起によって成立しているといわれる。羅什によれば、人間はその縁起の中において生きるのであり、縁起は證りの大前提であるわけである。それでは羅什は仏教の最終目的である煩惱から解放されたであろうか。空なる世界で縁起を知ることが知識によって可能であろう、しかし知識によってその縁起の根本を絶つことができるであろうか。前にも述べた通り、證りは知識のみによるものではない。実践によらなければならないのである。そこで羅什の実生活を見ると、そこに羅什の絶望の声が聞こえてくるのである。当時中国で般若経の最大の学者であった羅什は、このような理由で浄土思想、特に阿弥陀思想の普及に力を注いだと思ふのである。

では羅什は浄土を如何なるものと考えていたのであろうか。『大乘大義章』によれば、法身とは実なる法の体相であり、法性が虚空のように永久不滅で、有為とか無為とかいうように戯論せられることのないものである。また菩薩が六神通を得て、まだ仏と作っていない時、その中間でもつ体と述べられている。そして法身は一定のきまりなく、自由自在に衆生に応じてあらわれるわけである。このような羅什の前提に立つて考えれば、阿弥陀仏が法身を持つて今現在衆生を教化しているということは、次のような意味になると思われる。法性は仏なくとも常に住していて、その法性のあらわれが法身であるならば法身は空そのものである。つまり阿弥陀の法身もまた真理そのものであり、具体的な実在ではあり得えないし、法身が衆生に応じてあらわれるというのは阿弥陀は衆生の存在そのものの中にあるわけである。ただここで問題になるのは法蔵菩薩の本願であるが、本願が成就することによって阿弥陀仏が出現したということは一体どのような意味を持つことになるか、ということである。後の浄土思想によれば、阿弥陀仏が存在することは法蔵菩薩の本願が成就したことであり、そのことによって衆生は浄土に必ず生まれることが出来るのだと解釈されるのであるが、羅什によれば、菩薩は大願を成就して寂滅するわけであるから、法蔵菩薩は寂滅していることになる。そうすれば現に阿弥陀仏が西方浄土に存在するということがあり、菩薩という具体的実在ではないということに解釈され得るのである。

このような阿弥陀観を前提として羅什訳の『阿弥陀経』を詳しく他の訳本と対比してみたい。

最初に『大無量寿経』の諸本と『阿弥陀経』がどのように違うかを考えてみる。周知のように『阿弥陀経』は非常に短い經典であり、『無量寿経』に比べると約十分の一である。当然『無量寿経』の要約と見られるわけであるが、内容を吟味してゆくと、『無量寿経』を展させたと思われる所や、『無量寿経』には無い所説が出てくる。藤田宏達氏は『原始浄土思想の研究』の中で『阿弥陀経』の六方段以下は後に付加されたものであろうと述べている。浄土に関する記述では、『無量寿経』では浄土は求道者の修行の場所として最も理想的な所として述べられているのに対して、『阿弥陀経』では第二節において次のように述べられている。「実に、かの八幸あるところ√という世界には、生ける者どもの身体の苦しきもなし、心の苦しきもなし。ただ、幸福の要素が無量にあるばかりなのだ」と。このように浄土の観念は修行の場から「幸福なる所」へと変化している。また『無量寿経』で最も多く扱われている他の諸仏国土の求道者については『阿弥陀経』は触れておらず、「幸あるところ」という仏国土に生まれた人の記述におわっている。つまり『阿弥陀経』においては『無量寿経』四十九誓願の中の他の仏国土の求道者ではなく、現世の者だけを対象としていて、その第十八願だけを意識していると思われる。そして

『阿弥陀経』では「質の劣った善行によっては無量寿如来の仏国土に生まれることは出来ない」のであって、質の勝った善行とは如来の名を聞いて考えることなのである。また、その仏国土も無量寿如来によって作られたという考えから、『阿弥陀経』では一切の諸仏によって守られる仏国土へと地位の向上がみとめられる。以上のように簡単にではあるが『無量寿経』と『阿弥陀経』とを比較すると、前者より後者の方がより宗教的であり、現世の衆生の救いという点が強調され、阿弥陀浄土の優位性が強調されていると見ることができると思うのである。

また羅什訳と他の諸訳（玄奘訳、チベット訳、サンスクリット本）を比較すると、羅什訳においては阿弥陀仏に対して理解よりも信仰が強調されていると思われるのである。たとえば、六方段にある「当信」という言葉は、サンスクリット語で *pariyāṇa*（汝等理解せよ）であり、チベット訳に一致する。また羅什訳における「護念」という語はサンスクリット・チベット本は *paribhāṇa*（受納、包含）であり、玄奘訳は「摂受」である。同じ部分で極く一般的訳語である「経」にしても、この部分のサンスクリット語は *dharmā-pariyāṇa*、*dharmā* は法であり、*pariyāṇa* は方法とか規則的な連続という意味であるから玄奘訳における「法門」という訳語の方がサンスクリット本でいうところの理解という意味との関連において正しいといえるのではないかと思われる。また六方段が終った部分で羅什訳によれば、「聞是諸仏所説名及経名者」サンスクリット文によれば、「この法門の名号を聞いたり、または、かれら仏たち、世尊たちの名号を記憶して忘れないであろう者は」、チベット文では、「この法門およびかの諸仏世尊らの名号を聞いた者と、聞く者と、聞くであろう者は」となっている部分があるが、早島鏡正氏の指摘によれば、羅什訳において「聞く」対象は「諸仏所説名」、つまり弥陀の名であり、「経名」は「阿弥陀経」であるが、他の二文の方は、その聞く対象は「法門の名」であり、「諸仏、世尊の名」である。この違いは、後者は『無量寿経』や『十住毘婆沙論』易行品と同じように、特に阿弥陀だけを強調しているのではなく、様々な浄土、つまり菩薩の大願の一例としてという立場にあるのに対して、前者は「阿弥陀仏」の強調であり、信仰の対象を一つに限る前述の「信」の立場に立っていることがうかがえる。

次に羅什の特色があらわれている部分は、羅什訳「一心不乱。其人臨命終時。阿弥陀仏。与諸聖衆。現在其前。是人終時。心不顛倒。即得往生阿弥陀極楽国土。」において、ここで「一心不乱」なのは「阿弥陀仏」の名号を執持することであるが、サンスクリット本ではその分は *manasikaroti*（心の中でよく考える）である。*manasikaroti* はこの部分で二度使われており、「理解」することに「心を散乱さ

せることなく」という意味になる。特に後世の学者は、この「執持」を「称名」の意味にとっているのである。また玄奘訳によれば、この部分は「思惟する」となっていることを考えれば、羅什訳がこの經典で衆生に理解ではなく阿彌陀仏を信じることを主張していることがわかるのである。そして、その「一心不乱」の結果「心不顛倒」に達し「極楽国土」に往生することを得るのであるが、羅什訳においては他の諸本にくらべると「心不顛倒」と「得往生」に時間的経過がみられない。サンスクリット本では「心が顛倒するようなこともなく死ぬであろう。その人は、死んで、かの無量寿如来の仏国土である八幸あるところへという世界に生まれるであろう」とあり、チベット本では「死時に際し、転倒無き心を以って死時を過し、死時を過したるころに、無量光如来が現われ樂有世界に生まれるべし」となっている。また玄奘訳では、仏が「慈悲加祐令心不乱」（慈悲加裕して、心をして不乱ならしむ）ことによりて極楽に生まれるとしている。思うにこのような違いは、現実世界が證りの道場であるとし、また阿彌陀仏も法身として見る羅什において、浄土とはまさに「心不顛倒」であり、「一心不乱」に阿彌陀仏を信じることなのではないだろうか。『阿彌陀經』においては阿彌陀仏国土に生まれるには大なる善根が必要であると説かれている。そして、その大なる善根とは、阿彌陀仏の名号を執持することなのである。羅什がこの經典で強調している「信」とは空なる世界における、いわゆる小なる善根、福德とかいう表面的なる行為ではなくして、阿彌陀仏の名を執持するという人間の内面的信念のことではないだろうか。この事は羅什が現世肯定的であるという見解にも矛盾するものではないであろう。内面的信念とは、とりもなおさず現実世界に対処する心構えであり、知識を超えた理想を目指す現実生活のよりどころなのである。羅什にとって浄土とは現実とは不可分のものであり、羅什のような破戒僧、つまり絶えず内なる業に悩まされる衆生にも生きる意味を与えてくれるものなのである。

中国初期の浄土思想は不老長寿の思想と結びついた老荘的なものであった。そして慧遠に到り、老荘思想を離れ「般若智」を求める細想的浄土観へと発展していった。同じ頃『無量寿經』の浄土の存在とその称赞という記述を前提として『阿彌陀經』が鳩摩羅什によって訳された。『阿彌陀經』においては『無量寿經』の第十八願を発展させ、修行の場としての浄土観から理想の国としての極楽という概念に変化してゆく。浄土思想は般若智を求める心から、般若を離れて浄土そのものを目的とする思想に発展してゆくのであった。その過程において羅什は浄土を彼岸としてはとらえなかった。浄土は目的ではあるが、それは汚土に生きる衆生が縁起を知り、自己の煩惱を見つめ、積極的に内なる業と対決する時に衆生にその勇氣を与え理想を与えるのが浄土であり阿彌陀仏であった。浄土は彼岸とか彼岸とかいうものではなく、法身として空なるものである。つまり浄土と衆生が結びつくのは阿彌陀の大願ではなく、衆生の積極的な理想をめざす意志であり、重

要なのは現実の汚れを直視し理想を志向する信念であって、浄土の存在ではないように思われるのである。しかし後の浄土思想は羅什の浄土の純粹化と目的化だけを受け継ぎ、その「信」を強調し、浄土は彼岸として理想化され、羅什とは反対に現実否定の面を強くしてゆくのである。それは宗教的昇華、純粹化ではあったが、浄土は信仰の対象として彼岸化され、仏教は「理」から「信」へと変わってゆくのである。

(付) 本論で使用したサンスクリット本、チベット訳の日本語訳

中村元、早島鏡正、紀野一義訳註『浄土三部経』上、下巻(岩波文庫)

青木文教訳『西藏原本大無量寿経国譯』

テキストと参考文献

「大正新修大蔵経」第十二巻。

「国譯一切経」宝積部九十八巻。

『慧遠研究』遺文編、京都大学人文科学研究所編

『肇論研究』、京都大学人文科学研究所編



## 弘前大学哲学会規約

第一条 (名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。

第二条 (目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第三条 (事業) 本会は次の事業を行なう。

- 一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
- 二、研究会、講演会を開く。
- 三、その他。

第四条 (事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部研究室内に置く。

第五条 (会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会員とする。

- 一、弘前大学哲学関係教官。
- 一、弘前大学文学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在学生。
- 一、弘前大学教育学部倫理学専攻の卒業生および在学生。
- 一、その他本会の趣旨に賛同する者。

第六条 (会費) 会員は会費(年額八〇〇円、ただし本学学生は年額五〇〇円)を納入するものとする。

第七条 (役員) 本会には左記の役員を置く。

- 役員の任期は二年とし、重任を妨げない。
- 一、会長 一名
  - 一、委員 若干名
  - 一、幹事 若干名

第八条 (総会) 本会は毎年一回総会を開く。

第九条 (附則) 本会の規約改正は総会の決議による。

2、本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。

(附則) 本規約は、昭和四十五年四月二十九日から施行する。

### 弘前大学哲学会役員

会長	齋藤 武雄	笠原 幸雄
委員	伊東 洋一	亀尾 利夫
	加来 彰俊	栗原 靖
	野町 啓	川口 光勇
	岡崎 英輔	齋藤 俊哉
	今井 日出夫	齋藤 庄一
	門目 省吾	三上 登
	二唐 資朗	岡崎 英輔
	伊東 洋一	川口 清三
幹事	成田 紘治	

### 哲学会誌 第八号

昭和四十七年四月二十五日

発行 弘前大学哲学会

弘前文京町一

印刷 田中紙業印刷

弘前市上瓦ケ町十一

TEL ④三八五五