

創価大学人文論集

第31号

林俊雄教授・宮田幸一教授 退任記念号

巻頭言

「林俊雄先生の思い出」……………	村上 信明……………	1
林俊雄先生の経歴と業績……………		4
「宮田幸一先生のご退職に際して」……………	蝶名林 亮……………	25
宮田幸一先生の経歴と業績……………		29

論	文	「清朝中期における旗人エリートの「旗人」意識と「中国化」 ——松筠著『百二老人語録』・『西招図略』の検討を通じて—— ……………	村上 信明……………(1)	
		「智顓著作における「大経」と「大論」 ……………	前川 健一……………(23)	
		「Faith (信仰・信)に関する近年の哲学的議論の調査」 ……………	蝶名林 亮……………(35)	
		「夏目漱石の『こゝろ』とゲーテの『若きウェルテルの悩み』 との関連性と比較」……………	ツグラッゲン エヴェリン……………(71)	
		「明曠についての基礎的研究 事績ならびに『天台菩薩戒疏』を 中心に」……………	大津 健一……………(87)	
	翻 書	訳	『維摩経玄疏』訳注(6)……………	菅野 博史……………(115)
		評	「高橋陽一郎著『藝術としての哲学——ショーペンハウアー哲学 における矛盾の意味』(晃洋書房、2016年)」 ……………	伊藤 貴雄……………(149)
			2018年度創価大学人文学会研究活動報告……………	(159)
		創価大学人文学会規約……………	(160)	

2019

創価大学人文学会

林俊雄先生の思い出

村上 信明

1 林俊雄先生の思い出

林俊雄先生とはじめてお会いしたのは、私が創価大学に入学した一九九四年のことであった。それ以来、在学中はもちろんのこと、卒業後も野尻湖クリルタイ（日本アルタイ学会）や内陸アジア史学会などの研究活動の場でしばしばお会いする機会があり、二〇〇八年に専任講師として創価大学に戻ってきたからは同じ東洋史の教員として様々な仕事をともにしてきた。そしていよいよ二〇一九年三月、林先生は定年を迎え、創価大学をご退職されることになった。最初にお会いしてから四半世紀、この間に教わったこと、お世話になったことは数限りなく、感謝の気持ちは言葉に尽くせないほどであるが、ここで林先生との思い出を振り返りながら、ささやかな謝意を述べたいと思う。

私の大学入学当時、林俊雄先生は文学部人文学科教授として考古学の授業を担当されていた。東洋史、と

りわけシルクロードの歴史を学びたいと思っていた私は、林先生の講義の履修が可能になったらすぐに登録をし、授業に参加した。しかし、これがなかなかの難行苦行であった。まず林先生の講義は限りに開講されることが多く、川崎市の自宅から二時間近くかけて通学していた私にとっては出席するだけでもひと苦勞であった（私が創価大学に就職してから知ったことだが、林先生はご自宅が横浜市内にあるものの、連続して二日間授業があるときにはしばしば大学内に宿泊し、宿泊後の授業は限りに行われていたのだった）。そうして何とか教室にたどり着いた私を待っていたのは、古代中央ユーラシアの「鞍と鐙」についての膨大な量の写真であった。林先生はスライド映写機を手慣れた手つきで操作しながら、次から次へと写真を示し、それぞれについてテンポ良く（当時の私からすればものすごいスピードで）解説をされていた。考古学や中央ユーラシア史の知識がないどころか、競馬中継くらいでしか馬を見たことがなかった私にとって、その内容はまったくついていけないもので、必死に授業を聞いていたつもりだが、結局最後までよく分からないままであった。いま振り返れば、「鞍と鐙」は当時の林先生が専門的に研究されていたテーマであり、学部の一・二年生にとってはあまりに高度な内容だったと言わざるを得えない（と私は思っている）。私はその内容を少しばかり理解できるようになったのは、大学院に進学してから何年もたってからのことである。

私が学部四年次のときには、大学院への進学について貴重なご指導やアドバイスをいただいた。卒業論文で清朝の新疆（ウイグル）統治をテーマとした私に、関連する英文の論文を紹介してくれたり、当時東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所にいた新免康先生（現・中央大学教授）をご紹介してもらったなど、

ゼミの学生でないにも関わらず様々なご助力をいただいた。心から御礼を申し上げます。

私が筑波大学大学院に進学した後も、前述のように野尻湖クリルタイや内陸アジア史学会などの場でしばしばお会いし、時には日本酒を飲みながら深夜までお話しをうかがうこともあった。また大学院を修了後、私は日本学術振興会特別研究PDになると同時に、内陸アジア史学会の会誌の編集に携わることになったが、このとき編集長をされていたのが林先生であった。林先生は、投稿されてくるすべて論考を短時間で読破し、的確に判断を下されるので、事務方としては非常に仕事がやりやすく、ありがたかった。そしてこの間に、私の創価大学への就職も決まり、その後も一緒に仕事をさせていただくこととなったのであった。

野尻湖クリルタイでは、だいたい二年に一回のペースで、夜の懇親会の直前に林先生のご報告が行われる(すでに恒例行事といってもよい)。先生のご報告は、大量の写真を次から次へと紹介・解説していくスタイルで行われるが、あまりにも写真の数が多く、時には報告時間が二時間を超えることもあるため、聴衆のほうも長丁場を覚悟しなければならない。会場では「今夜も長い夜になりそうだ」といった冗談も交わされるが、同じ職場にいる私としては、大学での仕事をしながら、年間にいくつもの国際学会に参加し、世界各地の博物館や遺跡を訪問するという、そのエネルギーシユな活動ぶりに驚嘆するばかりであった。

今後は大学での業務がなくなるので、これまで以上に国内外を飛びまわられることになるのだと思います。益々のご活躍と、研究活動の源泉であるお身体の長きにわたるご健康を心よりお祈り申し上げます。また学会でお目に掛かった際には、これまでと変わりなくご指導・ご鞭撻をいただければ幸いです。

林俊雄先生の経歴と業績

学歴

- 一九四九年三月 東京都で生まれる
- 一九六七年四月 東京教育大学文学部史学方法論専攻（考古学）入学
- 一九七二年三月 東京教育大学文学部史学方法論専攻（考古学）卒業
- 一九七三年四月 東京大学大学院人文科学研究所修士課程東洋史学科入学
- 一九七六年三月 東京大学大学院人文科学研究所修士課程東洋史学科修了
- 一九七六年四月 東京大学大学院人文科学研究所博士課程東洋史学科入学
- 一九七九年三月 東京大学大学院人文科学研究科博士課程東洋史学科単位取得退学

職歴

一九七九年四月

（財）古代オリエント博物館研究員

一九八五年五月 (財) 古代オリエント博物館主任研究員

一九九一年四月 創価大学文学部助教授

一九九四年四月 創価大学文学部教授

一九九五年四月 創価大学大学院文学研究科人文学専攻前期課程担当

一九九九年四月 創価大学大学院文学研究科人文学専攻後期課程担当

* * *

一九八五年四月 駒沢大学文学部非常勤講師 (博物館学) (一九八六年三月)

一九八九年四月 国立民族学博物館共同研究員 (一九〇〇一年三月)

一九九〇年一〇月 創価大学文学部非常勤講師 (東洋史学) (一九九一年三月)

一九九一年四月 清泉女子大学文学部非常勤講師 (東洋史特講、西アジア文化史) (二〇〇九年より隔年

一九九一年三月)

一九九一年四月 (財) 古代オリエント博物館非常勤研究員 (一九九五年三月)

一九九一年 筑波大学歴史・人類学系兼任講師 (東洋史特講) 集中

一九九三年 神戸大学文学部兼任講師 (東洋史特講) 集中

一九九四年四月 上智大学文学部兼任講師 (東洋史特講) (一九九六年三月)

一九九五年 金沢大学文学部兼任講師 (東西文化交流史特講) 集中

一九九九年四月 (財) 東洋文庫兼任研究員 (二〇〇四年一〇月より客員研究員 (現在)

一九九九年四月 宇都宮大学大学院国際学研究所兼任講師 (陸域交流論) 集中 (二〇一〇年)

二〇〇一年四月 早稲田大学第二文学部兼任講師 (歴史民俗総合) (二〇〇三年三月)

- 二〇〇二年四月 大阪教育大学大学院教育学研究科兼任講師（外国考古学特論・集中）
 二〇〇三年四月 お茶の水女子大学文教育学部兼任講師（比較歴史学）（二〇〇三年九月）
 二〇〇五年四月 東京大学文学部兼任講師（東洋史特講）（二〇〇七年三月）
 二〇〇七年四月 中央大学総合政策学部兼任講師（文化交流史）（二〇〇八年三月）
 二〇〇八年四月 立教大学文学部兼任講師（超域文化学）（二〇〇八年九月）
 二〇一二年四月 慶應義塾大学文学部兼任講師（東洋史特講）（二〇一三年九月）
 二〇一三年四月 明治大学文学部アジア史学科兼任講師（中央ユーラシア史）（隔年二〇一八年三月）
 二〇一七年三月 中央大学文学部東洋史学科兼任講師（東洋考古学）（二〇一八年三月）

所属学会

- 内陸アジア史学会（常任理事）
 日本西アジア考古学会

業績

著書

1. 『ユーラシアの石人』 雄山閣、二〇〇五年三月、二四五頁。
2. 『グリフィンの飛翔』 雄山閣、二〇〇六年七月、二八二頁。

論考

1. 「ソ連イェニセイ河流域の城郭址」『考古学ジャーナル』第一二六号、一九七六年八月、二四～二七頁。
2. 「匈奴における農耕と定着集落」護雅夫編『内陸アジア・西アジアの社会と文化』山川出版社、一九八三年六月、三～一二頁。
3. 「鮮卑・柔然における農耕と城塞」〔『古代オリエント博物館紀要』第五卷、一九八三年七月、三七七～三九四頁。〕
4. 「石塞山十七号墓出土四人楽舞俑、石塞山六号墓出土人物家屋銅飾り」『国華』第一〇八二号、一九八五年四月、二四～三二頁。
5. 「略奪・農耕・交易から見た遊牧国家の発展―突厥の場合―」『東洋史研究』第四四卷第一号、一九八五年六月、一一〇～一二六頁。
6. 'Agriculture and Settlements in the Hsiung-nu' 『古代オリエント博物館紀要』第六卷、一九八五年十二月、五一～九二頁。
7. 「草原の民―古代ユーラシアの遊牧騎馬民族―」護雅夫・岡田英弘編『民族の世界史4…中央ユーラシアの世界』山川出版社、一九九〇年六月、二五～五八頁。
8. "The Development of a Nomadic Empire: The Case of Ancient Turks (Tuqne)" 『古代オリエント博物館紀要』

第一一巻、一九九〇年一二月、一三五～一八四頁。

9. 「ウイグルの対唐政策」『創価大学人文論集』第四号、一九九二年三月、一一一～一四三頁。
10. 「北方ユーラシアの大型円墳」『平井尚志先生古稀記念考古学論攷』第Ⅱ集、一九九二年三月、一六三～一七七頁。
11. 「突厥の石人に見られるソグドの影響——とくに手指表現に焦点を当てて——」『創価大学人文論集』第五号、一九九三年三月、二七～四四頁。
12. 「ユーラシア草原における騎馬と馬車の歴史」（共著）『馬の博物館研究紀要』第六号、一九九三年一二月、一～二四頁。
13. 「天山北麓の大型円墳」『草原考古通信』三、一九九三年一二月、二～五頁。
14. 「遊牧騎馬民族の移動と文明の興亡」『學術月報』第四七卷第一号、一九九四年一月、五三～五九頁。
15. 「ウイグル可汗国初期の石碑遺跡」片山章雄『廻紇タリアト・シネ・ウス両碑文（8世紀中葉）のテキスト復原と年代記載から見た北・東・中央アジア』東海大学文学部、一九九四年一月、六～九頁。
16. 「北方ユーラシアの火打金——ウラル以東——」（『日本と世界の考古学——現代考古学の展開——』雄山閣出版、一九九四年三月、三五二～三六九頁。
17. 「北方ユーラシアの民族移動」安田喜憲・川西宏幸編『文明と環境Ⅰ…古代文明と環境』思文閣出版、一九九四年八月、二一六～二二九頁。
18. 「タルガン語源考」『草原考古通信』五、一九九五年三月、一〇～一六頁。
19. 「フン族あらわる」吉野正敏、安田喜憲編『講座 文明と環境6…歴史と気候』朝倉書店、一九九五年一二月、七八～九二頁。

20. 「天山北麓の仏教遺跡」『ダルヴェルジンテパD T 25 : 1989—1993 発掘調査報告』創価大学、一九九六年三月、一五四～一七八頁。
21. 「鞍と鐙」『創価大学人文論集』第八号、一九九六年三月、五三～九七頁。
22. 「草原遊牧文明は成立するか？」伊東俊太郎・安田喜憲編『講座 文明と環境2 : 地球と文明の画期』朝倉書店、一九九六年四月、一六〇～一七一頁。
23. 「遊牧民族スキタイの侵入」安田喜憲・林俊雄編『講座 文明と環境5 : 文明の危機—民族移動の世紀—』朝倉書店、一九九六年六月、三五～四八頁。
24. 「モンゴリアの石人」『国立民族学博物館研究報告』二二卷一号、一九九六年一〇月、一七七～二八三頁。
25. 「ホレズムの遺跡」『沙漠研究』六卷二号、一九九七年三月、二七～三六頁。
26. “Development of Saddle and Stirrup.” *The Silk Roads and Sports. Record No.3 on the Silk Roads - Nara International Symposium. 1997.* pp.65-76.
27. 「草原遊牧文明論」岩波講座 世界歴史3 : 中華の形成と東方世界』一九九八年一月、一二五～一四九頁。
28. 「スキタイ時代におけるグリフィン 画像の伝播」『創価大学人文論集』一〇号、一九九八年三月、二一九～二四九頁。
29. 「東アジアのグリフィン」『創価大学シルクロード研究センター研究報告』一号、一九九八年三月、一三～二四頁。
30. 「草原遊牧民の美術」田辺勝美・前田耕作編『世界美術大全集 東洋編 第一五巻 中央アジア』小学館、一九九九年三月、五六～七二、三三六～三五二頁。
31. 「『ひげ付き』クルガンの分布—文化は国境を越えて—」『国立民族学博物館研究報告別冊』二〇号、

- 一九九九年三月、四〇九～四六一頁。
- 32 『モンゴル国現存遺蹟・碑文調査研究報告』（共著）（森安孝夫・オチル責任編集）中央ユーラシア学研究会、一九九九年三月、一二一、一四一～一四二、一四八～一五七、一九六～二〇八頁。
- 33 「遊牧国家の中の定住民」『シルクロード・奈良国際シンポジウム記録集』四、なら・シルクロード博記念国際交流財団、一九九九年三月、八八～九五頁。
- 34 “Sedentaries in the Nomadic States” *The Silk Roads of Sanzo-hoshi = Xuanzang: The Climate and His Foot-Steps. Record No.4 on the Silk Roads – Nara International Symposium*. 1999, pp.65-72.
- 35 「草原世界の展開—中世の中央ユーラシア—」藤川繁彦編『中央ユーラシアの考古学』同成社、一九九九年六月、二六三～三三九頁。
- 36 「グリフィンの役割と凶像の発展—前五世紀まで—」『西嶋定生博士追悼論文集：東アジア史の展開と日本』山川出版社、二〇〇〇年三月、九五～一一〇頁。
- 37 「草原世界の展開」『新版世界各国史 中央ユーラシア史』山川出版社、二〇〇〇年一〇月、一五～八八頁。
- 38 「モンゴル高原北部の鹿石とヘレクスル」『考古学雑誌』第八五卷第三号、二〇〇〇年二月、九八～一〇二頁。
- 39 “East-West Exchanges as Seen through the Dissemination of the Griffin Motif” *Kontakt zwischen Iran, Byzanz und der Steppe in 6.-7. Jh. (Varia Archaeologica Hungarica IX)*. Ed. By Cs. Balint, 2000, pp.253-265.
- 40 “Several Problems about the Turkic Stone Statues” (*Yearbook of Turkic Studies, Balatun 2000*. Ankara, Turkish Language Institution, 2001, pp.221-240)

41. 「遊牧民族の王権―突厥・ウイグルを例に―」『岩波講座 天皇と王権を考える3…生産と流通』二〇〇二年一〇月、一一五～一三九頁。
42. 「ユーラシア草原における馬の埋納遺跡（スキタイ時代以前）」小長谷有紀編『北アジアにおける人と動物のあいだ』東方書店、二〇〇二年十二月、一〇三～一五七頁。
43. “Uigur Policies toward Tang China” *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko*, No.60, 2002, pp.87-116.
44. 「中央ユーラシア遊牧民の古墳から見た王権の成立と発展」角田文衛、上田正昭監『古代王権の誕生 III：中央ユーラシア・西アジア・北アフリカ編』角川書店、二〇〇三年六月、四六～六九頁。
45. “Sogdian Influences Seen on Turkic Stone Statues: Focusing on the Fingers Representations” Matteo Compareti et al., ed., *Webfestschrift Eran ud Ameran: Studies Presented to Boris Ilich Marshak on the Occasion of His 70th Birthday*, Electronic Version, October, 2003. (No.50と同々)
46. 「草原遊牧文明の環境考古学」安田喜憲編『環境考古学ハンドブック』朝倉書店、二〇〇四年二月、六三六～六四五頁。
47. “The Role of Sedentary People in the Nomadic States: From the Xiongnu Empire to the Uigur Qaghanate.” *Urban and Nomadic Societies in Central Asia: History and Challenges. Proceedings of International Conference*. Almaty: Dalk-Press, 2004, pp.117-134.
48. 「石人の謎」松原正毅ほか編『ユーラシア草原からのメッセージ―遊牧研究の最前線―』平凡社、二〇〇五年三月、二六三～二八九頁。
49. “Runic Inscription on a Roof Tile Found in Mongolia.” XIV. *Türk Tarih Kongresi*. Ankara: Türk Tarih

- Kurumu, 2005. III: 577-580, 4 figs.
- 50 Sogdian Influences Seen on Turkic Stone Statues: Focusing on the Fingers Representations. Matteo Comparati *et al.*, ed., *Eran ud Aneran. Studies Presented to Boris Ivič Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*. Venezia, Libreria Editrice Caoscara, 2006, pp.245-259. (No.45 ヽ㊦ㄨ)
- 51 First State Formation and the Construction of Tumuli: Especially Focusing on Scythian Tumuli. Diana Gergova, ed., *International Conference: The Getae – Culture and Traditions 20 Years Research of the Sueshari Tomb and the Sbornanovo Reserve (Helis V)*. Sofia: Prof. Marin Drinov Academic Publishing House, 2006, pp.324-332.
- 52 The Origin of Nomadic Powers in the Eurasian Steppes. Academia Turfanica, ed. *Essays on the Third International Conference on Turfan Studies: The Origins and Migrations of Eurasian Nomadic Peoples*. 上海古籍出版社, 二〇一〇年五月, 三四六〜三五二頁。
- 53 「草原の考古学」菊地俊彦編『北東アジアの歴史と文化』北海道大学出版会, 二〇一〇年一二月, 一〇五〜一二〇頁。
- 54 Mongolia, Central Asia and Northern China in the 6th-8th Centuries. *From Ötüken to Istanbul, 1290 Years of Turkish (720-2010)*. Istanbul, 2011, pp.363-370.
- 55 「フン型鍔」草原考古研究会編『鍔の研究—ユーラシア草原の祭器・什器—』雄山閣, 二〇一一年一〇月, 三四一〜三八二頁。
- 56 On the Origin of Turkic Stone Statues. *International Journal of Eurasian Studies*, N. S. 1 (11), Beijing, 2011, pp.15-25, 181-198.

57. 「ケルブ（ケルビム）＝スフィンクス説について」『第18回ヘレニズム～イスラーム考古学研究』二〇一一年十二月、七八～九〇頁。
58. 「ユーラシアにおける人間集団の移動と文化の伝播」窪田順平監修、奈良間千之編『中央ユーラシア環境史1：環境変動と人間』臨川書店、二〇一二年三月、一六四～二〇八頁。
59. 「六～八世紀のモンゴリア、中央アジア、北中国―突厥王侯の墓廟から見た文化複合―」『史境』六四号、二〇一二年三月、一～一八頁。
60. Transition of the Stone Statues among the Turks from Early to Modern Times. In: *Srednevekovaya gorodskaya kul'tura i kochevyya tsivilizatsiya bassaina Reki Ural*. Ural'sk: Zapadno-Kazakhstanskiy oblastnoy tsentr istorii i arkhologii. 2012 (Sept.), pp.341-369.
61. The Birth and the Maturity of Nomadic Powers in the Eurasian Steppes: Growing and Downsizing of Elite Tumuli. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia* 19 (2013 June): 105-141.
62. 「遊牧国家における集落と都市―匈奴から柔然まで―」佐川英治編『大青山一帯の北魏城址の研究』（科研報告）二〇一三年六月、一六一～二〇七頁。
63. Central Eurasia as a History World: Focusing on its Steppe Zone from the Archaeological Viewpoint. *International Symposium on History and Culture of Inner Eurasian*, Xilinhot. 2013 (Sept.), pp.21-36.
64. The Altai and Silla from the Viewpoint of Archaeological Findings. Proceedings of the 11th Seoul International Altaistic Conference. Seoul, The Altaic Society of Korea & Institute of Altaic Studies, SNU, 2013 (Dec.), pp. 415-432.
65. 「ヤールホト（交河故城）溝西墓地発見の匈奴・サルマタイ様式装飾品」高濱秀先生退職記念論文集編

- 集委員会編『ユーラシアの考古学』六一書房、二〇一四年二月、一五五～一六九頁。
- 66 「二〇一三年西安発見迴鶻王子墓誌」『創価大学人文論集』二六号、二〇一四年三月、一～一一頁。
- 67 Griffin Motif: From the West to East Asia via the Altai. *Parthica 14 (Essays in Memory of Boris Anatolievich Litvinsky)*: 2012 (2013), pp.49-64.
- 68 Tüzesiholó szerzőszámok Keletés Nyugat-Eurázsiaiban. *Kőrösi Csoma Sándor mi a Magyar?*, Kovácszna, 2014, pp.250-261.
- 69 「公元前二世紀至公元二世紀之間的格里芬和竜」中国社会科学院考古研究所、新疆文物考古研究所編『漢代西域考古与漢文化』北京：科学出版社、二〇一四年八月、四九三～五〇四頁。
- 70 「中央アジアの王墓」アジア考古学四学会編『アジアの考古学2：アジアの王墓』高志書院、二〇一四年一月、一一九～一三九頁。
- 71 「西アジアの石像——新石器時代——」『西南アジア研究』八一、二〇一四年九月、二四～四二頁。
- 72 「キプチャクの石人とイスラーム化後の墓石から見たテュルク系諸族の人間表現」『第二一回ヘレニズム～イスラーム考古学研究』二〇一四年二月、一一〇～一三八頁。
- 73 Xiongnu (Hun) – Sarmatian Style Ornaments Found near Turfan. *Ist International Congress of Eurasian Turkish Arts*. Oct. 2014, pp.45-52.
- 74 Agriculture and Fortification of the Xianbei and the Rouran. *In memorium Yuri Znen Kulturno-istoricheskie protsessy v Tsentralnoi Azii (drevnost i srednevekov'e)*. Almaty, 2012, pp.158-167.
- 75 Has the Orhon Valley been a Center of Nomadic Powers?: From the View Point of Archaeological Sites. *VIII. International Turcology Congress (30 September – 04 October 2013 – Istanbul)*. Istanbul, 2014, pp.491-

- 509.
76. Ilig Qayan or Milk Qayan? A Small Inscription on a Roof Tile. I. Newskaya & M. Erdal, eds. *Interpreting the Turkic Runiform Sources and the Position of the Altai Corpus*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2015, pp.46-54.
77. Huns were Xiongnu or not? From the Viewpoint of Archaeological Material. İlhan Şahin *et al.* ed. *Altay Communities: Migrations and Emergence of Nations*. Istanbul, 2014, pp.13-26.
78. Central Eurasia as a History World: Focusing on its Steppe Zone from the Archaeological Viewpoint. 特力更・李錦繡、編『内陸欧亜歴史文化国際學術研討會論文集』内蒙古人民出版社、二〇一五年八月、一〇一―一六頁。
79. 「西アジアにおける鞍と鐙の使用について（上）」『第二二回レニズムイスラム考古学研究』二〇一五年一二月、七九―九二頁。
80. The Importance of the Steppe Silk Road: *Archaeological Findings of the Altai. The Eastern Silk Roads Story: 2015 Conference Proceedings*. UNESCO: Paris & Bangkok, 2016, pp.63-72.
81. Fire-steels in Eastern and Western Eurasia. *International Journal of Eurasian Studies*, N. S. 4, Beijing, 2016, pp.1-14.
82. Change from Turkic Stone Statues to Mongolian Stone Statues. *Bulleten (Yearbook of Turkic Studies)* 60-1, 2012, pp.15-38.
83. Epitaph of an Uighur Prince Found in Xi'an. *Bulleten (Yearbook of Turkic Studies)* 61-2, 2013, pp.209-214.
84. Kypchak Stone Statues: From Kazakhstan through South Russia to Mongolia. *Altai among the Eurasian Antiquities*. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography, Siberian Branch of the Russian

- Academy of Sciences, 2016, pp.479-486.
- 85 「ユーラシア草原における遊牧国家の形成と展開」大沼克彦・久米正吾編『キルギスとその周辺における遊牧社会の形成』（科研論文集）二〇一七年一月、九五～一〇五頁。
- 86 「クラスナヤ・レチカ Krasnaya Rechka 遺跡の仏教遺跡」帝京大学文化財研究所編『二〇一六年度中央アジア遺跡調査報告会資料集』二〇一七年一月、三九～五三頁。
- 87 「欧亜草原游牧政権の出現と成熟」余太山、李錦繡編『欧亜訳叢』第二輯、二〇一六年一〇月、二五～五九頁。
- 88 Fire-steels in Mediaeval Eastern Eurasia. *III International Congress of Medieval Archaeology of the Eurasian Steppes*. Vladivostok: Dalnauka, 2017, pp.281-289.
- 89 「モンゴル中北部の鹿石」『考古学研究』六四卷二号、二〇一七年九月、一一二～一一四頁。
- 90 The Xiongnu Fortresses, Judging from Written Sources. 『第八届蒙古、貝加爾西伯利亚与中国北方古代文化』国際学術研討会』長春：吉林大学边疆考古研究中心、二〇一七年九月、二四〇～二四五頁。
- 91 「中央アジアにおける農耕の起源と展開」アジア考古学四学会編『アジアの考古学4：農耕の起源と拡散』高志書院、二〇一七年一〇月、二七三～二八五頁。
- 92 「遊牧国家匈奴の王侯墓」Comparative Archaeology of Ancestral Rites at Royal Ancestral Shrines and Tombs in East Asia. Gyeongju: Cultural Heritage Administration, pp.53-70.
- 93 On the Dating of the So-called Polychrome Ornaments Incrusted with Red Stones: Concerning the Controversy between I. P. Zasetskaya and A. K. Ambroz. *Actual Problems of Archaeology and Ethnology of Central Asia*. Ulan-Ude: The Buryat Scientific Center SB RA, 2017, pp.139-143.

94. 「車の起源と発展」鶴間和幸・村松弘一編『馬が語る古代東アジア世界史』汲古書院、二〇一八年二月、三〇～三八頁。
95. Eurasian Steppe Silk Road: Past and Future. The 4th Annual International Conference of International Association for Silk Road Studies (IASS): A Study on the Concept of Silk Road. Gyeongju, 2018, pp.76-83.
96. 「ユーラシア草原文化と樹木」山口博監修・正道寺康子編『ユーラシアのなかの宇宙樹・生命の樹の文化史（アジア遊学228）』勉誠社、二〇一八年二月、四七～六一頁。

調査報告

1. 「新疆アルタイ地区の遺跡（一）」『草原考古通信』一、一九九三年二月、二～七頁。
2. 「新疆アルタイ地区の遺跡（二）」『草原考古通信』二、一九九三年七月、二～五頁。
3. 「ダルヴェルジン・テペの調査」『ラーフィダーン』第XV巻、一九九四年三月、一〇〇～一〇三頁。
4. 「一九九五年西モンゴル調査行（一）」『草原考古通信』七、一九九六年四月、二～十九頁。
5. 「一九九五年西モンゴル調査行（二）」『草原考古通信』八、一九九七年四月、一～二七頁。
6. 「遺跡の宝庫、モンゴル」小長谷有紀編『アジア読本 モンゴル』河出書房新社、一九九七年一二月、一〇六～一二五頁。
7. 「遺跡からみた遊牧民」小長谷有紀、楊海英編著『草原の遊牧文明―大モンゴル展によせて』千里文化財団、一九九八年七月、一一三～一一五頁。
8. 「天山山中の新発見」『しにか』第九卷第七号、一九九八年七月、三〇～三五頁。
9. 「セレンゲの流れにそって―その遺跡と環境―」『エコフロンティア』第二号、一九九九年四月、三〇～

三七頁。

- 10 「一九九五年西モンゴル調査行(3)」『草原考古通信』一〇、一九九九年七月、一〇〇〜二二二頁。
- 11 「一九九九年度モンゴル調査報告―オラーシン・オーシグ山周辺の遺跡調査を中心に―」『草原考古通信』一一、二〇〇〇年五月、一〜二八頁。
- 12 「一九九五年西モンゴル調査行(4)」『草原考古通信』一二、二〇〇一年一月、hunal版。
- 13 「二〇〇九年、ロシア領アルタイ、発掘調査事情報告」『オアシス地域研究会報』第八卷第一号、二〇一〇年三月、一一九〜一二四頁。
- 14 「二〇〇九年アルタイ調査―匈奴・フン同族説は成立するか―」『第一七回ヘレニズム・イスラーム考古学研究』(金沢大学)二〇一〇年二月、三一〜三二頁。

書評・研究動向

- 1 「ソ連科学アカデミー編『シベリア史』第一卷」『史学雑誌』第八〇編第一二号、一九七一年一月、六七〜七二頁。
- 2 「北アジア・回顧と展望」『史学雑誌』第八五編第五号、一九七六年五月、二四〇〜二四五号。
- 3 「ペー・イエ・クメコフ著『アラビア語史料による九〜一世紀のキーマーク国家』」『東洋学報』第五八卷第一・二号、一九七六年二月、二〇九〜二一四頁。
- 4 「エム・シネフ著『新発見のタリアト・オルホン文字碑文』」『東洋学報』第五八卷第三・四号、一九七七年三月、一三九〜一四二頁。
- 5 「『中世のシベリア・内陸アジア・東アジア』」『東洋学報』第六〇卷第一・二号、一九七八年一月、

- 一九五～一九九頁。
6. 「中央アジア…回顧と展望」『史学雑誌』第九一卷第五号、一九八二年八月、二五〇～二五四頁。
 7. 「ハザール可汗国史の研究動向」『古代文化』第三九卷第八号、一九八七年八月、四〇～四三頁。
 8. 「トラキア『ロゴゼン遺宝』の発見」『古代文化』第四〇卷第八号、一九八八年八月、三三～三六頁。
 9. 「山田信夫著『北アジア遊牧民族史研究』」『東洋史研究』第四八卷第三号、一九八九年十二月、一六一～一六八頁。
 10. 「モンゴル草原における古代テュルクの遺跡」『東方学』第八一輯、一九九一年一月、一六六～一七九頁。
 11. 「小長谷有紀著『モンゴル草原の生活世界』」『民博通信』七五号、一九九七年一月、六二～六四頁。
 12. 「沢田勲著『匈奴—古代遊牧国家の興亡』」『東方』一九五号、一九九七年六月、二〇～二三頁。
 13. 「ドイツ考古学研究所の最近の活動」『草原考古通信』第一〇号、一九九九年七月、二～四頁。
 14. 「スキタイに関する様々な問題—スキタイ研究の現状—」『エルミタージュ美術館名品展—生きる喜び—』日本経済新聞社、二〇〇一年七月、一一～一五頁。
 15. 「まずは資料の獲得を—ユーラシア考古学の立場から—」『明日の東洋学』第六号、二〇〇一年一月、三～四頁。(東京大学東洋文化研究所編、『アジア学の明日にむけて』白峰社、二〇〇八、二二八～二三三頁に補記とともに再録)。
 16. In Memory of the Late Professor Egami Namio *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko*, No.60, 2002, pp.123-129.
 17. 「江上波夫先生と内陸アジア研究」『内陸アジア史研究』第一八号、二〇〇三年三月、七五～七八頁。
 18. 「遊牧社会論」『歴史と地理』五九六号、二〇〇六年八月、三〇～三三頁。

- 19 「中央ユーラシアにおける考古学研究——近二〇年の中央アジア・シベリア・モンゴル——」『内陸アジア史研究』第二六号、二〇一一年三月、五二～五七頁。
- 20 Trends in Central Eurasian Archaeology since the Late 1980s. *Asian Research Trends*, New Series 6 (2011), Tokyo: The Toyo Bunko, pp.1-22.
- 21 「騎馬遊牧民の誕生と発展——スキタイ時代から突厥・ウイグルまで——」小松久男・荒川正晴・岡洋樹編『中央ユーラシア史研究入門』山川出版社、二〇一八年四月、一七～三二頁。
- 22 「日本の草原シルクロード研究の回顧——現地調査を中心に——」Trends and Prospects of the Silk Road Studies in East Asia. Seoul: Korea Institute of Civilizational Exchanges, 2018, Dec., pp.89-99.

翻訳

1. A.D. グラーチ著「内陸アジア最古のチュルク族の火葬墓」(共訳)『考古学ジャーナル』第四九号、一九七〇年、一一～一五頁。
2. A.M. ベレニツキー、E.E. クジミナ著「中央アジアにおけるウマ信仰」(『ユーラシア』新二号、一九八三年十一月、七九～一〇五頁。
3. S.I. ヴァインシュテイン、M.V. クリユロフ著『李陵の宮殿』、あるいは一つの伝説の終り』『ユーラシア』新二号、一九八五年一月、二～二二頁。
4. M.V. フェフネル著「中世ロシアの絹織物」『ユーラシア』新二号、一九八五年一月、一〇九～一二七頁。
5. A.P. チェレヴァンコ著「日本石器時代の旅」『ユーラシア』新二号、一九八五年一月、一二八～一三一頁。
6. ヴェロニック・シルツ著「スキタイとユーラシア草原」田辺勝美監訳『世界考古学大図典』同朋舎、

7. 『中世初期ユーラシア草原における馬具の発達』（編訳）（馬の博物館叢書）根岸競馬記念公苑、一九八八年二月。
8. 『NHKエルミタージュ美術館 第四巻…スキタイとシルクロードの文化』（共訳）日本放送出版協会、一九八九年五月。
9. B.A. リトビンスキー著「シルクロードに占める中央アジアの役割」『海のシルクロードを求めて』三菱広報委員会、一九八九年一月、二四二～二五九頁。
10. 『南ウズベキスタンの遺宝』（共訳）創価大学出版社、一九九一年一月。
11. クリス・カー編『世界考古学地図』（共訳）朝日新聞社、一九九一年一〇月。
12. 『スキタイ黄金美術展』（共編訳）日本放送協会、一九九二年七月。
13. タバルデイエフ著「アク・ベシム出土釈迦如来坐像」『シルクロード研究』第二号、二〇〇〇年三月、九一～九五頁。
14. ZHANG Yuzhong (張玉忠) : Discoveries and Investigations of the Barrows in the Ili Basin. *Bulletin of the Ancient Orient Museum* XXI (2000) : 37-64 (translated from Chinese into English).
15. タバルデイエフ、ソルトバエフ著「天山山中のルーニック碑文を伴う岩画」『シルクロード研究』第三号、二〇〇二年三月、四一～四九頁。
16. クリヤシウトルヌイ著「中央天山で発見された古テュルク・ルーニック碑文」『シルクロード研究』第三号、二〇〇二年三月、五一～五六頁。
17. 『ウクライナの至宝展——スキタイ黄金美術の煌めき——』ブレイントラスト、二〇一一年九月（翻訳・

監修)。

その他

1. 「ユーラシア草原の古代騎馬民族」『不思議古代大百科』(トワイライトゾーン別冊) ㊦㊦フォトプレス、一九八五年五月、三三～四七頁。
2. 「突厥の石人」『モンゴリカ』第一卷第三号、一九八五年二月、二四～二六頁。
3. 「トルコ東南部辺境地帯を旅して」『青淵』四六〇号、一九八七年七月、三〇～三三頁。
4. 「トルコの博物館・遺跡を訪ねて」『西アジア考古学通信誌』三号、一九八七年一〇月、一〇～一七頁。
5. 「西アジアの考古学関係本屋。アンカラ、イスタンブル」『西アジア考古学通信誌』三号、一九八七年一〇月、二四～二八頁。
6. 「聖獣博物誌8 グリフィン」江上波夫監『夢万年——聖獣伝説』講談社、一九八八年四月、一四八～一五一頁。
7. 「大草原の石人—遊牧民の死生観—」『週刊朝日百科・世界の歴史一九…遊牧騎馬の民』一九八九年4月、一二〇～一二四頁。
8. 「遊牧国家の中の定住民—匈奴からウイグルまで—」『週刊朝日百科・世界の歴史二七…民族と移動』一九八九年五月、一七二～一七五頁。
9. 「草原に立つ石人」『オリエンテ』第一号、一九九〇年五月、一〇～一五頁。
10. 「騎馬民族の謎」(共著) 学生社、一九九二年一二月、一三六～一八五頁。
11. 「シルクロード翔けるグリフィン」『清泉文苑』第二二号、一九九五年三月、三五～三七頁。

- 12 「草原の道」(第九回「大学と科学」公開シンポジウム組織委員会編『アジアの古代文明を探る―歴史と水の流れ―』クバプロ、一九九五年九月、七四～八五頁。
- 13 「ヤールホトの『王冠』」『季刊文化遺産』四号、一九九七年一〇月、三八～四〇頁。
- 14 「古代騎馬遊牧民の活動」若松寛編『アジアの歴史と文化7 北アジア史』同朋舎、一九九九年四月、一四～三一頁。
- 15 「騎馬遊牧民と黄金——黄金発見と盗掘の歴史——」『季刊文化遺産』一二号、二〇〇一年一〇月、八一頁。
- 16 「オクサス遺宝——ペルシアと草原の接点——」『季刊文化遺産』一二号、二〇〇一年一〇月、二六～二七頁。
- 17 「フンの黄金文化」『季刊文化遺産』一二号、二〇〇一年一〇月、五〇～五三頁。
- 18 「中世遊牧民の黄金文化——テュルク系遊牧民の拡大——」『季刊文化遺産』一二号、二〇〇一年一〇月、五六～六〇頁。
- 19 「モンゴル高原に遊牧民が残した遺跡」『ユーラシアを駆ける——遊牧世界とオロンスム遺跡——』横浜ユーラシア文化館、二〇〇五年三月、一〇～四〇頁。
- 20 「草原の小さな英雄『石人』」『新シルクロードの旅2…敦煌・ホータン・クチャ・イーニン』講談社、二〇〇五年六月、三八～四七頁。
- 21 「唐の時代のキルギス」、「玄奘三蔵」、「匈奴」『週刊朝日百科シルクロード紀行』一二、朝日新聞東京本社、二〇〇五年六月、一二～一五、一八～一九、二二頁。
- 22 「突厥の歴史と文化」『国士館東洋史學』一、二〇〇六年六月、一七五～一八〇頁。

- 23 「スキタイと匈奴」について『トンボの眼』九、二〇〇七年七月、九〇一〇頁。
- 24 「騎馬遊牧民スキタイと東西文化交流——グリフィン図像の伝播と変容に焦点を当てて——」『オリエンテ』第三六号、二〇〇八年二月、一三二～二〇頁。
- 25 「ユーラシア草原の遊牧文明とその歴史的役割」『世界平和研究』通巻一七七号、二〇〇八年五月、一五〇～二六頁。
- 26 「Karabalgasun, i. The site.」*Encyclopaedia Iranica*, vol. XV, Fasc. 5, 2010, pp. 529-530.
- 27 「スキタイ王侯の葬儀——トウスタモヒーラ古墳を例にして——」『ウクライナの至宝展——スキタイ黄金美術の煌めき——』ブレーントラスト、二〇一一年九月、一〇〇～一三三頁。
- 28 「遊牧民の遺跡——古墳、黄金人間、岩画、石人——」宇山智彦・藤本透子編『カザフスタンを知るための60章』明石書店、二〇一五年三月、七八～八二頁。
- 29 「ビザンツ史料から見たテュルク」小松久男編『テュルクを知るための61章』明石書店、二〇一六年八月、一八九～一九三頁。
- 30 「冒頓単于」鶴間和幸編『悪の歴史 東アジア編【上】』清水書院、二〇一七年九月、一五〇～一六三頁。
- 31 「加藤九祚先生の思い出」『ユーラシア研究』五六、二〇一七年八月、三八～四二頁。
- 32 「『旧約聖書』のケルブ（ケルビム）はスフィンクスか、グリフィンか？」『オリエンテ』五六号、二〇一八年三月、一〇〇～一七頁。

宮田幸一先生のご退職に際して

蝶名林 亮

宮田幸一先生がこの春で創価大学文学部をご退職になる。先生のお人柄を描きつつ、学問的なご業績を述べ、感謝の意を表するのがこの種の文章の目的であるが、私は先生の同僚であるというよりも生徒であった期間の方が長いので、一学生から見て宮田先生がどのような方であったのか、僭越ながら、そして無礼を承知で、ここに記してみたい。宮田先生の学問的なご業績については、本紀要に収録されている略歴・業績抄一覧や、先生ご自身のホームページを参照して頂きたい。

私にとって宮田先生は哲学という営みに初めて接する機会を与えてくださった先生の一人である。大学に入るまで私はそれほど意識的に哲学という学問に興味を抱くことはなかった。そんな私にとって、創価大学での学部時代に接した宮田先生の哲学の授業は、形容が難しい面白さとミステリアスな雰囲気満ちたもの

だった。

私が初めて受講した宮田先生の授業は「哲学概論」であった。デカルト、バークリー、カントなどの歴史上の哲学者たちが外在世界に関する知識についてのどのように考えていたのか、基本的には常に笑顔で、そして、わかりやすいたとえ話や絵を用いて説明してくださる、そんな授業だった。そのわかりやすい話の中には当時流行っていた映像ゲームの話などもちりばめられており、何とも言えない親しみやすさと不可思議さが共存している授業であった。ただ、話が面白いだけではなく、使用されていた教科書への批判も時折挟まれることがあり、大学での学問は単に教科書に書いてあることを学ぶことではなく、そこに書かれていることを批判的に検討することでもあることを、授業実践の中で示してくださっていた。

宮田先生の授業のもう一つの特徴は、ご自身の研究成果を授業内で反映されるという点であった。アメリカでの在外研究から戻られた際は、近年の認知科学と心の哲学の関係についてのどのような研究が行われているのか、授業の中で語っておられた憶えがある。このようなお話を聞いていたこともあったせいか、私自身、哲学という学問は他の学問領域と密接に関係しながら営まれるものであるという印象を当時から強く持っていた。まだ大庭健の『善と悪』なども出ていなかった当時、(現在ではもはや倫理学におけるメインストリームであるわけだが)メタ倫理学における研究成果を活用して先生の主要な研究対象である牧口常三郎の思想の分析を行うという刺激的なアプローチも授業内で示してくださった。私自身は一応メタ倫理学を勉強して研究者人生をはじめたのだが、そもそも「メタ倫理学」という言葉をはじめて聞いたのは宮田先生の授業に

おいてであった。

先生は常に笑顔で授業をされていたが、われわれ学生の多くはその笑みが「単に性格がよい人のニコニコ顔」とは受け取っていなかった（宮田先生の性格が悪いという意味ではなく）。ではどのような笑顔として受け取っていたかと言うと、言葉にするのは難しいが、単純なものではないことだけは感じていた。ある授業の教科書として使用されていた先生のご著書である『牧口常三郎はカントを超えたか』のあとがきには、早くに亡くされた奥様のことが書かれてある。奥様を亡くされた後、先生はご息女を男手一つで育ててこられたことになる。同僚の他の先生が授業内で、「宮田先生は娘さんの世話もあるのでなるべく授業は午前中に入れて午後はご自宅で食事の準備等をされているそうだ」という趣旨のことを話されていることもあった。ご家族を早くに亡くされ、娘さんを一人で育てつつ、われわれの前で、ゲームの話も交えつつ、そして鋭い洞察も挟まれながら、哲学の講義をされる先生……。われわれ学生はこのような背景を当然知りながら、先生の授業を受けていた。言葉にすることが難しいが、このような先生のお姿から、われわれ学生は哲学の知識だけではない、一種の「生き方」のようなものも感じ取り、学んでいたように思う。

先日、文学部の哲学・歴史学メジャーの教員の集まりがあり、その席で宮田先生にこれまでどのような考えで創価大学での授業に取り組んでこられたか、少しお話を伺うことがあった。そこで先生は、「哲学の授業は生徒たちに自分で考えさせるための刺激を与える場所にしようと思って取り組んできた」という趣旨のことをお話くださった。このようなカント的な教育方針を宮田先生から伺ったことは感慨深いものがあった。

先生のご研究の重要な部分を占めるのは、創価学会に関する思想的検討である。このような研究課題は、創価学会と何かしらの関係を持つ者が多い創価大学の学生に、時に自らの信仰観にも関わる問いを投げかける。先生ご自身が発表されたご論考の中で述べておられるが、創価学会に関する少し立ち入った分析・考察を授業の中でお話された時は学生からブーイングにも似た反応もあったという。ただ、先生のお心にあつたものは、ある主義・主張を押し付けるということではなく、あくまで、自分で自らが依って立つ思想の基盤について思いを致して欲しい、というお考えであつたのではなからうか。

思えば私自身もそのような先生のお考えに刺激を受けて、哲学の研究を志した一人である。哲学の研究者である以上、当然、自らの主義・主張は持つ。ただ、大学の教壇に立つ者として重要なことは、自らの考えも提示しつつ、その考えにどのような反論が可能なのか、学問を志す同志としての学生と共に真剣に議論を重ねることであろう。私のような駆け出しはそのような見識も技術もまだ持ち合わせていないが、学恩に報ずるためにも、宮田先生が創価大学の哲学研究・哲学教育の歴史の中で残して下さった伝統は守らねばならないと強く感じている。

――長年に渡る創価大学での哲学研究・哲学教育へのご貢献に、敬意と感謝の念を抱きつつ。

宮田幸一先生の経歴と業績

〈経歴〉(西暦)

- 一九四九年 北海道室蘭市に生まれる
- 一九六七年 北海道立室蘭栄高等学校卒業
- 一九七四年 東京大学文学部哲学科卒業
- 一九七六年 東京大学大学院人文科学研究科哲学専攻修士課程修了
- 一九八一年 同博士課程満期退学
- 一九八三年 東洋哲学研究所研究員(一〇〇〇四年)
- 一九八四年 新潟短期大学専任講師
- 一九八八年 創価大学文学部人文学科助教授(一九九二年)
- 一九九二年 創価大学文学部人文学科教授(現在に至る)
- 二〇〇二年 アメリカ・ハーバード大学ライシャワー日本研究所客員研究員

著作目録

○著書（単著）

- 『牧口常三郎の宗教運動』第三文明社、一九九三年十二月
 『牧口常三郎の世界ヴィジョン——『人生地理学』のメッセージ』第三文明社、一九九五年十一月
 『牧口常三郎はカントを越えたか』第三文明社、一九九七年九月
 『心の創造 心の価値——牧口常三郎が語る人間教育の智慧』三心堂出版社、一九九九年十一月
 『牧口常三郎獄中の闘い——訊問調書と獄中書簡を読む』第三文明社、二〇〇〇年十一月

○著書（共著）

- 『カトリックと創価学会』南山宗教文化研究所編、第三文明社、一九九六年六月「創価学会の宗教的理念と宗教対話」

○論文（単著）

- 「超越論的相互主観性理論の可能性」哲学会『哲学雑誌』第九四巻第七六六号、一九七九年十月
 「フッサールの固有名の意味について」日本哲学会『哲学』第三三三号、一九八三年五月
 「フッサールの本質的に偶因的な表現について」新潟短期大学『社会科学論集』第二二二号、一九八五年三月
 「価値命題の真理性」『東洋哲学研究所紀要』第一号、一九八五年十二月
 「牧口真理論の研究」『東洋学術研究』第二五巻第二号、一九八六年十一月

- 「牧口常三郎の宗教研究法(1)」『東洋哲学研究所紀要』第二号、一九八六年十二月
- 「『創価教育体系』における善の概念」『東洋哲学研究所紀要』第三号、一九八七年十二月
- 「牧口常三郎全集」第九卷(後期教育学論集)「解題」第三文明社、一九八八年三月
- 「初期フッサールにおける“Vorstellung”概念の一考察」
新潟短期大学『社会科学論集』第三号、一九八八年三月
- 「研究報告要旨 初期フッサールにおける“Vorstellung”概念の一考察」
『現象学年報』第四号、一九八八年十一月
- 「フッサールの『記号の論理学』研究(1)」『創価大学人文論集』第一号、一九八九年三月
- 「フッサールの『記号の論理学』研究(2)」『創価大学人文論集』第二号、一九九〇年三月
- 「田中智学・三谷素啓・牧口常三郎」『フォーラム人文』第一号、一九九〇年七月
- 「フッサール言語論について」『創価大学創立二十周年記念論文集』、一九九〇年十一月
- 「フッサールの『記号の論理学』研究(3)」『創価大学人文論集』第三号、一九九一年三月
- 「パスカルのキリスト教弁証論の構造と諸問題」『東洋哲学研究所紀要』第七号、一九九一年十二月
- 「フッサールの『記号の論理学』研究(4)」『創価大学人文論集』第四号、一九九二年三月
- 「フッサールの『記号の論理学』研究(5)」『創価大学人文論集』第五号、一九九三年三月
- 「牧口常三郎論の試み(1)」『潮』七月号、一九九三年六月
- 「牧口常三郎論の試み(2)」『潮』八月号、一九九三年七月
- 「牧口常三郎論の試み(3)」『潮』九月号、一九九三年八月
- 「牧口常三郎の宗教」『東洋学術研究』第三二卷第二号、一九九三年九月

- 「教育革命から宗教革命へ」『第三文明』十二月号、一九九三年十一月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン1」『第三文明』七月号、一九九四年六月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン2」『第三文明』九月号、一九九四年八月
- 「牧口常三郎とその時代、上」『潮』九月号、一九九四年八月
- 「牧口常三郎とその時代、下」『潮』十月号、一九九四年九月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン3」『第三文明』十月号、一九九四年九月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン4」『第三文明』十一月号、一九九四年十月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン5」『第三文明』十二月号、一九九四年十一月
- 「宗教の価値科学的研究の可能性とその意義」『東洋学術研究』第三三卷第二号、平成一九九四年十一月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン6」『第三文明』二月号、一九九五年一月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン7」『第三文明』三月号、一九九五年二月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン8」『第三文明』四月号、一九九五年三月
- 「宗教言語の多様な使用について（1）」『創価大学人文論集』第七号、一九九五年三月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン9」『第三文明』五月号、一九九五年四月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン10」『第三文明』六月号、一九九五年五月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン11」『第三文明』七月号、一九九五年六月
- 「牧口常三郎の世界ヴィジョン12」『第三文明』八月号、一九九五年七月
- 「内村鑑三の日蓮論について」『東洋哲学研究所紀要』第一一号、一九九五年十二月
- 「ヴァイトゲンシュタイン『確実性について』の宗教観をめぐって」

- 『創価大学創立二十五周年記念論文集』、一九九五年十二月
- 「宗教言語の多様な使用について(2)」『創価大学人文論集』第八号、一九九六年三月
- 「牧口常三郎、戸田城聖と法華経」『東洋学術研究』第三二卷第二号、一九九九年十一月
- The Lotus Sutra and Tsunesaburo Makiguchi and Josei
Toda『*The Journal of Oriental Studies* vol. 10, 二〇〇〇年七月
- Introduction of Ideas and Influence of Tsunesaburo Makiguchi'
The Journal of Oriental Studies vol. 10 Special Issue, 二〇〇〇年十月
- Tsunesaburo Makiguchi's Theory of the State'
The Journal of Oriental Studies vol. 10 Special Issue, 二〇〇〇年十月
- The Reception and Impact of the Lotus Sutra in Japan'
36th International Congress of Asian and North African Studies, 二〇〇〇年八月
- 「日本における『法華経』の受容とその影響」『東洋学術研究』第三九卷第二号、二〇〇〇年十一月
- 「守護国家論」について(1)」『東洋哲学研究所紀要』第一六号、二〇〇〇年十二月
- 'On Wittgenstein's View of Religion in "Ueber Gewissheit"」『創価大学人文論集』第十三号、二〇〇一年三月
- 「創価学会の日本仏教史における位置」『東洋学術研究』第四〇卷第二号、二〇〇一年十二月
- The Acceptance and Impact of the Lotus Sutra in Japan'
The Journal of Oriental Studies vol. 11, 二〇〇一年十二月
- 「『守護国家論』について(2)」『東洋哲学研究所紀要』第一七号、二〇〇一年一月
- 'On Husserl's Theory of Language' 『創価大学人文論集』第一四号、二〇〇二年三月

Critical Comments on Brian Victoria's "Engaged Buddhism: Skelton in the Closet?"

Journal of Global Buddhism vol. 3, 11001年六月

The Place of the Soka Gakkai in Buddhist History in Japan¹

The Journal of Oriental Studies vol. 12, 11001年十二月

「ジャクリン・ストーン『Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism (本覚と中世日本仏教の変容)』について」『東洋哲学研究所紀要』第一八号、二〇〇二年十二月

The Possibility of Religion in a Pro-scientific Society—The mind-body problem challenged by neuroscience and replied by religion¹『創価大学人文論集』第一五号、二〇〇三年三月

「宗教における原理主義と改革主義——牧口常三郎の挑戦」創価大学創価教育研究センター

『創価教育研究』第二号、二〇〇三年三月

「日本仏教と平和主義の諸問題」『創価大学人文論集』第一六号、二〇〇四年三月

「日有の教学思想の諸問題」『創価大学人文論集』第一七号、二〇〇五年三月

「日興の教学思想の諸問題 (上) 資料編」『創価大学人文論集』第一八号、二〇〇六年三月

「再び日蓮御影本尊を論ず」『法華仏教研究』第一一号、二〇一一年十一月

「本尊問答抄」について (上) 『法華仏教研究』第二二号、二〇一二年四月

「本尊問答抄」について (中) 『法華仏教研究』第一三号、二〇一二年八月

「本尊問答抄」について (下) 『法華仏教研究』第一四号、二〇一二年十二月

「日興教学思想の文献学的考察」『法華仏教研究』第一九号、二〇一四年八月

「学問的研究と教団の教義——創価学会の場合」

○翻 訳

The Philosophy of Value (1) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二二号、二〇一〇年三月

The Philosophy of Value (2) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二二三号、二〇一一年三月

The Philosophy of Value (3) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二二四号、二〇一二年三月

The Philosophy of Value (4) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二二五号、二〇一二年三月

The Philosophy of Value (5) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二二六号、二〇一四年三月

The Philosophy of Value (6) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda,

originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二十七号、二〇一五年三月

The Philosophy of Value (7) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二十八号、二〇一六年三月

The Philosophy of Value (8) (Authored by Tsunesaburo Makiguchi, revised and supplemented by Josei Toda, originally translated by Translation Division Overseas Bureau Soka Gakkai, newly translated by Koichi Miyata)'

『創価大学人文論集』第二十九号、二〇一七年三月

○その他

『『創価学会秘史』——事実認識と歴史認識の誤解について』『第三文明』七月号、二〇一八年七月

(158)

と読者を誘おうとする本書は、学術書の「イデー」を示している点において、やはり一個の「独自の藝術性を備えた作品」であると評者には思われた。

ものということになりはしないか」（197頁）。この点について、著者は本書発刊の翌年に前述の「板橋氏の質問に対する回答」でさらにこう補足している。「では、この認識はどのような『高次性』を持っているのか。私〔＝高橋〕がこれを弁証法的と呼ばないのは、弁証法は①〔＝正命題〕の内部に①を否定する契機が含まれ、それによって②〔＝反対命題〕が必然的な順序として展開されなければならない（もしくは②の次に①が必然的に展開されなければならない）が、ショーペンハウアーの場合の①と②とは連続的なものではなく、別のパースペクティヴどうしと私は理解しているからだ」（『ショーペンハウアー研究』第22号、44頁）。——著者の言わんとすることに共鳴しながらも、評者としてあえて質問を提示してみたい。ショーペンハウアー哲学が読者を導こうとする「より高次の立脚点」が、認識の「円環的構造全体、円環構造そのもの」であるとすれば、やはりそれは「観念論的・主観的考察」とも「實在論的・客観的考察」とも異なる第三の「何か」（これを「立場」と呼ぶと語弊が生じてしまうような）ではないのか。そのなかを生きることによって初めてそれ自身が生じるような「円環構造全体、円環構造そのもの」——この構造の哲学的身分はどのようなものか。その点をもう少し知りたくなった。

最後に一言。本書では、終章「結論と新たな問題への展望」のなかで「歴史のなかの『藝術としての哲学』」と題する小節を設け、古来多くの哲学作品が「藝術的」表現形式をとってきたという見解を提示し、具体例として対話篇（プラトン）・戯曲（マルセル）・詩（ニーチェ）・書簡（シラー）・日記（キルケゴール）・独白録（ルソー）・随想（モンテーニュ）・小説（サルトル）を挙げた上で、ショーペンハウアーの主著はそれらのどれにも属さない「独自の藝術性を備えた作品」であるとしている（209頁）。まことに興味深い見解であり、評者としても全面的に賛同したい。なお、著者自身は本書が「概念的記述」であり、ショーペンハウアー解釈に関する「空虚な号令」にすぎないという理由（220頁注17）で、本書には「藝術的」機能を認めていない。しかし、ショーペンハウアー哲学という「藝術としての哲学」の「観照」へ

以来西欧の伝統的な藝術観であるから、これの由来先の完全な特定は不可能と考えるべきであろうが、しかし直接的・現実的な感化という観点から言えば、資料上少なくとも二人の先蹤者が経路として浮かび上がってくる」(41頁)と述べている。この「二人の先蹤者」がシュライーマッハーとシェリングのことを指し、彼らのショーペンハウアーに対する影響について評者が多くを教えられたことは既述の通りである。しかしながら、そもそもいかなる理論の根拠からショーペンハウアーは「有機的」と「藝術的」とを同義のものと捉えているのだろうか。この点が最後まで疑問として残ったことを告白する。あるいは有機性と藝術性との相関性の思想がアルベルティから近代哲学に至るまでの芸術論の系譜において地下水脈のように流れていたとして、他方で、有機性と藝術性との<非相関性>に着目した別の思想系譜は果たして無かったのか、もしあったとすればそうした系譜から見た場合にはどのような哲学が「藝術としての哲学」と見なされ得るのか、そのなかにショーペンハウアー哲学(の主著以外の著作)は数えられ得るのか否か——等々の点にも関心を惹き起こされたことを付言しておく。

第二に、「矛盾の積極的意味」に関して。本書では「観念論的・主観的考察」と「實在論的・客観的考察」とをともに経験しつつ世界を見るという「より高次の立脚点」に読者を誘うところにショーペンハウアー哲学の目的があると見定め、この点について以下のように述べている。「『より高次の』という性格づけによって、たとえばシェリングが『主観』と『客観』との根底に等しく存する『絶対的同一性』を、美的活動という第三の働きによって、しかも弁証法的に捉えようとしたのと似た意味での高次性がここで考えられているのであろうか。そう考えることはショーペンハウアー的ではあるまい。『観念論的・主観的考察』の不十分さを『實在論的・客観的考察』が補い、同時に後者の不十分さを前者が補うという仕方で初めて隈なく世界全体が現われるとすれば、そのような認識の高次性、しかも世界を超出することなき内在的認識の高次性こそ『より高次の立脚点』であり、したがってそれは、それらの考察仕方とは別の第三の立場ではなく、円環的構造全体、円環構造その

高橋陽一郎著『藝術としての哲学——ショーペンハウアー哲学における矛盾の意味』（155）
にほかならない」（199頁）。

それゆえ、異なる時期に行われた異なる考察方法が提示する見解の「矛盾」を通して、読者自身が世界の「観照」に至ることによって初めて、ショーペンハウアー哲学は「藝術としての哲学」という自身の使命を全うしたことになるだろう。以上のように、成立史的方法を用いて「藝術としての哲学」と「矛盾」とが不可分であることを示した点で、本書は方法的にも解釈的にも、日本のみならず世界にも類を見ない卓越した学術的貢献を果たし得たといつてよい。

Ⅲ 批評

本書についてはすでに堤田泰成氏による書評がある（『上智哲学誌』第29号、上智哲学誌編集委員会、2017年、99-102頁）。また板橋勇仁氏の書評「哲学の有機性？」（『ショーペンハウアー研究』第22号、日本ショーペンハウアー協会編、2017年、25-38頁）は、著者高橋氏による「板橋氏の質問に対する回答」（同、39-46頁）とあわせて読むことができるので有益である。それゆえここでは屋上屋を架す事態を避けることができないが、上述の研究史的意義に対応するかたちで二点に絞り、個人的関心からごくさやかな批評を試みてみたい。

第一に、「藝術としての哲学」に関して。本書では「〔主著の〕『正編』はいかなる意味で藝術的なのか」という問いに対し、それは「輻射状（放射状）にイメージされた有機的構造をとっているという意味で藝術的なのだ」（40頁）と答えている。つまり、「藝術的」と「有機的」とを同義のものとして考えている。この「有機的＝藝術的」という理解の上に本書のすべての議論は築かれているのであり、言い換えれば、この前提を認めるか否かに、ショーペンハウアーの主著が藝術的といえるか否かが掛かっている。そしてこの前提について本書は「『有機的＝藝術的』という理解は、アルベルティ（『建築論』）

分に区別しなかったこと、あるいは「意志」概念を十分に理解していなかったことから生じたと本書は見ている。すなわち、初期における「意志」概念は、観念論的・主観的考察を通して「一切の『認識』と一切の『行為』の可能性の制約として、つまり一切の経験の可能性の制約として」要請されたものであった(106頁)が、中期において「意志と身体との同一性」という視点が導入されることによって、身体との「類比」から世界を「解釈」という一種の解釈学的立場が目指され(131頁)、さらに後期に「自己意識における意志の知性に対する優位」という思想が登場してからは、この思想を当時のフランス生理学の知見によって補強する實在論的・客観的が中心を占めるようになった。したがって従来指摘されてきた諸矛盾は「けっして無意識的に犯された矛盾ではなく、反対に、十分な自覚の上でなされた叙述である」と見るべきなのである(180頁)。次に、矛盾の積極的意味についていうと、いま述べた初期の「観念論的・主観的考察」と後期の「實在論的・客観的考察」とは、どちらかに優位性があるのではなく、いずれももう一方を俟たなければ世界の十分な観察とは成り得ないという点で相補的な関係にある。もっといえば、両者の見解をともに経験しつつ世界を見るという「より高次の立脚点」(198頁)に読者を誘うことこそ、ショーペンハウアーがその全著作を通して意図したところであった。このことを本書は次のように端的にまとめている。

「ショーペンハウアー解釈においてその著作に矛盾を見出さざるをえなかった者は、これを一度正しい解釈者の立場すなわち見方そのものを吟味・批判する立場に立って解消する必要がある。しかしそれに留まらず、最終的には再び矛盾を『円環』としつつ双方の味方とともに採ってショーペンハウアーの全著作を踏破すること、あるいはこれをガイドとしてゆくゆくは世界をじかに見ることが、ショーペンハウアー哲学には真に求められているといえよう。あらゆる者にその可能性が拓かれているこのような『円環』の立脚点こそ、ショーペンハウアー哲学における『矛盾』の真の意味

叙述構造を選んだ背景に、彼がベルリン大学で聴講したシュライアーマッハーの「キリスト教時代の哲学史」（1812年）や、精読したシェリングの『ブルーノ』（1802/1803年）に見られる「有機的学問観」があったという指摘（第1章）には目から鱗であった。また、それ以上に圧巻だったのは、フィヒテからの影響に関する指摘（第2章）である。周知のように、ショーペンハウアーはフィヒテの知識学（Wissenschaftslehre）を空知識（Wissenschaftsleere）と呼んで皮肉っていたのだから、普通に考えるならばショーペンハウアーにとってフィヒテ哲学は「藝術としての哲学」とは対極にある「学問としての哲学」（概念的操作の産物）としてしか映らなかつただろうと即断しかねないところだが、本書はショーペンハウアーが受講したフィヒテの『1812年の知識学』のなかにも「藝術としての哲学」のモチーフがあったという驚くべき指摘を行う。すなわち、「フィヒテ哲学（知識学）は、ロマン主義がそう見たように、それ自体に芸術の創造的原理に類似される面を有していた。この面はフィヒテ本人にも自覚されており、実際の講義を通して聴講者にこの創造的原理をいわば感電させ、『ただ一つの思想』へと誘うところにベルリン期フィヒテの知識学の特徴があった」（74頁）。ショーペンハウアーは後年の回顧のなかで、「フィヒテにおいて真の哲学と偉大な精神を知ることができると期待して」ベルリン大学に入学したがその期待はすぐに失望に変わったと述べているのであるが、本書の見立てによれば、無自覚的であるとはいえ「ショーペンハウアーはたしかに、フィヒテから『真の哲学と偉大な精神』を受け取ったのであった」（77頁）と結論される。まことに興味深い思想史のドラマといえる。

本書の大きな学術的貢献の第二は、伝統的解釈によってショーペンハウアー哲学のなかに指摘されてきた数々の「矛盾」を、《意志＝非実体》論の立場から「整合的」に解釈し直した上で、なおそれらの矛盾がショーペンハウアー哲学において有している「積極的意味」を再評価している点である。まず、整合的理解についていうと、伝統的解釈が批判するような種々の矛盾は、ショーペンハウアーが異なる時期に行った異なる考察方法を解釈者が十

は「ドイツ・イデアリスムス」の継承者として再評価する動きが現れることになった。なかでも特筆すべきは鎌田康男著 *Der junge Schopenhauer: Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung* (1988) である。同書は上記のもろもろの「矛盾」がいずれも《意志=実体》論を前提としたところから生じたものであると指摘し、初期遺稿をもとにショーペンハウアー哲学の形成過程を再構成して《意志=非実体》論の構造を浮き彫りにすることによって、体系の「整合的」解釈を打ち出した。鎌田氏の成立史的研究の存在感の大きさは、国際ショーペンハウアー協会のマティアス・コスラー会長をはじめ世界の研究者が総力を挙げて執筆した *Schopenhauer Handbuch: Leben-Werk-Wirkung* (2014) でも、氏によるショーペンハウアー初期遺稿の解説が10ページにわたり収録されていることから窺える。

高橋陽一郎氏による本書も、成立史的方法を縦横に駆使している点で、それゆえカント超越論哲学やドイツ・イデアリスムスからの影響因子に着目している点で、したがってまたその結果として《意志=非実体》論を採っている点で、鎌田以降の新しい方法論の流れを汲んでいる。その上でなお本書はいくつもの点で先行研究の知見を塗り替える学術的貢献を成し得ている。前節で述べたこととも重なるが、ここでは主に二つの点を強調しておきたい。一つはメインタイトルに関わるものであり、もう一つはサブタイトルに関わるものである。

第一に、ショーペンハウアー哲学の主導動機を「藝術としての哲学」という企図に見定め、この観点から初期から後期までの思想形成過程を首尾一貫的に描き出したことである。ここで「藝術的」という言葉は、世界の「観照」を目的とした「有機的」な叙述構造を指していわれている。それは、ショーペンハウアー自身の表現を借りていえば、「どの部分も全体によって保持されるのと同じくらいに全体を保持していて、どの部分が最初だということもなければどの部分が最後ということもなく」(38頁)、さながら「水晶が一つを中心に向かって輻射状(放射状)に結晶していく」ように「ただ一つの思想」を有機的に展開する叙述構造である(同)。ショーペンハウアーがこうした

高橋陽一郎著『藝術としての哲学——ショーペンハウアー哲学における矛盾の意味』（151）

鍵概念を確立した学位論文『根拠律』（1813年）や、その成果を認識論のみならず自然哲学・美学・倫理学にまで応用して世界の諸相を鏡に映すかのごとく叙述しようとした主著『意志と表象としての世界』（初版：1818年）、そして自然科学の知見によって自説を補強する實在論的・客観的考察を行った後期著作を取り上げるという風に、年代順にショーペンハウアー哲学の形成過程を解明している。また第Ⅲ部では、第Ⅱ部で明らかになったショーペンハウアーの初期の方法である「観念論的・主観的考察」と後期の方法である「實在論的・客観的考察」とが、第Ⅰ部で見た「藝術としての哲学」という企図に照らせば両立するものであること、言いかえれば、従来哲学史家たちの指摘してきたショーペンハウアー哲学の「矛盾」なるものがじつは成立史的観点の欠如から生じた混乱であったこと、さらに言えば、こうした一見矛盾する方法の併存こそは読者を「世界の観照」に誘う「藝術としての哲学」にとって有効な叙述形式であったこと、等々を論証している。

Ⅱ 研究史的意義

上述した本書の主題や方法は、ショーペンハウアー研究における近年の国内外の新しい動向に棹差しつつ、さらにそれを刷新するものといえる。19世紀後半以降の伝統的解釈によれば、ショーペンハウアーは「意志」を世界実体とする主意主義を説いた「生の哲学」の先駆者とされてきたが、それと同時に「ある時は一方で表象を脳髄の産物であるとし、またある時は脳髄を含めた自然を表象作用の産物としている」（ツェラー）とか、「世界意志が盲目で無感情であるならば、われわれもまた盲目で無感情であり、したがって自然法則も思惟形式も存在しないことになる」（メビウス）とか、「世界が意志の客観化であるならば、ある聖人が首尾よく意志を否定してしまったら、世界が消滅してしまうのではないか」（フラウエンシュテット）といった数々の「矛盾」を抱える思想として批判されてもきた。こうした伝統的解釈に対して、20世紀後半からはショーペンハウアーを「カント超越論哲学」もしく

序論

第Ⅰ部 『意志と表象としての世界』の成立

第1章 藝術としての哲学

——「よりよい意識」からのショーペンハウアー哲学の誕生

第2章 フィヒテ『1812年の知識学』とショーペンハウアー

第Ⅱ部 ショーペンハウアー意志論の整合的理解

序 ショーペンハウアーの「意志」は従来どのように理解されてきたか

第3章 『根拠律』第1版(1813年)における「意志」概念

——観念論的・主観的考察の成果

付論1 シェリングとの関係——「外出」概念をめぐる

付論2 『根拠律』改訂と「意志」概念

第4章 『意志と表象としての世界』における「意志」概念

——類比による成果

第5章 後期の「意志」概念

——観念論的・主観的考察の深化と実在論的・客観的考察の採用

結語 ショーペンハウアー哲学を矛盾なく読むために

第Ⅲ部 整合的理解を超えて

第6章 ショーペンハウアー哲学における矛盾の積極的意味

——ショーペンハウアーを矛盾なく読むために、
そして再び矛盾あるものとして読むために

終章 結論と新たな問題への展望

補論 ショーペンハウアーのイデー論

この章立てから窺えるように、本書は、哲学者の生涯の「その時々とその都度新たな意図が存在することを前提とし、それに即しながら哲学者の思想形成を再構成する」(17頁)という「成立史的方法」を用いている。すなわち、第Ⅰ部では、ショーペンハウアーが自身の哲学を「藝術としての哲学」という企図のもとで構想していた青年時代(1810年前後)、およびその構想をフィヒテ哲学との対決を通して練り上げていったベルリン大学学生時代(1811-1812年)の草稿に光を当て、第Ⅱ部では、ショーペンハウアーがシェリング哲学を手がかりにカント的な観念論的・主観的考察によって「意志」という

書評

高橋陽一郎著『藝術としての哲学——ショーペンハウアー哲学における矛盾の意味』
（晃洋書房、2016年）

伊藤 貴雄

I 本書の主題、方法、概要

ショーペンハウアー哲学を論じるときの大きなトピックの一つに「藝術」がある。これは、一つには、ショーペンハウアーによるカント美学解釈が19世紀以降の「美的態度」論に道を開いたという美学史上の理由により、もう一つには、彼の哲学そのものがワグナーやマーラー、カフカやマンをはじめとする多数の藝術家や文学者に影響を与えたという芸術史上の理由による。だが本書が「藝術」を主題に掲げる理由はそのいずれでもない。本書はむしろ、「ショーペンハウアー哲学」それ自体を文字通り一個の「藝術」として捉えようとする試みである。そしてこの試みは同時に、「哲学とはそもそもいかなる営みであるか」という問いを惹起させずにはおかない。というのも、哲学研究者の通念によれば、「哲学」はあくまで厳密な論理的思考に裏づけられた「学」であって、これを「藝術」という言葉で表現するのは単なるレトリックであるか、さもなければ真偽の判定権を感性に委ねる「哲学の自殺」にほかならないと見なされるだろうからである。こうした通念をもって本書を繙く読者は、目次を見て、何よりもまずその堅牢な理論的装いに驚くことであろう。以下、目次を骨格のみ（すなわち節・小節のタイトルを除いて）紹介する。

若し別教もて義を明かさば、初歡喜従り即ち仏菩提の智を用て初品の無明を断じ、乃至、等覺の後心に、方に乃ち断尽す。

若し円教もて義を明かさば、即ち是れ初發心住に、仏菩提智を得て、初品の無明を断じ、乃至等覺の後心に方に乃ち断尽す。

3.333 別教の位に約して淨無垢称の名を釈す

第三に別教の位に約して淨無垢称の名を釈すとは、維摩は既に是れ一生補処の大士なれば、即ち是れ法身にして、等覺の金剛心に居す。無垢¹⁰⁷の菩薩の位なり。仏性の理は顕わるるが故に、名づけて淨と為す。別惑の正習は俱に尽き、無明の余習は、譬えば微煙の若く、有なりと雖も無なるが如し。故に無垢と名づく。辺際智は満じて、内に深理に称い、外に用くこと無方なり。法界は平等にして、縁に赴き化を行ずるが故に、名づけて「称」と為す。故に「淨無垢称」と云うなり。豈に彼の三藏・通教に淨無垢称の義を辨ずるに同じかる可けんや。所以に教迹^{きょうしやく}現同す。補処の位とは、三藏・通教の三乘を訶せんが為めに、別教の大乗の菩薩を摂受するなり。

維摩經玄疏卷第三。

薩品、「善男子。如汝所問。十住菩薩以何眼故、雖見仏性而不了了。諸仏世尊以何眼故、見於仏性而得了了。善男子。慧眼見故、不得明了。仏眼見故、故得明了。為菩提行故、則不了了。若無行故、則得了了。住十住故、雖見不了。不住不去、故得了了。菩薩摩訶薩智慧因故、見不了了。諸仏世尊斷因果故、見則了了。一切覺者、名為仏性。十住菩薩不得名為一切覺故、是故雖見而不明了」(同前、no. 375, p. 772, b13-22)を参照。

107 無垢 無垢地のこと。『菩薩瓔珞本業經』卷下、釈義品、「汝先言義相云何者、所謂十住、十行、十向、十地、無垢地、妙覺地義相」(T24, no. 1485, p. 1017, a6-7)を参照。

妙覺地者とは、金剛の後心、朗然たる大覺の妙智は、源の無明習を窮め尽くすを、解脱と名づく。蕭然として累無く、寂にして而も常に照らすを、妙覺地と名づく。常住の仏果に一切の仏法を具足するを、菩提果と名づく。四徳の涅槃を、名づけて果果と為す。

問うて曰う。定めて金剛の智を用て無明を断ずと為すや、妙覺を用て無明を断ずと為すや。

答えて曰う。『涅槃經』に云わく、「断ずる所有りとは、有上士と名づく。断ずる所無しとは、無上士と名づく」¹⁰⁴と。

問うて曰う。何が故に『勝鬘經』に、「無明住地は、其の力最大なるも、仏菩提智の能く断ずる所なり」と云う¹⁰⁵や。

答えて曰う。若し別を用て通を接せば、十地・等覺は即ち是れ仏の菩提智なり。所以は何ん。『涅槃經』に、「九住の菩薩は、名づけて聞見と為す。十住の菩薩は、名づけて眼見と為す。仏性を見ると雖も、了了ならず。無礙道と惑と共に住するを以ての故に、了了ならず。諸仏如来は、了了に見る」と云う¹⁰⁶とは、即ち眞の解脱は蕭然として累外なるが故に、了了なり。

104 『涅槃經』に云わく、「断ずる所有りとは、有上士と名づく。断ずる所無しとは、無上士と名づく」『南本涅槃經』卷第十六、梵行品、「云何無上士。上士者、名之為断。無所断者、名無上士。諸仏世尊無有煩惱、故無所断。是故号仏為無上士。又上士者、名為諍訟。無上士者、無有諍訟。如来無諍。是故号仏為無上士。又上士者、名語可壞。無上士者、語不可壞。如来所言、一切衆生所不能壞。是故号仏為無上士。又上士者、名為上座。無上士者、名無上座。三世諸仏更無過者。是故号仏為無上士。上者、名新。士者、名故。諸仏世尊体大涅槃無新無故。是故号仏為無上士」(T12, no. 375, p. 711, c12-22)を参照。

105 『勝鬘經』に、「無明住地は、其の力最大なるも、仏菩提智の能く断ずる所なり」と云う『勝鬘經』一乘章、「如是無明住地力、於有愛数四住地、其力最勝、恒沙等数上煩惱依、亦令四種煩惱久住。阿羅漢、辟支仏智所不能断、唯如来菩提智之所能断。如是世尊。無明住地最為大力」(T12, no. 353, p. 220, a11-15)を参照。

106 『涅槃經』に、「九住の菩薩は、名づけて聞見と為す……諸仏如来は、了了に見る」と云う『南本涅槃經』卷第二十六、師子吼菩薩品、「善男子。復有眼見、諸仏如来、十住菩薩眼見仏性。復有聞見、一切衆生乃至九地聞見仏性。菩薩若聞一切衆生悉有仏性心不生信、不名聞見」(同前、no. 375, p. 772, c6-9)、同、卷第二十五、師子吼菩

剛の等覚有りや。自ら経論有りて、^た止だ十地の行満ちて便ち仏果を成ずるを明かすのみ。南北の法師は、此れを^{あらそ}諍^{ふんぬん}いて紛^げす。

答えて曰う。更に等覚を立つるは、未だ定めて^げ礙と為さず。然る所以は、『華嚴經』に、法雲十地の功德・智慧を明かし、用て^{くら}仏に比¹⁰⁰ぶるは、爪の上の土を大地に^{くら}方ぶるが如し¹⁰¹。若し爾らば、一品の無明を説くと雖も、実に品を説く可からざるなり。何を以て後心の菩薩の無功用道は、其の^と疾きこと風よりも甚だしく、一日の間に能く無量の品の無明の障惑を破すことを知ることを得んや。何に況んや『瓔珞經』に等覚地を明かし¹⁰²、百千万億劫に於いて、重玄門に入り、凡夫の事を倒修す¹⁰³るをや。是の故に法雲地を開き、更に金剛心等覚仏を立つるは、理に於いて失無し。若し一品に無量品の無明有りとし知り、法雲の無礙の智を用て即ち尽くさば、復た何ぞ等覚地を開出することを須いんや。

3.3327 妙覚地を明かす

100 比 底本の「此」を『再校維摩經玄義』の頭注に記される宋本によって改める。『四教義』卷第十には、「所以然者、華嚴經明法雲十地功德智慧、用此比於仏、如爪上土方於大地」(T46, no. 1929, p. 759, c8-10)とある。

101 『華嚴經』に、法雲十地の功德・智慧を明かし、用て^{くら}仏に比ぶるは、爪の上の土を大地に^{くら}方ぶるが如し 出典未詳。

102 『瓔珞經』に等覚地を明かし 『菩薩瓔珞本業經』卷上、賢聖学觀品、「仏子。摩尼宝瓔珞菩薩字者、等覚性中一人、其名金剛慧幢菩薩。住頂寂定、以大願力住寿百劫、修千三昧已入金剛三昧、同一切法性、二諦一諦一合相。復住寿千劫学仏威儀、象王視觀、師子遊歩、復修仏無量不可思議神通化導之法。是故一切仏法皆現在前、入仏行處、坐仏道場、超度三魔。復住寿万劫化現成仏、入大寂定等覚諸仏、二諦界外非有非無、無心無色、因果二習無有遺余。現同古仏但有応名、現諸色心教化衆生。現同古昔諸仏常行中、大樂無為而生滅為異、而実非仏、現仏神通常住本境」(T24, no. 1485, p. 1012, c27-p. 1013, a9)を参照。

103 百千万億劫に於いて、重玄門に入り、凡夫の事を倒修す 類似の表現に。『法華文句』卷第九下に、「善入出住者、九次第定是善入、師子奮迅是善出、超越是善住、通藏意也。從初地至十地名善入、十地入重玄門、倒修凡夫事名善出、妙覚遍滿名善住、別意也」(T34, no. 1718, p. 126, c16-20)とある。

心は、自然に法界の無明惑・色習⁹⁶を断じ尽くすなり。

3.33259 善慧地

九に善慧地は、無明は稍薄く、心習^{ひや}を断じ尽くす。慧は転た分明にして、善く実相に入るなり。

3.332510 法雲地

十に法雲地は、慈悲・智慧猶お大雲の若し。慈悲は普く一切を浴し^{うるお}、皆な法雨を雨らす。慧雲は能く十方の諸仏の説く所の法雨を持ち、十品の無明を断ずるなり。

3.3326 等覺地を明かす

六に等覺地とは、即ち是れ辺際智^{へんざいち}⁹⁷は満じて、重玄門⁹⁸に入る。若し法雲に望まば、之れを名づけて仏と為す。妙覺に望まば、金剛心菩薩と名づく。亦た無垢地菩薩と名づく。三魔⁹⁹は已に尽きて、余に一品の死魔在ること有りて、無明の習を断ずるなり。

問うて曰う。前の通教は何の意ぞ等覺の仏を辨ぜざるや。

答えて曰う。界内の習気は尽くし易し。故に法雲を開きて等覺を出だすを須いず。

問うて曰う。別教の經論は、何が故に有る処に法雲^{540a}を明かすの後、更に金

96 無明惑・色習 『籤録』に、「言無明惑色習者、無明当位所断正使、色習謂前位所断白煩惱之余氣也。或可無明即色煩惱習耳。宝地牒文并大本無惑字」とあるのを参照。

97 辺際智 「辺際」は、究極の意。「辺際智」は、等覺の菩薩の智慧。辺際智が満ずれば、妙覺=仏の智慧となる。『法華玄義』卷第五上、「等覺地者、觀達無始無明源底、辺際智満、畢竟清淨。断最後窮源微細無明、登中道山頂、与無明父母別、是名有所断者、名有上士也」(T33, no. 1716, p. 734, c9-12)を参照。

98 重玄門 きわめて深遠な哲理の意。『老子』、「玄之又玄、衆妙之門」に基づく。支道林『大小品対比要抄序』(『出三蔵記集』卷第八所収)、「是故夷三脱於重玄、齐万物於空同」(T55, no. 2145, p. 55, a17-18)を参照。

99 三魔 煩惱魔・陰魔・死魔・天子魔の四魔のうち、死魔を除いたものを指す。

3.33257 遠行地

七に遠行地は、即ち別教の阿羅漢地なり。別の色・無色愛を断じ尽くす。故に此れ従り無学道と名づくるなり。

問うて曰う。此の四果に対するは、何れの経論に出ずるや。

答えて曰う。別教に断伏を明かして、四果に対す。経論多く同じからず。諸大乘の法師の用うる所も亦た異なる。地論師は通教に位を判じて云わく、初地に見を断じ、二地に欲愛を断じ、三地に色愛を断じ、四地に無色愛を断ず。地論師は通宗に位を判ず。三地に見を断ずるを須陀洹と名づけ、四地従り六地に至るを斯陀含と名づくるを用うること有り。第二依⁹⁴の法師の七地より九地に至るを、阿那含と名づく。第三依の法師の十地・等覚を阿羅漢と名づく。是れ第四依の法師に、三地に見を断ずると、四地を斯陀含と名づけ、五地を阿那含と名づけ、六地を阿羅漢と名づくと言うこと有り。『仁王経』に四地に見を断ずると五地を斯陀含と名づけ、六地を阿那含と名づけ、七地を阿羅漢と名づくるを用うること有り⁹⁵。是の如き等の異説は同じからず、定んで依る可きこと難し。今、義を以て推するに、此の四果に対するを作すなり。一往、便に似たるも、既了的文無ければ、仏意は知り難し。苟も執するを須いざるなり。

問うて曰う。何が故に解釈は定まらざるや。

答えて曰う。已に前に釈するが如し。

3.33258 不動地

八に不動地は、即ち是れ別教の辟支仏地なり。地論師の云わく、「此れ従り無学道を明かす。未だ^{まさ}的しく何れの経論に出ずるやを知らず。但だ八地に無生忍を得るのみ。寂にして而も常に用い、用いて而も無相なり。無功用^{むくゆう}の

94 第二依 依り所とすべき四種の人を四依（人の四依）といい、その第二をいう。四依は、四依大士、四依菩薩ともいう

95 『仁王経』に四地に見を断ずると五地を斯陀含と名づけ、六地を阿那含と名づけ、七地を阿羅漢と名づくるを用うること有り 出典未詳。

んずること能わず。色・無色愛に例することも、亦復た是の如し。此の經の大士は、須菩提を訶して云わく、「煩惱に同じて、彼岸に到らず。八難に入り、難無きことを得ず」⁹³と。意は此に在るなり。故に二地従り六地に至るは、通じて修道と名づけ、此の別惑を断ずるなり。今、義を以て推す。

3.33252 離垢地

二に離垢地は、即ち別教の欲愛を侵断するを、斯陀含向と名づく。

3.33253 明地

三に明地は、即ち是れ別教の斯陀含果なり。

3.33254 炎地

四に炎地は、即ち是れ別教の阿那含向なり。

3.33255 難勝地

五に難勝地は、即ち是れ別教の阿那含果なり。^{539c}別の愛欲を断じ尽くすなり。

3.33256 現前地

六に現前地は、即ち是れ別教の阿羅漢向なり。別の色・無色愛を断ずるなり。

不能制心自安。大迦葉答曰、我於人天諸欲、心不傾動。是菩薩無量功德報聲、又復以智慧變化作声、所不能忍。若八方風起、不能令須弥山動。劫尽時毘藍風至、吹須弥山令如腐草」(同前、p. 188, b9-17)、同、卷第四十二、「如摩訶迦葉聞菩薩伎樂、於坐處不能自安。諸菩薩問言、汝頭陀第一。何故欲起似舞。迦葉答言、我於人天五欲中、永離不動。此是大菩薩福德業因緣變化力、我未能忍。如須弥山王、四面風起、皆能堪忍。若隨嵐風至、不能自安」(同前、p. 367, c29-p. 368, a5)を参照。

93 此の經の大士は、須菩提を訶して云わく、「煩惱に同じて、彼岸に到らず。八難に入り、難無きことを得ず」『維摩經』卷上、弟子品、「若須菩提入諸邪見、不到彼岸。住於八難、不得無難。同於煩惱、離清淨法。汝得無諍三昧、一切衆生亦得是定」(T14, no. 475, p. 540, c4-7)を参照。

九地に対す可し。言う所の無明、別の見惑⁸⁷を断ずとは、『大涅槃經』に云わく、「此れ自り已前を、皆な邪見の人と名づくるなり」⁸⁸と。是れ則ち三藏・通教の三乗の人は、皆な未だ此の理を見ざるが故に、邪見の人と名づくるなり。以て大士は須菩提を誨す。「六⁸⁹師は是れ汝の師なり。天魔・外道は一手もて諸の勞侶を作す」⁹⁰と。意は此に在るなり。乃至、別教の十信・三十心は、此の惑を伏すと雖も、既に未だ断ずること能わざれば、猶お是れ無明、別の見を成就し、諸の菩薩を誨す。意は或いは此に在るなり。

二に二地従り六地に至るを修道と名づくとは、別惑の三界の愛を断ず。『大智論』に明かすが如し。迦葉は甄迦羅⁹¹の琴の声を聞いて、自ら安んずること能わず。迦葉の云わく、「三界五欲は、我れ已に断じ竟わる。此れは是れ菩薩の淨妙の功德の生ずる所の五欲なり」⁹²と。故に是の事に於いて、自ら安

涅槃、悉作如是十事功德。如来何故唯修九事、不修淨土」(同前、p. 752, c5-7)を参照。
 87 無明、別の見惑 無明惑と別教の見思惑のこと。『法華玄義』卷第四下、「十地即是聖種性。此皆入別教四果聖位、悉断無明・別見思惑」(T33, no. 1716, p. 732, a18-19)を参照。

88 『大涅槃經』に云わく、「此れ自り已前を、皆な邪見の人と名づくるなり」『南本涅槃經』卷第七、四倒品、「迦葉菩薩白仏言、世尊。我從今日始得正見。世尊。自是之前、我等悉名邪見之人」(T12, no. 375, p. 648, a27-28)を参照。

89 六 底本の「大」を『再校維摩經玄義』の頭注に記される宋本によって改める。

90 「六師は是れ汝の師なり。天魔・外道は一手もて諸の勞侶を作す」『維摩經』卷上、弟子品、「若須菩提不見仏、不聞法、彼外道六師、富蘭那迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毘羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩駄迦旃延、尼犍陀若提子等、是汝之師」(T14, no. 475, p. 540, b29-c3)、同、「供養汝者、墮三惡道。為与衆魔共一手作諸勞侶、汝与衆魔、及諸塵勞、等無有異」(同前、p. 540, c8-10)を参照。

91 甄迦羅 kaṅkara の音写語。千万億の数の名。

92 『大智論』に明かすが如し。迦葉は甄迦羅の琴の声を聞いて……此れは是れ菩薩の淨妙の功德の生ずる所の五欲なり」『大智度論』卷第十、「如屯崙摩甄陀羅王、捷闍婆王、至仏所。弹琴歎仏、三千世界皆為震動、乃至摩訶迦葉不安其坐」(T25, no. 1509, p. 135, c15-17)、同、卷第十一、「大迦葉言、三界五欲不能動我。是菩薩神通功德果報力故、令我如是、非我有心不能自安也。譬如須弥山、四辺風起、不能令動。至大劫尽時、毘藍風起、如吹爛草」(同前、p. 139, b27-c2)、同、卷第十七、「如声聞闍陀羅王屯崙摩弹琴歌声、以諸法実相讚仏。是時、弥山及諸樹木皆動。大迦葉等諸大弟子、皆於座上不能自安。天須菩薩問大迦葉、汝最耆年、行頭陀第一。今何故

五に十地の位を明かすとは、即ち是れ聖種性の位なり。初地に入る従り即ち真を發し、明らかに仏性平等、法界自体を見、諸仏の功德を住持・出生し、一切衆生を荷負するに堪能す。故に名づけて地と為す。若し『大涅槃經』に望まば、応に是れ分は無作の四諦の理を証して、二十五三昧を得るを、諸三昧王と名づくべし。五行具足して、次第に十功德を成じて、十地入る。多に恐らくは意は此に在るなり。

3.33251 初地

今明かす。此の十地の菩薩は若し初地に登らば、即ち真の中道第一義諦を証し、双べて二諦を照らし、心心寂滅し、自然に薩婆若海に流入し、能く無明住地を断じ、分に種智・仏眼を得、如来の真・応の両身を得て、十方に化を行ずるなり。始め初地従り乃ち十地に至るまで、皆な無明を断ず。但だ以て位に約せば⁸³、分ちて三道と為す。初地を見道と名づけ、二地より六地に至るを修道と名づけ、七地従り已去を無学道と名づく。地論師の言わく、「二地より七地に至るを修道と名づけ、八地已去を無学道と名づくるなり」⁸⁴と。初地の菩薩は、五行具足す。恐らくは是れ初め⁸⁵の功德なり。余の九種の功德⁸⁶は、或いは

83 但だ以て位に約せば 『籤録』には、「但以位約」について、「位約、広本作約位。為是」とある。『四教義』巻第十には、「但以位約、分為三道」（同前、p. 755, c10-11）とあるが、甲本、乙本には、「位約」を「約位」に作る。訓読はそれに従う。

84 地論師の言わく、「二地より七地に至るを修道と名づけ、八地已去を無学道と名づくるなり」『金光明經文句記』巻第四にも、「地論以初地為見道、二地至七地名修道、八・九・十地為無学道」（T39, no. 1786, p. 137, a25-26）を参照。

85 初め 底本の「初地」を『籤録』の指摘と、『四教義』巻第十、「初地菩薩五行具足。或是初功德也。余九種功德或可對九地」（T46, no. 1929, p. 759, a16-18）によって、「初」に改める。

86 余の九種の功德 『南本涅槃經』巻第十九、光明遍照高貴徳王菩薩品、「善男子。若有菩薩摩訶薩修行如是大涅槃經、得十事功德、不與声聞・辟支仏共、不可思議、聞者驚怪、非内非外、非難非易、非相非非相、非是世法、無有相貌、世間所無。何等為十。一者有五。何等為五。一者所不聞者而能得聞、二者聞已能為利益、三者能斷疑惑之心、四者慧心正直無曲、五者能知如来密藏、是為五事」（T12, no. 375, p. 730, a8-15）、同、「爾時、光明遍照高貴徳王菩薩摩訶薩言、如仏所説、若有菩薩修大

十行と名づく。『大涅槃經』に望まば、即ち是れ無量の四諦の觀門を修す。今明かす。十行は從空入假觀を修し、恒沙の無知を斷じ、道種智・法眼を得。界内の正使は已に尽き、相似の中道の解は、漸く更に分明なり。即ち是れ別教の頂法の位なり。

3.3324 十廻向位を明かす

四に十廻向の位を明かすとは、即ち是れ道種性なり。解行の心合し、因を廻して果に向かい、法界に順入す。故に廻向と名づく。『大涅槃經』に望まば、應に是れ無作の四諦の觀を修すべし。今明かす。此の菩薩は中道正觀を修す。中道の似解は^{うた}轉た更に明を増し、能く無明を伏し、相似の一切種智・仏眼を得。即ち是れ別教の忍法の位なり。

問うて曰う。既に別教の位を明かせば、何を用て煖・頂・忍に対せんや。

答えて曰う。別教の十地は、既に四果・三十心の位に対すれば、豈に煖・頂・忍に対せざらんや。

問うて曰う。此れは既に是れ別教の菩薩なれば、何ぞ無作の四諦の觀門を修することを得ん。

答えて曰う。此の義は交加⁸¹關涉して易からず。具さには『大本』に在り⁸²。豈に即ち決を求む可けんや。

3.3325 十地位を明かす

是檀波羅蜜。能滅一切煩惱熱、是尸波羅蜜。慈悲為首、於一切衆生心無所傷、是羼提波羅蜜。求善根無厭足、是毘梨耶波羅蜜。修道心不散、常向一切智、是禪波羅蜜。忍諸法不生門、是般若波羅蜜。能起無量智門、是方便波羅蜜。求轉勝智慧、是願波羅蜜。諸魔外道不能沮壞、是力波羅蜜。於一切法相如实說、是智波羅蜜。如是念念中具足十波羅蜜。是菩薩具足十波羅蜜時、四攝法、三十七品、三解脱門、一切助阿耨多羅三藐三菩提法、於念念中皆悉具足。」(T09, no. 278, p. 561, b26-c9)を参照。

81 交加關涉 錯雜して關連すること。

82 具さには『大本』に在り 『四教義』卷第九 (T46, no. 1929, p. 755, a17-b20)を参照。

信心の位なり。

問うて曰う。別教の菩薩は、既に無量・無作の四諦を縁じて菩提心を発すれば、何が故に生滅の四諦の観を修するや。

答えて曰う。別教の菩薩は初心に無量・無作の四諦の理を信ずと雖も、界内の煩惱の障は重ければ、必ず須らく前に此の惑を断ずべし。故に先に生滅の四諦を修して、以て心を調うるなり。

3.3322 十住位を明かす

二に十住の位を明かすとは、即ち是れ習種性の十解⁷⁷の位なり。入理般若を、名づけて住と為す⁷⁸。言う所の入理とは、偏真に真入⁷⁹し、円真の理に似入するなり。若し『大涅槃經』に望まば、正しく是れ無生の四真諦観を修す。今明かす。此の十住は皆な是れ体仮入空観を修し、偏真の慧を発し、界内の見思を断じ、一切智・慧眼を得、相似の中道の解を生ず。即ち是れ別教の煖法の位なり。

3.3323 十行位を明かす

三に十行の位を明かすとは、即ち是れ性種性なり。前に十住は既に理に入ることを得るを明かせば、今は理従り行を起こし、十波羅蜜⁸⁰を学ぶ。故に

77 十解 菩薩の階位、十住のこと。真諦の訳語。真諦訳『撰大乘論釈』卷第十一、「願樂行人自有四種。謂十信・十解・十行・十迴向」(T31, no. 1595, p. 229, b22-23)を参照。また、『法華玄論』卷第四、「十住即是十解」(T34, no. 1720, p. 396, a4)を参照。

78 入理般若を、名づけて住と為す 『仁王般若波羅蜜經』卷第一、菩薩教化品、「善覺菩薩四天王 双照二諦平等道 權化衆生遊百国 始登一乘無相道 入理般若名為住 住生德行名為地 初住一心足德行 於第一義而不動」(T08, no. 245, p. 827, b23-26)を参照。

79 真入 底本の「直入」を『籤録』によって改める。「直字、疑誤。宝地作真為是……云、三十心真証是思議、似証是不思議。義意同也。蓋以約真中論偏円真似」を参照。

80 十波羅蜜 六波羅蜜に、方便・願・力・智の四波羅蜜を加えたもの。『六十卷第華嚴經』卷第二十五、十地品、「十波羅蜜者、菩薩以求仏道所修善根、与一切衆生、

こと、高下同じからず。十地に界外の見思を断ず。位に対するに異なり有るなり。具さには『四教大本』に在り⁷⁵。

3.3313 法門に対すること同じからず

三に法門に異なり有りとは、『華嚴經』は十波羅蜜をば十行に対し、新翻の『金光明經』は十波羅蜜を用て十地に対す。此の如き等の諸經は、位に約して諸法門に対すること、多く同じからざるなり

問うて曰う。何の意ぞ別教に位を明かし、經論に数を辨ずるに、法門に対すること同じからざるや。

答えて曰う。別教は界外に約して十地の位行断伏を辨じ、諸法門に対し、悉檀の方便もて機に随いて接引^{しやういん}す。是を以て多く定まらざるなり。

3.332 略して別教の菩薩の位を明かす

第二に略して別教の菩薩の位を明かすとは、今、『瓔珞經』に約して、七種の位有るを明かす。一に十信、二に十住、三に十行、四に十迴向、五に十地、六に等覺地、七に妙覺地なり。

3.3321 十信位を明かす

一に十信位とは、十信の名義は、具さに『大本』に在り⁷⁶。今明かす。別教の菩薩は因縁、仏性、常住の三宝を信じ、無量・無作の四諦を知り、慈悲の^{539a}四弘誓願を起こす。天魔・外道・二乗の^{はば}阻むこと能わざる所なり。名づけて信心と為す。若し『涅槃經』に五行を明かすに望まば、即ち是れ戒聖行・定聖行なり。生滅の四諦を修すれば、慧聖行は界内の見惑を伏す。即ち是れ十

75 具さには『四教大本』に在り『四教義』卷第九 (T46, no. 1929, p. 752, a25-b20) を参照。

76 具さに『大本』に在り『四教義』卷第九、「初明十信心者、一信心、二念心、三精進心、四慧心、五定心、六不退心、七迴向心、八護法心、九戒心、十願心」(同前、p. 753, a16-18) を参照。

第一に經論に別教の菩薩の位を辨ずること同じからずとは、別教を尋ぬるに、正しく因縁仮名、恒沙の仏法、真如・仏性の理を明かす。菩薩は此の教を稟けて、三諦の理を觀ず。歷劫修行して、恒沙の無知⁶⁶、別の見思惑⁶⁷を断じて、仏性を見、常住四德⁶⁸の涅槃を求めんと欲す。

今、別位の不同を明かすに、略して三意と為す。一には諸經に位の数を明かすこと同じからず。二に断伏の高下同じからず。三に法門に対すること同じからず。

3.3311 諸經に位数を明かすこと同じからず

一に諸經に位の数を明かすこと同じからずとは、『華嚴經』は三十心⁶⁹・十地・仏地にして、但だ四十一位有るのみ、『瓔珞經』に五十二位有るを明かし、『仁王經』に五十一位を明かし、新翻の『金光明』、『勝天王般若』、及び『大品經』に但だ十地・仏地を明かすのみにして、三十心を開かず、『大涅槃經』に五行⁷⁰・十功德⁷¹を明かすが如し。義推するに、三十心・十地を開くに似⁷²たり。諸論に地位を明かすこと、多少⁷³同じからず。悉ごとく是れ經に約するが故に爾り。

3.3312 断伏の高下同じからず

二に断伏の高下同じからざるを明かすとは、三⁷⁴十心に界内の結を断ずる

66 恒沙の無知 別教の塵沙惑を指す。

67 別の見思惑 別教の見思惑を指す

68 常住四德 常樂我淨の四德を指す。

69 三十心 十住・十行・十廻向を指す。

70 五行 『南本涅槃經』卷第十一、聖行品 (T12, no. 375, p. 673, b24-25) に説かれる聖行・梵行・天行・嬰兒行・病行の五行を指す。

71 十功德 『南本涅槃經』卷第十九から卷第二十四までに説かれる (T12, no. 375, p. 730, a8-p. 766, c1)。後注 84 を参照。

72 似 底本の「以」を『再校維摩經玄義』の頭注に記される宋本によって改める。

73 少 底本の「小」を『再校維摩經玄義』の頭注に記される宋本によって改める。

74 三 底本の「二」を『再校維摩經玄義』の頭注に記される宋本によって改める。

を尋ねば、同じく此の意を用う。梁・陳の諸の大法師は、此の經の文を講じ、菩薩の位を判ず。意を厝くに高下あり。小しく同じからずと雖も、今家往望するに、皆な併せて是れ通教の意を用て、此の經を釈するのみ。

3.33 別教に約して淨無垢称の義を明かす

第三に別教に位を明かすに約して無垢称の義を釈すとは、此の教は通じて仮名、如⁶⁴ 來藏、仏性の理を詮ず。菩薩は此の教門を稟けて修行得証す。浅き従り深きに至るが故に、須らく位を明かすべし。此の別教の入道に、亦た四門有り。今、但だ空有門に約して行位を明かすなり。『大涅槃經』に云うが如し、「第一義空を、名づけて仏性と為す。智者は空、及^{538c} 与び不空を見る。声聞・辟支仏は、但だ空を見るのみにして、不空を見ず。不空とは、即ち仏性なり」⁶⁵と。

此れに就いて即ち三意と為す。一に經論に別教を辨ずること同じからざるを明かす。二に略して別教の位を明かす。三に別教に約して、淨無垢称の義を釈す。

3.331 經論に別教の菩薩の位を辨ずること同じからざるを明かす

編集した『注維摩詰諸説經』を指す。

64 如 底本の「如如」を『籤録』の「文中剩写一个如字」によって改める。また、『四教義』卷第九、「別教詮因縁仮名・如来藏・仏性之理」(T46, no. 1929, p. 751, c23-24)を参照。

65 『大涅槃經』に云うが如し、「第一義空を、名づけて仏性と為す。智者は空、及与び不空を見る。声聞・辟支仏は、但だ空を見るのみにして、不空を見ず。不空とは、即ち仏性なり」『南本涅槃經』卷第二十五、師子吼菩薩品、「仏性者、名第一義空。第一義空名為智慧。所言空者、不見空与不空。智者見空及与不空、常与無常、苦之与樂、我与無我。空者一切生死、不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死、我者謂大涅槃。見一切空、不見不空、不名中道。乃至見一切無我、不見我者、不名中道。中道者、名為仏性。以是義故、仏性常、恒、無有變易、無明覆故、令諸衆生不能得見。声聞、縁覚見一切空、不見不空、乃至見一切無我、不見於我。以是義故、不得第一義空。不得第一義空故、不行中道。無中道故、不見仏性」(T12, no. 375, p. 767, c18-p. 768, a1)を参照。

答えて曰う。諸経論は、対当せざるに非ず。但だ高下は同じからず。古今の法師は対当すれども、亦た殊異多し。然る所以は、或いは云わく、「見地はただ初地⁵⁸に対するのみ」と。此れは今用うる所の如し。或いは三地⁵⁹を取りて、併せて見地^{あわ}に対す。『仁王経』に四地を明かすに、併せて見地^{あわ}に対す⁶⁰。此れは則ち定んで依る可きこと難し。但だ通教の見地は本と是れ無間の道にして、観を出でずして、須陀洹を証す。豈に初地従り見を断じ、乃至三地に、或いは四地と云うことを得んや。若し別教に別惑を断ずることを明かさば、二乗に共⁶¹せず。此の如く義を明かすに、或いは当に之れ有るべし。又た或いは言わく、六地の断結は羅漢^{ひと}と齊し。或いは云わく、七地を阿羅漢と名づく。此れは定めて執^とること難し。前後の両果、経論に義を明かすこと既に定まらざれば、其の間の二果は、意を以て知る可し。既に定んで依る可からざれば、今、義を用て推し、此の対位⁶²を作すことは、一往小しく便なりと雖も、終に執る可からざるなり。

3.323 通教に位を明かすに約して淨無垢称の義を釈す

第三に通教に位を明かすに約して淨無垢称の義を釈すとは、大士の位は、補処に在り。真諦の理性は自ら皎然たるを、之れを名づけて淨と為す。界内の二障の正惑は已に尽き、習気は微薄なり。故に無垢と名づく。智慧は内に真諦と相応し、外に能く三乗の根性に称い、神通もて説法す。故に称と云うなり。是れ則ち略して通教の大士、淨無垢称の名を受くるを辨ず。須らく此の菩薩の像を示現すべき所以は、此の形声^{ぎょうしやう}を以て疾に託し、国王長者の為めに、夢幻の如きの法を説いて、菩提を求むるを勸むればなり。又た三蔵教の三乗、拙度に封守するの迷僻を破するなり。若し什師、生、肇の『注維摩経』⁶³

58 初地 歡喜地を指すか。

59 三地 不共の十地の第三地の明地＝發光地を指すか。

60 『仁王経』に四地を明かすに、併せて見地に対す 出典未詳。

61 共 底本の「若」を『再校維摩経玄義』の頭注に記される宋本によって改める。

62 対位 位に対応させること。

63 什師、生、肇の『注維摩経』 鳩摩羅什、道生、僧肇の『維摩経』に対する注を

無生忍を得、歡喜地の名を立つ。故に『大品經』に云わく、「須陀洹の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」⁵²と。薄地に向・果あり。向は即ち離垢地、果は即ち明地なり。故に『大品經』に云わく、「斯陀含の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」⁵³と。阿那含地向・果あり。向は即ち是れ炎地、果は即ち是れ難勝地なり。故に『大品經』に云わく、「阿那含の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」⁵⁴と。羅漢地向・果あり。向は是れ現前地、果は是れ遠行地なり。故に『大品經』に云わく、「阿羅漢の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」⁵⁵と。辟支佉地は、即ち是れ第八不動地にして、習気を侵除するなり。故に『大品經』に云わく、「辟支佉の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」⁵⁶と。菩薩地は即ち是れ九の善慧地、十の法雲地なり。當に佉の如しと知るべし⁵⁷。佉地は前に説くが如し。道場に坐する時、一念相應の慧もて一切の習気を斷じ尽くすとは、謂う所は煩惱障・法障^{53b}の習気なり。一切有縁の衆生を化し、竟に無余涅槃に入る。薪尽きて火滅するが如し。八相成道は、前に説くが如し。是れ則ち別教の名を用て位を辨ず。名は異なれども、義は同じ。猶お通教に屬して、菩薩の位を明かすなり。

問うて曰う。初地従り七地に至るまで四果に対するは、何れの經論に出ずるや。

52 『大品經』に云わく、「須陀洹の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」『大品般若經』卷第二十二、遍學品、「是八人若智若斷、是菩薩無生法忍。須陀洹若智若斷、斯陀含若智若斷、阿那含若智若斷、阿羅漢若智若斷、辟支佉若智若斷、皆是菩薩無生忍」(T08, no. 223, p. 381, b23-26)を参照。

53 『大品經』に云わく、「斯陀含の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」前注 52 を参照。

54 『大品經』に云わく、「阿那含の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」前注 52 を参照。

55 『大品經』に云わく、「阿羅漢の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」前注 52 を参照。

56 『大品經』に云わく、「辟支佉の智・斷は、是れ菩薩の無生法忍なり」前注 52 を参照。

57 菩薩地は即ち是れ九の善慧地、十の法雲地なり。當に佉の如しと知るべし『大品般若經』卷第六、發趣品、「十地菩薩當知如佉」(T08, no. 223, p. 257, c7)を参照。

に於いて離欲清浄と名づけ、離欲地は菩薩の法に於いて神通に遊戯すと名づけ、已辦⁴⁸地は声聞經に於いて説いて名づけて仏地と為す⁴⁹と。辟支仏地、乃至、仏地は、前に分別するが如し。

問うて曰う。何の意ぞ菩薩の法の中に於いて、別して伏忍等の別名を立つるや。

答えて曰う。理を觀ずること同じと雖も、方便修行して、他を化し仏を求むるに、果に異なり有るが故に、菩薩の法に於いて、別して伏忍等の別名を立つるなり。其の相を分別すること、具さには『四教大本』に在り⁵⁰。

3.32222 別教の名を用うるに、名は別にして義は通ず

二に別教の名を用うることを明かす。名は別なれども義は通ずとは、即ち是れ三乗は同じく第一義諦の理を觀ず。菩薩は別教の十信・三十心・十地の名を用て位を辨ずるなり。乾慧地は伏忍にして、十信の別名を立つ⁵¹。性地は柔順忍にして、十住・十行・十迴向の名を立つ。八人地・見地は、即ち是れ

48 辦 底本の「辨」を文意によって改める。

49 『大智論』に云わく、「乾慧地は菩薩の法に於いて名づけて伏忍と為し……已辦地は声聞經に於いて説いて名づけて仏地と為す」『大智度論』卷第七十五、「十地者、乾慧地等。乾慧地有二種。一者声聞、二者菩薩。声聞人独為涅槃故、勤精進、持戒心清浄、堪任受道。或習觀仏三昧、或不浄觀、或行慈悲、無常等觀、分別集諸善法、捨不善法。雖有智慧、不得禪定水、則不能得道、故名乾慧地。於菩薩、則初發心乃至未得順忍。性地者、声聞人、從煖法乃至世間第一法。於菩薩得順忍、愛著諸法実相、亦不生邪見、得禪定水。八人地者、從苦法忍乃至道比智忍、是十五心。於菩薩則是無生法忍、入菩薩位。見地者、初得聖果。所謂須陀洹果。於菩薩則是阿鞞跋致地。薄地者、或須陀洹、或斯陀含、欲界九種煩惱分斷故。於菩薩、過阿鞞跋致地、乃至未成仏。斷諸煩惱、余氣亦薄。離欲地者、離欲界等貪欲諸煩惱、是名阿那含。於菩薩、離欲因縁故、得五神通。已作地者、声聞人得尽智、無生智、得阿羅漢。於菩薩、成就仏地」(T25, no. 1509, p. 585, c28-p. 586, a17)を参照。

50 具さには『四教大本』に在り 『四教義』卷第八 (T46, no. 1929, p. 750, b24-p. 751, b1)を参照。

51 十信の別名を立つ 底本の「立名十信別名」を『籤録』によって、「立十信別名」に改める。

炭は尽き、余りて灰の在ること有り。諸仏の智慧力の大なるは、劫燒火^{こうしょうか}の如し。炭・灰は俱に尽く⁴²と。亦た兎・馬・象の三獸渡河の論^{たんと}え⁴³の如きなり。

問うて曰う。菩薩・仏地の名は二乗に異なり。何ぞ通とすることを得んや。答えて曰う。名は異なり有りとも、同じく是れ無学・応供⁴⁴にして、二涅槃⁴⁵を得、共に灰断^{538a}に帰す。証果は是れ一にして、名と義は殊ならず。是れ則ち名と義は、究竟して俱に同じきなり。

3.3222 名別位通を簡ぶ

二に名別位通を明かすとは、即ち二意と為す。一に前の三乗共十地に約して菩薩は別して忍の名を立つ。二に別教の名を用うるに、名は別にして義は通なり。

3.32221 三乗共の十地の菩薩に約して別して忍の名を立つ

一に三乗共行の十地の菩薩に約して⁴⁶、別して忍の名を立つとは、『大智論』に云わく、「乾慧地は菩薩の法に於いて名づけて伏忍と為し、性地は菩薩の法に於いて名づけて順忍と為し、八人地は菩薩の法に於いて名づけて無生法忍⁴⁷と為し、見地は菩薩の法に於いて無生法忍果と名づけ、薄地は菩薩の法

42 『智度論』に云わく、「声聞の智慧力は弱きこと……炭・灰は俱に尽く」『大智度論』卷第二十七、「如是等諸聖人、雖漏尽、而有煩惱習。如火焚薪已、灰炭猶在。火力薄故、不能令尽。若劫尽時火、燒三千大千世界無復遺余。火力大故。仏一切智火亦如是。燒諸煩惱、無復殘習」(T25, no. 1509, p. 260, c23-27) を参照。

43 兎・馬・象の三獸渡河の論え 『優婆塞戒經』卷第一、三種菩提品、「善男子。如恒河水、三獸俱渡、兔、馬、香象。兔不至底、浮水而過。馬或至底、或不至底。象則尽底。恒河水者、即是十二因緣河也。声聞渡時、猶如彼兔。緣覺渡時、猶如彼馬。如來渡時、猶如香象。是故如來得名為仏。声聞、緣覺雖斷煩惱、不斷習氣、如來能拔一切煩惱、習氣根原、故名為仏」(T24, no. 1488, p. 1038, b8-14) を参照。

44 無学・応供 いずれも阿羅漢を指す。

45 二涅槃 有余涅槃と無余涅槃のこと。

46 三乗共行の十地の菩薩に約して 底本の「約三乗共行十地為菩薩」の「為」を文意により削る。

47 忍 底本の「名」を、文意と『籤録』によって改める。

3.322126 離欲地

六に離欲地とは、即ち是れ三乗の人、愛仮は即ち真なりと体し、欲界の五下分結を断じ尽くす。欲界の煩惱を離るるなり。

3.322127 已辦地

七に已辦³⁹地は、即ち是れ三乗の人、色・無色の愛は即ち真なりと体し、真無漏を発し、五上分結、七十二品を断じ尽くすなり。三界の惑を断ずること究竟^{くきょう}するが故に、已辦⁴⁰地と言うなり。

3.322128 辟支仏地

八に辟支仏地とは、縁覚・菩薩は真無漏を発し、功德力大なるが故に、能く習を侵除するなり。

3.322129 菩薩地

九に菩薩地とは、空従り仮に入る観行は純熟して、道観双流^{どうかんそうる}⁴¹し、深く二諦を觀じ、進んで習気、及び色心無知を断じ、法眼・道種智を得、神通に遊戯し、仏国土を淨め、仏の十力・四無所畏・大慈悲等の一切の仏法を学び、習気を断ずること將に尽きんとするなり。

3.3221210 仏地

十に仏地とは、大功德力は智慧^{たす}を資け、一念相應の慧を得、真俗^{しょうくう}を照窮するに、一切の界内の習気は究竟して尽くるなり。故に『智度論』に云わく、「声聞の智慧力は弱きこと、小火の木を焼くが如し。然^もゆると雖も、猶お炭の在ること有り。縁覚の智慧力は勝^{すぐ}ること、大火の木を焼くが如し。木は然え

39 辦 底本の「辨」を文意によって改める。

40 辦 底本の「辨」を文意によって改める。

41 道観双流 他を教化する道=化道と、空の理を觀察する空観とを並び行なうこと。

今、八倒を破するを明かす。浄名の迦旃延を訶するを用て、三蔵の五義³⁵を破し、摩訶衍の五義を説く。即ち四枯を結成す。故に彼の諸の比丘は、心に解脱を得。一往は通教の意に属するなり。

3.322122 性地

二に性地を明かすとは、若し総相念処に因りて、初めに善有漏の五陰を發せば、名づけて煖法と為す。初・中・後心に増進して、頂法・忍法・世第一法に入るを、皆な名づけて性地の内凡と為す。俱に界内の見惑を伏するなり。

3.322123 八人地

三に八人地^{むげんざんまい}を明かすとは、即ち是れ三乗の信・法の二種の行人、巧みに觀じ真を發するは、無間三昧に在り。十五心は、八忍の位なり³⁶。

3.322124 見地

四に見地を明かすとは、即ち是れ三乗は同じく第一義、無生四諦の理を見、同じく見惑の三結³⁷、及び八十八使を断じ尽くすなり。

3.322125 薄地

五に薄地とは、愛仮³⁸は即ち真なりと体し、六品の無閼^{むげ}を發し、欲界の六品を断じ、第六の解脱を証す。欲界の煩惱は薄きなり。

35 五義 無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義の五義である。『維摩經』卷上、弟子品、「迦旃延白仏言、世尊。我不堪任詣彼問疾。所以者何。憶念昔者、仏為諸比丘略說法要、我即於後、敷演其義。謂無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義」(T14, no. 475, p. 541, a12-16)を参照。

36 十五心は、八忍の位なり 苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智、集法忍、集法智、集類忍、集類智、滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智、道法忍、道法智、道類忍、道類智を八忍・八智の十六心という。「十五心」は、第十六の道類智を除いた前の十五項を指す。このなかには、八忍があることになる。

37 三結 見結・戒取結・疑結のこと。

38 愛仮 思惑のこと。

皆な学べども、証を取らず。仏地は亦た学び亦た証す」³³と。故に三乗の通の位と言うなり。

3.32212 略して解釈す

二に略して解釈すとは、

3.322121 乾慧地

乾慧地は即ち是れ三乗の初心を、通じて乾慧地と名づくるなり。此れは是れ三賢の位なり。一に五停心、二に別相念処、三に総相念処なり。此の三は通じて外凡の乾慧地と名づくるなり。

問うて曰う。若し爾らば、三蔵教に三賢を明かすと、何の異なり有るや。答えて曰う。一往、名は同じけれども、拙・巧^{せつ ぎょう}の両度あり。已に前の三観分別の如し。豈に異ならざることを得んや。

問うて曰う。三乗の人は同じく第一義諦を觀ず。亦た応に同じく八倒を破し、同じく仏性を見るべし。何ぞ通教もて二涅槃に入ると言うことを得んや。

答えて曰う。八倒を破すは、是れ一往の言なり。分別するに、四種の不同有り。一に八倒を破し、枯榮³⁴を結せず。是れ則ち通・別・円、未だ定判す可からざるなり。二に八倒を破し、四枯を結成す。多く通教に属す。三に八倒を破し、四榮を結するは、定んで別教を成す。四に八倒を破し、双べて枯^{537c}榮を結するは、即ち是れ円教なり。

33 『大品』に云わく、「菩薩は初乾慧地従り菩薩地に至るまで、皆な行じ皆な学べども、証を取らず。仏地は亦た学び亦た証す」『大智度論』卷第十九、「菩薩摩訶薩応学一切善法、一切道。如仏告須菩提、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、悉学一切善法、一切道。所謂乾慧地乃至仏地。是九地応学而不取証、仏地亦学亦証」（T25, no. 1509, p. 197, b23-27）を参照。

34 枯榮 四枯四榮は、釈尊が涅槃に入るとき、東西南北の四方に娑羅の双樹があり、それぞれの方角の双樹のうち、一本が枯れ、一本が榮えたので、四枯四榮という。ここでは、二乗が凡夫の四倒を破して、世間の法について苦・空・無常・無我を正しく観じることを四枯といい、菩薩が二乗の四倒を破して、涅槃の法について常・樂・我・淨を正しく観じることを四榮という。

に遊戯し、衆生を成就し、仏国土を淨むるなり³¹。故に『中論』に云わく、「諸仏は甘露味を以て、衆生を教化す。諸法実相は是れ眞の甘露味なり。若し諸法実相を得て、諸煩惱を滅せば、声聞乗と名づく。若し大悲を生じ、無上意を發せば、名づけて大乘と為す。若し仏滅後の時、世に仏無く、遠離に因りて智を生ぜば、辟支仏乗と名づく」³²と。

3.322 通教の三乗の位を明かす

第二に通教の三乗の位を明かすとは、即ち二意と為す。一に三乗共の十地を明かし、二に名別位通えらを簡ぶ。

3.3221 三乗共の十地を明かす

一に三乗共行の十地の位を明かすとは、即ち二意と為す。一に名を標し、二に略して解釈す。

3.32211 名を標す

一に名を標すとは、一に乾慧地けんねじ、二に性地、三に八人地、四に見地、五に薄地、六に離欲地、七に已辦地いべんじ、八に辟支仏地、九に菩薩地、十に仏地なり。故に『大品』に云わく、「菩薩は初乾慧地従り菩薩地に至るまで、皆な行じ

31 神通に遊戯し、衆生を成就し、仏国土を淨むるなり 『法華経』方便品、「世尊往昔說法既久、我時在座、身体疲懈、但念空・無相・無作、於菩薩法、遊戯神通、淨仏国土、成就衆生、心不喜樂」(大正九、一六中一五一一七)を参照。

32 『中論』に云わく、「諸仏は甘露味を以て……遠離に因りて智を生ぜば、辟支仏乗と名づく」『中論』卷第三、觀法品、「若行道者能通達如是義、則於一切法、不一不異、不斷不常。若能如是、即得滅諸煩惱戲論、得常樂涅槃。是故說諸仏以甘露味教化。如世間言得天甘露漿、則無老病死、無諸衰惱。此実相法是真甘露味。仏說実相有三種。若得諸法実相、滅諸煩惱、名為声聞法。若生大悲發無上心、名為大乘。若仏不出世、無有仏法時、辟支仏因遠離生智。若仏度衆生已、入無余涅槃、遺法滅尽。先世若有應得道者、少觀厭離因縁、獨入山林遠離憒鬧得道、名辟支仏」(T30, no. 1564, p. 25, b18-29)を参照。

に明かす所の菩薩の像を現じて釈迦を輔^{たす}けて弘^く化^けすること能わざるや。

問うて曰う。何が故に国王・長者を化して、三蔵の菩薩の形を示して説法し、声聞・菩薩を訶して、即ち摩訶衍の不思議の言教を現ずるや。

答えて曰う。凡俗の界内の結業は未だ除かざるが故に、生滅の四諦を説く。此れは正しく是れ対治なり。羅漢・菩薩の界内の因疾は已に除く。但だ不思議の三諦の理に迷うのみ。是の故に三種の四諦を説いて以て声聞^{しやく}を折し、無作の四実諦を説いて菩薩を訶するなり。

3.32 通教に約して浄無垢称の義を明かす

第二に通教に約して位を辨じ、浄無垢称の位を釈すとは、此の教は既に因縁即空の理を詮ずれば、三乗は同じく稟^うけ、理に契^{かな}い真を証するに、必ず浅深有り。故に須らく位を判ずべきなり。通教の入道も亦た四門を具す。今、空門に約して以て位を辨ずるなり。亦た三意と為す。一に略して通教に約して三乗を開くを明かし、二に略して通教の菩薩の位を明かし、三に浄無垢称の義を釈す。

3.321 通教に約して三乗を開く

第一に略して通教に約して三乗を開くを明かすとは、三乗の人は同じく通教を稟^うけ、第一義を見る。第一義とは、即ち是れ無分別の真諦の理なり。而るに分別して三乗を説くとは、声聞は聞^{537b}従^り解を生ず。総相もて仮を体し空に入り、智慧力弱くして、但だ正使を断ずるのみ。縁覚は福德利根にして、無仏の世に生じ、自然に仮を体し真を発するを異と為す。又た解す。縁覚は利根にして、能く少しく³⁰ 別相もて仮を体し空に入り、真無漏を発し、三界の結を断じ、習気を侵除するなり。三に菩薩乗とは、菩薩は総相・別相の智慧を修し、因縁即空を体し、大悲の誓願を起こし、諸法門を修す。若し第一義を見て界内の煩惱を断ぜば、誓願^{たす}を用て習^まを扶け、還た三界に生じ、神通

30 能く少しく 底本の「能少」は、『四教義』卷第八には、「能少分別」(大正四六、七四七下一八)とある。

猶お今時の凡夫に^{たが}差うなり。

3.313 三蔵教の位に約して浄無垢称の義を釈す

第三に三蔵教の位に約して、浄無垢称の義を釈すとは、正しく中忍補処の位に在るなり。六度の道は、即ち是れ浄の義なり。所以は何ん。三種の薬の中に、三種の病無し。六度は是れ道諦、是れ浄の義なり。故に『法華経』に云わく、「又た仏子、種種の行を修し、無上慧を求め、為めに浄道を説くを見るなり」²⁵と。維摩大士の六度の行成ずるは、即ち是れ浄の義にして、六蔽²⁶の垢無し。故に「無垢」と言う。相似²⁷の解を以て、内に生滅四諦の理に^{かな}称い、外に根縁に称い、釈迦如来、三乗の教を顕わすを助く。故に「浄無垢称」と云うなり。是を以て方便品に、疾を現じて、国王長者の為めに、無常・苦・空・無我・不浄の法を説き、諸人を訶責し、仏果を求むるを勧む²⁸。意は此に在るなり。

問うて曰う。維摩は声聞を折²⁹挫し菩薩を弾訶す。此れは是れ不思議の位行なり。何ぞ声聞経に明かす所の菩薩の位を用て较量するや。

答えて曰う。不思議解脱に住する菩薩は、能く種種に示現す。豈に声聞経

25 『法華経』に云わく、「又た仏子、種種の行を修し、無上慧を求め、為めに浄道を説くを見るなり」『法華経』序品、「若有仏子 修種種行 求無上慧 為説浄道」(T09, no. 262, p. 3, a3-4)を参照。

26 六蔽 六波羅蜜を妨げる六種の悪心のことで、慳心・破戒心・瞋恚心・懈怠心・乱心・癡心をいう。『大品般若経』序品、「菩薩摩訶薩欲不起慳心破戒心瞋恚心懈怠心乱心癡心者、当学般若波羅蜜」(T08, no. 223, p. 220, b10-11)に対する『大智度論』卷第三十三の注、「是六種心惡、故能障蔽六波羅蜜門。……菩薩行般若波羅蜜力、故能障是六蔽、淨六波羅蜜。以是故説、若欲不起六蔽、当学般若波羅蜜」(T25, no. 1509, p. 303, c26-p. 304, b6)を参照。

27 相似 相似即のこと。

28 方便品に、疾を現じて、国王長者の為めに、無常・苦・空・無我・不浄の法を説き、諸人を訶責し、仏果を求むるを勧む 『維摩経』卷上、方便品、「其以方便、現身有疾。以其疾故、国王大臣、長者居士、婆羅門等、及諸王子并余官属、無数千人、皆往問疾」(T14, no. 475, p. 539, b10-12)を参照。

29 折 底本の「析」を『再校維摩経玄義』の頭注に記される宋本によって改める。

七に下生成道げしょうを明かすとは、即ち是れ三蔵教に八相もて菩提道を成ずるを明かすなり。言う所の八相成道とは、一に兜率陀天従り下り、二に託胎し、三に出生し、四に出家し、五に魔を降し、六に成道し、七に法輪を転じ、八に涅槃に入るなり。

問うて曰う。明かす所の三蔵教の阿毘曇あびどんの有門に菩薩の義を説く。是れ仏説くと為すや、是れ仏、世を去りて後、諸の声聞弟子説くと為すや。

答えて曰う。亦た是れ仏説くこと有り。多く是れ諸の羅漢、毘婆沙²¹の説を作すこと有るなり。

問うて曰う。若是し仏説かば、此れは則ち信ず可し。若し諸の羅漢の説く所ならば、云何んが信ず可きや。

答えて曰う。諸の羅漢は既に是れ聖人なれば、仏の三蔵教の意とを採りて、菩薩の義を明かす。何ぞ頓とみに乖僻かいびやく²²す容けんや。

問うて曰う。若し爾らば、『智度論』は何の意ぞ始め従り終わりに至るまで、一一に弾破するや。

答えて曰う。龍樹は摩訶衍を申べんと欲せんが為めに、菩薩の義を明かし、大を以て小を破す。皆な破す可きなり。

問うて曰う。龍樹は訶して云わく、「是の迦旃延の弟子は、小乗經に於いて失有り。何に況んや菩薩の義を解すをや」²³と。

答えて曰う。舍利弗537aは、仏在世の時に、法相を分別するに、猶尚なお失有り。何に況んや仏、世を去りて後の諸の羅漢をや。然りと雖も、影傍ようぼう²⁴するに、

21 毘婆沙 vibhāṣā の音写語。広解、広説、勝説などと訳す。注解書を指す。

22 乖僻 背き避けること。

23 龍樹は訶して云わく、「是の迦旃延の弟子は、小乗經に於いて失有り。何に況んや菩薩の義を解すをや」『大智度論』卷第四、「声聞法中、摩訶迦旃延尼子弟子輩、説菩薩相義如是。摩訶衍人言、是迦旃延尼子弟子輩、是生死人、不誦不説摩訶衍經、非大菩薩。不知諸法実相、自以利根智慧、於仏法中作論議、諸結使・智・定・根等於中作義。尚处处有失。何況欲作菩薩論議。譬如少力人跳小渠、尚不能過。何況大河。於大河中則知没失」(同前、p. 91, c6-13)を参照。

24 影傍 影のように依ること。

生み、慈悲もて動かさず。乃至、鳥子飛び出す。是れ禪満と名づく¹⁹。般若波羅蜜満ずとは、菩薩は大心もて分別す。劬嬪^{くひん}婆羅門大臣、閻浮^{えんぶ}大地を分けて七分と為すが如し。若干の大城・小城・聚落分ちて七分と作る。般若波羅蜜も亦た是の如し²⁰。此れを菩薩の六波羅蜜満ずと為す。今謂わく、是の下忍の智慧に由りて、能く諸根を調伏し、六度を満足するなり。

3.3125 一生補処

五に一生補処に住すとは、即ち是れ釈迦菩薩、迦葉仏の所に生じ、補処の弟子と作る。淨く禁戒^{こんかい}を持ち、諸の功德を行じ、迦葉仏授記す、「次に当に作仏すべし」と。今謂わく、此れは猶お是れ中忍の位なり。

3.3126 兜率陀天に生ず

六に兜率陀天に生ずるを明かすとは、閻浮提の報を捨てて、上、此の天に生じ、諸天の師と為る。彼の天に在りて、八勝^{はちしょうしよ}処を修す。今謂わく、此れは猶お是れ中忍の位なり。

問うて曰う。菩薩は何の意ぞ初^{ぶく}発心に結を伏すれども、断ぜざるや。

答えて曰う。若し結を断ぜば、即ち生を受けて物を化することを得ず。菩薩は無常を観じて結を伏して、諸の煩惱の脂^{しよ}をして消せしめ、清浄心を用て六度を修行し、諸の功德をして肥えしむるなり。

3.3127 八相成道

19 禪波羅蜜満ずとは、菩薩は禪定を具足し……乃至、鳥子飛び出す。是れを禪満と名づく『大智度論』卷第四、「問曰、禪波羅蜜云何満。答曰、如一切外道禪定中得自在。又如尚闍梨仙人、坐禪時無出入息、鳥於螺髻中生子、不動不搖、乃至鳥子飛去」(同前、p. 89, b17-21)を参照。

20 般若波羅蜜満ずとは、菩薩は大心もて分別す……七分と作る。般若波羅蜜も亦た是の如し『大智度論』卷第四、「問曰、般若波羅蜜云何満。答曰、菩薩大心思惟分別、如劬嬪^{くひん}婆羅門大臣、分閻浮提大地作七分。若干大城、小城、聚落村民、尽作七分。般若波羅蜜如是」(同前、p. 89, b21-24)を参照。「劬嬪陀」は、Kapphinaの音写語。

四に六波羅蜜満ずるを明かすとは、菩薩は一切能く施し、乃至、身命を惜し
 まず。尸毘王は、身を以て鶻に施し、心に悔恨せざるが如し¹⁴。是れ檀満と
 為す。尸波羅蜜満ずとは、持戒して身命を惜しまず。須摩提王、精進持戒して、
 常に実語に依り、鹿足王に赴いて就いて死ぬが如し。是れ尸羅満ずと為す¹⁵。
 羼提波羅蜜満ずとは、菩薩は忍辱して、身命を惜しまず。羼提比丘、歌利王
 のために割截し、心に慈忍を生じ、誓いを発して身復するが如きを、羼提満
 ずと名づく¹⁶。毘梨耶波羅蜜満ずとは、精進して身命を惜しまず。大施太子は
 国民ののために、海に入りて宝を採り、如意珠を得るが如し。海神は其れ寢臥
 するに因りて、珠を盗み海に還り、太子は誓いを発して海水を抒み、衆生の
 ために珠を求め、困苦し垂命¹⁷するに、心に懈怠無きを、精進満ずと名づ
 く¹⁸。禪波羅蜜満ずとは、菩薩は禪定を具足し、外道の禪定に於いて、出入自
 在なり。尚闍梨仙人は坐禪の時、出入息無きが如し。鳥は髻上に於いて子を

14 尸毘王は、身を以て鶻に施し、心に悔恨せざるが如し 『菩薩本行經』 卷第三、「仏言、我為尸毘王時、為一鶻故、割其身肉、興立誓願、除去一切衆生危險」(T03, no. 155, p. 119, a26-28)を参照。「尸毘」は、Śivi の音写語。

15 尸波羅蜜満ずとは、持戒して身命を惜しまず。須摩提王、精進持戒して、常に実語に依り、鹿足王に赴いて就いて死ぬが如し。是れ尸羅満ずと為す 『大智度論』 卷第四、「爾時、須陀須摩王讚実語、実語是為人、非実語非人。如是種種讚実語、呵妄語。鹿足聞之、信心清淨、語須陀須摩王言、汝好説此、今相放捨。汝既得脱、九十九王亦布施汝、隨意各還本国。如是語已、百王各得還去。如是等種種本生中相、是為尸羅波羅蜜満」(同前、p. 89, b5-11)を参照。須陀須摩と鹿足王(斑足王)の物語をいう。「須摩提」、「須陀須摩」は、Śrutasoma の音写語。

16 羼提波羅蜜満ずとは、菩薩は忍辱して、身命を惜しまず。羼提比丘、歌利王ののために割截し、心に慈忍を生じ、誓いを発して身復するが如きを、羼提満ずと名づく 『大智度論』 卷第四、「問曰、羼提波羅蜜云何満。答曰、若人來罵、搥捶割剝、支解奪命、心不起瞋。如羼提比丘為迦梨王截其手足耳鼻、心堅不動」(同前、p. 89, b11-14)を参照。「羼提」は、virya の音写語。「歌利」は、kalinga、または kali の音写語。

17 垂命 生命が危機に瀕すること。

18 毘梨耶波羅蜜満ずとは、精進して身命を惜しまず……心に懈怠無きを、精進満ずと名づく 『大智度論』 卷第四、「問曰、毘梨耶波羅蜜云何満。答曰、若有大心、勤力如大施菩薩、為一切故、以此一身、誓抒大海、令其乾尽、定心不懈。亦如讚弗沙仏、七日七夜翹一腳、目不眴」(同前、p. 89, b14-17)を参照。

過去の釈迦牟尼^{536b}仏従り、闍那尸棄^{けいなしきぶつ}仏¹⁰に至るまでを、一阿僧祇劫と名づく。此れ従り常に女人の身を離る。爾の時、自ら我れ当に作仏すべきか作仏せざるべきかを知らず。今謂わく、是れ五停心、別相・総相の四念処觀なり。此の觀心を用て、波羅蜜を修するなり。爾の時、未だ^{なん}煖の解を發せざれども、慈悲の誓願有り。生死を^{あんぶ}安撫して、心に^{こにやく}怯弱無し。故に能く女人の業を壊し、常に男子の身を受くるなり。爾の時、未だ煖の解を發せず、位は外凡に在り。故に自ら己身は当に作仏すべしと知らざるなり。次に闍那尸棄^{ねんとう}仏従り、然灯^{ねんとう}仏¹¹に至るまでを、二阿僧祇劫と為す。是の時、菩薩は七莖の蓮華を用て然灯^{ねんとう}仏に供養し、鹿の皮の衣を敷き、髪を布いて泥を^{おほ}掩う。時に然灯^{ねんとう}仏は便ち其れに記を授く、「汝は来世に於いて、当に作仏することを得て、釈迦牟尼と名づくべし」と。爾の時、菩薩は自ら我れ必ず作仏すと知ると雖も、口に我れ当に作仏すべしと^{とな}称えず。今謂わく、煖法の智慧を得て、六波羅蜜を修するなり。次に然灯^{ねんとう}仏従り、毘婆尸^{びぼし}仏¹²に至るまでを、第三阿僧祇劫^{くちずか}満ずと為すと明かす。是の時、菩薩は内心に了了に自ら作仏すと知り、口自ら^{いなん}發言するに、畏難する所無し。「我れは来世に於いて当に作仏することを得べし」と。今謂わく、此れは是れ頂法の智慧もて六波羅蜜を行ずるなり。

3.3123 三十二相の業を種う

三に三阿僧祇劫を過ぎて、三十二相の業を種うるを明かすとは、今謂わく、此れは是れ下忍¹³の位に入る。此の忍智を用て六度を修行し、百福の徳を成ず。百福の徳を用て一相を成ず。是の如く百劫に三十二相の業因を成ずるなり。

3.3124 六度成満

10 闍那尸棄仏 Ratnaśikhin の音写語。宝髻、宝頂などと訳す。

11 然灯^{ねんとう}仏 「然」は「燃」に通じる。Dipamkara の訳語。錠光とも訳す。

12 毘婆尸^{びぼし}仏 Vipasyin の音写語。

13 下忍 煖・頂・忍・世第一法の第三の忍を上中下の三忍に分けた（下忍・中忍・上忍）なかの最初の位。

し、二に菩薩道を行じ、三に三十二相の業を種え、四に六度成満^{ろくどじょうまん}、五に一^{いっ}生補処^{しょうふじょ}、六に兜率陀天^{とそつだてん}に生じ、七に八相成道⁷なり。

3.3121 菩提心を発す

一に菩提心を発するを明かすとは、釈迦牟尼菩薩は過去世に於いて陶師と為り、前の釈迦牟尼仏に値い、彼の仏を供養し已りて、即ち菩提心を発し、未来に作仏することを得る時、還た釈迦と名づくることを願う。時に仏は其の願を可とするなり⁸。

問うて曰う。何をか菩提心を発すと名づくるや。

答えて曰う。生滅の四諦に縁^よりて、慈悲の四弘誓願を起こすは、即ち是れ菩提心を発するなり。

3.3122 菩薩道を行ず

二に菩薩行を行ずるを明かすとは、即ち是れ三阿僧祇劫に六度を行ずるなり⁹。

7 八相成道 釈尊が衆生救済のために、八種の姿を示したこと。成道も八相の一つであるが、最重要なので、別出する。下天・託胎・降誕・出家・降魔・成道・転法輪・入涅槃のこと。

8 釈迦牟尼菩薩は過去世に於いて陶師と為り……時に仏は其の願を可とするなり『大智度論』卷第三、「釈迦文仏先世作瓦師、名大光明。爾時、有仏名釈迦文、弟子名舍利弗・目乾連・阿難。仏与弟子俱到瓦師舍一宿。爾時、瓦師布施草坐・灯明・石蜜漿、三事供養仏及比丘僧、便發願言、我於当来老病死惱五惡之世作仏、如今仏名釈迦文。我仏弟子名、亦如今仏弟子名。以仏願故、得字阿難」(同前、p. 83, b15-22)を参照。

9 三阿僧祇劫に六度を行ずるなり この段の三阿僧祇劫の説明は、『法華玄義』卷第四下にある位妙のなかの「上草の位」(藏教の菩薩)における説明とほとんど同じである(T33, no. 1716, p. 729, b22-c15を参照)。また、『法華玄義』の記述は、『大智度論』に基づく。『大智度論』卷第四、「初阿僧祇中、心不自知我当作仏不作仏。二阿僧祇中、心雖能知我必作仏、而口不称我当作仏。三阿僧祇中、心了了自知得作仏、口自發言、無所畏難。我於来世当作仏。釈迦文仏、從過去釈迦文仏到剌那尸棄仏、為初阿僧祇。是中菩薩永離女人身。從剌那尸棄仏至燃灯仏、為二阿僧祇。是中菩薩七枚青蓮華供養燃灯仏、敷鹿皮衣、布髮掩泥、是時燃灯仏便授其記、汝当来世作仏名釈迦牟尼。從燃灯仏至毘婆尸仏、為第三阿僧祇」(T25, no. 1509, p. 87, a7-18)を参照。

智論』に説かく、「麀は獵囿^{くじかりょうい}に在りて、驚怖跳出して、都て群れを顧みざるが如し」³と。今、此れに約して浄名の位を判ぜざるなり。縁覚の中乗の教門の若きは、集諦を初めと為して十二因縁を觀じ、真無漏を發し、三界の結を斷じ尽くし、習氣を侵除し、三明及び八解脱を具足す。少慈悲有りとも雖も、物を度すこと能わず、亦た一世に於いて、即ち涅槃に入る。故に『智度論』に云わく、「鹿は獵囿に在りて、驚跳して自ら出で、群れを顧眄^{こべん}して怖ると雖も、停待せざるが如し」⁵と。今亦た此れに就いて浄名の位を判ぜず。菩薩の大乗の若きは、慈悲弘誓^{くぜい}もて衆生を捨てず、物の為めの心大教門にして、道諦を以て初めと為し、六度を修行し、一切衆生を化して、共に三界を出で、仏果を成ずるに至り、利益の功円かにして、方^{まさ}に涅槃に入る。故に『大智論』に云わく、「大香象が獵囿に在りて、刀箭に遭うと雖も、群れを擁して共に出ざるが如し」⁶と。此れは是れ大士の位懷なり。故に須らく此れに約して浄名の位を判ずべきなり。

3.312 三蔵教の菩薩の位を明かす

第二に三蔵教の菩薩の位を明かすとは、略して七と為す。一に菩提心を發

-
- 3 『大智論』に説かく、「麀は獵囿に在りて、驚怖跳出して、都て群れを顧みざるが如し」『大智度論』卷第三十一、「声聞畏惡生死、聞衆生空、及四真諦、無常・苦・空・無我、不戲論諸法。如囿中有鹿、既被毒箭、一向求脫、更無他念」(T25, no. 1509, p. 295, b13-15)を参照。
- 4 顧眄 周囲を見回すこと。守篤本純『維摩詰經玄疏籤錄』(以下、『籤錄』と記す)卷第三には、「眄」について「正作眄。音勉。邪視也」とある。右顧左眄と同じ意味である。
- 5 『智度論』に云わく、「鹿は獵囿に在りて、驚跳して自ら出で、群れを顧眄して怖ると雖も、停待せざるが如し」『大智度論』卷第三十一、「辟支仏雖厭老病死、猶能少觀甚深因縁、亦能少度衆生。譬如犀在囿中、雖被毒箭、猶能顧恋其子」(同前、p. 295, b15-18)を参照。
- 6 『大智論』に云わく、「大香象が獵囿に在りて、刀箭に遭うと雖も、群れを擁して共に出ざるが如し」『大智度論』卷第三十一、「菩薩雖厭老病死、能觀諸法実相、究尽深入十二因縁、通達法空、入無量法性。譬如白香象王在獵囿中、雖被箭射、顧視獵者、心無所畏、及將營從、安歩而去」(同前、p. 295, b18-21)を参照。

一に三蔵教に約して淨無垢称の義を明かし、二に通教に約して淨無垢称の義を明かし、三に別教に約して淨無垢称の義を明かし、四に円教に約して淨無垢称の義を明かし、五に五味の譬えに約して以て結成す。

3.31 三蔵教に約して淨無垢称の義を明かす

第一に三蔵教に約して位を明かし淨無垢称の義を積すとは、仏の三蔵教を尋ぬるに、縁に赴くこと多塗あり。其の正要を言うに、四門もて道に入ることを出でず。一に有門、二に空門、三に有無門、四に非有非無門なり。今、正しく毘曇の有門を用て、以て位を判ずるなり。三門に菩薩の義を明かすこと既に度せざれば、豈に繆論す可けんや。今、有門に約して淨無垢称の義を積するに、即ち三意と為す。一に三乗を開くを明かし、二に略して三蔵教に菩薩の位を辨ずることを明かし、三に淨無垢称の名を積す。

3.311 略して三乗を開く

第一に略して三乗を開くを明かすとは、仏は生生不可説、非三の理に於いて、四悉檀^{536a}を用う。苦・集・道に約して三乗の教門を開き、三種の行人の根縁に赴き、同じく滅諦涅槃を得しむるなり。故に『法華経』に云わく、「声聞を求むる者の為めに、応ぜる四諦の法を説き、生老病死を度し、涅槃を究竟す。辟支仏を求むる者の為めに、応ぜる十二因縁の法を説き、菩薩を求むる者の為めに、応ぜる六波羅蜜の法を説き、三菩提を得て一切種智を成ぜしむ¹」と。声聞の小乗の教門の若きは、苦諦を初めと為して四諦を觀じて入道し、真無漏を發し、正使を断じ尽くし、位は羅漢に登り、三明²及び八解脱を具足す。既に慈悲もて物を度すこと無ければ、現身に而も涅槃に入る。故に『大

1 『法華経』に云わく、「声聞を求むる者の為めに……三菩提を得て一切種智を成ぜしむ」『法華経』序品、「為求声聞者説応四諦法、度生老病死、究竟涅槃。為求辟支仏者説應十二因縁法。為諸菩薩説應六波羅蜜、令得阿耨多羅三藐三菩提、成一切種智」（T09, no. 262, p. 3, c22-26）を参照。

2 三明 宿命明、天眼明、漏尽明のこと。

- 3.33 別教に約して淨無垢称の義を明かす (538b26)
- 3.331 経論に別教の菩薩の位を辨ずること同じからざるを明かす (538c5)
- 3.3311 諸経に位数を明かすこと同じからず (538c11)
- 3.3312 断伏の高下同じからず (538c17)
- 3.3313 法門に対すること同じからず (538c19)
- 3.332 略して別教の菩薩の位を明かす (538c25)
- 3.3321 十信位を明かす (538c27)
- 3.3322 十住位を明かす (539a8)
- 3.3323 十行位を明かす (539a13)
- 3.3324 十廻向位を明かす (539a19)
- 3.3325 十地位を明かす (539a28)
- 3.33251 初地 (539b5)
- 3.33252 離垢地 (539b27)
- 3.33253 明地 (539b27)
- 3.33254 炎地 (539b28)
- 3.33255 難勝地 (539b29)
- 3.33256 現前地 (539c1)
- 3.33257 遠行地 (539c2)
- 3.33258 不動地 (539c17)
- 3.33259 善慧地 (539c20)
- 3.332510 法雲地 (539c22)
- 3.3326 等覺地を明かす (539c24)
- 3.3327 妙覺地を明かす (540a11)
- 3.333 別教の位に約して淨無垢称の名を釈す (540a27)

[翻訳]

3.3 四教の位に約して淨無垢称の位を分別す

^{535c} 第三に四教の位に約して、淨無垢称の位を分別すとは、即ち五意と為す。

- 3.3121 菩提心を発す (536a23)
- 3.3122 菩薩道を行ず (536a28)
- 3.3123 三十二相の業を種う (536b16)
- 3.3124 六度成満 (536b19)
- 3.3125 一生補処 (536c8)
- 3.3126 兜率陀天に生ず (536c11)
- 3.3127 八相成道 (536c16)
- 3.313 三蔵教の位に約して淨無垢称の義を釈す (537a3)
- 3.32 通教に約して淨無垢称の義を明かす (537a22)
- 3.321 通教に約して三乗を開く (537a27)
- 3.322 通教の三乗の位を明かす (537b12)
- 3.3221 三乗共の十地を明かす (537b13)
- 3.32211 名を標す (537b14)
- 3.32212 略して解釈す (537b19)
- 3.322121 乾慧地 (537b19)
- 3.322122 性地 (537c3)
- 3.322123 八人地 (537c6)
- 3.322124 見地 (537c8)
- 3.322125 薄地 (537c10)
- 3.322126 離欲地 (537c12)
- 3.322127 已辦地 (537c14)
- 3.322128 辟支仏地 (537c16)
- 3.322129 菩薩地 (537c18)
- 3.3221210 仏地 (537c22)
- 3.3222 名別位通を簡ぶ (538a2)
- 3.32221 三乗共の十地の菩薩に約して別して忍の名を立つ (538a4)
- 3.32222 別教の名を用うるに、名は別にして義は通ず (538a14)
- 3.323 通教に位を明かすに約して淨無垢称の義を釈す (538b15)

『維摩經玄疏』 科文

『維摩經玄疏』 卷第三

- 3. 四教分別を明かす (532b5)
- 3.1 四教の名を釈す (532b16)
- 3.2 所詮を辨ず (534a20)
- 3.21 四諦の理に約して所詮を明かす (534b2)
- 3.211 所詮の四諦の理を明かす (534b3)
- 3.212 能詮の教を明かす (534b6)
- 3.213 經論に対するを明かす (534b9)
- 3.2131 經に対す (534b10)
- 3.2132 論に対す (534b16)
- 3.22 三諦の理に約して四教の所詮の理を明かす (534c17)
- 3.221 三諦の所詮の理を明かす (534c19)
- 3.222 能詮の四教を明かす (534c27)
- 3.223 經論に対するを明かす (535a5)
- 3.23 二諦の理に約して所詮を明かす (535a16)
- 3.231 正しく所詮の理を明かす (535a17)
- 3.232 能詮の四教を明かす (535a28)
- 3.233 經論に対す (535b2)
- 3.24 一諦の理に約して所詮の理を明かす (535b12)
- 3.241 正しく所詮の理を明かす (535b13)
- 3.242 能詮の四教を明かす (535b24)
- 3.243 經論に対す (535b28)
- 3.3 四教の位に約して淨無垢稱の位を分別す (535c18)
- 3.31 三蔵教に約して淨無垢稱の義を明かす (535c22)
- 3.311 略して三乗を開く (535c28)
- 3.312 三蔵教の菩薩の位を明かす (536a20)

『維摩經玄疏』 訳注 (6)

菅野博史

本訳注は、『維摩經玄疏』 訳注(一) (『大倉山論集』 40、1996.12、235-261)、『維摩經玄疏』 訳注(二) (『大倉山論集』 45、1999.3、297-316)、『維摩經玄疏』 訳注(三) (『多田孝文名誉教授古稀記念論文集 東洋の慈悲と智慧』 所収、33-54、山喜房仏書林、2013.3)、『維摩經玄疏』 訳注(4) (『創価大学人文論集』 29、2017.3、33-72)、『維摩經玄疏』 訳注(5) (『創価大学人文論集』 30、2018.3、61-84) の続編である。創価大学大学院の授業で、院生と『維摩經玄疏』 を一緒に読んでいる。参加者は、大津健一、野原耕平、石田幸司、藤村光一、泉健一の五氏である。なお、本稿の校正については、横溝靖彦修士のご協力を受けた。記して感謝の意を表する。

参考までに、『維摩經玄疏』 卷第三の科文を下に示す。今回の範囲は、卷第三の終わりまでである。科文表については、今回の部分をゴチックで示す。科文において、「項」の下の層については、算用数字を用いる。科文の名称については、テキストの箇所によって若干の表現の相違が見られるので、適宜処理する。科文の名称の後の() に、大正蔵卷第38の頁・段・行を挿入する。

翻訳部分に、大正蔵卷第38の頁・段を挿入する。

注のなかの引用典拠については、CBETA を利用する。ただし、漢字は常用字体を用い、句読点は改める。『大日本統蔵經』 については、『新纂大日本統蔵經』 を使用し、略号を X とする。

- 三友健容 2014 「『天台四教儀』と『天台八教大意』」『東洋文化研究所所報（身延山大学）』
18: 1-34
- 村上明也 2016 「明曠撰『天台菩薩戒疏』と『天台八教大意』の成立前後に関する一試論」
『印度学仏教学研究』64(2): 186-191
- 村上明也 2017 「智顛説灌頂記『菩薩戒義疏』の成立に関する研究」『法華仏教研究』
25: 106-156
- 吉津宜英 1991 『華嚴一乗思想の研究』大東出版社

<参考文献>

- 網野光明編 2008 「第 43 回貴重書等指定委員会報告 新指定貴重書のご紹介」『国立国会図書館月報』 573: 30-34
- 石田瑞麿 (1963) 1976 『日本仏教における戒律の研究』 仏教書林中山書房、同 1986a 所収
- 石田瑞麿 1986a 『日本仏教思想研究』 第 1 卷、法蔵館
- 石田瑞麿 1986b 「『受菩薩戒儀』の系譜」『日本仏教思想研究』 第 2 卷、法蔵館: 17-22
- 石田瑞麿 1986c 「三聚淨戒について」『日本仏教思想研究』 第 2 卷、法蔵館: 23-26
- 上杉文秀 (1935) 1972 「天台宗典籍談」『日本天台史 続』 国書刊行会: 749-810
- 恵谷隆戒 1937 「新出の唐法銚撰梵網經疏卷上之上に就いて」『日華仏教研究会年報』 2: 183-221
- 大久保良峻 2011 「発心即到と自心仏」『天台学報』 53: 13-20
- 大野法道 1936 「南岳慧思作と伝ふる受菩薩戒儀について」『大正大学学報』 24・25: 63-76
- 小野玄妙編 1964 『仏書解説大辞典』 第 8 卷、大東出版社
- 久野芳隆 1933 「最澄を終点とする受菩薩戒儀の成立過程」『常盤博士還暦記念仏教論叢』 弘文堂書房: 95-121
- 小寺文穎 1966 「伝教大師に及ぼした明曠疏の影響——小乗戒棄捨の問題をめぐりて——」『印度学仏教学研究』 15(1): 312-314
- 小寺文穎 1973 「伝教大師の一乗戒源流考」、『伝教大師研究』 編集会編 『伝教大師研究』 早稲田大学出版部: 439-459
- 佐藤達玄 1976 「菩薩戒の一考察」『駒沢大学仏教学部研究紀要』 34: 1-25
- 佐藤哲英 1961 『天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究——』 百華苑
- 渋谷亮泰編 1978a 『昭和現存天台書籍綜合目録 上 増補版』 法蔵館
- 渋谷亮泰編 1978b 『昭和現存天台書籍綜合目録 増補・索引』 法蔵館
- 島地大等 (1933) 1976 『天台教学史』 仏教書林中山書房
- 平了照 1955 「伝慧思本『受菩薩戒儀』について」『大正大学研究紀要』 40: 1-36
- 平了照 1968 「明曠撰天台菩薩戒疏について」『天台学報』 10: 108-114
- 池麗梅 2008 『唐代天台仏教復興運動研究序説 荆溪湛然とその『止観輔行伝弘決』』 大蔵出版
- 土橋秀高 1960 「敦煌本受菩薩戒儀考」『印度学仏教学研究』 8(1): 33-42
- 中里貞隆 1934 「荆溪湛然の門下と其の著書」『山家学報』 新 9: 1-45
- 日比宣正 1966 『唐代天台学序説——湛然の著作に関する研究——』 山喜房仏書林
- 福田堯穎 1954 『天台学概論』 文一出版
- 船山徹 2017 『東アジア仏教の生活規則 梵網經 最古の形と発展の歴史』 臨川書店

明曠の事績を物語る資料として明曠疏の跋文を検討したが、777年に跋文を記して注釈書を完成させたことを考えると、その中で言及している『金剛鉿論』はそれより前の成立であることが分かった。また、玄朗に師事したかどうかは不明である一方、湛然と共に長い期間を過ごしていたことが浮かび上がった。それゆえ、湛然が行っていた菩薩戒の授戒儀を知悉していたことが想定され、湛然本と明曠疏の先後関係を確立することは難しいと考えられる。もっとも、湛然が明曠疏を見たという確証はないため、両者は、湛然を中心とする天台宗の一部で行われていた授戒儀をそれぞれに文献化したと考えることができるように思われる。その上で、明曠疏は天宮慧威の戒儀を参照したのであろう。

序の部分では、智顛疏を基本としつつ、法蔵疏の影響を大きく受けており、他の先行する注釈書についてははっきりとした参照が見られなかった。ただ法蔵疏の依用についても、智顛疏が述べていないものを補うという性質のものであり、そのままではなく言葉を置き換えて取り込むなど、あくまで智顛の説に則って論を展開する様相も見られた。これらは明曠が序の冒頭において述べた制作意図の通りである。

今回は序のみの考察であったが、それに続く七門分別、そして戒儀についても、依用関係を中心に考察していきたい。

<凡例>

1. 本論文は、漢文資料を本文中で引用する場合、原則として原文と現代語訳を示す。また、原則として常用漢字・新字体を使用し、表記は現代仮名遣いに統一する。
2. 現代語訳は、筆者による補訳を [] の中で示し、語句の簡潔な説明を () の中で行う。
3. 漢文、現代語訳中の「……」は、中略または後略を示す。
4. 漢文資料の『大正新脩大蔵経』『新纂大日本統蔵経』については主に、中華電子仏典協会（CBETA）のデータベースに基づく。なお各出典を表す略号は次の通り。
T74,652a13 = 『大正新脩大蔵経』第74巻、652頁、上段、13行目
X26,735c7 = 『新纂大日本統蔵経』第26巻、735頁、下段、7行目

(9) 第十

智顛疏は、經題解釈として「第十」を取り上げていない。明曠疏は、智顛疏における『梵網經』に関する説明を、「第十」の内容として取り込んでいる。鳩摩羅什が述べた法相は『梵網經』律藏品から出ているとし、おおもとの『梵網經』の卷と品の数を示した上で、第九品に続く第十において菩薩心地や、階位を明かしたとする。

以上を大きく分けると、次の通りとなる。

- ①智顛疏に解釈があれば、それを採用する：「盧舎那」、「心地」、「第十」（「梵網」）
- ②智顛疏にないため法藏疏を採用する：「梵」、「網」、「十重四十八輕戒品」
- ③智顛疏になく法藏疏にはあるが、それとは別に解釈する：「經」、「說」、「菩薩」
- ④智顛疏にも法藏疏にもないため、独自に解釈する：「仏」

ただし②の中でも「十重四十八輕戒品」は、法藏疏の内容のままではなく、独自の展開がある。

よってこれらの經題解釈を含めた序に関する限り、明曠は智顛疏を基盤とし、不足している内容は法藏疏を依用するが、必ずしもそのまま取り込んでいるわけではなく、智顛の說に沿うように改変している様子も見られた。

なぜ法藏疏を依用したのかという点については、この部分だけで判断することはできず、今後の課題としたい。現存する限り諸注釈書の中において法藏疏が最も詳細な注釈であること、当時は華嚴宗が隆盛していたことから法藏疏も重んじられていたであろうこと、『梵網經』が華嚴の教えを結ぶ經であると『法華文句』が捉えている以上、華嚴宗による注釈を参照する必要があったことなどが想定される。

6. 結論と今後の課題

とは異なっている。なお、『宝梁經』は菩提流志（562-727）等訳『大宝積經』に収められているとされるが、智顛疏・明曠疏にある淨満の内容について、同經には見られない。

(4) 仏

智顛疏も法蔵疏も「仏」の説明はない。明曠は、盧舎那の解釈における淨満の意義を受け、満淨（淨満）の智慧は、自ら覚り、他に覚らせるので、仏と名づけるとした。

(5) 説

智顛疏に説明がなく、法蔵疏にはあるが、明曠はそれを採用していない。八音によって法を述べるという基本的な意味を示したのみである。

なお、自覚覚他と八音によって「仏」と「説」を説明する内容は、智顛説・灌頂記とされる『仁王護国般若經疏』の解釈に類似している⁵⁶。

(6) 菩薩

智顛疏に説明がなく、法蔵疏にはあるが、明曠はそれを採用していない。梵網の戒法が妙覚の前すなわち等覚以下の菩薩の軌範となることから、經題に菩薩を示していると説明する。

(7) 心地

菩薩の律儀が身口意の三業の非を防ぐものであり、中でも意業が主であるという智顛疏の内容を踏まえている。明曠は、三業のうち心意が主であるとし、さらに大地が万物を取めるという「地」のたとえを加えて、「心地」を解釈した。なお、菩薩の律儀が三業にわたるという考えは、智顛疏以外の智顛の著作に明確には現れない。

(8) 十重四十八輕戒品

智顛疏には説明がない。明曠は、それぞれの法によって対象となる人は異なるという法蔵疏の内容を取り込んだ。その後は法蔵疏から離れ、禁法（律儀）は多いけれども「輕」と「重」の二種類に収まるとしている。

56 『仁王護国般若經疏』卷第一、「所言仏者、具徳之義。自覚異凡、覚他異聖、覺満異菩薩。八音宣暢名説。此能説之人也。」(T33,253b26-28)を参照。

ていない。明曠は、「梵網」の意味について智顛疏を踏まえ、諸仏が衆生の機に応じて教えを述べたことを、薬と病が多様であるとして「大梵王因陀羅網」というたとえを用いている。その上で、智顛疏にはない「梵」「網」一字ずつの解釈について法蔵疏を依用したと考えられる。それによれば、「梵」は染（煩惱）を離れて清浄であるという意義から、「網」は譬喩を通してその働きから、それぞれ名づけている。

ただ、智顛疏の「大梵天王因陀羅網」について、『梵網經』は「諸大梵天王網羅幢」としており、因陀羅網は現れない。そもそも因陀羅網は梵天のものではなく帝釈の宮殿を莊嚴するものであり、智顛疏がなぜ梵天の因陀羅網と述べたのか不明である⁵³。法蔵疏は問答を設けて因陀羅網と網羅幢の違いを述べており⁵⁴、先に成立していた智顛疏を意識したものとも考えられよう。

(2) 經

智顛疏は「經」について説明していない。一方、明曠疏は、法蔵疏の「經」の内容を受けつつ、より具体的に「常住の仏性を詮量し説明する」としている。明曠疏自体が「仏性常住教起從縁」⁵⁵から書き起こしており、仏性の常住を重んじていることが伺える。

(3) 盧舎那

「盧舎那」について、若干の言い換えがあるものの智顛疏を踏襲して、『宝梁經』において盧舎那を「浄満」と翻訳していることを述べており、法蔵疏

53 浄影寺慧遠(523-592)の『大乘義章』には梵天と因陀羅を結び付ける内容がある。『大乘義章』卷第二十、「次第二門辨定多少。問曰、相好為止有此為更有乎。如花嚴經相海品說、於前三十二相之處、一一各有無量無辺阿僧祇等相好功德。是諸相好名字各別、於十方界、功德作業、利益亦異。雖有是相、微妙難見。如梵天王頂上宝珠名因陀羅。……」(T44,873a23-28)を参照。

54 『梵網經菩薩戒本疏』卷第一、「問、此中梵網与華嚴中因陀羅網何別。答、彼是帝釈網、此是梵王網。彼網在殿、此網在幢。喩意亦別。彼取宝珠成網、互相影現、辨重重無尽。此取網孔差別不同義、故為異也。」(T40,604c4-8)を参照。なお、船山(2017,468)は、この問答について「梵網から因陀羅網を連想する人が当時多かったからであろう。」と述べている。

55 『天台菩薩戒疏』卷上(T40,580b8)を参照。

疏においては後の部分で、『梵網經』が華嚴の会座を結ぶものであり、別・円の二教に当たることを述べている⁴⁸。

なお、『梵網經』が華嚴の教えを結ぶ経であるというのは『法華文句』に見られる⁴⁹。また『法華玄義』は、『梵網經』が菩薩戒であるという説を引いた上で、別教・円の菩薩の理解に立てば、三乗共の衆のほか（不共の）菩薩がいるため菩薩戒が存在すると述べているので⁵⁰、『梵網經』は別教・円の菩薩戒であると解釈できる。よって明曠が法蔵疏を引きつつも、別教・円の菩薩が修めるものとしたことは、こうした智顛の解釈に沿った内容である。なお、湛然も「別・円の両教は梵網を専らとする」⁵¹としている。

5.4. 経題解釈の特色

次に経題の解釈について、部分ごとに詳しく見ていきたい。

(1) 梵と網

「梵網」について智顛疏は、『梵網經』巻上の文に「仏観大梵天王因陀羅網……」とあることを引き⁵²、仏の教えがさまざまであることをたとえて、梵王の網のようであると述べている。ただ、「梵」と「網」の一字ずつの解釈は行っ

48 『天台菩薩戒疏』巻上、「今此戒経結華嚴会、即別円教。軽重頓制菩薩律儀。」(T40,581c13-15)を参照。

49 『妙法蓮華経文句』巻第九下、「梵網経結成華嚴教」(T34,128a22-23)を参照。

50 『妙法蓮華経玄義』巻第三下、「開籠顕妙者、他云、梵網は菩薩戒。今問、是何等菩薩戒。彼若答言是蔵通等菩薩戒者、応别有菩薩衆。衆既不別、戒何得異。又若別明菩薩戒、何等別是縁覚戒。今明三蔵三乗無別衆、不得别有菩薩縁覚之戒也。若作別円菩薩解者、可然。何者。三乗共衆外、别有菩薩、故别有戒。」(T33,717c23-718a1)を参照。

51 『法華玄義釈籤』巻第八、「別円両教専ら梵網」(T33,873b24-25)を参照。

52 なお該当の文は、現存する『梵網經』においては下巻にある。『梵網經』巻下、「時仏観諸大梵天王網羅幢、因為説無量世界猶如網孔、一一世界各各不同別異無量、仏教門亦復如是。」(T24,1003c14-16)を参照。

盧舍那	盧舍那等者、宝梁經翻、称为淨滿。三惑頓尽、故名為淨。万德俱円、故称为滿。(T40,580c3-5)	盧舍那者、宝梁經翻為淨滿。以諸患都尽、故称为淨。滿德悉円、名為滿也。(T40,569a24-26)	盧舍那、則遍照果円。(T40,602b13)
仏	滿淨之智、自覚覚他、故名為仏。(T40,580c5-6)		
説	八音宣吐、名之為説。(T40,580c6)		説則枳機宣唱。(T40,602b13) 説者、円音応機演茲妙理、故云説也。(T40,605a3)
菩薩	菩薩等者、謂此戒法軌範妙覺之前因位大士、故標菩薩。(T40,580c6-8)	品名菩薩心地者、亦是譬名。品内所明大士要用。如人身之有心、能総万事。能生勝果、為大士所依、義言如地也。(T40,569a21-24)	菩薩標因異果、顯能持之人。(T40,602b13-14)
心地	菩薩律儀、遍防三業、心意為主。拳一拱諸、譬如大地合拱万物、故言心地。(T40,580c8-9)	品言心地者、菩薩律儀、遍防三業。心意識体一異名。三業之中、意業為主、身口居次。捩勝為論、故言心地也。(T40,563a20-23)	心者、則是菩薩所起信等五十心也。地者、即是信等諸位通名地也。十地論中、地前総名信行地。故以俱有生成荷載、通名地也。(T40,605a4-7)
十重四十八輕戒品	十重等者、簡法異人。禁法雖多、不出輕重兩類、故云十重四十八輕戒品。(T40,580c9-11)		十重等、簡法異人、顯所持之法。重開二五、經分六八。具防止故称为戒。(T40,602b14-16)
第十	第十者、案羅什法師所述法相、出自梵網經律藏品。梵網大本一百五十二卷六十一品、唯第九品竟、明菩薩心地、輕重律儀、階位差別。一品兩卷、是彼之一、故云第十。(T40,580c11-15)	※経題解釈として「第十」の説明はないが、明曠疏の「第十」と関連するのは次の通り。 今謹按什師所述法相、出自梵網經律藏品。(T40,563a14-15) 梵網大本一百一十二卷六十一品、唯第十菩薩心地品什師誦出。上下兩卷。上序菩薩階位、下明菩薩戒法。(T40,569b29-c3)	
題	総而言之、梵網經盧舍那仏説菩薩心地十重四十八輕戒品第十。(T40,580c15-16)		故言、梵網經盧舍那仏説菩薩十重四十八輕戒一卷。(T40,602b16-17)

まず菩薩戒について「運善之初章、却惡之前陣」以下、智顛疏の冒頭を引用している。その後に続く『梵網經』の内容の説明は、法藏疏とほぼ一致する。ただし、十重四十八輕戒について法藏疏は「四十二位の大士が修める」とするが、明曠疏は「別・円の大士が修める」と変えている。梵網戒が別教だけでなく円教の菩薩によっても実践されるものであることを示している。明曠

【表3】明曠疏と智顛疏・法藏疏との対照

	明曠疏	智顛疏	法藏疏
菩薩戒	菩薩戒者、運善之初章、却惡之前陣。声聞小行、尚自珍敬木叉。大士兼懷、寧不精持戒品。 (T40.580b15-16)	菩薩戒者、運善之初章、却惡之前陣。直道而帰、生源可尽。声聞小行、尚自珍敬木叉。大士兼懷、寧不精持戒品。 (T40.563a8-10)	
蓮華藏界など	故得蓮華藏界、懸日月以照臨。菩提樹王、開甘露而濟之。千華千百億盧舍那為本身、十重四十八輕积迦文為未化。不可說法啓心地於毛端、不思議光拳身華於色頂。於是別円大士之所同修。八万威儀聖賢以之齊致。況乃恒沙戒品円三聚而綵収、具六位而該攝。既如因陀羅網、同而不回、似薩婆若海。異而非異、等摩尼之雨宝、普洽黎元、豐瓔珞以嚴身、功成妙覺。於是五位菩薩莫不頼此因円。三世如來無不由斯果滿。既為道場之直路、只是正覺之良規。大矣盛哉、難得面言者也。 (T40.580b17-28)		故得蓮華藏界、懸日月以照臨。菩提樹王、開甘露而濟之。千華千百億盧舍那為本身、十重四十八輕积迦文為未化。不可說法啓心地於毛端、不思議光拳身化於色頂。於是四十二位大士之所同修。八万威儀聖賢以之齊致。況乃恒沙戒品円三聚而綵収、應數嚴科具六位而緣攝。既如因陀羅網、同而不回、似薩婆若海。異而非異、等摩尼之雨宝、濟洽黎元、豐瓔珞以嚴身、功成妙覺。是故五位菩薩莫不頼此因円。三世如來無不由此果滿。既為道場之直路、亦是種覺之良規。大哉、難得面言者也。 (T40.602a29-b11)
題	題云梵網經盧舍那仏説菩薩心地十重四十八輕戒品第十者、 (T40.580b28-29)		
梵	梵則從人当体、離染為名。 (T40.580b29-c1)	經称梵網者、欲明諸仏教法不同、猶如梵王網目。 (T40.563a19-20)	然則梵約当体、離染為名。 (T40.602b11)
網	網就喻彰、功能立号、意明諸仏対機設教、藥病多端如大梵王因陀羅網、故云梵網。 (T40.580c1-2)	此經題名梵網、上卷文言、仏觀大梵天王因陀羅網、千重文綵不相障闕、為説無量世界猶如網目、一一世界各各不同、諸仏教門亦復如是。莊嚴梵身無所障闕。從譬立名。經喻一部所証參差不同如梵王網也。 (T40.569a17-21)	網就喻彰、功能立号。 (T40.602b12) 先梵網者、所詮義也。 (T40.604b13) 此舉梵上之網喻所詮之義。俱從喻称、故云梵網。何者、上卷經云、時仏觀諸大梵王網羅幢、因為説無量世界猶如網孔、各各不同別異無量、仏教門亦復如是。 (T40.604b24-28)
經	經謂經教、詮量分別常住仏性、故名為經。 (T40.580c3)		經則貫穿縫綴、体用同説。 (T40.602b12-13) 經者能説教也。 (T40.604b13-14)

解釈は行っている。『述記』は経題があっても現存する巻に経題解釈はなく、智周疏は現存の巻に経題もその解釈もない。

経題について解釈を行っている各注釈書のうち、どの文字を取り上げているかをまとめたのが表2である。明曠疏が、智顛疏などの天台智顛の説を根本としつつ、諸家を参考として取り込んでいるのであれば、たとえば、智顛疏が触れていない箇所を他の注釈書で補っていることなどが考えられる。

【表2】 諸注釈書における経題解釈の有無と経題

	梵	網	經	盧	舍	那	仏	説	菩薩	心	地	法	門	十	重	四	十	八	輕	戒	品	第	十	一	卷
智顛疏	○			○						○															
	※本文中になし																								
元暁記	○	○							○	○											○				
	梵網經菩薩心地品 または 梵網經盧舍那仏説菩薩心地法門釈迦牟尼仏所説十無尽藏戒品																								
義寂疏	○				○				○											○					
	梵網經盧舍那仏説菩薩十重四十八輕戒心地品第十																								
勝莊記	○	○			○				○	○											○				
	※本文中になし																								
法藏疏	○	○	○	○	○		○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	梵網經盧舍那仏説菩薩十重四十八輕戒一卷																								
明曠疏	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○									○			○		
	梵網經盧舍那仏説菩薩心地十重四十八輕戒品第十																								
法銑疏	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○										○	○			
	※本文中になし																								
太賢記	○	○	○	○	○	○	○			○	○										○				
	梵網經盧舍那仏説心地法門品第十																								

明曠疏における経題解釈は、七門分別が始まる前の序の中で行われる。序においては、制作の意図を述べた後、菩薩戒について説明し、さらに『梵網經』の一部の内容を略説した上で経題解釈に移る。これらを検討したところ、明曠疏の序については、智顛疏を基礎としつつ、多くを法藏疏に依っていることが明らかであり、その他の注釈書からのはっきりした依用は見られない。では、この依用にはどのような特徴があるのか。序のうち菩薩戒の説明以降について智顛疏・法藏疏からの依用関係をまとめると、表3の通りである（智顛疏・法藏疏は一部のみを挙げている）。

- ・智周（677?-733）『梵網經疏』（現存は巻二と四のみ。以下、智周疏）

また、明曠に近い年代と考えられ、かつ注釈書の成立年代が不明であるため、考慮に入れるべきものは次の通りである。

- ・法銑（718-778）『梵網經疏』（現存は巻上のみ⁴⁷。以下、法銑疏）
- ・太賢（?-753-?）『梵網經古迹記』（以下、太賢記）

5.3. 経題の解釈における智顛疏・法蔵疏の依用

『梵網經』は大正蔵において『梵網經盧舎那仏説菩薩心地戒品第十』と題するが、各注釈書において題の表記は少しずつ異なっている。

- ・智顛疏：（※本文中になし）
- ・元暁記：梵網經菩薩心地品 または
梵網經盧舎那仏所説心地法門釈迦牟尼仏所説十無尽蔵戒品
- ・義寂疏：梵網經盧舎那仏説菩薩十重四十八輕戒心地品第十
- ・勝莊記：（※本文中になし）
- ・法蔵疏：梵網經盧舎那仏説菩薩十重四十八輕戒一卷
- ・『述記』：梵網經盧舎那仏説菩薩十重四十八輕戒一卷
- ・智周疏：（※本文中になし）
- ・明曠疏：梵網經盧舎那仏説菩薩心地十重四十八輕戒品第十
- ・法銑疏：（※本文中になし）
- ・太賢記：梵網經盧舎那仏説心地法門品第十

智顛疏と勝莊記・法銑疏は本文において経題自体を示していないが、経題

47 続蔵収録分に恵谷 1937 による翻刻を加えたものが巻上とされる。

台」は智顛を指すと考えるのが妥当である。根本としての天台とは、直接は智顛疏と考えられるが、広く智顛のさまざまな撰述も含まれているとされる⁴⁵。

さて、先の三つの方法は、前者二つと後者で、目的が異なる。天台智顛と天宮慧威については、根拠をもって天台宗代々の考えと異ならないようにするためであり、諸家の説については、欠けている部分を補うためである。

以上のことから、根本たる天台智顛の説、また天宮慧威の戒儀とは何かを検討しつつ、その他にどのような説を取り入れて補っているか考察することにより、明曠疏の特徴が浮かび上がってくるものと考えられる。

5.2. 明曠以前の『梵網經』注釈書

明曠疏が成立した当時、どのような『梵網經』注釈書が存在したのか。現存するものでは智顛疏が最古である⁴⁶。また吉津 1991 に基づけば、明曠疏までに成立していたと考えられる主な注釈書は、次の通りである。

- ・智顛 (538-597) 『菩薩戒義疏』 (智顛疏)
- ・元曉 (617-?) 『梵網經菩薩戒本私記』 (現存は巻上のみ。以下、元曉記)
- ・義寂 (?-?) 『菩薩戒本疏』 (以下、義寂疏)
- ・勝莊 (?-?) 『梵網經述記』 (以下、勝莊記)
- ・法蔵 (643-712) 『梵網經菩薩戒本疏』 (以下、法蔵疏)
- ・著者不明『梵網經述記』 (現存は巻第一のみ。以下、『述記』)

45 平 (1968,109) は、仁空 (1309-1388) の見解を引きながら、「天台大師の菩薩戒義疏を捉えて刪補したものではなく、寧ろ天台本来の教学に立脚すると云う意味に解さねばならない」と述べる。

46 船山 (2017,20) は、『菩薩戒義疏』は『梵網經』の注釈として現存する最古のものであり、「本疏は単に年代的古さだけでなく、注釈に引く經文——すなわち『梵網經』の本文——が時折極めて古い形を示す点でも価値が高い」と述べている。

今随所欲、直筆銷文。取捨有憑、不違先見。則以天台為宗骨、用天宮之具緣。補欠銷積、貴在扶文。則諸家參取、但自慮遺失。豈敢呈露他人、忽漏視聽之緣。幸知源意矣。（『天台菩薩戒疏』卷上、T40,580b11-14）

いま自分の思った通りに、そのままを書いて経文を注釈する。取捨するにあたって依りどころがあれば、先学の見解と相違しない。よって天台（智顛）を宗骨（根本）とし、天宮（慧威）の具縁を用いる。欠けているところを補い注釈して、文を助けることを重んじる。よって諸家の説を参考として取り入れるが、漏れや誤りがあることを自ら憂慮する。どうしてあえて他人に示して、見聞きする機縁（人々）に軽率に漏らすことがあるだろうか。おおもとの意義を知ってもらいたいと願う。

「天台智顛を根本とする」、「天宮慧威の具縁を用いる」、「諸家の説を参考として取り入れる」という具体的な方法が示されている。ここで「具縁」とは、大野（1936,64）によれば具戒の法縁すなわち戒儀を意味する。明曠疏は、七門分別⁴³の第四「受法を明かす」において戒儀を示しており、天宮慧威の戒儀を参照していると考えられる⁴⁴。また「天宮」が慧威に当たるのであれば、「天

43 名体、宗用、教撰、受法、伝訳、料簡、随文解釈。

44 慧威の戒儀は今日に伝わっていない。明曠疏は「天宮云」として慧威の『梵網経』の注釈を引用する箇所が下記の通り三つあるため、慧威の著作としては戒儀だけでなく『梵網経』の注釈もあったと思われる。それらが一つの著作か別々のものかは不明である。『天台菩薩戒疏』巻中、「天宮云、摠梵網大本合有。凡發大心、稟菩薩戒、並名出家菩薩。」（T40,593a28-29）、同巻下、「天宮云、檢梵網下巻、云亦不得減。戒字誤耳。」（T40,599a13-14）、「天宮云、人誤改之。檢梵網者字為正。」（T40,601a23-24）を参照。一方、明曠疏は十重四十八輕戒の一つ一つの戒条を解釈する中において、いくつかの要件を示す際、「具五縁」というように「具縁」の語を用いている。こうした表現は智顛疏に見られ（『菩薩戒義疏』巻下、T40,574a26）、智顛疏の後の『梵網経』注釈書でも用いられている。よって「天宮の具縁」は、慧威の注釈で用いていた戒条の解釈を指している可能性もわずかに考えられよう。今後、改めて検討したい。

も同一である。元禄本は寛文本と同じ版木を用い、巻頭の「本」を消して印刷されたと考えられる。

一方、明曠疏には会本として、明曠刪補・慈空分会『菩薩戒經疏会本』二卷(1801年)がある。巻下の後序には「享和改元辛酉八月」、刊記には「園城寺法明律院蔵板」と記されている。『会本』に収められている明曠疏は、寛永本・寛文本・元禄本のいずれとも多少の差異があり、それら諸本が参照したものとは別の写本が存在した可能性がある。なお、巻上に収められた敬光による序には、「再び読んで正しいものを決する」⁴¹という内容があり、『会本』の編集段階で手を加えている可能性も否定できない(本論においては創価大学所蔵の『会本』を参照する)。

5. 明曠疏の序文の検討

5.1. 明曠疏の序文の内容

明曠疏の思想的特色を探る手掛かりとして、同疏冒頭の序文部分を検討したい。先行研究で指摘されてきた通り明曠疏は、智顛の撰述とされてきた『菩薩戒義疏』⁴²(以下、智顛疏)はもちろん、華嚴宗の法蔵(643-712)の『梵網經』注釈書をはじめさまざまな著作を依用しているため、何が明曠独自の説であるのか慎重に検討する必要がある。明曠疏の序において、制作の意図を次のように記している。

41 『菩薩戒經疏会本』巻上、「頃又予教曰允、繕写社友所会經疏、再読決正、以授之同盟焉。」(序三丁表4-5)を参照。

42 『菩薩戒義疏』の智顛撰述という事実は疑義が呈されて久しい。佐藤(1961,412-415)は智顛自身が『菩薩戒義疏』を講説した記録がないこと、智顛の他の著作は五重玄義や心法戒体説であるにもかかわらず『菩薩戒義疏』は三重玄義や色法戒体説であることなどを指摘している。近年は村上(2017,134)が『菩薩戒義疏』は智顛が直接筆を執って著した「親撰」でも、門人が筆録聴記した「真説」でもないとし、成立を664年から686年と推定している。

(1536-1643) が刊行した天海版一切経に使用されている活字と同じものが使われているが、天海版一切経には収録されていないことから、一切経とは別に刊行されたものであり、江戸初期の寛永年間から慶安年間(1648年-1652年)ごろの印刷とされる(網野 2008,32)。これは、西教寺正教蔵が「比叡山西塔正教坊舜興が寛永、慶安ノ頃集ムル所」(渋谷 1978a、編纂要綱 5)であることに符合する。さらに西教寺正教蔵の本には、巻末の裏見返しに収蔵の記録として「寛永廿一甲申天卯月吉日」と記されており、寛永 21 年(1644 年)以前に刊行されていたことが分かるため、寛永年間のものとして推定される。

表紙における題については、叡山文庫密蔵閣は「天台菩薩戒疏 明曠 上(下)」、西教寺正教蔵は「菩薩戒疏 明曠上(下)」、成實堂文庫は「天台菩薩戒疏 乾(坤)」、国立国会図書館は「菩薩戒経疏 明曠刪補」(巻上のみ題を表記)とそれぞれ記されている。内題は「天台菩薩戒疏」である。

寛文本は三巻であり、大正大学と東洋大学において所蔵を確認した。巻下の末尾の刊記には「寛文十庚戌曆 板行」とある。表紙の題は「梵網経明曠疏 上(中・下)」(題僉)、内題は「天台菩薩戒疏」である。大正蔵の底本となっている。

元禄本は三巻であり、巻下の末尾に「元禄六年癸酉三月日 京師大和屋伊兵衛」との刊記がある。叡山文庫池田蔵、大正大学、龍谷大学、仏教大学、京都大学において所蔵を確認した。また天王寺の福田堯穎蔵本にもあり(渋谷 1978b,37)、創価大学においても 2018 年より収蔵されている。表紙の題は「支那撰述 天台菩薩戒明曠疏 上(中・下)」(題僉)、内題は「天台菩薩戒疏」である。続蔵の底本となっている⁴⁰。

なお、寛文本と元禄本を比較すると、各巻冒頭の内題に続く行に、寛文本は「天台沙門明曠刪補本」(下線は筆者)、元禄本は「天台沙門明曠刪補」とある。この「本」の一字の有無、表紙の題僉、巻下の刊記という三点の差異を除けば、寛文本と元禄本は、字詰め、行数、字形、匡郭、版心や魚尾など

40 諸刊本の所蔵については、本論の執筆時点において確認できたものであり、引き続き調査を進める。

また『摩訶止観八教大意』は、現存する『天台八教大意』を指す可能性がある。『天台八教大意』は「灌頂撰」とされるが、末尾において明曠の記録としている³⁷。『台州録』は「荆溪沙門明曠述」、『天台宗章疏』は「明曠述」、『東域伝灯目録』は「明廣撰」とする。

中里 (1934,18-21) は、現存する明曠疏、『般若心経略疏』、『金剛鉾論私記』、『天台八教大意』を検討し、湛然の説を継承していると述べた。大久保 2011 は、『般若心経疏』(『般若心経略疏』) が偽撰であると指摘している。以上のことから、明曠の真撰として現存するのは、明曠疏、『天台八教大意』、『金剛鉾論私記』の三つとなろう。

4. 明曠疏の諸本

現存する明曠疏の諸本について、渋谷 (1978a,335、1978b,37) ならびに小野 (1964,141) は共に、刊本として寛文 10 年、元禄 6 年の二つが存在することを記録している。筆者が調べたところ、それらに加えて、寛永年間の刊本も現存することが分かった。

- ・寛永年間 (1624年-1644年) 二巻 (以下、寛永本)
- ・寛文10年 (1670年) 三巻 (以下、寛文本)
- ・元禄6年 (1693年) 三巻 (以下、元禄本)

寛永本は二巻であり、叡山文庫密巖閣、西教寺正教蔵³⁸、成實堂文庫、国立国会図書館³⁹において所蔵していることを確認した。国立国会図書館の蔵本については、巻上の表紙に「東叡山活板」と記されている。江戸初期に天海

37 注 33 を参照。

38 国文学研究資料館にてマイクロフィルムを所蔵。

39 国立国会図書館デジタルコレクション (<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1288469>) にて公開している。

3. 明曠の著作

明曠の著作としては、『大正新脩大藏經』（大正藏）に明曠疏が収録され、『大日本統藏經』（統藏）には明曠疏と共に『般若心経略疏』一卷（明曠述）、『金剛鉾論私記会本』二卷（明曠記、辯才会）が収められている。また『台州録』（805年）や『智証大師請来目録』（859年）、玄日（846-922）の『天台宗章疏』（914年）、義天（1055-1101）の『新編諸宗教藏総録』（1090年）、永超（1014-1096）の『東域伝灯目録』（1094年）に記されている明曠の著作をまとめると、次の表1の通り分類できる。

【表1】各目録における明曠の著作

	法華経大意	摩訶止観八教大意	金剛鉾論記	梵網経・菩薩戒疏
『伝教大師将来台州録』 (805年)	妙法蓮華経大意一卷 荆溪明曠座主述 一十紙	摩訶止観八教大意一卷 荆溪沙門明曠述 一十五紙	金剛鉾論記 荆溪沙門明曠述 一十八紙	
『智証大師請来目録』 (859年)	妙法蓮華経大意一卷 明曠			
玄日『天台宗章疏』 (914年)	法華大意一卷 明曠述	摩訶止観八教大意一卷 明曠述	金剛鉾論記一卷 明曠述	梵網疏一卷 明曠述
義天『新編諸宗教藏総録』 (1090年)	(法華経) 大意一卷 明曠述			
永超『東域伝灯目録』 (1094年)	同(法華) 大意一卷 刻溪明曠 同(法華経観音) 品偈 科文一卷 明曠	同(止観) 八教大意 明曠撰	同(金剛鉾) 論記一卷 明曠	同(梵網) 経疏一卷 明曠述録中有菩薩 戒文句一卷可勘詳

※『般若心経疏』については、明曠の著作として記録されていない。

これらのうち³⁶⁾、『法華経』関係の著作は明曠の撰述としては現存せず、湛然のものとされる『法華経大意』が存在する。

36 上杉(1972,772)は、明曠の著作として明曠疏、『金鉾論私記』、『八教大意』、『法華経大意』、『般若心経疏』の五つを挙げる。

さて、跋文を書いたのが777年であることから、湛然が没する782年より前に明曠疏が完成していたことが分かり、これによって湛然の著作との関係について指摘できることがある。

第一に、湛然の『金剛鉾論』である。明曠疏は題を挙げて『金剛鉾論』に言及しているため³⁵、777年以前の成立と考えられる。日比(1966,396)は『金剛鉾論』を「湛然の最後作」とし、大暦末年(779年)か建中元年(780年)以降の作と推定していたが、早まることになる。

第二に、湛然の『授菩薩戒儀』(以下、湛然本)と明曠疏との関係である。菩薩戒を授ける戒儀に関する先行研究は、明曠が湛然の門下であるという前提で論じているため、湛然本が明曠疏に先行し、明曠疏が湛然本の十二門戒儀を多く依用している点を指摘する。だが湛然本は成立年が不明であり、明曠疏完成の777年から湛然没年の782年の間に成立した可能性もある。

ただそれ以上に、湛然本と明曠疏の関係を考える際は、戒儀という性質を考慮に入れなければならない。湛然本が存在する以上、菩薩戒を授ける儀式が湛然の僧団において行われていたことは間違いない。長く師と共に行動したであろう明曠も、その儀式を知悉していたことは想像に難くない。湛然と明曠がそれぞれ戒儀をまとめたならば、相当程度に一致するのは当然のことであろう。明曠疏の序において「天宮(慧威)の具縁を用いる」(後述)としながら、内容がきわめて一致する湛然本に言及しないのは、湛然が行っていた戒儀を知悉していたであろう明曠からすれば、不自然なことではない。湛然本が明曠疏より早く存在していたとしても、戒儀という性質上、「湛然の思想が表れた著作」という認識がなかった可能性もあろう。よって、湛然本と明曠疏がほぼ一致するという前提の上で、明曠が天宮慧威の戒儀をどのように用いたのかを検討する必要がある。明曠疏と他の戒儀との関係については、稿を改めて考察したい。

35 『天台菩薩戒疏』卷下、「若内外者、云何得名一切処有其義。若是不得妄引。大論仏法二性、分張有無。誤將涅槃權對迦葉除牆壁瓦礫、以之為難、具如金鉾論中委述。」(T40.601b26-29)を参照。

さらに、明曠が湛然を師としたのであれば、国清寺に入った時に湛然がいたと想定される。湛然は玄朗が亡くなった際（754年）、左溪にいたとされ（日比1966,62）、その翌年には臨安に行き、757年までの至徳年間に呉郡（蘇州）の開元寺に移籍した。そして毘陵に行った上で、天台山の国清寺に赴いた。天台山に着いた年代は不明であり、常に国清寺にいたかどうか分からないが、天台山に数年間滞在していたという（池2008,107）。以上のことから、明曠が具足戒を受け終わった後に国清寺に入った時期は、湛然が天台山にいて、かつ反乱からの逃避が始まる前、すなわち762年までの数年間であると考えられよう。また、具足戒は二十歳になれば受けられることを考えると、少年時代にすでに仏道を志していた明曠が、二十歳で剡邑に住んだ時と、完全に具足戒を得おわってすぐ国清寺に入った時との間に、それほど長い隔たりがあるとは思えない。よって、明曠が十二年を過ぎたと述べている期間の始点は、剡邑に住んだ時、国清寺に入った時、師と共に反乱から逃避し始めた時のいずれだとしても、762年以前の数年の間に収まりそうである。これは777年に明曠疏を完成させた事実と矛盾しない。

2.5. 明曠疏の述作

最後に⑥であるが、まず三章寺について、『会本』は「三童寺」とし、『天台八教大意』にも「天台釈明曠於三童寺録焉」³³とある。また円珍の目録の中にも、黄巖県に三童寺があったことを示す書名がある³⁴。この目録から、平（1955,22）は三章寺は三童寺の誤りであろうと指摘する。一方、継天（?-?）の『八教大意便蒙』では、三童寺は三章寺の誤りであろうと述べているという（三友2014,7）。

33 『天台八教大意』（T46,773c13-14）を参照。

34 『福州温州台州求得経律論疏記外書等目録』「台州黄巖県置三童寺因起一卷〔冷座主記〕」（『智証大師全集』第4、1247b4）、『日本比丘円珍入唐求法目録』「台州黄巖県置三童寺因起一卷」（『智証大師全集』第4、1264b2）を参照。

その上で、天台五葉の五代目は誰か。明曠が過去世に言及していることから、明曠と世代が近い湛然というより、玄朗を指すと考えるのが妥当であろう。跋文の冒頭、州の名について台州であるにもかかわらず「天台」と書き、臨海とすべきところを旧名の「章安」と記したことは、天台智顛、章安灌頂の名をあえて出すためと考えられ、その意図からも天台五葉は智顛・灌頂から始まると理解できよう。平は「天台五葉……」の文を根拠に明曠が玄朗の門人であると指摘したが、この文だけでは玄朗に師事したという意味に捉えることはできない。明曠が天台宗の門に入ったのが玄朗の没年（754年）より前だったかどうかとも判断できない。

④について、「海寇」とあるのは、中里（1934,17）によれば袁晁による反乱である。湛然は762年、国清寺に滞在していたが、戦乱を避けるために天台山を下り、婺州の浦陽を経て、故郷である常州の毘陵に帰り、そして天台山に戻ったのは764年とされる（池2008,115-117）。④の文意から、明曠もこの反乱を避けた行動を取ったと考えられ、付き従って常州などを巡ったという「師」は、湛然を指すと思われる。中里は「閩」を潤州としているが、潤州は常州に接していて毘陵から近いと見られ、立ち寄った可能性はあろう³²。

次に⑤について、十二年を過ぎたという表現が、いつを起点にしているのか不明である。剡邑に住んだ時、国清寺に入った時、師と共に反乱から逃避し始めた時などが考えられる。故郷に戻って荒れ果てた惨状を目にし、明曠疏を執筆した上で777年2月には書き終えていることから考えると、遅くとも765年より前となる。また文脈から少なくとも、師と共に反乱を避けた時期が十二年余の期間に入っていることは確かなため、起点は反乱が起こったとされる762年以前であろう。なお、反乱を避けた湛然は764年に天台山に戻ってきたとされているので、明曠の十二年余という期間は、全てが反乱による逃避に当たるわけではないと考えられる。

32 日比（1966,73-78）は、湛然が770年に舒州を訪れた道程として潤州付近を通っていると想定しており、明曠が同道していた可能性も考えられる。ただその場合、反乱からの逃避との関係からは離れる。

る。池（2008,24）は、湛然を六祖とするか九祖とするかについて、九祖説が文献上に初めて現れるのは『天台九祖伝』（1208年）であるのに対し、湛然の没後わずか数年の時点で「天台山第六祖荆溪和尚」という呼称が生まれていたことを、『伝教大師将来台州録』（805年。以下、『台州録』）から指摘している。そして湛然以前に、他の師が「天台（山）第○祖」と呼ばれた例は見つからないと述べている。明曠疏の跋文において「天台五葉」と記していることは、湛然が没する前の時点（777年）で祖統に関する表現が存在した例となろう。

中里（1934,17）は、天台五葉は智顛から五代目とすれば玄朗（673-754）であるが、智顛より後の五世とすれば湛然に当たるとし、湛然から十代に当たる智円の例を引いて後者の可能性も示している。一方、平（1955,23）は、天台の四葉が天宮慧威であるから、五葉は慧威の弟子玄朗を指すとし、明曠は湛然と共に玄朗のもとで教えを受けた同門の関係にあったと指摘する。その上で『台州録』に「荆溪沙門明曠」とあることなどから、明曠は湛然の後輩の立場に当たるとした。

中里も平も共に「五葉」との表現は五代目の一代のみを指すと理解しているようである。だが、その後続く「継踵三洲」に関して「継踵」は「前後に相接する」という意味であるから、「五葉」は一代のみではなく、天台宗における代々の五人を指すと捉えるのが妥当ではないだろうか。実際、智顛と灌頂が台州の天台山に縁があることは言うまでもなく、次の智威（?-680）は括州（処州）の生まれで国清寺において灌頂に師事し、続く慧威（634-713）は婺州の生まれで天宮寺に居したので天宮慧威と呼ばれるのであり、玄朗も婺州に生まれて天宮寺において慧威に学んだ後、同じ婺州の左溪に住んでいた。つまり、智顛から始まる五代がすべて台州・括州・婺州と縁があるのであり、それによって「天台五葉、継踵三洲」と記したと考えられよう。だからこそ明曠は、三州のうちの台州に自身が生まれたことについて、過去世において天台宗の教えに出合っているという地の縁を述べ、故郷に戻った後に地の恩に報いたいと考えたと理解できる。

いた。

⑥大暦十二年（777年）二月一日、黄巖県の三章寺において跋文を書いた。以下、それぞれについて検討する。

2.3. 生地と出家前の事績

①について、生まれた場所の県名までは具体的に記していない。だが後半に、故郷に戻って明曠疏を書き、黄巖県三章寺で跋文を記したとある。実際に黄巖県は、台州に属し、章安（臨海）に隣接していたため、このあたりが故郷であると考えるのが妥当であろう。

②について、剡邑の名が出ており、剡溪という川の沿岸にある剡県（越州に属する）を指すと考えられる²⁸。『会本』の敬光（1740-1795）による序において「剡川」²⁹との名を出し、円珍（814-891）の『仏説観普賢菩薩行法経記』や敬光の『円戒指掌』では「剡川疏云」³⁰や「剡川大師曰」³¹として明曠疏を引用している。一方、「道を東南に問う」の東南が何を表すのかについては、三州を擁する浙江東部を大きく指す可能性なども考えられるが、不明とせざるを得ない。

2.4. 出家後の事績

③以降について、まず跋文の前半にある「天台五葉、継踵三洲」を検討したい。ここでいう「葉」は「代」の意味である。天台の祖統説としては、その始まりを智顛（538-597）とするものと、龍樹（150?-250?）とするものがあ

28 池（2008,112-114）は、袁晁の乱を考察するなかで、剡邑を剡県としている。

29 『菩薩戒経疏会本』巻上（序一丁表3）を参照。

30 円珍句記・敬光分会『仏説観普賢菩薩行法経文句合記』巻下末（『智証大師全集』第2、502a9）を参照。

31 『円戒指掌』巻中（T74.806c13）を参照。

巖²⁵ 県²⁶ 三章²⁷ 寺記之。(T40,601c23-602a3)

述べて言う。明曠の生まれた場所について、州は天台(台州)に属する。県としては章安(臨海)の隣で、州としては括州・婺州と境界を接する。天台宗の五代は、この三州(台州・括州・婺州)において代々継いできた。どうして過去世において[天台宗の教えを]見たり聞いたりせず、いま初めて喜んで出会ったであろう。少年時代から、仏道を東南に問うた。二十歳の時、剡邑に客として住んだ。完全に具足戒を得おわってすぐ、国清寺においてつかえた。海賊の侵略に遭い、師に従って常州・潤州に赴いた。十二年が過ぎ、故郷に向かった。人は荒れ果てたところに住み、悲しみと傷みが目に見えた。ただ経と戒によってのみ、地の恩に答える。よってこれ(明曠疏)を書いて、現在の人々に与えるのである。欠けているところや略しているところはすべて、他の注釈を詳しく見よ。同じ趣旨を見たり聞いたりすれば、功績はももとのものに譲れ。願うのは大師が覚りの眼によって、はるかに[私の]赤誠の心を見ることである。仏に出会って経を聞き、それをよりどころとするのみである。大暦十二年(777年)二月一日、台州黄巖県の三章寺においてこれ(跋文)を記した。

ここから確認できる明曠個人に関する事績は、次の通りである。

- ①台州にある、章安の隣の県で生まれた。
- ②少年時代に仏道を東南に問い、二十歳で剡邑に住んだ。
- ③完全に具足戒を得てすぐに国清寺に入った。
- ④海賊の侵略から逃れ、師につき従って常州・潤州に行った。
- ⑤十二年が過ぎた後、故郷に戻り、荒れ果てた様子を目にし、明曠疏を書

25 大正蔵・続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「巖」、『会本』は「巖」とし、本来の地名は黄巖であるため、ここでは「巖」とする。

26 続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「懸」とする。

27 『会本』は「童」とする。

叙曰。明曠生地、洲⁷属天台。県隣章安、洲⁸界⁹括婺¹⁰。天台五葉、繼踵三洲¹¹。豈無宿曾見聞、今方忻¹²遇者。自玄髻¹³之歲、問道東南。弱冠之年、客¹⁴住剡邑。円具纔畢、北面於国清。海寇¹⁵馮陵¹⁶、従師¹⁷常閩。既逾一紀、施¹⁸途故園。人処荒蕪、悲傷属目¹⁹。唯²⁰経唯²¹戒、答乎²²地恩。故以書之、被當時也。諸有欠略、他疏委尋。同声²³見聞、推功有本。願大師道眼、遙鑑丹心。值仏聞経、以為杖託耳。大曆十二年二月初一日、於台洲²⁴黄

7 続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「川」、『会本』は「州」とする。

8 『会本』は「州」とする。

9 大正蔵および寛永本・元禄本は「毘」、続蔵および寛永本は「毗」、『会本』は「界」とし、意味内容からここでは「界」とする。

10 大正蔵・続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「務」、『会本』は「婺」とし、意味内容からここでは「婺」とする。

11 注8に同じ。

12 『会本』は「所」とする。

13 大正蔵は「幸髻」、続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「幸髻」、『会本』は「幸髻角」として後ろの字を二字とする。意味内容からここでは「玄髻」とする。少年時代の意味である。「垂髻」としても意味は同様である。

14 大正蔵・続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「名」、『会本』は「客」とし、意味内容からここでは「客」とする。

15 大正蔵・続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「寇」、『会本』は「寇」とし、意味内容からここでは「寇」とする。

16 大正蔵・続蔵および寛永本・寛文本・元禄本は「憑」の一字、『会本』は「馮陵」と二字にする。意味内容からここでは「馮陵」とする。侵略などの意味である。

17 『会本』は「師」の後に「於」を加える。

18 『会本』は「旋」とする。

19 大正蔵・続蔵および寛永本は「因」、寛永本・元禄本は「囧」（因の異体字）、『会本』は「目」とし、意味内容からここでは「目」とする。

20 『会本』は「維」とする。

21 注20に同じ。

22 『会本』は「于」とする。

23 『会本』は「学」とする。

24 注8に同じ。

荆溪湛然禪師囑累弟子。……後有行滿、道暹、明曠、皆著述、広天台之道歟。（『宋高僧伝』卷第六、T50,740a17-c1）

唐蘇州開元寺元浩伝。釈元浩は、姓は秦氏、字は広成、呉門の人である。……ついで（すぐに）荆溪湛然禪師の囑累の弟子となる。……後に行滿、道暹、明曠がいて、皆著述して、天台の道を広めたであろうか。

ここでは湛然と明曠の直接の関係は明らかになっていないが、著作を残したと推測されている。約300年後の『仏祖統紀』（1269年）においては、明曠が灌頂（561-632）の門下として記されており⁶、同名の別人が存在した可能性がある。だが中里（1934,20）や上杉（1972,768）は、この『仏祖統紀』は誤りであると指摘し、また島地（1976,146）も明曠は湛然の時代の人とするほうが近いと述べるなど、湛然の門人としての説が定着している。

2.2. 明曠疏の跋文の記述

明曠疏の末にある跋文は、明曠の自筆とされ、やや具体的な事績に言及している。中里（1934,16-17）と平（1955,22-23）の論考を基礎としつつ、現存する明曠疏の諸刊本（寛永本、寛文本、元禄本）、ならびに明曠刪補・慈空（?-?) 分会『菩薩戒經疏会本』（以下、『会本』）を参照しながら読み解きたい（諸刊本と『会本』については本論「4. 明曠疏の諸本」を参照）。

6 『仏祖統紀』卷第十、「禪師明曠、天台人。依章安稟教觀、広化四衆、專誦法華。章安撰八教大意、師首於三童寺録受。平時著述甚多、今所存心經疏耳。」(T49,202a12-15)を参照。

を受けたことを述べている³。また明曠疏は、『梵網經』の注釈書であると共に、菩薩戒を授ける戒儀を詳細に説いており、安然(841-?)の『普通授菩薩戒広釈』において十種の戒儀本の一つに挙げられるなど⁴、独自の戒儀として扱われていたことが伺える。そうした後世への影響に比して、明曠自身の事績はほとんど知られておらず、明曠疏の詳細な研究も少ない⁵。本論では研究の端緒として、明曠および明曠疏に関する基本的な情報を整理した上で、明曠疏の序文について経題解釈を中心に検討したい。

2. 明曠の事績

2.1. 『宋高僧伝』の記述

明曠の事績を述べた史料は限られている。『宋高僧伝』(988年)には、湛然(711-782)の弟子である元浩(?-817)に関する記述において、明曠がその後の時期の人として言及されている。

唐蘇州開元寺元浩伝。釈元浩、姓秦氏、字広成、呉門人也。……尋為

師全集』第1、97,3-5)、『天台菩薩戒疏』巻中、「天宮云、捩梵網大本合有。凡發大心、稟菩薩戒、並名出家菩薩。」(T40.593a28-29)を参照。

3 『伝述一心戒文』巻下、「天竺大唐之真文、披伝戒由、述一心之戒、探明曠疏、安心源戒。」(T74.652a12-14)を参照。

4 『普通授菩薩戒広釈』上、「菩薩戒相、広出経論、賢聖伝受、略有十本。一梵網本。二地持本。三高昌本。四瓔珞本。五新撰本。六制旨本。七達摩本。八明曠本。九妙楽本。十和国本。」(T74.757b16-19)を参照。

5 明曠疏を正面から扱ったのが平1968であり、最澄への影響を論じたのが小寺1966である。他に次のような枠組みのもと、検討対象の諸著作に明曠疏を含めた論考が存在する。天台宗における戒観の変遷については石田1976など、『梵網經』の諸注釈書の考察については石田1986c、小寺1973、吉津1991など、戒儀の比較については久野1933、大野1936、石田1986b、平1955、土橋1960、佐藤1976などがある。また、村上2016は明曠疏と『天台八教大意』の成立の前後を論じている。

明曠についての基礎的研究

事績ならびに『天台菩薩戒疏』を中心に

創価大学大学院文学研究科 博士後期課程

大津 健一

1. はじめに

唐の天台僧である明曠 (?-777-?) には、鳩摩羅什 (344-413) 訳とされる『梵網經』の注釈書である『天台菩薩戒疏』(以下、明曠疏)をはじめ、いくつかの著作がある。明曠疏は、日本の最澄 (767-822) による大乘戒の考えに影響を及ぼしたとされ¹、実際に、最澄の『顯戒論』には明曠疏が引用されているほか²、その弟子光定 (779-858) の『伝述一心戒文』は最澄が明曠疏の影響

1 久野 (1933,101)、福田 (1954,561)、小寺 (1966,312)、平 (1968,108)、石田 (1976,211) を参照。

2 『顯戒論』卷中、「天台明曠師疏云、初言次第等者、若先小後大、一切俱開。若先大後小、在大則大、在小則小。又此方、大小出家則無分。亦宜順於時處。比丘等者、此等不同。若其出家、則内二衆、自分先後。故云、王子出家、与庶人同類。若其在家、於外二衆、而為次第。王家男女、在家亦然。不分而分、即真而俗。非謂男女依戒雜坐〔已上疏文。〕」(『伝教大師全集』第1、103,3-8)、同「天台明曠師梵網疏云、設不曾受声聞律儀、若受菩薩戒、亦異辦三衣、加法受持、非制重著、三衣條品、受法同声聞。但云、菩薩一心念、我仮名菩薩、比丘某甲、為異〔已上疏文。〕」(『伝教大師全集』第1、111,3-6)を参照。また『顯戒論』のうち、天宮慧威のもととされる戒疏を引用した以下の部分は、明曠疏における引用と同じであり、『顯戒論』は他に慧威の戒疏を引いていないため、これも明曠疏に依った可能性が考えられる。なお『顯戒論』では、これを論拠として、『梵網經』の十重四十八輕戒が出家の大僧戒になると述べている。『顯戒論』卷中、「天宮師云、拠梵網大本合有。凡發大心、稟菩薩戒、並名出家菩薩〔已上疏文〕。当知、十重四十八輕戒、以為出家大僧戒也。」(『伝教大

- 3 前傾注 (1) p.76.
- 4 田中亮平「明治日本のドイツ文学」、『創価大学外国語学科紀要』二〇〇七年、九四～九五頁を参考。
- 5 『ウェルテル』の英訳は様々がある。最初の英訳はダニエル・マルツス (Daniel Malthus) の *The Sorrows of Werter: A German Story* 一七七九年である。漱石の時代に出版されたのは *The Sorrow of Werter*. Cassell and Company, London, 1905 がある。
- 6 夏目漱石「ケーベル先生」『あのひと一傑作随想四十一編』、新潮文庫、二〇一五年、二四五・二四七頁。
- 7 昭和女子大学近代文学研究室『近代文学研究叢書 第二十二巻』昭和女子大学近代文化研究所、一九五八年、二三七～二三八頁。
- 8 『東京大学百年史・部局史一』東京大学出版会、昭和六十一年三月一日、五八九～五九〇頁を参考。
- 9 前傾注 (1) p.82.
- 10 Philips, David P.: The Influence of Suggestion on Suicide: Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect. In: *American Sociological Review*. Vol. 39, No. 3 (Jun., 1974), pp. 340-354.
- 11 高橋義孝訳『若きウェルテルの悩み』新潮文庫、一九五一年、八五頁。
- 12 前傾注 (11) 九一頁。
- 13 夏目漱石『こゝろ』新潮文庫、二〇〇四年、二五〇～二五一頁。
- 14 前傾注 (11) 七～八頁、二二頁、一三五頁。
- 15 前傾注 (11) 七～八頁。
- 16 前傾注 (13) 三一五頁。
- 17 前傾注 (11) 一二六頁。
- 18 前傾注 (11) 一四六～一四七頁。
- 19 前傾注 (13) 二二三頁。
- 20 前傾注 (13) 二五二頁。
- 21 前傾注 (11) 一四九頁。
- 22 前傾注 (11) 五三頁で「ロツテ」として和訳されているが、原本ではウェルテルがロツテを「天使」(独 Engel) と呼んでいる。(Goethe *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Waltraud Wiethölter. Bd. 8. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1994, p.71)
- 23 前傾注 (13) 三〇九頁。
- 24 前傾注 (11) 二一六頁。
- 25 前傾注 (13) 三〇八頁。

間の心や人生の悩み、宗教やオシアン之歌などの他に日常会話（ウェルテルはロッセ）がテーマである。そして『こゝろ』の場合、哲学的で宗教的または抽象的なテーマが多いが（先生とK）、中には日常的なテーマもある（先生と御嬢さん（静））。会話の中で本音を言うことに関して、主人公ウェルテルはロッセに本音をいうが、主人公先生は静に本音を言わないことが分かった。さらに両小説は宗教性がテーマとなっており、ウェルテルとKは宗教性を持っているにも関わらず、結局宗教では彼らの悩みの解決はできず、宗教は彼らの救いにはならなかったことが両小説に共通して描写されている。なお、先生の宗教についての考えは表現されていない。また両小説では、男性から見た女性が描かれている。ロッセと御嬢さん二人とも片親をなくし、残った親とともに生活をしているが、ロッセは兄弟がいるのに対し、御嬢さんは一人っ子である。結婚する前の状況が異なる二人の女性は、家庭の将来への責任感も異なっており、ロッセは将来のことを考えているが、御嬢さんはまだ将来のことを考えてはいない。さらにロッセも御嬢さんも自殺（ウェルテルとKの自殺）を知り悲しむが、気を失ったロッセの方が悩んでいるといえる。

このように『こゝろ』と『ウェルテル』の類似性から読み取れるように、漱石が『ウェルテル』を実際に読み、『こゝろ』執筆時に参考にした可能性が非常に高いといえる。漱石は英文学を学び、イギリスに留学したことで知られているが、ドイツ文学とのつながりについては注目されているとはいえ、さらなる研究が必要な分野といえる。

注

- 1 A. Owen Aldridge: *The Japanese Werther of the Twentieth Century*, in: *The Comparative Perspective on Literature – Approaches to Theory and Practice*. Cornell University Press, 1988, p. 75 を参考。
- 2 漱石が使われている表記が普段の表記と違って、「今世紀のエルテル」などを使っている。（『夏目漱石全集第一巻』筑摩書房、一九七一年、二三七頁。「エルテル Werther」の語注は三五六頁。）

という二つのベストセラーとなった小説は同じような時代背景をもつ。実在する人物の自殺が二人の作家に自殺について考察する一つのきっかけを与え、執筆にあたって大きな刺激となったわけである。いずれも歴史的自殺事件の二年後に自殺をテーマに扱う小説が生まれたことになる。以下、本稿での比較についてまとめる。『ウェルテル』が執筆された二〇〇年後に「ウェルテル効果」という現象が実証された。『ウェルテル』が出版された当時、多くの若い読者がウェルテルの自殺を真似してしまったが、このような現象は『こゝろ』の場合はなかった。また、両小説の自然環境は主人公の心情を反映している。『ウェルテル』の方がこのような書き方が明らかに多い。さらに両小説において季節ごとに、その季節に合った出来事が起こっている構成があることが分かった。そして「遺産」というテーマが両小説の中で扱われている。つまり『こゝろ』の場合「遺産」またはお金に関わる問題が肝心のテーマで、先生の叔父と関連している。『ウェルテル』の場合は「遺産」というテーマは三回取り上げている中、その一回はウェルテルの叔母と関連している。さらなる共通点は二人の主人公が罪意識を持っていることである。ウェルテルはすべての悩みと喜びの源泉は自身の心にあると意識し、不幸になる「罪」を犯したのは彼自身である。先生の罪意識の原因はKに対しての裏切りにあるが、その理由も先生の心の弱さにあることを最後に意識する。

『こゝろ』と『ウェルテル』を比較して、三角関係・死の回数・会話・宗教性・女性観の類似性と差異性があることが明らかになった。『こゝろ』の場合、先生、御嬢さん、お母さんという四つ目の三角関係、『ウェルテル』の場合、ウェルテル、ハインリヒ、作男という二つ目の三角関係がある。また両小説の中に述べられている死の回数と原因が異なる。『こゝろ』の場合は五回（先生、K、大学生「私」のお父さん、明治天皇、乃木將軍）であり、『ウェルテル』の場合三回（ウェルテル、少女、作男）である。『ウェルテル』の場合の三つの死の原因はすべて失恋にあるが、『こゝろ』の五つの死の原因は様々である。また両小説の中で交わされる会話の中では様々なテーマが扱われている。『ウェルテル』の場合は自殺（ウェルテルとアルベルト）、人

の書き方には時代性が感じられる。『こゝろ』の場合は御嬢さんとお母さんが女性の登場人物である。『ウェルテル』の場合はロッテである。ロッテはウェルテルにとって「天使」²²である。御嬢さん（静）は先生にとって「若い美しい人」²³である。女性の心情は主人公の心情と比べるとあまり表現されず、読者が想像しなければならない部分が多い。アルドリッジは両小説の女性の登場人物のキャラクターは表面的にだけ描出されていると述べているが、ロッテは御嬢さん（静）よりは詳しく描かれている。『こゝろ』の「上」では静は「先生」と「私」から見た静として描出されている。静はロッテより消極的である。この二人の女性は、お互い似たような三角関係の中に身を置いている。二人とも片親をなくし、残った親とともに生活をしている。ただロッテは兄弟がおり、御嬢さんは兄弟がおらず一人っ子である。ロッテはアルベルトと婚約しており、彼との結婚によって、家は経済的に安定する。御嬢さんは特に経済的に困っているわけではない。このように結婚する前の状況が異なる二人の女性は、当然家庭の将来への責任感が異なっているといえる。つまりロッテは将来のことを考えているが、御嬢さんはまだ将来のことを考えてはいない。二人の女性の類似性は次の振る舞いの中でも見られる。ロッテは兄弟の面倒を見ている。御嬢さんもKと先生の洗濯物をしている。ロッテと御嬢さんは二人とも家庭的な女性として描かれている。ロッテも御嬢さんも自殺（ウェルテルとKの自殺）を知った時泣いているが、ロッテの方が悩んでいる。「従業は大声をあげて泣きながらしどろもどろである。ロッテは気を失ってアルベルトの前に仆れた。」²⁴と。それに対して御嬢さんは自殺を知ったあとも倒れたりしなかったが、先生は「私が御嬢さんの顔を見たのは、昨夜来この時が始めてでした。御嬢さんは泣いていました。」²⁵と。

おわりに

以上、本稿の「三」と「四」で比較した通り『ウェルテル』と『こゝろ』

このようなKの宗教への探求心は、先生との海への旅行の時にも見られる。二人が日蓮の誕生寺のそばを通った時、Kは寺の坊さんに日蓮のことをしきりに聞いたがった。結局中に入り、話を聞いた。「坊さんがその点でKを満足させたかどうかは疑問ですが、彼は寺の境内を出ると、しきりに私に向かって日蓮のことを云々し出しました。」²⁰一方ウエルテルは、ロッテと一緒に牧師さんをたずねる場面があったり、会話の中やウィルヘルム宛の手紙の中でも、神についての自身の考えやその葛藤について述べている。例えば十一月八日の手紙の中では、「ぼくは宗教を尊敬する（省略）宗教は多くの疲れた人には杖となり（省略）ただ——いったい宗教は誰にたいしてもそうありうるのだろうか、そうなければならんのだろうか。広い世間を見渡せば、宗教がそんなふうでないたくさんの人がいることがわかるはずだ。」²¹とウエルテルは書いている。この言葉のあとウエルテルは、宗教では、自身の悩みの慰めまたは解決にはならないということを神に訴えている。そして別の場面で、悩みの源泉は自身の心の中にあるということにウエルテルは気づく。『ウエルテル』は聖書の言葉で溢れている。ウエルテルとKは宗教性を持っているにも関わらず、結局宗教では彼らの悩みの解決はできず、宗教は彼らの救いにはならなかったことが両小説に共通に描写されている。

両小説内の会話の場面から、先生と御嬢さん（静）、またはウエルテルとロッテが本音を言うかどうかということが分かる。『こゝろ』の場合、夫婦は心のつながりが薄い。先生は御嬢さん（静）に本音を話さないで、自身の感情も出さない。逆に、静は先生の行動が全く理解できないと泣く時もある。『ウエルテル』の場合、ウエルテルとロッテ二人ともお互いに本音を言う。正直であり、感情を素直に表す。つまり、主人公ウエルテルはロッテに本音を言うが、主人公先生は静に本音を言わない。先生は最後に自殺の手紙の中で友人（大学生の「私」）にしか事実を告白しない。そしてこの事実を静には言わないでほしいというのが先生の願いである。

両小説では、男性が女性を語って、男性から見た女性が描かれている。こ

テルがアルベルトとの会話の中で取り上げている少女が二人とも自殺し、作男の恋敵が作男によって殺されてしまう。『ウェルテル』の場合、この三つの死の原因は全て失恋にある。『こゝろ』に起こる五つの死の原因は、様々である。

次に両小説の中で交わされる会話について、類似性と差異性を論じる。ウェルテルとアルベルトは会話の中で自殺について議論している。またウェルテルはロッテと日常会話をする他に、人間の心や人生の悩みや宗教など様々なテーマについて会話し、最後にオシアン之歌を一緒に読んでいる。またウェルテルは町を離れる際にロッテとアルベルトとの会話の中で、ロッテは亡くなったお母さんを思いだし、彼女と再会したいと言った。また先生とKの会話は「愛」や「女性」などについての抽象的なテーマが多く、哲学的で宗教的である。それに比べ先生と御嬢さん（静）との会話は回数が少なく、内容は抽象的とはいえ日常的なテーマについてであり、哲学的宗教的な会話をすることはない。その理由は当時の日本の教育と関係があると考えられる。当時日本では、女性は大学には通えなかった。それに対し、ドイツでも女性が大学に通うことはなかったが、ロッテは御嬢さんよりも難しいテーマについて他人と会話をすることができた。両小説は宗教性がテーマとなっており、会話の中でもそれが取り上げられている。Kやウェルテルは、宗教的な一面を見せているが、先生の宗教についての考えは表現されていない。Kの宗教性については、先生が次のように述べている。

「私は又彼（K）の室に聖書を見ました。私はそれまでに御経の名を度々彼の口から聞いた覚えがありますが、基督教に就いては、問われた事も答えられた例もなかったのですから、一寸驚きました。私はその理由を訊ねずにはいられませんでした。Kは理由はないと云いました。これ程人の有難がる書物なら読んで見るのが当たり前だろうとも云いました。その上彼は機会があったら、コーランも読んで見る積りだと云いました。彼はモハメッドと剣という言葉に大いなる興味を有っているようでした。」¹⁹

みと同時に幸福の源泉でもある。しかし、ウェルテルはこれに気付いたのに、最終的に自身の心を変えることができず、悩みを乗り越えることができなかった。この意味では、先生とウェルテル、二人ともが罪意識を持っている。ウェルテルにとって罪意識の原因は自身の心にある。先生の罪意識の原因はKに対しての裏切りである。これが、Kが自殺する原因となったと先生は考えている。しかし、先生はKを裏切った理由も先生の心の弱さにあるといえる。

四 三角関係・会話・宗教性・女性観の類似性と差異性

アルドリッジは『こゝろ』には三つの三角関係、『ウェルテル』には一つの三角関係があると述べている。しかし『こゝろ』の場合は四つ目の三角関係も考えられる。すなわち④先生、御嬢さん、お母さんである。『ウェルテル』の場合は二つ目の三角関係が考えられる。すなわち②ウェルテル、ハインリヒ、作男である。アルドリッジは『こゝろ』の③先生、K、御嬢さんの三角関係は『ウェルテル』の①ウェルテル、ロッテ、アルベルトの三角関係に一番似ていると述べている。もう一つ似ている三角関係は、『こゝろ』の②語り手、先生、Kと『ウェルテル』の②ウェルテル、ハインリヒ、作男である。両方の三角関係の人物の宿命と悩みの中に類似性が見られる。『ウェルテル』の場合、三人ともが恋愛で悩んでいるが、それぞれの宿命は異なる。ハインリヒは狂ってしまい、作男は殺人を犯してしまい、ウェルテルは自殺をしてしまう。『こゝろ』の場合は先生とKはともに恋愛で悩んでいたが、最終的に二人の自殺は、先生の場合は、それが原因であるとはいえないし、Kの場合は、それだけが原因であるとはいえない。ここで登場人物の死に関して述べる。両小説内で書かれた人の死の回数は、『こゝろ』の場合は五回であり、『ウェルテル』の場合は三回であるが、死の原因は様々である。『こゝろ』では、先生とKが自殺し、大学生のお父さんが病気で亡くなる。そして明治天皇の病死と乃木將軍の殉死である。『ウェルテル』では、ウェルテル、とウエル

遺産を奪ってしまう。この出来事は、先生にとって人間不信となる原因となった。『ウェルテル』の場合は「遺産」というテーマは全部で三回¹⁴短く取り上げられているが、『こゝろ』の場合のような肝心なテーマではない。一七七一年五月四日に書かれた最初のヴィルヘルム宛の手紙の中でウェルテルが遺産について次のように述べている。

「こっちに残っている遺産の分け前のことで母が苦情をいっていると叔母にいったんだ。するといろいろな理由や原因や条件をあげてね、それが承知ならいつでも全部引き渡す、ぼくらのほうで要求している以上のものをくれるというんだ。（省略）しかし、ねえ君、今度のちょっとした事件でもやっぱりそう思ったんだが、奸計や悪意なんかよりも、誤解や怠惰のほうがよくどいざござの基になるんだね。すくなくとも前の二つのほうがたしかに珍しいんだ。」¹⁵

ウェルテルは遺産にまつわる出来事に関して、伯母の悪意ではなく、誤解と怠慢がその原因になっていたと述べている。したがって、ウェルテルは人の悪意よりも善意の方を信じているといえる。それに対して、先生は叔父に裏切られてから様々悩み、最終的にはKを裏切ることになった。そして「世間はどうかろうともこの己は立派な人間だという信念が何処かにあったのです。それがKのために美事に破壊されてしまって、自分もあの叔父と同じ人間だと意識した時、私は急にふらふらしました。他に愛想を尽かした私は、自分にも愛想を尽かして動けなくなったのです」¹⁶ということに気づいた。それに対してウェルテルは自身の悩みの原因が自身の心にあると気づいて次のように述べている。「ぼくの心こそは（省略）いっさいの根源、すべての力、すべての幸福、それからすべての悲惨の根源なんだ。」¹⁷「いっさいの罪が自分だけにあることはわかりすぎるくらいわかっているんだ。いや、罪じゃない。つまり以前いったいの幸福の源がぼく自身の中にあったように、いっさいの悲惨の源はぼく自身の中に隠されているのさ。」¹⁸つまり彼の心は悩

別による屈辱的なあつかいを受けたことは、ウエルテルに精神的打撃をあたえた。翌年の春、内面の癒しを求めて生まれ故郷を訪ね、夏にはふたたびロッテのもとへ戻っていく。しかし、秋になるとウエルテルの心の中も秋になる。ロッテと知りあってから二度目の冬にウエルテルは自制することができず自殺をしてしまう。次に『こゝろ』の「上」と「中」では、大学生である「私」が先生と夏に海で知り合う。冬になると「私」の父が倒れた、という手紙が母から届き、「私」は帰省する。そして父の病状が落ち着くと東京に戻る。次の夏の始まり、先生と「私」は自然の中で散歩し会話をしながら、友情と信頼関係を深める。夏休みの間「私」は帰省する、父の病状はさらに悪化、先生から長い手紙が届く。『こゝろ』の「下」で、先生は春学期の始まりに引越、未亡人と御嬢さん(のちに先生の妻となる)と一緒に暮らすことになる。御嬢さんを気に入り、彼女を信用するようになる。同じ学期に先生の友人であり大学生のKも一緒に暮らすことになる。Kも御嬢さんと親しくなる。それがきっかけで、先生はKへの嫉妬心を抱く。夏休みになると、先生とKが海に旅行をしに行く。旅行をしながら二人は夏の暑さの中で様々な会話をしますが、先生はKに自身の御嬢さんへの思いを打ち明けることができない。家に帰ってからも同じ問題が続く。年末になるとKは先生に御嬢さんへの愛を告白し、先生に意見を求める。その後、先生は未亡人に対し御嬢さんをくださいと頼み、結婚する許可をもらう。同じ冬にKが未亡人からこの事実を知った直後、手紙を残し自殺してしまう。『こゝろ』の中では、夏は三回も男性の登場人物が友情を結ぶ時期となる。「上」の最初の夏に大学生が先生と知り合う。翌年の夏、二人が友情を深める。「上」で描かれる先生とKの夏の海の旅行の時も、二人が人間関係を深める。しかし興味深いことに、先生と御嬢さんの関係、またKと御嬢さんの関係と、自然環境または季節が連動する場面が、特に描かれていない。

次に両小説の中で「遺産(相続)」というテーマが扱われている。『こゝろ』の場合は「遺産」またはお金に関わる問題が肝心のテーマである。先生は青年時代に両親を亡くす。その後、先生を養子にした信頼する叔父は、先生の

『こゝろ』の場合、このような場面は少ないが、例えば先生と K が夏に二人で海に旅行に行った時、先生の、御嬢さんへの恋心を K に打ち明けるかどうかという悩みと、K に対しての様々な感情が回りの自然環境の描写で次のように表現されている。

「こんな風にして歩いていると、暑さと疲労とで自然身体の調子が狂って来るものです。尤も病気とは違います。急に他の身体の中へ、自分の靈魂が宿替をしたような気分になるのです。私は平生の通り K と口をききながら、何処かで平生の心持と離れるようになりました。彼に対する親しみも憎しみも、旅中限りという特別な性質を帯びる風になったのです。つまり二人は暑さのため、潮のため、又歩行のため、在来と異なった新しい関係に入る事が出来たのでしょう。その時の我々はあたかも道づれになった行商のようなものでした。いくら話をしても何時もと違って、頭を使う込み入った問題には触れませんでした。」¹³

この二つの引用文から、自然の中で歩くことは、両方の主人公の悩みの解決にはならないが、少しだけ悩みから開放される良い効果がある、と解釈できる。ウェルテルの場合は茨、先生の場合は暑さが心の悩みを表現すると同時に、この悩みを和らげる役割もあると解釈できる。同じように両小説で季節ごとに、その季節に合った出来事が起こっている。以下に、両小説のあらすじを季節の流れに従ってまとめてみる。まず『ウェルテル』の第一巻で、ウェルテルがロッテと知り合い、情熱が燃えあがるような思いを体験する。この時恋愛感情と生気にあふれる夏となる。次にロッテの婚約者アルベルトが旅行から帰ってくることによりウェルテルの気持ちに暗い影が落ちる。それは秋の訪れと同時に起こる。第二巻でウェルテルは、遠く離れた町で仕事をし、ロッテから離れて暮らさなければならなくなる。その時季節は冬である。この冬にアルベルトとロッテが結婚式をあげたことと、貴族の社交界で身分差

木希典の歴史的な事件を直接扱い、かつ小説の登場人物である先生と K が自殺してしまう。

歴史的な事実として当時多くの若い人が小説『ウェルテル』を読んでから、似た悩みを抱えてウェルテルの自殺を真似してしまったことがある。この出来事は『ウェルテル』が出版された二〇〇年後「ウェルテル効果」と呼ばれ、社会学者デイヴィッド・フィリップス (David P. Philips) により実証され命名された¹⁰。現在では「ウェルテル効果」とはマスメディアの自殺報道に影響されて自殺が増える事象を指している。ゲーテの時代は、自殺は教会から見ると罪業であり、『ウェルテル』を読んだ人の多くは、自身の道徳的宗教的価値観と相容れなかった。『こゝろ』の場合は、ウェルテル効果による事件等が起こった記録はない。

両小説の主人公の心情または感情は自然環境に反映されている。言い換えれば、小説内の自然環境は主人公の心情を映している。ただ『ウェルテル』の場合は心情を自然環境に反映するような書き方が『こゝろ』より明らかに多い。ウェルテルと自然との関係は強く、彼の次のような言葉にそれが表れている。「灌木などがほくに自然の内面の燃えるような神聖な生命を啓示してくれるとき、ほくはそういうものすべてをほくの心の中へ抱きいれ (省略)」¹¹ ウェルテルの感じた愛、失恋、安穩など様々な感情は、文章内の自然環境の変化を通し描写されることで、読者により強く印象付けられる。このような書き方は、効果的な表現技法である。例えばウェルテルは八月三十日のヴィルヘルム宛の手紙の中で次のように述べている。

「時折、悲しみのあまりに、ロッテが許してくれるのを幸いその手をとってみじめにも胸の苦しさを涙で晴らそうとする——そんなとき、ほくはもういたたまらず外へ逃げ出す。そうして遠く野原をほつつき歩く。けわしい山に登る。道もない森に分け入り、藪に傷つきいばらに刺されるのがせめてものよこびなんだ。そうしているといくらかでも楽になる。いくらかでも。」¹²

アルドリッジの論文は一九八八年に発表され、三〇年以上前のものだが、研究成果として今でも十分な価値がある。次にアルドリッジの論文の中でまだ述べられていない点について論じていく。

三 『若きウェルテルの悩み』と『こゝろ』のさらなる比較

両方の小説を読んだ最初の印象は、両小説が特に似ているとは思わないことである。しかし比較してみると、類似点が多く見られる一方、差異点も多くある。『ウェルテル』はドイツのロマン主義運動の中で生まれた作品であるとアルドリッジは述べている⁹が、実際に生まれた文学の時代は「シュトゥルム・ウント・ドラング」（一七六五～一七八五）という時代である。論文の中で『こゝろ』はロマン主義の要素があると述べられているが、実際は、『こゝろ』は反自然主義文学に属している。当時の日本の文学の主流はロマン主義と自然主義であった。両小説の評判に関しても類似性が見られる。すなわち両小説が生まれた時代と文化の背景は異なっているにも関わらず、両小説は当時ベストセラーとなった。時代が異なるがこのことから両小説が扱っているテーマは同時代の人々に感動と刺激を与えたといえる。両小説が書かれたきっかけの一つである当時の時代背景も似ている。すなわちゲーテ自身の友人であるカール・イエルーザレム（Karl Jerusalem, 一七四七～一七七二）の自殺、また漱石の同時代人である乃木希典（一八四九～一九一三）の自殺、は二人の作者が自殺について考察するきっかけとなり、執筆にあたって大きな刺激となった。きっかけとなったそれぞれの自殺の二年後に不思議にもそれぞれの国で自殺をテーマに扱う小説が生まれた。イエルーザレムは平民なので貴族からは十分に認められず、人妻に対する一方的な恋で悩み、その彼女に拒否されたことから絶望し自殺してしまった。ゲーテはイエルーザレムの事件を直接、小説で取り上げてはいないが、イエルーザレムはウェルテルのモデルとされている。『ウェルテル』の中では絶望と自殺だけではなく、身分差別というテーマも扱われている。『こゝろ』は乃

(74)

れ出る雰囲気や個性的な登場人物による影響力のほうが大きい。書簡体小説であるが、書簡体小説の形式が完全に守られているわけではない。

一、登場人物にはそれぞれ三角関係がある。『ウェルテル』の場合、ウェルテル、ロッテ、アルベルトからなる一つの三角関係がある。『こゝろ』の場合、三つの三角関係がある。すなわち①語り手の「私」、先生、静、②語り手の「私」、先生、K、③先生、K、御嬢さん（静）である。この中の③が『ウェルテル』の三角関係に一番似ている。

一、男性の登場人物は、詳しく描出されているが、女性の登場人物は表面的にだけ描出されている。

一、女性の登場人物が結婚する相手は、その女性の最も愛する人であるかは定かではない。

一、両小説の主人公（先生とウェルテル）は暗い人生観をもち、感情の危機がある。彼らの人嫌いと孤独と自殺というテーマとなっている。悲劇で終わる。「こころ」という言葉の使い方の類似性。シンボルが多くある。

	『若きウェルテルの悩み』	『こゝろ』
主人公の感情と視点	青年	成人
小説出版時の作者の年齢	ゲーテは二十五歳	漱石はゲーテの二倍の年齢に近い
小説に反映されること	時代の精神より作者の心情	明治天皇が亡くなった一九一二年の日本の精神的雰囲気（天皇の死と共に明治精神もなくなったから）
自伝的？	自伝的。小説はゲーテ自身が経験した失恋を反映している。	漱石が小説を書いた時にあった個人的な感情は小説に反映されてないと考えられる。
内容すべてが	過大であり、過激である	地味であり、控えめである
出版年	一七七四年	一九一四年
文学の時期	ドイツのロマン主義	自然主義とロマン主義
読み取れる文化の違い	気ままに感情を発散する	形式的であり、地味である。漱石にとって愛の感情の描写は重要視されていない。

夏目漱石の『こゝろ』とゲーテの『若きウェルテルの悩み』との関連性と比較（73）

つまり漱石は『しがらみ草紙』に連載された未完のもの、またはドイツ語から完訳されたもの、または英訳版⁵のいずれかは読んでいた可能性が高い。さらに漱石は留学中（一九〇一～一九〇三）に英語版を読んだ可能性もある。

漱石は帝国大学（のちの東京帝国大学）の大学院で学んだときにドイツ系ロシア人ラファエル・フォン・ケーベル（一八四八～一九二三）という教授の授業を受けたことがある。漱石は中途退学したが、のちにケーベルについて随筆を書いた。随筆「ケーベル先生」によると、漱石はケーベルが日本に来て始めての美学の講義を聴いていることがわかる⁶。『近代文学研究叢書第二十二巻』によるケーベルの授業に関する記述をまとめると、講義の中では一般詩学、キリスト教の歴史・哲学、ドイツの文化・学術・文学なども扱ったという⁷。そしてケーベルは、哲学の特殊講義に際し、選んだ内容にはファウスト論等もあった⁸。このようにケーベルの講義を通して、漱石がドイツ文学とゲーテの作品を知るようになった可能性が高いと考えられる。漱石がケーベルによってゲーテを知るようになったことに加え、当時の時代状況からも『ウェルテル』を知ることができたことは確かである。そしてもし漱石が『ウェルテル』を読んだならば、その美しさに感銘しただろう。漱石の作品を、ドイツ文学、特にゲーテの作品と関連付けて考えることは、重要な意味を持つといえる。

二 アルドリッジがみる両小説の類似性と差異性

A・オーウェン・アルドリッジは *The Japanese Werther of the Twentieth Century*（「二一世紀の日本のウェルター」）の中で両小説の類似性を以下の点にわたって述べて、表に差異点をまとめる。

一、三つの部分からできている。『ウェルテル』は第一部、第二部、第二部の半ばから「編集者より読者へ」という解説があるので三部形式とみることができる。『こゝろ』は上、中、下からなる。

一、短編小説である。そして様々な出来事の連続よりも、小説の中にあふ

本稿ではゲーテの『ウェルテル』と漱石の『こゝろ』にどのような関連性があるかをさらに探っていきたい。アルドリッジの論文の中で述べられたそれらの類似点と差異点を取り上げてから、まだ発表されていない類似点と差異点を明らかにしていく。

一 漱石は『若きウェルテルの悩み』を知っていたか

アルドリッジは『ウェルテル』と『こゝろ』の類似点が多く見られることに加え、漱石の『吾輩は猫である』の中に Werther (エルテル)² という名が四回取り上げていることを、漱石が『ウェルテル』を知っていたことのもう一つの証拠であるとする³。

『吾輩は猫である』が明治三十八・三十九年(一九〇五・一九〇六)、『こゝろ』が大正三年(一九一四)、に発表されていることから、漱石が両作品を執筆する以前にゲーテを知り、『ウェルテル』を読んだ可能性は十分に考えられる。

明治二十二年(一八八九)と明治二十四年(一八九一)に『ウェルテル』の英語版から和訳された『ウェルテル』は部分的な翻訳であり、森鷗外を中心に創刊された雑誌『しがらみ草紙』の中で連載された誉田肇の『若きエルテルがわずらい』はドイツ語の原本から和訳されたものであった。しかし日清戦争(一八九四～一八九五)で雑誌が廃刊になったため、未完に終わる。この『しがらみ草紙』は当時文壇の注目の的だったため、大きな影響を及ぼし、日本でもいわゆる「ウェルテル熱」という現象を生み出し、当時の青年をひきつけたといわれている。のちの明治三十七年(一九〇四)、久保天随によってやっとドイツ語原本から完訳がされた⁴。実は「ウェルテル熱」の現象が起きた明治二十年代の後半は、漱石の大学・大学院時代と重なる。

『吾輩は猫である』執筆時点で、『ウェルテル』全編を漱石が読んでいたかどうかは定かではないが、アルドリッジによる両小説の比較からも分かる通り、『こゝろ』執筆時までには『ウェルテル』全編を読んでいたと思われる。

論 文

夏目漱石の『こゝろ』とゲーテの『若き ウェルテルの悩み』との関連性と比較

ツグラッゲン・エヴェリン

はじめに

夏目漱石（一八六七～一九一六年）は英文学を学び、イギリスに留学したことで知られるが、ドイツ文学とのつながりについての研究は、漱石の『我輩は猫である』とエルンスト・テオドール・アマデウス・ホフマン（一七七六～一八二二）の『牡猫ムルの人生観』（*Lebensansichten des Katers Murr*, 一八二〇）との比較研究がある。しかし、漱石とヨハン・ヴォルフガング・フォン・ゲーテ（一七四九～一八三二）とのつながりが今まであまり注目されてきたとは言えず、本稿の中でこのつながりについて論じていく。ゲーテの『若きウェルテルの悩み』（*Die Leiden des jungen Werthers*）が書かれたのは一七七四年、漱石の『こゝろ』が書かれたのはちょうど一四〇年後の一八一四年であった。両方の小説の生まれた時代と背景が異なるにも関わらず、類似点が多く見られる。

A・オーウェン・アルドリッジは *The Japanese Werther of the Twentieth Century*（「二一世紀の日本のウェルテル」）という論文の中で漱石の『こゝろ』とゲーテの『若きウェルテルの悩み』（以下『ウェルテル』と略す）を比較している。アルドリッジによると、漱石がゲーテの作品を読んだかどうかにも関わらず、『こゝろ』と『ウェルテル』の類似性が非常に高いということが、結論として漱石が『ウェルテル』を知っていたことの証左であるとする¹。

- Schellenberg, J. 2014. "How to Make Faith a Virtue", in O'Connor, T. & Aquino, F. D. (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 74-93.
- Schwitzgebel, Eric. 2013. "A dispositional approach to attitudes: Thinking outside the belief box", in Nottelmann, N. (ed.), *New essays on belief*, New York: Palgrave Macmillan, 75-99.
- Sessions, W. L. 1994. *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Stanley, J. & Williamson, T. 2001. "Knowing How", *The Journal of Philosophy*, 98 (8), 411-444.
- Swinburne, R. 2005. *Faith and Reason*, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.
- Van Fraassen, B. 1980. *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. 1973. *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 安藤馨 2019 (予定) 「道徳的非実在論」, 蝶名林亮【編】『メタ倫理学の最前線』(仮), 勁草書房.
- 池吉琢磨・中山康雄 2009 「knowing-that と knowing-how の区別」『科学基礎論研究』37 卷.

- 78, 195-214.
- Evans, C. S. 1998. *Faith Beyond Reason: A Kierkegaardian Account*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Falk, A. 2005. "A Pascal-type justification of faith in a scientific age", *Philosophy*, 80 (4), 543-563.
- Golding, J. 1990. "Toward a Pragmatic Conception of Religious Faith", *Faith and Philosophy*, 7, 486-503.
- Harris, S. 2008. *Letter to a Christian Nation*, New York: Vintage.
- Howard-Snyder, D. 2013. "Propositional faith: What it is and what it is not", *American Philosophical Quarterly*, 50 (4), 357-372.
- Howard-Snyder, D. 2016. "Does faith entail belief?", *Faith and Philosophy*, 33 (2), 142-162.
- Ichikawa, J. 2018. "Faith and Epistemology", *Episteme*, <https://www.cambridge.org/core/journals/episteme/article/faith-and-epistemology/B1B65CA54F07B3767BCC3D9029D1D946>
- Jay, C. 2015. "Testimony, Belief and Non-Doxastic Faith: The Humean Argument against Religious Fictionalism", *Religious Studies*, 52 (2), 247-261.
- Joyce, R. 2002. *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kvanvig, J. L. 2013. "Affective Theism and People of Faith", *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVII, 109-128.
- Malcolm, F. & Scott, M. 2017. "Faith, Belief and Fictionalism", *Pacific Philosophical Quarterly*, 98, 257-274.
- Malcolm, F. & Scott, M. 2018. "Religious fictionalism", *Philosophy Compass*, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/phc3.12474>.
- MacDonald, S. 1993. "Christian Faith", in Stump, E. (ed.), *Reasoned Faith: Essays in Honour of Norman Kretzmann*, Brattleboro: Echo Point Books, 42-69.
- McKaughan, D. J. 2013. "Authentic Faith and Acknowledge Risk: Dissolving the Problem of Faith and Reason", *Religious Studies* 49, 101-124.
- Peacocke, C. 2007. "Mental action and self-awareness", in McLaughlin, B. & Cohen, J. (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell Publishing, 358-376.
- Plantinga, A. 2000. *Warrented Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- Pojman, L. 1986. "Faith Without Belief?", *Faith and Philosophy*, 3, 2, 157-176.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*, Chicago: The University of Chicago Press. [坂本百大・井上治子・服部裕幸・信原幸弘【訳】『心の概念』みすず書房, 1987年]
- Schellenberg, J. 2005. "On Religious Faith", in *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press, 106-166.

謝辞

筆者が最初に宗教哲学に興味を持ったのは創価大学における宮田幸一先生の関連する授業に参加したことがきっかけであった。本稿ももとをたただせば宮田先生から受けた学問的刺激がその淵源の一つである。この場を借りて感謝申し上げる。

また、本稿の内容の一部を東洋哲学研究所内での研究会にて発表し、参加者より貴重なコメントを頂いた。研究会への参加者に対して、この場を借りて感謝申し上げる。

本稿の内容の一部は創価大学での Introduction to Philosophy の授業において使用し、授業でのディスカッションの中で参加者から貴重なコメントを頂いた。この場を借りて感謝申し上げる。

使用文献：

- Adams, R. M. 1987. *The Virtue of Faith*, Oxford: Oxford University Press.
- Adams, R. M. 1999. *Finite and Infinite Goods*, Oxford: Oxford University Press.
- Alston, W. 1996. "Belief, Acceptance and Religious Faith", in Jordan, J. & Howard-Snyder, H. (eds.), *Faith, Freedom and Rationality*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 3-27.
- Audi, R. 1972. "The concept of believing", *Personalist*, 53, 43-62.
- Audi, R. 2008. "Belief, Faith and Acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 63, 87-102.
- Bishop, J. 2002. "Faith as doxastic venture", *Religious Studies*, 38 (4), 471-487.
- Buchak, L. 2012. "Can it be rational to have faith?", in Chandler, J. & Goins, L. (eds.), *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 225-246.
- Buchak, L. 2014. "Rational faith and justified belief", in O'Connor, T. & Aquino, F. D. (eds.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford: Oxford University Press, 49-73.
- Buckareff, A. 2005. "Can Faith be a Doxastic Venture?", *Religious Studies*, 41.4, 435-445.
- Cohen, J. 1992. *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford: Oxford University Press.
- Deng, N. 2015. "Religion for Naturalists", *International Journal for Philosophy of Religion*,

ない信なるものが真正な信として認められるか否かが重要な問いとなる。この点について、メタ倫理学においては道徳を虚構と見なす説が近年一定の発展を見せているが（安藤 forthcoming を参照）、このようなメタ倫理学における知見を活用して信と虚構の関係について考察を進めることができるかもしれない。虚構主義は形態によってはわれわれが通常下している道徳判断の仕方について改訂を迫るものではあるが、それでも、道徳的判断はわれわれが生きる上で重要な役割を果たすものだと主張することで、道徳の重要性を確保しようとする立場でもある（Joyce 2002）。メタ倫理学におけるこのような研究動向も参考にしつつ、たとえば信を虚構と見なすことは本当に真正な信の喪失になるのか、丁寧な検討が可能となるかもしれない。

②異なる種類の信それぞれに関する詳細な検討

上述したように、信は宗教だけに関することではなく、宗教に関係しない文脈においても語られる現象である。このことを考慮にいとると、【宗教】【励まし】【スポーツ】【浮気?】【採用】のそれぞれの事例における信に求められるものは、それぞれ性格が異なるものであるようにも感じられる。たとえば、【スポーツ】においては本稿で問題になったような疑いがあったとしてもある人に信を帰属することは許容されるかもしれないが、【宗教】においては宗疑いは許容されないということになるかもしれない。このことを考えると、たとえば宗教的信仰について信念説をとり、非宗教的信については非信念説をとるということも理論的には可能なかもしれない。

このように考えてくると、異なる文脈で語られる信は、本質的には別種のものか、それとも何らかの特徴を共有する同種のものか、という問いが浮上してくる。それぞれの場面で語られる信について考察を深めることで、その他の信との関係も明確になり、最終的に信という心の状態に関する包括的な理解が深まっていくことが期待される。

それに対して揺るがない心持ちを保ち、信に基づいてなされる様々な活動、決定、行為を安定的に継続させるためのもの (Howard-Snyder 2016: 154)、という提案もある。これは文脈依存的なものではない信という心の現象が共通して持つ特徴の提案ということになる。

6. 現状のまとめ

以上、近年の信 (faith) に関する研究動向について、概観した。信仰について同意ができていて、論争があることについて考慮した場合、信仰研究の現状はどのように理解されるべきか。

一つ目に確認できる点は、信という心の現象は宗教の文脈だけでのみ問題になるようなものではなく、宗教に関係しない場面でもしばしば問題になる心の現象であるという点である。この点は、今後の信についての検討が、必ずしも宗教哲学内部における探究に留まらないものになることを示唆する。

二つ目に確認できる点は、信という心の状態は、ある対象に対する肯定的な態度や関係するコミットメントの受容など、複合的な要素によって成立しているものであるという点である。信念説を主張する論者であっても、単に何かに対して信念を持つことと、それに対して信を持つことの差異は認めるだろう。

三点目に確認できることは、信が信念的なものであるか否かという問いは信の説明を巡る論争において中心的な問題であるという点である。上述したように、信が信念的なものであるか否かという問いは、信が持つとされる他の特徴についても含意を持つ重要な問いである。

これらの点を踏まえて、今後の信に関する研究において課題となる問題は何か、以下、二つ挙げ、本稿を閉じたい。

①信と虚構の関係についての詳細な検討

上述したように、信が信念的なものであるか否かを問う際に、信念を伴わ

が（Williams 1973: 137）、そうであった場合、信念を必然的な要素として持つ信仰も、信念を含むが故に、真理がその目的であるということになるかもしれない。

一方で、もし非信念説が正しく、信が一種の行為であった場合、信の目的は単に真理ではないということになり、その目的は他の目的と同様に決まるものと理解されるだろう。約束を守るという行為は、常識的には単に自分の利益を増幅させるためのものではなく、一種の倫理的目的を果たすための行為だと理解される。一方で、たとえば私が定期的に運動をすることは、倫理的な目的を果たすためというよりも、私の福利を向上させるためという個人的な利益の獲得が目的ということにあるだろう。同様に、様々な場面で持たれる信もその目的や機能は文脈において決定されるものかもしれない。たとえば、宗教的信仰はある宗教的要求に応えることがその目的であり、必ずしも真理を得ることが目的ではないということになるかもしれない。

信仰の目的・機能という観点を考察することは、ある信が良い信なのか、悪い信なのか、評価することにつながる。この点は重要である。それというのも、しばしば宗教的信仰は非合理的なもの（irrational）なものとして批判の対象となることがあるが（Harris 2008: 110）、この批判の成否は信仰の目的・機能と密接な関係があるからである。もし信が一種の信念であり、他の信念と同じように証拠に基づいた認識論的な批判の対象となるものならば、信念の一種である宗教的信仰が非合理的であるという主張は、正当な批判になり得るだろう。ところが、そもそも信が信念ではなく、その目的や機能は信念とは異なるものであった場合、信を非合理的なものであるとして批判することは、見当違いの批判ということになる可能性が出てくる。それというのも、もし信が信念とは全く異なる感情の表出などであった場合、そもそもそのような感情の合理性・非合理性は問うことができない、と応答することが可能になるからである。

信には信念や行為とは異なる独自の機能・目的があるとする見解もある。たとえば、信が持つ機能は、ある事柄を否定する証拠が提出されたとしても

をとるか、それとも非信念説をとるかで、対応が大きく変わってくる。

もし信念説が正しく、信が信念を必然的に含むものであった場合、信を行為と考えることには困難が伴う。それというのも、上述したように信念は一種の傾向的状態として理解されることが通常であるため、そのような信念を含む信も、信に由来するコミットメントにより何かの行為が生み出される傾向性は持つものの、それ自体は状態であると考えることが自然であるということになるからである。

一方で、もし非信念説が正しく、信が信念を含まないものであった場合、信を一種の行為であると理解することは容易になる。たとえば、信を一種の受容として理解した場合、受動的な信念とは違い何かを受容することは意識的な作用でありある程度の意志作用が働いている一種の心的行為 (mental action) と見なすことができるように思えるため (Cohen 1992)、信を行為と見なすという考えにも見込みが出てくる。

また、信の帰属に関して考察することで、信は状態ではなく行為を伴う活動の一種であると考えられることもできるかもしれない (Falk 2005, Bishop 2002)。ある信を持つとは、それに関係する信念を含めた心の状態を一定期間を保持することの試み (trying) と理解できるかもしれないが、そのような試みは静的な状態ではなく一種の動的な行為・活動として理解することができる (cf. Peacocke 2007)。一方で、もし信の帰属はある瞬間の心の状態によって決まるという内在主義的な信の帰属説を取った場合、信はある特徴を持つ心の状態であると理解するという戦略をとることが自然だろう。

5-4 : 信仰の目的・機能は何か

信の目的や機能に関する問いもしばしば議論の対象となる。もし信が信念であった場合、信の目的は信念が何を目的とするかという問いと密接に関わってくる可能性が出てくる。信念の目的はしばしば真理であると言われる

しかし、信念説を取った場合、信にそれほど自発性を認めることができるかどうか、疑わしくなる。それは、多くの論者は信念の自発説（doxastic voluntarism）を拒絶しているからである。

次の例を考えてみよう。「京都が首都であるとの信念を持つことができれば100万円あげますよ」と日本で育った私が言われたとする。100万円を得たいと思っている私は、必死に京都が首都であるという信念を持とうとする。心の中に「京都が日本の首都である」という文を思い描いたりする。ただ、どのように努力をしたところで、私は本当には京都が日本の首都であるとは信じられないだろう。

このことが示していることは、信が自発的なものか否かという問題は、信に関して信念説をとるか非信念説をとるかで大きく対応が異なってくるということである。信念説をとるのであれば信念の自発説が擁護が難しいことが理由となり、信の自発性を擁護することは難しくなる。一方で、非信念説をとった場合はこの問題を回避できるため、信の自発性を説明しやすくなる。

この点を考慮にいれる場合、もし信の自発性を主張するとなった場合、以下の二つの戦略が考えられる。

方針①：信念説の是非に関する検討を行う。信念説を受け入れないのであれば、この問題を回避し、信仰は自発的なものであると主張することができる。

方針②：信念の自発説、信仰の自発説の両方で議論されている制御（control）という概念について検討し、間接的な制御についてはどちらも可能であると主張する（Rettler 2018）。

5-3：信は一種の行為か、それとも、状態か

上の問題に関連するものとして、信が一種の状態か（state）か、それとも一種の行為か（action）という問いもある。この問いも、信に関する信念説

ものであるとされる (Joyce 2002)。

直観的に考えれば、宗教的信仰を持つ人の態度を虚構主義的に理解することは相当に難しいように思える。ある宗教を信じている人は、その宗教を文学作品などの一種の虚構として信じているわけではないだろう。その宗教が示すことが真理であると考えて、それに対して信仰を持っていると考えるのが自然である。

ただ、宗教を虚構主義的に理解する方針が、必ずしも宗教実践から遠ざかるものではないとの指摘もある (Scott & Malcolm 2018)。これらの問いは他の分野における虚構主義に関する議論も参照しつつ、さらなる探求が待たれる問題であろう。

以上、信が信念的なものであるかという問いに関するいくつかの考察を見てきた。以下、信に関するその他の論争も見てみるが、最小限の記述に留める。それは、以下の問いは信が信念的なものであるか否かという問いと密接に関わるものであるからである。即ち、信が信念的なものであるか否かについて答えることによって、信に関する残された問いについても自ずと答えが出そろうてくるということである。このような意味で、信が信念的なものであるか否かという問いは、信に関する中心的な問題であると考えてよいと思われる。

5-2 : 信は自発的なものか

何かに対して信を持つとは自発的 (voluntary) なものなのだろうか。一見したところそのように見える。人々は様々な経験を経たのちに、ある宗教的信仰を選び、その信仰を受け入れることを決定しているように見える。宗教以外の事例について同様だろう。たとえば上述のオセロの事例を考えてみても、オセロは自ら決定して、妻の不貞を伺わせる証拠を無視して妻を信じることにしているように見える。この一連の心の動きはオセロによって自発的に引き起こされたものであるように思える。

が原因である。もし彼女の発言を誰も聞くことができないという状況であった場合、彼女は誰かに「あなたは神が存在すると本当に考えていますか？」と聞かれた場合、「もちろん、神は存在すると私は考えています」とは答えない。ただし、彼女はこのような状況におかれたとしても、「神など存在しない」と答えるわけでもない。つまり、積極的に神の非存在を信じているわけではないが、かといって積極的に信じているわけでもない、ということである。

上の事例においてハナコは真正な信仰を持つとは思えない。それは、彼女が宗教的信仰を持つ理由が、信仰の正当性とは直接的には関係がないことであるように見えるからだろう。では、ハナコの信仰を持つふりと信念を伴わないプラグマティックな信を持つことは、何が違うのだろうか。たしかに、プラグマティックな信を持つ人は、問題になっている事柄について、積極的な不信を抱いているわけではない。しかし、それはハナコも同じことである。ハナコは彼女の宗教的信仰を否定する強い証拠を持っているわけではない。しかしながら、彼女は宗教的信仰を持つ人が行うであろう対応を、社会的・家族的プレッシャーによって行っている。これはプラグマティックな信と異なるものとは思えない。そうすると、やはりプラグマティックな信は真正な信とは言えないのではないかとの疑義が浮上してくる。

ハナコは「神は存在する」という命題を信であると思なしているわけではない。ところが、あたかも神が存在しているかのように振る舞っている。このことは、彼女が持つ心の状態を虚構主義的（fictionalism）に理解することの一つの理由になる（Deng 2015, Jay 2015）。ある分野に関する談話（discourse）について虚構主義的に理解するとは、その分野において提示される命題に対して信念を持つわけではないが、それがあたかも信であるかのように振る舞うということである。

われわれが文学作品に対して持つ態度や、子どもに物語を読み聞かせる時の心持ち、子どもが「○○ごっこ」をする際に持つ心の状態はこのような

と考える。科学者が背景理論を真であると見なさずに受容し、それによって様々なコミットメントを自らに課すように、われわれは他の文脈においても信念を持たずにある命題を受容することができる。そのような受容も真正な信であると見なすことができる。と。

プラグマティックな信の例としてここまで受容という考えについて見てみたが、プラグマティックな信の内実として他にも想定 (assuming)、同意 (assenting)、希望 (hope) なども挙げられている (Golding 1990, Buckareff 2005, Howard-Snyder 2013, Schellenberg 2005, 2014, Pojman 1986)。これらは全て信念なき信の例ということになるが、これらの例が上述した疑いからの論証においてもとめられる信の内実に関する具体的な例ということになる。

さて、このようなプラグマティックな信に訴える非信念説のための論証はどれほど見込みがあるのだろうか。この論証に対する一つの反論として、信念を伴わないプラグマティックな信が信を持つふりをする事 (pretend to have faith) と何が違うのか、十分な説明ができないというものがある。信を持つふりをする事と信を実際に持つことは異なることであろう。もし信念を伴わないプラグマティックな信と信を持つふりに違いがないのであれば、プラグマティックな信は真正な信仰とは言えないということになる。

信をもつふりをするとはどういうことだろうか。次の例を考えてみよう。

【信仰を持つふり】(Malcolm & Scott 2017: 268 を参照) : ハナコは宗教的コミュニティに生まれ、家族も熱心に信仰実践をしている。このコミュニティ・家族から離れることはハナコにとってアイデンティティーの喪失にすらつながりかねないことである。このような社会的・家族的なプレッシャーから、ハナコはあたかも神がいるかのように振る舞う。何かの決定を下す場合は、神がいるとの想定で行うし (聖書が禁じていることを重視して生活する, など), 信仰上の議論になった時は「神はいる!」と発言はする。しかし、彼女がこのような振る舞いをするのはあくまで社会的・家族的プレッシャー

的なものとして、プラグマティックな信を受容 (acceptance) として理解するとの提案がある (Alston 1996)。

この提案によると、あることを受容するとは、その命題の受容に関係する決定を下す際にその事柄が成立していると仮定してその決定を行うとの方針を採用することだとされる。

再び例を用いて考えてみよう。【浮気?】事例において、もしオセロがデズデモーナは潔白であるという命題を受容した場合、この仮定に基づいて様々な決定を下すことになる。たとえば、デズデモーナが潔白であると仮定すると、彼女を責める理由は何もなくなるから、オセロは彼女を嫉妬から殺害するなどという決定は下さない。また、彼女が潔白であると仮定した場合、キャシオも彼女と不義を働いていたことにはならないため、彼に対して恨みを晴らすような行為もオセロはしないだろう。

さて、受容という心の状態をこのように理解したところで、受容が信念を必ずしも含まないことが示されなければ、非信念説の擁護にはならない。ある事柄に対して信念を持つことなく受容することができるのだろうか。

この点を考えるためには、科学哲学においてしばしば議論の対象となる科学理論の受容について考察することが有益だろう。受容という概念はしばしば科学哲学でも持ち出される。それによると、科学者たちは仮説の提唱や実験の提案を行う際に、背景理論を真であると見なしている (=背景理論に関する信念を持つ) わけではなく、単に受容しているだけであるとされる。科学的理論の受容には、その理論を前提にして研究活動を行う、その理論を使って科学的説明を試みるなどの一種のコミットメントが伴う。科学者たちは背景理論を受容することで、さらなる仮説の提唱や実験の提案を行う。このような仕方では、科学を説明する際に受容という考えは重要な役割を果たす (Van Fraassen 1980)。

受容に訴えて非信念説を主張する論者は、他の信の事例も同様に理解できると主張する。即ち、ある事柄に対して信を持つことは、科学者が科学における背景理論を受容する仕方と基本的には同じ仕方で行われるものである、

[3] プラグマティックな信 (pragmatic faith) からの論証

信念と信の差異を示す論証として、最後に「プラグマティックな信 (pragmatic faith) からの論証」と呼ぶことができるものを見てみる。この論証は以下のような形式をとる。

【前提1】 プラグマティックな信は真正な信である。

【前提2】 プラグマティックな信は信念を含まない場合がある。

【結論】 信念は信を持つために必要なものではない。

この論証の説明にはここで言うところのプラグマティックな信なるものの説明をする必要があるが、以下のような説明を加えることができる。

【プラグマティックな信】：ある事柄に対してプラグマティックな信を持つとは、それが真であることを示す証拠に基づいてそれを信じるのではなく、道徳的な考慮や宗教的な考慮といった、真理探究以外の何らかの他の考慮に基づいてそれを信じることである。

例を用いて考えてみよう。タロウが妻に誘われてある宗教を信じるようになったとする。タロウは教義について詳しく調べてその宗教を信じ始めたわけではない。妻との信頼関係を確保するという理由で、この宗教を信じ始めた。タロウはこの宗教の主張が真であることを示す証拠によって信じ始めたわけではなく、妻との信頼関係の確保という実践的な理由で信じ始めているため、彼がここで持った信は上記の説明に従うとプラグマティックな信ということになる。

この論証の擁護者はこのようなプラグマティックな信は信念を必ずしも含まないと主張するわけであるが、この主張を擁護するためにはプラグマティックな信の内実を示すためのさらなる説明が必要だろう。その中の代表

*太字による強調は筆者による。

これらの英語表現は、文法的には問題がないし、通常の会話としてもそれほど不自然なものではない。つまり一見したところ、われわれの言語の使用は信念と信の区別を想定しているように見えるということである。

では、われわれが上記のように言語的に両者を区別していることは、信を持つために信念は必要ないとの考えによって本当に説明されるだろうか（つまり、【前提2】は適切なのか）。

本稿ではこの問題についてそれほど立ち入った考察は行わないが、この論証に対する一つの疑義について、提示しておく。

この論証はわれわれの実際の“belief”や“faith”という言葉の使用の仕方に訴えるものだが、われわれの実際の言語の使用はそれほど正確なものであると見なすことはできず、両者を区別して使っているとしてもそれが両者の本当の差異を表していると思わせるかどうか疑わしい、という指摘がある（Malcolm & Scott 2017: 265）。たとえば、夕食の計画を立てようとして冷蔵庫を開けた時に、「あー、何もないよ」と言ったとする。このような発言は日本語の表現として自然だが、この発言を字義通りに受け取るわけにはいかない。ここで使用される「何もない」という表現は冷蔵庫の中に何もないということを意味していない。むしろ、「夕食のおかずになりそうな食材があまりない」程度の意味であろう。このように考えると、たとえ belief はないが faith はあるとしている英語表現があるからといって、必ずしも両者に差異があるとまでは言えないかもしれない。

Belief や faith に関する語用論ではなく意味論を提示し、両者の間に違いがあると主張することはできるかもしれない（Sessions 1994, Buchak 2012）。いずれにしても、言葉の厳密な意味ではなく、実際の使用に訴える言語的論証は、上のような問題も抱えていることから、これだけでは両者の違いを示す決定的なものとはならないだろう。

ろうか。そして、それは本当に「信念なき信 (faith without belief)」なのだろうか。

この点について、非信念説の擁護者は、信念なき信なるものがどのような心の状態なのか説明しなければならないが、これに関する非信念説側からのいくつかの提案については以下で検討する「プラグマティックな信からの論証」の箇所で考察する。その前に、非信念説のためのもう一つの論証をしてみる。

[2] 言語的観点からの論証

非信念説を支える他の論証として、以下の言語的観点からの論証を挙げることができる。

【前提 1】 英語表現において、belief は否定されるが、faith は否定されない場合がある

【前提 2】 【前提 1】 の説明は、信の成立のために信念は必要条件ではないということである。

【結論】 信念は信を持つために必要なものではない。

まずは【前提 1】について説明する。英語表現では、ある人に信念を帰属することは否定されるが、それでも信を帰属することは許容されることがある。以下、いくつかの例を見てみよう。

“I don't know what to believe, whether she'll stay with me or not, but I have faith that she'll stay” (Howard-Snyder 2013: 361-362),

“I don't know whether X - I have no idea whether I believe that X or not - but I have faith that X” (Buchak 2012: 226n)

いように見える。

それでもタロウは「信仰を貫いた」ように見える。彼が殉教への道を選んだことがその何よりの証拠であろう。ここでのタロウの信仰の選択は、ウィリアム・ジェームズが言うような真正な選択 (genuine option) であったのかもしれない。一定の疑いをもちながらもタロウがこの場面で信仰を持っていたと考えることができるのであれば、疑いと信仰は両立するものであり、【前提2】が支持されることになる。

類似的な事例を宗教以外の文脈でも考えることができる。

【浮気事例】

オセロはデズデモーナのハンカチを同僚の部屋で見つけてしまった。このことは、デズデモーナがオセロに黙って同僚に会っていること強く示す証拠である。しかし、デズデモーナの日頃の生活を見てみると、オセロには彼女が不貞を働いているようには見えない。今のところ、手にしている証拠ではデズデモーナの潔白について、決定的なことは言えない。それでもなお、オセロは夫婦であるならば配偶者を信じるべきだと感じ、デズデモーナの潔白を信じることにした (本当は持てなかったのだが)。

この事例においても、オセロにはデズデモーナの潔白を示す証拠もそれを否定する証拠も与えられているため、証拠だけでは妻を信じることができず、疑いの心が生じている。このような疑いがあった場合、オセロはデズデモーナが潔白であるという信念を持つことはできないように思える。だが彼は、夫婦であるならばパートナーを信じるべきだと考え、妻を信じることにした。つまりこの事例は、衝突する証拠があるために疑いの心が生じたが、それでも配偶者を信じることができた事例であるように見えるということである。

以上が疑いからの論証の内実だが、では、この論証はどれほど説得力を持つものか。疑いをもちつつも何かを信じているように見える人の心は、ここまで議論してきた「信 (faith)」と名づけることができるようなものなのだ

だということになる。

なぜある事柄についてこのような疑いを持つこととそれを信じることは両立するのか。このような議論を展開する論者は、ある事柄に関して、それに対する疑いが向けられ、それに対する信が危機にさらされたとしても、それでも信は保つことはできると主張し、【前提 1】の擁護を目指す (McKaughan 2013: 106-107 など)。

次の事例を考えてみよう。

【殉教事例】

タロウは全知全能で善良な神が存在すると信じている。この神は善良な神であるため、その信者が危機に陥った時は守るとされている。タロウはこの神への純粋な信仰を保ち生きてきたが、ある時、タロウが信じる神を信奉する宗教が国からの弾圧を受け、国はこの神への信仰を禁じてしまった。国の態度は苛烈であり、神への信仰をやめない人たちを捕まえ、信仰をやめると言うまで拷問にかけた。タロウもつかまり、拷問にかけられることになった。激しい拷問の中、タロウはなぜ純粋な信仰を保つ彼ら信仰者を神が守らないのか、疑問を持ち始めた。ただ、彼はこれまでの経験から神に守られたと感じることもあり、それらの体験は彼にとって神の存在を示す証拠でもある。苦痛の中、彼は証拠を比べても神が本当に存在するのかわからないと結論したが、それでも正しい信仰者はこのような状況においても信仰を貫くべきだと心に決め、絶命するまで拷問に耐え抜いた。

この事例において、タロウは一定の疑いを感じている。即ち、善良な神は信仰者を助けるはずなのに、なぜ彼やその仲間のような信仰者を助けようとししないのか、疑問を感じている。ただ、それでも神の存在を示す証拠も彼としては持っている。つまり、タロウは、証拠だけでは神を信じ続けるのかそれともそれをやめるのか決めることができないような状況にある。このような状況であった場合、われわれは神が存在するとの信念を持つことはできな

まずははじめに【前提2】について説明する。疑いと一口にいってもいくつかの異なるタイプが挙げられる。たとえば、われわれは自分が保持している信念の内容を疑わせる事柄について認識した場合、その信念に対して多少の疑いを持つ。ただ、それでもその信念を保持できる場合もあるだろう。地球の温暖化について、地球には温暖化などおこってはいないという議論があるが、このような議論を認識したとしても、われわれはそれでも地球は温暖化しているとの信念を持つことができるだろう。

このように、疑いの中には信念と両立するものもあるように思えるが、次のような疑いの状態にある場合は、われわれは該当する信念を持つことができないだろう。

【信念と両立しない疑い】

ある命題について、現在その人が持っている証拠では決定的なことが言えない（その命題を支持するものも支持しないものも両方の証拠がほぼ同じ程度にある）ために、その命題を信じてはいないし、その命題を決定的に否定する証拠があるわけでもないため、完全に信じない（disbelieve）わけでもない（Malcolm & Scott 2017: 359）。

再び温暖化問題に関する信念を例にとって考えてみよう。私が温暖化問題について本格的に研究をしている場合を想定してみよう。私は現在の論争が錯綜していることを認識し、温暖化を肯定する論者の側からも、それを否定する論者の側からも、決定的な証拠が提示されていないと感じている。このことから、私は地球の温暖化が進んでいると信じてはいないが、かといって、それは全くの誤りだとも考えていない。このような状態にあった場合、それでも私が地球の温暖化は進んでいるとの信念を持つことは困難であろう。

このようなタイプの疑いと信念が両立しないとの主張が【前提2】の内実である。次に、【前提1】を見てみる。ここまでの説明に従うと、【前提1】の内実はこのようなタイプの疑いとも何かを信じることは両立するとの主張

あった様子であり、信仰とは信念に加えて前節で述べたような特徴を持つものであると考えることが通説であった (MacDonald 1993, Evans 1998, Plantinga 2000, Malcolm & Scott 2017)。

しかしながら、近年、信仰は信念的なものではないとする論者がかなり増えてきた (Alston 1996, Audi 2008, Schellenberg 2014, Swinburn 2005, Buchak 2012, McKaughan 2013, Pojman 1986 など)。これらの論者の考えを「非信念説」と呼ぼう。

一見すると非信念説は受け入れがたい考えである。【励まし】事例を考えてみよう。もし私が困難に直面する友人に対して「君の人生は無意味なんかではない」と言っているにも関わらず、「君の人生は無意味ではない」という命題を真であると思えさいとする。その場合、私は本当は友人の人生の価値など信じていないように思えてくる。このように考えると、何かに対して信を持つためには、それに対して信念を持つことが必要条件であるように思えてくる。

では、近年の論者はなぜ信念説に対抗して非信念説を提案しているのか。以下、非信念説のための代表的な三つの論証を、Malcolm & Scott (2017) の整理を参考にしつつ、紹介する。

[1] 疑い (doubt) からの論証

一つ目の論証は、信は一種の疑い (doubt) と両立するが信念は両立しないとの考えに訴えるものである。この考えは以下のような論証として提示することができる。

【前提1】 信仰は疑いと両立する。

【前提2】 信念は疑いと両立しない。

【結論】 信念は信を持つために必要なものではない。

3. SがPであるとの信念を持つ場合、もしSがPであるならばQである
と考える場合、SはQであるとの信念も持つ。
4. SがPであるとの信念を持つ場合、もしSが実践的・理論的推論を行う
場合、適切な場合にSはPを推論の中で一つの前提として使う。
5. SがPであるとの信念を持つ場合、もしSがPではないことを学んだ場
合、Sはそのことについて驚く。

信念が持つ上記の傾向性はある程度適切なものであると考えられる。私が「創価大学は八王子にある」との信念を持っている場合を考えてみよう。そうであった場合、もし私が誰かに創価大学は八王子にあるのかと訊ねられたら、そうだと答えるだろう。もし私が「創価大学はどこにあるか」と問うた場合、創価大学は八王子にあると考えるだろう。大学が八王子にあるということは、その大学が東京にあることを意味するが、そうであるならば、もし私が創価大学は八王子にあるとの信念を持ち、かつ、八王子にあることと東京にあることの関係について考えているのであれば、私は創価大学が東京にあるとの信念も持つだろう。もし私が創価大学への通学可能な距離はいかほどかという問いを考えている場合、私は当然、創価大学は八王子にあると想定し、その想定に基づいて首都圏の主要な町までの距離と移動時間を算定するだろう。そして、もし私が八王子を訪れて創価大学を発見できなかった場合、私は驚くだろう。

さて、信 (faith) が信念 (belief) を含むか否かという問いに戻ろう。もしあることへの信がそれへの信念を含むのであれば、たとえば神が存在していると信じる (faith that God exists) 場合、「神が存在している」という命題を真であると見なしている (belief that God exists) ことになる。このような考えをひとまず「信念説」と呼んでおこう。

信念説はある意味で常識的な見解であるように思える。もし私が神の存在を信じているのであれば、当然、私は神が存在するとの命題を真であると見なしているだろう。信念説は宗教的信仰に関する探究の中で支配的な考えで

信が信念的なものであるとはどういうことか。これは、何かを信じるということは、それに対する信念を持つことを含むということである。

この点を説明するためにはこれまで議論してきた信 (faith) と信念 (belief) の区別について明確にする必要がある。ここでは主に信念について説明することで、この点を明確にする。

信念に関する基本的な特徴を挙げるとすると、①それが命題的態度であること、②対象となっている命題を真であると見なす態度であることの二点を挙げることができる。私が創価大学は八王子にあるとの信念を持つことは、私が「創価大学は八王子にある」という命題を真であると見なしているということである。

では、ここで言うところの「ある命題を真であると見なす態度」とはどのようなものか。この点を説明する一つの典型的な仕方は、信念を一種の傾向的状态 (dispositional state) として見なすという考えである (Audi 1972, Schwitzgebel 2013)。

ある状態を傾向的状态として理解するとは、その状態にあるもの (entity) が一定の環境下で法則的な動き、反応をすることを説明することで、その状態を理解しようとする考えである。傾向的状态の例として、たとえば「割れやすさ」などの性質が挙げられる。コップが割れやすいという性質を持つことは、そのコップがある一定の環境下におかれた場合に、たとえば強い物理的刺激を受けた場合などに、割れるということである。

信念もこのような仕方では、ある信念を持つ人が同時に持つ傾向性を説明することで、理解できるかもしれない。この点について、Alston (1996) は以下のような提案をしている。

1. S が P であるとの信念を持つ場合、もし誰かが S に P であるかどうか訊ねた場合、肯定的に答える。
2. S が P であるとの信念を持つ場合、もし S が P であるかどうか考察した場合、S は P であると感じる。

り得るとの考えがある程度共有されているということである。

伝統的に、宗教的文脈においては信仰を持つことは一種の徳であるとされてきた（Adams 1987, 1999）。ある宗教的観点から考えると、その宗教やその宗教が提示するもの、世界観への信仰を持つことは、肯定的な評価を受けるものであるということである。

宗教的文脈以外においても、何かに対して信を持つことは肯定的な評価の対象になり得る（Buchak 2014: 52）。たとえば【励まし】の事例などで見られる信は、良き人間関係を成立させるために必要な徳と考えられる。

ここまで、信が持つと考えられる四つの特徴についてみてきた。宗教的な信仰であっても、宗教的文脈以外で語られる信であっても、これらの特徴を持つと考えられる。このことは、これら四つの特徴を共有する状態であるという意味で、宗教的な文脈で語られる信仰と、宗教的文脈以外で語られる何かを信じるということは、実は同種のもとと見なすことができる一つの理由であるのかもしれない。

5. 信仰に関する論争

前節では信について論者の間である程度意見が一致していると思われる点について見たが、論者の間で意見が一致していない問いもある。その中でも特に中心的な問題は、信が信念的なものであるか否かという問いである。以下、特にこの問題に注意を払う形で、信に関するいくつかの論争を見ていく。

5-1：信仰は信念的なものであるか

宗教的な信仰やそれ以外の信が信念的（doxastic）なものであるか否かという問いは、信を巡る論争の中でも最も活発に行われているものである。そのような事情もあるため、以下、少し立ち入って考察していく。

ことになるだろう。宗教的な文脈においても、神への信仰を持つと思われる人が神の非存在に関する証拠を探していた場合、われわれはその人が本当に神への信仰を持つ人物であるのかどうか、疑いたくなるだろう。

ただ、何かを信じていたとしてもそれに関する証拠をさらに探すことはあり得るだろう。次のような例を考えてみよう。

【熱心な牧師】

ここに熱心なプロテスタントの牧師がいる。彼女は長年、神に対する信仰を保ってきた。一方で、彼女は非常に勉強熱心でもあり、牧師として必要な神学上の知識だけではなく、神の存在証明に関する議論など、哲学の歴史の中で神がどのように議論されてきたのか、常に研究している。

勉強熱心な牧師は神の存在証明について研究している。これは一見したところ、神に関するさらなる証拠探しのようにも見える。では、彼女は実は神に関する信仰を持たないのだろうか。

ここで注意すべきことは彼女の動機であろう。もし彼女が実は神に対して信仰を持つか持たないかまだ迷っており、その迷いを晴らすためにさらなる証拠探しをしているのであれば、彼女はまだ信仰を持たないことになるだろう。一方で、もし彼女の証拠探しが何らかの別の理由であった場合、彼女の証拠探しと彼女の信仰の間にはそれほど強い関係はなくなる。たとえば、彼女の証拠探しが牧師として信者や改宗を考えている人たちへの説明義務を果たすためだった場合、彼女が既に信仰を持っていたとしても彼女が神に関するさらなる証拠探しをしていることは説明できるだろう。

④美德（徳）になり得るもの

何かを信じることについて、そのこと自体が肯定的な評価の対象になり得ることもしばしば指摘される。これは、信じることが一種の美德（徳）にな

タロウ：「僕は神が存在すると信じているんだ」

ジロウ：「それでは、君は神の存在は良いことだと思っているし、神が存在することを欲しているわけだね」

タロウ：「うーん、厳密に言うと、僕は神が存在することは良いことだと思っているし、それを欲しているわけではあるが、それ自体を評価し、欲しているわけではないんだ。神が存在した場合、正義の行いをするものは救われ、悪の行いをするものは最終的には罰せられるはずだ。このような公平な世界観が真であることを、僕は評価し、欲しているんだ」

この問答において明らかになることは、タロウが神の存在そのものを評価・欲しているわけではなく、神の存在によって保証される公平な世界観が成立していることを評価し欲していることである。このことから、タロウが信を持つのは神の存在というよりも公平な世界観であるということがわかる。

③実践的なコミットメント（practical commitment）

何かを信じている場合、何らかの実践的なコミットメントが課されることもしばしば指摘される。神を信じているのであれば、神の導きに従って生きることを実践的な理想とすることになるかもしれない（Kvanvig 2013）。同様に、友人の価値を信じているのであれば、そのような信に基づいて友人を励まそうとするだろう。また、何かを信じているのであれば、信じている対象が成立しているという前提のもとで生きる・行為するだけでなく、これ以上の証拠を探すこともないし、信じていることを否定する証拠を探すこともないというコミットメントを自分に課することになるかもしれない（Buchak 2012）。浮気が疑われる配偶者をそれでも信じるのであれば、それ以上の詮索はしないだろう。配偶者を信じようとはしているが、それでも配偶者の行動をチェックするなどの行動をする場合、実際には配偶者を信じてはいない

神への信仰など持たないことになるだろう。ジロウのように答える人は、宗教的な文脈で語られる「不信心な者 (infidel)」の典型であろう。

一方で、タロウの問いに対してジロウは次のように答えることも考えられる。

ジロウ：「私は神が恐ろしい。しかし、神が存在しない世界が良い世界であるとはもちろん思えない。神がない世界など、私には生きる価値がないように思える。だから、私はもちろん神には存在していて欲しい、その存在は恐ろしいものではあるが」

ジロウが神を恐れているにも関わらず神には存在していて欲しいと願う心持ちを持つことは、少し逆説的に見えるかもしれない。ただ、このような心理を持つことはそれほど不自然なことではないだろう。怖いとわかっているジェットコースターに乗ること、厳しい意見を言われるが適切な助言をもらえるという点については信頼ができる先輩に指導を仰ぐこと。これらは恐怖と肯定的な欲求が同居する例であろう。ジェットコースターに好んで乗る人は、それへの恐怖もあるものの、それでもジェットコースターに乗ることを欲していると思われるし、もしそれが解体されてしまうと聞いたら落胆するだろう。また、怖い先輩に話を聞きに行こうとする人物は、やはり先輩へは恐怖を感じるが、それでも先輩に話を聞くことを欲してもいるだろう。もし先輩に連絡をしたにも関わらず、用事があって話すことができないと言われた場合、少しほっとするかもしれないが、それでも落胆もするだろう。このように考えれば、何かを信じる場合に畏怖や恐怖といったものが介在している場合であっても、信じる対象に対する肯定的な評価や欲求を持たないということはないことがわかる。

また、信の対象に対して肯定的な評価や欲求を持つという点は、われわれが何に対して信を持つのか明らかにする場合に良き導き手にもなる。次のような問答を考えてみよう。

②肯定的な欲求（positive conative stance/ desire）：上記の点と密接に関わることだが、もし私が神の存在を信じている場合、私は神が存在することを欲することにもなるだろう（Howard-Snyder 2013）。私が神を信じているにも関わらず、神が存在することを欲していないとは考えにくい。同様に、もし私が友人のすばらしさを信じているにも関わらず、友人がすばらしさを持つことを欲していないということは考えにくい。もし私が友人がすばらしさを持つことを欲していないのであれば、「君はすばらしい人だよ」と言ったとしても、私は友人にすばらしさがあると考えている「ふり」をしているだけであるように思える。

ここまで、何かを信じる場合、われわれは信じている対象に対して肯定的な評価や欲求を持つという点を確認した。このような考えに対して、伝統的に一神教で見られる神への信仰は神への畏敬・恐怖に基づくものであり、たとえ神に対して信仰を持つとしても神の存在に対して肯定的な態度を持たない場合もあるのではないかという疑義が挙げられるかもしれない。たしかに、宗教的な文脈においては信仰が肯定的な欲求とは逆の一種の恐怖によって保持されるということもあるだろう。しかしながら、このことはここで提示されている二つの考えの反論にはならないだろう。次のような問答を想定してみよう。

タロウ：「あなたはなぜ神を信じているのですか？」

ジロウ：「それは、神が非常に恐ろしい存在であるからだ」

この後に、タロウが「では、あなたは神が存在することは良いことであると考えますか？ また、あなたは神が存在することを願っていますか？」と聞いたとしよう。この質問に対して、ジロウが「神が存在することは良いことなんかではない。本当は神など存在しない方がよいのだ。そして、私は神になど存在して欲しくない」と答えたとする。この場合、ジロウはそもそも

- ・神が持つ特徴は言葉で表すことができないものである
- ・仏が問いた教えは信じるのが難しいものであり言葉で表すこともできないものである

上の例では、神や仏が説いた法それ自体は言葉で説明し尽くできないものであるとされるが、そのことを述べている上記の表現そのものは命題の形式をとっている。即ち、宗教的信の内容が言語化できないものであったとしても、その態度自体を命題的態度として理解することは可能だと思われるということである。

4. 信 (faith) が持つ特徴

信 (faith) がどのような特徴を持つものか、諸説ある。それらについて以下で紹介していくが、まずは多くの論者が信が持つ特徴としてあらかた同意していることを確認していく。

①**肯定的な評価 (positive evaluation)** : 何かを信じている場合、われわれはその信の対象に対して、何らかの肯定的な評価を下すと思われる (Buckareff 2005, Buchak 2014, Howard-Snyder 2013)。もし私が神の存在に対して信仰を持つ場合、私は神が存在することについて肯定的な評価をするだろう。即ち、神が存在することは良いことであるという価値判断を下すだろう。同じように、もし私が友人の人としての価値を信じているのであれば、友人が価値を持つということ自体が良いことであるという判断を下すだろう。逆に、神の存在に対して信仰を持っているにも関わらず、神が存在することに対して肯定的な評価を下さないということは考えにくい。肯定的な評価を下さないのであれば、おそらく神への信仰はないということになるだろう。

faith in や on faith など表現される心の状態は、faith that の形式で言い換えることができるものなのか。それともそうではなく、前者はfaith that の形では表現しきることができないものなのか。上記のように、faith in の形式をとるものを過不足なくfaith that の形式で書き換えることができるのであれば、前者は後者に還元できるということになるが、それができないということになると、両者の形式によって表される心の状態はそれぞれ独自のものであるということになる。

本稿ではこの問題にはこれ以上深く立ち入らず、命題的信に焦点を絞って議論を進めていく。

特に宗教的な場面で語られる信を命題的態度として理解することには、また別の違和感があるかもしれない。もし信が命題的態度を持つものであった場合、信の対象は基本的には主部と述部の関係を持つものということになる。しかし、宗教的信（信仰）の内容はそもそも言葉で表すことができるようなものではないとされる（cf. Adams 1999: 374）。そうであるとすると、信の対象は主部と述部からなる文の形式を持つ命題だとする考えに対して、疑義が呈されることになるかもしれない。

たしかに、宗教的信の内容は言葉で説明し尽すことができるものではないかもしれない。しかしながら、そうであるからといって宗教的信を命題的態度として理解するという考えが即座に疑義にさらされるわけでもないことに注意したい。宗教的信といっても、何かに関する心の状態であるということについては同意がとれるものと思われる。即ち、キリスト教徒であったら神やイエスに関する何らかの信を持つわけであるし、仏教徒であれば仏や仏が説いた法（ダルマ）に関する何らかの信を持つだろう。もし信が何かに関する心の状態であることが認められるならば、たとえその何かが言葉で表すことができないものであったとしても、信という心の状態自体が命題的態度であることについては認めることができるだろう。

即ち、以下のような命題の形式をとるものとして、宗教的信の内容も理解できるということである。

これらの形式を持つ信は命題的信とどのような関係になるのだろうか。二つの可能性が考えられる

(1) それぞれの異なる形式で表される心の状態は独立しているもの。命題的信にはそれだけが持つ独自の特徴があり、他の種類の信 (faith in, on faith など) にはそれぞれの異なる特徴がある。

(2) これらの心の状態はどれか一つの心の状態に還元できる。たとえば、对人的信は命題的信の形式で表すことができるものであり、両者の言語的差異は実際の心的内容の差異を表すものではない。

二番目の可能性について、少し立ち入って考えてみる。たしかに、たとえば以下のような仕方では、faith in の形式で表される心の状態は、実は faith that の形式で表される心の状態として理解することができるかもしれない。

【faith that による faith in の書き換え】

私はあなたを信じているよ (“I have faith in you”)

⇒私はあなたの夢がかなうことを信じているよ (“I have faith that your dreams will come true”)

これら異なる信の関係に関する考察は、「私はこの部屋に三人以上の人がいることを知っている」などの命題的知識 (knowledge that) と、「私は自転車の乗り方を知っている」などの遂行的知識 (knowledge how) の関係に関する考察と類似的に理解することができるだろう。これらの知識について、たとえば G. Ryle は両者は異なる種類の知識であると主張したが⁴ (1949)、近年では J. Stanley と T. Williamson (2001) などは後者を前者に還元するという方針を打ち出している (池吉・中山 2009 を参照)。命題的信と他の信の関係も、このような知識に関する論争と類似的に理解することができる。即ち、

らである。that 以下は主部と述部のどちらも持つ表現がこななければならないが、単に“Soka University”という単語が that の後にあるだけでは文法的にも完全な文にはならない。一方で、たとえば、「私は創価大学の学生になることを欲する」などであれば、英語では“I desire that I become a student of Soka University”と表すことができ、that 節をとる文法的に問題のない文によって表すことができる。

さて、何かを信じることを一種の命題的態度であると理解するとの提案には、違和感を覚える人も多いかもしれない。それというのも、英語表現において“faith”が使用される文脈は、以下で示すように必ずしも that 節をとる場合だけではないからである。

①何かへの信（faith in）：「私はあなたを信じているよ」という表現は、英語では that 節ではなく、“I have faith in you”などで表現できる。

このようなある人やものへの信は、対人的信（interpersonal faith）とも呼ばれる（2014 Buchak: 52）。伝統的に議論されてきた神への信（宗教的信・信仰）も“faith in God”と表されることが自然である。重要な点は、このような仕方では表される信は that 節をとらずに表されるものであり、命題的態度として理解することができるか、疑問が残ることである。

このような“faith in”の形式以外にも、faith が以下のような仕方で使用される場合もある。

②信によって何かを受け入れる（on faith）：「あなたを信じてこの本を貸すよ」という表現は、“I allow you to borrow my books on faith”などで表現できる。同様の形式をとる宗教的信仰に関する表現として、“Mark takes it on faith devotion to Amitabha will result in enlightenment”（Howard-Snyder 2013: 358）なども挙げられる。

ここで言うところの命題とは、たとえば、「創価大学は八王子にある」などの主部と述部からなる文によって指されるものである。そして、命題的態度とは、われわれがこのような命題に対して持ち得る様々な態度の総称である。

たとえば、私が「創価大学が八王子にあって欲しい」と願っていたとしよう。このような私の心の状態は、「創価大学は八王子にある」という命題に対して、それが真であって欲しいと思っている心の状態として理解される。また、私が創価大学は八王子にあると考えているという心の状態は、「創価大学は八王子にある」という命題に対して、それが真であると見なしている心の状態（即ち、信念 belief）として理解される（信念については後述する）。

前節で挙げた信の例は、それらが命題的態度であると想定すると、以下のように理解されることになる。

【宗教】 神の存在を信じる⇒「神が存在する」という命題に対して、何らかの態度を持つこと。

【励まし】 君の人生は無意味ではないと信じる⇒「君の人生は無意味ではない」という命題に対して、何らかの態度を持つこと。

命題的態度は主部と述部という構成を持つ命題に対する態度の総称であるわけだが、そうであるとする、この態度を英語で表記する場合、その態度の内容は that 節で表されることになる。そのように考えると、以下のような表現は命題的態度としては不完全なものになる。

I desire that Soka University（私は創価大学を欲する）

上の表現が不完全な形でしか当該人物の命題的態度を表していないと考えられるのは、that 以下の命題の内容に関する箇所が文法的に不完全であるか

【採用】事例について

you overcome your own very natural doubts, it is easy and proper to describe this as an **exercise of faith. You put faith in your process, in your ability, to make rational decisions, and in Ranjit himself (Ichikawa 2018: 3).**

*太字による強調は筆者によるもの。

このように、“faith”という言葉は宗教的な場面に限定されない広い文脈で使用される言葉である。本稿が議論の対象としたい現象はこのように様々な文脈で語られる“faith”であるため、英語の“faith”を「信仰」と訳すことは適切ではないかもしれない。むしろ、宗教的文脈以外でも使用できる「信」や「信じる」という言葉を“faith”の訳語とする方が不必要な誤解を生まないかもしれない。

このような背景を受けて、少し違和感があるかもしれないが、本稿では“faith”に対応する日本語として「信」「信じる」などの表現を使用する。また、後述するが、“belief”や“believing”について扱う場合は、「信」や「信じる」とは概念的に異なるものとして「信念」「信念を持つ」などの表現を使用する。一方で、「信仰」という言葉は宗教的な場面で語られる“faith”の一種を指す言葉として使用する。

3. 命題的信

近年の信（faith）に関する研究において中心的に論じられているものは、いわゆる命題的信（proposition faith）である。信を命題的なものとして理解するというこの考えは、信を命題的態度（propositional attitude）の一種であると理解するということである。

さて、このような広い意味を持つ “faith” だが、この言葉を「信仰」と訳すことは適切だろうか。もし “faith” を「信仰」と訳することになると、上記の非宗教的な事例も「信仰」の事例ということになるが、このような理解は日本語的には違和感があるだろう。日本語話者ならば、神を信じることは信仰の一例であるように思えるが、友人の可能性を信じることは信仰の一事例とは見なせないのではないか。

一方で、本稿が研究の対象としている英語の “faith” は必ずしも宗教的な文脈のみで使用される言葉ではないことがしばしば指摘される。上記の事例に対応する英語表現を見てみよう。

【励まし】事例について

If your friends are going through hard times, they may or may not be tempted to despair. Either way it is likely to be important to them to have your support as a person who believes in them and in the value of their lives. Harsh circumstances may try your faith that their life is worth living, **which makes it seem natural to speak of “faith” in this context. Having that faith might be essential to being a good friend, and not having it might be letting the other person down in a particularly hurtful way** (Adams 1999: 376).

【浮気?】事例について

One might manifest **faith in one’s spouse by ignoring evidence of infidelity** (Ichikawa 2018: 2).

【スポーツ】事例について

‘I am serious. **I have faith that they’ll win**’, ‘What? You believe they’re going to win?’ , ‘No, I don’t believe they’ll win; I said I have faith that they will’ (Howard-Snyder 2013: 357).

が負けている。もう既に後半に入っている。多くの人もう勝負はついたと思って席を立ち始めている。しかし熱狂的なファンは、「私は君たちの勝利を信じている！」と言って応援を続ける (Howard-Snyder 2013: 357)。

【浮気?】：オセロは妻のデズデモーナに贈ったハンカチを浮気が疑われるキャシオーの部屋で見つけてしまった。だがオセロはデズデモーナが浮気などしていないと信じることにして、それ以上の詮索をやめることにした（もちろん、本当の『オセロ』ではこのような喜劇ではなく悲劇的な最期を迎えるわけだが）(cf. Buchak 2012: 233, Ichikawa 2018: 2)。

【採用】：人事部長のサチコは最後の候補で残ったハナコを雇うか否か考えている。面接での印象はハナコは感じの良い人物であり、履歴書からも彼女がこの仕事に必要な能力を具えていることがうかがわれる。しかし、この仕事はかなり重大なものであり、もし彼女が適任でなかったならば、会社に大きな損失をもたらすことになる。そのリスクを考えると、サチコは最後までハナコを雇うのが正しい選択か、不安を感じ、決めかねている。しかし、最後はこれまでの審査の過程、自分の人物眼、そしてハナコ自身を信じ、採用を決定した (Ichikawa 2018: 3)。

上で示した【宗教】の事例は伝統的に宗教哲学で議論されてきた宗教的な“faith”の事例ということになるが、他の事例も非宗教的な“faith”の事例とされる。【励まし】においてある人が友人の可能性を信じること、【スポーツ】においてファンがひいきにしているチームの勝利を信じること、【浮気?】において夫が妻を信じること、【採用】において採用担当者が採用方法の信頼性や採用を検討している人物のことを信じること、これらは何かを信じているという点では共通している。近年のfaithに関する研究においては、これら非宗教的な場面において見受けられる何かを信じるという現象も、faithの一形態とされ、議論の対象となっている。

また、倫理学や認識論など、宗教哲学以外でも“faith”（信仰・信）そのものが議論の対象になることが多くなってきた。R. M. Adamsは倫理的に理想的な人生を生きるためには倫理や道徳そのものやそれらが提示する道徳原理などに対する一種の信（faith）が必要であると主張する（Adams 1999）。またJ. Ichikawaは認識上の正当化などを考察するためにはわれわれの認知能力に対する一種の信頼についての考察が必要であると主張する（Ichikawa 2018）。

このように、現在、信仰・信に関する問いは宗教哲学内部においてのみならず、倫理学や認識論などの哲学諸分野において広く検討されるようになってきた。

上記のような研究動向を受けて、本稿では多様化する信仰・信に関する研究の現状を概観し、現在の論争状況を整理する。

2. “faith” をどのように訳すか

本稿が研究の対象とするのは英語の“faith”によってあらわされる現象である。この言葉は通常「信仰」と訳され、宗教に特有なものとして理解される。ところが、現在の“faith”研究を見ると、研究の対象となっているものは宗教的な文脈において語られるものだけではなく、非宗教的な文脈で語られるものも含んでいる。以下でそれらの中からいくつかの例を見てみる。

【宗教】：一神教を信奉する宗教教団に属する人が、「私は神の存在を信じている」と発言する。

【励まし】：苦しい状況におかれた友人に対して、「君の人生は無意味なんかではない。私はそう信じている」と言い、励ます（Adams 1999: 376）。

【スポーツ】：サッカーの試合で5点差をつけられてひいきにしているチーム

Faith（信仰・信）に関する近年の 哲学的議論の調査

蝶 名 林 亮

1. はじめに

「Faith（信仰・信）とは何か」という問いは特に宗教において重要なものであろう。どのような宗教教団であっても、「あなたたちはどのような信仰を持っているのですが？」と聞かれた場合、ある程度まとまった答えができるはずだろう。推奨される信仰が提示できない団体は、宗教教団とは見なせない。

信仰は宗教において中心的な役割を果たすものであるため、信仰に関する哲学的探究は主に宗教哲学においてなされてきた。西洋哲学の歴史を見ると、アウグスティヌス、アンセルムス、トマス・アクィナスなどの神学者らの信仰に関する考えや、パスカル、ロック、バークリー、キルケゴール、ウイトゲンシュタインなどの哲学者らの信仰に関する考えが、宗教哲学の歴史の中で議論の対象になってきた。

信仰を巡る問いは宗教哲学において伝統的に探究されてきたわけだが、興味深いことに、現在の（英語圏の）宗教哲学において信仰は再び活発な議論の対象となっている。その主な要因は、信仰とも密接な関係を持つと考えられる信念（belief）や受容（acceptance）などの心的現象に関する精緻な分析が、認識論、心の哲学、科学哲学などの諸分野において行われるようになり、信仰に関する丁寧な分析も可能になったからであると思われる。

表 3-1 吉蔵著作における「大経」

分類	著作名	大経	涅槃経	大涅槃経	大般涅槃経	涅槃云	大涅槃云
A	大品経義疏	42 (43)	7	1	0	3	0
	弥勒経遊意	16	1	0	0	0	0
	維摩経略疏	30	1	0	0	0	0
	観無量寿経義疏	6	1	0	0	0	0
	涅槃経遊意	5	1 (3)	0	0	0	0
B	金剛般若疏	16	2	1	0	1	0
C	法華義疏	3 (4)	48	0	0	20	0
	華嚴遊意	2	4	0	0	1	0
	中観論疏	2	42	2	0	30	0
	大乘玄論	17 (21)	20	1	0	15	0
C2	二諦義	7 (8)	28	0	0	3	0
D	大品遊意	3	1	0	0	0	0
	浄名玄論	6 (7)	3	0	0	11	0
	金光明経疏	3	0	0	0	0	0
D2	法華玄論	83	3	0	0	3 (5)	0
E	法華統略	0	8	0	0	18	0
	勝鬘宝窟	0	22	0	0	26	0
	法華論疏	0	3	0	1	2	0
	十二門論疏	0 (1)	9	0	0	11 (12)	0
	三論玄義	0 (1)	4	0	0	2	0
E2	仁王般若経疏	0	6	0	0	7	0
	法華遊意	0 (1)	11	0	0	8	0
	維摩経義疏	0	10	0	0	4	0
	百論疏	0 (6)	16	0	0	11	0
F	無量寿経義疏	0	1	0	0	0	0

表5 『法華文句』『法華玄論』における「大經」

『法華文句』(大正34)	『法華玄論』(大正34)
大經云彗星(48c3)	大經譬之彗星(400c29-401a1)
大經有三文(102b25)	大經有三文処文(429b26-27)、問。大經何故举三文
大經超前九劫皆成方便(127b21-22)	又大經云我聞半偈超弥勒九劫先得成仏(378a2-3)、大經明超九劫為權者則法華為実涅槃為權

表6-1 湛然著作における「大經」

著作名	大經	涅槃經	大涅槃經	大般涅槃經	涅槃云	大涅槃云
法華玄義釈籤	179	3	0	0	5	0
法華文句記	108	2	1	0	3	0
止観輔行伝弘決	286	1	0	0	2	0
止観義例	4	0	0	1	0	0
止観大意	0	2	0	0	2	0
金剛鉾	1	2	0	0	0	0

表6-2 湛然著作における「大論」

著作名	大論	大智度論	智度論	大智論	智論	釈論	摩訶衍論	智度云
法華玄義釈籤	109	0	0	1	2	19	0	0
法華文句記	89	0	0	1	5	15	0	0
止観輔行伝弘決	366	1	0	0	6	17	0	0
止観義例	0	0	0	0	1	0	0	0
止観大意	0	0	0	0	0	0	0	0
金剛鉾	1	1	0	0	0	0	0	0

表 2-1 慧遠著作における「大經」

著作名	大經	涅槃經	大涅槃經	大般涅槃經	涅槃云	大涅槃云
無量壽命經義疏	0	1	1	0	1	0
觀無量壽經義疏	0 (14)	3	0	0	3	0
大般涅槃經義記	0 (5)	34 (64)	25	1	8	0
維摩義記	0	14	0	0	17	0
大乘起信論義疏	3	4	0	0	3	0
大乘義章	0	93	1	0	104 (105)	0

表 2-2 慧遠著作における「大論」

著作名	大論	大智度論	智度論	大智論	智論	積論	摩訶衍論	智度云
無量壽命經義疏	0	0	0	1	0	0	0	0
觀無量壽經義疏	0	0	0	0	0	0	0	0
大般涅槃經義記	0 (1)	0	3	5	0	0	0	0
維摩義記	0 (1)	0	0	4	0	0	0	0
大乘起信論義疏	0	0	0	4	0	0	0	0
大乘義章	0 (36)	0	1 (5)	77	0 (3)	1	0	0

表 4-1 灌頂著作における「大經」

著作名	大經	涅槃經	大涅槃經	大般涅槃經	涅槃云	大涅槃云
大般涅槃經玄義	1	0	0	0	0	0 (3)
大般涅槃經疏	1 (2)	4	1 (3)	0	0 (9)	0 (3)
觀心論疏	0	6	0	0	1	0
隨天台智者大師別伝	0 (36)	0	0	0	0	0

表 4-2 灌頂著作における「大論」

著作名	大論	大智度論	智度論	大智論	智論	積論	摩訶衍論	智度云
大般涅槃經玄義	2	0	0	0	0	4	0	2
大般涅槃經疏	7	0	0	2	2	36	0	0
觀心論疏	5	0	0	0	0	11	0	0
隨天台智者大師別伝	0	1	0	0	0	1	0	0

表1-2 智顛著作における「大論」

分類	著作名	大論	大智度論	智度論	大智論	智論	釈論	摩訶衍論	智度云
A	仁王護国般若經疏	18 (19)	0	1	18 (9)	3	0	0	
	観音玄義	10	0	0	0 0 (1)	5	0	0	
	菩薩戒義疏	14	0	0	0	0	2	0	0
	四念処	29	0	0	0	0	5	0	0
	摩訶止観	67	0	1	0	0	34	0	0
B	金剛般若經疏	2	0	0	0	0	3	0	0
	観音義疏	3	0	0	0	0	7	0	0
	金光明經玄義	1	0	0	0	0	3	0	0
	法華玄義	30	1	1	4	0	51	0	1
	法華文句	21 (22)	0	0	0 0 (1)	45	0	0	0
	禪門章	4	0	0	1	0	7	0	0
C	仏説観無量寿經疏	2	0	1	0	0	13	0	0
	維摩經文疏	3 (4)	18	18	59	0	13	0	0
	(維摩經略疏)	92	0	0	0	7	9	0	0
D	請観音經疏	0	0	0	0	0	2	0	0
	金光明經文句	0	0	0	0 0 (1)	25	0	0	
E	維摩經玄疏	0 (2)	5	15	33	0	0	0	0
	四教義	0	18 (19)	24 (25)	15 (16)	1 (2)	1	0	0
	三観義	0	0	4	11	0	0	0	0
	法界次第初門	0	12	1	0	0	0	0	0
F	修習止観坐禅法要	0	0	0	0	0	2	2	0
	釈禅波羅蜜次第法門	0	0	0	0	0	8	25	0
G	釈摩訶般若波羅蜜經覺意三昧	0	0	0	0	0	4	0	0
H	六妙法門	0	0	0	0	0	0	0	0
	浄土十疑論	0	0	0	0	0	0	0	0
参考	観心論	0	0	0	0	0	0	0 (1)	0
	国清百録	0 (2)	0 (1)	0	0	0 0 (3)	0	0	0

平井俊榮 [1985] 法華文句の成立に関する研究。東京・春秋社。

表 1-1 智顛著作における「大経」

分類	著作名	大経	涅槃経	大涅槃経	大般涅槃経	涅槃云	大涅槃云
A	仁王護国般若経疏	22	1	0	0	0	0
	観音玄義	21	0	0	0	0	0
	菩薩戒義疏	15	0	0	0	0	0
	四念処	32 (33)	0	0	0	1	0
	摩訶止観	82	0	0	0	4	0
B	金剛般若経疏	4	0	0	0	0	0
	観音義疏	12	0	0	0	2	0
	金光明経玄義	7	0	0	0	2	0
	法華玄義	109	4	1	0	17	2
	法華文句	39	0	0	0	5	0
	禅門章	11	0	0	0	1	0
C	仏説観無量寿経疏	1	3	0	0	2	0
	維摩経文疏	6 (7)	20	82	1	9	6
	(維摩経略疏)	113	0	0	0	10	0
D	請観音経疏	3	0	0	0	2	0
	金光明経文句	16	0	0	0	4	0
E	維摩経玄疏	0	36	31	0	0	2
	四教義	0 (3)	70 (71)	25 (26)	0	1	1
	三観義	0	11	5	0	0	1
	法界次第初門	0	0	1	0	0	0
F	修習止観坐禅法要	0 (2)	3	0	0	0	0
	釈禅波羅蜜次第法門	0	8	0	0	0	0
G	釈摩訶般若波羅蜜経 覚意三昧	0	0	0	0	0	0
H	六妙法門	0	1	0	0	0	0
	浄土十疑論	0	1	0	0	0	0
参考	観心論	0	0	0	0	0	0
	国清百録	0	0 (1)	0	0	0	0

吉蔵における使用例から考えると、「大経」「大論」は隋代(589年～618年)の初期に用いられた呼称である。この観点からすると、陳代の禎明元年(587)の講説に基づく『法華文句』、隋代の開皇13年(593)頃の講説に基づく『法華玄義』、開皇14年(594)の講説に基づく『摩訶止観』に於いて「大経」「大論」が頻出するのは矛盾しない。吉蔵の使用例に照らしてみれば、これらの著作で『大智度論』を指す呼称として「大論」以外ではもっぱら「釈論」が用いられていることも、時期的に対応している。

もっとも、これらの著作(いわゆる「三大部」)のもととなった講説の後、開皇15年(595)以後、智顛の死(開皇17<597)まで、彼自身によって執筆された『三観義』『四教義』『維摩経玄疏』『維摩経文疏』などでは、すでに述べたとおり、「大経」「大論」の使用は皆無ないし僅少である。

4 むすび

智顛著作における「大経」「大論」の使用例の分析から、智顛自身の著作として確実性が高いものでは、最晩年『維摩経文疏』を除いて「大経」「大論」という呼称が使用されていないことを明らかにした。また、吉蔵著作との比較から、「大経」「大論」という呼称が用いられている著作は、智顛死後かなり早い時期に成立したことが推定される。

「大経」「大論」が大量に使用されている法華三大部を重視した湛然は、それが智顛自身の言葉遣いとはいささか異なることを意識せず、自らも頻用し、さらには『維摩経文疏』を再編集した『維摩経略疏』では『大般涅槃経』『大智度論』への言及のほとんどを「大経」「大論」へと統一している(表1・表6参照)。こうして、天台宗では、『大般涅槃経』を「大経」、『大智度論』を「大論」と称することが定着したと考えられる。

(二次文献)

菅野博史 [1994] 中国法華思想の研究。東京・春秋社。

佐藤哲英 [1961] 天台大師の研究：智顛の著作に関する基礎的研究。京都・百華苑。

平井俊榮 [1976] 中国般若思想史の研究：吉蔵と三論学派。東京・春秋社。

吉蔵の著作は著作年次が不明なものが多いが、大体の流れは以下のようになる（平井 [1976] 参照）。

『二諦義』：『法華玄論』より前

『法華玄論』：589年～597年の会稽嘉吉寺在住時

『法華義疏』：『法華玄論』より後

『大品経義疏』：595年

『三論玄義』『勝鬘宝窟』『華嚴経遊意』：597年～599年の揚州慧日道場在住時

『浄名玄論』：599年、長安日嚴寺在住直後

『維摩経略疏』：604年か

『維摩経義疏』：『維摩経略疏』より後

『中観論疏』『十二門論疏』『百論疏』：608年完成

また、『法華経関連』の注釈書は、『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』『法華論疏』の順と考えられている（菅野 [1994] 参照）。

以上をふまえ、表3を見てみると、吉蔵において「大経」「大論」という呼称が頻用されるのは、比較的初期の著作であり、晩年になるにつれて、「大経」「大論」という呼称は減っていくように見える。また、『大智度論』に対しては、「大論」以外の呼称について、「釈論」「大智論」から「智度論」へと推移しているように思われる。

智顛著作のうち灌頂（561～632）によって智顛の死後まとめられたものには、吉蔵の著作の影響があることが指摘されている（平井 [1985]）が、本稿で問題にしている「大経」「大論」の使用については、直接の影響がないように思われる。たとえば、『法華文句』については吉蔵の『法華玄論』をふまえた記述があることが指摘されているが、それらのうち両書で共通して「大経」の呼称を使用しているのは3箇所過ぎない（表5参照）。

一方、灌頂自身の著作を見てみると、意外にも、「大経」「大論」の使用例はそれほど多くなく（表4参照）、灌頂が自らまとめた智顛著作に意図的に「大経」「大論」という呼称を使用したとも考えにくい。

いる点で特異である。

灌頂が著わした『天台智者大師別伝』で挙げられている智顛の著作は、以下の9篇であり、これらは智顛の著作ないし講説として確実性が高いものとしてよい。

『浄名経疏 (= 『維摩経玄疏』『維摩経文疏』)

『覚意三昧』

『六妙門』

『法界次第章』

『小止観』

『法華三昧行法』

『次第禅門』

『法華玄義』

『円頓止観』 (= 『摩訶止観』)

これらのうち、『大般涅槃経』『大智度論』の引用がない『法華三昧行法』と、灌頂が筆録・編纂した『法華玄義』『摩訶止観』を除くと、6篇のうち『維摩経文疏』以外の5篇では、「大経」「大論」の使用がないことになる。『維摩経文疏』は智顛の最後の著作であるから、同書における「大経」「大疏」の使用箇所が後世の付加でない限り、智顛が「大経」「大論」という呼称を使用したのは、最晩年になってからということになる。

同時代の仏教者と比較してみると、慧遠は「大経」「大論」を使用しておらず、上述の確実性の高い智顛著作の傾向性に近い（「大智論」の呼称が使われている点でも共通性がある。表2-1・2参照）。一方、吉蔵の方は「大経」「大論」を使用しているが、智顛著作と同様、著作によって偏りがある。智顛著作と同様に分類したのが、表3-1・2であるが、智顛著作に見られないパターンとして、下記のC2・D2・E2を設けている。

C2 : 「大経」 <他の呼称、「大論」 >他の呼称

D2 : 「大経」 >他の呼称、「大論」 0 <他の呼称

E2 : 「大経」 0 <他の呼称、「大論」 <他の呼称

のうち『大般涅槃經』を意味しているのは18箇所であることを意味する。

『大般涅槃經』『大智度論』が一切引用されていないもの(たとえば『観心論』)を除き、「大経」「大論」の使用状況にもとづいて、以下の8つのカテゴリーに分けて示した。

- A : 「大経」 > 他の呼称、「大論」 > 他の呼称
- B : 「大経」 > 他の呼称、「大論」 < 他の呼称
- C : 「大経」 < 他の呼称、「大論」 < 他の呼称
- D : 「大経」 > 他の呼称、「大論」 0 < 他の呼称
- E : 「大経」 0 < 他の呼称、「大論」 0 < 他の呼称
- F : 「大経」 0 < 他の呼称、「大論」 0 < 「摩訶衍論」
- G : 『大般涅槃經』引用ナシ、「大論」 0 < 他の呼称
- H : 「大経」 0 < 他の呼称、『大智度論』引用ナシ

3 調査結果の分析

表1に示された分布の偏りをどのように考えるべきであろうか。

ここで注目されるのは、智顛が自ら執筆したと考えられる『維摩経玄疏』『四教義』『三観義』、大部分が智顛の手になると考えられる『維摩経文疏』に見られる傾向性である。前3者はEカテゴリーであり、「大経」「大論」という呼称を用いていない。『維摩経文疏』はCカテゴリーであり、「大経」「大論」という呼称は用いているが、その数は極めて少ない。さらにこれら4編は、『大般涅槃經』に対し「大涅槃經」という呼称を用い、『大智度論』に対し「大智論」という呼称を用いている点でも、共通している。

これに対し、「大経」という呼称が見られる著作では、「大涅槃經」という呼称の使用は極めて少なく、「大論」という呼称が見られる著作では、「大論」以外の呼称として「釈論」の使用がかなり多い。一方、「大経」「大論」の呼称を使わない著作のうち『修習止観坐禅法要(小止観)』『釈禅波羅蜜次第法門(次第禅門)』は、『大智度論』に対し「摩訶衍論」という呼称を使用して

智顓著作における「大経」と「大論」

前 川 健 一

1 問題の所在

天台宗では、『大般涅槃経』を「大経」、『大智度論』を「大論」という通称で呼ぶことが広く行われている。他の宗派では、このような略し方は一般的ではなく、天台宗においても湛然以後、定着したものと思われる。智顓に帰せられる著作を調査してみると、「大経」「大論」という略称の使用頻度は著作ごとに大きく異なり、全く使用されない著作もある。このような偏りが意味するものが何かを考察してみたい。

なお、智顓の多くの著作は、『維摩経玄疏』など彼自身が執筆したことが確実な数篇を除いて、灌頂をはじめとする弟子たちが筆録・編纂したものである(佐藤 [1961])が、以下、特に断りのない限り、一括して「智顓著作」と称する。

2 智顓著作における「大経」「大論」の分布

智顓著作では、『大般涅槃経』は「大経」以外にも「涅槃経」「大涅槃経」など数種の呼称がある。『大智度論』についても、「大論」以外に「大智論」「智論」「釈論」などの呼称が見られる。SATおよびCBETAを利用して、著作ごとに呼称の用例を検出し、分布を一覧にしたものが、表1である(スペースの関係で以下の各表はすべて二つの表に分けてある)。なお、「18 (19)」などの表記は、「大経」という文字列が検出されるのは19箇所であるが、そ

『国朝耨猷類徴初編』, 李桓輯録 → 文海出版社, 1966年.

参考文献

日文 (アイウエオ順)

- 石濱裕美子 2001 『チベット仏教世界の歴史的研究』 東方書店.
- 石濱裕美子 2011 『清朝とチベット仏教——菩薩王となった乾隆帝——』 早稲田大学出版部.
- 鈴木中正 1962 『チベットをめぐる中印関係史——十八世紀中頃から十九世紀中頃まで——』 一橋書房.
- 竹越孝 2015 「『一百條』・『清文指要』 対照テキスト (1)」 『KOTONOHA』 第 149 号, 16-40 頁.
- 新居洋子 2017 『イエズス会士と普遍の帝国——在華宣教師による文明の翻訳——』 名古屋大学出版会.
- 村上信明 2002 「乾隆朝の繙訳科挙と蒙古旗人官僚の台頭」 『社会文化史学』 第 43 号, 63-80 頁.
- 村上信明 2004 「乾隆 40 年代後半以降の藩部統治を担当した蒙古旗人官僚」 『史峯』 第 10 号, 1-18 頁.
- 村上信明 2005 「清朝中期における蒙古旗人の自己認識——正藍旗蒙古旗人松筠の例を中心に——」 『内陸アジア史研究』 第 20 号, 67-82 頁.
- 村上信明 2006 「松筠著『百二老人語録』 鈔本 4 種のテキスト比較」 科学研究費補助金基盤研究 (B) (2) 「清朝における満・蒙・漢の政治統合と文化変容」 研究成果報告書 (研究代表者: 楠木賢道), 91-111 頁.
- 村上信明 2007 『清朝の蒙古旗人——その実像と帝国統治における役割——』 風響社.
- 村上信明 2011 「駐藏大臣の「瞻礼」問題にみる 18 世紀後半の清朝・チベット関係」 『アジア・アフリカ言語文化研究』 第 81 号, 45-69 頁.
- 村上信明 2017 「乾隆帝の時代の終わり」と清朝の変容——清朝・チベット関係を中心に—— 『史境』 第 73 号, 82-103 頁.

中文 (ピンイン順)

- 蔡名哲 2010 『本計是図, 審所先務——《百二老人語録》中の認同与記憶』 国立中正大学歴史学研究所碩士論文.
- 宏偉 2012 「清代八旗蒙古文人松筠及其漢文著述」 『蒙古学集刊』 2102 年第 4 期, 54-66 頁.
- 馬長泉・張春梅 2010 『《松文清公陞官録》補注』 河南大学出版社.

ベツト仏教の信奉者でもあったということである。いわば彼は、当時の旗人社会において、人並み以上に非中国的要素を持ち合わせ、清朝の帝国統治の非中国的側面を理解していた人物であった。こうした特徴をもつ松筠が、儒教的論理を深く内面化し、その論理に基づいて満洲語習得の目的や藩部政策のあり方を論じていたこと、及びその具体的内容を明らかにした点に、本稿の意義があると筆者は考える。

本稿で論じてきたような松筠の認識が、当時の旗人社会において標準的なものであったかどうかについては、現時点では確かなことは言えない。ただし、『嘯亭雜録』のなかで松筠の儒教的素養を称賛した昭榎²⁶や、『百二老人語録』の内容に感銘を受けてこれに漢訳を付した翻訳進士の富俊のように、当時の旗人社会を代表する知識人のなかには、松筠の考えに共感を示す者も少なからず存在した。今後は、松筠及び彼に近い考えをもつ旗人が、乾隆帝から嘉慶帝への政権交代期においてどのような動きを見せたのか、またその動きが清朝の帝国統治のあり方にどのような影響を及ぼしたのかについて、さらに考察を進めていきたい。

史料

『百二老人語録 (emu tanggū orin sakda i gisun sarkiyān)』, 松筠撰, 東洋文庫所蔵.

『西招図略』(満漢合璧本), 松筠撰, 大阪大学附属外国学図書館所蔵.

『清高宗実録』(『大清高宗純皇帝実録』), 慶桂等纂修 → 華文書局, 1964年

「軍機処満文録副奏摺」, 中国第一歴史檔案館所蔵マイクルフイルム.

『嘯亭雜録』, 昭榎撰 → 中華書局, 1997年.

26 昭榎は太祖ヌルハチの次子代善ダイシェンの六世孫にあたり、19世紀初頭に礼親王の爵位を承襲した人物。昭榎の著作『嘯亭雜録』巻4、松相公好理学条には、松筠が幼少の頃から儒教(宋儒)の書に親しんでいたことが記されている。また『嘯亭雜録』巻10、満洲二理学之士条でも、旗人を代表する二人の儒学者の一人として松筠の名を挙げ、その学識を称賛している。

の要点を理解し、これを体得・実践することにあると認識していた。松筠によれば、旗人は正しく「教化」（中国化）されたために儒教の要点を理解する点において生来的に漢人よりも優れており、そのことは満洲語によって四書等の儒教経書を学ぶことでより強化されるものであった。松筠にとっては、漢人以上に儒教の教えや価値観を内面化してそれを実践すること、すなわち高度に「中国化」が進んだ状態こそが旗人としてのあるべき姿であり、満洲語の習得はそのための道すじとして励まなければならないものであった。松筠の認識では、旗人が「中国化」することと「旗人らしさ」の象徴である満洲語の習得は、その間に矛盾がないどころか、むしろ相互に補完しあう関係のものであった。

(2) に関しては、松筠自身はチベット仏教を信奉していたものの、その政治的な発想や信条はあくまで儒教を基礎としており、政治的文脈においてチベット仏教の論理を受容・内面化していたわけではなかったと考えられる。松筠は、ダライラマ等の宗教的権威を尊重するなど、チベット側の価値観に合わせて政務を執るべきとしたが、これも儒教的論理の実践であり、羈縻支配の一例であると認識していたのであった。

以上のように、松筠は、旗人が満洲語を学ぶべきであるのも、また藩部政策において藩部側の論理に合わせて政務を執るべきであるのも、旗人が儒教における理想的な人間像を体現し、官に就いて儒教的徳治を具現化することにその目的があると考えていた。ここで改めて強調しておきたいのは、松筠が、いわゆる「満洲人の漢化」の議論でしばしば語られるような、「国語騎射」ができなくなり「旗人らしさ」を失ってしまった旗人ではなく、むしろそのことに抵抗して満洲語で『百二老人語録』を執筆し、旗人としての矜持を示した人物であったこと²⁵、また当時の清朝における藩部事務の専門家の一人、すなわち満洲語とモンゴル語の翻訳ができ、藩部に対する清朝の非中国的（非儒教的）な支配の理念や手法についても理解が深かった人物であり、しかもチ

25 このため『百二老人語録』に関する先行研究では、松筠は典型的な「満洲人」と評価されてきた（村上 2005: 69）。

これであるぞ。(下線は筆者による)

とあるように、松筠にとっては朱熹『中庸章句』第十三章で説かれる「その人の道を以て、還ってその人の身を治める(以其人之道、還治其人之身)」との言葉、すなわち儒教的論理の実践であった。さらに『西招図略』漢文版における上掲史料の下線部分は「羈縻」となっており、ここからも松筠がダライラマ等の宗教的権威の尊重を中国伝統の羈縻支配の一例であると位置づけていたことが分かる。

以上のように、松筠は『西招図略』において儒教的論理を前面に出しながら、今後駐藏大臣となる旗人官僚に向けてチベットの政務に従事する際の心得や実務内容などを説いた。既述のように、彼個人はチベット仏教を信奉していたが、『西招図略』を含む彼の著作からは、政治的文脈においてチベット仏教の論理、すなわち石濱(2001: 211-217)の述べる「仏教政治(ダライラマの教えに基づく政治)」の論理を受容・内面化していた形跡は見出せない。彼の政治的な発想や信条は、あくまで儒教をベースとしたものだったと考えてよいだろう。ただし、それは儒教の礼制をチベット側に受け容れさせようとするようなものではなかった。松筠は、チベットのの人々にとっての「道」であるチベット仏教の論理によってチベットを治めるべきであり、それこそが朱熹の教え、すなわち儒教的論理にかなっていると認識していたのであった。

4. おわりに

本稿では、「中国化」が進んだ旗人エリートである松筠が、(1)「旗人らしさ」の象徴である満洲語の習得と旗人の「中国化」との関係、(2)清朝のチベット政策のあり方、に関して、どのような認識を持っていたのかを検討した。その結果をまとめると、次のようになる。

まず(1)に関して、松筠は、旗人にとって最も大切なのは満洲語の習得それ自体ではなく、満洲語に翻訳された儒教の経書などの学習を通じて儒教

教化すべきとされた儒家官僚のようなはたらきであり、その考えを後世に伝えるために『西招図略』を著したのであった。

また、前掲部分のあとには、次のような記載がある。

彼（ダライラマ）の属下のカロン・僧俗・営官ら・ディバ・頭人らは、あるいは搾取することがあって衆民が離散して逃げたことがあっても知らないでいる。もし彼が知らないことに対してすぐに叱責するのなら、それは撫する道ではないであろう。これゆえ、①必ずや聖なる〔皇帝の〕仁を広げるように〔カロンらに〕伝え、内地諸省の百姓の民を普段どのように教導・撫養したか、些細な災いに遇ったときにどのように賑救したかを理解させ、つづいて営官らを厳しく管理すること、衆民を安んじ養うことを教え、②およそ災害のときには賑救に関する一切の論告文に、すべては聖主（皇帝）の驚嘆すべき恩、またダライラマ・パンチェンエルデニの慈悲であると書きあらわさせ、衆民をみなその恩徳に感激させるなら、彼らは喜び、私たちが統治することにしたがい、掣肘しなくなる。

（下線は筆者による）

ここで松筠は、駐藏大臣のなすべきこととして、ダライラマのもとでチベット政府の政務を掌るカロンらに「内地諸省」における民の教導・撫養や災害時の賑救のあり方を理解させることを挙げている（下線①）。このように松筠は、駐藏大臣は儒教的な徳治の論理によってチベット政府高官をより善き方向へと教え導くべき存在であると認識していたのである。また下線②の箇所では、カロンらがチベットの衆民を治める際には、当地におけるダライラマ・パンチェンラマの宗教的権威を尊重し、論告文において彼らを清朝皇帝と同列の存在と位置づけさせるようにするのがよいと述べているが、これも本項「藩を撫すること」の最後の部分に、

たとえラマらの富と強勢さが衆民より秀でていても、衆民はただラマを敬い信じている。そのため〔彼らが〕安寧となるよう管理し、巧みに撫して巧みに教導すべきである。「その人の道を以て、すなわちその人の身を治める」（朱熹『中庸章句』第十三章の一節の引用）といったことは、

基づく自らのチベットの政務に関する見解を後任者に伝えようとした理由までは説明できない。彼をこのような行動に突き動かしていたのは、『百二老人語録』を著したことからもうかがえるように、当時の旗人の状況に対する問題意識と、旗人官僚のあるべき姿への思い入れの強さであったと筆者は考える。歴史的事象の原因を安易に個人の性格に求めるべきではないかもしれないが、やはり松筠の活発な著述活動に関しては、彼の問題意識の高さ、思い入れの強さがあってものだったと考えざるを得ない。

(2) 『西招図略』に貫かれる儒教的論理

続いて、『西招図略』の第2項「藩を撫すること（撫藩）」を見てみたい。その冒頭には、次のようにある。

藩の者たちを撫するには、〔彼らを〕監督し、安寧になるよう教え導く必要がある。たとえば衛蔵（中央チベット）のダライラマ・パンチェンエルデニも、また藩の人であるぞ。その性はただ〔仏教の〕経典を読誦し、教えを教示することを知るだけである。その属下の衆民をいかに撫養するのかということをもとよりまったく理解していない。ゆえに、聖主が大匠らを特派して蔵（中央チベット）の地に駐留させ、〔彼らに対して属下の民を〕教導させ、撫養させたことは、とくに辺疆を安寧となし、藩の者たちを撫するように、ということであったのだぞ。

ここで松筠は、ダライラマ・パンチェンラマ（パンチェンエルデニ）を「藩」の人であるとし、駐蔵大臣の役割は彼らが属下の民を教導・撫養できるように監督し、教え導くことであると述べている。「藩」の原語（満洲語）は「aiman」である。aimanは、本来は部族・部落という意味で、モンゴルの部族を中心的存在とする「外藩」（満洲語でtulergi aiman）の「藩」をも意味し、さらには華夷の「夷」の満洲語訳としても使用される。すなわち松筠は、ダライラマ・パンチェンラマは外藩王公あるいは番夷の首長と同列の存在であり、駐蔵大臣は彼らを監督し、教え導く立場にある、という認識を示したのである。ここで松筠が駐蔵大臣に求めているのは、儒教の論理に基づいて夷狄を

いて駐藏大臣に接するようになった(村上 2011: 61-67)。これにより、清朝・チベット関係におけるチベット仏教の論理の比重が低下し、一方で清朝側の礼秩序の影響力は高まった。このようなタイミングで、松筠はチベットに派遣されたわけである。松筠はチベットに赴任するにあたり、乾隆帝から「自らを礼節ある者とすることは、松筠が必ず願うところ」と指摘され、前任者の和琳と同じくダライラマに叩頭を行わず、一般の転世僧やカロンと会う際には彼らを跪かせるようにという指示を受けたが(村上 2011: 65)、それに対して松筠は、

旨で訓じているように、自らを礼節ある者とすることは、奴才松筠が非常に願うところです。その上、主の恩こそが奴才の福であります。少しもダライラマに求めるところはありません。²⁴

と述べ、和琳と同様にダライラマに叩頭せず、他の転世僧・カロン等に会う礼もすべて和琳のとおりに行いたいと返答している(村上 2011: 66-67)。前述の乾隆帝の諭旨及びこの史料中の「礼節ある者」の原文(満洲語)は「derengge」で、「体面(のある者)」とも訳せるが、ここでの「礼節(体面)」とは、具体的にはチベット側の習慣にしたがわず、ダライラマと会う際には「賓主の礼(賓客と主人との間の対等な礼)」により接し(村上 2011: 64)、一般の転世僧・カロンとは君臣の礼により接することを指している。この措置は、従来どおりダライラマの宗教的権威を尊重しながらも、彼のもとで政務を掌るカロン等については駐藏大臣の統制を受ける立場にあることを明確にするためのものであった。ダライラマを崇敬するチベット仏教信奉者でありながら、礼を重んじる儒教の教えを政治信条としていた松筠は、このとき駐藏大臣としてチベットに派遣するのにまさに適任の人物であったといえる。そして、このようなかたちでチベットに派遣されたからこそ、松筠はチベットにおいてその政治信条を表に出すことができたのだろう。

しかし、これだけでは松筠が敢えて『西招図略』を執筆し、儒教的論理に

24 「軍機処満文録副奏摺」3486-29(マイクロフィルム番号 159-1207)、乾隆 59 年 11 月 13 日、松筠奏。

ことを踏まえると、多くの示唆的内容を含んでいることが見えてくる。

乾隆朝までの清朝とチベットの関係は、チベット仏教の論理に基づいたものであり、儒教的な華夷秩序に基づく関係性ではなかったとされている²¹。チベットに派遣された旗人官僚も、チベット仏教の大施主たる皇帝の代理として、ダライラマ・パンチェンラマと会見する際にはチベット仏教の習慣にしたがって叩頭礼を行い、カターを献じていた(村上2011: 48-61)。このことを踏まえると、松筠が『西招図略』において儒教的論理に基づいて持論を展開していることに違和感を覚えざるを得ない。しかも松筠は、藩部事務の専門家にしてチベット仏教の信奉者でもあり、清朝とチベットの関係がチベット仏教の論理に基づくものであったことを深く知りうる立場にあったはずである。しかし彼は、今後駐蔵大臣として赴任してくる旗人官僚に伝えるためとして、敢えて儒教的論理を前面に出した著作を残したのであった。

この背景には、松筠がチベットに派遣された時期における清朝・チベット関係の変化があったと考えられる。乾隆56年(1791)から59年にかけて、清朝はそれまでチベット側の習慣に合わせてきたダライラマとの会見儀礼に修正を加えようとし、チベット側も清朝側の儀礼に合わせるような動きを見せた(村上2017: 84-85)。その結果、駐蔵大臣によるダライラマ・パンチェンラマへの叩頭礼は行われなくなり、ダライラマは高座から降りて立ち姿勢で²²駐蔵大臣を迎え、ダライラマ・パンチェンラマ及びその補佐役のデモホトクト・ジルンホトクトを除く一般の転世僧(ホトクト)とカロン²³は跪

21 このことに関して、鈴木(1962: 30-35)は、清朝皇帝がチベットでは「文殊菩薩の化身」と見なされており、清朝皇帝とダライラマが「施主」と「応供僧」という仏教的な対等の関係にあったと述べている。また石濱(2001: 353-355)は、17～18世紀には清朝がチベット・モンゴルとチベット仏教の世界観・王権思想を共有し、チベット仏教の論理に基づく「チベット仏教世界」を形成していたと論じている。

22 これ以前は、ダライラマは高座に坐ったまま駐蔵大臣を迎えていた(村上2012: 63)。

23 カロン(噶布倫)は、当時チベット政府において政務を取り仕切っていた4人(俗官3人、僧官1人)の大臣のこと。

細なものにしたいということである。後日、あるいは私が語り及んでいないところがあれば、これを補い記してくれることをまことに深く望んでいる。このために序を書いた。

嘉慶三年八月満〔月〕の日（十五日）（下線は筆者による）

まず前半では、儒教の用語が随所にちりばめられている。下線①は、『論語』衛霊公第十五の六「言忠信，行篤敬，雖蛮貊之邦行矣（言，忠信，行，篤敬なれば，蛮貊の邦と雖も行なわれん）」（下線は筆者による）にある「忠信」「篤敬」を満文訳したものである（漢文版では「忠信篤敬」となっている）。『論語』のこの一節は、言葉が信頼でき、行いが誠実で真心あるものならば、蛮貊（野蛮な人々）の国でも〔こちらが指示したことを〕行うだろう，という意味であり，ここでは松筠が清朝の辺疆の人々，具体的にはチベット人を「蛮貊」に重ね合わせて『論語』の言葉を用いたと見てよい。また下線②は「格致誠正」の満文訳，下線③・④・⑤・⑥はそれぞれ「格物」「致知」「誠意」「正心」の満文訳である。これらの言葉はすべて四書の一つである『大学』の「八条目」に列せられているもので，朱子学において重視された実践項目である。下線③の続きにある「理を窮める」とは，朱熹が説いた「窮理」のことである。このように『西招図略』序文には，儒教を信奉する松筠の考え方がはっきりとあらわれている。

次に，後半部分の下線⑦からは，『西招図略』の執筆が，駐藏大臣（清朝がチベットに派遣した現地駐留の大臣）が交代する際に，口述での引き継ぎだけでは詳しいことが伝えきれないので，今後の利便性を考えてチベット事務の要綱と解説を附した地図を書き残そうという動機により行われたものだったことが見て取れる。つまりこの著作は，今後駐藏大臣としてチベットに赴任してくる旗人官僚に読ませるためのものであった。

この序文は，一見すると儒教を信奉する旗人が書いた，さしたる特徴のない文章のように思えるが，当時の清朝とチベットの関係や松筠がチベットに派遣された事情，また松筠が前述のように理藩院官員からたたき上げた藩部事務の専門家であり，しかもチベット仏教の信奉者でもあった（村上 2005）

には道光27年に重刻された際の王師道による重刻序文が記されていないので、作成された時期はこれ以前であったと考えられる。

既述のとおり、本稿では松筠の「旗人」意識と「中国化」の関係性について検討している。そこで本章では、旗人の言語である満洲語による松筠の認識を知るため、『西招図略』満漢合璧本の満文部分²⁰を訳出し、考察を進める。

(1) 『西招図略』の執筆理由とその背景

まず、序文の全訳を提示する。

考えるに、辺疆を守ることの要点は、①忠 (tondo)・信 (akdun)・誠 (uneggi)・敬 (ginggun)にある。忠・信・誠・敬であれば、また②〔物に〕通曉する、〔知を〕致す、誠をなす、正をなすことを、もとよりしなかったことはない。そのため、③物に通曉して理を窮める、④知に致して通俗を理解し、⑤意を誠にして欺かないことにつとめる、⑥心を正して欲を捨てるとき、忠・信・誠・敬はここから広がっていき、聖なる教えにつつしみしたが、寛容・仁愛によって教えを広めるので、あまねく近くの者、遠方の者はみな繋ぎとめられて教化に向かい、徳をおもう。ゆえにまた、徳を修めることを抛りどころとしている。しかしながら、徳を修めることは、小さな行いといっても必ずや慎み敬わなければならない。〔徳を〕修めることにつとめる者は、また必ずや〔問題が〕起こる前に防がなければならない。このため、事務の要綱として二十八の項目を記し、また土地の形勢を明らかにするよう図を描かせ、『西蔵の地・図に関する事務の要綱の書』（漢文名は『西招図略』）と名づけた。⑦これは特に、〔駐藏大臣が〕交代するときに便利なように、口述よりも詳

20 実際のところ、この満文部分が松筠の著したものという明確な証拠はない。後述する序文でも、満漢合璧本の漢文部分には松筠の名が書かれているが、満文部分には名が書かれていない。しかし、満文部分にも著者である松筠の考えが反映されていることに違いはないので、本稿では松筠が著述したものと仮定して論を進めていく。

た。松筠の認識では、旗人が「中国化」することと、「旗人らしさ」の象徴である満洲語の習得は、その間に矛盾がないどころか、むしろ相互に補完しあう関係のものだったのである。

3. 『西招図略』にみる松筠のチベット政策に対する認識

本章では、大阪大学外国図書館所蔵の松筠著『西招図略』満漢合璧本の内容を検討し、「中国化」した旗人官僚としての松筠のチベット政策に対する認識を考察していく。

松筠は、乾隆・嘉慶・道光朝を生きた旗人のなかでも突出して多くの著作を残した人物で¹⁹、『西招図略』もその一つである。同書は、松筠が駐藏大臣としてチベットに駐留している際に執筆したものと見られ、嘉慶3年中秋日の序がある。同書は28の項目から構成されており、駐藏大臣がチベットの政務に従事する際の心得や実務内容などが記されている。また、同書にはチベットの地図15幅（総図1幅・分図14幅）とその解説を記した『西招図説』一卷、及び「自成都府至後藏路程」・「前藏至西寧路程」という2幅の図とその解説が附されており、道光27年（1847）に重刻され、光緒19年（1893）には上海文瑞楼から石印で重刻刊行されている（宏2012: 61）。

『西招図略』は、松筠の漢文による著作として知られるが、実は大阪大学附属外国学図書館の渡部薫太郎コレクションのなかに同書の満漢合璧本が存在する。これは線装本で5冊からなり、第1～4冊が『西招図略』の本文、第5冊が『西招図説』一卷と「自成都府至後藏路程」・「前藏至西寧路程」となっている（ただし図はなし）。筆者が知るかぎり、『西招図略』満漢合璧本はこれ以外には発見されておらず、実に興味深い史料であるが、関連情報もまた皆無であり、本書がいつ、どのように作成されたのか、漢文と満文のどちらが先に作成されたのか、等の点は何も分かっていない。ただし、満漢合璧本

19 松筠の著作に関しては、宏（2012）が、先行研究を整理して概要をまとめている。

なる。漢人の大臣に出会うごとに、また書を読む友たち、詩を読む人たちもみなこのように称揚することは、幸せでないといえるだろうか。しかし、このような天賦の賢い本性があるので、日を虚しく過ごし、おおよそ満洲語を話し、騎射を習得するだけで、功名を得ることにつとめる。書をまったく読まないため、道理を明らかにできない。

このなかで松筠は、旗人のなかには生来賢くて悟性のある者が多く、その理由として国家の気運が盛んであることのほかに、教化が純正であるため旗人が天賦の資質に恵まれたことを挙げている。ここでの「教化」とは、儒教により教え導かれたこと、すなわち旗人が「中国化」された状態のことを意味している。つまり、旗人は混じり気なく正しく「中国化」されたため、書を読むことの効用が漢人に比べて格段に高い、と述べているわけである。また後半では、満洲語と騎射をある程度身に着けても、書を読まないのでは道理を明らかにすることができない、と述べている。ここからも、満洲語の習得よりもむしろ儒教の説く道理への理解のほうが旗人にとって重要であるとする松筠の認識がはっきりと読み取れる。

以上の検討結果をまとめると、次のようになる。まず松筠の考えでは、旗人の「根本」とは、満洲語の習得それ自体ではなく、満洲語に翻訳された四書や『御製性理精義』等の学習を通じて儒教の要点を理解し、これを体得・実践することにあつた。松筠によれば、旗人は正しく「教化」が進んだために、生来的に漢人よりも儒教の要点を理解する点において優れた存在であり、そのことは漢文だけでなく満文によっても四書等を学ぶことでより強化されるものであつた。旗人が漢文だけを学び、満洲語能力を失ってしまうことに関して松筠が問題視したのは、漢文の書を学ぶだけでは四書等の内容を深く理解するのに不便で、しかも経書の言葉をもてあそぶなど軽薄に流れる傾向にあるという点であり、満洲語能力の有無それ自体ではなかつた。松筠にとっては、漢人以上に儒教の教えや価値観を内面化してそれを実践すること、すなわち高度に「中国化」が進んだ状態こそが旗人としてのあるべき姿であり、満洲語の習得はそのための道すじとして励まなければならないものであつ

製性理精義』を読みさえすれば、満洲語の勢いや風格を学べるだけでなく、天下のことや人・物が生じた道理にも通暁することができる、と述べている¹⁸。松筠は、満洲語で書かれた儒教の経書や解説書を学び、その中で説かれる世界観や理想的な人格を身につけてこそ真の意味で満洲語を習得したことになると考えていた。そのことは、以下の巻5-2-1の記載からも見て取れる。

その（我が子の）満洲語を熟達したものにしたいというのなら、満洲語に翻訳された註解のある四書を読ませれば容易に満洲語に通暁することができ、しかも満文のほうもまた進歩する。いにしへの聖賢の道を理解して、後日聖主の恩により官に就いたときに身を修める、民を治める道を知り、最後まで主恩を辱めることがないようにできる。

ここでも松筠は、満洲語に習熟したいのであれば註解のある翻訳四書を読むべきで、そうすれば満洲語が進歩するだけでなく、いにしへの聖賢（堯・舜や孔子など）の道をも理解し、身を修め、民を治める道を知ることができる、との認識を示している。また、そのようにすれば最後まで主恩を辱めずにすむ、とも述べている。官に就いて国家に尽くすことこそが皇帝から恩を受ける旗人の目指すべきところであり、そのためには儒教の要点を理解し、これを体得・実践すべきである、そしてそのために必要なのが満洲語を習得し、満洲語によって四書や『御製性理精義』を学ぶことなのである、というのが松筠の考えであった。

以下に示す巻6-2-4からは、松筠の旗人観が見て取れる。

われら旗人は、生来賢くて悟性のある者が非常に多い。これはすべて国家の気運が盛んであり、教化が純正で、そのため「得天独厚（特によい天分に恵まれている）」というに等しい。旗人がまことに書を読んだときには、漢人の友らが書を読むときに比べて努力は半分でも効用は倍に

18 満文『御製性理精義』を読むことで満洲語の気質を学ぶことができるという認識は、巻6-2-4の「この（『御製性理精義』の）総目、計七節の読者は、まずこの七節を口に出して読み、心によって理解しきったら、自然と満洲語の文気（文章の気質）の根本が得られるので、……」という記載からも見て取れる。

る。また下線部⑥には、「国語騎射」(満洲語と武芸)を棄てて漢文の書だけを学ぶことは「根本」を棄てて「末節」に励むことだと記されているが、全体の文脈からすれば、ここでの「根本」とは「国語(=満洲語)」で書かれた四書を学んでその要点を把握し、官に就いて国に尽くし、皇帝の恩に報いること¹⁵、「末節」とは漢文の四書だけを学んでその言葉をもてあそび、軽薄に流れて国の恩に背くことを指しているよう。

(3) 旗人が満洲語を習得することの目的

『百二老人語録』巻5・6の全体に通底しているのは、満洲語が儒教の要点を理解するのに適した言語であり、旗人が満洲語を学ぶ目的もここにある、という認識である。巻6-25には、次のように記されている。

すべての学生は、満洲語の文章の氣勢¹⁶(勢いや風格)を学びたいというならば、語条の書を数多く読む必要はない。ただ満文の『御製性理精義』を読めば、満文の氣勢に通じるだけでなく、まことに天下の一切のこと、人と物が生じた道理をすべて理解することができる。

ここで松筠は、満洲語の勢いや風格を学ぶには「語条の書」(『一百條』などの満洲語教材を指すと考えられる¹⁷)を数多く読む必要はなく、ただ満文『御

15 なお『百二老人語録』の中には、「国語騎射」のうちの「騎射」に関する記述もあるが、管見の限りでは、「騎射」がいかなる意味において旗人の「根本」なのかという点について明確に論じた箇所は見当たらない。松筠の「騎射」観については、今後も検討を続けていきたい。

16 ここで「文章の氣勢」と訳出した箇所の原文(満洲語)は「ici」である。この語の本来の意味は「方向・目的・目標」であるが、この箇所の漢文訳は「文気」となっている。原文を直訳的に訳出するならば「満洲語の向かうべきところ」という意味になると思われるが、これだとわかりにくいので、本稿では「ici」を「文気」の意味として取り、「文章の氣勢(勢いや風格)」と訳出した。

17 『一百條』は、満洲語名を『tanggū meyen』という。tanggū は百、meyen は段落・条文の意味で、中国語で『一百條』・『清話百條』・『清字百條』などと訳される。本書は全100話からなる満洲語の会話書で、これを改編して満漢合璧としたのが『清文指要』である。『一百條』・『清文指要』の概要に関しては、竹越(2015: 16-17)、参照。

(8)

に記されている。

①幾人かの学生は漢文の書を少しばかり理解し、言葉をもてあそぶような振る舞いをしているので、満洲助教はただちに漢人の先生とともにその学生を指導し、「②汝は、四書を読むからには書のなかの要点を知るべきである。③妄りに書を読んで言葉をもてあそぶべきではない。その要旨とは、主人に忠実であるように、親孝行であるように、友を信頼するように、身を正すことを大切にするように、ということである。……④人は、書を読んで、まさにこれらの要点を自身で体験・実践し、すべて心で会得することができて、ようやく書を読んだといえる。もし⑤少しばかり書を読んで妄りに言葉をもてあそぶような振舞いをするならば、軽薄に流れるのは必定で、最後まで成就しないというだけでなく、しだいに自身が学んだことをすべて損なうことになってしまうかもしれない。なおかつ、⑥われらは聖主（皇帝）の恩により旗人となっており、国語騎射は非常に重要である。もしこれを棄てて漢文の書を読むことだけに励むなら、それはつまり根本を棄てて末節に励むことであり、必要なときになっても〔国語騎射が〕できないならば、国の恩に背くことになるではないか。⑦漢文の書を読むときには、必ず要旨によく通曉し、自ら体験して実践し、官に就いたのちにこの要点に基づいて人を教導することができるなら、まだ無駄なことではないだろう。もし⑧初めから言葉をもてあそぶような振る舞いをするなら、まったく益がなく、しかも聖賢の書を汚すことになってしまう」と言った。（下線は筆者によるもの）

下線部①・③・⑤・⑧から見て取れるように、ここで問題とされているのは、旗人子弟が四書等の漢文の書を少しばかり学んで理解したと思い込み、言葉をもてあそぶ（漢文では「舞文」）だけで、実際にはその教えの要点をわかっていない、という状態になることであった。このなかで満洲助教は、下線部②・④・⑦にあるように、旗人は四書の要点を把握し、教えの内容を自らが体験・実践し、任官した際にそれを活かして人々を教導すべきである、と述べてい

ていることから、満文の『御製性理精義』¹³に習熟し、八旗官学でも満文訳（あるいは満文とモンゴル文の合璧）の古典を教えていたと考えてよい¹⁴。こうした旗人が実在したか否かは分からないが、少なくともこの記載からは、儒教を学ぶ際には漢文の書で学ぶよりも満文の書で学ぶほうが正しく意味を理解できるという認識が松筠にあったことがわかる。

(2) 旗人が漢文の書を学ぶことに対する認識

しかし、松筠は旗人が漢文の書を学ぶことを否定しているわけではなかった。巻6-24には次のような記載がある。

われら旗人が、もし根本を忘れ、漢文の書〔を読むこと〕だけに励み、満洲語がまったくできないならば、まさに恥ずべきことである。あるいは、もし漢文の書を学ばないなら、どうやって身を修める、人を治める道を知ることができるのか、と疑問に思うかもしれない。〔これに答えて〕言うには、漢文の書を学ぶために、満洲語を失うのは誤りである。また、ただ満文の書〔を読むこと〕だけに励み、漢文の書を読む必要がないというのも誤りである。

このように松筠は、避けるべきは漢文の書だけを学んで満洲語の学習を怠ることであり、満洲語の書ばかりを読み、漢文の書を読む必要がないと考えるのも誤りであると認識していた。

旗人が漢文の書だけを学ぶことの問題点について、巻5-1-1には次のよう

13 『御製性理精義』は、康熙帝自身が儒教の性理の学について解説した書物で、大学士の李光地に編纂を命じ、漢文版は康熙52年、満文版は同56年に完成した。

14 『百二老人語録』巻5-1-4には、バクシ（満洲語で「学者」の意味）と呼ばれる蒙古助教（八旗蒙古官学の教師）が登場する。この人物は、官学生（八旗官学の学生）に「書を読ませ」、「モンゴル語に翻訳させ」、「釈文のある満蒙（満文とモンゴル文）の四書を読ませ」、「作論させ、満文に習熟させ」、「『御製性理精義』、また古文・綱目の「総要」を読ませており、官学生も満文の『御製性理精義』を学んだという（村上2006: 106-108）。ここでの蒙古閑散バクシが官学で教えていた「書」も、満蒙四書のような満文・モンゴル文に翻訳された中国古典であったと考えてよいだろう。

(6)

うな記載がある。

今、満漢合璧の註解のある四書¹¹があるので、〔学生に〕一方で漢文の四書を読ませ、一方で満洲語に翻訳された註解のある四書を一緒に読ませ、理解するまで解釈させる。このため〔学生は〕漢文の書の意味をたやすく理解し、翻訳もまた自然とできる。

ここでは、漢文の四書を学ばせるだけでなく、満洲語に翻訳された註解つきの四書を一緒に学ばせることで、漢文の書（漢文の四書を指すと思われる）の意味をたやすく理解できるとしている。これと同様の認識は、巻5-1-3にも見られる。

周子（周敦頤）の『太極図説』・『通書』、張子（張載）の『西銘』・『正蒙』といった書の漢文の意味をたやすく理解することはできない。満文に翻訳されたものを見たときには、まったく解説がなくても理解できる。

周敦頤が著した『太極図説』・『通書』と、張載が著した『西銘』・『正蒙』は、いずれも朱子学で重んじられた書物である。ここでは、これらの書物は原文の漢文だけでは意味が理解しにくい、満文訳されたものを見れば容易にその意味がわかるとしている¹²。また巻5-1-5には、次のような記載もある。

某旗の官学で書を教える蒙古閑散バクシは、漢文の書をまったく学んだことがないけれども、『御製性理精義』に習熟していたので、性理の学（朱子学の一学説）を講究することは、漢文の書に通曉した人よりも適切である。

ここに登場する「蒙古閑散バクシ」は、八旗官学で書（古典）を教える教師がモデルとなっている。この人物は、漢文の書を学んだことがないと記され

11 「満漢合璧の註解のある四書」(manju nikan hergen i kamciha suhe hergen bisire duin bithe)とは、朱熹による四書の注釈書（四書集注）の満洲語訳を載せた乾隆20年（1755）刊『御製翻訳四書』（清高宗敕訳）の満漢合璧本を指していると思われる。

12 中国の古典の意味を理解しようとする際、原文の漢文よりも満文訳のほうが簡易で意味が分かりやすいとの考えは、清朝に仕えたイエズス会宣教師にも見られる（新居 2017: 203-204）。

めることを論じた9節(勤学論九條)」の第8節を引用・参照する場合には「巻6-2-8」等と略記する。

また、『百二老人語録』には大別して満洲語のみのテキスト(満文本)と満漢合璧のテキスト(満漢合璧本)の2系統が存在し、前者は松筠が著したオリジナルに近いもの、後者はこれに漢訳者の富俊⁹が改訂を加えつつ漢訳を付したものと見られる(村上2006: 104-106)(蔡2010: 31-49)。この両者の詳細な比較を行った蔡(2010: 46-47)は、満漢合璧本のほうが満文本よりも内容が精確で、論述も筋道が通っており、後年への流伝も多く、あるいは「漢化旗人」の思考様式により近づいているかもしれない、と指摘している。筆者もこれらの見解を妥当なものと考えている。そこで、旗人の「中国化」の問題を検討する本稿では、より「中国化」の影響を受け、読者数も多かったと思われる満漢合璧本(東洋文庫所蔵本)の満文部分を検討の対象としていく¹⁰。

(1) 旗人が満洲語で儒教を学ぶことの効用

『百二老人語録』巻5・6からまず読み取れるのは、旗人が「国語」である満洲語、もしくは満洲語と漢語の翻訳を学ぶことが、儒教の教えを身につけるうえでも有益である、という認識である。巻5-1-1には、八旗某旗の義学(旗人子弟の初等教育機関)の教習(教師)が、漢人の教習を招いて学生に漢文の書(nikan bithe)を学ばせるという話が出てくる。その箇所には、次のよ

9 富俊は正黄旗蒙古、卓特氏の人。はじめ理藩院筆帖式をつとめ、乾隆44年に翻訳進士となってから礼部主事に任用され、その後は礼部郎中、兵部右侍郎、科布多参贊大臣、理藩院尚書、内閣大学士などを歴任した(村上2002: 74)(村上2004: 3, 5)。富俊は松筠と同様、儒教についての深い教養をもつとともに満洲語・モンゴル語も習得し、理藩院の蒙古官員から身を立て、藩部関連の重要官職を歴任した人物であった。著作に『科布多事宜』・『蒙文指要』がある。

10 前述のように満漢合璧本が作られる際には、富俊による改訂が加えられているので、より正確を期すならば、本章で示す内容には富俊の認識も含まれるということになるが、煩瑣を避けるため、本稿ではすべて松筠の認識として取り扱う。

(4)

本稿では、上述のような特徴をもつ松筠が、満洲語の習得⁷に象徴される「旗人らしさ」の保持と旗人の「中国化」の関係についてどのように考えていたのか、また藩部政策に対してどのような認識をもっていたのかを、彼の満洲語の著作である『百二老人語録 (emu tanggū orin sakda i gisun sarkiyān)』と『西招図略 (dzang ni ba na nirugan baitai šošohon i bithe)』の分析を通じて明らかにし、乾隆朝末期～嘉慶朝における旗人の「中国化」を考察する際の一つの材料を提供したい。

なお、引用史料中の〔 〕は筆者が補ったもの、()は筆者による註記である。

2. 『百二老人語録』にみる松筠の「旗人」意識と「中国化」への認識

本章では、『百二老人語録』⁸の巻5・6の内容を検討し、そこから見えてくる松筠の「旗人」意識と「中国化」に対する認識を明らかにしていく。なお、『百二老人語録』巻5は①「師が教えるということ10節(師教事十條)」、②「子・妻を教え訓じること3節(妻子訓教事三條)」、③「家の生計につとめること2節(家計事二條)」の計15節、同巻6は①「忠孝を論じた6節(忠孝論六條)」、②「学ぶ、勤めることを論じた9節(勤学論九條)」の計15節からなる。以下、煩瑣を避けるため、例えば巻5の①「師が教えるということ10節(師教事十條)」の第2節を引用・参照する場合には「巻5-1-2」、巻6の②「学ぶ、勤

7 乾隆帝が「清語(満洲語)は旗人の本来のつとめである(清語乃旗人本務)」(『清高宗実録』巻647、乾隆26年10月辛卯)と述べているように、満洲語能力の有無は「旗人らしさ」をはかるうえでの象徴的な指標であった。

8 『百二老人語録』は、著者である松筠が老人から聞いた120の逸話という形式によって旗人に対する教訓を説いた書物である。筆者は旧稿(村上2005: 69, 71-71)において、『百二老人語録』の概要や現存状況、関連の先行研究を紹介した。その後、『百二老人語録』の成立過程や各種版本の特徴、満文本と満漢合璧本の違い、記述内容の性質に関して、蔡(2010)が第二章において総合的な研究を行った。『百二老人語録』について知りたい場合には、これらの論考を参照されたい。

化を「中国化」、旗人が「漢人の習気に染まる」ことを「漢化」と表現し、両者を区別するようにしている。

さて、話を本題に戻したい。本稿では、乾隆帝の晩年から嘉慶帝・道光帝の治世にかけて重要官職を歴任した松筠^{スジュン}⁴を例として、当該時期の旗人エリートが、「旗人」のあるべき姿をどのように認識していたのか、またそのことと自身の「中国化」との関係性をどのように考えていたのかを検討していく。松筠は、儒教を愛好し、漢文で多くの著作を残した当時の旗人を代表する知識人であると同時に、満洲語の著作『百二老人語録』において旗人としての誇りや自覚、また旗人が学ぶべき教訓を綴ったことでも知られる(村上2005: 69)(村上2007: 32)。すなわち彼は、相当程度に「中国化」が進むと同時に、「旗人」としても高い意識をもった人物であったといえる。さらに、松筠を論じるうえで等閑視できないのは、彼が満洲語・モンゴル語の能力が必要とされる理藩院の蒙古官員から身を立て、その後も藩部関連の重要官職を歴任するという、いわば藩部事務の専門家というべき特殊なキャリアを歩んだ人物であったことである(村上2004: 45)。清朝の藩部政策は、チベット仏教の論理に基づく交渉⁵や儀礼⁶が行われるなど、非中国的(非儒教的)論理によって進められた。その藩部政策に関して、藩部事務の専門家であると同時に「中国化」も進んでいた旗人官僚がどのような認識を持っていたのかを検討することは、清朝の「中華王朝」への変容という本稿の背景にある大きなテーマについて考える上でも価値のあることだと筆者は考える。

4 松筠は正藍旗蒙古の人で、姓を瑪拉特氏、字を湘浦(湘圃)といい、乾隆末年から道光前半にかけて軍機大臣・六部尚書・伊犁將軍等の要職を歴任した人物である。松筠の生い立ちや事績に関しては、先行研究を整理するとともに、松筠の昇進記録である『松文清公陞官録』に注釈を施した(馬・張2010)が、最新の研究として参考になる。

5 石濱(2001)・(2011)は、清朝がモンゴル・オイラト・チベットとの交渉において、チベット仏教の論理に基づく言説を用いたり、チベット仏教の王権思想を受容していたことを明らかにしている。

6 清朝・チベット間におけるチベット仏教の論理に基づく儀礼に関しては、村上(2011)、参照。

(2)

まずここで、筆者が用いる「中国化」という用語と、これと類義の用語である「漢化」の区別について説明する。清朝は、旗人が本来の美德である淳朴さを失い、国語騎射が廃れ、文弱・奢侈に流れることを「漢人の習気に染まる（染漢人習気）」と表現し、これを厳しく戒めていた¹。一方で、漢人政権の明朝で官学とされた中国伝統の政治思想である儒教²については、旗人に対して学習を奨励し、皇帝自身もこれを積極的に学んだ。旗人には、四書³などの儒教の経書から出題される文科挙・翻訳科挙の試験を通じて任官・昇進をはたす道も開かれていた。このように清朝は、旗人が主体的に儒教の教養を身につけ、その秩序観・価値観を内面化し、官職に就いた際にその理念を体現する存在となるのは望ましいことだと考えており、これを「漢人の習気に染まる」と表現することはなかった。そこで筆者は、旗人による儒教の内面

1 旗人が「漢人の習気に染まる（染漢人習気）」（あるいは「漢習に染まる（染漢習）」）ことへの戒めは、清朝史料上から数多く見出せる。ここではその例の一部を示しておく。（下線は筆者による）

(1) 『清高宗実録』巻489、乾隆20年5月庚寅

満洲の本性は樸実であり、虚名につとめない。漢文に通曉したいというのなら、清語・技芸を学習する合間に少し心を留めておけばよいだけである。近日、満洲は漢習に染まっており、いつも文墨（詩文を作る、書画を書くなど）に秀でたいと思っている。また漢人と議論し、同年の行輩で往来するのは、ことに悪しき習慣である。（満洲本性樸実、不務虚名。即欲通曉漢文、不過於學習清語技芸之暇、略為留心而已。近日満洲薰染漢習、每思以文墨見長、並有与漢人較論同年行輩往来者、殊属惡習）

(2) 『清高宗実録』巻620、乾隆25年9月癸卯

今後、旗人は満洲の淳朴なる旧習を守ることにつとめ、騎射・清語を学ぶことにはげむように。漢人の習気に染まり、浮華（うわべは華やかだが実質の乏しいこと）に流れて根本を忘れてしまつては断じてならない。（嗣後旗人務守満洲淳朴旧習、勤學騎射清語。断不可薰染漢人習気、流入浮華、致忘根本）

2 「儒教」という言葉は、広義には孔子の教えをもとにした思想や学問の全般を指すが、清朝が孔子の教えの正統とし、また体制教学ともしたのは朱子学であった。本稿では「儒教」という言葉を多用するが、それはいずれも清朝が正統とした儒教、すなわち朱子学のことを指すものとする。

3 朱子学において儒教の枢要を説いた経書と位置づけられた『大学』・『中庸』・『論語』・『孟子』の4つの書物のこと。

清朝中期における旗人エリートの「旗人」意識と「中国化」

—松筠著『百二老人語録』・『西招図略』の検討を通じて—

村上 信 明

1. はじめに

筆者は前稿(村上2017)で、嘉慶4年(1799)における乾隆帝の死と嘉慶帝の親政開始が、清朝の帝国統治のあり方に質的变化をもたらした可能性を指摘した。すなわち「満洲のハン」・「儒教的な皇帝」・「菩薩王」という三種の君主像を体現する多面的な皇帝であろうとした乾隆帝が世を去り、父と違って何よりも「儒教的な皇帝」であろうとした嘉慶帝が実権を掌握したことにより、清朝は自ら「中華帝国」への変容を志向するようになったという見解を提示したのである。乾隆帝から嘉慶帝への政権交代期において、清朝の帝国統治の基調が、儒教的論理を基礎とする「中華」の秩序観・価値観を相対化し、これを「国語騎射」(満洲語と武芸)の奨励に象徴される「満洲」の伝統・価値観や、チベット仏教に代表される「藩部」の秩序観・価値観と(序列化したり、どれを中心・周縁と定めないという意味で)同列視するというものから、「中華」を自らの根本・核心と位置づけ、政策面でも「中華」の秩序観・価値観を優先するというものに変化したのではないか、というのが筆者の見方である。また前稿では、この変化を推し進める要因として、水面下で進行していた旗人の「中国化」があったという指摘も行った。本稿は、この旗人の「中国化」に関して、その具体像の一端を明らかにしようとするものである。

2018 年度 創価大学人文学会研究活動報告

講演会 2018 年 6 月 7 日 (木)

講師：佐藤 信氏 (人間文化研究機構理事、元東京大学教授)

演題：「世界文化遺産と日本史学」

院生発表会 2018 年 10 月 25 日 (木)

石田 幸司 「智顛における四悉檀の解釈についての研究」

野原 耕平 「天台智顛における三観説の研究——『三観義』と『維摩経玄疏』「三観解
釈」の比較研究を中心として——」

創価大学人文学会規約

1988年10月25日制定

1993年5月13日一部改正

2002年5月9日一部改正

2016年5月12日一部改正

- 第1条 本会は、創価大学人文学会と称し、事務局を創価大学文学部共同研究室におく。
- 第2条 本会は、本学建学の理念に基づき、人文学（哲学、史学）およびこれに関連する学術研究を推進し、教育、文化、平和の向上発展に寄与することを目的とする。
- 第3条 本会は、目的の達成のため、つぎの事業を行なう。
- 1 講演会、研究会の開催
 - 2 機関誌の発行
 - 3 その他必要と認めた事業
- 第4条 本会は、つぎの会員をもって構成する。
- 1 正会員 本学の専任（特任を含む）教員、創価女子短期大学の教員で入会を希望し総会の承認を得た者
 - 2 学生会員 大学院人文学専攻科の大学院生
 - 3 賛助会員 人文学科卒業生、および本会の目的に賛同し、委員会の承認を得た者
 - 4 名誉会員 総会において推挙した者
 - 5 研究会員 人文学科（大学院を含む）出身の研究者で、委員会の承認を得た者
- 第5条 会員は、本会の機関誌その他の刊行物の頒布を受け、また各種の会合に出席することができる。
- 第6条 正会員は、所定の会費を納めなければならない。
- 第7条 総会は、毎年1回これを開く。ただし必要あるときは、臨時に開くことができる。
- 第8条 総会は正会員をもって構成する。総会は会長が召集し、構成メンバーの過半数の出席によって成立し、議決は出席者の過半数による。
- 第9条 本回につぎの役員をおく。
- 1 会長 1名
 - 2 副会長 1名（必要に応じておき会長を補佐する）
 - 3 委員 若干名
 - 4 監査 1名ないし2名
- 2 役員の任期は2年とし、再任を妨げない。
- 第10条 会長は、本会の会務を統括し、本会を代表する。
- 2 会長（副会長）は、委員会において互選される。
- 第11条 委員は、委員会を構成し、会計、編集、庶務等の本会の運営に当たる。
- 2 委員は、総会において正会員のなかから互選される。
 - 3 委員会は会長が召集し、議長となる。
- 第12条 監査は、本会の会計を監査し、その結果を総会に報告する。
- 2 監査は、委員会において互選される。
- 第13条 委員会は毎年度の事業計画および実績報告書、ならびに会計予算書および決算書を総会に提出して、その承認を得なければならない。
- 第14条 本会の経費は、会費、大学の補助金、その他の収入をもってこれにあてる。
- 第15条 本規約の改廃は、総会の議決による。
- （附 則）
- 第1条 本会の会計年度は、4月1日に始まり、翌年3月31日に終わる。
- 第2条 本規約は、2016年5月12日より実施する。

人文学会正会員

(二〇一八年三月現在・アイウエオ順)

有里 典三 (通信教育部)
伊藤 貴雄 (文学部)
岩倉 依子 (文学部)
開沼 正 (通信教育部)
梶川 貴子 (文学部)
菅野 博史 (会長・文学部)
坂井 孝一 (文学部)
坂本 幹雄 (通信教育部)
季武 嘉也 (文学部)
蝶名林 亮 (文学部)
ツグラツゲン エヴェリン (文学部)
羽矢 辰夫 (大学院文学研究科)
林 俊雄 (文学部)
前川 健一 (大学院文学研究科)
松森 秀幸 (比較文化研究所)
水谷 誠 (文学部)
宮田 幸一 (文学部)
村上 信明 (文学部)

名誉会員

浅田 實
池田 温
石神 豊
岩松 浅夫
小林 修
小山 満
竹田 旦
野本 和幸
藤村潤一郎
森岡敬一郎

本号執筆者

村上 信明 (文学部教授)
前川 健一 (大学院文学研究科准教授)
蝶名林 亮 (文学部講師)
ツグラツゲン エヴェリン (文学部助教)
大津 健一 (大学院文学研究科博士後期課程)
菅野 博史 (文学部教授)
伊藤 貴雄 (文学部教授)

(編集委員)

菅野 博史
坂井 孝一
村上 信明
松森 秀幸

創価大学人文論集

第31号

2019年3月 発行

発行者 創価大学人文学会

〒192-8577 東京都八王子市丹木町1-236

創価大学中央教育棟内

Tel. 042-691-2211 (代)

印刷所 明和印刷株式会社

Soka University
JINBUN-RONSYU

(Studies in Humanities)

No.31

CONTENTS

Foreword

On the Memory of Professor Toshio HAYASHI
..... Nobuaki MURAKAMI

On the Memory of Professor Koichi MIYATA
..... Ryo CHONABAYASHI

Articles

Bannermen Identity and Chinalization of a Bannermen Elite during the Middle Qing Period: Study of Songyun (松筠), *emu tanggū orin sakda i gisun sarkiyān (bai er lao ren yu lu 百二老人語錄)*, and *dzang ni ba na nirugan baitai šošohon i bithe (xi zhao tu lüe 西招圖略)*
..... Nobuaki MURAKAMI

Notes on the Citations of the *Nirvana Sutra* and the *Mahāprajñāpāramitā-sāstra* in Zhiyi's Works Ken'ichi MAEGAWA
Recent Work on Faith in Philosophy: A Survey
..... Ryo CHONABAYASHI

Connection and Comparison of Natsume Soseki's *Kokoro* and Goethe's *The Sorrows of Young Werther* Evelyn ZGRAGGEN

On Mingkuang's *Tiantai pusajie shu* and his life Ken'ichi OHTSU

Translation

The Annotated Translation of the *Weimo jing xuanxu*, Part 6
..... Hiroshi KANNO

Book Review

Yoichiro Takahashi, *Philosophy as Art: The Positive Meaning of Contradiction in Schopenhauer's Philosophy* Takao ITO

Supplement

The Research Activity of Jinbun-Gakkai in 2018

March 2019

Jinbun-Gakkai

Soka University, Hachioji, Tokyo