

ち清辨の立場は現實の迷ひの世界の否定のうち一つになつて生きるといふ、現實的精神に貫かれた行爲的な證悟の立場であつて、ここに彼れの立場の根本的な特色があるやうに考へられる。これを教義的にいへば、要するに清辨の立場は、勝義の眞實(勝義諦)を遍計所執性である世俗の迷ひの世界の否定のうちに無的に了解し、世俗の迷ひの世界をして、そこに勝義の眞實をあらはすべき世俗の眞實(世俗諦)として有らしめようとした、いはゆる勝義無、世俗有といふ二諦説の立場であつて、この二諦説が唯識學派に對する清辨の中觀學説の教義的立場をなしてゐるのである。

ものともいはずをえないうやうである。遍計所執性を蛇に於て、依他起性を繩にあてるのみならず、さらに進んで圓成實性を麻にあてる如きは、かやうな抽象的傾向におちいつてゆく跡をあらはしてゐるやうに考へられる。それゆへ、三性説はつねに二諦説にかへりつゝ、その學説を主張しなくてはならぬであらう。そこに、蛇繩の喩、或ひは蛇繩麻の喩のより高い正しい理解が展開するのではないかと思はれる。

キェルケゴールに於ける
絶對的逆説

—師と弟子とを結ぶもの

世 良 壽 男

(一)

『徳は教へられ得るか』又は『徳は學ばれ得るか』といふソクラテスの問ひは『徳が知である』として規定せられる限り、『眞理は教へられ得るか』又は『眞理は學ばれ得るか』といふ問ひにかへられ得る。然るに眞理が學ばれる限り、眞理がそこに存在してゐないといふことが前提されてゐなければならぬ、何故ならば『學ぶ』とは『求めること』であり、求めることはそれが存在してゐないことを示してゐるからである。ここに於て吾々はソクラテスが『メノン』篇に於て注意したやうな困難に出會ふ。即ち人は既に知つてゐることも、また知らないことも求めることはできぬ、何故ならば知つてゐることはかれが既に知つてゐるがゆゑに求めることはあり得ず、また知らないことは、かれが何を求めるかを知らない

いのであるから、それを求めることができぬから。今このやうな困難は如何にして克服され得るか。ソクラテスはこの困難をば、かの『想起』の概念に於て超えようとした。かれによれば眞理は決して普通考へられるやうに外からもたらされるものでなくして、自からの中にあるのである。すべて學び且つ求めることは、この際の中にあり、しかも忘却してゐるものをば想ひ起すことにある。従て無知者が必要とするところは、たゞ想ひ起すための指示だけである。そしてソクラテスはこのやうな想起のための指示をば所謂『助産術』と稱した。彼は神の檢定を受けた産婆であつた。そして彼は神がかれに生むことを禁じてゐることをよく承知してゐた、これ人と人との間では『助産』(maiestatit)が最高の關係であつて『生むこと』(gennan)は神に屬するからである。

然しこのやうな想起に於て眞理は眞に教へられ又は學ばれ得るか。これに於て教へる者は學ぶ者の想起の機會ではあつても、彼は決して學ぶ者が本來的に眞理を知つてゐることを自から想ひ起すこと

へ導き得ない、何故ならば學ぶ者はどこまでも『不眞理』であるがゆゑに、教へる者が想起に於て喚び覺まし得るのは、たゞ學ぶ者が不眞理であるといふことのみである。それがために學ぶ者はかれが不眞理であることを知らなかつた時よりも一層眞理から締め出され、また教へる者は、この想起に於て眞理を學ぶ者をば自己から突き放すことになる。

かやうにして想起は人と人との關係に於ては、人間に於ける可能性の開發として正しい意味を有つと考へられるにしても、然しこの可能性が何にもとづくかと考へられる場合、これは人間がかつてイデアの國にあつて眞理を目的あたりに觀てゐたといふ神話が前提されてゐる限り學的根據を越える。しかのみならず眞理が教へられ又は學ばれる場合、單に眞理が興へられるばかりでなく、また眞理了解の條件も興へられねばならぬ、何故ならばもし學ぶ者自身が眞理を了解する條件をそなへてゐるなら、彼はただ眞理を想ひ起させられさへすればよい、條件と問ひとは條件付けられたものと答へとを合んでゐるからである。然しながらかく

學ぶ者に眞理のみならず、眞理了解の條件をも興へ得るものはやは單なる教師ではない。すべての教示は、究極に於て少くともそこに了解の條件が存在してゐるといふことにもとづいてゐる。その條件の存しない場合には教師は何ごとをも爲し得ない、何故ならばそのやうな場合には、教師は學ぶ者をば單に改良するのではなく、教へ始める前に學ぶ者をば創り變へねばならぬからである。然しこれはもはや人間のよくするところではない、もしこのやうなことが起るとするならばそれはただ神自身によつてのみ起るのでなければならぬ。

(一)

かやうに眞理を教へること又は學ぶことは、想起に於けるやうに助産でなくして産出であり、發見でなくして創造である限りに於て、この創造的なる眞理の眞の教師は人でなくして神でなければならぬとしても、然し眞理を教へること又は學ぶことはどこまでも時間の中における出來事でなければならぬ、時間の中で『瞬間』が決定的意義を有つものでなけ

ればならぬ、眞理が教へられ又は學び得られるものであるならば、それはどこまでも『歴史の瞬間』に於てでなければならぬ、これまで存在しなかつた眞理及び眞理了解の條件が興へられるのは、この瞬間に於ける神と人との出會ひでなければならぬ。然しこのやうなことは如何にして可能であるか。元來神と人間とは絶對斷絶に於てあり、神は人間に對して絶對他者であり、絶對に異なるものであるとともに、人間も神に對して絶對に異なるものである。そしてこれが根源をなすものは、人間に於ける深い『罪』の意識である、罪は人間が神から與へられた自由をば氣隨に變じたことの結果である。かれが自己の氣隨によつて神に背いた限り、彼は自由であるかのごとく見えるが、然し一度氣隨により眞理から放たれてゐることは、眞理から閉め出されたことであり、自己白からによつて自からを閉め出してゐることは自から縛られてゐることである、そしてかやうに自らを眞理から閉め出し、自から縛られてゐることはやがて罪に外ならないのである。かやうにして神と人間とを絶對に隔てるものはこ

の罪の意識である。人間の不眞理は、決して單に眞理を知らないといふことではなくして、人間が眞理に背いてゐることである、自分で眞理とその條件とを失ひ、また失つてゐることである。かやうにして人間はこの罪のために神と絶對に斷絶した、そしてそのために人間は自から絶對に神へ上りゆくことを得ない。それゆゑにもし眞に眞理を教へること又は學ぶことが可能であるためには、人間が神へ上りゆくのでなくして、神が人間へ下り來るより途はない。しかも神はそのままの姿に於ては人間の教師たり得ない、人間の教師たり得るためには神と人との『同等性』が要求せられる、何故ならばこれなくしては互ひに了解し得ず、從て神の愛は不幸となり、教へは無意義となるからである。かくして神はこの同等性のために、『僕の姿』をとつたのであるが、しかしこれは決して國王が乞食のマントをまとうやうに外部を裝つたのではなく、それは神の眞の姿である、眞實に愛するものと同じ者にならうとする測り知られぬ愛である。かくして神はすべてを憐み、すべてを耐へ、すべてのも

のに棄てられ、荒野に飢え、死の中に投げ捨てられ、最も卑しきものと絶對に等しくなければならなかつた。このやうな自己否定こそ人間に對する教師としての神の限りなき愛と恩寵とであり、人間はただ神のこの愛と恩寵とによつてのみ眞理を教へられ得るのである。

(三)

然し、この場合、學ぶ者としての人間は果してそのままの姿に於て神の教へを受けることができるであらうか、人間がその罪の意識のために神と絶對に隔てられてゐる場合、果してかの同等性に於ける神の愛と恩寵とをそのまま受容することを得るであらうか、神のこの愛と恩寵とのいよいよ深きほど、それに抱かれ、隨ることのいよいよ易からざることの感ぜられるのではないか。ここに於て吾々は一つの絶對的な逆説に撞着せねばならぬ。先づ『逆説』とは如何なる意味であるか。キェルケゴールに従へば、逆説とは『思惟の情熱』であり、逆説のない思想家は情熱のない戀人のやうなものである。然るに『すべての情熱の最高の力

はそれが自分自身の没落を願ふ』といふことである。それゆゑに『思惟の最高の逆説といふべきものは、思惟が自から考へ得ない或ものをば顯はにすることである。』そして思惟のこのやうな情熱は、

根本に於て到る處思惟の中に存するのである、ただ習慣が人のこれを發見するのを妨げてゐるのみである。例へば、自然科學者が説明するやうに、人間の歩みは絶えざる没落であるとしても、然し毎朝出勤して方々歸宅する眞面目な、几帳面な人は、眞正面を向いて規則正しく歩みゆく自分が絶えず没落しつつあるなどどうして思ひ付くことがあらう。かやうに思惟は到る處逆説の中にある。今神は上述のごとく人間に對し、絶對他者であり、絶對に異なるものであるために、人間の理性は自己をば絶對他者へと超え出ることを得ない、理性は異質的のものをば同質的のものにしてしまふからである。即ち理性は神をば出来る限り近付けるが、その時神はそれだけ理性から遠ざかつてゐるのである。かの所謂神の存在の證明のごとき全く理性の無力を證示するに外ならない。即ち吾々は神の存在の證明を

始める瞬間に既にそれをば前提してゐるのである、神の存在を證明するといふことは、この存在するところの、知られざるものが神であることを證明しようとすることに外ならない。それは存在を證明するのではなく、存在から證明するのである、私は小石が存在することを證明するのではない、現に存在する或ものが小石であることを證明するのである。神の存在の證明は、丁度かのデカルトの『水中人形』のやうなものである、それは手を放せばすぐに起き上がる、それゆゑに手を放さねばならぬ、それと同様に神の存在の證明も、私がそれから手を放さぬ限り、即ちどこまでもそれを證明しようとする限り、存在は姿を現はさない、しかも私が證明の企圖を放棄するや否や、却つて存在は顯はになる。然したとひかやうにして神の存在が想定されるにしても神そのものほどまでも人間に對し絶對他者であり、絶對に異なるもの、絶對に知られざるものである。たとひ神が『僕の姿』に於て人間に下つて來ても、如何にして人間は學ぶ者として信仰者即ち弟子となることが出来るか。それはかの理

性が斥けられ、眞理了解の條件が與へられることによつてである。それではこの條件が與へられるのは如何なる時であるか。それはかの歴史的瞬间に於てである。瞬間とは一つの逆説である、瞬間とは時間と永遠との結合であり、又は永遠なるもので充たされてゐる時の充實である。『瞬間を認めればそこに逆説がある、無限に短縮された逆説をば瞬間と呼ぶことができるから』。然しながらかやうな永遠と時間、神と人との出會ふ瞬間の逆説は如何やうに解かるべきであるか。神と人、師と弟子とを結付くべき信仰もそれ自身同様に逆説であり、『奇蹟』である。奇蹟とは『永遠なる條件が時間の中に與へられてゐる』といふことに外ならない。このやうな奇蹟は如何にして可能であるか。こゝに於て逆説はますます深くなり、絶對的となる。即ちこの逆説は二つの側面を有つてをり、しかもそれである『絶對的逆説』として現はれる、即ちそれは『消極的には、罪の絶對的差異性をあらはすことによつて、そして積極的には、この絶對的差異性をば絶對的同性のうちには止揚せんとすることによつ

て』である。それではこのやうな絶對的
 逆説は如何やうに解かるべきであるか、
 罪の絶對的差異性をば絶對的同一性のう
 ちに止揚して、神と人、師と弟子との出
 會ひを可能ならしめる途は全く存しない
 であらうか。吾々は『哲學的斷片』に於
 て提出されてゐるこのやうな問ひは、む
 しろかの『これか非あれか』や『死に至
 る病』等に於ける『絶望』の概念に於て
 答へられ得るのではないかと思ふ。(私は
 かつて『感情の本性と無の問題』に於て
 この絶望の概念をば無への途として解釋
 した)。

(四)

キェルケゴールによれば『人間』とは
 『精神』であり、精神とは『自己』であ
 り、自己とは『自分自身に關係するところ
 の關係』である、そして人間がかく自
 分自身に關係する關係であるのは、人間
 が綜合—無限と有限、時間と永遠、必然
 と自由との綜合であるからである。そし
 てこの綜合に於ける『自分自身に對する
 關係の不釣合ひ』がやがて『絶望』とし
 て特徴付けられたものに外ならない。そ

れゆゑにこの絶望はどこまでも『精神に
 於ける、自己に於ける病』であつて、人
 間存在の本來的構造にその根源をもつも
 のである。即ち人間存在は本來的に絶望
 である、人間が絶望してゐるといふこと
 は稀れなことではなくして、絶望してゐ
 ないといふことが稀れなことである。絶
 望は希望の單なる喪失ではなくして、却
 つて希望の充たされたところにそれ自か
 らを顯はにするとも考へられる。そして
 かれはこのやうな人間存在の構造に於け
 る精神の、又は自己の病をば『死に至る
 病』と稱した。この死に至る病は、普通
 考へられてゐるやうな、その終極が死で
 あるやうな病ではない。かのラザロの死
 に至りし病が『この病は死に至らず』と
 言はれたやうに普通の意味に於ては、こ
 れは死に至ることはない。しかもこの死
 に至ることがないといふことは、そこに
 生きる希望がなほ存することを意味しな
 いで、却つて死といふ最後の希望すら失
 はれてゐることを意味する。それでは人
 はこのやうな死に至る病としての絶望に
 於て、果して何について絶望してゐるの
 であるか。人は何かについて絶望する間

に自己自身について絶望してゐるのであ
 る。絶望はどこまでも自己自身に對する
 關係の不釣合ひとして、自己が自己に堪
 えられなくなることである。それゆゑに
 絶望は分裂である、しかしそれはかの疑
 ひのごとく單なる思想の分裂でなくして
 人格そのもの、生そのものの分裂であ
 る、絶望は却つて疑ひの解消したところ
 に生ずるとも考へられる。かやうに絶望
 はどこまでも自己自身を滅ぼすことであ
 る、しかも自己をば滅し盡すことを得な
 い、絶望による死はいつも自己をば生
 中に置き換へるからである。もし絶望が
 人間のこの自己をば滅し盡すことができ
 たならば、人間は絶望することを要しな
 かつたであらう。それゆゑに死は決して
 絶望、即ち死に至る病の終極ではなくし
 て却て終ることなき終極である。死によ
 つてこの病から救はれることは不可能で
 ある。かやうにして絶望はかの疑ひの解
 消によりて超えられないのみならず、死
 によつてすら克服するを得ない。絶望は
 ただ絶望すること以外にはこれを超える
 途はない。そしてかやうに眞實に絶望に
 徹すること、即ち絶望をすら絶望しつく

すこと、これのみが絶対に斷絶せる神に近付き得る途でなければならぬ。即ち罪人が罪の赦しに絶望しつくす間に、かれはまさしく神に向つて進んで行つてゐるのである、それゆゑに人は神に餘りに近付くならば神に遙かに離れてをり、神から絶対に離れてゐる間に神に近付いてゐるのである。そして罪は吾々を神から絶対に斷絶せしめる根源であるとともに、吾々を神に近付ける媒介者でもある。そしてこゝにかの『絶対的差異性をば絶対的同一性のうちへ止揚する』といふ『絶対的逆説』が解かるべき根據がある。そしてこのやうな絶対的逆説こそやがて、信仰そのものの本質でなければならぬ。かのテルトゥリアヌスの所謂『不合理なるがゆゑに吾れ信ず』(Credo quia absurdum est)といふことこそ信仰の逆説の深き表現でなければならぬ。

瑠璃音聲考

一 梵漢對音の問題

水谷 眞 成

凡そ、言語學のうゑから申しますと、借用語、外來語とよばれますものは、音聲、音韻を研究する立場のものにとりまして、重要な資料となるものであります。とりわけ、印歐系統のものに對するこの面の研究につきましては、一部門を設立してまで西歐に於て特別の注意がはらわれてきておりますが、中國は今日まで殆ど研究されていまいといつてよいでしょう。ここに取上げました梵漢對音の問題も、當然、音聲、音韻の場面に於ては語學的操作を駆使して論じられなくてはならないものでありますが、案外、方法論的に進歩していない現状であります。十九世紀の中葉、S. Julien (フランス)によつて梵漢對音の研究がはじめて語學的に取上げられました。そのうち、Biel (イギリス)、Schlegel (オランダ)らの人たちによりました、いろいろの修正が加えられ、Karlgren (スウェーデン)

にも重要資料との折紙が附せられました。然し、このやうな修正とよりよき研究といふ過程を踏んできまされたにもかかわらず方法論的にはどれも依然として Julien の研究領域を一步前進したものではありませんでした。近くは、周法高の『梵漢對音聲考』(中央研究院歷史語言研究所集刊第十四本)を見てみましても同じことがいえます。

總じて、かれらの方法は、純粹梵語と轉寫漢字を直結して考察し、そこに何の疑問をもさしはさんでおりません。例えば、周法高の論説を出してみますと

「瑠璃」と「*vadinyā*」

を直接に結びつけているばかりでなく、しかも「吠瑠璃」、「壁流離」、「吠努瑠野」などをすべて *vadinyā* の型に結びつけても考察を進めているのであります。このことは歴史的立場から見直しますと、明らかに方法論的缺點を覆うことはできません。轉寫漢字にいろいろの型態がありますように、その對音にも當然、生きた言語としての variant がなければなりません。特に轉寫漢字は、西