

書評・紹介

Ninian Smart:

Doctrine and Argument in Indian Philosophy

佐々木 現 順

は し が き

佛教学を研究し始める前に先ず学生にとって問題になるであろうことは佛教が世界の文化史的展開の上で、如何なる地位におかれている学問であろうかということであろう。この疑問は次のことを考慮に入れる時、全く正しい。即ち、佛教学の発展そのものがインドを経て三国にひろがって伝持された文化的素質——宗教性のみではなく——を多分に包含しているものであるということである。又、初学者の学生の疑問は次のことによっても正当な疑問であろう。即ち、学生の知性は自己の理性をひろげ、徹底的に持ちたいという理性的欲求の盛んな本質によって育成されているということである。その知性の欲求は主として西洋哲学の体系をさぐることによって、満たされるであろう。

学生の学問的及び知性的欲求を満たすべき文献は必ずしも東洋の佛教書に多しとは言えない。特に東洋に於ける文献が元来、

知性ではなく、知性をこえた叡知に関するものであったという根本的な次元の相違によって、学生の知性は屢々戸迷う。その結果、学生は二つの方向へ向って流されてゆき易い。即ち、知性の自らの問いを放逐して、叡知の世界に、そして遂には、文献の整理へと自己を投げ入れてしまふ。これも一つの学問に違いない。外国に於ける国際的諸学者の一部の取るこの方向が既に外国に於いても見られる。次の方向は、学問をはなれ信仰或は西洋哲学の皮相な知識を以って比較しようとすることである。この方向は諸外国に於いても見られて、日本に限ったわけではない。しかしこの方向は欧米なら別だが日本に於ける現段階では非常に困難である。日本でも欧米でも日本人のかかる方向は承認される段階に入っていないからである。又、将来もこの方向を研究の一分野まで育成することは少くとも佛教学に関する限り難中至難の業である。

本書の意味

以上の二方向に向うかも知れないという学生の分岐点に同情した場合、その知性的欲求と佛教学の文献研究から出て来た思想を知らんとするアカデミックな欲求とを満たしてくれるものが、先ず手はじめとして、必要になってくる。

本書は、この両者にある程度の良き指南を与える良書であろうと信ずる。その理由は第一に本書は人間的知性の欲求を広くそれ自体として根底に持ちつゞけて、吟味されていっている。青年学徒の側に立って、知性の在り方、特に西洋と比較した東

洋の叡知の世界を知性を通して、彼岸に開示してくれている。第二に最も重要なことだが、その各学派の扱いは古典文献の中核をとらえ——而も正当性を脱落はしていない——との文化的的位置づけに多く寄与せんとしている。従来、以上の二要素が本書ほど独特の結び付けをなされた著書の多くを誰人も期待しなかったであろう。少くとも、こうした二方向への分裂の危機に立って戸迷っている日本人学生にとっては、本書の存在は誠に意味深い。従って、学生のために、又、一般の好学の人士のため特に本書をその線にそって、必要な点だけを紹介しておきたい。

本書の内容

内容について、全部にわたれないから目次だけ全部記録して各人の取捨選択に呈しておこう。

Part I

1. Metaphysical System. 2. Buddhist Metaphysics. 3. Jain Metaphysics. 4. Materialism and Exegesis. 5. Distinctionism and Yoga. 6. Logic-Atomism. 7. Non-Dualism. 8. Qualified Non-Dualism. 9. Dualism and Saivite Doctrine.
10. Analysis of the Religious Factors in Indian Metaphysics.

Part II

11. Arguments for and against the Existence of God. 12. Arguments about Rebirth and the Soul. 13. Epistemolo-

gical Questions. 14. Causation. 15. Induction and Inference. Postscript on the Arguments.

更に、これに追加されているところの「各学派の略史」及び梵巴と英訳語に関する適切な説明に多くのグロッサリーなど新しい試みがなされている。即ち、本書の形態は、本文にインド古典語を用いず、読者をしてインド思想内容に近づき易いように配慮され、更に各英訳の対照梵巴語を最後にまとめて整理している。而も、その整理は単なる羅列でなく、各対訳について、吟味された思想を基礎にして、英訳語の選択された跡を示している。一つの訳語についても、各学派の思想に対する深く適切な著者の理解が到る所に見出される。

先ず第一部で取扱われている哲学はジャイナ、佛教、順世外道、ミーマンサー、サンキヤ、ヨーガ、正理派、ヴェーダーンタ、ラーマーナヤ思想、南インドのジャイヴィズムであり、更にその諸形而上学に見られた宗教的要素が分析されている。この諸哲学の叙述は単なる外面的な諸概念の羅列でなく、一貫した思想の展開の叙述である。その中で特に佛教に関する部分は最も多く、百四十八頁からなる第一部の中で六十一頁即ちその過半数を占めている。

これら諸哲学、宗教が西洋のそれらと相異している根本的な要素はそれが無神論的傾向を持っていることである。無神論はインドでは反宗教でもなく宗教に無関心であるという西洋的理解を意味しない。無神論というオーストクシーはインドの宗教社会的諸義務と矛盾していない。ここに先ずインド諸宗教の独

自性が見られる。この指摘によっても知られる様に、インド佛教研究に於いても、その抽象的教學の研究のみでなく、その背景となり、且つ実践の場となっている宗教的社会的現実の研究、換言すれば、無神論を特殊な形態たらしめている社会環境の研究が看過されてはならない。無神論と現代インド社会の受容形態ということが、今後、新しい研究分野として登場することになるであろう。

ところが、この無神論は——佛教に關して言えば——小乗佛教、原始佛教に於いて、他の非オソドックたるジャイナ、唯物論に於ける如くまで伝持せられていた。然るに、それが大乘佛教の發達と共に「ヒンドゥイズムにある程度同化せられて来た。即ち、禮拜の対象とされる聖化された諸佛並びに菩薩が神々に相当する」(三十頁) 如く考えられて来た。同時に佛教的形而上学は觀念論的方向をたどり、唯識並びに中觀学派の展開となる。これらの諸運動は結果として、絶対者の体認を目的とするものとなり、三身説が發達した。三身説は宗教と同時に哲學的發展の結合に外ならない。この展開は原始佛教の信仰思想と違つた形而上学的變遷であるのみならず、宗教的実践と直觀の新しい体系化に外ならなかつた。然し、無神論というインド全体の傾向から見て、注意すべきは、この三身説の体系の成立が、原始佛教——ここでは禮拜といふことは意味を持たなかつた——から、いわば有神論的傾向へ歩みよつた歴史を示すということである。該書の著者は、原始佛教に於ける信仰禮拜の対象は歴史的佛陀であり、それに尊敬を捧げるだけであつて、禮拜

はそれ自体意味を持たないと論定している。これは佛陀を神聖な celestial Buddha として見ないとする原始佛教の根本的佛陀觀を比較した論定であつて、原始佛教が佛陀禮拜の功德を無意味としているということまで著者が意味しているのではなからう。著者は更に、この celestial Buddha の cult が菩薩思想によつて明白になり來つたことと共に、菩薩の諸行が念佛行者の上に功德とし廻向せられるという信仰も、そこから生じて來たことを指摘する(二十九頁)。真宗を広い佛教史の上で、インドと關連せしめる一つの契機が、原始佛教に於ける絶対者の考え方と大乘に於ける celestial Buddha の考え方とによつて、与えられるとすれば真宗学研究者にとつても暗示的である。

佛教的形而上学の章に於いて、著者は佛教内に於ける傳統的解釈 (auto-interpretation) とヒンズー教による異教的解釈 (hetero-interpretation) とを注意し、自らの立場を前者に限定してゆく。併し、前者の立場をとりつつも、ブラフマニズムの背景に注目する。そして、輪廻、業に把えられている我 (アートルマン) の存在に對して、佛教に於ける無我思想が非アートルマンの背景から別れてゆく過程を示す。而も、なお、佛教には「我」と「救済」に關して、多元論的、又、個人的なバラモンの背景が多分に残存していることを指摘する。即ち、無我の概念を説きつつも、その根底に横たわる「我」が認められていたとなし、形而上学的レベルで輪廻の理解が成就せられていたと主張する。救済に關して言えば、救済のために要請せられていた凡ては救済に對する個人の能力であつた。かくて、バラモン主

義の多我の存在主張にとって代ったものは涅槃に達しうる個人の能力に関する教理である。即ち、佛教の涅槃の概念は——たとえ超越しているとしても——バラモンの伝統に現われている多元的我論から産出せられるものである。この意味でそれはウパニシャッドの一元論よりは、むしろブラフマニクな我の多元論的要素が一層残存していると考えられる。佛教を宗教の立場からして考察すれば、それがセミティック宗教（ユダヤ教・キリスト教、イスラム教）とは違って、第一に内面的神秘的中心を持ち、次に人格神の予言者の経験から出発していない。瞑想を中心とし予言を軽視する。ユダヤ教、イスラム教は、これに対して、予言を重要視するが神秘的瞑想は此れを反って軽視する。

更に佛教内の思想的展開をたどる。無常、無我という原始佛教思想の中核は諸法の刹那滅生という思想を引起した。然るにこの刹那滅生の思想が極端に実在を原子の実物の集合に過ぎないという思想へと導かれた。これは阿毘達磨的思想の展開を著者が意味しているであろう。然し、ここに問題がある。例えば諸感覚を生ぜしめる諸法 (event-states) と諸感覚そのものとの関係がどうであるかという問題である。更に、次の問題も起しうる。即ち、刹那生の考えは縁起の問題を提起した。然るにこのことは、佛教が縁起を相依性と規定する限り、困難ではない。却って、困難なことは因果の内面的必然的關係をふくむとして縁起を因果に帰趨せしめるところにある。この實在論的理解を佛教心理学にも見出そうとする。佛教心理学は——業論

と結び付いている限り——それは現在の行為はむしろ未来に於いて心理的結果を期待する。更に、積極的行為は、前の心理的状态が特殊の場合に顕現せられたものであるという事を内に意味している。佛教心理学は未来にしろ、過去にしろ時間的距離をへだてた行為の概念を利用し、且つ、それと結び付けた。

阿毘達磨佛教（特に著者は有部）の特色は法体と三世の實在性であるが、それと無常という佛教のオーソドックスとの一見矛盾に見える問題の解決が試みられる。この問題について、我々は衆賢の順正理論を重要な論書としてあげねばならない。佛教のオーソドックス（原始佛教々義）と阿毘達磨哲学の連関について、衆賢ほど透徹した分析を与えている論者は他に多くを見ない。殊に、衆賢の根本的立場は大乗の諸論師の如く、「空三」という一貫した唯一の立場からではなく、オーソドックスの諸立場が細分にわたって考慮せられては、従って実有と無我の關係についても、順正理論の再調査は一層の重要性を増すであろう。このことを考慮に入れる時、著者スマートが、縁起の分析によって空思想家の到達した理論は縁起の理念そのものの矛盾ということであったと解するのは妥当であろう。阿毘達磨に於ける實在論には實在そのものの paradoxical structure の分析が——衆賢の分析論にすら——考慮せられていなかったからである。しかるに、阿毘達磨に於ける論理の困難さは大乗に於いては、その実践理論の困難さによって取って代られている。即ち、菩薩思想と佛性論を実践論として取り上げて来た大乗が直面した問題は、衆生の常識に堪えねばならないこと及び不可

知論から一步を出て絶対空の哲学をつつまねばならなかった。而も弁証論的批判を形成しなければならなかったという点にあった。

この困難は大乗佛敎史に一貫するものであるが、龍樹思想の伝承の上にも見られる。即ち、絶対空が不可言説であることが、とりもなおさず中観派の位置づけさえ不可能にするであろう。然し、不可言説といえども仮立に於いて少くとも龍樹とその系統の存在を仮設せしめるといふ。従つて、中観派が般若経に帰趨せしめられる。般若経はまた敬虔主義の成長をもたらし、従つて、中観派は空哲学と佛敎的ヨーガ思想の綜合を要求して登場してくる。先きに触れた三身説も、大乘に於いて余りに強調され過ぎてゐるが、これも既に阿毘達磨の有部によつて、明瞭に開示せられていたものであつて、大乘に於いて始めて開顯されたものではないことはコンズ初め阿毘達磨に詳しい学者の既に指摘してゐるところでもある。

三身説が大乗以前の思想にさかのぼつて抽出されたと同じように空觀思想もまたインド一般の哲学思想の中で見られてゐる。インドの諸宗教には常に知的なものと經驗的修道との間に对照がおかれる。しかし、両者は同一の異なつた強調に過ぎない。即ち、神秘思想には理論的構成と内面的經驗とが見出される。前者は冥想的であり、後者は、その理論を実証する道として、両者が組み合わされてゐる。空觀といえども、逆説的であるが、それは精神的証悟をうるための一つの方便として、知性的過程を強調する。その分析によつて知性の自己分裂が經驗せられる。

換言すれば、空思想は言わば一種の知性的ヨーガの行に外ならない。この見通しから著者は瑜伽唯識の重要性を叙述する。實際、中観哲学はその空の理論だけでなく、瑜伽によつてその理論が実証されねばならない。従つて、その名の示す如く、唯識学は瑜伽唯識学であつて、瑜伽なくして、單なる唯識学という概念は抽象に過ぎないと言へるであらう。インドの諸哲学研究に於いて、又、その諸哲学概念の研究に於いても、インド的宗教的經驗即ちヨーガを除いて、理解のレベルだけに捨象したところに従來の学問の難点もあつたといへるであらう。現代インドの精神的豊かさを把握するために、又、インド学を人間形成のための資料とするためには、今後、従來、欠けていた宗教經驗の目を持つて、インド佛敎を二面からとらえることが必要である。欧州でも古くからこの方向の研究がなされてゐた。ヨーロッパのインド学者が、現代インド及びインド人を見る見方にも、同感的、又、深い理解を示してゐるのも、かかる全体としてのインド把握から由來する結果に外ならない。この点で例へば、文法学というものが、インドでは独立したゆたかな学問を形成さへしてゐる。しかし、我國に於いてはインド文法学は発達していない。それには従來、育たず、又、將來も育つことの不可能と思われる多くの理由の一つが学問的弱さよりも、インド学に對する我々の考え方にその理由があるのではなからうか。而も、この考え方は歴史的に文化史的に宿命的と思われる程に根深い。だとすると文法学は全面的に海外学者の研究だけをたよりにする外はなからう。

中観哲学と瑜伽の密接な関係とヨーガの重要性については曾って、ムールティも述べたが (Central Philosophy of Buddhism, p. 101) スマート教授もこれに同意を表し、佛、菩薩への絶対信が精神的浄化の一部であり、龍樹の四百論もその方向にあると述べる。更に彼に従えば、絶対信の宗教は世俗に公開された宗教的ユニバーザリズムの方向へ進むものであった。而して、絶対信の経験はインド古来の伝統である一元論的経験に究極的に摂取せられている。その経験は佛陀と絶対者との同一性に対する基礎を与えたと考えられる。

大、小乗の区別が宗教経験の内容という点から与えられていることは、文献学的従来の研究書と較べて、異色ある点であろう。その分析からして、彼は、小乗も神秘主義に基づいた信仰の高揚であったが神の存在は認めなかった。大乘に於いても、なおこの神秘的経験が残存している。然し、その目標は絶対者を瞑想的経験に於いて把握、その把握られた絶対者は無限の諸佛の形態をとって、人間存在の構想に対して立ち現われる。換言すれば、大乘は神をともなった神秘主義である。しかし、その際、神は二義的にとどまると述べる。ジャイナ教も佛教も単独神ではないが、諸神の存在を許している (或る大乘の学派を除く) から、彼らの越えんとするものは、有神論よりもむしろ多神論であった。超越ということは佛或はティールタンカラに諸神以上の価値をおくことである。どのようにして、この二宗教が多神論を越えんとしたかについて二つの仕方が与えられている。第一は多神論を否定せず、認めつつ、両宗教の創始者に

優越性を与えようとする仕方、第二は同じく多神論を否定せず、而も、諸神の崇拜よりも一層瞑想の上に、解脱への道を求めようとする仕方を分類提起している。

この宗教学的分析の態度は広く、インドの諸宗教及びそれと他のセミティック、リリージョン即ち、基督教、ユダヤ教更に回教との関係にまで適用せられている。簡潔な叙述の中にも、インド諸宗教の位置付けが——教義に対する深い洞察をともなつて——興味深く図式化せられる。初学者にとつて、有益なインド宗教研究の手掛りとなるであろう。即ち、一、反多神論的有神論 (ユダヤ教、基督教、回教) 二、超多神論的有神論 (マードウヴ、ラーマヌジャ、シャープシッターンタ、チャイタニヤ等)、三、反多神論的にして超有神論的絶対主義 (エッカハルト、スーフィス)、四、超多神論的にして超有神論的絶対主義 (アドヴィタ、或る種の大乗の形態、如来は創造神でなくともイッシュワラに相当)、五、超多神論的無神論 (ジャイナ、サーンキヤ、上座部佛教)、六、多神論、アニミズム等、勿論、現実の宗教的実践の上には、この分類をはみ出る諸要素は存するであろう。それをも類型化するため、七、超絶対主義的有神論なる分類を与へ、これにラーマヌジャとギーターを入れ、両者は非人格神ブラーフマンを認めていることを指摘する。

次に論及されるジャイナ教については、ハンブルグ大学のアルスドルフ博士一派の研究が中心をなしている。著者は上述の宗教学的分類と視点があてはめられる。而して、Zimmer, Philosophies of India に影響されて、ジャイナ教は無神論で

なく、更に、著者は、それを超多神論的性格に於いてとらえようとす。ジャイナ教もインド諸宗教の持っている神秘主義的要素を中心とするものではあるが、その上に更に、業論の立場で見られた道徳論を強調し、自己の苦行を解脱の主要な方法とするに至った過程が論述せられる。その際、上座部佛教に言及し、それが本質的には超多神論的無神論に分類配置せられるが、現実に見る東南アジア諸国に於ける佛陀崇拜の現状は、佛一佛を崇拜している如くに見えるため、それと本質論と區別し難いものがあることを指摘する。これは、宗教の本質論と同じく、重要なことは、実践の指導的形態であることを物語る例であろう。このリマークで我々の想起することは、インド佛教の理解は単なる宗教の概念乃至本質論——テキストに現われた抽象性——のみでは完遂されないということである。現実これら諸国での見聞の経験は常に抽象的本質論の一方的であることを露呈する。古代と共に現実の研究が常に今後、要請せられる所以でもある。この点で著者の脚註に於いて与えられている細密な研究は、むしろ本文以上に新しい研究方法を我々に示唆するものとして、注意深く読み且つ考えるに価する脚註である。

順世外道（六世紀頃）はオースドックスや仏教の遮遣の対象にされるものであるが、そこには外道の諸思想の混合が見られるから、学問的視野からすれば、その諸思想を整理することが、なされねばならない。このことは中世後期の混乱という歴史的事実によって一層困難となるであろうことは充分知ってかからねばなるまい。同じことがミーマンサー派についても言える。

即ち、ミーマンサー・ストラ（三〇〇BC—二〇〇AD）以後、クマールラ・パッタ（八世紀）によるシュローカ・パールティカ及び多くの点で、クマールラと相違した点を註釈する。プラバーカーラを経て、ニヤーヤの影響を受けて発達した歴史がそれである。この方面では、未だ研究されていないナーラヤナ（十六世紀）の諸作品の研究が研究者の前に多く残されている。

サーンキヤ、ヨーガ学派に関しては、現存のテキストが少い点がおしまれる。熟知の如く、サーンキヤ・カリカ或は九世紀のタットヴ・カウムデー等に過ぎない。然し著者がこの学派についてのべる神の存在からする分析と見方は興味をそそる。既にチンマー教授も指摘することだが、この学派は佛教とジャイナ教と歴史的な親近性を保っている学派であり、有神論から無神論的傾向へと推移していった。その過程に於いて、如何やうにインドの諸宗教文化の間の総合がなされていったかということとは、これ又、新しい分野である。特に我国に於いて、ヨーガ・ストラの佛教及びインド諸宗教との対比研究は、佛教の教義のみに懸念しがちな学界にとって、学問的にも文化史的にも不可欠な方向であろう。我国ではこの方面に注意を向けている佐保田博士の研究が注意せられる。欧米に於いても、斯界の研究者は現在、極めて少い。

シャンカラに帰せられる一元論が十二世紀になって、シュローハルシャが出て、佛教の空論者の用いたと近似した弁証法によって、一元論を護持しようとしたが、其の歴史過程が簡明に

叙述せられる。続いて佛教との相違が論究される。特に、シンカラ哲学が佛教を撰取してしまつた理由として、空論に反対し、常識の尊重と同時に、形而上学或は認識論的インド人の欲求にも応えうる体系を形成したことによることが記述される。この哲学的形態はレアリスティックな無神論という形をとつた。無神論がレアリスティックであつたという意味がインド思想の伝統の上から理由づけられていることも興味を持たれる。

ラーマヌジャの一元論を著者は qualified non-dualism と規定する。一元論とのこの学派のデリケートな相違の叙述を経て、次の結論に到達する。即ち、多くの点で一元論的要素に随いつつ、而もなお、人格神の理念をふくんでいた。聖と世俗との両者の实在性が絶対主義の形を取り、有神論的二元論が喪つた知的な要求をも満足せしめたと主張する。

シャヴィズムは現代なお、グジャラート及びカンミールで強く根をはつている現代宗教の一つである。この宗教はヴァーイシュナイヴィズムの多元論的教義と相対する宗教であるとし、神、自己、解脱の諸問題を分析する。そこからして、この宗教がオーソドックスの形態を取る限り、上来、あげて来た諸哲学の見解と異つたものではないとして、次に展開するインド形而上学に関する章の形而上学的信仰形態の一例とする。

次の「インド形而上学に於ける宗教的諸要素の分析」では、以上の諸哲学の背景になつてゐる宗教的動機が決定せられる。諸宗の叙述を通して、我々の言えることは、インドの宗教に両極（礼拝とヨーガ）の存することである。礼拝は信仰と祭儀、

ヨーガは知性と禪定とをふくんである。この両極の綜合によつて、二元論（神と精神）を、予言者が礼拝者の経験を通過して説明する方が二元論の原理に関係するよりも説明し易い。換言すれば、礼拝の対象になる絶対者はまた形而上学の絶対者であると解することが、何故に形而上学の絶対者が礼拝さるべきかと問ふことよりも、一層容易である。こういう理解からして、我々はインドに於ける宗教生活に見られる教義と宗教経験の相互關係が納得できるであらう。この見方はインドに限らず、アジアに於ける諸宗教特に日本に發達した浄土系と禅系統なる二大伝統の究明にも何らかの光を投げかける示唆をふくんでいる。

第二部に入つて、著者は先ず神の存在に就いてのインド的論議を一括整理している。それからして、インドに於いて、諸宗教の各種分岐の根本的理由の一つは神の存在に對する諸種の見解の相違から生じた。しかし、神の存在の論議は第二義的であり、むしろ絶対的真理の洞察は宗教的経験にあつた。このことはインド教と佛教の論議に一貫して流れる中心的課題であつた。輪廻の問題が、次に取り上げられる。ここでは、順世外道、唯識、論理学派より、ラーマヌジャに至る思想が論述せられる。輪廻に関する諸種の議論は究極するところ、未来に於ける人間の状況と解脱が共に人間の業（行為）に依存してゐるであらうとする人間の信仰に結付いてゐる。それ故に単に佛教の無我論では充分でない。又、縁起論だけが無我の論議ではない。それに更に我を積極的に五蘊の和合と見る原始佛教の立場（著者によればナーガセーナ）が注意せられねばならない。然し、

それとても宗教的欲求を満すものではなからう。著者が、これに続いて、説明していくシャカラ、ラーマヌジャの諸哲学叙述は以上にあげられた人間の本来的欲求を満すべき方向に発達していった思想であることを暗示的に語るものの如くである。

認識論的諸問題の章で二つの見方からインド認識論が見られている。即ち、インドの伝統は第一に知識の基礎に対する反論であり、第二にインド認識論が形而上学と直接的関係を持っているという点である。ここからして知識の基礎である認識、類推、論証という三要素が現代の認識論と比較して理解し易く説明せられる。ここからして、インドの因果の論理として同一律と非同一定律という二つの形式が導かれる。この形式に対して批判的であったのは言うまでもなく、龍樹と、その空論の継承者であるが、これらの継承者によって構築されていったところの縁起の概念自体の自己矛盾性の究明が取り上げられる。ところが、この龍樹の論理はヴァイセーナにも見られる。然し、その両者の大きな相違が論究せられている。我々にとって興味ある点は、アトム的分析から刹那性に達し、それが佛教の空論者の主張の方向をたどった。他方それは世界の現象学的解明という方向をたどることに依って唯識哲学へと向っていったと述べ、インド論理と縁起観の関連を注意深くとらえている点である。最後に著者は演繹法と類推について論述し、古代と中世に於けるインドの伝統をたどる。インドの形而上学の本質は永遠なるものと無常なるものとの関係であり、それが「物」と「我」の二要素に関して開顕せられてあると言う。縁起、物心の問題

は「我」に関し、刹那性、実体論は「物」に関している。而して、もし、「我」とその現象学的諸傾向の否定ということによって、根本問題を投げかけたものこそ佛教徒であったと指摘し、佛教的縁起論のラディカリズムを評価する。

む す び

以上、本書の叙述を略記したが、特に術語の用法に著者の哲學的文獻的洞察がよくうかがえた。たとえば、*prajña* について、その英訳として普通言われる *wisdom* なる概念の批判（二二五頁）もその一例である。著者は、これに *existential* な意味を持つ *apprehension* を内容とする *insight* をあてている。これは計らずも、私の既刊の論項に慧、智、般若波羅蜜なる三概念の分析から私が与えた *prajña* の英訳 *apprehension* と全く同じであった。而も、*existential* な性格付けも原始佛教に見られた本質であったことを私は他で指摘したが、この点で私の見解も著者の見解と近似していることを知ったことは望外のよろこびでもあった（Genjun H. SASAKI, "Jñana, prajña, Prajñāpāramitā," *Journal of the Oriental Institute, Baroda, India*, Vol. XIV. 5. 1966）。本書の内容といい、英文の表現法といい、若き学徒がインド佛教を新しい感覚で始めようとする現在、最も必要な文獻の一つであると考えられる。又、英文表現法にしても、これ程の文体が将来の日本の学徒によっても自由を書き下しうることを望まじ。

(London: George Allen and Unwin LTD, 1964, pp. 256, 37 x. 6 D. net.)