

# ヨーロッパにおける佛教理解

——古典的ドイツ哲學とアンドレ・ブルトンの超現實主義を例證に<sup>(1)</sup>——

フォルカ・ツオツツ  
小谷幸雄 譯・解題

長い間ヨーロッパでは佛教が総括的に世界否定的で生敵的であると見做されてきた。その偏見は今日まで文献の中で生きてゐる。

以下にこの見方が生じた経緯がドイツ哲學に関して素描される。それに続いてフランスのシュル・レアリスト、アンドレ・ブルトンの事例に即して、佛教との構造的類似と内容的接近がヨーロッパの支配的伝統と対比的に思考の流れが動いて行った丁度その処で出現し得るかの経緯が示される筈である。このことは佛教との取組みとして現れた有力な思想家の本文が実はしばしば殆ど理解に役立たないのに反して、支配的伝統に適合しないもの、著作の中でヨーロッパで佛教に接近するための本質的な橋が架けられてゐるとする問題を示唆してゐる。<sup>(2)</sup>

ヨーロッパにおける佛教理解(ツオツツ/小谷)

## 一 ドイツ哲學における佛教像

オットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツは一七一〇年に、佛教が全ては「万物の第一原理としての無に帰せられる」べきであると教へてゐることを記した。<sup>(3)</sup> ドイツ思想家の佛教に関する最初期のこの判断は、ライプニッツがシナのイエズス会の伝道士から得た涅槃と空(sunyata)の教義に関する情報に基く。

無の想定はその哲學者にとって受容し難いものであったに相違ない。何故なら「空虚な空間は架空の領域へと追放されるべきであるから」<sup>(4)</sup> プラトンとアリストテレスの伝統の中で、ライプニッツは造物主の完璧が現存在のどの可能性をも發揮させることを信じた。植

物界は全ての思考能力ある生物を維持し、猿が人間への仲介を表す

動物の領域に段階なしに移行する。被造物と同様に創造者は瑕瑾なしに存在するから、実在するものにはいかなる空虚な空間も無も欠陥も存在しない。佛教が無を主張するかに見えたことによってそれは神と世界についての真理を否定した。

イエズス会士たちがその中で活動してゐた諸文化について彼らは他の宗派の伝道師と相違して學んだけれども、「無」についての報告はいかに彼らが佛教を理解したくなく、理解できなかったかを記録してゐる。彼らが哲學として競合する宗教として評価した孔子教と区別してそれを考察したとすればそれを理解したくなかつた。かくして彼らは「無」として誤解された空を強調した。但しシナの佛教が最高価値としての無に鋭く矛盾したのは例へば『大無量壽經』に拠る無限の生命(Amitābha)の佛陀への民間に流布した献身か、或は天台宗によって評価された如来の寿命に就いての『妙法蓮華經』の教義を通してある。

その上イエズス会士たちが佛教を理解することが出来なかつたのは彼らの問題が西洋的に特徴づけられた儘であつたからである。そもそも「第一原理」の探究は、万物が一つの原理に基づくとする所以のヨーロッパ形而上學に基礎を置く。初めに天と地を造つた(『創世記』)神の聖書的主題、或はどの存在物をも、水(ターレス)、空氣(アナクシメネス)或はアナクシマンドロスのアペイロン(原物質・無境界)に帰着したギリシャの思想家たちがその問題の典型を提出し

た。佛教が実存するもの、創始者を何の中に認識したのかを知りたいと思ふものは、それを正當に評価しない方法での解答が確定された。時間の中で佛教哲學者は開始と終末の絶対的固定点を認識せず、彼にとつて全体としての生成は一つの原因に基づくものでもない。

ヨーロッパ的誘導尋問に基礎を置く、起源としての無はイマヌエル・カントにとつて既に自明なものとして妥當した。<sup>(5)</sup> それに関して彼が佛教徒の倫理だと見做したものを指示した。「彼らの間には、無が万物の開始と終末である、従つてあらゆる仕事の無感覺と断念が暫くの間神に祝福された行為である。」<sup>(6)</sup> 無が努力に値するものであると見做されたら、無為が虚無化の宗教上の義務として筋の通つたものになるであらうに。

更に、いかに人々が佛教を理解しながらず、理解し得なかつたかの証拠がある。無に憧れる受動的佛教徒の表象が解放と開拓の仕事としての伝道と植民地化の行為を正當化した。西洋の思想家は啓蒙家としても、全世界向けのキリスト教伝道の觀念の背後を探索することを欲しなかつた。彼らも佛教がアナトマンとか空のやうな語で指示する体験をヨーロッパ流の特色づけでは把握することが殆ど出来なかつた。神によつて造られた個人が絶対的に立つてゐた。キリスト教は死後彼に「肉体の復活」を約束した。思考する自我はデカルトにとつて保証されたもの、カントにとつては自立道德的に行動するものとして妥當した。主体の相対化はどれもがその自我の絶

対性を攻撃した。空と無我とが、固定点として自然の生起と、それと共に独自の可能な成長に対立するエゴ中心的な自我を狙ってゐることを見抜くことが出来なかつた。

カントが佛教倫理を受動性と解釈したとするなら、佛教に特色づけられた文化が際立たせる諸特性、例へば「諸宗教の差異は重要な差異ではない」<sup>(7)</sup>とする寛容は色褪せて生に関心を有たないもの、無反応と化してしまふ。

ヨハン・ゴットフリート・ヘルダーはこのやうに性格づけられた佛教を「温暖な気候の所産、肉体の安静における思考喪失の快感を何にも増して愛する人間の半端心情の被造物」だと解明した。<sup>(8)</sup>インドの酷暑が全民族を行為なき夢うつゝの状態に移す宗教を産んだ。佛教は多くの国々で「心情を眠り込ませ、…それを同情的に非戦闘的に、忍耐強く柔和に怠惰にする」<sup>(9)</sup>フリードリッヒ・シエリングも佛教をインドの風土から導き出した。「佛教がそれらの国々ために造られたと見做されるべき」<sup>(10)</sup>処でさへ、「佛教はそれでも全ての側面からその起源の祖国に結ばれてゐる」<sup>(10)</sup>観念論的思想家たちが

氣象と云ふ物質的条件に還元したとすれば、佛教は自然的原因に依拠しても、固有の伝統のやうに認識の努力としては妥当しなかつたことになる。

ゲオルク・フリードリッヒ・ヴィルヘルム・ヘーゲルは彼の歴史像への増大する批判を反省した。彼は「現存する現実をそれに固有

な形態と意味保有の形で把握する」能力を「古代インド人に」否認した。<sup>(11)</sup>彼らが人間と事象の歴史把握に無能であるとヘーゲルが見做したのは「歴史的考察には生起それ自体をその現実の形態・その経験的仲介・諸根拠・諸目的と諸原因において把握する冷静さが不可欠」だからである。<sup>(12)</sup>インドとアジアではヘーゲルにとって人間が歴史的主体よりは自然現象である。西洋において初めて「自己意識なる内面の太陽が上る。」歴史の道が東洋における原始的前段階から西洋へと通じ、「自然的意志の依存から普遍的なものと主体的自由への訓育である」<sup>(13)</sup>

アジア人がいかなる主体的自由をも獲得せず、そのために能動的に世界を形成しなかつたことが、ヨーロッパの佛教研究の開拓者によつて引継がれた。

それ故彼らはゴータマに長い間歴史的人格を認めることが出来なかつた。エミール・セナールはゴータマの記録を太陽神話に帰した。<sup>(14)</sup>ヨハン・ヘンドリック・ケルンは『妙法蓮華経』の最初の英訳者であるが、ゴータマを星辰信仰の英雄だと見做した。<sup>(15)</sup>これは西洋による世界の植民地化の観点から再び理解されなければならない。古代インドでギリシャ哲學者との比較に堪へるものが誰一人あつてはならなかつた。

インド學者、ヘルマン・オルデンベルグは、一八八一年に現れた著作『佛陀』を以て、歴史的と見做せるものを伝承資料から摘出す

ることによって、ゴータマの歴史性を証明した。けれども今日まで影響力の大きいオルデンベルグの描写でさへ全ての偏見を更に推進し、それらに人種差別的な響を文底に秘めてゐる。インドに移住したアーリヤ人は肉体的に退化した。「人間と民族は熱帯世界の植物と同様に、インドの大地で速く成熟しては同様に速く肉体と心情を弛緩させてしまふ。浅黒い原住民との不可避の混血が移住民の血管と心情に益々強く添加される異質の血・異質の感覚を注入した。徐々にしかも気づかれずに準備されて行つたのだが、アーリヤ人の傍らに最後に、ギリシャ人とゲルマン人の誇り高き親戚筋のアーリヤ人の代りにヒンズーがその虚弱・しなやかな機敏・神経質・熱い感性を以て登場する。飽満の休息と怠惰な享樂の内に民族が若くて健康を保つてゐるものから、仕事並びに故郷・国家と権利を求めての闘争から背を向けてしまふ」<sup>(17)</sup>

西洋的主题を扱ふ歴史を書くこと、アジア人を客観的自然の一部として植物化すること。ヘーゲルの意味においてオルデンベルグがインドに見るのは人格ではなくて或る種のもの、代表者である。何故なら「インドは類型の国ですらなく、それ自身の刻印を押された個性のそれではない。生命はそこでは植物が開花し凋落するやうに自然の力の鬱勃たる強制の下で生滅する。そして自然力は唯類型的な造形力を産出することが出来るだけである。自由の氣風が吹く処でのみ人間の誇り高い諸力が解放され、彼が独自の、自分自身とだ

け同じ何者かで在り得、敢へて在るべく働きかけるのである」<sup>(18)</sup>

オルデンベルグより二十年前、カール・フリードリッヒ・ケッペンと称するカール・マルクスと友情で結ばれたヘーゲル學徒が佛教に關する総括的な叙述をした。<sup>(19)</sup>ケッペンはその成立を風土に帰せず、「聖職的にして世俗的専制主義の歴史的成果」と評価した。それこそゴータマの時代以前に「インドに重く押し掛り生を圧迫する重荷」にし、そのために「休息と死と虚無化が欲望の最高目標」となつた所以のものである。ヘーゲルの場合インド人は世界形成としての歴史への能力が拒否されてゐる以上、現存在からの逃亡が唯一の出口であり続けた。佛教は「実存から個人を解放し止場」すべきである。オルデンベルグのやうに純血主義的ではなく、心理學的にケッペンは現存在の過剰が一時的な発作に終る健康な諸民族とそれと完全に屈服するものとを区別した。生のひどい倦怠は固有の無常性と社会的な不正の意識から生じ、「強い性格と民族においては唯一過性の気分として浮上する」だけなのがインドでは「固定觀念」になつた。

バラモンに伝統すれば佛教は墮落退化したものと現れ、それにとつて無は「根と果実、その中間に在るものは迷妄である。佛教は世界と精神とを否定するが、一方バラモンが世界を否定するのはその代りに精神を置くためである、とされる。「両者にとつて現象の交替、生成消滅の流れは唯の妄想」であるが、バラモンが

「同じ物の背後に永遠にして変らぬ無常ならぬ存在」を知つてゐるのに、佛教は「虚無がその背後に在る」のを知る。ケッペンにとつて再生の教義は無を最高の価値に置く佛教と矛盾する。「いかなる神々しいものも、世界へと展開しそれを再び自らに吸収するいかなる万有心情も」存在しないならば、再生の過程における上下も、「純粹原存在から多少差異のある距離と疎外の段階を表す高くないし下等生物」のどの秩序と同様に在り得なくなるだらうに。佛教の再生説はそれ故ケッペンに拠れば戦略上の必然性に起因した。何故なら無の目標を以てしては「自他を出来るかぎり迅速に無へと急ぎ立てる以外に他の義務を帰依者たちに課することは殆ど出来ないであらう」から。

佛教が人種のないし心的に低い価値の諸民族の教説として有効であつたとしたら、精神的に健全いかなるヨーロッパ人もそれに興味を有ち得ないとする結論が直ちに納得される。このことを十九世紀に公式化したのが医者で文筆家のマックス・ノルダウである。彼はイプセン、ニーチェとボードレーールの場合の所謂病的な文化的所産を表すのに「変質」の概念を造つた。佛教に関心が欧州人の間で数へ立てられる「神秘主義」への傾向の中で、ノルダウは「脊髄と延髄の中」<sup>(20)</sup>に性的神経中枢の出来損ひと病的興奮に由来するとされる「変質」の徴候を見た。「行動への彼の無能が遺伝的な大脳欠陥の結果であることを予感しない、行為を恐れる無意志の変質者は：

ヨーロッパにおける佛教理解（ツォッツ／小谷）

完全に自己意識して、佛教徒と自称し雄弁な詩的表現で人間精神の最高にして最も価値ある理想として涅槃を賛美する。シヨペンハウアーやハルトマンの予め指定された信徒は墮落し血迷つた連中で、佛教を學ぶことを必要としてそれに帰依してゐる」<sup>(21)</sup>

ハウストン・スチュアート・チェンバレンは、リヒアルト・ワグナーの娘婿でゴータマを最終段階に着いた民族の人格化と見た。

「佛陀は能力の限界に達した文化の老化した出口を意味する」<sup>(22)</sup> チェンバレンが食物と風土の中に決定的な要因を見たのは、佛教が「音なき原生林の深部で生じたからである。」「此処では明らかに目と心臓はもはやいかなる権利も有たない。焼けつく砂漠の風のやうに抽象化の精神は：吹き去つた。勿論まだ感性、熱帯的に暑い情熱があつたが、他方感性界全ての否定があつた。その中間は無で、均衡がなく唯戦闘、人間の認識と人間の本性の間、思考と存在の間には戦闘のみがあつた。かくして佛陀は自分が愛したもの、子・両親・妻・全て美しいものと歓喜に満ちたものを憎まなければならなかつた。それらが認識の前では唯の薄紗に過ぎなかつたからである」<sup>(23)</sup>

チェンバレンはキリストを行為・世界形成と生肯定に向けられた西洋の本質様式の原形として、東洋を体现する佛陀と対比し後者の生涯を「生きた自殺」と名づける。「それは考へ得る限りの最高の場における自殺である、何故なら佛陀は死ぬために、最終的に撤回なしに死してあるために、涅槃・無に入るために、唯我独存して生き

た。その死が永遠の生への入口を意味するキリストの現象とこれ以上大きい対比が存在し得るのか<sup>(24)</sup>」

チエンバレン同様に、ケッペンとオルデンベルグによって影響されたオスヴァルト・シュペングラーはゴータマの中に「脱心情化の世界」を見る<sup>(25)</sup>。然しシュペングラーは彼の虚無主義的佛教像を東と西の対立として仕立てない。彼の所説に依れば全ての文化は同様の過程を辿るので、佛教はヨーロッパ的展開の潮流に相応する。

佛教・ストイシズムと社会主義は、その都度インド・(ヨーロッパ) 古代と近代ヨーロッパのために「心情抹消をするための」<sup>(26)</sup> 独自の方法を産出するから同価値の現象である。三つの見方のどれもが「科学的」なるが故に「皮相的な世界・実践的・心情の無い・純粹に外延的な世界」<sup>(27)</sup> を代表する以上、それらはシュペングラーにとつて唯物的なものとして妥当する。そのため佛教は「いかなる宗教」でもなくて、「完結した文化を背後に有つがいかなる内的な未来ももはや有たない疲れた大都会人間の全く実際のな最後の世界感情である」<sup>(28)</sup> 佛教へのヨーロッパの関心、「虚偽のサロン佛教」<sup>(29)</sup> をこれを背景にした社会的な頹廢現象で、共和制ローマのイシス信仰か、カルデヤの天文学に比せられる。

佛教と歴史との終始非難された否定的関係と称されるものは、主体を否定を通して歴史的過程から還元する努力を以てアルツワール・シヨペンハウアーの場合肯定的価値を見出した。シヨペンハウ

アーはヘーゲル流の「世界史を計画通りの全体として把握する努力」を批判するが、その全体の根底に現象を「世界の本質それ自体と見做す」「粗野にして平板なりアリズム」<sup>(30)</sup> が在るとされる。彼はヘーゲル一派に、「哲學の対象は不変にしてどこまでも恒常なもの」であり、「臨機に応変する」歴史ではないことを「倦まずに繰返した」プラトンを参照すべく指示したかったのである<sup>(31)</sup>。

シヨペンハウアーがプラトンの意味において一回性から解放された歴史的過程の背後に搜したものを彼は佛教的な涅槃と同一視したが、それによって此れはいかなる「無」でもあり得ない。シヨペンハウアーはそれをヴェーダで説かれる梵と同一視するが、佛教では「その事象はこの世界ないし輪廻の否定たる涅槃によって単に否定的である」との差異を付してゐる。もし涅槃が無と定義され、ば、これは輪廻には涅槃の定義ないし構成に役立ち得るやうな要素は何一つ含まれてゐないことを此の無は意味することになる<sup>(32)</sup>。世界のどの要素も涅槃の定義に役立たないとすることは確かに佛教の教義に妥当はする。然しシヨペンハウアーは、涅槃を生成消滅の過程へと編入し、それを生起の一部と見る佛教とヴェーダとの同一性と仮想されるものを齎した。佛教において世界が生じるのは、「長い休息の後に出現する不明確な混濁の結果、改悛によって得られた涅槃なる淨福の情態の天国の明澄において」であると彼は信じた<sup>(33)</sup>。

無限の円環的過程が問題になつてゐる以上、キリスト教が唯一の歴史的出来事を「世界と全ての現存在の転回点にせん」とするなら誤りである。それに反してシヨペンハウアーにとつて賢明に見えるのは千佛の想定で、「イエス・キリストが世界を救済し彼以外にかなる救済も不可能であるキリスト教におけるやうな印象を与へない。——然しその記念碑がエジプト、アジアとヨーロッパに壮大豪華に立つ四千年は、キリストに就いては何も知ることが出来ず、壮麗の限りを尽したかの時代を突如悪夢へ拉し去つたのだ！」<sup>(34)</sup>

厭世的にして受動的な佛教と能動的西洋との対比が批評家同様支持者によつて受容されたから、この模型・その前提とそれに基いた結論は普遍妥当性に達した。佛教は、プラトン以来の伝統で現象と本質・偶然と実体の間を区別する古典的なヨーロッパ形而上學の意味で解説された。これは伝承されたゴータマの言葉に拠れば完全に不当とは見えないが、彼が苦痛に満ちた輪廻を涅槃と対比して語つたとすれば、これは世界と本質の分離を前提としたことになる。変移するもの、背後での恒常のもの、探索によつて特徴づけられる彼を取巻くインンドの環境はこの術語の中に表れてゐた。それでも既に初期佛教は解脱を〈背後〉、〈精神的現実〉の獲得として表さず、彼にアナトマンと欲望・怒りと無知（貪瞋痴）の欠如とする定義によつて経験内の所与の世界の変遷する主観的展望の状態を提示した。自我は静止した特殊化されたものとして、もはや世界の生起に對立

するのではなくて、主体性が生起にすらなる。小乗の形而上的傾向に對抗した龍樹にとつても空の究極の真理は世界と主観性の背後の何物かではなくて固有存在から解放された本性であつた。

ドイツの哲學者の中で唯一人フリードリッヒ・ニーチェだけが、佛教の非形而上學的態度、彼の試みに拠れば無常なものからの逃亡への願望の克服に對応したこの態度を評価した。ニーチェの佛教像は一見して矛盾した風に働く。ヨーロッパには佛教が必要だとする箴言とそれを拒否する文言との矛盾は佛教とキリスト教とがニーチェにとつてその本質上ニヒリズム的なデカダンス宗教として相互に緊密な關係にあるが、併し佛教はキリスト教よりも「百倍も冷静で眞実、客觀的である」<sup>(35)</sup>とする内に解消される。それ故佛教はキリスト教批判に役立ち相對的意味を保持する。ニーチェに通用する關係は「悦ばしき知識」の一〇八節の比較が示す。「佛陀が死んだ後、さらに數百年間も洞穴に彼の影が見られた、——恐ろしくゾツとする影だ、神は死んだ：然し人類のやりかた同様に、彼の影が姿を見せる、もしかすると更に數千年間も洞穴があるやも知れない。——そして我々は——我々は更に彼の影に打勝たなければならぬ！」この距離がキリスト教の克服に際して佛教を役立たせる。それは「——このことでそれはキリスト教から甚だしく區別される——道徳觀念の自己欺瞞を既に背後に置き去りにし、——私流に云へば佛教は善惡の彼岸に立つてゐる。——それがその上に憩ひ、注視してゐる」

る二つの生理學的事実はかうだ：先づ洗練された受苦性能として表現される感受性の過大な敏感、次いで超精神化、概念と論理的処置における長過ぎる生、その下で個人本能が損傷を受けて「非個人的なもの」に有利に働いたのだ。（…）この生理學的諸条件が原因で抑鬱症が生じた。これに対して佛陀は衛生的に対処する。<sup>(37)</sup>

ゴータマが概念思考の肉体的柔弱化と生敵対的強調に反対行動を取らんとした、とする見方は瞑想と理論に対する初期佛教の留保の中に支援を見出す。然しゴータマの時代になって初めて「概念と論理的処置における生」が最高潮に達した。ニーチェが彼の時代のヨーロッパを眼中にしてゴータマの弟子の中に人工的な超智性化から戸外の生へ出る誰かを見る。「放浪生活へ、食べ物の節制と選択、全てのアルコール飲料に対する用心、立腹させ血を熱くする全ての情動に対する警戒、自分に対しても他人に対しても憂慮せず。休息を与へるか陽気にする想像を促進し、——他人が習癖を改める手段を發明する。彼は健康促進としての穏便、慈悲深くあることを理解する。」

ニーチェが佛教的努力を自然への治療的転換と見てゐるなら、キリスト教の徴候の下では拒否する動機を彼は肯定することになるのかも知れない。敵意を敵意によらずに報復することは彼にとつて佛教では道義的要請として、はなく、衛生的処置と見做される。何故なら、「正にこの（敵意）の情動こそ食養生法の適った主要意図に

関して完全に不健康なものであらうから。それが目の当りに見、大過ぎる（客観性）（即ち個人的関心の弱化・重点と（エゴイズム）の喪失）の中で表現される精神的倦怠に対してそれは精神的関心を個人へ厳しく還元することを以て闘ふ。佛陀の教説ではエゴイズムが義務になる。」

ゴータマが主観的硬直の相対化に寄与したことはニーチェに拠れば万物の尺度としての自我へと帰着する。彼は佛教の形而上批判的傾向を認識するが、他者への注視方向で自我を超えるその倫理的意図を誤認してゐる。佛教を宗教消失のインド的展開の特定の段階と見ることによって彼の解釈が理解されて来る。<sup>(38)</sup>既にバラモンにしてからが、祭祀によって人間の願望を充たす誘因を神々に与へる祭司を自分らよりも力強いと信じた。遂に神々が、後には祭司さへ廃された。人間自身が解放を手に入れ、それによって佛教の段階が到達し、**自己救済の宗教の教師・佛陀**が登場した。ヨーロッパは文化のこの段階からまだ何と遠いことか！神々・祭司と救済者を支へる全ての風習や道徳が最後に根絶され、従つて古い意味の道徳が死んでしまへば、その時来る、確かにその時何が来るのか？然しあれこれ推測せずに、思想家の民族下にあるインドでは既に二三千年も前に思考の使命として為されたこと、その遅れをヨーロッパが取戻してゐることを取敢へず見守らう。

このことで何故ニーチェが「ヨーロッパ佛教」の必然性を口にす



るのか、明らかになる。<sup>(39)</sup>これはかの「それから来る、確かにその時何が来るのか」への途上の一步になるだらう。キリスト教と並んでゴータマの教説は「善悪の彼岸」に出現する。大いなる目標から測り、「超アジア的目」で見れば、彼はまだ「道徳の呪縛と妄想の中に」<sup>(40)</sup>ある。結局佛教はキリスト教同様に意志障害の徴候を留めてゐる。両者は「意志弛緩の時代における狂信の教師たちであり、それを以て無数の人々に支へを、意欲する新しい可能性を、意欲する歓喜を提供した。狂信とは即ち、弱きものと不確かなものにも手の届くやも知れぬ唯一の（意志の強さ）である。」<sup>(41)</sup>

## 二 アンンドレ・ブルトンの超現実主義

ニーチェの場合に聞き取れる、西洋の誤った方向への発達の矯正策としての佛教への呼掛がフランスのシュルレアリスムでも見つかふ。これは第一次世界大戦後若い藝術家たちがキリスト教・民族国家と日常生活の全慣習の価値に対して反抗した、ダダイスムの抗議運動から発した。ダダがひたすら拒否することによって純粹に否定的であったとすれば、超現実主義は新しい価値を告知した。その際彼の本文は幾度もヨーロッパ問題の解決のためにアジアを呼出す。一九二五年彼らの雑誌「La Revolution surrealiste」の第三分冊に詩人アントナン・アルトーが書いたヨーロッパの諸大學學長とダライラマ宛の書簡が現れた。教皇や學長の西洋的思考が適切でないから彼

ヨーロッパにおける佛敎理解（ツォッツ／小谷）

らがそれによつて無資格と宣告されるのに反して、超現実主義者たちはダライラマに屈し、彼の教義を西洋に伝へるよう要請した。東からの援助を期待する以上に超現実主義者たちのこのやうな文言は西の自己満足を適切に表現したかったのである。哲學者でなくて詩人や造形藝術家であつた彼らは佛教内容の理論的分析を遂行しなかつた。

それでも佛教への内容的近似があつてそれは一九五四年、オクタヴィオ・パスが初めて指摘した。「二千年以上の距離をおいて西洋哲學は佛教の中心教説が解決する何かを発見した——自我は錯覚であり、感覚・思考と欲望の雑踏である。」<sup>(42)</sup>

詩人アンンドレ・ブルトンは超現実主義の最も重要な理論家として、彼にとつてヨーロッパの急進的改造の適切な道具として現れたマルキシズムと精神分析に結びついた。然し左翼もジークムント・フロイトも、生の哲學と佛教に親縁な理念は受容しなかつた。それに続いて佛教の概念との二三の構造的類例關係が示される。

佛教は人間の主体を永続する同一性とは見ずに、連続する流れ・その中で体験する自我が固有の実質からの代りに全ての生起の聯関全体から条件づけられて発生する生起と見る。そこから強調された自我の非連続ないし力動性がブルトン著作の中心テーマにもなる。

——「時間は確實である。私が在るであらう人間は早くも私が在る人間を喉で掴むが、私が在った人間に私をそつと任せておく。」<sup>(43)</sup>同

様にそれは主体の成立を自分自身からでなく、世界の中で体験する。

「私とは誰か。(…)事実、私が誰と(へ付合つて)ゐるかを知ることには何故全てが関つてゐることにならないのか。告白するが、この言葉に私は迷はされる。それは或る人々と私との間に思ひもよらなかつた程不思議で不可避な度胆を抜かれる関係を探してゐる」<sup>(44)</sup>かなり広汎な条件付存在のこの知覚がブルトンをこんな認識に導く

——「私の存在の客観的な現れを私は即ち然々なものと見做してゐるが、それらは多かれ少かれ意図的な現れ、この生の範囲内で生じた活動、その現実の場が私には全く未知の活動の一部分である。」

自分に意識されたものを遙かに越えて突出して行く主体の力動性的な見解にブルトンは抒情詩人として到達する。無意識に書下ろされた文言が詩的形象を偉大な表現力で所有することが彼の注意を引いた後、彼は一九一九年に主観の統制なしに書く試みをした。彼は思考の意図的統制なしに文言を産むために書く速度を増した。この「自動書法」の根本理念は無意識の内容を表現するために利己的検閲機関としての作者の意識された自我を遮断することであった。ブルトンは、ヨーロッパで一方的な理性支配の下へ赴き、かなり本質的な局面を無意識へと駆逐した人間に就いてのかなり深い認識を此処から期待した。

ブルトンは元来ジークムント・フロイトの模型から出発したが、経験を積むうちに、人間の無意識の中深く全自然と一体である連続

した流れが在るとする確信に到達した<sup>(45)</sup>。ブルトンの文學的実践の理論的反省の内に元来自然と結びついた流動する生起として人間が現れて来る。人為的自我Ⅱ点が理性と把握性の伸介で、ダイナミックな自然と対立したその静止的世界を作った。然し理性自我の検閲によつて人為的に覚醒状態を去つた夢意識の中で、自然の根源的な力が更に表現される。

人間内部の無意識の流動のこの諸力はブルトンによつて欲望(Desire)と同一視される。欲望の諸対象は覚醒状態と同様に夢の中で具象化を迫つて来る。複雑な「毛髪網脈管」は欲動する人間の無意識の流れと外界として彼に出会ふものとの間に「精神的新陳代謝」を操作する——この網の機能は(…)外界と内界の間の思考の内部で遂行されずにおかず、覚醒活動と睡眠中の活動の絶えざる相互浸透を前提にもつ恒常的交換を規制することであり、(…)この織物がかかり遠い区域にまで拡大されることは否定出来ない。そこで人間にとつて彼の満足した要求と満足しないものとの交代が実現され、そこで彼が——そのやうに彼の生命法則が望むのだが、——鎮静しなければならず、充すことの出来ない知識欲を背負はされる<sup>(46)</sup>。

力動的な生のエネルギーとしての欲望は佛教の中のサンスカラの教説およびシヨペンハウアーの意志のそれとの顕著な類似を示す。然し小乗ないしシヨペンハウアーと異つてブルトンはこの力の否定

を解説しない。彼は完全に發達した人間的な人格とより良き世界を可能にするためにそれをむしろ是認し解放したいとする。

第二次世界大戦と国家社会主義の非合理性の印象が、理性と概念ではなくて無意識内の形象保有的体験が人間の現実を決定する、とするブルトンの確信を強化した。彼はヨーロッパ人が破壊を停止させる建設的神話に回帰する必然性を信じた。この聯関で彼が指示した古代神話の中に「オルフェウス」と「賢者の石」のそれが在る。新しい神話の中に彼はニーチェの超人を数へる。<sup>(47)</sup>特別な関心に値するものにブルトンが作った、「偉大なる透視画」の神話があつて、それを以て彼は一種の神々の回帰を目にした。彼の知覚から隠された大いなる本質のこの觀念は、人間に「彼自身の宇宙の解釈において目立たない場」を指示すべき立場にある。<sup>(48)</sup>偉大なる透視画は二重の意味で透明である——人々はそれ自体見えない儘の透明なものを通して看破する。それを越えて「透明な」は「洞察力のある」の意味で「透視し得る」をも意味する。

偉大なる透視画は一方では人間の制約性、その複雑な形で彼には隠れた儘の諸聯関からのその成立を、他方ではこの所与のもの、透視の中で自由を経験する可能性を具体化する。ブルトンが書いてゐるやうに、「全てに尺度の型押しをする」<sup>(47)</sup>意味が専ら考へられるのはキリスト教の創造神ではなくて、神々である。神話の神々と異つて偉大なる透視画は個性ではない。個人的なものが空でそれらは

一層大きな聯関の中への人間の着床である。一方では空に住し他方では現世で活躍する、大乘の大菩薩たちの理解への近似が迫つて来る。

力動的生起としての現実なるブルトンの世界——人間像、それは透明で、固定した実体が空虚であるが、全く別な事件が述べられることによつて、一九五三年に「<sup>(49)</sup>「<sup>(50)</sup>」(L'un dans l'autre)の遊戯・事物・人物と筋を決定する詩的方法の發見に到つた。彼が猪を描写するのに一片のチョコレート<sup>(50)</sup>を、マツチによつて獅子を指示したことがある。外見は謎解き遊びのやうに見えたものが「客観と主観との關係を(…)その完全な原初の形で知る」<sup>(50)</sup>試みであつた。現実が生起ないし流れであれば、結局自我の把握思考が確認する固定した事物が存在しないことになる。どの事物も一過性の形象であるし、どの形象の中にも他のどの物も潜在的に含まれる。彼の諸發見の先駆者たちを常に探索してゐたブルトンは、「華嚴經」とそれを註釈する哲學的文献の中に、あの体験が完全に仕上げられてゐるの<sup>(51)</sup>を發見することが出来たが、その体験の敷居に彼は晩年に立つことになつた。

ブルトンは「そこから生と死・現実のものと想像上のもの・過去のもの<sup>(51)</sup>と未来のもの・伝達出来るものと伝達出来ないもの・上と下<sup>(51)</sup>がもはや矛盾しないものと感ぜられる精神的立場」への探索をシュルレアリスムと呼称した。この努力はヨーロッパの伝統ではニコラ

ウス・フォン・クーエスの場合の反対者の一致 (coincidentia oppositorum) のやうな少数の接合点でのみ見つかる。然しブルトンの場合の生と死の矛盾が終熄する場への憧憬を考へる人なら大乘の有名な哲人・龍樹を考へないだらうか。この人物は佛教的な意味における解説者の現実を「不生にして不滅、終末なく持続なく、一ならず多ならず、来らず行かず」と記した。<sup>(52)</sup>

以前話題にした、古典的ドイツ哲學における佛教受容の構想から生じたことは、ヨーロッパ伝統の主要路線に対して佛教が重要な挑戦を提供したが、それには広範囲にわり無理解が付纏った。シュルレアリスムの努力とそれの佛教的への多くの主題の近似から更に提示されてくるのだが、ヨーロッパにとって有意義な問掛への解答を佛教が哲學的にして実存的に提供するに相違ない。

〔註〕

- (1) 一九九七年一月一五日の立正大學における講演。このテーマに就いて発表する招待を受けたことに関して小谷幸雄教授に謝意を表したい。此処で語られた内容は一層詳細に発表者によって次の公刊物の中で論じられた。"Zur Rezeption, Interpretation und und Kritik des Buddhismus in deutschen Sprachraum vom Fin-de-siècle bis 1930". (世紀末から一九三〇年までのドイツ語圏における佛教の受容・解説と批判) 'Universität Wien 1986. "Eingige Anmerkungen zum Buddhismus-Bild deutschsprachiger Denker" (ドイツ語圏思想家の佛教像について)の覚書] Both: Baun. Zeitschrift für Buddhismus und meditatives Leben 一九八六年十一月、七二―八二頁 "Das Erzeugnis heiliger Kimate" — Zum Wer-

den des Buddhismus-Bildes deutscher Philosophen und Historiker. (「熱い風土の所産」— ドイツの哲學者と歴史家の佛教像の成立のために— Horin 所収。"Vergleichende Studien zur japanische Kultur (日本文化のための比較研究)" 一九九四年一月、一六九―一八三頁 "Geschichte der Buddhistischen Philosophie" (佛教哲學史) 'Reinbek bei Hamburg 1996. "André Breton mit Zeugnissen und Bilddokumenten" (「アンドレ・ブルトン」例証と記録写真) 'Reinbek bei Hamburg 1990 (フランス語版 パリ 一九九一)

- (2) この聯関で例へば小谷幸雄は佛教とクラークス思想との接近を種々に示唆した。"Mein Weg zur ursprünglichen Lehre Buddhas" (「法華文化研究」13 立正大學法華經文化研究所一九八七) 一―三七頁(訳者註 訳者がクラークス協会会員十数名に宛て、書いた先師・富永半次郎の根本佛教研究の意味を略述紹介した書簡の前半で、一九七二年スイス・クラークス協会誌 "Blätter des Gedenkens" 第三号に掲載されたものを転載し、その後同師の「根本法華のシンボリズム」を解説紹介した。尚訳者が一九九四年六月のクラークス協会の例会(於マールバッハ)で発表した "Gegen Nirwana, Gegen Zivilisation — Kages im gegenwärtigen Japan" (「反涅槃 反(文明) — 現代日本におけるクラークス」) ("Gegen Nirwana und Zivilisation", "Hestia", 1994 / 95 Bouvier / Bonn 1995) の朗読者が他ならぬ今回の発表者、フォルカ・ツオット博士その人であった。)この問題全般に関しては、Zatz: "Geschichte der buddhistischen Philosophie", S. 298-304

- (3) Gottfried Wilhelm Leibniz: "Essais de Théodicée sur la bonté de dieu" (...) (神の善意に関する弁神論...) 'A. Buchenau によるドイツ訳' Leipzig 一九二四、四一頁
- (4) 一七五一年に公刊されたサムエル王へのライプニッツの書簡にある通り。
- (5) カントの佛教への所見は一七五六年から一七九六年の間に彼がケーニヒヒスブルク大學で行った「自然地理學」に関する講義の中に在る。フリードリッヒ・テオドール・リンクが「イマヌエル・カントの自然

- 地理學』はアジアに就いての部分が不完全である。ヘルムート・フォン・グラーゼナップはこれに関するカントの講義を全体の筆記を考慮して叙述してゐる。Helmut von Giesepp: "Kant und die Religionen des Ostens" (カントと東洋の宗教) Kitzingen am Main 1954
- (6) Giesepp, "Kant", S. 89
- (7) Giesepp, 同上書五八頁
- (8) Johann Gottfried Herder: "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (人類歴史哲學考) ヘルター全集 Bernhard Suphan 編 一四卷 一七八七年 一一頁
- (9) Herder, "Ideen", S. 21 思考への風土の根本的影響を公表したのは、一七〇五年、Christoph August Heumann であつた。フランスとドイツの適度の氣象がホイマンに拠れば哲學するに有利に働くのに反して、寒冷な土地は唯の資料編集を、暑い氣候は迷信と神秘を促進する。C. A. Heumann: "Einleitung zur Historie philosophica, Acta philosophorum" (歴史哲學入門 哲學の功績…) 1. Teil, Halle 1715, S. 633
- (10) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: "Philosophie der Mythologie" (神話の哲學) Schellings Werke, Abt. II, I. Band, Darmstadt 1957 (1842), S. 515
- (11) Georg Friedrich Wilhelm Hegel: "Ästhetik" (美學) Band I, Friedrich Bassenge 監修の Heinrich Gustav Hotho 第二版 (一八四一) に拠る。Berlin und Weimar<sup>3</sup> 1976, S. 327
- (12) Hegel, "Ästhetik", S. 327-328
- (13) Georg Friedrich Wilhelm Hegel: "Philosophie der Weltgeschichte" (世界史の哲學) Hg. von Georg Lasson. Leipzig 1917/18, S. 232
- (14) Émile Senart "Essai sur la légende du Buddha" (佛陀伝説論考) Paris 1873-75,<sup>2</sup> 1882
- (15) Hendrik Kern: "Saddharma-Piṅḍarīka or The Lotus of the True Law" (真の蓮華) Oxford 1884 (Sacred Books of the East XXI)
- ヨーロッパにおける佛敎理解 (ツォッツ/小谷)
- (16) Hendrik Kern: "Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien", (インドにおける佛敎と其の歴史) Leipzig 1882-84.
- (17) Hermann Oldenberg: "Buddha, Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde" (佛陀・彼の生涯・彼の敎説・彼の敎団) Stuttgart und Berlin 1914 (1881), S. 12
- (18) Oldenberg: "Buddha", S. 158-159.
- (19) Carl Friedrich Koepen: "Die Religion des Buddha und ihre Entstehung" (佛陀の宗教と其の成立) Berlin 1857. 次の引用は二二二―二二九頁を参照
- (20) Max Nordau: "Entartung" (変質) Band I, Berlin 1892, S. 112.
- (21) Nordau, "Entartung", S. 39
- (22) Houston Stewart Chamberlain: "Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" (十九世紀の基礎) 前半, München 1922, S. 214
- (23) Chamberlain, "Grundlagen" S. 214f.
- (24) Chamberlain, 同上書二一五頁
- (25) Oswald Spengler: "Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte" (西洋の没落―世界史形態學の素描) München 1923 (1918), S. 939.
- (26) Spengler: "Untergang", S. 455.
- (27) Spengler, 同上書四五二頁
- (28) Spengler, 同上書四五五頁
- (29) Spengler, 同上書九四二頁
- (30) Arthur Schopenhauer: "Die Welt als Wille und Vorstellung" (意志と表象としての世界) II, Wolfgang Frihr. von Löhnstein の本文校訂と編纂による全集 BAND II, Darmstadt 1980 (1844), S. 567
- (31) Schopenhauer, 同上書五六八頁
- (32) Schopenhauer, 同上書七十九頁
- (33) Arthur Schopenhauer: "Parerga und Paralipomena" (付録と補遺) II, 前掲

- の全集 Band V, Darmstadt 1976, 一五六節、三五四頁
- (34) Schopenhauer, 同上書一八二節、四六五頁
- (35) Friedrich Nietzsche: "Antichrist" (『反キリスト者』) 二十節
- (36) Nietzsche, 同上書三三節
- (37) Nietzsche, 同上書二十節に次の二つの引用<sup>9)</sup>。
- (38) F. Nietzsche: "Morgenröte" (『曙紅』) 九六節、同様に次の引用も。
- (39) F. Nietzsche: "Nachlass" (『遺稿』) Ausgabe Schlechta III, 四五〇頁と四八八頁を参照
- (40) F. Nietzsche: "Jenseits von Gut und Böse" (『善悪の彼岸』) 五六節
- (41) F. Nietzsche: "Die fröhliche Wissenschaft" (悦びの知恵) 三四七節
- (42) Octavio Paz の一九五四年メキシコ国立大学における超現実主義に就いての講演 ("Essays" 2, Frankfurt a. M. 1980, S. 276) の中<sup>4)</sup>。
- (43) André Breton: "Lettres aux voyantes" (見者たちへの手紙 一九二五)、Breton-Anthologie von Jean-Louis Bédouin Paris 1950, S. 82 より引用。
- (44) André Breton "Kadja" (ナンジャ) Frankfurt a. M. 1974, S. 7 同様に次の引用<sup>5)</sup>。
- (45) プルトンは「その」を理論的に彼の著作、"Entrée des médiums" (交霊術に入る) (一九二二) (1922) の "Le Message automatique" (『自動伝言』) (一九三三) の中で詳述した。
- (46) André Breton: "Die Kommunizierenden Röhren" (通底器) München 1973, S. 119
- (47) André Breton: "De la survivance de certains mythes et de quelques autres mythes en croissance ou en formation" (成長ないし形成中の或る神話と他の幾つかの神話の残存に就いて) André Breton, Marcel Duchamp: First Papers of Surrealism. New York 1942.
- (48) André Breton: "Die Manifeste des Surrealismus" (『超現実主義宣言』) Reinbek bei Hamburg 1977, S. 122 f. 参照

- (49) André Breton: "Der Surrealismus und die Malerei" (『超現実主義と絵画』) 参照 Berlin 1967, S. 15, Anm. 1.
- (50) André Breton: "L'un dans l'autre" (『其他(の中)』) Paris 1970, S. 14-15.
- (51) Breton: "Manifeste", S. 55.
- (52) "Mūlānāyānakārikā" 1.

〔解題〕

以上が、Volker Zotz: "Das Buddhismus-Verständnis in Europa am Beispiel der klassischen deutschen Philosophie und des Surrealismus André Bretons" の全訳(註を含む)である。

ラファディオ・ハーンは、『涅槃』の中で、ハーバート・スペンサーの影響の下に、自我と非我に言及し、「認知するエゴをさへそれ自身不安定で迷妄の状態にある諸感情の聚合体(aggregate)の網細工」とし、「諸感情は微細な神経の衝撃と生理的に一致する単純な感覚の諸単位である。」「全ての感覚器官は同じ形態學的(morphological)要素の進化的変形(modifications)なので基本的に同様であり、——全ての感覚は接触の変形である」と述べた。この解説にはクラゲスの心情に拠る所謂「質性の観得(Schauen)」が欠落してゐるが、それは兎も角、このハーン発想と近似のもので、かつて精神医学に手を染めた詩人アンドレ・ブルトンに、本文前記の無意識内に流動する力に言及して「複雑な(毛髪網脈管)は欲動する人間の無意識の流れと外界として彼に出会ふものとの間の(精神的)新陳

代謝」を操作する云々」の解説がある。此の聯関で論者ツオット氏が「サンスカラの教説」を持出されたのは、大いにわが意を得る。R・デーヴィッツの巴英辞典の〈Sankhara〉の項に載るのが、さきのハーン用語の 'aggregate' であり、「操作」に当る 'co-ordinated activity' である。富永半次郎は嘗て行・識の二過程を「人間の脳の前頭葉に在る思考作用の領域中枢」（「一」誌第四十三号）に属する作用とし、サンスカラを「大脳の最高司令部」（同第六十三号）に擬したが、晩年にはゲーテの絶筆書簡中の「必要な工夫（*nütze Anstalt*）」を以てその梵語を解説する最適の語句であるとした。（因みに富永は最晩年のゲーテの〈不思議な心理學的転換〉W・フンボルト宛書簡／一八三二、一二、一）に佛陀現象としての正覚を認め、皮肉なことに同時代のカント、ヘルダーやヘーゲルと違ってゲーテ全集の何処を探しても佛陀ないし佛教に関する言及が全く無い。問題はサンスカラを軸にする五蘊を生敵対的な人間の認識能力抹殺の涅槃思想に取るか、生中心的な正観として活用するか否かである。前者には釈迦の佛教に諸行無常式の厭世ニヒリズムの烙印を押す契機がある。これ以上の叙述は別稿に譲る。

また、本文中には訳者と同じ思想の源泉として、ドイツの生の哲人、ルートヴィヒ・クラークス（一八七二—一九五六）の用語、例へば「自我ノ点」、「自我の把握思考」、「（力動的生起としての）現実」などが散見されるが、これらとの関連ある考察も別稿に委ねた

い。

さて、Zen とダダイスムならいざ知らず、佛教とシュルレアリスムの取合せに、意外な感じを受ける諸氏は少くないだらう。事実佛教には縁のある筆者も今回訳筆を執るまで同じフランス語研究室仲間の本棚で埃を被った儘の『アンドレ・ブルトン集成』（人文書院／一九七〇）を一度も繙いたことはなかった。従ってその点に関する今回の講義の内容を解説する資格は目下の所筆者にはない。それでも、ツオット氏自身が看取した、アナートマン（所謂無我）に通じるブルトンの世界に『華嚴経』や龍樹の思想に「近似」（*Nähe*）のものを指摘されたり、『通底器』の一節の、「力動的な生のエネルギーとしての欲望」に、「欲望」の厳密な概念定義は抜きにして、その力を否定しない在り方に「サンスカラ」を比定されてみると、佛教を口にするしなみに関係なく「世界の中の佛陀現象」を「生中心的」（*Klärungs*）に取り上げたい筆者には実に新鮮な興味あるものと映って来る。（因みに、これに関する訳者の質問に対して今回の解答があった——「この論文中に時々出る〈近似〉は、私の認識であって、佛教に就いて殆ど知ることの無かったブルトン自身のものではない。Avatamsakasūtra（華嚴経）は、複雑な現実の中では全てが相互依存してゐて、どのものも他のもの、中に在るとするその把握を以て、老ブルトンの世界像（一が他に）に相応する。」と。処で、華嚴等で、十方諸佛の中の或る一佛が中心になって活躍

する時はその佛が主となり、他は客となる関係を、富永は〈相互主伴具足〉と呼称した。）

先日の読売の夕刊（二月二日）で俳人仲間と南仏現代俳句の旅をした阿部完市氏による、「フランスに於てもこの世紀の前半にはA・ブルトン、P・エリュアール等のアヴァンギャルドの詩人たちにより俳句は紹介されて云々」の記事があった。筆者が二十余年携ってきた連句の座は、個人間の作技の競争となる俳句の席と違って共生と相依の「客観的偶然」に支配される縁成となるから、『ナジャ』の作者なら狂喜して筆を揮ったであらう。事実本稿で「佛教と生の哲學との内容的近似」を述べたとされるO・パス（一九一四—一九九八）を入れた四人の現代詩人たちが一九六九年パリで連詩を作った。

連歌の付合に大別して物付・詞付（これの極端なものにベタ付がある）と心付があるが、本文冒頭で「佛教との取組みとして現れた有力な思想家の本文がしばしば殆ど理解に役立たないのに反して」、「佛教との構造上の類似と内容の接近」の故にA・ブルトンの実例が皮肉にも「ヨーロッパで佛教に近づくための本質的橋渡し」が為されてゐるとする論者の所説は、類似——これが抑々「比較」の素地を為すが、——の心地を耕された「心付」と筆者には思はれる。これを奇矯な独断発想として一蹴するか、或は釈迦佛教への〈*upāya kausalya*〉（所謂方便）としての一見識と取るかは読者諸氏

にお任せしたい。問題は対宇宙の人間の生理・心理的正しい在り方である。

筆者は二、三年來 *Henri de Lubac: "La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident"*（佛教と西洋との邂逅・Aubier / Paris 1952）を粗方訳し終へたが、佛教の受容など、云へた生易しい代物ではない、カトリック側から見た全ヨーロッパの佛教対応ないし対決として本稿の前半と共通の、佛教の名が表面に出てのパノラマ的批判図である。（平成九年十二月十八日脱稿）

#### [著者紹介]

フォルカ・ツォッツ (*Volker Zotz, 1956-*) 氏は京都と東オーストリアのブルゲンランドに住む。哲學・歴史・美術史の研究に従事し、ウィーン大學にて學位取得。インドと日本に研究滞在した後、一九九一年以來ウィーン大學にて、インド思考に重点を置いて哲學史の講義を担当。一九九四年以來龍谷大學の佛教研究所、続いて一九九七年四月以來大谷大學真宗総合研究所にて研究活動に従事す。

フォルカ・ツォッツ氏は *International Association of Shin Buddhist Studies* (Kyoto) の役員で、*"Eurasischer Humanismus"*（歐亞人文主義）研究団体の創設者である。彼は雑誌 *"Damaru"* (Wien) と *"Hōrai"* (Kyoto) を刊行する。ドイツのクラークス協会（生の哲學



者・性格學者の業績を評価・顕彰する会、小谷も所属)の会員。

[重要な刊行物] "Maitreya" (弥勒) / Hann. Münden 1984; "Zur Rezeption, Interpretation und Kritik des Buddhismus im deutschen Sprachraum" (ドイツ語圏における佛教の受容・解説と批判) ; München 1986; "André Breton" (アンドレ・ブルトン) / Reinbek 1990; "Der Buddha im Reinen Land. (極楽における佛陀) Shin-Buddhismus in Japan" (日本における真宗) / München 1991; "Geschichte der buddhistischen Philosophie" (佛教哲學史) / Reinbek 1996 ほか。

#### [「アンドレ・ブルトン」人と作品]

##### \* Breton, André

フランスの作家、(ティンシュブレ、オルヌ県、一八九六パーリ、一九六六)彼は先づ醫學の研究に着手したが、やがて詩作の道に携はる。ナントに動員され、ジャック・ヴァッシュと知り合ひ、アポリネールと文通し、パリに帰還(一九一七)以後は屢々訪れた。彼がフィリップ・スーポーと出会ったのはアポリネールの友人たちのサークルにおいてである。神経精神医学の業務でヴァル・ドゥ・グラースの病院の配属され、彼はそこでルイ・アラゴンの友人となる。三人ともピエール・ルヴェルディーの雑誌、「南―北」に協力した。(一九一七)同時期にブルトンにとって二つの主要な読書、フロイドとロートレアモンのそれ、並びにポール・エリユアールとの新しい友

ヨーロッパにおける佛教理解(ツォッツ/小谷)

情の発見が始まる。アラゴンとスーポーの側に立って雑誌「文學」の創刊者として、スーポーと協力して最初の超現実主義の文章、「磁場」を書き、処女詩集『敬虔の山』(一九一九)を出版した。トリスタン・ツァーラのパリ到着以来、その仲間はダゲイストの冒険に参加した(一九二〇)が、やがてブルトンと彼の友人たちはツァーラと絶交した。(一九二二)薬剤による睡眠の最初の経験が早くも超現実主義者たちの未来をやがて彼らの探究の本質を構成することになるものへ方向づけたが、ブルトンによる詩集『地球照』(一九二三)の出版がその例証を提出してゐた。彼らは夢と自動記述の中に全ての因果的論理から解放され、まさにそこを通過して真の詩情と奇抜な気分豊富な超現実的なものへの接近の最も確実な手段を認識しつゝ、無意識の探究と新造語の駆使によって詩情の革命に向つた。ブルトンはこれらの立場を「第一次シュルレアリスム宣言」(一九二四)の中で確証したが、その運動の定義はそこで見つかる。ブルトンが考へたやうな詩情は、人間を抑圧する社会的・経済的・哲學的か宗教的であれ、それら種々の力に対する抗戦の中での人間にとって解放の唯一の型でなければならぬ。散文的合理主義に対して彼は精神の幻想的活動を啓示する、豊饒な狂気の『ナジャ』(一九二八)か、或は新しい視線によって把握された日常の現実の意外性(『通底器』、一九三三)を対立させる。「第二次シュルレアリスム宣言」(一九三〇)の中で初めて、彼の立場を明確なものにしつゝ、真

にプロメテウスのな役割を詩に割当てる。

共産党への加入(一九三三)は政治活動への彼の参加の開始を標識したが、やがてその後に断絶が続く。『シュルレアリスムの政治的立場』(一九三五)レオン・トロツキーとの出会いはメキシコ旅行中(一九三八)であったが、ブルトンをしてスターリン主義への劇しい反対と、超現実主義とマルキシズムとの同化の拒否を確認させたが、この拒否は後年、反社会主義リアリズムを標榜した情報宣伝活動を更に鼓舞することになった。(一九五一)支持すべき唯一のものと考へてゐた教義の廉直さに非妥協的なほど忠実で、彼はアラゴンと(一九三五)、それからエリュアールと(一九三八)さへ袂を分ちつゝ、審問官の役割を引受けた。ブルトンは先づ恋愛における人間の変貌を見てゐた。意図的に宮廷風恋愛・エロティシズムとサディズムを混融しながら、ほとんど宗教的なまでに熱狂した用語で女流詩人を賛美した。(『自由な契り』・一九三一、『狂気の愛』・一九三七、『秘法十七』・一九四七)。彼の『ブラックユーモア詞華集』(一九四〇)の発禁後、彼はフランスを去り(一九四一)、合衆国に行く。そこで彼は『両大戦間におけるシュルレアリスムの立場』(一九四二)を發刊した。彼がコロンブス以前の遺跡を求めて多くの旅行(アリゾナ、新メキシコ)をしたのはこの流刑中である。パリへ戻ると彼は超現実主義の国際的な二つの展覧会を組織し(一九四七、一九四五)、『シャルル・フーリエ頌歌』(一九四八)、彼の『詩集』(一九四八)、美術論

(『シュルレアリスムと絵画』一九四六、『魔術』・一九五七)の叢書版を出版した。徹底した絶交によって自己認識をするところか、アンドレ・ブルトンが定義し、野心を例証したシュルレアリスムは象徴主義と同様にロマン主義の到達点と見做すことが出来る。[*Petit ROBERT* 2, 1988 (二八一頁)の *BRETTON (André)* の項より小谷 訳]

#### 【追記】

昨年末に脱稿して以来、今日に至るまで、本稿と直接間接に関連のある出来事で折角の余白を埋めたい。

一、一九九八年五月一―三日、國際法華經學會(於・ライデン大學)に大正・身延山・立正の各大學の関係者と参加、三日午後には、ジャンノーエル・ロベール教授(パリ・ソルボンヌ大)の *"J'ai's Poems on the Lotus Sutra as Commentary"* (慈圓作・法華經注釈和歌——十如是を例にして)の發表に *"discussant"* (論評解説・討論者)として参加、翌四日は、ロンドンへ向ふ行く一行と別れ、オランダからパリへ同教授と同行、翌々七日午後ソルボンヌでも慈圓の和歌に関するロベール教授の授業を聴講した。その後、日蓮上人の『御義口傳』に関心をもつ、ベルトラン・ロシニョル氏、俳句研究を志すムリエル・ロシニョルの若夫妻に紹介された。彼らは七月始めに來日、九日に立正大學法文研と日教研を訪れた。

七月十五日の夕方、友人・斎藤一郎教授(東京藝大・音楽學部長)の招待で、明恵上人や道元禪師の研究で知られる、フレデリック・ジラル

教授と会食した。一九八九年秋、中山法華經寺所蔵の日蓮古文書の複製が、フランス国立高等研究所、ハルトムート・ロータモンド主任教授（当時）と中尾堯教授（立正大）の斡旋でフランスに贈呈された時に同氏は通訳をされた由である。

二、九月五―六日に開催された、日本印度學佛教學會（於・鶴見大學）の六日午前に、「世界の中の佛陀現象——富永半次郎の事跡——（序説）」を発表した。筆者は、立正大大學教養部に在籍中、同『紀要』に、五回に亘って「根本佛敎者の文學」と題して、富永半次郎の特異な（文明）論を連載し、平成五年六月の日本比較文學會（於・立正大）では、「正覺に就いて」の世界」と題した、同翁の戦後群馬の一寒村に疎開中の孤高幽遠、雋永な詩的世界の紹介を試みたが、今回はそれを専門にする印度學・佛敎學の研究者の前で、此の問題の核心に体験実証・比較思想論的に迫る事跡への序説的な試みをしてみた。

三、来る十月三、四日に「佛敎から見た共生の思想」の統一テーマの下で開催される日本佛敎學會（於・高野山大學）の四日午前に、筆者は「人間と大地」（L・クラゲス）と法華經・涌出品のアーカーシャ」を発表する。此の統一テーマを採択された學術大會の案内状にある、「東西の冷戦が終局を迎えたといえ、今なお、世界のいたるところで、人種や民族、イデオロギーなどの種々さまざまな対立、抗争が起こっています。また、人間中心のものの考え方は地球規模の自然や環境の破壊をもたらし、動植物の生態系を歪な方向へと追いやっています。…」（人間中心）云々以下の惨状を早くも八十年以上前に告発したのが、生の哲學者、ルートヴィヒ・クラゲスである。筆者は此の哲人の諸

著作から、佛陀現象の人間學的解明のヒントを得つ、ある経緯は前記の、印佛學會の発表原稿でも略述した。共生を阻む最大の要因に人間、各人・各集團の我執があつて、その解消こそ佛敎の最大の課題であるべきである。富永老師は、昭和初年以來梵本から（根本法華）なるものを筋の一貫したドラマとして摘出したが、印度古典や佛敎僧團史を勘案してのことで、その際、チャンドギヤ・ウパニシャッドの（アーカーシャ）も教論派の二元論も換骨奪胎されて（逆用）的に価値の轉換をされ、我執の解消された、アーカーシャ五蘊作用の現象が佛陀である、と指摘する。

尚、前記の「解題」で、連句に言及したが、個人間で上手下手の競争が何よりも優先し、脱亜入欧路線下の日本では俳句が作者人口五百万と大いに隆盛を極めてゐるが、此所二十数年来、江戸期以降の座の文藝としての連句が共生の具体的実現の場として復興の萌しがあるのは何よりである。一九八一年の初秋、滞独中の筆者ら第六天連句會は、（俳人）・故C. H. クルツ氏らと半歌仙「夜寒」を巻き、筆者は氏と短連歌八編を作ったが、それに同詩人は（In Symbiose）（共に生きて）とギリシャ語由来のドイツ語のタイトルを付けた。つい半月前の九月十日、クリス近藤女史の捌きで、ルーマニヤの墨絵画家・俳人・雑誌編集者のI・コドレスク氏、チエコ出身のS・カルメンさんと、厚木で二十韻の四吟（英語）を筆者は楽しんだばかりである。

（初校を終へて）