アドレリアン第 14 巻第２号（通巻第 32 号）　2000 年６月

アドラー心理学と仏教における全体論

野田俊作（大阪）

要旨

キーワード：

１．全体論・一元論・多元論

心理学の理論はおおきく次の二種類に分けることができる。

１．諸要素が全体を動かす「要素論（elementalism）」。
２．全体が諸要素を動かす「全体論（holism）」。

要素論はさらに次の二つの型に分類することができる。

１－1．複数の要素が相互に対立している「多元論（pluralism）」。
１－2．単一の主たる要素が他の要素を支配している「一元論（monism）」。

心理学的多元論は、二つかそれ以上の対抗する要素が相互に対立しあうと仮定する。たとえば、身体と精神、理性と感情、意識と無意識、イドと自我と超自我などである。ひとつだけの要素が全体の行動を決めることはできず、勢力争いの勝者が行為を決定すると考える。その勝利はしかし一時的かつ部分的なものであるにすぎない。あるときにはある要素が勝ち、ある時には別の要素が勝つ。ある要素が勝ったとしても、他の要素との間には常にアンビバレンスがある。それゆえ、心理学的多元論は「個人内的（intrapersonal）」あるいは「精神内的（intrapsychic）」な葛藤を認めることになる。古典的精神分析（Psychoanalysis）が心理学的多元論の典型である。

心理学における一元論は、単一の主たる要素を前提するが、それはしばしば自己（self）とか自我（ego）とか呼ばれる。通常、そのような主たる要素は、意志と全体の行動を決定する力をもっていると考えられている。心理学的一元論は要素間の葛藤という概念を必要としないか、あるいはすくなくとも、個人内葛藤が心理学の主たる話題ではないと考えている。フロイト派の自我心理学（Ego Psychology）が心理学的一元論の典型で、葛藤自由自我領域（conflict-free ego sphere）が心の主たる要素である。

心理学的全体論においては主たる要素は前提されない。諸要素はシステムを構成し、システムとしての全体がその目的に応じて部分を使用する。それゆえ要素間の葛藤は議論の対象にならない。アドラー心理学は心理学的全体論の典型的なモデルである。アドラー心理学は心の要素間で

の拮抗を認めない。たとえばアドラーは次のように書いている。

意識と無意識の生物学的な重要性は、これらの状態が自己一貫的に方向づけられた人生計画（life plan）にそって行動することを可能にすることである。（中略）しばしば見られる意識的衝動と無意識的衝動の対立は、ただ方法上の対立であるにすぎず、個人が成長していく最終的目標とは関係がない。[1]

２．自己

心理学的要素論は、多元論であれ一元論であれ、意志をもち、少なくとも部分的には全体の行動を決定するような擬人化された自己の概念を必要とするが、心理学的全体論はそうではない。アドラーはときに「自己」とか「自我」とかいう用語を使ったが、それらはライフスタイルと同義語であって、意志と決定力をもった擬人化された実体ではない。全体が自分で運動の線（line of movement）に従って決定するのである。全体を離れて自己は存在しない。

仏教も自己の存在を否定する。仏教では、われわれが自己とよんでいるものは人間を構成する物質的精神的要素（蘊 skandha）の集合であり、それらを離れて擬人化された自己は存在しないと考える。5 世紀のスリランカの哲学者ブッダゴーサ（Buddhagosa）は次のように書いている。

自己は物質・感覚・想像力・性格・意識の五つの要素が存在することの表現のひとつであり、存在の要素をひとつひとつ調べてみると、絶対的な意味では『私』というような仮想的なアイデアの基礎を作り出すような生命ある実体は存在していないことがわかる。[2]

仏教は無我論（anatma-vada）によって強く特徴づけられている。仏教が人格理論を自己の概念なしに構成できたのは、人間存在の全体論的な理解に立脚していたからである。これに対して、ヒンズー教は偽りの自己（煩悩　klesha）に覆われている真の自己（atman）を仮定する。苦行によって偽りの自己を脱ぎ捨てれば、真の自己が現われいでて解脱（moksha）に到達すると考える。これは一元論の一種である。如来蔵（tathagata-garba）説あるいは仏性（buddha-dhatu）説という仏教の一派は、ヒンズー教に影響されて一元論に傾き、眠っているブッダの胎児、すなわちわれわれの中に隠れている真の自己、を仮定した。インドの古い文献は次のように述べている。

すでに、仏の本性は本来明るく輝いているが、客塵の煩悩と所知の厚い雲の網に普く障ぎられて見えないこと、太陽、空のごとくである、と説かれた。[3]

仏教は苦行を嫌うので、この学派もまた苦行を嫌い、かわって、瞑想を通じての自己世界理解を強調した。日本の如来蔵学派の文献は次のように言う。

はやく仏になりたいとか、かならず極楽浄土に往生したいとか思うのであれば、自分の心がすなわちブッダの本質（真如）に他ならないことを理解しなければならない。真理の世界（法界）にあまねく広がっている真如が自分の本質であると思えば、自分がすなわち真理なのであるから、この他に別に真理があるのだと考えてはいけない。[4]

真の自己の概念は正統仏教の無我の教理と矛盾するので、この学派はたえず議論の的になった。

正統仏教の学匠たちはくりかえしこの学派を批判した。たとえば、13 世紀の僧道元は次のように言う。

すなわち、その異教徒の見解は、われわれの身体のうちにひとつの霊知があって、その知が縁に合うとただちに、好きとか嫌いとか、正しいとか誤っているとかを判断する。また、痛いとか痒いとかを知り、苦しいとか楽であるとかを知る。これはみな霊知の力である。そうであるだけでなく、その霊性は、この身体が滅するとき、抜け出してあの世に生まれるので、ここでは滅するとみえるけれど、あの世の生があるので、永久に滅しないから常住であるというのである。その異教徒の見解はこのようである。この見解を学んで仏の教えであると考える人がいるが、瓦や石ころをにぎって金や宝であると思うより、さらに愚かである。愚かで迷っていることの恥ずかしさは、たとえるものもないほどである。[5]

しかし、真の自己の概念はインドではヒンズー教、中国では道教、日本では神道などの自然宗教の諸派の信仰内容に似ていたので、如来蔵学派はこれらの国々で広く受け入れられ、インドの密教や中国の禅に大きな影響を与えた。仏教について考えるときには、自己の存在を否定し全体論にもとづく正統仏教と、真の自己の存在を前提にする俗化した仏教とを区別しなければならない。

ある種の心理学は「真の自己」と「偽りの自己」を考える。偽りの自己が真の自己を覆っているので、人間は苦しまなければならない。まわりを覆っている偽りの自己が消え去ると、真の自己があらわれ、苦しみは終わる。たとえばユング心理学（Analytic Psychology）や人間学派（Humanistic Psychology）のあるものがこれである。それらは別の種類の一元論である。これらの理論は仏教に真の自己の概念を導入した如来蔵学派を思い起こさせる。

３．苦の原因

全体論であるアドラー心理学は葛藤は個人内的なものではなく、個人と世界との間にあると考える。別の言い方をすると、目標を追求している個人は人生の困難、すなわちライフタスク、を処理することを避けるわけにはいかない。問題にあうと、個人は自分のことを劣等だと感じる。これを要するに、目標追求が劣等感を作り出すのである。

仏教では三種の渇き（渇愛　trishna)、すなわち感覚的快楽への渇き、生への渇き、死への渇き、が苦を作る。ブッダは次のように言っている。

人間の苦の原因は、歓びと強欲を伴ってあちらこちらに快感をみつけだそうとする渇きである。これは、感覚的快楽への渇きであり、自己を長らえることへの渇きであり、さらには自己を消滅させることへの渇きである。[6]

この考えはアドラー心理学に非常に似ている。どちらの理論も人間生活の目的論的な理解にもとづいている。仏教では人間の苦は八種に分類される。四種は生物学的なもので、生まれること、病気になること、老いること、死ぬことである。三種は社会的なもので、憎むものと会うこと、愛するものと分かれること、求めて得られないことである。残りの一種はスピリチュアルなもので、永遠の輪廻再生の中を生きなければならないことである。これはドライカースの劣等感の分類を思い起こさせる。彼は生物学的、宇宙的、社会的の三種の劣等感を述べた。

人類は劣等感を持つしかないようにできている。人間は人類の生物学的な劣等性の現実によって苦しめられる。... 人間の知性が発達するにつれて、他の劣等感に直面しなければならなくなった。人は宇宙の中での自分の小ささや、避けることのできない死と消滅や、地上の存在としての限界に気づく。.. 三番目のタイプの劣等感はまったく違う意味をもっている。それは個人に関係する社会的劣等感である。[7]

仏教とアドラー心理学ではすべての葛藤は対人関係的で、個人と人生のできごとの間におこる。人生の運動が対人的な葛藤をひきおこすことは避けられず、葛藤は個人に苦を作り出す。

精神分析のような心理学的多元論はある要素と他の要素の間の拮抗から生じる内的葛藤を仮定するが、それが苦の原因であると言う。自我心理学のような心理学的一元論は内的葛藤を認めず、外界との間の葛藤を苦の原因であると考える。アンスバッハーは書いている。

新フロイト学派の立場を簡単にまとめると、生物学的要因よりも社会的関係を、イドと超自我よりも自己を、性本能よりも自己実現を、幼児体験よりも現在の状況を重視することである。[8]

アドラー心理学も自我心理学と同様に生物学的要因よりも社会的関係を重視する。しかしどんなに両者が似ていても、同じであるわけではない。アドラー心理学は自我の概念をもっていないので、葛藤は全体としての個人と外界との間に想定されている。一元論は自我と世界のあいだに葛藤を見出す。この違いはささいなことのように見えるかもしれないが、実際には非常に本質的なことである。この違いの結果、一元論的心理学は身体的行為よりも精神的洞察を好むが、全体論的心理学はむしろ全体の行動を重視する。

この対照は如来蔵学派と正統仏教の間にも見られる。すでに引用したことのある日本の如来蔵思想の文献に、次のように書かれている。

戒律を破って悪事をし、しかも反省することがなくても、あるいはなまけもので怠惰で勉学をしなくても、心の中にある自分の本質が仏であるということを意識して忘れることさえなければ、悪い行為も心の迷いも極楽往生の障害になることはないのである。[9]

道元は次のようにこれを批判した。

仏の教えを学ぶには、第一に因果を明きらかにするのである。因果を否定するというようなことをすれば、悪しき偏見に陥って、悟りに至る可能性を失うことをおそれなければならない。およそ因果の道理は歴然としていて人間が勝手に変えることができるようなものではない。悪事をしたものは堕ちるし、善行をしたものは昇る。毛すじほども間違いはないのである。[10]

自分自身を変容させるためには、真理を理解するだけではなく、それを生きることが必要である。われわれが真理を理解してもそれを行動に移すことをしなければ、思考の結果ではなく行為の結果を受け取らなければならなくなる。心理学的用語でいうと、自分の問題点を洞察しても、古い行動様式に固執しているかぎりは、ライフスタイルは変化しない。全体の運動が変化しなければならないのである。

４．個人と世界

アドラー心理学は個人を全体として理解するが、個人と世界の関係を理解するときには全体論的ではない。個人は世界からの挑戦であるライフタスクに対処しなければならないと考えるので、

それは世界と個人の間に葛藤を仮定している。このタイプの思想を相対的全体論（relative holism）と呼びたいと思う。

仏教は、世界はひとつの全体であり、個人と宇宙は一体だと考える。個人と世界の間の対立はただの見かけ上のもので、実際には、世界は一体の調和のあるコスモスであり、個人をその一要素として含んでいるのである。個人と世界の間には葛藤は存在しない。これを絶対的全体論（absolute holism）と呼びたいと思う。仏教では、苦についてした説明は悟っていない人のためのものである。覚醒した人にとっては、世界には葛藤はない。葛藤は悟っていない人がもつ妄想であるにすぎない。戒律を守る生活と、瞑想と、智慧を学ぶことの三つの勉学を通じて、われわれがもっている葛藤は、内的なものであれ外的なものであれ、幻覚にすぎないことを理解することができる。

瞑想の中で、われわれは宇宙の一体性をどちらかというと簡単に感じることができる。その結果、東洋のすべての瞑想を使うスピリチュアルな思想は自己と世界の一体性を認めている。もしある理論が世界を、支配的な要素なしに対等の要素が動きあっていると説明しておれば、それは無神論である。無神論は全体論的であり、有神論は要素論的である。仏教は無神論的哲学で、宇宙にも主導的な要素を仮定しない。自己と同様に、宇宙も要素の集合であると考える。ある学派は 75、別の学派は 100 の要素を数える。

しかし、如来蔵学派はヒンズー教の影響下に真如（あるがまま）あるいは法界（真理の基盤）という、宇宙の隠された主要素を認める。さらに、宇宙の主要素と個人の主要素は、その本質においては同一のものだと考えられている。

５．やわらかい決定論

宇宙の一体性を信じている人が人生の困難に出会ったときには、「これは避けがたいことだったのだ」と考える傾向がある。そうして、努力する勇気を失って、「過去生の約束ですべては決まっているのだ」と言うであろう。

本当の仏教は、しかし決定論ではない。古い聖典に三種類の誤った哲学が区別されている。第一は無神論的決定論（宿作因説 purvakrita-hetu）であり、過去生の行為の結果である業が今生のできごとを完全に決定していると考える理論である。第二は神がこの世におこることを決めているという有神論的決定論（自在化作因説 ishvaranirmana-hetu）である。第三は偶然主義（無因無縁説 ahetu-apratyaya）で、因果性を否定しすべては偶然に起こっているにすぎないと主張する。ブッダは最後の説法の中で「すべての存在は移り変わっていく。自分を救済するよう勤勉に努力しなさい」と説いた。これから見るに、われわれは「因果の法則があるにもかかわらず」自己の未来を決定できるのである。この立場はアドラー心理学のやわらかい決定論（soft determinism）に似ている。

仏教は、どのようにして絶対的な全体論を仮定しながら自由意志を考えることができたのであろうか。これには二種類の説明がある。

第一は、仏教の因果律の理論的構造に関係している。四種類の原因が定義されている。すなわち、内的原因・外的原因・同一性の原因・補助的原因である。内的原因（因縁 hetu-pratyaya）はライフスタイルに似ている。外的原因（所縁縁 alambana-pratyaya）は知覚の対象である。同一性の原因（等無間縁 samantara-pratyaya）は人格の持続である。仏教は実体としての自己を認めないで、人格の同一性は努力して維持しなければならないことになる。人はいつも無意識に「私は私だ」と考え続けているのである。この説得が同一性の原因である。補助的原因（増上縁 adhipati-

pratyaya）は世界におこるその他すべてのできごとである。

例をひとつあげよう。ある少年がいて少女が来るのを見たとする。少年の心の中に知覚された少女が外的原因である。彼はかわいいガールフレンドがほしいと思っていた。これが内的原因である。そこで彼は内的原因と外的原因に従って「あれは少女だ。あの少女はかわいい。私は彼女と友だちになりたい。行って彼女に話しかけよう」と考えて、行動する。彼は自分は生まれてから死ぬまで同一人物だと信じている。これが同一性の原因である。この少年と少女の出会いはさまざまの補助的原因によって支えられている。この意味で、世界全体が彼らが会うのを助けたのである。補助的原因は世界全体の流れの結果である。個人は世界の流れの中にその部分としていつも浮かんでいる。個人は補助的原因を変えることはできない。外的原因も補助的原因の一部なので、変化させることができない。個人は、しかし、内的原因を変えることができる。なぜなら、人格の一貫性は刻々と同一性の原因によって決められているからである。自分自身をも含む一切が無常であることを理解するとき、人は同じ同一性の原因を自分に与えるのをやめることができる。すなわち、人は自分のライフスタイルを変えることができ、その結果、行動を変えることができるのである。

アドラー心理学は内的原因すなわちライフスタイルと外的原因すなわちライフタスクを知っているが、同一性の原因と補助的原因を知らない。同一性の原因の概念を導入すれば、ライフスタイルの変化を洗練されたやりかたで説明することができる。ライフスタイルを変えようとする能動的な努力は効果がなく、同じに留まらないでいる勇気が必要なのである。

仏教が自由意志を認めることができる第二の理由は、時間の理論と関係している。仏教では、時間は未来から過去へと流れるのだと考えられている。川の流れのように、世界は未来から来て過去へ流れていく。そのような時間の流れの中で、われわれは現在にいてたえずあらわれてくる新しいできごとに対処している。われわれの行為はわれわれ自身と世界に影響を与える。行為の影響は業（karma）と呼ばれる。人間は永遠の現在にいて、世界に対処しながら、自分の業を世界と自分とに刻印している。すべての人は、それゆえ、自分自身と世界に対して絶対的な責任を負うのである。

アメリカのアドレリアン、リディア・ジッヒャー（Lydia Sicher）は同じことを言っている。

（前略）われわれは誰しも不死である。宗教的な意味で不死なのではなく、われわれがすることはなんであれ原因となって結果をおこすから不死なのである。この結果は、解きうるものであれ解きえないものであれ、新しい問題となる。われわれが自分の生涯の間には解きえないような問題を作ると、それはわれわれが死んだ後にも残ることになる。誰か他の人がそれを解かなければならなくなるのである。（中略）これらの解きえない問題のうちのあるものはそれとは違う領域での解決を必要とすることになるかもしれない。[11]

もし時間が過去から未来に向かって流れるのであれば、絶対的全体論は容易に決定論に堕落する。実際、因果の法則はたえず政治的な目的に悪用された。キリスト教もそうであったが、仏教もしばしば悪意の政治家たちに利用されたのである。アドラーはこんなことを言っている。

過去のすべての律法、たとえばキリストの教えやモーゼの十戒などは、くりかえしくりかえし権力亡者の社会階級や集団の手に落ちた。彼らはもっとも神聖な概念をきわめてうまく偽物にすりかえ、たえずあらわれ出る共同体感覚の宣言や産物を、権力追及の道具にした。そうして共同体感覚は公共の福利のために役に立たないものにさせられたのである。[12]

過去生の善悪の業によって、王は王であり奴隷は奴隷であると信じることは、まったくの差別思想である。主たる要素と従属的な要素を分けて階層構造を考える如来蔵思想は、とくに支配階級の特権を正当化する上で非常に有用であった。支配者たちはこの理論によって、ブッダたちのマンダラで示されている宇宙の階層的構造がこの世でも実現されるべきだと主張したのである。

６．共同体感覚

アドラーは共同体感覚に関連して次のように書いている。

この共同体感覚は一生を通じて持続し、変化し、色合いを変え、より詳しくなり、他者に向けて拡大され、自分の直接の家族だけではなく、拡大された家族である国家や、ついには全人類にまで拡張される。それはまたこれらの境界を越えて動物や植物や無生物や、ついには全宇宙にまで拡大される。[13]

アドラーは、一方では個人と世界との間の葛藤を認め、他方では世界と個人はひとつだという。目標追求の概念と共同体感覚の間には不調和があるが、アドラーはこの二つを調和させようとしていた。

仏教では、目標追求は悟りを開いていない人のためのものであって、目覚めた人はすべての目標を捨てるのである。

奔り流れる妄執の水流を涸らし尽して余すことのない修行者は、この世とかの世をともに捨て去る。蛇が脱皮して旧い皮を捨て去るようなものである。[14]

仏教哲学は二種類の真理を区別する。すなわち、世俗の真理（世俗諦 samvriti-satya）と究極の真理（第一義諦 paramartha-satya）である。因果の法則は世俗の真理であるにすぎず、究極の真理の立場からは世界のすべては幻想であるにすぎない。宇宙は内部に矛盾を含まない統一されたシステムなのである。宇宙の統一性が一元論の立場から理解されたときには、個人と宇宙の本質との間の神秘的合一が仮定されなければならない。これは神秘主義である。全体論の視点からは、しかし、個人と世界の統一性を神秘的な雰囲気なしに考察することができる。共同体感覚は、それゆえ、絶対的全体論の視点から考えるならば、神秘的な不思議な考えではないのである。

補注

［1］The biological significance of consciousness as well as unconsciousness rests in the fact that these states enable action according to a self-consistently oriented life plan. . . The frequent antithesis of conscious and unconscious impulses is an antithesis of means only, but irrelevant for the final purpose of enhancing the self.（Adler, A. :Zur Role des Unbewussten in der Neurose, 1913, in *The Individual Psychology of Alfred Adler*（Ansbacher, H.L. and Ansbacher, R.R. eds.）, Harper &Row, New York, 1956, p.233.）

［2］The self is but a mode of expression for the presence of five elements of being, which are form, sensation, perception, predispositions and consciousness, but when we come to examine the elements of being one by one, we discover that in the absolute sense there is no living entity

there to form a basis for such a fictious idea as "I". (Buddhagosa : Visuddhi-magga, in Warren, H.C.
: *Buddhism in Translation*, Atheneum, New York, 1979, pp.133-134.) (ブッダゴーサ：清浄通論)

[3] 高崎直通：宝性論，講談社，1989, p.142.

[4] 疾く仏に成らんと思ひ、必ず極楽に生まれんと思はば、我が心すなわち真如の理なりと思ふべし。法界に遍ずる真如我が体と思はば、すなわち我法界にして、この外にこともとと思ふべからず。(伝源信：真如観，多田厚隆他編：天台本覚論，岩波書店，p.120.)

[5] いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの霊知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒を知り、苦楽を知る、みなかの霊知のちからなり。しかあるに、かの霊性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるるゆゑに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道が見、かくのごとし。しかあるを、この見をならふて仏法とせむ、瓦礫をにぎって金宝とおもはんよりもなほをろかなり。癡迷のはづべき、たとふるものなし。(道元：弁道話，寺田透・水野弥穂子編：道元，上，岩波書店，1970, p.23.)

[6] The cause of human suffering is found in the thirst which is accompanied by delight and greed, and seeking its delight now here, now there. That is the thirst for sensuous pleasure, the thirst to perpetuate oneself, and even the thirst for extinction. (Darmacakra-pravartana, in Alphonso-Karkala. J. B. : *An Anthology of Indian Literature*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex. 1971. p.230.)

[7] The human race is conditioned to inferiority feelings. Mankind suffers from a realization of the biological inferiority of the human race...As man's intellect, grew he was confronted by another inferiority feeling. He realized his smallness in the universe, his inevitable death and distinction and the limitations of his earthly existence... A third type of inferiority feeling has quite different implications. It is the social inferiority feeling affecting the single individual. (Derikurs, R. : *Fundamentals of Adlerian Psychology*, Alfred Adler Institute, Chicago, 1953. p.20. 宮野栄訳：アドラー心理学の基礎，一光社，1996. pp.45-46.)

[8] The position of the neo-Freudians may be briefly described as stressing social relations rather than biological factors, the self rather than the id and the superego, the striving for self-actualization rather than the sex instinct, and the present situation rather than early experiences. (Ansbacher. H.L. : The Recognition of Adler, in Adler, A. *Superiority and Social Interest* (Ansbacher. H.L. and Ansbacher, R.R. eds.), (Norton. New York, 1964. p.9.)

[9] 破戒無慙なり、懈怠嬾惰なりとも、常に真如を観じて、忘るることなくば、悪業煩悩、往生極楽の障りと思ふことなかれ(前掲書[4], p.125.)

[10] 仏法参学には、第一因果を明むるなり。因果を撥無するが如きは、おそらくは猛利の邪見をおこして断善根とならんことを。おほよそ因果の道理、歴然として私しなし。造悪の者は堕し、修善の者はのぼる、毫釐もたがはざるなり。(道元：深信因果，寺田透・水野弥穂子編：正法眼蔵，下，岩波書店，1970, p.437.)

[11] ... all of us are immortal. It is not immortality in the religious sense, but immortality because whatever we do sets a cause which has an effect. This effect becomes a new problem, either a soluble or a nonsoluble one. If we set nonsoluble problems during our lifetime, they remain after us; someone else has to be concerned with them...Some of these unsolved problems will have to be faced again in an era other than this one. (Sicher, L. : *The Collected Works of Lydia*

Sicher, QED Press, Ft. Bragg, California. 1991, p.11.）

［12］All social legislation of the past, the teachings of Christ, and the tablets of Moses have fallen, again and again, into the hands of power-craving social classes and groups. These abused the most sacred concepts, resorting to the refined tricks of forgery, in order to channel the always-emerging manifestations and creations of social interest into the paths of power tendencies. Thus social interest was rendered ineffective for the common weal.（Adler, A. : *The Individual Psychology of Alfred Adler*（H. L. Ansbacher and R. R. Ansbacher. eds.）, Harper & Row, New York, 1956, p.456.）

［13］This social feeling remains throughout Iife, changed, coloured, circumscribed in some cases, enlarged and broadened in others, until it, touches not only the members of his immediate family, but also his extended family: his nation and finally, the whole of humanity. It may also extend beyond these boundaries and express itself towards animals, plants, lifeless objects and finally towards the whole cosmos.（Adler, A. : *Understanding Human Nature*. Oneworld, Oxford, 1927/1992, p.46.）

［14］Suttanipata, 中村完訳：ブッダのことば，岩波文庫，1984，p.11.

更新履歴

2012 年 9 月 1 日　　アドレリアン掲載号より転載