

インド古典文化における「感情」研究の最新動向

Maria Heim, Chakravarthi Ram-Prasad, Roy Tzohar eds. 2021. *The Bloomsbury Research Handbook of Emotions in Classical Indian Philosophy*, London: Bloomsbury Academic 書評論文

辻 春樹

1 はじめに

1.1 本稿の目的

本稿は2021年に出版された Maria Heim, Chakravarthi Ram-Prasad, Roy Tzohar (編) *The Bloomsbury Research Handbook of Emotions in Classical Indian Philosophy* に対する書評論文である。近年、「感情」という概念の歴史的な蓄積を明らかにする「感情史」という分野の重要性が提言されつつある中で¹、本書は仏教・ジャイナ教・文学（サンスクリットおよびタミル）・哲学という多角的な視座に基づいて、インド学の視点から感情研究に新たな光を当てる書であると位置付けることができる。本稿で示すような問題点も見られるものの、本書はインド学と感情研究とを架橋する最先端の試みであり、本書の内容を書評という形で紹介・批判することにより、この分野の研究の更なる進展の一助としたい。

1.2 本書について

The Bloomsbury Research Handbook of Emotions in Classical Indian Philosophy はインドにおける感情 (emotion) の概念をめぐる、インド古典の専門家 13 名による 13 篇の論文を収めた論文集である。Handbook という名称であるが、それぞれの章は最新の研究成果の反映である。

本書の序論で触れられているとおり、感情についての概念史は、現在に至るまでその大部分が西洋中心的な視点に基づいており、インドをはじめとする非西洋圏の資料についてはほとんど目が向けられてこなかった。しかしながら本書は、インド古典の読解を通じ、インド古典文献中に見出された「感情」の概念が英語の emotion や feeling とは大きく異なる概念であり、従来の西洋的な「感情」概念を突き崩し得るものであることを示している。

本書の大きな特徴は、理論的側面の解説ではなく、個別の文献の読解に基づく議論を中心としている点にある。インドの感情理論として従来注目されてきたラサ (美的情趣) 論の理論的な部分を正面から扱う第 12 章 (本稿 2.5) を例外として、多くの章は実際の文学作品の読解に基づいて感情概念を扱っている。多分野の文献読解に基づく複眼的な取り組みによって、本書は感情 (emotion) という語の内実をより豊富にすることを目指している。

1.3 本書の構成について

本書に収められた各章は著者名のアルファベット順に並べられており、必ずしも各章は前後の章と直接的に関係するわけではない。本稿では各章を内容によって大きく二つに分けて論じる。第

¹ 「感情史」研究への注目の高まりとは別の潮流として、インドにおいては近年、ヒンドゥー至上主義との関連でも感情という概念が注目の度合いを高めている。粟屋 [2023: 73–74] を参照。

一に文学作品における感情表現を主題とするもの（1, 5, 9, 10, 12, 13章）、第二に救済論（解脱）との関わりにおける感情の立ち位置を主題とするもの（2, 3, 4, 6, 7, 8, 11章）である。

実際には、第1章、第8章、第11章、第13章が感情と解脱の関係を描くような文学作品を対象としているように、文学と救済論という二つの観点は相互に排除しあうものでは決してなく、むしろ活発に交流するものである。本書が論文間に内容による順序を定めていないのはそうした事情による。本稿では便宜上、文学と解脱という二つの観点に区分する。

各章の題の和訳は以下の通りである。

第1章 ラヴィシェーナ作 *Padmapurāṇa* における悲しみ・静寂・平安のラサ (Gregory Clines)

第2章 被限定者不二一元論派における感情 (Elisa Freschi)

第3章 喜びという治療薬—*Yogavāsiṣṭha* とデカルトにおける病源の情動的側面について— (Ana Laura Funes Maderey)

第4章 感受についてのいくつかの分析 (Maria Heim)

第5章 嘆きと涙の作用—アンドロマケー・シーター・ヤショルダー— (Steven P. Hopkins)

第6章 痛みを感じる心—仏教における体系的・物語的思考からの考察 (Sonam Kachru)

第7章 意識という澄んだ空に昇る透明な煙—*Jīvanmuktiviveka* における感情と生前解脱— (James Madaio)

第8章 タミル語圏シヴァ派の宗教詩における身振りと感情 (Anne Monius)

第9章 喜劇と関わる感情について—ラサ理論を通じた人間の本质についての考察— (Chakravarthi Ram-Prasad)

第10章 サンガム文学における感受のあり方について：古典タミル詩における身体、風景、声、情動 (Martha Selby)

第11章 哀れだが恵まれた者—カシミールのサンスクリット讃歌における感情的賞賛— (Hamsa Stainton)

第12章 ラサを味わう—感情・判断・知覚内容— (Sthaneshwar Timalsina)

第13章 独りでの感覚とはどのようなものか—アシュヴァゴーシャの *Saundarananda* における孤高 (viveka) の表現— (Roy Tzohar)

2 各章の内容・評価—文学の観点から— (1, 5, 9, 10, 12, 13章)

以下では文学作品における感情のあり方を中心に論じる第1章・第5章・第9章・第10章・第12章・第13章を取り上げて論じる。

2.1 第1章: ラヴィシェーナ作 *Padmapurāṇa* における悲しみ・静寂・平安のラサ (Gregory Clines)

第1章はラヴィシェーナ (Raviṣeṇa) 作の *Padmapurāṇa* (『パドマの古譚』) において平安のラサ (*sānta-rasa*) が生じること、およびその発生には悲しみの描写が極めて効果的に用いられていることを論じる。論文の主張を理解する上で前提となる文献の情報およびラサ論の概要をまず簡単に述べ、論文の導く結論について検討する。

2.1.1 ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* について

Padmapurāṇa は7世紀の空衣派の僧ラヴィシェーナによる叙事詩作品であり、*Rāmāyaṇa* (『ラーマヤナ』) をはじめとするラーマ物語を下敷きとして²、ジャイナ教の教理に沿うよう翻案した作品である³。全体は123章、約18,000詩節からなる。作者のラヴィシェーナはこの作品以外で知られておらず、その生涯についても多くは知られていない。

ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* はラーマ物語を下敷きとしつつも、ヴァールミーキの *Rāmāyaṇa* に追従することを意図したものではない。そのため、ラーマ物語における主要な要素は別の経緯で実現される⁴。例えば、ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* では、ラーマの継母であるカイケーイーは *Rāmāyaṇa* とは異なり慈悲深い人物として描かれるが、彼女は実子バラタが自分の元を去るのを恐れ、バラタをラーマの代わりに王位につけようと画策する。その結果 *Rāmāyaṇa* と同じくラーマは王都から追放されることとなる。また、ヴァールミーキの *Rāmāyaṇa* では羅刹や猿である登場人物は、人間あるいはヴィディヤダラとして描写され⁵、ラーマとその弟バラタ、ハヌマットはジャイナ教へ回心し、最終的には解脱を得る。

ラヴィシェーナによる *Padmapurāṇa* は、先行するヴィマラスーリ (Vimalasūri, 5世紀) のマハーラーシュトリー叙事詩 *Paūmacariya* (『パウマの行伝』)、および後続するスヴァヤンブー (Svayambhū, 9–10世紀) によるアパブランシャ叙事詩 *Paūmacariu* (『パウマの行伝』) などと物語の筋を共有しており⁶、特にヴィマラスーリの *Paūmacariya* とは多くの共通部分を持っているが⁷、描写の細緻さの度においては *Padmapurāṇa* が大きく上回っている。

英訳は Nagar [2008] による全訳、Granoff [2007] による部分訳 (第22章、第118章) が出版されている。

2.1.2 ラサ論について

ラサは観劇・文学鑑賞において生じる美的感動を表す語である。ラサをめぐる議論は *Nāṭyaśāstra* (『演劇論書』、紀元後6世紀ごろを成立の下限とする) に端を発し、詩論家たちにより理論的な洗練を受けた。とくにアーナンダヴァルダナ (Ānandavardhana, 9世紀) により *Dhvanyāloka* (『暗示の光』) の中で暗示 (dhvani) との関わりにおいて論じられる⁸。一般に認められるラサには八種があり、これに後代九番目のラサとして平安 (śānta) が追加された。追加時期は不明であるが、ジャ

²英雄ラーマの物語は *Rāmāyaṇa* に限られない。*Rāmāyaṇa* に見られるモチーフはときに文学作品などに共通してみられることがある。Teshima [2023] は、ラーマの双子の息子であるラヴァとクシャという *Rāmāyaṇa* に見られるモチーフが、種々の文学作品にどのようにして現れるかという変遷を明らかにしている。ジャイナ教系ラーマ物語に現れるモチーフについては Nagar [2008: lxxiii–civ] をも参照。

³十八大プラナーのうちに数えられる *Padmapurāṇa* は同名の別作品である。

⁴物語のモチーフを完全に放棄するのではなく別の仕方でも踏襲するのは当時すでにヴァールミーキの *Rāmāyaṇa* が人口に膾炙していたためであろう。ヴィマラスーリの *Paūmacariya* は、既存の *Rāmāyaṇa* に対する非難からはじまる。Ramanujan [1991: 34] および Clines [2022: 10] を参照。

⁵その他の登場人物の描写については De Clercq [2016: 21–22] を参照。ヴィディヤダラ (vidyādhara) については土田 [2017: 70–76] を参照。

⁶Padma はラーマの異名であり、上記の文献はいずれもラーマ物語を主題とする。ジャイナ教におけるラーマ物語については、Winternitz [1972: 489–495] を参照。中野義照訳 [1976: 452–456, n. 39] ではラーマ物語を扱うジャイナ教系文献の例が詳細に補われている。

⁷二つの作品の構成上の対応については Kulkarni [1990: 91–97] を参照。Winternitz [1972: 494] は *Padmapurāṇa* は *Paūmacariya* を僅かに増広したものに過ぎないとするが、Clines [2022: 11, 30] はそうした立場に反対している。

⁸ドヴァニが美文詩の本体であると述べるアーナンダヴァルダナは、ラサが主要なものとして暗示される場合の詩 (rasa-dhvani) を最高のものと明言する。上村 [1999: 34–36] を参照。

イナ教伝統においては、*Nāṭyaśāstra* に平安のラサが追加されるよりも早い時期から平安のラサの存在が認められていた可能性が指摘されている⁹。

ラサの発生過程は *Nāṭyaśāstra* において「感情を喚起する条件 (vibhāva) と感情表現 (anubhāva) と一過性の感情 (vyabhicāri-bhāva) の結合によってラサが発生する」と説明される¹⁰。*Nāṭyaśāstra* の著者とされるバラタは、この三つのみによってラサが生じるのではなく、美的体験の基体である持続的感情 (sthāyibhāva) が上で述べた三者と結合することによってラサへと高められると考えていた。持続的感情は八種のラサの一つずつ対応するかたちで八種が存在し、例えば悲 (karuṇa) のラサに対応する持続的感情は悲しみ (śoka) である。

第九のラサである平安のラサに対応する持続的感情が何であるかはしばしば詩論家たちによって問題とされてきた。後代に挿入された、*Nāṭyaśāstra* 中の平安のラサを扱う箇所は、寂静 (śama) を持続的感情とする一方で、アーナンダヴァルダナは厭離 (nirveda) を、渴望を滅することによる幸福 (trṣṇāksayasukha) と同一視し、平安のラサに対応する持続的感情であると見做す。アビナヴァグプタ (Abhinavagupta, 10–11 世紀) は、*Nāṭyaśāstra* に示される八つの持続的感情および厭離を平安のラサの持続的感情とするような諸説を退け、真理知 (tattva-jñāna) すなわちアートマンの知 (ātma-jñāna) が平安のラサにおける持続的感情であると述べる¹¹。

このように、平安のラサに対応する持続的感情の決定については種々の議論がある。一方で、アーナンダヴァルダナは作品においては一つのラサが主要なラサとなるべきであり（つまり同時に複数のラサが主となることはない）、それは作品の結部によって決定されると述べる。Clines はこのアーナンダヴァルダナの議論に従い、結部におけるラサの表現に絞って議論を進める¹²。

2.1.3 ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* における悲しみのもたらす効果について

Clines によれば、*Padmapurāṇa* は主要なラサ (aṅgi-rasa) として平安のラサをもつ作品の一つに数えうる。*Padmapurāṇa* の成立時期、および *Nāṭyaśāstra* の平安のラサを扱う部分の挿入時期の前後は定かではないが、ジャイナ教では早くから平安のラサの存在が認められていたこと、及びアーナンダヴァルダナの説（主要なラサは作品の結部に現れる）を根拠とし、著者はこの作品が平安のラサを主要なラサとすることを主張する¹³。実際、*Padmapurāṇa* は主人公であるラーマがジャイナ教徒として修行し、最終的には解脱に至る場面で幕を閉じる。

ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* においては、Clines の整理に従えば二段階の描写によって悲しみが発露されている。

〈第一場面〉：ラーヴァナが死に、ラーヴァナの 18,000 人の妻たちが遺体を取り囲んで嘆く場面（第 77 章）

〈第二場面〉：神々の策略により弟ラクシュマナが死に、その死を受け入れられずラーマが嘆く場面（第 116–118 章）

⁹ 上村 [1990: 202] によれば、ジャイナ教文献の *Aṅuogadārasutta* (『アヌオーガダーラスッタ』、5 世紀) にすでに *praśānta* という九番目のラサが認められている。本書 p. 27 をも参照。

¹⁰ *Nāṭyaśāstra* VI.31 以下の散文部分に含まれるテキストであり、*rasasūtra* と通称される。

¹¹ アーナンダヴァルダナによる平安のラサの取り扱いについては上村 [1999: 50–51] を参照。アビナヴァグプタによる議論は上村 [1990: 216] を参照。

¹² この箇所での Clines の議論は Tubb [1991] および McCrea [2013] に基づいている。

¹³ 平安のラサを主要なラサとする作品は多くはない。McCrea [2013: 180–181] は、カルハナ (Kalhaṇa, 12 世紀) に先行する 300 年の間、平安のラサを主要なラサとする作品は唯一 *Mahābhārata* (『マハーバーラタ』) のみであったと述べる。他の作品例として、上村 [1990: 202] は仏教詩人チャンドラゴーミン (5 世紀) 作の戯曲 *Lokānanda* (『世間の喜び』) について「明らかに *śānta* を主題とする」と述べている。この作者チャンドラゴーミンが文法学者と同一であるかについては矢崎 [2022: 83–86] を参照。

〈第二場面〉における悲しみの発露は圧倒的である。ラーマは死体となったラクシュマナに何度も呼びかけ、目を覚ますようにと告げる。一方で彼はラクシュマナが自分を試しているのではないかと疑い、目覚めないラクシュマナを非難さえる。ここには事実を受け入れることのできないラーマの姿がありありと描かれる。ラーマはラクシュマナの火葬の場面に至っても彼の死を受け入れられず、弟の亡骸を持ち去って六ヶ月の間共に過ごす。このような極度の悲痛に襲われたラーマの前に神々が現れ、彼らが神通力により悲しみがいかに無益であることを示すと、ラーマはラクシュマナの死を認め、現象世界への幻滅を感じ始める。ここで寂靜の萌芽が描写されている。

Clinesによる本論文の特筆すべき点は、この〈第二場面〉の圧倒的な描写に先立って描写される〈第一場面〉に着目した点にある。ラーヴァナの死を悼む場面では、読者の受ける印象は *Rāmāyaṇa* におけるラーヴァナの死から受ける印象とは大きく異なる。それは、*Padmapurāṇa* においてはラーヴァナが、敬虔なジャイナ教徒にしてジャイナ教の擁護者たる優れた王として提示されることによる。ラーヴァナは妻や臣民に対しては常に模範的な人物であり、ジャイナ教徒として欲望の危険性をよく知る人物でもある。それにも拘らずラーヴァナはシーターへの愛欲により、哀れな人物へと変貌してしまう。そしてその変貌を知るのはシーターを除いては読者のみである。読者は〈第一場面〉以前に、ラーヴァナの変貌と欲望の危険性とを目の当たりにするのである¹⁴。

〈第一場面〉においては二つのことが重要である。第一に、読者がラーヴァナの死によって悲しみを感じるように *Padmapurāṇa* は作られているということ。そして第二に、ラーマは〈第一場面〉においては悲しみを共有することはないということである。彼はラーヴァナの死を省みることはない。この二つの要素によって、ラーヴァナを喪失した悲しみは一旦読者に受け止められ、解決されないままに留め置かれる。そしてラーマがラクシュマナを失う場面に至って、ラーマの方がいわば読者の感情に追いつく形となる。さらに、ラーマの感じる喪失の悲しみは彼自身の修行により解消されるが、読者の悲しみは癒えることがない。そうして、*Padmapurāṇa* は、読者に悲しみを終わらせたいという欲望を抱かせることで、ラーマ自身が実践するような托鉢修行への動機付けを巧みに行なっている、と Clines は述べる。

本章の結論の概略を示せば次の通りである。(1) 感情に対して厳格な態度をとっているように思われるジャイナ教の文献の中にも、感情を解脱の手段として肯定的に捉えているものがある。(2) ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* は平安のラサを主題とする作品であり、そのことはジャイナ教系の文学作品が早くから平安のラサをラサの一つとして認識していたことを裏付けている。(3) ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* は、悲しみが読者にラサを喚起し、修道を勧める上で重要な役割を果たすように精緻に構成されている。

ただし一方、こうした結論はいくらかの留保を必要とする。とくに、ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* が、アーナンダヴァルダナの理論に時代的に先行する以上、アーナンダヴァルダナの説である、「主要なラサを決定するのは作品の結部である」という説をそのまま援用することは難しい。加えて、平安のラサにとっての持続的感情にもいくつかの説が存在し、寂靜 (*sama*) のみを持続的感情の候補として取り上げることにも問題がある。

また、本論文にはジャイナ教系のラーマ物語との比較が極めて少ないが、同著者による Clines [2022] はラヴィシェーナに先行・後続する作者によるジャイナ教系ラーマ物語に多くの紙面を割き、そこではラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* がもつ独自性がより詳細に検討されている。

¹⁴ラヴィシェーナの *Padmapurāṇa* におけるラーヴァナの人物像については Clines [2019: 310-312] を参照。Ramanujan [1991: 35] は、*Rāmāyaṇa* においてはラーマであったラーヴァナの殺戮者がラクシュマナへ変更されたことは、ラーマはジャイナ教の本質を体現する人物として描かれているためだとしている。

2.2 第5章: 嘆きと涙の作用—アンドロマケー・シーター・ヤショーダラー— (Steven P. Hopkins)

第5章はインド文学における「女性の嘆き」というモチーフを、古代ギリシャの叙事詩と対比させて論じている。Hopkinsによれば、女性の嘆きというモチーフは、例えばむき出しの感情 (raw emotions) とそれに対する二次的な反省 (secondary reflection)、言葉を失うことと多弁になること、といった一見すると相反する要素を同時に含んでいる。本章で Hopkins は、*Rāmāyaṇa* におけるシーターの嘆き¹⁵、『イーリアス』におけるアンドロマケーの嘆き、*Buddhacarita* (『仏陀の行伝』) およびシンハラ語の詩におけるヤショーダラーの嘆きを取り上げ、女性の嘆きというモチーフの有する倫理的特性を明らかにする。

Hopkinsによれば、ギリシャ詩学において嘆きは、内容面と形式面である程度定式化されている。例えば多くの場合嘆きは完遂されないまま突然終わり、自死が仄めかされる。また、嘆きは相手に対するものから自分に対するものへ、次第に対象を移り変えていく。Hopkinsは『イーリアス』におけるアンドロマケーの嘆きを典型例として挙げ、『イーリアス』においては嘆きは、戦士が獲得する栄光 (kléos) との対立関係にあり、物語全体にとっては破壊的な要素でもある、と述べる。

シーターの嘆きはアンドロマケーの嘆きに比べ、さらに落ち着きがなく、奇妙な魅力を伴う (restless and strangely baited) ものである。シーターは一旦は嘆きの中でラーマの英雄としての栄光 (kīrti) を称えるのだが、その後にラーマを疑う言葉を投げかける。Hopkinsはこの嘆きはラーマの栄光に疑問符を付すものであり、物語全体の流れに対して破壊的な効果を有すると述べる。嘆きの場面の最後では、シーターは自分の髪の毛によって縊死しようとする。

Buddhacarita におけるブッダの妃ヤショーダラーの嘆きは、シッダールタが王宮を去る場面において展開される。出家のために宮殿を去ったシッダールタに取り残され、ヤショーダラーは相手をかまわず辛辣な皮肉や悪態をあげせる。Hopkinsは続けて *Mūlasarvāstivādinaya* (『根本説一切有部律』) と18–19世紀のシンハラ語の民俗詩に現れるヤショーダラーの嘆きに同様の描写が見られることを指摘する。

以上のように嘆きの描写を検討し、嘆きは「権力への敗北と痛みの辛辣な証人 (a stark witness of pain and loss to power)」であり、「傷口を開き、開いたままにしておく (opening wounds and keeping them open)」表現であると Hopkins は結論する。嘆きが物語の流れ上容易に理解できないような要素を有しているがゆえに、聞き手は出来事を簡単に忘れることがなく、嘆きは証人として機能するのである。

Hopkinsは、女性の嘆きが物語の流れに反する要素であることを根拠に、嘆きというモチーフの持つ能動性を強調するが、この議論の流れには疑問も残る。むしろ女性の嘆きというモチーフは、感情に振り回される受動的な人物像を描くものであるとも考えられる。しかしながら、Hopkinsによるこの章はサンスクリット文学・ギリシャ文学に亘り、「女性による感情の発露」の描写される経緯を文脈に合わせて検討し、今後「嘆き」の概念を検討する意義と方法を明確にしたという点に学術的貢献のある論文である。

2.3 第9章: 喜劇に関わる感情について—ラサ理論を通じた人間の本质についての考察— (Chakravarthi Ram-Prasad)

第9章は滑稽のラサ (hāsya-rasa) とそれに対応する持続的感情 (sthāyibhāva) である笑い (hāsa) が、喜劇作品中にいかに関わるかを取り上げる。

滑稽のラサに対応する笑いという持続的感情は、*Nāṭyaśāstra* VI. 49–61によれば、奇異 (vikṛta) で転倒した (viparīta) 要因により生じる。Ram-Prasadによれば、笑いは他者性と大きく関わる感

¹⁵Hopkinsが取り上げるシーターの嘆きとは、*Rāmāyaṇa* の第5巻においてランカー島へ誘拐されたシーターが羅刹女たちの前で行う嘆きである。

情であり、登場人物との同一化と他者化によって喚起される感情である。さらに Ram-Prasad は詩論家アビナヴァグプタ (Abhinavagupta, 10–11 世紀) の議論を援用し、滑稽のラサは、そのラサを感じるのに特段の詩学における訓練やセンスを要しない点に特徴があるとす。

本章で Ram-Prasad が取り上げる、シャーミラカ (Śyāmilaka) 作 *Pādatāditaka* (『足蹴にされた者』) の筋は以下である。ヴィシュヌナーガという男が、遊女マダナセニカーから愛の戯れとしての足蹴を受ける。色恋の作法を知らないヴィシュヌナーガはこの足蹴を侮辱ととって激怒し、マダナセニカーに適切な贖罪を定めるよう集会の場で要求する。ヴィシュヌナーガは集会でさまざまにあしらわれ、最終的にはマダナセニカーが集会のなかの年長者であるジームータの頭に足を置くところを見ることを贖罪とする、という不合理な裁定が下され笑いを誘う。

筆者は *Pādatāditaka* における登場人物の人物像を参照して、笑い (hāsa) は「異質性と魅力を同時に享受すること (a simultaneous entertainment of alterity and attraction)」であると結論し、社会規範がこの異質性と魅力を構成しているために、笑いという感情に私的・社会的という区別を持ち込むことは難しいと主張する。ヴィシュヌナーガは高貴な家系の出身でありながら、社会規範を理解しない人物として描かれる。高貴な人々は彼を同等の人物だと想定し、それゆえ彼の家柄にそぐわない愚かな行動を見て笑うのである。加えて、*Pādatāditaka* にはディンディン (diṇḍin) と呼ばれるタイプの登場人物が現れる¹⁶。彼らは奇異な行動を取っておかしみを誘うが、同時に高い学識を示す。ここにも内面と外面との隔たりが示されている。

Ram-Prasad は物語中の笑いが観客に直接感じられるという特性に触れ、例えば恋 (śṛṅgāra) のラサなどのように、観客が登場人物を介して間接的にラサを体験する場合にはまた異なるアプローチが必要であることを主張し、今後のラサ研究の展望を示して章を閉じる。

2.4 第 10 章: サンガム文学における感受のあり方について—古典タミル詩における身体・風景・声・情動— (Martha Selby)

第 10 章は古代タミル詩における感情の発露を主題とする。古典タミルの二大詞華集である *Eṭṭuttokai* (『八の詞華集』) および *Pattuppāṭṭu* (『十の長詩』) に含まれる諸作品は愛をテーマとする akam と戦いをテーマとする puram とに大別され¹⁷、さらに akam と puram それぞれに 7 つの風景 (tiṇai) が割り当てられており、それぞれの風景には *Tolkāppiyam* (『古い文典』) をはじめとする理論書によって描かれるべきモチーフが定められている¹⁸。

従来の研究では古典タミル詩は、*Tolkāppiyam* 等の理論書に基づいてその詩の描く風景を同定することにより読解が行われてきたが、Selby によればその読解には理論的な問題がある。Selby は *Eṭṭuttokai* に含まれる *Kuruntokai* (『短詩集』) というアンソロジーの読解を通して、風景に基づく読解のみでは理解できない詩の存在を示し、それぞれの風景そのものよりも、むしろ詩人がその風景を選択することで表現しようとした心情こそが重要であると述べる。そうして著者は風景に基づく従来の図式的な読解に、詩において発露される uri (情) に基づく読解を対置し、詩の読解においては描かれる情を唯一の前提とすることを薦めて章を閉じる。

¹⁶Schokker [1966: 143–144] によれば、diṇḍin とは一般にごろつきのような人物であり、額の印と全身に塗った灰の描写からパーシュパタ派とのつながりが想起される。シヴァ教文献における diṇḍin については Vasudeva [2013: 163–164] を参照。

¹⁷akam と puram はそれぞれ「内」「外」を原義とし、前者が主に恋や愛をテーマとする一方で、後者は主に戦いを取り上げるため「英雄文学」と訳されることもある。それぞれのテーマおよび訳語に関しては高橋 [2007: 317–322] を参照。

¹⁸*Tolkāppiyam* に基づく詩のモチーフの分類については高橋 [2007: 317–322] を参照。高橋 [2007: 321] によれば、akam と puram という文学ジャンルと風景 (tiṇai) に関わる第 3 章第 2 節は 5 世紀ごろの成立である。

2.5 第 12 章: ラサを味わう—感情・判断・知覚内容— (Sthaneshwar Timalisina)

本章は主に *Nāṭyaśāstra* (『演劇論書』) と、そのアビナヴァグプタ (10–11 世紀) による注釈書 *Abhinavabhāratī* (『アビナヴァバーラティー』) を取り上げ、アビナヴァグプタによるラサの顕現 (*abhivyakti*) モデルにおけるラサとバーヴァの関係を検討している。Timalisina はバーヴァ (*bhāva*: 感情・身体反応)、ラサ (*rasa*: 情趣)、チャマツカーラ (*camatkāra*: 驚き・喜び¹⁹) といったラサの理論に関わる諸概念をもちいて、アビナヴァグプタが美的体験をどのような種類の体験として理解しているかを明らかにする。

ラサの生成はいわゆる *rasasūtra* によって説明される (本稿 2.1.2 を参照)。Timalisina によれば、アビナヴァグプタの説明するラサの生成過程の特徴は、このプロセスにチャマツカーラを介在させ、美的経験を判断の一種に含めることにある。Timalisina はチャマツカーラの本義は「閃光」のようなものであり²⁰、チャマツカーラは美的経験の内容と、それを体験すること自体の両面を意味すると述べ、感情そのものという第一段階と、意識によるそれらの評価という第二段階を接合する概念であると捉えている。

Timalisina はアビナヴァグプタの議論を援用し、ラサはいかなる指向性も持たない至福であり、自分自身の意識を味わう対象とするような特異な味わいであると述べる。アビナヴァグプタはチャマツカーラという概念を導入することにより、そうしたラサの体験に感情的側面と判断的側面の両方を認め、ラサを味わうことに含まれる意識的・認知的な側面を前景化していると Timalisina は結論する。

2.6 第 13 章: 独りでいる感覚とはどのようなものか—アシュヴァゴーシャの『端正なる難陀』における孤高 (*viveka*) の表現— (Roy Tzohar)

第 13 章は仏教における孤高 (*viveka*) という概念を、アシュヴァゴーシャ (*Aśvaghoṣa*, 紀元 2 世紀頃) の *Saundarananda* (『端正なる難陀』) を通じて考察する。Tzohar によれば、*viveka* (孤高、隠遁、遠離) という語は離俗し禁欲的な生活を送ることを指す。*Saundarananda* においても随所に現れる *viveka* という語が作品中でどのように特徴付けられるかを明らかにすることで、孤高に対する仏教固有の捉え方が明らかになると Tzohar は主張する。

Saundarananda はカピラヴァストゥの建都に始まり、主人公であるナンダがブツダの下で出家し、悟りに達するまでの物語である。ブツダはナンダに出家を求め、ナンダは妻スダリーと別れて森での隠遁生活に入る。彼はスダリーとの別離に耐えかね、都へと戻ることを決意するが、ブツダはナンダに美しい天界の光景を見せ、天女と結ばれることを約束してナンダを修行の道にとどまらせる。ナンダは修行に打ち込むようになり、ブツダによる更なる教えの教示、森での瞑想を経て、完全な悟りに達する。その後ナンダは僧侶たちと共に街に戻り、教えを説くようになる。

Tzohar は、*viveka* の達成は隠棲すること自体ではなく、「ありのままを見る」という思考の一形式であることが *Saundarananda* において示されているとする。このことは実際に物語中のブツダの口から説かれているが (*Saundarananda* XIII. 41–47)、Tzohar はナンダが修行する森と、ナンダ

¹⁹Timalisina はチャマツカーラを驚きの一種と理解すると同時に、チャマツカーラを美的な喜び (*aesthetic relishing*) と理解している。このチャマツカーラの二面性については Torella [2022: 57] を参照。一方でチャマツカーラはラサ体験の源となる概念であり、ラサの一つである *adbhuta* (驚異) とは次元が異なる。Timalisina はそのためチャマツカーラを *wonder* と英訳することを疑問視している。Torella [2022: 55–57] および Torella [2023: 327–328] をも参照。

²⁰Timalisina はチャマツカーラ (*camatkāra*) をヒンディー語の *camak* 「輝き」、*camaknā* 「輝く」などと関連させて論じているが、Pollock [2016: 333, n. 5] によればチャマツ (*camat*) は舌鼓を打つときのオノマトペ的な語であり、原義は別であると思われる。Raghavan [1967: 292–293] および上村 [1990: 139–142] をも参照。

がかつて住み、そして悟ったのち教えを説くために帰還する街との対比からもそのことを読み取る。ナンダが森へと入った後の第7章では、彼が鳥たちや樹々から恋人を想起する様が描写される。これに対し、悟りを開いた後のナンダはもはやそういったものを見出さず、森にあっても街にあっても変わりのない体験をすることができるようになっている。Saundarananda XIV. 46では肉体の隠遁と精神の隠遁との区別が立てられているが、ナンダの状態の変化は、この二種の viveka を反映したものであると Tzohar は述べる。

Saundarananda における孤高 (viveka) は、隠棲に始まり、それを止めて共同体の中で生活するようになるに至るまでの過程全体を含んでおり、主体の内部へと引きこもる内向的態度ではなく、主体の経験的な変化を伴った概念であると Tzohar は指摘する。また Tzohar は、そのように理解される孤高 (viveka) は、一次的感情と二次的反省、感情的要素と認知的要素といった二項対立を適用することができない概念であると述べる。

Tzohar はまた、Saundarananda においては、こうした思想的内容の提示が、美文学の形を借りることで極めて効果的になされていると論じる。例えば囀る鳥や木に絡まる蔓草に恋人の姿を幻視してしまうナンダを鮮やかに描写することは美文学の本懐であり、Saundarananda は美文学のこうした描写をもって思想的内容を効果的に伝えることに成功している。Tzohar は、「この作品は寂靜のためであり楽しみのためのものではない (Saundarananda XVIII. 63–64)」という記述は単なる題目ではなく、アシュヴァゴーシャは美文詩作品にしか果たし得ない役割を認めていたと論じている。

3 各章の内容・評価—救済論の観点から— (2, 3, 4, 6, 7, 8, 11 章)

以下では救済論 (解脱) との関わりで感情を捉える文献群について取り扱う、第2章・第3章・第4章・第6章・第7章・第8章・第11章を取り上げて論じる。

3.1 第2章: 被限定者不二一元論派における感情 (Elisa Freschi)

第2章はラーマヌジャ (Rāmānuja, 11–12 世紀) の展開した被限定者不二一元論 (Viśiṣṭādvaita) が、感情という概念をどのように取り扱っているかについて述べている。Freschi によれば、この感情の取り扱い方は被限定者不二一元論を他の思想体系と区別する上での重要な特徴の一つである。

Freschi によれば、感情の存在を擁護する被限定者不二一元論者は、個人的感情の発露であるバクティを哲学的に基礎づけるにあたって、その根拠をミーマーンサー学派に求め、行為者・能知者としての自己、という観念を借用している。ミーマーンサー学派においては、意志は特定の行為を為そうとする欲求、特定の行為を避けたい欲求として表現され、行為の根本には感情的な特徴が認められる。また Freschi によれば、解脱を終えた先にも多くの感情が存在することを認めるため、被限定者不二一元論は、理論的補足を Nāṭyaśāstra に求め、帰依者の心に喜びが生じることを根拠づけた。

被限定者不二一元論が取り扱う感情のうちでは、悲しみの感情が解脱の手段として言及される。ラーマヌジャによれば、この悲しみの感情は怠惰から生じるのではなく、祭式行為などへの十分な献身の結果、自己の義務を果たしきれないと悟ることによって生じる。こうした悲しみの役割について、ヴェーンカタナータ (Venkaṭanātha, 13–14 世紀) はさらに踏み込み、悲しみは神に絶対的に帰依する上で必要な要素であるとみなした。Freschi はこの悲しみ (śoka) は、実存的な絶望に近い極めて深い悲しみであろうと指摘する。こうして被限定者不二一元論においては、いくつかの感情は神への帰依に関して重要な機能を持つものとみなされた。

ヴェーンカタナータは一方で、様々な詩作品や戯曲を書き残している。Freschi によれば、ヴェーンカタナータにとっての詩は、感情の中には許容されないものもあるということを伝え、また、読

者に認識的な内容と同時に感情的な内容をも伝えるという重要な役割をもっていた。宗教伝道における方便として、文学作品は哲学文献とは異なる役割を持ちうると Freschi は論じ、章を閉じる。

3.2 第3章: 喜びという治療薬—*Yogavāsiṣṭha* とデカルトにおける病源の情動的側面について— (Ana Laura Funes Maderey)

第3章はデカルトの疾病論と *Yogavāsiṣṭha* (『ヨーガヴァーシシュタ』) における疾病論とを比較し、現代の医学における包括的な疾病理解との関連を評価する。デカルトの『情念論』において展開される疾病論は、彼の心身二元論的な人間理解に基づき、精神と肉体との相関に着目するものである。同様に *Yogavāsiṣṭha* で展開される疾病論は精神と肉体との相関性を認めており、この点で二者は接近する。例えば好ましい感情が治療につながるという点、病の原因の情動的側面は個人がある程度制御可能であるとする点で、二つの疾病論は一致している。一方、*Yogavāsiṣṭha* において展開される疾病論は、病に対する最終的な解決策は解脱のみであるとする点、心身の相関の原因を、それらの意識 (*citta*) という同一物からの展開に求める点、という二点においてデカルトの疾病論とは異なっている。

しかしながら、個人が感情の源泉をある程度制御できるという仮定は、個人の感情生活の文脈的、社会的、相互依存的な側面を無視する傾向にあると Maderey は述べる。例えば、デカルトに治療のアドバイスを受けたエリーザベト王女は、政情不安の只中であって喜びや平静を保つことが難しく、デカルトに反論めいた書簡を送り、デカルトの理論の限界を示している。すなわち、デカルトは彼女の置かれた社会的・相互依存的な側面を軽視していると Maderey は論じている。

一方で *Yogavāsiṣṭha* もまた、喜びを感じることを治療として勧めているが、すべての病気が至福の感情だけで治るわけではないとも述べている。彼は蛇と縄の喩えを用いて、病は自己の本質的な特性なのではないと説き、全ての人の心の中にある根源的な無知を取り去ることのみが真の治癒をもたらすことを示していると Maderey は述べる。こうして Maderey は、*Yogavāsiṣṭha* における病への立場は、社会的文脈を考慮するものとして解釈されれば、デカルトの疾病論の有する欠点を乗り越えるものになると結論する。

Maderey は議論をさらに進め、感情の社会的な側面の重要性を強調し、社会における人々の相互扶助によって心の平穏を実現していく必要があると述べるが、この議論は一足飛びの感が否めない。*Yogavāsiṣṭha* における心理の扱いと、現代の心理学・医学の成果とを詳細に比較し、社会実装へとつなげていくようなさらなる議論が待望される。

3.3 第4章: 感受についてのいくつかの分析 (Maria Heim)

第4章は感受 (*feeling*) と訳される概念についてパーリ仏教の資料を用いて考察を行う。本章は、パーリ仏教の感情の体系を考察することで、近代西洋とは異なる感情に関する概念体系における感情のありようとその記述方法を示すことを目的としている。

著者はまず、*Bahavedanīyasutta* (『多感受経』) の読解を通じて、*vedanā* が英語の感情 (*emotion*) と気分 (*feeling*) という概念の両方に跨る、より広範な概念であることを明らかにする。*Bahavedanīyasutta* には感情を二種に分ける大きな分類から百八種に分ける細かい分類まで、様々な側面からの多様な分類が示されているが、著者によればそうした感情の分類は、感情を定義・単純化するためのものではなく、修行者が自らの感情をより深く理解するためのものであり、実用的な文脈で理解されなければならない。パーリ仏教においては、感情は常に複雑であり、過去の行為・体液のバランスの崩れ・不注意な行動などの様々な原因を持つものとして理解されると Heim は述べる。

次に著者は、感受が五蘊・十二縁起・四念処それぞれの一部をなすということから、感受が人間の経験において不可欠な要素であることを確認する。そして、感受は世界を認識する方法である

だけでなく、経験の一段階として位置付けられ、瞑想中の気づきの対象とされる概念でもあることを Heim は指摘する。著者はブッダゴーサ (Buddhaghosa、5 世紀頃) の議論を取り上げ、ブッダゴーサは感情が本質を持たない、他に依存する現象であると述べ、あくまで特定の状況下である特定の経験をもたらす個別的なものとして理解していることを指摘する。

著者はパーリ仏教が認める感情の多様な側面を確認し、西洋における「感情」の概念を拡張するのではなく、むしろ概念理解の方法自体を変えることを主張する。感情に固有の本質を厳格に認めようとする現代の分析哲学の方法とは異なり、様々に構成される感情の現象学的側面に目を向け、分析の対象として捉えるようなパーリ仏教の方法がさらに探求されるべきであると著者は結論する。

3.4 第 6 章: 痛みを感じる心—仏教における体系的・物語的思考からの考察— (Sonam Kachru)

第 6 章は身体的痛みと心理的痛みとの区別に焦点を当てる。この区別は古代ギリシャにおいてすでに定式化されていたが、インドにおいても認められる場合がある。本章ではとくに痛みにも身体的と心理的の区別を認めて説明したヴァスバンドゥ (Vasubandhu、4-5 世紀) の *Abhidharmakośabhāṣya* (『阿毘達磨俱舍論』) を取り上げ、心理的痛みの特殊なケースである精神的混乱 (*citta-kṣepa*)、すなわち認知的把握能力の喪失を取り扱う箇所について考察し、身体的痛みに擬えられる精神的痛みが、仏教思想においてどのように身体的痛みと区別されてきたかを問題とする。

著者はまず、*Abhidharmakośabhāṣya* においては精神的混乱が認知能力・思考能力の喪失に特徴付けられ、従って精神的混乱状態にある人間は、自己に対する反省的な意識を欠く、と述べられていることを指摘する。次に著者は *citta*、*anubhava*、*vedanā* という、心的体験に関わる術語の用法を整理し、感受 (*vedanā*) を心的体験の前提になる概念として位置付けている。

ヴァスバンドゥは精神的混乱を解説する際、地獄の衆生の物語を用いて説明を行なっている。地獄に堕ちた衆生は苦痛によって絶え間なく苦しめられているために、精神的混乱にも苦しめられ、何かを考えることができなくなり、ただ「おお、心よ (*hā citta*)」と嘆き叫ぶことしかできない。著者によればこの描写はヴァスバンドゥによる苦痛の理解に対応しており、苦痛の外部的な現実から肉体的苦痛・自己への着目・精神的混乱という段階が物語に表し出されている。

著者によれば、ここでヴァスバンドゥが物語を引き合いに出しているのは、物語なしでそうした心理的痛みの内容を描写することができないためである。著者は、物語はそうした心理的事象が因果的にどう発生するかを提示する以上のものであることを認め、仏教の語りと抒情的描写に関する研究にまだ余地があることを示唆して章を閉じる。この章は解脱と語りの関係について考察する他の章、特に第 13 章 (本稿 2.6) の内容と関連する。

3.5 第 7 章: 意識という澄んだ空に昇る透明な煙—*Jīvanmuktiviveka* における感情と生前解脱— (James Madaio)

第 7 章は 14 世紀の不二一元論者ヴィディヤーラニヤ (*Vidyāraṇya*) の著作 *Jīvanmuktiviveka* (『生前解脱の分析』) における感情的体験の取り扱いをテーマとしている。*Jīvanmuktiviveka* は正式な遊行者 (*saṃnyāsin*) を対象とし、生前解脱 (*jīvanmukti*) を中心的に取り扱った修道の綱要書である。

Jīvanmuktiviveka において、感情は習気 (*vāsanā*) と結びついて生じ、執着を生み、自己の本性を汚すものであるとされる。そうした感情に対置されるのが純粹な意識であり、解脱である。しかし感情が完全に否定されることもなく、むしろヴィディヤーラニヤにとっては感情を伴う体験は解脱のために必要な要素であり、彼は読者に嫌悪や欲望を引き起こすことで解脱の道に入らせ

ようとしている、と Madaio は指摘する²¹。

ヴィディヤーラニヤは「ブラフマンを知る者」と「生前解脱者 (jīvanmukta)」とを分け、前者は怒りなどによって一時的に非二元的な知を失うことがあるものの、後者は感情の体験によってその境地を乱されることはない存在であると考えていた。Jīvanmuktiviveka においては、生前解脱者は主体性の感覚を自己から取り去っており、非二元的で平等な知を獲得し保持しているため、外見上は感情を持つように見えても、内面は変化しないと述べられる。

Madaio によれば、ヴィディヤーラニヤは感情体験を、解脱の道に入らせる契機として第一段階では肯定的に認める。しかし一方でヴィディヤーラニヤは、Jīvanmuktiviveka の対象となる修行者たちは究極的には感情を捨て去る必要があると考えていた。感情を伴った関与は執着に繋がるためである。以上のような整理により Madaio は、感情を輪廻の構成要素として捉えているというヴィディヤーラニヤの感情理解を明らかにした。

3.6 第 8 章: タミル語圏シヴァ派の宗教詩における身振りと感情 (Anne Monius)

第 8 章はタミル語圏のシヴァ派詩人アッパル (Appar)²²の作品において、感情がどのように表現されているかに焦点を当てる。著者はバクティの中心的原理としてみなされ、バクティとも関わる古典タミル詩で感情がどのように発露されるかについて考察する。

アッパルは 6-7 世紀のシヴァ派の詩人であり、彼による 312 篇の短詩がシヴァ神への讃歌集である *Tirumurai* (『聖なる秩序』) に収められている。彼は五感を起点として引き起こされる感情を現世での悲惨さの原因とみなし忌避する。一方で、感情がシヴァへの集中によって生じた場合は、それが愛 (anpu) や喜び (inpam)、ときには欲望 (vētkai) であっても、五感によって引き起こされる日常的な感情とは区別し、肯定的なものとみなしている。日常的な感情は一過性のものであるが、シヴァ神を根拠とする感情はそうではない。アッパルの詩においてそうした二種の感情の区別は、人が自ら行う言葉を伴った身振りの有無による。発話を伴う特定の仕草が、シヴァ神に対する確固たる感情を惹起するのであると著者は指摘する。

著者はとくに感情の発生過程という視点からアッパルの詩作品を読解し、アッパルの詩において感情は必ずしも安定した概念としては見出され得ず、それどころか極めて不安定で、行為によって瞬間ごとに生じるものとして描写されると結論する。特にアッパルが作詩に用いるタミル詩学のモチーフについては、第 10 章 (本稿 2.4) が関連する。

3.7 第 11 章: 哀れだが恵まれた者—カシミールのサンスクリット讃歌における感情的賞賛— (Hamsa Stainton)

第 11 章は讃歌における神への呼びかけの中で表現される複雑な感情を主題とする。著者はまず、Hawley [2015] に基づき、従来の単線的なバクティ運動の理解からバクティ運動に関わる文献を解放することを提唱する。Hawley [2015] によればバクティ運動は詩人のみならずジャイナ教徒やイスラーム神秘主義者、サドゥーらも関わった複合的運動であるが、Stainton は従来のバクティ研究ではプラークリットの文学が重視される一方で、サンスクリットの詩は十分に注目されてこなかったと主張する。

本章はジャガッダラ・バッタ (Jagaddhara Bhaṭṭa) による 14 世紀カシミールの *Stutikusumāñjali* (『讃歌の一掬の花』) という作品集の一部、*Dīnākrandanastotra* (『苦悩する者の嘆きの讃歌』) と呼ば

²¹ 読者に特定の感情を喚起することの伝道上の価値については第 2 章、第 6 章 (本稿 3.1 および 3.4) が関連する。

²² アッパルは通名であり、ティルナーヴッカラサル (Tirunāvukkaracar) とも呼ばれる。

れる部分の読解を通じて、讃歌がいかに複雑な感情を表現しうるかを考察する。*Dīnākrandanastotra* において、詩人は「恵まれている」と述べながら、実際には苦悩の状態にある (*Stutikusumāñjali* XI.1)。彼は帰依すべきシヴァ神に対してときに皮肉を放ち、疑問を投げかける。こうした表現は複数の感情の重ね合わせであり、神への呼びかけ、神格への賛美を宗とする讃歌においてはこうした感情の連なりが生まれやすいと Stainton は述べる。作者ジャガッダラは悲しみや恐れといった自分自身の感情から、次第にシヴァ神の持つ感情へと描写を移行させていく。感情はここでは詩人とシヴァ神との間の媒介物になっている。

Dīnākrandanastotra は讃歌 (stotra) において感情表現が神格への祈りの手段として用いられている例であり、そこにおいては複雑で多面的な感情が表現されている。Stainton によれば、バクティとの関連において従来あまり取り上げられてこなかったこうしたサンスクリットの讃歌は、詩的表現における詩人の野心と神格へ献身しようとする詩人の姿勢の産物であり、宗教活動の側面に回収しきれない文学的要素を含んでいる。従って讃歌は従来の単線的なバクティ理解よりも広くバクティを理解する必要性の傍証ともなり、今後の更なる研究がまたれる分野であると Stainton は結論する。

4 おわりに

本書は「感情」という概念に着目して古典インド文献を丹念に読解することによって、インド古典文化における「感情」の研究にはまだ様々な余地があることを示している。インド古典文化が比較文化的視点から検討される際には、西洋的な概念を用いた検討と同時に、インド文化に内在する視点からの考慮が同時になされなければならない。本書に収められた各章はいずれも、比較において要求されるそうした慎重さを共有しており、インド学における文献学的手法の範型とその有効性を示すことによって、感情研究の領域における他の学問分野の手法を相対化する契機を提供している。

また本書は、サンスクリット・パーリ・タミルをはじめとする広範な文献にあたり、哲学・文学・仏教・ジャイナ教に亘る広い範囲でインドにおける「感情」概念について論じており、心理学をはじめとする感情研究に広く興味を持つ読者がインド学の最先端のトピックを幅広く知るための格好の入門書でもある。以上の点により本書は、インド学・感情研究を架橋する類を見ない論文集であると評価できる。

参考文献

一次文献

Abhinavabhāratī: See *Nāṭyaśāstra*.

Nāṭyaśāstra: *Nāṭyaśāstram with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya. Vol. I Chapters 1–7.* Ed. Rāmakṛṣṇakavi Mānavalli. Baroda: Oriental Institute, 1926. Second edition, revised and critically edited with preface and appendices by K. S. Ramaswami Sastri. Baroda: Oriental Institute, 1956.

Pādatāḍitaka: See Schokker 1966.

Padmapurāṇa: *Padmapurāṇa of Raviṣeṇācārya: With Hindi Translation.* Ed. Pannālāla Jaina. 3 vols. Kāśī: Bhāratīya Jñānapīṭha, 1958–1959.

Saundarananda: *The Saundarananda of Aśvaghoṣa: Critically Edited with Notes.* Ed. Edward Hamilton Johnston. London: Oxford University Press, 1928.

Stutikusumāñjali: *Stuti-kusumāñjaliḥ: Kāśmīraka-mahākavi-śrījagaddharabhaṭṭa-viracitaḥ; Premavalla-*

bhatripāṭhi-sāstriṇā kṛtena sānvaya-premamakaranda-bhāṣānuvādena, Rājānakaratna-kaṇṭha-viracitayā Laghupañcikākhyayā Saṃskṛtavayākhyayā ca sametaḥ. Ed. Śrīkr̥ṣṇa Pantam Premavallabha Tripāṭhī, and Govinda Narahari Vaijāpurakara. Kāśī: Acyuta Grantamālā-Kāryālaya, 1964.

二次文献

De Clercq, Eva

- 2016 “Śūrpaṅakhā in the Jain Rāmāyaṇas.” In *The Other Rāmāyaṇa Women: Regional Rejections and Response*, ed. John Brockington, Mary Brockington and Mandrakanta Bose, 18–30. Abingdon, New York: Routledge.

Clines, Gregory M.

- 2019 “Taming the Tamed Elephant: Rāvaṇa, Aesthetics, and the Generation of Humor in Raviṣeṇa’s *Padmapurāṇa*.” *South Asian History and Culture* 10: 309–323.
- 2022 *Jain Rāmāyaṇa Narratives: Moral Vision and Literary Innovation*. Abingdon, New York: Routledge.

Granoff, Phyllis.

- 2007 *The Forest of Thieves and the Magic Garden: An Anthology of Medieval Jain Stories*. London: Penguin Classics.

Hawley, John Stratton

- 2015 *A Storm of Songs: India and the Idea of the Bhakti Movement*. Cambridge: Harvard University Press.

Kulkarni, Vaman Mahadeo

- 1990 *The Story of Rāma in Jain Literature*. Ahmedabad: Saraswati Pustak Bhandar.

McCrea, Lawrence J.

- 2013 “Śāntarasa in the *Rājatarāṅgiṇī*: History, Epic and Moral Decay.” *The Indian Economic and Social History Review* 50(3): 356–390.

Nagar, Shanti Lal

- 2008 *Jain Rāma Kathā, or Padma Purāṇa: Padmacarita*. 2 vols. Delhi: Eastern Book Linkers.

Pollock, Sheldon

- 2016 *A Rasa Reader: Classical Indian Aesthetics*. New York: Columbia University Press.

Raghavan, Venkatarama

- 1967 *The Number of Rasa-s*. Madras: Adyar Library and Research Center.

Ramanujan, Attipat Krishnaswami

- 1991 “Three Hundred *Rāmāyaṇas*: Five Examples and Three Thoughts on Translation.” In *Many Rāmāyaṇas: The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*, ed. Paula Richman, 22–49. Berkeley: University of California Press.

Schokker, Godard H.

- 1966 *The Pādatāḍitaka of Śyāmilaka: A Text-critical Edition*. The Hague, Paris: Mouton & Co.

Teshima, Hideki

- 2023 “The Evolution of the Kuśa-Lava Episode: Its Vedic Origin, and Variations in the Epic and Post-Epic Texts.” In *Vedic Roots, Epic Trunks, Purāṇic Foliage: Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, ed. Ivan Andrijanić and Sven Sellmer, 183–212. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts; New Delhi: Dev Publishers & Distributors.
- Torella, Raffaele
- 2022 “Camatkāra.” *Journal of Indological Studies* 34/35: 39–71.
- 2023 “Afterthoughts on Camatkāra.” In *To the Heart of Truth: Felicitation Volume for Eli Franco on the Occasion of His Seventieth Birthday*, 2 vols., ed. Hiroko Matsuoka, Shinya Moriyama, and Tyler Neill, 311–331. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Tubb, Gary A.
- 1991 “Śānta rasa in the *Mahābhārata*.” In *Essays on the Mahābhārata*, ed. Arvind Sharma, 171–203. Leiden, New York, København, Köln: E. J. Brill.
- Vasudeva, Somadeva
- 2013 “diṇḍin.” In *Tāntrikābhīdhānakośa Vol. III: Dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique, A Dictionary of Technical Terms from Hindu Tantric Literature, Wörterbuch zur Terminologie hindustischer Tantrén*. ed. Dominic Goodall and Marion Rastelli, 163–164. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Winternitz, Moriz
- 1972 *A History of Indian Literature. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature: Translated from the Original German by S. Ketkar and H. Kohn and Revised by the Author*. Calcutta: University of Calcutta, 1927. Second edition. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972. (和訳 中野義照 1976. 『ジャイナ教文献—インド文献史第四卷—』日本印度学会.)
- 粟屋利江
- 2023 「南アジア歴史研究における感情をめぐって—予備的サーヴェイ—」『現代思想』51(15): 67–75.
- 上村勝彦
- 1990 『インド古典演劇論における美的経験—Abhinavagupta の rasa 論—』東京大学東洋文化研究所.
- 1999 『インド古典詩論研究—アーナンダヴァルダナの dhvani 理論—』東京大学東洋文化研究所.
- 高橋孝信
- 2007 『エトウトハイ—古代タミルの恋と戦いの詩—』平凡社.
- 土田龍太郎
- 2017 『大説話ブリハットカター』中央公論新社.
- 矢崎長潤
- 2022 『チャンドラゴーミン研究序説—仏教徒の見たサンスクリット文法学—』法蔵館.

Recent Research on “Emotion” in Classical Indian Literature
A Review of Maria Heim, Chakravarthi Ram-Prasad, Roy Tzohar eds. 2021. *The Bloomsbury Research Handbook of Emotions in Classical Indian Philosophy*, London: Bloomsbury Academic

TSUJI Haruki

The Bloomsbury Research Handbook of Emotions in Classical Indian Philosophy (2021), edited by Maria Heim, Chakravarthi Ram-Prasad, and Roy Tzohar and published by Bloomsbury Academic comprises thirteen cutting-edge essays on “emotion” in Classical Indian literature. While most studies on “emotion” have only focused on Western sources so far, the contributors of this volume offer alternative perspectives on the issue by delving into both the soteriological and literary aspects of Indian classics. This book demonstrates the utility of philological methods in Indology for studies on “emotion,” exemplifying the procedures for comparing Western concepts with their Indian counterparts.

This study provides a brief overview of these essays, highlighting points for further examination. Specifically, the discourse on the *rasa* theory will be enriched by incorporating additional references. In doing so, this review aims to clarify how the philological approach to Indology can contribute to interdisciplinary research on “emotion.”