

相應部の經の数について

三 枝 充 惠

一 問題の所在

原始仏教經典のうち、最も重要な編集(の二つ)といわれる『相應部』(Samyutta-Nikaya, SN)が、短小な經の類集であることは、よく知られている。事実、第四十相應の第一〇經 Sakko や、第四十二相應の第一二經 Rasiyo、第一三經 Patthi (or Manāpo) のように、PTS 本の一〇ページ以上に及ぶものは、むしろ例外であって、大体は PTS 本の数ページの經から成り、一ページに満たないものも多数見られる。

全体がまず五つの Vagga に分けられ、それらを縦断して五十六の Samyutta に区切りされる。ただし各 Samyutta のなかは、さらに vaggā に分けられるものもあり、また別の分類 (peyyāla など) を加えるものもあり、あるいはそれらを一切含まないもの(いわば全体が唯だ一つの vaggā より成るもの)もあって、一致しない。以上の Vagga—Samyutta—vaggā の区分を、PTS 本は Division—Book—Chapter と英訳しているので、私は以下に「篇—相應—章」の訳語を用いることにする。また章に数字の付される場合——のちに類出する——には、水野本(後述)にな

らって、たとえば第三章を〔3〕と表記することもある。

以上の五篇五十六相応ということについては、かつて異論はない。⁽¹⁾ しかしながら、それらに含まれている実際の経(Sūtra, Suttanta)⁽²⁾の各々、そして経の数になると、それらに言及し、また経数を記している記事がいまだに一致せず、新刊の学術書でも不統一のまま放っておかれて、しかもなら疑義が提出されていない。ここにあらためて「相応部の経の数」を検討しようとするのは、以上の理由による。この問題とその解明とは、各篇・(各相応)・各々の章(など)の末尾にあるウツダーナ(uddana)を除いては、実際に経の内部には立ち入らず、あくまで経のいわば外形に関する Arbeit とはいえ、決して看過されておくべきではなからう、と思われる。

以下に次の略号にしたがい、それぞれの記事を掲げ、その誤まりを指摘して、その根拠を探り、そして次に、PTSの各篇ごとに綿密に調査し、ときに(とくに第五篇に)PTS本にまで含まれている誤まりと見なされるものについて詳しく検討してから、最後に、全篇の総計を提示しよう。

PTS · I⁽³⁾……Pali Text Society, *the Samyutta-Nikaya (of The Sutta-Pitaka)*, edited by Léon Feer, I 1884, II 1888, III 1890, W 1894, V 1898 (ここに用いたのはすべて一九六〇年の Reprint 本)。

赤沼本……『南伝大藏経』第十二巻の冒頭の「相応部総説」(一一八ページ)。(なお赤沼智善『漢巴四部四阿含互照録』は、(1)経の総数には触れていない、(2)各章の経の各々については後述の水野本に詳しい、などの理由から、ここでは触れないことにする。)

増谷本……増谷文雄『アーガマ資料による仏伝の研究』。

前田本……前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』六五七ページ。

宇井本……宇井伯寿『印度哲学研究』第二巻、一二九ページ。(同『仏教思想研究』一六ページ、及び増永靈鳳『根本仏教の研究』一〇ページは上のものをそのまま引用している。)

水野本……水野弘元『南伝大藏経総索引・第二部』の「パーリ原典の総目次」(二〇〇～五〇ページ)。なおこれは二段に分かれ

ているので、以下には、なるべく右 (r)・左 (l) を示した。

- 南伝一……『南伝大藏經』第十二卷、相応部經典一、赤沼智善訳。(第一篇の第一～第十一相応)。
 南伝二……『南伝大藏經』第十三卷、相応部經典二、林五邦訳。(第一篇の第十二～第二十一相応)。
 南伝三……『南伝大藏經』第十四卷、相応部經典三、渡辺照宏訳。(第三篇の第二十二～第三十四相応)。
 南伝四……『南伝大藏經』第十五卷、相応部經典四、立花俊道訳。(第四篇の第三十五～第四十一相応)。
 南伝五……『南伝大藏經』第十六卷上、相応部經典五、立花俊道訳(第四篇の第四十二～第四十四相応)、渡辺照宏訳(第五篇の第四十五～第四十七相応)。
 南伝六……『南伝大藏經』第十六卷下、相応部經典六、渡辺照宏訳。(第五篇の第四十八～第五十六相応)。
 以上のすべてにわたり、それぞれのページ数は、煩を避けるために、横細み・アラビア数字で“p……”として示す。

この種の研究には、できうるかぎり多くの (PTS) が用いた五、ときには六、それ以上の) マスクリプトないし刊本を蒐集し、さらにはこの『相応部』への *Buddhaghosa* による註釈書の *Sāthhappakasini* をも参照して、その上で行われるのでなければ、*philologisch* に完全であるとはいわれない。しかし、いまの私はそれには及びがたいので、PTS の刊本にもとづき、その「序言」や、また本文下欄の註を利用して、一応この *Arbeit* を果したい。

註

- 1 PTS, I. Intr. p. viii に於て *Samyutta* の總數を *ifty-five* とし、また同ページの表でも、その *total* を五十五とする。これは第二篇を九相応とした誤りのためと見做す。PTS, II. Intr. p. vii, viii, ix が直ちに訂正してゐることなどから知られるように、以上の数字は、それぞれ *ifty-six, total* を五十六、第二篇を十相応にあらためなければならぬ。
 - 2 經 II *Sutta* が大半を占めるが、まれに *Sutantā* として掲げる例が見られる。私の一応の調査によれば、次の通りである。
- (1) 第二篇第十二相応の第九章 *Antara-peyyālam* の末尾、即ち經の通し番号 No. 82—No. 93 のあとのワッターナ中に、*Sutantā antarapeyāyā nīhīta* (中聲S經は終る) とする (PTS, II. p. 133, l. 4)。

(2) 第三篇第二十四相應の經はサヌブ Suttanta または Suttantā-veyyākaraṇāni と呼ばれる (PTS, III. Intr. p. ix~x, p. xi, list. また同本文 p. 217, p. 224 etc.)。

(3) 同篇第二十九相應の經はサヌブ Suttanta と呼ばれる。この相應の末尾 (PTS, III. p. 246, l. 6) を参照。

(4) 同篇第三十相應も同じ (同 p. 249, l. 18)。

(5) 同篇第三十二相應も同じ (同 p. 257, l. 15)。

(6) 同篇第三十三相應も同じ (同 p. 263, l. 12)。

以上の(3)~(6)は PTS, III. Intr. p. xi f., list にも示されている。ただしこのリスト中に、第三十一相應・第三十四相應にも Suttanta としてあるが、第三十一相應の末尾 (p. 253, l. 26) には sutta とあり、また第三十四相應の末尾 (p. 278, l. 15) には veyyākaraṇa とある。

(7) 第四篇はまず四つに分けられ、その各々に章が立てられるが、その第四の第二章は、末尾のウッターナでは經を sut-tanta と呼んでゐる (PTS, W. p. 156 の最終行、また Intr. p. viii を参照)。

3 PTS の各冊の「序言」(Introduction) に、その經数の検討がかなり詳しく説かれている (上の日本語の書物の多くは、それらをあまり参照してゐない)。

PTS. I~V に続く PTS. M は、Mrs. Rhys Davids の編集した Indexes であるが、その序文にも、またどこにも、すでに經数に関しては全く触れず、PTS. I~V の掲げるものを、そのまま踏襲している。このことは、PTS の英訳 *The Book of the kindred Sayings*, I, II, Mrs. Rhys Davids; III~V, F. L. Woodward も變りず、PTS の各冊でつくまれに (とくに V に) 本文中とウッターナとに掲げられる經数の相違を、下註に言及する例がある。しかし經の總数には敢えて触れようとしてない。なお、PTS. M には、M. H. Bode による Léon Feer の紹介が、三ページにわたって掲載されている。PTS の經の番号の提示は、第一冊と第二冊以降とで異なる。即ち、第一冊第一篇では、各相應のながが章に区切られているもの (第一~第四、第六、第七、第十一の諸相應) は、その章ごとに經に新たな番号づけをしていて、その相應全体の經の通し番号は示されない。ただし、南伝一は、その目次には各相應の經の通し番号を (水野本 p. 20~p. 23 も同じ) 一方その本文には通し番号を「」に入れ、あとに PTS の章ごとの經の番号を示している。一方、第二冊第二篇以降は、各相應のながに章などの区分の有無に一切かわらず、相應全体を通する番号をもって、經を示している (cf. PTS, II. Intr. p. x)。このような相違があるために、SN からの引用が、PTS 本の巻数とページ数とをもってなされて来たのであ

ろう。

4 とくにいわゆる『シャム本』(ないし『タイ国版』)の重要性については、水野弘元『パーリ語文法』p. 213 に詳しい。

5 この Introduction は、本文の校訂・印刷ののちに記されたらしく、そのなかに、本文を訂正したり、また弁明を試みたりしている。

二 従来の諸説について

古来、『相応部』に七七六二經から成るといふ説が通説とされており、赤沼本 p. 1-3 と増谷本 p. 22, p. 308 とはこの經数を掲げている。その根拠を、赤沼本 p. 1 は、『サマンタパーサーディカ』二七ページ(『善見律毘婆沙』大正二四卷六七六 a)と『アッタサーリニー』二五ページとに求める⁽¹⁾。PTS・Vの「序言」p. viii p. x も、この数とこの通説とを掲げ、Petavatthu atthakatha からそのパーリ文を引用し、それに解説を加えて、この大きな数に近づけるような試案さえ提示しているけれども、しかしあくまでその数は「マヌスクリプトのデータからは得られない」と断言する。

以上のように、赤沼本・増谷本は、総数を七七六二經とし、そのちに、それに続いて、各相応の經数を掲げている。いまこれらを合計しても、決して七七六二經には達せず、PTS・V p. ix のいう通り certainly far below 7762 なのである。したがって、現存 PTS 本によるかぎり、この經数は、伝説としての価値は保存されても、その実数としては捨てられなければならない。

赤沼本 p. 1-3 には、上述のように、各相応の經数をその相応の名称とともに、一覧表にして掲げている。増谷本も本文の説明中に、それを引用して、そのまま提示する。この經数を合計して、第一篇一二六〇經(この数字は増

谷本 *Pass* にもある)、第二篇―三一四経、第三篇―七一五経、第四篇―三九一経、第五篇―一一九五経、それらの総計二、八七、五経とするのが、前田本である。したがって、赤沼本の表を典拠とするかぎり、右の伝説にもかかわらず、現存の経の数は、この前田本の数に、赤沼本も増谷本も訂正されるべきである。⁽²⁾

ところが、この赤沼本の表を検討してみると、実は誤植がかなり多い。どうしてここにこのような誤植を生じたかは判然としないけれども、たとえば、第一篇についていうと、最初の第一相応を、表に八〇経としているのは、この南伝一の目次を見ても、また本文を見ても明らかのように、八、一経である。第十一相応を表は一、五経とするが、これは二、五経の誤植である。この誤植を、増谷本 *p. 67, p. 71* はそのまま引用する。こうして、赤沼本のこの表からは、経数に関しては誤まった数しか得られないことが明白であるから、赤沼本・増谷本・前田本への言及は、以上に止めよう。

宇井本は、相応にまでは立ち入らず、第一聚(Ⅱ篇)二七二経、第二聚二八六経、第三聚七三三経、第四聚三九一経、第五聚一二〇八経、合計二、八、八、九経という。これは、PTS・V *Pass* に掲げる経数を引用したものである。水野本には、経の総数は示されず、篇・相応・章・経などの名称・通し番号を詳しく記してあり、それは、二、三の個所のPTSの誤植(?)を訂正するほかは、ほぼ全くPTSに一致する。南伝一―六の目次・本文も、いうまでもなく、PTS本に等しい。

『相応部』は、ほんのとるにたらない例外(それらについてはその個所で触れる)を除いて、必ず章の末尾にウッダーナ(t)が付されて、その章に掲げた諸経についてしめくくっている。このように、すべての章がウッダーナをとまな

っているところから、その章の經數、したがって、相応・その篇の經數を数えることが可能であり、PTS本もその方法にしたがう(PTS, V. Intr. p. ix)。ここでも、専らそのウッターナにもとづいて、經を数えて行くことにする。以下、各篇ごとに、それらを検討して行こう。とくに第五篇にPTS本に誤まりが見出されるが、一切を調査した上で、私の各篇の結論から導かれた『相応部』全体の經の總數を示すことにする。

註

- 1 増谷本にはこの經數の根拠はなんら示されていない。
- 2 私もこの二、八、七、五經の數をそのまま引用した——中村元・山田統編『世界思想教養辭典』日本・東洋篇 P. 30 上段。また『新・仏典解題事典』p. 61も、前田氏の記述により、この數が示されてある。
- 3 まれに、章以外のその他の区分の末尾にウッターナの置かれることがある。なお五つの篇の末尾には、すべてウッターナがあつて、その篇のなかの相応の名称や數が参照される。
- 4 「諸經(suttas)のタイトルは、各章の末尾にいわゆるウッターナ(Uddānas)で、規則的に述べられている。即ち、ウッターナは諸經の主題に關聯することが多い、しかしさらに頻繁には、その經のなかで重要と見なされる單語、一般的には第一句(gāthā)の第一語である。諸マヌスクリプトは經のタイトルに關して、常に一致するとはかぎらない。しかしこのことは、相応部に独自のことはなくて、他のパーリ及びサンスクリットの仏典編集にも見られるところである」(PTS, I. Intr. p. x)。なお經のタイトル(＝經名)は、PTS, I. Intr. p. xiiiに明示するところによれば、底本のパーリ國立圖書館のビルマ本にもとづき、もしもシンハリーズ(三)本が異なる名称を掲げる場合には、それらが付記される。(なおここでは、PTS本文の經名と、ウッターナのあげる經のタイトルとの相違を、一々記すことは、省略する。)

三 第一篇について (PTS・I)

第一篇、即ちPTS・Iには、第一節の註¹に示した・その「序言」に掲げられた相応の数の誤まりを除けば、不審な点は全く見当たらない(ように思われる)。したがって、PTS本、南伝一、宇井本、水野本がその通り採用される。経数についていえば、

| | | | |
|-----------|-----------|------------|-----------|
| 第一相応……八一經 | 第二相応……三〇經 | 第三相応……二五經 | 第四相応……二五經 |
| 第五相応……一〇經 | 第六相応……一五經 | 第七相応……二二經 | 第八相応……一二經 |
| 第九相応……一四經 | 第十相応……一二經 | 第十一相応……二五經 | |

こうして、計二七一經が数えられる。

註

1 相応の名称が、本文中に掲げられるものと、篇の末尾 p. 240 のウッターナに示されるものが、相異なる例が二つある。即ち、第三相応……(本文 p. 68~p. 102) Kosala-Samyutta, (ウッターナ) Rājā. また第十一相応……(本文 p. 216~p. 240) Sakka-S., (ウッターナ) Vasavo.

四 第二篇(1)の(PTS・II)

第十二相応のなかで、次の二点に言及したい。

a 第五章 *Gahapati-v.* の末尾 (PTS, II p. 80) のウッターナを見ると、この章の第八経(通し番号 48)に相当する *Lokayatika* の語が欠けている。これについては、どの本にも、どこにも註記もされていない。一応 PTS 本文にしたがい、この章の経数を 一〇とする。

なお、このウッターナの南伝 *p. 118* の翻訳には、「二の五罪畏……二の聖弟子……」とあるべきのが、「この五罪畏……この聖弟子……」とある。明らかに誤植である。

b 第十二相応は、第一ノ第八章があり、そのあとに一章が付随して第九章となる。その前後の不統一の取り扱いに關する校訂者の苦心談が、PTS・II の「序言」 p. viii に語られている。(1)まず第一ノ第八章は、すべて *vaggo* が章の名称としてあるのに、第九章は *Antara-peyyalan* という異なったタイトルをもつ。(2)第一ノ第七章の各章は、一〇経ずつから成り、しかも各経にはタイトルがあるのに対して、第八章は一一経から成り、且つ経名はない。そして第八章のウッターナ p. 130 にも「一一」(*ekādasā*)の経を示すのみで、経名には触れない。(3)第八章の末尾 p. 130 (上記のウッターナに直ちに続いて)第一ノ第八章の章のタイトルを掲げるウッターナが述べられる(そして第九章に続く)。(4)第九章は一二経から成り、各経には再び経名が付され、それは末尾 pp. 132f. のウッターナに再録されて、しかもウッターナ p. 133, 14 は、経を (*Sutta* とは呼ばずに) *Suttanta* と呼ぶ。(5)このウッターナはさらに続いて、「ほかにそれらは一二あり、一三二の経(があむ)」(*Paṇe te dvādasā honti/suttā dvatimsasatāni*)という。こ

の「一三二」という数の根拠は、おそらく次の通り。第九章の第一経（通し番号 82）*Sattha* が、老死（行）という十二因縁のうち無明を除いた十一について論ずる。以下の経は省略法によっているが、PTS 本文には (1—11) の記号で、それが繰り返されていることを示す。したがって、この章の計一二経にそれぞれ一項目があるので、 $12 \times 11 = 132$ となるのであろう。(6) PTS 校訂者は、この末尾の章を、appendix ないし第九章と見なし、また経数も (一二二を捨てて) 一二経とする。いまはそれにならう。

第十三と第十五相応は、相応の区分について、諸マヌスクリプト間に異同があり、「序言」p. viii⁽¹⁾ はそれらを論ずる。

いずれにせよ、第二篇の経数は、PTS、水野本、宇井本、南伝二「解説」pp. 1~3 に示されたものが採用されよう。即ち、

- | | | | |
|------------|-------------|------------|------------|
| 第十二相応……九三経 | 第十三相応……一一経 | 第十四相応……三九経 | 第十五相応……二〇経 |
| 第十六相応……一三経 | 第十七相経……四三経 | 第十八相応……二二経 | 第十九相応……二二経 |
| 第二十相応……一二経 | 第二十一相応……一二経 | | |
- こうして、計二八六経が数えられる。

註

1 これは第十六・第十九相応にも関聯する。cf. PTS, II. Intr. p. ix.

五 第三篇について (PTS・III)

第三篇、即ちPTS・IIIには、次の諸問題がある。

A 第二十二相応について。

a この相応は、PTS, III. Intr. p. ix にも触れる通り、全部が三部に分けられ、PTS本文では Section I, II, IIIとする。(ちなみに、各部が五章から、そして各章は約一〇經から成る。)それぞれの部のタイトルは、根本五十經 *Mūlapañāsa* (pp. 1, 52 etc.)、中五十經 *Majjhimapañāsa* (pp. 53, 157 etc.)、後五十經 *Uparipañāsa* (pp. 157, 188, etc.)とあり、それらはそれぞれ部の末尾 p. 53, p. 157, p. 188 に各々五章の章名を掲げるウツマーナ中に、五〇經 (*pañāsa*) が確認されているけれども、実際の經の数は、それぞれ五二、五〇、五六で、部の名称やウツマーナの記事にそむいている。

b その最初の根本五十經の第一章 *Nakulapita-v.* の末尾の三經は、いずれも經名が *Attānāgatapaccuppanna* であり、それらは 9. At. (1), 10. At. (2), 11. At. (3) と区分している。しかし章の末尾 p. 21, 12 のウツマーナ中には、たんに *Attānāgatapaccuppanna* というのみで、三經の数はあらわれない。ここでは本文にしたがう。

B 第二十四相応の第二章には問題が多い。

a 章のタイトルをPTS本文 p. 217 は掲げず、たんに Chapter II というが、「序言」p. ix は *peyyālo, or vāro, or gāmana* と呼び、水野本 p. 31 l. は *Peyyālo-vagga* と名づけ、南伝三 p. 347 も「重説品」の訳を掲げる。

b 「序言」pp. ix~x の記事によると、この章は四つの部分から成る。そこでPTS本文の 1. *Purimāgamanam* (p.

217) と 2 Dutiya^o (p. 218) とは、そのままでよいが、それに続く Chapter III Tatiya^o (p. 221) は 3 Ta^o だ、Chapter IV Catutthagamanam (p. 222) は 4 Ca^o に、それぞれあらためられなければならない。(以下それらを第一節ないし第四節と呼ぼう)。

c その第二節に問題があり、「序言」 pp. xi-x の記事によれば、PTS 本文には、経の通し番号 37~44 の八経しかないが、これはあとの第三節及び第四節同様、二六経あるべきだ、という。この「序言」の説明は判りにくいだが、ここでこの第二節の末尾 p. 220f. に掲げる経名を見ると、それらは第一節の経名(そしてこれらはさらにその前の

| 誤 | 正 |
|----------------------------------|--|
| | 2 Dutiya ^o のすぐ下に 37—54(1—18) |
| 37(19) | 55(19) |
| 38(20) | 56(20) |
| 39(21) | 57(21) |
| 40(22) | 58(22) |
| 41(23) | 59(23) |
| 42(24) | 60(24) |
| 43(25) | 61(25) |
| 44(26) | 62(26) |
| Chapter III Tatiya ^o | 3 Tatiya ^o |
| 45(1) | 63(1) |
| 46—69(2—25) | 64—87(2—25) |
| 70(26) | 88(26) |
| Chapter IV Catuttha ^o | 4 Catuttha ^o |
| 71(1) | 89(1) |
| | この経文のあとに 90—113(2—25) |
| 96(26) | 114(26) |

第一章の第一八経の経名による) そのままであり、そして、ウッダーナの最後の行 p. 221, l. 6 に「二六経」(chabbisati sutta) という。また後述するように、この章の末尾にも、第二節は二六経という。それらによって、第二節を復原すると、その最初に前の第一節の 1~18 (通し番号でいえば 19~36) が再説されて、それから上の 37~44 が来るはずであった、その最初の一八経を本文で脱落した、と解する(こうすれば計二六経とある)。

右の説にもとづき、この第二節以下、この章の終りまでの經の通し番号の表示は、前ページの表の如く訂正される。

(PTS pp. 218~223. 水野本 p. 31 l., 南伝三 pp. 350~359 及びその目次)。

こうして、「序言」p. xi, list の掲げる第二十四相應⁽¹⁾は一一四經という經数が導かれる。

d 四節のうち、第二節の末尾 pp. 220 f. にその節のみのウッターナがあり、第一・第三・第四節の末尾にはウッターナが見当たらない。そして第二章を終るところ p. 224 に、次の四行がある。

Purimagamanāṃ atthārasa veyyākaraṇā [ni] // (第一節は一八記別)

Dutyagamanāṃ chabbisaṃ viṭṭhāretabbāni // (第二節は二六広説)

Tatīyagamanāṃ chabbisaṃ viṭṭhāretabbāni // (第三節は二六広説)

Caturthamanāṃ chabbisaṃ viṭṭhāretabbāni // (第四節は二六広説)

くりかえすまでもなく、以上の合計一一四が、第二十四相應の經数となる。

C 第二十六相應について、「序言」p. xi の表は (V.) Uppāda-S. XXVI 13 suttas とあるのは、10 suttas の誤植 (cf. Intr. p. viii p. 231 etc.)。

D 第二十九相應は煩わしい。PTS「序言」p. x は if we trust to the Uddāna, there are 14 suttas, but each of the four last corresponds to ten, so that the whole is 50. とあるが、この but 以下の意味が、このても判らない。PTS 本文を見ると、この相應の末尾で、經文が終り、ウッターナの前 p. 246, l. 3~6 に Evam iminā peyālena dasa suttantā kātabbā (是の如く広説して一〇經を説べし) / Evaṃ catūsu yonisu cattārisa veyyākaraṇāni kātabbāni (是の如く四類におきて四〔記別を説べし〕) // Dasa suttantā honti paññāsa suttantā ceti (一〇經と五〇經とあり) // という。これに合わせたのであろうか。しかしこのパーリ文も意味するところが明

らかではない。即ち、第一段の「一〇経」は何を指すのか。果して、この相応の第一一〇経をいうのか。それなら、第二段の「四類」とは何か、第一一〇第一四経をいうのであろうか。ところが、この第一一経の内容・構成も、經の番号と照合すると、第一、第二、第三、第七、第一一経に相応し、これらあとの三つがそれぞれ四つあるという（こうして計一四経となる）。第二十五と第二十八相応が「序言」p. xi にいう通り、いずれも 10 titles, 10 suttas であり、この第二十九相応が 14 titles, 14 suttantas であり、經数が少なすぎるといふこともない。ともあれ、PTSの本文は、この第一一経に相違するもの p. 244 を 11—20 (11) *Dānupakāra* (1) とし、次 p. 245 を 21—50 (12—14) *Dānupakāra* (2, 3, 4) とする。(私はそれぞれ最初の 11—20, 21—50 の根拠を疑うけれども)、一応この場合はPTSの本にならうとおく。以上と全く同じことが、以下の諸相応にくり返される。

E 第三十相応は、PTS本文中の相異なる經名は四つ、ウッダーナ p. 249 も四つの項目をあべ、一〇経を指示するが、その直前の一行 *Evaṃ piṇḍakena cha cattāḷisa suttantaṃ hoti* となり、⁽²⁾四六経と作る。「序言」p. x に the case of the *Supaṇṇa-S.*, for which the *Uddāna* gives 10 titles, but which is said to consist of 46 suttas, because each of the four last, having same title, contains in its ample bosom ten suttas とする。この because 以下の意味が不明であり、またこの sutta ではなくて suttanta でなければならぬ。

F 第三十一相応は、PTS本文中の相異なる經名は四つ、ウッダーナ p. 253 も四つの項目をあべ、一二三経を指示するが、その直前の一行 *Evaṃ piṇḍakena ekasataṃ ca dvādasā suttam* となり、一二三経と作る。「序言」p. x に the case of the *Gandhabba-S.*, for which the obscure and uncertain *Uddāna* gives 4 titles only, and seems to count hardly 10 suttas, while the number of them is said to be 112 とする。この 10 suttas は

誤解であろう。)なお、ここでは、第二十九・第三十・第三十二・第三十四相応がすべて *suttanta* としようのに、ひとり *sutta* としよう点が注目される。PTS, Intr. p. xi, list of *suttantas* とするのには *suttas* の誤まり。また PTS, p. 253, l. 1 の 23—112 (14—23) 及び 23—112 (14—22) の誤植。

G 第三十二相応は、PTS本文中に相異なる経名は八つ、ウッターナ p. 257 も八項目をあげ、一二経を指示するが、その直前の一行 *Vitharena sattapañhāsa suttanta bhavanti* により、五七経とする。「序言」p. x は the case of the *Valāha-S.*, which we are told has 57 *suttantas*, although the number of the titles is 8, corresponding to 12 texts. としよう。

H 第三十三相応は、一一の項目が五蘊の二つ一つについてくり返されているから、計五五経となる。ウッターナ p. 263 は一一項の名称のみ。その直前の一行 *Ekapiṇḍakena pañcapañhāsasuttanta bhavanti* がそのまま採用される。PTSの「序言」pp. x~xi は、ちやうど、その各経にいわゆる「十難」(「世間常」~「如来死後非有非無」cf. PTS, p. 258, l. 3~8) が付されているから、一一項はその一〇倍となり、計五五〇経と数えてもよさそうだ、といい、それをマヌスクリプトについて説明する。

I 第三十四相応は、その末尾 p. 278 のウッターナに掲げられる一一の語が、経ではそれぞれ二つずつ組み合わされるから、経数は五五となる。「序言」p. xi は、The titles of the suttas are no more than 10 といひ、PTS本文も第一〇経だけに経名が付されていて、第一一経以降は経名をカッコに入れているが、実はその第一一経が *Samādhī-samāpati* であつて、ウッターナにはこの二つが分離して掲げられるから、項目は一〇ではなくて、一一となる。)この五五経としよう数は、ウッターナの直前の一行 *Evan tam peyyālanukhāni pañcapañhāsa veyyākaraṇāni vithāretabbāni* としようのに一致する。「序言」は上に続いて、the number of 55 *Veyyākaraṇāni* is

reached by various modes of combining, with a truly Buddhistic subtlety, hardly gladdened by a gentle comparison of which none of these 55 Veyyākaraṇāni is deprived. (どうぶ)

以上、幾つかの不満はあるけれども、この第三篇の経数も、PTS・Ⅲ、宇井本、水野本、南伝三「目次」の解説 pp. 1~2⁽³⁾のいうものを採用しよう。即ち、

| | | |
|--------------|-------------|--------------|
| 第二十二相応……一五八経 | 第二十三相応……四六経 | 第二十四相応……一一四経 |
| 第二十五相応……一〇経 | 第二十六相応……一〇経 | 第二十七相応……一〇経 |
| 第二十八相応……一〇経 | 第二十九相応……五〇経 | 第三十相応……四六経 |
| 第三十一相応……一一二経 | 第三十二相応……五七経 | 第三十三相応……五五経 |
| 第三十四相応……五五経 | | |

こうして、計七三三経が数えられる。

註

- 1 南伝三「目次」の解説 p. 2 に、「二品九十六経」というのを、「二品一百十四経」にあらためる。
- 2 南伝三 p. 403 の末尾に、「是の如くにして六十六経あり」は、「四十六経」の誤植。
- 3 これらのPTS・水野本・南伝それぞれには、本文中(Bのc及びC)に、また右の註1に記した訂正を施したものを指示する。

六 第四篇について (PTS・IV)

第四篇、PTS・IVは、次の諸相応に問題点がある。

A 第三十五相応について。

a (かつて第二十二相応が、全体をまず三部に分ち、各々五〇經をいった場合に似て)、まず全体を四部に分ち、各々の部のタイトルも、またそれぞれ末尾のウッダーナも、各「五〇經」(paññā, paññasaka)という。(そして各部は、最後の第四部を除いて、各五章から成り、各章は一〇經より成るといふ)。しかしながら、実際は、第一部が五二經、第二部五一經、第三部五一經、第四部については次の難点があるが五三經(九三經とも数えられる)から成り、經數は、PTSははじめ諸本のいふ通り、計二〇七(二四七?)となる。

b 第一部の五章のタイトルのうち、第一・第二・第四章は、ウッダーナ p. 36 に掲げられるものと異なっている。

c 第四部は複雑で、PTS「序言」pp. vii-xixの記事も判りにくい。以下に、それをPTS本文と参照しつつ記す。(1)第四部には、章(vaggo)を名乗るものは三つあり、それはPTS本文の第一・第三・第四章に相当する。それぞれ一二經、一〇經、一一經より成る。(2)第二章に相当すべきもの(PTS本文 p. 148 は [Vaggo Dutyo]と補う)は、Satti-peyyalam (六十広説)と題し、ビルマニ本は明らかた Suttantāni satti としう。当然六〇經と数えられよう。(3)こうして六〇經とし、これを二章に分ち、したがって、第四部は第一・第五章より成る、とすることもあり得る。ビルマニ本は、最後の章を「第五章」(Pañcama)と呼んでゐる。(4)シンハリズ諸本は、最後の章を「第七章」(sattama)と呼ぶ。これは、上の六〇經を四章(PTS「序言」p. ix は three chapters としうが、それでは數が合わない)に分かつたこととなる。(5)さて、第二章の經名の項目は、chanda, atīta, yadanicca, ajñatta, bahira の五で、その各々に、無常・苦・無我をいう。そのうち、(i)最初の三項について、まず第一の chanda 及び chanda, rāga, chandarāga の三つに、次の atīta と yadanicca とは、過去・未来・現在の三つに分

かってから、それぞれに無常・苦・無我をいい、さらに同文が再びくり返されている。こうしてこの三項の各々は、 $3 \times 3 \times 3$ 即ち一八経が数えられることになり、この経数は、末尾 $\rho 156$ のウッターナの掲げるものと一致する（計五四経となる）。(ii) あとの二項は、それぞれ無常・苦・無我をいうだけであるから、各三経であり、これも同じウッターナのいう数と一致する（計六経となる）。(iii) 第二章は計六〇経となり、同じウッターナの掲げる経数となる。(6) しかしながら、PTS 本文は、(i) 「序言」 $\rho viii$ のいうように、前の(5)の(i)に示した三項のなかの三つの区分を、経のなかの支分としてのみ取り扱い、三支分をもって一経とする。こうして三項は各々六経となる。(ii) この三支分を一経とするという形式のみを、(5)の(ii)のあとの二項の *ajjhata* と *bahira* とに適用して、各三経をそれぞれ一経として扱う。(この際その内容は全く無視して、形式のみによっていることは、不可解というほかない)。(iii) 第二章はこうして計二〇経とされる。(7) 即ち第四部は、計五三経とされるが、上述の(2)~(5)にしたがい第二章を六〇経と数えれば、計九三経となる。

d 以上のような不確定さから、PTS 「序言」 ρvii に、この対応の経数を二〇七経と指示する際に、*after some hesitation* とし、また ρxi の *list* に $\rho 207$ (or 247?) とする。

e なお右の *list* には、章の数が記載されており、それは 19 (or 22?) *Vaggos* という。この数のうち、(1)一九章というのは、PTS 本文が採用している通り、第四部に第二章をたて（上述の **c** の(2)）、それでも第四部のみは四章、そして第一部~第三部は各五章であるところから導かれた数である。(2)二章というのは、上述の **c** の(4)のように、第四部の第二章を四章に細分して、第四部を七章と数えるものにもとづく、と推定される。

B 第三十六相応について。PTS 「序言」 ρix は、最後の第三章に関し、その末尾 $\rho 238$ のウッターナの最後の行に *Suddhikañca nirāmisam* とつづいて、疑義をばさんでいる。即ち、この二つの語の間の *ca* で切って解

して「Suddhika」という sutta は見出されない。suddhika とは niramisa の別名ないし通称であろうか？ それとも一つの sutta が失われたのであろうか？」という。しかしながら、その最終の経名 p. 235 の Suddhikam niramisa からすれば、それをもって一つの term と見なし、両語の間の ca は term の二語を切断してから続けるのではなくて、むしろ、この一行をその前行に結びつけるもの、と見る方が適当であろう。いずれにしても、PTS pp. ix, 235, 238 などにいわれるように、(他の章は各一〇経より成るのに)、この章には九経しか数えられず、したがって、この相応は計二九経となる。

C 第三十七相応は、全体が三章に分けられ、第一章の末尾には、その章をしめくくるウッダーナが見当らず、第二章の末尾 p. 245 に、一章にまたがって経のタイトルを掲げるウッダーナがあり、第一章一四経、第二章一〇経を裏づけている。

D 第四十相応は、PTS本では、その末尾 p. 281 のウッダーナの最後の行でも、計一一経という。ここではそれにならう。しかしながら、第一〇経は Sakko を詳述して、1~62 (PTSが1~63とするのは誤まり、南伝四 p. 424 註2を参照。以下同じ) を説き、第一一経は Candano について同文の1~62がある。そしてそのあとに、全くの同文が、Suyamo, Santustito, Sunimmito, Vasavatti などについて繰り返される。この四つを各一経と数えて、それぞれ第一二、第一三、第一四、第一五経と数える方が、ふさわしいかもしれない (cf. PTS, Intr. p. x)。PTS本文は小さな ii v を付している。「南伝四は〔第十二〕〜〔第十五〕と補い、訳語の「天」の名称を示す。水野本は堂々と 12~15 の番号をあげているが、しかしパーリ語を空欄にしている。

E 第四十三相応について。

a 全体が二章に分かれ、第一章は一一経である。

b 第二章の指示は、PTS「序言」p. x によれば、諸マヌスクリプトのどこにも見出だされないとしても、PTS 本文にならって、上の第一一経の後のウッターナ p. 362 が終って、それ以降を「第二章」(Vaggo Dutiyō)と名づける。この章は一応、計三三経が数えられる。末尾 p. 373 のウッターナも三三の項目を掲げるのみ。(経の通し番号でいえば、12~44 であり、以下この番号を用いる)。

c 12 Asaikkhatam を一経と数えているが、その内容は、それぞれ(以下「」に入れた)名称の下に区分され、「止」と「観」とは一経ずつ、「六種三昧」は六経、「四念処」「四正勤」「四如意足」は四経ずつ、「五根」「五力」は各五経、「七覚支」は七経、「八正道」は八経、計四五経と数えることも可能である。PTS 本文 pp. 362~368 は、以下を I~XLV の番号を付して示してある。以下、13 Antam から 44 Parāyanam までは、省略法により一々は記されていないが、PTS 本文 pp. 368~373 は、I~XLV と記して、同じように四五経と数えられることを示す。いまこの数を採用すれば、この第二章は 45×33 即ち一四八五経となり、第一章の一一経と合わせれば、この相応は計一四九六経となる。⁽²⁾

d しかし「序言」p. x に、この四五経を The total of these articles is XLIV と云う、続く p. xi もこの XLIV 即ち四四経で押し通しているのは、明らかに PTS 校訂者の思い違いである。この誤まりの計算によって、44×33+11 即ち一四六三経となり、p. xi の list の 44 (or 1463 ?) Suttas が導かれる。これは (or 1496 ?) に訂正されなければならぬ。

e 右の list の 2 (or 34 ?) Vaggos というのは、(1) 一章とは、PTS 本文にならったもの、(2) 三四章というのは、上述の **b** によって、第二章の命名をとりやめ、この部分にあるいわゆる三三経を、三三章と見なして数えた場合を示す。

f 第四篇末尾 p. 403 の諸相応のタイトルを掲げるウッターナ中、この第四十三相応 *Asankhata-S.* を *Sankhatam* としている。これは誤植であろう。

以上、第四篇の経数は次の通り。

- | | |
|------------------------|-------------|
| 第三十五相応……二〇七経（ないし二四七経？） | 第三十六相応……二九経 |
| 第三十七相応……三四経 | 第三十八相応……一六経 |
| 第三十九相応……一六経 | 第四十二相応……一三経 |
| 第四十相応……一一経 | 第四十一相応……一〇経 |
| 第四十三相応……四四経（ないし一四九六経？） | 第四十四相応……一一経 |
- こうして、合計三九一経（ないし一八八三経⁽³⁾）が数えられる。

註

- 1 この *Paṭṭāṇam* を 'P.T.S.「序言」p. ix は再度 *Paṭṭāṇa* という、誤植であろうか。
- 2 南伝五「目次」の解説 p. 2 に、「無為相応は全篇千九百八十という多数の経を含む」とあるが、その数の根拠はどこにも示されていない。これは、第二章の三三経にのみ数えた各経の四五経への分割（上述の c）を、P.T.S.本にはなされていないが、第一章の一一経にまで拡げて適用し、こうしてこの相応の全体四四経を、各四五経ずつに分割して、 45×44 から得られた数値であろう。
- 3 P.T.S.「序言」p. xi の list の (or 1463 ?) が (or 1496 ?) と訂正されるだけでなく、p. xii の文章中も 1, 463 4 1, 496 に、そして 1, 850 suttas 4 1, 883 suttas にあらためられなければならない。

七 第五篇について (PTS・V)

第五篇は経数が著しく多く、PTS・Vの総ページ数も他をかなり凌駕するのみならず、問題点や疑問の個所も圧倒的に多くあり、どうしてもPTS本の訂正を必要とする個所が幾つか数えられる。(なおこのPTSの「序言」は極めて粗雑で且つ短い。)以下、叙述を簡略するために、章(vagga)は水野本にならって、その数値を「」に記して示し、また経の番号は各相応中の通し番号をアラビア数字をもって示す。

A 第四十五相応について。

a この相応は、八つの章から成るが、そのほか、その「4」と「5」との間は、peyyālaが付された五つの部分がある。これらは、PTS「序言」p. 15にいう通り、独立して扱われなければならない。それらに、PTSは番号づけせず、各 peyyāla の名称を掲げるのみ。水野本 pp. 39 f. は「a」→「e」とする。いま水野本にしたがう。

b じの [e] Gaṅgā-peyyālo と、それらに續く [5] Appanāda-vaggo, [6] Balakaraṇīya-vaggo, [7] Esana-vaggo, [8] Ogha-vaggo の五つは、今後の諸相応(第五十三相応まで)の二つの集まりをなして頻出する。以下にそれらをそれぞれ Ga-p, Ap-v, Ba-v, Es-v, Og-v と略す。

c 右の「e」は四分され、その第一の末尾 p. 40 にウッターナがあり、一二経をいうが、第二と第三との末尾にはウッターナを欠き、第四の末尾 p. 41 に掲げられたウッターナは、一二経の数を二度しかあげていない。しかしここでは、PTS本文にならない、第二と第四の各々がそれぞれ一二経より成るとする(計四八経が数えられる)。

d [5] の 139 頁 I. Vevakanisītam, II. (Rāgavinaya), III. (Amatogadha), IV. (Nibbānaminno) の四節は区

切られ、以下の 140~148 にも、それぞれ (I~IV) と表わされている。(先の [e] にも、この区分がなされた)。
 水野本 p. 40r. には、それらの区分が省略された。章の末尾 p. 45 のウッターナには、經名のみを掲げ、「十句」(dasamam padam) とする。この中には一〇經と数える。[7] についても、[5] と同じことがいわれ、I~IV の区分がある。水野本 p. 40r. は 161 のみに記しているが、これは最後の經までそれぞれに記されなければならぬ。

e [7] の末尾の二經を見ると、PTS 本では p. 57 と 170(10) Taṇhā (viveka°) (I~IV) とあり、p. 58 に 170(11) Tasinā or Taṇhā 2—4 (Rāgavinaya°) (I~IV) とある。同じ 170 が二度登場するのは奇怪である。知られた末尾 p. 58 のウッターナには Dve Taṇhā Tasināya ceti と二つの Taṇhā を置く。当然 170 のあとの方を、171(11) Tasinā……と訂正すべきである。したがって、南伝五 p. 239、目次 p. 10 の [一七〇] 第十一は、[一七一] 第十一にあつたが、また水野本 p. 411 は、170 Taṇhā (1) としたあと、171 Taṇhā (2) を補わなければならぬ。(ただ PTS p. 58 の下註 1 は、右の後者の 170(11) Tasinā だ、次のほうは、This Tasinā (which is not to be found in the Singhalese MSS.) is merely the complement of Taṇhā, the tenth and last text of this chapter. もしもこの文章をしたがうならば、この (11) というのはナンセンスであり、また上述のウッターナにそむく。) こうして、[7] は 161~171 の計一經となる。

f 右により、[8] は、PTS、南伝五、水野本に 17~180 とあるが、その番号は一つずつずれて、172~181 に訂正される。

g こうして、第四十五相応は一八一經となる。PTS 「序言」p. v, list や南伝五「目次」p. 5 に一八〇經とあるのは、一八一經に訂正されなければならぬ。

B 第四十六相応について。

a [8] の 76 は、経が I-VI に区分されている。水野本 p. 42r. はこの六分を省略した。

b [11] 以下に、PTS pp. 135~139, 水野本 pp. 42r., 南伝五 pp. 348~354 同目次 p. 13r. に次の誤りがある。まず [11] は、PTS 本文もウッターナも、経数を一二という。したがって、99—100, 1—12. とあるのは 99—110, 1—12. でなければならぬ。このことは、PTS 「序言」p. v. の下註にも記されている。こうして PTS ほか諸本の経の番号が 99—110. と訂正されると、以下各章の経の番号づけも順次書き変えられる。

[12] は、そのウッターナからすれば、経数は一である。⁽¹⁾ (この経数は先の第四十五相応〔7〕と同じ。この二章とも前記の Es-v. である)。したがって、101—110 (1—12) とあるのは 111—121 (1—11) にあらためられる。

[13] は、本文もウッターナも一〇経という。したがって、111—119. (1—9). とあるのは、122—130. (1—9). に、120. (10). とあるのは 131. (10). にあらためられる。

[14] は、本文もウッターナも一二経という。したがって、121. (1). とあるのは 132. (1). に、122—132. (2—12). とあるのは 133—143. (2—12). にあらためられる。

[15] は、本文もウッターナも一〇経という。したがって、132—142. (1—10). とあるのは 144—153. (1—10). にあらためられる。

[16] は、本文もウッターナも一二経という。したがって、143—154. (1—12). とあるのは 154—165. (1—12). にあらためられる。

[17] は、ウッターナによれば一一経である。(この経数は、先の [12] 及び第四十五相応〔7〕と同じ。以上三章とも Es-v. である)。したがって、154—164. (1—10). (水野本・南伝は 155—165. (1—11).) とあるのを 166—176 (1—11) に訂正する。

〔18〕⁽²⁾は、本文もウッターナも一〇經という。したがって、166—174. (1—9). とあるのを 177—185. (1—9). に訂正する。175. (10). とあるのを 186. (10). に訂正する。

c こうして、第四十六相応の經數は、計一八六經となる。PTS「序言」p. vii, list に掲げる一八七經という數は、根拠が判らない。⁽³⁾南伝五「目次」p. 5 の掲げる一七五經は、PTS「序言」の註を顧みない數字である。すべて一八六經と訂正されなければならぬ。

C 第四十七相応は、〔8〕以下に誤りがあり、PTS p. 191f. 水野本 p. 435. 南伝五 p. 431 は、次のように訂正される。即ち、〔8〕は Bar. で、これは省略法により、そのウッターナのみを掲げている。⁽⁴⁾それにれば、他の諸相応中の Bar. は、すべて一二經であるのに、⁽⁵⁾hujjā はその 8. Megha(1) と 9. Megha(2) と 10. Nava との三經を欠いて、九經しかない。したがって、73—82. (1—10). とあるのは 73—81. (1—9). にあらためられる。〔6〕は Es. v. で、これは省略法によりそのウッターナのみを掲げている。それによれば、従来の諸相応中 Es. v. はすべて一一經(なお次の諸相応中のそれは一〇經)であるのに、⁽⁶⁾hujjā は、その 4. Bhavo と 11. Tāṇhā(2) とを欠いて、九經しかない。またウッターナ中に「九」(ava)の數をあげてゐる。したがって、83—93. (1—11). とあるのは 82—90. (1—9). にあらためられる。

〔10〕は一〇經という數には變動はない。前に続いて、93—102. (1—9). とあるのを 91—99. (1—9). と、103. (10). とあるのを 100. (10). と訂正する。

こうして、第四十七相応の經數は、計一〇〇經となり、PTS「序言」ほかの經數は訂正されなければならない。

D 第四十八相応は、〔11〕以下に誤りがあり、PTS p. 240ff. 水野本 p. 451. 南伝六 p. 75—80 は、次のように訂正される。

〔11〕は Es-v. で、省略法により、そのウッターナのみを掲げる。それによれば、従来の他の諸相応中の Es-v. と異なり、ここには一〇経が数えられる。⁽⁵⁾したがって、105—117. (1—12). とあるのは、105—114. (1—10). に訂正されるべきである。以下、経の通し番号が書き変えられる。

〔12〕は、本文もウッターナも一〇経という。したがって、118. (1—9). とあるのは、115—123. (1—9). に

128. (10). とあるのは、124. (10). に訂正。

〔13〕は、本文もウッターナも一二経という。したがって、129. (1). とあるのは、125. (1). に、130—140. (2—12). とあるのは、126—136. (2—12). に訂正。

〔14〕～〔16〕は (PTS, p. 242, p. 2 によれば、諸パヌクリプトは省略法により、三章とも明示されていないという)、ペーリ文が全くない。前の例にならって、それぞれ 141—150. (1—10). とあるのを、137—146. (1—10). に、151—162. (1—12). とあるのを、147—158. (1—12). に、163—175. (1—12). とあるのを、159—168. (1—10). に訂正。

〔17〕は、本文もウッターナも一〇経という。したがって、176—184. (1—9). とあるのを、169—177. (1—9). に、185. (10). とあるのを、178. (10). に訂正する。

こうして、第四十八相応の経数は、計一七八経となり、PTS「序言」ほかの経数は訂正されなければならない。E 第四十九相応の経数は、PTSその他の掲げるものに訂正の必要はない。ただ PTS p. 247〔5〕の 45—53. (1—10). は、45—53. (1—9). の誤植。

F 第五十相応は〔4〕の Es-v. の経数一〇(ウッターナの示す数)を、一二と誤まったために、以下の経の通し番号がすべて訂正されなければならない。即ち、PTS p. 250～253, 水野本 p. 45r., 南伝 p. 91～97 の経の番号が、

次のように書き交えられる。

- [4] の 35—46. (1—12). とあるのを 35—44. (1—10). と訂正。
[5] の 47—55. (1—9). とあるのを 45—53. (1—9). と訂正。56. (10). とあるのを 54. (10). と訂正。
[6] の 57. (1). とあるのを 55—(1). と訂正。58—68. (2—12). とあるのを 56—66. (2—12). と訂正。
[7] の 69—78. (1—10). とあるのを 67—76. (1—10). と訂正。
[8] の 79—90. (1—12). とあるのを 77—88. (1—12). と訂正。
[9] の 91—100. (1—12). とあるのを 89—98. (1—10). と訂正。
[10] の 101—109. (1—9). とあるのを 99—107. (1—9). と訂正。110. (10). とあるのを 108. (10). と訂正す
る。

こうして、第五十相応の経数は計一〇八であり、PTS「序言」そのほかの経数は訂正されなければならない。なお、これは構成上から見ても、その前の第四十九相応の五四経の二倍の一〇八経が当然である。

G 第五十二相応の〔2〕の末尾 p. 306 のウッターナでは、そのうちの経の 13, 16, 18 に相当する語を欠いて、一一経のタイトルしか言及されないが、一応PTS本文にならって、〔2〕の経数は一四経とし、したがって、この相応は計二四経とするのにしたがう。

H 先に**A**の**b**に掲げた Ga-p. ~ Or-v. の五章の一団は、以上の敘述中でも屢々言及した通り、第四十五相応と第五十三相応（ただし第五十二相応を除く）に登場する。いまそれを次ページに一覧表にして示そう。

I 第五十六相応について。

a 〔1〕の末尾 p. 420 のウッターナには、Samagabrahmanaを一つしか数えないが、ここではPTS本文になら

| | | | | | |
|-------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| Ogha-v. | [8] 10経 | [5] 10経 | [6] 12経 | [7] 11経 | [8] 10経 |
| Esana-v. | [13] 10経 [18] 10経 | [10] 10経 [15] 10経 | [11] 12経 [16] 12経 | [12] 11経 [17] 11経 | [7] 11経 |
| Balakarañya-v. | [6] 12経 | [7] 10経 | [8] 9経 | [9] 9経 | [10] 10経 |
| Appamada-vaggo | [8] 12経 [13] 12経 | [9] 10経 [14] 10経 | [10] 12経 [15] 12経 | [11] 10経 [16] 10経 | [12] 10経 [17] 10経 |
| Gaṅgā-peyyalo | [e] 48経 | [9] 12経 [14] 12経 | [6] 12経 | [7] 12経 | [8] 12経 |
| 第45相応 [1]~[8] | [1] 12経 | [2] 10経 | [3] 12経 | [4] 10経 | [5] 10経 |
| 第46相応 [1]~[18] | [1] 12経 [6] 12経 | [2] 10経 [7] 10経 | [3] 12経 [8] 12経 | [4] 10経 [9] 10経 | [5] 10経 [10] 10経 |
| 第47相応 [1]~[10] | [4] 12経 | [5] 10経 | [6] 12経 | [7] 10経 | [8] 10経 |
| 第48相応 [1]~[17] | [1] 12経 | [2] 10経 | [3] 12経 | [4] 10経 | [5] 10経 |
| 第49相応 [1]~[5] | [1] 12経 [6] 12経 | [2] 10経 [7] 10経 | [3] 12経 [8] 12経 | [4] 10経 [9] 10経 | [5] 10経 [10] 10経 |
| 第50相応 [1]~[10] | [4] 12経 | [5] 10経 | [6] 12経 | [7] 10経 | [8] 10経 |
| 第51相応 [1]~[8] | [1] 12経 | [2] 10経 | [3] 12経 | [4] 10経 | [5] 10経 |
| 第53相応 [1]~[5] | [1] 12経 | [2] 10経 | [3] 12経 | [4] 10経 | [5] 10経 |

ある⁽⁹⁾したがって、これは 96. (6). と訂正されなければならない。以下この章の経の通し番号は、PTS pp.474~477, 水野本 p.49~p.50, 南伝 pp.413~417. と、次のように訂正される。即ち 102. (1). 44 97. (1). 44 103. (2). 44 98. (2). 44 104. (3). 44 99. (3). 44 105-107. (4-6). 44 100-102. (4-6). 44 108-110. (7-9). 44

って「二経と見なす。(なおあとの「7」の 68, 69 及びウッダーナ p.468 では Samañña ṅ Brahmaña との「二経と数えらる。)
b [10] の本文 p.473 の 96-101. (6-11). に掲げられる経文を見ると、この構成は、その他の経「たとえば 95, 94, 90, 80 etc. と全く同様であって、六経と数えられるわけはどこにもなく、当然一経と数えられるべきで

相応部の經の数について

| 相応 | 經数 | P T Sのいう 經数 |
|--------|------|----------------|
| XLV | 181 | 180 |
| XLVI | 186 | 187 |
| XLVII | 100 | 103 |
| XLVIII | 178 | 185 |
| IL | 54 | 同 |
| L | 108 | 110 |
| LI | 86 | 同 |
| LII | 24 | 同 |
| LIII | 54 | 同 |
| LIV | 20 | 同 |
| LV | 74 | 同 |
| LVI | 126 | 131 |
| 計 | 1191 | 1208 |

こうして、第五篇全体の經数は、計一、一九一、經となり、P T Sその他の諸本のいう經数は訂正されなければならない。

以上、第四十五〜第五十六相応の検討の結果を第五篇全体について表示すれば、次の通りである。参考として、P T S (その他の諸本) の掲げる經数を併記する。

103—105. (7—9). 𐤅' 111—113. (10—12). 𐤅 106—108. (10—12). 𐤅' 114—116. (13—15). 𐤅' 117—119. (16—18). 𐤅 112—114. (16—18). 𐤅' 120—122. (19—21). 𐤅 115—117. (19—21). 𐤅' 123—125. (22—24). 𐤅 118—120. (22—24). 𐤅' 126—128. (25—27). 𐤅 121—123. (25—27). 𐤅' 129(28). 𐤅 124(28). 𐤅' 130. (29). 𐤅 125. (29). 𐤅' 131. (30). 𐤅 126. (30). 𐤅' それぞれ書き変えられる。

e こうして、第五十六相応の經数は、計二二六經であり、P T S「序言」その他の經数は訂正されなければならない。

註

- 1 「本品の経の数は一一なるべきはずなり。底本の誤を存置す」(南伝五 p. 348 註2)。
- 2 「底本通し番号の数へ方に誤まりあるも存置す」(南伝五 p. 355 註2)。
- 3 P.T.S. 「序言」 p. v. n. 1 の「ふうふうに」 No. 175 (p. 139), because 99—100 has been put (p. 135) instead of 99—110 であるならば、なぜ 175 は 185 にならなかつたか?
- 4 「今出す撰頌に異同あり」(南伝五 p. 431 註1)。
- 5 「この本の経の数は十一なれば、底本の数へ方は誤なれど、今はそのままに存す。以下底本における註の数へ方に誤多し。一々正さず」(南伝六 p. 76 註2)。(傍点を付した「十一」は「十」の誤まり、ウッターナでは「渴愛」を一度しかいわないから。また「註」は「経」の誤植であろう。
- 6 「底本は六経を略して此の一経を挙ぐと見たるが如きも、これ品末撰頌の文を誤解せるに基づく。今煩を恐れて敢へて経番号を改めざるも、実は此は一経として数ふべし」(南伝 p. 413 註1)。

八 結 論

以上の各篇の検討を経て、『相应部』全体の経の総数は、次のように決定される。参考として、P.T.S. (その他の諸本)の掲げる経数を併記する。

- 第一篇……二七一経 (P.T.S.も同じ)
- 第二篇……二八六経 (P.T.S.も同じ)
- 第三篇……七三三経 (P.T.S.も同じ)
- 第四篇……三九一経 (P.T.S.も同じ)
- 第五篇……一一九一経 (P.T.S.は二二〇八経)

計 二八七二經 (PTSは二八八九經)

以上の総計二八七二經という数は、右に縷言したような、幾つかの不統一・不満・不可解などのなかで、いわば妥協して数えあげた經数の総和であるから、この数を掲げる際には、必ず、「数えかたによって、その經数はかなりの変動を免れがたい」旨の添え書が付されるべきである。⁽¹⁾

註

1 この添え書は、先に二に掲げたわが国の諸本中、最も古い字井本にのみ存し、他は添え書を除いて、經数を確定してしまっている。なお、水野弘元『釈尊の生涯』¹⁰の如く、『長部』と『中部』とに經数を記し、『相應部』などには經数を掲げないというのも、一つの見識を示したものである。

あとの付記に言及した漢訳の『雜阿含經』についても、やはりパーリ文『相應部』のこの但し書と同類の一文が、付言されるべきかもしれない。すなわち『大正大藏經』は「如是我聞」で始まるパラグラフを、それぞれ一經として扱っているようであるが、たとえば椎尾弁匡博士の労作である『国訳一切經・阿含部』を見ると、前者の第一經に当るものを、第一〜第四に分かっていることも判然とするように、經文の内容・思想・テーマにもとづいて經を区分しており、それによれば(またその「雜阿含新旧巴互照表」にも明らかなくとく)、最後の經の通し番号は一三四四に達しており、したがって經数を「一三四四」と数えている(同書、一、解題三五ページ)。

付記

パーリ仏教にそれほどなじみの深くない筆者には、以上の經数の計算はやや重荷であった。識者の方がたが、拙論から直接テキストなどに当り、種々検討を加えられて、さらに御批判下さるよう、望んでやまない。

なお、この検討の際に、水野弘元教授から、漢訳の『雜阿含經』にも、その經数に誤まりのあることを御指摘いただいた。即ち、「雜阿含經は計一三六二經より成る」と、上述の諸本が一致しているのみならず、『大正新脩大藏經』

第二卷、阿含部下 p. 1733 には、各経に (一) (一三六二) の一連番号が付されている。それらは、すべて「如是我聞」で始まるものを一経と数えている。しかるに、p. 293b. の (一一二二) の四行の経のあとに、「如是我聞」で始まり p. 293c. 17 に至るもののみは、この番号づけがない。便宜上、それを (一一二二 a) とするとしても、経数はここに一経を増加して、計二三六三経とすべきであらう、と。

(一九六七年二月)

農村における宗教行動と家族的地位

一 問 題

森 岡 清 美

本稿は、いかなる宗教行動がいかなる家族的地位の行為者によってなされる傾向があるかを、一農村資料によって論じようとするものである。

本論に入る前に、若干の予備的考察を試みておきたい。まず宗教行動は、操作的規定として、宗教儀礼の遂行である、と考えておく。これは、そこに表われた顕示的行動に考察を限定するということであり、さらに、慣習や教団規則によって一定の許容範囲をもって定型化された行動に観察を限定する、ということの意味している。いいかえれば、内面的な宗教意識であるとか、社会的に高度に定型化されるに至っていない、したがって個人的なヴァリエーションの大きい宗教行動を除外する、ということにほかならない。⁽¹⁾このような限定は、宗教行動にかんする筆者の基本的見解を表明するというよりは、ここで用いる資料がそのような限定を不可避たらしめるのである。操作的規定とこゝとわるのもこのゆえである。

次に、宗教行動は行為者の家族的地位とは無関係に、あるいはその人の個人的挫折感や願望から生ずることもあ

り、あるいは社会的使命感や願望からなされることもあるが、本稿は家族的地位に即して宗教行動を観察しようとしている。もとより、いわゆる普遍的宗教が信者を家族的制約から解放する力をもつことを原則として認めるにやぶさかではない。ただ、人間における、少なくとも日本人における、家族生活のきわだって大きい重要性にかんがみて、大部分の重要な宗教行動は、実質的には、直接的にか間接的にか、行為者の占める家族的地位によって規定されている、とみるのである。世帯と企業体が未分化一体の状態にある農村では、家が社会生活の最も重要な基礎的単位であるから、宗教行動が家族的地位によって規定されるという見方は、とくに妥当するといえよう。もちろん、そのようにいっても、老人の宗教行動、少年の宗教行動などとよびうるものがあることを否定するものではない。ただ、老人とか少年とか、一定の年齢範疇に基づいた社会的地位が、発達心理学的な希求と結びついて宗教行動を展開していく面よりは、老人でも少年でも、それが祖父母とか孫・子・長男・次三男等の家族的地位に翻訳された上で、一定の年齢範疇の心理学的希求と結びついて宗教行動を組織していく、その面を重視するのである。

それならばなぜ、家族的地位と宗教的役割、という問い方をしないのか。いいかえれば、宗教行動と宗教的役割とをどのように区別しているのか、という点に言及しておく必要があるように思われる。もしR・リントン⁽²⁾に従って、役割とは、特定の地位に結びついた文化型の総体であって、その地位を占めるいかなる人にも社会が帰属せしめていゝる態度・価値・行動を含むとし、しかして顕示的行動に即していう限り、役割とは地位の動的側面にほかならない、と規定するなら、宗教行動の代りに宗教的役割の語を用いてもよいように、あるいは用いた方がよいようにさえ、思われる。しかし、なお次の二つの理由によって「行動」の語を採用したのである。第一は、われわれの資料は顕示的行動の記録であり、その記録のし方が顕示的行動を通して内面的な態度や価値観をじゅうぶん精密に推察せしめるようなものでないことである。顕示的行動の注意深い観察によってわれわれは行為者の態度や価値観をかなり精密に推

測することができるのであるが、記録にはそのような手がかりが大幅に失なわれている。例えば、神社へ参拝するという行動がどのような態度（伝統へのコンフォームィティ・集団へのコンフォームィティ・自覚的信仰）に支えられているのか、見当がつかないのである。そこで、役割という含みのある語をさけて、端的に行動とする方がよい。第二は、役割をもって集団の機能分担とする理解があり、家族における宗教的役割の場合には、家族の宗教的活動の分担と解されることである。もちろん、機能分担としての宗教行動は多い。しかし、機能分担とはいい難い、家族の機能的要請からはみ出た宗教行動があり、それも行為者の家族的地位と間接的に結びついている。われわれはこうした行動をもあわせて考察したいと思うので、行動の語を用いることにする。

それでは、具体的にどの範囲の行動を宗教行動とみるのが妥当であろうか。宗教行動は必ずしも純粹な形で現われず、しばしば娯樂的要素や社交的要素が結びついたり、時に娯樂的要素などの方が卓越することすらあるので、どこまでを宗教行動とみなすかについて、操作的基準が必要になるのである。われわれは、神社とか寺院とか、柵・仏壇・石塔とか、一般に宗教的的目的につくられた施設に対して、これらの施設がつくられた目的に即してなされる儀礼の遂行である限り、他の要素が混在していても、すべて宗教行動とみなす立場をとる。また、これらの施設を対象にせずとも、純然たる宗教行動はもちろん宗教行動である。以上のように約束した上で、いかなる宗教行動がいかなる家族的地位の行為者によってなされる傾向があるかを、考察したいのである。

最後に、資料について一言しておく。われわれの基本資料は、昭和三十二年四月から三十四年三月までの二年間、岡山県吉備郡高松町新池部落（にか）の農家八戸（うち三戸は一年間のみ）に依頼して記録された「生活時間記録」である。これには、家族員一人ずつについて一日二四時間を何時何分から何時何分まで何をして費したかが明細に記録されている。そこで、この中から右のように約束した宗教行動をとり出し、その季節的分布・家族員別の集中分散などを見つ

けることは容易である。また、同一の行動が持続された時間の長さ、家族員間の行動の複合ないし分化状況なども、この「記帳」によって捉えうる。二年間にもわたって、戸数僅か二四戸の部落から八戸もこの種の記録に参加した前例は、蓋し稀有であろう。まことに得難い資料といわなければならぬ。

しかし半面において、この資料には次のような欠陥が存するのである。第一に、十分間以内に終るような行動、例えば神棚や仏壇の前での拝礼とか、朝起き抜けに東方に向って拍手をうつとか、おおむね毎日行なわれる短い習慣的行動が記帳されていないことである。第二に、農家によって記帳に精粗があり、記帳されていないからといって、他の記帳農家に見られるような行動がなかった、とは断じ難いことである。したがって、A家とB家とを比較するには、両家とも記帳が全体として精密であることが前提条件となる。もっとも同じ家について、異なる家族的地位の者を比較する場合には、精粗均質であると想定してかかるよりしかたがないであろう。第三に、記帳の粗なるものは、毎日記帳するという約束であったにもかかわらず、何日かまとめて記帳したと思われる箇所が散見することである。これを根本的に改訂することは不可能であるが、他の記帳農家と対照することで行く分の修正が可能などころもある。これらの点で、「記帳」の利用には細かい配慮と周到な警戒が必要だといわなければならぬ。

にもかかわらず、「記帳」の利用には、宗教行動の長期的準観察を可能にするという、方法的な斬新さがあると思われる。宗教行動の現地観察は、特定の地域の民俗に社会探訪的な行動型の聴取調査に満足しないところに生まれ、当然の存在理由を主張しうるのであるけれども、一時的な観察ではよく傾向性まで把握しうるものではない。そこで長期観察が要請されるのであるが、これこそ言い易く実行の困難な調査技法である。そこで、長期観察の代用となりうる技法を開発しなければならない。このような要請のもとに案出されたのが「記帳」であって、直接の観察に準じた効果を期待しうるので、準観察と仮称するのである。もとより、「記帳」による長期的準観察が最良の技法で

ある、と強弁するつもりはないが、掲出の課題にアプローチするためにはとくに勝れた技法であると考ええる。そこで、本稿は新しい技法の有用性を例示する意図をも併せもつものといえよう。

二 部落的宗教行事への参加

「生活時間記帳」に記録された宗教行動は、ほとんどすべて宗教的年中行事への参加という形でなされている慣行的行動である。そこで、宗教的年中行事を分類すれば宗教行動の分類にもなるわけである。年中行事はほとんど例外なく宗教的年中行事であり、それにはいろいろな分類が考えられる。ここでは、(1)部落全戸からの参加が要請される部落的宗教行事、(2)杜寺の祭礼法会を中心とする杜寺的宗教行事、(3)前二者と関連しつつも各戸で行なわれる家族的宗教行事、の三つに分け、それぞれへの参加がどのような家族的地位の行為者によってなされる傾向があるかを、順次考察してみたい。

まず、部落的宗教行事への参加からとりあげよう。これに該当するものには、「村祈禱」^{むらよめ}、「地神祭」^{じじま}、「日蓮サマ」^{にんねん}、「月並カンキ」がある。

「村祈禱」は旧暦正五九の年三回、造山^{つくやま}の荒神宮に集团的に杜参し、山根の本隆寺（法華宗本門流）住職に祈禱（法華經読誦）をして貰う行事である。造山荒神を鎮守と仰ぐ新池等隣接六部落がそれぞれ異なる日にここでこの行事を執行する。農繁期の五月に行なわれる村祈禱は杜前の祈禱で終るが、正月と九月には祈禱をすませた後、夕刻当番の家へ集まってオカンキ（御看経）をつとめ、一定の献立にしたがって準備された会食をするのが例である。この形態も簡素化の結果もたらされたもので、太平洋戦争に入るまでは当家でおこもりをし、日の出と共にもう一度杜参をして散会したものである。なお、杜前で本隆寺の住職から渡された「村中安全五穀豊穰」の神札は、当家の床の間に安置

した後、竹にはさんで部落の北口と南口に立てて魔除けとされる。村祈祷の機能が、この神札によって象徴されているといえよう。

次に「地神祭」は、三月と九月の彼岸頃、社日しむじちといって耕作をしてはならない日があり、この日に部落として地神を祭る行事である。部落はずれの公会堂前にある「地神」と彫り込んだ石碑を対象として、夕刻部落の長老のリードのもとに経文を唱えた後、当番が準備した赤飯と煮メを公会堂にて会食するのが、その主な内容である。

この地方ではどの部落にも地神の碑があるのだが、これと並んでよく祭られているのが、次の「日蓮サマ」である。「南無妙法蓮華経」の七文字を刻んだ石が日蓮サマ（他部落では法界サマほうがい）と呼ばれ、その傍の「大覚大僧正」と彫りつけられた石碑と同時に、年一度（九月）地神と同様の祭りを受ける。大覚大僧正はこの地方を巡廻布教したと伝承される日蓮の法孫である。このように日蓮や大覚が日蓮宗の宗派的行事としてでなく、部落行事として祭られるのは、新池全戸が日蓮宗寺院の檀家であることが与って力があろう。

最後の「月並カンキ」も日蓮宗的な部落行事であって、日蓮の命日である十二日が、原則として毎月の定例日である。この地方一帯には日蓮宗系の仏教が滲透していて、戸数の多い部落では部落内をいくつかの看経講かんきょうに分ち、講毎に「月並カンキ」を実修すると共に、葬儀のさいの協力を行なっている。しかし、新池は戸数僅か二四戸であるので、部落がそのまま一つの講をなし、講のメンバーすなわち講家が軒なみに順々に宿をすることになっている。もと宿とどで齋を出したが、三、四〇年ほど前からこれを廃して夕食後集まるようになっていた。各戸から一名ずつ集まるのが原則である。しかし、看経のあと重要な伝達協議事項でもなければ、毎回数戸は欠席するようである。カンキ（看経）とは本来、参会者の中で経文をよく知っている人が導師となり、太胴の太鼓と木魚で調子をとって、床の間に掲げた曼陀羅の前で経文を一同で唱和する儀礼をさした。しかし今日では、三〇分ほどでこれがすんでからなされる伝

表1 部落的宗教行事への参加 (回数)

| 農家 (経営 反別) | 年 齢 | | 宗教 行事 | 村 祈 禱 | | 地 神 祭 | 日 蓮 サ マ | 月 並 カ ン キ |
|------------------|----------|-----|----------|-------|-----|----------|------------|--------------|
| | 世 帯 構 成 | 年 齢 | | 社 参 | 看 經 | | | |
| A (12.1反) | 世 帯 主 | 64 | 1 | 4 | 1 | 1 | 1 | 15 |
| | 長女婚(経営主) | 62 | | | | | | |
| | 長女 | 42 | | | | | | |
| | 長女 | 39 | | | | | | |
| | 長女 | 14 | | | | | | |
| P (5.5反) | 世 帯 主 | 76 | 4 | (1) | 2 | 2 | 7 | 15 |
| | 長女婚(経営主) | 64 | | | | | | |
| | 長女 | 43 | | | | | | |
| | 長女 | 38 | | | | | | |
| | 長女 | 16 | | | | | | |
| Q (4.8反) | 世 帯 主 | 62 | 4 | 4 | 3 | 2 | (1) | 16 |
| | 長男婚(経営主) | 53 | | | | | | |
| | 長男 | 29 | | | | | | |
| | 長男 | 25 | | | | | | |
| | 長男 | 3 | | | | | | |
| E (12.0反) | 世 帯 主 | 38 | 2 | 6 | 3 | 2 | 21 | (1) |
| | 長女婚(経営主) | 33 | | | | | | |
| | 長女 | 64 | | | | | | |
| | 長女 | 60 | | | | | | |
| | 長女 | 9 | | | | | | |
| D (11.6反) | 世 帯 主 | 46 | 2 | 5 | 3 | 2 | 20 | (1) |
| | 長女婚(経営主) | 41 | | | | | | |
| | 長女 | 17 | | | | | | |
| | 長女 | 14 | | | | | | |
| | 長女 | 10 | | | | | | |
| I (7.3反) | 世 帯 主 | 32 | 1 | 2 | 1 | 1 | 6 | 1 |
| | 長男婚(経営主) | 30 | | | | | | |
| | 長男 | 5 | | | | | | |
| | 長男 | 54 | | | | | | |
| | 長男 | 37 | | | | | | |
| K (7.2反) | 世 帯 主 | 37 | 2 | 3 | 2 | 1 | 5 | (1) |
| | 長女婚(経営主) | 30 | | | | | | |
| | 長女 | 10 | | | | | | |
| | 長女 | 8 | | | | | | |
| | 長女 | 8 | | | | | | |
| T (3.3反) | 世 帯 主 | 31 | 3 | (1) | 2 | 1 | 11 | (1) |
| | 長男婚(経営主) | 29 | | | | | | |
| 最 高 回 数 | | | 6 | 6 | 4 | 2 | 24 | |

達協議も、カンキの一部をなしている。伝達協議といっても、正式の議事方式をとらず、読経のあとの雑談中、時折誰かが「どなたも」と改まった口調で口をきって、伝達や相談がなされるのである。カンキの機会に便乗して伝達などをするとより、カンキとは伝達協議を含むというのが現状である。一同の読経唱和は、協議に入る前にあらかじめ集団精神を昂揚させるウォーミング・アップの潜在的機能をもっている、みられなくもない。したがって、月並カンキは部落の宗教的行事であるよりは月例常会の色彩が濃厚なのであるが、その本来の性格に注目して部落的宗教行事に含める。

さて、以上のような四種類の部落的宗教行事への参加者を、表1によって観察してみよう。まず表の説明をしてお

く。農家記号は新池における農業機械化の調査報告書⁽⁵⁾が用いた記号を踏襲している。記号の下に附記した括弧内の数字は経営耕地面積である。農家A・P・Q・E・Dの五戸は二年間記帳を継続したが、他のI・K・Tの三戸は最初の一年間のみで終った。世帯構成で判明するように、A・P・Q・Eは二夫婦世帯であり、他の四戸は一夫婦世帯であるが、うちIには世帯主の母親がいる。二夫婦世帯と一夫婦世帯とで参加者がどのように異なってくるか。分析の着眼点の一つはここにある。表の最下欄に掲げられているように、村析術は記帳の二年間に六回あった。これに毎回参加し、そして参加したことが毎回漏れなく記帳されたとしたら、同一世帯内の合計は六あるいは六以上となるはずである(I・K・Tのみ記帳一年ゆえ最高三回)。地神祭は四回、日連サマは二回、月並カンキは二四回(ただしI・K・Tの三戸にとってはそれぞれ半分の回数)行なわれたから、これを基準にして各世帯の成果を考察するのである。

「月並カンキ」からみよう。参加者は世帯主、もし世帯主と経営主が分離している場合には経営主、にほぼ限定されているといつて差支えない。もちろん例外はある。その一、カンキの宿をつとめた家では、世帯主・経営主以外の者も現われてくる。これは主に茶菓の接待をするためであろう。表1における括弧内の数字がそれである。その二、P家では世帯主妻が異常に頻繁に出現してくる。これは経営主が総社市の小学校教員であつて、帰宅が遅いとか、夜も校務が残っているとかなのため、三度に一度は誰かほかの人に代つてもらわねばならないのだが、世帯主は病身ゆえ妻が出席するのであろう。このようにみると、世帯主か経営主が出席するのが月並カンキの原則であるように思われる。そのような原則の存在は、月並カンキの部落常会的性格と照応している。それでは、父が世帯主で子が経営主というように分化している時、なぜ世帯主ではなくて経営主の方が出席するのであろうか。まず第一の理由は、世帯主は一家の財政を掌握しているけれども、農業経営の方はあげて経営主の指揮下にあり、月並カンキのさいに譲せられる事項はむしろ経営主の所管に属する場合が多い、ということである。第二に、夜の会合であるから、六〇歳を越

えた老人を休ませるために若い者が出席する、という気持もあることであろう。しかしより重要な理由は、A・P・Qの経営主が記帳の行なわれた当時、そろって機械化のための改良組合の役員に列しており、連絡協議の責任者であったことである。(E以下では世帯主と経営主とが一致している)

次に「村祈祷」は、造山荒神への社参と、当屋における看経かんぎとの二つに分かちうる。看経の方からみると、出席者は世帯主か経営主に集中する傾向が著しい。その例外は宿に当たった家へのみ起っている。世帯主と経営主とが分離している場合には、やはり経営主の方が出席しているが、Q家のみ例外をなす。これは、そうした齋がふるまわれる場へは世帯主である父に出て貰い、月並カンキのように伝達協議もないこととて経営主(息子)の方は家で骨休めをする、というこの家の特徴的な分業様式を示すもののように思われる。ところで社参の方は参加者がやや分散している。ここでもやはり世帯主や経営主が多いけれども、父・母・それに子どもも代参することがあるのである。このようにして、経営主は日中は野良にあって誰かを代参させた場合でも、一日の仕事を終えた後、自分で当屋へ看経に出席することが窺われる。

「地神祭」「日蓮サマ」も世帯主・経営主の参加が多いが、集中度は高くない。当屋の場合には、もちろん世帯主以外の成人の参加が現われる。また、当屋であってもなくても、小学生以下の子どもの参加が顕著である。これは、部落の公会堂の前で、しかも暗くなる前に祭りが行なわれ、集まった子どもには赤飯が与えられるためである。したがって、これを行事への参加といえるかどうか問題もあるが、子どもが祭場へ集まって来ることは容認されているばかりか期待されており、部落生活の伝統への馴染はかくの如き過程をへて行なわれるのであるから、やはり参加と認めたい。

以上、部落的宗教行事を通じていえることは、まず第一に、行事の対象が神社に限定されず、また神道系施設にも

限定されていない。仏教あるいは仏教系施設も含まれていることである。しかしながら、神道とか仏教とかの類別自体、地域社会のレベルでは便宜的なものにすぎず、便宜的に類別して信仰の重層性を指摘したところで、事態の理解を一步進めたとはいえるかどうか疑わしいのである。むしろ、神仏の類別以前の問題が重要である。それは、部落の共同生活の上に働く⁶と信ぜられてきた靈能に対して、部落における家と、家を支える部落との、福祉を守り増進してくる⁶ように、共同の礼拝と祈願を捧げているということである。ここから注目すべき第二の点が導き出されてくる。すなわち、共同の礼拝と祈願を捧げるのであるから、一夫婦世帯で手が足りない場合にも、これらの行事に欠席してよいという了解は成りたたない。人手の多少にかかわらず、各戸からこれを代表する者が一人ずつ出席する、というのが原則となるのである。第三に、現実の出席者は世帯主か経営主である。とくに月並カンキにこれが著しく、村祈禱・地神祭Ⅱ日蓮サマの順に参加者の分散度が高まる。分散の起りやすいのは二夫婦世帯であって、世帯主（あるいは経営主）の父・母に参加が分散しやすいが、一夫婦世帯ではIを除いて親がいないため、一戸を代表するとはいいがたい子への分散が生ずるに止まる。第四に注意しておきたいのは、宗教的年中行事への参加者は世帯内の老人であろうという予想は、部落的宗教行事については妥当しないということである。老人よりは世帯主が、そして世帯主が老人の場合には若い経営主が参加しているのである。

右にとりあげた四種の行事のほかに、当番のみ行なうものとして、神社の秋祭りのさいの幟立てと幟片付けとがある。新池の直接の鎮守は前出の造山荒神であるが、荒神の氏子六部落は他の六部落と共に長田の上賀茂神社の氏子でもあって、上賀茂神社が本社、造山荒神が末社という関係にある。レベルを異にする二つの神社のうち、上賀茂の方が上位ではあるが、目と鼻の先きにある造山荒神の方が新池住民の身近な社参の対象になっている。十月十二・三日に同時に行なわれる両社の秋祭りには、部落内に幟を二本立てるために、青年が村仕事として出役するのががら

の形であった。しかるに、今日では在村青年の減少によって担当年齢層が拡がり、記帳期間にはDの世帯主が職立てに、Iの世帯主が幟片付けに出ている。なお、両社共通の新池選出氏子総代三人のうち二人は、Aの世帯主とEの世帯主であるが、彼らが上賀茂神社や造山荒神宮に社参したことは、二年間の記帳に一度も現われてこないのである。

三 社寺的宗教行事への参加

部落的宗教行事の結節点は、社寺あるいはその萌芽形態としての石塔や仏壇である。この結節点に部落内各戸を結びつけて行事へ参加せしめる基本的な契機は、つきあい、というチームで表現される一種の部落的強制であり、また、伝統へのコンフォームィティ志向と混り合った集団へのコンフォームィティ志向であった。しかるに、社寺的宗教行事の場合にはそのような強制や集団志向はあまり作用せず、むしろ結節点をなす社寺側からの勧誘、それに対応する各家の側での行事参加の必要性、参加する個人の信仰心（いわゆる迷信を含めて）の作用が、より重要な契機として前面に押し出されてくるように考えられる。したがって、例えば造山荒神宮での村祈祷は部落的宗教行事であるが、一月一日の初詣では社寺的宗教行事への参加とみなされる。

このような宗教行事の結節点として記帳に現われるのは、次の一五箇所である。

(1) 宗蓮寺（日蓮宗） 足守川を東に越えた高松町津寺にある、新池の平松姓一六戸（A・P・Q・D・Kを含む）の檀那寺。檀家総数は一二〇戸ほど。新池での寺世話人四人のうちにA世帯主とP世帯主とがある。檀家から参詣するのは、鬼子母神・三十番神の年祭と、春の彼岸中に執行される施餓鬼である。

(2) 蓮久寺（日蓮宗） 新池の岩佐姓八戸（E・I・Tを含む）の檀那寺で、これまた津寺にある。檀家総数二三〇戸ほど。新池の寺世話人二人のうち一人はE父である。主な参詣日は、秋の彼岸に行なわれる施餓鬼である。

(3) 本隆寺（法華宗本門流） 高松町山根にある中本寺。大字新庄上と新庄下のなかで新池を除く全部落に集中的に約二三〇戸の檀家を有っている。この寺の住職が新池の村祈禱（ただし社参のみ）を主宰することは、すでに前節で述べた通りである。住職は次に述べる庚申堂別当でもある。

(4) 庚申サマ 岩崎の庚申山の頂きにあるこの堂は、新池を含む大字新庄上下で維持されている。毎年正五九の三回、攘災招福の祈禱が執行されるので、部落毎に割り当てられた日に希望者が参詣して祈禱をして貰う。そのほか、庚申堂に祭られている梵天と帝釈天の一三年目毎の開扉（両者交互に行なわれるので七年目に一度の開扉ということになる）には、大勢の参詣者のために境内が埋め尽される。新池から出ている庚申世話人三人のうち二人は、A世帯主とE父である。この世話人には部落的拘束のようなものが作用しないわけではないが、「庚申は本隆寺のものであるから、その檀家でもない新池は以前は庚申とも関係がなかったが、和尚が運営の上手な人で、庚申の修理の時なども寄附を頼んでくるようになったのだ」と世話人の一人が語っているところから察せられる通り、庚申と新池部落との結び付きは緩く、世話人も部落代表というよりは有志とでもいべきものである。

(5) 毘沙門天 都窪郡庄村矢部にある日差寺の毘沙門天のこと。正月初寅の日を初講といって、遠近から福德開運のご利益を願って一万人内外の参詣がある。

(6) 大覚サマ 都窪郡清音村大覚にある仏堂。大覚大僧正を祀るものであろう。

(7) 野山サマ（日蓮宗妙本寺） 上房郡賀陽町北（野山北村と称す）にある中本寺。末寺が七七ヶ寺あるが、宗蓮寺や蓮休寺の本寺ではない。

(8) 地藏院（古義真言宗蓮福寺） 高杉町原古才はらこさいにあり、本尊地藏尊の縁日には参詣が多い。

(9) 金光サマ 本部は浅口郡金光町にあるが、新池の人が参拝するのは、北へ一里ほどの総社市長良にある金光教

布教所である。

(10) 稲荷サマ(妙教寺) 高松町稲荷にある。もと日蓮宗に属したが、信徒の奉養が多いので、昭和二十九年に独立して最上稲荷教を称す。

(11) 造山荒神宮は前節で述べた通り。

(12) 吉備津神社 高松町宮内みやうちにある備前・備中・備後三国の一宮。旧官幣中社。新池との関係は薄く、せいぜい崇敬者地区にすぎない。

(13) 妙見サマ(本滝寺) 大阪府豊能郡能勢町にある。もと天台宗であった。戦後独立して妙見宗を称す。年越し詣りに遠方からも夥しい群参がある。

(14) 出雲大社と(15) 天理教本部については、とくに説明を要しないことと思う。

以上の社寺・教会で行なわれる宗教行事に対して、記帳農家ではどのような家族員が参加しているか。この点を表2によって考察してみよう。まず順に参加の仕方を述べておくと、宗蓮寺・蓮久寺に対しては主として檀家としての参加である。本隆寺に対しては村祈祷のために出張を依頼する訪問であり、庚申堂に対しては昭和三十三年五月初旬の帝釈天開扉中の参詣が主である。毘沙門天は初講の参詣、大覚と野山は信者による縁日の参籠、地藏院は縁日参詣、金光教会は信者による参拝、稲荷・造山荒神は初詣で、吉備津神社は春祭りに子どもをつれて参拝したものであろう。妙見・出雲は初詣でかたがたの慰安旅行、天理教はその勧誘による本部参拝団体旅行であった。

社寺的宗教行事への参加を、二年間にわたる記帳に出現した統柄別回数を手がかりとして考察すると、まず全体として、世帯主への集中が見られないことに気がつく。一夫婦世帯において、檀那寺と本隆寺への参詣が世帯主にやや集中するのみである。二夫婦世帯でも、檀那寺と本隆寺について同様の傾向が観取されるけれども、その場合には世

表2 社寺的宗教行事への参加（回数）

| 農家 対 世帯構成 | | (1) | (2) | (3) | (4) | (5) | (6) | (7) | (8) | (9) | (10) | (11) | (12) | (13) | (14) | (15) |
|-----------------|------------------------|-------------|-------------|-------------|-------------|------------------|------------------|------------------|-------------|------------------|------------------|------------------|-------------|------------------|------------------|------------------|
| | | 宗 運 寺 | 運 久 寺 | 本 隆 寺 | 庚 申 堂 | 毘 沙 門 天 | 大 覺 サ マ | 野 山 サ マ | 地 藏 院 | 金 光 サ マ | 稻 荷 サ マ | 造 山 荒 神 | 吉 備 津 | 妙 見 サ マ | 出 雲 大 社 | 天 理 本 部 |
| A | 主 帯妻女 世帯 長長孫孫 | 2 | | | 6 2 | 1 | 1 | 1 | | 9 | 1 1 | | | 1 | | 1 |
| | 主 帯妻女 世帯 長長孫孫 | 1 | | | 1 2 2 | 1 1 | | | 1 | 1 1 | 1 | | | | | |
| P | 主 帯妻女 世帯 長長孫孫 | 1 | | | 2 | | 1 | 1 | | | 1 1 2 | 2 2 2 1 | | | | 1 |
| | 主 帯妻女 世帯 長長孫孫 | 1 | | | 1 1 2 | 1 | | | 1 | | 2 | | | | | |
| Q | 主 帯妻男 世帯 長長孫長 | | | 2 | | | | | | | 1 1 | 2 | | | | |
| | 主 帯妻男 世帯 長長孫長 | | | | | | | | | 1 | 1 2 | | | | | |
| E | 主 帯妻父母 世帯 長長叔 | | 4 1 | | 6 | 1 1 | 2 | 1 | | | 2 1 1 | 1 | | 2 | | 1 1 |
| | 主 帯妻父母 世帯 長長叔 | | 1 | | 2 2 | | | | | | | | | | | |
| D | 主 帯妻女 世帯 長長次次 | 2 | | | 1 1 | | | | 1 | | 1 1 1 | | | 1 | | |
| | 主 帯妻女 世帯 長長次次 | | | | 1 1 | | | | 1 1 | | | | | | | |
| I | 主 帯妻母 世帯 長 | 2 | | | 1 1 1 | | 1 | | | | 2 | 1 | 1 | | 1 | |
| | 主 帯妻母 世帯 長 | 1 | | | 1 | | | | | | | | | | | |
| K | 主 帯妻男 世帯 長次 | | | 1 | | 2 | | | | | 1 | 1 | | 1 | | |
| | 主 帯妻男 世帯 長次 | | | | | 2 | | | | | | | | | | |
| T | 主 帯妻男 世帯 長 | | | | 1 | | | | | | | | | | | |

帯主と経営主が分離していて、若い経営主は農作業に忙しいから、老人が参詣の方を引き受けるといった気持が強く、世帯主だから参詣するというようなものでないことが察知される。この推測は、若い世代が世帯主になっているE家において、専ら父が参詣していることで裏づけられる。庚申堂についても檀那寺と本隆寺の場合とほぼ同様なところがいえるが、後二者よりさらに分散度が高いのは、開扉のシウ的要素が老若男女を広汎に引きつけるからである。もつとも、A世帯主とE父の参加が抜んで多いのは、右の諸理由よりも、庚申堂世話人であるという事由が決定的である。

毘沙門天・大覚・野山・地藏院詣では家的制約が殆ど感ぜられない。地藏院詣では子どもの遊びと見られるのに対して、大覚・野山は六〇歳前後の老人、とくに老女の、信仰の名における行楽といえよう。信仰の名に価するのは、A妻における金光詣でくらいのことであろう。天理教本部詣では老人夫婦をひきつけたが、毎年くり返される旅行ではなく、たまたま組織された団体参拝であることが物語っているように、物見遊山的な色彩が濃厚である。

造山荒神は年頭その他のさいの手近な参拝対象であるが、初詣のためにとくに人気のあるのは最上さいじょう稻荷であって、寺詣でをめたにしない若い経営主も、正月休みのこととて妻子をつれて参詣する例が見られる。彼らはさらに妙見など遠方の大社名刹へ、気の合った者で誘い合わせて年越し詣りに出かけるのである。

記帳農家のうち、二夫婦世帯ではQ、一夫婦世帯ではTの、社寺的宗教行事への参加が乏しい。記帳の粗さということも考えられないわけではないが、Tは新池で一番新しい分家であって、記帳が始まった僅か四年前(昭二八)に分家したにすぎず、Qもやはり新しい分家(昭二〇設立)で、しかも昭和二十年に帰村するまで長年常用勤労者(巡査)として大阪で勤めていたという生活歴が、この種の宗教行事への参加を低からしめている重要な要因であろうと思われる。そして、家によって参加度に高低の差があるということは、参加が部落的強制を受けず、各家の、また各人の

欲するところに委ねられている証左といえよう。部落的強制がなく、参加が各家各人の都合や好みに任せられている。といってよい状況は、とりもなおさず参加者を世帯主に集中せしめない基本的な要因でもある。

全体として目立つのは、老人の参加が著しいことであろう。老人の参加には、檀那寺への参詣のように家族生活における役割分担の意味の強いものもあれば、より個人的な、信仰や娯楽のための参加もあって、さまざまである。老人のほかに女子どもも年頭や縁日に近くの杜寺へ詣で、働き盛りの壮年経営主層は年頭に遠近の大杜名刹へ参拝するという、年齢層別の参拝対象の分化も現われている。したがって、親子孫の三世代家族では、親子の二世代家族よりも頻繁で多様な参加が出現することになるのである。要するに、老人を中心さまざまな年齢層の者が参加し、そして年齢層別の対象分化もある程度観取することができるということは、経営主や若い世帯主に集中する傾向の見られた部落的宗教行事への参加と、鮮かな対照をなす点である。

四 家族的宗教行事への参加

最後に、家族的宗教行事への参加を表3によって考察することとしよう。家族的宗教行事としては、盆・正月・両彼岸および造山荒神秋祭のさいに、杜寺に対してではなく、神棚・仏壇・墓に対して各戸でなされる行事をとり出してみた。⁷⁾ 日常的な行事を除けば、右の四つの機会に最も重要な行事が実修されると考えられたからである。そして、それぞれについていくつかの重要で捉えやすい儀礼を抜き出し、これらへの参加に注目した。それが表3の表頭に掲げられている。これらのうち盆・正月に現われる「立花^{たてはな}とり」という儀礼は、クササキとこの地方で呼ばれる喬木の枝を裏山へ行って採ってくる伝統的作業であって、もちろん神仏に供えるためのものである。常緑の木の枝をよりましとして祖霊を山から誘い帰る原義のものといえよう。表中の○印は昭和三十二年度の記帳、△および()印は三十三年

表3 家族的宗教行事への参加

| 農家 | 行事 | | 正月 | 春彼岸 | 盆 | | | | | 秋彼岸 | 村祭 | | |
|----|----|-----------------------------|---------|-------|-----|------|----|------|-----|------|---------|------|------|
| | 世帯 | 義礼構成 | 立花とり | 墓掃除 | 墓参 | 立花とり | 仏参 | 看経 | 仏送り | 仏壇整理 | 墓掃除 | 墓参 | 神棚掃除 |
| | | | ノ飾り | 神仏礼拝 | とんど | 墓掃除 | 墓参 | 立花とり | 仏参 | 看経 | 仏送り | 仏壇整理 | 墓掃除 |
| A | 世帯 | 主帯妻女 婿女男女 長長孫孫 長長次 | ○△ | | | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | |
| P | 世帯 | 主帯妻女 婿女男女 長長孫孫 長長次 | ○△ △ △ | △ △ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | △ | ○ | |
| Q | 世帯 | 主帯妻 男嫁男女 長長孫長 | △ △ △ △ | △ △ △ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | △ △ △ △ | ○△ | |
| E | 世帯 | 主帯妻父母 男女父 | ○ △ | △ △ △ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | △ | | |
| D | 世帯 | 主帯妻 女男男女 長長次次 | △ △ △ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | | | |
| I | 世帯 | 主帯妻 母男 | ○ ○ | ○ ○ ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ | ○ ○ ○ | | |
| K | 世帯 | 主帯妻 男男 | | | | | | | | | | | ○ ○ |
| T | 世帯 | 主帯妻 男 | ○ ○ | ○ | ○ | | | | | | | | ○ |

○ 昭和32年度の参加

△および() 昭和33年度の参加

度のそれであり、盆行事のうち墓参と看経に付せられた数字は回数を示す。

まず、さまざまな地位の家族員が家族的宗教行事に関与している。この点では前掲の社寺的宗教行事と似ているが、前者では家族員が何人か揃って同じ行動をすることが少ないのに対し、ここでは家族員がまとまって行動している。つまり、自律的（めいめいはらばら autonomic）であるよりは、同時的（家族員が揃って syncretic）であることが、記帳された時間の符合から察せられるものが多いのである。その意味でも、家族的宗教行事の語が妥当するといえよう。

次に、墓参が最もポピュラーな家族的宗教行事であることが判明する。とくに盆には家族員で墓参しない者はほとんどない。しかも、盆の三日間に一人で二度も三度も参っている。家全体として、三日間毎日誰かが墓参するようにしていることも推測される。墓参について多くの参加があるのは、盆の最終日に行なわれる仏送りであって、一家総出で鱒ますの池からその排水路に沿うて仏送りをするさまが察せられる。その仏送りがQ・T・Kに見られない。QとTは新しい分家でそれ自身の仏がないためであり、Kの場合はたまたまその年に近親が二人も入院し、夫婦ともに付き添いに出かけて、仏送りどころでなかったためである。

第三に、老人がこれらの家族的宗教行事において主導的な役割を演じていることが注目される。墓掃除・立花とり・メ飾り・仏供・神棚掃除等、何れも老人によって担当されることが多い。また、他の家族員も参加する看経において、導師的役割を果すのは老人であると考えられる。他方、参加の乏しいのは経営主や若い世帯主である。彼らは米と藺草あしを中心とする生産活動や部落の共同の仕事に専念し、先祖祭などは老親に委任してあるといった形になっている。そこで、老人は女子ども、ことに孫に手伝わせながら、先祖祭を中心とする家族的な宗教行事を担当していること、そして幼い世代をかかえる宗教行事へ馴致する役割も主として老人が果していること、がわかる。やがて何年

か、あるいは十何年かたって老人が死ぬと、二夫婦世帯は一夫婦世帯に転換し、老人が担当してきた宗教儀礼のうち、墓掃除・立花とり・仏壇整理などは放棄されるか簡略化され、他方、墓参・仏送り・メ飾りつけなどは必要欠くべからざるものとして若い世代によって継承されていく。かくて、世帯主は家族的宗教行事により多くまたより深く関与し始める。しかし老人が健在であった時と比べるなら、参加の家族総量は低下せざるをえない。このことを、記帳農家のなかの一夫婦世帯と二夫婦世帯との比較から推測することができるのである。

家族的宗教行事の担当者は女性であるといわれてきた。Tなどはこの通説を裏書きするケースであろうが、全体として女性がとくに重要な役割を占めているとは断じがたい。それでも仏供の調製と献進は女性の役割のように見えるので、もし神仏に対する平常の奉仕がほぼ仏供に限定されているものなら、やはり女性は重要な役割を果たしているといわなければならないであろう。ただ、われわれの資料は数分以内ですむさような日常的行動を記録しえないので、この通説を積極的に支持する手がかりに乏しいのである。

五 結 語

以上において宗教行動を三つの範疇に分ち、それぞれについて主な行為者がどのような家族的地位のものであるかを考察した。部落的宗教行事は部落の宗教に、家族的宗教行事は家の宗教に、そして社寺的宗教行事はある程度個人の宗教に対応している。そこで宗教行事の種類によってそれへの参加（宗教行動）の意味が異なってくるし、また主な行為者の家族的地位に相違が生ずるのは当然である。この観察結果を三つの範疇を通じて概観すれば、部落的宗教行事では経営主と若い世帯主の参加が卓越し、それ以外では老人の参加が卓越する代りに前者らの参加は逆に乏しいといえよう。ここに老若二世代の間に存する関心領域の分割ないし分担が露頭を示している。このような領域分割

によつて、若い世代の營農方法に対する老いた世代からの過度の干渉が回避されるのであろう。

老人はまた、家族内での宗教的しつけの主な担当者である。そこで老人のいない一夫婦世帯では、宗教行動が少なくなるばかりか、若い世代に対する宗教的しつけも行なわれがたくなつてゐる。今日、都市では別居独立による一夫婦世帯が多くなつてゐることが、世俗化の一推進要因であることも、われわれの資料から推知できるのである。

女性の参加はとくに著しいとはいえない。老人の参加が全体として卓越していることと、女性の平均余命が男性のそれより長いことを前提として推論する限り、Iにその例を見るように老女の参加が抜ん出ることを一般論として承認することができる。しかし、それ以上に女性の参加が一般に著しいとは判定しがたいのである。もし宗教行事の日にとられるハレの食物の調製をもつてこの行事への参加とみるなら、女性の参加は当然のことながら一段と大きい比重を占めることになる。もと、ハレの日の食物の調製も一つの宗教行動であつた。けれども、それを宗教行動に含めることは今日では広義に過ぎるので、神仏への供物の調製のみ、ただし日常的なそれをも含めて、宗教行動とみた。しかるに日常的な供物調製は記帳されないため、そのことによる過少評価を警戒しつつも、女性の参加がとくに著しいといえないと結論せざるをえないのである。

本稿での考察は、農家の生活時間記帳を基本資料としてゐるので、宗教行動を宗教的年中行事への参加という慣行面に限定することになつた。このように宗教行動を儀礼遂行と規定するにせよ、記帳からえた知見をもつと日常的な宗教行動にかんする知見で補正しなければならない。いいかえれば、記帳のような長期的準観察の要所所に面接と直接観察を有機的に結びつけなければならぬ。本稿は能う限りその努力を積み重ねるところに成立した。ただ、部落の生産構造や社会構成にかんする独立の節をたてることを割愛し、必要に応じて言及するに止めてゐるのは、専ら紙幅の制約を慮つたがためである。

本稿は新池およびその周辺における宗教行動をとりあげたものであるから、そこから導き出された知見の適用にも一定の地域的限定があることは、いうまでもない。また、「長期的準観察」という方法の特色によって制約されている。そのような限定のもとに、家（家族）と宗教とのかかわりあいにかんする、従来看過された一側面にスポットライトをあてた宗教社会学的寄与として、位置づけられるべきものであることを付言しておく。

注

- (1) 岸本英夫『宗教学』（大明堂、昭三六）、第五章参照。
- (2) Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, New York: D. Appleton-Century Co., 1945, p. 77.
- (3) 記帳を行なった八世帯は、五反未満（付表1）と不完全二夫婦世帯（付表2）を除き、新池をよく代表している。

付表1 経営階級別

| | 総数 | うち 記帳世帯 |
|------|----|------------|
| 5反未満 | 8 | 2 |
| 1町未満 | 11 | 3 |
| 1町以上 | 5 | 3 |
| 計 | 24 | 8 |

付表2 世帯構成別

| | 総数 | うち 記帳世帯 |
|--------------|----|------------|
| 2夫婦世帯 | 9 | 4 |
| 不完全 2夫婦世帯 | 7 | 1 |
| 1夫婦世帯 | 6 | 3 |
| 不完全 1夫婦世帯 | 2 | 0 |
| 計 | 24 | 8 |

- (4) 「月並カンキ」は真宗部落における「オヨリ講」に酷似している。「オヨリ講」の具体例は、森岡『真宗教団と「家」制度』（創文社、昭三七）、一三〇〜一三一頁を参照せよ。
- (5) 岡田謙・神谷慶治共編『日本農業機械化の分析』、創文社、昭三五。
- (6) 森岡「ブドウ作農村における老人と信仰」『日本老年医学会雑誌』一卷別冊（昭三九）、一三六〜一三八頁。なお、柳川啓一「出羽三山信仰と老年層」『人類科学』一一（昭三四）、五一〜五九頁。

(7) このほかに葬式・年忌などもあるが、これらには親族やカブウチの参加があり、必ずしも家族的宗教行事ともいい切れないので、省略した。

(一九六四・一〇脱稿、一九六五・七補筆、一九六七・五再加筆)

「勝鬘と韋提希」

正 木 晴 彦

目 次

《序》

1. 『宝窟』との対比より見た『太子義疏』の特色
2. 諸師との対比より見た『善導疏』の特色
3. 『太子義疏』、『善導疏』に見られる夫人観の特徴及びその意味

《序》

一般に人間は同一の対象を見て居ても、その印象は夫々の観察者に依り異なるものである。此の傾向は実践哲学の領域に於て殊に顕著である。經典の解釈に際しても、単なる表面的な文字解釈としてでは無く、その本質を如何に把握するかと云う事になると、各々の註疏者の主観が多分に混入して来る。それ故、經典の客観的説明——抑々宗教の領域に於て其の様なものが成立し得るかどうか甚だ疑問であるが——というよりは、逆に、其の註釈の中に自己の宗教体験に基づく思想を投影して居ると云える。宗教の究極的境地に至る道は無数にあると思われるので、一概に夫々の解釈の正否を問う必要は無いが、同一經典に対する異なる把握の仕方の因って来たる根源を追及する事に依り、却

って、各自の主體的意図が明確化される事になる。他方、異なる經典の義疏であっても、解釈の基本的態度に相通する姿勢の見られる場合も屢々ある。

以下で扱わんとする勝鬘と韋提希の問題も、前記二つの視点より眺めると極めて興味深い。「勝鬘經」に対する聖德太子と嘉祥の見方、及び「觀經」に対する善導と淨影、嘉祥、天台の見方は前者の場合であり、又、太子の勝鬘夫人觀と善導の韋提希夫人觀は後者に相当すると云い得る。従って筆者は、嘉祥との対比より得た太子の勝鬘夫人觀の特色と、諸師との対比より見た善導の韋提希夫人觀との二重の比較を試みた訳である。それは、夫々の特色を明確にする為である。尚、數ある經典中から特に此の二經の義疏を取出し、且つ焦点を太子、善導の夫人觀に限定したのは筆者なりの理由がある。大雑把に列挙して見ると次の如くである。

《註疏の対象となつて居る經典に就いて》

1. 阿經共に広く人口に膾炙した經典である。「勝鬘經」の諸經典中に於ける位置は極めて高く、又「觀經」も淨土三部經中最も多く註疏を有し、淨土教思想發展史上に於て頗る重要な立場にある。
 2. 經の發端に於て順縁、逆縁の相違があり、難易の配列が互いに逆になつて居るとは云え、共に王宮の女性が主人公になつて居る。
 3. その主人公は、形式上は一国の王妃として描写されて居るが、その個人的事情を超えて、實際には全女性、凡ての衆生に通ずる問題が扱われて居る。
- 《註疏者に就いて》
1. 太子は「和国の教主」と云われ、善導は「独明仏正意」と讚嘆される如く、両者は共に極めて主體的な思想を以て鳴る一流の仏教者であり、生存中のみならず、後世への影響も非常に大なるものがある。

2. 両者共に難解な理論の操作よりも、仏道の実践に重点を置いて居る。
3. 在家と出家、日本と支那と云う国の相違はあるが、太子（五七四〜六二二）と善導（六一三〜六八一？）は共にほぼ同時代の人である。

△註疏に就いて▽

1. 「勝鬘經⁽⁷⁾」と「觀經」には共に多くのコメンタリーがあり、就中、太子の疏と嘉祥の疏、善導の疏と所謂隋の三大法師と云われる淨影、天台、嘉祥等の諸師のそれとの間には際立った相違がある。
2. 太子の義疏は慧慈に依って朝鮮に、誠明、得清等に依り中国に紹介され、唐の明空は之に更に註を加えて漢訳し、「義疏私鈔」六巻を著わした。善導疏の末註は、支那に於ては見るべき成果は殆んど無いが、我国では法然以後の宗學者に依る六十余種の末註がある。之等は兩疏の獨創性及びその影響力の大きな事を物語るものである。

△其他▽

1. 従来、勝鬘・韋提希兩夫人を対比した例は見当らず、まして太子と善導の義疏の比較研究も為されて居ない。然し、此の兩疏の註釈態度には、基本的に相通するものが見られる。

以上の諸点から見て、此の兩疏に現われた夫人像を比較検討する事は、充分に意義ある事だと云い得る。

尚、「觀經」のサンسكريット原典は現存しないが「勝鬘經」には梵文の断片とチベット訳が残って居る。然し、太子の義疏は漢訳が基になって居る事は明白であり、且つ、本論は義疏の方に重点を置いた考察であるから、それ等は参照せぬ事にした。

△註▽

1. 勝鬘 (Srināla) (音) 尸利摩羅) 夫人は舍衛國の波斯匿王と末利夫人の娘にして、阿踰闍國友称王の妃であるとされて居るが、

波斯匿王夫人末利 (Mallika) の訳名として用いられる事もある。cf. 赤沼智善編「印度仏教固有名詞辞典」pp. 403~4.

2. 若干の仏典やジャイナ教の伝説には、韋提希 (Vaidēhi(意)勝身) 夫人に関する異説が見られる。cf. 中村・早島・紀野訳註「浄土三部経」下巻、pp. 105~6. 又、赤沼辞典にも若干指摘されて居る。p. 749.

3. 聖徳太子の「勝鬘経義疏」撰述に就いては異論もあるが(例えば津田、小倉氏等)、此処ではその内容を問題にして居るのであるから、一応、太子の作である事を前提にして論を進め度いと思う。

4. 天台智顛の「仏説観無量寿仏経疏」の撰述に關しても、良忠(往生要集記「浄土宗全書第十五巻 pp. 358A~B) が淨影疏の文意の転用であると述べて以来、最近の佐藤哲英博士(「天台大師の研究」pp. 567~601) の説に至る迄、一般に偽作説の方が有力であるが、本論文の考察は飽迄も「観経疏」の範圍内に於て為されるのであるから、撰述の問題には立入りぬ事にする。

5. 例えば嘉祥は「勝鬘宝窟」(以下「宝窟」と略す)(大正 37. p. 5C) に於て、次の様に述べて居る。

次明三教門不同。南土人云。教有三種。一頓教。二漸教。三無方不定教。頓教。謂華嚴之流。漸教。從趣鹿苑乃至涅槃。五時次第。目之為漸。三無方之教。出前二種之外。即勝鬘尊經是也。故此經過大品。包法華。與涅槃齊極。雖以二乘為主体。而顯言常住。故得下與涅槃理同。雖說二体三歸。而以二乘為致。故包法華之說。既義適二教。故屬無方。又是別應於機。非雙林之說。故異涅槃。……

6. 「大正新脩大藏經勘同目錄」昭和法宝總目錄第一卷 (pp. 243A~246B) には、無量寿註經疏約百部、観無量寿經註疏約百五十部、阿弥陀經註疏約百四十部の題目が見られる。勿論、以上の中には現存しない註疏もあるが、兎に角、「観経」のそれが最も多い。

7. 「勝鬘経」の註疏は、前掲の昭和法宝總目錄第一卷 (p. 242A~B) に依れば、十三種を数える。

8. 「宝窟」(大正 37. p. 12C) に

問。前云三男女事隔於空現一者。観経何故於宮現耶。……

なる一文があるが、之は「空中現」に就いての引用であつて、両経の本質的対比では無い。

1. 『宝窟』との対比より見た『太子義疏』の特色

「勝鬘經」には其の経題の示す如く、理想的仏教婦人たる勝鬘の姿が描かれて居る。然し、それは表面的な事であつて、実際には単なる夫人一人の問題を超えて、凡ての女性、更には広く人間一般への働掛けが為されて居ると云えよう。そして、それは例えば流通分⁽¹⁾に於けるが如く、友称王への大乘の勧めとなつて端的に表われて居るのである。

聖徳太子は義疏を通じて、勝鬘夫人が単に観念的な婦人の理想像たるに止まらず、現実の我々に身近な存在である事を信じて居られた模様である。此經の序説のうち、

仰惟仏世尊。普為⁽²⁾世間⁽³⁾出。亦応⁽⁴⁾垂⁽⁵⁾哀愍。必令⁽⁶⁾我得⁽⁷⁾見。

に対する嘉祥と太子の解釈は以下の如くである。

| 嘉 祥 | 太 子 |
|--|--|
| <p>……勝鬘は生死の内に在り。復、女形を受く。是、凡下の極む。如来は生死の外に居す。大丈夫たり。高遠の極なり。故に、下情を以て上を慕う。所以に仰と称す……。</p> <p>夫れ如来の出世は正しく苦の衆生を救わんが為なり。然るに我も是、世間の一數なり。亦、応に我を哀愍すべし。⁽³⁾</p> | <p>一行の偈あるは、默念して仏を感じる事を明かす。言は、如来は世に應じて物の為に偏無し。我無知の女人なりと雖も、亦世の數に入る。願わくば慈心を垂れて、見る事を得しめよと(の意)なり。⁽⁴⁾</p> |

「女人は穢陋、兼ぬるに五礙三監を以てす⁽⁵⁾」との立場にある嘉祥は、女形を受けた事を以て「凡下の極み」であるといひ、又、太子も夫人を一介の「無智なる女性」であると指摘され、異口同音にその怯弱さを強調されて居る。如

が、同じく「勝鬘經」の序説には、

勝鬘夫人是我之女。聰慧利根通敏易悟。の一句がある。之に就いての釈も、

聰慧利根、通敏易悟とは第二に女の徳を歎ず。……今正しく聞に因って悟を得る事を示すが故なり。⁽⁶⁾

聰慧利根とは……此、(大乘法を聴くべき)器が已に具わる事を明かす。⁽⁷⁾

と大同小異であるが、嚴密に見て行くと、両者の解釈には微妙な相違があり、実はそれが後に触れる様に、根本的な態度の違いに由来するものと思われる。嘉祥は他の箇処に於ても此の句を引用し、

「又、勝鬘は是、聰慧の人、凡そ得る処の事、審りて之を詳かにす。愚人の遇えば便ち信受するに同じからず、⁽⁸⁾」
として夫人を一般の「愚人」とは區別して居り、現実の我々との親近感と云う点で、「無智の女人」と受止めた太子の見方との間には隔りがあると云えよう。

他方、太子は第二の十大受章で、

「受戒既に竟りぬれば、即ち大衆疑うらく、勝鬘は既に女人為れば、志す所は応に弱かるべし。而るに、今其の受くる所は甚だ重くして且つ遠し、恐らくは將に口うところ実に当らざらんかと。⁽⁹⁾」
と自ら問を設け、

「是を以て第三に誓を立て、疑を断じ、以て其の受を成す。⁽¹⁰⁾」

と自答して居られる。無智なる女人であるからその志も低く、従つてその結果得る処のものも深遠ならざるものであるかと云えば、決してそうでは無い。けれども、十大受は極めて受持し難きものであるから、

「仏世尊は現前に証知すと雖も、而も諸の衆生は善根微弱にして、或は疑網を起さん。⁽¹¹⁾」

との心配がある。そこで「雨衆天花。出妙声言」に依り、

「声あれば必ず言あるが故に、声を以て言は虚に非ずと証し、花あれば必ず実あるが故に、花を以て行は必ず果ありと証せり。」⁽¹²⁾

と註釈されて、その分際の如何に不拘、願いの如くなる事を力説されたのである。吉祥は此の点に就いては簡単な文字解釈に止まって居り、少し前の箇処に於て、受戒が単に一時的なものでは無く、永く持続するものであると述べるのみである。⁽¹³⁾

では、何故に斯様なニユアンスの相違が生じたのだろうか。それを知る為には、両者の勝鬘夫人に対するもう一つの側面を見落してはならない。詰り、両疏共に夫人に関して二重の見解を持って居るのである。

夫れ道は孤り運ばず、之を弘むるは人に由る。斯に乃ち法身の大士、賢を女形に託し、迹を後宮に隠し、光を和らげて俗に同じ、風靡之化を弘めんと欲す。⁽¹⁴⁾

次に勝鬘の住を論ず。……有人言く。「(十)地経」及び此経の義に依るに、七地已前を色身とし、八地已上を法身と為すと。則ち、勝鬘は応に是八地已上の法身なるべし。又、「浄名」の天女弁じて身子を屈する如きは、旧に多く是八地の法身なりと云えり。今、勝鬘の盛説は此に愧じず。故に知る、是八地の法身なる事を。⁽¹⁵⁾

今、勝鬘は既に是法身の大士、感に随って形を現じ、機に適って教えを演ぶ。⁽¹⁶⁾

夫れ勝鬘は本は是不可思議なり。何ぞ知らん如来の分身、或は是法雲の大士なりと云う事を。但し、遠く踰闍の機宜を照すに、女賢を以て化を為す。所以に、初めには則ち舍衛国の王のみもとに生まれて孝養の道を尽し、中ごろは則ち阿踰闍の友称の夫人と為りて三従の礼を顕わし、終には則ち影響の釈迦と共に摩訶衍之道を弘む。⁽¹⁷⁾

勝鬘の本は是不可思議なり。但し、迹は七地に在り。⁽¹⁸⁾……

之は夫人に対する両者の基本的態度を示すものと云えよう。太子に依れば、此の経に関する限り、夫人を實在の二女性と解すべきであるが、元來は如來の分身であり、法雲の本土である。一言にして云えば「本是不可思議。但迹在七地」と云う事になる。之をもう少し具体的に云うと以下の如くである。十大受章の最後の「終不忘失撰受正法」の箇処に、

「既に撰受正法と云えば是八地以上の行なり、故に他分行と云う。今、勝鬘は迹は七地に在り、而るに不忘と云うは、但八地以上を得んと願うが故に、正法を撰受するの心暫くも敢て忘れざるにて、自ら得たるを而も忘れずと云うには非ざる也。」⁽¹⁹⁾

とある。彼女は七地の菩薩であるから、八地以上の行たる撰受正法を現實には実行し得ない。又出来る力が無い訳である。然し彼女はそれを得んと願うから、此の心を暫くも捨てずとの誓を立てたのだと太子は受取つて居られる。裏から云えば、「不忘」とあるのは彼女が實際には七地の菩薩として扱われて居る事の証拠であつて、「自得而不忘」の意味では無い。要するに、本地は如來の分身、法雲の本土であるが、此の経は七地の菩薩たる勝鬘の立場から説かれたものだと言ふのが太子の見解である。

他方、嘉祥の場合であるが、彼女の本地に就いては太子と同様「本土」と見做して居る。然し乍ら、彼は「十地経」に基づいて「七地已前為色身」と判じ、夫人の垂迹に就いては「則勝鬘亦是八地已上法身」と釈するのであるから、太子の「但迹在七地」との間には大きな開きがある。嘉祥は發起序に於て、

「又、我は以て其の肉身を生ず、復仏をして其の慧命を發さしめんと欲す。故に是我之女と云う。」⁽²⁰⁾
と註釈して居るが、之は父王との血縁關係を示したまでであつて、「色身」と同義では無い。「法身無像。物感則形。冥權無謀。動與事會。」⁽²¹⁾であるから、勝鬘は實在の人物では無く、無像なる法身が衆生を濟度せんが為に、仮に肉

身があるかの如くに出現したに過ぎないと主張する。確かに「宝窟」の説は、従来の經文解釈の一般的傾向からすれば穩当なものと云えよう。然し太子にして見れば、嘉祥の如く本地を大士と見、迹に關しても八地の法身と解してつたのでは、夫人は我々とは全く縁遠い存在となり、一体何の為に「託質女形。隱迹後宮」⁽²²⁾したのか理解に苦しむ訳である。太子の「但遠照踰闍之機宜。以女質為化」⁽²³⁾とは觀念的な世界に於てでは無く、飽迄も夫人を歴史上の實在人物として把握された結果であり、極めて人間的で此の經の読者に親しみを起させる。これは救済の対象を、一般の凡夫に迄広げて来られたとも解し得る。尤も、「智度論」に依れば「六地為肉身。七地曰上為法身」⁽²⁴⁾であるから、七地でも法身と見做す事は可能な筈であるが、太子は七地と八地の間には嚴然たる區別をして居られる。

「三行とは是八地以上の行、三欲とは謂く七地以還の欲なり。三行とは一には攝受正法の行、二には大乘の行、三には波羅蜜の行なり。七地以還も大乘ならざるには非ざれども、但し大(乘)の義未だ顯わならず。……七地以還も亦万行を修すれども、但し一念の中に齊しき事能わず。故に亦攝受の名を得ざるなり、所以に攝受と大乘と波羅蜜とは、皆八地以上に在りて明かす事を為すなり」⁽²⁵⁾

と。一方、七地以下の欲たる「三欲」の方は攝受正法、大乘、波羅蜜の三行を得んと「願う」心であり、行そのものではない。十大受の最後に夫人が「攝受正法終不忘失」と誓うのも、彼女が七地に在りて實際には之を實行して居ないからである。それ故に八地以上を得んと欲するのである。七地と八地と云えば形の上では単なる一段階の差であるが、その内容には右に述べた如く「欲」と「行」と云う大なる差異がある。従つて、夫人の發した三大願に就いて太子は、

「而るに此の三の願は、並是住前の願なり。而るに諸願を攝受すと云うは、此、但住前の諸願を取るのみ。八地以上の願を兼ねるには非ざるなり」⁽²⁶⁾

と結ばれたのである。更に、摂受正法に關しても、

「一往摂受正法を釈せば、能く万行を摂するの心を摂受と為す。……而るに今須^もうる所は、八地以上の一念の中に備に万行を修するの心を摂受と為し、所修の行、理に當りて邪に非ざるが故に正と云う。物の軌則と為るが故に法と云うなり。初地以上七地以還の行も、實に是真の無漏なるが故に亦応に正と云うべく、物の軌則と為るが故に亦法と稱すべし。然れども、但一念の中に備に万行を修する事能わず、亦、未だ並べて觀ぜざるが故に、猶摂受の名を得ず。」⁽²⁷⁾「七地以下は自ら未だ法身ならず。且、これ一念に備に修する事能わざるが故に、然るを得ざるなり。」⁽²⁸⁾「摂受正法とは、謂く八地以上の萬行の中の一行なり。……七地以還も亦能く身命を捨つれども、但八地以上の一念に備に修するに形^くぶるが故に……」⁽²⁹⁾

と述べ、八地以上しかその名に値しないと繰返し強調される。若し七地以下をも並べ取って、以て摂受正法と為せば、「那ぞ、菩薩所有の恒沙の諸願は、一切皆一の大願の中に入るを所謂摂受正法なり、と云う事を得んや。言う所の自分と他分とは、此を以て弁ずる事を為すなり」⁽³⁰⁾

と断じて居られる。太子に於ける七地と八地の区分は誠に徹底して居る。些か煩瑣になるが、主なものを列挙して見よう。八地以上の摂受正法は「能く衆生の貧人を蔭覆し、……衆生の垢累を洗蕩し、……能く五乗の果を生」⁽³¹⁾じ、「衆生を荷負する」⁽³²⁾事重擔の比に云うが如く、衆生の為に蘊藏となるが故に「衆生宝」⁽³³⁾と云う。七地以下は未だ變易を受けず、又、分段とも名づけぬが、八地以上は「阿羅漢辟支仏」⁽³⁴⁾と名づけ「皆是を變易の生死」⁽³⁵⁾と為す。又、その理由に就いて如来藏章に於て次の如く云う。即ち、變易、分段の生死を照し得るのは「無為の人」⁽³⁶⁾であるが、之は八地以上の人にのみ名づけるが故に七地以下とは區別すべきであると。二乗及び七地は五有と稱するが、八地以上は「五無」⁽³⁷⁾と名づける。最後の如来真子章には「八地以上は是、大乘道にして、信と順との二忍は是、大乘の因なり」⁽³⁸⁾とある。

太子は斯く迄執拗に七地と八地の間を区別されるのであるが、その意図は奈辺に存するのであろうか。

それは当然、夫人色身説、更には「勝鬘經」所説の対象の問題と關係して来る。此の經の前五章の区分の仕方は吉祥、太子何れの場合にも第四の撰受正法章が分岐点となつて居る。

……上來の三章は、並に是、地前の菩薩が興す所の行願、世間行と名づく。即ち是、因門なり。今は正法を撰受して、理を証悟する事を明かす。謂く、出世間行なり。名づけて果門と爲す。⁽³⁹⁾

……今初の三章は七地の行を明かすが故に自分行と云うなり。第二の後の二章は他分行を明かす。八地以上の行を明かす。其の七地の分に非ざるが故に他分行と云う。⁽⁴⁰⁾

又、七地以前を色身、八地以上を法身と見做す点でも両者の見解は一致して居る。更に、經の趣旨から見て、註疏者が一様に撰受正法を強調するのも至極当然である。その場合、「宝窟」の如く夫人を八地の法身と爲すのであれば問題は無いが、太子は彼女を七地の菩薩と判断して居られる。即ち、撰受正法こそが眞の意味に於ける大乘の実践であり、それに比して七地迄の行は一段と低い行であり、大乘の意義が充分で無い事を認めつつも、吉祥の様に夫人を権化の聖者とし、撰受正法章以前の十大受、三大願等の章を方便の行又は因門と爲す事無く、之等を「自分の行」として把握されたのである。そして夫人を七地に位置づける事に依つて、程度の高い、困難な実践よりも、我々に身近な、且つ実行可能な修行法を明示されたのだと思う。冒頭に触れた如き夫人に対する叙述の微妙なニュアンスの相違は、実は右の様な基本的な態度の違いに由来して居たのである。「勝鬘經」と云えば、直ちに如来藏思想のみが問題にされがちであるが、同時に十大受、三大願章の持つ重要性をも見落してはなるまい。⁽⁴¹⁾

一般に「当にあるべきもの」は「現にあるもの」から離れて存在する程、気高い光を放つものである。然し、斯く離れた理想と現実の間に如何にして橋渡しをするかと云う方法の問題を抜きにしては、理想は單なる画餅に終つて了

う。太子の目標は八地の評価に見られる如く極めて高遠なものである。「遠期常住法身」⁽⁴²⁾がそれであり、身滅智亡を願うのとは異なる。嘉祥に於ても同様である。にも不拘、太子が他方では夫人を「無智の女人」と規定された底意は、恐らく在家者としての立場から仏教を凝視され、之を、目標のみ高くして実践不可能のものとす事無く、十七条憲法に見られる如く「我必非聖 彼必非愚 共是凡夫耳」と云う凡夫の自覚に立って解釈され、それこそが仏教体得のあるべき姿だと思われた処に在ると思われる。高遠な理想と云えば聞えは良いが、衆生にとって縁遠いのでは無意味である。仮令、無知にして愚かであってもその志す処は「甚重且遠」⁽⁴³⁾であるべきだが、斯様な人間にも可能など云う事になると、難解な理論の習熟よりも善の実践こそが根本になる。⁽⁴⁴⁾ 理解となればその不可能な者もあるが、善であれば理解の如何に不拘、実行可能である。そしてその善とは、「一称の南無」⁽⁴⁵⁾でも良いのである。否、それこそが凡夫にとって最高度にして且つ単純なる仏道実践であると解されたのであろう。

太子が勝鬘夫人を凡夫と釈されたのは、実は自身の事であり、その凡夫なる自覚は厳しい修行と自己反省の結果として得られたものであろう。筆者は太子の仏教理解に於ける此の現実性が勝鬘夫人像に投影され、独特の夫人観を生ぜしめたのだと思うのである。

△註▽

1. 求那跋陀羅識「勝鬘師子吼一乘大方便方広経」大正12. p. 223A.
遺入二城中一。向二友称王二称三教大乘。城中女人七歳已上。化以二大乘一。友称大王。亦以二大乘一化三諸男子七歳已上。拳レ困人
 民皆向二大乘一。
2. 「勝鬘経」大正12. p. 217A.
3. 嘉祥大師吉藏撰「勝鬘宝窟」卷上 大正37. p. 12A~B.
4. 聖德皇太子御製 昭和会本「勝鬘経義疏」法隆寺藏版(以下「太子義疏」と略す) 五丁右

5. 「宝窟」大正 37. p. 2B
6. 同右、大正 37. p. 11A
7. 「太子義疏」 四丁右
8. 「宝窟」 大正 37. p. 12A
9. 「太子義疏」 九丁左
10. 同右
11. 「勝鬘經」 大正 12. p. 217C
12. 「太子義疏」 十四丁右
13. 「宝窟」 大正 37. p. 22A.
又恐物謂勝鬘是深宮之女。一時勇猛能受。未_ニ必始終常持。是故今前明_ニ能持即是受_一也。
14. 同右、大正 37. p. 2B
15. 同右、大正 37. p. 3A
16. 同右、大正 37. p. 4B
17. 「太子義疏」 一丁右
18. 同右、五丁左
19. 同右、十三丁右
20. 「宝窟」大正 37. p. 10C
21. 同右、大正 37. p. 4B~C
22. 同右、大正 37. p. 2B
23. 「太子義疏」 一丁右
24. 「宝窟」大正 37. p. 3A.
25. 「太子義疏」 十三丁右 尚、波羅蜜が八地以上に属する事は、二十五丁右でも触れて居る。
26. 同右、十五丁右
27. 同右、十五丁左 cf. 三十丁右、左

28. 同右、二十四丁左
29. 同右、二十八丁右
30. 同右、十五丁左
31. 同右、十八丁左、十九丁右
32. 同右、二十丁左、二十二丁左
33. 同右、二十二丁左、二十三丁右
34. 同右、三十六丁左
35. 同右、三十七丁右
36. 同右、五十五丁左、五十六丁右
37. 同右、五十六丁右、左
38. 同右、六十九丁左
39. 「宝窟」大出 37. p. 27B.
40. 「太子義疏」 五丁左、六丁右
41. 平川 彰「勝鬘經義疏より見た十大受三大願と如来藏」 勝鬘經義疏論集 pp. 88~111.
42. 「太子義疏」 十四丁左
43. 同右、九丁左
44. 同右、二十九丁右、三十丁左
45. 玉城康四郎「太子仏教の特質」 聖徳太子研究 pp. 11~15.
- 解是乘之本。善是乘之末。今就末為乘。不以本為乘。何則道有通・不通。若以解為乘。則乘名不広。善即乃至一稱。南無無非是善。

2. 諸師との対比より見た『善導疏』の特色

「観経」はその名の示す如く、浄土を観ずる方法を指示した經典である。そして、地論宗の学匠浄影寺慧遠が「観

無量寿経義疏」二卷を著わして以来、現在迄に凡そ百五十部に上る註釈書のある事は前掲の如くである。⁽¹⁾ 善導以前にも淨影以外に三論(嘉祥)、天台(智顛)、淨土(道綽、迦戈)等、種々の立場からの解説が試みられて居る。註疏者各々の受取り方は必ずしも一樣では無いが、之等を善導のそれと比べて見ると、以上の諸師との間には著しい相違がある。⁽²⁾ 以下で問題点を韋提希夫人像に絞って、具体的にその異なる点を例示し、その背後にある意図を採って見ようと思ふ。

諸の伝記に依れば、⁽³⁾ 善導は極めて厳しい修行者として描かれて居る。勿論、後代に至って彼に關する記述が詳しくなると共に、裝飾的伝説も相当数混入したと思われるが、兎に角、平生常に乞食し、阿弥陀経を写す事数万卷、描いた淨土の変相は三百鋪に及んだと云い、又、目を挙げて女人を見る事無く、心に名利の念を絶ち、口に綺語戲笑を為さなかつたとの伝えは、善導を知る上で重要な手懸りとなるものである。然し、「觀經」の註釈に見られる淨土願生者としての彼のすがたは、彼自身の聖道門的修行とは余りにも対照的である。

彼の韋提希夫人觀を知る為に、先ず「觀經」の本質に就いての見解をまとめて見よう。

| 淨影 | 天台 | 嘉祥 | 善導 |
|---|--|---|---|
| <p>第三に須らく經の宗趣を知るべし。……此經觀仏三昧を以て宗と為す。……何故に偏に觀無量寿と名づくるや。觀仏を主と為すが故に、偏に之を挙ぐ。⁽⁴⁾</p> | <p>此經は心觀を宗と為し、実相を体と為す。……心を以て淨、則ち仏土の淨を觀するを經の宗致と為す。⁽⁵⁾ 故に、心妙觀を修するを以て能く淨土を感ずるを經の宗と為す也。⁽⁷⁾</p> | <p>第三に宗の体を弁す。宗を以て体と為し、体を以て宗と為す。宗、体異り無し。……物に修因往生を勧めるを宗と為す。⁽⁸⁾</p> | <p>三に宗旨の不同、教の大小を弁釈すとは……今、此觀經は即ち觀仏三昧を以て宗と為し、亦、念仏三昧を以て宗と為す。⁽⁹⁾</p> |

嘉祥の場合には、修因往生が何を指すかが問題であるが、次の文章からすれば修観の意味であろうと推察される。

「問う。今、無量寿を観ずるは是、念仏三昧なる可きや、あらず耶と。解して云う。是、念仏三昧を得。但し、念仏に二種有り。一は仏の法身を念じ、二は仏の生身を念ず。……今、無量寿仏を念ずるは是、仏の法身を念ずるに非ず。乃ち、仏の生身を念ず。何となれば、正しく如来の相好光明等を観ずるが故也。」⁽¹⁰⁾

して見ると諸師に於ける「観經」の本質は觀仏三昧に在るわけである。此經の下三品には、口称念仏なる語が出て来るが、十六觀全体を定善觀であると見做す諸師に於ては、それは定善の人の境地の一種であると云う。それに対して善導は、觀仏と念仏を区別し、一經兩宗であると云い乍らも、

「此經の定散の文中に、唯、専ら名号を念じて生ずる事を得るを標す。」⁽¹²⁾

「正しく念仏三昧の功能超絶して、実に雑善にて比類と為す事を得るに非ざるを顯わす。……上來、定散兩門之益を説くと雖も、仏の本願に望むれば、意は衆生をして、一向に専ら弥陀の仏名を称せしむるに在り。」⁽¹³⁾

とある如く、結局は口称念仏を強調するのである。此の事は必然的に「念仏」又は「念仏三昧」の意味内容の相違となつて現われて来る。

| | | |
|---|--|--|
| 一切仏を見るに由るが故に即ち念仏三昧を具足する事を得。 ⁽¹⁴⁾ | 無量寿仏を称し、十念に至るとは、善心相續して、十念に至る。或は一念成就して、即ち往生を得。念仏は罪障を除滅するを以ての故に、即ち念仏を以て勝縁と為す也。 ⁽¹⁵⁾ | 念仏三昧に二種あり。一は通、二は別なり。但し、仏を念ずるを以て、別念仏三昧と名づく。仏国土の樹木を念じ、乃至、仏を念ずる等は依正を通念すれば通念仏三昧と名づくる也。 ⁽¹⁶⁾ |
| | 何を以てか、仏光普く照らすに、唯念仏者のみを撰すや。何か意有るや。……衆生行を起して、口に常に仏を称すれば、仏即ち之を聞く。……衆生称念すれば、即ち多劫の罪を除く。……又、此經 | |

〔其他、註10参照〕

の定散の文中に、唯専ら名号を念じて生ずる事を得るを標す。此例一に非ざる也。広く念仏三昧を顕し竟んぬ。(17)

淨影及び嘉祥の場合には、念仏三昧を以て「一切仏を見」、或いは淨土の「樹木を念じ」、「如来の相好光明等を觀ずる」事であると云う。天台が「具足十念」の称名を「善心相續至於十念」と為したのは、明らかに先の「心觀為宗」の立場から釈したものである。事実、「觀經」の真身觀にも「以見諸仏故名念仏三昧」と書かれて居る。にも不拘、善導は所謂「觀念仏同体異名」なる立場を排除して、觀念阿三昧を区別し、更に、念仏三昧とは何人にも容易な実践たる口称念仏の意であると云う。

扱、斯かる基本的立場を押えた上で、彼等の韋提希夫人觀を見て行く事にしよう。

韋提夫人実は大菩薩なり。(18)

韋提実は大菩薩なり。(19)

(相當する箇處は見当らない)

正に、夫人は是凡にして、聖に非ず。(20)

善導は「觀經」の原文に

仏告韋提希。汝は凡夫心想羸劣。未得天眼。……

とあるのに注目して「夫人は凡非聖」と断じ、聖人では無いからこそ仏力を求めるのだと云う。彼は更に続けて、「此、如来、衆生の惑いを置して、夫人は是聖にして凡に非ずと言いて疑いを起すに由るが故に、即ち自ら怯弱を生じて、然るに韋提は現に是菩薩なり、仮に凡身を示す、我等罪人比及するに由無し、と云わん事を恐るなり。此

の疑いを断ぜんが為の故に、汝は是凡夫と云う事を明かす。」⁽²²⁾

と付加えて居る。右の如き誤解をせぬ様に原文の「心想羸劣」の語があるのに、諸師の如く「韋提夫人実大菩薩。此会即得無生法忍。」と解したのでは經の文意に適わなくなると考ふる。故に、善導は厭苦縁の釈に際しても、

「此、夫人既に自ら障り深くして宿因を識らず。今兇害を被る。是、横に来ると謂い、願わくは仏の慈悲、我に徑路を示したまえということを明かす。」⁽²³⁾

と述べる。若し、夫人を諸師の如く高く評價すれば、聖者が浄土往生を願う結果となり、その様な事は道理上殆んどあり得ぬ許りか、「觀經」の説法が凡夫から遠く隔った処へ行つて了う事は云う迄も無い。

夫人が凡夫であるか、それとも聖者であるかと云う問題は、その得益たる無生忍位の判定の相違となつて現われて居る。

| | | | |
|---|---|---|--|
| <p>慧心、理を安ずるを無生忍と名づく。忍は具して五あり。「仁王經」に説くが如し。一は是、伏忍。……四は無生忍。七八九地なり。五は寂滅忍。……今、無生と云うは是第四門なり。⁽²⁴⁾</p> | <p>……即ち無生忍を得。是、初住初地なり。「仁王經」に五忍を説く。一は伏、二は信、三は順、四は無生、五は寂滅なり。⁽²⁵⁾</p> | <p>問う、此は何地を無生と為す耶。「解して云く。此是七地無生なり。……当に此是七地無生也と知るべし。」⁽²⁶⁾</p> | <p>……茲の喜びに因るが故に即ち無生忍を得。亦喜忍と名づけ、亦悟忍と名づけ、亦信忍と名づく。……此、多くは是、十信中の忍なり。解行已上の忍には非ざる也。⁽²⁷⁾</p> |
|---|---|---|--|

淨影、天台は「仁王經」⁽²⁸⁾を例に挙げて、夫々彼女の得忍の位を七・九地、又は初地初住に配して居る。嘉祥も又、七地無生なりと云う。他方、夫人を凡夫であると判定した善導は、その位を菩薩修行の五十二階位中、十信位の無生

忍であると為して居る。

得忍の位に関連して、韋提希が「観経」の何処で無生忍を得たかと云う問題になると、「善導の意図が解釈の上に一層明確に現われて来る。

| | |
|---|--|
| <p>上来広く三種淨業十六正觀を教う。下に説益を明かす。益は別して三あり。一は韋提及び(輿)五百の侍女極樂國の仏及び菩薩を見て、無生忍を得。……………此、正宗を竟る。下に流通を明かす中に二有り⁽²⁹⁾</p> | <p>第二に、利益の中に二有り。初めに夫人の道悟無生を明かす。二に侍女の発心を明かす。第三に流通も亦二あり。……………</p> |
| <p>「説是語時」の下の正説の中に就いて二と為す。第一は神通の輪、父王を利益す。第二は説法の輪、夫人を利益す。……………正説を竟る。……………下の大段は第三に流通なり。⁽³¹⁾</p> | <p>韋提の得忍は出でて第七觀の初めに在り。……………仏身及び二菩薩を見る事を得て、心に歡喜を生じ、未曾有なりと歎じて、廓然として大悟して、無生忍を得。是、光台の中に國を見し時に得たるには非ざる也。⁽³²⁾</p> |

淨影以外の場合には「観経」中に於て、夫人が廓然と大悟して無生忍を得た時期に就いて、明確には触れて居ない。そこで、一応原文の前後關係から判断して、正宗分から流通分への移行箇処を挙げて見た。然し、此の問題に関して諸師が取立てて言及して居ないと云う事が、実は一つの態度を示すものである。「観経」下々品の後には「説是語時」とあるので、この「是」は叙述の前後關係からして、十六觀全部を聞き終った時、即ち、諸師、善導共に一致して正宗分の終り迄、と解するのが自然であり、その意味では態々、断わる必要は無いのである。然るに善導は、「説是語時」の後に「得見仏身二菩薩」の語があるのに注目し、夫人の得忍は第七華座觀の始めに、仏力に依り一仏二菩薩を見た時に成就したのであるが、実はその得益は正宗分が終った後に記されて居るのだと主張する。すなわち、

仏告二阿難及韋提希……………当云何觀二無量寿仏及二菩薩。⁽³³⁾

の句は諸師に於て、第七と十六觀に至る十の觀法への導入部であると見做されて居る。⁽³⁴⁾ 此の得忍処の問題、及び先に挙げた得忍の位、韋提希凡夫説等は、「觀經」の我々への親近化、更には此經の念仏主意説の徹底を目指す一連の意図に基づくものと云えよう。故に、夫人が仏陀に「教我思惟。教我正受。」と請うた一句に端を発して、夫人と「觀經」の關係に就いて各義疏は次の如く説明する。

| | | |
|--|--|-----------------------|
| <p>此經は正に韋提希の為に説く。⁽³⁵⁾ 思惟正受の両門を分別す。一に定散を分別す。下の三淨業は散心の思量にして、名づけて思惟と云う。十六の正觀の説は、正受と為す。第二に、彼の十六觀中に就いて義に随つて分別するに、初めの二想の觀は名づけて思惟と曰う。地觀已後の十四種觀は定に依り修起し、説いて正受と為す。⁽³⁶⁾</p> | <p>思惟正受とは、三種の淨業は之、散心の思量にして名づけて思惟と曰い、十六の正觀の説は正受と名づく。⁽³⁷⁾</p> | <p>(相當する箇処は見当らない)</p> |
| <p>定善の一門は韋提の請を致し、散善の一門は是仏の自説なり。……問うて曰く。定善の中に何の差別か有る。出でて何れの文にか在る。答えて曰く。何れの文に出ずとは、經に教我思惟、教我正受と言ふ、即ち其の文なり。差別と云うは、即ち二義有り。一には思惟と謂い、二には正受と謂うなり。……二請有りと雖も、唯是定善のみ。又、散善の文は都て請する処無し。但、是仏の自開なり。⁽³⁸⁾</p> <p>上「日觀」より下「雜想觀」に至る已來は、總じて世尊、前の韋提の第四の請に教我思惟正受と云える兩句に答えし事を明かす。⁽³⁹⁾</p> | | |

諸師の場合には「教我思惟」は散善を、「教我正受」は定善であると為す〔淨影は正受を更に思惟（第一、第二觀）と正受（第三、第十六觀）とに分つ〕。それに対して善導は、玄義分に於て思惟を觀の前方便、正受を觀の極意であると為し、「旧華嚴經」⁽⁴¹⁾を証拠として、思惟正受共に定善を意味し、夫人の致請を定善十三觀のみに限定して居る。同様の主張は欣淨縁の終りにも見られる。その結果、散善の部分が宙に浮いて了うが、之は韋提の要請には無いが、仏陀の自発的意図に依り説かれたものだとして居る。之は「觀經」が韋提希夫人だけの為に説かれたのか、それとも、其他の一般者をも予想したものかと云う問題である。筆者は此処で諸師と善導の解釈の是非を問おうとは思わない。それよりも、何故斯かる見解を取ったのが問題にさるべきである。善導の意図は、觀仏念仏の一經兩宗たる事を認めつつも、最後には「望仏本願意在衆生一向專称弥陀仏名」と云い、念仏を勧めるのが此經の趣旨だと云うにある。そして、念仏に依る救済は決して従来の觀仏等の行に劣らぬどころか、「但是仏自開」と述べて、これこそが仏陀の本意であったと主張する。従つて韋提希と云う女性を通じて、実は凡夫一般の為に説かれたのが「觀經」の眼目であると云い度いのである。玄義分では「世尊定為凡夫不為聖人」として、經中より十箇處を引用して自説の正当性を強調し、

「上來十句の不同ありと雖も、如來此の十六觀法を説くは但、常没の衆生の為にして、大小の聖のためにせずと云うことを証明す」⁽⁴²⁾

と結んで居る。然るに諸師の如く、此經を夫人の為の説法であると見、且つ、夫人の得忍を、彼等がその総てを定善とする處の十六觀全部を聞き終つてからであると解すると、「觀經」は定善を勧める經典となつて了う。「觀無量壽經」と云う題名及び、その大半を占める内容からすれば、後者の方が穩当である事は云う迄も無い。

善導が極めて厳格な修行者であり乍ら、「觀經」の註釈に見られる態度がそれと対称的であるのは興味深い事であ

る。之を人間の持つ二面性、即ち自己自身の実践と、凡夫一般を念頭に置いた場合の理論の相違であると云って下さい。ばそれ迄である。けれども、此の二つは元来共通の基盤に立つもの、即ち、強烈な自己反省が却って斯かる註釈を生んだと見るべきであらう。

△註▽

1. 「序」註6参照
2. 此の場合、道禪の「安樂集」及び迦戈の「浄土論」は、「観経」に対する直接のコメンタリーでは無いので除外する。善導は「安樂集」の立場を一步進めたわけであるから、其点では相違と云うより、寧ろ共通して居る事は云う迄も無い。
3. 例えは
「続高僧伝」第二十七 大正 50. p. 684A' 「往生西方浄土瑞応伝」 大正 51. p. 105B~C' 「浄土往生伝」 卷中 大正 51. p. 119A~B' 「仏祖統記」卷二十六' 二十七 大正 49. p. 263A~B, p. 276B' 「新修往生伝」 巳統藏二' 二八ノ一' 「往生集」 卷一 大正 51. p. 160. 等
4. 浄影寺慧遠撰「観無量寿経義疏」(以下「浄影疏」と略す) 大正 37. p. 173A~C.
5. 天台智者大師撰「仏説観無量寿仏経疏」(以下「天台疏」と略す) 大正 37. p. 186C.
6. 同右' p. 188B.
7. 同右' p. 188C.
8. 嘉祥大師吉藏撰「観無量寿経義疏」(以下「嘉祥疏」と略す) 大正 37. p. 234C.
9. 善導撰「観無量寿仏経疏」(以下「善導疏」と略す) 大正 37. p. 247A.
10. 「嘉祥疏」 大正 37. p. 238B.
11. 「浄影疏」 大正 37. p. 178B. 「天台疏」 大正 37. p. 191A. 「善導疏」 大正 37. p. 241B, 244B~C
12. 「善導疏」 大正 37. p. 268A.
13. 同右' 大正 37. p. 278A.
14. 「浄影疏」 大正 37. p. 180C.
15. 「天台疏」 大正 37. p. 194B.

- 16 「勝鬘疏」 大正 37. p. 242 C.
- 17 「觀勝疏」 大正 37. p. 268 A.
- 18 「妙嚴疏」 大正 37. p. 179 A.
- 19 「天台疏」 大正 37. p. 191 B.
- 20 「善導疏」 大正 37. p. 260 C.
- 21 「觀經」 大正 12. p. 341 C.
- 22 「善導疏」 大正 37. p. 260 C.
- 23 同右、 大正 37. p. 257 C.
- 24 「淨影疏」 大正 37. p. 179 A.
- 25 「天台疏」 大正 37. p. 191 B.
- 26 「嘉祥疏」 大正 37. p. 244 C.
- 27 「善導疏」 大正 37. p. 260 C.
- 28 「仁王般若經」羅士監 大正 8. p. 826 B, 不空監 大正 8. p. 836 B.
- 29 「淨影疏」 大正 37. p. 186 A.
- 30 「天台疏」 大正 37. p. 194 B.
- 31 「嘉祥疏」 大正 37. p. 245 B.
- 32 「善導疏」 大正 37. p. 251 B.
- 33 「觀經」 大正 12. p. 342 C
- 34 「淨影疏」 大正 37. p. 179 C.
- 後十觀中文別有、四。……四因三其請、如來為說、後十觀法。
 「天台疏」 大正 37. p. 192 A.
 ……第四仏告不。翻、請広明三仏身。五種觀門。第一觀華座。……
 嘉祥には之に就いて決定的な簡処は余り無いが、強いて挙げれば「嘉祥疏」 大正 37. p. 243 B.
- 35 「淨影疏」 大正 37. p. 173 A.

- 36 同右 大正 37. p. 178A.
 37 「天台疏」 大正 37. p. 191A.
 38 「善導疏」 大正 37. p. 247B ~ C.
 39 同右 大正 37. p. 270A.
 40 同右 大正 37. p. 247B ~ C.
 41 「旧華嚴經」十一、十行品 大正 9. p. 488C. etc. 尚、此の箇処に就いては後代の末註の意見が種々に分れて居る。
 42 「善導疏」 大正 37. p. 258C.
 43 同右 大正 37. p. 278A.
 44 同右 大正 37. p. 249B ~ C.

3. 『太子義疏』、『善導疏』に見られる夫人観の特徴及びその意味

我國の仏教思想史上に於て、女人往生の問題が本格的に論じられる様になったのは、聖徳太子よりずっと後の法然⁽¹⁾の頃からであろう。其後道元⁽²⁾、日蓮⁽³⁾を始めとして、慈円、高辨、叡尊等、鎌倉時代以後の仏教に於ては概して女性の成仏が認められて居たと云えよう。然し、それ以前の一般的傾向としては、屢々云われる様に “Itihī me lam brahmacariyassa” 或いは「女為梵行垢亦惱害世間」、「女人梵行垢、女則累世間」と云った具合で、女性に対する評価は必ずしも充分であったとは云えない⁽⁴⁾。そして、仏教に於ける女人成仏の典型は「變成男子」と云う形で代表されて居る。例えば「小品般若経」には恒河提婆 (Gangadevī bhaginī 殞河天女) に関して「是女人畢⁽⁵⁾女身⁽⁶⁾受⁽⁷⁾男子形⁽⁸⁾。当⁽⁹⁾生⁽¹⁰⁾阿閼仏阿鞞羅提国土⁽¹¹⁾」なる一節がある。従つて、女人も確かに往生を認められて居るが、女性その儘としての成仏では無く、改転成仏の形に依り間接的にのみ往生を認められて居るのである。そして「般若経」のそれよりは、之を受継いだ其後の大乘経典、就中「法華経」、「大集経」に見られる例の方が一般には広く知られて居る。処で

此の様に浄土に於ては女性が男性に生れ変つて了う、と云う発想の起原は決して仏教独特のものでは無く、先行思想からの影響と思われるが、兎に角、女人成仏と云う場合には、仏教では転女成男の思想が主流を為して居る。⁽⁸⁾ 一切衆生悉有仏性の建前からすれば、男女の別を問わず、如何なる罪過を重ねたとしても、その仏性が失われて了う筈は無い。にも不拘、「大無量寿経」の四十八願中、第三十五番目に態々女人往生（法然）又は女人成仏（親鸞）の願が別立されて居る事の理由に就いて、浄土教では二説を挙げ、第一には既に十八願で男女老少の凡ゆる衆生を救うと誓つてあるが、女人は本性上疑い深いから別願を設けて、その疑心を除こうとし、第二には親鸞の浄土和讃「大經の意」にある如く、弥陀の大悲の深き事、仏智不思議を示さんとして、特に此の願を別出したと云う。⁽⁹⁾ 従つて、充分な修行を積んで成道し、多くの衆生を済度した女性も少なからずあつて、その事蹟は經典中に屢々見られる。「勝鬘経」や「觀経」の他にも「宝積経」の舎摩夫人や、「月上女経」に見られる月上女等が数えられよう。此処で取挙げた勝鬘、韋提希両夫人は、太子の三経義疏に於て註解され、或いは善導疏が偏依善導（法然）、善導独明（親鸞）と云う形で民衆の間に広く行き渡つた事もあつて、特に有名である。女性としての斯かる理想像は突然に出現したものでは無く、原始仏教以来の理想的女性觀を承けて、後の大乘仏教に於て成立したものと考えられる。⁽¹⁰⁾ 女性は梵行の障りであると云う事は、決して女人不往生を意味するものではなく、主として男子修行僧にとつての問題であり、寧ろ、社会的に見ても男性に比して消極的で発心に於て遅れをとりがちであるのを戒め、発奮せしめんとする意図にも解され得る。従つて、之とは別に、理想的女性像が仏教思想の中で描かれ続けて居たのであろう。

扱、右に太子の勝鬘夫人像と善導の韋提希夫人像を、他の義疏と対比しつつ概観し、その都度若干の説明を加えて来たのである。以下では簡単にその特徴を整理して見よう。太子、善導の両疏に共通して云い得る事は、先づ理想と現実の調和と云う事であらう。太子は高遠な理想を自ら求めつつ、実は大衆と共に追及せんとされたのである。その

為に、第八地や摂受正法の註解に當っては並々ならぬ意欲が窺われるが、同時に經典の内容把握に際しては、全般的に努めて平易にして、一般の凡夫に迄実践の可能性を広げんとして居られる。勝鬘を八地に位置づければ、十大受や三大願の如き摂受正法の前方便的な行を「自分の行」と判ずる必要は無かつたであろう。⁽¹¹⁾又、韋提希が凡夫で無いとしたら、得忍の位や時期に關して善導が敢えて無理な解釈を施す必要は無かつた筈である。勝鬘は摂受正法を得んと願い、韋提希も思惟正受を請う。「思惟正受」と云えば「觀經」の中心課題である。善導の説に依れば韋提希の場合には之を實現出来るが、大衆的実践を念頭に置く彼はその代りに、仏陀の眞の目標は実は称名念仏であると断定する。太子に於ける最高度にして單純なる「一称の南無」と、善導の「觀經」下々品釈に於ける「忽遇_レ往生善知識勸專称_レ彼_レ仏名_二。……一念傾_レ心入_レ宝蓮_一」⁽¹²⁾の間に著るしい類似が認められる。彼等にして見れば、そうせねば「勝鬘經」及びその主人公は現実から遠く離れた單なる理想的な物語に終つて了うし、「觀經」は經題の示す如く、定善觀法を説く難解な經典となつて了う。⁽¹³⁾それでは未來世の一切衆生どころでは無い。勝鬘、韋提希と云う夫人を通じて、然も彼女等を一般の衆生と変らぬ身近な女性として受取つた結果、凡ての人に救済の門戸を開いたわけである。斯様な見解が如何にして生じたかと云えば、それは既述の様に太子に於ける「共是凡夫耳」、善導の嚴しい修行と自己反省に基づく凡夫の自覺の結果であろうと推察される。して見ると、此の両者に於ける「大衆」とは他人事では無く、自己自身をも含み、極言すれば自分の事であつたと云つても良からう。太子が後に自身の法名を「仏子勝鬘」と号されたのは、夫人を自身の方に近づけて釈された事と軌を一にするものである。又、善導は義疏の後書で例の夢中指南に就いて「上来所有靈相者。本心為_レ物。不_レ為_レ己身_一」⁽¹⁴⁾と断つては居るが、筆者は彼の「觀經」註釈の態度、及び態々斯様に付記せねばならなかつた事情から、逆に、前記の如き推測をせざるを得ない。故に、正確には「己身のみの為にせず」と補つて読むべきであろう。大衆とは自身を含めた語であり、その自己が凡夫であると反省

すれば、次に自分にも行い得る事は一体何かと云う問題が起つて来る。之は換言すれば、実践の強調と云う事である。成程、六波羅蜜、三学等の究極は智慧であり、仏教では之を光明に譬える。然しそれは飽迄も実践を前提とした知行合一の智慧であり、徒に難解な理論を弄するのみでは宗教の名に値しない。実践の可能性を前提とすれば、どうしても現実的たらざるを得ないわけである。そして斯かる観点から、或る場合には単なる文字解釈の域を超えた註解が施されたと云う事実は、太子、善導両師の広い現実凝視と深い宗教体験に由来する主体性を示すものであり、且つその思想が現代の我々にも多大な感銘を及ぼすものである事は、取りも直さず、彼等二人の基本的姿勢の普遍性を立証するものと云えよう。

太子と嘉祥、善導と諸師は夫々同一の經典を積しつつも経に異なったイデーを投影した。常識的には嘉祥や諸師の解釈の方が遙かに原典の意に妥当するものである。にも不拘、太子、善導の両疏の方が強力な影響力を持ち、両者は異なる經典を積しつつも、その註疏製作の態度が著るしく類似して居ると云う事の意義は、大いに頑味さるべきだと思ふ。

△註▽

1. 例えば、牝空「本朝祖師伝絵詞」巻第四、浄土宗全書巻十七 pp. 73B～75A.
2. 道元「正法眼蔵」巻八、礼拝得髓 大正 82. p. 35B～C.
3. 日蓮「開目抄」 大正 84. p. 226B～C.
4. 松野純孝「鎌倉仏教と女性」印度学仏教学研究第十卷二号 pp. 244～256.
5. 渡辺棟雄「法華経を中心としての大乗經典の研究」p. 105 には、「諸經典に見られる此の種の語句が列挙されて居る。」
6. 羅什訳「大品般若経」巻十八河天品五十九 大正 8. p. 349C.
7. 中村・早島・紀野訳註「浄土三部経」下巻 p. 197.

8. 例えば、『空法護訳』須摩提菩薩經』大正 12. p. 78A に
 文殊師利問言。云何不転女人有。須摩提報言。於是無所得。所以者何。法無男無女。……我今便当變為男子。適
 作是語。便成男子。
 とある。羅什訳(大正 12. p. 80B~C)もほぼ同様。其他『菩提流支訳』大宝積經』卷第九十八 大正 11. pp. 547B~550B、
 闍那崛多等訳』無所有菩薩經』大正 14. pp. 673A~697A にも数多く見られる。
9. 中村他訳註前掲書 上 pp. 289~290.
10. 中村 元「原始仏教の女性観」勝鬘經義疏論集 p. 3.
11. 平川 彰 前掲論文 p. 107.
12. 『善導疏』大正 37. p. 277B~C.
13. 『淨影疏』大正 37. p. 178B.
 『善導疏』大正 37. p. 247B.
14. 同右 大正 37. p. 278C.

藤田富雄著『宗教哲学』

田丸徳善

最近の宗教研究の諸分野の中で、宗教哲学は必ずしも大きい比重を占めているとは言いがたい。たしかにこの表題をかかげた著作は、わが国でも外国でもいくつか出版されているが、それらが果して充分その名に価するかと言えば、どうも無条件には肯定できないように思う。それは宗教哲学者の多くが、意識のないし無意識的に、何かある特定の宗教の信仰からくる前提を、その考察の中にもちこんでいるからである。とりわけ一九二〇年代以後のいわゆる弁証法神学が、宗教一般を取扱う宗教哲学の可能性を全く否認するか、せいぜい神学の一部分としてしか認めないことは、周知のごとくであるが、このような宗教哲学の神学への逆転解消または従属化の傾向は、現在においても、なおかなり著しいと言わなければならない⁽¹⁾。

本書は、ある意味で、右のような状況に対する一つの大胆な問題提起を目ざしている。このことは、著者が自ら本書のはじめに述べているところからも、明らかに看取される。そこで著者は、宗教一般というようなものは実際にはあり得ず、具体的

に存在しているのは特定の歴史的宗教のみなのであるから、宗教哲学も特定の宗教に関わることから出発せざるを得ないという事態を一応は容認しつつも、今までの宗教哲学が、ともすれば「哲学者の神学論」や「神学者の哲学論」に終っていることに、根本的な疑問をなげかける。そして、宗教の科学的研究がめざましく進展している現状にてらして、宗教哲学をも全く別の基礎の上にすえようとする。すなわち宗教学の成果をふまえた宗教哲学——一言でいえば「宗教学的宗教哲学」⁽²⁾とも言うべきものが、まさに本書の意図するところなのである(本書Ⅲ、七七八、五五〇七頁参照)。

つねに宗教史の事実を参照しながら、宗教の本質に迫ろうとするこのようなアプローチは、必ずしも著者の独創とはいえないであろう。すでにオットーやシュルツらしい、とくにいわゆる現象学的方法をとる宗教哲学の中には、そうした意図や努力が少なくとも部分的に示されていたとも見られる。またわが国でも、石津博士などは夙に宗教哲学の研究が宗教学その他の業績をふまえ、それとの連関をたもちつつ行なわれるべきことを提唱して来られた⁽³⁾。ただ、はっきりとこのような立場と方法による宗教哲学の体系的な展開は、今までのところ見当らなかつたように思われる。この意味で本書は、このような新しい方向への開拓に挑んだ意欲的な試論といつてよい。

二

かんたんに内容を概観すると、本書は二部から成っている。

第一部 宗教哲学会内は、問題点の整理と定式化とを課題とするもので、一、宗教哲学の歴史を跡づけ、さらに、二、他の宗教研究の諸学との関係、三、宗教の定義の問題を論じている。

まず、宗教哲学の成立の時期をどこにおくかは、実は論者自身の立場と切離せないものであるが、ここでは三段階にわけて論じられている。最広義に解して、宗教について考えること一般であるとすれば、宗教哲学はすでに先史時代から、諸民族の神話の中に存していたと言えるが、もう少し狭く神話的思考から独立した宗教的・哲学的思惟としてみれば、それはヤスパースのいわゆる *Achsenzzeit* から始まるものである。しかし、宗教現象全体を組織的に研究する独立の学科という厳密な意味では、それはカント、シュライエルマッヘル、ヘーゲルなどによって、一九世紀初頭の西欧に成立したものと見られる。これは大体において従来の定説と一致するが、さらにそれ以後から現代にいたる流れが手短かに概観される。

その成立いらいの展開をたどるならば、独自の学問であることを標榜しながら、宗教哲学が実はキリスト教神学と密接に結びついてきたことは否めない（一九、三八、五五～七頁）。しかし、上述のように、こうした宗教哲学の神学への傾斜を克服することこそ本書のねらいなのであり、そのために著者は神学、教学、形而上学、宗教学、宗教史などの類縁学科との関係を検討して、宗教哲学独自の問題領域を示そうとしている。すなわち、それは神学とは根本的に異なり、あくまでも宗教体験および経験的事実を重んずるという点で、宗教学とおなじ基礎

の上に立たなければならぬ。けれども、宗教哲学であるかぎり、それが単なる実証のレベルにとどまり得ないこともまた明白である。それは、実証的研究が明らかにした宗教現象を資料としながら、すすんでその意味と構造とを問ひ、それらの事実をこえてその由来する根拠をさぐらなくてはならない（六〇～一、六四、九〇、一〇四頁）。その意味では「宗教学の終わるところから宗教哲学が始まる」（六〇頁）のである。そして、こうして得られる宗教の本質と規範の概念は、宗教史の基礎理念となるべきものである。言いかえれば、宗教哲学はまた宗教についての事実科学としての宗教学や宗教史の学問論を展開し、さらに宗教についての諸学を統合的に位置づける任務をも負っているのである（六四～五頁）。

さて、宗教の研究に当たってつねに問題となるのは、その対象をいかに定義するかである。そこで本書は、宗教の語義や、宗教の教理的・倫理的・情緒的などの各要素を重視する従来の諸説、故岸本博士の作業仮設的定義、さらに新しい「典型による定義」の試みなどを分析したのち、この最後のものを修正して「パターンとしての定義」を提示している。すなわち、宗教研究の成果を要約してその構成要素と思われるものを抽出し、それらを体系的に組合せて、宗教の構造という基本的パターンを構成するのである。そうした要素としては、第二部で詳論されるように、少なくとも一、宗教の目的Ⅱ人間生活の問題の最終的な解決、二、この目的に対応する人間の行動、三、そうした行動を規制する歴史的に形成された信念体系、そして四、信念

体系を通して人間が関わっている△究極的なもの▽△聖なるもの▽を考慮しなければならぬとされる。著者のいう「パターンとしての定義」に類するものは、その援用しているオールスン以外にも二、三みられるが、何れにせよこのパターンが「作業仮設的な定義であるとともに、宗教を理解する方法をも含んだもの」(八一頁)といわれていることは、定義の問題の性格からみて、はなはだ示唆的である。

第二部 宗教哲学試論は、右に明らかにされた立場からの組織的な展開であって、本書の中心となるものである。そこでは、伝統的な仕方にならって、宗教の本質と真理との二大問題が取扱われる。

宗教の本質を捉えるとは、宗教現象を宗教たらしめているその成立ちを、機能的に説明することである。しかしそれは、社会学や心理学などの理論で宗教を説明し去ることではない。宗教が日常生活の中であって、それとは異質的な世界とのかわりによって、生を統一し意味づけているその独自性を把握することなのである。著者によれば、宗教は人が人行きつまり▽や△葛藤▽を経験し、生の危機に立った時、それに対して非日常的の仕方でも再適應するところに成立つ。しかもこうした危機は、個人をも社会をもあらゆる形でつねに脅しているのであって、本来、人間の存在そのものが危機的なのである。宗教はそうした非日常的危機に対処するために生みだされ、伝えられてきた文化的産物の一つに外ならない(一〇五、一一〇～一三頁)。

こうした△超自然的・超合理的順応▽である宗教は、主体と

しての人間の行動、そのかわる客体としての聖なるもの、両者を媒介する信念体系などの契機から成る。本書は、行動を内行動としての宗教体験と外行動としての宗教的行爲(崇敬、確信、儀礼)、客体を非人格的なものと人格的なそれとに分け、信念体系の構造と生成とにふれたのち、ふたたび元に戻って全体としての宗教の機能、およびその機能を支える論理の問題を取上げている。

現代の行動科学的宗教学は、補償と統合とを宗教の基本的機能としている。本書もそれにならっているが、しかし単なる踏襲に終わっているわけではない。宗教の諸契機、例えば信念体系や行動様式は、歴史的に形成されたものであり、固定化の傾向がよい。けれどもそれらは変化し解体することもある。さらに宗教における改革運動や、新しい宗教の発生のばあいをみれば、そこに伝統的形式を破って新しいヴィジョンを生み出す創造的機能が働いていることが分る(一〇五、一四八～九、一五四～七、一六七頁)。これが第三の機能であるという。補償と統合とは、何れかといえばスタティックな視点での分析の結果であるが、創造とは歴史的な、ダイナミックな把握によって明らかにされるものである。構造分析と形成の分析、宗教学的見地と宗教史的見地とが、かくして総合されていることは、本書の特色の一つである。宗教学が宗教そのものの全体的・包括的な究明を課題とする以上、これは当然のことであろう。

最後の問題は宗教の真理の問題である。現代においては、一方では宗教が無用の長物と考えられながら、他方ではそれが注

目をあびつつ社会の表面に登場して来ており、また種々さまざまの宗教がそれぞれその正当性を主張している。この現状にかんがみ、宗教を信ずることが果して、いかなる意味をもつのか、また互いに対立する宗教の客観的評価や選択が可能であろうか、という疑問に答えることも、本書の目標の一つである(Ⅱ—Ⅲ、一六九、二〇四頁)。前者、つまり宗教の真理認識の問題については、宗教否定論の諸形態(無神論、代用宗教、間接的否定論など)、肯定論(自然神学や、いわゆる神の存在の証明)等を分類・検討してそれらがすべて誤った問題把握から発していることを指摘する。すなわち、宗教の意味は「神」が存在するか否かというような実体的思考Vによるのではなく、人間と超越的なものとのかわりとして「機能論的Vに捉えるべきものとされる(一六四、一九四〜五頁)。諸宗教の絶対性主張の真理評価という第二の点に関しても、同じ立場から、これを体験内容の表現の問題としておさえて、すべての宗教的表現が、体験において出会うヌミノゼ的・絶対的なるものを相対的形式に表わした象徴に外ならないことを示している。

三

以上、筆者の理解しえたかぎりで、本書の意図と論旨とをたどってみた。要約すれば、その特色は、特定宗教の哲学から離れてひろい宗教学的基礎の上に立った宗教哲学であること、その際、宗教を実体的にでなしに、人間の宗教的あり方として機能論的に扱っていること、しかも構造的(宗教学的)見地と

歴史的(宗教史的)見地とを総合していることにあると言えらる。哲学の根本は「自分で、筋を通して、全体的に考えること」(二頁)であると著者は言うが、たしかに本書は、そうした反省をさそう多くのものを含んでいる。そこで最後に、蛇足ながら気付いたことを記してみたい。

一、宗教哲学の領域を論ずるにあたり、著者は、それが宗教の本質の究明とともに、宗教についての事実科学の学問論を展開すべきものとした。これは、宗教研究の現状に於ては、はなはだ重要であると思われる。というのは、宗教哲学はいままで、前述のように神学のがわから非難されるとともに、逆に宗教学のがわから疎外されてきた嫌いがあるからである。とくにわが国において、宗教学を客観的・実証的科学として確立しようとする努力は、勢い宗教哲学といえは往々にして事実から遊離した、「思弁的」で「主観的」なものとの見方をみちびき、これを敬遠する傾向がよかつた。

しかしながら、最近の展開はこうした見方が実証主義的な偏見にすぎなかったことを明らかにした。例えば、こうした立場から最も基本的な方法として提示された「作業仮説」にしても、実はそれ自身が前科学的な、研究者の宗教観——いわばかくれた宗教哲学によって規定されているのである。したがって宗教学は、その出発からして、宗教哲学の援用を拒否できないのみでなく、むしろ積極的にそれを必要とすると言わなくてはならない。とは言っても、それは、まず宗教学が宗教の本質概念を定めてのち、宗教学が出発すべきであるとか、あるいは宗

教学が確認した事実を解釈するために、⁴⁾から宗教哲学が必要となるのかという意味ではなく、宗教学の実証的操作そのものの中に、つねに宗教全体に関する哲学的反省が要求され、その意味で宗教学と宗教哲学とは相ふれるということなのである。⁵⁾

このように考えると、いままで比較的に関却されていた宗教学と宗教学との中間領域——いわば宗教学基礎論とも宗教学方法論(広義の)とも言うようなものの開拓によって、その間隙をうめることが要求されるのではなからうか。本書にも取扱われた定義の問題が、差当ってその中心となるであろうが、それは実は本質論と切離しえない。何れにせよ、今後この線にそった一その追求が必要であろうと思われる。

二、右のようなものが、宗教哲学のいわば理論的な課題であるとすれば、これに対して、実践的な課題をも考えることができると思う。宗教哲学が単なる事実科学でなくして、哲学である以上、それは実践の問題すなわち価値評価をさけることはできないからである。本書では、このことは必ずしもはっきりと書かれていないが、しかし実際にはそうした問題も取上げられている。最後にふれられた真理問題は、まさにそうした性格のものであるが、著者はさらに、宗教哲学が宗教の「純化」「浄化」に貢献することを認めている。すなわち、宗教の核心をなす象徴は、勝手に作りだされるものでなく、状況が熟した時に生まれ、状況が変われば死んでしまうものである。したがって、それが適切に機能するように知的に吟味し、その絶対化を斥け、浄化することがまさに宗教哲学の役目であると言つ(二

三〇〜一、九七頁)。

そうであるとすれば、著者の言うような宗教学的宗教哲学の中にも、理論的な要素と実践的な要素とがあると考えられる。ただ、言うまでもなく、このばあいには実践的と言つても、神学的宗教哲学におけるごとく成立宗教への奉仕としてではなく、むしろその批判という意味においてである。そして、カントからヤスパースにいたるまで、宗教哲学が真にその役割を果したところでは、そうした批判精神が働いていたのではなからうか。

これは一、二の私見にすぎない。著者が指摘する宗教の四つの基本的要素が、いかにして抽出されたかの点は、やや説明不足の印象が残るし、また、そのダイナミックな宗教把握の核心をなすと思われる宗教的象徴の理論が、十分に展開されていない感じもするが、ともあれ本書は、同じく宗教を研究する者にとって、多くの示唆にとんでいる。それらをめぐって、さらに論議が展開することを願つてやまない。

註

- (1) そうした傾向は、本書の文献リストに収録されているもの以外にも、次のような近著に見られる。Mann, Ulrich: Theologische Religionsphilosophie im Grundriss, 1961; Sjö: Religionsphilosophie, 1967; Hirsch, Emanuel: Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie, 1963. もっともこれは、主としてドイツを中心とする西欧プロテスタント世界について妥当なことで、

カトリック世界や、英・米の教界などには、必ずしも当てはまらない。

- (2) 『宗教哲学の問題と方向』、とくに七〇八頁、「宗教研究の立場と宗教的実存の問題点」、宗教研究一八九、四頁参照。

- (3) 例えばホルムは、宗教を多数の因子の函数として定義する Funktionsmethode (od. Variationsmethode) を提唱してゐる (Holm: Religionsphilosophie, 1960, S. 78~80)。またランクは、すべての本質規定が必然的に Idealtypus 的性格をもつことを指摘した (Lang: Wesen und Wahrheit der Religion, 1957, S. 26~7)。

- (4) このことは、行動科学におけるいわゆる機能主義が、時に歴史的次元への考慮を欠いていることが指摘され、批判・論争の一つの焦点となつてゐることを思い合せると興味ぶかい。

- (5) 上田賢治「宗教研究の方法」、宗教研究一九一、二一〇三頁、川端純四郎「宗教研究の解釈学的方法」、同八七頁参照。

(昭和四一年五月刊 A 5 本文索引とも二五五頁 六八〇円大明堂)

会 報

○常務理事会

昭和四十二年六月八日(木)一七・三〇時

一、ブカレストCIPSH総会出席者推薦について。

石津会長より柳川啓一氏を推薦したい旨発言があり承認された。

一、九学連合本年度の共同課題として「水」「日本とその周辺」の二案が出されている。本学会としては「水」がのぞましいが、あえて固執しないとの態度を決定。

一、九学会連合会費の値上げについては、いずれ理事会にはか
ることとする。

一、文科系学会連合機関誌「近代化の諸問題」の特集テーマ執筆者として、安斉、井門、柳川、脇本の各氏のうちから、きめることとする。

一、学会経理状況について。

(イ) 賛助会員の増大をはかること。

(ロ) 会費の値上げ、会費切れ会員の処理については改めて検討する。

一、ハイラー博士追悼文を浜田本悠、上田閑照両氏に依頼し本誌にのせること。

○理事會

昭和四十二年九月二日(土)一四・三〇時

一、本学会大会の準備状況報告。

- 一、大会発表者選考。
- 一、ハイラー博士のように、大会で追悼すべき人をどう扱うか、その規準等について検討したが、自然にその都度きめるということ意見一致。
- 一、新入会員が一括承認された。

執筆者紹介

三枝 充 恵 国学院大学教授

森岡 清美 東京教育大学助教授

正木 晴彦 東京大学大学院

仁戸田 六三郎 早稲田大学教授

Das Wesen des japanischen religiösen Bewusstseins

(Herrn Professor Dr.F.Heiler zum 75. Geburtst-
tag gewidmet)

Rokusaburo Nieda

1) Die Seinsweise des japanischen religiösen Bewusstseins.

Wie allgemein bekannt; gibt es sehr verschiedene Religionen in Japan. Da alle diese in dem sehr kleinen Land nebeneinander bestehen können und in ihnen polytheistische und mystische Neigungen gefunden werden, ist es verständlich, dass auf dem Grunde des japanischen religiösen Bewusstseins die polytheistische und mystische Idee herausgearbeitet werden kann. Jedoch bedeutet diese Neigung und Idee nicht immer nur Polytheismus, vielmehr ist auch ein Monotheismus darin enthalten. Es ist klar, dass der Shintoismus seiner Natur nach immer polytheistisch ist im Gegensatz zum Christentum und zur Jôdo-Shin Sekte des Buddhismus, die streng monotheistisch sind. Der japanische Buddhismus hat zweierlei Richtungen. Die eine, die Jôdo-Shin-Sekte vertritt, ist monotheistisch, während alle übrigen Sekten polytheistisch sind. Das erscheint wahrscheinlich dem Ausländer sehr befermdlich und unbegreiflich. Aber, wie gesagt, es bestehen bis zur Gegenwart die verschiedenen Religionen nebeneinander und jede von ihnen bildet einen eigenen Verband. So gibt es jetzt in Japan die

1. *Christian Federation*
2. *Japan Buddhist Federation*
3. *Sectarian Shintô Federation*
4. *Shrine Association*
5. *Union of the New Religious Organization of Japan*

The Religion's League of Japan ist die grosse Dachorganization, die alle umfasst. Mit nur wenigen Ausnahmen verbinden sich alle in Harmonie, wenn auch jede auf ihrem eigenem Wege.

Auf diese Weise beeinflussten sich die verschiedenen Religionen in der japanischem Religionsgeschichte gegenseitig und es war zeitweilig sogar eine sogenannte gemischte Religion möglich. Besonders waren Shintoismus und Buddhismus miteinander vermengt. So kann man z. B. im Garten buddhistischer Tempel kleine Shinto-Schreine (Inari-Gott) finden. "Einige buddhistische Priester schufen einen Ausgleich zwischen den widerstehenden Lehren des Shintoismus und des Buddhismus, indem sie die buddhistische Lehre von Urbild und der Transformation (Honji und Suijaku) auf die beiden Religionen anwandten: sie identifizierten die KAMI mit den Buddhas, den HOTOKE; demnach sind die alten Shintôgötter in das buddhistische Pantheon aufgenommen."

Von diesen verschiedenen Religionen aus gesehen wird erkenntlich, dass eine Religion nicht nur polytheistisch sein kann, sondern dass ganz verschiedene Religionen miteinander verschmelzen können. So kommt es zu verdoppelter polytheistischer Neigung in den japanischen Religionen. Diese Verdoppelung, würde wenigstens von einen streng monotheistischen Gesichtspunkt aus, zugleich die Unreinheit des japanischen religiösen Bewusstseins bedeuten. Es kann einer Buddhist sein und gleichzeitig in einen Shinto-Tempel gehen und vor dem Shintô-Gott beten. Bei Japanern ist das allgemein üblich, aber Fremde oder Ausländer, welche einer streng monotheistischen Religion angehören, können das nicht gut verstehen und stellen es daher notwendig in Frage.

2) Die Fragestellung und Erklärung.

Zunächst müssen wir einige Fragen stellen: Was ist das Wesen des japanischen religiösen Bewusstseins? Was ist die Eigentümlichkeit des japanischen Glaubens? Was war die Bedingung, die eine solches religiöses Bewusstsein ermöglichte?

Ich möchte versuchen, auf diese Fragen einzugehen. Im Anfang hatte Japan einen Mythos, den es mit vielen Völkern früher ursprünglich teilte. Im mythologischen Zeitalter Japans war seine Religion eine

sogenannte Natur-Religion gewesen, nämlich der Shintoismus. "Der Shinto besteht aus einem polytheistischen Naturdienst und einem ausgedehnten Ahnenkult.....Schon in den alten Mythen treten die ursprünglichen Naturgottheiten in grosser Zahl auf." (Prof. Heiler: Die Religionen der Menschheit, S. 138). Auch im Shintoismus wird die Natur für die Religion zur Trägerin des Göttlichen. (ibid. S. 20) Der Mythos der japanischen Natur-Religion kann in den Schriften: Koziki und Nihonshoki ausführlich nachgelesen werden. Da die blutmässige Abstammung wesentlich verschieden ist von der der christlichen Völker, und sich andererseits die Natur im Blut auswirkt, muss dieses immer auch im religiösen Gemüt zum Ausdruck kommen. Schon Goethe hat gesagt; "Gott in Natur Natur in Gott" und Spinoza: "Deus sive Natura". "Von grosser Bedeutung für Kult und Frömmigkeit ist die Sonne" (ibid. S, 18). Und zur Nähe der Sonne ragt der Berg, er ist ihr näher als das ebene Land. Auf diese Weise kam es zur Verehrung des Berges. Und weil jeder Berg Bäume und Wälder hat auch der Tempel viele Bäume und Wald. "Neben der unbelebten Natur wird die belebte Natur als Erscheinung des Göttlichen verehrt; Baum und Pflanze." (ibid. S. 19) Der Mensch ist in die Natur, die als das Heilige oder Göttlichkeit betrachtet wurde, hineingeboren, und er stirbt, vereinigt er sich nach seinem Tode wieder mit ihr. So gehören zum Shintô-Tempel immer Bäume und Wald. In diesem Sinne baut man Shintô-Tempel zwischen den Bäumen oder in den Wäldern und zuweilen wird das Tempelfest zu Ehren des Schutzgottes darin hergerichtet. Im Shintoismus wird jeder Verstorbene zum Gott. Die Götter sind die Natur. Hier liegt das mystische Erlebnis der japanischen Religion und zwar bis in die Gegenwart hinein. So hat sich "in den Grundformen, Naturverehrung und Ahnenkult der Shintô von der frühesten Zeit bis zur Gegenwart erhalten." (ibid, S. 34.)

Es wird vielleicht unverständlich sein, wie auf einer Seite eine solche polytheistische und pantheistische Natur-Religion fortdauern kann, und auf der anderen Seite monotheistische Religionen wie das Christentum und die Jôdo-Shin-Sekte des Buddhismus. Nach meiner Meinung

ist die Möglichkeit dazu durch das Wesen des japanischen religiösen Bewusstseins bedingt. Weil dieses im weiteren Sinne ursprünglich ist und Natur in sich schliesst, kann es immer unbegrenzt und unbestimmt und deshalb gegen andere Religionen tolerant sein. Man kann hier an den berühmten Satz von der *Coincidentia Oppositorum*, wenn auch in anderem Sinne als ursprünglich von Nicolaus Cusanus gemeint, erinnern ! Dieses Bewusstsein kann die aus der Fremde eingeführten Religionen mit Toleranz betrachten und ihre Gottheiten in die Reihe der einheimischen Götter aufnehmen. Das hängt von Stimmung und Gemüt ab. Der Japaner ist fähig, das Göttliche in der Natur empfinden. " Alles in der Natur, was auf das Gemüt Eindruck macht, wird als göttlich verehrt." (ibid. S. 138.)

Vom japanischen Gesichtspunkt aus können sich die verschiedenen Religionen miteinander vermischen und zugleich kann jede Religion für sich selbst weiter erhalten bleiben. So ist es möglich, dass Polytheismus und Monotheismus häufig nebeneinander bestehen. Der japanische Mensch lässt sich, unabhängig von seinem Glauben, von den verschiedenen Religionen beeinflussen und liebt es, an den verschiedenen Festen teilzunehmen. Mitte Dezember werden die Städte und Strassen mit dem Weihnachtsbaum und Sankt Nikolaus geschmückt und man singt " Stille Nacht. Heilige Nacht ". Kommen Ausländer, die an den christlichen Gott glauben, nach Japan, so könnte vielleicht der Eindruck entstehen, Japan sei ein christliches Land. In Wahrheit sind sie nicht alle Japaner, die am Weihnachtsfest teilnehmen, Christen, im Gegenteil, nur wenige. Die übrigen glauben, Weihnachten sei ein Fest, das psychologisch den Feiern des Shintoismus oder Buddhismus ähnelt. Für fremdländische Menschen ist das ganz unbegreiflich.

Wenn die Kinder 3 Jahre und 5 Jahre und die Töchter 7 Jahre alt geworden sind, dann werden sie von ihren Eltern gefeiert. Die Kinder, prächtig gekleidet, gehen mit den Eltern zum Shintô-Tempel und beten vor dem Shintô-Gott. Dann werden ihnen Bonbon-Tüten vom Priester geschenkt. Es ist sehr bemerkenswert, dass in der Gegenwart auch

einige protestantische Kirchen dieses Fest feiern. Nur ist bei ihnen ein Kreuz auf den Bonbon-Sack gedruckt.

Das japanische religiöse Bewusstsein beruht immer auf dem Boden des unbestimmbaren polytheistischen und mystischen Gemütes. Erlauben Sie bitte, noch einmal als Beispiel den japanischen Buddhismus anzuführen, der sehr kompliziert ist, weil er widersprechende Elemente in der monotheistischen bzw. den polytheistischen Sekten enthält. Jene ist die von den Mönch Shinran gestiftete Jôdo-Shin-Sekte, die an Amida-Buddha allein glaubt. Die übrigen Sekten sind noch mehr kompliziert. { So verehrt z. B. die Tendai-Sekte 3 Buddhas, und die Zen-Sekte hat, wie später erklärt wird, eben ganz unbeschreibbaren Charakter.

3) Das Bewusstsein des "Nicht" im Zen

Nun wollen wir den Charakter des Zen in Bezug auf das Wesen des japanischen religiösen Bewusstseins überblicken. Zen betrachtet die ganze Natur als Buddha-Natur. Der berühmteste Mönch Dogen der Sôto-Sekte sagt: der Bär, der Bambus, der Fels usw. alle sind Buddha. Das wird Ihnen vielleicht pantheistisch klingen. Aber alles, Monotheismus, Polytheismus und Pantheismus, ist im Zen ausgewogen. Zen steht ursprünglich jenseits dieser Kategorien, entsprechend der Eigenart des japanischen religiösen Bewusstseins. Im Zen spielt die Mystik die grosse Rolle, welche sehr intellektuell und metaphysisch und zugleich sehr praktisch ist. Metaphysik und Philosophie müssen a priori jeden Augenblick des wirklichen und täglichen Lebens bestimmen.

Dazu kommen noch weitere Eigentümlichkeiten des Zen. Zen negiert die orthodoxen Sutras, in denen die Worte und Predigten des Gautama-Buddha gesammelt sind, es ist also esoterisch. Anstatt der orthodoxen Sutras gibt Zen verschiedene Grundregeln, z. B. "Kein Wort, kein Buchstabe". Dazu muss man in Meditationen sitzen, das heisst auf japanisch "zazen". Aber dieses Zazen muss immer völlig leer sein, ohne Wort, ohne Denken, ohne Bewusstsein und ohne Handlung, d. h. auf griechisch, *ἐποχή*. Dadurch soll die religiöse Erweckung (satori) bewirkt werden. Dabei spielt sehr stark die geistige Anschauung mit, die wesentlich verschieden ist von der Schellings. Sie ist vielmehr das religiöse Mysterium

rium, in dem Zen sogar sich selbst und auch Buddha negiert. Zen kann man unmöglich nur durch die Schriften verstehen. Durch die Negation wird das Zen-Bewusstsein mit der Natur eins, und dies ist nur mit dem "Nicht" und durch das "Nicht" möglich. Die Grundlehre des Zen besagt: "Wie die fliegende Wolke und der fließende Strom". Dieser Satz ist nichts anders als ein Symbol. Im Zen sollen die Menschen, die Natur und Buddha alle zusammen verschwinden. In diesem Sinne ist Zen weder Monotheismus noch Polytheismus noch Pantheismus. Einige Bildworte lauten: "Breiter Weg hat kein Tor", "Menschenseele muss augenblicklich angezeigt werden. An jedem Ort muss man selber herrschen" und so weiter.

Zunächst möchte man dagegen einwenden, dass diese buchstäblichen Ausdrücke notwendig in Widerspruch mit sich selbst stehen. Aber im Grunde gibt es im Zen-Bewusstsein gar keine Widersprüche, weil Zen immer nur im "Nicht" beheimatet ist. Dieses "Nicht" steht nicht im Gegensatz zum Sein und ist etwas ganz anders als das "Nicht" des Existentialismus (z. B. Sartre oder Heidegger). Ich hielt darüber einen Vortrag in der Universität zu Marburg 1960, der in "NUMEN" (Vol. IX. Fasc. I. Jan. 1962) veröffentlicht ist. Dieses "Nicht" ist zwar auf einer Seite durch den Kontakt zwischen Zen-Priester und Schüler erreichbar, aber, wie schon gesagt, immer nur ohne Worte und ohne Buchstabe. In der japanischen Religionsgeschichte gibt es 3 Zen-Schulen:

1. Rinzai-Zen, begründet von dem Mönch Eisai
2. Sôtô-Zen, begründet von Mönch Dôgen
3. Ohbaku-Zen, eingeführt von dem chinesischen Mönch Yin-Yuan (auf japanisch Ingen).

Die Denkweise des Zen hat spezifisch morgenländischen Charakter. Das religiöse Bewusstsein lässt, je nachdem, zuweilen den Monotheismus und Polytheismus zusammenbestehen, oder es kann beide aufheben und jenseits beider stehen. Wenn man den Zen-Priester fragt, z. B. was ist monotheistisch oder polytheistisch? dann wird er nur schweigend lächeln, weil diese Frage für Zen reiner Unsinn ist. Zen gehört einer höheren Metaphysik und Philosophie an und ist zugleich die konkrete Leben-

spraxis. "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu."dieser Satz hat auch in Zen seine Gültigkeit. Das japanische religiöse Bewusstsein will nach meiner Meinung ein Symbol des Glaubens in der Natur verwirklichen. Dazu muss, besonders im Zen, das Bewusstsein zum unbewussten Bewusstsein werden, das sinnlich und geistig die Wirkung oder Offenbarung des absoluten "Nicht" ist. Dieses "Nicht" setzt die Unterschiede zwischen Gott (Buddha) und Menschen, zwischen Natur und Menschen, zwischen Monotheismus und Polytheismus, und zwischen einer Religion und anderen Religionen und hebt doch zugleich alle Unterschiede auf. Hier liegt die Eigentümlichkeit des japanischen religiösen Gemüts und der morgenländischen Logik. Daraus ergibt sich, dass das Wesen des japanischen religiösen Bewusstseins weder monotheistisch noch polytheistisch noch pantheistisch verstanden werden kann. Wenn ich zu Beginn dieses Aufsatzes ganz allgemein die polytheistische Neigung aufgezeigt habe, so war das gleichsam nur als ein anfänglicher Leitfaden gedacht.

Ich möchte schliessen mit dem Satz von Herrn Professor Heiler :
"Die niederste und die höchste, die unvollkommenste und vollkommenste, die sinnlichste und geistigste Religion sind letztlich eins." (Prof. Heiler : Die Religionen der Menschheit. S. 15.)

On the numbers of the Suttas in the Saṃyutta-Nikāya

Mitsuyoshi Saigusa

The numbers of the Suttas in the Saṃyutta-Nikāya are various counted in some accademic works. They are miscalculated by Professors C. Akanuma, B. Masutani and E. Mayeda. Although PTS (Pali Text Society, *Saṃyutta-Nikāya*, 5 vols., edited by Léon Feer) and Professors H. Ui and K. Mizuno, who quote from the result of the PTS, show the certainly reasonable numbers, I find a few unsatisfied numbers in the PTS Vols. III and IV, and some mistakes in the PTS Vol V.

Especially in the XLIII Asankhata-Saṃyutta of the PTS Vol. IV (Introduction p. xi), 44 (or 1463 ?) Suttas must be 44 (or 1496) Suttas, and accordingly the total by another calculation of the PTS Vol. IV (p. xii) would amount to 1,883 Suttas (instead of 1,850 Suttas.)

In the PTS Vol. V, I may point out the following errata in the six Saṃyuttas--

| Saṃyutta | numbers of the Suttas in the PTS V | correct numbers of the Suttas |
|----------|------------------------------------|-------------------------------|
| XLV | 180 | 181 |
| XLVI | 187 | 186 |
| XLVII | 103 | 100 |
| XLVIII | 185 | 178 |
| L | 110 | 108 |
| LVI | 131 | 126 |
| Total | 1,208 | 1,191 |

In these six Saṃyuttas the each No. of the Suttas is to be revised, i. e. 170(11)→171(11) (p. 58), 171(1)→172(1) (p. 59) etc. The reason why I dare to correct the numbers and the each revised No. of the Suttas are fully explained in my japanese sentence.

The total of the numbers of the Suttas in the Saṃyutta-Nikāya is to amount to 2,872, instead of 2,889 (PTS Vol. V, Introduction p. viii.)

Religious Behaviour and Actor's Position in his Household

Kiyomi Morioka

The aim of the present paper is to elucidate the tendency that a particular sort of religious behaviour is performed by an actor with a particular position in his household, making an intensive use of materials (a kind of time-budget) from one agricultural neighborhood in western Japan.

Most religious behaviour recorded in the materials is customary behaviour performed through participation in annual religious events. Therefore, a classification of annual religious events leads to that of religious behaviour. The classification of annual religious events adopted here is: 1) religious events to which every constituent household of a neighborhood has to send a participant, 2) religious events which take place in temples and shrines in the form of Shinto festivals or Buddhist services, and 3) religious events which take place in individual households in connection with, or independently of, 1) or 2).

In the neighborhood religious events, the principal participants are farm managers and young household heads, whereas participation of the old people is predominant in the religious events of the second and the third categories.

The old are also the main discipliner of the youngest generation in religious rituals and events. Therefore, in the one-couple household lacking old people, not only the volume of religious practices decreases but also the religious training of the young people is hardly done.

Contrary to the generally accepted view, it is hard to maintain that women's participation is highly noticeable.

Generalization of our findings may have some regional limitation. It is well to be said, however, that the present paper is a sociological contribution which highlights one important, though badly neglected, aspect of the relation between family and religion in Japan.

SHŌMAN AND IDAIKE

—The comparative study of the fundamental characters between the commentaries of Prince Shōtoku and of Zendō—

Haruhiko Masaki

There are many commentaries on the “Śrīmālā-Sūtra” and Kuang-wu-liang shou-ching”. In these Sūtra, ladies (e. g. Śrīmālā and Vaidēhī) act as heroins. Though their subjects are quite different with each other, the two annotated by Prince Shōtoku and Zendō have much in common especially in the fundamental characters. They were leading scholar of Buddhism, well-known for uniqueness and had the greate influence on the Buddhist thought. What is more, they gave priority to the practice of Buddhistic austerities over the theoretical study which were hard to make out.

In the first chapter of this paper, I made the character of Prince Shōtoku’s view of Śrīmālā clear contrasting with Kajō’s “Shêng-man-ching-pao-kú”. In the second, I revealed Zendō’s (Shan-tao’s) view of Vaidēhī comparing with the other representative commentaries such as Jōyō’s (Eon’s) “Kuang-wu-liang-shou-ching-i-shu”, Kajō’s (Kichizō’s) “Kuang-wu-liang-shou-ching-i-shu” and Tendai’s (Chigi’s) “Kuang-wu-liang-shou-fu-ching-shu”. At last chapser, I inquired into the meaning of the likenes of the fundamental characters between Prince Shōtoku’s and Zendō’s opinion of the ladies (Śrīmālā and Vaidēhī).

I drew conclusion in some points, but in my estimation further examination must be required on this subject.