

呪術と法悦

——マックス・ウェーバーのインド宗教論——

山折哲雄

外界との接触を遠ざけ、視覚を雙眉の間に注ぎ、
鼻孔に通う出息と入息とを平等にし、……

——『バガヴァッド・ギーター』五・二七——

天神地祇ハコトゴトク 善鬼神トナツケタリ

コレラノ善神ミナトモニ 念仏ノヒトヲマモルナリ

——親鸞『現世利益和讃』——

もくじ

- 一、詩と科学——ゲートをめぐって——
- 二、芸術と宗教倫理——カーリダーサをめぐって——
- 三、未開性と近代性——音楽をめぐって——
- 四、呪術と救い——宗教学をめぐって——
- 五、救済追求と救拯論——法悦と「魔術の園」をめぐって——
- 六、おわりに

一、詩と科学——ゲーテをめぐって——

一八八七年、弱冠二十三歳のマックス・ウェーバーは、その女友達への手紙のなかで、自己のゲーテ観を卒直に披瀝している。それは、当時における「過度の排他的なゲーテ崇拜」に疑問を投げ、自己の追求せんとする人間像と、ゲーテのいうファウストの人間像との疎隔をほとんど直覚的に明示するものであった。それによれば、ゲーテが偉大であったのは、彼の詩において完成の域にたっした「形式」^{フォルム}が、同時に物事を考える形式をも意味していたからである。だがしかし、「詩人として、著述家としてとなると、彼に匹敵し得るものはやはり幾人かいる」と若きウェーバーといえどもその矜持の一端をもらさずにはいられたのである。

もっとも彼の妻であり伝記作者でもあったマリアンネ夫人は、この手紙を注解して次のようにのべている。すなわち、往年の夫ウェーバーは、ゲーテの天才を讚美し、自己完成にたっせんとする彼の巨人的な苦闘および宇宙の法則との敬虔な一体化を評価していた、と⁽¹⁾。そして具体的には、たとえば一九〇四年の論文「社会科学のおよび社会政策的認識の《客観性》」のエピローグにおいて、ウェーバーは、『ファウスト』第一部から左の一節を引き、「思想の高所から事象の流れを俯瞰せんと身構える」科学の運命を、その詩句に託すことによって、ゲーテへのオマージュを捧げているのである。

『……新しい願望が目醒める。

女神の永遠なる光が飲みたさに、

夜を背にし昼を面にし、

空を負い波に俯して、己は駆ける。』

『ファウスト』第一部 閻門の前 森林太郎訳⁽²⁾

しかしにもかかわらず、いわゆるウェーバーにおける客観的な科学する精神と、ゲーテにおけるファウスト的人間の精神とは、ついに相まじわらざる一つの決定的な矛盾として、それぞれにまったく別個のエートスを希求する精神である。そもそもウェーバーにおける科学の「客観性」なるものは、自己の立脚する価値理念の自覚を基盤とし、また認識の一面性とそれによって構成される概念の妥当性の限界の自覚を通して、はじめて保証されるものであった。にもかかわらず——あるいはまさにそれゆえにこそ——この峻烈な自己客観化の背後には、「人間文化の幽遠な未来」が、そしてまた「巨大な混沌なる生起の流れ」が、たえず貫流し、交替している。すなわち、「生はその非合理的な現実性において、また可能的な、諸意義の豊かさにおいて汲み尽されることができない」ものと、彼の眼には映らざるをえないのである。⁽³⁾そしてこの場面こそは、一方の、いわば夜を背にし昼を面にし、空を負い波に俯すところのファウスト的錬金術師、および他方の、リゴリスティックな自己検証を己れに課す厳密な科学、の足下にひろがる危うい深淵なのであるが、しかし右の両者が目指す究極の星とそれぞれの旅程は、いちじるしい径庭を示すであらう。

というのも、やがてゲーテの手によって天上に導かれた魔術師ファウストは、全人性を獲得して救済されるのであるが、これにたいしてウェーバーの「客観性」は、「科学と信仰とを分かち間一髪の境界線」⁽⁴⁾を明示する唯一の尺度として、すなわち信仰と科学の全人的合一を拒否する武器として、専門人ウェーバーの頭上を脅かすダモクレスの剣と化すのである。そしてこの点を考慮するときわれわれは、マリアンネ夫人が記述しているように、ゲーテの人間的なかに、ついに「英雄の資質」を見出しえなかつたとするウェーバーの評価の内面的意味を、はじめて汲みとること

ができる。晩年のウェーバーが、第一次世界大戦とこの時期の政治活動の体験を通して、自己をあの禍の予言者イエレミアになぞらえつつも、自分がけつして予言者などではないことを確信し、いかなる信仰告白をも拒否したこと、——ここにこそわれわれは、彼の「騎士的品位」と徹底した専門人的禁欲の根元を見出すのである。⁽⁵⁾彼は、あの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の終結部で、「専門の仕事への専念と、それに随伴せざるをえない、⁽⁶⁾ファウスト的な人間の全面性への断念 *Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums*」が、現代世界における価値ある行為の前提であると沈鬱に語っているのであるが、それに直接続けてあの周知のテーゼ、「ピュリタンは職業人たらんと欲した、——われわれは職業人たらざるをえない」⁽⁷⁾が、この世評の高い書物の終曲を奏でることになるのだ。

こうしてゲーテにおける「天才の倫理」と、かかるものをまったく認めないウェーバーの「英雄 || 騎士の倫理」とのあいだに横たわる障壁は、近代資本主義発展の一断面に刻みつけられた生々しい傷痕でもある。たとえばゲーテは、一八世紀末から一九世紀にかけてのドイツ資本主義の後進性において、その天才的な詩人性と、フランクフルトの官吏およびワイマールの枢密顧問官としての素町人的俗物性とを明らかに一身に共在させることができた。そしてそれから約一世紀後になってウェーバーは、ヨーロッパの先進的資本主義の根底からあの澆刺としていた禁欲の精神が消え失せ、またかつては精気を放った「職業倫理」の思想が、いまや宗教的信仰のたんなる灰色の亡霊として徘徊している惨澹たる状況に直面している。こうしてウェーバーにおける類いまれな「ブルジョア思想」⁽⁸⁾は、シュトルム・ウント・ドランクの狂熱を冷やかに眺め、同時にプロテスタンティズムのユダヤ教的排金主義への復帰、すなわち資本主義のヤンキー主義への退化にたいし予言者的警告を与えつつ、ひとつの絶頂にたつするのである。要約すれば、この地点での彼の絶望の対象こそは、「精神なき専門人、心情なき享楽人」⁽⁹⁾なのであった。

註

- (1) マリアンネ・ウェーバー著・大久保和郎訳『マックス・ウェーバー』〔伝記〕Ⅰ、みすず書房、一二二～三頁。
- (2) 富永・立野訳『社会科学方法論』、岩波文庫 (Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis)、一〇八頁。
- (3) 『同書』、一〇六頁。
- (4) 『同書』、一〇五頁。なおこの論文『客観性』については、安藤英治『マックス・ウェーバー研究』、未來社、一一五～五四頁を参照。
- (5) ガース／ミルズ著・山口／犬伏訳『マックス・ウェーバー』、ミネルヴァ書房、六〇頁。すなわちウェーバーによれば、予言者、芸術家、聖徒だけが自己の心を公にすることができるのであった。なお、彼の精力的な中国およびインドに关する研究が第一次世界大戦のこの時期(一九一五)に開始されたことは興味ぶかいことといわなければならない。それについては、マリアンネ夫人『伝記』Ⅱ、四二二、四二六、四四二～三頁を参照。
- (6)(7) Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, S. 203.
- (8) 安藤英治『上掲書』、二九二頁。「……たしかに彼はブルジョア思想家であった。しかしブルジョアのための思想家では断じてなかった」。
- (9) GAZRS, Bd. I, S. 204.

二、芸術と宗教倫理——カリーダーサをめぐる——

さて、これまでことさらにウェーバーをゲーテに對置して論じてきたのは、あるいは迂路でしかなかったかもしれないが、しかし以下にのべようとする本稿の主題にとって若干の連関がないわけではない。

周知のようにゲーテは、イランの抒情詩人ハーフィズの靈感をうけて『西東詩集』一卷を生み出したのだが、あたかもその経験と軌を一にするかのように、彼はまたインド最大の詩人カリーダーサ Kalidasa (四～五世紀)によっ

て書かれた『シャクンタラー姫』(Abhijñānāsakuntalam)のドラマトウルギーを、その畢生の詩劇『ファウスト』の冒頭に採用している⁽¹⁾。ところがこれに比してウェーバーは、その『宗教社会学論文集』において、『ヴェーダ』、『叙事詩』、『プラーナ』をはじめ、インドの代表的な瞑想的神祕家や性愛讃歌の作者およびその他のセクトにおける群小の詩人たちに異常な関心を示しているにもかかわらず、右のカーリダーサはおろか、インド宗教・文学史に不朽の名をとどめている詩神たちを、まったく度外視しているのである。この意味において、それなりに絢爛たるインド文芸史は、彼の尨大な宗教社会学研究においてはまさに完全に消却された部分となっている観がある。

『シャクンタラー姫』冒頭の序幕には、シヴァ神の恩寵を乞う祝福につづいて、學術技芸に長じた座頭Sūtradhāraと彼の妻である女優 Nati が登場する。そこで彼ら二人が交わす対話は、これより観客の目と耳を楽しませようという心意気を見せて、劇の主題を暗示し、自然に第一幕へと橋わたしをする形で進行する⁽²⁾。そして一七九一年のG・フォルスターによる独訳本でこれを読んだ(と思われる)ゲートは、『ファウスト』第一部の導入部に、右の「序幕」にかわる「劇場での前戯」を構想したのであった⁽³⁾。ここでゲートは、芝居の大当りをねらう座長、理想主義的な芸術の世界を信ずる座付詩人、観客にこびようとする現実家の道化役を登場させ、その掛け合いのうちに、巧みに劇場の雰囲気をもし出すのに成功したのである。ところでこの「前戯」の最後のところで座長がいう科白、「天国からの世を通って地獄へ」は、この悲劇の壮大な規模を暗示するものであるが、同時にこの『ファウスト』劇の冒頭に示された世界こそは、『シャクンタラー姫』にみられるごとき、地上から天上への舞台転換をとまなう超自然的夢幻の雰囲気と一脈通じる世界なのであって、そこには、カーリダーサとゲートという同じ靈感的詩魂が、時代と環境を異にしつつも、直接的に交感しうる可能性が開かれているのである。⁽⁴⁾

だがすでにのべたように、「天才の倫理」を拒否するウェーバー(およびその宗教社会学的視角)にとって、「芸

術「ないし「芸術家」の存在は、平凡人ないし平凡人の行為それ自体となんら選ぶところがなかったことはいうまでもない。すなわち彼にとつて真に知るに値し、かつ社会学的に「意味」があるのは、「無限に多様な個々の現象の一定側面」、すなわち「我々が一般的文化意義を認めるところの側面」⁽⁵⁾だけであり、この側面のみが因果的証明の対象となるのである。したがって、かかる手段としての因果法則の知識は、「現象においてその個性の上から文化意義をもつ部分をば、その具体的原因に因果的に帰属せしめる助けをなし且つこれを可能ならしめる」⁽⁶⁾かぎりにおいて、そうなのである。こうして「天才」に賦与されたあれこれの事象がそれ自体問題であるのではなく、たとえば彼の善とか悪、もしくは罪とか贖罪とかが、特定の個性的な帰結をもたらすにいたった場合においてのみ、はじめてそれは社会学的に意味的な行為もしくは問題は問題とされたのである。いってみれば、グプタ朝の一宮廷詩人たるカーリダーサは、インド古代の家産官僚制下においては「一人の凡庸なお抱え詩人たる域を出るものではなかった。また信仰の出自という点で、正統ヒンドゥー教に属する敬虔なカーリダーサといえども、カースト体制の倫理と規範の尋常なる受容者だったかぎりにおいて、ついにシャンカラやチャイタニヤのごときたくましいカリスマの、はるか後塵にかくれる宗教的マッスの一人たるにすぎないのである。あたかもあの「プロテスタンティズムの倫理」の系譜において、たとえば『天路歷程』のバニヤンが、性愛的な神秘主義家の聖ベルナルドゥスやルターの敬虔派のツインツェンドルフ等々の影うすき灰色の部分であつたかのように――。

こうしてウェーバーの、広角レンズのごとき俊敏な複眼は、華麗なミューズの森を冷やかに擦過して、片やヨーロッパにおけるプロテスタンティズムの「禁欲倫理」の茂みのなかへ、また片やアジアにおいては「救世主信仰 Heilandsreligiosität」と「宗派信仰 Sektenreligiosität」に彩られる「呪術の園」へと、その不動の射程を定めるのである。

すでにウェーバーの問題関心が、経済的合理主義ないし近代資本主義はなぜ西欧にのみ生じ、中国やインドでは生じなかったか、さらにまた西欧に固有の合理主義の多彩な形象は、科学、技術、芸術、政治、経済の各分野においていかなる型と性格を有したか、という問いに存したことについては、周知のように『宗教社会学論文集』の「序言 Vorbemerkung」において総括的に論ぜられているだけでなく、わが国ウェーバー学の高い水準もまた指摘してあますところがない⁽⁸⁾。のみならず、西欧においてのみはじめて現実のものとなったプロテスタンティズムの世俗内的禁欲倫理が、生活態度の倫理的「合理化 Rationalisierung」をはたす独自の実践倫理として歴史的に形成されたことの確認、および特定宗教にかかる実践倫理と経済倫理の相互規定性と因果連関を、動機の連鎖をたどりつつ論理的に把握すること、——そこにウェーバー宗教社会学の主たる方法的自覚が存していたことも、これまた右の『論文集』の「緒言 Einleitung」において明言されている通りである。ここでこの問題にこれ以上深入りすることは、筆者にその能力もないところから差しひかえるほかはないが、ただ同じこの「緒言」において、概括的に類型化されているウェーバーの「社会層 soziale Schichten (od. Schichtung)」概念についてだけ一言すれば、それは、とりわけカリスマ⁽⁹⁾ || 予言者出現の経済的条件として、階級概念と身分概念を重層的に含蓄するものであった。しかし彼にとっては、「社会層」の経済的利害それ自体がつねに決定的な起動力をもつものではなく、むしろ人間の観念や理念にもそれと同等の力点がおかれなければならなかった。なぜなら、「経済と政治に規定された社会的影響が、それぞれの宗教倫理にとっていかに甚深なものであろうとも、宗教倫理にその性格を刻印する源泉は、まず第一に、宗教である」⁽¹⁰⁾からであった。そしてかかる人間の理念 *Idee* と、この理念によつて創出された「世界像 *Weltbild*」——それはしばしば転軸手として歴史のコースを決定する——の分析において、ウェーバーは、たとえばインドにおいてヨーロッパとはまったく異なった宗教倫理と独自の救拯論、いってみれば「呪術の園 *Zaubergarten*」の粗野にして狂熱的な原

野をかいまみることができたのである。もっともそこに描かれた中国やインドが、けっして中国やインドのもっとも確実な、もしくは平均的な全体像でもなく、またその本質的部分でもないことは、すでにウェーバー自身によって、ものものしく重装備をほどこしたその論理トーチカをもって弁証されているところではあるが——^(註)。

しかしそれにもかかわらず、ヨーロッパ固有の歴史過程を「呪術からの解放 Entzauberung」ととらえるウェーバーにあっては、以下にのべるインドの、「ウェーダー的秘教」および「性狂躁道 Sexualorgiastik」からその「秘密性・愛的淳化 kryptoerotische Sublimierung」の諸形態にいたる呪術の多彩な系譜こそは、インド亜大陸にかんする宗教学的分析の初発点であり、かつ究極の対象だったのである。

註

(1) R. M. Bose, *Kalidāsa : Abhijāna-sākuntalam—A Synthetic Study—*, Modern Book Agency, Calcutta, 1952, Introduction (Ⅷ～X).

(2) 辻直四郎訳『シャクンタラー』刀江書店。

(3) ゲーテは、一七九一年五月一七日から七月一日までのいづれかの時期に、「シャクンタラー」劇に触発されて、次のような詩を書いた。「*Trākumar Kavyatna*」によるそのサンスクリット訳と対照させて、以下に記そう。(なおこの詩は後に R・タゴールによってベンガル語にも訳された)。

Willst du d'z Blüte des frühen, die Früchte des spätern Jahres,
Willst du, was reizt und entzückt, willst du, was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde, mit einem Namen begreifen,
Nenn'ich, Sakontala, Dich, und ist alles gesag.

vāsantam mukutam phalañca yugapat grīṣṇasya sarvaṃ ca tat
yat kīncinmanaso rasāyamamatho santarpanam mohanam/

ekibhūtamahatpūramahavā svarloka bhūlokayoḥ

aśvaryaṃ yadi ko'pi kāṅghati tadā śakuntalan sevatan//

- (4) 山折「シャクンタラー劇管見—インド古典劇に於ける古典的調和の意義について—」(『文化』第二十一卷第六号、昭和三十一年)。山折「カリーダーサ劇に現われた『運命』の意味について」(『文化』第二十卷第四号、昭和三十一年)。
- (5) 富永・立野訳『社会科学方法論』、五四～五頁。
- (6) 『同書』、五六頁。
- (7) カリーダーサの宗教的出口については、前掲(注4)の山折「シャクンタラー劇管見」を参照。
- (8) 大塚久雄「ウェーバーにおける宗教社会学と経済社会学の相関—とくに「変革の理論」との関連において—」(『思想』昭和三十八年十月号)、安藤英治『マックス・ウェーバー研究』(とくにその第四論文「マックス・ウェーバーにおける『客観的可能性』の意味」、第五論文「マックス・ウェーバーにおけるカリスマ社会学の意味」、内田芳明「ウェーバー社会科学的基礎研究」(とくに第二章「社会層と宗教倫理の相関—経済の Rationalisierung における—」、岩波書店、大塚久雄編『マックス・ウェーバー研究』、東京大学出版会など)。
- (9) マルクスとウェーバーにおける階級および身分概念を扱ったものとしては、太田秀通「歴史における身分と階級—マルクスならびにウェーバーの階級理論」(『思想』昭和四十二年一月号)、またウェーバーのそれについては、内田芳明『前掲書』(二〇五～二一六頁)を参照。なお大塚久雄氏が、ウェーバーの宗教社会学を「変革の社会学」sociology of innovation とみる R・ベンディックスの見解に賛意を表し、次のベンディックスからの文章を、その前掲論文に引用しているのは興味深い。「古代パレスティナにおける社会層間と宗教指導者間の闘争は、史上類のない激烈な内部対立を生じさせていた。そしてこの有利な地点から、ウェーバーは、たしかにマルクスにしたがって、歴史を階級闘争の歴史として見るには見えた。しかしウェーバーは、人間の観念や理想に、彼が経済的利益にあたえたのと同じだけの重味をあたえた。それゆえ彼にとつては、権力や物質的成功をもとめる衝動は、つねに観念の分析の出発点となったのである(ラインハルト・ベンディックス著・折原浩訳『マックス・ウェーバー』、中央公論社、四四六頁)。
- (10) GAZRS, Bd. I, S. 240. (林武訳「世界宗教の経済倫理」〔序説〕〔ウェーバー』宗教・社会論集』(世界の大思想Ⅱ—7)、『河出書房』一一九頁)。
- (11) 安藤英治『上掲書』二二九頁以下参照。金子栄一『マックス・ウェーバー研究』、二二〇～二四六頁。

三、未開性と近代性——音楽をめぐる——

ウェーバーは、『宗教社会学論文集』の第二巻「ヒンドウ教と仏教」を、親しい友であった女流ピアニストのトブラー Mina Tobler に捧げている。彼はすでに九歳のとき毎日のように午後三〇分間をピアノの練習にあて、そのベルリン時代（一八八四〜九四年）には、ベートーヴェンとブラームスの室内楽を好み、演奏会に足しげく通った、という。⁽²⁾これは、後年『音楽社会学』一篇（一九一一〜一二年）を書きあげたウェーバーの、音楽にたいする並々ならぬ関心を裏書きする一エピソードにはかなならない。一八九八年（三四歳）はげしい神経症に冒されたウェーバーは、いったんシュワーベンの森の都ウラハの神経病院に入院し、ついで一九〇一年の早春にはローマへ転地療養におもむき、そこで芸術史と修道院史の研究に没頭するのであるが、とりわけ修道院における官僚制と音楽合理化（＝合理的記譜法）の形成過程に思いをひそめたのであった。⁽³⁾彼がマリアンネ夫人への手紙のなかに書きとめた言葉、「和声的音楽——これは修道僧の業績なのだ」⁽⁴⁾は、そのままでもない証拠である。ところがこれにたいし、ウェーバーがヨーロッパ以外のオリエントや東アジアやインドの音楽において見出したものは、これとはまったく異質の音（階）組織および音楽材の組み立てであり、合理的音程の不在とピアノを基礎とする整律の欠如であった。こうしてまた、ヨーロッパと、それ以外のオリエントやアジア諸地域の音構造における基本的対立は、和声的ホモフォニー音楽 harmonisch-homophone Musik と多声性 Mehrstimmigkeit の対立でもあったのである。⁽⁵⁾

悦法と術呪
ウェーバーによれば、インド音楽は理論家のレヴェルにおいては、ヘレニズム、ピザンツ、アラビアと相互に影響し合い、⁽⁶⁾またそこには音程も形成されていた、⁽⁷⁾という。だが、とくに旋律的な傾向の強いインド音楽の場合（旋律の基礎としてのラーガ Raga をみよ）、他のペルシアやアラビアや東アジアや古代ギリシアの芸術音楽の場合と同様、

そのさまざまな「調(性)」には、ヨーロッパ近代の「調」とは異なつて、和声的に決められた「意味」はないのである。⁽⁸⁾この点において、彼が、音楽の初期の発展段階における社会学的事実を次のように要約しているのは、ことにインド音楽を考へる場合重要である。

「未開音楽のかなり多くが純粹な美的享受とは縁遠く、実用的な目的に支配されていたということ。最初はとりわけ魔術的な目的、とくに除祓的 apotropäisch (祭祀的) 目的や祓魔的 exorzistisch (医術的) 目的に支配されていたという事実である。そしてそのために未開音楽の發展は、すべてを類型化しようとする傾向、魔術的意味をもつどんな行為にも、また魔術的意味をもつどんな物体にもつきものの、あの傾向に陥つてしまつた。」⁽⁹⁾

そしてこの「魔術的意味をもつ行為もしくは物体」こそは、インドにおいては、たとえば大乘仏教や新興ヒンドゥー教が大眾信仰に民間呪術との接触によつて受容せざるをえなかつたところの、あの「呪術的神癒術 magische Therapeutik」⁽¹⁰⁾「除祓的・呪術類感的恍惚道 apotropäische u. magisch-homöopathische Ekstasik」もしくは「陽物的・除祓的な恍惚道 phallische u. apotropäische Ekstasik」⁽¹¹⁾等々の諸現象形態にはかならないのである。かかる事態はまた、中国においては、仏塔崇拜が大気や水中の靈鬼にたいする除祓的な手段へと變化したこともみられるし、⁽¹²⁾また朝鮮におけるように、本来仏教僧院の儀礼とはなんの關係ももたなかつたところの、巫女の行なう神癒的・除祓的舞蹈の恍惚道的呪術に關連するものでもある。⁽¹³⁾セイロンでは、靈鬼信仰が在家者の生活を支配するとともに、疾病にたいする異端的な調伏者 Exorzisten が存在したし、⁽¹⁴⁾東トルキスタンでは、サンスクリット語の「シユラマナ Sravana」(パーリ語 = samana) が、呪術的・恍惚的秘魔師の呪術的表現たる「シャーマン shaman」に轉化したのである。⁽¹⁵⁾そして仏教受容以前のわが国における貴族層は、機能神信仰や性器崇拜、護符とそれに似た呪術的な除祓的・類感的処置、および祖靈崇拜等々を、自己の生活の基盤にすえていたのであつた。⁽¹⁶⁾

さて周知のようにウェーバーは、近代資本主義の精神の形成過程において、自由な労働の合理的組織、経営・家計分離の原則、合理的簿記などならんで音楽における合理的記譜法の成立（一二世紀）を重要視した（『序言』参照）。ところがインドをはじめとするアジア諸国においては、これとまったく対照的に、祭祀儀礼的な除穢手段や芸術的な祓魔手段は、あの宗教倫理から音楽芸術のエートスマまでを包含するところの、「呪術の園」の原生的な技術として固執されたのである。そしてそれは同時に、現世逃避的瞑想 *weltflüchtige Kontemplation*（たとえば古代仏教）や瞑想的神秘主義 *kontemplative Mystik*（道教）⁽¹⁸⁾、および世俗内の俗人道德 *innerweltliche Laienstüchkeit*（儒教）⁽¹⁹⁾の、ながしか「合理的」⁽²⁰⁾な弁神論 *Theodizee* の根底を、つねに脅かし、かつ腐蝕させていくものと考えられたのである。

音楽は、伝統的な旋律定型を純実用的な目的で使うことから抜け出し、純粋に美的な要求が目覚めたとき、音楽本来の「合理化」を開始する⁽²¹⁾、とはウェーバーの主張である。しかしわれわれは、インドの音楽における実用的な、したがって魔術的な要求の具体的な変遷の足跡を、残念ながら現実には知りえない。したがって、たとえばインドのソーマ *soma* 奉献歌などの古い旋律定型がすでにわれわれの眼前から見失なわれている以上、ウェーバーとしては、『ヴェーダ』のマントラ *mantra* や、叙事詩や『プラーナ』、およびヒンドゥー教の各セクトの教義のなかに記されている呪術の定型や救世主信仰の諸現象形態を、まさに宗教学的方法で分析するほかはなかった（あるいは分析する道が必然的に開かれた）のである。ウェーバーは当然のことながら、現代インドの誇る天才的なシタール奏者であるラヴィ・シャンカールのレコードを聞くことはできなかったが、しかし彼は、たとえば旧約の世界において、舞踏や歌唱によって作り出されたエクスタシス状態を確かめえたように、シヴァ教のリンガ崇拜やヴィシュヌ教のバクティ信仰のなかに、オルギーとエクスターゼの諸形態を抽出することができたのである。

(ウェーバーはヨーロッパ音楽の合理的な和音と声音楽を徹底的に理解していたがゆえに、かえってアジア的多声性の芸術音楽の根源に鋭い洞察をめぐらすことができた。もっともドイツ古典派の室内楽に強い関心を示した彼が、はたしてインド古典音楽やわが国の声明、謡曲、長唄などに陶醉することができたかどうかは、はなはだ疑問ではあるが、しかしそれは、わが国近代主義の諸流派が、日本の古典音楽に示す無関心でたいくつな表情とは、本質的に異なった種類のものであったと想像される。これと同じことは、ヨーロッパの宗教(思想)とアジアの宗教(思想)との対比においてもいいうることであって、前者にたいする鋭敏と理解が後者にたいする鈍感と無知によって相殺されるような「近代的」立場なるものを、われわれはウェーバーとともに眉につばをつけて警戒しなければならないであろう。)

註

- (1) マリアンネ夫人『伝記』、三五頁。
- (2) 安藤・池宮・角倉訳解『音楽社会学』、創文社、二四五〜七頁。
- (3) 『同書』、二四四〜五〇頁。
- (4) 『同書』、二五八〜九頁。
- (5) 『音楽社会学』、一七二頁。なお同書巻末の「音楽用語集」を参照。
- (6) 『同書』、五一頁。
- (7) 『同書』、一三一頁。インド音楽における音程はスヴァラークシヤラ svarakṣara の名で知られている。なお、H・A・ポブレイ著・関鼎訳『インドの音楽』、音楽之友社、五六〜八頁参照。
- (8) 『音楽社会学』、九八頁。
- (9) 『同書』、九四頁。
- (10) GAZRS, Bd. II, S. 277. (邦訳『アジア宗教の基本的性格』(池田・山折・日隈共訳) 勤草書房、四九頁)。
- (11) Ibid., Bd. II, S. 331 (『同書』一四一〜二頁)。

- (21) Ibid., Bd. II, S. 293~4. (『同書』七七頁)。
 (13) Ibid., Bd. II, S. 295 (『同書』七九頁)。
 (14) Ibid., Bd. II, S. 281 (『同書』五六頁)。
 (15) Ibid., Bd. II, S. 309 (『同書』一〇〇頁)。
 (16) Ibid., Bd. II, S. 300~1 (『同書』八八頁)。
 (17) GAZRS, Bd. I, S. 539 (杉浦宏訳・中村元補註『世界宗教の経済倫理Ⅱ—ヒンズー教と仏教(1)』、みみず書房、一四頁以下。ただし杉浦訳では「避世的瞑想」)。
 (18) GAZRS, Bd. I, S. 467 (細谷徳三郎訳『儒教と道教』、弘文堂、三二三頁以下)。
 (19) Ibid., S. 441 (細谷訳『同書』二八七頁)。
 (20) 「合理化」「合理的」にかんするウェーバーの広狭両義における用語法については、小口偉一『宗教社会学』(とくにその「アジア社会の呪術性」)、東京大学出版会、一三〇~四九頁。
 (21) 『音楽社会学』、九七頁。
 (22) 『同書』、九五頁。

四、呪術と救い——宗教学をめぐる——

比較宗教史家のミルチャ・エリアーデ Mircea Eliade 教授は、その名著『ヨーガ』のなかで、インドの古いテキストのなかに現われる「禁欲的方法 méthodes ascétiques とエクスターゼの技術 techniques d'extase は、インド・ヨーロッパ人、およびいうまでもなく他のアジア人のあいだで証明されているが、ヨーガ yoga はただインドおよびインド精神の影響をうけた文化圏にのみ見出される」⁽¹⁾と述べている。そして、インドの禁欲的修業 disciplines ascétiques と恍惚道的観念形態 idéologies extatiques は、結局のところヨーガ的伝統のなかに統合された、とエリアーデは主張したのである。だがウェーバーは、このヨーガの実践が、むしろブラフマンの古典的主知主義の瞑想と

一定の緊張・対抗関係を保ちつつ、しかも呪術と神通力の獲得を志向し、同時に、インドに独自の無感動エクスタシス *apathische Ekstase* の一環をなすものと考えた⁽²⁾。かくしてこのインド的な無感動エクスタシス(模範予言 *exemplarische Prophetie* の状態性)の形式は、あのイスラエルにおける予言者の激情的なエクスタシス *emotionaler Ekst.* (使命予言 *Sendungsprophezie* od. *ethische P.* の状態性)の形式に對置され、比較されたのである⁽³⁾。したがって、エリアーデをはじめとするもろもろのインド学者が特殊インドのカテゴリーのなかで、これまで主張しもしくは解釈してきたヨーガなる概念は、ウェーバーにおいては、一方ではエクスタシスの一般定式のなかに位置づけられ、他方では神通力等々の呪術的状态の獲得手段とみなされたのである。そして、諸地域におけるさまざまな宗教現象を、右のような観点に立って比較する彼の方法は、その呪術成立の諸過程にかんする分析のなかでも貫かれているのである。

周知のように、J・フレーザーは比較宗教史的観点から、呪術的信念は本来宗教的崇拜とは区別されたトーム的親縁関係と結びついたものであると主張した。したがって彼は、原始的前科学としての呪術と宗教は信念体系として異なった段階を示すものであって、前者を後者に媒介するのは、超越的存在にたいする信仰と祈祷による敬虔感情であるとして、その両者を断絶的に對立させたのである⁽⁴⁾。ところがこれにたいし、機能主義の立場にたつ B・マリノフスキーは、呪術は本来耕作の経済的組織と密接に結合した社会的な力であるとし、未開人が自然の経験的科学与呪術の役割の相違を自覚していたことを指摘するとともに、呪術を原始的前科学と同一視する見方に反対した⁽⁵⁾。

さてわれわれは、ウェーバーもまた、その『宗教社会学論文集』の「緒言」のなかで、呪術および呪術師の諸類型とその形成過程を要領よく概括していることを知っている。それによれば、彼はさしあたり呪術の機能にかんする個別的側面と共同体的側面を区別し、前者は、魂のみとり手 *Seelsorger* としての呪術者 *Zauberer* od. *Magier* が、

個々人の疾病や窮乏等の苦難を処理して個別的に救済を与えるものであるのたいし、後者は、原生的な（たとえば部族の）共同体祭祀において、降雨、日照、狩猟の収穫、敵の打破など共同体全体の運命にかかわる利害に關与する神々を、祈願の対象とするものであった。⁽⁶⁾

しかしやがて呪術師や神々の威信が高まるにつれて、そこに部族的な諸団体から独立した教団が形成され、呪術者はまた多くの秘儀をつかさどる秘教者 *Mystagogen* へと変貌する。こうしていまや、呪術者や司祭者の固有の仕事は、大衆の利害と大衆の魂への配慮という平民的な動機への奉仕に集中されるようになるのであり、それは同時に、救世主信仰とそれにまつわる救世主神話を、したがって苦難からの救済を約束する合理的な世界解釈を、生み出したのである。⁽⁷⁾そして、まさにこの合理的な世界解釈のその後の歴史的帰結において、ヨーロッパとアジアはまったく別の軌道を突きすすんだのであった。このことをウェーバーは、次のような言葉で表現している。「呪術から構成されている原始的な世界像の統一性は、合理的な認識ならびに自然の合理的な支配という方向と、他方では『神秘的』体験という方向とに分裂する傾向を示した」と。⁽⁸⁾すなわちイスラエル民族の場合には、個々人の苦難からの救済 *Heil* だけでなく、民族共同体の苦難が宗教的な救済待望の対象とされたのであり、そのかぎりにおいてイスラエル民族によって熱烈な信仰の対象とされた救世主（メシア）は、その個別的な性格と普遍的な性格を同時に合わせもつことができるのである。そしてこの普遍的な性格こそは、呪術を打破して生活態度の合理化を遂行する手段としての合理的使命予言の唯一の素因なのであり、したがって呪術から合理的な宗教（＝合理的な認識と自然の合理的な支配）への決定的な転換を準備したものにほかならなかったのである。

ところがこの点において、インドの救済宗教 *Erlösungsreligion* はまったく別の形姿を示した。すなわち、右に掲げた引文における『神秘的』体験は、その本来的にいい表わしがたい内容のゆえに、究極においては各人における個

人としてのみの救いの追求を結果するとともに、他方、純粹の思索に没頭する貴族的知識人層の瞑想を導びいたからである。⁽⁹⁾ こうして、たとえば仏陀の予言は、その現世拒否的瞑想において、超越神の命によらず自発的に生の目標を定めることに基礎をおき、同時にかかる救済目標を希求する者にたいし、自己の垂範的生活を営まねばならぬということ为例示する模範予言となった。この意味において結局インドの予言は、ただ理知的な知識人層にたいしてのみ直接の意義をもちえたにすぎないのである。したがってこのことよってかかる模範予言の場から遠く引き離された大衆のあいだでは、秘教的祭司や被造物神化 *Kreaturvergötterung* の対象にたいする崇拜、総じて聖者崇拜 *Hagiolatrie* (＝グル *Guru* 崇拜) が必然的に生ずるのであり、いまやこれらの大衆層は喜捨を捧げることによって、奇蹟を行なうと信じられる聖者の肉体を養い、かくして後生の保障、富、長寿のごとき現世の財 *Güter dieser Welt* を得ようと努めるにいたる。——すなわち、「こういう宗教意識をもってしては、呪術を駆逐することはとうてい不可能である。せいぜいなし得るところは、そのかわりに他の呪術をおきかえること以上を出ない⁽¹⁰⁾」のであった。

以上みてきたように、ウェーバーによって把握された呪術の類型、および呪術的世界のメタモルフオーシス機制もしくは脱呪術化の成立過程等々の歴史的諸帰結が、フレイザーやエリアードなどの比較宗教学的理論や、マリノフスキーのごとき機能主義理論とも異なった、独自の宗教社会学的方法をふまえて提示されていることが、いく分なりとも明らかに思ったかと思う。そしてこのようなウェーバーの呪術にかんする理論的構想は、いま一つの観点からすれば、オリエントやアジアの救済宗教信仰が本質的に(現世逃避的)瞑想へ志向するのにたいし、ヨーロッパのそれが、本質的に(現世的)禁欲へ志向していたことを根拠として、両者のあいだに歴史的に決定的な相違を定式化していることと、⁽¹¹⁾ 内面的に深い連関性をもっていたのである。けだし、アジアとりわけインドの共同体世界が、ジッペ *Sippe* や氏族カリスマ *Genfcharisma* やそれにとまなうタブー、および閉鎖的カースト社会によって、呪術

的・アニミズム的に拘束されていたとするウェーバーの執拗な主張は、右にのべてきたごとき彼の巨視的展望のなかに位置づけることで、はじめて具体性をおびて結晶してくるといわなければならない。

註

- (1) M. Eliade, *Le Yoga—Immortalité et Liberté—*, Paris, 1954, p. 113.
- (2) GAZRS, Bd. II, S. 167~9.
- (3) GAZRS, Bd. III, S. 302~3 (内田芳明訳『古代エダヤ教』Ⅱ、みすず書房、四四八~九頁)。
- (4) 永橋卓介訳『金枝篇』、岩波文庫、六二~一五七頁参照。
- (5) B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic—A study of the methods of Tilling the soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands—*, London, 1935, p. 68f.
- (6) (7) GAZRS, Bd. I, S. 242~4 (林武訳「世界宗教の経済倫理」〈序説〉、『ウェーバー宗教・社会論集』・世界の大思想Ⅱ—7'、二二一~三頁)。
- (8) (9) *Ibid.*, S. 254 (林武訳『同書』、一三二頁)。
- (10) 青山秀夫訳『一般社会経済史要論・下巻』二四八~九頁。
- (11) たとえば *Wirtschaft und Gesellschaft, I [Kapitel W Religionssoziologie]*, S. 316 (英明訳「宗教倫理と現世」、『ウェーバー宗教・社会論集』世界の大思想Ⅱ—7'、二八三頁)。

五、救済追求と救拯論——魔術の圏をめぐって——

悦と法と術と呪
ウェーバーの概括によれば、古代仏教は、インドの貴族的な主知主義的救拯論 *vornehme Intellektuellensoteriologie* としては最高度に首尾一貫したものであったが、やがてアショーカ王の大君主制が成立するにおよび、かかる正統のインド的救拯論は、古代的クシャトリア層の没落とあいまって、その平民時代の幕を切っておとし、とされ⁽¹⁾ている。そこでいまは、この問題の背景の意味内容を、ほかならぬウェーバー自身による類型概念の使用法とその方

法的制約にしたがって、以下にいささか明らかにしてみようと思う。というのも、この部分の外延と内包こそは、本小節の標題にかかげたアジアの「救済追求」と「救拯論」の問題に密接にかかわるものであり、かつまたウェーバー宗教社会学の観点からしても、つねにそのインド宗教論の中核部分を指し示しているからである。

彼のいう Intellektualismus は、類型的には周知のように二種に大別されている。すなわちその第一は、後期ユダヤ教(のパリサイびと)、パウロ教団、一七世紀のピューリタンによって歴史的に展開された「プロレタリア的・パリア的 Intellektualismus」もくは「小市民的 Int.」であり、第二が、アジアの主な救済宗教が作りだした「貴族的 Int.」である。そしてこの「貴族的 Intellektualismus」こそは、たとえば仏教のいわゆる「模範予言」——すなわち仏陀が自己を神の「容器」Gefäßと感じ、少数の選ばれた弟子にたいして神と合一する救済への道を範例的に示す予言——を、その母胎としているのであって、かかる予言の類型は、後期ユダヤ教などの「使命予言」——すなわち自己を神の「道具」Werkzeugと意識し、大衆に向って神の命令への服従を義務として要求する予言——とは、きわだつた対照を示すものである。⁽²⁾

また、この「貴族的 Int.」の担い手は、貴族、レンテ生活者、上層官吏、および教会や修道院その他の主要なプッシュンデ受給者⁽³⁾などの「特権層」であった。そしてかかる貴族的な特権層が追求する救済は、「現世は意味のある秩序界 Kosmos」だとする主知主義に特有の要請と結びついて、現実との矛盾から生ずる「内面的苦惱 innere Not」からの救済をめざすものであり、かくしてその知的な反省と究極の目標を、とりわけ現世逃避 Weltfucht と瞑想 Kontemplation による「開悟の神秘体験」Erleuchtungs-Mystik におくのである。⁽⁴⁾したがってこの救済追求方法は、「プロレタリア的・パリア的 Intellektualismus」の担い手たる非特権層が、彼らに固有の物質的・「外面的苦惱 äußere Not」からの救済を追求するのと比べると、現実回避的傾向をいちじるしく帯びるのであって、そのか

ぎり伝統的宗教にたいする挑戦や内面的革新力としては働かない限界をもつのである。そしてほかならぬこの点において、「貴族的先知主義」なるものは、日常生活における平民大衆とのあいだに越えがたい深刻な「裂け目 Klüft」を生ぜしめ、大衆の日常生活はいぜんとして「呪術の園」のなかにとり残されることになるわけであった。⁽⁵⁾

次に「救拯論 Soteriologie」についてふれておこう。この用語はもともとカトリック神学では、終末論的に統一されていた原始キリスト教的「キリスト論および救済論」のなかで展開されたものであるが、ウェーバーの用語法では、独自の意味内容が付与されているように思われる。彼のいう救拯論の問題は、その歴史具体的な敘述にさいしては、しばしば救拯方法論 Heilsmethodik として展開されており、概括的にいえば、諸救済宗教における救済方法 Erlösungswege の一環をなすものとして独特の地位を与えられている。⁽⁷⁾ ちなみにここで、ウェーバーが使用している救拯 Heil という複雑な内容を蔵している概念について一言しておこう。すなわちそれは、原初的には、不完全で

幸福ならざる状態（病気、旱魃、饑饉、敗戦、困苦、業、罪など）の克服もしくはそれからの救い・解放を意味する。ところがさらにこの Heil は、救済宗教 Erlösungsreligion においては、人間の罪からの解放（キリスト教における「救い」、仏教における「解脱」）を意味し、この場合は事実上「救済 Erlösung」とその意味内容を同じくするのである。⁽⁸⁾ したがってこのような観点にたてば、救拯論とは、原理的には俗人もしくは知識人にたいし、呪術的解放

Heil および（もしくは）宗教的救済 Erlösung の約束をはたす「救いの理論」と考えてさしつかえないと思われる。しかしそれにもかかわらずウェーバーがゾテリオロギーという場合、それは一般に、アジアとりわけインドの救済論または救済倫理にかんして限定的に使用していることは、ここで留意しておかなければならない。とすれば、それはいったい何故にそうであるのか。またそこに含まれている文脈上の意味は何か。さしあたってこの問題を理解するために一例をあげれば、彼がその『経済と社会』第二部第五章「宗教社会学—宗教的なゲマインシャフト関係の諸

類型」のなかで、次のようにのべている個所がひとつの手がかりになるであろう。

「救拯論的な救拯方法論 *soteriologische Heilmethodik* に特有の諸手段は、そのもつとも精緻に発達した形態の場合、ほとんどすべてインドに起源をもっている。それらの手段がインドにおいて呪術的な精霊強制 *Geisterzwang* の方法論に依存しつつ発達したことは、確かである。⁽⁹⁾」

すなわちここでは、「救拯方法論」にかんするウェーバー独自の類型論がまずもって問題となるであろう。というのは、右の場合の「救拯論的」という限定語のもつ意味は、「救拯方法論」そのものの概念が明らかにされることによってはじめて理解されるだろうからである。

さて周知のようにウェーバーは、信仰形態の二類型として達人信仰と大衆信仰をあげ、とりわけ前者の達人信仰を二型に分かっている。すなわち一方は、瞑想的もしくはオルギー的・エクスターゼ的なものであり、他方が禁欲的な信仰である。そしてこの前者の「瞑想」形態が、主としてオリエントのおよびアジア的特質の救済宗教信仰 *Erlösungsreligiosität* を本質的に基礎づけ、後者の「禁欲」形態が、主としてヨーロッパ的特質の救済宗教信仰を本質的に基礎づけていることは、前述した通りである。⁽¹⁰⁾ ところでウェーバーは、右のごとき概念装置の現実適用によって、彼のいわゆる諸宗教における「救拯方法論」——（たとえばカリスマ的再生をめざすための呪力の占有や自己完成をうけるための善業の蓄積など）——の歴史的諸相とそれら相互の相違点を明らかにしていくわけである。以下それについて数言を費そう。

まず右の達人信仰のうちの瞑想的もしくはオルギー的・エクスターゼ的な側面にかぎっていえば、その状態性は一般的に非日常的な性格を特質とし、一切の目的合理性に背反し、しかもそのことのゆえに神聖視される。ここでは信仰の達人と大衆のあいだは完全に遮断され、したがって日常の実践的生活へのつながりは生じない。こうしてこの型の

達人信仰は、禁欲を志向するそれとは正反対に、本来的に反合理的、反経済的である。さて、いわゆる原始宗教の原始的な状態においては、その背後に非日常的なカリスマ的力が想定されているが、それはやがて靈魂、悪靈、神々などの超感覚的諸力として表象されるようになる。そしてまさにこのことを可能にするのが、呪術師の実践とその指導によるエクスターゼ Ekstase とオルギー Orgie の体験なのである。だがこうして生みだされた超感覚的諸力の表象は、あくまでも生活宮為と経済を固定させ、かつ停滞せしめるものであって、いわゆる「呪術の園」はそこに成立するのである。ところでエクスターゼとオルギーといっても、それはたんに同じ類型の二つのカテゴリーといったものではなく、実はエクスターゼとは、職業的呪術師がいわば職業的經營ベトリブの対象としているものであり、このエクスターゼ現象を生ぜしめる社会的形式がすなわちオルギーなのである。こうして呪術師にとってエクスターゼとは、憑依もしくは陶醉の現象を激発することによって、救済もしくは自己神化 Selbstvergottung を得る手段であり、すべての組織的な社会的抑制装置を突破する手段である。したがってこのような状態を生みだす社会的形式が、アルコール、タバコ、麻薬、音楽などによって喚起されるオルギーなのであった。⁽¹¹⁾

だがしかしこうしたオルギーやエクスターゼの社会的形式は、原初的には急性の akut ものであり、その本性上一時的な性格をもつのであって、それ自体としては、予言的宗教が展開させる「意味的な *simulab*」内容とかカリスマ的状态の持続的な *dauernd* 占有とかを欠いている。そこで、合理化が進展し組織的倫理的な生活態度が要請されるようになると、宗教的な救済方法論の目標は、オルギーによって得られる急性のエクスタシスを緩和させ変化させて、自覚的に憑かれた慢性の態度 *chronisch und—bewußt besessenen Habitus* を獲得することにおかれるようになる。だがそのこの発展形態において、このような救済方法論は重要な二つの方向に分岐するのである。すなわちその一つが、超感覚的存在の化肉 *Inkarnation übersinnlicher Wesen* (＝神の人間への化肉)、すなわち自己神化の

持続的保持の方向であり、他が、古代ユダヤ教以降ヨーロッパにおいて発展をみたように、超越神の要求する宗教的諸特性を獲得せんとする方向である。そしてこの後者の救拯方法論は、もはや神を「占有 Besitz」しようとはせず、ひたすら神の「道具」たらんとする努力（カルヴィニズム）であって、これは、前者の救拯方法論が神的なもの、この此岸における「占有」を追求して、神の「容器」たらんとする方向（仏教）と対立するものである。こうして、この神の「容器」たらんとする救拯方法論、すなわち神によって満たされた状態でありたいと望む救拯方法論こそが、まさしく「自己神化」理念を軸にして、とりわけアジアに独特の「救拯論」と「救拯論的（救世主）神話 *soteriologischen* (Heilands-) Mythen」を生み出したのであった。⁽¹²⁾ すなわち大乘仏教における菩薩理念、ヴィシュヌ・クリシュナ信仰におけるアヴァターラ *avatara*（化身）の宗教意識がそうであり、またその論理的極限として、チベットのダライ・ラマにおけるがごとき「化身救拯論 *Inkarnationssoteriologie*」がそうであった。⁽¹³⁾

もっともかかる救拯論と救拯論的神話は、アジア以外の地域においてまったく欠如していたというわけではない。たとえば、古代のヤハウェ祭祀やイエス神話、グノーシス派やアタナシウス派の形而上学的救済思想など、その代表的な事例といえることができる。しかしウェーバーの当該問題にかんする基本的スキーマにおいては、ヨーロッパにおいてそれらの宗教現象は、けっして救済信仰の主流にはならなかったのである。

以上こうして、ウェーバーが定式化したところのインドに独自の救拯論的な救拯方法論がもっている性格およびその具体的内容が、いまや多少とも明らかに思ったかと思う。救拯方法論それ自体がすでに呪術的な先行形態に直接つながっていることは、すでにみた通りであるが、その諸手段が、インドにおいてはとりわけ自己神化の方法論となる傾向をますます強く帯びるようになったということ、——それが問題の中心点であった。たとえばかつて、ヨーロッパのローマ教会と中国の儒教は知識人的エクスターゼを徹底的に抑圧し、あるいはまた中世キリスト教は、かかるエ

クスタシスの発動を、ベルナルドゥスの半ば性愛的な神秘主義、熱烈な聖母崇拜、對抗宗教改革の静寂主義、ツィンツェンドルフの情緒的敬虔主義の諸形態にまで醇化昇華させた⁽¹⁴⁾。ところがインドにおける大乘仏教や新興ヒンドゥー教における諸セクトの宗教意識は、それとは全く対蹻的に、古代ヴェーダ時代の恍惚道的ソーマ祭祀からクリシュナ崇拜の秘密性愛的オルギーにいたる呪術的信仰形式に強く影響され、このような呪術の諸形式は、その後近代にいたるまで一貫して保持され、不死身の息を吹きつづけたのであった。かくしてウェーバーによれば、このことの歴史的に重要な帰結として、インドの宗教信仰は、日常生活態度の方法論の創造にかんして、ネガティヴな意義しかもたなかつた⁽¹⁵⁾、とされたのである。

以上の説明によって、本節冒頭にのべた「主知主義」および「救拯論」なる概念が、ウェーバーの宗教社会学の体系のなかで、いかなる位置を占めるものであるかの見透しがある程度えられたのではないかと思う。したがって次に問題なのは、インドの古代仏教において最高度に完備したところの「貴族的な主知主義的救拯論」が、アショーカ王による家産官僚制国家の完成を契機にして、「平民的な」インド的救拯論を開始させたという論旨の内容である。そしてとくにここでは、「平民的 plebejisch」なるものの内容が重要である。

そもそも、インドの主知主義的な正統的救拯論（ブラフマン主義）や異端的救拯論（仏教やジャイナ教）などの教義や成果を直接的にはあざかり知らなかつた小市民層や農民層は、梵 brahman との合一とか涅槃 *nivāna* のことき神秘的瞑想（グノーシス Gnosis）とは徹頭徹尾縁なき大衆であつた⁽¹⁶⁾。すなわち、インドの貴族的な知識人層はかかる救済財を占有して、高度に精緻な「業 karma・輪廻 samsāra」の思想を生みだしたのにたいし、大衆層はもっぱら呪術的なカースト・タブーのうちに放置されたのである。こうして貴族的な主知主義と大衆の宗教意識のあいだには、基本的にはアジアに独自のあの避けがたい「裂け目」が生じたのであるが、しかし（あるいはそれゆえにこ

そ)、そこには主として知識人の側から俗人層の「魂」の獲得をめざす幾多の教理的架橋の試みがなされた。と同時に、大衆の切実な情緒的欲求は、その救拯論的諸手段の新たな展開をうながし、かくして大衆宗教意識と貴族的主知主義の相互的な浸透・交錯の現象が発生したのである。インド的救拯論に特有の平民的な信仰欲求が現われたのは、実にこのような趨勢を背景にしていたのであり、そのきわめて情緒的な大衆宗教意識は、主知主義的救拯論一般にみられる「合理的」性格とは対照的に、粗野な形態たると洗練された形態たるを問わず徹底した「呪術」の固持と「救世主」の崇拜、およびその両者の混合形態を、多彩に展開せしめたのであった。

たとえば仏教の場合、ヴァイシャリー結集におけるヴァッジー族の「十事の非法」、および大天の「五事」(「無律法主義」)などが、その歴史的帰結であり、これはやがて教団の分裂——したがってその多系的な発展——を導いた。また、大乘の唯心論的救拯論(般若、空)は一面では哲学的貴族的グノーシスを志向しつつも、他面では民衆の宗教的欲求に即応して、救世主としての菩薩 Bodhisattva や未来仏たる弥勒 Maitreya の理念を構想せざるをえなかったのである。こうして、瞑想と知識を重要視する竜樹や世親の唯心論のなかにも、真言とタントラ呪術が潜入もしくは胚胎し、同時に偶像崇拜、聖者崇拜、呪的祈祷形式などの流入とあいまって、ついに大乘仏教は、全世界を「一コの怖ろしい呪術的な魔の園」へと変貌させるイデオロギーとなったのである。

そもそもアジアの主的主義的救拯論の特質は、ウェーバーによって各所にしばしばふれられているように、もっぱら現世と現世的行動を貶視し、ひたすら「空 sunya」として体験されるところの「世俗の背後にある王国 hinterweltliches Reich」を希求するところに存していたのであるが、にもかかわらずこれらの形而上学的純粹概念といえども、たとえば右にのべたごとき大乘仏教の呪術退化的作用によって深々と浸蝕されたのである。すなわちここでいう「世俗の背後にある王国」とは、最高の救済を求める者が、究極の存在たる「法 Dharma」との神秘的合一をと

げることによって導かれる王国であると同時に、「神をみたり、保持したり、神がのり移ったり、神に憑かれている、一種の法悦の王国」でもあったからである。⁽²²⁾そしてウェーバーにとって、インドの救拯論の問題は、このいわば現世逃避的な知識人の「法悦 Seligkeit」の王国と俗人層の粗野な「魔術の花園」とのあいだの交錯・移行現象の諸相およびその両者の緊張関係において、はじめて十全に展開されるべきものだったのである。

註

- (1) GAZRS. Bd. II, S. 251~254 (池田・山折・日隈共訳『アジア宗教の基本的性格』、七~一二頁)。
- (2) 大塚久雄「ウェーバーにおける宗教社会学と経済社会学の相関」『思想』一九六三年一〇月号、とくに一〇頁以下参照。
- (3) 世良晃志郎訳『支配の社会学』Ⅱ、三〇三頁以下。
- (4) たとえば WuG. [Kapitel W], S. 289~90 [英明訳『上掲書』、二四四~四六頁]。
- (5) 折原浩「Intellektualismus と Rationalisierung」(大塚久雄編『マックス・ウェーバー研究』所収)、二四三~七三頁。
- (6) 旧約的・ユダヤ的神観の基調は、神の創造的活動にあり、この創造神の信仰をめぐって独自の創造神話が生み出された。これにたいし、新約的・原始キリスト教的な神観の基調は、右の神による「創造活動」を前提としつつも、むしろ「父なる神」がその「御子」イエス・キリストの生命を十字架の上にささげることによって救済をはたす、その贖罪性にある。カトリック神学という教拯論 Soteriologie は、この後者の贖いを根幹とする救済および救済神話の問題をめぐって展開されたのである。有賀鉄太郎『キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、二八二~三〇四頁参照。
- (7) 以下の叙述は主として WuG. [Kap. W, §.9. Erlösung und Wiedergeburt~§.10. Die Erlösungswege und ihr Einfluss auf die Lebensführung] S. 301~330 に於て。
- (8) 世良晃志郎訳『支配の社会学』Ⅱ、五四一~二頁参照。なお、この Heil をもたらす人が救世主 Heiland であり、また Heil それ自身が、このような完全な状態をもたらす呪力をも意味する場合がある。
- (9) WuG. S. 308 [英明訳『上掲書』、二七一頁]。
- (10) 安藤英治『マックス・ウェーバー研究』、未来社、二四三~四頁。WuG. I, S. 316 [英明訳『上掲書』、二八三頁]。
- (11) 折原浩「前掲論文」、二四八頁以下を参照。

- (12) WUG., S. 307~8 (英明訳『上掲書』、二六九~二七一頁)。
- (13) Ibid., S. 319~20 (『同書』、二八八~九頁)。
- (14) (15) Ibid., S. 308 (『同書』、二七一~二七二頁)。
- (16) GAZRS., Bd. II, S. 254~255 (『上掲邦訳書』、一三頁)。
- (17) Ibid., S. 255 (『同書』、一四頁)。
- (18) Ibid., S. 262~264 (『同書』、二五~二八頁)。
- (19) Ibid., S. 269 ff. (『同書』、三六頁以下)。
- (20) Ibid., S. 278 in einen ungeheuren magischen Zaubergarten (『同書』、五〇~五一頁)。
- (21) (22) Ibid., S. 366 (『同書』、二〇二頁)。

六、おわりに

以上をもって、ウェーバーによるアジア(とりわけインド)宗教社会論についての、筆者なりの走り書き的概括を終るのであるが、しからばわれわれは、そこからいかなる意味をくみとることができるであろうか。ここに示された概括そのものは、もちろん無色透明の「客観性」を保持しうるものではないが、さりとしてそれが、広範かつ多様な分布をみせる「思想」研究の現状において、一定の問題性を提起しないはずはないからである。

その一、ウェーバーの宗教社会学の方法と個別的で緻密な実証研究は、インド宗教の諸形態を徹頭徹尾その呪術性との相関のもとに、——ということとは脱呪術化の流産過程として——追求したということである。

その二、こうして論理的にも具体的にも構築されたところのウェーバーのインド像は、たとえ限定された方法的自覚のうえではあれ、首尾一貫せる「魔術の園」として停滞しかつ骨化せるところの、変化はあれども根底的なる変革なき社会(ないし歴史)として、理念的に構成されたということである。

さてわれわれは、右の二点のうち、「その一」に示された問題視角によって、いわゆる広義狭義の仏教学研究をふくむインド古典研究の文献学的・精神的記述ないし叙述における偏向と独善を、客観的に匡すことができるであろう。これまでの科学としての「宗教学」が、かつての形而上学としての「宗教哲学」の偏向と独善を、客観的に匡し、現に匡そうとしているように――。

だがわれわれは、「その二」に示された問題視角にみちびかれて、インドの諸宗教および社会的現実が非合理的停滞世界の根基そのものであるとする観点に、ウェーバーとともにただ茫然と立ちすくむわけにはいかない。なぜなら、かつてその「儒教と道教」論において、「太平天国の乱」にふれたウェーバーは、彼ら太平天国派が勝利をえたとき、そこからいかなる発展の経路がとられるか、容易には論断しがたい、と微妙な予感を書き残したのであるが、そのこの「中国革命」の実現は、この予感の正当性を見事に立証したからである。したがってわれわれはまた、これと結局は質を同じくするところの「社会発展の経路」を、インドの「セポイの乱」およびそれ以後のインド民族独立運動の諸過程のなかに、ためらわずに求めることができるからである。

かくて現在、ウェーバーのアジア宗教社会論を検討することには、すくなくとも二重の意義が定在するのである。

〔後記——本稿はもと、池田・山折・日隈共訳『アジア宗教の基本的性格』、勁草書房刊（『宗教社会学論集』第二卷第三章、「アジアの宗派信仰と救世主信仰 Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität」の全訳）の「解説」として書かれたが、やむをえない事情によって同訳書巻末には、ヒンドゥー教にかんする注記の断片を付すにとどめた。したがって、かつての「解説」を「論文」の装いに変えた本稿とともに、右の注記の断片（「狂躁と恍惚について」）をもご参照いただければ幸いである。なお本稿で使用している訳語には、右の訳書のそれと異なる部分のあることを、おことわりしておきたい。〕

一九六九・一一・一八

般若經における菩提心説

田 上 太 秀

まえがき

大乘仏教の思想の底流には、必ず菩提心の思想があると言わねばならない。菩提心はあらゆる教えの根源であり、あらゆる菩薩行の根本であり、あらゆる如来を出生した種子であり、また一切有情を饒益する甘露水の源泉であるといえる。

インド仏教における如来藏・仏性・阿頼耶識などの思想を考える場合、そこには菩提心が関係していると知らねばならない。また、空と悲、すなわち智慧と方便の問題においては、菩提心の媒介をえて検討されなければならない。

大乘仏教の興起を齎らした原因は学者によっていろいろと考えられているが、その中に菩提心の唱道がその一つの原因として指摘されている。²⁾考えるに、発菩提心、すなわち無上正等覚への発心を極めて力説するようになったのは、大乘仏教、とくに般若経類の経典においてであるといえよう。部派仏教においても無上正等覚への発心を説いていないわけではないが、発心する者に対する制約があり、誰れでもが無上正等覚を求めることが出来たのではないようである。それを大乘仏教はすべての人の無上正等覚として、発無上正等覚心の一般化を唱道した点に大乘の特色が

あったといつてよい。⁽³⁾この唱道の筆頭に立つ般若経において、いかに菩提心を説述したのか考察してみる必要があるう。

本論文では、既述の事柄との関連上、部派以前における発心の思想との比較、さらに般若経の発心の特殊性をその思想の発展・展開にふれるべきであろうが、いまはこれにふれず、所説の一端を紹介するに止める。

「菩提心の異名」では菩提心の意味と特殊性について、⁽⁴⁾「初学者の実践」では発心の因縁・般若波羅蜜実践の意味、初学者の発心の心のあり方などについて、そして最後に、「衆生済度の方法」において、自利利他の問題⁽⁵⁾をとりあげ、さらに空の思想が衆生済度においていかに説かれているか、すなわち空は悲にいかん転回するかの一端を考究する。以上、本論文のとりあつかう論点を記したが、残された問題に、授記と発心、『八千頌般若』にある諸衆生心と発心との関係などについて、さらに菩提心の三句思想の源流を『十万頌般若』に求めたことなどがあるが、後の機会に発表することにした。

註

- (1) 大乘仏教と小乗仏教との相違としてあげる内容については、学者によって異なるので、これに關説する参考文献をあげよう。宮本正尊『大乘と小乗』七〇五頁以下。山田龍城『大乘仏教成立論序説』三一七—三五六頁。水野弘元『大乘經典の性格』(宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』二六二頁)。
- (2) N. Dutt : *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayāna*, London, p. 34. Sir C. Elliot : *Hinduism and Buddhism*, vol. II, London, p. 16.
- (3) N. Dutt : *ibid.*
- (3) 拙稿「菩提心と了知心について」印仏研十七の一、昭四三。本稿では紙数制限のため内容を割愛している。未完である。西義雄博士は同氏編『大乘菩薩道の研究』六八の七一頁において発菩提心を重視するに至った経緯を述べておられる。
- (4) 般若経と華嚴経との発心の異名については、拙稿「華嚴経における菩提心の研究」駒大紀要二八号、昭四五、八八頁以下

を参照せよ。

(5) 拙稿「作仏と濟度衆生との実践関係について」印仏研一八の一、昭四四、一六四―一六頁において闡説しておいた。追記、本論文は昭四十四年脱稿のもので、右註記中の拙論文と内容が前後するところがあることをお許し願いたい。

一、五種心（菩提心の異名）

(一) 『大品』に菩提心の心情を開いて表現する五種の心が述べられてあるのが、般若経中でもっともまとまった菩提心についての所説と考えることができる。つきにこの五種心を考察することから筆を進めるとしよう。

『大品』に菩薩がなぜ摩訶薩（大士・上首）と呼ばれるのかという理由として、菩薩に五種の心があるからであると答えている。五種とは金剛喻心・広大心・不動心・利益安樂心・欲法樂法喜心をいう。内容上五種を検討すると、要するに無上菩提を求めようと努力する菩薩が保持しなければならない心情のあり方を、五つに開いて述べたものである。まさに菩提心の異名といえる。

五種心は『八千頌般若経』（『八千頌』と以下略）にはなく、『二万五千頌般若経』（『二万五千頌』と以下略）と『十万頌般若経』（『十万頌』と以下略）とに見られる。梵本と『大品』『大般若』とを対照すると、

梵本

『大品』

『大般若』

vajrôpama-citta

大心

金剛喻心

udāra-citta

大快心

殊勝広大心

akampya-citta

不動心

不可傾動心

hita-sukha-citta

利益安樂心

利益安樂心

dharmarāga-dharmarata-
dharmaṛāmatā-yogam anuyuktatā

欲法樂法喜法

愛法樂法欣法喜法

(Pānc. Pr. P., pp. 169~171)
(Sat. Pr. P., pp. 1263~1266)

(大正八・二四三中—二四四中) (大正五・二六三中—二六四上)

となり、漢訳は各々訳出が相違するが意味は同じである。以下各々について所説を見ることにしたい。

(1) 金剛 喻心

經典はまず次のように説く。菩薩が将来さとりをうるであろうことが決定している人達の中で偉人となり、生類衆中で「上首」(agrata) となるためには「金剛石にも似た心」(vajropama-citta) を起さなければならぬ⁽¹⁾、と。ではその心とはどんなものであるか。所説内容を三点に絞って考えよう。

(1) 不捨衆生の実践

『小品』所説⁽²⁾

我_レ應_キ当_レ捨_ニ一切所有。我_レ應_キ当_レ等_ニ心於_ニ一切衆生。我_レ應_下当_レ以_ニ三乗_一度脱_ニ一切衆生。令_レ入_中無余涅槃_上。我_レ度_ニ一切衆生_一已。無_レ有_下乃_レ至_ニ一人入_ニ涅槃_上者_上。

『二万五千頌』では

私は生死流転の中にかぶとを冠り、すべての有情を決して捨離することのない人間となるべきである。私はすべての有情の面前で平等の心を起すべきである。三乗によってすべての有情をけがれない解脱に導くべきである。けがれない解脱へ導くとき、一人としてその解脱へ導かれなかった人はない⁽³⁾。

とある。漢訳は梵文と多少異なるが、大意は同じである。すべての生類を見捨てることなく、必ずつねに注目して生類の救済に努力すべきという。不捨衆生(sarvasattvāparityāga) の実践をする人間をここでは自己完成の目標とする。無上正等覚への発心は自己完成の欲望の表現であり、それは自分だけの実践上の欲望ではない。すべての有情が

ごぞつて自分と同じように発心・修行するように勧め、有情の可能性を実現させたい欲望をも併起することを意味すると考へる。三乗による救度とは、それぞれ人間は自己完成の道を求め修行するが、しかしそれぞれにその道を成就させてやるべきである。それぞれの道も、しかしながら、みなけがれの無い解脱に通じ、そこに到達するように教導する必要があると教えている。

(ロ)衆生苦を受く

『大品』所説

我当下代二十方一切衆生若地獄衆生若畜生衆生若餓鬼衆生受_二苦痛_一。為_二一衆生_一。無量百千億劫代受_中地獄中苦_上。乃至是衆生入_二無余涅槃_一。以_二是法_一故為_二是衆生_一受_二諸勤苦_一。是衆生入_二無余涅槃_一已。然後自種_二善根_一。無量百千億阿僧祇劫_レ得_二阿耨多羅三藐三菩提_一。⁽⁴⁾

梵文は漢訳と全同である。ここでは人間あるいは人間以下の有情たちがうけている苦痛を代つて自分がうけ、かれらに少しでも安楽にしてやりたい心情を無上正等覚へ進趣しようとするものは保持すべきであるという。衆生にとつては飢餓・恐怖などの生物的苦痛から解放されたいのが本願であり、その生物的欲望を満足させてやれば、それが仏・菩薩への尊敬と愛情とをもたらず動機をうむことになる。

(ハ)一切相を知る

『大品』所説

我応_レ当解_二一切諸法不生相_一。我応_下当純以_二薩婆若心_一行_中六波羅蜜多_上。我応_下当学_二智慧_一了_中達_二一切法_上。⁽⁵⁾
 梵文は漢訳と同じい。ここは要するに一切法は不生不滅であることを知り、その一切智心によつて六波羅蜜を實踐すべきで、これが一切処における一切法の洞察に通ずると教へる。この不生である一切のものを了達する智慧を学ぶた

めに六度を修学すべきで、つまりこれが発菩提心者の修学すべき心得である。

○ ○ ○

いま金剛喻心が何であるかを三項にまとめて考えたが、この心の基本的あり方は衆生を捨てないという精神であった。經典所説は一切智によって裏づけられる不捨衆生の心情を保持すべきという。この不捨衆生の心情はすべての衆生は自分（菩薩自身）と平等であり、また衆生たちは互いにみな平等であるの観点に立っている。そこから自然に衆生たちの苦惱を軽減してやりたいあわれみの心が生れでることになる。この平等観を保持することは正覚をうるための資糧となるのである。

例(ロ)の文に、すべての衆生が涅槃に入ってから、自ら善根を積集して無量不可数の時間を経て、将来涅槃に入るとある。別の表現をもってすれば、自己が解脱しない前に他の衆生を解脱させる、その後自己がその善根を積集して解脱をうるといふ。これはまさに大乘菩薩行の真髓を述べるものである。しかし後述することであるが、正覚後の衆生救度を説くと考えられる般若経の主旨とは矛盾すると言わなければならない。この点についてはのちに詳述するが、とにかく無量不可数の時間を経て正覚をえようといふのである。無量百千億阿僧祇劫というからまさに天文学的数字の時間である。作者は人間一生の時間と比較すれば生存中に正覚をうることは不可能であるといふのであろう。また衆生の一切の苦痛を代って受け、かれらが得度するまでといふのは、一生涯で成就されうる誓願ではない。いずれも人間一生の問題としてはあまりに遠大な不可能ともいえる誓願である。では作者は何を言いたいのだろうか。無上正等覚へ志向した人は、このいずれかの道を選ぶべきである。ここでは生涯において成就不可能と分かって、衆生の救済に専念修行する心がけでなければならぬと作者は要請する。このような発心者の心こそ、まさに金剛石にも似た心Ⅱ金剛喻心であるといふのであろう。一生の間に正覚をうることはないであろう。また一切衆生を救済し尽

す誓願成就も一生涯には不可能であろう。しかしその救済に身命を賭すことが発菩提心者の生き甲斐であり、誓願であると作者は教えるのであろう。これがかれのいう本質的な菩薩観であろうか。

(2) 広 大 心

広大心は梵本では *udāra-citta* とあり、「威厳のある心・優れた心」の意味である。『八千頌』ではこの語を「すべての声聞・縁覚などと共通でない心」と解釈している⁽⁸⁾。要するに声聞・縁覚に勝れた威厳のある心を広大心とっている。

『二万五千頌』に

ここにおいてボサツ大士の広大心とは、初発心のために貪欲の心が生じない、また瞋恚心も生じない、愚癡心も生じない、害心も生じない、声聞心も縁覚心も生じない、というこれである。これがスプーティよ、ボサツ大士の広大心である⁽⁹⁾。

と説明する。ここではむさぼり心 (*āga-citta*)、⁽⁸⁾から心 (*doṣa-citta*)、愚昧心 (*moha-citta*)、害心 (*vihiṃsa-citta*)、⁽⁹⁾声聞心 (*śrāvaka-citta*)、そして縁覚心 (*pratyekabuddha-citta*) とあるが、『小品』では染心・瞋恚心・愚癡心・慢心・声聞辟支仏心となっている。『十万頌』では七心になり、『大般若』では十心となり、内容が増加している⁽⁹⁾。

所説によると、心にむさぼり・いかり・おろかさなどの心情がなく、人に危害を加える心情もなく、それに声聞縁覚などのような自己中心的思慮や自楽行もない、これを広大心と名けている。これらは無上正等覚へ志向した人の心情が最初に保持すべき内容であるようだ。udāra の原意にこのような内容があるわけではないが、いまの意味内容の心情が崇高優秀である点を執えて、この語をもって表現したものであろう。

(3) 不動心

akampya-cita が不動心の原語であるが、akampya とは「動揺せられることのない」という意味で、ここでは一切現象の生滅に心を奪われて修行に専念できないようになることがない心情の意である。

『大品』所説

復次須菩提。菩薩摩訶薩。應_レ生_二不動心_一。須菩提白_レ仏。云何名_二不動心_一。仏言。常念_二一切種智心_一。亦不_レ念_レ有_二是心_一。是名_二菩薩摩訶薩不動心_一。⁽¹⁰⁾

經文は一切は空性であると知り、それに執着もない心情・また一切現象に心を奪われて仏道修行に怠惰になることがない心情を不動心という。

(4) 利益安樂心

利益安樂心とは衆生に利益(hita)を与え、安樂(sukha)にしてやる心情をいう。

『二万五千頌』によると、

そこでボサツ大士の利益安樂の心性は次のようなものである。すなわち一切衆生の保護であり、それは一切衆生の不捨である。しかもそれに思い煩うことがない。スプーティよ、これがボサツ大士の利益安樂の心性である。⁽¹¹⁾

と説く。經文中、一切衆生を捨てない。保護するとは何を意味するのだろうか。考えるに、捨てないとは、救う救われぬでなくして、救われたい欲求があるなしに拘らず、救うに値するか否かに拘らず、いずれもすべてを捨てない、見放さない、放棄しないで置き、時節因縁到来において濟度されたくないものも、濟度される資格のないものも、必ずや濟度されうるだけの資糧を得て、その因縁もうるに至るであろうことを考慮した実践であるといえる。不捨行為は濟度を予想約束するそれに先行する行為であるべきであろう。不捨行為は対有情行為のすべてに先行すべき菩薩行

といえよう。

(5) 欲法楽法喜法

この心情は「法への愛」(dharma-rāga)であり、「法(に身をゆだねた)喜び」(dharma-rata)であり、「法を歓
樂し精進修行すること」(dharma-rāmatā-yogam anuyuktatā)をいっている。

『大品』所説、

復次須菩提。菩薩摩訶薩心^ニ当行^ニ欲法喜法樂法心。何等是法。所謂不^レ破^ニ諸法実相。是名^ニ為^レ法。何等名^ニ欲法喜
法。信法忍法受法。是名^ニ欲法喜法。何等名^ニ樂法。常修^ニ行是法。是名^ニ樂法。⁽¹²⁾

『二万五千頌』では、

また次にスプーティよ、ボサツ大士は法を愛する(心)を生起しなければならぬ。法(に身をゆだね)楽しむ
(心)・法を歓樂し精進修行する(心)を生起しなければならない。ここで法とは何か。すなわち一切法の無差別、
これが法といわれる。ここで法(に身をゆだね)楽しむ(心)とは何か。法を享樂し熱望する(心)、これが法を樂
しむといわれる。ここで法の歓樂とは何か。この法の瞑想と修練とが法の歓樂といわれる。⁽¹³⁾

ここでは無上正等覚への心情の行相を述べ、初発心は無差別法を愛樂し修練する心を起すことだと説く。羅什は法を
樂しむとは、隨信行・隨法行などの実際―信法―と、四諦の道理を体得しそれから退転することのない實際―忍法―
と、師事し灌頂壇で法をうける實際―受法―とであると解釈し、意識している。ただ般若經(『二万五千頌』)の作者
がそこまで意味を含蓄させたのかは疑問である。いずれにせよ、梵文の言うところは無差別として法を瞑想し修學す
ることが法を愛し樂しむことだとする。これを無上正等覚への心情の一つのあり方として教える。法が無差別である
点については後述されるであろう。

(二)五種心の内容について経所説によって大体を窺知しえたように思うが、要約するに、金剛喻心は不捨衆生の精神に立って衆生苦を受け、不生不滅の實際を覚了すべき心情をいい、廣大心は三毒害心を消却し、声聞縁覚などに類する心を起さない心情をいい、一切法を知り、しかもそれに執われ思念しない心情を不動心といい、そして利益安樂心とはすべての衆生を捨てず保護すべき心情を意味する。さらにこれらの心情は法の愛樂であり修練である欲法喜樂法の心にほかならないといえよう。『小品』ではこれら五種の心をもって無上正等覺へ志向する人の心の内容を表現したと考えることができよう。

五種心を考察した結果、中心思想が一切衆生を捨てない誓願にあることが指摘される。では不捨衆生とは何を意味するのか、考えてみよう。

ハリパドワは一切衆生の不捨は不共法である⁽¹⁴⁾という。それは聞思修の慧を生起するからと解釈している。不捨衆生は不共法という。『八千頌』に初発心(無上正等覺を求める心を発起すること)は一切衆生を捨てないことである⁽¹⁵⁾と述べるが、發菩提心はまさに不共法であるから、不捨衆生が不共法であるという解釈は正しい。捨てずに保護しておけば、衆生に聞思修の三慧が生起してくるであろうという考えは、不捨行の本来的目的を射たものである。では三慧が生起するまで不捨保護する行為とは何であるか。

不捨行に利他(paratha)と度他(parvatarana)との二つの内容が考えられる。捨てるとは自分に適しない・必要でないとか、とるに足らないとかの価値判断の上からの放棄を意味し、不捨はその反対の行為であるといえる。すべての衆生を捨てずに保護しようとする行為は、衆生の中に救済を希わないものがないもの、また救済されうる資糧も資格もないものも、悪人賤人でさえも、皆平等に生死海から掌に乗せてすくい上げてやる行為をいうべきである。この段階では飢餓・恐怖などの苦惱・生物的苦惱からの解放・生物的満足を与えるのである。いうなれば利他の段階で

ある。不捨衆生の意味はこのような重苦から逃避したいと切実に希求願望する心情を察知し、それを叶えてやるという現実的立場からの実践を示している。しかしただ不捨行がこの意味だけで満たされるというのではない。苦惱する衆生がみな求道の心情を起す動機は、やはり前述の生物的満足から生じるのであるが、それが求めた対象への愛情に変化し尊敬の念に高まってゆく。この段階までは利他である。これが進んで衆生が自己完成の欲望を起し、同時に他人の可能性をも実現させたい欲望を併起するという自己実現の動機を齎らし、その実現に精進するよう勸助教導するに至る。これを度他と考えたい。不捨衆生はこのように利益したのちに救度をなす二つの実践を成就するにあると思う。

では不捨衆生の心情を基調とする五種心は、発心した人にとってどんな意味をもつものであろうか。すなわち正覚をうるまでに、あるいはうるために実践・保持すべき心情なのか、それとも正覚後に実践・保持すべき心情なのか。この五種心が正覚の前後のいずれにおいて実践されるべきものか、作者は何も説明を示していない。しかし内容を検討した限りでいえば、それら五種心には正覚前後の各々において実践保持すべき誓願と心情とを説述していると考えられる。例えば金剛瞋心と利益安樂心とは正覚後に実践保持すべき誓願と心情で、他の三心はその以前のものと考えることができる。ここにまとめた論述の裏付けとなる見解は次項以下において示されるであろう。

二．初学者の実践

(一) 発心の因縁 般若經における初学者の発心の因縁とは何であろうか。經所説によると般若波羅蜜多の聞思修であるという。般若波羅蜜多修学が經中の主説であり、その基本として六波羅蜜の実践をあげている。いま、例証をあげ考えてみよう。

①十方諸仏説_二是般若波羅蜜_一蜜時。無量阿僧祇衆生亦發_二阿耨多羅三藐三菩提心_一。『大品』大正八・二七三中：Pāṭi. Pr. P., p. 269)

②世尊が般若波羅蜜を説法されていた時、三百比丘從_レ座起。以_二所著衣_一上_レ仏。發_二阿耨多羅三藐三菩提心_一。『大品』大正八・二一九中：Pāṭi. Pr. P., p. 91)

③復次若有_二善男子善女人_一。於_二此般若波羅蜜多_一。未_レ能_レ聽受誦誦_レ者。所有已發_二阿耨多羅三藐三菩提心_一。諸天子衆往_二彼人所為_一作_レ護念。勸令_下於_二此般若波羅蜜多_一。聽受誦誦如_レ説修行。『仏母出』大正八・五九四下、ここは梵文の抄訳であるが『小品』大正八・五四一下より明確。

梵文は重複部分が多く長文なので要約して出すと、

無上正等覺へ向けて進んだ人で、まだ絶対完全の智慧を得ていない諸天人達は、絶対完全の智慧を聞き誦誦し修學した人に親近し、かれの絶対完全の智慧についての説法を聞き誦誦し修學するであろう。(Aṣṭ. Pr. P., pp. 49—50)

④仏諸弟子皆以_二阿耨多羅三藐三菩提法_一。護_二念諸菩薩摩訶薩_一。令_レ發_二阿耨多羅三藐三菩提心_一。令_レ住_二阿耨多羅三藐三菩提_一。何以故。過去諸菩薩摩訶薩。皆因_レ學_二是六波羅蜜多_一故。發_二菩提心_一住_二菩提果_一。『仏母出』大正八・六〇七下)

(梵文は長文になっているので略出)

もしボサツ大士が菩提心を發起しないで正覚をうるために六波羅蜜を修學することがなかったならば、かれらはいかに正覚を証得することがなかったであろう。しかしボサツ大士達はボサツ行である六波羅蜜を修學するために、それゆえにかれらは菩提心を發起し、それゆえに正覚をうるのである。(Aṣṭ. Pr. P., p. 134. 『二万五千頌』・『十万頌』ではここに相当する文はない。)

右の四例中、①②の例では世尊が般若波羅蜜を説法されている時、また説法された後でそれを聞いて感動をうけ無上正等覚をえようとして発心する衆生や比丘らについて述べている。③④の例では、般若波羅蜜を聞聴し読誦し修学する人でなければ、またそれをしようと思ふ人ではなければ真の発心をなしたとはいえない。無上正等覚へ進趣する人で六波羅蜜を修学しないものは、真の發菩提心者とはいえない。六波羅蜜修学をなすものだけが無上正等覚をうるのであり、その修学をしない人の発心も誓願も無意味である、という。

四例によると、般若波羅蜜説法を聞聴することが発心の一つの因縁となっている。聞くといっても聞く本人の心のあり方が問題である。『八千頌』に、般若波羅蜜を聞く聞かぬに拘らず、本人の心に不捨一切衆生の心情があるかどうかが大切であり、この菩薩を不退転菩薩(16)という、とあるのは、発心の因縁のすべてを物語っている。聞聴の因縁の次に読誦も発心の因縁となっている。説法内容を読誦し熟慮冥想することが無上正等覚へ志向するものに必要であるようだ。この後で六波羅蜜の修学をしようとする心が生起して来る。この修学をしようとする心情が発心の因縁ともなっている。なぜか。六波羅蜜は菩薩たちの善き友達であり、過去現在未來の諸仏の正覺涅槃の正因であるからである。(18)要するに、発心の因縁は、般若波羅蜜説法の聞聴によって、不捨衆生の誓願を起し、般若波羅蜜の完成のために六波羅蜜を修学しようとする心情が起って来るところにあるようである。

(二)般若波羅蜜への修学 ここでは般若波羅蜜修学は具体的に何を意味しているのか、所説をもとに考えよう。

『八千頌』所説

世尊言く、スプーティよ、絶対完全の智慧を修学する「初学者」(adīkārṁika)・ボサツ大士は、善友を助け愛し尊敬しなければならぬ。かれの善友達は絶対完全の智慧のために教導し諭してくれる人々である、そしてその意味を説述してくれる人々である。かの善友達はつぎのように説諭するであろう。『ここへ来て六波羅蜜を一生懸命に実

踐しなさい。善男子よ、布施波羅蜜をなし(乃至)智慧波羅蜜をなすことによって、あなたが成就したものはすべて「それを無上正等覺へ回向しなむ」(tat sarvāṃ anuttarāyaṃ samyak sambodhau parihāmayā)。しかし無上正等覺を色またはそのほかのいかなるあつまりなど間違つて理解してはならぬ。「なぜなら、善男子よ、一切智は取著のないものであるから」(tat kasya hetoh, aparāṃsihāhi kulaputra sarvajñata)。「そして声聞位・縁覺位を懼れてはならない」(mā ca tvāṃ śrāvaka-bhūtau vā pratyekabuddha-bhūtau vā sphāṃ karsīr)』と。このようにスプーティよ、初学者・ボサツ大士は次第に善友達によって絶対完全の智慧に趣入しなければならぬ(19)。

右によると、まず初学者は善友達に親近し、かれらを愛護し尊敬すべきだと述べ、善友達の所説するであろう内容を明かす。(1)六波羅蜜修學を成就し、その功德善根を無上正等覺へ向けること、(2)一切智相は取著されないもの、(3)二乗位を懼れないこと、などの三点を教え、この三点を修學するならば自然に般若波羅蜜へ趣入するであろうという。いま般若波羅蜜多への修學について考えたが、ではその修學の心情はどうあるべきだろうか。心のあり方について具体的に知る必要がある。

(三)初学者の心のあり方 前項の問題をうけて、その解答を『八千頌』に求めるとしよう。言く(20)

①世尊言く、スプーティよ、無上正等覺へ志向せんとするボサツ大士は、すべての衆生に対して「等しく(samam)あるべきであり、また「平等の心」(samam cittam)を持たなければならぬ。「憎悪の心をもつて」(viśama-cittena) 他人を取り扱ってはならない。「友情ある心をもつて」(maitra-cittena) 「利益を与える心をもつて」(hita-c.) 「敬ぶの心をもつて」(kalyāṇa-c.) 「謙遜の心をもつて」(nihatamāna-c.) 「瞋恚のない心をもつて」(aprahata-c.) 「損惱のない心をもつて」(avihetāna-c.) 他人を遇すべきである。

②すべての有情に「母の想」(matr-samjñam)を、「父の想」(pit-s)を、「娘の想」(duhit-s)を、「息子の想」(putra-s)を抱き、侍従して遇すべきである。

③またスプーティよ、無上正等覺を証得しようと欲するボサツ大士は、すべての衆生の前に進み出て、次のように言つて修學すべきである。『私はすべての衆生の救済者である(sarvasatvānām ahaṃ nāthaḥ)』。』

④また自ら「すべての悪人の活動が休止した状態にあるべきである」(sarva-pāpa-nivṛtau śhāavyam)。

⑤贈物を与えるべきであり、戒を保つべきであり、忍耐を完全にすべきであり、精進に努力すべきであり、禪定に入るべきであり、智慧を完成すべきであり、順逆の縁起の法を達見すべきである。

⑥また他人をも(自分と同じように)よく証得させ、それ(無上正等覺)を讚美し説法し、そして(かれ以外の人達にも)知らしめるようになせるべきである(anyeṣāṃ api tatra samādāpakeṇa ted-varṇa-vādinā tat-sama-nujñena ca bhavitavyam)。

右の例文中、①は平等利益の心情・謙下の心情・不害の心情を一切衆生に対してもつべきであり、これが一切衆生を捨てない行為の心情でもある。②ではもっと具体的に説く。親に対する子供の気持のような、子供に対する親の気持のような情愛を衆生のすべてに注ぐべきという。これは人間をはじめ他の動物におけるも同様、原初的情愛の形態であり、最も崇高な心情のあり方である。親子の愛情はすべての愛情の基本形といえよう。③はこの情愛の上に立つて、『私はすべての衆生の救済者である』という自覺と使命感を持つべきだと教える。この自覺に立つ使命感が捨行の原動力となる。①②③の三つは他人に対する自分の心構え、心の持ち方をいっているが、では心そのものについてはどうであろう。④では自らすべての悪を制遮した心の状態をもつべきという。悪を根絶した状態ではなく、悪が活動を止めた状態・悪が勢力を失った状態・悪が支配された状態にしておくべきであるという意味であろう。この

制惡の心は菩薩の不共法ともいえる。この心に立脚してこそ、①②③の心構えは成就されよう。いままでの内容が具体化される修行として、経は六波羅蜜を挙げる。そしてこの六波羅蜜の修行に必要な観法として、一切現象は因縁所生であることを教える。ここにおいて作者は初学者の理論的理解と実践的体得とが同時に完成せられんことを願っていると考える。

しかし作者は初学者の心のあり方・修行をこれだけに止めておかない。経中には不捨衆生の誓願の成就はつぎの実践において終るといふ。⑥いままでの初学者がもつべき心のあり方や修行・観法など一切を一切衆生に行なわせるべきである。そして彼らがそれらのすべてを讚美し証得し、さらにはそれらをまた他（かれ以外の）の人々に説法し知らしめるよう精進するところまで導くべきであると説く。ここに本当の教化があり、救済があると考える。これを覚他といひまた度他ともいうのではないか。

三、衆生済度の方法

初学者の心のあり方——それはまた菩提心の心情のあり方に通ずるが——についていままでの考察によつていささか知るところがあった。つまり、その心情の基本的立場は衆生を捨てず保護する実践であった。そしてその実践は衆生を覚悟させると同時に、彼らに衆生済度の心情を起させることにある。ここに度他の真意があるといえるようだ。このような知識の上に立って、次のような問題がまた提起されるに至った。

(一)、衆生の済度、すなわち度他は菩薩が自ら正覚をえたあとの実践なのか、正覚前のそれなのか。

(二)、度他はまたいかなる方法をもつてするのか、とくに般若空思想との関係においていかにして衆生を済度し得度

させようとするのか。

右の二点について經の説述をひろって考えてみたい。

(一)正覚後の度他 結論を先きに言えば、無上正等覚へ志向した人の誓願は正覚をえた後で成就されるべきである、と般若經は述べる。つまり般若經の菩薩たちの立てた度他の誓願は正覚後に実践されるべきものである。次に『八千頌』中の例証をあげてみよう。

○スプーティよ、至難のことをなすボサツ大士達は世界の福祉と安寧のために、世間に対する同情のために、次のように考え進趣した人々である。すなわち『私たちは無上正等覚をえて、世界のために鎧となろう、避難所と、休息処と、最後の依り処と、(安全な) 島と、光明と、導師と、世界の所帰処となろう。』⁽²¹⁾ といつて、ボサツ大士達は無上正等覚を証得しようとする勇氣ある努力をする。

この例によると、菩薩は正覚後の衆生済度に當つて、自分を種々の形に変化させ、その働きをなそうとする誓願を立てる。その誓願を成就するための努力をするというのは、ここでは自らの得度をまず完成し、その後で利他・度他の誓願を実践しようとする⁽²²⁾ことが分る。

またシャクラ神が魔法によってマンダラ華を現出し、これを如来に散布して言った言葉にはいまのことがもつと明確に示される。

○自らの心を無上正等覚へ向け発起した、ボサツ大士の乗物にのつた人々が、無上正等覚を知りたいという決意を成就し、そのあとで生死の暴流に生れ変っているすべての衆生を円満な彼岸に渡してやりたい決意をも成就しますよ⁽²³⁾うに。

言うところの誓願は、菩薩乘にある人々は無上正等覚を証得することができたら、必ず次には一切衆生済度に向い、専念努力し、済度が成就されるように、と述べる。このシャクラ神の誓願に如来は首肯している。

四弘誓願の原型とされる文を見れば、もっと明確に正覚後の度他を説いている。

○（輪廻の流れを）我々は渡ったので、願わくはすべての有情が（そこを）渡るのを援助したい。我々は自由の身となつたので、願わくは他の人々を自由にしておきたい。我々は（すべてに）満足したので、願わくは他の人々を満足させてやりたい。我々はついに解脱しているので、願わくは他の人々も解脱させてあげたい⁽²⁴⁾。

この文では明かに正覚後の済度を誓願とする。自ら自由の身となつた。満足した、解脱したから今度は他人を自由にしておきたい。満足させたい、解脱させたい。四弘誓願の原意は、自未得度先度他の見解に立つのではなく、このように自ら得度して後に度他をなす意味のものであったといえる。

以上の諸例で分るように、『八千頌』（『二万五千頌』『十万頌』においても同様だが）では、自らの得度後に衆生済度の誓願を果すことを教える。自らが済度される前に他の衆生達を済度し尽し、その後で自分が彼岸に到るという考え方ではない。自ら正覚をえていない者がどうして他人を済度する手段方法をもち、指導する智慧と人格とをもつことができるだろう。自ら泳ぎ方を知らぬものがどうして溺れる人を救助出来るだろうか。船(25)に関するあらゆる知識と技術とを習得せずして、どうして船を動かし乗客を安全に目的地へ運ぶことができようか。極楽浄土はそこに行つた人だけが人々をそこに導くことができるのである。菩提の味を感じた人だけが、人々にその味を伝え教えることができる。無上正等覚への心を起すことは、自らその正覚の体現者となり、その後人々をその正覚へ導くことを誓願する行為をいふのであろうと考える。

(三)正覚後の衆生済度 正覚後に菩薩達はいかにして衆生済度をなすのだろうか。前項例によると、正覚のあと鎧(trāṇa)・避難所(sarāṇa)・休息所(jayana)・最後の依り処(parāyana)・(安全な)島(dvīpa)・光明(aloka)・導師(parīṇāyaka)・所帰処(gati)・などになり、世間の福祉安寧のために、世間への同情のために困難な救済事業

をする菩薩たちは、これらの方便を成就するために正覚をうるまで勇氣ある努力をするという。經典はこのあと個々について説述するが、全体の所説を検討すると段階的説教で、衆生の切実な問題の解決から、高遠な思想すなわち般若空の教理と実践にまで引導する過程を、いまの八つの方便によって述べる。ここでは八つを内容上四つにまとめて考えることにしたい。

(1) 鎧・避難所となる理由

正覚後に鎧となり避難所となり済度に努力する理由は、生老病死・悲哀・憂い・哀しみ・絶望など満ちあふれる⁽²⁶⁾生死界から、一切の苦しみを忍受するように運命づけられている悩める衆生達を解放し守護してやるように奮戦努力するためである。⁽²⁷⁾

一切の苦悩を除去してやる苦からの解放と守護とは、一切衆生の切実な現実的願望である。この願望を満足させるのが正覚者の当初の義務である。いかなる深遠な内容の教義を説いても、手をさしのべ、直接肌にふれ、受苦の衆生たちを安楽にしてやらないならば、かれらは深遠な教義説法には注意を払わないであろう。直接かれらの苦の原因を聞き、明解な方便をもって速かに解決に踏み出すべきである。

(2) 休息所・最後の依り処となる理由

苦の原因となるものは、物質における現象と精神におけるそれとを総括する五種の聚りに対する心の執われである。執著によっていろいろの苦が生れるから、正覚者たちは執著をはなれるよう衆生にかれらの教えを演説する。⁽²⁸⁾その演説とはつぎのようなものである。物質の極限は物質ではない。しかも極限であるから、それゆえに物質である。⁽²⁹⁾また精神現象も同じである。そして極限においては無分別（＝無差別）である。この「無分別であるから一切の法はボサツ大士に熟知されるのである」(avikalpatvāt bodhisattvair mahāsattvair abhisambuddhā bhavanti sarva-

dharmāḥ⁽³⁰⁾。このようにすべてのものは熟知されるべきである。従って、この無分別の真義を証得しなければならぬ。

(3) 島・光明となる理由

一切現象は無分別無差別であるが、その極限は分段されている (parichinna)。たとえば、「島」というのは川とか大きな湖などの中で、水で隔てられた一塊の土地をいう⁽³¹⁾ (ye pradeśā udake-parichinnā bhavanti nadīṣu vā mahōdadhīṣu vā ta ucyaṇte dvīpā itī)。このように一切現象の始終は分段されていて、その分段は無差別である。これを寂靜とも勝妙とも涅槃とも真実とも無顛倒ともいう。したがって中間にある一切の現象は惑乱であり、虚妄・仮実である。「無知の蔽膜」(avidyā 'nda-kosa) に長期間包まれ、暗闇に覆われている衆生たちから、「すべての無知・憂うつ・暗闇」(sarvājāna-tamo 'ndhakāraṇa) を智慧の光によって除去してやるべきである。⁽³²⁾ 智慧の光によって暗闇の虚妄・仮実の世間は照し出され、真実・涅槃・寂靜などの本体が露呈される。そこには智慧光だけが満ち満ちてゐる。

(4) 導師・所帰処となる理由

正覚をえた者は、色等の五蘊・一切法はみな不生不滅であることを顯示するため般若をもってなし、⁽³⁴⁾ 般若空が何かを教える。経文の所説によってつきに結論が導き出されよう。

『一切法は空に進趣して、来たのでもなく去ってしまったのでもない空と等回である (sarva-dharmākāśa-gati-kānāgatikākāśa-samāh)』。空は来たのでもなく去ったのでもない (anāgatam agatam)、『作られたのでもなく作られなごのでもない (akṛtam avikṛtam)』。形成されたのでもない (anabhisamskṛtam)、『定着するのでもなく (asthitam)』。永続するのでもなく (asaṃsthitam)、『不規則なものである (avyavasthitam)』。生起されるのでもなく消滅するので

もなら (anuttannam aniruddham)。また一切法も空において無分別である。一切法は「無相のもの」(ānimitta)、『欲望をはなれたもの』(apraṇihita)、『造作のないもの』(anabhisaṃskāra)、『生起しないもの』(anutpada)、『生れのないもの』(ajāti)、『実性のないもの』(abhāva)と知るべきである。そして一切法は「夢」(svapna)と自[口]『無限のもの』(aparyanta)・寂靜・涅槃・「済度不可能なもの」(aparyuddhāra)に進趣し、『不動のもの』(acala)に進趣する。』

般若空とはこのようなものである。一切は空であり、一切存在の帰趣するところは空に他ならない。一切存在において空を觀察すれば、苦を見ることがなく苦に悩まされることがない。このように觀法することが般若波羅蜜の修学である。ここに般若經の度他の本質がある。

〔補註〕 略号表

Aṣṭ. Pr. P. Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā
 Pañc. Pr. P. Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā
 Sat. Pr. P. Satasāhasrikā-prajñāpāramitā
 仏母出 仏母出生三法藏般若波羅多經

註

- (1) Pañc. Pr. P., p. 169, 『大品』大正八・二四三中。
- (2) 『大品』大正八・二四三中。
- (3) Pañc. Pr. P., pp. 169—170.
- (4) 『大品』大正八・二四三七。
- (5) Pañc. Pr. P., p. 170
- (6) 『大品』大正八・二四三中。
- (7) Pañc. Pr. P., p. 170.

(8) Aṣṭ. Pr. P., p. 19. (……cittam asādharaṇam sarva-śīlavaka-pratyekabuddhaiḥ) この広大心がなぜ asādharaṇa-citta (不共心) と同義に解釈されるかについては、拙論「般若経の三種心について」(印仏研・一六ノ一) に論及した。

(6) Pañc. Pr. P., pp. 170—171. 『大品』大正八・二四三下。

Sat. Pr. P., p. 1265: 『大般若』大正五・二六三下。

(10) 『大品』大正八・二四三下: Pañc. Pr. P., p. 171.

(11) Pañc. Pr. P., p. 171: 『大品』大正八・二四三下。

(12) 『大品』大正八・二四四上。

(13) Pañc. Pr. P., p. 171.

(14) Abhisamayālaṅkāraśloka Prajñāpāramitā-vyākhyā, by Haribhadra. ed. by Wogihara, 1935. p. 762.

(15) Aṣṭ. Pr. P., pp. 375—376.

(16) *ibid.*, p. 379.

(17) *ibid.*, p. 396.

(18) *ibid.*, pp. 397—398.

(19) *ibid.*, pp. 292—293: 『仏母出』大正八・六三五中—下。『小品』(大正八・五六一上)・『道行』(大正八・四五二中)はいずれも略訳。『大品』(大正八・三三一—中—下に相当)は増広。

(20) *ibid.*, pp. 321—322: 『仏母出』大正八・六四〇下。『小品』(大正八・五六三下)は略訳で、後半は特にひどい。

(21) *ibid.*, p. 293. の抄訳。『仏母出』大正八・六三五下。譬喩を图示すると、

『八千頌』	『小品』	『仏母出』	『大品』
trāṇa	救	大救護	救
śarāṇa	婦	所婦向	婦
layana	舍	所住舍	依
parayāna	究竟道	究竟道	究竟道
dvīpa	洲	広大洲	洲
āloka	—欠—	大光明	—欠—

pariṇāyaka 導師 善導師 將導
gati 趣 真実趣 趣

(大正八・五六一上)

(大正八・三三一下)

となる。『大般若』は省略した。

- (22) *ibid.*, p. 434.
- (23) 四弘誓願の原型については、千鴻龍祥博士『本生経類の思想史的研究』(一四二頁以下)や藤田宏達「本願思想の系譜」(印仏研一六の二)に論じられる。また藤田宏達『原始浄土思想の研究』四〇五頁以下参照せよ。
- (24) *Ast. Pr. P.*, p. 435.
- (25) 『十住毘婆娑論』(大正二六・二四中)
自未_レ得_レ度不_レ能_レ度_レ彼。如_レ人自没_二游泥_一。何能拯_二疲余人_一。不如_二為_レ水所漂不_レ能_レ濟_レ溺。是故説_二我度已当_レ度_レ彼。
龍樹は自未得度先度他の見解を痛烈に批判し、自利・自覚の後に利他・覚他がなされるべきであるという。『大智度論』においても、この見解をとって所説を述べる数箇所が指摘されうる。これら二論の誓願については別の機会に考えることにした_二。_一
- (26) *Ast. Pr. P.*, p. 294: 『仏母出』大正八・六三六上。
- (27) (26)に同じ。
- (28) (26)に同じ。
- (29) *ibid.*, p. 295. *yat Subhūte rūpaśya pāraṃ na tad rūpaṃ, yathā ca Subhūte pāraṃ tathā rūpaṃ.*
- (30) *ibid.*, pp. 295—296: 『仏母出』大正八・六三六上中。
- (31) *ibid.*, p. 296: 『仏母出』大正八・六三六中。
- (32) (31)に同じ。
- (33) (31)に同じ。
- (34) *ibid.*, p. 297: 『仏母出』大正八・六三六中。
- (35) *ibid.*, pp. 297—298: 『仏母出』大正八・六三六中。

胎藏マンダラ金剛手院の思想

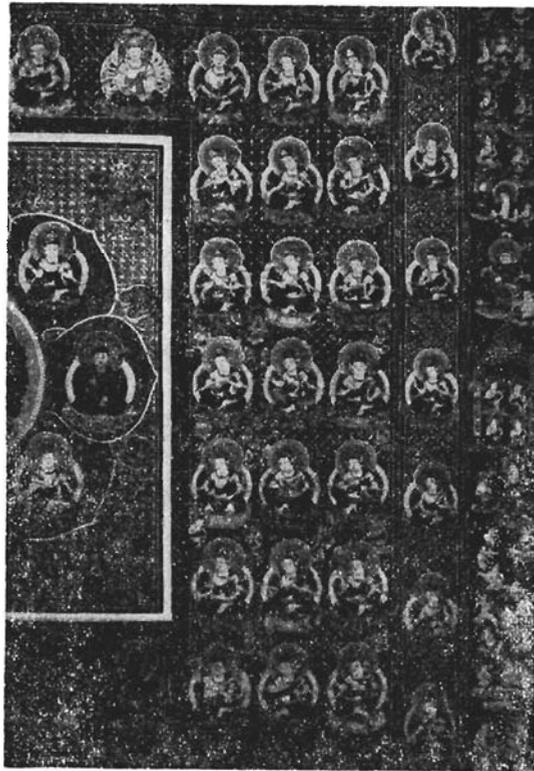
八 田 幸 雄

一、金剛手院の配位

本研究は現図胎藏マンダラの金剛手院がいかなる世界を象徴しようとしているかを明かにしたい。金剛手院は観音院と対応して構成されたものであって、金剛薩埵を中心に主要尊二十一尊、伴位十二尊をもって組織されている。その配位は、第一図の通りである。しかしこの配位には住無戲論菩薩や、持金剛利菩薩を始め大きな問題が含まれている。本経である大日経に照らしても、また他の胎藏マンダラの金剛部の組織と対照しても、それぞれに異っている。そこで経典記載の各尊について大日経疏や義釈を参照してその根本精神を把み、また胎藏系諸マンダラの様々な異図を通して、その背後に貫いている基本精神を眺め、現図との関係を見ることが始めなくてはならない。

第二図は経典に記載された尊名を記述の順に並べて表にしたものである。具縁品、普通真言藏品、密印品、秘密マンダラ品を対照すると記述は若干異なる。具縁品に基くか、普通真言藏品に基くかによって、マンダラの組織が異なる。第四図は胎藏マンダラ金剛部の組織である。玄法寺軌のマンダラは現図と同様の配位であるが、他のマンダラについては配位の仕方に二通りの型がある。一つは主尊を中心として経典記載の順に各尊を右方（上方）にマーキー、金

剛針と配し、主尊の左方（下方）に金剛鎖、忿怒月麤と配する型である。これをA系と名づける。もう一つの型は主尊を中心に右と左に順次振り分ける仕方。つまり主尊の右にマーマキ、主尊の左に金剛針というように順次交互に配するのである。これをB系と名づける。今このことを念頭において各マンダラの特徴をみてみたい。



胎藏マンダラ金剛手院

明使者としての性格を持った忿怒月麤尊は、金剛薩埵の忿怒身として主要尊の位置に昇格する。

Buddha-guhya の疏。具縁品に準拠したもので、A系配位。

阿闍梨所伝。善無畏三蔵が抱擁的立場から当時伝えられていた各尊や、信仰されていた諸尊を配したもので、尊名の

漢訳大日經疏。具縁品に準拠したA系配位。經に金剛蔵とあるのを疏では執金剛として扱っている。金剛蔵 vajra-gartha の蔵という内的、本性的なものの表示に對して、疏の執金剛 vajra-dhara は一切煩惱を摧破していくという実践的性格をより強調したものとみられる。忿怒月麤が執金剛の前に持者として配されているのは、大智の働きの衆生に対して忿怒として現われることを示している。大智の忿怒的性格は現凶に至るとより強調され、持

第1図 現図金剛手院

第 1 列		第 2 列		第 3 列	
① 発生金剛部菩薩 Vajrakulodbhava	⑧ 虚空無垢持金剛菩薩 Gaganāmala vajradhara	⑮ 金剛輪持金剛菩薩 Cakravajradhara			
② 金剛鉤女菩薩 Vajraṅkuṣī	⑨ 金剛牟持金剛菩薩 Sivajradhara	⑯ 金剛銳(説)菩薩 Vajravikyāta			
③ 金剛手持金剛 Vajrahasta-vajradhara	⑩ 怒持金剛菩薩 Vajrāgravajradhara	⑰ 殊悦持金剛菩薩 Surata-vajradhara			
④ 金剛薩埵菩薩 Vajrasattva	⑪ 虚空無辺超越菩薩 Gaganānantavikrama	⑱ 金剛牙菩薩 Vajradamṣṭra			
⑤ 持金剛錡菩薩 Vajrāgradhāri	⑫ 金剛鎖菩薩 Vajrasṅkhala	⑲ 離戲論菩薩 Niṣprapañcavihāri vajradhara			
⑥ 金剛拳菩薩 Vajramuṣṭi	⑬ 金剛持菩薩 Vajradhara	⑳ 持妙金剛菩薩 Suvajradhara			
⑦ 怒月髻菩薩 Krodhacandratilaka	⑭ 住無戲論菩薩 Niṣprapañca	㉑ 持金剛利菩薩 Vajrāgradhara			

第2図 大日経記載の順位 ①等の番号は現図に配された位置

具縁品 (18-7-a)	普通真言藏品 (18-14-b)	密印品 (18-28-b)	秘密マンドラ品 (18-34-b)	
金剛蔵 忙莽雞 大力金剛針 金剛商場羅 忿怒降三世	金剛手 忙莽雞 金剛鎖 金剛月髻 金剛針 一切持金剛 一切奉教者	執金剛手 忙莽雞 金剛鎖 忿怒月髻⑦ 金剛針 金剛拳⑥	勤勇(金剛手)④ 部 母 商 憩 羅⑬ 金剛部主① 金剛鉤② 素 支 大德持明 虚空無垢⑧ 金剛輪⑮ 牙 ⑯ 妙 住⑰ 名 称⑱ 大 忿⑲ 迅 利 寂 然⑳ 大 金 剛	青 金 剛⑩ 蓮 華 眼 妙 金 剛⑫ 金 剛⑬ 住無戲論⑭ 無量虚空步⑮

第3図 不空絹索神変真言経記載の順位

東方阿閼如來の眷屬	執金剛秘密主 (20-270-a)	虚空無垢金剛 (20-270-c)
	摩 莫 稽 金 剛 針 金 剛 種 族 生 金 剛 鉤 金 剛 鎖 奮 怒 月 金 剛 執 金 剛 牙	執 金 剛 輪 執 金 剛 善 行 執 金 剛 名 聞 可 畏 執 金 剛 寂 靜 執 金 剛 執 大 金 剛 杵 執 青 金 剛 杵

典拠は不空絹索神変真言経、大日経具縁品、秘密マンダラ品にみられる。その中で中央部主要尊はA系配位である。

胎藏図像。典拠は不空絹索神変真言経(20・270・a)に説かれた諸尊(第三図参照)をB系配位に、また同経二七〇頁下段に記載されている虚空無垢金剛以下の各尊を概ね交互に配し、更に大日経秘密マンダラ品所説の各尊を配している。

撰大軌。具縁品に準拠したB系配位。特徴としては金剛蔵の左右に忿怒持明尊として月麁尊と、降三世尊の二尊が併置されていることである。大日経具縁品では忿怒降三世と忿怒月麁尊との間に明確な区別はなかった。しかし金剛頂経の思想の流入とともに金剛薩埵の忿怒身である降三世と、大日経金剛部の忿怒身としての月麁とは異なるとの自覚によったと解される。

広大軌。具縁品記載の尊を中心としたB系配位。そこに普通真言蔵品記載の尊である一切奉教者、密印品記載の金剛拳を加えたものである。

胎藏旧図様。具縁品及び秘密マンダラ品に準拠したもの。概ねA系配位。

以上現図以外の金剛部マンダラを概観した限りにおいて諸マンダラに共通した主要尊は金剛蔵、忙莽雞、金剛針、金剛鑊、月麁であると言えよう。ただ金剛蔵は執金剛↓金剛手↓金剛薩埵と発展していく。(基本線は同じである)そうすると現図の尊についてもその名称や配された尊は異っていても、金剛部諸マンダラの基本線が根底にあるとみてよい。上記主要尊を端的に示した文が具縁品にあるので示してみよう。

「大日の左方(南方)に能く一切の願を満たす持金剛慧者あり。プリヤング華(priyāṅgu 紫綠色)の色なり。或はまた緑宝の如し。首に衆宝の冠を戴き璣珞をもて身を莊嚴せり。間錯して互に嚴飾し、広多にして数無量なり。左に抜折羅(vaīra)を執り、周環して光焰を起せり。金剛蔵の右には所謂忙莽雞(mamaki)あり、亦堅慧の杵を持

し、身を蔽るに瓔珞をもつてす。彼の右には大力金剛針を置くべし。使者衆は跏趺し、微笑して同じく胆仰せり。聖者の左方には金剛商羯羅(vajra-sikha)なり。金剛鎖を執持し、自部の諸使と俱なり。その身は淺黄にして智杵を幘幟とせり。執金剛のもとに忿怒降三世あり。大障を摧伏するものにして、号して月魔尊と名づく。三目にして四牙を現わし、夏時の雨雲の色にして阿吒吒(aratā)の笑声あり。金剛室を瓔珞とし、衆生を摂護するが故に無量の衆圍遶せり。乃至百千の手に衆の器械を操持す。この如き忿怒は皆蓮華の中に住せり。」(18・7・a)とある。この文は次のように解される。

「大智は一切の願望を満たすものであり、煩惱の闇に對しての光明である。大智の輝く世界は人間本性の珠玉が顯われた世界である。大智は眞の存在に生かすところのすべての母である。自己の奥深く潜む魔性を調伏し、眞の存在に至らしめるものである」との趣旨である。金剛部のマンダラはこのような思想を表わそうとして組織されたものと見ることが出来る。

さてそこで、現図の配位と特性に眼を向けたい。図像が明かなものとして現図の以前には胎藏図像、胎像旧図様のマンダラがあつた。胎藏図像に示された各尊の多くは名称こそは異つてゐるが現図に發展繼承されている。第三図の胎藏図像の番号は現図に繼承された尊で現図の位置を示している。胎藏図像の後で組織された胎藏旧図様は尊数が整理され主要尊に簡素化されている。現図にあつては胎藏図像以来の伝統的な思潮を基礎に、經の秘密マンダラ品を生かして多数の金剛部の尊が配されている。その配位については觀音院の対応を常に考へてなされている。

觀音院の構成は鑑自在菩薩を中心に、中台側の第一列を最重要尊で固めている。その中でも最上部と最下部の尊は中心尊の特徴をよく示す尊を配し、その間にそれぞれ性格の関連する尊を充當している。第二列、第三列目の中央尊は第一列の中尊、觀自在菩薩の性格と密接な關係ある尊を配し、各列の特性は第一列と同様に配している。金剛手院

も全く同様の意図をもって配されたともみてよい。中尊④金剛薩埵を根本に考え、第一列最上位に①発生金剛部、最上位に⑦忿怒月魔の重要尊を配し、上下の関係を考慮して第一列の尊の配位がなされている。第二列の中尊⑩虚空無辺超越、第三列の中尊⑭金剛牙は金剛薩埵の特性をよく示す尊として配されている。第二、第三列の上下の關係は第一列に準じている。金剛手院の配位の基本線は一応このようなものである。しかし⑭住無戲論、⑰持金剛利の配位には複雑な問題があり、また第一列の重要尊が經典記載の尊と異り、また他の胎藏マンダラの各尊とも異っている。以下そのことについて述べたい。

現図においての変遷は主尊の交替から始まる。経の金剛藏は金剛薩埵になっている。この金剛薩埵の形態は金剛界マンダラに見られる鈴杵の図像とは異り、金剛拳と三投杵を持つ図像である。これは撰無礙経から五部心観に遡りうる系統の尊であるとされ、金剛界マンダラとの対応上意識的に配したものとみられている³⁾。第一列の主尊がこのような意図で配された以上、現図の構成は全く新しいものになった。金剛薩埵の配置によってその座を奪われた金剛藏は虚空藏院に移り、金剛部の果徳としてその姿を大きく変え、一百八臂金剛藏王として再生された。第一列の構成について、金剛薩埵の性格を最もよく継承するものとして上方①に発生金剛部菩薩を、下方⑦に忿怒月魔菩薩を配した。忿怒月魔尊は大日経疏のマンダラでは執金剛の眷属として小さく配されていた。しかし金剛頂経系の思想の流入により、金剛薩埵の性格は忿怒身に最もよく現われると見られた。そのため忿怒月魔尊は第一列の重要尊に昇格した。ここに④金剛薩埵、①発生金剛部、⑦忿怒月魔の基本線が確立した。そこでこの線にふさわしい尊が組み入れられた。③マーマキーの位置に金剛手持菩薩が入った。マーマキーは金剛手院では一応消失した、その代りに遍智院には胎藏マンダラ全体の金剛部の母母として大安楽不空真実菩薩が配されている。この尊は金剛界マンダラ十六菩薩と四摂の菩薩の所持物を一身に示現している。遍智院は一名仏母院と呼ばれることと相俟って、マーマキーは金剛部全体

の部母としての大安楽不空真実菩薩に発展解消したものとみてよい。

⑤金剛針の位置には持金剛鋒が代った。金剛針は虚空藏院へ移り、金剛藏王の眷属となった。②と⑥の位置には金剛鉤女と金剛拳の二菩薩が配されて第一列は一応完成した。さてここで第二列、第三列の最下位尊⑭⑮についてみなければならぬ。第二列⑭の住無戲論と持金剛利の混同。第三列⑯の持金剛と大輪金剛の混同の問題である。秘藏記によれば金剛手院の尊は二十二尊であって、第一列は住無戲論の下に忿怒月鷹が配されて八尊になっている。このことから考えるに現図の前段階において第一列の最下位⑦に住無戲論、第二列の最下位⑭に持金剛利、第三列の最下位⑯に大輪金剛を配した主要尊二十一尊のマンダラがあり、また大日経疏から類推して金剛薩埵の使者、忿怒月鷹を配したマンダラが考えられたとみられる。それが先にも述べたように金剛薩埵の忿怒的性格がクローズアップされ、忿怒月鷹が第一列最下位の重要尊に昇格した。そのため第一列は八尊となった。しかしここに観音院との対応上均整がとれなくなったので住無戲論を右に移動し、持金剛利の位置にずらした。持金剛利は大輪金剛の位置にずらし、大輪金剛は虚空藏院の金剛藏王の眷属として性格を新にして再生せしめられたと見られる。このために第二列及び第三列最下位尊の名称については二尊が混同して伝えられて来た。そこで最下位尊の図像を見た。その結果、第二列最下位尊は住無戲論、第三列最下位尊は持金剛利となる。⁴⁾

次に第二列の中央尊、虚空無辺超越は金剛薩埵の大智の働きが、空の無辺を証得することを明かにしている。第三列の主尊金剛牙は空の証得が自我煩惱の否定降伏にあることを示そうとしている。空証得の立場からは上方⑧に虚空無垢持金剛を、下方⑭には持金剛利(住無戲論に代る)を、基本線として、その線に沿うように秘密マンダラ品記載の尊をもって充当している。第三列の自我の否定降伏の線については金剛牙を中心に上方⑩に金剛輪持金剛を、下方⑯に大輪金剛(持金剛利に代る)の線を設け、秘密マンダラ品記載の尊を充当している。

今主要尊のみを記したが金剛使者の移動も行なわれている。やはり観音院の対応と金剛手院の美的構成のためと考えられる。③⑩⑭及び④⑪⑬の下に配された各尊の使者はそれぞれ一つづつ順次右に移動させている。⑬⑲のソンプ、金剛王もそれぞれ右に移動させている。

現図金剛手院は以上のような複雑な過程を経て組織されて来た。一見本經の大日經の精神からはずれ、また金剛部の諸マンダラとも大きく異なるようではあるが、各マンダラを対照し、成立のいきさつを考え、各尊の新たな配位を静かに考えるとき、原図にはまた現図の象徴しようとする新しい金剛部の世界が存するのである。以下各尊の特性についてそれぞれ述べていきたい。

二、各尊の性格

④金剛薩埵 Vajra-sattva 右手三股、左手金剛拳。密号、真如金剛。種子 va。三昧耶形、五股杵或は三股。

金剛手院の主尊である。先に大日經具緣品の文を引き、金剛部は大智の煩惱摧破を通して人間本性の宝性を開示することあることを述べた。また經の秘密マンダラ品には金剛部の主尊について次のように記述している。「復た次に秘密主、今第二壇を説かん。正等四方の相なり。金剛の印を以て囲遶し、一切妙にして金色なり。内心に蓮華を敷け。

台にキャラシャ (kalasa 水瓶) を現す。光の色は淨月の如し。亦大空点を以って周匝して自ら莊嚴せよ。上に大風の印を表わす。鼓鬚として玄雲の如し。鼓動せる幢幡の相なり。空点を標幟とせよ。其の上に猛焰を生ず。劫火の火に同じくして而も三角の形を作せ。三角を以って之を囲らせ、光鬘相周普して晨朝の日の暉の色なり。是の中にパドマ (padma 紅蓮) あり。朱顯なること猶し劫火のごとし。彼の上に金剛印あり。流れ散じて焰暉を發す。持するに卍字の声を以ってせよ。勝妙種子の字あり。先仏も是れ汝が勤勇の曼荼羅なりと説きたまえり。」(18・34・b)と極

めて象徴的に説かれている。大悲胎藏三昧耶マンダラでは右の文を図示した三昧耶形を掲げている。(2・358)さて右の難解な文は何を語ろうとしているのか、大疏、義釈を見ても明確な説明は無い。やむなく筆者において意訳を試みてみよう。

「金剛部のマンダラを説く。金剛は自覚智の意である。自覚智は真の自己を護る。金剛杵で囲まれているということとは自己を護ることを意味する。蓮華があるとは内心の清浄なる本性をさし、水瓶は豊かな人格を形成する宝性なることを示している。この清純な本性と、豊かな人格を育む宝性とは一体である。ともに自己の内奥に本来厳然と存するものではあるが、自己の周辺には嵐の如き黒雲がまといつき、闇黒の世界となっている。しかしこの黒雲の中にも愛を示す紅蓮華があり、煩惱の黒雲を摧破せしめる金剛が三角の火焰となって輝き、大智の光となって、真の存在を照らし出そうとしている。自己の存在は自我煩惱の黒雲に閉ざされながらも、自覚智の光は黒雲を照破し、真相を照見せしめる。この働きこそが大悲を根源にもつ大智であり、金剛である。」との趣旨である。経のこの精神を金剛薩埵で象徴したものとみてよい。

経の普通真言藏品にあっては金剛手大金剛無勝三昧に住する真言が説かれている。

《*Namah samanta vajrāṇāṃ caṇḍa-mahā-roṣaṇa hūṃ*》(18・14・b) (普き諸金剛に帰命し奉る。極悪なる大忿怒尊よ、煩惱の繫縛を摧破せしめ給え)

密印品の真言も右と同様である。ただ疏第十三では「*caṇḍa*」を解し「猶し生死を離れて大空に等し。是を以て能く之に対敵する者無し」と説かれている。

現図抄私卷二には「五秘密決金剛智作に云う。金剛薩埵は即ち是れ普賢大菩薩の異名なり。亦一切如来の長者と名づく。亦大阿闍梨と名づく。金剛は大菩提心の義、薩埵は有情の義なり。普賢の行願をもって自利、利他悉く円満す

るが故に名を得て普賢菩薩とす。又毘盧遮那一切如来の心の先に出生するが故に長子と名づくるを得」。 (2)・1048・b)とある。

また図像を見るに右手三股、左手金剛拳を示している。三股杵は金剛杵の発展した形態とみることが出来る。白宝抄では仁王般若陀羅尼經を引用し、「手に金剛杵を持つは内心に大菩提を具うるを表わす。外形は諸煩惱を摧伏するを表わす。故に金剛手と名づく。又釈に云う。三種の魔の破壊を被らずに、菩提心の自体は堅固なり。金剛智を成ずる一切如来の建立する所なり。能く断常の二辺を破る。」(10・72・b)と説明されている。

以上の諸説から明らかとなったように、金剛薩埵の象徴する世界は自我の迷妄を打破する自覚智の働きを示したもので、自己の内面に対しては菩提心の発現による自利証得を意味し、外に向っては衆生をして清純な本性を開示せしめる利他救済の働きを示すにある。金剛薩埵 vajra-sattva は文字通り金剛の有情である。自己の人間像を形成する精進と、摂化方便の覚他の聖行とが一体となり、ここに始めて真の人格が形成されることを教えている。密号を真如金剛と称せられるのも、自覚覚他の実践こそが、人間存在の究極の真理を示すものといえよう。今この究極の真理を展開して金剛手院の各尊が示されているのである。

⑤ 持金剛鋒菩薩 Vajāgradhāri

密号、迅利金剛。種子。hum。三昧耶形、槃。

持金剛鋒菩薩の名は青竜寺軌及び玄法寺儀軌第二に出る尊である。尊名は出ても尊像についての記述は無い。この尊は金剛針菩薩の位置に配され、また梵名、三昧耶形が金剛針と同様に解されるので金剛針と同体異名の尊として伝えられた。また⑬金剛銳は金剛針の別名とされた。そのため持金剛鋒、金剛銳、金剛針の三者は混同されて来た。

石田尚豊氏は胎蔵図像、胎蔵旧図様、現図との三本のマンドラの図像を比較対照せられ、この持金剛鋒を新出の尊

である⁽⁵⁾とされている。大日経では金剛藏の眷属として金剛針があったが、現図においては主尊が金剛薩埵と変更したので、その眷属も大きく変えて、金剛針の代りに持金剛鋒をもってしたものと解される。そして金剛針は虚空藏院へ転出して金剛藏の眷属として再生されている。

では先づ経疏にしたがって金剛針の性格を明かにし、どういう点が持金剛鋒によって生かされたかを見ていきたい。金剛針については大疏五に「大力金剛針を置け、素文(suci)を訳して金剛針という。一股抜折羅を持ちて以って標幟となす。此の抜折羅(vajra 金剛)は是れ一相一縁の堅利の慧なり。此を用いて、諸法を貫徹して通ぜざる所なし。故に金剛針と名づくなり」。(39・683・a)と記されている。また経の普通真言藏品の真言は次の通りである。

《Namah samanta vajrāṇāṃ sarva-dharma nirvedhani vajra suci varade svāhā》(18・14・c)

(諸金剛に帰命し奉る。一切法を鋭利なる智をもって貫徹する金剛針の勝願よ)

大疏第十に「針は是れ利智の義なり。此れ金剛の如くなる鋭利の智を以って、之を貫達するに法として穿かざることなし。慧を以て法性に達する意なり」。(39・683・a)と説明し、義釈七に「金剛針は正に是れ菩提心の義用なり」(出続1・36・367・a)と説かれている。経の密印品の真言も同様である。このように金剛針は大智が自我の迷妄を照破し、実相を照見せしめる。換言すれば浄菩提心が他者に対して利他教化の働きにあることを象徴している。

では持金剛鋒の性格はどうであらうか。梵名 \wedge vajrāgrahara \vee の \wedge agra \vee については第一、突起、主領、最高という意味がある。そのために金剛針とも意訳出来る。現図抄私卷二では「此の尊は発心猛利の徳を主る故に迅利金剛という。鋒については柄は棒、上は鋒なり。大国の軍の柄をもって破り、賊を退ける兵具として第一なり。所詮猛利の徳を取る」。(2)・1049・a)と述べている。

以上のように持金剛鋒の性格は全く煩惱摧破の徳をもつ金剛針のそれを生かしている。この煩惱摧破の徳は金剛薩

錘の特性を發展させて示したものと見えよう。

⑥金剛拳菩薩 Vajra-muṣṭi

密号、秘密金剛。種子 huṃ。三昧耶形、独股羯磨杵。

梵名 Vajra-muṣṭi の muṣṭi は拳の義の他に堅固無比の義がある。浄菩提心の堅固を示す。経の密印品には次の真言を掲げている。(普通真言藏品にはない)

《Namaḥ samanta vajrānāṃ sphoṭaya vajra saṃbhava svāhā》(18・28・b)

(普き諸金剛に帰命し奉る。三毒を破解し、金剛を生ぜしめる尊よ)

大疏十三では、この真言を唱えるとき金剛持捧の印を結ぶ(39・720・b)と述べている。義積十ではこの尊を金剛拳菩薩と名づけ、手をもって「槌形を象る也。挙げて右辺に向い欲瞋を打つが如き状」(卍・続・1・36・419・c)にすることが記されている。ともに煩惱にうち克つことを示している。

金剛手院の金剛拳菩薩の形態については、右手十字杵、左手金剛である。現図抄私卷二には「此の尊は定慧の手をもって拳とし、心に置く。是れ金剛印なり。此の拳印の内に十界の衆生あり。この黒業を撃破する十字一股なり」。(2・1049・a)と説明している。また白宝抄では金剛拳を「vajra-daṇḍa」とし、「三昧耶形に捧(daṇḍa)を示している。そしてその註釈に「十界は同一義なり。打者は一切の悪心の衆を断滅するなり。……三(三昧耶形)は十字独股なり」。(10・78・c)とある。

十字独股杵は金剛界マンドラ羯磨部の象徴である十字五股杵に相当するものとみてよい。金剛界マンドラの金剛拳菩薩と対応し、区別するために取られた象徴である。以上のことから明かとなったように金剛拳は先の持金剛鋒の猛利の徳を継承し、一切衆生の煩惱を摧破し、実相の中に一切を包み、真の存在を自覚せしめる働きを象徴したもので

ある。

⑦ 忿怒月麤菩薩

密号、底羅金剛。種子、humo。三昧耶形、三股戟

此の尊は金剛薩埵の忿怒の性格を示す尊として示されている。經の具緣品に「忿怒の姿をし諸々の器械を操持す」とあるに對し、疏五では「持金剛者にして無量の門の大勢威猛を以って衆生を摂護する三昧なり」。(39・633・a)と説明している。この尊の普通真言藏品の真言は次の通りである。

《*Namaḥ samanta vajrānām hrīḥ hūm phat svāhā*》(18・14・c)

(普き諸金剛に帰依し奉る。大悲を根底にもって業障を摧破せしめる忿怒尊よ)

密印品の真言も同様である。右の真言の主要部分は大悲の心を表わす種子 \wedge hrīḥ \vee と大智の忿怒心を示す \wedge hūm \vee である。罪障を否定する忿怒の働きは、大悲を根底にした如来の摂化救済の働きであり、一方大悲救済の働きは小なる自我の殻に閉じこもる限り、忿怒摧破の働きとなって現われることを意味する。

この二面の働きは金剛頂經に説かれる降三世明王と同一本誓と見做される。主尊が金剛薩埵となって展開する現図金剛手院にあつては金剛頂經思想の流入により、忿怒月麤は極めて重要な意味を持つ尊となつた。現図抄私卷二では忿怒月麤を説明し「忿怒とは此尊降三世の故に忿怒と云う。月麤については、月は東方の大円鏡智なり。麤は円鏡上の三毒(貪瞋痴)なり。意は本有の淨潔円鏡の面上に三毒の浮くは即ちこれ麤の義なり」。(2・1049・c)と述べている。本性清淨なるべき衆生が煩惱の仮雲の中に曇る姿を表わし、煩惱そのものは本来空無なるものであることを示そうとしている。

図像は赤蓮上の忿怒身で三目、二手拳を交え、地の左手独股杵、右手三股戟を持つ。赤蓮は大悲の心をもって一切

煩惱を照破し、本性の浄心を開顯することを象徴する。三目の忿怒眼、独股、三股戟はともに大悲の働きが自我に対して聖なる否みとして表われることを示している。これ等の働きは非我にうち克ち、実相を証得するという金剛薩埵の力強い意志の面を強調したものと解される。

③金剛手持金剛菩薩 vajra-hasta vajra-dhara

密号、堅固金剛又は秘密金剛。種子 tri。三昧耶形、三股杵

現図金剛手院では、金剛手持金剛菩薩が経疏に示す部母マーマキーの位置に配されている。そのために両者は混同されて来た。先の配位のところで述べたように両尊は異なる尊である。では金剛手持金剛は部母マーマキーのいかなる性格を継承して代置されたか、先づ経のマーマキーについてみていきたい。

具縁品では「堅慧の杵を持ち身を蔽るに瓔珞をもってす」(18・7・b)とあり、大疏五に「此れは是れ金剛智力三昧を出生する謂わゆる金剛三昧なり」。(39・633・a)と説いている。普通真言蔵品の真言は次の通りである。

《Namaḥ samanta vajraṅgaṃ triṭa triṭa jayaṃti svaha》(18・14・b)

(普き諸金剛に帰命し奉る。煩惱を殺害し、無垢なる本性を開示せしめる尊よ)

密印品の真言も同じである。大疏十に「如々に了達するが如く、垢障淨除して無勝の生を得。故に衆母とす。無勝にして生ず。即ちこれ諸金剛を生ずるなり」。(39・682・c)として大智が諸金剛を出生する母体なることを示している。

では金剛手持金剛 vajra-hasta vajra-dhara はどうであろうか。梵名から見て金剛を手にするもの、金剛を持つものと訳される。金剛 vajra は雷光の意であり、稲妻の閃きにたとえて闇黒の中に光る叡智を表わしている。それはまた内面の鋭い自覚を意味する。図像を見ると左手は三股を胸前に握り、右手は与願である。現図抄私巻二には「金

剛薩埵は本有なり。此は修正の薩埵なり。大日より金剛杵を受けるが故に爾か云う。金剛不懐の故に密号は堅固と云う。(2)・1048・b)と述べている。

マーマキーは般若が無垢なる本性を開示せしめる母体なることを示していた。今金剛手持金剛は大智に基き、一切の誘惑に克つ勇猛精進の徳を力説している。自利自証、利他教化の働きは有限なる自己の否定克服にあり、この忿怒克服が金剛薩埵の理想とする堅固な浄菩提心を出生する母体なることを示している。

②金剛鉤女菩薩 vajrāṅkusī

密号、召集金剛。種子 hum。三昧耶形、三股鉤

秘密マンダラ品に出る尊である。金剛界マンダラの金剛鉤菩薩と同一性格とみられている。それは東門を主り、救済の働きを示している。

金剛鉤女菩薩の図像を見るに左手鉤を持ち、右手与願印を示している。この鉤は大悲の心をもって如来の世界に引き入れることを表わしている。現図抄私巻二に「此れ阿閼の三辨鉤召の化徳を主るが故に金剛鉤女と云う。愛の義は一切衆生を敬愛するなり。此れ三古鉤の群集を辨ずる故に彼女の徳を召集金剛という。女には一切の男来る。……美女は招かざるも好醜の男は争い逐る」(2)・1048・a)と述べている。これは先の金剛手持金剛で示した煩惱断尽の大智の徳の裏には無限の愛が影の如くに働いていることを明かにしたもので、大悲の鉤こそは貪瞋痴の三毒を如来の心中に召集し、大智出生の主体として更正させることを示している。

①発生金剛部菩薩 Vajrakulodbhava

密号、不懐金剛。種子、vam。三昧耶形、一股杵

秘密マンダラ品に金剛部主。胎藏図像に金剛族生として、また不空羂索神変真言経には東方阿閼如来の眷属として

金剛種族生の名が出ている。この尊は古くから東方金剛部の世界を実現する尊であったことがわかる。現図発生金剛部菩薩は第一列の金剛薩埵を中心に考え、金剛の生命の主体となる尊であって、それはまた金剛薩埵の忿怒の徳性を示した最下位の忿怒月鬘尊と対応するものである。つまり、忿怒は金剛の生を実現するものであり、また金剛の生は忿怒を通して働くことを意味する。それがまた金剛薩埵の実践的性格である。

今図像を見るに定印の上に独股を立てている。現図抄私卷二には「今此の定印は九界と之を習う。……印上に独股を立てるは是れ発生の義なり。九界一実の菩提を立てるは是れ仏界の義なり」。(2・1048・a)と述べている。

九界とは人間存在一般を指すもので、一応は第十界の仏界とは本質的に異なるものとみられる。九界を迷界として捉える限りは煩惱繫縛の主体が存する。この限りに於いて仏界からの大智の現われは忿怒となつて対峙する。しかし煩惱繫縛の主体の根源には、如意宝珠を蔵している。大智の働きと、禪定の証得とは対立を融即せしめる。大智は自我を否み、自我はその有根を開き、寂靜な心となる。そこでは九界は寂靜涅槃となる。自我否定、忿怒断徳は方便となり、一切の障礙を離れた生を得る。も早や、衆生と如来の区別なく、根源の世界に生ずるのであって、発生金剛とはこのことを意味している。種子の象徴する言語道断の意も、同様であり、密号の不懐金剛も絶対主体の確立を意味している。この金剛の如き不動の生に入ることこそ金剛薩埵になることであり、またそこにこそ大智に生きる理想の姿が示されている。以上第一列の尊を終つたので第二列に移ろう。以下紙数の都合で要点のみ述べる。

① 虚空無辺超越菩薩 Gagari:ānta vikrama

密号、广大金剛。種子、hum。三昧耶形、三股杵。

秘密マンダラ品に無量虚空歩、胎藏図像に虚空歩執金剛、住心品に虚空遊歩執金剛として出ている。大疏一には「淨菩提心は一切法に於いて都べて所住なきをもって、常に進んで万行を修し、大神通を起す」。(39・51・a)とあ

り、また現阿抄私卷二には「虚空無辺は終所説の金剛を虚空になげると云うに當る。超越は廣大無辺の利益なり」。(2・1050・b)と述べている。

この虚空無辺超越菩薩は第一列諸尊の徳を受け、金剛薩埵の目指す理想が如意宝珠の顯現であり、それは主体の空の証得であることを明かにしようとしている。金剛とは空の実現であり、それはまた中台の大日の世界の實現であることを示している。第二列の諸尊はこの立場を基礎として、金剛の性格を明かにしている。

⑫金剛鎖菩薩 *Vajra-sīṅkhala*

密号、堅固金剛。種子 *hum*。三昧耶形、金剛鎖

大疏第五に「連鎖を執持す。両頭は皆拔折羅の形に作れ。鎖の下に亦二の女使あり。金剛針の使者と異なることなし。此の智印をもって一切の剛強難化の衆生を撰持して無上菩提を退かざらしむ」。(39・633・a)と説明している。また普通真言藏品の真言は次の通りである。

《*Namaḥ samanta vajrāṅga bandha bandhaya moḥa-moḥaya vajrodhaye sarvatṛpāṭhahate svaha*》(18・14・b)

(普き諸金剛に帰命し奉る。縛る上に縛れ、牢固の上に牢固にせよ。金剛に生ずるものよ、諸に無能害なる尊よ) 大疏十に「*aparīhate* は諸の無能害なり。金剛宝の体は一切能害する者なきが如し。此の金剛の体性を識達するに よりて金剛の縛、個体密緻なるが故に能く害する者なし」。(39・682・c)と記されている。

図像は左手拳印。右手金剛鎖である。これは浄心が堅持され、煩惱が縛られていることを示している。このように金剛鎖は虚空無辺超越の思想をうけ、空は主体にとっては堅固な浄菩提心であり、浄菩提心が眞の自己を護ることを意味している。

⑬ 金剛持菩薩 Vajra-dhara

密号、常定金剛。種子、hūm。三昧耶形、一股杵。

秘密マンダラ品に金剛。玄法儀軌に持金剛菩薩としてその名を出している。普通真言藏品には一切持金剛の名のもとに次の真言を掲げている。

《Namaḥ samanta vajrāṅṅ hūm hūm hūm phat phat jan jan svāhā》(18・14・c)

(普き諸金剛に帰命し奉る。自我を否み、大空に生ぜしめ、諸仏の世界に生ぜしめる尊よ)

大疏十に「金剛手無勝三昧に入る。猶し金剛手と異ることなし」。(39・682・a)と説いている。図像は左右の両手に独股杵を持っている。

真言、図像、三昧耶形に照らしてこの尊は利他覚醒の煩惱断尽の働きにあることが理解される。そして般若空はまた自我の否定克服としての性格にあることを明かにしている。

⑭ 住無戲論菩薩 Aprāpancavihāri

密号、無意語金剛。種子、hūm。三昧耶形、一股。

この位置は本来持金剛利が配さるべきであったが、秘蔵記の配位を参照する限り忿怒月闍が主要尊として昇格したために第一列最下位尊、住無戲論が横に移行し、持金剛利と交代した。図像を中心とみる限りこの位置の尊は住無戲論であるが、配位からみて持金剛利に相当するから伝承において両尊は混同された。住無戲論をもって持金剛利の精神を示すものとみられた。

諸説不同記では住無戲論の説明に、住心品釈を引用し、「謂ゆる大空恵に住す。縁起実相を観ずと謂う。無生無滅、不断不常、去来一異に非ず、これ諸の戲論の見るところ猶し涅槃の如し」。(1・54・c)とある。これは第二列の主

尊虚空無辺超越菩薩の徳をうけ、〃空〃の証得を示す尊として配されている。

⑩ 忿怒持金剛菩薩 Vajragra-vajra-dhara

密号、威猛金剛。種子、hum。三昧耶形、三股杵。

秘密マンダラ品に大忿、胎藏圖像に執金剛可畏金剛として名が出ている。現図抄卷二に種子 hum hum hum(三昧字)について説明し「是れ大空行の三昧なり。……三字是れ衆多の義あり。一切衆生の多きこと金剛と同じなりと説くが故に三字を合す。或記に云う。此の種(字)は三つ共忿怒の義なり。又忿怒速疾の故に威猛金剛と云う」。(2)・1050・a)と述べている。

圖像は左手三股、右手掌を前に仰ぐ。忿怒三股は魔性を調伏する大精進を示す。

⑨ 金剛牢持金剛菩薩 Sivajra-dhara

密号、守護金剛。種子 hum。三昧耶形、一股。

秘密マンダラ品に寂然と記された尊である。Sivajra-dhara は寂靜金剛の主体という意味である。大疏十六に「寂然金剛は寂靜の義、涅槃の義の如くなり」。(39・743・a)と述べている。圖像は左手独股、右手与願である。現図抄私卷二に「一実の真如の理体を守る。衆生は迷妄し、本道の理を失うとも、然れども此の尊の本誓は衆生の内外を冥加し、彼の真如の宝蔵を此の実相の円珠とともに守り、永く退転なからしめ牢持守護する義なり」。(2)・1050・a)と述べている。

以上のことから金剛牢持は忿怒持金剛の煩惱断徳の精神をうけつぎ、自己の強い意志に基づいて、疏外された自己をとり戻し、本性の浄心を顕彰するを示すにある。

⑧ 虚空無垢持金剛菩薩 Gaganamala-vajra-dhara

密号、離染金剛。種子 *hum*。三昧耶形、一股。

秘密マンダラ品の虚空無垢、住心品の虚空無垢執金剛がこの尊であると伝えられている。諸説不同記では大疏一文を引用して説明している。「虚空無垢執金剛は即ちこれ菩提心の体なり。一切の執諍戲論を離れること淨虚空の障翳あること無きが如く、無垢無染、亦無分別なり」。(1)・52・c 大疏 39・581・a) また現図抄巻二にも同様の説明をしている。(2)・1049・c 参照)

図像は左手独股、右手揚掌である。これは菩提心が一切煩惱を貫徹する大智の働きにあることを示す。第二列の主尊、虚空無辺超越菩薩の理想である空を自ら実現することを示そうとしている。この空こそは主体にとっては淨菩提心の開顯であって、それはまた最下位尊、住無戲論の徳とも相呼応することを示している。

さてこの空の働きを衆生との係りにおいて今一度観るとどうなるであろうか。それはやはり有限な自我の摧破となつて現われるであろう。それを第三列主尊、金剛牙菩薩で示そうとしている。

⑯金剛牙菩薩 *Vajra-densira*

密号、調伏金剛。種子 *hum*。三昧耶形、蓮上牙

第三列の主尊である。秘密マンダラ品に牙とある。疏、義釈に説明は無い。現図抄私巻二に牙菩薩の印を説明し「是れ金剛葉叉の大悲三昧耶の印明なり。この尊は十六大菩薩中(金剛界)の牙菩薩なり。金剛食と名づく、或は金剛夜叉と云う。此れ定慧の牙をもって生死海の群機を食い、自証の法界平等の一味を成ぜしむ」。(2)・1051・a) とある。

図像は左手に蓮上三股牙を示し、右手は胸前にある。三股牙は煩惱の調伏を意味する。これは煩惱調伏の働きを金剛夜叉の持つ惨害の性格をとり入れて、第二列の主尊、虚空無辺超越菩薩をもって象徴する空の自我否定の性格を明

示したものとみられる。しかし夜叉の持つ惨害も、大悲に裏づけられた利他摂化の働きとなるとき、それは金剛の淨行となることをも示している。

①⑨ 離戲論菩薩 Nisrapañcavihāri-vajradhara

密号、真行金剛。種子 hum。三昧耶形、一股。

秘密マンダラ品に青金剛とみられる。不空絹索神変真言經の執青金剛。阿闍梨所伝の青金剛。胎藏圖像の執青金剛杵。大悲胎藏三昧耶マンダラの独股杵等々と関連してみれば、共通したものは独股杵である。そして胎藏圖像の執青金剛杵と、この離戲論菩薩は圖像的に一致する。⁽⁶⁾そこで離戲論の源流は青金剛とみることが出来る。

しかし梵名 Nisrapañcavihāri-vajradhara は離戲論、または住無戲論とも訳される。そのために諸説不同記では第二列最下位①④の住無戲論の説明に「梵号 aprapañcavihāri 三昧耶形に一股の図」(1・54・c)を出している。

また梶屋祥雲博士は秘密マンダラ品の住無戲論に相当するとされている。⁽⁷⁾

圖像を見るに現図の離戲論は左手独股、右手拳を胸に人指しゆびを伸ばしている。また住無戲論は左手独股、右手胸に小指を伸ばしている。両尊の圖像は極めて類似している。現図作成時において両尊の特性については明確な区別がなかったと見られる。ただ第三列の主尊、金剛牙の徳を發展して示す尊としては、独股を持って煩惱を摧破する尊がふさわしいものとして、青金剛の系統をひく尊を無戲論菩薩として配したと見られる。現図抄私卷二にこの尊を説明し「一実智をもって諸の戲論を離れる徳を主る尊なれば真行金剛という」。(2・1051・b)とある。即ち自我の殻をくだき、本性の開示に肉迫する金剛の精進を示している。

②⑩ 持妙金剛 Suvajradhara

密号、微細金剛。種子 hum。三昧耶形、羯磨鎮壇。

秘密マンダラ品に妙金剛とある。胎蔵図像の執金剛妙杵の系統をひくものと見られる。現図の図像は右手を上げて独股杵を示し、左手は忿怒三股杵を持っている。現図抄私卷二に「此の尊は仏の内証の理智を主るが故に持妙金剛と云う。妙は理智深妙なり。彼の深遠玄妙なるが故に微細という。……忿怒三股は定なれば折伏智が此の尊に具するを以ての故に左腰に安んず。右手独股を立つは、右は慧門の撰受なり。上に一実智をもって豎つ機を引く義なり」。(2・1051・b)とある。

この尊は鋭利な形をもった忿怒三股にて象徴されるように、煩惱摧破をその徳としている。貪瞋痴の根本煩惱を折伏することが、自己の世界を転じてマンダラ世界に入ることを教えている。これ金剛牙の徳を發展し、大輪金剛への道となる。

② 持金剛利菩薩 Vajragadhara

密号、般若金剛。種子 *hum*。三昧耶形、三股。

第三列最下位尊は秘蔵記によれば大輪金剛の位置であった。住無戲論の第二列の移行に伴って、持金剛利がこの位置に代った。この位置を譲った大輪金剛 *mahā-cakra* は金剛蔵王の眷属として再成されたとみてよい。このために持金剛利と大輪金剛は混同し、持金剛利を説明するのに大輪金剛の性格を説明している。また持金剛利の図像を大輪金剛として扱っている。

マンダラの配位からみて、第三列中尊は金剛牙、最上位には金剛輪持 *cakra-vajradhara* が配されたことからみて最下位には大輪金剛 *mahā-cakra* が配されても不思議ではない。大輪は自我の殻の否定が大きく世界観を変えて、金剛なる般若の主体として生きること、即ちマンダラ世界に入ることを明かにしている。

①⑦ 懽悦持金剛菩薩 *Surata-vajradhara*

密号、慶喜金剛。種子 *hum*。三昧耶形、一股。

秘密マンダラ品に妙住、胎藏圖像に善行金剛と名づけられた尊である。現凶抄私卷二に「如来の自受法樂の徳を主る故に擇悦という」。(2・1051・a)と記されている。

圖像を見るに左手拳を腰にあて、右手掌を上にし、独股杵を立てている。拳印は堅忍不拔の意志をもって三毒(貪瞋痴)にうち勝ち、独股杵は金剛の慧眼が一切を貫徹し、真理の世界を証得することを表示している。先に述べた金剛牙の煩惱調伏の働きを受け、自我の調伏はかえって自我の真相を諦観することが出来、衆生と如来の絶対平等を証し、自己の行は如来の行となり、如来と成れる喜びを体得する。懼悅持金剛、密号の慶喜金剛も、調伏の喜びを示したものと解される。

⑩金剛銳菩薩 *vajravikyāta*

密号、又迅金剛。種子 *hum*。三昧耶形、三股。

秘密マンダラの名称、胎藏圖像に執金剛名聞として出る尊である。梅尾祥雲博士は金剛銳は金剛説の写誤であるとされている。⁽⁸⁾ その理由として *vikyāta* はチベット訳の *nam par grags pa* (完全名称) に相当すると説明されている。經の名称、胎藏圖像の名聞と併せ考え一応肯首出来るのでこの問題を検討してみた。

vikyāta にはよく知られている。公表するの意がある。Maha Vyuhpati No. 6842 (576) に揚名称 *じまの*。 *nam par grags pa*, No. 65, *viśrutah* (美名称) No. 6341, *vighuṣṭah* No. 6842, *vikyāta*. 名称揚れるの意がある。この限りでは銳は説の写誤であるとも言えよう。しかし第三列の金剛牙と金剛輪持との間を結ぶ尊として考えたとき、果して金剛銳は金剛説としてよいかということである。大悲胎藏三昧耶マンダラを参照すると、名聞として五股を出している。そして註に「或本刃迅閼金剛」(石山寺本(2)・6)、醍醐寺本(2)・41)と記している。そしてこの名聞の向

て左に金剛猛と名づけて、極めて鋭利な三股のような形を出し、「尾葉夜多(vikyāta) 経に迅利と云う」と記している。このことから経の名称と迅利の間に明確な区別を欠いていたことがわかる。

そこで vikyāta に(1) Edgerton の辞書を引いた。無数という意味がある。(6) vajra-vikyāta は無数の金剛を意味する。一切が金剛の大智にて充滿し、あらゆる煩惱が除去されることを表わしている。こうみると金剛鋭と意識しても誤りではない。むしろ金剛鋭は写誤ではなく、金剛手院の第三列の特性を最もよく示している名とも解されるのである。したがって古来の伝承の金剛鋭と金剛針の同体説はくつがえされ、また諸説不同記の疑有り(1)・55・b)の問題も解決した。また諸説不同記に記された密号刃迅金剛は金剛鋭の性格をよく表わしている。

図像は左手蓮上三股。右手三業妙善印である。三業妙善印とは衆生の身口意の三業が、金剛の智によって如来の三密。即ち衆生の行はそのまま如来の行となることを示すのである。現図抄私卷二には「精進勇猛の徳を主る故に鋭と云う」。(2)・1051・a)と述べている。これよくこの尊の特性を捉えている。金剛牙の「かみくだく」徳をうけ、それを更におし進める勇猛精進こそは正に鋭である。そしてまた、名称或は名聞とあるように自らは金剛の働きとなり、金剛の世界を説示する主体にあることをも示している。

⑮ 金剛輪持菩薩 Cakra-vajradhara

密号、摧伏金剛。種子 ca。三昧耶形、金輪。

秘密マンドラ品に金剛輪。胎藏図像にも金剛輪の名が出ている。現図抄私卷二に「此の尊は如来の本覚なる転法輪の徳を主る。滅罪生善を以って本とする故に摧伏金剛という」。(2)・1051・a)とある。

図像を見るに左手膝に覆し、右手輪を示す。輪は正に金剛なる智をもって深く人生の種々相を諦観し、金剛の主体として「大空」の世界に転生することを示している。この転生こそは有限なる自己の摧伏であり、この否定を通じて

真にマンダラ世界に入ることの教示している。金剛牙の摧伏の徳はこの金剛輪持に生かさされ、胎蔵の心蓮をよく開示する。これはまた最下位尊、大輪金剛の精神（図像からみた配位は持金剛利）とも相呼応するのである。

三、結　　び

以上金剛手院の主要尊二十一尊について観て来た。金剛手院の配位、或は各尊の伝承には様々な問題を含んではいない。しかし金剛手院の各列の中央主尊、及び各列の上下の尊の関連を通して金剛手院を眺めたとき、そこには金剛薩埵をもつて象徴された大智の性格が、そして大智に生きる理想の人間像が、精緻な思想体系をもつて説示されていることがわかるのである。大智の世界は開けば二十一尊を始め無数の金剛となり、閉じれば金剛薩埵に集約される。各々の尊も、また究極の世界を示す金剛薩埵もそこに象徴しようとするものは、大智をもつて本性を照破し、法界一如の眞の存在を自覚せしめることにある。而してまた眞実を証得したものは、未だ目覚めぬ衆生に対し、眞の存在を自覚せしめようとの覚他の行願を満足し、一切衆生を救済しゆく如来行にあることを示している。この如来行は煩惱断尽の徳を示す南方除蓋障院の思想と連り、また一方清浄なる宝珠の關頭は虚空藏院の果徳と連り、大空の証得は中台八葉の世界の実現を意味することになる。このように現図金剛手院は大智の無限に躍動する世界を端的に示したものである。

註

- (1) ④は現図金剛手院の位置を示す。第一図参照のこと。
- (2) 梅尾祥雲博士「曼荼羅の研究」一五九頁では⑭を持金剛利、⑳を大輪金剛とされている。また図版六六図において、⑭、⑳を同様に持金剛利、大輪金剛とされている。大正蔵經の図像部の諸説をみると⑭の図像は住無戲論、㉑は持金剛利となっている。出典は胎金マンダラ図(1)・439)。胎蔵界大マンダラ図(1)・465)。胎蔵界大マンダラ(1)・510)。二界マンダラ(1)・

528)。胎藏界大マンダラ（真別処本）(1)・536)。胎藏界大マンダラ（宝菩提院）(1)・576)等である。諸説不同記、現図抄私の記載では⑭は住無戲論となっている。⑳は諸説不同記では持金剛利である。但し諸説不同記では此の坐位に大輪金剛あり、梵名は vajra-cakra という (1)・57・a)とことわっている。現図抄私では大輪金剛としている。断惑証理を主る故に大輪という (2)・1050・c)と記している。秘藏記 (1)・13・a)では、第一列に住無戲論があり最下位には忿怒月耀がある。そして第二列の下位に持金剛利、第三列の下位に大輪金剛があることになっている。しかし胎藏四部儀軌を通覧してみると撰大軌、広大軌には記述無く青龍寺軌 (18)・157・b) 玄法寺軌 (18)・119・a)には金剛部二十一尊の記述があつて大輪金剛は無い。

- (3) 石田尚豊氏、惠果・空海系以前の胎藏曼荼羅。東京国立博物館紀要、第一号、七八頁
- (4) 前掲書、七三頁図版参照
- (5) 前掲書、七四頁図版参照
- (6) 前掲書、七二頁図版参照
- (7) 梅尾祥雲博士、曼荼羅の研究、一六〇頁
- (8) 前掲書、一六〇頁
- (9) Edgerton; Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary p. 482. a high number.
(昭和四十二年度文部省科学研究費〔奨励研究〕に基づく研究成果の一部)

儀礼研究への一試論

竹 中 信 常

一

近来、宗教学が一般の学問的風潮に準じて著しく社会科学的に傾斜してきたことは周知のごとくである。それに応じてその研究テーマもまた宗教の観念や理念の面から行動や表象及びそれから導きだされる機能と構造の面に多く求められるようになった。儀礼研究においても例外ではなく、儀礼のふくむ観念やその意味づけよりは、儀礼のもつ構造的性格や機能的価値の解明が志向されている。このことはシャプルとクーによるグロッツサリーにもあきらかに認められる。すなわち⁽¹⁾

ritual : a symbolic configuration used to restore equilibrium after a crisis

むろん儀礼研究におけるかかる傾向は、それ自体なんら否定されるべくもなく、また非難されるべくもなく、儀礼研究の現在の役割を果すものとして大いにこれを推進すべきであろう。

しかし、宗教儀礼の発生を根源的に探求する場合、また宗教儀礼の特質を明かにしようとする場合、それは必ずしもそうした集団力学的な力関係や構造論的分析のみで充分とはいえず、すでに筆者が拙著において論じたように、そ⁽²⁾

これは人間の内部に本来的に具備された心的要因の解明を必要とするものなのである。つまり、筆者のいわんとすることは、宗教儀礼とはその本源において、さらにいい得るならばその本質において、人間をその中にふくむ外的機構のみによってあるのではなく、人間の内部機構の真奥から湧きあがる「主体的」宗教性 *religiosity* によるところ大であるということにはほかならない。

ここにわれわれは儀礼が形成される道筋に同様あることを知るのである。その一つは、あえて非宗教的とはいわぬまでも前宗教的¹⁾な慣習的行為が制度化され、儀律化され、権威化され、聖化されて宗教儀礼にまで成形されるプロセスと、本来的に宗教的観念を中核とする宗教的動機による行為が同じく定型化し、儀律化して宗教儀礼となるプロセスとである。むろん現実的にはこれらのプロセスが個別的に存在するものではなく、ある意味では相即的におこなわれるものであろうが、推論の方法としては一応こうした二系のプロセスを認めることも可能であろう。むしろ宗教儀礼の全般、たとえば発生・発達・変化・性格・機能などを考える場合には便宜でもあろう。そしてかかる作業仮説が許されるならば、ここで、冒頭の論述に関連して前者のプロセスに関してはグループ・ダイナミックスが適用され、かつそれが有効であるが、後者のプロセスに関しては宗教観念及びその体系化としての教理・教説との相即関係が重要な意味をもつものといえよう。とくに仏教その他高度に体系化された宗教においておこなわれる儀礼については、このことがいえるのではないだろうか。

一般に宗教儀礼を考える場合、主として扱われる課題は成形されたその構造と機能の問題であり、したがってそれはなんらかの宗教観念を中核とし乃至は宗教意識を基調とした定型的行動体系にほかならない。換言すれば、儀礼が「宗教」儀礼であるかないかは宗教観念乃至宗教意識の存否いかんにかかわることであり、したがって従来いわれるように、それは「信仰の行為的表現」である。信仰と儀礼の相即関係は拙著において述べたゆえ³⁾ここには触れぬ

が、ここで提言したいことは、信仰のもう一つの表現としての「教理」と儀礼との相即についてである。再言するならば、宗教すなわち信仰を中軸として行為的表現としての儀礼と、信仰の理論的表現としての教理とのかわりというものである。これを極めて粗雑ながら図式化してみると

$$\text{宗教} = \frac{\text{信仰 (教理)} \times \text{信仰 (儀礼)}}{\text{理論}} = \frac{\text{信仰}}{\text{教理} \times \text{儀礼}}$$

となりはしないだろうか。そして、もしかかる図式化が許るされるとするならば、これから二つの事柄が導き出されることとなる。すなわち、宗教というものを真に理解するためには教理と儀礼とを相即的に研究せねばならないということと、他の一つは儀礼にせよ教理にせよ、そのいづれかを理解するためには、相乗的關係にある他の一つをも考慮にいれねばならぬということである。⁽⁴⁾筆者にとっての当面の関心はとくに後者についてであるのだが、この場合にもまた二つのアプローチの仕方がある。すなわち教理を主軸としての儀礼へのアプローチと、儀礼を主軸としての教理へのアプローチとである。たとえば密教における教相と事相との關係を有機的に見なおすことである。つまり両者のかかわり合いを明かにすることによって、一方では教理を現実の宗教生活のうちに定着せしめることができる。同時に、他方では儀礼を宗教の枠組の中と定着させ、信仰と遊離した単なる儀礼主義におちいることを回避せしめることにもなるであろう。

註

- (1) Chapple and Coon; Principles of Anthropology London, 1947. p. 706
- (2) 拙著・宗教儀礼の研究、五四頁
- (3) 同 三七一頁以下
- (4) 「宗教研究」第二〇〇号に、福井文雅氏のフランス宗教学の近況報告が収められているが、その末尾の一文に強い共感を感ず以下これを引用する。「フランスの大学の」講座に多く『儀礼研究』が見られたが、それは儀礼研究なくしては宗教学

が成り立たないからである。単なる教理研究のみでは、哲学研究と区別がはつきりせず、「宗教」を研究しているとは言えない。(一六頁、傍点筆者)

二

本稿においては仏教儀礼を中心として、上述の論旨をなぞってゆくことにする。なぜなら仏教ではすでに

解(教理)―信(信仰)―行(儀礼)―証または

信・解・行・証(親鸞においては教・行・信・証)

の項目を立てて、仏道つまり仏教実践のプロセスを明示しており、「信行」とか「教行」とか、浄土宗という「心行」(安心・起行)という熟語の示すとおり教理と行法との相即・相関を重視している。したがって仏教儀礼そのものについての前に、広義の儀礼としての「行」についていささかふりかえてみる必要がある。宗教儀礼というものが広い意味で、自己の抱く宗教的心情を表出し、最終的には所定の宗教的境地に到達するために時間的空間的に反復伝承される定型化された行為の集積であるとされるかぎり、そこには当然仏教的な用語でいう「行」が包含されていなければならぬ。すなわち仏教儀礼に限定してみると、儀礼の成立の根底、あるいは先行条件として「行」の存在が不可欠であり、仏の十号に「明行足」とあるように、それは智と行との完成者をあらわし、仏格たるの必須条件として行があげられている。そうした意味でわれわれは仏教儀礼の成立あるいは変遷の第一階程として「行」をとりあげなければならない。⁽¹⁾

釈尊の史伝の上にそれは明かである。つまり釈尊の出家↓学道↓成道の過程がこれである。釈尊が出家して諸師を歴訪し、諸々の苦行に身を挺したことはいわば一種の試行錯誤 the trial and error といえよう。聖なる境地に到達

するために色々創意工風してゆく非定型的自律行為である。そして釈尊によってひとたび得られた悟境にいたる道は、その後、その教えにしたがう何人かの人々によってくりかえし追行され、漸々に行法の順序や内容などが定型化されるようになったのである。それはたとえば四諦・八正道・十二因縁などの思念なり、禪定・三昧などの実修である。松涛教授は「実際の行」を整理して、

一 禪定
四諦とこれに類するもの一止
三昧

二 智（教理觀念）
対治
十二因縁・四諦説・仏身觀・極樂世界觀

三 禪智習合
諸法実相觀
法界縁起觀
即身成仏觀

としておられる²⁾。要するにこれらは宇野博士のいわれる「自修的行業」であり、対自的な苦行・修練・修行・浄業を内容とし、自己の解脱を主として神靈をかえりみぬものとされる³⁾。それはみづからの「自修の行」の階程といえる。

そこにはすでに宗教的目的に到達するためのコースがある程度形成されているが、しかし、やがて、正しく目的に到達するためにはコースをはづれることが許るされなくなり、それまで自律的におこなわれていた行法が、定型化・複雑化にともなう先達乃至指導者の指導を必要とし、したがってその行為は他律的共修的となってくる。つまり所定のコースを辿ればある程度自然に、したがってある意味では受動的に目的を達し得ることになるのであるが、それと同時にコースを守らねばならぬという拘束性と、コースそのものに対する權威性が生ずる。真言における十八道

行法や浄土宗における五重など、あるいは授戒会などの儀礼的性格はこうしたところにあり、したがってそれらは自律的な修行の階程から他律的な儀礼に移行する中間的な、儀礼変遷の全般からいって第二階程に属するものといえよう。⁽⁴⁾とくに仏教儀礼においてはこの階程においては前階程に認められなかった諸仏の勧請がおこなわれる場合が多い。現在仏教各宗でおこなわれている勤行式を見ても、天台、真言、浄土、日蓮などの各宗では諸仏諸菩薩の奉請・降臨・召請・迎請がおこなわれている。⁽⁵⁾行の場に本尊を勧請するということは対自的階程から対他的階程への移行を示すものであり、しかも具象的な崇拜対象を否定することから出発した仏教において、このことは極めて重大な事柄といわなければならない。しかも先達や指導者が加わることによって、儀礼の人的構成は自己共修の形をとるようになったことも看過し得ぬところである。いづれにしても「本尊勧請」の事実は仏教の行から儀礼への転回をうながす大きな要因をなしているといえよう。

ところで、このように定型化され儀律化された宗教的行為も教理の進展とともにますます内容は複雑化し、その手つきも細分化され、その実修は煩鎖となり困難となってくる。このことについて宇野博士は次のように述べておられる。

「……私的な儀礼に於ても、男女の性、年齢、職業、身分、血統などによって、これを行う人物の範囲が社会的に決定され、公的な祭儀もその種類に応じて、家父、長老、族长、国王等その祭主となるものが一定し、集団的な儀礼には所役の分担についても、夫々れ身分や資格の制限と配置が生じる。かつ一方で儀礼の伝統的形式が複雑になり固定するにしがって、その実修にはその知識と訓練、及び祭具や設備の所有を必要とするので、そこに一つの社会的分業から専門の呪師や祭司があらわれ……一般の人々は特に儀礼に関して呪師や祭司に依頼するところが多いので、そこに神人の仲介者としての教職者の存在が、宗教的生活に於ける一つの重要な現象をなすのである」⁽⁶⁾

つまり儀礼の執行は一般人の手から専門家すなわち教職者の手に移る。一般人は依頼者として傍観者の地位に付くのである。いわば「他修」の形をとる。現在日本の寺院においておこなわれる仏教儀礼の大部分、たとえば葬儀・年回法要などはこうした類型に属するもので、日本の寺院の構造様式もこうした儀礼をおこなうのに便宜のように、本堂は内陣と外陣とに両分されているのが大部分である。そして一般者は依頼者となって外陣に坐し、教職者は仲介者として内陣において儀礼をおこなうのである。そしてこれが仏教儀礼の変遷の第三の最終階程として現在にみられるのである。

仏教儀礼の現在の定型にいたる変遷過程は以上に述べたように、大まかにいって三つの階程に区分される。そしてかかる変遷の理由は宗教的行為の儀礼化そのことによるのであるが、しかし、冒頭に掲げた図式に即して考える場合、これを単に儀礼それ自体の内発因にのみ限ることはできず、それと相即関係にある教理の変遷と照合すべき必要がある。つまり儀礼の変遷はそれ自体の内因によると同時に、相即関係にある教理からの外因にもよるものであることが予想せられるのである。

註

(1) 「(仏教研究で) 行の研究がなされていないということは、明治時代からの欠点である。明治時代からの欧州の知的な考え方が入り、知的研究だけが非常に発達して、實際上の知以外の我々の精神的な面の研究が非常におろそかになった。……」松濤誠廉・仏教における信と行・一三頁

(2) 松濤誠廉・仏教における信と行・一二頁

(3) 宇野円空・宗教学・六八頁

(4) これらは現在の仏教用語からいえば、なおいまだ「修法」とされるかも知れぬが、その内容的性格は他律的な定型行為という意味で儀礼とみなし得る。

(5) 但し、浄土真宗においては語仏の奉請なく、また葬儀に引導をおこなわぬなど、特異な儀礼形態をとるが、このことにつ

いはは機会を得て考証したい。

(6) 宇野四空・宗教学・三三三四頁、Chapple and Coon; Principles of Anthropology, pp. 404, 405, 407.

三

儀礼と教理との相即關係をその交遷過程を中心としてあとづけるのであるが、一概に仏教儀礼といってもそれは余りにも茫漠としてゐるゆゑに、ここには左図のように四つの事項に限ってこれをみることにする。

三 婦

	階程	修形態	三 婦	儀	軌	講	会	念	仏
行	I	自 修	受戒の 三婦	瑜 儀	伽 軌	講	義	禪 念	觀 仏
儀	II	自他共 修	麟邪の 三婦	念 儀	誦 軌	問	答	往 念	生 仏
礼	III	他 修	授与三 婦	供 儀	養 軌	供	養	供 念	養 仏

原始仏教々団、とくに在来の煩雜な形式的儀礼主義を脱け出ることを標榜して出発した仏陀在世教団において、いくらかでも儀礼らしいものの萌芽は、入団に當っておこなわれる三婦にあるといえよう。オルデンベルグによれば、三婦の成立は仏滅後とされる⁽¹⁾が、佐藤密雄博士によれば釈尊在世にあっては、釈尊のひきいる僧団に入るには善来比丘受具、つまり釈尊自身の「来れば比丘よ……」という認可の呼びかけを得ればよかつた。しかし、弟子の数も多くなり、それが各地に散ってそれぞれの地でそれぞれの弟子を入団せしめることになる、そこに一定の方式が必要となつた。すなわち「……受者に剃髮し、袈裟を着けて、仏に帰依したてまつる、法に帰依したてまつる、僧に帰依したてまつるの三婦を三唱せしめることに定められた」のである。しかし佐藤博士も述べられてゐるように、これは大鍵度の記述によつたものであるが、それが史実であるか否かは定めがたい。むしろそれは白四羯磨の受具と和尚の制度とを定めるための前提記事

であると推定されることである。⁽²⁾ こうした考証は筆者の任ではないのでかわらぬことにするが、とにかく釈尊在世あるいはその滅直後、仏教々団でなんらかの儀礼がおこなわれたとするならば、それは三帰ではなかったかというところだけをここに述べておく。

このようにして三帰が仏教々団の原初的儀礼であるということを仮定して、次に、かかる原初的儀礼としての三帰にも、現在のなものに至るプロセスにおいて三帰の意味乃至は展開がみられるのである。すなわち毘尼母經第一に⁽³⁾

「三帰有二種。一者為受五戒十戒八齋故受三帰。乃至為受二百五十戒故受三帰。二者直受三帰。所以爾者。當爾之時。仏未制二百五十戒乃至八齋。以是義故。直説三帰得受具也。」

とあって、⁽³⁾ はじめの三歳は五戒等を受けるためのものであり、のちの三帰はただ三帰をうけるのみでそれ以外ではない。いわばみづからの邪惡を翻して純粹清浄になることで、それゆえにこれを「翻邪の三帰」ともいう。⁽⁴⁾ これで見ると、先の受戒の三帰は戒を受けて仏道に挺進しようとする修道的色彩の強い自律行為であるのに比して、翻邪の三帰は三帰することによって他律的に翻邪せしめられるという宗教的色彩の濃いものといえよう。したがって、これら二つの三帰はそれぞれ第一、第二の階程を示すものとみなし得る。これに対して第三階程のものとして病中、臨終乃至は死後における授与三帰がみられる。すなわち仏説無常經に

「亦如是説。釈教請已。復令病人称彼仏名。十念成就。与受三帰。広大懺悔懺悔畢已」⁽⁵⁾
とあり、道忠撰の小業林清規には

「氣絶し煖尽くれば戸を昇ぎて某寺に到り、湯を焼し亡を浴し浄髪す。安名し、三帰五戒を授く」

とあって、ここでは三帰は他律的に「与えられる」ものとなっている。いわば儀礼の第三階程にあるものといえる。

このようにして、ひとしく三帰であっても、修道のため、宗教的的清浄のため、そして他律的に与えられるものと変

化しており、そのような変化は三帰についての観念（教理）の変遷に相即するものとされよう。

儀軌

密教における一切の軌則、儀式の総称である儀軌についても、その変遷過程において教理内容と儀礼形式の相即が求められる。すなわち瑜伽儀軌乃至瑜伽行儀軌においてはみづから瑜伽を行ずることによって三昧の境に入るもので、いわば自律的修行の階程にあるものである。念誦儀軌は陀羅尼を念誦するもので、それは定型的な第二階程に当る。供養儀軌においてそれは自己及び自己以外の存在に対するものであり、自己が行ずる以外に教職者に依類しておこなう他律的なものがみられる。むろんこれは教理の展開というよりは、儀軌に内包される教理的意味の類型化というべきであろうが、いづれにしてもその究局の悉地において息災・増益・調伏・敬愛などを得るに至る点は他の諸儀礼の変遷とひとしく、自律的修行からはじまって他律的な供養乃至回向にいたっているのである。さらに、これを一系の縦の次第に配置し、それ自体を修行階程としたものが真言の十八道法であろう。すなわちその次第は

莊嚴行者法 行者の身口意三業の浄化

結界法 修行道場の結界

莊嚴道場法 道場の清浄莊嚴

勸請法 本尊を迎請する

結護法 本尊を警護し魔事を除く

供養法 本尊及聖衆に供養する

講会

經典の講義はいうまでもなく仏道修行の眼目であり、古くから諸經についておこなわれてきたが、平安中期良源に

始まる天台の法華会は周知の如く問答形式をとり、そこにはすでにある程度の儀律化がみられる。また講会におこなわれる読経も慈覚大師によるといわれるが、読経それ自体すでに儀礼化されたものといえる。いま試みに法華八講についてみるに、法華経を八座に分けて講説することは中国以来おこなわれ、古来は四日修を正儀としたが、二日あるいは一日にて修することもある。現在天台宗では五之座の化儀のみを修し、その軌式は

入室、講師登壇、堂達鳴磬、唄師発音、散華師発音、講師仏名教化、読経経題、講師経釈、問者引字、講師重答、堂達鳴磬、講師読師下壇、出堂

と次第されるが、これで見られるとおりそれは極めて儀律化されたものであり、その問答も儀律化されている。

かかる講会が現在では一般に民間の仏教行事とみなされ、その性格も社会的、経済的に転化しており、講会本来の自律的講読の形からかなりはなれてしまっている。さらに伝えられるところによると、わが国における法華八講の創始は延暦年間僧勤操が友人の母の冥福のためにおこなったとのことであり、爾来、講会が死者追善のために設けられる場合が多くみられる。いふなれば講会は三階程を同時的に内包した儀礼体系といえることができる。

念 仏

仏教における念仏の起源には諸説あるが、現在のところでは三帰に求めるもの、五停心観に求めるもの、法蘊足論に求めるものなどのうち三帰説が有力のようである。そして素朴な意味での念仏、称名は阿含經典に散見される。しかしそれらはむしろ除災求救のための衝動的行為であって、きわめて非定型的なものにすぎない。そしてかかる形での念仏が念仏として一定の形をととのえ、その意味で修行法の一つとして用いられるようになったのは禅観と結合した観念々仏であった。つまり五停心観のうちの念仏観が思惟略要法に述べられる九種禅法の根本になったとされる。観念々仏に観像、観相、実相の三つがあるとされるが、そのいづれもが観想であり、思念であり、憶念であって非行

為的な対内的思弁である。みづからの強い意念と深い静慮とを必要とする意味で自律的修行の階程である。

観念々仏に対して大きな流れをなす称名念仏については極めて尨大な考証がおこなわれていて、これを要約するとすら筆者のよくするところではないが、本論の旨趣に準じてこれをみるに、仏の名を唱えるということ自体にはすでに対他的な基本的姿勢がみられ、したがって原初のごく素材な免災求救の称名はとにかくとして、観念々仏と並称される称名念仏には一定の口称の形式があるべきで、南無阿弥陀仏の反復、あるいは浄土教におこなわれる十念などのごとくである。すなわち早くは曇鸞の往生論註に、また善導の観念法門の無量寿経第十八願に関する文⁽⁶⁾

「若我成仏十方衆生願生我國称我名号下至十声乘我願力若不生者不取正覚」

往生礼讃の

「若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚……」

などにおいて称名の十念定型化がみられるのである。念仏は本来禅観を得る目的をもつ自律的なものであった。それが本願思想と結びつき他力念仏が形成されるに至り、その内質は浄土往生のコースとして定型化され、履修の形態も一念、多念、尋常、別時、臨修、四修など各様に定められるようになった。しかしこの段階においては念仏者自身が本願の功德を信じて儀律化された念仏をおこなうという意味で、儀礼の第二階程にあるものとすることができる。そして浄土教における念仏本来の教旨はここに止まるべきであるが、これに回向思想が加わりしかもそれが追善供養のための念仏とされるに至って、念仏は儀礼として第三階程に入ったものというべきである。念仏が死者追善のためになされるようになった正確な理由と時期についてはいまだあきらかでないが、少くとも法然にあっては否定的であったようである。すなわち勅修御伝第十に、御白河法皇の崩御ののち

「かの御菩提の御ために、建久三年秋のころ、大和前司親盛入道（法名見仏）八坂の引導寺にして、心阿弥陀仏調

声し、住蓮、安楽、見仏等のたぐひ助音して六時礼讃を修し、七日念仏し……」
た際に

「……上人不受の気おはしまして、念仏はみづからのためのつとめなり。法皇の御菩提に廻向したてまつるとも、布施以ての外のことなり、ゆめゆめあるべからずとぞいましめ給ける」

さらにまた没後遺誠文に

「予がために追福を修すとも、亦一所に聚居して諍論を致し、忿怒を起すことなかれ。且つ凶仏、写経、檀施等の善を修することなかれ。唯一向に念仏を修すべし。平生の時、自行化他すでに念仏の一行なり。没後いづくんぞ自余の修善を雑えんや」

として、行としての念仏をすすめ、追善としての念仏はすすめおられないのである。

ところが法然三回忌に当り、聖覚法印により真如堂において七日間道俗を集め、追善の融通念仏がおこなわれている（勅修御伝第十七）そして念仏が現在みられるような死者追善のためになされるようになったのはいろいろの歴史的事情があったであろうが、その一因として念仏の三行儀として尋常、別時にならぶ臨終念仏の行儀を指摘したい。臨終に際して正念往生を得るために念仏を唱える行儀が普及したのは往生要集成立以後とされるが、しかも自主自律的な念仏はなしがたく、善知識の助授による場合が多く、善知識の勸進は助音念仏を中核とする。つまり唱名を同音して臨終者の助けをするのであるが、それが儀礼的に進展すれば、主唱者はむしろ善知識に移行し、さらに時期的に伸長すれば臨終後の称名となり、これは先の三帰の場合の如く、死後十念の授与となり、それがやがて死者のための念仏に転化することになったのであろう。むろんそこには教理的な、たとえば回向、功德、追善などの思想の参加のあったことも当然考えられるべきであるが、このことについてはのちに述べる。

以上、念仏についても、それが禪観的な自修自律の念仏から、往生のための念仏、死者のための追善の念仏、さらに傍観的な念仏回向の儀礼にまで変成するプロセスには念仏それ自体の辿った教理的遍歴があとづけ得るのである。

註

- (1) オルデンベルグ(木村・景山訳)・仏陀・四七二―三頁
- (2) 佐藤密雄・原始仏教々団の研究・一七一―四頁
- (3) 正蔵・二四、八〇二・中
- (4) 法然は逆修説法の中で「受持の三帰とは三宝に帰依す。これ翻邪の三帰なり」と述べておられる。
- (5) 正蔵・一七・七四六・下
- (6) 浄土宗全書・四・二三三・上
- (7) 同 四・三七六
- (8) 伊藤真徹・「浄土教儀礼と法然上人」・塚本博士頌寿記念仏教史論集・五四頁

四

仏教儀礼変遷のプロセスを四つの項目を立てて概観してみたが、その帰するところは、儀礼の変遷はその準ずる教理の三階程に即応することである。教理の変遷の三階程とは

一 自律自修の修行の階程

二 その修行に功德を認め、自他共修の形をとる階程

三 そして、その功德を他(とくに死者)に回向するために教職者に依類して他修的に追善供養する階程

である。こうしたプロセスにおいて変遷をもたらす要因となる教理的モチーフは上掲の如く功德、回向、追善、供養など、とくに死者追善には俱舎論などにいわれる中陰・中有の思想が数えられる。そしてそれに応じて人的には自

修、自他共修、他修という形態をとる。逆にいうと、仏教儀礼はこれらの教理的モチーフを媒介として現在のままで変遷したものといえよう。

端的にいうならば、仏教儀礼を現在のな形にまで変成せしめた動因は功德・回向・追善といった教理的モチーフにあるといえよう。そしてもし仮に、かかるモチーフがなかったとするならば、仏教儀礼はおのづと別の形になったことであろう。こうした仮定的推論を裏づけるものとして、ここには真宗の念仏義をあげてみたい。それは歎異抄における有名な次の一段である。

「親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏まうしたることいまださふらはず。そのゆへは、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏になりてたすけさふらふべきなり。わがちらにてはげむ善にてもさふらはばこそ、念仏を廻向して父母をもたすけさふらはめ。ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のおひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもて、まづ有縁を度すべきなりと、二云云」

といて、弥陀から衆生への回向は認めるが、衆生から弥陀への回向はこれを否定しているのである。

自力の善根を否定し、したがってまた回向の可能性もふりすてた親鸞において、念仏は独自の形に完成したのである。先に引いた法然の勅修御伝及び没後遺誡文などにおける発言のうちに、すでに、親鸞の辿った道程の片鱗がうかがえるのである。そしてこのことはひとり念仏に限られることではなく、すべての仏教儀礼を通じていえることである。約言するならば仏教儀礼は他方思想の完成にもなつて百八十度の転回をし、その変遷の階程を逆に第三より第二へと遡元する姿勢を示したのである。そして附言するならば、仏教系の新宗教においてこれが著るしい。さらにこれはキリスト教におけるカトリックの典礼からプロテスタントの儀式への転回にも通ずるものである。しかしてかか

る転回の裏には信仰についての、そして同時にその理論的表現である教理の展開の存することはいうまでもないことである。

このようにして、儀礼を考える場合、儀礼それ自身についてのインテンシブな追求は、儀礼を通じてその本源にある信仰それ自身を行動的側面に解消させてしまうおそれなしとしない。われわれはかかる危惧をなくすためにも、信仰のもつもう一つの側面である教理についても不断に関心せねばならない。同時にまた功德、回向、追善などの教理を抽象的、理論的にのみ追求することなく、それが行為化され、儀礼化された面との関連を不断に考慮することによって、そこにはじめて具体的な生きてきた宗教としての仏教の実態が描き出されるのではあるまいか。

追記 本稿は昨秋、国学院大学・儀礼研究会において「教理と儀礼」と題して発表させて頂いたものを、編集部ので早急にとりまとめたものである。したがってその考証において、推論のプロセスにおいていささか粗雑であり、学術誌たる本誌にはふさわしくないものとなったが、他日の完備を約して諸賢の寛恕を乞い、本稿の発表を海容された儀礼研究会にお礼申し上げます。

一九七〇・五・一〇

ガザリーの神秘思想

—— tawhid 論を中心として ——

中村 廣 治 郎

ガザリーの神秘思想

ガザリー (al-Ghazali) (一〇五八——一一二一) 研究——特にその神秘思想に関して——は、文献批判、その他様々な困難な問題を含んでいる。従来、ガザリーの回心体験を重視し、その思想的变化及び神秘家としての側面を強調するのが通説であった。これに対して、最近、彼の生涯を通じての思想的統一性、神学者としての側面を強調する傾向が現れ、遂には彼の回心体験の事実を否定したり、彼の神秘家としての性格をも疑う者さえ出てきた。⁽¹⁾ 本稿は、ガザリーの tawhid 論を中心とし、その宗教学的解釈を通じて、彼の神秘家としての性格を再確認し、その神秘思想にみられる注意深いコーラン的神学的表現に惑われて、彼の神秘家の性格を見誤ってはならないということを描するのがねらいである。神秘思想に関する資料としては、複雑な文献学の問題を避けるという消極的な理由からだけではなく、むしろかかる文献批判の内的基礎となる確実な知識を得るといふ積極的な理由から、ガザリーの作としては疑いの無いその大著 *Ihya' 'ulum al-din* ⁽³⁾ (宗教諸学の再興) に限ることにする。

(1) 例えば F. Jabre や A. J. Arberry 等。このようなガザリー研究の問題点の研究史的考察については、稿を改めて詳論する予定である。

(2) 筆者は、神秘主義の研究にあたっては、神秘修行・神秘体験・神秘思想の三つの要素を概念的に区別すべきだと考える(岸本英夫『宗教神秘主義——ヨーガの思想と心理』〔東京一九五八〕参照)。云う迄もなく、現実にはそれらは分ち難く一體となっている。これ迄の西欧における神秘主義研究が、概してこれらの諸要素、特に神秘体験と神秘思想とを明確に区別しなかったが故に、東洋の諸宗教をも含む神秘主義研究の一般理論を提供し得なかった。我々の立場からすれば、アーベリーの如く神秘主義は究極的には皆同一だと云うのは、神秘体験のみみて神秘思想の多様性をみない一面的な見方だし、又それを批判して神秘主義は決して同一なるものではないと云うゼーナーの見方も、神秘体験のもつ均一性を無視する一面的なものだと云える (R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* [Shooken Paperback, 1969] 参照)。筆者が神秘思想と云う場合、それは後述する神秘体験を基礎とする思想体系だと一応規定しておく。

(3) テキストとしては、'Cairo, 'Īsa 'I-Bābī 'I-Hābī, n. d., 4 vols. を用いる。この他、ガザリーが自ら *Ihyā'* 内の不分明な点を明らかにした *Kitāb al-Imlā' fi ishkālat al-Ihyā'* ('Īsa 'I-Bābī 'I-Hābī 版 *Ihyā'* の欄外、I, 55—203 に収録) 及び al-Zabīdī による註釈書 *Ihāf al-sādāt al-muṭlaqin bi-sharh Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Cairo, 1311 A. H., 10 vols.) をも参照した。

1

神の唯一性⁽¹⁾、即ち *tawhīd* の問題は、イスラム神学 (*kalam*)⁽²⁾ の根本問題であり、'ilm al-tawhīd と云えば直ちに *kalam* 又は 'ilm al-kalam を指す程である。神の本質 (dhat)・属性 (sifat) 及び行為 (af'al) の如きすべての重要な神学的問題がこの *tawhīd* 論の中に含まれてくる。従って、イスラムの神学史はこの *tawhīd* の問題、即ちムスリムの信仰簡条 (shahāda) の前半の句「神の他に神は無い」(lā ilāha illa 'llāh)' を正確に解釈し、論理的に概念

化するかを中心展開してきたと云える。従って、単に神学思想に限らず、一般にイスラム思想——スーフイズム (tasawwuf) をも含めて——における相違・対立・相剋は、この tawhid 論に始まり、それに終ると云える。

さて、ガザリーは先ず tawhid の種類を四つに分類する。⁽³⁾ それは、単にイスラム神学内の様々な tawhid 論のいわば横の分類というよりも、それらを超えた、ムスリムの心的態度を中心とする、もっと高次の立場からの分類と云える。その第一が、偽善者 (munāfiq) の tawhid である。偽善者は、口先では信仰告白 (shahāda) を行いながら、心の中ではそれを否定している。あるいは、その真の意味を理解していない。彼の内的生活はその告白により何ら影響を受けていない。このような偽善的信仰告白は、なるほどムスリム支配の現世においては、告白者の生命・財産を守るのに役立つかも知れないが、来世 (ākhirah) においては何の役にも立たない。

その第二は、一般庶民 ('awāmm ḥ 'amm) と神学者 (mutakallim) の tawhid である。彼らは確かに信仰箇条を信じて疑わず、少くとも知的次元では、程度の差はあれ、その意味するところを理解している。しかし、教義 (i'tiqād) は彼らの心 (qalb) の片隅に触れている程度で、それが自己の信仰体制として、完全に内面化しているわけではない。それは、人の噂に基く信仰、あるいは精々論理的な証明による必然性からくる信仰にすぎない。いずれにしても、この種の tawhid には、後述の如く、人をつき動かす、一定の行動に駆り立てるような力動性、⁽⁴⁾ いかなる議論・外的圧力にも屈しない内的権威、心の奥深くに根を下した全人格的な不動の靈的確信 (yaqīn) ⁽⁵⁾ が欠けている。その意味では、神学者と一般庶民との間には何の違いも無い。唯一つの相違といえは、神学者は、微妙な神学的問題を込み入った論理を展開して処理し、かくして異端説から正統教義を護持するための専門家だということにすぎない。⁽⁶⁾ 神学 (kalām) は、それ自体としては何ら積極的な価値を有しない。⁽⁷⁾

その第三は、mugarrab (「神の」) 側近くに召されたるもの⁽⁸⁾ と呼ばれる人の tawhid である。それは、神の唯一性

の意味を、理論・教義としてではなく、直接体験により悟得することである。つまり、神秘的顯示 (kashf) と觀照 (mushahada) によって、「唯一絶対の神の他にいかなる行為者 (fa'äl) も無く、すべての存在——被造物・糧・生殺・与奪・貧富・その他名あるものすべて——の唯一なる創造主・造物主は、神である。神はそれら (の創造) においては、いかなる仲間 (sharik) をも要しな⁽⁸⁾」と⁽⁹⁾いうことを悟ることである。すべての被造物・人間の全行動は、神力 (qudra) と意志 (mash'ia) に完全に服従する (musakknhar) もので、神の永遠なる予定 (qa'da) 実現のため、の単なる手段・道具にすぎないということ⁽⁹⁾を悟ることである。このような悟りをもつ人は、「多元なる現象界をみて、これらの多元性は唯一なる絶対的支配者 (al-qahhar) からのみきて⁽¹⁰⁾いる」とみる。

ガザリーが、多なる現象界は一者より、くると云う時、それは単なる言葉以上のものである。それは、前述の如く、不動の確信 (yaqin) ・力強い内的權威として、人の心を捕えているのである。

眼に見えない絶妙なるもの (daqiq ghāmid) は、伝統的權威 (sama') によってではなく、神的光り (nur ilāhī) により事物を把握できる迄に神の恩寵を享受した人々によってのみ、理解される。このような人々は、一度び事物の神秘が自分達にありのままに顯示されると、伝統や伝承された言葉をみても、もしそれらが靈的、確信の光 (nūr al-yaqīn) により実現したもの⁽¹¹⁾と一致する場合、これを受け容れる。もしそうでなければ、彼らはこれを比喩的に解釈してしまう (awwala) ⁽¹¹⁾ (傍点筆者)

つまり、そのような人は、神の普遍的主権性を、単なる教義 (itqād) として知っているのではなく、それがその人の全行動・全生活を現に支配しているということである。そこには靈的確信を伴う全人格的関与がある。では、かかる確信に基く生活とは具体的に何を指すのであろうか。

註

- (1) 文法的には、*tawhīd* は、動詞 *wajada* (「つである、独りである」) の使役第二型 (*ta'ala*) の動名詞 (*maṣdar*) である。これが神の問題に適用されると、「神を「なるものとする」と「神は唯一であると告白すること」を意味する。かくて神学的には、*tawhīd* は、コーランに生々と描かれている神と人間の「人格的」^{パーソナル}關係を維持しながら、他方では神の絶対的唯一的性、つまり神と神以外の全存在との絶対的相連性 (*mukhalafa*) を論理的に維持することを意味する。
- (2) 直訳すれば「言葉」。その特殊用法については、D. B. Macdonald, "Kalam," *SEJ*, 210—14 参照。この他、*u. ṭī al-dīn* 宗教の基礎) なる語も *kalam* の同義語として用いられるが、保守的「神学者」は *kalam* なる語に内包する革新的意味を避けるために *uṣūl al-dīn* を好んで用いる。
- (3) *Hyād*, W, 240 (K. Tawhīd, *Bayān haqiqat al-tawhīd*); I, 34 (K. 'Im, *Bayān mā-badala...*); *Imlā'*, 99—149.
- (4) 岸本英夫『宗教学』(東京、一九六一)、特に第六章参照。
- (5) ガザリーはこの語を二つの意味で用いている。第一が、論理学者 (*nazzār*) や神学者の *yaqīn* (確実性)。それは、ある命題が論理的に証明され、疑い (*shakk*) の余地、又は疑いの可能性の余地すら無いことを意味する。第二がスーフイの *yaqīn* (靈的確信)。そこでは、ある命題が、論理的証明によるものであれ、一般的に受け容れられた權威によるものであれ、単に疑う余地が無いというだけではなく、それが人の心・全人格を完全に支配している状態を云う。例えば、人は、人間の有限性・最後の審判・来世を何の疑いもなく信じているかも知れない。が、その人の全行為がこれらの観念により完全に動機づけられ、現世 (*dunyā*) での生活の唯一最大の関心事は来世への準備と心得、そのように行動している者は稀である (*Hyād*, I, 73 [K. 'Im, bāb 6]). 又 F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali* [Paris, 1958] を参照。
- (6) *Hyād*, I, 23 (K. 'Im, bāb 2, *Bayān al-'im... fard kitāya*).
- (7) 勿論、ガザリーは神学的知識 ('*im*) がまったく無価値だと云うのではない。要は、それを用いる人の主観的意図にかかってゐる (Cf. J. Obermann, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis* [Wien u. Leipzig, 1921])。このようなガザリーの神学不信の態度は、多分に彼の個人史的理出によるであろうが、同時にイスラムとキリスト教とでは「神学」の占める位置が異なるといふことを忘れてはならない。L. Gardet, "Quelques réflexions sur la place du '*im al-kalām* dans les 'sciences religieuses' musulmanes," *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb*, ed. by G. Makdisi [Leiden, 1965], 259—69 参照)。

- (8) *Iḥyā'*, W, 242 (K. Tawḥīd, Bayān ḥaqīqat al-tawḥīd).
 (9) *Iḥyā'*, W, 80 (K. Sabr, shair 2, rukn 1, Bayān ḥadd al-shukr) 参照。
 (10) *Iḥyā'*, W, 240 (K. Tawḥīd, ḥaqīqat al-tawḥīd).
 (11) *Iḥyā'*, I, 104 (K. Qawā'id al-'aḡā'id, rukn 1).

イスラムにおいて、「比喩的解釈」(ta'wīl)といえは、異端ムウタジラ (Mu'tazila) 派の特徴の一つとされている点を考慮するならば、このガザリーーの言葉は非常な重みをもつてくることがわかる。

II

先ず、この第三の tawḥīd の教義的表現をもう少し詳しくみてみよう。⁽¹⁾ 今、火をおこすためにマッチを擦ると仮定する。一見、マッチを擦る我々の行為とその結果としての摩擦により、火が生ずるかにみえる。しかし、ガザリーーによれば、そうではない。又、手の運動及び摩擦がマッチに物理的化學的變化を生み出し、この變化が火を造り出すかにみえる。しかし、そうでもない。なぜなら、これらの現象の一連の系列には、何ら必然的な因果關係は存在しないからである。手の運動や摩擦が物理的化學的變化を生み出すのではない。それを生み出す眞の原因は神である。手の運動や摩擦は、神がマッチの中に物理的化學的變化を創り出すための「原因」(sabah)、つまり手段にすぎない。この變化が又、神が火を創るための「原因」となる。従って、眞に火を創り出すのは神である。我々がマッチを擦る時の手の運動でさえ、眞の意味で我々が創り出すのではない。それは、神が我々の力 (qudra) を通じて創り出すもので、この力自体、我々がマッチを擦ろうと思つ、時に、我々の中に神が創造したものである。更に、この欲求 (irāda) 自体が又神の創造によるもので、それは知識 (ilm)・理性 ('aql) 及び判断 (ḥukm) を通じてなされる。そして、これらのものは、究極的には神の永遠なる予定 (qada') からくる。⁽²⁾ このやうに、すべての存在や出来事 (ḥādith) は各々

完全にアトム化され、孤立化され、これらの存在や出来事相互の関係はまったく否定される。すべては、直接に神の創造によるものである。⁽³⁾

これが第三の *tawhīd* の論理的概念的表現である。容易にわかるように、これはアシュアリー (Ash'ari) 派の神学思想に他ならない。しかし、この教義から我々は重要な結論を引き出すことができる。即ち、規則的に継続して起る一連の出来事を必然的因果律で結びつけ、従って「原因」(*sabab*) のみみて、それらの背後にある真の原因・行為者・作因者である神をみないならば、それは多神崇拜 (*shirk*) である。⁽⁴⁾ それは、神の他に独立の作用因を容認すること——「公然たる多神崇拜」(*shirk jalī*) ではなくして、⁽⁵⁾ 「隠れたる多神崇拜」(*shirk khafī*)——になるからである。従って、我々の全行動において我々が依存すべきは神のみである。⁽⁶⁾ 他方、礼拝 (*salāt*)・喜捨 (*zakāt*)、あるいは労働その他の我々の日常行動が、何か神以外のもの——名声・快樂・恐怖等——のためになされるならば、我々はそれを「偶像」(*ma'būd*) として崇拜していることになる。このことは、食事・睡眠の如き基本的行為から礼拝に至る迄の我々の日常生活全体が神のためにという一点で統一され、又我々のあらゆる行動が、人間の究極的目的——来世において神の御元に至り、神と相会えること (*liqā' Allāh*)——⁽⁷⁾ に向けて規制され、組織化されていることを意味する。この状態をガザリーは「神への絶対的至誠」(*al-ikhāṣ al-muḥaqq*) と呼ぶ。⁽⁸⁾ これが、教義 (思想) への全人格的関与であり、靈的確信 (*yaqīn*) にまで高められ、真に生活に係りをもった信仰告白である。これが、第二の *tawhīd* との相違である。では、この全人格的関与を支える靈的確信は一体どこからくるのか。そもそもガザリーにおいて、人間の究極的目標である「神と相会えること」とは何を意味するのか。次に、我々は第四の *tawhīd* を考察する。

註

(一) *Ḥayāt*, W, 243—44 (K. *Tawhīd*, *Bayān haqiqat al-tawhīd*) 参照。

(2) *Iḥyāʾ*, III, 25 (K. Qalb, Bayān tasalluṭ al-shaiṭān); W, 388 (K. Murāqaba, Bayān haqiqat al-murāqaba).

コーラン的表現を用いるならば、この神の予定は「天に護持されている書板」(al-lawḥ al-mahfūz)に書きつけられている(カイロ版コーラン 85:22)。

(3) Cf. S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre* (Berlin, 1936).

このような考え方はまったくの決定論で、人間の自由意志を全面的に否定するかにみえる。しかし、ガザリーによれば、厳密な意味で決定論(jabr)が妥当するのは無生物のみ。人間はこの無生物にみられる純粹決定論と神の絶対的自由(iḥtiyār)の中間に在る。つまり、人間は自由意志により選択するよう決定されているのである(majbūr ʿala ʾ-iḥtiyār)。人は、理性の判断の後、予定された如くに(jabran)生起する意欲(irāda)の場となるということであり、又この理性の判断自体予定された如くに生起するものである。我々は、何が神の予定(qadar)であるのか、現に行動するまでは知り得ない———も、これも、我々の究極的運命についての究極的予定(qadaʾ)は「最後の時」(yawm al-dīn)まで知り得ないが———という意味では、この理論は現実の状況にうまく適合している。従って、人は、神が創造する知識(ʿilm)・意欲(irāda)・力(qudra)等の場として、そしてこれらの執行者(faʿil)として、自己の殺人行為に責任をもつ(*Iḥyāʾ*, W, 249—50 [K. Tawḥīd, Bayān haqiqat al-tawḥīd])。

(4) *Iḥyāʾ*, W, 242 (*Iḥīd*.)

(5) *Iḥyāʾ*, III, 230 (K. Dhann al-bukhl, Bayān tafsīl aṭāt al-māl).

(6) しかし、このことは、喉の渇きを癒すために、我々が水を飲んではならないということを意味しない。渇きを癒すのは神であるが、それは通常水を飲むという我々の行為(原因)を通じてなされる。このように、神の創造行為には一種の規則性(これをガザリーはʿadat Allāh 又は sunnat Allāh と呼ぶ)がある。この観念は彼の修行論の中で重要な役割をもつものである。

(7) コーラン 6:154, 13:2, 69:2, *et passim*.

(8) *Iḥyāʾ*, W, 368—69 (K. Niya, bāb 2, Bayān haqiqat al-iḥlās).

第四の *tawhid* は、「存在するものとしては、一者 (*Wahid*) 以外何ものもみない」人——即ち *siddiq* (純一なるもの) とガザリーが呼ぶもの——のそれである。彼は何をみても、そこに一者のみである。現象界を多とみずとみる。⁽²⁾つまり、*tawhid* の極致である。第三の *tawhid* と紛わしいが、そこでは多なるものを一なる者よりくるとみるのに対し、第四の *tawhid* では、直ちに多なるものを一なる者とみることの意味する。ガザリーは、これをスーフイ (*sufi*) 達の云う「*tawhid* における *fana'*」の境地と同一視する。即ち、

彼らの眼には、一者以外何ものもみえないし、又自己自身すらみえない。彼らは *tawhid* の中に没入しており、そのため自己自身さえ気付かない。その時、彼らはその *tawhid* の体験の中で、自己自身から死滅している。⁽³⁾
(*faniya 'an nafsi-hi*) のである。つまり、自己をみ、他の被造物をみることから死滅しているのである。

では一体、一者以外何ものもみないとはどういう意味なのか。又ガザリーが第四の *tawhid* をスーフイの云う *fana'* と同一視する時、その *fana'* とは一体何を意味するのであろうか。

一般に、*fana'* (死滅、消滅) なる語は様々な文脈コンテクストで用いられ、スーフイ達の間でさえ、この語の意味について決して意見の一致があるわけではない。ニコルソン (R. A. Nicholson) は、スーフイが用いる *fana'* の様々な意味を次の三つのグループに分類している。

- (1) すべての情感や欲望を滅することによる精神の倫理的変革。
- (2) 神に思念を集中することにより、感覚・思考・行為・感情のあらゆる対象から心が離脱し、死滅すること。ここで云う「神の思念」とは、神の属性の観照を意味する。

(3) すべての意識的思念の停止。Fana' の最高の境地は、fana' の域に到達したという意識すら死滅した時に達せられる。これこそ、スーフィー達が「(自己の)死滅の死滅」(fana' al-fana')と称するものである。スーフィーは今や神の本質の観照の中で忘我の状態にある。⁽⁴⁾

そこで、我々が探求しなければならないのは、一体ガザリーの云うfana' は以上にみた三つのグループのどれに相当するのであるか、ということである。しかし、このことは決して容易なことではない。先ず、人間のもつ内奥の独自な体験を、人為的な型にきっちり類別するのは、必ずしも常に可能なわけではない。その上、ガザリーの場合、我々が今探求している如き宗教体験の記述が少く、明確さを欠くという点があげられる。彼によれば、fana' 体験というものは、人知の域を超えた「啓示の学」(ilm al-mukashafata)に属することで、それを言語で公表することは非常に危険である。従って、ガザリーは、かかる体験の具体的内容については論述を避けるか、さもなければ高度に抽象化されたコーランの神学的用語によってしか叙述しない。

しかし、我々は彼の断片的記述を通じて、ある程度その内容を知ることができる。先ず、ガザリーは sama' (神秘的楽唱)によって到達するスーフィーの最高の境地についてこう書いている。

第四の境地は、超自然的境地 (hal) や神秘的階梯 (maqam) を超脱した者の sama' である。彼は神以外の何もも知らないし、更には自己自身、自己の超自然的諸境地及びそれら相互の関係すら気付かない。彼は、神秘的観照そのもの ('ain al-shuhud) の大海の中に没入し、茫然として忘我の状態にある者 (madhush) の如くである。彼の内的状態は、ちょうどヨセフの美にうたれ、茫然とし、五感の機能を失い、(ナイフで) 手を切ってしまった(エジプトの) 貴婦人達のそれのようである。スーフィー達はこのような状態を「自己から死滅した」(faniya 'an nafsi-hi) と表現する。人は、自己から死滅する時、必ず同時に自己以外のすべてのものからも死

滅している。その時、彼は、あたかも神秘的観照の対象(al-Mashūd)以外のすべてのものからも死滅し、又その観照の行為からも死滅しているかの如くである。心が、その観照行為及び観照者としての自己をみようとする時は、必ずその観照の対象から注意が逸れる。自分が現に観照しているものに完全に包摂されている者にとつては、その没入の境地において、自己の観照行為、又自己の観照の基となる自己自身及び歓喜を味わいつつある自己の心、これらを意識しようと試みてもそれは不可能である。酩酊者は酩酊自体については語らないし、至上の歓喜を体験しつつある者は、歓喜自体については語らない。語られるのは唯歓喜の対象についてのみである。：大抵の場合、その体験は一瞬のうちに消え去る雷光の如きもので、永續するものではない。もしそうでなければ、人間の力ではそれに耐えられないからだ。⁽⁶⁾

これが、ガザリーの云う fanā' 体験である。これと前述のニコルソンの分類とを比較してみると、それは第二の fanā'、即ち神の属性への意識的集中の中で到達される観照というよりは、かかる意識的観照行為を超え、「あらゆる意識的思念の停止」した第三の fanā' に近いと云えるのではなからうか。

次に我々は、神秘思想とは一応概念的に区別されたかかる fanā' 体験のもつ心理的内容をもっと詳しく検討し、更にそれがスーフィの内的生活に及ぼす影響を、広く一般的視野の下に考察したい。

註

- (1) *Iḥyā'*, W, 240 (K. Tawhid, Bayān haqiqat al-tawhid).
- (2) *Ibid.*
- (3) *Ibid.*
- (4) R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, 1914), 60—61.
- (5) コーラン 12: 31 参照。
- (6) *Iḥyā'*, II, 288 (K. Samā', bāb 2, maqām 1).

前章に引用したガザリーの言葉に示される如き *fana'* は、別の云い方をすれば、客体、つまり神秘的観照の対象、が主体の心を包摂し尽しているために、彼はまったく自己を意識しない状態である。客体のみが心を占めている。もっと正確に云えば、主体は客体についての自己の意識をもっていない。なぜなら、彼は自己自身を意識していない故に、ある対象を自己が意識しているという意識はない。従って、客体を彼が観照しているという意識はない。このような状態においては、観照の対象、観照の主体及び観照行為の間の区別・分化は存在しない。自己は完全に対象になりきっている。しかし、これは生理学的無感覚状態とは異なる。もし以上の如き解釈が正しいならば、この *fana'* の境地は、心理学的には、*ユガ* (*Yoga*) における *samadhi*——長時間に亘る精神集中と瞑想による努力の結果、主体の全意識が瞑想の対象の中に完全に没入し、ついには主体と客体の間の障壁がまったく消失した状態——と同様のものと云える。

しかし、この *fana'* 体験の心理的内容はもっと複雑である。それは時には、強大な王者の前に立たされた時に懐くような畏怖 (*haiba*) の感情を伴う。ガザリーは、*siddiq* の域に達した人の検証的瞑想 (*muragaba*)⁽²⁾ について、次の如く書いている。

それは、神の栄光と威光を称える瞑想である。その意味は、心がその威光の瞑想の中に完全に包摂され、畏怖の念で潰滅している状態である。彼の心の中には、他を顧る余地はまったく無い⁽³⁾。

それは、唯「在れ／＼」(*kun*) と云うだけで森羅万象を創造した神の威厳と崇高さの前で感覚を喪失した者にみられる如き完全な受身の状態⁽⁶⁾である。

他方、神の絶対主権 (mulk) の神秘が内に顯示される時、スーフィは強度の歎喜に支配される。

……彼の心は歎喜に満ち溢れる。それは、(神秘が) 顯示 (kashf) される時、身も心も崩れるばかりに強いものである。彼は、その歎喜と喜悅の重みに自分が耐えているのを知り、驚嘆する。これこそ、直接体験 (dhawq) によって (のみ) 知られるものである。⁽⁶⁾

神秘的見神 (ru'ya) は、キラキラと眼もくらむばかりに輝く太陽の灼光にも喩えられる。

……神の本質・属性・神の名の意味——これらの瞑想はすべて禁じられている。「神の本質ではなく、神の創造について瞑想するがよい」と云われているように。その理由は、かかる瞑想の中では、人間の知性はまったく混乱してしまうからである。その故に、siddiq と呼ばれる人を除いて、誰も直に神の方へ視線を向けることはできない。この (siddiq と呼ばれる) 人でさえ、永くはできないのだ。神の威光に対する一般の人々の眼の様は、あたかも太陽の灼光に対する蝙蝠の眼のその如きものである。⁽⁷⁾

一つにはこの光輝の故に、一つには神の威光と崇高さの故に、又一つにはこの体験の表現困難さの故に、人間の知性は当惑・混乱・驚愕の下で押し潰されんばかりとなる。

しかし又、同時に、スーフィは日常普通の知識とはまったく次元の異った知識、叡智、を与えられたと感ずるし、あるいはそれまで自己の眼を覆っていたヴェールが今や完全に取り除かれ、事物を真にあるがままの姿で認識できるようになったと感ずる。

……神 (al-Haqq) の真性が完全に啓示され、その結果、全宇宙を包含し、そのすべてを知り尽し、あらゆる存在の形式が心の中に顯示される程に心は拡げられる。この瞬間、全存在があるがままに顯示されるために、心の神秘の光が明るく輝く。これこそ、以前光のヴェールとも云える壁が、んにより妨げられていたものである。⁽⁸⁾

人間の側の準備が終ると、

今や神がその僕 (‘abd) の心の世話役となり、叡智 (‘ilm) の光で心を照し出すに至る。神が僕の心の世話を引き受け、(神の) 恵みがあるの上に満ち溢れ、光がさし込んでくる。心は開き (insharaha) 神の国 (malakut) の神秘が顕示される……。(6)

しかし、‘fana’ のこの状態は決して永くは続かない。

一なる真実在 (al-Wahid al-Haq) 以外には何物も現われてこないこの神秘的観照 (mushahada) は、時にはしばらく続く。しかし又、時には電光石火の如く瞬時の出来事に終る。そして、これが普通の場合で、永く続くことは稀である。(6)

以上が、‘fana’ 体験の内容、つまりガザリーの云う第四の tawhid である。次に我々はこれを、「神秘体験」と云われていたものと比較してみなければならぬ。

註

(1) 岸本英夫『宗教神秘主義』一八五——一八六頁。

先の引用文の直ぐ後に、ガザリーは次のような詩を引用している。

ガラスの色はよく酒の色もよし

二つの色は互に似通いその区別は難い

あたかも酒のみありて杯の無きが如く

あたかも杯のみありて酒の無きが如く

このように、ガザリーにとっては、酒と杯はあたかも混然一体となっている如くであるが、そこには何らの本質的一体化は無い。神と人間の関係についても同様で、両者の間には決して本質的「一体化」(ittihad)、「化身」(hulul) あるいは「融合」(wisal) の如きものはあり得ない。この心理と現実を混同して、「われに栄光あれ」、「(subhani) とか「われは真実

在(なる神)である」(Ana 'l-Haq)等と主張するのはほとんど誤りである (*Iḥyā'*, I, 36 [K. 'Ilm, bāb 3, Bayān mā-badāla...]).¹⁾ 又同じ言葉に対するガザリーの別の説明と警告については *Iḥyā'*, III, 395 [K. Dhamm al-ghurūr, sūfī 4] を参照)。しかし、このガザリーの心理学的説明は計りすぬ次のことを我々に語っている。即ち 'fanā' 体験は「心理学的には、前述の主客(人間と神)の未分化の状態と同一であるというところである。従って、ガルマ(L. Gardet)が 'dhikr' の史的発展について論じながら、'*Iḥyā'*」におけるガザリーの分析は、『内境の』(sirr) dhikr' または samādhī の段階にまで至らず、この段階(即ち 'dhikr' または dhyāna の段階)を終つてゐる」(“Dhikr,” *EI²*, II, 225) とする。ガザリーの dhikr に関する記述については同じく。しかし、それはガザリーの神秘体験の全貌を示すものではないと要請されてはならぬ(Cf. al-Ghazālī, *Mishkāt al-anwār*, ed. by Abu 'l-'Alā 'Aḥīfī [Cairo, 1964], 57—58; F. Shehadi, *Ghazālī's Unique Unknowable God* [Leiden, 1964])²⁾。

(2) 後註(5)参照。

(3) *Iḥyā'*, W, 386 (K. Murāqaba, Bayān haqiqat al-murāqaba).

(4) ローマン 2: 117, 3: 47, *et passim*.

(5) ガザリーは、この状態を、塵を洗つ清める者の手中にある嵐の状態に比してゐる。これが *siddiq* と云われる人の境地で、そこでは人間と神の意識は完全に一致する (*Iḥyā'*, W, 376—77 [K. Niyā, bāb 3, Bayān haqiqat al-*sīdīq*])³⁾。

(6) *Iḥyā'*, W, 301 (K. Mahabbā, Bayān al-'ajāllā...).

(7) *Iḥyā'*, W, 419 (K. Tafakkur, Bayān majāri 'l-fikr).

(8) *Iḥyā'*, III, 395 (K. Dhamm al-ghurūr, sūfī 3).

(9) *Iḥyā'*, III, 18 (K. Qalb, Bayān al-farq...).

(10) *Iḥyā'*, W, 241 (K. Tawhīd, Bayān haqiqat al-tawhīd), *et passim*.

五

我々は「神秘体験」、即ち神秘的合一体験 (the unitive state) を次の五つの項目の下に特徴づけてみた。⁽¹⁾

(1) 彼岸者意識

困難な修業と細心の注意を要する準備と努力にもかかわらず、神秘的合一を体験した者は、自分が何か超越的実体の力・真理・絶対的一者・神に把握された、それに触れた、又はそれと一体となったという異常な感じをもつ。その理由は、神秘家がこの合一状態に到達するのは——あるいは、それが神の特別な恩寵として与えられるのは——自我の意識・努力・意志、更には自我の意識を払拭したと思うその意識をも完全に取り除くことにより、彼が絶対的静寂の境地に達してからである。今や彼は完全に受身の状態にある。しかし、すべての「我」を取り除かれた心は、決して「真空」になるわけではない。それは何ものかにより満たされる。そして、もし何ものかが彼の心を占めるとすれば、それは「外から」、抗し難い強い力として心に迫ってくる。これが、究極的存在に触れた、究極的真理を体得したという意識となつて表れる。これが神秘家の心の中に消え難い刻印となつて残る。それは、彼の内的生活を根本的に変革する程強いものである。前述の如く、ガザリーは、自己自身、観照の対象及び観照行為自体からの死滅、更に神の威光と崇高さに直面した際の畏怖と困惑について語っている。

(2) 歓喜と高揚感

この状態は又、強い歓喜と高揚感を伴うものである。それは、「個体としての個人に課せられている制約が完全に崩壊したことによるもので、この崩壊は単なる消極的な出来事ではなく、有意義で積極的な価値をもつものである。というのは、それは個人の無限なる拡大を意味する」⁽²⁾からである。我々は、既にガザリーがこの状態を「耐えられない程の歓喜」として特徴づけたことを知っている。

(3) 表現の困難さ

神秘家達はこぞって、神秘的合一体験は表現不可能で、言葉では伝達できないと云う。なぜなら、それは主客未分

化の状態において体験される特殊な経験であるからだ。従って、それを言語により表現しようとすると、人間の知性は常に困惑する。仮りに表現できたにしても、それは生の体験とは別のものになっている。従って、常に直接体験が強調される。ガザリーも同様に、*fana'* 体験の表現不可能性、それを表現しようとする際の知性の困惑と混乱、直接体験 (*dhawq*) の必要性について語っている。そして、神秘家が強いてそれを表現しようとする際の危険について警告を發している。

(4) 直観的知的性格

だがしかし、この合一状態は知的次元に属するものとして体験され、又表現される(例えば、悟り・靈感・光り・啓示等)。勿論それは、普通日常に用いられる分別知とはまったく異なる。そのために、普通特別の用語が用いられる——*gnosis, prajñā, ma'rifa* 等。このことは、ガザリーについても同じである。彼が「神を智ること」(*'arafa Allāh*)、「神の智」(*ma'rifat Allāh*)と云ふ時、この合一体験を指している。彼によれば、人間の心が「自己」からあるいは自我意識に基づく様々な汚れから完全に解放された時、磨き清められた鏡の如く、それは事物の真の本質、眼に見えない神の国の世界 (*'alam al-malakūt*) を正しく映し出す。

(5) 瞬時性

この状態は普通永くは続かない。「稀な場合を除いて三〇分、精々一乃至二時間というのが限度のようである。それを過ぎると、日常の光の中に霞んでしまう。」⁽⁴⁾同様のことがガザリーの場合にも云えることは、先にみた通りである。

さて、以上のような考察から、ガザリーの云う第四の *tawhid*、つまり *fana'* 体験は、我々の云う神秘的合一体験 (*the unitive state*) に他ならないということがわかる。⁽⁵⁾だとすれば、我々は、この合一体験が神秘家の内的生活

に及ぼすのと同じような靈的作用を「ana」体験にも見出すことができるのではなからうか。

註

- (1) ウィリアム・ジェイムズ (William James) は、次のような古典的な「四つの特徴」をあげた。即ち、①表現不可能性 (ineffability) ②知的性格 (noetic quality) ③変り易々 (transiency) ④受動性 (passivity) (*The Varieties of Religious Experience* [New York, 36th rev. ed., 1928], 380—82)。岸本博士は、①特異な直観性 ②実体感 ③歡喜高揚感 ④表現の困難」によってそれを特徴づけた『宗教神秘主義』四六—四九頁。又鈴木大拙博士は、同じくジェイムズの線に添いながら、禪における悟りの境地を次の如く特徴づけた。即ち、①非合理性 (irrationality) ②直覺的洞察 (intuitive insight) ③權威性 (authoritativeness) ④肯定 (affirmation) ⑤彼岸意識 (sense of the Beyond) ⑥非人格性 (impersonal tone) ⑦高揚感 (feeling of exaltation) ⑧瞬間性 (momentariness) (*Essays in Zen Buddhism*, 2nd Ser. [Kyoto, 1933], 15—22)。他方、アンダーヒル (E. Underhill) は、先のジェイムズの規定を批判しながら、別の四つの特徴をあげる。即ち、①眞の神秘主義は活動的實際的で、決して受動的理論的ではない。それは、生の有機的な過程プロセス、何か人が全生命をかけて為すもので、人が知性により意見として保持しているようなものではない。②その目標はまったく超越的靈的なものである。神秘家は、その敵対者の云う如く、多なるものに対する義務を無視するわけではないが、その心は常に不變なる者に置かれている。③この一者は、神秘家にとっては、単に存在するものの眞実在 (Reality) であるばかりではなく、又生きた人格的な愛の対象でもあり、決して知的探求の対象ではない。④この一者と恒一——これこそ神秘家の最終目標だが——は、明確なる高揚した生活態度である (*Mysticism* [A Dutton Paperback, 1961], 81—94)。
- 神秘主義を神秘家の一生に亘る問題として扱えた点は、確かにアンダーヒルの功績である。この意味で、彼女が神秘家の「活動的」「實際的」、そして力動的ダイナミック性格を強調するのは正しい。事実、いわゆる「神秘体験」なるものは、決して神秘家が経験するすべてのものを代表するものではない。それは、すべての神秘家とその究極的目標に到達しようとする際に通過する一つの段階にすぎない。しかし、上述の諸特徴により性格づけられた体験は、神秘家の通る必然的「過程」として、一つの重要な基準となり得る。この意味で、アンダーヒルが、これを神秘的合一体験 (the unitive state) と呼ぶべきだと提案しているのは正しい。我々もこの用語を用いることにし、神秘体験と云う時には、合一体験を含めて、神秘家が生涯に亘って体験するものを指すことにしたい。他方しかし、彼女が、神秘主義の本質的性格として「生きた人格的な愛の対象」を強調する時、それは非人格調を特徴とする禪体験には妥当しない。

- (2) D. T. Suzuki, *Essays*, 2nd Ser., 20.
- (3) しかし、奇妙なことがだが、'ilm と ma'rifa のこの慣習的区別を明らかに無視するような例に我々は時々出会う (*Sabrā*, p. 112; *Ihyā'*, I, 285 [K. Tiliwa, bāb 3]); W, 79, *et passim*)。これは、'ma'rifa の概念的表現と 'ilm の間には本質的な差違は無じというガザリーの見解に依るのであるか (W. M. Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali," *JRAS*, 1952, 26—27)。
- (4) W. James, *The Varieties*, 381.
- (5) 前述の如く(前章註(1))、ガザリーにとっては神と人間との本質的合一はあり得ない故、その表現においては慎重である。例えば、「……彼の神秘的観照の中では、一者以外の何ものも現われな」(*Ihyā'*, W, 240)、「神 (al-Haqq) を智る者は、あらゆるものの中に神をみる」(*Ihyā'*, I, 284 [K. Tiliwa, bāb 3]) (傍点筆者)と云っても、無条件に「神はすべてである」とか、「神はすべてに内在する」等とは云わな

六

絶対者に触れた、又はそれと合一したという至福の体験が終ると、神秘家は、今一度同じ体験を繰返し、絶対者に帰一したいという強いあこがれ、力にとりつかれる。これは、有神論セイスモニッシュの伝統では、愛する二人の間の烈しい慕情として表現される。聖テレサはこの状態を次のように云い表わしている。

……魂は「配偶者」への愛の疵をうける。そこで魂は、人から遠ざかる機会をできるだけ多く見出そうとする。

そして、この孤独の中で魂を乱す恐れのあるものはすべてこれを取り除こうと、その状況にある者にとって可能なかぎりの努力をする。魂の体験した「彼」との邂逅は、その魂にあまりにも深い影響を及ぼすために、今やそれが望む唯一のことは、もう一度同一の体験を味うことである。⁽¹⁾

今や霊的愛の炎が神秘家の心の中に点じられた。その炎は、「愛する者」のため以外のすべてのものを焼き尽し、

それと完全に合一する迄消えないであろう。神秘家の唯一の関心は神なる「彼」と再会し、「彼」と二人きりになり、そして「彼」と一体となることである。そのために、神秘家は、その障碍となるすべてのものを取り除くことに無上の喜びを見出すようになる。神秘家の思念は、常に神に帰り、何をみてもそこに神を見出す。彼の思考や行為の一つ一つが、神のために神によってなされるのである。そして神秘家がこの神秘的合一体験を「一度二度と繰返す毎に、内的豊さと重要性と思われるものが不断の進展をとげる」⁽²⁾ようになる。

同様のことがスーフィの *fana'* 体験についても云える。彼は、自己の死滅 (*fana'*) により、神秘的観照の対象以外の何ものもみない。かくして、彼はこの体験の中で、神・真実在以外何ものも存在しないという真理を直覚する。この直覚・悟りは、いかなる論理をもってしても動かすことができない程の権威と重きを伴い、スーフィの心を支配する。たとえ *fana'* 体験そのものが終わっても、すべては神によって神のために在るといふ不動の確信は残る。今や、何をみてもそこに神をみる。この *fana'* 体験を経た後のスーフィの唯一の行は、公に規定された宗教的義務 (*shari'a*) の他には、「自分の心を常に神の元におくことである。その時、彼の眼に現われるものすべてが、神からの教訓と警告となり、神についての思念となる」⁽³⁾このようにして、スーフィは神を智れば智るほど (*'arafa*)、益々神への彼の愛 (*mahabba, hubb*) は増大する。この神の愛は「熱愛」(*ishq*) に変る。ここでは、スーフィの唯一の存在目的は神のためとなり、神と再び「会うこと」(*liqa' Allah*) となり、神との「睦じい語り」(*munajat*) が彼の無上の喜びとなる。彼は、愛する神のためにはいかなる犠牲をも惜しまないであろう。その意味で、彼は自己自身から、又この世 (*dunya*) のあらゆる絆から解放され、自由な身となっている (*al-zahid al-mutlaq, al-mustaghni*)⁽⁴⁾。

以上の考察から、次のことが云えるのではなからうか。即ち、神の愛——神秘家にとつては、「私」「自己」は無いのであるから、それはまた神の自己愛に外ならないが——ひとすじに生きる、そのような境地とはまさに我々が先

に第三の *tawhid* の特徴として述べた「神への絶対的至誠」(al-ikhlas al-mu'jaq) のことである。これが *tawhid* の信仰告白への全人格的関与である。だとすれば、ガザリーの言う第三の *tawhid* とは、神秘的合一体験の後スーフィーが「普通の」心的状態に帰った時の内的状態と云えるのではあるまいか。かくして、スーフィーは神を智り、そしてすべてのものが神によって、また神のために存在するものであることを単に知的に理解するのではなく、現に、そう悟り、それに則って行動しているのである。従って、ガザリーの云う「霊的確信」(yaqin) とは、我々の云う神秘的合一体験から生じてきたこのような不動の信仰であると云えるのではなからうか。⁽⁵⁾

この神秘体験後の神の愛については先に触れたが、それは「熱愛」(ishq) に変わり、更には「親近の境地」(uns) つまり永続的な神への親近感へと発展する。しかし、この段階に至っても、スーフィーの懐く「思慕」(shawq) は終りにはならない。というのは、人間のこの世での生存そのものが不断の神秘的観照 (mushahada) を不可能にしているからだ。どれ程高い境地に達した者でも、人間の現世的存在そのものからくる諸要求を無視することはできない。その意味で、世俗との絆を完全に断ち切ることは不可能であり、それが純な瞑想を乱し、注意を逸らす。従って、完全なる見神 (ru'yat Allah) 又は「神と相会えること」(liqa' Allah) は、スーフィーがこの世的存在の絆そのものから解放される来世においてのみ可能である。⁽⁶⁾ 人間の最高の喜びと至福 (sa'ada) は、来世 (akhirah) において初めて実現されるものである。これこそ、人間の究極の目的 (ghaya) なのだ。

現世 (dunya) での生活は、この目的のための準備にすぎない。この世において、神を智り、神を愛すること多ければ多い程、それだけ来世において神と「二人だけ」になれる可能性は大きい。他方、人の心が現世の快楽に沈潜し、この世の愛に縛られていれば、この世を離れても、その人の心はなお現世への渴望に支配され、神の方へは向わない。「人は現世での生活と同じ状態で死に、死ぬ時と同じ状態で蘇生する。」⁽⁷⁾ 現世は、肉体を通じて人の心を清める

ための修練の場である。人間のこの世での肉体的存在は、「その心を神に似せる」(takhalluq akhīq Allah) ための道具である。かくして、現世はこの究極的目的との関連において初めて積極的な意味をもち、又 fanā' 体験は終末論的意味をもってくる。この fanā'こそ、来世におけるこの至上の幸福の一部を先取りして味うことに他ならない。

以上が、tawhīd 論を中心としてみたガザリーの神秘思想——今や我々はこれを神、神秘思想と呼ぶことには異論は無いと思われるが——である。それは、イブン・アラビー (Ibn 'Arabi) の如き後の神秘家の思想に比べると、⁽⁶⁾ 神秘思想と云うにはあまりにも単純すぎるかも知れない。それはアシュアリー神学思想の論理的帰結のスーフィ的实践に他ならない。別の云い方をすれば、アシュアリー神学のスーフィ的解釈である。従って、「神と相会えること」、「見神」等の如きコーランの神学的用語を用いてガザリーが表現するものは、この神秘的合一体験(the unitive state)だと理解されるべきである。Iḥyā' に関する限り、ガザリーはこの合一体験を基にし、その中から思索を展開するところまでに至っていない。精々「愛」(maḥabbah)、「烈しい(神への)思慕」(shawq)等の如き人格的用語による心理学的記述で終っている。それは、ガザリー自身の云う如く、Iḥyā' における彼の最大の関心が、かかる神秘体験に至るための方法論 ('ilm al-mu'āmalah) にあつたためかも知れない。⁽⁶⁾

註

- (1) St. Teresa, *Interior Castle* (Image Books, 1961), 126.
- (2) W. James, *The Varieties*, 381.
- (3) Iḥyā', I, 355. (K. Tarih al-awrād, bāb I, Bayān ikhtif al-awrād).
- (4) Iḥyā', W, 212 (Faqīr, shair 2, Bayān haqiqat al-zuhd); W, 186 (*Ibid.*, shair 1, Bayān haqiqat al-faqr).
- (5) しかし、現実には、第三の tawhīd は、単に fanā' の後にくるだけではなく、又当然次の fanā' 体験の前にくる。かかる過程を不断に繰返すことにより、神秘家の内的生活は高められる。最後には、このような fanā' 体験の繰返しの段階を越

えて、アンダーヒルの云う「恒一的生活」(the unitive life)の段階に入る。そこでは、自己の人格的独立性を保持しながら、日常生活の一瞬一瞬がいわばこの fanā' 体験と同じ境地が現出される。

(9) *Iḥyā'*, W, 314 (K. Maḥabba, Bayān ma'na 'l-shawq).

しかし、ガザリーによれば、厳密には、来世においても人間は神を完全に見ることは不可能である。なぜなら、神は無限であるから。従って、人間の神への「恩慕」は無限に続く (*Ibid.*) (Cf. Qushairi, *Risāla* [Cairo, 1966, 2 vols.], I, 195)。

(7) *Iḥyā'*, I, 305.

(8) A. E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyidīn Ibn 'Arabī* (Cambridge, 1939) 参照。

(9) ガザリーのこの神秘修行論については、別の機会に詳論するつもりであるが、拙稿“Al-Ghazālī's Idea of Prayer, with An English Translation and Annotations of 'Kitāb al-adhkar wa'l-Da'awat' of His *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn*” (Ph. D. dissertation [unpublished], Harvard University, 1970), Part I, Ch 2, § 3 参照。

藤田宏達著

『原始浄土思想の研究』

早島鏡正

仏教思想の実証的・文献学的研究がわが国で始まったのは、明治時代に入ってからであった。明治百年を迎えた今日、われわれが新しい視点から解明された仏教思想の成果を学ぶことができるのも、ここ百年間における先輩の学者たちの恩恵によるものである。

しかしながら、一方では漢訳仏典を中心とする各宗の教理と実践が、一般仏教徒の宗教生活の基盤となつて伝持されてきているから、仏教の伝統的研究と実証的研究をどのようにつき合わせいくかが、大きな課題となつている。すなわち、漢訳仏典に基づく「信心」の宗教実践の生活の中に、学的照明によって明らかとなつた仏教思想を注入するわけであるから、宗派仏教ないしは宗学者たちにとって、その存在を根拠からくつがえす場面もありうるからである。

思うに、仏教思想はその展開の過程において、実践と理論が一つのものとなつて、それぞれの時代・民族・地域に信奉されてきた。仏教があつたのではなくて、仏教思想の展開が仏教

自体を形成してきたのである。したがって、仏教はあくまでもわれわれ人間の思想と実践にかかわる「道」の探求を内実としており、その集積である諸文献の研究にしても、また仏教者の営んできた信心の具体的生活行動にしても、すべてこうした仏教思想の展開のなかで論ぜられるべきものである。「道」の探求は、伝統と己証の二にして不二なる関係をそのうちに含んでいる。しかもまた、この「道」は「得道者」(仏教者といつてよいであろう)が先輩の「得道者」たちを知り、また信じていくことによつて体得されるものである。古来からいわれるように、「学道」の「学」の意味は、知識・理論を究めることと、信心の生活に生きることとの二つを同時的なものとしてつことを意味している。善導大師の「学仏大悲心」(仏の大悲心を学ぶ)のことばも、右のごとき意味に外ならない。

仏教思想にたいして、その時代、その時代の人びとが学的究明を行なうことが、学仏大悲心に連続するということに、仏教の本旨があるといえよう。仏教の現代化も、その意味で理解すべきであろう。

日本仏教を禅と念仏(浄土教)の二潮流に分けた場合、それらがインド仏教や中国仏教の流れのなかで変容してきている事實は、学者の間では自明のものであつても、それを体系的に論証する労作はきわめて少なかった。ことに、禅にしろ念仏にしろ、一般仏教徒たちに理解されている面と、専門学者のそれとの間には、大きな隔りがあつて、いわゆる布教実践上の障得といったものが、宗派教団にとっての悩みでもある。伝統宗学の

枠内で宗学をあつかうことすら時代の抵抗があるのであるから、伝統宗学はこの際、かつて宗祖（開祖）が試みられたように、仏教思想そのものに立ち戻って、宗学の殻を打ち破る努力をして欲しいと思う。従来、浄土教の諸宗派においては、伝統宗学による研鑽・布教が主眼であって、浄土教自体の成立と展開を学的にかつ体系的に研究する試みは皆無であった。また、わが国の近代仏教学者たちにおいても、事情は同様であった。

明治時代に「大乘非仏説論」を打破しようとした学者の中には、浄土教を釈尊以来の仏教の本流と捉えようとした人びともがいまし、また部分的には浄土教の文献学的研究を行なった学者が輩出したけれども、文献と思想を二つともにつき合わせ、浄土教思想の始源と成立を明らかにするために、東西の文献・研究を博く渉猟して、諸学説を整理し、もって現時点における妥当な見解を打出す人は、ここ百年間にだれもいなかった。

幸いにして、ここにわれわれは北海道大学教授藤田宏達博士によって、多年の研究成果をまとめた『原始浄土思想の研究』が公刊されたので、まさしく待望の書が得られたという喜びを表明したい。それと同時に、著者が仏教思想の展開のなかで、浄土思想の原始形態を明らかにした（これは誰れもこれまでなしえなかった点である）という、手堅い方法論をわれわれは学ぶことができるし、さらに個々の論証においても、独断を排除して真実にせまるという学的操作を一貫して著者が持ちつづけていることを嬉しく思う。博士は温厚・篤実の人物であり、「道」を探求するインド学・仏教学者である。だからこそ、こ

のようなだれもが試みなければならぬはずの研究を、まづ最初に出来ない人といえよう。

本書は、まづ序論として、「原始浄土思想と問題の所在」について論じ、本書にとりくむ態度を示す。「われわれは、原始浄土思想を、従来の宗派仏教の伝統的理解からひとまづ離れ、現代のインド学・仏教学の学問的視点に立って、批判的に研究し直すことが必要である」と考える。それは、現代の發達した文献学と歴史学の方法論的基礎に立って、原始浄土思想がインド思想ないし仏教思想の流れの中で、どのような位置を占め、どのような意義を担っているかということを解明することを意味するのである（「五ページ」と述べ、全体を六章に分けて、論及していく見通しを掲げている）。

なお、本書の末に、英文で内容目次と梗概を二十一ページにわたって出しており、本論の六章全体についての要約、とくに個々の問題点に関する著者の論証と結論が記されているから、非常に便利である。さて、以下に各章の要旨をみることにしよう。

第一章「浄土經典と関係資料」においては、浄土三部經のうち、直接浄土思想を伝える『無量壽經』と『阿彌陀經』の諸異本をとりあげ、サンクリット本・チベット訳・漢訳について、詳細な文献学的考察を試みている。『觀無量壽經』は浄土思想に言及する關係資料の一つとして、考察している。そのうち、五存七欠と古来いわれてきた漢訳『無量壽經』の訳者問題に関しては、著者は綿密な考証を加えている。『大阿彌陀經』は具

の支謙訳（三世紀前半）という伝承を再確認し、第二説として支婁迦讖訳（二世紀後半）を出し、ついで支婁迦讖訳とされた『平等覺經』の訳者を斥けて、竺法護、前凉の帛延、そして魏の帛延（三世紀中ごろ）という諸説のうち、魏の帛延訳の説を採用している。曹魏の康僧鑄訳としてわが国で流布している『無量壽經』については、東晋の仏陀跋陀羅（覺賢）と劉宋の宝雲との共訳（五世紀前半）説を支持し、最近唱えられたその共訳説をくつがえす野上俊静説（敦煌本・神瑞写経による）を、著者は書誌学の方法をとり入れて破している。『無量壽如来会』と『大乘無量壽莊嚴經』については訳者に異論のないことから、前者は唐の菩提流志訳（八世紀前半）、後者は宋の法賢（天息災）訳（十世紀末）を認めている。漢訳△阿弥陀經▽には羅什訳（四〇二）、玄奘訳（六五〇）が現存し、△無量壽經▽とならんでこれを直接資料としている。しかしながら、禪觀經典の一つと目され、かつサンスクリット本の現存しない『観無量壽經』については、シナ撰述という決め手のない以上、經の大綱は中央アジア（トウルファン周辺¹）で行なわれた観法を伝えたものとし、その意味で、関係資料の中にふくめている。本章末に掲げた「浄土思想に言及する経論・一覧表」は、五十数年前における矢吹慶輝博士の「漢訳浄土経論表」を基にして、サンスクリット本を新たに加え、増広・補正したもので、研究者にとつて多大の便宜をもたらすものであろう。

第三章「原始浄土思想の成立」は、まづ第一に△無量壽經▽の原初形態、第二に△阿弥陀經▽の原初形態について、サンス

クリット原本と漢訳との対比による異同、とくにシナの変容などについて論じている。たとえば羅什訳「阿弥陀經」の六方段の仏名とサンスクリット本のそれと対照させ、いづれも六方諸仏名は北魏の菩提流支訳「仏名經」巻六△大正藏」一四卷、一四三頁中）に、ほぼ完全に相当することを発見している。ついで、第三に浄土思想成立の年代と地域について論ずる。まず訳經史・他の經典との関係・インドの一般文献などに基づいて、いわゆる經典史的考察を試み、阿弥陀仏思想は阿闍世思想や般舟三昧思想とは独立に成立し、浄土思想の原始的形態は西紀一〇〇年ごろにでき上ったと論証する。ついでその地域はといえば、言語学的・考古学的遺品などの研究・考察によつて、クシャーナ王朝の版図内、恐らく北西インドにおいてであろうという結論を下している。著者がさきの「一覧表」によつて「浄土思想に言及する漢訳者の出身地一覧」を掲げて、浄土思想成立の地域を推定する研究を行なっている点は、興味深いものがある。次章以下は、原始浄土思想の根本問題の核心についての考察になる。

第三章「阿弥陀仏の起源」は、第一に近代学者の諸見解をあげ、外来起源説のゾロアスター教起源説を批評し、ついで内部起源説としてインド起源説を紹介して、インド起源説のうちでヴェーダ神話との関係よりも仏教神話との関係が濃いことに注目し、大善見王説話に論及して阿弥陀仏の本生説話に向うべきことを指摘する。つまり、著者は従来²の起源説のゆきづまりを打破すべく新しい視点として、阿弥陀仏の起源を仏陀觀の展開

に求めようとする。そこで、著者は本邦の諸学者がこれまで行なつてきた主観的方法論にあきたらず、客観的方法論によつて、右の展開をあとづける。それで、まず第一に阿弥陀仏の原語について多角的な研究を推し進めるが、文献の上では Amitāyus (無量寿) または Amitābha (無量光) のいつれかでこの仏が示され、原始仏教以来の仏陀観の流れを辿ると、この仏の原語に相当する觀念が見出されることを論証している。ついで第二の方法として、阿弥陀仏の前生における説話をとりあげ、そのうち有力な法蔵説話を再検討し、法蔵説話がアヴァダーナの形式を採用し、かつジャータカ的性格を濃厚にもつことを指摘する。そして、菩薩思想の流れのなかで阿弥陀仏の起源を探ろうとする。著者はこのようにいう。「阿弥陀仏の原語や本生説話が、起源的にはもと釈尊に対する見方を受けたものではあるにしても、しかし原始仏教や部派仏教の見方をそのまま受けついでたものではなく、それらとは思想的基盤を全く異にしていることは明らかである。阿弥陀仏は、いわば釈尊が大乗の菩薩の理想像として見直され、大乘仏教徒にとつて救済仏として望まれたところに出現した仏である、といつてよいであろう」と。これは著者の阿弥陀仏観であり、浄土教の思想・実践の展開を明らかにする根拠ともなるであろう、評者は著者のこの立場と全く軌を一にするものである。

第四章「本願思想の構成」は、まづ第一に八無量寿経Vの本願説に関して、諸異本の本願を比較・対照し、本願文の原初形態を想定して五種類に分類し、さらに仏・国土・衆生の三分類

によつて本願文の分類を試みて、原初形態と増広附加の本願文との相違を論じている。ついで第二に、広く本願思想そのものを原始仏教・部派仏教・大乘仏教の流れのなかで追求し、インド以来八無量寿経Vの本願説が大乗仏教の諸誓願の代表とされていたと結論する。

第五章「極楽浄土の觀念」においては、第一「極楽の觀念」、第二「極楽の起源に関する解明」、第三「極楽浄土の思想的意義」の三つに分けて論ずる。著者が東西の諸学者の説をあますところなくとりあげ、これらを詳細に批判しあるいは採用している力量と努力とに対しては、敬意を表せずにはおれないであろう。著者は転輪聖王・北クル洲・天界の諸神話、および仏塔の記述など、類似する四説をとりあげ、浄土の起源に関して複合説をとっている。そして、浄土の思想史意義については、原始仏教以来の心浄説の展開の上で浄土・国土の思想を把え、極楽浄土こそまさしく大乘仏教における浄土の典型であると論ずる。

第六章「実践に関する諸問題」は、第一「往生思想とその源流」、第二「念仏思想とその系譜」、第三「臨終来迎思想」、第四「信の形態」に分けて、それぞれ浄土往生の実践に関する重要テーマを始源と展開の上から詳論している。従来、伝統教学の枠内で微に入り細にわたつて論及されたことが、著者によつて改めて思想的・文献学的照明の下に再検討されている。そこには、従来、明らかにされなかった点が数多く指示され、浄土教の性格が学的視野のなかでクローズアップされたことは、今

後の浄土教研究を前進させる起動力の役割を果しているといえよう。

最後の結語として「浄土思想の展開」について論じているが、そこでは著者自身が、本研究を足場としてこれから進めていくべき浄土思想の展開に関する若干の展望を記している。つまり、原始浄土思想研究から浄土教展開過程の研究に向う方向付けが示され、資料研究と思想研究の二本柱の下に進んでいくことを明らかにする。一口に浄土教といっても、仏の願いと人間の願いの相即を語りつつける浄土思想であってみれば、浄土思想の研究は、人間にとっての永遠の研究課題であろう。著者が原始浄土思想をここにまとめあげ、さらに将来に向って浄土教展開の研究の歩を進めるといふ願ひこそ、まさしく本願に生きるものの当然抱くべき願ひに外ならない。

大部な労作を読了することが出来た今、著者の第二部作が一日も早く公刊されるよう読者とともに期待する次第である。およそ、浄土思想の展開の研究ということになれば、原始浄土思想の成立を探る場合と同様に、与えられた文献資料だけから考察することが学的究明のすべてではないから、より広く念仏者ないしは念仏生活という具体的実践の場面を構造的に明らかにしてもらいたい。文献が存在して思想があるのではなく、思想があって文献があるということが、仏教思想の学的究明を試みる者の心得うべき点であると評者は考えている。

会報

○常務理事会 昭和四十五年四月十八日(土) 十七時

- 一、文科系学会連合評議員の選出について。竹中信常、柳川啓一の両氏を本学会の評議員として委嘱した。
- 一、第二十九回学術大会について。早稲田大学において次の日程で行なわれることになった。

十月九日(金) 公開講演

十月十日(土) 研究発表、理事会、懇親会

十月十一日(日) 研究発表、評議員会、総会

- 一、会長選挙日程について。次のとおり決定した。

五月七日(木) 第一次投票有権者に会費納入状況通知状発送

六月十一日(木) 第一次投票有権者資格締切。選挙公示発送

送

六月二十日(土) 選挙管理委員会→第一次投票有権者資格認定

六月二十五日(木) 第一次投票用紙発送

七月十一日(土) 第二次投票有権者資格締切

七月十八日(土) 第一次投票締切

七月二十五日(土) 選挙管理委員会→第一次投票開票、第二次投票有権者資格認定

八月十二日(水) 第二次投票用紙発送

九月十二日(土) 第二次投票締切

九月十九日(土) 選挙管理委員会→第二次投票開票

- 一、選挙管理委員会委員長について。古野清人氏が委員長に選ばれた。

○常務理事会 昭和四十五年五月十九日(火) 十八時

- 一、功績のあった会員に弔慰金を支出することについて。理事会を開いて、更に検討することになった。

一、IAHRストックホルム大会出席者へのユネスコ補助金について。

国費出席者は武内義範氏に決定しているが、他にユネスコから出席者への若干の補助金が出るようになったので、石津照國氏に出席すべく努力してもらうことにした。

- 一、来年度学術大会について。会長より下交渉の報告があった。

○理事会 昭和四十五年五月三十日(土) 十四時

一、文科系学会連合評議員総会(四月二十五日(土))について。竹中理事より次のように報告を受けた。

1、文科学会連合研究論文集に各学会より一名、執筆者を出すこと。→前田護郎氏に委嘱することになった。

2、文科系学会連合の会費を、加盟学会を三段階に分け、夫々、四千円、五千円、六千円に値上げすることになった。

- 一、本年度学術大会の日程について。
- 一、来年度学術大会開催校について。

- 一、第十二回 I A H R ストックホルム大会出席者へのユネスコ補助金について。
- 一、本学会収支状況について。更に資料を整備して、次回の理事会で更に検討することになった。
- 一、功績のあった会員に弔慰金を支出することについて。次回以降更に検討することになった。
- 一、新入会員について。別記のとおり一括承認した。
- 一、名誉会員について。内規を作るべく、事務局、常務理事会で原案を作り次回の理事会で検討することになった。

執筆者紹介

山折 哲 雄 春秋社編集部

田上 太 秀 駒沢大学助手

八田 幸 雄 大阪電気通信大学講師

竹中 信 常 大正大学教授

中村 廣 治 郎 東京大学東洋文化研究所研究委員

早 島 鏡 正 東京大学助教授

On Magic and Bliss

—Max Weber's Approach to Indian Religion—

Tetsuo YAMAORI

- a. Poetics and Science—Goethe and M. Weber
- b. Aesthetics and Religious Ethics—on Kālidāsa
- c. Primitives and Modernism—on Music
- d. Magic and Liberation—on «Religiosität»
- e. Soteriology—on «Seligkeit» and «Zaubergarten»

On the Bodhicitta in the Prajñāpāramitā-Sutra

Tashu TAGAMI

This article consists of three chapters: (1) Five Different Names of Bodhicitta, (2) The Novice's Religious Practice, and (3) Method of the World-Salvation.

In the first chapter, we explain five Different Names of Bodhicitta: Vajrōpama-citta, Udāra-citta, Akampya-citta, Hita-sukha-citta, and Dharmrāga-dharmarata-dharmārāmātā-yogan anuyukatātā. By looking into these five, we shall be able to understand the meanings and characteristics of Bodhicitta. Consequently we have to look into the problem if Cittōtpāda is svārtha or parārtha. And it is described that parārtha differs from parāvātāraṇa.

In the second chapter, Paragraph I describes that the only cause of Cittōtpāda is the disciple's listening of Buddha's and Bodhisattva's preaching of Perfect Wisdom, which teaches the Practice of Perfect Wisdom. In Paragraph II are picked up examples of the Practice of Perfect Wisdom. And in Paragraph III, we shall understand what the Thought of the practice of Perfect Wisdom and the Vow are.

In the third chapter, we make a trial to fix up two problems: (1) Does Bodhisattva work the positive salvation of all other creatures before he will get Supreme Enlightenment, or after? (2) What is how to work the positive salvation of all beings, in connection with the Void of Perfect Wisdom?

On the Thought of Vajrasattva and his Group Deities in Garbha-Maṇḍala

Yukio HATTA

Vajra-sattva and his groupe deities in Garbha-Maṇḍala show a world of supreme wisdom. The world view is shown in the next writings in "Dainichi-kyō,, text, called Mahā vairocānābhisambodhi-vikurvati-adhiṣṭhāna-vipulya-sūtrā-indrarājā-nāma-dharmaprayāya.

"Supreme wisdom satisfies all desire and gives spiritual freedom. Because the wisdom means conversion from sensibility to deep spiritual thought. The world view of the supreme wisdom mean the expression of beauty in human nature. And on the other hand, the quality of wisdom calms spirit and gives self-control.,

The above description mentioned here gives general meanings of the wisdom (vijra; kongō). And Vajra family maṇḍala is symbolized in the world of wisdom by Vajra-sattva and other different 20 deities. Vajra-sattva is the chief of vajra family, and his special charactor is shown by the following text.

"The text explains red lotus (padma) and water pot (kalaśa) at Vajra-sattva. The red lotus shows pure spirit of human nature, and water-pot means building up the perfectional personality. Those virtues are the existent of inner original life, but external figure is covered by dark cloud, which is founded upon ignorance. However supreme wisdom on dark cloud has a strong will, which is based on sublime love and pure reason. Expression of human reality and Buddhist enlightenment are expressed by those pure minds.,

Vajra-sattva symbolizes the thought mentioned above. Another dieties show every viture, which separate from all virtues of vajra-sattva.

Next table explains the symbolical world of vajrasattva and his groupe deities.

the first line

①	Vajrakulodbhava	occurrence of buddhism enlightenment
②	Vajrāṅkuṣī	sublime love
③	Vajrahasta-vajradhara	action by acquirement of the wisdom
④	Vajra-sattva	chief of vajra family

⑤	Vajrāgradhāri	destroyer to evil
⑥	Vajramuṣṭi	strong will
⑦	Krodhacandratilaka	sacred angerer against the desire

the second line

⑧	Gagañmalavajradhara	eternal pure mind
⑨	Śivajradhara	hard will for the independence of personality
⑩	Vajrāgravajradhara	strict self reflection
⑪	Gaganānantavikrama	transcendental pure mind
⑫	Vajraśṛṅkhala	controlling to desire
⑬	Vajradhara	holder of enlightenment
⑭	Niṣprapañca	establishment of one's independence based on the wisdom

the third line

⑮	Cakravajradhara	conversion for the Buddhism enlightenment
⑯	Vajravikyāta	self reflection for building up one's character
⑰	Surata-vajradhara	pleasure of revelation
⑱	Vajradamṣṭra	destruction of the ignorance
⑲	Niṣprapañcavihāri	acquisition of the world view
⑳	Suvajradhara	action by the wisdom
㉑	Vajrāgradhara	holder of the wisdom

An Approach to the Study of Ritual

Shinjo TAKENAKA

The reigning tendency of current study of religion is the social scientific one. It is true that this approach has its own significance, but it cannot be ignored that the ritual is an actual expression of the belief and that the religiosity, which lurks under the human mind, is found in ritual. Accordingly, the study of the ritual ought to cover not only the ritual as a practical aspect of the belief, but also the doctrine as a theoretical one of the belief; the ritual and the doctrine are two manners of expression of the belief.

In this treatise, we try to elucidate the relation between them in four Buddhist ceremonies, classifying it into three levels. Consequently, it will be revealed that we have to study both the doctrine and the ritual correlatively, whichever of the two we may understand.

The Mystical Thought of al Ghazālī

—with reference to his concept of *tawhīd*—

Kojiro NAKAMURA

There are many difficult problems — philological and other — involved in the study of Imām al-Ghazālī (1058—1111), especially his mystical thought. It has been a dominant tendency to take his (mystical) conversion into a special consideration and to stress the subsequent change of his thought and his rôle as a mystic. Recently, however, there appeared some attempts to reverse this tendency and to assert the consistency of his religious thought throughout his life and to emphasize his rôle as an orthodox (Ash'arite) theologian. This new tendency has in part gone so far as to deny the fact of his conversion itself and even to cast doubt on his being a mystic in the real sense. The aim of this article is to analyze his religious thought as a mystical one, relying on his *Ihyā' 'ulūm al-dīn* and *kitāb al-Imlā'* as the sources, from the standpoint of comparative religion, as the first step toward a more comprehensive study on his idea of mystical exercises, and his mystical thought in general.