

## 第五部会

### 仏教論理学派の言語論

——有部および経量部との関連について——

大前 太

有部と経量部の間で、語の本質をめぐって論争が繰り広げられたことは、種々のアビダルマ論書によって知られるが、それを最も詳細に伝えるものに、後期アビダルマ論書である *Abhi-dharmaśāstra* がある。それによれば、有部は、語の本体として、名・句・文の三つをたてる。これら名等は、音声とは別個の実体であり、音声によって生起し、対象を表示するものである。このような有部の所説には、文典派のスポーツタ説の影響がみられる。ただし、有部の説く名等は、音声によって生起する、すなわち非恒常的なものであり、この点では、スポーツタを恒常的なものとみなす文典派とは明確に区別される。また、有部は、語、あるいは語と対象の関係を非人為的なものとみなしており、この点に関しては、*Mināṅsa* 学派の影響が顕著である。これに対し、経量部は、音声以外に語の本体というべきものを想定する必要はなく、音声そのものが対象を表示すると考えられる。また、語と対象の関係は、人間が協約によって定めたものであると主張する。

— 仏教論理学派の論書においてこのような問題を扱ったものとしては、*Dharmakīrti* の PV 第一章および *Santaraksita* の TS 第二十四章（「天啓聖典の考察」）が挙げられる。ここでは、主として *Mināṅsa* 学派を相手として議論が展開されており、有部や経量部に対する直接的な言及としては *Kamalaśīla* が、TSP において、スポーツタ論者として、文典派とならんで有部の名を挙げているのみである。しかし、そこには、明らかに有部や経量部の所説であると思われるものが散見される。すなわち、仏教論理学派は、*Mināṅsa* 学派や文典派の説、特に語あるいは語と対象の非人為性について、様々に批判を加えているが、そのなかに、非恒常的なものあるいは生起するものとしての語に対する言及がみられる。これらは、*Mināṅsa* 学派や文典派の見解ではなく、有部の所説を考慮したものであると考えられる。また、仏教論理学派は、音声以外に語の本性と呼ばれるようないかなる実体も認めない。また、語と対象との関係については協約説を採る。これらの点では仏教論理学派は経量部の立場に立っている。

仏教論理学派は、語にもとづく対象認識の過程を以下のように説明する。話者は、たとえば〈牛〉を聞き手に伝えようとして、協約の作者の意図にしたがって、「ウシ」という語を発する。そして、聞き手は、「ウシ」という語を聞いて、「この話者は〈牛〉を伝えようとして、協約の作者の意図にしたがって、「ウシ」という語を発したのである。」と理解する。この場合の対象とは、外的な事物ではなく、〈牛〉を伝えようという話者

の特殊な意図、換言すれば（牛）の概念である。また、語はそのような話者の意図から生起し、聞き手に対象すなわち話者の意図に対する認識を起こさせる。したがって、語と対象の関係とは因果関係に他ならない。そして、そのような因果関係が成立するためには、話者と聞き手の間に協約が成り立っていることが前提となる。このように、語は、人間の心から生まれたものであり、たとえ聖典といえども、すべて人為的なものに他ならない。

仏教論理学派は、Mīmāṃsā 学派や文典派が聖典の権威の根拠として主張する語の非人為性について、痛烈な批判を浴びせている。その際に、仏教内部において、それらの学派と同じような見解を探った有部に対する批判も意図されていたのではないかと思われる。そして、仏教論理学派自身は、有部の対論者である経量部に近い立場を採ったものと考えられる。

## 縁起無自性

木下富夫

縁起無自性とは、縁起空観ともいわれる。縁起によるこれらは仏教の本義であろうか。仏教の本義は、縁起無自性ではなくて、主体的な解脱の空であると思う。この主体的な絶対空を真空とも云うが、これは縁起無自性といわれる空とは異なる。勿論、一方において、仏教の根本的立場を縁起に求めている論説

もある。しかし、縁起は、仏教の根本的な立場でなく、真空、真空、絶対空を論証すべき一つの方法であろう。大品般若経等によれば、ものは因縁の和合によって生じたものであるから、一定の自性はないという。因縁によって生じたものは作されたものであるし、自性は作られるものではなく、そのもの自身をそのものたらしめているものであるから、自性は縁起によらないというべきであろう。

縁起を相依相関と考えると、下述のように自己矛盾におちいるであろう。和辻哲郎文博の「原始仏教の実践哲学」にもあるように、縁起を相依相関とみるのは、十支縁起によると思われる。老死から次々と縁を求めて名色に到り、名色の縁を識に求め、ひるがえって識の縁を名色に求めている。このことから、縁起は相依相関を説くという説が出たのであろう。しかし、縁起の順観の場合は一方的な縁起であり、逆観の場合も一方的な滅縁起であって、相関的な縁起ではない。また名色の縁として求められた識をもって縁起をはじめならば、識には一定の性質が与えられる。それは、究極者としての性質である。これは、諸法は因縁の和合によって生じたものだから、実体はない、自性なしという縁起の精神に反することになってしまう。

名色の縁を識に求め、識の縁を名色に求めることは不可能である。従って、名色と識の関係を相依とはできず、単なる基礎づけの関係として、識の縁を次に求めたのが行である。この行は、了別作用に過ぎず、次の縁として無明を立てたのである（十二支縁起）。田中順照文博は、無明は聖法を知らず、不知の

意であり、無明を無明と知ることは、すでに明の立場であつて、無明ではない。従つて、無明についてそれが縁起せるものであるかどうかを尋ねることはできぬという。よつて、縁起はここで打ち切られる。和辻博士の説のように、無明によつて行ありとは、行によつて統一される存在が無明の領域として限定されることを意味する。よつて、無明滅するとき、無明に条件づけられた一切の存在は滅する。

縁起を相依相関と考えるとき、全て無自性空の思想となるが、これは単に自性なきことを云っているに過ぎない。十二支縁起によつて無明に到達し、ここで縁起そのものを否定することによつて、一切のものが思慮分別を超克した真空の世界に入ることが可能である。増田英男氏の「仏教思想の求道的研究」によれば、縁起は単に「AによつてBあり、Bに依つてAあるが故に自性なし」というのではなく、「AはBに依つてあり」ということ、即ち老死から次々と無明に至り、無明を知ることによつて、縁起の全てを去るといふのである。無明を無明と知ることは、すでに無明なきことであり縁起から脱却することができる。

かく考えるならば、縁起によるが故に、相依相関によるが故に、自性なしという立場からは、絶対空を知ることができるか、否、無明の超克は不可能であり、無明を知ることによつて、即ち縁起を否定することによつて、真実空に到るものであろう。

ダルマキールティによる  
ヴェーダ批判の終結部

木村 俊彦

ダルマキールティの著『プラマーナ・ヴァールツェイカ』自比量章は、私の分節で言うと、推理を扱う第一節とその付論、言葉と判断を扱う第二節とその付論、聖典を扱う第三節とその付論という構成となっている。聖典論の基礎に言葉の問題があるので、節三節の直前で言語論を総括し、言葉は何ら実相を反映していず、話者の意思を伝えるものに過ぎないことを言う。マルヴァニア本二一七偈から宗教的言語論即ち聖典の問題を論じて、終結の三四三aにに至る。付論に至るまで分節すると、マルヴァニア本に拠つて次の通り。

第三節 仏教聖典論 (二一七～二二六偈) 第三a節 ヴェ

ーダ非人為説批判 (二二七～二五二a偈) 第三b節 スポー

タ説批判 (二五二b～二七二a偈) 第三c節 言葉の無常性

(二七二b～二八七a偈) 第三d節 ヴェーダの人為性 (二

八七b～三〇五a偈) 第三e節 聖典論総括 (三〇五b～三

四三偈)

仏典は世界苦から人を救う為の実践知であるとして、苦・集・滅・道の四聖諦とそれより導びかれる無我を根本とする十六相を説示するものとして宣揚する。従つて第三節はプラマーナ・

シッディ章のレジメとなっている。ともに小著『ダルマキール  
ティ宗教哲学の研究』（木耳社、昭和六十二年）を参照された  
い。

第三a節は東北印度学宗教学会『論集』第十四号所収「ダル  
マキールティにおける宗教的言語論」で見たが、ここでは終結  
の第三e節を偈訳と共に口頭発表する。この節はおよそ前・  
中・後の三段に分けられる。中段にあたる三二〇～三三三a偈  
をダルマキールティは断り付きで『プラマーナ・ヴィニシュチ  
ヤヤ』第二章の不知覚の節に引用している（シュタインケルナ  
ー訳七十四～七十七頁に相当）。その段の導入部がこの第三e  
節と自比量章全体の終結偈に相応しているのである。

即ち、時間・空間・性質の遠隔（性質が遠隔とは存在しても  
認識し難いことを言う）の対象については、ダルマキールティ  
の言う「不知覚」に依る非存在の決定（判断）が為され得ない  
という認識理論を、無常性といった凡夫にとって不可見の性質  
についても適用して、その非存在を意味しない、と言っている。  
認識を対象の結果として、『ニヤヤ・ビンドゥ』II—三  
十二でいう結果不知覚による無の判断を否定する。聖典は凡夫  
の第三の認識手段ではなく、仏知の直観と論理である。アポー  
ハ論末尾でも仏教聖典対象の有を言っている。

しかしそれ以外の第三e節はヴェーダの批判に終始してお  
り、前段では、ヴェーダとかマントラとかタントラと呼ばれる  
婆羅門教やヒンズー教（ダルマキールティはパーシユパタ派を  
意識している）の聖典も話者たる人間の創作で、果報を欲する

人の意志が働いていると言う。結局聖典は「正しい認識に違背  
しない言葉を書き手者の創作」という定義になる。中段では、  
ア・プリオリに決定されている聖典ならば、そのような超経験  
界の意味を誰が理解するのか。言葉は社会的約契（サンケー  
タ）に従った用法で話者の意志を表わすのであるから、意志の  
自由がある以上、言葉は奔放に使われる、と論ずる。

後段では、聖典といえども経験的認識と違背するものであ  
てはならないことを説き、「火は冷気を払うもの」（『ヤジュル・  
ヴェーダ』の聖問答に出る語）といった「分りきった」（カルナ  
カゴーミン）句があることを証拠に、余の句もそのようなヴェ  
ーダの一部だから正しい、という古いシェーシャヴァット論法  
であるとして排斥している。聖典も論理学や知覚経験に背くも  
のであってはならない。

そのことと、凡夫の経験しない無我等の仏教的世界観の真理  
性は別で、その場合は知覚条件の具わった対象の不知覚による  
非存在の判断は成立しない、というのである。このテーゼを偈  
の終結とし、自註の終りには次の歌で宗教的アンチ・テーゼを  
噴く。「或る者にはヴェーダが権証、（神なる）作者を語り、沐  
浴で法を願ひ、誤難（ジャータイ）の説を誇り、罪を滅却せん  
とて苦行に従うという、知慧なき五つの法幢を愚かしく思う。」

（余の報告については翌年ウィーン大学で次の発表をする。

「Religöse Sprachtheorie des Dharmakīrti」

Buddhapalita-mulamadhyanakavrtti

に関する諸問題

——ブッダパーリタの二諦説に関して——

三 谷 真 澄

特にチベットにおいて中観辯論証派の祖とされるブッダパーリタ(四七〇—五四〇頃)の著作は、竜樹の『中論』に対する注釈書が現存するのみであり、また竜樹が勝義と世俗の二諦を語る第24章第8—10偈に対する彼自身の注釈も知ることができないため、後のバーヴァヴィヴェーカやチャンドラキールテイのような明確な定義は知ることができない。しかし、この三偈のうち二偈までが第22章に引用され、「勝義として」の限定づけを付している箇所も見出されることから、この第22章を中心として、他の用例も検討しながら、この問題を考えてみたい。

第22章第11偈の注釈下には、空・不空等の四句は、本来いずれも語るべきではないが、虚妄なる分別を断つために、そして「勝義の真実を施設するために」説かれるのであるという一文がある。ここに引用されるのが、世俗に依らねば勝義は語りえないと、方便としての世俗を説く第24章第10偈である。この偈によって空・不空等の四句が勝義を施設する方便としての言語表現として蘇生してくることを根拠づけているのである。ま

た、第16偈注釈下に引用されるのが、第24章第8偈であるが、ここには彼の二諦説が、比較的まとまった形で説かれていく。

先ず、瓶及び茅屋が「存在する」、あるいは「瓶が壊れる、茅屋が焼ける」といった日常の慣用的な言語表現が世俗諦と呼ばれていることに注目したい。しかし真実を意趣する場合には、瓶などは「因施設」なるものであるから妥当せず、それらの無常なることを語る言葉(壊れる等)も妥当しないとして否定していくのである。またこのことは如来についても、老や涅槃といった、如来の無常なることを語る言葉は、世間世俗によつては語られるが、勝義として意趣する場合には、如来自身が妥当せず、老等も妥当しないと、同様に否定していくのである。ここには不可言説なる勝義諦が意図されていると考えられるが、特に「因施設」という術語が、その根拠として適用されていることに注意しなければならない。第22章においてブッダパーリタは、敵者との対論を通して、有と無とをはなれたあり方(中道)としての「因施設」の意味を明らかにしていくが、ここにもそれを適用しているのである。

次にその他の章の用例について検討する。先ず勝義諦については、有名な帰敬偈の注釈中に「甚深なる縁起といわれる勝義諦」という重要な一文がある。ここにははっきりと縁起が勝義諦として位置づけられているのである。また勝義としての成立を、その章の結語として説く例もある(第15章・第18章)。特に第15章では、「諸の存在は無自性である」ということが中道であり、勝義を成立せしめるのであるとしている。

世俗諦については、第7章の結語として、「有為の生と住と滅との語は世俗諦として成立する」とあり、また第1章末には「生は唯（世俗の）言説として成立する」とあることから、生（起）を中心とする世間一般の言語表現を世俗諦として位置づけているようである。

以上のことをまとめると、ブッダパーリタにとって世俗諦といわれる諦とは、「瓶が存在する」「瓶が壊れる」という表現をはじめとして、生・住・滅のように、あくまで凡夫の側の真理をさすのであろう。従ってそれは聖者の側の真理である勝義としては妥当せず、ブラパンチャとして否定されねばならない。しかし一方では、勝義を語る方便としての言説を重視するのも彼の特色である。特に、まさしく勝義諦といわれた縁起、及び因施設、中道という術語は、竜樹の、いわゆる三諦偈の中に空性との同義なることを示されているが、これらを勝義を指向する術語として位置づけているものと考えられる。

### プラバーカラの *niyoga* と定言命法

吉水清孝

昨年出版された *Mīmāṃsā Literature* の中で、著者のフェアポールテンは、プラバーカラ (P) の儀軌論を「それ (with) は、何ほどかカント哲学の意味での定言命法に似て、人を、いかなる結果をも省みずに為さるべきことへと督促する。」(p. 33)

と要約している。Pは、ヴェーダの儀軌文は人間を祭祀の実行へと仕向ける命令 (*niyoga*) を発している、と説いているが、この *niyoga* をカント倫理学の定言命法に似たものと解してよいのだろうか。祭主に特定の果報をもたらす願望祭の儀軌文の典型 “*svargakamo yajeta*” (“天界を望む者は祭祀すべし。”) に対するPの解釈に基づいて考えたい。

ミーマンサー・スートラ第六章第一節の第一論題 *svarga-kāṇādikarāna* は、願望祭儀軌文中に規定された天界と祭祀行為との主従関係を論ずる。スートラと註釈者シャバラによれば、この主従関係は、天界を行為に利用されるべき何らかの物質と考えるか、行為がそれを目的とする所の心の喜びの状態と考えるかにより定まる。後の解釈が定説者の立場であり、天界が主要な要素であり祭祀行為はそれに従属すると結論付けられる。

Pは専ら儀軌文の文章論の観点からこの論題を考察しているが (*Bṛhadī*, pt. v, MUSS No. 26, 1967, pp. 6-13)、天界と祭祀行為のいずれがいずれに従属するかに就ての反論者と定説者の立場は、シャバラの論述に於けるのと同じである。Pによれば、儀軌文中の主語の前分 *svarga* は、天界を行為者の欲求の対象として表示しており、欲求の対象を表示する語を含む文では他の語の意味はその対象を目的として連関するので、祭祀行為は天界に従属する (p. 33, ll. 5-8)。しかし儀軌文全体の究極の意図は、行為者の欲求の対象が果報として実現することではなく、動詞願望法語尾により表示される命令が実現するこ

と (niyogasiddhi) である。一つの命令文を構成する諸々の単語の意味は全て同一の命令へと連関していなければならず、願望祭儀軌文の場合、果報は主要な要素、祭祀行為はそれに従属する要素として共に同一の命令に連関する (p. 42, II. 3—5)。

すると願望祭儀軌文に於ては、果報の実現は命令の実現に次ぐ二番目の目的として意図されているのだろうか。しかしPは同一主体による二段階の目的を考えていない。祭祀行為ではなく果報こそ達成されるべきものであるのに人は祭祀行為の行為主体となることを、Pは、世間でも王政に参加する資格をもった大臣は自らの利益を実現するために王命に服して政治に携る、と説明する (p. 36 II. 1—3)。この喩えによれば、願望祭の場合、命令と果報とではその実現を自論む主体が異なるのであり、ヴェーダ聖典にとつては命令が実現されて祭祀の伝統が維持されることが肝要なのだが、祭主となる人間個人にとつては自己の利益となる果報の実現こそが行為の目的なのである。またPによれば、人間が祭祀行為を開始するには、その行為が自分の義務であるとの認識、即ち自分はその行為を対象とした命令に従うべき被命令者 (niyoga) であるとの自覚が必要であるが、この被命令者としての自覚は、命令によってではなく、命ぜられた行為と彼が望む果報との関係によって成立する (p. 38, II. 1—3)。従つて人間は果報という自己の利益を実現する代償として、願望祭主催という行為を自ら果すべき義務として担うよう願望祭儀軌文から命ぜられているのである。

以上のような願望祭儀軌文の命令は、行為を何か他の目的に

関係させずにそれ自体で必然的であると呈示する定言命法よりも、同じカントの言う、我々が行為自体とは別に欲しているものを得る手段としてその行為を必然的なものと示す仮言命法に相当する。また、定言命法は人間の自律的な善なる意志の自己律法であるが、niyoga により行為を命ずる主体と命ぜられる客体は、ヴェーダ聖典と人間個人という別個の存在である。従つて願望祭儀軌文に関する限り、Pの言う niyoga をカントの定言命法に喩えることは適切ではない。

### 世尊の規範性論証における

#### 〈慈悲の修習〉の意義

生井智紹

Q、法称は、『知識論評釈』第二章で《世尊》の〈規範性〉を論じ、自らの知識論体系の宗教観への適用を試みる。その際、彼は、陳那の理論を受継ぎそれを大成するものとして、陳那が『知識論集成』帰敬偈に述べる《世尊》の四つの〈徳性〉を明かすことによつてその〈規範性〉を論じるという方法をとる。そのうち〈慈悲〉について論じる際、それが成立つ場として、《繰返し生存》つまり《輪廻》という観念を論じる。しかし、法称は、必ずしもそこで《世尊》の〈本生菩薩における慈悲の修習〉を当面の課題としているわけではない。法称のその論議は仏教知識論派の伝統のなかに約

五世紀に亘る論議展開をもたらすことになるが、そこには二つの側面が見いだされる。一は、陳那の影響を受けて「一切智者の論証」の課題に収束していくものである。他は、「インドの虚無論者」および「インド正統的宗教權威の伝統保持者」たるクマリーラなどの「Atman 実在論者」に対して仏教知識論の立場から生類の現実態としての《輪廻》を明らかにするといふ方向性をもつものである。

一、一、法称の著述自身がすでにその二側面を備えているが、その論述は、あくまで「心相続における習熟」一般が主題である。一は、「心作用」の基体として「肉體」や「Atman」を認めるものへの、「肉体的な死」に制約されることなく（慈悲・知恵／欲望・憎悪の）「習熟」がなされることの論証つまり「生類一般の心相続」説の開陳である（PV II vv. 34—119, 146—279）。他方、《世尊》の「慈悲の修習」という特殊例へのその理論適用という方向性をもつとき、「一切智者の論証」という課題への理論展開が予想される（PV II vv. 120—131）。

二、一、一、寂護の『真実綱要』第二十二章の論議展開には、むしろ、《輪廻》という世界観そのものが、当時の思想的課題として意識されている。法称と寂護の「心理的復合のあり方」に関する「自ずから生じる心理作用」の論述（PV II 126—131; TS (P) XXII 1958）は、その点からいえば、目論むところの方向性が象徴的に対比される良い例である。

二、一、一、寂護にあっては、《輪廻の論証》は「生類の輪廻」

が問題化されている。「一切智者性の論証」との関わりでの「慈悲の修習」の問題は、むしろ、クマリーラなどの正統的「Atman 実在論者」を対論者として展開される『真実綱要』第二十六章に論議の場が移される（稲見正浩、「ダルマキールテヤの「慈悲の修習」の議論」、『印仏研』XXXV-1, 1986）。

二、二、一、「前世の論証」でいうのは、法称にあっては、《世尊》の「慈悲の体現者たること」を規定する「前世」での「慈悲の修習」がむしろ問題化されるはずであった。しかし、その「前世の論証」は、「胎児の識」についてのクマリーラの仏教徒批判に連なる「Atman 実在論者」側の批判の伝統を意味することはなく、むしろ、《阿羅漢の最後心》を《喩例》とする「インド虚無論」の「来世の否定」を意識して採り上げて阿毘達磨的観点から検討している。

二、二、二、寂護にとって、「前世」は、生類一般の現実態の根拠として、「苦」としての「認識の根拠」である「我執」とそれにもとづく「楽／苦」という概念的分岐の形成の場として捉えられる。そして概念的分節化による形成を「心」の現れとして認識論的に論じ、「ことば」と関連づけ無始以来の言語習熟との関わりなどを総合的に仏教知識論体系のなかに整合化する。依用するのは法称の理論ではあるにしても、『真実綱要』第二十二章は、「生類一般の「輪廻の相」を明かすに留まり、世尊の現実を規定する前世の「慈悲の修習」に関する方向性はない。その観点からいえば、「胎児の識」の存在に関わる実在論的認識論に基づくクマリーラによる「仏教徒の前世論証批

判)を暗示的に主要な対論者とする救護の論議展開は思想史的には必然であった。(クマーリラによつては、法称の『知識論評釈』第二章とは対照的に、『阿羅漢の最後心』についてのヘインズの虚無論)の論詰はなんら閑説されていない。)

二、三、〈来世の論証〉についても、同じように、『阿羅漢の最後心』を扱う際に、その観点は明確に異なったレベルの理解から扱われ、その原理としての〈修習〉の方向性は明白に異なるものである。それが、最終的には、仏教教理綱要書に定説化される大乘徒としての見解による反駁に定説化されるのである。

パーリ註釈文献中に見られる

jhāna の語義解釈について

古田 彦太郎

フツダゴローサ(仏音)は Visuddhimagga (Vis. p. 150, PTS) において jhāna の語を「対象を思念することにより、又は障害を焼き尽すことにより jhāna とある」(Āramanupanijhānato pacanikkajhāpanato vā jhānam) と定義している。これら二つの語義解釈は梵文語根としての *Mdhya* (思考する) と *Mṛśā* (焼く) を当てはめたものと考えることが出来る。既に類似した表現が *Paṭisambhidāmagga* (I, p. 44~45, 245, PTS) に見られるからである。なびびだ Vis. の底本となった Vimutti-

nagga (Vim.) の漢訳『解脱道論』(大正三三卷四一六上頁) において「禪者何義。謂於事平等思惟也。奮迅五蓋也。思惟对治也。」という表現が Vis. の構成上の位置付けとほぼ同一個所に説かれていることから、Vis. は底本 Vim. からの影響を受けていたことが窺える。なお、「奮迅」については、漢訳者僧伽婆羅が語根を *MKṣip* (迅速に動く) として理解した所から生じた誤訳であろうと思われる。

なび Vis. の *Tika* として知られる *Paramatthamaññā* (I, p. 320, ed. Revataṭṭhama) には、*ダンマパーラ* によつて *Mdhya* の側の「対象の思念」に加えて「相の思念」(ak-khanupanijhāna) が説かれている。しかしながら、これら二つの語義は仏音により Vis. 以後なされた註釈文献中に既に表わされているものである。また、仏音以後の註釈者達もそれにならつてか同一表現を与えている。そして、註釈文献中の *jhāna* の語義解釈は「対象の思念」と「相の思念」をもつて代表される様になる。しかし、Vis. には *jhāna* が「相の思念」を示す記述は存在しないのである。では何故仏音は Vis. には説かなかった語義を後の註釈書の中に付け加えたのであろうか。それを知る為にはその語義解釈の時代的位置付けを明らかにしなければならぬ。

まず、三藏及び藏外文献中における *jhāna* の定義を調べてみると、その大半が四禅説であり、少なくとも先述の二義を見出すことはなかった。さらに、北方上座部説一切有部系の資料も調べてみたが、やはりそれらしきものは見当らなかった。た

だ、漢訳資料にして玄奘が静慮を静と慮とに分けて解説する特殊な形〔大毘婆沙論〕卷百四一（大正二八卷七二六下頁）を見出すのは、それが梵文からの翻訳とは考えられないだけに興味深い。

さて、このようなことから「対象の思念」と「相の思念」という一対の表現が南方上座部の Vis. 以後のパーリ註釈文献特有のものであることが明らかとなった。しかしながら、ここになお問題が残されている。それは、仏音自らの手によるものとされる註釈書中には、*jhana* の二巻と共に三十八業処が説かれてくることである (MA. I, p. 195; SA. III, p. III; AA. III, p. 266, PTS)。これはその語義解釈が Vis. で説かれる四十業処以前の教説を含んでいることとなる。

そこで、パーリ註釈文献のみに見られた *jhana* の語義解釈は、『解脱道論』には存在していないことから無畏山寺派所伝の底本 Vim. まで遡ることはできず、またそこに Vis. 以前の要素が含まれている限りそれ以後のものとも断定できない。したがって、この語義解釈は底本 Vim. と Vis. が書かれた間の時代における大寺派所伝のシンハラ語による註釈書中に位置付けられるものと考ええる。

以上の位置付けより、仏音自身による Vis. とそれ以後の註釈書との語義解釈の相違は、仏音が Vis. において底本 Vim. の表現に従ったことと、註釈書では Vis. に用いた以外のシンハラ註釈書の記述をそのまま、パーリ語に翻訳した結果生じたものであり、また彼以後の註釈書もその慣例に従ったものと思わ

れる。

## 南方仏教に於ける弥勒信仰

柏原 信行

弥勒仏については南北両伝の資料を駆使した香川孝雄・桜部建両先生の致密な研究がある。ここでは、それを踏まえて若干の考察を進めたい。

パーリ仏典に弥勒 (Metteyya) の名が現われる最初期のものは *Suttanipāṭa* 中の *Paṭṭya na-vagga* だが、ここでは仏弟子の一人であり、また未来仏としての性格はな。 *Dīghanikāya* 中の *Cakkavatti-Sihanāda-suttanta* には未来仏としての弥勒が説かれる。その後のパーリ經典では弥勒仏を説くものは無いが、他の資料に弥勒とアジタとの混乱があり、更に菩薩としての弥勒が現われることになる。セイロン島の碑文に「寺院の領地を乱すものは弥勒を礼拝することができぬ」とあり、セイロン島の史書 *Mahāvamsa* には、紀元前一世紀ごろ *Ahaya* 長老が *Dutthagāmini* 王に兜率天と弥勒菩薩について説いたことや、五世紀の *Dhātusena* 王が弥勒菩薩の石像を造ったことが記されている。 *Visuddhimagga* には、弥勒仏に会うために般涅槃しなかつた長老や、父母を *Subrahma* と *Brahmavati* とすることが、未来分智の八所縁の第八の不可所説所縁の例として説かれる等、弥勒信仰の確立を物語る。

インド人に著わされたと言われる *Anāgata-varṇa* とセイロン島におけるその注釈書には弥勒についてパーリ語の資料としては最も丁寧な解説がなされている。

タイで著わされた *Jinakāmaṇī* とは、*Kakusanda* 仏、*Ko-pāgāmana* 仏、*Kassapa* 仏、*Gotama* 仏ととも、弥勒仏について、人寿八万歳の時に世に出、「金光明経」と同じく捨身飼虎をなしたと、*Brahmadeva* 仏の時、世尊が「*Tusita* 天に生まれ、後 *Karandaka* の *Atideva* 王であった時、*Sirigutta* という名の大臣であったこと、両親は *Kakavāṇṇatissa* 王と *Vihāradevī* 妃であったことなどが挙げられ、最後には、弥勒仏の法を聞く願文があげられている。*Visuddhimagga* や *Athasālinī*, *Jataka* にも末尾に三十三天への昇天と弥勒に会うための願文がある。タイ北部のチェンマイの地方の貝葉経典には最後に願文のあるものが多い。また、タイ北部では鑄造された仏塔、仏像、鐘に願文の刻まれているものがある。その内容は大抵、三十三天への昇天と弥勒に見えて法を聞くことである。タイでは写経は寺院で用いるのみならず功德を願うための納経のためになされる。このことは現在なお続けられているようである。写経等の寄進の行為は、全てブン (*puñña* 福業) としてなされる。しかし、その福業によって期待される果は、最終的には涅槃ではあるが、まずは三十三天に生まれ更に弥勒仏の生の説法を聞くことである。タイ北部にはパーリ語と同地のユアン語で書かれた一般的な仏教書のひとつ *Maileyya-varṇu* (*Phra-Māia*) がある。これは、セイロン島の *Maileyya* 長老が地獄や

天を巡り弥勒に会うという物語である。貝葉は人気がある *Ve-ssantara-Jataka* などにも書写されている。*Maileyya-varṇu* のみならずタイ北部からの貝葉の中には *Anisamsa* 等 *Ariya-Metteyya* について記したものが大変多い。セイロン島で著わされた *Metteyya-sutta* が基であるとされるが、セイロン島ではそれに相当するものはない。パーリ語の *Rasavāṇī* やそれのシンハラ訳である *Saddharmāṅkātaya* のなかの *Metteyya-varṇu* とは *Maileyya* 長老のことは記されていない。

*Maileyya-varṇu* の内容が、ロータマ仏と未来仏の間に、地獄に墜ちる民衆を救う地藏菩薩と似ていることから大乗仏教からの影響も考えられるが、現在、上座部仏教圏では弥勒像は見られず専ら釈迦像のみである。

サンチー遺跡の中の紀元前後の建立とされる正面の門には弥勒仏の所依の菩提樹である竜華樹が刻まれている。

以上の諸点から未来仏弥勒は、初期の頃から各地の仏教徒に信仰され、更に言うならば、仏教以前からの未来への願望が仏教のなかにも取り込まれたと言えるのではなからうか。

## ワトートレ・スツッパに

### 附属せる仏足跡の研究

齋藤彦松

## 一、序め

昭和六十三年初頭に、ネパール国カトマンズ市に於て、スツッパに附属せる仏足跡の調査を為す機会を得た。以下その要記である。

二、現地調査基礎事項の記録

1、名称 ワトートレスツッパの仏足跡

2、所在地 ネパール国カトマンズ市ワトートレ Watote

kathmandu in NEPAL

3、サイズ 方状の石板にレリーフされる。石板の縦 26.5cm

横幅 34.5cm 高さ(厚) 地上約 4cm 仏足跡長 13.4cm

4、現状 約二米五〇の高サの石通スツッパの地上正面に接

統して、さながら踏石の如く位置に設置されている。

5、現地調査の日時 昭和六十三年(1988)一月一日午後三時

頃

三、仏足跡とその石板

1、石板 サイズは前記したが、横長の長方形で、板上に輪

状の蓮華を中央一パイに浮彫し、その中央蓮華部に仏足

跡が一双陽刻されている。

2、仏足跡図様の大要 足内は無紋で指の節目(関節)なしで

五指あり。仏足跡の外周は十七葉の蓮弁にとりまかれて

いる。この様な位置を占める仏足跡は他に知られている

ものがないと思われる。

3、当図様の重要性 仏足跡は通常、千輻輪を始めとする仏足

跡相文が在るが、当仏足跡は無相文となっている。此の事は現存仏足跡資料中稀少価値を持つ。無相紋仏足跡は西紀前とされる。千輻輪等の有相紋仏足跡は西紀直前頃より西紀後とされる。

当ワトートレ仏足跡は、無相紋(素紋)ではあるが、支椀宝蓋が見られない事などから、古体に属するものではないが、数少くない無相紋仏足跡として注意される。

四、仏塔の一部をなす仏足跡

此のワトートレ仏足跡の最重要点は、スツッパの一部を為すその位置関係に在る。此のことは仏足跡信仰の内容と形態の研究に基本的な資料提供となるものと解される。

スツッパ基壇に接しその正面上の石板二点は、九葉蓮花と仏足跡十七葉蓮花がなければ、仏塔参詣のための踏み石の如き位置にある。更に蓮花石板の両側には仏塔のゲートをなす方柱石が一对建立されている。向って右方柱に菩薩形立像が、左方柱には象形のカネーシャ立像が半肉彫りされている。

更に思を廻らせば、スツッパの主である仏陀が、塔より出て一、二歩、此の仏足跡上に立たされる事が想定される如く、塔を背景に立つ仏陀を拜する為めの施設かとも推測されるが如く、仏足跡の足先は塔の外方を向いていて、参詣者に相対して設置されている。

此の現状はスツッパ建立当初の姿を止めていると思われる事は重要で、仏足跡信仰の解明に貴重な示唆を与えているものと

推定される。

五、結びに

仏足跡とスツッパの関係に就いては、法顯、宋雲、惠生、玄奘等のインド旅行記によると、スツッパの前に仏足跡を見る、又は寺塔を以って覆す等の記載が見られる。

仏足跡と蓮華に関しては、義浄撰になる「大唐西域求法高僧伝」に那爛陀寺の戒壇に「仏足蓮華跡」を見た事が記してある。何れもその形状に具体性を欠くが、仏足跡とスツッパ、蓮華の関わりは歴史的なものと解される。日本では約三百程の仏足跡表現が見られ且つ新建立をみているが、その殆んどが単独石での表現となっている。留意されるところである。

ラリタヴィスタラの部派

岡野 潔

ラリタヴィスタラ(LV)には阿舎より抜かれて付加された部分が存する。現存のLVは普曜経の原本に多くの付加がなされて出来たものであるが、この普曜経の成立後に付加された部分に、阿舎からそっくり借用されてきた、原材料まるだしの箇所が存するのである。そこでこの稿では、LVの付加部分における阿舎の借用箇所を指摘し、あわせてそれらの資料の部派所属を考察してみたい。

まず、サッチャカ大経(MN, No. 36)をそのまま用いている部分がLVの付加部分に六箇所存在する。(A)アローラーダに於いて字が238・14—239・16 (B)前代未聞の三譬喩246・8—248・5 (C)修行地を見出す248・6—12 (D)止息禅の苦行251・6—252・7 (E)断食の苦行254・1—256・10 (F)苦行の放棄263・6—20

これらは逐字的な借用であって、今あげた六つの断片によりサッチャカ大経の全体の半分近くの原文を回収することができる。サッチャカ大経には漢訳はなく、パーリ本が存在するだけであるが、LVと同じ部分をマハーヴァスツ(MV)からも回収することができる。MVのいわゆる『第一出家経』(MV, II, 115—133)は意図的に阿舎資料のみを素材にしてつくられており、そこからサッチャカ大経の原文が回収できるのである。こうして得られたMVの断片群はLVの断片群と全部対応させる。

(A) = MV, II, 118・1—119・6 (= PTS. MN, I, 240・26 = 160・33—165・14)

(B) = MV, II, 121・1—123・15 (MN, I, 240・29—242・22)

(C) = MV, II, 123・16—124・1 (MN, I, 240・26 = 166・35 — 167・8)

(D) = MV, II, 124・1—125・7 (= MN, I, 242・23—244・37)

(E) = MV, II, 125・7—130・6 (= MN, I, 245・6—246・19)

(F) = MV, II, 130・7—18 (= MN, II, 246・20—247・5)

LV本サッチャカ大経はサンسكريット化され、MV本は俗

語のままにもかかわらず、両者の類似性は著しい。両者がいかに近いかは、カッコにあげたパーリ本と比べるとき、一層明らかになる。LVとMVはそれぞれ近縁の部派の本来同一の阿含を借用したのではないか。

ではLVの付加部分に借用された他の阿含断片を検討してみよう。実はサッチャカ大経と同じことが別の三つの断片においても見られるのである。

㊦ 精勤経(魔の誘惑) 261・2—263・5

㊧ 梵天の勧請 395・16—398・17, 399・21—401・20

㊨ アーजीヅマカ教徒との出会い 405・3—406・15

これら三つの阿含断片にもパーリ資料のほかに、MVにおいて対応箇所を見出せる。つまりMVも同じように阿含資料を借りてくるわけである。

㊩ MV. I, 238・3—240・17 (=Suttanipāta 425—449㊩)

㊪ MV. III, 314・13—319・18 (=Mahāraḡga 1・5・1—13節)

㊫ MV. III, 325・12—327・7 (Mahāraḡga 1・6・7—9節)

これらにおいても先の場合と等しく、LVとMVに用いられたそれらの阿含断片はきわめて類似し、パーリ本からは隔たっている。他に付加部分における阿含の借用としては、(J)般涅槃への魔の勧め 377・9—21 (Mahāparinibbāna, 3・34に对应)があるが、MVに対応する借用はない。また付加部分(㊩)魔の娘たちの誘惑 378・4—379・14と(L)マラーダの死を知り、五比丘をえらぶ 403・18—404・13はMVとの対応が見出せるが、

しかし素材は手が加えられ、単純な比較を許さない点があるため、ここでは指摘にとどめる。)以上(A)から(I)の九つのLVとMVが原材料をさらけ出している部分を検討することによって、そこで用いられているソースは系統的に大変近く、本来同一のもので、両ソースの距離は大きなグループの中の異なる分派と見なしうる程度のものである、と十分結論ができる。そこでLVとMVは部派の上で同系統ではないか、と推測される。MVは大衆部の説出世部の伝説である。『異部宗輪論』によれば、大衆部には説出世部を含む本来九つの異派が存在した。LVが付加増広をなすにあたって用いた阿含はやはり大衆部の中の一派のものではなかっただろうか。

### 『法蘊論』『雜事品』の性格

西村 実則

『法蘊論』『雜事品』は染汚法を論じたものであり、貪瞋癡を冒頭に置き、最後の擾悩に至る七十八法を順次解説している。たしかにそこには『俱舍論』以後の煩悩論において重視される六種の煩悩つまり貪瞋癡慢見疑を見出すことができるから、「煩悩」と「随煩悩」とを未分化のまま集録したものとみることができよう。しかし染汚法全体を「煩悩」と「随煩悩」とに峻別するのは、主に『俱舍論』以後なのであって、そうした貪などの六つを含んだままで「随煩悩」であるとみる別の捉

え方も存在するのである。それならば「雑事品」はどちらの立場で説かれたものか、また「雑事品」は果して後世の煩惱論の基盤となっていたのであろうか、という点をみていこう。

『俱舍論』『随眠品』には「随煩惱」についての定義があり、それは二つにまとめられる。

(1)「煩惱」はまた「随煩惱」のことである。

(2)「煩惱」とは異なり、行蘊に摂せられる染汚の心所であって具体的には「雑事」(Kāradavastuka)のなかに説かれるものである。

(2)のいう「雑事」が『法蘊論』『雑事品』をさしていることは、ヤンヨーミトラや『アビダルマディーパ』の記述から知ることができる。しかし『俱舍論』では貪などの六つは「煩惱」と解するゆえ、ヤンヨーミトラはあえてそれら六つに言及せず、『ディーパ』も十纏六垢などの「随煩惱」は「煩惱」つまり貪などの六つより派生(misyaṅda)したものであるという立場をとっている。

他方、唯識派の『瑜伽論』には貪などの六つに対する二通りの、しかもあい反する捉え方が認められる。一つは心所法(決択分、卷五十五)において六煩惱とそれ以外のものを「随煩惱」として、つまり「煩惱」と「随煩惱」とを峻別する方法、二つは煩惱群をそのまま列挙しつつ(本地分巻八、摂事分巻八十九、「随煩惱」にはっきりと貪瞋癡の三つを数える方法である。しかも「雑穢事」としてあげられるものは貪瞋癡のみならず、『法蘊論』『雑事品』とちょうど符合するものばかりなので

ある。すなわち『瑜伽論』摂事分の立場から『法蘊論』『雑事品』をみるならば、「雑事品」は貪などの六つを含んだそのままで「随煩惱」を論じた一章ということになってくる。『成唯識論』にも「雑事」に説かれる貪などはやはり「随煩惱」であるという記述が認められる。

この点で想起すべきは、すでに原始仏典の『スッタニパータ』『増支部経典』などにおいて「随煩惱」を「煩惱」とあい対するものとしてでなく、すべての染汚法を包括するものとして説かれていたことである。そうしてみると、「随煩惱」の語でもってあらゆる染汚法をまとめるという考え方は原始仏典や『瑜伽論』だけでなく、『法蘊論』『雑事品』にあったとしても何ら唐突ではない。

『品類論』や『俱舍論』に説かれる「随煩惱」の定義の(1)つまり「煩惱」は「随煩惱」であると説くゆえんは、「随煩惱」に対するこうした考え方が反映していると考えられる。すなわち「煩惱」と「随煩惱」との両概念を同等に取扱うことによつて原始仏教以来の「随煩惱」の考え方を存続させたこととみることができよう。

「雑事品」の後世への影響をみると、「雑事品」中の貪などの六つを除く残りのものはいわば「雑事品」系の「随煩惱」として『瑜伽論』に至るまで他を取り込むことなく、一定していた。だから有部の心所法とくに大煩惱地法の核を形成する不信懈怠放逸のごときは、「随煩惱」であるにもかかわらず、「雑事品」以外の系統の煩惱論から採用され、まして失念心乱邪勝解

といったものも「雜事品」に入っていない。それゆえ「雜事品」はすべての「隨煩惱」を網羅しているわけではなく、特定のものだけを集めたにすぎないことが知られる。

### 根本説一切有部律犍度部の研究 (1)

—Kosāmbaka-vasu の内容—

#### 山 極 伸 之

根本有部律の犍度部は、雜事を除くと全部で一七の vasu から成っている。この中に含まれる Kosāmpaka・Karma・Pāṇḍitaṅga・Pudgala・Parivāsika の五の vasu は、いずれも仏教僧伽の運営上極めて重要な「羯磨 (Karma)」に関係するものとして注目に値する資料であり、Sanskrit と Tibet 訳でのみ原存し、漢訳を欠くものである。本小論では、この中の Kosāmbaka-vasu を取り上げ、その内容を紹介することとする。ゆゑ、Kosāmbaka-vasu の内容は以下のような構成より成っている。

- ① uddāna
- ② Kosāmbi びぞつて、Vaisālī の比丘 (Vai 比丘) と Kosāmbi の比丘 (Ko 比丘) とが三藏の不一致から対立する。
- ③ 僧伽で使用される『洗淨用の水瓶 (varaskumika)』の取り扱いに関する規律の説明。
- ④ 些細なことから、Vai 比丘が③の規律を破ってしまひ、Ko

比丘がそれに気付く。

- ⑤ Ko 比丘が、Vai 比丘を擧罪するが、Vai 比丘が罪を認めなかったので、強引に擧罪羯磨を行い、その結果 Vai 比丘達と争いになる。

- ⑥ これを聞いた世尊が、Ko 比丘達と Vai 比丘達を集めて諫めるが、争いは止まない。

- ⑦ やがて布薩の時がやって来るが、争いのために布薩が行われないので、世尊はまず Vai 比丘達を集めて諫める。

- ⑧ 二種類の別住の説明。

- ⑨ 二種類の同住の説明。

- ⑩ 次に、Ko 比丘達を集めて争いを止めるように諫めるが、争いは止まない。

- ⑪ 今度は、食事に招待してくれた在家信者の家で、Ko 比丘達と Vai 比丘達とが争い出す。

- ⑫ 世尊は両者を呼び集め、争いを止めさせるために Brahma-datta 王と Dirghia 王の物語を語り、やがて争いの無意味さを論ずために gāthā を唱える。

- ⑬ それでも争いが治まらないので、世尊は Kosāmbi を離れ、Srāvastī へと行くが、この争いはこの後一二年間続く。

- ⑭ Kosāmbi の信者達は争いに嫌が指し、比丘達に何も施さなくなる。比丘達は争いを治めなければならぬと考え、世尊のいる Srāvastī へと向かう。

- ⑮ Ko 比丘達が来ることを聞いた Ananda が世尊のもとへ行き、彼らを無視せよと教えられる。

- ⑭ 同様に聞いた Mahāprajāpati Gautami が世尊のもとへ行き、同じく無視せよと教えられる。
- ⑮ また同様に聞いた Anāthapiṇḍada sīhapati が世尊のもとへ行き、やはり同様に教えられる。
- ⑯ Ko 比丘蓬が Svāstī に到着するが、Ananda 等の振舞いに驚き、落胆する。その結果、Vai 比丘は自分の罪を認め、皆にそれを告げてから和合の方法を尋ねに世尊のもとへ行く。
- ⑰ 世尊が和合する方法を次の様に説く。
- (1) 拳罪された比丘が僧伽に対して解罪 (osarāṇa) を三度請う。
  - (2) 白二羯磨によって解罪を行う。
  - (3) 解罪された比丘が僧伽に対して和合 (saṃgati) を三度請う。
  - (4) 白二羯磨によって和合を行う。
  - (5) 和合布薩 (saṃgati-posadha) を三度請う。
  - (6) 和合布薩を行う。
- 以上が概要であるが、比較的良好一致している Pali・四分・五分・十誦の各律と比べると多くの相異点を有している。即ち、争いの原因に関して Pali 律等では Kosambi の比丘内で起った Pali 律等では争っている間も別々に布薩を行ったとする点、Kosāmbaka-vasū では Ananda 等に無視せよと教えたのが、Pali 律等では平等に対応せよとする点など、多くの問題点がある。

また、Kosāmbaka-vasū の中だけについても、③に挙げた規律が Pāṭimokṣa の中には見い出されない事、Vai 比丘を登場させながら部分的に Ko 比丘と称する事など、内部にも多くの矛盾を有している。これらの問題点については、別の機会に論じてみたい。

### Bodhi sattva bhūmi

——戒品に於ける懺悔について——

齊藤 舜健

『菩薩地』戒品(以下、戒品)に説かれる菩薩戒はその基本構造として一切戒の条項で説かれるところの三聚淨戒をもっている。ところが、この三聚淨戒のうち律儀戒が七衆の別解脱律儀を指しており、これが探善法戒・饒益有情戒の規定と相いれない条項をもつことから、(戒としては)規制力の弱い、ルーズなものであると考える傾向が従来強かった。

ところで、三聚淨戒に関する戒品の記述中、律儀戒と探善法戒についての記述では「懺悔(ただし、漢訳者は懺悔という語を用いず、悔除・発露という語を用いる)」について触れられているが、一方の饒益有情戒についての記述では一言も触れられていない。本稿では戒品で饒益有情戒について「懺悔」が触れられていない根拠を探ることにより三聚淨戒を統一ある体系として捉える視点を探ってみたい。

戒品の記事は概ね、自性戒から始まり清浄戒にいたる九編に分けられる。この九編はそれぞれの視点から三聚浄戒のあり方を述べるという立体構造になっている。そしてそれぞれへ未受戒の状態―受戒―持戒」という観点から捉えることができる。この観点を最もはっきり示すのは受戒法でありこの受戒法は三聚浄戒をまとめて授ける形式をとっていると考えられる。撰善法戒・饒益有情戒を「間遮」の形式で授けるに過ぎないことは〈受戒Ⅱ持戒の完成〉という関係にはならないことを示しているようである。

さて、三聚浄戒を授かるにあたっての〈未受戒Ⅰ受戒Ⅰ持戒〉という関係が『菩薩地』の修道体系の中で持つ意味は、『菩薩地』「住品」(以下、住品)に説かれる〈十二住〉という菩薩の階位体系に答えが求められるのではなからうか。住品所説の十二住の構造は、種姓住に於て菩薩の種姓を具足する。勝解行住とは諸菩薩が発心してからまだ清浄意業を得ていない状態までの諸菩薩の行であって、この住に於て、菩薩が次の極歡喜住以降に修すべき行・学習事項について一応は知るのだが完成はしていない。この勝解行住を経て極歡喜住に入りこれからあと最上成満菩薩住に到るまでそれぞれの住を完成することによって次の住に進む、というものである。

ところで、戒品の受戒法では受者が既に発心をした菩薩であることが受戒の前提となっている。この受戒にもなつて授けられる三聚浄戒はこれから菩薩戒を修習してゆく菩薩が授かるべき戒であつて、先ほどの十二住のなかでは勝解行住に配当さ

れるべきものであるといえよう。

住品には勝解行住に於て菩薩がなすべきでありながら為し得ない事柄が挙げられる。これらは二、三のものを除きすべて戒品の記事に対応させることができる。また勝解行住の菩薩にできていないことで『十地経』初地での菩薩のあり方に対応するものがある。それを完成することは勝解行住の次の極歡喜住即ち『十地経』でいえば初地に入ることの一つの条件になるのである。住品では極歡喜住だけでなく、それぞれの住を『十地経』の地に応じて理解するようになるといふことが述べられる。そして、戒品の説く菩薩戒(三聚浄戒)の内容と『十地経』に示されている菩薩が修すべき事柄とはある程度対応する。そこで、さきに示した十二住の修行階位、『十地経』の所説とを通して三聚浄戒を検討すれば修道体系としての三聚浄系を規定することができるのではないかと考えるものである。

三聚浄戒のうち饒益有情戒のみが利他についてのみ関わる戒であることを考えれば、自利に関わる「懺悔」が饒益有情戒において説かれぬのは当然といえるが、以上に述べてたような三聚浄戒の構造から見ると撰善法戒を持するために場合には三聚浄戒の構造から見てみると撰善法戒を持するために場合には律儀戒の内容たる比丘戒などの禁止条項を犯す必要が生まれ饒益有情戒を持するためには撰善法戒や律儀戒の規定を犯す必要がある、即ち菩薩としてより高い次元の戒を持つるためには、律儀戒・撰善法戒を犯すことも止む得ぬために律儀戒・撰善法戒において懺悔すべきことが規定される必要が生じたのではなからうか。戒品に説かれる軽戒の条項に、比丘戒

で規定される遮罪のあるものや性罪（ただし非梵行は出家菩薩は行つてはならない）を饒益のためには積極的に犯しても構わないという規定があるのもこの故であろうか。

『十地経』を読むと菩薩の修行が深まるにつれて利他行が深まってゆくことが読み取れ、また『菩薩地』には、随所に「菩薩は本性として饒益をなすものである」と記されている。さらに『授大乘論』には初学の菩薩でさえ転依によって法身を依り所とするようになると説かれる。これらを併せ考えるとき、三聚淨戒は菩薩のそれぞれの修行の階位に応じて適用されるべきものであり、そこで初めて三聚淨戒のそれぞれがあい矛盾することなく菩薩の修道にあたって持たれるべき戒として機能すると考えられよう。

(以上、論証は一切省略した。)

### 智度論における維摩経

橋本芳契

維摩経 Vimakirī-nisēsa は、大乘経としては最初期のもの、般若について古いとされる。それだけ素材的に新旧の層がまじり、構成的には素朴さと複雑さとが交叉するともいえる。しかしそれだけにまた本来意図した宗教的なものが、しかも文芸的な妙味において發揮実現されたといえよう。智度論のフランス語訳を試みたエチエンヌ・ラモットに維摩についてもすぐ

れた仏訳のあることは偶然と思えない。

俗事になるが中国に仏教が後退したとの世評を打負かすかの如く、同国の書家王志愷は「不以愛見心莊嚴仏土・成就衆生。於空無相無作法中、以自調伏而不疲厭。是名有方便慧解」（維摩経問疾品）淡淡と近日来京（昭63・8・15京都近鉄百貨、文房四宝即売会）の折揮毫したが、莊嚴・成就の両句が般若の、従つて智度論の枢機であるこというまでもない。しかもその有方便慧は一方に「無方便慧縛」に対し、他方またこの両句において「有慧方便解」「無慧方便縛」の二文と並ぶもので、そこに有疾菩薩の「如我此病非真非有、衆生病亦非真非有」の中道観に由来する不愛見大悲の立場とその全解表明を見る。即ちもし有方便慧解をしばらく文殊の實際とすれば「離諸貪欲瞋恚邪見等諸煩惱、而植衆徳本、廻向阿耨多羅三藐三菩提」の有慧方便解は維摩の立場に該当するとも理解できよう。

いま智度論が援引言及する維摩経句を試拾するに、論九「阿難持鉢・入毘耶離（経、弟子第三）」論十五「法住（自在）菩薩・生滅不二（同、入不二第九）」論十七「舍利弗・説冥坐法（弟子）」論二八「菩薩智慧勝声聞（同、仏道第八）」論三〇「仏以足指案地・七宝莊嚴（同、仏国第一）」論八五「衆生淨故世清淨（同上）」論九九「因是愛慢・後得清淨（同、仏道）」および論第一百に「毘摩羅結・文殊師利」と標して「是故仏懇勤囑累（同、囑累第一四）」の各項が見られる。概観するに仏国・弟子・仏道・入不二・囑累の諸品にわたり維摩を注意参照したことが知られるが、就中要節はその最後のものであったといえ

よう。

「仏已断法愛、乃至一切種智涅槃不著不取相。今何以種種因緣嘑累是法、似如愛著」を問いとし、「諸仏大慈悲心、從初發意已來、乃至到涅槃門、常不捨離」以下にその答えを用意した中、「仏雖於一切法、無憎愛常寂滅相、而嘑累是般若」と結ぶを初問答として前後十四問答をなすうち第二のものに、「阿難是声聞人、何以以般若波羅蜜嘑累」の問いあるに答えたりちに響きの如き維摩文殊への言及があったもので、兩人は兜率天上に還つた弥勒にも似て「亦至所応度衆生処」なるものとし、「仏又以是諸菩薩深知般若波羅蜜力、不須苦嘑累、阿難是声聞人、隨小乘法、是故仏慇懃嘑累」と結ぶ。現に維摩では居士はすでに嘑累の場にはないのである。殊に第十四問答ごときは竜樹から阿難を援護せんとした所説とも見られる。曰く、「仏滅度後、文殊尸利弥勒諸大菩薩、亦將阿難、集是摩訶衍。又阿難知籌量衆生志業大小、是故不於声聞人中說摩訶衍。說則錯乱無所成辦。仏法皆是一種一味。所謂苦尽解脱味。此解脱味有二種。一者但自為身、二者兼為一切衆生。雖俱求一解脱門、而有自利利人之異。是故有大小乘差別」と。再び文殊への言及があったが、仏典中、「仏説文殊師利般涅槃經」ごときがあるに参照し、維摩經ごときも「維摩詰般涅槃經」の義意に解してよからうと見られる所もないではない。維摩を墨方便、文殊を方便慧と知り分けつつも悲智円満の一如道に到達せしめようとて維摩經ごときも制作された。智度論が嘑累の論にその結末をもつたことは、仏教文化が便力回向の宗教であることの実証とし

て、同論における維摩經の座位は、この經そのものの「莊嚴仏土・成就衆生」の底義への照応と反映なりと見るものである。最後に反省として付言すれば、「無慧方便」は憍慢であり、「無方便慧」は邪見であろう。兩者を一括して愚衆生（正信僂）としたのが親鸞であった。聖人の出入二門僂にも智度論に導かれ乍らの維摩からの影響が見られる。

### 〈阿弥陀經〉の成立について

小林 良信

〈阿弥陀經〉には現在、羅什訳『阿弥陀經』と梵本と玄奘訳『称赞淨土仏授受經』の二本が存するが、この經典の成立に關しては他の淨土經典や初期大乘經典の成立と共に種々論じられて来ているが定説を見ない。

ここでは漢訳年代等から最も古いと見られる羅什訳『阿弥陀經』について、その極楽の描写を中心に〈無量壽經〉諸異本の説示と比較することによって〈阿弥陀經〉成立の背景を考察するが、後半のいわゆる六方段については、後世の付加という説もあり、今回の考察の対象とはしない。

〈無量壽經〉が二十四願を説く初期無量壽經（『大阿弥陀經』以下『大阿』と『平等覺經』以下『平覺』）と四十八願、三十六願を説く後期無量壽經（『無量壽經』以下『表經』、『無量壽如来会』以下『如来会』、梵本、藏本、『大乘無量壽莊嚴經』以

下『厳経』に大別され、その浄土觀も次第に展開の跡が見られることは指摘されている。『阿弥陀経』の極楽描写がこれらとどのように関わっているかはその成立を知る上で重要な手掛りになると考えられる。

- (1) 序分の描写は比丘名のみを列記する初期無量寿経とは異り、菩薩名の列記のある後期無量寿経のものに近い。  
 (2) 極楽が西方にあることを説くのは諸本共通だが、今現在説法は後期無量寿経にのみ見られる特徴である。  
 (3) 無有衆苦但受諸樂故名極楽は後期無量寿経にのみ見られる。

(4) 七重欄楯以下四宝周匝圍繞までの描写は諸本に共通する描写の取意である。

(5) 浴池の描写は『大阿』『平覚』『寿経』にあり、その他は浴池が河となっているが、他の部分で浴池に言及しており、その意味では諸本共通であるが、八功德水は後期無量寿経の『寿経』『如来会』『厳経』にしか説かれない。

(6) 黄金為地は『厳経』にのみ見られ、昼夜六時天雨曼陀羅華は『梵本』『藏本』にのみ見られる。

(7) 供養他方十万億仏は諸本共通である。

(8) 極楽に鳥がいて法音を出すという描写は『如来会』『梵本』『藏本』にのみ見られる。具体的な鳥の名については『梵本』『藏本』の河の描写の部分に出てくる。

(9) 極楽の樹々が快音を出す描写は、初期無量寿経では七宝樹、後期無量寿経では道場樹となっているが一応諸本共通と言

えよう。

(10) 光明無量、寿明無量、人民無量は諸本共通に説かれるが、それが阿弥陀の語源説明となっているのは『阿弥陀経』のみの説示である。

(11) (12) 十劫正覚、声聞菩薩無量は諸本共通。

(13) 極楽の衆生が阿鞞跋致であるのは諸本共通だが、一生補処であるのは後期無量寿経のみ。

(14) (15) 俱会一処と少善根をもっては住生できないという説示は諸本になし。

(16) 念仏住生と臨終来迎はそれぞれ諸本に共通して説かれるが、〈無量寿経〉では臨終来迎は上輩にのみ説かれ、中輩には化仏の来迎、下輩に対しては夢中見仏が説かれる。これに対して『阿弥陀経』が下輩の生因である念仏に臨終来迎を説くのは画期的なものであり、これを説くために『阿弥陀経』があると云っても過言ではない。

以上『阿弥陀経』の極楽描写を中心として〈無量寿経〉との比較をしたが、これらのことから次のことが結論として導き出されるであろう。

(1) 『阿弥陀経』の極楽描写が〈無量寿経〉のそれと深い関連を持つこと。また従来言われていた、『阿弥陀経』が簡素で古形を保っており、〈無量寿経〉に先行するという説は単なる想定にすぎず、本経が短経であることと、説示の主題が異なるために法蔵説話や本願説を欠いているものの、ほとんど後期無量寿経或いは諸本共通の描写に依っていること。

(2) 本経の主眼は念仏住生と臨終来迎を結びつけることにあり、このことを説く意図のもとに後期無量寿経の成立したものであること。したがって、六方段の加上説も再検討されるべきであること。

### 『十住毘婆沙論』と般若経

八力 広喜

『十住毘婆沙論』(以下『論』と略称)における般若経の引用は、経名が出る「阿惟越致相品」第八、「除業品」第十、「分別功德品」第十一、「壽命相品」第十四であり、他に経名のない「調伏心品」第七である。ここではその全てについて検討する余裕はないので、「阿惟越致相品」第八及び「分別功德品」第十一について触れてみたい。

さて、『論』には次の様な文をもって般若経の引用であることを示している。すなわち「阿惟越致相品」第八で、「阿惟越致阿の相貌が有るや。答えて曰く、般若経に已に広く阿惟越致の相を説く」とあり、いかなる般若経であるかは具体的には不明である。ただ阿惟越致に関する言及であるからある程度見当はつく。また「分別功德品」第十一に引用される般若経は一ヶ所は「般若波羅蜜隨喜廻向品」をうたう一ヶ所は「般若波羅蜜廻向品」とあり、これらも般若経中の「隨喜廻向品」あるいは「廻向品」と関係することがわかる。

そこでこれら『論』中の引用部分が現存のどの般若経と近い関係にあるかということが問題となる。現存の般若経の中には「阿惟越致」あるいは「不退転」を名のる品名があり、また「隨喜廻向」の名をもつ品もある。(ただし五令中の『光讚般若』とチベット訳『一万頌般若』には、この二品を欠いている。)これらと比較検討してゆくとある程度の見通しが立つと思われる。結論を先に言えば、現存『八千頌般若』の梵本の撮要と見たいのであるが、ここでは一例だけを示してそのことを明らかにしたい。(幸令では他の箇所を發表する。)

『論』(大正二六、四〇頁上中)

若菩薩觀凡夫地声聞地辟支仏地仏地。不二分別無有疑悔。当知是阿惟越致。阿惟越致。有所言説皆有利益。不觀他人長短好醜。不稀望外道沙門有所言説。応知即知応見便見。不礼事余天。不以華香幡蓋供養。不宗事余師。不墮惡道不受女身。『八千頌』(Vaidya 本' p. 161, ll. 4~19)

*yā ca subhūte pṛthagjanābhāmīḥ, yā ca śrāvakābhāmīḥ,  
yā ca pratyekabuddhābhāmīḥ, yā ca bhuddhābhāmīḥ, iyaṃ  
tathatābhūmis ity ucyate | sarvās cāṅgas tathatāyā aduṣṭyā  
advaidhikā avikalpā nirvhalpā iti tāni tathatāin tāin  
dharmaṃ avataranti | tathcāyāin śhritas tathatāni na  
kalpayati na vikalkayati, evaṃ avataṣati | evaṃ ovatiṇo  
yathā tathatān śrūtvāpi tato pi cāpakamya na kārikṛvati  
na vimatini karoti, na nicikṛisati, nāriam iti na dhan-  
dhāyati, api tu evaṃ etat tathāivē ty adhinuncaty*

ovagāhate, naca yat kirinana pralāpi bhavati, arhasam-  
 kitāṃ eva vācāmi bhāsate nānarthasamihitāṃ, na ca pare-  
 śāṃ bhāṣitāni vyavalokagati | ebhīḥ sulhūte āhārair bhohir  
 līngair abhihārittaish sainavā gato bodhisattvo mahā-  
 tattvo<sup>o</sup> vīnīvarttrīys<sup>o</sup> nūttarāyāḥ samyakasambodher  
 oḷśī<sup>o</sup> ayītavah<sup>o</sup> punar aparani subhūte avinīvarttanīys  
 bodhisattaro mahāsattvo nānyeśāni śramaṇāni brahma-  
 ṇānāni vā mukham ullokayati ime bhagavantah śramaṇā  
 vā jneyain jñānti, dīyaṃ paśyantīti | na cānyān devān  
 namaskaroti, va cāryebhyo devebhyoḥ puṣpāis vā dhā-  
 paṃ vā gandhain vā vālyain vā vilepanani vā cūṛṇain  
 vā vastrain vā chātrain vā dhvajain vā ghaṇṭhain vā  
 pātāhain vā dipani vā dātavyain marjate, va cāryam  
 devani nyakāśrayate | ebhir api subhite āhārair ebhir  
 līngair abhinīrmitaiḥ samanvāgats bodhisattvo mahā-  
 sattv<sup>o</sup> vīvīvarttanīys<sup>o</sup> aruttarāyāḥ samyahsambodhes  
 dhārayitavayah | sa khān punaḥ subhūte avinīvarttanīyo  
 bodhisattvo mahāsattvs nāpūyeshāpūpāyate, na ca śrī-  
 hāvain parīrṇhātī ||

以上の例によっても『論』が『八千頌般若』の撮要であることが了解されるであろう。ここに例示した以外の個所もほぼ同様である言ってよい。なお注目すべきは、羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』(大正八、三三九頁上下)は内容がさらに増広され、余分は部分も加わりその一致度がひどい。

なお終りに、『八千頌般若』の助けを借りて読むと、『論』の国訳では内容が不明な点があり、この点は再検討しなければならぬであろう。

※学会では「阿惟越致相品 第八と「分別功德品」第十一の引用について発表した。

『大明度経』の若干の訳語について

——初利迦翼天子をめぐる——

勝 崎 裕 彦

支謙訳『大明度経』の訳経姿勢についてはすでに論じたことがある(拙論「支謙の訳語について——首写語をめぐる」、『仏教文化研究』三二号、一七九—一九四ページ等参照)。ここでは、支婁迦識訳『道行般若経』を逐語的に改訳して義訳語を旨とした訳業が進められたが、義訳しにくい固有名詞や概念要語については首写語にたよらざるをえない訳経状況を指摘した。もとより義訳作業を遂行する過程で老荘思想などの用語による訳経内容の変化も認められようが(朝山幸彦「支謙と老荘思想」『印度哲学仏教学』二号、一二二—一三〇ページ参照)、筆者は支婁迦識訳によく対応する訳語の特色からも『大明度経』については支謙の比較的忠実な訳経態度を評価している。今は、その『大明度経』においてどうしても義訳できなかった首写語について若干の考察をするのであるが、その際、支婁

迦讖の用字におおむね対応しながら少しく音写用字に変化を加えるなど、支謙の苦心の訳法の様相は先に言及したごとくである。さて『大明度経』に先立つ『道行般若経』の音写語についてはすでに宇井伯寿博士が検討されているが(『支謙の訳書に於ける音訳一考』、『訳経史研究』、四七―一五―一五―ページ参照)、『大明度経』でも引き継がれた幾つかの音写語はやはり意味不明瞭な難語である。菩薩の内容を示す要語「阿閼浮闍土」<sup>1</sup>、あるいはサンスクリットに比定され、意味内容を理解しうる用語であるが支謙訳では音写語にとどめざるをえなかったであろう「先泥」(srenjika)、『起夷洄翼」(yajra-pāṇi)、『羅闍那枝頭仏」(raṇa-?)、『健陀呵尽闍土」(gandhastān bodhisattva)、『沙羅伊檀」(śaḍ-āyatana)、『ちよには「優那拘泥摩」<sup>2</sup>、内摩迦祇陀頗羅耶如来」などのサンスクリットにも対照できない意味不詳の音写語等、いずれも義訳するには難解な用語である。

ここではそうした『大明度経』の音写語の中、とくに「切利迦翼天子」(大正八・四八四c)について一考したい。この語は先行する『道行般若経』では「切利迦(三本宮、拘)翼天人」(四三四a)と訳されている。「天人」を「天子」としたところが支謙訳の配慮である。「切利迦は明かにこれ trāyastriṅśatka (梵本にかくある)を写したもので、拘は誤、翼は衍字、拘とあるので拘翼と誤想して、翼を附加したものに相違ない」とは宇井説(前掲書、四八九ページ)であり、確かに『道行般若経』の別行本にある「拘翼」は、経文中に仏が釈提桓因(帝釈天)への呼びかけの名前として使う kaṣṭhika との混同による誤ま

りであるが、「翼」を衍字として見ることは賛成できない。

まして宇井説を承けた中村元『仏教語大辞典』の「切利迦拘翼」の項目立て(下巻、九九八ページ)には不満である。というのもサンスクリット文『八千頌般若経』では、<sup>3</sup>atha khalu trāyastriṅśat-kāyikā deva-putrā divyāni……<sup>4</sup> (Wogihara, p. 244, Mitra. p. 79, Vaidya. p. 39)とあり、「切利」が trāyastriṅśat<sup>5</sup> 「迦翼」が kāyika<sup>6</sup> 「天子(人)」が deva-putra に相当するからである。R・ミトラの校訂本に依ったとされる宇井説がどうして trāyastriṅśatka (切利迦)と庄切られたかは不明であるが、種々衆などと漢訳される kāyika を「迦翼」と音写したものと解されよう。切利天(三十三天)には、神及び神の住む世界という二つの意味があるが、ここでは神のことであり、複数の天人、天子という意味である。もちろん「拘翼」と読んだ別行本は、この用語の所在章品である『道行般若経』功德品第三に多用される「拘翼」という釈提桓因の呼称法との混乱もあるが、原語 kāyika が kaṣṭhika の俗語形 koṣika と類似していることもあわせて、また「迦翼」という音写語の意味内容がもう一つ不明であったことに起因するものである。ところで支婁迦讖、支謙に続く諸訳をみると、小品系統では「切利天上人」(『摩訶般若鈔経』・五一六a)、「切利諸天」(『小品般若経』・五四四a)、「三十三天子衆」(『仏母出生三法蔵般若経』・五九九b)と切利天の複数の神々の意味で訳され、小品系統では単に「諸天子」(『放光般若経』・四九b)、『大品般若経』・二八七c)と訳すだけである。サンスクリット本に経

文内容がもっとも近いとされる『仏母出生三法藏般若経』よりも、支婁迦讖訳や支謙訳がサンスクリット文によく相応しているのが逆に問題といえるのかもしれない。なお、『道行般若経』ではほかに「切利天上諸天人」の訳語が二カ所あり、一方では(四三三〇)“trayastriṃśesu deveṣu deva-putrā……” (Wogihara. p. 254)とあり、他方では(四三九b)“trāyastriṃśa-kāyikanāṃ deva-putrāṇam……” (Wogihara. p. 366)とあり、ここでは「迦翼」という訳語は用いられていないのである。

### 『成業論』における第七識の意味

伊藤博志

『成業論』の§15に減尽定前後の心の相続を問題とし、順次に様々な経量部説の批判の上に世親自らの主張へと導入するが、減尽定中での心の相続のあり方に関して、様々な視点から批判を繰り広げる。その中で経量部A、Bの人たち、更に『俱舍論』、『唯識二十論』中での主張は、心の相続に関して、六識以外は考えなかった。それを考慮すると、心、意、識が同義語であるという大前提の上に立つ限り、異熟識を主張する世親の批判対象になる。それ故に阿頼耶識を前提としない経量部A、『俱舍論』、『唯識二十論』において、有根色が種子であると言う立場を取らざるを得なかったのである。少し後の§18に至って世親が初めて減尽定前後の心の相続に対する回答を与える。

ここでは異熟識説を主張し、減尽定中には六識は生起しないが、入定する時の心を依り処として、異熟識の中で六識の種子が保たれるとする。その次に異熟識と前六識区別して、その二つの識の相続が明確にされている。ここで心、意、識が同義語であるとする『唯識二十論』に反して『撰大乘論』などには六識以外の識、つまり阿頼耶識などを想定し、心、意、識が別体であると主張することを鑑みると、『唯識二十論』では六識以外の識、つまり阿頼耶識を想定せず、心、意、識が別体でない主張する限り、毘婆娑師のように、識の相続が、色根相続から生じるものだ、と述べる必要があり、単一なる識の流れを主張せざるをえなくなる。そのことは、『唯識二十論』に種子が根であり、識はそこから生じると述べられることから伺える。

『成業論』で二つ以上の識の相続を説く限り、少なくとも『唯識二十論』より瑜伽行唯識派に近いことが理解できる。『成業論』に、阿頼耶識の異名について述べられているが、『唯識三十頌』と『撰大乘論』にも同じ定義である。その個所を見ても『成業論』では識は有根色である種子から生じるのではなく、阿頼耶識から生じることが理解できる。ところで『成業論』はマナ識を示さず、前六識と阿頼耶識の二つの識の流れを示している。このことに関して、ラモット教授を始め一般的に『成業論』は末那識を説いていないので『成業論』の唯識説が『唯識三十頌』や『唯識二十論』と比較してまだ未発達な様相を呈していると言われている。『成業論』においては、阿頼耶識説を導き出す舞台は専ら減尽定中での関心に限られていた。そこで末那

識の定義を見ると『唯識三十頌』や『撰大乘論』では末那識とは煩惱によって汚された識であり、滅尽定には無いとはっきり定義されている。それ故に、『成業論』では、マナ識を説く必要が無かったと言えよう。よって、ラモット教授のような主張は早計であり、二つの識の流れを示す『成業論』も滅尽定を中心に話を進めなければ三つの識を説いていたかも知れない。そして唯識系の論書にある定義が適応されることで、より瑜伽行唯識派に近いものであることが言える。以上のように『成業論』が『唯識二十論』の思想の批判の上に成立しているのであれば、『成業論』と『唯識二十論』の著作の順番が逆になってしまう。『成業論』では唯識無境説、三性説、末那識説などが欠け、『唯識二十論』では阿頼耶識説、三性説などが欠けたものであり、唯識説が網羅された論書ではない。『成業論』では、業の潜在印象を無表業ではなく阿頼耶識であると主張し、そのために無表業を否定し、種子を提唱する段階で外界が存在するレベルで様々な論を展開した。『唯識二十論』においては唯識無境であることに全力を注いでいる。この二つの書物の諸諸の注釈書などによると、他の人たちに唯識のある特定の教義を主張するために、その人たちに近い内容から論述し批判した後、自説を述べたものであると考えられる。しかしこれらで、著作順序が論ぜられる根拠は『成業論』や『唯識二十論』に見られる対論者を批判する部思想内容が、そのまますべて世親のものであると断定する処にあると考える。このことは『俱舍論』無着や經典に対する世親の注釈にまで敷衍して考察でき

ないだろうか。『成業論』における第七識の意味、つまり第七識が説かれていないことの意味は、ある概念がないから、唯識説としては未発達であると断定する処にはなく、対論者と論争する場合、ある特定の教義を主張するために対論者と自分との中間的思想を想定し対論者を批判することで、その書物は唯識系論書としてはその思想を網羅できない、あるいは網羅する必要がないであろうと言う処にある。

\*なお、枚数の関係で、論証は一切省略させて載きました。

### 『中辺分別論』の識説について

阿 理 生

初期唯識派の識説の中心は虚妄分別にあるが、従来の研究では必ずしもその概念が明確になされているわけではない。ここでは、『中辺分別論(MV)』に示された虚妄分別の構造を探り、初期唯識説の解明に資したいと思う。

さて、MV, I, 8a)には、「虚妄分別は三界に属する心心所である。」と説かれ、次いで同a)には、「その心と心所に關し次のように説明される。“*tatpāradhātūḥ vijñānam tadviśeṣaḥ caitasāḥ*.” (Nagao Ed., p. 20) 世親はこの一文を解釈して次のように言う。「そのうち、識は、対象 (*artha*) のみを見るものであり、受等の心所は、対象の差別 (≠特殊なもの) を見るものである。」(同 p. 20, II, 19f) と。ここでは、世親は、本

文の arhadr̥ṣṭi を 'Tapurusa とみなし' tadviśe を artha-viśe dṛṣṭi といふ文脈に解してあり、安慧釈(山口刊本 p. 31)も同趣旨である。しかし、心||識は対象の自性を見、心所は対象の差別相を見る、というこの解釈が、その I. 8cd の正しい解釈であるか否か甚だ疑問である。

MY, I. 8cd の本来の意味は、むしろ次のようなものであると考えられる。「そのうち、識は、対象と見るもの( || 見る働きをもつもの)とであり、一方、諸の心所は、それ( || dṛṣṭi) の特殊なものに ついて( || 扱われる)。」すなわち、arhadr̥ṣṭi は Dvandva に解すべきであって、心||識は、〈対象としての識〉と〈見るものとしての識〉との二分から成るものであり、心所は、そのうちの見るものとしての識の特殊なものであることを述べようとするものであるに違いない。そのことは、次に続く I. 9 の内容と対照することによつて一層明白となる。I. 9 には、「|| は縁としての識 (pratyayavijñāna) であり、第二のものには享受をなす (識) (aupahosika) である。そのうち( || 享受をなす識のうち) 享受と分別と引き起すものが諸心所である。」とあり、世親と安慧は「縁としての識」をアーラヤ識とみなすが、しかし実はこの「縁としての識」は、I. 8 の対象としての識に、また「享受をなす識」は、見るものとしての識に対応しているとみなされる。I. 9 の「第二のもの」の語は、I. 8 の arhadr̥ṣṭi といふ並列複合語の第二項の dṛṣṭi を指す言葉と考えられるからである。また、心所に関して I. 9 との対応から、I. 8 の心所は「それ( || dṛṣṭi) の特殊な

もの」と解されるべきである<sup>(1)</sup>。以上のような MY, I. 8-9 の理解は、MY と作者を同じくすると考えられる『大乘経莊嚴 (MSA)』『法法性分別論 (Dhv)』によつても証しうるであろう。MSA, Dhv では、基本的に、〈虚妄分別は、所取 (grāhya) と能取 (grāhaka) との二に似た相貌を有する (ābhāsa-prati-bhāsa)〉<sup>(2)</sup> という考え方に立っているからである。

MY, I. 8-9 は、世親・安慧の解釈はきることながら、その偶本来の意味においては、虚妄分別である心||識が、〈対象(縁)としての識〉と〈享受をなす見るものとしての識(心所を含む)〉との二分から成る構造を本質として有することを明確に表明したものであろうことを、ここに指摘しておきたいと思ふ。

註

(一) MY, I. 8 の心所の箇所の読み方について、安慧釈に記載された「諸心所は心の特殊なものである。」(山口刊本 p. 31, l. 18) という異説は、多少とも今の解釈を支持するであろう。なお、MY, I. 8-9 の心心所説に関連して『大乘経莊嚴』M. 37 が注意される。その偈には、所相 (lakṣya) の五位(色・心・心所・心不相応行・無為)が説かれるが、その A Pāda: sadṣṭikam ca yac-cittam. Q citta 及び yac 世親は「識 (Vijñāna) と色 (rūpa)」と註解するのは、前述の MY, I. 8-9 における対象と見るものとの心の二分構造に合致する。一方、sadṣṭika Q dṛṣṭi 及び yac 世親は「心所法」と註釈

するが、しかし、その *dr̥ṣṭi* の用語は、MV, 1. 8 の *dr̥ṣṭi* の用語に他ならず、したがって「見るもの」としての識を指していると考えられる。それに *sp.* を付した *sadr̥ṣṭika* の語で「見るもの」ともなるもの「すなわち、*sp.* MV, 1. 8—9 の「見るもの」としての識の特殊なものである心所」を意味することとなる。かの A Pada は、世親釈により「心所法ともなる心」と解するよりも、「見るもの」ともなるもの（＝心所）と心」とみるのが本来の意味にかなっていると考えられる。

(2) cf. 「二に似た相貌を有する諸分別（＝虚妄分別）」は…  
 …」MSA, M. 32. 「心は二に似た相貌を有する。」MSA, M. 34. 「三種と三種とに似た相貌を有する、所取と能取とを相とする虚妄分別が、実に依他起相である。」MSA, M. 40. 「二と言説の通りの相貌を有する虚妄分別は法の相である。」DhV, Nozawa Ed., p. 11. 「虚妄分別は……二に似た相貌としての因とそれに依るもう一方のものである。そこで、因と果とから成るもの（＝虚妄分別）は顕現するにしても実在しない。」DhV, p. 17. この DhV では因と果という語で、対象としての識と見るものとしての識が表現されている。その世親釈は、因から成るものをアーラヤ識とみなしているようである。世親の『三性論』第六偈でははつきり因と果をアーラヤ識と転識に配当する。しかし、それは MV, 1. 9 の「縁としての識」をアーラヤ識とみなす世親の立場にすぎず、

DhV 本来の意図ではないと考えられる。

### 初期ジャイナ教の業—感官との関係

杉岡(旧姓煎本) 信行

ジャイナ教の学僧 Um (asvati) は、彼の論書 *Tattvārthadhī gamasūtra* (TAAS) 第六章において輪廻に関する漏入 (*asrava*) の原因として、無禁誓 (*avratā*) より生ずるもの五、穢濁 (*kaśāya*) より生ずるもの四、感官 (*indriya*) より生ずるもの五、所作 (*kriyā*) より生ずるもの二五あるとする。無禁誓とは殺生等の五大誓に反することであり、穢濁とは瞋恚 (*krodha*) 等四つの欲情であり、感官とは触覚 (*sparsana*) 等の五感官であり、所作とは様々な行為二五種のことである。と云うので Um は TAAS の自註において感官について「放逸 (*pramatta*) なる五感官」と述べ、その働きの放逸性を強調する。

本論では業 (*kamma, karma*) の漏入において感官が如何なる関係にあるを、初期ジャイナ聖典から一つのモデルとして導くにある。

初期ジャイナ聖典 *Isibh (asīyāin)* 第二十九章は、ジャイナの教理を伝承し、テキストとしても種々の問題を有する重要な一章である。この章では業は業塵 (*taya, rajas*) という語で与えられ、業物質と考えられる。業塵は流れ (*sota, stotas*) を形成し、その流れを五感官によって取得すると考えられる(詳細は

拙稿『印仏研』三四一二)。

さて第二九章の第三偈から第一二偈までを検討する。「音声 (sadda) を耳 (sota) に受けて (uvadāva) 心地好を (manu-  
ra) と悪しきとあり。心地好きものにおいて染着する (rajjēja)  
なかれ。また悪しきものにおいて憎む (padussejja) なかれ  
(三)「すなわち、業塵の流れである音声を耳感官に受け、次に  
心地好き印象か心地悪しき印象のいずれかが生じる。さらにそ  
の好悪感を有する対象に対して内部から欲情が惹起して来る。  
心地好いものには染着し、悪しきものには憎むのである。よ  
って両欲情を惹起させてはいけなというのである。

「心地好きものにおいて染着せず、他のものにおいて憎まぬ  
者は、背反せざるものに眠らぬ者なり。かくして流れは閉ぢさ  
れる(四)「すなわち、心地好くても悪くても染着したり憎ん  
だりしなければ、感官から業塵の流れは閉ぢられ、業の取得は  
ない。

第五・六偈は、同様に形色 (rūpa) を眼 (cakkhu) に受け  
る。第七・八偈は香 (gandha) を鼻 (ghāṇa) に、第九・一〇  
偈は味 (rasa) を舌 (jibha) に、第一一・一二偈は触 (phāsa)  
を皮膚 (tva) に受けて、それぞれ同様に語られるのである。

以上を整理すると次のようになるであろう。(一)対象・対境は  
業塵の流れとして五感官に至る。(二)五感官の知覚作用はそのま  
ま業の流入と考えられる。(三)流入した業は心地好いかあるいは  
悪い印象を喚起する。(四)好悪感の伴う対境に対して染着したり  
憎んだりする欲情が惹起し、業塵の流入は続くと考えられる。

このように(一)から(四)までが五感官における業流入と欲情惹起の  
プロセスである。

ところで、この一連のプロセスは *Isibh* 第十六章にも同様の  
ものが見られる。この章では心地好い時には執する (*sañjēga*)、  
染着する (*rajjēja*) 等の五つの欲情が惹起し、その逆の場合には  
嫌悪する (*dussejja*) のであり、悪業の取得に至る (*tava-*  
*kamma* *ādāne*) のである。さらにこれに続く偈文において  
次のように述べられる。「貪欲 (*rāga*) と瞋恚 (*dosa*) に至る制  
御し難き五根を、亀 (*kummo*) が自らの「五」肢の如く、自らの  
身体の中にひっこめ、この章では *rajjēja* 等の動詞で *rāga*  
が相互規定されており、また *dussejja* に対して *dosa* の関係が  
あることに注意しておく。

さて空衣派所伝の TAAS の第七章八に次のストーリーを見る。  
*manoñāmanoñhendriya-viṣayarāga* *veśvarjanāni pañca* とあ  
る。また白衣派では第七章三の *Um.* の自註にはほぼ同様のもの  
がある。

### Antar-yāmin と絶対無

——インダ思想と西田哲学 (2) ——

沢井高範

『プリハッド・アールニヤカ・ウパニシャッド』に於ける  
「アンタルヤミン (antar-yāmin)」と西田哲学の「絶対無」

は共に世界や宇宙の主體的原理として、我々の内観を通じて到達されるものであり、それは超越的な地点からすべてを包括する。

この「アンタルヤーミン」は「万有内在の自我」(『プリバッド・アールニヤカ・ウパニシャッド』三・四・一、佐保田鶴治訳『ウパニシャッド』所収、以下Bと略す)であり、「純意識」(B二・一・十七)でもある。それらは経験的な感覚や知覚や思考や認識を越えたものである。

一方、西田哲学の「絶対無」もすべてを包括し、見るものであるが、同様にして直接にそれを知る事は出来ない。即ち、「有を背後から見無」であり、内観の極に到達されるものである。かかる「万有内在の自我」や「有を背後から見無」は世界や宇宙の主體的原理として、すべてを対象化するノエシスであり、すべてはこのノエマ面である。

さて、この「自我 (atman)」は光であり(B四・三・六)、その中に「感官 (Prana)」や「意 (manas)」や「識 (vijñana)」等の作用が反映され、そこで「作らくもの」(B一・四・七)として、「自我」によって限定され、そこで定立された万有と共にノエマとなり、認識主観である「自我」、つまり、ノエシス面によって知られるのである。西田的に言えば、「働くものを見る」のである。西田哲学では経験内容を生み出す、独立した「感官」や「意」や「識」の作用はないが、経験内容を無しにして映し、限定し、見るというノエマ・ノエシスの構造がある。

この様に「自我」や「絶対無」はノエマ・ノエシスの両契機

をもち、本来の「アンタルヤーミン」や「絶対無」はノエシス面と考えられる。

さて、以上の観点から『B』三・七・九を見てみよう。まず、「太陽の中に住んで」という句の主語はノエシス面の「自我」の事である。太陽はノエマであり、ノエシスである「自我」が即している。「太陽よりも内奥のもの」では裏面に即しているノエシス面の自覚が語られ、「太陽はこれを知らず、却ってその形骸となっているもの」ではノエマ面が否定されて、その無能が語られ、それはノエシスの仮の宿の様なものとして表わされる。

西田哲学でも「認識対象界とは最も外面的なる表現の世界」(西田全集第五巻、五十七頁)と言われ、ノエシス面への超越を目指す。「そして太陽を内より制御するもの、かくの如きものが貴師の自我であり、内制者であり、不死者であります」という文では、内観の極に達せられたノエシス面がノエマ面に即して、それを支え、そのノエシス面が「自我」であり、「内制者」であり、「不死者」である事が語られている。西田哲学でも、すべてをノエマ化した極に得られるのは「純精神」(同第五巻、二七四頁)であり、それはノエシスとしてノエマを支えながら、身体と生死を越えたものである。

さて、この様に両思想はノエシス面への超越という点で共通なものをも有するが、しかし、『プリバッド』の神話的な説明や創造論や祭祀的な側面は西田哲学にはないし、独立した「感官」や「意」や「識」もない。西田哲学は「無の哲学」である

からである。

(付記) その他の参考文献として Hume, R.E., The 'Thirteen Principal Upanishads', Oxford を参照した。

## 楽 (sukha) の二義性と

### ニヤーヤ学派の解脱観

丸井 浩

N (vāya) 派の解脱観は、業思想を前提として「生存」(苦)の連続(輪廻)からの脱却(＝解脱)をめざし、解脱の手段として知(jñāna)の役割を重視する点で、インド哲学全般を貫く現世否定的・主知主義的潮流に連っている。即ち N (vāya) S (ūtra) 1.1.22 では解脱 (apavarga) を「苦(duḥkha)からの究極的な解放 atyantamokṣa)」と定義付け、また 1.1.2 では苦の原因を順次 jannan (生存)・pravṛti (活動)・tā はその果としての業(= 蒙昧 moha) と辿り、根本的原因欲 rāga と嫌悪 dveṣa (= 蒙昧 moha) と辿り、根本的原因を miḥyājñāna (誤った知) に帰し、誤った知を滅すれば最終的に苦も滅尽して解脱に至るとする。

更に N (vāya) Bh (āśya) に至ると「解脱＝苦の滅尽」の思想が、楽 (sukha) に対する「苦の無」の優位性という形で一層強調され、苦と常に不可離の関係にある sukha も jannan も、「毒と蜜の混入した食物」の如く棄却すべきだとし、「解脱

＝苦も楽も滅尽した状態」という解脱観が N 派の伝統説として確立した。しかし苦観を基調とするこの伝統説は、これと対照的に sukha を積極視する解脱観に絶えず脅かされてきたことを見逃してはならない。すでに NBh (ad. NS 1.1.22) には、「解脱において常住なる業が顕現する」とする敵者とのかなり詳細な論争が収められているが、就中注目に値するのは N 派内部で「常住なる楽」(mīya-sukha) を解脱観に取り込んだ独創的思想家 Bhas (arvajña) が登場したことである。

Bhas 4 (Nyāya) Sāra 及び自註 (Nyāya) Bhas (ana) 第 3 章後半部分で、修行論 (upāsānavidhi) と有神観 (ex. śivadarśana) に色彩られた異色の解脱階梯を説いた後に、「アトマン(個有の屬性(苦楽を含む))一切が断滅し、アトマンが自ら究極的に安立する状態が解脱である」と主張する敵者(恐らく Vaiśeṣika) を相手に論争を展開し、「最終的に自説」といってに感受される楽を併なう・苦の滅が、人間にとっての解脱である」(nityasamvedyamānena sukheṇa viśiṣṭa ātmanīki duḥkhanivṛtīḥ mokṣaḥ) を論証している。しかしこの注目すべき点は、Bhas が全く存在レベルの異なった二種の sukha を認めていることである。即ち、敵者の主張を支える一論拠「苦楽は不可離である以上、「苦のみを」選別して棄却することは不可能だから」に対して、Bhas は「苦と不可離なのは vīśvāya に起因する楽 (vaiśvāyika-sukha) のみであり、常住なる楽はそうでなく」と論難しているが、前者の「vīśvāya に起因する sukha」とは、彼の説く解脱階梯の言わば前段階に属する四種の pra-

meyaの第一番目の「棄却されるべきもの」(theyam = 一種の dūḥka) に含まれ、「苦につきままとわれるが故に dūḥkaである (gauṇa-dūḥka)」と規定された sukha に他ならない。また、人間は常住なる楽に対する食欲にとらわれ、食欲は繫縛を本性とするから決して解脱できないという反論に対しては、viśayaの取捨等の活動へと駆り立てる食欲は確かに輪廻の原因となるが、常楽に対してはたとえ食欲を起しても、さもなくば常楽は得られないという判断から、viśayaの取捨等の活動は停止し必ずや解脱の手段へと向かうはずであるとして、「常住なる sukha」をあくまで解脱に結びつけようとしている。

以上のような異質な一種の 'sukha' に対しては、訳語上の区別を設ける必要があるのではなからうか (Oehammer 氏は時に 'Lust' と 'Wonne' を使い分ける)。例えば、「快感」と「歓喜」、「世間的楽」と「解脱楽」などが考えられる。

なお、Bias はこの他に 'santosa-sukha' に言及するが、これが上述の 'niya-sukha' と如何なる関係にあるのかという問題は他日に期した。

### 原始仏教における解脱の現存在分析

竹原 弘

原始仏教では、人間の諸々の煩惱、苦しみの源を自己への執着であると説く。自己自身へと執着するが故に、それに基づい

て、自己への執着の派生態として、様々なものへの執着が生れ、それが人間の苦しみの原因なのである、ということになる。したがって、原始仏教においては、自己への執着を断ち切り、そして諸々の物への執着を断ち切ることによって、解脱を得ることを目指す。この我への執着を、ハイデッガーの基礎的存在論である現存在分析によって、存在論的に基礎付けたい。

ハイデッガーは初期の主著である『存在と時間』において、現存在の存在を関心 (Sorge) として規定している。つまり、現存在は常に自己自身へと関与し、現存在にとって何よりもまず自己自身の存在が関心の的なのである。

原始仏教における我執は、あらゆる煩惱の源として、価値判断からするならば、乗り越えられるべき反価値的なものである。それに対して、ハイデッガーのいう現存在の存在としての関心は、原始仏教の我執のごとき、否定されるべき反価値的なものではなくて、現存在の実存論的・存在論的規定にほかならない。

原始仏教でいう我執は、我への執着であり、それは自己というものを維持する根拠である。自己が自己として統一されて維持されているためには、自己の自己への執着というものがなければならぬ。例えば、原始仏教で説くところの五蘊、すなわち色受想行識という認識過程は、我執に因るものであり、したがって苦しみの因であるとして否定される。我への執着があるが故に、五蘊の諸契機は有機的な統一を維持しているわけである。この様に見るならば、我執は原始仏教的価値観を排して見

るならば、我々が自己として存在するための不可欠な条件であり、何ら反価値的なものではない。ハイデッガーのいう、現在の存在としての関心もやはりその意味では同じことがいえる。つまり、現存在は自らの存在への関心として有るが故に、存在の仕方爱自己自身へと制限することによって、現存在として存在しるのであり、したがって原始仏教のいう我執を、ハイデッガーのいう現存在の存在としての関心でもって、存在論的基礎付けを行なおうとする試みは、その外れではない様に見える。

解脱とは、我への執着を断ち切ることであり、自己の存在への関心を断ち切ることである。現存在が、自己の存在への関心を断ち切る、それを止揚するということは、まず現在が脱自的に自己に先立つことによって、自己の周囲世界に存在する諸々の存在者へと企投し、それを自己のある有り方の契機としないこと、つまりそれらの存在者を支えにして、自己のある有り方を確立するということをしないことが、一面ではいえる。何故ならば、自己へと先立ち、自己の存在可能性へと向かって己れを企投し、諸々の周囲世界の存在者を自己の存在へと引き寄せ、それらを自己の有り方の契機とするということは、自己の存在への関心に基づいている。自己の存在への関心を排するということとは、自己の身体への関心とこだわりを排することを意味する。自己の身体への関心を排することによって、自己の存在を自己の身体の内にも閉じこめておかず、自己の存在が自己の身体性を超出する。身体性は止揚され、それはもはや自己の

存在によって支えられてはいない故に、自己の存在の軸となつて、あらゆるものをそれへと集約せしめる中心点としての意味をもたなくなるが故に、身体の諸々の器官は、諸々の周囲的世界を自己の存在へと集約せしめる機能を喪失し、自己に属さないものとなる。自己の存在が、自己の存在への関心という枠組みを取り扱うことによって、自己という、世界空間の一極点に局限された有り方から、無限に存在を拡大していく。そのことによって、世界―内―存在も止揚される。

## 女性の菩薩

杉本 卓洲

宗教社会を支える主体は、女性たちと言ってよい。しかるに、教団の多くは常に男性中心に維持され、そこで編纂された文献にも男性側の思惑が大きく反映されている。仏典の陀処に見られる五障（五礙）説や変成男子（転女成男）説も、男性の案出した考えであることは否定し得ない。

これについてはこれまでに種々検討されて来ているが、看過されている問題を二、三指摘したい。

まず、五障の中に女性は転輪聖王になれないという項目があるが、蓮華比丘尼が母への説法後三十三天より降臨する仏を最初に迎えるために転輪聖王になったという話があり、その關係が問われる。別々の文献でなく、同一文献内（『増一阿含經』

卷二八、三八、『大智度論』卷二一、二四)に記されているのである。

次に、女性は不退転の菩薩にはなれないとされる。また、菩薩は決して女となることなく常に男になると繰り返し強調される。しかし、仏陀が過去世において Rūpavati という名の女性となり、捨身行をなし、菩薩を得て解脱せざる者を解脱せしめたいとの誓願を発している例が見られるように (Divy. No. 32) 問題に当面する。『大智度論』も菩薩は常に男となると説く一方で卷四、七三、「これ大菩薩なり。」として鬼子母 (Hariti)、瞿毘耶 (Gopika)、恒伽提婆 (Gāṅgādeva) をあげている (卷三九、五〇、七五)。このうち瞿毘耶については、不退転位に住する大菩薩であるとし、菩薩は方便・三昧・變化力をもって男となり、女となると明記している。善財童子が菩薩の修すべき道を尋ねて五十三人の善知識 (うち二十一人が女性) を訪ねまわったが、その中の一人がこの瞿毘耶 (瞿波、Gopā) である。このように文献には矛盾が多く、同一人の著述として納得し難い。

文献に出てくる女性の菩薩は男性に転ずる場合が多いが、出身は王妃や王女、長者の妻や娘、竜王の娘等が主で、八歳、十二歳、十四歳などの童女とされる。舍利弗、目蓮、帝釈天、文殊等を相手に対話・説法をなし、仏の微妙をさそい、仏より作仏の授記を得るといふ筋書きになっている。善財童子が訪ねた女性の善知識のうち十二人が女神で、先きにあげた鬼子母、瞿毘耶、恒伽提婆がそれぞれ Yaksi, Gopi (Kṛiṣṇa の妻)、Gāṅgā

(ガンジス河の女神) とつながるのが認められ、女性の菩薩は女神信仰との関わりにおいて考察すべき側面を有している。善知識には優婆夷が四人、童女が三人含まれているが、彼女らはみな大邸宅に多くの眷族や侍女に囲まれて住む者とされている。いわゆる善女人に属している。

ところで、このような文献に登場する女性の菩薩たちは、西紀後二〜四世紀頃南インドにおいて、仏塔や僧院建立のために多大の寄進をなしている女性たちを彷彿させる。アマラーヴァティーでは比丘尼十六例、長者や商人の妻、娘、妹が十三例、優婆夷四例、王女一例、ナーガールジュナコングダでは王の妻、娘が五例、軍師 (senapati) の妻が五例、優婆夷が一例といった具合に数えられる。特に後者では、夫が馬の供轡 (savaneṭha) 等を施行したヒンドゥー教徒であるのに対して、その妻や娘たちは仏教徒として、自ら積んだ功德を他の者にふり向けるといふ、いわゆる廻向 (pariṇāma) をなし、一切衆生の利益安樂のため、更には自己自身の涅槃獲得を願って寄進をなしたことが、碑文中に繰り返し謳われている。そのような女性は、貧困や病氣等に苦しむ人々の饒益 (anugraha) のために、献身的な施与をなす大施主 (mahādānapatini) であると弥えられる。これは女性の菩薩の代表者、勝鬘夫人の大誓願の内容とも呼応するところがあり、看過し得ない。

女性の菩薩については、以上のように種々の視点から光をあてるべき課題が存在する。

## 第六部会

### 集会 (mela) と秘密の手印 (choma)

島田茂樹

ヘールカ族タントラを信奉する者たちは黒月の8日と14日に決められた場所 (melapakashana) に印 (mudra) と返印 (pratimudra) とによる「秘密のサイン」を用いて集まり、集会、所謂われわれの言葉で云う「墓場の饗宴」を催す。では以下に、ヘーヴァジュラ系ヘーヴァジュラ系の続タントラである「と自称する」、それ故「秘密のサイン」に關しても最も整備された形態をわれわれに提供してくれる「管である」『大印明點タントラ』(『北京版西藏大藏經』No. 12) 第14章の全訳を挙げることにしよう。

「次にまた説かんとすることは、肢体 (手足等) の印 (を用いた同じ宗派に属する兄弟と姉妹がお互いに確認し合うための) 標識である。もし「女性が」一本指を示すならば、こぎびんいかがですか、という招待の印である。[それに対し、男性は]二本指を示すことによって、良好良好と「い」応答の印となる。[さらに女性が]中指を示せば、その時「男性は」薬指が示されるべきである。[さらに女性が]薬指を示せば、その時「男性は」舌が示されるべきである。[さらに女性が舌を]吸い込む動作を示せば、その時「男性は」三叉戟が示されるべきである。

きである。[さらに女性が]髪を示せば、その時「男性は」頭頂の柔かい部分が示されるべきである。[さらに女性が]額を示せば、その時「男性は」頬が示されるべきである。[さらに女性が]頸背の孔を示せば、その時「男性は」大地が示されるべきである。[さらに女性が]一手を示せば、その時「男性は」前腕が示されるべきである。[さらに女性が]首を示せば、その時「男性は」腹が示されるべきである。[さらに女性が]下唇を示せば、その時「男性は」頤が示されるべきである。[さらに女性が]歯を示せば、その時「男性は」舌が示されるべきである。[さらに女性が]乳房を示せば、その時「男性は」頤の孔が示されるべきである。[さらに女性が]腹を示せば、その時「男性は」臍が示されるべきである。[さらに女性が]秘処 (女陰) を示せば、その時「男性は」男根が示されるべきである。[さらに女性が]大腿を示せば、その時「男性は」肛門が示されるべきである。[さらに女性が]足を示せば、その時「男性は」足の裏が示されるべきである。[さらに女性が]指を示せば、その時「男性は」爪が示されるべきである。[さらに女性が]手に女性が]河を示せば、その時「男性は」大海が示されるべきである。[さらに女性が]虚空を示せば、その時「男性は」太陽が示されるべきである。[さらに女性が]地を示せば、その時「男性は」虚空が示されるべきである。[さらに女性が]眉をしかめて忿怒の表情を示せば、その時「男性は」毛髪分け目が示されるべきである。[さらに女性が]歯を示せば、その時「男性は」唇が示されるべきである。[さらに女性が]首を

示せば、その時〔男性は〕口が示されるべきである。〔さらに女性に〕額を示せば、その時〔男性は〕背が示されるべきである。これらはすべて瑜伽女〔たち〕の肢体等の印〔を用いた同じ宗派に属する兄弟と姉妹とが相互に確認し合うための秘密の〕標識である。大印明點〔タントラ〕より瑜伽女たちによる肢体の印等と云う章・第14〕

これはヘーヴァジュラ系<sup>1)</sup>の根本タントラ〔広本・30カルパ〕より〔最初の〕2カルパを選択した『二儀軌』第7品〔chomāpātala〕の記述（その解説は『大印明點』の半分にも充たない）とは同系にも拘らずかなり相違し、さらに『二儀軌』の記述とはかなり類似する『最勝乘出現タントラ』第9品〔chomāpīṭhasanketabhūmirdsapātala〕（津田真一博士〔dākinīālaの実態〕参照）と比べても当然かなり相違する。また、類似する両タントラが共に「chomā」を説く品の中に同じく「巡礼地」も説いているのに対して、『大印明點』ではそれらは別個に独立した章に、即ち、「巡礼地」は第10章に説かれるのである。しかも、外（実際の地名）と内（身体各部）とが同時にである。

### 『宝楼閣経』類本の検討

福田亮成

密教文献の全体を考えようとする場合、従来の雑密・純密と

いう分け方は、もはやその全体をおおうものではなからう。

私は、大乘仏教を初・中・後期の三期に分ける仕方は、密教文献分類の一方法として有効であるように考える。むろん、それにはチベット仏教の学僧プトンの密教文献分類法をも参考すべきであらう。それだけ、密教の歴史は長く、それらの時代に成立した密教文献は多量にのぼるということである。

しかし、それら文献の確然とした区分は、大乘文献の場合と同じく困難であり、漠然とせざるをえないのであるが、一つの目安として、中期密教經典に『大日経』・『金剛頂経』を位置づけてみれば、それ以前を初期、それ以後のタントラ文献を後期密教文献と云うことができるであらう。むろん、タントラ研究の成果は、将来そのタントラ文献をも細分する可能性はあるであらう。

さて、私の問題意識は、初期密教文献の発展形態を明らかにすることにある。そのために『陀羅尼集経』等を足がかりとして、諸の異訳を有する諸文献を研究し、やがて『大同経』研究に集約してゆきたいと考えている。このような意識のもとに、すでに仏頂系儀軌や、『陀羅尼雑集』などの検討を重ねてきた。ここでの考察も、そのような意識に連なるものである。

さて、「宝楼閣経」には、「失訳人名今附梁録」という記のある『牟梨曼荼羅呪経』を初めとして、菩提流志（七七二）訳本、不空（七〇五―七七四）訳本、そして Vidyāgarbhaprabhā のチベット訳本との計四本を数えることができる。その内、梁（五〇二―五五七）録所収の『牟梨曼荼羅呪経』は、もつと

も古い曼荼羅記述のある文献として注目すべきものである。これら類本の比較検討の結果は次のごとくである。①『牟梨曼荼羅呪経』は正統な經典の形態を有していない。経名の下に割注して「諸本には皆已上の次數無し」とあり、当経の他に類本が存在していることを告げている。経名の「牟梨」とは *meḥa* の音写し、云うところの根本陀羅尼の功德を説くことを中心としている。②他の三訳本は略一致している。③流志訳本は「印法品第十」(『大正』一九・六四九・b)で終り、その後が続く「雜呪品第六」以下は重複している。即ち、「雜呪品第六」(六四二b~六四三b・六四九c~六五一a)。「結壇場法品第七」(六四三c~六四四d・六五一a~六五一c)。「画像品第八」(六四四d~六四四c)と「画像品第九」(六五二b~六五二c)。「護摩品第九」(六四四c~六四五b)と「火祭品第十」(六五二c~六五三c)。「印法品第十」(六四五c~六四九b)と「普光心印品第十一」(六五三c~六五四a)。「手印品第十二」(六五四a~六五七c)とが各々重複している。④その重複している部分に「手印呪第八」があるが、この内容は他の類本に欠している。⑤不空訳本が指示する「護摩品第九之余」(六三〇a~六三四b)は、流志訳本では「印法品第十」であり、重複部分においては「普光心品第十一」「手印品第十二」と分割されているが、その内容は一致している。⑥チベット訳本は、漢訳二本がそうであったごとく、十段による構成ではないようである。章題の検討によって六段による構成であったことが考えられ、⑤において考察した部分は欠している。⑦『牟

梨曼荼羅呪経』は、他の類本に共通する部分は、その半分に満たなく、逆にさかのぼって考察するに、一貫した主張を有したものと云うよりは、種々なる断片をまとめたとも考えられる。⑧『宝楼閣経』に説かれている内容は、特に曼荼羅記述において仏の左辺に金剛、右辺に摩尼、折梨菩薩を位置せしめることは、『大日経』の記述と共通し、宝楼閣ということも『大日経』に述べられていることであることに注目しておきたい。

### 「ネパール・タマン族の *Jankrisim*」

高橋 渉

ネパール王国は、五世紀半ばの Licchavi 王朝以降、九世紀からの Malla 王制、その三國分立期のおとは一八世紀に Shah 王朝の成立、王制に代る一九世紀後半から百年ほどの Rana 家支配の体制、そして一九五一年の王制復興という歴史を経て今日に至るが、現在約一七〇〇万人の国民は、Newars, Thakalis, Chhetris, Sherpas, Tharus, その他の諸種族から構成されている。ここではその諸種族の一つ、チベット系とされる Tamang 族のジャクリズムについて報告する。Jankri は shaman に当るネパール語で、タマン語では *bonpo* となる。同じタマン族でも居住地域による社会的文化的差異があり、その差異はジャクリズムにも見られるが、本報告では Kathmandu 東北部を対象に、R 師 (56 歳、87 年現在、以下同じ) と Y 師 (58 歳) の両ジ

ヤクリの場合を主たる事例とした。

二人はともにこの地に生れ、R師は妻、娘一人、姪の四人、Y師は妻、息子二人、娘二人の家族である。ジャクリになった動機は、R師はジャクリであった父にすすめられたこと、なおその祖父もジャクリであった。Y師は36歳のとき、「神に呼ばれた」という。Y師の父はジャクリでなかったが、祖父はジャクリだった。ジャクリは一般に男系で継承される。二人は幼少の頃ひどい病気をした。R師は二、三歳の頃何度も頭痛や下痢が続いた。父は彼を連れて、川辺の霊地 Masan に行き、Jobh (祈禱)をした。修行したのは六歳からで、独り立ちするときには他のジャクリ達と一緒に霊場「五つの湖」pach pokhari を巡礼した。歩いて七日の道程である。修行は、太鼓を叩き、mantra (呪詞)を唱え、踊ること、二週間ほどで基本は覚える。しかし、修行を始めて三年間は巡礼を欠かさぬものという。Y師は30歳半ばを過ぎてから自分で行を始めた。今年30歳になる息子も二年前ジャクリになった。Y師は独立するとき「五つの湖」には行かなかったが、10年前、霊場 Gosakund の湖に行き三日滞在した。両師とも農業を営む。

この地では ban jhankri (森ジャクリ)、bhumi jhankri (土ジャクリ)その他の種類がある。二人はブミ・ジャクリで、バン・ジャクリ等は人を殺すジャクリだと語る。行衣は色は好みで、仕立屋に頼む。呪具、祭具は自分で作る。太鼓 dhyangro は、羊や鹿の皮を使って、一五年位で張り替える。巫術は病気をなおすことが主で、あとは家の新築や結婚の日取りを決める

とき、また火葬に立ち会い、死霊が天国 swarga へ行けるよう踊る。巫術は一般に小高い丘の霊地 Nantan で行なう。ここにはヒンズーの神の石像と、Ganesh, Devi の二神を表わす二つの石がある。癒せない病気はあるか、と問うと、R師は、「masan, poksi, それに神さま deutara による病気以外はなおせない」と答えた。結核はだめだという。

「マサン」には二つの意味がある。一つは「火葬場」の意味で、川辺にある。他は、生前の悪行や事故死のせいで天国に行けない死霊のことだ。このマサンには door masan (徘徊しているマサン)や thala masan (地面に居るマサン)などいろいろある。また pisaas (pisharch), tsurini など、いわば成仏できない怨霊を表わす語も多い。病気がマサンに由るとき、ジャクリは bayu bolanne (空気を呼ぶ)の意)をしてマサンを呼ぶ。いわば「口寄せ」に当る。ジャクリはマサンを自分に、また患者に憑依させて問答する。しかし、これに死者供養の観念はない。「ボクシ」は母系で伝わる魔女で、黒呪術を操る。夫または長男を殺してボクシになるのだという。村人は誰がボクシか分らない。分れば女は殺されるだろうと言われる。神々はときに人を病気にする。病気が神のせいだと知られれば、神を呼び、祈る。ここにはジャクリの魂の、神を求める飛翔の旅の観念もある。

こうして、マサンとボクシと神々の世界はジャクリズムを存立させる。ジャクリは「病い」を聞き、分け、病因に対応した puja (祭祀)を行なう。ジャクリズムの成立すべき領域を限定

する上述のいわば合理化が見られたのは、この地が比較的都市に近いことに依るようである。

### トランス導入装置としての

ナーガ・マンダラ

河野亮仙

南インドには一種の砂マンダラ (kalam) を依り代として築き、神々を勧請して供養し、そのことによって病魔を祓い、五穀豊饒を祈り、また、共同体を再生させるといふスタイルの儀礼が多種多様にある。ここでは、特に、ケーララ州中央部で観察されるサルパン・トゥッラル (sarpan tullal) という蛇神ナーガを祀る儀礼について報告する。

カースト

ケーララでは特定の出自 (ジャーティ) の者が特定の職種につき、儀礼や芸能を伝承するという傾向が今も強い。サルパン・トゥッラル (蛇の跳梁) を司るジャーティはプッルヴァン (pullyan) といって、アウト・カーストに属し、本来の職種は医師 (vaidya) または、占星術師 (kaniyan) であるが、現今ではサルパン・トゥッラルを司るプリーストであり、楽士であり、また、砂マンダラを描くアーティストでもある。シャーマニズム的な治病儀礼を行っていた呪医といえは良いだろう。

背 景

タミルの古典文学には、恋煩いでやつれた娘のためにカラム (kalam) という祭壇を設け、ヴェーラン (velan) という祭司を呼んでムルガン神を勧請し、供養して祈り踊る儀礼 *velan veiyatal* が記述されている。この儀礼に近いものとして、昨年、宗教学会で南インドの神概念を扱った際に言及したティヤムとプータが良く知られているが、サルパン・トゥッラルの儀礼も内容としては非常に近い。

祭 礼

筆者が観察した事例は、一九八七年五月にコーチン近くの村で四日間に行なわれた。施主は村の大地主でありナイルの大家族制の家 (tavalu) の絵本家、長男のシヴァシャンカラ・パニツカル氏がその年の一月にロンドンに行き音楽家として成功したことを祝い、一族の長として認めてもらうために行なわれた。

蛇に祈るこの儀礼は、子宝を授かるためとか、病氣治療のために行なわれることが多いが、今回はこうした特別の理由はなかった。

予め家の聖なる部屋 (ara) の前の庭 (kalan) を均してよく掃き清め、小屋を掛けてそこに一筆書きで大きな蛇の絵を描く (カラム・エレットゥ)。大きさと色に違いはあるがタミルのコラームと共通する技法である。そして、プッルヴァンの指示するとおり、ナイルの家族の中から選ばれた五人の乙女 (kannai) と一人の少年 (kappu) が準備儀礼をしてお供え物 (椰子や香

華、うこん、穀物)をする。

次にプッルヴァンの歌が始まる。やがて、歌の変則拍子に導かれるようにゆらゆら揺れながら客席からカラムの前に乙女がにじり寄る。舌をだして蛇のようにカラムの回りを駆ける。次々と五人の乙女がトランスに入り、にじり寄っては駆け出す。男衆は嘩したて、乙女に赤い布をつけ香水をバケツで掛ける。蛇の好物が赤い布、うこん、椰子であると説明され、蛇に取り憑かれた彼女らに供養する。

クライマックスに至ると乙女はカラムに倒れ込んで蛇の図形を消す。そして、プッルヴァンが前に呼び出し、それぞれ、ナーガラージャ、ナーガヤクシー等と五人の名前を呼んで確認する。蛇に憑かれた乙女はそこで村人の相談にのり、お告げをする。

最後に蛇の森へ行って、憑き物を落としてセッションは終了する。四日間にセッションは七回催され違う蛇神が呼び出される。そのうち、午前中に行なわれた三回は炭粉で描かれ、他の四回はカラフルな蛇の絵が描かれた。

現代の意味

近年、日本でも知られるようになったトランスパーソナル心理学では、トランスを誘発する音楽とボディ・ワーク、そして、特殊な呼吸法(ハイパーベンチレーション)を用いてセラピー(ホロトロピック・セラピー)を行ない意識変容をもたらす。前述のように芸能者のプッルヴァンはもともと呪医であつて、トランスを誘発するために最高の舞台装置を自ら作り上げ

ている。こうした古代のエクスタシー技術の治療効果は現代に至って再認識されたことになる。

参考文献

河野亮仙 『インドの儀礼絵画』密教図像第五号、密教図像学会、一九八七年。

河野亮仙 『カタカリ万華鏡』平河出版社、一九八八年。

Welbon, Guy R. & Glenn E. Yocum, *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*, Manohar: New Delhi, 1982.

カビールの称名について

小林 圓 照

ヒンドゥー・ムスリム融和のアポスルと称され、あるいはインドのルターとも呼ばれる、パナーラスのムスリム織工(Jalahā)・カビール(Kabir, 1440-1518)が無属性(nirguna)で無染着(niranjana)である靈性的真実をかかげて、万人平等の信仰を主唱したことは、十五世紀のバクティ(神への誠信・信愛)運動の流れの中で著名である。その実践においても、彼は知恵(jñan, gyan)と誠信・信愛(bhakti, bhagati)との二つを自然に統一できる原体験(paracat)を得ていたことも周知のことである。この小論では、このようなカビールの歌った詩頌から読みとれる、唯一の至高である神性を表詮するラーム(ラーマ)の「名号」(Rām-nāma)ないしは、「称名」(Nām-

Sumiran)とを中心に、カビール・グラントヴァリー(KG)を資料として彼の宗教思想を考察してみたい。

カビールのバクティの対象となる聖名は「ラームの名号(御名)」が中心である。むろんカビールの詩頌においてはラームの名以外にもヴァイシュナヴァの神名にかかわるものとしてハリ、ナーラーヤナ、ゴヴィンド、マダーヴ、クリシュナ、ゴパールなどが散見する。しかし「ラームの名号」ないし「名号(御名)」という語それ自身が至高である神性を表詮する唯一のものとして、ユニークであり、すべてに遍在する真実の扉を開くものと思なされていく。聖なるものの名前はこのようにして、憶念(Sumirāṇa) 称名(唱名 Nām-Sumiran) 口称(uccāra, japā) 歌唱(Bhājana, gunakīrtana) などの実践の対象となつてはじめて名号・御名(nāma, skt nama)となる。J. Gonda氏は『古代インダの名辞と神名について』(Nieuwe Reeks, Deel 75, No. 4, 1970)に於いて、カビールにとってタルより伝えられた「名号」は、無顕現の至高の存在としてのニルダナの無相のラーマを把握する唯一の方便であり(p. 100)、『トールシーダースその他の敬信者たちとは反対に、カビールは名号のもっている音声(sabda)の面を特別に強調した(p. 97)と評している。信愛の思いとラームの名号とを実践的・具体的に結びつけるのは、まず心のうちにラームを念ずること(Kām-sumiran) すなわちラームへの憶念である。名号を口称(uccāra) するかどうかを別として Sumiran (Skt. Smaraṇa) は心を制して聖なるものへ集注させることを意味する。御名を称

(唱) える場合も信をもってラームに決定することに外ならぬ。ラームへの称名の道は万民に開かれていて、サハジ(易行)と呼ばれるが、実際は「杭の上のアクロバット」(KG 2-29)のように、「剣の刃で身を切り離されるように」(KG 14-19) 困難である。全霊で取り組まねばラームとの出会いはない。単なる口称の繰り返しでなく、徹底した称名が求められる。

カビールの思想的・実践的な背景の一つであるナータ派では、真実の口称は無口称の口称(aījapā māhai japā, ajapajapā) すなわち静寂・沈黙の口称であると強調する。カビールにとっても徹底した称名とは、憶念を深化、内面化するところにある。口称・憶念すること(surati) から、口称もなく、聖句・聖号もない(asabda) 状況(nirati)となり、自己は大いなる自己(ラーム)と一体となる。

カビールはさきにラームの名号こそ、サーダナ(求道)の真実・本質であるとする立場を明らかにしている。「ラームの御名は至上の真実(あるいは真理の本質)である」(rama nama nija sara, KG 3-13)の詩頌があり、その一句は「私の教えの全すべて」(saba kāhu upadesa KG 3-26)とも表明している。

カビールは言う、「称名こそが真実なり」(sumirana sara hai, KG 3-14)と。その他はすべて手かせ足かせ/世界の始から終りまで、ほうぼう、わたしは(真実を)探したが/会ったものすべて(ラーム以外)ただ死の使い(Kāla) (KG 3-9)。

終局的には称名によって迷妄 (Maya) の世界から不死の都城、喜悅の国土に導かれる。いかに誠信をもった憶念・称名がカビールの求道においての中核 (Sāra || 真実) であったかがここに明らかになる。

## 現代インドにおけるヒンドゥ教

葛西 實

テーマは現代インドにおけるヒンドゥ教ですが、A・K・サランの研究に限定して検討したい。方法としてはW・C・スミスの第二のレベル、M・エクスラーの意味、R・N・ペラーの信仰の喪失の理解と重なるが、スミスの第三のレベル、エクスラーのエキユメニカル・ボズイション、ペラーの喪失の信仰の次元を不可避的に包摂することになる。

サランは敬虔なヒンドゥ教徒で、社会学者としては、T・B・ポトモアが一九六〇年代の初めに指摘したように、インドの社会学研究の三つの動向の一つを代表しているラクナウ学派の中心の人物であり、T・N・マダンによれば、サランはラクナウ学派のR・ムケルジー、D・P・ムケルジーとならんで西欧の社会科学的方法論の無批判な受容を拒否して、インド社会理解の理論的枠組みの構築を試みた例外者であった。

サランは現代インドのヒンドゥ教の現状をどのように理解しているのであろうか。一言で要約するならば、ヒンドゥ教は致

死的崩壊の過程にあり、さらに悲惨なことは、盲人が盲人に導かれるような状況で、ヒンドゥ教の崩壊の現実が理解されておらず、いわば二重の悲惨な状況におかれており、ヒンドゥ教の未来は決つて明るくない。

それではこのような現状理解はどのような背景から生れているのであろうか。これも簡潔に指摘するならば、サランが理解するヒンドゥ教の伝統的視点、伝統的自己理解の理論的枠組みである。伝統的視点は人間とは何であるかという問と峻別される私は、誰であるかという問であり、伝統的自己理解の理論的枠組みはヒンドゥ教の宗教的構造である。ヒンドゥ教の伝統には二つの様態があり、一つは知的・精神的、他は歴史的・社会的であり、後者は前者の歴史的・社会的顕現であり、超越として前者に全く依存している。後者から前者へ論理的には不連続であるが、実在的には連続している。後者がヒンドゥ教であり、ヒンドゥ教はヒンドゥ社会と同義語であり、その役割は究極的には人間をヒンドゥ社会から解放することである。崩壊しているのはヒンドゥ教であり、このことはヒンドゥ教徒の大多数は真正な人間の生きる道筋を見失い、根なし草のような状況におかれていることを意味する。

このような悲劇の生じた理由をサランはどのように見ているのであろうか。その最初の萌しをムスリム支配下のヒンドゥ教の政治的敗北を通しての全体性の喪失（宗教の隔離、文化の自律）、バクティ運動の心情主義を通しての超越の喪失——バクティ運動は一般的には儀礼主義、知識主義を越えた民衆の宗教

的自覚の展開として評価されているが——に見ている。このようなヒンドゥ教の伝統の否定は英国支配下のインド、独立インドに様相は異なるが継承されている。その一つが、ヒンドゥ教と西欧近代文明（科学技術社会、技術産業社会）の統合理論である。ヒンドゥ・ルネッサンスの多様性——宗教・社会改革運動、政治運動——にもかかわらず、ヒンドゥ教と西欧近代文明の統合理論は安易に、しかも一貫して受容されてきた。第二に、多宗教、多民族、多元化を包含したヒンドゥ教による宗教的社會理論の欠如である。これらの統合理論の受容、社會理論の欠如は、ヒンドゥ教が崩壊している具体的印であった。

マハトマ・ガンディーは例外者であった。ガンディーはサツテイヤとアヒムサを社會の隅石とした社會理論の構築を實踐を通して試みたが、これは超越に基づいた社會・文化の全体性の確立の試みであった。このような全体性の確立において最大の阻害要因は西欧近代文明と崩壊した宗教であった。ガンディーは近代技術産業社會はヒンドゥ教を破壊することを明確に意識していた。超越を喪失した社會は崩壊するのである。ヒンドゥ教徒によるガンディーの暗殺は、今日のインドの悲劇を端的に物語っている。

### ゾロアスター教徒パーシーにおける 養子慣行 (Patak) について

中別府 温和

宗教はいろいろな意味において家族・親族との関わりのなかで存在してきた。宗教の存続と変容の視座などからも、家族・親族の研究は重要である。しかし、ゾロアスター教徒集團の家族・親族構造の分析はなされてこなかった。それを行なおうとする。

ゾロアスター教徒集團の家族・親族構造の分析のために、通婚をはじめ種々の視点から現地調査データを収集している。本稿では、養子慣行（以下パーラック：Patak）に関するデータを取り扱う。相続の領域は通婚の場面と同様に、家族・親族の構造が比較的明確に表出すると考えるからである。

パーラックに関しては、一九六六年までをカバーする DESAI 家、DASTUR 家の系譜資料 (DISA-POTHI: VANSHAVALI CHOPDO) [資料 No. 1, No. 2: 図1] をおこして、その中に出てくるパーラックの事例を全て取り出した。一八八事例について、養子—養父間の関係を示したのが表1—1—1である。  
養子—養父の関係（養子からみた養父）は、①兄第一（一ヶ一ス（15.9%））、②父方オジ（父の兄弟だけを含める）二ヶ一ス（11.5%）、③父方イトコ（父の姉妹の子供を含めない）

二二ケース (JF 12%)、④母方オジ三ケース、⑤父方オバの息子二ケース、⑥母方イトコ、母方祖父、父方祖父、父の姉妹の夫、本人の姉妹の夫、それぞれ一ケース、⑦不明一七ケースとなっている。これらの結果と系譜資料の内容と合わせて考察すると、つぎのような事実が取り出されてくる。

(1) パーラックは男子だけで行なわれている。女子が対象とされた例はない。資料に記載されていない範囲で、これまで一ケースだけ知られている。パーラックは男子の継承線をたどるが、長男は他家のパーラックにされない。

(2) パーラックは男子を対象とし、主として、対兄弟、対父方オジ、対父方イトコとの間で行なわれる。特に、兄弟間でのパーラックの割合が五九%と著しく高い。兄弟間でパーラックがくり返えされている例 (Sankalyun : 連鎖) も九ケースある。

(3) パーラックの頻度は、対兄弟 (JF 59%)、対父方オジ (JF 15%)、対父方イトコ (JF 12%) について高い。この事實は、パーラックがクトゥンプ (KUTUMB) の範囲内で行なわれてきたことを示している。つまり、父系血縁の原理の上でパーラックは行なわれている。ゾロアスター教徒集団パーシーにおいては、通婚の場面で父系血縁集団の機能は弱い (別稿で考察の予定)、パーラックについてはその機能が強いことが観察される。

(4) パーラックは、パーシーの法慣習では相続権を持たない。養子となることで、養父の死後、養父のために特定の宗教儀礼を毎年行なっていく責任を負う。この形で、パーラックは養父

の家系を継承していく。したがって、独身男子、子供のいない既婚男子が主としてこれを行なっている。パーラックはウーサムナ (UTHAMNA : 死後四日目の朝の儀礼) の場面で、会衆の前で祭司によって表明され、承認されねばならない。かつては、それが行なわれないと、ウーサムナは解散されなかったという。それ以後、養子の名前は宗教儀礼の場面に限って、たとえば、Ervad KHURSHED (養子名) Ervad MEHER (養父名) の形で呼ばれていく。

### シク教の神観念

——その融合思想をめぐって——

保坂俊司

シク教は一般に「イスラーム教とヒンドゥー教とを折衷した宗教」と紹介される。この簡潔な表現が物語るように、シク教はイスラーム・ヒンドゥー両教の影響を強く受けて出現した宗教である。

しかし、「両教を折衷した」あるいは「其れから生まれた」と表現されても、その因果関係等を明確化することは容易なことではないし、又その点についての研究も少ない。

そこで、本論ではシク教の聖典「グル・クラント・サーヒブ」の第一章であり、シク教の創始者ナーナク (1469—1539) の代表作「ジャプジ」を取り上げ、その神観念を通してナーナ

クがイスラーム教とヒンドゥー教、つまりこれらの神々をどう位置づけ、どう融合したかを検討する。

ナーナクのイスラーム・ヒンドゥー両教に対する考えかたは、ジャブジ21偈によって明らかとなる。

要約すれば「イスラーム・ヒンドゥー両教の宗教的指導者は唯一の神の真理の言葉を誤って解釈している。この誤りのために宗教間の争いは生じている」と考えて、唯一絶対にして真理を名とする神への帰依を主張している。

ナーナクは「真理は神であり、真理は彼の御名である」とジャブジ第4偈で述べている。

この真理とは *sat* であり語源は *satya* (サンスクリット語、**眞実・眞理**) である。

ナーナクの神観念を論ずる場合、このサッチュは特に重要である。それは一般にサッチュをもって唯一の神の呼称と理解されているほどである。

さて、ナーナクは何故サッチュを彼の神の呼称として選んだのであろうか。その理由を考えることで、彼の神観念の特長がある程度明らかにできるのではなからうか。

インドの伝統において、このサッチュの語源であるサトヤは、まさに神々すらも従わねばならない最高原理とみなされていた。特にこのサトヤは、古くからダルマ(法)と同一視されて、抽象的で観念的な神秘性を含んだ言葉と理解されていた。

ナーナクはこのように、最も抽象的で、観念的な言葉を選び、宗教的イメージの濃い言葉を神の呼称とすることを避けて

いる。

ここにナーナクの神観念の一端をみいだせる。

同様なことは、イスラームの神名の撰取にもみられる。

彼はイスラーム教起源の神名も多く用いるが、神の呼称として独立にはフカム (Hukam) を特に重視している。このフカムは命令や裁きを表わすアラビア語のフクマ (Hukm) を語源としている。この言葉には、一般的な意味の外に神の裁定という意味があり、やはり抽象的で観念的な言葉である。

このようにナーナクは、は自らの神の呼称に抽象的で、観念的な言葉を用いたのである。

これは、恐らく神のイメージを抽象的・観念的なレベルに置くことでイスラーム・ヒンドゥー両教の神を統一的かつ抱括的に融合しようとした、ナーナクの宗教的意図によるものである。これはナーナク同様両教を融合しようとしたカビールが、結果的に自己の立場する唯一神のみへの帰依という排他的な結論にたつたのとは大いに異なる。

しかし、ナーナクのこの神観念は、あまりに抽象的・観念的であったために、グルの存在が神格化されて、実質的なグル崇拜の宗教になるという結果を生じたことになったのである。

(引用文献省略)

## 仏教の論理と宗教

J・ヴァン・ブラフト

「仏教は宗教よりも精神的哲学だ」とよく言われて来たが、それをそのまま認めなくとも、仏教の「論理」と、宗教学が宗教一般の根本衝動として取り上げているもの（象徴、神話、儀など）との関係を改めて考察する余地があると思われる。

私にとってこの問題提起に関連する問題点を簡単にならべると、次のようなものになる。

(一) 浄土真宗の中で、教学者の使用する論理（大乘一般の空の思想と、浄土教の独特な宗教性との間に緊張関係が存すると指摘される）。

(二) 仏教もその一つである、いわゆる「歴史宗教」というものは人類本来の宗教性にどう関わるのか。その宗教性を単に変化させたか、それともそれを根本的に否定するものであろうか。

(三) 大乘の発展の原動力は、ほんとにほとんどの仏教書に書かれている通り哲学的なもの（中論↓唯識論↓華嚴など）か、それともより宗教的なものであったか。前者は大乘が庶民運動として発生した説と両立し難い。

(四) 宗教本来のダイナミズムはその二元論的構造（聖・俗、現世・来世、生死・涅槃）と密接につながっている。そうする

と、大乘の「無分別（即）」の論理にはどういふ宗教的価値があり得るのか。

## 后羿に関する叙事詩的考察

森 雅子

羿は后羿（『春秋左氏伝』襄公四年）とも、帝羿（『史記』夏本紀・正義引『帝王紀』）とも、時に夷羿（『楚辞』天問）、仁羿（『山海経』海内西経）とも呼ばれてその呼称に統一がない。しかも彼の業績に関する評価も、これを太古の射術の名人とする説（『管子』形勢編）、弓の発明者とする説（『墨子』非儒下）、鑿齒をはじめ民に害を為す怪物の類を退治した英雄とする説（『淮南子』本經訓）等の他に、夏の太康に代わって政治の実権を握り、しかも自らも狩獵の楽しみに耽り、その終わりを全うすることの出来なかつた篡奪者とする説（『楚辞』離騷）もあり、毀誉相半ばしている。

従って、『淮南子』の注釈者である高誘は羿二人説をとり、夏の時代の羿と堯の時代の羿とは截然と区別すべきことを主張し、更に『屈原賦校註』を著わした姜亮夫の如きは、古代の伝説には堯の時の諸侯である羿と、舜の時の諸侯である羿と、帝嚳の射官である羿と、夏の時の有窮の後羿とがあったという羿四人説をとっている。あるいはまた、羿に関しては『説文』に見える一説や、『春秋左氏伝』襄公四年の孔疏のように、これ

を人名ではなく射を司る官名であるとして、さまざまな時代にさまざまな羿がいる矛盾を避けようとするものもある。

一方、玄珠（『中国神話研究ABC』）は、王逸や郭璞等が「人間のな羿」と「神的な羿」とをはっきりと分けて、その同一人でないことを明らかにしようとして努力していることに反対し、この「人間のな羿」は実は歴史化された「神的な羿」だったのであるという、羿一人説をとっている。

そして、私自身が今回試みたいと思っていることも、この羿一人説の立場にたつて、羿に関するあらゆる史料をそのプラスの評価のものもマイナスの評価のものをも受け入れ、再検討し、そこから一つの纏まりをもつ叙事詩を構成するということに他ならない。

他方、メンヒエン・ヘルフェンが「支那におけるヘラクレス」という論文の中で、羿とギリシア神話のヘラクレスとの類似を指摘したのは一九三五年のことである。彼によれば『淮南子』本経訓に見える狭獮、鑿齒、九嬰、大風、封豨、脩蛇、十日等々を射殺し、時に禽にする羿の偉業はヘラクレスのそれと対応し、例えば羿が脩蛇（大蛇）を殺すとヘラクレスもレルネーのヒュドラーを殺し、羿が封豨（大豕）をつかまえるとヘラクレスもエリュマントスの猪をつかまえ、羿が十日を射るとヘラクレスもヘリオス（太陽神）を弓で狙う等、その一致はあまりに完全なので、「中国人はヘラクレスの説話を受容したこと」を認めざるを得ないであろう」という。メンヒエン・ヘルフェンの羿ヘラクレス説は、中国の英雄伝説の外来説としてのそ

の先駆的業績を評価することが出来るが、この説が形成された時代はまた、P・イェンゼンをはじめとして、古代オリエントの英雄ギルガメシュの叙事詩についての比較研究が開始されていたことに注目する必要がある。

メソポタミアの都市ウルクの王ギルガメシュは、捨子としてその生涯を開始し、キシュの王アッガから宗主権を篡奪し、暴君化を経て、数々の偉業をたて、神からの拒絶に続いて不老不死の探求へと旅立ち、その失敗にもかかわらず、死後は神格化され、あるいは冥界の支配者とされるに至った。しかも、生前のギルガメシュは暴君であると同時に、武勇のほまれ高い英雄であり、怪物や有害な獣たちの征服者、狩人であった。

史料の言語や残存状態が異るとはいえ、上述の羿の事蹟はギルガメシュのそれと相似しており、後者の叙事詩的物語によって、前者を理解することが可能であろう。私見では、事蹟の類似度、年代の古さ、地理的位置などから、ヘラクレス神話よりもギルガメシュ叙事詩の方が羿の理解にとって、より根元的なものといえよう。

### 中国古代に於ける「稷神」について

栗原圭介

原始漢民族の食生活において、古く四・五千万年前に在って火の使用があり、生食を変じて熟食をしていたことを報告して

いる。北京中国猿人或は北京原人の時代である。当時の熟食において穀の種類については明らかにされていない。後期の文献によれば、五穀として、稻・黍・稷・麦・菽の名がある。その中で、稷を以て五穀の長としている。稷は齋のことで、齋と稷とは同じものである。齋と黍とも同じであるという。稷は稷の黏（粘）あるもので朮（もちあわ）である。黍と朮とは重文の関係にある。黏（ねばる）を稷とみている。北方では高粱という。或は紅粱という。通じて秫という。秫はまた蜀黍ともいう。蓋し、稌（くろきび）の類で、状は高大で蘆に似ているという。元の吳瑞の説によると、稷の苗は蘆に似て、粒も亦た大である。南人は呼んで蘆稌と称している。と。月令の孟春の月に、「首種不入」と見えている。鄭玄は、旧説として、首種とは稷のことである。古文獻には、黍稷として多く見えている。

稷（齋）が五穀の長として貴ばれていたことから、火化の發明が上引の如くであるとして、当時の熟食において稷が穀の長たる地位は、多分不変であったであろう。後期の文献に見える『詩』に見えているところの、唐風の鴛羽、豳風の七月、小雅の楚茨・甫田・大田、周頌の良耜、などの詩編には状況の相違はあるも、農耕や農耕儀礼の依拠する核心的存在は黍稷である。人間の生命を維持する食糧の穀に在っては、稷の首坐を占めていたことは異論の無いところである。これら詩編に登場を見るに至った稷が、このように詩的生命を賦与せられ、その上、上帝を祀る祭には稷牛として神聖視せられている。社稷の祭祀に供する鬯酒には、蕭を黍稷に合して造られるという慣

行を得ている。血祭には気を盛んにする上から牲の肺肝心が供せられ、黍稷を祭るに肺を加えている。また燔燎には肺腎として、牲の腸間にある脂を取り蕭と合して焼くのであるが、これにも黍稷は欠くことのできないものとされている。祭祀に不可欠な供饗供進の首位にあるものは、この稷なのである。

稷神について、許慎は異義として、左伝、昭公二十九年に、記載してある一文に、共工氏有子、曰句龍、為后土、后土為社。稷、田正也。有烈山氏之子曰柱。為稷。自夏以上祀之。周弁亦為稷。自商以來祀之。とある、この説に同意してこれを支持したものである。左氏のこの説と類似の一文は祭法にも見えている。

これに対して鄭玄の駁論は次の如きものである。宗伯の職掌とすところの社稷、五嶽、四瀆などの社稷の神は血祭の方式を以て祭祀しているものである。また、大司徒にある五地、即ち、一曰、山林。二曰、川沢。三曰、丘陵。四曰、墳衍。五曰、原隰。の五の土地なる者は、万物を吐生し、鳥獸草木の類を養う。皆民の利を為め、貢税の法有り。王者は秋に之を祭りて以て其の功に報ず。とある。また、大司楽に、五変して介物及び土示を致す。土示は五土の総神、即ち社をいう。是を以て、原隰を變じて土示と言う。六樂は五地に於て原隰は無く、土祇と有る。こうあるのは、土祇と原隰とは同じ樂を用いている。この事例が、『詩』小雅、信南山に、信なるかな彼の南山、維れ禹これを甸む。昀昀たる原隰、曾孫これを田とす。——疆場翼翼、黍稷彧彧。云云。と見えている。鄭玄はここを論拋

に、原隲は百穀を生ず。黍これが長と為る。然らば則ち、稷は原隲の神をいう。許慎が、稷米を以て稷を祭る、という説は成り立たないとみている。

鄭玄は、稷神を土示（五土）の一と視、原隲そのものと見てゐる。左伝にいうところの句竜・柱・弃の如く功によって神として祀られたものと、初めより神である原隲地示とは本質的に異なるという。稷神を地示と一体と視るとき、稷神が生ずるところの五穀の長としての稷は如何なるものと理解すべきであらうか。今は存疑として措くものである。

### 浄土思想における見仏の意味

——『観無量寿経』を手掛りとして——

陳 敏 齡

浄土思想において、往生と見仏とは不可分の関係にある。極楽往生にとって見仏は一体どんな意味をもつのか。ここで『観無量寿経』に説かれる、観想による現身見仏と称名による臨終見仏との過程を分析することを通して、浄土思想における見仏の意味を考えてみたい。

観想・観像による見仏は、前十三観にある。全体は、仏の依報から正報へと展開している。これが法を中心とする観法と同様に、ある対象を仮りて心を審察する。とくに仏を対象とする観法には、仏身を契機として欣浄厭穢の菩提心をめざすため

ある。経の中で、観という語は想・諦観などの同義語として使われているし、観法を三昧・定と連用する例も見られる。十三の観法はいずれも禪観・三昧の性質が示されている。称名・聞名による見仏は、後三観の下輩三品段にある。称名の性質について、前十三観での「無量寿仏」という名は、後三観でとくに、「阿弥陀仏」と呼ばれる。これは聖なる言葉に対する一種の神秘的思惟に無関係ではない。が、下品下生の「応称無量寿仏」の如く、仏の名というよりむしろ名前に含まれる豊富な意象が重んじられる。下品中生段にも、仏の名の代りに、十力・五分法身等によって象徴される仏の功德が掲げられている。名号に意味される仏の全体的イメージを重んじることから、称名は念観との同質性がうかがえる。観想と称名との両者は、仏の相・名を念観することによって、究極的には三昧に至る点において軌が一致する。

三昧による見仏の性質と言えば、定中意識の範疇に属するので、見仏とは、見る方と見られる仏の契機の双方がともに心によって現れる。『観無量寿経』第八観には「是心作仏、是心是仏」という心仏不二の唯心説をもって説明している。この唯心説は『般舟三昧経』の「心作仏：心是仏」の説に遡れる。が、『般舟三昧経』では仏の去来相を徹底的に排除しようとするのに対して、『観無量寿経』では、仏と衆生との相互縁起の関係を重んずる点で差異がある。仏の相・名を念観するには如来の清浄身を所縁として、自分の雑染の心を清浄の世界に転化させる浄化の段階、心の浄化によって清浄の世界が現れてくる照明

の段階、ついで仏の世界と一致する合一の段階、などがある。この過程においては、仏を依り所とするので、他力増上縁の欠けないこと、あるいは一種の自他縁起の関係が考えられる。

『観無量寿経』には、見仏の特質を二種の表現で描いている。一つは、前十三観で、見る方の「見」と見られる仏の「現」という現身見仏である。一つは、後三観で、見る方の「往生」と見られる仏の「来迎」という臨終見仏である。前者、「見」とは衆生側の能動態を主とし、「現」とは見られる仏が能動態で、衆生側が受動態になる。とくに第九観には、見仏の完成態——念仏三昧——に達すると、衆生側の能動態から受動態に移行するということが顕著である。後者、死を契機として、仏・来迎と衆生・往生との相互関係によって表現される。経の中で、「如弾指頃」「如一念頃」等の語をもって両者の即時的性質が強調される。見仏、往生などにおける、体験の受動性あるいは主体と客体との合一などは、神秘体験に混同される場合が多い。『観無量寿経』の唯心説によれば、仏及び仏世界の現れは、心より生ずるものであるので、いずれも一念相応・心仏不二の唯心浄土の本質が示される。

以上、観想と称名との両者はともに、自力と他力との共働性を原則とし、心仏不二の境地を目的とする。『観無量寿経』の見仏は、心仏不二という三昧の境地を本質とするものである。心仏不二の相応関係において、見仏を往生へ導く必然性も考えられる。浄土思想における見仏の意味は、単に神秘的恍惚の境地を求めるのではなく、浄化—照明—合一の段階を通して自分

の本心を見出すことである。求道者にとって、見仏とは、一つ飛躍的契機となるものとも言えよう。

### 『観無量寿経』の視覚的効能について

——仏の仏像化現象——

田 中 かの子

釈迦牟尼仏が入滅すると、仏のことば（仏法）はからだ（仏身）から遊離して仏教徒の記憶に委ねられた。しかし、剃髪の一沙門たる釈迦牟尼（Suttanipāta 494, etc.）の容貌は伝わらず、「仏」の造形化も永く行われなかった。仏は法に依るが故に、仏法の実践が仏身の視覚化を無用としたのであろうか。キリスト教徒がキリストのからだ（聖体）とことば（福音）の双方に依拠してきたのとは対照的である。人天を超えた仏の姿は、仏に出逢わぬ限り想像不可能であった。

見仏聞法を望む人々は値い難き仏の興世を待つよりも、現在すべき十方諸仏に見える方途（般舟三昧）を拓いた。平生見仏は臨終見仏を経て往生見仏を志向した。十方界の中でも西方の阿弥陀仏刹は諸経多讀の理想国であった。弥陀浄土教の興隆に伴い、唯心の仏・己心の浄土では飽き足らない人間本有の欲求が事相の観察を必要とするようになった。

仏像が誕生（後一世紀末頃）すると、人々は像によって仏を想う術を覚えた。殊に浄土教徒は、仏像の相好に未だ見ぬ仏の

面影を垣間見た。所謂三十二相八十種好の成立が造像の實際に負う所の大きいことは周知のとおりである。しかし、観仏の往生業を観像に託す信徒にとって仏像の文化史的考察は無縁であった。像想はやがて仏の真神観にも影響を与え、像なくして仏を想うことを不可能にした。

『大無量寿経』には「今為諸衆生、説此経法、令見無量寿仏及其国土一切所有。所当為者、皆可求之」とあるが、詳しいのは仏国土の描写ばかりで見仏の法は明らかにされていない。この不足を補ったのが『観無量寿経』の十六観法である。清浄業処の諸想（初観〜第六観）は『大経』のそれを新たに要約し、第七華座想観は次に作想すべき仏像の蓮華座を用意した。そして第八像想観は第九真身観以降の諸想に視覚的基盤を与えた。

『観経』の作者は華上に坐す「一仏二菩薩像」の相好を取えて明かしていない。その代わりに、円光、拳身光、肉髻、眉間白毫、円光中の化仏・化菩薩、菩薩の天冠、天冠中の化仏（観音・宝華・勢至）、肉髻上の宝瓶（勢至）、足裏の千輻輪相（観音）といった像の相好を第九〜十一観に投影させている。ここで行人は像想観をじっくりと反芻し、第十二普観に於ける往生の予行演習に備えるのである。像想観の先行と観想順序の不可逆性（「不得雜観」）、そして観想内容の絶対性（「令与修多羅合」、「若他観者、名為邪観」）は、この「仏の仏像化現象」（菩薩の場合も含む）を正当化し、造像による思想世界の変革を暗に物語っている。第十三雜想観にいう「但想仏像、得無量福。何況観仏具足身相」とは、仏像讃美のネガティブな表現に他なら

らない。

第十四上輩生想観より第十五中輩生想観へ下るにつれて来迎及び見仏の視覚性は乏しくなり、第十六下輩生想観に至っては聞名、称名及び聞法の聴覚性が際立ってくる。「行此（観仏）三昧者、現身得見無量寿仏及二大士。若善男子善女子、但聞仏名二菩薩名、除無量劫生死之罪。何況憶念」。観像、観仏、聞名、憶念と、念仏三昧は有相業から無相業への一途を迎える。普導は観経両三昧を釈迦・弥陀二尊教（一経両宗）と看做し、聖浄二門に分別した。しかしながら、見仏聞法の悲願を抱く滅後の仏教徒にとって、念仏の視覚性と聴覚性は本来一宗の両面ではなかったのか。『観経』それ自体が「有目之徒」を対告衆として、今一度想起すべきであろう。

仏教文化史上に仏像が登場することによって仏法（ことば）は仏身（からだ）を取り戻した。弥陀の本願力を「見ずに信ずる者はさいわい」（ヨ、ネ20・29）なれど、見ることは信の回復・強化には効果観面である。『観経』の視覚的効能は、浄土教が指方立相を宗風とする所以をゆたかに立証している。

『釈浄土群疑論探要記』の引用経論と

その著者について

村上真瑞

『浄土宗要集』巻第三において

尋云懈慢<sup>レ</sup>不退中<sup>ニ</sup>何<sup>レ</sup>耶答<sup>ク</sup>云。尋云懈慢<sup>ニ</sup>有<sup>ク</sup>一教主<sup>ト</sup>耶答<sup>ク</sup>云。尋云生<sup>レ</sup>懈慢國<sup>ニ</sup>有<sup>ク</sup>來迎<sup>ト</sup>耶答<sup>ク</sup>云。已上三箇條如<sup>ク</sup>羣疑論探要記<sup>一</sup>と説かれるように、懈慢國の説明において、『釈浄土群疑論探要記』を指示するに止めて讓釈していることから、もともと良忠に『釈浄土群疑論探要記』の草稿本があつて、それに基づいて道忠が細かな解釈をほどこしたのであるという大玄僧正の説が存在する。

また、大谷旭雄教授は、『往生要宗義記』巻第三においても三地者七十九云已入<sup>ニ</sup>第三地<sup>ニ</sup>菩薩方生<sup>ニ</sup>淨土<sup>ニ</sup>故又佛地論<sup>一</sup>云解深密經說<sup>ニ</sup>三地已上乃得<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>故<sup>レ</sup>上<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>言<sup>ニ</sup>三地<sup>ニ</sup>者諸師異解<sup>一</sup>如<sup>ク</sup>探要記<sup>一</sup>

と説かれるように、三地の説明において『瑜伽論』、『仏地論』をあげ更に諸師の間に異解のあつたことを述べているのであるが、明白な説明をせず『釈浄土群疑論探要記』を指示するに止めて讓釈していることに注目して、良忠が讓釈する場合ほとんど自分の撰述書に限られていることから、『釈浄土群疑論探要記』は、元來良忠の起草とみる説をかえりみるべきであると指摘されているのである。

又、引用経論については、浄土三部経と天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』等いわゆる三経一論、そして善導の『觀無量寿経疏』、竜樹の『十住毘婆沙論』など最も根本的な経論であるが、かなり数多く引かれ、撰述者が浄土教に対してかなり深い学識を持っていることがうかがえるのである。また、『成唯識論』をはじめとして『成唯識論述記』、『成唯識論了義燈』、『成

唯識論掌中樞要』など『成唯識論』とその末書類に加えて、『撰大乘論』、『瑜伽師地論』、『大乘法苑義林章』など法相宗が重んじている論疏や『阿毘達磨俱舍論』、『因明入正理論』、『大乘莊嚴經論』、『大乘阿毘達磨雜集論』、『仏地経論』、『阿毘達磨大毘婆沙論』などの玄奘訳の論疏が多く引かれていることから玄奘訳を中心とした唯識、因明、すなわち法相宗に極めて深い学識を持った者の撰述であることがうかがえる。

次に『釈浄土群疑論探要記』の中に良忠の代表的な著作である『観経疏伝通記』が引かれていることに注目してみたい。『釈浄土群疑論探要記』巻第七によると、

月藏<sup>ニ</sup>智度毗尼母<sup>等</sup>、明<sup>ニ</sup>如来正法五百年<sup>一</sup>大悲及俱舍等<sup>二</sup>説<sup>一</sup>一千年<sup>一</sup>如<sup>ク</sup>傳通記委細分別<sup>一</sup>

と説かれるように正法五百年説と一千年説とを説明する箇所において『観経疏伝通記』を引いて、詳細な説明をそちらに讓っているのである。また、『釈浄土群疑論探要記』巻第十四によると、

壽經<sup>ニ</sup>説言<sup>ニ</sup>猶信罪福<sup>一</sup>即此義也。雖<sup>レ</sup>信<sup>ニ</sup>尚疑<sup>レ</sup>故受<sup>レ</sup>邊難<sup>一</sup>亦經説言<sup>ニ</sup>疑惑不信<sup>一</sup>即此義也。具<sup>レ</sup>如<sup>ク</sup>傳通記中引<sup>ニ</sup>覺經等<sup>一</sup>解<sup>ニ</sup>疑心<sup>一</sup>者往生之義<sup>上</sup>

と説かれるように、疑心を持ちながらも往生するものについて『仏説無量寿経』の「猶信罪福」と「疑惑不信」との文を引きその詳細な説明は、『観経疏伝通記』を引いてそちらに讓っているのである。このように『釈浄土群疑論探要記』の中に『観経疏伝通記』の讓釈が存在することは、他の良忠の撰述書とま

まったく同じ説明方法をとっていることになるのであるから、『釈浄土群疑論探要記』は、良忠がかなりの割合で、撰述にかかわっていたという説を全面的に否定することができなくなるのである。したがって、『釈浄土群疑論探要記』の中に『観経疏伝通記』の謾釈が存在することから、良忠が『観経疏伝通記』を著述した後、かなり早い時期から『釈浄土群疑論探要記』の草稿を執筆し始めその後、法相など『釈浄土群疑論』を理解する上で必要な南都系の学問を道忠に学ばせ、必要な引用経論を加えて、草稿の上に肉付けをさせたのではないかと考えることができるのである。(註略)

桑誉書写本『釈浄土群疑論』について

金子寛哉

一 はじめに

今回取り挙げた『群疑論』の写本は現在大正大学図書館に所蔵されているものである。筆者は先に『群疑論』の註釈疏及び諸版本について述べたことがある。その折には本書の存在に気付かず取りあげることが出来なかった。貴重図書扱いだった為に見落したものと思われる。今回本書を取り挙げたのは本書が現在『浄土宗全書』等に収載されている版本よりも遙かに早い年代の写本のように見受けられ、又、各巻々頭に記される章目名も真慧書写のそれとは異なるので、本書が現在通行のもの

どのように保われるのかということを検討する為に取りあげて見たものである。

二 本書の書写者と書写年時

本書は『群疑論』の本文全七巻の写本である。『群疑論』の本文を写本で見るのは筆者にとってはこれが最初のものである。『群疑論』の写本はこの外にも高野山の宝亀院本(『仏書解説』所載)及び京都の禅林寺にも所蔵されていると聞くがまだ見ていない。これらの諸本も機を改めて考えて見たいと思う。

さて、本書は外題に

「群疑論 桑誉上人手書 第一」(以下第七まで同じ)

とあり、内題には

「浄土群疑論卷第一 桑誉」

となっている。次に「当卷有十三章」として第一巻の目次を掲げ、続いて本文になる。本文の最初は

「釈浄土群疑論卷第一 西都千福寺大徳懐感撰」

と記され、これは現在見られる版本と同じである。ただ本文最初の表題の右上に「摩拈藏」と記してあるのと、本文の「問日仏有」と記す。その上の部分に「一」の文字が見られ、更にその右上に「記一」と記してあるのは他の版本等には見られない本書の特徴である。又巻末には

「増上寺中興伝燈仏子源誉 花押」

とあり、裏表紙内側の左下には「持主大残」と記し、黒印が捺されている。

以上、本書の第一巻を中心にその概容を見たのであるが、他

の巻も略ぼ同じである。

さて、本書の書者について見ると、前述のように外題には「桑菴上人手書」とある。しかし、これは筆蹟から見て本文とは異筆であり、「上人」とする点から見ても後の人が訳したものとと思われる。また、問題の「浄土群疑論卷第一・釈子、桑菴」と本文とは同筆と見得るが、巻頭の「章目名」と巻末の「増上寺中興伝燈仏子源菴花押」及び「持主大残」とあるのはそれぞれ皆異筆のように思われる。従って以上のことから本書全体の書写者を推測すると、最初に本文を書写した人が問題と本文を書き、次にどちらが先かは不明であるが、「章目名」を補筆し、巻末の「源菴」が記し、しかる後に本書を所蔵した「大残」が署名して、最後に本書の伝承経緯を良く心得た人が外題の「桑菴上人手書」を記したものと考えられる。

以上のことから本書の書写者を考えるには巻末の「源菴」と問題の「釈子桑菴」が誰かを知る必要がある。「増上寺中興伝燈仏子源菴」とは増上寺第十二世貞蓮社源菴存応、即ち普光観智国師のことと思われる。国師は一五四四—一六二〇年の人であるが、今の「中興」の文字に注目すれば、増上寺の七堂伽藍が整備され勅願所となった慶長一三（一六〇八）年以後の署名と思われる。

次に問題の「釈子桑菴」は増上寺第十四世伝蓮社桑菴了のことと思われる。了的が存応から五重を受けたのは文禄三（一五九四）年であり、京都金戒光明寺第二十七世となったのが元和二（一六一六）年である。以上の存応了的の係わりから考え

ると、本書が書写されたのは一六〇八年以後一六一六年以前の何時かということになる。従ってこの写本は寛永版に先行する古写本ということになる。筆写された場所、章目名、本文の内容等については他の機会に譲る。

### 十玄縁起所依体事としての十義門

池 要

十玄縁起説は六相円融説と共に、華嚴教学で説く最も根本的な教理である。この十玄縁起の所依体事として十玄門の各々に具わると説かれるのが、教義・理事・境智・行位・因果・依正・体用・人法・逆順・応感の十義門である。十義門が初出するのは智徹の『搜玄記』においてであるが、以後、そこに説かれる名称・順序等は幾度となく変更されている。今回は、この十義門の展開の概略を『華嚴経』に関する宗趣説との関連において浄法寺慧苑と澄観を中心に探って行きたい。

前に上げた十義門の綱目は、『探玄記』に依るものであるが、その名称は『搜玄記』『五教章』等の十義に比べてかなり変容している。仮に『探玄記』での十義を新十義、『五教章』等でのそれを古十義とするならば、両十義共、名称や順序に変更はあってもその説こうとする処にはあまり変化は見られない。両十義において、主として前五門には理論的、後五門には実践的内容をもった綱目が用いられている。これを宗趣と関

連付けてみると、法蔵・智儼は宗趣を総別二門に分けて論じているが、『探玄記』の別門で明かす宗趣の中に見られる綱目と新十義の前五門の綱目とが一致することに留意させられる。智儼についてもこのような傾向がみられ、要するに智儼・法蔵共に華嚴教学の理論的根拠を宗趣に求め、さらに実践的内容を持つ綱目を取り入れて十義門として展開していったものと考えられる。

新十義は、慧苑によって色・心・時・処・身・方・教・義・行・位の十法に改められ、『刊定記』で説く二種十玄の所依体事として全く新しい組織に改変される。このような教説は澄観等より厳しく批判されることになるが、この所依体事という表現をとったのは慧苑が初めてで、これは澄観によって四種法界の事法界の呼称として用いられている。一方、宗趣をみると、慧苑は自分の立てた四教判の各々についてこれを論ずるという独自の方法をとっている。そして華嚴の法門を説く中で、人法・理事・境智・行位の五対を上げているが、行位は十法にもその綱目を見出だすことができるものの、十法と宗趣との明確な関連性は認めることができない。

澄観はこのような慧苑を師説に背いたとして厳しく批判したわけであるが、少なくとも『華嚴経疏』撰述以前においては慧苑教学を受容しようとして試みていたと思われる形跡が認められる。十義門よりこれをみれば、『七処九会』に法蔵の古十義と慧苑の十法を上げ、「此上二種十義文異義同」と結論している。同書では、『五教章』での組織に従ってこれを説いており、法

蔵教学に慧苑の説を依用して自らの教学を組織しようとした意図がみられる。澄観教学の特色の二に四種法界の形成があるが、この時点では未だ明確な形態はみられない。では、四種法界において十義門や宗趣といった教説はどのように位置付けられているのだろうか。

『華嚴経疏』『演義鈔』『法界玄鏡』等において、澄観は事法として新十義を明確な規定を与え、同時に事法界として究極的な教である十玄縁起を説く論理過程として位置付けている。また、宗趣については『華嚴経疏』等に論じられているが、『法界玄鏡』に依るならば、

言法界。一経之玄宗。総以縁起法界不思議為宗故。然法界之相要唯有三。然総具四種一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。

と、説いている。つまり澄観は、教学を組織する根拠を四種法界に置き、またそれを宗趣として捉え、その中で十義門を事法界に位置付けているのである。

華嚴の各祖師に承継がれていった十義門は、その扱いにこそ違いがあるが、目的とする処は同じであったと考えられる。宗趣と合わせて考えてみても、これらの教説が教学を組織する上で一つのポイントになっていたのではないだろうか。

## 『華嚴一乘開心論』における

## 空海説の依用について

高原 淳尚

天長六本宗書のひとつに数えられる『華嚴一乘開心論』は、早い時期に大部分が散逸してしまったものとみられ、六巻のうち一巻しか現存せず内容が偏っていることや著者の普機の伝記が詳しくわからないことなどから軽視されてきたが、日本華嚴初期の文献として貴重なものと考えられる。著者の普機は、実際『開心論』の中でも師の徳を称えた記述（正蔵72・4a）が窺われるように東大寺長歳のもとで道雄（?—851）と同時代に活躍した学僧であったとみられ、諸仏に言う長歳と道雄についての記述をみても華嚴学のみならず唯識・因明学などにも通じており、彼らの学風を考慮すると普機もこれらの学問を兼学していたものとみられる。さて『開心論』の内容は華嚴三昧門を第一証成道理と第二聖言道理の二方面から説くのであるが、ここではこの内容を通じてみられるいくつかの思想的特徴の中でも特に他宗派に関する言及がない中、唯一名のみえる弘法大師空海（773—835）との関わりに注目してみたい。

『開心論』には空海が将来した澄観（738—789）の『華嚴経疏』の説はみられないが、直接空海に逢い話を聞いたと思われる記述が、第二聖言道理の中にある（正蔵72・13b）。その中の「遍

照和尚とは空海の灌頂号であり、この空海の話によると、最近、中国に『華嚴経』を講じている和尚がいて、皇帝に厚くもてなされていると言っている。おそらくこの話に出てくる和尚とは、澄観のことであるとみられ、澄観が当時の徳宗皇帝に厚遇されていたことは諸伝にいう事実である。

このように空海の説に接していることが確かな『開心論』には真宗について述べている箇所がある。第一証成道理の終わりには問答を設けて、この比量を立てる意図を明らかにしている。普機の師であった長歳より学んだ因明学を軽視しようとする人たちに對し批判を加え、諸仏や菩薩の教えはインドの哲学における学問分野の区分であった五明と『解深密経』などで説く四種道理で解釈されないものはなく、特に五明の中でも因明学と声明学（文法学）を重視し、また因明学と証成道理とは同じものであると言っている。そして声明学だけはこれまで日本には伝わっていなかったが、真言宗つまりは空海が伝えたと言っているものと解釈される。『開心論』の中には他宗のことは一切記していないのに真言宗の名だけ見出し得ることは、それだけ親密な態度で接していたことの裏付けになると思われる。

さらにこれら文章に表れた影響とは別に空海が将来した文献と関わりがあるのではないかと考えられるものがある。最初に示されている円印量図であるが、このような図は新羅の養湘の『華嚴一乘法界図』に近いものが感じられる。しかし、それよりも注目されるのが大正蔵経19巻所収の『大方広仏華嚴経入法

界品頌証毘盧遮那法身字輪慈伽儀軌」という短い文獻である。

これは『華嚴經』「入法界品」で善財童子が善知衆芸童子の所に至る章数である四十二を四十二字門として字輪にして『華嚴經』による義軌を示したもので、内容が同じとは言えないが形式的には相い通ずるものが感じられる。また同じ19巻には『大方広華嚴經入法界品四十二字觀門』という四十二字を解釈したもので『華嚴經陀羅尼』という文獻があり、いずれも密教儀軌と強いつながりをもつもので、長部和雄氏は『唐代密教史雜考』の中でこれらを密教經典として扱われ、元々は本末の關係にあるか、またはひとつの經文であったであろう推論されている(148頁)。そしてこれらは空海の『御請來目錄』に収録されるもので、普機がこれらを参照していたのではないかと考えられる。そのほか空海が重要視した『釈摩訶衍論』からの引用が二回あることにも注目される。

以上『開心論』においては、空海が將來した説や經典の影響が多分に認められる。しかし、この中に澄觀の『華嚴經疏』の説がみられないのは八十卷『華嚴經』の注釈者として用いられたのが、慧苑の『刊定記』から『澄觀疏』へと移る過渡期にあったのではないかと思われる。

## 南宋禅と居士仏教 (1)

— 圓悟派下 —

長谷川 昌弘

中国北宋代においては結果的に臨濟宗黃竜派下の居士仏教が隆盛を誇ったが、南宋代に至ってその様相が変化する。その過渡期の代表として圓悟克勤(一〇六三—一一三五)派下の動向が着目される。圓悟派下の居士は多岐に渉るがその中で仏教正史に必ず嗣法居士として名が挙げられるのは徐俯(一〇七五—一一四〇)、趙令矜(不明—一一五八)、李彌遜(一一〇八九—一一五三)の三者である。彼らは時代的には勿論のこと思想的にも過渡期にあつたと思われ、南宋居士仏教の先駆であつたことは想像に難くない。徐俯、字は師川、東湖居士と号した。彼は様々な点で父徐禧の影響を受けたが、禪者とも父と親密であつた雲門宗法昌倚遇(一〇〇五—一〇八二)、黃竜派靈源惟清(不明—一一一七)と親交した。現に倚遇の語録の序は徐俯の手によるものである。一方、『靈源筆語』に「師川標向素出於此、而知以大丈夫事自期、故子意其宿有大根、終難蔽昧、但在猛決耳」とあるように既に惟清に悟旨を得ていたと思われる。しかし惟清の逝去にあい、圓悟の下へ至つたのである。では何故圓悟に参じたのであろう。一つには彼は『宋史』にも「内侍鄭誥識俯於江西、重其詩、薦高宗」と記されしかも黃庭堅にも器と

認められる程詩文の才に秀れており、かの『碧巖録』を著した  
 圓悟と文字禅の上で共感を覚えたとしても不思議ではない。一  
 方当時彼はまだ下級官吏であったが所謂主戦派に属しており、  
 保守固粹主義であったと思われる。諸伝に記された圓悟との問  
 答は短いで速断しかねるが、「臨濟正宗、自馬師黃檗闡大機  
 大用、脱羅籠出窠臼、虎驟電馳星飛電激、卷舒擒縱皆拋本分、  
 綿綿的的到興化風穴唱愈高機愈峻」なる自由自在で厳しい圓悟  
 の禅風が適合したと考えられるのである。趙令衿、字は表之、  
 超然居士と号した。諸伝によれば長靈守卓（一〇六五—一一二  
 三）にも鉗鎚を受けたが、圓悟の下で悟旨を得た。今『圓悟語  
 録』に着目すれば「筌大機起大用、興慈運悲、乃無功之功、無  
 作之作、豈落得失是非哉、纔留一毫毛、則抵牾於生死界、自己  
 未能度、安可度人」なる言より鑑みるに、既に圓悟が令衿に所  
 謂大乘の機根について説いている風が見受けられる。これは個  
 我的な修行よりむしろ積極的に社会化しようとする圓悟の禅風  
 の表出ともとれ、政治的には主戦派に属した令衿にとっては受  
 容しやすしいものであったと言ひ得る。一方『宋史』に「博学有  
 能文声」とあり、やはり徐俯の如く文才に秀れていた点も看過  
 できない一要因であろう。そして圓悟の逝去にあつた彼は師の  
 禅風に近い大慧宗杲の下に参じるのである。そこでも強力な檀  
 越であつたことは『大慧語録』の「超然居士設粥上堂」より明  
 白である。李彌遜、字は似之、普現居士と号した。彼は大観の  
 進士でありやはり詩文の才に秀れていた。前二者と異なり、  
 『続伝燈録』の「至二十八才為中書舍人、常入圓悟室」なる記

述や、圓悟に指示され仏眼清遠（一〇六七—一一二〇）の塔銘  
 を記していることから既に圓悟の南遊時代或いは夾山寺時代よ  
 り師事していたことは明白である。『宋元学案』に「率勇士邀  
 斬甚衆」とある如く、当時彼は勇敢な武将として金軍に対処し  
 ており主戦派であつたことは明白である。即ち国情不安の現場  
 におり、その憂国の志もより現実的なものであつた。圓悟と  
 の問答も「於是機鋒迅捷、凡与悟問答当機不讓」といった様子  
 で、非常に鋭い機鋒の持主であつた。武将というより現実的立  
 場の彼にとって、圓悟の自在で鋭い禅風こそが自らの不安な意  
 識改革に最適であつたのであろう。以上の簡略な考察から圓悟  
 派下の居士の共通点は文学的才能に秀れていたこと、そして政  
 治的に主戦派に属し時の国情不安に対処しようとしたことが挙  
 げられる。右は換言すれば、主戦派士大夫層の逼迫した心理的  
 不安の転換欲求に対する一つの答として自由で峻峻な圓悟の禅  
 風が適合し、それがために次代の大慧禅の流行につながつたと  
 考え得るのである。（註省略）

### 『提謂波利經』と五行思想

春 本 秀 雄

『提謂波利經』は、北魏太武帝の廃仏後に文成帝の復仏政策  
 の一環として曇靖が著述した疑經である。北魏時代は讖緯思想  
 の流行した時代であり、讖緯思想の流行していた北魏社会であ

つたので、人々に仏教を伝道するのに五行思想を『提謂波利經』の中に取り入れたのである。

つまり、当時の北魏社会は、次のようであった。「魏書」世祖紀、太平真君五年（四四四）正月の詔に、

愚民無識。信惑妖邪。私養師巫。挾祿讖記。陰陽凶緯。方伎之書。又沙門之徒。假西戎虛誕。生致妖孽。

とあり、又、『魏書』高祖紀、太和九年（四八五）正月の詔に、

凶讖之興。起於三季。既非經國之典。徒為妖邪所憑。自今凶緯秘緯。及名為孔子閉房記者。一皆焚之。留者以大辟論。又諸巫覡。假稱鬼神。妄說吉凶。及委巷諸卜。非墳典所載者。嚴加禁斷。

とある。北魏時代の人々の間に、讖記、陰陽、凶緯、方伎、凶讖、秘緯、等が流行していたのである。これ等の讖緯は五行も含んでおり、人々の間でかなり五行思想は熟知され共通理解をもたっていた。

ペリオ本『提謂波利經』に、

在天為五星、在地為五嶽、在世為五帝、在陰陽為五行、在人為五藏。長者曰仙言、何等為五星五岳五帝五行五藏。仙言曰東方為始星、漢言為歲星。南方為明星。漢言熒或。西方為金星。漢言為太白。北方為輔星。漢言辰星。中央為尊星。漢言鎮星。是為五星。

とある。このあとにも、五嶽、五帝、五行、五藏と同様に出てくる。「始星」という言葉は仏の言った言葉であるが、特別に仏教的に意味のある言葉ではない。「漢言」の方の「歲星」は

木星のことで、『史記』天官書、『漢書』天文志に出てくる。南の方の「明星」は、中国では金星のことであり、西方に出てくる。「熒或」は火星の異名であり、『史記』天官書、『淮南子』天文訓、『春秋文耀鉤』に出てくる。「太白」は金星の異名であり、『漢書』李尋伝、『後漢書』杜篤伝に出てくる。「輔星」は『史記』天官書、『晋書』天文志に出てくる。「辰星」は水星の異称で、『史記』天官書、『漢書』天文志に出てくる。「尊星」は他の古典籍に見当らない。「鎮星」は土星の異名で、『史記』天官書、『漢書』律歴志に出てくる。これ等のことから、「漢言」の方の「歲星」、「熒或」、「太白」、「辰星」、「鎮星」は、木星、火星、金星、水星、土星であり、中国の従来の五行配当である。東方、南方、西方、北方、中央に相当する。「仙言」の方の「始星」、「尊星」は他の古典籍に見当らない。そして、「明星」は、中国では金星のことであり、西方に相当する。しかし、「仙言」では、「明星」は南方に相当するといふ。以上のことから、仏教の五星観と中国の五星観とは異なるとういうことができる。

つまり、仏教の五星観と中国の五星観とは異なるにもかかわらず、これを結びつけたのは、当時の人々に仏教を受け入れ易くするために他ならない。そのために、無理矢理にでも、当時の人々に通行していた五行思想を『提謂波利經』の中に取り入れたのである。

従来、北魏、曇靖撰の『提謂波利經』は、五戒を五行思想に結びつけて説いて、五戒を持つことは即ち、五帝を守ること

あり、陰陽五行自然の道に合致する所以であるとされてきた。<sup>1)</sup> 仏教の五常と儒教の五常とを何故一致させたのか。それは、北魏時代が讖緯思想の流行した時代であり、社会であったので、人々に仏教を伝道するのに五行思想を『提謂波利経』の中に取り入れたのである。

注

(1) 塚本善隆「中国の在家仏教特に庶民仏教の一経典——提謂波利経の歴史——」

(この小論は、昭和六十三年度文部省科学研究費一般研究B「中国中世の儒・仏・道三教における讖緯思想の研究」による研究成果の一部である。)

## 僧肇における「般若・空」の理解

谷川理宣

僧肇は中国の六朝期の南北に分裂した時代を生きた中国知識人の一人である。彼はこの混沌乱世の時代に、真実の教いとなりうる自己の主体を求めて、新しい聖人像を探究した。その歩みは、老荘道家の思想から仏教、特に鳩摩羅什の門下に入り、直接に「般若・空」の教えを学ぶ。羅什に「解空第一」の人と称され、僧肇の仏教理解は以後の中国仏教思想の形成に大きな影響を与えたといわれる。

ここでは僧肇の「般若・空」の理解について考察したいと考

える。彼の論文集『肇論』、特にその中の「般若無知論」を中心に論を進める。

僧肇は「般若は無知である」と解する。その「無知」は相対的な知・不知とは次元を異にする。知らないものはない「一切知」を意味するという。

「夫有所知、則有所不知。以聖心無知故、無所不知。不知之知、乃曰一切知。」

相対的な知は必ず限界がある。しかし、「般若」は無知であるから、即ち相対概念を否定(知と不知)したところの知であるから「無知」としか表現できないが、それはそのまま「知らざるところ無き知」である。それが「般若の智」であるという。

これらの理解は本より老荘思想における「道」(根源的真理)のはたらしきの解釈と重なり合う。「道常、無為而無不<sub>レ</sub>為。」(老子三十七章)、「道不<sub>レ</sub>私。故無<sub>レ</sub>名。無名故無<sub>レ</sub>為。無為而無不<sub>レ</sub>為。」(莊子・雑・則陽編)などに見られる論理である。それが「般若」の理解に用いられていると考えられる。

僧肇は「般若は無知である」ことを論証する。知は知られる対象(所知)を待って成立する。即ち「知」と「所知」とは相対概念である。従ってそれは相因り相徒って生ずるものである。ところで知の対象となる一切の存在もまた相因り相待って生起する縁生の存在である。即ち、無自性・空ということである。知の対象が空であり、真(絶対的存在)でないということとは「無相」ということである。無相であるから本来知の対象とはなり得ない。般若の智はものの真実を觀するものである。そ

れが空であり、無象であれば対象のない対象を対象とすることになる。対象のない対象を対象として観ずるということであれば、それは「無知」としか表現しようがない。僧肇はこのように知の対象が無自性空であり、従って無相であることを明らかにすることによって般若の無知性を論証した。それは同時にものの真実性（真諦）を観ずることであるから、「知らざる所無き」一切知でもあるのである。

それでは、そのような「般若・空」の体得者たる聖人、至人とはどのような存在なのだろうか。僧肇は、基本的には、

「是以至人、処有而不有、居無而不無。雖不取於有無。然亦不捨於有無。所以和光塵勞、周旋五趣、寂然而往、怡爾而來、恬淡無為、而無不為。」

の如く、至人は有無の相対分別の世界にいても有無に執着しない。しかし有無を捨離するのではない。いつでも相対分別の世界に自在に応化しながらそれらを超えたはたらきをしているのであるという。それは「万物の自虚に即する」「其の神すなわち虚なる」者としてあり、又「寄るところ無き」存在であるから超越性と物に即する自在性を持つものとして性格づける。

そのような「般若智」の体得を僧肇は「即物」の思想で表現する。般若の体得は即真、真理と一つになることである。そうすると無の対立が解消しすべてが斉観される。それは物そのものが本来空だから、「物我同根」、「万物一体」であり、本質において同一だからである。物がそのまま我であり、我がそのままだ物であることが「即」の論理である。それは万物が「縁起・

空」であることの実実によって成立つ。僧肇はこのように「般若空」の体得者としての聖人を位置づけるのである。

### 永嘉集の思想について（その二）

風間 敏夫

先の小論<sup>1)</sup>において毘婆舍那頌第〔五〕の一節を取り上げ、「仏種從縁起」という法華經の引用を廻って、永嘉集の縁起思想がやがて実質的には階位の否定を意味することを論じた。そこで、永嘉集全体の中で階位が如何に扱われているかを検討する必要がある。先づ具体的に階位を示す表現としては、「〔四〕十地菩薩（T48, 390a. 17）、〔七〕六根清淨位（T382c. 20）、〔十〕真妙覺（T394c. 18）が見出されるが、此等は断片的であって、単独では決定的な意味をもたない。〔十〕は發願文であり、「〔七〕は『法華玄義』（T33, 737a）の文である。〔四〕は明の伝燈が『簡示偏円第八』として別出した部分に含まれ、より広い文脈の中で見なければならぬ。ここでは偏円が三徳に配当して説かれるが、円については因中三徳と果上三徳が区別される。此所に明らかに説かれてはいないが、因とは初住以上等覺まで、果とは妙覺を指すと考えられ、前掲「十地菩薩」もこれに關聯する。即ち妙覺仏果を窮極の目標とする階位の思想が予定されることに成る。ただ此の部分はやや図式的に流れ、永嘉集全体に對する支配力は弱いと考えられる。そこで階位に關する玄覺の

一般的な考え方を明確にする必要が生ずる。上の偏円を説く一節の結語として、

然法無淺深。而照之有明昧。心非垢淨。而解之有迷悟。……迷之失理而自差。悟之失差異即理。迷悟則同其致。故有漸次名焉。(T300a)

とあり、行靖の注に、「無鑑<sub>レ</sub>於聖階。亦不<sub>レ</sub>屈於凡下。」(刊本上二十右)とある。つまり、迷悟の差はある、その意味で修行上の階位は否定出来ない。然し迷悟と云っても、その根本は同じであるから、無闇に階位に拘束されてはならない、ということである。慕道志儀(一)にはこれを

然道不浪階。隨功涉位耳。(T308a)

と云う。しっかりと心構えて修行しなければ良い結果は現れない。だからと云って、道そのものに階級がある訳ではない。ただ修行の努力に応じて階位を渉るだけのことである。又(七)には、「一真之理。逐根性以階差。」(T302b)「法本無三。而人自三耳。」(同)とも云う。(七)は章名を「三乘漸次」と云うが、先の偏円の結語の用例と併せて、「漸次」の語は或る意味で永嘉集の階位思想を表わす。

以上のような永嘉集の考え方を更に明らかにする為に、先の天台、後の南宗禪と比較してみよう。先づ天台は、「今実相平等。雖無次位。見実相者判次位何答。」(T33, 733a)即ち実相平等に立てば本来修証も次位も無いが、実相を見るとき点では修証があり、次位がある。「六即」はこれを巧妙に表現する。一方南宗禪では周知のように、「道不用修」、「不落階級」、

「等妙二覚担枷鎖漢」などと云って、はっきり階級を否定する。理論形式の上から見れば、明らかに永嘉集は天台に近い。然し実質的には、必ずしもそうは言えない。何故かと云うに、両者において階位のもつ比重が違ふ。天台に在っては、実相の理を実際に見るのは初住の位であり、従つて今生に初住に入ることが最大の目標であった。而もこれに達することは出来なかつたのである。即ちこれは実証の問題と関聯する。「但有位無位非証不了。今但信教。」(T46, 32a)位があるか無いか、本當の所は実証してみなければ分らない。これは極めて正直かつ適切な発言である。これに対し永嘉集の説き方は、迷悟の差はあるが道そのものに階級は無い、と云うその後半の方に重点があるように思われる。それは実証の問題にも顯われる。例せば、「寂爾少時間。唯覺無所得。」(T306c)のように、玄覺は自らの実証体験の実感を基礎にして論述する。同じ体験を他人にも得させる為に理を尽して説く、その説明理論は時に稚拙とも言うべき様相を呈するが、又一面彼の真摯な性格を物語る。ただ修証の問題に潜む深刻なギャップについての反省は未だ無いから、其の理論的説明と実証的表現との間には、常に一種の飛躍がある。このように見て来ると、形の上とは裏腹に、実質的には意外に南宗禪に近い。つまり階位組織のもつ拘束力が殆ど無い、ということである。このことに関聯して、微妙且つ重大な問題を次に考察しよう。

〔四〕、〔五〕、〔六〕は換言すれば、止(定)・観(慧)・捨と成る。此の捨を「無縁之慈」を以て説く所に永嘉集の特色がある

が、此の無縁慈は、階位との関係から見ると、天台においては五品位に配せられる。

今明<sup>二</sup>再教<sup>一</sup>。五品之初。祇是凡地。即能円観<sup>三</sup>三諦<sup>一</sup>。修<sup>二</sup>於中空坐<sup>一</sup>如来座<sup>一</sup>。修<sup>二</sup>寂滅忍<sup>一</sup>。著<sup>二</sup>如来衣<sup>一</sup>。修<sup>二</sup>仏定慧<sup>一</sup>。以<sup>二</sup>如来莊嚴<sup>一</sup>而自莊嚴<sup>一</sup>。修<sup>二</sup>無縁慈<sup>一</sup>。入<sup>二</sup>如来室<sup>一</sup>。始從<sup>三</sup>初品<sup>二</sup>進入<sup>一</sup>。第五<sup>一</sup>。相似法起<sup>三</sup>。(摩訶止観六下「46, 83c」)

天台大師が臨終に自ら五品位に在り、と明かしたことは周知知られている。玄覚はその同じ五品位を以て、実質の最高位としていることに成る。何故なら永嘉集は此の無縁慈を以て、内容的には完結するからである。一体これは何を意味するか。結論的に言えば、これは五品を超えて遙かに初住以上の位を望むことに対する一種の批判を含む、と考えざるを得ない。それはやがて、階位組織のもつ意味を大きく変えることに成るのである。即ち永嘉集は、形式の上では天台を踏襲しつつも、実質的にはこれを覆すような変化を遂げたのである。

註

- (1) 印仏研71「永嘉集の思想について」(誤訂正 p. 108a 15 未有其法<sup>△</sup>方 p. 110 n. 8 682a-737a)
- (2) 『法華三大部補注』十二(NZ 28, 370c)に引用される。

(3) 参照『小止観』(岩波文庫 p. 178-180)

## 地論宗における依持と

### 縁起の概念について

織田 顕祐

地論宗を代表する教学者である淨影寺慧遠は、『大乘義章』をはじめとするかなりの場所において、諸法を理解する視点として「依持」と「縁起」という概念を提示している。この二つは一体どのような内容を持ち、どのような必然性によって立てられたものなのだろうか。

はじめに『大乘義章』の所説(大正44・四八六c-17a)によって両門の内容を検討してみよう。それによれば「依持門」とは、所依によって能依が存在する関係をいうものであり、「縁起門」とは「如来蔵、縁起して生死涅槃の一切諸法を集成す」(大正44・四六七a)と説明される通りである。これを『起信論』等に説かれる水波の譬喩を以て表わせば、波が水によって成り立っていることを「依持門」と言い、水の存在を前提として水が波になることを「縁起門」と称することになるであろう。この中の「如来蔵が縁起して諸法を成する」とする「縁起門」の如来蔵観は、それをある種の実体的な存在として把握しているのではないかとの感じが否めない。今日、如来蔵縁起説といえ、このような「如来蔵が縁起する」ものを指しているとするのが一般的な見解のようであるが、それは果して如来蔵

の正しい理解と言えるのであろうか。いずれにしても『大乘義章』をはじめとする多くの著作を通して、慧遠が「如来蔵が縁起して諸法を成ずる」とする思想を持っていたことは否定できないように思われる。仮にこのような慧遠の如来蔵観が恣意的なものであるとすると、どのような理由によってこうした解釈が生じたのであろうか。

慧遠においては、如来蔵は真識・真心と同義である。即ち一切諸法のよりどころとして真識・真心・如来蔵を考えているわけであり、こうした思想が「三界唯心」を説く『十地経』の第六現前地の経文にもとづくものであることは明らかである。「三界唯心」の経説が、以後の阿梨耶識説や如来蔵説の根本的なよりどころとなったことは既によく知られているところである。その経説を『華嚴経』によって示せば次の通りである。

三界虚妄，但是心作。十二緣分，是皆依心。（大正9・五五八c）

この部分は、前後を含んで次のような意味を持っている。即ち第六地においては、十種に十二因縁を觀すべきことを説くが、その一番めは正しく第一義諦を觀すべきことを示す。ところが最初から第一義諦を觀することは極めて困難であるから、次に世俗諦を順々に觀じて最終的に第一義諦に入っていく過程を示している。その世俗諦によって十二因縁を觀じていくことの冒頭に示されるのが、この経文なのである。『十地経論』（大正26・一六九a・b）によってより詳しく言えば、前半の「三界虚妄，但是心作」の文は世俗諦によって十二因縁を觀すること

全体を表わす経文であり、後半の「十二緣分，是皆依心」はその中でも最も低い段階の染依止觀を表わす経文であるとしている。ところが經典ではこれらは一連のものとして示されるために、これを「心」の二面を表わすものと考え、「諸法を作り出すような心」（縁起門）と「諸法のよりどころとしての心」（依持門）と理解したのであろう。そしてここに説かれる「心」を如来蔵と解する時、「如来蔵が縁起して諸法を成ずる」という如来蔵觀を生み出すに至る。しかしながら『勝鬘経』や『楞伽経』によれば、如来蔵は本来第一義諦を表わすものとして説かれている。従って慧遠の思想は、もともと第一義諦に関して示された極限のことばである如来蔵という用語を世俗諦を説明するための論理の中にひきずり降して解釈するという構造となっているのである。従ってこうした思想は、第一義諦に即した如来蔵觀によって正されなければならないが、衆生が如来の教説を聞く場合に陥り易い誤りに陥っていることによって、逆に本質を見究めていくための格好の材料を提供することになったのである。

### 『六祖壇經』の五本、七冊について（四）

長嶋 孝行

敦煌本『六祖壇經』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の三冊として、その他は大乘寺本、興聖寺本、高麗本、宗宝本の

四本での計七冊である。その五本、七冊のうち、本論は敦煌本第二十一節、四弘大願より第二十二節、無相懺悔、第二十三節、無相三帰依戒、第二十四節、大智恵到彼岸、第二十五節、摩訶義、第二十六節、般若義・波羅蜜義の六節についての対較と考察である。まず、敦煌の原本を中心に、その他のテキストをそれに符合させ、再配列していることを付記しなければならない。即ち、敦煌本第二十一節の四弘大願に関しては、大乘寺本は第五、説伝香懺悔発願の章の中頃より始まり、興聖寺本は同じく第五、伝香懺悔発願門の章の中頃より始まる。高麗本は伝香懺悔第五の章の中頃より始まり、宗宝本も懺悔第六の中頃から始まる。本節の内容に関して、各誓願の要旨は同じとしても、大乘寺本以後のテキストではその説明文を挙げて、例証するなら、敦煌本の自性自度の前文に《所謂邪迷心。誑妄心。不善心。……》等の二十五字を挿入している点である。次の第二十二節、無相懺悔に関して、大乘寺本、興聖寺本、高麗本は各々第五章の二段目にあり、先節の四弘誓願の前にある。即ち、敦煌本とその他のテキストでは前節と本節は順序に於いて、前後入れ変っているのである。本節の内容に関して、無相懺悔を説いているのは各本ともに同じとしても、後世のテキストは説明文が多く、敦煌本の約二倍の文字を記載している。但し、大乘寺本のみは中頃の《永断名為自性。已上三遍唱。》の後の文は何処にも見当らない。大乘寺本の編者は恐らく、それ以前のテキストを参照したと考察されるが、本節の約半分に相当する部分を記載していない。『壇經』の各テキスト

の全文を通して、こうした例は極めて珍現象と言うべきである。次に、第二十三節、無相三帰依戒に関して、五本、七冊の前半は例によって文字の出入りはあるが、大同小異であると認められる。しかし、後半の部分は大乘寺本以後のテキストにのみ記載されていて、敦煌本の内容についての解説文である。但し、それらの文は懺悔の章の初めに記載されている。第二十四節、大智恵到彼岸について、後世、『壇經』が読み易く構成された関係で各テキストは文句章節が前後裁断され、編集されている。即ち、本節の文に関して、大乘寺本、興聖寺本の両テキストは第七章の説摩訶般若波羅蜜にあり、高麗本は悟法伝衣第一の章の中頃にあり、宗宝本は般若第二の章にある。しかし、後世の『壇經』は内容の例解を行いながら、古い『壇經』の意図をそのまま伝えていと考察される。ところが、宗宝本のみは「次日」と明らかに前日から続けられている説法としている点は見逃せない。第二十五節、摩訶義に関して、ここでも敦煌本と大乘寺本以後のテキストの間には著しい文字の出入りがあるが、内容は同じことを説示している。例証するなら、敦煌本の本節の末尾の《非我弟子》までに至る十九字を説明して、後世のテキストは約六倍の文字を記載し、《非吾弟子》と結んでいる。第二十六節、般若義、波羅蜜義に関して、本節は比較的後世の増補が少ない。即ち、敦煌本から宗宝本まで文句、字数が殆ど同じである段が殆どである。但し、大乘寺本は明らかに、我が国にて読誦されたことを示している。即ち、「漢言」とあるからである。高麗本、宗宝本はその点を「唐言」として

いる。これは波羅蜜についての段での説明である。今回、対較、考察した各節に於ける敦煌本は相変らず誤字、脱字が目立っている。勿論、これらは鈴木、宇井両博士によって訂正されている。その他のテキストは増補解説をしているが、内容の要旨を変えざるには至っていない。

### 中国における孟蘭盆会の

#### 起源に関する一説

#### 諏訪義純

孟蘭盆の語源については、例えば岩本裕博士などはイランの言語で「靈魂」を意味するウルヴァン *urvan* であると論ぜられている（『目連伝説と孟蘭盆』二四〇頁）。しかし中国における孟蘭盆会の起源については、近時ほとんど論ぜられていない。『月仏教大辞典』第一巻の孟蘭盆の項では、『仏祖統紀』巻三七をあげて梁武帝大同四年（五三八）の同泰寺におけるものを始めとしている（同書二四四頁）。『仏書解説辞典』第一巻、孟蘭盆経の項でも、同様にいつている（同書二一五頁）。岩本博士はこれによられているようである（同書一〇、二三〇頁）。ところでこの『仏祖統紀』なるものは南宋の咸淳五年（一二六九）の成立である。大同四年（五三八）から七三〇年余もへだたったものであり、かつしかくいう根拠も明示されていない。いささか疑義なきを得ない。

しかし梁代に孟蘭盆会がすでに流布していたことは確實のようである。梁・宗懐撰「荆楚歲時記」に、「七月十五日。僧尼道俗。悉當盆供諸仏」と記されているのである。その撰者宗懐は保定中（五一一—五六五）に卒した人である（守屋美都雄注・布目潮風他補訂『荆楚歲時記』二七三頁以下）。しかれば梁代に孟蘭盆会が行われたことをいわんとするならば、『仏祖統紀』よりも『荆楚歲時記』等の如きものをあげて論ずべきであらうと思ふ。

ところでそれ以前、南齊太祖蕭道成（四二七—四八二、在位四七九—四八二）によって孟蘭盆会が行われたとする記載がある。法琳（五七二—六四〇）撰『弁正論』巻三に、

齊太祖高皇帝手寫法華。口誦般若。四月八日。常鑄金像。七月十一日。普送盆。伊養三百名僧。立陟阼。正觀寺。

と見える。そして盛唐の頃に成立したとみられる僧詳撰述『法華伝記』巻八には、

齊太祖高帝道成。姓蕭。備崇重仏。故造陟阼・止觀二寺。

四月八日。常鑄金像。七月十五日。普造盆。供僧三百。

……

とも伝えられている。ただし『弁正論』の「造陟阼・止觀二寺」、また『法華伝記』の「造陟阼・止觀二寺」に疑いなきはない。今は一説として掲げておく。

義浄撰大周西域行人伝について

落合俊典

一 はじめに

義浄(六三五—七一三)の『大唐西域求法高僧伝』二巻は、ほぼ同時代の求法僧五十六人の列伝を記したものであるが、書名に疑問がある。本書中には、義浄自らの遊方を述べるだけではなく、門人達までとりあげている。果して高僧伝などと称してよいものであろうか。

二 古写経南海寄帰内法伝に残った原書名

義浄の著述を概観すると、現存する『南海寄帰内法伝』四巻、『大唐西域求法高僧伝』二巻、『護命放生軌儀法』、『受用三水要行法』、『説罪要行法』、『梵語千字文』等と、現存しない『西方記』、『南海録』、『中方録』、『西方十徳伝』とに分類される。このうち傍線部が帰国以前に書いたものであるが、現存する二著については次の文によってそのことがわかる。

総有<sub>三</sub>四十章、分<sub>二</sub>為<sub>三</sub>四巻。名<sub>三</sub>南海寄帰内法伝、又大唐西域高僧伝<sub>一</sub>二巻、并雜經論等並録附歸、願諸大徳興弘法心、無<sub>レ</sub>懷<sub>レ</sub>彼我。

(南海寄帰内法伝巻一、大正蔵五十四卷二〇六頁上)

この「大唐西域高僧伝一卷」の箇所について、『南海寄帰内法伝』の諸本を比較すると、(麗本)大唐西域高僧伝一卷、(宋

本)大唐西域高僧伝二巻、(天理本)大周西(地朱補)域行人伝一卷、(七寺本)大周西域行人伝一卷、(ペリオ本)大周西域行人伝一卷とあり、奈良時代後期写の天理本、平安末期写の名古屋七寺本、唐代写と思われる敦煌ペリオ本(P二〇〇一)等の諸本はいずれも大周西域行人伝一卷の姿を残しとどめている。これは単なる誤写ではなく、同じ義浄の著述とはいえ文中に書かれていたために全く気づかず、訂正すべきところが訂正されなかったということを意味している。

天授三年(六九二)室利仏逝国 *Sri-jaya* で最初に著わした時は、大周西域行人伝一卷であった。帰国後の神功元年頃書いた重帰南海伝を巻末に附し、分けて二巻とした。その時か、あるいはその後、書名が変更され、大唐西域求法高僧伝二巻となった。

三 書名変更の理由

大周西域行人伝一卷から大唐西域求法高僧伝二巻に書名が変ったのにはいくつかの理由が考えられる。

(一) まず原書名が内容と一致しないと考えられたことである。行人は主に旅人をあらわす言葉であり、たとえ後世使われるようになった修行者としての行者を意味していたとしても、求法僧の事績を述べた本書と合致しないのは明白である。義浄は、『出三蔵記集』巻十五の智猛法師伝の、

既而西出陽関入<sub>三</sub>流沙、二千余里地無<sub>二</sub>水草、路絶<sub>三</sub>行人、冬則<sub>レ</sub>嚴厲夏<sub>レ</sub>燉熱、人死<sub>レ</sub>聚<sub>レ</sub>骨、以<sub>レ</sub>標<sub>二</sub>行路<sub>一</sub>……

(大正蔵五十五卷、一一三頁中)

という行人を念頭に置いて題したのであろう。

(一) つぎに、著者自身の伝が述べられている難点はあるが、『梁高僧伝』以来僧伝を扱ったものは、所謂高僧伝に入るべしという考えが当時存在したのではなからうか。求法のため「或は西紫塞を越え……或は南滄溟を渡つ」た僧侶たちは、名はあられれずとも歴史に残すべき高行明徳の僧であったという認識が一般化していたと思われる。

(二) さらに、書名変更の背景には義浄評価の昂揚があろう。沙門義浄に正式に三藏名が付せられたのは、中宗の神龍元年(七〇五)に帝自らが製した『大唐中興(竜興)三藏聖教序』からである。中宗の義浄への崇敬は尋常ならざるものがあった。『開元釈教録』巻九には、

和帝心、崇三藏典、製序褒揚、号為大唐竜興三藏聖教序。  
帝御洛城西門、宣示群辟、淨所新翻。

(大正藏五十五卷、五六八頁下)

と述べられている。

以上のような理由がいくつか重って、大唐西域求法高僧伝二巻へと変更されたのであろう。その時期を特定することは困難であるが、玄宗の開元十八年(七三〇)までのことである。

## 「醒世恒言」の宗教的一考察

竹内 肇

「醒世恒言」が、明の馮夢竜の編になる短編小説集で、「喻世明言」「警世通言」と共に三言といわれ、それに二拍(拍案驚奇)「二刻拍案驚奇」を加えて、三言二拍と総称されており、さらに、唐代の変文の影響を受けて宋代に発達した話本に擬して作られたために、擬話本ともいわれるとは、中国文学史上、よく知られていることである。

周知のように、変文とは、唐代に発達した講唱文学の一種で、絵画なども援用しつつ、散文(白)と韻文(唱)とを併用して、口頭で民衆に語って聞かせるもので、その目的は、あく迄も、民衆の仏への信仰心を高めることにあつた。したがって、内容も、仏の教えに従えば、三世に渡つて、それ相應の功德を受けるし、もしも、背けば、罰せられる、というような、仏教的勧善懲惡思想の強調によって、現世利益を希求する民衆の心を引きつけることを目的としたものがほとんどであつたといえよう。しかも、唐代では、魏晉南北朝時代から引き続き仏教と確執を繰り返して来た道教が宗教としての形を整えたということもあつて、儒家や道家の思想、神仙思想、種々の民間信仰などが民衆教化のための手段として用いられたために、変文も、その影響によって、雑多な宗教的性格をもつようになつ

たのである。

宋代に発生した話本や明代の擬話本は、かような性格の変文に影響されて発達したのであれば、変文と同様に、その内容に仏教や道教の教義の影響を受けているであらうということは容易に考えられるわけである。

このような性格の話本や擬話本の中から、「醒世恒言」を、特に、問題として取りあげる理由は、収録されている説話の多くが明代の作品で、たとえ虚構であるにもせよ、当時の民衆の精神的な生活や日常の信仰の有様などがその内容から窺えるに違いないと思うからであり、

六経国史而外、凡ての著述は皆小説なり。而して理を尚べば或は艱深に病み、詞を修むれば或は藻繪に傷つく。則ち以て愚耳に触れて恒心を振ふに足らず。此れ醒世恒言四十種の明言・通言に繼いで刻する所以なり。明とは其の以て愚を導くべきに取るなり。通とは其の以て俗に適すべきに取るなり。恒とは之を習つて厭はず、之を伝へて久しかるべきなり。三刻は名を殊にするも、其の義は一のみ。

と、序文に見えていて、「醒世恒言は、喩世明言や警世通言の説くところと、意義は同一であるが、何度読んでも厭きることがなく、後の世迄も久しく伝えられるものである。」とのように、恒言が明言や通言の説く趣旨も含むと共に、庶民の生活に未永く影響を及ぼす作品でもある、と、特に評価されているからである。「醒世恒言」には、「かくあるべし」というような、民衆の処世の指針となる論理的な説話はかり収められているわ

けではなく、「かくあるべからざる」話が、むしろ、多く収められているが、これとても、民衆の教化のためには「かくあるべからざる」話の方が、反面教師的な意味でより効果があると考えてなされたことであらう。

こう見てくると、**「醒世恒言」**の諸説話の世界から知られる当時の宗教は、儒仏道の三教の要素を雑多に融合して現世利益を追求する極めて実利的な性格のものであり、民衆の宗教に対する意識は、そのような実利的な性格にほとんど向けられていたということが確認されるようである。

ところで、ここになお問題になるのは、恒言の個々の説話の検討によって民衆の生活と信仰の様相をより具体的に解明することであり、我が江戸時代に恒言の一部が翻訳されているという事実から、当時の我が国の民衆の信仰と恒言とのかわりを考察することなどである。しかし、今は、ただ問題提起にとどめて、後日の検討を期することとしたい。