

第四部会

役割としての聖職

はじめに

「教団における僧侶の位置づけ」を「役割としての聖職」という観点からとらえ直してみたい。

檀信徒にとっての菩提寺と僧侶

近畿曹洞宗青年会が行なったアンケート調査のうち大阪府での調査では回答者の地域は都市近郊・職業はサラリーマン・自営業・主婦、年齢は五〇代が多い。宗旨、菩提寺・本山は知っている者が九割以上だが、菩提寺に行くのは年中行事・葬式法事・墓参が多く、寺に相談事に行くかという設問には「いいえ」の回答が多く、「はい」の場合でも仏事の相談が多く、教育や人生についての相談に行く例は少ない。菩提寺での仏教行事（への参加？）は地藏講・観音講・成道会・坐禅会などは少なく、花祭り・涅槃会・大般若は中間・彼岸・盆は多い。

住職に満足しているという回答が八割以上あるが、菩提寺、住職・寺族に対しては「特になし」または無記入という回答が

佐久間 光 昭

九割以上をしめる。満足しているから特にないのか、別に期待していないから特にないのか分析に困るが、寺の行事に關して地藏講・観音講などいわば参加型、役割分担型が少なく、盆・彼岸など家族の行事が一番多かった点から見て、寺と檀信徒は同一の信仰を守る集団というより、「消費者・利用者」と「サービス提供者」との関係に近いといえるのではなからうか。葬儀における僧侶

菩提寺や僧侶に一番期待されるサービスは葬儀である。これは通過儀礼のうちでも葬儀は特殊な位置を占める事によると思われる。葬儀は本来的には死者をこの世から送り出す儀式であり、あらかじめ予定の日を決めて準備しておく事の難しい儀礼である。死者をこの世から送り出す、あるいは死者に死を自覚させるのは共同体が昔から行なって来た事ではあるが、共同体が経験豊富になるという事は同時に共同体の存続を危くする程構成員が減る事を意味する。共同体の存続のためには構成員外に専門職があった方が安全なのである。

教義の上からの僧侶

仏教では仏法僧の三宝に帰依する事を説くが、曹洞宗の場合明治になって編集された『修証義』の中で「仏弟子となること必ず三（宝）歸（依）に依る」と主張し、十重禁戒の第十として不謗三宝戒をあげる（第三章）。また同第五章では「無上菩提を演説する師に値わんには、種姓を覩すること莫れ、容顏を見ること莫れ、非を嫌うこと莫れ、行を考うること莫れ、と説く。自未得度先度他の心を発した者は出家在家にかかわらず一

切衆生の導師である(第四章)とする以上、先達としての導師は僧俗の分別の基準とはならない。同第三章では「僧は勝友なるが故に帰依す」と一見僧が先達であるように説くが、僧も先達であると解釈する他ない。修証義では僧俗の分別の基準は明らかではないが、僧が帰依の対象である事、またその非を嫌ったり行い(まこと)を考えて帰依を云々してはならないとする事は明らかである。

役割としての聖職

教義の上からは僧の役割としては帰依の対象である事が必須であり、檀信徒とのかかわりの上では特別な儀礼の場合に求められる専門職というのが僧の位置づけという事になる。

チヤンキャ一世の小論について

梶濱亮俊

影印 北京版『西藏大蔵経』Ⅱ、続篇(西藏撰述部)、B、章嘉全書(The Complete Works of Lcang skya)には四三の教典が収められている。その中で、浄土思想に関するものは次の二本である。

- No. 6225 Shiri mchog sgo lhyed kyi dmigs rim mdor
bsdus.
- No. 6226 Bde bacan gyi shiri du bgrad pahi myur lam
"Gsal bar byed pahi sgron me" shes bya ba.

本稿は、No. 6226 Bde ba can gyi shiri du bgrad pahi myur lam "Gsal bar byed pahi sgron me" shes bya ba.

(「燈火の光明」と名づけられた極楽の国土に行くための迅速な道⁽¹⁾) (影印 北京版『西藏大蔵経』第一六二卷 p. 一四二・四・二) p. 一四六・三・二) について、簡単に説明をする。

本書は一四〇の偈頌と一帰敬文から成り立っている。目次は次の如くである。

(偈頌の数と行数)

序論	1
帰敬偈	1
宣誓偈	2
一、極楽の国土に生まれるための真実性	3
二、極楽の国土に生まれるための原因	6
三、極楽の国土の賞賛の偈	17
本論	4
I、極楽の国土の特性	21
A、極楽の国土の器世界の特性	21
一、樹木の特性	21
二、水の特性	30
三、蓮華の特性	35
四、住宅と使用物との特性	39
B、極楽の国土の有情世界の特性	45
	3

一、一般の居住者の特性……………	45
二、勝者の随行者……………	58
a、声聞の随行者の特性……………	59
b、菩薩の随行者の特性……………	60
三、アミターバ（無量光仏）の特性……………	73
C、大地の神聖化への誓願……………	93
II、極楽の国土に生まれるための修行の方法……………	95
A、昼間の修行の方法……………	95
一、アミターバ（無量光仏）に私の誓願を完成する ために証人となっていたくための依頼文……………	95
二、アミターバ（無量光仏）と随行者とを観想する 方法……………	101
三、『七支の誓願文』で祈りをささげる……………	105
四、アミターバ（無量光仏）への帰敬文……………	106
五、極楽の国土に生まれて、すべての有情を救済す るための誓願文……………	107
六、詳細に誓願をなす場合の二誓願文……………	115
七、時間が十分でない場合の誓願文……………	116
八、極楽の国土に生まれるための観想法……………	126
B、眠る時の修行の方法……………	134
C、誰でも極楽の国土に生まれることができる真実性……………	137
奥書き……………	139

チャンキャ一世（一六四二〜一七一四）は、『燈火の光明』と名づけられた極楽の国土に行くための迅速な道²の中に、すべての不浄の国土に住んでいる有情たちを極楽の国土に生まれさせるために如何に修行をしたらいいのかについて書いている。そのために、チャンキャ一世は本書の中に『無量寿経』の文章を引用し、ツオンカバ（一三五七〜一四一九）著『最高の国土の開門』と名づけられた極楽の国土に生まれるための誓願文²と、パンチェン・ラマ一世（一五六七〜一六六二）著『極楽の国土に障害なく行くための迅速な道』とを底本にして、それらの長文を偈頌に編集し、さらに、それらの偈頌をそのまま転載して著作したのである。（注・チャンキャ一世自身の文章か、又は他の教典の引用文か不明のところも一部ある。）

注

一、本書の全訳は、拙著『チャンキャ一世の浄土思想』中研所報 第二五卷第三号、一九九三年二月、大阪工大摂南大学を参照のこと。

二、拙著、ツオンカバ著『極楽への誓願文』の研究、中研所報 第二三卷第三号、一九九一年二月、大阪工大摂南大学、と。

拙著『ツオンカバの浄土思想の研究』中研所報 第二四卷第三号 一九九二年三月 大阪工大摂南大学 とを参照のこと。

三、拙著、パンチェン・ラマ一世著『極楽の国土に障害なく

第四部会

行くための迅速な道』の研究、摂大学術・B、第一〇号、
一九九二年二月、摂南大学 を参照のこと。

BUDDHISM IN MAHARASHTRA: SOME ANALYTICAL DISTINCTIONS

T. FITZ GERALD AICHI GAKUIN UNIVERSITY

1. Introduction:

The research conducted until now has been mainly in Pune, Nagpur and the Parbhani district of Marathawada, during December-April 1983/4, and February/March 1991, and July and August, 1992.

Most of the research up to date has been conducted in the cities of Pune and Nagpur, and in villages in the region of Marathawada, district Parbhani. I interviewed Buddhist college lecturers in Nagpur, Dharmacharis (bikkhus) at the TBMSG temple in Pune (Trilokya Buddha Mahasangha), and ordinary people in the villages. Parbhani is a backward district in terms of communications and education and facilities. I also visited several villages in Pune district with the organisers of a women's rights campaign, and got an impression of the problems which women of all low castes share, including Buddhist women. Recently I spent 5 weeks in the village of Kerwadi with two research assistants and I have data on various aspects of the village economy and social structure, including the place of Buddhists.

2. Brief History.

Dr. Ambedkar was born an untouchable -Mahar caste- in 1891. His father worked for the British army, so he went to a British school, got a scholarship to study philosophy and anthropology at Columbia University and Law in London, and returned to India in 1923. He quickly became the leader of the untouchables, and fought against Gandhi who merely wanted to reform the caste system. Ambedkar campaigned for its abolition and the introduction of social democracy and egalitarianism. In 1947 he became the first Law Minister of India and virtually wrote the Indian constitution. In the early 50's he gave up politics and turned to religion. He had always argued that, in order to abolish untouchability, it was necessary to abolish the caste system; and in order to abolish the caste system, it was necessary to abolish Hinduism which provided the ideological justification. Consequently he converted to Buddhism in public in 1956, interpreting Buddhism as democratic and egalitarian, and appealing to others to follow him into Buddhism. About 3 million did so, but nearly all are from his own

Mahr caste. The Mahars now call themselves Buddhist; but the question is, has much else changed?

3. Some Analytical Distinctions:

Last year I proposed the following analytical distinctions:

1. Village Buddhism.
2. Intellectual Buddhism as secular rationalism and social democracy;
3. Soteriological Buddhism.

There are certain problems with this format. For instance, where should I place Urban Buddhists (with or without a local temple) of the non-intellectual kind? Detailed research has yet to be done on local urban Buddhist communities. Also, in my category 3) Soteriological Buddhism, I have only comprehensively studied the Trilokya Bauddha Mahasangha (TBMSG). Though this may be the best organised and effective sectarian organisation, the whole field of such organisations, particularly the All India Bikkhu Sangha, needs to be researched. (My colleague Dr. Shima Iwao of Kanazawa University has interviewed the Japanese monk Serai Sasai at his temple in Nagpur).

Nevertheless, I am reasonably confident that this method of analysis is sufficiently flexible to accommodate data yet to be collected. Here I hardly have time to mention, almost at random selection, some findings concerning village Buddhism.

4. Type 1. Village Buddhism-the case of Kerwadi and neighbouring villages.

In the village context, being a Buddhist is partly synonymous with a change of name from Mahar to Buddhist. This is an attempt at a new communal identity within the context of the caste system. This is not always the case. I met some Buddhists who referred to themselves as Mahar, not Buddhist. But generally speaking, even the older generation call themselves Buddhist. This is linked to another significant finding: even in these very backward villages, Buddhists have almost universally given up the old Balutedari duties, most significantly clearing, skinning and eating the dead animals of the higher castes. This was traditionally a right, as well as a duty. In particular selling the dead skin was a source of income for the Mahars. It seems that the Mang, the second largest untouchable caste, and the Holare, have taken over this work I have two good ways of proving that this generally speaking is the case. On the one hand the Maratha and Hatkar men told us that Buddhists refuse to come to clear their dead animals, and that this now done by Mang and Holare. Also, we discovered in two nearby villages that Dhors, another untouchable caste, are still tanning animal hides according to ancient primitive methods, and they confirmed that

第四部会

Mahars no longer sell them skins. They now buy from Mang or Holar scavengers, or from the Muslim butcher (Katik).

Thus Buddhists only work for cash as agricultural labourers: it is probable that some of the women still clear cow-dung for the higher castes, but I haven't been able to establish this conclusively.

Buddhists have simple naming, marriage, and funeral services, at which a local man will say the simple Buddhist prayers and confessions such as Panchsila and Triratna. However, in this village they are involved in the worship of the cholera goddess Mariai. I watched 2 complete Mariai yatra: the Potraj was in one case Mang, and in another case Holare; but I saw Buddhists making goat and chicken sacrifices, drinking alcohol, going into possession trance, and dancing with the Potraj in front of the goddesses shrine. This sometimes included being whipped by the Potraj with a bull-whip. In Kerwadi the Mariai shrine is in the Mahar/Buddhist wadaj in the neighbouring villages it is outside in the fields.

During the worship of Mariai, there is an interesting procedure whereby all the castes participate (except Brahmins), but differences between high and low, veg. and non-veg., are maintained and even displayed.

Mariai is sometimes called Mangkali, and sometimes Maha Kali, by the local people. At New Year (Chaitra, around March/April) many people of all castes go on Pilgrimage to the Maha Kali temple in Chandrapur. I visited this temple and discovered something very interesting, This temple was founded in the 17th century by a Gond queen; the owners of the temple are Gurav, who usually act as vegetarian pujaris in other temples, for instance at the Khandoba temple in Jejuri; but the pujaris at this Chandrapur Mahakali temple are Brahmin, though I do not know which sub-caste. The name Mangkali is the Gond name for Maha Kali. The Gurav owners and the Brahmin pujaris deny that Mariai is the same, and they have relegated the Mariai shrine to the back of the temple outside. Yet thousands of people from Parbnani and Nanded districts go every year to worship at that temple on the understanding that Maha Kali and Mariai are one and the same goddess. There is no space here to speculate on this interesting question.

Let me conclude by saying that Buddhists are very much involved in the Mariai cult, and according to all reports are also worshipping the whole range of goddesses and other supernatural beings. There is some evidence of a generation split, but not much. And whether this very backward area is significantly different from other areas needs further investigation.

Tridosā 研究

—prameha—piṭākā との関連か—

伊藤道哉

K. N. Udapa 氏の A Study of Tridosā as Neurohumors. *Journals of Research in Ayurveda and Siddha*. 1 (1), 1980, pp. 1—20.）“The neurohumors, Acetylcholine, Catecholamine and Histamine could be the biochemical indices for the Vātika, Paitika and kaphaja activities in body respectively.” と述べ、特定の物質とその機能として tridosā を捉える。一方 G. J. Meulenbeld 氏 (The Characteristics of a Doṣa. *Journal of the European Ayurvedic Society*. Vol. 2, 1992. pp. 1—5.) によれば ① dūṣanāvā ② ārambhakatva, kartṛitva ③ prakṛtyārambhakatva という基本性質を持つと理解されてきたことを示した。さらに、具体的疾患について、Ayurveda 原典の記述を検討してみると、tridosā は、診断を下す際の基準原理として想定され機能していると考えられる。

「既に述べたような、様々の合併証 (upadrava) を併発し、それこそ大量の尿を放出し続け、腫瘍にひどく冒された (pidā-akāpīṭam gādhan) (尿症) 患者を、尿症は死に至らぬ (pidā-akāpīṭam gādhan) (= SS, NSP, Bombay 1938) 1' 三三三 (子後不良の疾患の章 avāranīyamadhvāyam). 8] 4' だ」尿

症は、渴感、灼熱感、腫瘍、筋肉壊死、下痢を伴う。腫瘍は、急所、心臓、背、乳房、肩、肛門、頭部に発生し、あるいは、関節、脚、手に及び、体力を消耗した尿症患者を（死に至らしめる）。また（尿症は）、全ての患者を、筋肉壊死、灼熱感、渴感、毒血症、発熱、蜂巣炎 (phlegmone)、多臓器不全、しゃべり、喘鳴、めまい、疲労困憊のため（死亡させる）。Aśi-*ṅgahṛdyasānhiṭā* (NSP, Bombay 1939) 2. 5. 85—87.] のように述べられた、糖尿病性の皮膚病変、腫瘍、潰瘍、膿瘍の総称が、pramehapiṭākā とある。SS, Nidānasthāna. 6. 14—15 には、その症状は「ネクロ」体脂肪過多・高脂血症に陥り、śoṣa のため、身体構成要素のバランスが崩れた、尿症患者の身体には、十種の腫瘍が生ずる。すなわち、① 皿状（輪種状環状肉芽腫か）、② 芥子の実状（帯状疱疹か）、③ 亀甲状（糖尿病的リポイド類壊死症）、④ 網状、⑤ 凹状、⑥ 子持ち (putrin) ⑦ アンヌメ状 (masurka) ⑧ マラシー、⑨ 球根状 (vīṭārika) ⑩ 壊疽である（一四）。① 皿状のものとは、大ききや形が、皿のようで、中央が凹んでいる。② 芥子の実状とは、形や大きさが芥子の実に似ている物（一五）。③ 亀甲状のものは、亀の甲羅のようで、灼熱感を伴うものであると、エキスパートは、認識している。④ 網状のものとは、肉が網状の膜を形成し、激しい痛みを伴うものである（多発性毛囊炎等の細菌感染症か）（一六）。⑤ 凹状とは、背中や腹部にできる、巨大な、青い色の癰 (carbuncle) であるとされる。⑥ 子持ちとは、大きく広がり、周囲に膿疱を形成するもの（間擦疹型の

皮膚カンジダ症か) (一七)。⑦レンズマメ状、とは、凸レンズ様の豆のようなもの(播種状環状肉芽腫の丘疹多発型か)。⑧アラジーとは、紅白の水疱や湿疹が多発する重篤なもの(帯状疱疹等のウイルス感染、湿性壊疽等か) (一八)。⑨球根状、とは、まるで球根のように硬くて丸いもの (Fleshy tubercus xanthomata、結節性黄色腫か)。⑩壊疽とは、潰瘍・壊疽等の特徴が顕れたもの (gangrene) である。ヒキスマートは、認識している (一九)。ある尿症を合併して発症した腫瘍は、その尿症を発病させた同一の dosa によって発生したと想起される。肛門、心臓、頭、頸、肩、背中の急所に発生し、合併症を併発しており、(消化器障害等のため) 衰弱著しい場合、腫瘍は不治であると貳を投げるべきである (二〇)。……腫瘍に苦しめられ、合併症にひどく冒された患者は、蜜尿症に罹っており、かつ、不治であると宣告される (二四)。……例えば、グレー、臍脂、黄褐色、鳩色、深緑等の色が、白、緑、黒、黄、赤の五つの原色の、特定の組合せにしたがった混合により作られるように、同様に、ある特定の dosa・dhātu (体組織) ・ mala (老廃物) ・ ahara (食物) が、それぞれ優・劣をもって、特定の組み合わせを形成すると、それぞれの尿症の原因となる (二六)。」

brahman, paramātman, paramēśvara

——その二——

村上幸三

ジャンカラのブラマンヤ・スターラ注解 (=BSBh) にせうじつ brahman (=PB) paramātman (=PA. "para ātmā" 参 paramātman と同一とみなす) paramēśvara (=PI. PB, PA を形容することが明らかな "isvara" も含む) の、絶対者の三つの呼称はほとんど交換可能である。だが、三つの別々の呼称なのだから、使い分けがあるはずである。それを探る試みの一環として、BSBh の中で、言及もしくは引用されている文章に制約されず、PA が特別に使用される例を取り上げ、その PB, PI ではなく PA を使用する理由 (あるとは PA という呼称がその使用個所で果たしている役割) を論じる。

ヴェーダーンタ派の絶対者は、変化物 (vikāra) たる被造世界の本源 (prakṛti, 質料因) とされる。この点で絶対者は被造世界の本质 (svarūpa) すなわち ātman に見立てられる。その側面を絶対者を見るとき、語の成分で ātman をめぐる PA が PI や PB を押し退けて用いられる (I.1.22; I.3.6; I.3.10; W. 1.5)。このように PA は、絶対者の被造世界に対する質料因の側面に比較的つながりやすい。PI の側が isvarakāraṇa という語が示すようにしばしば、サーンキヤ派

の勝因原因論と區別を付けるために使われ、動力因の側面にながるとの好対照である。

Ⅲ、二、五―六では *jīva* が PA の部分であることが言われ、火花と火の關係でたとえられている。これは、部分に対する全体を *ātman* に見立てて、全体にあたる絶対者を呼ぶのに PA を用いている。

一、一、三―一は「*mukhya*」*prāṇa* の活動は PA に依存するから *prāṇa* の特徴が比喩的 PA について言われることが可能である」と PA を用いる。ここでは「それがないと心身の諸機能が機能しない存在」という側面から、絶対者を *ātman* に見立てて、PA と呼んだと考えられる。それはそこに引用された *Kaṭha-Upaniṣad*, 2.5.5 の内容にも適合する。一、三、三九半はの PA も同じ発想で用いられていると考えられる。

Ⅱ、一、九の半ばでは、前後で PB が使われているのに、そこだけ PA が集中する。もし、ここで絶対者が前に挙げた例と同様、何かの *ātman* に見立てられていてと考えるなら、その「何か」は「絶対者が被造世界を創造し、持続し、回収するという三状態 (*avasthātraya*)」にいうことになろう。絶対者の本質である *caitanya* は実は帰せられない活動、単に聖典に言語表現 (*vyavahāra*) されるのみの事柄という点でその三状態を宇宙論的誤謬と呼びたい。その誤謬にも、幻術使いがひもを伝って宙に昇るのも幻術使いその人がなくては不可能なように、基体 (*adhiṣṭhāna*) として絶対者自体が存在しなくてはならない。その側面で絶対者を *ātman* に見立てて、PA で呼ん

だといえよう。

数多くの例があるのは、個我と対にして PA を用いる場合である。*keśrajña* と対にする *jīva*、*prāṇabhit*、*śarīra* と対にすることもあるが、とりわけ頻繁なのは *vijānātman* と対になることである。これは、PI の場合、対になる個我を意味することは *śarīra* が多いのと対照的である。この用法は PA (最高「我」と個「我」が、*vijānātman* という語を考えれば明白のだが、共に *ātman* であることによる)。ここでも *ātman* ということは PA の使用を支配しているわけである。PA と個我は常識的には別なものであるが、無明を停止した立場では同一とされる。二つの *ātman* の対比、それも究極におつづいて二つの *ātman* が同一とされる (*ātmaikatva*) が、PA の使用にあたって見越されていると思われる。

使用理由の明白でない PA もまた残っているが、現時点では「それぞれの箇所を取り上げられる、被造世界、心身の諸機能、宇宙論的誤謬等に対して、それらの存在にとって何らかの意味で必要不可欠なものを *ātman* と見立てて、絶対者をその側面で言及するとき PA と呼ぶ」とまとめられよう。

Ratnāvahī にみられる二諦弁別について

岸根 敏幸

中観思想における二諦説の展開は *Nagarjuna* に始まり、そ

の二諦説に関しては中観学派の根本典籍である *Madhyamaka-karikā* (以下 MK) XXIV, vv. 8-10 を挙げるのが常である。しかし Nagārijuna は MK のみならず、*Vigrahavyākṛanti*, *Saṃvatsāptati*, *Rahzūti* (以下 RA) などの二諦説に関連すると思われる言及をしている。筆者は Nagārijuna における二諦説の意味を、*Bhāviveka*, *Candrakīrti* 等と比べて後代の註釈家における二諦説の意味とを決して同一視し得ないとの前提に立ち、Nagārijuna の二諦説を註釈家の解釈にはよらず、可能な限り、Nagārijuna 自身の二諦説に関連するすべての資料を網羅して検討する必要があると考えている。その一環で今回特に取り上げる RA に関してなされる研究で二諦説に関連する記述があるという事実を全く触れられていない。そこで二諦説に関連すると思われる記述を紹介し、かつ、それについて若干の検討を加えたい。

PA は大乘仏教における菩薩道の理念とその実践という観点から、為政者たる国王に対して教訓を与える著作である。その意味で、MK 等のような有自性論者に鋭い批判を加えるような著作とは内容を全く異にしている。二諦説に関連するものとして特に注目されるのは次の三つの詩頌である。

〈勝義からすれば、『私というものがある』また、『これは私のものである』というのは誤りである。なぜなら、あるがままの知によれば、『自意識・自己所有意識の』両者はあり得ないからである。〉(11-118)

このように、勝義からすれば、この世間は実在と虚妄を超

えている。また、まさしくそれゆえに、真実としては「この世間が」あるともないとも是認されない。〉(11-5)
 同様に、幻のようなこの世間には生起・消滅が経験されるが、しかし、勝義からすれば、生起・消滅はない。〉(11-11)。

ここでは、『勝義からすれば (paramārthatas)』ないしは『勝義として (paramārthata)』という限定句が見られ、このような限定句を用いることによつて、勝義のレベルとそうでないもののレベルを弁別していることが特色として挙げられる。Nagārijuna は “*yavāhāratas*” という限定句を真実の立場と対比する形で用いており (cf. II-14, III-64), “*yavāhāra*” というのは言語慣習ないしは日常的な営みということを意味し、世俗 (*samviti*) と同一視される。したがって、この場合の勝義でないレベルとは世俗の立場と見なしてよいと思われる。

Nagārijuna は上記の詩頌をいずれも仏陀の教示との関連でとらえ、深淵で普通には理解しがたい仏陀の教説を世間の慣習的な理解と真実の知に基づく対比によって解釈しようとする。したがって、RA に見られる二諦弁別的な言明は仏陀の教説の真意を探るといふ意図の下に行なっていると総括することができであろう。

Nagārijuna は RA で後代の中観論書に見られるような二諦説に対する込み入った議論を展開している訳ではない、ここで注目されることは、二諦説というものを前提にしながら、それ

を議論の場において具体的に展開していることにある。これは MK 等には少なくとも表面的には出てこないものであり、Nāgārjuna の二諦説を知る上で注目に値する。

更に、RA には上記以外にも限定句を用いた表現が極めて多く見出される。二諦説には直接的に関係しないが、『真実』『勝義』と同義のニュアンスで用いられる “arthatas” の用例は二ヶ所にも及んでいる。限定句を伴った表現がなぜこれほど多く見られるのか。それについては次のように考えることができるであろう。すなわち、RA はそもそも國王に対して教訓を与える著作であり、勝義でない慣習的立場とはまなしく現在の王の留まっている立場に他ならず、だからといって、それを誤りであるとして否定する訳にはゆかない。そこで、慣習的な立場、勝義の立場といったレベルの差異を導入しながら、より穏やかな形で、王に対して自戒を促したように思われる。

使用テキスト

M. Hahn: *Nāgārjuna's Ratnavali*, Vol. 1 *The basic texts* (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Indica et Tibetica Band 1, Bonn 1982.

Śradhdhā and parā śradhdhā

関戸 法夫

初期大乘仏教経典の二つである *Suddharmapuṅḍarīka-sūtra* (abbr. SDP) に散見される śradhdhā はブッダのパーカヤ派の聖典である *Śrīmad Bhagavadgīta* (abbr. Gītā) にみられる karma-yoga, jñāna-yoga, bhakti-yoga の bhakti に近い parā-śradhdhā とその対照的な concept であるという仮説を論証することを本論稿の目的とする。

Gītā の full name は Śrīmad-bhagavat-gīto-upaniṣad といわれる⁽¹⁾ Upaniṣad の二つを考へられ、原典博士の詳細な言語学的分析による⁽²⁾ Bhaktyi と śradhdhā は全く異なる concept でありながら、その信仰形態は非常に似ている。

Bhakti は bhāī—あるいは bhajan よりなることばであり、一般に「信愛あることば」を指す。一方、śradhdhā はパーリ語の saddhā への轉を由られたことばであるとされる。

M.R. Sampukumarān は bhakti と para-bhakti, para-jñāna, parama-bhakti と区分的に規定した。それと śradhdhā とを結びつけることばとして para-śradhdhā, parama-śradhdhā, parā-śradhdhā を用いた。

その上で、パーリ仏典、特に *Abhidhammatthasāṅgahasārūpa*

tatori, 1991.

宗教体験における Sruti 聞の意義

——浄土教典を中心として——

村石 恵照

原始仏教経典について、さらに大乘仏教と称される言説について、またさらにアミダ信仰を中心とした言説について論ずる場合、その言説の正当性の根拠を何に求めるのかと言うことが問題となる。この問題とは大乘仏教の様々な主張のいずれが真正の仏教であるのかと言う問題と、積尊により歴史的に示された仏教との比較より生ずる大乘仏説非仏説の問題、さらには仏教と他の宗教との教相判釈の問題等をも包含する。

そこで各宗教の問題と諸宗教間の問題とは結局、「言説の正当性の根拠」に関わることになるが、ここでインド文学の伝統的区分である *sruti* (人師による言説) に対する *sruti* を「真理の側から語りかけ聞こえてくるメッセージおよびそれに基づく言説」として援用し、すなわちウェーダーの宗教、仏教他の諸宗教をも *sruti* の言説と言う視座において主体的に把握する立場をとることにより、一定の宗教、宗派に立脚してしかもそれぞれの宗教を通して普遍的立場において宗教体験を論ずることが可能であると考ええる。

ウェーダーにおいて、ウパニシャッドにおいて、原始仏教にお

いて、大乘仏教において、「真理の側から語りかけ聞こえてくるメッセージ」とは如何なる特徴をもった言説として提示されているのであろうか。*sruti* に基づく言説は一般には言語表現であるが、その形式、長短は本質的な事ではない。白隠の「隻手の声を聞く」ことに与かる師と弟子との実際の修行の場がそのまま *sruti* に基づく言説を構想している場合もある。Bṛhadāraṇyaka Upanishad の中の「雷鳴の告示」には、創造神 Prajapati が語る一ひのシラフン「Da」を神々は *damyata* (自制せよ)、人間たちは *datia* (施しをなせ)、鬼神は *dayadhavan* (慈悲をもつ) とそれぞれに領解する旨が記されているが、これも *sruti* に関わることである。これは「維摩経」の「仏以一音演説法、衆生随類各得解」に通ずる。

sruti に基づく言説において、特別に *sruti* を中心とした教済を説いた浄土教典として無量寿経(梵文 *sukhavativyūha*) がある。本経の内容についてキーワードを示せば、本願、アミダ仏、称名念仏、往生浄土、西方極楽、信、等が挙げられるが、実践的には、「アミダ仏の名を聞く(聞其名号)」に本経の言説の一切が集約されている。アミダ仏の本願とは「生ける者たちはアミダ仏の名を聞いただけで、いかようにしても、必ず光に満ちた無限に自由ないのちの世界に往きて生れる」と言うことである。

では、このようなアミダ仏の言説は積尊の仏説といかに連続しているのかの疑問に対して *sruti* の立場から答えれば、当時インドで最大の聖者であった積尊は、「真理 (Dhamma) の側

から語りかけ聞えてくるメッセージ」の基調を、縁起・無常・無我・ニルヴァーナとして捉え、それを中核として主要なる言説を彼独自の慈愛に満ちた人格によって特色づけられたものとして歴史的に提示したのである。釈尊によって突破口を開かれた後、釈尊の全生涯の行動と言説が意味するメッセージをしっかりと把握した大乘の聖者らは、それぞれに工夫を凝らした言説として様々な大乘経典を加上発展させ生み出していった。大乘の聖者らは、実は真実の「声聞」の実現を目ざしたと考えるもよいのである。もちろん、*śūtra* に基づく言説であるから、大乘経典の制作者らが自らの名を示さないのは当然のことであった。

釈尊は彼独自の人格の資質によってヴェーダ、ウパニシャッドの聖者らとは異った仕方では *śūtra* を開示したが、後の大乘仏教の宣揚者らは修練を積んだサマーディの内省において釈尊の仏説を *śūtra* の立場から見詰めなおし、釈尊の言説と生涯に基づいて歴史的に結実した原始仏典なる言説を解体し有機的に再構築した大乘仏典を生み出した。

しかし、「アミダ仏の名を聞いただけで完全な救済が約束される」と言うことは無量寿経の言説の全体がその内容を支えているのであって、しかもその言説を構成している様になる重要な理念が釈尊の言説に基づいていることは当然である。しかし「アミダ仏の名を聞いただけで救済——光のいのちの世界への再生——が約束される」と言うメッセージが、釈尊の直接の発言を含む原始仏典の言説や、無量寿経の詳細な内容を知るこ

となくしても、時代と地域とを超えて人々に直接伝えられうるという事実こそが *śūtra* の本質を示していると言えよう。(因にアミダ仏とは *amīṭha* (無限の光)、*amīṭyus* (無限のいのち) を基本特質としたところのその、仏陀であって、インドの大乘の聖者らはその、仏陀を説いたのであって「アミダ仏」を説いたわけではなかった)

原始仏教聖典に見られる女性観

——容色を中心として——

竹内良英

従来、仏教における女性観を論じる場合、「三從説」「五障説」「変成男子説」等が主として採り上げられて来た。これら、女性の解説・成仏にかかわるような事柄に比べ、聖典に見られる女性の容色・美醜については、殆んど問題にされなかったようである。

今回の発表では、特に、パーリ語聖典にのみ限定して、そこに展開されている容色観を幾つかの視点から抽出・検討した。

1、女性の能力としての容色

SN: Maugamasaṃyutta には、男性の意にかなう女性の具有する五支分の一つとして、「美しい」(*rūpaṃ*) ということが挙げられ、また同書には、女性の持つ五力の一つとして、「容姿の力」(*rūpabala*) が数えられている。

AN. Athakaniyāta, Mahāvagga には、男性を魅惑する女性の八相の冒頭に、「容姿」(pupa) が掲げられている。

女性の資質を語る場合、容姿というものが常に、他の要素に先立って言挙されており、一般的には極めて重視されていたことがわかる。なお、AN. Dasakaniyāta, Akakkhāvagga においては、「美貌」(vaṇṇa) は、世にも得難い十種のものの一とされている。

Ⅱ、女性の容色と修行者

SN. Vaggisattherasamyutta や J. 527 Ummadantiyātaka 等に見られるように、女性の美貌は、しばしば、比丘の心を惑乱し、修行を妨げることとなった。Therīgāthā 284 には「女性は容姿によって、真理に従って生きざる沙門たちを虜にする」とある。

Therīgāthā には、女性の容色による誘惑を克服して解脱に到達した比丘達の偈が散見される。(二六七―二七〇、四五三―四五八、四五九―四六五、七三八、etc.) その中には、女性の容色を無常、空虚なものと思なし、執着を離れるべきであるという思想が打ち立てられている。

Therīgāthā を見ると、女性修行者の場合、自らの美貌に嫌悪を感じて出家したというケースが少なくなかったようである。(七二―七四、一五一―一五三、二二六、etc.) 出家後も、美貌ゆえに誘惑される者があったが、彼女らは、執着を戒め、斥けている。

要するに、修行者達は、女性の容色を厭離すべき空虚で実体

のないものと見なし、それに心を捉えられることなく、清浄な修行生活を送るように努めたのであり、Therīgāthā 98 「容姿を見て、可愛いと思うならば、正念は失われてしまう。執着の心を持ってそれを感受し固執しつづけ、生存の根源へ近づく者には、諸々の煩惱が増大する。」という言葉に、その思想は収斂されている。

Ⅲ、美貌の規準

女性の容色に対する価値判断の根拠つまり美貌の規準はどのようであったのか。我々は、MN. 13 Mahādukkhakkhandhasutta, J. 523 Alumbusāyātaka, J. 526 Najinīyātaka, J. 527 Ummadantiyātaka, Therīgāthā 374―383 (Subhā Jivakambavanikā), 同二五二―二六九 (Ambapālī) 等に見られる美人の諸特徴の形容を分析することによって、当時のインド社会における美人観の一端を窺い知ることができる。興味深いことに、美人の諸特徴のうちの幾つかは、所謂三十二大人相の数項目ともパラレルであり、それらの関係については、Bharīhari や Dandin 等の Skt. 文学作品との比較も交えて、今後の研究課題としたい。なお、醜女についての記述も、J. 108 Bāliyajātaka 等に見られる。

Ⅳ、美貌の原因

聖典中には、美貌を業報輪廻の思想と結びつけて説く件が散見される。J. 527 Ummadantiyātaka の Ummadanti の美貌は、前生において、破衣を着けた修行者に自分の赤い衣を施し、美女として生まれかわるように願を立てた結果であるとき

れている。MN. 135 Cūḷakammavibhaṅgasutta には、美醜は、短命長命・貧富・賢愚等と同様に、業によってもたらされると説かれ、忿怒し易く、愁い多く、不機嫌になり易い人は醜く生まれ、そうでない者は美しく生まれるという。AN. Cātukkanipāṭa, Mahāvagga にも、同様の見解が説かれているが、そこでは、嫉妬心を有するか否か、更に、沙門やバラモンに布施を行うか否かということも、後生での美醜を決定する要因となっている。

小毘婆沙の考察

前田 至成

迦湿弥羅有部の標準的聖典とされる大毘婆沙論は多くの異説や他書の主張を附与して二〇〇巻という大部の論となっている。これは六足論（六分阿毘曇）、発智論の説く所を吸収し、発智論の各蘊、各納息の順序を追う組織で構成され一面、説一切有部全体に関する百科全書のごとき体裁をなしている。従って対立する諸部派の見解や有部内の正統派の呼称、異師名から外道の主張に至るまで管見出来る。自派の呼称として応理論師、迦湿弥羅国師、阿毘達磨諸論師などが十を超える異名で示され、有部異師としての健陀羅国師、健陀羅国西方師などの呼称としては九名があげられ、部派を示すものは大衆部、法蜜部、犢子部、経量部などの他に譬喩部師、瑜伽師、といった表

現も見られる。一方、大毘婆沙論に引用されている経典や論書は外道のものを含めると一〇〇種近くにのぼる。これらの中に『生智論』（旧訳『増益智論』）とか『法救論』といった小毘婆沙の存在を暗示する論書名が知られるのである。木村泰賢先生はその著『阿毘達磨論の研究』において大毘婆沙論編輯前後の事情を考察された。そして発智論の製作以降、健陀羅、迦湿弥羅といった北方に拠点をおいていた有部の余流が徐々に四方に流れ場所により、論師の系統によって法相上にも種々の区分を生ずるに至った。この間に発智論に対して種々の註釈すなわち畏婆沙が誕生する。これら畏婆沙の説を吸収しながら大毘婆沙論が編纂されたと見られたのである。六足・発智・婆沙や非発智系の論書の流れの中に種々の小毘婆沙の存在を想定することによってこそ大毘婆沙に盛られた有部内外の異師、異部、異経論、異説への理解が可能となると考えるのである。

それでは諸の小毘婆沙の存在を如何に検証し得るかといえ、大毘婆沙論二〇〇巻中に見られる十九名の論師の所説とその著述に焦点を合わせ、これを西域記その他の諸伝で検証するしか現在ではその方法はない。法救の『法救論』、世友の『婆須蜜經』をはじめ法善現 (Dharmasubhūti) の「頌」、達羅達多 (Dharaḍatta) の「文頌」などが注目されるが、ここでは妙音 (Chosaka. 瞿沙) について論じておきたい。

大毘婆沙論には阿毘達磨論師の評破の対象ともされた論書として『生智論』（旧訳『増益智論』）の名が妙音の作として挙げられている。この六三、七七、九八の各巻に引用される生智論

は勿論、現行の論書としては存在しない。順正理論には「増益論者」の名が見られる。この順正理論五一巻の説は「真実の補特伽羅および前の諸法」を認めるもので、大毘婆沙論の二、七の各巻で妙音の説として批判される「自相統の五蘊あり」との説と主張を同じくする点で注目されてよい。

ところで北伝の阿毘達磨蔵の中には『阿毘曇甘露味論』(以下、甘露味論)が現行しており、瞿沙(妙音)の作とされる。

甘露味論は二巻一六品で構成される小部の論書である。有部所伝の中に瞿沙なる人物は一人ではない。薩婆多部記目錄六の有部相承には第一四代目に瞿沙菩薩、第二〇代目に瞿沙羅漢の名が出る。馬鳴菩薩相承では第一〇代目に瞿沙菩薩、第十五代目には巨沙の名が見られる。出三藏記集一二の仏大跋陀羅相伝の薩婆多部系相伝第一〇代目に瞿沙菩薩の名がある。大毘婆沙論編纂の際に係ったとの伝説のある四大論師の一人、妙音(瞿沙)の主張は大毘婆沙論に一〇〇ヶ所近く説かれている。今いう甘露味論の瞿沙と大毘婆沙論の妙音の主張・そして生智論の内容、増益論者の主張などが相互に検討されることにより、小毘婆沙の謎が解明されるように思う。大毘婆沙四七の妙音の漏の定義は甘露味論「陰持入品」の「心漏連注」に近く、大毘婆沙論七六の妙音の有為説は同じく甘露味論「陰持入品」の「法持に摂する身・口業」等と説相を一にし、修行地についての大毘婆沙論二八の妙音説は甘露味論「雜定品」の世俗道未到禅地の主張に相似する。しかし反対に大毘婆沙論二九の妙音説である断離滅三界の論は甘露味論「雜品」の定義とは明らかに異な

っている。又、甘露味論の四無記根説は大毘婆沙論では西方師、外国師の主張、甘露味論の十二顛倒説も分別論師の主張、甘露味論の六修説も西方師説で大毘婆沙論の四修説とは異なった立場にある。このように瞿沙すなわち妙音と言っても大毘婆沙論に見る妙音が甘露味論の瞿沙と係り、大毘婆沙論以前の小毘婆沙の一として甘露味論を認めることが妥当であるかについては慎重でなければならぬ。

甘露味論には Shanti Bhikhu Sastri 氏が漢訳から梵語に還元した 'Abhidharmānta of Ghosaka' なる書が Visva-Bharati Annals (cultura) より五巻または六巻として刊行された。(1953—1954) この書の序論を書いているのは Sastri 氏と B. C. Bagchi 氏の二人である。Sastri 氏は著者の Bhadanta Ghosaka (大徳瞿沙) が Tukhara 國に住んでいたこと、カニシカ王没後、彼は世友 (Vasumitra) と共に Asmāparānta の國王より招かれた。この時、瞿沙は Laksanāyathāivavada という法相の相の変化についての主張をもった有部教学の責任者であったと語っている。一方 Bagchi 氏は瞿沙について、カニシカ王と同國の人で Tukhara の生まれであること、王の没後 Asmāparāntaka に招かれ移った。この國はカニシカ國の西で Tukhara に近く、恐らく瞿沙はカニシカ有部の集團に属していなかったという。更に氏は毘婆沙師はカニシカと Pāśālyā 毘婆沙師に分かれ、後者はカニシカの西方國の一つで、ガンダーラ國に統括されていた。両毘婆沙師の異なりは「菩薩が滅尽定に入るのは覺に達する前か後か」によると

し、覺に達する前だとする Pascātya 毘婆沙師は後に Mrta 派と Madhya 派に分れ、Mrda 派は対象物の実在を許し、非即非離的我を認許した。Madhya 派は禅定について義を尽したという。Bagchi 氏によれば、瞿沙が甘露味論を著わし名声を得たことよってプルシャブラの結果に招かれたと推論している。しかしながら Bagchi 氏も言うように「例い大毘婆沙論(の妙音説等)に依るにしても、甘露味論の位置づけはなお容易でない」ことも事実である。

小品系般若経〈久発意菩薩品〉について

勝崎裕彦

小品系般若経は二つの嘱累品を持っていて、支婁迦讖訳『道行般若経』でいえば累教品第二十五、鳩摩羅什訳『小品般若経』でいえば嘱累品第二十四の最初の嘱累品までで完結し、後続の章品はいわゆる附加・添加の教説である。梶芳光運博士が大品系般若経の無叉羅訳『放光般若経』を基軸に整理された「般若経科判」(『大乘仏教の成立史的研究』、七二九ページ以下)に従えば、この小品系統の本体の教説は、「第二編実相品」の中に組み込まれ、第一章品〈須菩提品〉・第二章品〈天王品〉・第三章品〈種姓品〉(筆者は、〈善男子善女人品〉と呼び換えている)・第四章品〈新発意菩薩品〉・第五章品〈久発意菩薩品〉・第六章品〈不退転菩薩品〉・第七章品〈総摂品〉へと繼承

展開している。

ここでは〈久発意菩薩品〉の経文解釈を目指して、小品系統に説かれる久発意菩薩について一考したい。ちなみに〈久発意菩薩品〉とは、本稿で依用する鳩摩羅什訳の『小品般若経』で見ると、不可思議品第十・魔事品第十一・小如品第十二・相無相品第十三・船喻品第十四の五章品が相当する。

久発意菩薩の教説へ導入される不可思議品第十から魔事品第十一へと推移する経文には、小品系統の構成上の基本形といつてよい説示形式が示されている。

まず釈提桓因が、①「若人聞説深般若波羅蜜。受持讀誦如所説行。當知是人已曾多供養佛廣問其義。於過去諸佛。聞深般若波羅蜜。不驚不怖」(大正八・五五三c)と問い起こす冒頭の言葉に対して、舍利弗が②「世尊。若菩薩摩訶薩。能信解深般若波羅蜜。當知是菩薩如阿毘跋致。何以故。世尊。若人於過去世。不久行深般若波羅蜜。則不能信解」(五五三c)と述べて、仏の教えを要請する。仏は釈提桓因と舍利弗に向けて丁寧の説明し、③「若未受記菩薩。得聞深般若波羅蜜。當知是菩薩久發大乘心」(五五四a-b)と教え、深い般若波羅蜜を聞くことが久しく大乘に進み入ったことになる」と説く。ここで舍利弗が適切な譬喩を思い付いて説き明かし、結局は④「佛言。善哉善哉舍利弗。汝所樂説者皆佛神力」(五五四c)とあるように、舍利弗は仏の讚許を受け、その威神力を確認するのである。

ここに至つてようやく須菩提が登場し、⑤「世尊。菩薩摩訶

薩云何得具足修習行般若波羅蜜」(五五四c)と問い尋ねて、
 仏が菩薩道を久行するものの姿を説き示すことになる。つまり、
 ⑥「世尊。般若波羅蜜如是誰能信解。須菩提。若久行菩薩
 道者。世尊。云何菩薩得名久行。須菩提。若菩薩行般若波羅
 蜜。不分別佛十力四無所畏。乃至不分別薩婆若。是名久行」
 (五五四c)という仏と須菩提の問答で示される。

紙数の都合からここまでを解釈すれば、(一)仏を中心に登場す
 る須菩提・舍利弗・釈提桓因の応答経文、(二)善哉善哉の讃辞と
 仏の威神力の承認④、(三)不驚不怖不没不退による繰り返しの反
 省①、(四)初品第一で新発意菩薩の姿が「是名發大乘心大莊嚴菩
 薩摩訶薩善知識」(五三八c)等と説かれていたことに対応③、
 などの特色を指摘できる。さらに⑥以降に続く不可思議品第十
 の経文は、善男子・善女人へ向けて甚深なる般若波羅蜜につい
 て、⑦「能受持讀誦般若波羅蜜乃至書寫」(五五五a)と勸奨
 し、その福德の多い旨を説き明かす。その際、悪魔の障害をよ
 く克服することも説く。いうならば、続く魔事品第十一は、こ
 の魔の所行の超克を強調し、魔事を離れて久行することをすす
 める。また小如品第十二の最初に、⑧「須菩提。若人不受持讀
 誦修習般若波羅蜜。當知是人新發得意。少智少信不樂大法。爲
 魔所攝」(五五七b)と説き継がれているのは、久発意のあり方
 に対応し、①の教説を受けてのものとして解されよう。そして次の
 〈不退転菩薩品〉に入って大如品第十五で、⑨「須菩提。若菩
 薩於先佛所久修道行。成就善根乃能信解」(五六一c)とある
 ように、菩薩道の久行の功德が改めて確認されるわけである。

このような〈久発意菩薩品〉での説示形態は、〈須菩提品〉
 〈天王品〉〈善男子善女人品〉と次第する小品系統般若経の教説構
 造とまったく同様のものである。また、〈善男子善女人品〉〈新
 発意菩薩品〉〈久発意菩薩品〉〈不退転菩薩品〉の四章品を、小
 品系統のみならず大品系統を含めた「般若経」の網格と考える
 ならば(梶芳「般若経と阿含経との比較」『東の智慧西の思
 想』二〇六ページ)、新発意→久発意→不退転へと段階的に次
 第する菩薩の階位と教説のあり方が重要であることはいうまで
 もない。とりわけ、菩薩が般若波羅蜜を修行・修習して行く教
 説と、その教説を受持・読誦・書写して信仰をすすめて行く善
 男子・善女人の教説とが不可分に混成されているのが、たとえ
 ばこの〈久発意菩薩品〉でも明らかに指摘できる。

ところで小品系統では四種菩薩が説かれている。『小品般若
 経』無慳煩惱品第二十二の記すところでは、初発心菩薩・行六
 波羅蜜・阿毘跋致・一生補処(五七五a)の四階位が示され、
 久発意菩薩を行六波羅蜜菩薩と捉えている。もとより漢訳等の
 諸本によって訳語も異なり、概念的にも一定していない。ちな
 みに⑥の経文の結びの語となる、⑩「是故名爲久行」(五五五
 a)の対応箇所を見ると、小品系統ではその修行の内容が具体
 的に示されていないが、大品系統の諸本では、たとえば鳩摩羅
 什訳『大品般若経』聞持品第四十五に「是名菩薩摩訶薩久行六
 波羅蜜」(三一六b)とあるように、すべて六波羅蜜を行ずる
 ことを明記している。

『俱舍論』における三十七道品

西村 実 則

『俱舍論』の修行階梯はその第六章「賢聖品」に認められるが、原始仏教以来の修行道としての三十七道品（四念住を除く）はその体系に入ることなく、付論として位置づけられている。こうした取扱いを受けるゆえんは、むしろその内容と不可分であろうが、『俱舍論』の前段階に位置する『心論』『心論経』『雜心論』の章構成に基づく点も甚だ大きいといっている。というのは、『心論』などの三綱要書では三十七道品がそれぞれの修行階梯を説く「賢聖品」中ではなく、特定の章に区分けし難い教説を集録した「契経品」（「修多羅品」）の中に置かれていたからである。

『俱舍論』になると、そうした「契経品」（「修多羅品」）を撤廃することによって、それらの教説の多くを『俱舍論』全体のいづれかに組み込むようになった。その結果、三十七道品は『俱舍論』「賢聖品」の場合、その最後部に採録されるようになった。

もっともこうした三綱要書の藍本とみるべき論書として『甘露味論』があり、この『甘露味論』に存する「三十七無漏人品」の章構成はその細部まで『俱舍論』「賢聖品」に合致するのである。だから『俱舍論』「賢聖品」は『甘露味論』「三十七

無漏人品」を母胎とし、『心論』「賢聖品」以来のものであることは確かである。

ただ「三十七無漏人品」は、三十七という数の上からみると、三十七道品を説くかにも見えるが、わずかに四念住が言及されるだけであり、三十七道品に関しては「三十七品」という類似したもう一つの章で取扱われる。したがって『甘露味論』では、まだ一定の役割りを担っていたのであろうと思われる。

三十七道品は初期の有部、たとえば『法蘊論』ではその全体としてではなく、「正勝品」「神足品」「聖諦品」というように四正勝、四神足、四念住、八聖道などが独立した一章として位置づけられている。『品類論』「千問品」でも『法蘊論』の章構成そのままに準じて論ずるゆえに、三十七道品に対する姿勢は『法蘊論』の場合と同程度であったといえよう。これらの論書では三十七道品のそれぞれを分析するだけで、そこにはいまだ有部独自の修行階位が認められるわけではない。その点は、『発智論』といえども同様である。

ところで、『甘露味論』以後の三綱要書や『俱舍論』に説かれる修行階梯をみると、四念住のみが採用されていることに気付く。その端緒というのも『甘露味論』「三十七無漏人品」であり、したがって『甘露味論』の成立は、この点でもいかにその後と与えた影響が大きかったかがわかる。

もっとも三十七道品中の四念住のみがなぜ修行階梯に導入されたかまでを示す論書はない。しかし、一、四顛倒を断じたり、無常苦空無我を認識する手段が四念住とされること、二、

四念住と四善根との間に七処善、三義観を説く場合があるが、それらの観法が蘊処界であって、四念住も原始經典以来、一切法とされることと類似するため、四念住だけが選別されたのであろう。三、三十七道品中の個々の実践徳目と同じ徳目毎に整理する試みが『甘露味論』以後看取され、四念住はその全体が「慧」の自性の中にすっぽり入ってしまうと解されることなどによるのであろう。

では修行階梯に入ることのなかった残りの四神足、四正断、五根、五力などは全く顧慮されなくなったかといえは、そうでないという。『婆沙論』や『俱舍論』では、修行階位としての四善根、見道、修道に三十七道品の四念住以外のものがそれぞれ対応するという。すなわち煖位に四正断、頂位に四神足、忍位に五根、世第一法に五力、見道に八聖道、修道に七覚支と配当されるのである。

このように配当することは、『心論』では見道に八聖道を、修道（思惟道）に七覚支と示されていただけであるが、その後の論書を読みと漸次付加されていったことがわかる。しかしながら、こうした配当の上に質的対応関係はほとんど認めることができないから、機械的に配当することによって原始仏教以来の三十七道品を等閑に附したわけでないこと、及び四善根、見道、修道という新しい修行階梯を補強しようとした意図が読み取れる。

してみると、『俱舍論』において三十七道品が付論とされるのは、『甘露味論』以来の章構成の影響のみならず、新しい修

行階梯の背後に押しやられたためと推知される。

『阿毘達磨集論』世親釈の唯識

穂田道男

『阿毘達磨集論』はアサンガによる著作として、漢訳、サンクリットテキストとも現存し、NATHMAL TATIA 氏により bhāṣya の校訂テキストが出版されて以来、現在もまだ解読研究が行なわれている。bhāṣya とともに漢訳とチベット訳で Abhidhammasamuccayavyākhyā とされるテキストも註釈書と知られていることはいままでもない。bhāṣya の作者は vyākhyā と関連し疑問点があるが一応の研究成果が既に発表されている。vyākhyā の作者は安慧であることは漢訳とチベット訳の両者から明らかであるが、bhāṣya については称友 (Yasomitra) と最も勝子 (Jinaputra) とも獅子覚とも記録されている。作者については、高崎正芳氏や篠田正成氏により既に論究されている。両者の研究によれば、漢訳文献の著述から獅子覚による作であることが疑われており、また成立年代については、篠田氏が、「安慧以前、無着・世親に近い年代」と推定されている。

今回の研究において、本題で示した世親釈とは bhāṣya のことを指す。この bhāṣya からヴァスバンドウの解釈を想定し、テキストにおいて唯識思想がいかなる形で言及されているか、

特にアーヤ識の扱われ方について如何様であるか検討考察する上で、問題となることについて以下に述べる。

ここで扱うのは獅子覚による *bhāṣya* であり、ヴァスバンドウの作とはいえないものである。ではなぜ世親の作と想定していくかといえば、その発端は、アーヤ識の存在に関する疑問に始まる。本年六月に愛知学院大学で開催された日本印度学仏教学会に於て発表した内容である。いわゆる識論と三性説とを関連づけて解釈するとアーヤ識はそれ自体としては存在し得ないものとして捉えられていることになる。

アーヤ識は虚妄分別 (*abūtiparikalpa · parikalpa · asaṅka · alpa* etc.) であり、依他起として実在する、と理解されている。存在論証のように、識論の範疇では確かにアーヤ識は存在することになるが、三性説のうち、遍計所執性と依他起性を改めて検討するとそうはいえなくなる。『三性論』第四偈・第五偈でまとめられているのだが虚妄分別は実在しないということと虚妄分別がアーヤ識と七転識を指すことから、アーヤ識は存在しないことがいえる。しかし、アーヤ識は依他起としては存在するのであり矛盾する。この矛盾を整理すると、アーヤ識自体としてはその存在性が疑われるが他の識との関係の上で認められるもの、つまり縁起的存在のものといえる。

『阿毘達磨集論』本論でアーヤ識のことに触れているところには *udharnasamuccaya* の冒頭部分で識について言及されているところである。また、*bhāṣya* では『瑜伽師地論』撰決撰分冒頭のアーヤ識の存在論証が引用されている箇所、識

蘊に関する考察の部分である。心所法が細かく蘊界処によって分類されている。この部分は、撰決撰分の引用をアーヤ識が存在することの根拠として挙げているにすぎない。本論がアサンガの作ということから、*bhāṣya* の作者がアサンガの説くアーヤ識説、この場合はアーヤ識が存在することの理由を示している部分を、アサンガの作として撰決撰分の一文を挙げたことはいうまでも無いだろう。この存在論証についてはそのままの引用ではないが、いわゆる唯識論書の中に見られることは周知の如くである。同じアサンガの作である『撰大乘論』や『三十論(唯識三十頌安慧釈)』がその代表的な論書として知られている。

『阿毘達磨集論』は未だ十分解明されたとは言い切れないものである。世親による著作や阿毘達磨の思想と唯識思想の接点にあると考えられるこの論書は、問題の論書である。そして、*bhāṣya* についても今後詳細な解説研究が必要であろう。

真実 (*tattva*) と不可説なもの

村上真完

この問題は仏教とヴェーダーンタ派不二元論の思考法の比較研究の一視点となる。真実 (*tattva*) とは、「それ (*tad*) であること」を原意とし、知るべき対象である事実との一致、同一性を意味する。もし真実が最底(「それである」とも言うこ

とができないなら、真実の語意にも反する。にも拘らず仏教や不二元論において不可説なものが説かれる。原始仏教は、世界の常無常等や我の有無について、答えられない(無記)と言いい、大乘仏教は究極の真実は不可説であると言いい、真如は離言の自性を有し(*mirahitāpya-svabhāvatā*)、事実そのもの(唯事)は離言のものである(*Bodhisattvabhūmi*, pp. 48, 54) ところが、真実の特相は言葉の世界(*prapañca*、戲論)をもっては論ぜられない(*Madhyanāka-kārikā* 18.9) ところが、部派仏教の中で犢子部は、人格主体(*pudgala*、靈魂)は不可説である(*awakāva*、言うことができない)と主張したという。『俱舍論』破我品によれば、人格主体が蘊に依って概念設定されるのは、火が燃料によって概念設定されるのに喩えられるが、人格主体が蘊とは別であるとも別でないとも主張することができない、言うことができないという(*Abh.*, pp. 461-3)。著者世親はこれを批判して、「言うことができない」ことは、ありえないと論じて、人格主体は概念設定としてのみ有る(仮有)と結論する(*P.* 467)。この議論は後にシャーンタラクシタの(*Tattvasaṅgraha* 336—349 とカマラシーラの細註(*Pañjikā*) によって整理して示される。

ここで人格主体は「それである・他である等と言うことができない」(*tattvanyatvady-avacyatva*, 388) とされる。等というのは「無常である・無常でない」と言うことができないというのである(細註)。そして「それ」とは色等の五蘊を指し、「それである」とは五蘊であることであり、五蘊と「同じ

である」という意味である。従格と共に用いられる *tattva* は「同一である」と訳される。ところで「それである」と「他である」との二つをもって、凡そ考えられる全てのものが包摂されて残るもの(第三の領域)はないはずである。第三の領域(不可説なもの)を認めると排中律に反することになる。そこで「言うことができない(不可説)」といわれる人格主体は、事実ではない、第一義的に真実には、存在しない(338, 347)、自性のないもの(無自性)であることになる、という批判がある。シャーンタラクシタは『中観莊嚴論』でも、利那的であるとか、利那的でないとか、言うことができない人格主体は、一多の自性を欠いており、無自性なものである、と論ずる(第九頌)。ところで一多の自性を離れているから、自派他派の説く全ての存在(*Bhava*) は無自性である、というのが彼の主張である(第一頌)。一多の自性を離れているというのは、「一つである」「一つではない(=多である)」ということができないの意。「それ(一)である」「他(非一)である」ということができないのである。ここで諸学派が説く全ての存在が事実、真実(事実との一致)から締め出されることになる。ただ無自性であること、空であることだけが、究極の真実であると、彼は考える(第九五頌)。

不可説なものを事実または事実との一致である真実から締め出す思考法は、シャーンタラクシタよりも以前に、不二元論の伝統(*Bhartrhari*, *Maṇḍana-mīśra*, *Saṅkara*) に見られる。中でも精緻な思考を示すのがマンダナシッカラ(*Brahmasū-*

dhā)である。彼は梵の不二元を主張する中で、事実における差別 (bheda) を否定する。差別は概念的な構想 (分別) にすぎない、無自性なものであると論ずる。差別は「それであるとも他であるとも説明できない」 (tatvānyatvabhyaṃ anirvacānyā, p. 48)。また概念化の対象 (kalpanā-visaya) は、「それであるとも他であるとも説明できない」 (p. 66)

「差別、または差別の知は」第一義としては、存在しているものとして (sattvena) 説明されない。存在していないものとして (asatvena) も「説明され」なう」 (p. 60)。差別の観念を生ずる特殊 (viśeṣa, 異) も、「それであること・他であることがありえなう」 (p. 51)。「それであるとも他であるとも説明できない」 (p. 54) という。差別の知が無明であるというが、この無明が、梵の自性であるともないとも説明できないし、存在しているものとも、存在していないものとも説明できないという (p. 6)。彼は無明や差別の知を事実または真実 (事実との一致) から締め出すが、事実や真実なる実在を疑わない。その点は中観派とは正反対のようである。

無記説等に現れる諸課題について

茨田 通俊

パーリ仏典において、無記説に現れる諸課題の形式には様々なバリエーションがあるが、世界の常住無常、世界の有限無

限、靈魂と身体は同一であるか、異なるか、taṇhāgata の死後存在の四類十問 (十無記) が一般的である。仏陀は、それらについて答えることは無益であるとして、肯定も否定もせず、解答しなかった。

こうした仏陀の無記説で問われるような各種の課題が、他の思想家の主張の中にも見られる。『沙門果経 (Samaññhasutta)』 (DN. No. 2) に紹介される六師外道のひとりサンジャヤ・ウーラッティプッタは、他世、化生の有情、善悪業の異熟果、taṇhāgata の死後の存在について、鰻のように捉え難い論 (amara-vikkhepa) と呼ばれる独特の応対で確答を避けている (DN. Vol. I, pp. 58-59)。これは、真理を正しく認識することは不可能であるとして、判断を中止する立場である。次に、同じ六師外道の中に教えられるアジタ・ケーサカンバリンは、布施、供養、供物、善悪業の異熟果、現世、他世、母父、化生の有情、世間において、正しく到達し、正しく行い、現世と他世を自ら知り、自分の目で見て、「(他者に) 説く沙門婆羅門という十種の課題について、その意義、存在を否定する (DN. Vol. I, p. 55)。

ところが、これと反対に布施以下の十種の課題について認める説が、パーリ仏典中に散在している (MN. Vol. I, p. 402 etc.)。この叙述は、先のアジタ説に相当するとみられる断見と対の形で語られるのが常で、概ね仏説として肯定的に捉えられている。同趣旨のものとして、Payāsi-sutta (DN. No. 23) のように、先の十種の課題ではなく、他世、化生の有情、善悪業

の異熟果の三つについて扱っているものもある。こうした諸課題を肯定する教説は、形而上学的課題に対して答えないとした仏教の無記という立場と一見矛盾するように思われる。ただし、ここで問われる諸課題には、サンジャヤ説のうちの *tathāgata* の死後存在を除く三種の課題は含まれているが、無記説に見られる四種は含まれていない。

『沙門果経』と共に外道の思想を扱った経典として重要な『梵網経 (Brahmajāla-sūtra)』(DN. No. 1) では、仏陀時代の諸思想を六十二種に分類し、体系的に整理している。この『梵網経』と『沙門果経』の間には、戒 (*sīla*) に関する長い共通の叙述が存在する。ところが『沙門果経』では、六師外道の説の後に、沙門の果報としてこの戒に関する箇所が積極的に説かれるのに対して、『梵網経』では、この戒に関する部分を凡夫が如来を讃嘆して語るような些細なことに過ぎないとし、続いて、列挙された六十二の見解にとらわれず、それらを超越する如来の立場が語られるのである。

この両経の構成上の相違との関係で、先の各主張が採用した諸課題について検討してみたい。まず、六師外道のひとりであるアジタの説に相對して同じ十種の課題を肯定する説は、業による輪廻の思想を背景とした道德的な倫理性に基づいており、戒の遵守と同次元のものであると考えられよう。そして『梵網経』によれば、戒は凡夫によって讃嘆されるものであり、いわば世間的レヴェルの事柄である。これに對して、真に讃嘆されるべき如来の立場は、六十二見のような種々の見解に執着せ

ず、それらを超越したものであり、いわば出世間的レヴェルにあると考えられる。それは、諸課題に對して偏った主張にとられず、無記であるとする仏陀の態度と軌を一にするものと理解されるのである。

また、サンジャヤ説で問われる課題が無記説で取り上げられた課題と異なる点については、無記説とサンジャヤの判断中止思想の類似による誤解を回避する目的があると同時に、倫理性に關した問いに對する解答までもサンジャヤが避けたことを意圖して、經典作者が、他世など仏教が肯定する課題をそこに混在させたのではないかと推測される。

パーリ仏典の各種思想に現れる諸課題は、無作為に羅列されたのではなく、次元の異なる文脈を考慮して、根拠をもって選ばれたものだったのではないかと思われる。

涅槃の異名の成立過程

吉元 信行

周知の如く、涅槃とは仏道実践における覚りの究極的理想の境地の表現であり、それは仏教の真理である四諦における滅諦として体系的に説明される。そのように、滅諦・涅槃は仏教における最も重要な、しかも難解な概念であるだけに、仏教の歴史において様々な説明が試みられてきた。その説明が定形化されて列挙されるように付ったのが滅諦・涅槃の異名であった。

諸資料を調査してみると、古い原始經典ではその異名は少なく単純であるが、時代の経過につれて、次第にその異名の数が増加していったことを跡づけられる。その最も発展した形態として、南伝では、『Nettipakaraṇa』における五一もの異名、そして、北伝においては、『四諦論』における六六の異名にそれを認めることができる。

様々の仏典において涅槃と同様の異名が、滅諦や無為の異名として説かれる場合もある。これらの概念は、原始仏典においてはほぼ同義語であると理解してよい。南北両伝の仏典における異名の諸相については、すでに拙稿Aにおいて詳しくふれたところである。そこで、南北両伝の諸資料における異名の対比を見ると、南伝の資料相互に密接な関係のあるものに対して、北伝の資料には異名相互に密接な関係のあることが分かる。ことに、北伝における『阿毘達磨集論』における異名は、拙稿Aで詳しく検討したように、これら北伝の諸經論における異名を巧みに整理して取り入れているようである。

ここで、我々は、諸資料の中で、本来は同じソースであったと思われる『中部』一四一經と『中阿含』三一經、及び『相應部』四三と『雜阿含』13-431-57の異名の違いに注目したい。このことは、南北両伝に別れる以前の『中部』・『中阿含』・『相應部』・『雜阿含』原初形態の經典にあつた涅槃の異名が、伝承の段階で別々に発展していったということである。しかも、北伝の『中阿含』・『雜阿含』の方に意図的な編集がなされたようである。そのことは、北伝の諸論書との一致関係によつ

て何うことができる。その理由は、北伝の方では、思想的に異名の体系化が試みられ、それが所引の阿含にまで及んだということであろう。

諸資料における異名の対比において、南北両伝資料に共通する異名は、仏教が南北両伝に別れる以前から成立したものであると見ることが出来る。そのことを考慮して、涅槃の異名の成立過程を次のように考えたい。

一、異名の祖型 仏陀の金言：「(輪廻の)素因 (upadhi) の無余なる離貪・滅 (asesanīṅga-nirodha)」(Sn. p. 141)

二、異名の原型：yo tassā yeva tanhāyasesanīṅganirodho cāgo paṇissaggo mutti anāyo. (M.I. p. 251)

三、異名の原型Ⅱ別の系譜：atthi bhikkhave ajātam abhūtam akatam asankhataṃ (U. p. 80)

四、異名の展開：心の統一した釈迦牟尼の到達された尽 (khaya) 離貪 (virāga) 不死 (amata) 微妙 (pañña) なる「境地」その理法と等しいものは何も存在しない。(Sn. 225)

五、涅槃の描写：asoka (無憂) sukha (安樂) sacca (真諦) sududdasa (難見) ajaḷāra (無變) nippapañca (無戲論) santa (寂靜)。

六、涅槃の譬喩的表現：amata (不死) taṇa (救護) saraṇa (歸依) dipa (洲渚) 等。

七、南北両伝それぞれの展開

北伝：asēparahāna (無余永斷) pratihāra (永出) 等 (整理体系化)。

南伝：nisarana atakavacara, dhruva asampanna 等
(多岐に増広)。

※ 拙稿A「滅諦・涅槃の異名」(大谷大学研究年報第三七集・一九八五年)

七―八世紀西インド社会における

仏教事情の一考察

保坂俊司

序

本稿のテーマは、七―八世紀の西インドにおける仏教事情の一端を明らかにすることにある。その際用いる文献は、従来この主の研究に用いられる『大唐西域記』の他に、イスラーム史料『チャチュ・ナーメ』である。

I

まず、『大唐西域記』の記述によって、代表的なインド特に仏教が盛んであったと信じられているガンジス河流域の仏教の状況を一瞥しよう。

羯若鞠闍國(伽藍百餘所、僧徒萬餘人)・婆羅疇斯國(伽藍三十餘所、僧徒三千餘人)・摩揭陀國(伽藍五十餘所、僧徒萬餘人)。(『大正大藏經』第五一卷より以下同じ)

これに対して西インドについての記述は、

信度國(伽藍數百所、僧徒萬餘人)・茂羅三部羅國(伽藍十餘所、少^三有僧徒)・鉢伐多國(伽藍十餘所、僧徒千餘人)・阿默婆翅羅國(伽藍八十餘所、僧徒五千餘人)・狼揭羅國(伽藍百餘所、僧徒六千餘人)・臂多繫羅國(伽藍五十餘所、僧徒三千餘人)・阿耨茶國(伽藍二十餘所、僧二千餘人)・伐刺鞞國(伽藍數十、荒圯已多、僧徒三百餘人)。

となり、単純に合計すると、僧の數二万七千三百人以上、寺院の數は不明確だが、千箇所以上もあったといえる。これらの數値を東インドのものと比較すれば、僧の數、寺院の數ともに決して少ないとは言えないのではないだろう。しかも、西インドに関する『大唐西域記』の記載の中には、この地において仏教が、為政者から民衆にまで広く信仰されていたことを示す記述は、

信度國(深信^二佛法^一。王戊陀羅種也。性淳質、敬^三佛法^一)
・阿點翅羅國(其俗淳質敬^三崇^二三寶^一)・臂多繫羅國(不^レ好^三藝學^一。然、知^三淳信^一)。伐刺鞞國(邪正兼崇、不^レ好^三學藝^一)。などが見られる。

これらの『大唐西域記』の記述から知られる仏教の状況は、東インドの状況と大差がなかったのではないだろうか。と、すれば仏教は依然として多くの人々に信仰され、また社会的にも勢力を持っていた、と考えられる。

II

それは、『チャチュ・ナーメ』の記述からも裏付けられる。

その点を、整理すると次のようになる。

- 1、シンド (Sind) 国王王(『大唐西域記』においては、「皮陀羅王」をさす) サヒラス二世 (Sahrās) は仏教の信者であるという直接記述はないが、他の記述から推測される。
- 2、ブラフマナバーダ (Brahmanabāda) (『大唐西域記』の阿耨荼国に当たる) のアガム (agham) 王子は、友人の仏教僧 (bud-i-saman) に帰依していた。また、この僧は、仏教寺院 (bot-i-kad-i-buddoh) の長であり、王子のために外敵退散を祈った。
- 3、ニールン (Nirun) (『大唐西域記』の臂多黎羅国にあたる) には、この都市の長官 (vān) で仏教の長老 (mih-tar-i-shan-i-bud) が、民衆を率いてイスラーム教軍に降参し、寺院の後にモスクを建てた。
- 4、マジョブ (Majob) という町でも、(仏教) 僧 (saman) が、民衆の代表としてイスラーム教軍に降参、協力を申し出る。
- 5、その他、ブッディア (Budhiā)・アロル (Aror) 等に記述あり。

結論

以上のことから西インドにおいては、イスラーム軍による攻撃(七一一年)まで、かなりの地域において仏教が社会的に大きな勢力をもっていた。また、今回は紹介できなかったが、仏教とヒンドゥー教(特にバラモン王朝(六三三―七二二))は、社会的・政治的・宗教的にも緊張関係にあったようである。

(その結果、イスラーム軍の侵攻時、仏教徒達がイスラーム軍に協力的であった、とおもわれる。)

参考『東方』6・7号(東方研究会)一九九〇・一九九一。

青頸観自在の図像学的特徴

佐久間 留理子

インド密教における観想法の集成である『サーダナ・マールー』(SM)にみられる青頸観自在 (Nīlakantha-Avalokiteśvara) (NA) の研究序説として、仏教 (BU) 及びヒンドゥー教 (H) の諸文献にみられるニールカント (N) もしくは、NA の図像学的特徴についてまとめてみた。

B、パッタチャルヤによって校訂された SM の No. 39 には NA の観想法が収められている。この NA の姿におけるシヴァ (S) の特徴について若干指摘しておく。M・T・マルマンは、NA の半月、頭蓋骨、虎皮をシヴァの特徴として指摘しているが、黒鹿の皮でつくられた聖紐も S の特徴と考えられる。例えば『マハーバータ』(MBh) (XII, App. I, No. 28, ③) では「黒鹿の皮の衣をもつもの」(Kṛṣṇānīṅgariya) が S の別名として述べられている。このように SM の NA には S の諸特徴がみとめられる。

唐の不空訳『青頸觀自在菩薩心陀羅尼經』ではSの特徴(黒鹿の皮、虎皮など)とヴィシュヌの特徴(猪面、螺貝、輪)がみとめられる。また善堤流志訳『不空羼索神變真言經第九』(『不』)ではNAは左手で蓮華を持ち、右手を揚げ結跏趺坐で坐している。さらに『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』(『金』)では本尊(青頸大悲王觀自在)は觀自在在王如来、あるいは、大悲觀音と呼ばれているが、それは如来の三十二相八十種好をそなえ紫磨金色に輝く姿をもち極樂世界と結び付けられている。また頭に五つの如来の冠を頂く。『不』と『金』においてはSの特徴はみあたらない。

B Uにおいては觀自在以外にもNの姿が見られる。『サルヴァトウルガティパリショーダナ・タントラ』に説かれたマンダラの北東には、四臂で象の上に坐し白い色をしたNが位置している。右の第一臂には三結の金剛杵をもち、右の第二臂は与願印を示す。左の第一臂は三戟を持ち左の第二臂には劍をもつ。

次にHにおけるNについて述べておく。『ラーマヤーナ』の乳海攪拌の章には三戟をもつSの記述がある。またMBA(Ⅷ, 173, 39d)に「黄金の髪をもち、赤褐色のNに帰命する」と記されている。またこれらより時代の下った文献である『アグニ・プラーナ』と『シャラダーティラカ・タントラ』にはNの姿が説かれておりマルマンはそれらを紹介している。前者の文献では、Nは三眼をもち四臂で施無畏印と与願印を示し、弓とヴァースキ竜王を持つ。また後者の文献では、Nは五つの顔をもち、虎の皮と蛇の飾りをつけ、手に数珠、三戟、頭蓋

骨、ドクロ杖を持つ。

以上においてB U、及び、HにみられるN、もしくは、NAの図像学的特徴について述べてきた。これらは元来はHの神話の一つ(乳海攪拌)に由来することが明らかであるがそれらの図像学的特徴は多岐に渡っている。そこにはSの特徴がみられるもの、Sの特徴とヴィシュヌの特徴がみられるもの、Sの特徴がみとめられないものがある。S MにおけるNAの諸特徴にはSの特徴がみられる。しかしこのNAにはまた、金剛跏趺坐で坐し、かつ、三摩地の印を結ぶという特徴がみられる。これは一般的にいえば、瞑想にふける姿であり先述のNA、及び、Nの姿にはみとめられない。このようにS MにおけるNAと、それ以外の文献にみられるN、もしくは、NAとには、図像学的にかなり相違する点もみとめられる。従って前者と後者を比較考察することは現段階では容易ではないと考えられるので、ここではそれらの相違点を指摘するにとどめたい。

インド仏像坐勢にみられる三様式の系統

彦坂 周

一般に仏教美術史学では仏坐像を分類して、足を堅く組んで坐る像(結跏趺坐像)、片足だけを組んで坐る像(半跏趺坐像)、ひざまずいて坐る像(跪坐像)、椅子に腰掛けて坐る像

(倚坐像)の四種類に大別している。仏教学の方では結跏趺坐のほかに多少その分類や呼称を異にしている。この中、仏坐像で最も多く用いられているのは結跏趺坐像で、これは釈尊が菩提樹下で正覚を得られた時や、説法や禪定の時に用いられた坐法であると伝えられている。結跏趺坐(全跏)について隋の天台智顛は修習止観坐禅法要の中で「若し半跏坐は左脚を以て右脚の上に置き、牽き来たりて身に近くし、左脚の指をして右の股と齊しく、右脚の指をして左の股と齊しからしむ。若し全跏せんと欲せば、即ち正しく右脚を左脚の上に置く」と述べている。

次にわが国道元の正法眼蔵坐禅儀によれば「(前略)これ仏祖の坐禅のとき坐する法なり。(中略)結跏趺坐はみぎのあしを、ひだりのものうへにおく、ひだりのあしを、みぎのものうへにおく、あしのさき、おのおのものもとひとしくすべし、参差なることをえざれ」とある。上記の引用では、いずれも結跏趺坐の特徴をよくいいあらわしている。即ち、結跏趺坐では右の足を左の股の上におき、左の足を右の股の上にと置くとしている点である。ところで結跏趺坐には二種があり、先に右足を左の股の上に置いて組むのを降魔坐といい、その逆に組むのを吉祥坐という。仏坐像の場合ほとんど吉祥坐であるが、中国の隋・唐代の仏像およびわが国では奈良・平安時代の仏像に降魔坐のものを多く見ることができ、ただしインドでは降魔坐の仏坐像はほとんどない。

さてこのような結跏趺坐が釈尊の用いられた坐法であるとす

れば、梵名はどのように表記されているのであろうか。翻訳名義集には、*Nyasidat patyandam ahujja*とあり、これは尻を地面につけ足を組んで坐す法という程の意味である。ここには上に見てきたような両足を交互に反対側の股のうえに置いて坐すという意味はない。古来、結跏趺坐は仏・如来の坐法として伝えられ、中国・日本の仏坐像のほとんどがこの坐勢で造像されている。はたしてインドでもそうであったのであろうか。次にインドでの仏像坐勢についてみていくことにしよう。

インドにおいて釈尊の姿を礼拝の対象として造形化した仏像は、釈尊入滅後五〜六百年たって西北インドのガンダーラと中インドのマトゥラーで相前後して造像されるようになったといわれている。現存の遺構で最古の仏伝や本生譚をテーマとした浮彫は、中インドに起きたシュンガ朝期紀元前二世紀のバルフート出土のものである。その中、釈尊の成道や初転法輪の場面では、釈尊は菩提樹や法輪、仏塔などによって象徴的によつて象徴的に表すか、あるいは仏座や仏足跡によつて釈尊の存在を暗示する表現方法がとられている。この釈尊の姿を造形化した仏像無表現の伝統は、その後同じくシュンガ朝期紀元前一世紀にサーンチーに造られた塔門や、アーンドラ朝期西暦二世紀頃のアマラーヴァティーの大塔跡から出土したもの、さらには西暦二〜三世紀頃のナーガルジュナコングダ出土の初転法輪を表した浮彫りにも受け継がれている。

一方、西暦一世紀中頃から二世紀にかけて西北インドのガンダーラ地方と中インドのマトゥラーにおいて、相前後して仏伝

図の中に積尊の姿が登場し、礼拝対象としての仏像が造られるようになった。そして仏伝の浮彫の中では、まだ積尊の姿が他の人物と同等に表現されていたのが、脇侍を従えた三尊像となり、やがて単独の仏像としても造像されるようになったのである。

ところで、これまでガンダーラ仏はギリシヤ彫刻の影響を、マトゥーラ仏はインド古来の伝統を受けて造られたとか、あるいはどちらで最初に造られたかという問題は多数の学者によって論議されてきたところである。しかし最初に仏坐像が造られたとき、その坐勢は何をモデルにして造られたかについてはあまり論議されていない。仏像の顔、容姿、頭髪、衣文などは、それが造られた仏師の個性や文化的背景、土地柄、時代の流行などに大きな影響があることは周知のとおりである。しかし坐勢については、そのような影響をほとんど受けることなく、それぞれに伝統がずっと受け継がれているのである。この事實は非常に興味ぶかいところである。インドでは上記のガンダーラ地方、マトゥーラ地方とはほぼ同時期、南インドのアマラーヴァティでも、一方で仏像無表現の伝統が続くなか、仏伝図に仏像が登場するが、この三地方の仏像坐勢は最初から別個の様式を用いているのである。

まず、ガンダーラ仏の坐勢について見ると、先に左の足を右の股の上に置き、次に右の足を左の股の上に置いた坐法で、いわゆる結跏趺坐である。このような坐勢はインドでは一般にバドマアーサナと呼ばれている坐法である。これに対し、マトゥ

ーラ仏の坐勢では両足を交互に組んでいるが、両足の甲は股の上ではなくふくらはぎの上になり、足の裏は上を向いて、両足の踵が触れるようになっていいる。このような坐勢はヨーガの方ではヨーガアーサナと呼ばれている。ヨーガ根本教典『ゲーランダ・サンヒター』に「ヨーガアーサナの体位として、『両足のウラを上向けにして膝の上におく』と説かれているものに相当する。マトゥーラ地方では赤色砂岩が豊富に採れたことから、この赤色砂岩で仏像が多数彫造され、やがて北インド各地にマトゥーラ仏がもたらされたようである。同じ坐勢はサールナート出土で五〜六世紀の作と伝えられる、有名な初転法輪の仏坐像にも見られる。さらにこの坐勢の系統は、グプタ様式といわれるアジャンタ第一石窟にある仏坐像にも見られ、やがてパーラ朝の密教期、十一世紀頃の作とされるオリッサ出土、ナーラندا出土、ビハール州クルキハール出土の仏坐勢に受け継がれており、北インドの仏像坐勢はヨーガアーサナが主流をなしていたのではないかと考えられるのである。そしてさらに興味深いことには、マトゥーラ出土のマハーヴィーラ坐像の坐勢も同じくヨーガアーサナで造られていることである。

次に南インドのアマラーヴァティやナーガルジュナコндаに登場する仏像の坐勢は、北インドのガンダーラ仏やマトゥーラ仏とは全く異なっている。その坐勢は両足の踵を会陰部で合わす形をしている。即ち、会陰部を中心に両足の踵の重ね合せった線が、頭頂から鼻線を通る中央垂直線上にある。このような坐勢はヨーガの方でシッダアーサナと呼ばれる体位法に相当

する。前出のヨーガ根本教典『ゲーランダ・サンヒター』によればシッダアーサナは「一方の足の踵を会陰部にびったりと押しあて、他方の足の踵を性器の上に置き、顎を胸につけ、不動の姿勢を保ちつつ、五官を制し、視線を動かさずに、眉間を凝視する。」と説かれている。この姿勢は南インドに伝わり、タミル州の仏坐像はほとんど全てがこの姿勢によって造られている。そのみならず、タミル州ではジャイナ教のマハーヴィーラ坐像やヒンドゥー教のサラスヴァティー坐像・シャンカラアーチャーラヤ坐像もこの姿勢で造られている。ここでは紙面の都合上詳しく述べることができないが、このシッダアーサナの姿勢は南インド様式として、南方仏教の伝播した国々にも伝わっていったのである。

以上見てきたように、西暦一―二世紀頃インドの三地方で登場した仏像はそれぞれ別個の姿勢の様式をもっており、その後それらが伝播していった地域や国々で、その様式の伝統が受け継がれていったのであり、実は結跏趺坐という姿勢は北西インド・ガンダーラ仏様式の系統を受け継ぐものであることが明らかにになった。ここではこれら三様式の仏像姿勢が何をモデルにしたかについては十分論じることができなかったが、仏像が登場した当初はまだ後代のように仏典に仏造像法について説かれていなかっただと考えられるので、そこには三地方の仏教部派の伝統や石彫職工の伝統と深い関係があったのではないかと考えられるのである。そして特筆すべきはこれらインドの三様式の姿勢は、それぞれの地において仏教だけではなく、ジャイナ教

やヒンドゥー教の坐像にも仏像姿勢と同じ様式で造像されていることである。

唯識比量における「法自相決定相違」について

原田高明

唯識比量は、女装三蔵が曲女城において主張した推理式（ただし、これがインドで高く評価されたとは、信じ難い。）である。それは具体的には、『大疏』に、「大師立唯識比量云 真故極成色不離於眼識宗 自許初三撰眼所不故撰因 猶如眼識喩（『大正四四』一一五b）」とあるものであり、その「眼所不撰」の説明の部分において、「其眼所不撰言 亦簡不定及法自相決定相違（『大正四四』一一五c）」と言ひ、「不定」の説明の後、「作法自相相違言 真故極成色非不離眼識 初三撰故 猶如眼根 由此復有決定相違 為簡此三過 故言眼所不撰故（『大正四四』一一五c）」とある。しかし、この『大正藏経本』と『雲英本』は異なっている。即ち、「作法自相相違言 真故極成色非不離眼識 初三撰故 猶如眼根 由此復有決定相違 為簡此二過 故言眼所不撰故（『雲英本』卷三、三十七丁左―三十八丁右）」となっている。このような相違のある部分について

て、中国の古い注釈者たちは、どのように理解していたのだろうか。

智周(六六八—七二三)は、法相宗第二祖、慧沼に師事し、法相宗の第三祖として崇められた一大学匠である。その『前記』には、「由此復有決定相違者 決定有法自相相違 非是六不定中決定相違也 簡此二過者 即一不定 一法自相相違故言簡二過(『正統藏經八六』(旧版)四百六十九丁右下。)」とあり、ここでは「法自相決定相違」を「法自相相違因」であるとし、過失はこれと「不定」の二つがあるものと考えている。更に、同じく智周の作である『後記』には、「為簡此二過者不定及法自相決定相違二過也(『正統藏經八七』(旧版)十六丁左下。)」とあり、『前記』と同様の解釈を行っている。以上のごとき智周の解釈は、本質的には、『雲英本』と等しいものである。ただ、『雲英本』では「由此便有決定相違」としているのに対して、『前記』では「由此復有決定相違」としており、問題ないが、『前記』では「復」を「便」に改めるべきであろう。また、「二過」となっていることにも注意すべきであろう。さて、これとは異なった解釈が藏俊の『大疏抄』に『邑記云 疏簡此二過者 自相決定合為一過 並前不定為二過也 云云(『大正六八』五二一b)」として、引用されている。『邑記』とは、武邑尚邦『因明学』五十四頁より、慧沼門下の道邑の『因明入正理論疏記』三巻のことと思われる。ここでは、智周と違って、「法自相相違」と「決定相違」と「不定」の三つの過失があるとしながらも、前二者を一つにまとめて、

「為簡此二過」としたのだ、としている。ここでも注意すべきことは、「二過」となっていることである。以上、慧沼門下の逸材、智周と道邑の見解をみてきたが、彼らの使用した『大疏』では、「二過」となっており、かつ、「法自相決定相違」に関して両者は異なった見解を提示したと思われる。

さて、この二つの見解は、日本の注釈者の間でも重視されたようで、善珠(七三三—七九七)の『明燈抄』には、『大正六八』三一七a—bで、この二説とほぼ等しいものが紹介されているが、問題の部分が「便」となっている。また、藏俊(一一〇四—一一八〇)の『大疏抄』には、『大正六八』五二一a—bで、「前記云」、「後記云」、「邑記云」として、先の三つの言が引用され、かつ、『明燈抄』の先の部分の引用もなされているが、『前記』引用中、「復」でなく「便」になっていることと、『大疏』引用の際、「三過」となっている。

この「法自相決定相違」については、更に別稿で考察することとするが、ともかく、記述が簡明過ぎて不明瞭であるし、その説明の部分で既に見たような重要な字句の相違もあり、「法自相決定相違」の真意は把握出来ないようである。

智顛の初期における菩薩禅観

稲葉 広由

『摩訶止観』の体相では様々な經典に説かれている実践法門

を凡夫の止観、二乗の止観、菩薩の止観に分類し、このうちの菩薩の止観の内容を次第三観と一心三観とによって表している。ところで、このような実践法門の分類は、実践法門を「禪」として捉えるか、「止観」として捉えるかの違いはあるが、すでに『次第禪門』にみられるものであり、凡夫禪、二乗禪についてはその修証に至るまで詳細に述べられてある。それでは後に一心三観として表される菩薩禪の内容を『次第禪門』を講説した前期時代において智顛はどのように考えていたのかわらうか。

『次第禪門』の特色は禪波羅蜜に立って一切仏法を統攝しようとしている所にある。智顛が講説の主な拠り所とする『大品般若経』、『智度論』が般若波羅蜜を主題とするのに対して、六波羅蜜から特別に禪波羅蜜を撰ぶのは特異な法門であると言える。ここには当時、『智度論』によって実践的な仏教を求めた智度論師、具体的には慧思禪師の影響を窺うことができる。当時、般若思想の研究を盛んに行っていた成実・三論師と比較すれば、真剣に禪定に取り組むことにより般若の智慧を明かにしようとした所に智顛の学風の大きな特色があった。

『次第禪門』においては仏教の諸禪定を有漏禪・亦有漏亦無漏禪・無漏禪・非有漏非無漏禪の四種に分類し、『大品般若経』の三次品にある「次第行次第学次第道」の文を拠り所として諸禪定の次第浅深を明かにしている。今はこの中に菩薩禪の内容を窺いたい。初めに有漏禪・亦有漏亦無漏禪・無漏禪の過程については、菩薩が凡夫や二乗と共通して行じる禅法であるとし

ている。この共禪の見方は『大品般若経』が元々、三乗に共通して説かれていることに拠る。そして『智度論』巻19以下では、菩薩は般若波羅蜜を行じるのに声聞法を具足すべしと説いて仏教以外においても広く行われていた四禪、四無量心、四無色定等の諸禅法を菩薩道の中に取り入れている。ここで注意すべきなのは、般若波羅蜜に立って諸禅を行じることを意識づけていることであり、ここに智顛は大きな影響を受けている。

『次第禪門』には例えば四禪、四無量心、四無色定について「皆是般若中前方便、滅諸法為入空」とあり、行者は未だ有漏を断じ尽さない有漏禪である十二門禪を、諸法を滅して空に入っていく般若の前方便として行じると理解している。このように有漏禪から無漏禪に到る次第浅深は、諸法を滅して空に入る過程としての意義を持つ。

ところで『次第禪門』の修証は無漏禪の対治漏禪までで終っているが、詮次章では無漏禪から菩薩不共禪への次第を明しており、菩薩不共禪として『菩薩地持経』に説かれている九種大禪の名を挙げている。『智度論』では般若に共・不共の二種ありと説くが、智顛はそれに対応して共禪より不共禪への次第を説いたと考えられる。しかしここでは共禪を空観としたのに対応する菩薩禪の内容については何も言及していない。『次第禪門』においては禪定によって般若の空観を徹底して明かにしようとしているのである。そして、共禪から不共禪への展開がその後の智顛の課題となったのではなからうか。というのは『次第禪門』より後に成立した『六妙法門』の第六通別六妙門から

第七旋転六妙門の間には、『次第禪門』における共禪から不共禪への次第と同様の展開を認めることができるからである。しかもそこでは、通別六妙門を従仮入空觀とした上で、旋転六妙門を從空出假觀として位置づけている。

『弁財天經』と『大荒神經』

服部 法照

従来、日本撰述偽經は、ほとんど注目されてこなかった。これらのうち、弁財天五部經の一經と大荒神經の関連性、および弁財天と荒神の関係について指摘したい。

『仏說宇賀神王福德円満陀羅尼經』（以下宇賀神王經と略す）は、弁財天五部經のひとつである。五部經は『仏說弁財天經』と題して、折本經典の形で貝葉書院と永田文昌堂から出版されている。また、當經は含まないが大八木興文堂の『大弁財天勸行集』も、五部經の内三經を収めている。

一方、『仏說大荒神施与福德円満陀羅尼經』は『大荒神經』『三宝荒神經』ともよばれる。出典としては、『修驗聖典』所収の他に、折本經典として、大八木興文堂の漢・和文併収のもの、同社の『増補』真言秘密諸經全集』中の漢文のもの、永田文昌堂の和文のもの、品川・海雲寺の和文のものがある。

内容を見ると、宇賀神王經は、四臂の天女（宇賀神王≡弁財天）を説き、福德を奪う荒神を降伏することを述べる。一方の

大荒神經は、過去仏空王如来の三人の使者が衆生の福德を邪魔すること、三人の本地、そして三人が三宝荒神に顯現することを説く。

この二經は、經題の後半部が共通し、訳者も不空に仮託することをはじめ、語句や内容に類似点が多い。兩經共、天女が重要な役割を持っており、この天女の説く如意宝珠という神咒も類似する。しかし、大荒神經では、文殊真言が加えられていることから、文殊信仰との関連もうかがえる。

荒神は、飢渴神・貪欲神・障礙神の三人で、貪瞋痴の三毒であることを説くのは共通する。さらに、宇賀神王經では、三人の姿と色や、宇賀神王の白蛇と利劍と宝珠がこの三人を降伏することを述べ、大荒神經では、三人の本地が大日如来・文殊師利・不動明王であり、忿怒の姿として三宝荒神となり、慈悲相では本有如来として現われているとする。

さて、荒神の名称に注意すると、大荒神經では荒神を空王如来の使者であるとして「仏使者」とよんでいる。一方の宇賀神王經では、使者については触れていないにもかかわらず「三神使者」の言葉がみられる。このことから、大荒神經が先に成立したように考えられる。しかし、大荒神經の天女は、宇賀神王經の宇賀神王を指していると思われるので、この点からは、宇賀神王經が先に成立したとも考えられる。よって、前後関係は即断できない。

ところで仏教絵画に目を向けると、東京国立博物館蔵「弁才天十五童子像」（室町時代）には、小島荒神が描かれている。

また和歌山県奥国寺蔵「絹本著色弁財天曼荼羅圖」(室町時代)にも、如来荒神が描かれている。このような図は、弁財天が荒神を降伏するという信仰に基づいて描かれたと考えられる。

さらに『源平盛衰記』の「清盛大威徳の法を行ふ附陀天を行ふ事竝清水寺詣の事」には、「清盛案じけるは、我財宝にうゑたる事は荒神の所為にぞ、荒神を鎮めて財宝を得んには弁才妙音には如かず云々」とある。これはまさしく二経に説く信仰である。この記述が史実ならば、平安末期にはすでに、荒神と弁財天に対する信仰が存在していたことになる。少なくとも、『源平盛衰記』が成立したとされる鎌倉末期には、この信仰が流布していた証拠にはなろう。さらには、問題の二経も鎌倉時代にはすでに撰述されていた可能性は大きいと考えられる。

以上のように、宇賀神王経と大荒神経には深い関連性が認められ、この二経により、障礙神としての荒神と、荒神を降伏する弁財天という関係が明らかになる。

これら二経の前後関係や、成立時期の確定、經典製作の背景などの解明については、今後の課題としたい。

王日休『龍舒浄土文』の研究(二)

——その撰述年次と増広考——

林 田 康 順

【一】『龍舒浄土文』の撰述年次

最初に、宋代の居士王日休の撰になる『浄土文』の撰述年次について、それに贈られた贊・跋を中心にして検討する。

まず、紹興三十年(1160)の大慧の跋には、「予嘉其志^一為題^二其後^三とあり、同三年の張孝祥の序には、「紹興辛巳秋過^四三家君於宣城^五留兩月始見其浄土文^六凡修習法門與感驗章^七著具^八とあり、兩者とも『浄土文』全文の閲誦はしていないようであり、大慧の跋には『浄土文』という語がなく、王の「志」を喜ぶと述べ、張の序には王が修習法門(四卷修持法門か?)と、感驗章(五卷感應事跡、または、八卷現世感応か?)を著していると述べているのみで、まだこの時点では全文の撰述はなされていなかったと考えられる。

それが同三二年四月の周葵の跋になると、「作^一浄土文^二精粗浅深且有^三條理^四以^五是印^六施有^七縁^八奔^九走於江浙諸郡^十とあり、同六月の劉章の跋には、「及^一觀^二王虛中浄土文^三何其諄諄也^四中略^五汲^六汲於刊行^七而恐^八行^九之不^十廣^{十一}とあり、既に『浄土文』が撰述されているものの、王がその「刊版」・「刊行」に尽力している様子が分かる。

しかし、王日休編『大阿弥陀経』の自序には、「始末三年而後畢。既畢乃拜而自喜自之曰大阿弥陀経^一紹興壬午秋^二。」とあり、三年かけて紹興三二年秋にその編集作業を終えていることが分かる。そして王はこの経を指して『浄土文』巻第二で、「予久已校正亦刊^一板以行^二と述べ、『浄土文』より先に『大阿弥陀経』が刊行されたことが知られる。

こうしたことから、『浄土文』の撰述は、『大阿弥陀経』と同

じように、紹興三十年頃の執筆当初から三年以上にわたってなされ、三二年の夏に、ほぼ撰述は終わったものの、その刊行は紹興三二年末から翌年にかけてと推定できるのである。

【一】『龍舒浄土文』成立当初の巻数

次に『浄土文』十一・十二巻が、従来撰撰が指摘されていることから、その成立当初の巻数について検討する。十一・十二巻は、他の書物からの引用を中心に構成され、かつ、王の私見が施されず、擬撰が指摘されるのも尤もであるが、内容からの検討は別稿に譲り、ここでは形式から見た点を五点列挙する。

- ① 十一巻・十二巻には各巻冒頭に記される「國學進士王日休撰」の語や王自身による各巻の序、巻の篇目が示されない。
- ② 『浄土文』撰述年次と思われる紹興三十〇三二年に贈られた周葵・劉章・大慧の跋はいずれも第十巻の末に記されている。
- ③ 王没後に『浄土文』を刊行した李彦弼、聶允迪、断仏種人の跋はいずれも第十一巻末に記載されている。
- ④ 周淳五年（1269）成立の『仏祖統紀』には「為浄土文十巻」と述べられている。

- ⑤ 『浄土依憑論草疏目錄』（～1228）いわゆる『長西録』には、「龍舒浄土文十巻 九十丁」と記されている。

以上の点から、『浄土文』成立当初の巻数は十巻であったとする従来の説を追認することができると思われる。

【二】『龍舒浄土文』の重刊・増広

最後に『浄土文』の重刊・増広を六期に分けて検討する。

- ① 紹興三二年の王自身による刊行時は、張孝祥の序、周葵・劉章・大慧の跋があり十巻であった。

- ② 王没後乾道十年（1174）に記された李彦弼の十一巻末の跋には、「謹刻公像並著感応事跡用廣其傳」とあり、彼が王の像を刻み、その生涯を伝えようとして、「廬陵刻本」という次の語の跋にあるように、十一巻に増広し刊行した。

- ③ 嘉泰三年（1203）の聶允迪の跋には、「今此願施居士所著浄土文一萬帙一輒復以居士慈相及丞相周益公而下贊述附于卷首皆襲廬陵刻本也」とあり、王の慈相や周益公の序、そしておそらく李居士の序を巻頭に載せて、一萬巻を施そうと「廬陵刻本」に統けて重刊した。

- ④ 元代延祐三年（1316）の呂師説の贊には、「龍舒王居士作浄土文十三巻一可謂一念萬年歲久板匠不任披閱吾姪元益一発心重為刊梓」とあり、また呂元益の贊には、「龍舒居士著為成書広行流布予区区録木之勤殆亦不虛設矣」とあり、当時広く流布していた『浄土文』が十三巻であり、呂師説の姪である呂元益が再び重刊した。

- ⑤ 明代洪武二年（1393）の断仏種人の跋には、「龍舒居士作浄土文一十巻一惟於第十一統添一卷有入疑非居士本志一想後人尊居士故不忍棄之乃為二十一卷名而統之況其修持法門一意趣悉與第四卷同一有人得居士親筆墨本一者若合符契一如失遺得今雖刻板已筆」とあり、当時から増広部分について王の執筆か否か疑義があったことが知られ、彼によれば『浄土文』の成立当初は十巻であった

が、十卷以降のものについても王の執筆であつて、後人がそれを捨てて忍びずに続けたものであると述べている。その理由として、十卷以降の内容が第四卷の修持法門篇と抵触せず、かつ、居士の親筆も見つかっているからであると述べ、彼もまた重刊をしている。

⑥ 成化十七年(1481)の秋月の序には、「有宋王龍舒作浄土文並附録二総十三卷嘉禾僧叠点校整為二十二卷漏沢僧誦持刊行之」とあり、それまで十三巻流布されていた『浄土文』を、僧叠点が十二巻に校正し、重刊した旨を述べている。

以上、『浄土文』は少なくとも六回の刊行・増広を重ね現在に至っており、叠点が校正した十二巻本が現在も伝えられていると考えられる。(末註略)

趙宋時代の浄土観

柏倉明裕

一、問題の所在

浄土を如何に把えるべきかということで、古来、様々な説が表明されてきた。とりわけ趙宋時代に問題となったのが往生浄土と唯心浄土である。その当時道俗の間で数多くの念仏結社が結ばれ、人々は西方浄土への往生を願っている。そのような中には往生後の長寿や安楽な世界を求める者も少なくなかった。このような浄土教の隆盛に対して、「心浄則仏土浄」と説かれ

ているにもかかわらず何故往生を求める必要があるのか、専ら西方往生を願う世業を求めることは執着ではないのか、ということに対して浄土を如何に把えるべきかという課題を以て様々な諸師が浄土教について撰述を行っている。中でも禅宗の永明延寿(904—975)、天台宗の四明知礼(960—1023)、慈雲遵式(963—1032)、孤山智円(976—1022)、律宗の靈芝元照(1048—1116)の浄土観を取り挙げて、その内容と特徴、意図について考察したい。

二、諸師の浄土観

延寿は法眼禪の第三祖に位置し、一切の経論や天台、華嚴、唯識、浄土等の教えを諸法の根源たる唯心によって会通し、組織づけている。彼の教学に於て浄土教は唯心を顯らかにするための一つの方便にすぎないが、彼は『万善同歸集』の中で唯心浄土を説き、極楽世界に生ずといえども心外無法にして生即無生、無生即生の平等門を了すべきを主張する⁽¹⁾。

知礼は趙宋時代の天台宗中興の祖であり、彼は天台教学の立場から「唯心浄土、本性弥陀」と主張する⁽²⁾。彼の説く唯心浄土とは、娑婆即寂光という、この迷える娑婆世界がそのまま寂光浄土であり、この土に浄土を建立すべきを目指す教えである⁽³⁾。

遵式は知礼と同門で、大乘仏教の立場から浄土教を位置づけようとした人物である。彼は『往生浄土決疑行願二門』に於て衆生介爾心中に浄土を具足している故に往生は願に従つて自然であり、当念を離れず法界を往来するという唯心浄土を主張する⁽⁴⁾。

智円は知礼によって天台宗の異端者として山外派と称されて

いる。彼の現象界の一切諸法とその根源の理性心性との關係を發生と歸入を以て説く教理は淨土教にも適用されている。彼は淨土教の中で淨穢欣厭、彼此取捨の全ては、自己の心性より現じたものに外ならず、このことに違すれば十萬億土も遠からずという唯心淨土を説いている。⁽⁵⁾

元照は南山律宗の復興者であり、律に併せて淨土教を人々に勧めてゐる。彼は知礼系の天台の淨土教を批判して、遊式系の淨土教の影響を受けてゐる。彼もまた唯心淨土を説き、『上植菴法師論十六觀所用觀法書』に於て、淨穢彼此は唯心による故に往来無碍なることは、江南江北を往来すると雖も大宋の天下より出ないようなものであると釈してゐる。⁽⁶⁾

三、まとめ

以上のことから全ての諸師の淨土觀に共通していることは、唯心淨土を説いてゐるということである。特に唯心の心をどのように理解してゐるかということがそれぞれの師の特徴となつており、唯心という自己自身の心との関わりに於て、自覺的に淨土を把えるべきを説いてゐる。唯心淨土といへば、禪宗で説かれる自己の心そのものが仏であり、淨土であるという淨土否定の言葉として用ゐられることもあるが、趙宋時代では、西方淨土も唯心という我々の心の枠を出るものではなく、唯心という自己の心の中の西方往生であると理解され、往生ということは唯心淨土を妨げないと説示されている。つまり淨土や仏は超越的で神秘的なものに對するような世俗的な依存心や願求心によるべきものではなく、如何に自覺的に深く自己の心との関

係に於て把握すべきかを人々に説かんとしていることが、その当時の淨土觀の特徴であるといえる。

- 註(1)新纂統藏、六三、四八、c。(2)同、五六、八九九、
b。(3)同、二二、二七一、b。(4)同、六一、六六六、a
b。(5)同、五六、八七八、ab。(6)、五九、六四六、b。

吉田文庫本「脩真九轉丹道図」について

前田 繁樹

天理図書館収蔵の吉田文庫に「常清静經」と題する道教經典の写本がある。『太上老君說常清静妙經』(以下、清静經と略す)のことであるが、他に三篇の道教文献が附載され、その内の一篇「脩真九轉丹道図」は「内丹」を説いて、これを図で示すという道藏にも類例を見ない貴重な道藏外資料であると言え

る。本書は次の四部から構成されている。

太上老君說常清静妙經

靜坐不動口訣

入室趺坐

脩真九轉丹道圖

これら四種の文献から構成される体裁のテキストは道藏に見受けられない。清静經に限っては道藏に多く注釈が収められているが、他に類似の文献が求められるのは、この内「脩真九轉

丹道図」だけで、これは『修真十書雜著捷徑』卷十七翠虛篇に「泥丸先生陳朴傳」として収載の「九轉金丹秘訣」本文に一致している。道藏には『陳先生内丹訣』という単行本も存在し、「九轉金丹秘訣」とほぼ同一のテキスト構成をもつが、吉田文庫本は『修真十書雜著捷徑』がより近い。吉田文庫本は註釈を伴わないが、陳朴（陳楠）の本文だけを問題にするかと言えば「第九轉」の部分に限り、注釈の文が採られているからである。

残りの二篇「静坐不動口訣」と「入室跌坐」は未詳であるが、心身の浄化を説くことに於て上記二書と思想的に矛盾するものではなく、これら四篇を一連のものとして差し支えない。

陳楠の「九轉金丹秘訣」はその弟子という南宋の白玉蟾（一一九四—一二二九）の手を経てゐるらしく、更に「静坐不動口訣」に「玉蟾曰」とする引用が見え、白玉蟾にはまた清浄経の注釈もあることから、これらを全真教の所謂「南宗五祖」、宋代「内丹道」系の文献であると見て問題はないであろう。

しかしいったいこの四篇は何処で組み合わされたのであろうか。何故、道藏に残っていないのか、吉田神道はこの文献について何も語っていないのではなからうか。

吉田神道は、神道の一つの独立した宗教として、これを仏教や儒教に対し、神道こそが宗教の最も純粹な形式、根本的な在り方と位置づける。しかし、その独立の過程において、密教の加持祈禱を取り入れて「神道加持」を設け、道教の符を「靈符」として傘下の神社に配布したが、その符とは『太上玄靈北

斗本命延生眞經』に載録の「北斗元靈符」である。道藏にも見える『太上玄靈北斗本命延生眞經』を改変して、吉田神道版『太上説北斗玄靈延生妙經』という特異な別本を作したという。これを行ったのは、實際上、吉田神道の創立者となった吉田兼俱とされる。

それでは本書「清浄経」の構成も、この「北斗経」と同じく兼俱が筆写の過程に於て創出したのであろうか。その可能性は大いに有り得るであろう。しかし吉田神道に於て本書を本當に活用するつもりであったから、「修真九轉丹道圖」末尾に神道とは何の関わりもない、逆にマイナス要因にしかならないはずの許眞君昇仙の図まで、わざわざ転載することもあるまい。白玉蟾は東晋の許遜を開祖とする所謂「淨明道」の系譜を襲うともいう。しかし吉田神道にとっては許遜など、全く不必要な存在に過ぎないことは明白である。

結局、道教文献である本書を利用しようとして果たせなかったものと推測できるのではなからうか。吉田神道に於て本書が活用されたという記事を見出しはしないが、いったい本書を用いて何をしようとしたのであろうか、全図の途中で挫折したのであろうか。

それでも、中国道教学の分野から見れば、この上なく貴重な道藏外資料の出現と言って差し支えないものと考えている。

三身説について

——『三身入門論』からみた自他利益

との関連において——

緒方正親

三身説は、『大乘莊嚴經論』『撰大乘論』『宝性論』などで扱われる仏身論の中核をなすものであり、従来様々な研究がなされている。なかでも三身と自利利他との関係は、看過できない重要なテーマの一つであり、その二つの系統として、受用身を中心におく『大乘莊嚴經論』の立場と、総括的な法身を中心におく『宝性論』の立場があると考えられている。さて、三身説を扱う論書の中に、チベット訳のみに残る『三身入門論』『三身論註』があるが、これらについて概略ではあるが示唆的な研究がすでになされている。本稿では、三身と自利利他との関係を『三身入門論』『三身論註』の立場から考えてみたい。

『大乘莊嚴經論』では自利の働きをなすのは受用身であり、利他の働きをなすのは変化身であるとされる。そして法身は自利利他との関連を説くことなく、転依を特質とし、他の二身の拠り所であるとされる。『大乘莊嚴經論』自体において、受用身の利他的側面はほのめかされてはいるが、まだ明らかにはならない。

『宝性論』では、まず法身あるいは解脱身をもって三身を総

括し、それが自利利他を成就するとされる。その後、その法身を分け、自利をなすものが自性身あるいは転依法身であり、利他をなすもの、詳しく言えば衆生の利益をなすものが受用身、穢土に出現するものが変化身であるとされる。このことは再度、自利をなすものを最勝義身、利他をなすものを世俗身とも表現される。⁽³⁾

『三身入門論』において、変化身は利他の完成によって、受用身は自利の完成によって、法身は自利利他の完成によってそれぞれ示されている。受用身と自利、変化身と利他との結びつきは『大乘莊嚴經論』に通じる考え方と思われる。また、法身が自利利他の完成によって示されるという考え方は、『宝性論』における総括的な法身にもみられる。しかし、『宝性論』における総括的な法身では自利利他との対応がみられるが、それが三身に分けられる場合、自利との対応となえている点から、『宝性論』にみられる総括的な法身とは異なるように思われる。智月の『三身論註』によれば、受用身には利他の働きもあるとされる。大乘法を説いて、諸菩薩の利益を完成するからである⁽⁵⁾。以上を総合すると『三身入門論』『三身論註』では『大乘莊嚴經論』に相通じる説が展開されていると考えられる。

三身説を理論的に説く經典として知られる『金光明經・分別三身品』は、『三身入門論』を基に成立したとされるが、『金光明經・分別三身品』には、ここで問題にしている三身と自利利他との対応関係はない。自利利他について説かれるのは、真如すなわち理と智との関係においてであり、そこでは真如によっ

て自利が、智によって利他がなされるとされる。⁽⁷⁾『金光明經・分別三身品』では、三身を法・応・化のい、いわゆる合真開應とし、變化身すなわち化身は衆生のために、受用身すなわち応身は菩薩のために現れるとされることから、變化身・受用身ともに利他的な働きを持つ。従って自利的な働きを持つのは法身であるとも考えられる。また、法身には真如である理と、智があることとされることから、法身は理智不二の法身であることがわか⁽⁸⁾る。『三身入門論』で説かれた自利利他の完成が法身であるという考え方が、『金光明經・分別三身品』に継承されているとすれば、ここでの法身は総合的な法身であると見ることもできる。そうすると『金光明經・分別三身品』にみられる三身説は『宝性論』的な立場に近いことになりうる。

以上を総合すると、『三身入門論』『三身論註』は『大乘莊嚴經論』の立場にたち受用身の自利的側面を説き、『金光明經・分別三身品』は宝性論の立場にたち受用身の利他的側面を説いていると考えられる。

(1) 『大乘莊嚴經論』と『宝性論』における自利利他と三身の関係については、ルーベン・アビト、『大乘莊嚴經論』と『究竟一乘宝性論』の仏身論、印仏研、38—1、p.453、ルーベン・アビト、仏身論の展開—三身説の成立をめぐる—、仏教研究、237、p.111。

(2) 浜野哲敬、『三身入門論』について、印仏研、38—2、

(3) 『宝性論』における自利利他と三身との関係については、高崎直道『宝性論』講談社、一九八九、第二章Ⅲ

(四) (七) p.146—158 第三章 XM p.162.

(4) 北京版 No.5290、445、テルゲ版 No.3890、384.

(5) 北京版 No.5291、21b5、テルゲ版 No.3891、19b7.

(6) 浜野哲敬、『金光明經・三身分別品』について、印仏研、33—2、p.713.

(7) 北京版 No.175、171a7、真諦訳大一六巻 [No.664] p.363a12、義浄訳大一六巻 [No.665] p.408c5.

(8) 北京版 No.175、170b5、真諦訳大一六巻 [No.664] p.362c18、義浄訳大一六巻 [No.665] p.408b10.

古代中国に見る神化とその理念形態

栗原 圭介

古代中国という場合、古文獻に記載してある事象が発生した時代と、文獻の成立とは、その凡てが同時であるとは認められない。そのことは、殊に「神化」という現象は、その殆どが、古くは口伝などの手段に依って伝承されたものと考えられる。

先づ「神化」について、五經の一である「易」と「詩」と志向の相違に基づいて、詩以達意、易以神化。(史記、滑稽列伝、序)とある。また、神而化之、使民宜之。(易、繫辭下)とある一文は、班固によって時宜を得た見解として次の如き一例を得て新たな展開が示されている。乃ち、神農氏の形成は、神農は天の時に因り、地の利を分かち、耒耜を制し、民に農作を教

えたその功績そのものは、神而化之、使民宜之。に該当するものとして、故に之を神農と謂う。(白虎通、号篇)と見えてゐる。所謂、神化して神農という名の神号を得たという。

天界を支配する天帝を、呂覽の十二紀より成る「月令」の五帝の如きも、ア・プリオリ (a priori) に天神たるものでない。鄭注に依れば、中央土の黄帝を例にとると、もと軒轅氏という土地の豪族で氏を称していた。后土神も亦た顓頊氏の子で名を黎と曰い、土官を兼ねていた。ともに徳を著し、功を立てるを以て、神化を得て帝と為り神と為ったものである。他の春・夏・秋・冬の帝・神も神化を得て神位を授けられたものである。

殷王朝の始祖である所の湯王の先祖の「契」は次の如き命運に依り帝となる。乃ち天が玄鳥(鸛)に命じ、降りて商を生む。毛伝や箋云に依れば、湯の先祖、有娥氏の女、簡狄は高辛氏に配せられ、玄鳥の卵を呑み、契を生む。この玄鳥の卵には上帝神の胤を宿していた故に因る。詩の商頌、玄鳥之篇に見ゆ。

周王朝の始祖である「后稷」については、姜嫄には子が無く、禋祀の礼を以て郊禩に上帝神に祈る。時に大神の迹を見て、姜嫄は上帝の拇を履む。俄に心体歆歆然として人道あるを感得して、姜嫄遂に身籠める有りて後に子を生む、舜は堯帝の臣たりし時、これを起用して后稷と為す。後に周に在っては、后稷を上帝神に配して祀る。詩の大雅、生民之篇に見ゆ。

以上に依り古文獻に見ゆる、神化を得て神と為る事列について考察したが、然らば神化に値する理念なり教義なりは何如なるものとして理解していたのであろうか。

『左伝』莊公三十二年、秋七月、有神降于莘。とある。内史過の言に、国の將に興らんとするや、明神之に降る。其の徳を監るなり。とある。『易』に、神德行。とある。韓註に、由神以成其用。とあり、また、可以応対万物之求、助成神化之功也。とある。また、神而明之、存乎其人。黙而成之、不言而信、存乎德行。(繫辭上とあって、賢人の徳行が神化に値するを化而裁之。と見ている。同じく繫辭上に、著之徳、田而神。卦之徳、方以知。とあるを以て、聖人は此を以て心を洗い、退いて密に藏す。而して、神以て来を知り、知以て往を藏す。古の聰明叡知は神武にして殺がざるものと断じてある。

『詩』小雅、谷風、小明之篇に、靖共爾位、正直是与、神之聴之、式毅以女。とあって正直の人は同時に善人であることを明示してある。『左伝』襄公七年には、小明的詩を引用して、正直為正、恤民為徳。正曲為直。参和為仁、という一文を成している。杜預の注に、徳・正・直の三者を備うれば、乃ち仁を為すとある。

大雅、蕩、抑之篇に、神之格思、不可度思、矧可射思。とある。神は常に正道を履踐する人を見失うことがない。神は正直の人に神化を以て接する。神の格るは人の氣づかざる所にして度知することのできぬものである。

古代漢民族の知識人は、人の在り方として、聖人、善人、賢人の如き仁・忠・恕の如き信義を人の徳として、これを学問の対象としていたのである。所謂、人倫の徳と神化とは一体のものとして認識していたことが窺える。

祖先崇拜の「思想」

——古代中国を中心とする比較文化的考察——

池澤 優

本論は、戦国秦漢期中国の「孝」についての思想を利用することにより、祖先崇拜という宗教現象が成立する条件について普遍的に説明する仮説を提出することを目的とする。現在この問題を説明する最も包括的な理論はM・フォーテス等が単系出自集団を基礎とする社会の祖先崇拜により構築したものであるが、祖先崇拜が出自集団を基礎としない社会にも見られるのは何故かということは十分に説明していない。中国では社会が出自集団に基づいていた西周期から春秋戦国期の出自集団の崩解を通して生き残ったため、その過程の分析を通して祖先崇拜の本質を知ることができると期待できる。そして、その時に発達した「孝」の思想は、祖先崇拜がサバイバルする原因となったという程ではないとしても、祖先崇拜の本質の一部を把握していた面があったと思われる。

「孝」思想が本質的に達成したのは、もともと西周期に父系出自集団（宗族）の倫理であったものを、様々な論理的モチーフを駆使することによって、あらゆる人間関係に適合する普遍的倫理に転換したことであった。この転換を可能にした論理は主に二つあり、一つは自己の全存在を親に依拠していることか

ら社会規範への従順を演繹するというものであり、もう一つは親子関係が「愛」的面と「敬」的面から成る二面的なものであり、「敬」（親の「權威」への従順）は他のあらゆる「權威」への従順と共通することを根拠に、親の「權威」への従順が必然的に君主・社会・絶対存在への従順に移行すると結論するものであった。

これらを祖先崇拜に対して応用するならば、次のような仮説を立てることができるのではないだろうか、即ち、第一に祖先が崇拜される根拠は祖先が子孫の存在の根源になっているという事実によるのであって、ここに於いて祖先はアナロジカルに至上神に等置される。また、それ故崇拜の対象になると言える。第二に、このアナロジカルな等置の論理的な裏づけは親子関係（従って、また祖先と子孫の関係）の両義性にあることを指摘できる。親子関係は一方では生物的事実に基づく感情的紐帯であるが、一方では「權威」と従属者の社会的関係である。祖先崇拜は親としての地位が何人も共通して体験する「權威」であることを利用して、それをメタファアとしてより上位の「権位」を表現する象徴体系であると言えよう。従って、それは親としての地位が即集団の長としての地位になるような、出自集団を基礎とする社会では社会的な確からしさを与えられるが、そうでない社会でもこの象徴体系は働き得ると言える。

では出自集団に基づかない社会で祖先が絶対存在をメタフォリカルに表現するようになる社会的契機は何であろうか。それは恐らく親・祖先としての地位がその社会に於いて持つ意味に

よるのだと思われる。出自集団は出自という「理念」により成立するが、この「理念」は出自集団を基礎としない社会でも存在可能である。出自の「理念」が社会活動を促進させる「理念」として有用であれば、祖先・親としての地位は社会的に重要になり、祖先がメタファーとして絶対存在を象徴する可能性が高くなると考えられる。

このように祖先は、出自集団とその長の権威を象徴するといふより、出自の「理念」を表現する性格が強いと思われる。ここで注目すべきは、阿義的な性格を持つ親としての地位がメタフォカルに神格化される時、その二面が区別される訳ではないので、祖先も必然的に阿義的性格を持つことであり、ここから祖先のイメージの理念型は普遍的に三極構造を構成するといふことである。即ち、祖先は出自の「理念」を象徴する一方で、愛情と「権威」を表現している。勿論、これは理念型であつて、ある文化の中で祖先が具体的にどのようなイメージを持つかは、その文化の構造によりこの三極のどこに重点が置かれるかで決まるのだと思われる。

中国の近代化と民俗宗教

櫻井 徳太郎

中華人民共和国は、建国以来、国是をマルクス・レーニンの社会主義においてるので、一貫して宗教否定の立場を執つて

きた。当然それは、中国人民解放軍の勝利、そして中共政府の樹立にあたり、終始指導の立場にあつた毛沢東首席の基本的姿勢でもあつた。国内はもちろん、漢民族の優勢な地区のみならず、異民族のモンゴル、ウイグル、チベットなどの征服にあたり、既成の宗教に対し、徹底的弾圧を加え、その潰滅を期した。なかでも熾烈だったのは、チベットへの軍事的攻撃とラマ教に対する破壊工作である。その矛先を防ぎきれずに、ダライラマは祖国を脱出し、インドへ難をかけた。彼の自叙伝によると、毛首席は一九五四年の第一回中国人民代表大会に出席したダライに対し、私はあなたをよく理解している。しかし、宗教は毒だ。宗教は二つの欠点を持っている。まずそれは民族を次に衰えさせる。第二に、それは国家の進歩を妨げる」とささやいたという。(『ダライラマ自伝』一九五九)この一言をもつてしても、中央人民政府の反宗教主義は明らかであろう。

ところが、一九六六、七年とつづいた文化大革命が挫折し、「四人組」が失脚して鄧小平が復活すると、時代の流れは大きく転回する。すなわち対外開放政策の開始と「四つの基本原則」いわゆる「四つの現代化」原則の提唱である(一九七九年)そして、ここ数年は、国家社会主義の立場を執りつつも、人民公社制を廃止し市場経済体制への移行をはかり、外資導入のために深圳・厦門・浦東(上海)などの特別経済開放区を設け、香港にあやかり国際商業都市建設に力を入れはじめた。かつて加えて長江中下流域の農業地帯に小城鎮企業を起し、停滞する農村の活性化を目指している。今では表面に現われた事

相を見るかぎり、他の自由経済諸国とはほとんど違わない体制へと大転換を遂げたといえる。そのなかにあって中国の宗教はどのように処遇されているのだろうか。

その点を憲法の条文から拾ってみたい。一九七八年の第五期全国人民代表大会第一回会議で採択された中華人民共和国憲法では、その第四六条に「公民は、宗教を信仰する自由、及び宗教を信仰せず無神論を宣伝する自由を有する」と規定し、自由主義国家群と同様な信教の自由を初めて認めるにいたった。これは従来の徹底した宗教否定の政策を一八〇度転換させた画期的な変革というべきであろう。けれども、この段階では、信教の自由は認められたものの、なお全面的に布教活動を許したわけではない。ただ一つ無神論の宣伝広報のみを自由とし、その立場を別格視したところに限界がみられる。ところが、一九八二年の第五期全人代第五回会議で可決され、即日公布施行された改正憲法（現行）では、その第三六条で「中華人民共和国公民は信教の自由を有するとし、また「国家は正常な宗教活動を保護する」と定めた。ここで初めて従来の枠は外され、一切の宗教差別が廃止されるとともに、布教宣伝の宗教活動を公許する決断が下された。

これを巡って近代化の変革が、実際の宗教界の動向、そして民間における宗教信仰の動きにどう反映したかを検討することは大きな課題である。たとえば筆者が一九八〇年に訪れた華南では、依然として法衣を脱ぎ捨てた道士や僧侶、牧師が人民公社の生産隊に編入され、農耕作業に励んでいた。そして、ほと

んどの道観、寺院、教会は閉鎖破却されたまま宗教的機能を失い、あるいは人民政府の諸施設に転用されるか、国営の工場か製茶・製米の作業場や収穫物の収納庫と化してしまった。

民間とはいえば、永く中国民衆の祖先信仰を支えた民家の正庁・灵堂は壊され、そこに飾って日夜礼拝する牌位（位牌）を初め、電神の灶公や屋敷地を守る土地公など民俗宗教の信仰対象物件などは、一物も余さず紅衛兵によって撤収焼却された。

その傷痕の生ま生ましい惨状を見聞し、いかにも活気の失せた虚ろな人びとの顔容を窺って、いったい社会主義の近代化は成功するだろうかと疑ったものである。しかし、それより一〇年を過ぎた一九九〇年から再度にわたる訪中により、民間信仰の実態に触れると、多くの在来民俗宗教は再生し、むしろ活況を呈するかの趣きさえある。宗教の火を消しては近代化の実現も覚束ないとみた人民政府による憲法の改正であったと考えたいのである。

第五部会

新人間親子説について

宮田 十寸穂

1、己れの知の根元を求めて。

a、新生子であった己は産声を発したと母より聞いた。産声は母より絶たれた酸素を自らの力によって吸収しなければならぬと実地で味あわされての行動が地上出現した初めての発音であった。併し私の知力は勿論そこまで発達する筈は無く結局無知であった。

参照「脳の進化」ジョン・C・エックルス著 伊藤正男訳 ヒトの誕生 東京大学出版会

b、死は何人にも例外は認められぬこと。私も人間として人類の一員である限り例外は認められぬと思ふ。されど死の瞬間に死を知っても意味を為さない。

c、結局生死の原因については何人も私一人だけでは無く知ることとは出来ない筈、唯その生死の間の事柄は一応知る事が出来ると云ふ事は確かであると思ふ。此の考へ方を人類一般に考へる事は出来ないものと考へている。

2、以上で己の知ることの事実は毎日の生活の動きだけであると云へると思ふ。

3、以上の事実を単に私一人の個人のみの考へ方では無く今日云はれている様に科学的実証ありやとなると一九八三、七、二五、英国にて、二人の博士による鉄道員の妻女の体外授精児（試験管ベビー）の発表があり、今日十三歳位のブラウン女兒の世界最初の人工受精子が出現したと朝日新聞夕刊は伝えた。パンフレット配布ス。

4、此の科学的論証は自然新生子に私が類推して見ると此れは唯物論的機械論では実現不可能のことである。唯心的生氣論ではと云ふと、赤子生む親もはじめは赤子なり。

親子の絆知るすべもなく、ますは パンフレット配布
5、此の問題について、ゴルバシヨフ前ソ連邦大統領もいまだレーニン—マルクシズムは有効と考へている。中国も北鮮もベトナムも然りである。然し以上によって人間の脳知もそのままでは何もなし得ないことを意味するのではあるまいか？ 古代人が無意識にも神が神様が命を授けられたとは考へさせる言葉である。

6、産声は生の喜びの声では無く、酸欠死よりへの頻死の救済の叫びと解する限りその生を知った者はその生への叫びに応えて各々然る可く動かねばなるまいと考へる。

7、人間概念は未だ地上に確として定まっていな。私の知は時間を入れ空間と結びつけ親子間を人間なりと定義に加えて欲しいと思ふ。人工受精の発表によりロバート・オーエン協

会消息欄に発表した偶配説を親子説に発展解消した。パンフレット配布。

8、人間を親子と見るかについては、大阪大学浜口教授の人間観も知りましたが個人は日本人に在るのかには同感エゴは全く非難ざる可きであろう。又親は男女一体であり個で律す可きでは無い。脳死も何も無い死は自然現象で何人も避け得ない故仮そめにも之れに拘はる可きでは無い。此の世は産声の示めた様に始めて地上に出現した新しい生命体が必死に酸欠死の襲ひに全身心をあげて叫ぶことに由って初の呼吸と生への獲得を祝す可きであり、それを気付いた人は与えられた生命に感謝し、その喜ろこびを一生をかけて生者必滅の裡に力尽しを為す可きであると考へ従来の間概念に新らたに親子概念を捜入す可きであると世に問ふ次第である。グレゴリー・クレイクさんと数年前のお約束に続いて此の度私個人の考へ方で本学会に発表した次第である。

テキスト分析による大宇真霊教の考察

清 家 久 美

P・リクトールは『解釈の革新』の中でテキスト解釈の定義と方法論を主軸に《テキスト論》を展開している。その中で示されたテキスト概念を援用し、解釈学的視点から社会現象を分析したのがアメリカの人類学者C・ギアツである。ギアツは文化

を《テキストの集積》であると考へ、対象を一つの《文化的テキスト》として分析している。

ここで私が試みるのは、新宗教教団である大宇真霊教を、教主の創出したテキストとして捉え、信者がそのテキストをどのように解釈し、またテキストを通していかなる《経験》を得ているかという視点からの分析である。なおそのためにテキストの構造分析をおこなうが、抽出された構造が信者にいかなる規制を与えているかを理解しようとする。

この教団は昭和三十九年に創設され、現在大分県別府市に本部を置く、信者三万一千人程の小規模な新宗教教団である。この教団の創設者である川嶋教主は今なお健在であり、その教主の「霊能力」によって「行」や教義がうみだされている。教義の体系化はなされておらず、秘儀的傾向の強い四つの「行」が中心的位置を占めている。それらの行の機能を要素化し図式化すると次のようになる(図略)。

「行」の機能とタイムレベルで見えていくと、上部項には善悪の規範設定と教主の除業による不幸の除去といった《顕在的不幸の教主による救済》の形態がみられる。下部にいくに従って、神や先祖に守護されていることへの感謝の念や浄霊され心の浄まった感覚をえるなど、自己の認識や精神状態を変えることによつて救済されるといった傾向が強まってくるが、中間項ではまだ教主という媒介が不可欠である。下部項では波動の高まる感覚、神の説明に多く用いられるイメージチームからえられる感覚など、日々の修行として個々の信者が自立した形で「悟つ

ていき、救済されていくという《精神的救済》に形態移行している。一方教団側は、「日々の生活こそ真の行だ」ということばからわかるように、最終的に下部項の救済形態を理想としている。したがって信者のこの理想への接近は個々それぞれの「悟り」の深化、つまり教団からの《自立》を意味し、教団の必要性が希薄化していくはずである。だがテキストとしての四つの行は月に一度づつ繰り返しおこなわれるため、上部項の規範も常時信者の価値体系を規制し、教主という媒介なしでは救済されないという認識をそのつど確認していると考えられる。

あらゆる芸術作品の鑑賞者は、テキストを通して様々な感情体験をしている。同様に大宇真霊教テキストの鑑賞者すなわち信者も確かに感情体験をえていると考えられる。しかしそこには、前者との明らかな相違点が存在している。それは《同一の》テキストを何度も繰り返すということである。しかもそのテキストは、教団側から一義的な意味付与がおこなわれており、文学作品のように鑑賞者独自の解釈を許容するような《開かれたテキスト》ではなく、《閉じられたテキスト》なのである。《閉じられた》しかも《同一の》テキストを何度も《繰り返す》ことによって、信者の価値体系を一義化し、その結果教団の統合力を生みだしているのである。大宇真霊教において、体系化された教義、經典不在の代わりにこういった宗教儀礼のメカニズムが働いており、その構造が信者の認識レベルを規制していると考えられる。

長松清風の病気なおしについて (2)

小川 恵 司

一八五九年、本門仏立講を開講した長松清風も新宗教の特徴の一つである現世利益、病気なおし等を布教の手段として積極的に利用している。病気なおしについては長松清風独自の信仰的治病媒体がある。信仰的治病媒体に関する研究、考察は管見の限りあまりなされていないと思われる。その中で渡辺雅子、井桁碧両氏の水に関する研究論文「新宗教における病気治療上下」『社会学、社会福祉学研究』一九八九年、四四三号、四四九号所収がある。これは、水を教祖のカリスマの媒体という視点から考察しているものであります。水が教祖のカリスマ性を表現するに適した性質を持っているものと分析し、信仰的治病媒体に水を利用する複数の教団を取り上げ、どの教団にも聖なる水と呼ばれる水の中に教祖のカリスマ性の媒体としての役割があると解釈している。その中に長松清風の水についても同様の考察がなされ教祖のカリスマの力の媒体として位置づけられている。本発表は以上の成果を踏まえつつ長松清風の信仰的治病媒体をカリスマの媒体という角度から考察したものである。

長松清風の信仰的治病媒体にはどのようなものがあるのかを挙げてみると、これらの治病媒体に共通していることは全て本尊である本門八品所頭上行所伝本因下種南無妙法蓮華経の御題

目を祀った場所（教団では御宝前ごほうぜんと呼んでいる）に供えられるということである。a、御供水ごすいず―供えられた水。b、御灰ごはい―供えられた線香の灰。c、御油ごあぶら―供えた和蠟燭と御灰とゴマ油にて軟膏状にしたもの。d、御鏡ごかがみ―供えられた餅のこと。e、御飯ごいひ―供えられたご飯のこと。f、御茶湯ごちやとう―供えられた茶。g、千団子―供えられた団子。h、氷砂糖。i、オブラートに題目を認め飲取。j、御花ごはな―供えられた花。等がある。

では、治病媒体になりうる可能性、要因とはいかなるものであるかを見てみると何でも治病媒体になる可能性があるということである。御供水を例にとると、長松清風は

宝前ニソナへ御題目ヲ唱へテ水ノ性体自然ノ妙理ノ上ニ本門肝心上行所伝ノ妙法ヲ口唱シ佛ノ御タマシイヲ入タル水ナレバトリモノホサズ金色ノ功德水也（日扇聖人全集二巻 一七三頁）

と述べているように御題目の力によって本来持っている水の性質に仏の力が加わり功德水、つまり御供水になるというのである。御供水の例と同じくその他の治病媒体もそれぞれの本来持っている性質に仏の力が加わるのである。この道理から何でもが治病媒体になる可能性を持つと解釈できる。

この中でも長松清風の治病媒体では御供水が多く利用されている。それは水が本来の性質上、治病の媒体として一番適している点である。周知の如く水自体に薬効、治病の効果があり他の御灰や御鏡と比較しても制約も少なく幅広く利用できるのである。病気なおし以外にも様々な利用のされ方をしている。

一方、利用されなくなった利用頻度の低い治病媒体がある。先に上げた千団子、御茶湯、御灰等である。千団子とは千団子会といわれる法要である。鬼子母神の子供千人に千個の団子を供養しその功德を頂くことである。当初は利用されていたが、しだいに利用されなくなる。御茶湯に關しても同様である。その理由はそれ自体の治病効果の低下という点よりも長松清風の考え方、戦略、又時代の要求、風潮に影響されることである。長松清風の考え方、戦略に本門佛立講の自立、独立という問題があった。それ故、年々日蓮宗ではあっても本門佛立講対その他の日蓮宗というようにその違いを強調していくのである。千団子と御茶湯は日蓮諸派にもあり、その区別を明確にする為、これらの利用を控えていったと考えられる。又、御灰を飲んだり、患部に塗ったりする行為が一般に受け入れられない風潮になっている。

確認してきたように長松清風の信仰的治病媒体は定まった決まったものではない。何でもなる可能性があり変化するということである。その決定の要因とは、

- ① その物自体が持つ本来の性質。
- ② 長松清風の考え、戦略。
- ③ 時代の要求、風潮。

この三要件によって治病媒体が定まってくると思われる。カリスマの力という視点から確認し、長松清風の治病媒体の特色について若干の考察をした。

社会的ストレスとSGIの改宗をめぐる

大久保 雅 行

現代社会はストレス社会ともいわれる。人々を取り巻くすべての環境がストレスサー（ストレス原因となる刺激）となりうる。ストレスとは心に加えられる外からの攻撃であるとも言ってもできる。ストレスというのは、快、不快を問わず、体にかかってくるあらゆる負担にたいして体が示す非特異的な反応という場合もある。このようにストレスの定義にはいくつかの立場の相違はあるが一応「それが現実的なものであれ想像上のものであれ、個人に対して、従来のものである方や方の変更を迫るような何らかの刺激である」という操作的な定義を採用しておくことにしたい。社会的ストレスの局面について「産業化の進行は社会の急激な変化を起し、生活環境を変化させる。それがストレス源となつて、人々の不安や緊張の源を限りなく増大させてきている。しかも、そうした心身のストレスを緩和してくれるはずの家族・親族や地域の伝統的な支援のネットワークは、労働力人口が大規模にかつ急速に移動していく都市化現象によって、脆弱化の危険に瀕している」との宗像恒次の指摘は適切であるように考えられる。

ここでストレスの問題を提起しようとするのは、現代のアメリカのニューヨークにおいて社会的ストレスやメンタルストレ

スに対するコーピング（対処行動）のひとつとしてSGIへの改宗が考えられるからである。ハンス・セリエはストレスへの身体的ないは精神的防衛反応を習慣的、定型のコースから転換させることの重要性を指摘している。ことに慢性的苦悩などの精神的ストレスと闘うためには「衝動のエネルギーを原始的目的から教養的、道徳的により高次の目的へと指向する」昇華的転換行為が有効であるというのである。自分で意識の状態を変えるSGI等の一語反復的儀礼行為を「精神を混乱させる刺激から注意をそらす」転換的効果の事例としてあげている。こうしたストレスへの解決策を（1）自己中心主義の生き方と（2）絶対的な利他主義と無限の自己犠牲を求める（新宗教）において例示したうえで、いずれも極端になるとストレスに満ちた欲求不満が生じるとしている。そこで「自己のストレスの水準の認識」「自分らしい目標の設定」「利他主義的利己主義、他人にとって必要な存在となること」によって、自分の利益を計るといふいきかたをすることによって、自分の利益を計る。社会の最悪のストレスから身を守る解決策であると提唱している。

新宗教は既成の宗教文化によってクロードされた社会構造に重大な変動や価値体系の崩壊や多様化が生じたとき、社会構造の変動や社会移動といった社会的ストレスに適応しようとする人間のうちなる「幸福追求欲求の本能」（LAFォイエルバッハ）が創造する文化的認知変換システムのひとつとして機能しているのではないだろうか。SGIの調査によって検証

してみたい。

現代に生きる愛知県内の教団

川上光代

現代、わが国は高齢化社会を迎え、新たな社会福祉が問われている。ところで過去八十年の間、法華経の精神に則り、社会福祉の実践を行ってきた教団がある。名古屋市昭和区の日蓮宗法音寺である。同寺の社会福祉事業は、杉山辰子が明治四十二年に「仏教感化救済会」を設立したのに始まる。

一、仏教感化救済会の歴史

明治時代、慈善事業は、上流階級や裕福な寺が行っていた。法華経の行者であった辰子も、愛知医学校の村上齋医師の協力を得て、愛知県西加茂郡に医院を開業し、仏法による精神療法と医学による薬餌療法とによって、難病に苦しむ人々を救済していた。

やがて政府も貧困者や病人を放置しておけなくなり、ヨーロッパの施策を参考にして、「感化救済事業」を考えだした。これは青少年の感化法と慈善事業を結合したもので、国が民間の事業を援助し、指導者の養成を行おうとしたものである。明治四十一年、第一回の感化救済事業指導者講習会が催されると、感化救済事業に従事する人が増えた。

辰子は法華経の心こそまことの感化救済となるとし、明治四

十二年同市東区に「仏教感化救済会」を設立し、本格的な妙法広宣流布の活動を開始した。実践の徳目として六波羅蜜を凝縮した「慈悲、至誠、堪忍」の三徳を定め、孤児院、ライ治療養所、養老院など建設した。昭和七年、辰子逝去後は、村上医師が継承し、教団は、教化部の大乘修養団と救済部門の財団法人・大乘報恩会に分離して運営された。昭和十八年には、治安維持法による弾圧を受け、教化活動の一切が禁止されたが、当時運営していた養老院、孤児院、ライ病患者収容所などの救済部門は継続を許された。この時、小坂井清五郎や杉崎貞次郎らによる分派活動が起り、昭和二十一年、東京に大乘教会を設立、昭和二十三年、名古屋市熱田区に単立大乘教を設立した。

教団（大乘修養団）は、数々の苦い経験から、布教活動を存分にするには、既成教団に属さなければならぬということ、昭和二十一年、日蓮宗に帰属した。昭和二十二年、村上医師逝去後、三代目会長に就任した鈴木修学によって日蓮宗法音寺として再出発した。その後、法音寺で修行していた鎌田行学は昭和三十六年、西尾市に日蓮宗妙恩寺、大乘教から独立した。榊原法公は昭和四十八年、知立市に単立法公会を発足した。

二、辰子の菩薩道を継承

分立した各教団は現在交流することがないので、日蓮宗と単立とは、辰子の扱い方（始祖、先祖、教師、教祖）や教義など少しずつ異なっているが、辰子が示した道を信奉して、法華経の精神を実践していることに変わりがない。

法音寺は前身の救済部門を昭和二十七年に社会福祉法人昭徳

会と改称し、養護施設、保育施設、精神薄弱児・者施設、医療施設、特別養護老人ホームなど十二施設を運営し、現在、二つ目の特別養護老人ホームを建設中。また昭和二十八年開設の学校法人法音寺学園は、日本福祉大学、同女子短期大学、附属高校、中央総合福祉専門学校を経営している。大乘教は、インド・ブダガヤに、インド大仏を建立し、布教だけでなく職業訓練も行っている。これらの社会福祉事業は、辰子の遺志を受け継いだものであり、今、見事に開花したといえる。

三、宗派を越えた救済

一般に寺や教会などが社会福祉事業を行うと、その宗派の色合いが濃くなる傾向がある。ところが法音寺が運営する施設や学園は、比較的宗派色を感じさせない。

同寺は日蓮宗に所属しているとはいえ、根は在家仏教の教団である。信仰面を濃くすることよりも、人々の真の幸せを考慮することの方が大切であるという立場であろう。社会福祉事業は時代と共にニーズや形態が変わっていくが、今後、法華経の菩薩行の実践がどのように生かされるのか、一つの事例として注目したい。

日常生活のなかの宗教 (2)

——辯天宗の事例から——

鳥井 由紀子

いわゆる現世利益は、特に新宗教なり新興宗教といわれる対象についてこのことばが使われるときには、非難とまではいかないまでも、これだけでは足りないものとして様々な保留をつけて解説されがちである。これは一般的に新興宗教の特徴が病氣治しを中心としたいわゆる「現世利益」といわれるものという理解がありながら、だからそのままでは真つ当に受け取れない、うさんくさいものとして現解されているという背景があり、そのような理解に対する追認、そうでなければ反論、という形でこの対象が扱われてきた、といういきさつがあると考えられる。

追認の形は主に新興宗教を攻撃する事を目的としたものに見られるが、反論または何らかの修正を加えるようなものは次のようにまとめられる。「現世利益」は既成仏教など日本の宗教全体の特徴であり新宗教自体の特徴ではなく、非難の対象になるのは別の要因によるというもの。また、「現世利益」は信者獲得の手段であり、獲得した信者に教えを説くのが教祖の目的であったと捉えるもの。また、病氣治しなどのいわゆる「現世利益」的な側面が強調される一方で、教え、特にその中でも倫

理的・道徳的な側面とを対立させて、後者が前者を克服する、という枠組みでとらえられることが多かった、ということができよう。これは、解釈者の考える「宗教」の枠組みに合わせて「新宗教、新興宗教」をとらえようとしたためであると思われる。この見る方の側が持っている「宗教」というのは、いわゆる高度な「精神的救済」を目指す宗教というイメージで、それに合わせて新宗教ないし新興宗教を解釈しようとするものであった、と捉えることができる。これは、「救済」ないし「宗教」の内容をあらかじめ想定した上で、それに引き付けた解釈をしようとする方向であろう。

このように見てくると、いわゆる「現世利益」は、重要ではあるけれどそれほど重要ではない、といったようないわば、中途半端な位置付けを与えられてきたと言える。

辯天宗で行なった聞き取り調査の結果からは、このような位置付けで、はたしてこの人たちがなぜこの教団に属し続けているのかを理解できるのだろうか、という疑問が出てくる。自分の「信仰」の主たる動機として熱っぽく語られる内容は、いわゆる「現世利益」とこれまで称されてまとめられてきたものに分類できるものがほとんどである。それらは、わからないはずのものが見通された、「当たった」などという驚きと納得、確信を生じさせる事柄として把握されている。

新宗教を考えていく場合に、いわゆる「現世利益」とか、「御利益信仰」とかいわれて、ともすれば二次的、ないしは副次的に扱われ、また一方ではあまりに当り前であるからという

理由からなのか、素通りされている事象を、信者の語る信仰の内容から、信仰の中核にあると意識されているもの、何らかの力のはたらきを納得させ信者に力をあたえるもの、として捉えていくことができると考えられる。

婦人のネットワークと信仰活動

薄井篤子

個人や団体が他者と連帯していく在り方を指してネットワークと呼び、ネットワークを構築していく過程をネットワークと呼ぶ。今回の発表では、修養団樺誠会という新宗教教団における女性たちのネットワークを取上げる。それは、状況を共有する女性たちがどのようにして手を結び、互いの成長に手を貸しあえるのか、生活の中で直面する問題をどう信仰活動としてつなげていったか、という問題関心から見て興味深い事柄である。

同会は出居清太郎を教祖とする、日常生活の中での道徳的実践に大きな比重を置く新宗教教団で、昭和十六年にまず財団法人として発足、戦後昭和二十七年に宗教法人として認証された。彼は訪れる人々の悩みを聞いて心の持ち方を説き、個人指導を行った。また「お手当」による病氣治療も行ったが、次第にご利益信仰ではなく教祖の足跡を学び、教えを習得しようと呼び掛けた。昭和五十八年の彼の死後、妻の菊が総裁を務め

ている。現在の会員数は約一万四千人で、ご多分にもれず女性の割合が高い。

アメリカのネットワーキングをまとめたJ・リップナックらはネットワーキングに共通するものとして「既存の体制の枠組みによってニーズが分離され、孤立している人々が手をつなぐことによってそのニーズを社会的に表現し、解決策を築くことができるようにしていこうとする」点を挙げている。東京ミセスのつどいが結成され活動していく際の原動力になったもの、すなわち彼女らが抱えていた共通のニーズの内容、目標や価値を明らかにし、それらが捧誠会の活動にどのような変化をもたらしたのか検討する。

ミセスのつどいは、昭和四十五年壮年部の男性たちが会員でない妻たちに捧誠会のことを教えてほしいと青年部時代の仲間であった女性たちに頼んだことから始まった。意気投合した彼女らは定期的集う機会を持つようになり、始めは外での懇親会であったが、本部で勉強会をするようになって、昭和五十一年には教祖から「ミセスのつどい」との名称をもらった。当時のメンバーは約五〇人ほどで、ほとんどが三〇代であった。同じころ、地方の支部にも若い主婦グループが出来たため、交流から始まってやがてテーマを決めて発表や座談会形式で勉強会をする「ミセスのつどい全国大会」を始めた。

ミセスのメンバーは、捧誠会の家に来たお嫁さんと二世会員である。前者は特に会員である姑との関係から会の教えに反感や不満を感じていたし、後者も青年部時代には熱心であった

が、結婚し幼児を抱え以前ほど取組めないでいた。そこには、教えの知識はあるものの、今の自分の生活にどう生かしているのかわからないという思いがあった。青年部のあとには壮年部があり、社会で働きざかりの男性達がスナナリと壮年部へ移って活動するのに対して、彼女らは子育ての多忙もあって壮年部への帰属感を持ってずにいた。一方、会には昭和二十七年に結成されていた「おみな会」という女性の会がすでにあり、式典の裏方や会館建設のための基金、清掃など主婦役として会の土台を支えていた。また熱心なおみな会員は自費で全国を交流し、浄会で体験談を語った。

ミセスたちはおみな会にも帰属感が持てなかった。彼女らが求めていたのは、従来の迷信的な考えに感わされない、ご利益信仰ではない日常生活の場でこそ生かせる教えであり、特定の人だけに通用するのではなく、一貫した法則であった。教祖との個人的なふれあいや救済体験が少ないために、おみな会のように教祖を絶対化する度合いが低く、教えそのものに執着するのも当然ではあるが、何よりも彼女らは自分のライフスタイルやアイデンティティの自己決定に強くこだわりの、それに忠実な自己表現を志向したのである。彼女らは自分たちに相応しい納得のゆく活動を模索せざるを得なかった結果、従来では思いつかなかった新しい活動に着手していった。子育てや夫婦の在り方という、自分の置かれている状況や回りの人々の間に生じる問題に否応なく向合わなければならない時、教えを軸にして感情を整理し執拗なまでに自分とその問題とのかかわりを問い詰

めていくことで、会の教えは彼女らの日常生活で生きたものとなった。その過程こそが彼女らの求めていた「勉強」であった。おみな会の場合、体験談を聞くことや指導を受けるという「指導型」の勉強であったのに対し、ミセスは「相互学習型」にこだわり、エリートが引張るのではなく平場性の確立にこそ価値を置いた。それはあくまでも彼女らの教えの体験がつどいというネットワーキングの中で生れたからである。またおみな会は教祖が制定した女性としての役割や使命である「おみな会綱領」が成員のアイデンティティとなっているのに対して、ミセスは母や妻という立場はあっても、それ以前の個人の私という意識を基礎に据えることが紐帯となっている。

このままでは女性の集りが並存することになると、会はおみな会とミセスの一本化を望み、平成元年に組織の上では一つになった。しかし勉強会は女性のライフステージやスタイルにあわせてきめ細かい形で続けることをミセスは主張した。教祖が死んで約一〇年経ったが、会は未だ教団として進むべき方向を模索している。教祖が晩年望んだ教えを勉強する姿勢ややり方は期せずして新しい活動であるミセスによって確立されたが、さらにミセスが今までを土台にして会全体の中でどれだけ役割を果たしえるか、これから注目したい。さらに言えば、おみな時代の女性からの活動に支えられて「女は土台である」と言いつつ、会の組織や運営の決定権は男性が握るといふ、今まで当然とされている性の権威ヒエラルヒーにその実行力でもってどこまで揺さぶりをかけることができるか、彼女らがこだわった

個の自立と、従来の長に従い相手を立てるといふ教えをこれらどのように調和させていくのかが問われてくるだろう。

メディアとしての宗教・メッセージ

としての宗教

竹 沢 尚一郎

一九九一年の九月以来、九州大学の宗教学教室では宗教意識の比較調査を行ってきた。この調査は、九州に本部をおく七つの宗教教団の協力を得て実現したものである。一方、これと比較のために福岡市と近郊の大学・看護学校でも調査をおこない、あわせて約二一〇〇の有効回答を得た。ここでは学生から得た数字を対象としながら、論を進めてみたい。

この調査からなにが明らかになったのか。
まず宗教行動について見ると、学生の五三％はふだんから墓参りをしており、この一、二年のあいだにお宮参りをした割合は六二％に達している。全般的な宗教意識について見ると、五九％が占いを信じると答え、死後の世界や霊的能力、来世の存在についても六〇％以上が肯定している。さらに「宗教が悩みや不安を救うことができるか」という問いについては、七五・七％ができると考えている。

ところが彼らに「あなたは信仰心がある方か」と尋ねると、七六％がないと答えている。また、新宗教についても「関心が

ある」と答えたものは一八%にすぎず、しかも「友人に新宗教の集會に誘われたらどうするか」という問いにたいしては、九三%が行かないと答えている。学生たちは、宗教行動については熱心で、高い宗教意識をもっているにもかかわらず、自分を非宗教的な人間と規定し、とりわけ新宗教にたいしては強い警戒心をもっているのである。

こうした宗教意識や行動の熱心さと、自己認識のあいだのズレをどう解釈したらよいのか。それを単に日本人の宗教行動の柔軟性と評するのでは、解釈とさえないまいだろう。おそらく私たちは意識の純粹性のみを評価するという、近代以来の誤った見方に支配されているのであり、それがここにも現れているのである。

もっともこの種の誤解は、宗教研究者をも拘束しているように思われる。これまでの宗教研究の大きな流れとしては、デュルケームに代表される社会学的研究と、ユリアーデに代表される心理学的研究があった。これら二つの流れは方法において大きな違いを見せているが、他方で共通点ももっている。「未開」ないしアルカイックな宗教を宗教の原型として特権視していること、そして宗教意識の「内容」の分析に終始して（前者においては聖の意識のうちに社会からの発生を見ることが、後者においては宗教意識の基本形態の解明が期待されている）、それがどのような形で伝達され、共有されるかのメカニズムについては考察していないことである。

ある意味で宗教とは、神観念や救済観等、一連のメッセージ

を核に成立しているが、他方でそのメッセージが伝達されるメカニズムも重要である。とりわけ創唱宗教の発展とともに、教会や寺院が各地に建設され、聖職者の育成のための機関が設けられ、仏典や聖書が印刷されるようになったこと。これらはいずれもメッセージの伝達のための制度的部分、メディアとしての部分に他ならないのである。

かくして宗教とは、メッセージとメディアの二つの側面からなるものだといってよい。ところがこれまでは前者のみが重視され、後者はほとんど考慮されないうまにきた。これにたいし、宗教をメッセージとメディアの両側面からなるものと捉えるとき、従来とは異なる見方ができるようになるだろう。

昭和期以降の新宗教の成功は、組織の整備や雑誌等の発行、そして座談会の充実等、制度的側面の発展に負うところが大きい。これはいかえれば宗教のメディアとしての成功ということである。これにたいし、近年のいわゆる新新宗教の発展は、テレビや書店等、既成のメディアを利用した戦略に負うところが大きい。これらの教団は独自のメディアの創設に力を使わなくて済む分、急速な拡大も可能である反面、教団の存在理由がメッセージの差異にしかないため、たえず新しいメッセージを送り出す必要がある。その点で、極端なメッセージが送り出される危険性もあるといえよう。

浄土教徒の社会的実践 (V)

— 政教分離訴訟の最近の動向 —

菱 木 政 晴

I、日本国憲法における政教分離の意味。

①日本国憲法の政教分離規定は、信教の自由の規定と不可分一体と考えなければならない。

基本的人件の尊重を中心とする近代法体系において、信教の自由はその重要な項目のひとつであるが、そうした一般論にとどまらず、それぞれの国の憲法には、それぞれの立法趣旨がある。近代日本の歴史を考えると、信教の自由の侵害は、ほとんどすべて国家が市民に対して行ったものであり、私人間の侵害は無視しうるか、国家の侵害に附随して起きたものにすぎなかったのである。したがって、国家の政教分離違反はただちに信教の自由の侵害と見なすだけの歴史的根拠がある(注一これは残念ながら日本の裁判所がすんで探る説ではないが)。

②日本国憲法の政教分離規定は、もっぱら国家神道の復活阻止のために設けられた規定である。

国家が政教分離を犯したのは国家神道という分野であり、それによって、信教の自由を侵害したのである。だから、その反省に立って設けられた日本国憲法の政教分離規定は、もっぱら国家神道の復活を阻止するという目的を持つと考えべきであ

る。

③日本国憲法の政教分離規定は、②と国家神道の「教義」「教化方針」「信仰」を考慮すれば、反戦平和の規定であると言える。

一言で言えば、国家神道の「教義」「教化活動」「信仰」は、全体として国民の士気の昂揚に向けられていることになる。したがって、国家がこれに関わるということは、兵器や兵士という物質的・人材的軍備の他に、その両者の要となる「士気」という精神的軍備増強に努めるということになる。

それゆえ、国家神道の阻止は、反戦・平和の運動の意味を持つ。

II、訴訟

①愛媛玉ぐし料訴訟、九州靖国神社公式参拝違憲訴訟、京都・大阪靖国神社公式参拝違憲訴訟。(いずれも浄土真宗の僧侶・門信徒がかかわる。)

三つの訴訟には、それぞれ(大谷派・本願寺派の)浄土真宗の僧侶や門信徒が関わっている。その動機には、大きくわけて三つのことがあると思われる。第一に、宗教者が国家の直接的間接的な信教の自由の侵害に対して自らの基本的人権を守るという、他の宗教者や非宗教者とも共通するもの。第二に、国家神道の復活阻止は、自信の「反戦・平和」という宗教的目的に沿った活動だとするもの。第三に、神道の強制に対する拒否は、自らの信仰の証だとするもの。このうち、後の二つについては、『大無量寿経』の「兵戈無用」という言葉、『教行信証』

の「神祇不拜」に、それぞれ込めて運動が展開されているのは注目に値することだとおもわれる。

②住民訴訟、国家賠償訴訟という訴訟形態上の問題。

宗教の自由というような憲法上の基本権の侵害について、国民が直接に裁判で決着をつけられないということは、法律の不備であることはもちろん、宗教上の自由やその侵害、また、それと政教分離規定の意味などについて、宗教学・宗教社会学などの領域からの研究の立ち遅れも、裁判所の消極的な態度を助長しているように思われる。

③目的効果基準と宗教学的の評価。

何が宗教であって、何が宗教ではないかという客観的規定や、宗教活動についての宗教学的・宗教社会学的な研究がおおいに役立てられねばならない。

浄土教系信仰運動・一味会の職業倫理

武 田 道 生

近代の浄土教の信仰運動は、田丸徳善によれば、大別して明治三〇年代から既成仏教教団への激しい批判からふたつの対照的な運動が起こった。浄土真宗大谷派の清沢満之の提唱した「精神主義」で、近代信仰の樹立を目指し、個人的・内面的世界の深化という方向を辿る。もう一方は、浄土宗の渡辺海旭や在家仏教者が中心となって起こした「新仏教徒同志会」で、旧

仏教が真の信仰を失って形式的・迷信に陥っていることを批判し、一切の迷信を根絶し、従来の宗教的制度や儀式を否定し仏教の健全な信仰によって社会を根本的に改革することを目指した。これらの思想運動は、組織化・制度化されなかった。

しかしこれらの系譜は今世紀に入って、浄土宗のなかで、個人の信仰の深化を目指す山崎弁栄の「光明主義運動」と社会教化を目指す渡辺海旭や椎尾弁匡、矢吹慶輝らによる「共生運動」と呼ばれる運動に受け継がれた。

一味会は、神秘主義的傾向の強い光明主義運動に批判的な土屋観道が主唱した真生同盟の運動に携わっていた中野善英（号、剋子）によって、大正一五年初頭に創始された運動である。その目的は、天地大宇宙のいのちの根源（阿弥陀如来）に向かつて帰依、畏敬し、それを宗教即生活に高め、人間生活をその使命遂行のために生かし、社会発展に寄与する霊的存在にして行くことである。その実践行としては、念仏を中心に据えている。特に大生命と貫通するために行われる大念仏と生活倫理を強調し職業を天職とするところにこの会の独自の色濃く表れている。

中野の説いた「一味哲学」によれば、一味とは、「天地は一心、一体、一命、一活動なり、これを神と云い仏と云う、又道と謂い教えと言う生命・世界観であり、あらゆるものは大生命の部分であり、全体即一、一即全体とである、すなわち、天地大宇宙の生命の根源（阿弥陀仏）に帰依畏敬し一体となり、それを宗教即生活に高め、社会発展に寄与する生活を実行するこ

とであるのが運動の主旨である。

特に強調される生活倫理は、心の内に神意門頭し、仏心開発し、心が神心になれば、生活は自ら信仰—使命の遂行となり、身も心も信となつて、完全なる個人完成をみる。この完全人が社会を動かして神の国の建設（極樂）を行うのである。

一味哲学では、職業は「宗教即仕事」と捉えられる。仕事は金儲けの道具ではなく、天地間の総てを働かせるものであり、最高の価値、最大の歓びである。また仕事は進化し永遠に不滅で、天地は一つの大きな「仕事の塊り」であり、これを神というのである。また、富の獲得と宗教的人格の形成の關係は、科学的研究の智慧と熱心な努力の實行によつて金銭が儲かる具体的な關係には、智慧と實行によつて得られた徳（信仰による慈悲・信用・徳望）が智慧と實行を行わしめ延いては金銭が儲かるという結果を惹起する。

生活即宗教即極樂という現世主義を説く一味会運動は、阿弥陀仏の極樂への往生を説く伝統的な浄土系教団とは異なつて、信仰によつて裏付けされた職業人として生きる事が極樂をこの世に現出する理想の生き方だと主張する具体的な教義を展開した。「宗教は自分が死んでから、天国や極樂へ行くがためにやる事ではない。或は死んだ亡者や、ご先祖の追善功德のためにやる事でもない。……宗教はその中から、常に、個人が目覚め、家庭、国家、社会が、正しい方向へ進んで行く実績が出て来なければいかぬ。……」この中野の言葉に全てが語られているように、彼の運動は、光明主義運動と共生運動の運動特徴を

併せ持ちながら、個人の信仰の覚醒から職業実践の社会人として生きる事によつて理想社会の実現を目指す、伝統的仏教と異なる極めて革新的内容をもつた運動と言えらると思われる。

近代日本の民衆宗教の植民地布教

——天理教の朝鮮布教を中心に——

李 元 範

大部分の教団宗教は、その宗教運動の展開過程において海外布教を指向するようになるが——そういう意味においては海外布教というのは宗教教団の一般的な傾向のひとつであると言えるのだが——それがどのような歴史的条件のもとで行われたかによつて、そのあり方が大きく規定される。つまり、宗教教団の海外布教は、一般的な宗教行為でありながら一方では歴史的な条件の産物でもあるわけである。だが、これまでの研究の多くは歴史的な条件の産物としての植民地布教に重点を置いてきたため宗教そのものの価値意識や行動様式に対する説明があまりなかったといえる。

天理教の朝鮮布教は明治初期、日本人の朝鮮への移住とともに始まったが、その布教の担い手たちは主に零細な技術労働者たちであった。機械化や大量生産の近代経済システムにうまく組み込まれなかった彼らには、国内的には仕事場が益々狭められる一方であったのに比べ、新興の朝鮮の地にはまだ彼ら

の活躍の場があった。この人達の間には、自分たちの信仰を朝鮮人にも伝播したいという意志を持つ者もおり、熱心に働きかけることもあった。しかし、生活文化が異なり言葉も通じない朝鮮の社会に彼らの信仰が伝播されていくのはやはり簡単なものではなかった。

天理教の布教師たちの典型的な布教方式は、あちらこちらの病人を捜し出してはその病気の回復を助けることから始まったが、本人や家族の病気によって絶望的な状況から助けられた朝鮮人の中には、その不思議な能力を持つ異邦人を強く信頼する人も出てくるようになり、その人がまた他の朝鮮人を連れてくるような形で天理教の朝鮮人への布教が開始されるのであった。

このような天理教の朝鮮への伝播過程は基本的にブラジルやハワイでの布教過程と同じであったと考えることができるが、日露戦後、日本帝国の朝鮮支配が現実化されることにより、朝鮮における天理教の在り方も植民地政策の影響のもとで大きく変わらざるを得なかった。

朝鮮総督府設置以後の朝鮮における天理教の変容過程は、公認宗教になるまでの国内の天理教の変容過程と似たものであった。教団本部によって当時の京城に設置された天理教朝鮮布教管理所は淫祠邪教という社会的な避難を避け、公認宗教としての国家側の庇護を維持するために布教師たちの教育機関を設けるなど様々な努力をするのであった。しかし、天理教の信仰が朝鮮の地に根づいていくのはやはり、病気などによる絶望的な

不安状況に対する救済儀礼がきっかけとなった信仰であった。体の病気は霊的な世界との何らかの不調和を意味するものと理解されていた朝鮮の民俗社会ではそのような不調和を調整するムダンがいて、日常的なものとは異なる言語動作をもって病氣治療の儀礼を行うのであった。不思議な動作や異なる言語をもって病人に働きかける天理教の布教師たちが朝鮮の人々に受け入れられたのは、以上のような朝鮮社会におけるムダン文化があったことと無関係ではなかった。

民俗社会のある種の共通性を前提にする天理教の布教活動は、日本帝国による朝鮮の植民地統治という歴史的な状況もとの社会秩序の中枢部からは大きくズレていて、その植民地社会体系の全体にとっては周縁的な現実にはすぎないものであった。しかし、このような民衆宗教の布教の場が全体秩序からズレた周縁的なものであっただけに却って観念世界に染められないう生き生きとしたリアリティーがあり、深い信頼感を背景にした人間のきずながあったことも事実であった。

民俗社会のある種の共通性の基盤のうえに創られた民衆宗教の交流史が植民地統治という政治的な状況に大きく規定されたものであったことは明らかであるが、にもかわらず、死や病氣といった民衆の根源的な不安状況を媒介にした民衆宗教の交流史には、それ自身の価値意識や行動様式による歴史的な存在根拠があり、生き生きとした生命力があった。

ハワイ日系移民のアメリカ化とキリスト教会

茂 義樹

ハワイに移民した日本人にとって、同地での労働は本来一時的なもの筈であり、やがては日本に帰国することを夢みて、労働にあたった。したがって多くの日本人労働者はハワイ社会にとけ込まなかった。しかし、キリスト教会の指導者には、日本人を積極的にハワイ社会に同化させようと努力する人達があった。本発表はその代表的人物であるシドニー・ギューリック (Sidney Gulick, 1860—1946) を中心に日系人のアメリカ化運動についてみてみたい。

シドニー・ギューリックはアメリカン・ボード派遣宣教師として一八八七年來日、熊本(一八八七—九六)、松山(九七—一九〇四)、同志社(〇四—一三)で活躍したが、病気のため一時帰來した折りに、カリフォルニア州での激しい排日運動に遭遇した。その状況を視察した彼は、米国の世論が正しくないことを知り、アメリカキリスト教教会連盟 (Federal Council of Churches of Christ in America) に赴き排日問題調査への取り組みを請願したところ、彼自身がその任にあたるように任命を受け、調査と啓蒙に当たることになった。彼の啓蒙活動とはアメリカ人に対しては日本人への偏見を正すために、日本人の思考や行動様式を正しく伝え、日本人に対してはアメリカ社会

への同化のために改めねばならない習慣や、受けねばならない教育の重要性を説いた。彼の活動は連邦議会での排日法案の成立を阻止することにあつたが、結果的には失敗に終わった。彼は一九一五年ハワイ各地を巡回し調査と啓蒙にあつた。

その記録が、*"Hawaii's American-Japanese Problem"*, (Printed by Honolulu Star Bulletin, N.P., N.D.) という小著である。そこから彼の活動の実態と主張を見てみよう。

一九一四年のハワイの人口統計では日系人は三九%八万九千人で、際だっている。しかし日本人はその八〇%が男性で、しかも日本人は日本人同士結婚する。これが特長となっている。労働は日本人とは通常長期契約が結ばれ、それは日本人労働への信頼が示されている。日本人は子どもへの教育にも力を入れて一〇〇%以上の日系人小学校がある。現在日本人の中には当地への永住を考へるものが出てきた。子どもはアメリカ国籍をえ、公立学校に通って、日本語よりも英語をよく理解している。

ギューリックはアメリカ化推進の提案を行う。それはギューリックがアメリカ本国で提案してきたものと基本的には同じであるが、社会教育、キリスト教教育、アメリカの愛国心教育等によって、日系人をアメリカ社会に同化する方策を提言し、現地の日本人教会は積極的にこの提案を履行した。

ハワイ日系社会の「米化」とキリスト教

(一九二〇—三〇年代)

吉田 亮

ハワイ日系社会の米化を啓発・促進した代表的なものとして、一般史の中ではキリスト教会は位置付けられている。そしてその中でも、ホノルルのマキキ教会の創設者でもある奥村多喜衛は最も熱心に米化を提唱した人物とされている。しかし、「米化」なるものの中味は何なのであろうか。ここではケーススタディとして、奥村多喜衛の主催した日系市民会議 (The Americans Conference) とそこに至る経緯や運動の推移を奥村その人に焦点をあてて考察したい。それによって、奥村の目標していた米化には従来の評価とは異った側面があったことを示すと共に、今後の研究課題を提示できると思われる。

日系市民会議開催の意図は奥村自身が第一回会議で語っているように「代表的日系市民をして有力なアメリカ人と接触せしめ意見を交換せしめ」、「市民として己が地位責任を自覚せしめ」、「自重自任の念を強めしめ」、「同時にアメリカ人をして日系市民を諒解し同情し」、「均等の機会を與ふる様方を尽さしめんとする」もので、いわゆる市民フォーラムによる啓発運動であった。一五年一五回に亘るこの会議を奥村の「排日子防啓発運動」を継承発展させたものとして位置づけ、耕主とは一線を

画した独自の立場から奥村は日系市民と交流し、アメリカ社会への定着思想を浸透させようとしたとしてその先見性を高く評価する先行研究もある。しかし、多くは否定的な評価がなされてきた。つまりその政治的、経済的役割を重視し、会議はハオレ支配存続のために日本人を既存の秩序に適應させようとするためのものだった。あるいは、会議の提唱する米化はハオレ支配の安定を計るために日本人から独自の文化を奪い去ってハオレ社会の文化に順應させようとするものだったという批判である。

運動の柱である米化について奥村自身はどう理解していたのだろうか。まず、彼にとって米化とは衣食住の形態というような外見的变化ではなく、アメリカの精神を理解しアメリカ人の立場になってハワイの発展を願う内面的な米国への適應を意味していた(第一回会議)。彼は「精神的米化」とも言っている(第一三回会議)。次に、彼の米化は全てを無批判に甘受する「奴隸的米化」ではなく、「米国の善くない所は遠慮なく捨て其良き点を取」ることであった(第五回会議)。善い点とは、キリスト教を精神的基盤とする神聖な労働、公正な投票、自由教育、自由宗教、星条旗への忠誠であった(第一三回会議)。そして彼の考えていた米化の最も特異な点は、「我民族が三千年」受け継いできた「優秀なる特性を米化させて持参し、而して百パーセントアメリカ市民として大に米国家に尽すべきである」(第五回会議)といった言葉に代表されている。第一回会議では彼はこの特性に「祖先伝来の美点」という表現を用い、「忠

義心に厚い」、「義理堅い」、「礼儀正しい」と説明している。「武士道を米化して持ち込む」ことによって、アメリカ人にも一目置かせるような立派なアメリカ社会の担い手となることを目標していたのである。

奥村が建設したマキキ教会の会堂は高知城を模した天守郭の形をしている。今日なお人目を引くその威容は、視界を遮るものがない当時にあっては彼の願う日系人の精神的象徴であったと思われる。「布哇在住四十年」の中で、その建築意図のひとつとして城の教会を仰ぐ時二世に「武士道の精神を聯想」させるためであったと述べている。

奥村は文化的側面を含めて支配秩序を無条件に肯定したわけではなかった。彼はアメリカの文化価値（ピューリタンの精神）と日本の文化価値（武士道）を対等なものとして捉えていた。そしてキリスト教化による米化とは日本の文化価値を決して否定するものではなく、異った社会的文脈で生かそうとするものであった。

Theosophical Society の活動

西尾 秀生

神智学協会(The Theosophical Society)の本部はインドのマドラスにある。この協会に付属する The Adyar Library and Research Centre へ、筆者は一九八三年に三カ月間サンスタリ

ット語の写本の研究のため滞在した。その時、この協会の活動にも興味をもったので、一九九一年十二月に再びマドラスに行き、神智学協会の本部の活動を調べた。

この協会の基本的教義は西洋の神秘主義にヒンドゥー教や仏教に共通な業と輪廻の思想を加えたもので、協会は特に真理の探求を重視し、すべての宗教に門戸を開いている。主要な宗教はそれぞれ真理に到る別の道だと考えられている。この協会のモットーは「真理に勝る宗教なし」である。本部には礼拝のために仏教、ヒンドゥー教、キリスト教、ユダヤ教、イスラム教、ゾロアスター教等のそれぞれの寺院や教会がある。

主な活動としては、毎年本部で開催される国際大会 (International Convention) がある。期間はだいたい年末の五、六日間である。一九九一年には第百十六回大会が十二月二十六日から三十日の五日間、開催された。この年が創設者の一人ブラウアッキーのちょうど没後百年に当たっていたので、ブラウアッキーの遺品が展示された。参加者の数は千人位で、外国からの参加者は全体の一割強位であった。大会の主要テーマは「宗教と倫理と人類の統一」であったが、以前から神智学の書籍で述べられたこと以外には何も新しい内容はなかったように思われる。それから本部とは真接関係はないが、各地で大会が別個に開催される。ヨーロッパ大会やインド・大平洋大会が数年に一度行われている。これらの大会は地域の連体を強めることを主な目的にしている。

また本部では各地からの会員を受入れ、研修を行っている。

毎年十月から The School of Wisdom があり、やむにこれに続いて Seminar Studies がある。そして本部の機関誌としては、月刊誌 The Theosophist と季刊誌 Adyar Newsletter とが刊行されている。本部以外の各地でも雑誌を出している所が多くなる。

神智学協会のインド社会に対する活動は活発ではない。しかし学校教育だけは注目に値する。それは初代会長オルコットが教育に熱心で、ハリジャンのための学校を設立したので、その伝統は現在でも受継がれている。それらの学校は Olcott Schools と呼ばれており、その中には漁師の子供達のための Kupp-an School があり、生徒達は学用品等を支給され無料で教育が受けられる。これらの学校は会長により選ばれた委員会が運営しており、現在数千人の生徒がいる。またカースト制度に対しても神智学協会は余り活発な活動をしていない。ただ協会内においては全く差別はないと言われている。

福祉に関しては、診療所があり、本部の会員だけでなく、滞在者も使用人も無料で治療を受けることができる。さらに使用人の子供達のために Child Welfare Centre があり、牛乳、パン、薬が配給されている。そして母親達に育児教室が開かれている。

また食事に関しては本部では菜食のみである。これは多くの会員が上位カーストの習慣に従い菜食主義者だからである。欧米の会員でも菜食主義者が多い。菜食主義は不殺生に基づき、動物愛護にも結びついている。欧米の会員で動物愛護団体や捕

鯨反対の団体に入っている者もいる。本部では、動物のための診療所も運営されている。これも動物愛護によるものである。

協会に関係する施設や活動で内外から最も評価されるのは、The Adyar Library and Research Centre であろう。オルコットが仏教徒であったため、仏教に関する書籍や写本も集められた。現在はインド哲学やヒンドゥー教に関する物が特に多い。写本の数は一万七千を越え、研究の成果が出版されている。この研究所の活動はインド哲学には大いに貢献しているけれども、神智学の活動とは直接関係はないと思われる。

今まで述べてきたことから、現在の神智学協会はインド社会の改革に熱心ではない。これは、オルコットがハリジャンのために、また二代目会長のベサントがインド女性の地位向上のために働いたのと比べると活力を無くしたと言わなければならない。

現在の神智学が積極的に社会改革のために働かない理由として、戦争などで生じる人々の外面的な苦しみを除く赤十字のような慈善団体の活動では、根本的な解決にはならず、戦争を全廃するように人々の考えを平和に向けるために働く方が効果的だと考えているからである。しかし神智学協会が活力を無くした本当の理由は、初期のような強力な指導者が最近出ていないこと、神智学協会が神の化身としていたクリシュナムルティが協会を否定して脱会したことによると考えられる。

亡霊出現譚と近代イギリス宗教史

山中 弘

キース・トーマスによれば、一七世紀までに知識人の間では占星術や魔女や亡霊などに信をおく伝統的な呪術的態度は衰退し、それに代わって合理的・科学的な精神を重んじる新しい態度が誕生したという。しかし、この見解は、一八世紀以降の宗教史を考えてみる場合、問題がないわけではない。そのひとつに亡霊出現譚がある。というのも、一九世紀になって亡霊との交流を中心とするスピリチャリズムがかなり流行することに示されるように、亡霊の出現という問題は近代のイギリス宗教史において決して周辺の些細な問題ではないからである。

さて、ごく大ざっぱにいつて、イギリスを含む中世カトリック社会において、亡霊出現はそれほどめずらしいことではなかった。というのも、そこでは霊が留まる煉獄という場所が認められており、そこから死者の霊はこの世の生者のもとに彷徨い出てくることのできたからである。この時期の亡霊現譚は、亡霊が生前犯した罪で死後苦しみをなめていると語ることで死者のためのミサの有効性と倫理的行為を勧める、という教訓的な内容が多かったといえる。宗教改革による煉獄の否定は、神学的には亡霊が出現する可能性を失わせたが、実際には一七世紀にもリチャード・バクスターを含めてたくさん出現譚が語ら

れている。それらは、罪や不正は必ず露見するという亡霊の出現をかりたキリスト教的な教訓譚となつてることが多く、中世の出現譚にある程度共通しているように思える。

さて、一八世紀はどうだろうか。亡霊出現譚は依然として当時の人々の間で大いに話題になっている。ただ、この時期の出現譚の特徴は一七世紀までのものと少し異なつていふように思える。これまでのものと比べて、ここでは亡霊は霊界の情報伝える媒体になつており、話し手の関心も霊が属している世界の様子にあるように見える。従来のもものように霊界の状態を語る目的が生者への倫理的メッセージと結びついておらず、生者の関心に即して死後の世界の有り様が語られる。つまり、それは、亡霊と死後の世界そのものへの関心を中心に出上来がっているようにみえるのである。

さて、こうした変化の背景に何があるのだろうか。従来亡霊出現譚を支えた要因として、死者の意志を尊重する伝統的共同体の存在を指摘しているトーマスの議論を援用すれば、一八世紀において出現譚の内容にある程度の変化が見られるのは、従来とは少し異なつた人々の欲求が背景に存在していたからであり、こうした変化が出現譚の内容に影響を与えたと考えられる。それはどんな社会・心理的欲求なのだろうか。まず、当時の支配的な思潮であつた理神論や無神論に対する反発を指摘できる。つまり、霊の世界そのものを否定する風潮に対する強い反発が、こうした亡霊譚が語られる背景になつていふように思える。もう一つの理由として、物語として亡霊譚を楽しい都市

的な好奇心の成長を指摘したい。これまでの亡霊譚の自明性を支えていた共同体の解体によって、亡霊譚の基盤は都市に住む人々の好奇心や欲求に移るようになったわけであり、都市の消費者としてそれらを単なる娯楽として享受した人々の存在が増えてきたことも見逃すことはできないのである。いずれにせよ、煉獄の否定は、死者に対してコミュニケーションする宗教的手段を閉ざすとともに、科学の発達や都市的生活の展開は、死者の世界のリアリティを曖昧にしたのである。一九世紀のスピリチャリズムは、まさに生者と死者との間のこの閉ざされた回路の再発見であり、個人として死者との交流を痛切に望む人々の欲求に表現を与えたのである。一八世紀の亡霊出現譚の内容の一部に亡霊と死後の世界への関心を中心とした志向が見られるとすれば、それらは、イギリスにおけるスノーデンボルグの受容からスピリチャリズムの興隆へという新しい亡霊譚の出現を予告していたとみることができるとも知れない。

修養道徳型新宗教の形成過程

——出居清太郎における「言霊」——

島 蘭 進

修養団奉誠会の教祖・出居清太郎（一八九九—一九八三）はほんみちの布教者として活動していたが、ほんみち不敬事件（昭和三年）の後、次第に独立していき、昭和一六年には一教

団を設立するに至る。その信仰活動の特徴は、神話や救済儀式が重要な位置を占める天理教やほんみちと異なり、ひたすら修養道徳の実践に力点が置かれる点にある。出居清太郎はこの間に、修養道徳型とよべるような新しい信仰体系を生みだしたといえる。

修養道徳型の新宗教は、もっぱら日常の生活実践の中に聖なるものを見ようとする。修養団奉誠会の場合、日常生活の中で徳を積むことが最高の目標とされ、そのために心の持ち方使い方、言葉の出し方や立ち居振る舞いに最大限の注意が払われる。こうした実践を行うためには、日常の個々の状況に鋭敏に対応しなければならぬ。そのために「言葉の活用」の技術がみがかれていった。語呂合わせや比喩をさかんに用いて現実認識を転換し、その時その場に即した宗教的意味を見いだす手がかりとするのである。

出居清太郎が用いる比喩は、すべて彼の教えの根本モチーフに関わっている。すなわち他者・宇宙自然・「いのちの親」（大極）との調和的関係を増進するということである。万靈万物を尊愛せよ。他者を愛し、他者と敵対してはならない。そのため心を広く暖かく、平安な状態に保たなければならない。これらのことを身近な現象に関わる具象的なイメージを用いて述べていく。たとえば「人を立てよ。火鉢の炭でさえ、立てれば赤々とおきるものである」というように。この例の主旨を概念的に言えば他者を元気づけ、他者との調和的関係を促進せよということであるが、火鉢の炭という視角的イメージによって、思

考を感質的身体的な次元に結びつけている。良き心の状態を大
自然の力と結び付けて思い描くことは、宇宙的調和という宗教
的ビジョンを呼び覚ますことにもなる。

比喩以上に頻繁に用いられるのは、語呂合わせなど（他に転
字積、類義語の独自解釈など）の語の転用である。語呂合わせ
は、特定の語をその音と関連した（多くの場合、同じ音をも
つ）別の語に結び付け、新しい意味を引きだそうとするもの
である。語呂合わせの中には、比喩をかねているものがある。同
音、ないし音の類似した語を連想するのだが、その連想に明瞭
な意味上の関連がある場合である。「大福餅はつぶされるほど
よい餡が出る。人もつぶされるほど……よい案、よい考えが出
て人格も高まるのである。」

これに対して、語呂合わせの中には、比喩としての性格が薄
いものがある。単に「偶然の」音の一致によって転用している
ものであり、意味の転用や拡張に常識的な発想からは無理が感
じられるものである。「胸は棟に通じる。……親（一家の棟）
をたてぬような人に胸を病む人が多い。」ここでは意味の類似
の代わりにもっぱら音の類似によって思考の転換が誘い出され
ている。こうした非比喩的な語呂合わせも出居清太郎を初めと
する信仰者にとっては、ある必然性をもったものと感じられて
いる。それは、狭い意味での言霊に対する信仰による。すなわ
ち、言語音声には元来、ある霊的な意味がこもっているという
考え方、ないし信念である。言語音声の中に宇宙に遍満する神
霊の響きが聞き取られている。

以上のように、出居清太郎は多様な修辭法（比喩、語呂合わ
せ、言霊観）を用いて日常生活における意味発見を行い、その
成果を信徒たちに伝えてきた。こうした思考転調と意味発見を
行うことは、生活の細部において鋭敏に修養課題を見いだすこ
とを可能にする。繊細な日常道徳に関心をもつのは、多くの人
々が入り交じる近代都市の複雑な人間関係の中で生きる人々で
ある。出居清太郎はこうした人々の欲求に答えることによっ
て、新しいタイプの教団を作り上げたといえる。

道家思想における「王」という概念の

シンボリズムについて

リアナ・トルファシュ

ミルチエア・エリアードの述べているように、伝統的文化に
おいては、全ての人間の行為、又全ての制度は「原型」、「模
範」に倣っている（*Le mythe de l'éternel retour*, pp. 45, 48,
etc.）。

中国の伝統における王の機能についても同様のことが言え
る。とりわけ道家思想においては、王の「模範」は至高の霊的
実現に至った者、道家思想では聖人と呼ばれる者である。少な
くとも原則として、完全なる王は、聖人でなければならず、王
が王としての機能を完璧に果たし得ることを保証されるのも、
この霊的表現あつてのことである。言い換えれば、王の権威

は、靈的權威に由来し又、それによって支えられるのである。

この思想は道家の古典を読めば、一目瞭然であるが、この發表では更に、同じ思想が「王」という文字の形そのものが持つシンボリズムにも含まれていることを指摘したい。以下に述べるところで明らかになるように、「王」という文字は王の称号、王の機能を表す記号であるが、同時に聖人の印であり、靈の様態を表すシンボルなのである。

「王」の語源については主として二つの説があり、それぞれが「王」の異なった様相を明らかにしている。

1、「王」は「手足を広げた人が、天と地の間に立つさまを示す」(『漢和大辞典』)と説明されるが、「王」の古い字形の一つが𠩺(a)と書かれていたことが、これを証明している。

2、『説文』には「王」について「三なるものは天地人なり。而してこれを參通するものは王なり」(白川 静『漢字の世界』一、七五頁)とあるが、これは明らかに「王」の通常の字形について言われている。この説から、そして字形から、王の特性、王を王たらしめるものは、正に天・地・人をつなぎ結びつけることにあると言えようが、同時にその方法も任意ではなく、三者を象徴する三の横の線の真中を結ぶ縦の線に沿って行われることが規定されていると思われる。

この發表では、『説文』の説を出発点として、天・地・人の三者と、三者をその真中によって結ぶ線—王を王たらしめる縦の線—これら二つの相について考察することとし、字形「王」のシンボリズムの分析を行いたい。

中国古代の地母神

—『楚辭』九歌・山鬼を中心として—

森 雅子

毎年のように、中国古代(とりわけ先秦代)の諸文献の中に地母神と呼ばれる、豊饒と多産を司る女神達の存在を探究し、發表してきたが、今回は『楚辭』九歌中の山鬼篇をとりあげ、同じ試みが続けてみたい。

なお、この山鬼篇のタイトルに関しては、王逸には注がなく、宋代の洪興祖は『莊子』達生篇に「山に嬰あり」(木石の怪、魍魎)とあり、『淮南子』汜論訓に「山は暎陽を出す」(獸名、狒狒)とあるのを引き、「楚人の祠るところあにこの類ならんや」と推定するが、実際の歌の中に登場するのは「山姥かとも思われる不思議な女性」(白川静『中国の古代文学』)であり、木石の怪でも狒狒でもない。従って、山鬼とは何かということに関してはこの夔・暎陽説の他に、巫山神女説、帛画女巫説、燭陰・燭龍説、西王母説、神武羅説、酒神説、屈原説、あるいは山の精霊・女神説、男神説等が入り乱れ、定説とも言うべきものが確立されていないのが実情である。

山鬼篇の本文は七段二七節(聞一多「什麼是九歌」によれば二八節)からなり、山鬼の独辞独白で終始する。まず第一段では山鬼が登場し、山の阿に薜荔の衣をきて女蘿の帯をしめた人

が、「あの方は私のあでやかな姿を慕ってやって来たのだらう」と歌い始める。第二段、山鬼はこの恋人（所思）に会うために石蘭の衣をきて杜衡の帯をしめ、赤豹に乗り、まだらの毛の山猫を従え出発する。第三段、山鬼は「路險難」なために待ち合せの時間におくれ、恋人にええぬままに山上に立ちつくせば「雲がむくむくと眼下に湧き流れていく」と嘆く。第四段、さらに日が覆われて昼な所暗く、東風が吹き荒れて神靈が雨を降らせる中で、「私は恋人である靈脩をとどめて、悦楽のあまり帰ることなど忘れさせようと思っていたけれど、こうして出会えぬままに時が過ぎてしまつたら、誰が年老いた私を華のようだと愛してくれるだらうか」という山鬼の嘆きが続く。第五段および第六段、恋人に会うという大切な機会を逃した山鬼は、その機会をとり戻すために三秀と呼ばれる靈草を山かいに採集し、杜若を身につけ、石清水を飲み松柏の木蔭に宿るなどして若返りを計る。しかし彼女の恋人は暇がないのか、何か疑惑が生じたのか、待ち焦がれる山鬼のもとを再び訪れることがない。第七段、雷が鳴り、雨が降りしき、風が木々をざわめかしている陰気な、物哀しい闇の中で、忘れられ見捨てられた山鬼は「あなたを思って空しく憂いに沈むばかりです」と怨嗟の声をあげて、歌いおさめる。

以上の如き内容を持つ山鬼篇が悲恋の歌、エーケイが言うところの典型的な悲歌であることは疑う余地がない、恐らく、屈原が九歌の素材としてかつて湘江のほとりに住まう民族の間で崇拜され、はなやかな宗教歌舞の対象となっていた山鬼をとり

あげ、山鬼篇を創作した時、彼女はすでに忘れられ見捨てられた神々の一人として、ひっそりと山奥に棲まっていたのであろう。従つて、屈原はこの「山姥かとも思われる不思議な女性」が、かつては巫祝（靈脩という名の男ジャーマン）によつて神招き・神降ろしされる偉大な女神であつたことを第一、二段で高らかに歌いあげ、三段以降では一転してその不遇の姿を描き、悲歌の効果を一層高めている。

しかし、この第一、二段を見る限り、山鬼は山の女神であり、百獸の女主人であり、美貌で名高い悦楽の女性であるという地母神としての条件を全て具備しており、更に三段以降に繰り返し述べられている雲、雨、雷といった自然現象は、百穀を育くむ雨の女神——豊饒の女神としての彼女の特性を象徴するものであつたことは疑う余地がないのである。

北魏太武帝の道教観

春 本 秀 雄

北魏太武帝（四二三—四五二在位）は年号を「太平真君」（四四〇—四五〇）と改元したり、また、『魏書』積老志に、

真君三年、謙之奏曰、今陛下以真君御世、建静輪天宮之法。開古以來、未之有也。應登受符書、以彰聖德。世祖從之。於是親至道壇受符籙。

とあるように、道壇にのぼつて符籙を受けたりしたのである。

また、『水経注』卷十三灤水に

水左有_二大道壇廟、始光二年、少室道士寇謙之所議建也。

とあり、始光二年（四二五年）に天師道壇と言われる大道壇が建立され、また、『歷代三寶紀』卷三に

（神廳）四年州鎮悉立_二道壇、置_二生各二百人_一

となり、神廳四年（四三一年）には州鎮にことごとく道壇を置き、それぞれに百人を配置したという。このように、太武帝は寇謙之（三六五―四四八）の新天師道を信仰しており、『魏書』
 釈老志にも、

世祖即位富_二於春秋_一。既而詭_二志武功_一。每以_二平_二定禍乱_一為_レ先。雖_レ婦_二宗_二佛法_一、敬_二重沙門_一、而未_レ存_二覽_二經教_一。深求_二緣報_一之意、及_レ得_二寇謙之道_一、帝以_二清淨無為_一有_二仙化之証_一、遂信_二行其術_一。

とあるのである。寇謙之の新天師道は仏教を内包した世界観を持つている。つまり、『魏書』_二釈老志_一に、

又言_二一儀之間有三十六天_一、中有_二三十六宮_一、宮有_二一主_一。最高者無極至尊、次曰_二大至真尊_一、次天覆地載陰陽真尊。次洪正真尊、姓趙名道陰、以_二殷時_一得_二道_一、牧土之師也。牧土之来、赤松、王喬之倫、及韓終、張安世劉根張陵、近世仙者並為_二翼徒_一。牧土命_二謙之_一為_二子_一、与_二群仙_一結為_二徒友_一。幽冥之事世所_二不_レ了_一、謙之具問、一一告_二焉_一。經曰、仏者昔於_二西胡_一得_二道_一、在三十二天、為_二延真宮主_一。勇猛苦教、故其弟子皆髡形染衣、斷_二絶人道_一、諸天衣服悉然。

とあり、三十六天中三十二天に仏は位置するとして、寇謙之は

仏教をその道教の中に組み込んで考えていたのである。このような寇謙之の新天師道を信仰していた太武帝であったのならば、『魏書』に釈老志に、

諸有_二仏_一圖_二佛像_一及_二胡_一經、尺皆擊破焚燒、沙門無_二少長_一悉坑之とあるように、仏像をこわし、経本を焼き、僧侶を坑殺するとういうような徹底した廃仏は行なつてはいけなはずなのである。蓋異と通謀していたと見られる長安の一寺院は壊滅して然るべきであると考えられるが、仏教全てを完膚なきまでに廃棄すると考えるのは太武帝の寇謙之への信仰心からして無理である。しかし廃仏は行なわれた。それは何故かと言えば、武功を第一に考える太武帝にとって「魏を滅ぼすものは異なり」の謡言が許せなかつたためだと考えられる。つまり、太武帝にとっては、道教は、太武帝が武功第一と考えているその上での道教の信仰でしかなかったのである。各地に道壇を設け、符籙を受けたのも、太平真君と改元したのも、自分の武功を遂げるために天意を味方にしようとしたのである。

注

(1) 太平真君七年（四四六年）三月のことである。

(2) 『魏書』_二釈老志_一に「會、蓋異反_二杏城_一、関中騒動。帝乃西伐、至_二於長安_一、先是、長安沙門種_二李_一寺内、御騶牧_二馬_一於李中。帝入觀_二馬_一。沙門飯_二從官酒_一。從官入_二其便室_一、見、大有_二弓矢矛盾_一、出以奏_二聞_一。帝怒曰、此非_二沙門所用_一、當_二与_二蓋異_一、通謀_二害_二人_一耳。命_二有司_一案_二誅_二一寺_一、閱_二其財產_一、大得_二釀酒具_一及_二州郡牧守_一、富人所_二寄藏_一物、蓋以_二方計_一。又為_二屈室_一与

「貴室女」私行「淫乱」とある。たまたま蓋具が杏城で反乱をおこし、関中で騒動をおこし、太武帝はこれをおさめようとして西伐して長安にいたり、その時に、一寺院に入り休憩したところ、その寺が蓋具と通謀していることを知ったのである。

(3) 『宋書』索虜に、「先是、虜中謠言、滅虜者吳也。肅甚惡之。……肅聞吳反、惡其名、累遣軍擊之、輒敗。」とある。

「悔過の儀礼について」

藤谷 厚生

悔過とは、他者(仏・菩薩)に対して自らの罪過を告白し、過ちを悔いることで自らの業障を滅除しようとする行為(儀礼)を意味している。これは、もともと律藏などにみられる梵語の *pratisaṅgīya* や *āpatisaṅgā* などの *desanā* という言葉の漢訳語である。この *desanā* という語は、別に懺悔(*Kṣama* も懺悔と訳されるが)と訳されることもあるが、悔過も懺悔も、しばしば同義語として用いられたようである。

さて、この悔過については、西晋の竺法護(二三九〜三二六)訳とされる『文殊悔過経』『舍利弗悔過経』や蓋道真訳の『三曼陀跋陀羅菩薩経』などに早くもみられる。ここでは、仏前で自らの過罪を告白する懺悔の行為を意味する言葉として用いられ

ているが、同時にそれは、礼仏・願衆・勸請(回向)といった一定の儀礼的形式の上で説かれているのが特徴といえよう。

さらに後代、この悔過は単に、懺悔の行為を表わす言葉としてだけではなく、具体的な実践的儀礼としての体系を持つものとして述べられるようになる。智儼(六〇二〜六六八)の『華嚴五十要問答』『四十四悔過法義』には、

問。諸教懺悔法差別云何。答。此有四門。第一懺悔、第二勸請、第三隨喜、第四回向。此文在一乘通彼三乘用。広説如毘婆娑論。(大正四十五・五三二c)

とあり、悔過法が①懺悔②勸請③隨喜④回向という所謂四悔の形式で体系化されて述べられている。勿論、これは羅什(四〇一)訳の『十住毘婆娑論』には、既に懺悔法としてみられるが、唐代には具体的な体系をもった実践儀礼として、悔過が行われていたことが推察される。

また、このことは『高僧伝』巻第二の曇無讖の項目に、誠自身が七日七夜悔過を修したという記事や、『法苑珠林』の武徳・貞觀年間に、しばしば在家者が自らの罪業の懺悔の為に仏前悔過をしたという記事があることから言える。このように、中国においては南北朝から唐代にかけて、個人の罪業を懺悔滅除する為に、仏前において僧俗を問わず悔過が行われていたことが分かる。

さて、我国でも古くから悔過がなされている。『日本書紀』巻第二十四の皇極元年(六四二)七月二十七日の条項には、我国で初めて雨乞いの為に、大雲経を説誦し悔過をしたことが記

されている。ところでここでの悔過とは、梁の武帝など南北朝に国王自らが盛んに行つた懺法と同様に、個人的な滅罪の儀礼としてではなく、国家的な災厄を滅除するという懺悔の儀礼をさしている。勿論、このような公的な悔過は、奈良朝には盛んに行われたのである。一方、私的な個人の罪業を滅する懺悔儀礼としての悔過も、聖武朝の頃には盛んに行われていたようである。それは、『日本書紀』などの当時の文学の中に見ることが出来る。

ともあれ、我国では奈良朝にはこのような悔過という儀礼が、公私を問わずしばしば行われていたのである。しかも、奈良朝後半期には、こういった悔過は、特定の一尊を対象として行われ、儀礼も体系的に整備されていく傾向にあつた。勿論、こういった悔過儀礼は、当時の唐代仏教の影響を大きく受けていると思われる。(例えば、南都諸寺(法隆寺や東大寺)などで現在も行われている悔過の次第をみても、それが唐代の礼懺文『集諸經礼懺文』を底本とし、そこに四悔や五悔の形式が導入されて体系化されている点をみても明らかであろう。)しかも、この悔過儀礼は、所謂国家仏教における護国儀礼として重要視されるようになる。特に、天平十六年(七四四)には諸国で薬師悔過が七日間行われ、次いで神護景雲元年(七六七)には、各園分寺で吉祥悔過が七日間行われるなど、護国儀礼として定例化していくのであつた。また、この他にも、阿弥陀悔過・十一面悔過・釈迦悔過・地藏悔過などがあり、奈良・平安期には南都を中心に全国各地で盛んに悔過の儀礼が行われたのである。

以上のように、悔過は本来個人的な懺悔滅罪の行為を表わしていたものであり、中国においても個人的な懺悔の実践儀礼として行われていた訳である。しかし、それが我国では、特に個人的のみならず公的(国家的)な懺悔儀礼(護国儀礼)へと発展していくのであり、この点が大いにその特徴であると言えるであろう。

本願思想の変遷について

——特に浄土祖師の理解を中心に——

久米原 恒 久

1、中国浄土教三祖に一系する本願の受容形態と、同じく本願に高い価値を認め、その教学中に取り込みつつも、系統を異にする論師、迦才、源信の受容形態とを比較し、本願称名念仏の流れとは如何なるものであつたのか、理解の一助とした。表1は『無量寿經』における本願文形「不取正覚」、「不作仏」の形態のあるものを願文として、これを比較したものである。

表2は、第十八願文に比較対称をしぼつたものである。又表3は五師の述作中「縁」という語について各師の理解を比較したものである。

以上の作業を通じて判明する諸点の内、重要なものを示すと、以下の如くなるのではなからうか。

① 中国浄土三祖の第一家、曇鸞の明示した第十八願文が、道綽、善道へと継承されたが、それは『観経』下品との合釈を中核とする称名念仏思想の流れであり、他の二師には見られない願文積である。

② 曇鸞、道綽、善導（中国浄土三祖）は、弥陀の本願力を大願業力、衆生救済の働きを増上縁として、絶対的無条件的に示している。これに対して迎才、源信は、衆生側の自力修善を条件として強調し、これを因縁として、初めて加備せられるものとして弥陀の力用を限定的相対的に提示しているのである。

この他、論求すべき点も多々有るが、本対校表の提示をもつて要旨とし、紙面の関係上他にゆずる。

浄土五祖伝について

金子寛哉

浄土宗祖法然上人の著作の一つに『類聚浄土五祖傳』がある。この書は言う迄もなく中国浄土五祖の伝記を類聚したものであり、中国浄土教を知る為にも必読の書であると同時に、又法然の中国浄土教理解を知る上でも貴重な書である。法然がこの書を著したのは浄土宗にも師資相承ありと主張する為であった点については諸先学の指摘する所である。

さて、この書の現存諸本について『国書総目録』（八、一一四f）には

鎌倉時代刊、㊶尊経 ㊷浄土宗全書九黒谷上人語燈録・真宗聖教全書拾遺部上漢燈録・大正新修大藏經八三黒谷上人語燈録・仏教古典叢書黒谷上人燈録・法然上人語全集・昭和重修法然上人全集

と記され、ほぼまとめられている。これらのうち『浄土宗全書』九以下の物は全て浄土宗第三祖良忠門下の了慧道光が、法然上人の遺文・法語・消息等を拾輯した『黒谷上人語燈録』に収録されたものの活字本である。これらの活字本の基になっているのは、例えば『昭和重修法然上人全集』では『善本漢燈』『谷大本漢燈』『正徳版漢燈』である。つまり『国書総目録』に掲示する『浄土宗全書』九以下のものは全て了慧道光が文永十一年（一一七四）に『漢語燈録』に収録したものによって、独立して書写若しくは刊行されたものではないということになる。

所で、『国書総目録』の最初に記す「㊶尊経」とは、現在前田家「尊経閣文庫」に所蔵の古版本のことである。この書の内容、流伝等については既に河住玄氏の『古版類聚浄土五祖傳』上・下（昭和五十七年九月刊）において詳しく検討されている。今それを基に本書の概略を記すとおよそ次のようになる。本書には刊記がないので刊行年時は不明である。しかし、延應版『選擇集』と書体が酷似している点から同時期のものと推定される。『類聚浄土五祖傳』の内題を持つ独立した刊本である。表紙に「称名寺常住」とあり、巻末に「此本金澤称名寺旧蔵也、書体古雅足以觀建曆延應諸本之態裁矣。壬子初秋、松影道人識□□」と記されている。これによると本書は最初金沢称

名寺の所蔵であつて、何時の頃か流出し、幕末（嘉永五年）に養嗣徹定（三九歳）によつて発見され、師の所蔵となつたが再度流出し、今日尊経閣に所蔵されるに到つたことが解る。又刊本の末尾には、

當初空上人、從諸傳之中、類聚於浄土、五祖高妙徳、

令写雕板印 弘通於世間 酌流討源者 誰不慕玩此

と記され、本文と同一文字である点から、本書の刊行者が発刊時に記した跋文とみ得る。望月信亭編『法然上人全集』（六三三頁）によると、「出于漢語燈録。了惠日。當時空上人：略」と記され、この跋文が了惠の文のように扱われているが、この跋文が『漢語燈録』から独立した古版本に存することから考えると了惠の文とはいえない。むしろ古版本中にある文を了惠がそのまま『漢語燈録』の中に取り込んだものと見るべきで、きである。つまり、了惠が『漢語燈録』に収録した『類聚浄土五祖傳』はこの版本であろうという河住氏の推定は妥当な見解だと思われる。

以上、現在『類聚浄土五祖傳』として流布する諸本を中心に見たのであるが、この中国浄土五祖については法然上人の『逆修説法』第五七日の項にも記されている。宇高良哲氏の「逆修説法」諸本比較（藤堂古稀記念論集）の稿によると記事の出入りも多く一定しないが、五祖説は初期のもと認め得る。それとはとも角『逆修説法』の五祖説を仔細に見ると、その五祖説の前提として『類聚浄土五祖傳』的なものが存在していなければならぬということである。それは両者の文の比較によつて明

らかとなる。又、若しも尊経閣蔵の古版『類聚浄土五祖傳』が『選択集』の古版本と共に確かに延応（元年が一二三九）版と認められるとすれば、『逆修説法』の五祖説を伝える資料としては最古の書写年時が確認されている『西方指南抄』（一二五七）よりも早い時期の刊本が現存しているということに注目しておきたいと思う。

『類聚浄土五祖傳』が著わされる迄の経緯等については又他の機会に検討する予定である。

七寺所蔵『釋浄土群疑論』

村上真瑞

平成三年度の浄土宗総合学術大会の発表¹においては、七寺所蔵『釋浄土群疑論』の特徴として七寺本にのみ見出される特徴について義山版を中心に考察した。今回は、更に他の五本を加えて、義山版²、萬治版³、寛永版⁴、了的本⁵、元徳版⁶、建長版⁷等との比較をすることにより、そこに様々な特徴を見出してみたいと思う。

諸本との校異は今回スペース的にすべて表わすことは不可能であるが、それを統計してみると次のようになる。

義山版のみとの相違四十六回、義山版・萬治版共通の相違二回、義山版・萬治版・寛永版共通の相違なし、義山版・寛永版共通の相違一回、義山版・萬治版・寛永版・了的本共通の相違

一回、義山版・寛永版・了的本共通の相違なし、義山版・萬治版・了的本共通の相違三回、義山版・萬治版・寛永版・了的本・元徳版・建長版共通の相違三百九十回、義山版・萬治版・寛永版・元徳版・建長版共通の相違三十五回、義山版・萬治版・了的本・元徳版・建長版共通の相違なし、義山版・寛永版・了的本・元徳版・建長版共通の相違なし、義山版・寛永版・了的本・元徳版・建長版共通の相違三回、寛永版・元徳版・建長版共通の相違四回、了的本のみの相違百三十三回、了的本・元徳版・建長版共通の相違二回、元徳版・建長版共通の相違なし、寛永版のみの相違二回、寛永版・了的本共通の相違なし、寛永版・了的本・元徳版・建長版共通の相違三回、寛永版・元徳版・建長版共通の相違四回、了の本のみの相違百三十三回、了の本・元徳版・建長版共通の相違二回、元徳版・建長版共通の相違なし。又、この中で、義山版にかかわる相違の合計は、四百八十四回、萬治版にかかわる相違の合計は、四百九十五回、寛永版にかかわる相違の合計は、四百九十四回、了の本にかかわる相違の合計は五百七十七回、元徳版建長版にかかわる相違の合計は、四百八十九回であった。このうち、元徳版と建長版は

第二巻に關して全く相違がないので同一のものとして取り扱った。

さて、ここで注目されるのは、七寺本と他の諸本すべてが共通して相違している箇所が、三百九十ヶ所もあることである。これらについては、すでに昨年発表したように、誤字脱字、重復、欠落などと、一部には七寺独特の文章があることなどである。これに対して、了の本と義山版とが七寺本にたいして他本にない三十五箇所共通点を持つていることにも注目させられる。それら三十五の共通点の内十六ヶ所は義山版と了の本とが同一箇所であることも重要なことである。

また、了の本のみの相違が百三十三箇所と目立ち、了の本にかかわる相違の合計が五百七十七と他の諸本よりも多いが、これは、了の本にも多く誤字脱字が目立ち書写時の不注意によるものと思われるものも多いからであると考えられる。

また、義山版に關しては、義山版のみの相違点が四十六と多いのにもかかわらず、義山版にかかわる相違点の合計が四百八十四と他の諸本よりいくらか少ないのは、義山版は、相違点も多いが、七寺本との共通点も他の諸本に比べて多いということができるのである。了の本にも同じようなことがいえると思われるが、了的本、義山は七寺本の系統を引く本も編集に際して参照していた可能性が高いといえよう。

註

(一) 拙論「七寺所藏『釋淨土群疑論』の特徴」『佛教論叢』

三六卷七〇項〜七三項

- (2) 義山（寶永）版、寶永二年（一七〇五）
- (3) 萬治版、無刊記（一六五九以前）
- (4) 寛永版、寛永三年（一六二六）
- (5) 桑譽了の書寫本（一六〇八〜一六一六）
- (6) 元徳版、元徳二年（一三三〇）
- (7) 建長版、建長二年（一二五〇）

「散善義」における善導淨土教の特色について

岡 宏

「散善義」における善導淨土教の特色の一端を物語るものとして、本論では逆誘撰を取り挙げて論じるものである。善導がこの逆誘撰取について論ずる箇所は、「散善義」と「法事讃」である。（今回は「法事讃」については詳説しない。）

そこで先ず、「散善義」を見ると、曇鸞と同様に『大經』第十八願文「唯除五逆誹謗正法」と『観経』下々品中の「誹謗を嫌ひ五逆を撰する」という二經の相違に関して問いを起こし問題の解明に当たるのである。

善導と曇鸞における表面的相違はその答え方にある。すなわち善導は、全ては如来の抑止であるという抑止門の解釈に依って論じるのである。これに対し曇鸞は、造罪の当位について論じるのであるが、「散善義」では、造罪の已造未造について撰取・抑止の二門を施設するのである。それによると本願の唯除

逆誘の文は、この二罪は極重罪である故に一度罪を犯せば「直入阿鼻、曆劫周障、無由可出」と説くのである。さらに如来は、この罪が極重悪であるため、呉々も犯さないよう抑止する意を以て往生は出来ないと述べてるのである。すなわち、これは未だ造らない業であるとして抑止されたと言っているのである。

では善導に於ては、經の当面どおり本當に往生不可能を論じるものか否かを考えてみれば、「亦不是不撰取」と説示し、抑止に対する撰取の意が存在することを説くのである。つまり如来の大悲を知るが故に撰取の意が示されていると解釈されたことが分かるのである。さらに『観経』下々品の五逆は既に造ってしまった業である為に放っておけば流転輪廻するだけである。故にこれもやはり如来の大悲によって撰取されるのであると、その一貫性を論じたものと何うことが可能になるのである。

しかし、謗法は未造であるため、これを制して不往生を説き置くのである。

では、もし凡夫が謗法罪を犯せばどのようなことになるのであるかという疑問が生じるのである。これに対する善導の解答は見事で「若造還撰得生」と論じてるのである。すなわち本願の無限性の故に例え已造の謗法も撰取されるのである。

追言すれば、唯除の文とは、如来の大慈悲の内蔵であり、救済の制限ではなく大慈悲の具現であると、善導は見ていたと言うことが出来るのではないかと考えるのである。

以上の如く善導は、仏の本意はあくまでも撰取の意にあることを明解にするものと考えるのである。

さて、ここでの解釈を『大経』は未造の故に抑止、『観経』は已造の故に撰取という様な平面的かつ簡略的な解釈をしてよいものであろうかという疑問が生じるのである。その理由は「止言不得往生。亦不是不撰也。」という善導の言葉を考える必要があるからで、これは往生は出来ないと言いつつも撰取しないのではないという実に巧妙な表現を示すものであると考えるからである。そして、この言葉に善導の人間性追求の究極の一端を見ることができるとはなからうか。すなわち善導の人間観には末法思想が少なからず働いていたと見ることができからである。それも、所釈の經典が観経であったことに依るものであろう。善導自身の人間性への反省と自らを愚悪の凡夫とされた人間観の深さは、下四祖の中でも白眉の感がある。この善導の人間観が逆誘撰取の内容を深く掘り下げる役割を果たしたと考えることができるのである。

つまり、これを基礎に考えるならば、未造業とは、逆誘罪を未だ犯さないという意味とするよりも、逆誘者の自省を未だ自覚しない未回心の意味とすべきではないかと考えるのである。ここに抑止の意義も単に罪を犯さない為の抑制というものではなく、衆生をして逆誘者たる自己の姿を内観させ、そこに信仏因縁の道を開き、如来の真実法を仰がしめる意義が存在するといえるのである。そして、この撰取不捨の本願こそ逆誘の自覚の上に成就し、その自覚のみが撰取の大悲心を感得することができるかと考えるのである。

この論理を可能にする根拠を「法事讚」と「般舟讚」に見る

ことができるのである。(真宗聖教全書〔SSZ〕I、五六七頁一行・七二四頁六行)

これにより善導は大悲の活動相を積極的に語り、誘法闡提も回心すれば全て如来の救済の対象となり往生が可能になると論ずるのである。この逆誘の救済という論題の解決こそ、善導浄土教の特色の一端を示すものであると論じることができるのである。

古代インドの入門式

—upanayana—

梶原 三恵子

一般に「入門式」と訳されるウパナヤナは、古代インドのヴェーダ文獻の中で家庭祭式の重要な一構成要素として規定され、今日に至っても広くヒンドゥー社会で行なわれている儀式である。ヴェーダ文獻におけるウパナヤナの記述を、一、ブラーフマナ及びウパニシャッド、二、グリヒヤーストトラ、三、ダルマーストトラ、の三つの文獻層に分けて考察すると、その意義や内容に歴史的な変化を認めることができる。

一、ウパナヤナは動詞 *upanī* 「近くに導く」の名詞形である。この動詞は、動詞 *īpanī* 「近くに行く」と対をなして、「教えを乞う人が教えてくれる人に *īpanī* する」「教える人が教えを乞う人を *upanī* する」という形で随所で用いられている。

ある人に *upa-i* することは、その人のもとでブラフマチャーリン(学生)として、ヴェーダを学ぶことである。ウパニシャッドの時代には、*upa-i* を乞う、つまり入門するときには薪を持って行くのが習慣であった (KausJ 1.1: 4.18; CHU 5.11.7; PraśU 1.1: MuṅḍU 1.2.12)。初めて師につく時だけではない、何かを新たに教わりに行くたびに、人々は薪を手にして師を訪ねた (CHU 8.7. 2ff.)。ウパナヤナには古くから、ある程度確立された形式があったと思われる(相手の家系を問う等 CHU 4.4.4)。「ジャタパタ・ブラーフマナ」はその形式をまとまった形で記述している。それによると、師はブラフマチャーリヤ(修業)を志して来た者に対して名を問ひ、手を握り、彼を諸存在に委ね、ブラフマチャーリンの心得を教示し、サーヴァトリとよばれる聖句を教えるという (SB 11.5.4.1-18)。これらの行為はいずれも、グリヒヤストラのウパナヤナの儀式次第の中に組み込まれている。ウパナヤナという形式によって人を入門させることは、バラモンに限られていたようであったといわれているからである (CHU 5.11.7; KausJ 1.1: 4.18; BAU 2.1.14-15)。また「すびに」の時代からウパナヤナは「新たな誕生」という観念を伴っていた (AV 11.5.3; SB 11.5.4.12)。

「家庭祭式を記述したグリヒヤストラでは、ウパナヤナはヴェーダ家庭祭式の一つとして人生儀礼の中に位置づけられている。誕生式、初散髪式、初髻剃り式から結婚式、子供の誕生式にいたる人生儀礼のサイクルの中で、ウパナヤナは一定の年齢に達した子供が必ず行わなければならないとして規定されている。グリヒヤ祭式としてのウパナヤナは、他の祭式と同様、祭火への献供を中心としたヴェーダ祭式の一つという体裁を整えている。ウパニシャッドなどにみられる「薪を持って行く」という行為はここでは見られない。その代わりに「子供が祭火に薪をくべる」行為が重視され、ほとんどのグリヒヤストラに記述されている。またウパニシャッド時代とは異なり、当事者(師と子供)以外にも様々な人々(父母、バラモンたち、祭司、床屋など)が関与する。しかしグリヒヤストラにおいてもウパナヤナは、「師のもとでブラフマチャーリンとしての生活に入る」という本来の意味を少なくとも儀式の上では保持している。「ブラフマチャーリンになりたい」と子供に言わせる儀式 (HirGS 5.2, etc.) や、師が子供にブラフマチャーリンの心得を教示する儀式 (MGS, VarGS を除くすべてに規定されている) などがそれである。グリヒヤストラのウパナヤナに関して注目すべき点は、ウパナヤナに規定されている儀礼行為に、結婚式と共通する要素が多いということである(新しい衣を着せる、石を踏ませる、手を握る、心臓部に触れる、へそ部に触れる、祭火の周囲を歩む、式後三日間禁欲生活をするなど)。この二つの儀式に共通するのは、二人の他人(師と子、新郎と新婦)を結び付けるという点と、この儀式を通して人生の重大な転換(新たな誕生)が行なわれるという点である。グリヒヤストラはこの点を中心に、古くはもつと単純な形式で

あつたウパナヤナを、結婚式と類似した形に儀礼化したものと考えられる。

三、グリヒヤストラに続いて成立し社会の規範を定めたダルマーストラの中では、ウパナヤナは、上位三階級とシェードラからなるヴァルナ制度の基礎として位置づけられるようになる。ウパナヤナは上位三階級のみが行なう特権的行為として規定されている。アタルヴァウエーダ以来の「師につくことによつて胎児となつて新生する」という觀念は、ダルマーストラではウパナヤナの本質的な意義として強調されている。上位三階級は「ウパナヤナによつて再び生まれた者」すなわち再生族 (vipra) としてそれ以外の階級と区別される。ウパナヤナに関して、グリヒヤストラとダルマーストラで規定が重なっているが、前者がウエーダ祭式の一つとしてウパナヤナの儀軌次第を説くのに對して、後者はヴァルナごとに規定が異なる部分 (年齢制限、与える帶・杖・毛皮の種類など) だけを原則として取り上げるように、ヴァルナを分かちわば社会制度としての面を前面に打ち出している。

ウエーダとーストラにおける

過失の有無について

黒田泰司

バラモン教ミーマーンサー学派によれば、聖典ウエーダは人

間によつて作られたものではなく、それ故に誤りのない存在である。彼らが聖典を解釈する際、その文章に矛盾や過失のないことが常に強調される。

いっぽう同学派にはミーマーンサー・ーストラという根本經典が存在する。ジャイミニの作とされ、作者を持たぬウエーダとは性格を異にする。しかしながら、他学派の根本經典と同様、自派の教説の拠所となるものであつて、その字句を解釈する際に過失がないものとして扱われる点で聖典とよく似ている。もちろんーストラの文体上、それを解釈するため言葉の補足等の操作は不可欠であるが、それは聖典解釈の場合にも見られ、両者の相違点とはいえない。

本研究では、構文上の重大な過失とみなされている文章分裂 (yakyabhedha) を取り上げ、聖典には無いとされるこの過失が、經典の一部に認められている事実を紹介し、両者に対するミーマーンサー学派の態度の相違を考察したい。

(一) ストラ 一・一・二二 「ダルマとは教令をその徴憑とし、好ましいものである」

シャバラの注釈には、ダルマの定義として、教令を徴憑とすることと、好ましいものであることの二つを一篇文章が表明すれば文章分裂に陥るといふ反主張が紹介されている。これに対する答弁部分には、ウエーダには許されないがーストラでは分裂も容認されるとする見解と、あくまで文意は一つで分裂はないとする見解とが併記されている。このような曖昧さはクマールラの解釈にも引き継がれ、このーストラの解釈に苦慮したこと

が窺われる。

(□) スートルラ 三・七・三九 「彼ら〔一七人の祭司〕はすべて〔の行為〕を目的とする。〔そのように聖典の〕適用を受けるから。また祭火〔も同様〕である。それ自身の時間〔をもつ〕から」

このスートルラは反主張として設定されており、祭司を含めて一七人の祭司全員が、ジョーティシュエトマ祭の個々の祭事行為の執行にかかわるかどうかが争点になっている。そして次の四〇番スートルラで、この反主張は否定され、行為ごとに聖典で指示されている特定の祭司が執行する旨の結論が述べられる。

さて問題になるのは三九番スートルラの後半部、すなわち祭火についての記述である。「それ自身の時間〔をもつ〕から」という理由提示部から導かれる結論は、「すべての行為を目的とする」という前半部の命題に適合しそうにない。

シャバラはスートルラの字句の注解に終始し、この問題に触れようとしていない。しかしくマールラは、この後半部の主張は定説としか考えられず、結果として三九番スートルラの前半が反主張、後半部が定説という極端な文章分裂に陥っていることを認めている。また彼は、後半部の定説の前提となる反主張を他のスートルラから想定し、この定説が無意味にならぬよう努めている。プラバーカーラはクマールラほど詳しく論じていないので見解の全容は不明だが、この後半部に疑念を抱いたのは明らかである。以後のミーマーンサー学派の諸家も、調べた限りではこのスートルラの不備を認めている。

では、このようなスートルラの過失はどう評価されるのか。スチャリタミシュラによれば、他に解釈の道がない場合は文章分裂を容認せざるを得ないということである。これを回避するために不自然で無意味な解釈をする方が危険だということであろう。しかし、一見合理的なこのような態度も、ヴェーダという完全無欠の存在があるからこそ取り得たのではないかと考えられる。聖典の文章の正当化のために強引ともいえる解釈をすることはあっても、人間が作り過失の可能性を持つ経典ではそれ程無理をする必要がないのであろう。

なおクマールラは、シュローカヴァールティカ第一章で、スートルラ九・四・四一以下を文章分裂の例として挙げているが、これはスートルラ自体の過失ではなく、単一論題を形成していると思われる四つのスートルラを、注釈家が誤って二つの論題に分割したことを指摘したものであることを付記しておく。

初期ジャイナ教の祖師研究

—— 転輪王について ——

杉岡 信行

ジャイナ教では一般に、祖師あるいは救済者 *tirthankara* が二四名存在したといわれている。祖師たちには順位が定まっており、第一祖 *Rṣabha* から第二四祖 *Mahāvīra* までの二四名である。この二四名の祖師は、初期のジャイナ聖典に *tirthag-*

ara あることは *titihayara* の名称のもとに散見され、同様の順位で数えられている。すなわち、第一祖 *Usabha* から第二四祖 *Vadhamāna* あるのは *Vira* までである。シャイナ教の二四名の祖師とその順位とは、初期シャイナ教のある段階で成立していったようである。

ちび、転輪王 *cakravartin* は、初期仏教では *cakkavartin* としてよく知られているが、初期シャイナ教でも *cakkavarti* として同等のものが存在する。転輪王は、仏教では多数を数えるのに対し、シャイナ教では二三名が数えられる。たとえば、*Samavāyāṅga* 158 では次の順位で *cakkavarti* を数えている。

1. *Bharaha* 2. *Sagara* 3. *Maghavā* 4. *Sanankumāra* 5. *Saniti* 6. *Kunthū* 7. *Ara* 8. *Subhūma* 9. *Mahāpāma*

10. *Harisena* 11. *Jaya* 12. *Banbhadatta*

ちびちび、これらの二名の転輪王の中で、第五 *Saniti* と第六 *Kunthū* と第七 *Ara* の三名は、祖師の第二六 *Saniti* と第十七 *Kunthū* と第十八 *Ara* の三名と同一人物である。このこととちびちびは *Thānāṅga* 第三章(三三)に次のようである。

三人の祖師として転輪王がいた。すなわち、*Saniti*、

Kunthū、*Ara* である。

では、祖師と転輪王が、どのようにして一人物にあったのであろうか。両者を兼任していたのか、先後があったのか。Thānāṅga 第一〇章(七一八)には一〇名の王の出家が語られている。

これら一〇の王都において、一〇名の王は、無髪となって、家から非家として出家した。すなわち……

とあって、転輪王二二名の中、第八 *Subhūma* と第二二 *Banbhadatta* の二名を除く一〇名の名称が列挙される。これら一〇名の王の出家のことは、*Uttarajāya* 第一八章にも見える。

すなわち、第三四偈から第四三偈までには、一〇名の王は転輪王の順位の通り、それぞれ出家のありさまが語られている。そして、一〇名の中、*Maghavā* と *Sanankumāra* と *Saniti* と *Mahāpāma* の四名は、*cakkavarti* の名称を冠している。

以上から何がわかるであろうか。すなわち、転輪王が解説を志して出家しているということである。一〇名の出家者のうち、三名が祖師になったと理解されねばならぬであろう。

ちび、転輪王二二名のうち一〇名が出家し、そのうち三名が祖師になったとすると、出家しなかった *Subhūma* と *Banbhadatta* の二名はどうしたのであろうか。Thānāṅga 第二章(二二三)では、この二名のことを次のように言う。

二名の欲望を制御しなかった転輪王が、死して *tamatama* *prabha* という第七地獄に再生した。すなわち、*Subhūma* と *Banbhadatta* である。

因じ、転輪王 *Banbhadatta* の地獄再生については *Uttarajāya* 第一三章にも見えている。

以上を要約すると、転輪王もそのほとんどが最終的に出家するということであり、その反対に出家もせず、世俗の欲望をはしりままにして不制御であれば、死後地獄界に再生するといふ

ことである。これらの点では、転輪王といえども世俗と何ら変るところがないようである。

さて、第二四祖マハーヴィーラの伝記を *Kaṇhasūtra* でみると、下天して来た大勇は最初 *Devānanda* の胎に入り、次に *Tisala* の胎に移るのであるが、これら二名の母は同じ十四の大夢を見ることになる。ところで *Viyāhananāstisuttam* の第一章と第一六章には、祖師の母と転輪王の母が懐妊した時一四の大夢を見て目醒めるという記述がある。

祖師の母あるいは転輪王の母は、祖師あるいは転輪王がそれぞれ母胎に下生するとき、それら三〇の大夢のうち、一四の大夢を見たのち、覚醒する。すなわち、象、雄牛、ライオン、(吉祥天女の)濯頂、花輪、月、太陽、旗、瓶、蓮池、大海、ウイマーナ宮、宝珠山、火焰(の夢)である。

結論。転輪王と祖師とが親密な関係にあることが看取できるように思う。それは仏教にみられるような両者の関係とは異った様相のものであろう。初期ジャイナ教の祖師の研究においては、転輪王の研究は今後も必要であらう。

ジャイナ教における「水」について

渡辺 研二

インドにおける様々な宗教のなかでも、ジャイナ教は、とり

わけ生命を尊重するという点でよく知られている。空気中の小さな生物も吸い込んで殺してはいけないというので、口にはマスクをつけ、日常の立ち居振る舞い、食事、歩行に際しては、生物を殺さぬように細心の注意を払っている。単に目に見える生きものだけでなく目に見えない生きものにまで配慮しながら、生きものを傷つけない、殺さない、人をして殺させない、また殺すのを認めない、という誓いを実行している。この不殺生(アヒンサー)の教えがジャイナ教を特徴づける大きな要因となつて、今もなお我々の関心をこのインド土着の宗教に向けさせているといえよう。

さて、このように厳格に不殺生の誓いを守ろうとする彼らの生命観は、いったいどのようなものであろうか。ここでは、「水」を例にとつて、ジャイナ教における生命観の一端を古い資料であるアールガマの伝承から探ってみよう。

ジャイナ教白衣派(シュウヴェーターンブラ)最古の聖典 *Ayārāṅga-sūtra* では「水」はどのように扱われているのだろうか。

第1章に置かれている *Sarthaparīṇā* (武器の正しい理解) から「水」をみれば、

se bemi: santi pāṇā udaya-nissiyā jivā aṇegā.

īhaṃ ca khalu bho anagārāṇaṃ udayaṃ jivā viyāhiyā.

(Ed. by W. Schubring, p. 3, l. 19-20)

[*udaya-jivā viyāhiyā. mss, Cūṇṇī, Tīkā*]

「私は、このように言う。水のなかに棲んでいる、多くの生き

もの (jiva pana) がいる。ここで、実に、出家修行者たちに対し、水は生きているもの (jiva) であると宣言されている。」(H. Jacobi の英訳による)。

この「水は生きているもの (jiva) である」というのはどのような意味か。もし H. Jacobi の解釈をとれば、テキストは Schubring の指摘するよう、udayam jiva vivahyam であろう。いずれにせよ意味がとりにくい。ジャイナの伝承は Cunnī, Tikā, Mss など、udaya-jivā vivahya と読み、「水の jiva」という意味になり、少し、ことばを補って「水にかかれる jiva、または水のなかにいる jiva」と理解できる。しかも udaya-jiva は、後世ジャイナ教の術語として定着する ap-kayika-jiva を思い出させる。私はこう読みとりたい。Cunnī によれば、水のなかにいるもの (udaya-nissiya) とは、水棲動物のことである。Tikā によれば、それは水棲動物、虫、魚などを言う。また Tikā によれば udaka-jiva とは、水の形をした靈魂 (udaka-rūpa jiva) のことであり、それに加えて、水のなかに棲む生きものたちであると言っている。普通、ジャイナ教では、水を住みかとする生きものと、水そのものとは異なるということに注意すべきである。水の形態を自分のものとして、その形態のなかに棲んでいる靈魂は後世 ap-kayika-jiva と呼ばれている。Ayarānga のこの箇所は、その先駆的な表現ではないかと考えられる。

また Ayarānga の古い注釈 Nijjuttī によれば、井戸から水を汲み上げる。水を掛ける。水を漉す。水気を切る。衣服を洗

う。川から池に水を移すように、水を他所に移動する。土壌、油、火に注ぐなどの行為が、水を身体とする jiva や水に棲む生きものを殺してしまうとする。これはすべて人が日常生活で水を利用するときに経験するものばかりである。しかも、Cunnī によれば「水」は全世界に行き渡っているという。ジャイナ教徒が極度に不殺生の誓いを守るのは、知らず知らずこのように辺りに充滿している靈魂 jiva を殺しているという罪悪感から来ていると考えられている。その靈魂には自分が、輪廻転生して生まれたことが過去に在り、将来にも可能性があると言うのがジャイナの輪廻説である。つまり Ayarānga に記される「汝が殺そうとしているものは、汝自身に他ならぬ」という、恐怖感をともなう有名な格言に連なっているのである。

ジャイナ教理における微点 (pradesa) について

大平 鈴子

ウマースヴァーティは、諦義証得経の第五章で五原理の特性を微点によって説明し、また原子の結合法則とプロセスを述べるにあたり、物体の可視性は、微点の結合と離散により生じると言っている。原子の大きさをもつ空間単位である微点は、ジャイナ教に特異な概念であるが、この概念がどのような内容をもち、その成立を促してきた必然性が何であったかについて、バガヴァティーヌーストラ(II B)を参照しながら考察してみたい。

諦義証得経でいうように、一原子は一微点しか占有できない。しかし、一微点は一無限の原子の浸透を可能にする。これは、つまり、一微点に一無限の潜在的微点が相互に浸透でき、必要な時に必要なだけの微点を、外部に展開する能力をもつということである。このような微点を、微点大分子(*satīma-parīnāta-skandha*)と呼ぶ。原子も微点大分子も知覚できない。二つ以上の微点が結合して大きさや形が生じる時、物の知覚が可能になる。二微点以上の大きさをもつ分子を、微点分子(*bādara parīnāta-skandha*)という。

B の V.7.213 によると、無数の原子よりなる微点分子は、切れず、燃えず、濡れもしないが、無限の原子よりなる微点大分子は、切れ、燃え、濡れるという。つまり、一定の密度や固さは、無限の原子からなる微点大分子において生ずるのである。ジャイナ教では、固体、液体、気体に相当する地水火風の構成要素を認めない。微点に浸透する原子の数が物の密度を決定するのである。

B の XIII.6.630 は、原子、微点大分子、微点分子それぞれ の属性を列挙してゐる。B の V.8.220 は、総論的に言えば、物質は実体、空間、時間、性状の観点からみた時、有微点でもあり、無微点(*apradesa* 不可視的)でもあるという。

このように、微点は原子の結合と離散、物の形、大きさ、可視性、密度など、原子論や物質論と本質的な関わりをもつ。だが、その特異な点は、*pradesa* (*pra/dis* 顕現する) ということが示す通り、一無限の原子が一微点に浸透でき、又、必要

な時必要なだけ、それを外部に展開して顕現し得る能力を備えているということである。これは何を意味するのであろうか。

ジャイナ教理に従えば、業は物質であり、その大きさは原子よりも大きい。他学派では、物の大きさは原子の結合により生ずるとするが、これがジャイナの業論に適用されると、困った問題が起きてくる。即ち、前世から蓄積されてきた、あらゆるタイプの業物質からなる業身は、途方もなく巨大なものとなってしまう。我は輪廻に際して一四回方向を転じ、直進運動をして次の誕生の地に達するが、そのように巨大な業身では、この輪廻の軌道を通過することすら不可能になってしまう。

ジャイナ教では、それ故、巨大な数に上る業物質を、最も小さな空間に閉じ込めることができるような法則を作って、この問題を処理する必要があった。身体と同じ大きさをもつ我の微点空間には、業物質がびっしり充滿しているという。燈火の光が如何なる大きさの容器にも満ちることができるよう、我と業物質が相互に浸透したまゝ、身体の発達に伴うその大きさの変化や、輪廻の度毎に受容しなくてはならない様々な形や大きさの身体に適應することを可能にしてくれる原理——これが微点の概念となつて現れたものと考えられる。

ジャイナ派の業論は、微点の概念の成立を待って、諦義証得経に代表される聖典期末に、やっと初歩的な段階に達し、その後中世まで発展して行く。微点の概念は、こうしてジャイナ教

理の存在論と業論に重要な役割を果たし、極めて独創的な概念であったと言える。

ヴェーダーンタ・デーシカによる

サーンキヤ派の解脱批判

三 上 俊 弘

ラーマースジャ(R)の *Sribhāṣya* (Sbh) 中の他学派批判の章において特にサーンキヤ(S)派批判が念入りであり、これは自派とS派の類似性が理由であるとの指摘がある(松本照敬『ラーマースジャの研究』春秋社、第四章)。しかしまた *Brahmasūtra* 自体がS派との対決の下で生まれたものであることも古くより指摘されてきた事実である。よって註釈書ではない作品に基づいてヴィシシュタ・アドヴァイタ(Va)派のS派批判のポイントを今一度明確にしておく必要もあるうかと思われる。だがRにはそれに適した著作は存在しない。そこで後世の著作ではあるが、ヴェーダーンタ・デーシカ(または Venkatanātha, 1268-1369) (V) の代表作の一つ *Tattvanuk-tākalāpa* (TMK) を取り上げる。TMKはVa派の学説を全五章五〇〇偈にまとめたもので、自註 *Sarvāśhasiddhi* (SAS) を伴い、同派の学説を総合的に理解するには最適の書と目される。S派批判もいくつかみられるが、そのうち今回はその解脱説を批判する第二章七〇〜七二偈を扱うこととする。「この派

の説に従えば解脱が不可能となる」というのは、インド哲学諸派に対しては最も痛烈な批判だと考えるからである。

ここで展開される議論は次の四点にまとめよう。

①ブルンジャ(ブートマン)の性格：まずここでの前提とされるのは、ブートマンが認識主体 (*jñātṛ*) だということである。そこで、それを単に純粋精神 (*cinnatra*) と見なすS派の見解が批判される (cf. Sbh II. iii. 19)。Vによれば、「知る」という行為の主体ですらないS派のブルンジャは、輪廻(迷妄)や解脱の主体とはなり得ない。

②反映説批判：TMKではS派の前主張に第七〇偈全体を費やし、ここではまず最初にブルンジャとブッディの間の相互反映を説き、Rと同じくこれを相互付託と捉えている。そして次偈で「形態のないもの (*anirūpa*) に反映は有り得ない」と批判する。ここで想起されるのは、Sbhでは「(S説に) 過誤あり」の類のストラ(II. i. 10; II. 9)への註では、まず相互付託説批判を展開することである。VがSの前主張として真先に反映説を取り上げるのも、これと軌を一にする。

③因中有果論批判：TMKでは別の箇所 (I. 24) で詳論されるが、要するに、有は永遠に有のままであり続け、生成や消滅を認めないS説が批判の的となっている。それならば世界の創出や帰滅、さらに解脱や輪廻といったことは不可能となるう、という趣旨である。

④遍在する唯一のブラクリティと多数のブルンジャ…S派では、遍在する唯一のブラクリティと、やはり遍在する多数のブ

ルンシャを説いている。さらば、どうしてブルンシャの個別的相違が成立し得ようか、という議論。これは第七二偈に展開されている。

つぎにS派批判の位置の寸を考へる。TMK II・75は批判すべき解説として十(SAS)に於て補充すれ(第十一)の異見を示すのだが、そのうちTMKで独立の偈をもって反論されるのは、ヴァイシェーシカ派(及びバーリッタ派、ブリーヤナ説)に対する一偈とS派に対する三偈のみである。このことからすれば、やはりVa派にとってS派は入念に批判すべき論敵であったといえる。

もっとも、①②は、Va派にとっての最大の論敵であるアドヴァイタ派(とくにウ・ヴァラナ派)に対しても有効な批判であろう。この意味で、Vが別の著作 *Nyāyasiddhantāna* のアドヴァイタ派批判の箇所で、「彼らがS派と一緒になつて曰く」(Pundit n.s. 23, p.59)と反映説を紹介しているのは興味深い。彼は、S派とアドヴァイタ派との類似点を明確に意識しつつ、TMKではまさにその点に先ず最初に批判の矛先を向けるのである。

ラーマースジャにおける神の恩寵について

木村文輝

J.B. Carman 氏は、ラーマースジャ(R)が神の行為を、

戯れ(IIIa)による世界の創造と恩寵による生類の救済とに分類していることを指摘した(*The Theology of Rāmānuja*, New Haven, 1974, pp.187—190)。だが、このように両者を区別して理解することは適当であらうか。

Rの思想の中で神の恩寵が特に明瞭に示されるのは、個我(ātman)が高次のバクティ(para bhakti)を獲得する場面と、それによって解脱を獲得する場面とである。つまり、「神を喜ばせることの外形的な現れ」であるカルマ・ヨーガを成就した者を、神は自らの恩寵によって輪廻の原因である迷妄から解放する(VAS. §.91)。すると、彼は神に対する従属こそが自らの個我の本質であると悟り、彼の中に高次のバクティが「自らから」生ずることになるのである(GBh. III.11)。

この高次のバクティを神に捧げることによって、彼の個我は神によって「選ばれるべき者」(VAS. §.144)となり、神の恩寵によって解脱を獲得する。したがって、神による恩寵の授与とは神によって選ばれることだと換言することができる。しかもこのような換言は、高次のバクティが生ずる際の神の恩寵にもあてはまる。何故なら、神は同一の祭式を行った者達の中から、それをカルマ・ヨーガとして実行した者のみを選別し、彼らの中にのみ高次のバクティを生じさせるからである。

ところで、今述べたような神の恩寵は、いずれも個我が行った努力に対する神の報酬という形をとっている。しかし、これでは全能な主宰者たる神が個我の行為の結果に従属することになり、神の自主性は制限されることになる。そこで、Rが示し

た次の理論に注目しよう。すなわち、神は行為を善行と悪行とに分け、そのいずれかの実行に適した身体を各々の個我に与えた。個我は与えられた身体を通して行為を行う。その際に、神は個我の中に留まり、行為の実行を個我に許可するのみである。ただし最終的に、神は善行を行った者に対してのみ、解脱を含む様々な果報を授けるのである (SBr. I. 2.3)。Rはこの理論によって、行為を実行する際の各々の個我の独自性を説明しようとした。だが、神が個我に与えた身体が、善行と悪行のいずれに適したものであるかによって、その個我が、善行と悪行のいずれを実行するかが決定されているということに、我々は注意すべきである。つまり、神が各々の個我に身体を与え、時点において、神が恩寵を授けるべき個我は既に選別され、決定されているのである。換言すれば、個我が解脱を獲得する努力を始める以前に、のみならず、個我自身が解脱を望む以前に、解脱すべき個我は既に神によって選ばれているのである。これは、一種の予定説である。

Rによれば、個々の個我がどのような身体と結合するかは、その個我自身の前世以前の業に従っている。それ故、この段階で神が直接、恣意的に介入することはできない。むしろ問題は、最も始原的な時間、すなわち神による世界の創造の時にある。神は、「私は多くの者になろう」という自らの欲求のみに基づいて、単なる戯れとして世界を創造した。したがって、個我が輪廻の中に生み出され、特定の身体と結合したのは神の戯れの結果に過ぎない。しかもその際に、神が戯れに選び、秀れ

た身体を与えた個我のみが、後に神の恩寵を授かることになる。換言すれば、神の恩寵の究極的な原因は、神自身の戯れとしての世界創造の中にこそ含まれており、それは神の意志のみに由来しているのである。故に、神の自主性が制限されることは些かもないのである。

つまりRにとって、神の恩寵による生類の救済は、神の戯れによる世界の創造活動の一環に過ぎなかつたのである。これは、シャンカラが無明の所産であると説くことによって完全に否定した世界の宗教的な意義を、Rが神の意志の発露という形で回復しようとした結果である。のみならず、生類の救済をも含む世界の創造活動の全ては、徹頭徹尾それ自体を目的とする神の「戯れ」であると規定することによって、Rは世界に対して、最高の価値を与えようとしていたのである。

インドに於けるオーロピンド研究

北川 清仁

オーロピンドは多方面に思索を尽し活躍をしたルネッサンス的人物である。しかしタゴールやヴィヴェーカーナンダよりはインドに於ても知名度は低い。シュリオーロピンドアシュラムがその思想の研究普及実践のセンターとなっている。

本年二月二十二日から三日間、Pondicherry 大学主催、Indian Council of Philosophical Research 後援による National

Seminar が Sri Aurobindo: The Bridge between the Past and the Future というテーマで開かれた。K. S. Mathew, Sibajiban Bhattacharya, M. P. Pandit, Prema Nandakumar, H. Maheswari 等の発表によってオーロビンドの文化的、哲学的、文学的、社会学的各方面の業績とその未来への展望が明らかにされた。オーロビンドがインドの過去の精神的伝統をいかに把握し、未来にどのような vision をもっていたか、というその思想に即して説明するというアプローチが殆んどで、思想史の中で位置づけなど客観的批判、評価にかかわるアプローチは殆んどなされなかった。

オーロビンドは決して西洋的な意味での哲学者でも思索の人でもなく、ヨーガ中に体験した vision を思想や詩という形で表現した。この点、その思想の実践を通して受け継がれているアシュラムの「宗学」は学問的研究の上でも尊重されなくてはならない。

パンディットは sadhak の一人である。「Sri Aurobind: Mysticism and Yoga」を題する当世セミナーの発表はオーロビンド思想の鳥瞰図であって、ヴェエダ、ウパニシャット、ギーター、タントラに対するオーロビンドの解釈と関係を紹介している。それによると、ヴェエダとはリシという通路 (channel) を通して地上にもたらされた啓示の書である。祭祀は人間が聖なるものへ向上する行程を象徴的に説明したものである。神々の世界と地上界は連続的であって、その間には向上と降下のダイナミックな関係がある。リシは意識の諸レベルを経て神々の

真理を悟るに至る。ヴェエダに説く七つの世界は、物質、生命、心、超心、歓喜、存在、意識に対応する。パンディットによればヴェエダの絶対界と現象界が断絶なき統一 (unity) をなすという vision をオーロビンドが復活させたという。オーロビンドの思想では、絶対界と現象界は連続的であり、人間の聖なるものへの希求を基盤とした超人への速やかな evolution が説かれ、ヨーギンを通路 (channel) とした超心の降下が表明されている。オーロビンドの理解するヴェエダのダイナミックな世界観は彼の思想の輪郭と重なっている。ウパニシャットはヴェエダの経験の連続、真理の拡大であるという。オーロビンドの総合ヨーガ (integral yoga, pūrṇa yoga) にはギーターの行為主義やバクティが取り入れられ、タントラからはその行法が取り入れられたとする。オーロビンドはヴェエダとタントラの伝統を総合したという。彼における未来とは evolution 進展の延長上にあり sāviri にそのプロセスが描かれているとする。総じてこの論文の意図はリシとしてのオーロビンド像を強調する所であったようである。

このヴェエダの解釈は通説に反している。Integral Philosophy と呼ばれる integrality の意味が問われるべきである。Life Divine に哲学の全体像が示されているのであるが、その本論は、Book II part II をもって始まり、evolution と聖なる生活がその内容をなす。Life Divine の序論の部分に仏教、数論等が批判され意識の諸段階に位置づけられている。オーロビンドは自己のヨーガの全体像を総合したのである。意識の段

階が向上してゆくプロセスにおける様々な体験をヴェーダ、仏教等の古典の中に読み取ったのである。ヴェーダや仏教のオーロピンドの解釈の客観的批判はオーロピンドの哲学の総合性に本質的にはかかわらず、その価値を落としめるものではないと言えるであろう。