祭における神の象徴

——黒川オオギ祭——

中牧弘允

一　問題の所在

人間の認識には、具体的な感覚的認識と抽象的な概念的認識、およびその中間に感覚的な特殊性をある程度とどめながら一般的な認識を行っている表象的認識がある。象徴は表象的認識および概念的認識を前提として成立するものであり、純粋な感覚的認識は象徴の形成から除外される。象徴の成立過程には、あるものを表象との連想から象徴とする場合と、表象や概念を表現して象徴をつくり出す場合とがある。ここでは表象や概念は認識として、象徴はその表現として扱われる。(1) したがって、象徴としての神は、たとえそれが外部からくるようにみえても、もともと人間の観念的創造物として成立したものであることを忘れてはならない。

たとえば、オオギサマ(2)とよばれる山形県黒川オオギ祭の神も象徴として理解しなければならないのだが、象徴の理解が不十分だったために、船曳建夫はそれを表現として理解する立場を放棄してしまった。(3) 彼はまずオオギサマが神の偶像であると考えてみる。偶像に他界の神の此界の「写し」であるとの定義を与え、オオギサマに写された他界の神の神性は何であるかを村人から聞き出そうとした。だが期待に反して村人にはそれに関する知識が皆無である。オ

オギサマの神が存在しないとすれば、もはや他界の神を写す偶像ではなくなってしまう。そこで彼は、一気に神を概念から物自体にひきずりおろして解釈を試る。

「オオギサマとは何か、の問いかけに何の答も得られなかったが、或る時、幾人かのインフォーマントが全く同じ言葉を冗談の如く付け加えていたのに気付いた。それは『オオギサマは何って、神サマだろうな』というものであった。そしてこのことが、祭の中の会話や、諸式の注意に繰返し使われる『御神事だからの』という言葉に結びついていて、一つの理解が成立った。オオギサマは偶像ではなく、その物自体が神であるのだ。……しかし神であることは何によって保証されるのか。オオギサマの他界性は何なのか。……筆者はそれを一年の祭の数日を除き他の日々は蔵われて在る、ということに見出す。そして祭から祭までの長い期間、人々がオオギ祭について語ることはあっても、その神であるオオギサマについて語ることはない。(4)」

神は他界性をもつという前提に導かれて、彼はまず他界の神にそれを求めて期待を裏切られ、此界の物自体を神としてはみたものの、どこに他界性を求めたらいいのかわからず、オオギサマはオオギ祭以外には人々の目から隠され、話題にものぼらないという点をとりあげ、これこそ他界性だと主張する。このような論理展開が通用するならば、社殿や蔵に納められている神輿や山車までもが神となってしまう。こうした混乱は神の「他界性」という前提に起因している。別のところで彼はこう述べている。

「この、短い期間現われて、再び他界——この場合、神社内陣、祠、神棚等、いわば作られた他界——に消える、という一連のプロセス、これを持つことがオオギサマの本質であり、『御神体』というものの本質をも指している、と考えられる。(5)」

これは自分の概念枠組である「他界—此界」にオオギサマを押し込め、「他界→此界→他界」と辿るプロセスがオ

オギサマの本質だと主張しているにすぎない。このようなオオギサマの解釈に反し、この小論ではオオギサマは抽象的な「他界の神」としてでも具体的な「神自体」としてでもなく、観念的に疎外された神の表現として、すなわち抽象的かつ具体的認識を伴った象徴として扱われる。

そこで先ず黒川及びオオギ祭について概要を説明し、次にオオギ祭における神の象徴の問題へと移ることにする。

二　黒川オオギ祭

オオギ祭は山形県東田川郡櫛引町大字黒川で二月一日・二日に行われる祭である。黒川は鶴岡市から山形市にぬける六十里街道（国道一三四号線）を南へバスで約三〇分、赤川の東岸にひらけた水田地帯である。東を望めば出羽山脈が連なり、月山・湯殿山・鳥海山を眺望できる。生業は稲作を中心に畑作と山林経営があり、農家一戸当り約一・八haの水田をもつ。人口は約二〇〇〇人で、戦後の新興部落四つを含めて十五の部落より構成され、行政的には上区・中区・下区に組織されている。

春日神社は黒川の諸部落を見守るかのように東側中央の春日山を背に建っている。今の春日神社はもと「新山永楽寺四所明神」と表現され、享保年間（一七一六―一七三五）を境に新山明神から四所明神へと通称されるようになった[6]。春日神社という名称は明治以降であり、それが示すように奈良春日神社の祭神、建御賀豆智命・伊波比主命・天津児屋根命・比売命を祀っている。春日神社の大祭は五月の春祭であるが、黒川最大の祭は四柱の神の祭ではなく、オオギサマの祭である。

オオギ祭はもともと旧暦の正月三日間にわたって祝われていたが、現在では二月一日・二日の二日間となってい

る。祭のはじまりは一月三日に上座・下座の能太夫宅で行われる「興行」からである。この席で新客の座入りが認められ[7]、この日からオオギ祭にむけて能の練習が開始される。一月一七日の「宮上り」では、上座・下座の当人に国司号が授与され、神職・当人・能太夫は酒肴の饗応を受ける。神職はこの日から精進に入る。オオギ祭は豆腐祭の異名をもつが、この頃当屋では「豆腐焼き」が始まり、下座約三万個、上座約一万四千個（昭和五〇年）を三～四日もかけて焼きあげる。一月二九日には神社のすぐ下に位置する榊屋敷（禰宜遠藤重左衛門家）の庭で「シメ掛祭」（神降祭）が神職のみで執行される。また榊屋敷では一斗の餅米から鏡餅が作られる。一月三〇日には再び神社で「宮上り」があり、「棚上り尋常」の練習も行われる。当屋は家具を土蔵に片付け、戸を全てとりはらい、棚をこしらえたり、奉納の紙を貼ったり、食事の用意をしたりでにわかに忙しくなる。三一日、神社では小祭のあと、鏡餅が拝殿に吊るされ、境内の雪かきも行われる。他方当屋では最後の準備に余念がなく、また全座衆並びに他座の主だった家に使いを派遣し、翌日の振舞への招待を案内してまわる。

祭の初日、早朝三時には各座のオオギ守・提灯持等が神社に集まってくる。神社で神事が行われている間、当屋では朝食の雑煮用の餅が焼かれる。六時頃、神事と直会が終ると、上座・下座それぞれ一体づつのオオギサマは拝殿横の狭窓から外に出される。かんじきを履き鋤鍬を担いだ若者が道をつけ、提灯持が道を照らした後を、オオギ守に担がれたオオギサマが進み、「ウォーウォー」と大声をはりあげる子供達を含めて三〇～四〇人位の行列がそのあとに続き、両座の行列は途中で分れて各々の当屋へ向う。当人は素襖を着用し、頭に冠を巻き、提灯持を従えて、オオギサマを家の入口まで迎えに出る。オオギサマは上座の場合は長押のところに横に吊られ、下座の場合は大黒柱に縦に立てかけられる。オオギサマが所定の場所に安置され、当人の参拝が済むと、子供達には雑煮が振舞われる。まもなく下座の当屋には神職達が到着する。これはオオギサマに布をつけ、新しいシデ（御衣）を付け加え、大地踏の子供

が手にする御幣を作るためである。下座が済むと神職達は上座の当屋に向い、同様の作業を行う。

このあと当屋の振舞である「オエサケ」[8]が催される。下座はまず婦女子に対して「子供座」を、次いで座衆に対して座を開くが、上座では順序が逆になる。座衆は裃に威儀を正して参集し、オオギサマを参拝し、当人に挨拶をした後、所定の位置につく。能の「御尊面」[9]、能装束等が運び込まれ、最後に能太夫が着座する。まず「座狩り」があり、能太夫を筆頭に座衆全員が点呼される。座狩りが終って「当乞い」があり、来年の一日・二日・三日の当人が正式に認められる。続いて「座入り」・「座替え」が行なわれ、彼らは全座衆に挨拶をしてまわる。この座には神職も法光院[10]住職も参加するが、一座員としての資格であり、宗教的儀式はない。こうした一連の儀式が済むといよいよ祝宴が開始され、焼豆腐・牛蒡・こごみ等を肴に祝盃をあげる。だが無礼講にはならない。微酔気嫌の適当なところで切上げて帰宅する。

三時頃には、当屋の広間に能舞台を設け、橋懸りを作る作業が開始される。オオギ祭の圧巻である演能は夕刻六時すぎに始まる。能太夫、次いで三番太夫がオオギサマに参拝する。周囲のざわめきをよそに精神を統一しているように見える。二人が退場すると地謡が登場し、五歳前後の男児が当人・オオギ守・提灯持によって開かれたオオギサマの前で「大地踏」を踊る。大地踏の後、式三番に続いて能五番と狂言四番が交互に、一度の中入をはさんで、徹夜で演じられ、早朝六時頃舞い終る。深夜九時頃下座の当屋を出発する暁の使者は、上座の脇能の終了後能舞台に座し、オオギサマを礼拝し、下座の当人・能太夫に代って「今日の御神事、首尾ようお勤めになされておめでとう存ずる。手前の御神事、滞りなく相済み満足致す。明日の御神事肝要にござる。お早ようおん宮へお上りなさりませいと申し越します」[11]と口上を述べる。

二月二日、能舞台を片付け、朝食もそこそこに、鋤鍬の道つけを先頭に提灯持・当人・オオギ守に担がれたオオギ

サマ・能太夫・大人衆・役者・子供達等の行列が神社へ向う。この間に当屋の諸道具は今年の当屋から来年の当屋に受け渡され、後者は受けとったばかりの「春日神社」掛軸を床の間に飾り、親族に朝振舞をする。下座は榊屋敷の奥座敷にオオギサマを安置し、一休みした後オオギサマを開いて大地踏を奉納する。上座の行列は下座よりやや遅れて宮の下に到着し、大地踏の終る頃を見はからって七度半の使いを差し向ける。これは暁の使者に対する返礼である。上座の使者は下座のオオギサマを礼拝し、上座を代表して挨拶の口上を述べる。この間上座のオオギサマは神社鳥居前の扇形の「遊びの庭」で待っている。両座のオオギサマはここで再会し、オオギサマ・当人・提灯持の順序で神社の石段を一緒に登っていく。途中の手水場の所に達すると、突然、オオギサマを若者達が担いで駈け出し、左右の狭窓から拝殿に挿し込み、オオギ柱に立てかける。先に立てかけた側が勝となる。これが「朝尋常」であり、上座の勝は天福をもたらし、下座の勝は地福をよぶなどともいわれる。(12) 拝殿内の能舞台は「めぐりの大人衆」がとり囲み、オオギサマを背に当人・オオギ守・提灯持が坐る。前晩当屋で上演した脇能を、まず上座、そして下座の順に奉納する。能舞台に向って上座は右、下座は左の橋懸りを使用し、これが黒川能の特徴の一つとなっている。脇能のあと、上座・下座立ち会いの大地踏があり、幼児の無邪気なはらはらする熱演に観衆は固唾を呑み、終了後には万雷の拍手がわく。続いて式三番が奉納される。これは両座共演で地謡・囃子方をつとめ、上座が古式の所仏則(ところぶつそく)の翁を舞い、それを受けて下座が三番叟を演じて締めくくる。式三番が済むと、沐浴を終えた各座二人の若者が神前の膳につく。彼らは折盛のつぐ神酒を飲み、折頭の投げる花を合図にやおら身を翻して駈け出し、自座の若い衆に助けられてオオギ柱の横の棚によじのぼる。そして下から突き上げられたオオギサマを受けとめて梁におさめる。若者達は棚の上にそのまま腕組みをして坐り込み、相対して睨み合う。これを「棚上り尋常」といい、早くオオギサマを梁に上げた側が勝である。拝殿の奥では神職・当人・オオギ守・提灯持が膳につき、ねぎらいの意をこめて三々九度の形式で酒肴

の饗応がなされる。それが済むと、オオギサマの行列の際首からかけた紙こよりのシメと引換に小花が配られる。また大きな牡丹の造花が能太夫の家に贈られる。それから当人達は楽屋に能太夫はじめ能役者を訪れ酒肴を振舞うが、その際上座当人は下座楽屋に、下座当人は上座楽屋に赴き、労をねぎらいあう。頃合いを見はからって折盛の一人が小花を投げ上げると、それまで睨みあっていた棚上り尋常の若者がやおら立ち上り、梁の上のオオギサマを素早く降ろして、下で待ちかまえる若者達に渡し、彼らはそれを受けるが早いか一目散に内陣前の宮司のところへ駈けつける。その際、オオギサマの白布は翌年の当人の体に巻きつけられ、当人も布で目隠しされたまま若者に支えられて内陣前まで疾走する。棚の上の若者はオオギサマを降ろし終るや否や、鏡餅に飛びつき、縄を引きちぎって下に落とす。もちろんこの勝負はオオギサマを内陣前へ先に届けた方が勝ち、早く餅を切り落とした方が勝となる。オオギサマは布を剝ぎとられ、小花と交換したシメをよりあわせた縄によって束ねられ、神殿の奥に、上座・下座の向きを互い違いにして安置される。撤饌・閉扉の後、太鼓の音と共に全ての行事が終了する。外はもう薄暗い。

神社社務所の直会は簡単であり、役員達も早々にひきあげる。当屋での精進おとしもつつましく簡略である。思えば祭の主役達は二日間不眠不休に近いのである。

翌三日には、当屋の後片付や能装束の後片付があるのみで特に行事はない。ただ翌年の当屋では昨日の朝振舞に続き、一般の人々にも振舞を行う。昔は祭が三日まで続いた関係上、四日に解行を榊屋敷で行ない、当屋でも精進おとしの宴を開いたが、現在では四日に「シメ降ろし」(昇神祭)だけが神職の手によって榊屋敷で行われるにすぎない。

三　座と神職

a　座

オオギ祭の祭祀組織は座の形式をとり、上座と下座によって構成される。春日神社の組織は宗教法人法にもとづく現行制度に従って責任役員が統括しているのであるが、少なくともオオギ祭のときは旧来の宮座組織が堅持され、神社役員も副次的な役割しか果さない。春日神社は戦前、旧黒川村(昭和二九年山添村と合併し櫛引村となる)の全域を氏子区域としていた。昭和四五年の座の構成は上座一二七戸、下座一五七戸であり、旧部落の大部分は氏子で占められ、戦後の新興部落に分家した家が多少加わっている。(13) 座は地縁的な行政組織である区(組)とは異なって、主に地縁と血縁の二つの原理によって帰属が決定する。春日神社を分岐点とし南側すなわち赤川の上流には上座、北側すなわち下流には下座の家が多いことから、そもそも上座・下座の分割は神社の位置を東西に延長して地域的に境界を分けたものと推察される。現在下座区域に上座の家が、上座区域に下座の家が散在するのは、主に分家と移転に起因する。黒川では分家をした場合には、居住地に関係なくそのまま本家の座に属した。大字黒川外に居住するようになっても座員として当人になる資格は失われず、生家に戻って当屋をする例が大正初期まで残っていたという。婿養子の場合、本人は生家の座に属していたが、大正時代にこの制度は改められ、婚入家が他座の場合は座替えをするようになった。新たに黒川に居を定めるようになった家は、一般的には居住区域によって座入りが決定づけられた。しかし他村の者が妻の実家の近くに居を構えた場合のように、姻戚関係とも見做される座入りの場合もあった。要するに、上座・下座は当初は人為的に地域的に区分されたものであり、それ以降は系譜関係が地縁関係に優先する原理によっ

て座への帰属が決定されてきたといえよう。(14)

宮座と能座は実体的には同一であるが形式的には区別して扱う必要がある。ここでは宮座は神事を行なう母体集団であり、能座は能の上演を目的とする集団であると規定しておこう。宮座の長は一年毎に交代する当人であり、能座の長は世襲の能太夫である。

当人の重要な任務は、オオギ祭においてオオギサマを迎えて神宿を提供することである。当人は座衆の中から最年長者が選ばれ、経済力等の条件は一切考慮されない。したがって座衆であれば誰でも当人を勤める義務と資格を有する。「めぐりの大人衆」とよばれる長老集団に毎年二人づつ加入が認められ、このうちの最年長者が三日の当、次が二日の当、次が一日の当を勤める。現在は三日の当一日だけであるが、昔は正月の三ヶ日に各当屋で能を演じたのである。当屋の財政上の負担には少なからざるものがあるが、合力といって座の内外から米や金銭等の奉納があり、これによってほとんど賄われる。当屋の広間には天井・壁・長押に所狭しと奉納の紙が貼られている。最年長者が当人を勤めることには、特定の家に負担がかからないよう、また全ての座員に特権がゆきわたるような配慮が働いている。当人は、人生のおそらく最後で最大の勤めを無事済ませて、隠居となる。

当屋は平等の原理にもとづき毎年交代するが、能太夫家は世襲であり、現在上座は劔持九郎治（本名泉）、下座は上野与四太夫（本名左京）が能太夫を勤めている。三番叟と千歳も世襲であり、上座には所仏則の翁を舞う家が別に世襲として存在する。これらの家は戦前、資産家であり、村の上層農家であった。現在上座は四十余名、下座は五十余名の能役者を擁するが、座衆が全員能役者というわけではない。新しく能太夫となる者が翁舞を他座の能太夫から伝授される形式をとるほかは、自座の能太夫や師匠について能を習う。一月三日に能太夫宅で開かれる興行は、能太夫との盃事によって新客を末の若い衆として座への加入を正式に認める儀式が行われるだけでなく、各座の総会として

の性格をもち、活動会計報告もなされる。各座は独立の経営体であり、一率の座負担金（ザワリ）と出演料が主な歳入となっている。

黒川には宮座という言葉もなければ、能座という呼び方もしない。総称としては「春日神社の座」であり、それが二つに分かれて上座・下座と呼ばれている。ところが座入りの際には「先格の金子をもってオモテザ（面座）ジンザ神座に着きたいとのお願いでございます」[15]と口上を述べる。オモテザとは能太夫宅における興行の座のことであり、ジンザとは当屋での座のことをさす。このような用語は能座と宮座の区別を表わすものと考えられる。また能太夫は座狩りの際、家号と本名で二度点呼されるが、ここにも能座の長であり宮座の一員でもあるとの認識が働いているように思われる。

以上要約すると、春日神社の座は相対的に独立した上座と下座に分かれ、各々の座は宮座であると同時に能座でもあり、普通は区別されないが形式的に区別される時もある、といえる。

b 神職

春日神社の筆頭社掌は代々劔持大膳であり、初代勘解由は長享元年（一四八七年）に黒川に居を定め、二代の劔持民部藤原宗隆から春日四所神に奉仕しているという。[16]禰宜の遠藤重左衛門家も古い家柄で、代々神社に奉仕し、遠藤家の家刀自（主婦）は代々「榊」という名で春日神社の巫女職を勤め、社領のうちから一石三斗の配当を受けてきた家柄である。[17]榊屋敷といわれる所以である。寛文八年（一六六八）の文書には神主大膳大夫、社人十左衛門と記されている。[18]現在巫女は遠藤孫七家から出ているが、いつ頃からそうなったかは明らかでない。難波甚九郎と成田大蔵が

宮出仕を勤めるが、前者は江戸時代から、後者は明治以降とのことである。その他、上座・下座の各々三家から折盛が出ている。上座の三家は本分家の関係にあり、下座の二家は禰宜家の分家である。このように、神職・巫女ならびに折盛は世襲であるが、成田大蔵のように明治以降加えられた例もある。

座との関係でみると、宮仕は上座、禰宜は下座に属し、巫女は下座、宮出仕は上座・下座から各一名ずつ、折盛も各座から三名ずつ出ている。大膳家、重左衛門家とも昔からの資産家であり、農地解放前まではいずれも各部落においては経済的に最上層にあり、村の有力者でもあったようである。明治以降新たに神職となった成田大蔵はその当時黒川の有力者だったという。現宮司は村・町会議員、町会副議長、農協組合長等を歴任した。

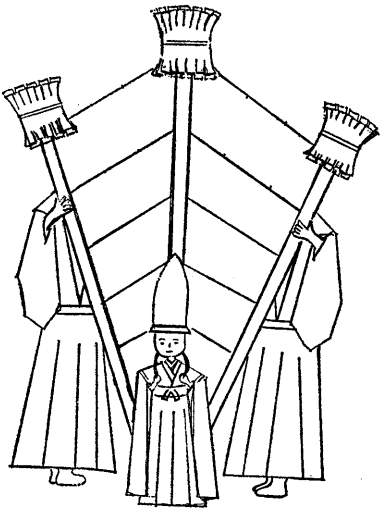
オオギ祭における神職としての主な勤めは、神社での神事・宮上り・シメ掛祭・シメ降ろしの他に、各当屋においてオオギサマにシデを付け布を着せる役割が特記される。こうした神事の場合、神職は上座・下座を超越して存在し、両座に対して平等に宮司・禰宜・宮出仕としての役割を果している。

オオギ祭における座との関連でいえば、当屋への奉納はもちろん、座員として当屋の振舞に参列し点呼をうける。またオオギ祭の当人も勤めるのである。

四　神の象徴

a　オオギサマ

オオギサマとは、直径約七cm・長さ八尺・の杉材三本の先端にシデを付け、開けば扇の格好となるように五本の紐で結んだものである。各座に一体あり、祭の時以外は神社の内陣に互い違いに納められている。オオギ祭初日の早朝



オオギサマと大地踏の稚児

に神社から出されたオオギサマは、当屋に迎え入れられ、ここで新しいシデと麻の布が付けられる。シデは生紙に切り込みを入れたものであり、毎年一〇枚ずつ付け加えられる。シデのかたまりは年々大きくなるが、約二〇年の周期で「御衣替」（更衣祭）の神事があり、古いシデは取り除かれる。棒に最初に巻きつけられる紙は上座と下座とでは異なる。上座は凸型、下座は凹型であり、陰陽を表わしている。シデと棒（鉾）の組合わせはボンデンともよばれており、[19] 布が取り付けられて名実ともにオオギサマとなる。オオギ布は翌年の当人から奉納される。[20] オオギサマは布にくるまれて、上座では横に吊るされ、下座では縦に立てかけられる。尚、大地踏の子供用の御幣も同時に作られるが、その先端にさす細竹は上座が凸型、下座が凹型になっている。オオギサマが開かれて扇のようになるのは大地踏の時だけである。そして祭の最後の局面で、オオギサマは布を剝がれて元のボンデンに戻る。

オオギサマの形状の変化はおよそ以上の通りである。これを取扱い方の面でみるとどうなるか。オオギサマを神社から内陣横の狭窓を通して出す際には、三度回して少し出し、引込め、しかる後に出すという手続を経る。[21] これに対し、正面横の狭窓からオオギサマを神社へ入れる際には、朝尋常の勝負事が行われ、乱暴とは言わないまでも丁重な扱いとは言えない。棚上り尋常やオオギ降ろしの場合にも朝尋常と同様な扱い方をする。こうしてみるとオオギサマは参拝を受け丁重な扱われ方をされる一方、勝負事の手段としても用いられる。上座・下座のオオギサマが当屋で

の一夜をすごした後で再び会する神社の下の広場が「遊びの庭」とよばれるように、不真面目という意味を含まない遊びの対象ともなっている。これは形態上も取扱上においても、オオギサマと比較されるオコネサマを遊ばせるという風習と一脈通ずるものであり、人間との類推で考えられている。いわば表象的世界に遊ぶ神である。

さて、オオギサマを観念的に疎外されたものの象徴として理解するとどうなるか。結論を先に言えば、オオギサマとは座の象徴なのである。神社の座が上座と下座に分かれ、相対的に独立した集団として存在すると同時に座として一致しているように、オオギサマも上座と下座に属すると同時に一組の対として座を表わしている。上座と下座の象徴的関係には、同じオオギサマをもち、暁の使者に対しては七度半の使いがでるという具合に、平等性が貫徹されているようにみえる。だが同一のオオギサマのようにみえて、実は陰陽を表わす凹凸の区別があり、上座は姉で下座は妹とか、上座は兄で下座は妹とか、上座は男で下座は女とか言われている。また使者の口上にも敬称の使い方に若干の差異が認められる。[22] しかし平等性が決定的に崩壊するのは、祭の二日目に行なわれる勝負の時である。この勝負には引分けがない。どちらかが勝ち、どちらかが負ける。優劣がつけられる。今まで慎重に保たれてきた均衡が一気に崩れ去る。極度の緊張が勝負の決着とともにほぐれる。睨み合いの緊張から解放される。そして再び均衡が回復される。この新しい均衡は不均等二分にもとづく均衡といえよう。このように上座と下座の象徴的不均等二分の関係は、オオギサマに関しては、シデの陰陽と尋常の勝負とにおいて実現されている。

オオギサマが座の象徴であるということは、上座と下座との関係に止まるものではない。それは各座の内部的構成を表わしているようにも思われる。黒川には宮座とか能座とかいう用語が無い代わりに、それに近い概念として「面座・神座」(上座)「表座・裏座」(下座)という言い方があることに言及したことを想起してもらいたい。実体的には上座とか下座とかに他ならないものが、形式的には宮座と能座に区別されているのである。ところで、オオギサマは

布を剝がれた状態ではボンデンともよばれていることと、布を着せられて真のオオギサマになることを先に指摘しておいた。ボンデンが神の依代と考えられるかどうかは別問題にしても、それは神を祀る宮座の象徴としてはふさわしいものであると考えられる。これに対し、扇は能座の象徴としてふさわしいと言えないだろうか。なぜなら、能には扇が欠かせないというだけでなく、現に上座の「御尊面」の上の厨子には扇が飾られているからでもある。[23] そうすると、オオギサマは、宮座と能座が実体的には同一でありながら形式的には区別されていることを、オオギサマという同一の実体において、ボンデンと扇を区別しながら表わしている実に見事な傑作品であることがわかる。換言すれば、オオギサマが座の象徴であるという結論は、それが上座と下座の関係、ならびに宮座と能座の関係を同時に表わしていることから導き出されるのである。

次に、オオギサマの解釈の代表的なものをとり挙げて検討を加えてみたい。

春日神社宮司の神学的解釈は次の通りである。

「オオギサマという御神体はない。春日の大神がのりうつったものであるし、面(おもて)にも春日の大神がのりうつっている」

「春日神社の最高の神が春日の大神で、それは神の王である。そして、その神の王様がこの黒川にあるのだ。この地域で信じるもののうちで一番の神様である。」

オオギサマを性の象徴として解釈する立場の代表者は吉野裕子である。

「黒川の王祇様が一物で扇と男根の二つの形相をそなえているあの見事さは一体誰の発案になるものか。王祇様は拡げれば扇となり、巻いてたたまれれば頭部に丸い『ぼんてん』をつけた巨大な茎となって、正に男性そのものの象徴となる。[24] それは蒲葵と扇の関係を知りぬいた人の考案によるものとしか思われない。そしてそんなことを考え

出すのはいかにも修験者らしく思われる。[25]」

吉野説は真壁仁や戸川安章によっても有力な説と見做されている。しかし吉野説は、蒲葵から導き出した扇の解釈を黒川のオオギサマに押しつけるものでしかない。第一に、オオギサマは上座が陽、下座が陰とされているのに、どうして一体で同時に男と女の象徴たりえるのか。第二には、仮に一体のオオギサマが男と女の象徴であるとしても、それはどういう意味になるのか。つまり両性具有の意味は何であるのか。こうした疑問が解けなければ、性と豊饒に結びつけた魅力的な解釈ではあっても、扇という形態上の類似にひきずられた解釈と見做すほかはない。

船曳建夫はオオギサマを土着神と考えている。

「元々春日神社の神は『カスガサマ』でありオオギサマは春日神社がこの地に入って来たより以前の古い土着神と思われる。[25]」

船曳説は祭の発生過程を考慮に入れているとは思われない。オオギサマが一体ではなく一対であるということは、とりもなおさず座が一対存在してはじめてそうなるのであり、また現在の座の地域的分布から推定して春日神社を境に上と下が分かれた可能性が強いとすれば、座の発生は神社創設以前では無かったはずであり、よってオオギサマも座の発生以前には存在しえなかったと考えられるのである。換言すれば、新山明神が成立すると同時又はそれ以降に座が形成され、座の成立と同時又はそれ以降にオオギサマが作られて、オオギ祭が発生したのではなかろうか。認識の結果が象徴の形成を要求するのであり、象徴がはじめから存在するわけもないのである。

b シメ

ここでいうシメとは一月二九日に榊屋敷の庭に立てられるものをさす。シメは三本の幣と、萱・松葉・昆布・ゆず

り葉を六尺棒二本と二尺棒二本の井形の骨組に結びつけたものである。三本のうち真中の一本は、皮を剝いだ長さ三尺の栗の木に上中下三ヶ所に紙を巻きつけ、各々を七・五・三本の麻紐で縛り、紐の頭を揃えて切断して端を房のように垂らし、七五三の段々をつけた紙の幣を取り付けたものである。他の二本は、二尺四寸の栗の木に幣を付け、一〇cm位の細竹の先に割れ目をつけて、そこに紙を挟んで巻いたものを、栗の木の先端に三本挿し込んだものである。細竹の下端は凸型であり、上座の大地踏の子供の持つ幣と同じ切り口である。

シメ掛祭は宮司と禰宜によってひっそりと執行される。オオギサマに一般の関心が集中するのとは全く対照的である。オオギ祭の二日目に榊屋敷で大地踏が行なわれる際にも、シメは全く無視されている。そして二月四日のシメ降ろしの際にも、シメは神職によってひっそりと取り片付けられ、朽ちるにまかせられる。

なぜ一般の関心をよばないシメが榊屋敷の庭に祭られるのか。船曳建夫はシメとアイヌのイナウとの類似性等からシメが非常に古い要素であることを指摘している。[26] おそらく春日神社成立以前からのものであることは間違いない。禰宜の遠藤家では、春日神社よりも家が古いと意識されている。また一二月一五日に六所神社で行なう霜月祭では、オオギ祭がとどこうりなく行なわれるよう祈願するという。[27] 六所神社は春日神社の本社であるとか、六所神社に大和の春日明神を勧請して、後に現在の春日神社に奉遷した、とか言われている。[28] いずれにしろ六所神社が春日神社より古いことも確かなようである。これらのことから、新山明神が勧請される以前からあった祭が、現在の霜月一五日の祭及びシメ掛祭として存続しているのではないかと予想される。すなわち新山明神以前の黒川土着の神が、それに吸収されずに存続したのが霜月一五日の祭とシメの祭ではなかろうか。

では神職にとっては重要な祭が一般の関心を惹かないのはなぜか。神職の解釈では、シメを立てて神を地に降ろし、祭が済み神が地を離れる時に感謝の祈りを捧げるのだという。[29] 要するに、オオギ祭の間黒川に留まる神を表わす

のがシメといえる。この神には座の対抗関係が表わされていない。オオギサマのように緊張と興奮をよぶこともない。それはシメがオオギサマに比べてより抽象的で漠然としていることと無関係ではない。シメは対抗性にもとづかない抽象的な全体性を示している。すなわち、シメは黒川の象徴である。

ところで、神職は上座・下座の座員であると同時に、自座を超えて両座の為に神事にたずさわる者であった。座の対立性を超えてそれを調停する役割をになう神職と、オオギサマの対立性を超えて全体性を象徴するシメとは、構造的に同一の位置にある。したがって、座の関心は惹かなくとも神職にとっては大切な祭なのである。

船曳建夫は、シメが神と人との仲介物であると主張し、そしてオオギ祭に限定すれば、シメが仲介する神はオオギサマとならざるをえないとも言う[30]。これもシメの象徴が何を観念的に疎外したものであるかという認識を欠いた為におこる混乱に他ならない。両者を比較すれば、シメは黒川全体の神としてより抽象的であり、オオギサマは座の象徴としてより具体的である。したがって、抽象的な神を具体的な人間により近づけているという意味では、オオギサマがシメを仲介しているのであって、その逆ではない。

c　大地踏の稚児

人間に最も身近な神は大地踏の稚児である。稚児には当屋の親戚の中から五歳前後の男の子が選ばれる。太夫についてわずか一ヶ月の間に大地踏の反閉と難かしい言口を憶える。二月一日の晩、演能に先立って上座・下座の当屋で舞う。翌朝下座の児は朝尋常の前に榊屋敷でも舞う。そして最後に両座立合いのもとで神社の舞台で舞う。上の児は黒装束に金の烏帽子をかむり黒鉢巻をしめ、下の児は赤装束に黒の烏帽子をかむり赤鉢巻をしめる。下の児は後に打掛を羽織る。上の児は男装で下の児は女装である。大地踏の反閉は地霊を鎮めるためだといわれ、上の児は四方を固

め下の児は五行はすかいに踏む。稚児のあどけない姿もさることながら、圧巻は何といっても言口であり、見る者も稚児が間違いなく言えるかどうかハラハラしながら見守るのである。その言口は上座を例にとると次の通りである。

「東西なつとかして　寺尾山の御祝に　けつこはんみん　いもつ平城くまもなし　東に月山高くさん　南にてふてふつらなって　ふしもよういくともしかむし　西に青龍寺ががんとして　千年の鶴　万がうの亀　北に鳥海まんまんとして　きんのねして　抑々当所蘇民将来　左青龍右白虎　前朱雀に後玄武の地なり　蓬萊方大瀛洲山にことなって　左には千年の松　右にくるるはりりんのまなこ　後にはらうごのす　前には西方浄土のともに向って　知行利生さっとなって　去る程に上様の御祈禱　天長地久御願円満息災安穏治奉る　当べんがくはつくるとも　能さるがくはつくすまじ　うちはやしたてたまふ」(31)

水を打ったような静けさの中で、極度の緊張にもめげずこの難しい言口を述べる稚児のうちに、見ている者は深い感動を憶えて神性を感じるのである。言口が終った時、筆者の耳には隣のおばさんが思わずもらした言葉が聞こえてきた。「やっぱり神様だのう。こうゆう時だば。」

稚児の神は情感を揺さぶる神である。無心のあどけない神である。子供の能力を超えた力を神がのりうつったと考えても不思議ではない神である。「神さまが子供にのりうつり、その口をかりて言わせるのである。それゆえ、すらすら言えるのだし、それを唱えた子供の記憶にも残らないのである」(32)と村人は解釈する。そう実際に信じたくなるような印象を与える神である。

五　結論

神を表象と概念の象徴として見る視角から、オオギ祭における代表的な神の象徴であるオオギサマとシメと大地踏の稚児を分析してきた結果、オオギサマは座の象徴であり、シメは黒川の象徴であり、稚児は座と超能力の象徴であるとの結論に到達した。認識の抽象度からいえばシメは最も抽象的・一般的である。それに対し、オオギサマは陰陽を表わし、扇の形をとり、人間的に扱われる、という意味で表象的である。稚児は座の概念の象徴であると同時に、超能力をもつと考えられる神との連想で表象的な神の象徴となっている。人間の情感に訴えるという意味では、感性を濃厚に残している象徴の方がふさわしいのであり、これは稚児やオオギサマが如実に示してくれるところである。神の象徴を統合の原理との関連でいえば、オオギサマは対抗をつくりだして統合をはかるために用いられるのに対し、シメははじめから対抗を超えてヨリ観念的に統合をはかるものである。

このように、神の象徴は表象的・概念的認識の表現として成立し、祭においてそれぞれ目的に応じて有効に使用されていることが、オオギ祭の分析を通してある程度明らかにされたかと思う。

注

(1) 以上の見解は、三浦つとむ『認識と言語の理論』第一部、勁草書房、一九六七年、に負うところが大きい。特に五〇頁、二六三頁。

(2) オオギサマには「王祇様」の字が当てられるが、「扇」の意もこめられているのでカタカナ書きにする。詳細はオオギサマの項参照。

(3) 船曳建夫「庄内平野・黒川の三種の聖物に関する報告と分析」(『民族学研究』第三九巻三号、一九七四年)、二六二～二七一頁。

(4) 船曳建夫、同、二六五頁。

(5) 船曳建夫、同、二六六頁。

(6) 戸川安章『黒川能の歴史と風土』中央書院、一九七四年、五五頁。

(7) 氏子の長子は二五歳、次三男は三十歳で座への加入が認められる。
(8) 笈酒、老酒、上酒等の見解がある。
(9) シュゴジンサマ（守護神様）とも言われ、崇拝対象である。
(10) 新山明神の別当寺。
(11) 真壁　仁『黒川能――農民の生活と芸術――』日本放送出版協会、一九七一年、四三頁。
(12) 真壁　仁、同、四五頁。
(13) 旧部落には二五七戸、新興部落には二七戸を数える。嶋田みどり「山形県東田川郡旧黒川村における春日神社の座と村落構造――大字黒川椿出部落の事例による――」（国際基督教大学提出卒業論文、一九七一年）
(14) 座への帰属に関しては主に嶋田論文に依拠している。
(15) これは上座の口上であり、下座では「表座・裏座」と言う。「面」と「表」が同音であることに由来する混同と思われる。
(16) 真壁　仁、前掲書、八一頁。
(17) 戸川安章、前掲書、一七三頁。
(18) 劔持久五郎家蔵。
(19) 子供の頃、朝尋常のまねをして遊んだ。棚まで作った。各部落でやっており、オオギサマとは言わず、「ボンデンをもってこい」と言っていた。（劔持大和宮司談）
(20) オオギ布は布剝ぎの際翌年の当人の体に巻きつけられ、当人の礼服、素襖が作られる。このことは当人の神性と関係があるように思われる。
(21) 船曳建夫、前掲論文、二七〇頁。
(22) 戸川安章、前掲書、一五三頁。「お上りなされませいと申し越します」（下から上）、「お上りくださりませいと申し越します」（上から下）。
(23) 戸川安章、前掲書、四七頁の写真を参照。
(24) 吉野裕子『扇――「性」と古代信仰の秘密を物語る「扇」の謎――』学生社、昭和四五年、一九二頁。
(25) 船曳建夫、前掲論文、二六六頁。

(26) 船曳建夫、同、二六八頁。
(27) 劔持大和宮司談。
(28) 真壁　仁、前掲書、一五〇頁。
(29) 船曳建夫、前掲論文、二六九頁。
(30) 船曳建夫、同、二六九頁。
(31) 真壁　仁、前掲書、一一一頁。
(32) 戸川安章、前掲書、一七五頁。

〈付記〉
黒川オオギ祭は、国学院大学助教授薗田稔氏を中心とする調査団に加わって、昭和四九年、五〇年に調査を行なった。春日神社宮司劔持大和氏をはじめ黒川の方々の御厚意に対し誌上を借りて深く感謝する次第である。また、調査・討論を通して有益な指導・示唆をいただいた薗田氏及び調査団の諸氏にも同様の感謝をささげたい。

アサンガにおける大乗思想の形成と空観

——ヨーガーチャーラ派の始祖の問題として——

向井亮

一

大乗仏教ヨーガーチャーラ派（Yogācāra）の学説すなわち唯識説（vijñānavāda）を組織したアサンガ（Asaṅga 無著）については、いくつかの文献に記され現在に伝えられて来ている。その多くは断片的なものであるが、パラマールタ（Paramārtha 真諦 499—569 A. D.）の手になる『婆藪槃豆法師伝』の記述は、伝記の形でまとまっており、成立年代も比較的古く、かつまた内容も基本的なものである。そこにおいてアサンガは次のように述べられている。

「（Ⅰ）〔無著は〕……薩婆多部において出家す。後、定を修めて離欲を得たるも、空の義を思惟してよく入ることを得ず、自から身を殺さんと欲す。賓頭羅阿羅漢は東毘提訶に在りて、この事を観じ見て、彼の方より来りて、ために小乗の空観を説く。教えの如くこれを観じて即ちやすく入ることを得たり。

（Ⅱ）〔彼は、小乗の空観に満足しえず、〕神通に乗じて兜率多天に往き、弥勒菩薩に諮問す。弥勒菩薩は、ために大乗の空観を説く。閻浮提に還りて説かれたる如く思惟して即ちやすく悟ることを得たり。……

(Ⅲ)〔彼は、その後、天上でしばしば弥勒菩薩より大乗の教えを聞き、理解せるところを地上で人々のために説くが、彼らに信解されえず、弥勒菩薩自身の下降を願う。〕弥勒は即ちその願いの如く、夜の間、閻浮提に下りて、……『十七地経』を誦出し……四ヶ月の夜を経て『十七地経』を解することまさに竟る。……ただ無著法師のみが弥勒菩薩に近づくを得て……夜は共に弥勒の説法を聞き、昼のときは無著法師が更に余の人のために弥勒の所説を解釈せり。[1]」

ここに引用した箇所は、アサンガの出家から『十七地経』の成立までを語る段である。この件りの内容をいかに解するかは、実はヨーガーチャーラ派の始祖が誰であるかというインド仏教史の一大問題に係わり、宇井伯寿博士の学的論証を具えた最初の批判的解釈の発表[2]以来諸学者によってしばしば取り上げられ論じられて来ている。

われわれは、いま、このアサンガ伝の中で、アサンガが「空の義を思惟し」、「小乗の空観」から「大乗の空観」へと進み、自からの大乗思想を形成するに至った、と説く点に注目したい。

以下、本論稿では、このアサンガ伝から知られるアサンガと「空観」の関係を中心に、アサンガにおける大乗思想形成の過程とそこにはたらいた要因とを、これまでに出された諸見解と研究成果とを踏え、更にいささかの新しい資料と見方とを補って考察し、もってヨーガーチャーラ派の始祖の問題に接近したいと思う。

二

前掲の伝記の形にまとめられるに至ったアサンガについての伝説・伝承は、始めに素材となったある歴史的事実があり、そこにそれを聞きそして伝えた人々のその時代の神話的思惟と信仰上の動機・意図とによる想像や神秘化が加

わり重なって形成されていったものであろうから、そこにおいて、他の諸伝や関係文献の記述を比較検討してより古い要素を求め、更に、その得られた内容をそれが成立した時代的背景を踏えて批判的に解釈し直すならば、そこからある程度の史実とその伝説・伝承の意義とを見い出しうると考える。われわれは、このような文献に残る伝説・伝承を通してはじめてヨーガーチャーラ派の始祖の問題も論じられうるのである（他により直接的なたとえば考古学上の資料を持っていないのであるから）。

（I） 大乗以前

先ず、前掲の伝記の最初の段によれば、アサンガは、一部派教団で出家し、[3] 禅定・観行を修め、いわゆる「小乗の空観」を得たことになるが、このことは他に異説がない以上、一応史実として認められうるであろう。

伝説では、その「空観」の修得に際しアサンガがピンドーラ（Piṇḍola 賓頭羅、具名は Piṇḍolabhāradvāja）なる阿羅漢に師事した、と記すのであるが、それをあるいは史実と取る見方がなされている。[4] しかし、そのピンドーラ阿羅漢を実在の人物と見るのは妥当ではないであろう。なぜならば、このピンドーラ阿羅漢は、アサンガの時代にはすでに伝説上の人物であって、いわゆる「住世護法の十六阿羅漢」の第一として神秘化された信仰の対象であったからである。たとえば、アサンガの時代に近くかつより以前に成立したとみられる『入大乗論』[5]では、ピンドーラやラーフラなど十六人の大声聞・大阿羅漢は、仏陀の前ではかりごとを受け取り、正法を護持し、いのちながらえてこの世に住し（於仏前取籌護法住壽於世）、東ヴィデーハ（Pūrva-videha 東毘提訶）洲やプリヤング洲などの諸処に現在している、[6]と説かれている。この「住世護法の阿羅漢」説は、[7]その原型を辿れば、たとえば『弥勒下生経』（*Dharmarakṣa* 竺法護訳 303 A.D.?）の中に、晩年の仏陀がピンドーラを含む四大声聞に対して、わが仏法の尽きるまで入

滅せずに留まってマイトレーヤ（Maitreya 弥勒）仏の出現を待つべしと語った、と説かれるところがあり[8]、またアヴァダーナ文学の所説などにも[9]見い出される。なお、この住世護法のピンドーラ阿羅漢説が将来仏マイトレーヤ思想と関連して説かれていることは、後述の問題との係わりで特に留意すべき点である。

以上によって、アサンガがこのような観念上の存在であるピンドーラ阿羅漢を信仰の対象として師事した、という史実の可能性は認められても、彼が実在のピンドーラ阿羅漢に師事した、ということは認め難いのである。

アサンガの大乗へ進む以前のことは、このパラマールタの所伝が比較的詳しく、他の所伝によってもこれ以上には知ることができない。しかし、ここに知られたアサンガと関連して注意されるのは、『大毘婆沙論』をはじめとする説一切有部の論書にしばしば登場する「瑜伽師」のことである。その「瑜伽師」は、すでに諸先学者によって指摘されているところであるが[10]、多く「〔修〕観行者」、「修定者」などの語と併用して出され、原語としてヨーガーチャーラ（yogācāra ヨーガ行者）が推定されているように、広く、不浄観をはじめ四念住、聖諦現観、三解脱門など仏教修行道（賢聖道）を実践した比丘・沙門であった。また、この「瑜伽師」たちの実修体験と言動とは、アビダルマ論師の修道論や心識説の特殊な部門の論議において重要な拠りどころとなっていた。いま、その「瑜伽師」の性格、役割について西義雄博士のご研究[11]を参照しつつ、次の二点を指摘しておきたい。

その一つは、『大毘婆沙論』で知られる「瑜伽師」たちが、観行・禅定を実修して多く空三昧（śūnyatā-samādhi 空定）に住することを目ざしていた、という点である。すなわち、

「諸の瑜伽師にして、もし空定に住するものは、その心が安住して、世間の適意・不適意、可愛・非可愛、饒益・非饒益、楽具・苦具のために傾動されない。[12]」

として、彼らの実修体験をもって、空三昧が、仏教独自（内道不共法）の最勝なる三昧であり、仏・上座の多く住す

るところであったということの論拠の一つとなしている。

その二は、「瑜伽師」たちが、「よく無漏の聖道を修証するもの」という「持証者」として、「勝義の正法をして久住せしめる」任を受け継ぎ[13]、「真仏」に見えることを願っていた、という点である。すなわち、

「諸の瑜伽師にして、もし苦〔聖諦〕を遍知するものは、真仏の世間に出現することに遇うものと名づけ、勝義なる如理の正法に入るものと名づけ、真の出家と名づけ、真に正法の財宝を受用し無障礙を得るものと名づける。[14]」

となしている。ここで、苦聖諦を遍知するのは、「現観（abhisamaya）時に」、「慧（prajñā）を以って」であるから[15]、「真仏」の出現に遇うというのは、観行・三昧の中で法身としての仏を直観的に体現することを意味するのであろう。

われわれは、このような「瑜伽師」（ヨーガ行者）たちの中に、あるいはそれと近いところに、大乗以前のアサンガの姿を置いて見ることは、あながち無理ではないと考える。

（Ⅱ）師マイトレーヤ

次に、先に引用したアサンガ伝の第二段の記述によれば、アサンガは、「空の義を思惟し」て、いわゆる「大乗の空観」へと進み、大乗の教説を修学するに至ったことになる。この点は、アサンガ自身の著作や他の文献の記述に照らして見て一応認められる。それを具体的に証明するものとして、大乗の「空」の教説の中心となる般若経典とそれを哲学的に基礎づけたナーガールジュナ（Nāgārjuna 竜樹）の『中論頌』（*Madhyamaka-kārikā*）とに対してアサンガが著わしたところの研究書の存在がある。すなわち、サンスクリット本の現存する『三百頌般若波羅蜜多に基づく七十〔七〕頌』（*Triśatikāyāḥ prajñāpāramitāyāḥ kārikāsaptatiḥ*）[16]と漢訳として伝わる『順中論』（具名は『順

中論義入大般若波羅蜜経初品法門』[17]とがそれである。また、ハリバドラ（Haribhadra）もその著作の中でアサンガが般若経典の研究に深く携わったことを伝えている。[18]

ここで問題となるのは、先のパラマールタの所伝に代表される伝説・伝承に、アサンガの大乗への転進の際に彼を導いた師が、兜率〔多〕（Tuṣita）天に在るマイトレーヤ菩薩である、と説くところである。

周知のように、「史的人物としてのマイトレーヤ」を一貫して主張された宇井伯寿博士はこれらの伝説・伝承にあるマイトレーヤを、そこから天上の将来仏としての菩薩という性格を「神話的に若しくは信仰的に作り上げたもの」として除き去られて、アサンガの師すなわちヨーガーチャーラ派の始祖となるべき実在の論師としてインド仏教史上に位置づけられたわけである。[19]

この所説を前に、いま一度確認しておかなければならない点は、アサンガとその師マイトレーヤの関係を伝えるインド、シナ、チベットのいかなる文献の記述においても、最初から最後まで一致して、そのマイトレーヤはあくまでも、将来仏たる兜率天上の菩薩として説かれているということである。[20]

この点を中心に、「史的人物としてのマイトレーヤ」説に対する疑問・反駁・異説は、すでに内外の諸学者によっていくつか提出され、論議されて来ている。[21]

しかし、このアサンガとその師マイトレーヤの史実関係の問題は、いまだ学者間に一致して認められうる結論が得られていない。なお検討し解明すべき点が多いのである。そこでいまは、小乗から大乗へと進むアサンガの「空観」修学の過程に視点を置いて、その師マイトレーヤを考えてみるわけである。その際に必要となるのは、資料となる当の伝説・伝承の内容を一つの意味のまとまりの中で理解し、更に、それが成立した時代的背景を踏えて解釈し直すことである。

はじめに、先のアサンガ伝において前項（I）で検討したところとの関連から、師マイトレーヤの件りを見るならば、次の点が注意される。それは、アサンガの「空観」修学において、小乗の師がピンドーラといういわゆる「住世護法の阿羅漢」であったのに対応する形で、大乗の師がマイトレーヤといういわゆる「一生補処の菩薩」（すなわち将来仏）となっていることである。この対応関係から、師ピンドーラの性格と同様に師マイトレーヤも観念上の信仰の対象であるということが一応導かれる。そのことの内的関連を跡づけて見るならば次のようになる。すなわち、この「住世護法の阿羅漢」と「一生補処の菩薩」という思想は、「正法伝持」（付法蔵）という思想で繋がっている。そして、この「正法伝持」の思想は、アサンガと密接な関係にあったヨーガ行者（瑜伽師）たちの聖道実修の根底に存していた。また、そのヨーガ行者たちは、部派教団からある程度自由な立場にあって「通三乗」的な性格を具えていた[22]。したがって、ヨーガ行者たちの「真仏」に見えんとした観行・三昧の実修は、より具体的な形として兜率天上のマイトレーヤ菩薩を観想するという大乗したマイトレーヤ信仰に結びついたのであろう。もしこの想定が許されるならば、アサンガが大乗へと進んで行ったのは、一つにこのような大乗化したマイトレーヤ信仰によってであったということになり、その師マイトレーヤとは、兜率天上の菩薩ということになる。

そこで次に、アサンガの時代のマイトレーヤ信仰の形態・性格を見ることによってこのことをより明確にしよう。

マイトレーヤ信仰の源流、展開、形態は、すでに内外の諸学者により、各種の文献の記述や仏像彫刻などを資料として（また、イランの Mithra 神信仰との関連からも）解明されてきている[23]それらによれば、少なくともアサンガの時代より以前にインド（特にアサンガの生地とされる西北インド）内で、その最も展開した形態とみられる兜率天往生の信仰までもが広く行なわれていたことは確実とされる。

その大乗化した信仰の一端をいわゆる「弥勒経」の一つでチベット語訳に伝わる『聖マイトレーヤの発趣と名づ

ける大乗経』（*Hphags pa byams pa hjug pa shes bya ba theg pa chen pahi mdo, Skt. Ārya-maitreya-prasthāna-nāma-mahāyāna-sūtra*）[24]で見るならば、その結びとなる段に次のように説かれている。すなわち、

「このマイトレーヤ菩薩大士は……いまだ一切智の位に達しないうちから幾百千万億の衆生の利益をなす……もし衆生にしてただマイトレーヤ菩薩大士の名のみを聞く者でさえ利益の最上のものを得ることになる。まして肉眼で現前に見えて歓喜に至った者はいかばかりであろうか。」[25]

とある。そして、その兜率天往生とマイトレーヤ菩薩に見えるための観想法は、『観弥勒菩薩上生兜率天経』（沮渠京声訳出 c. 435 A.D.）という中央アジアで最終的に撰述されたと見られる経典に至って明確な形で説かれるのである。しかし、その素地はインド内で早くから醸成されていたと考えられる。たとえば、西暦三世紀後半にシナに初期の「弥勒経」を紹介したダルマラクシャ（Darmarakṣa 竺法護）は、それとは別に兜率天往生に関説した経典を訳出しているのである。[26]そしてまた、同じダルマラクシャの訳になる『修行道地経』（*Yogācārabhūmi*）はカニシカ王（在位 c. 129—152 A.D.）の師と伝えられるサンガラクシャ（Saṅgharakṣa 衆護）が撰述したとされるが、その彼は、道安（312—385 A.D.）によれば、兜率天に昇ってマイトレーヤと高談したとされており、また、『婆須蜜菩薩所集論』（僧伽跋澄訳出 384 A.D.）の撰述者ヴァスミトラ（Vasumitra 世友）についても、その『論』を撰述しおわって三昧に入り瞬時にその神霊が兜率天に昇ったという伝説が存している。[27]

このようなマイトレーヤ信仰の内に、更に次のような側面が存していたことは重要である。それは、兜率天でマイトレーヤ菩薩に「空」をはじめとする大乗の教義を請問するという般若経典の所説に由来する思想である。たとえば、代表的な般若経典である『八千頌般若波羅蜜多経』（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*）および『二万五千頌般若波羅蜜多経』（*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*）では、「一生補処（ekajātipratibaddha 一生所繋）の菩薩」

たるマイトレーヤは大乗菩薩行の完成者として、「般若波羅蜜多」(prajñāpāramitā)、「空」(śūnyatā)という大乗の教義を質問されるべき菩薩、それを説示する菩薩として登場している。すなわち、

「兜率天の……マイトレーヤ菩薩大士にま近に仕え、この般若波羅蜜多について尋ね、問い、質した者は、これらと同じ功徳を具えている、と知るべきである。」(28)

として、マイトレーヤ菩薩に請問する功徳を諸仏に対する場合と同等に比定している。また、

「マイトレーヤ菩薩大士は……一生所繋(一生補処)にして、世尊により不退転の位を受記されている。この方に尋ねるべきである。この方は答えを与えてくれるであろう。」(29)

として、マイトレーヤ菩薩に大乗の「空」の教えを説かしめている。

したがって、アサンガが兜率天のマイトレーヤ菩薩に大乗の「空」の義を尋ねその教えを聞いた、と伝説にあるところは、アサンガの時代のマイトレーヤ信仰・思想の一つの通念であった、ということが知られる。なお、このことはまた、次の例からも証せられよう。それは、アサンガとほとんど同じ頃に長安の地で伝訳された般若経典を基に大乗の「空」の教義を研究講説していた道安が、経文の意味の不明・疑問な点に遭遇するとその解決を兜率天のマイトレーヤに願ったとされていること(30)である。この道安の般若経研究とマイトレーヤ信仰との結びつきについては問題にされているようであるが(31)、それも前に見たインドにおけるマイトレーヤ信仰の一つの通念をマイトレーヤ信仰者の道安がすでに知っていたと解する方がより自然であろう。この道安の場合に近い事例を玄奘は『大乗西域記』の中で幾人かの小乗系の阿羅漢たちの伝説として記している。(32)

ここで、アサンガと師マイトレーヤとに関する伝説・伝承を広くながめるならば、それを構成している要素のほとんどすべてがアサンガの場合にのみ限られるものでないことが知られる。そして、それらがアサンガのいわば先駆者

的役割をなした先述のサンガラクシャやヴァストミトラなどをはじめヨーガ行者の系譜に連なるところの禅定・観行に深く従事した人々の伝説に共通して現われていることは注意せられる。特に、三昧に入ることによって、あるいはその中で得られた神通力によって、マイトレーヤに見えることが成就された、とそれらの人々の伝説にあるところは[33]注意されてよい。

以上に検討し注意してきた点を踏えて、師マイトレーヤに関するアサンガの伝説・伝承の意味するところを考えてみるならば、次のようになるであろう。すなわち、アサンガが三昧ないし神通によって兜率天に昇りマイトレーヤ菩薩に師事したというのは、ヨーガ行者としてのアサンガの、その観行・禅定の極みにおいて得られた特定の神秘体験を意味し、師マイトレーヤとは、その体験の境地すなわち三昧（定）の中で心に現前した観念像を意味することになる。そして、その師に大乗の「空」の義を聞いたというのは、アサンガが、それまで得ていた知識をその体験を経て自からに証し、新たな眼で理解した、という意味になるであろう。

なお、ここで留意すべきは、その観行実修者個人の神秘体験そのものが、その時代の信仰・思想の形態によって導かれたということと、それが言い表わされ他に伝えられたのも、その時代の思惟方法・概念を通してであるということである。したがって、その伝えられた内容が今日のわれわれの眼から見てあるいは史実と遊離した神話的・非合理的なものであっても、それを「作り上げたもの」として一概に史実から否定し去るわけにはいかないのである。

（Ⅲ）瑜伽論の成立

最初に掲げたパラマールタの所伝では、兜率天上のマイトレーヤ菩薩が、アサンガの請願に応じて地上に下り『十七地経』を誦出した、と記すが、ここにあるマイトレーヤ下降のことは、他の所伝には見られなく、明らかに伝承の

変遷である。また、そこに出る『十七地経』とは、『十七地論』とも称され、パラマールタも訳出を試みているが、それは『瑜伽師地論』（*Yogācārabhūmi* 以下に『瑜伽論』と略称）の五部門（五分）中の第一、十七地を説く「本地分」（Bhūmivastu 又は Bahubhūmika）に相当し、その部分が別出単行したものである[34]（時に『瑜伽論』全体が『十七地論』とも称される）。

さて、われわれは、これまでに、明らかにしてきたように、アサンガの師マイトレーヤを、実在の論師としてではなく、伝説・伝承の意味するところをとって、アサンガの三昧中に体現された信仰上の菩薩として考えるのであるから、『十七地経』すなわち『瑜伽論』は、伝説・伝承の範囲で考えれば（伝説・伝承を全く離れては当の問題自体がはじめから成り立たないのである）、アサンガ自身の手によって成ったということになる。この点に関しては、チベットの所伝、およびサンスクリット写本の書写者の記録と一致するわけである[35]。

今、このことを、『瑜伽論』の成立に関説する資料のより直接的なものに当って確めておきたい。

先ず、『瑜伽論』そのものに対する註釈書の記述を見る。インド撰述で『瑜伽論』をその最初から註釈するものとして、チベット語所訳のものと玄奘所訳のものの二つが現在に伝わっている（いずれも中途までである）が、そのうち、チベット語所訳のものの帰敬頌の中には次のように記されている。すなわち、巻頭に付されたマンジュシュリー法王子への帰敬の文句は別として、直ちに、

「アサンガ（執著・障礙なき者）と称され、世間を利益するために、法流三昧の力によって甘露の法を引き出せる、〔すなわち〕聖アジタ（無勝）の口なる器からあらわれ出たところを耳で享受せる、その方に敬礼する。聖アサンガは牟尼の如意樹を成して、ことばの枝を滋らせ、文字の華の雨ふらせり。[36]」

とあり、所釈の『瑜伽論』の讃美が続く。帰敬頌という性格上、内容には斟酌して見なければならない点もあるが、

ここから知られるのは、この註釈者が、アサンガを『瑜伽論』の実際の製作者として帰敬しており、アジタ（Ajita 無勝）すなわちマイトレーヤ菩薩をアサンガの三昧中に体得された教法のいわば根拠、証権として出していることである。(37)

ここに訳出した箇所をはじめとするチベット語所訳にある帰敬頌の全体は、その形、内容を全く等しくして玄奘訳の『瑜伽師地論釈』に見られるが、ただ玄奘訳のものは、このアサンガへの帰敬句の直前に更にマイトレーヤへの帰敬の句が附け加えられている点が相違する。この点は注意せられる。その附加されたマイトレーヤへの帰敬句とは、「無勝大慈氏という、普ねく諸の有情を利楽せんがために広く衆の経の真なる要義を採って五分の『瑜伽』を略説せる者に稽首する」(38)というものである。両所訳の帰敬頌は、この句を除いて全く一致している点から推して本来同一のものであり、その本来の形は両所訳に共通する部分すなわちチベット語所訳の全体であった、と考えられる。一般に経論は、その伝承、翻訳の際に、本来具わっていた要素が除去されることよりも、ある解釈、説明のための要素が後に附加されることの方が可能性としてはるかに大きいからである。したがって玄奘訳にあるマイトレーヤへの帰敬句は後に意図的に附加されたものであろう。たとえそれが本来具わっていたものであっても、その中の「無勝・大慈氏」がマイトレーヤ菩薩であることは言うまでもない。

次に、より遡ってアサンガの弟ヴァスバンドゥ（Vasubandhu 世親）の言であるが、それは、アサンガの著『摂大乗論』（*Mahāyāna-saṃgraha*）に対する彼の『釈』（*Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya*）の帰敬頌の中に示されている。この『釈』には、パラマールタ、玄奘の両漢訳およびチベット語訳があり、この箇所はほぼ一致するが、今はチベット語所訳のものによって見ておく。すなわち、三宝への帰依に続いて、

「……正法・正理が渾濁せるときに、法光明を放つ、不動にして出世間の三昧に依止して、聖マイトレーヤを証

得し、もって、いまだかつてなき正法を説示されたる〔わが〕師に敬礼する……〔師は〕アサンガの名で世間（人間・神々・夜叉など）に功徳が称讃されている。……〔今、われは、師が〕無尽の覚慧により甘露なる正法の句義の雨ふらすところから、一分のみを聞き、雨〔を乞う〕鳥に等しい〔微〕力をもって幾分か理解したところと、『摂決択』に広く宣説されたるところに基づき幾らかを述べ、……『摂大乗論』を註釈しよう。」(39)

とある。ここには先ず、われわれがこれまでの考察で明らかにしてきたところの、アサンガの「正法伝持」の任、三昧の実修、マイトレーヤの成就のことが正に要約した形で示される。なお、右に「聖マイトレーヤを証得す（bṛñes pa, Skt. prāpta）」と訳したところは、玄奘訳に「聖者大慈尊に逢事す」とあり、パラマールタ訳に「弥勒菩薩に事う」とあるが、その意味するところが師として信仰していたマイトレーヤ菩薩を三昧中に体現したということにあるのは明らかである。また、そのときの三昧を「法光明を放つ」（chos kyis rab tu snaṅ mdsad pa, Skt. dharmaprabhāsaṁ-）三昧となすが、これはパラマールタ訳の「日光定（三摩提）」や前掲の『瑜伽論』の註釈にあった「法流三昧」（chos rgyun tiṅ ḥdsin, Skt. dharmasrotaḥ-samādhi）に通じ、漢訳に「法光定」と熟したものに相当する。(40) 次に、マイトレーヤを証得したアサンガが新たな正法を説示したとあるが、それが論書の形で具体化したのがここで言えば所釈の『摂大乗論』であり、その基になった『摂決択』（bsdu ba〔rnam par〕gtan la dbab pa）すなわち『瑜伽論』の一部門を成す「摂決択分」（viniścaya-saṁgrahaṇi）であることになる。(41) プトンはこの『瑜伽論』と『摂大乗論』との関係をアサンガの著作における根本大論とその一つの摘要書として理解するが、(42) この点はヴァスバンドゥのこの帰敬頌の記述内容からも一応認めることができるであろう。(43)

最後に、アサンガ自身の言とされるものを見ておく。それは、アサンガの作とされる『顕揚聖教論』の帰敬頌で、玄奘訳によってのみ知られるものである。そこでは、三宝への帰依の句に続いて、

「大慈尊という、将に種智法王位を紹ぐべきにして、無依の世間の帰趣するところとなり、『瑜伽師地』を宣説せる者に敬す。昔、我れ無著は彼に従って（彼より）聞き、今、まさに『地』中の要を錯綜す。聖教を顕揚する慈悲の故なり。文約やかに義周ねくして暁り易し。」(44)

とある。この帰敬頌の記述は、これまで諸学者がマイトレーヤ実在説やその反論の中で各自の所説を最終的に援用するものとして重要視している。(45) われわれはこの帰敬頌を直ちにアサンガの作とすることには躊躇するのであるが、(46) たとえ彼の自作としても、ここに述べられる『瑜伽論』の宣説者たる「大慈尊」すなわちマイトレーヤは、それに附された形容句（将紹種智法王位……）で明らかなように、やはり将来仏としての菩薩なのである。(47)

以上により、より直接的な資料である帰敬頌の伝承は、『瑜伽論』が実際上アサンガの手により成ったことを証明こそすれそれを否定する材料とはならない、ということが知られた。なお、この『瑜伽論』のアサンガ撰述のことは、前項（Ⅱ）で考察したところであるが、アサンガと密接な関係にあり彼の先駆者的立場にあったヨーガ行者の系譜の人々が『瑜伽論』と原題名（*Yogācārabhūmi*）を同じくする作品を撰述していることによっても裏づけられよう。(48)

三

『瑜伽論』の成立以降、この『論』を根拠として大乗の一大学派ヨーガーチャーラ派（この名称も『瑜伽論』に由来する）が形成、展開していくのであるが、もし『瑜伽論』がアサンガの撰述となれば、この学派の始祖もアサンガということになる。その学徒がのちに、アサンガが信仰し、啓示を受けたマイトレーヤを、アサンガの前に位置づけたとしても、それはあくまでも天上の菩薩（将来仏）としてなのであった（この意味で、彼らが伝えた伝説・伝承は

素直に解すべきなのである。[49] したがって、他学派は、ヨーガーチャーラ派を呼んで、明確に「アサンガ〔とヴァスバンドゥ〕を始めとする人々」となしているのである。[50]

なお、『瑜伽論』成立の理由（延ては、ヨーガーチャーラ派のそれ）は、その一つとして、先に挙げた『瑜伽師地論釈』（玄奘訳）では、部派の教義の多く「有の見」に執していたところをナーガールジュナ、アーリヤデーヴァ（Āryadeva 聖提婆）などが遮止して「空の教え」を弘めた結果、逆に人々が「空の見」（虚無論）に陥ったためである、と説いているが、この意義を含めて、アサンガの著わした、ないしマイトレーヤの説に帰せられアサガンの手を経て成ったところの初期ヨーガーチャーラ派論書における「空」の理解の仕方については次稿の問題とする。[51]

注

（1）『大正蔵経』五〇巻、一八八頁中下。

（2）「史的人物としての弥勒及び無着の著述」、大正十年五月および七月刊『哲学雑誌』第四一一および四一三号に発表、宇井伯寿『印度哲学研究第一』大正十三年、三五四―四一四頁に収録。

（3）パラマールタの所伝では薩婆多部（Sarvāsti-vāda 説一切有部）とあるが、玄奘の所伝（『大唐西域記』巻五）に弥沙塞部（Mahīśāsaka 化地部）とあって、いずれとも断定はできない。いまは論議を差し控える。

（4）たとえば、宇井伯寿、前掲書、三五八頁、Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, California, 1961, p.31.

（5）この『入大乗論』の著者、年代、訳者については、宇井伯寿『宝性論研究』昭和三十四年、四〇七頁以下に詳しい。

（6）『大正蔵経』三二巻、三九頁中。尚、ここに出てくる地名は、実際の地理上の地名に由来するのであるが、ここではすでに須弥山説などの神話上のものとなっており、東ヴィデーハは四大洲の一つの名である。

（7）「十六阿羅漢」説は、玄奘訳『大阿羅漢難提蜜多羅所説法住記』（『大正蔵経』四九巻、一三頁以下）やチベットの所伝（Sylvain Lèvi & Edward Chavannes, "Les Seize Archat", *Journal Asiatique*, 1916 参照）にもある。

（8）『大正蔵経』一四巻、四二二頁中。なお、この箇所は『増一阿含経』巻四十四、十不善品第四十八の第三経（『大正蔵

経』二巻、七八九頁上）のものと同文。

（9）*Divyāvadāna*, ed. E. B. Cowell & R. A. Neil, Cambridge, 1886, p. 399ff.『三摩竭経』（『大正蔵経』二巻、八四五頁上）、『雑阿含経』巻二十三（『大正蔵経』二巻、一六九頁中）など。なお、後代には『請賓頭盧法』（『大正蔵経』三二巻、七八四頁中下）なる作品もあらわれる。

（10）宇井伯寿『印度哲学研究第一』二八五頁、三七〇頁、西義雄「部派仏教に於ける瑜伽師とその役割」（『仏教研究』第三巻第一号、昭和十四年、三頁以下）、西義雄『阿毘達磨仏教の研究』昭和五十年、二二一頁以下参照。

（11）西義雄、前掲書、二一九頁以下参照。

（12）『大毘婆沙論』巻百四（『大正蔵経』二七巻、五四〇頁下）。

（13）同右、巻百八十三（同右、九一七頁下）参照。

（14）同右、巻七十九（同右、四〇七頁上）。

（15）同右、巻七十九（同右、四〇六頁中）参照。

（16）Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part I, Serie Orientale Roma, Vol. IX, Roma, 1956, pp.54~92. そのコロフォンに明確にアサンガの作と記されている。これは義浄訳の『能断金剛般若波羅蜜多経論頌』（大正蔵経 No. 1514）に相当し、その巻首に無著造と記されている。またこれは古いボーディルチ（Bodhiruci 菩提流支）訳出の『金剛般若波羅蜜経論』（大正蔵経 No.1511）の頌の部分に相当する。この『論』の釈論として同じボーディルチが『金剛仙論』を訳出しているが、その結びの段に、マイトレーヤ世尊が『金剛般若経義釈』を作ってアサンガにさずけた、と記している。これが、アサンガの師マイトレーヤに関する伝説としては現存最古のものである。尚、先の義浄もそのことを伝えている（『略明般若末後一頌讃述』）。Cf. G. Tucci, *op. cit.*, p.5ff., 宇井伯寿「金剛般若経釈論研究」（『大乗仏典の研究』昭和三十八年、一〇九頁以下）、長尾雅人「金剛般若経に対する無着の釈偈」（『東方学創立二十五周年記念・東方学論集』昭和四十七年、五五一頁以下）。

（17）『大正蔵経』三〇巻、三九頁下以下。

（18）*Abhisamayālaṁkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā, the Work of Haribhadra*, ed. by U. Wogihara, pp. 1, 75. 彼が伝えるところによれば、アサンガは、十二部経のすべての義を理解したが般若経の重複した説とその甚深の義を理解できずに苦しんでいたので、マイトレーヤ世尊が彼のために般若経の釈『現観荘厳論頌』（*Abhisamayālaṁkāra-kārikā*）を造り、

アサンガもそれに対して『諦決択』(*Tattva-viniścaya*) なる釈論を造った、とされる。Cf. E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston*, Heidelberg, 1931—2, II. Part, pp. 139~140.

(19) 宇井博士は、この見解・立場を終生主張され、数多くの論文・著書で論述されたが、最終的なものは自からも言われるように昭和三十三年刊の『瑜伽論研究』である。同書「緒言」三頁にそれまでの博士ご自身の主要な関係著述の題名を挙げておられる。また、博士は英文でもその所説を発表された (H. Ui, "On the Author of the *Mahāyāna-sūtrālaṁkāra*", *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 6, 1928, S. 215f.; "Maitreya as an Historical Personage", *Indian Studies in honour of Charles Rockwell Lanman*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1929, p. 95ff.) が、これをM・ウィンテルニッツ (M. Winternitz, *A History of Indian Literature*, Vol. II, University of Calcutta Press, 1933, pp. 352f., 630) やG・トゥッチ (G. Tucci, *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya [nātha] and Asaṅga*, University of Calcutta Press, 1930) などが公けに承認した。尚、トゥッチは後 (*Minor Buddhist Texts*, Part I, Roma, 1956, p.14), P・デミヱヴィル (Paul Demiéville, "La *Yogācārabhūmi de* Saṅgharakṣa", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 44 (1954), p. 381, n.4) が宇井説の困難さを指摘して以来、宇井説を離れた。また、E・フラウワルナー (E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956, S. 296ff., cf. *On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Serie Orientale Roma, Roma, Vol. III, Roma, 1951, pp. 22, 28) も宇井説と多少異なるが、マイトレーヤ実在説をとっている。わが国のインド仏教史に関する概説書 (たとえば中村元『インド思想史』第二版、一九六六、一七二頁など) の多くは一応宇井説を前提にしている。

(20) マイトレーヤ——アサンガの関係を伝える資料には、大別して二種がある。

A、シナ、チベットに伝説の形でもたらされたもので、インド仏教についての史伝や見聞記、および初期ヨーガーチャーラ派諸論書の伝来、翻訳に関する記録の類である。その中の主要なものには、よく早くにボーディルチ (Bodhiruci 菩提流支 508A. D. 来支) の所伝 (註16註参照) があり、続いて先掲のパラマールタ (546 A.D. 来支) のもの、玄奘 (645A.D. 帰朝) の『大唐西域記』、義浄 (695 A.D. 帰朝) の所伝 (註16参照) があり、下って西紀十三世紀以降のチベットの所伝、すなわちブトン (Bu ston, 1290~1364 A.D.) およびターラナータ (Tāranātha, 1573 A.D.~) のいわゆる『仏教史』がある。

B、初期ヨーガーチャーラ派諸論書のテキスト自体に存する造論の意趣・因縁を述べた帰敬序 (頌) などであって、アサンガをはじめその弟ヴァスバンドゥ (Vasubandhu 世親) やそれに続くインドの諸論師の作とされるものである。この帰敬

頌の伝承はより直接的な資料として重要であり、本稿でも後に（Ⅲ項）、その未紹介のものも補って考察する。

宇井博士の見解が出される以前にも、近代の学者によってこれらの資料のいくつか（特にA類に含まれるもの）に基づいてアサンガの史実関係が論じられている。その代表的なものは、U. Wogihara, *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten, Strassburg Dissertation*, Leipzig, 1908 (reproduced as appendix in the edition of the *Bodhisattvabhūmi* by U. Wogihara, Tōkyō, 1930—1936)SS. 12～14 および S. Lévi, *Asaṅga, Mahāyāna-sūtrālaṁkāra, exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra*, Tome II, Paris, 1911, Introduction, pp. 1～7 であるいずれもマイトレーヤを実在視していないことは言うまでもない。

宇井博士はその研究（註19参照）で、広くAおよびBの伝説・伝承（特にシナ所伝と漢訳テキスト）に当られ、その執られた見解を立証せんと試みられた。そして、アサンガの師マイトレーヤを将来仏たる兜率天上の菩薩とする伝説・伝承はヴァスバンドゥの入寂前後の頃にその系統の弟子の間で定着したものであって、アサンガ自身およびヴァスバンドゥはマイトレーヤを天上の菩薩とは見ていなかった、と結論された。しかし、後述するように、この結論はアサンガの言とされるものを始めとしシナ、チベット所伝に至るまでのすべての伝説・伝承の記述そのものからは直ちに導き出せないのであって、これは、一つの前提に立った解釈なのである。つまり、宇井博士は伝説・伝承に一致して示される将来仏たる天上の菩薩としてのマイトレーヤから、その名称のみを引き離して、新たにマイトレーヤなる論師を立てて、逆に彼が「その名の同一な点から遂に弥勒菩薩と融合せられて信ぜられるに至って、論師の存在が没した」（「弥勒菩薩と弥勒論師」『印度学仏教学研究』第一巻第一号、『大乗仏典の研究』所収、四八九頁）と解釈されたわけであるが、博士ご自身が認められておられるように、この結論は「別に明確な証拠があるわけでないから、単なる推定である」（同上）といわねばならない。

(21) 宇井説に対して、主にこの伝説・伝承の点から最初に反駁されたのが加藤精神博士（『国訳一切経』瑜伽部一「瑜伽師論解題」昭和五年、七—八頁）であり、この点に加えてより広い観点から論難されたのが羽渓了諦博士（「瑜伽行派の開祖について」『日本仏教学協会年報』第十年、昭和十三年、二五七—七三頁、後、『羽渓博士仏教論説選集』昭和四十六年、六一五—三三頁に収録）である。山口益博士は宇井説を踏えつつインドの諸論師の帰敬頌の伝承を詳しく検討されて、将来仏マイトレーヤ——アサンガ——註釈者ヴァスバンドゥ、という伝承がヴァスバンドゥとそれに続くスティラマティ（Sthiramati 安慧）などの当時代からインド仏教の最後まで相承されてあった、ということを明確にされた（*Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭīkā*, Nagoya, 1934, Introduction, pp. X～XVII; 『安慧阿遮梨耶造中辺分別論釈疏』昭和十年、序論二九—三六

頁、「弥勒造法法性分別論の訳註」『山口益仏教学文集』上、昭和四十七年、一六七—八頁、上記論文は「弥勒造法法性分別論管見」『常盤大定博士還暦記念仏教論叢』昭和八年、所収、を補訂したもの)。渡辺照宏博士も宇井説をはっきりと否認されている(『日本仏教のこころ』筑摩書房・日本の仏教15、昭和四十二年、一四二頁、『仏教』第二版、岩波新書、一九七四年、一七七頁)。外国の学者は(注19に挙げた者を除いて)一般にマイトレーヤ実在説を採用しない。宇井説以後の主な論文・著作に次のものがある。L. de La Vallée Poussin, "Notes bouddhiques", XVI, 'Maitreya et Asaṅga', *Academie Royale de Belgique*, Janvier, 1930; E. Obermiller, "The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism, the Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsaṅga", *Acta Orientalia*, Vol. 9 (1931), p.92; Étienne Lamotte——山口益『世親の成業論』昭和二十六年、巻末の Préface; Paul Demiéville, *op. cit.*, p.381, n. 4; Alex Wayman, *op. cit.*, pp.31~41; Walpola Rahula, *Le Compendium de la Super-doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga*, Paris, 1971, Introduction, pp. IX~XIV.

(22) 『大毘婆沙論』巻八十一(『大正蔵経』二七巻、四一七頁下)、西義雄、前掲書、二二七・三六四頁、宮本正尊『中道思想及びその発達』昭和十九年、五五〇頁参照。

(23) 比較的新しい研究に次のものがある。É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Śaka*, Louvain, 1958, pp. 775~788 ('Le messie Maitreya'), 香川孝雄「弥勒思想の展開」(『仏教大学研究紀要』第四十四・四十五合巻号、二一五—四四頁)、渡辺照宏『愛と平和の象徴〔弥勒経〕』(筑摩書房・現代人の仏教8)昭和四十一年。

(24) 東北目録 No. 19 8, *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition* (abr. *Tib. Trip.*), Vol. 34, pp 241—3—3~250—1—2.

(25) *Tib. Trip.*, Vol. 34, p.249—3—7~4—2. 尚、「マイトレーヤ菩薩大士の名のみを聞く」と訳した箇所の「名」は北京版では「経」(mdo)となっているが、今は渡辺博士の指示(前掲書、二二六頁)に従ってデルゲ版による。

(26) 『生経』巻第四、仏説五百幼童経(『大正蔵経』巻三、九五頁中)、『正法華経』巻第十、楽普賢品(『大正蔵経』九巻、一三三頁中下、Cf. *Saddharmapuṇḍarika*, ed. by H. Kern & B. Nanjio, St.- Pétersbourg, 1912, pp. 478~9)。

(27) サンガラクシャについては『僧伽羅刹所集経』序(『大正蔵経』四巻、一一五頁中下)、ヴァスミトラについては『尊婆須蜜菩薩所集論』序(『大正蔵経』二八巻、七二一頁上)に記載、いずれも『出三蔵記集』巻第十(『大正蔵経』五五巻、七一頁中下)に転載。宇井伯寿『摂大乗論研究』一〇—一一頁、羽渓了諦、前掲書、六二三頁参照。

(28) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by R. Mitra (abr. *Aṣṭa P.*), Calcutta, 1888, p.285, cf. *Pañcaviṁśatisāhasrikā*

Prajñāpāramitā, Sanscrit Manuscript of the Tokyo University Library, No. 234 (abr. *Pañca P.* MS.) p.271b, *ll.*3~4, 『摩訶般若波羅蜜経』巻第十五、成弁品（『大正蔵経』八巻、三二九頁上）、『大般若波羅蜜多経』巻第四百四十四、第二分成弁品（『大正蔵経』七巻、二三九頁下）。

(29) *Pañca P. MS.*, p.315b, *ll.*2~3,『摩訶般若波羅蜜経』巻第十七、夢行品（『大正蔵経』八巻、三四七頁上）、『大般若波羅蜜多経』巻第四百五十一、第二分夢行品（『大正蔵経』巻七、二七四頁下）、cf. *Aṣṭa P.*, p. 359.

(30) 道安の弟子僧叡の作、毘摩羅詰提経義疏序（『出三蔵記集』巻八所収、『大正蔵経』五五巻、五九頁上）参照。

(31) 塚本善隆『中国仏教通史第一巻』昭和四十三年、五六八—七〇頁、玉城康四郎『中国仏教思想の形成 第一巻』昭和四十六年、五〇四—五頁参照。

(32) たとえば、マーディャーンティカ阿羅漢（巻三、『大正蔵経』五一巻、八八五頁中）、デーヴァセーナ阿羅漢（巻四、同上、八九一頁下）、ウッタラ阿羅漢（巻十、同上、九三一頁中）など。

(33) チベットの所伝によれば、アサンガは、山岳の洞穴の中で十二年間、マイトレーヤを観想成就するために修行し、また『聖、マイトレーヤ成就法』(*Hphags pa byams pahi sgrub thabs*, Skt. *Ārya-maitreya-sādhana* 東北目録 No. 4471) という秘儀・秘法の一種を作ったとされている (E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston*, II. Part, pp. 137~138, 143; A. Schiefner, *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, St.-Petersburg, 1869, SS. 108~109, 119)。

(34) 筆者は、『十七地論』は、五分から成る『瑜伽論』全体が一応まとめられた後にそこから独立別行したものと考えている。そのことは、『十七地論』の更に部分を構成する「菩薩地」が『十七地論』の紹介される以前に『菩薩地持経』(曇無讖訳 c. 418A.D.) として訳され別行しているが、その中には、『瑜伽論』の他の「地」、他の「分」を予想した内容やそれらを参照すべきとする指示（如意地身分別、如声聞地、如摂事処説など）が存するによる。

(35) すなわち、『瑜伽論』チベット語訳巻末の奥書きにはアサンガの作と明記されており (*Tib. Trip.*, Vol. 111, p.253—1—2~4)、プトンおよびターラナータはアサンガの著作の第一となしている (E. Obermiller, *op. cit.*, I. Part, p.54; II. Part, pp.139, 141; A. Schiefner, *op. cit.*, SS.112, 119)。なお、シナ所伝では、玄奘のものに、天上のマイトレーヤ菩薩の許でアサンガが『瑜伽論』を受けた（『大唐西域記』巻五）、マイトレーヤ菩薩によって製作された『瑜伽論』を広めるべきなり（同上、巻十）とあり、より古いボーディルチ所伝には、単にマイトレーヤ世尊が『地持論』（『菩薩地持経』に相当、註34参照）を作りアサンガにさずけたとある（註16参照）。一類のサンスクリット写本のコロフォン (cf. *Bodhisattvabhūmi*, ed. by N.

Dutt, Patna, 1966, Introduction, p. 3, p. 242) にはアサンガ作と明記している。近代の『瑜伽論』のサンスクリット原典校訂者はすべて（荻原雲来、V. Bhattacharya, N. Dutt, K. Shukle）アサンガ作を採用する。

(36) *Rnal hbyor spyod pahi sa [hi] rnan par bśad pa*, Skt. *Yogacaryābhūmi-vyākhyā*（東北目録 No. 4034）, *Tib. Trip.*, Vol. 111, p.253—1—7～2—1.

(37) プトンは、この帰敬頌に注意しながら『瑜伽論』アサンガ作を認めている (E. Obermiller, *op. cit.*, II. Part, P.141)。

(38) 『大正蔵経』三〇巻、八八三頁上。

(39) *Tib. Trip.* Vol. 112, p.273—1—3～2—2, パラマールタ訳は『大正蔵経』三一巻、一五三頁下——一五四頁上、玄奘訳は同上、三二一頁中。

(40) パラマールタ訳「日光定」は、最初に掲げたアサンガ伝の中と、今の帰敬頌の訳とに出ており、一般に sūryaprabhā-samādhi が原語として想定されてきている (e. g. S. Lévi, *op. cit.*, p.3)。また、「法光定」は先の玄奘訳『瑜伽師地論釈』の本文中に現われ、dharma-khyāti-samādhi が想定されている（山口益『般若思想史』昭和二十六年、五三頁)。宇井博士（『瑜伽論研究』一六頁）はいずれに対しても raśmi-pramukta-samādhi を当てられる。しかし、より多くの伝承にあるのは「法流三昧」dharma-srotaḥ-samādhi である (cf. E. Obermiller, *op. cit.*, II. Part, pp.141～142)。

(41) 『摂決択』はパラマールタ訳には『決定蔵』とあり、同じパラマールタの訳により『決定蔵論』（大正蔵経 No. 1584）として別行されている。

(42) E. Obermiller, *op. cit.*, I. Part, p.54, II. Part, p.140. なお、プトンおよびターラナータは、ヴァスバンドゥが大乗転進以前にアサンガの著わした『瑜伽論』を見て「なんとアサンガは……いまだ三昧を達成していないのに大象の背に重荷を負うが如き教理を作ったものだ」嘲弄した、という言い伝えを記している (E. Obermiller, *op. cit.*, II. Part, p.143, A. Schiefner, *op. cit.*, S.119)。

(43) なお、宇井博士は、この帰敬頌に対して、「世親も亦弥勒なる一史的人物から無着が瑜伽論等を教えられたことを伝へて居ると解せしむる言である」とされる（「史的人物としての弥勒及び無着の著述」『印度哲学研究第一』三六三頁、『瑜伽論研究』一五—六頁）が、この解釈は非常に難しいと思われる。なお、博士は漢訳文に拠られている。

(44) 『大正蔵経』三一巻、四八〇頁中、五八三頁中下。

(45) 註20・21参照。P. Demiéville, *op. cit.*, p. 384.

(46) その理由は、㈠アサンガが自著に帰敬序を附した例が他に見られないこと、㈡この『論』の長行が宇井博士の指摘の通りヴァスバンドゥの作であるとする場合、その長行釈がこの帰敬頌に何ら論及しないこと、㈢この帰敬頌のあり方が、初期ヨーガーチャーラ派諸論書に一般的となっているところの、アサンガの著わした、ないしマイトレーヤの説に帰せられアサンガの手を経て成った論本（頌）に対してヴァスバンドゥが帰敬頌を作って長行釈を始めるという形態と異なること、㈣その帰敬頌のマイトレーヤへの帰敬の箇所が、先に見た玄奘訳『瑜伽師地論釈』にある後の附加と見られるマイトレーヤへの帰敬の句と表現・内容の上で相通ずること、㈤その帰敬頌の後半の記述内容（錯綜地中要、顕揚聖教慈悲故、文約義周而易暁）が、先出の『瑜伽論』と原名を同じくする『修行道地経』の巻首に附された翻訳『序』（『大正蔵経』一五巻、一八一頁中）のそれ（総衆経之大較……勧迷励惑故作斯経、雖文約而義豊……）と軌を一にすること、などである。

(47) 宇井博士は、この頌に対しても、アサンガがその師マイトレーヤ論師を尊崇・理想化して言い表わしたものと解され、原文の訓み方にも変更を加えておられる（「史的人物としての弥勒及び無着の著述」『印度哲学研究第一』三六二頁、「荘厳論並びに中辺論の著者問題」『大乗仏典の研究』五四二—六頁）が、文脈からは無理と思われる。

(48) 先掲のサンガラクシャ撰述の『修行道地経』（大正蔵経 No. 606. 安世高訳『道地経』はこの部分抄訳に相当）のほかに、ブッダバドラ（Buddhabhadra 仏陀跋陀羅）訳の通名『達摩多羅禅経』（大正蔵経 No. 618 撰者 Buddhasena 仏大先ないし Dharmatrāta 達摩多羅はガンダーラの禅法・観行の師）が現存する。宇井伯寿『瑜伽論研究』三三—四頁参照。

(49) したがって、玄奘訳が「弥勒菩薩説」となすのも、それは、このような性格の菩薩を前提とした「説」（造としない点に注意）なのであるから、われわれの解する「アサンガ撰述」とは矛盾することにはならない。

(50) 経量部に立つヤショーミトラ（Yaśomitra）は "Yogācārā Āryāsaṅga-prabhṛtayaḥ"（*Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā*, ed. U. Wogihara, Tokyo, 1932—6, p. 281）と記し、中観派のバヴィヤ（Bhavya 清弁）は "rnal ḥbyor spyod pa……theg pa chen po pa ñid kyi slob dpon thog med daṅ dbyigs gñes la sogs pa gshan dag"（*Dbu maḥi sñiṅ poḥi ḥgrel pa rtog ge ḥbar ba*, Skt. *Madhyamakahṛdayavṛtti-tarkajvālā*, *Tib. Trip.*, Vol. 96, p. 89—5—2）と記している。

(51) その一端は拙稿「『瑜伽論』の空性説」（『印度学仏教学研究』第二十二巻第二号、三六八頁以下）を参照。

『修験恵印総漫拏攞』の世界

八田幸雄

本研究は[1]『修験恵印総漫拏攞』[2]（以下『総マンダラ』と略す）の象徴する世界を明らかにするのを目的とするが、そのためには一、種子尊の解明。二、『総マンダラ』の位置づけ。三、『総マンダラ』の成立。四、『総マンダラ』の特色。に項を分けて解明していきたい。

一　『総マンダラ』種子尊の解明

修験道章疏収載の『総マンダラ』は悉曇文字の写誤や、くずれが多く判読出来ないので、先ず悉曇文字の判読と訂正をしなければならない。資料としては『曼荼羅総会印信』[3]（以下『印信』）と略す。『修験最勝慧印三昧耶法玄深口決』の中に記されている印信[4]。これを『口決印信』と呼ぶ。『総マンダラ』とこれ等印信とを対照し、更に不明の箇所は『別尊雑記』[5]、『覚禅鈔』[6]、拇尾祥雲博士の『曼荼羅の研究』[7]等を参照して種子尊を解明し、誤りを訂正した。それは次の通りである。

『総マンダラ』の種子尊

1. a-ā-aṃ-aḥ-aḥ 金胎不二大日　2. hūṃ 阿閦　4. trāḥ 宝生　6. hriḥ 無量寿　8. aḥ 釈迦　3. aṃ 普賢　5. maṃ

文殊 7. sa 観自在 9. yu 弥勒 10. hūṃ 金剛波羅蜜 11. jaḥ 王 12. hoḥ 愛 13. saḥ 喜 14.aḥ 薩 15. trāḥ 宝波羅蜜 16. aṃ 光 17. trāṃ 幢 18. hoḥ 笑 19. trāḥ 宝 20. hrīḥ 法波羅蜜 21. dhaṃ 利 22. maṃ 因 23. raṃ語 24. hrīḥ 法 25. aḥ 羯磨波羅蜜 26. haṃ 護 27. hūṃ 牙 28. vaṃ 拳 29. kaṃ 業 30. ta̤ →na̤ (nāgārjuna 竜樹) 31. vai 薬師? 32. ha 地蔵? 33. hāṃ 不動 34. huṃ 降三世 35. hūṃ 軍荼利 36. hrīḥ 大威徳 37. hūṃ 金剛薬叉 38. hhūṃ 愛染 38～46 (hhūṃ, ma-sa-ha-jra-a-sa-ga-va) 愛染マンダラ 47. hūṃ 金剛童子 48～51 (ma-pi-jaḥ-saḥ) 金剛童子マンダラ ≪内四供≫ 52. hoḥ 嬉 60. traṭ 鬘 68. giḥ 歌 74. kriṭ 舞 55. hu 深沙 53～59(hu-sa-va-ra-i-huṃ-hi) 深沙マンダラ ≪七星≫ 61. va 破軍 62. na 武曲 63. tru 廉貞 64. pra 文曲 65. ka 禄存 66. vai 巨文 67. vai 貪狼 71. su 弁財 69～73 (ra-trāḥ-su-i-hūṃ) 弁財天マンダラ ≪十二宮≫ 75.ha (siṃha 師子宮) 76. ka(kanyā小女宮) 77. raḥ(tulā 秤宮) 78. vṛ(vṛścika 蝎宮) 79. dha (dhanu 弓宮) 80. ma (makara 摩竭宮) 81.ku(kumbha 賢瓶宮) 82. mi (mīna 雙魚宮) 83. me(meṣa 白羊宮) 84. vṛ (vṛṣa 牛密宮) 85. mi (mithuna 夫婦宮) 86. ka (karkaṭaka 蟹宮) ≪外四供≫ 97. aḥ 香 104. oṃ 華 117. diḥ 燈 87. a 塗 ≪四摂≫ 92. jaḥ 鈎 102. hūṃ 索 112. vaṃ 鏁 122. hoḥ 鈴 ≪四天王≫ 103. vi (virūḍhaka 増長天) 113. vi (virūpākṣa 広目天) 113. vai (vaiśravaṇa 多聞天) 123. dhṛ (dhṛtarāṣṭra 持国天) ≪二十八宿≫ 88. ma (maghā 星) 89. pu (pūrvaphalgunī 張) 90. si (uttara-phalgunī 翼) 91. ci (citrā 角) 94. ha (hasta軫) 95. sva (svātī 亢) 96. su (viśakhā 氐) 98. a (anurādhā 房) 99. je (jyeṣṭha 心) 100. pra (mūla 尾) 101. a (pūrvāṣādhā箕) 104. ma (uttarāṣāḍhā 斗) 105. a (śravaṇa or abhijit 牛) 106. śra (abhijit or śravaṇa 女) 108 dha (dhaniṣṭhā 虚) 109. śa (śatabhiṣaj 危) 110. bha (pūrva-bhādrapāda 室) 111. śa (bharaṇī 胃) 114. u (uttarabhādrapāda 壁)

115. re (revatī 奎) 116. a (aśvinī 婁) 118. ro (kṛttika-nakṣatra 昴) 119. ro (rohiṇī 畢) 120. ro (mṛga-śiras 觜) 121. a (ārdrā 参) 124. a (āśleṣās 柳) 125. pu (punarvasū 井) 126. pu (pusya 鬼) ≪二十天≫ 127. a (āditya 日天) 128. ca (candra 月天) 129. le (vajrabhakṣaṇa 金剛食天) 130. ra (ketu or rākṣasa 彗星又は羅刹) 131. pi (piṅgala 熒或天) 132. daṃ (rākṣasa or śukra 羅刹又は太白) 133. ni (vāyu 風天) 134. va (vajravāsin 金剛衣天) 135. na (agni 火天) 136. vai (vaiśravaṇa 多聞天) 137. pra (vajramukha 猪面天) 138. yaṃ (yama 焔摩天) 139. ja (jaya 調伏天) 140. vi (vināyaka 毘那夜迦) 141. na (varuṇa or nāga 水天) 142. ru (nārāyaṇa 那羅延天) 143. vi (kumāra 倶摩羅天) 144. ṇḍa (vajrachinna 金剛摧天) 145. bra (brahmā 梵天) 145. ya (śakra 帝釈天)

曼荼羅総会印信。( ) は修験恵印総マンダラの尊位を示す。

本尊 a-vi-ra-hūṃ-khaṃ/ vajradhātu-vaṃ/ a-hūṃ/(1)

第二院 hūṃ trāḥ hrīḥ aḥ/ aṃ maṃ a→sa yu/(2〜9)

第三院

東 vajra-hūṃ/ rāja-jaḥ/ rāga-hoḥ/ sādhu-saḥ/ sattva-aḥ/ (10〜14)

南 ratna-trāḥ/ teja-aṃ/ ketu-traṃ/ hāsa-hoḥ/ vajra-trāḥ/ (15〜19)

西 vajra-hrīḥ/ tīkṣṇa-dhaṃ/ hetu-maṃ/ bhāṣa-raṃ/ dharm-hrīḥ/ (20〜24)

北 vajra-aḥ/ rakṣa-haṃ/ yakṣa-hūṃ/ saṃdhi-vaṃ/ karm-kaṃ/ (25〜29)

東北 竜樹 ta(×)→na(○) (nāgārjuna) ve ha/ (30〜32)

東南 不動 hāṃ huṃ hūṃ hrīḥ hūṃ/ (33〜35)

西北　蔵王　hūṃ ma pi jaḥ saḥ/ (47～51)

西南　愛染　mahārāgavajroṣṇīṣa-hūṃ/ (38　?)

第四院

rāse-hoḥ/　māle-traṭ/　gīte-giḥ/　nṛte-kṛt/ (52,60,68,74)

深沙　hu hūṃ sa va ra i hūṃ he saḥ/ (53～59)

弁財　su svā ha i trāḥ ra/ (69～73)

七星　vai tra ka pra tru na va/ (67～61)

十二宮　ha haṃ raḥ dhṛ dha ma ku mi mo ka ka ka/ (75～86)

第五院

dhūpe-aḥ/　puṣpe-oṃ/　loke-oṃ/　gandhe-gaḥ/ (97,104,117,87)

jaḥ kuśa-jaḥ/　hūṃ pāśa-hūṃ/　vaṃ sphota-vaṃ/　hoḥ aveśa-hoḥ (92,102,112,122)

四天王

ve→vi (virūḍhaka) vi vai dhṛ/ (93,103,113,123)

二十八宿

南　ma pa→pu (pūrvaphalgunī) si ha si→ci (citrā) sva su/ (88,89,94,91,95,96)

西　a je pra a ma a sra/ (98,99,100,101,104,105,106)

北　pa→dha (dhaniṣṭhā) sa bha oṃ→u (uttarabhādrapāda) ro→re (revatī) a sa/ (108,109,110,114,115,116,111)

東 ro ro ro a pra→pu (punarvasū) pra→pu (pusya) a/ (118,119,120,121,125,126,124)

第六院

南 a va→ca (candra) ra→le (vajrabhakṣaṇa)* ra bi→pi (pingara) / (127,131)

西 da ni va na vai/ (132,136)

北 pra yaṃ ja vi na/ (137,141)

東 ro vi nda bra ya/ (142,146)

『総マンダラ』の種子尊が判明したので、内容を概観すると次のようになる。それは金胎不二の大日を中心に金剛界四仏と、胎蔵中台の四菩薩の九尊をもって金胎不二の中台八葉院を構成している。そしてこれをもとに中台の四方に四波羅蜜菩薩を配し、その周囲に金剛界の十六菩薩を四尊ずつ配し、その外側に金剛界の内外の八供と四摂の尊を配して、金剛界マンダラの形式にまとめている。更に修験の特色を示す竜樹、不動、愛染、金剛童子、深沙、弁財の各尊とそれらの尊を中心としたマンダラを配し、更に七星、十二宮、二十八宿、四天王、外金剛部二十天を加えたもので全体が成り立っている。これは金胎不二の密教と、修験の思想とが綜合された大マンダラなのである。

ここで問題となるのは金剛界四仏と四波羅蜜の配位である。四仏と四波羅蜜の種子は同じであるから、例えば〝ウン〟(hūṃ) という種子は阿閦を表わし、また金剛波羅蜜をも表わすから、種子だけでは分らない。しかし『印信』によれば中台の外側の四方に配されている尊は金蜜（金剛波羅蜜の略、以下同様）、宝蜜、法蜜、羯磨蜜となっており、また悉曇文字で示された尊名は女性形となっている。このことから中台内部の四方の尊は、阿閦等の金剛界の四仏、外部の四方の尊は四波羅蜜の尊であると判定出来る。

第二に四波羅蜜を囲む四菩薩は常のように薩王愛喜の順ではなく、王愛喜薩の順となっており、以下同様の配位と

なっている。また修験の特色をよく表わしている竜樹、不動、愛染、金剛童子、深沙、弁財の各尊のマンダラが示されているが、この中で愛染のマンダラは『印信』[9]とは合わない。『印信』は愛染の真言を出す。また『総マンダラ』に出るこれ等修験の特色を示す各尊のマンダラは、『修験恵印六壇漫拏攞』[10]と一致はしない。しかし極めて親しい関係にあることも分った。

第三に『印信』は『解題』[11]によれば『総マンダラ』の内容を示すとあるが、詳細に検討してみると、愛染の違いがあったように、今の『総マンダラ』の印信ではなく、『総マンダラ』にも類本があったことが反証されるのである。

二　『総マンダラ』の位置

『総マンダラ』は修験の儀礼でどのような位置を占めているのであろうか。『口決印信』の冒頭に伝法灌頂護摩供は振鈴の次に之を行い、必ずこの法を作せ。是れ初の本尊加持なり」[12]とある。伝法灌頂について記したものに『修験最勝慧印三昧耶極印灌頂法』[13]聖宝撰（以下『極印灌頂法』と略す）がある。『会報』によれば[14]『極印灌頂法』は聖宝尊師（832～909）が大峰再興の時、神変大菩薩（役小角）の霊気誘導により、竜樹菩薩より直伝された法流であって、峰受三昧とも名づけられるという。そしてこの法流には結縁、滅罪、覚悟、伝法秘法の四種の灌頂があり、この内容は峰中と慧印の二法流を併せ伝えたものであるというのである。そこで先ず、峰中の法流から一瞥してみたい。

峰中法流の儀軌類には次のものがある。

①『峰中正灌頂外場作法』（『日蔵』46―2）役君伝

②『柱源正灌頂儀則』（『日蔵』46―8）　同

③『柱源極秘印信』(『日蔵』46—10)　同
④『自供養法大事』(『日蔵』46—10)　同
⑤『柱源神法護摩法次第』(『日蔵』46—13)　同
⑥『庭壇大護摩供』(『日蔵』46—16)　同
⑦『柴燈護摩次第』(『日蔵』46—19)　同

『会報』[15]によれば、これも、修験の開祖神変大菩薩が箕面の滝穴において、竜樹菩薩より親授されたところの秘法を相承する儀礼で。別名柱源（はしらもと）正灌頂[16]ともいうと言うのである。勿論これは信仰上の相承であって歴史上の事実の相承でないことはいうまでもない。さて儀軌の内容については次の特色がある。

①『峰中正灌頂外場作法』は、十界修行の究極に得られるものは、金胎不二の大日の世界であるとして、金剛界五仏の印と、胎蔵大日を観想することが示されている。その観想文は新阿闍梨は「大日尊と為ると想え。頂上に阿（大日の種子）有り。心中に阿有り。具に百光遍照の如し。[17]」とある。②『柱源正灌頂儀則』は十界一如をもって中心とし、自身は法界の五輪（kha-ha-ra-va-a 大日の象徴）となり、八葉印と真言 a-va-ra-ha-kha, vaṃ（地水火風空と識の種子、それは胎大日と金大日）と、独古印と真言 khaṃ-haṃ-raṃ-vaṃ-a, hūṃ（理観。胎大日と金大日の利他行[18]）を授かることが記されている。

③『柱源極秘印信』は胎蔵大日、金剛界大日、理智不二（金胎不二）大日の印言が示されている。

④『自供養法大事』では地水火風空識の六大観が基礎となって儀軌が組み立てられている。またこの中には『蓮華三昧経』から引用された四句偈「帰命本覚心法身　常住妙法心蓮台　本来具足三身徳　三十七尊住心城[19]」が記されている。

⑤『柱源神法護摩法次第』⑦『柴燈護摩次第』は④『自供養法大事』と内容は同じである。⑥『庭壇大護摩供次第』は五大明王が中心となっている。

このように峰中正灌頂章疏の儀軌類は、十界修行を基礎にして、密教の六大観をとり入れ、金胎不二の立場を明らかにしようとしている。しかしそれは金胎不二とはいっても六大観をもとにし、百光遍照をとり入れていることから、大日経の思想を中心としたものである。また蓮華三昧経は『法華経』を密教的に解釈した偽経であるといわれ[20]、この引用が見られることは、十界行法の重視と相俟って法華思想が強く浸透していることが分る。それらのことは、台密系の思想が根底にあって、修験教学が開花していたことを示すものである。

では峰中法流に伝えられる正灌頂はどのような時に伝えられるのであろうか。『会報』によれば「十界修行の順逆を修した後に授けられるもので、①業秤（地獄）、②穀断（餓鬼）、③水断（畜生）④相撲（修羅）、⑤懺悔（人道）、⑥延年（天道）、⑦四諦（声聞）、⑧十二因縁（縁覚）、⑨六度（菩薩）、⑩正灌頂（仏）の行を行い、これ等の修行を通して地獄の世界から様々な段階を経て仏界に至る。これを順という。次に仏の世界から地獄の世界への修行を行うを逆という。前者は自利向上の面を心蓮開敷に喩えて胎蔵の行法といい、後者は自己の得た勝れた宗教の体験をもって現実の中に生かす、いわば利他向下の厳しい実践を内容とするから、金剛界の行法といわれている。そしてこの順逆の修行を通して十界は一如であることを体得し、そこに金胎不二の大日の世界が実証されるというのである。そして春の入峯をもって順の修行、即ち胎蔵の修行を行い、秋の入峯をもって逆の修行、即ち金剛の修行を行うとする。そして夏の入峯をもって金胎不二の証得とし、十界修行を行わず、閼伽法、小木、床堅、正灌頂を行うとするのである[21]」。このように見ると峰中正灌頂の儀礼は、修験の課する修行を成満したという公の承認と、行者自身も大日の世界が体得出来たことを自認するという儀礼で、阿闍梨にとっても行者にとっても最高の儀礼であるということが分るの

である。そしてこのような儀礼は恵印法流であるや否やにかかわらず、広く修験の儀礼として行われていたものであるといわれている。(22)

では次に『会報』で峰中と恵印の二法流を併せ伝えているという恵印法流の重要書、『極印灌頂法』についてみてみよう。この書には先にも示したように結縁、滅罪、覚悟、伝法の四種の灌頂が記されている。この中で結縁灌頂は素人の人々に対して法縁を結ばせるために行うもので、いわば初歩的、入門的な儀礼である。これに対し、滅罪灌頂以下の三つは専門的な修行者を対象にしたものである。

滅罪灌頂は滅悪趣菩薩を主尊とし、胎蔵曼荼羅除蓋障院に出る諸尊をそのまわりに配したマンダラを観想し、印を結び真言を唱えて、煩悩に穢れた身心の浄化を願って、覚悟の道を開こうとする。覚悟灌頂は人が煩悩の迷闇にあり、無明道にあることを自覚させ、この自覚を通して無上正等正覚が得られることを、体得させようとする作法儀礼である。そのためには竜樹マンダラを観想させ、修験の教えが大乗仏教と密教の基盤の上に成り立つ精髄であることを教え、迷わずに修行に励ませ、覚悟の世界に至らせようとする。

伝法灌頂は滅罪、覚悟の灌頂を終った者に対し、山伏の道の深い真理を体得させ、深甚の秘法を伝授する儀礼である。この秘法の核心となるものは、大峰山は自己の心内道場にあることを自覚させ、大峰山での修行の体験を自己の生活に生かすことを教えるのである。今そのことを示した「制約の文」を見てみよう。師は授者に対して次のように言う。

「夫れ山伏の尽深秘密の灌頂は〇年〇月〇日に至り、大峰一乗菩提山を何州何郡何山何寺に移建す。今ここに山伏未満の弟子等、浄信、深厚、凝行の心を感知せしめて、強いて三宝に誓い、山伏の相承、血脈、法流、印信を伝授し了んぬ……。」(23)

続いて印信授与、血脈相承、伝法灌頂大護摩供が行われ、礼仏として金剛界三十七尊、慈氏、竜樹、法喜、不動、愛染、金剛童子、深沙、弁財一乗峰中諸尊を礼拝することが記されている。そしてこの灌頂は最高のものであるとして末尾に次の文を出している。

「最勝恵印三昧耶法は竜樹大士の形現相承の軌則なり、両部金胎合わせて理智不二を開く。これ即ち遍照如来の三業、本有即一の妙業なり。今此の第一壇（伝法灌頂壇）は果僧祇なり。是れ全く三大阿僧祇劫を超越して至極の法身地に到昇す」[24]と。

以上『極印灌頂法』を見ると滅罪、覚悟を通して、不二大日の世界を証得し、これが公に認証される儀礼であり、また行者自らも大日の心と一如になり、験力が具わったことを自認し、自覚を新にする儀礼でもある。こうみると伝法灌頂は伝授する師にとっても、これを受ける行者にとっても、最も感激的でまた厳粛な儀礼であり、また第三者に対しても権威づける儀礼であり、修験行法のクライマックスなのである。この点は峰中正灌頂と軌を一にする。ただ峰中正灌頂の儀礼の背後の思想は、大日経と法華経であったのに対し、この恵印法流の『極印灌頂法』では金剛界三十七尊の名にも見られる通り、金剛頂経と大日経の融合における金胎不二の思想が基盤となっている。そして恵印法流で重んぜられる竜樹、不動、愛染、金剛童子、深沙、弁財等の尊を金剛界マンダラを中心とした、金胎不二のマンダラの中に融合させようとしているのであり、ここには真言教学が大きく影響していることが認められる。室町時代[25]に至り本山派、当山派の宗派が結成され、対抗意識が強くなるにつれ両派において教義を競うことになり、やがては『会報』に示されたように、当山派の権威が絶対的なものであるとして、峰中、恵印の二法流を併せ伝えるというような教義が確立したと考えられるのである。

三　『総マンダラ』の成立

さてわれわれは『総マンダラ』の構想をより明らかにさせるために恵印法流に関する各儀軌類を対照し、その特色と成立について尋ねてみることにする。その儀軌類は次のものが対象となる。

①『修験極印灌頂法』聖宝撰（『日蔵』46―21）
②『修験最勝慧印三昧耶普通次第』聖宝撰（『日蔵』46―31）
③『修験最勝慧印三昧耶六壇法儀軌』聖宝撰（『日蔵』46―44）
④『修験最勝慧印三昧耶護摩法』聖宝撰（『日蔵』46―52）
⑤『修験最勝慧印三昧耶柴燈護摩法』聖宝撰（『日蔵』46―58）
⑥『極印灌頂法三祇師補闕分軌』観賢伝（『日蔵』46―89）
⑦『修験最勝慧印三昧耶法玄深口決』仁海纂（『日蔵』46―117）
⑧『曼荼羅総会印信』作者不明
⑨『修験恵印六壇漫拏攞』作者不明

①『修験極印灌頂法』は尊名を見る限り『総マンダラ』の内容に非常に近い。異なるところは法喜（葛城山の神格）があり、また、普文観弥の四菩薩が無いことである。しかし注目してよいのは修験の尊として『総マンダラ』に関係のある竜樹、不動、愛染、金剛童子、深沙、弁財等の尊名が見えることである。しかしこれ等の各尊が果たして『総マンダラ』に示されたものと同じ内容（マンダラの形）を意味していたかどうかは疑問である。何故ならば『総マン

恵印法流儀軌類諸尊対照表

	金胎	金剛								胎蔵					修験											備考
	不二大日	大日	四仏	四波羅蜜	十六菩薩	八供	四摂	賢劫	二十天	四菩薩	十二天	七曜	十二宮	二十八宿	七星	竜樹	不動	愛染	金剛童子	深砂	弁財	金剛蔵王	法喜	慈氏	峰中諸尊	
①極印潅頂法		○	○	○	○											○	○	○	○	○	○		○	○	○	尊名のみ
②三昧耶普通次第		○														○	○	○	○	○	○				○	尊名のみ
③六壇法儀軌	○		○	○	○	○	○	○	○							○		○	○	○	○					（道場観に出る）
④三昧耶護摩法	○		○	○	○	○	○			○	○	○		○		○	○	○		○	○	○			○	滅悪趣尊あり
⑤柴燈護摩法											○	○		○												
⑥三祇師補闕分軌			○	○	○					○						○	○	○	○	○	○		○	○		不動八大童子あり
①極印潅頂法 六壇マンダラ																●	●	●	●	●	●					●マンダラ
⑨恵印六壇マンダラ																●	●	●	●	●	●					
⑦口決印信	○		○	○	○	○	○		○	○			○	○	○	●	●	◎	●	●	●					◎真言
⑧印信	○		○	○	○	○	○		○	○			○	○	○	●	●	◎	●	●	●					
総マンダラ	○		○	○	○	○	○		○	○			○	○	○	●	●	●	●	●	●					●六壇マンダラに近い

ダラ』に示された各尊は『修験恵印六壇漫拏攞』と親しい関係が見られるからである。

成程『修験極印灌頂法』の末尾には六種のマンダラが示されてはいる。[26] これは『修験恵印六壇漫拏攞』[27]に非常に近いものであるため『極印灌頂法』が撰定された当時に、六種のマンダラは同時に成立していたと思われやすいが、このマンダラは後の付加と見るのである。

その理由として、第一に六種マンダラ図の前に「灌頂の旨趣大方上の如し。微細の伝数多有るも筆紙に尽せず」[28]とある。聖宝撰ということ自体にも問題はあるが、聖宝の時代に筆紙に尽せぬほど無数の流派があったとは考えられないし、第二に聖宝が撰したと伝えられる他の儀軌類にも六種マンダラの記述が見当らないことである。

②『修験最勝慧印三昧耶法普通次第』では、その内容は真言密教の事相十八道の印言が主となっている。ただ部分的には修験の特色が現われてはいる。例えば礼仏の対象として竜樹、不動を始め一乗峰中諸尊の名が見られ、また若干修験の印言も見られるが、まだ真言十八道が主流であって修験の法への根本的な変容は認められない。

③『修験最勝慧印三昧耶六壇法儀軌』においては修験の立場がよく生かされている。そこでは竜樹等の六尊の念誦法が記され、各尊の道場観が示され、そして、各尊を大峰、葛城の山に配している。例えば大日は大峰山頂の八葉蓮華王（山容）で、この山の周囲に金剛界諸尊や外金剛部諸天が囲繞するといい、竜樹、愛染、金剛童子は大峰一乗菩提山となり、深沙、弁財は葛城山の神格となると記されている。

ここでは諸尊を、胎蔵を表わす大峰山と、金剛界を表わす葛城山に配し、しかも愛染や金剛童子のように、金剛系の尊を胎蔵を示す大峰に、そして弁財のように、胎蔵最外院に出るような尊を金剛界を示す葛城山に配し、両部不二の思想を生かそうとしている。この点『総マンダラ』の精神に一歩近づいた感はするが、しかしマンダラを連想させるような真言や尊名は見当らない。各尊の真言はまだ伝統的な密教の真言が中心である。僅かに修験の立場での真言

を作成しようとした意図は認められるが、これとて『六壇マンダラ』を想起させるようなものは見当らない。しかし前の②『三昧耶法普通次第』と比較すれば、はるかに修験の色彩は濃厚である。

④『修験最勝慧印三昧耶法』ではその中の混沌供に金剛界の五仏の名と真言が記され、その後に三十七尊光明真言[29]」或は諸仏真言の句がある。五仏を出した後に更に三十七尊があるとすると胎蔵の四菩薩を含んでいたのではないかと推定し得る。次に胎蔵マンダラ最外院の諸尊に出る、十二天、七曜、二十八宿の諸尊名と真言を出し、その上修験の特色を示す尊として、マンダラの形ではないが、竜樹、不動、愛染、蔵王(金剛童子と同体)、深沙、弁財の諸尊の真言が記されている。ここには金胎不二のマンダラと、修験の尊との綜合が考えられており、『総マンダラ』に近い構想がほぼ完成していることが明らかになる。また真言は各尊に共通して、《oṃ(尊名)śāntika svāhā》[30](śāntika;息災)の形が示されている。この形の真言は竜樹等の修験の尊にもそれぞれ見られるのである。

⑤『柴燈護摩法』は五大明王が示され、他の儀軌類とは異なっている。

⑥『極印灌頂法三祗師補闕分軌』観賢伝は、中台に相当する尊は金剛界の四仏、胎蔵の四菩薩があり、中台の外には四方に四波羅蜜の尊、四隅には竜樹(東北)、不動(東南)、愛染(西南)、金剛童子(西北)の各尊が配置されている。これは全く『総マンダラ』の配位と一致している。更に、「金剛王に投花せし者には金剛蜜(波羅蜜)の印明之を授くべし……。又三四五院は天部なり」[31]という句は、金剛波羅蜜と阿閦の配位を明確にする。そしてまたこの五院をもって構成しているマンダラは、今の『総マンダラ』を想定する重要な資料となる。

⑦『口決印信』及び⑧『『印信』は同じ内容である。『口決印信』は『修験慧印三昧耶法玄深口決』の中に記されている。『解題』によれば七壇大綱は観賢の書、総会印信は仁海の制[32]といい、印信は『総マンダラ』の内容を明らかにしたもの[33]という。

しかしここにも二三の問題がある。前にも指摘したように、『印信』では愛染の真言を出すのに、『総マンダラ』では愛染マンダラの形で示されている。第二に両印信とも竜樹の種子を〝タ〟とし、悉曇文字にタとふりがなをつけている。竜樹はナーガールジュナ nāgārjuna と呼ばれるから種子は頭文字の〝ナ〟でなければならない。悉曇文字はナとタがよく似ているから悉曇文字を転写していくうちに、ナとタを誤まり、誤まって伝えられたタを、真如の義(tathā)と説明している。竜樹の種子を別尊雑記[34]に照らしてもナ字であってタ字ではない。

第三に竜樹の説明のところに「理源大師…」[35]の名が見える。聖宝尊師に理源大師の称号が与えられたのは宝永四年(1707)東山天皇によってであるから、今の写本はどこまで原本を忠実に転写したかが問題となる。尤も印信というものの性格からみて、弟子が祖師に対して称号を用うるのは当然であるとも言えよう。しかしそのような伝承の性格から見ると『会報』等の解説は十八世紀以降の修験道思想を中心とした観方に片寄っているということにもなる。この点は注意していかなければならない。

さて今眺めて来たところによると『修験極印灌頂法』を始め、聖宝撰と伝えられた儀軌の中には、竜樹等の修験の法を示す六尊の記述はあっても、それはマンダラの形で示されたものではなく、また『六壇マンダラ』のようなものも見出されない。したがって『極印灌頂法』末尾に記されている六種マンダラは後世の付加であると断定せざるを得ない。

では『六種マンダラ』と近い関係にある『総マンダラ』はいつ頃出来上ったのであろうか。これを解く鍵は『六壇マンダラ』の種子尊の解明を行ってその成立を尋ねなければならないが、現段階では資料が見当らず今後に問題を残すことになる。しかし『総マンダラ』の内容にピタリとは一致しなくても、上に述べたように観賢伝といわれる『極印灌頂三祇師補闕分軌』には、『総マンダラ』を彷彿させるものがあり、また『印信』には多少の問題はあったが

『総マンダラ』に極めて近いものがあった。『解題』の説を信ずるとすれば、『総マンダラ』の原形は観賢から仁海の頃（十一世紀）に成立していたとみることが出来る。

さてわれわれは今まで『会報』や『解題』をもとに修験道章疏の儀軌類を見て来たが、修験道に関する最近の研究から眺めて、伝承の説に内包する問題を探ってみたい。

先ず踏雲録事によれば昌泰二年（899）大和烏栖（とりすみ）真言院鳳閣寺に於いて、聖宝尊師大峯再開の時、役行者より授けられた竜猛（竜樹）直授の理智不二の秘密灌頂を初めて行われたとあり。[36] 翌三年（900）、今に伝わる『極印灌頂法』の結縁、滅罪、覚悟、伝燈秘法灌頂（伝法灌頂）がなされたと伝えられている。[37] しかし役君感得、聖宝撰として修験道章疏に伝えられるものは偽作であるとされ、[38] 聖宝が表に出たのは室町時代に入って、本山派、当山派の二大教派が成立しそのために当山派の正当性を主張するためにつくられたものといわれ、この伝説は当山派のみならず山伏社会全体に受け入れられたといわれている。[39]

『会報』には恵印灌頂は峰中、恵印の二法流を両伝すとあったが、[40] 峰中の正灌頂は十界修行の最後に与えられるものであるとするならばこれは比較的新しいものである。十界修行は鎌倉中期になって、床堅めや、小木、閼伽の法が定められ、柱源護摩の修法が案出され、室町時代には十界修行がほぼ完成し、江戸時代には十界修行が盛に行われたという。そしてまた江戸時代になって教団体勢が確立すると、室町時代から行われていた灌頂や加行が煩瑣になり、「正灌頂」「や柱源神法」のほかに滅罪、覚悟、伝法、血（結）縁の四度灌頂等も設けられたというのである。[41]

このように見ると『総マンダラ』をもって行われた灌頂は、室町時代におこり、江戸時代に至って整えられ、重宝がられたとも見られる。しかし先に示したように『極印灌頂三祇師補闕分軌』観賢法や、『修験最勝慧印三昧耶法玄深口決』仁海纂等の内容を見ると『総マンダラ』の源流ははるかに遠いものといわなければならない。尤も作者観賢

や編者仁海には問題がある。

そこで観方を変えて、神仏習合の思想がいつ頃完成したかを見極めるために、神道灌頂や、神道マンダラの成立を尋ねてみる必要がある。神道灌頂は、密教の儀軌作法を受けて、それが神道の中に充分に浸みわたって行われたからである。而も修験道は神仏習合の実をもって体得したいわば行動派であるから[42]、尚のこと神道灌頂は重要な意味を持つ。

神道マンダラが成立するのは文献の上では一応藤原時代の末に成立したと推定され[43]、そのことから神道灌頂も行われたものとみてよい。文献の上で明確になったものは、天地麗覚秘書[44]に弘安九年（1286）に神道灌頂の記録があり、拾葉集（光宗1311～1347）に元応元年（1319）神祇灌頂又は神明灌頂を行った記録[45]がある。また天地麗気記第十巻には当時日本で信仰されていた諸仏諸神、悪霊鬼神始め十二天、十二宮、二十八宿、二十八部衆等あらゆる神々を網羅して記してある[46]。この綜合的な精神は『総マンダラ』の思想と結び合う。

次に『修験最勝慧印三昧耶法玄深口決』をもう一度問題にしよう。その末尾に長久三年（1042）仁海謹疏とあり、修験道章疏収載の写本は醍醐満済准后（1378～1435）の相伝本を底本とし（『会報』16）たもので、その末尾にはそれ以後の血脈相承の記録がある。それ故満済准后以後は今に伝わる『印信』があったとみることが出来る。ことに満済准后は絶大な権力[47]を持ち、三宝院の山伏世界への支配は恵印法流の権威を高めるのに大きく影響したものと思われる。このようにみると恵印法流の儀軌類は鎌倉中期以後、室町時代に成立したものとも見られ、また儀軌類は室町時代を背景にした教義で潤色されているところが多くある。それ故室町時代の偽作であるということは一応尤もなことである。しかし儀軌に基づく修法の流儀や、印信の伝授を考える場合、単に表面的な儀軌の記述のみを見てはならない。伝受というものは宗教体験という内面的なものを含む故に、崇拝対象や、伝承の真言や、道場観の内容や、更に

は阿闍梨が新に付加した文等があるのでこの点の考慮が必要である。そうみると修験道章疏の儀軌類の中で、潤色されていない部分、即ち真言文や尊像の記述という重要部分はもっと時代を遡り得るのではなかろうか、今それらのことにも論及していきたい。

『総マンダラ』には金胎両部の尊の他に、竜樹、不動（五大明王）、愛染、金剛童子、深沙、弁財、北斗七星等の諸尊が出るこれ等諸尊の修法は、竜樹を除き、密教の伝承とともに出る尊である。しかもこれ等の尊の修法は前にも触れたように、伝承の密教の修法をそのままとり入れており、それをもとに順次修験の特色ある行法に改変したと見られるのであり、これらの修法が修験で行われたことは古いと見なければならない。ただ竜樹についての修法は、石山道場観（淳祐撰890～953）に初めて出るといわれ[48]、図像抄[49]、別尊雑記[50]に図像、真言、道場観が出されている。

北斗七星については、その源は一行の大衍暦にあり、仏教と道教の融合が見られ、平安時代の日記文学にあらわれ、北斗法によって調伏することが行われたという[51]。また比叡山常行堂の摩多羅神は北斗七星と関係があり、平安時代前期にはその信仰があったといい、慈恵大僧正（良源913～985）の記、御遺告に「陽には北斗七星、陰には山王七神と記し、「北斗七星は七仏薬師」とある[52]。このように見ると『総マンダラ』に出る尊は平安中期以降に信仰された尊が中心となっていることが分る。

次に『総マンダラ』とは系統は違うが熊野信仰のもとに作られた、修験の種子マンダラについて副島、谷口両氏が興味ある発表[53]をしておられる。それは豊後高田市の六郷山胎蔵寺の奥にある熊野磨崖仏群の中に、大日如来の像があり、その頭上の壁面に三種の種子マンダラがある。種子は解明されていないが―筆者も図版は不鮮明で分らないが―修験の立場での金胎不二のマンダラであるとされている。それは左右に金胎のマンダラ、中央に不二の不動のマンダラを示し、胎の熊野と、金の金峰、不二の大峰を種子マンダラで象徴したもの[54]。そしてその成立は藤原末から鎌倉初期

等の推定[55]がなされている。『総マンダラ』は大峰と葛城の両部不二の立場を背後にもっているので、熊野マンダラとは同一ではないが、葛城山の信仰は一言主神や役の行者の伝説[56]もある通り、古くからの修験の山であることも考慮[57]して、今の熊野種子マンダラと対比して、大体同じような時代に原形は成立していたのではないかと考えられる。

次に聖宝の時代に修験道には全く密教の儀礼が入り込まなかったかという疑問が起ってくる。そもそも真言密教の開祖弘法大師空海は三教指帰に「阿国大滝嶽にのぼりよぢ、土州室戸崎に勤念す。谷響を惜しまず、明星来影す。遂にすなはち朝市の栄華、念々にこれを厭い、巌藪の煙霞日夕に之をねがう。[58]」この文は全く修験者の体験を得て、初めて語れるもので、虚空蔵求聞持の法を修した体験なのである。この虚空蔵求聞持の法は山岳修験者に受けつがれたもので、空海は二十四歳までに優婆塞的な山岳修行者のグループから雑密的な密教を伝えられたのである。[59]空海は青年期のこの素養をもとに入唐留学し、正純密教の体系的思想を自らのものとしていくのである。したがって空海教学の中には修験の素地が胚胎しているのである。

聖宝も空海同様、南都に遊学し、三論、法相、華厳を学び、広い教養の上に密教を習得し、また東大寺山内に東南院を建立して、真言の伝統を東大寺に移し、また注目されるのは金峯山に六尺の金色如意輪観音、一丈の彩色多聞天と金剛蔵王造立したとあり、[60]聖宝の行動の著しい積極性は、修験者のもつ積極性であるとされるのである。

このようにみると伝説的に、聖宝は大峰中興の祖といわれることは事実の反映とも見られるのである。昌泰二年(899)の聖宝の秘密灌頂の記述は、聖宝が行ったかどうかは別としてこの頃に修験の中に密教的な灌頂がなされていたとも推察されるのである。

またこの時代には貴族の入峯も多く、昌泰元年(898)宇多法皇は宮滝に至り、同三年金峯山に参詣せられ[61]、検校の補任を行い、山内の統一機関が出来[62]、山中に堂塔が造営され、また延喜五年(905)に再び参詣[63]のことがあり、御堂

関白記には道長公の登拝の時には愛染宝塔院の華麗であったことが伝えられている。[64]このことからも当然に修験独自の教学が要請されたとも考えられるのである。

ただ問題は平安時代の熊野に対する信仰は盛大であったが、それらのことを記した文献に出てくる人名は天台系の人達が多く、醍醐系の人たちの名は見られない。それは恐らく醍醐寺においては修験者的性格をもって山嶽修行を中心にしていた人達は天台宗ほどに重要視されなかったのによる。[65]しかし、山内には多くの山嶽修験者も住んでいたことが想像されるというのである。

もう一つ見落してならないのは平安中期以後加持祈禱が盛んとなった。しかし誰でも加持祈禱が出来るわけではない。一定の資格も要るし、更には密教の最高の儀礼である伝法灌頂に入壇し、印信を受けたものは験力も最高であると自他ともに許せたのである。数少ない伝法灌頂の授者以外は大阿闍梨を羨望の眼で見るより仕方がなかった。この欲求不満の解消が修験の灌頂を促したとは見られないだろうか。

そしてまた奈良朝から平安朝にかけて仏教は表面的ではあったが、出家得度の制限がきびしかったので、在俗のまま仏道修行の出来る修験道が一層門戸を広めてそれが金峯熊野では平安末期に多くの修験者を包容して、修行者は験者と呼ばれるようになった。[66]ことに貴族間に行われた加持祈禱は庶民の中にも大きな魅力となって滲透し、修験者自体が民間における伝法灌頂の儀礼を待ち望み、それに平安貴族の大峯登拝等に刺戟されて修験の儀軌が出来上ったと見ることは出来ないであろうか。

このように考えると聖宝撰の真偽はともかく、また観賢や仁海が儀軌を撰したかどうかは別としてその当時密教の儀軌に通じた、あるグループの人たちが修験の儀軌の基本形を作成したと推定される。修験儀軌は前にも述べたように、その始めは全く密教の行法に出たもの、そのものを修験の修法に持ち込んでおり、漸次改変がなされてはくるが、

それは内容からみて大して労も要せず、改変のための深い哲理も要らないから、やる気があればすぐにでも改変出来る性質のものである。真言密教には祖師空海の中に胎胚する修験の性格が表ではないが背後に尾を引き、その法流をついだ聖宝の修験者的行動、平安貴族の金峯山登拝と堂塔の建立、一般僧侶の伝法灌頂への羨望、庶民の加持祈禱の要望と、それを行う験者の格づけという社会的な事情等を勘案するならば、醍醐教学が盛んとなった聖宝から仁海の頃に密教の儀軌が修験に導入されて、修験の儀軌の基本が成立したとみられ、『総マンダラ』の基本形も『会報』の示すように仁海の頃（11c.）ではなかったかと推察されるのである。

『総マンダラ』の特色

以上修験の各儀軌を対照し、最近の研究成果を勘案して『総マンダラ』を眺めてみると、このマンダラを通して修験の求める世界が明らかとなって来た。修験の目指すものは山岳登攀の苦行と、その中に織り込まれた厳しい修行を通して罪障を消除し、大自然の霊妙に触れ、心清浄となり、そこに自然と自己が融即する瑜伽相応の境を体得し、宇宙の永遠なるものとの交わりの中に、神秘な超越的霊力を体得するにある。その根本精神は古く原始修験に源を発するのであるが、真言密教の祖師空海においても実修され、その体験が語られている。修験教学はこの勝れた世界を、真言密教の金胎不二の教理をもって、その内容を哲学的に体系づけ実修の理論的根拠としたのである。

そもそも伝統的な密教の行法は、身口意の三業をもって如来の三密の行に高めるところにある。そのためには手に印契を結び、口に真言を唱え、意に本尊を観想する方法をとる。修行道場では仮に対象としての本尊を前に安置し、身口意の行動を通した観想法によって、修法檀上に自己の内奥の本性の最尊なるものとの交わりを証得するのであ

る。そしてこの体験を通して、有相の修行法から無相の修行法へと高め、やがては行住坐臥すべての行動が大日如来の（永遠なるものの）働きとなり、三密（完全な人格者としての行動）となるのである。ここに自己は大日として生き、大日は自己の中に生きてくるのである。即ち大日の世界が現実に具体化されて生かされるのである。

胎蔵マンダラ最外院の各尊や、金剛界マンダラ外金剛部の各尊は大日の等流身とされている。これ等の諸尊はもとインドの民間に信仰されている神々や、天文宇宙を神格化して示したもので、民衆に身近な神々であったが、深い宗教の真理に目覚め、永遠なるものを体得することにより、宇宙の一塵一法すべて永遠なものを宿していることを認め、永遠な世界はまた現実の中にあり、生かされていくことを示している。この観方は修験の目指す世界と全く軌を一にする。竜樹を始め、修験の特色を示す各尊は、すべて永遠なる金胎不二の大日と異ならず、また七星（北斗）、十二宮、二十八宿、二十天等すべて大日より流出した徳を示す尊であるとするのである。

しかし修験の立場に立てばその求めるものは単なる宗派としての密教の追随であってはならない。真言密教徒が秘密体験を得る行法は経典儀軌にしたがって堂塔内の道場で、如法に瑜伽の観想をなして行うのに対し、修験の行者は堂宇を捨て、山岳自然をマンダラと観じ、開放的な大自然を修行の道場としているのである。そのために修験のマンダラも密教の借り物であってはならない。金剛界四仏と四波羅蜜の配位の交替、金剛界十六尊の配列の順位の違い、七曜の代わりに北斗七星を配し、竜樹等の修験の各尊を綜合的に配した『総マンダラ』の構想の意図が読みとれるのである。

修験の行法は有相の三密から無想の三密へと高める密教の行法を大自然の中に見事に生かしているのである。開放的な自然の道場は幅広く民衆の中に食い込み、修験道は生きた宗教として力強い信仰心を培養して来たのである。そこでは大峰山は単なる自然の山ではなく、自然を通して開かれる。自己自身の絶対主体の自覚体としての大峰とな

る。

このことは原始修験道以来、今日に至るまでの変らぬ山岳信仰の原点である。このことは時代によって表現は異なるが『峰中正灌頂外場作法』[67]や『柱源神法護摩供次第』の啓白文によく表われている。どちらも内容は同じであるが、後者の文を掲げ稿を終りたい。

「夫れ大峰一乗菩提山は両部金胎の浄刹、無作本有の曼荼羅なり、森々たる嶺岳は金剛九会の円壇にして、うつうつたる岩洞は八葉の蓮台なり。山河草木は全く遮那の真体、嶺風響谷は法身の説法なり。三部の諸尊は済々として羅列し、無数の聖衆は奇々として安坐し給う。誠に是れ法爾自然の曼荼、三密瑜伽の霊峰なるなり。是を以って高祖役の優婆塞は内には毗盧本覚の内証に住して、遠く歩を岐嶺に運び、即身頓悟の秘法を修す。外には竜樹大士の印璽によって遙がに跡を大峰に垂れ、あくまで南天開塔の玄風を弘めん。

今某甲、彼の前蹤を仰ぎ、その遺塵を継ぎ、行住坐臥、身を床堅の行儀に定め、朝夕に心を柱源の神法に発す。何ぞ怕れざらんや。しかれば則わち、本有の八葉は自然に開発し、心中の阿字は法爾として顕現す。」

注

(1) 本研究において次の略号を用う。『日本大蔵経』→『日蔵』。』『日本大蔵経編纂会々報』→『会報』。『日本大蔵経解題』→『解題』。『大正新脩大蔵経』→『大正蔵』

(2) 『日蔵』46巻二五〇頁の次の図版。『日蔵』の巻数は目次に示された巻数による。受入れ機関によつては配本順に17巻としているところもあるので注意を要する。

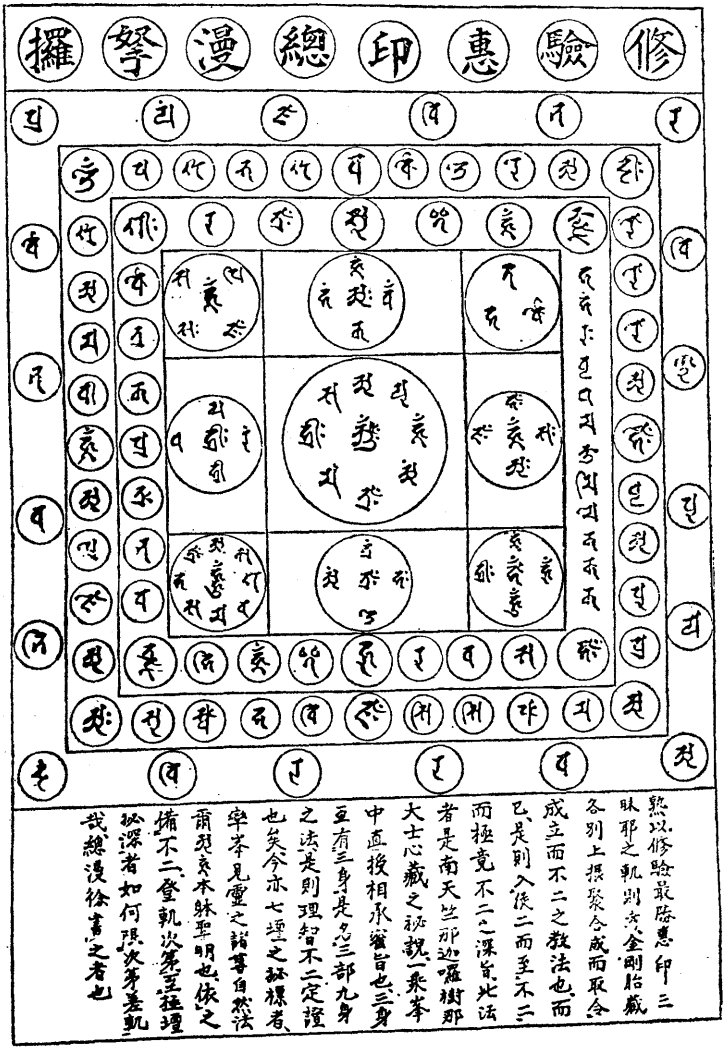
(3) 『日蔵』46—48

(4) 『日蔵』46—121

(5) 『大正蔵』図三巻
(6) 『大正蔵』図五巻
(7) 拇尾祥雲『曼荼羅の研究』密教文化研究所　昭和三三年
(8) 拇尾祥雲氏、前掲書図版第二図により訂正
(9) 『日蔵』46—252上、『日蔵』46—122下
(10) 『日蔵』46—250頁の次の二枚目の図版
(11) 『解題』下824
(12) 『日蔵』46—121上
(13) 『日蔵』46—21
(14) 『会報』17—10下
(15) 『会報』17—8上
(16) 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社　昭和四六年　九二頁～一〇八頁に詳しい。現在はほとんど行われてはいないという。九六頁。
(17) 『日蔵』46—4下
(18) 『密教大辞典』法蔵館、昭和六年　二三二一頁の六大の項参照、尚修験の六大観の記述がある。
(19) 『日蔵』46—11
(20) 『仏教解説大辞典』大東出版社昭和一〇年　第十巻、三八三頁「妙法蓮華三昧秘密三摩耶経の項参照」
(21) 『会報』17—9。尚入峰行については宮家準氏の前掲書、六六頁～六八頁に詳しく、入峰の修行法は、流派によって異なる。『会報』の説は、宮家氏が分類された、第二類によるものである。前掲書　六七頁
(22) 宮家氏前掲書　一〇頁
(23) 『日蔵』46—25下
(24) 『日蔵』46—29下
(25) 和歌森大郎『修験道史研究』平凡社　昭和四一年　一八一頁参照
(26) 『日蔵』46—29

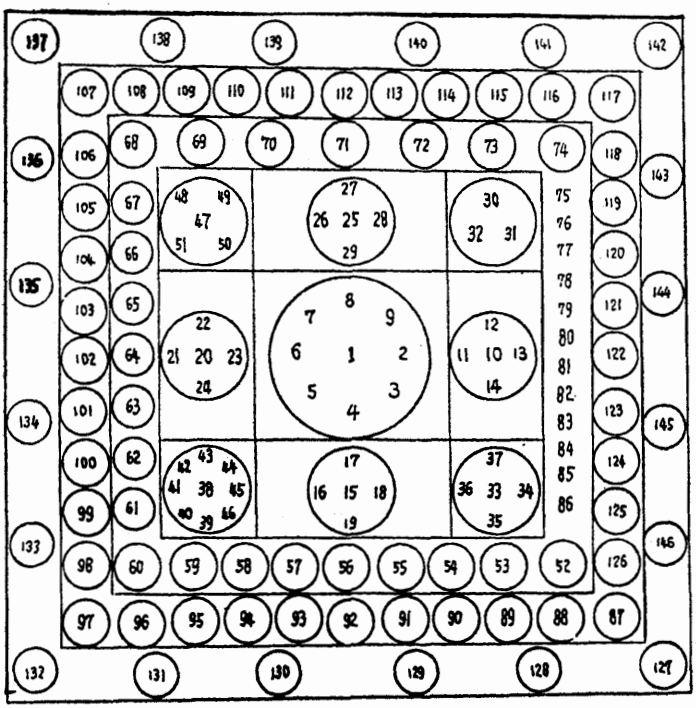
(27) 『日蔵』46―250の第二枚目の図版
(28) 『日蔵』46―26
(29) 『日蔵』46―55
(30) 『日蔵』46―55
(31) 『日蔵』46―92
(32) 『解題』下816～817
(33) 『解題』下824
(34) 『大正蔵』図3―384
(35) 『日蔵』46―120上11行
(36) 中条真善『修験大要』三密堂書店　昭和一三年　五〇頁　他の研究書にもよく引用されている。
(37) 中条氏前掲書　一三〇頁
(38) 和歌森太郎氏前掲書　二二二頁～二二三頁
(39) 福井良盟「修験道教義書での本当二派」(『印度学仏教学研究』通巻46号、昭和五〇年) 三五七頁
(40) 『会報』17―10
(41) 宮家準氏前掲書　一〇頁
(42) 石田茂作「本地垂迹説の記源と発展」(『垂迹美術』角川書店　昭和三九年) 一〇頁
(43) 景山春樹「神道曼荼羅の性格」(『仏教芸術』毎日新聞社　32号) 五九頁
(44) 大山公淳著『神仏交渉史』高野山大学昭和十九年　二二六頁
(45) 大山氏前掲書　二三三頁
(46) 大山氏前掲書　三〇七頁、村山修一著『神仏習合思潮』平楽寺書店　昭和三三年　二二〇頁
(47) 村山修一『山伏の歴史』塙書房　昭和四五年　二六三頁
(48) 『密教大辞典』法蔵館　昭和六年　二二四五頁
(49) 『大正蔵』図3―24
(50) 『大正蔵』図3―384

(51) 真鍋俊照「密教図像―信仰と表現（一）」（『密教講座』平河出版　昭和五十年　一巻四号）一〇〇頁
(52) 村山修一氏前掲書『神仏習合思潮』六九頁、景山春樹『神道美術』雄山閣　昭和四八年　二四三頁―二四五頁
(53) 副島三喜男・谷口鉄雄「豊後高田市の熊野石仏」（『仏教芸術』毎日新聞社　30号）三三頁以下
(54) 谷口鉄雄・片山摂三『日本の石仏』朝日新聞社　昭和三五年　二五頁
(55) 副島三喜男・谷口鉄雄　前掲論文四八頁
(56) 村山修一　『山伏の歴史』五六頁以下
(57) 村山修一氏　前掲書　二九五頁
(58) 渡辺照宏・宮坂宥勝『沙門空海』筑摩書房　昭和四二年　三六頁
(59) 渡辺・宮坂両氏前掲書　三三頁
(60) 佐和隆研「醍醐寺の仏教」（『醍醐寺』）講談社　昭和四二年　三一八頁
(61) 村山修一『山伏の歴史』八五頁
(62) 巽　良海『修験道の歴史的考察』桜本坊　昭和五〇年　六六頁
(63) 村山修一『山伏の歴史』八五頁
(64) 巽　良海氏　前掲書　五〇頁
(65) 佐和隆研氏　前掲書　五〇頁
(66) 巽　良海氏　前掲書　六四頁
(67) 『日蔵』46―4
(68) 『日蔵』46―12
(69) 『日蔵』46―12～13



彩色ハ中院ノ九円ハ地黒円ノ内赤種字金粉第二院ハ地青円赤字黒第三院ハ地アイ色円白字黒第三院ハ地赤丸ノ内黒字白也但シ深砂弁天八供四摂ハ大円其外ハ小円可仕也

修驗惠印総漫拏攞種子尊配置図



Vijñaptiについて

——チベット訳『摂大乗論』の用例を中心に——

竹村牧男

はじめに

唯識の原語は、一般にvijñaptimātraである。一般にというのは希れにはvijñānamātraの語法も見受けるからである。(1) しかしたいていはvijñaptimātraなのであって、それゆえ、唯識の意味を尋ねるには、vijñaptiの意味を尋ねなければならないであろう。vijñānaとvijñaptiはどのように異なり、vijñaptiの意味するものはどのようなものなのか、が精確につきとめられなくてはならない。

ところでvijñānaもvijñaptiも、漢訳では「識」と同一に訳されている。しかしチベット訳では、その区別が"rnam par śes pa"と"rnam par rig pa"とによって保全されて訳されている。そこで、我が学界では、特に山口益博士によって、前者を「識」、後者を「記識」と呼ぶことが提唱されたのであった。(2) けれども、この記識の記にどのような意味（由来ではなく）があるからvijñaptiは記識と呼ばれるのがふさわしいのかは、必ずしも明快ではない。それればかりか、記識の呼称を唱えた山口博士自身が、

併し倶舎論（巻一、一二右）に識謂各了別（vijñānaṁ prativijñaptiḥ）と云ひ、無上乗品（梵文 p.248, l. 1）にもarthopalabdhir vijñaptiḥと云ひ、識は境を了別するものでそれをvijñaptiと云ふものであるから、記識と云

ふても識と云ふても内容的に差別のあるものでなく、由って真諦、玄奘等は、両者共に此を識の語のみで表はして居る。(3)

と述べて、vijñāna と vijñapti, 識と記識は内容上はほぼ差異のないものと認めているのである。

一方、長沢実導博士は、「vijñapti と vijñāna」(4)において、

唯識＝唯だ了別のみ vijñaptimātra・無境を主張し得るためには、一刹那に於て了別がそれ自体に境の相 nimitta を具えており、同時に了別はその相を見る者 Ita ba=darśin でなければならない。……

かくして依他起なる識は、その一刹那の構造として縁起的・分別的にして依他起なる所取・能取の行相を具える了別をばその内的要素とするものであることが認められよう。

と述べ、さらに、

vijñapti は vijñāna の構造原理であり、かつ転識得智の内的契機である。

と規定している。この結論は、筆者は大体妥当であると考えるが、ただその僅か二頁のレジュメでは、諸経論の実際的な資料的裏づけに乏しいうらみが残る。もっとも、同博士は、「唯識実性 vijñaptimātratā について」において、「かかる了別の意味は文献の上にいかなる所説として展開しているのであろうか」(5)と述べて、実地の検証を行なっているが、『摂論』に関しては、なお残された部分が少なくないように見受けられる。

そこで vijñāna と vijñapti とはどのような関係にあるのか、この関係を見きわめる作業の僅かな一端を担うために、『摂大乗論』のチベット訳を中心に、rnam par śes pa 及び rnam par rig pa の種々の用例を検討してみることにしたい。

1

『摂論』「所知依分」には、心・意・識の異義を強調することによって、その独自な機能としての心＝阿頼耶識の存在論証をなすところがあるが、その中、特に識については、次のように言っている。

rnam par śes pa ni gaṅ gnas gcig pos ni bskyed la / gñis pas ni ñon moṅs pa can du byas pa ste / yul la rnam par rig paḥi phyir rnam par śes paḥo/(6)

識とは、第一の所依によって生じ、第二（の所依）によって染汚されるものであって、境を了別するが故に識である。

これによれば、境を rnam par rig pa するものが rnam par śes pa であるとされている。ここを漢訳は、

玄奘訳＝了別境義故(7)
笈多訳＝由了境義故(8)
真諦訳＝緣塵(9)

としている。少なくとも rnam par rig pa は作用そのことを表わしており、しばらく玄奘の訳語によれば、それは了別ということである。そして、識と呼ばれるものは了別するものに他ならない、ということになろう。

この、vijñāna は vijñapti に他ならないという考え方は、先の山口博士の文の引用の中にも指摘されていたとおり、『倶舎論』においてすでに規定されていたものである。(10) また、『摂論』と同じ作者、無著の著わした『大乗阿毘達磨集論』においても、やはり心・意・識の差別を説くところに、同様の理解が示されている。

vijñānam katamat. ṣaḍvijñānakāyāḥ. cakṣurvijñānam śrotraghrāṇajihvākāyamanovijñānam. cakṣur vijñ.

ānam katamat. cakṣurāśrayā rūpālambanā prativijñaptiḥ. śrotraviji̇ñānam katamat. śrotrāśrayā śabdālambanā prativijñaptiḥ.……〔manovijñānam katamat. manāśrayā dharmālambanā prativijñaptiḥ〕.(11)

識とは何か。六識身である。すなわち、眼識、および耳鼻舌身と意識とである。眼識とは何か。眼（根）を所依とし、色を所縁とするもので、各々了別するものである。耳識とは何か。耳（根）を所依とし、声を所縁とするもので、各々了別するものである。……〔意識とは何か。意（根）を所依とし、法を所縁とするもので、各々了別するものである〕。

ここには、vijñāna は、所依（根）と所縁（境）において、prativijñapti するものとされている。prati はしばしば各と訳され、これは各識がそれに固有の各根境に結属していることを表わすとも、一識がその対象の各各を望むことを表わすとも両様の理解が導かれるであろうが、ともかく、ここにも vijñāna が vijñapti によって置き換えられているのを見ることができる。このように、『摂論』の

"yul la rnam par rig paḥi phyir rnam par śes paḥo"(12)

という定義は、識における vijñāna と vijñapti の最も基本的な関係を示すものなのである。

さて、『摂論』のこの箇所に対し、その『世親釈』は次のように注釈している。

~yul la rnam par rig paḥi phyir rnam par śes paḥo/ de ma thag paḥi rten byed pa daṅ ṅar sems paḥi phyir yid ni rnam pa gñis so shes bya ba la / de la yul la ḥdzin paḥi don gyis na rnam par śes pa ni skabs ster baḥi don gyis ni yid gcig go /(13)

~境を了別するが故に識である。無間滅の所依となるのと、我を思量するのとの故に、意は二種である、というち、その中、（識は）境を取る意義によるなら、識であり、時を与えるの意義によれば、（二種の意のうち、

等無間縁の）第一の意である。

このように、世親は、yul la rnam par rig pa を yul la ḥdzin pa によって言い換えている。境の了別を取境によって解釈しているのである。

一方、その『無性釈』には、

yul la rnam par rig paḥi phyir/ /shes bya ba ni yul ḥdzin par snaṅ baḥi phyir rnam par ŝes paḥi sgrar grub po/[14]

境を了別するが故にというのは、境を取るものとして顕現するが故に識という名と成就する。

とある。この漢訳は、

玄奘訳＝了ニ別境ニ義故者、是能取レ境。似レ境現義、此釈名等。[15]

とあり、これに従えば、チベット訳は、「境を取ることにおいて、（境が）顕現する」と解すべきかも知れない。いずれにせよ、『無性釈』によっても、yul la rnam par rig pa は、yul ḥdzin pa と言い換えられているのである。このこともまた、vijñapti が、取境という、能動作用であることを物語っている。

ḥdzin pa の原梵語は語根 grah を持つ語と推定されよう。[16] ところで、『唯識三十頌』の第八頌には、第三の転変、すなわち前六識が、upalabdhi の語によって言い表わされているが、その『安慧釈』には、

yā upalabdhirgrahaṇaṁ pratipattirity arthaḥ.[17]

（境）を縁ずるとは、把ること、知ることの意である。

とある。すなわち、ḥdzin pa と同概念と思われる grahaṇa[18] が upalabdhi と同等とされているのである。さらに vijñapti が upalabdhi に他ならないことは、先の山口博士の文の引用中、『中辺分別論』の『安慧釈』の句によっ

て指摘されていたが[19]、実際、『倶舎論』の "vijñānaṁ prativijñaptiḥ" の説明にも、"viṣayaṁ viṣayaṁ prativijñaptirupalabdhirvijñānaskandha iti"[20] とすでにある。すなわち、vijñāna=vijñapti=upalabdhi が成立している一方、vijñapti=grahaṇa（『摂論釈』）、upalabdhi=grahaṇa（『唯識三十頌安慧釈』）も成立しているのであって、とすれば、結局、これらの語の概念は、すべて等号で結ばれうるのである。漢訳を用いれば、識＝了別＝縁境＝取（境）である。こうして、仏教の認識論上、vijñapti は、認識主体のありようの一表現であり、縁とか取とかとともに対象にかかわりあう作用をいう、ということができよう。

二

ところで、了別といい取境といい、そうした作用が、何らかの意味で対象・所縁とのかかわり合いをもつものだとして、その場合、唯識説の立場では、外界の実在説を唱える立場と異なり、外境が存在しなくとも認識活動は成立する、という理論を構築しなければならない。この立場に立つことによって、識の理解はさらに一段の飛躍を要請されたのであった。おそらくその根本命題として、『摂論』「所知相分」が、唯識ということの比知のための教証として引用する、『解深密経』の次の句がある。

rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can yin no shes bśad do[21] //

これは「識（vijñāna）は、了別（vijñapti）のみによって現わされた所縁をもつものである、と私は説く」と読むことができるであろう。この句は、玄奘訳『解深密経』における「我説、識所縁、唯識所現故[22]」（我の、識の所縁は唯識の所現なりと説くが故に）によって周知の句であるが、これら両訳の読み方には、少々差異があるようである。こ

の句の原型はどのようなものであったのかといえば、ラモット校訂本・チベット訳『解深密経』のそれは、

byams pa rnam par śes paḥi dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba yin no shes ñas bśad do/ (23)

とあり、「慈氏よ、識の所縁は、～であると～」と読めて、玄奘訳の読み方と一致するが、北京版・デルゲ版の『解深密経』によるに、

byams pa rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba yin no shes ñas bśad do/ (24)

とあって、『摂論』の引用文に近く、さらにジュニャーナガルバの『解深密経註解』における経の引用もこれと全く一致し、(25) また、『摂論釈』の引用に関しては、『無性釈』は訳者が『摂論』そのものの訳者と同一人であるため、論の文と一致しているのはいうまでもないが、訳者の異なる『世親釈』においても、論の文と一致する。(26)(27) それゆえ、原『解深密経』の文がどのようであったかはなお解釈がわかれるとしても、(28) ここでは、『摂論』の引用文を以て標準とすることにしたい。すなわち、「識所縁唯識所現」は、「識は了別のみによって現わされた所縁を持つものである」の意において理解しなおさなければならない。

この根本命題によるとき、vijñāna と vijñapti の関係は、次のように解されるであろう。すなわち、了別という作用自身によって所縁が顕現しているもの、その全体が識だというのである。識とは、他ならぬ自己自身において、その対象を内に含むものなのである。ここにおいて識とは単に外界の対象を模写・取得するものではなく、自己自身において対象を映出し、しかもそれを縁ずるもの、と規定されたのであり、その作用が特に了別と呼ばれるべきものなのである。

さて、この一句に対し、ジュニャーナガルバの『註解』は、

dmigs pa ni yul gyi rnam par sems snaṅ ba yin la/ de yaṅ rnam par rig pa daṅ tha dad pa ma yin te / cig car dmigs paḥi phyir ro /(29)

所縁は、境という行相として心が現われたものであるが、それはまた、了別と異なるものではない。（了別はそのことと）同時に（所縁を）縁ずるが故に。

と説いていて、識が持つ了別作用は、直ちに所縁の顕現という事態に他ならないことを示している。

また、『摂論釈』の方もこの一句に対して、まず『世親釈』は、

rnam par śes pa ni dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can no shes ias bśad do gsuṅs pa des na dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can deni rnam par rig pa tsam ñid do / don gyis stoṅ pa shes bya baḥi tha tshig go /(30)

識は了別によって現わされた所縁を持つ、と私は説く、というそのことによれば、了別のみによって現わされた所縁を持つことが、唯識たることである。つまり、実体的対象（artha）は空である、という意である。

とあって、結局、唯識とは、単に唯主観ということではなく、外界の実体は存在しないが、現に現象している認識において、その認識活動（了別）が自己自身の内にその対象を持っていることの意に他ならない、としている。ともあれ、この「了別のみによって現わされた所縁を持つことが唯識」であるという句に、唯識ということの根本的な定義があることを留意すべきである。つまり、対象が認識作用そのものの内に含まれていること、が唯識の原義なのである。

さらに『無性釈』によれば、

dmigs pa rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba can shes bya ba ni phyi rol gyi dmigs pa med paḥo/ /rnam par śes pa dmigs pa yin par ñas bśad do/ shes bya ba ni ḥdi ltar dmigs pa de rnam par rig pa tsam gyis rab tu phye ba ni deḥi ño bo ñid ces bya baḥi tha tshig ste / rnam par śes pa ni dmigs par snaṅ ba tsam gyis rab tu phye ba yin par bśad do shes bya baḥi tha tshig go /(31)

了別のみによって現わされた所縁を持つとは、外の所縁がないことである。識は……（所縁）であると私は説く、というのはこのように、その所縁が、了別のみによって現わされたものであり、（その所縁は）それ（了別）を本性とするという意であって、すなわち、識が所縁として顕現することのみによって、（所縁は）現わされたものであると説く、という意である。

とある。ともかく、ここにも、外的な所縁の否定、逆に内的に存在する所縁の強調がある。そして、内的存在としての所縁を表出することこそ、了別なのである。

以上により、唯識における vijñāna と vijñapti との関係をもう一度整理すれば、「作用としての vijñapti がそれ自身において所縁を映出しているもの、その総体を vijñāna という」、ということになるであろう。このことは、真にあるものは、識という、何らかの意味での存在者なのではなく、自己自身において自己を映してこれを見る、自己矛盾的な機能＝了別のみ、ということを意味している。現象界の根底は、心とも物とも名づけえない（存在者的に規定しえない）、自己矛盾的な了別作用のみなのである。

三

さて、識とは、所縁を自己自身において持つものの謂であったが、このことは、おのずから、識の内部構造の探究に向かわせるであろう。『摂論』では、これを「唯識、二性、種々」の三種相として理論化することによって解明してみせている。それは次のようである。

ji ltar rnam par rig pa ḥdi dag rnam par rig pa tsam ñid du gnas par ḥgyur she na / mdor bsdu na rnam pa gsum gyis te / de tsam du zad pas don med paḥi phyir ro // gñis kyis ni rnam par rig pa rgyu mtshan daṅ lta ba daṅ bcas paḥi phyir ro // sna tshogs cig car ḥbyun bas ni sna tshogs kyi rnam par ḥgyur baḥi phyir te /(32)……

これらの識は識のみであると、どのように安立されるのか、というなら、略せば三種によるのである。すなわち、ただそれのみなることによって、義は無であるが故にと、二によって、相と見を持つ識（了別）の故にと、種々が一拠に生ずることによって、種々の行相となるが故である。

これを整理すれば、唯識の三相とは

・de tsam du zad pa（それのみ）

・rnam par rig pa rgyu mtshan daṅ lta ba daṅ bcas pa（相と見を持つ識）

・sna tshogs kyi rnam pa（種々の行相）

がその各相である。このうち、"de tsam du zad pa" は、漢訳により、「唯識」（玄奘）、「唯量」（笈多・真諦）(33)と訳

されるが、これにつき、『世親釈』は、

de rkyan pa ni de tsam du zad pas shes bya ba ste / thams cad rnam par rig pa tsam ni rnam par rig pa tsam ñid yin paḥi phyir de rñed ni rnam par rig pa tsam mo // deḥi phyir rnam par rig pa tsam yin gyi don ni med paḥo //[34]

その長行は、ただそれのみなることによって、といわれていて、すなわち、一切が識（了別）のみであることが唯識であるのだから、それを得ることが唯識である。それ故、唯識ではあるが、義はない。とあって "de tsam du zad pa" といわれているのは、一切が "rnam par rig pa tsam" であること、かつそのことは実体的対象は無いということに他ならないことを説明している。さらに「入所知相分」にもこの三相に関説するところがあるのだが、その『世親釈』には、

de la de tsam ñid ces bya ba ni rnam par rig pa tsam ñid do //[35]

そこで、それのみというのは、唯識ということである。

とある。それゆえ "de tsam" は "rnam par rig pa tsam" に他ならず、唯識と訳されて一向差し支えないであろう。しかし、この識は vijñapti＝了別なのであり、先来の考察からすれば、あくまでも一切は了別作用のみ、ということであって、たとえば、見―相二分の所依としての自証分＝自体分としての識体のみがある、というようなことをここに読みとることは出来ないであろう。[36] 唯識―二性の構造から、識の立分説、特に三分説をただちに読みこむことは困難である。なお、『無性釈』は、唯の解釈、すなわち義の遮遣を強調している。[37]

とはいえ、次の二性においては、相と見を有する識（了別）ということがはっきり示されている。すなわち、了別とは、直ちに自己自身を二として展開するものなのである。

（了別）rnam par rig pa（vijñapti）＜ rgyu mtshan（nimitta）（相）
lta ba（darśin）（見）

この相・見は、了別の本質的な契機をなすものであり、了別のただ中に存在しているものなのであって、了別の結果、派生的に現出するものなのではない。かつて「vijñāna はvijñapti によって現わされた所縁をもつ」[38]と言われたのだが、この句の内容を vijñapti を主語にして言い換えたとき、「vijñapti は相と見を有す」という構造を示すことになるであろう。この唯識即二性の原理なしには、実体的対象の否定は不可能となる。立分説でいえば、識は少なくとも、必ず二分の契機を具えねばならないのである。『摂論』では、他の箇所にも、

ḥjug paḥi rnam par śes paḥi mtshan ñid gyi chos de dag ni rgyu mtshau daṅ lta ba daṅ bcas paḥi rnam par rig paḥi no bo ñid do[39] //

それら転識の相の法は、相と見とを持つ了別を自性とする。

とあり、転識の限定はあるものの、ともかく、相—見の二分の肯定は、もはや充分に自覚されていたことが分るのである。

さらに、この二分の具体相はどのようなものであるかというと、『摂論』には、それぞれの識に関し、次のような説明がある。

mig la sogs paḥi rnam par rig pa dag ni gzugs la sogs pa rgyu mtshan yin pa daṅ / de dag gi rnam par śes pa lta ba yin pa lus kyi rnam par śes pa lta ba yin paḥi bar gyi rgyu mtshan daṅ bcas paḥo / yid kyi rnam par rig pa ni mig la sogs pa nas chos la thuṅ paḥi rnam par rig pa thams cad kyi rgyu mtshan daṅ bcas śin / yid kyi rnam par śes paḥi rnam par rig pas ni lta ba bcas pa ste[40] / ……

眼等の職は、色等が相であり、それらの識が見である。乃至、身の識が見であるとの相を有す。意識は、眼から法までの一切の識の相を有し、意識識によって見を有す。

この所説をまとめてみると、

mig la sogs paḥi ／gzugs la sogs pa（rgyu mtshan）
rnam par rig pa ＼de dag gi rnam par śes pa（lta ba）

yid kyi ／mig la sogs nas~thams cad paḥi rnam par rig pa（rgyu mtshan）
rnam par rig pa ＼yid kyi rnam par śes paḥi rnam par rig pa（lta ba）

となるであろう。さらに阿頼耶識についても、

gaṅ du yaṅ kun gshi rnam par śes paḥi rnam par rig pa ni don gyi rnam par rig pa ḥjog pa der yaṅ de las gshan paḥi rnam par rig pa thams cad ni deḥi rgyu mtshan gyi rnam par rig paḥo / yid kyi rnam par śes paḥi rnam par rig pa rten bcas pa ni deḥi lta ba yin par rig par byaḥo/ (41)

次に、阿頼耶識識が義識であると安立するそこにおいて、それから他の一切の識は、その相の識である。所依とともなる意識識が、その見である、と知らるべきである。

とあるので、参考までにこれをまとめると、

kun gshi rnam par śes paḥi ／de las gshan paḥi rnam par rig pa（rgyu mtshan）
rnam par rig pa ＼yid kyi rnam par śes paḥi rnam par rig pa（lta ba）

となるであろう。以上を通覧して気のつくことは、特に意識（及び阿頼耶識）の場合、その vijñapti は相の vijñapti と見の vijñapti によって表わされるということである。一方、前五識の場合は、単に色等（相）と、それらの識

(見) としか記されていない。しかし玄奘訳によれば、

若眼等識、以色等識為相、以眼識識為見、乃至身識識為見。(42)

と、意識における相—見の場合にならった記述を示している。『無性釈』には、

bdag ñid ji lta ba bshin du gzugs la sogs par snaṅ baḥi rnam par rig paḥi rgyu mtshan gyis ni rgyu mtshan daṅ bcas paḥo/ /mig gi rnam par śes pa la sogs pa yur so sor rnam par rig par snaṅ baḥi lta bas ni lta ba daṅ bcas paḥo/ (43)

自体がそのように色等として顕現したものである識の相によって相を有し、眼識等の境を各々了別するものとして顕現したものである見によって見を有する。

とあり、相は色等として顕現したものとしての vijñapti であり、見は識としてすなわち vijñapti に他ならないといっている。この玄奘訳では、

始従眼識、乃至身識、随類各別、変為色等種種相識、説名相分、眼等諸識、了別境界、能見義辺、説名見分。(44)

とあり、ここに色等がなお識 (rnam par rig pa) を附されて説かれているのを見ることができる。先の玄奘訳『摂論』の本文における色等識なども、こうした所に根ざしたものなのであろう。しかも色識という表現は、『摂論』中にも見ることができるし(45)、また意識の場名を考え合わせるならば、眼等識は、色等識と眼識等識に二分されると考えて過失ないはずである。すなわち、前五識においても、その vijñapti は相の vijñapti と見の vijñapti によって表現されるべきである。とすると、およそ識なるものの了別は、

□ḥi □ḥi rnam par rig pa (rgyu mtshan)
rnam par rig pa □ḥi rnam par rig pa (lta ba)

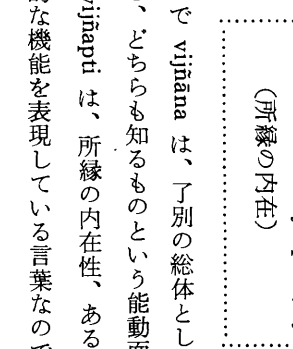
と整理されるであろう。つまり了別とは実は、相なる了別と見なる了別の二契機に分かれることなのである。了別は、何か外なる対象に一方的に作用することではなくて、その一なる自らを二にわけることに他ならないのである。しかもそのわけられた両者ともに、なお了別（vijñapti）によって呼ばれるのである。

ここで、相に位置するものまでもが、なおvijñaptiによって呼ばれることに注意しなければならない。我々は、"vijñānaṁ prativijñaptiḥ"[46]の、識の基本的な定義により vijñapti を縁するとか取るとかと同じような了別作用と受けとめてきた。しかしこの作用としての vijñapti を構造的に、原理的に把えかえしたとき、その vijñapti に本質的に存在する二分の契機のうち、主体的方面にある見を vijñapti と呼ぶのみでなく、その客体的方面にある相までもが vijñapti によって表示されるのである。それはいうまでもなく、相、すなわち所縁が、正に vijñapti によって現わされたものであって、vijñapti を離れてあるものではないからに他ならないであろう。そうして、vijñapti とはもはや単なる一方向的作用としての了別作用ではなく、了別するものと了別されるものの両者をともに含むものなのである。故にたとえば色識（rūpavijñapti）という表現も可能になる。すなわち、いわゆる客観世界と思われるものが、了別という主体的作用を表わしたはずの vijñapti によって語られることが可能になるのである。ともかく、もはや vijñapti といえば、単なる認識主体を意味するのではなく、それは即、相の vijñapti と見の vijñapti の矛盾的自己同一として、二分の vijñapti をつつむ広がりを射程にもった言葉と解せられなくてはならないのである。

そして、その場合の、見の rnam par rig pa は、特にrnam par ses pa を付して語られていた。ここでいわれる vijñāna は、正に相に対する見なるものとして、知るものという、能知の主体性を顕示するものなのであろう。それはたとえば、おそらく識の最も根源的な定義として、「知るものであるが故に識である」（vijñānaṁ vijānāti）[47]（『倶舎論』）といわれる場合の、その識の原意に基づいているのであろう。rnam par rig pa は、それ自身が自らを二に

分けて働く総量であり、すなわち、所縁の自己内在性を強調するものであり、それゆえ、相と相待する単なる見一分のみを rnam par rig pa と呼ぶことは適切ではないのである。このようにして、知るものとしての rnam par śes pa が特に見にあてられたと見ることができるであろう。

以上、簡単に『摂論』における vijñāna と vijñapti の用例を検討してきたが、それらをいま一度総括してみると、次のように整理しうるであろう。



ここで vijñāna は、了別の総体としての広義のそれと、見のみに相当する狭義のそれとがあることが知られる。[48] しかし、どちらも知るものという能動面に比重のおかれた言葉であることにおいて、共通のものがあるであろう。一方、vijñapti は、所縁の内在性、あるいは同じことだが、識の二分性と深くかかわった言葉であり、識自身の自己矛盾的な機能を表現している言葉なのである。

四

『摂論』においては、vijñapti は、現に了別作用が機能している結果、そこに本質的に存在してしまう二分の契機の両者を包括する概念なのであった。このことから、『摂論』「所知相分」の冒頭に、六根や六境を含む十八界全体

及びその相続）を、十一の vijñapti として提示していることも、理解が可能となるであろう。また、これら十一の vijñapti に関し、

rnam par rig pa ḥdi rnams kyi rnam par rig pa tsam ñid ⟨yaṅ dag pa ma yin paḥi kun rtog pas bsdus pa⟩ ⟨yod pa ma yin pa daṅ nor baḥi don snaṅ baḥi gnas⟩ gaṅ yin pa ḥdi ni gshan gyi dbaṅ gyi mtshan ñid do/ (49)

これら十一識の、唯識なるもの、⟨……⟩⟨……⟩であるもの、これが依他起相である。

と述べていることから、相—見二分の vijñapti が、依他起性のものがらであることが理解されるであろう。なお、『摂論』には所取—能取の言葉が消え、vijñapti と artha の対照がそれにかわって説かれている。そして『摂論』の遍計所執性＝義は、単なる所取ではなく、二分の vijñapti のなお外に実在すると誤まって考えられたもの、あるいはその二分がさらに増益されて実体視されたものに相当するのである。

それはともかく、さらに「所知相分」に十種分別を説いて、

rtsa baḥi rnam par rtog pa ni ḥdi lta ste kun gshi rnam par śes paḥo / mtshan maḥi rnam par rtog pa ni ḥdi lta ste gzugs la sogs paḥi rnam par rig paḥo / mtshan mar snaṅ baḥi rnam par rtog pa ni ḥdi lta ste rten daṅ bcas paḥi mig gi rnam par śes pa la sogs paḥi rnam par rig paḥo /…… (50)

根本分別は、すなわち、阿頼耶識である。相の分別は、すなわち、色等の識である。相の顕現の分別はすなわち、所依とともなる眼識等の識である。……

とあるが、色や識がひとしく vijñapti によって呼ばれるのも、相と見を有する vijñapti の考え方からはじめて理解しうるであろう。

以上によって、我々は『摂論』における vijñapti の用法を理解しえたであろう。では、翻えって、vijñaptimātra,

唯識ということの意味は、どこにあるのであろうか。『解深密経』の「識は、了別によって現わされた所縁をもつもの」という句に対し、『摂論世親釈』が、「その句によるなら、了別のみによって現わされた所縁をもつことが、唯識ということである」[51]と説いていたように、この、識における所縁の内在性ということこそが、唯識の原義なのであろう。そのことは、『世親釈』がその句に続けて、「義は空であるという意である」[52]というように、義＝外界の実体的対象が存在することを否定するのが、唯識ということの第一義なのであろう。

ただし、外界の実在を否定するために、所縁を自己自身において持つという。自己矛盾的な機能を根本とする理論をたてることになった結果、唯識という言葉は、単に外界の実在を否定するにとどまらず、それに見合うような仕方で存在すると思われるような主観の実在、をも遮遣する意義を担うことになるのである。単なる対象界が無である以上、それを模写したり取得したりするものとしての単なる主観もありえない。あるのは、境を自己自身において見るところの識なのである。それも勝義には、自己矛盾的な了別作用のみなのである。この唯識即二性としての了別は、何かあるものとして対象的に定立することはできない。実は、識という名によって概念的に把握できるものではない、それ自身を主語とすることのできないものなのである。故に円成実性に悟入するときは、世界は唯識である、という会解（対象的了解）すら消えるのであって、そこを『世親釈』は、

dehi phyir rnam par rig pa tsam ñid du brtags na yaṅ don du hgyur pas /[53]

それゆえ、唯識と分別されるなら、また（それが）義となる故……

と解説するのである。とすれば、唯識とは、実は外界の実在の否定のみでなく、外的事物や内的事象の一切を対象的に把握することの否定こそを説いていることになるであろう。こうして、唯識説は、単なる唯物論も単なる唯心論も双方ともに否定する、高次の立場に立つものなのである。それは、積極的には、二分即一の了別作用のみ有であるこ

とを宣揚し（離損減辺）、消極的には、主観的にせよ、客観的にせよ、一切の実体的な対象の無を闡明する（離増益辺）ものである。その一真実が空とも呼ばれるべきものであろう。我々は、我々の現象界における認識の一々において、それらが矛盾的自己同一としての了別作用に基づいていることをよく理解して、一面的了解（了別作用の抽象による相—見識等の実体化、そこにあらわれる断見や常見への固執）を脱却し、実在の根源に徹せねばならないのである。

注

はじめに、この小論で使用した主なチベット訳テキストについて記しておく。

▽『摂大乗論』

Theg pa chen po bsdus pa. (Mahāyānasaṃgraha)

P; No. 5549, Vol. Li, (1~51. a. 2)

D; No. 4048, Vol. Ri, (1~43. a. 7)

▽『摂大乗論世親釈』

Theg pa chen po bsdus paḥi ḥgrel ba. (MS-bhāṣya)

P; No. 5551, Vol. Li, (141. b. 2~232. b. 5)

D; No. 4050, Vol. Ri, (121. b. 1~190. a. 7)

▽『摂大乗論無性釈』

Theg pa chen po bsdus paḥi bśad sbyar. (MS-upanibandhana)

P; No. 5552, Vol. Li (232. b. 5~356. b. 5)

D; No. 4051. Vol. Ri (190. b. 1~296. a. 7)

略号は、順に、MS, MSBh, MSU とする。Pは北京版、Dはデルゲ版である。

(1) たとえば『摂論』「所知相分」に、"dper na rmi lam na don med par yaṅ rnam par sés pa tsam ñid du....." とある

(MS, P; 15. a. 3, D; 13. b. 5)

(2) 山口益「弥勒造法法性分別論管見」(常盤大定博士還暦記念『仏教論叢』、弘文堂書房、昭和八年)五四五頁、注4参照。同「弥勒造法法性分別論の訳注」(『山口益仏教学文集』上、春秋社、昭和四七年)一七八頁、注(4)参照。及び次注参照。

(3) 山口益訳注『中辺分別論釈疏』鈴木学術財団、昭和四一年、六頁、注(1)。

(4) 長沢実導「vijñapti と vijñāna」(『印度学仏教学研究』第一巻、二号、昭和二八年)一六二～三頁。

(5) 長沢実導「唯識実性 Vijñaptimātratā について」(『日本仏教学会年報』第一八号、昭和二八年)六六頁以下参照。

(6) MS, P; 4. a. 6~7, D; 3. b. 7~8.

(7) 大正大蔵経、三一巻、三二五頁、中。

(8) 同右、二七四頁、中。

(9) 同右、一五八頁、中。

(10) 前注(3)参照。cf. *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by. P. Pradhan, Patna, 1967, p. 11, l. 7.

(11) V. V. Gokhale, "Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga", *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, N. S. Vol. 23, 1947, p. 19. ll. 17—22.

(12) 前注(6)参照。

(13) MSBh, P; 150. b. 6~7, D; 128. b. 2.

(14) MSU, P; 240. b. 7~8, D; 196. b. 2~3.

(15) 大正大蔵経、三一巻、三八三頁、下。

(16) cf. G. M. Nagao, *Index to the Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Tokyo, 1961, Pt. II, p.111. etc.

(17) *Triṁśikāvijñaptibhāṣya*, ed. par. S. Lévi, Paris, 1925, p. 25, ll. 2—3.

(18) 前注(16)参照。

(19) 前注(3)参照。

(20) 前掲書(10)p. 11, l. 7.

(21) MS, P; 15, b. 1~2, D; 14. a. 3~4.

(22) 大正大蔵経、一六巻、六九八頁、中。『深密解脱経』(菩提流支訳)は、「我説但心意識、観得名故」とあり、やや異な

る。(同、六七四頁、下)。

(23) *Saṁdhinirmocanasūtra*, ed. par É. Lamotte, Louvain, 1935, p. 91, ll. 4—5. 同書によれば、rab tu phye ba=prabhāvita なお、氏は、同書において、一般にナルタン版に依拠している。

(24) *Hphags pa dgoṅs pa ṅes par hgrel pa shes bya ba theg pa chen poḥi mdo*, P; No. 774, Vol. Nu, 29. b. 1 D; No. 160, Vol. Ca, 27. a. 4.

(25) 野沢静証『大乗仏教瑜伽行の研究』法蔵館、昭和三二年、所収の巻末テキスト、二二頁、四～六行。

(26) MSU, P; 271. b. 1. D; 221. b. 4. ただし、北京版は、rab tu phye ba→rab tu dbye ba.

(27) MSBh, P; 171. b. 1～2, D; 144. a. 7

(28) 野沢静証、前掲書(25)、二〇六頁、註②、および長沢実導「解深密経分別瑜伽品の研究」(『大正大学研究紀要』、第四三輯、一九五八年)二四頁、注48参照。長沢博士の意見に従う所が多い。

(29) 前掲書(25)、二二頁、五～七行。

(30) MSBh, P; 171. b. 1～3, D; 144. a. 7.

(31) MSU, P; 271. b. 1～2, D; 221. b. 4～5. 引用文の後半、玄奘訳には、「此意説言、識所縁境、唯是識上所現影像、無有別体」とあって、所縁は識を離れたものでないと強調している。(大正大蔵経、三一巻、四〇〇頁、中)

(32) MS, P; 16. b. 1～3, D; 15. a. 1～2.

(33) 大正大蔵経、三一巻、三三九頁、中。同、二八六頁、上。同、一八四頁、中。真諦は「唯有識量」ともいう。

(34) MSBh. P; 172. b. 3～4, D; 145. a. 4～5.

(35) MSBh, P; 194. b. 2. D; 161. b. 1

(36) 新導本『成唯識論』巻二、二九頁に、「相見必有所依体故」とある等。なお、『成唯識論』では三分説の教証として『摂論』のこの箇所にはふれず、『厚厳経』(『密厳経』)をもち出している。これは三分説が陳那以後に確立されたものであり、その議論の中心は、量果の問題であったのに対し、『摂論』では未だそのことに言及していないためであろう。

(37) MSU, P; 273. b. 3～5, D; 223. a. 7～b. 1.

(38) 前注(21)参照。

(39) MS, P; 24. a. 4～5, D; 21. a. 5. なお、『世親釈』は論と同様(MSBh, P; 185. b. 6～7, D; 155. a. 2～3)。『無性釈』は、

相識―色等識、見識―眼（根）および眼識等識とする。これは下述の『摂論』の主張と合わない。この玄奘訳は、「有相有見識自性者、此如先説、相識自性、謂色識等及眼識等、見識自性、謂根*識識等」とある（大正大蔵経、三一巻、四〇九頁、上）。ただし*の根は、三・宮本では眼とある。恐らく三・宮本が正しく、それは下述の『摂論』の内容と合う。また、玄奘訳『世親釈』「入所知相分」に、「一切了別相者、謂識為因、見相分中……」（同上、三五二頁、下）とあるが、チベット訳に該当箇所はない（MSBh, P; 196. a. 3, D; 162. b. 3）。

（40） MS, P; 16, b. 3~5, D; 15. a. 2~4.

（41） MS, P; 17. a. 3~5, D; 15 b. 1~2.

（42） 大正大蔵経、三一巻、三三九頁、下。なお、笈多・真諦は、識を附さない（同、二八六頁、上、同、一八四頁、下参照）。

（43） MSU, P; 273. b. 6~7, D; 223. b. 2~3.

（44） 大正大蔵経、三一巻、四〇一頁、下。

（45） 後注（50）の本文参照。なお、このような類例は、『法法性分別論』にも多く見られる。前注（2）参照。

（46） 前注（10）参照。

（47） 前掲書（10）、P. 473, l. 23. 大正大蔵経、二九巻、一五七頁、中参照。

（48） ただし両者を同一と見なす視点からは、見分即識体としての二分説が導かれるであろう。

（49） MS, P; 14. b. 6~7, D; 13, b. 1~2.

（50） MS, P; 19. a. 7~8, D; 17. a. 8~b. 1

（51） 前注（30）参照。

（52） 同右。

（53） MSBh, P; 194. b. 8, D; 161. b. 5.

展　望

第十三回国際宗教学宗教史学会議

国際宗教学宗教史学会（ＩＡＨＲ）の第十三回会議がイギリスで今夏（一九七五年）八月十五～二十二日を会期に、ランカスター大学が会場で開催されたことは周知のとおりである。参加者は地元英国をはじめ世界各国から約四百名、うち発表者は二百九十名あまり。日本からは日本宗教学会長古野清人、同会員大畠清ら二十二名が参加し、阿部正雄以下八名が研究発表をおこなった。

そのまえに特記したいのは、今回会議はランカスター大学ニニアン・スマート（宗教哲学・宗教史）を議長とし、同教授以下十四人を役員として実施されたものであるが、とくにわが三笠宮崇仁殿下がそれをカバーし、パトロン（総裁）となって開かれた事実である。殿下は日本宗教学会会員でもあられるが、八月十六日の会議開会式の折、ランカスター大学から殿下に対し名誉学位が授けられたについては、かつて日本でのＩＡＨＲ開催に対する謝意がこめられたことでもあろうし、同会議が本学会のきもいりで実施されたことでもあっただけに、われわれには殿下の栄誉がそのまま日本宗教学会の光栄に感じられたことであった。

（橋本芳契）

同時にエリアーデ、シモンが名誉学位を受けた。シモン（Marcel Simon フランス）は前ＩＡＨＲ会長ブランドン（S. G. F. Brandon 英国）が任期の中ばに死去したのち空席だった会長に今回選ばれた。

シモン国際宗教学宗教史学会新会長挨拶要旨

ここで申し上げたいと思うのはＩＡＨＲが実際に直面している問題をごく簡潔にかえりみ、どうしたらその解決をはかりうるか、私なりの考えを披瀝することです。

ユネスコとの関係、もう少し詳しく言いますとＣＩＰＳＨ（国際哲学・人文科学会議）とのそれが私どもにとり極めて大切な問題の一つです。その財政援助が私どもの死活問題です。この国際組織はできるだけ多数の国々に活動範囲を拡げるよう心がけており、地理的拡大をスローガンにしています。ＩＡＨＲは余りにもヨーロッパ、北アメリカに限られているとしばしば非難されます。これはなるほど正鵠をえていますが、年々事情は改善されてきています。しかしまだ包括されていない広大な地域がのこっています。しかも包括困難な地域です。それは人文科学研究全般に大体共通した難題です。開発途上国が宗教学の専門家ないし西洋古典学者よりむしろ技術者とか医者を養成しなければならないのは当然の理といえます。しかしＩＡＨＲの側には又それなりの難問があります。厳密にみたばあいその傾向が何であれ、公的イデオロギー、すなわち政治的ないし宗教的正統派が偏見にとらわれない客観的研究を妨げるところでは、私どもの扱う分野は歓迎されません。おりにふれ、私ど

もは宗教を宣伝する者ではないかと、さもなければ宗教一般ないしある国の特定の宗教を根底からくつがえすのではないかと怪しまれます。これは確かに相当不利な状況です。私どもが世界中の国々に支部をもつにいたるまでにはなお遙かな道のりをのりこえなければなりません。私どもはしばらく何年か目標を比較的穏当な線に、すなわち多くの国々で個人会員を獲得することに限定すべきでしょう。その点で個人的関係のほうがIAHRの側の公の宣伝よりしばしば効果的なことがあります。

私どもの学会の看板をどう綴れば正確を期すことができるかが繰り返し問題になります。そもそも「IAHR」を何か別の名称に変える必要があるでしょうか。事実たしかに厳密な意味で"History of Religions"は私どもの研究分野の一部を覆うにすぎません。それでも現在の看板はそのままにしておくほうがよいと私は思っています。それが伝統になっているだけでなく、歴史的方法が私どもの研究の基礎として絶対に欠かせないことを想起させてくれるからです。しかしそこで比較宗教を語りうるでしょうか。現象学の観点からは問題はありません。厳密な歴史的観点からは年代的・地理的枠内に限って相互接触・影響を見出そうとするばあいがそれです。そのうえ、専門別細分化が他のあらゆる研究分野と同様私どものばあいにも避けられない趨勢になっています。結局これが私どもの研究領域全体の統一を危くしないかどうかが問題です。最近新しい学会がいくつか創設され、それぞれその一部をなす特定専門分野の育成を目標にしています。これらの学会は現実の要請に合致していますし、みずからの領域で成果をあげることを志しています。ところで私どもは余り偏狭になってはなりません。IAHRはそこで統合組織（umbrella organisation）として、宗教学に関するすべてのことをCIPSHで公式に発言する地位にとどまる、と了解していただく必要があります。これもまた一つの成果です。

この会議のようになにもかも包括する会議よりむしろもっと専門化した会合に出席する傾向が多くの学者のあいだにひろがっています。このことはキリスト教史でとくに顕著です。IAHRが新約聖書とか教父研究とか教会史のそうした組織と張りあうのはひじょうに困難です。いろいろ理由はありますが、これらの研究分野の専門家はおおかた私どもの会議にはでてまいりません。私どもは、これらの同僚と個人的に接触するなり、今申しあげた組織と何らかのつながりを公式に設定するなりして、この異常な状況の改変をはかる必要があります。私どもの研究会議に適当なテーマを選ぶことが諸宗教の専門家を糾合し、そうした効果を達成することになるかもしれません。この観点から過去・現在における諸宗教の接触の問題はたしかに熟考に価いすると思います。

さらに視野をひろげ、私どもは私どもの研究領域と隣接分野のあいだの壁をことごとくとりさるよう努めなければなりません。私どもが学会をひらくにしても、西洋古典学者、オリエント学者、民族学者など、もともと宗教学者ではなく、ほかの研究領域で地位をえている多くの学者に依存しなければなりません。肝心なことは私どもの仕事に積極的に参加するようこうし

た方がたに勧めることです。そこに専門別細分化の法則とならんで私どもの研究のもう一つの基本法則があります。両方とも学問的現実的理由にねざしています。テクノロジーと精密科学が他を圧して優位をあたえられる時代に、私ども人文科学に属するものは私どもの声を聴いてもらうためぜひ結束を固める必要があります。

なお副会長にベルブロフスキー（R. J. Z. Werblowsky イスラエル）、阿部正雄（日本）が選ばれた。（編集部）

さて今回の会議は中間に一日（八月二十日）エクスカーションがあったほかは、大体朝方に全体会議があり、そのあと各部会に分れて全日研究発表が実施された。部会は(1)アフリカの宗教、(2)中近東・地中海地域古代宗教、(3)仏教、(4)キリスト教、(5)東アジアの宗教、(6)インドの宗教、(7)イスラム、(8)ユダヤ教、(9)ケルト・ゲルマンの宗教、(10)方法論、(11)比較・現象学的研究、(12)図像学、(13)言語学・原文解釈、(14)宗教心理学、(15)宗教社会学・宗教民族学、(16)宗教哲学の十六を数えた。

なお部会での研究発表は(A)アカデミック・ペーパー、(B)リサーチ・リポート（二年前フィンランドのトゥルクで開催された研究会議で、とくに若手研究者の研究動向がわかるように設けるよう提案された新しい試み――編集部）の二種で、時間は前者が一時間、後者が三十分、いずれも発表希望者の申込によって種別がきめられたものである。（橋本芳契）

第一部会　アフリカの宗教

一九七三年八月二七―三一日フィンランドのトゥルクで開催されたIAHRの研究会議の席上、インドのゴシュ博士は、裕福な先進国にくらべ経済的理由から開発途上国の、とくに第三世界の研究者がこうした国際学会に出席できない実状を強く訴えた。今回の英国における国際学会はその希望をあるていど実現した。英国の学会組織委員会はブリティシュ・カウンシルの援助で第三世界の学者の参加を可能にし、この第一部会を設けた。この部会は第二部会「中近東・地中海地域古代宗教」、第三部会「仏教」、第七部会「イスラーム」、第十一部会「比較宗教・現象学的研究」、第十五部会「宗教社会学、宗教民族学」とならんでもっとも発表者の多い部会の一つだった。十八日には第四部会「キリスト教」と、二一日には「イスラーム」と合同でアフリカにおけるキリスト教、イスラームがそれぞれまとめて扱われたので、この学会で最大の部会だったといえる。第一部会における発表のなかにも受容されたキリスト教とそれ以前の宗教との関係にふれたものが少くなかったが、総じて、アフリカの宗教における神、罪、時間などの諸概念をとりあげたものが多かった。

発表者と題目

Gaba（ガーナ）: The conception of time in African religious thought and practice. (A).

Awolalu（ナイジェリア）: Sin and its removal in African tra-

ditional religion. (A).

Tasie (ナイジェリア) : Africans and the religious dimension: an appraisal. (A).

Oosthuizen (南アフリカ) : Iconography in the independent churches in South Africa. (B).

Bolink (南アフリカ) : God in African traditional religion. A review of recent studies in this field in Southern Africa.(B).

Jonsson (南アフリカ) : Indications of modern man's early religious awareness and practice, in the light of recent palaeontological research in Southern Africa. (A).

De Wit (ベルギー) : Observations on the Masai and ancient Egyptians. (A).

Olsson (スウェーデン) : Ontological monotheism and liturgical polytheism among the Masai. (A).

Amoah (ガーナ) : Proverbs and ethical concepts among the Akan of Ghana. (A).

Bjerke (ノルウェー) : "Wives are bad people": men, women and witches in the culture of the Zinza of Tanzania. (A).

Van Beek (オランダ) : Social anthropological research on the religion of the Kapsiki and Higi of north Cameroon and north-eastern Nigeria. (B).

Rogers (英国) : Malagasy language and thought: some problems of communicating religious ideas. (A).

Turner (スコットランド), Mutibwa (ウガンダ), Tuma (ウガンダ), Akpunonu (ナイジェリア), Pobee (ガーナ), Hexham (英国) ―第四部会′ キリスト教と合同°

Erivwo (ナイジェリア): Christianity and traditional religion in the Plateau province of northern Nigeria. (A).

Kiernan (南アフリカ) : Weapons, water and visions : the deployment of spiritual powers among Zulu Zionists. (A).

McKenzie (英国) : Sango-a traditional Yoruba cult-group. (A).

Bolink (南アフリカ) : Modimo: macroanthropos. Its religio-cultural implications. (A).

Tasie (ナイジェリア) : Opu Tamuno: an investigation of the concept of God among the Kalabari of southern Nigeria. (B).

Swiderski (カナダ) : L'aspect socio-religieux de la drogue sacrée dans les sectes syncretiques an Gabon. (B).

Kasozi: Why the Baganda adopted foreign religions, Islam and Christianity. (A).

King (米国), Odoom, Kasozi, Esmail (ケニア), Knappert (英国) ―第七部会′ イスラムと合同°

筆者が聴いた範囲で印象にのこった発表の一つは′ スウェーデンのオルソン (Olsson) 博士の "Ontological monotheism and liturgical polytheism among the Masai" である° 同博士は本格的民族学的訓練をつみ′ 音韻論的聴取能力をもち′ 現地人の言語に通じ′ 問題を限定して三年間マサイ族のなかに住み′ 集積した資料のうえにたって存在論的一神教の根拠となる神概念 Enk (-ai) を論じた° 発表の表題が示すように′ アフリカの宗

教を二元論的に理解するかのようにとられる点が批判されたが、現地人学者の反応は概して好意的だった。すでにエヴァンス・プリッチャードがヌエル族の Kwoth について明らかにした神概念にあるていど通じるものをマサイ族の調査からひきだしたといえよう。ところでむしろ宗教学的方法を使ってカルバリ族の神概念 Opu Tamuno を説明したのはナイジェリアの現地人学者タシー（Tasie）博士だった。Opu Tamuno はアフリカの他の地方における至高神ほど明確にできず、存在する場所が不明で、まったく善良無害なため祭儀の対象にならない。実際に祭儀の対象になる神的存在から間接的にそれらをしのぐ「他者」、「不在者」として浮びあがってくる。わずかに傑出した酋長のドラムの調べから根元的創造者、富者としての至高神のイメージが採集される。現地の学界が基礎資料をかなり蓄積しつつあるのをかい間見た感がした。（後藤光一郎）

第二部会　中近東・地中海地域古代宗教

発表者と題目

Bianchi（イタリア）: Man and his destiny in Greek mystic religion. (A).

Klassen（カナダ）: The Lowly King in Greek thought. (A).

Bremmer（オランダ）: Athena: from matron to virgin. (A).

Dietrich（南アフリカ）: Apollo Alexikakos. (A).

Graf（英国）: Apollon Delphinios-ein Gott der Seefahrt? (A).

Chirassi-Colombo（イタリア）: Women in ancient Greek rituals. (A).

Kakosy（ハンガリー）: The myth of the Golden Age in ancient Egypt. (A).

Koefoed（デンマーク）: The Sumerian city-state and its ideology. (B).

Ringgren（スウェーデン）: Tammuz motifs in the Old Testament. (A),

Dombrowski（カナダ）: The historical significance of the Hurrian and Anatolian elements in Ugaritic mythology. (A).

Wyatt（スコットランド）: A myth of atonement from ancient Ugarit: CTA 12. (A).

小野寺幸也（日本）: A problem of the usage of Ugaritic verbs focussing on 3 m. plur. impf. forms. (A).

Ries（ベルギー）: Bêma, la fête pascale de la gnose manichéenne. (A).

Martin（米国）: Mythology and cosmology in the Hellenistic era: a methodological inquiry. (A).

Versnel（オランダ）: Some remarks on the Roman *Devotio*. (A).

Piccaluga（イタリア）: En marge de la "démythification romaine": envahissments rituels du „chaos" danc l' ordre du monde romaine. (A).

Ghirshman（フランス）: L' Ancienne religion des Perses à la lumière des récentes découvertes en Iran du sud-ouest. (A).

Fennelly（米国）: Persepolis ritual. (A).

Beskow（スウェーデン）: The expansion of Mithraism: some considerations.（A）.

Elsas（西ドイツ）: The Greek-Iranian syncretism of the Chaldean Oracles.（A）.

Dhalla: Healing in Zoroastrianism.（A）.

（編集部）

第三部会　仏　教

筆者は先年日本で開かれた折のこの学会会議の盛況を偲びつつ、ひとつには英国を中心とする海外における仏教研究の実情が知りたくてこれに出席し、がらにもなくつたない研究発表も試みた。いま命じられて自分が所属した第三部会（仏教）の模様をしるすのであるが、もし記述内容に大きなちがいがなければ望外のしあわせである。

第三部会では十六日から十九日まで四日間を通じ全体として二十三人の発表がおこなわれたが、うち二人が(A)(B)両種共に出ているので実は二十一人、そのうち四人が日本人であった。

発表者と題目

①Carter（米国、コルゲート大）: *Dhamma*: western academic and Sinhalese Buddhist interpretations. A study of a religious concept「ダンマ（法）――宗教的概念の一研究、欧米学術上とセイロンでの仏教解釈について」(A)。

②Kloppenborg（オランダ）: Ascetic movements in the history of Theravada Buddhism「テーラヴァーダ（上座）仏教史における出家運動」(A)。

③真野竜海（日本、大正大）: The 'Marga'「マルガ（道）について」(B)。

④Bond（米国、ノースウェスターン大）: The significance of the Pali commentaries for the study of Theravāda Buddhism「上座仏教研究に対するパーリ註の意義」(B)。

⑤Rawlinson（英国、ランカスター大仏教学講師）: The computer as an aid to the analysis of Sanskrit and Pali text「梵巴教典の分析のためのコンピューター」(B)。

以上第一日目。

第二日。

⑥Pye（英国、リーズ大）: The concept of skilful means in Buddhism「仏教における善巧方便の概念」(A)。

⑦Quintos（フィリピン）: Faith in the Milinda Panha「ミリンダ・パンハにおける信仰」(B)。

⑧Kloppenborg（前出）: Recent developments in Theravada Buddhism in Nepal「近代ネパールにおける上座部仏教の発達」(B)。

⑨Kvaerne（ノルウェー）: The Tibetan *Bonpos*: a historical enigma「チベットの Bonpos――ある歴史的な謎」(A)。

⑩Masefield（英国、ランカスター大）: The Sāvakasaṅgha and the Sōtapanna「声聞僧伽と須陀洹」(B)。

⑪再雲華 Jan Yun-hua（カナダ、マックマスター大）: A Buddhist criticism of classical Chinese tradition「古典的中国の伝承の仏教的批判」(A)。

⑫Oh（同右）：The Buddhist idea of the Dharmadhātu in the Chinese Huayen philosophy「華厳哲学における法界の仏教的観念」(B)。

⑬Pezzali（イタリア）：Nagarjuna's mysticism「竜樹の神秘主義」(A)。第三日。

⑭Pas（カナダ）：The significance of Shan-tao in the Pure Land movement of China and Japan「中国と日本における浄土教運動における善導の意義」(A)。

⑮長島孝行（ランカスター大大学院）：Truths and fabrications in an early Zen sect「初期禅宗における諸真理と作りごと」(A)。

⑯Lancaster（米国，カリフォルニア大）：Textual criticism and the Chinese Buddhist texts「原典批判と中国仏典」(A)。

⑰春日井真也（日本，甲南女子大）：True dates of Lord Buddha「釈尊の真正生誕年月」(B)。

⑱橋本芳契（日本，福井県立短大）：On the Buddhism of Prince Shōtoku (574–621)「聖徳太子の仏教について」(B)。第四日。

⑲Ling（英国，マンチェスター大）：Buddhism, nationalism and war「仏教，国家主義および戦争」(A)。

⑳Fleming（スコットランド）：Social-political orientations in contemporary Buddhism-Thailand「昨今の仏教における社会＝政治的位置づけ――タイ国の場合」(A)。

㉑Rawlinson（前出）：The significance of the concept of *upāya* in the evolution of Indian Mahāyāna「インド大乗の進展における*ウパーヤ*（方便）概念の意義」(A)。

㉒Harvey（英国，ランカスター大）：The individual and the world in Theravada Buddhism「上座部仏教における個人と世界」(B)。

㉓Melikian-Chirvani：The discovery of Iranian Buddhism and its implicaitons「イラン仏教とその意義」(B)。以上である。

通じてこれを聴いた上で次の三点がとくに深く感じられた。第一には題材的に上座部関係のもの（①②④⑦⑧⑩㉒等）の多いこと。第二に仏教の地域社会への思想的影響に注意する内容のもの（⑨⑭⑮⑲⑳㉓等）が少なくないこと。第三に大乗仏教関係（⑥⑪⑫⑬⑭⑮⑱㉑等）では比較思想的な見地に立つものが目についたことである。なお一貫して大小乗にわたったもの（③⑤等）もないではなく，ことにランカスター大ローリンソンのコンピュータによる梵巴教典の仏教語はじき出し案は珍らしいものであった。

総じて仏教部会では学術上の研究方向の深め（クロッペンボルグ，ペッツアーリ両女史のを含め）と同時に，新時代，新社会――とくに東洋諸国での――に対応して仏教をどのように思想的に位置づけするかの苦悩が目立ち，これらが次期会議までにどのような進展をとげるものであろうかに関心させられた。その点，*ウパーヤ*（方便）に関する論が何人かでなされ興味をひいたが，これなどもプラジュニャー（智慧）との相応ではじ

めて妥当な見解になるので、何が今日的な意味で本当の智慧なのか、日本の仏教徒の宗教学者も真剣に考えねばならぬ課題の所在がくっきりしたかに思われた。（橋本芳契）

第四部会　キリスト教
発表者と題目

MacRae（米国）：Heavenly temple and eschatology in the Epistle to the Hebrews. (A).

Strand（米国）：The literary structure of the Book of Revelation: a new analysis revealing the use of chiasmus. (B).

Hadot（ベルギー）：L'Importance de 1'opposition entre les diverses tendences en sein du Christianisme primitif. (B).

Wilhelm-Hooijbergh（オランダ）：Clemens Romanus imitating the seditious Corinthians. (A).

Turner（スコットランド）：The hidden power of the whites: the secret Bible withheld from primal peoples. (A).

Mutibwa（ウガンダ）：Christianity in Madagascar in the nineteenth century: a reappraisal. (A).

Tuma（ウガンダ）：The changes in Chrtstian leadership in Busoga province of Uganda, 1960–1974. (A).

Akunonu（ナイジェリア）：The future of Christianity in Igboland. (A).

Pobee（ガーナ）：Towards a christology in an African theology. An attempt to 'translate' the Christian doctrine into an African context. (A).

Hexham（西ドイツ）：Calvinism, secularization and the origins of *apartheid*. (B).

Guillaumont（フランス）：Esquisse d'une phenomenologie du monachisme. (A).

Janssen（オランダ）：Superstitio as a ground for the persecution of the Christians. (A).

第五部会　東アジアの宗教
発表者と題目

Huang Kai-loo（米国）：Confucianism in historical perspective. (A).

Bryder（スウェーデン）：The Chinese Manichaean pantheon. (B).

Jan, Oh, Pezzali, Pas, 長島、Lancaster, 春日井、橋本——第三部会、仏教と合同。

和井田学（カナダ）：Conceptions of state and kingship in early Japan. (A).

宮家準（日本）：The mountain austerities in Shugendō. (B).

Gerlitz（西ドイツ）：Die Berufngsekstasen bei den Stiftergestalten der neuen japanischen Religionen. (A).

佐々木宏幹（日本）：Several types of shamanistic initiation in Japan. (B).

Yun（韓国），Ching（米国）―第十一部会，比較・現象学的研究と合同。

Kim Yong C.（米国）：An analysis of early Ch'ondogyo thought (Korea). (A).

この部会は，他の部会に比較して発表者の数が少なく，全期間を通じて七名にすぎなかった。もっとも「東アジアの宗教」といっても，この部会には大宗教を除く民俗宗教・原始宗教のカテゴリーに入ると見られるものだけを属させたらしい。

発表者七名中四名が日本の宗教または宗教的観念を取り扱い，しかもいずれも日本のシャーマニズムもしくはこれと関連する問題を提起した。ここではこれに限って紹介したい。まずカナダのアルバータ大の和井田学は「古代日本における国家と王権の観念」と題し，主に古代日本の天皇の即位式における儀礼の象徴的意味を論じ，この儀礼にシャーマニック・イニシエーションの特質を見いだしうるとし，さらに聖なる王と古代国家の関係について触れた。彼は日本古代神話の内容を主として析口信夫の大嘗祭に関する論敵およびM・エリアーデのシャーマニズム学説を関連づけながら，古代日本人の天皇観を再構成しようとした。そして太陽神としての天照神の霊魂が一連の儀礼的手続により天皇の身体にこめられることによって天皇は聖化＝神化し，国家を統治できる地位と資格を獲得できる点を重視し，この霊魂の憑入の儀礼的事実に，シャーマニック・イニシエーションの意味を認めようとした。この発表にたいして外国人諸学者から若干の質問と意見がよせられた。

慶応大の宮家準は「修験者の山岳修行」において，修験者の最も重要な儀礼である山岳修行。とくにイニシエーションの性格をもつ秋の峰を取り上げ，修行の象徴的意味を解釈し，修験者が山中での修行によりどのような種類の sacred being に変ることを理想としているかを明らかにしようとした。彼はスライドを使用しながら(1)山岳は胎蔵界，金剛界のマンダラ，すなわち宇宙の象徴と考えられており，山岳は cosmic mountain とされていること，(2)修験者は本来仏性をもつ存在（大日如来――cosmic mountain になりうる存在）であると捉えられており，彼らの服装はマンダラ，大日如来，不動明王，修験者の成仏過程を象徴していること，(3)羽黒山の秋の峰では，修験者が象徴的に死に，象徴的性交により受胎し，母体内で生育し仏となって出生するという形態が見られること，また大峰山の修行などでは十界修行の最後に正灌頂が行なわれ，この際修行者は大日如来または不動明王の秘印を授かり，自分自身が崇拝対象となったことを観ずることなどを述べた。彼はさらに正灌頂の際に伝授された柱源神法では修験者が天上と地上のすべてに通暁しこれら世界を統御する宗教者になることが象徴されていることを指摘し，結論として，秋の峰は象徴的に死んだ修行者が宇宙軸的な性格をもつシャーマンとして再生することを示す儀礼と考えられるとした。この発表には日本宗教・文化を研究している諸学者が多くの関心を示した。

西ドイツのゲルリッツ（P. Gerlitz）は「日本の新宗教教祖の召命的エクスタシー」において，わが国の新宗教の教祖に見ら

れる神の側からの呼びかけによるエクスタティックな宗教体験を問題にし、天理、大本、金光教などの教祖の憑霊体験の過程を一つ一つ紹介し、それぞれのエクスタシーの性格や型に論及した。

駒沢大の佐々木宏幹は「日本におけるシャーマニック・イニシェーションの三類型」と題し、わが国の研究者による従来の諸業績および彼自身による東北地方や沖縄の実地調査結果に基づいて、現代の日本のシャーマニック・イニシエーションはさしあたり大要三つに類型化することが適切であろうと、つぎのように述べた。(1)召命型。ある人物が体感異常とともに精神的不安定状態になり、しばしば幻視、幻覚、夢、幻聴において神霊・精霊に出会い、これら超自然的存在からシャーマンになるよう命じられたり、聖域を訪ねるよう誘われたりする。シャーマンになると常態に戻ることが多い。沖縄のユタやカムカカリヤー、本土の新宗教の教祖などはこの型に属す。(2)修行型。精神・身体薄弱者、家庭不和や事業に失敗した者、人生に行き詰った者などが、自分を鍛えなおし、悪しき状況から解放されるためなどの意図をもって山岳修行などしているうちに、霊感、憑霊の体験をえ、これが契機となってシャーマンになる。東北地方のゴミソや各地の行者などがこれである。(3)職業型。盲目その他の身体欠陥者が職業シャーマンになる目的で先輩シャーマンに弟子入りして修行し、最終段階において憑霊の儀礼（カミツケ）を行ない、憑霊経験を実現できれば一人前になったと認定され、シャーマン業を開業する。東北地方のイタコ、カミサン、ワカなどこの型に属する。以上の三類型はイニシエーションの動機、目的をめぐって構成したものである。この発表にも若干の意見がだされた。

宮家と佐々木の発表にたいする質問、意見は一括してだされたが、アメリカ・インディアンやラップのシャーマニズム研究で知られるスェーデンのフルトクランツ A.G.B. Hultkrntz は、シャーマニズム研究の現段階において重要なのはシャーマン、シャーマニズムをいかに定義するかという問題であるとし、示唆的な見解を表明した。彼によれば現在一般に用いられている定義にはM・エリアーデの影響が強いが、エリアーデの定義は狭すぎるという。すなわちエリアーデがシャーマンのエクスタティックな霊魂の三界飛翔をもってシャーマニズムの特質と見、それゆえ呪医・呪術師・邪術師とは明瞭に区別されるべき存在であるとするのにたいして、フルトクランツはシャーマンがたとい脱身体的旅行（extra-corporeal journey）を伴わなくてもトランス状態で役割を果たすのであれば「シャーマン」のカテゴリーに入れるべきであるとし、アメリカ・インディアンの呪医をもこのカテゴリーに含まれるとした。

またICUの武田清子は和井田、宮家、佐々木の日本人三学者が、いずれもシャーマニズムまたはシャーマニスティックな問題を扱っているが、三者三様の発表内容からは、日本シャーマニズムの共通の基盤は何かという問題についての答えがえられないとし、恐らくそれは日本人の神観念の多様性に基づくのではないかと述べた。

（佐々木宏幹）

第六部会　インドの宗教
発表者と題目

Dandekar（インド）：Ṛgvedic Varuṇa: a reappraisal and a reaffirmation. (A).

Werner（英国）：The Vedic concept of human personality and its destiny. (A).

John（米国）：Hindu *dharma* as an occasion for comprative ethics. (A).

Younger（カナダ）：On reading the Indian epics as religious literature. (B).

Arapura（カナダ）：Problematic of sacred knowledge forbidden outside the orthodox circle, in the light of Mimamsa. (A).

Chatterji（インド）：The notions of *Pati* (Lord), *paśu* (finite selves) and *pāśa* (bondage): a study in Śaivism. (A).

Rizvi（オーストラリア）：The early interaction between medieval Hindu mystic traditions and Sūfism. (A).

Larson（米国）：The analogy between *rasāsvāda* and *brahmāsvāda* in Abhinavagupta's Kasmīr Saivism. (A).

King（英国）：Indian spirituality, Western materialism: the analysis of an important image and its function in the reinterpretation of modern Hinduism. (A).

Eschmann（西ドイツ）：Hinduism and tribal religion: the Jagannatha cult and its origin. (A).

Jain（インド）：Jainism and the destiny of man. (A).

Hein（米国）：Tagore and traditional Yoga. (A).

Suqueira（オランダ）：The contemporary significance of Patanjali's Yoga-sutra.

Chemparathy（オランダ）：Veda as the word of God: an essay in comparison. (A).

Gupta（オランダ）：Studies of Indian Hindu Tantra in Holland today.

Siiger（デンマーク）：Prayers, rituals and mythology. A study with reference to the selected peoples of the Himalayas, in particular to the Kalash of Chitral and the Lepchas of Sikkim. (A).

Tripathi（西ドイツ）：On the worship of Kārttavīrya-Arjuna. (A).

第七部会　イスラム
発表者と題目

Austin（英国）：Some key words relating to the concept of man in Islam. (A).

Denny（米国）：The problem of salvation in the Qur'ān. (A).

Schimmel（米国）：Shrines of Muslim saints in Pakistan. (A).

Speight（オーストラリア）：Islamic traditions (*hadīth*) described as oral literature: a catalogue of their forms of expression. (A).

Brewster（ニュージーランド）：The study of Sufism-towards a methodology. (A).

Johns（オーストラリア）: Seal of the Ibn 'Arabi tradition: achievements and influence of the Nagshabondi author Mulla Ibrahim al-Kurani (d. Medina 1101/1697). (A).

Waardenburg（オランダ）: Normative elements in Islam to judge other religions. (A).

Antes（西ドイツ）: Sayyid Haidar Āmolī: a mystic and a Shiite theologian. (B).

Martin, R. C.: A re-examination of the doctrine of *I'jāz al-Qur'an* in the light of Mu'tazilite texts. (A).

Montgomery Watt（スコットランド）: Fathers and sons in Muhammad's Arabia. (A).

Yurdaydin（トルコ）: Notes on the religious history of the period of Suleiman the Magnificent (1520–1566). (A).

Cook（カナダ）: "Vedanta in Muslim dress": the problem of Abū 'Alī al-Sindī. (A).

Azarnoosh（イラン）: Quelques elements de religions iraniennes en Arabie pre-islamique. (A).

Kippenberg（西ドイツ）: Der Mahdismus im Iran. (A).

Hedayetullah: Muslim-Christian dialogue. (B).

King（米国）: Islam in South Asia and Black Africa as described by Ibn Baṭṭūṭa. (A).

Odoom: Religion and state in the Gold Coast colony: the case of Islam. (A).

Kasozi: The spread of Islam to the rest of Uganda. (A).

Esmail（ケニア）: Social change, leadership and religion: the case of the Ismailis of East Africa, 1880–1960. (A).

Knappert（英国）: The religion of the Swahili. (B)

（編集部）

第八部会　ユダヤ教

ユダヤ教を中心テーマとした第八部会では Academic paper と Research report を合せて十一の研究が発表された。題目をあげれば次の通りである。

Mantel（イスラエル）: Judaism during the Babylonian exile, as compared with contemporary religions「同時代の諸宗教との比較におけるバビロン捕囚時代のユダヤ教」(A).

Pummer（カナダ）: Aspects of modern Samaritan research「現代サマリア人研究の動向」(A).

Hultgård（スウェーデン）: The problem of Iranian influence on Judaism in the Hellenistic-Roman period in the light of new evidence「ヘレニズム・ローマ時代のユダヤ教におけるイランの影響」(B).

Ashby（南アフリカ）: Sacrifice in Biblical religion and its implications「聖書における供犠とその意味」(B).

Keller（スイス）: Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik「黙示思想とグノーシス思想における悪の問題」(A).

Kingdon（英国）: The tradition of the Holy War in the Old Testament and the Dead Sea Scrolls「旧約と死海文書における聖戦の伝承」(A).

Weinfeld（イスラエル）: The Day of the Lord-the nature of the concept and its reflection in the Jewish-Christian liturgy「主の日――概念の特性とユダヤ教キリスト教儀式文における反映」(A).

Levinger（イスラエル）: The uniqueness of the people of Israel, its language and its land according to Maimonides「マイモニデスにおけるイスラエル民族の言語・国土の独一性」(A).

Feldman（米国）: The relationship of Halachah to medieval Jewish thought, with special emphasis on Nissim Gerondi and Hasdai Crescas (14th century)「ハラハーと中世ユダヤ思想との関係――特にゲロンディとクレスカス（十四世紀）について」(A).

Blau（米国）: Some problems of Judaism on the American scene「アメリカにおけるユダヤ教の問題」(A).

Katz（米国）: Martin Buber and Hasidism「ブーバーとハシディズム」(A).

長谷川真（日本）: Some aspects of the Chabad-Lubavitcher movement「ハバド・ルバヴィッチ運動について」(B).

これらの発表のなかでブロー教授（コロンビア大学）が提唱した複数ユダヤ教論（Judaisms）は興味をそそるものであった。アメリカという場においては「ユダヤ教とは何か」と容易に定義しうるような単一の様態を示してはいないこと、この宗教を担っているユダヤ人社会がすべて移民とその子孫によって構成されているという特性のゆえに、出身地であるヨーロッパの地域文化をおのおの持ち込んでいること、ユダヤ教が教義を中核として存続してきたタイプの宗教ではなく、それぞれの文化の中での生活を通して解釈され展開してきたこと、等の理由から、もし全体を統一的にみようとするときには実態を見失う恐れがある、とする。ヴァインフェルト教授はアモスの予言に特徴的な「主の日」のモチーフは決して予言書に限定されるものではなく、ユダヤ教のロシュ・ハシャナあるいはカディーシュの祈り、キリスト教の主の祈り等の中に、神の国到来、神支配の実現を希う思想として反映していることを豊富な例証をもって指摘し、従来の釈義的な「主の日」解釈の再検討を求めた。長谷川真（東海大学）の場合はこの分野での例外的ともいえる日本人の発表という点で特筆に価する。ハバド・ルバヴィッチ運動はハシディズムの一派であるが、情緒的神秘的傾向の強い通常のハシディズムに対し、理論的教義を明確に提示して情緒を理性の力でコントロールしようとするゆき方をとる。同氏は一九六〇年代の調査に基づいて社会学的観点から、ニューヨークにおけるこの一派の実態を論じた。これに対してブロー、マンテル教授らからイスラエルにおけるこの派の動向が補なわれたが、同氏の発表は好意的に受け入れられたといってよい。

部会全体の印象としては低調であったといえるであろう。その理由として、過去二〇年の諸学者の研究紹介にすぎないもの（ブンマー氏）や、前提となる概念規定の曖昧さのゆえに再検討を求められたもの（フルトガルト氏）など、研究発表の質の

問題が第一にあげられる。さらにマルセル・シモン教授による会長講演で指摘された会員のIAHR離れとでもいえるような現象が、第八部会でもかなり目立ち、細分化された研究領域の諸学会に会員が拡散していく傾向はキリスト教研究の分野と共に著しいようであった。

（石川耕一郎）

第九部会　ケルト・ゲルマンの宗教

発表者と題目

Davidson（英国）: The Germanic god of the dead. (A).

Buchholz（西ドイツ）: Bilddenkmäler zu den Religionen im römischen Germanien und angrenzenden Gebieten. (A).

Ström（スウェーデン）: Iconography and Norse myth. (A).

Holmqvist（スウェーデン）: Helgö in Mittelschweden als heidnischer Kultplatz. (B).

Schier（西ドイツ）: Baldr und das Problem der "sterbenden Gottheiten" in der Religion der Nordgermanen. (A).

第十部会　方法論

発表者と題目

Streng（米国）: Understanding religious life as types of structural processes. (A).

Florida（カナダ）: Structuralism-a two-edged sword? (A).

Gualtieri（カナダ）: The failure of dialectic in Hendric Kraemer's evaluation of non-Christian religious faith. (A).

Büttner（西ドイツ）: Zur Neukonzeption der Religionsgeographie. (A).

Szolc（西ドイツ）: Der semiotische Character religiöser Erscheinungsformen. (A).

Dudley（米国）: Mircea Eliade and the dilemma of Religionswissenschaft. (A).

Lawson（米国）: Ritual language: a problem of method in the study of religion. (A).

Capps（米国）: Conceptual orientations in the history of religions. (A).

Poniatowski（ポーランド）: Metareligionswissenschaft. (A).

Waardenburg（オランダ）: Some observations about the development of Religionswissenschaft in Continental Europe over the last five years. (A).

Paper（カナダ）: "Religion" and Chinese culture: a functional definition and suggested approach. (A).

二年前のトゥルクにおける研究会議のテーマが「宗教学の方法論」で、連日白熱した議論がつづき、そのときの参加者の多くがそのときの相互理解にたってこの学会にも出席したせいか、第十部会はあまりふるわなかった。西ドイツのビュットナー教授は"Zur Neukonzeption der Religionsgeographie"で、二年前、宗教地理学は宗教と環境の弁証法的相互作用のサイクルからとくに宗教が環境(たとえば居住区域計画を媒介にした景観)にあたえる作用をその研究対象とする、としていたのを訂正し、環

境が宗教現象に及ぼす作用をも併わせて扱う、とした。そのほか、構造主義の問題をとりあげ、宗教的人格形成についてメカニカルな説明に陥りやすい理解の仕方を批判し、宗教的生を構造的にとらえるばあい、現実に構造はいろいろな form を通して自らを顕わし、transformation はそのいみで構造的プロセスであり、このように宗教的生は自らを顕わにして宗教的人格となる、といった発表（米国の Streng）などがあった。

また、考古学的成果を宗教学にとりこんだり関係づけた発表がいろいろの部会であったが、方法論的に両者の結びつきを明らかにしていると思われたのは筆者が聴いた限りでは第二部会におけるフランスの古代イラン文化史の大家ギルシェマン教授の "L' Ancienne religion des Perses à la lumière des récouvertes en Iran du sud-ouest" だけだった。（後藤光一郎）

第十一部会　比較・現象学的研究

発表者と題目

Shapiro（米国）: Predestination in religions : intuition and logic. (A).

Keller（スイス）: Some preliminary observation for the study of mysticism. (B).

Van Baal（オランダ）: Offer, sacrifice and gift. (A).

Buri（スイス）: Eine vergleichende Strukturanalyse des Gnadenbegriffs bei Paulus, Shinran und Luther. (A).

Cahill（カナダ）: Mandalic structuring : a comparison. (A).

Hultkrantz（スウェーデン）: Shamanistic experience and religious ideology : levels of religious cognition in the Lapp shamanistic trance. (A).

Turner（スコットランド）: New religious movements in primal societies. (B).

Vesci（インド）: Sacrificial rite seen as an ambivalent action. (A).

Khodayar Mohebbi（イラン）: A comparison between Mithra of ancient Iran and Ali of Islamic Iran.

Rupp（西ドイツ）: Totenvorstellungen: vergleichende Bemerkungen zu ostafricanisher Tradition. (A).

Miranda（米国）: The grounding of an interdisciplinary study of death in the field of phenomenology of religion. (B).

Papadimas（ギリシア）: Mythical elements as religious rites in Greek Orthodox worship. (A).

Thrower（スコットランド）: Programme and prolegomena for a comparative study of irreligion. (A).

Tyloch（ポーランド）: L'information sur "Euhemer", la revue polonaise de scince des religions. (B).

Yun（韓国）: A comparative study of the Christian and Confucian ethics with respect to filial piety. (A).

Ching（オーストラリア）: The problem of self-transcendence, Christian and Confucian.

Korvin-Krasinski（西ドイツ）: The 'sacral turnus' (circum-

deambulatio) in Ireland and Asia, and its symbols in the Neolithic and Bronze Age. (B).

Culianu (イタリア): Tale and myth in the "Hymn of the Pearl". (A).

第十二部会　図象学
発表者と題目

David (英国): The ritual use of the ancient Egyptian temple. (A).

Hinnells (英国): Problems of method in interpreting Mithraic iconography. (A).

Gordon (英国): The typology of the Mithraic cult-relief. (A).

Szolc (西ドイツ): Zur Frage des Bildprogramms in nubischer Kunst der christlicher Zeit. (B).

Gombrich (英国): Western influence on Sinhalese Buddhist art of the 20th century. (A).

第十三部会　言語学・原文解釈
この部会は開かれなかった。

第十四部会　宗教心理学
発表者と題目

Sunden (スウェーデン): Religious experience as perceptions structured by role-taking. (A).

Slater (カナダ): William James on conversion-a developmental appraisal. (A).

Clavier (フランス): La religion de l'enfant et l'enfance de la religion. (A).

Gates (英国): On picturing God. A study exploring one aspect of the religiouse understanding of children aged 6 to 15 years. (B).

Holm (フィンランド): Glossolalia experiences among Swedish-speaking Pentecostals in Finland. (A).

Johnson & Clayton (英国): Psychology and religion at Lancaster: a report.

第十五部会　宗教社会学・宗教民族学
発表者と題目

Krejci (英国): History of religions-history of civilizations. (A).

Brockway (カナダ): Can we discuss the origins of religion? (A).

Anati (イタリア): The prehistoric religions of the Camunians: stages and dynamics of changes. (A).

Ucko (オーストラリア): The mother goddess again: Religion(?) in a palaeolithic cave in Spain. (A).

Tang (台湾): Death of sin: a case of ethnologic religion of Taiwanese aborigines as manifested in burial and funeral. (A).

Meacham (香港) : Burial and cremation in the Neolithic of South China. (B).

Schoffeleers (マラウイ) : Religious evolution in Malawi, 15th to 20th century. (A).

Acipayamli (トルコ) : Relations between folklore and religion in the Turkish folk culture. (B).

Nebez (西ドイツ) : Some characteristics of Kurdish mythology. (B).

Vinnicombe (英国) : Winged creatures in southern African rock paintings. (A).

Ghosh (インド) : Continuity of religion from prehistoric to modern ethnographic levels-a case study. (A).

Dahlgren (メキシコ) : Religion in American myths. (B).

Gonzalez Torres (メキシコ) : The quarters of the universe in the cosmovision of the Mexica. (B).

Pentikäinen (フィンランド) : Contemporary religions, subcultures and contra-cultures in Finland. (A),

Thrower (スコットランド) : Irreligion in the Soviet Union today. (B).

Hoy (米国) : An investigation and tentative appraisal of the fracturizations, geneses, importations and transformations in contemporary religion in the United States. (A).

Kvideland (ノルウェー) : Children of God. A study in the theology, psychology and sociology of the movement. (B).

Pickering (英国) : Durkheim's concept of secularization as the history of mankind. (A).

Weidkuhn (スイス) : The quest for legitimate rebellion : towards a structuralist theory of reversal. (A).

Büttner (西ドイツ) : 800 Jahre Waldenser. Zum Stand meiner soziologisch ausgerichteten religionsgeographischen Untersuchungen über die Auflösung und Neubildung von Waldensergemeinden unter Einsatz von Computern und elektronischer Datenverarbeitung. (B).

Breuil (フランス) : Hermeneutique et sociologie des religions dans l'oeuvre de Joachim Wach. (B).

第十六部会　宗教哲学

発表

Lewis (英国) :Philosophy of religoin today. (A).

Panikkar (米国) : Four types of 'philosophy of religon'. (A).

阿部正雄 (日本) : Sunyata as formless form-Plato and Mahayana Buddhism. (A).

Strenski (米国): Gradual enlightenment, sudden enlightenment and empiricism. (A).

上田閑照 (日本) : "Das Selbst und das Nichts" in dem Zen-Buddhismus und Meister Eckhart. Ein Beitrag zum Immanenz-Transzendenz-Problem in der Religion. (A).

Minkner (西ドイツ) : The restoration of all-ἀποκατάσις πάν-

τωv-in the mystical teaching of William Law (1686-1751) under the influence of Jacob Böhme and the Behmenists. (B).

Martin, J. A. (米国) : The empirical, the esthetic and the religious. (A).

Lukacs (ハンガリー) : Methodologische Problemen der religionstypologischen Forschung. (B).

Burke (米国) : Comparative religious thought. (A).

Wiebe (ドイツ) : Is a science of religion possible? (A).

(編集部)

書評と紹介

山口恵照著
『サーンキャ哲学体系の展開』
——究極的な「転迷開悟」の道——

前田専学

周知のように、古典インドにおいて種々の哲学体系が成立・発展したが、正統バラモン系統の哲学として屢々六体系を数え、まとめて「六派哲学」と総称される。サーンキャ学派（Sāṃkhya）はその中の一つであり、おそらく最も古く成立し、ヨーガ学派（Yoga）と姉妹の関係にあって、インド精神文化に与えた影響は極めて広く且つ深いものがある。

ここに取挙げる山口恵照氏の大著（以下『展開』と略称）は同じ著者によって十年前に刊行された『サーンキャ哲学体系序説』（あぼろん社、昭三九年。以下『序説』と略称）の続篇をなすものと考えられる。著者は両著によって、サーンキャ学派の根本聖典とされている『サーンキャ頌』（*Sāṃkhyakārikā*）を、何人も真似の出来ない程の真摯さと執拗さとをもって、二〇年の歳月を費やし、徹底的に解明しようと試みている。アプローチの方法は異るが、『サーンキャ頌』を究明しようとする点で同種の最近の研究である Gerald J. Larson, *Classical Sāṃkhya: An Interpretation of Its History and Meaning* (Delhi・Varanasi・Patna: Motilal Banarsidass 1969) を、その量においてはるかに凌いでいる。

著者は『序説』と『展開』の関係について『サーンキャ説の体系的展開は、体系の基礎、転変説の展開、解脱説の展開の三つに科段分類される。このうち「体系の基礎」はすでに、かの自著において関説せられた。したがって小著は主として「転変説の展開」「解脱説の展開」に関説する』（『展開』一二頁）と説明している。『サーンキャ頌』に即して言えば、『序説』は最初の一～十九頌までを扱い、『展開』はそれに続く二〇～七〇頌を対象としている。（『サーンキャ頌』全体の頌数は伝承によって異るが、著者は七〇頌までを真作と考えている。『序説』二二～二三頁、注（1）。）『体系の基礎』は、のちの「転変説の展開」・「解脱説の展開」を準備するもの』（『展開』一二頁）とされており、『序説』と言う題名が生れる理由がここにある。この意味において、『展開』は、著者のサーンキャ研究全体の本論を構成するものと考えられよう。

『序説』においては「研究方法の問題」と題して論述されているが、『展開』にはそのような箇所は見当らない。おそらく両者に対して同じ方法が適用されているものと推定される。著者は次のように述べている。「このようにカーリカーにおいてサーンキャの本質を問題とする場合には、当然、方法というものがなければならないが、ここにまず、次の二つの方法が考えられよう。すなわち、一は、イーシヴァラクリシュナのカーリカー原典の構造および叙述の順序に従って逐次解読しながら全

体の論理を解明する方法であり、他は、カーリカー原典の構造および叙述の順序にかかわらず問題をばある立場にもとづいて取捨し、新たな組織において提示し解明する方法である。…前者を主とするならば、カーリカー原典に対する注釈的伝統を形成した種々な注釈を依用参照して逐次解読しながら、帰納的に全体の論理を解明することとなるであろう。また後者を主とするならばカーリカー原典に含まれる諸問題をば一個の独自な立場から批判的に分析しつつ取捨選択し、演繹的に、新たな組織において提示し解明することとなるであろう。」(『序説』一三頁)。著者はこの二方法の中の何れを採用するのか、あるいは両者の統合(『序説』一四頁)を試みようとしているのか、明言していないようであるが、両著を見ると、全篇に亘って第一の方法が採られているように思われる。

この第一の方法は『展開』の内容を決定する。換言すれば、『サーンキャ頌』の科段が『展開』の目次を構成する。本論は「転変説の展開」と「解脱説の展開」の二部に分けられる。第一部はさらに、プルシャ・プラクリティの結合(第二〇頌)、プルシャ・プラクリティ結合の目的と結果(第二一頌)、プラクリティの転変(第二二~五四頌)、プルシャの受苦(第五五頌)、と言う四章に分けられている。第二部はケーヴァラ・ジニャーナ以前(第五六~六三頌)、ケーヴァラ・ジニャーナの成立(第六四頌)、ケーヴァラ・ジニャーナ以後(第六五~六八頌)、ケーヴァラ・ジニャーナの伝承のために(第六九~七〇頌)、と同じく四章に分けられている。本論の前後には、それぞれ「序論」と「結論」とが付され、末尾に〈ローマ字索引〉等の「付録」と「英文概説」とが付加されている。

以上が『展開』の輪郭であるが、その本論八章七百余頁に亘って展開されているのは『サーンキャ頌』の後半五一頌(第二〇~七〇頌)の各々についての著者独自の方法にもとづく解明である。各頌についての論述は、評者の理解が正しければ、五つの部分即ち㈠導入部、㈡原文、㈢邦訳、㈣諸注釈の批判的総合、㈤結び、から成立っているように思われる(これらの部分は項目を立ててなされている訳ではなく、各部の名称は評者による)。㈠において著者は、各頌の先行する文脈を、入念に、反復を厭わずに辿り、当該各頌の問題を指摘している。㈣は「ガウダパーダ・バーシャ等の諸注釈は、カーリカー本文の解釈上、種々な見解の対立・異同を示しているために、著者は諸解釈の批判的総合を企てた」(『展開』二頁)と著者が述べている部分に相当すると思われ、諸注釈を邦訳したかのような印象を与える部分である。㈤においては、再び著者の言葉で、結論的な纏めが行われている。

このような綿密な論及を経て、著者は最後の「結論」において全体の総括を行い、『サーンキャ頌』のサーンキャ説が一般に「因中有果論的転変説」と見做されているのを排斥する。『サーンキャ頌』の哲学は転変説と解脱説との展開においてその特色があり、「転変説と解脱説とは、体系の確乎たる基礎の上に体系的に展開され、カーリカーのサーンキャ説の主要内容を形成する。ゆえに両説は体系的連関を有するのである。転変説

は解脱説の前提である。解脱説は転変説を前提としてこれより必然的に帰結せられる」(『展開』七四五頁)と主張する。そして『転変説の展開につづいて自ずから解脱説が展開され、一切生類に対して「転迷開悟」の道を開放している』(『展開』二頁)としている。因みに前述の Larson も、従来古典サーンキヤ体系が "a philosophic naturalism" あるいは "a decadent form of Vedanta"(p.166) と解されているのを排し、古典サーンキヤ体系は "a quest for salvation from suffering"(p.168) であると性格づけており、注目に価する。

『序説』については、かつて金倉圓照(『鈴木学術財団研究年報』一号、一九六四年、九三～九四頁)・高崎直道(『宗教研究』三八巻三輯、一九六五年、一三一～三頁)の両氏によって詳しく批評・紹介された。この度の『展開』については、村上真完氏の書評が『鈴木学術財団研究年報』(十一号、一九七四年、七一～七四頁)に掲載された。これらの書評ですでに指摘された両著作の長所と短所は妥当なものであり、改めて繰返す必要を認めない。ここにおいては筆者が抱いた素朴な疑問の一つを記すに留め度い。

それは著者の研究方法についてである。前述したように、著者は㈠「種々の注釈を依用参照して逐次解読しながら、帰納的に全体の論理を解明する」、㈡「演繹的に新たな組織において提示し解明する」と言う二方法を検討し、㈠の方法を採用して論述を進めている。しかし著者は「種々の注釈を依用参照して逐次解読」、「諸注釈の公平な評価・利用と言う批判的見地に立つた、カーリカー本文の解読」(『序説』七頁)と言っているがどのような基準で相異なる諸解釈を公平に取捨撰択し、依用参照したかについて何ら論述していないように思われる。また著者の言う「諸注釈の批判的総合」とはどのような前提と原則と方法によって可能であり、また『サーンキヤ頌』よりも何世紀も後に成立した諸注釈の批判的総合が如何にして『サーンキヤ頌』の解明に妥当な方法であるかについても論及されていないようである。しかし著者は注記(『序説』一五頁、注(2))の中で、現存諸注釈相互の成立順次が確定されていないと言うことと、またたとえ一応その順序が認められているとしても、古いものが必ずしも権威をもつ訳ではない、と言う理由を挙げて、諸注釈間に意見の相違がある場合には、年代の古い注釈がより原典に忠実であるとする、一般に屢々採用されている作業仮説を否認している。それにもかかわらず著者の「批判的総合」がいかなる理由で、この作業仮説にもとづく方法よりもすぐれているのか説明されていないし、著者の方法の限界についての反省も見られない。著者の「批判的総合」は、著者が論じている「研究方法」を可能にする基礎であるから、一章を設けて、まず依用する注釈文献を明示し、著者の立場からその各々の性格づけと評価を行い、しかる後、「批判的総合」について詳細に論じられるべきであったのではなかろうか。

現在、日本印度学仏教学会は会員約二千名を擁し、年々千余頁の学会誌を刊行しているが、所謂インド哲学を専攻する者の数は極めて少く、ましてやインド哲学の本格的研究書はこれま

でに数える程しか出版されていない。今回の山口氏の労作の公刊は、等しくインド哲学の研究を志す評者にとって大きな喜びであるとともに励ましである。著者の今一層の活躍を期待して止まない。

（A5　六＋四＋七六〇＋二九＋八頁　京都あぽろん社刊、昭和四九年三月、¥七、〇〇〇）

赤司道雄著

『旧約聖書捕囚以後の思想史』

——神の応報の問題をめぐって——

A5　二五七頁　昭和四八年三月　大明堂刊

定形　日佐雄

本書は、著者が一九六四年東京大学文学部に提出した学位論文を、一九七三年に公刊したものである。内容は、問題の所在と方法の述べられる序についで、

第一章　旧約末期の時代史概観

　第一節　ペルシア時代

　第二節　初期ヘレニズム時代

第二章　捕囚以後、旧約諸資料における思想史的展開

　第一節　ペルシア時代前期の諸資料

　第二節　詩篇と箴言

　第三節　歴代誌記者

　第四節　ヨブ記と伝道之書

第三章　新約思想への展望

から成っている。加えて巻末には英文要旨と索引が付されている。

義しいものが何故苦しまなければならないのか。本書の書き出しである。著者は、人生永遠の謎とも云うべき、この問を、捕囚後旧約諸文書生成の主動機として把え、この問をめぐるさまざまな解釈のなかに、捕囚後の混乱と荒廃を生きたユダの民の思想史的展開を跡づける。

旧約人の論理と倫理が、どのようにしてラビや新約人たちに継承されていったのか。われわれが聖書の民の生きかた考えかたを思想史的に辿ろうとするとき、旧約聖書と新約聖書の中間時代が空白であることに気づかされる。当代に属する旧約諸文書の年代決定が困難なこと、同期のイスラエルに言及する聖書外文書史料の乏しさ等々が、その理由として考えられる。ともあれ、「旧約聖書捕囚以後の思想史」は、茨におおわれた森であり、研究者たちをよせつけない観さえある。とすれば、本書の課題と方法がいかに重要な意味を有するか、読者にはおのずから明らかであろう。

第一章において、ペルシアおよび初期ヘレニズム時代のユダ社会史が、パレスティナの政情、社会事情のみならず、これを

支配していたペルシア帝国と、プトレマイオス家の、その国内事情、国際情勢の検討を通して、二つの局面に集約して考察される。一つはユダヤ教の制度的拡充であり、他は信仰的動揺の局面である。この期のユダ社会は、イェルサレム（神殿）を中心とする。その周辺の小地域に限定されてはいたが、これら二つを両極とする磁場のなかにあった。ペルシア王朝ならびにプトレマイオス王朝の占領政策は、アッシリアやバビロニアと異って、被占領民の文化的宗教的、伝統を重んじようとするものであった。このような宗教政策に刺戟されて、ユダヤ教の教団組織、教理、儀礼等が再編強化されるところとなった。しかし他面、パレスティナ内外の政情不安定のなかで、ユダヤ人のヘレニズム化は徐々に進行し、ヤハウェ宗教離反者が続出した。またユダ社会が神殿中心の宗教的コミュニティとして新生し、機能するにしたがい、祭司の地位は著しく高められ、祭司階級のハイエラルキーが形成されるに至った。同時に祭司階級の世俗化も大幅に進行した。これらの社会動勢が、神ヤハウェに忠実であろうとする者たちの心に暗い影を落していたことは、明らかである

第二章では、ペルシア時代および初期ヘレニズム時代に著わされ、あるいは編集された旧約諸文書について、神の応報観ならびにこれと関連する神観、人間観、罪悪観の展開過程が分析される。しかもそれらの旧約諸文書は、年代推定の明かなものを拠点としながら、年代推定の困難なもの、不可能なものは、その思想内容の熟し方の度合によつて配列される。

分析の結果、捕囚以後の思想史について、三つの傾向が認められる。まず神の公正な応報を期待していた民が、義しきものも必ずしも報われず、悪しきもの必ずしもヤハウェの審きを受けることのない現実に直面して、呟き、嘆き、疑う、一連の思惟傾向がある。ゼカリア書の「'adh-mâthay' attah lo'（何時まで汝は……ないのですか。一の一二）」やマラキ書の「『我は汝を愛した』とヤハウェは言い給うた。ところが、汝らは、『何のようにして、汝は我らを愛したのですか』と言っている。（一の二）」等々の諸節に共通な感覚である。そしてヨブ記の「懐疑」や伝道之書の「虚無」が、その延長線上に位置する。

ついで、ハガイ書、イザヤ書第三部には、苦難に遭遇しつつ、なお神ヤハウェのもとにとどまり、神の前に自己批判する者の声が聞かれる。そしてこのような態度は、エズラ・ネヘミア記の民に対する勧告、詩篇のなかの「懺悔史的な詩」、歴代誌記者の歴史編纂の姿勢のなかにひきつがれている。

さらに、応報観解釈の行き詰りから、前記二つの方向とは別な、新しい解釈が生まれた。箴言にあらわれた「hokhmâh（たしなみ）」の思想が、それである。いたずらに律法を守ったり、無策に神の前にへり下るのでなく、苦難に満ちた現実のなか、「たしなみ」よく人生を渡ることが、平安をもたらす道である。という考えかた生きかたである。つまりそれは、神の応報に対する疑義から出発しながら、苦難や矛盾に満ちた現実を、神の試練として積極的に取りこもうとする考えかたである。

第三章において、後期ヘレニズム時代に属する資料につい

て、前章で論及された、いくつかの主題と関連のある思想を析出し、新約思想への橋わたしを行う。

まず前二世紀末に成立したと考えられる、旧約偽典ヨベル書がとりあげられる。この書は、旧約創世記から出エジプト記一二章までについて、律法中心の、きわめて自由な歴史解釈の書である。著者によれば、ヨベル書には終末の審きの日の思想が認められ、それが懐疑思想の脱出口となっていることが検証される。しかも同書にあらわれた終末観は、単なる審きの日の思想にとどまらず、終りの日、審きの日は、同時に救いの日でもある。ここに応報に対する疑義を解決する、一つの方向がある。

ついで、旧約外典中の「ベン・シラーの箴言」は、さきの「たしなみ」の思想を発展的に継承している。著者によれば、旧約の箴言が「たしなみの書」であったのに対し、この書は「たしなみの教えの書」への展開を示している。それは、ラビ文学の「律法議論」への一つの道程と見られる。同時にこの書の知者は、「たしなみ」の言葉を述べ、これを実践した旧約箴言の知者から、「たしなみを教える」職業的教師となっており、ラビ文学の律法学者への傾斜を示している。

ヨベル書とほぼ同じ時代に著わされた「十二族長遺訓」は、律法遵守を力説しながらも、きわめて自由な倫理観も述べている。単純さが重んじられ、罪人の赦しが説かれ、異邦人の救いが述べられ、行為の動機が重視され、さらには敵を愛すべきこと、復讐のなすべからざることが説かれている。ここには、律法主義に徹したラビ文学とは異った。新約聖書の倫理観、罪悪観へ向う方向が認められる。

因みに、前章で論じられた「懺悔史」の系譜は、その極点に原罪の思想が位置するが、それは新約聖書のパウロの思想に結晶する。

以上が本書の概略である。読み終ってまず気づくことは、著者の特色ある方法論である。著者は、巻頭の序を次のように結んでおられる。

「……本論文の記述の仕方そのものの中に、nacherleben という、文学に通うものを心に懸けていることが表われているであろうか。資料そのものを、筆者の恣意によって取捨することはしなかったが、資料を類型に従って配列しながら資料そのものが語るところが、おのずとユダの民の心の闘いを、読む者の心に語りかけ得たとすれば、それこそが本論文の試みた一つの方法と繋るものである。本文の中に、資料その他に関する詳細な議論を出来る限り避けた所以がここにある。」

著者の学的関心と研究態度のうちに、柳田国男の「常民」によせる情熱にも似たものを想起するのは、筆者だけであろうか。ともすれば、旧約思想史の領域における仕事が、学説論争史や資料分析に主力を消耗して、技術論に終始することも少なくない。その意味で筆者は、原典に深く沈潜し、ユダ民衆の思惟を統合的に把握することに努める著者の態度と洞察に、共感と敬意を表する者の一人である。

さて思想は、一定の社会層に深く結びついて形成される。と

すれば、「応報公式」に対する懐疑なり、自己批判あるいはたしなみの思想を生み出した「ユダの民」が、どのような社会層に属していたのか。この点をもっと詳しく明示いただけたら、思想史的展開の必然性をより充分に理解できるように思われたのだが。史料も乏しい研究領域でもあり、ないものねだりになることを恐れはするが。

また並木浩一氏も指摘しておられるように（「旧約学の最近の成果と展望（I）神学・思想」日本の神学13、日本基督教学会編、一九七四年、教文館）、読者が応報概念の多義性に戸惑いを覚えることはたしかである。

ともあれ、本書がこの領域における開拓的労作の一つであることに変わりはない。そして本書の問いかけたさまざまな問題は、われわれの今後の研究課題でもなければならない。

日本宗教学会「宗教と教育に関する委員会」編
『現代青少年の宗教意識』

昭和五〇年三月　鈴木出版社

脇本平也

日本宗教学会は、戦後間もない頃から宗教と教育の問題に関して深い関心を寄せてきた。昭和二二年一一月には、「宗教と教育」というテーマを掲げた公開講演会を東京大学で開催している。岸本英夫「現下の学校教育と宗教をめぐる諸問題」、P・H・ヴィース「アメリカに於ける宗教教育とその課題」という二本だてである。昭和二五年一〇月の学術大会の会員総会では、「学校に於ける宗教知識の教育に関する決議」が全会一致で採択されている。翌二六年一〇月の会員総会で委員会の設置が決定され、間もなく鷹谷俊之を委員長とする「宗教と教育に関する委員会」が発足している。その後、メンバーの組織や活動状況に変化の波はあったが、以来今日にいたるまで約二十五年間にわたって、委員会は着実にその成果をつみかさねてきた。そのうちとくに学問的に高い評価にあたいすると思われる業績が本書である。

委員会は、昭和三二年の頃から準備を始めて、小学校・中学校・高等学校の生徒を対象とする宗教意識の調査研究にじっくりと取り組んできている。そうした基礎的調査のようやく固まったところで、増谷文雄を委員長として昭和四四・四五年度の総合研究が行なわれた。「青少年の宗教意識調査」と題し、文部省の科学研究費の補助によるものであった。この総合研究の結果を中心にすえ、前後に関連の深い諸論稿を配して、本書は三部から構成されている。すなわち「第一部　宗教教育と宗教調査、第二部　現代青少年の宗教意識、第三部　現代における宗教と教育との諸問題」である。

〈第一部〉では、まず雲藤義道が「宗教と教育との関係」と題して根本的な考察と問題提起を試みている。「公立学校にお

いては、信教自由の原則は、どこまでも守られなければならない」。しかし、だからといって宗教を無視し軽視してよいわけではない。「宗教に関する基本的な知識と理解とを与えることは、公立学校の教育の限界内で充分できうることであり、是非なされなければならない事柄である」。しかるにそれが不十分なために、「宗教を信仰していることが、何か非近代的な信条の持ち主であり、時代錯誤の特殊な人間であるかのごとくにみる一般的風潮がある。これは、宗教に対するはなはだしい無知か、しからずば偏見といわねばならない」というのである。ここにこの委員会の活動を推進した根本的な問題意識をみてとることができる。

続いて深川恒喜が「宗教調査の目的と意義」について書いている。そのはじめに、昭和三四年に岸本を委員長とする「教育教養委員会」が行なった青少年の生活態度に関する全国調査、さらに昭和四二・四三年度の文部省科学研究費によって雲藤を代表者として進められた調査などについて紹介する。これら約十年間にわたる諸研究を背景として、本書第二部・第三部の内容をなす総合研究が計画された、というわけである。その研究の目的は「我が国の青少年の宗教意識について新しい科学的データをうるとともに、従来の諸研究にも検討を加え、国民の宗教意識の科学的研究に寄与しようとするものである」と述べている。まったく学問的・客観的な調査研究をめざしたことをいい、今後のさらに新しい研究開拓の土台となることを期待している。

〈第二部〉は、深川の〈あとがき〉によれば、本書の「主力・中心部分」をなす。前述の総合研究（実際の調査は昭和四五・四六年に実施された）の結果報告である。家塚高志、小池長之、藤井正雄、安井昭雄らのメンバーがこもごもに筆をとって、調査の経緯とデータ分析の結論を多角的に展開してみせる。二一種にのぼる統計表を駆使しながらむしろ控え目な口調で語られる報告内容には、傾聴に価するものがすこぶる多い。一般的な予想に沿うものもあればこれを裏切るものもあって、数字をながめつつ執筆者の解釈を読み、さらに読者自らの解釈をも試みながらゆっくり読みすすんで行くと、つぎつぎにつきせぬ興味をそそられる。

調査の内容は三部に分かれる。第一部は価値意識、第二部は宗教意識、第三部は社会的背景を調べる。方法は質問紙法による。回収されたデータは、東京の公立・私立（仏教系・キリスト教系）の中学・高校などから総計して四、六二〇名、ほかに参考として小学校・看護学校・技能学校から計八八九名である。

価値意識の調査では、シュプランガーの類型を用いて、1理論型、2政治型、3宗教型、4経済型、5社会型、6審美型という価値意識の六型を立てる。そして、生徒が日常生活で体験するような場面およびこれに対する以上六型にあてはまるような意見を想定して、文章につづる。これを質問表として生徒に示し、六つの意見それぞれに対する賛否の度合を五段階に分けてチェックさせる。これを数値化して統計的に処理し、価値意識の大体の傾向をさぐろうとする。

宗教意識の調査では、つぎの一四の因子を設定する。1現世利益、2占い、3まじない、4自然への畏敬、5創造神、6さとり、7祖先崇拝、8いのり、9霊魂不滅、10行事・儀式、11神仏の実在、12信仰観、13いのちの尊重、14罪の意識。これらの因子を測定するために簡略な文章、たとえば「5人間は神によって造られ、神によって生かされている。12科学が進歩しても神や仏に対する信仰はなくならない。」といった短文をつくり、それぞれに対する賛否の度合をやはり五段階に分けて問う。

以上のような価値意識および宗教意識に対して影響していると思われる社会的背景をしらべるものが、調査の第三部である。ここでは大きく分けて八項目の質問群を設ける。すなわち、1家の家族構成・居住条件、2家の職業、3家の宗教、4個人としての信仰、5神棚の有無とその礼拝、6仏壇の有無とその礼拝、7お守りの所有、8近親者の死に遭遇した経験の有無、である。回答を統計して大体の傾向をみるとともに、価値意識および宗教意識との関係をさぐろうとする。

調査の結果は、「価値意識」「宗教意識」「社会的背景」「価値意識と宗教意識との関係」「価値意識と社会的背景との関係」「宗教意識と社会的背景との関係」という六つの局面にわけて整理考察される。こうして描き出される「青少年の宗教意識の諸相」は、きわめて複雑多岐にわたる。一見茫漠たる統計数字の海のなかから意味を汲みとって行く面白さは、直接本書に当って確かめていただくほかはない。ただ、わたくしの個人的な印象のとくに強かった若干の記述を例示してみると、つぎのようなものがある。

○呪術的な意識は概して低く、また既成宗教的なものに対する反発が強い反面、日本の伝統的な宗教意識（4自然への畏敬、7祖先崇拝など）や基本的な宗教的情操といえるもの（8いのり、12信仰観、13いのちの尊重など）については、はっきり肯定的であるということを、現代青少年の宗教意識の特徴と考えてよいと思う。

○およそ60％のものが家の宗教がない、あるいはわからないものと解答した。

○14のすべての宗教意識との間に相関を認めることができるのは、宗教的価値意識と社会的価値意識の2つである。……審美的価値意識には……呪術的な意識との間にはわずかな相関があり、その他の宗教意識との間にはわずかではあるがすべて逆相関を示している。

○お守りを所有するものの方に宗教的、社会的・道徳的価値意識がかなり高く、所有しないものの方に政治的・権力的、経済的・打算的価値意識がやや高い。

○祖父母との同居ということは、「祖先崇拝」と「いのり」の意識とに関係があり、「自然への畏敬」という意識については逆の関係があると考えられる。

○信仰をもつ契機として、身近な人の死に会うということが上げられることが多いが、この調査の結果からは、宗教意識とのかかわりをはっきり指摘することはできない。

このような断片的な抜書きからだけでも、興味をひくと同時に今後の考究を強いるような問題点の提起されていることを推測できるであろう。

ここで、読んでいて気になった点を二つほどつけ加えておきたい。一つは、執筆者は別でも、表の柱のたて方は統一してほしかったということである。〔表11—13〕にようやく慣れた目で〔表14〕に移ると、左の柱の高校・中学の順序が逆になっているためしばらくはとまどうことになる。また〔表20・21・22〕の左の柱も表記のしかたを統一できたのではあるまいか。

もう一つは、価値意識の調査における状況とこれに対する意見の設定について、何かすっきりしない疑念が残るということである。たとえばここで「審美型」といわれるものは、シュプランガー自身の「美的人間」とも、あるいは同じくシュプランガーに従ったオルポートらによる『価値の研究』における「美的」とも、すこし異なっているように思われる。本書では、「日本の青少年に適合させるために、社会型には道徳的、審美型には享楽的なニュアンスを強くしている」と断わってはいる。しかし「エイプリルフールのうそに、にくらしい田中君がまんまとひっかかって、いい気味だ」という意見に賛成することによって測定される価値感の当体は、はたして何なのだろうか。単に審美的・享楽的というだけでは片づかない複雑なものを含んでいるような気がする。あるいは「たいへん仲のよい友達で、2人とも山が大好きでした」という状況が前提されていて、しかもなお「生産にもならず、金もうけにもならないことで若い生命をおとすなんておろかなことだ。わたしはいかなくてよかった」と、仲よしの山の遭難を評価することがありうるのだろうか。量的に操作されるものに、ほんの一部のずれは避けがたいし、またたとえあっても大勢に影響するものでもないであろう。それにしてもなにかすっとは納得しがたい曖昧さが、価値意識の調査にはなお拭い切れないように感じられる。このあたりの事情は、研究メンバーの方ではとっくに心得ていたようで、だからこそ調査結果の報告にあたっては、その最初に解釈上留意すべき問題点を列挙しているのであろう。また、宗教意識の調査の方では、これを六つに分類する昭和四三・四四年の先行調査を改めて、因子分析の方法に切り換えたのであろう。方法上これだけの慎重な配慮がある以上は、価値意識の調査にも、宗教意識の調査とあい似た転換があってもよかったのではあるまいか。

調査にはまったく素人の素朴な感想で道草を食っていた間に、与えられた紙数も越えてしまった。関心の持ち方によっては〈第二部〉にまさるとも劣らない〈第三部〉については、もはや紹介の筆をはしおらなければならない。ここでは安斎伸、小池長之、深川恒喜、安井昭雄、舘凞道、鷹谷俊昭、小野泰博、中牧弘允らが執筆に当っている。そのうち「大学生の宗教意識」は、四六校、六七学部、六、七九九人を対象とする調査研究である。〈第二部〉の中学・高校生徒のそれとおのずから読み較べることになり、興味ひとしお深いものがある。「教科書に占める宗教の位置」は、明治以降戦後の国定教科書廃止ま

での義務教育教科書と、昭和四六年度文部省検定済高校日本史教科書二六冊とを取り上げて、多角的な分析を試みている。宗教学のみならず、かかわるところ甚だ大きい問題領域に手を染めたものといってよい。「学校教育と宗教」では、幼稚園・小学・中学・高校における指導の具体的な事例を集録している。「社会教育と宗教」は、問題の理論的考察と制度的歴史的展望の上に立って今後の課題を考えようとしている。「宗教的人間観」は、アメリカにおける宗教教育の問題を取り扱って、日本にとっても示唆深いものがある。「地域住民と宗教意識の発達」は、北海道開拓民の宗教意識に関する実態調査であるが、若き世代への移行に伴う宗教の変化という問題を、いわば一種の実験例のごとくにあとづけてみせる。最後に、日本における調査研究の比較的新しい「文献目録」がつけられている。

委員長の増谷は、本書〈序文〉で「教団と直接関係のない一般の青少年が、どのような宗教観をもっているか、という問題意識のもとに調査研究を始めた」ことを語っている。たしかにこの種の研究としては、「戦後におけるいわば唯一の集大成といってよいもの」とする深川の自負も、決しておごりではないと思われる。とくに、多彩な問題を提起して刺戟的である、との印象がわたくしには強い。いま手許に出版社から送られてきた広告がある。そこに二つの書評がコピーされている。「カトリック教育新聞」の書評は、〈第二部〉のキリスト教系学校とその他との比較の部分に焦点をあてて書かれている。「教育新聞」のそれは、「現場に直接役に立つ」ものとして〈第三部〉の教科書よび学校教育における事例、のところを取り上げている。読む人の関心の差に応じて、本書はさまざまの迫り方をしているわけである。どのように迫られるか、ためしに各位の一読をおすすめしたい。

執筆者紹介

中牧　弘允　東京大学大学院博士課程
向井　亮　北海道大学助手
竹村　牧男　文化庁宗務課専門職員
八田　幸雄　大阪府立三国丘高等学校教諭
橋本　芳契　金沢大学教授
後藤光一郎　東京大学助教授
佐々木宏幹　駒沢大学教授
石川耕一郎　昭和大学教授
前田　専学　東京大学助教授
定形日佐雄　立教大学講師
脇本　平也　東京大学教授

会報

理事会

日時　昭和五一年一月一四日　午後五時半～八時

場所　学士会館分室三号室

出席者　赤司道雄、安斉伸、植田重雄、大畠清、小口偉一、窪徳忠、桜井秀雄、玉城康四郎、田丸徳善、仁戸田六三郎、前田護郎、丸川仁夫、柳川啓一、脇本平也

議題

一、新入会員の承認

別記七名を新たに学会員として承認した。

一、編集委員紹介

別記一六名の方に今後二年間の宗教研究編集委員を委嘱する旨の報告があった。

一、昭和五一年度日本宗教学会学術大会について

安斉理事より上智大学にて十月九日（土）、十日（日）十一日（月）の三日間の予定で開催できる旨の報告があった。

一、常務理事選出

別記一八名を昭和五二年度総会までの常務理事として選出した。

尚、席上、常務理事を名誉職としてでなく、実際に学会の中心となって活動してくれる人を選出すべきであるとの意見が強く出された。また具体案として、最低二年の任期で改選ごとに半数ないし三分の一を交代という慣例を作ってはどうかという意見も出された。

一、宗教史研連委員報告

第九期の日本宗教学会からの委員は、植田重雄、大畠清、小口偉一、脇本平也の四氏が留任となった。

また、哲学研連には日本宗教学会からは仁戸田六三郎氏が委員として留任となった。

一、国際会議代表派遣について

昭和五一年度は特に該当する会議はないとの結論に達した。

◇新入会員紹介

秋吉　輝雄　東京都杉並区善福寺二―三八―六

立教女学院短大助教授

笠井　正弘　北九州市八幡西区八千代町七―一五

九州大学大学院

金沢　俊之　東京都豊島区雑司ガ谷三―一八―一九

NHK

鈴木　正崇　東京都台東区上野四―六―一〇

慶応大学大学院

三ノ上芳一　福岡市東区香椎ヶ丘三区五六一

九州大学大学院

J・N・ロベール　18 rue de la Prévoyance 93

Dugny, Frauce CNRS研究員

和崎　洋一　京都市北区等持院長町一五
天理大学教授

◇編集委員

赤池憲昭、伊藤幹治、上田賢治、小川圭治、加藤智見、坂井信生、鈴木範久、芹川博通、薗田　坦、薗田　稔、田丸徳善、土屋　博、平井俊栄、前田専学、松本晧一、山形孝夫

◇常務理事

赤司道雄、安津素彦、宇野光雄、大畠　清、小口偉一、楠　正弘、桜井秀雄、武内義範、竹中信常、玉城康四郎、中川秀恭、仁戸田六三郎、野村暢清、平川　彰、星野元豊、増谷文雄、柳川啓一、脇本平也

The Divine Symbols of the Ōgi Festival in Kurokawa

Hirochika NAKAMAKI

The symbolic cognition lies between the conceptual cognition and the sensual cognition, having both, the abstract generality and the concrete particularity. The symbol of *'kami'* (神) is no exception and should be treated as representation of human imagination.

Ōgisama is the most dominant symbol of divinity in the Ōgi Festival which is held on Feb. 1 and 2 in Kurokawa, Yamagata Prefecture. Ōgisama is represented in a pair of symbols, each belonging either to 'kami-za' (the upper group) or 'shimo-za' (the lower group). These symbols are carried into their respective 'tōya' house from the Kasuga Shrine. At the 'toya' house the 'noh' drama is performed by the members of 'noh-za' group all night long.

'Za' (the Shinto parish organization) of the Kasuga Shrine has not only characteristics of dual organization, but also those of dual aspects functioning as 'miya-za' (the worship group) and 'noh-za' (the 'noh' group). The former is represented in the masculine or feminine character of Ōgisama and the latter is represented in 'bonden' (the divine symbol) and 'ōgi' (the fan).

I have also analyzed two other symbols of divinity, 'shime' (the three wands with strips of paper) and the childlen who perform 'daichibumi' (the dance for stumping on the ground). I have interpreted 'shime' as the symbol of community and the children as showing supernatural abilities. The former is more abstract than Ōgisama, transcending the duality of 'za', whereas the latter is more concretely appealing to the emotions of the audience.

Thus, some levels of symbolic cognition, abstract and/or concrete, are reflected in the divine symbols of the Ōgi Festival.

The Formation of the Mahāyāna Thought in Asanga, with Reference to the Founder of the Yogācāra School

Akira MUKAI

The tradition, introduced into China by Paramārta, informs us of Asaṅga's transition from Hīnayāna to Mahāyāna : (I) Asaṅga, after practising meditation in the Hīnayāna school, learnt the doctrine of the *śūñyatā* from *arhat* Piṇḍola, was still unsatisfied (II) Then, by the magical powers, seeing the *bodhisattva* Maitreya in the Tuṣita heaven, Asaṅga penertated into the Mahāyāna doctrine of the *śūñyatā* with Maitreya's instruction, (III) and received the *Yogācārabhūmi* from Maitreya. It was traditional to assume that this legend of Asaṅga was a sheer invention intended to give authority to what was really Asaṅga's work. But H. Ui showed that Maitreya was a historical personage and the teacher of Asaṅga, and that later he has been identified with the mythical *bodhisattva.* Since then, the founder of the Yogācāra school has been much discussed, but the matter is not yet quite settled.

In this short treatise, we made an attempt to throw light upon the chief factors which influenced the conversion of Asaṅga to a Mahāyānist:

(I) **Before Mahāyāna**, Asaṅga may have belonged to the Yogācāras who, according to the *Abhidarmavibhāṣa,* were the followers of the *yoga* practice. The teacher Piṇḍola was not a historical person, but one of the mythical "sixteen *arhats*".

(II) **The teacher Maitreya** was also the mythical *bodhisattva* of Mahāyāna. As a result of practising the *yoga,* Asaṅga may have received a vision of the *bodhisattva.* In Asaṅga's time, the Mahāyānic cult of Maitreya has been fairly widespread.

(III) **The work *Yogācārabhūmi,*** which is the most basic text of the Yogācāra school, was compiled by Asaṅga. Thus, Asaṅga must be considered the real founder of the Yogācāra school.

A Study of Shugen-ein-sō-maṇḍala

Yukio HATTA

Shugen-ein-sō-maṇḍala expresses a view of Shingon-shugen, which is also called Tōzan school or Ein school. Its maṇḍala is composed of 146 seeds (bīja 種子) in esoteric Buddhism. These seeds show deities of Vajradhātu-maṇḍala and Garbha-maṇḍala. Moreover, as with many deities of the Shugen cult, which are Nāgārjuna (竜樹), Acalanātha (Fudō 不動), Kaṇikrodha (Kongō-dōji 金剛童子), Sarasvatī (Benzai 弁財), Jinja (深沙), the Great Bear deities (Hokuto-shichisei 北斗七星), the Zodiac (Jūnikyū 十二宮), 28 solar stages along the zodiac (Nijū-hasshuku 二十八宿), and many other deities.

Shugendō gives a holy place to ascetic exercises, and makes the objects of worship steep mountains and those sights of natural beauty. Shugendō teaches how to conquer the pain of human life through ascetic exercises such as steep mountain climbing, and it awakens human nature through association with beautiful mountains or graceful landscapes. The religious experience of the former was taught by the doctrine of Vajradhātu-maṇḍala, while the latter was Garbha-maṇḍala, but, these religious experiences were originally regarded as a unity. To master hard training by mountain climbing and to build up purity of mind by contemplating natural beauty endow us with many unusual virtues. These virtues were shown by the symbols of the following deities.

Nāgārjuna symbolizes mastery of the mysteries of the Mahāyāna Buddhism. Acalanātha and Kaṇikrodha symbolize destruction of all the evils in the world, and build up subjectivity in their place. Rāgarāja symbolizes the avoidance of calamities and the achievement of prosperity: Sarasvatī the eloquence in speech, wisdom, longevity, and victory on the battlefield, as well as providing protection against natural disasters: Jinja the destruction of all the demons of ill-health, and the bringing of health and long life. The Great Bear deities, the Zodiac, and the deities of the 28 solar stages along the Zodiac show the transcendental power achieved by a disciple of Shugendō, who governs fortune or misfortune, and good or evil, since the movement of constellations sways the destiny of all.

On the Term "Vijñapti"
—Based on Examples From the Tibetan Translation of the *Mahāyānasaṁgraha*—

Makio TAKEMURA

The original term for "wei-shih" (唯識) is not *vijñānamātra*, but *vijñaptimātra*, and hence, it is necessary to investigate the meaning of the term *vijñapti*. In the Tibetan translations of the Yogacāra school, beacuse the two terms are distinguished as *rnam par śes pa* and *rnam par rig pa*, we will discuss the meaning of *vijñapti* primarily based on the Tibetan translation of the *Mahāyānasaṁgraha* (MS).

First, in the MS, it is defined that *vijñāna*, *vijñapti*, *upalabdhi*, and *grahaṇa* are synonyms. They are functions which seize objects. However, in the Yogacāra school, external realities are denied, and it is asserted in the *Sandhinirmocana-sūtra*, which the MS quotes, that *vijñāna* itself possesses the object which has been manifested by *vijñapti*. Therefore, *vijñapti* means, in and of itself, the function of manifesting objects.

Further, in the MS, it is clearly maintained that *vijnapti* is divided into two aspects: *nimitta* and *darsin*. Specifically, this means that *cakṣurvijñapti*, etc., contains *rūpavijñapti*, etc. and its *vijñānavijñapti*, etc., and that *manovijñapti* contains all the *vijñapti* from *cakṣu* to *dharma* and the *manovijñānavijñapti*. In other words, *vijñapti* has, within itself, the *vijñapti* of *nimitta* and the *vijñapti* of *dārsin*. This means that functionally, *vijnapti* is self-contradictory, that is, it separates itself into two aspects which cognize each other.

Accordingly, *vijñaptimātra* is not mere idealism. It means that the world phenomena are formed merely by the self-contradictory functions of *vijñapti* and that there is no reality which can be objectively held.