

マンダナミシユラの年代

伊 原 照 蓮

序

マンダナミシユラ (Māṅḍanamīśra)⁽¹⁾ の年代については、ダス・グプタ (S. Dasgupta) は西暦八〇〇年という年号をこれに附し⁽²⁾、またマンダナの主著『ブラフマシッディ』(Brahmasiddhi) の編者クップスワミ・シャーストリ (S. Kuppaswami Sastri) は西暦六一五年——六九五年という年代をこれに与えた⁽³⁾。その後中村博士はシャンカラを中心とする諸哲学者の一人としてマンダナの活動年代を西暦六七〇年——七二〇年とする有力な説を提示された⁽⁴⁾。中村博士の年代推定は中国史料に基くもので殆んど動かすことのできないものと考えられ、筆者もこれに従っていた。ところがその後、その年代推定の基礎となっている中国史料の記述がチベット史関係の学者によって誤りとせられていくことに気付いた⁽⁵⁾。これはチベットの碑文その他が発見・研究せられた結果である。そこでマンダナの年代ももう一度考え直してみる必要に迫られたわけである。それゆえ本稿ではチベット史研究の成果を考慮に入れた上で、マンダナの年代を再検討してみることにする。

なおこれはいまさらいうまでもないことかとおもうが、インドの思想家の年代を問題とする際、特別の事情にある

場合を除いて、そこにえられるのは作業仮説としての年代であると筆者は考える。マンダナの年代推定についていえば、中国史料によって——直接的にせよ間接的にせよ——確かめられる部分からは、ほぼ確定的な実年代がえられる。しかしそれ以上は、各思想家間の相対的前後関係がある程度知られるのみであり、そこから実年代を推定することは元来無理である。各思想家それぞれの著作の範囲が決定され、その間の前後関係・思想の発展等があまりにされること、先決条件であろう。しかしインド学の現状からいえば、この先決条件が満たされることすら、遠い将来のことといわなければならない。したがって研究の現段階で示される年代とは、作業仮説としての年代の提示に外ならないと考える。

最後にスレーシヴラ (Suresvara) との関係について一言しておく。マンダナがシヤンカラに逢ってその弟子となつてスレーシヴラと改名した、というマンダナとスレーシヴラとの同一人説は、最初ヒリヤンナ (M. Hiriyanna) により、ついでクップスワミ・シヤーストリによつて、否定せられた。最近これに対して反論が加えられたが、それはしかしクップスワミ・シヤーストリの論を全面的にくつがえすものではないので、スレーシヴラの著作は考慮に入れないで、マンダナの年代を考察していくことにする。

略号

BS. : Brahmasiddhi, Madras 1937 (Madras Government Oriental Mss. Ser., No. 4)

中村博士『初期』: 『初期のヴェーダーンタ哲学』

全 『発展』: 『ヴェーダーンタ哲学の発展』

VV. : Vidhiviveka, the Pandit, new series 25~28

NK. : Nyāyakanika.

E. Frauwallner, Landmarks: Landmarks in the History of Indian Logic. WZKSO. V. 1961. pp. 125 ff.

佐藤氏『古代』: 佐藤長氏『古代チベット史研究』上巻 下巻

註

- (1) その著作については拙稿「マンダナ・ミシュラの著作」(『岩井博士古稀記念論文集』所収)参照
 - (2) HIPP. vol. II p. 87
 - (3) BS. Introduction lviii
 - (3) 中村博士『初期』一―四頁
 - (5) 筆者にこのことを気付かせた端緒となったのは中村博士の労作に対する G. Morichini の書評 (East and West, vol. II. No. 1, 1960 pp. 33 ff.) である。
 - (9) BS. Introduction xxiv ff.
 - (7) R. Balasubramanian, Identity of Maṅḍanaśīra. JAOS. vol. 82 no. 4 (pp. 522 ff.) 1962
 - (8) Balasubramanian の所論の要点はつぎの如くである。マンダナとスレーシヴァとの間には、学説の相異があることはみとめる。しかしそれは思想の展開——シャンカラによる回心をはさんでの——とも考えることができるのであって、同一人たることを必ずしも否定するものではない。世親の場合などをおもい合わせるとそれはそのとおりであって、マンダナとスレーシヴァとが同一人でありうる可能性がまったくないとはいえない。しかしマンダナに比較的近い時代の著作における、マンダナの著作からの引用乃至それへの闕説からみて、別人である可能性の方が遙に大である。また仮に同一人であったとしても、その改宗以前と以後とは思想が異なるわけであるから、改宗以前の思想は改宗以後のそれとは切りはなして別個に取扱うことができるはずであり、思想史としては充分意味をもちうるとおもふ。
- 因に中村博士(『発展』二四八頁以下) P. Hacker (Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda) も別人説である。なおシュリンゲーリのシャンカラ派の本山でもマンダナとスレーシヴァとは彫像が別個に刻せられているという(中村博士『インド紀行』春秋社、一六三頁)。

一

マンダナの年代は、上限をダルマキールティ (Dharmakīrti) 下限をシャーンタラクシタ (Śāntarasita) 及びカ

マラシーラ (Kamalasīla) に一応求めることができる。ダルマキールティと、シャーンタラクシタ及びカマラシーラとは、中国史料との関係から、ほぼ確定的な実年代がえられるので、まずこの点の検討から始めよう。

マンダナとダルマキールティとの関係については、前者の著作『スポータシッディ』(Sphoṭasiddhi) の中に、ダルマキールティの『プラマナーヴールティカ』(Pramāṇavārtika) からのかなり長文の引用があることはすでに指摘した。⁽¹⁾ またマンダナはその比較的初期の作品である『ヴィディヴィヴェカ』(Vidhiviveka) の中で現量 (pratyakṣa) を論じているが、その中でまず、「現量の定義は分別を除くこととびある」(kalpanāpōdhatvam pratyakṣalaksanām) という敵者の主張が掲げられる。⁽²⁾ そして「分別」(kalpanā) の概念にマンダナの立場からの批判が加えられた後に、さらに「迷乱性」(bhraṇtata) とはいかなることかが問われる。そこでは「迷乱なきこととは、有効な働きをもち合致することとびある」(arthakriyāsamvādivamabhraṇtatvaṃ) という敵者の見解も示される。⁽³⁾ そしてこの一節の末尾でマンダナはつぎのようにいう。

「したがって(迷乱と分別の両者は附託 samāropa の性質という点で同一であるのだから)『一切知者の知』(sarvajñāna) とはつじことが現量の定義に適合する。『分別を除くもの』(kalpanāpōdham) ということは現量の定義に適合しない。『迷乱なきもの』(abhraṇtam) とはつじことも、現量の定義に適合しない。⁽⁴⁾」

ブーチヤスパテイの説明をまつまでもなく、ここでのマンダナの批判の対象がディグナーガ及びダルマキールティの学説であることは、あきらかである。結局マンダナは、その比較的初期の作品においてすでにダルマキールティを批判の対象にとりあげているということになる。ダルマキールティの年代西暦六五〇年前後はほとんど動かすことができないから、マンダナの年代は六五〇年を上限とすると考えてよかろう。⁽⁵⁾

つぎに下限を考えてみる。そのためにまずカマラシーラとマンダナとの関係を検討しよう。この両者の関係は、(1)

ウムヴェーカ (Umvēka) がマンダナの著作『バーヴナーヴィヴェーカ』(Bhāvanāviveka) に註を書いていること(2)そのウムヴェーカの言がカマラシーラによって引用されていること、によって知られる。このことは中村博士によつてすでに指摘されているところである。ただ第二の点、すなわちカマラシーラの引用している文章が果してウムヴェーカからの引用であるかどうかという点、について筆者としては若干の危惧がないではなかった(カマラシーラの引用では「ウヴェーヤカ曰く」(Uveyakastvāha)とある)。しかし検索の結果カマラシーラの示すところ (Tatvasa-mgrahapañjika p. 812. l. 11-p. 813. l. 5) がウムヴェーカの文 (Ślokavārtikavyākhyā p. 53. l. 25—p. 54. l. 17) のや自由な引用であることを確かめることができた。(11)これによってウムヴェーカ、さらにマンダナがカマラシーラを最下限とすることは確実といえよう。つぎにシャーントラクシタとマンダナとの関係であるが、この両者の関係については確実な資料は見当らない。ハッカー (P. Hacker) は『タットヴサムグラハ』三二八頌——三二九頌に示されたウパニシャド論者の主張がマンダナを直接指す如く解しているが、年代論の資料としては根拠薄弱のようにおもえるので、採用することはできない。しかし上述の如き、カマラシーラとマンダナとの関係からみて、マンダナがシャーントラクシタより前であることはほぼ確実といえよう。

さてシャーントラクシタとカマラシーラの年代であるが、まず前者について述べる。『プトン伝教史』⁽¹⁵⁾及び『デプテルグムポ』⁽¹⁶⁾によると、(1)シャーントラクシタはテイソンドゥエン (Khri sron lde bstan) 王の時招かれてチベットに入った。その後起つた災害を口実に排仏派によつて追われ、ネパールに去つた。さらにその後再度チベットに入った(プトン、デプテル)。(2)シャーントラクシタはサムイエ (Bsam yes) 寺建立の計画に参画、同寺は丁卯の年に基礎が置かれ、癸卯の年に完成した。そして十三年間同寺に住した(プトン)。(3)末の年に七人のチベット人が正式に出家した。シャーントラクシタはその際のケムポとなつた(プトン)。(4)「ラサの法論」を予言して(すなわち、「ラ

サの法論」の前に)、馬に蹴られて死んだ(プトン)。(16)サムイェ寺は卯の年から未の年までかかって建立された(デプテル)。大要以上である。

そこでシャーンタラクシタの年代を知るためには、テイソンデツェン王の年代とサムイェ寺建立の年代が手がかりとなる。テイソンデツェンの死は『新唐書』の記載により天宝十四年(西暦七五五年)と従来考えられ、これがシャーンタラクシタ及びカマラシーラの年代推定の基礎となっていた。しかるにポタラ碑文の研究によりこの『新唐書』の記載及びこれに類似の記載が誤りであることがあきらかにせられた。(18)テイソンデツェンの誕生は西暦七四二年、即位は西暦七五四年王十三歳の時とされる。つぎにサムイェ寺建立の年代であるが、佐藤氏は西暦七七九年とし、ツツチ(G. Lucic)は最初西暦七九一年説をとったが、後に改めて佐藤氏と同じく西暦七七九年なりとした。これはもつとも可能性のある年号と考える。プトンの記する如く(上記)、シャーンタラクシタがサムイェ寺に十三年住していたとすれば、その死は西暦七九〇年前後となる。(24)なおシャーンタラクシタの第一回チベット入国の時期を推定する資料としては、フラウワルネルの指摘する如く、テイソンデツェンの第二詔勅を看過すべきではなからう。それによると、テイソンデツェン王が即位してからも、その初期の中は仏教を禁ずる法律が行われていた。王が二十歳(西暦七六一年)になったときに、災と凶兆があり、その後仏教が行われるようになったという。この記事は大体信じてよいであろうから、シャーンタラクシタの第一回チベット入国の時期は西暦七六一年以降ということになる。したがってシャーンタラクシタは、およそ七六〇年頃まではインドで文学活動に従事しており、そして『タットプサムグラハ』はその間の著作と考えてよからう。

つぎにカマラシーラについて考察する。カマラシーラはシャーンタラクシタの弟子であり、シャーンタラクシタの死後チベットに招かれ、所謂「ラサの法論」において中国の「大乘和尚」と対論、これに打ち克った。その後間もな

く、異教徒によって暗殺された⁽²⁷⁾。カマラシーラの年代を知るためには、「ラサの法論」の年代が重要であるが、「ラサの法論」は敦煌が決定的にチベットの手中に入った七八七年の後の、申年から成年の初め、換言すれば西暦七二一年から同七九四年の初め、にかけて行われたとみるのがドゥウシエビル (P. Deniéville) の見解⁽²⁸⁾であり、この見解は一般に同意をえている⁽²⁹⁾。とすればカマラシーラは七九〇年頃チベットに入り、七九五年頃殺されたとみてよからう。カマラシーラはまたシャーンタラクシタの第一回チベット入国以前にその弟子となっていたのであろうから、カマラシーラのインドでの活動時期はおよそ七五〇年—七九〇年、すなわち八世紀の後半と考えられる。ウムヴェーカはそのカマラシーラによって引用されているのであるから、ウムヴェーカの年代の下限は、八世紀後半とみるべきである。マンダナはそのウムヴェーカより前ということになる。

マンダナの年代についてはほゞ確実に言えることは、六五〇年頃から八世紀後半の間ということになる。

註

- (1) 拙稿「仏教と文典派」(『日本仏教学会年報』第二十六号)
- (2) 拙稿「マンダナ・ミシュラの著作」(上掲) 参照
- (3) *VV. p. 184, l. 3.*
- (4) *VV. p. 193, l. 2.*
- (5) *bhāntīkalpanayoh samāroparūpenaikye sati*…… (NK. p. 194 l. 21.)
- (6) *VV. p. 194. l. 1—p. 195. l. 1.* たたこじの形に[॥] *tadhā ca sarvajñānānam na kalpanāpōdham nūpyabhāntāniti pratyakṣalaksānamanveti. (nūpye* NK. p. 194 l. 23) によつて挿入。 *pratyakṣal* の前の *na* は[॥] *na* があると、註釈の文体になつてしまふ。マンダナの本文にあつたとは考えられなむ。 *nyāyā* NK. p. 194. l. 24) にならつて、筆写の際誤つて混入したものであらう。
- (7) 「迷乱性」とはなにか、と問うマンダナの文章を注する箇所 *Vācaspati* は[॥] の如く。

……*dīna gasyaiva kalpanāpōdhamātram pratyakṣalaksānamapi tu tadevābhāntaravasāhanam pratyakṣalaksānamiti*

manyate sma *kirīṭh*/yathāha 'pratyakṣaṇ' kalpanāpodhamabhrāntān' iṭi/etenābhrāntavisēsanopādāmena...keśādījāne
 bhrāntatvam apratyakṣatayā vyākhyātam/adevadāikalpa dīṣayati kā *punariyam bhrāntitā*? ... (NK. p. 192. 11.17-
 22)

(8) 金倉博士『印度精神文化の研究』三二三頁。なお同書三五七頁をもよ。中村博士『初期』一〇四頁以下。E. Frau-
 wallner, Landmarks. pp. 137 ff.

(9) 中村博士『初期』一四四頁

(10) *Slokaṅkārikavyākhyā* (Tāraparīkā) of Bhatombeka, Madras University Sanskrit Ser. No. 13. 本書は戸崎宏巳
 氏より借覧することができた。記して謝意を表した。

(11) *pañjika* の文は 'vyākhyā' のそれと若干の字句・表現を異にする箇所がある。また *vyākhyā* が典拠として挙げられている
 文章はすべて *pañjika* では省略されている。しかし内容は合致する。以下に冒頭の部分を対比して示しておく。

Tattvasaṅgrahapañjika (vol. II. p. 812. 47.11-13)
 Uvayakastvāha...
 na bodhātmatkatvaṇ nāma jānānāṇ prāmānyam, kiṃ
 tathā?, arthāvisamvādivam / tathāhi—satyapi bo-
 dhātmatkatve yatrārtthāvisamvādivaṇ nāsi tattāpāmā-
 nyam, yathā śūktikāyāṇ rajātajānāsya/

Ślokaṅkārikavyākhyā(p. 53. 1.25—p. 54. 1.1)
 ...pramāṇānānavayavayatikēbhyaṃ arthāvisamvādī-
 vam prāmānyamavagamyate, na bodhakatvamātram
 tathāhi—satyapi bodhakatve yatrāvisamvādivam
 nāsti, tattāpāmānyam yathā śūktikāyāṇ rajāta-
 jānāsya;

(12) 中村博士『初期』三七八頁以下に翻訳が、また三九二頁以下に解説がある。

(13) P. Hacker, Vivarta. pp. 319-320

(14) その理由はこうである。すなわち、シャーンタラクシタがマンダナを知っているということは年代的には勿論可能で
 ある。しかし筆者の検索の結果では、マンダナの BS. 及び VV. の頃は *Tattvasaṅgraha* に一類も引用されていない。
 この三つの書を詳細に検討したわけではないから断言はできないが、当然マンダナの主張が問題とされて然るべ
 き場合（例えば現量の定義）にも、マンダナにふれていない点等からみて *Tattvasaṅgraha* を著した時のシャーンタ
 ラクシタにはマンダナの著作は直接知られてはいなかったのではないかとおもわれる。ほとんど同時代と考えられる

- Karakagomin (後述) がウツウエーカ、マンダナを引用していることを考え合わせると、この感が深い。以上が第一の理由。第二に、マンダナは BS. 第一章で *prajapati* を *viñāna* なりと説き (特に BS. p. 25, ll. 24 ff.)、また *vivarta* と *pariñāna* を同義語の如く使用している。この点では、シャーンタラクシタの示すウパニシヤド論者の主張とマンダナの所論とは合致する。しかし BS. の中におけるマンダナの力点はその第二章、第三章の方におかれているようである。そのことは頌の教 (第一章三頌、第二章三十三頌、第三章百八十三頌、第四章十二頌) からもうかがえよう。第一章では従来のヴェーダーンタ学説及びその問題点を紹介しているという印象をうける。筆者のみるところが当たれば、最高の実在を *viñāna* なりとするヴェーダーンタの見解がマンダナとは別であり、それをマンダナもうけつぎ紹介し、シャーンタラクシタも、その見解を紹介・批判しているようにおもわれる。
- (15) History of Buddhism by Bu-ston, tr. by Obermiller, II. pp. 187-191. 佐藤氏『古代』八五四頁—八五九頁
- (16) The Blue Annals, part one, by G.N. Roerich, pp. 42-44.
- (17) 中村博士『初期』一一一頁
- (18) 佐藤氏『古代』二四頁以下。ポタラ碑文により、広徳元年 (西暦七六三年) 唐の長安へチベット軍が侵入した際のチベット王がティンデツェン王であることが確実に知られる。したがって西暦七五五年没とする記述は誤りとしなければならぬ。
- (19) 佐藤氏『古代』五〇六頁以下。これは『年代記』(DTH, ix. p. 26, ff. p. 51) によったものであるが、フラウワネル (Landmarks, p. 142) も同一資料によって誕生を西暦七四二年とする。なお誕生を西暦七四二年とすると、ティンデツェン王を金城公主 (西暦七二〇年チベット王室に嫁し、西暦七三九年没す) の子とする、プトン等の記述 (なお中村博士『初期』一一〇頁参照) と合致しなくなる。この点については佐藤氏『古代』五一頁以下をみよ。
- (20) 佐藤氏『古代』五〇一頁以下、五〇六頁以下、五七九頁以下参照。フラウワネルは七五五年とする (Landmarks, p. 142)
- (21) 佐藤氏『古代』七六七頁以下。なお六六頁以下をみよ。
- (22) G. Tucci, The Tombs of the Tibetan Kings, Roma 1950, p. 81, note 85) (本書も戸崎宏正氏より借覧することできた。謝意を表した。) これに対する佐藤氏の批評『古代』七六八頁以下
- (23) G. Tucci, Minor Buddhist Texts, part II, Roma 1958 pp. 28 ff; p. 285 フラウワネルもおおむねこの説によ

ついで。Landmarks, p. 142

- (24) フラウワルネルは、サムイェ寺建立開始を西暦七十五年とし、それから十三年同寺に住したとみて、シャーンタラクシタの没年を西暦七八年とする (Landmarks, p. 143)。もし西暦七七年から起算すれば西暦七九一年が没年となる。いずれとしても大差はない。

(25) Landmarks, p. 142

(26) 佐藤氏『古代』七七五頁

(27) 中村博士『初期』一一〇頁

E. Frauwallner, Landmarks, pp. 143-144

G. Tucci, Minor Buddhist Texts, part II, pp. 43 ff.

(28) P. Demiéville, Le Concile de Lhasa, paris, 1952, pp. 176 ff. なお雑誌『東洋史研究』第一七卷第四号一〇〇頁

以下参照。

(29) 佐藤氏『古代』八〇五頁以下、ニッチ (Minor Buddhist Texts, part II, p. 30) フラウワルネル (Landmarks, p. 144) が同意している。

二

マンダナの年代についてほぼ確実にいえることは以上のとおりである。ではこれ以上その年代の上の間隔をせばめることはできないであろうか。これについては、つぎのような事情を考慮に入れて、一応の想定年代を示すことはできる。すなわちすでに指摘されている如く、もしウムヴェーカがカナウヂのヤシヨールマン (Yasovarma) 王の保護の下にあった詩人バヴブーティ (Bhavabuti) と同一人であることがみとめられれば、ヤシヨールマン王については、(1)西暦七三一年中国へ大使を派遣していること、(2)その九年か十年後、カシミールのラリターデイトウヤ (Lalitaditya) 王と戦って敗れたこと、が知られているから、ウムヴェーカの年代は八世紀前半ということにな

る。したがってマンダナはそれ以前ということになり、一応七世紀後半がマンダナの年代として想定される。

ところで伝説によれば、ウムヴェーカはクマリーラの弟子であつて、その著『シュローカヴールティカヴァークヤ』(Ślokatīkavākyā)は、クマリーラの子ヂャヤミシュラ(Jayamīśra)と協力して作つたもの⁽⁴⁾という。またマンダナもクマリーラの弟子といわれる。ウムヴェーカはマンダナの著作にも註釈を書いているのであるから、結局ウムヴェーカはマンダナの後輩ということになる。しかしウムヴェーカは、マンダナの著『バーヴナーヴィヴェーカ』の註釈において、多くの箇所⁽⁵⁾で alternative reading, alternative meaning を挙げてゐるから、両者の年代の上の間隔を余りせばめることはできない。

以上の諸条件を考慮して、マンダナの活動時期を西暦六七〇年——六八〇年を中心とするその前後とすることは、作業仮説として一応みとめることができよう。別言すれば中村博士の示された西暦六七〇年——七二〇年と同時代であるが、ただその活動時期の中心を二十年程度引き上げて考えるわけである。これはしかしウムヴェーカとバヴブーティの同一人説が成立つた場合のことであつて、極めて暫定的仮説といわなければならぬ。

なお最後にウムヴェーカの年代と関連してシャークヤマティ(Sākyamati)及びカルナカゴーミン(Karṇakagomin)の年代について附言しておきたい。ダルマキールティの『ブラマーナヴールティカ』に対する、シャークヤマティの註と、カルナカゴーミンの註とが合致する点から、前者が後者に依存していることが指摘された⁽⁶⁾。ところでカルナカゴーミンはウムヴェーカを引用している⁽⁷⁾。それゆえカルナカゴーミンの年代の上限は、もしウムヴェーカとバヴブーティとの同一人説が成立つならば八世紀前半と考えることができよう。シャークヤマティはそれよりさらに後ということになる。フラウワルネルは、シャークヤマティに西暦六六〇年——七二〇年という年代を附しているが、もしウムヴェーカとバヴブーティとの同一人説がみとめられるならば、上記の理由によりこれは早きに失することになる。

- (1) 中村博士『初期』一―四頁
- (2) 中村博士の指摘をめぐると、P. V. Kane (History of Dharmasāstra vol. 1 1930, p. 263) も同一人説をとる。またクニノスモノミシヤーストウ (Tattvabindu, Annamalai Univ. Skt. Ser. No. 3 pp. 44 ff.) も同一人とみる。しかしこれには反対意見もある (中村博士の指摘をめぐると、Tattvabindu, op. cit. pp. 45-46)
- (3) V. A. Smith, Early History of India. 2nd ed. p. 349
- (4) Tattvabindu, op. cit. p. 44 ff. など、Jayamīśra, Ślokavārtikavyākhyā 卷上章 Kunhan Raja などの註記を採ることも。(田坂本 Introduction)
- (5) 拙稿「ブレンダナミシヤーストウの著作」(土傳) 拙(3)
- (6) R. Gnoli, The Pramāṇavārtikam 1960
- (7) (a) Karmakagomin's itkā p. 21 ll. 2-13
 (b) op. cit. p. 88 ll. 17-19
 (c) op. cit. p. 497 ll. 19-25
 (d) 同 (a) = Ślokavārtikavyākhyā p. 306 ll. 7-16. (b) = Ślokavārtikavyākhyā p. 308. ll. 16-18. p. 498°
- (8) Landmarks. p. 145

神 經 症 と 罪

——その心理学的理解と宗教の立場——

上 田 賢 治

一、罪悪感の精神分析学的理解

フロイド的精神分析学の理論に従えば、神経症の主兆候として経験される不安心情は、行為主体としての個人が、犯してはならないことを自覚しながら然もなお現実には犯してしまつたある罪悪行為に対する懲罰恐怖に起因しているのではなく、むしろ実際には犯す勇気をすら持ち合わせていない行為に対して、或はそれを犯すかも知れないという恐怖、つまり、そのような行為への衝動的欲求とそれを抑圧する自我機能（防衛機制）との間に生ずる葛藤の無意識的反映であると理解される。従つて、不安心情の一類型である罪悪感（guilt feeling）は、神経症者における良心（超自我機能）の過剰にもとづくものと判断されるわけである。

フロイドは不安（anxiety）を三つに大別した。現実不安（reality anxiety）・神経症的不安（neurotic anxiety）・道徳不安（moral anxiety）が即ちそれである。第一の現実不安は、外在する明確な危険に対応するもので、正常な心的機能にもとづく不安心情の基本型だと考えられる。従つて、精神分析的治療の対象となるのは、これとは異なる第二・第三の類型に属する不安心情である。第二の神経症的不安の中には、非常に多くの副次類型が含まれるが、それに共通する性格は、無意識的欲求としての所謂本能が、自我及び超自我機能の抑制を超えて衝動的行為を起しはしないかという恐れによって特色づけられる。

本能恐怖 (fear of id) と呼んでもよい。これに対して、第三の道德不安は、超自我恐怖に基づく純粹に内的な不安であり、一般に罪悪感と名付けられる心情を指している。

不安心情に関する以上の分類と素描からも明らかかなように、典型的な神経症的不安と、罪悪感としての道德不安とを、単純に混同することは確かに誤りだといわなければならぬだろう。しかし、一方では、神経症的不安と雖も、それがそもそも不安感情であるというそのことにおいて、すでに超自我機能の作用と不可分な現象であることを、忘れるわけにはゆかない。従つて、アデンが指摘するように (LeRoy Aden: "Distortions of a Sense of Guilt," *Pastoral Psychology*, Vol. 15, No. 141, 1960)、不安心情と罪悪感という両概念は、相互補足的に、或は相互にこれを代用して使用しても決して誤りではない筈である。フロイドが道德不安として罪悪感を特に区別したのは、類型による純粹な概念化を目的としたものと見ることが出来る。そのことは、例えばアレキサンダーの不安と罪悪感の関係についての考察を参照しても、充分に推測しうるところである (F. Alexander: "Fundamentals of Psychoanalysis," Norton, 1980)。

さて、神経症者のもつ罪悪感が、良心過剰、即ち自己の良心を恐れる無意識な心的過程に起因しているとする精神分析学の理論は、その背景に、人格成長と、自我機能のダイナミズムに関する独特な体系のあることを予想せしめる。その原理に従えば、神経症的罪悪感の由来と、これに対する責任は、神経症者自身にあるのではなく、むしろ、人間の基本的な欲求の発露を罪悪視し、これを抑圧することを余儀なくさせた父母、或はその背景となる、特定の人間関係を強制するものとしての社会そのもの、の中にあると考えられることになる。換言すれば、神経症者は、罪悪行為との直接的な関係如何に拘わらず、罪悪感をもつ主体としての責任を問われることがないばかりではなく、むしろ無邪気な犠牲者だとすら見做されるわけである。

宗教によって種々異なるニュアンスがあるとはいえ、多くの場合、信仰主体の側における罪悪感に重要な意味を見出そうとする宗教の立場からすれば、以上の記述によって明らかかなように、フロイド的精神分析学の罪悪感及神経症理解には、決定的に対立せざるを得ない何かがあるといわなければならない。もちろん精神分析学と雖も、その臨床

的な治療のテクニクと治療目的をまで考慮に入れて検討するなら、神経症的疾病状態に陥入っている主体の側における責任、特に自我機能の自律性を、全く予想していないとすることは極めて困難であるが、しかし、例えそのような理解がなされた場合においてすら、そこには、主体の側における積極的な価値判断と、それへの決断と行為によって「かくあらねばならぬ」とする存在への関与にもとづいた罪悪感が、何らかの意味づけをなされる余地は与えられてはいないように思われる。宗教が精神分析的罪悪感の分析、及び自我機能の分析を通じての人間理解に、満足し得ない根本理由の一つはここにある。

精神分析学が、科学としての理論と治療的実修の体系であることを超えて、ある特定の哲学的・価値的前提を持つものであることは、多くの論者によって指摘されてきた。しかしそれでもなお、常に規範的な立場から出発しようとし、或はまた常に規範を求めようとする立場に立つ宗教と、価値的・哲学的前提を離れて出来るだけ記述学としての立場を守ろうとする心理学とを、それが偶々共通の主題を取扱っている場合があるからといって、直ちに關聯づけて論じようとすることは誤りである、という議論がありうるかも知れない。しかし筆者は、記述を主とする心理学と雖も、その科学性を傷つけることなく、規範の問題に關与しようと考えている。G. W. オルポルトは、人格心理学の分野においてこのことの必要性を提唱し、現在は將にそのことを行われるべき時期であることを指摘しているが (G. W. Allport: "Psychological Models for Guidance." Harvard Educational Review, Vol. 32, No. 4, 62)。筆者にとっては力強い証言たといわなければならぬ。

二、自責感の機能評価

罪悪感のもつ機能の評価と神経症の病因論に關聯して、精神分析学者の行う宗教批判の中には、宗教の説く罪悪観が、罪悪感の中心機能である自責の念 (self-condemnation) を強め、その故に却って、神経症的疾病状態を更に強度なものとするばかりではなく、現実に罪悪行為を犯さしめることになるのだという非難が含まれている。この問題については、既にその一部を論ずる機会があったが (拙稿「罪の心理と神道」神道宗教・第三十四号)、ここでは本論の主題

に關係する範圍で、多少補足的に述べておきたい。

自責感の第一次的顕在形式である自己懲罰への欲求が、極めて顕著な傾性であることはしばしば指摘され、また論じられてきた。精神分析学者のこれに対する態度は、神経症の被虐症傾向を示すものであり、従って病者の健康な心的機能を表明するものというよりは、むしろ不合理な一つの病態以外の何者でもないということころにあった。

これに対して、宗教的オリエンテーションに導かれた人々は、同一事象に対して、全く対立する判断、或は評価を下している。例えば、自からも精神分裂病(早病性痴呆 catatonic dementia praecox)の病歴を持ち、その故に、キリスト教と精神治療の關係する研究分野に、最初の鋏を打ち下したボイゼンは、重症の精神病(psychosis)にすら導く可能性をもった自己懲罰の欲求が、むしろその表層的な機能とは裏腹に、人間の持つ治癒への自然な生命力に基づいており、その故に、自から積極的に自己存在への責任をとろうとするこの現れであるという見解を、夙に表明している(A. T. Boisen: "The Exploration of the Inner World" 36)。このような見解に従えば、罪悪感の顕在形式としての自責感は、一面において神経症及機能的精神病の病因とも考えられるが、他面、それ自身が同時に、治癒力の表現でもあるということになる。このような機能評価、判断の相違は、いったい何に起因するのであろうか。

精神分析学の立場は、人間の主体的な自己同一性(self-identity)を、心理学的次元の自我に求めている。当然の結果として、そこでは宗教の説くような精神的・靈的自己は、理論的に未分化なままに放置されている。従って、神経症的状态からの解放は、超自我(良心)の過当な要求に基づく道徳的欲求の基準を解消する方向に求められる。神経症者の持つ道徳意識が、本来、他動的・權威主義的な性格によって色付けられているのであるから、そのような道徳意識からの解放を主導する限りにおいて、精神分析学的治療が全く誤りであるとはいえないかも知れない。しかし、残された問題は、このような治療方法及人間理解からは、主体的な自己決断に基づく道徳的責任感の成長は期待

することが難しいところにある。

精神分析学者の行い宗教的罪悪感への批判に対して、宗教がこれに完全な同調の態度を示し得ないのは、そのような思考前提に立つ限り、罪悪行為を犯しながら全く罪責感を持つことのない人格に対して、われわれは何等なすべきことを知らないままに放置せられることになるからである。ここには、神経症者が神経症者たりうることによって、むしろ、自己の人格たりうる資格を示しているのだという、逆説的な人間評価の問題が秘められている。罪悪感は無能的に否定せられるべきではなく、逆に積極的な評価を与えられなければならない。それが宗教の立場から下される判断である。

三、神経症は病か罪か

神経症の心的主兆候の一つである罪悪感についての機能評価が、以上に述べた如く、精神分析学と宗教との間で、決定的な理解の相違を示しているという事実は、単にそれだけの問題として留まるのではなく、更に神経症そのものの理解にも、重要な疑問を投げかけることになる。即ち、神経症は、一般に精神分析学及精神治療学の立場が認めているように、果して心理的・精神的疾病であるのか、それとも、神経症そのものが将来に罪なのだと評価されるべきではないのかということである。この疑問は、一見して受ける印象ほど、決して矛盾した問いかけではない。精神医学的に判断せられる疾病概念には、単なる記述的立場を超える事実への価値的態度が、大前提として予想されているからである。そうして、このような疑問は、宗教の立場から精神治療及カウンセリングの分野にかかわりを持つとうする限り、態度決定を迫られる基本的な課題の一つであると、いうことが出来るだろう。

神経症が病気ではなく罪であるという評価は、マウラーによって最も尖鋭な形で提起されている (O. H. Mowrer:

“The Crisis in Psychiatry and Religion.” Van Nostrand, '61)。彼の見解に従えば、神経症者がその心的状態から脱却し得ない根本の理由は、自己に対する存在の責任を、自己自からの内に負おうとしないところ由来している。神経症者の持つ罪悪感、決して、衝動的な欲求と過大に成長した超自我機能との葛藤による空虚な懲罰欲求に起因するのではなく、自己の実践行動に対する道徳的自己評価の結果に外ならないとされる。従って、神経症の治療に際し、「疾病」という判断形式によって、一切の道徳的な觀念の導入を拒否することは、問題の解決を根本的に不可能ならしめるばかりではなく、更に、人格成長の方向を決定的に誤まらしめるものすらあると考えられる。今日、犯罪その他、反社会的行動現象の説明に当って、それは社会全体が病んでいるからであるというような言い方がなされる場合も、同様な基本的事実評価についての誤りがあり、疾病概念が不当に拡大使用されていると主張するのである（同書一六八頁）。精神病及神経症をも含む問題領域の根本的な解決は、それを病としてではなく、罪として扱うことにあるとするのが彼の見解である。

マウラー以外にも同様な主張をもつ心理学者は多い。例えば、シヨウベンは、神経症も或はまた精神病ですら、疾病の一樣態として理解するよりも、防衛的な生の様式であると見做した方が一層事態を正確に見ることになろうという意見を述べている（E. J. Shoben Jr.: “Toward a Concept of the Normal Personality.” *American Psychologist*, '57）。またブラウニングも、神経症を病と見るのは環境条件を重視するところから結果される見解で、若し人格の自由と責任を認める立場から判断すれば、これを罪と見ることの方が正しいところ（D. S. Browning: “A Doctrine of the Atonement Informed by the Psychotherapeutic Process.” *Journal of Pastoral Care*, Vol. 17, No. 3, '63）。ナイターも、神経症の最も顕著な特色は、彼らが自己の弱点・過失を容易に認めながら、それによって更に本質的な弱点・過失を見ることが眼をそむけている点にあるとし、この自己自身への不誠実に罪を見ようとする（J. A. Knight: “Calvinism and Psychoanalysis: a comparative study.” *Pastoral Psychology*, Vol. 14, No. 139）。

もちろん此のような考え方が、実際の治療場面、特に面接のテクニークにどのような影響を持つのかについては、問題が残されている。マウラーは、ロジャーズのいわゆる来談者中心療法を批判し、それがフロイドの立場と基本的には何ら相違す

るものではないとしている。即ち彼に従えば、古典的精神分析学と同様、ロジャーズもまた、神経症者が自己の持つ問題については無責任であり、困難な問題の原因は本来善良な神経症者自身の中にあるのではなく、彼を取り巻く人々の彼に対する態度の中にあると考えているからである（前出書一六四頁）。若しマウラーによるこのようなロジャーズ批判を額面通りに受け取るとすれば、面接治療における最大の目的は、来談者に自己の罪と責任とを如何に自覚させるかということであり、従ってロジャーズとは逆に、説得的方法が執られるべきだという考え方の導かれる可能性もある。マウラーの方法を詳しく知りうる資料を持たないので、ここではただ問題の残されていることを指摘するに留めるが、彼のロジャーズ批判の内容には、多分に誤解の要素があることだけは疑えない（例えば W. L. Hemstra: "C. Rogers' Philosophy of Man", Journal of Pastoral Care, Vol. 18, No. 1, 参照）。この問題については、詳しくは別の機会に譲ることとする。

神経症が幼児期における環境適合と同様の行動パターンを持つものであることは、広く知られている。精神分析学ではこれを退行と名付けているが、これはとりもなおさず、神経症者が心理学的に未成熟な人格であることを意味している。客観的な事実と直面することの恐怖から、いわゆる自我の防衛機制が働くと考えられているのだが、それが完全に成功し得ていないが故に、心理的な副産物としての罪悪感情が生ずるのである、といってもよいだろう。このように見てくれば、宗教の立場から神経症そのものが罪であるといっているのは、心理学的に未成熟なままに留まろうとすること、成熟人格への努力の放棄が即ち神経症の本質であり、その故に罪とされるのだと考えることも出来る。

マウラーの見解を評価する上で興味のある事実は、彼の弟子スウェンセン (C. H. Swenson) の行った調査である。この調査においてスウェンセンは、若しマウラーのいうところが正しいとすれば、神経症的な悩みごとのために精神療法を求める人々は、同様な社会・経済的な階層に所属する普通人よりも、より多く道徳的な不行跡を犯していると考えてもよい、という作業仮説を立てた。彼の調査結果に従えば、この仮説は統計的に立証されたというのである。即ち、精神療法を必要とするグループに所属する者は、統制群と比較して社会的活動に従事する度合が顕著に低

いだけではなく、性生活の面でも明らかに乱脈であるとされる。同様な傾向は統制群自体の中にも見出され、性経験を持つ未婚女子はその経験を持たない女子に比較して、精神身体医学的 (psychosomatic) な問題をより多く抱えていたと報告されている (D. Belgium: "Guilt: where psychology and religion meet." Prentice-Hall, '63)。

勿論、スウェンセンの報告を批判することは出来る。例えば、マウラーの仮説は罪に関する質的な問題、即ち罪を犯したか犯していないかの差において議論がなされている筈であるし、またそうでなければ決定的な意味を持ち得ない筈であるのに、調査者はこれを量の問題、即ちより多く罪を犯しているかどうかという問題にすり代えている。それだけではなく、罪を犯しながら罪意識或は罪悪感を持たない者の場合は、ここでは考慮されていない。そのような人間は、単に自覚的に罪意識・罪悪感を持ち得ないだけで、その故にこそ神経症的症候を示すに至るのであるということも神経症の症例中に多く見出すことが出来るが、しかしそれにしても、グループ選択の基準が曖昧であるために、やはり多少の疑問が残されているといわなければならぬ。例えこの種の問題に、統計的な処理の方法がどれほどの有意性を持つかについて問わないとしてもである。

ケイス・スタディーの事例としては、マックケンジーの挙げているものが興味深い (J. G. McKenzie: "Guilt: Its Meaning and Significance." Abingdon, '62)。それは交通事故で自分も重傷を負い、同時に乳児を失った若い母親の場合である。彼女自身は適切有効な医学的処置を受け、何ら特別な事由が考えられないにも拘らず、恢復の傾向を見せなかった。精神治療医が依頼された結果、彼女の失った乳児が不義の子であることが明らかにされた。彼女はその秘密を守り通していたのである。しかし、精神治療医によってこの隠された事実が明らかにした後、彼女は「罪に対する神の罰が下されたのだ」と叫ぶばかりで、何ら恢復の兆候を見せず、精神医学的処方すら無効であったと報告されている (同書一二六頁)。

四、自己への存在責任と実存分析

神経症が病であるか罪であるかの問題を検討するに当って、マウラーと共に考慮しなければならないのは、ロゴセラピーを主唱するフランクルの人間観、特にその神経症理解の立場である。彼に従えば、人間の本質である実存の根拠は、人間が持つ人格性、即ち自由と責任の中にあるとされる。精神分析学のように、神経症が本能的欲求に支

配されている状態であるとしても、人格に本来的な自由は決して失われているわけではない。何故なら、そこにはなお、自からを本能の駆り立てるままに任せている自己が存在しているからであり、自由の活用を断念していること自体が、自由意志による断念に外ならないと考えられるからである。従って、彼のいう実存分析とロゴセラピーは、このように人格にとって不可分な自由に対する責任を、人格としての個々人に意識化させることを目指している（フランクル著作集七「識られざる神」佐野・木村訳・みすず書房）。

神経症者の行動は、運命的に不可避な罹患の単なる結果として考えられてはならない。そこには必ず、神経症者自身の精神的な態度がかかわっているからである。例えば、「自分は病気なのだ。病気であるから仕方がない。」という判断は、自己の現状とその行動に関する事実認識を超えて、神経症的行動を許容し、神経症の状態にある自己と妥協することを意味している。このような心理的態度こそ、將に神経症を神経症たらしめているものに外ならないのである。もちろん、神経症には種々の類型があり、その病態には体質的な基礎条件に依存するもののあることを否定することは出来ない。従って、神経症者がその臨床的な症候（疾患）に対して責任があるというのは誤りであろう。しかし、そのような疾患を形成せしめたものが、外ならぬ神経症者自身のそれに対する態度であることを忘れてはならない。

実存分析は神経症を病と見る。しかし、それは同時に、病者の中にすら、自から主体的に自からに対して責任をもちうる精神の存在を予想し、確認しているのである。従ってロゴセラピーは、施療者による病者の治療であるというよりは、病者の中にある健康なるものによる自己自身の治療であるといわなければならない（同著作集四・五「神経症」宮本・小田・霜山訳）。若しフランクフルトに対するこのような理解が誤りないとすれば、そこには、神経症を罪と見るべきであり、現実に神経症は罪行為の結果であり、罪そのものであるとしたマウラーの立場と、基本的に相通するものが

あるといつてよいだろう。フランクが、神経症を具体的な罪行為の結果と見るマウラーの主張に、完全な同調を示すかどうかは遽に断じ難いが、自己の主體的な人格としての自由と責任を放棄した状態が神経症であるという理解においては、明らかに共通するものを持つていえるということが出来る。そうしてこのことは、將に、多くの宗教が説く人間理解に基本的な態度なのであり、そのような状態をこそ罪としてゐる事実を想起しなければならぬ。

フランクの挙げる性的不能についての症例は、この問題を考える上での好事例だといふことが出来よう。即ち、親友の妻と性的關係を持つた男が、一時的不能のためにそのことに失敗したという場合である（前出「神経症」I・一四八頁）。売春婦を求めながら、いざという時に不能を示す男の場合（同著作集二「死と愛」霜山訳・一八〇頁）も同様である。現象的には、性欲が抑圧されたのだと考えられるかも知れないが、事實は寧ろ、良心が抑圧されているのである。換言すれば、これらの場合における不能という神経症的症状は、本人の意識しない精神の要求の結果したものであり、人格性はそれによって守られたのであるから、症状はむしろ正常性の現れであるとさえいふことが出来る。しかし、フランクも指摘するように、このような形で人格の正常性が守られねばならぬ状態に自己を追い込むこと、即ち、自己に内在する精神の要求を意識し自覚してこれに主體的な決断をもってかわり得ないといふことは、人格の正常性が歪められることを意味してもいる。その故に、このような神経症的症候をもつ状態にあることは、心理的に正常であると呼ぶことが出来るかも知れないが、人格の全體的な統一性は既に崩されていることも明らかである。これはとりもなおさず、宗教が説く罪の状態にあるといふことである。翻つて、フロイド的正統派精神分析学が、道徳的判斷に対する價值的態度を拒否することは、このような場合に如何なる結果を導くであろうか。著名な分析医数人に治療を受けながら、遂に良効な結果を得られないままその継続を断念した一既婚婦人は、「精神分析は私をしないで私の自己非難と罪悪感から解放してくれ、ためしにはかの男たちと経験をもってみようという気をおこせました」と報告している（前出「神経症」I・二二八頁）。フランクの主張するように、それが精神分析学のもつ弱点の一つを示すものであるとすれば、宗教の立場からなされる人間理解と罪に対する價值的態度とが、心理学的にも極めて重要な機能を果していることだけは疑えないであろう。

五、問題の位置づけ

筆者がこの小論で試みようとしたのは、不安心情、特に罪悪感を主兆候とする神経症が、心理学・精神治療学及医学の立場から、従来は疾病という概念によって包括される異常状態として取扱われて来ており、かつ、そのことに基本的な疑問を持たないままに放置せられているのだが、心理学そのものの理論的展開と並行して、宗教の立場から考察した場合に、果してこれには何らの不都合もないのであろうか、という単純な疑問を追求してみようとするのであった。それは更に包括的な立場から表現するなら、宗教が世俗的な心理学による人間理解と、如何なるかかわりの在り方を持ちうるのであろうか、という問いに対する解答の試みであるといってもよい。特にカウンセリングなどの如き臨床的な問題場面においては、このような疑問が、避けることの出来ない切実緊急の課題として、我々の前に提示されているのである。

ここでは、臨床的な問題処理の方法について論ずることはしなかった。寧ろ神経症についての基本的な事実判断と、その評価が当面の中心的関心事なのである。そうして、宗教が神経症を罪と見ることの意味とその理由が、主としてマウラーの精神分析学批判を手掛りとして検討されたのである。

マウラーは精神医学者であり、神学者ではない。彼の発言、或は問題の提起は、すべて心理学の次元においてなされたものである。しかし、神経症が病ではなく罪であるという命題には、どうしても神学的臭気のあることを否定するわけにはゆかないという立場もありうるであらう(D. Lewis: "Do Psychology and Theology Speak the Same Language?" *The Journal of Pastoral Care*, Vol. XVII, NO. 3, '64)。事実、多くの宗教が、特にキリスト教の如く、人間がその本性において罪を背負っているとする立場の宗教が、病を罪の結果であるとする信仰的・神学的判断を下しているのであ

る。このような視点をも考慮すれば、もちろん当代の神学者が、神学的認識や神学的概念を、そのまま心理学の次元に移殖し、この異った二つの次元に属する問題を混同しているわけではない（例えばトウルナイゼン・加藤訳「牧会学」・日基教団を参照）としても、価値や規範にかかわる問題を、心理学的人間理解の分野に持ち込むことが如何に危険な両刃の剣であるかは、推察するに難くない。しかし、筆者が意図し、特に問題として自覚しているのは、そのように神学と心理学との直接的な交渉にかかわる問題ではない。寧ろ、神学的な人間理解が、心理学の次元における問題把握に投げかける光について、それを心理学的な次元で論じようとすることである。

心理学が行動主義理論によって代表せられるように、飽くまで自然科学的因果律のみによって人間存在を説明しようとするとき、フロイドの場合と同じく、自然主義的決定論と還元主義の理論を生み出すことになる。そこには当然、罪とか人格の責任とかの概念が入りうる余地はあり得ないのである。筆者はそのことに疑問を持ち、このような問題の解決に、心理学と宗教との出合いが、積極的に考えられてもよいのではないかという主張の立場にあるのである。即ち、先にも指摘した通り、神経症が罪であるというのは、人間がすべて罪を負うものであり、罪から逃れ得ない存在であるという神学的判断から出発して、神経症はその結果として我々が知り得る経験的事実であると主張しているのではなく、心理学の次元においては、それが未成熟人格の状態を意味しているのだといおうとしているのである。このような判断自体が心理学のもつ評価の態度を意味すると同時に、宗教的人間理解と基本的に相通するものを持つているということなのである。

経験科学としての心理学は、決して価値的態度と無関係ではあり得ない。特に心因性、或は精神因性疾患としての神経症について、このことは顕著である。神経症は、将に人格の主体性喪失、即ち価値的態度の不確定性に基づく人格性の崩壊に外ならないからである。その病態を客観的に記述しようとする限りにおいて、これを疾病、即ち常態な

らざるものとするに、さしたる問題はない。しかし、治療的場面に、このような静態的没価値的認識がそのままに適用されることは、反価値的態度という価値的態度の強要を意味する以外の何ものでもないであろう。治療者が特定の価値を指示的に導入するのではなく、被治療者自身の主体的な決断にそれがゆだねられてあることを前提とする場合においても、それは既に治療者による価値的態度の導入を意味しており、疾病を疾病という概念が示す客観性において処理しようとするのではないことを物語っている。疾病は疾病であることにおいてすでに否定的価値を荷っており、宗教はこれを罪としているのである。

人間の存在を、その全体性において捉えることが要求される精神治療的臨床場面では、既述の如く、価値的態度の導入を拒否することは不可能である。宗教と心理学の出合いは必至といわなければならない。そして興味あることは、ヨーロッパにおいて展開したフランクによる実存分析も、ボスによる現存在分析も、共に精神分析学の流れを受けながら、このような問題領域への明確な自覚を示して来ている、ということである。ボスの「精神分析と現存在分析論」の訳者（笠原・三好）は、「古沢平作博士はかつて、神経症をただ治すというだけなら新興宗教の方がよく治る、神経症は治らなくてもよい場合があると言われたというが、分析療法の構造のなかには、そのように治癒という目的をこえた、より高い志向が含まれていると言えよう。」と述べている（同書「訳者あとがき」・二〇九頁）。アメリカにおける新フロイド派、及び人格心理学の分野に属する人々の中にも、同様な傾向が見出せることはよく知られている。

神経症を罪とする認識・判断は、罪の概念規定にかかわる問題と併せて、各宗教が、夫々の神学的な立場から、独自の実践神学的な理論展開をなしうるし、またそのことは当然要請せられるであろう。宗教的カウンセリングの如き臨床場面においては、懺悔・贖罪・祈り・救済・解脱・開悟・被・むすび等といった実践的課題との関係を究明することも考えられなければならない。それは、英米法におけるマックノートン法 (the McNaghen Rules) がもたらした論議と同種の課題を、宗教心理学の分野に提起するものであるといつてもよいのではないだろうか。

ハリバドラの仏身論

天 野 宏 英

はしがき

ハリバドラ Haribhadra は、パーラ朝のダルマ・パーラ王の治下に活躍した人である。⁽¹⁾この時代（大約 A.D. 八世紀頃）は、インド仏教思想史上に一転期を劃する重要な時期である。なぜなら一方において、中観派と瑜伽行派との両思想の綜合という思想的課題をになつて、いわゆる瑜伽行中観と称せられる思想が現われ、他方において、瑜伽部密教と呼ばれる思想が興起した時代⁽²⁾であるからである。

このような時代思潮の下に登場したハリバドラは、中観派の論書や優波提舍を Santaraksita から、そして般若経や現観莊嚴論優波提舍を Vairocanahadra からそれぞれ学んだと云われる。⁽³⁾彼の思想的立場は、プトンなど後世のチベット人によつて Santaraksita, Kamalāśīla 等とともに瑜伽行中観派、詳しくは瑜伽行中観自立派 〈yogācāra-māhīyamika (—svāntarika)〉⁽⁴⁾に属するとせられる。

この瑜伽行中観（自立）派の思想的特徴は、従来の研究によると、世俗において唯心説を依用し、そして「勝義に於ては、唯識が空勝義諦を「無の有」という智の形態、即ち世間的有的に捉えようとしたのに合流せずして、清弁以

来の伝統のままに、勝義が戲論寂滅の畢竟空無であることを主張⁽⁵⁾するところにある、と考えられている。

ハリバドラの思想もまた、上記のごとき特徴を備えていると思われるが、本論文においては特に彼の仏身論をとり挙げ、それが如何なる構造をもち、かつ如何なる点に瑜伽行中観（自立）派的な特徴が現われているか等の問題について検討を加えることにする。管見によれば、彼の仏身論にはユニークな点があり、インド仏教史上注目すべきものを有しているからである。

本 論

東北目録によると、五部の書がハリバドラに帰せられている。その中、当面の問題である仏身論に言及するのは次の四部である。⁽⁷⁾

- (1) 般若波羅蜜多二万五千頌 (No. 3790)
- (2) 般若波羅蜜多八千頌解説・現觀莊嚴明 (No. 3791: 以下本書を『大註』と称す)
- (3) 薄伽梵功德宝集頌難語釈 (No. 3792)
- (4) 般若波羅蜜多優波提舍論現觀莊嚴と名づくる註 (No. 3793: 以下本書を『小註』と称す)

従って、この四部の各々について、その仏身論を考察すべきであるが、(1)と(3)には彼の特色ある仏身論は述べられない。

ちなみに(1)の当該箇所をみると、次のごとく説かれている。

「須菩提よ、夢の如く実体を有せず無実体を自性とし、自相上空であり、一切種清浄となつた所の、かの一切の無漏法の自性は、一相にして無相である。それ（無漏法の自性）が如来阿羅漢等正覚であると知るべきである。須菩提よ、菩薩摩訶薩はか

くの如く般若波羅蜜を学ぶべきである。

須菩提問う。《世尊よ、一切の無漏法とは何であるか。》世尊答う。《三十七菩提分法、四無量、八解脱、九次第定、十偏処、八勝処、無諍三昧、願智、六神通、四無礙解、四一切種清淨、十自在、十力、四無所畏、三不護、三念住、不忘失法、斷習、大悲、十八不共佛法、一切種智性、道智性、一切智性に於て、須菩提よ、これが一切の無漏法である。》須菩提よ、かくの如く菩薩摩訶薩は、この般若波羅蜜を学ぶべきである。以上が自性身である。

復須菩提よ、この般若波羅蜜を学び、かの一切法を得、無上等正覚を現等覺して、一切処一切相において諸菩薩摩訶薩の身は三十二大丈夫相八十随形好でもって莊嚴され、諸菩薩摩訶薩に對して大乘たる最勝法の無上の受用における喜・樂・満足・歡喜を示す。須菩提よ、かくの如く菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を学ぶべきである。以上が受用身である。

復須菩提よ、般若波羅蜜を学ぶとき、かの一切法を証得し無上等正覚を現等覺して、十方の無量無辺の世界において一切時に、如来阿羅漢等正覚の身は種々の變化の雲でもって一切衆生の利益をなす。かくの如く、須菩提よ、菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を学ぶべきである。以上が變化身である。』⁽⁸⁾

と。これは、いわゆる自性身、受用身、變化身の三身説で、大乘莊嚴經論等に説かれる瑜伽行派のそれ（本論三五頁以下参照）と同一である。但しこの場合、法身の語は三身の綜括的名称で、瑜伽行派における如く自性身の異名としては用いられていない。

さて、問題は(2)と(4)である。この両註釈書の中に特異な四身説が説かれている。⁽⁹⁾そこで以下、この両註釈書、就中後者の『小註』に基づいて論述を進めてゆこう。

『小註』は正式の標題が示すごとく「現觀莊嚴論頌」の註釈書である。従つて一論の構成が『論頌』のそれに副つていることは云うまでもない。『論頌』によると、全八章は「境 visaya」、「行 prayoga」、「果 phala」に三分される。

即ち第一―第三章が「境」に、第四―第七章が「行」に、そして第八章が「果」に配当される。一論をこのように境、行、果と組織的体系的に構成している点は、たとえば無着の攝大乘論と軌を一にする。⁽¹²⁾そしてまた『論頌』が「果」において仏身を論じ、かつ、

《自性身と、有受用 (sa-sambhoga) の身と、同様に他は變化身と、有事業 (sa-karitra) の法身とで、四種である、と説かれる。》⁽¹³⁾

と、四種の名称 (即ち自性身・受用身・變化身・法身) を用いている点も撰大乘論等と同様である。ただ撰大乘論等は自性身と法身とを同義異名と解する。従つて、自性身と法身とを同一とみるか別異とみるかによつて、三身説と四身説とに見解が分れてくるわけである。

ハリバドラは、第八章の註釈の冒頭に、

「一刹那現等覺を修習したものは、第二刹那に法身を現等覺する。そしてそれ (法身) は自性身等の差別によつて四種である。」⁽¹⁴⁾

といふ。これで見ると、彼は法身の語を綜括的と個別的との二様に用いている。即ち前者は第八章の標題「法身現等覺」(dharma-kāya-abhisambodha) に用いられる場合であり、後者は四種に類別された中のそれである。法身の語をこのように二様に用いる例は成唯識論に見出すことができる。⁽¹⁵⁾ その点はともかくとして、彼は、この冒頭の言葉において、自性身と法身とを別立した四身説を主張している。とすれば、ここに一つ問題が起る。なぜなら、彼は「現觀莊嚴論頌」の仏身論を三身説(即ち著作(1)と(3)と)と四身説(著作(2)と(4)と)の二様に解釈していることになるからである。何故、このような異なる二説をなすに至つたのであろうか。ハリバドラ自身の思想上の變化によるものか、それとも三身説を説く(1)及び(3)の著者に問題があるのか、目下何れとも決定し難い。⁽¹⁶⁾ ただ四身説がハリバドラの創説であることはインドにおいても承認されていたようである。即ち、Abhyākaragupta は「その建立(即ち法身を自性身より別立すること)は、ハリバドラの恣意 (rañ dhain) によるもので、遮遣すべきである。」⁽¹⁷⁾ と述べている。もっとも彼の言によると、四身説は必ずしも一般的には承認されていなかったようであるが。

〔I〕 四身各説

次に問題の四身説における各身の性格について、『小註』第八章の記述を中心とし、その叙述の順序にしたがって考察を進めてゆく。

(1) 自性身 (Svabhāvīkāya)

まず『論頌』第一偈に次の如く説かれている。

▲一切種の清浄に達した無漏の諸法の本性を特質とするものが、牟尼の自性身である⁽¹⁸⁾

と。この第一偈において自性身が定義されていると、ハリバドラは解釈する。しかしこの偈の解釈については問題がある。なぜなら、この第一偈を云何に解説するかによって自性身と、次の第二第六偈に述べられる法身との関係が異なってくるからである。その意味で重要な偈である。そこで次に、本偈の訳例の二、三を挙げ、そしてそれらとハリバドラの註釈とを比較検討することにしよう。

(イ) マンソン・ウルセル訳

Les idéaux sans-écoulement qui ont obtenu la pureté omnigénérique (sont) le corps Svābhāvika du

Saint: telle est la définition de leur nature. ⁽²⁰⁾

(ロ) ロンツェ訳

Those who have attained a state of purity in every respect, and (all) the dharmas without outflows,

theirs is the Substantial Body of the Sage. Its essential nature has the following marks: ⁽²¹⁾

(ハ) 宇井博士訳

「一切種の清浄に達した無漏の諸法を本性上の特質とするのが牟尼の自性身である⁽²¹⁾。」

次に、この第一偈に対するハリバドラの註釈を記すと、左の如くである。

「智を本質とし (jñānātma)」、出世間であり、法界を自性するものとして無漏であり、(かつ)諸垢が客塵的性質のものとして「切種の清淨、即ち自性遠離 (prakṛti-vivikta) を特質とする (清淨) に達したところの念処等 (の諸法) の本性 (prakṛti)」、即ち無生からなる自性 (svabhāvo' nūtpāda-rūpo) が、牟尼仏世尊の自性身である。⁽²²⁾」(側線は偈文を示す、筆者)

と。この註釈を参照すると、第一偈は前掲拙訳の「とくに読むべきである。なお第一偈と第二第六偈との内的連関等の問題については、後述の法身の項で闡説する。

さて、前記ハリバドラの註釈によると、自性身は、マッソン・ウルセル等の解する如く、無漏の諸法ではなく、無漏の諸法の本性 (prakṛti)、『即ち「無生からなる自性」 (anūtpāda-rūpa-svabhāva) 或は無生性 (anūtpādāta) を意味している。プーサンは、自性身を ≪a nature (prakṛti) des dharmas purifiés de toute souillure≫ と定義し、⁽²³⁾ それをこれを成唯識論の法身、厳密には法性身 (dharmatā-kāya) である、と解している。確かに、「無生」 (anūtpāda or anūtpādāta) という言葉は、般若経や大智度論等では無作、無為、無相、空、法界、諸法実相等と同義語にして第一義を指示する。⁽²⁴⁾ 従ってハリバドラの云う自性身は、プーサンの解する如く法性身と同義語であり、いわゆる理を意味する。

このように理を意味する自性身の性格について、ハリバドラは更に次の如く註釈する。

「自性身は、 ≪出世間道によって得られるが、しかし作られるのではない (prāpyate na tu kriyate)≫ としよう
不作 (akṛtīma) の義により、幻と等しい不二の智でもって一切法を行することによって証得せられる。⁽²⁵⁾」

と。これで見ると、自性身は不作なるものとして、出世間道によってただ証得せられるのみであって、生ぜしめられ

るのではない。換言すれば、出世間道（即ち不二の智）は自性身を証得する因であるが、生ぜしめる因ではない。

自性身の性格を、このような意味に解する例は撰大乘論釈及び金剛般若經論釈等に見出しうる。⁽²⁶⁾就中、自性身を不作なるものと定義する例は、撰大乘論無性釈及び宝性論等に存する。即ち無性釈に

「自性身中、非^い、仮^い、立^い、故^い、名^い、自^い、性^い、是^い、所^い、依^い、止^い、故^い、名^い、為^い、身^い」⁽²⁷⁾（大正三一、四三六上、傍点は筆者。）

と、また宝性論に、

「善淨な自性身(svābhāvikaḥ kāyaḥ)は宝像の如しと知るべきである。本性(prakṛti)は不作(akṛtimatva)であるから、また功德宝の所依であるから、である。⁽²⁸⁾」⁽²⁹⁾（一五一釈偈、傍点は筆者）

と説かれている。

以上が、ハリパドラの説く自性身の性格である。ただこの場合、〈念処等の無漏の諸法の本性が自性身である〉という表現或は解釈の仕方が、著作(1)に引用される般若經の文「一切の無漏法の自性は一相にして無相である」や、大智度論の文「一切の無漏法は……皆無相と名づく。……諸仏の法は……皆如・法性・実相に入る」^(大正二五、二七四上)等と軌を一にしていることは、次の法身の定義と関連して特に注目すべきである。

(2) 法身 (Dharmakāya)

次に、第二第六偈の前文に、

「かくのごとく第一身(自性身)を示して、次に無戲論の智を本質とする、無漏の念処等(の諸法)から成る第二の法身が説かれる。⁽³⁰⁾」

と述べ、五偈を引用して註釈する。まず第二第六偈をみると、そこには前記(1)二万五千頌に述べるところと同一の無漏法——但し道種智と一切智性を除く二十一種——が列挙されている。そして第六偈の末尾は「以上が法身と云わ

れる」(iti dharmakāyo' bhidhiyate)⁽³²⁾と結ばれている。

ここではじめに、第一偈と、この第二・第六偈との内的連関について考察することが必要である。なぜなら、これについて二様の見解が可能であるから。即ちハリバドラのごとく、前者は自性身を、後者は法身をそれぞれ説くものと二分するか、それとも「以上が法身と云われる」の「以上」の内容に第一偈をも含ましめて、両者を綜括的一体的にみるかである。そして、これによって、四身説と三身説とに見解が分れることになるからである。たとえば前記マツソン・ウルセル等のごとくに、第一偈を解するならば、第二・第六偈は第一偈の補足的敷衍的な説明となり、両者の主語即ち自性身と法身とが同義異名となるであろう。この点について、宇井博士は次のごとく述べられている。即ち「チベット伝では八の一の、無漏の諸法の一切種の清浄に達したのを自性の相となすのが牟尼の自性身である、と」⁽³³⁾いうに對して、右の功德の相應を以て智法身(jiṇṇa-dharmakāya)として、法身と分つて見るかの如く説いて居るが、第六偈には以上が法身といわれる、とあるから、二つに分つべきではなくして、結局、自性身が即ち法身と稱せられるに外ならないのであることが判る。これは即ち、法身が此の論では理智不二の法身で、決して理法身のみでないことを示す点である」と。⁽³³⁾この引用文から明らかなように、宇井博士は、第一偈と第二・第六偈とを分つてみるべきでなく、両者を併せて自性身即ち法身、換言すれば理智不二の法身なることを説いている、と見るべきだとせられるわけである。この見解は、自性身即ち法身とみる三身説に立つものである。

この自性身即ち法身とみる見解は、ハリバドラの註釈を離れて、『論頌』自体についてみれば恐らく成立しうるであろう。たとえば、ハリバドラによって所破の対象とされる有説——プトンは聖解脱軍等の説とする⁽³³⁾——にも次の如くある。

「(仏地には)出世間の無漏の諸法のみ(がある)と許容して、それら(無漏の諸法)の本性、即ち無生性(anutpadatā)

を特質とするものが、即ち自性身である。そしてまさしくそれ(自性身)が法性身(dharmakāya)である(から、それが) 卍 という接尾辞を省略して法身(dharmakāya)と示されるのである、と(かように他の人達は)解説して、更に(それら)無漏の諸法(の本性を特質とするものが法身である、その無漏の諸法とは何であるか)と云えば、菩提分云々等の偈(即ち第二：第六偈)を提唱するのである。⁽³⁴⁾

と。この有説は、要するに第六偈の末尾に云う法身は法性身の省略形、従って自性身と同義語であると解し、第二：第六偈を第一偈の補足的説明とみなすものである。そしてまた、この自性身即ち法身という見解は、弥勒の創説とされる瑜伽行派の仏身論とも一致している。即ち大乘莊嚴經論菩提品に、

「自性身(svabhāvikakāya)と、受用身(sambhogya-k.)と、他の變化身(naimānika-k.)とが、実に諸仏の身の差別である。そして第一(身)は(他の)(二)身(の)所依である。(第六十偈)

諸仏には三種の身がある。自性(身)は法身で転依(āśrayaparāvṛiti)を特質とする。⁽³⁵⁾

と、説かれるのが、それである。そしてこの自性身即ち法身が理智不二の法身を意味することは、撰大乘論世親釈(真諦訳)に次のごとく明確に説かれている。

「論曰、此中、自性身者、是諸、如来、法身。⁽³⁶⁾

釈曰、此三身中、若以自性為法身、自性有二種一定、以何自性為法身一切障滅故、一切白法円満故、唯有真如及真智、独存、説名法身。身以依止為義(大正三二、二四九下)⁽³⁷⁾

と。即ちただ真如と及び真智のみあって独存するのを法身と名づけるのである。

このように、「論頌」自体に自性身即ち法身(=理智不二の法身)とする解釈が可能である——「論頌」が弥勒造とすれば当然かも知れないが——としても、ハリバドラは前述の如く見解を異にし、自性身が第一偈に、そして第二

身としての法身が第二第六偈に説かれている、と解釈する。そしてまさにこの解釈から、後世「智法身」と称せられる彼のユニークな法身解釈が展開せられることになるわけである。

さて、このように二分された結果、第二第六偈を文字通り表面的に理解するならば、ハリバドラ自身、当該偈の前文中に「念処等(の諸法)から成る」と説いている如く、二十一種(註釈では道種智と一切智性を加えて二十三種)の無漏法をもって法身と見做すことになるであろう。そしてこの念処等の無漏法を法身となす解釈は、ハリバドラが有説として挙げる法身解釈と類似している。その有説は次の如くである。

「転依によつて(無漏に)転じたところの、無戲論の智を本質とする菩提分等の諸法も、第二の法身(dharmakāyo) ⁽³⁸⁾ dviṭṭho bhāvo' bhūvaneṇ。」

と。これが誰の説であるかについては、註釈書によつて種々の異説がある。⁽⁴⁰⁾ ただ文中、「菩提分等の諸法が第二の法身である。」と明言されている所からみると、表面的にはハリバドラの容認する説の如くにも思われる。しかし、後に触れる如く究極的には、ハリバドラは、この有説と見解を異にしている。

ところで、このように偈文の表面的意味からして、念処等の二十一種(或は二十三種)の無漏法をもって法身となすならば、法身(dharmakāya)の語源的解釈は、Ratnākaraṇiの云う如く「法の集り」⁽⁴¹⁾ (chos-kyi tshogs; dharmasamūha) とも解しえよう。一般的に教法を仏と見、これを譬喩的に表現して法身と称する例は、古くミリンダパンハーの中に見出すことができる。⁽⁴²⁾ しかし、前述のごとく、限られた無漏法をもって法身と呼ぶ説の先駆的用例は、大毘婆沙論や大智度論等の十力四無所畏等の功德法を法身と解する説に求めることができる。⁽⁴³⁾ もつとも、無漏法の数は、大毘婆沙論よりも、むしろ摂大乘論に説かれる法身相応の功德法——内容に二、三の出入があるが——と一致している。ところで——数の点はともかくとして——このように、限定された無漏法をもって法身と見做す説は先例

の存するもので、ハリバドラが、かく解したとしても、何ら特異な解釈ではない。むしろ、従前の伝統的な解釈に副ったものとも見做しうるであらう。

さて、第二第六偈の意味するところが前述のごとくであるとして、然らばこの二十一種（或は二十三種）の無漏法を意味する法身が、如何なる解釈の過程を経て、いわゆる智法身と称せられる性格のものとなったのであろうか。

この点で問題となるのは、法身が、一方では、〈念処等（の諸法）から成る〉とされながら、しかも他方では、〈智、或は不二の智を本質とする（*jñāna*、*advaya-jñāna*-*ātmanaka*）〉と説かれていることである。⁽⁴⁴⁾即ちこの後者の解釈

によると、ハリバドラは前述のごとくリテラリーに、二十一種（或は二十三種）の無漏法を法身と解するに止まらず、無漏法の体である無漏智、無戲論の智を摘出し、これを法身と見做しているのである。十力等の功德法が「智を以って自性と為す」ことは、已に大毘婆沙論等にも説かれて⁽⁴⁵⁾いる。しかし、その智をもって法身と為すことはない。その意味では、法身の内容が無漏法から、その体である無漏智へと深化されたとも見做しうるであらう。

しかし、ここで更に注意を要することは、法身の意味する内容が、ただ仏所説の菩提分法等の無漏法から、その体である無漏智へと深化されたと云うだけでなく、その無漏智——従って法身——が、瑜伽行派に説く転依所成の無漏智と結びつけられ、瑜伽行派的に解釈されていることである。即ち『大註』に法身を定義して次の如く云う。

「仏地において（必ず許容されねばならない所の、一切種の不二の心心所（*advayaś citta-caitāh*）——それは瑜伽行者の世俗上（*yogi-samvṛtyā*）、殊勝なる境（即ち受用・変化二身）として顕現し生じて、説法等の利行をなすところのものであり、また転依（*āśrayaparāvṛiti*）によって（無漏に）転じたものであるが——これがまさに諸如来に關係する、智資糧（*jñānasambhāra*）より生じたところの、有事業（*saṃyāpāra*）の法身である。⁽⁴⁶⁾」

と。この定義と同一趣旨のことが、『小註』において、自性身即ち法身となす有説（本論三五頁参照）に対する反駁の

中に、次の如く述べられている。

「(仏地において) 必ず許容されねばならない所の、不二の心心所——それは瑜伽行者の世俗上、殊勝なる境(即ち受用・変化二身)として顕現し生じて、説法等の利行をなす所のものであり、また転依によって(無漏に)転じたものであるが——これが如何にして彼等(の説く三身の中)に撰せられるか。」⁽⁴⁷⁾

と。後者の文は、註釈書によれば、自性身と法身との別立を主張する四身論者からの反論である。⁽⁴⁸⁾内容的には、前記の定義と異なるところなく、ハリバドラの認容する説と見做しても差支えないであろう。

さてハリバドラの定義によると、法身はまず (1) 瑜伽行者の世俗上、殊勝なる境即ち受用・変化二身として顕現し生じて、説法等の利行を為し、(2) 転依によって無漏に転じた所の、不二の心心所である。⁽⁴⁹⁾この中まず(2)に、無漏の不二の心心所即ち法身が転依において成立するとなす点は、撰大乘論に「法身は転依を相とする。」(大正三一、一二九下)と説かれるのと軌を一にしている。但し先にも触れた如く、撰大乘論等とハリバドラとは、法身の意味内容が異なる。ちなみに撰大乘論の所説に関連して、上田博士は次の如く述べられている。

「法身は「無分別後智に異り一切の分別を離れ」た根本無分別智及び真如である。根本智は境を取らずして境智無異であり後得智は境と智とが異り境を取る。境と智とが異らない根本智は真実の境を得、境と智とが異なる後得智は虚なる境を縁すると言はれる。(大正三二、二四二中) 根本智は非心非非心に依止し後得智は心に依止する。(同上・下)

心の本性は有分別にある。法身は無心であり、更に心を起せば応化二身である。(大正三一、二二七下)⁽⁵⁰⁾

と。ハリバドラの云う不二の心心所(advayacittacaita)、即ち法身が、撰大乘論の説く境智無異なる根本無分別智を意味していることは、それが如来に関係するとも、また、受用・変化二身として顕現し生ずるとも説かれているところから明らかである。従ってハリバドラは、撰大乘論が「根本無分別智及び真如」を、法身即ち自性身となすのと異

なつて、真如を自性身とし、根本無分別智を法身として二つに区別するわけである。そして(イ)に、法身が瑜伽行者の世俗上、受用・変化二身として顕現し生ずるといふことは、根本智が虚なる境を縁する後得智として働くこと、換言すれば無心(法身)から更に心を起すこと(応化二身)である。但し、二身の顕現を瑜伽行者の世俗上となす点は、瑜伽行派の説かざるところである。なおこの点については後に再説する。

このように、二十一種(或は二十三種)の無漏法を意味した法身觀が深化され変容されて、瑜伽行派の根本智を意味するものとなり、いわゆる智法身と称せられる性格のものとなつたのである。従つて二十一種(或は二十三種)の無漏法は、摂大乘論及び釈に、

「論曰、此法身^ハ、^ハ知^ル与^ニ幾種^ノ功德^ト相^ト應^ス、与^ニ最清淨四無量^ノ相^ト應^ス、与^ニ八解脫^ト……(中略)……一切相最勝智^ト等^ヲ諸法^ト相^ト應^ス。釈曰、此身^ハ、与^ニ諸功德法^ト相^ト應^ス。故^ニ名^ニ法身^ト。欲^ク顯^ル相^ト應^ス法^ト、故^ニ為^ニ此問^ト。」(真諦訳大正三一、二五五下)

と説かれる如く、法身相應の功德法と見做されることになる。そして法身の語源的解釈も、世親釈に「法身^モ亦爾^リ」と解^ス、^ト及^ビ如来^ト一切^ノ功德^ト所^ト依^ト、故^ニ名^ニ為^ニ身^ト。」(同右、二四九下)と説かれる如く、諸法の所依(法主釈)と解^スするものとなるであらう。

なおハリバドラが、法身についてなす種々の解釈の中に、瑜伽行派のそれと一致するもの、或は同一趣旨のものが、多く見出される。その中、法身の常住と遍滿とに関する註釈は、摂大乘論等の説を越えて成唯識論のそれに近づく点から注目に値する。即ち次の如く説かれる。

「智を本質とする法身(jiānāmako dharmakāya)は、各々限定せられた瑜伽行者の相續(yogi-samtāna)とどう依持(ādharā)の中に在り、かつ刹那毎に生滅しているのに、如何にして遍滿する(vyāpi)とも常住(nitya)であると云われるのか。

《かように事業 (kārīra) が广大であるから、仏は遍満すると云われる。そしてまさに彼は滅尽しないから、常住であるとも説かれる。》(第十一偈)

このように前述の道理によつて、一切処に(受用・変化二身として)顕現して利行をなすことが广大であるから、また相續して輪廻のある限り住しても、世尊は滅尽しないから、順次に仏は遍満し、常住である、と云われる。⁽⁵³⁾

この前文と註釈の意味は、要約すれば、智法身は、(1)個々の瑜伽行者の相続の中に在つても、受用・変化の二身として顕現して為す利行が广大であるから、かつ又(2)利那生滅するものであつても、相続無尽であるから、順次に遍満、常住である、ということである。この解釈の中、智法身が瑜伽行者の相続の中に在りかつ利那生滅する、という如き解釈は、理智不二の法身を説く撰大乘論等には見出し難い。この点は、むしろ理と智を分つ——理を自性身即ち法身に、智を自受用身に配する——成唯識論の所説に類似している。即ち成唯識論は自受用身の性格について次の如く説いている。

(一)「四智心品所依常故無_二断尽_一。故亦説為_レ常。非_二自性常_一。從_レ因生故。生者歸滅一向記故。不見_二色心非_二無常_一故。然四智品、由_二本願力_一所化有情無_二尽期_一故、窮_二未來際_一無_二断尽_一」(大正三二、五七下)

(二)「四智品中真実功德、鏡智所_レ起常遍色身、撰_二自受用_一」(同 五八上)

(三)「又受用身撰_二仏不共有為実徳_一。故四智品実有色心皆受用撰_一」(同 五八中)

これらの文によると、自受用身は、真実の心即ち四智品と真実の色とから成り(二、三)、そして因縁生のもので無常である(一)、しかし、所化の有情が無尽期であるから無断無尽である(一)。名称は自受用身と法身と異なつてゐるけれども、この成唯識論の所説は、ハリバドラのそれと同一趣旨である。

次に、法身とその事業 (kārīra, karma, vyāpāra) との関係について瑜伽行派の所説と比較考察しておこう。

法身が事業を有することは、前掲の法身の定義の中にも説かれていたが、なお『論頌』第三十四-第四十偈(二十種の法身の事業が列挙される)の前文に、次の如く定義されている。

「世俗上 (samvrya)・智 (法身)そのものが、受用身等として顕現し生じて利行を為すのであるから、それ(智法身)の増上力 (adhipatyā) に基づいて得られた所の、所化たる衆生の顕現に関係する (bhāṅ) 諸事業が、法身(事業)である。」⁽⁶⁴⁾

と。この定義によると、「法身の事業」或は「有事業の法身」と云われる場合、その事業は、直接的には受用・変化の二身によって為されるのである。しかし、その受用・変化二身は、世俗上、智法身の増上力に基づいて顕現せるものである。従って直接的には二身が為す利行も根源的には法身の事業である。と解するのである。このように受用・変化二身の為す利行を法身の事業と解することは、撰大乘論等にも説かれている。たとえば無性積に次の如く説かれる。

「問。如説法身非二六根境、云何今説盲得眼等能見法身為法身業。」

答。見法身者 由昔大願引發勢力、成滿法身、次第發起變化身用。由此能令盲得眼等。由昔資糧引發勢力、証得法身任運起用。如機関輪以末歸本。言見法身、実唯見化。」(大正三一、四四六下)

と。このように、受用・変化二身の利行を法身に帰して法身の事業と解する点は、法身の意味内容を異にしながらも、ハリバドラと瑜伽行派は一致している。

以上が、自性身より別立された、いわゆる智法身の性格の大綱である。

(3) 受用身 (Sambhogikakāya)

次に、第三の受用身について考察すると、まず『論頌』第十二偈の前文に、受用身が色身を自性とし、かつ相好を

備えていることを説く⁽⁵⁸⁾。そして、以下の如く偈文を註釈している。

「△この三十二相と八十種好とを本質とするものが、大乘を受用するから、牟尼を受用身である、といわれる。▽

(第十二偈)

この三十二相と八十種好とを本質とするものが、十地に入れる大菩薩とともに大乘の法を受用するという最勝にして過失なき喜と樂を享受するから、仏世尊の受用身である⁽⁵⁶⁾。」

と。これと同一趣旨のことが『大註』第一章の中にも述べられている。そしてそこでは、受用身が「無量の福德資糧によつて積集された相好でもつて輝ける身体を有するもの⁽⁵⁷⁾」とも説かれている。

まず受用身が色身にして、十地の菩薩とともに大乘の法を受用をなすと説く点は、瑜伽行派の所説と同一である⁽⁵⁸⁾。しかし瑜伽行派のごとく、受用身を妙觀察智の示現とはなしていない。また攝大乘論等では、相好は法身相応の功德として受用身には配されていない⁽⁵⁹⁾。この相好を何れの身に属せしめるかについては種々見解が分れている。たとえば成唯識論は自受用身に帰し⁽⁶⁰⁾、また宝性論は三十二相のみを説いて、これを受用・変化の二色身に帰属せしめて⁽⁶¹⁾いる。

このように、相好の帰属する身について、種々の見解があるが、『論頌』及び釈の如く、相好を十力等の功德法と區別して色身に配する点は、大智度論や金剛般若経論釈等と一致している。そしてまたハリバドラが、法身を智資糧所成とし、他方相好を福德資糧所成と解している点も、それらと一致⁽⁶²⁾している。以上が、第三・受用身の性格である。

(4) 變化身 (Nirmāṇika, Nirmāṇa-kaya)

最後の第四・變化身についてみるに、先の受用身の場合と同様に簡略な説明しか与えられていない。即ち『論頌』第三十三偈の前文に、それが凡夫と共通なるものであることを説き、次いで偈文を挙げて註釈する。即ち、

「△それでもつて生存中、世界のために平等に種々の利益を為す、その(身)が牟尼の間断なき變化身である。▽

釈迦牟尼等の姿でもって、輪廻のある限り一切の世界において平等に諸衆生の願える利益を為す、その身が仏世尊の、相續して間断なき變化身である。⁽⁶³⁾

と。またこれと同一趣旨のことが『大註』第一章に説かれ、そこではなお、「福智二資糧の一分より生じ、声聞等によつて了得されうるもの」⁽⁶⁴⁾とも述べられている。變化身を釈迦牟尼等となし、かつ相續間断なく一切世界において声聞、凡夫等のために利行をなすと解する点は、瑜伽行派の解釈と大差はない。⁽⁶⁵⁾ただ瑜伽行派には、變化身が福智二資糧の一分より生ずる (puṇya-jāna-sambhāraṅga-jā) という解釈はなく、成所作智の示現となしている。⁽⁶⁶⁾以上が、第四・變化身の性格である。

以上、ハリバドラの四身についての解釈を、それと密接な関係がある瑜伽行派の三身説などと比較考察し、各身の性格を明らかにした。そこで次に、自性身と余の三身との関係等について尋究しよう。

〔II〕 自性身と余の三身との関係

まず法・受用・變化の三身を、一括して余の三身 (pariśista-kāya-traya) と称し、自性身に對置する。そしてこの両者の関係を論ずるといふ問題設定は、管見によればハリバドラ以前の論書中には見出されない。従つて彼自身の特有の思弁に基づくものと思われる。もつとも、ハリバドラ自身が、標記のごとき論項を設けて論述しているわけではない。諸所に関連されているのである。そこではじめに、それらの文を『大註』及び『小註』から抜萃して列挙し、次に各々の文意を尋究することにする。

(一) 「かくの如く、三身——それは自性身を本質とし、かつ修習力によつて生じた所のものであり、さらに仏等を對境とするものとして智等に欽待して施設せられた (prakalpiya) ものであるが——を説いたので、次に、世俗上

(sāṃvṛtyā) 智 (法身) そのものが、受用身等として顕現し生じて利行をなすのであるから」云々。⁽⁵⁷⁾

(二) 「若しも (敵者が)

▲縁起であるもの、まさにそれが空性である、と汝は考える。▽

という道理に基づき、まさに法性を本質とする身 (dharmaśāstra-kāya) を説くことによつて、不二の智を本質とする法身 (advaya-jñātmaka-dharmakāya) が説かれたのである、と云うならば、

(答う) 然らば道理の等しきことだから、受用・変化の二身もともに説かれたことになる。従つて (二身を) 別に説く必要はないことにならう。然るに、教説 (pravacana) の中に (二身が別に) 説かれている。依つてそれ (二身) は、瑜伽者行の世俗上 (yogi-sāṃvṛtyā) 説かれるのである、と認められる。これと同じ道理によつて、不二の智を本質とする法身も、(二身と) 同様に (自性身とは) 別に説かるべし、と云うことになる。⁽⁵⁸⁾

(三) 「余の三身——それは、勝義上 (pramāṇārthataḥ) 法性から成るものであり、かつ実世俗上 (tathya-sāṃvṛtyā) 顕現している所のものであるが——は、信解に応じて開顯せられ (prabhāvita) 仏と菩薩と声聞等を行境とするものとして建立せられた (vyavasthāpita) のである、と云うこと」を説くために——

▲なぜなら、識別するもの (viveka) は、識別されたもの (viveka) と不離 (avyatirekīva) である、と認められているからである。▽

という道理に基づいて、(余の三身が) それ (自性身) と不離 (avyatireka) であっても——(三身が自性身とは) 別に (pīṭhaka) 建立せられたのである。⁽⁵⁹⁾

まず (一) は、法身の事業に関する定義の前文中に存すもので、内容的には、(a) 自性身と余の三身との関係、及び (b) 法身と受用・変化二身との関係を説いている。前者 (a) に関して云えば、余の三身は (イ) 修習力によつて生じ、(ロ) 仏等を

対境とし、かつ (a) 智等に親待して施設せられたものである。これに対して自性身は、その三身の本質をなすという係にある。自性身と三身との関係は、並列的でなく、前者が後者の本質をなし、いわば相即的である。次の (b) 法身と受用・変化二身との関係については、先に法身の定義を討究した際に触れたので、ここでは省略する。ただこの (一) で問題となるのは、(b) において、世俗上 (≡ 瑜伽行者の世俗上)⁽²⁰⁾、法身が二身として顕現するとされながら、然も、他方において、その二身として顕現する法身——瑜伽行派の表現を借りていえば根本無分別智——をも含めて、三身が自性身に対置されていることである。三身が自性身に對置される立場は、如何なるものであろうか。そしてまた、その立場と、前者の立場即ち世俗 (≡ 瑜伽行者の世俗) とは、如何なる関係にあるのであろうか。これらの点については、(二) と (三) を考察した後に再び触れるであらう。

次の (二) の文は、前記四身論者の反駁 (本論三八頁参照) の直後にあり、法身と自性身との別立を主題とする問答である。

まず敵者の論難は、「縁起であるものは空性である」という中観派の基本的な命題において示される所の、縁起であるものと空性との相即不離的な関係に基づいて、法性から成る身、即ち自性身 (≡ 空性) が説かれる場合には、必然的に不二の智から成る法身 (≡ 縁起であるもの) も併せ説かれてゐる。従つて法身を自性身より別立すべきではない、という趣旨である。この見解は、自性身 (≡ 法性) と法身 (≡ 不二の智) との不二無差別なること、換言すれば理智不二の法身を主張するものである。

ハリバドラは、この論難に対し二身 (自性身と法身) の別立すべきことを主張するわけであるが、その立論は当面的問題に関連しても看過しえない。即ち彼の反論から、次のことが明らかとなる。(a) 不二の智から成る法身と法性が成る自性身との関係が、受用・変化二身と自性身との関係と同一であること、換言すれば、法・受用・変化の三身

はすべて縁起であるものであり、他方自性身は空性を意味していること、及び(b)三身の建立せられる立場が瑜伽行者の世俗であること、の二点である。この中、前者(a)に説かれる自性身と三身との関係は、表現は異なるけれども、前述の(一)の(a)と同一趣旨である。ただこの(二)において注目すべき点は、後者(b)である。

なぜなら、(一)の(b)に、法身が受用・変化二身として顕現するのは、世俗上(=瑜伽行者の世俗上)であるとされながら、この(二)の(b)では、法身——根本智——そのものも瑜伽行者の世俗という立場において建立せられるもの、と解されているからである。換言すれば、「瑜伽行者の世俗」は、内容的には法身(=根本智)の成立する位態と、受用・変化二身(=後得智)の成立する位態との両者を包括するものとなるからである。この点については後説する。

最後の(三)は、大・小両註において、ともに自性身の定義の直後に位置し、当該の問題を主題とする唯一の文である。そこで以下、プトンの複註を参照しながら考察を進めてゆこう。

プトンは、これを次の如く註釈する。

「(4)余の三身は 勝義よりすれば法性たる自性身と不異である。なぜなら自性身は、それら(三身)の法性であるから。(かつ) 理趣の中に、

▲垢が遠離するもの(viveka)即ち滅するものは、(垢が) 遠離したものの(vivikta)即ち滅した依事・法性と不異(avayirekiva)である、と認められているから。▽

と説かれているからである。

(4)また余の三身は、自性身と不異であっても、別に建立せられる。なぜなら実世俗よりすれば、顕現が異なるから。各自の信解に応じて開顯されるとは、法身が諸仏を、受用身が菩薩を、そして変化身が声聞と異生凡夫等を行境とするものとして建立せられることである。⁽⁷⁾」

と。プトンのこの註釈によると、(a)は、勝義(paramārtha)と実世俗(tathya-samvrti)の二諦によって、自性身と三身との異同関係を説くものである。

(a) まずプトンの註釈(4)によると、自性身と余の三身とは、勝義よりすれば不異無差別である。その理由は、自性身が三身の法性であるから。自性身を法性、三身を法と解し、そして前者が後者の本質であると解する点は、前記(1)と(2)の所説と同一趣旨である。ただこの場合、勝義という概念が導入されて、勝義よりすれば、両者は不異無差別である——換言すれば三身の建立は認められず、ただその本質である法性即ち自性身のみである——とされる点は、次の(b)と関連して特に注目すべきである。

なお自性身と三身との不離なる関係を論証するために、ここに引用された半偈の出典は目下詳かにしえない。Dhankīrīśrī やツォンカバによると、論理学の書(rigs-pahi bstan-bcos)と云われる⁽²²⁾。ただ近年ツツチによって刊行された梵文写本の断片によると、本来は次の如くあったものである。

na jñāne chūnyatā nāma kācid anyā hi vidyate/

vivikāvyatīrekitvam vivekasya yato matam// (23)

(漢訳) 非_下智離_ニ於空_一 有_レ小法可_レ得

此意言_レ離者 性離非_ニ遠離_一 (24)

ハリバドラは、この偈の後半を引用しているのであるが、内容的には仏身論を主題とするものではない。智と空性との関係を論ずるものである。即ち、識別するもの(判断 viveka)と識別されたもの(概念 vivikta)との両者は、否定排除的な性質に非ざるもの(avyatīrekitva)であるから、従って智(=viveka)より別に空性(=vivikta)と云う或るものが存するのではない、という趣旨である⁽²⁵⁾。この内容からみると、本来智と空性との不離無差別なることの

理由を現わすものであった後半偈を、三身と自性身との不離なる関係を説くために転用したものと考えられる。もつとも、三身が智から成り、かつ自性身が空性を意味するものであるから、その両者の不異なる関係を、前述の如く論理的に解釈することも不可能ではないであろう。(この偈自体については、他日稿を新たに於て論ずる予定である。)

(b)さて上述の如く、自性身と余の三身とは、勝義よりすれば不異無差別である、として、然らば三身は、如何なる立場において建立せられるのであろうか。プトンの註釈(四)によると、実世俗よりすれば顕現が異なるから、即ち仏、菩薩、声聞等の信解に応じて、順次に法身、受用身、變化身が開顕せられるから、三身が自性身とは別に建立せられる。従つて実世俗という立場からすれば、三身は自性身と異なり差別があるのである。三身建立の立場を実世俗とする点は、前記(二)の(b)と同一趣旨である。ただ(二)(b)では瑜伽行者の世俗という表現がなされている。用法の同一なるところからして、両者は同義異語と考えられる。

以上、自性身と余の三身との関係について、ハリバドラの見解を討究した。要するに、彼は勝義と実世俗(瑜伽行者の世俗、或は世俗)の二諦説に基づいて、両者の異同関係を論ずるのである。ただし、ここで問題となるのは、一方で、法身等の三身は共に実世俗(瑜伽行者の世俗)の建立・施設とされながら、然も他方その同じ立場で、法身が受用・變化二身として顕現する、と説かれていることである。この中、法身が二身として顕現するという点は、前述の如く瑜伽行派の見解と一致している。しかし瑜伽行派では、その二身としての顕現を実世俗上(或は瑜伽行者の世俗上)と説くことはなく、かつまた、法身をも含めて三身を、実世俗上の建立・施設となすこともない。では一体、ハリバドラがここに依用した勝義と実世俗(瑜伽行者の世俗)という二諦説は、誰の説に依つていのであるうか。従来の研究によれば、この二諦説は清弁の創説である。そこで次に、その清弁の二諦説について若干の考察を加え、ハリバドラの所説と比較してみよう。

清弁の「中観心註思挾焰」第三章によると、(イ)智は、勝義と世俗の二諦に基づいて勝義智と実世俗智との二種に、⁽⁷⁷⁾そして(ロ)勝義は、無戲論のものと有戲論のもの(≡清浄世間智)との二種に、⁽⁷⁸⁾それぞれ分類される。この(イ)と(ロ)を併せると、勝義智は無戲論の勝義諦に、そして実世俗智(≡清浄世間智)は有戲論の勝義諦に、それぞれ対応することになるであろう。後者の、実世俗智に対応する有戲論の勝義諦は、また、実世俗諦 (cathya-samvrti-satya) ⁽⁷⁹⁾とも称せられる。従つて(イ)に云う世俗諦は、単なる世間的な世俗諦ではなくて、実世俗諦を意味している。実世俗 (cathya-samvrti) という概念は、清弁においては、かように勝義的であると同時に、世俗的である、という二重の性格を有するものである。

さて、清弁のかような二諦説を、ハリバドラが借用し、それを仏身論の解釈に適用したものと考えられる。しかしなお両者の解釈に相違点を見出しうるように思われる。なぜなら、清弁においては、実世俗智は、「無相たる勝義の(証得の)後に得られた清浄世間智」⁽⁸⁰⁾——瑜伽行派の後得智——にして、解脱の宮殿たる一切智処に登る階梯 (so-pāṇa) ⁽⁸¹⁾と見做されており、これをハリバドラの仏身論に当てていえば、法身が受用・変化二身として顕現すると説かれる場合の、受用・変化二身の顕現せる位態(≡後得智)に対応すると考えられるからである。換言すれば、二身として顕現する法身の位態(≡根本智)が、清弁の説く「実世俗」の範疇には含まれないことになるからである。ハリバドラは、しかし、この法身をも実世俗の範疇に含ましめてゐる。

清弁では、この法身は如何なる範疇に含まれるのであろうか。若し、前記(イ)において、実世俗智より弁別された勝義智が、それ(法身≡根本智)であるとすれば、ハリバドラの云う「実世俗(或は瑜伽行者の世俗)」なる概念は清弁の実世俗智と勝義智の両者を包括するものとなるであろう。⁽⁸²⁾

かような両者の見解の相違が、如何なる理由によるものか、なお今後の研究に待たなければならない。しかしその点

は暫くおき、ハリバドラが、二諦説に準拠し、自性身（≡空性≡勝義）と余の三身（≡智≡実世俗）との関係を解釈したところに、中観（自立派）的な特徴を認めることができるであろう。

むすび

上来、現観莊嚴論頌の註訳書である『大註』及び『小註』に説かれるハリバドラの特色ある仏身論、即ち四身説をとり挙げ、それを〔I〕四身各説と、〔II〕自性身と余の三身との関係、との二項目に分つて、瑜伽行派等の仏身論と比較考察した。

即ち前者〔I〕において、四身の各々の性格が瑜伽行派の三身説のそれと多くの類似点を有していること、及び自性身（≡理）と法身（≡智）を別立したために、法身が「智法身」と称せられる性格を有するに至つたこと——この点は瑜伽行派と異なるなどの点を明らかにした。そして後者〔II〕において、自性身と余の三身との関係が二諦説——勝義諦と実世俗諦——に、その理論的根拠をおいていること——なお問題点があるが——、及びその二諦説を依用して理と智を截然と分ち、へ勝義よりすれば、三身の建立は認められずただ自性身のみであり、実世俗よりすれば、自性身とは別に三身の建立が認められると解釈するところに、中観（自立）派的な特徴が認められことなどの点を明らかにした。約言すれば、ハリバドラのユニークな四身説は、仏身論の大綱を瑜伽行派に負いながら、然もその根本的立場を二諦説に求たところに由来すると見做すことができるであろう。

(1) A. Schiefner (ed.), *Taranāthe de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione*, Petropoli 1868, pp. 165-7. なお「大註」の奥書（荻原本九九四頁）参照。

(2) 羽田野伯猷博士「秘密集タंत्रラにおけるデニヤーナパーダ流について」文化、新第五卷一五六頁参照。

(3) Schiefner, op. cit., p. 167.

- (4) 羽田野博士、前掲論文一五五頁、山口益博士、般若思想史一七四頁、「極成解説」西藏撰述仏典目錄 No. 6862, fol. 106 等参照。
- (5) 山口博士、前掲書一七四頁。
- (6) 羽田野博士、前掲論文一五五頁参照。
- (7) この四部の外に、転声頌 (No. 4274) が彼に帰せられている。
- (8) 東北目錄 No. 3790: 北京版西藏大藏經 No. 5188, fols. 258b-259a (法身の分位なる学果第八章)。なお著作(3)の当該個所は北京版 No. 5190, fol. 83 a 参照。
- (9) 大・小阿註釈書の構成及び連関等については拙稿〈現観莊嚴論釈の梵文断片〉東北仏教文化研究所年報第三輯参照。
- (10) 「大註」及び「小註」のチベット訳は主としてデルゲ版により、「大註」の梵文は主として荻原本によった。
- (11) 「論頌」の末尾に附される全八章の要約の第二偈(「大註」荻原本九九二頁)参照。
- (12) 上田義文博士、仏教思想史研究一九四頁参照。
- (13) この偈は第八章の項目を示すもので、「論頌」第一章第一七偈である(「大註」荻原本二二頁)。
- (14) 「小註」fol. 131 a-b, 「大註」(荻原本)九一—四頁参照。
- (15) 「此法身五法為性。非淨法独名法身。二転依果皆此撰故。如是法身有三相別。一自性身。謂諸如来真淨法界。……(中略)……即此自性亦名法身。」(大正三一、五七下)
- (16) デルゲ版テンギユル目錄(東北目錄 No. 4569, fol. 431 a)及びプトンのテンギユル目錄(西藏撰述仏典目錄 No. 5205, fol. 82 a)は、著作(1)をハリバドラ作となすも、北京版は著者名を欠く。また著作(3)について、Obermillerは、それがハリバドラ作なることを疑っている(Additional Indices to the Doctrine of Prajñāpāramitā, Acta Orientalia 1933, p. 349)。
- (17) 「牟尼意趣莊嚴」東北目錄 No. 3903: 北京版 No. 5299, fol. 285 a.
- (18) 「小註」fol. 131b, 梵文は次の如くである。
sarvākārāṃ viśuddhim ye dharmāḥ prāpī nīśravāḥ/
svābhāviko muneh kāyas teṣāṃ prakṛti-lakṣaṇah// (「大註」荻原本九四一頁)
- (19) M. P. Masson-Oursel, Les corps du Bouddha, JA 1913, p. 605.

- (20) E. Conze, *Abhisamayālaṅkāra*, Roma 1954, p. 96.
- (21) 宇井伯寿博士「大乘仏典の研究(真理の宝璽和訳)三七頁。五五八頁にも本偈の和訳がある。
- (22) 「小註」fol. 131b, なる「大註」の当該箇所を荻原本(九一頁)によつて記すと次の如し。
 <Ye smṛtyupasthān ādayo jñānātmakā lokotarā dharmadhātu-rūpatvād anāsaravā mālānām āgantukatvena sarva-prakāraṇ viśuddhiṃ prakṛti-vivikta-lakṣaṇaṇ prāptās teṣam yā prakṛtiḥ svābhāvo'nutpāda-rūpo' yam muner budd hasya bhagavato……svābhāvikaḥ kāyah>
- (23) L. de la Vallée Poussin, *Vijñānākṛpūṭimātraratāsiddhi*, Appendix iii, Notes sur les corps du Bouddha, Paris p. 1928, 791.
- (24) 摩訶般若波羅蜜經「第一義相、無作無為無生無相無說。是名第一義、亦名性空、亦名諸仏道。」(大正八、四〇三上) 大智度論「畢竟不生即是諸法実相。諸法実相即是般若波羅蜜。」(大正二五、四三四上)等参照。
- (25) 「小註」fol. 131b, 「大註」(荻原本)九一四頁。二〇頁にも同一の文がある。なお引用文中※印以下は、「小註」及び「大註」(九四一頁)では <māyopama-vijāna-sarvadharmā-pratipatvā dhigatah.> とあるも、「大註」二〇頁では <māyopamādvaya-jāna……> とある。今は後者にゆじた。
- (26) 撰大乘論世親釈(真諦訳)は、仏身を自然得と人功得に二分し、前者に自性身(法身)を、後者に受用・変化二身を配す(大正三一、二四九中)。また金剛般若經論釈には「言善提者是法身。此是無為性故。名為自性。是故此二是得彼之因。非是生因。若望此余受用化身、是生因故。」(大正二五、八七七中)とある。
- (27) 「撰大乘論会釈」東北目録 No. 4051: 北京版 No. 5552, fol. 333a. に「非仮所立」は <boos-ma ma yin-pa = akrīma> とある。
- (28) E. H. Johnston (ed.), *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*, Patna 1950, p. 72, 宇井博士「宝性論研究五八四頁。
- (29) 自性 (svabhāva) が不作 (akrīma) なることについて、中論第一章第二偈 (Prasannapadā, p. 262) 参照。
- (30) 「小註」fol. 131b.
- (31) 「小註」同右、「大註」(荻原本)九一六頁。
- (32) 宇井博士、大乘仏典の研究五五八頁。

- (33) プトン「阿含の種」西蔵撰述仏典目録 No. 5173, fol. 343b.
- (34) 「小註」fol. 133a, 「大註」(荻原本) 九一六頁。「阿含の種」fol. 343b, ツォンカバ「善積黄金鑿」No. 5412, fols. 239b-240a, b 等参照。なお所引と同一趣旨のことが、「聖解脱軍作」二万五千頌優波提舍論現觀莊嚴註」(東北目録 No. 3787: 北京版 No. 5185) の中に説かれてゐる(北京版 fol. 226a-b)。
- (35) 宇井博士「仏教思想の基礎三九六—四〇〇頁参照。
- (36) S. Lévi (ed.), *Mahāvāna-sūtrāṅgikāra*, Paris 1907, p. 45, 宇井博士「大乘莊嚴經論研究」一六五頁。
- (37) 撰大乘論にも「云何応知智差別。由仏三身一応知智差別。一自性身、二受用身、三變化身。此中自性身者、是諸如來法身。於一切法自在依止故。」(大正三二、一二九下)とある。
- (38) 宇井博士「撰大乘論研究七一五頁参照。
- (39) 「小註」fol. 133a, 「大註」(荻原本) 九一五頁。
- (40) ダルペンツラは *Jñānacandra* etc. (東北目録 No. 3796: 北京版 No. 5194, fol. 116 b) に帰じ、トーンは *Vairocana-bhadra*, *Jñānacandra* etc. (op. cit., fol. 343 b) に、シヤンカバは *Vairocanabhadrā*, *Haribhadra* etc. (op. cit., fol. 239 a) に、またゲローペーサンホは *Haribhadra* etc. (西蔵撰述目録 No. 5461, fol. 214 a) に、それぞれ帰してゐる。
- (41) 「有淨」東北目録 No. 3801: 北京版 No. 5199, fol. 228 a. 同一解釈が *Bodhicaryāvatāra-panjikā* にも見られる。即ち *śamūhārtho vā kāyāśabdah / janakāyo balakāya iti yathā / tena* (i. e. *dharmakāyāśabdena*) *pravacanasyāp-grahaṇam* (Poussin, ed., BI 1901, p. 3) である。
- (42) V. Trenckner (ed.), *The Milindapanho*, London 1928, p. 73, 中村博士「インド思想とギリシヤ思想との交流」一六七頁参照。
- (43) 大毘婆沙論には、法身の語が十数カ所用いられてゐる。今の用例の二、三を記すと左の如し。
 「今顯此身父母生身。是有漏法非所攝依。所攝依者謂仏無學成善提法即是法身。」(大正二七、一七七上)
 「問、若爾施設論說當云何通。如彼說一切如來應正等覺皆悉平等。答、由三事等。故名平等。……(中略)三法身等。謂諸如來皆得十力四無所畏三念住大悲十八不共法等勝功德。」(同、八五上、一三一中、六二四上等)。なお大乘大義章大正四八、一二三下参照。

大智度論には次の如くある。

「為三生身二故説三十二相。為三法身二説三無相。仏身以三十二相八十際形好二而自莊嚴。法身以三十一力四無所畏四無礙智十
八不共法諸功德二在二嚴衆生。」(大正二五、二七四上)

「修三念仏三昧。非三念三仏身。当三念三仏種種功德法身。」(同、二三六上)
十住毘婆沙論にも次の如くある。

「善薩如レ是以三十二相八十種好三念三仏生身二已。今応レ念三仏功德法。所謂又応テ以三四十 不共法三念三仏 諸仏是法身
非三但肉身二故 諸仏雖レ有ニ無量諸法二不ヲ与ニ余人二共者有ニ四十法。若人念者則得ニ歡喜。何以故。諸仏非ニ是色身ニ。是法身故。」
(大正二六、七一下)

(44) 本論三三、三九、四四頁等参照。

(45) 「問、如レ是十力以レ何為ニ自性。答、以レ智為ニ自性。謂仏意力は智所成。以レ智為レ体智所攝故。」(大正二七、一五六下)
「問、此四無畏以レ何為ニ自性。答、亦以レ智為ニ自性。」(同、一五八中)、「問、大悲以レ何為ニ自性。答、以レ智為ニ自性。」
(同二五九中)等参照。

(46) 「大註」(荻原本)二〇―二二頁。但し荻原本の *abhyupagantavyo, āśaya* はツツチ本の *abhyupagantavyā, āśraya* へ
それぞれよった(ツツチ本二五頁)。なお「殊勝なる境 *visi. tārtha*」が受用・変化ニ身を意味することについて、本論四
一頁法身の事業の定義、ツオンカパ No. 5412, fol. 241 a, ゲルーペーサンボ No. 5461, fol. 214b 等参照。

(47) 「小註」fol. 133a, 「大註」(荻原本)九一六頁。

(48) プトン op. cit., fol. 344 a, ツオンカパ op. cit., fol. 241 a 参照。

(49) ツオンカパは「小註」の文を、(1)自性の殊勝≠不二の心心所、(2)断の殊勝≠無漏に転じたこと、(3)事業の殊勝≠二身と
して顕現し利行を為すこと、の三に分つ (*ibid.* fol. 241 a)。

(50) 上田博士、前掲書一七七頁。世親釈真諦訳に「諸仏雖ニ已般涅槃ニ猶更起レ心。般涅槃即法身。更起レ心即応化ニ身。諸仏已
住ニ法身。……自然顯ニ現応化ニ身。」(大正三一、二二七下)とある。

(51) 真諦訳は、この外に法即身(持業釈)の解釈を挙げる(大正三一、二四九下)。無性釈も「法性即身故名ニ法身。或是諸
法所依止処故名ニ法身。」(同、四三六上)と二種の解釈を挙げる。この中の法性即身の解釈がハリバドラの法身に適用さ
れないことは明らかであろう。

(52) たとえば無諍三昧(論頌「第七偈」)の解釈は、無性のそれ(大正三一、四四〇二下)と同一趣旨であり、また願智(第

- 八偈)の解釈は、「輪廻のある限り住するが故に常住である。」の箇所が「常に三昧に入っているが故に。」とある外は大乗莊嚴經論(Lévi, op. cit., p.134)及び撰大乘論釈のそれ(真諦訳、二五六中、無性釈四四〇下)と同一である。大悲(利行の常住)(第九・一〇偈)の解釈は、撰大乘論釈に説く十二種の法身甚深の相の中の第七頭「現甚深」(真諦訳、二六〇中)と同一趣旨である。但し真諦訳は、大定大智大悲を応身の体となす(二五〇上)。
- (53) 「小註」fol.134 a, 「大註」(荻原本)九一八頁。
- (54) 「小註」fol.138 a, 「大註」(荻原本)九二五頁。「小註」の梵文は前掲拙稿二一頁。プトンは、この文を、(1)作者 \parallel 世俗上、法身のみ、(2)方法 \parallel 受用・変化二身として顕現すること、(3)事業の本性 \parallel 所化を利益する行なること、の三つに分ちて (op. cit., fol.353 b)。
- (55) 「小註」fol.134. a, 梵文は前掲拙稿一九頁。
- (56) 「小註」fol.134 a-b, 「大註」(荻原本)九一八頁。
- (57) 「大註」(荻原本)二二頁。
- (58) 大乘莊嚴經論(Lévi, op. cit., p.45) 撰大乘論真諦訳(大正三一、二九下)等参照。なお後者の解釈について、宇井博士、撰大乘論の研究七二五—六頁参照。
- (59) 撰大乘論真諦訳大正三一、一五〇上参照。
- (60) 成唯識論大正三一、五八下参照。
- (61) Johnston, op. cit., p.97, 和訳は宇井博士、宝性論研究六一九頁による。
- (62) 大智度論「有二種道。一者令 \equiv 衆生修 \equiv 福道。二者慧道。福道故説三十二相。慧道故説 \equiv 無相。……(中略 \parallel 本論註(43)参照)…… \equiv 莊 \equiv 敬衆生。」(二七四上)、金剛般若經論釈「偈言。非 \equiv 相好果報 依 \equiv 福德 \equiv 成就 而得 \equiv 真法身 \equiv 方便異相故 此明 \equiv 何義。法身者、是智相身。福德者異相身故。」(大正二五、七九五上)。宇井博士、大乘仏典の研究三九九頁参照。
- (63) 「小註」fol.138 a, 「大註」(荻原本)九二二—四頁。
- (64) 「大註」(荻原本)二二頁。
- (65) 大乘莊嚴經論(Lévi, op. cit., p.45) 撰大乘論(大正三一、二九下)等参照。
- (66) 大乘莊嚴經論菩提品第七四偈(Lévi, op. cit., p.47) 撰大乘論真諦訳(二五三中)等参照。
- (67) 「小註」fol.138 a, 梵文は前掲拙稿二二頁。なお本論四三頁「法身の事業」の定義及び註(54)参照。

- (68) この文は「小註」になく「大註」(荻原本九一六頁)にのみ存する。本文中に引用される半偈は左記の偈の前半である。出典は目下未詳であるが、前半偈は龍樹作「超世間讚」(Lokāntastava)の第二〇偈の前半と全同である。(cf. Poussin, *Les Quatre Odes de Nāgārjuna*, Muséon 1913, p. 13)
- yah pratyasaṃpūṣāḥ sūnyatā saiva te matā /
dharma dhātu-vinirmukto yaśnād dharmo na vidyate // (荻原本二九七頁)
- (69) 「小註」fol. 131 b, 「大註」(荻原本)九一四頁。
- (70) この場合、「世俗」が「瑜伽行者の世俗」と同義であることは両語の用例からして明らかである(本論三七頁「法身の定義」参照)。「瑜伽行者の世俗」という語を誰が用いたかは目下未詳。Śāntideva, *Bohicaryāvatāra*, IX, Ka. 8 にも用いられている。
- (71) トムン op. cit., fol. 339b.
- (72) Dharmakīrtiśrī 「難語明」東北目録 No. 3794: 北京版 No. 5192, fol. 297 b, ツォンカパ op. cit., fol. 232 b.
- (73) G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, pt. I, p. 201. この偈は梵文「大乘二十論」の冒頭に附されている出典不明の七偈の中の第一偈である。なおツォンカパによると、最初の三偈は同一論書のものである (op. cit., fol. 232b)。
- (74) 円集要義釈論「大正二五、九〇一上。なお本書のチベット訳によると、ツォンカパの云う三偈が「智者達の言」として引用されている(東北目録 No. 3810: 北京版 No. 5208, fol. 100a)。²⁰しかし漢訳では第三偈が偈文でなく長行となっている。
- (75) ツッチは、今の偈を次の如く英訳する。
 <There is no void as something different from knowledge, in so far as it is know that a discriminating judgement implies non-exclusion of the notion discriminated.> (Tucci, op. cit., p. 204)
- (76) 山口博士「仏教における有と無との対論」一九二頁、野沢静証博士「清弁の二諦説」日本仏教学会年報第一八号一八頁、三三頁等参照。
- (77) 「思釈焰」東北目録 No. 3856: 北京版 No. 5256, fol. 58 b.
- (78) 北京版 op. cit., fol. 64 a. 野沢博士「前掲論文三二頁参照。
- (79) *Ibid.*, fol. 60 a. チベット訳を <yan-dag-paṅi kun-rdsogs-kyi bden-pa>.

(80) Ibid., fol. 60 a. (mtshan-nid-med-pa don-dam-pahi rjes-la thob dag-pa h'jig-ten-pahi ses-pa).

(81) Ibid., fol. 60 a.

(82) 「顕現することなく、働くことなきが、勝義智の働きである」(Ibid., 59 b) 云々と説かれている所からすると、ハリバドラの法身を清弁の勝義智に比定することは問題であろう。清辯の仏身論については他日稿を新たにして論ずる予定である。

終りに本論文を作成するにあたって、多々懇切なる御教示を賜わった金倉圓照、羽田野伯猷両先生にたいし深謝の意を表す。

前号会報欄に記したごとく、前本学会会長、常務理事岸本英夫氏は、去る一月二十五日、長年の病のため死去された。その葬儀は、同二月六日、東京大学図書館葬として営まれたが、本学会からは会員多数が参列したほか、会長が会を代表して弔辞と捧げた。左に掲げるのがその全文である。

弔辞

謹んで岸本英夫博士の前に弔辞を捧げます。

一月二十五日の夜、私が病院にかけつけた時は既に君の御臨終の後でありました。ゆるされてお別れの対面を致しましたが私は強い感動を受けました。君のお顔は神々しく立派で、美しく、まことに安心しきった様な安らかさを漂えていました。われわれの恩師であり君の岳父である姉崎博士が御退官の際に、Katam Karan'yam という言葉を度々いつて居られましたが、それは所作已弁、拾於重ということでありました。この言葉を思い出して、私は君の枕頭を去ることが出来ませんでした。

君は本当に活動家で、数々の重要な仕事をされました。ことに病をえてから後の十年に亘る君の活躍は到底人間業ではなく、真に鬼神も三舎を避ける勢いで、研究の上では名著を始め数々の著作を出版し、また学界、宗教界及び一般の文化や報道関係等、各方面にわたって、常に主導的な役割を果たして来られました。そのことは独り国内のみならず海外に及び、君は毎

年一、二回は必ず外国に趣いて、学術文化の交流のために偉大な貢献をされました。現に、今度の君の病の直接の発端は、昨年十月ワシントンで開かれた文化と教育に関する日米會議に出席中に起つたのであります。

さらに、特に最近四年間、君が命をちぢめ、心血を注いだのは、この東大図書館の改装の大事業でありました。当時の芽総長からお話を受けて、その夜、年来の親友であった W. G. 博士に深夜の国際電話で意見を求め、覚悟をきめてこの仕事に携われたと聞いております。

君は数年来、「命をかけている」とか、「仕事や人間とさし違える」とか、色々なことを「戦い」とか、嬌激にきこえる言葉をよく口にされました。人によつては、こういう言葉を君からきくことを不自然と感じ、或いは皮肉と受取った者もあつたのであります。君は決して、嬌激な人物ではなかつたからであります。病をえてから後、むしろ君は「喧嘩の出来る人間になりたい、俺は喧嘩をするよ」といわれました。それはど君はあたたかく、玲瓏たる人格でした。その君が、敢てはげしい言葉を口にされ続けていたことは、生きる態度において、また、事業にたいして厳しい覚悟と決意をもって居られたからであると思われまゝ。実際私どもは、真白い縫帯に血をにじませて、手術台から大学へ、或いは種々の会合に出られる君をはらはらして眺めたものでした。しかし、余りにその度が重なるので、われわれの驚ろきや心配も麻痺したほどでありました。けれども、君自身が私に言われたことがあつたように、君はまさに命の終りの恐ろしさ、苦しさに迫られ、おびやかされ、仕

事の処理に、何時も「今日を最後」として向われていました。そうした君の内面には、まさに深い苦悩があったことと思われます。「その苦悩を自分自身は妻によって和らげられ、慰められていた」と君は私に語られたこともありました。

君は本当によくやられた。普通の人ならば崩折れるこの苦悩を荷って、あれだけの仕事をされた君の内面的な努力と意志力に、私もは襟を正して深い尊敬を捧げます。

君は大学を卒業後、直ちに研究室に入り、昭和五年に開催された東京大学宗教学講座開設二十五周年記念事業のことに当られました。日本宗教学会はこの記念会を機会として創立せられたのであります。以来、すでに三十三年、この間君は、常務理事及びとくに二回に及ぶ会長の任にあつて、学会の組織整備、事業の拡充、研究体制の促進等、常に指導的な役割を果し、学会今日の、確固として国内外に知られる姿を育成されました。殊に昭和三十三年には、日本宗教学会を主体として、日本学術会議が第九回国際宗教学史史会議を日本で開催いたしました。その準備期においても、実施の際に当つても、総幹事としてあらゆる企画、運営、国際交渉等を主宰され、この会議の成功は、大きくかかつて君の努力の結果によるものであると申せるのであります。

この国際会議開催を機縁として、欧米の学者の関心がとくに東洋の諸宗教にむかい、東洋諸国における宗教研究の育成強化を図る任務が日本宗教学会に託されました。つづいて昭和三十五年ドイツで開催された第十回国際宗教学史史会議においては、アジア・アフリカ地域の研究促進をはかる機関としてA A

グループ日本委員会が設置され、これが国際宗教学史史学会本部の機構の一部とされましたが、君はその委員長にあげられました。そして、この要務のために君は実際にアジア地域の数カ国に視察、勧誘の旅にも出られたのでした。

日本宗教学会、及びせんえつながら国際宗教学史史学会は、ここに君の逝去に深甚の弔意を表し、君の大きな貢献を深く感謝致します。

日本の宗教学は、姉崎博士によって東大に講座が開設されて以来、因襲に囚われない、広い科学的な研究の伝統が養われて来ました。君はその伝統を守り通し、宗教学の諸分野を組織づけ、拡充されました。当初、君の研究上の関心は心理学の分野にあつたようでありましたが、後には、この立場から広く文化の面における宗教の機能や形態について研究を進め、山岳信仰の調査をはじめ、門下の人々とともに局地研究の業績をも多くあげられました。

君の研究は完成しなかったかも知れません。しかし、君の志した研究意図は、多くの優れた門下の人びとによって必ずや受けつがれるであります。また君の図書館その他に関する事業の雄図は、まだ完結していないとしても、しかし、君の吹きこんだ新風は澎湃として、現に各方面に大きな示唆を与えています。

国際交流の仕事においても、国内では国学院大学日本文化研究所所長、国際宗教研究所所長等として君が計画された諸々の事業が君の敷かれた軌道を着々と進みつつあり、また君が計画し参画された国際的研究交流の事業も、日を次いで進められる

でありましょう。

君が尊敬し愛された三世夫人は健在で、立派な令息達はそれぞれの道を進んでおられます。

君の意図は或いは実現半ばであったとしても、君の仕事は立派に残っています。

君の曇りのない、清潔な玉のような人格の記憶とともに、われわれは、いや、日本の文化の歴史は長く君を忘れないであります。

昭和三十九年二月六日

日本宗教学会会長

石 津 照 璽

執筆者紹介

上田 賢治 国学院大学日本文化研究所副主事

伊原 照蓮 九州大学助教授

天野 宏英 東北大学大学院

The Date of Maṇḍanamisra

Shoren IHARA

A prominent hypothesis on Maṇḍana's date, saying his active period 670-720 A. D., based on Chinese documents, lost its strength, because the Tibetan documents have proved the Chinese false. The writer compared Maṇḍana with Dharmakīrti as terminus a quo, Śāntarasita and Kamalaśīla as terminus ad quem, whose dates are almost decisive in connection to Chinese sources. From the comparison, the date of Maṇḍana comes out between c. 650 and the second half of the eighth century A. D.

If one could identify his interpreter Umveka with a poet Bhavabhūti under the patronage of King Yaśovarman, the date of Maṇḍana seems to lie within the second half of the seventh century A. D.

Considering every circumstances, the writer places Maṇḍana's active period between 670-680 A. D.

Psychosis and Sin

Kenji UEDA

There is something contradictory in the Freud's psychoanalytic understanding of sin against the religious standpoint. The psychoanalysis would cure its psychopath by releasing him from excessive moral requirements of conscience, while such a method can not bring up moral responsibility based upon self-decisions. On the other hand, religion gives the positive estimate on guilt feeling.

According to Mowrer, the psychopath would not succeed to come out of his sickness, why he himself will not bear the responsibility for his self-existence. Psychiatry is unable to resolve the problem without introducing moral concepts into itself. Therefore, he does not treat psychosis as sickness but as sin.

Again, Frankl, his analysis of existence and logotherapy, expect to make individuals conscious of responsibility for liberty of personality.

Something common between Mowrer and Frankl is the understanding that psychosis means abandonment of liberty and responsibility as self-personality, just what religion calls sin.

The writer does not intend here to confuse two fields, thology and psychology, but to discuss the light from the theological field about human understanding on the psychological field.

Buddha-kāya Theory of Haribhadra

Koei AMANO

Taking up the characteristic buddha-kāya theory of Haribhadra—his four kāya theory—, which appears in *Āryaṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-vyākhyābhisamayālamkāra-āloka* and *Abhisamayālamkāra-nāma-prajñāpāraramitōpadeśa-śāstra-vṛtti*, the commentaries on *Abhisamayālamkāra-śāstra*, the writer compares it with the buddha-kāya theory of the yoga sect, etc. under two heads : (1) every kāya of the four kāya theory and (2) relation of svabhāva-kāya with other three kāyas.

In brief, it seems that the unique four kāya theory of Haribhadra took its fundamental standpoint out of the two satya theory, while owing its general principles of the buddha-kāya theory to the yoga sect.