

て、ここに菩薩道の始がある。そうしてそれは如来への供養と衆生への成熟を契機として成立する願である。」(一九九頁)。因に善住樓閣の梵名は Prati-sthana-Kūṭigāra である。この位置は経文では覺城の東の莊嚴幢婆羅林中大塔廟処であるが、このダーニヤカラの東の美しいジャラ樹林の大塔廟とは、王舎城の杖林の園の善住靈廟 Supatittha-cetiya がその発想の素材になっているのではなからうか。

参考文献リストならびに文献

大正新脩大藏經(卷九・一〇、華嚴部上・下) (昭和三十八年刊)  
*The Gaṇḍavyāha Sūtra* : by Daisezu Suzuki 1949  
*Gaṇḍavyāha-Sūtram* ; by P.L. Vaidya, 1960, Darbhanga.  
*The Tibetan Tripitaka Peking Edition BKAH GYUR*, phal-chen II, 26, 1957.  
 般若と念仏——普賢行願品論攷、高峯了州著、永田文昌堂(昭和二十五年)  
 華嚴思想、中村元編、法蔵館、一九六〇  
 華嚴思想史、高峯了州著、興教書院(昭和十七年)  
 華嚴論集、高峯了州著、国書刊行会刊、(昭和五十一年)  
 華嚴教学の研究、坂本幸男、平楽寺書店(昭和四十八年)  
 中国華嚴思想史の研究、鎌田茂雄、東大出版、一九六五  
 仏教学研究№一六、一七、龍谷大学仏教学会誌、(昭和三十四年)  
 東南印度諸國の研究、高桑駒吉著、国書刊行会、(昭和四十九年)  
 日本絵巻物全集(二五)華嚴五十五所絵巻、角川書店、(昭和五十四年)  
*The Buddhist Teaching of Totality* ; by Garma CC. Chang, 1970  
*Das Kegon Sūtra* ; I, II, III, übersetzt von Torakazu Doi, 1978, 1981, 1982.  
*The pilgrimage of Sudhana* ; by Jan Fontein, 1967, Mouton

仏教聖典選(第五)岩木裕訳、読売新聞社(昭和51年)  
 「華嚴經入法界品の思想的研究」拙論『科学研修』第91号(昭和57年)  
*A Historical Atlas of South Asia* ; edited by Joseph E. Schwartzberg. Univ. of Chicago Press. 1978.

\*梵漢対照を中心に論述したのでとくに訳・註における西蔵訳と梵漢との問題を省略した。別の機会を持ちたい。(こばやし・えんしょう、花園大学教授)

古代インドの身心観と仏教

村上真完

一 はじめに

ヒンドゥー教徒が墓を作らず、死者のための墓標や記念碑や祠堂の類を設けないのは、一般的であるらしい。ベナレスのガンジス河左岸の沐浴場には、火葬場もあるが、火葬された遺体や遺骨は、この聖なる河水に流され、一部は河辺の土砂の上に放置される<sup>(1)</sup>。死者を記念した建造物も知られないようだ。イスラム教徒が今も墓地を作り、死者を記念する華麗な建造物(たとえばタジ・マハール等)を造るのに熱心だったのとは違っているのである。また古く仏教徒は仏陀の遺骨をおさめた塔を造ったが、ヒンドゥー教徒はそれに相当するものを持たなかったようだ。

死者の記念物を作るのに熱心でないヒンドゥー教徒は、むしろ生の謳歌に熱心だったのかも知れない。神殿を裸の男女の彫刻で飾るし、神々もまた配偶神と一緒に、はなはだ肉感的に表現される(たとえばカジュラホの諸神殿、エローラのカイラーサ寺院等)。インドでは裸の女性像は仏教やジャイナ教にも拒まれなかった。バハールフトやサンチー

の仏塔のまわりの門などには裸の女体が彫られたし、アジャンターの窟寺にも裸に近い女体が描かれたし刻まれもした。カジュラホのジャイナの寺院も裸の男女の彫刻でおおわれている。礼拝や修行の場に、男女の愛の姿(ミトフナ像)がふさわしいのか、と我々には不思議に思われる<sup>(2)</sup>。

インドでは古くより人生の目標として、法、<sup>ダルマ</sup>、実利、<sup>アルタ</sup>、性愛の三、または後にはこれに解脱<sup>モクシヤ</sup>を加えた四を掲げることが、よく知られている。性愛の教科書『カーマ・ストトラ』とその註釈書もあり、その他の類書も今日まで伝わっている。性愛を人生において重要なものとし、その探究を一つの学科目に数えている。性愛を大事にする伝統が寺院等の彫刻にミトゥナ像を選ばせたのであろう。

とはいえ、宗教がめざす法、あるいは解脱と、性愛が両立するのだろうか。解脱を求めて出家遊行する遁世者は、性的関係を離れなければならぬし、一切の所有を放棄しなければならぬ。仏教の出家者も同様である。解脱は性愛や実利とは相反する。しかし性愛をも宗教的な行の中にとり入れたタントラの宗教もある。

もし、解脱を目的とする宗教が性愛と両立するとすれば、その基礎をなす考え方、あるいは感じ方はいかなるものであろうか。先にふれたように、インド人が墓を作らないことも、共通する考え方、感じ方があるのか、どうか。

ここで、インド古来の身心観や生命観をたずねることによって、このような疑問への解答の糸口を求めてみたい。

まず、人間の身心とその諸機能、さらに生命は、神的存在と、どうかかわるか、という点から考えてみよう。

## 二 ヴェーダにおける身心観と神観念

古い『リグ・ヴェーダ』(Rg-Veda, RV)をはじめとするヴェーダの宗教が、そのまま後のヒンドゥー教につながった、というわけもない。現代のインドに見られる諸の事象の起原をヴェーダに求めるのは、単純にすぎよう。ただ、先にふれたような疑問をかかえながら、ヴェーダをはじめとする古典をたずねて、解明の端緒を求めめるのである。

『リグ・ヴェーダ』の神々(諸天)は、多くは自然界の現象、威力や構成要素を神格化した自然神である、といわれる。しかし、抽象的な観念も神格化され、とくに人間の身心の機能や能力、心理作用、あるいは精神的状態を示す語が、そのまま神格の名となり、讃歌を捧げられている。すなわちヴァーチュ(vac, 言語の女神)、ダクシャ(dakṣa,

意力)マンユ(manyu, 激情)シユラッタハー(śradhā, 信)タパス(tapas, 苦行、熱力)などである。ダクシャはアディティ(Aditi, 無限、無垢)より生まれ、またダクシャよりアディティが生まれ、後者に従って神々が生まれたという(RV 10.72.4b)。が詳しくはわからない<sup>(3)</sup>。マンユ(激情)に捧げられる二つの讃歌によれば、マンユはインドラ(帝釈天)となり、他の神となったとある<sup>(4)</sup>。この神はおそろしい力であり、この神に対して戦いにおいて力を授けたまえ、と願われる(10.83.4)。この神とともに勇士たちが火(アグニ神)のようになつて敵に向かって進撃するようにと歌われる(10.84.1)。心中の激情、激怒にかられて人は敵と戦うのであり、またそれは英雄神インドラの戦意ともなるのであろう。そういう激怒の力が戦いなどにおいて人の心にわきおこることを、この神に願うのである<sup>(5)</sup>。

『アタルヴァ・ヴェーダ』(Atharva-Veda, AV)では、そのような身心の機能等を示す神格は数を増している。同一一・八は晦渋な文章で人間(人体)の構造や身心の機能を述べている。その要旨を求めてみよう。(括弧に小節の番号を記す)

激情(manyu)が願望(samkalpa)の家から妻を娶った(一)。そのとき、大海に苦行(tapas)と業(karma, 祭祀)とがあった。その両者は花婿の付添(janya)であり、花嫁を迎えに行く係(vara)であった。「また」梵(Brahman)はその係の最高者であった(二)。十人の神々が「他の」神々よりも前に生まれた(三)。「それは」呼吸

(Prāṇa, 生氣)、吸気(apāna, 下気)、眼、耳、不滅(akṣiti)、滅(ksiti)、介気(vyāna)、上気(udāna)、語(vac)、意であり、彼等は「花嫁として」意向(akūti)をつれてきた(四)。「そのとき」天則、創造主(dhatr)、ブリハस्पティ、インドラ(帝釈天)、アグニ(火天)、アシシュヴィン双神も生まれていなかった(五)。苦行は業より生まれた。彼等(神々)はそれ(業)を崇拜した(六)。地(bhūmī)はそれよりも以前にあった(七)。インドラ、ソーマ、アグニ、トヴァシトリ(trasit)、創造主(の五神)はそれぞれ自らと同名の神から生まれた(九)。神々よりも前に生まれた「呼吸等」十神は世界を息子たち(インドラ等)に与えた(一〇)。

以上は不明瞭ながらも、天地創造に関連する神話であろう。ここに擬人的に人間の心理的、生理的機能(あるいは器官)が挙げられ、しかもそれぞれ神格とされている。激情が願望の家から意向を妻として迎えるというのが主旨になるのであろう。その際花嫁を迎えに行く係が梵を第一とし、苦行、業であり、また呼吸等十神であるのであろう。梵はここでも世界の最高原理であり、また人(puruṣa)をあらしめる原理であり、人そのものでもあることは、後からも知られる。苦行と業とは人が行うもの。しかし、呼吸等十神は、呼吸、吸気、介気、上気という人体を機能せしめる気(風)、眼、耳という感覚器官、言語機能、意(こころ)等である。これらは人の生理的、心理的機能である。ここに不滅と滅という抽象的原理(神)が挙げられているのは理解し

にくい。後世の註釈家サーヤナは不滅とは知力(jñāna-sakti)、滅とは行動力(kriyā-sakti)であると説明している。知力はアトマン(我)の本質としてであるが、行動力は解脱(死)のときには停止する、というのが、その理由である。これを参酌すると、十神はいずれも人の身心の機能である。後にこれら神々は人の中に入る(一三、一八)といわれている。

このあと人体の構成について述べている。髪、骨、腱、肉、髄をもつてきて身体をつくるのである(一一)が、集注(samśic)という神々がそれをなしたというのであろう(一二)。膝、足、膝の関節、頭、手、顔、肋骨、乳房、脇(一四)、舌、頸、脊椎、これらを皮膚で包んで統合(sandhā)「という女神」がまとめあげ(一五)、統制(yasa)の妻である自在(īśā)「という女神」が色をつけた(一七)。「このようにしてできた人体に」トヴァシトリ「神」が孔をあけた。死すべき人(martya)を家となして神々は人(puruṣa)に入った(一八)。

以上によって人体の構成はできあがる。神々は諸要素を寄せ集めて人体を作り、その人体に神々が入っている、という。この神々とは、さきにも言及した通り、主に人の心理的、生理的機能(要素)である。

このあと、心理的、生理的要素等が多くあげられ、それらもそれぞれ擬人的に、恐らく神格化して、人体の中に入った、と述べられる。それら心理的、生理的要素等とは

睡眠 (svapna) 恣情 (tandri) 悲惨 (niriti) 悪 (pāpman) と  
いう神格、老 (jara) 禿髮 (一九) 盜、悪行 (duṣkṛta) 罪  
過 (vriṇa) 真実 (satya) 供儀 (yajña) 大きな咎誓 (yaśas) 罪  
力 (bala) 権力 (kṣatra) 威力 (ojas) (二〇) 興隆 (bhūti) 不  
興隆 (abhūti) 寛大 (rāti) 不寛大 (arāti, 吝嗇) 飢 (ksudha) 渴  
(tṣṇā) (二一) 非難 (ninda) 無非難 (aninda) 応諾 (hanta-  
iti) 否認 (na-iti) 信 (śraddha) 〔祭司の〕報酬 (dakṣiṇa) 不  
信 (asraddha) (二二) 明 (vidyā, 知) 無明 (avidyā, 無知) 祭  
教授や儀式の (upadeśya) 梵 讚歌 (rc) 旋律 (sāman) 祭詞  
(yajus) (二三) 歡喜 (ānanda) 喜 (moda) 喜悅 (pramud) 大  
喜悅 (abhimoda-mud) 笑 (hasa) 遊戯 (narīṣṭa) 舞踊 (nṛta)  
(二四) 談話 (alapa) 冗語 (pralāpa) 挨拶語 (abhihāpa-lapa) 結  
合 (ayuj) 接合 (prayuj) 合 (yuj) (二五) 祝福 (āsī, 祈願)  
命令 (prāśis) 要求 (saṁśis) 説明 (visis) 心 (cittāni, pl.) 願  
望 (saṁkalpa, 思惟) (二七)  
である。これらが『身体に入った』(saritam anu prāvīṣan) と繰  
返される。これらの中には、三ヴェーダの内容をなす讚歌、旋律、祭  
詞や、人間のなす行為の内容をなす盜、悪行、罪過、供儀、遊戯、舞  
踊、談話等をも含んでいる。

神々が人 (puruṣa) に入る、と繰返される(二九)が、梵が身体に  
入るとも繰返される(三〇)。また身体にブラジャーパティ(造物主)

がらるともらう(同)。この章の終り近くにおこる、  
『まことにそれゆえに知者は、この人は梵であると考えろ。』  
何となれば、ここに神々 (devatāḥ, pl.) がいますから。たとえ  
ば牛が牛舎にゐるやうに』(AV. 11. 8. 33)  
と述べられる。

同じように人体の構造を説き、それが梵によって作られたことを説  
く同一〇・二においても、梵が人体に入っていることを示している。  
そこではプルシャ(人)を「プル (pur, 城、砦、堡壘) に休らう (si)』  
と解する通俗的語原論を示唆し、プルシャを「梵の城」(brahmaṇah  
pūr, AV. 10. 2. 29, 30, 31) と呼び、また「八輪を有し九門を有し、神  
々の冒し難き城」ともらう (AV. 10. 2. 31)。八輪が手足等身体  
部分を指し、九門は眼や耳等の孔を意味するであろうから、梵の城と  
はまさしく人体を示している。そのプルの中にさらに黄金色の容器  
(kosa) があり、『そこにアートルン(我、魂)を有する不可思議物  
(yaksam āmanvat) があり、それを梵を知る者は知る』(AV.  
10. 2. 32) という。黄金色の容器とは心臓を暗示し、その不可思議物  
は恐らく梵と等置させられるのであらう。この章の最後は

『輝きわたり、山吹色の、名譽に蔽われた、黄金色の、不敗の城に、  
梵は入った』(AV. 10. 2. 33)

という。梵は人体を作った創造主(原理)であるが、同時に被造物た  
る人体の中に入っているというのである。また

『まことに誰でも、不死に包まれた、梵の城を知る者に、梵と梵の  
従者たち (brāhmāḥ) は、眼を与え、生氣を、子孫を〔与えた』』  
(AV. 10. 2. 29)。

『誰でも、それがためにプルシャ(人)といわれるところの梵の城  
を知る者、彼をば老齡の〔来る〕前に眼は捨てず、生氣は〔捨て〕  
た』』(AV. 10. 2. 30)

という。人体の不可思議なる構造(=梵=神の原理の宿るところ)を知  
る者は、眼(視力)を失わず、天折せず、子孫に恵まれる、といので  
ある。人体に多くの神々が宿ることについては、『神々の冒し難き城』  
という表現に示唆されている。

人体に神が宿るのであり、人の身心の機能が神と呼ばれているのを  
見た。もっとも擬人的、神話的な表現であるから、神といっても比喩  
的な言い方にすぎない、という疑いが持たれるかもしれない。たしか  
に先に見た身心の機能や状態を示す語が全て他においても神格として  
見られているわけでもない。しかし、激情のように他にも讚歌 (RV.  
10. 83-84) を捧げられているものもある。右 (AV. 11. 8; 10. 2) には  
出ていなかったが、カーマ (kāma, 意欲) も神格として讚歌に歌われ  
ている。

カーマは後世には欲望の神、愛の神であるが、古くは意欲を意味し  
た。宇宙開闢の歌ともいわれる「無非有歌」(Nasadāsiya, RV. 10.  
129) には、太初の「唯一物に最初にカーマ(意欲)があらわれた。こ

古代インドの身心観と仏教(村上)

れは意(思考力)の第一の種子であった」という。宇宙發生の次第は明  
確でないが、創造の最初に意欲が挙げられているのである。AV. (九  
・二) にはカーマは意欲の神として呼びかけられている。このカーマは敵  
対者を駆逐するものとして呼びかけられる。それは最初に生まれたも  
の、すぐれた神として称讃される。それは火神 (agni) と同視され、  
また激情 (manyu) とも呼ばれる。しかし最後には、『汝はわれら  
に入れ』(AV. 9. 2. 25) と呼びかけられる。意欲の神は、われわれの  
心に入り、意欲となって、はたらくことを予想し、祈願するのである。

人体に神々が身心の機能等として宿るといふ觀念を見た。この逆に  
人間の身心の機能や要素から自然界の要素(同時に神格)が出来る、ま  
たは人間の機能や要素は自然界の要素に帰る、という觀念もある。

古く『リグ・ヴェーダ』の「原人の歌」(Puruṣa-sūkta, RV. 10. 90)  
には、原人たるプルシャを祭供として祭祀(供儀)を行うと天地万物  
が出来るといふ。ここにプルシャの身体の諸部分から宇宙の要素(神)  
が生じた。すなわち、意より月が生じ、眼より太陽、口よりインドラ  
とアグニ、息より風、臍より空界、頭より天、耳より方位が生じた、  
という (RV. 10. 90. 13-14 = AV. 19. 6. 7-8 = Vajrasaneyi-Saṁhitā  
31. 12-13)。人の身心と宇宙との対応関係が示されている。

人体に宿る神々を列挙していた『アタルヴァ・ヴェーダ』一一・  
八にも、人間の要素が神格である自然界に帰ることを示している。

『太陽は眼を、風は息を分け持った。彼(人)の他のアートマン(我、肉体)を神々は火に与えた』(AT. II. 8. 31)  
と。人が死ぬと眼(機能)は太陽にゆき、息は風に帰し、肉体は火葬にされることを示している。

### 三 古ウパニシャドにおける身心観

広義のヴェーダ文献の中の最後の部分(vedānta)ともいわれるウパニシャドは、古来、哲学(知)を説く部分(jñāna-kāṇḍa)だとされ、その前の祭事部(karma-kāṇḍa)とは区別される。新しい思想としては、祭祀に対するに知の優位、死後の運命に関する輪廻と業の観念、万物の統一原理の探究の思弁などが、そこに見られる。

初期の古ウパニシャド(仏教以前の成立になるところ)においても、神が身心の機能として人体に宿り、また人が死ぬと、その要素や機能は自然界の要素たる神格に帰る、という観念は依然として存在し、しかも身心や万物の統一原理の探究の思弁と密接に関係している。

ブラーフマナや古ウパニシャドに見える、身心の機能の優劣争いの物語は、擬人的に神話的に身の機能を見ているが、同時に身心の統一原理を探求する過程の一コマとも考えられる。語(vāc, 言語機能)、耳(聴覚)、眼(視覚)、意、息(prāṇa, 生氣)の五者が優劣を争い、父なるプラジャーパティ(造物主)に裁定を求めると、「身体から出て

行ったときに身体が最悪状態になる者が、最勝者である」といわれる。語、眼、耳、意が人体から出て行っても生命に別条はないが、息が出て行こうとするや、他の諸機能(prāṇa)をも引き抜いてしまう。人体は危機に瀕する。かくして息の優位が承認されたという。息は火であり、人が眠ると、語も眼も、意も耳も息に入り、目覚めると、息より出る、ともいわれる。意と語との優劣論争はプラジャーパティの裁定で意の勝とされる。

身心の機能の優劣、さらには統一の原理が考えられ、ついにアートマンが諸機能の中心、統一の原理と見られるようになる。その際に諸機能もアートマンも単なる抽象的観念ではなく、依然神格として見做されていることに注意したい。

アートマンが神格と考えられるのは、アートマンによる世界創造説による。『ブリハド・アーランヤカ・ウパニシャド(Bṛhadāraṇyaka-upniṣad)』一・四には、太初、人の形をしたアートマンのみがあったが、孤独を樂しまず、自己を二分することによって夫と妻となり、相交り生殖によって人々が生じ、次々他の動物に変身して交り、動物が生じ万物が生じたという。造物主たるアートマンは被造物たる人に入っている。爪の先にまで入っている。アートマンは人が息をするときには息といひ、語るときには語、見るときは眼、聞くときには耳、考えるときは意であり、息ないし意はその作用の名であるという。アートマンは造物主であるとともに身心の諸機能であり、その統一者

でもある。

『アイトレーヤ・ウパニシャド(Aitareya-up.)』一では、太初独一なるアートマンは、水気、光、死、水を創造(流出)し、水からプルシャ(人)を抽出した。このプルシャの諸部分(器官)より諸機能が生じ、諸機能より自然界の要素すなわち神格が生ずる。この点は先の『プルシャの歌』の主旨を承けて発展させたようなものである。ところが、さらに、それらの神格は機能となって人体(器官)に入るといふ。その対応関係を図示すると次の通り。

(器官)	(機能)	(神格)
口	語	火
鼻孔	息	風
眼	視覚	太陽
耳	聴覚	方位
皮膚	毛髮	草木
心臓	意	月
臍	下気	死
陽根	精液	水

右の中で、毛髮は機能と言えない。触覚と嗅覚、味覚が含まれていない点で、機能を数えるという点では不備である。それはともかく、このように自然界の要素たる神格が人の機能とされ、人の器官を司り作用させるものが神格であることが示される。また飢と渴も神格の仲間

になるといひ、また食物を捕えるのは下気であり、風であるという。食物を消化するのも神格の力であることを暗示する。最後に造物主たるアートマンは被造物たる人体に入るといふ。

人が生きているのは何故か、という問いは、ここにはないが、造物主たるアートマンが生命または魂として、人体に宿っている、という答えが示されている。後の『マイトリ・ウパニシャド(Maitri-up.)』(一・三十一)には、その問いと答え(造物主プラジャーパティが人体に宿っている)とが示される。また『チハーガレーヤ・ウパニシャド(Chāḡaleya-up.)』には、同様の問いに対して、車馬の比喻をもつて、人体の機能を説明し、アートマンを、車を支配する御者(または車匠)に喩えている。尤もそこにはアートマンと造物主との同置はない。

ウッターラカ・アールニ(Uddalaka Aruni)は、普遍的な原理の探究を自己の学の課題と自覚していた、と考えられる点で、インドで最初の哲学者に挙げうる人物である。『それによって未だ聞かざることが聞いたことになり、未だ考えざることが考えたことになり、未だ認識せざることが認識したことになる』の、根本原理(adesa, 公式)を、彼は息子に教える。すなわち『愛見よ。たとえば、一個の粘土塊によって、一切の粘土製のもの認識されることになるであろう。〔粘土製のものなど〕変容物(vikāra, 変異)は、語による把握であり、名称である。粘土であるということだけが真実である』同

じ文が、一つの銅玉と一切の銅製のもの、一つの爪切鉄と一切の鉄製のものを例として、繰返される。ここでは、名称が示す雑多な事物について原料、質料因の同一性に着目しているのである。彼はさらに万物の質料因すなわち根本原因を考える。その根本原因を有(sat, 存在)という。この限りでは、普遍的抽象的原理を見出した、と考えられようが、そうでもない。ここにも従来見てきた神観念がはっきり示されている。

まず最高の原理である有は最高の神格(Gara devata)であり、太初に唯一無二の有が、「多とならう、繁殖しよう」と思って、熱(heat, 火)を創造(流出)し、同様にして、熱は水を、水は食物を創造(流出)したと<sup>(20)</sup>。有も熱も水も「思った(aikṣata)」というように、擬人化されており、神格とされている。また

『その神格(有)は思った。「さあ、私はこれら三神格にこの生命としてのアートマン(jiva ātman, 命我)によって入って、名称・形態(nāma-rūpa, 名色)を展開しよう」と。『それら〔神格〕の一々を三重にしよう』と。』<sup>(21)</sup>

この三神格は熱・水・食物の三。名称・形態(名色)とは個物、個体。このようにして現実の個物はこれらの三より成ることを示しているが、目に見えるものについては、赤は熱の色、白は水の色、黒は食物の色であるとして、具体的な火、太陽、月、稲妻もこれら三種の色を含み、従って三神格=三要素から成る、<sup>(22)</sup>という。さらに人体の機能、生命に

おぢこのあぢ

『おぢこの微小なもの(animan)の一切万物がこれを本性として持っているもの、それは真実であり、それはアートマンであり、汝はそれである(fat tvam asi)』<sup>(26)</sup>

という文で結ばれる。右の微小なものとは有、最高の神格であろう。この文はこのあとに八回繰返され、万物も身心も有から成り、最後にこの有に合一することを説いている。最高の神格である有は各人のアートマン(我)であるというが、造物主であった有が、生命としてのアートマンによって、被造物(万物を構成する三神格)に入っている、という観念に対応する。

次のヤージュニャヴァルキヤ(Yajñavalkya)は、人の身心の構造や機能について論じ、これを自然界(宇宙)との相即関係において考察し、アートマン(我)とブラフマン(梵)との同一性を説く。<sup>(27)</sup>彼は最高原理から個物が生ずる過程については触れない。彼は最高原理を内制者(antarāyamin)<sup>(28)</sup>、あるいは不壊なるもの(akṣara)<sup>(29)</sup>とも呼んでいるが、それは「見られない見る主体」ないし「認識されない認識する主体」、つまり、客体化できない主体そのものであって、同時に各自のアートマンに他ならない。アートマンは

『諸生氣(機能)の中で、認識より成り、心臓内の光であるところの、プルシヤ(靈魂)である』<sup>(30)</sup>

古代インドの身心観と仏教(村上)

についても説明する。この場合には、三つの要素はそれぞれ粗大、中位、微小の三種の成分に分かれて、食物は糞・肉・意(思考力)、水は尿・血・息、熱は骨・髓・語になる<sup>(23)</sup>。意が食物より成り、息(呼吸)が水から成ることを、十五日間の断食をもって息子に納得させる。断食しても水を飲むかぎり息は絶えないこと、十五日の断食によってヴェーダを読誦できない、意がはたらかないことをもって、息は水より成り、意は食物より成る、<sup>(24)</sup>というのである。語が熱より成ることの証明は明らかでないが、身心とその機能が三種の神格によって宿っている、<sup>(25)</sup>を種々に説いている。ここでも人体に神格が機能として宿っている、という古来の観念が認められよう。しかし、これを具体的な経験から帰納的に示そうという姿勢から考えると、熱・水・食物の三は身心の構成要素でなければならぬはずだが、神格という語(観念)を排除できないのである。

人の死ぬときについては『語は意に合一し、意は息に、息は熱に、熱は最高の神格に〔合一する〕』<sup>(25)</sup>という。これは、人が死ぬとき、まず言葉をいなくなり、意識がなくなり、息が絶え、体温がなくなる、という事実から考えついたものであろうが、人の身心の機能が神格に合一する、帰る、という従来からの観念を継承するであろう。ただ、最高の神格といい、他の三神格との間に序列を設け、これらを統一する最高の神格、最高の原理(有)を考えると、彼の思想の特色がある。

というように、個体の中心をなすものでもある。しかし、それは、宇宙、自然界の要素たる諸神格(水や火等)や、個体の器官や機能を制御する「内制者」であり、その指示のもとに天地万物がその所を得る「不壊なるもの」とも同一である。彼も諸神格と身心の要素との対応相即関係を前提に論じているが、最高原理を神格とは呼んでいない。しかし、宇宙万物の根本原理と個体の最高原理(我)との同一を説くところは、古来の身心と宇宙自然との相即関係の観念を統一的に示したものと考えられよう。

以上のような、宇宙観と相即する身心観は、おそらくは、今日にいたるまで、インド(ヒンドゥ文化)に特徴的な観念となるであろう。冒頭にふれたような疑問(墓標の否定、聖域におけるミトフナ像の存在)に関する答えへの手掛りも、このような観念から導くことができるのではあるまいか。すなわち、人の身心の要素が自然界の要素に対応し、人が死ぬとその要素は自然界の要素(=神格)に帰る、<sup>(27)</sup>という考え方は、死者のための墓標を作らない原因の一つになるであろう。また人の身心の要素やその機能が神格とされ、欲望も神格と見るところにも、ミトフナ像をもって神殿を飾るなど、性と宗教との共存を可能にする原因の一つがあったのではあるまいか。

もとより、宇宙論や神観念にも変遷があり、異説も多く、単純ではない。<sup>(31)</sup>墓制についても歴史的な変化や、地理的な相違をも考えるべきであるし、<sup>(32)</sup>ミトフナ像の意味も単純でないであろう。<sup>(33)</sup>右のような想定

を裏付ける作業は、なお残されている。

#### 四 原始仏教経典における身心観

初期の古ウパニシャドが、人の身心や靈魂を宇宙の本源や宇宙の要素である神格との相即関係において、とらえようとする。これに対して、原始仏教経典が繰返し問題としてとりあげた主題は、宇宙観でも神観念でもない。当時行われたと思われる世界や靈魂(我)に関する異説(たとえば六十二見など)は仏教にも知られているが、自らはそのような問題に関与しない立場を示している(いわゆる無記<sup>(34)</sup>)。

原始仏教が問題としたのは、現実の自己であり、行為、実践であり、現実の自己の身心、とりわけ心の観察であり、真の智慧と身心の操作を通して解脱を求めることであった、と考えられよう。そして、ここに初期の古ウパニシャドとの大きな相違が認められる。

現実の自己の心を問題とし、その心のあり方をたずね、心の修養、浄化をめざし、その修行法をも考えるのは、恐らくは仏教が最初であろう。このことは別に指摘した<sup>(35)</sup>。

その際に心と宇宙の要素(たとえば月)や神格との対応関係などは、全く問題となっていない。身体の他の要素にしても同様に、宇宙の要素や神格とは無関係である。

原始仏教経典も、人(身体)が地・水・火・風の四要素(四大)から

成る<sup>(36)</sup>、またはこれに空と識とを加えた六要素(六界)から成る<sup>(37)</sup>、ともいう説を知っている。けれども、その地等は神格ではない。

古ウパニシャドにおいても、人の身心の要素を数えあげ分類する例があるが、仏教はさらに新しい要素を数え、新しい分類を考えている。その一は感覚や認識の器官と機能とその対象とを一つにまとめる分類である。『相應部』には「六処相應」があり、十二縁起の中にも六処を挙げる。処(āyatana, 入、入処)とは領域の意味で、感覚や認識の行われる領域、眼・耳・鼻・舌・身(触覚・触覚器官)・の五感官(五根)と意とである。これは器官の名称であるが機能をも含意しているであろう。この六をもって、認識界のすべてを撰ずるという説もあり<sup>(38)</sup>、感覚や認識の対象をも含むと解されることもある。が原始経典の上からは確かめ難いようだ。むしろ原始経典は右の六処を六内外といひ、その対象となる六外処(色・声・香・味・触・法)との十二を一まとめにする。これが十二処である。この十二が一切であるといわれる<sup>(39)</sup>。感覚と認識の領域をもって内外の一切世界を撰ずるのである。さらに眼等による認識作用(眼識ないし意識)を別に立てることもある。すると認識の要素は十八種となる。これを後には十八界(dhātu)と称する(眼界…、色界…、眼識界…意識界)。これは感官を中心にして全存在を分類したものと考えられる。全存在といっても、まさに各人の自己の存在を分析し分類して示しているのである。

六処(六内外処)説においては、認識が六つに分かれて、それらを統

一する原理は考えられていない。もっとも意を五感官の共通の依所とする説は、『中部』第四三経(Mahavedalla-sutta)に見えており、

後世には意の中に全認識作用を含める説も行われる<sup>(40)</sup>。ともかく、原始経典には、眼・耳・鼻・舌・身・意の六の各々について、

『これはわがものではない。我れはこれではない。これはわがア-

トマン(我、自我)ではない』<sup>(41)</sup>

と繰返される。色・声・香・味・触・法についても同様である<sup>(42)</sup>。五感官と意を一まとめにしているが、その各々が、我、自我でないこと(非我、無我)を説くところに、主眼があるのであって、その能統一者を説くのではない。

五感官(五根)は後にはほとんど全ての学派で認めるものであり、古く『アタルヴァ・ヴェーダ』一九・九・五にも「意を第六とする五感官」(pañcendriyāni manah-saṣṭhāni)といわれている。しかし仏教以前の古ウパニシャドにもその六つがまとめて論ぜられることはないようである。ましてや、この六をもって全ての認識されるものを示すという考え方はない。

先に見た『アイトレーヤ・ウパニシャド』一・一・四以下は器官と機能とそれを司る神格とを列挙しているが、器官は口・鼻・眼・耳・皮膚・心臓・臍・陽根の八である。これらの器官に神格が機能となつて入るのであり、これらを統一するものとして、造物主たるアートマン(我)が身体に入っているという。

古代インドの身心観と仏教(村上)

そのような観念は仏教にはないのである。

また先に見た機能の優劣争いの物語も、機能の中心を求める思弁のあとを示すのであって、機能の中心は、プラーナ(息、生氣)、マナス(意)、さらにはアートマン(我)に求められた。

しかし仏教の六処には、そのような統一の原理は考えられない。

『カウシータキ・ウパニシャド(Kausitaki-up)』三・五以下には、語(言語器官)・息・眼・耳・舌・手・身・性器・足・意の十の器官がその対象とともに列挙されているが、ここでは、それらを統一するものとして智慧(prajñā)がある。即ち語等の十はその智慧より出、智慧によって機能する。語等の十は智慧の要素(prajñā-mātra)その対象たる名等は存在の要素(bhūta-mātra)と云ふ、両者は互いに関連しあっている。この智慧は智慧としてのアートマン(prajñāman)の略であろうが、後者は息と等置される。そして最後には、その智慧としてのアートマンは、世界の守護者(toka-pāla)・世界の主宰者(tokādhipati)・一切の主(sarveśa)であるとされる。つまり神である。そして『それがわがアートマン(我、靈我)である』と知るべし』と結ばれるのである(三・八)。

このような身心の機能の中心とか、それと同置される主宰神の観念は仏教の六処説にはないのである。

仏教特有の分類に五蘊説がある。色・受・想・行・識の五をもって

全存在をとらえるのであろう。色は外界を含むことを排除しないであろうが、多くの場合、この五が身心の要素であるといってもよいであろう。この五の二々についても、無常、苦、非我を説くことが多く、それらの統一原理を探究する視座は見られない。

もともと、行(saṅkhāra, saṅskāra)については、「有為(saṅkha-ta, 作られたもの)を作る(abhisamkharoti)と云うので、諸の行といわれる。色を色であるものとして(rūpatāya)有為を作る。受を受であるものとして有為を作る。…」というように、五蘊の二々を作る力として行を予想していることがわかる。その行は意志(ceṭana, 思)ともいわれる。つまり身心の要素を成り立たせる力を予想している。しかし、その力は複数と考えられていることに注意したい。

ブラーフマナや古ウパニシャドでは、身心の諸機能はそれぞれ格が人体に入って作用することによって機能するとされた。そして諸機能の中で息が統一原理と考えられたし、その息はアートマンとも同置された。しかるに原始仏教では、そのような統一原理をむしろ排除する。仏教の行は身心を存続させるエネルギーであらうし、それは次の生存(輪廻)をも規定する力ともなる。そのような力を単一とせず複数とするところに、仏教の特徴があるであらう。

神々が人体に宿っている、という前提からすれば、人体は善美なるものと考えられる。しかし仏教では、身体は汚い不浄なものであると

考える。しかも単にそう考えるのみではなく、身の不浄を対象として思いをこらす修行法、即ち瞑想法(不浄想 asubha-sañña, 不浄の修習 asubha-bhāvanā, 不浄観)が説かれる。これは貪欲(欲情)を離れるための修行法とされる。

四念処(sati-paṭhāna)は原始経典で甚だ重視された修行法である。これは身、受(感受)、心、法(諸の法)の四を観察することである。この中、身の観察の中には、呼吸、行住坐臥の観察のほかに、身の不浄と、三十二身分の観察、身体の要素(地・水・火・風)の観察、さらに死体が腐爛して白骨、碎末となるのを見るように、この身に思いをいたすことを含んでいる。

身体を不浄とする見方は、仏教以前の初期の古ウパニシャドには認められないようである。しかし後期の古ウパニシャド(Maitri-Up. 10)には、種々の不浄物の集合であり、悪臭あるこの身において欲望享受の用はない、という趣旨の文があり、自分の身に対する厭離の情が述べられている。これは仏教の影響かとも思われる。

以上、原始仏教経典にみられる身心観が、これまでの身心観と全く異なるということを見た。

原始仏教においても神々(天部)の存在は知られているし、原始経典には超人間的な存在も、しばしば登場する。しかし、身体の要素や機

能としての神格は、これまでのようには認められないようである。身心の機能の中心となるべきアートマン(我、靈魂)も認められないし、そのアートマンと同一視される最高の神格もない。

しかし、身心にある神、あるいは身心に対応する神の觀念を暗示する例が、原始仏教においても、あるのではないか、なお考えてみる必要がある。何となれば、神(天 deva, devatā、天子 deva-putra)という語で呼ばれなくとも、神的存在、超人間的な存在は、原始仏教にも多く知られているからである。

その中で、魔(Māra, 悪魔)とガンダールヴァ(Gandharva, Gandhabba, 乾闥婆)については考えてみなければならぬ。

魔は悪しき者(pāpimat)と形容され、漢訳(音訳)では、魔波旬と呼ばれる。この魔は仏を誘惑する存在として、原始経典に登場する。仏は魔を降して仏となられた、と伝えられ、降魔成道は、仏伝の最重要な一コマである。

『スッタ・ニパータ』(Sutta-nipāta, Sn., 経集)三・二「パダ、ーナ・スッタ」(Paṭhana-sutta, 精勤経)は、仏(成道以前の菩薩、一人称で語られる)と魔との対話の形をなす詩篇である。この部分は『マハー・ヴァストゥ』(Mahāvastu)、『仏本行集経』卷二五、『ラリタヴィスタラ』(Lalitavistara)、『方广大莊嚴経』卷七等にも相

当個所があり、仏伝の一節をなしている。

ネーランジャラー河のほとりて、努力して瞑想している私(＝仏)

三七

に、魔ナムチ(Māra Namuci)がことばをかける。その魔がいう趣旨は二点から成る。一には死ぬようにはげしい修行をやめて生きることを、二には聖火に供物を捧げて福德(puṇṇa, puṇya)を積むことを勧めるのである。

これに対して仏は、これをかえりみず、自らの修行の覚悟とその境地を述べつつ、魔に語る。まず、魔に対して、「怠け者の親族」「悪しき者」と呼びかける。自らの覚悟と心境を語ったあとに、汝の軍勢(senā)といつて挙げるのは、次のような修行の妨げとなる身心の状態である。即ち欲望(kāma)・憂愁(arati, 不樂)・飢・渴(khuppi-pāsā, ksūt-pipāsā)・淫愛(raṅhā, rāgā)・鬱伏(thina, sthyāna, 惰沈)・睡気(middha)・恐怖(ābhira, bhaya)・疑惑(vicikicchā, vicikitsā)・覆蔵(makkha, mraksā)・頑固(thambha)、『誤り』得られた利得(ābha)と名声(siloka, sloka)と尊敬(sakkāra, sakkāra)と名譽(yasa, yasas)と、また自分をほめて他人を軽んずること。』(Sn. 436-438)

これらを汝(＝魔)の軍勢、カンハ(Kaṅha, Kṛṣṇa, 黒き者＝魔)の攻撃軍と呼び、自らは、これらの軍勢に対して、敗れて生きるよりは戦って死ぬ方がましだ、といい、神々も人間も破り得ないその軍勢を自らは智慧をもって破る、という。最後に魔は意気銷沈して消え失せた、という。

ここに擬人的に軍勢と呼ばれるのは、主に心的状態であり、いわば

心中の賊、魔である。この軍勢として列挙されるものは、これまでに見た古ウパニシャドにいたる広義のヴェーダ文献において、神格と呼ばれたものに等しいであろう。たとえば飢・渴は『イタレーヤ・ウパニシャド』一・二・五では、人体に入りこんだ神格であり、欲望は意欲や欲望、愛の神である。先に見た『アタ・ハルヴァ・ヴェーダ』一・八には飢・渴のほか、睡眠、名譽も身体に入った神格である。修行の妨げとなる悪しき身心(とくに心)の状態を、魔の配下にある軍勢とするのは、やはり身心にやどり身心を支配する神=魔神を想定していることになろう。

降魔伝説の中には、魔の娘(魔女)たちによる誘惑物語がある。魔女たちの名は、原始經典では渴愛と憂愁(arati, 不樂)と欲情(rāga, 貪欲)であり、心の状態を示す名称である。<sup>(55)</sup>

ここにも、広義のヴェーダ文献にみた、身心に宿る神、身心の機能としての神の觀念に通ずるものが、みとめられると考えられる。

魔は「パダ・ハーナ・スッタ」では、夜叉(yakha, Sn. 449)と呼ばれ、ナムチ(Namuci, Sn. 426, 439)とも呼ばれている。ナムチは「リグ・ヴェーダ」以来知られる魔神であり、インドラに征服されたという。ナムチは阿修羅族(āsura, RY. 10. 131. 4)と呼ばれる。叙事詩にも登場する。<sup>(56)</sup> 仏教では後にはこの魔を神(天)と考えた。『ジャータカ』の序(Nidānakathā)には、魔天子(Māra deva-putta, p. 71)と云う。また魔は他化自在天に属するといわれ、天魔、天子

文雄博士は、魔とは「内なる悪しき者」であり、それは、仏の心の不安、まどいを語っている、と解している。<sup>(59)</sup> まさしく、そうであろう。ただ私は、そういう心の迷いや不安を、魔という一種の神格と見做すところに、インド古来の、身心に宿る神の觀念が、なお連続しているところにある。

魔(Māra)とは「殺す者」の意で、死神(Maccu)とも同じであるが、心中の賊(欲望、不安、疑等)であることを見た。さらに、身心の要素である五蘊の各々が魔であるという。色・受・想・行・識が魔である。聖弟子は色等を厭離し、解脱する、<sup>(60)</sup> という。色等を魔と見る、<sup>(61)</sup> というのは、色等にとらわれず、色等に対して離欲することを教えるのである。色等五蘊を魔<sup>(61)</sup> というのは、古来の身心にやどる神の觀念の延長線上にあるであろうが、それを魔神と見るところに相違がある。

仏教も輪廻を前提にしている。この輪廻をしていく主体となるものは何か。初期の古ウパニシャドの哲人ヤージュニャヴァルキヤにあっては、人の死後に肉体から出て行って転生する主体はアートマンと呼ばれていた。<sup>(62)</sup> が、仏教においてはそのようなアートマンをいわない。しかし死後にも存続して輪廻を可能にするものが考えられたようであり、それが識と呼ばれ、ガンダ・ハルヴァ(ガンダ・ハッパ)と呼ばれる。<sup>(64)</sup> このガンダ・ハルヴァも一種の神的存在に外ならない。

仏伝は降魔成道に続いて梵天勸請を語る。説法をためらっている仏

古代インドの身心観と仏教(村上)

魔、他化自在天子魔ともいわれる。<sup>(56)</sup>

しかし、同様に身心に宿る神を考えながらも、これまでの広義のヴェーダ文献における身心観と原始仏教のそれとの重要な相違がある。仏教においては、修行の妨げとなる、排除すべき身心の状態が、魔神や、その軍勢であり、その娘であって、これを克服しようという趣旨において言及されているのである。これまでのように、身心の機能等を神として崇拜観想するのではない。むしろ、魔の軍勢を追い払おうとするところに主眼がある。魔すなわち魔神は無用なのである。

それにしても、後には降魔伝説は強調され、魔の軍勢や魔の攻撃のさまは、物々しく述べられるし、彫刻や絵画等においても、その戦闘の様子が表される。<sup>(57)</sup> にもかかわらず、先に見た、「パダ・ハーナ・スッタ」においては、魔は怠け者の親族と呼びかけられるのであり、また魔のいうことば(生きのびて福德を積めという)は、思うに、仏自身の内心の思い——迷いを示しているかのようである。

パーリ「相應部」の「魔相應」には、魔が登場して、仏(時には弟子)に語りかける内容を記すものが多い。魔は仏の心の中の思いを知って、あるいは仏が何か決心をしたときに、あらわれて、仏にその考えを思いとどまらせようとする。または仏が苦境にあるときに魔があらわれてささやく。それに対して仏は、魔のことばをしりぞける。魔は見破られたと知って姿を消す。この「魔相應」をとりあげた増谷

の心中を知って、梵天が仏の前にあらわれて、仏に説法を勧める。それに応じて仏は世間を眺め説法する決心をした、<sup>(58)</sup> これは仏の心に呼応する神である。梵天勸請も仏の心の中の出来事であるかもしれない。だが、梵天勸請という形で伝えられたことは、仏にとっても自己を超えた神的存在のたらしかけがあった、と信ずる一般の心情があったことを物語っているであろう。梵天や他の諸天、天子との対話を記す經典が「相應部」の中に多くある。これらも心に呼応する神と考えられよう。魔のように身心に宿っているとはいえないにせよ、心の思いに應じ、対話する神的存在が考えられているのであろう。

## 五 むすび

以上、身心観を神觀念との関連において眺めてきた。インド思想にしても、仏教についても、これ以後の觀念の変遷を見なければならぬのは、勿論である。原始仏教が古来の觀念を受けつぎ、しかも転換させ、身心にやどる神をば、魔神としてしまったことをも見た。だが、私どもの身心をあらしめ、私どもを生かしている力を、魔のせいだけにするには、とどまらなかった。もう一度、転換が行われたと考えられる。私どもを生かしている力は実は仏である、という考えも表されるにいたる。<sup>(66)</sup> この経緯を詳しく明らかにするには、なお多くの研究の時間と、紙巾を必要とする。これを今後期して一まず擱筆したい。

註

- (1) ベナレスのガートについては山折哲雄「聖地と仏教の機能」(『日本仏教学会年報』第四七号、昭和五十六年度、三三一—三四四ページ)参照。
- (2) ミトッナについては、杉本卓洲「ミトッナ (Mithuna) と仏塔」(中川善教先生頌徳記念論集「仏教と文化」昭和五十八年、四二—四四ページ)参照。
- (3) 辻直四郎『リグ・ヴェーダ讃歌』(岩波文庫) 三二五ページ参照。
- (4) 同三四三—三四四ページ参照。  
ヴェーダの神観念、神話については、A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology* 参照。
- (5) AV. 11. 8 については佐保田鶴治『インド正統派哲学思想の始源』(創文社、昭和三十八年) 二一七ページ以下にも言及されている。
- (6) 同二一五ページ以下参照。また辻直四郎『アタルヴァ・ヴェーダ讃歌』(岩波文庫) 二〇六—二一〇ページ参照。
- (7) 辻直四郎『リグ・ヴェーダ讃歌』三二二—三二三ページ参照。
- (8) 辻直四郎『アタルヴァ・ヴェーダ讃歌』一九九—二〇二ページ参照。  
後の文献におけるカーマ神については、原実「古典インドの愛」(『仏教思想 1 愛』平楽寺書店) 一九四—二〇二ページ参照。
- (9) 辻直四郎『リグ・ヴェーダ讃歌』三一八—三二二ページ参照。また拙著『サートンクヤ哲学研究』(春秋社、昭和五三年) 二二—二五ページ参照。  
『原人の歌』の初めにおいては、このプルシヤは千眼・千眼・千足の宇宙大の怪物であるが、犠牲に供せられるプルシヤは、もはや怪物ではなく、普通の人のように、一つの頭、両眼、両足を有するのである。
- (10) *Chandogya-Up.* 5. 1. 6—15.
- (11) *Satapatha-Brahmana* 10. 3. 3. 6 (A. Weber's ed. p. 776).
- (12) *Satapatha-Br.* 1. 4. 5. 8—12 (p. 44<sup>2</sup>-1).

転変説は、転変の系列からプルシヤ(霊我)を除外し、世界原因を神から分離した。ニャーヤ派やヴァイシエーシカ派は、世界や生類(人)は複数の要素(四元素、意、我など)から成るとする積集説である。ここでは最高神は単なる動力因である。

- (32) 杉本卓洲「古代インドの墓制 (Smasana-karana) について」(『印仏研』第一九巻第二号、昭和四五年)、『山折哲雄「叙事詩にみえる送葬儀礼 (Pre-takarayas)」(『日仏報』第二六号、昭和三五年)参照。
- (33) 杉本「ミトッナ (Mithuna) と仏塔」(前記)参照。
- (34) 拙稿「古ウヰニシヤツマのアートマン(我)と原始仏教——光の表象と自洲自帰依をめぐって」(『文化』第三六巻第一・二号、昭和四七年)参照。
- (35) 拙稿「インド思想史における心の問題」(『印仏研』第三〇巻第二号、昭和五七年)。
- (36) たぐえ M. No. 28 Mahāhātūpādopama-sutta (I. p. 185f.)『中風舎』巻十「象跡喩経」(『大正』一、四六四—)。
- (37) たぐえ M. No. 115 Bahudhātuka-sutta (III. p. 62 f.)『中風舎』巻四七「多界経」(『大正』一、三十三)。
- (38) 平川彰「原始仏教の認識論」(理想社『講座仏教思想』第二巻) 一七—一八ページ。
- (39) S. 35. 23 (IV. p. 151)
- (40) 平川前掲論文二六ページによる。
- (41) S. IV. p. 1, M. III. p. 284.
- (42) S. IV. p. 2, M. III. p. 284.
- (43) *Vin. I.* p. 13, S. III. p. 66 etc. 拙著『サートンクヤ哲学研究』七四—七五ページ以下参照。
- (44) S. III. p. 87, 『雜阿含』卷二(四六)『大正』二、一一二。
- (45) S. III. p. 60, 『雜阿含』卷二(四一)(同九下)。
- (46) *D. II.* pp. 291—298, *M. I.* pp. 56—59. 拙稿「古ウヰニシヤツマのアー

古代インドの身心観と仏教(村七)

(13) 金倉圓照『印度古代精神史』(昭和一四年)第二章「全一への階梯」は、全機能の統一者としてアートマンが選ばれるにいたるまでの過程について考察している。

- (14) *Brh.* 1. 4. 1—7. 前掲拙著四二—四三ページ参照。
- (15) *Ait.* 1. 1. 1—1. 3. 12. 前掲拙著四二—四四ページ参照。
- (16) 前掲拙著一六ページ以下参照。
- (17) 同二〇六ページ註(47)参照。  
辻直四郎「チャールガレーヤ・ウヰニシヤツマ」(宇井博士還暦記念論文集「印度哲学と仏教の諸問題」所収。また辻「ヴェーダ学論集」八五ページ以下)参照。

- (18) *Chandogya-Up.* 6. 2—3. 前掲拙著九九ページ参照。
- (19) *Ch.* 6. 1. 4. この文の解釈については前掲拙著九九ページ参照。
- (20) *Ch.* 6. 2. 2—4.
- (21) *Ch.* 6. 3. 2—3.
- (22) *Ch.* 6. 4. 1—7.
- (23) *Ch.* 6. 5. 1—4.
- (24) *Ch.* 6. 7. 1—6.
- (25) *Ch.* 6. 8. 6.
- (26) *Ch.* 6. 8. 7.
- (27) *Bṛhadaranyaka-Up.* 4. 4. 5; 4. 4. 25.
- (28) *Brh.* 3. 7. 3—23.
- (29) *Brh.* 3. 9. 8—11.
- (30) *Brh.* 4. 3. 7.
- (31) 身心に神々、とくに造物主が宿るといふ観念は、唯一の原理が転変して世界となる、と云う転変説になる、と考えられる。後のヴェーダーンタ派は、大体、このような世界原因に最高神をあてた。しかしサートンクヤ派の

アートマン(我)と原始仏教」(前記) 一六三ページ参照

- (47) 伊藤道哉「*Maitri Upanisad* と仏教——身体観を中心に——」(『東北印度学仏教学会論集』第九号、昭和五七年、五六—九ページ以下)参照。身体を不浄とする見方は、伊藤氏も指摘するように、シャイナ聖典や『マンバ、ハータ』等にもある。後のヨーガ派にもある (*Yoga-sūtra-bhāṣya* 2. 5. 前掲拙著七一ページ参照)。不浄なる身体の観念と、神観念とは、関係するのかわ、なおそれぞれの場合について考えてみなければならぬ。
- (48) かつて畏友丸山孝雄氏は降魔をテーマとした卒業論文を物した(昭和三年)。そのときに、氏より種々の知見を得た。記して謝意を表す。また E. Windisch, *Māra und Buddha, Abhandlungen der Philologischen Historischen classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* XV Band, Leipzig 1895 参照。
- (49) Senart's ed. II. pp. 238—240.
- (50) 卷二五「精進苦行品第二九」『大正』三、七六九中—下。
- (51) Leifmann's ed. pp. 261—263.
- (52) 卷七「往尼連河品第十八」『大正』三、五八二中下。
- (53) Sn. 436—438に相当するものは *Lalitavistara* p. 262<sup>1-19</sup>, *Mahāvastu* II. p. 240<sup>1-7</sup>, 『方広大莊嚴經』卷七『大正』三、五八二下、『仏本行集經』卷二五、同七六九下、『大智度論』卷五『大正』二五、九九中、卷一五、同二八九上がある。右には *Lalitavistara* によってサンスクリット語形を示した。尊敬にあたる語は *Lalitavistara* とは *samskāra* とあるが、*Mahāvastu* の如く *saktāra* とある。頑固に相当する語は他にないであろう。が、その他は殆どすべてあると云ってよい。
- (54) Sn. 835 f., S. I. p. 124 f. 『雜阿含』卷三九(二〇九二)『大正』二、一八六中—一八七下。魔女の名は愛欲、愛念、愛樂。
- (55) A. A. Macdonell, *The Vedic Mythology* pp. 161—162, E. W. Hopkins, *Epic Mythology* pp. 132—133, etc.

- (56) 『望月仏教大辞典』の四魔・魔、他化自在天の項参照。
- (57) *Jataka-Nidanakatha* J. I. pp. 71—75, *Buddhacarita* XIII Maraviya, *Lalitavistara* 21 *Māradharsana-parivarta* (pp. 277—343)、『方广大莊嚴經』卷九(降魔品第二)、『普曜經』卷八(降魔品第一八)、『過去現在因果經』卷三(同六三九下—六四一上)、『仏所行讀』卷三(破魔品第十三)その他。
- (58) たとえばアジャンター第一窟左壁の壁画は有名、『望月仏教大辞典』附図二三—J. Griffith, *The Paintings in the Buddhist Cave-Temples of Ajanta*, Vol. I, Pl. 8.)
- (59) 増谷文雄『アーガマ資料による仏伝の研究』(昭和三七年、在家仏教協会)二一—二二ページ以下。
- (60) S. III, p. 195, 『雜阿含』(二二四)『大正』二、四〇中。増谷前掲書二一—四二ページ参照。
- (61) S. III, p. 198, 『雜阿含』(二二五)同、四〇下。また S. I, pp. 115—116には眼と色と、眼に接触する識の領域(眼識処)が魔波旬の所有であり、耳、鼻、舌、身、意等も同様であるが、それらのないところは魔の境界とならう。
- (62) *Bh.* 4. 4. 2 前掲拙著八二ページ。
- (63) D. II, pp. 62—63 (Mahāndāna-s)、『長阿含』卷一〇『大緣方便經』(『大正』一、六一中)、『人本欲生經』(同二四三中)、『大生義經』(同八四五中)、『中阿含』卷二四『大因緣』(同五七九下)。木村泰賢『原始仏教思想論』(大法輪閣、昭和四二年版)一六〇、二二〇—二二二ページ参照。識が母胎に入らなければ名色は母胎において生長しなう云々と。
- (64) M. I. pp. 265—266 (83. Mahātaṇhāsankhaya-s)、『中阿含』卷五四『唵帝經』(『大正』一、七六九中)。妊娠(受胎)は、母と父が交り、母に月経がありガンダ、ハッパが現前する、とらう三事と合があるとおこる、とらう。木村前掲書一六〇、二二六ページ参照。また三事と合は M. II.

### 縁起を語る命題における否定と肯定

#### ——『中論』の論理的考察(二)

##### 二つの項について語る命題

われわれは已に『中論』において竜樹が縁起の関係にあるいわゆる「二つの項」の様々な組を取り上げたのを見た。ところで、それらの様々な「二つの項」の組を竜樹はどのように扱っているのでしょうか。彼がそれらを扱う仕方を考察するためには、われわれはどのような方法を取るべきであろうか。われわれは已に竜樹がしばしば一組の「二つの項」とそれらの間の関係を一つの命題の中で語るのを見た。前稿(一)において考察した例一(『中論』八章第二二偈a b)や例二(一九章第一偈)はそのような命題の例であった。このような種類の諸命題を考察するならば、竜樹の『中論』における論議の構造を理解する手がかりが得られると思われる。

以下の例三から例八もそうした命題の例であるが、これらには共通の特質が見られる。

縁起を語る命題における否定と肯定(立川)

- p. 157 (93. Assaśāyana-s)、『中阿含』卷三七『阿摂想經』(六六六上)にも述べられる。『法蘊足論』卷一一(『大正』二六、五〇七下)は、このガンダ、ルヴァは人が死ぬときの最後の心意識である、とらう。
- (65) S. I, pp. 136—138, *Vim.* I, pp. 4—7, 『四分律』卷三二(『大正』二二、七八六—七八七)、『五分律』卷一五(同二〇三—二〇四)その他。
- (66) 気づいた点のみを記してみよう。(1)報身仏。——大乘仏教(浄土教)においては、たとえば阿弥陀仏は誓願(本願)を成就してはじめて仏となり、しかも現に極樂世界にいますとらう。その本願の中には念仏往生の願とか眷属長寿の願があることは、仏はそれを実現する力であり、衆生をして極樂に生ぜしめ、長寿ならしめる力であることを含蓄するであろう。(2)法身仏。——宇宙に遍満する仏が考えられると、その仏をはなれて存在することはないであろう。(3)日本仏教においては、仏を生命と見る伝統がある。たとえば道元(『正法眼蔵』生死)は、「この生命は、すなはち仏の御のちなり」といひ、一遍(『播州法語集』)も「仏こそ命と身とのぬしなれやわがわれならぬころふるまひ」と述べている。

〔付記〕 筆者は庭野平和財団の研究助成金を頂戴して、インドに調査旅行中(昭和五七年七月—十月)に、本論で扱うような問題に気がついた。同財団の好意に深謝し、また拙論の掲載を許された本誌の編集者諸賢に謝意を表す。(むらかみ しんかん・東北大学文学部教授)

立川武蔵

例三 *na bhāvo nābhāvo...ākāśam...//*(五章第七偈)<sup>(2)</sup>  
 (虚空は存するものでもなく存しないものでもなう。...)

右のサンسكريットの文章はその意味を変えることなく、次のように書きかえることができる。

*na ākāśam bhāvo na ākāśam abhāvah...* (a)  
 (虚空は存するものではなく、  
 かつ虚空は存しないものではない。)

ここで、*“ākāśam”*(虚空)を“Xnom”と、*“bhāvaḥ”*(存するもの)を“Ynom”と、*“abhāvah”*(存しないもの)を“Y'nom”と置くと次のような式が得られる。