

## 〔公開講座要旨〕

### 術婆伽説話の生成と展開

―恋は病か、破戒か、神を招くか―

研究員 平間 尚子

現代においても、「身を焦がす」「胸を焦がす」という慣用句は身近な語句である。その理由は、恋を主題とした作品が日本人にとつては身近な存在であり、それは仏書、文学作品のなかにも、多く扱われているからであろう。

ここに取りあげる術婆伽説話は、主人公の魚売りの術婆伽が高貴な后に恋をして病の身となり、ついには「身を焼き」「胸を焦がす」話である。

発表者は、近世に出版された唱導の類書である『類雑集』の翻刻と注釈作業において、術婆伽説話を知り得た。<sup>〔1〕</sup>本説話を端的にまとめると、「身分違いの悲恋」である。当該説話の先行研究を紐解くと、初出は仏書の『大智度論』で、つぎに、『三教指帰注』『紫明抄』『古今和歌集灌頂口伝』などの注釈書類に引用され、さらには『平家物語』『宝物集』『太平記』、能《綾鼓》《恋の重荷》などの文学作品にも確認できる。本発表では、術婆伽説話を引用する諸作品が、恋を「病」と捉えるのか。それとも、恋は「戒律を破るもの」と捉えるのか。さらには、恋により怨念を抱えた主人公がいかにして「神」へと変容するのか、という点につい

て試論を述べてみたい。

『大智度論』により本話の梗概を述べると「魚売りの術婆伽は、一目見た王女を忘れられず飲食もできなくなる。見かねた述婆伽の母親は王女に息子の命を守ってほしいと懇願する。王女は母親の願いに応じ、宮中にある天祠で会う約束をする。しかし、天神は身分の低い述婆伽と王女を会わせないように、述婆伽を眠らせてしまう。やってきた王女は身につけていた璽路を遺して去る。述婆伽は目を覚まして、王女がこの場に來たこと知り懊惱し、内から淫欲の火を出して焼け死んでしまう」となる。末尾に「女人の心貴賤を扱はず、唯だ是れ欲に従ふ」とあり、女人が欲に従う存在と記す点が注目される。

『中山法華経寺藏本三教指帰注』では、術婆伽の恋を淫欲と記し、その欲によって胸を焼くことになったと結び、五戒（戒律）を意識した表現になっているといえよう。

諸作品に引用された術婆伽説話であるが、『大智度論』などの仏典では、欲を戒めようとする点に重きがおかれていたが、注釈書では、術婆伽が身分違いの叶わぬ恋をして、難題が課せられ、死後には怨霊となり、怨念や復讐を語ることに紙幅が割かれている。

また注目すべきは、『宝物集』と『類雑集』の二作品が、恋を「欲心」と「病苦」の二つの観点を示している点である。『類雑集』は、冒頭に『大智度論』を大幅に要約し、後半は、『三教指帰注』の引用と記し、術婆伽が自身の身を焼くだけ

にとどまらず「寺」をも焼く表記となっている。建物を焼くくんだり、『類雑集』以外にも認められる。

具体的には『古今和歌抄灌頂口伝』『庭訓之抄』『神道関白流雑部』では、術婆伽が、王女に会えないことを嘆き、自身の身を焼こうとする際に、宮中の数々の建物を焼いた話が記される。

そして『庭訓之抄』『神道関白流雑部』では、術婆伽の身体の火に気がついた僧侶が、洒水により火を消し、怨念が鎮魂され、最終的には、術婆伽が火の守護神となることを誓うくんだりとなっている。同様の例が能《恋重荷》にある。この作品は、術婆伽説話を下敷きとした構成で描かれ、主人公の叶わぬ恋が怨念として語られるが、最後に弔いを条件に、葉守りの神となることを誓う。このように、術婆伽説話は悲恋の物語でもあれば、欲望を戒める話でもあり、時には神にもなる話へと展開していくことを確認した。

本話は、仏書、注釈書、文学作品と書き継がれるなかで、一つには、病として苦しむ姿、もう一つには淫欲を戒める物語として描き、さらには主人公の恋心が恨みへと変わってしまっても、「弔い」という行為を経ることで、恋人の守護神となっている作品もある。この展開は、実にドラマチックで注目される特質といえよう。宗教から文学へ変容した説話と言えるだろう。

(1) 大正大学図書館所蔵、慶安四年版『類雑集』による。

翻刻は『大正大学総合佛教研究所年報』第四〇号、平成三〇年、六〇～六一頁。

## 福田会育児院恵愛部と順天堂の関係について

— 佐藤静子を中心に —

研究員 濱田 由美

明治初期の日本では、貧困を背景とした棄児、間引きが少なくなかった。そのため、貧児救済の施設も徐々に設けられてはいたが、その数は圧倒的に少なく、しかも多くがキリスト教系の施設であった。この様な状況の中、大内青巒が『教会新聞』第一四二号に、宗師方へ貧児救済を呼びかける記事を掲載したのは、明治八年七月のことである。この記事に応えたかのように、「貧困無酷の児女を収容」することを目的に、今川貞山が伊達自得、杉浦讓と共に「福田会」を結成したのは明治九年のことであり、多くの賛同者を得て育児院が開設したのは、明治一二年六月のことであった。会を支える会友には、永続会友と随喜会友の区別があり、永続会友は各宗教導職中の同志と定められていた。また、僧侶が中心の施設であることから、毎月法話会も開催されたが後に中断している。当初は収容児も増加し、院運営も順調に推移していたと思われるが、やがて「進興の勢いなく」「刷新改革の已む可らざる」状況となっていたのであり、その打開策として考えられたのが、婦人部の導入であった。この背景には、岩倉遣外使節に随行した何礼之が大きく関係していた。欧米各国では「上流及び高等の教育を受けた地位名望ある婦人の救済事業に関係して間接

直接に斯業発達に益する所少なからず」という状況を目の当たりにし、日本でも同様の成果を期待したと思われる。

後に恵愛部の設立に関与する婦人たちが、実際に育児院を訪れたのは、明治一八年のことである。その後、正式に恵愛部が発足する直前の明治三二年一〇月には、順天堂の医師によつて院児たちの健康診断が実施されており、その際「健全なるもの一人もなし」との事実を確認している。恵愛部の成立は明治三二年二月八日であり、啓建式は東京芝（現・港区愛宕）の青松寺で挙行されている。会友は名誉会友、永続会友（一時に二〇円以上会費納入）、通常会友（月一〇銭以上又は一ヶ年一円以上会費納入）、随喜会友と分けられており、中心となるのは永続会友と通常会友であった。また、一時中断していた法話会も再開されることとなり、啓建式を行った青松寺の住職北野元峰も、この法話会で講師を務めていた。北野元峰は、佐々木東洋宅での仏法聴聞会も八年ほど続けており、参加者には、佐々木東洋を初め、佐藤進、桑田衡平、三宅秀など、福田会の活動に深く関わる人物が多く確認されている。

恵愛部が導入されてから、在院児の数が増加に転じていたことは、記録により明らかである。恵愛部設立発起人の一人である佐藤静子は、順天堂の第二代堂主佐藤尚中の娘であり、夫は第三代堂主佐藤進である。静子は女子美術学校の校長、設立者として広く知られているが、この学校を引受けた理由に、福田会の活動があったと後に語っている。

恵愛部の発足直前に、順天堂の医師が健康診断を実施しており、発足後は毎日医師を派遣し、医療支援を実施していた背景に、静子の存在が大きく関係していたのは明らかである。また、院内児にとって母の代わりである保母は、最も重要な存在であったと思われるが、保母の中でも特に保母長として、二〇年以上院児のために尽力した村井登美を、育児院に推薦したのは静子であった。順天堂の看護師であった登美の働きぶりからその資質を見抜き、育児院に推薦したとされる。期待以上の働きにより、「慈愛の権化として渴仰された」とまで言われた登美が亡くなった際には、恵愛部幹事一同が墓を建立し、それまでの功績を称えている。

佐藤静子はこれまで、福田会の活動の中で特に注目される存在ではなかったと思われる。ところが、恵愛部設立発起人の一人として関わったことで、育児院は順天堂から医療支援を得られたのであり、看護師の村井登美が育児院に推薦されたのは明らかであることから、佐藤静子を通して、育児院と順天堂の関係を紹介することとした。

## ヤスパース仏教研究

—ヤスパースの思想の変遷と仏教との関わり—

研究員 嶋田 毅寛

独の哲学者K・ヤスパース (Karl Jaspers, 一八八三—一九六九) は西洋哲学史上、〈実存哲学〉として知られているが、彼の学究活動を辿ってみると生涯に渡って仏教との関わりが何度も見られ、二十世紀の哲学者の中で彼ほど仏教に縁のあるドイツの哲学者を発表者は知らない。今回の公開講座はヤスパースの仏教との縁を彼の生涯を辿って追っていくものである。彼の見解は同時代かそれ以前のインド・仏教学者の見解に依存しているが、それ以外にも自ら指導した学生に仏教関係の者がいたり、自身の奉職していたハイデルベルク大学での同僚に仏教学者がいたことなど、単に著作を通じての関係以外の縁もあること等、興味深いものがある。

現時点で発表者が知る限りのヤスパースと仏教とのつながりは以下のものである。

①ヤスパースの精神医学時代(一九〇九—一九一三)のテーマに〈偽幻覚〉というものがある。心理学者T・K・エーテルライヒはヤスパースよりも先にそれを言及していたが、自身の著作『宗教心理学入門』(一九一七)にてヤスパースの偽幻覚に関する精神病理学小論文『実体的意識性について』(一九一三)に触れており、両者が同じ見解に達

していたことを伺わせる。

②宗教学者F・ハイラーは『仏教的沈潜』(一九一八)において、心理学・精神病理学的見解を『宗教心理学入門』に拠っていることを明示し、仏教の「第四の禪定」において、瞑想修行の際に抑圧されていた知覚や表象が光や神々の姿で現れるとし、それが精神病理学的には〈偽幻覚〉に相当すると主張する。

③ヤスパースは『世界観の心理学』(一九一九)において、仏教学者H・ベックの『仏教』(一九二六)における「瞑想」の章での意識状態とそれに応じた〈禪定〉の段階、および段階に合わせて現れる神々の像についての見解を引用している。

④浄土宗出身の北山淳友はハイデルベルク大学へと留学し、ヤスパース指導のもとで学位論文を執筆し、それを後に『仏教の形而上学』(一九三四)の題で公刊する。同著作は副題を「世親の教えと彼の学派の哲学的解釈の試み」とし、ヤスパースの『哲学』(一九三二)にも現れる哲学概念が多数使用されている他、世親の著作『唯識二十論』の独訳が付録され、その『唯識二十論』における「本質の無さ」に付記された注にて、参考資料として『世界観の心理学』での「神秘主義における無」が挙げられている。

⑤北山も『仏教の形而上学』においてベックの『仏教』をヤスパース以上に引用・参考文献にしており、ベックを紹介したヤスパースと北山との相互影響関係も発表者は想定

している。

⑥ヤスパースは『大哲学者たち』（一九五七）における「仏陀論」執筆以前に、処女作『精神病理学総論』の第四版（二九四六）において新たにハイラーの『仏教的沈潜』を引用している。これはヤスパースが「仏陀論」以前から『仏教的沈潜』に関心があったことを示している。また『仏教的沈潜』において〈偽幻覚〉についての言及があるという事実からは、ヤスパースとハイラーとの相互影響の可能性も想定させる。

⑦ヤスパースの「仏陀論」において、〈瞑想〉に関する記述で、ハイラーとベックの両者を併記している箇所がある。ハイラー同様ベックも以前の著作で言及していることから、ヤスパースにとってその両者に対し単に「仏陀論」執筆のための参考資料にとどまらない関心があることを伺わせる。

⑧ヤスパースの『啓示に面しての哲学的信仰』（一九六三）内のインドネシアにおける仏教建築物「ポロブドゥール論」の参考資料は、ハイデルベルク大学における元同僚の東洋学者H・ツインマーの『芸術形式とヨガ』（一九二六）からのものである。ヤスパースのポロブドゥール論はかなりの頻度でツインマーのそれと論調が重なっており、ヤスパースに与えた影響の強さをそこに見出せる。

## 維摩居士と質多羅長者をめぐる

研究員 西野 翠

『維摩經』の主人公ヴィマラキールティ（維摩）の原型を原始仏典に登場する居士チツタ（質多羅長者）に見る「維摩・質多羅説」を早くに唱えたのは渡邊棟雄（一八九三—一九八九）であろう。彼は一九三五年刊行の著作『仏陀の教説』で、「維摩經の」立役者たる維摩詰は維阿含における質多長者から換骨奪胎したものでないことを誰かよく保証し得るか」と述べ、一九四〇年には「維摩居士と質多羅長者」と題する論文を発表して、「維摩・質多羅説」について詳細に述べている。渡邊によると、大乘諸仏典で活躍する諸仏・菩薩の起源は概ね二つに大別でき、その第一は「釈尊あるいは諸弟子に範をとつて、それを換骨奪胎したもの」、第二は「それらを単に大乘化したもの」である。そして、『維摩經』の維摩は、「仏在世時代の一教徒であつた質多羅なる一長者を主材料とし、それに更に少しくつけ加える所があつて、これらを換骨奪胎する所に想定せられたものにすぎなかつたのではないか」と述べている。

維摩誕生の由来を原始仏典のチツタに見るといふ渡邊の見方は一般に承認されてきたが、『維摩經』と維摩の本質に照らして首肯し難いと考える。渡邊が「質多羅に維摩の原型を見る」という結論に至つた経緯、特に質多羅と維摩の共通点として挙げられている七点について個々に検討して

みると、一見したところ共通しているようだが異なっているものがほとんどである。例として二つの共通点を見てみよう。①両者ともに在家である・維摩は方便として白衣在家なのであり、実際は大菩薩である。②共に病臥に伏している・質多羅は実病で死去するが、維摩は仮の病いで一切衆生を濟度しない限り病み続ける。そもそも在家や出家という区別を立てること自体、不二法門を説く維摩の本意に反するものである。

そこで、維摩誕生の道を「質多羅長者を換骨奪胎した」といふ渡邊説とは違ふところを探つてみたい。その可能性の一つとして現在、文殊法門との関係を模索している。文殊法門から維摩へという流れについては、例えば赤沼智善（一八八四—一九三七）も、「文殊は弥勒の後に顕れて、漸次に弥勒の地位を奪い、放鉢経、法華経序品等明らかにこれを示している。かくて弥勒をしのいだ文殊は維摩經の維摩、入法界品の普賢にその地位を譲らうとしている」と述べている。このような流れのなかで、維摩の誕生を捉えたい。

## 『悲出現と称する修習念誦次第儀軌』の 日輪観について

研究員 木村 美保

本講座は、『悲出現と称する修習念誦次第儀軌（略してKUとする）（大谷三三四六、東北二五二四）』の五相成身観において日輪を観じる箇所についての考察である。「五相成身観」とは、『真実撰経（以下TSと略す）』の代表的な観想であり、五段階の即身成仏の方法である。TSの五相成身観に至る流れは、「不可動三摩地に入る一切義成就菩薩」「一切如来による驚覚」「五相成身観」「加持現証」であるが、KUもほぼ一致しており、五相成身観の真言もほぼ一致している。また、KUが「この五現等覚の次第」と、そこで説かれる瞑想が五相成身観として意識されている。しかし一見同じ瞑想内容を意識させているのにも関わらず、KUの瞑想内容はTSのそれと大きく異なっている。大きく違う点は、月輪ではなく日輪を観じることである。

KUの通達菩提心においては、「月輪のようなもの」を観じるのではなく「日輪の如き滴」を観じる。また、「妙観察心」「悲の輝きからa字の自性を観察する」「真言で加持する」のが特徴である。

KUの修菩提心においては、*aiiuruirileaiouan an ah*という十六文字の種字をそれぞれ文字鬘とし、種字を媒介として十六大菩薩を生じさせる。またTSにおいて

は、「自己の胸に月輪そのものを見る」のに対し、KUでは、日輪が座と胸と背中に満ちて、胸の日輪に種字を生じさせている。また「真言を誦して加持」している。

KUの成金剛心では、TSが「自己の胸の月輪の上に金剛杵を思念する」のに対し、胸の日輪のa字が法の形（種字の形）で貫かれる（おそらく、レーザーポインターのような光がa字という種字の形となって、身体を突き抜けていくのではないかと推測される）。a字の光の集まりは阿闍の三摩地で堅固になり拡散する。虚空界に遍満する大金剛杵が拡散したa字によって標づけられ、拡散されたa字と同じ数だけの日輪で増光された光を持つ。そして「真言によつて加持」されるのである。

以上、KUとTSでは単に月輪が日輪に変わっただけではなく、瞑想内容の複雑化が見られる。KUで観想される日輪の光は、月輪と異なり、鋭い光であり、拡散し増大するものであること、行者や仏の身体も光を放つものとなること。種字が光を放つたり、種字の形の光が行者や仏の身体を貫いたり、種字で標づけるなど、行者と仏の間に種字が関わっている。

これは、TSのような「清らかな月輪」を「自らの心に瞑想する」のではなく、TSの形式をふまつつも、日輪の強い光と光を放つ種字といった強い光が行者と仏の媒介となつていてTSとは違った瞑想内容となっている。

このような瞑想内容は、KUだけではなく、不空訳『金



剛頂瑜伽他化自在天理趣會普賢修行念誦儀軌（以後『理趣會軌』と略す。大正蔵No.一一二二）にも存在する。『理趣會軌』にもKU同様に日輪を觀じる五相成身觀が登場する。先学においては、「單に月輪を日輪と置き換えただけである」とされてきた。しかしながら、KUと『理趣會軌』の五相成身觀には共通点が多く見出される。通達菩提心において「妙觀察」の用語が使用されること、種字から光明を出すこと、太陽に似たものとなること、修菩提心では、KU同様太陽に似たものが光を放つて輝いている様子を表す。成金剛身では、日輪の上に種字を置く、また真言で加持するなどKUと相似した部分を多く見出すことが出来る。

このようなことから『理趣會軌』に共通する五相成身觀は、先行研究が指摘するような「月輪を日輪に置き換えただけ」ではなく、日輪や種字を使用する五相成身觀の系統が他に存在した可能性を考えさせる例となり、KUの『理趣會軌』には他の箇所でも多くの共通点があることから、お互いの文献の信憑性を裏付けるものであると考える。

## Candrakīrti の仏説法とその背景

研究員 松本 恒爾

仏陀の衆生利益の最たるものは何かというならば、それは説法である。そして、この説法が行われる場合には、聴衆を見ること（＝感官による対象の把握）と語りかける相手に呼びかけ何かを語ること（＝言語による概念化）という二つの認識活動の存在が仏陀に想定されるだろう。

さて、Candrakīrti は六世紀ごろ活動したと考えられる中観派の論師である。彼は『主著』人中論 (*Mādhyamābhūta*) およびその『自注』 (*Bhāṣya*) 第十二章で次のような説法を主張する。

仏陀が菩薩であった頃に立てた本願 (*pratyajñāni*) の力と聴衆の善行の力とによって法身の超自然的な力 (*adhisṭhāna, anubhava, prabhava*) が引き起こされる。そして、その超自然的な力を受けた音声 (*śabda*) を発することができ、人々によって説法が行われる。

ここでの説法の成立条件は、①法身の超自然的な力、②仏陀の本願、③聴聞者の善行の三つであり、仏陀をはじめとする発話者に冒頭に述べたような認識活動は必要とされていない。

このようないわば認識活動を必要としない説法が主張される背景には、①中観思想と②大乘仏典があると考えられる。まず①は、認識 (*jñāna*) を含むあらゆるものが

自己同一的存在でないこと（一切法無自性、*sarvadharmā nihsvabhāvaḥ*）という主張のことである。つまり、このことによって仏陀の智 (*buddhasya jñānam*) すらも真に存在するとは認められないのである。そして②は、大乘仏典における仏陀の認識を必要としない説法の記述である。例えば『Candrakīrti』も『明句』 (*Prasannapadā*) 第一八章などで引用する『如来秘密經』 (*Tathāgataḥśūkyaka*) では、思惟 (*kāpana*) がなくとも説法が行われるという記述を確認することができる。

以上のように Candrakīrti が主張する説法は、中観思想と大乘経典の記述をたくみに整合させたものであるということが出来る。そして、その副産物として、聖典 (*āgama*) に頻出しながらも、理論 (*yukti*) にもとづくことも要求される論書 (*śāstra*) で無視されがちな超自然的な力に明確な地位が与えられていることは特筆すべきだろう。しかし、このように超自然的な力に明確な地位が与えられていることは、反面、大乘仏教以外の人々との論争では必ずしも有効ではない可能性が考えられる。

## 初期仏典の唱誦

研究員 平林 二郎

初期仏典や大乘仏典のなかで経や律（波羅提木叉な  
ど）を「となえる」という際には唱誦、読誦、諷誦、読  
経、誦経、誦習、暗唱などの術語が使用される。これら  
の原語は *sañhāyati* (*sva+adh+i-/i*) *adhīyati* (*adh+i-/i*)  
*saṅkhubhāti* (*saṃ+ksubbh*) *uddisati* (*ud+dis*) *bhaṇati*  
(*bhaṇ*) などであるが、漢訳の術語に *Pāli*・*Sanskrit* (以  
下 *Skt.*) の原語の対応は訳者によって異なっており一定した  
ものはない。

そこで本講座では、仏典を「となえる」という意義を明  
確にするために「唱」「読」「誦」などの漢字とその熟語に  
ついて内容を考察し、初期仏典の唱誦と大乘仏典の読誦の  
差異を示し、初期仏典のなかで「となえる」という意味で  
使用されている術語の用例を挙げ、その使用傾向や内容の  
一端などを明らかにした。

最初に「となえる」という意味で使用される漢字とその  
熟語についてである。「唱」は、解字としては口（くちへん）  
十昌（すばらしい・さかん）であり、すばらしい発声・声を  
発することを意味している。「読」は、解字としては言（ご  
んべん：ことば）十売（つうく）であり、ことばがつづく  
文字を見て音読することを意味している。「誦」は、解字と  
しては言（ごんべん）十甬（おどる）であり、ことばがおど

りあがる、文字を見ないで音読することを意味している。  
熟語としては、「唱誦」は節をつけてとなえることである。「読  
誦」（どくじゅ）は経文をよむことであり、また、「読誦」（ど  
くしょう）には書をよむ、文字を読むという意味が含まれて  
いた。

次に初期仏典の唱誦と大乘仏典の読誦の差異についてで  
ある。初期仏典の経 (*sūtra* / *suttanta*) と律 (*vinaya*) は釈  
尊の直説であり、初期の仏教教団においてこれらは口頭で  
伝承されていた。初期仏典が文字で書写されるようになった  
のは、*Dīpaṅśa* (『島史』) の伝承によれば、紀元前一  
世紀頃に開催された第四結集で規定されたことによるとさ  
れている。一方で、大乘仏典（大乘経典）は、大衆部に属す  
る出家者によって作られたと推定されており、『八千頌般若  
経』 (*Aśśaṣṭarīkā Prajñāpāramitā* : *Vaidya* 五七・一八)  
などを見ると、経典を書写し、書写されたものを読誦し、  
他者へ広めることを特徴の一つとしている。文字を使用せ  
ず口頭で伝承された初期仏典をとなえる際には節をつけて  
となえる「唱誦」が妥当であり、文字を使用し書写された  
大乘仏典をとなえる際には文字をよむという意味が含まれ  
る「読誦」を使用するのが適切であると指摘した。

初期仏典のなかで「となえる」という意味で使用されて  
いる術語としては *sañhāyati*, *uddisati*, *sarabhāṇāṇā* の用例  
などを分析した。以下がその結論である。

*sañhāyati* の用例を見ると、「となえる」という意味のな

かでも、経などを声に出して暗唱し復習する「誦習」を意味する用例が多かった。また、SN I・二〇二・一九―二六を見ると仏典をとなえること (sajjhaya) は、比丘のなすべき修行の一つではあるが、離貪に達した後はとなえることに執着する必要はないと考えられていた。この他、MN II 二〇六・六―一二の用例を見ると、仏典をとなえる (sajjhaya) のは心の修習のためであると考えられていたことが明らかとなった。

uddisati は、パーリ律のなかで波羅提木叉 (や学処) がとなえられる際に主に使用されていた (Vin I・一〇二・二二―二四などを参照せよ)。また、パーリ律で使用される uddisati やその派生語には説示・明示・分析などの意味がある他に、sajjhaya (誦習) の意味も含まれていた (Vin VI 一四三・二二―二三を参照せよ)。

sarabhanhā は、パーリ律のなかで経や律がとなえられる際 (Vin I・一九六・三五―三七; Vin II・三〇〇・二五―二九) に使用されていた。Vin II・三〇〇・一五―一九を見ると唱誦比丘 (sarabhanhaka) という律を専門にとなえる比丘が仏教教団に存在していたことが明らかとなった。

『彰所知論』と『蒙古源流』

講師 阿部 真也

本稿は、仏教論書の『彰所知論』とモンゴル年代記である『蒙古源流』（以下ET）の比較検討をする。

『彰所知論』はバクパ著とされる。内容は仏教の綱要書的なものであり、『俱舍論』等を参照したと考えられる。成立は、一二七八年説が有力である。原書はチベット語であるが、現在容易に見る事ができるのは、沙羅巴による漢訳（二二〇六）である（大正蔵第三二卷、二二六―二二七頁）。なお、「サキャ派全集」の中にチベット語版があり、それに基づく研究も発表されている。また、ロシアのウラジミール・ウペンスキーによって、一九九三年サンクト・ペテルスブルク大学図書館のモンゴル語写本の中からモンゴル語訳が見され、出版されている。胤札 Yuhü（ユンリ）のコレクションに入っていたという。内容構成は、(1)器世界品、(2)情世界品、(3)道法品、(4)果法品、(5)無為法品、の5章に分かれ、その形式は、現存アビダルマには見られない独特のものがある。

次に、ETと『彰所知論』との比較をしていく。

ETは一六六二年にチンギス・ハーンの子孫であるサガン・セチエンによって編纂された。その内容は、世界の成立に始まり、インドの王統、チベットの王統、と続き、モンゴルの王統について、中国の王統をはさんで書かれてい

る。最後は満州の王統で締めくくる。仏教色の強い文献である。

まず、この世界の成立について説明する。最初に大風が吹き起こり、ぶつかり合つて風輪が成立する。その上部で雲が起こり、大雨が降つて水輪が成立する。その上部で原子が成立して、固まつていき地輪が成立する。この地輪の成立のところで、原子の説明が入る。『彰所知論』では世界の成立とは別に、原子論として説かれているが、ETでは世界の成立の中に組み込まれている点が異なる。

次に人類の発生について説明する。その中では『彰所知論』と同様に六道説が挙げられる。また、人類の寿命についての説明に続けて時間の単位について記しているが、最大の単位であるカルパ（劫, Skt. kalpa）についての部分は、少し食い違いがある。ETは成・住・中・壊・空・大の順に並べるが『彰所知論』は中・成・住・壊・空・大の順である。その意味するところも、中劫に関しては異なる。前者は、世界生成の一過程として中劫を位置づけている。これに対して、後者は、『俱舍論』等と同じように、成・住・壊・空が各々二十中劫である、とする。

最後に、モンゴルの王統史の特徴である、インド・チベット・モンゴル同源説について触れておく。モンゴルの祖先が、チベット・インドまで遡るといふものである。かつては、『彰所知論』から始まったとする説もあったが、ここでは、インド・チベット・モンゴルと順に記述があるだけで、

つながりについての記述はない。また、『フウラン・ネプテル』等、チベットの年代記にも三国を並べての記述はあっても、そこにつながりがあるような記述はないという。森川哲雄氏は、これらによって、後世のモンゴル人によるものであろう、と結論つけて、最も古いものは、著者不明『アルタン・トプチ』かETであろう、とする。

モンゴル年代記の流れの中でみると、『彰所知論』は『モンゴル秘史』の数十年後であり、ETはさらに四〇〇年弱後である。王統史については、後者は、前者だけではなく、チベットの年代記も参照したと思われる。ただし、インド・チベット・モンゴル同源説については、モンゴル年代記を編纂した人物達の手によるものであると考えられる。仏教の記述については、多少の異同はあるが、大体、前者を踏襲している。十六世紀末以降のモンゴルの年代記には、仏教の影響が強く、ETの本文中には参照した経典名が時々出現する。それらのモンゴル語経典についても今後調査する必要がある。

## Development of Functions of Mirror Divination in Tantric Traditions

Junglan Bang

This presentation aimed to present the development of functions of the divination described in Tantric traditions. Precisely, the practice of divination using a mirror or any reflected object is named as *prasenā*, *prasīnā*, *prasannā*, *senikā*, *pratisenā*, etc. in Tantric literature (Cf. Orofino 1991 and Vasudeva 2014).

The earliest Śaiva work describing the mirror divination in the context of initiation is the *Niśvāsaguhyatāntra*, and it mentions the term, *prasīnā*. Then another term *prasannāvidhi* occurs in the explanation of *Samayadikṣā* in *Tantrasadbhāva* 9. In general, the terms *prasenā* and *prasannā* are predominantly used in Śaiva works, while the Vajrayāna texts prefer to *pratisenā*.

### **Prasena in the Cakrasaṃvara**

The only text containing the term *prasena* (but as a masculine form) in Vajrayāna literature is *Cakrasaṃvara* 43 as follows. Different from the Śaiva works, it is mentioned as a part of mastering seven-syllabled mantra and its effect.

*mantrajāpena khaḍge 'ṅguṣṭhe jale dīpe 'tha darpaṇe |*  
*mantrī sadātmayogena **prasenam** avatārayet ||*  
*vibhāvya saptadhā japtvā darśayec ca śubhāśubham | (13-14b)*

“Repeating [the seven-syllabled] mantra, by means of deity-yoga, the mantrin can always bring forth the divination (*prasena*) on [the surface] of a sword, the thumb, the water, or a mirror. Having meditated and repeated [the mantra] seven times, he will see [what is] the auspicious and the inauspicious.”

### **In Nāropā's Sekoddeśaṭikā Pratisenā**

The *pratisenā* ritual is found in the description of *pratyāhāra* and *dhyāna* of the Śaḍaṅga-yoga (Cf. Orofino 1992). Here the agent of seeing the *pratisenā* is described as a young girl. And the text dedicates to explaining the intrinsic nature of this divination. That is, here the *pratisenā* is almost treated as an object identical with *pratibhā* (*pratibhāsamānārtha*) or *pratibhāsa* itself.

### **In Puṇḍarīka's Vimalaprabhā Paṭala 5**

The *Vimalaprabhā* mentions it as a simile to explain that any image appears to yogins by the power of yoga is a clear *pratibhāsa* in *ākāśadhātu*, which is freed from

three realms. Moreover, it continues to explain or digress why a young girl could have the divinatory image. It is because of her chastity.

### **Differences between Śaiva and Vajrayāna tradition**

Śaiva works state the *prasenā/prasinnā* ritual as one of the methods to prove and confirm the efficacy of the initiation. In the very early stage, the *prasenā* was presumably regarded to be a heterodox practice, then the early Śaivasiddhānta accommodated it into their initiation system. Then Śaiva Trika tradition followed and placed it as an alternative rite for Samayadīkṣā. Similarly, Vajrayāna redactors also incorporated a pre-existing practice of the mirror divination into their ritual system. However, the difference is that the *Cakrasaṃvara*, one of early Vajrayāna yogītantras mentions *pratisena* states it as an effect from mastering mantras. And then, in Kālacakra works, this practice is mentioned to elucidate the intrinsic nature of various signs or marks (*pratibhāsa, dhūma, etc.*) appearing to yogins. Although the functions of this divination had been changed in both tantric traditions, it was consistent that a young girl or boy is mentioned as the medium of the ritual.