

# 信仰を意味する諸原語

—bhakti, śraddhā, prasāda—

佐々木 現 順

## 一 は し が き

インドに於ける浄土系思想の起原に関しては内外に余り多くの研究を見ない。それは現存資料によつては極めて困難な問題であるからであらうと思う。元来、この問題を研究するに当つて、色々なアプローチがありうるが、今、次のようにそれを分類してみよう。

第一にアミダ信仰とミロク信仰との系統の区別。第二には仏陀入滅後に於ける法身仏に対する哲学的思想の変遷。

第三に地域的考慮に基付いたアミダ信仰の発祥領域の限定。第四に浄土系仏典に見えた言語学的研究。第五にはインド民族の民族的性格であり、インド人の持っている神

話・神秘主義・哲学等に見られる一見矛盾した如く見える諸要素を貫く協和性という民族的性格の研究である。

一般的にインド文化を考えるならば、我々は諸思潮を通じて二系統の発展を眺めることが出来る。第一は哲学的理論の展開と第二に Saivism, Yoga, Tantrism を展開せしめて行つた精神的基盤である。勿論、インド人学者が強調する如く、両系統はマハーバータの思想中に既に認められ、従つて、インド思想は宗教と哲学の渾然一体になつた体系であらう。併し、インド民族内での社会的階層並びに地域的分散性によつて哲学と経験のいずれかを特に強調するところの二大系が違つた地域で、又、違つた階層の間に讓成せられて行つたということは推定に困難ではない。特

にインドに於ける社会的地域の相違はこの間の推定を一層可能にせしめるであろう。

以上の見通しが許されるとするならば、阿弥陀仏信仰の如きは絶対的原理ダルマを想定するインド民族の哲学的行き方と抵触するものではない。何故なれば仏徳の理想化(讃仏乗)は絶対者としての仏の哲学的態度によるからである。他方、絶対者への信仰的態度は哲学をこえて経験的に個人の内面的態度の要求するところのものであったであろう。かくてアミダ信仰を受けとる地盤は哲学的にも宗教的にも既にインド民族の中に育成していたと思われる。アミダ信仰というインド周辺に於ける民族宗教がインドに入る以前から既に experimental な流れが存しており、ヨーガ或はシャイヴィズムを生み出していたと考えられるからである。

かく見ると、アミダ仏信仰はインド内の一定の部派によって伝承せられたり、或は輸入せられたものとは考えられない。アミダ仏信仰に関する思想的 symptom は多くの部派に於て見られる。例えば、仏徳讃嘆、法の絶対視、衆生救済等といった諸要素は原始仏教資料の中に既に見出されるものであって、アミダ仏の設定によるものではない。ただ内容の同一性からのみ考えて、アミダ信仰におきかえ

ることは出来ない。問題はこれらの諸内容がアミダ仏に如何にして、又、何故、帰せられて来たか。アミダ仏が仏陀にとつて代った理由が明瞭でなくなる。他宗教からの影響という問題になれば一層、新しい分野を開いてくる。例えば多仏思想がジャイナ教の完成された諸賢者出現の思想に影響されたといわれる如きである (F. R. Hamm, Buddhismus und Jinitismus, Saeculum XV/1, München: Kaal Alber, 1964. p. 44)。

以上の如く、いくつかの方法論的立場の問題が考慮せられねばならない。それと同時に未整理のまま残された經典を民族学的乃至文化史的な角度から整理するという仕事も存するであろう。かかる多様な操作を待つて先ず浄土思想の起原を断片的にでも明らかにして行かねばならないであろう。

## 二 従来の諸学説素描

アミダ仏とミロク信仰について、美術史の上で、ミロク信仰が特に関説せられた。併し、それと関連したアミダ仏信仰の研究は極めて稀れでしかなかったようである。美術史による研究には仏教側からする接近を必要とする。アミダ信仰とアシュク仏信仰との関係について、次の如く説か

れている傾向があると思う。即ち、阿闍仏国経とアミダ仏を説いた無量寿、その他の比較研究からして、両者の信仰を以て別系列となす。元来、阿闍仏国経はインドラに関する仏教經典（帝釈所問經、増一阿・二八・第五經）と深く関係し、インドラの徳性が阿闍仏に帰せられると言う学説である。これによれば、両者の共通点たる仏徳讃嘆、淨土欣求の信仰は大乘菩薩思想を必ずしも前提としないもので、反って、それと並行して發達したと考えようとする。

この考え方について、我々の注意すべきことは大乘菩薩思想が法藏の願として表明せられるとする無量寿經の叙述が如何にして会通せられるであろうかという困難である。即ち、アミダ信仰についてのかかる事情は宛もインドに於て *Saivism* を以てインド古来の思想となし、而もそれを各派の根本となっているウパニシャッド或はブラーフマ思想から切り離そうとする如き方向を取ってしまいはしないか。然るに *Saivism* はインド伝承の中心をなす哲学的背景のみでなく、それ以前の諸要素をも多く含み、且つ *experimental* な方面を主として展開せしめて行ったものである。かかるインド思想に於ける思想的型を当面の問題たる菩薩思想の展開にあてはめて見れば菩薩思想がアミダ信仰の前提乃至基礎に存しなかったという考えは正常性

を得ていない如く思われる。我々の立場即ちインド思想を哲学と經驗の叙述という二大体系に分けて考えようとする立場からすれば、両者は強調点を異にしつつも共にインド的産物として協和的に展開して行ったと考えられる。従って、アミダ信仰と菩薩思想とだけを別個の流れとして分離せしめんとする考え方はいくらかの修正を要するものではなからうか。

アミダ信仰は必ずしも中国で大成せられた淨土信仰そのままの姿で而もその根源をインドにそのまま求めることは出来ない。あだかも、来迎思想が華嚴經の賢首品の臨終見仏にもあり、必ずしもアミダ仏に限られず、華嚴經の如き八菩薩の来迎さへ説かれていることを思い合すべきであろう。アミダ信仰をインドに求める場合、中国に於て完成されたアミダ信仰をインドに持ち込むことによる行き過ぎを我々に示す例である。

これと同じ事は原始仏教と淨土教思想との関係についても言われうる。例えば、淨土教で重要な念仏思想は原始仏教で修習の一つとして十業処の一単位に過ぎないものである。それは淨土教に於ける如く称名念仏或は観念の念仏に限られているものではない。信 (*śraddhā*) の概念にしてもそれはインドの限界に於ては *Intellectual belief* であ

り、西洋に於ける faith でもなければ、ミダ一仏への信でもない。念仏にしても信にしても原始仏教に屢々その概念が現れているが、それらは常にインドの限定を持っているから、後期の極東に於て展開した浄土信仰の内容までもそのまま読み入れることは出来まい。

原始仏教から発展したアビダルマの歴史を見ると、思想史展開の軸となっている思想は無常・苦・無我なる思想であった。他方、浄土信仰の主要根拠を原始仏教におくとするならば同じように浄土思想発展の根拠をどこにおくかということが問題になる。併し、この場合、前者（原始仏教—アビダルマ仏教）の思想史発展と相違している点は単に原始仏教思想の具体的教義のみでなく、浄土思想の場合、特にインド周辺の地域的文化的影響が考えられねばならない。そのみでなく、インド社会、インド民族及びその精神状況が著しく影響を及ぼしているであろうと考えられる。浄土思想は極めて多く、その民俗宗教的諸要素を持っていると思われるからである。

今、大乘菩薩思想を浄土思想の根拠と考えるとすると、そこにも一つの困難が現れる。即ち、菩薩思想からして果して浄土教に説かれる諦念的・現実否定的・浄土願求的人間の精神状況が説明せられうるであろうかということであ

る。インド思想全般に通ずる否定の精神は認識論的思想形態を作り上げた。それを成し遂げたものはインド民族であった。彼らに絶対者への信仰があったとしても、その態度は尊崇という仕方による帰依の意味しか持っていないと考えられる。インド民族の一般的在り方によれば、彼らは神秘主義的行動を取っているが、そこには必ず対象の意識を常に離れないという主知主義的要素を残している（佐々木現順「Sanskritic Hinduism と Peasant Hinduism」大谷大学年報、一五集、京都、一九六七年）。従って、仏教に於ける浄土思想にしても、インド的限界を意識して取扱う必要があるであろう。インド的限界を実証するには幾多の概念が存するであろう。私は曾つてその一つたる「否定」概念を取り上げてこの問題に關説したこともある（佐々木現順「The Evolution of the Concept of Negation」, The Journal of American Oriental Society, Vol. VIII. No.3. New Haven: 1965）。換言すれば、大乘菩薩思想を以て浄土教発展の根拠と考えるにしても、その根拠から浄土教的彼岸の提立と自己否定を通じた救済という情操的態度決定が直接的に出てくるものではなからう。その中間に相雜して入りこむ諸要素が注意せられねばならないと思う。

浄土思想は或る一定の部派から伝承されたであろうとい



う見方も存する。併し、浄土教典籍に現れる言語的分析及び浄土思想が他の諸經典に断片的に現れているという事実によって、特定の部派に限ることも妥当ではなからう。

我々の考え方によれば、浄土信仰が民俗信仰として分断した部派に信ぜられていたであろうと予想する。この予想を裏付けするものは、大乘以外の諸文獻に散出する断片的資料である。それ故に最も具体的な操作はこれらの断片的資料の分析であろう。その分析を集聚した上で初めて浄土思想の持つ民俗信仰的形態が明らかになると考える。併し、この場合と雖も浄土思想はインドに於ける地域の民俗的 cult の域を脱しないであろうと推測する。

上述の如き仕方即ち具体的な断片的資料の分析という仕方を取る時、先ず取りあげてよい現存の資料は Mahāvastu でないかと考える。

ところで Mahāvastu は説出世部所伝と言われる。

ここに先ず仏徳の叙述が見られる。併し、これはたとえアミダ仏の本質と類似していたとしても仏典共通の叙述法に過ぎない。出世間的なものの実在も説かれるがこれは南北両伝アビダルマにも常に出る。ただ法身仏としての仏陀の讃仰の跡を示すという点は特色的であろう。又、仏の慈悲が強調せられ、重罪者をも救済する (I. 177-193) という

思想は全く原始仏教並びにアビダルマと対蹠的思想である。次に重要な相違点は仏の寿命の無限性を説く点である。併し、我々はここで amita なる梵語の意味する無量性がアミダ仏信仰以前に存していたことを思わねばならない。amita なる仏徳の無量性の概念が如何にしてアミダ仏という quasi-theistic な対象に附加せられて行ったかという説明がなされねばならない。この点について未だ明瞭な説明が見られなかったように思う。仏徳中の光明・寿命の無量性という考え方は絶対者規定のための最も初期の段階のものであろうと考える。その他、Mahāvastu に見出される諸思想即ち国土莊嚴、咒術の否定、称名の強調等は思想的に他の部派より一層多く浄土思想に近い叙述を思わしめる。特に、民族文化と民族性に重点をおこうとする我々の視点からして、西域記に示す記録が注意せられる。即ち、パーミアンに説出世部の教団があったとする記録である。

尤も説出世部の論書そのものは伝わらないが、Mahāvastu を所伝とする限り、この部派の主流は当時の民俗信仰を代表し、集成したものであろうと考えることは不可能ではないであろう。更に、同じ民俗信仰を中心とするという見方からして、ウィグールに伝わるとせられる観經の断簡の研究は浄土思想を民俗信仰の中に見んとする研究にとって重

要な指示を与えるであろう。

以上、可能な諸研究方法を選んで叙述したがこれらの偉れた先学の諸文化的研究を尊敬しつつ、我々は最も基礎的な言語学上の分析から始めたい。そうすることは外部からの文化史的研究を内側から立証していくためにいくらか役に立つかも知れぬと考える。

### 三 本論の意図

インド思想一般の特色は極めて多角的である。それは哲学的に言えば無神論的であると考えられるが、宗教的に言えば有神論更に一神論・多神論的形態を取って現れると言える。この事は幾多の西洋学者の指摘するところである。

こうしたインド宗教思想の地盤の上で成育して行った浄土教思想もまたこれらの諸様な思想との交錯を余儀なくされたであろうことは推測に難くない。浄土教思想がたとえ、インド近隣の諸地方 (Kapiśa Gauṇi Vidyana 或は Bernian) の民間信仰や呪術信仰と深い関係があったとされたり、又は特定の部派 (説出世部・法蔵部等) に連なる関連が見出されるとされたとしても、それがインド本土に伝持され、そこで展開されて行く間に幾らかの思想の変遷と発展を促したであろうことも想像出来るであろう。

浄土教思想とこれらのインド一般の思想との交渉を考えることは浄土教の仏教的伝統系譜を仏教的なものとして捉える一つのよすがともなると考える。その実現への一つのアプローチとして第一に我々は浄土教思想と類似の形態を有し、而も、古代より現代に至るまでインド民衆の中に生きている信仰形態をとり上げねばならない。それは現代インド特に西北及びラヂャスタンに於て顕著に現れている Vaiṣṇavism である。その基本概念は bhakti (信愛) であり、ヴィシュヌへの至心帰依を説く思想である。第二に概念の用法である。浄土教経典に現れる諸梵語術語が思想的に吟味せられねばならない。この至難の業が成しとげられる時、浄土教経典と他の有神論的思想との交渉及び相違更にその相違に基付いた理解の新しい展開が逐次明確にとらえられ、ここにはじめて浄土思想がその仏教的在り方をインド諸思想の上で示しうることになるであろう。

以上のような期待の上で、以下の叙述を進めてみたい。

### 四 Vaiṣṇavism と仏教思想

仏教或はジャイナ教がインド東部に於て果した大きな役割については言うまでもない。それは哲学的思弁による神存在の否定即ち無神論の提起であった。而も注意すべきこ

とは神格を否定しつつも、各々の開祖に於てなおも人間的要素を保持しようとしていたということであろう。かかる東方の思弁的傾向に対して、西方では如何であらうか。そこでは有神論的体系が人々の間に醸成せられていったと考えられる。紀元前四世紀頃のインドにこれらの有神論的信仰及び諸種の俗信の存在していたことは既にパーリの *Niddesa* の中に記録せられている。それによれば、アーデーヒカ、ジャティラ、ニガンタ、パリバージャカ、アバルッダ、更に、馬、牛、犬、鳥、バラデーバ、ブンナナバッダ、マニバッダ、アッギ、ナーガ、スパンナ、ヤッカ、アスラ、ガンダッパ、マハーラーヂヤ、チャンダ、スールヤ、インドラ、ブラフマー、天、デイスアー等の崇拜があげられ、その中に *Vaiṣṇavism* の神 *Vāsudeva* を崇拜する宗教のあることも指摘せられている。この *Vāsudeva* は叙事詩時代にはヴィシヌと同一視せられた。又、ブラーナ時代、ブースデーブの宗教はヴェーダ時代のヴィシヌ神の崇拜、哲学的宇宙神たるナーラーヤナ崇拜と混合せられて、ここに始めて後の *Vaiṣṇavism* を形成するに至ったとせられている<sup>①</sup>。

東方で興起した仏教本来のインド前思想に対する思想的意味は、前述の如く、その哲学的無神論的立場であったと

いうことに疑念はない。従って、この根本的立場を押し進めて展開したインド仏教或はインドの講壇仏教ともいうべき宗教は著しく哲学的反省的体系を打ち出して展開していったと言うことが出来よう。我々によって知られている多くのインド仏教はかかる思潮に属した伝統である。けれども、これと違って既にパーリ典籍によって伝えられた仏教がそうである如く、かの思潮はインド仏教の主流でもなければ又、他を制圧すべき力を持った学統でもなかった。サンスクリット文献によって伝えられた哲学的思潮の外に今なお生きているパーリ仏教及びその原流がそれと平行して、而も同じ三蔵等による体系を持って存在していたことは熟知の如くである。従って、有神論的傾向を強く現している浄土教思想の存在も同じくインド仏教という傘下に於て現れうることは考えうることである。前二思潮は共に各々の体系を作り上げて伝持せられていた。然るに、浄土思想はインド国内ではこれに匹敵すべき哲学的乃至宗教的体系を持つことがなかった。従って、インド周辺に起った民俗信仰の集大成としてインド本土で形成せられたという予想は信ずるに困難でない。更に、それに加えて、我々の言いうるであろうことは、それが一定の体系——それは他要素の介入には批判的である——を持たなかったが故に、言

語は最も原初的形態に於て維持されると同時に、他方からの影響も容易に介入しつつその原典が残されたであろう。

更に、そこに用いられている言語概念の *implication* が後に引き出されて、漢訳せられ、漢訳を通じて、思想までもいくらかの変遷を経さしめたであろう。その結果、言語そのものにふくまれていない余意が追加せられてくるのであるが、たとえ、追加せられたとしてもその追加的把握を否定すべき理由はない。それは言語の発展と思想の展開に外ならないからである。まして、その言語の原意なるものは浄土經典編纂の時に最初より既に仏教的变化を通して採用せられるということも極めて多く存することであるからである。

インドに於ては、仏教以外の思想に関し、ヴーダー以来の哲学的ヒンドウイズムの思潮が流れていると同時に他方、神の *personality* への献身乃至信愛を説く民間信仰が流布されていた。即ち、*impersonal principles* に基づくインドの思潮と *personal deities* への信愛を救済の道と説く思潮と二種が並行して存在している。エヂャトンも指摘する如く、知的な瞑想と民俗宗教の感情主義との混合にブガバッドギータ宗教の本領があるとすれば、信愛 (*bhakti*) による救済は知的救済に取って代る必要はなく、反

って両者相まつて救済を合理化せしめるに役立っている。即ち、神への信愛によって人間は神の知恵に達し、又、この知恵を通して間接的に救済がもたらされる。ギーター (*Swini*) に曰く「信愛によって人は我れを知るに至り、我れの量が何であるか、又、我れが真なるものであることを知る」と。ギーター第九章に於て、*bhakti* の思潮が古来の主知主義的救済と巧みに手を結び、かくて相互に信と知の世界が開示せられている。客観的に言えば前記の二大思潮の統合であるが、主體的に言えば、宗教的経験に於ける信と知に対するインド的 *Synthesis* に外ならない。

この *Synthesis* は後述する如く、そこに用いられている *bhakti* なる概念はその対象が一神であれ多神であれ、宗教的経験の側からすれば絶対者に対する敬虔な信愛であり、*devotional* な *faith* (信仰) でもある。 *bhakti* はそれが知と合一して救済を果遂するとせられる限り、単なる形式的礼拝でもなく、又、単なる表面的信頼でもないであろう。反って、絶対者と分ち合う自己、或は絶対者に関与する (*bhakti* to *perceive*) 自己の内面性にまで深く掘り下げられた宗教的憑依の相であると解すべきものであらうと考える。

インド思想体系に於ける既述の二傾向は Grierson がそ

の宗教社会的立場からしても言及しているように、*bhakti* は神への情熱的相関を強調し、知性的ヴェダーンタと区別せられてあるものである<sup>⑤</sup>。而も *bhakti* を強調する *Vaiṣṇavism* (*Viṣṇu-Kṛṣṇa-Vasudeva*) に於ては聖なる神話的或は歴史的人物にての基礎をおくという特色が見られる<sup>⑥</sup>。更に注意すべきことはインド的信仰の態度はたとえその対象が理論的にヴィシュヌなる一神に限定せられたとしても、実践的には他神を尽く除却してしまうという排他的在り方を取っていないということである。かかる信仰形態は依然として信と知の合一を根本とするインド的宗教形態を基礎としているからである。従つて *Vedantism* と *Vaiṣṇavism* とは各々その強調点を異にするものではあつても、相互に相入れないというものではなく、信と知の綜合という方向に於ては依然としてインド的根本要素を離れてはいない。浄土系に於ける阿弥陀一仏への帰依と相違している点でもある。

*Vaiṣṇavism* の本質として *bhakti*, *bhaktā*, *bhagavān*, *guru* なる四種が挙げられる<sup>⑦</sup>。この四種は各々、浄土系で重要視せられる四種の要求即ち信心、信者、阿弥陀仏、善知識という諸概念に相応している如くである。併しながら、信心に対座する *bhakti* は既述の如く理論的には

一神への帰依、実践的には多神を排除しないという性格を持つていいるという点で浄土系的信心と全く同一視することにも困難である。そののみならず、インド人の民族的性格という観点もここで価することがらであらう。即ち、浄土系の信心は極東社会で見られる人間的コミュニティーの社会で醸成せられたものであると考えられるが、それと共に宗教的には人間の罪業的自覚を通して出て来る帰依心である。そこには人間存在の論理的否定(無我)というインド的論理性が見られない。浄土的信心の底に流れているのは人間の実存的否定の自覚(罪業的自覚)であらう。インドに於ける思想体系は、それが哲学であれ、宗教であれ、そこに強く推進せられているものは論理性であり、客観性であつて実存的反省が現れていない。インドに於て実存的反省の現れたのは比較的後期十一世紀位であると考へてよいであらう。これについて私は既に他所でも言及したことがある<sup>⑧</sup>。即ち、インドに於ける我の存在論的否定(無我)としての哲学的自覚が浄土系に於ては罪人としての人間の実存的自覚となり、そこに新しい在り方となつて展開せられている。

以上の如く、*Vaiṣṇavism* に於ける *bhakti* はこれをインドで見るとき、知的ヴェダーンタ或はブラフマニズム

と対蹠的な思潮であることは疑いないことであろう。併し Vaisṇavism をインド—中国—日本と伝持せられた浄土系思潮特にその中心概念たる信心の人間の反省的把握とと比較してみるならば、両者の大きな相違に気付くことが出来る。その相違はむしろ概念的なものではなく、民族的なものであると考えられる。

## 五 bhakti を意味する二・三の原語

浄土系宗教に於ける信仰という概念は現代欧米語の中にそれを求めても適確に該当する語を見出すことは必ずしも容易ならざる難業である。然るに、幸い仏教学には梵巴漢の対訳伝承という方法論が古来伝えられているから、対訳を通じて真意に近い原語をさがしあてるということは決して間違った仕方ではなからう。概念の意味内容の歴史的民族的社會変化の研究の出発前に先ずこれだけの手がかりはそれだけでも意味があろう。

前節で述べたことは思想的にインドに於ける思潮として信仰の問題を眺めたとき、信仰の問題が哲学的思弁に対して如何ような位置におかれていたか、又、その問題の帰趨はどこに向っているか、将又、その信仰が浄土系宗教に於て我々がうけとっている「信心」の概念と如何なる意味で

異った受け方であったか等の諸問題を素描してみた。これによって、信仰の問題は民族の受容の仕方によって根本的な相違を示し、而もその相違は民族と社会そのものの中に本質的に内具せられていたものであろうということである。従って、単なる原語概念の分析或は日本的「信心」内容の把握だけを基盤として、その原流をインド又はインド周辺地区の俗信に求めて行かんとする方法論は決して客観性を持つものではなからうということであった。

これだけのことを念頭におきつつ、本節では先ず第一に信仰に関して浄土教典に屢々出る二・三の原語について、その分析的叙述を先ず与えておきたい。それを通じて「信心」の内容及び態度が極東という地域的限界の中で如何なる位置におかれているかということが推測せられると考える。その限界決定によって初めて「信心」思想の源流をたどられねばなるまい。即ち、文化史的研究と同時に内側からせまる開示が注意せられてもよからうと考える。故に、以下の原語分析はこのような意図の下で行われるものである。換言すれば、言語学的分析そのものよりも、いつも思想を背景とする概念分析という限界内に於て取り扱われるであらう。

さて、我々が通常「信仰」という時、その概念及び絶対

者に対する構え等に関して諸種の解釈に出くわす。これに連関した諸概念即ち信心、至心ともなれば愈々その内容が客観的に把えにくくなる。その解釈にはキリスト教的概念の立場とか仏教的立場とかというように立場そのものさへ相違する。従って、解釈も異ってくる。従来、行われて来た基教的乃至仏教的信仰内容の意義付けでさえ諸様な理解を生ぜしめた。その上に更にインド的信仰内容に立つという新しい立場が加わる時、一層信仰概念の吟味の上に複雑な様相が加えられるに至るであろう。浄土系に於ける信仰という一般的慣用語も歴史的地域的民族的諸限定を除いては客観的に把えられ難い。かくて包括的意味を持つている信仰の内容規定が先ず指摘されねばなるまい。然し、この慣用語を捨てることなく、反って、どのような方向に於てとらえて行くべきかという方向付けを与えることが必要であらうと考える。

ところで先ず所謂信仰といわれる概念に包括せられるものに、インドを特色付けている一つの概念がある。即ち、*bhakti* (信愛) がそれである。この概念は原語的に *bhaj* を語根とし、*resort to* を意味し、次に、*to love the thing resorted to* を意味している<sup>①</sup>。この意味は既に *Paṇini* に見出される。併し、註釈家によれば、それは受動的義で好

まれ、愛せられるものを意味するとされる。即ち、*bhakti* の二なるサフィックスは一般的に名詞とサフィックスの關係の如く、愛される対象を意味すると言われる。この *bhakti* を *Yaska* もまた具体的な対象に於てはめる。即ち、*agnibhaktini*, *indrabhaktini* 等であり、これらの諸対象は先に掲げた *bhakti* の原意たる *things which resort to* から導き出されるであろう。パーニニ自らによれば *ti* は *bhāva* (condition) を意味するから、*bhakti* は *loved* でなく *love* を指示するのであるべきであろう。とまれ信愛という内容が既に原初時代に *bhakti* なる概念に藏せられていたということが知られる。而もその信愛は絶対者と相対者とが本質を分かちあい、又、相互に感応し合うという哲学的内容をも持っていたことは語原 *bhaj* の示している如くである。学者の研究によれば、信愛という義で用いられていた *bhakti* はウパニシャッド (*ŚU*) の一偈だけであるという。ラーマヌジャの哲学で *bhakti* は瞑想を意味し、ウパニシャッドの *upāsana* にあたると言うことが *Bhandarkar* によって指摘せられている。又、*D. Gupta* も *bhakta* なる語は特定の宗教的意味を持つて用いられている例はヴェーディック・サミーターにも存しない<sup>②</sup>と述べている。

一神格への献身的信愛を意味するところの *bhakti* は合理的立場を取る仏教によっても取られていない。このことに関する言語学的評価は後に与えられるであろう。今は、仏教の思想的立場からして、仏教は合理的信仰を説くものであるということだけを一言述べておきたい。信仰について合理的信仰の立場を取るといふ特色は既に原始經典に現れている。即ち、中部に曰く、

‘yassa kassa ci……imehi ākarehi imehi padehi imehi byañjanehi……saddhā nivijjhā hoti mūlajātā patijjhita, ayaṇ vuccati……ākāravati saddhā dassanamulikā dāhā asañhāriyā samaṇa vā brāhmaṇa vā deva vā Mārena vā Brahmuna vā kenaci vā lokasmin’

「これらの諸行相、諸句、特色によつて信が定まり、根差し、安立せられた人の信が見を根本とし、堅固にして、世界に於ける如何なる沙門・婆羅門・天・魔・梵天によつても動かしえないところの合理的信である」(M.I. p.320)。

この合理的信仰 (*ākāravati saddhā*) は盲信 (*amūlikā saddhā*) と対立する。即ち、同経 (M. II. 170) に於て仏が *Bhāradvāja* に向ひ四聖諦と痴との相違を知らない婆羅門

を批判し、最後に ‘*Nanu evaṇ sante brāhmaṇāṇaṃ amūlikā saddhā sampajjati?*’ (もし、かくの如くならば諸婆羅門の上に盲目的信仰が起るではないか) と反問している。ヴェーダに対する盲目的信仰を懐く婆羅門に対し、根拠なき盲信を批判し、仏教の合理的信仰を説き示せんとする。かかる仏教の合理主義の中へ献身的信愛を説く所の特定の宗教的思想が導入せられる筈はなからう。

*bhakti* の特定の宗教的意味は一神格に対する信愛であったが、併し、*bhakti* なる概念そのものについて言えば、この概念の原意の示す如く、信愛の対象は唯一神に限らるべきものではない。広く絶対者への感応を意味している。然るに、後に至り、それがオートマン或はブスデーブなる一神への信愛に限られて来た。ここで以下述べる仏教との關係に於て注意すべきは、信愛という意味は必ずしも *bhakti* なる概念によつてのみ表現せられていたのではないということである。それはウパニシャッド時代に於いて、*prīya*, *preyas* (可愛のもの) なる概念の中でも既に内含せられていたということである。次に述べるパーリ仏教内に取り入れられた *bhakti* (skt. *bhakti*) なる概念がインドに於ける信愛思想の哲学的概念たる *bhakti* と必ずしも關係していないということを証する傍証ともなるから



である。即ち、インドで既に *bhakti* の理念は *priya, preyas* という別の語を以てしても表現せられているからである。

*Vaiṣṇavism* はその後、現代に至るまで諸種の体系に分裂して伝承せられて行ったが、各体系に共通して見られる点は、その精神的諸要素がギーターから出ているということと、ブースデーヴ崇拜が凡ての背景となっているということである。即ち、精神的な一神論と世界を幻と説くマヤーの考え方とである。

かかる *Vaiṣṇavism* が浄土諸經典に影響を与えていたかどうかは速断出来ない。然し、インドには主知主義的ヴェダーンタのみでなく、これに対する情的信仰主義の存しうる地盤が用意せられていたということは知りうることである。而も、かかる信仰主義思潮は凡て地域的限定をうけ、それがインド思想の主流としてではなく、*cult* として地域的限定を持ち、農民等の低い階級の間にまで浸透して行く諸要素を持っていたということは注目してよいことであろう。

言語の上で言えば、*bhakti* なる梵語は現存インド仏教梵語文獻の上には現れていない如くである。その理由については今は推測以外に出ないことであるが、次の如き期待

がいだかれるかも知れない。

元来、インドに於ける大乘仏教經典にはいくつかの外教の思想が引用され、或は批判せられてはいる。併し、それらは批判の対象にはなっても、その仏教への影響ということになれば甚だ思量し難い。原始仏教々義の上ではこれと違って、その影響は屢々認められる。大乘經典に於ける外教導入は批判するための導入であるが、かかる仏教の批判的態度は外教に対するのみならず、同じ仏教内での各派相互の間にも著しく見られる。このことは衆知の事実である。而も相互批判の綜合から出てくる成果は極めて少なく、批判することによって自派を顕正せんとする意図が強く表出せられる。哲学的体系を建設するためには自ずと哲學的外教の内容が選ばれ、取り上げられることは言うまでもない。然し、かかる思潮は依然として、前掲の主知主義的傾向に属するものである。*Vaiṣṇavism* なる信仰主義にして而も地方的 *cult* が主流によって知的批判の対象になりうるかどうか疑問である。即ち、インドの大乘經典乃至アビダルマ論書にして、哲學的諸問題をさしおいて、信仰の問題を論じ批判している例は殆んど見あたらないのではないと思う。もしそうとすれば *bhakti* 運動がかかる主知主義仏教との相互関係を持ちえなかった理由もいくらかは

ここにあるのではないかと推測する。更に、研究として見れば、仏教の梵語文献成立の地域的乃至時代的考証からして Vajñānavism と仏教との没交渉という事実に対する理由付けも見出しうるかも知れない。

然し、ここで今、結論的に言えば、インド民族が信仰主義という底流を持ちつつ、而も主知主義的思潮と離れず、浄土思想を地域的 *cult* として大乘の間に伝持せしめて行ったということである。この思想は文化史的に言って、インド本土外に於て流布していた民俗信仰であらうと考える向きもある。我々はそれに更に加えて、特にそれは周辺に流布して行ったのではないかと考える。

かくの如き推測に立って、パーリ仏教文献を見ると、先づ仏教梵語文献に現れていなかった *bhakti* なる語が *bhatti* の形で伝えられていることを知る。この際、以上の見方からして直ちに注意深く見れば、たとえこのパーリの *bhatti* が *bhakti* にあたるとしても、そこには Vajñānavism の *bhakti* の持つ思想と関係しているだろうということは想像出来ない。以下その内容を吟味するが、*bhatti* の言語は言語としては *bhakti* と同一であるが、内容は *bhakti* 思潮と同一視し難い。

そこで、パーリ仏教文献に現れている *bhatti* は *bhakti*

と同じく *bhaj* を語根とする。ここから動詞 *bhajati*, *to resort to*, *to love* 及び名詞 *bhajana*, *resorting to*, *love* が出る。パーリ語 *bhatti* の同義語として挙げられる語はこの *bhajana* である。これについては後に再述する。更にこれと類似した語に *bhājana*, *division* がある。この場合、語根は *bhaj*, *to divide* であって、そこから出た名詞 (*bhājana*) には *love*, *resorting to* を意味する用例は存しない如くである。換言すれば *bhatti* の語根は *bhaj* であり、それに *to divide* (*to share*) と *to resort to* なる二義が既にふくまれている。然るに、そこから出た *bhājana* となればその意味は *to resort to* なる語根の義に限られる。而して *to divide* なる語根の義を示す名詞として *bhājana* を挙げる。パーリ語で *bhājana* は *bhaj*, *to divide* の義のみとせられる。

他方、梵語の場合、*bhakti* の語根 *bhaj* の二義はパーリ語のそれと同じく、*to divide* と *to resort to* である。又、梵語の *bhājana* も *division* と共に *to resort to* であって、パーリ語と全く同形同義に用いられている。更に梵語では *bhājana(n)* の外に *bhajana(n)* もあり、*sharing* の義と共に *reverence*, *worship* を意味し、又、*bhajanīya*, *to be love or revered* とも用いられる。故

に、パーリに於ける如く *bhājana* を *division* に限っているものではない。

更に、パーリに於ける *bhatti* の意味解釈について述べてみよう。その語の語根に最も近い語を選び、*bhatti* の解釈とする。即ち語根 *bhaj* から出たところの *bhajanā*, *sambhajanā* による字義解釈である。パーリ語 *bhatti* は常に同義異語 *sevanā*, *nisevanā*, *saṃsevanā*, *bhajanā* *sambhajanā* 等によって換言せられている。各語はそれぞれ、奉仕、近侍、敬愛、信愛、親近を意味する語である。他方、仏教梵語文献に於てもこのパーリと同じ説明が伝えられている。例えば、梵文二万五千頌般若経に *sevanā*, *bhajanā*, *paripūṣanā*, *śūsā* が並列せられ、信愛 (*bhajanā*) を説明する。然るに梵文の場合、*bhakti* の語が現れていない。ただその内容を同義語によって摘出しているだけである。ここに興味あることは梵語 *bhajanū*, *resorting to* はパーリ語と同形であることである。梵語ならは *bhājana* 或は *bhajana* であらざるであらう、ここにある如く *bhajanā* (f) の形を取らない。先の般若経に見出される *bhajanā* (f) が果して如何なる理由によってかかるパーリ語形として出されているか確証を持たない。梵文仏典では *bhakti* (信愛) の内容を *bhājana*,

*bhājana* の中性形で説明したる例も見ないようである。

以上の梵巴の語義分解によって次のことが知られると思う。即ち、*bhakti* という梵語は仏教梵語文献中には消滅している。併し、その内容だけが仏教的に解明せられようとしたと考えられる。*bhājana* 等として説明せられているのがそれである。既述の如く *bhajanā* 等の語の並列という用法は既にパーリ文献でも見出された。パーリ文献でも *bhatti* と同義語と理解せられている。それ故に仏教の梵文文献に於けるこの並列の用法をパーリ文献に於けると同じく、*bhatti* の仏教的解釈を示すものであらうということが言える。では *bhakti* の仏教的意味はどのようにして限定せられていたであろうか。第一に *bhakti* はインドの *Vaiṣṇavism* に於て見られた如き絶対者への帰依に限られていない。その対象は一般化せられているということである。Jātaka に曰く、

‘So’ham dhammaṃ apekkhāno dhammā’c’atthaṃ  
samuññitaṃ *bhattiṃ* ca tayi sampassam nāvaka-  
ṇkamaṃ jīvitaṃ’<sup>⑥</sup>

「私は法とそして法から等起した義(善)とを見つ  
つ、汝への信愛のために悦んで私の生命を投げかけた  
う」

こゝで bhatti の対象は法と義という原理である。更に、パーリ論部になれば、一般的に人間に対する信頼、供養の意味に用いられるようになった。ダンマサンガニーに曰く、

‘ye te puṅgalā assaddhā dussilā appassuta maccharino duppaññā-yā tesañ sevanā nivesanā samp-sevanā bhajanā sambhajanā bhatti sambhajanā bhatti sambhatti sampavankatāyaṇi vuccati pā-pamittatā’

こゝでは信なき者 (assaddhā) 等につかえること (re-vanā) 及び愛すること (bhajanā) 信愛 (bhatti) が悪友性 (pāpamittatā) なることが述べられる。bhatti は単に sevanā, nisevanā, samsevanā, bhajanā, sambhajanā, bhatti, sampaiikatā と同義異語であつて、その対象は悪友でさえある。ダンマサンガニーの同文は Puṅgalapaññati にもそのまゝ引用せられてゐる。

同形の文章は大乗の般若経梵文にも見出れる。この場合は善友に近侍し、愛することである。二万五千頌般若経に曰く、

‘yāni bo mahāsattvasya kalyāṇamitrāṇi sarvākāra-jñātāyaṇi samādāpayanti tesāṇ mītrāṇāṇ seva-

nā bhajanā paryupāsanaṁ śūśrūṣā idam bo’

これはパーリに於ける悪友性の説明と同傾向の解明の仕方であるにもかかわらず bhatti の語だけを欠いている。併し、内容は sevanā, bhajana なる同意異語によってパーリの bhatti (Skt. bhakti) と同じ意味が示されている。これは前にも言った如く、大乗仏典が bhakti なる語を避けつゝも bhajanā 等を以て内容を摘出し、而も bhakti のインド宗教的意味を一般に拡充して行つた跡を示すものであると考へられる。

第二に bhatti は宗教的乃至道德的内容のみでなく、比丘の用いる裝飾品をさへ意味することも見られる。即ち、Vinaya に曰く、

‘tena kho pana samayena chabbaggiyā bhikkhū citrāni pattamaṇḍalāni dhareṇti rūpakatṭṭhāni bhattikammakatāni, tāni rathikāya pi dassentā āhīṇḍanti’

「その時、六群の比丘は種々な象嵌あり彩色ある裝飾品を持ち、それらを車道で見せながら徘徊する」この bhatti の意味は同じく同書 (二五一頁) にも用いられてゐる。

‘anujaṇāmi bhikkhave bhattikammaṇ ti. haranti

yeva. anujānāmi bhikkhave hathabhitin ti.<sup>⑨</sup>

「比丘らよ私は装飾を許す。彼らは持ち去る。私は比丘らよたなごころ位の大きさの補綴を許す」

以上の諸例によって知るように、信仰を現す bhakti という梵語がたとえ梵文仏典には消滅していったとしても、その仏教的意義の受容の仕方はパーリ語 bhatti と同じものであったといえる。即ち、仏教に於て bhakti は絶対者なる神に対するものではなく、絶対なる原理に対するものであり、又、一般化せられて人に対する近侍・信愛の情を意味するものであった。換言すれば、一神論的宗教的意味ではなく、一般化せられた概念となっていたということである。

## 六 śraddha, prasanna

śraddhā (Pā. saddhā) は原始仏教以来、仏法僧に対する帰依を意味した。それはアビダルマになっても変わらない。「無信とは仏法僧に対する信を離れた状態である」<sup>⑩</sup>。この語はまたパーリに見える如く、bhatti と同義語として用いられる。pasāda もそれと同じ。即ち、Puggalapa-nñatti に曰く、

‘Idh’ ekacco puggalo itarasaddho hoti ittarab-

ti ittarapemo ittarapasādo, evaṃ puggalo lalo hoti.<sup>⑪</sup>

「貪欲人(lolo)とは他を信仰し、他を信愛し、他を愛し、他を信ずる如き人である」

ここに見える如く、saddhā は bhatti, pasāda と同義異語に用いられている。śraddhā (Pā. saddhā) が元来、仏法僧への帰依といっても、単なる形式的なものではない。その根底にはインド一般に通じている真理(法)への信憑がある。換言すれば、法に安立するというインド的原理が背景となっている。それは śraddha の語原そのものにふくまれている。即ち、śrad + √dha の śrad (sat) は satya (真理)であり、その定立せられたところに dha の義があるのであろう。真理を定立したところに安立する哲学的態度が読みとられる。この原初的意味はインド仏教の梵巴語に通じており、而も、その applied meaning ですらこの原初的意義を失っていない。

śraddha と同義とせられる語に prasanna がある。この語は pra + √sad, to sit down before である。先ずこの語は思想的に śraddha と同じ位置を保つが、そのみでなく、語原的には一層明瞭に対象を浮び上らせる。prasanna, prasāda は共に同じ語根 pra + √sad であるが、その

語義として、諸様の意味がある。それを我々の立場からまとめると *clearness, faith, truth* の三種になると考える。<sup>⑧</sup>

その中、*prasannacita* (*Pā. pasannacita*) という場合、普通、*clearness* の義を *prasanna* にあて、単に心が清浄になっていることである如く理解する。然し、むしろ第二義たる *faith* 或は *truth* の義が強調されねばならない。*Cullaniḍḍesa* 426 にそれを解し、*saddahati, adhimuccati, okappeti* と言ふ。即ち、心を或るものに傾倒せしめる (*okappeti*) ことであり、言うまでもなく真理の前に安立すること、即ち信 (*saddahati*) であり、従って諸煩惱からの解脱 (*adhimuccati*) であるという意味である。更につづめて言えば、心を傾倒せしめると同時に真なることである。それは単に心が清らかになるという心理的狀態を意味するものではなく、深く宗教的魂の在り方を示している。それはまさに原意にふくまれている *truth, faith* をそのまま開示したものにほかならないと考えられる。

更に、この *prasāda* は仏教に限らず、ヨーガ思想に於て重要な役割を果す概念であるといわれる。而も、ヨーガ思想に於てもまた仏教と同じように身心を傾倒するという *intentional effort* であることに注意した。Heimann も指摘するように *pra* は *upa* なる *prefix* よりも一層

*intentional* であり *intensive* である。<sup>⑨</sup> それは外延の拡がりよりも内包的な強度を意味する。

## 7 *prasanna, prasāda* の仏教的理解

以上、我々はインド思想に於ける *bhakti* の概念が仏教文献に於て *prasāda, śraddha* の位置にまで下って一般化せられて来たという跡付をなした。而して、又、我々は仏教の *śraddha, prasāda* は *truth, faith* に対する態度であり、その態度は *intensive* であり、我々の *intentional effort* を意味しているということを述べて来た。

この理解はアビダルマ並びに後期大乘を通じて変りなく伝承せられているように思われる。

以下、その仏教的伝承について一言しておきたい。パーリ所伝アビダルマによれば信は *saddhā* (信ずる)、信頼する (*patiyāyati*)、或は *okkappaṇa* (確信)、勝信樂 (*abhippasāda*) であると定義せられる。<sup>⑩</sup> 即ち、信は *confidence, certitude, reverence, respect* を意味する。この諸意義は既説の如く、定立せられた真なるものへの確信という原初的意義を伝承するものであり、真理 (*sac*) を目途する限り、盲目的な信仰と自づと区別せられている。この *saddhā* と同義異語として並列せられるところの *pasā-*

da はパーリ所伝によれば、sampasādana (清浄) と pa-  
kandana (踊躍) とを相としている。<sup>⑤</sup> 即ち、pasāda は信  
によって利己的衝動が取り去られたときに生じて来る心の  
浄化である。

この解釈は北伝アビダルマに於ても全く同様に伝承せら  
れている。例えば俱舍論に於ける「信は心の清浄なり」  
(śraddhā cetasaḥ prasāda) という句に対して称友は註釈  
して曰く「煩惱と随煩惱によって汚された心が信と結付く  
から清浄となる。あだかも水が水を清浄にする摩尼と結付  
くから清浄となると同じい。」<sup>⑥</sup> ここでまた prasāda は信  
から結果するところの状態であり、信の属性である。而し  
て信そのものは盲目的なものではなくして、パーリと同じ  
く「真理の確認」を意味する。この点について称友は更に  
述べて曰く「信とは四諦・三宝・善悪業及びその可愛非可愛  
の果に果してこれらが存在するという堅信 (abhisampra-  
tyaya) 即ち確認 (abhisampratiṇatti) である」と。<sup>⑦</sup>

このアビダルマに於ける理解は大乗論部にまで伝承せら  
れている。特に五世紀に下る Sthiramati も信に関する証  
明を与え、更に一步前進した分析を示している。それによ  
れば信はアビダルマと同じく、業因果果、四諦、三宝に対  
する確認であるが、更に信を以て三種の仕方で働くことが

指示せられる。即ち、「信は第一に善悪いづれかに対する  
確認であり、第二に善に關してのみ清浄としてはたらく、  
第三にそれは善と清浄に達する欲求としてはたらく。〔要  
するに〕信は心に起っている汚染を破る。その影響によっ  
て、細或は粗な心の不安の汚点が除かれ、〔その結果〕全  
体として人は清浄と化する。それ故に、心の清浄という。  
これが意欲 (chanda) の基礎となる」という説明をわか  
げている。

以上の例で見る如く、瑜伽唯識に於ける信の説明はパー  
リ仏教のアッタサーリニーのそれと多くの点で類似してい  
ることを見出す。而も信は直接、涅槃に至る道ではなくし  
て、真実を確認し信頼することである。そこから結果する  
精神的状態が prasāda, prasanna と言われるものである。  
信も清浄も共に修業者に求められた真理確認であって、実  
踐段階という点から言えば、解脱への方法たる道を修する  
必修的段階である。それは道よりも一層基本的心理的構え  
であるといわねばならない。従って、八正道の中に信はふ  
くまれていない。信は八正道及び仏教的根本原理への信頼  
の確認であってそれだけで道そのものではないからである  
と考えられる。換言すれば、対象がいかなるものであつて  
も、それへの確認を広く意味する概念として基本的態度を

指示していたと考えられる。救済に必要な諸徳を述べる時、多くの徳は信を最初に出して先ず基本的な心構えを準備せしめた。例えば、次の如きものである。即ち

1. *saddhā, sīla, suta, cāga, paññā, Anguttara-nikāya* II. 66, III. 6, 44; *M.* I. 465, II. 180, III. 99 etc.

2. *saddhā, viriya, sati, samādhi, paññā, Majjhima-nikāya* I. 164, III. 99.

3. *saddhā, hiri, attāpi, viriya, paññā, A.* III. 4, 9, 352, V. 123.

4. *saddhā, hirimā, attāpi, akodhano, paññavā, Samyutta-Nikāya* IV. 243.

その他、類似の箇處として *M.* III. 23, *A.* II. 218, *A.* IV. 23, 98, 85, V. 96, 153, 154, 329, 333, 335 等に出られたものをあげることが出来る。これらは凡て、先ず第一に信が基本的な一般的な準備段階として最初にあげられている。

信 (*saddhā*) に対するこの取扱いは乃至その価値付けは慧 (*paññā*) に相対する場合の価値付けであるが、この考え方は大乘に於ても変わっていない。即ち、龍樹は信と慧とを全く区別し、この間の様子を明快に述べている。Ratna-

vali に曰く、

‘śraddhatvād bhajate dharmam prajñatvād veti  
tattvataḥ prajñā pradhānam tu anayoḥ śraddha  
pūrvāgamāsya tu.’

「信なる故に法に関与し、慧なる故に真実として〔法〕を了知する。併し、両者の中で慧が主なるものであり、信はそれに先行するものである」

信を以て慧に先行するもの (*pūrvāgama*) 即ち、仏道に入る基本的態度と見ている。この大乘的理解は既述の如く既にアビダルマに於て取扱われていた教義の根本的原理であった。そのみでなく、かかる萌芽は既に原始仏教經典に於ても見られるものであった。例えば、中部ニカーヤに於て信から慧に至る過程が巧みに叙述せられている。それに依れば、先ず人は信をおこし、師に近づき、聴聞し、意味を吟味し、「仏道修行」の欲望を生じ、努力し、最高の真理を経験し、最後に慧を以てそれを了知すると説かれている。

これによって理解しうるように信に対する位置付けは慧をうるための基本的位置であり、又、信とは盲目的信 (*amūḷhikā saddhā*) ではなくして、知的信 (*ākāraṇavati saddhā*) であり慧を予期するところの belief であるとい



うことが出来る。而も、この思想的基本線は原始仏教、アビダルマ、大乘を通じて変っていない綱領であると考えらる。

### 八 歎喜心と *prasaṇnacitta*

浄土教思想に於ける重要な概念は歎喜心の解釈であろう。この概念とその解釈の仕方は民族と文化的伝統の相違によって変遷し現代の日本浄土教思想を形成して行ったことは言うまでもない。

ところで、大經の四十八願の上で歎喜心に相当する梵語は *prasaṇnacitta* である。先ずこれを文字の上でのみ理解するならば、特に重要な意味があるわけではなく、ただ心が清らかになっているという意味に過ぎない。*prasaṇnacitta* は歎喜を意味するところの *mudita, to be pleased* と共に、それが複合されて、*mudita-pasanna-citta* (*Vimānavatthu*, 85. line 15) という形でも出されている場合もある。これを逐語的に理解すれば「歎喜せる清浄なる心」或は「信樂」「信心歎喜」と言うことになるであろう。大經に於ける歎喜心に対する梵語は単に *prasaṇnacitta* であつて *mudita* を有しないけれども、如上の如きパーリ語の概念即ち *mudita-pasanna-citta* の内容と一

致していることは興味深いことである。

それはともあれ、清浄という意味は *pasanna* の第一義である。然るに、インド仏教に於けるその用語例を見ると必ずしも第一義のみに限られたものではない。それには真実という意味も持たれていると考えられる。我々はそのことを以上に於て語原的観点から指摘しておいたことである。

次に、更に詳しく思想的立場から吟味してみたい。先ず手がかりとして、パーリ所伝の理解から始めよう。*Nettipakaraṇa* に於ては *pasāda* に二種の説明が与えられている。第一は現起 (*paccupatthana*) という観点である。この観点に立てば *pasāda* は原意の中の第一義たる浄明を意味している。更に、寂靜 (*sampasādana*) という意味も追加されている。第二は足処 (*padatthana*) 即ち土台、根拠という観点である。この観点から眺めれば、*pasāda* は浄明と共に信 (*saddhā*) でもあるとせられている。我々はこの用語例からして、仏教的に理解せられたところの *pasāda* は土台(足処)という観点から見れば、既に信の義を内含しているということを知りうる。而して、信 (*saddhā*) は既述の如く真理を提立するという原意を持っていた。他方、今しがた如く、*pasāda* もまた真実の義を持

っていた。この点で *saddhā* と *pasāda* は同義異語として用いられていた所以も理解出来るであらう。 *saddhā* が盲目的信でなく知的信 (*ākaraṇavati saddhā*)<sup>⑧</sup> であった如く、 *pasāda* もまた知的内容を持つていなければならぬ。この概念は我々に *pasāda* に関する *aveccappasāda* (不壞淨信) というコンパウンドを想起せしめる。

*aveccappasāda* はまづに以上述べた仏教的 *pasāda* の知的内容をよく表現した概念である。 *aveccappasāda* (*ava + √i, to go, to understand*) は「理解して淨信する」意味である。これは古く經集に既に出ている。即ち、經集二二九偈中に、 *sappurisaṃ vadāmi yo ariyasaccāni avecca passati* 聖諦を了知して觀する者を私は善人とよぶ<sup>⑨</sup>と。従つて知ることを欠いた失敗は自ずと *pasāda* の欠如でもある。増支部に曰く、

‘*anānūvica aparīyogāhetvā pasādanīye thāne appasādam upadaṇseti*’

(人は信すべき<sup>コトヲ</sup>處に對し、了知せず、理解しなければ不淨信を示す)<sup>⑩</sup>

この増支部の説明そのものに *avecca* の語義が示されている。即ち、それは *anūvica*, *pariyogāhetvā* とみなすことが出来る。而も、 *pariyogāhetvā* の仕方は前引の經

集二二九偈に対する註釈に於て *avecca* を *paññāyā ajjhogāhetva* (慧によつて理解して) という句に依つて説明せられている。従つて、この語原は *ava + √i* であらうと考えてよい。

北伝アビダルマに於ても、 *śraddhā* ㄴ *prasāda* は同義語に用いられる。而も、發智論では *śraddhā* を *cetasāṃ praśādaḥ* という<sup>⑪</sup>。従つて、 *pasāda* と共に *saddhā* なる概念が必ずしも並置せられなくとも既に *saddhā* は *pasāda* によつて内含せられてゐると考えることは不可能ではなからう。ニカーヤに於ても、このふくみを持った個所が現れている。例えば中部に曰く、

‘*yato yato imassa dhammapariyāyassa paññāya aṭṭhaṃ upaparikkheyya labheth’ eva attamaṇaṃ labhetha cetaso pasādaṃ*’

(彼が慧を以て、この法門の義を尋察する限り、喜びを得、心の清淨を得べし)<sup>⑫</sup>

即ち、梵語の *cetaṃ praśādaḥ* はそのままパーリ文献で *cetaso pasādam* として現れていたものである。形式の上のみでなく、内容上に於ても *pasāda* は *śraddhā* を内含し、又、 *śraddhā* の知的在り方を意味するということが出来るとするならば、不壞淨の意味も一層深く知的に解釈

しなければならなくなるであろう。即ち、不壊淨 (avecca-prasāda) は仏法僧を対象とする信であるが、その意味は仏の教、法の真理乃至僧の教える真理への知的信頼を意味するものであって形式的な尊敬というだけではないと考えられる。

大経に出づる *prasannacitta* の宗教的内容は諸種の漢訳によって表現せられている。歡喜心を初め信心歡喜、淨信、信樂、一心等から親鸞の顯淨土真實信文類三末の成就文私積に見られる如き信心、一心、金剛真心、専心、深信、深信、決定心、相統心、淳心等の諸概念に至れば語句解釈を越えた宗教的体験の吐露と言うべきものとなって拡大せられ深められて行く。更に信心を以て本願力廻向之信心と受け、又、一心を以て清淨報土の真因と私積する。これらは凡て語原的には *prasāda* の第二義なる *true* と結び付き、内容的には *prasāda* と同義異語なる *śraddhā* の内容をも併存せしめた諸概念であることを見出すであらう。親鸞の唯信鈔文意に見える「真實の信心」が言語的に最も適切な表現である如く思われる。

大経には至心の対象は阿弥陀仏一仏であることを明記していない。併し、法蔵菩薩の「我名」であり、「我国」への欲生である以上、阿弥陀一仏たるは明白である。

## む す び

インド思想全体の流れの中で、浄土系思想の占める位置は *Vedantism* の主知主義的思潮ではなく、地域的性格を持った信仰主義的思潮の位置を持つ。併し、*Vaiṣṇavism* の如き *cult* と區別せられ、一神格に対する盲目的信仰ではなかった。阿弥陀仏信仰は対象が一仏であってもそれに対する行者の態度は宗教的であると同時に依然として主知主義的傾向を失っていない。唯信鈔文意にもある如く、「南無阿弥陀仏は智慧の名号」である。ここにもまた我々は原始仏教以来、アビダルマ仏教を通じて変らなかった概念即ち、*ākāra-vatā śraddhā* (知的信) と根拠なき *amulika śraddhā* (盲信)<sup>⑧</sup> との相違を浄土系思想の中にも見出すことが出来る。我々は *śraddhā* の英訳を普通 *faith* なる英訳語で表す。しかしこの語が哲学的には理性を越えたものに対する信仰であると解せられるとするならば、仏教に於ける *śraddhā* は真理を知る智を根拠にしている点で *confidence, belief* と英訳する方が適切ではないかと考える。それはともあれ、浄土系思想は *śraddhā* の立場を仏教的に仏・法・僧に限定しながら、而も三宝そのものよりも、その中に開顕している真理を目途するというこ

とてよつて自らをインデの献身的信仰と区別して行つた  
した。faith は confidence に重点を置くところに今  
後の浄土思想の展開が期待されるであらう。(本学教授  
仏教学)

(一九六七・一〇)

### 註

- ① Sir R. G. Bhandarkar, Collected Works of Bhandarkar, Government Oriental Series, Class B, No. 4, Poona 1923. p. 49 萬の信( faith ) と bhakti の關係について K. Hutten, Die Bhakti-Religion in Indien V. der Christl. Glaube im NT, 1930 : W. Edlitz, D. indische Gottesliebe, 1955 參照。
- ② F. Edgerton, Bhagavad Gītā, Volume II, p. 71 Harvard University Press, Cambridge, Massachusettes, 1952.
- ③ G. A. Grierson, "Bhakti-marga" (art.), Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. Hastings. New York : Charles Scribner's Sons, 1908—.
- ④ J. Wach, Sociology of Religion, Phoenix Books, The University Chicago Press, ninth Impression 1962, p. 128.
- ⑤ Grierson, op. cit., p. 546.
- ⑥ 佐々木親順 The Historical Evolution of the Concept of Negation : Nekkhama and Naiskramya, Journal of the American Oriental Society, New Haven : Vol. 83, No. 4, 1963.
- ⑦ Pāṇini, Sūtra IV. p. 95.
- ⑧ S. R. G. Bhandarkar, Vaiṣṇavism, Śaivism and Prior

- Religious Systems. Collected Works of Sir R. G. Bhandarkar, Vol. IV, p. 41, Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1929. D. Gupta, 'Śradhā and Bhakti in the Vedic Literature', IHQ, Vol. 6. p. 322. Gyomsi-Ludowyk, E. "Note on the Interpretation of Pasadati", University Ceylon Review, Vol. 1, pp. 74—82. "The Valuation of Saddhā in the Early Buddhist Texts," University Ceylon Review, Vol. 5, pp. 32—49.
- ⑨ 上の辭書に bhakti の語根は √bha となく bhajana の語根は √bhaj とする。他方、これにあたる梵語 bhakti, bhajana, 或は bhājana の語根は共に √bhaj であり、その權起相なる bhājana (n) がえられる。それ故に上の辭書に √bhaj を bhajana の語根とみることは疑問が残る。
  - ⑩ Pañcaviṃśatisahasrikā Prajñāpāramitā, ed. by Dutt. p. 218.
  - ⑪ Jātaka, ed. by fausball. V. 340.
  - ⑫ Dharmasāṅgani, PTS. § 1326.
  - ⑬ Puṅgalapañatti, PTS. p. 20.
  - ⑭ 「一切種智性に於て成就しつゝる菩薩の善友に仕へ、愛し近侍し、敬重するが〔善友性〕と云われる。」
  - ⑮ Vinaya, PTS, Vol. II. p. 113.
  - ⑯ Ibid., p. 151. bhaticamatāni (p. 113) の bhati は p. 151 に bhati となつてゐる。両者は同じものゝ bhati の方が正しいと考へる。上の辭書にその点について、この語の訳出困難を記しているが、前者は單なる誤植であらうと考へる。

- ⑪ Puṅgalappaṇṇāti Aṭṭhakathā, PTS. p. 185.  
'assaddhā ti buddhadhammasaṃghesu siddhārahitā.'
- ⑫ Ibid., p. 65.
- ⑬ paśāda, pasana 止す 1. clearness, purity. 2. joy, satisfaction, happy or good mind. 3. repose, composure, serenity の語義が *paśāda* (平心の口)
- ⑭ B. Heimann, The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology, The Royal Asiatic Society, 1951, p. 28.
- ⑮ Ibid.
- ⑯ 佐々木親順著「仏教心理学の研究」東京・日本学術振興会 昭和三十四年 三〇〇頁 Aṭṭhasālinī, p. 118. ed. by P. V. Bapat, Poona: Bhandarkar Oriental Institute, 1944.
- ⑰ 毘婆沙 毘婆沙
- ⑱ Yaśomitra, Abhidharmakośavyākhyā, ed. by Wogihara, p. 128. 下記の語に關して H. V. Guenther は śradhā cetasaḥ prasāda iti 等の称及の註釈があるが、この如く記してゐるの註解は、この *paśāda* なる語は俱舍論本論にあるのみ。(Guenther, Philosophy and Psychology in the Abhidharma, Lucknow: Buddha Vihara, 1957, p. 95 footnote 2)°
- ⑲ Yaśomitra, Ibid., p. 128.
- ⑳ Sthiramati, Abhidharmasamuccaya-Vṛtti, p. 26.
- ㉑ The Ratnavali of Nagarjuna, ed. by G. Tucci, The Journal of the Royal Asiatic Society, April 1934, p. 309.
- ㉒ Majjhimaniṅkāya II. 173.
- ㉓ Nettipakaraṇa p. 28.
- ㉔ Suttanipāṭa. 229.
- ㉕ Anguttaranikāya III. 139.
- ㉖ Dīghanikāya-Aṭṭhakathā 以下 D. I. 127 の avecca 等 acala (不動) と解釈してゐるが、これは第一義より派生した意味と考えざる。漢訳の不壞淨の「不壞」も同じく派生的意味で解せられる。
- ㉗ ベカーンの L'Abhidharmakośa, II, p. 106. fn. 3 の指示を用ゐる。
- ㉘ Majjhimaniṅkāya, I. 114.
- ㉙ この用語及び *prasāda* の語に關して K. N. Jayatilleke の指示を多く用いた。K. N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, London: George Allen & Unwin Ltd, 1963, p. 393.