

用いられない。したがって、「vinman」より生じた名詞形と見るよりも、むしろ名詞 *mau* に接頭辞 *vi* を附したものと見るべく、その場合も、「*mau* (=mind, opinion, thought) を離れた」の意で解するよりもむしろ「種々な *mau* ある」の意と解すべきであり、なまよひに思い惑って考えが一つに決まらない状態をいう。(5) *kathahkatha* は文字通りには 'saying how' であるから、「どうしようか、どうなんだらうか」と思い迷って明確にことを判断できない状態をいうのである。

このように色々の語が用いられ、それらはそれぞれのニュアンスをもっているわけであるが、実際の用例では、各語のニュアンスによって用いられた方が異っているというよりも、あまり区別無く、いずれもほとんど同義語として通用されていると言つてよく、それらの中のいずれか二語あるいは三語を並べて挙げている場合も多いし、二つの語を結合して合成語となっている場合（たとえば *kaṅga hivicikelaṅga*）もある。もっとも、煩惱法の一として（すなわち三結・五下分結・五蓋・七随眠などの一として）の、また心所法の一としての、疑は常に *vīcīkiccha* であつて、他の語は用いない。

疑の対象になるのは、時には「如來の教法」であり、時には「仏・法・僧」、あるいはそれら三に「戒」または「道」を加えたものであり、時には「三世の法」であり、また時には三十二相の中の隱馬藏・広長舌の二相であつたりする。

疑は「越え渡 *tarati*」らるべきものである。また、「棄て *pajāhāti*」らるべきもの、「除か *vineti*」らるべきもの「断た *chindati*」

らるべきものである。

疑を離れたのは、如來の智慧なる光によつてであり、仏（あるいは長老比丘）の説き明かしによつてであり、正しく知ることによつてである。

疑を離れた境地は「信解（勝解）した心 *adhimutta-citta*」「浄く明らかな心 *sampasannacitta*」であり、「動搖の無い *aneja*」「蕪の無<sub>レ</sub> *akhila*」心であり、「覺知 *buddhi*」が増した状態である。

#### 業とパロキヤル・ヒンドウイズム

佐々木 現 順

インド古典の研究は、その古典が一定の学派・宗派に限定せられているという事実によつて、自ら研究範囲もまた限定せられている。インド全体を理解するためには、この限定を越えて現代社会に生かされているインド教の現実を理解せねばなるまい。

世界の新しい分野がこの方面に向つて開かれつつあると考える。即ち、宗教社会学的研究方法と資料の収集とである。

この見通しの下で現代インドの宗教社会学の要求するものは、その地域的研究資料の収集を第一とする。さて、現代インドの宗教中、ヒンドウイズムの占める位置は最大であるが、それに対するインド人の生活態度は二つに分けられよう。

第一、ユニバーサル・ヒンドゥイズム。これはサンスクリテイック・ヒンドゥイズムであつて、古典及び伝統によるものである。この考えによれば、業の概念は次の段階を経て今日に伝えられている。即ち、第一、ヴェーダ時代の *sacrifice compulsion* で超自然力の人間の利用であり、第二、初期ブラフマナ時代の業即ち道德的説明であり、現実生活には余り關係を持たない理解の仕方である。それはウパニシャッド時代になって、初めて業論が哲学的に形成せられる素地となつたとせられる。

以上の哲学思想的過程が教えたものは、人間存在の行動性の意味であつた。現代インドの古典学者が競つて、この線にそつて古典を再解釈しようとしている努力は、業の行動性の意味主張に外ならない。然し、かかる「ヒンドゥイズムの社会的価値」という意図には哲学以外、社会的政治的変動が極めて大きな影響を与えている。

第二、パロキヤル・ヒンドゥイズム。理論的に言えば、*Patocical Hinduism* はユニバーサルな形而上学的要素と地方に於ける民間宗教的要素の混合を意味する。実践的には、この宗教こそ民衆の救済に關係し、現代インドのヒンドゥイズムの中核をなしているのである。これに関して、Lewis が *Brahmins, Jats* 及び五種の下層階級を調査した。その結果、ヴェイシユス信仰、精神的救済、宇宙、地獄、天国についての考が稀薄であるという事実を見出した。私自身一九六三年十二月―四年三月インド政府の招聘で渡印して、この問題を調査せしめられた。地域は主として、セーバグラム、ボンベイ近郊、デリーに限られてはいた。その間、貧農のハリジャン・カー

ストの中で「業と運命」についての彼等の思想をレポートした。その結果、彼等は死後の生活、魂の救済には殆んど無關心であり、或る一定のことに關してのみ、宿命的な考えを持つていた。即ち、子供の性の区別、寿命の長短等については宿命観につらぬかれている。然し、生れ、職業、人間の徳行については行動的業の価値を信じ、救済とは現実生活に於ける経済的生活のよき維持を意味していた。例えば、重病の場合、彼らは全力をつくして、治療にあたり、私の調査地域ではマデカルな力への依存は見られなかった。人間行動(業)への絶対の自信であつて、感傷的宿命観は全く見られない。尤も、これは全インドではなく、P. M. Kalenda によるカラプール調査は、マデカルな力或は女神への *devotion compulsion* による治病を願う部落を我々に示す。しかし、彼の調査も、又、私の調査も共に、彼らはストア的瞑想・哲学的思弁、感傷的宿命観に對して満足していないことを示している点で一致している。彼らにとつて、階級の低さは変えうる「歴史的偶然」に過ぎないことが主張されていた。

彼らが、ユニバーサル・ヒンドゥイズムに對していただく大きな疑問の一つは「現在の悪い結果が過去の悪業に由るか否かということ」を如何にして、テスト出来るか」ということである。彼らは決して宿命論者ではない。日本的業の受容、即ち「罪業深重」換言すれば、業を「人間存在の構造」と感じ取る態度ではない。却つて、現代インド民衆は古典インドより伝承された業の *potentiality* と *activity* との止揚を理性のきづなで以て新しい形で受けとめてい

た。而も、この考えを全インドに徹底せしめたものにインド独特の諸宗教運動があった(例えば Brahma Samāi, Aya Samāi, Ramakrishna-Vivekananda movement)。これから見て、日本に於ける業思想は単に personal なものであった。曾って、それが social な方向を保ちつつ、日本民衆に浸透していったことがあったであろうか。

## 第八世紀後半におけるチベット

### の訳経事業

稲葉正就

第七世紀初頃に仏教が公式にチベットへ受容されたが、それより約一世紀半の間は訳経が殆んど行われなかった。ところがチソンデツェン王 Khri sron lde brtsan (在位七五四—七九七年)の御代になって訳経事業が開始された。それでは、それは何年から始められたのであろうか。

現存チベット訳経論を見ると、インド(カシミールなどを含む)とチベットの僧の共訳になるものが大部分であるから、チベット人の出家が行われて後に訳経が始められたと考えられる。王の第一詔勅に未の年にサムエ寺 Bam yas の定礎を行なったとあり、その未の年は七七九年とするのが学者の定説である。またプトン仏教史に未の年に試みにチベット人を七人(実際は六人)出家させたところ。後者の未の年も七七九年と思われる。しかし出家して直ちに訳

経にたずさわったか疑わしいから、訳経事業の開始は七七九年かそれより少し後であろう。したがって寧ろ王の晩年に近づいてから開始されたと考えられるのである。

それでは、どういふ仏典が翻訳されたか。それについて幸にも現存チベット大蔵経の中にデンカルマ *Idan dkar ma* 目録(影印北京版 No. 5851) が収録されている。これはプトン仏教史に、この王の命によって辰の年に編纂されたという。辰の年はこの王の時代とすれば七七九年以後では七八年より以外にない。しかしこの目録に列挙されている経編の数は七三〇余部にのぼり、それらは比較的少数の僧によって訳されているから、僅か九年間(或はそれより短期間)に訳されたとは考えられない。またプトン仏教史にこの王の時代の編纂というが、デンカルマ目録それ自身の序には何ら王名を記していない。またこの王の著作が七部収録されている。そういう点からして、この王の子のチデソンツェン王 Khri lde sron brtsan (在位七九八—八一五年)の時代まで降るのではなからうか。そうすると辰の年は八〇〇年か八一二年になる。八一四年に翻訳名義大集の編纂が開始されるので、それより更に降ることはないであろう。それでは八〇〇年であろうか或は八一二年であろうか。プトンがチソンデツェン王の時のこととするのは、王とこの目録との間に何らかの関係があったと考えたからとするならば、王の逝去(七九七年)後、間もない八〇〇年と見做すのが受け容れ易いであろう。

ところで、この目録の経類を見ると、顕教の経が現存チベット大