インド仏教における信仰と願い
――śraddhā, preman, chanda を中心として――

楠　本　信　道
（広　島　大　学）

1．祈りの定義

仏教において「祈り」とはどのように捉えられるべきなのか。「祈り」という概念を考察するに当り，まず，この語の定義を簡単に触れておく。

私見によれば「祈り」という概念には，(1)　漢字そのものとしての意味，(2)　日本語として使用される「祈り」・「祈願」・「祈禱」等によって示される意味，(3)　西洋文化圏における‘prayer’等の語によって示される意味という三つの解釈が可能である。[(1)] そして，それらは狭義と広義の大きく二つに分けられる。まず，狭義的な「祈り」とは「歎願的祈禱」すなわち「宗教的対象に対する願い」を意味し，広義的な「祈り」とは「歎願・崇拝・讃嘆・感謝・懺悔」等を意味する。[(2)] 三つの解釈のうち，‘prayer’等の語によって示される「祈り」は宗教学的に広義的な意味で理解されるが，‘prayer’という語は中世ラテン語‘precāria’（precārius「懇願によって得られた」の女性形名詞用法）に由来するから，[(3)] 西洋における「祈り」という概念も，「狭義の祈禱」としての側面を持つと捉えうる。祈りという概念を広義的に捉えた場合，様々な意味が可能だが，その場合非常に多岐にわたる問題を扱うことになるため，本稿では，祈りという語を「狭義な意味」に限って考察することにする。[(4)]

今回のテーマとすべき問題は，仏教思想と祈りとの関わりについてであるが，筆者が議論するのは，「神や仏という宗教的対象に願うという行為そのもの」についてではなく，「信仰」と「願い」との関係についてである。「宗教的対象に対する願い」すなわち「神や仏にお願いすること」の是非を議論することも非常に大事なことだが，その議論においても，どのような内容の「願い」が，仏教思想として肯定されうるか考察する必要が出てくる。それ故，仏教思想における「信仰」と「願い」の関係を探ることは重要と考えられる。なお，「信仰」や「願い」に関わる梵語は複数想定されうるが，本稿において「信仰」に関わる概念については，śraddhā という語を扱い，一方，「願い」に関わる概念については preman，あるいは chanda という語に限って議論することにする。

2．信仰と願い

2.1. śraddhā と preman の近似性

仏教において，saddhā あるいは śraddhā という概念は，情意的側面と無関係ではない。藤田宏達氏は，信から慧が生ずる過程がニカーヤ文献に見られることを説明しつつ，その一方で，saddhā という概念には情意的側面があると指摘している。例えば，*Aṅguttara-Nikāya*（AN）では，「不安定な人」について，「信仰が少なく（ittarasaddha），信愛が少なく（ittarabhatti），愛が少なく（ittarapema），浄信が少ない（ittarappasāda）」と言及される。[(5)] この言及において，saddhā と pema という語が並立して説かれているから，saddhā という概念は「愛」や「願い」等の情意的な概念と無関係ではないことが分かる。

以上のニカーヤ文献には，saddhā と pema の近似性が現れているので

あるが，興味深いことに，世親は，*Abhidharmakośabhāṣya*（『倶舎論』，AKBh）で，śraddhā と preman の同異について次のように言及する。

> 愛（preman）と恭敬（gaurava）とにはいかなる差違があるか。
>
> 愛は信仰（śraddhā）である。
>
> 実に，愛は，汚染されている〔愛〕と汚染されていない〔愛〕との二種類である。
>
> それ〔ら二つ〕のうち，汚染されている〔愛〕は渇愛（tṛṣṇā）である。例えば子や妻等に対する〔愛〕のように。汚染されていない〔愛〕は信仰である。〔例えば〕師・先生・徳を具える人々に対する〔愛〕のように。(6)

世親は，preman には，(a)「汚染されている preman」と(b)「汚染されていない preman」との二種類があり，子や妻等に対する(a)「汚染されている preman」は，渇愛であり，一方，師・先生・徳を具える人々に対する(b)「汚染されていない preman」は，śraddhā であると言及する。なお，渇愛は煩悩に属すものであり(7)，一方，śraddhā は大善地法に属すものであるから，これら二つは全く別のカテゴリーに分類されるものでありながらも，同じ preman という名で呼ばれていることが分かる。

この議論の後，『倶舎論』は，śraddhā と preman の関係について，四句分別を行う。

> 信仰であって愛でないものもあろう。苦〔諦〕・集〔諦〕を対象とする信仰〔のように〕。愛であって信仰でないものもあろう。汚染されている愛〔のように〕。〔その〕両方であるもの〔もあろう〕。滅〔諦〕・道〔諦〕を対象とする信仰〔のように〕。以上の形象を除いた〔場合〕両方でもないもの〔もあろう〕。(8)

以上の四句分別において，まず(i)「śraddhā であり preman ではないも

の」。これは，preman の対象とはならない śraddhā であり，苦諦・集諦に対する śraddhā である。なぜ，苦諦・集諦が，preman の対象から外れるのかと言えば，称友は *Abhidharmakośavyākhyā*（AKV）で，「熱望されるべきものではないから」（aspṛhaṇīyatvāt）だと説明している。[9] なお，称友は，苦諦・集諦に対する śraddhā は「確信を本質とするもの」（abhisaṃpratyayarūpā）とも言及している。

そして，(ii)「śraddhā ではなく preman であるもの」。これは上述の(a)「汚染されている preman」，つまり子や妻等に対する tṛṣṇā に対応する。称友は「愛好性を本質とする渇愛は，確信を本質とするものではないから，信仰ではない」と説明している。

次に，(iii)「śraddhā であり preman であるもの」。これは上述の(b)「汚染されていない preman」に対応する。上述の議論では，人々に対する śraddhā として，師・先生・徳を具える人々が例示されていたが，この四句分別の議論では，諸法に対する śraddhā の対象として，[10] 滅諦・道諦が言及される。称友は，滅諦・道諦に対する śraddhā が「確信を本質とするものであるから，また，熱望されるべきものであるから」（abhisaṃpratyayarūpatvāt spṛhaṇīyatvāc ca）だと説明する。なお，苦諦・集諦と滅諦・道諦は，称友によれば，それらは「確信を本質とするもの」（abhisaṃpratyayarūpā）と定義される。そして，それらが「熱望されるべきこと」（spṛhaṇīyatva）か否かという点で区別されている。

最後に，(iv)「śraddhā ではなく preman でもないもの」。この対象となるものについて，称友は「受等の他の心所・〔心〕不相應〔行〕等」と説明している。[11] つまり，これらは，確信を本質とする śraddhā の対象にもならず，熱望の対象にもならないことが分かる。

以上の議論において注目すべきは，preman の対象には，滅諦・道諦と

いう悟りに関わるものと，tṛṣṇā という煩悩に関わるものとが，両方とも含められてしまっているということである。つまり，この四句分別においても明らかなように，悟りに関わる「清浄なる意欲」も，煩悩に関わる「私利私欲的な欲望」も，両方が同じ preman として言及されている。

そして，信から慧が生ずる過程がニカーヤ文献において見られることを考えれば，śraddhā の対象が preman の対象と見なされるのは不適当な解釈のようにも思われるが，有部は，滅諦・道諦に対する preman を，akliṣṭa な preman と定義することにより，この解釈を肯定するのである。

さらに，それとは対照的に，四諦のうちの苦諦・集諦は，(i)「śraddhā であり preman ではないもの」の対象と見なされる。つまり，「苦そのもの」，あるいは，「苦の原因」は preman の対象とはなりえないから，そこに「愛」や「欲」等の情意的な概念が介在する余地がないのである。

2.2. 有部における śraddhā の定義

それでは，有部はそもそも śraddhā という概念をどのように定義したか確認しておきたい。

『倶舎論』は śraddhā について，「心の清浄」（cetasaḥ prasādaḥ）という解釈と，「他の人々」の解釈として「〔四〕諦・〔三〕宝・業〔とその〕果に対する確信」（satyaratnakarmaphalābhisaṃpratyaya）という解釈を与える。[12]

これら二つの解釈のうち，称友は，まず第一解釈 ‘cetasaḥ prasādaḥ’ について，śraddhā には，心を浄化させる機能があると説明し，一方，第二解釈 ‘abhisaṃpratyaya’ について，四諦・三宝・善悪なる業等に対して「これらはまさに存在すると確信すること，すなわち，了解すること」（santy evaitānīty abhisaṃpratyayo ’bhisaṃpratipattiḥ）と説明する。[13] 第二解

釈は，『倶舎論』では他の人々の見解として示されているから，有部にとって，この解釈は積極的には認められていないように見えるが，preman と śraddhā の議論で見たように，四諦は śraddhā の対象となり，また，それらに対する確信（abhisaṃpratyaya）が śraddhā と見なされるから，少なくとも『倶舎論』において四諦に対する abhisaṃpratyaya は認められていると考えねばならない[14]。さらに，ここで注目すべきは，「これらはまさに存在すると確信すること」（santy evaitānīty abhisaṃpratyayaḥ）という説明である。これは後述する瑜伽行派の説明とやや表現は異なるが，内容としては非常に酷似している。

さて，四諦等と śraddhā の関係について安慧と満増を参照し，もう少し詳細な議論を見ていくことにする。

安慧と満増は，「〔四〕諦・〔三〕宝・諸々の業と諸々の果に対する確信（abhisaṃpratyaya）」という解釈について，「確信し（abhisaṃpratyaya），よく望み（legs par ’dod pa），勝解（adhimukti）を育成するものが，信仰である」と説明する[15]。この説明のうち，「よく望み，勝解を育成するもの」という二つの解釈は，称友の説明には全く見られない定義である[16]。ここで，「abhisaṃpratyaya，欲，勝解」という三つの解釈が挙げられているが，この説明と非常に類似する説明が，『阿毘達磨順正理論』（『順正理論』）に言及される。

安慧と満増の言及する「abhisaṃpratyaya，欲，勝解」という三つは，衆賢の言及する「現前忍許無倒因果各別相屬爲欲所依能資勝解」（倒錯していない原因と結果がそれぞれ結びつくことに対して確信すること（現前忍許，abhisaṃpratyaya）であり，欲の依り所となり，勝解を助けることができるもの[17]）という説明と類似する。特に，abhisaṃpratyaya と勝解の説明については同じ内容と見なせる。だが，安慧と満増は，信仰を「よく望み」

（legs par ’dod pa）と定義し，信仰と意欲に重なりあう部分があると説明しているのに対して，衆賢は信仰を「欲の依り所」と定義し，信仰と欲とについて，関連性がありつつも両者を違うものと見なしている点が異なっている。

この安慧と満増の説明は，『倶舎論』で「他の人々」と位置づけされる解釈に対する註釈であるから，そのまま有部の説とは見なし難い。ただし，安慧と満増の意図する「よく望まれるべき対象」を，滅諦・道諦と想定すれば，(ii)「śraddhā であり preman であるもの」という議論と結びつけて考えることができ，有部においてもこの解釈は是認されうる。一方，衆賢の説明に見る，信仰が欲の依り所となるという構造は，後述する瑜伽行派の議論と類似する。信仰が欲の依り所であるというのが，有部の正説と言いうるならば，その見解は，有部と瑜伽行派に共通していると言える。

以上，śraddhā の定義については，‘cetasaḥ prasādaḥ’ と ‘abhisaṃpratyaya’ という二つの解釈があるが，そのうち，少なくとも『倶舎論』において認められている śraddhā の定義として妥当するのは，‘cetasaḥ prasādaḥ’ という解釈と，四諦に対する ‘abhisaṃpratyaya’ という解釈の二つと言える。そして，安慧と満増の説明には，信仰と意欲とが重なりあうことが説明され，一方，衆賢の説明には，信仰によって欲が生ずるという構造が説明されていることが分かる。

2.3. 瑜伽行派における śraddhā の定義

それでは，有部の śraddhā の定義に対して，瑜伽行派において，śraddhā はどのように定義されているか確認してみたい。

まず *Abhidharmasamuccaya*（AS）及び *Abhidharmasamuccayabhāṣya*（ASBh）は，śraddhā には，(i)「存在することに対する abhisaṃpraty-

aya」，(ii)「功徳を具えていることに対する prasāda」，(iii)「可能であることに対する abhilāṣa」という三つの形象があると定義している。[18] さらに，これら abhisaṃpratyaya・prasāda・abhilāṣa という三つの定義は，世親の *Pañcaskandhaprakaraṇa*（PSP，『五蘊論』）や，[19] さらに世親の *Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*（TVBh）にも言及される。[20] これら abhisaṃpratyaya・prasāda・abhilāṣa という三つの解釈が，AS，ASBh，PSP，TVBh で共通して見られるが，『倶舎論』で問題となった四諦と abhisaṃpratyaya との関係はどのように定義されているのか。それについては，安慧の *Pañcaskandhaprakaraṇa-vaibhāṣya*（PSP-V，『五蘊論分別疏』）のみが説明しているので以下それを見てみよう。安慧は，śraddhā の定義に関する議論の中で，四諦について説明した後，次のように言及する。

> その場合，苦〔諦〕と集諦の二つに対して，苦が存在する，集が存在するということが，「存在を確信することを形象とする信仰」である。
>
> 滅〔諦〕と道諦の二つに対して，私は滅を獲得したり，道を生ぜしめたりすることができるということが，「意欲を形象とする信仰」である。[21]

PSP-V では，苦諦と集諦とが「存在を確信することを形象とする信仰」の対象となり，滅諦と道諦とが「意欲を形象とする信仰」の対象となることが説明される。つまり，苦諦と集諦は abhisaṃpratyaya の対象となり，滅諦と道諦は abhilāṣa の対象となることが説明されているのである。[22] この PSP-V の解釈を上述の『倶舎論』の議論と比較すると，有部における śraddhā と preman との関係は，瑜伽行派における śraddhā と abhilāṣa との関係と，非常に似ていることが分かる。

2.4. 瑜伽行派における śraddhā と chanda の関係

それでは，śraddhā と欲との関係は瑜伽行派においてどのように定義されるのか。以下，chanda あるいは abhilāṣa の定義について見てゆく。

まず，AS や TVBh は，śraddhā と chanda の関係について，śraddhā は「欲に所依をもたらす働きをもつもの」（chandasaṃniśrayadānakarmikā）[23]だと言及する。つまり，この言及は，śraddhā と chanda がそれぞれ異なることを意味しており，上述の衆賢の主張と同じ内容を言っていることが分かる。

さらに，同じ瑜伽行派の文献である *Madhyāntavibhāgabhāṣya*（MVBh）は，śraddhā によって chanda が生じ，順次に，努力，三昧等が生ずる過程を説明している。そして，śraddhā によって chanda が生ずる構造は，saṃpratyaya があるとき abhilāṣa が生ずるという理由によって説明される[24]。つまり，saṃpratyaya という語は abhisaṃpratyaya と同義語であるから，MVBh は，śraddhā によって chanda が生ずる構造を，abhisaṃpratyaya によって abhilāṣa が生ずるという構造によって示しているのである。

このように，MVBh の議論において，śraddhā（saṃpratyaya）によって chanda（abhilāṣa）が生ずることが示されているのであるが，以下，瑜伽行派における chanda と abhilāṣa の関係を確認したい。

まず，AS と ASBh では，chanda は望まれいるものに対する ‘kartukāmatā’ と定義される[25]。ここで abhilāṣa という語は言及されていないが，PSP 及び TVBh においては，chanda は「意図されているものに対する意欲」（abhiprete vastuny abhilāṣaḥ）というように abhilāṣa という語を以て定義されている[26]。

さらに，PSP-V には，chanda と tṛṣṇā の違いについて非常に興味深い

説明をしている。

もし，欲（chanda）が意欲（abhilāṣa）を本質とするものであるならば，そのとき，渇愛（tṛṣṇā）と欲（chanda）の二つには如何なる違いがあるのかというならば，渇愛（tṛṣṇā）は執著（abhiniveśa）によって特徴づけられるものであり，欲（chanda）は意欲（abhilāṣa）によって特徴づけられるものであるから違いが存在する。

〔そして〕それ〔欲〕は，精進を始めることに所依をもたらす働きをもつものである。[27]

PSP-V は，chanda が abhilāṣa を本質とする，あるいは，abhilāṣa によって特徴づけられると説明しているのに対して，tṛṣṇā が執著（abhiniveśa）によって特徴づけられると説明している。[28] つまり，PSP-V は，abhilāṣa 及び abhiniveśa という概念を用いることによって，chanda と tṛṣṇā とをそれぞれが異なるものとして説明していることが分かる。

さらに，PSP-V は，後半部において，欲が精進の所依となると言及している。つまり，ここには，śraddhā によって chanda が生じ，chanda によって vīrya が生ずるという構造が現れている。この構造は，śraddhā によって chanda が生じ，chanda によって vyāyāma が生ずるという MVBh で言及される構造とほぼ同じと言える。

なお，śraddhā と chanda との関連性については安慧と満増による説明と衆賢の説明とで捉え方が異なることは上述した通りであるが，PSP-V における「意欲を形象とする信仰」（abhilāṣākārā）という解釈は，「よく望むこと」（legs par ’dod pa）を śraddhā の定義とする安慧と満増の説明に通じると見ることができ，一方，śraddhā によって chanda が生ずるという瑜伽行派の解釈は，そのまま衆賢の説明に通じると言える。つまり，滅諦と道諦を対象とする abhilāṣa については，śraddhā に含まれると見

る解釈と，vīrya 等を想定した場合に śraddhā と chanda を区別する解釈とが，それぞれ，瑜伽行派のテキストに現れていると言える。特に śraddhā によって chanda が生ずるという場合，その śraddhā というのは，MVBh では abhisaṃpratyaya と説明されているから，同じ śraddhā という語であっても違った意味で用いられていることが分かる。

さて，以上の瑜伽行派における śraddhā と chanda との関係を，上述した『倶舎論』における śraddhā と preman の四句分別における議論と比較しつつまとめると，次のようになる。

まず，苦諦・集諦に対する śraddhā は，『倶舎論』では(i)「śraddhā であり preman ではないもの」と定義されるが，PSP-V では「存在を確信することを形象とする信仰」として示されている。

次に，tṛṣṇā は，『倶舎論』では(ii)「śraddhā ではなく preman であるもの」と定義されるが，PSP-V では，執著（abhiniveśa）という概念によって説明され，chanda や abhilāṣa とは区別される。

そして，滅諦・道諦に対する śraddhā は，『倶舎論』では(iii)「śraddhā であり preman であるもの」と定義されるが，PSP-V では「意欲を形象とする信仰」として示されている。

最後に，称友が受等の他の心所・心不相應行等と説明するものについて，『倶舎論』では(iv)「śraddhā ではなく preman でもないもの」と定義されるが，PSP-V にはそのような説明は全く見られない。

以上のように，『倶舎論』では，滅諦・道諦に対する śraddhā と，tṛṣṇā との二つについて，両者とも同じ preman という概念によって示された上で，それぞれ「汚染されている preman」と「汚染されていない preman」とに区別されている。それに対して，瑜伽行派では，preman という概念は用いられず，滅諦・道諦に対する śraddhā については chan-

da あるいは abhilāṣa という概念を以て説明され，tṛṣṇā については，abhiniveśa という概念によって，それぞれ区別されていることが分かる。

それでは，なぜ，一方では preman という概念が用いられ，他方では chanda という概念が用いられるといった定義の違いが現れているのか。この理由について註釈には何ら説明はないが，恐らくカテゴリーにおいて支障が生ずるからだと考えられる。

まず，『倶舎論』において chanda は「なそうとする欲求をもつこと」（kartṛkāmatā）と定義される[29]。そして，chanda は有部の立場では，あらゆる心の刹那にあまねく存在する「大地法」というカテゴリーの中に含まれる。それに対し，瑜伽行派の立場では，chanda は特殊なものに対して限定される「別境」というカテゴリーの中に含まれる。有部において，śraddhā と preman とを同じと見なすことは妥当しても，śraddhā と chanda とを同じと見なすことは困難である。なぜなら，chanda はあらゆる心の刹那にあまねく存在するものであるからである。もし，śraddhā が chanda であるとすれば，chanda が常に存在する以上，śraddhā も常に存在しなければならないことになってしまう。つまり，そのように定義してしまうと，śraddhā は，大善地法であると同時に，大地法でもあることになってしまう。したがって，少なくとも，有部の立場においては，śraddhā が chanda であると考えることは不可能なのである。それに対して，瑜伽行派の場合，chanda は「別境」として定義されるから，śraddhā に chanda が含まれても，有部のようにカテゴリー論で支障は生じないと考えられる。

3．結　　論

このように，有部と瑜伽行派における śraddhā という概念は，それぞれ preman と chanda とに関連するものとして説明されている。śraddhā という概念は，何れの立場においても，情意的な概念と結びつきうることが明らかとなった。ただし，諸法に対する śraddhā が問題となっている場合，śraddhā と preman，あるいは śraddhā と abhilāṣa の対象が重なり合うのは，滅諦と道諦を対象とするときに限られる。特に，有部の場合，『倶舎論』の説明からも明らかなように，śraddhā ではない汚染されている preman は，単なる tṛṣṇā として定義されてしまうことは，重要視すべきである。

以上のことを踏まえた上で，仏教思想における祈りの是非を考えたい。有部や瑜伽行派の定義に見たように，śraddhā と関連する願いとして認められるのは，滅諦・道諦を対象にする場合に限られる。それ故，我々が狭義的な意味において祈りや願いの意味を考えるとき，それが滅諦・道諦を対象にするかどうかが，祈りの是非を考える上で重要となる。

なお，紙数の都合で本稿では説明することができなかったが，大乗の視点を取り入れるとすれば，*Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*（MSA）X 章には，四種の衆生の adhimukti というものが説明される[30]。そこに示される教相判釈に基づけば，欲望に満ちた世間の衆生の願いというものは，執著と結びつきやすく，また，どんなに滅諦・道諦を対象にした願いであったとしても，自分独りだけ禅定にひたっているような願いや，自利のみに専念するような願いはもはや肯定視されないことになる。つまり，我々が祈りや願いというものを考えるとき，それが，滅諦・道諦を対象にするのか，さらに，それから踏み込んで，利他としてどうなのか，その二つの視点を考

慮することが，大乗思想において祈りの是非を考える場合には重要となるであろう。

Abbreviations and Literature

Abbreviations

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* (Vasubandhu). Prahlad Pradhan, ed. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. TSWS 8. Patna: Jayaswal Research Institute, 1967.

AKLA *Abhidharmakoṣaṭīkālakṣaṇānusāriṇī* (Pūrṇavardhana) (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brang ba shes bya ba*): D 4093, P 5594.

AKTA *Abhidharmakoṣabhāṣyaṭīkātattvārtha* (Sthiramati) (Tib. *Chos mngon pa mdzod kyi bshad pa'i rgya cher 'grel pa don gyi de kho na nyid ces bya ba*): D 4421, P 5875.

AKV *Abhidharmakośavyākhyā* (Yaśomitra). U. Wogihara, ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*. Tokyo, 1932-36. Reprint, 1989.

AN *Aṅguttara-Nikāya*, PTS.

AS *Abhidharmasamuccaya* (Asaṅga). V. V. Gokhale, ed. *Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*. JRAS, Bombay Branch, New Series 23, 1947, pp. 13-38.

ASBh *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. Nathmal Tatia, ed. *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam*. Tibetan Sanskrit Works Series 17. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1976.

MSA *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra* (Asaṅga). Sylvain Lévi, ed. *Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Systéme Yogácāra*. Tome I-II. Paris: Librairie Honoré Champion Press, 1907-11.

MVBh *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (Vasubandhu). Gadjin M. Nagao, ed. *Madhyāntavibhāga-bhāṣya: a Buddhist philosophical treatise*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.

PSP *Pañcaskandhaprakaraṇa* (Vasubandhu) (Tib. phung po lnga 'i rab tu byed pa): D 4059, P 5560.

PSP-V *Pañcaskandhaprakaraṇa-vaibhāṣya* (Sthiramati) (Tib. phung po lnga'i rab tu byed pa bye brag tu bshad pa): D 4066, P 5567.

T 大正新脩大蔵経。

TVBh *Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*. Sylvain Lévi, ed.

Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu. Viṃśatikā (*La Vingtaine*) *et Triṃśikā* (*La Trentaine*). Paris: Librairie Ancienne Honore Champion Press, 1925.
『順正理論』　衆賢（Saṅghabhadra）造『阿毘達磨順正理論』（*Nyāyānusāraśāstra*）: T. 29（No. 1562）.
『入阿毘達磨論』　塞建陀羅造『入阿毘達磨論』: T. 28（No. 1554）.
『品類足論』　世友（Vasumitra）造『阿毘達磨品類足論』（*Prakaraṇapāda*）: T. 26（No. 1542）.

Literature

岡道固
1939　「祈禱の心理――祈禱による病気治療と自己暗示――」『顕真学報』25: 1-20.
小口偉一・堀一郎
1973　『宗教学辞典』東京：東京大学出版会。
楠本信道
1998　「adhimukti 研究――*Mahāyānasūtrālaṃkāra* X. 9-10 世親釈・安慧釈の和訳――」『哲学』（広島哲学会）50: 95-107.
棚次正和
1998　『宗教の根源――祈りの人間論序説――』京都：世界思想社。
袴谷憲昭
1992　「如来蔵説と唯識説における信の構造」『仏教思想11　信』（仏教思想研究会編）pp. 199-229.
藤田宏達
1992　「原始仏教における信」『仏教思想11　信』（仏教思想研究会編）pp. 91-142.
水野弘元
1964　『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』東京：山喜房佛書林。Reprint, 1978.
山口益・野澤静證
1953　『世親唯識の原典解明』京都：法蔵館。

注

(1)「祈り」の語源については，棚次［1998: 12-18］参照。

(2)　岡道固氏の見解によれば，「祈り」には，狭義と広義の二つの意味が可能である。岡［1939: 3］参照。なお，大峯顕氏は，「祈り」という語を広義的に捉え，「祈りとは広義において人間と神との内面的交通，生ける人格的接触，対話である。この意味での祈りをあらゆる宗教現象の中心とみる点において，多くの宗教家，宗教学者，神学者の意見は一致している」云々と言及

する。小口・堀［1973: 31］参照。

(3) 棚次［1998: 13］，及び『ランダムハウス英語辞典』‘prayer’ の項目参照。なお，「祈り」の語源については，棚次［1998: 12-18］が詳しく言及する。

(4) 岡［1939: 1］は，祈りには狭義と広義の二つの意味があり，どちらの立場に立つかを明らかにしないで議論すると「混乱に陥り，互に争ふべからざる事を争ふが如き事になる」と基本的かつ重要な指摘をしている。

余談であるが，浄土真宗本願寺派が「祈り」を公認するか否かという問題が『毎日新聞』で話題になったことがあった。「祈り」という語について，まず大峯氏は，宗教学的立場に基づいて広義的な意味で捉え，一方，浄土真宗本願寺派は，伝統的に狭義的な意味で捉えていることが，混乱の原因と考えられる。

今回の学会発表でも，発表者と質問者の間で「祈り」の解釈が異なるために，全くかみ合わない議論が繰り返されることがあった。この事実からも，「祈り」という概念が広義的な意味を持つが故に，様々な点で議論が可能であり，かつまた前提が違ったまま扱われた場合には極めて混乱に陥りやすいことが分かる。それ故，岡［1939: 1］が指摘する点にも十分注意すべきであるし，同じ「祈り」という言葉であっても，その言葉が，どのようなコンテクストで，何を対象として，どのような意味で捉えられているかを整理した上で議論する必要があるだろう。

(5) AN vol. III p. 165, *ll*. 8-12: kathañ ca bhikkhave puggalo lolo hoti? idha bhikkhave ekacco puggalo ittarasaddho hoti ittarabhattī ittarapemo ittarappasādo. evaṃ kho bhikkhave puggalo lolo hoti. 翻訳については藤田［1992: 139］参照。

(6) AKBh p. 60, *ll*. 6-9: premṇo gauravasya ca kiṃ nānākaraṇam / prema śraddhā（32c）dvividhaṃ hi prema kliṣṭam akliṣṭaṃ ca / tatra kliṣṭaṃ tṛṣṇā yathā putradārādiṣu / akliṣṭaṃ śraddhā śāstṛguruguṇānviteṣu /

(7) tṛṣṇā について，『倶舎論』の十二支縁起解釈で言えば，有部は，五官の欲望や性交に対する欲望が生じている段階と解釈し，経量部は「欲愛・色愛・無色愛」と定義する。AKBh p. 132, *ll*. 12-13, p. 140, *ll*. 7-9 参照.

(8) AKBh p. 60, *ll*. 9-11: syāc chraddhā na prema / duḥkhasamudayālambanā śraddhā / syāt prema na śraddhā / kliṣṭaṃ prema / ubhayaṃ nirodhamārgālambanā śraddhā / nobhayam etān ākārān sthāpayitvā /

(9) AKV p. 137, *ll*. 22-28: (i) syāc chraddhā na prema iti catuṣkoṭikaḥ / duḥkhasamudayasatyayoḥ śraddhaiva abhisaṃpratyayarūpā na prema aspṛhaṇīyatvāt / (ii) syāt prema na śraddhā iti / priyatārūpā tṛṣṇā

nābhisaṃpratyayarūpeti śraddhā na bhavati / (iii) ubhayaṃ śraddhā ca prema ca / abhisaṃpratyayarūpatvāt spṛhaṇīyatvāc ca nirodhamārga-satyayos tadubhayātmakaṃ bhavatīty arthaḥ / (iv) nobhayam etān ākārān sthāpayitvā iti / anye caitasikā vedanādayaḥ viprayuktādayaś ca /

(10) 『倶舎論』は諸法に対する信仰と人々に対する信仰とがあると言及する。AKBh p. 60, *l*. 18: dvividhā hi śraddhā dharmeṣu pudgaleṣu ca /

(11) AKV p. 137, *ll*. 27-28（脚注 9 (iv)）参照。

(12) AKBh p. 55, *ll*. 6-7: tatra śraddhā cetasaḥ prasādaḥ / satyaratnakarma-phalābhisaṃpratyaya ity apare /

(13) AKV p. 128, *ll*. 16-20: śraddhā cetasaḥ prasāda iti / kleśopakleśa-kaluṣitaṃ cetaḥ śraddhāyogāt prasīdati / udakaprasādakamaṇiyogād ivodakaṃ / satyaratnakarmaphalābhisaṃpratyaya ity apara iti / ākāreṇa śraddhānirdeśaḥ satyeṣu caturṣu ratneṣu ca triṣu karmasu ca śubhāśubheṣu tatphaleṣu ca iṣṭāniṣṭeṣu santy evaitānīty abhisaṃpratyayo 'bhisaṃpratipattiḥ śraddheti /

(14) なお，『阿毘達磨品類足論』（『品類足論』）には，四諦等については全く言及されないが，『入阿毘達磨論』や『順正理論』には，四諦・三宝・業果に対する abhisaṃpratyaya が śraddhā の定義として認められている。水野［1964: 599］は「品類足論と倶舎論とは単に信を心の澄浄であるとしており，倶舎論はさらに入阿毘達磨論が信をもって四諦・三宝・因果等に対する現前忍許であるとしているのを有説として掲げており，『順正理論』は倶舎説に反対して入阿毘達磨論の説をうけている」と指摘する。

『品類足論』T. 26, 700a7-8: 信云何。謂信性増上信性忍可欲作欲爲欲造心澄淨性。是名爲信。

『入阿毘達磨論』T. 28, 982a28-982b04: 信謂令心於境澄淨。謂於三寶因果相屬有性等中。現前忍許故名爲信。是能除遣心濁穢法。如清水珠置於池内。令濁穢水皆即澄清。如是信珠在心池内。心諸濁穢皆即除遣。信佛證菩提信法是善説信僧具妙行。亦信一切外道所迷縁起法性是信事業。

(15) AKTA D 182b2-3: gzhan dag na re bden pa dang dkon mchog ces bya ba la sogs pa la / bden pa rnams dang dkon mchog rnams dang / las rnams dang 'bras bu rnams la mngon par yid ches pa ste / yid ches shing legs par 'dod pa dang mos pa gsos 'debs pa ni dad pa'o //

(16) 「勝解（adhimukti）を育成するもの」と訳した 'mos pa gsos 'debs pa' の 'gsos 'debs pa' という語は，poṣa あるいは poṣaṇa という梵語に対応するので「育成」と訳した。

⑰ 『順正理論』T. 29, 391a20-21: 論曰心濁相違現前忍許無倒因果各別相屬爲欲所依能資勝解説名爲信。

⑱ AS p. 16, *ll*. 7-8: śraddhā katamā / astitvaguṇavattvaśakyatveṣv abhisaṃpratyayaḥ prasādo 'bhilāṣaḥ / chandasanniśrayadānakarmikā // ASBh p. 5, *ll*. 10-12: astitve 'bhisaṃpratyayākārā śraddhā / guṇavattve prasādākārā / śakyatve 'bhilāṣākārā śakyaṃ mayā prāptuṃ niṣpādayituṃ veti /

⑲ PSP D 13a1; P 14a5-6: dad pa gang zhe na / las dang 'bras bu dang / bden pa dang / dkon mchog la mngon par yid ches pa dang / 'dod pa dang / sems dang ba'o //

⑳ TVBh p. 26, *ll*. 24-27: tatra śraddhā karmaphalasatyaratneṣv abhisaṃpratyayaḥ prasādaś cetaso 'bhilāṣaḥ / śraddhā hi tridhā pravartate / sati vastuni guṇavaty aguṇavati vā saṃpratyayākārā / sati guṇavati ca prasādākārā / sati guṇavati ca prāptum utpādayituṃ vā śakye 'bhilāṣākārā /

㉑ PSP-V D 212a3-4; P 22a1-3: de la sdug bsngal dang kun 'byung ba'i bden pa gnyis la sdug bsngal yod do // kun 'byung ba yod do zhes yod par mngon par yid ches pa'i rnam pa nyid dad pa'o (D has dang ba'o) // 'gog pa dang lam gyi bden pa gnyis la bdag gis 'gog pa thob par bya ba dang / lam bskyed par nus so snyam du 'dod pa'i rnam pa nyid (D and P have ni)[1] dad pa'o // [1] "yod par mngon par yid ches pa'i rnam pa nyid dad pa'o" と対照的な形にすべきであるから，ni を nyid に訂正した。

㉒ 「意欲を形象とする」と訳した ''dod pa'i rnam pa' の ''dod pa' は，chanda の訳語としても abhilāṣa の訳語としても理解可能だが，TVBh p. 26, *l*. 27（脚注20参照）には 'abhilāṣākārā' に対して ''dod pa'i rnam pa' という訳語が見られ，また内容的にも abhilāṣa の訳語と見なすべきなので，''dod pa' を abhilāṣa の訳語と見なした。

㉓ AS p. 16, *ll*. 7-8（脚注18参照）. TVBh p. 26, *l*. 30: sā punaś chandasaṃniśrayadānakarmikā /

㉔ MVBh p. 51. *ll*. 20-21: āśrayaś chando vyāyāmasya / āśrito vyāyāmas [/] tasyāśrayasya cchandasya nimittaṃ śraddhā saṃpratyaye (/) saty abhilāṣāt [/] tasyāśritasya vyāyāmasya phalaṃ prasrabdhir ārabdhavīryasya samādhiviśeṣādhigamāc [/]

㉕ AS p. 16, *ll*. 1-2: chandaḥ katamaḥ / īpsite vastuni tattadupasaṃhitā kartukāmatā / vīryārambhasanniśrayadānakarmakaḥ // ASBh p. 5, *ll*.

4-5: tattadupasaṃhitā kartukāmateti darśanaśravaṇādisarvakriyecchā-saṃgrahārtham /

(26) PSP D 12b7; P 14a3: ’dun pa gang zhe na / bsam pa’i dngos po la ’dod pa’o // なお，この PSP に対応する梵語は AKV に引用されている。AKV p. 127, *l*. 22: chandaḥ katamaḥ / abhiprete vastuny abhilāṣaḥ / TVBh p. 25, *l*. 22: tatra chando ’bhiprete vastuny abhilāṣaḥ /

(27) PSP-V D 210a7-210b1; P 19b7-8: gal te ’dun pa ’dod pa’i bdag nyid yin na de’i tshe sred pa dang ’dun pa gnyis bye brag ci yod ce na / sred pa ni mngon par chags pa’i [D 210b] mtshan nyid yin la / ’dun pa ni ’dod pa’i mtshan nyid yin pas bye brag yod de / ’di ni brtson ’grus rtsom pa’i rten byed pa’i las can no //

(28) 「執著」（abhiniveśa）と訳した ‘mngon par chags pa’ について，山口・野澤［1953: 255-256, fn. 2］は，染著（abhyavasāna）と理解する。

(29) AKBh p. 54, *l*. 21: chandaḥ kartṛkāmatā /

(30) 楠本［1998］参照。