

# 唯識思想の比較思想的考察

——比較の基準と方法論——

佐久間 秀 範

「比較思想」というとそれだけで学問性を問われる場合がある。それには「一つの専門分野であっても学問的質を考えると至難の業である。ましてや…」という思いがどこかに潜んでいるからである。それは思想ないし文化、その背景等を比較する場合には、一人の人がこれを行う場合など特にその双方の思想に精通し、その研究論文にも精通していることが当然期待されているからである<sup>(1)</sup>。しかしよほどの体力と能力の持ち主でなければ不可能であろうとどこか諦めてしまう思いも見えるのである。そこで、いきおい気分的なレベルでの似たもの同士の比較になる物言いも目立つことになる。これがさらにその思想ないし文化が育まれた土壌を肌で知っていることが要求されるとしたら、始めから比較を試みる気力さえなくなってしまうのである。

それでも「比較思想」の必要性は極めて高いと私は感じるのである。それは日本人である筆者がインドおよび中国の唯識思想を研究すると言った場合、果たしてどれだけ当時の考え方を正確に把握できるかに疑問を持ち、その解決の糸口として様々な思想や文化さらに貿易などを含めた経済や人的交流の実際の姿を知ることが最も効果的な方法であるという感覚を持つからである。文化的な差ということである方が「アメリカ人はジョークで話を始めるきっかけを設けるが、日本人はまず言い訳から話を始める」と言っていたのが妙に的を射っていて興味深い。私事になるが、ドイツで生活していたことがあり、その時は日本人であることを意識させられながら、帰国してみると日本に復帰するのにかなりの時間を要したという体験を持っている。いったい私の考えや思考というもの

は何に基づいているのかを思い知らされるのは、単に精度の高い文献研究の成果と言うよりも、このような日常の些細な気づきによるものの方が大きい。

とすれば私がインドないし中国の唯識思想を研究する場合、極めて日本的な、それも私個人という極めて限られた能力によることを十分意識し、そのことを研究に反映させることが求められるはずである。それならば日本の唯識を研究すればよいと言うことになるが、事がそう簡単でないことは改めて述べるまでもないだろう。日本の唯識思想を知るためにこそインドの、そして中国の唯識思想を知ることが必要なのである。そもそも現在の唯識思想の研究は、明治以降輸入された西洋の「科学的」研究方法の恩恵の上に成り立っている。しかし、唯識思想を西洋から輸入した方法で理解しようとする場合には、漢訳のみで理解しようとする場合と別な意味での困難さが伴う。つまり私が唯識思想を研究し理解するその基点には、常にこの日本人である「わたくし」を意識する必要がでてくる。おそらくこのように言うと西洋哲学を研究されている方に限らず少しでもかじったことのある方は、デカルトを思い浮かべるであろうし、カントの統覚を思い浮かべるであろう。唯識思想がある程度かたまった時期、例えば中国の法相教学レベルになれば第七識を思い浮かべられることもできるであろう。またユング派の思想を思い浮かべれば心全体の中心に置く「自己」self/das Selbstないし表層レベルの「自我」egoを考えるであろう。ところがそれぞれは結局は「わたくし」が集め得た情報をどのように処理したかにかかっており、例えばカントが実際に「統覚」Apperzeptionをどのように使用していたかを正確に把握することは望めないのである。それはユング派のドイツでの手法を日本の臨床心理の現場でそのまま採用することは出来ないと河合隼雄氏が述懐している事にも端的に現れている。<sup>(2)</sup>

1. 私が比較思想的方法論を唯識思想研究に持ち出すのは、唯識思想ひい

ては仏教を理解するのに有効だからである。「唯識思想」が様々な意味で分かりにくいと思われる理由の一つとして、この思想が空間的にも時間的にも固定された一つの用語集ないし体系化された用語集的な捉えられ方をされ、そのいわば平面の上に映し出されたものを研究対象としてきたからではないかと思うのである。仏教思想は唯識思想に限らず生きた思想であることは言うまでもない。理論も実践とともに生成発展しているのである。これは臨床心理の現場、臨床医学の現場、そして各僧侶が自らの内面と対決する現場であり、信者と接する現場がことのほか重要な要素となることを思い知らされるのである。その現場で起こり得たことの反映が諸理論の進展に大きく関わっているわけである。しかしカントを『純粹理性批判』に限れば、かれが彼自身の、あるいは万民の悩み苦しみを取り除く救済の書として考え出した著書とは想われぬし、彼の「実践」の意味にしても仏教の実践修行とは異なるものである。西洋の場合幸いなことに、キリスト教の神ないしキリスト教教会の影響力がかなり強いこともあり、ヨーロッパに限らず広範囲に社会風土よりも一神教という思想風土を優先させてある程度統一のとれた基準を考えることが出来る。これに対して、いわゆる「東洋」という概念で統括する何らかの共通した原理と呼べるものを持たない思想風土<sup>(3)</sup>では、習俗と言ったような、より細かいレベルまでの包括的な研究が望まれるわけである。そこで私の比較思想研究の出発点として、日本に生まれ、日本の風土で育ち、少しヨーロッパの生活を垣間見、インドや中国を旅行したその中心にある「わたくし」を常に止まって観察し止まって観察しながら考察を進めていくことにしよう<sup>(4)</sup>と想うのである。

2. 私が「唯識思想」という場合、「実践理論」としての「唯識思想」である。「唯識思想」と言えばそれですむものを、わざわざ「実践理論」という言葉を付すのは、現場の意味合いを多く含ませるためでもある。修行の現場であり、経典であれば制作現場であり、翻訳現場である。そのい

ずれにも多くの修行者がおり、それぞれが「わたくし」として参加しているからである。「唯識思想」に限定しているのは、私がある程度の年月慣れ親しんできた分野であり、他より扱いやすいからにすぎない。また他の思想や分野と比較することによって「唯識思想」をより深く、より分かりやすいものにしようという意図と、その傍らで他の分野も理解し、身につけて行き、「わたくし」の現場である私自身の救いの糧にしようという目論んでいるからでもある。

3. さてこの論考では、いずれ比較検討していこうと想う西洋思想の土壌で培われた心理学と唯識思想について、どのような意図でこれを扱うかを示すことにする。それによって、今後筆者である私が比較思想的方法論で発言する場合の現時点での視点を明示し、読者がいたずらに用語同士の比較に気を取られることを避ける目的もある。つまり、「カントが」「ユングが」という場合も、カント研究やユング研究としてどうであるかではなく、唯識理論を理解する一つの助けとして使用することにする。不思議なことに場合によってはカント研究やユング研究に想わぬ視点を与えないとも限らないと言うところに比較研究の利点があると想うのである。

「唯識思想」は早い時期から「仏教の心理学である」、「西洋に先立って深層心理を発見した」と言われてきた。ユングについて仏教学の分野でも研究論文がある<sup>(6)</sup>。しかしもし心を問題とするからと云うのであれば、仏教はその成立の始めから立派に心理学なのである<sup>(7)</sup>。またユング自体が曼荼羅を始め仏教の様々な思想に関心を寄せていたこともまた事実である<sup>(8)</sup>。しかし、ユングなど特定の人物による限定を離れて、心理学と言うことを考えた場合、唯識思想がことさら「心理学」と考えられるのは何故であろうか。

仏教は人生の苦悩からどのようにしたら救済されるかをその根底に持っている。これを外しては仏教思想は意味を失うのである。救うのはキ

リスト教の様に唯一絶対の人格神のようなものではない。だからといって決して西洋で使うところの「無神論」でもない。もちろん仏教にも神々は登場し、大乘仏教では仏達はその役割を果たしていることは、本来説明の必要のないはずのものである。時に仏教は真理信仰であるといわれるが、その「真理」とは西洋思想でほとんどの場合想定されているであろう実在としての真理や背後に隠れた実在である何かでもない。ややもすると「真理」などという同じ用語を使いながら西洋思想と仏教思想という異なる思考パターンを同時に要求するのは、元来無理のあることでもある。その大きな原因は、一つには言語間の問題であり、そして概念同士を較べる場合でさえ、多くの概念が思考過程において両者を共存させる必要上、結局は翻訳されてしまうことになり、その翻訳語によって「わたくし」の内部に沸き起こる錯覚同士を比較することになる可能性が高いのである。<sup>(10)</sup>

この言語によってもたらされる概念が我々にとって大きな問題であることを「唯識思想」を説く諸文献は特に強調するのである。<sup>(11)</sup> その意味で、この言語による概念の問題は比較する場合もよい道標となるであろう。

4. 具体的に唯識思想をユングの心理学と比較する場合の方法論の検討に入ることにしよう。多くの場合この両者の共通項として我々の脳裏に浮かび上がってくるのは八識構造と意識無意識の考え方であろう。<sup>(12)</sup> その場合ユングは無意識をさらに個人的無意識personal unconsciousと集合的無意識collective unconsciousに分ける。その内容を表面的に考えると、八識構造の中の第七識マナ識が個人的無意識の位置に該当し、集合的無意識が第八識アーラヤ識に該当するようになる。確かに集合的無意識が個人を超え、世代を越えた情報源の役割を果たすことから考えるとその様に見えるのだが、アーラヤ識には個人の情報のやり取りについても範囲に含めるわけであるから、必ずしもよい比較とはならない。マナ識がもともと我執を基本とし、アーラヤ識を対象として執著するわけ

であるから、個人的無意識と並列できないことは少し内容を検討し始めると判ることである。

また、ユングは後年元型と原始心像との関係を、前者が心の奥に隠されたもので、それが意識内に浮かび上がってきたものが後者だと考えるようになった。そしてそのパターンの上で、元型の一つである「自己」(self)を意識無意識を含む心全体の中心に置き、これから発現される形で、意識の中心となる「自我」を想定する。この自己と自我との内容を見てみると、いずれも仏教で言うところの我執、我見に類似していることが判るわけである。その場合にはこの「自己」がちょうど唯識思想の第七識マナ識の性格と近似している。「自我」がまさに六識レベルで想定される我執我見に配当されることになる。ただ、この対比において問題なのは、周知のようにマナ識は直接に表層レベルの我執をどうこうするという内容を持ち合わせていないことである。<sup>(13)</sup>

以上の対比を考えた限りにおいてさえも比較検討を試みる場合には、比較の基準が曖昧になってしまうのである。出来る限り一定の基準の下に比較を試みるためには、使用する概念がどの時代の、あるいはどの文献における概念であるかをはっきりさせておく必要がある。そこで、それぞれの概念がどのような経緯でできあがったかある程度把握しておかなければならない。

5. アーヤ識は始めから中国の法相宗で特徴付けられるような形で登場したわけではない。<sup>(14)</sup>まして法相宗成立期以外の文献を含めて広く中国におけるアーヤ識の概念を集めてみるならば、統一的な概念を導き出すことさえ難しいことは周知のことである。<sup>(15)</sup>その様な状況下で特に中国の様々な解釈をそのままインドのアーヤ識の性格と同等に扱って議論することなど出来ない相談である。<sup>(16)</sup>

これが第七識マナ識の場合にはさらに深刻である。我執がマナスと言うような曖昧な概念の時代を経て、<sup>(17)</sup>ようやく法相宗の教学に至って第七

識マナ識としてその地位を確立したのであるから、いきなり始めから第七番目に在ったものとして扱ったのでは、比較したところで矛盾点や疑問点に出会ったときに結局もう一度成立の経緯を問いただす羽目に陥ってしまうのである。

6. ユングは「自己」のタームを造り出すきっかけをインド思想のウパニッシャッドに登場する「アートマン」(真実の我)に求めたと自ら語っているが、<sup>(98)</sup>実際は西洋思想の伝統の中で、例えばカントの超越論的統覚などを生み出す土壌などに求めた方が遙かに正確である。つまりギリシャ思想の上に築き上げられた一神教的土壌の中で育て上げられた人間に対する観念が、宗教改革を経てさらに「心」の観念として強化されたように思われる。そしてデカルトないしデカルト主義者によって「自我」への信仰が深まったとすることができる。デカルトの要求する合理的な明晰性は、結局は客観から主観を分離する古代の二元論を強固にし、表層的意識、思考する心とすることに導き、それまで心に含まれていた無意識の領域を排除することになったと考えることができる。これがやがてカントの統覚へとつながるのだとすれば、ユングの無意識を性格付ける一つである元型さらにはその一つである「自己」selfは何らかの意味で、統覚的性格のものであり、これと結びつくと考えるのが自然であろう。もちろん元型が神話を源泉としヤコブ・ブルックハルトの用いた「原始心像」などから導いたとしても、「わたくし」という概念ということ言えばカントの統覚と変わりがないのである。つまりは、ユングはカントの物自体と現象とおよび統覚との区分をユング的に解決したと見ることができるのである。

周知のようにユングは東洋に対して並々ならぬ興味を持ったことは事実である。エイヴァンスが<sup>(99)</sup>巧みにまとめているように、ユングは東洋的な精神性をそのまま西洋に持ち込むことに慎重であり、ヒルマンも東洋的な様式を西洋化して用いることに批判的であった。それは東洋的精神

性が西洋世界で実践されると、現実にも働いている想像的な魂の否定や軽視につながるからであると十分に感じ取っているのである。エイヴァンスは「東洋世界は、形而上学的に極めて崇高な高みに達しているときでさえも、想像的な道を実践し続けており、そのために（西洋の方法も含めた）悟りへの他の道を決した否定しない」と述べている。これ以外の<sup>20</sup>述懐を見ても東洋的、仏教的なものを見方を冷静に見きわめているのである。そこでヒンドゥー教のアートマンとユング心理学の「魂」とは同一視しにくいと云っているように、ユングの元型を始め多くの概念をそのまま東洋と結びつける危険性を西洋思想に基礎を置く人々も、十分に感じ取っているとすべきであろう。

ユングに限らず分析的な心理学が物理学のような明晰さを持った学問として認められていない現実が西洋世界にあることを、日本人はかえって知らないように思う。<sup>21</sup>デカルトに追従する哲学者や心理学者達は意識と無意識の中間に置かれるであろう想像力などと表現されるものを軽視してきたと考えられる。この想像力がカントの『純粋理性批判』第一版で重要な概念として登場する「構想力」*Einbildungskraft*とすることができるなら、第二版で結局カントもこれを排除し、理性の優越性を再肯定し、伝統的な合理主義の道に戻ることになったと云うこともできるのである。明晰性を欠くもの、整然とした論理的カテゴリーに従わないものすべてを、知的価値のないものとして否定するのが西洋世界の一貫した態度であるとすれば、これを「意識の一神教」（ユングがそう言っているそうだが）と規定することは日本人である私にとって捉えやすい概念である。<sup>22</sup>

しかしユングが「自己」の概念を「アートマン」から導いたというこの物言いが後のトランスパーソナルで扱われる「アートマン」や「アーラヤ識」等と言ったタームの借用を生み出すきっかけになったのではないかと思うのである。唯識思想に登場するのと同じ名称を用いながら、ケン・ウィルバーなどはインド思想や唯識思想には見られない独自の解



積を使っているのであるから、東洋的精神性を西洋に移入することの危険性を十分知っていたはずのユングの言葉使いがその後どのような経緯で独自の解釈を生み出していくようになったかは注意する必要がある。

7. 以上のことを日本人である私に当てはめてみれば、私が西洋思想をそのままの形で移入することは不可能であるばかりか誤謬に満ちたものを再生産することになるであろう。厳格な物心二元論の上に立った意識の一神教をわきまえた上で、唯識思想の八識構造と意識無意識との根本的な違いを注意深く視野に入れながら考察する必要がある。その場合に初めて何故キリスト者から仏教がグノーシス主義と見間違われるかに違和感も感じなくなる。アーラヤ識を「無意識」とするのが眼識等の五つの識とそれの前提とも云うべき意識が深い瞑想状態では働かないことを指すのであれば、アーラヤ識の最も基本的な考えと、ユングが夢を媒介として「無意識」をのべ、何らかの形で「意識」と相互に関係し合う意識の構造とは、基本的に別な考えであることを一度確認しておく必要がある。

詳しい考察はここでは行わないが、ユング心理学のように「意識」と常に相互関係にある「無意識」を問題にするのであれば、原始仏教あるいはアピダルマで登場する「存在の根本原因となる意識」「有分識」*bhavaṅga-viññāṇa*をむしろ問題にすべきであろう。『ミリンダ王の問い』や『清浄道論』における用例を見ると、両者の間により類似性を見ることができよう。唯識思想にある程度関心のある方なら、この「有分識」は「アーラヤ識」の元になった概念ではないかと云うかもしれない。おそらくは『摂大乘論』I, 11Dに述べられている内容などを根拠としているのであろうが、この部分がすべての漢訳に欠落し、漢訳よりも後代に訳されたチベット訳にのみ見られることから判るように、元来はアーラヤ識の概念と区別して考えられていたものである。このように唯識思想の展開史を知っておくことは、ユング等の「意識」「無意識」の構造と

比較する場合に目標を見失わなくてすむであろう。

唯識思想は「唯識無境」といって識以外には認識の対象となる世界はないと考える。これが直ちに外界が存在しないとする考えに結びつくのは、このように決定付けて批判する批判者の考えに問題がある。自然科学の素朴实在論とはいろいろな意味で異なるであろうが、もし西洋思想の概念をどうしても借りるのであれば、批判者の立場は日常の常識的な言語に基づく实在論であると見なすことができる。その場合には「境識俱泯」、「認識の対象もなくなるのであれば、最終的に識の存在意味が失われるわけだから、識もない」と云われると、多くの人が理解困難な状況に追い込まれるであろう。しかし「意識の一神教」を注意深く見守れば、西洋思想のパターンを借用したとしても、あるがままにものを観る仏教の考え方に基づいて、物自体と現象の考え方の仏教的解釈にも混乱を起こすことは少なくなるはずである。その上で、例えばカントの物自体と現象とさらに統覚との概念やユングの意識・無意識の概念と対比して、唯識思想の識と境、つまりアーラヤ識と認識の対象との関係等を理解することに活用することが可能となるであろう。

8. 以上のように私が比較思想的方法論を採る場合の基本的な概念の扱い方について示してきた。もちろん、具体的に考察を深めていく中で、この方法論についても変更を余儀なくされる場合がでてくるかもしれない。しかしそれはむしろ新たな比較の可能性を見出すものであろうと期待しているのである。

注

- (1) 三渡幸雄『比較思想の学問性』北樹出版、東京1990には厳密な意味での比較思想の方法論や対象について述べられ、比較の可能なテーマを例示してある。フィールドワークから文献学的考察などを要求し、ましてやカントを念頭に置いたとはいえ「法廷における公明正大な裁判官の如く、真の中道において両者を裁き、中性にして合法的な判決を下す批判の方法」まで要求されることが

あるとなると、現実的に比較は可能であろうかと疑問に想うのである。

- (2) 河合隼雄『ユング心理学と仏教』岩波書店、東京、1995、pp. 19ff.
- (3) 中村元『東洋人の思惟方法』4、春秋社、東京、1962、pp. 132ff. 中村博士はインド・中国・チベット・日本の思想文化を言語分析等を通じて解明した後、「われわれは東洋人の思惟方法一般なるものが存在しないことを、上においてあきらかにした」と述べている。
- (4) 「それでは主観的であり、学問に要求される客観性や、普遍性はなくなってしまう」という考えがもし浮かんだとしたら、もう一度私の意図を読みとっていただきたいと思う。それは特に西洋思想で時代を超えて学問の基準として了解されてきた客観性の名の下に「唯識思想」はかなりの誤解をされてきたと思うからである。
- (5) 「現場」と言う言葉はおおよそ学問的客観性には似つかわしくない響きを持つと思う。それを念頭にあえて日常用語そのままに使うことにした。
- (6) 例えばINBUDSオンライン検索をつかってインターネット上で「ユング」「フロイト」などを参照してみると、リストがでてくる。
- (7) 『講座仏教思想』第四巻、理想社、東京、1975に「心理学」というテーマで四編の論文がある。例えばp. 198で水野弘元博士が、「仏教の説いている内容の多くは心の問題だ」と述べているように、仏教の関心は常に心に向いている。ただ、西洋の心理学とはその手法などが異なるのである。
- (8) ユングの著作を抜粋して邦訳したストー編著・山中康裕監修『エッセンシャル・ユング』(1997邦訳、原典の初出年は目次にそれぞれ記載されている)で言えば、例えばp. 251以下に曼荼羅に関する論文が収められている。
- (9) 筑波大学応用生物化学系の村上和雄博士が著書『サムシング・グレート』サンマーク文庫、東京1999の中で「研究を進めていけばいくほど、自然の摂理の偉大さがわかってきて、巨いなるサムシング・グレートのはたらきの前にひれ伏さざるをえないということである」p. 194, 1ff. と述べるなどしている。自然科学という一神教の中で、日本人である博士は限りなく東洋的な感覚に期待を寄せていることが、著書や講演を通じて知ることができる。近年話題になる量子力学の分野では観測者の視点が理論を成立させる重要なポイントとなっている訳だが、中込照明『唯心論物理学の誕生』海鳴社、東京、1998の試みは、西洋思想の中で考察が進められているとはいえ、日本人である私には受け入れやすいものである。こうした興味からすれば養老孟司『唯脳論』青土社、東京、1989も唯識思想の理解のためには十分に刺激的である。
- (10) 基本的には中村博士が『東洋人の思惟方法』の中で採用したように、それぞれの言語をそれぞれの文化の中で分析する方法が必要である。

- (11) 例えば初期の唯識文献『解深密経』の中では繰り返しこのことが強調されている。
- (12) 以下ユングの思想内容については河合隼雄『ユング心理学入門』培風館、東京、1967を始め、多くの概説書があるので、ここではあえて詳説しない。
- (13) マナ識の成立及びその内容についてはシュミットハウゼン「我見に関する若干の考察——薩迦耶見、我慢、染汚意——」『仏教学』第7号、1979、pp. 1-18に詳しい。
- (14) 法相宗の教理の基礎となる『成唯識論』に見られる内容を主として考えればよい。
- (15) 中国でアーヤ識の性格を見る場合、『華嚴経』に登場する「三界唯心」の「心」をどのように解釈したかについて見ることによって、事情を知ることができる。中国独自の解釈の発端は、例えば「三界唯心」をどのように漢訳したか等、翻訳者の意図に起因するものがほとんどである。こうした流れについては鎌田茂雄「唯心と性起」『講座・大乘仏教3—華嚴思想』春秋社、東京、1983、pp. 223-258に詳しい。
- (16) 例えば真諦の翻訳した漢訳文献に登場する「阿摩羅識」が真諦の意図したもので、インド文献に対応する原語を持たないにも関わらず、中国では一つの識として市民権を得ているのである。こうした中国独自の唯識思想解釈が進む中で、やがてアーヤ識自体の性格も、インドには見られない内容のものが見られるようになったのは自然な成り行きである。河合博士が『ユング心理学と仏教』の中でアーヤ識を取り上げるに際して真諦訳と伝わる『大乘起信論』に限定しているのは意味のあることである。
- (17) 実際『撰大乘論』I. 7の部分でマナスを取り上げる場合、最古の漢訳に散文の部分がかけているという事実は、重要な意味を持っている。
- (18) 『エッセンシャル・ユング』p. 263, p. 279でユング自身が述べている。
- (19) こうした事情についてはロバーツ・エイヴァンス『想像力の深淵へ』新曜社、東京、(2000邦訳、原本は1980)を参照していただきたい。自ら仏教徒と名のるだけあって、彼が捉える仏教のものの考え方についても、私の捉えるインド仏教のものの捉え方に照らしてみても、違和感を感じない。そうした視点で彼は西洋思想の中のユング等の位置を描き出している。これは日本人としては大切な情報である。
- (20) エイヴァンス前掲書p. 11, 2f.
- (21) 河合隼雄『ユング心理学と仏教』p. 226にその事情が述べられている。
- (22) 以上西洋思想におけるデカルト・カント・ユングなどの思想的関係について私が予測していた内容に近い形をエイヴァンス前掲書が採っていることに

勇気づけられた。

- (23) 例えばケン・ウィルバー『アートマン・プロジェクト』春秋社、東京、(1997 邦訳、原本は1980) に法身(ダルマカーヤ)等、唯識思想独特の用語が登場するのであるが、これを含め、アーラヤ識などの解釈はインド唯識とは別な自由な解釈が施されている。こうした事情から、トランスパーソナルの教科書的な本に述べられている仏教解釈や東洋的発想を見ていると、日本人である私にはまだ違和感を感じる部分が多い。
- (24) 玉城康四郎「カントの認識論と唯識思想——先験的統覚とアーラヤ識を中心として」『仏教の比較思想論的研究』東京大学出版会、東京、1979, pp. 301-393 は数少ない本格的な比較考察の試みである。玉城博士も両者の比較について、数々の限定基準を設け、比較を進めている。

[付記] 本稿は2002年9月4日に「大乘仏教の比較思想論的研究」(大正大学学術助成研究)の研究会で発表した内容を論文としてまとめたものである。

## Contents

Professor Ryojun Sato Latest Photograph

### Volume One

- A Medieval Inscription from Kovilpatti Recording Grant  
by Guild-merchants Noboru Karashima.....3
- Trilakṣaṇa and Trisvabhāva Norio Ozawa..... 13
- The magic of Rangda and vajrayana Ryosen Kono..... 31
- A Trial to express Mandaras in Squared Tables  
on the "Mon-ju-san-but-su-hos-shin-rai" Hisao Takahasi..... 47
- Traditions of Rājagrha and its Kings Sumio. K. Tanaka..... 65
- Śuddhodana in his later years (the last half)  
Minori Nisimura..... 87
- A purpose of the construction in BOROBUDURYuhkei Hirai.....129
- Keynote and Development in Thought of  
Early Mahāyāna Buddhism Keiichi Fujichika.....149
- Comments on Sakurabe Hajime's Japanese Translation of  
the First Two Chapters of the Abhidharmakośabhāṣya  
Yoshifumi Honjo.....171
- An idea of benefitting others and a retribution of one's act  
Yusho Muranaka.....189
- "Jodo shu's Missionary Work in Korea during meiji period  
— concerning Rev. Jimon Misumida Activities —"  
Joshin Washimi.....179
- On Jakushō Enshin Saito.....167
- The Bodhisattva Emperor and the Tathāgata Emperor  
Kenryō Kawakatsu.....155
- "Theories of the Vijñaptimātratā School from the Viewpoint of  
comparative studies — the standards and Methodology —"

	Hidenori Sakuma.....	141
A tentative Japanese translation of Abhisamācārika-Dhama of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin Chapter 2(4~7)	Hidetoshi Yoshizawa.....	129
On the <i>Pravrajyāśīkṣā</i> manuscript of the <i>Mahāsāṃghika-Lokottaravādins</i>	Yasuo Matsunami.....	119
Two Sakyamunis	Takamichi Fukita.....	107
The Meaning of Dharma in the Saddharma-Puṇḍarīka Sūtra (chapter II)	Eikan Taki.....	95
The meaning of the word ekapurobhaktena in Sukhāvātī Vyūha	Eiki Sodeyama.....	81
Śatapatha-Brāhmaṇa 1, 3, 2-4 — Japanese Translation with Notes —	Ryoshu Kouda.....	63
The transition of Mi la ras pa'i rnam thar	Eiichi Kaneko.....	47
L'Eucharistia delle chiese orientali in India	Yasuhiko Oda.....	19
Gaṇḍavyūhasūtra, § 23 · 24 · 25, translation into Japanese	Ryukai Mano.....	3

目次 (二卷)

佐藤良純教授  
古稀記念論文集

インド文化と仏教思想の基調と展開

(縦組論文)

中世タミル商人ギルドの活動を記すコーヴィルパッテイ刻文	辛島昇	三
三相と三自性	小澤憲雄	一三
密教から見たランダの呪法	河野亮仙	三一
『文殊讚佛法身札』の方円図について	高橋尚夫	四七
王舎城と王たちの伝承	田中純男	六五
浄飯王の晩年(下)——帰依と王権移譲——	西村実則	八七
ポロブドール建築の目的	平井宥慶	一二九
初期大乘思想の基調と展開	藤近恵市	一四九
『俱舍論』界品・根品和訳の検討	本庄良文	一七一
利他の理念と報因報果	村中祐生	一八九



(横組論文)

明治期浄土宗の韓国布教—三隅田持門の布教を通して—……………驚見定信 一七九

On Jakusho……………齊藤圓眞 一六七

菩薩天子と如来天子……………川勝賢亮 一五五

唯識思想の比較思想的考察—比較の基準と方法論—……………佐久間秀範 一四一

『Abhisamācārika』第二章(4〜7)試訳……………吉澤秀知 一二九

『大衆部説出世部律・出家学処』写本について……………松濤泰雄 一一九

二人のシャーキヤムニ仏……………吹田隆道 一〇七

『法華経』方便品における法(dharma)について……………瀧英寛 九五

『無量寿経』「一食之頃」(ekapurohaktena)をめぐる……………袖山榮輝 八一

Satapatha-Brahmana 訳註(1.3.2-4)……………古宇田亮修 六三

ミラレバ伝の変遷……………金子英一 四七

インド東方キリスト教会の聖体礼儀……………尾田泰彦 一九

梵文『入法界品』第23・24・25章(試訳)……………真野龍海 三

インド文化と仏教思想の基調と展開

佐藤良純教授  
古稀記念論文集

インド文化と仏教思想の基調と展開(第1巻)

---

2003年9月20日 印刷

2003年9月25日 発行

編 集 佐藤良純教授古稀記念論文集刊行会

代 表 佐 藤 成 順

発 行 者 浅 地 康 平

印 刷 者 小 林 裕 生

---

発行所 株式会社 山喜房佛書林

東京都文京区本郷5丁目28番5号

電話 03-3811-5361番 振替 00100-0-1900

---

ISBN4-7963-0144-5