

『托鉢』考

佐藤悦成

曹洞宗がその教線を拡大してゆく過程についての問題提起として托鉢という修行行為を取り上げた。

仏教成立の起源が、ゴータマブツダの初転法輪にあるとするならば、仏教の範疇に属している全ての思想・信仰・修行形態は教化集団でなくてはならない。そのような集団においては、修行者の一挙手一投足が教化布教の方向になくなくてはならない。

それは、アッサジとシャリープトラの故事に見られる如くである。

禪宗が民衆と接触を持つ最初の切掛は、従前の時代には日常行為化していた托鉢において他にはなかったのではないか。仮令、地方豪族などの外護者がいたとしても、また、密教的色彩の強い呪術的行事や、祖先崇拜・俗神崇拜を取り入れたり、欲望充足の祈願や、世俗倫理を重視したとしても、旧仏教の寺院を転宗させたとしても、やはり民衆の心を把むのは形骸化した貴族仏教にはない教化・布教・求道への日常の真摯な態度ではなかったか。その点を道元禪師は『正法眼藏随聞記』巻四一六に「禪門に優れた僧がいるといわれるようになり、その宗旨が

おこった時も、他宗の僧と混じって生活していた時も、禪僧が他僧と違う点は乞食によって食を得、財産を持たない生き方にある」(要約)と記されている点からも明らかである。

鎌倉時代末期から南北朝、室町、戦国時代にかけて、仏教において、民衆の欲求に積極的に対応する姿勢が見られ、天台宗『玄旨帰命壇』、真言宗の『立川流』、真宗の『改邪鈔』など、また、鬼子母神、大黒天信仰などはその例であろう。

曹洞宗においても『永平清規』においては表面に出ることのなかった儀礼が『瑩山清規』には附加され、現世利益を方便とした教化済度の方向へ向かったことを示している。

道元禪師にも方便として利益を認める傾向は少しく見られ、『随聞記』巻四一七に「人は必ず陰徳を修すべし、必ず冥加顯益有るなり」との記述があり、続いて「破戒無慚の僧なれば、……不信無礼なれば必ず罰を被るなり。……帰敬すれば益あり、不信なれば罪を受くるなり」とある。これは『日本靈異記』や『今昔物語』に見る現世利益の思想と似た点を持っているといえよう。瑩山禪師は道元禪師の方便としてのこれらの部分を積極的に取り入れたといえる。その意味からゆけば『永平清規』も『瑩山清規』も同一線上に位置しているといえよう。

また、貴族や大寺院の莊園が武士によって侵蝕され、経済的な支えを急速に失っていった旧仏教の地方寺院の多くは、自己の保身の為に、勢力を広げるに至った浄土門や禪門への改宗を迫られたといえる。一例としては、義介禪師が真言僧澄海から大乘寺に請されたこと、また、瑩山禪師が定賢律師に招かれて

総持寺を開くことなどが挙げられる。

しかし、教線拡大を目的とした時代は、思想的(曹洞宗学的)には発展の少ない時代であったということができよう。その理由は、教団自身の方向付けが民衆の望む方向へと伸びたという点であり、本来の思想とは深い関りのない儀礼的な面のみが重要視されてしまったことによるといえる。本質とは関りの薄い枝末的要求を拒むことなく受け入れ、それに乗じたものといえる。そのような民衆の要求の根底には、現世利益を常に求める特徴的な体質があるといえよう。

また、南北朝の争い、室町幕府の内紛、そして戦国時代へという時代背景、交通網の発達からくる経済発展による地域的自給自足の崩れ、文化的交流、情報伝達の進歩という側面も見逃せない。

そのような様々な要因により、僧侶の望む教化済度と、民衆の望む現世利益が、禅宗の場合は托鉢という日常的修行行為を媒体として成立していったのではないかと、道元禅師の『随聞記』の一節を通して考えるものである。

他学派に闕説されたサーンキヤ思想(1)

茂 木 秀 淳

Sa skya paṅdi ta kun dgah rgyal mtshan(1182—1251)
 菩提道次第 菩提道次第 菩提道次第 (Sa skya paṅdi ta kun dgah rgyal mtshan)

bkah ḥbum, T'oyo Bunko, 1968, vol. 5, No. 3) に言及されているサーンキヤ説について検討したい。

(I) 論述されている内容は、(1)サーンキヤ派の認める二十五原理の提示、個々の原理の説明と分類、(2)輪廻と解脱、(3)自在天を認める派に関する記述、というように分類できる。

(II) 論述の典拠とした文献として *Madhyamakāvatāra* (MA), *Bodhicaryāvatāra* (BO) そして *Īśvarakṛtsna* の名が挙げられているが、出典不明の詩節も引用されており、MA あるいは BO にたどれない内容もいくつか指摘される。しかし二十五原理を列挙しそれに説明を加えた後、輪廻と解脱について述べてサーンキヤ説の概要とするという記述の方法は MA と同様であり書かれている内容は MA とすべて同じではないが、サキヤバンデータは主に MA を典拠として用いていると考えられる。

(III) 二十五原理の説明の中で、*Samkhyakarikā* (SK) と比較して特徴のあるものを次にくわくか指摘しておきたい。

(1) *Puruṣa* の五の性質として挙げられる *bhokṣi*, *nitya* *Fakartī*, *nirguṇa* *niskriyā* は MA を引用したものでなく、SK, 19 に挙げられている五種の性質 (*Saṁskṛta*, *kaivalya*, *mādhyaśhya*, *drāṣṭṛya*, *akarṣṭbhāva*) とはかなり隔たりがある。

(2) *pradhāna* は BO, IX, 128 を引用して定義しているが、SK 以後それと同意語として扱われる *Prakṛti* には、改めて別の定義が与えられている。両者に別々の定義を与えることは MA でみられる。

(3) *ahankāra* は *vaikṛta-ahankāra*, *sāttvika-ahankāra*, *tāmāsa-ahankāra* の三種に分類され、*vaikṛta-ahankāra* から五種の *tanmātra* が、*sāttvika-ahankāra* から十一種の感官が生じ、*tāmāsa-ahankāra* は上述の二種の *ahankāra* を鎮め (? *gog spa*) と述べられる。SK は *vaikṛta-ahankāra* が *sattva* の優勢な (*Sāttvika*) *ahankāra* を意味し、これから十一種の感官が生じ、*tāmāsa* の優勢な *ahankāra* から五種の *tanmātra* が生じるとされ、両者の *ahankāra* を活動させるのは *rajas* の優勢な *ahankāra* である。(SK. 25) *tāmāsa* の優勢な *ahankāra* が他の二種の *ahankāra* を活動させるという説は MA および四百論の注釈によつて Candrakīrti が紹介している。

(IV) 輪廻と解脱に関しては二通りの叙述があり、両者とも他に用例の知られない表現が用いられているので、次に要約しておきたい。

(1) *puruṣa* に対象を享受したという願望が生じると、*prākṛti* は声などの対象(変異物)を *pradhāna* の袋から (? *gto bohi khug ma*) 生ぜしめ、*puruṣa* はその対象を享受する。この *puruṣa* が輪廻の中を輪廻する時享受者であるといわれ、輪廻から脱した時に恒常なるものといわれる。この時、*prākṛti* は変異物を伴ない、すべて *pradhāna* の袋の中に入り込んでしまふ、*puruṣa* は唯一人独存する。

(2) (*pradhāna* の袋から声などの) 変異物を生ぜしめ明妃の *śūnya* へ共にする *prākṛti* (? *rañ bshinhdre mo hdre ba*)

を *puruṣa* が感じない限り *puruṣa* は輪廻する。この *puruṣa* が変異物を享受するのに飽きた時、禪定を修習する。この禪定に基き神通力によつて明妃のごとく共にいる *prākṛti* を見ると、*prākṛti* は恥しむため逃げてしまふ、*puruṣa* から離れ別々に分かれる。 *puruṣa* から *prākṛti* が分かれることによつて、*prākṛti* から生じた変異物は生じた順序と逆の順序をたどつて上位の原理の中へ消えてゆき、*puruṣa* は唯一なるものとして静かに存在する。

(V) 世界原因として自在天を認める派については自在天の性質として五種挙げられている外は多くは述べられていない。しかし *Baṇi Phyug ga lha rtag pa* なる典拠より二種の詩節が引用されており、この典拠の確定が今後の課題として残る。

スバァヤム・ブフウについて

川村 昭 光

世界の成立を説明しようとする思惟は、普遍的なものであり、そしてそれは原始的な思惟でもある。だが、ここでは *Cosmogony* を論じようとするのではなく、テーマの *Svayam-bhūt* とは、語義的な自立自存のものという程の意味で、あの「プライの神とかインド正統思想のマヘーシュラバの様な創造神の事である。ここでは厳密に定義や限定する必要のない漠然としたもので用が足りる。なぜなら、仏教の論書の中でどの様に扱われ

ているかが本論の目的であるからである。御存知の様に等しく否定されるのが仏教の仏教たる由縁である。だが、ニカーヤに散在するそれら、ヴァイバーシカのもの、シュートニアターバーダのそれに、方法的、論理的な相異がみられる。

ここで二、三注意せねばならない。たとえば原始仏教における一切法は、現象法のみを扱ったのであるが、部派では無為法を説く、これもある意味での *svayam-bhu* である。また仏陀観の変遷によって、しばしば大乘仏典において釈尊の尊称として使用される *svayam-bhu* はこの論の対象とはならない。

ともあれ、釈尊の時代にも *Cosmogony* や絶対者に対する思惟の盛んだった事が今日知られる。無記 *avyākṛta* として記述し解決の不可能なものとして取り扱うことを禁ずるのであるが、アビダルマに至り論理体系がすすむと全く語らないわけにはいかなくなる。ここでは最も完成されたものとして阿毘達磨俱舍論を考察の材とする。

俱舍論の構成は第一、二章にあたる界品と根品とが統論で、世間品に於いて現実界の種々相が説かれる。そしてこの世界の種々相の原因究明が第四章の業品である。次はその冒頭である *atha yad etat sattva-bhājana-lokasya bahudhā vaicitranam uktaṃ tat kena kṛtam/na khalu kena cid buddhipūrvakam kṛtam / kim tarhi / satvānām*

karmajam loka-vaicitryam 下にみられる *sattva-loka* と *bhājana-loka* とは如何にも仏教的表現ではあるが世界をさす事は間違いない。だが問題

は次の一文、*na khalu kena cid buddhi-pūrvakam kṛtam* である。なお玄奘訳では、此諸世間非由一主先覺而生。この部分の説明は唯一の梵文註釈書であるヤンヨーミトラ註にはないが、中国の兩註釈にあり、とりわけ法宝の註釈は適切である。一主とは梵王あるいは大自在天でありニカーヤ学派や無因論者を破していると法宝は絶讃する。玄奘訳に不満があるが、ともあれ創造主スバアヤム・ブフウは否定されている。次に中論をみよう。竜樹の頌に明確な論述はない。次は羅什訳の青目釈の冒頭部分

問曰。何故造此論。答曰。有人言万物從大自在天生。有言從韋社天生。有言從和合生。(中略) 有如是等謬故墮於無因邪因斷常等邪見。種々説我我所。不知正法。

問答形式で、種々の世界創造神を羅列している。ここには一神論あり無因論あり、邪因な説や無有の極端説など仏教内外の邪説が破邪の対象である。その他、無著のあらわした順中論にも摩訶薩羅(大自在天)を世界の原因とするインド正統思想の論破がある。

この様に、初期仏教に於ける *anātmanaj sarvadharmaj* (諸法無我) とのテーゼは、ヴァイバーシカにあっては *ksanika* の原則から自由な絶対存在をたてない事で継承されている。またシュートニアターバーダでは、因縁生から絶対存在の否定がテーマである中論に代表される様に、説一切有部の批難もさる事ながら破邪の対象が第一にインド正統思想である。ここでは充分に例証を引用できなかつたが、論者によって種々の論破があ

る。だがそれらの根本はアトマンの否定であり、スバーヤム・ブフウの否定である事は間違いない。

心の作用と thāna (処)

上杉宣明

Abhidhammatīhasāṅgāya (Abhs) 第三章には「結生・有分・転向・五識の thāna (処) などによって、それら八十九心」には十種の処の別がある」と説かれる。Abhs ではこの thāna (処) がどのようなものであるかは何ら語られていないが、その註釈書 Abhidhammatīhavbhavani (Abhv) を見ると、¹はたしてそこには thāna について二種の解釈がみられる。曰く、「結生〔心〕の処が結生処 (paṭisandhi-tīhāna) である。しかしながら結生〔心〕を除いて処というものはない。容易に理解できるように、石像の身体などというように、区別のないものに区別を分別するのである」と。ここにはまず(1)結生〔心〕の処が結生処である、という説が出てくる。しかし Abhv はこの説を採らず、「しかしながら」と言って自説を述べる。(2)結生〔心〕を除いて処というものは無い」と。Abhv の註釈書 Ma-nisaramāṇiṣa (Mm) はこれを次のように説明している。まず第一の説を説明して、「二種の心の中間に住するから処 (tīhāna) である。或はそこに諸作用が住するから処である。結生などの心が〔住するの〕である」と。この説明は Paramathī-

amanīṣa の説明と一致する。続いて第二説を説明して、「しかし結生〔心〕を除いて処はないのではないか。それ故結生〔心〕がまさしく処であるから結生処である。結生〔心〕のための処が結生処であると言うのではない」と言う。

第一説では処とは二種の心の中間であり、そこで心作用が住する即ちはたらく場所である。それは或る心が生・住・滅する三利那或いはそれ以上の時間即ち延長の意味である。仏教では時間とは心によって限定され施設されるものであり、心を離れて実体としての時間というものを認めない。しかしそのような心の作用が生じうるためにはその場が必要なることも事実である。時間・延長が心によって決定されるにしても、延長そのものを認めなければ心の作用すらありえないことになる。心は結生心などの十四種の作用の態をとる。この作用の態の変化しながらの継起が時間・延長として私達に表象されるのである。そして時間・延長は表象される限りにおいて客観性を認められる。このような主観的な客観性を時間として施設し、それを今の場合、thāna と呼んでいるのである。それ故 thāna を規定するものは心の作用でありながら、心と thāna とを区別するのである。これに対して Abhv は「二種の心の中間と言ってもそこには心以外の何かが存在するのではなく、心が無ければ thāna も無いから心の作用と thāna とは同一である」と言う。しかしこの Abhv の解釈は Abhs の説と相違している。なぜならもし心の作用と thāna とが同じなら、thāna の種類は心の作用と同様に十四種となるはずであるからである。

次に、*thana* の概念の起源とその発展とに關しては次の三段階を設けることができる。その第一段階と呼びうるものは *Athasālinī* (*Asī*) 中に見ることが出来る。そこではそれは異熱心が異熱する *thāna* (*vipaccana-tīhāna*) という形で現われる。この場合の *thāna* は異熱心が結生心などの作用の態をとる具体的な場合・身心環境・状況といった意味であり、二種の心の中間の時間・延長という意味ではない。結生処などという語もみられない。このような心には結生・有分・推度・彼所縁、死心の五種がある。第二段階として *Vsuddhimagga* の説を挙げうる。この場合も *thāna* は異熱心に關してのみ言われるが、その意味は二種の心の中間の時間・延長である。また心の作用と *thāna* とは区別されている。これには先きの五種に加えて領受、五識の七種がある。また *Asī* 中には領受心に關してのみこの意味の *thāna* が認められる。結生処という語は見られない。第三段階は先述した *Abhs* の説で、*thāna* は全ての心について言われ、また速行・転向・確定を加えて十種となっている。結生処などという語も見られる。また以上の発展段階を考へ合すとき、心の作用と *thāna* とを区別する *Abhs* の説は正統説であり、これに対して両者を同一視する *Abhv* の説は異説と言われうる。

ボードーバヤー王の宗教政策

生野善應

ボードーバヤー王(一七八二—一八一九年)は、植民地政策をとる西歐の食指が伸びて来た緊急時に國王となったが、多くの宗教政策を打出した。

①上座部高僧への優遇措置。一七八三年、ボードーバヤーはアマラプーラ城市を造営し、王室関係者が建立した九僧院を、九名の高僧に布施、併せて称号大法王帝君尊師や大法王尊師(*Mahādhammarajādhīrajaguru, Mahādhammarāja*)を贈呈した。こうした優遇措置は、上座部僧に一つの階級制を導入したことになる。

②偏袒・通肩西派の教義論争の決着。ボードーバヤー王はピルマ上座部僧伽内に存在した、村落に入る際の着衣法に關する教義論争を終結させ、通肩式への統一を勅令として発令した。通肩式が入村落時の本来の姿であるが、アツラ長老は右肩を露出した偏袒式がセイロンの文献によって証明されうることを主張していた。一七八四年、ボードーバヤーはアツラ長老と通肩派の僧とを論争させた。また、王は王の面前では意見の発表は充分でなからうと判断し、顧問を兩派の長老の許に送って、意見を聴取させたが、偏袒派は裏付け資料の不備を認めて通肩派に帰したので、通肩方式を採用すべしとの勅令を全国の僧に発

令した。

③ 宗教浄化委員会の設置。宗教浄化はボードーパヤーの即位後から徐々に進行してきたが、浄化委員会は、マウンダウン僧正が最高位の僧伽主に任命された一七八八年がその機構の充実した時期と考えられる。その設置は、がんらい、アツラ長老が偏袒式着衣法の文献論証の可能性を主張してやまないのので、兩派の対立が深刻化するのを解消しようとしたのが、その発足の契機とみられる。ボードーパヤーは、四大長老を委員に定め、その補佐役に八長老を任命して、高齢な大長老の宗教浄化委員会の方策を推進させた。

その方策は、『教史』(Sasana-yansa) によれば、依止阿闍梨制度を義務付けることを中心とするものであった。これによって、僧院のヒエラルキーを確固たるものにして、教義問題にからむ僧団の混乱を抑制すること、教団組織体制の整備をも狙ったものとみられる。ボードーパヤーは、国王が直接に浄化委員を任命する方式を通じて、教団の行政機構に国家権力が入り込み易く、かつ政治的統制力が有効に働く型となった。教団の在り方としては歪んだものであったが、八〇有余年に亘った分裂した上座部を一本化した業績は大きい。

④ セイロンへの上座部仏教の伝道。一八世紀末、セイロン王キールティ・シリ・ラージャンンハ王は、受戒資格を農民階級までに限定した為に、低いカースト出身の沙弥の中には、受戒を外国の僧伽に求めた者がでた。一八〇〇年、六沙弥がアマラプラに渡来した時、ボードーパヤーは象王黄金洞窟結界にて授戒

させた。彼らは一八〇二年に帰島して一派を興し、アマラプラ派が成立した。これは意義深い宗教的事件であり、これを分水嶺に、上座部仏教圏におけるビルマ上座部の地位が極めて高まった。

⑤ 仏教教化事業。④ 仏塔建立など。ミンゲン仏塔と付属の梵鐘。アウミエローカ仏塔建立(サガイン)。ペグーのカルヤニ一結果修復。⑥ アラカン地方よりマハムニ仏をアマラプラに請来。⑦ 研究資料の収集と援助。王は六百余枚もの石碑文を集めさせたが、その管理に当ったトゥインティン・タイウン比丘を援助して研究させた。また、一八〇七年以降、定期的に人を派遣して、経典その他の学術書を収集させ、ビルマ語に翻訳させた。⑧ 著作の奨励。オパタ比丘の十大本生の翻案化。

ボードーパヤー王の宗教政策は多岐にわたり、かつビッグプロジェクトが多い。それは、大胆で剛気、敬虔でかつ行動的な生活態度の反映であろう。しかし他に二つの要因が考えられる。一つはビッグプロジェクトであれば民衆の統合が期待しやすいこと、もう一つは、ビルマに伝統的にある宗教的カリスマを賦与された国王となることによって、民衆のみならず宗教集団を効果的に統合しようとしたことである。

ボードーパヤー王の宗教政策は、国家の緊急時に於て、民衆の統一に極めて有効であり、宗教的カリスマの要素を身につけたボードーパヤーは正に時宜を得た存在であったといえる。

Samyāsa (捨離、遁世) 考

村上真完

四住期^{アトシヤ}は最古のウパニシャドには認められないが、法経や法典に説かれる。古くはその順序も一定しないが後には定まった。第四の住期は遊行期であり、その住期の者を *parivāṭaka*, *yāti*, *bhikṣu*, *muni*, *sannyāsin* 等といふ、その生き方を *sannyāsa* (S) としよう。四住期の中で第二の家住期を最重要視するのは法経 (*Gautama* 3. 3, *Āpastamba* 2. 6. 27) 法典 (*Mannu* 3. 89, *Vasiṣṭha* 8. 14, *Viṣṇu* 59. 28) の伝統であり、*ミーマンサー派* (*Jaimini*) が継承する。遁世 (S) 遊行はヴェーダの規定する行祭 (*karmaṇ*) の放棄 (S) である。その点に関する非難もある。他方遁世遊行を重視し讚美する傾向は一群の *Sannyāsa-Upaniṣad* にも見え、ヴェーダーンタ派 (特に *Saṅkara*) に受けつがれる。P. V. Kane (*History of Dharmasūtra* II, pp. 424f.) は、四住期に関し三説 (1) 順序に四住期に従う、(2) 梵行期から家住期か又は遊行期に入る、(3) 家住期のみを認める) があるとす。 (1)、(2) は遁世遊行を認めるが、(3) は寧ろ非難する説である。

哲学々派における知と行 (特に行祭) のいずれを重視するか、という問題も、住期特に遊行期をどう受けとめるかに関わっているのではあるまいか。今サーンクチャ派について考えてみたい。

Saṅkhyā-kārika (SK) 2 は天啓聖典に従う祭祀の実行を苦滅の方法とは認めない。一方聖教量として天啓聖典の權威を認める (SK 5)。一見矛盾がある。前者 (SK 2) から反ヴェーダ的性格が認められるともいわれるが、考慮の余地がある。広義のヴェーダは行祭をも説き、行祭を超越克服する知をも説くように矛盾を含む。故に聖典の雑多な諸説を解釈し、会通することが、後の学派の仕事となった。四住期もまた矛盾を蔵する。家住期の業の否定が遊行期の生き方 (S) である。前者が行祭を務めとするのに後者は行祭を放棄する。S は遁世出家であり行祭の放棄をも意味する。SK の註釈 *Yuktiḍipikā* (Y) には S の是非をめぐる議論がある。そこには聖典によって行祭は人が生きている限り実践すべきであるとして S を否定する反対論を却け、聖典も S を命じているとして S を重要視する。Y は至福即ち解脱への手段としては、行祭に対する知の優位を説き、知と行祭の併合を却ける。行祭否定は S の立場であり、遊行期の生活の特徴である。サーンクチャ派が S を理想としたことは二祖 *Asuri* の伝説が示唆している。千年供儀を行っていた婆羅門 *Asuri* のところに、*Kapil* が千年毎に現われて三度目に、彼を教えて出家させたという。*Kapila* も *muni* といわれる。ムニは遁世遊行の行者である。

尤もサーンクチャ派が全て S を実践したかどうかについては、問題もある。*Vacaspatiśāstra* (V) によって *Pañcāśikha* に帰せられる断片に『極く僅かの混淆は除くことができる、耐えることもできる』(云々)とあり、V の解釈によれば、供儀によ

って生ずる功德は家畜の殺害によって生ずる極く僅かの罪業と混淆しても、贖罪によって除くことができるし、除かなくとも耐えることもできる。という(ad SK2)。ここでは供犠行祭を前提としている。この断片はVでは行祭が不浄であるという説明に出ているのである。が、もしこれが行祭を是認するのであるならば、家住期をも尊重するのである。サーンクヤ派の中にもそのような一派があったのかもしれないが、よくわからない。

SK は行祭を否定し知の優位を示したと考えられるし、Yはそれを明らかに論じ、Sを説く。行祭に対して知の優位を説くYはSしたがって遊行期を理想の生活と考えた。

同様の考え方はヴェーダーンタ派のシャンカラ(6)においても認められる。Brahma-Sūtra 3. 4. 18~20に対する、Sの註釈には、禁欲の行者の生活即ち遊行期の生活を実践すべきか否かが論ぜられ、Jainīti は否定し Badarīyāna は肯定したといわれる。Sは行祭の価値を余り認めず、専ら不二一元の知を説き、遁世遊行に意義を認める。S自身Sを実践した sam-yajin であり parivrajaka (遊行者) であつたといわれる。

なお考察すべきことは多いが、以上において知とSとの親近性があることを知りえた。これがインド哲学における特殊性であるかもしれない。

古代漢民族における中霤神信仰形成の背景

栗原 圭介

漢民族は古く前有史期の原始時代に在って、自然界に神靈の存在を認めており、後期に至って制度化を見ている、七祀とか五祀とかいう範疇に、この中霤なる神格も含まれている。その起原は遠く、その踏襲形態が詩の陶復陶穴(大雅)の如き、土房穴居を以て住居としていた。陶穴の構造は、密竈を土室の中央に置き苑も陶の如き形をしており、居室の中央に家(毛伝、室)の神として、中霤が存在している。

中霤神の性格は、土神に他ならず、後期の認識によれば、国が「社」を主としていた如く、家は「中霤」を主としており、国と家とは共に存立の基本を中央上の神に求めていたことが分る。所詮、中霤とは家における土神の別名に他ならない。(礼)記、郊特

毛伝が、未有寝廟と言及しているのは、制度化を見るに至っていないという意であろう。それは喪礼について、毎加以遠、浴於中霤、飯於闔下、小斂於戸内、大斂於阼階、殯於客位、祖於庭、葬於墓(礼記)とあるを想うに、制度化以前、この習俗は、斂を中霤で行っていた余習に因るのである。喪礼がかかる分化に至る以前は戸内の中霤で営まれていたものと考えられる。絶気における復の習俗に、中霤を含む五祀に分禱して精気(魂)の復魄を奠う儀礼(既夕礼)によるも、中霤には精気が宿

るとの宗教的信念が窺える。

社の神格としての后土神は、中甕神形成の基本構造を為すものとして、頗る有力な思想的根拠を有する。例えば、左伝や礼記や國語などの当該記載に共通の理念によって示されている如く、その源流が全て前有史期の后土神に纏る農耕生産の依拠する母体としての土地そのものを、生命の根源と見て、中央土を主る神格を定位している。この中央土の神格も天の成象なくしては存立はなく、天の法を得て、而も日月星辰山川や四時の参画を得て始めて神的機能を全うし得るもので、社を預る天子諸侯も、家を有する卿大夫の家もみな、祭祀を以て中央土を神聖化することによってのみ、万物の生成も民の美報も期待できるといふ。

中甕の觀念は、日は戊己、帝は黄帝、神は后土(礼記月令)の如き、全て宇宙の中心的觀念を以て構成している。この神秘主義から古代人が最も深い関心を懐いていた中甕を祀る法式も、動物犠牲のそれも、五臓のうち心を以て此の神の歆享が得られるものとの信念によっている。尤もこの信念が形成を見たのは五行思想の出現があつてからであるが、左伝の句龍伝説や月令に言う黄精の君という信念も、稷の生産とも、心を供犠とする中甕信仰と一体化の中で形成を見るに至っている。今、この祭祀形態で最も重視していた信念は、心による供犠であつた。心は土と共に火の象徴として古くから信仰があつたようである。殊に天子が祀るところの天の信仰にあつて郊や諸侯の祀る地の祭祀も、五臓の血祭や古くから存在していたことから、心と火と

土と中央の観は、或は民族信仰の骨格を成すものとして、五行思想に先立つて形成していたものと見るべきであろう。左伝、襄公九年によると、天火という現象は天道の象徴としている記載があり、古の火正が心を食み、或は味を食むということから、火正が火の出内を主っていたとある。味と鶉火と、心と大火とは、天体に在って、仲夏の炎帝の如く、農耕との係わりから考えるならば、例の夏小正の五月火中や鹵風の流火の事象とともに、この信仰の起原は極めて古く、礼運にいう火化發明に先立つて存在していたものと想像し得るであろう。

要するに、中央土の觀念構造については、月令や時則訓や許慎の異義を初めとする文献記載の如く、殊に支配者の意識において、生活を中央土であるとしていたことから、かかる独自の世界観を形成していたことが認められる。而も生命の根源を主る社や后土の本質が、超時的存在としての大火や火気の精に在りとし、延いては全ての秩序は、ここに本くものとの認識を深めていた如くである。

天道会とその伝道の実態

長谷部 幽 暎

天道会は、台湾における小規模な民間信仰の一組織である。この国では宗教団体はすべて内政部の所轄となっており、それぞれ組織の最高機関を通じて登録された者でなければ公的な宗

教活動は許されない。宗教信仰の自由は憲法で保証されてはいるが、現に一貫道その他、若干の宗教団体は布教を禁止されていると聞く。ここに取挙げた天道会が現在行っている伝道活動や教えの内容に、とくに危険視されるほどのものがあるとは考えられないが、公然と布教ができない事情にあるようで、入信の勧誘説得等は、商業取引の際や、知人の紹介を通して行われ、関係者がわが国へも時折伝道旅行を試みている。

入道の志ありと見た者には、引保師が求道と称する入門の儀礼を受けることを勧め、この儀式を行って初めて信者の列に加えられる。会堂として独立の施設にもたないが、民屋の一部を仏堂に充て、そこに観音仏祖を中心に、関帝、済古活仏の像を併祀している。予め引保師によって教義の解説がなされた後、求道を受ける者が祭壇の正面に向って立ち、四人の年若い女性が奠具の式を行い、その中の一人が音頭をとって叩頭の礼を繰返した後、その引導で北京語の願文を唱え、点伝師から五字の口訣を授かり、天道の宝貴としての三宝を憶持し、その意義を体解することを訓される。次いで求道者の住所氏名を記した紙片を香炉の上で焼却する。それによって求道者の靈性が理天の樂園に上ると信じられている。仏祖諸仙に対する独特な叩頭の礼を繰返し行つて儀礼は終る。さらに天道の教説についての補足的な説明を受け、疑問を質した後、求道者を囲んでこれを祝福し、参会者全員が一同に会して食事をして解散ということになる。彼等は素食を勧め、料理はすべて精進である。天道の宝貴、その他教えの内容は天機に属することであるから、無暗に

人に教えたり、書き記してはならないとされている。以下その教理の一部を摘記する。

三期末劫観、普濟会、一貫道では青陽、紅陽、白陽の三期を立てるが天道会も同様で、人連展開の次第を春夏秋冬の四時に配し、それぞれ播種、耕作、收穫、貯蔵の時期とみる。年運の算定は（一年以下の単位省略）三十年を一世とし、十二世を一運と名づけ、三十運を一会といい、十二世をもつて一元となし、一元を十二万九千六百年の間とみる。春は子丑寅の三会から成り、各一万八百年、開天、闢地、生人の事業が行われる。夏は卯辰巳の三会、同じく各一万八百年の間で、赤露仏、生育仏、甲三春仏、酉長庚仏、空谷神仏、竜野氏仏等七仏の治世、活仏の世界であるとし、秋は午未申の三会、各一万八百年、午会には継天仏としての燃灯仏が青陽期に、釈迦文仏が紅陽期に出現すると説く。この午会は十二会中で気数の最も盛んな時期とせられ、太陽が日午中のする日盛りに比せられる。午会から未会への転換期を三期末劫と称し、農夫が收穫の際、最良の穀を選んで種とするように、上帝は善良で節操ある者を選んで大いに普渡を開きこれを保護救拯するが、悪人は災厄に会い遂に亡び去る。未会は大同世界で弥勒が出世する白陽期に当り、申会には人類は滅亡するに至る。冬は酉戌亥の三会から成り、各一万八百年、酉会に大地崩壊し、戌会には気天毀たれ、亥会には大混沌を生ずると説く。伏羲に始まる古代の聖賢や、弓長子に至る道統心法を伝えた歴代諸祖は、天上、人間界、界に亘る三曹普渡によって人類の救済に力めてきた。この教えを信じ、明師の

一指を受ければ三界を超出して理天に上り得道の仏子となり輪廻から免れ得るといふ。天道会は、仏・儒・道・耶・回を初め万教の説を合採し、忠孝仁義等の実践倫理を織り込んだ習合的信仰で、一貫道の教えと共通する所が多く、その変化乃至改称による擬装形態ともいえる。オウベルマイヤが指摘するように、仏教の大衆的信仰形態というより単なる民間信仰結社とみたい。

善導大師の瑞夢について

光地英学

善導大師の瑞夢については、次の如きものがその代表とみられる。大師が『観経疏』撰述に当り、『散善義』総結、後跋に『観無量寿経』の要義を世に出し、古今を楷定せしめようとし、「願於夢中得見如来上所願一切境界諸相」といつているのがそれである。即ち、同疏所願の如き一切の境界の諸相を夢中で見せて貰いたいという祈願である。この夢中というのは、私の考えでは、いわゆるの夢の中というのではなく、三昧中、言い換えるならば定中という意味であると思う。次にその理由を考えてみたい。

第一に、この所願は簡単なことではなくして、一切の境界の諸相であるから、夢の中でというのには妥当しない。夢中の指授ということは、普通では考えられない。やはり定中でなければならぬ。

第二、それではこの時、大師は三昧を得ていたであろうか、若し得ていなければ、定中での感得ということはあり得ないことである。これについては、この時すでに大師は三昧を得ていたといわねばならない。

このことについては、王古『新修往生伝』と、これに拠っている法然の『浄土五祖伝』に、善導の三昧発得が述べられている。大師が幼にして密州の明勝法師について出家し、法華経や維摩経を学んだのであるが、機根に契わないならば、それは意味のないことであると思っていた。たまたま『観無量寿経』を得、その十六観法を修するようになった。ところがやがて、努力が少くても理の深いのは般舟三昧に過ぎたものはないことに気づいた。そして終南の悟真寺にて一心に観想、数年ならずして三昧を発得、定中にて目前に備さに浄土の宝閣・瑤池・金座を観得た。この後、晋陽に導緯を訪ねて初めて逢うのであるが、その時道緯から『大無量寿経』を授けられ、それを見るに、善導が以前、定中で観ていた浄土の莊嚴相と概ね一致していたという。大師のこの三昧発得の時期については、戸松啓真教授の「善導大師の三昧発得の時期について」(『小沢教授善導大師の思想とその影響』所収)の論文によれば、貞観七年(六三三)に道緯を訪ねて行く数年前、つまり終南山悟真寺における修行時代であると思われる。年令からいえば満廿才前後である。かかる年令ですでに三昧発得というのは、善導のような宗教的個人にして始めてよくなし得ることで、常人の遠く及び得ないところであるが、何れにしても青年期の三昧発得である。

第三に、『観経疏』の撰述は善導の全著述中の比較的後期の撰述である。このことは、藤原澄雪教授も『善導浄土教の中心問題』で指摘していられるところであるが、この時は無論、三昧発得後のことである。

第四に、上にも述べた『新修往生伝』は善導撰ではなくして王古撰である。従って善導は定中で浄土の好相を観見したと述べているのである。これに対し、善導その人は、自己のことであるから、三昧中とか定中とかということを遠慮し憚って、夢という表現をしたものと思われるので、王古の如く善導以外の他人であれば、夢中ではなくして定中としたと思われる。事実大師は「観念法門」見仏縁にて、『観経』によって、一般人が心を傾注修習すれば、心眼にて浄土の相を見得るとしている。又、『散善義』総結、後跋、つまり『観経疏』の最後に、大師の初夜・後夜に極楽の莊嚴相を観想したとある。これらからして、大師は定中での証明を遠慮して、夢中での仏他力による証明とされているものと思われる。

以上四点からして、推測ではあるが、大師の端夢は単なる夢ではなくして、定中の感得であるとみたい。

北峰宗印の思想

大松博典

北峰宗印（一一四八—一二二三）の思想について、当時の中

国天台宗の状況を考慮しつつ、現存する著作『北峰教義』巻一を通して考えてみたい。

『北峰教義』は、最初に示す「浄覚法師より異論今に起れり、彼の十科に対して略して示す。大義十なり」から知られるように、仁岳（後山外派とされる）に対する論駁の書である。直接には、現存しない仁岳の著作『義学雜編』に対してである。以下にその大要を眺め、宗印の主張を追ってみることにしたい。

まず、弁三諦では、三千は世間に名づけ、世間は幻有であるから三千は俗諦を出るものではない、とする仁岳に対し、宗印は実相を体一互融・名随徳用の二点から考察すべきものとす。体一互融とは、爾前三教において、法性の理体は空寂で色心の諸法はないが、円教においては、法性の理体がそのまま色心の諸法を具する。したがって三千の諸法が真如の実相と一になる。それは即空即仮即中であり一実相である。すなわち三千の一一の体がすべて実相で即空即仮即中の三諦であるというのである。名随徳用とは、いかに三千三諦の法体が体一互融であるとはいっても、徳・用の面からみれば、真諦には空徳・空用があり、仮諦には仮徳・仮用が、中諦には中徳・中用がある、というのである。つまり三千即実相の体一互融と、三千即三諦の名随徳用との二点の正確な理解からは、三千唯仮とする仁岳説は生じない、とする。また、明事理では、三諦を事理にわけ、空中を理、仮を事に配し、三千を事にあてた仁岳に対し、円教随縁の義を無視したものである、と反論している。さらに、述互具では、修具について、不思議具が不思議境である、とした

仁岳に、それではすべてが事観となり四種三昧も事観に属することになる、とし、三諦を能所にわけたことについては、三諦一境をもってこれを斥けている。

以上が、大ざっぱな宗印説である。先にも一言した如く、『北峰教義』はもともと仁岳の三千説に対して反論を試みた書であり、より明確な宗印説を知ろうとすれば、反論の相手、仁岳の的確な主張をも考慮に入れなければならない。すなわち、『北峰教義』の中の仁岳説だけで、仁岳の三千説を論ずるのは早計である。このように、論争という視点からすれば一方的なものである『北峰教義』をもって、それも三千論という限られた範囲の中で宗印の思想を論ずることは、不安を感ぜざるをえない。まして、伝記などによって、論争だけに明け暮れていたのではない宗印の姿を想像できる今、その不安が拡がってくる。しかし反面、『北峰教義』は宗印自らの手になる一級の資料である。したがって、これに拠ることが宗印の思想解明の手がかりとなることも否定できない事実である。如上の点を考えに入れたうえで宗印の思想を推してみると、宗印と宗印のみた仁岳との違いは、事理・三諦に関する見解の相違と見ることができるところではないだろうか。すなわち、宗印は事理を截然とし三千唯仮とする説には真っ向から反対したのである。それは、宗印に始まったことではなく、趙宋天台のかかえた問題として、たくさん議論を呼ぶのであるが、そうした議論の延長の中で、宗印は、知礼を尊び、知礼の晩年から没後に盛んになり、多くなりだした知礼反対説に対抗し、知礼教学を復興せしめようと

した意図のもとに『北峰教義』を選したものと考えられるのである。かように知礼教学を崇拜し、ほとんど絶対化しているのでは、と思われるほど熱心に、積極的に知礼教学に邁進する宗印の姿には、たしかに、智顛・湛然・知礼と流れる中国天台主流への期待と自負とがあった、ように思われる。

初期仏教教団とヤクシャ（夜叉）とのかかわり

雲井昭善

従来、初期仏教教団とかわるヤクシャ（パーリ語ヤッカ）に関して判明した点は、①ヤクシャが非アーリアンの起源をもつ民間信仰の神であること。②仏法を護持する護法の神であること、の二点に特徴づけられる。かつて A. K. Comaravamy の著書 (Yaksa, Washington, 1929, 31) によって徹底的究明がなされたとは言え、ヤクシャ考は必ずしも明確な結論を予定しがたい。この発表では、ヤクシャ信仰に立つ仏陀時代の地域社会が、仏教教団の枠組みに組み入れられてゆくプロセスを追求しつつ、初期仏教教団の生育と如何にかかわるか、を考察したい。

ヤクシャが①鬼神であり、樹木崇拜とかかわること、②ブツダとシノニマスに用いられる壮麗な性格の二面をもっていることは、周知である。然し、ヤクシャの本質は、「血肉を喰い、

神出鬼没の神」であることが、その本来の性格と言えよう。初期の仏像形式において、ブッダの代りに樹林、とくに菩提樹を以てシンボライズしたことは、ヤクシャ樹神との結びつきを代弁している。ところで、初期の仏教教団がその教団を拡大した理由として、従来、①仏陀の伝道教化による（例えばウルヴェーラの三迦葉の転宗）②須達長者等、資産家の仏教帰依 ③ビンビサーラ王等の国王の入信、そして④D・D・コーサンビエーの出張する、仏教教団と隊商との応着があげられた。この発表では、第五点としてヤクシャ信仰の地域社会（種族社会）が、仏教教団の体制の中へ組み入れられていった、プロセスを注意したい。

まず、ヤクシャを語る初期経典、アーラーヴァカ経(Sa. pp. 31-; SN. I pp. 213-15; 別訳雜阿含三二五經・漢訳『曠野夜叉経』)をとりあげたい。ここでは、ヤクシャの棲家に近づいた世尊(=仏陀)に四度、限去を勧告する。そして、若し、質問に答えられないときは、ガンガーへ心臟を裂いて投げこむ、とヤクシャが主張する。しかし、最終的には、ヤクシャが世尊に教化されるのであるが、この經典の終りに「われ(ヤクシャ)は今日から、村を出て村へ徘徊しよう」という。このことは、ヤクシャ信仰の地域社会が、みずからの地域を捨てたこと、かくて、仏教教団の枠組みへ入れられたことを意味している。

次に『長部』三三經 (Atanāṭiya-suttaṅka, DN. III. pp. 194-)では、「五戒を保つ仏陀に対し「不殺生は守れなむ」として、仏教教団に敵対するヤクシャが述べられる。しかし世尊

に信をいだけくヤクシャと信をいだかないヤクシャのあることを述べつつ、最後に、この『アーターナティヤ経』を護持することが仏法護持につらなるという。そして、仏法を信じない「非人夜叉は、アーラーカマンダーでは土地も住所もえられず、集会にも参加できず、結婚もできない」と、入信のヤクシャをして語らしめている。このことは、仏教に転宗したヤクシャのグループと、あくまで敵対するヤクシャのグループがあることを物語っている。後者は、あくまでも異教徒として仏教教団の枠組みへ入れられなかった種族と考えてよからう。

『ジャータカ』一五五、三九八話で、菩薩とヤクシャとの対話が述べられる。ここでは、明確に仏教教団の枠等みへいれられたヤクシャのプロセスがうかがわれる。ヤクシャは、後代、四天王の一つ、仏教の毘沙門天(ヒンドゥーのクヴェーラ神)の輩下にいられる。これは、護法神ヤクシャと、富・栄光・壮麗の神ヤクシャとかかわる。この①鬼神としてのヤクシャ②栄光のヤクシャという相反するヤクシャの性格は、ヤクシャ(yakṣa, yakṣha, jakṣha)の語源「すなわち ① yaks, to move quickly と② yaj, to worship のいずれかに語源をもつと考える。

阿闍世王の入信について

— 涅槃經・梵行品を中心として —

田宮 仁

親鸞の『教行信証』『信巻・末』には『涅槃經』『梵行品』が集中的に引用せられている。この『涅槃經』『梵行品・四』には阿闍世の入信に至る経路が、また『梵行品・五』には阿闍世入信の様相が説かれている。

経を伺えば、阿闍世は「我今始見從伊闍子生栴檀樹」と、これを無根の信として自身における獲信の事実を表白している。これは入信の事実という体験を経た後のことと思われる。ついでには父王殺害ゆえの墮地獄の予感に煩悶している阿闍世を救うたものは何か。それは六師外道との対応にみられる、理論的対応や理論ではなく、阿闍世に対する呼びかけという事に象徴される仏の大悲心においてである。その第一の呼びかけは「月愛三昧」である。「爾時世尊大悲導師。為阿闍世王。入三月愛三昧。入三昧已放光明。其光清涼往王身。身瘡即愈」とある。この経の文から「月愛三昧」は阿闍世の肉体に対する呼びかけであり、阿闍世発心の直接契機であることが伺える。更に経には「故放此光。先治王身。然後及心」とある。ついでにはこの心に対する呼びかけを、仏陀が「阿闍世大王」と直接に呼びかける声そのものに認めたい。なぜならば大悲の象徴としての呼びかけとみたのであるから、名を呼ぶということとは最

も直接するそれである。慚愧のうちに仏所に行った阿闍世に対し告げられた、「阿闍世大王」の声に眞の仏の慈悲心との出会い、獲信の成立が認められると思われる。このことを「二河白道の譬喩」と対応させることにより、この呼びかけの声において信心が成就することを証してみよう。

「二河譬」は善導の『散善義』『三心釈』にみえるが、ここでは親鸞の『愚禿鈔』による。「西岸上有入喚言、汝一心正念直來我能護——中略——汝言行者也、斯則名必定菩薩、云々」とあるを伺えば、「汝」と仏に呼びかけられた時にはその呼びかけの対象は、呼びかけの声のうちに「必定の菩薩」として見出し出されているということである。ついではこの西岸上の招喚の位に仏陀を、また發遣の位に菩薩を位置づけると、『涅槃經』『梵行品』の教説はそのまま「二河譬」の具体的展開といえる。されば「阿闍世大王」という呼びかけは「二河譬」における「汝」であるといえ、更には仏の呼びかけにおいて阿闍世は即時入必定の菩薩ということができるのである。

次にこの阿闍世の入信の持つ意味であるが、「月愛三昧」なり、「阿闍世大王」という仏の呼びかけの源点は「為阿闍世。不入涅槃」という仏の誓願である。「為阿闍世」の密義を經に伺うと、それは一切の五逆を造る煩惱具足の凡夫の爲と知らされる。これはまた『大無量壽經』第十八願の「唯除五逆誹謗正法」の抑止の文に呼応すると考えられる。つまり「唯除」の対象としての存在——阿闍世——そのものの爲に涅槃に入らずという誓願大悲であるということである。

このことは『教行信証』「信巻・末」の逆誘撰取についての親鸞の領解を伺えばより顯らかである。されば「為阿闍世」不入涅槃」という「大悲の弘誓」により、難治の三病・難化の三機そのものの阿闍世が、醍醐の妙業としての仏の呼びかけにおいて信心が獲得されるというのである。

以上、仏の呼びかけを聞くということに、信心が成就することを、阿闍世王の入信の事実を照してみてきたのであるが、最後に、仏が「阿闍世大王」と「大王」をもって呼びかけられたことに、病める子に対するとりわけの大悲心の存在が思われるのである。

原始仏教における

戒・心・慧の三学について

安藤 正 見

周知のごとく、三学は戒(sīla)・定(samādhi)・慧(pañña)と、説かれるのが一般的と考えられている。しかし、阿含・ニカーヤの經典をみてみると、戒(sīla)・心(citta)・慧(pañña)と、説かれる場合も少なくない。

Dhammapada, Sūtraṅgāya や『相應部』Sagāthā-vagga などの、原始仏教初期の思想を伝えていられる經典においても、三学を示していると思われる gāthā が、種々な形で説かれている。これらの説を詳細に検討してみると「戒と定と慧

とを、よく修したるものは……。」(sīlaṃ samādhi pañña ca vassa eṭe subhāvita……. : Itv. p. 516) と説かれている形が、三学の初期形態と考えられる。そして、これらの gāthā が散文において、samādhi を用いて説かれる三学の背景となっていると思われる。(この問題については、『東海仏教』第二五輯に収録予定である。)

ここでは、なにゆえに samādhi が citta によって置きかえられて、三学が説かれてくることになってきたかを、考察してみた。

citta を用いて説く三学は、『増支部』などに散文で「これは三学なり、何をか三となす。増上戒学 (adhisīlasikkhā)・増上心学 (adhisīlasikkhā)・増上慧学 (adhipaññasikkhā) なり。」(AN, vol. I, p. 235) と、説かれていた。この三学を示してゐると思われる gāthā が、『相應部』Sagāthā-vagga などにある。そこには「智慧ある人 (sappāno) 戒に住し (sīle paṭiṭṭhaya) 心と智慧を修め (cittam paññāna bhāvayan ……」(SN, vol. I, p. 136, p. 165G) と、戒・慧と併せて心を説いているが、必ずしも散文で説かれている形と一致しない。しかし、citta を用いて三学を説くことが、かなり早くから行われていたことを、われわれに示唆している。このことは、次の三点からも論証することができる。

第一として、「心寂止」(cetosamatha) ないし「心統一」(cittamhi susamāhita) なる境地を述べた gāthā を、かなり多く見出すことができる。これらの大部分は、三学とは無関

係に述べられている。しかし、そこにはこのような心の状態が「禪定する者」(jhāyin : Thag, 112G)や「正しき法をみる者」(sammādhammaṇṇ vipassato : SN, vol. 1, p. 129G)に比べて重要視されている。かゝる「この心が単なる心ではなく、su-samāhita, samathaなる状態として強調され、これがcittaを用いて三学が説かれてくる」ひとつの要因と考えられる。

第二に、この心寂止なる状態は、また「心一境性」(cittassa ekaggata)として、より具体的に説かれることもある。例えば、Therīgāthā, 19G において「不浄想によりて、一点よく三昧した心を修せよ」(asubhāya cittaṃ bhavēhi ekaggān susamāhitaṃ)と述べられている。このような「心一境性」を散文では「心の一境なるは、これ三昧なり」(cittassa ekaggatā ayaṃ samāhī : MN, vol. 1, p. 301)と、説明している。このあたりにも、samāhīがcittaに置きかえられて、説かれるにいたる内面的要因があると考えられよう。

第三に、この心は adhi- という接頭辞を付して adhicitta として説かれることがある(例えば、Dhp, 186G, Thag, 501G)この adhicitta は、注釈書においてそれぞれ「八等至と称する、ちぎれた心」(aṭṭhasamāpattisamphate adhicittā : Dhp, A, vol. III, p. 238.)・「諸々の止観をまよひる実践」(samatha-vipassānaṃ anuyogo : Thag, A, vol. II, p. 252)と、解釈されている。そしてこの adhicitta が、散文において説かれている三学の増上心学と、全く同じ言葉であることに注目されよう。

Dhammapada などの古い gāthā において、すでにこの adhi-citta が、説かれていることもまた、samāhī に代って、citta を用いた三学が、説かれるようになった有力な要因と、みることができると思う。

以上、三点に絞って考察したが、これらの gāthā における、心に関する説明が、samāhī に置きかえて citta が用いられてくる、大きな要因になったと、みる事ができよう。

戴安道の応報観

竹内 肇

戴安道は、人も知る如く、「釋疑論」によつて慧遠に疑義を提出し、その主題の吉凶禍福をめぐる応報の問題について、主として、慧遠とその門下の周統之と論議を交わした人物である。六朝思想史、宗教史上、特異な存在であるといえよう。

戴安道の論議の趣旨は、「釈疑論」を発端として、その後、数回に渡つて交わされた慧遠や周統之との論難などから知られるのであつて、かかる問題については先学すでに高見もあり、筆者も、また、それ等高見の驥尾に付しつゝ、さまざまな角度から考察して来たのであるが、今回は以上のことどもを展望しつゝ、戴安道の応報観について一応の私見をまとめておきたい。従来述べて来た私見によれば、戴安道は、慧遠及びその門下との接触から仏教に心を寄せつつも、なおその態度は徹底せず、

儒家の立場を離れ得るものではなかった、ということであった。そして、その理由は、①当時、著名な儒家の碩学であった范宜に高く評価されたこと。②現存する作品から考える限りでは、道家の思想も安道自身の思想に迄は昇華していなかった、と思われること。③「釈疑論」をめぐる論議でも、安道は慧遠や周統之の反論に十全の納得を示さず、したがって仏教信奉に徹底できなかったと思われること。④時代は下るが、彭紹升の「居士伝」では、戴安道の伝が謝慶緒の付伝とされており、居士としては低く評価されているように思われること。などであった。

しかし、戴安道が仏教の信奉に徹底せず、儒家の思想を脱し得なかったのは、「釈疑論」に反論した周統自身之が仏教を十分に理解してはいず、そのため戴安道を説得しきれなかったこと、また安道自身も慧遠の論理を十分理解できなかったこと、などによると考えられるのであって、戴安道自身は決して仏教信奉を拒否していたわけではないようである。そして、そのような戴安道の態度はその応報観からも窺えるように思われる。

戴安道の応報観は、周統之がその「難釈疑論」において、「君既涉其津、亦応不遠而得。此乃幽明之所寄、豈唯言論而已。」と応報の問題に深く立ち入るのを避けるような態度を示したのに対して反論することからにわかに論旨が展開する。

すなわち、戴安道は慧遠に再度書簡を呈して、その中で、「周統之は根本の道理において異なっているのであれば、考え方も一致点が見出せないのだ。」とその基本的な相違を指摘し、「釈

疑論答周居士難」として自身の所論を披瀝し、そこでは、「至於善惡禍福、或有一見、斯自遇興事會、非冥司之真驗也」と、善惡禍福は必然的に現われたようであっても、それは全く偶然の結果なのであるとして、善惡禍福の問題に冥司などがかわることはない、とその必然的關係を否定し、「而今則不然、或惡深而莫誅、或積善而禍臻、或履仁義而亡身、或行肆虐而降福」と、現実には悪を重ねても殃咎を受けず、善行を積んでも禍が及び、仁義を履んでも身を亡ぼし、肆虐の行爲があっても福を降される有様であるとす。こう見て来ると、安道の立場は、原因に対する結果が過去世と現世、もしくは現世と来世だけに留まって、過去の因が現世を超えて来世に始めて結果するとの、仏家三世の説を理解する迄に到ってはいなかったことが知られる。

しかしかような安道のあり方は、かたくなな仏教拒否の態度から結果したものではなく、そこにはむしろ慧遠や周統之との論議からでは十分に仏教を理解しきれぬもどかしさが働いていたようで、それは、慧遠の説得に、「機会を求めて必ずお目にかかり、高旨を承りたい」と応えているところからも窺えよう。

以上、要するに安道の応報観は仏教に納得できぬまま、儒家の立場をも離れ得なかった、いわば一種のジレンマによる苦悩がその背景を形成していたと、ここに結論されるように思われる。

ヨーガストトラ第四章

第一六節について

梶尾 慈 覚

ヨーガストトラ四・一六 (na caikacaitāntram vastu tadāpamānakam tadā kim [tat] sāt) はポージャ評註にあらわれない。Dasgupta および Jwala Prasad はこれをストトラ本文と認めず、元来はヴァーサ註解書の一行であったと考えた。そうすると仏教への注目される論及は註解書以後のことで、ストトラ自身には仏教への顕な論駁は見出しがたいこととなる。これにたいし H. Jacobi は、四・一六が真正のストトラであることを立証しようとした。その手続は註解書の文派を正確に把握することであったが、抛り所は副註であり、畢竟するに証人はヴァーチャスパティミシュラ一人であった。その後、かのシャンカラに帰せられる副註(疏註)が刊行された。では、新しい史料から、四・一六の問題についてどういうことがいえるであろうか。

ストトラ四・一四から出発するのが必要で亦充分であろう。

ここでは事物の実在が説かれる。事物とは内在的客観としての認識作用と所謂外界の対象とを指す。註解書はここで「対象は識(認識作用)をとまなわなくては存在しないが、識は対象をとまなわなくても存在する」という反対論者の主張を提出し、

ストトラ四・一五にたいするヴァーサ自身の avataraṅkīa が此処から始まる。その点は Jacobi が指摘した通りである。さて、シャンカラ疏註の大筋は次の如くである。識を離れては対象は存在しないとした場合、そのことが経験の主体の無を意味するとすれば真我に帰せられるべき独存解脱は不可能となり、

識と対象との同一性を意味するとすれば真我もまた認識の客であり且つ主であることとなり同様の誤りが帰結する。また、事物が夢中の客観のごとくに勝義としては存在しないというならそれは言語道断である。夢における知識さえ嘗て知覚した対象が客観なのであって、知識である以上はどれも皆な客観的支持者を有するのでなくてはならぬ。さらに、現に認識されている事物を存在しないとすることがどうして不当かというなら、『事物は同一でも心は異なるから、両者にとって道(場所)は離れている viviktaḥ pāṭhaḥ (四・一五)』。事物は一つの心に依存しない。それゆえ多くの心によって仮構されたものでもない。ところで、かの同じ仏教徒たちの中で、外界の対象を許容している一部の者達(経量部系)はいう、「対象は知識と同時に発生するにすぎない」と。自身の識が生じたとき前後の諸瞬間における事物は存在しないと云って事物の本質そのものを否定する。併し、現瞬間の対象は、過去と未来との対象も同様、その瞬間の知識と同時に生成し且つ消滅するものではない。——疏註はここでもヴァイバーシカ派の根本命題「無所縁の識なし」の理に則り、ストトラ四・二(過去と未来との事物はそれ自身の形体をもって存在している)を引用する。而して、そ

の事のゆえに、事物が心に依存するということは正しくない、一つの心に依存するにせよ、多くの心に依存するにせよ。前者の場合、我々は言う、『また事物は一つの「瞬間の」心に依存しない。』(「依存するとすればその心が消失すると」) 事物は証明根拠なきものであり、そのとき事物はどうなるであろうか(四・一六)』と。心という証明根拠(審判)がなくなれば事物は何ものでもなくなるであろう。——要するに、「これら(真我・心・対象)にとって道は離れている(viviktaḥ pāṭhaḥ)。「それでは」如何にして心とそれの客観との関係にもとづいて真我の享受があるのか、というわけで、又は、事物は心を離れては存在しないと考える者、若しくは事物は一方的に心に依存すると考える者にとっては客観が知られたり知られなかつたりすることはありえないというわけで、曰く『事物は、それによる着色が心に必要であるから、知られ且つ知られない(四・一七)』と、云々」。

シャンカラ疏註によれば四・一六は、四・一四・一五にたいして積極的な論旨の展開をもたらずものでない。固よりそれは反論者への応酬であるかぎりには当然かも知れない。けれども、これを「我々は言う」として導入する、このような仕方とは他のいかなるスートラ本文についても疏註はしていない。「我々は言う」は、ヴァーサ註解書の例外的な *avataraṅkā*——ヴァーチャスパティはこれの特色を *uśūtram* とするが、そういう次元の討論における立言とみるのが自然であろう。亦、四・一七の導入に際して四・一六は無縁といひうる。「一つの心」が問

題なのではなく「心に依存すること」が問題なのである。そして事物が多くの人に依存するとう場合を問題にしている点はポージャ評註と軌を一にしている。さらに、四・一五の本文中、ヴァーサ：ヴァーチャスパティ系統では *vibhaktāḥ pāṭhaḥ* とあるところ、シャンカラ疏註は *viviktaḥ* とするが、この点もポージャ評註と一致する。意味の大きい variant といわねばなるまい。

廻施について

高原 信一

ここではパーリ語 *dakḥiṇam adis* (仏教梵語 *dakṣiṇam adis*) が廻施の原語であることを確認したい。そのためにパーリ語および仏教梵語の用例を吟味し、夫々の文脈の中でこの用語の意味を確かめてみよう。

パーリ語の用例ではまず *D. ii. 88—89—Vin. i. 229—230—UD. 89* の韻文の中に *dakḥiṇam adise* とある。これは「供物を捧げよ」という意味ではなくして、「布施の功德をめぐらせよ」の意味にとらねばならない。英語の中では *D. the Rhys Davids* 夫妻訳(一九一〇) “give the merit of his gifts” *Vin. G. I. B. Horner* 訳(一九五一)は “makes on offering” *UD. G. F. I. Woodward* 訳(一九三七)は “let him make offerings” とある。『南伝大藏経』を参照すると、上記の部分で順次、平

等通照訳は「供養を捧げ」、渡辺照宏訳は「供物を捧げよ」、増永靈鳳訳は「供養物を捧ぐれば」とある。これらの英訳および邦訳の中では Rhy's Davids 夫妻訳のみが的確な訳であり、他はいずれも誤りである。

同様の例として次の二つがあげられる。J. ii. 425 : dakkhiṇ-
an adisi 『南伝』寺崎修一訳「その供養の〔徳〕を与へたり」
W. H. D. Rouse 訳 (一八九五) "gave a gift" および A. iv.
64 : dakkhiṇam adiseyyāsi, 『南伝』土田勝弥訳「施を捧ぐべし」
E. M. Hare 訳 (一九三五) "you should declare the offering to be mine" である。英訳はどちらも誤りであり、邦訳では、寺崎修一訳のみが、「」を付してではあるが正確である。

以上あげたパーリ語の用例は次の点で共通している。すなわち、A が B へ布施をなし、その布施の功德を C へめぐらす、この布施の功德の動きを廻施といっている。これを廻施のタイプ一とする。この場合、人物 A も B も、また布施の品物もそれが食事であれ、衣服その他のものであれ、いずれも我々の目に見える経験的存在である。これに対して、布施の功德の動きは目に見えない。布施の功德を受ける C なる人格も、神々、河の神、毘沙門天などいずれも目に見えない存在である。このように廻施の構造は、目に見える経験的世界から、目に見えない超経験的世界へと、その両方に関わっている。

次に Pv の用例が注目される。dakkhiṇam adise その他である。『南伝』宮田菱道訳は「布施を捧げよ」等とある。英訳

者 Henry S. Gehman (一九四二) は "...transfer to me the benefit of the gift" 等々と訳している。この英訳者の論文 Ādisati,in the Peta-vatthu (JAOS, XLIII, 1923, 410—421) 4¹ dakkhiṇam adisati 等々の用例が patim dadāti と同じように、「布施の功德をめぐらす」こと、つまり廻施を意味することを論じたものである。

Pv の中では、A が B に話しかけ、B が C に布施し、その布施の功德を A にめぐらしてもらう型が多い。これを廻施のタイプ二とする。更に Pv の中に、廻施のタイプ三として、A が B に話し、その話しを B が C に伝え、C が D に布施をし、その布施の功德を A にめぐらしてもらうという型も見られる。これらタイプ二および三においても、布施の功德を受ける人格 A は餓鬼、餓鬼女等であって、目に見えない存在である。

仏教梵語の用例の中では、Divy. 10. 28 : daksinām ādesaya など、上記 Pv の中の廻施のタイプ三に同じである。

以上のように廻施には単純なものから複雑なものまで三つのタイプがあることを見て来た。そして廻施の原語はそのいずれのタイプにおいても同じ意味に用いられておること、しかもパーリ語テキストのかなり初期からその意味で使用されていたことが確かめられる。

大日経における法身の認識

栗山 秀 純

密教におけるヨーガの特徴は、有相三昧を実修する中において、無相三昧に住すとされている。この有相三昧における対象とは、何であるかについて、『大日経』（大正蔵、十八・一四四・No. 88）の所説を中心に検討する。

いい換えれば、それは『大日経』所説の法身(dharma-kaya)とは何か、それをいかに認識するか、何故、法身を認識出来るかの問題である。すなわち、それは、法界、法身と我れ、修行者との直接かかわりあう接点についての考察である。

『大日経』における法身毘盧遮那如来の世界については、その巻一住心品の初めに明確に説かれている。(大正蔵、十八・一、上一中)それによれば、法身薄伽梵は、如来の加持処なる広大なる金剛法界宮に住し、法尔常恒の三密活動を続けながら、三密加持の法門を演説されており、それは、一切処に起滅すること辺際不可得にして、しかも有情界において法を宣説されるとする。

ここで、まず注目すべきは「如来の加持」についてである。経の漢訳者であり、また注釈者でもある善無畏は、『大日経疏』（大正蔵、三十九・五八〇、上）において法身を本地法身と加持身の二身に分別して説いている。本地法身をば、無相

法身とし、加持身については、これを受用身とし、仏の加持住処、すなわち、諸仏であるとする。この加持身は、本不生なる實際(如来の心王)の住する意味から無相法身と無二無別なりと説いている。この加持身により、衆生は、如来の身・語・意三密と平等となり、ついには、自身の浄菩提心を発得し、如来の差別智身を速得するとするのである。

この本・加二身の仏身観は、経の法界観である法尔・隨縁の思想を根本としている。『大日経』の教体は「一切諸法不生」なることを説き、一切の存在に本不生の理のあることを認識すると共に自身もこの法界において本不生なる存在として住すること(本不生際)を旨指している。

ここでは、仏智として「一切智智」を説き、これは、自心の実相を知ることであり、自己を含めた一切の存在が本不生としての存在であり、自心本有の浄菩提心を発得することによるものとする。さらに、仏身顯現の相として「マンダラ」、「本尊」を説き、一切の字門に本不生、不可得空の実義ありとする真言の実義(文字観)と一切の活動(karman)を如来の身密であるとする。

これらの説相から『大日経』においては、一切の存在を本不生として認識することを根本理念とし、これを法(dharma)とし、この法によつて把握、認識される一切の存在を法界とする。法身は、この法界を体としており、法尔常恒の存在であるとする。しかるに、この法尔常恒の法身は、そのままにおいて法を演説すると云うも、衆生に対しては「神力加持の三昧に住

している」とする隨縁・加持の相において顕現し、身・語・意三密の活動として示されるのである。

修行者は、直接には、この加持身、および隨縁の相において、如来の加持世界に契入することを目指し、三密行により三昧に住するのである。經には、法界を衆生界と心界（修行者）の三種は無二無別なりとしており、一切諸法は、法尔として実相に住しているのであるが、如来の加持身たる有相の三昧に住するままに無相に至らしめる三昧を修することを説く。これを「説無相三昧品」（大正藏、十八・四四、上）には、「無常の因によつて、しかも、常の果に至る」と説いている。

修行者は、この有相三昧において無相に住し、ついには、自身本来、如来の差別智身であることを速得するとするのである。要するに『大日經』における法身の認識は、如来の加持身たる有相・非清淨の隨縁の相を直接の認識対象として、それをそのまま、法尔無相の法身に至らしめる法界觀に基づいた認識論である。

さらに、法身の隨縁の相一々について検討すべきであるが、ここでは、省略せざるを得ない。

般若經に於ける道支

真野 龍海

1 序

道支とは、修行者とその階位、とくにその種類を示す。具体的には三十七道品、すなわち、四念処、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道である。これらは、阿含に於て成立し、初期阿毘達磨にて發展した。今、『般若經』とについて論ずる理由は、この經典の初期のものが、それらに接続して起りしかも、それらを否定しつつ形成された点を考えながら、とくに項目を道支に限定して、初期の小品系、『道行般若經』を中心として明らかにしたい。小品の後、約百年ごろ後代に、それを展開した形の小品が出来たが、これは、道支のみならず、他の阿毘達磨のいろいろな概念とともに、小品より、はるかに多数を収めるので、後世、マイトレイヤは、むしろ、道支の立場で、それを分科、註釈している位である。その源であった小品系では、如何というのであるが、これには、ほとんど、現われず、後代同系のものに僅かに見かけられる程度である。それは『般若經』の成立の意義からして、これらを退けて、闕説することがなかったと解されるのである。しかし、全く、前代の阿毘達磨の用語を用いないことは不可能で、むしろ、その語を『般若經』の立場として修めるのである。それにしても、修行

道の立場のものは、四沙門果、三乘、十善、十力・四無畏・十八不共仏法、五分法身などである。四沙門果は、向・果と展開して使われていないが、三乗との連関に於て使われている。

さて、そこで、道支の問題を、道の階位と種類(徳目)とに二つに分けて検討したい。

2 道の階位

すでに、『般若経』の階位については、梶芳、山田兩博士により述べられているように、小品系では四位がある。「学品第二十二」には(1)初發意菩薩、(2)隨次次第上菩薩、(3)阿惟越致菩薩、(4)仏、または、(1)初發意、(2)阿闍淨、(3)阿惟越、(4)阿惟顔というような大乘菩薩の四位が、認められる。しかし、この他に、三乘、つまり、小乗の声聞・獨覺・阿羅漢との連続に於ける三乘綜合の階次がある。声聞・獨覺は「度」して、「遠ざけて」いるが、それを、通過して菩薩の行が続くのである。

小乗の徳目、つまり当代盛行の造塔、舍利供養と並んであった四禪・四諦・四神足・四果というものも、一概に否定するのではなく、般若波羅蜜の中から実現することを、くりかえし力説するのである。このように、四位以外に、小・大乘の綜合型の階位にも注目すべきである。この四位―大乘型と、三乘綜合型とは、十地に大乘の十地経系と、小・大乘型の十地とがあるのと似ている。

3 修道の徳目

三十七道品の後に出た『般若経』であるが、それは初期には現われず、四神足が、四禪、四諦、五通とともに、「功德品第

三」に見える程である。六度は別として、従来のものとしては、十善、五分法身、十力・四無畏・十八不共等にすぎない。しかし、十力・四無畏・十八不共は、二乗の徳目で、これを完成することは涅槃となり、菩薩の避けるべきこととされる。菩薩の修行として取りこむのは、般若と方便―衆生と断絶せぬこと―を前提とする。前提とした場合、小乗の徳目はすべて生きるといってもよく、それが大品へ展開していることによって証されるのであろうか。

今一つの目的とひそかに意図した阿毘達磨との関連は、さらに、精査を要することくである。

惠昕本『六祖壇經』と眞福寺本『六祖壇經』

—東北大学図書館狩野文庫所蔵の—

金山天寧寺本と関連して—

石井修道

禅宗史上に重要な位置を占める六祖惠能(六三八―七一三)の研究に欠かせない資料に『六祖壇經』がある。この『六祖壇經』について従来知られる資料は、柳田聖山主編『六祖壇經諸本集成』(中文出版社、一九七六年)でまとめられ、駒沢大学禅宗史研究会編『慧能研究』(大修館書店、昭和五十三年)で主な系統の五本対照が発表された。今回の発表は、その後の新出資料として、しかも壇經の成立を考察する上に重要な眞福寺

本を紹介することが主要な目的である。

真福寺は、名古屋の大須観音で知られる真言宗智山派の真福寺宝生院をいう。この真福寺本を発見したのは、同僚の伊藤隆寿先生である。以下、この真福寺本の資料価値について言及する。

壇經の最も古いものは、スタイン五四七五号の敦煌本であり、ついで古いものは惠昕本と呼ばれる系統のもので、主なものは、大乘寺本・金山天寧寺本・興聖寺本がある。真福寺本も惠昕本に属す。

真福寺本には、まず惠昕の序が存し、上下二巻に分けられ、二巻はさらに一、韶州刺史韋瓌等衆請說法門、二、大師自說悟法伝依門、三、為時衆説定惠門、四、教授坐禪門、五、説伝香懺悔発願門、六、説一体三身仏相門、七、説摩訶般若波羅蜜門、八、現西方相狀門△武帝問功德附、九、諸宗難問門、十、南北二宗見性門、十一、教示十僧門△示寂年月附△の十一門に開かれている。さらに注目すべきことは、最後に大中祥符五(一一二)年に撰述された周希古の後叙が存在する。

○一二)年に撰述された周希古の後叙が存在する。
惠昕の序がみられるのは、興聖寺本の興聖寺開山の了然の補写のみであつたが、真福寺本により改めて惠昕本の成立が、乾徳五(九六七)年五月二十三日であることが確認できた。また興聖寺本は、惠昕の序に加えて、紹興二十三(一一五三)年の晁子健の序が加わり、大乘寺本・金山天寧寺本は、政和六(一一一六)年の存中の序のみあつて、再刊本であると述べているが、真福寺本は初刊本に当り、金山天寧寺本がその再刊本と想

像されるのである。しかも真福寺本の成立した一〇一二年は、興聖寺本の基づく晁迥の天聖九(一〇三一)年の写本や従来壇經の最古の刊行と考えられていた至和三(一〇五六)年の契嵩本より古い点は、この真福寺本こそ壇經の最古の刊行本であることを物語るものである。

真福寺本系の存在は、胡適博士が「壇經考之二」で、晁武撰『郡齋讀書志』により指摘されていたが、目録を信じすぎたために、三巻十六門の惠昕本の存在を推測するに至った。しかしながら真福寺本の出現により、三巻十六門の周希復の序文のある壇經は存在しないことが確認できた。

真福寺本は、東北大学図書館狩野文庫に所蔵される金山天寧寺本に最も近く、興聖寺本にある印宗法師のところでの風幡問答、慧明の大悟の問答や元和十一(八一六)年の大鑑禪師の追諡号の記事がなく、自称に「某甲」を使用している。さらに真福寺本は、祖統説では、第三に「末田地」があり、第三十三に「婆須蜜多」、第三十四に「僧伽羅叉」を主張して、神会説を承けて、壇經系独自のものがある。その点では、祖統説に改訂があると指摘されていた大乘寺本とは大きな相違を示しているといえよう。

真福寺本は、惠昕本のもつ特色を従来推測で述べられていた点を、はっきり示しており、胡適説を承けて、近年、中川孝氏が興聖寺こそ惠昕本に最も近いという主張は、改める必要が出て来たといわざるをえない。興聖寺本が整理されているというのは、惠昕本の成立時点まで遡ることはできないのであつて、

一度成立した惠昕本は、真福寺本と最も近い形でできあがり、それが興聖寺本の刊行の過程で整理しなおされたものといえるであろう。

真福寺本の全文紹介は、石井修道「伊藤隆寿氏発見の真福寺文庫所蔵の『六祖壇経』の紹介——惠昕本『六祖壇経』の祖本との関連」（「駒沢大学仏教学部論集第十号」印刷中）を参照されたい。

華嚴三宝章における縁起について

一色 順心

『華嚴三宝章』は『華嚴雜章門』『華嚴七科章』ともいうように、「三宝章」以下計七種の章から成り立ち、各章の間には直接的な関連はなく各々が独立した内容をもっている。華嚴教理に特徴ある章目が多い中に、帰依三宝という信仰範疇に属するものまでが盛込まれ、しかも雜章なる諸テーマが縁起無礙の思想を背景にもち華嚴一乘の立場に融摂せられている。縁起に関する詳説は「法界縁起章」にあるが、七種の章を通覧するとき染浄縁起、浄法縁起、俗諦縁起などもあり法蔵における縁起説の多様性を物語っている。彼は『探玄記』卷十三（大正35・三四a~b）に、法界縁起には染法縁起と浄法縁起と染浄合説の三義があると解釈する。諸種の縁起がある中で染浄の縁起というも結局は法界縁起の問題に結帰することになるといえる。

う。縁起諸法が障礙なく融通するその根拠が如何にして成立し、また法界縁起の主要なる特質とは何かを『華嚴三宝章』の所説を通して考察することが小論の目的である。

縁起諸法の円融無礙なる理由については、『華嚴經旨帰』に(1)為_レ明_レ諸法無_レ定相_レ故(2)唯心現故(3)如_レ幻事_レ故(4)如_レ夢現_レ故(5)勝通力故(6)深定用故(7)解脫力故(8)因無限故(9)縁起相由故(10)法性融通故の十門、また『探玄記』卷一にも(1)縁起相由故(2)法性融通故(3)各唯心現故(4)如_レ幻不_レ実故(5)大小無_レ定故(6)無限因生故(7)果徳円極故(8)勝通自在故(9)三昧大用故(10)難思解脫故の十門、これに対し「法界縁起章」に(1)縁起相由(2)法性融通(3)縁性雙頭(4)理事分無の四門が建立せられている。十門及び四門に共通して法界縁起の根拠のもっとも重要なものは縁起相由と法性融通とであろう。前者は諸法を互いに対比してその円融無礙なることを論じ、後者は事法の所依たる理性が融通するという観点から諸法の相即相入を論証するものであり、以上の二由によって法界縁起の内容が尽されるといっても過言ではない。しかるに「法界縁起章」では(1)縁起相由のみが解釈され、(2)法性融通以下の三門の説明が欠落しているのである。第二門以下を解説する意向があつたが何らかの理由によって未成に終つたのか、または作成することが不要であつたのか、それとも『探玄記』の場合のごとく、(2)法性融通以外の解釈を『華嚴經旨帰』の所説にゆずつたのか、疑問の残るところである。

では法性融通の義門が『華嚴三宝章』においては全く説かれなないのかといえはそうではない。法蔵は「十世章」に華嚴の時

間論を展開する中で縁起相由と法性融通の二由を開設している。過去現在未來世はそれぞれ差別相を呈するけれども、時そのものに別の体が存するわけではない。十世の区別も縁起法上の假立に他ならず無自性であつてただ真に依つて立てられる。このように十世法の融通無礙なることが明らかにされるのである。

さらに「玄義章」にも縁起諸法が会融無礙なる理由が、空不空と相在不在と相是不是の三門に立脚して解明される。これは体の空有、一法と諸法との相入及び相即を論ずる立場であるといえる。この三門と関連して、空不空と相是不是の二門が『華嚴遊心法界記』（大正45・六四七c）に、また相是と相在との無礙の問題が『探玄記』巻一（大正35・一一九a、b）に説示され、兩者ともに法性融通門が解釈せられるのである。故に「玄義章」における縁起無礙門も法性融通と密接な関係を有するといわねばならない。

法界縁起の理論的根拠については諸法間の同体異体相即相入の関係を論述する「法界縁起章」に負うところ大であるが、諸法の対比のうえに立つ縁起相由門にとどまらず、「十世章」「玄義章」には円融無礙ならしむる理性の面からの検討もなされていることが明らかにされた。この二章において法性融通の義が解説せられているが故に、「法界縁起章」の縁起相由の義が法界縁起としての一貫性を具備しているといえるのである。

華嚴教学における宗について

吉津 宜英

宗の問題は教判と宗趣との二つの視点から考えることができる。すでに仏教全般にわたつての宗の論究には、真野正順『仏教における宗観念の成立』があり、華嚴関係に限定しては木村清孝『初期中国華嚴思想の研究』の中で考察が加えられている。特に真野博士は隋唐諸宗における宗を精査され、華嚴教学に關しても智儼・法藏・慧苑・澄観・宗密などをひとわり概観されている。なかでも法藏の五教十宗、その十宗を慈恩の八宗との関連において考えているが、法藏教学としては四宗（隨相法執宗・真空無相宗・唯識法相宗・加來藏縁起宗）も無視できない。さらに博士は慧苑や澄観の宗観念を検討しつつ、そこに宗の理念的絶対化の方向と現実的相対化の方向との乖離、そして前者の限界性を明示される。その結論には敬服するが、澄観から宗密に至る教学の展開は、いわゆる禪宗の台頭を無視しては語りえず、その宗観念の把握にも禪の視点を含めた細かい分析が必要である。

そこで本発表では改めて法藏から宗密に至る華嚴教学の中に含まれている宗の用例を検討してみたいと思う。先ず法藏については既に『宗教研究』（第五三卷第一輯、通卷二四〇）に所載の拙論「法藏の四宗判の形成と展開」で述べたことをここに

援用したい。すなわち法蔵における宗は十宗から四宗へという展開として把握され、十宗が基の八宗に抛りながら玄奘所伝の唯識仏教の位置づけを不明確にしているのに対し、四宗では唯識法相宗として位置づける。五教判では華嚴経の卓越性を示し、四宗判では唯識の限界性を現わし、法蔵においては両者は何ら関連づけられないままに共存している。

このような法蔵の十宗から四宗への展開を見る時、宗を中心にする慈恩大師基の教学、さらに四宗を立てる地論の教学などが法蔵の宗観念の前提となっている。また基が対決したのは四教などを主張した天台智顛の教学であり、法蔵は智顛を尊敬するのであって、このような教学の対決と継承の様子も宗と教との把握に関わっているように思う。

さて、法蔵の五教と四宗の併存を解消し、華嚴の卓越と唯識の限界とを同時に示そうとしたのが慧苑の四教判である。従来は背師の徒と誹謗されるが、私は法蔵の意図をよく継承していると思う。しかし宗という観点からも問題点はある。四教の第四真具分満教を二門に分け、第一の理事無碍門を如来蔵仏教に、第二の事事無碍門を華嚴経に配するが、それらは同時に理事無碍宗であり、事事無碍宗なのであり、つまり、教がすなわち宗ということになっている。慧苑の意図に即して言えば「華嚴教が最高の宗である」ということであるが、その結果、宗による教の規定の面が力説され、華嚴経を中心とする教の独自性を十分に発揮することができなかつたように思う。

慧苑の時代には既に禅宗は勃興期にあり、彼が宗を強調する

背景にその事実を認めることも可能ではあるが、しかし『判定記』には禅宗に関する言及はない。慧苑を厳しく批判する澄観においては禅宗の影響は大きい。今問題にしている宗の用例に就いてもそれは伺われる。先ず「禅宗」「南宗」「北宗」という呼称で多くの引用がなされるが、禅宗は五教の中で頓教に位置づけられる。そして教判と宗趣とを厳密に弁別し、教判の所から宗に関わるものを除き、十宗も宗趣の項で扱ふ。澄観の意図は禅宗を含めた宗の多様性を認めつつも、それらの宗は教の内容によって、いいかえれば法界観を中心とする教の義理（内容）によって規定されるということである。

いったい禅宗における宗の用例は「南宗」「真宗」「正宗」などのように、教判論や宗趣におけるものと根本的に異なっている。自己主張しながら他の立場をも認める、つまり諸宗を教の立場から許容するというようなものではなく、それだけが仏教だという立場を宗と称する。たとえ価値が低くとも一宗として認めるというのではなく、正邪の規準が宗という一語をめぐって決定されてゆく。

澄観は宗の多様性を認めつつ、それらが教義によることを論証したが、宗密はもともと禅宗の人であったから、先のような意味での禅宗の宗の主張の真只中に居て、先ず禅の諸宗の多様性から出発し、それらの禅源としての教を主張する。不立文字を唱える禅家に対して教の重要性を示し、教の卓越性を主張する教学者に対しては教の宗のあり方を説いたわけであり、一般にはこれを教禅一致説と呼ぶが、内容的には宗教相関論となつ

ており、宗趣論とも教判論とも異なる立場から出発した禪宗の宗を伝統的な教学の立場から基礎づけようとしたのである。

『雑阿含』の構成について

向井 亮

『雑阿含』については何らかの言及をなす文献は幾つか存するが、その中で、『瑜伽論』撰事分の始めにある記述が、周知のように、最も詳しくかつまとまったものである。

そこで、今は、その『瑜伽論』の記述内容の再検討(チベットの訳参考)を通して、これまで諸学者により問題にされてきたところの二、三について改めて考察を加えてみよう。

△『雑阿含』の内容次第▽『瑜伽論』には『雑阿含』の所説内容に当るものを項目的に次第して挙げる箇所が、先の撰事分(Tib. Peking Ed., No. 5540, Hi 1436: 漢訳巻八十五)と本地分中の意地(*Yogācārabhūmi*; ed. V. Bhattacharya, pp. 71—72: 巻三)および声聞地(*Sāvaka bhūmi*, ed. K. Shukla, pp. 136—137: 巻二十五)に存する。それらはほぼ一致している。次にそれを整理して挙げる(細かい差異はいちいち指摘しない)。

(1)〔五取〕蘊、(2)〔十二〕処、(3)〔十二支〕縁起、(4)〔四〕食、(5)〔四聖〕諦、(6)界、(7)弟子所説・如来(仏)所説、(8)〔四〕念住・〔四〕正断(正勤)・〔四〕神足・〔五〕根・〔五〕力・

〔七〕覺支・〔八〕道支(以上、三十七道品)そして、不浄・入出息念・〔三〕学・〔四〕証浄(不壞浄)、(9)〔八〕衆会。

これらを、意地では「仏の言教が撰せられる九事」と称し、声聞地では十二分教の第一たる「契経(*sūtra*)」の内容となし(ただし(9)は挙げない)、撰事分では「雑阿含(*samyukka-āgama*)」の内容次第としている(なお、従来はこの箇所の記述をただ漢訳にのみ依ってとり挙げ解されていたため、幾つかの不正確な指摘がなされてきた)。

われわれは、ここに仏教のほぼすべての教義が一応の体系をもって列挙されているのを知る(この項目配列は諸アビダル論書の論次第・品の配列との関係で興味深いものがある)。

△『雑阿含』の構成▽『瑜伽論』撰事分では、右の内容次第を次のように分けて、『雑阿含』の構成を指摘している。

(I)五取蘊分(右の(1)を内容とする)、(II)六処分(2)を内容とする)、(III)縁相応分(3)・(4)・(5)・(6)を内容とする)、(IV)弟子および仏所説分(7)を内容とする)、(V)道品分(8)を内容とする)、(VI)偈誦分(9)を内容とする)。

ここで、仏所説分を弟子所説分とは別に立てるべきか否かは連断できない(仏の教え *buddhavacana* としては、仏弟子所説以外は仏所説に当る訳で、實際上独立させる意味は存しない)。右に「分」と訳したのはそのチベット訳により原語に *varṣa* を想定してのことである。右の構成は、漢訳『雑阿含』のそれ——その錯簡を復原した試案の一つ(花山勝道氏所説、前田忠学氏採用)——によく一致する(A, *Anesaki* 権尾辨匡氏の試

みには、今の『瑜伽論』所説の理解に不正確な点があるため、たとえば「偈誦」分とは別に「八衆」分を立てるなどの無理が存する。そしてまた、『瑜伽論』のものは、『根本説一切有部毘奈耶雜事』の所説（『大正藏』二四卷、四〇七頁中下、Tib. Peking Ed., No. 1035, 296 b—297 a）とも一致する。なお、撰事分の所説には、この(I)から(VI)の内容を、別の観点——「だれが説くのか」、「なにを説くのか」、「だれのために説くのか」の三相——からの分類が見られる。

この箇所に続く撰事分には、このような構成から成る『雜阿含』の所説を前述とした論述がなされている。それによるならば、より具体的な『雜阿含』の構成を知ることができる（詳しくは別に発表する予定である）。

△「雜」と「相應」√撰事分の記述を漢訳とチベット訳を対照することによって、従来の次の指摘が速断であったことが知られる。その一は、荻原雲来氏の、「雜」と「相應」とは元來別語なるべし、との主張であり、その二は、「結集」および sangiti に関する理解である。いずれも多義語を一義的に解することによるのである。漢語の「雜」には「あつめる」「あわせる」の義あること、sangiti をチベット訳は「偈誦」の義と「結集」の義により訳し分けていることなどを知るべきである。

Milindapañhā における頭陀説

阿部 慈園

I. パーリ語で著わされた対論書である Milindapañhā (以下 Mil., ミリントタ王の問) には、頭陀に関する記述が処々に見られるが、特に「頭陀支に関する問」(Trenckner 本 pp. 348—62) に集中して説かれる。本書に先行して、頭陀に關説するパーリ聖典には A. の Arañhāvagga (iii, 219—21. また Parivāra of Dhūta. ngāvagga, Vin. v, 131, 193 参照) があるが、それは五種の頭陀行者を説くのみで、本書ほどの詳しくはない。頭陀を組織教学的に説く Vimuttimaggā や Visuddhimagga に先立ち、またそれらには説かぬ頭陀の諸功德・輪廻業報説との関り等を説く Mil. の頭陀説は興味深い。本稿では特に Mil. の頭陀支 (dhutaṅga) ・ dhutaṅga の語の用法に限りて考察しよう。

II 本書の挙げる頭陀支は、南方上座部の確定説と同じ十三支である (p. 359)。すなわち (1) pamsukūlikāṅga (糞掃衣支) (2) teccivarika (三衣支) (3) pi. dāpātika (常乞食支) (4) sapa. dānacārika (次第乞食支) (5) ekaśānika (一坐食支) (6) pattap. iṅḍika (一鉢食支) (7) khalupacchahattika (時後不食支) (8) arañhaka (阿蘭若住支) (9) rukkhamaṭṭika (樹下住支) (10) abbhokasika (露地住支) (11) sosānika (塚間住支) (12) yatha.

santhatika. (随得數具支) ⑤ nesajjika. (常坐不臥支) である。その配列順序からして Mil. の十三支は CNd. (タイ版 p. 231) のそれを引くこととは明かかひである。

また p. 361 では a・pi・pa・te の四支を挙げる。この箇所は Urasena 長老の頭陀に関する Vin. iii. 230—1 の取意であるが、オリジナルには te を除く前三支のみである。これは、恐らく前述四支を挙げる Vin. ii. 299, S. ii. 187 (etc.) Uđ. 42—3 に影響されて、本書の作者が te を挿入したものと考えられる。その p. 342 では a・rn・ab・palāpuñjaka (わら積の上に寝る者)・so・ne の六支を述べるが、その第四はさう頭陀支には挙げられないものである。palāpuñja (わら積) は D. i. 71, M. iii. 3, A. i. 241; ii. 210 等、修行者の臥坐所 (senāsana) の一に用いられるものである。

III dhutaṅga とする語は一般に (1) 「頭陀の功德」詳しくは「頭陀支実践の結果得られる功德」という意味と、(2) 「頭陀の徳目すなわち「頭陀支」(dhutaṅga)」という二種の意味を持つ。後者の用例は、すべて Vin. iii. 15 で見られる。また dhutaṅga とするタームは、それより遅く MNd. [(66, 476) など] について初めてあらわれる。

さて、本書には後者の意味で dhutaṅga の語がしばしば用いられる。まず、「十三頭陀支」という場合、さうは terasa dhutaṅgāni であるが、その用例は一回 (p. 359) しかあらわれず、dhutaṅga の語のかわりに dhutaṅga が用いられる (p. 243, terasasu dhutaṅgesu)。そしてその用例総数は、十一

(p. 352, 359, 361 etc.) を数える。また、単に「頭陀支」を意味する場合でも dhutaṅga の語が用いられる例が六回 (p. 20, 216, 350 etc.) であるが、対して dhutaṅga の語は四回 (p. 243, 349, 352 etc.) を数える。

もうひとつ「頭陀の功德」の意味で dhutaṅga の語が用いられる例もある (p. 348, 357 (二回))。その意味を明らかに明確に表わした語として、本書には dhutaṅga とする用例が三例 (p. 343, 351 (二回)) 見られる。この dhuta = ngaguna とするタームは、やや註釈語的色彩を持つ語ではあるが、パーリ三藏にはあらわれず、Mil. をもつてその用例の嚆矢を見ることができよう。

Abbreviations: A. = Anguttaranikāya, CNd. = Cullavaddesa, D. = Dighanikāya, M. = Majjhimanikāya, MNd. = Mahānidessa, S. = Saṃyuttanikāya, Vin. = Vinaya, Uđ. = Uđāna (1979・11・2)

Thūpavaṃsa 考

杉本卓洲

仏教の正統派を自任する上座部教団において、仏塔供養に対していかなる意義が与えられたのか、或いは意義なしとして等閑視されたのかという問題は、部派仏教と仏塔崇拜との関わりを知る上で、重要な課題の一つと考えられる。

そこで今は、スリランカの Parakkamabāhu II (A. D. 1236～1271 在位) の時代に生存したと言われる Vaciśvara 長老によって編纂された *Thūpavansa* を通して、その間の事情の一端を窺つてみたい。

このテキストは確かに年代的に非常に新しい作品ではあるが、*Dīgha-nikāya*, *Samañgalavāsiṇe*, *Jāta-*n*idanakathā*, *Jātakathavaṇṇanā*, *Buddhavaṇṇa*, *Samañtapāśādikā*, *Dīpavansa*, *Mahāvansa* 等を縦横に引用し、いわば仏塔に関するパーリ文献の資料集の如き体裁を有している。したがって、これを読むことは、上座部及びスリランカ仏教の仏塔信仰を通しての仏陀観、更には仏教のスリランカにおける受容と変容の姿を把握する一つの手立てとなり、まことに有益な文献と言ふ。

内容はインドの部とスリランカの部との二篇から成っているが、ウェイトは後者にあるものの、前者はインド上座部の仏塔史を知る上で有益である。

先ず、「仏陀等の舍利を安置せしめて作った *Cetiya* を、高くそびえさせたことよって (*abbhunata th |ena*) *Thūpa* と呼ばれる。」という定義があり、*Cetiya* と *Thūpa* との違いは形状にあることが明らかにされていて、注目される。

そこで、それならいかなる仏の舍利が安置されたのかということ、過去二十四仏の仏塔があげられ、それぞれの仏の許で誓願し授記を得た菩薩が、*Vessantara* 王子の生を経て、*Tu-sita* へ往来し、最後生として *Sakya* の子の生を受け出家する

に至ったこと、その際断ち切ったたぶきのために *Cilamani-cetiya* が、ぬき捨てた衣服のために *Dussa-cetiya* が、神々によって祭られたこと等が説かれる。

次いで、仏陀の涅槃後の葬儀の模様、舍利の八分、炭塔と瓶塔を加えての十塔の建立の次第が明らかにされるが、その中で舍利の分散が実は仏陀自身の意図に基づくものであったとされ、仏教広布の一段とされている。また配分後の舍利も危険があるというので、*Mahākassapa* が集めに行き、ナーガたちの守護していた *Ramagāma* 塔のものを除いて、すべては *Ajatasattu* によって造られた舍利安置所 (*dhatuni th |āna*) に奉安したと言われ、北方の伝承と違いを見せている。

したがって、*Asoka* の八万四千塔の建立伝説に関しても新たな創作が加えられ、*Mahākassapa* 及び *Asoka* によって手の触れられなかった *Ramagāma* 塔の舍利が、スリランカに将来され大塔に安置されることになるのだと言われる。その舍利のスリランカ到来に至るまでのナーガ族との葛藤、舍利將來の際の盛大な祭礼、舍利安置室及び仏塔の作製法、舍利奉安における股賑なる祭典等が詳細に語られる。しかし、大塔の完成を待たずに、その建設者 *Dutthagāmaṇi* 王は病いに冒され、弟に後を託して上天するところで終っている。

ここでは仏陀の舍利及び塔供養は比丘の関与すべきものに非ずとする立場は陰をひそめ、いたるところで比丘たちの仏塔崇拜への積極的参加が認められる。特に大長老が大塔建設における事業監督者 (*Kammadhī th |āyaka*) となっているのはその好

例である。これは Bharhut や Sanchi などに見える造営監督 (navatamika) を想起させ、これらの地が上座部教団の一大根拠地でありながら、比丘比丘尼の仏塔信仰への大々的な関与が見られたことと考えあわせて、上座部の仏塔観を再検討してみらるべき性を我々に課するように思われる。

耶律楚棧の仏教

佐藤祖哲

耶律晉郷、名は楚棧、湛然居士は遼東丹王突欲八世の孫として明昌元年に生れ、始め金に仕えたが後に、元の太祖に仕え中書令として仕え癸卯の年に五十五才で亡くなった人であって、元の太祖の遠征と内政・文教に大きな成果をあげ、彼なくしては中原を平定することができなかったといわれる程であるが、湛然居士といわれるように禅に参じた仏教徒であって、この点について述べ、彼における政治と宗教の問題についてその特色をうかがうこととする。

楚棧が師事した禅の師は、従容録を著した萬松行秀老人でその禅風は「萬松老人得大自在三昧決擇玄微全曹洞之月脉判断語縁雲門之善巧拈提公案臨濟之機鋒為仰法眼之爐構兼而有之使学人墮於識情莽鹵廉纖之病真問世之宗師也。……老師語録似此之類尤多不可遍舉且道五派中是那一宗門風具眼者試辨看噫千載之下自有知音。(萬松老人萬壽語録序) に述べられているところ

につぎるが、儒学を包摂し、禅門各流に墮しない独自の禅風である。公案の活用も湛然居士の文集に登場する限りは公案の数は多しとしないが、楚棧も一句子をすすめてそれに参じ、それで明らかでなければ萬松老人に参ずることをすすめている(法語示猶子淑郷)。

楚棧はその他に洞山の五位に頌を附し、趙州讀じ、龐居士を揚げている。楚棧によってこの時代の北方の禅風をうかがうことができる。彼は五台山も訪れていて、五台山の僧徒を呪術を能くするところから元の西征に従軍させようとしたときに、仏教徒は不殺生戒を守るので従軍は法に違ひ、王に忠なる由遠でもないことを述べて中止させている。また蕭守中が、沙門が従軍せず、労役に服せず、生活を保証されているのは国を衰えさせるものであるとして、これを排除しようとしたのに対して、この相違はすべての苦楽や長短と同じく天の与ふるところであって、これは天命がある限り奪うことのできないものとしている。この点では儒釈道三家に対してもこの立場を以て楚棧は平等に処している。儒教は人間の社会生活の面に、仏教は内的精神面において寄与すべきと考える議論をこえて仏教による境涯から(教理ではなく)彼は人事百般にわたってその働きのある判断を時に応じて示したとみられる。遠征の勝利を予言するような詩もあると同時に無益な殺生をいましめるために角端の出現を説明して、天がこれをつかわして、軍を廻らしめようとしたと上奏するのである。政治の上ではモンゴルの無益な殺生と王政を止めしめることを意としたことが知られる。彼は「人法似佛

「法」と云っているが、このことは政治の世界がそのまま仏教の教えのとおりに行われうるとしたのではなく、その根底において似であることを示している。このような態度は西征の折の詩にも見られ沙塵の中にあつて「中空索々凝然心是白蓮花」と自然をうたうことによつて、人事を達観する立場に立っている。このような事例は彼の詩文に多くみられるが、これは後にモンゴル人がサキヤ派との関係を結び、ラマ教を国教化した場合と全く異なつた様相を呈しているといえよう。この点についてはモンゴルの歴史研究者にとっては、ジンギスカンとその子孫たちの評価が確定しないまま、耶律楚材についても明確な研究とその評価が打ちだせずにいるが、政教一致の後のモンゴルの政治と宗教の理論化と対比して、境涯をもつてのみこの両者を求めたこの耶律楚材の態度は全く異なつたものとしてその意味を評価すべきであると考へられ、どこまで、実現の政治・社会に理論的な支柱を提供しうるかの実例を示している、と同時に既に政治については中国文化の中のまたモンゴルの場合における先行せる文化の制約でもある。資料としては、元薩天爵撰「元朝名臣事略卷五」の中書耶律文正王の記述と「居士伝」の耶律普郷国宝伝により、「湛然居士文集」は四部叢刊本により、新清涼山志」等を参照した。

第六部会

宝地房証真の戒律観

中尾良信

鎌倉時代、道元・親鸞・日蓮達に依る仏教革新運動が展開されたが、それに呼応するように南都に於いて、漸く衰微してきた戒律を復興する動きが盛り上がりが出てきた。南都戒の再興には中川寺の実範や、その門流の藏俊、貞慶、観尊等が活躍したのであるが、同時期に叡山でも、南都や俊仍の北京律の宣揚に刺激を受けて、円頓戒の復興運動が活発となったことは論を俟たない。そうした動きの中で、一乗房円琳は宝地房証真や我禅房俊仍の所説を引用しつつ『菩薩戒義疏鈔』を撰述し、円頓戒復興に大きな役割を果たした。その所謂『円琳鈔』に関して、従来から俊仍の引用が注目される程には、証真の引用は重視されなかつたように思われる。しかし、その引用態度からみても、引用回数からみても、俊仍にまさるとも劣らぬ影響を及ぼしており、証真自身も独自の戒律観を持っていたというべきであろう。

証真の戒律関係の撰述の有無については、『円琳鈔』の奥書に拠つてその存在が知り得るが、今は散佚している。『円琳鈔』全篇で五十五回にのぼる証真の説の引用の中、上の下に於いて

『摩訶止観私記』からの引用が見られるが、今は便宜上この箇処に注目して、証真の戒律観を考えてみたい。

「大乘七衆受法、為同為異耶」という設問に対して引かれた証真の説は、菩薩僧も必ず比丘戒を受くべきか、但に菩薩戒のみでよいかということについて、我朝に古くから異論ありとしつつ、山門の意として三種の仏国土を挙げてゐる。一に唯小乗を説く純声聞僧。二に大小兼雜する三乘僧で、菩薩僧も声聞戒を兼受し、道俗通受するので、必ずしも大僧とはしない。三に大乘純菩薩僧は唯菩薩戒のみを受け、彼の土には声聞僧は無く、小律も制しないと説いている。更に、我山門は唯法華一乗円教を学するのであるから、その戒法も声聞と共せず、純大乘菩薩僧と同じであるべし、と述べている。但し諸文に、菩薩出家が白四羯磨を用いるとあるのは、娑婆国には大小兼雜している為である、としている。又『止観輔行伝弘決』に「戒無大小」と述べているのは、菩薩開頭の意に望むに拠るのであつて、今家の意では四分律は唯小乗であり、梵網地持等の説を以つて菩薩戒と為す、と説いている。

以上の所説からみて証真は道俗を分けた別受を、更には菩薩大僧は単受菩薩戒たるべきことを主張していることは明らかである。いわば最澄の説いた通受別持に対し、別受別持を唱へたともいえる。この点に関し小寺文頼氏は『印度学仏教学研究』十八卷二号で、出家法確立の歴史的要請に応じつつ、南都戒を導入して別受別持の大僧戒を主張した、と述べられているが、証真の戒律観を右のような線上に規定するべきであろうか。南

都戒の導入ということは、安然の『普通授菩薩戒広釈』に於いて既に顯著である。石田瑞磨氏は『日本仏教に於ける戒律の研究』で、『普通広釈』には真言秘密の重視と反比例して、梵網戒の軽視が認められ、又安然が方便として犯戒を肯定している点に論及されている。このような安然の戒律観は、一面で最澄が考えた仮受小戒とは意味の異なる小戒受持を現出させ、犯戒の許容によって破戒墮落僧を生み出す結果につながったのではないだろうか。以上の如き事情を踏まえて証真の戒律観を眺める時、その別受別持、単受菩薩戒の思想、四分律を小乘戒と規定し梵網地持等を菩薩戒とする考えは、時代を経て漸く現れ出した安然教学のゆがみを是正しようとしたものである、という解釈も成立し得ると思われる。そしてそれは、従来源空の門流に帰せられる円戒復興の先駆として捉えることができるのである。

『円琳鈔』全体から証真の引用を抽出し、更に検討を加えることに依って、今後の考察を進め、右の雑駁なる私見に典拠を与えていきたい。

中世禅宗史研究と禅籍抄物資料

石川力山

日本の中世史研究には、周知の如く特に重要な課題が多く残されているが、中世に飛躍的発展をとげる道元を初祖とする日本曹洞宗にとっても、南北朝から室町、戦国期にかけては格別

に重要な意味をもっている。即ち、峨山韶碩の五哲あるいは二十五哲と呼ばれる多くの弟子達により、日本曹洞宗は、北は東北から南は九州に至るまで教線の足を広げ、広がりという意味では全国的な展開をみるが、それは後に展開する拠点を獲得したといえるだけで、点としての孤立的な存在であった。それが南北朝から室町戦国期にかけて、各門派は法系上の横のつながりを深めながら、在地の武士団の外護を受けて、次第に点から線、線から面へと、緻密な地域的展開をとげるに至るのが中世中期から後期にかけてであり、この時期に今日見られるような日本曹洞宗の全国的な分布状態がほぼ確定したといえよう。

所で、こうした数量的な意味での教団展開については種々に論じられるが、一方この時期の思想史の問題に関しては、従来あまり本格的な研究はなされていない。即ち、中世を通じて『正法眼蔵』などの宗典類の書写は心ある人達によってなされていたが、道元の思想そのものはいっこうに顧みられることなく、洞済を通じて公案禅が流行し、思想的には中世はなんら見るべきものがなかったとされるのである。その理由はやはり、中世禅界を荷った禅僧達の思想をうかがうに足る資料が不足していることに起因する。しかし、従来全くといってよいほど禅宗史研究に用いられることがなかったのが禅籍抄物資料である。

一方、近年、各門派に伝った膨大な中世抄物資料が次々と発見されており今後これらの資料を無視して禅宗史を語ることはできないであろうと思われる。筆者は曹洞宗の歴史の上で思想的空白期間があるとするなら、それを埋めるもの、近世との脈

絡を跡づけるものは、中世の禪籍抄物資料ではないかという作業仮説を立てているので、次に中世禪宗史研究に関連して抄物資料が果たす役割について考えてみたい。

中世禪籍抄物資料が本格的にとりあげられたのは国語学の分野からであり、中世末から近世にかけての東国語研究に大きな役割を果たした。従ってその対象となったものは東海、関東にかけての通幻派と太原派の抄物資料が中心をなしていた。しかし抄物資料は各門派を通じて広く伝承されたものであるから、より総合的な資料収集分析の必要性が痛感される。

所で禪籍抄物資料は、漢文抄とカナ抄に大別できるが、成立史的には漢文抄の方が早く出現している。さらにカナ抄物には語録抄(聞き書き抄)・代語抄・再吟・門参・切紙などがあり、漢文抄には、語録抄・代・代語・下語・門参・切紙などがある。

これらのもののうち、代・代語・下語・代語抄・再吟等は一連のものであり、古則公案に著語を付し、さらにこれに拈評や出典などの注釈を加えたもので、各門派独自のものが伝承された。門参も各門派独自のものであるが、代語抄等が注釈的性格が強いものであるのに対し、門参は問答体で入室参禪の仕方を記したもので、秘密伝授的傾向が著しい。しかし、代語抄的なものが一種の門参資料として伝承された例もある。切紙なども、元来は一枚書の儀軌の記録であるが、冊子にまとめられてその派独自の室内伝授資料となった例も見られる。こうした門参資料は、室内嗣法の場合で師から師へ伝授された旨を記す識語

が見られる例もあり、中世に多く見られる伽藍法という、曖昧な嗣法關係を是正する貴重な資料ともなっている。

次に、門参の起源となった各門派独自の代語・下語は、中世公案禪の盛行から出て来た歴史的産物と見られているが、峨山の『自得禪録抄』川僧の『人天眼目抄』大空玄虎の『碧巖大空抄』等の語録抄における謄語・代語の形式から発生したと見られるものもある。佐賀県円応寺所蔵の『山雲海月』に見られる峨山の下語類は、明らかにこれに先行する語録抄があつたことを予想せしめる。

この外、切紙類なども、神仏習合、祈禱仏教の傾向で禪が一般民衆化して行く過程を究明する、中世宗教史研究の上からも重要な示唆を与えてくれる資料であることは疑いない。

芭蕉と正法眼藏隨問記

鏡本光信

談林の末流がついには放縱乱雑の弊に陥り、芭蕉、才磨、言水等の新風運動にその位置を譲ることになるが、芭蕉が「亡師芭蕉翁、この道に出て三十年、俳諧初て実を得たり。師の俳諧は……誠の俳諧なり」と、風雅の誠をもって放縱、乱雑を正し、救うに当り、反省と向上に資したのは禅である。

参禪の師は臨済の仏頂であるが、深川では仏頂(主として臨川庵で)の外に、曹洞宗長慶寺の開山一空にも深い關係があり、

寺には芭蕉遺愛の文台もある。其他曹洞との関係は多いが、間接的ではあるが内容的関連を探る一環として、正法眼蔵隨問記を考えて見たい。

道元は隨問記でも出家を強調し、芭蕉は在家の居士ではあるが、内容的には隨問記にも「龐公ハ俗人ナレドモ、僧ニヲトラズ禅席ニ名ヲ留メタルハ……」と賞し、眼蔵礼拝得髓卷に「宋朝に居士というは……雲衲霞袂あつまりて礼拝請益すること出家の宗匠におなじ」とあり同溪聲山色卷には、東坡居士蘇軾について述べてある。正法眼蔵隨問記と蕉門の去来抄就中その先師評、或いは土芳の白赤黒の三冊子(三雙紙)は体裁が似ている。「土芳の隨問記なるを……」の語もある。服部土芳は当時伊賀蕉門の主導的存在であった。去来抄は先師評も同門評も芭蕉を先師、先師日くと常に述べ、三冊子も亡師、師、先師として、禅門人の師僧に於けるが如くである。白雙紙にも「師に至って初めて俳諧に誠が与えられたことは、天がわが師の勝れた詩腸を待望していたのであろうか、師は実に不思議の人である」旨を述べる如く、尊崇畏敬している。三冊子、去来抄が何れも没後四十五年、七十年後に公表されたので、一時伝来を疑問視され、近来諸家考証により確實視されたが、隨問記が道元の宝慶記のように生前発表の意志なく、滅後に弟子達が遺物中から発見したのとよく似ているのである。

隨問記に「……知識若仏ト云ハ蝦蟇蚯蚓ゾト云ハバ、蝦蟇蚯蚓ヲ、是ヲ仏ト信ジテ、日比ノ智恵ヲ捨也……」とあり、赤冊子に「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へと師の詞のありし

も、私意をはなれよという事なり。……ただ師の心を常にさとりて……わりなく探れば、その色香わが心の匂ひとなりうつるなり……是を専用の事として名を地ごしらへといふ。風友の中の名目となす」とある。蕉の栖去之弁に「なを放下して栖去……拄杖一鉢に命を結ぶ。なし得たり、風情終に孤をかぶらんとは。」とあるが、隨問記には乞食行について多く述べてあるし、「僧ハ一衣一鉢ノ外ハ財宝ヲ不レ持……」とある。一衣一鉢は伝灯録百丈語にあり、拄杖一鉢は一杖一鉢から来ているが、「なし得たり……」に道としての俳諧、即ち単なる座興やざれ言の浮薄からの脱皮転換のための深川への隱栖の決意を実行、禅的教養を通じての自己ほり下げの努力を通じて風雅の道への精進とその徹底ぶりを「なし得たり」と在時をもふり返りつつ、やや誇らしく、特に従来の俳諧宗匠達の在り方への批判批難をも暗には含めての言葉であり、隨問記で道元が当時の南宋や日本の有様への批判批難をもしながら、学仏道の乞食行、貧道を説くのかと思ひ合わせて興味深く関連を考えさせられる。奥の細道にも「かかる桑門の乞食巡礼ごとき人を助け給ふにやと……」とある。天和元年頃乞食の翁の辞と句がある。

土芳は芭蕉の語をあげながら「無常の観は、やはり亡師の根本の精神である」旨を述べているし、無常観は芭蕉の俳文の諸所に見られ、奥の細道にも「捨身無常の観念、道路にしなん是天の命なりと……」とある。道元の学道用心集に観無常心も菩提心として述べ、隨問記には無常迅速、生死事大の語が何回も出るし無常を説く語が多い。以上形式的なものも含めながら内

容的関連、類似等について述べたが、外にも類似や関連のあるものが多い。

註1 白雙紙

2 黒雙紙(わすれみづ)

法花種子曼茶羅の研究

——兩部不二思想への展開——

斎藤彦松

一、序 日本仏教で初期よりその主流の一つを占めぬ日に及んでいる經典に法華經がある。是を基礎とする信仰思想は、諸種の信仰や宗派を誘起し、日本文化形成に大きく影響した。その法華と密教の交流は既に大陸にあり、日本で更に展開をみた。その法華密教信仰思想を図式表現したものが法花曼茶羅と考える。日本流入時既に兩部不二思想を含んでいた密教は、基本的な法花曼茶羅の形式を伝えると共に一方、兩部不二思想の曼茶羅表現の場とするに到った。本研究はその内容と形式の解明を主要とする。

二、日本密教の中の法華思想

叡山は平安の初頭以来中央権力に近い位置で、日本仏教の中心的存在を継続した。その叡山仏教の当初より法華と密教とが双立し融合して行った事が、日本の法華密教展開の主要因と推定される。九世紀以降、法華と密教の習合を含む仏典が成立して行った。今是等の主要を第一表に整理要記した。(学会発表時の参考要記以下同じ。)

更に所要点記すると(妙法は金界・蓮華は胎藏。大日如来は法華の最秘密処。胎金兩部は法華本迹二門。法華梵名九字は胎藏八葉九尊。釈迦多宝は大日一仏。多宝は金、釈迦は胎、塔は兩部不二。大日は法華の教主。大日は久遠本仏、法華經は兩部不二。法華曼茶羅八葉は胎藏、四摂八供は金界、中央塔は兩部不二)等となり、更に要約記すると「法華は兩部不二」となる如く推定される。この思想は早くより叡山に存し次第に東台密共に内容が具体化して行ったが、初期思想としては智証大師円珍が目されて来る。

三、日本密典に含まれる法花曼茶羅

円珍撰とされる

「法華曼茶羅諸品配釈」(智証全下)の初頭に胎藏曼茶羅に法華經の諸品名を充記した図様がみられる。この外の密典中の法華曼茶羅を第二表に整理記した。今是等の図様を掲出し得ないが「觀智儀軌」(大正一九)「形色法經」(同)を基点とする。その図様の変化は主として中尊と八葉尊にみられる。中尊は a · dhah を主として多宝、釈迦の二仏表現が次第に変化し hah · vah · ah 等が出現し兩部の大日又は大日独尊となって来る。

又八葉も内容尊が変化し胎藏四仏 a · ah · ah · ah の胎藏四仏が四方に出て来、更に胎藏八尊が八葉を占領し hah · vah · hah · vah の金界四仏等も之に代る。更に注目されるのは、二重三重に金界四摂八供養菩薩が位置するに對し、八葉を胎藏諸尊とし兩部不二曼茶羅を形成するか。或は中台と八葉に金と胎の仏菩薩を配し即ち兩部を一曼茶羅に配して、兩部不二思想の表現の場とした。

四、信仰遺物にみられる法花曼茶羅 日本に現存する

信仰対象としてそれは第三表に整理記した。No. 6 横蔵寺(岐阜県)板彫法花曼茶羅は唐よりの請来品と推定される。No. 7 の十一点は日本国土の成立とみられる。円仁の「日本国承和五年入唐求法目錄」(大正五五)に「法華曼茶羅一張」とあることから請来のそれと、前記の法華儀軌等が基本となったものと推定される。信仰遺物は前項の密典内の曼茶羅の如く、中台八葉に大きな変化はみられない。この事は信仰を主としたものと学問的なものとの相違であろうか。信仰対象物は伝統性が強く大きな変化を好まなかったものと推定される。中でも宝塔々身の外周に刻された物とのが二点在る。愛媛県の国宝金銅製宝塔は法花曼茶羅の背面に大日如来上中品真言が刻され鳥取県の石宝塔のそれは背面に、胎藏大日と金界四仏の種子を刻している。是は(法華は大日)・(法華は两部)の思想表現と推定される。又前者の表面法華曼茶羅中台の多宝如来の位置に *Arha* 字が刻してある事も注意を要する。高野山の春日厨子扉に表現をみた法華曼茶羅の対の扉には金界曼茶羅中央部の成身会が対表現されている事も注目される。以上密典中の曼茶羅程の変化はみられぬが、両部不二思想の片鱗がみられる事は注意に値する。

蓮如の遺言における民俗問題

森 龍吉

1

蓮如の遺言と称する文書は当人自筆の書状ではない。菟屋本泉寺藤『蓮加上人遺徳記』の奥に合綴されていた無題の文書で、天正二十年の『本山聖教目錄』に「蓮加上人御往生記並御遺言」と記されているといわれ、万治元年書写本で龍谷大学図書館所蔵のものには「蓮加上人御遺言」という表題が付せられている。蓮如の臨終、示寂の実況をもっとも詳細に臨場感をたたえて記録した側近室善坊の聞書(『室善記』)の第一四九条に「今度の御遺言いささかも御たがえあるまじきよし、堅く御兄弟様御談合をはりまいらせ候て」と記されている談合の内容に該当すると考えられている。また、奥書蓮誓の一人蓮誓の孫にあたる顯誓の草した『古今独語』にも「明応八年三月九日蓮加上人御病中賢息五人の御兄弟に対し被仰のたまはく……第一兄弟の中より真俗ともに仰せあはせらるべきむね、ねんごろに命じましましければ、実如上人並に蓮綱・蓮誓・蓮淳・蓮悟一同に御請をなされ侍りぬ。……」とあり、この文書を指していることは明らかである。

一代のうちに巨大な教団を形成した蓮如は跡目(留守職)を五男実如に譲り、数多い男子のなから、三男・四男・六男・

七男（『古今独語』所掲の四人）に、坊官下間頼玄を加えて、集団指導体制を固め、教団の運営を委ねたが、その規準・原則となるものがこの文書に記された四十一条である。

2

この四十一条は、教団統制の原則と風紀・モラルに関するものをかかっているが、そのなかに、民俗に関する条項が八カ条みられる。この数はかなり重要な比重をしめしている。内容はお産、通過儀礼（髪置・帯直・眉金）、年中年事（秋あわせ、煤はき、年始祝、端午節句、五節供、名月、猪の子）に及び、それらの民俗行事あるいは慣習を、とりやめるか、簡素にするかを指示したものである。その実施にあたっては、京・田舎（主に北陸をさすか）の実情に応じて多少は考慮してよいという弾力的配慮がみられる。（稲葉昌丸編『蓮如上人行実』五二―七頁、拙著『蓮如』一八八―九頁、参照）

蓮如はこれにさきだち、文明五年九月の「御文」（帖内一の九）において、「当流をきたなくいまはしき宗と人おもへり」とのべ、その理由を当時怒濤の勢いで入信してきた門徒群が、「物忌」などの宗教民俗行事を大胆に拒否し、破壊している状況にもとめ、その遠慮なき振舞いと風儀が他宗、公方などの強い批判と圧迫をよぶ危険性を指摘した。当流の門徒は物忌をしりぞけ、良時吉日をえらばぬ仏法の本意を体し、信心を深めねばならぬが、それは内心の確信であって、不用意に外相に表すべきでないと思切に戒めている。それはかれが度々発した提門における論理と同一で、そこで強調された諸宗批判、神祇不拜

の問題とつながり、年貢所当に対する闘争と「車の両輪」をなす重大問題であった。この御文の草された時から二十六年後の臨終に際しては、生涯を悩ましてきたこの問題に対する対応原則が一応成立したことを遺言はかたっているのである。

3

真宗と民俗の関係は、真宗教学・歴史研究の側からも、民俗学の側からも、いまだ充分に究明されず、むしろ避けられる傾向が著るしい。しかし、真宗が日本人の精神生活に及ぼした影響の広さと深さを考慮するとき、従来の民俗学の姿勢に満足できないし、賛同できない点もある。それと同時に、真宗教理の観念的把握からこの問題を疎外することにも賛同できない。この両すくみの姿勢と状況が、日本人の精神史、および思想史を正当に把握する上に、大きな阻害となっていることを今は指摘するにとどめる。

「聞信」について

大屋 憲 一

ここに「聞信」と云う題をあげたが、聞くことが信することであると云うことは、他宗教、殊に、キリスト教に於ても見得るところである。そして「ロマ書」や「ガラテヤ書」等にも示されるように、この「聞く」と云うことは、又、キリスト者の生活の基本姿勢を示すものと云えよう。然し、言葉にはその

言葉の生い出てくる土壤なるものがあり、この「聞」と云う言葉を理解するにも、その土壤となるものの理解がなされなければならぬ。そして、キリスト教のその土壤とは、神の啓示は歴史的人格者であるイエス・キリストに於てなされたこと云うこと、従つて、イエス・キリストとその福音は神の言葉として考えなければならぬと云う点にあると考えられる。かようにして、イエス・キリストの人格そのものが權威的性格を有することになる。Höhen は直ちに geöfnet と云ふことになる。そしてこのような土壤は、まことに仏教のそれと対比され得る点である。例えば、仏教では釈尊の御入滅の折に、時ならず、サラ双樹の花が咲き、香華がふりそいで仏を供養したと云われるが、これに対し釈尊は「阿難よ、かかる手段をもつて、仏をあげ供養すべきものではない。ただ法を知り、法に従つて生きることがまことの供養である」と語られたと伝えられている。実に、仏教の基調は自灯明、法灯明と云うことにある。以上によつても分るように、仏教は、まさに仏法の開頭の歴史であり、開法の歴史であつたと云つてよい。然も、この開法と云うことの歴史的事実を如実に示したものは、仏教の中、称名念仏の教法、更に云えば、親鸞の教法であると思われる。

親鸞が所依の經とし、真実の教と申された「大無量壽經」は、その本願念仏の廻向を開顯するが故に、「聞」の意味を最も深く明らかにするものであり、その經文をみても、「聞」に始まり「聞」に終っている。かくして、更に、親鸞の主著「教行信証」をみる時、その「行巻」の初めには「二種廻向」に次いで「大

行者則称「無礙光如来名」と申されている。思うに、此の「行」が「大行」と呼ばれるに就ては、この「行」が「大悲願」(第十七願)より出でたと云うことも注目すべきことである。つまり、この称名の行は第十七願成就の真実の行であり、行者の称えぬ先に行ぜられる所信の行であつて、この「諸仏称名」は阿弥陀仏の弘願を南無阿弥陀仏の名として衆生に聞かしめんとの大行の願である。そのためには、先ず、諸仏に称名せしめる。

それが衆生に聞えて衆生も、又、称名する。然も、歴史的には「諸仏称名」と云うことは、三国にわたり、次第相承する七高祖の上に、親鸞はこれを仰がれている。「歎異抄」第二条における親鸞の御述懐は、まさにこのことを示すものであろう。かようにして、親鸞はこの称名念仏の根本義を、かの「六字釈」に於て述べられ、南天阿弥陀仏の六字全体は、阿弥陀仏が衆生を招喚したもう勅命であると釈される。されば、この釈は称名念仏の内実に、大いなる方向の転換を指し示したものととなり、衆生の称える称名の中に本願招喚の声を聞くと云う「聞其名号」の意味が開かれてくるのである。そして、このような「聞」を釈して、親鸞は、例えば、「一念多念文意」に於て、「きくといはは、本願をききてうたがふ心のなきを「聞」といふなり、またきくといふは、信心をあらわす御のりなり」とも云われているように、信心とは、まことに仰せのままに聞こえましたと云うことであり、そこに「聞信」の場が云いあてられている。然しながら「わがはからひのころをもて、身口意のみだれごころをつくり、めでたうしなして浄土へ往生せむとおもふを

自力と申すなり」(末燈鈔二)とも申されるように、なかなか自力のはからひは止まず、我々が聞きわけ、知りわくるところに、此身の聞法上の悩みがあることである。そこに「よきひと」「善友」に會わせて頂かなければならぬのである。親鸞が、再度、「聞不具足」の文を引用されて「聞く」について、その知識化や功利化、又それを私することを戒められたのも、この「聞」といふことの難きを述べられたものであろう。然し、「浄土和讃」にも示されているように、その称名は定散自力であつても、如來に「果遂の誓」ありと云うところに眼を開かせて頂くのである。かようにして、親鸞の生涯はその聞法の生活に貫かれており、「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」(歎異抄第六条)と云う御述懐と共に、我も他人も共に、御同行、御同朋として、ひとしく如來の本願を聞くものとしての姿が示されている。「教行信証」総序の「聞思莫_レ遅慮」と云う「聞思」も、この御著作が単なる解釈と云つたものではないことを示すものである。以上、最初に、キリスト教における「聞」や「信」について述べたが、キリスト教には、その願と行と云う言葉を見出さない。かくて、仏教における如き願や行の上に立つ「聞信」の意義を見出さない。

親鸞の神祇観

星野 元 貞

「親鸞の神祇観」、このテーマは古來、様々な立場から考察されてきた。しかしな小対立する見解がみられ、いま一度論点を整理しておく必要があるようにおもわれる。

親鸞の神祇に対する基本的立場は『教行信証』(化身土巻)に明示されている。すなわち「地藏十輪經」を引用し、吉凶の相に執し鬼神を祭祀するものは、それを懺悔しない限り、出家せしめて具足戒を授くべきでなく、これを犯すことは無間地獄に墮すべき大罪惡業であるといひ、その神祇否定は峻厳なものであつた。そして「大集經」卷五三の「破戒無戒のものでも、剃髮して袈裟の一片でも着するものには、諸天諸神は師長の思いをなして護持養育し、もろもろの必要なものを与えて乏しい思いをなさしめない云々」を引用して、比丘の尊嚴と諸天諸神の護持養育を説くのである。かくして親鸞は仏教徒の諸天諸神の祭祀や扱時、卜占等外道に帰敬するような行儀を拒否するとともに、諸天諸神は仏教を護持し、仏教に帰依するものを護持養育するとしたのである。そしてその立場は和讃(現世利益和讃)と讀や消息(親鸞聖人御消息)として広く門弟に説示されたのであつた。

ところで次に注目すべきことは左の和讃(現世利益和讃)で

ある。

天神地祇はことごとく、善鬼神となつてたり、これらの善神
みなともに、念仏のひとをまもるなり

願力不思議の信心は、大菩提心なりければ、天地にみてる悪
鬼神、みなことごとくおそるなり

これによると、親鸞においては念仏者を護る天神地祇と、念
仏者を畏怖する悪鬼神に分別されている。親鸞が善鬼神とする
天神地祇とは何か、古来の用例に従うならば天津神・国津神で
ある。親鸞はとくに日本の神を善鬼神として念仏者を擁護する
ものと考えていたといえよう。ところで、このような親鸞の神
祇観は当時の神仏の通念、すなわち本地垂迹思想とは異なるも
のであった。仏教の神祇観には権現観（本地垂迹―神仏平等）
と実類観（神祇が実類として仏教に帰嚮）があるが、親鸞の神
祇は実類観であったといえよう。すなわち親鸞は仏教が神祇と
巧妙に結びつき、国家に従属する重要な思想となつた本地垂迹
説を神祇実類観の立場から否定したのであった。（以上、宮崎
円遵「親鸞の神祇批判」参照）

ところで、右の如き親鸞の神祇観はその後の真宗教団におい
て急速に変質し、まったく逆の本地垂迹思想がとり入れられた
のであった。すでに覚如においては『親鸞伝絵』にみられるよ
うに箱根の権現が親鸞を尊敬するはなし、平太郎の態野詣にま
つわり、親鸞が態野の本地は阿弥陀仏であり同社に参ることは
弥陀の誓願に叶うものであると教示した、等々の逸話があらわ
れてくる。また存覚は『諸神本懐集』において「それ仏陀は神

明の本地、神明は仏陀の垂迹なり」として、伊勢は天照大神を
観音・出雲素戔嗚尊を勢至の垂迹で共に弥陀の分身等々と具体
的に本垂關係を明し、「権社のかみはよろこひて擁護したまふ
へし、本地の悲願にかなふかゆへなり」といい、権社の神が念
仏者を擁護するものとして是認するのである。また実社の神を
「実社の邪神をあかして承事のおもいをやむへきむねをすすむ
といふは、生霊、死霊の神なり、これは如来の無迹にもあらず
もしは人類にてもあれ、もしは畜類にてもあれ、たたりをなし
なやますことあれば、これをなためんがために神とあかめるた
くひなり」と否定するのである。

かくして、ここにおいて親鸞の神祇観と全く逆転した本地垂
迹思想がとり入れられ、以後の真宗教団の神祇観として展開す
るのであった。今日においてもなおこの伝統を継承し「法然が
権実の神に二分し、実社の神を斥けたが、親鸞も法然の思想系
譜を継いで権社の神を護法神の地位に位置づけていることが知
られるであろう」（藤井正雄「専修念仏と民間信仰」『講座親
鸞の思想Ⅰ』所収）といった説もみられる。これは後世に成立
した「一向専修ノ七箇条問答」を史料として考察されたため
であるが、それは少なくとも親鸞の神祇観とは異なつたものであ
ることを指摘しておきたい。

親鸞における信と口称

—パウロとの比較—

新保 哲

親鸞の信仰の基本的本質的構造は、信(信心)と行(念仏)が、信をおいて行はなく、行をおいて信もない、といういわば信・行不離一体の密接な相互関係にあることを意味する(『末證鈔』十一・二書簡)すなわち、それは、具体的に南無阿弥陀仏という、仏名を称える称名念仏となって音声化される。一方、パウロは、「聖霊によらなければ、だれも「イエスは主である」と言うことができない」(第一コリント12・3)と書いている。これは「聖書」について考えるとき重要な言葉(聖句)であることはもとより、また、「主の御名を唱える」ことがらについても重要なカギと洞察を与える。そして御名を唱えるなかでも、この「キリストこそ主である」(Kyrios-Christus)という信仰告白こそは、実は教会の基礎であり、礼拝や讚美の主要箇処と考えられる。つまり、親鸞においては、身・口・意の三業でも、口称すなわち仏名を称える口業(口行)に最大の重きをおく。同時に、それは、パウロのキリスト教信仰にも窺える類似点もある。そして、口で称えるという行為のなかに、つぎのような諸点が、浄土真宗ならびにキリスト教信仰に共通乃至それに近いあたりで認められる。

- (一) 自己の信仰告白
- (二) 追体験としての一種の宗教儀礼の実践的意味。
- (三) 自己の信の確かさを宣言する行為、また、信仰の深化の過程的現象
- (四) 信仰する神を受け入れるという宣誓の行為(南無阿弥陀仏—Namas Amitāyus-Buddha—に帰依したてまつると同義)。
- (五) 自己の懐く信への問い掛けの行為
- (六) 神にたいする憧れ、そして神の愛にたいする無限の情熱。
- (七) 仏名、御名を唱える行為は、俗人である自己の聖化、淨化作用としての意味が潜在的に存在する。
- (八) 神の恵みを授かり、それ以後は口業での(つまり口で御名を唱える)証し。言い換えれば、口称による身証しの意味である。仏教では、自己のうちに証した真理のことを示す内証に基いて、外に現われたはたらきを外用という。正に、その外用の一つの現われとみることができらる。
- (九) 神への感謝・讚美として、口にてとなえる表現形式。仏教、とりわけ浄土真宗では、「称揚」、「咨嗟」を強調して用いる。たとえば、それは、「大行とは、則ち無礙光如来の御名を称するなり」(『教行信証』、「行」巻冒頭)として「行は仏名を称することだ」とする意味規定が窺える。そして、称するとは、讚め称える意味にも解釈している。加えて、口称には、いつでも、どこでも、だれでもが称えられるという単純性、容易性が指摘できる。しかも、

念仏、キリスト教信仰においては、「常に」「絶えず」称えるという条件文がその基調とされる。

以上のように、これらの上記のことがらが有機的に結び合わさって、口称における信・行の構造体系を形作っているとみることが可能である。それに関連して、パウロは「ロマ書」、第十章に見事当意を得た言葉で簡單明瞭に著している。

「言葉はあなたの近くにある。あなたの口にあり、心にある」。この言葉とは、わたしたちが宣べ伝えている信仰の言葉である。すなわち、自分の口で、イエスは主であると告白し、自分の心で、神が死人の中からイエスをよみがえらせたと思ふならば、あなたは救われる。なぜなら、人は心に信じて義とされ、口で告白して救われるからである。(8—18)

しかもパウロは、旧約の「ヨエル書」2章26節の一句、「主の御名を呼び求める者は、すべて救われる」を引用し、その証しとした。

『教行信証』製作の志願

寺川俊昭

『教行信証』の製作は、親鸞に即して言えば、仏道を浄土真宗として開顕しようとして書かれたものであるが、歴史的展望をもつていえば、師法然の『選択集』を継承して、その真実義を開顕すべくなされたものと了解されている。その意味は、法

然の『選択集』は、末法濁世に生きる凡夫をその機として凝視しつつ、選択本願の念仏を法とする仏道を浄土宗として主張したことであるが、親鸞の『教行信証』は、この選択本願の念仏に帰した自覚である選択本願の行信に立って、そこに実現する仏道を、一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道と主張しようとするものである、ということである。

周知のように、『教行信証』は、浄土真宗について強烈な自己主張をもっている。それは誓願一仏乗あるいは弘誓一乗海という独自の言葉をもってなされているが、このことは更に、道綽の『安樂集』の言葉を引きつつであるが、恰も菩薩の四弘誓願を彷彿とさせる「為尽無辺生死海故」という言葉で『教行信証』を結んでいることから、よく窺われることである。注意すべきは、法然がその浄土宗の独立と理解される歴史的仕事を、聖道仏教に対する一種の緊張関係の中で果たし、それ故に聖浄相對という形で把握されるのに対して、『教行信証』において展開した親鸞の思索は、それを更に根源化して、聖道・浄土の二つをその契機としてもつようなものとして浄土真宗を内実化するという、独創的な高みにまで到達していたということである。廃立という法然の個人的な方法と、真偽偽という親鸞独自の方法を対比してみても、このことは容易に想像できると思う。

一般に、『教行信証』の後序は、その製作の事由を述べたものと理解されている。その最初に承元の法難を記するのであるが、いうまでもなくこれは、法然の仏教運動に対して、伝統の

聖道仏教の教団及び朝廷によってなされた弾圧であった。自らが師法然と共に流罪となるという形で、この法難に連座した親鸞は、法難の由って来たる原因を「諸寺釈門、昏教合不知真仮門仁、洛都儒林、迷行合無弁邪正道路」と見抜くと共に、そこに否定しようもなく露出する聖道教団の内実を、「聖道諸教、行証久慶」と、妥協することなくえぐり出したのである。

「聖道諸教、行証久慶」と親鸞がいう時、その現実態は聖道の外道化である。それは外教批判を展開する「化身土巻」の叙述が、批判すべき外教邪偽の異執を修多羅即ち仏の教説のもとにあるものとしている点にも、直ぐに窺われる通りであるが、「外儀は仏教のすがたにて、円心外道を帰敬せり」という『愚禿悲歎述懐』に、疑う余地なく明確にえぐり出されていることである。

このように尋ねて、私は『教行信証』の積極性を、次の二点で把握することができるように思う。第一は、聖道諸教に諸寺釈門からの法難によって、誤解と批判の中に投げ出された、師法然の真宗興隆の事業である。『選択集』の顕揚した念仏往生の仏道をもって、一切苦悩の群生海に開かれた無上仏道と主張し、それを本願によって根拠つけたことである。第二は、このことは同時に、聖道諸教の現実が、外道にまで転落した仏道であると別り出しつつ、その外道化の中で喪失した仏道の実質を、浄土真宗において回復しようとしていることである。『教行信証』の特色は、選択本願の行信において実現する生の積極性を、現生正定聚とし、更にこの行信を、人を大般涅槃道に立たしめ

るものとするところにある。これらは共に、大乘仏教の修道の根幹ともいえるべき、正に実現すべき修道の志願に外ならないことを想起すれば十分であろう。

親鸞の宗教批判について

石田 充之

親鸞の浄土真宗者としての宗教批判は、その主著『教行信証』全体において示されてくる真偽偽の体系的批判に於て、又『愚禿鈔』に説き示される二雙四重判などの所見を通して、その見解の内容、主張の特色を付度しうるのである。

その批判は、『教行信証』の後序に「雑行棄てて本願に帰す」と、明記するように、叡山の天台仏教を、それ自らにおいては雑行の修行道となると見做して棄てて、法然の選択本願念仏の実践道に帰入した立場より展開されてくるのである。それは、大乘仏教者龍樹の『中論』などによる三諦円融（即空・即仮・即中の絶対空無我・縁起因縁生体得の場）の理念の実践的現成を目指す聖者道としての聖道門、天台の自力修行道を去って、三諦円融的な大乘仏教的な根本理念の躍動せしめられる阿弥陀仏の大悲円融無碍の選択本願力他力に生かされて大乘仏教的な円融の根本理念的な生き方に徹底化せしめられるという、凡夫道としての浄土門的他力念仏の実践道より展開されてくるのである。

しかも、その他力念仏道の実践においては、それ自身が、極悪最下の凡夫であって、本願他力の第十八願の誓いに「唯だ、五逆と誹謗正法とを除く」と示されざるを得ないような、五逆、正法誹謗の者たる地獄ゆき必定の者と、本願力の光明の中に照らされて始めて内省信知せしめられうる如き、迷妄を極める無懺無愧者の立場にあらしめられるのである。大乘仏教的な根本理念的存在性が阿弥陀仏の選択本願（第十八願）力他力として躍動せしめられる場合の、絶対的大悲の他力・誓願力唯一乗の救済力により、救済し転成せしめられる外、救われる道のないことを確信せしめられる絶対他力念仏実践の立場である。（以上、行巻・信巻等参照）

かような大乘仏教的な絶対他力念仏救済の道として、親鸞の宗教批判の立場は立てられてくる。そこには、徹底した人間の自我欲望満足性への飽くなき狂奔性・先智的な愚悪性が内省され、追究されていることを知らしめられうるであろう。したがって、そこでは、人間の自我欲望性満足的な所謂世間的な世俗的な利福を追究して止まぬ如きト占や現世禱的な神道、又は世俗的な善や利福の追究に止まる孔老の儒教的な、道教的な実践の階梯のものは邪偽の教、非仏教的な宗教の段階のものとして廃除される（化巻末述懐和讃等参照）しかも、かような排除簡別を力説する『教行信証』の「化巻」（末）の如きにおいては、『起信論』の「外道所有の三昧は皆な見愛我慢の心を離れず。世間の名利恭敬に貪著するが故に。」との所見を引用してまで勧める唯一の救済の道としての仏教全般についても、聖道門の自

力修行道を末法時代不相応の教として廃するのみならず、更に浄土門の他力救済の実践道においても、観仏・持戒・発菩提心・解第一義・誦誦大乘等の諸善行を往生浄土の行とする自力要門（第十九願）段階のもの、又更に、専修念仏の実践につとめるも自力の段階にとどまる自力真門（第二十願）位にとどまるもので、内省深い信知の追究の中に簡別されつつけるのである（化巻（本）・和讃・唯信文意・一多証文等参照）。

親鸞の真宗者としての真仮偽の宗教批判は、かような飽くなき人間の自我欲望満足性への徹底的な否定、絶対的な自己内省の極限点において切り開かれてくるのである。したがって、仏教外の諸教は勿論、仏教内の聖道自力教より浄土教的要・真二門への廃除、簡別は極めて鋭いのであって、それは、徹底した人間の自力性の否定を示すと同時に、縁起的な円融性・無我的な無自性性、無固定性、無執着性への徹底した随順した生き方を明示するものともみなされる。然るに、かような絶対的な自己否定的な生き方の場に、それが大乘仏教的な救済観を形成するものなるが故に、必然的に打出されてるものかとも思惟されるが、かように廃除され簡別された仏教外の諸教（化巻（末）『弁正論』引用下『御消息集』第四通等参照）や聖道・要・真二門等（化巻（本）・『末灯鈔』第一・二通等『一多証文』等参照）の一切が、他面、浄土真宗の真実弘願（第十八願）の信を得せしめる方便誘引的な恩恵的な存在として、その存在価値を認容される意味を、そこに、恒に内在せしめられていることを看過してはならない。かようにしてか、その宗教批判には、基

本的に、縁起因縁性の自然法爾的な、基督的・真存在的存在性と、恒常に、それに背反しつづける迷妄的な人間を中心とする全存在の対立抗争的な、自然的な現実的・具体的な存在性として深く見極めつづける。そこに、迷妄的存在を転成し救済し超越せしめつづける。真存在の自然のダイナミックな動的な本願力自然法爾の伸縮自在なる救済教としての浄土真宗を体認し、依つて以て、いわゆる理性的な科学的な現代人への、読みの深い生き方と警告とを常に提示されていることを考えさせられる。そこには、存在それ自体を、極めて具体的に現実に、存在それ自体として深く把握体得する宗教批判が窺われる。

『明宗記』にみる同別二教判

中 條 道 昭

『明宗記』は撰述者を含めて研究されねばならない多くの問題点が存する。趙宋に至って『孔目章』の注釈としてこの書の著わされた背景は、趙宋華嚴の五教章解釈の中に、同別二教判の解釈をめぐって凝縮された形となって露頭してきた、澄観・宗密の教学による理解と、澄観・宗密の枠内からさらに、智徹・法蔵の所述に忠実に華嚴学の原基へ立ち戻り復古的であろうとする理解の二つの立場がある。撰述者においては、華嚴学の根本的な概念規定とも云える同別判二様の形態で把握するのではなく両者を会通し、法蔵の教学に綱格を与えた智徹、法蔵を

受けた澄観・宗密までを一統した華嚴学の相承の教学として扱えようとする意図を看取できる。

本書の構成は、金沢文庫所蔵湛観手沢本によって全文が知られる「遯影韜名釈」と首めに誌されている序文に続く随文解釈と、次に三者の偽説を弁ずる一段との二つに大きく分けられる。随文解釈において撰述者の『孔目章』融会一乘章、所釈文に対する理解と態度を明確にし、それを承けて三師、宗璩・観復・師会所論の破すべき失を逐次掲げて難するのである。

撰述者の随文解釈における注釈態度を別教についてみるに、『五教章』に法蔵が別教一乘と独立しそれに分相・該撰二門を開いたことを引いて法蔵の理解を位置づけ、この分相・該撰二門は澄観に於いて、二門を適用して全揅、全取となして独自の解釈をなし、宗密は「全揅諸宗、即別教性起義。全取諸宗、即同教縁起義」という理解をなしたと述べて、澄観・宗密所論をあとづけて行く。宗密のいう全取門を同教縁起とするのは、「華嚴大法界縁起」を顯わす義であるとし、それが性起を成ずると述べる。別教の該撰門が宗密においては同教縁起として扱えられてしまう。しかし撰述者においては「已上四五六七、四大祖師、師資遵承、皆以分相該撰二門、具顯華嚴本法本教、頓說頓円称性本末一一迥別。」と述べて、師資遵承の語を以って、判ぜられるように、理解をあくまでも、澄観・宗密の所述の背後の智徹・法蔵の存在とその理解に基点を置いているのである。撰述者について凝然は、本書を師会所撰としたが、所駁者が撰者ではあり得ず、高峯、常盤両博士は、序文末尾の「玉岑」

という記述により、師会の資、玉岑頤菴善熹に擬せられた。然りとすれば、本書で論駁する師会の同別判について、師会の没後を受けて「復古記」を完成させた善熹にして本書にみられる師への駁論を為すべき理由の存する要因が明らかにされねばならない。それには、本習に論ぜられる同別判について詳細な教義理解の検討が要せられる。

今、試みに師会の説に対する論難を本書について検討したい。師会の別教に対する所論を「仏乗一法界性体虧円徧失・一乘法体独立余外如虚空」と二失、同教の説には総説として会三帰一の同説について七失を列する。

所難の同教の七失は『注同教問答・注同教一乘策』に師会の所論に対して要約するものである。師会が『孔目章』を引いて「経云会三帰一故知同也。」と述べるのは祖句に依るとはいいながら祖述に迷っていると断ずる。師会が同の字義について総じて「共通和合、流輩相齊」という義を表し、会三帰一の教相、回三入一の名義であると述べている。別教において卓絶孤立を以ってその難点とした如く、師会の所説は、多く智儼、法蔵に依拠して、別教は孤絶とも称される円極一乘の建立を、同教は『五十要問答・孔目章』によって会三帰一の同の一字について総撰して種々の義理の解釈を試みていたのである。

明宗記撰者はこの態度を、敢えて会三帰一を以って同の一字の義理として、他の義を捨象してしまつた如くに理解したのであるうか。果してその撰者の視点は、先述の如く師資傳承こそが教学の伝承に枢要となるのであり、智儼・法蔵の教義的表註

が、時代を隔てた一人の祖述家によってそれに忠実ではありながら、人的介在即ち教理の相承者を位置づけるのでなければならぬとする強い表現を求めたのではないか。なお、詳細な検討の上で撰述者の像を明らかにしていきたい。

『能禪師碑』ノート

長嶋孝行

本論は惠能伝の最初の資料である王維によって書かれた『能禪師碑』から、惠能の伝説に関する発想の仕方を指摘考察し、そのノートを十一項目にわたって惠能伝の年代順に検討するものである。第一に、惠能の出生地は右テキストによると、某郡某県也とあって明確ではない。これは同じく王維によって書かれた浄覚の碑にある某所某年月日とある王維の習癖ともいふべき某の字にあるかと思われるが、第八にて考察する惠能の位牌は曹溪の某所に安坐する、と記し、曹溪としている点に矛盾がある。即ち碑の前半では某県の出身地の惠能が後半では曹溪と確定している点である。つまり、曹溪が後に惠能の出身地となつたからである。第二は、年若干弘忍の弟子となる段であり、この段は「楞伽師資記」の弘忍の十大弟子の内、八番目の弟子としている点を参照していると同時に、若干という年令を二十四才もしくは三十三才とした法海の『壇経略序』と『曹溪大師別伝』に影響している。第三は、井臼の文字であり、ここから

白をひく恵能と井白の勞を取るの文字である『漢書』『南史』の古辭から、男手のいない女子供だけの生活の意から、敦煌本の『壇經』では父を早く失った恵能伝を創っている。第四は、『能禪師碑』の鼓棧海師の文字から、徳異本、宗宝本『壇經』では、九江駅にて恵能を南方へ舟でわたらせる弘忍の轡をこぐ発想がありはしないか。第五は、同書の混農商於勞侶如比積十六載の文から、後世の『壇經』に記された、漁民の間で網の番をする恵能伝を創っている。第六は、印宗法師との出合いで風幡問答の段があるが、その幡問答の典故は、その時以前に書かれていた『法范珠林』の中に幡が動く話があつて、それを恵能の話としたのではないか。第七は、則天武后、考和帝(中宗)からの招勅の手紙に関しては『曹溪大師別伝』で固辭の文として記されているが、これは子牟の心、遠公の足と書いている『能禪師碑』を發展させたものである。第八は、某年月日、安坐某所と恵能の位牌を置いた処が曹溪としたことに関して、まず、年月日と場所が判明しないものを後に確定させたこと、そして、その場所が曹溪の某所となつて、第一でも指摘したように、恵能の出身地が曹溪となつた点である。第九は、林是栴檀、更無雜樹と『能禪師碑』にあるところから敦煌本『壇經』第一節及び第四十五節等にあるように、多くの優れた弟子達の輩出を物語っている点である。第十は、世界一花、祖宗六葉と百納袈裟なる記載から、神会は六祖としての恵能と、彼をそうするため手段としての袈裟の伝承という発想を思い立った点等である。第十一は、『能禪師碑』の最後の四言の偈は『神会語録』の四

言の偈への影響が認められる。即ち、『能禪師碑』に書かれている内容の一部を同じく四言の偈として『神会語録』のこれまた末尾に記載した点である。

一般に神話は伝承と時の経過とそれ以前の優れた古辭によつて成立していくと言われているが、右に掲げた十一項目の発想の仕方は、正に神話の發展の仕方そのものである。従来の恵能伝に関するなら、右の十一項目以外に数限りない程の事実らしくない物語が含まれている。例えば、初祖から五祖までの伝承を認めると仮定しても、何故に六祖だけが俗人であつたかという初歩的な発想を我々は長い間ないがしろにしてきたように思う。更に、学者僧神秀の經典解説に対抗する形で禪宗の象徴としての恵能の出現が望まれたとしても、實際問題として、文盲の恵能が現実に六祖となり、彼の責務を果せたか極めて疑問である。現実に則して當時を想像する時に、その可能性はあつたとしても、非常に奇異な六祖恵能の存在しか浮びあがつては来ないのである。

道元禪師の発心思想

——特に二種身心の発心について——

道元禪師の発心思想の主要課題の一つである発心の身心について、その問題の一・二を考えてみたい。

青龍 宗二

発心の身心とは菩提心発動の身心、言い換えれば宗教的要求を起し人格的主体の意味であるが、道元禪師はこの発心の身心について二種あることを説く。『正法眼蔵』発無上心の巻には「**実相の身心**（而今の身心）を通して発心すべきことを説いて「諸法は有為にあらず、無為にあらず、実相なり、実相は如是実相なり、如是は而今の身心なり、この身心をもて発心すべし」と示されるが、他方、同じく菩提心の巻では流転の身心発心を説いて「業にひかれて、流転生死すること、一刹那もとどまらざるなり。かくのごとく流転生死する身心をもて、たちまちに自未得度先度他の菩提心をおこすべきなり、」といわれる。

この二種発心の身心の相違は発心の識体、発心の行相についても同様で、発心の識体に木石心と感知心、発心の行相に造像造仏と度衆生等を高調しているが、この身心発心を平面的に見れば、明らかに相い矛盾する思想となる。古く江戸時代の宗学者はこの思想的相違を対機説法と解して、発無上心の巻は上根のため、菩提心の巻は下根のための示衆だという。もし仮りに上下二根の対機説法と解するならば、例えば発心の行相の上で、造像造仏は上根の行相、度衆生は下根の行相という矛盾をまねく。『那一宝』に「此篇為二機示誨と言ふこと勿れ」と指摘する如く、単なる対機説法というよりは、初発心と既発心との相違に基づく発心思想と考えられる。特に菩提心の巻が初発心中心の説示であることは、感応道交発心を説く点から理解できることである。

ところで、道元禪師の根本思想とする本証妙修の立場から発

心の身心を見る時、それは実相の身心—而今の身心が発心の主体となるが、この点について、禪師は「菩提心発なり、菩提心なり」（身心学道）と説いて、菩提心は本具の菩提心が菩提心を発するのであるといひ、また発心者は恁麼人—本証人なるが故に発心するというから、本証人はそれら価値生活をなさんとする能動性をもつことが知られる。これらの所説を観察する時、菩提心—宗教心は最高の価値生活をなさんとする能動的な生命力ではあるが、その能動性は自己の絶対的本性より必然的に発生してくるもの、換言せば菩提心という絶対的生命力が自己本来の要求として、自己自らを展開し、自己の在るべき姿に立ち、自己の在るべき生活をなさんとするにある。すでに本証の衆生はこの絶対的生命力を本具している存在であるから、当然に自己本然の要請に催されて宗教心を発せざるを得ない立場におかれている。

この立場では本証の衆生は自然に発心するが如くであるが、自然にというほど簡単でない。現実の衆生は本質的に本証の存在であるとはいへ、現に迷いの面を露出している凡夫に過ぎない。従って現実の衆生に本具の菩提心を発動せしめるためには、それを展開せしむべき刺戟となる外縁を必要とする。その外縁とは知識経巻であるが、内因たる菩提心は外縁たる経巻知識に刺戟されて、その本然の生命力を発動し、修証へと進展するのである。ここでは内因たる菩提心は本証の衆生の本具するところであるから、その内因を誘発せしむべき外縁を与えるが重要な宗教的工巧となる。禪師が正師の必要性を力説するのも、そ

の一つであり、また観無常を説き、吾我を離れよというのもそれである。正師の絶対必要性は外縁たる菩提心との感応道交の発心を発心の必須条件とするのであるが、更に無常の認識を通して自己の反省を深めることで、そこに自ら菩提心という宗教的自覚を起こさしめていく。

かかる宗教的工作を見る時、流転の身心を通して発心せしめることは、初発心時における本証の衆生をして、本証本具の菩提心を発動せしめることであつて、実に衆生誘引の発心にはかならない。

禪と祈禱、その関係について

渡部 正英

ここで取上げるのは、曹洞宗三大祈禱所の一つ、神奈川県南足柄町の大雄山最乗寺における、彈宗の立場と祈禱の關係についてである。最乗寺は大本山総持寺の直末で、曹洞宗の巨刹である。しかし一般には道了大薩埵を祀る祈禱寺として著名である。その要因は開祖了庵慧明禪師の当時まで遡る。了庵禪師が最乗寺を開創したのは応永元年（一三九四）とされ、了庵禪師五十八歳の時とされる。開創にあたり、次のような伝説が『大雄山最乗寺開闢縁起』に記されている。それは或日、幽棲の竺十寺で袈裟を披干して居らるる際、一羽の鷲が飛来して袈裟をつかみ、足柄の方面に飛び去りある山の半腹にある老松に掛けた。

後を追うて山に入り老松の樹下で坐禅すると一陣の風が袈裟を肩に搭けた。というもので、このような経緯によりこの靈山に禪道場を開いたわけである。

その中心的要因である道了大薩埵は了庵禪師に傾倒して弟子となり、金剛水の発掘や一擲石を運んだなど多くの逸話を残し、寺の経営に尽力したといわれる。『大雄山誌』によれば「三井の南院金乗坊の住、満位の行者道了法」とあるように、三井園城寺に關係する修験の行者であつたようだ。了庵禪師の示寂後、五大誓願を唱え、白狐に乗り姿を消したとされる。その跡地に当山の鎮護の為に堂を建立して祀つた。それが御真殿である。

その後、道了大薩埵の靈驗を得るため多くの参詣者が来るようになつて、祈禱寺となつたのである。その御真殿の祭の中で際立っているのが御供式である。享保九年（一七二四）の『最乗與当有旧盟事』には「道了祭」と記されている事から道了大薩埵の祭としてあつたが、慶応三年（一八六七）の『最乗寺輪住記録』では御供式に名称が變つてゐる。現在一・五・九月の二十七日を大祭、毎月の二十七日を小祭として御供式を行う。御供式は道了大薩埵の御真殿に御供としての赤飯を供える儀式で『最乗輪住大日鑑』に毎月の二十七日分として具体的に示されている。御供式では円通橋（御供橋）を境にして最乗寺と御真殿の区別がなされ、最乗寺の大衆は橋の前で読経し、参詣者はその後方より拝む。自由に入出できるのは白覆面白装束裸足の御供僧のみで、橋の向うの結果門の中は聖なるものとしてゐる。このことから最乗寺の禪宗の立場と御真殿への民間信仰的な祈

禱の意義が習合するのを免れ、既成宗教と民間信仰的空間を区切っているのである。御供式は実にこの概念をも知らしめているのである。

禪宗が宗教として、地域社会に受容される過程において派生した信仰要素は民間信仰の範疇に含まれるという点からするならば、了庵禪師と道了大薩埵の關係も同様の経緯をたどっている。袈裟掛の松の事、金剛水を掘り出した事は信仰要素となり地域受容を容易にしている。民間信仰的な要因は祈禱という概念を生み出したのである。それが御供式でみられるように禪の修行道場と祈願の対象である御真殿を空間的に区別することにより大雄山という宗教的宇宙概念を発生せしめるにいたつたのである。これを民衆レベルで考えると、最乗寺は禪の修行道場というエリートの場とされ、また道了大薩埵は直接的信仰の対象として参詣の目的となり、札をいただき、満願の後に納札参りをする聖なる場であるとしている。このような概念は道了講という共同体を通じて定着しているのである。

こうして禪と祈禱の關係について、大雄山最乗寺を例に考察したが、最乗寺の場合には祈禱という民間信仰的要素を組み入れながらも禪宗寺院としての純粹性を顕示し、意識としては祈禱という民間信仰的要素に複合することなく存在しようとする意図が明確にくみ取れるのである。

胎藏法の構成について

八田 幸雄

胎藏法は胎藏曼荼羅の世界を觀想し、大日経の真髓を体得させるための儀軌である。しかし基本原典となる大日経は、曼荼羅の構成と、觀想の仕方において、充分な整理がなされていない。つまり、曼荼羅の組織を示した具緣品と、圖像を示した秘密曼荼羅品とは内容が異なり、諸尊の真言や、印を説く普通真言藏品や、密印品もそれぞれに異なる。

そこでこれ等異なる部分を整理して、まとまつた儀軌としたものが胎藏四部儀軌と呼ばれるもので、それ等は撰大軌、広大儀軌、玄法寺儀軌、青竜寺軌である。

撰大軌は、経七卷の九方便、密印品の如来身会、普通真言藏品、並に密印品所説の印言をまとめて、「觀音部」、「文殊部、除蓋障部、地藏部、虚空藏部（以下文殊部等と略す）」、「金剛部、釈迦部、外金剛部（以下金剛部等と略す）」を構成し、最後に秘密八印品の内容をまとめて中台八葉の世界を明示し、ここに胎藏法の儀軌の基本が成立する。

広大儀軌は、撰大軌の内容を整理して、遍知部と持明部の対応、並に觀音部と金剛部との対応を明示して、曼荼羅第一重の主要尊の觀想法を完成し、次いで文殊部等を配し、最後に釈迦部を配す。これは大日経疏の所説に忠実で、曼荼羅の觀想の立

場からは撰大軌より一歩進んだものである。

玄法寺儀軌は、曼荼羅の所説においては現図曼荼羅に最も近いものを示すが、観想の印言では、遍知部の独立を認める他は、依然として撰大軌の形式を踏襲している。

青竜寺軌は、如来身会と中台八葉とは一体化したものと観る。次いで遍知部、観音部、文殊部等、金剛部等の印言を出すか、その内容は遍知部の独立以外は撰大軌と異らない。

以上、胎藏四部儀軌は、広大儀軌の一部の整理した部分を除外に配するのは、四部儀軌に共通している。次に日本に伝承されている胎藏法は、大きく分けて三つの系統がある。主要な儀軌を挙げてその特色を見よう。「A系」①胎藏梵字次第、②胎藏略次第、③胎藏備在次第、④吽字次第、⑤神楽岡次第。これ等は中台の印言を掲げ、その性格は如来身会で示す。各尊の印言は撰大軌と同じで、観音部、文殊部等、金剛部等の順に記述し、最後に行者が中台の世界を体得し、入我々入の体験を為すことで終っている。しかし真言等の配位を精査すると、①②③は意外にも撰大軌よりも古く、経の密印品に極めて忠実である。また四部儀軌よりも後に組織された神楽岡次第にあつては、文殊部等の印言は撰大軌のように改編されているが、依然として経の密印品に忠実であるとしたことが窺える。これはA系の儀軌が、根底において四部儀軌よりも古く、経典により忠実であり、正統性を誇る根拠があつたからである。「B系」⑥作礼方便次第がこれに相当する。これは玄法寺儀軌と軌を一つにす

る。玄法寺儀軌は、現図曼荼羅の作成者、恵果の一番弟子の法全の撰になるもので、現図曼荼羅に最も忠実なものとされる。しかし真言等の構成は金剛部等が従属的な位置となつている。「C系」⑦五輪投地次第、⑧普礼五三次第、⑨元杲次第、⑩南海の次第がこれに属する。儀軌の体裁は最も完備し、諸尊の組織も全く現図曼荼羅の構成になっている。但し、各尊の印言を見る限り、玄法寺儀軌を出ない。

A B Cの三系統を比較すると、C系が最も完成したものと見られる。しかし胎藏法とは何かという原点に帰るとき、大日経か、現図曼荼羅の体得かという問題が起つてくる。現図はその構成にあたつて、大日経以外に、不空羼索神變経、一字仏頂輪王経、普陀落海会軌、金剛頂経などの思想が入り、大日経の曼荼羅を再編成している。今経の原点に注目するならば、密印品に忠実なA系は十分に正当性を主張し得るし、現図の精神に着眼するならば、B系の法全の儀軌は重要となる。儀軌の伝統的、保守的性格が教理の底に流れているのである。

日蓮の性格と禍の予言

笠井正弘

この研究発表は、東方界出版の学術雑誌『ブディスト』に連載中の同題名の論文の(2)「日蓮の性格形成に関わる世俗法コンプレックス」の内容についての報告である。

日蓮の宗教性の個有性は、古代ユダヤ教の所謂「禍の予言者」と比較する時、特徴的に捉えられる、と言う点が(1)の中心の内容である。しかし禍の予言の発生に関しては、M・ヴェーバーに典型的に見られる如く、ユダヤの一神教的人格神信仰という文化因子を独立変数とする思考様式が学術界でも主流を占めている。従ってこの文化因子を受容していない日蓮に、禍の予言者という概念を適用することは、従体の思考様式では不可能である。そこで私は日蓮遺文に現に禍の予言が確認される点を指摘し、この現象の発生を、日蓮の性格と彼をめぐる社会環境の相関関係から捉えようと試みてきた。(2)はその中日蓮の性格に焦点付けた研究である。

禍の予言運動の特徴的性格として、例えば古代ユダヤ教の場合、世俗法的性格の強い律法遵守の激しい情動を伴った主張が観察される。彼等の亡国についての禍の予言は、この情動の理解なしには、理解されないであろう。それは情動的側面を欠けば単なる道德の勧めにすぎず、非日常性に乏しい。日蓮に特徴的な宗教性は、貞永式目への強い信頼とそれを遵守すべきだとする激しい情動の存在である。幸なことに日蓮に関しては、彼自身の手になる遺文が各年代に渡って存在しており、古代ユダヤの予言者達よりも、日常的世俗法遵守への傾向が、非日常的宗教性へと昇華する過程が捉えやすい。その際問題点は、日常生活行動の現実的手段に過ぎない世俗法を、いかにして日蓮は現実的利害を越えた非日常的目的へと転移したか、に求められる。そこで何よりも彼の氣質が問題となるのだが、彼の生理

や家族関係について、特に病理面の資料を全く欠いているので、当面は世俗法たる式目への態度を分析することで彼の性格を推定すると言う方法を取ることにする。

基本的に日蓮に沙汰雑掌の性格がある点は昨年の学会で報告した。それは職能として、すなわち手段として、世俗法と関わる日蓮の姿である。しかるに現実の支配体制としての執権得宗体制は、自らの法規範たる式目を、特にその荘園体制保護的性格の部分を克服する傾向を強めた。これに対して名主・領主・荘園体制下に安住して来た日蓮は反抗する立場に身を置くのであるが、その闘争の手段として式目を用いるのである。しかし日蓮は幕府により式目に準拠して罰せられる。幕府をめぐる式目の機能の分化の当然の現実であるが、それを現実として受け留めることのできぬ日蓮は、現実の幕府の姿を最早人間集団として見ず怪物化して捉えるようになる。又古い式目イデオロギーの实体化された社会を神的最高存在とみなし、そこへ住むことへの強い願望と、その支配への絶対服従への衝動が、彼を強く捉えることになる。つまり日蓮にあっては、式目を媒体に神的存在と魔的存在とが形成され、それ等は厳しく分離されるとともに、式目によって決定的に関係付けられる。この結果式目は単なる日常性の文脈を越えて、非日常的な価値を獲得し、カリスマ的な力として、幕府批判、すなわち禍の予言の、情動的因子へと転換されることになる。このような特殊な役割を、式目は日蓮の宗教性の形成に対して果しており、それ故私は、このような日蓮の式目への態度を、世俗法コンプレックスと呼ぶ

こととする。

壽命と光明

田村芳朗

らわゆる阿弥陀仏について、Amitāyus (無量寿) と Amitābha (無量光) の二種があげられるが、問題は、いずれが先行するかということである。現在、Amitāyus (無量寿) 先行説、Amitābha (無量光) 先行説、同時説の三つが出そろっている。まず Amitāyus (無量寿) 先行説は、『法華経』を材料としたもので、同経の古い部分には Amitāyus のみがあり、最新加の部分に初めて Amitābha が見えてくる。なお『法華経』には、『華嚴経』の教主の Vairocana (毘盧遮那) は見えない。Vairocana は一種の光明仏で、光明遍照とか遍一切処と意訳され、もと太陽神に由来するともいわれる。ともあれ、『法華経』によるかぎり、Amitāyus (無量寿) のほうが古いということになる。次に Amitābha (無量光) 先行説は、無量光仏のほうが個性的・人格的であり、活動的で、衆生救済に即したものであるのにたいし、無量寿仏のほうは非個性的・非人格的であり、静止的で、衆生救済の終止を意味しており、したがって衆生救済を主眼とする浄土経典としては、Amitābha (無量光) のほうが先行するものである。これを信者側に立っていいなおせば、光明仏のほうが視覚的であり、崇拜対象としてふさわ

しいということになる。第三の同時説は、Amitāyus (無量寿) と Amitābha (無量光) が同時に並んでおきたとするもので、ただ経典によって前者にポイントを置くか、後者にポイントを置くかの違いでしかないということである。たとえば『法華経』の古い部分には Amitāyus しかあがらず、また全体として Vairocana が見えないのは、『法華経』が寿命系の経典ということになり、Amitāyus ないし寿命信仰が先行するということではない。これが、同時説の考えかたである。

以上の三説に尽きるわけであるが、寿命信仰と光明信仰のいずれが先行するか、それぞれ何に由来するか、いずれが信者層にアピールするかは、宗教全般にかかわる問題であり、古代の諸宗教にわたって検索する必要があるが、いまは仏教内に限って検討を加えると、具体的な崇拜対象としては、寿命仏が立てられたことを知る。仏身論としては、報身仏である。たとえば、天台智顗は久遠の寿命(「寿命無量」*aparimita-ayus-pr-māna*)を本体とする『法華経』如来寿命品の久遠釈迦仏を報身とみなしつつ、「正在報身」(『法華文句』巻第九下)と説いた。また、有相的な報身としての阿弥陀仏を主張した法然は、その阿弥陀仏を『法華経』の久遠釈迦仏に合わせて「無量寿」と規定しつつ、「諸仏ノ功德但以「壽命」一為「第一ノ功德ト一也」(『逆修説法』)とて、寿命を強調した。ところで、報身としての久遠釈迦にしても阿弥陀仏にしても、因行果徳身として具体性には富むものであるが、因行の点では有限(有始)といわざるをえず、そこで、真の永遠(無始無終)・普遍なるもの

としての法身で補うにいたる。天台智顛が「正在報身」と説きながら、そのあとで「所成即法身」というところである。しかも注意すべきことは、光明仏としての毘盧遮那 (Vairocana) をもって法身にあて、報身の寿命仏としての久遠釈迦を補っているのである。この点は、法然の浄土念仏を受けついで親鸞においても同様で、親鸞は弥陀法身を強調しつつ、「この如来は光明なり、……十分微塵世界にみち／＼たまへるがゆへに、無辺光仏とまふす」(『一念多念文意』)、「尽十方无碍光仏とまふすひかりにて、かたちもましまさず、いろもましまさず」(『唯信鈔文意』)とて、十方遍満・遍照の光明仏を説くにいたっている。

これを信者側に立っていえば、仰ぐべき崇拜対象としては、具体的な報身・寿命仏が求められ、それを普遍化するさいに、法身・光明仏が取りあげられたということである。そういうわけで、最初にあげた第二説とは、結果的には逆となる。ともかく、寿命と光明の問題は、仏教思想史上においても、大きな論議を呼びおこしたところである。

伊藤証信の無我愛運動について

三宅守常

伊藤証信を中心とした無我愛運動、特に初期無我愛運動はのちに継続してゆく運動の原点であり、出発点であって、無我愛

理解のためには重要である。そこで雑誌『無我の愛』をもとに、その主張や当時の批判の一つを通して初期無我愛運動の問題点や限界を考慮してみよう。なお、批判は各方面からあるが、今回は加藤弘之の批判をとりあげた。

雑誌『無我の愛』創刊号(明治三十八年六月十日)の「確信」には「吾人は仏教なるが故に信するに非ず、基督教なるが故に信するに非ず、将又儒教なるが故に信するに非ず、只、絶対の真理なるが故に、之を信する也。何をか絶対の真理と云ふ、曰く言ひ難し、暫らく語を藉つて之を無我の愛を名づけんか。夫れ、宇宙の真相は無我の愛也。宇宙を組織せる一一の個体は、其真相に於て無我愛の活動也。即ち、一個体が自己の運命を全く他の愛に任せ、同時に全力を献げて他を受する、之を無我愛の活動といふ」とあり、これが伊藤の自覚した絶対的真理、つまり無我の愛の境地である。これは特定の宗教によらず、伊藤の個人的信仰体験である無我の愛を理想とした精神運動でもあった。また来世を立てず、この世の自然人類の外に神仏を立てず、周囲の一切を神仏として敬愛し、またゆだねるという方向から見ると、他力主義的な汎神論的傾向をもっていたように思われる。

このような無我の愛提唱の思想的要因はどこにあったかという点、堺利彦を中心とする所謂社会主義者達との交流、そして丁度日露戦争の時期であったこと、当時の既成教団や宗門のあり方に不満を感じていたこと、さらに真宗大学で清沢満之の精神主義に共鳴したことなどが理由であるが、何といっても愛説

したトルストイの『我が懺悔』『我が宗教』にみる無抵抗主義、絶対利他主義の影響が大であったことは否めない。したがって仏教的無我とトルストイ的愛的合成語のような無我愛の自覚も、伊藤にとっては必然的帰結であったように思われる。伊藤は「動植物でも人間でも其行動は皆無我愛である。」と雑誌の解答欄で述べているが、その無我愛の実行には当然のこととして何よりも没我を重視し、また要求したのである。我執を無にした無我の愛こそ絶対的幸福であると確信したわけであるが、実はこの「我」という点に於て加藤弘之に批判されるのである。

加藤弘之の批判は雑誌『丁酉倫理』第四十六号（明治三十九年七月十五日）の「無我愛即有我愛」である。要約すれば左の如くである。一般には利他心は善く、利己心は悪いと思われているが、それは間違いで「生命あるものは、結局天性に持っている性質は皆我が為にするということであり、それが基本である」と述べ、ただ社会生活のためには利他が必要であるとし、これを感情的利他、智略的利他、被教養的利他の三種類に別けて説いているが、結局すべての利己より出た利他で、利己を全く離れた利他は存在せず、全力で他人を愛するということも結局は自身の為であつて、無我愛即ち有我愛である。と論じている。進化論的な唯物論的世界観をもつ加藤の批判を、宗教的次元と道徳的次元の相違と言えばそれまでであるが、しかし伝道の目的で運動を始めた以上、宗教的領域にとどまらず個人的自覚の絶対性（無私の愛）を現実の社会中で具現しなければならぬ使命を無我愛運動はもっていたのである。無我死に

集まった人々の見解の相違、経済生活の問題、そして批判などを若冠三〇才の伊藤が如何に解決し発展させていくかが、実は初期無我愛運動の最大の問題点であつたと思われるのである。

極論になるが加藤の論法でゆけば、伝道を始めたこと自体伊藤自身の我の満足、つまり利己のためであつたとも言える。やはり伊藤を含めた無我死の人格の未熟さが種々の問題を解決できなかつたわけである。その意味で、伊藤の思想における純粹性運動における行動力は逆に初期無我愛運動の問題点であり限界であつたと思う次第である。

高橋順次郎の仏教観

——応理性対立観と現観性一体観——

雲 藤 義 道

一
高橋順次郎は慶応二年（一八六六）広島県に生れた。明治一八年（一八八五）より明治二三年（一八八九）に至る間、京都西本願寺の大教団に学び、卒業後直ちに、ロンドンに渡りオックスフォード大学のマックスミューラー博士の許しで、インド学並にサンスクリット語を研読して明治三〇年（一八九七）帰国した。その後東京帝国大学教授として、印度哲学梵文学の開拓と発展に尽粹し、多くの学者を一養成した。殊に畢生の事業『大正新修大藏經』の編纂と発行は文化勲章受賞の対象となつた。

高楠順次郎は、明治維新の直前に生誕し、昭和二〇年（一九四五）年六月、大東亜戦争終戦の直前に没したのであるが、まさに明治・大正・昭和三代に亘る、戦前派の偉大な仏教学者であった。彼の遺著となった『新文化原理としての仏教』（昭和二十一年七月大東出版社刊）について、晩年の仏教観——応理性対立観と現観性一体観とについて考察してみたい。

二

仏教は窮極の世界——至れるものを目標とするものであつて、
理の至れるものが応理性思想であり、
道の至れるものが現観性思想であるとする。

応理性思想とは、自然の必然性・実在性を推究するため、論理性・合理性を尊重するが、対立観・差別観に陥り易い。それに対し、現観性思想は、人間の可能性を発揮するために、内在性・内証性を尊重し、平等観・一体観に立って人間の自在性を明らかにしようとする。

この現観性思想こそ、仏教の特徴的なもので、応理性原理にもとづく現代の科学的思考に対して、新たな文化原理を与えるものであるとする。

「応理性思想と現観性思想とは峻別されねばならないが、現実の生活においては両者は単立してあるものではない。一切は相補性原理によって成立するものであることを忘れてはならない。両者の合一が来るべき世界において文化創造の大原動力として重要性を有する」と序論に述べるように、大東亜戦争末期

にこの論考を進めた高楠順次郎は、来るべき新しい世界に仏教の理想による新文化の原理を提唱するのである。

近代の西欧文化は、論理・教理を基礎として、分析し推理し、実験によって合理的成果を追究し、顕著な物質文化を進展せしめた。これは正しく応理性原理によるもので、現代文明はいたる所で対立観・差別観の露呈に悩んでいる。これに対し、東洋の思想特に仏教における現観性思想は、平等一体観に立って「不二の思想」を發達せしめてきた。この仏教的諦観にもとづく現観性原理こそ新文化の基調となるものと主張する。

現観性とは、元来、俱舍論の「三現観」及び唯識論の「六現観」から由来した仏教独自の諦観の境地を指すもののようにであるが、中村元編『仏教語辞典』によれば「現観（*Adhisaw*、*じざ*）は真理と一体となること、現前に真理を観する智慧のこと」と出ている。高楠順次郎は「仏教独自の慧力が現前に諦理を觀照する作用を現観という」と定義しているが、分析して得られたものでない（分別智ではない）直観・直覚を含んだ直截的覚知だとも説いている。

經驗が體驗となり内經驗されたものが内証の法となり、獲得・証得した成果は自性の自現となって、そこに真の生の実現があるとする。それこそ自己創造の窮極である。全的に自性そのままが自現したもの、そこに靈性の自現があり、靈性の発現でもあるという。現観性こそ、自ら光りを掲げて道の至れるものを示す世界がある。応理性原理と現観性原理の結合こそ東西思想の合流の道でありそれが新文化の基調であると結論している。

伝道上からみた仏教の機能について

皆川 広義

仏教は、今から約二五〇〇年前に印度に生まれた宗教で、中国をへて西暦五五二年頃に日本に伝来された。その間、国々によりさまざまな展開や変容をしてきている。特に、今日の日本仏教は、開祖釈尊の仏教からみると大きな機能上の変化がみとめられる。

釈尊の仏教は、人々を生死の苦悩から解脱させ、安心や生きがいを与えるものであった。ところが、今日の日本仏教は、葬祭法事を中心とした先祖供養、治病、招福の宗教で、本来の機能を欠いている。

このたびは、特に、伝道上から仏教の機能について釈尊の仏教にさかのぼって考察し、それにより日本仏教の正しいあり方をさぐるよすがとしたい。

仏教がいかなる宗教であるかということは釈尊が出家求道の理由を語っている次の経典に如実に示されている。「比近たちよ、出家行乞の生活は、もろもろの生活のなかで最下端の生活である。だが比丘たちは、善き人があえてこの生活に入ったのは勝れたる義があるかである。それは王に強られたからでなく、生計の苦しみからでない。われらは生・老・病・死の中に沈ん

でいる。苦に沈淪し、苦に包囲せられている。その苦の積集を滅せんがために、われはここにいたったのである」

このように、釈尊が出家し求めたものは生死の苦悩からの解脱であり、それが菩提樹下の悟りによりて成就し、その教えを十二縁起説や四諦説として説示している。

十二縁起説は、生死の苦悩の原因は外なるものでなく内なる無明によるものであり、その無明が我を生み、そして我が我執という自分本位の行為を生じているとしている。したがって、解脱はこの苦悩の原因である無明を滅することによって得られるとしている。解脱は、人間に内在する我執なる自分本位の行為を断じることによって成ずることになる。したがって、三輪空寂なる無我行が仏教の解脱道になるのである。

四諦説は、この十二縁起説を伝道上から体系的に説示したものである。苦諦はすべての人間が自己の死をもっていることを示している。ただ、人によっては無明のにがりによりて実感できないのである。集諦は苦悩の原因は我執であるという説示である。滅諦は我執を滅することに智慧が生まれ、それによって苦悩が解脱できると示している。道諦は三輪空寂なる無我行を具体的に示したものである。

釈尊は、死は自己の生命の死亡であり、親族も朋友も助けけないし、財産も国家もすべて救ってくれないと説示している。また、われわれはいつどんなところでも死の危機を背おって生きていく。生と死は紙一重であると述べている。

世の中には、自己の死を実感できない人がいるが、そのよう

な人は死を随念して、実感を持つようにしなければならぬといっている。

親しい人を亡くして苦悩にうちひしがれている人には、生死のなまなましい話をさけて、譬喩により生死の実相を悟らせ、いかに悲しんでも死んだ人は蘇がえられないとさとしてゐる。

また、「一人その族に生きる」として、自分が死んでも自分の血族のなかに同じ生命が生きつづけていると、種としての生命の永遠性を説示している。

以上のように、釈尊によって説示された仏教は、生死の苦悩からのすぐれた解脱道であつて、いかなる場合でも、仏教であるからにはこの本来の機能はふまえられなければならない。生死の苦悩は、時代を越えて人間に有るものであり、それからの解脱道である仏教は、時代を越えて、その存在性を有する宗教である。

山岳霊場における女人禁制

——特に高野山を中心にして——

日野西 真 定

日本の山岳霊場におけるの女人禁制について、高野山の事例を用い、これが仏教によるものか、民俗信仰に由来するものかを次の二点から論じる。

(1) 結界の発生

高野山に金剛峯寺を開創するに当り、空海は、二度結界の法を行なつた、第一回が弘仁八年（八一七）の「高野建立初結界時啓白文」であり、その後間もなく第二回のが「高野結界啓白文」である（『統性靈集補闕抄』）。初回では「伽藍処」つまり寺領、二回目には「院内」つまり寺内（境内）を結界した。両文に「七里結界」の語が使われ、結界の基本概念となつてゐる。特に二回目の啓白文は『仏説陀羅尼集経』に酷似した文がある（松長有慶教授の教示）。「七里結界」も、インドの仏教行法上に頻繁に使われている。空海は、インド伝来の行法により、觀念的な結界の法を行なつた。後にこの「七里結界」の觀念から、実質的に経七里四方の高野の寺領が設定され、これは山神丹生明神が、品田天皇（応神）から寄せられた神領を、空海が譲り受けたものとして『御手印縁起』の絵図までが作られた。『御遺告諸弟子等』等によると、明神は、それに先行して「忌杖」をさして廻り、神領の結界を行なつてゐる。空海の仏教的結界以前に、忌杖による日本的結界の法があつた。第二回目に行なつた時の啓白文は、金剛峯寺境内の結界であるが、これが信仰上の結界と関連がある。『御手印縁起』の絵図によると、金剛峯寺大門は、鳥居であり、これが結界のシンボルであつた。平安後期の保延六年（一一四〇）には、これから五六百メートル後退した現在地に、楼門形式となつて建立された。これが、明治まで続き、結界が保たれた。ここで問題になるのが、正和二年（一一三二）の『後宇多院御幸記』の大門と矢立間の鳴河の手前に、都藍比丘尼が結界を越えられなかつたという伝承があつたこと

を記している。つまり、ここに「比丘尼石」が存在したことを示している。つまり、高野山の境界は、空海の行法上の観念的
境界の法以前に、民俗信仰による「境界石」があり、また「忌杖」を用いて境界を行う習俗もあったことが指摘される。

(2) 女人禁制と他のタブー

女人禁制は、高野法では伝統的に、『御遺告(二十五ヶ条)』の「不可入_ニ東寺僧房女人_ニ縁起第十八」によるとしている。

しかし、この条文からは、中国寺院の青龍寺の伝統に従い、修行の障げになるので、女人を僧房に入れてはならぬということしか窺えない。仏典から女性をみても、五障の焰悩深い女性の存在が強調されているだけである。鳴河手前の「境界石」には、後に空海の母の伝承が生じ、「押上石」と言われ、これを越えようとした八十才を過ぎた御母が、俄かに月水を流し、空海の
しいた袈裟を汚し、ために天変が生じたということになる。ここで女人の血のけがれが問題になる。次に高野山の女人禁制以外のタブーをみると、小魚肉の担負往来と啖食、(2)犬以外の動物の飼育、(3)歌舞音曲の禁である。(1)については、『続畠石集』の「高野エ登ルニ肉味持参シテ天狗ニ糞レシ人ノ事」(巻三第二十二話)にみられる、肉類を境界内に持ち込むと天狗に襲われるという俗信があった。(2)には、女人ばかりではなく、牛猫猿猪白鷺鶏などが禁じられ、山中に鴉があると、これらの動物の侵入の故とされた(『野山名霊集』)。特に白鷺の飛来は忌まれ、院々では火災を恐れて祈禱が行われた(『紀伊続風土記』五絵分一五頁)。(3)では、群動高声で参詣しただけでも

雷雨がおこると恐れられ(白河上皇『寛治二年(一一〇八)高野御幸記』)、奥院では法要でさえ入定の地をおどろかすという理由で鏡鉢の使用が禁じられている(『三僧記類聚』)。管絃は修学の魔障、閑寂の害として禁じられた(文永八年(一一二七一)『金剛峯寺年預置文案』)。以上のタブーは、戒律よりも日本民俗にその根源が求められる。その中の一として女人禁制は生れた。

一遍上人の名号思想

極楽浄土について

石岡 信 一

一遍の仏身論は弥陀を別願酬報の報身義としながらも、その性格は極めて法身仏的要素の濃厚な理仏としての側面を感じさせる仏身観であるが、仏土論においても同様で、「極楽はこれ空無我の浄土なるが故に」と、浄土の根本原理である空観を直接感じとることが出来るかと思うと、「善悪の境界皆浄土なり、外に求むべからず、厭ふべからず」と、指方立相否定の「極楽即娑婆」なる源信の己心の浄心を思はせる浄土観であったり、「とにかくに心はまよふものなれば、南無阿弥陀仏ぞ西へ行くみち」と歌っている如く、指方立相肯定の浄土観であったりして一様ではない。そこで、一遍の浄土観の全貌がどのようなものであったかを知る必要から、浄土の名称をあらはしている部

分を『語録』の中から摘出してみると、①此時極楽世界より、弥陀・観音・大勢至・無数恒沙の大聖衆、行者の前に顕現し、②此時仏の来迎に預て、極楽に往生するを念仏往生といふなり、③極楽を願ふ心もすて、④極楽はこれ空無我の浄土なる故に、⑤極楽は無我の土なるが故に、⑥極楽は無我真実の土なれば、⑦極楽の依正二報は万法の形なり、⑧名号酬因の功德に約する時は十界の差別なく娑婆の衆生までも極楽の正報につらなるなり。⑨極楽も指方立相分は、法已応捨の分なるべし、⑩安養浄土に往生す。⑪安養界に到りては、穢国に還つて済度せん。⑫聖衆来迎、乘仏事願力 往生本願力 ⑬名号を唱へ、息たえ命終るこれを臨終正念往生極楽 ⑭程なく九品蓮台の都にまうづべし、⑮浄土の再会疑有べからず候。⑯善惡の境界皆浄土なり。⑰厭離穢土 欣求浄土、⑱万の衆生を伴ひて、はやく浄土にいたるべし、⑲死して浄土に生れなば、殊勝の事こそ有るべけれ、⑳浄土を立るは欣慕の意を生じ、願往生の心をすすめんが為なり、㉑心はずでに往生を遂げて浄土にあり、㉒能縁の心虚妄なれば、所縁の浄土も亦もて実体なし、㉓しかれば浄土をば無心領納自然知、未藉思量(念功とも釈し、或は無有分別心ともいふなり、㉔浄土は万法南無阿弥陀仏を成ずるなり、万法も無始本有の心徳なり、㉕一念弥陀仏即滅無量罪現受無比業後生清浄土、㉖従は西方十万億仏土、㉗法性の都をまよひ出しも一念の妄心なれば、の27種を教える。

以上の浄土に相当する名称を整理してみると、極楽世界・極楽・安養浄土・安養界・九品蓮台・浄土・清浄土 西方十万億

仏土・法性の都の凡そ九種の用語を使用していた。しかし、内容的には一様ではない、先ず、(一)無相で本質的、空無我の法性根源、本有としての絶対的浄土の項目(④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒)と(二)立相的で凡夫の願望の対象としての清浄莊嚴なる方便法性土の相対的存在としての項目(①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒)とに分類することが出来る。

極楽は往生の場であるが、往生は「名号すなはち往生なり」「名号の位即往生なり」であり、また名号は同仏と同意であるから、名号を称える位がそのまま往生であり極楽であって、名号(念仏)は(一)の項目に相当する往生への願生手段であるとともに、手段の実践(念仏)は終極目的である往生でもある。また、それは(一)の項目空無我なる本覚の世界に相当する。(二)の項目は「浄土を立つるは、欣慕の意を生じ、願往生の心をすすめん為なり」で、(一)の空無我の浄土、往生(念仏)をすすめ実践をおこなうためのもので、この念仏は念仏の念仏、名号の名号であって、凡夫の生死、信不信・浄不浄等の相対的価値の世界を超越した次元を異にする念仏によって止揚された世界であって、「善惡の境界皆浄土なり」といわれる一切が浄土極楽なる世界であった。そしてかかる浄土観は指立立相肯定と否定の二面性をもったものである。(以下略、時宗教学年報第八輯参照のこと)

四天王寺本細字法華經の研究

望月一憲

「細字法華經の研究」は、故石田茂作博士が私に課した特命である。そして、それは私が『国宝法隆寺 細字法華經』を復刻出版（昭和五十二年四月八日、第一書房刊）し、その『解説』を著したことに對する感謝激励の恩命であつた。

しかるに、『重文四天王寺藏 細字法華經』は、『法華經』の書誌学的研究の第一人者である兜木正亨博士が親しく見読したいと願ひ出た時にも、四天王寺の管長出口常順師は許されなかつたものである。したがつて、このたび管長の英断をもつて此の「千古の秘宝」が公開されるに当たつて、私はその『解説』を特に兜木博士に依頼したのである。

欣然これを諾された兜木博士は、病身をもつて美事にその『解説』を完成され、昭和五十四年五月十三日付をもつて日本仏教研究所から刊行されたのである。B五版一四六頁であつて、その目次をあげれば次の通りである。

一、四天王寺本細字法華經の寺伝と実態（七頁）

三、四天王寺本と法隆寺伝来本との本文対校一覽（十五頁）

三、本文（乾五十五頁、坤五十頁、計百五頁）

付、太子所持法華經の伝記と実際（十六頁）

そして、これはまことに美事な研究報告であつて、單なる解

説ではない。

ところが、博士は不幸にして本年六月五日急性心不全のため六十八歳をもつて急逝せられ、これを學術の場において発表される機会をもたれなかつたのである。

これが新たに私独自の立場において「四天王寺本細字法華經」なるものを研究し直し調査し直し検討し直して、本日只今研究発表をしようというわけであるが、その結果はまったく博士とその成果を同じくし見解また異論なきことを、ここにただ二点の訂正*を加えて報告するものである。

すなわち、わずかこの二点の訂正をもつて、兜木博士の研究成果は、ことごとくもつて同じく私の研究成果として、私の「細字法華經の研究」なるものを集大成するときそっくりそのまま使用させていただくことを、本日ここに発表できることは、私の衷心から喜びとし光榮とするところである。

殊に、四天王寺本と法隆寺伝来本との本文を綿密に対校し、約五〇〇カ所の相違があることをあげて、両本が別系統の本文によつて書写せられたものであることを明らかにし、四天王寺本がわが国現行本に近似して、わずか十一カ所*においてのみ本文に出入相違のあることを明らかにした意義は、まことに重大であることを指摘したい。

*一、脱字—「解説」一八八頁二〇三九行の五字目に「窺」を補なう。

二、訂正—「解説」七三頁九五八行の三字目を「些」に訂正し、脚注を「58 些 || 誓(岩)」に訂正。

『解説』一〇〇頁一四六一行の一字目を「皆」に訂正し、脚注に「61皆＝誓(岩)」を追加。

***『解説』九頁 (上品) (四天王寺本) (現行本)

方便(二) 106 在世或滅後 現在〇〇〇〇

〃 125 所以出於世 如来所以出

化城(七) 23 無量億劫 〇〇〇歳

安楽(一四) 68 而往討罰 〇〇〇伐

涌出(一五) 59 今説真語 〇〇〇実〇

分別(一七) 31 若善男子善女人 若善男子

隨喜(一八) 31 今当分別説 〇〇〇〇之

法師功德(一九) 20 遙聞出音声 〇〇是衆〇

不輕(二〇) 4 乃至古昔 〇往〇〇〇

神力(二二) 33 受持是經 〇〇斯〇

陀羅尼(二六) 12 三十の咒、位置が兩本相違する

浴 仏

坂内 竜 雄

第一章 インド

インド人の早朝の水浴は宗派を問わず古代より行なわれた。

寺院の池は至る所にみられるし、祇園精舎の遺構には温浴室ま

である。瞑想、苦行、葉草、呪文とならんで水浴は三昧をうる行法である。従って仏像の成立以後、灌水し、浴場で洗い磨くことは、如在懺悔の礼として用いられた。釈尊の誕生に二大龍王が寒暖二水を降らした仏伝は、靈象の灌水とともにエコノグラフィの好箇の素材であった。

七世紀末に入竺した義浄は南海寄航内法伝に灌水尊儀を報告している。每禺中に、境内に宝蓋を張りめぐらし、婁女が楽を奏し、香瓶をならべ、銅金石木の槃上に尊像を安置し、旃檀や沈香等の香の水に泥をまぜて塗り磨き、香水で洗い、白晝をたたんでふき、再び殿中に安置し、華鬘を献ずる。後日水や華を人の履まぬ淨地に棄てる。

十三世紀前半に入竺したチベット僧ダルマスヴァーミン(D. harnasvarnin 本名 Chaglo-tsa-ba) は、ビハールやネパールでみた五甘露浴(Pañcāmṛta-sāna) すなわち凝乳、牛乳、砂糖、密、蘇油を灌ぐ供養を報告している。

ジャイナ教では朝の礼拝にはジナ像に灌水する(jala-pūja)。その水滴が地上に落ちないようにする。さらに黄色の旃檀粉で三つの吉祥印をつけ(candana-pūja)、米供養(akṣata-pūja) 乾した果実供養(naivedaya-pūja)をたよ。

オリッサ州プリのヴィシュヌ派、ジャガナータ(Jaganātha) 寺では、神輿巡幸の水浴まつり(Snana-yātra) が名高いことを、斎藤昭俊教授が報告している。さきの五甘露浴はヒンドウー教でもやってきたのである。

第二章 シナ

後漢書卷七三、列伝六三陶謙伝に、後漢の献帝時代（一九〇—二二〇）の頃、竿融という高僧の灌仏がある。丹陽の人竿融は、刺史陶謙の外護をえ、彭城に三千人を入れる大浮図を建て、黄金塗像を作り、錦綵で莊嚴し、毎日灌仏し、飲食を施した。参拝者就食者万余人という。広陵、下邳、彭城の糧食の管理を委ねられたといえ、道誉が高かったからであろう。

義浄は「洗敬尊容、生生値仏之業としてその功德をのべているし、四月八日には道俗が安置した路傍の尊像に灌仏する風俗を報告している。灌仏は仏誕会行事して定着するが、唐の慧琳は新集浴像儀軌に、善美を尽した供養法を示す。

我今濯沐諸如来 淨智功德莊嚴聚

願彼五濁群生類 速証如来淨法身

戒定慧解知見香 適十方利常芬馥

願彼香煙亦如是 無量無辺作仏事

亦願三途苦輪息 普分除熱得清涼

皆免無上菩提心 亦出愛可登彼岸

次に三帰依真言。曩謨母駄野虞囉吠、曩謨達麼野多以寧、曩

謨僧伽野摩賀帝、底哩毘喩比姿多单娜莫。

次に猷塗香真言

Om sarva-tathagāta-gandhapujā-megha-samudra-sph-

arana-samayehim

猷花真言、猷香真言、猷食真言、猷燈真言は胎藏界真言である。

奈良朝以来降誕会灌仏はひろく行なわれ、国民習俗として定着するに至った。今は甘味料に不自由しないが、甘茶は珍重された。

永平寺では開山道元禪師尊像には、懷妊禪師の考順心のままに、今までも洗顔、入浴作法がある。四、九月の入浴月は聖僧文殊が第一入浴となるので、さきの慧琳の偈を簡略にし灌沐偈をとなえる。我今濯沐諸如来、淨智莊嚴功德衆、五濁衆生令離苦、同証如来淨法身。

総持寺では解穢真言をとなえる。

唵 修修利 摩訶修利 修修利 莎訶

御像を運ぶわけにはゆかぬので、小さな衣桁に文殊菩薩と書いた布を下げて運び、首座が盥たらいの中で洗う。

古事記に伊弉那岐命による初夏の禊たらいがあり入浴ぬきという国民的基盤があるので、三国伝統の行事が相承されるのである。

第七部会

イズナ使いに関する一考察

佐藤 憲 昭

岩手県R市の市街地にはジャーマン的職能者の枠に入る呪術—宗教的職能者が八人在住している。かかる職能者を以下ではカミサンの職能者と呼ぶことにしたい。

カミサンの職能者の中の何人かの人は、イズナと呼ばれているネズミに酷似した一寸四方の大きさの霊的動物を自在に操って商売をしている、と同業者から見られている。かかる職能者は「イズナ使い」と呼ばれて、恐れられている。イズナ使いはカミサンの職能者のほかに、若干の日蓮宗僧侶や別当の中にも存在するといわれているが、ここでは、カミサンの職能者に限定してイズナ使いの邪術的性格変化について報告をすることとした。

カミサンの職能者の一人、Sはかつてイズナを操った経験をもっている。Sによればこうである。依頼者から依頼内容を聞くと、心のなかでイズナに、いまかくかくの依頼があったがどうであろうかと尋ねる。するとイズナは耳もとで、しかじかであるかと教えるので、それを依頼者に伝達する。イズナから聞いたことを話すと、それは百発百中であつたという。

この事例に見るカミサンの職能者は依頼者に感謝される存在であることが知られるであろう。つまり、Sは善きイズナ使いなのである。ところが、かかる善きイズナ使いは、二、三年のあいだけ、この期間を過ぎるとイズナの教えはまったく当たらなくなるといわれている。

イズナ使いは依頼者の謝礼で生計をたてているのであるから、当たらなくなると依頼者は激減し、直接生活にひびいてくる結果となる。そこでイズナ使いは、かつて依頼者として訪ねて来たことのある人たちにイズナを飛ばして病気にさせ、再び足を運ぶようにしむけるのであると信じられている。この間の事情を「白い呪術」「黒い呪術」という術語にならって表現するとすれば、イズナ使いは人助けの「白いイズナ使い」から人を苦しめる「黒いイズナ使い」へと変身するということになる。

黒いイズナ使いは、自己の利益のために、かつての依頼者たちを再び来るようにしむけているわけであるから、再び繁栄をすることに出来る。いったん衰えた商売が再び盛んになるわけである。しかしこの場合には、白いイズナ使いとは違って、依頼者からできるだけまぎあげようという欲望にかられている。

このように、黒いイズナ使いは自己の利益を得るために邪術を施行しているわけであるが、このほかに、依頼者から依頼をされてイズナを飛ばし、依頼者の憎むべき人物を不幸に落し入れるという、もう一つの邪術を施行する側面がある。かかる側面がなお一層イズナ使いの悪のイメージ作りに効果をあげてい

るのである。

かくしてイズナ使いは、善きイズナ使いとしてスタートするのであるが、見てきたような理由によって悪のイズナ使いに変身するわけである。通常、当該地域において「イズナ使い」というとき、それは悪のイズナ使いを意味しているのであって、決して善なるイズナ使いを意味しているのではない。それ故に、イズナ使いとは、恐るべき悪の呪術—宗教的職能者—邪術師—として捉えられているのである。

なお本稿は、一九七八〜九年度文部省科学研究費（総合研究 A）助成金による「日本のシャマニズムに関する調査研究（代表・愛知学院大学教授小口偉一氏）の成果の一部である。

屋敷神奉祀の実態

—福島県会津地方の事例を中心に—

池上良正

ここで屋敷神奉祀とは、「屋敷神が未だ廃棄されず、何らかの形で人（々）の関心を得て、行動に顕われた一定の関わりをもたれている状態」をさす。従って、その実態把握とは、屋敷神に対する人々の関わり方の現状と、資料的に遡り得る範囲での変遷を跡づけることである。本調査は、奉祀存続を支える主要契機の探索を当面の課題とするが、わが国の神観念や信仰習俗を支えてきた伝統的価値意識の持続と変容の問題を、確実な

事例に即して考察するという基本的視点に立つ。歴史の変遷をふまえた概念規程を目的とするものではないので、「屋敷神」を場所を基盤とした従来の定義に従いつつ、ひとつの極概念として押え、その射程に入り得るものはすべて考察の対象とする。調査地は福島県会津地方であるが、考察にあたっては、並行して調査を進めている他地域の事例をも念頭におく。また、従来あまり関心が向けられなかった喜多方、若松などの市街地の事例に特に注目したい。その個性豊かな消長展開が、現代における奉祀存続の契機を矢鋭に表わすと考えるからである。

具体的な奉祀の契機には、まず奉祀者が各家の系譜に寄せる強い価値意識をあげることができる。これは対象が祖先（霊）か否かという論争から一応切り離れた上で、依然として重要なモメントである（系譜志向のモメント）。これに対し、祭祀対象自体がもつ霊威への畏れや利益期待もまた、主要契機のひとつである（対象志向のモメント）。実際の事例は様々な契機の共存競合の上に成り立つと見られるが、特に後者は、原理的に「家の系譜」や「家人たること」とは無関係の奉祀を可能とすることから、家や同族の枠を離れて、個人の守護神や、地域神、流行神などを生み出す可能性をもつ。近世江戸浅草の太郎稲荷などの先例に見るこの契機は、当地域では、市街部を中心に今も潜在すると見ることができると見られる。ここでは、その二、三の事例を紹介する。

一、若松市内の北向三ヶ所稲荷参り。

屋敷稲荷を中心に、北向の祠三ヶ所を参ると受験に合格する

という信仰で、一五年ほど前から市内の受験生やその母親、祖母たちの間に、口伝えに広まったものである。むやみに場所を人に教えてはいけないといった、強い秘密性、呪術性をもつ民間宗教者の関与が見られるものの、中心的指導者や団体は認められない。言葉や習俗自体は新しいものだが、近隣に開かれた屋敷稲荷の性格は、戦前の「初午の七トコ参り」の風習や、近世の記録の中にまで遡ることができ、こうした基盤の上に、たまたま二月初午に近接した受験という現代的関心事が結びついた、ひとつの流行神現象とみることができる。

二、屋敷神に近隣の人々が定期的に参集し、さらにそれが既成の法人、特に新宗教教団の下部組織の中に組み込まれていく事例。

(1) KS教団の布教所となった喜多方市諏訪町K家の屋敷稲荷。

(2) S教の教会となった喜多方市新道M家の弁天祠。

(3) NH宗の統轄を受ける若松市追手町Y家の屋敷稲荷。

内容や統轄の仕方に差違はあるものの、いずれも新宗教教団の介入がある。例えば(1)は、母屋の屋敷稲荷を信仰していた間借人が、ワカなどの影響でこれを家族の守護神と感得し、分祠したものが、さらにKS教団への入信の過程で、教団側から新たな位階や教義づけを受け、その法座(布教所)の守護神にまで昇格した事例である。ここでは、教理面において一段と整備されながらも、土着的伝統的信仰を許容肯定し得る融通性と大衆性を備えた教団の介入が、奉祀者集団の拡大を促す力にな

っている。

新潟県東頸城郡の宗教習俗について

芹川 博通

今日の新潟県東頸城郡は、松之山、松代、安塚の三町と蒲川原、大島、牧の三村からなっており、各町村とも、昭和40年代より人口の激減化がすすみ、今日でもその傾向は続いている。各集落は、山なみの谷間に点在し、主に農林業を営み、冬は世帯主が出稼ぎに出かけ、生計を維持している。またこの地方は日本でも有数の豪雪地帯である。全国的に自殺発生率の高い新潟県(厚生省大臣官房統計情報部編『自殺死亡統計』昭和52年)下で、もっとも目立つ自殺多発地帯であり、東頸城郡の自殺者の特徴は老人(60歳以上)の自殺である。

すでに、東洋大学の田村健二氏と彼のグループで、社会福祉の立場から、「新潟県東頸城郡における自殺者の実態」(『東洋大学社会学部紀要』第10号、一九七三年)および「新潟県における老人自殺」(同誌、第11・12合併号、一九七五年)等で報告がなされているので、その結果にしたがって、東頸城郡の自殺者(老人)の特色を理念的に表現すると、

世帯主年齢が40―59歳の青少年期の子供をもつ家族で、一人当りの所得は極めて低く、貧しい状況下に、自殺者は慢性的な病気をもつか、あるいはもたなくても、家族とわが

身の行く末を案じて、一見陽気な同居老人が、ある日突然に、出稼ぎと豪雪の始まる向寒期（10月）とその終期（4月）や、農繁期（5・6月）に、縊首によって自殺をしている。

こうした自殺の理由（原因）は、「病気になり働けなくなつたことを苦にした「口べらし」的理因が顕著で、孤独の中で、家族のことを気にしつつ死んでいくのであろう。」と結んでいる。

今回の私の報告は、今世紀以来、新潟県、およびこの地方の自殺率が高く保持されているのに注目して（19世紀以前も同様な傾向があったと推測して）、これらの自殺の理由の他に、文化的・歴史的要因を重ねて考えることができないかと、いうことである。文化的・歴史的要因を、宗教習俗との関連でみてゆこうとするのである。

仏教習俗をみるに先だつて、新潟県の寺院分布をみると、浄土真宗（主に大谷派）と曹洞宗が多く、全寺院の $\frac{3}{4}$ 以上を占めており、次に真言宗と日蓮宗が続いており、浄土教と密教で代表される現代日本仏教の典型を新潟県でもみることができる。

東頸城郡には浄土真宗大谷派34、本願寺派8、高田派1と曹洞宗18、単位2の寺院よりなり、概して東頸城丘陵の西側に真宗寺院が多く、東側に曹洞宗寺院が広がっている。このように、東頸城郡は浄土教の色彩が強く、曹洞禅との間に、密教を基層とした各種の信仰形態とその習俗を見出すことができる。

これらの仏教習俗にみられる「自殺」ついでの見方と歴史的過程の中で与えてきた影響は、浄土教にせよ禅にせよ、庶民に

浄土を、充足されないものを充足し、現実の苦悩や差別を解放してくれる理想国土として感覚的・情緒的に観想させ、往生思想をうえつけており、自殺観もこの延長線上におかれてきていると考えられる。

他の宗教習俗にしても、自殺の積極的否定には機能せず、多くの伝統的価値観の持続に貢献している。各種の伝承も、多く自殺を取扱っている。

今日、東頸城郡の老人たちがその集りて、「簡単に死ねればいいのになあ」と話合ったり、仲間の自殺の後で、「……さんはいい死に方（自殺）をしたなあ」と、自殺を日常的な出来事であるかのように話しているが、このような状況は、ある老住職のいった「浄土信仰の背景があるので、死を恐れない精神的風土ができていないだろうか」という言葉で説明され、「死を恐れない精神的風土」の見方は、この地方の自殺の文化的要因を考える場合、もつとも適切な見方ではなからうかと、思われる。

越後八海山をめぐる新信仰集団について

伊 東 俊 彦

ここでいう新信仰集団とは、ある特定の新しい教義や儀礼をもち、それを主宰あるいは指導する教祖を中心に形成された、

いわゆる新興宗教を指すのではなく、八海山信仰という山岳信仰を中心に、比較的近年に形成された信仰者の集団の意味に限って用いることにする。

八海山は、新潟県南魚沼郡の東方に位置する通称「越後三山」の一主峯であり、古くから信仰の山として知られる標高一、七五五米の険峻な山岳である。八海山信仰の歴史的経緯ならびに実態の概要については、既に報告があるので省略し、ここでは、八海山信仰を中心として形成された新信仰集団を一事例として取りあげ、祭祀儀礼を通して行者（先達）と信者（講）間の関係について、その実態を報告するものである。

昭和五十年、六日町城内山口の八海山麓に、約六〇〇坪の山林を造成し、「八海山五竜神社」が建立された。社殿は建坪五坪程のものであり、境内の宗教施設としては、五四年六月に完成したばかりの社務所の他に、八海山銭洗竜神を祀る銭洗いの池、二基の霊神碑、拜殿前と参道入口にある鳥居があるのみである。この神社の祭神は、八海山大神・五竜王大神・清滝不動尊・銭洗竜神であり、これらの神仏は開運厄除・商売繁昌・銭洗守護の御利益があるとされ、いずれも招福除災神としての性格が強い。神社の管理者は、行者のM夫妻であるが、この夫婦は、二十過ぎから八海山の行者となり、戦前は三条市で教会を主宰していたが、昭和二十年、強制疎開にあつて東京に出てから、五竜神社ができるまで活動の本拠地は東京であった。現在も中野区内のアパートの一室に祭壇を組み、八海山大神の掛軸を祀り「八海山奉賛会」を主宰し、恒例の祭礼儀式を行っている。

る。

昭和五四年現在、M夫妻を「先達・行者」として仰いでいる信者は、その所属する講や居住地域の違いに応じてみると、東京八海山奉賛会員四〇名、宇都宮敬神八海講員一二〇名、三条の八海講員一〇〇名、城内の信者四〇名、計三〇〇名の信者数である。

さて、信者達は諸種の祭礼儀武を通じて、五竜神社及び八海山奉賛会と信仰関係を持っているが、両社の恒例行事は次のようである。五竜神社では、正月祈願・春大祭・五竜王大神祭・山頂登拜・秋大祭があり、東京では正月祈願・春大祭・秋大祭・星祭が行われる。こうした祭礼におけるM氏の役割は、儀礼の主宰者として信者の招福除災のための「祈禱・祓い」をすることであり、祭司としての機能を果たしているといえよう。しかるに、東京における祭礼では祈禱・祓いの後に、必ずといってよく「お伺い」（お座）がなされ、参詣者の諸種の悩み苦しみについてカミの判断を仰ぐのである。ここでのM氏は「神憑り」をし、カミの言葉で第一人称で話す呪術・宗教的職能者としての役割を果たしているが、彼はシャーマンの職能者の枠組に入るかとみてよいであろう。この役割はM氏のみでなく、信者が個人的依頼者として訪れる場合には、奥さんもこの機能を果たしており、依頼内容（他人に知られたくない悩みや苦しみ）の性質上このケースが非常に多くみられる。

八海山信仰における「お座」は、一般に「前座・中座」の役割分担によって成り立ち、時には「四天」の参加もみられるの

が普通であるが、M氏夫妻の場合は単独で神憑りをする能力を持ち、依頼者との間で直接応答する形をとっていることが特徴である。

ここで、両社において行われる諸儀礼を通じ、M氏夫妻と信者間の諸関係を、「祈禱・祓い」とシャーマニスティックな儀礼である「お伺い」に絞って、その特徴をまとめてみると、(一)、五竜神社での恒例祭礼では、祈禱と祓いが中心であり、「お伺い」は個人レベルでのみ行われている。(二)、東京の八海山奉賛会では恒例祭礼の場(講・集団レベルでの参加)においても「お伺い」が行われている。(三)、右の特徴を、神社の主宰者であるM氏の果たしている機能の面からみると、五竜神社では祭司としての役割に重きがおかれ、東京ではシャーマンの職能者としての機能が強く求められている、といえよう。

註(1)「八海山信仰と八海講」鈴木昭英 山岳宗教史研究叢書 九『富士御嶽と中部霊山』

「越後八海山信仰調査の中間報告」松本皓一 『駒沢大 学宗教学論集』第八輯 など

(2)M氏夫妻がシャーマンであるか否かについては、稿を改めて検討したい。

祭と家郷景観

——飛騨古川祭の場合——

藪田 稔

古川町は平凡な小都会でありながら、近世以来の伝統的な聚落秩序がよく生きており、それが祭り全体の構成と結びついて、きわめて充実した行事を執行している。しかも住民や出身者たちの間に強い郷土意識があつて、これが祭り行事への積極的な参加とそこに表わされる気風が俗に「古川ヤンチャ」と称され、「古川っ子」のアイデンティティを支えている。これを一般的に「家郷性」と表現するとすれば、この伝統的なコミュニティ性を色濃くもつ社会を「家郷社会」と名づけることができる。

この「家郷社会」とは、単にコミュニティとか地域社会といった住民のみの社会集団を指すのではなく、歴史・伝承や景観(ランド・シャフト)とも一つになった、住民の「生活世界」を言い、その土地特有の時間と空間の生命的な営みがあつて、住民におのずから故里への帰郷意識を保証せしめる社会である。

この「家郷社会」の構築と維持には、実は年毎に繰り返されている祭りが大きな役割を果たしていると考えられる。その一事例として岐阜県飛騨地方の古川祭をとり上げるわけである。

今回は、この祭りの構成にかかわる儀礼的な空間秩序について、その歴史上の問題を考慮しつつ試論の一端をご報告する。

問題の一つは、なぜ日常的にはマージナルな地点に位置する神社が、聚落の聖なる家郷秩序を構築すべき祭りの時に、その主役を果たすことができるのかという点である。

この点については建築工学者、神代雄一郎氏のコミュニティ論が参考になる。

神代理論の中心は、日本のコミュニティの「芯」が日常の「往還」すなわち街道に表わされる社会経済軸、いわば「軸」と、山を背にした里宮から田宮・県宮または旅所に向けて祭の時に発動する信仰軸、すなわち「ハ」軸、いわば「神ノ道」¹⁾とが交叉することによって形成されるとする点である。日本に多く見られる街村状の聚落とそこからかけ離れた所にある神社とが、一つの家郷秩序を構成する儀礼空間的な意味を説明してくれるモデルの一つであり、古川の町と気多若宮神社はまさしくその事例と考えることができる。貞観年間に奇端を現わして気多若宮の神階昇格をもたらしたと考えられる安峰山を背後にして、その山麓に位置する鎮守の森は山と共に古川のどの地点からも眺めることができる。旧富山街道(国道41号線)沿いの旧市街に、いわば直交する形で神社から旅所に向けて執行される神幸が、その交叉する地点を中心に祝祭空間を現出せしめる。

だが、ここでは歴史上の重大な変化を考慮しなければならぬ。その一つは、現在の気多若宮神は維新直後にこの神社として確定されたのであって、戦国期から江戸時代にかけて実はこ

の神社が安峰山とは歴史的に無関係な杉本明神とされていた事実を、どう解釈したらよいかという点である。

「庶民信仰」の組織化について

高橋 渉

拝礼や儀礼等の行為を伴う場合を「信仰」²⁾として単なる「信念」³⁾から区別し、その信仰の形態が教義的に体系づけられておらず、また信仰行為が総体としては、集団のないし教団的に組織されていない場合に、それを「庶民信仰」(popular belief)という概念で捉えることとする。この措定に従えば、先に「地域的信仰形態」⁴⁾として把握を試みた寺社参詣などの信仰形態は、「庶民信仰」の一つとして、一般には位置づけられる。

このような「庶民信仰」は、信仰する人々が、組織的集団という性格は欠きながら、しかし社会的に果す「社会的裁可」(social sanction)という作用を根拠として信仰形態を現出させると見られるのである。以上を前提し、ここでは庶民信仰が組織される場合を問題とし、組織されていく庶民信仰の事例を「高山稻荷神社」に見て、調査結果の一端を報告する。

西津軽郡車力村牛瀉の「高山稻荷」は、神社として包括されるが、「氏子」はなく、青森県内一円の他、北海道、東北各地の「崇敬者」をもって存立しており、旧曆三月および六月の祭りには、それぞれ苗代に入る前の農民や漁民を主体とする参拜

者があり、その他の祭日、期間を合せると、年間ではおよそ七万人程の来詣者が見られる。祈禱の主な内容は、豊饒、豊漁、家内安全、商売繁盛、等だが、戦前は八狐憑き \surd を祓う祈禱が多かったという。春に参詣する農民の多くは、「種粃」を持参して、「龍神社」のある池で、植えるべき品種が、ワセ、ナカ、オクの何れか、等を、各自に占う。この種の占いは、一般に「サンゴを打つ」と称されて、参詣者個々の問題を夫々に占う仕方が見られる。その方法は、凡そ、半紙に米や硬貨を包んでそれを水面に落し、沈む具合を見て吉凶を判じるのである。

高山稲荷神社は、以前は「三五郎稲荷」あるいは「三五郎さま」と呼ばれる「おいなりさま」であったというのがその詳細は知られない。おそらく津軽地方に多く見られる「稲荷社」のように、個人が祀ったか、部落で祀られるかした祠堂がそう呼ばれてあったのだろう。その初期の形態は、例えば「三五郎さま」の「兄貴」だといわれる富疱の「三吉稲荷」の現状に、いわば比定して捉えられ得るだろう。一方 \surd 高山稲荷 \surd は筒木坂の部落で祀祭する稲荷が「本家」だとする主張も聞かれたが、いづれ、「三五郎さま」は明治初期にすでに多くの参詣者があり、牛瀉の人たちが夫々に管理する参拝者用の宿所が四棟建てていたという。そして、現在の神職工藤伊豆氏の曾祖父が別当職を預り、明治二五年に社殿が建造され、翌二六年に焼失、二七年には仮宮が再建されたと伝える。別当工藤吉右エ門氏は二六年の火災に責任を感じ、女婿工藤行省氏を東京に出して神職の資格をとらせ、やがて大正四年に「高山稲荷」は、 \surd 無格

社 \surd として「神社」になったのである。

「高山稲荷神社」の成立は、こうして \surd 庶民信仰 \surd が制度的に組織されていくプロセスを示す。小さな祠堂は組織者を得て「神社」になり、「龍神社」をその崇敬者の依頼によって境内に建て、池を築造し、そのことから「高山」参詣に「サンゴ占い」が加わり、同様に「高山稲荷」によって病いが癒え、やがて自ら \surd ゴミン \surd になった女性の奉祀した「三五郎稲荷」を、当人の死後、遺言に基づいて境内社に祀る、等々のことを経て、上述の如く広い信仰圏を有つ現状に至ったのである。しかしその信仰は、実質的に組織化され得たわけではない。一方には神社側から信仰者に対する教義上、信徒組織上の働きかけはあるが、神社と一般信仰者との間には、例えば \surd ゴミン \surd が介在し、参拝の指示や団参の主導をそれぞれのゴミンが各様に行うなどのことがあって、「高山稲荷」に関わる信仰形態は、全体としては \surd 庶民信仰 \surd の実質を残しているといえる。

今は、中間報告として以上に止める。

注(1) 拙稿「『参詣』の形態と構造」、『宗教研究』241号、一九七九、所収、参照。

(2) 拙稿「『地藏信仰』の事例とその概念的把握の問題」、『宮城学院女子大学研究論文集』51号、一九七九、所収、参照。

宗教の地方伝播と土着

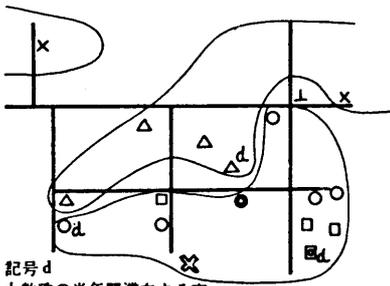
——岩手県南部の浄土系の信仰を中心として——

門屋 光昭

岩手県の南部、稗貫・和賀・江刺・胆沢地方の十月から十一月は、さながら仏達の世界であり、村人の心には浄土系の信仰が熾烈に燃え上がる。マイリノホトケ(参りの仏)・クロボトケ(黒仏)・ケイゴウ(会合)・お七夜(報恩講)・お取越し・ナンマイダブ(百万遍)・二十三日講……いずれも一般在家の村人達が自ら講を組織し、幾世代もの間守り育てて来た信仰である。その信心の篤さは、真宗王国と称される北陸や三河・安芸などの地に決して劣るものではない。しかもこれらは特定の浄土系の寺院に付随した信仰ではない。又、例えば御内法・黒仏への信仰のように、幕藩体制による厳しい宗教統制の弾圧の中を掻い潜り、所謂「かくし念仏」として守り通して来た信仰もある。

従って、この地方に残る浄土系の信仰の研究は、単に民間信仰研究に留るものではない。宗教と政治、宗教の伝播と受容・土着、宗教教義をめぐる正統と異端等々、宗教学・宗教史学上の重要テーマと深く関わりを持ち、それを念頭に置いて研究を重ねる必要がある。

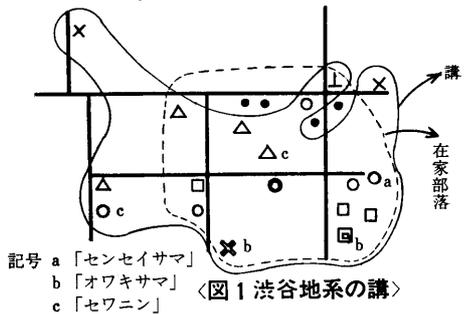
教えが伝播し受容される過程に於いては様々な方便が語られ、時には他宗の教えや民間信仰と習合して土着化されがちな



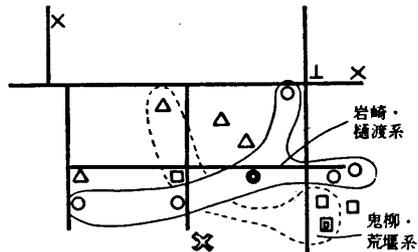
記号 d
大数珠の半年間滞する家

(図2 百万遍)

○□△×は、それぞれ同族を表わす
二重は絵本家、上は見真大師(親屬の二号)の碑
・渋谷地の講に加入していない家



記号 a 「センセイサマ」
b 「オワキサマ」
c 「セワニン」
(図1 渋谷地系の講)



(図3 参りの仏)

ものである。事実、この地方の浄土系の信仰は決して単一層の信仰内容で出来上がってはいない。それは鎌倉中期親鸞の弟子是信房の和賀布教に始まり、以後七・八百年もの長い歳月をかけ、一遍や高野聖・善光寺聖な

ど様々な宗教者達によって伝播されたものを受容し土着化したもので、幾重にも層をなしている信仰である。

和賀郡和賀町岩崎の在家部落を中心とする講を見ると次の通りである。

かくし念仏 渋谷地系御内法の信仰

村人の信仰生活に最も深く根を下す秘密宗教かくし念仏の一派渋谷地の信仰。真宗には本願寺末山僧徒の弘める「表法」とは別に、蓮如に淵源し在家方に伝授された「内法」がある。この内法が江戸時代の宝暦の初め京都鍵屋より水沢渋谷地に伝えられたと説く。宝暦四年爆発的な裾布を見せたため、伊達藩では真宗僧侶の提訴を入れ邪宗として主導者らを磔刑に処し、以後断続的に厳しい弾圧を行ったため「隠れ信仰」となる。南部藩でも和賀・稗貫・紫波地方に深く浸透。弥陀の本願を信じ念仏によって極楽往生を遂げるとする信仰には変りがないが、特にその信心の獲得時に最置大の関心をいっている。即ち最も重要な儀式が「オモトズケ」（嬰兒の誕生）・「オトリアゲ」（その子が六・七才に達した時）で、導師によって信心の種が渡される。大人が新たに入信する場合にも同様な儀式がある。その秘儀性のために様々な誤解と糾弾を受けたが、本質的にはキリスト教に於ける幼児洗礼と堅信礼に変わりがない。年中行事には、

①正月八日のオヒモトキ ②会合（念仏申しと共食） ③お七夜 があり、他に本部より黒仏を招いての法座（ゴジョウウタイ）が開かれる。又、死者が出ると檀那寺の曹洞宗泉徳寺の住職による葬儀の一方で、同信同朋の講の者達による葬儀が二重に行

われる。組織は、本部―地方部―教区―地区講中―部落講中

大導師―導師・脇役・世話人 で、この在家講には図1にある如く五軒の役持ちの家がある。何れも総本家ないし最も古い分家である。

百万遍の信仰

二月と十一月の八日、子供達が各家の仏壇の前で「ナンマイダブ」と唱えながら大数珠を回す信仰。

参りの仏の信仰

旧十月のある日、一族の者や縁者がそろって本家のマイリノホトケを拝みに行く信仰。その仏は主として阿弥陀如来や聖徳太子像で多くは画像。寺のない時代死者の野辺の送りに利用したと言う。

八海山里宮における火渡り儀式

松本皓一

本発表は、越後八海山麓における八海神社里宮の現況と、そこで行なわれる火渡り儀式の意味について考察する。八海山信仰の実態については、すでに発表した拙稿（駒沢大学宗教学論集8・9号所収）を参照されたい。

現在八海山の主峰大日岳の頂上にある奥社（八海大明神・国狭槌尊を祀る）に対し、新潟県南魚沼郡下の山麓周辺に、いわゆる八海神社と称するものは、ほぼ九社ある。

これらの中には魚沼五座と言われる式内社の格式を伝えるものもあるが、現行の八海山登拝道入口を扼して、各地よりの登拝集団に対し、名実共に山頂奥の院に対応する里宮としての機能を果しているのは、次の三社である。

- (1) 六日町大崎口の八海神社里宮：神宮大前神社山田宮司
- (2) 大和町大倉口の坂本神社（通称八海神社）：神宮上村宮司
- (3) 六日町城内口の八海神社里宮：神宮村山宮司

各里宮はそれぞれ歴史は古い。村落社会との結びつき、村落外にある八海山登拝の信仰集団とのつながりにも各々若干の相異はあるが、戦中から戦後にかけての荒廃衰退期にあった八海山登拝習俗が、昭和三十年代後半より復興してくる過程で、三つの里宮のもつ機能に比較的明確な個性差がでてきたように思われる。

たとえば(1)においては、各地における八海山登拝講への呼びかけ、泰賢講の組織化、講社の受け入れ態勢の強化、とくに木曾御嶽講その他山岳信仰集団への接近、お座たて、霊神碑建立、火渡り行事の復活と宣伝；等が指摘され、従来の神道的信仰（大前神社）を超えて、むしろ旧教派神道の傾向を強めている。この背景には、木曾の御嶽の行者普寛と地元行者泰賢との関係、伝統的に稲荷信仰や修験との習合関係があったことを看過できない。

(2)はこれに対し対外的志向がきわめて消極的である。最も古いと称せられる社家上村氏であるが、ここでは里宮での神楽講と代参詣りが主で、山頂登拝には重きがおかれていない。信徒

の組織化も緩慢で、火渡り儀式も行なわれない。これは神社神道信仰の純粹性を維持しようとする防衛態度なのか、流動する現代社会への適応性を欠くことなのか、なお検討を要する。

(3)は(1)と(2)のほぼ中間的性格をもつ。(1)に刺戟されて近年とくに四十年代後半より講社への働きかけ、会館建立によるその受け入れ態勢の拡充整備、火渡り儀式の復活その宣伝などに力を入れていく。しかし現状では、御嶽講その他山岳信仰集団に対して大崎口里宮ほどの傾斜はみられない。それを利用しながら、その間に神社神道としての一線を維持しようと努めている。

各里宮のこうした状況の中で、火渡りの儀式は(1)において十月二十日、(3)においては八海山山開きの七月一日に行なわれる。

本来火渡りの行は、行者・先達と称される人々を中心に行され、神の奉斎者である神官はその外にあるものである。ここには施術者と奉斎者とおのずから職能的分化がある訳であるが、(1)の火渡りにおいては、この分化が意識的に融合し、神官は祭祀者としての装束から白衣の行者衣に巧に転換する。これに象徴される神社神道の枠をこえた呪術性が、かえって民衆を惹きつける要素となっている。(2)の火渡りの儀式は、それに先行するイリゴメの護摩の如き御嶽教行者の呪術的要素を一部混入させながらも、大きく見れば神宮と行者は分離した形態で営まれる。(1)において連続した祭祀と呪法とが、(2)では一応切り離されている。そこに上述した両里宮がもつ性格の相異をみるることができるが、詳細は近く別な論文において発表の予定である。

沖繩多良間島における祭祀空間について

加藤 健 嗣

同一地域において対象を同一にする祭祀を採り上げ(特に島嶼という地理的広がりを限定される多良間島)、それぞれの祭祀における空間表象に焦点をあててゆく。

宮古諸島と八重山諸島の中間に位置する多良間島の部落の概観は、ほぼ円型の島の北部に塩川、仲筋の両字があり、それぞれが四つの区に分かれている。四方を海に囲まれた多良間島において「リュウグウノカム(龍宮神)を祭祀対象とするものは以下の三つがあげられる。

一、インウブナカ

部落から海岸に向って放射状に農道が伸びており、海へ降りる地点は「トツブリ」と呼ばれている。このトツブリの神を三月三日のシャニツの日より十月までの期間に、種々の構成要素(血縁、地縁、その混合)を持ったグループの好みの日を祭日として祀る。

二、スツウブナカ

アープールと呼ばれる粟の収穫祭の後、五月に行なわれる予祝儀礼である。四つの祭場に対し、世代階層原理を持った四つの祭祀集団が存在し、儀礼の実修は「ガー(自然井戸)」と密接な関係をもち三日間にわたって行なわれる。

三、トツブリオロン

各々のトツブリへ通じる農道を清め、トツブリの神に祈願するものであり、両字の各別にグループが構成される。これら三つの祭祀において、トツブリ・ガーという空間表象が起ち現われてくる。

トツブリは龍宮神の世界と多良間島の社会とを区別する、海と陸とを分離する境界であるが、満潮時には海と水、干潮時には陸と土というそれぞれの異った性格を可視的に顕にする中間的要素を持った両義的性格を有する場所である。即ちトツブリは島/異邦、陸/水、龍宮/現実社会のそれぞれのレヴェルの境界領域を示しているとも云える。

さらにガーは、ズースクと呼ばれる地底の世界との境界領域であり、ズースクは龍宮の認識と相似した観念である事を種々の説話によって知る事が出来る。この事は地界と水界という二つのカテゴリーを俊別する事なく、様々の状況の変差に照応させながら具有している事を表している。

南島におけるニライの観念が豊饒観と結びついている事は周知の処であるが、豊饒が水と土という不可分のそれぞれの機能の所産であり、トツブリ・ガーが常に分離している水と地の結合点にそれぞれの祭場として存在している事は、その結合から豊饒が生み出されるという多良間島の観念の根強さを知る事が出来る。

同時に、この二つの空間表象——トツブリ・ガー——は島空間を部落内部/外部、島内部/外部とに分割する。部落内部/

外部の対立は、スツブナカ祭祀のガーに対する儀礼によって境界性が喚起され顕現化される。島内部／外部の対立は、日常の生活サイクルの範疇の中で実修されるインブナカ祭祀によって認識される。

共に水と土との結合を背景にしたトゥブリ・ガーを空間表象とする祭祀空間は、年ごとに再生される祭祀空間と日常化された祭祀空間とに分類出来るが、この二つの祭祀空間の結締を時間座標のコンテキストの中で有標化させようとするのが今回の試みである。

北九州におけるかくれ念仏と

新宗教との関連

小野 泰博

北九州大宰府近くの佐賀県鳥栖市基山町は古来霊地とされるが、この地近くには生き仏の本願如来の光明教会あり、おすがりによる即決の救いで知られる善隣会もある。またここには、中山身語正宗、光明念仏身語聖とそれ以前者から分離独立せる身言正宗（本山は栃木県矢板市）の信者団でもある。この三者いづれも農業木原林太郎こと覚恵が大正元年四十二才で、開教せる教団の流れである。

この教団の救いの特徴はお滝の行、念仏の行とならんで、いわば密室における御座たて、あるいは、お慈悲と称する秘義を

もっていることである。本堂内の右脇か、別室にお座たて用の仏間をしつらえ、正面には阿弥陀仏（あるいは不動明王）をまつり、信者はその前に座し、その両脇に御成就人が正副二人つく、これは修験の御座における中座（神がかりするもの）に対する前座のような役割りを果たす。信者は念仏三遍がえしに、「さてもさてもかたじけない」も三度くりかえす。この二つの唱えごとを御成就人ともども唱えることでやがてエクスタシーに入った状態を誘発し、信心のかため、つまり御成就を行う。しかもこの「お慈悲」をいただくとは、口をついてひとりでことはが出てくることで、身語正宗とは、身にまさしくことばをいただくことであり、自動言語をさし、舌語りといえる。また、こうした状態において法身大日如来の人間の姿をもって地上にあらわれたもの、すなわち応身である生き神教祖へのおすがりに転じてゆく。昔は門番を立てて御座をたてたといひ、神がかつていて邪道ではないかと思つたといひ信者たちの述懐にあるよう、以前はかなり秘法的な形で行われたことが伺える。いまも本堂内の普通の勤行形式をとりながら、導師にあたる者は長念仏につづいて「御慈悲」にあたる文言を、いわば即興の文句で綴り合やす形で一般化している。いま教団では、滝の行（一日百度滝にあたるお百度）とお座によるおすがりの面とを兼ねそなえている点を自他合力によって仏と一体になると称し真宗的な絶対他力ではなく、それ以前の叡山浄土教の流れを汲むものと説明する。こうした行とお座たてを主にし、いわゆる檀家寺ではない新形の寺院が昭和二十五年頃から九州各地に出来ている。

ところで、このお座たて、お慈悲にはその原形となるものがすでに、この地方のかくれ念仏こと「内信心」にあつたものと思われる。基山町宮浦辻には、いまでもこの内信心によるお慈悲の流れが残っている。かくれ念仏が明治になって開禁されたとき、その信仰者たちはいままでの檀那寺を離れて真宗明光寺を建て、一方で寺づとめをしながら、内信心のつどいも捨てていない。この内信心はかつて新後世宗、団子宗と称し、近世対馬藩の飛び地であつたこの地では、一向一揆の発生を恐れたため真宗を禁教したためかくれ念仏になつたといわれる。この飛び地田代の代官が残した「日記抜書」宝暦七年（一七五七）九月一日の条に新後世という異名を称えるものを停止した旨の記事がみられる。

佐賀県下では、いまでも基山にまいればきつねがつく、また基山まわりをする人と深いつき合いをしない方がよいともいう。この基山に原孫一氏（九十一才）を中心になお「お座の念仏」が続けられている。信者は、仏壇の前に集まって畳に頭をつけた形でうめくような長念仏を木魚などの伴奏なしに行う。そのあと孫一氏は自動言語的な即興のことばを綴り出す。「なにもわからぬあさましい私、急いでくれい後世の大事：」と。またいまでも彼岸の中日の、お座まわりは、御成就頂きと称して学齢前の子どもを山ふところの横穴につれてゆき、ロースクの火だけをたよりに「助け給え」を連呼させて、いわゆるお庫門徒式のおとりあげ（御成就）を行う。この身語正宗と新後世宗とのつながりは、大無量寿経の願生彼国即得往生を願照、彼国即身

往生と呼びかえるところで、現世此土を重んずる新宗教へつながらる線があらわれていると共に、真言の念仏を思わせる。

奄美地方の中国的信仰

窪 徳忠

私は、昨年九学会連合の奄美調査委員のひとりに加えられ、同地方の中国的習俗や信仰を調べる機会を与えられた。その成果の一部はすでに発表したとおりであるが、本日は、この九月に行なつた補足調査の結果のうち、とくに竈神信仰について、沖縄県地方と比較しつつ、ごく簡単に報告したい。くわしくは、来年度出版予定の報告書によつて承知して頂きたい。

奄美地方の竈神信仰は、沖縄県地方とは異なり、今日ではかなり衰え、いわば過去のものになりつつある。従つて、以前の姿がわからない場合が少なくない。

竈神の称呼は、各町村や島によつて、大きく異なり、沖縄県にいたフィスカンという称呼は、わずかに与論島の一部に見いだされるのみである。そして、三石のそれぞれに名称はない。

この点も沖縄県とは異なる。竈の正面に、火吹竹などによつて・型か・型の印をつけること、神のよりしろとして三小石をおかないことなども、同じく沖縄県下との相違点である。なお、喜界島では、以前約五〇センチの長さで切つたすすきの上部に米の粉の団子をつけ、それに半紙を切つて作つたチンとよぶ神

衣をつけた、御幣様のものを神体としたが——現在では殆どみられない。私は漸く浦原で一体をみる事ができた——、これは小野重朝氏によると、九州南部からの系統に属するように思われる。

竈神の教については、多くのところで、わからないといわれた。なかには、沖繩県下のかなり多くの地方と同じく、三人と答えたところもあったが、それは石が三個であることからの連想のように感ぜられた。神の性別については、女神または女神らしいとする数カ所を除いて、すべて不明であった。女神とするのは、おそらく祭祀者からの連想だろうが、宇検村の一部には竈神がお産をしたという話が伝えられている。なお、沖繩県下の一部には、主婦をフィヌカンとふざけていうところがあるが、伊仙町伊仙でも同様にいう。

殆どどのところで竈神は上下天しないとのべたが、旧一月八日にすべての神が上天する(瀬戸内町実久)、三カ月に一度上天する(同町芝)、旧一二月二四日に上天し、旧一月四日に下天する(与論町茶花・朝戸)と告げた人があり、笠利町所蔵の『トキ双紙』には、竈神は天から家に、家からネリヤ(ニライ)に、ネリヤから家に、家から天に、一週間ずつ移動すると、和泊町哇布所蔵の『玉画記広集』には旧一二月二四日に竈君が上天すると記してある。そこで、以前には、沖繩県同様、奄美地方でも竈神の上下天が広く伝えられていたのに、のちに何らかの理由で忘れられたのではないかと考えられる。そして、その説を一般に流布したのは、おそらくユタ的職能者では

なかったかと推測されるけれども、くわしくは将来に俟つことにしたい。ちなみに旧一月八日全神上天説は、カジヤの神の祭祀との混同のように思われる。とにかく、沖繩県下と異なり、殆どどのところで竈神不上天と考えていることは、一、二の地方を除いて特定な祭祀日のないことと併せて、中国の竈神信仰の影響の稀薄な由を明示しているといえよう。

竈前の禁忌としては、前回までの調査結果と同じく、子供を叱ること、夫婦喧嘩、不潔、火著でたたくこと、竈をふむこと、足を向けること、不平をいうことなどがあげられる。なお、前回の発表で加計呂麻・喜界両島の一部に禁忌がないと述べたのは、調査不足のためであり、ここに訂正しておく。竈の石は、主人または主婦が死ぬと取換えた場合と換えぬ場合とがあるが、この点は禁忌とともに沖繩県地方に類似している。御利益としては、防火、火災予防、子供の治病、家族の安全などがあげられ、一家の守り神とされていた。これまた沖繩県下と共通するが、神の上天を知らないので、お通し神とはされていない。

以上、きわめて簡単に奄美地方の竈神信仰の一端を報告したが、沖繩県地方と比べるとかなり相違している。その理由の究明が今後に残された大きな課題のひとつであろう。

飯豊山信仰の形態と構造

—会津・一ノ木を中心として—

鈴木 岩 弓

飯豊連峰は、福島・山形・新潟の三県に跨がる、東北地方では数少ない二〇〇〇メートル級の山々を擁する一大山地である。標高二一〇五メートルの飯豊山を中心とするこれらの山々は、昔から人々の信仰を集め、現在でも山頂付近に神社が祀られている。このような飯豊山に関係する信仰現象を総称して「飯豊山信仰」とすると、その信仰圏は、飯豊山を囲み、山容を見ることができると、その信仰圏は、飯豊山を中心とし、さらに、直接山を望めない福島県の中通り地方にまで及んでいた。ここでは、「表参道」と称せられる一ノ木口（旧一ノ戸口）を中心とし、信仰の形態とその仕組みとを報告する。

まず信仰史の面から見ると、「飯豊山信仰」は、文献資料から近世初期まで溯れるが、その形態は時代と共に変化しており、その最大の契機は、神仏分離と第二次大戦であったと思われる。また制度上は、山頂付近の神社の名称の変化から次の如く考えることができる。

(一)「飯豊神社」の時代 この時代は神仏混淆の時代で、「五社権現」が祀られていた。これは五大虚空蔵菩薩が、農業に関係する五神に垂迹したものと云われる。別当は、主に当山派に

属する蓮華寺によって行なわれていたが、明治になって廃寺となり焼失したため、その詳細は不明である。

(二)「飯豊山神社」の時代 明治六年以後の時代で、管理面では仏教的なものが完全に排除された。この神社は初め郷社であったが、明治三十一年に県社へと昇格した。祭神は初め「飯豊神社」と同じ五神であったが、昇格時に大國主命が加わり六神となった。この昇格の背景には、「飯豊山講社」による信者の組織化があったが、この組織は第二次大戦後に衰微していった。しかし現在、この信仰現象が完全に消滅したわけではない。

私は以上の歴史的経過を前提としつつ、「飯豊山神社」の時代の「飯豊山信仰」を中心に、実地調査、聞き取り調査を行ない、この資料に基づいて現在の信仰の構造を考えることにした。まず現在の「飯豊山信仰」は、信者の信仰作用の面から二つに大別できる。それは登拝と非登拝である。

(一)登拝

a 豊作祈願のための登拝 これは登ること自体に目的があるのではなく、山上の神社で祈願することに力点が置かれている。「飯豊山講社」の統合した講組織の多くはこの登拝を行ない、中通り地方を中心に年数を限った代参講が作られた。

b 通過儀礼としての登拝 これは社会的に、一人前と認められるために行なわれる登拝を指します。地域的には会津地方に限定され、「十三詣り」等と呼ばれたが、実際には十五、六才で登拝することが多かった。神社では、個人的には身体堅固、成績向上、開運等を祈り、また部落繁栄、武運長久と云った集団

の祈禱もなされたという。

c 行としての登拝 この登拝は登ること自体を目的としており、山都町の商工会議所の人々を中心に、昭和四九年より始められた。きっかけは、四二才の厄払いと体力の自己診断のため、戦前に行なったbの形態を参考に、以後健康管理の一環として行なわれている。

(二)非登拝

a 講の祭 地域により、通過儀礼経験者のみ、家単位等、参加資格は様々であるが、年数回廻り持ちで講を開く男のみの講である。講に際しては、飯豊山の神々に収穫の感謝や豊作祈願が行なわれる。

b 神社の祭 これは一ノ木の住民によつてのみ行なわれるものであるが、産土神である出雲神社の祭礼と同時に行なわれることから、その性格は一種の氏神信仰的である。

以上より、現在の「飯豊山信仰」には豊作や健康を祈願するものと、登拝と言う一種の行を中心とするものがあることがわかる。前者は農民の信仰と、後者は行者を中心とする信仰と関連している。そして現実の信仰では、これらの要素が複合して「飯豊山信仰」を成立させているのである。

越中大岩山日石寺と庶民信仰

——修験道と不動明王信仰——

菊池 武

真言密宗大本山の太岩山日石寺は、立山の脚部に位置し、前田家の祈願所として保護を受け、「大岩の不動さま」の名のもとに、古くから北陸の霊場として賑わって来た。国の史蹟に指定されている不動明王三尊は、立山剣岳の神の本地仏とされ、藤原時代初期の作といわれ、遅れて追刻された阿弥陀如来坐像や僧形像と共に、立山信仰と関係あさからぬ遺跡として注目されて来た。それは、今日に至っても独自の信仰形態を継承し、広い民衆の心の拠所となっている。特に、古くから眼病に靈験のある事で有名で、又、子授けの誕生石や厄除大師、御霊水等も深く信仰され、他に三十数種の諸祈願護摩祈禱修法の利益を掲げ、其の護摩の灰も配布していた。更に、煩惱を洗い落し、心身を清めるといふ六本滝を始め、山内の大岩川に沿って大小の滝が多く存在する事も、不動明王と淨地としての滝の濃厚な関係を物語っている。

そこで、此の大岩不動明王信仰の影響を受けた不動尊（江戸中期以降の作が多いとされている）が、越中の山間部を中心に多く分布している（『とやまの民俗芸能』伊藤曙寛氏・昭52）。又、此の寺から信徒に分配していた一枚刷りの不動図（高岡市

戸出町・菊池靖雄氏蔵)を模刻したのも幾個か見られる。こうしたものの一つを調べてみると、高岡市定塚町の不動堂の不動尊は、「大岩さんのアライベ(分家)」と呼ばれ、明治四十年代初め個人の持仏であったが、町内共有のものとして、大岩山高岡講という不動講を結成し、現在も尼講を中心に、大岩山に参詣したり活動が行われている。又、此の堂は丁度町内の境目にあるが、山村に多いという事と合せ、邪悪なものが村に入るのを拒もうとしたものであろう。尚、こうした不動尊は川の多い越中で水神として祀ったり、火難・疫病除けとしての庶民信仰が強く浸透している。

今其の一端を紹介してみると、砺波市南町の不動尊は、安政六年八月中旬、肝煎役の桐木村三十郎なる者が、大岩谷という谷中に多年埋っている不動尊を掘り出したならば、今流行しているコロリ病にかからないという夢想により掘り出したもので、此の事を聞き伝え、遠近の人々が毎日数百人と参詣する有様であった。そこで、郡奉行は人民を惑わす迷信であるとして引き揚げたという経緯がある(『南町不動社由縁』前掲菊地氏蔵)。

さて、前掲の大岩群像の下方に、「宗俊七日参籠」、「来王谷」、「祇南房」、「玄勝房」、「越中国大岩山」、「日石寺」等の刻字があり、又、裏山の京ヶ峰に仁安二年八月十日、相存の在銘の経筒が出土しているのを考え合せ、ここを立山の中程点として修行した修験者達が推定されよう。例えば、東広島市高屋町に「行賢」の刻名のある不動明王や供養碑等の石造物(元享二年から暦応四年)が多数散在している。所が、近い九

年前の正和二年中尊寺経蔵の免田畠地を、第九世阿闍梨行賢なる者が、行盛より譲り渡されており(経蔵別当職、『中尊寺経蔵文書』誌叢書第五・大日本仏教全書119)、更に、一年前の正和元年の金剛寺史料によると、僧行賢等三人の願文が残されている(河内長野市史・第五・史料編二)。そして又、淡路島の三原町市青木・市門行寺には、文化八年の『淡路草』(巻之六下)にも紹介されている「行賢塚」という修験者の入定塚があり、此の他にも此の近辺に経塚・山伏塚・山伏田等という塚が多く散在する事が『味地草』(巻二十三、四・安政四年)に記載されている。

これ等が同一人物で、一連の関連性を持つかどうか、今一つ史料の裏付けが必要であるが、ともあれ、こうして自らの守護者としての不動明王信仰は、一所不住の遊行の修験者達の活動により、大岩山の不動明王像から各部落の路傍の素朴な尊像に至るまで浸透し、受け継がれて来たのであり、所謂現世利益の本尊として見る真宗国の多くの信者の赤裸々な生き方が窺われるのである。

日向の法華岳信仰について

根井 浄

法華岳は宮崎県東諸県郡国富町に位置する標高二八〇mの山岳で、古来より薬師如来を本尊とする寺院があり、特に治病信

仰として婦人の信仰を多く集めている。江戸時代には、越後の米山薬師、三河の鳳来寺薬師と合せて日本三薬師と呼ばれ、全国に知られた薬師信仰の霊場であった。『縁起』によれば、当初、釈迦如来が祀られていたが、最澄によって薬師如来が合祀され、中世には天台宗に属していた。しかし、その後、退転して無任となっていたが、元亀、天正年間に曹洞宗に転派した。すなわち『開山代賢和尚置書』によると「日向法華岳寺當分無住二而実峯派之僧看坊仕居候」とあり、実峯派の僧侶によって管理されていた。実峯派とは、曹洞教団の峨山韶碩から出た通幻寂靈の門弟・実峯良秀の一派と考えられる。その後、法華岳寺は、鹿兒島福昌寺の代賢和尚が中興開山となり、島津氏の庇護を受けて、荒廃した寺観が整えられたことは『上井覚兼日記』によって知ることが出来る。

以上が法華岳寺のおよその沿革であるが、小稿では、当寺に残る和泉式部伝説について私見を示しておきたい。諸記録によれば、和泉式部は病を受け、清水の観音から日向の法華岳薬師に参拝せよと夢告を感じし当地に下ったという。しかし、祈ること甲斐なく辞世の歌を残して当寺の崖に身投げしたが、薬師如来が影向して救命されたという伝説である。また、式部が愛用した琵琶が江戸時代まで当寺に所蔵されており、『三国名勝図会』にはその琵琶が描かれている。さらに、「和泉式部琵琶の縁起」も伝えられている。全国には式部伝説を持つ寺院や、墓、供養塔が散在するが、法華岳に式部伝説があることは、この伝説を管理したと思われる盲僧の活動に注意しなければなら

ない。中世以前の日向盲僧の実態はあまり知られていないが、『上井覚兼日記』（大正十一年二月七日條）には、常澤という座頭が法華岳寺で平家を語った記事があり、日向に平曲を語る盲僧が居たことは確実である。また『三国名勝図会』にみえる式部の琵琶は、『一遍聖絵』にみえる盲僧の琵琶と同じく、六柱の楽琵琶であり、中世の面影を残している。そこで日向の盲僧寺院を検討すると、法華岳近隣の綾町に大安寺、高岡町に長久寺、増長寺という盲僧寺院の存在が確認される。恐らく、法華岳を根拠とする盲僧集団があったことは疑いなく、寺院の縁起や式部の伝説を大いに語ったものと推定される。『和泉式部琵琶の縁起』は、仮文字の多い語り調のもので、これらは日向盲僧の語り伝えた唯一の遺産と考えられる。

ところで、式部伝説は熊野にもあり、これらを語り歩いた比丘尼が京都の誓願寺を中心として活動したことは、よく知られている。熊野と誓願寺に式部伝説が残ったのは、単なる偶然ではなく、熊野が時衆化し、あるいは誓願寺が時衆の根拠地となったように、時衆の比丘尼が式部の伝説を唱導したからである。法華岳に式部伝説が残ったのは、前述の如く、盲僧の語り物として伝承された反面、一方では時衆の唱導文芸の名残りとも考えられるのである。南九州への時衆の伝播は『一遍聖絵』にあるように、一遍が大隅八幡宮に参拝したのを初見とするが、確実に時衆が定着したのは、私は天正年間の三十一代同念上人の薩摩、日向の遊行以後と考えている。法華岳一帯の綾町に伝徳寺、仏像寺、阿弥陀寺、高岡町に西福寺、義門寺という時衆寺

院が存在したことが確認され、当地一帯は時衆のメッカでもあった。これらの寺院は、近世における藤沢遊行寺の末寺であるが、集中的に法華岳一帯に時衆寺院が成立するのは、矢張り中世から時衆と関係深い式部伝説が当地に残っていたからと思われる。

以上、法華岳に伝わる和泉式部伝説に検討を加えたが、法華岳の信仰が普及する過程には、式部伝説を媒介とした日向の民間宗教者の活動が基になっていると思われるのである。

日光周辺の磐裂神社と星宮神社

黒川 弘賢

勝道上人ゆかりの日光山周辺には、かつて多くの山岳信仰が発展した地域で、今日でもその名残が古峰ヶ原信仰、おざく信仰としてみられる、今般は後者に視点を合せ、石裂山（八七九米）にみられる、おざく信仰（信仰の中心となっている神社の主祭神は、磐裂神、根裂神）とこの山附近にみられるおざく神社の分布ならびに主祭神を磐裂神、根裂神としている星宮神社の分布を中心にみたい。

五万分一地図の鹿沼の中で石裂山と記された山があるが、これがおざく信仰の中心である。登山口を異にする二つの神社があり、「くがおざく」「あわのおざく」として往古は多くの信奉者を集めていたようであるが、神仏分離以後は「くがおざく」は加

蘇山神社（旧県社）主祭神は磐裂命、根裂命、武甕槌男命の三神である。創立年代は不詳であるが、勝道上人の開山といわれ既述の三神を奉り、五穀豊饒を祈念する農業の祖神を祀ったのだといわれている。「あわのおざく」は賀蘇山神社で、通称、尾鑿山（オザクサン）と呼ばれ（旧御社）主祭神は天御中主大神、月読命、武甕槌男命で、創立は不詳であるが、日本三代実録巻第三十四条の中で「授下野国賀蘇山神從五位下」とある。この神社も加蘇山神社と同じく住時には隆盛をきわめ、特に粟野川のひらける栃木方面から関東地方にかけて多くの講社がみられた。栃木方面でも江戸時代に作神として尾鑿山信仰が盛んで、各村々に講があり、配札が行われていた。講中が太犬神楽を奉納するは日、九月十一日以後、それぞれ日割りが定められていたが、一番はじめに奉納するのが栃木の川原田講中（栃木市）である。神社に伝わる話には次のとき「伏見天皇、天応二年四月朔日、朝臣小野道綱、都賀上河原田に落居、土地の人を誘い、賀蘇山神社に参詣、奥社々殿、奥社参道の改修をしたといわれる。爾来、いまでも毎年四月一日に小野氏の子孫が登山参籠をつづけている」伝えがある。

以上おざく信仰の拠点である、加蘇山神社、賀蘇山神社を概観してみたが、これらの神社の主祭神は、既述の磐裂命、根裂命、武甕槌男命の三神である。そこで注意ぶかくこの地方の神社の社名や主祭神をみると磐裂命、根裂命を祀った神社が分布していることにきづく。磐裂神社（十九社）磐裂根裂神社（二社）根裂神社（一社）の合計二十三社がある。これを地域的に

みると鹿沼市七社、日光市五社、今市市二社、下都賀郡八社、塩谷郡一社となる。社格をみて旧村社十八社、旧無格社が五社である。この分布も尾裂山を中心とした鹿沼、今市、日光の山岳地帯とこれに隣接する平野部の下都賀地区にかぎられている。更に山岳地帯の神社が星宮（虚空蔵）と関係の深い点が指摘される。「石村神社」鹿沼Ⅱ主祭神Ⅱ磐裂神は明治維新までは星宮と称していた。「岩本神社」鹿沼Ⅱ主祭神Ⅱ磐裂神も明治維新に星室から改称したと伝えられている。

そこで、星宮神社に視点を移してみる。この地域の星宮神社の主祭神をみると、磐裂神、根裂神が多いことが指摘される。県内には一五七社の星宮神社が分布している。

鹿沼、今市、上都賀郡十一社、足利、佐野九社、芳賀郡三十三社、塩谷郡二十五社、那須郡六社、下都賀郡八栃木、小山を含む四十一社、河内郡三十二社である。この内に磐裂神、根裂神を主祭神としている星宮神社は、鹿沼四社、今市五社、上野都賀郡二社、栃木十二社、小山七社、下都賀郡二十二社といづれも尾裂山を中心に分布図が画かれる。この度はこの分布の把握にとどまったが、今後の課題として、往時のおさく信仰と、磐裂神社の分布している地域とのかかりあい、また磐裂神社、星宮神社と虚空蔵菩薩、更に星宮と地域開拓の神としての神社というような個々の地域の関連について究明を試みたい。

新潟県南魚沼郡の修験の組織

武見 李 子

南魚沼郡内には、荷場山、巻機山、金城山、八海山、中の岳、駒ヶ丘がどの霊山がある。また、里には、現在でも数多くの里山伏が活躍しており、我国全体をとりあげてみても、最も修験者が密集している地域なのである。

この地方への修験の伝播の初期の姿を物語るのは塩沢町の金城山の蔵王権現で、二山は古代末期迄さかのぼりうるものである。

やがて、中世期に入ると、この地方に能野白山信仰が入りこんで来る。熊野信仰の伝播は、上田庄（六日町以南）に、「阿弥陀、薬師、熊野」などという地方が比較的多くのこっていることや熊野権現を祭祀している神社が十ヶ所程あることなどから推測される。一方白山信仰の伝播は、塩沢町大字長崎の槻岡に元白山という地名があること。槻岡院内の堂に、室町期の作りと推定されている観音座像が安置されていることから知ることが出来る。

近世期になると、一般的に修験者たちは、里山伏として地域社会に定着したとされているが、南魚沼においても現在に残る修験寺院の多くは、近世初期に開基されている。

その後、明治五年の修験道廃止の際、魚沼郡内では、四十五

名の修験者が神職に転じている。これは明治初期の同郡の神職百人のほぼ半数におよんでいる。ただ、この他約五十の修験者は天台宗の仏教寺院として修験の活動をつづけたのである。

これらの南魚沼郡内の天台系修験寺院は、明治以来、第二次大戦前迄は、上組・中組・下組と呼ぶ組組織を形成していた。

上組は、現在の湯沢町から塩沢町にかけての地域の修験者からなるグループで、次にあげる中組とは金城山・巻機山の山すそを流れる釜川で分けられていた。中組は、塩沢町から、大和町にかけての地域の修験者からなるグループで、下組とは八海山の山すそを流れる五十沢川で分けられていた。もっとも下組内には、中組グループと組寺関係にあった寺院も多少あり、さらに下組の修験者のうちには、北魚沼の修験と関係をもっていたものもいた。

この上・中・下の組寺関係は、地縁を基盤として形成されていたと言える。しかし、現在、この地方の天台係修験では、上・中・下といった組等関係は見られず、湯沢の大岳寺を中心としたグループ、六日町の吉祥院を中心としたグループ、塩沢の万学院を中心としたグループの三つのグループに分れて活動している。このうちの大岳寺グループは、かつての上組に当るグループで、ここでは構成寺院に変化は見られない。吉祥院グループは、かつて中組の中心的寺院であつた。吉祥院を中心として中組の多くのものがまとまったものである。この二つに対し、万学院グループの中心をなす万学院は戦前は、さほど目立った存在ではなかった。しかし、御岳行者としてもすぐれた力を持

った万学院が、戦後この地方で、自の力によつて新しいグループをつくり上げていったのである。

次にこれらの諸修験寺院の信者圏を見ると、戦前においては各寺とも、寺院の所在地を中心とした旧村の範囲に限られた狭いものであつた。しかし、その信者圏は、互いに重複する部分が少なく、それぞれの修験は自の綱張りを互いにおかすことなく守つていた。

これらの修験寺院のうち、田畑や山林を持つている寺院は極めて少数で、それも副食物を栽培しうる程度しかなかった。こうしたことから、彼らの財政基盤は、修験活動にともなう祈禱料にたよらざるをえなかつた。それ故、信者の数に依存せざるをえない非常に弱いものであつたのである。

こうしたこともあつてか、現在において、修験専従寺院はほとんどなく、修験寺院の兼業化が目立つのである。

新潟県南魚沼郡における修験の活動

福島 邦夫

近世期の修験者は村の宗教家として、さまざまな庶民生活の要求に答えて、加持祈禱をし、村の鎮守や小祠にかかわつて村落の祭祀を司り、寺子屋を経営したり、医師や家伝業をもつて、村の医師、教育家として活躍してきたことは、これまでの諸研究に明らかである。しかし、これまでの報告では、活動の性格

が、農耕儀礼や村落祭祀といった地域社会全般の問題に関わるものか、あるいはもっと身近かな個人の生活上の問題にかかるものなのかということについては、必ずしも明確ではなかった。ここでは、近世以来、現代も活動を続けている新潟郡南魚沼郡における修験者を例にとつて、その活動の性格、現代的な変化を考えてみたい。なお、資料は慶応大学宮家研究室で行なった南魚沼郡の修験者に対する質問紙と聞き書きによる調査の結果である。

まず、この地域における修験者の信仰の中心となつていふものを見るために、それぞれの修験寺院の本尊、脇侍とさらにそれぞれの関与している村の小祠・小堂を検討してみる。

まず、本尊と脇侍に関してはほとんどが、不動明王と神変大菩薩、役の行者であるが、脇侍の中には(一)稲荷や観音(二)八海提頭羅睺神王(三)白衣明神などを祀つたものがある。修験者個人が尊崇し特に祀つたというものもあるが、(一)のように他からあつたかつたもの、(二)のように八海山の着到所としての性格から、(三)さらに蚕神としての性格を持つものがある。村の民間信仰、特に生産儀礼と結びついているものが少なくないことが見てとれる。実際の修験者の活動がどんなものであつたか、それを大きく分類すると、村落の生活や、地域社会に関するもの五項目、家に関するものが七項目、個人生活に関するものが八項目になる。社会生活に関しては、村の年中行事にかかわつたり、山岳登拝の先達として活躍していることが注目されるが一般に多いのは村の小祠・小堂の別当である。

家に関しては、春日待とそれと同時に行なわれる荒神祭り、星祭りが最も多い。新春の配札や地鎮祭に関わることが多い。個人生活に関しては、厄除け、交通安全に関わることが多い。次に、大きく三分類したそれぞれの部門の行事に関わる修験寺院の全寺院に対する割合を見ると、村落生活に関わるものは、平均41%、家の生活に関わるものは平均70%、個人生活に関わるものは平均63%となる。村落生活としてあげた項目の中にある護摩は61%と高率を示すが、これは個人の祈願の場合も含まれており、家の項目の星まつり、これも78%と高率を示すが、これは本来個人に関する祈願であり、個人生活に関わるもの、実際はもっと多くなると考えられる。村落生活に関わるものの中では、小祠・小堂の別当が81%と高率を示すが、これも、その内訳を見ると、村の鎮守の別当は少なく、鎮守以外の村で、あるいは個人やマキで祀つている小祀の数が圧倒的に多いことが指摘される。

これは神仏分離以後、神職へ鎮守の別当が移され、調査対象である修験寺の寺院の形態をとるものでは、別当を続けることができなくなつたことが当然考えられるが、神主と共同のものあるいは祭にのみ関与するという形もふくめても多いとは言えない。

修験者はこのようにしてみると地域社会全体の問題というよりもむしろ、家や個人生活にかかわる庶民生活に関わることが多いといわなければならない。そして、それは現代の社会生活に応じて、修験の活動がより個人的な要求に関わるものに

かわつてきた結果であると考えられる。

最後に個人生活に關わるどのような要求にかかわつてきたかを述べると、病氣や普請や商売繁昌といった祈願を行うことが最も多く、結婚や病氣、普請に關わるト占を行い、子供の命名や結婚、病氣、普請、争い事に關して身の上相談を行つてきたことが知られるのである。

南魚沼郡における修験の展開

宮家 準

南魚沼郡においては、近世期以来の里山伏の他に新しい修験の展開を物語る八海山を中心とした宗教者の活動が認められる。この八海山の修験は、それ迄の里山伏の活動に、近世末期に伝播した御岳信仰を習合して、独自の組織、儀礼を生み出している。特に八海山大崎口の八海神社所屬の泰賢講で行なわれていた「引座」の作法は、南魚沼郡に於ける修験道の巫術的儀礼の展開を示す興味深い儀礼である。そこで本発表ではこの「引座」の方法を紹介し、その儀礼方法のうちに南魚沼郡における修験の展開の軌跡をさぐつて見ることにしたい。

引座は前座が中座に生霊や死霊を憑依させて語らせたり、病人に憑いている憑きものを巫者に移してその憑依した理由などを語らせる儀礼である。修法は次の順序で行なわれる。まず前座が座きよめを行ない、神前に座紙を敷く。座紙は日・月・鏡・

星・卍字・元字・車の字を書いた七枚の紙である。さらに車の下には表に産生大神、裏に生霊の時は生年月日と氏名、死霊の時は戒名と命日を記した人型が入れられる。中座は一丈二尺のさらしの布を目と耳をおおうようにまきつけたうえで、座紙の上に座り、左右の手に幣を持つ。前座は卍字を切つたのちに車の字を書いた座紙をはずす。一方この修法を手伝う脇座は障子の所に行つて魂よびをする。さらに前座が中座の耳元で神下しの文をとなえる。

次に前座は盃に墨で金剛界大日の種子と神下しの文を書き、これに水を入れ、生霊を呼ぶ時には青い葉、死霊を呼ぶ時には枯葉でまぜてとかし、その水を中座の頭、左、右に振りかけ、残りの水を中座にのみます。さらに不動明王の真言を唱える。このうえで中座に向かつて卍字をきり、生霊を呼ぶ時には身そぎの祓、死霊を呼ぶ時は般若心経をとなえる。周囲の者もこれに和している。一方この間に中座は「神神なれば我も神なり」と三回唱える。そうこうしている内に幣がゆれはじめ。この際左からゆれた場合は男性の霊、右からゆれると女性の霊が憑いたとされている。すかさず前座が問いかける。一通りの語りがおわると、前座はそれ迄、脇においていた車の字を書いた座紙をとり出し、「ちはやぶる神のみわざは終りけり。帰りたまえやもとのすみかへ」ととなえ、それにあわせて、脇座が障子を少しあげる。

以上が引座の作法であるが、この中にはそれに先行する種々の修験者の巫術がとり入れられている。まずこの修法に於いて

周匝を結果し、生死霊を招く際の基本及び誦誦される経は伝統的な修験のものである。また盃の水を木の葉でまぜる方法は近世末期頃から近代初期にかけて南魚沼郡で活躍したアガタ巫女の口寄せの方法である。さらに死者の命日と戒名を聞き、神おろし、後仏をおろす方法は、南蒲原郡あたりのマンチ巫女の仏おろしのものである。また中座が二本の幣を持つのは、マンチ巫女が山伏と行なう憑祈禱に於いてとられている方法なのである。しかしこれら以上に注目されるのは、この引座の作法が群馬県北部の御岳講の御座をもとにして作られている八海山の神座とほぼ同じ形式をとり、それにあらたにアガタ巫女などの口寄の方法を挿入するという形式をとっているのである。

八海山で成をした引座の修法はこのようにその中にそれに先行する種々の修験者の巫俗の要素を含んでいるが、これは南魚沼郡に於ける近世仏来の修験の展開を反映しているのである。近世期の南魚沼郡では数多くの里山伏が活躍した他、アガタなどの巫女、ゴゼなどの活動も知られている。また憑きもの信仰も認められた。近世末期、この地に木曾御岳の導室が入りこみ、大崎の八海山神社と関係のあった土地の修験者泰賢の助力で八海山の登山道を開いている。泰賢は導室の中座であったともいう。引座はこの泰賢が始めたものとされている。いずれにしても引座のうちに、上記の南魚沼修験の展開の軌跡が認められるのである。

古代東北地方における農耕神

——「はやま」と白山神の信仰について——

月光善弘

東北地方では五世紀ごろから稲作が行なわれ、農耕神への祭祀が漸次行なわれるようになるもののように、おおよそ陸奥と出羽の両国分寺を結ぶ南半部に「はやま神」の信仰分布が濃厚である。これに対して新潟県から山形県の日本海沿岸地帯および宮城県の北半部・さらに岩手県の南半部にかけて白山神の祭祀が多く見られる。

前者については、岩崎敏夫氏ほかの論稿があり、「はやま神」の本源地は羽州の葉山（一四六二メートル）であると指摘されている。この山に関して「葉山の自然を守る会」の長老である中里松蔵氏が既刊の文献を参考にしながら、数少ない葉山（医王山金剛日寺）一山に残る資料と葉山々々の旧蹟や遺物をたずねながら、伝承習俗などで補足し、『葉山の歴史』をまとめられた。しかし「三代実録」に記されている出羽国の石磐神が、いつごろから「はやま神」となるのか、葉山の開山や開祖の問題、ならびに農耕神としての「はやま」の信仰がどうして東北地方の南半部という広範な地域に浸透するようになったのかなど、残された問題も少なくない。

後者の白山信仰については、東北地方における一山寺院とし

て創建年代が古く、組織の上でも最も古い資料と思われる永承二年（一〇四七）の「二王堂建立棟札写」を有する「薬峯山菩提院勝大寺書出」を中心として、勝大寺一山を調べて見ると、この一山は白山衆徒によつて開山されたものである。本堂となつてゐる観音堂は、大同二年（八〇七）坂上田村麻呂の創建にして、本尊は夫人鈴鹿御前の守本尊である十一面観音（白山神の本地仏）を奉祀したものと伝えられている。これらのことを証する資料は見当たらないが、諸般の事情より推察すると、大同二年はともかくとして、田村麻呂が観音堂を創建し、夫人の守本尊を秘仏としてお祀りしたことは、推定しても差支えないのではなからうかと思われる。さらに「勝大寺一山の年中行事」をたずねて見ると、最大の年中行事である例大祭（白山祭祀）に、一山の衆徒を中心として舞われてきた古代の式「五番の行事」がある。第一番は開創について、第二番は田村麻呂夫妻が東夷征討についての御計略を、第三番は同夫妻が東夷征討の喜びを表現したもので、これらの行事は、一山の開創・歴史の変遷・保護者としての大檀那および農耕神としての白山祭祀をとり上げたものである。このように明治維新の神仏分離までは、勝大寺一山の白山神と本地仏としての十一面観世音菩薩の信仰は一体であつたことが分る。

前述の「はやま神」について、岩崎敏夫氏が「本地垂迹以後の薬山権現の本体は薬師であつたが、出羽の薬山はじめ皆同じである。」と述べ、その例を挙げているように、薬山の本尊は薬師如来である。それで、東北地方の古代における薬師信仰に

ついて探ねて見ると、陸奥・出羽両国分寺ともに、金堂の本尊は薬師如来で、尼寺の本尊は十一面観世音であつた。しかも両国分寺を結ぶ以南の地域に「はやま神」の分布が濃厚である。そこで戸川安章氏が「山岳信仰を鼓吹した徳一」と題して、東北地方の霊地・霊山などが、古くから神仏習合の形をとり、修験者が奉仕するようになるのは、会津徳一の影響を考へる必要があると注意している点に注目しなければならぬと思う。

仏教大辞典⁽⁵⁾によれば、徳一は会津の恵日寺に、年七十六才で寂滅したとのことである。吉村貞司氏は、この寺と徳一との関係について、徳一は法相宗であつたから、薬師如来を本尊として恵日寺を建立し、政治的にも、軍事的にも、会津四郡にわたる実力をもつた法相王国を築き上げ、その中心が恵日寺であり、開創者である徳一は神のように尊崇され、会津地方における古代仏教文化の中核的存在であつたことを述べている。そして恵日寺の隆寺と、当時の古仏を今に残している勝常寺との関係にもふれ、勝常寺の本尊である薬師如来についてまとめられた「みちのくの王者」⁽⁶⁾を読んで、徳一和上の生き方のすさまじさを感じるとともに、これが古代みちのくに生きる精神の王者でもあつたのらうと痛感させられた。

薬山周辺の農村に行なわれてきた「お福田」・「ナンマイダ」⁽⁷⁾「サンゲサンゲ」⁽⁹⁾の行事や出羽三山の即身仏などの修行の中に徳一の精神の影響が脈動しているように思われる。

注(1)岩崎敏夫著『本邦小祠の研究』八〇頁

(2)拙稿「東北地方への密教伝播」(智山勸学会「智山学報」第

二十六輯所収)

(3) 拙稿「勝大寺一山の年中行事」(『山形女子短期大学紀要』第十一集所収)

(4) 戸川安章編『出羽三山と東北修験の研究』所収

(5) 『望月仏教大辞典』4 三九二八頁

(6) 吉村貞司著『あづまみちのくの古仏』所収

(7) 拙稿「福田について」—東北地方を中心として—(『日本民俗学』56所収) 四〇〜四四頁

(8) 中里松藏著『葉山の歴史』一一四頁

(9) 大友義助著『山形県北部地方のサンゲサンゲ行事について』(『日本民俗学』88所収)

スリランカ仏教における「神の招待儀礼」

片山 一良

テーラヴァーダ(上座部)仏教は、「戒律仏教」であると同時に「パリッタ仏教」の性格を持つ。パリッタ(Paritta)というのは、元来、自己を防護するために唱えられた経文であったが、やがて他人をも護るために唱えられるものとなり、しかもそこに儀礼が導入された。これがいわゆるパリッタ儀礼と称するもので、今日テーラヴァーダ仏教国には様々な形でこれを見ることができる。本稿ではそのうち、スリランカにおける七日ピリット(Paṭipīṭṭa)と呼ばれる儀礼の一部を取り上げ、スリラ

ンカ仏教の一面を窺うことにしたい。

七日ピリットは、文字通り七日間に亘り、比丘によって一時も止むことなく続けられる護呪經典の誦唱をいう。特にそのクライマックスともいえるのは七日目に行なわれる Devadūta あるいは Dorakada-asna の儀礼であり、その概要を紹介すれば次の通りである。

午前時にまず、ピリット堂(maṇḍapa)内、Mahapīṭṭa が誦唱された後、Līta および十一宮曆によって決定された儀礼執行の時間が告げられ、古来セイロンに知られる寺院をリストアップした Vihāra-asna が朗々と唱えられる。それから一比丘により devāla-talapata と称する神々を招待するためのメッセージがシュロ葉四枚に書き込まれる。いずれも同内容のメッセージが四神に捧げられる。でき上るとサフラン水、香によって清められ白布に包まれる。かくて比丘の手から「天子の如き」美しく着飾った「神の使者」(devadūta) に渡される。彼は在家信者の中から選ばれた少年である。

一方、堂前では太鼓や笛の音によって踊りが始まり、堂外では既に「神の使者」行列のための大がかりな準備ができていはいよいよ行列の出發だ。メッセージを肩にした使者の両脇には武装した若い護者(dhūpāla)がついている。彼らは任職および比丘数人に連れられ、車でゆっくり進んで行く。その前後には、美しい衣装の女性、武装した男性、鬮子、象、その他多勢の信者が続く。およそ一時間後に予め定められた近くの寺に到着一行はまず塔(ceṭiya)へと進み、次に仏殿、菩提樹を順に礼

拜供養し、最後に神廟 (devale) の前に立つ。

神廟では、特にヴィシヌヌ、カタラガマ神の前で、太鼓の音に伴われて比丘が経 (Karaniyameta-sutta) を唱え、その後、使者がメッセージを読み上げる。「これから某寺でピリットが始まる。これに臨席するように。pūṭiānu-nobanā のために、そして功德を得、また人々を守護してもらいたい」と。これより神廟内にランプがともされ、ピリット水 (Pirit-pā) が撒かれ、シユロ葉が奉納される。これで使者の役目は果され、一行は再び列をなして帰寺する。寺に戻ると使者は一室で武装した護者に囲まれて次の出番を待つ。やがて Maṅgala-sutta の誦唱後、祝福を述べる比丘と使者との間で簡単な問答が始まる。

「この堂の囲りを守護するものは来たか」「はい、来ました」「神々の王のもとへ行つたか」「はい、行つて参りました」「その他、知恵や力のある神々も来たか」

これに答えて、使者はピリット糸 (Pirit-niṭṭa) を握ったまま Dorakada-asna を唱える。これは四方を守護する神、および従者があらゆる悪を払い、人々に繁栄をもたらすよう、ピリットのために到着したことを示すものだ。誦唱後、今度は一比丘が Anussana を唱え、儀礼の執行を手伝った神々や人々が功德を受け取るよう告げ、この日の主要行事が終わる。その後は、堂内で誦唱が続けられ、堂前では施主が比丘の八資具 (aṭṭhārikāra) の包みを参加者の手に触れさせて回つたりしながら夜がふけ、八日目の朝を迎える。Aṅgāṭṭya-sutta をもつてすべての誦唱が終り、比丘によって、使者を最初に護者、施

主等の順でピリット水が与えられ、次にピリット糸が手首に結ばれて行き、この七日ピリットが完了する。

以上が儀礼の順序次第であるが、我々はこの儀礼をパーリ語諸文献に基づいて、次のように見ることが出来る。

(一) 「神の招待儀礼」は、防護を目的とするピリット儀礼のの部分儀礼であり、その祖型はアッタカタ以前にさかのぼる。

(二) 神々は自らが仏、經典の功德を得ることは勿論であるが、特に人々に災厄をもたらす悪霊を鎮めるために招待される。

(三) 儀礼の始まりは、ポロンナルワ時代とされるが、Dorakada-asna の内容からすれば、キャンディ時代以後である。

(四) 現行の儀礼はシヨ一的な要素が強く、その意味で、本来歌や踊りを聞いたり見たりすることが禁止された筈の戒条を破る新しい仏教ドラマの始まりをなしている。

尚、パリッタ儀礼については拙稿「パリッタ (Paritta) 儀礼——スリランカの事例」(駒沢大学宗教学論集第九輯)、「パリッタ儀礼の歴史的背景——アッタカタ文献を中心にして」(駒沢大学仏教学部論集第十号) 参照。

ラマ教における四天王の図像学的考察

頼 富 本 宏

ラマ教と別称されるチベット仏教は、わが国の仏教と共通し

た面を持つとともに、一面では相違する点も少なくない。その理由は、わが国の仏教がインドの初・中期の大乗仏教、さらにはそれを受容した中国仏教の影響が強いのに対して、チベットの仏教は主としてインド後期の仏教をその基盤としているからである。ここでは両仏教圏にも見られる四天王を取り上げ、現実に存在する壁画等の図像と、その典拠となった文献を検討したい。なお、現状ではチベット本土のラマ教を対象とすることは困難であるので、そのかわりに現在でもラマ教が民衆の中で生き続けているインドヒマラヤ西北端のラダック地方のラマ教を考察の対象とする。

三回にわたるラダック地方のラマ教調査で数多くの四天王の壁画やタンカを調査することができたが、四天王が実際描かれている場所や用例には以下のような諸類型がある。

一、勤行堂・諸尊堂などの入口壁の左右。(主として外側の壁面)

二、マンダラ四方の門部 (torana)

三、ツォクシン (集会図) の周辺部

四、十八羅漢との組み合わせ

紙面の関係でこのうち用例の多い前二者を取り上げると、まず最も数多く見かけられるのが、勤行堂 (tsogs khah) などの入口壁外側に通常二尊ずつ描かれている四天王である。各天王の具体的身容については後述するが、配列は左から持国・増長・広目・多聞、もしくは増長・持国・広目・多聞の順となる。

前者であればわが国のそれと順序が同じであるが、ラダックで

は持国天と増長天の入れ替った後者の例の方が多かった。その原因は不明であるが、後期無上瑜伽密教の展開に対応して、青色 (阿闍族の色) の増長天が白色 (大日族の色) の持国天よりも優位に立ったためであろうか。

次に、マンダラの四方に四天王を配することは、わが国の胎藏マンダラの外金剛部院にも認められるが、ラダックでもアルチゾン・ゴンパの無量寿仏のマンダラの四方に四色の四天王が配されていた。なお、狭義のマンダラとは言えないが、アルチ・ゴンパ新堂では、千体仏形式の壁画の中尊の下部に四天王が四体一列に描かれている例もあった。

図像的に見れば、ラマ教の四天王の身容は次のようである。

〔表1〕

尊名	身色	持物	眷属
持国天	白	琵琶	乾闥婆衆
増長天	青	刀劍	拘槃陀衆
広目天	赤	蛇 (右手) 主塔 (左手)	龍衆
多聞天	黄	幢 (右手) マングース (左手)	夜叉衆

この表よりも明瞭なように、わが国の四天王とは身色・持物が非常に異なっている。身色については、日本では木像・塑像の四天王が大部分を占めているために、『別尊雜記』や『図像抄』に簡単な言及があるものの、あまり重視されず、通常すべて肉色で描かれている。

わが国の四天王の持物は、阿地瞿多訳の『陀羅尼集経』や菩提流支訳の『一字仏頂輪王経』に依る所が多いが、それに対し、

表1のラマ教の四天王の図像と一致する文献資料としては、現在の段階では以下のものをあげることができる。

〔表2〕

漢訳

清・阿旺丸什補訳

『修薬師儀軌布壇法』一卷（大正№九二八）

チベット訳

『四天王供物』（東北№三七七二、北京№四五九〇）

著者不明、訳者アティーンシャ

『四天王曼荼羅灌頂』（東北№二九五五、北京№三七七

六）著者シュリーデーパンカラバドラ、訳者不明

四天王の展開に関しては、ナーガールジュナコンダの仏伝美術などに見られる貴人形をとる初期の四天王と、中期と呼ぶべきわが国の四天王と、ラマ教に見られる後期の四天王があるが、表2によって知られるように、アティーンシャの活躍した十一世紀の頃にはすでに後期の四天王様式が形成されつつあったと考えることができる。

なお、多聞天（毘沙門天）は後に単独で八大怖畏尊などのグループに組み入れられていった。

弥谷寺の葬送習俗と信仰圏

藤 井 正 雄

いやだにさんの俗称でもって知られる弥谷寺は四国の香川県

三豊郡三野町に所在する真言宗善通寺派の大本山で、剣五山弥谷寺千手院といい、西国八十八ヶ所の第七十一番札所であるとともに、標高三八〇メートル余りの死霊の籠る山として信仰を集めている。

元文二（一七三七）年、同寺の智等法印によって梓行された版本『讃国剣御山弥谷寺略縁起』は弘法大師の求聞持法の修行の事蹟を示して、札所としての弥谷寺を位置づけるとともに、死者供養の祭場としての水場を「大師加持の霊水なるが故に、是を加持水と号す。下に亡人納骨の岨あり。即ち祭祀の施水とし玉ふ」とその根拠を述べている。

また、弥谷寺の寺号については、山頂から八国を一望できることから蓮花山八国寺と号し、八国はヤコクであり、これに弥谷の字にあてたのを、さらに読みかえてイヤダニとなったとする。弥谷と同様死霊の山として阿波に祖谷山の事例があり、仁王門からの山道が賽の河原に模せられているように、山容とその岩の多い景観から、早くから育まれてきた民俗信仰の存在を無視することはできない。八国寺の号は同県木田郡牟礼町にある札所第八十五番の五剣山八栗寺の縁起と酷似しているが、八葉の蓮華に模した高野山の位置づけをそのまま借用したものであり、水場も高野山奥之院の流水灌頂の導入とみることができ。弥谷寺の過去帳には古くから元祿、正徳期のものがあるが、多くは遍路の流行する文化文政期に、四国の高野山として八いやだに参り√の民俗慣行を育成し、札所としての霊験を強調した寺側の積極的働きかけがあつてこそ、札所としての祈願寺

的機能と死霊の山としての死者供養の回向寺的機能という二大宗教機能を具備する超宗派のいやだに山の成立があったとみることができる。

日牌・月牌の永代供養受付簿は、主として明治二九年から昭和五一年までの八十年間に、一九、五六九霊にのぼるが、一千霊以上の供養を受けつけた地域は、丸亀市―善通寺市―三豊郡高瀬町―観音寺市を結ぶ線で囲まれた地域と、海岸部および島嶼部である。日牌・月牌のうち供養対象の霊が数霊に及ぶと一本の位牌に連記するが、数世代に亘る供養の継続世帯は一九三八・全体の九・八八%を占めるが、ほとんどがこの地域圏のものである。

葬式後の特定の日を限ってイヤダニに登って遺髪、野位牌、遺物としての着物や帯などを納めて死霊を送り、また迎える習俗をいう、いわゆるいやだに参り√の慣行地域はさらに限定される。

その地域分布は、第一に多度津町見立から荘内半島をめぐる仁尾町清水に至る海岸部と島嶼部の地帯であること、第二に真言宗の檀徒であること、第三に両墓制地域と重なりあっているという三重の分布上の意味があることである。

平野部の三野町・高瀬町は弥谷山の山麓部に位置し、埋葬は、たとえば高瀬町高木のオオサンマイは高瀬川の川辺の竹藪のなかにあるが、おおくは弥谷山の山麓部にある。死霊の籠る山麓にある埋葬は同時に祭地であり、石塔墓を建てることによって両墓制が出現するといへばだに参り√の習俗を次第にこの地域

から欠落させていったものと推定される。しかも、この地域は真宗と日蓮宗系宗派が多いことから、この地域がその習俗を欠落させることによって、たまたま真言宗の檀徒と海辺・島嶼地区に限られることになったにすぎないということができよう。

現に永代供養は全国的には真宗が第一位を占め、真言宗は二位であるが、地元の宗派分布は真言宗六割であり、この地域を中心とする真宗・日蓮宗系檀徒が四割を占めていることにも裏付けられるであろう。

戦後、荘内真言宗寺院が協定して、いやだに参りをやめて、それぞれの檀那寺への参詣に切り替えるように教化体制を布いたこともあって、いやだに参りは消極的になっている。しかし、この民俗慣行を今日にまで伝えてきた要因としては、第一に、少なくとも最近の交通整備がなされるまでは各部落が相互に孤立していたという地理的条件、第二には忌み觀念の希薄が逆に供養の思想を強調する方向に動いたということがあげられる。

佐柳島では五十年忌、志々島では五十年忌に代わる六十一年忌であるが、おおくは百年忌まで営み、仁尾町では間いきりがない。第三に、このような供養思想の強調に伴い、石塔墓の建立が遅く両墓制が比較的新しい展開であったこと、第四に、荘内および島嶼部の真言宗寺院に対して経済的に優位にたつ弥谷寺の支配的地位が長期間に亘って保たれていたことなどの要因をあげることができるであろう。

ハワイ日系人における新宗教の受容形態

——ハワイ島の天照皇大神宮教信者の場合——

西山 茂

この報告は、筆者らがハワイ島の天照皇大神宮教を対象として今夏に実施した調査の結果をふまえて、「ハワイ日系人における新宗教の受容形態」の一端を明らかにすることを意図したものである。

ハワイの天照皇大神宮教の先駆的な調査研究としては、タキエ・リブラによる「宗教的回心と文化変容」(「現代のエスプリ」第一三六号所収)があげられる。そこで、彼女は、同教への回心が「単一人種的日本文化」からの「脱文化化」(de-culturation)とアメリカ的な「多人種的文化」への「再社会化」¹⁾再適應の双方をもたらしたとしている。しかし、このことは、リブラが調査対象とした同教ホノルル支部の五五名の成人信者の枠を超えて、ひろく同教を受容したハワイ日系人一般についてもいえるであろうか。

筆者らは、今回、ハワイ島のヒロ・コナ・ペハラの各地区における同教のインテンシヴな調査をおこない、大略次のような諸点を明らかにすることができたが、これらを見ることによつてリブラの脱文化化と再社会化の仮説を批判的に検討してみた。①ハワイ島には前記の三地区に支部があり、創立年はすべ

て同教教祖の北村サヨが初めて伝道のために来布した一九五二年である。②三支部とも現在の信者数は僅少(ヒロ支部一九世帯四一名、コナ支部八世帯二二名、ペハラ支部二世帯一〇名未満)であり、信者はすべて日系人だけである。③彼らのすべては一九五二年に入教した信者とその家族員であり、その後の教勢は拡がることなく少数のまま信者が固定化して今日に至っている。④当初の入教者は一、二世の高齢者で低い階層に属し、英語が話せず病氣その他の何らかの解決すべき困難な課題をかかえた人が多く、例外的に日本語学校の校長を経験したような日系人社会の指導者もみられるが、彼らとて入教時まで太平洋戦争での日本軍の勝利を信じて疑わなかった「必勝会」の指導者であったことに示されているような偏倚性をもっており、その意味で当初の入教者は総じて日系人社会の周辺人であったといえる。⑤こうした属性を反映して、彼らの入教動機のうちで最も多く最も強かったものはサヨの呪的カリスマによる病氣直し等の現世利益への期待であり、次いで「必勝会」との関連で注目されるのは「日本は世界の指導者になる」「日本語は世界の共通語になる」という言葉に示されているサヨの「日本」を強調する説法への共鳴である。⑥ハワイ島における同教の伝播はヒロ↓コナ↓ペハラの順でなされたが、このうちコナとヒロの支部はかつての「必勝会」の組織基盤をそっくりそのまま引継いだものであった。これは、コナおよびペハラの「必勝会」の支部長が「日本」を強調するサヨの説法に共鳴して入教し、傘下の会員をすべて入教させたことによる。⑦今日、ほとんど

の信者家族がサヨの教え通りに神棚・仏壇・位牌を焼き払い、遺骨を海に流し、墓を作らず、他宗教との交渉をもたず、近隣の葬式組にも加入していない。⑧こうした彼らの偏倚的な宗教行為は前述した彼らの周辺のな属性とあいまって、彼らを一般の日系人コミュニティから離反させるように作用したが、そうかといってそれがすぐさま彼らをハワイという多文化的な移民社会に適応させる方向に作用することにはならなかった。その結果、彼らは仲間意識の強い閉鎖的な同信共同体のなかで、反日本文化的ともいえるべき宗教的偏倚性と日本中心主義ともいえるべき「日本」への特殊なこだわりの双方を矛盾しないかたちで維持し再生産しているように思われる。

こうしたことから、少くとも筆者らの調査結果をみる限り、リブラのいう脱文化化仮説には一定の限定が加えられなければならない、また再社会化説も首肯しえないことが明らかにされたといえよう。

ハワイ日系宗教の変容

井上順孝

ある文化的土壌の中に育った宗教が、それと異なった環境に移しかえられて展開していくことになった場合、その宗教は外形的にどう変容し、またその宗教を支える人々にとっての意味はどう変っていくであろうか。ハワイにおける日系宗教の展開

過程を眺めることは、この問題を考えるのに非常に興味ある材料を提供してくれると考える。この問題は大きくは文化変容(acclimation)の二類型として捉えることもできるが、それは移民社会における文化変容ということもある。ただ移民社会と一口に言ってもその形態は多様であるから、ここでは移民社会一般を視野に収めることは控え、ハワイにおける日系人移民社会というものに対象を限定したい。ところでハワイにおける日系宗教の問題を扱う際には、次のような条件により日系社会が規定されてきていることを前提とせねばならない。

①異文化の中とはいえ、日系人の占める割合はかなり大きいこと(現在約三割近く)。

②かつ、明治以降太平洋戦争時までの日系移民社会はかなり閉鎖性が強かったこと(具体的には、他民族との通婚が極めて少なかったこと)。

③しかしながら、とりわけ戦後は若い世代の日系人の間での意識の変化が顕著で、日系人というよりはアメリカ人という意識の方が強い人々も少なくないこと。

④その地理的特質上、現在なお日本人との交流の機会が豊富で、移民の一世、二世から伝えられた日本文化(地方色が豊かである)とは、また別個に現在の日本文化を摂取する場合も多いこと(ラジオ二局、テレビ一局が専ら日本語放送のために設置されていることもこれを助けている)。こうしたことがハワイでの日系宗教の展開の各局面に様々な係わりをもっている。

さて、ハワイで展開した日系宗教は大きくは二つのグループ

に分けることが可能であるが（「宗教研究」二三八号の拙論参照）、その一方は神社神道並びに既成各仏教教団であり、他方はいわゆる新宗教である。むしろそれぞれかなりのバリエーションをもつわけであるが、このように大別したのは、一つは、日本では前者が伝統的宗教として制度宗教的な側面をもつのに対し、後者が宗教運動的側面を多く含むという性格が、ハワイにおいてもかなりそれぞれの特徴を維持したという点による。第二には、ハワイに布教された時期が前者がほとんど一九世紀末から二〇世紀初めであるのに対し、後者の多くは戦後期であるということによる。この二つのグループにおけるそれぞれの典型として、神社神道及び創価学会を取り上げ、変容に係わる問題に触れる。

神社神道は、日系人移民にとっては、日本における生活の延長線上にあるものとして、ごく自然に設立されたものであった。その意味では既成仏教の各宗派と同じような意識で受け入れられたと考えられ、また設立時期も、仏教各派の布教開始時とはほぼ同じである。けれども太平洋戦争という歴史の出来事はハワイの神道界にとっては存続を危うくする程危機的状况であり、実際この時期に廢社となったものも少なくない。また、特にホノルルの場合、日本人の住居域が拡散したことによる、氏子集団のまとまりの弱体化、言語面における若い世代への体系的対応策の欠如が、戦後のハワイの神道の状況を一層厳しいものとしている。外形的な面から言うと、変容は少ないと言える。建物は一見してそれと分るものが多いし、衣装も、仏教の開教師

が日曜礼拝などでは、白ワイシャツに黒ネクタイというスタイルをとることが多いのに対して、儀式のときは、必ず伝統的装束に身をまとう。けれども人々の神社への期待は薄れてきており、その存在すら知らない日系人三世、四世が大多数を占める。従って、ハワイ神社神道はまさに自らの存亡を賭けて、自己変容を考えざるを得ないというのが第三者からみた状況である。

教団のあり方の変容ということに的を絞ると、実際には二つの要素が観察される。第一は、神社神道の存在理由を日系人のアイデンティティの問題に強く絡ませ、実生活のレベルでの日系人同士のつながり、また神官と日系人とのつながりを密にすることで維持を図るものである。ここではその必然的結果として、車や新築のお払いとか、各家庭を回っての祭式など儀礼的側面が強くなり出されてくる。もう一つは神道が万教を統一できる最高の原理としながら教義的側面も押し出そうとするものである。ただこの二つは主たる二つの流れというより、後者が前者に付随してあらわれることがある、というにとどまる。そしてそれは個々の神官の状況把握の仕方に大きく左右されている。

主に戦後期ハワイに足を伸ばした新宗教は、やはり日系人を主たる布教対象としながらも、非日系人への布教をも、当初から一つの目的とすることが多かった。その代表としては創価学会とNSAがある。NSAにとっては、ハワイでは、日系人のみが市場ではなくて、全住民が潜在的市場となる。それは、NSAの場合、非日系人信徒が信徒全体に占める割合が他の日

系教団に比べて圧倒的に大きいこと（地区によっては過半数を起える）によって傍証される。ここでは、その布教方法、具体的活動は異文化への浸透を意図したものゆえ、それに必要な変容が最初から教団として計算されたものになる。そして、教義変容はいわば座標軸転換の如く、系統立ってなされた結果、個々特殊な状況に対応しての変容というものは、今のところむしろ目立たない。こうした事例が示すところでは、ハワイの日系宗教の展開を探る際には、進出の初期がむしろ宗教教団にとつては適応の状況にあり、その後時の経過に従って次第に変容を迫られるような状況の変動というものが生じてくる、という観点を重要視する必要がある。

会
報

○理事會

日時 昭和五四年九月八日（土）午後二時
場所 学生会館分館三号室
出席者 井門富二夫、植田重雄、雲藤義道、小口偉一、窪徳忠、楠正弘、小山宙丸、佐木秋夫、竹中信常、田丸徳善、仁戸田六三郎、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題

一、新入会員について別記二三名が新たに会員として入会を認められた。

一、第三八回日本宗教学会学術大会について

(1) 公開講演について 中川秀恭氏及び金倉円照氏を予定している旨のことが楠常務理事より説明され、了承された。

(2) 日程について 一月二、三、四日に行なわれ、二日に公開講演会、三、四日に研究発表が行なわれる。各委員会は例年に準じた日程で行なわれる。

(3) 参加者について これまでのところ、参加者三二二名研究発表者一九八名が予定されている。

(4) その他 準会員は、学術大会に参加はできるが、研究発表への質問は認められないということが申し合

された。

賛助会員は懇親会には招待したかどうかという意見が出された。

一、名誉会員の件

本年度は、花山信勝、福井康順の二氏を推薦する旨了承された。

尚、年令に関しては、その年の四月一日に八〇才になっている人という基準を設けることが申し合わされた。

一、C I S R ヴェニス会議について

本年度のC I S R ヴェニス会議に出席した柳川啓一氏より会議の報告がなされた。

一、本年度より研究発表をプログラム掲載以後取り止めた人についてのリストを会報欄に記載することとした。

○選挙管理委員会

日時 昭和五四年九月二十九日（土）午後一時半

場所 学生会館分館九号室

出席者 小口偉一、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、仁戸田六三郎、藤田富雄、脇本平也

議題

評議員選考委員選挙開票

(1) 理事互選分

有権者数 五三名

投票者数 三八名（投票率 七一・七%）

この結果、柳川啓一、小口偉一、仁戸田六三郎の三

氏が選出された。

(2) 一般投票分

有権者数 一、一四五名

投票者数 三五五名(投票率 三一・〇%)

この結果、上田閑照、松本皓一、楠正弘、赤池憲昭、中村元、佐々木宏幹、田丸徳善、塚本啓祥、渡辺宝陽、武内義範、の一〇氏が選出された。

(尚、後日、上田、中村、渡辺の三氏は委員を辞退されたため、桜井徳太郎、玉城康四郎、田村芳朗の三氏が繰り上げ当選となった。)

会長の資格について

会長はこの選挙に關しては被選挙権はないが、選挙委員会にはオブザーバーとして加わるといふ慣例が確認された。

○宗教学会賞第一次審査委員会

日時 昭和五十四年十月五日(金)午後六時

場所 学士会館本郷分館九号室

出席者 井門富二夫、小池長之、桜井徳太郎、橋本芳契、藤

田富雄、森岡清美

議題

一、委員長に森岡清美氏を互選

一、審査資料分担の決定

○第三八回学術大会

第三八回学術大会は昭和五十四年十一月二日(金)より四日

(日)まで三日間、東北大学において開催された。

十一月二日(金)

公開講演会 午後三時—五時半

中川秀恭氏(国際基督教大学学長)

「基督教の本質を求めて」

—石原謙博士における基督教史学の成立—

金倉圓照氏(東北大学名誉教授)

「ヒンズー教と仏教の切点」

—ジャンカラの生涯と思想—

学会賞審査委員会 午後一時—四時

理事会 午後六時—八時

十一月三日(土)

開会式 九時—九時半

研究発表 九時半—一二時、午後一時—三時

評議員選挙委員会 一〇時—一一時

編集委員会 一二時—午後二時

評議員会 一二時—午後一時

記念撮影 午後三時半

総会 午後三時半—五時

懇親会 午後五時半

十一月四日(日)

研究発表 九時—一二時、午後一時—五時

○宗教学会賞第二次審査委員会

日時 昭和五十四年十一月二日(金)午後一時

報

会

場所 東北大学

出席者 井門富二夫、宇野光雄、小池長之、桜井徳太郎、橋

本芳契、藤田富雄、森岡清美（長）

議題

一、候補作の審査

本年度の学会賞候補として次のものを推薦することに決定した。

木村清孝氏（東京大学 横浜市立大学 中央大学 各非

常勤講師）

『初期中国華嚴思想の研究』（春秋社 昭和五二年一〇月）

（業績の評価）

本書は、中国における華嚴思想の発達を、特に華嚴宗の大成者と回される法蔵以前の時期に焦点を当てて総合的に研究した六〇〇頁をこえる大著である。著者のいう華嚴思想とは、華嚴宗としての華嚴教学を中国固有の精神的宗教的風土に即して理解したものでありながら、単なる華嚴経研究とはもとより相違し、とりわけ従来の華嚴研究においては日の目を見ることの少なかつた智儼の教学を中心に厳密に調査研究したところに本書の特筆すべき寄与がある。著者の意図したものは、インドの根本仏教から如実に流露して中国華嚴仏教となり得たものの思想的考察であって、全体として斬新な着想と独自の見解によるその成果は、学界に貢献するところ甚だ大であると考へる。

島蘭進氏（筑波大学 研究員）

「生神思想論—新宗教による△民俗▽宗教の止揚について—」（雄山閣『現代宗教への視角』所収 昭和五三年九月）他四点

（業績の評価）

島蘭進氏の「生神思想論」ほか四点の論文は新宗教の成立を、教祖の神がかりなどで説明しようとする従来の「突発理論」を排し、新宗教は民俗△宗教▽を基盤としつつ教祖の内面的葛藤過程をへて成立するものとみて、この立場から天理教、および、金光教の成立を、今までにない深さにおいて説得的に再構成し、新宗教の成立に關する新しい研究視角を開拓した。この間にあって、民間信仰と新宗教を媒介する民俗△宗教▽の概念、シャーマニズムの直接化、日常化としての生神信仰、生神信仰から生神思想への止揚、生神思想の稀薄化などの指摘は、同氏の獨創性をうかがわせるものであり、また、わが国特有のセクト理論を展開させる意欲的な試みとして、今後を期待させるものである。

○理事會

日時 昭和五四年一月二日（金）午後六時—八時

場所 東北大学

出席者 赤司道雄、安斎伸、井門富二夫、池田末利、石田充

之、宇野光雄、雲藤義道、大島清、小口偉一、楠正弘、窪徳忠、小池長之、小山宙丸、坂本弘、佐木秋

議題

夫、桜井徳太郎、桜井秀雄、竹中信常、田中英三、玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、橋本芳契、藤田富雄、星野元豊、森岡清美、柳川啓一、脇本平也。

一、庶務報告 田丸常務理事より報告がなされ、承認された。

一、会計報告 昭和五十三年年度会計報告と五十四年度予算案が田丸常務理事より報告され、承認された（内容は別記のとおり）

一、評議員選考委員選挙結果について

藤田選挙管理委員長より選挙の経過ならびに結果について報告があった。

一、日本宗教会学賞について

審査委員を代表して森岡清美氏より審査の結果についての報告があり承認された。

一、名誉会員推薦の件について

本年度は福井康順、花山信勝の二氏を名誉会員として推薦することが決議された。

一、次年度学術大会開催地について

柳川常務理事より次年度は東京大学において開催する用意のあることが報告され、開催地は東京と決定した。

一、C I S R 会議報告

柳川常務理事より本年度八月ヴェニスで開かれた国際宗

教社会学会議（C I S R）について、日本人は八名参加し、柳川啓一、D・リードの両氏が共同発表した旨の報告がなされた。

一、九学会連合調査について

安斎理事より、九学会連合の次年度の研究課題が「日本の風土に関する総合的研究」となったことが報告された。

一、編集委員の改選について

赤池憲昭、洗建、小川圭治、金井新二、坂井信生、芹川博通、蘭田稔、土屋博、中村恭子、長谷正当、保坂幸博、前田専学、山折哲雄の各氏が新編集委員に任命された。

一、総会の議題について

一、新入会員について

別記一八名が新たに入会を承認された。

○編集委員会

日時 昭和五四年一月三日（土）正午

場所 東北大学

出席者 赤池憲昭、洗建、加藤智見、金井新二、坂井信生、

芹川博通、蘭田稔、土屋博、中村恭子、長谷正当、

保坂幸博、前田専学、山折哲雄

議題

一、昭和五五年編集方針

一、編集委員改選の件 加藤智見、後藤光一郎、平井俊栄

の各氏に代つて洗建、金井新二、保坂幸博の各氏が新に編集委員となり他委員は留任となった。

議題

○評議員会

日時 昭和五四年一月三日(土) 正午—一時

場所 東北大学文教大講義室

出席者 七七名

議題

- 一、庶務報告 田丸常務理事より報告があり承認された。
- 一、会計報告 田丸常務理事より報告があり承認された。
- 一、評議員選考委員選挙結果報告 藤田選挙管理委員長より報告があった。
- 一、日本宗教学会賞授賞について 森岡審査委員長より報告があった。

- 一、名誉会員推薦 田丸常務理事より報告があった。
- 一、次年度学術大会開催地について 柳川常務理事より報告があった。

- 一、C I S R 会議について 柳川常務理事より報告があった。

- 一、編集委員の改選(前記参照)

○総会

日時 昭和五四年一月三日(土) 三時半

場所 東北大学

定足数 大会参加者が三〇六名、よつて定足数は一〇二名。

出席者は一三〇名であるので総会は成立した。

○理事会

日時 昭和五四年二月一日(土) 午後五時半

- 一、開会の辞 脇本会長より挨拶があった。
- 一、議長選出 楠正弘氏を議長に選出した。
- 一、庶務報告 田丸常務理事より報告がなされ、承認された。
- 一、会計報告 田丸常務理事より報告がなされ、承認された。
- 一、評議員選考委員選挙結果報告 藤田選挙管理委員長より報告がなされた。
- 一、評議員選考結果報告 選考委員を代表して小口常務理事より一六三名の新評議員の紹介があり、承認された(この直後、新評議員による評議員会が別室にて行なわれ、新理事六二名、監事二名を互選した。別記参照)
- 一、日本宗教学会賞授与 森岡審査委員長の説明のあと、木村清孝氏、及び島蘭進氏に対する学会賞授与が会長によりなされた。
- 一、名誉会員推薦の件 田丸常務理事より報告があった。
- 一、次年度学術大会開催地について 東京において開催することが決議された。また、開催校は東京大学の予定であること。またその場合会場は学外になる可能性が強いことが説明された。
- 一、C I S R について 柳川常務理事より報告があった。

場所 学士会館分館三号室
出席者 安斎伸、井門富二夫、大島清、小川圭治、窪徳忠、小池長之、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、高崎直道、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、早島鏡正、宮家準、脇本平也

議題

一、常務理事互選

討議の結果、次の二〇名が新常務理事に選出された。

安斎伸、安津素彦、石田慶和、上田閑照、宇野光雄、大島清、小口偉一、楠正弘、後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳雄、中川秀恭、仁戸田六三郎、野村暢清、早島鏡正、藤田富雄、増谷文雄、柳川啓一

一、新入会員について

別記三名が新たに入会を認められた。

一、一九八〇年度学術関係国際会議代表派遣について
一九八〇年八月にカナダのマニトバ大学で行なわれる I A H R (国際宗教学宗教学史学会議) に脇本平也氏を代表として推薦することを決議した。

一、その他

評議員選出、及び理事選出における会長の扱いについて論議がなされ、次の点を申し合わせ事項とすることになった。

(1) 会長は選考委員選挙の投票権はあるが、被選挙権は

ない。ただし、選考委員会にはオブザーバーとして出席する。

(2) 会長は同時に評議員及び理事たりうることができ

る。
(3) 会長はその任期を終えて後は、翌年の役員選挙までは常務理事の地位にあるとする。

昭和五十三年度 日本宗教学会収支決算報告

(収入)

会費	七、一〇一、三八一
賛助会費	一、〇〇〇、〇〇〇
会誌売上金	二一、八〇〇
第三七回大会参加費	四一五、〇〇〇
出版助成金	一、二〇〇、〇〇〇
岸本・諸戸・石津・堀	七六、一一八
基金	四、一三六
預金	七八八、二〇八
前年度繰越金	一〇、六〇六、六四三
計	

(支出)

会誌直接刊行費	三、二一七、五〇〇
会誌発送費	三三〇、八五〇
編集諸費	一一一、一八五
第三七回大会費用	三〇〇、〇〇〇
日本宗教学会賞々金	七〇、〇〇〇

○昭和五四年度日本宗教学会役員（昭和五四年一二月現在）

常務理事

安斎 伸 安津素彦 石田慶和 上田閑照

宇野光雄 大島 清 小口偉一 楠 正弘

後藤光一郎 桜井秀雄 竹中信常 玉城康四郎

田丸徳善 中川秀恭 仁戸田六三郎 野村暢清

早島鏡正 藤田富雄 増谷文雄 柳川啓一

理 事

赤司道雄 阿部重夫 阿部正雄 井門富二夫

池田末利 石田充之 伊藤幹治 伊原照蓮

植田重雄 雲藤義道 岡田重精 加藤章一

窪 徳忠 雲井昭善 小池長之 小山宙丸

監 事
評 議 員

坂本 弘 佐木秋夫 桜井徳太郎 高崎直道
 武内義範 田島信之 館 興道 田中英三
 田村芳朗 戸田義雄 長尾雅人 中島秀夫
 橋本芳契 平川 彰 藤吉慈海 星野元豊
 前田護郎 松本 滋 水野弘元 宮家 準
 武藤一雄 森岡清美 結城令聞 幸日出男
 中村 元 古田紹欽
 青山 玄 赤池憲昭 秋元 徹 荒井 献
 荒木美智雄 池田 昭 石川耕一 岩本泰波
 上田賢治 上田嘉成 大峯 顕 小笠原宜秀
 小笠原春夫 小笠原政敏 岡村圭貞 小野祖教
 小野泰博 海辺忠治 加賀谷寛 笠井 貞
 葛西 実 片山正直 月光善弘 勝又俊教
 金岡秀友 鎌田茂雄 鎌田純一 河野博範
 北森嘉蔵 楠山春樹 光地英学 神原和子
 小林信雄 三枝充恵 坂井信生 佐々木宏幹
 佐々木倫生 佐藤信行 佐藤密雄 塩入良道
 柴田道賢 島本 清 J・スイングドール
 鈴木範久 鈴木康治 関口真大 園田 垣
 園田 稔 平良信勝 高木きよ子 武内紹晃
 田辺正英 谷口隆之助 民秋重太郎 塚本啓祥
 土屋 博 デ・デュモリン 土居真俊
 中祖一誠 中野幡能 中村廣治郎 中村康隆
 奈良弘元 奈良康明 西谷啓治 沼沢喜市

長谷正当 羽田野伯猷 華園聆磨 早坂 博
 原 実 平井直房 平野孝国 深川恒喜
 藤井正雄 藤田安達 J・V・ブラフト
 堀越知巳 前田恵学 前田専学 前田 毅
 松長有慶 松本皓一 真野龍海 九川仁夫
 道端良秀 宮坂宥勝 宮田 登 村上重良
 村上真完 森 龍吉 泰本 融 山折哲雄
 山形孝夫 山口恵照 山崎 享 山本 和
 山本誠作

以上、理事、監事、評議員については學術大会理事会において、常務理事については十二月一日の理事会において決定された。

○本号は昭和五四年十一月二日より四日まで東北大学において開かれた第三八回學術大会紀要号であるが、本号掲載の他に次の各氏の研究報告があった(発表順)。

第一部会

前田毅(俗なるものの解体の意味と構造)、大峯顕(人間存在における自然)、田中英三(身体と世界)、井門富二夫(宗敎社会学とユートピア)、前田恵学(仏敎と文化摩擦)、葛西実(R・N・ペーラーの宗敎的危機意識について)、西義雄(仏敎に於ける餓鬼とその救済)、脇本平也(宗敎心理学の一動向)

第二部会

岡田重精(食肉の忌)、村上重良(一尊如来さまの伝記につ

いて)、山折哲雄(翁の誕生)、鷲見定信(聖・持経者・往生者)、日隈威徳(統一教会の研究)、野村暢清(南部メキシコ村落におけるカトリック文化の研究)

第四部会

山形孝夫(「わたしは主であって、あなたをいやす」)

第五部会

水尾現誠(「捨身命財護持正法」の意味)

第六部会

原田弘道(道元禅師の入宋について)、古田紹欽(六宗・八宗・十宗)、黒丸寛之(道元における因果観と修行論)、早坂博(一遍上人と踊念仏について)

第七部会

松本皓一(八海山里宮の火渡り儀式)、松長有慶(ラッダック地方における密教の受容と変容)、柳川啓一(ハワイにおける日本仏教)

尚、発表を取消された方と予定された題目は以下のとうりである。前田護郎(大宇宙小宇宙と終末論)、安津素彦(神道と現代)、海辺忠治(西田哲学における絶対者について)、北田勝己(Kiergaardにおける“Johannes Climacus”について)、芳賀直哉(パウル・テイリッヒの教会論について)、吉元信行(説一切有部の大乘仏教批判)、八力広喜(『中観心頌・思挾炎』第一章をめぐる)、石橋直誠(華嚴教判論の問題点)、横地清恵(七曜に依る言い表わし方)、樗実(壹岐・対馬の亀トについて)、道端良秀(お墓とたましい)