

第七部会

梵字キリーク Hrih 信仰の研究

齋藤 彦松

一、序　　インド古代文字であるキリーク字に死後を托して約一千年前より多くの人が、日本国土に永眠している。是等の事を語る多くの信仰遺物は全国に及び、無数に近く現存する。この文字は本来どのような様な発音、意味内容が対応されていたのであろうか。日本国の全域に溶け込むに到った展開の解明は、重要な意義を持つものと考ええる。

二、キリーク字の形、音、意　　巴利語 Pali の hrih キリと梵語 Sanskrit の hri キリーとは慚、恥、はにかみ等の同意語とされる。梵語では「(ア)イ字の長母音」語基で一綴音、女性名詞、単数の場合、体、呼格では、その終りに「i」を附す規則がある。日本では古来之を「ク」伝承し、全体を「キリーク」と発音して来た。以下この発音に従ふ事とする。漢訳經典で全剛智は「纒喇合」(大正18—23)。「頤喇合」(大正8—248)としている。是は hrih キリと hi キリーと推定される。不空訳になると「紇哩「合」引入」(大正19—67)としている。是は hrih キリークと推定される。以下日本仏書に至る迄この不空訳が主要となって来る。字形は学会発表プリント S. P. No.

54 を参照された。

三、バラモン教典のキリーク字　　アタルバ・ベンダ Atharva veda 所属の奥義書中のラーマ・プールバ・ターパニーヤ・ウペニシャット Rama Purva tapanyā Up. 2—1—66 に次のキリーク資料をみる。

「花蕊の上に在る輪円形に、

初のアより終のクシヤに至る母音を書け。

その外部に十六葉の輪を画け。

その蕊の上にフリ (hi 紇哩「キリキ」を置け。]

右の文を筆者の解釈に於て図示したものをプリント Sp. No. 54 第一図に掲出した。花台の内周に字母群を配しその中央にキリーク字を表現している事は、バラモン教で、この文字が他字より優位に思考される事のある由を示めして居り、この場合のキリーク字は「慚る心」の重要視からの聖字化と推測される。

四、秘密仏教経軌のキリーク字　　漢訳經典でキリーク字は種々の漢字が対応されたが、不空訳からは悉曇文字のキリーク字が漢字經典の中に出現する。又特にキリークその物が論述されて来る。「理趣釈経」(大正19—607) に掲出をみるキリーク字論は、その後の日本密典に大きく影響し、引用の基本となつて来る。経軌でのキリーク字の対応内容として、初出で且つ最多のそれは「蓮花」で、以後のキリーク字の信仰基盤となつて行く事に留意。

五、日本仏書のキリーク字　　この文字の流入は、日本の信仰風土に大きな影響を与えた。先ず空海は「法華経開題」

(大正6—173)で前記「理趣釈経」キリークの文を引用し、更に、法華経の義理、功德はキリークの一字に含まれるとしている。この空海の文は、キリーク字が日本国土に展開して行く基点となつて行く。

六、キリーク字に内容されるもの　この文字には多くの信仰が籠められ次第に増加して行く。経軌での約二十点が、日本仏書に至ると約百点の増加となつて来る。詳細は前記プリントを参照されたい。

七、キリーク字信仰内容の展開と系列　密教での種子字は通常、発声音を保持するが語句迄には至らない。その中でキリーク字は一字で語句を形成する。この事から多くのキリーク字信仰内容を系列的に整理する事が出来る(プリント第八表)この事は種子研究の重要拠点となる。

八、日本人のキリーク字観　この文字に対する信仰内容の主要は、慚、蓮、弥陀、観音、法華経等と推定される。

九、結　インドに生れた「慚る心」のこの文字は世界史上稀れにみる程に宗教的価値を高かめた。人間救済の為めに来迎の主体とさへなつて来る。キリーク字は、形態、音声共に日本国土に溶け込んで、重要な宗教文字となつて行く。

懺法

坂内 龍雄

懺法ざんぽうは悔過法げがかぼうともいい、経説を基とし、諸仏諸菩薩を請し讚嘆し、三業六根を懺悔する儀式である。天台の智顛以来、シナ、朝鮮、日本に多数撰述され、盛に行なわれている。

(一)観音懺法。シナと日本禅宗で行なわれる。摩訶止観卷二によれば、繫念数息の入出息三昧(ānāpānāsati-samādhi)という三昧行であるが、今日では坐禅数息は忘れられている。天台の慈雲遵式が摩訶止観卷二の例により、五世紀難提訳請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪経に基づき撰じたものである。止観には無行無坐三昧に分類しているが、現行は半行半坐三昧である。円通大士懺摩ともいい、前に大悲呪、後に法華経普門品を説誦する。十仏名札、酒水、消伏毒害陀羅尼、破惡業障陀羅尼、六字章句陀羅尼の誦出因縁功德と、懺悔文が主な構成になる。懺悔文は道宣の弘広明集に先例がある。皇慶の四十帖決はこの三呪を鬼神の羅列と指摘する。儀式として流行せしめたのは円爾辯円と榮西である。華嚴鳳潭の観音纂文記には、この呪の安茶嘗、般茶嘗を安般すなわち数息の六字と解す。この儀軌に類するものは、大悲懺法である。

(二)十一面観音悔過法。東大寺二月堂本尊の修二会で、天平聖宝四年(七五二)実忠の創始である。一昼夜六時の勤行である。

日本各宗の礼拝は、低頭合掌か、五輪投地か、五輪投地に叩頭と仏足頂礼を加えたものであるが、ここではインド直伝の五体投地（捧礼）である。

(三)薬師悔過法。奈良薬師寺で四月三日夜修法される。この中に午玉加持という句があるが別に修法されるのではない。午玉加持は天宗六太流諸尊法明王部にある。

(四)法華懺法。天台宗魚山声明の最高峯で、円仁の伝承である。梁塵秘抄に、「一心敬礼すみて十方浄土にへだてなし、第二第三教毎に六根罪障つみ懺す」とあるごとく、一心敬礼が四十回ある。住持の調声を始め、呪願、回向、大臣、大納言、小納言、伽陀、奉行などの諸役が服制による装束をつけ出仕する。法親王を導師とし、公卿が山門（比叡山）と魚山（大原寺）の僧衆に混り修法した例による。皇室の菩提供養のため修した。今は勅使派遣。

(五)浄土系懺法。佐藤哲英、叡山浄土教の研究に、西方懺悔法がある。内題は修行念仏三昧七日道場懺悔方法とあり、十世紀頃の成立。

洪潤植、韓国仏教儀礼の研究に、礼念弥陀道場懺法が紹介されている。

(六)金光明懺齋天科義。シナ大陸と台湾で行なわれる。誦す呪は楞嚴呪、大悲呪、変食呪、甘露水呪、善天女呪である。善天女呪は吉祥天女呪で黄檗宗朝課十小呪の一である。

「吉祥天女に礼したてまつる。当尊の呪を示せば、悟りの岸に渡りおえたるものよ。至るところから瞻仰されるものよ。

大精舎に往けるものよ。普ねく持するものよ。大事業を成就せるものよ。一切利益を成就せるものよ。

よく具足せるものよ。法性に至るものよ。大神変のものよ。大慈悲を垂れるものよ。大仙の摂受するものよ。一切の利益を護るものよ。めでたし。最澄の将来目錄に金光明懺法がある。

(七)嘆仏。元朝のサキャ派の撰したもので、観粟王薬上二菩薩經の五十三仏、大宝積經優波離會の三十五仏に、法界藏身阿弥陀仏を加えてある。前者は偽經で、駛掘摩羅經の一切世間樂見上大精進仏、法華經の多摩羅跋栴檀香仏、山海慧自在通王仏が採られている。この嘆仏の異本はシナ大陸や韓国や台湾に用いられる。浙杭天童寺の禪門日誦に礼仏懺悔文といい、晚課に修し、在家で葬法に修す。台湾の刊本は八十八仏洪名宝懺という。曹洞宗の面山瑞方は前五十三仏で洞上唱礼法を撰した。長崎県杵岐郡では唐嘆仏という詠法を残している。黄檗風である。台湾の刊本には薬王菩薩呪、薬上菩薩呪があるが解説できない。

(八)真言系懺法。金剛界礼懺法、胎藏界礼懺法があり、それぞれの曼陀羅の諸尊を請す。

五部心観の成立について

八田 幸雄

『五部心観』の撰者は善無畏三蔵（六三七〜七三五）であると伝えられ、所依經典は施護本の原本とは異なる金剛頂経（善

無畏本)であるとされて来た。それは『五部心観』の末尾に善無畏三蔵の真影が掲げられ、三蔵より賜わったものであるとの記述があり、また『六種曼荼羅略釈』の序文に善無畏本の記述があったからである。そしてまた施護本と対照するに若干異なる部分があったからでもある。

しかし、金剛頂経儀軌類を比較対照してみると、善無畏本と称される金剛頂経は無かったことが明らかとなった。『五部心観』に見られるような四波羅密の重視、八供四摂の確立等是不空三蔵の訳経以降の思想と考えなければならぬのである。

そこで先づ善無畏三蔵撰でないことを外から探るなら、『五部心観』が法全和尚から智証大師円珍に伝えられたのは八五五年で、三蔵没後一〇〇年も経過しているのである。今一つ問題に指針が与えられるのは『六種曼荼羅略釈』の序文に、三蔵八〇年の時に略釈が作られたとの記述があることである。仮に三蔵が『大日経』を訳された年(七二五)を基準にして数えるとA・D八〇五年に当る。この年は惠果和尚と弘法大師空海とが出会った年であり、その前年には惠果と般若三蔵が出会った年でもある。この時代は中国密教が最も盛んな時代であったので、『五部心観』もこの時代に作成されたものと推定されるのである。

次に内面に眼を向けるなら、先づ『五部心観』巻頭に示された五仏の真言文は全く般若訳『撰真実経』の五相成身の真言がそのまま出されているのである。特に無量寿、不空成就の二尊に充たされた真言は施護本(梵本も含めて)には無くて『撰真

実経』にのみ出るのである。次に五仏以外の各尊の尊名を見るに、図版13金剛笑の尊名 vajra-smita は般若訳『守護国界主陀羅尼経』(大正一九一五六六c)に出る。図版32金剛燈は vajra-dīpe で、これは『撰真実経』(大正一八一二七九c)に出る。図版37金剛鈴は vajra-ghaṅṭā で、これは『撰真実経』並に『守護経』と同じである。施護本(梵本も含めて)はそれぞれ vajrahasa, vajraloke, vajraśa となっている。以上のことを見ると『五部心観』は般若三蔵の訳経を無視することは出来ないのである。

次に教理の発展の面から考察しよう。『五部心観』は施護本(原本の梵本)になかった、第二章金剛秘密曼荼羅の章以下の八供、四摂の尊に新たな真言文を考察して金剛界曼荼羅三十七尊の瑜伽観法を完成させようとしている。その中でも四波羅密が重視されるのは不空訳の『心軌』、『二巻本』以後となる。般若訳と伝えられる『撰真実経』は五仏、四波羅密の教理が確立し、而も四波羅密が重視されている。また『撰真実経』には金剛界三十七尊の真言とともに胎藏系に出る八方天の真言も説き、金胎不二の立場が想定される。この考えは金剛智並に惠果の思想とも通じているが、善無畏にはない。

以上、『五部心観』が附嘱された年、『六種曼荼羅略釈』の序文の記述、般若三蔵の訳経と関わる真言文の挿入、『五部心観』の教理の内容、般若三蔵が活躍した当時の中国密教の情勢から考察して、『五部心観』の成立は凡そA・D八〇五年の前後であったと推定されるのである。

では善無畏三蔵の真影は何を意味するのか。法全の時代は善無畏系の思想が根強く支配していた。それは『玄法寺儀軌』の曼荼羅にも見られるように、不空・惠果系の胎藏曼荼羅を善無畏・一行系の組織に改変したことから窺えるのである。ただ金剛界は不空系の学派が絶対の權威をもって臨んでいたとき、不空系以外の誰かによって伝承された金剛頂經の要旨を示した『五部心観』を權威づけ、より正当性を誇示するために、中国正統密教の租善無畏に仮託したものであると推定するのである。また法金は両部の大法を受けながらも『胎藏法』の權威であつて、善無畏三蔵の正嫡を誇る人であることから、当時の学風が知れるのである。

須弥山の構造について

春日井 真 英

これまでに須弥山説をそのモチーフ別に資料を分類し、検討を加えて来た。その結果諸モチーフ群は三つの山を中心に統合されていると考えられることが判つた。つまり諸モチーフは、(A)須桓那山、(B)冬王山、(C)乾陀摩訶衍山の三山に附属するものと理解できるのである。しかも同時にこの三山はたがいに独立した全く異質の中心領域を示しているのである。この三山をめぐるモチーフを表にしてみると左記のようになる。

<p>A</p> <p>三十五種の樹々 空地 花池—四 毒蛇池— 海(鬱禅海) 山(鬱单茄山) 須桓那山(須那鉢山) (別名・金脇山・金壁山) この山に八万窟あり、 八万象その中にあり。</p>	<p>B</p> <p>(この山のみ単独で存在する) 冬王山 (その高さ億を過ぐ) (別名・雪山) 山上に阿那達水あり。 阿耨龍王そこにあり。 この水が四河(和叉、信陀、斯頭、もう一つは記名なし)の源であるとされている。</p>	<p>C</p> <p>七黒山 (七仙人婆羅門そこにあり) 和曇摩山 乾陀摩訶衍山 (別名・香山) この山に七宝より成る洞窟二つあり その北に 樹王・八千樹王 象王・八千象王 摩那摩池・八千浴池がある。</p>
---	--	---

この(A)・(B)・(C)における樹木、池、海、それに山は単に中心的存在である山へむかつて二次元的な直線上の障壁としてしか記述されていないが、それらが中心的存在である山を三次元的に囲んでいることは内容から考えれば明らかである。これら(A)・(B)・(C)は独立した三種類の中心領域を示していると考えられるものの、各資料のモチーフ群を比較考察の結果、この三つの山が、現存するリグ・ヴェーダにも見出しうる「天」「空」「地」という三界説を象徴していると考えられるのである。それは(A)に見る障壁は毒蛇の池などで完全に人間を遮断す

るものとしての性格を見せる反面、須桓那山の八万頭の象がその山を大地から切り離し（七支柱地）、異質の存在としての性格を強く表わしていることに気づかせられる。この(A)に比較して(C)は、「維耶離国」の北に存在するものとして、より具体的に身近かな存在としての印象を与えるのである。さらに(C)の障壁としての山は、池、海よりもはるかに接近可能なものとして存在していることがうかがわれる。ところで(A)において中心と考えられるものが明らかに山であるのに対し、(C)ではその中心が、「山」なのか、「洞窟」なのか、それとも山の北の「樹、象、池」であるのか判断し難い所である。一応ここでは山の北にある「樹王、象王、摩那摩池」を中心的存在と考える。ところがこの三者に関する記述を検討すると、ここにも「天、空、地」という三界説の存在を識ることができる。

(A)・(C)ではその中心領域を「山」と記しているものの、高さについて触れていない。ところが(B)は他の二つに比較して、明確に高さを問題としている。このことは三界説という立場から見ると、中空にあって、天と地の接点としての機能を示していると考えられるのである。殊に山頂の阿耨龍王の三患に関する叙述は天と地、もしくは天と水の斗いのシンボリズムとして理解することができる。この問題は広く天地創造の神話等と密接な関連を有するものとして異なった角度から考えなくてはならないのであろう。

以上のように(A)・(B)・(C)の三山はそれぞれが「天・空・地」という三界を機能的に象徴していることを指摘したが、須弥山

の中腹に住む三夜叉、もしくは三鬼神も調らべてみると同様に三界説に適応する機能を有していることが判る。

(A)・(B)・(C)における三つの中心を以上のように三界説の思想の下に統合することが可能であるかも知れないが、それぞれが同時に単独で存在しうると同時に、須弥山の元型的な構造を有していることも問題となる。しかしその場合でさえも三界説の影を見ることが出来る。このことは中心のシンボリズムとしての須弥山説が形成される過程において受容された諸々の文化が変容して姿を現わしていると考えることができよう。

インドの民俗神

樹木神

斎藤 昭俊

村の祠は木の下にあり、ブータ Bura は木に住むと信じ、それをジャード Jhad という。ダッキンは妊娠した女の霊は木に住むと考え、東ベンガルのパダムは木の霊は子供を誘拐すると信じている。

このような樹木に関する信仰は、木の霊力の恐れや、部族などの先祖崇拜に関係するものから考えられる。木は霊のとりまき木であり隠れ場所でもある。聖なる森は霊の場ともなる。また、木は穀物や人間の繁栄を司る霊を表わすものと考えられた。また、人々が記念の木、日陰、美しさなど人間生活に深いかかわ

りを持った。インドは暑い国である。木の下の心地よさは格別のものである。こういふところに神を祠り、木そのものを拝む気持は自然かも知れない。また、木は火の元になる。果物、ジュース、花は人間にとって重要な食物となる経済的な理由がある。

インドではすべての生命は神聖であり、すべてのものに生命を認める。霊も人格化して考えられれば、風雨を避けたり、心地よい木に宿ると考えても不思議はない。そこに霊と木、蛇と木の関係がある。しかし、恐れられる樹木と崇拜の対象となっている樹木とは区別される。

樹木崇拜はヴェーダ時代には、ソマ樹が神の宿るところとされたばかりではなく、樹木そのものも神として信仰された。プラーナ時代には、乳海を攪拌するためパーリヤータ *parijata* 木が大洋の中に生じたが、インドラ神がこれを天界に移した。この木は崇拜するものの願望をみたしたという。仏陀は前生において四十三度も樹木の精となったという。そして菩提樹の下で成道、アショカ王の菩提樹信仰は仏教徒の樹木信仰を示したものである。南インドのマーリヤンマ *māriyanna* は木の女神である。

インドでは、パイパルの木、バンヤンの木、トルシイの木、ニームの木、カラムの木、イチジクの木、サールの木、ジャンドの木、アオンラの木、マフエアの木、綿の木、椰子の木、ミモサの木、バナナの木、ざくろの木、タマリンドの木、シラスの木、マンゴーの木、バラーサの木、ベルの木、竹、白檀の木

かばの木、カーンナラムの木、などが聖なる木としてあげられる。

特殊な木に神秘的な生命を認めること、また樹木に精霊などを認めること、また樹木に生命や呪力を認めず、樹木のもつ特異性や価値を畏怖し、崇敬するところに樹木信仰が存在するのは自然崇拜と同じである。従ってアニマティズム、アニミズム、有神観的なものがある。タイラーが自然崇拜の一種とするのはそこにある。

樹木の種属全体が崇拜される場合、特別な樹木のみ個体的に崇拜される場合（例えば、ヴィリンダーパンにおけるヴァストラ・ハラナ *Vastra Harana* の如きもの、この木はクリシナ神がジャムナ河で水浴をする娘達の衣服をもって登った木とされ、聖なる木として信仰されている）、生活や経済にかかわりを持っている樹木（食物、薬、吉兆の兆とされるもの）、祭祀用となる樹木（供物として聖化されるもの、祭場の象徴、また咒具とされるもの）、霊魂があるとされる樹木、霊がついたりするとされる樹木、人間との無差別感からくる樹木儀礼（木との結婚など）など、広範囲に互った宗教的取扱、宗教的儀礼を樹木崇拜に見ることができる。

ハガヴァッド・キーターのヤジニヤ

西尾 秀生

ンガウマツカ・キーター (BhG) のヤジニヤ (yajña) が、単に祭祀だけでなく広く修行を意味するものばかり知られている。このことは知られてゐるが、yajña の「Yoga」との関連を考察した。

Yamuna は「karma-yoga」とは「苦行」・「巡礼」・「布施」・「yajña」等の実行である」(Gitārthasamgraha 23)と定義している。この中で「yajña は karma-yoga の修行である」と一般的に考えられてゐる。BhG III. 8, 9 では「yajña は義務的行動である」と、karma-yoga であることがわかる。BhG III. 10—12 では「yajña が欲望を叶え、人々や神々を繁栄させる手段である」と創始主 Prajāpati が述べたと記されてゐる。しかし BhG IX. 20, 21 では「yajña は「Kṛṣṇa」を拝む、天界に到る欲望を持つ者は、それを叶えられるが、功德が足ないと死すべき者の世界に落ちる」とある。この「欲望を伴う yajña」は報果が有限である。また BhG II. 42, 43 では「欲望を抱く愚者が天界を目的とするのを激して非難してゐる。十分な欲望を伴う yajña は Veda の知識を引へ出す祭祀であり、BhG は「書かされてゐるが、BhG の karma-yoga は無執着を特徴とするので、欲望を伴った yajña を否定するのではある。

BhG III. 13 では「yajña の残りを食へる善人はすべて罪を解かれる」とあり、yajña は罪を浄化する。この yajña が祭祀における供物を意味してゐるのは、以下の例から見ても明らかである。BhG XVII. 22, 27 では「yajña」・「苦行」・「布施」という順に並べられ、BhG XVII. 28 では「供物」・「布施」・「苦行」となつてゐる。また BhG III. 14 では「yajña から雨が生じ、Manusmṛti III. 76 では「供物から雨が生じるとある。以上述べたように BhG III. の祭祀と結びつゝ yajña は karma-yoga である。

BhG IV. 24—23 では「苦行」・「修行」が yajña として挙げられる。根の制御「苦行」・「yoga」を「呼吸」も「yajña」である。これらの yajña は祭祀と解釈するものとすべきだが、この yajña は Brahman と捧げられた修行が yajña である。BhG IV. 33 では「物質」の yajña は「jñāna-yajña」が「勝る」と説く。Sankhara によれば、物質の yajña は物質的な結果を生じることが、jñāna-yajña は物質的な結果を生じなからである。BhG IV. 34 では jñāna-yoga を説く。種々の yajña の中で jñāna-yajña を「第一」とし、他の yajña は「離れさせたもの」としてゐる。この jñāna-yajña は BhG IX. 15, XVIII. 70 によれば返される。

このように yajña は jñāna-yoga と結びつてゐるものである。BhG IV の yajña は BhG III のように実際に物を捧げるのではなく、心の中心に捧げられる yajña であり、精神的な yajña と言へる。

BhG V. 29, IX. 24 に於ける yajña の享受者は Kṛṣṇa である。BhG IV では Brahman に yajña が捧げられる例が見られたが、Brahman は真の享受者ではない。BhG 本来の立場からすると Kṛṣṇa のみが享受者である。BhG IX. 26 では、たとえ一枚の葉、一杯の水でも、bhakti をもって捧げられたものであるが、Kṛṣṇa はその捧げられたものを享受すると述べられる。この Kṛṣṇa に捧げられるのは供物であるが、供物と yajña が同じであることはすでに明らかにした。従ってここで述べられる yajña は誰にでも可能な yajña であり、bhakti-yoga と結びついている。Kṛṣṇa への犠牲の心で行う bhakti の yajña である。

以上 BhG の yajña が三種の yoga と結びついていることを見てきたが、中でも重要なものは犠牲の心で Kṛṣṇa に捧げる第三の yajña である。

ヨーガ哲学における論理的思考について

山下幸一

ニューヤ学派の成立以来、インドでは、いずれの学派も「正しい認識手段」(pramāṇa) に関する議論を無視することができなかった。ヨーガ学派も、この問題が、学派としての究極的課題でないながらも、一応取り扱っている。

Yoga-sūtra (以下 YS) I. 6 に、正しい認識手段をはじめと

する五種の心作用を列挙し、続く YS I. 7 にあって、『正しい認識手段とは、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) と聖教 (āgama) とである』と説く。しかし、個別の説明はない。これについてのヴィヤーサの註釈 Yoga-sūtra-bhāṣya (以下 YSBh.) が、かつて学者により、ディグナーガから直接影響を受けている、と考えられた。しかし後に、イーシュヴァラ・クリシュナの Samkhya-karika に連ならぬヴァールシヤガヌヤやヴィンドヤヴァーシン系のサーンキヤ思想を介して、ヴィヤーサが仏教思想を摂取した、よって、ディグナーガとの直接的貸借関係は考えなくてもよい、と修正された。その点を、今は「推論」に限って、考察してみよう。

YSBh I. 7 に推論を定義する——『推論とは、推量されるもの (anumeya) と同種のものの中にあり、異種のものから除外された、いわゆる結合せるもの (sambandha) があって、それを対境とする、普遍の確認 (sāmānyāvahāraṇa) を主とする作用である』と。

ヴァーチャスパティ・ミシュラは、復註において、いわゆる「因の三相」説に基づいて解釈する。詳細は略する。

一方、シャンカラに帰せられる復註 Yoga-sūtra-bhāṣya-vivaraṇa (pp. 25—29) には、別の解釈がなされている。それによると、推量されるもの (anumeya = līṅgin) を、証相 (līṅga) によって、喩例に基づいて推論する場合、理由 (hetu, 因) は、喩例において、論証の主辞 (所立) と同種のものの中に存在し、異種のものから除外されていなければならない。す

なわち、証相と喩例との間には、肯定的・否定的 (anvaya-vyatireka) 結合関係がなければならない。

ヴィヤーサの「推論」の定義を、右のように理解したりえて、そのインド論理学史上の位置について考えてみる。

サンキヤ派あるいはニヤーヤ派の立てる三種の推論に比べて、ヨーガ派は一種の推論だとなる。三種の推論の歴史的変遷からすると、ニヤーヤ派において、Nyāya-sūtra I. 1. 34, 35 に説くところの、因 (hetu) が喩例との同法 (sādharmya) 異法 (vaidharmya) に基づいて、論証されるべきものを論証する、というニヤーヤの主眼と、三種の推論との調和が問題であった。それは、ヴァーツヤナーナの註釈において不十分であったが、ウッディヨータカラの復註において解決調和せられた。そこで初めて、証相が喩例に対して、肯定的、否定的の関係をもつ点が述べられ、anvaya, vyatireka という術語が用いられる。

ヴィヤーサの「推論」についての考えは、証相が喩例に対して肯定的・否定的関係をもつという内容もちながら、術語を用いない。多分、この術語が熟する以前のものである。ヴァールシャガマヤ系のサンキヤに行なわれた『推論とは同一の結合関係に基づいて他を確立すること』という定義をふまえて、ヴィヤーサは、ニヤーヤ派における同様の問題を、ヨーガ派として解決した。そう言えよう。「推論」については、ニヤーヤ派に近い立場をとっており、仏教の影響は直接的ではない。

〔論拠に関する注記すべて省略。なお本稿は印仏研に発表した

「直接知覚」についての拙論の続きである。〕

ヨーガにおける心の階梯 (citta-bhūmi) について

極尾慈覚

ヨーガストトラにはさまざまなヨーガが説かれているといつてよい。ヴィヤーサの註解は、ヨーガは三昧であるとし、三昧という観点からヨーガをとらえる。その場合、三昧とはあらゆる階梯 (段階的境地) に存する心の性質であり、心の階梯とは膠固と昏迷と散乱と統一と抑滅とである。シャンカラの『解明』によれば、膠固 (kṣipta, 投げられた心) とは好ましくない対象に引掛って動かない状態。昏迷は分別を欠く状態。散乱はあちこちに投げられた状態 (投げられるといっても心のほかに投げるものがあるのではない)。統一は等しい観念 (表象) の流れる状態。抑滅は観念なき状態である。これら五階梯のうち前三者はヨーガの部類に入らない。従って、三昧という心の性質からみれば (このような立場は或る理想態としてのヨーガと常態の心との連続面を確認する意義をもつが)、およそヨーガは二種類におさめられることになろう。

ここで取り上げたいのはヨーガの心階梯がこれらを以て尽しうるかどうかという、かつて Swami Kuvālayānanda の提出した問題である。——ストトラ第三章の初めに説く綜制

samyama の「三昧」は、等しい観念のみが流れるという静慮とは明確に区別されるべきで、また抑滅の境地でないことは明らかである。「三昧」は ekartha (一にして同一の対象をもつもの)であり、これは独立の階梯として統一と抑滅との間に位置せねばならない。だから心の階梯は合計六つでなくてはならないという。

綜制について要点を整理してみよう。これの発端は一個所に心結びつけることである。このばあい心は対象と直接に結びつくのではなく、ヴィヤーサによれば作用を通してである。従って、散乱のない状態ではあるが、観念には諸々の可能性(仮構)があり、その流れは一樣ではない。これにたいして、対象はそのままでも観念の流れが一樣となり、別種の観念にふれられることがなくなれば、それは静慮であり、統一である。この心が対象そのものの姿となり、すなわち静慮対象が入り来って観念としての自体が空虚のごとくなると、そういう静慮は「三昧」とよばれる。では、対象それ自体の出入来ということはどうして起りうるのか。静慮(統一)が徹底した極限として解するほかないであろう。そして「三昧」は静慮とは質的に異なったものといわざるをえないけれども、統一を直接の基盤としその自然的な結果であろうことは否定できない。一方、抑滅についてみると、これの達成手段はストラ第一章に説かれ、直接には停止観念の修練が前提とされる。停止という姿をとる観念は、ヴィヤーサによれば端的に対象のない観念である。心は対象とのかかわりを離れるのである。そしてこれの修練は統一の

境地においてはじめて成り立つものといわねばならない。

統一という心の階梯は矛盾する二つの方向を生み出す基盤である。かりに ekartha を階梯として立てるとしても(ストラ三三二一の現行 'ekagra' とあるところ本来は 'ekartha' であったとする Kavalayamanda の提案については、仏教において ekagra が心の統一性とともに対象へと向かうことをも意味したことを念頭におく必要があると思うが、いまは別問題である)、そこからそしてそれを前提として窮極の抑滅に向かうということは考えられない。階梯というかぎり方向があり目標があり頂点がなくてはならない。ヴィヤーサの挙げる五階梯はあくまで抑滅を目差すものであり、綜制の「三昧」が占める余地はない。ストラ第三章では bhumi(階梯)という語は綜制が適用される諸々の領域―対象の意味に用いられている。若し、心の階梯が考えられるとすれば、ekartha ともいえるものが頂点であって、抑滅ではありえない。このことは、抑滅(第一章)と綜制(第三章)とが本来階梯的連続的な関係にないことを示すものである。

神秘修行としてのハタ・ヨーガ

高島 淳

神秘主義の主要な構成要素のうちで、神秘修行は神秘体験を得るために経験的に発見されたにすぎないものとして、従来殆

んど真剣な考察の対象とされてこなかった。しかしながら、近年の実験心理学的研究が示しているように、様々な行法によってほぼ同一の神秘体験が得られるのであり、何らかの形で神秘修行が体系化される場合、その背後には何らかの神秘思想の体系が密接に結びついて存在していると仮定される。

その一例として、ハタ・ヨーガの体系を *Haṭha-yoga-pradīpikā* (以下 HYP) や *Cherunda-samhitā* (以下 GS) 等に就いて分析すると、その全体が *prāṇa* についての観念体系に基づいて成立していることが明らかになる。ここでは *prāṇāyāma* に関する分析の一部を例示する。

prāṇāyāma は「⁽¹⁾は⁽¹⁾は「調息」「調気」と訳されるが、本来的には呼吸の調整ではない。確かに *prāṇāyāma* はそうした側面も持っているが、それは二つの副次的な意味で行われる。第一は、身体の中で *prāṇa* が動く通路である *nāḍī* を浄化することであり、インドに伝統的な浄―不浄の観念によって大きな意味を持つてはいるものの、ハタ・ヨーガの体系においては本来の *prāṇāyāma* の準備段階として副次的な意味しか持たない。第二は、以下に述べるように本来の *prāṇāyāma* である呼吸の完全な停止を成就するための漸進的な訓練としてである。本来の *prāṇāyāma* は、字通り「*prāṇa* を *āyan* すること、すなわち *prāṇa* を体内に引き留めること」であり、具体的には呼吸の完全な停止である。HYP II 71〜75 によると、*prāṇāyāma* は三種からなる。① *recaka* (息を吐いてから呼吸を止めること)、② *puraka* (息を吸ってから呼吸を止めること)、

③ *kevala-kumbhaka* (⁽²⁾*recaka* も *puraka* もなしに望むまま長く楽に氣息を保持すること) である。①と②は③への手段であり、③こそが真の *prāṇāyāma* であると言われている (HYP II 73 ab)。この分類は『ヨーガ・スートラ』II 50〜51 で説かれる *bāhya, abhyantara, caturtha* に対応するものであり、*stambha* は呼吸の停止という行為あるいは一時的状態を指すだけであるために特に説かれなかったものと思われる。従って、『ヨーガ・スートラ』の *prāṇāyāma* も、ハタ・ヨーガと同様に呼吸の完全停止を目指すものと考えられる。

このように一見不可能な行法が追求された理由は以下のように述べられている。

yāvad vāyuh sthito dehe tāvaj-jīvanam ucyate |
maraṇam tasya niśkrāntis-tato vāyuni nirodhayet ||

(HYP II 3)

すなわち、呼吸の停止は、生命の基体としての流体的なエネルギーである *vāyu* (≡ *prāṇa*) を体外に出さずに体内に閉じ込めておくことによつて不死を得ようとして行われるのである。GS V 86〜89 を見ると、*prāṇa* が長さを持った実体として考えられ、呼吸とは体外の空気を取り入れることではなく、実体的な生命の力である *prāṇa* が体外に出ることとして扱えられていることが明らかにされる。それ故に、呼吸の完全停止は、*prāṇa* を瓶のようなものとして考えられた身体 (*śarīra*) に閉じ込めることであり、それによって不死が得られるとされるのである。こうした思想が古くからの比較的素朴な観念を直接受

けついでいることは、『アタルヴァ・ヴェーダ』XI 4 26 などによっても明らかである。

以上が *prāṇāyāma* の本来の意味であるが、

prāṇāyāma eva-abhyāsa-kramena vardhamanaḥ pratyā-hara-dhāraṇa-dhyāna-samādhi-śabdair ucyate (Jyotsnā ad II 12)

と書われているように、呼吸の停止時間の増大がすなわち三昧であるとされている。ハタ・ヨーガが *prāṇāyāma* に置く重要性も実はこの点にある。これは、*prāṇa* が単に生命の実体的な力であるだけでなく、器官の力としてあらゆる感覚器官の力であり、最終的には心自体と殆んど同じものとして考えられていたためである。この点に関しては、別の機会に詳説したい。

(1) H. Y. P. のテキストは Adyar 版 (1972, with the commentary *Jyotsnā of Brahmananda*) G S は *Sacred Books of the Hindus* 版によつた。

(2) *kumbhaka* (瓶) は *prāṇāyāma* のほぼ完全な同義語として用いられるが、本来的には、「完全に満たされた瓶のように風を保持することが *kumbhaka* である」(*Darśana Up. VI. 13*) と定義がなつてゐる。

(3) ヌラレルとして *Sāṃdilya Up. 1. 4. 2-3* を参照。

(4) G S はそのヨーガを *ghata-stha-yoga* と呼んでゐる。

マーンヅーキヤ頌におけるマヤー説

高木 哲也

差別相を持った二元世界が、一元たるアートマンもしくはブラフマンに帰すことは、古ウパニシャッド以来強調されてきた。しかし、現実において生起している自我意識及び二元世界の顕現の理由は、古ウパニシャッドでは説かれていない。それに対して、『マーンヅーキヤ頌』(以下 M. K.) は、アートマンのマヤーによる世界開展を説き、我々にとつて現実に生起している二元世界の説明を試みたのである。

M. K. 第二章では、覚醒状態と夢眠状態における認識方法が同じであるという理由から、世界の非実在性を説いている。このようにして説かれた世界の非実在性を、マヤーという語を用いて示す例として、「あたかも夢やマヤー、蜃気楼が見られる如く、この全世界は、ヴェーターンタをよく知れる者達によつて、それと同様に見られる。」(M. K. II. 31) 等があげられるが、この場合のマヤーは、世界の非実在性を示す例として用いられただけで、それ以上の意味はない。

さて、M. K. 第三章後半では、個人の側の原理であるマナスの、マヤーによる振動によつての、二元世界の顕現を説き、マナスの活動の停止によつて、二元世界は知覚されなくなると説いている。しかし、二元世界の顕現は、単に我々の側の迷妄

によるのではない。何故ならば、「見るもの」と「見られるもの」の区別があってこそ二元世界は顕現するのであり、マナスの活動の停止によって、「見られるもの」である世界が消滅するならば、当然、「見るもの」である我々の側の意識も消滅する。世界の消滅によって、その世界を見る「私」も消滅してしまえば、全てが虚無であることも可能なのである。

しかし、再び現実にもどってみる必要がある。全てが虚無ならば、「私」という現実に存している意識は、生起する必要があるはずである。この、実在しないはずの「私」という意識、即ち自我意識を生起せしめるのがアートマンである。「アートマンは」まず個我を分別してうみ出し (kalpayate) 、「それから」種々の事物を個別に (うみ出す)。(M. K. II. 16) と頌は説いている。実在せぬはずの「私」が、現実に自我意識を持っているからには、「私」を超えたものが、その虚偽の「私」という意識をうみ出しているはずである。現実に「私」という意識が生起している限り、一切が虚無であると言うことはできないのである。

それでは、アートマンはいかにして、自我及び、その生起によって顕現する二元世界を生ぜしめるのかといえば、「アートマンなる神 (ātma devaḥ) は、自らのマヤーによって、自ら、自らを分別する」(M. K. II. 12) ののである。実在しないはずの自我が、現実において生起しているのは、アートマンのマヤーによるのである。但し、マヤーによって、非実在のものが生起するためには、実在せる基盤が必要である。マヤー

による世界の生起とは、決して、無からの創造ではない。「正に、マヤーによって、実在するもの (アートマン) の生起があることは、理にかなっている。しかし、真実として (生起するのではない)。(M. K. III. 27)」「マヤーによっても、真実としても、実在しないものの生起があることは理にかなわない」。(M. K. III. 28) と頌にあるように、アートマンが、自らを分別してうみ出した個我及び、その生起にともなつて顕現する二元世界は、それ自体は虚偽であるが、マヤーによってのみ、生起可能である。しかし、個我及び二元世界が虚偽とはいえ、全てが虚無なのではない。何も実在するものがなければ、マヤーによる生起も不可能なのである。

M. K. は、世界の非実在性を説くのであるが、その背後には実在するアートマンがあると説き、実在しないはずの世界が、現実に何故我々にとって顕現しているのかを、アートマンのマヤーという力によって説明しているのである。M. K. におけるマヤー説とは、単なる世界の非実在性の強調ではなく、非実在の世界の基盤として実在するアートマンのマヤーによって、非実在であるにもかかわらず、現実にこの二元世界が我々にとって顕現していると説く説である。実在するアートマンと、非実在の二元世界をつなぐものが、アートマンのマヤーなのである。

カビールと謎の詩

宮元啓一

カビール(十五―十六世紀)は、ヒンドゥー教とイスラーム教を、バクティ(神への絶対的帰依)の一点において統合した宗教詩人である。かれの詩は、弟子によって『ビージャク』としてまとめられ、また、グル・ナーナクの言葉を集めた『アーディ・グラント』の中にも収められている。かれの詩は今日のヒンディーの原型と見なされる俗語で語られており、独得の韻律を用いて、簡潔、明快に説かれている。ところが、そうした中であつてとりわけて解釈困難な一群の詩がある。たとえば次のような詩である。

「アワドゥーさんよ、これが分かるヨーギーならば、わたしのお師匠グズルになれる。根のない樹が立っている。花も咲かぬに実を結び、枝葉もないのに八方を覆っている。「この奇妙な樹の上に」一羽の鳥がいて、足もないのに踊りを踊り、手もないのに手拍子打って、舌もないのに歌っている。「しかも何と」歌っているそのものには姿も形もなく、サット・リグルにだけ見える。この鳥は魚の道を求めている。よてよて考えてカビールは言うのだ。神には窮りがない。わたしは神への捧げものである、と」

こういう詩には大体パターンがあり、語りかける相手はヨー

ギー(ジョーギー)、アワドゥート(アワドゥー)、つまり、不明な点もあるが、ゴラクリナートを開祖とするナート派の修行者であり、「わたしがこれから言うことはお前さんたちには分かるまい」というような趣旨の前置が付されている。

この詩のような表現方法を、カビール自身は「逆説的に言う」(Uatna)と称し、後世のカビール・パンティーは「ウラト・バインスィー」と呼んでいる。また、かれらはこれを「サンダー・バーシャー」とも言っており、これは重要な鍵となる。

「サンダー」(sandha)ないし「サンダー・バーシャー」などの語は、「ある約束の上に立つて何かをひそかに表示すること」という意味に用いられ、ヴェーダ文献以来よく使用されている。仏教文献にも、「密説」(『俱舍論』)「密意」(『法華経』)この点については、丸山孝雄先生のご教示を頂いた)として散見される。さらに時代が下ってタントリズムには盛んに用いられている。

カビールとの関連で言えば、仏教タントリズムからの間接の影響はこの際おいて、ナート派的タントリズムが重要である。カビールの属したジュラーハト(織工)カーストは、ナート派の成立以来この派の強い影響下にあり、やがて次第にムスリム化して行つたと考えられており、事実、カビールが最も親しくしていた宗教家はナート派の修行者であつた。

カビールには対機説法的な性癖があつたらしい。たとえば、パンディットに語りかけるときには、パンディットの言葉で、パンディットの理屈にもとづき、パンディット思想を排斥し

た。

これを考慮に入れば、こう結論しうらと思う。つまり、カビールの一群の謎の詩は、もちろんカビル自身の真実を逆説的、寓意的に述べたものであるが、とり分けて「ウラト・ロバーンズィー」「サンダー・ロバーンジャー」と称せられる解釈困難な表現方法をわざわざ用いた直接の動機は、カビールの話しかける相手がそうした「サンダー・ロバーンジャー」を駆使するナート派の修行者であったことによる。かれらの語り口を真似て、かれらの無知を皮肉り、暴露しようとしたのである。

したがって、あまたのカビル研究家が、こうした「ウラト・ロバーンズィー」をカビールの秘説（ミステリ）の中核に据え、珍重して論ずるのは、研究方法としてやや妥当性を欠くものと思われる。

ちなみに、先述の詩は、樹||無知、鳥||最高我という構想で説かれたものである。

有部における入滅の釈尊と常住の仏身

河村孝照

一、問題の所在

ここで「常住」の語を使用したのは、羅什訳法華経の如来寿量品中の「常住不滅」の語より借用したものである。従って本研究は法華経ないし大乘涅槃経の仏身観を予想しつつ有部における仏身観の一斑をうかがおうとするにある。

有部において説かれる釈尊は生身と法身とであることは周知のことであり、生身とは歴史の釈尊であり、法身とは戒定慧解脱解脫知見の五分法身である。歴史の釈尊は仏身は有漏であり、八十歳にしてついに入滅した。然し釈尊は不死無為を得たとされ、また発智論、婆沙論において留多寿行、捨多寿行を説いて聖者阿羅漢にすら二行の自在を明している。況んや仏身にあっては、理想的超人相である三十二相八十種好を備え、また釈尊の意力として十八不共法を有部は説いている。こうした仏身の諸徳を一方においてとりあげ、また他の一方にあっては八十歳で入滅したという有部の仏身観は、いかにも不徹底の感のあることはまぬがれないであろう。

例えばこれが法華経にあっては、如来寿量品において釈尊の成仏したのは実に久遠の昔であり、それより今日まで娑婆世界にあって教化示導し、時に自身を示し、時に他身を現じた、またこの仏陀は或は生れ或は滅した、これは衆生教化のためであるとして、八十入滅は方便示現であり、仏陀は常住不滅であると説いた。また大乘涅槃経にあっては、寿命品一の二において純陀に二種施食の果報の無差別を説いて、釈尊の成道前の供養と、成道後臨滅時の供養と、その果報は同じであり、それは如来はずでに無量無辺の昔において食身、煩惱身なく、常身、法身、金剛身であるからであると説いた。これらは常住不滅の仏を説いて、衆生の宗教的要求に応じて生滅を示現するもので、有部で説くが如き、歴史的釈尊と、理想的仏陀との混在という難点はない。然し翻って考えてみると、この有部は有力な部派

として玄奘在印時代も盛んに行なわれたものであり、従って事実問題として勢力のあつた宗教であるとしなければならぬ。そこで問題となるのは、このように教義上の問題を含んでいる有部は、どのような意味において釈尊を理想的仏陀として宗教的に満足していたかということである。

二、有部における理想的仏陀の具体例

有部における仏弟子達が、自ら求めた理想的仏陀の具体例を、僅かではあるが発智論ならびに婆沙論において求め得た。

まずその第一は三宝帰依における「仏」である。三宝帰依はかなり早くから必修の仏教儀礼であつた。いま三宝の中、仏に帰依するとは、ある者は仏に帰依するとは、如来の頭、頂、腹、および手足等の合成したところの身に帰依することであるという者があるが、これは有漏法であるから帰依せらるべきものではなく、帰依せらるべきものは仏の無学を成就した菩提の法で、即ち法身であるとするのが正解であると婆沙論卷三十四は論ずるのである。また發智論は、仏に帰依するとは法の実有、現有、想、等想、施設、言説するものがあればこれを名づけて仏陀となし、無学を成ずる菩提の法に帰依するを帰依仏というたと説くのである。これらは信奉者の念ずる仏であつて、仏とは仏を成ずる菩提の法をいつたものであることがわかる。第二に修行者の念ずる仏陀像があげられる。これは婆沙論卷二十九において、初果以前の者は仏威力によつて出家の功德と世間の得益を念じ、聖者にあつては仏威力によつて我見を断じ四諦をみて輪廻より解脱することを念ずる等、各修行者の念ずる仏があ

げられているが、いずれも仏威力による得益を念じている。これらの若干の事例は、有部における修行者にうつた仏身観のおおよそを示唆している。仏とは法の実有、現有というのは内容の上からは常住の法身と同じであるが、決して常住説を説かない所に特色がある。

部派仏教における三乗の菩提と道

森 章 司

声聞菩提を一般の目標とした上座部系の諸部派といえども、仏・縁覚の菩提を認めなかつたわけではない。そのみならずすべての有情が仏となりうる可能性さえも認めていた。しかしそれでは何故彼等が仏となる仏道・仏乗を選びとらなかつたのか。この疑問に答えるためにも、部派仏教が仏・縁覚・声聞の菩提とその道をどのように把握していたかを考察してみたい。

『婆沙』卷一四三に、三乗菩提の違いについて二一の説が紹介されている。これを法相上主要な点、即ち智と煩惱の断滅とその功德について、他の資料をも参照して要約すると次のようになる。仏は(一)一切種智(sarvaha jñāna)を得、(二)染(Kliṣṭā)と不染(akliṣṭā)の無知(samnoha, ajñāna)を断じ、煩惱の習気をも断じ、(三)十力等の十八不共仏法を具す、ということである。

しかしこの議論は、三乗ともに具知根を得するのに、何故世

尊一人を仏と称するののかという問題から始められており、また「問三乘漏尽既無差別、何故漏尽智三乘非力耶」(『婆沙』巻一〇二)という別の問いにも注意する必要がある。即ちこれらは、智の面でも、漏尽の面でも、三乗ともに相違は無いのではないかと認識を土台としているということである。このことは、『異部宗輪論』等が仏と二乗とは同一解脱とする化地部・有部・法蔵部の説を伝えていることからもうなづける。したがって三乗の菩提に優劣の違いがあったとしても、それは本質的な違いではなくて、むしろ「以上智觀察縁性名仏菩提、若以中智觀察縁性名獨覺菩提、若以下智觀察縁性名声聞菩提」(『婆沙』巻五五)とか、「等正菩提の故に初善であり、縁覺菩提の故に中善であり、声聞菩提の故に後善である」(Visuddhimagga, p. 214)というように、上・中・下の相対的なものであったとすることができよう。

しかし先の『異部宗輪論』は、化地部が三乗の道も同一とするに對し、有部・法蔵部は道については異なるという。『述記』によれば、化地部が道も同一というのは、「声聞乃至為仏時即旧道化不改性類是同転下成中転中成上故」という意だとし、これとは同じ立場を『成実論』(巻七)もとっている。

これに對し『婆沙』(巻九三)は、仏道(諸仏の旧道)を定義して、①第四靜慮によつて菩提を証す、②三無數劫をへて六種の波羅蜜を修習し、円満を得ず、③四聖諦の理を縁じて菩提を証す、④苦・非常等の十六行相を以て聖道を修す、⑤無漏道力を以て自身中の一切の煩惱を断じ、また無量無辺の有情をして

涅槃の樂を得せしむ、としている。しかしこの中の③④はむしろ声聞道として發展したものであり、声聞にも第四靜慮による得道は認められており、波羅蜜行から閉め出されているわけではない。また煩惱の断滅は無漏道力によるのは当然である。このように、ここに提示された仏道は決して声聞の道と本質的に異なるものではない。但し三無數劫の修行や、ここにはふれられていないが三十四心一坐得断結或道という違いもあるが、これらはむしろ時間的、現象的な相違という違いもあろう。南方上座部も大凡は以上と同じ枠内にあつたものと考えられる。従つて上座部系の諸部派は、三乗の菩提と道に、相対的な差異を認めこそすれ、絶対的、本質的な相違を認めてはいなかつたと結論することができる。またそれ故にこそ、本質的には声聞と異なるない仏菩提を、相対的相違として現われた三無數劫という天文学的時間の修行をしてまで求める必要もなかつたということができようであらう。

しかしここには、衆生濟度という視点は欠如しており、これを先の三乘菩提の相違の第三点として阿毘達磨なりに十八不共仏法に象徴された仏の功徳法として注意したのであろう。残念ながらこれが修行者の一般的目标とはならなかつたのであるが、これに對し、大衆部系の諸部派には、三乗の菩提を理念的に隔絶する傾向が認められる。しかしその道は、一般的には四向四果を中心とするものであつたらしいことは、拙論「部派仏教の修行道論」(『日本仏教学会年報』第四五号)中で示唆したとおりである。とすれば大衆部系の部派が、『大品般若』の三乘

を相対的な差異として、階段的に構築した其の十地説以上の思想体系を持っていたとは考えられないであろう。

アビダルマディーパ所引の法句経

吉元信行

仏陀の金言を伝える法句経 (Dhammapada) は、種々の異本・異訳が伝えられているが、諸先学の研究成果によると、それらは左記の様な系統に分類される。

- A Pāli Dhāmapada (南伝上座部系)
 - 句譬喻經 (南伝上座部系)
- B Gandhāri Dhāmapada (GDhp) (法藏部系)
 - ウダーナ品 (北伝有部系)
- C Udānavarga (Udv) (出曜經、法集要頌經、チベット訳)
 - Mahāvastu 所引の法句経 (説出世部系)
- D Mahāvastu 所引の法句経 (説出世部系)
 - これらとはまったく別の系統である。E 新資料 Buddhist Hybrid Sanskrit Dhāmapada (ed. by Jata Shankar Jha, TSWS, No. XIX, Patna: K. P. Jayaswar Research Institute, 1979) (BHS Dh p) が最近出版された。管見では、BHS Dh p は、原語的・内容的には A・B の系統にやや近い。しかも、思想的には、それらより原初的型態を残している興味深い資料である。

これらの法句経の諸本は、多くの経論でしばしば引用されている。

る。我々は、ある資料にどの系統の法句経が引用されているかを知ることによって、その資料の経典史上の位置をつかむことも可能となる。ここで、教系・著者・成立年代等に不明な点の多い説一切有部の論書『Abhidharmadīpa』とその訳『ADV』に引用された法句経をとりあげてみよう。

ADV に法句経の偈と思われるものの引用されているのは次の三ヶ所である。

- (一) *durāṅgam ekacaram aśarīraṃ guhāśayan/
ye citta[m] damayīyanti te mokṣante mārabandha-
nāt//* (ADV, p. 78)

筆者は以前、この偈が、C の系統 Udv と異って、むしろ A の系統に類似し、C の系統に近い順正理論所引の偈と相違していることに注目したことがある(拙稿「Abhidharmadīpa」における心・心所について」印仏研 31-11(二二六頁))。この偈は BHS Dh p の相訳(XIX-3) でも近づける。この Udv は、有部内で Udv ではなく、A 又は B の系統に近い法句経が流布していたことを示唆するものである。

- (二) *bhavaḥ śaraṇaṃ yānti parvatāṅś ca vanāni ca/
ātmānāṅś caityavṛkṣāṅś ca manuṣyā bhayatārjitāḥ//
na caītac charaṇaṃ śreṣṭhaṃ naītac charaṇaṃ utta-
mam/
naītac charaṇaṃ āgamaṃ sarvaśūkhāt pramucyate//
yas tu buddhaṃ ca dharmāṃ ca saṅghaṃ ca śaraṇaṃ
gataḥ/*

catvāri cāryasatyāni paśyati prajñayā yadā//
 duḥkhaṃ duḥkhasamutpādaṃ duḥkhasya samatukra-
 mam//
 āryaṃ caśāṅgikaṃ mārgaṃ kṣemaṃ nirvāṇagāmi-
 nam//

etad dhi śaraṇaṃ śreṣṭham etac charaṇam uttamam/
 etac charaṇam āgamaṃ sarvaduhkhāḥ pramucyate//

(ADV. p. 127)

この三篇依に關する五偈は、諸異本とも大きな相異はないが、
 厳密に検討すると、A・B・EよりCの系統の方に近い。更に
 それをCの系統の中の Udv. 及び俱舍論、Diyāvādāna 所引
 の法句經と対比してみると、その中でも俱舍論所引の法句經と
 の異同が最も少いことがわかる。このことから ADV ではCの
 系統の法句經、その中でも俱舍論に引かれたと同じ法句經が引
 かれてゐるようである。

(三) sarvadharmā anātmanāḥ paśyati prajñayā yadā/
 tadā nirvidyate duḥkhāḥ eṣa mārgo viśuddhaye//

(ADV. p. 319)

この偈は、ADV において、空と無我に關する説明で引かれ
 たものである。Udv では、この偈は、無常・苦・空・無我につ
 いて説く四偈のうち最後の偈に相當する。ところが ADV で
 は、この偈を引いたあと、「それでは何故に、ここで空の行相
 が説かれなかったか」(ADV. p. 320)と問題提起をしている
 のである。そうすると、ADV に引かれた法句經には Udv に

おいて言及された如き空の行相は説かれていなかったことに
 なる。ちなみに、A・B・Eの系統には、いずれも空に關する言及
 は除かれている。従つて、ここにおいても、(一)の例と同じよう
 な結論が出るのである。

以上のことから、ADV 所引の法句經には、Cの系統とA・
 B・Eの系統に近いある法句經と二種の法句經があったのでは
 ないかと推測される。そうすると、北伝有部系の Udv 以外の
 法句經で、南伝系のある種の法句經が有部の中で用いられたこ
 とになる。その意味で、BHSDhp の存在は大きな意味を持つ
 と同時に、この資料の經典史的研究によつて、ADV の思想的
 位置もより鮮明になると期待される。

『法句經』に現われた仏陀倫理について

松塚 豊茂

倫理の問題は宗教性ということに対して本質的な關係に立つ。
 倫理にどのようなにかかわるかということが、宗教性の試金石で
 あるとも言える。『法句經』(Dhammapada)はこの点について
 一つの究極的な解答を用意しているように思われる。一見する
 と『法句經』は、きわめて身近な修養書という印象を与える。
 そこででは仏陀はすぐれた倫理家の姿をもつて現われている。し
 かし『法句經』の本当の精神は、単に修養書というようなこと
 には尽きないものがある。あるいはむしろそれに触れると、普

通にいわれる倫理の概念が変って来るのではなからうか。少くとも倫理の根本問題について本質的な考察を要求する何物かが蔽われていることは否定できない。

普通に倫理と言われる場合、個我あるいは主観的意識から出発することが多い。倫理が人のふみ行うべき道としての主体的性格をもつのは当然ではあるが、人と道との間にはどこか二つというところが残されている。それは根本において意識の立場であるからである。しかるに仏陀倫理の場合、道がまるまる人になった、いわば行住坐臥が自然任運に道であると言わねばならないところがある。「ゴータマの弟子は、いつもよく覚醒していて、昼も夜も常に仏を念じている」(中村元訳、二九六、以下Nと略称する)。「……法を念じている」(N二九七)。「……サンガを念じている」(N二九八)。「……不傷害を樂しんでいる」(N三〇〇)。また「瞬時も空しく過すな」(N三一五)という頌文もある。これらの言葉をかけ値なしに文字通りに受けると、仏陀倫理は単に意識の場から成立しないことはあきらかである。意識の場を否定的に突破した脱自構造は、また「……我の我已にあることなし」(秋原雲来訳六二)に看取される。

意識の場を超えて行住坐臥が任運に道であるということは、倫理(したがって善・悪の問題)が、人間の全体規定にかかわることを意味する。人間の全体規定は身体をぬきにしては考えられない。それ故に『法句経』のなかに身体に関する鋭い洞察がちりばめられているのは、決して偶然とは言えない。「骨で城がつくられ、それに肉と血とが塗ってあり、老いと死と高ぶ

りとごまかしとがおさめられている」(N一五〇)。仏陀のこの言葉は、身体性と倫理性との隠された繋がりを察知せしめる。

仏陀倫理が全体の立場であり、それが身体の立場として取りだされたとしても、「病いに悩み、意欲ばかり多くて、堅固でなく、安住していない」(N一四七) 身体が、倫理の基礎たり得ないことはあきらかである。仏陀倫理の根本への問いは、身体をひっくりめた人間存在の全体への問いとして「生存の矢を断ち切った」(N三五二)「最後の身体」(N三五二)において解答を見出す。したがって倫理の意味が変わるということのもとに、身体の意味が変わることがなければならぬ。

さて身体が倫理性と結びついているかぎり、「最後の身体」とは、人間の最もすぐれたあり方(実存)にはかならないであろう。それはまた涅槃とも言われる。仏陀倫理は意識的個我ではなく涅槃の現われにかならない。涅槃は「生死即涅槃」としてのみ真の涅槃である。「生死即涅槃」とは根源的な統一として絶対の一であるが、それは単なる一ではなく二の徹底における一である。そこに善と悪(涅槃と生死)という二元的対立に引き裂かれて死ぬという意味がなければならぬ。死を介するゆえに仏陀倫理は、いわゆる普通の倫理からは隔絶する。一般的に言って、宗教は倫理の束縛からの解放という性格があるが、この死において倫理からの解放を見るのである。しかし仏陀倫理の独自性は、倫理の死から再び倫理へといわば還相するところにあると考えられる。それは倫理が宗教になるという方向を逆転して、宗教が倫理になるということでなければならぬ

日没する処と天寿国について

中村康隆

聖徳太子の遣隋国書（建業三年 506）に見ゆる日出処と日没処との対語の優劣などの論義は暫くおき、この煬帝の不興を買った語は、通例対等的外交の見識を示すものと解されているのであるが、太子の心情に照して將してそうだろうか、というのが、第一の設問なのである。確かに朝鮮三国の朝貢国の自負が新興文化国家の建設に励む太子をして突厥や匈奴の国書に倣って致書・無恙を借用せしめたことであろうが、しかしこの日出・日没には、それとは別の太子自身の深い情念の表現としてその真意を探る必要があるかと想われるのである。日出処の天子の呼称は、既に開皇二十年 590 の使者の記事（隋書倭国伝）に「倭王、姓は阿每、字は多利思比孤、阿鞞羅弥と号す」とあるように、天垂リシ日子大王として天子（天児）と称したことの伝聞していた背景を考えると、既に天孫降臨神話の定着と日神崇拜の浸透を通して日天子の思想が醸成されていたことを知らねばなるまい。それとともに私は日没処の語に太子の西方楽土観の憧憬の心情を認めてよいかと考えている。太子の四天王信仰は国土安穩の守護神としてのもので、そこには「日の伴」習俗や四天王寺西門信仰の基盤ともなったであろういわゆるニ

ライカナイ風の西方楽土の死後他界観の浮上とが裏付けとして推測され、既に太子の心底に四天王信仰と結んだ西方楽土観が揺曳していたものと想われてならない。

荒陵の四天王寺・斑鳩の法隆寺・飛鳥の法興寺などが何れも西南の古墳群の良の方角に位置し且つ正方位に南面して建てられていることには、北辰信仰との関連もさることながら、四方位なかんずく西方位の重視と鎮魂慰霊の情念の発露を伺わせるものと考えられよう。殊に法興寺が塔を中心に東西北の三金堂をもち西門が重視されていた事実は西門信仰の淵源が認められるといえよう。わが上代の民俗にみられる朝日輝き夕日照り映える処への憧憬こそは、日神崇拜と結びつく西方楽土観の醸成に役立つものであつたらう。例の伊予国湯岡の温湯碑文に見ゆる「何異寿国」もかかる背景からする西方楽土観を反映したものと考えてよからう。

とまれ、日没処の原意は、遣隋使者の「海西の菩薩天子重ねて仏法を興すと聞き云々」の語や、隋の使者裴世清謁見の際の「海西に大隋礼義の国有り云々」の王語に徴しても、隋を目して王道楽土視してこの西方楽土観とダブらしたところにあつたと想われる。次の遣隋国書が隋書の「皇帝、倭皇に問う」をうけて「東の天皇敬つて西の皇帝に白す」と改めたのも皇帝の上位を認めて日没処への憧憬の心情を浮彫にしたものと考えられよう。

このように考えると、天寿国繡帳一帳の製作とて、同様に、こうした太子の西方楽土観を踏まえての製作意図に出るものと

理解してよいのではなからうか。天寿国の語義については、これを中国の用例や経説から推して、あるいは弥陀・維摩・弥勒の浄土とか天竺の異説とかなどの諸説があるのは周知の通りであるが、肝要なのはその製作の当事者である発願主橋大郎女の限らない太子追慕の心情からこそ理解さるべきであり、同時にそれは太子の心情の上に立っての意図として解されねばならないであろう。結論的に言って、天寿国は即ち天の寿の国であり、西方楽土を指すと理解してよいのであろう。また二帳を始めて弥勒下生と上生に比せられた卓説もむしろ皇妃の心情には無縁としかいえない。銘文の間閻虚飯仮仏是真の遺詔通りにそれは太子の天よりの下生の生涯と天への往生相の図示とこそ理解さるべきものであって、三骨一廟を太子の遺告と考えれば、太子自身が転成男子の無量寿国への三者の転生をこそ滅後の願望とされたものと把え得るのではないであらうか。

羅含の「更生論」について

竹内 肇

羅含は、東晋時代に桓温に重用された人物である。世説新語の方正篇に見える逸話には、「羅府君別伝曰」として、「此自江左之清秀、豈唯荆楚而已。」と、桓温に高く評価されていることなどが注目される。

なお、隋書経籍志卷四には、「晋中散大夫羅含集三卷」とあ

るので、羅含にまとまった作品のあったことも知られる。しかし、現存してはならず、わずかに弘明集の中に「更生論」の一篇を残すだけで、したがって、彼の思想は、その「更生論」と、それについて疑義を提した孫盛の「孫長沙書」と、さらに、その孫盛の疑義に答えた羅含の「答孫」などの諸論文から、総合的に理解せざるを得ないようである。

さて、「更生論」については、管見では、津田博士が、「シナ仏教の研究」に収められている論考の「神滅不滅の論争」の中で言及されており、また、常盤大定博士は、「支那に於ける仏教と儒教道教」の第二章「不滅問題応報問題」において論じていられるなどが知られる。

ところで、これらの論考の他に、E. Zürcher 氏は、「The Buddhist Conquest of China 中〇 Buddhism at chien-k'ong and in the south-east p. 135—p. 136 に於て、「羅含は死後の再生の理論と向秀・郭象の莊子注で説明されるような変化の過程を調和しようと試みたのであって、彼の論法は仏教徒としてのものではない。」などのように、ほぼ論じているのであり、それと対照的に、侯外慮氏他教氏の著になる、「中国思想通史」第三卷第八章の孫盛対盧含の更生的批判では、東晋の謝氏一族が、皆、率ね、仏教を信奉したことを前提として、羅含がその謝氏一族の謝尚と友誼のあった点に注目しつつ、羅含は謝氏の影響を受けて「更生論」を著したとしており、また、高僧伝卷五に引く竺僧敷の伝に見える僧敷の「神無形論」に注意して、羅含の論旨はまさしく僧敷の義と近似していると指摘

し、故に、羅含の「更生論」は明かに仏教の神不滅義を母体としていたのであると論じている。しかも、そこには、孫盛が羅含に疑義を呈したことに論及して、孫盛が孫綽と従兄弟の間柄にあり、また名理の学にも長じていたことなどからして、孫盛の呈した書も軽視すべきではないともいえる。

すなわち、このような立場は、実に羅含の「更生論」が仏教にかかわるものであり、孫盛も仏教に全く冷淡ではなかったことを示唆しているように思われる。

ここに、以上の諸先学の見解におおよそ共通するのは、「更生論」が、当時としては、当然のことながら、道家の思想に多少とも根拠するものである、と見る点であり、同時に、それが当時論議の主題となっていた「神滅不滅」の問題ともかかわっている、とする点であろう。そして、ここでは仏家の思想がどれほど影響しているのか、もしくは全く無しと考えられるのか、が論議の分岐点なのであるが、たとえ、そのどちらであろうとも、卑見では、「神滅不滅」の問題が大いに論争された初期の論文として、「更生論」はやはり当時の宗教思想上注目しなければならぬと考えるものである。

「更生論」には、それをめぐっての孫盛の疑義、羅含の駁論など、なお考究すべき問題が存在する。例せば、仏家の影響が存するか、否かについての再検討、存するならば、影響を受けた「更生論」の内容は後世にどうかかわっているのか。また、羅含と孫盛の伝記の検討から、「更生論」に影響を及ぼしたと侯外廬氏等に指摘された竺僧數との関係も課題として残されて

いる。

以上、残る問題は多く、そのいずれもが軽々には扱えぬものであり、それぞれに詳考を要するものである。が、今は一応問題の提起にとどめ、詳論については後日を期すこととしたい。

古代中国の宗廟祭祀における「神」の所在

栗原圭介

人類に関する神格を、「人鬼」と云い、三大神格の「天神」「地示」(周礼)と同格において認識している。「礼記」には、帝牛と稷牛という二大供儀において、それぞれ天神と人鬼との靈的存在を掲げ(牲特)、てある。人の死後における他界での存在を人鬼というが、これを神格化した称呼が「鬼神」であろう。人鬼とか鬼神とかいう觀念形態は、古代信念の「絶氣」で始まる「復」の招魂の時を以て、生と鬼とを截然と区している。

鬼神の崇拜は、考子の怙恃における敬愛の宗教行為である。生前の相貌を以て廟(祭法)とする信念から、宗廟も亦た先祖の尊貌としている。死者を鬼と言うのは、同時に神格化を意味し、人鬼を神として永遠に安置してあるのが宗廟に外ならない。

魂は、死の別名としての絶氣現象を生ずると、体魄から遊離し、北方幽闇の天空を目指して逃避し鬼神の棲家に去り、魂氣は骨肉からは次第に遠去かり鬼神と化し遂に行(去)ってしま(下)う(遷)う。鬼神はかくて第二存在あるいは別体として他界に在

つて永遠の存在となる。

鬼神は形象の無い存在となるが、供儀供進の奠に馮依する性質がある。馮依現象も生前に在って恃みとする所の人およびその族類の供する奠にのみ馮依(七、喪礼、既夕礼、大禹奠、左昭)する。

この信念から、殯に先立つ奠における尸(屍)に馮る儀礼は、血属の至親に限られている。馮に血属の至親を以てする根拠は、恩愛の情において浅からざる者、即ち尤も恩愛の深いことを礼法としている。この原理から祭祀における立尸の習俗との関連性は十分考えられる。

復の復衣や斂の屍や立尸の尸や、虞祭の桑主、練祭の栗主にしろ、鬼神の魂がこれらの形象に馮依するという信念は、生前その人の神霊が宿ることを確信して疑われない心性によるものである。殊に考子の亡き父母に封する祭祀や、その祖先神の祭祀に祀られる鬼神の孫に当る直系卑属を立尸とするのは、隔世のおのおの昭穆の列次を以てする法式のそれは、鬼神の馮依が効果の期待し得るものであらう。

また神を警覺する作用として、祝の声を重視している。声音の号が神を敬警することから接神に不可決の手段として、而も神を降し、神に祭事を告げるといふ秘義に触れて、人間と神との交流を得ている。神は人声に敏感に反応することを宗教体験として、発見している如くである。鬼神も亦た人声に郷愁を感じ、尸や主や供儀の所在を求めて接近するものとの信念がある。復における号告の習俗が儀礼社会に至るも依然として存続しているのも、人声の魂氣に與える影響が何如に大であるかを立証

したものと云つてよい。

鬼神の象徴としての精霊や魂氣は血属の至親の人に馮依する性質がある(既夕礼、士虞礼、曾子問、)。魂氣が馮依可能な形象の第一は、神象としての立尸(曾子問、)や「重」及び、虞には桑主、練には栗主(公羊文二)等、神氣の纏る形象である。鬼神を招致する法式として、敬を致すこと(礼運、)に唯一の望みを託する。敬は供儀供進の酒礼桑盛の淨潔と犠牲の全(牲)肥(明魂下)と散卒・致卒の卒による聖化獲得との二者である。

鬼神の魂氣が留まる場所は、的確には知り得ないが、廟門内の枋が有力視されている(祭統、)祭の場に在っては、筵や詞凡である。神の実態は、「神明」(禮弓下、)郷特性、雜記下、祭義の概念は古文獻に見えている。主祭者が神明と交わることに祭の第一義がある。そして神明は、燔燎による糞齋によって発する蕭光を以て氣に報(祭義)ずるといふ、神と見ていたようである。詩の楚茨に、祝が枋に祀り、祀事孔だ明なりと云い、先祖は是れ皇なり、神保んじ是れ饗(飲)とある「明」は神明を指すものである。而も孔だ明とあつて、ここに神を見出している。祝を使得博く門内の旁に求めしめ、精氣は安んじてここ帰陞して其の祭祀を饗くとある。

法華経における信の構造

塚本啓祥

法華経に現われる信を意味するサンスクリットの要語として、adhi-√muc (熱中する、献身する) *adhi* と *√muc* (strad-√dha (信頼する、信ずる) に由来する動詞または名詞が用いられている。以下にその特性を挙げよう。

- ① adhi-√muc
 - 1 三宝に対するひたすらな帰依の心を表明するもので、「信樂」の訳語が適切である。
 - 2 仏所説の法に対する信順の気持を具足する (adhimukti-sampanna) ことを要請し、真如の法を樂念することの必要が説かれる。
 - 3 衆生が志樂する劣等なもの (*hina* 小法) と、菩薩が信順すべき涅槃とを対比させ、信順の対象を、衆生界の劣等なものから、根本の真如へと願樂せしむるのは如来の方便であるとす。
 - 4 發菩提心の「意向」の意味で用いられ、さびに教法への信仰心の増進 (abhiśradaddadhā-natā) を求め、それらの実践が無量の福德 (*puṇya*) を生ぜしめることを説く。
 - 5 法への信順が、十方の仏国に生を享けて法を聴聞しうる利益を果として得ることを説いている。

- 6 法に対する菩薩の求願は、信順の志向するものと一致する。
- 7 信解品では、譬喩品 (三車火宅の喩) の教説を聴聞した中根の四大声聞が、仏の教説を頌解し、声聞にも成仏の授記が与えられたのをみて感謝の意を表明し、長者窮子の喩が説かれる。そして、人びとの機根に応じて信順に段階がある (*manān-adhimukti*) ことを知らしめている。

- 8 劣等な信順 (*hinādhimukti*) から上等な大乘を志願する力 (adhimukti-bala) への転換は、信順の根柢たる解脱の真实性を示している。
- 9 信順の意向は退転しやすいものであるから、それを確立する (adhimukti-sāra) ための行を必要とする。
- ② strad-√dha
 - 1 最勝の法門は機根の劣等なものには信じがたいことを示して、三宝への帰依の心の必要性を説く。「信受・信頼」の意味が適切である (*patyīsyanti, śradddhāsyanti, adhimokṣānti* を併記する)。
 - 2 実有の事・理に対する信を説く。
 - 3 仏と法に対する信 (abhiśradaddadhānavan; śradddhān-prasaṅgān) を示す。
 - 4 信の核心 (śradddha-sāra) に立つこと、真如の法を樂念することが成仏の授記の前提条件であって、信の根本を示している。
 - 5 信仰心を起すこと (abhiśradaddadhānatā) は多くの福德を生じる。

6 信を確立するために種々の行を必要とする。

以上、*adhi*、*√muc* と *√rad*、*√dha* の用例上の特性を整理したが、両者のあいだにかなりの共通点を指摘できる。しかし、唯一つの用例上の相違点は、*adhimukti* には *nāna*、*dhimukti* (種々の信順)、*hinadhimukti* (劣等な信順) の表現にみられるように、段階を区別していることである。これに対して、*śradhā* は *asrādha* (不信) との関説にみられる如く、二者択一的に用いられている。

これは要するに、*śradhā* が真如の法に対する染念としての心所(心作用)を現わすのに対して、*adhimukti* は無上等正覚に近づくことを意図した心の傾向を現わすもので、目的達成に至る過程に視点をおいていることに基づくとみなされる。しかし、*adhimukti* 並びに *śradhā* は退転しやすい性格があるため、それを堅固ならしめるための行が必要とせられ、受持・読誦・解説・書写・供養・敬礼・合掌等の実践が推奨されている。信は行によって確立される。また、行は受持によって代表されるものであるから、経法の受持が信そのものの実践的表現であるといえる。

十地経の基層

大南龍昇

十地経の内容である菩薩の修行階梯説は、極めて整備完成さ

れたものと見られている。近年、伊藤瑞毅氏は、本経の文献学的研究に取り組み、さらに本経の十地思想の基礎問題として、各地の基本構造と特相を明かし、いくつかの重要思想を抽出、解明した。また平川彰博士は、本経の十地説は、大乘独自のものであり、起源について論ずべき資料はみあたらないとのべている。ところで、従来の研究に基づいていえば、本経の十地説は、『大事』等に起源した菩薩の修道過程を十段階に納める修道型態を継承して、その範疇に大乘以前の小乘修道説をも包含し、十地経作者の大乘思想を基調に再構成し、新機軸を打ち出そうとしたものと考えられよう。

ところで、本稿に十地経の基層として追究するのは、本経の十地説の起源を論ずべき資料は見当らないとしても、その十地説が形成されるに当り、何らかの役割を担ったであろうと推考される極めて基本的なものを設定しようとするものである。換言すれば、十地経作者が抱いていた *Leitmotive* の仮説である。華嚴経大本は、特に中国天台教学の教判論にみられる如く、仏陀正覚の内容を開顕したもので、その一品である十地経もまた、釈尊成道に関わる経典と考えられている。ところで、従来の本経の研究は、釈尊成道の故事に由来することを表明する *Nidāna* の部分に重きを置かず、そのことは暗黙の了解を得て、常識化され、むしろその大乘菩薩道の解明に向けられている感がある。しかし、序章はあくまで、その中核である思想の概要をのべるものであり、中核の発想と無関係ではなからう。その意味で、*Nidāna* は、着目するに値いし、また本経の十地説の

基層を解明する場合、重要である。Nidana parivartah は、世親の『十地経論』では、九節に区分され、序品は、世尊が正覚して、二七日、他化自在天界に菩薩衆と共住することを説く。以下、三昧分、加分、起分、本分と続き請分では、解脱月菩薩が、金剛藏菩薩に十地の法門を説くことを再三要請する。この両者の応酬は極めて重要であるが省略する。その時、諸仏の音声があつて「不信に執われ Vinitasaktah」ためらいにふけるならば saṃśayaś cābhayupetaḥ、人々は決して、この経を聞くことができない、 sarvaśo na hi teṣaṃ prapṣyate śrotram evaḥ」(Rahder Text p. 6)とうながされ、十地法門が説かれる。以上がその概略である。

世親の序分の釈によれば、世尊が本経を初七日に説かなかつたのは、因縁行を行わずのことを思惟するためであり、因縁行は、不共の法であり、釈尊の成道は利他を目的としたものであることなどがのべられる。これは、釈尊正覚の内容と成道の目的が、大乘の立場から意義づけられたと看取できる。すなわち、十地経は、成道とその後、釈尊の教化の歩みを大乘菩薩が追体験しようとしてきた経典といえよう。それを如実に感知させるのは、前述した二菩薩のやり取りと諸仏の要請であろう。ここには、明確に、かの梵天勸請説話が想定されていたようである。以上の考察に至った時、我々は、釈尊の成道と遊行教化の行跡を綴った初期経典に目を転じてみる必要がある。ここでは試みに、律蔵の『Mahāvagga』の所説をとりあげたい。それによれば、釈尊教化のあり方は、在家者には、施戒生天の三論を説き、四

諦説におよぶ。また五比丘や異教徒には、八正道、四諦、十二因縁説という理論的な説得方法がとられ、また神通力をもって説得してもいる。これらは、あくまで、釈尊の教化と教説の有様を伝えるものではあるが、この『大品』の所説が、十地経作者の Leitmotiv として投影し、継承されたかに推考されるのである。

十地経の十地の内容、特相の捉え方は学者によって異なるが、山田龍城博士、就中伊藤氏の見解は堅牢である。ところで、私は、『大品』の教化内容のパターンが、本経の第七地まで関わっているのではないかと考える。すなわち、初地―施論、二地―戒論、三地―生天論、四地―八正道、五地―四諦、六地―十二縁起である。この内、初地に施論、三地に生天論を配分するのは問題がない訳ではないが、一応の説明は与えられる。また第七地以上は大乘道の説示が行われるが、七地には神通行が投影されているかに予想される。もとより『大品』には、修行道を十地に把える範疇は見られない。従って十地説の原型をそれに求めるべきではない。あくまで、十地経作者に仏伝のイメージが潜在し、それが本経の十地説に投影されたのではないかと推考するに止まる。

起信の経典的背景について

橋本芳契

大乘起信論には、いまから六十年前の計算でも一七六の註釈書があった(望月信亨『大乘起信論の研究』一九二二)。現在では恐らく二〇〇を越えていよう。しかも鈴木大拙がアメリカに於いて起信論の実又難陀 Śikṣhānanda による新訳の英訳 (Aśvaghosha's Discourse in the Awakening of Faith in the Mahayāna, 1900) を、これまたちょうど八十年前に出している(真諦 Paramārtha の旧訳を中心とした伝統的な研究から、一気に起信論の思想的真相に迫ろうとする学問的機運が、内外の学者によって醸成されてきた観がある)。

近世における起信論の研究は、内容的に見て論の成立年代とその成立地、もしくはその著者が伝えられるごとき馬鳴のままではないものかという、いずれかとすれば著作論争が代表する(インド原作とする常盤大定と中国原作とする望月信亨両博士が論争の代表)起信論の枠組みが中心であったと見られるが、それに対し近來の研究はより実証的に論の思想そのものを宗教学もしくは宗教哲学の立場から眺めようとする仏教思想の研究としては本来的なものに還りつつあると見られる。

いずれにしても全体的な大きな研究の流れの中の部分的研究であるから、起信論がそれだけで明らかになるものではもとよ

りない。本稿は起信論がかかえてきた大きな問題の一つとして論末「修行信心分(第四段)」の最後に出る往生淨土説の思想的意義とその実践的位置を論定することを目的としたものであるが、しかもその方法として論の所説が基づけられた淨土教経典があるとすれば、そこから見おろして知らされる論と経典とのかわり方一般にも及びうるものではないかという予測からであった。

結論をさきにして言えば、起信の三疏をはじめ、代表的な論の註疏に当たったかぎり、論の淨土往生説の背景となったと考えられる淨土教関係経典の具体的な表示やそれへの言及は、そこには一点も見出されなかった。まさにコロンビア大学のヨット・S・ハケダ教授が、その起信論英訳 (The Awakening of Faith attributed to Aśvaghosha, 1967) の註記中に、論に「如修多羅説、若人專念西方極樂世界阿彌陀仏、所修善根廻向願求生彼世界、即得往生常見仏故、終無有退(下略)」とあれど、「かかる所引は、淨土の三部經中に見つからぬ」(p. 113)と記したとおりである。しかし、そこがまた起信論の思想的立場なので、他にも何回か「修多羅」(sūtra) とのみ示して具体的に經名を挙げない箇所が論にあるが、もとより仏法僧の三宝への帰依の網格を骨子とし、そのまた基本理説として信真如を標榜する論主としては、かえって諸経典を、とりわけ大乘諸経典を大小となくよく識り分けるが故に、さらにそれらの根本經典によって成された代表的論部にも通じつつ、大乘仏教の法義を一書の形にして提示したと言えるのであろう。

それゆえ起信論が主として依ったのは楞伽經 *Lankavatara Sūtra* であるという説のごときも、実際的にはそれに相違ないにしても、到底他の諸経典を排除するとき意味においてのそれではあり得ない。起信論が如来藏縁起の思想的立場に拠っていることも言うまでもないが、現代においては、論主が「大乘」*mahāyāna* と「起信」*śraddhotīra* の両語とその内容的実連接において企図した仏教の基本的統一的、かつ最も実践的な把握に最も大きく学ぶべきであろう。

起信論もまた筆者の理解では、あなたがちに大乘とのみ言わず、仏教の全体を、しかもさきの浄土往生説のごときも凡夫のためとされたたぐいの、極めて庶民の実践的趣意の内在的超越を主眼とした普遍性に富んだいつまでも後退しない意味の根本仏教書である。げに「以大悲心、讚於大乘、念報仏恩、不斷三寶」（維摩経、弟子品）のごとき經典的背景に支えられてこそ、起信の一論は成立し、同時にその超民族的な流行も成功してきたと言えるのである。

大顛了通の『注心経』について

椎名宏雄

己統蔵一―四二―一に、内題を「大顛祖師注解」と「摩訶般若波羅蜜多心経 世称無垢子注解心経」となす二点の般若心経の注解書が収録されている。前者は短文であり、後者はきわめ

て長文である。ともに禪者による作品である。

前者の作品に対して、『仏書解説大辞典』の解題によれば、これを石頭希遷の法嗣である大顛宝通の撰述としている。この人は、排仏論者韓愈との交渉によって知られている。しかし、統蔵中の収録書は、唐代の大顛宝通の作ではない。それは、本書に関する書誌的な検討によって明瞭となる。

まず、大東急文庫と蓬左文庫には、「大顛和尚注心経」という内題を有する、永楽九年（一四一一）に朝鮮の高敞鼎文殊寺において空禅が重刊した古刊本が所蔵される。本書は大顛了通による自序を有し、それによれば、初学者の参究のために撰述されたことが知られる。事実、全三七紙にわたる本文語句は比較的平易であり、仏祖の言教を引き懇切に弁道見性の法を拈提し、分節の末尾にはかならず著語の偏頌を付するなど、全体としてすぐれた禪門入道の指南書となっている。

縦横に引く仏祖の語句中、最下限は北宋期の『雪竇頌古』からのものである。主として唐代祖師からのものが多く、特に大半は青原下の祖師の語句であることが注目されるが、半面、馬祖や『臨濟録』からの引文も存する。これによって、本書は北宋末期以後に成立した一書なることが知られる。

統蔵経本は、本書中に存する引用文や著語の偏頌などをはじめ、さらに残る文章中のエッセンスを書きつらねたごとき体裁にある。おそらくは、右の永楽本あたりから抄出騰写した一本があって、それを統蔵に収録したのではないかと推定される。

永楽本には異版が存する。古くは元の至正二〇年（一三三六

○)の刊本がアメリカの国会図書館に所在することが、同図書館の『中国善本目録』の記載によって知られる。それによれば、本書は一〇行一八字詰で了通による自序をもつなど、永楽本のそれに等しい。つまり、永楽本はこの元版にもとづく忠実な複製本と思われる。なお、元版には「比丘紹明刻施」と「刊此日本、広施無窮者、至正二十年庚子五月日、剋手禪師戒元」の刻記が存し、元版に先行する宋版が存在したことをも示唆する。

また、松ヶ岡文庫には永楽本と同じく朝鮮本の異版が存する。光緒九年(一八八三)に全州の李慧真により甘露社で刊行された一本である。版式は異なるが、序文・本文ともに永楽本と一致し、永楽本にもとづく重刊本なることは明らかである。もと柳宗悅氏の旧蔵である。ともあれ、本書は朝鮮でかなり流行していたことがわかる。

本書の撰者、大願了通とはいかなる人であろうか。禪宗系譜の上からは、同名の人を見出し難い。ただ、南宋初期の曹洞宗の系譜に、芙蓉道楷―閩提惟照―大願国通と承ける者がいる。この大願通は、『普燈録』九では嘉興府報恩大願通とみえるが、機縁などの語句は伝えられぬ。嘉興府(浙江省)報恩寺には、この前後、黄竜派五世の法常が住している。あたかも、芙蓉には「心経注」の作品が伝えられる。了通の「心経注」に青原下の祖師からの引文が顕著なこと、前述の通りである。

しかし、本書は内容的に学人をして見性せしめ、円頓の位に入らしめることを主張する。いうまでもなく、臨濟禪的な禅風といえる。そのためか前掲の統収蔵所合の無垢子による『註解

心経』は、本書から多大の影響を受けている。無垢子とは、大慧宗杲に参侍した宰相張九成であり、了通の書を随処に引き、『心経』本文の区分もまた、了通のものに全同である。かくして、了通の所屬については、なお疑問を残すが、いまは、芙蓉下三世の人に擬しておきたい。

「信因称報」論争について

五十嵐 大策

信因称報論争とは、これまで真宗信仰の本筋・宗祖親鸞信仰の本筋とされてきた「信心正因称名報恩」を、昭和五十年代の初め頃から、龍谷大学真宗学料の教授達によって、その常教は祖意にあらずとして、疑問視され懐疑視されてきたところから論争が生じてきたのであった。この論争はいまだ終結を見えないのではあるが、真宗史本願寺史龍大史の観点から眺めた場合、まさに「三業惑乱事件」以来の様相を呈してきたのであった(このことは、すでに『中外日報』『印度学仏教学研究』等によって、真宗関係の識者によって広く知られている)。

真宗義は、聞法や聴聞の実践をかかげている。親鸞が「たとひ大千世界にみたらん火をもすぎゆきて仏のみ名をきくひとはながく不退にかなふなり」(浄土和讃)と言われたのは、ひたすらなる聞法の実践であった。この聞法の実践ということだつたら、どれほどやかましく主張しても主張しすぎると言うこと

は決してなかったのではあったが、称名念仏の実践と言うことになる、少しく注意を要することであつたのである。親鸞が「真実信心の称名は弥陀廻向の法なれば不廻向となづけてぞ自力の称念さらはる、」(正像末和讃)と言われたのは、他力の称名念仏のすすめであり、決して真仮のケジメのつかない自力念仏の策励などではありえなかつたのであつた。だから、一部の真宗学者達が言うような、称名念仏のいぢずなる実践奉行によつて信心体験がえられるのであると言つたような称功の主張は、親鸞の排除されたことだつたのである。

ところで、この論争を考へる場合、われわれとしては、少しく過去に起つた三業惑乱事件を回顧してみたいと思ふ。三業惑乱は今から百八十三年前の一七九七年に起つた事件で、以後十年間、西本願寺(本派本願寺)の教団を大きくゆるがした信心論争であつた。蓮如上人の「タノム」の義(祖師親鸞では「他力の信心」の義にあたる)をめぐる、学僧の間で、三業派(新義派)と信順派(古義派)の二つにわかれて、相争われたのであつた。この論争を第三者が真宗領解上から批評して、東本願寺(大谷派)の香月院深助(一七四九—一八一七)や妙好人(真宗信仰の正統的な信者)の庄松(一七九九—一八七二)、源左(一八四二—一九三〇)・才市(一八五〇—一九三二)等は、三業説を斥け、信順説の方に、正意としての軍配をあげるに至つたのである。これを、今日の論争をも加味して図式的に示せば、即ち、三業派・常教否定派は、

仏 ↑ 私

と言うことになり、信順派・常教肯定派は、

仏 ↓ 私

と言うことになるであらうか(信仰には、中間と言うことはありえないから、救済の構造はこのどちらかになるであらう)。

世界の宗教の中で、教義を持っている宗教で、もしも一つの教団の中で、従来の伝統義が否定され、新義・異義が強力に提唱されてきた場合、それに対して、賞讃と非難とにわかれて激しい論争となつてしまふのであるが、それに対して、教団に属する人間としては一体どのように対処していったらよいものであらうか。釈尊は「汝らは、無論争の境地を安穩であるとして、論争をしてはならない」(『スッタニパーター』中村元氏訳・岩波文庫)と言われて論争をいましておられるが、伝統教団としては、信者にあたえる影響が大きだけに深刻な事態となつていたのである。故大原性実氏(著者『真宗異義異安心の研究』他)が、常教否定の教授達の所説をさして「鎮西の口称正因を連想せしめる等々」と批判されたが、真宗義を正しく領解する場合、浄土宗義的な考え方を持つてくることは、真宗義の上ではかえつて誤りとなるのであつた。「他の宗派はそれぞれの表現によつて尊敬されなければならない」(『アショカ王碑文』塚本啓祥氏訳)と言われたように、各宗派(又は各宗教)にはそれぞれ表現の自由さがあり、存在の意義があつたのではあるが、真宗の教義には他の宗派とは異つた特色があつたのであつた(なお、詳しくは、拙書『真宗における信心と念仏』永

田文昌堂刊を参照されたし。

般若経における縁起説の問題点

原 裕

縁起説が初期仏教以来の基本的な教理として重要なことは、ここに改めて強調するまでもない。それは、大乘仏教においても中心的な理念として継承され、成長して行ったのであるが、ことに般若空思想においては、竜樹(Nāgārjuna)の哲学的な解釈の試みに啓発されてか、縁起説が主要な理論づけとして導入され、認識されているようである。そこでこの小考では、空を説く經典と目される『般若経』においては、具体的にどのような縁起説が説かれているのか、ということを探ねようとするのであるが、それは従来より解説されている『般若経』の縁起観なるものを、般若經典史の経文分析の節にかけて、もう一度問いなおしてみようとする作業である。初期の『般若経』の思想的解明のための、一つの手掛かりとして提示したい。

『般若経』の縁起説については、かつて中村元博士が、竜樹の『中論頌』の縁起空の思想内容を『般若経』の所説に遡って詳細に検討されたことがある(『空の考察』、『干潟博士古稀記念論文集』所収)。また三枝充徳博士は、その著書『般若経の真理』の中で、『般若経』における諸問題を整理して「縁起説」という一項を挙げ、中村論文を例証しながら一つの課題として掲げ

られている。

しかしもとより『般若経』が、經典の主題を五蘊不可得觀を基調とした般若波羅蜜(prajñāpāramitā)の教説に設定して大乘菩薩思想を展開したことは、周知のところである。大雑把に言えば、般若波羅蜜の認識の根底に位置する法觀としての色、受、想、行、識の五蘊の内容が、不可得(無我)から皆空へと展開して行くように、初期の『般若経』は、その法体系において五蘊觀の系列に属するものである(拙論「小品系般若経における五蘊説の展開」、『大正大学大学院研究論集』四号所収)。いずれにしても、「般若」は「無我」と表裏をなして、原始仏教以前にあっては縁起法のかげに隠され、部派仏教では、アビダルマの背後に姿を没していたもので、縁起法の研究からも、アビダルマにおける四諦の考察からも、大乘の「般若」として現れる機会を得なかつた」という山田竜城博士の論述(『大乘仏教成立論序説』)のように、『般若経』の中心理念の般若波羅蜜説と縁起説は元来異質の系列において取り扱われるべき教義内容であった。そうした縁起説が、般若經典類の各種経文の増広過程の中でどのように説示され、思想的にいかにか消化されて行くのか、というような視点で、二、三の問題点が指摘されるのである。

すなわち、早い時期の般若經典類、つまり先行經典とされる小品系般若経においては、実は縁起説はあまり説かれていない。鳩摩羅什訳の『小品般若経』でいう見阿闍梨品第二十五において、五蘊説に続いてはじめて十二因縁説が採用され(大正八・

五七八c—五七九a)、声聞、縁覚の二乗に対して大乘菩薩独自の縁起觀を強調している。しかしその内容は未熟なもので、当初は法数として導入された教説にすぎなかったようである。明きらかに、縁起説は小品系統の初期的な教説の中では自覚されていない。小品系統の増広の経緯を辿っても、おそらくはその最終段階になってはじめて認識され、それは他の教義とともに、般若波羅蜜行の一つとして提示されたに止まっている。

そうした縁起説が、小品系統のわずかな叙述を増広して、大品系般若経になると内容も詳しく、ある程度明確な概念設定も記されるようになる。諸法を縁起法によつて捉える論証法が示され、しかも因縁生なる諸法は無自性であるというような主張もある。しかし大品系統にいたつてさえも、縁起説に関する部分は經典全体からみればわずかな分量であり、實際に「甚深なる縁起」の法を自覚して、積極的に縁起によつて空觀を基礎づけようと試みているのは、玄奘訳『大般若経』、ことにその第六会『勝天王般若経』などを待たなければならぬ。このようなことから、小品から大品へと発展的に説かれた縁起説も、決して空を根拠づける根本理念として成長していなかったということ、「無自性」「空」の論式を確立させたとされる大品系般若経においても、縁起説に関する統一的な教説は構築されていないとみるべきであろう。十二因縁説などを、大乘菩薩の縁起説として消化した自信を示す用例もあるが、それらはつねに五蘊説に続いて六入、四諦などと並列的に説かれている。大品系統においても、縁起説は、法体系としての五蘊説の背後に導入され

ているものであろう。

インド仏教教団における在俗者 āraṃika の考察(序)

松田真道

インド仏教の還俗を述べる所にこのような用例がある。「在家たるを願ひ、優婆塞……アラーミカ、沙弥、外道、外道の声聞たるを願ひ」(P. T. S. Vinaya III. p. 24. 南伝1・36)。「還俗してアラーミカが優婆塞になり五戒を受持する」(P. T. S. MN. II. p. 95. 南伝11上・6)。「āraṃika は守園人、淨人と訳される在俗者であるが、優婆塞や沙弥と一緒に用いられることもあり、その僧俗における位置づけは微妙なところがある。在俗者の一種である āraṃika を取りあげる意図としては āraṃika を半僧半俗、準聖職者身分(黒田俊雄『社勢力』岩波新書)と見られるのではないかということ、聖と俗の關係を探る一つの材料としたいということ。また不明瞭なインド仏教教団の構造、特に在家仏教運動といわれる大乘仏教興起に関する問題に一つの示唆を与えられるのではないかということである。

本稿では用語の問題を扱う。āraṃika の漢訳語であるが、冒頭の引用箇所を比較してみると、四分律と善見律毘婆沙は淨人とし、僧祇律、十誦律、五分律、有部律は該当する語がない。

三十捨墮の第十 (P. T. S. Vinaya III. p. 221. 南伝 1・373) を比較すると、五分律はなく、僧祇律は園民、四分律は僧伽藍民、十誦律は僧園民、有部律、薩婆多毘尼毘婆沙、根本薩婆多部律撰は淨人となっている。訳語は他に守園人、守僧園人、僧園人、給使者、園林主その他がある。大正藏經印度撰述の律部のみでいうと、これらの用例数は淨人が約九十、守園人が約四十、園民が約三十であり、他は少ない。(淨人の原語が必ずしも *arāṃika* とは限らないが一つの目安となる)。各漢訳律で独自の訳語が用いられているかというに、僧祇律が園民を有部律が淨人を多く用いているという他は、四分律も十誦律も何種類かの訳語を併用し、その独自性は考えられない。

arāṃika は梵巴同形で *arāma* の第二次派生語である。*arāma* に属するもの¹⁾ ということで、モニエルとヘートリンクの梵語辞典では庭師 (*gardener, gärtner*) とし、中村元氏は造園師と訳している (選集 p. 150)。しかし *Buddhist Hybrid Skt. Dict.* では庭師の他に *arāma* の従者をあげ、巴や仏教梵語では通常後者が用いられているという。巴では庭師の意味では *nyāyā-pāla* も用いられ、この用例はいづれも王か長者の庭園の園丁としてであり、*arāṃika* のように僧園の淨人という意味では使われていない。*arāma-pāla* も律藏の捷度部に出てくるが、ピンビサーラ王の園の守園人ということで僧園とは関係ない。*arāṃika* はモニエルの訳すように仏教の *arāma* と関係のない例が巴にある。Apatāna や Jātaka の過去世の話の部分であるが、城などの園丁をやっている、仏陀がそこにやって

来た時果物を捧げて果報を得たという例が幾つかある。

この二通りの用例の関係であるが、*arāma* の推移と関係あることが考えられる。*arāma* が本来国王や長者などの庭園や林を意味し、後に *saṅgharāma* に発展したと同じく、*arāṃika* も本来庭師を意味したものが *saṅgharāma* に属する淨人という意味に発展したと考えられる。これはサンガの定住化に関係する。推測であるが、遊行期の比丘集団は園林に住することもあって、その限りでは *arāṃika* とも接触があったのだろうが、後に定住化するにつれ、*saṅgharāma* に属する俗人という意味で *arāṃika* を用い、単なる庭師ではなく、サンガの食事を作る者、掃除をする者、果ては戒律に縛られている比丘にできないこと、たとえば金銭の授受などをする淨人、サンガに寄進された田畑を耕作する小作人 (友松円諦『仏教に於ける分配の理論と実際』(上春秋社) などを意味するようになったと考えられる)。

チャベット訳の問題、他の俗人 [ex. *veyyavaccakara* (執事人) *kappiyya-kāraka* (淨人) *vihāra-pāla* (守精舍人)] との関係は今後の課題とする。(1980, 10)

『宗門十規論』の意味するもの

長 嶋 孝 行

『宗門十規論』の要旨は、十世紀前半の禅宗と、その教義と

禅僧について、宗や我を逞しくして、提撕乱脈を極めていると戒め、或は理事が判らずに、自己の見識を以て經典祖録を読み、或は又、正しい方法も知らずに、妄に経録を引証していると論述している。更に、当時の禅僧が修証を蔑にして文筆による遊戯を行っている悪弊等を十箇条に分けて戒めたものである。本論は右の十箇条の内の第二条と七条の各文について僅かな意味を行うものである。まず、第二条の文は、祖師西來非為有法可伝以至于此。但直指人心見性成仏豈有門風可尚者哉。(祖師西來、法の伝うべき有って、以って此に至ると為すに非ず。但だ直指人心、見性成仏、豈に門風の尚ぶべきもの有らんや)である。神秀の教典解説の仏教から、文盲の惠能の見性成仏の仏教へと正道を歩み出した禅宗は、冒頭に書いたように、惠能以後、約二百年の間に、提撕乱脈を極めたため、ここで文益(885—958)がもう一度源に帰ることを説示している。即ち、《法の伝うるべき有って、以って此に至ると為すに非ず》の文は明らかに軌道修正の提撕である。更に、祖師達磨以来の数百年間の宗派閥内外での神話的、伝説的事柄を云々する当時の禅宗の僧俗の宗教的真実、即ち、彼等の観念的、憧憬的体験の見識に修正を行っているのである。しかしながら、これは本論の問題提起の第二となるのであるが、文益でさえ、第七条における文、六祖又謂明上座云、吾與汝言皆非密事。密在汝辺。(六祖又明上座に謂って云く、吾れ汝が與に言は、皆密事に非らず。密は汝が辺にあり、と。)を至極簡単に論述している。右は《学般若の人、師法無きにあらず》の項で教示しているのであるが、

右文は恐らく前記、神話的伝説的事柄を禅宗史の真実と認識した文益の見解と言える。即ち、神会によって提起された捏造の衣鉢に関する件、というよりも、神会没以後の人によって書かれた『南宗定是非論』の成立年代からして、神会の作品ではない同書の内容にある衣鉢に関する件であり、それが媒介となっている。そして、やがて『曹溪大師別伝』(781)の中で拡大され、説話的となったのである。従って、六祖惠能と明上座との会話はその捏造の上に立脚している。従って、その会話は捏造である。しかし、それが宗教的信仰上の真実となるところに、惠能を仏陀に置き換えるような宗教的神話的働きが動いていたと同時に、惠能から文益迄の間に約二百年という歳月の経過を見逃すわけにはいかない。即ち、文益が前記の文を至極簡単に記述したように、捏造が宗教的信仰上の真実となる程、禅宗寺内外では繰返し、繰返し語られていたことを見逃すわけにはいかないのである。

結論

右記の二点から考察し、結論するなら、十世紀前半における禅宗史上の巨星、文益でさえ、捏造を捏造としてではなく、禅宗史上の真実と認識した点にある。又、一方では当時の仏教においては禅宗の本来の在り方を軌道修正するために、提撕を敢言した一人の正統な論証者と言いうことができる。

(1) 続大藏経第一輯第二編第十五套第五冊三三九頁左、上
〔宗門十規論〕

(2) 『国訳禅学大成』第十卷 国訳浄慧法眼禅師宗門十規

論 第二頁

- (3) 前掲書 四四〇頁左、上 (『宗門十規論』)
- (4) 前掲書 第十頁 (『国訳禅学大成』第十卷)
- (5) 筆者の論文「慧忠語」内の「古壇経」の存在に関する一考察 (『宗教研究』第五十一卷三輯、一三四号、一一八頁参照)

第八部会

阿毘曇心論の無表業について

智 谷 公 和

業因果果と言う仏教の問題は、人間の行為の責任を自己に負はせる道徳的味をもっている。この役目を果たすため考え出されたのが有部の無表業論である。無表業は相続するものなので人間の行為の形成における責任の所在を明確にするための概念なのである。すなわち無表業が考え出されたのは、大きく分けて二つの意味がある。一つは倫理の意味であり、他は哲学的意味である。倫理の意味は、行為の影響を考えなければ倫理は出てこない。人間は行為に対して期待をもっている。だから行為をすれば現れないが何か残っているものがあることを考えだした。それが無表業である。哲学的意味は、一つの行為から原因と結果が出ることである。これは、因果律である。人間は生まれながらにして因（直接的原因）と縁（間接的原因）をもっている。行為をとおして因と縁から果が生まれる。果には因より縁の方が大きなウェイトをしめるので、表面には現れないが何かの大きな影響を与えるものがあると考た。こうして無表業がはたらいていると考えたのである。

『阿毘曇心論』(以下、『心論』と略す) Abhidharmahṛdaya-

Sāstra (大正¹¹ No. 1550) 法勝 Dharmasēṣṭhr の著であり西歴三世紀頃に成立した説一切有部の論書の一つである。『心論』の無表業は、卷第一、業品第三、三五偈(大正28, 812, 中)「身業教・無教、当知二俱有。口業亦如是。意業唯無教」とある。身業(Kāya-Karma)には有教(表業 Viñapti)と無教(無表業 avijñapti)があり、口業(Vāk-karma)も有教と無教があり、意業(Manas-karma)は無教のみであるとしている。これが三業(身、口、意)を開いて五業とするものである。まづ身業の有教(表業)について、「身業性二種有、有教性無教性。於中有教者、身動是善・不善・無記。善・善心・生、不善・不善心・生、無記・從・無記心・生。」(大正, 28, 812, 下)とある。このように身表業は身動であるとし身表業には、善の身表業と不善の身表業と無記の身表業がある。そして善の身表業が生ずるのは布施や持戒などを行なおうとする善心によつて生ずるのである。又、不善の身表業が生ずるのは殺生などの不善心により生ずるのである。又、無記の身表業は無記心(善でも不善でもない心)により生ずるのであるとしている。次に身業の無教(無表業)について、「無教者、若作業牢固、転異心中、此種子生。如善受成人不善・無記心中、彼猶相隨。惡業人惡戒相隨。」(ibid)。とある。このように、身無表業は、心中においても種子として転異して相続するとしている。つげくわえると、身表業が強く行為された時、身無表業は種子として心中でも転異して相続するのである。これは『心論』の無教の特色である。次に口業の有教と無教についてであるが、身業の有教

と無教に同じであるとしている。これは、「口業亦如^レ是^レ、口業性亦二種^{ナリ}」(ibid)となっているからである。最後に意業についてである。意業は有教はなく無教のみであるとしている。これは、「意業唯無教者^{ナリ}、意業性一向無教。所以者何、不^レ現故、思微相統故。」(ibid)となっているからである。そしてさらに意業の無表業については、思の微相統であるとしている。又それは、思が細微に相統するので外には現われないものなのである。意業としての無表業を色とはせず、思である所に心論系論書の特徴がある。

以上、「心論」の無表業を述べて来て考えられることがある。無表業は a-vijāpiti と言われることと、a は「否定」を示し、Vijāpiti は分離の意味の接頭辞 vi- と jñā (知る) 使役形から作られた抽象名詞であり「知らしめる」とされるのである。これでもわかるように無表業は「ないとは言えないもの」である、又「気がつかないもの」である、と言うことが出来るのである。又、無表業に3つの特色が考えられる。一つは感性的ではない。二つには表示されぬものである。三つには現世のみであり死後にはないものである。

鳩摩羅什の訳経

八力広喜

本稿は鳩摩羅什の訳経事業のうち、主として訳経場の検討を

目的とする。

梁『高僧伝』卷二には

興の弘始三年三月、樹の連理なるありて広庭に生じ、逍遙園の葱鬱じて蔭となる。以て美端なりと為して謂う「智人応に入るべし」と。五月に至り、興、隴西公碩徳を遣わして西のかた呂隆を伐たしむ。隆の軍大に破れ、九月に至りて、隆上表して帰降す。方に什を迎えて関に入るを得。其の年の12月20日を以て長安に至る。興、待するに国師の礼を以てし、甚だ優寵せらる。晤言して相對すれば、則ち、淹留すること終日、微を研め尽に造れば、則ち年を窮めて勸むことを忘る。大法の東被、漢明に始りてより、魏晋に歴涉して、経論漸く多し。而して支、竺の出だす所は、文に滞りありて義に格るところ多し。興は少くして三宝を崇め、銳志講集す。什既に至り止まるや、乃ち請じて西明閣及び逍遙園に入れて、衆経を訳出す。

とあって、『出三藏記集』卷十四の記述もほぼ同一の内容である。鳩摩羅什は弘始三年(四〇一)長安に到着後、早速、翌年には訳経に従事している。『大智度論』『大品般若経』の訳出がそれであって、いずれもそれぞれ弘始四年夏、あるいは四月二十三日より、という記述がある。場所は逍遙園であり、このことは『高僧伝』の内容とも一致する。

ところが、弘始八年訳出になる『維摩詰所説経』『法華経』は訳場が常安の大寺とあって、以後、『中論』『十二門論』の訳出も、同じ大寺とある。この訳場の変化について、論序や後記

は何も説明をしていないが、これらの記述から推測すると、鳩摩羅什の訳場には、八百人とか二千人とかの僧が参集したとあるから、いずれにしても広い場所が必要となつたと思われる。このことは後に、費長房が『歷代三宝紀』巻八に

先づ是の長安符秦に到つて與る。其の間三百三十一載。朝市の民曠絶して、俗、荒蕪なり。伽藍を数うと雖も、信に帰するもの尠だ寡なし。三千の徳僧同じく一処に止まる。

其に姚秦天王受けて供養す。世に大寺と称するも、是れ本名に非ず。中に権りに草苫を以て一堂を構す。即ち其の内及び逍遙園の二処に於て翻訳す。

とあり、費長房の時代には、鳩摩羅什の訳経場は一処とされていた。また費長房は、この記述のあとに大寺というのは、草堂寺、草堂寺の東の常住寺、南の京兆寺(後の安定国寺)、定国寺の西の大乗寺の四伽藍をまとめて言つたものであるとしている。かれの言うように三千人の僧が居住したということが事実に近いものとすれば、これだけの僧を收容する伽藍が必要であり、数ヶ寺の存在も想像に難くない。また、これら四ヶ寺のうち、草堂寺が、かなり大きな規模であつたことは、『魏書釈老志』第二十に

是の時、鳩摩羅什姚興に敬せらるる為に長安草堂寺に於て義学八百人を集めて重ねて経本を訳す。

とあり、そのように伝わつていたことが知られる。

明代の『石墨鐫華』巻七には

高観谷之西は則ち草堂寺なり。秦姚興鳩摩羅什を迎えて此

に記経す。原名は逍遙園なり。唐僧宗蜜之に居して草堂寺と為す。今棲禪寺と名づく。

とある。現在の長安郊外にある草堂寺がこれであろうと思われるが、現在では逍遙園との位置関係が必ずしも明らかではない。

『正法眼蔵弁註』の一考察

鈴木 祐 孝

『正法眼蔵弁註』(以下『弁註』と略称)は、天桂伝尊(一六四八〜一七三五)の著作である。『弁註』を通覧してみるに引用出典が非常に多いことである。これらについての詳論は今回述べて、次の問題点についてのみ考察を試みる次第である。

それは『弁註』の中、「授記」の巻、「面授」の巻、「嗣書」の巻は特に天桂伝尊その人の思想に関わる問題点が論じられており注意を要することは、先学諸師が示されておるところである。そこで小論は特に「授記」の巻に出てくる「或師云」という点に限定し、それに対して天桂伝尊が何を論じ、何を導き出そうとしたのか、少し考察を加えてみたい。そこに示された一つ一つが天桂伝尊の宗祖道元禪師への参究、弁道態度であり、そこに伝尊の根本が見出されるものと思われる。しかるに、これまで伝尊に評価されておる異端視の扱いの枠を取り除き、改めて天桂伝尊の姿に接することが必要と思われる。以上の点に

留意しつつその「或師云」の例を取り出し順次考察してみるところにする。

或師云洞濟禪門師資因縁既悟得_レ伝又一師印證有_二嗣書_一表_レ信。未_レ悟得_レ伝亦一師印證有_二嗣書_一表_レ信。人有_レ悟未悟_一法無_レ有_二二致_一雖_レ化門表示_二亦不_レ論_一悟未悟_一同一表示也。但因縁現成寂然感通。然則但是嗣法表信而非_二嗣法宗旨_一

ここに出ててるところの「或師」とは卍山道白(一六三—一七一—)である。そしてここに取り上げた引用文は、卍山道白著の『洞門衣襖集』の一部分である。この『洞門衣襖集』は卍山道白の嗣法についての全般を知り得る著作であり、これを引用して天桂が述べるという事は、そこに天桂自身の嗣法に關する一見解が存することは当然といえよう。つまりその差を明確に読みとることが小論の課題でもあろう。それでは先に示した文をみてみよう。ここでは卍山道白が一師印證を強調するのである。それは学人の悟る、悟らないは問題でなく、誰でもただ「嗣書」のみによって伝々祖々の相承の嗣法の証しとしてあることを述べた点を、天桂は、嗣法の宗旨に非ずと批判するのである。この理由を述べる中、まず次の様に示すのである。

伝々祖々同一尊重嗣法宗旨箇々自心現仏知見也。と。この自心も各所にみられる天桂独特の術語である。それは天桂の『正法眼蔵』に対する姿勢そのものといえないだろうか。その説明は次の所でみてみることにする。

大風嗣法時須_レ知_二授記嗣法有_二權実區別_一談_二其実乘_一則汝正因
仏性無斷無統不_レ輕_二大士見性之嗣法言_二其權乘_一一則仏法住持化儀

師資相統嗣法如_レ是權実雖_レ異不思議一也蓋其一也。者何哉雖_レ權雖_レ実人々箇々同一自心現仏知見之一也

ここにおいて、天桂が述べる同一自心の姿勢をみる事ができる。つまりそれは先にみた如く、自心の現仏知見の發現である。それはここで述べられる様に、權実二乗の嗣法があることである。その一つは実乗の嗣法であり、不_レ輕菩薩が比丘、此丘尼及び在家の人々に礼拝し嗣法授記することであり、他方は只化儀儀軌によつてのみ相統嗣法があるということである。しかし天桂の主張する嗣法は權実二乗を超えた時点で行なわれるものであり、不思議と呼んでいるのである。その不思議の一角が人々箇々の自心の現仏知見であると思われる。しかる先に述べたところの自心の説明は、不思議の一であり、儀軌、形式の發現ではないということになる。

以上、二点のみの引用よりまとめられる要点は、天桂が述べる嗣法の態度は、自心の開仏知見の發現であり、その自心が發現される時は一乘無二の立場であり、そこに仏法の有無、その教えを説く人師存在云々は論じられず、只自心の開仏知見の發現、現成が嗣法の宗旨であり、それが今、欠落していることを強調するのである。その為に卍山の引用が存し、批判があり、嗣法の宗旨を明確にさせた人が天桂伝尊といえよう。

道綽と涅槃經

田宮 仁

このような論題を掲げる次第は、親鸞の『教行信証』に『涅槃經』の引用が多くなされていることに出発する。そのことから浄土教思想において『涅槃經』がどのように受用され位置づけられるのかについて考察することを目的とする。ここではその中間作業として浄土真宗の第四祖である道綽においてはどうかを問題とする。

道綽は『統高僧伝』（大蔵五〇の五九三C）によれば、「十四出家、宗師遺話。大涅槃部、偏所弘伝、講二十四遍。晩事瓊禪師、修涉空理、亟沾徽績。」とある。また迦才の『浄土論』巻下（大蔵四十七の八三）によれば「從大業五年己未、即捨講說「修浄土行」一向専念阿弥陀仏」とある。このことからまず道綽は『涅槃經』の研究に従事し、次に慧瓊禪師のもとで戒律と禪定に精進し、終には浄土門に帰入されたことが伺える。

このような生涯を経た道綽が著した『安楽集』には、『涅槃經』直接の引用が十三ヶ所十五文に及び、『大無量寿經』の二十一ヶ所に次ぐ引用数である。この数量的な多少を、また以前『涅槃經』の研究に従事された事実を短絡的に道綽教学と結びつけてみるのは疑問である。浄土教思想そのものに『涅槃經』

の内容が必然的に呼応するものである故と考えたい。

道綽教学の白眉は約時被機を基盤とした聖浄二門の判釈である。この聖浄二門の判釈は『安楽集』第三大門の三節で述べられてある。原文を挙げる。

「問曰。一切衆生皆有仏性。遠劫以来應値多仏、何因至今仍自輪廻生死不脱火宅。答曰。依大乘聖教良由不得二種勝法以排生死。是以不脱火宅。何者為二。一謂聖道、二謂往生淨土。其聖道一種今時難證。一由去大聖遙遠。二由深深解微。——中略——当今末法、現是五濁惡世、唯有淨土二門可通入路。」

右の問答の内容はそれぞれ、「仏性」は第一大門四節の「宗旨不同」に、「値多仏」は第一大門三節の「発心久遠」に、「輪廻生死」は第三大門三節の「輪廻無窮」において『涅槃經』の文もしくは意で論究を重ねられた前程を踏まえた上でなされている。このように道綽教学を決定する聖浄二門の判釈に至る過程において、『涅槃經』の果たす役割は道綽にとって必然といえる。

ところでこの聖浄二門の判釈が導き出される基本姿勢は第一大門初頭の文である。

「約時被機勸帰浄土者、若教赴時機易悟、若機教時乖難修難入。」

これは道綽自身の求道の生涯を通じた姿勢といえる。そしてこの求道の歷程において『涅槃經』の根本精神が顕在化していると考ええる。北周の武帝による亡国・廃仏という現実、末法濁

世を体験とした「時」の問題に直面した。また『涅槃経』の学びの深まりは「一切衆生悉有仏性」という、この経の根本精神と相反する現実の自分との矛盾が現出したと考える。また慧瓊禪師のもと実践行の励みは、結果としては自身の凡愚性の開顯であったとみられる。これらのことは『涅槃経』の如来常住説、あるいは一切衆生悉有仏性・一闍提成仏の根本意を道綽におもわせしめたものと考える。だからこそ約時被機を基盤とし、自身の理性に依らず、情に注目し仏双に依るとされたのである。このことは

「唯有淨土二門可以情恡趣入」
とあり、また聖淨二門の判釈を結ぶ

「諸仏大慈 勸歸淨土。縱使一形造惡但能發意、專精常能
と表白されておることに伺える。

『安樂集』における道綽の『観経』解釈は根本的に『涅槃経』と深く関り合うことが認められる。また浄土門帰入に至る求道の歷程の背影に『涅槃経』の存在をみる事ができると考える。

北宗の『観心論』について

仙石景章

論題に北宗の二字を冠した理由は、天台智顛の同名の書と区別するためである。本書は北宗の大通神秀作とされる。『少室

六門集』『禪門撮要』所収の『破相論・観心論』は異本である。本書に関する研究論文には次のようなものがある。神尾式春氏「観心論私考」(『宗教研究』新第九卷第五号)、禿氏祐祥氏「少室六門集について」(『龍谷学報』第三〇九号、昭和九)、鈴木大拙博士「達摩観心論(破相論)五本対校」(『少室逸書解説附録』)、関口真大博士「達摩大師の研究」、田中良昭氏「北宗禅研究序説」(『駒大仏教学部紀要』二五、昭和四二)等がある。他に北宗の思想を総括的に論述したものに、柳田聖山氏「北宗禅の思想」(『花園大学禅文化研究所紀要』六)がある。これらの研究成果を踏えつつ、『観心論』の思想内容に触れ、仏道実践の場に於ける観心の行法の意味を考える。

『観心論』は、(一)観心の意味について、(二)三聚淨戒・六波羅蜜について、(三)修造伽藍等の仏事について、(四)『温室経』の七事について、(五)念仏についての五の課題を有する。

観心は仏道の省要であり、諸法を統攝するものである。それは、心が万法の根本であり一切諸法は唯心の所生であることによる。そして、観心は心に染淨の二種あることを了知するに始まる。淨心とは真如仏性、自性清淨心を、染心とはそれを覆障する無明の心をいう。三聚淨戒はこの無明の根本たる三毒を制し、六波羅蜜は三毒の心より応現する六根六賊を清淨ならしめるといふ。それは、三大阿僧祇を超越して一念中に解脱を得ることである。この染淨二心の考え方には、その底流に『楞伽経』によりて確立したとされる初期禅宗固有の如来藏思想がある、と思われる。

唯心主義の立場からは、修造伽藍等の一切の仏事は世間の有為有相の行に滞るものでなく、無為無相の内心の行とならねばならない。「理体内明、事随推変」の義を了解して始めて如法の仏事は果遂されるとい、「若復不行理法、唯執事門、内則放縱貪癡、常為惡業、外則空現身相。」という。理体とは真如仏性の当体、理法とは観心の一法に他ならない。

『温室経』は、温室洗浴時に然火、淨水、澡豆、蘇膏、淳灰、楊枝、內衣の七事を用うればその福報は無量であると説く。これを解釈して、洗浴衆僧とは三毒無明の垢穢を除いて身中の真如仏性を露頭せしめるのが本意であるという。だから、前の七事も個人の内心に寄せて解されることになる。そして、この經の所説は「為諸大乘利根者、非為小智下劣凡夫」という。

最後に念仏については、念は心に在って言に在らずといひ、口誦の念仏を退けて理観としての念仏を重視する傾向にある。

『観心論』を一貫する思想は、仏道修行の事相に執することなく、その一々を精神的内面的な問題として行者個人の内心に引き寄せた観心の行法として解釈するところに、その特色があると考えられる。

『観心論』の特色の一に観心釈による經文解釈が挙げられる。そこには通仏教の概念にとらわれない自由闊達な趣きを感じられ、牽強附会、と言われる北宗の面目躍如たるものがある。時に、天台の観心釈との関連も論じられる。仏道修行の全般が「観心」の対象として適用出来ないものはないとする点に於いて、天台の観心の意味するものと軌を一にするとも言える。初

期禅宗に於ける天台止観思想の受容は、永嘉玄覺の場合に顕著であるが、それは道信より神秀に至るまでの系統に於いても窺えることされる。他の北宗の文献に比してみると、『観心論』は、北宗に於ける天台止観思想受容の限界を示しているという印象を受けるのである。

『二時課誦』の原形と変遷

柴田 泰

『二時課誦』というのは、中国浄土教ゆかりの地として有名な玄中寺で披見した勤行本である。今春（昭和五五年三月三日）、△北海道仏教研究者友好訪中団（団長 藤田宏達北大教授）▽が当寺を訪ずれた折にそれを披見し撮影したものである。本稿の意図するところは、『二時課誦』を通して現代中国の仏教儀礼の様相を語ることではない。本稿では、『二時課誦』に認められる諸々の經文、陀羅尼、讚偈、念仏などがどのような經典や典籍に由来し、如何なる変遷を辿って現行に至ったかを探求することにしよう。それによって、当該勤行本からは窺えない数世紀にわたって信仰され継承された中国仏教儀礼の歴史的背景と特徴の一端が知られるであろう。

はじめに、『二時課誦』の内容と次第を簡単にあげておこう。まず「朝時課誦」では「楞嚴呪、大悲呪、十小呪、般若心経、回向、讚仏偈、念仏、華嚴十願、三帰依、大吉祥天女呪、韋駄

讚」、「暮時課誦」では「香讚、阿弥陀経、往生呪、礼仏懺悔文、蒙山施食儀、般若心経、往生呪、讚仏偈、念仏、発願回向文、三帰依、大悲呪、伽藍讚」である（詳しくは、拙稿「玄中寺の修行本」、前述の訪中団編『中国の仏教を訪ねて』）。

それでは、『二時課誦』に認められる諸々の経典、陀羅尼などは何時頃に仏教儀礼として成立し、どのような変遷を辿って現行に至ったのであろうか。

現在までに知りえた先行関係資料として、経典関係は二〇余部、中国資料は実に五〇余部である。その一々を列挙するゆとりはないので、ここでは諸資料の概要を述べるにとどめよう。

まず第一に、『二時課誦』で全文を載せるもの、或いは朝暮とも唱えるもの、従って、極めて重要な経偈は、般若心経、阿弥陀経、往生呪、大悲呪、讚仏偈（阿弥陀仏真金色偈）、念仏（阿弥陀仏、観音、勢至、清浄大海衆菩薩）、三帰依などである。中国では日本のような宗派的性格はないとはいえ、われわれはそこに思想的には禅と浄土が中心であることを窺知できよう。第二に、経典の一部分が唱えられる、その経典関係としては、天台宗で重視された金光明経、華嚴宗の華嚴経、隋唐代に盛行した仏名経典、多くの陀羅尼経典、……そして最も新しい元、清代の訳出経典、疑経などである。そこには転用、疑経的要素があり、諸経典の相互関係の考証を要するが、こうした諸経典の一部が極めて古い時代から唱えられ、今日に至っていることを示している。第三に、中国資料では、隋唐代の方等三昧行法、集緒経礼懺儀などから清代に至るまで、すべての時代に散見さ

れるが、そこでも、天台・華嚴・禅・浄土・密教など様々な分野の要素から、『二時課誦』が成り立っていることを教えている。

以上、極めて簡単に諸資料の概要を述べたが、こうした諸資料を考証し整理し、共通資料を連ねると、そこにはまた幾つの特徴が帰納されそうである。その二、三をあげると、まず第一に、現行作法は古くから成立していたのではなく、初めは夫々の素材が独立した儀礼として行われていた（たとえば、三昧行法、課呪法、仏名礼懺、心経や阿弥陀経の読誦、讚仏偈、念仏など）。ここでは、それを『二時課誦』の原形としよう。第二に、夫々の原形の成立をみると、その多くは宋代までの資料に認められる（たとえば、大悲心呪行法、発願回向文、回向・讚仏偈、施食通覧など）。第三に、やがて夫々の原形は明代頃になると、幾つかがまとまっていった。（たとえば、浄土資糧全集、瑜伽集要施食儀、准提浄業の関係個所など）。更に、清代に入ると、そのままの形態もあつたが、盛行していた幾つかが現行作法にまとめられた。

以上、『二時課誦』の原形と変遷についての概要を指摘した。今後も関係資料の渉猟に努め、詳細は残された課題とともに後日発表する予定である。

智顛教学と老荘思想

・池田魯参

『摩訶止観』の破法遍、入仮識棄の段（七七頁中）には、『涅槃經』に「一切世間外道の經書は、皆是れ仏説であり、外道の説にあらず」とあり、『金光明經』に「一切世間の所有の善論は、皆この經に因る」とある經文を証権として、三綱五常常の倫常は、仏法の説と類同で、世法に通曉することは仏法の立場と違うものではないと説く。仏教の十善、五戒が、五常・五行・五經の義と同じというのは、北魏の曇靖がつくった『提謂波利經』の説に基づくものである。「孔丘、姫旦が、君臣を判し、父子を定め、上を敬い、下を愛すのは、世間の大治であり、礼律、節度、尊卑に序があるのは戒を扶け、業をもって心を和げ、風を移して俗を易えるのは、定を扶け、先王の至徳の要道は、慧を扶ける」と示す（七八頁下）。その後、『清淨法行經』の三聖化現説をふまえ、「元古混沌として、未だ（仏の）出世に宣しからざる時、辺表の根性は仏の興るを感じなかつたから、我が三聖（月光菩薩・頤回、光淨菩薩・仲尼、迦葉菩薩・老子）を遣わし彼の真丹を化し、礼義を前に開き、大小乗經は、然の後に信ず可く、真丹がそうであるように十方国土でも同じよう、前に世法を用い授与するのである」（八〇）と示す。外にも「神農」「華陀」「扁鵲」などで、菩薩の応病与薬に喩え

（七八頁上中）、坐禅について「脈法」（二〇六頁中）を、「方術治」を説いて「治咽法」「治齒法」「捻大指治肝」を列挙し、「術事淺近、体多眞幻、非出家人所須、元不須学、学須急棄」（二〇九頁上）と示す。善巧に心を安んずる止観を喩え「如陰陽法」と説き「陽則風日、陰則雲雨、雨多則爛、日多則焦、陰如定、陽如慧、慧定偏者、皆不見仏性」（五九頁上）を示す。又心が一切相を具する例に、心が人相に現われることを喩え、孫権・劉玄德、曹操の人相を説き（五三頁上）、「可憐無五媚」（九四頁上）、「欲得老寿、当足足露首」（二〇七頁上）などの俗諺までを引証している。

一方、世間の法師や禪師が、『老子』の道德や、『莊子』の逍遙が仏法と斉しいと称するがこれは誤っている（三三二頁下）とし、「今世に多くの悪魔比丘がいる。戒を退け家に還り、驅策を懼畏れて道士になり、名利を激めて、誇んに荘老を談じている」（六八頁中、一三四頁中）という。『玄義』には「今時の地論を学ぶ人、道に反いて還俗し、竊かにこの義（妙有）を偷んで荘老に安き、金石相い様れ、遂に邪正を混淆し、盲瞶の徒は、淫滑を別つことができないが、四教の四門の意によつて精しく真偽を簡んだならこのようなことにはならぬ」（七八八頁）という。「宇文邕の毀廢も、亦た元嵩の魔業に由る。これは仏法を滅する妖怪であり、時代の妖怪である」（一九頁上）とあるから、時代は衛元嵩の歎策を入れて断行した北周武帝の廢仏の時代で、その政策を支持した廢仏論者の主張を指している。そこで智顛は同時代の二〇数才の先輩に当る、周弘正

(四八七―五六五、年七九。『陳書』卷二四)の三女(老子・莊子・周易)に対する釈に基づき(一三五頁上)、『莊子』の「貴賤苦樂是非得失は、皆な自然である」(徳充符篇取意)という「自然」は、果を破すことがなく、先業を弁じないから因を破す説である。しかし「虚心」で、貴に居て憍ることなく、窮に処て悶えることなく、貪りや恚の心は息み、一に安んじ懐抱するのは「自然」の訓の長所であるとし「得に多種あり」と説き、「無欲恬淡」の実践が、通明觀において発得する初禪の妙に似ていることなどを説く。反面で、「万物は自然だ」といい、意のままに悪を造り自然に帰するのは、「無欲」どころか欲を恣いままにするもので、仁義を斥けた莊周の説は、小盗を防ぐのに意を用い、大盗を防ぐのに意を用いることがなく、やがては國を謀すものであるという。外にも『老子』初章を引き「絶言」の見を批判する(六九頁上)が、いづれも因果修証論の立場でなされている。円教の菩薩を「仙客が金丹を練る」(玄義七八二頁上)のに喩えたり、「莊周夢為蝴蝶」(齊物論篇)として不思議一心を説き(五五頁下)「外道の服氣」や「吐納」(莊子刻意篇)などの呼吸法を論ずる(一〇九頁上)例に照すと、智顛教学における老莊ないし道教の思想の影響は儒教のそれより一層深刻で、改めて検討しなおさなければならぬと思う。

朝鮮仏教に於ける八関齋会について

里道 徳雄

朝鮮仏教に於ける八関齋会は印度・中国に於ける夫と著しい相違を示す。記録上からする朝鮮の八関齋会は、高句麗亡命僧慧亮が新羅真興王十二年(五五一)に八関立法を行うのが嚆矢であり、後に同王三十三年(五七二)十月、戦死士卒の為に八関齋会を外寺に設け七日にして罷をと記すもの(『三国史記』、慈藏法師が中国に在って、竜王から救国の為に帰国して皇竜寺に九層の塔を建立し八関齋会を設けよと云われた記事等しかない。たゞ、此等からも八関齋会が七日間修されたこと、戦死士卒の為や外賊退散の為に設けられた事等、印度中国に見られぬ特殊な型をみる事が出来る。新羅下代の摩雲国王弓裔の部将であった高麗太祖は即位の年に八関齋会を設けるが、是は新羅の故事によるものであったと『高麗史』は記し、次の様な齋会の様子を伝える。「十一月設八関会有司言前王每歲仲冬大設八関齋以祈福乞遵其制王從之遂於毬庭置輪燈一所香燈旁列滿地光明徹夜又結綵棚兩所各高五丈余狀若蓮台望之縹緲呈百戲歌舞於前其四仙樂部龍鳳象馬車船皆新羅故事百官袍笏行礼觀者傾都晝夜樂焉王御威鳳樓觀之名為供仏業神之會自後歲以為常」。上記の内容が真実、新羅以来の伝統的様式を伝えるものか否か今判断を下す術はないが、少くとも此の記事を信ずる限り仏教齋会の八

八閔齋とは大いに異つていと云わざるを得ない。此の朝鮮仏教の八閔齋の背景については諸説が教えられる。仲冬十一月にのみ行われている事から穀霊神信仰によるとする説、四仙花郎がシャーマンの機能を果す事から弥勒信仰の介在を指摘する説、八閔齋が本来六齋日に行われて四天王信仰に深い関係があった事から護国思想が加わっているとする説、或いは山神等の俗神信仰によるとか太陽神崇拜が存在するとなす説等々多く出されている。これら諸説は確かに正鵠を射てはいるが、しかし、是等はいわば現象中に表出するシンボルを把握してその要素を指摘するに止ると云わざるを得ず、結果として八閔齋の名を冠する所以を説明し得るものとは云えない。換言すれば、八閔齋の禁戒中の歌舞音楽を敢て為し、都人士を驚かす華やかな式会を設けて八閔齋会を称する根拠には夫等はなり得ない。そこで第三の経証を要するが、夫は古来大變流行をみた薬師経であったろうと考えられる。「若有淨信善男子善女子等欲供養彼世尊藥師瑠璃光如来者应先造立彼仏形像敷清淨座而安処之散種種花燒種種香以種種幢幡莊嚴其処七日夜受持八分齋戒（中略）鼓衆歌讚右繞仏像」（T—15—406C）とあって一日一夜ではない七日夜の八閔齋受持、散花焼香や幢幡で莊嚴し鼓衆歌讚する事等が示されるが、更に統命幡燈法に於いて「七日夜受持八分齋戒（中略）燃四十九燈造彼如来形像七軀一一像前各置七燈一一燈量大如車輪乃至四十九日光明不絶造五色綵幡長四十九揲手応放雜類衆生至四十九可得過度危厄之難不為諸構惡鬼所持」（T—15—407C）と供養法を述べ、次いで此の八閔齋とその他の

儀を行うならば「災難起時所謂人衆疾疫難他國侵逼難自界叛逆難星宿變怪難日月薄蝕難非時風雨難過時不雨難」の際、此の善根及び如来本願力の故に「令其國界即得安隱風雨順時穀稼成熟一切有情無病歡樂於其國中」（同上）と功德を説く。更に「恭敬尊重以種種花香塗香油香燒香花鬘瓔珞幡蓋伎樂而為供養以五色綵作囊盛之掃灑淨処敷設高座而安処爾時四天王與其眷屬及余無量百千天衆皆詣其所供養守護」とあり四天王その他の守護が語られ、命終の際の救済者として八菩薩中に弥勒菩薩も登場するのである。印度古来の八閔齋が薬師経によつて変容を来す事が知られるが、朝鮮仏教の八閔齋は是を経証として諸信仰を合し原型を成立させて行つたものではなかつたか。高麗は後に酬を給う等して不飲酒戒すら犯して八閔齋を形骸化させ、七日齋会は二日乃至一日となり、宋史の云う「迎祭歳神」即ち仲冬の民族的大祭となつて朝鮮固有の信仰が前面に出て行つたものと考えられる。

高麗均如の一乘思想

中 条 道 昭

高麗均如（九三—一九七三）の教学思想は『均如大師華嚴学全書』に収められる五部十八巻の著書によつて知られる。中で『教分記円通鈔』は新羅高麗を通じて朝鮮半島に只一つ、『五教章』注釈史上では日本の東大寺寿靈の『指事記』に次ぐ早い

時代に著わされた。道亭の『義苑疏』と同じころ。

法蔵は『五教章』によつて『華嚴經』一部の教理綱要を明らかにした。その一乗思想の論理的骨格は別教一乗の教義が、普賢因人の境界として超絶的側面をもち、それに基礎づけられた同教一乗というあらゆる機縁に應ずる教義をも一乗と認めることにある。斯の如き云わば相絶統攝の一乗とした点が根本である。この捉え方は智儼が『孔目章』に「融會一乘三乘義章」の項を設けて論ずるように、三乗教という一乗と隔歴した教説を主張する考え方に對し、三乗教の法義そのものが一乗の教説の中に包含せられて、一乘三乗の各々、別個に教義は成り立たず、一乘三乗の各義だてによつて區別せられるべき教理内容は有りえないとする立場である。『五教章』建立一乗で、同教一乗は別教一乗が無尽であり説教を破る全ての機に應ずる教義であることとの論証として説かれ一乗教義は同別二教によつて建立されるのである。さらに五教は建立された一乗の同教的側面として論ぜられそれは別教一乗の教義の中に摂せられる。義理分齊は一乗教所詮内容の義理の純円の構造を述べ、所詮差別は五教の機に應ずる所詮の法義の浅深、それに隨う能註の教の差別について明す。

このような同別二教論の『五教章』を釈した均如の一乗思想は、智儼、法蔵の所論からは直接に導き出せない特徴がみられる。『華嚴經』觀を示すのに「謂此經是三教中、頓円二教。五教中、第五円撰。故此三經唯頓円也。下四教是修相漸、華嚴經唯頓円故也。」と述べる。三經とは古徳云くとする『華嚴經』に對

する三種の名をいう。『搜玄記』にみられる漸頓円の三種判では頓円二教、五教判では第五円教の撰とし、下四教即ち五教判中、小始終頓の四教が三種判の漸教にあたるとする。下四教という用語例は均如の著書中にみられる特殊な表現で、均如は多用する。三種判と五教判とでは頓教が異なる概念で捉えられ、特に三種判の頓教は「唯頓円」といい、円教に融同されて「頓円」という成語を生んでいる。

『五教章』冒頭に「開釈迦仏海印三昧一乗教義」と云う一乗を釈して『華嚴經』は頓円に摂せられるのであるから唯頓円の一乗であると述べる。この頓円一乗は以下の均如の解釈では別教一乗と等同のものとなる。

同別二教について別教は唯華嚴といい分相門で三乗を一乗から分け能分の別教が『華嚴經』、所分の三乗は下四教とし、該撰門の三即一は一乗であるが、一即三の三乗は下四教とする。同教について分諸乗は下四教を分けて諸乗とし、融本來はこの諸乗を融じたといふの故に同教とは唯だ下四教であると述べる。同教をこのように下四教・三乗と規定するなら、別教分相門における分相所分の三乗は下四教というのに対応して、分相所分は同教であることになる。蓋し、同教を別教に對して下位に置こうとする姿勢が極めて顕著である。同教は是れ華嚴の下、四教の上等ともいふ別教が華嚴と無二無別と述べて、同教一乗の用語を避け『華嚴經』との対応を払拭している。この均如における同教解釈は分相門の差別十門に三乗を差別するのに『法華經』を引証してことが論拠を与えている。譬喩品の三車の喩

を以つて法蔵は一乘三乘の差別を論ずるが、均如は『法華經』を引証する差別門を同教分相とし第七・八・九の三差別だけが別教の分相であるという点に『法華經』と同教・三乘との結びつきの契機としているのである。

斯く迄、『華嚴經』と『法華經』との經旨を峻別しようとする均如の解釈は義天による高麗天台開宗に先立ち、天台法華の信仰がその時代、大きな勢力であったことへの対応であるか今後の検討にまらしたい。

大慧宗杲の看話禅における対機観

石井修 道

今回は、四卷本普説を中心に、大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の禅ではあまり問題にされない追薦供養について述べる。四卷本普説には、普説数が卷一に16回、卷二に18回、卷三に20回、卷四に13回ある。卷一は慧然・蘊聞の編で、卷二・四は道元の編になり、卷二はすべて育王山の普説であり、卷二以降は年代順に編集されたと思われる。今回問題とする追薦供養は、卷一・四に多い。

大慧の禅は、「以悟為則」を主張し、悟の方法に「無字の公案」を中心とする看話を特色とする。出家修行者は、齋や戒を持して、無上菩提を学ぶ為に六親を棄てたのであり、「慕然として自己本来の面目を明見するならば、但だ今生の父母のみに

あらず、たとい百劫千生の父母の劬勞の恩も、一時に報じ畢る」（卷二一八〇b）とするのである。結局、見性において大慧の禅は帰結する。

ところで、普説は真淨克文（一〇二五—一一〇二）によって始められ、入室と同じく悟るための方法を指示するのを目的とする（卷二一八七a、卷三二七五a）。ただ普説の場合、同一場所に一時に多くの修行者を集めて説示し、個人を指導する場合は異なる。また大慧の禅には、「無字の公案」を中心に用いた看話禅の確立が、普説に以前よりもより積極的な意味を与えたことになる。

普説が行われる機会は、入院当晚とか正旦、冬至、告香のよう修行者を中心とする場合、また修業者が説法を請うた場合であるが、大慧の普説の場合、在俗者が請う場合が多く記録されている。ここでは、この在俗者が普説を請うた場合が問題であり、また四卷本普説のような記録は他に類例をみない。

在俗者が普説を請うても、修行者と同じように自己の悟りを問題とすることも当然存在するが、追薦あるいはそれに類する希望により成立し、その時に施主（功德主）は、千名を越える大慧の集団の僧に齋を設けることになる。そこで説かれる大慧の普説には、修行者への説法とは異つたものが展開する。

たとえば、二八歳で没した息子の蘇子和の追薦を願ひ、普説を請うた父の蘇和泉の場合は、大慧は次のように説く。

子和すでに傾逝す。知泉奉議、もし這裏に識得破せば、便ち三毒を回して三聚淨戒と為し、六識を回して六神通と為し、

煩惱を回して菩提と爲し、無明を回して大智と爲さん。即ち上來、般若を挙揚する功德を將て、子和宣教に追薦して、淨界に超生せしむ。伏して願くは、西方の九品、上品に登つて生を受け、淨土の三空、大空を悟つて仏に見えんことを。

(卷四―四八b)

ここに生ある者は、生死を解脱し、死者には、冥福を祈る普説が展開するのである。

また施主の母が存命の場合は、施主も母の「平安を祈保し、罪愆を懺悔することを」と希望し、大慧も施主の母の「罪垢を懺悔し、平安を保慶することを」と祈る例もみられる(卷一―六五a)。

このように普説の場を設ける施主の希望と大慧の祈りが一致して、一つの普説が成立して来るのである。ある場合には追薦供養される死者が、大慧に親しい関係にあった場合、たとえば向子譚(一〇八五―一一五三)の例などは、故人が生死を透脱したすぐれた人であり、五十年修行した出家者と変らないことを強調することもある(卷一―八一a)。

人間が免れることのできない「死」を機として、そこにいる人にも最もふさわしい生死透脱を述べているのが、大慧の普説である。

ある時は大集団を維持する必要上、ある時は施主に対する感謝の為に、第一義の説法がなされずに一見妥協的態度とみられる普説が全くないとはいきれないが、しかし大慧の禪が已むを得ざる方便より展開しているのを見る時、大慧の禪の中にある宗教のエネルギーを感じることが出来る。そしてここでは何

よりも大慧個人の魅力を見逃すことができない。

これらの点を過小に評価することは、大慧の禪の一面を失うことになるし、現今の日本の宗教との共通点を無視することにならう。

禅観における鏡と影

村中祐生

仏教思想の中で、鏡像の喩は極めて重要な意味をもっている。例えば、撰大乘論、成唯識論などで依他起性の八喩の中において、あるいは大智度論に空を解する十喩の中においてなど、諸法の種々法門のあり様について解説するなかに用いられる。その他、種々の経論疏記の中に、隨所に見出されるのである。それらを一一に摘示することができれば、ここに考察しようとする意図がより明確となる筈であるが、省略せざるをえない。また、日本においても、この喩をもって豊富な思想展開がみられることも一言しておかなければならない。すなわち、中古天台において三諦円融を譬えば明鏡の如しとし、これを守護国界章の「鏡像円融の義は口決に非んば解せず」の句をもつてついに口伝法門の成立をみるに至り、なお、玄旨口伝には、鏡を授けて五箇の印信を伝える秘儀に墮さしめたという。このことについて省略する。

さて、表題のごとく、特に禅観においてみようとするのは、

鏡と影とが単に譬喩的に用いられるのみでなく、坐中の境界に内的な事実として表われる性情に名づけられたと考えられるものがあるからである。

仏道を解と行との双資において把え、大系化した代表的な人は、天台大師智顛であろう。初期においては禅の一語に約し、発展しては止観の二字に約して法界を明し教観大系を組織したそれは、従来の学解的義学の傾向に対して習禅を重視し、己心中所行法門と評された。まず「止観明静」は、法華經本迹の妙法の体が明静にあることを、止観によって体験的に把握することにあるであろう。それは開仏知見に要約される。仏知見は衆生に蘊在することをもって、三法無差別に立つて一念因縁無明心を観境の第一とする。それは不可思議の法界であり、因縁所生法といわれる。因縁所生は、禅観の事実としては根塵相對の一念心であり、坐中の静定心中に忽ちにして種々の境界を見るところである。境界現前は、修習において内的心意が開明されることをいい、欲界未到地がその初期の性情を明している。根塵相對一念心起において三諦三觀がいわれる。これに「譬へば明鏡の如し、明は即空を喩へ、像は即仮を喩へ、鏡は即中を喩へ」といわれるのであるが、この明鏡は、境界現前を譬えるものであることがわかる。なお「畢竟空の中に真常の性月あり、結使の水の故に陰入の影を生ず」とあるように、影もまた境界現前の性情を事実的に表現したと考えられる。

ついで、灌頂も、涅槃の体を論じてその根底に明淨の鏡をおき、重要な意味を持たせている。湛然もまた、因果不二門、自

他不二門などにおいて、鏡の現像に三千をいい、鏡の未現に塵による所遮をいい、これを観法の大旨であると説いている。

このようなことからすれば、鏡あるいは影は、禅観体験における境界を、事実に表現したものであると考えられる。そして習禅者が教理の大系化に際して、その体験に基いて普遍的な意味をもつ譬喩として用いていることに、注意しなければならぬ。例えば、澄観が華嚴疏において縁起法界義明を明して、一切万法は「明鏡に明を含むが如く一心所成、分別所現は影像の如し」といい、海引三昧の解説に鏡および像が重視されている。あるいは、法宝担經には、神秀の「心如明鏡台」に対し惠能が「明鏡亦非台」と応じ、玄覺が証道歌に「心鏡明鑑無礙……万象森羅影現中」と頓入無生をいう。宗密も禅源諸詮集都序に、靈知の心性の根底に明鏡の意をおいている。延寿の宗鏡録はその序にいうごとく、これらを総括して「一心を挙げて宗となし、万法を照すこと鏡の如く」深義宝蔵を撮略して録したとする。また、一行も義釈において、実相円鏡の心を観じて明了に現前せしめることをもって、直言行人というて説いている。

群疑論における菩提心

金子寛哉

仏教教義の中で菩提心のしめる位置は極めて重要なものであ

る。仏道を修行する場合、この菩提心を発することがなければ、その修道は成立しない。その行が仏教の実行であるか否かは、この菩提心の有無によって決定されるという、最も基本的なものである。

ところが、この欠くべからざる菩提心も、教義や修道の体系の異なりによって、後世その意味内容を異にするようになってくる。

浄土宗祖法然は、その著『選択集』で「発提善心者諸師意不同也」といい、更に「又有善導所釈菩提心、発菩提心其言雖一各隨其宗其義不同……諸求往生之人各須發自宗之菩提心、縱雖無余行以菩提心為往生業也」(浄全・七・五六―七頁)と述べ、浄土宗では善導の説く菩提心を用いることを主張している。

善導所釈の菩提心とは『観経疏』散善義、上下品の「発菩提心」の語を釈する所で、発心已後極楽世界へ往生し、速やかに大悲の願行を満足して再び娑婆世界に還来て普く衆生を救済しようとする心を意味し、これが曇鸞の『往生論註』に説く「此無上菩提心即是願作仏心、願作仏心即是度衆生心、度衆生心即撰取衆生三有仏国土心」(浄全・一・二五一頁)とするの端を発するものであることは既に広く知られていることである。

さて、浄土宗祖法然は曇鸞、道綽、善導等と共に懐感をも中国浄土五祖の一人に数えている。したがって、その菩提心の説も以上に述べたような曇鸞、善導等の説の影響を受けている

であろうことは予想される。しかし、この点については具体的に検討されたものは寡聞して知る所がない。そこで、今『群疑論』中に使用される「菩提心」及びそれに関連すると思われる用語を拾い出して見るとおよそ次のようになる。(イ)菩提心、(ロ)初発菩提心、(ハ)本発の菩提心、(ニ)無上菩提心、(ホ)大菩提心、(ヘ)小菩提心、(ト)無上大菩提心、(チ)阿耨多羅三藐三菩提心、(リ)菩提の意、(ヲ)無上道心、(ル)菩提の根芽、(レ)初発意、(ワ)初発心、(ヰ)発心、(ヱ)大乘心、(ク)二乗心、(ケ)初発心住、(コ)大心、(サ)小乗の意、(シ)生死の心、(ソ)三心、(タ)菩提、(チ)無上正等菩提、(ツ)無上菩提、(テ)三菩提、(ト)無上大菩提、(ニ)大菩提、(フ)阿耨多羅三藐三菩提、等である。

この外にもまだ見落しがあるかと思うが、以上の表現用語について言えば、(イ)〜(ル)の「菩提心」、(ニ)〜(ソ)の「発心」、(イ)〜(ツ)の「菩提」という三つのグループに大別出来るように思う。この中(一)〜(ニ)は所謂菩提心であるが、(三)はむしろ「因果菩提」で、悟りそのものをなす場合が多い。

しかし、このように単なる表現用語のみからではその意味内容の正確は期しがたい。「菩提」といいたがら、その意味内容は「菩提心」を指している場合もあるからである。これは菩提に限らず発心においても言えることである。

このような種々の用語を用いて表現される菩提心は一体どのような概念を以って使用されているのであろうか。残念乍ら、その用例中に明確な概念規定をしたものは見られない。

しかし、一二注意すべき点もある。即ち、「夫発菩提心修」

菩薩行「要須不起大慈悲、憐愍愍含識、廣興濟度、拔苦施安……
雖復拔苦之心、念念不捨、自利之行、利他行本、本若不固、末亦
不堅、是以先須願生淨土、長養菩薩提根牙、令使堅牢」と
(淨企六・七四頁)と述べていることである。これは明らかに
前述の曇鸞、善導の説を受けたものである。更に今の文のあと
に道綽の説を引く点からすれば、五祖中の前三祖の説を全て継
承していることとなる。このような点から、前述した菩提心に
かかわる用語の使用される前後の文を吟味すると、菩提心を発
して後浄土へ往生し、仏果を証得するという説が相当多数に上
ることが注意を引く。明確な菩提心の概念規定はないが、その
根底は浄土の菩提心といえよう。

吉蔵著書中にみられる絶観について

粟谷良道

『絶観論』に及ぼした三論宗の影響についてはすでに指摘が
なされている。そして『絶観論』の題号「絶観」が吉蔵の著書
中に見いだされることも指摘されていることである。吉蔵の説
く絶観について指摘される場合、『大乘玄論』巻四の「智慧是
知照之名。豈能称絶観般若。」(大正四五・五〇上)という箇所
が指摘されるのであるが、その他の吉蔵著書中にも見いだすこ
とができる。例えば『法華義疏』卷三には「如来之智非有非無
不三不一離人離法絶観絶縁。」(大正三四・四八八下)とあり、

『浄名玄論』卷一には「斯則非語非黙。不俗不真。絶観絶縁。
何二不二。」(大正三八・八五六下)とあり、同巻四には「般若
体絶縁観」(大正三八・八七七下)とあり、『大品経義疏』卷九
には「菩薩爾時縁観俱絶」(統蔵一・三八・二・一三三右下)
と説かれている。これらの例によれば絶観は一応に絶縁を伴っ
て説かれることが理解される。なお絶観絶縁と同意であると思
われる変則的な言い方を例にあげると、『大乘玄論』巻四には
「内外並冥縁観俱寂」(大正四五・五六上)とあり、『金剛経義
疏』巻四には「今縁観俱尽……縁観俱息。」(大正三三・一一八下)
とあり、『法華玄論』卷二には「既言非因非果亦非俗非真非縁
非観。」(大正三四・三八二上)とあり、『法華義疏』卷十には
「縁観並忘」(大正三四・五九四上)と説かれている。これら
の例のうち最も多く用いられるのは「縁観俱寂」という言い方
である。この「縁観俱寂」については『十二門論疏』卷上本に
「影公中論序云。内外並冥縁観俱寂」(大正四二・一八一上)と
あり、典拠を曇鸞に求めている。この曇影の中論序は「涅槃經
遊意」においては「影師云。内外並冥縁智俱寂也。」(大正三八・
二三八下)と引用されており、両者には相違がみられる。実際
『出三蔵記集』卷十一の中論序には「内外並冥縁智俱寂」(大
正五五・七七上)とあり「縁観俱寂」ではない。

ところで吉蔵には絶観思想の変則的な表現方法に「縁是一辺
観是一辺。離是二辺名為中道。」という言い方がある。吉蔵がこ
の表現を用いる場合、必ず『大智度論』を典拠にあげているが
該箇所は見あたらない。しかし先の「縁観俱寂」の原型が

「縁智俱寂」であつたことを考え合せれば『大智度論』卷四三の「復次是菩薩入不二法門。是時能直行此般若波羅蜜。」不分別是因是果是縁是智是内是外是此是彼等。」(大正二五・三七〇下)に吉蔵引用の出処を求めることができる。さらに言えば曇影の説く「内外並冥縁智俱寂」は『大智度論』に説かれる内外の不分別、縁智の不分別に匹敵するものであり、源を『大智度論』に求めることができると考えられる。

このように吉蔵の説く「縁観俱寂」の出処は『大智度論』なのであるが、『維摩経』卷上には「無縁観菩薩」(大正一四・五三七中)、『仁王経』卷上には「空慧寂然無縁観」(大正八・八二七下)と説かれている。前者に対しては『維摩経義疏』卷一に「無縁観菩薩者。観実相時。内外並冥。縁観俱寂也。」(大正三八・九二二下)とあり、後者に対しては『仁王経疏』卷三に「実智慧縁縁観並寂故云寂然無縁観。」(大正三三・三三四上)と注釈しているものの、吉蔵の他の著書中において、これらの一節に典拠を求めた箇所は見あたらない。ところが吉蔵は『中観論疏』卷三末において「撰嶺大師云。縁尽於観観尽於縁」(大正四二・五〇下)と述べており、吉蔵以前にも撰嶺大師がすでに縁観について論じていたことをあきらかにしているのである。

すなわち、吉蔵の説く「絶観」は絶縁絶観、縁観俱寂の midpoint を意とするのであり、その源は『大智度論』の説く縁智不分別に求められ、それが曇影によって縁智俱寂と受け継がれ、撰嶺大師の影響により、吉蔵に至って縁観俱寂となり、ついには

「絶観」へと発展したとすることができる。

中国古代における呪術と醫術

丸山 敏秋

原初的な醫療がもつぱらシャーマンなどの呪術師によって行われ、やがてその中から醫療を専門的に扱う醫者が出現したであろうことは、歴史的・民族的に広く認められる。古代中国の場合もその例に漏れない。古代中国の呪術として数えられるものに、巫に代表されるシャーマン達の巫術と、神仙(遷)説を奉じた方士たちの方術があるが、いずれも醫術と密接に関わっている。本研究は中国における醫術の発生と展開を、呪術との関わりにおいて考察しようとするものである。

甲骨文(卜辞)の発見によって照らし出された殷人の生活は、極めて呪術的雰囲気にあふれたものであり、彼らは疾病の原因の多くを他の災害と同じく、天帝・鬼神・祖霊の祟禍と考えていた。卜辞には「醫」や「藥」の字は見えず、殷代では巫たちの祭祀・祈禱に頼る呪術的醫療が行われていたらしい。

この傾向は病因観に変更がない限り殷代以降も引き続いて根強く認められ、巫醫と呼ばれる呪術的醫療家が、永く勢力を保っていた。他方、春秋戦国時代になると、疾病を専門的に扱う醫が出現するようになる。醫の古字は醫であり、殿もシャーマンを形容した文字であることから、医は巫から出現したであ

ろうことが想像出来る。酉の字は巫が醫療に用いた酒を意味するが、この様に呪術的醫療において儀礼的に用いられた酒や藥物などが、次第に經驗を通して効果が識別され、醫の手に委ねられる様になっていったのであろう。

『左伝』に登場する醫緩・醫和や、『史記』にその伝記が伝えられる醫聖扁鵲はそれら初期の醫の代表である。彼らは巫術師と対立的に扱われ、醫和の六氣病因説、扁鵲の陰陽論的病理解釈や蔵府・経絡の認識は、明らかに呪術的醫療と一線を画するものである。特に扁鵲の事蹟は興味深い。彼は山東半島の斉の近くの出身であり、醫となつて諸国を遍歴して喜ばれたが、その醫術があまりに優れていたが為に秦の太醫令に刺殺されたという。彼は「巫を信じて醫を信じない者の病は癒えない」と喝破したのであるが、『史記』その他の伝説に描かれている扁鵲像は、ある面で極めて巫のそれに近いものであり、扁鵲は唯一人物とは思えない。従つて一般に言われている様に、彼は巫から分離独立した最初の醫であると考えられるよりも、巫から醫への過渡期の人物であり、諸国を遍歴した優れた民間醫の象徴的存在と見なすべきであらう。

戦国末頃より燕・斉を中心に、怪子の言を唱える方士が輩出した。彼らは「鬼神の事」に通ずる者として巫と密接な関連があり、鄒衍一派の思想に乗じて、輕身延年・不老不死を旨とする神仙説を奉じた。彼らの方術の中には醫術がかなりの比重を占め、彼らが求めた不死の仙薬というのも醫薬と明確な区別の出来ないものが多い。中国最古の本草書『神農本草經』も彼ら

方士たちの手になると思われる。

巫より派出し、呪術的醫療を脱した醫家の諸説の集成として現在に伝わる中国最古の醫書が『黄帝内經』である。先素・漢初の諸思想の影響を強く受けて展開されている『内經』の醫論の思想的特質として、

①氣の概念に基づき、蔵府・経絡理論が発達して、身体が総合的・有機的に捉えられている。

②自然界と人間が密接不可分の関係にあるとの認識が深く浸透し、疾病とは不養生などによる人体中の氣の不調な状態に、自然界の氣が感応して起こるとされる。

③陰陽論・五行論が醫論を展開する理論的骨子として駆使されている。

などをあげることが出来る。従つてそこには呪術的要素はほとんど認められず、鬼神に拘われる者を非難した、扁鵲と同様の言すら見える。だがまた一種の尚古主義的考えから、上古の世人は自然と共に生活し、たとい疾病に罹つても祝由するのみで癒えた、と上古の世を賛美している言もあり、祝由の如き呪術的醫療を完全に否定しているのではない立場も存している。風に関する記載の多いことや夢判断の記載は呪術的醫療の名残りと言ふべきものである。近年馬王堆漢墓より出土した醫帛の内容は『内經』に極く近いものとして注目されるが、その中に呪文の言葉がかなり見えることは、醫術と呪術が截然と分離していたのではなく、ある面で深く関わっていたことを物語っている。

以上のことから結論として次の様な指摘を為し得る。中国古代の医療は巫術・方士・郷術の思想と密接な関わりがあり、齊という場においてそれら相互のつながりを見出し得る。医療は巫術を母体として発したが、その最大の要因として、災厲と鬼神の如き超自然的存在の祟禍とするのでなく、氣の概念に基づく世界観の中で捉えられる様になったことが考えられる。『内経』に見える医家の諸説には呪術的要素は全く認められないが、醫家の醫術と呪術的醫療は全く別個に行われていたのではなく、両者はある面で深く結びついており、相互に關係を保ちながら展開されていたと見るべきであろう。この傾向は漢代以降の中国醫學史においても明らかに言い得るのである。

龍女成佛

横地清恵

龍というのは、梵語でナーガと言ひまして、大雨を降らせ乍ら、うやまいと恐れとを持って待遇させられています。龍女は、龍王の娘であるがゆえに、龍の珠を持ち、正覺を得ます。詳しくは、提婆達多品第十二に、書かれています。龍宮で諸菩薩がどれ位偉いのか、問われた時に、八才の龍女が、文殊師利に尊されます。釈迦の例を引き合いにして、智積菩薩が龍女の正覺に信心を持つとうとしません。その時龍女が飛び出して来て、「我、大乘の教を開きて、苦の衆生を度脱せん」と身の安全を

説こうとなさいます。さて、舍利弗が、女の身でありながら、五障を持つ女でいて、無上菩提を得ることがあるか。速やかに成仏を得ることがあるかと、同じ不信をぶつけると、宝珠を持った龍王が、三千大千世界の価値を持つその品物を、釈迦に、さしあげるのです。父親の勢いに乗じて、龍女は、智積、舍利弗に質問をする。釈迦の受け取り方が早いのか、どうかと。そして、「汝が神力を以って、我が成仏を見よ。」と、軽やかに、彼等の不信を止めてしまふ。そして男子に成りて、南方無垢世界で、一切衆生の為に妙法を演説する。娑婆世界の人達は、龍女の成仏を見て、心の中で、大いに敬まう。

無垢世界六反震動する。娑婆世界の三千の衆生、不退の地に住し、菩提心を発して、而も授記を得ます。梁塵秘抄にも、このあたり出たりして、女性の信仰を集めたことでしょう。シルクロード史考察「龍」(森豊氏著)には、「とこよ」と読ませて「逢山」を、龍宮にあてているらしい。「記紀・神話」に依れば、常世を、海のかなたにある神郷をさしているがゆえに、すぐお分かりのことと思います。豊玉姫における珠と、仏説墮珠著海中経第八における珠とは、本来的に違うものであり、如意宝珠の方をめぐって奪珠し合いのにぎやかな話が多く読まれています。

女と男が、珠を買い合いをして、勝った男子が、摩尼を持った仏として衆会に疑解させます。思えば思う程、龍女が八才の時の珠ゆずりが大切だったことを知ります。大施太子も、拾遺和語燈録で出て来、龍宮の王から、もどりの宝珠を請ひまし

たり、どれ程重宝だったでしょう。二河の水火は、いまのわれらが宝珠を得る手段です。龍については、古来、豊富な伝統と一緒に、悪龍・聖龍として、美術品にまでなっていますが、聖ゲオルギーが悪龍を退治する美術品として、ソ連で保有せられ、そも龍とは何かと考えさせられます。日本と中国、西と東など、遺跡から推されたる解釈は、古来、万般に涉っています。

猶、珠には、「摩尼」の解釈も当てはまり、横超慧日氏の解釈では、宝珠と訳しています。不幸災難を除き、濁水を清澄にし、水の色をかえるなどの徳があるとしている。特に意の欲するままに、種々なる珍宝を出す徳がある宝珠を摩尼宝珠と称しているとのこと。

この珠が、龍王に手渡された経路は、摩竭魚が龍だということとで、よく分かります。その女、龍女の手に入った時、釈迦仏が彼女を成仏させ、正覚までの勉強をさせたものでしょう。

私の中国佛教史研究

春 日 禮 智

今回日本宗教学会創立五十周年にあたり、それに相当した研究テーマをとの学会からのご要望があったので、私は、取敢えず、右の題目を提出したが、これが、ご要望に副うかどうかかわらないが、以下これについて略述することとした。

私が大谷大学予料に入学したのは大正十四年春である。その

時赤沼智善先生は、私を指導し、次の如く指示された。曰く、

「大学は学問の蘊奥を究めるところである。そして、我々は現代に生をうけているのであるから、あらゆる現代の文化の恩恵をうける権利がある。君は予料では、世界のあらゆる文化——宗教哲学文学歴史芸術語学等の教養を身につけなさい。そして、辞書地図年表目録類も、大切に備えつけなさい。」

私は言われた通りにした。そして、学部に入ると、仏教学の基本として、原始仏教を専攻した。するとまた、先生は、次の如くいわれた。

「原始仏教では、パーリ語も大切であるが、漢訳仏典も大切である。君は阿含経の索引を作るとよいのだが、君たちにはできない。」

この「できない」という語が、私を憤起させた。そして、私は三年かかって、阿含経とその異訳経典を三回よみ、その索引を作った。

大学を卒業して、研究科に入ると、又、先生は言われた。

「研究科は大学の延長であるが、原始仏教—印度仏教は頭であり、中国仏教は胴である。君は中国仏教史を研究せよ。中国仏教史には、東洋史、中国文学、中国哲学、中国語の研究が、是非、必要である。」

こうして私は、松本文三郎先生、塚本善隆先生の教を受けることとなり、東方文化研究所に入った。

赤沼先生のご指導は、陰に陽に、その後も続き、その学風は、今も私の血の中に生きている。私は先ず、高僧伝等の中国仏教

史伝の索引を作った。又、中国語の勉強を始めた。東洋史は勿論、中国の経学、文学、哲学、考古学の勉強もせねばならなかった。私のねらいは、中国の仏教文化史の大成であった。

前述の如く、中国仏教史の正しい研究法は、縦に印度仏教を基幹とし、横に東洋学—中国学のあらゆる教養を身につけて、その上で、中国仏教史を建設するにある。中国の漢籍—經史子集その他は、実に、汗牛充棟を以て表現せられるように老大である。その収庫は、日本はもとより、世界にもそう沢山あるわけではない。東京大学東洋文化研究所、京都大学人文科学研究所は、その最たるものである。私は昭和十八年まで京都の研究所におり、今は主として、東京大学の本を見せてもらっている。これらの大学には、夫々、大学の蔵書目録ができており、その目録を見れば、今迄、茫然手がつけられなかった漢籍の全望が髣髴とする。

そこで私は先ず後漢書、三國志、晋書等の正史、及びその時代に關する史書中の仏教資料の蒐集整理に着手した。次いで南北朝隋唐五代の正史を克服し、冊府元龜、太平御覽、太平広記等を閲読、資料を蒐集した。しかし、残念ながら、水経注、十六国春秋、唐会要、資治通鑑等、充分、手のとどかないものも沢山ある。全上古三代秦漢三國六朝文、全唐文、全唐詩、宋人集等の仏教關係撰述目録は既報の通りである。この方面の開拓余地はまだ実に広い。又、隋書、舊唐書經籍志、新唐書、宋史芸文志の仏書目録も、一部は発表済みであるが、これからも発表したいと思つている。この外、中国仏教史の研究には、史蹟

調査、美術研究、地誌の涉獵等、多くの分野が残されている。以上、私は私の中国仏教史の研究歴を略述した。私の研究は、日暮れて道遠しである。願わくは、新進氣鋭の方々の出現を待望して止まない次第である。

「死者供養」の一考察

——「もり供養」をめぐる——

鈴木 岩 弓

山形県の庄内地方で行なわれている「もり供養」については、昭和26年の學術大会において、戸田義雄先生が発表されて以来、数多くの方々が研究されていることは周知の通りである。これらの研究報告の多くは、鶴岡市の清水、東田川郡立川町の三ヶ沢で行なわれる「もり供養」の実態と、その歴史的起源に關するものである。しかしここで見過ごすことのできないことは、前述の二ヶ所その他、多くの寺院においても「もり供養」が行なわれている点である。従来の研究では、これら寺院で行なわれる「もり供養」の実態把握が稀薄であり、「もり供養」における寺院の位置が不明確であった。そこで本稿においては、先学の報告を参考にしつつ、それぞれの「もり供養」の信仰圈、及び各寺院で行なわれる「もり供養」の実態について報告したい。尚、この調査は現在継続中のものであるため、本稿はその中間報告である。

さて、一般に「もり供養」が目的とする点は、先祖代々、年忌仏・無縁仏の供養にあるとされる。その形態として、「施餓鬼供養」の形をとることが多く、信者は経木塔婆や梵天、線香等供えて供養する。特に清水と三ヶ沢の場合は、歯骨の納骨も行なわれている。集まってくる信者の宗旨は様々で、わずかなが、神道の信者も含まれている。

次に、それぞれで行なわれる「もり供養」の特徴を、信仰圏を中心に考察する。

(1) 清水 ここでの「もり供養」は、120mばかりの山上で、8月22、23日に行なわれる。参加する僧侶は、地元の三ヶ寺の曹洞寺院と、一ヶ寺の浄土真宗寺院の他、真言宗豊山派の僧侶達である。山上の阿弥陀堂における、昭和53年の供養台帳から信仰圏を見ると、総数310人のうち、68%が海岸部や平野部を中心とした鶴岡市で、以下、温海町(13%)、朝日村(6%)等となっている。凡そ30年前の信仰圏を、戸田先生は「庄内三郡に止まらず、新潟県は岩船郡、秋田県は由利郡にまで及んで居る」とされたが、これと比較すると、現在では庄内地方東部、北部そして秋田の信仰が稀薄になり、鶴岡市街地を除く、庄内地方中、南部がその中心となっている。

(2) 三ヶ沢 ここの「もり供養」は、光星寺(曹洞宗)の小さい山上の納骨堂、供養堂で行なわれる。その特徴は、歯骨の納骨が盛んなことである。納骨台帳を参考にすると、昭和53年の場合、88%が8月21〜23日の「もり供養」中になされ、78%が新仏の納骨である。また納骨依頼者は、昭和49年から55年ま

での総計87件のうち、その88%が東田川郡に集中しており、庄内地方東部を中心にその信仰圏が成立している。

(3) 各寺院 各寺院の場合、「もり供養」は8月21日〜24日のうちのどれか一日を選び、その多くは本堂で行なわれている。この形態は、ここ四、五年盛んになって来たと言われるが、戦前からやっていたとする所も多い。信仰圏については、檀家中心にやられることが多いため、ほぼ寺院のある地域に限られる。現在まで、調査済の寺院は鶴岡市内の全寺院の62%であるが、特に曹洞宗(90%)や真言宗豊山派(73%)が盛んであるのに

宗 派	寺院数	調査数	○	×
曹 洞 宗	97	48	43	5
真 言 宗 醍 醐 派	2	2	0	2
〃 豊 山 派	11	11	8	3
〃 智 山 派	6	6	2	4
新義真言宗 湯殿山派	1	0	—	—
浄 土 宗	13	9	3	6
真 宗 大 谷 派	11	11	0	11
浄土真宗 本願寺派	1	1	0	1
時 宗	3	1	0	1
日 蓮 宗	4	3	1	2
法 華 宗 陳 門 派	2	2	1	1
単 立	1	0	—	—
総 計	152	94	58	36

* 清水にある曹洞寺院(3カ寺)と真宗大谷派1カ寺は除いてある。
 ○ 「もり供養」やる
 × 「〃」やらない

対し、浄土真宗等、全くなされない宗派もある。(別表参照) 以上のように、教義上の理由から「もり供養」を行なわない宗派も見られるが、調査寺院中62%がこれを行なっており、現在の鶴岡市の寺院にあっては、「もり供養」が一種の行事化されたものとなっていることが伺われる。

本稿では、現在の実態に限って「もり供養」を扱ったが、かかる形態がいつごろからとられるようになったのか、又、従来の研究では「森の山」に死霊が登るとされていたが、各寺院で「もり供養」がなされる場合、その観念はどうなるのか、等多くの問題が残されている。それらについては、今後の課題としたい。

岩手県南部のかくし念仏・渋谷地派

門屋 光 昭

岩手県の各地では、今日でも「かくし念仏(御内法)」が根強く生き続けている。殊に県南地方(稗貫・和賀・胆沢・江刺など)では篤く信仰され、人々の心や生活の奥深くに根を下している。

この地方のかくし念仏は、真言の秘密念仏に浄土真宗が合体したものだといわれ、宝暦年間水沢を中心に爆発的に流行したので、伊達藩では真宗僧侶の提訴を入れ、邪法として主導者・山崎左衛門ら六名を磔刑・斬罪に処し、以後断続的に厳しい

弾圧を加えたため、「隠れ信仰」として地下で組織されたものである。

そのために分派が多く、旧伊達領では上幅派・水沢派(大橋派)、南部領では渋谷地派・紫波派・八重畑派などが盛んであったが、現在最も広く流布し、組織や諸行事を維持しているのが渋谷地派である。

渋谷地派では、真宗には本願寺末山僧侶の弘める「表法」とは別に、蓮如に淵源し在家方に伝授された「内法」があり、この内法が京都より水沢・渋谷地に伝えられたと説き、宝暦四年(一七五四)の法難を逃れた教詮坊によって、南部領の和賀地方で布教・組織されたと言う。

組織は、○本部―地方部―教区―部落講中 ○大導師(ダイセンセイサマ)―導師(センセイサマ)・脇役(オワキサマ)・世話人―信者で、導師の中から教区(22の教区がある)を統括する助法員と本部役員が選出されている。大導師は篤農家・及川忠雄で第十代である。

末端の講中で行われる諸行事は、定例の法会と特別な儀式・法会とがある。

即ち、定例のものとしては、①正月8日のオヒモトキ ②春のカイゴウ(会合)・秋のオトリコシ(お取越し) ③オンチヤ(お七夜・報恩講)がある。いずれも夜七時頃(報恩講は全戸を廻るため日中にもやるが)講中の当番の家に集まり、阿弥陀如来を本尊とする仏壇の前で、導師の音頭で親鸞の『正信偈』、『和讃』を唱和し、蓮如の『御文章』を導師が奉読した後、簡

単な精進料理と酒で会食し、九時から十時頃解散する。

特別な儀式・法会としては、①オモトツケ(御元付) ②オトリアゲ(御執揚) ③本部より黒仏を招いての法座・ゴショウタイ(御招待) ④ネンプツモウシ(念仏申し)がある。念仏申しは、同行同朋の通夜や火葬の前夜・葬儀の夜などに行う勤行であるが、檀那寺(曹洞宗が最も多い地域)の任職による「表」の葬儀の一方で、謂わば講中による「裏」の葬儀が行われているのである。

渋谷地派でも、弥陀の本願を信じ念仏によって極楽往生を遂げようとする信仰には変りがないが、特にその信心の獲得と救済の自覚に最大の関心を置いている。従って、導師によって信心の種が渡されるオモトツケ(嬰兒の誕生時)と信心を獲得し即身成仏が決定されるオトリアゲ(その子が六・七才に達した時)とが最も重要な儀式とされる。

その他、精進日として、25日(蓮如忌)・28日(親鸞忌)・自己の成仏決定日の三日が定められている。

さて、この信仰は、熾烈に救いを求めた民衆が、過酷な宗教統制をなす幕藩権力とその末端機構に組み込まれて形骸化した仏教寺院とから、自らの信仰を守ろうとする、その対処の仕方から生まれたものである。民衆は地下にもぐり「隠れ信仰」として守り続けるしか術がなかったのである。しかし、隠す必要のなくなった近代でもこの姿勢は続くが、受動的な「隠れ信仰」から能動的な「隠し信仰」に変って行き、その「秘儀性」を教えの深淵さ・真実さに結びつけて説くようになったのである。

またその一方で、親鸞二十四輩の一人、是信房がかつて築いた信仰基盤に支えられ、次第に信仰の根を下し、地域ぐるみの信仰となり、ついには、オモトツケやオトリアゲが、あたかも嬰兒や幼少年の通過儀礼の一つになったかのように土着化していったのである。

「六道参り」の信仰形態

高橋 渉

漢訳仏典に由来する「六道」の字義は衆生がその業因に依って輪廻転生すべき六つの入道(六道)を謂うとされるが、「地藏菩薩本願経」等では地藏菩薩が六道に在り衆生済度に当ることの由縁を説く記述が多い。わが国の用例では推古期の銘をもついわゆる金石文に既に六道の文字が認められ、奈良期の写経の願文や「東大寺献物帳」等の記録に散見される。さらに『靈異記』や『三代実録』等々にもあるがこれらの例では必ずしも地藏との関わりを説いてはいない。『靈異記』と『今昔物語』との比較は△地藏信仰▽が平安時代を経過する過程で展開したであろうことを示し、この間「六道」と「地藏」とは「地藏」の語を生み、さらに「地藏参り」の習いを成立させたことが知られる。

「地藏参り」は『資益王記』等にはかれは室町期には行われていたことを知るが、「六道」の語は近世に至ってさらに一

般化し、世話物浄瑠璃の台本や草双子などに洒落や懸詞を配して多くとり入れられている。また「六道」は一方で現実の場所に擬えられ、この地上に「六道」と呼ばれる地所を設定させた。この「六道」は小野篁の地獄往還譚を附して現世から冥界への通い口などと説かれ、その「辻」に地藏像を祀って「六道参り」という信仰形態を起したのである。

現在も盛行を見る「六道参り」は、一つには伊那市効外美篤地区に例がある。往時「笠原牧」があったという「六道原」に洞泉寺所管で「伊那・諏訪八十八ヶ所霊場」第四十八番札所でもある「六道地藏堂」があり、現行八月六日に祭典が開かれるが、この堂に祀る地藏像は、山城大善寺の「地藏縁起」と重複しながら小野篁作六体の地藏像の一つと伝える。祭りは上川手下川手二区の「老人会」が隔年にすべての運営を執り、洞泉寺の住職も祭りの法会に招かれるだけの形になっている。祭りの日、地藏堂は伊那市を中心に近隣町村から多くの来詣者を迎える。人々は松の葉の元に白紙を巻いた「松の秀」とお札を申し受け、堂の脇に設えられた「賽の河原」で石積みをし、並んだ露店で買物して帰路につく。伊那では「松の秀」に祖霊、近親者の霊が乗ってくるという、「六道参り」をしないと「お盆」が始まらないと語っている。

また、京都東山「珍篁寺」の山門の辺ないし本堂前が「六道の辻」と呼ばれたと伝え、八月七日から十日まで京都の人々を主体に「六道参り」が行われている。ここでは高野槇の枝葉に霊が乗ってくるという。人々は境内の出店で槇の枝葉を求め、

「迎え鐘」を撞き、塔婆の「水回向」をして盆を待つのである。

これらの「六道参り」には「盆の入り」を前にして祖霊や近親者の霊を迎えに行くという觀念が見られるが、その他、施餓鬼会、ないし、より一般的には死者供養の觀念と作法があり、それらが小野篁の伝説を附帯する所に特徴を有する。総じて言えば「六道参り」は経軌から自由な非組織的な地藏信仰の事例であり、△庶民信仰▽として把握されるべき性格にある。

庶民信仰はその存立に常に△伝承▽を附帯させるが、ここではその伝承に小野篁が据えられている。庶民信仰における△伝承▽は、制度的宗教における組織された信仰の△教義▽に、いわば対応するが、そのような△伝承▽は、集団のないし教団的に統制される機会をもたず、従って個々の信仰はさらに組織される場面を得ず、それが△庶民信仰▽のもつ非組織性の拠になる。

(1) 拙稿、「伊那『六道地藏尊』の祭り」、『宮城学院女子大学研究論文集』五二号、一九八〇、参照。

(2) 拙稿、「栃木県粕尾の『録事尊』信仰」、『宮城学院女子大学研究論文集』五三号、一九八〇、参照。

大雄山最乗寺における宗教的形態について

渡部 正英

大雄山最乗寺(神奈川県南足柄市)は回向寺ではない。それ

に葬儀に關する一切の關係をも禁止している。参加した者は精進齋の後に上山するのだそである。このように葬儀を嫌うのはなぜか。それは祈禱寺であるからといえる。その祈禱を受ける参拝者は二つに分かれる。一は一般個人、一は講中参拝者である。この内、講中参拝者についてみると、山内いたる所に講名の入った物品・建築物や永代祈禱料と書いた石碑がみられる。このように講組織と密接な關係がみられるが儀式についてもそうである。その例が御供式である。その規模、形式から個人の祈願対象にはむいていない。明らかに講中を対象にしている。それに講中の求めに応じて行なわれる形式になっている。

今年八月を例にしても八回行なわれている。儀式は三十分ぐらいで終る。それは御供僧が赤飯を御真殿に祭られてゐる道了薩埵にお供えする儀式である。講中は道了薩埵に対して御礼と今後靈驗神通力が与えられるよう参加参拝するのであろう。

筆者は形態を知るため親睦和楽の強い講中を避けて、何らかの宗教的行為のある講中について調べたのである。その一つに、静岡県湖西市にあり、T・M（明治四一年生・七三歳）氏を先達とする講がある。T・M氏は曹洞宗に得度した人物であり、藤岳道仙という法名をもち、高德院という単立の寺院を所有している。T・M氏は以前より御獄山の先達であった。昭和十年一月二一日、御獄山清滝不動尊に御参りした時、「ワシハ相州小田原ノ大雄山最乗寺ノ道了薩埵ダ」と御座に立たれ、前座、中座が必要ないこと、宣示は世の中の常識であつて心の修養にすることを説かれたのである。それ以後道了薩埵の御座を立て

る先達となつたのである。この間、御獄山と關係を切つたわけではない。そして、昭和二八年には高德院を建立し、五四年に大改築してより大きな伽藍となつてゐる。講員は二百人を下らないといひ、他にも高山市に百人位の講員を有する。行持は、毎月の七日、十七日、二十六日の印鑑祭りがあり、講員の現在・未來を予言する。それに年二回の大祭が春（四月第一日曜・神事）秋（十一月三日・仏事）にある。他に本山参拝も年数度行なわれる。本年秋季の本山参拝は十月三日にあつた。十四名の参加があり、その中でも御座立てには注目すべきものがあつた。御供橋の上流の洗心の滝で印鑑を洗い清め、道了薩埵の本地である奥の院にてT・M氏の「印鑑の祭事を行う」に始まり祝詞、『妙法蓮華經觀世音菩薩普門品偈』『延命十句觀音經』『十一面觀世音菩薩隨願即得陀羅尼經』『般若心經』を誦誦するのである。

それが終つたころT・M氏は座位で180度身を回転し始める。内容は十一面觀音が各人の印鑑を守護するというもので、目の前の印鑑に印呪を切るのである。御座立てが終ると再度回転して、講員は柏手を二つ鳴らし頭を下げ、『般若心經』、真言を唱和して柏手をまた二つ鳴らし頭を下げて終了する。他に三面大黒天と參道を下つた所の二ヶ所においても御座が立つたのである。奥の院の御座立てより祝詞や真言が多かつたり、『般若心經』を前後に唱和するだけのものではあつた。このように御座立ては御供橋の奥か、參道部分で行なわれ、最乗寺とは關係せずに行われるのである。それが、最乗寺の宗教的儀礼から外れた感じが無いのは、御供式等の最乗寺行持には、最乗寺の方法に忠実

だからである。合掌を行ったり、法説を聞く態度はそれである。このように講中から大雄山最乗寺をみるならば、道了薩埵の保護、儀式を行う立場に関係をおき、講員個々にとっては御利益の場としてしかみていないようだ。それが最乗寺からみると、民間信仰的な儀礼に関心をもちつことはできないのだが、禪宗（曹洞宗）の清規から外れないようにして信者の希望を受けている。またT・M氏の御座立ては、講員に対して信頼を得、先達の立場をつくると同じに、大雄山最乗寺における宗教的意義をも高めているのである。

現代都市における祭の拡大と変化

宇野正人

静岡県浜松市（人口・四六八、八八四人―昭和五〇年国勢調査）でおこなわれる「浜松まつり」は、昭和五五年で三〇回をむかえた祭である。五月三日から五日までの三日間を祭日とするこの祭は、永祿年間に当時の城主であった飯尾豊前守の長子義広の誕生を祝って、入野村（現浜松市）の佐橋甚五郎が大鳳にその名を書いてあげたという故事から、江戸時代を通じて初子（男の初子）の鳳を町内の者があげる習慣があった。そして明治末年には各々の町内でおこなっていた鳳揚の行事を統合して「浜松連合鳳揚会」を組織し、五月一日から五日を祭日とする「鳳揚まつり」をおこなっていた。後年、昭和二四年に東海

道本線が浜松まで電化されたのを記念して、昭和二五年に新たな行事の付加・祭の組織の改組などの手を加えて、前述の鳳揚まつりを浜松まつりとしたのである。また浜松まつりになってからも数度にわたって祭日の日程・行事内容・組織が変化したが、現在の祭の組織は、浜松市・浜松商工会議所・浜松市自治会連合会（参加登録自治会）・浜松市観光協会の四団体によって構成されている「浜松まつり本部」（会長―浜松市長）が統括し、実行母体となっている。この浜松まつりの組織面の変化については、本年の日本民俗学会年会（金沢）において、茂木栄氏が「都市の祭りの一考察―浜松まつりの構成―」と題して、昭和二五年から昭和五二年にいたる一連の国土開発政策と祭との関連を重視しながらおこなっている。それゆえに、ここではそれらの問題について言及することなしに、祭の行事構成の中から問題を指摘したい。

本年の祭でおこなわれた行事は計一七行事であった。しかしながら、同じ行事が祭の期間中連続しておこなわれている場合もあるのだ、それら行事群をまとめると、鳳揚・子供鳳揚・日本民踊・市民茶会・おまつり広場・幼稚園児マーチングバンド・吹奏楽パレード・屋台町内曳行・屋台連合曳行・初練りの一〇行事に集約することができる。これが集約した行事群について、浜松まつりになってから新たに付加された行事群と浜松まつり以前からおこなわれていた行事群とに分類すると、一方はおまつり広場・日本民踊・市民茶会・幼稚園児マーチングバンド・吹奏楽パレードという行事群（以下、「新行事」という）

が形成され、他方は風揚・子供風揚・屋台町内曳行・屋台連合曳行・初練りという行事群（以下、「旧行事」という）が形成される。

この新・旧の行事は、(1)参加団体、(2)行事の方向性、(3)動員数について非常に対照的な差異がみられる。すなわち、(1)参加団体 新行事は学校・企業・行政などといった現在の浜松市に立脚した団体が参加しているのに対して、旧行事は一・二の例外はあるものの昭和十一年にはすでに市域であったいわゆる旧市内に集中している自治会（町組）が参加母体である。ちなみに本年の風揚・屋台曳行に参加した自治会は九〇自治会・四一・二七五世帯であり、これは浜松市全体からみると各々二三・〇パーセント、二九・八パーセントの比率を示しているにすぎない。(2)行事の方向性 これは(1)の参加団体の問題とも関連しているが、新行事は浜松市を代表する団体が参加しているゆえに浜松全市レベルをその対象としている。他方、旧行事は風印・屋台・初練りにあらわされるように基本的には町組という町内レベルをその対象とすることで終始し、参加者全員が同一行動をとる場合にも、あくまでも各々の町組を中心にした連合という形式をとる。(3)動員数 この祭の三日間での動員数は延べ一八万四千人（警察署調べ）であった。この動員の集中度は、新行事が一・九パーセント、旧行事が九八・一パーセントという桁外れの差異がみられた。そして祭全体をみるならば、行事の運営面や金銭面も含めて、旧行事は新行事に比べ、その吸引力には目をみはらせるものがある。

以上のような特徴をもった行事群が組み合わされて現在の祭が構成されているが、ここで問題を指摘しておく。現在、浜松まつりは、新行事すなわち浜松市民としての自覚を喚起させる方向性をもつ行事群と、旧行事すなわち町組を通して地域に密着させる方向性をもつ行事群との二つの異なった方向性を並存させて構成され実施されている。ところが新・旧行事の参加団体・方向性が明確になっているにもかかわらず、それら行事群相互には有機的な関連がみられず、各々の行事が孤立している形となっており、祭全体としてはまとまりを欠いていることは否めない。また浜松まつりと銘打っているものの、祭に直接参加する浜松市住民の比率とその範囲からみて、主催者のいう「市民の祭り」とは成り得ていない。したがって、この浜松まつりは従来からの行事群を中核にして、それに新たな行事を付加して構成されている祭であり、現代都市におけるこの種の祭の一類型であり、一典型としてみる事ができるであろう。

三昧耶形—シンボルと認識—

真鍋 俊 照

ここでとりあげようとする問題は、サマヤ形（三昧耶形）の表現形態が、仏の本弘誓願（本誓）の意とどのようにかわり認識されるのか、そこに介在する三昧耶形の「かたち」とシンボルの関係を解明してみたい。

もとよりサマヤ (Samaya) の意味は「時」「一致 (平等)」の意があり、密教では三昧耶曼荼羅 (略して「三曼」) で知られるように、「平等・本誓・除障・驚覚」の意となり組織的あるいは構築的なシンボル体系を中心とする。これは仏と衆生の関係における本質論の立場からみれば全く等しくて差別がない「平等」(A)をのべたものである。したがって仏はすべての衆生とさとりて仏にしようとする誓い「本誓」(B)をもつ。またその本誓は衆生との加持力により煩惱の害となるものをとり除く「除障」(C)の使命を内蔵する。そして最後に仏は衆生の迷いを驚かしめ目ざめさせて覚らせる「驚覚」(D)というアクションが背後にある。この四つの意味を構図化すれば、(A)は方形「画面」、(B)は対角線上の交叉点、(C)は方形の四方・八方の角、(D)は四方から迫る三角形の要素をもつ図解が可能となる。すなわち(A)、(B)、(C)、(D)の四つのシンボル体系によって、三昧耶形の会得が可能となりうる。

三昧耶会の画面でまず目につくことは、宝珠形にかがやく朱色の鮮やかな光彩である。それは暗黒の闇の中であちこちで、パッと燃えあがる火炎を垣間見るような思いがする。三昧耶会は東方に位置して成身会の尊形のかわりに塔、五鈷杵・宝珠など持物と同じ標識印 (chinnamudra) を描いている。おそらくサマヤは、その語 (Samaya) の「普くゆく」という「時」の意の中で、過去、現在、未来へ直線的な世間的時間であるカラ (kala) 時) に対し設定されたものである。いうならば、この画面の標識の配置は精緻であるがゆえにシンボル体系が強調

されている。したがって三昧耶会の構図はどちらかといえば曲線のである。逆に円によって方形が組みたてられている。区画の中は円輪の集積が正方形を自然につくりあげている感覚がある。たしかにサマヤが造形としてなりたつ語であるのに対して、カラは造形の観念が生じてこない。あくまでも諸經典の出だしによくある「妙是我聞一時」の時間の観念に等しい。つまり、この場合は、今まさに説かんとする仏に「聞く側の礼拝者は」全身をあげて聞こうとする。ところが結局は瞬間的なこうした時間というものは、造形的な「すがた」「かたち」におきかえたり、別の形態によって表現することはできない。この観念をおしすすめると、仏の言うことは声だけでも、言葉だけでも、経説だけでも仏と同義にあつかうことができる。密教ではこれにさらに法身 (大日如来) が常に説法しつつあるという超時間的な三昧に徹した宗教的な時間のとらえかたがある。その時間 (〓時成就) をどうみるかが問題であるが、悟りと時間が接近した次元では「時」の観念は無くなる。三昧耶の表現で重要なところはここである。要するに三昧耶会の時間は、悟りの三昧 (境地) に入った尊の持物等を「一即何々」と記してシンボル化し、時間の観念は無くなってしまふ。三昧耶がしたがって仏と衆生とが「平等」であることを表現するのはそのためである。例えば金剛界曼荼羅の成身会をみても明らかのように、濃い朱 (赤色) の火炎につつまれ各々の三昧耶は、四大神をも真赤に染めあげてしまふ。画面を覆ったこのシンボル化現象は、一致 (平等) の意であり、本誓の意であり、除障の意である。また

同時に暗闇と赤信号のようなシンボリックな配置、構図法を考
えあわせると、仏が衆生の迷いを驚かし目さめさせて悟らせよ
うとする驚覚の意味がかくされていることになる。『大日経疏』
第九巻には以上の三昧耶形のシンボルが四つのパターンにおい
て暗示されている。

このように(A)、(B)、(C)、(D)にみられる四つの構想・構図(以
下、「四パターン」と略称)を基調にすると、(1)金剛界九会曼
茶羅の三昧耶会(多くの種子曼茶羅も含めて)のすべてに四パ
ターンが構図のうえであてはまること。(2)作例として徳満寿の
金銅板両界曼茶羅(重文)の金剛界三昧耶曼茶羅があること。
(3)三昧耶戒壇などは高座の上の天蓋の配置・四幡のシンボルも
考えあわせて理解する必要があること。(4)三昧耶身は空海の四
曼説と考えあわせて四パターンが介在していること。(5)この四
パターンを内蔵せしめた造形は那智出土の三昧耶曼茶羅である
こと。

三昧耶形は、密教の本質を考えるうえで重要な素材であるが、
密教法具、神道美術、修験道その他の民間信仰に数多くの作例
が認められる、そのシンボルの認識は四パターンのうち、すべ
て(B)という構図に裏づけられている。

ベゼクリクの誓願画とその仏陀観

村上真完

西域トルファン地区とくにベゼクリクの洞窟寺院の壁画に誓
願画 *Prāññi-Bild*, *Prāññi-Szene*, *Prāññāna-Szene* と呼
ばれるものがある。この誓願画は何を意味しているのか。それ
はどのような仏陀観にもとづいているのか。

ル・コックが公にしたベゼクリク第九号窟寺の誓願画にはサ
ンスクリット銘文が付いている。この銘文(十四偈)が『根本
説一切有部毘奈耶聚事』(義浄訳、卷一五)に見出されることを、
ユベールは指摘した。しかし一々の図が何を表しているかは十
分に明らかになっていない。同窟寺には十五図の誓願画があっ
た中、十三図が公刊されている。その中で次の五つについては
詳しい物語を経律の中に捜し出すことができた。「順序は *Le*
Cog. Chotscho に従っている」

④クシェーマンカラ(差摩)仏にカーシー王(「釈尊前生」
が供養をして、無上菩提の心を発して、仏によって当来作仏の
授記を得る(『撰集百緣経』卷二))。

⑦婆羅門青年(「釈尊前生」は一女性(「釈尊在俗時代の妃
の前生」)より青蓮花を得て燃燈(ディーパンカラ、錠光)仏に
奉り、仏の行く道の泥土に自分の髪を敷いて泥を掩って、仏が
踏んで行かれることを請い、成仏の誓願を発して、仏より授記

を得る(『四分律』卷二一、『過去現在因果經』卷一、『增壹阿含』卷一)等)。この物語は仏典の多くに伝えられているのみならず、絵や彫刻の題材とされた。ベゼクリク、センギムアギス、カラコホージュヤ(高昌放城)には誓願画の主題として選ばれたが、さらにガンダーラの石彫浮彫にも同様の主題のものが多数見られる。誓願画の祖型がガンダーラにあることを示すようである。

⑨ラトナシキエン(宝髻) 仏に燈明を捧げる比丘(『燃燈燈仏前生』を助けて油等を給した王女ムニ(『釈尊前生』は、その比丘と同様にその仏より成仏の授記を得ることを求めて、ついに得る『賢愚經』卷三。王女は授記を聞く男子となったという)。或いはその場では授記を得られず、後、その比丘が仏(燃燈仏)になった時に、授記を得る、ともいわれる(『增壹阿含』卷三八)

⑩陶師ナンディペーラに勧められて婆羅門青年ウッタラ(『釈尊前生』は、迦葉仏のもとに出家し、後に成仏の誓願を發し、仏によって授記される(『マハーヴァストゥ』)。但し『中阿含』轉婆陵耆経やパーリ「ガハティーカラ経」は誓願や授記に触れないが、根本説一切有部の伝承『業事』、『出家事』は授記を含む。

⑭商主(『釈尊前生』は、仏を舟に乗せて河を渡らせ、供養してから、菩提心を發し、仏より成仏の記を得る(『撰集百緣經』卷二、『アヴァダーナ・シャタカ』)。

ともかく、以上の五つの誓願画に関しては、誓願と授記をテ

ーマとする物語が存在しているということが出来る。しかし誓願画の銘文には誓願や授記の語がない。センギムアギスの壁画の銘文には授記(yakarana)の語はある。その壁画は確認できないが、誓願画であった可能性もある。とはいえ、誓願や授記は画面に示しがたい。銘文にも供養(puja)の語があり、画面も多くは仏に対する供養を示している。しかし出家を示すもの(③、⑩)もあるので、「供養画」と限定するわけにも行かない。結論的には釈尊がその前生において、過去の仏に供養し、或いはその仏のもとに出家学道して、成仏の誓願を發することが、誓願画の主題となっているのである。

誓願画が釈尊の前生を示していることは、釈尊をとくに重視したことを示すであろう。これは現在の仏として釈迦一仏を認め、菩薩を仏の成道以前における称呼とする根本説一切有部の仏陀観に対応している。また釈迦仏は過去にも未来にも投影されている。即ち『業事』では釈尊は光明王であった時に初めて発心し、また過去の釈迦牟尼仏に供養し發願し、さらに三阿僧祇劫にわたって諸仏に供養し、菩提を求め、諸仏より成仏の授記を得た。また現在の釈尊に燈明を捧げた貧女は、その誓願に応じて未来に釈迦牟尼仏になるという授記を得たという。

※『美術研究』二一八号(昭和三六年九月編集)所収の拙文参照。但し今改訂増補版を計画し、その要旨をここに掲げた。

奄美における仏教と基層信仰

藤井正雄

奄美における仏教の展開は、大きく三段階に分つことができ(図1)。第一段階は、奄美が島津藩に組み入れられてから、支配層(奉行、のち代官)の心の安らぎと、在地のノロ信仰除去の政策を兼ねて仏寺が建立された段階である。

かくして、奄美大島に観音寺が一六一三(慶長一八)年に、喜界島に昌興寺が一七〇三(元禄一六)年に、徳之島に安住寺が一七〇四(宝永元)年に創設された。これらの寺院は一八六九(明治二)年末に廃仏毀釈によって廃寺されるまで、観音寺は二六〇年間、昌興寺は一六七年間、安住寺は一三四年間におたって君臨し、ノロ信仰を中核とした奄美の基層信仰と習合して島民の菩提寺的機能を果たした。

廃仏毀釈によって仏寺は破壊され、仏僧のいなくなった空白期は、それ以前が仏教と基層信仰との習合期であるとするならば、島民によって担われる民俗仏教化の時期である。この空白期は、すでに慣行化されていた葬送の機能を神官(神主)が受け継ぐ時期でもある。

再び仏教がよみがえるのは、一八七九(明治一二)年に浄土真宗本願寺派の公認説教所が奄美大島の名瀬市に開設されてからのことである。この段階以降民俗仏教との対応の仕方は、奄

美大島と他の島々とはその様相を異にしている。奄美大島においては、大正寺が数名の開教使の来島教化による素地があるとはいえず、財部叔心の来島後十二年にして一寺の建立をなしている。すなわち、当時はすべての商工業を手中に占めていた鹿児島県出身の門徒によって建立されたことである。古仁屋説教所のばあいは鹿児島出身の門徒が一宇を建てて、僧を招聘したのははじまりで、いうならば門徒のための開教寺院であった。やや遅れて展開した東本願寺大島教会(名瀬東本願寺は地元の呼称)も、池永勝の来島後十数年にして一宇を建立しているのも、同様の経過をふんでいる。民俗仏教との対応が計られるのは、戦後寺院を支えていた鹿児島出身の門徒の大半が引揚げてからのことである。

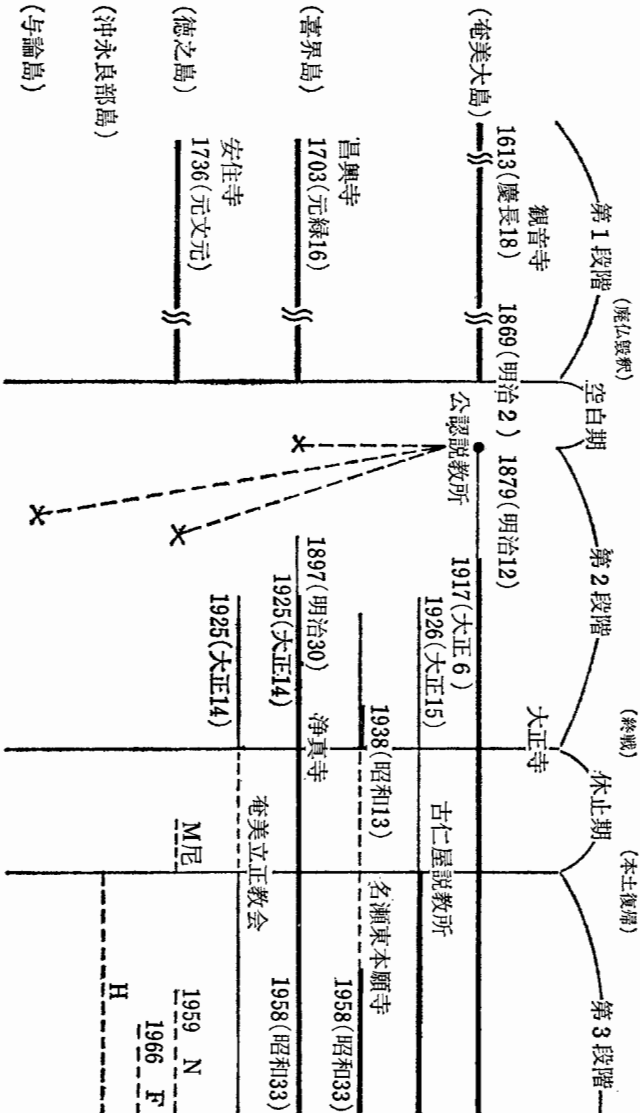
一方、喜界島の浄真寺は、開教徒の伝道はあったが有力な内地出身の門徒を欠いて目的を達せず空しく引揚げてから、山下浄祢のたゆまぬ教化の結晶であった。いうならば民俗仏教の基盤にたつての一宇の建立であったといえる。

徳之島においては公認説教所の出張所がおかれたのは一時期であり、間もなく消滅し、第三段階前後において、高野山真言宗の教師M、N、Fの、制度的レベルの教団による開教という背景をもたない個人レベルで、民俗仏教の基盤にあって葬祭機能を果す展開であり、沖之永良部島の高野山真言宗教師Hのばあいも同様である。与論島では公認説教所の出張所が設けられたこともあるが、その後まもなく消滅している。

なお喜界島・徳之島・沖之永良部島・与論島において、有力

者の葬儀は大正寺に依頼するばかりもみられる(詳しくは『九字会連合編』奄美—自然・文化・社会』(弘文堂、一九八一年刊行)参照)。

図1 奄美における仏教の展開



宗教的文化統合と内調整

野村 暢 清

この二つの理論的問題点は、私が、数多くの調査を通して観察と分析を進めているものである。宗教的文化統合とは、宗教現象はその文化の基底部にあつて、諸文化因子を、或部分は強く、或る部分は弱くではあるが、全体的に色づけているものであるという考え方にかかわる。その色づけ方は具体的にはどのような形で展開しているのか。その不安との関係の姿はどのようなものであるのかなどの問題点をメキシコのカトリック村落の中で捉えて行こうとする。

Guadaluajara と、その南二五キロに存するHajomuchio 及び Santa-cruz の両村の調査を中心とする。具体的にどのような具合に、カトリシズムがこの村々の文化を色づけているかをみていく。先ず、両村の地図の作成とその分析から始めていく。教会とオスピタルとブラサを中心として、街路がそれをめぐって存している。カトリック的空間構造である。中南米植民地における村落の構造について、バルトロメ・デ・ラス・カサスなどが宮廷で論じてもいる。このような横断面だけでなく垂直面からの村落の分析も教会を中心とする姿を示している。空間の各部分への価値付与の分析も同様の姿を示している。この空間構造はそこに住む人々の意識をも規定している、カトリック的

空間構造の存在である。

時間構造に関しても、三つのモデルを使用した分析を進めた。死後に重心のかかった時間構造、終末論的構造などを始め、洗礼、堅信、ファースト・コミュニオン、ケンセアノス、婚姻、及び、これにかかわる4人のパドリーノなどの通過儀礼をも含むカトリック的時間構造が明確に存していた。宗教による色づけはこのように時間、空間のような文化の基底的部分からすでに色づけているのである。

社会構造についても、カトリック的な社会構造が展開している。二人の両親が14人の子を生み、その子が10人づつを生むというような形の親族構造である。そこには生物学的な同質性とメンタリティの同質性が存する。婚姻は村内婚であり、彼等の社会性の度合も特殊で、高い。

このような形の宗教的文化統合の姿が存するが、次に不安にかかわる局面を分析する。その結果は次の表の如くである。**MMPI**を使用する。宗教度の高いもの程、不安度に関しても高い姿を示している。宗教度測定に関しては、次表の如き宗教度19項目を使用し、不安度測定に関しては眠りの不安定さ、いづも何かを心配している。高い処から下をみると怖い、などの24の項目への反応の平均値によって決定している。

宗教集団をささえている人々が、長崎県黒崎地域の場合、神経質な心配性な人々であると同じく、こゝでも宗教度の高いものが、より心配性な人々であることが取り出された。

以上メキシコのカトリック村落における在り方は、宗教的文

第八部会

	[I] 宗 教 +	[I] 宗 教 -	[II] 宗 教 +	[II] 宗 教 -	サ ン タ ク ル ツ	ト ラ ホ ム ル コ	黒 崎 三 年 (+)
	(55)	(44)	(33)	(17)			
98 私はキリストの再来を信ずる	83.63	25	75	17.64	100	40	20
115 私はこの生の後の他の生を信ずる	100	43.18	93.75	58.92	58.33	90	45
249 私は悪魔や地獄は存在すると信ずる	76.36	6.81	93.75	11.75	90.9	71.42	20
483 キリストは水を酒に変えるような奇跡を行った	100	45.45	100	29.14	90	100	5
27 私はしばしば悪霊につかれる	1.85	2.27	3.12	0	8.33	50	
53 サヒルドーテは祈りや、あなたの頭に手をおいて、病気をなおすことが出来る	12.72	9.09	9.37	5.88	18.18	40	
58 すべてのことはバイブルの預言者がそれを予言したように起っている	60	22.72	62.5	23.52	50	75	10
95 私は殆んど毎週教会に行く	70.9	22.72	84.3	17.64	50	50	
258 神の存在を信ずる	100	88.63	100	82.35	100	100	60
373 真の宗教は唯一であることは確かである	78.18	27.27	81.25	29.41	66.66	100	45
420 なみなみならぬ宗教体験をもっている	56.36	6.81	59.37	23.52	50	57.14	
490 週に度々祈りの本をよむ	34.54	4.54	9.37	5.88	27.27	28.57	0

社 会 性

group [I]	group [II]	Anxiety	group [I]	group [II]
宗教 ⁺ 9.66	8.2	宗教 ⁺ 16.82	宗教 ⁺ 16.27	
宗教 ⁺ 9.418	8.65	宗教 ⁻ 13.34	宗教 ⁻ 11.58	
宗教 ⁻ 9.0	8.35	宗教 ⁺ 27.47	宗教 ⁺ 26.04	
宗教 ⁻ 8.43	7.90	宗教 ⁻ 24.01	宗教 ⁻ 23.48	

化統合の在り方と同時に、その統合が内調整にかかわるものをも含んでいることを示している。表をかかけておく。

敦賀市の「オガミヤ」に関する一考察

佐藤 憲 昭

筆者はこれまで、岩手県釜石市に在住するシャーマンの職能者及びその依頼者・信者に関する調査をすすめてきた。その結果、若干の点を明らかにすることはできたが、これを他地域の場合と比較するために、釜石市に類似した規模をもつ都市として、さしあたり福井県敦賀市を調査地に選び、この町に在住するシャーマンの職能者の調査を実施した。本稿はその予備的調査の報告である。

釜石市と同様に古くから港町として知られてきた敦賀市は、現在人口約六万二千人の地方小都市である。この町にはシャーマンの職能者が八人存在する。以下ではかかる職能者の一般的特徴について、釜石市の場合と比較しながら述べることにする。

(1) 敦賀市では、シャーマンの職能者の枠に入る呪術—宗教的職能者を「オガミヤ」と呼ぶ。オガミヤはすべて目明きで男女共に存在する（男性一人・女性七人）。これに対して釜石市では、かかる職能者を主として「カミサン」と呼ぶ。カミサンは目明きの職能者で男女とも存在（男性三人・女性四人）するが、これとは別にイダッコと呼ばれている盲目の女性職能者が一人

だけ存在している。

したがって、釜石市のシャーマンの職能者には大別してカミサンとイダッコとの二つの形態が見られるのに対して、敦賀市ではオガミヤの形態一種類ということになる。すなわち、形態上からいなら、オガミヤとカミサンとは共に目明きで、男女共に存在するという点において共通している。これを、青森県地方のシャーマンの職能者、ゴミノとイタコに対応させるとすれば、大筋においては、オガミヤとカミサンとはゴミノに相当し、イダッコはイタコに相当する。

(2) シャーマンの職能者の地位につく動機からオガミヤを分類すれば、召命型と修行型との二つに分類することができる。この点はカミサンと全く同様である。

(3) 召命型に属するオガミヤと同じく召命型のカミサンとの成巫過程に焦点をあてて見ると、オガミヤの場合は修行の経験がなく、「召命→シャーマン化」とストレートな歩みを見せているのに対して、カミサンの場合は修行を経験しているから「召命→修行→シャーマン化」の歩みを見せている。この点において両者には違いがある。

召命型のオガミヤは、したがって沖繩県地方のウマレユタに極めて類似した成巫過程を示していると思われる。

(4) オガミヤとカミサンとのシャーマニクな性格は、共に「馮霊型」に属する。

佐々木宏幹氏によれば、馮霊の内容は、霊的存在が完全に職能者の身体を占拠する「憑入型」と、霊的存在が職能者にタッ

チしたり、あるいは影響を与えたりする「靈感型」とがある。

オガミヤとカミサンの場合、イニシエーションの時代から年齢を経るにつれて、彼(彼女)らのシャーマニクな性格(「憑霊の性格」)の変化をしてみると、カミサンは憑入型から靈感型へと変化していくのに対して、オガミヤは最初から靈感型で、現在も靈感型という具合に変化はしていないが、初めから弱い憑霊型であるといえる。

(5) 験者と憑坐とがコンビを組んでシャーマンと同じ機能を果たす点に着目した前述の佐々木氏は、これを精霊統御型と名づけ、日本シャーマニズムの構成要素三点のうち的一点と押えている。かかるコンビ型は、釜石市では日蓮宗の修法祈禱師(「験者の役割」と女性カミサン(「憑坐の役割」、または男性カミサン(「験者の役割」と女性カミサン(「憑坐の役割」とが、それぞれコンビを組んで役割を果たす場合が三組あるのに対して、敦賀市ではかかるコンビ型は皆無である。

以上、敦賀市のオガミヤについて、釜石市の職能者と比較しながら、共通点と相違点を列挙したが、詳しい分析や解釈等々については、今後の課題としておきたい。

木曾御嶽行者について―行者のイニシエーション―

菅原 寿清

長野県木曾福島町の日教会は木曾御嶽講として、現在活発な活動を行なっている。

講社の形態は、祭神・教義を両部神道により、教会・霊神場などの施設をもち、行者十三名、信者約八百名の組織からなり、教会の活動は月六回の「御座立て」や護摩祈禱の日常活動を行なうほか、年中行事として里の儀礼では各種護摩祈禱を、山の儀礼では御嶽山登山や霊神場登拝を行なうなど、講社としての宗教的構成要素を備えた宗教集団とみることができる。特に、御座立ての儀礼では、毎回百人前後の信者が参加する。また、教会の運営は行者と世話人の無料奉仕によってささえられ、それぞれ全員家業を営んでいる。

H教会は地元の他の講社と比較して、より同信者的組織と都市的性格を持った講社としての傾向が強く、従って村落共同体にかかわる儀礼よりも、むしろ個人的問題にかかわる儀礼を中心として活動を行なっている講社である。

以下では、主にH教会の行者を事例とした、木曾御嶽行者のイニシエーションについての報告である。

H教会の行者は中座四名・修行中一名、前座七名・修行中一

名からなる。

行者の入信動機は病氣と精神的苦悩の克服が多く、入信年令は二六才から五〇才と一定していない。

入信すると経文・九字・滝行などの基本行を三年から四年行ない、御座立てで中座か前座のコースのどちらかか選ばれる。

中座修行では、深いトランスの技術と御嶽の高い神仏を憑依させて依頼者の欲求にこたえることができるようになるための修行が行なわれる。中座修行の方法は目的によって異なり、日教会では病氣治しを中心としているために、低い神仏の憑霊や単独での御座立てを行なう安易な修行方法を最も嫌っている。前座修行では、経文の誦誦によって中座を深いトランスにさそい込み、九字と気合によって高い神仏を憑依させ、どんな種類の神仏が憑霊したかを見分け、憑いた神仏を祓い、再び中座を正常にもどすことができるようになるための修行が行なわれる。前座は中座の命をあずかるといわれる。これは中座に憑いた悪霊を見抜けなかったり、九字の切り方や気合の入れ方が悪いと再び正常にはもどれないと言われている、恐れられているからである。

行者が行なう修行の種類には、口と手の行・滝行・水行・坐禅行・断食行・徒步行・ローソク行・火の行と座修行がある。

これらの修行は集団行と個人行とによって行なう。集団行は寒行と土用行とを中心に行ない。その他日常の御座立てでも脇座をつとめながら行の基本について先輩行者から指導を受けて修行を行なう。個人行は日常の家業と両立させながら、四季

を通じて坐禅行・滝行・徒步行などを、家業が終えたのち、夜中や早朝に一人秘かに行なう孤独な行である。個人行の積み方しだいで行者としての力量があらわれるため、自らに厳しい修行を課すことが多い。

中座修行者は座修行を二年から八年の間積み重ねてゆく内にしだいにトランスの技術を獲得し、幣柱のゆすり、目開きを体験したのち口開きに至る。口開きとは憑霊した神仏のことばをしゃべれるようになることで、この口開きをもって新たなる中座の誕生となる。前座修行者は三年から四年の修行ののち、一人で御座立てをまかせられるようになると一人前である。

呪力を獲得した行者は、さらにその呪力を維持し、一層強化していくために、それまで以上に厳しい修行を行なうことが多い。現在、中座の中には、霊媒的役割の他に、靈感で占う予言者の役割、悪霊を祓う精霊統御者の役割を獲得して、占い・家祈禱・地鎮祭などの個人的依頼にもこたえるなど、シャーマニックな要素を見ることが出来る。また、前座には精霊統御者のな役割がみられる。

本来、前座が優位と言われているが、日教会の行者は修行過程を見る限り、中座が優位にある。これらの点は儀礼の分析を通して検討して行きたい。

マレー華人社会におけるシャーマニスティックな新宗教集団の加入式について

佐々木 宏 幹

西マレーシアの総人口一〇、二七〇、〇〇〇人のうち、マレー人が五三%、華人が三五%、インド人一一%、その他一%を占めている。マレーシア華人はその日常語を類別基準にして広東系、福建系、潮州系、客家系、海南系に五区分せられる。東南アジア各地の華人社会では、各民系が会馆や廟を中心にして、それぞれある程度独立した結合様式を示している。

シャーマニックな呪術—宗教的職能者童乩(タンキー)は、華人社会では不可欠の存在であるが、彼らも民系別に小廟を有して役割をはたしていることが多い。また童乩はその憑霊能力の特異性のゆえに、死亡や隠退の際後継者がなく、廟も一代限りで終ることがある。ところがマレーシアでは一九四七(八?)に客家人の廖俊の神がかりに発した宗教が、各民系の枠をこえてマレーシア西岸の華人社会全体に拡大し、シンガポールにも同系列の廟が建設されるにいたった。「黄老仙師慈教」である。この宗教集団の特色は、シャーマニックな童乩を中心とする信者群の中から儀礼中にトランスに陥った者が何人かであると、その中から童乩が後継者を選び、これらを神意に基づいて各地に派遣し、布教させる点にある。また廖俊の弟子朱順と李有晋

により『道理書』が編まれ、これが集団の拠りどころになった点も見逃せない。信仰対象は齊天大聖・黄老仙師・太上老君であり、儒仏道三教合一であるとされる。

布教の中心である廟は現在約二〇を数えるが、各廟の童乩が神の化身としてそれぞれ見解を述べ、廟単位で絶対視されるため、各廟を縦に統合化させる人物も機関も欠けている。この種の集団の限界を示すともいえよう。

しかし、政府がマレー化(Malaysianization)を推進している中で、各民系をこえた結束を実現させた役割は見逃すことができない。

信者(メンバーと呼ばれる)の加入式は盛大である。つぎはクアラ・ルンプール慈徳廟の例である。

(1) 加入式は遇法堂と呼ばれ、ほぼ一ヶ月置きに行なわれる。資格は小学生以上。午後七時過ぎに信者と新加入者が廟に集合し、精進料理を食する。

(2) 八時半頃、憑依状態になった童乩が新加入者三〇余名を前に慈教の教えについて解説する。(イ)黄老仙師慈教とは何か、(ロ)人の行なうべき道について、(ハ)戒律(牛肉・狗肉を食してはならない)について、(ニ)信仰対象たる三神の宗教的意味について。解説・説教は約三時間に及ぶ。言葉は客家話なので通訳が広東語に訳す。

(3) 一一時頃、童乩は全員を連れて廟前に行き、玉皇大帝の香爐前で三拝する。

(3) 廟内には四九本の紅白のローソクで円陣が作られ、その入

口には「五平山」の門が立てられ門の下には水をはり呪符を入れたタライが用意される。新加入者はタライで両足を洗い、五人ずつ正面の童乩の前に跪く。

(5) 童乩は一人一人に「ここはどこか」「なぜ宗教に入るか」など十問ほど尋ねる。「ここは五平山です」など答えがでる。

無事答え終わると童乩はその人の頭上で黄旗を振り祝福する。

(6) 童乩の試問に合格した者は、再び五人ずつ円陣内に入り跪き、合掌する。童乩は緑色の呪符に点火し、各人の頭上で振り浄化する。この後、童乩は玉皇大帝印璽(角)と黄老仙師印璽(円)をそれぞれ各人の額、みぞおち、両手の平に押す。晴れて信者になったしるしの聖印である。童乩は線香の煙を各頭上にくゆらし清める。

(7) 加入者たちはタライを越えて廟外にでて、再び玉皇大帝を拜してから解散する。

五平山は客家人の源郷の聖山であるという。彼らは海(タライ)を越え、故郷の聖山に象徴的に帰ることによって教団の一員になるのである。元來客家人の宗教であった慈教に各民系が参加するようになったのは、政治・社会的事情によるところ少なくないと考えられる。彼らの活動は概して慈善事業的な相互扶助である。(本発表は海外調査「東南アジア華人社会の宗教文化の調査研究」代表窪徳忠氏の成果の一部である)

台湾の土地公とマレーシアの大伯公

窪 徳 忠

私は、一九七七年度の文部省科学研究費の海外調査費を与えられて、シンガポールに在任の華人たちの宗教や信仰に接する機会に恵まれた。その際、多くの人々が、現在、台湾の福建系の人々のあいだで土地公、客家系の人々のあいだで伯公と通称されている土地神と、まったく同じ姿の神を大伯公(トアペーコン)とよんで信仰する一方、紅紙または朱塗りの板に、五方五土竜神、唐番地主財神と墨または金で併書した字牌を、土地公として祀っているのを見た。この両者については、すでに原田正巳教授が紹介しているように、現地の多くの研究者は別の神と説き、なかには大伯公を水神と見る人もいる。その一方で、一、二の研究者は同一の神とみ、いまだに決着をみていない。私は、この関係を解く鍵が台湾にあるのではないかと考えて、幸いにして一九七九年度の海外調査費が与えられたのを好機に、台湾をへて、マレーシア・シンガポールに赴いた結果、一応私なりの推論をえたように思う。そこで、ここにそのごく概略を発表したい。くわしくは、来年度出版予定の報告書によって承知していただきたい。

マレーシア・シンガポールの華人たちは、福建、広東、客家、潮州、海南などの出身地の別なく、大伯公の御利益を平安、金

もうけ、治病、商売繁昌、豊作、大漁、繁栄、幸運、健康、昇官、その地方の安全と考えているが、この点は台湾のそれと殆ど完全に一致している。ペナンで、大伯公には福建系と潮州系の二種があるとか、その姿には左手に元宝、本、ふくべをもつ三種があるなどと告げた人もいたけれども、多くの姿は台湾の土地公とまったく同一である。ただし、絵像には二人の脇士の画かれている場合があり、これは台湾との相違点である。台湾では、土地公夫人は心の悪い、欲の深い人という民話が各地に伝えられているが、まったく同一の話をクアラランブル、ペナン、シンガポールなどの各地でできくことができた。そのためか、台湾では土地媽を祀るところが少ないが、マレーシアなどでも同様である。なかには大伯公は結婚していないとのべた人もいる。

台湾では、土地公は城隍神の下位の神とするのが一般的だが、これは明清時代からの考えである。ペナンの城隍廟やシンガポールのテロックアイエールの福德祠などで、同様にいわれたから、この点も古来の考えによっているとみて大過ないであろう。大伯公の誕生日については、台湾にしても、マレーシア・シンガポールにしても、実にさまざまにいわれている。それは、おそらく廟の建立日を誕生日としたためだと思われるが、そのなかでも、古くからの伝承である旧二月二日と旧八月一日とが最も多いことは、両者に共通している。さらに、旧二月二日から旧十二月一六日までの毎月二日と一六日に祀る做牙という行事や、生前に公平無私、善人、慈善家、正直、正義だった人

が、死後大伯公になるといふ伝えなども共通点のひとつである。その上、台湾では祖父の長兄を、福建系も客家も、ともに大伯公とよんでいた。ペナンには、中国人がマレーに来る船中で、瀕死の重病人がでた際に、白髯の老翁が現われて救ったので、上陸後その老翁を祀って大伯公としたといふ伝えがある。おそらく、いわゆる土地公を敬愛をこめて大伯公とよんだのが、いつしか神名のように考えられて、今日のようになったのであろう。

一方、土地公は、地神、地主公で、家や廟、またはその附近の狭い地域を守る神といわれているが、字牌に記された竜神とは、家相や墓相の吉凶を判断する風水説で、山頂の竜神の居処から山裾に向って流れる地脈（竜脈）に沿っている由を示すシンボルである。だから、地神であり、土地公とされるわけである。多くの人々が、山にいるというのはそのためである。従って、両者の別神であることは勿論である。

第一四回國際宗教学宗教学史学会議

中 村 恭 子

國際宗教学宗教学史学会 (International Association for the History of Religions) 第一四回会議は、去る(一九八〇年)八月一七日より二二日にわたり、カナダのマニトバ州ウィニペック市マニトバ大学 (University of Manitoba, Winnipeg, Manitoba) にあつて、國際仏教学会 (International Association for Buddhist Studies) 第三回会議と合流して開催された。

組織と構成

本会議は國際宗教学宗教学史学会主催のもとに、カナダ宗教学會國際會議準備委員会(会長・委員長ビーター・スレイター)が企画実行に當つた。そのテーマは「伝統——相互接触と變化」であつた。本会議はカナダの公私諸団体の寄附金によつて運営され、とりわけカナダ社会人文学研究會議、マニトバ州政府、ウィニペック市当局の財政的援助、マニトバ大学の施設・人員提供による援助が特筆されるべきであらう。この他に、相当額の寄附を呈したマニトバ大学同窓會を始めとする九団体

が本会議の後援者 (patron) として列挙されている。

本会議は國際仏教学會第三回會議と合同して開かれたので、具体的には國際宗教学宗教学史学会の仏教部會が國際仏教学會と合流するという構成をとつた。参会者は五〇〇名に近く、発表者は約四〇〇名と算えられるが、変更、取消し、飛入りなどが多いため、正確には把握しがたい。わが国からは、三笠宮崇仁親王殿下、日本宗教学會會長脇本平也、國際仏教学會會長尾雅人を始めとする二〇名余が参加した。さらに、日本人グループの輪を大きく上げたのは、カナダ・アメリカに居住、教育・研究に従事する数名の現地参加者で、今回副會長を辞任した阿部正雄、カナダ側準備委員和井田勉などの活躍が見られた。約一〇名の日本人発表者の大半は仏教部會で発表し、その他は東アジア宗教部會に二、三名と、女性と宗教部會に一名のみであつた。

新役員就任

一九七五年、英國ランカスター大学において開催された第一三回會議で信任された會長以下の役員と他の理事會メンバーは、本會議において左の新メンバーに代り、總會において信任された。

- | | |
|------|-------------------------|
| 會長 | A・シンメル(独・米) |
| 副會長 | J・M・キタガワ(米) |
| 同 | U・ヴィアンキ(伊) |
| 事務局長 | R・J・ツヴィ・ヴェルブロウスキ(イスラエル) |
| 會計 | H・J・ファン・リエル(オランダ) |
| 理事 | J・O・アヴォラル(ナイジェリア) |

A・G・B・フルトクランツ（スウェーデン）

J・リース（ベルギー）

田丸徳善（日本）

W・J・ティロフ（ポーランド）

前会長M・シモンは病気のため欠席、また全体会議に講演を予定されていたM・エリアーデも眼科手術のため滞欧中で欠席した。基調講演

全体会議（午前九時—一〇時）における講演者と講演内容は次の通りである。

八月一八日 J・M・キタガワ（シカゴ大学教授）

会議の開幕にふさわしい、宗教学の歴史、現況、問題などに関する全般的概観を述べた講演であった。

八月十九日 W・S・カルナラトネ（スリランカ駐米大使）

現代世界における精神主義の鼓吹、仏教の意義を説いた演説で、情熱的であるが、宣教的傾きが強かった。

八月二〇日 A・シンメル（ボン大学・ハーヴァード大学教授）

イスラムと近代化の問題を、ムハマド・イクパールの精神遍歴を迎えることよって論じた。本会議のテーマ（伝統—相互接触と変化）に即した講演であった。

八月二二日 W・C・スマイス（ハーヴァード大学教授）

比較宗教学と神学の接点を独自の方法によつて追求、人間の信を共通基盤とする地球社会にふさわし

い 普通神学樹立を提唱する講演であった。

以上について、蛇足かもしれないが、私見をつけ加えるならば、第一日のキタガワ教授の近代宗教学の展開、方法などの論議後、第二日のカルナラトネ大使の講演はいささか場違いの感があった。これは国際仏教学会との共催のための人選であったと思われるが、筆者はアジアにおける宗教学の現状とその道の険しさを改めて痛感させられた。また、「老オリエンタリスト」と自称するシンメル教授の積年のイクパール研究に基いた講演は、格調高く、欧米人や日本人にもっとも好評であったと思われたが、イスラム教徒の間では、欧米中心主義的とする批判、イクパールの評価への批判などがきかれ、此処にも南北問題が峻然として存することは明らかであった。カナダの誇る宗教学者スマイス教授の、すでにその著作において明かにされている所論をさらにおし進めた、普通神学樹立への呼びかけには批判的反応が多かったと思われ、教授も質疑応答の時間を特に設けたが、筆者は残念ながら出席できなかった。その様子はうかがいえないかった。しかし、近刊予定の教授の著作でこの問題は存分に論究されているということである。

部会の変化

六日間の会期中、八月二〇日午後が観光見学にあてられた外、朝の全体会議を除けば、終日各部会に別れ、研究発表が行なわれた。前回のランカスター会議では一六部会が設けられたが（第十三回国際宗教学宗教学史学会議）『宗教研究』四九巻四輯（参照）、本会議ではさらに二〇部会に増加した。ちなみ

に、それらを比較してみると次のようである。括弧内は前回会議における部会名である。

- 1 アフリカ宗教
- 2 中近東・地中海古代宗教
- 3 仏教
- 4 キリスト教
- 5 東アジア宗教
- 6 インド宗教
- 7 イスラム教
- 8 ユダヤ教
- 9 アメリカ大陸固有宗教(ケルト・ゲルマン宗教)
- 10 方法論と解釈学
- 11 比較・現象学的研究
- 12 宗教社会学・宗教人類学 (画像学)
- 13 言語学・原典解釈 (宗教社会学・民族学)
- 14 宗教心理学
- 15 宗教哲学
- 16 女性と宗教
- 17 文学と宗教
- 18 芸術と宗教
- 19 宗教・倫理・社会
- 20 宗教・倫理・社会

【注 以下今回新設】

その消長関係を概観すると、消滅した部会は前回会議においてきわめて少数の発表しか行なわれなかった部会で、今回もほ

とんど発表希望者がなかったのではないかと思われる。しかしながら、それらに入れ代った部会、今回新設された部会に本会議の特色、主張が窺われることは確かである。そのもっとも適切な例は第九部会であろう。それは、キリスト教以前のヨーロッパのケルト・ゲルマン宗教から、本会議の開催地アメリカ大陸の先住民民族宗教へと、その内容を変えたのである。この部会はヨーロッパ、カナダ、アメリカなどのインディアン研究者たちが集り、かなり熱した論争もきかれる、活潑なグループであった。ちなみに、本会議のシンボルマークは、ウィニペグ市民J・バーディによって描かれた水牛の頭蓋骨で、伝統的色彩の赤と黒で塗られている。それはインディアン部族が、サン・ダンス儀礼中、聖霊の仮寓とするもので、聖具として崇められるものである。会期中の展示にもインディアン文化に関するものが多く、世界各地からの参会者は、カナダの土着文化遺産に深く印象づけられたことであった。

第九部会が本会議の主催国カナダ、主催地ウィニペグ市の伝統文化を強調するシンボルとするならば、今回新設された女性と宗教部会は、本会議が催された一九八〇年のシンボルであるといえよう。周知のごとく、この夏は「国連婦人の十年」の中間期にあたり、デンマークで国連世界婦人会議が開催された。すでにこの動向に呼応して、アメリカ宗教学会 (American Academy of Religion) に女性と宗教部会を開設、その業績を刊行してきたアメリカ女性宗教学者たちの切望によって新設されたこの部会は、きわめて国際色豊かな六〇名近い女性研究者

を集め、筆者もその末席に連なったが、当然のことながら地元カナダからの参会者がもつとも多かった。しかしながら、この部会は決して女性研究者のために設けられたわけではなく、実際、男性研究者の発表も少数ながら行なわれ、聴衆にも男女双方がみられた。また、他部会でも女性学的研究を発表する研究者が時に見かけられ、また、女性研究者がすべて女性学の意義を認め、そのような研究成果を明らかにしたわけでもない。

各部会における研究発表のペーパーは、各三〇分、質疑応答一〇分とされ、研究報告は各二〇分、質疑応答一〇分というスケジュールで進行した。発表者と部会責任者のコミュニケーションや、事務的処理に多少の不手際が認められ、不満を洩らす発表者をそちこちで見かけた。突然の取消し、変更などのために、広いキャンパスの会場から会場へプログラムを抱えてとび廻る参会者が、めざす発表を聴きそこねるということもしばしばあった。これは、一つには、発表者があまりに多かつたためだと考えられる。発表希望者のレジюмеによる註衡というのは、予告倒れになったようであった。また、すでに述べたように、部会数が増加の一途を辿り、事務局と各部会との連絡が不十分であったことも事実である。部会責任者不在で発表者が戸迷っている場面も時に見られた。

多彩なイベント

さらに、本会議について特筆すべきは、中国の世界宗教研究所より三名の代表が参加、カナダ・中国シンポジウムが開催されたことである。また、K・ルドルフ（東独）のバグダッドに

現存するグノーシス派コミュニティ、H・ウエルチ（米）の中国宗教施設のスライド・ショウなどは、多くの観衆を集めていた。また、会期中、マニトバ大学構内でくりひろげられた盛り沢山の文化的行事はまことに多種多彩であったので、朝食のテーブルから始る一日のスケジュールがあまりに忙しく、毎晩自室に戻ってプログラムを見直すと、その日に聴きのがしたり、見のがしたものを見つけて悔むというのが、多くの参会者の日課であったようだ。

すでに述べたように、今回は発表者倍増のため、発表者名と題目をここに列挙することは紙面の制約上見逃すことにした。また、筆者が聴いた範囲だけの発表内容を紹介することも全体のバランスを失う恐れがあるのでさし控える。あえて、ここで管見の一端を披瀝するならば、会議のテーマが各ペーパーにそれほど反映していたとは思われなかった。また、老大家のヨーロッパ・アカデミズムの底に横たわるキリスト教中心主義を、アメリカの若い研究者が指摘するというような、激しい論戦の中に根本的宗教観の差異が明かにされる場面もないではなかったが、それほど噛みあう議論は時間の制約もあってか、少なかったように思われる。

最後に、マニトバ大学関係者と、世田谷区と姉妹都市協定を結んでいるウィニベグ市の心暖まる歓待と、深夜でも安心して歩き廻れる平穏なキャンパスで、旧交を暖め、新たな友人と語りあった日々を懐しく想い、次回（一九八五年）開催国はオーストラリアに決定したことを報告して筆を擱く。

○宗教学会賞第一次審査委員会

日時 昭和五五年九月二七日(土)午後二時

場所 本郷会館会議室

出席者 井門富二夫、小池長之、後藤光一郎、桜井徳太郎、

竹中信常、橋本芳契

議題

一、審査委員長に橋本芳契氏を互選

一、審査資料の分担

○選挙管理委員会

日時 昭和五五年一〇月四日(土)午後一時半

場所 学士会館一号室

出席者 後藤光一郎、竹中信常、田丸徳善、藤田富雄、柳川

啓一、脇本平也

議題 会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数 一、一八五名

投票総数 四六七票(投票率三九・四%)

有効投票 四六一票

無効投票 六票

白票 一票

有効投票の内訳は、柳川啓一 一九二票、小口偉一 一

六五票、中川秀恭 一〇三票、(以下省略)となり柳川啓一氏が会長当選者となった。

なお、選挙管理委員会終了後、常務理事会に切りかえられ、昭和五六年科学会研究費・補助金の配分審査委員候補者の推薦を行なった。その結果次の各氏を候補者とした。

第一段審査委員 藤田富雄氏 石田慶和氏

第二段 “ 脇本平也氏 楠正弘氏

○日本宗教学会五十周年記念講演会

日時 昭和五五年一〇月二〇日(月)午後一時〜五時

場所 国立教育会館中会議室

講演

鈴木範久氏(立教大学教授)

「比較宗教学会から日本宗教学会へ」

上田賢治氏(国学院大学教授)

「神道研究と宗教学」

石田慶和氏(龍谷大学教授)

「仏教研究の一課題——宗教的象徴について」

小川圭治氏(筑波大学教授)

「日本におけるキリスト教の展開——歴史神学と組織

神学」

山折哲雄氏(東北大学助教授)

「現代宗教の明暗」

○日本宗教学会五十周年記念祝賀会

日時 昭和五五年一〇月二〇日(月)午後五時半
場所 「東海クラブ」(霧ヶ関ビル33F)

日本宗教学会創立五十周年を記念しての祝賀会で、約三百人が参加し盛大に行なわれた。

○第三十九回学術大会

第三十九回学術大会は昭和五五年一〇月二一日と二二日の二日間、国立教育会館において、東京大学を開催校として行なわれた。

一〇月二一日(火)

開会式 九時〜九時二〇分

研究発表 九時二〇分〜一二時、一三時〜一六時四〇分

宗教学会賞審査委員会 一〇時〜一二時

理事会 一七時〜一九時

編集委員会 一七時〜一九時

一〇月二二日(水)

研究発表 九時〜一二時、一三時〜一五時

評議員会 一二時〜一三時

総会 一五時二〇分〜一六時三〇分

記念撮影 一六時三〇分

○宗教学会賞第二次審査委員会

日時 昭和五五年一〇月二一日(火)午前一〇時

場所 国立教育会館第七会議室

出席者 井岡富二夫、石田慶和、小池長之、後藤光一郎、桜

議題

井徳太郎、竹中信常、橋本芳契(長)

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

横山紘一氏(立教大学助教授)

『唯識の哲学』(平楽寺書店 昭和五四年七月)

(業績の評価)

横山紘一氏『唯識の哲学』(平楽寺書店)

本書は、インド大乘に二派あるうち、瑜伽行の一派につき、その哲学説たる唯識思想の概略を述べたもの。もとその説はインド仏教中、最終且最高の教理体系で、その一般的解説も決して容易でないと言われたのに、著者はひとまずその難業に成功したといえる。

この書、唯識無境を論じた「識一元論」の初章以下、二九〇頁に及んだ全四章の構成。その記述は、著者が有する西洋哲学の素養にもとづけ乍ら、現代風にその解明に努めたがため、たとえ伝統的解明の視点からはそのイントラダクトリな一般性が問われても、むしろ宗教現象学、宗教心理学の立場からする唯識説の理論的把握として大きな特色をもつこととなり、かえって広く宗教学書として高く評価し得る結果となった。

内容は、さきの第一の章に続け、「自己の根源体」としてのアラヤ(第二)、「自己意識の形成」としての

マナ識(第三)および、それら前三段をふまえての宗教的具体的実修に關した転依による「真理の完成(第四)」各章である。ことに最終章では、自己変革を論じ、真理の論理的究明につとめて間然する所がない。

全体として著者は、その方面における最新の研究成果まで参照しつつ、他方『成唯識論』はじめによる古典法相への参学をももとより怠らず、自己咀嚼(体解)による唯識説の現代化への努力と共に、思想そのものの学問上の公明な扱いを期した。代表的仏教思想の一般的紹介として、また新規に唯識学に志す者への指導書として、本書の世間と学界とを裨益すること少くないと見られる。かかる形と実際において、仏教に即する宗教学上の卓越した一書を成し得た横山氏の造詣と力量は、十分評価に値いするものと思考し、これを入選作とするに決した。

○理事會

日時 昭和五五年一〇月二一日(火)午後五時

場所 国立教育會館第一會議室

出席者

赤司道雄、阿部重夫、安斎伸、安津素彦、池田末利、石田慶和、石田充之、植田重雄、上田閑照、宇野光雄、雲藤義道、大島清、岡田重精、楠正弘、窪徳忠、雲井昭善、小池長之、後藤光一郎、小山宙丸、坂本弘、佐木秋夫、桜井秀雄、桜井徳太郎、高崎直道、竹中信常、田島信之、田中英三、玉城康四郎、田丸

議題

徳善、中島秀夫、仁戸田六三郎、野村暢清、橋本芳契、藤田富雄、藤吉慈海、宮家準、柳川啓一、幸日出男、脇本平也

一、庶務報告 田丸常務理事より昭和五四年年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、會計報告 田丸常務理事より昭和五四年年度収支決算報告と昭和五五年年度予算案が出され、承認された。(別記参照)

一、會長選挙の経過ならびに結果の報告 藤田富雄選挙管理委員長代理により報告がなされた。

一、日本宗教学會賞について 橋本芳契氏より審査委員を代表して審査結果の報告がなされ承認された。

一、名譽會員推薦の件について 本年度は西谷啓治氏を名譽會員として推薦することが決議された

一、次年度學術大會開催地について 脇本會長より報告があり、東京以外の関東地区において開かれる見込みである旨の報告がなされ承認された。

一、日本宗教学會五十周年記念事業について 大島委員長より経過報告がなされた

一、總會の議題について

一、新入會員について 別記一四名が新たに入会を承認された

○宗教研究編集委員会

日時 昭和五五年一〇月二日（火）午後五時

場所 国立教育会館第七会議室

出席者 赤池憲昭、洗建、小川圭治、金井新一、坂井信生、

芹川博道、藪田稔、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、『宗教研究』における特集号について討議の結果、五十周年記念講演会における五つの公開講演を五五年度（第五四卷）第四輯に改めて論文として掲載し、日本宗教学会五十周年記念特集号とする方針を決定した。

○評議員会

日時 昭和五五年一〇月二日（水）正午〜午後一時

場所 国立教育会館中会議室

出席者 八五名

議題

- 一、議長選出 雲藤義道氏を議長に選出した
- 一、庶務報告（田丸常務理事）
- 一、会計報告（田丸常務理事）
- 一、会長選挙報告（藤田委員長代理）
- 一、日本宗教学会賞授賞について（橋本審査委員長）
- 一、次年度学術大会開催地について

○総会

日時 昭和五五年一〇月二日（水）午後三時二〇分

場所 国立教育会館中会議室

定足数 大会参加者は三七六名、定足数一二六名、出席者一

〇五名、委任状八五名。よって総会は成立した

議題

- 一、議長選出 小口偉一氏を選出
- 一、庶務報告（田丸常務理事）
- 一、会計報告（田丸常務理事）
- 一、会長選挙報告（藤田委員長代理）
- 一、日本宗教学会賞授賞
橋本委員より審査の経過ならびに結果についての報告があった後、受賞者の横山紘一氏に対する授賞がなされた。
- 一、日本宗教学会五十周年記念事業の経過ならびに結果について（大島委員長）
- 一、九学会連合の本年度計画について（脇本会長）
- 一、IAHRの報告（脇本会長）
- 一、名誉会員の推薦
西谷啓治氏を新たに名誉会員として推薦することになった
- 一、次年度学術大会開催地について
筑波大学において行なう予定であることが報告され承認された。
- 一、新旧会長の挨拶、

昭和五十四年度 日本宗教学会収支決算報告

△収入▽

報 会

基金元金に繰入れ	二〇〇、〇〇〇	
関係学部会費	五〇、〇〇〇	
印刷費	一、〇九六、七二六	
事務用品費	一七二、七三〇	
通信連絡費	五一一、〇一六	
学生会賞諸費	二二五、〇五五	
選挙関係費	二二六、七〇〇	
日本宗教学会賞々金	七〇、〇〇〇	
第三八回大会費用	五五、九二二	
編集諸費	四〇〇、〇〇〇	
会誌發送費	三〇九、〇〇〇	
会誌直接刊行費	六一、九一四	
△支出▽	三、〇八三、〇〇〇	
前年度繰越金	一一、三六八、四四六	
計	三、二七一、四九〇	
預金	二六、四四五	
基本・諸戸・石津・堀	八〇、六四四	
岸本・諸戸・石津・堀	一、一〇〇、〇〇〇	
文部省出版助成金	三五四、〇〇〇	
第三八回大会参加費	七八、四一〇	
会誌売上金	八九〇、〇〇〇	
贊助会費	五、五六七、四五七	

次年度繰越金

四、六五二、四二〇
一一、三六八、四四六

○日本宗教学会五十周年記念事業委員会

日時 二月二三日(土) 午後五時半

場所 学士会館分館二号室

出席者 大島清、小口偉一、楠正弘、田丸徳善、中川秀恭、

仁戸田六三郎、柳川啓一、脇本平也

議題

一、日本宗教学会五十周年記念事業のとりまとめについて
寄付者への御礼状、収支決算報告書、寄付者芳名一覧に
ついての草案を作成した。

なお、委員会終了後、常務理事会に切りかえられ、一
九八一年度国際会議代表派遣候補者推薦の件について話
し合いがもたれた。

この結果、一九八一年夏にスイスのローザンヌで開か
られるCISRR会議を候補とし、候補者として、小口偉
一氏が推薦された。

○本号は第三九回学術大会紀要号であるが、本号記載の他に次

の各氏の研究発表があった(発表順)。

第一部会

田中英三(身体の問題)、村上重良(如来教教典「お経様」
における仏教教説)、柏木弘雄(大乘起信論撰述論争の経過
と問題の展望)、脇本平也(岸本英夫の宗教学方法論)、井門
富二夫(六〇年、七〇年代のアメリカ宗教)

第二部会

関一敏(初期天理教における「建築」の役割)、楠正弘(庶
民信仰における「カミ」)、日隈威徳(宗教法人の社会的責
任)、古賀和則(浜松市における神社神道の一考察)、対馬路
人(真理実行会の展開過程)、前田恵学(スリランカの上座
仏教)、池田昭(「方舟」事件と信教の自由)

第三部会

早坂正章(「テンリオウノミコト」の称名について)、安津素
彦(多神教としての神道の意義)、山本邦子(気分と時間
について)

第四部会

定形日佐雄(アダム神話の形態分析)

第五部会

上田閑照(反省と反省以前)、華園聰磨(カントの宗教論に
おける信仰の構造について)、

第六部会

稲垣不二磨(信仰におけるわれとわれら)

第七部会

真野龍海（五色の道）、小林圓照（龍居士の聖家族）、小川一乘（rañ ston' gshan ston）、安藤正見（四部四阿舎における四禪説について）。

尚、発表を取消された方と予定された題目は以下のとおりである（部会、発表予定順）。

小口偉一（宗教学の分野と文化）、鶴岡賀雄（神秘家のことば）、伊藤芳枝（盲僧の分布について）、磯崎定基（ワタフ制度とモクス）、渡辺康磨（イエス運動の社会心理学）、黒川弘賢（栃木県上・下都賀郡の磐裂神社）、住田良仁（ルネッサンス美術における肉体の意味）、増山教海（光明から妙有へ）、工藤宣延（キェルケゴールの否定性の論理）、岸田貫一郎（ゲートにおける「象徴」について）、北野裕通（ヤスパースにおける「表現」の問題）、ルーベン・アビト（疎外としての「苦諦」と「原罪」）、岡部雄三（ラーヴァターと観相学）、大澤伸雄（四分律行事鈔における涅槃經の位置）、江島恵教（清弁の仏・菩薩観）、広川堯敏（敦煌出土『観無量寿経』古写本について）

○日本宗教学会五十周年記念公開講演は本誌次号（第五四卷第四輯）に五十周年記念特集として掲載する