

第五部会

統藏の華嚴注疏よりみたる

法藏・慧苑・李通玄について

河村孝照

一 問題の所在

一般に華嚴宗史は、五祖説の伝統を主軸として論じられたが、近年、この伝統説に対していくつかの反省と問題点が指摘されてきた。例えば華嚴の初祖は果して杜順か、また杜順は『法界観門』の著者であろうか、ついには華嚴の初祖はだれであろうかというがごときである。またそうした伝統説の反省は、自然の教として、華嚴宗の伝統からは異端とされてきた慧苑や、また傍流とされてきた李通玄などの研究も進められて、それぞれ成果が公にされている。しかし、こんごの華嚴宗史の研究ということになれば、すでに吉津宜英氏が指摘されているように、「華嚴宗の研究も、ただ宗内の人々の教学のみを扱うだけでは不十分であり、結城博士のいわれる思想的見地が徹底的に導入され、誰を中心にして華嚴宗史をみるということではなくて、華嚴宗にかかわる人々をあるがままに平等に扱う方法をまず確立し、つぎにそれぞれの正確な位置づけを行なう」(駒大仏教学部研究紀要第三十八号)という学的手順の上になつてなされ

なければならぬであろう。

二 本研究の範囲

本研究にあつては、華嚴関係の資料整理という一面からの学的な試みであつて、まず資料を華嚴経の注疏類に限定し、しかもその資料範囲として統藏経を依用した。それは、統藏経が比較的よく中国仏教関係の資料を収録しており、かつまた現存資料としてつねに参照しうる便があつたからである。

三 資料整理の結果

まず統藏経に収録されている華嚴経の注疏類をあげてみると、全部で三十二点となつた。これはいわば華嚴経講讀の業績である。それによると、まず隋代の靈裕にはじまり、清代の永光まで、およそ千四百年にまたがるが、この中で華嚴経講讀のやまの一本は、法藏・慧苑・李通玄の時代であることがわかつた。そこでまず法藏・慧苑・李通玄の華嚴経講讀史上の業績をうきほりにしてみたいと思ふのである。

法藏の講讀史上の最大の特色は、師智儼の搜玄記のあとをうけて、さらに六十華嚴の注釈書探玄記を撰述したことと、それのみならず、ひきつづいて、A・D六九九年に八十華嚴が訳出されると、八十華嚴の注釈書を手がけたことである。八十華嚴の注釈書は、業半ばにたおれたが、六十華嚴の注釈書と新来の八十華嚴の注釈書を一人の人間が手がけたことは、かれの華嚴経に対する情熱のなみなならぬものを知らされるのである。かつまた、師智儼と同年の玄奘が、国家的支持をうけて隆盛となつた法相宗をむこうにまわしながらも、よく性相融会の思想

を打ち出して華嚴の優位をはかろうとした業績は、従来評価されている通りである。つぎに慧苑は、師法藏のあとをうけて、八十華嚴の注釈書判定記を完成させた。師のあとをうけて著書を完成させるということは、慧苑の斯学に関する力量は師法藏に足敵するとみてよいであろう。しかも師の性相融会より、さらに性宗に力点をおいたことは、教界の推移もあつたであろうが、華嚴教界の護持につとめたものと認めざるをえないのである。弟子法説が判定記纂釈をつくっていることも、判定記が當時重視されていた證左である。つぎに李通玄は、法藏とほとんど同時の人である。かれはまったく自個の独自の八十華嚴の注釈をなしている。これはかれの宗教体験にもとづくもので、それ故後世まで信奉者をもつた。

華嚴宗からいえば、法藏は正系の第三祖であるが、慧苑は異端者であり、李通玄は傍流である。しかし右のように、一般仏教史の立場からいえば、法藏・慧苑・李通玄は、ほとんど同じ時代に出て、業績の上からは三師くつわをならべて教界に輩出したといつてよい。

禅のモノローグと露柱の媒介

小林 圓照

禅の真実を現前する対話とも言うべき「問答」において、露柱（ろちゅう）を介らせて独白ないし自問自答に近い状況を

展開するケースがある。露柱とは元来、露天に立てた石柱か丸太の柱の類である。禅との関係で、法堂・禅堂などの前庭や石階下に、何らかの目的で立てた屋外の柱をも指し、殿堂内にあつては壁面にはつながらない独立した柱でもある。この語が禅録に登場してくるのは馬祖（七〇九―七八八）の門下以前にさかのぼることはない。このような露柱を媒介として特異な商量が成立するのであるが、『祖堂集』（第十一）あるいは『雲門語録』（中央本・八十三丁）より例示しよう。雲門禪師（八六四―九九九）がある時柱杖で露柱を打って「どこからやって来た」と問う。（露柱は）「西域からです」と返答する。雲門の一棒で露柱はダルマ大士と化したのである。雲門は「その目的は」と聞く。（露柱は）「唐土の人々を教化しようとして」と答える。

「お前は唐土の衆生を欺く存在ではないか」と雲門に退けられる。雲門はこのモノローグの場にあつた弟子達にその正否を問ひ掛けるが応答できない。再び露柱はダルマ大士と雲門の弟子達との両方の罪過を被つて「二度とも失敗したぞ」と打ちさえられる。

露柱は人ではない。形状の親近感に発するのか、語録では無情の代表者と思なされ、自からは問ひ掛けることなくして、常に面前で応答を迫まられている存在となる。有情はむろん、無情でも、禅の真実を道得へ言い得る、表現できるゝするならば、どこまでも問取へ尋ねてみるゝして迫つて行く道がここに在る。のちに定型化される「問取露柱」へ露柱に尋ねてみよゝの語頭もこの辺に発する。雲門の自問自答のオリジナルとも言うべき、

露柱の取り扱いが『臨濟録』（勘弁二十一・柳田本）にある。

「師（臨濟一八六六）、ちなみに軍營に入つて、齋に赴むぎ、門首に員僚（いんりょう・幕僚の將校）を見る。師、露柱を指して問う、「是れ凡か、是れ聖か」と。員僚、無語。師、露柱を打して云く「たとい道い得るも、また祇だこれ箇の木樑（もっけつ）」といつてすなわち入り去る。ここでの露柱は鎮州軍の營舎にある丸木の柱か、牛馬をつなぐ棒杭に過ぎない。ただ臨濟によつて「凡人か聖者か」と指さされ、杖で打たれた時、有情・無情の世界から解放されて面目を一新する。しかし將校は何の応答もなく、結局は臨濟の独り芝居に終る。この情況では無依の人である臨濟には、でくのぼうと化した將校よりは、無心で赤裸な露柱に、より親密である。独白の発端はそこに根ざしているからである。臨濟が「何と言つて答えても、木樑に過ぎない」というのは露柱にこと寄せて將校を評したのに相違ないが、その時、將校は木樑となり、露柱は普化のごとき親友となる。この両者の入れかわりこそ、臨濟には有情にも無情にも出入自在の活動ができることを証明している。

結語として、禪録における露柱の取り扱いは、(1)草木国土・牆壁瓦礫の無情も仏性をもち、聞法・成仏・説法するという思想的な背景がまず要件にある。(2)無情の代表者として、かえつて情識を絶したものととして、積極的に「見られる」「打たれる」「問われる」露柱の諸相をもつて真実を導き出す道具となる。(3)さらに踏み込んで、触目菩提（いまここに感覚に触れる一切が悟りの座）の実践として禪問答の場を収斂する。(4)例示

しなかつたが、本来、不動なるが故にかえつて凡聖の跡も残さぬ無心な行動主体にさえなり得るといふ高度な象徴性を帯びてくる。そこでは澄んだ不動の眼をもつ証人であり、知己・真友となり「古仏と露柱と相交わる」（雲門の示衆）という世界が開かれる。このような背景をふまえて、露柱を媒介とした禪のモノローグが成立し得るのである。このような自問自答の舞台設定は対話者の役不足や対話の「のっぴき」ならぬ要請を満たすものである。「露柱問答の諸相については、拙論の「露柱と交わる世界」（禪学研究六十一号）を参照されたい。」

勒那摩提系の習禪者について

吉田道興

『統高僧伝』習禪篇には、中国南北朝・隋・唐初の慧文―慧思―智顛の天台系、僧詮―慧布―保恭の三論系、慧瓊―信行―本濟系、仏陀―道房―僧稠系、勒那摩提―僧実系、それに菩提達摩―慧可系などの習禪者達の動向が述べられている。

これらの中で勒那摩提系の習禪者についてその禅観・禅法の傾向を考察したい。この系統は仏陀系と共に地論宗に属する人々であると見なされる。講説と坐禪の中、坐禪の方に力を注いで実践した訳である。

『洛陽伽藍記』に崇真寺惠凝の体験記として閻羅王審判の説話が所載する。生前に坐禪または誦經を修した僧は天堂へ、講

經・造像・造寺をなした僧は黒門へとランクづけがなされているのである。塚本善隆氏は「洛陽貴族仏教をうつして栄える東魏の鄭仏教への強い肅正要望」が込められていると見る。坐禪誦經の出世間的求道実践をする僧侶が尊崇されていたことがこれだろうかえよう。

勒那摩提（魏言宝意）は中天竺の人、北魏宣武帝正始五年（508）洛陽に至り、菩提流支と共に十地經論などを翻訳、彼は「尤明禪法、意存遊化」とあるように禪法の達人であった。弟子の中、房と定の二人には心法（禪法）を授け、慧光には法律（經法と戒律）を教えたという。華嚴經を講じ、その法座において卒したとしてその神異が記されている。感通篇の「永寧寺天竺僧勒那漫提」と同人であり、翻訳・禪法・神異の三面を有していた。なお彼の禪法について柳田聖山氏は『法苑珠林』卷二〇・致敬篇第九の「七種礼法」に注目し、その第七実相平等礼の内容は、達摩の「性淨の理」なるものに通じ、また如来藏思想の先駆であると述べている。

勒那摩提の禪法の弟子には、房と定の二人の他に僧達と僧実がいる。その僧実の弟子に曇相・僧淵・静端・毅がいる。さらに静端の弟子に曇倫、その曇倫の下に静琳・玄琬・僧祭がいる。以下、これらの人々の禪觀・禪法について略述しよう。

僧達は、梁地に遊行した時、宝誌禪師に「大福德人」と評され、また武帝は「北方（曇）覺法師、（僧）達禪師、肉身菩薩」と云って恒に北に向かつて遙かに礼したと伝える。示寂の際、繩床に端坐し、口に般若を誦して亡じたという。僧実は、常に

禪秘を諮問し、勒那摩提はこれを奇特として「自道流東夏、味静、乃斯人乎」と讚嘆したという。また「偏以九次二調心、故得定水清澄、禪林榮蔚」とあり九次第定により調心し、禪林は非常に栄えであったという。僧実は「高齊河北独盛、僧稠、周氏関中尊登僧実」とあり、当時、河北の僧稠と共に関中において化を布き声望が高かった。僧実はまた神異を示し、地震の際に大衆の生命を救ったことがあった。

曇相は「禪誦為心、周給成務、而慈悲誘接、偏所留心」とある如く、禪法・誦經をなし、また布施行を修す。僧実はこれを評し、曇相は「福德人」で私は及ばない、と讚嘆した。曇相はまた種々の神異も度々示している。

僧淵は曇相と同様に孤独貧窮者に給侍したり橋を架けたりして布施行を実践している。静端は僧実および曇相の二人に師事し、心法を受け定業を修している。彼の禪法は弟子の静端によれば「次第觀」（九次第定）であったことが知られる。曇倫は静端より次第觀を学んでいるが、その機縁問答をいくつか伝える。その中の一つを例せば「便誠論曰、汝擊心鼻端、可得静也。倫曰、若見有心可擊鼻端、本来不見心相、不知何所擊也」とある如く、曇倫の「越師の氣慨」がうかがえ、後の達摩系の禪者の風貌すら感じられる程である。

曇倫の弟子静琳と玄琬は、曇遷にも師事している。とりわけ静琳は「行解」の盛名が高く「中論」を宗としていた。静琳については後の機会にまた述べたい。

以上、簡単にまとめると九次第定の伝統的インドの禪觀を修

し、布施行に従事する人々がこの系統に多いということがいえるよう。

八関齋会初探(二)

里道 徳雄

敦煌文献中におびただしい庶民仏教資料が存在することは周知の事実であるが、在家者の出家戒である八関齋戒についての資料も決して少なくない。それどころか、その古態に於いて具体的資料を欠除する今、その多岐にわたる八関齋会・齋法の諸相と八関齋戒牒資料等を記した記事は、これ迄知られている資料にも増して、八関齋会についての概念を考える上で有意義である。更に、一地方にあって、どの様に八関齋会が、その地方の仏教の中で意義をもっていたが、往時の様子を考える上で、これ以上の資料はないと云える。従って、初探(二)として敦煌文献中の八関齋会文献について報告をなしたい。敦煌文献中の八関齋会については、先にスタイン文書を精査し、その時代的変遷を考察した土橋高秀氏の労作、『戒律の研究』所収)が存する。土橋氏はスタイン本受戒法本に関する九本、即ち斯四四九四・斯四四六四V(2)、斯四四〇七・斯四四三八・斯四六一〇・斯六一四八・斯四六二四・斯四〇八一・斯二六八九の諸写本をあげて、その内容及び歴史的展開、特殊性を論じておられるが、ここでは氏の業績を基底としてペリオ文書・レンニングラード文

書・北京文書・守屋文庫本・中村不折文書・李自齋旧蔵本を加え、八関齋関係文書の分類整理と展望を果したい。八関齋会に関する文書はスタイン文書中三〇種、ペリオ文書中三十三種、レンニングラード文書中三種、北京文書中五種、守屋文庫中一種、李自齋旧蔵本中三種、中村不折本中一種(?)がみられる。これらを分類整理すると左記の如くなる。

敦煌文書中の八関齋会関係文書一覽

一、八関齋戒を説くもの

- 四門分別：斯四四九四
- 五門分別：斯四四〇七・斯四四六二(2)・斯四六一〇・伯三三一八V・伯三〇九二・伯二八四九V
- 六門分別：斯四〇八一・斯四四三八・斯一一三七
- 七門分別：斯四六二四・斯六一四八・伯三三三五・伯四五二二・伯二六六八・伯三六九七V・伯二四〇三V・地三八門別不明分：斯二六八九・斯四六一〇V・伯二一四七V・寒八二・衣五・麗五二・薑六四・L一四七一・L二六二三・L二六二四・守屋二四五
- 二、(1)『三帰五戒八戒十戒文』中に八関齋戒を説くもの：伯二九八〇V・伯三二一七V・伯二九八〇V・伯三二一七V
- (2)沙弥十戒文：伯二四七六V・斯一八二四
- (b)沙弥三帰十戒五徳十数：斯三九〇八・斯四三六一・伯三〇一九

三、受戒文・菩薩戒文・帰依三宝文・発願文

受戒文：斯四六二四・斯四一三〇・斯二九七四(2)・斯四四

六四・斯四四三八

菩薩戒：斯三四二四・斯三七九八・伯二一四七

帰依三宝文・帰依三宝發願文：斯四二九三・斯四三〇〇

四、齋日（四齋日・三長齋月・六齋日・十齋日・十二月禮拜日）

大乘四齋日：斯二五六七・伯三七九五

三長齋月：斯二五六七

六齋日：斯二五六七・斯五五五一

十齋日・十二月禮拜日：斯二五六七・斯二五六八・斯二五六

五・斯四四四三・伯三八〇九・李目齋旧蔵六四二

五、戒牒（八閔齋戒牒・五戒牒・菩薩戒牒・戒牒）

八閔齋戒牒：斯五三二・斯二四四八・斯六二六四（手闍国逆

摩寺）・伯二九九四・伯三二〇七・伯三三九二・伯三四一四・

伯三四三九・伯三四八二

その他戒牒：斯三三〇・斯三四七・斯一、八三・斯一七八

〇・斯二四四八・斯三四二四・斯三七九八・斯四一一五・斯

四八四四・斯四九一五・伯三一四〇・伯三一四三・伯三二〇

三・伯三二〇六・伯三二〇七・伯三三三八・伯三三二〇・伯

三三九二・伯三四一四・伯三四一七・伯三四三九・伯三四五

五・伯三四八二・伯三四八三・伯四九五九

身心脱落と心塵脱落について

佐藤悦成

『宝慶記』における、五蓋五欲等を用いての身心脱落の説明には、心塵脱落と同意に解釈されかねない紛らわしさを含むといえるが、次にあげる『宝慶記』からの引用を見れば、「只管に打坐する時、五蓋等を離れる」「仏々祖々は階級を待たず、直指単伝して：」「仏祖の禪は初発心より一切諸の仏法を集めんことを願う」等として、只管打坐の坐禪により直下に仏果を証得する立場に如淨は立っているといえるのである。

(一) 堂頭和尚示云。參禪者身心脱落也。不用_二燒香。禮拜。

念仏。修懺。看經。祇管打坐而已。

拜問。身心脱落者何。

堂頭和尚示云。身心脱落者坐禪也。祇管打坐時。離_二五欲。

除_二五蓋_一也。

(二) 堂頭和尚微笑云。爾向來作功夫。作_二甚麼。這箇便是離_二

六蓋_一之法也。仏祖祖。不_レ待_二階級_一。直指單伝。離_二五蓋

六蓋_一。呵_二五欲等_一也。祇管打坐作功夫。身心脱落來。乃離_二

五蓋五欲等_一之術也。

『曹洞宗全書』宗源下

では、身心脱落を心塵脱落と理解する場合を菩薩の十地との比較で論じてみたいと思う。十地を比較の対象としたのは、『宝

慶記』の中で道元禪師は、煩惱障・異熟障・業障について如浄に質問しており、それに対して如浄は「如龍樹等祖師之説。一須保任也」として、中期大乘の末途に形成された思想を肯認するのであるから、心塵脱落を五欲五蓋等の段階的滅除と考えた場合、比較の対象として用いるに必ずしも不適切ではない。

さて、五蓋等を除くというのを、菩薩の十地では何処に相応するかといえは、菩薩初地の入心以上といえる。五蓋とは、心性を蓋覆して善法を生ぜしめないよう妨げている貪欲、瞋恚、昏眠、掉悔、疑の五種煩惱をいい、此等を除いた状態というのは、根本無分別智を得て分別起の所知・煩惱二障の現行を伏し、種子を断じ、習気を捨した通達位をいうのである。しかし、この位では(二)に示す無明蓋を離れておらず、根本煩惱は残るのであるから、次の修習位、つまり菩薩の初地住心より第十地に到る間に相応するといえる。それは修習位において、所知障中の俱生起の残り一部分の種子を断じ、習気を捨て、最後心において俱生起の微細な二障の種子を断ずるからである。

ここに到って識の中に在る総ての二障の種子、習気を断じて次の刹那位に達するのであり、六蓋が滅除されたといえるのである。

しかし、如浄の身心脱落は、坐禅によって仏果に入るという意味であるから、段階的に修行を重ねて煩惱滅除を目的とする菩薩十地とは次元が異なり、心塵脱落という理解で捉えべき思想でないことをここにいい得るのである。

仏教の究極は、一つには無住処涅槃を得ることともいえるが、

大きく見て禅の思想もそこから逸脱するものではないことから、『宝慶記』に如浄の「声聞、縁覚の坐禅を仏祖の坐禅とは異なる」との言葉を記して、道元禪師は廻心の禅を否定し、自らの立場を直往の禅を継承することを表明するのである。

道元禪師は身心脱落の語により、師如浄の説く只管打坐の正法を受け継ぎ、目的と手段とに分別しない不染汚の修証を認得するのである。それは『正法眼蔵』弁道話の次の一文により明らかである。

宗門ノ正伝ニイハク、……焼香礼拝念仏修懺看経ヲモチキス、タタシ打坐シテ身心脱落スルコトヲエヨ

この一文が、身心脱落の正法を如浄から継承して、道元禪師の思想としてその正法に展開していることを如実に物語っている。

その思想的展開が、『永平広録』『正法眼蔵』等道元禪師の著述において如何に記されているかについては改めて考察する。

大明南蔵と北蔵の諸版

長谷部 幽 蹊

明代に開雕された大蔵経に、勅版の南蔵と北蔵、他に明末に成立した私版の嘉興方册本蔵経があり、これらが一括して明蔵と呼ばれているのは周知の事実である。それは聖教の法蔵、真理の源泉として、久しく学道修行の指標乃至根本的依り処とし

て敬重され来ったのであるが、比較的成立の新しい明藏についても、修藏の経過や摺刷補刻の状況、年時など、不明な部分が多い。意外に多く残されている。

明の太祖は洪武五年、江浙の磧徳を金陵の蔣山に招いて経論の点校を命じ、藏経纂輯の事に当らしめたと伝えられている。

これは洪武三十一年、もしくは永楽元年に至って漸く刻成をみたもののようであるが、時に洪武五年中に完成したものであるかのように説かれることがあり、またこの年に居敬や一如等が刻藏に参画したとするような誤伝も存するから、なお仔細に検討する要がある。

南藏の経版は金陵の天禧寺に藏せられたが、永楽六年、災によってその全部が烏有に帰し、版本も多くは湮滅して伝本は極めて稀であるとされている。従ってこれまで南藏本として知られていたのは、永楽十年から十五年にかけて南京で再刻されたものである。しかし最近張新鷹氏は「関于弘教大藏経の一些資料」と題する論文の中で、去る一八三八年、四川省崇慶県の光嚴禅院で発見された藏経が、洪武南藏の一部であると述べている。この藏経は当時その整理を委嘱されて四川に赴いた蔣唯心氏の遭難後、談壯飛氏によって調査が進められ、呂徵氏がこれについて概略紹介したことによって世に知られるに至ったものであるらしい。詳細は不明であるが、洪武南藏は経折本で六七八函から成り、千字文の編號〈天〉字に始まり〈魚〉字に終る一六〇〇余部、七〇〇〇巻余を収めるもので、版式は一紙六行毎行十七字、発見された時点ですでに多少欠本があったといわ

れ、現に四川省図書館の所蔵するところとなっている。その前の部分五九一函は、磧砂藏を翻刻したものであるという。この版は永楽以降に流布した南藏より函数、巻数ともかなり上回っているようで、従来南藏と呼ばれたものとは、多少配列や構成を異にするものと想像される。

永楽南藏に次いで、永楽十八年から正統十年にかけて北京において北藏の雕刻が行われ、天界、報恩その他、天下の諸大刹に頒施せられた。後に憑夢禎が撰した「遊金山記」には、景泰の間、初めて北藏の完印をみた、と述べられている。夢禎は景泰より凡そ七十年後に生を承け、万曆中に活躍した人であるから、あるいは誤り伝えていることも考えられぬではないが、景泰初年には、諸大刹に施藏がなされたことが知られるから、藏経が摺写されたというのは事実であつたに相違ない。しかし景泰の初年といへば正統の北藏刻成から十年を出ない近接した時期であるから、経版が燬損したというような事情によるのでなければ、重ねて雕刻の工を起したとは考えられない。降つて神宗の万曆七年から十一年にかけて愍聖皇太后が統入藏経を纂輯せしめ、その四十一函を旧藏に付して徑山、宝華山等の名山に贈られたと伝えられる。この時点で北藏の函数は、正統十年に刻成をみたそれより一函分増えているようである。因みに愛知大学図書館蔵の『大般涅槃経』（零本）は北藏本とみられるが、万曆二十四、同二十八年の刊記を有するところから、しばしば部分的に補刻が行われたものと推測される。禁中に置かれていた北藏の経版は時折摺印され、版本が諸寺に施与され、法宝とし

て藏経樓に奉安崇拝されたが、弘法流通を主とした南藏の経板は金陵の報恩寺に藏せられ、頻繁な請経に応じたから、勢い磨損も早くその補刻が随時行われたものであろう。万曆続入藏の完成後、南藏本にも続入藏経が付加されたようである。ただ鉅↓史字函のうち、鉅↓洞の三字函は、すでに嘉靖中に編入されていた形跡が認められる。

松源崇嶽の思想について

—— 語録を中心として ——

長谷川 昌 弘

松源崇嶽（一一三二—一二〇二）は松源派の派祖として知られるが、現今の日本臨濟宗は多くの系統に属しており、日本臨濟宗の祖とも言える人物である。松源の生きた時代即ち中国南宋朝は、政治的にも文化史的にもゆるやかに滅亡へ向かいつつもまだ活力のあつた時期でもある。仏教は唐宋五代の戦乱や数度の破仏によって衰退していたが、禪宗だけは経論の自由な扱い、地理的要因、自給自足の経済観念、或は士大夫との接触等によって独り栄え、特に南宋では大慧宗杲（一〇八九—一一六三）の看話禪が一世を風靡した。そういった風潮の中で道元は天童如浄（一一六三—一二二八）の禪風を親しく慕い、ここに純禪ありと吹鼓した訳であるが、その如浄と松源には深い交渉が認められる。一方松源は坐禪を非常に重んじており、時の

臨濟禪風とは少なからず趣を異にしている。

今『松源崇嶽禪師語録』に着目すれば、その内容は、澈照禪院、報恩光孝禪寺、實際禪院、薦福禪院、智度禪院、雲巖禪院、靈隱禪寺、報慈禪寺の八会語録と乘弘普説、法語、頌古、贊仏祖、偈頌からなり、入寺法語以下実に四百三十二篇が収められる。これらが後学の者にとってはすべてが公案であることは言うまでもないが、その内先徳の話頭を華示したものは百四十九篇のぼり、そこに登場する人物に考察を加えれば総数百七人に及ぶ。今これを南岳下、青原下に分ければ南岳下に六十一人、青原下に二十九人となる。これを便宜上五家に分ければ、臨濟宗二十九人、雲門宗十人、曹洞宗六人、湧仰宗五人となり法眼宗は見当らない。尚臨濟下の内、楊岐派が十一人、黄龍派が二人である。当時の禪界を顧るに、臨濟宗とりわけ楊岐派が栄え、曹洞・雲門これに次ぎ、湧仰・法眼は既に凋落していた。右の如く松源が取り上げた人物も、まさに当時の禪界を反映していると言い得る。しかしながら、五家以前の方が五家以後の人物より多く登場するのである。これは松源が楊岐正脈の禪を伝えたといいても、それが強い宗派意識によるものでなく、達摩以来の正伝の仏法を伝えんとした表われであろう。即ち松源の禪風は、臨濟宗旨を礎としながらもそれにとらわれず、五家の枠を離れて成り立っているのである。

次いで百四十九篇の話頭に登場する人物個々についてみるに、雲門十七則最も多く、臨濟十一則、趙州十則、馬祖・百丈・睦州八則、南泉七則、黄檗・楊岐六則、洞山・潯山・三聖・雪竇

五則、興化・五祖・死心・圓悟四則と続き、これらで既に六割を占めている。しかしここにおいて着目すべきは、雲門の話頭が頗る多く又趙州も非常に多いという点である。これは松源の禪風に雲門或は趙州が大きな影響を与えたことの表われである。雲門は超宗越格性、言句の功妙・精密さで知られるが、睦州道明に鉄槌を受け、圓悟も雲門の言句を非常に好んだことは何人も知る所であるが、これらの祖師が共に多く登場するのも無関係ではあるまい。松源の語をみるとその話頭には他の祖師の語が功みに取り入れられ、しかも言い得て妙な味わいがあり雲門と相通ずる面が強く感ぜられる。一方、趙州は作略の禪風がよく知られるが、松源の語が日常的情解を破棄せしむ痛烈なものが多い点でやはり作略の禪が感ぜられるのである。

本論は語録の外的考察にすぎないが、松源の禪風が、衰退に向かいつつあった宋朝禪界の中で超宗越格底を以て、雲門の言句の功妙・精密・学人への大悲、趙州の作略の禪風を大いに消化現前していることは容易に推察し得るであろう。

注(1) 伊藤慶道「天童如浄禅師の研究」(『道元禅師の研究』)に詳しい。

臨濟宗法燈派末寺について

岡 本 貞 雄

和歌山県日高郡由良町の興国寺は、現在単立本山として、法

燈国師心地覚心禅師以来の伝統を今に保っている。しかしその歴史はけっして平坦なものではなかった。中世において「関南第一禅林」の名を欲しいままにし、由良荘全域千石を領したといわれる興国寺も、開創以来約三百年を経た天正十三年、秀吉軍の兵火にかかり、灰燼に帰してしまった。

心地覚心の禅宗法系の確立を時期的に断定することはむづかしいが、入宋七年にして無門慧開禅師の法を嗣ぎ、建長六年帰朝し、金剛三昧院を経て、それまで西方寺と称していた興国寺を禪刹としたのは、正嘉二年(一二五八)のことであった。しかし心地覚心の有していた宗教的性格は禅一宗にはとどまらない。真言の修法である愛染法や五大尊法を修しており、又宋代禅宗の一つの特徴であった浄土思想を含んだ禅思想をも有していた可能性が強く、念仏勸進聖の指導者的地位にあったことは、そのことを物語っているように思われる。心地覚心の法系を見るうえでこのことは十分に注意されなくてはならないが、現在までの資料ではその宗教的性格を十分につかみきれない。本論では心地覚心の宗教的性格を探る一端として、その伝統を受け継いだであろう、法燈派がいかなる展開を見せたかについてみてみたい。

心地覚心の法系において、後世『高僧伝』などに名をとどめている者に、孤峰覚明、無住思賢、孤山至遠、慈雲妙意、東海竺源、高山慈照などがあり、その下に拔隊得勝、古剣智訥などが出ており、法燈派をなすに十分な人材といえよう。これらの法孫が全国各地に展開したわけであり、南北朝時代において、

その威勢は全国に広まっていたものと思われる。

しかしその後二百年の歴史はほとんど知られていない。天正十三年の兵火のためか、興国寺には、中世以前の古文書はほとんど残っていない。当時どの程度の末寺を有していたのかも不明であるが、この間勢力を伸ばしたとは考えられず、衰退させていったと考えてよからう。

江戸時代になると、幕府の政策によって寺院は保護され安定期に入るが、興国寺文書の中に、寛文六年五月から同十二年六月までに末寺から興国寺に提出された、末寺誓約文が残されており、その分布範囲は、和歌山全域と、伊勢の一部に限られており、誓約文の数は六十九枚で、その形式はほぼ一定であり、住職と庄屋の署名捺印がされている。他に同時代に、庄屋名で送られた書状が何通かあるがこれは、無住寺院からのものかと思われる。当時興国寺住持は和歌山龍源寺（妙心寺派）の寺から送られており、興国寺も妙心末に組み入れられ、興国寺の末寺は、妙心寺の孫末寺とされていた。文化九年の『末刹巡回記』によれば、末寺は九十八ヶ寺、そのうち四十三ヶ寺が無住で、近在の住職が兼務していることになっており、住職在任の寺院数は五十五ヶ寺ということになり、寛文年間より十四ヶ寺減っている計算になる。このことから法燈派の衰退はあきらかであらう。

末寺の特徴としてあげられることは、その分布が、興国寺周辺、熊野三社周辺、伊勢・志摩の周辺に限られていることである。興国寺周辺に末寺が多いことは、自然なことであり問題に

はならないが、熊野三社の周辺に興国寺の末寺が集中していることについては、心地覚心禪師と熊野大社が密接な関係にあったことを物語るものであらう。本宮に十五寺、新宮に八寺、那智に十七寺が確認されており、色川町誌によれば、町内十寺のうち八寺までが興国寺派の寺であったという。

伊勢に集中していることについては、未調査であるが、『法燈国師相伝袈裟記』なる刊本があり、伊勢神宮へ心地覚心が献じた袈裟を後世伝えているという話が記されており、何らかの関係が、伊勢神宮と興国寺の間にあったことが予想される。

北一輝と法華経思想

中 濃 教 篤

北一輝と法華経思想、または日蓮思想との関連については、これまで研究者の間では疑問として扱われてきた面が強い。そこで本論では、その面について少しく分析して見たいと思う。たとえば、松本清張は、その著『北一輝論』で、「北の『よく分らないところ』は、彼の熱狂的といわれる信仰生活によって、一種の超合理化が行われている。普通は、その非日常的な生活によって、『よく分らないところ』がますます分らなくなるものだが、北にあつてはそのカリスマ性が彼の難解を『神秘』の中に融けこませている」と指摘しているし、小林英夫は「日本ファシズムの源流」(『歴史評論』No.386)で「孤立状況のなかで

北をあげましてくれたもの、それこそが、北の法華経信仰、より正確にいえば、苦難にたちむかった日蓮が重視したであろう法華経の經典の一節だった」と論及している。この両者の視点は、どちらも一面の真実といえる。それを整理していえば、松本清張のいうところは、法華経に見られる「シャーマニステック」な発想の一面を拡大して受容したと思われる北の法華経受容であり、小林のいう「日蓮によるはげまし」は、日蓮を表面的にとらえた「カリスマ性」（孤立感からの脱出をはかる心理）、それに含まれる「忍難」思想の受容といってよいかも知れない。

これまでの北一輝研究者は、こうした点から、北と法華経、日蓮思想との関係を安易に論じてきたように思う。ところが、こうした北の法華経受容、日蓮思想の受容は、あくまでも北のそれであって、法華経思想なり、日蓮思想なりを十分に分析したうえのものではなかったといたいたいのが筆者の結論である。ここでは、その一例だけを紹介しておきたいと思う。それには北がその著『日本改造法案大綱』『結言』の総決算として、法華経化城喻品から、つぎのような一文を引用していることに注目しておく必要があるように思う。「無数千万ノ衆此ノ險道ヲ過ギント欲ス……時ニ一導師有り 強識ニシテ智慧有リ 明了ニシテ心決定セリ」と。ここにいう「博識で智慧のある一人の大指導者」とは、まさに北一輝それ自身のカリスマ的擬し方であり、その指導理論こそが「日本改造法案」だといいたいようである。ここにも、「日本第一の法華経の行者」「日本の柱」

たらんとした日蓮的発想の北的表現があるといえる。この思考が、同じ「結言」で、いかにも日蓮の「立正安国論」を意識しているようでありながら、日蓮のいう日本国が「大乘相應の地」であり、ここで弘まる法華経信仰が一閻浮提に弘布するとする論理を、いつのまにか、日本を一大アジア帝國論にすりかえ、のちの「大東亜共栄圏」論につながる発想に飛躍せしめていることに不可分につながる。

北が、『支那革命外史』の序文で、この著を「正義を大成して国家を安んずるの道を論叙せる者なり」として、これを「大正安国論」と呼び、日蓮の国家諫暁に真似たとしても、厳密な意味で日蓮の思想と、彼の思想とはそれほど関連性が発見できないのも、前述の点と同様である。だからこそ、「不肖は日蓮に非ず、又日蓮の奴隷に非ず」といい放っているのだともいえなくはない。

最後に、明確におかねばならないのは、彼の法華経信仰とは世俗的な観音信仰に近く、法華経を教学的に読みこなしたのではないということである。だからこそ、妻女が神がかりし、その「靈告」をうけていた北一輝があり、その原因の一つに永福という「行者」の影響があったということもそれを裏書きしている。したがって、法華経、日蓮思想のシャーマニステックな受容以外のなものでもなかったというのが、北一輝のそれであるといえる。

『梁高僧伝』の神仏交渉

佐久間 光昭

従来神仏交渉は日本の事例のみで判断されるきらいが強かったが、日本に渡来する前の仏教で神がどのように扱われていたかという点を抜きにして神仏交渉を論ずる事はできない。まず『梁高僧伝』の神仏交渉を見よう。

一 神の正体と機能

中国の神観念は蛇や虎と関連があると考えられる。卷一安世高伝では「隕恚を以ての故に神報に墮」して蛇の姿になったとされる。旅の商人達は性をささげて順風を祈った。この蛇神は死後少年の姿をして呪願を受けた。卷十一帛僧光伝では夢の中で山神が虎や蛇の姿をとったとされる。〈記紀風土記では蛇や虎を神とし、日本霊異記下巻第二十四話では罪報のためにさるの身を受けて神として祭られたとする。〉

二 神仏交渉

1 仏と神

中国でも仏を神の字で表わした。卷一撰摩騰伝では「西域に神あり、その名を仏と曰う」同巻康僧会伝では「仏は大神たり」という語句が使用される。

2 僧と神

a 神人隔離

卷八釈法度伝・卷十一竺曇猷伝では人と神とは道が異なるという観念が表われる。卷十一帛僧光伝では石城山は山神を恐れて人蹤が久しく絶えていたとされる。〈常陸国風土記行方郡の記事に「ここより上は神の地、下は人の田」とある。〉

b 説法授戒

僧が神祇（卷四千法蘭伝）・山神（卷六釈曇翼伝）・神（卷八釈法度伝）・竜（卷十一釈曇超伝）・天神（卷十二釈法莊伝）に説法や授戒した例が見られる。

c 鬼神役使

僧融は「能く鬼物を降伏」し（卷六釈僧融伝）仏図澄は「能く鬼物を役使」した（卷九竺仏図澄伝）とされる。〈日本霊異記上巻二十八話で役の小角が鬼神を駆使したとされる。〉

d 守護神

鬼または鬼神は病氣などの災疫を起すと考えられていた（卷二曇無讖伝）が鬼神は護寺の善神に変わる可能性があり（卷三求那跋陀羅伝）僧を守ると考えられていた（卷五竺法曠伝）。

3 僧と巫

僧の活動圏と巫覡の活動圏が重なっていたと考えられる（卷八釈法度伝・卷十二釈普明伝）。

4 神・廟と寺

神山の木を伐って寺をたてたり（卷五釈曇翼伝）廟を寺に変える（卷六釈法安伝）例、また廟物を利用して法塔をたてたり（卷一安世高伝）仏像を造った（卷十三釈僧亮伝）例がある。〈空海は東寺造営の材木を求めて稻荷神社の木を伐ったとされ

る。

まとめ

日本では蛇をカミとする観念があるが、中国でも蛇を神とする。雷の落ちた輝く木（日本では雷レ蛇）が海岸に流れつき、その木で仏像を造ったという『日本書紀』欽明十四年と日本霊異記上巻第五話の伝説は『梁高僧伝』卷十三釈慧遠の青竜の木・卷六釈慧遠の海中で光を放つ竜神が圍繞する阿育王像・卷十三釈慧遠の海に浮んでいた石像の各伝説を成りたさせる観念と根本的に異なる観念から成りたっているのだろうか。

中国と日本の土着文化は類似のものであったから中国仏教は大きな変容を受けずに日本に定着したのだという可能性にも目を向ける必要がある。

詳しくは拙稿「日本の神観念をめぐって(三)『梁高僧伝』の神仏交渉」駒沢大学大学院仏教学研究会年報第十五号昭和五十六年を参照のこと。

根源的経験の究明

玉 城 康四郎

この数年間、同一の課題を問いつづけてきた。これまで次のような思想を通じて根源的経験の意味を明らかにしようとしてきたのである。メルロー・ポンティ、カール・ポパー、カント、フロイド、ユング、唯識説、ヨアヒム・ワッハ、ウィリアム・

ジェイムズ、ハッポルド、エヴリン・アンダーヒル等々である。メルロー・ポンティやポパーは、デカルトの身心平行論を批判しながら身心一体的なものを目指しているが、われわれの場合には身心一体から出発することである。カントから分析心理学・唯識説への移行は、カントの「自己意識」の平板なものから、分析心理学・唯識説の意識の重層性・立体性への深まり、さらに分析心理学の対象的推理から、唯識説の全人格的な実証へ転換を考える点で意義がある。しかしながら、分析心理学も唯識説も、たんに意識に留まっただけで、身体が無視されている点で賛同することができない。

また、ワッハ、ジェイムズ、ハッポルド、アンダーヒルなどは、宗教経験を神秘的経験として考察している。ワッハはこれについて四つの基準を設けているが、次の二つの点を問題がある。一つには、なおキリスト教的な神観念から脱却していないこと、二つには、経験自体というよりは、なお観念化されている傾きが見える。ジェイムズ、ハッポルド、アンダーヒルなどは、四つあるいは七つの特徴を挙げているが、いずれも项目的であり、十分に経験の持続態が注目されていない。

以上のような諸説の批判から、これまでの神秘的経験という名称に対して、根源的経験と名づけておきたいと思う。しかし経験といっても、思惟や推理に対立するものではなく、むしろ一種の思惟や推理である。そこでこの経験は、以上の諸説の批判に照応して二つの特徴を持っている。一つは、対象的思惟・推理に対して、全人格的、いいかえれば身心一体的な思惟・推

理であり、二つには、上述の宗教学者のいう「一時的なもの」ではなく、持続的なものである。

このような根源的経験について、それを構成している四つの項を挙げる事ができると思う。一つは、全人格体、身心一体的なもの、これを人格的身体と名づけておこう。二つは、人格的身体の背景にある対応者としての超越者、三つは、超越者の作用、四つは、その作用を意識し、かつ批判し是正するもの、意識―批判者と名づけておこう。これらの四つの項が分れ合いながら、しかも交錯して一つになって働くのである。そしてこうした働きの内容の変化が問題になってくるのである。この変化に関して、次のような四つの系態に分けて考えてみたいと思う。この諸系態はけっして段階的な意味のものではなく、それぞれ状況であり、それらの状況が絡まり合いながら根源的経験が持続していくのである。

第一系態は、人格的身体に対して、超越者の対応として作用する状況である。そのまったく形なきものの作用として、人格的身体に対応し、顕わになる。これは人間存在の目覚めの原型である。意識―批判者は、未だかつて経験したことのない目覚めとして満足する。ここでは、人格的身体・超越者・作用・批判者が、区別されることなく一体となっている状態である。第二系態は、単純には前の系態の四者一体的なものに留まり得ない。なぜなら、人格的身体は底のない重層的なものであり、おそらくその根底は他の諸個体とつながっていると思われる。したがって第一系態の均衡状態が破れて、超越者とその作用は消

滅し、意識―批判者は、意識者と批判者に分裂し、意識者は、人格的身体を不可滲透的なものとして知覚し、衝撃あるいは苦痛をおぼえ、これに対して批判者は、その衝撃あるいは苦痛を避けようとする自己中心性を排して、それに従えと命令する。これが苦行の原点である。さらに、第三系態・第四系態について考察を進めてみよう。

明治仏教を考える

古田 紹 欽

攘夷か開国か諸国からの開港を求める外圧と、この両論の是非が紛糾した内訌とを漸くにし乗り超え、明治維新を迎えた。

結末的に云えばそれは尊皇攘夷ではなくして尊皇開国ということになった。尊王は当然討幕ということになり、大政奉還ということになった。慶応三年十二月九日、王政復古の諭告が下され、従来の摂政、関白とか征夷大將軍とか、京都守護職とか京都初司代とかは廃止になり新たに総裁、議定、參與の三職が置かれて、明治の新政府の成立となった。そして翌四年三月十三日、神祇官再興の旨が布告になり王政復古は神武創業の始めに基き、祭政一致の制度を回復するものであり、先づ第一に神祇官を再興をなすものであるとし、新政府は神道をもって国教とすることを定めた。

一体、こうした神道国教政策は誰によって推進されたのであ

ろうか。神武創業の始めにまで、なぜ帰らなくてはならないとされたのであるうか。明治元年正月十七日は、三職である総裁の有栖川熾仁親王の下に副総裁が置かれ、三条実美、岩倉俱視がその任に就いた。そして総裁の所轄として七局が設けられ、それぞれの局に総督と同掛があつて、その七局のトップに神祇事務総督があり、内国、外国、海陸軍務、会計事務、刑法事務、制度寮の各総督があり三条は外国事務、岩倉は海陸軍務、会計事務の総督を兼ね、神祇事務総督には有栖川中務卿官即ち威仁親王、中山忠能、白川資訓が就き、同掛に六人部是香、樹下茂国、谷森善臣が就いた。中山忠能、白川資訓は同二年の官制により神祇官が大政官の上に位する独立の官となつた時に、神祇伯に中山が神祇大副に白川が任ぜられ、惟神の大道による大教宣布のために宣教使が定められるに中山はその長官に任ぜられた。白川はもともと古くからあつた神祇官の家柄白川家の出であり、神道国教の行政は親王はともあれ、こうした人によつて行われた。尤も実際にその衝に當つたのは六人部、樹下、谷森の三掛であつたに違ひなく、六人部は平田学胤門下の神道家であり、谷森は国学者であり、樹下は日吉神社の神官であり、廃仏毀釈の急先鋒であつた人である。神祇事務局は元年三月十三日の布告を踏えて同十七日に諸社へ達するに、「王政復古舊弊御一洗被厚在候ニ付」ては、諸国の大小の神社にあつての僧形による別当、社僧杯の復飾を求め、翌十八日には大政官布告によつて権現とか、牛頭天王といった類の仏語を以て神号とするものの届出を求め、仏像をもつて神体とする神社をそれを改め

ることを求め、本地杯といつて仏像を社前にかけたり、仏具等の類を置いてあるものはそれを取除くことを求めた。その趣旨は神祇は皇国固有の大道であつて一日も廃施すべきものでないにも拘らず、中古以来外教が宇内に遍布し、それが侵染の流弊となるに至り、純粹の古道に復しなくてはならないということであつた。

ついでには切支丹宗門の禁制はもとよりであり、切支丹宗門と共に「邪宗門之儀ハ固ク禁止候事」とその一条を特に加えて制札揭示し、切支丹とは別に邪宗門があるとそれを堅く禁じた。このことはこの揭示と同時日の同年閏四月四日に大政官布達として、「今般諸国大小神社ニオイテ神仏混淆ノ儀ハ御廃止ニ相成候ニ付」と、初めて神仏関係を混淆としていっていることに注目しなくてはならない。混淆である限り、従来の神仏唱合関係はすべて邪宗門ということになり、邪宗門である上は神仏を分離しても邪宗門は邪宗門であり、ついでにはそれは当然廃毀すべきものということになる。政治において舊弊が一洗されなくてはならないことは、この場合でもまた同じであつたと云えよう。

混淆とは二字とも「まじはる」の意であるが、両字ともに「にこり」、「みだす」ものとしてのその意であり、この語をもつていわれたことは、神仏関係を侵染の流弊といつていことにつながる。

神祇事務局のこの発想は時代は尊皇開国に向わざるを得なかつたなかに、神道のみを純粹の古道と見て、尊皇攘夷を宗教上

に主張しようとしたものではなかったらうか。

近代仏教教団における

統合過程の分析的研究

川 添 崇

教団の展開過程にあっては、分裂・分派が珍しくない。とくに、太平洋戦争後の我国では、従来の教団合同体制が崩れ、多数の分派現象がみられた。分裂後の教団は、通常、それぞれ独自の道を歩み、ときには反目し合う。しかし、なかには、再び合併統合に至る例もある。小稿では、こうした、分裂・再統合の過程を辿った、一既成仏教教団をとりあげ、統合の要因分析を試みる。

J教団の総本山は京都にあって、ここに宗祖の廟もある。しかし、総本山を頂点としたピラミッド型の教団機構ではない。むしろ、いくつかの有力寺院が、それぞれの地域に勢力圏をもつ、多元的構成の教団である。なかでも首都東京の一本山寺院は、江戸時代より一宗の宗教機関の中心として権勢を誇った。明治以来、この宗教上の中心と、京都の総本山の間では、しばしば対立がみられた。

ところで、戦後の仏教教団の置かれた環境は厳しいものであった。寺院経済の悪化や、寺檀関係の弛緩などが、仏教教団の運営を困難ならしめた。多くの教団は、教団機構の改革によつ

て、こうした危機を乗り切ろうとした。J教団においても、教団改革運動が起ころ。その主張するところは、信仰の中心地を京都総本山に統一し、同時に宗政の中枢をも京都に移行しようというものであった。

この運動が興隆するにつれて、教団内の緊張も高まった。一九四七年、総本山はJ教団より離脱し、別のH教団を設立した。これに対し、宗務所側は強く反発し、総本山離脱無効訴訟を起す。以後一五年間にわたって分裂状態が続くが、一九六三年に、両教団の合併が行なわれる。

J教団分裂の要因については、次のような仮説が設定できる。①戦後のさまざまな困難に直面した教団が、時代的社会的対応として教団改革運動を展開したこと。さらに、この運動が、主に、元来総本山と本末関係にあり、地理的にも総本山と近接した寺院群によつて担われたこと。また、これが、総本山を頂点に置く、教団機構の再編を志向したこと。②教団の歴史的背景として、総本山と宗務所との間に、葛藤が存在したこと。③「宗教法人令」発布による宗教統制の消滅、すなわち法制度での独立分派の保証があったこと。

少なくとも、以上のことが分裂の要因として考えられる。次に、合同の要因については以下のように推測できる。①分裂の契機となった、教団改革運動が、従来の教団機構の改革に重点を置いたこと。それは、たとえば、正統・異端といったような宗教的根源的な対立を生むような運動ではなかった。②両教団に、分裂直後から地方末端寺院群の合同への意志が存在したこ

と。一九五〇年には、四国松山において両教団所属寺院が会談、ついで福岡、佐賀、岡山、島根等々でも会合が催され、合同促進が決議されている。これらの動向が両教団当局の合同交渉へ大きく影響している。③分裂後の両教団が、経済収入の悪化に見舞われたこと。両教団とも、分裂の混乱によって収入が減り、充分な教団運営費が補充されなくなった。経済的困難の打開が、合同へ結び付いていった面がある。④戦後、急激に伸長をみせた新宗教の展開が、教団の危機感を増幅したこと。分裂後の教団発行物には、めざましい勢いで教線を拡大していく新宗教と、混迷を続ける自分達の教団を対比させて、あるべき姿を論じた記事が目立つ。

以上の合同要因を、教団の内部的要因と外部的要因に分けて考えてみると、①②③は内因的要因、④は外因的要因と捉えられる。また、分裂にも合同にも、人間関係の次元での複雑な事情が関連している。両教団の合同交渉は、「交渉委員会」なる組織が主となって進めた。ここでも、人間関係が交渉の進展に影響を与えている。したがって、合同要因に人間的次元での要因を付加し得るのである。

薩摩藩の後期真宗禁制政策

星野元貞

薩摩藩は慶長二年に真宗禁止令を發布して以来、明治九年に

至るまで真宗信者の摘発・弾圧をくりかえした。ところで、その様相は時代により異り、幕藩制成立期の初期・江戸時代の中期・天保年間以降の後期に区分して考えることができる。

初期の状況については拙稿「薩摩藩の初期真宗禁制政策」(『仏教の歴史と文化』)においてふれたので省略する。中期の真宗の取締りは、後期と比較すれば緩かであった。たとえば出水郷で隠横目が宗門探索を行って郷役人に報告した口上書によると、元文五年(一七四〇)、宗門改めにあたって「自身申」(自首者)には「御法様之科銀御咎目御用捨」と布達したところ、千七百余人の多人数が自首した。そこで地頭所はこの問題を鹿兒島本城に報告したところ、翌年、百五十余人の百姓が鹿兒島によびつけられ「籠込」を仰付かった。この処罪は当時「宗門方御咎に付、籠込被仰付候儀へ前代ニ不承重キこらしめ」と評されるものであった。このことは中期の取締りが幕末の処罪にくらべれば軽いものであったことを物語っている。

ところが、江戸時代後期、特に天保六年(一八三五)以降になると、弾圧の様相は一変して厳しく「南国諸講々、去未年御法難蜂起仕、國中不漏根葉を枯、嚴重の糺明、誠に以前代未聞振に御座候。先男子は宗門座の庭に木馬を飜り、割木の上に座しめ、膝上に五六拾斤の石を乗、左右より短棒にて打擲致し、皮肉破れ血流、脚骨碎、女子は赤裸に成し、木馬に乗、或は隠門に大縄を挟ませ、双方前後より挽倒し、棒搦いたし、呵責に逢い候」等といった事態を伝えている。その直接の原因について、使僧妙光寺等は「此節は先例有之候法難とは違候由、元来、

東目畑草講并蒲生の白和に去春敗法難の砌、御改革上納帳被奪取、猶又於諸所御印書類彼方より吟味仕出し候より事起り、莫大に国財他国へ漏候に付、自然と國中及困窮と申、吟味根跡に相成候由、誠に以苦々數存申候事」と報告している。また「仕置当職家老津処庄左衛門(調所笑左衛門)、国財のけんせん事を嫌、中村新助と申候役人を同行となし、長々京地に置、御献上の金子高并に人名一・一にしらべ、夫より吟味に相成候」ともあり、天保六年の大弾圧の原因が本願寺の財政改革と、薩摩藩の調所広郷による財政改革とが相俟ったことを指摘している。

本願寺は宝暦・明和以降、宗名論争・興正寺との本末訴訟・三業惑乱等の大事件が相つぎ、また両堂の大修理もあり負債は六十万両にたつした。そこで、文政五年には負債の皆済を意図し、使僧を全国に派遣し上納を督促したが、この時、薩摩へも博多浄泉寺曇冥を差し向けた(同十年)。これが薩摩への使僧派遣の初見であるが、さらに天保四年には向こう五ヶ年、毎年五人の使僧を入国させることとして、禁教の国にもかかわらず募財に努めたのである。

一方、薩摩藩の累積負債も文政末年には五百万両にたつした。そこで文政七年の頃より天保十三年の頃まで財政改革事業が行なわれた。改革にあたった調所広郷はあらかじめ京・大坂・江戸の商人から借用証文を回収したうえで負債五百万両を二百五十年年賦償還という強引な政策も断行している。こうして天保六年の薩摩藩の真宗信者への大弾圧の要因は薩摩の金品が本願寺へ流失することを防ごうとする経済的理由に求めることがで

きる。

その後嘉永元年、使僧明勝寺探玄の本願寺への上申書によれば、日置但馬守・大口新納武蔵守の両外城主が「只今迄の如くにては、国民罪におち入、国禁とは申ながら邪法邪道にあらず、かえつて是を信する輩は、人道を能く弁候」と、門徒を処罰することに批判的になったことを伝えている。こうして薩摩の真宗は次第に市民権を得て、明治九年の真宗禁制政策解除へ向けての基盤が醸成されつつあったのである。

九州信仰梵字文化の研究

斎藤彦松

一、序 梵字文化は日本全土に及んでいるが、九州のそれはすぐれているのみならず、最大最多に於ても特出して居り、日本文化史上重要な存在となっている。遠く離れたインドで六世紀頃から十世紀頃に盛行したと推定される悉曇 Siddhanta 文字が、日本国九州に信仰文化として花咲き、形の上から仏土を形成している。この文化現象は世界でも特異な宗教文化とみられる。

二、仏教東漸の足跡としての九州磨崖梵字 仏教東漸の足跡はインド西北部より、シルクロードに乗り中国に入り、海を渡って日本に入る。その道筋に点々と続く足跡の主要は、仏教磨崖遺跡、石窟寺院、塔、仏像仏画等である。その足跡は日本

列島に続き各地に磨崖仏、塔、若干磨崖彩色仏面等が遺こされている。九州では鎌倉初頭より、その主要が磨崖梵字となつて来る。見上げる懸崖に巨大な信仰梵字が刻出されて来る。此の東漸の足跡は大陸日本を通じて石窟、仏像、梵字等の差異は在つても共に、仏教的供養信仰がその造立動因となつてゐる事は特に重要である。九州の磨崖梵字を形成区分すると、①月輪梵字 ②塔婆梵字 ③曼荼羅梵字 ④梵字塔 ⑤佛像梵字 ⑥単独梵字となる。月輪最大梵字は彦山に在り径約三米を示めす。

三、九州梵字群の示めす信仰思想 九州は金石梵字の稠密地帯を形成している。その主要因の一つは九州全域にみられる凝灰岩 Tuff に在ると推定される。此のタフ地帯に表現されている梵字群の大部分は、語句を為さぬものであるが、それ等の組合せを研究する事に拠り、その信仰思想が抽出される。

① 庵字信仰資料 此の資料は南九州にのみ集中している事に注意 Saïto Print No. 38 「日本に於ける庵 (om) 字信仰の研究」を参照

② 天台宗の信仰思想を示す梵字資料 一例を示すと、九州には四梵字にて天台宗の基礎經典を表現した資料が二ヶ所に現存する。

- イ hriñ 法華經 天台宗根本經典
- ロ Trah 蘇悉地經 天台宗基礎經典
- ハ a 大日經 台密基本經典
- = Vanh 金剛頂經

右は A. D. 1196 建久七年の熊本県植木町円台寺方柱石塔婆と大

分県豊後高田市胎藏寺磨崖曼荼羅の四方梵字として表現をみたもので、後者曼荼羅研究の手掛とも推定される。

③ 磨崖、塔婆に表現された曼荼羅 表現をみた曼荼羅種のみを列記すると、イ両界(曼) ロ胎藏界(曼) ハ金剛界(曼) (四印会・成身会) ニ法花(曼) ホ九州のみの特殊(曼) (真言輪(曼)で、平安期から江戸期に及んでいる。

④ 九州の双円性海塔資料 是は梵字塔に当るもので、日本でも数少ないもので九州では、磨崖を含めて二点発見されている。Saïto Print No. 42 「双円性海塔信仰の研究」を参照

⑤ 九州の多重卍 hñh 字資料 重の卍字は全国的にみられるが、三重以上五重の卍字資料が現存するのは南九州に集中し他にはみられない。今後の研究を要する。

四、九州所在の古梵字 九州は金石梵字の宝庫で、全国でも数少ない平安期金石梵字の大半が九州に現存する。日本最古の石彫梵字は、福岡県直方市植木の石柱塔婆で A. D. 1077 「延久二年」の刻字も見られる。

五、九州の密集梵字 多量梵字資料は梵鐘を除けば、その多くは九州にみられる。日本での最密集梵字資料は、鹿児島県川辺町に現存する高さ約十米の磨崖大五輪塔の外周に刻されている方眼刻線の中に墨書されている推定約四千字の梵字と推定される。(推定鎌倉中期)。又同県隼人町の三光院大通智勝仏方柱石塔婆の四方に刻されている四六五字の資料も貴重な學術資料である。

六、結 此の論文は原字及図形を必要とする。学会発表時

プリント Saito Print No. 61 にそれ等を附記したので参照を望む。

江戸時代後期の仏教思想界に

現われた印度哲学研究の先駆者たち

北條賢三

印度哲学と呼ばれる体系が我が国の仏教思想界に展開したのは、決して新しいことではない。ただそれは印度六派哲学の中の勝論体系の綱要書『勝宗十句義論』（慧月造玄奘訳）と、数論哲学の根本聖典『教論偈』の註釈書『金七十論』（著者不詳真締訳）の二部に依つたにすぎない。しかし、近代より印度哲学研究に隆昌を示している西欧に、前者は宇井伯寿博士の英訳によって、後者は高楠順次郎博士の仏訳によって紹介され、斯学界に大きな反響を呼び起し、幾多の学者に参照せられていることをみても、『大正大藏経』所収のこれらの二著は、印度哲学研究史上貴重な資料であることが知られよう。

これら二書に関し、漢訳した当事国の中国では研究成果は殆んど見られず、僅かに目録などにその存在が知られるのみであるが、我が国では漢訳後約千年を経た江戸時代後期に、突如として研究が行われ始める。それは十八世紀の中頃、智山の淨空が性相学を振興せしめ新しい研究方法を提唱するや、豊山の法住・欽光などは仏教研究のみならず、首韻学・悉曇学にも及び、

法住は印度哲学の領域まで研究分野を広げたからである。この傾向は多くの学者に迎えられ、快道・戒定など優れた後継者をえて活潑な活動を展開した。

新しい動きの指導的位置にたつ法住は、伝来の外道（印度哲学）経典に注目し、覚洲の『朱釈本勝宗十句義論』や如海の『朱釈本金七十論』を参看して、漢訳二経典に対し精緻な註釈書を初めて世に送った。すなわち、『勝宗十句義論記』（二卷）（一七五一）（昭和五十三年初めて刊行さる）と『金七十論疏』（三卷）（一七六三）（二種の刊本あり）である。そして彼はまた、これらを著述する必要からか、『十句義教起因縁考』『十句義極微積集章』『十句義論要義健集』『金七十論疏私記』（いづれも筆写本）などを残している。

彼の研究方法が、悉曇学に基づく原語検討と、数十種の仏教経典から外道思想を抽出して取捨撰択する斬新な傾向で、当時の知的水準をはるかに超えていたところから、後継者を多数生み出す温床となった。すなわち、法住以後明治時代に至る約一二〇年間の彼らの成果（未完をも含む）は次の如くである。

『勝宗十句義論』をめぐっては、一観虎喝『科註勝宗十句義論』（刊本）・基弁『勝宗十句義論釈』（刊本）・宏藏『勝宗十句義論試記』（写本）・快道『勝宗十句義論訣択』（刊本）・快道『勝宗十句義論叢林』（写本）・隆瑜『十句義論釈問書』（写本）・光宏『勝宗十句義論釈傍観録』（刊本）・光宏『勝宗十句義論釈傍観録講要』（写本）・祐澄『勝宗十句義論私記』（写本）・鳳健光隆『十句義論符骨』（写本）・宝雲『勝宗十句義論問書』（刊

本)・南任堂『哭世史要義』(写本)・法海『勝宗十句義論筆書』(写本)・妙瑞集記『勝宗十句義・教論廿五諦』(写本)・妙瑞『勝論宗解説法教』(写本)・相憲『極微成析考』(写本)など十三名に及ぶ著述者が記録される。

また、『金七十論』をめぐることは、快道『金七十論藻鏡』(刊本)・快道『金七十論高称記』(写本)・海応『金七十論啓義』(写本)・信慧『金七十論探頤』(写本)・宗朗『金七十論解』(刊本)・暁応『金七十論備考』(刊本)・著者不明『金七十論權衡鈔』(写本)・妙瑞集記(上記)など七名による著述が数えられる。

上記の文献の多くは豊山長谷寺に保存されとくに法住の著わした基本文献には数部の筆写本を見ることが出来る。これらよりして、当時の定型化され低迷を彷彿していた仏教思想界に、たとえ地方的活動と見られるにせよ、詳細な動向を把握し難くとも、印度哲学研究上、さらには仏教思想史上、無視することのできない思潮のあったことは否定できない。

仏教社会福祉の一考察

—その歴史的展開を中心として—

清 水 海 隆

わが国に於いては社会福祉事業の前段階としての慈善救済事業は、多くの場合その主体は仏教者であった。ここではその仏

教者の行なってきた慈善救済事業の顕著なるものを概観し、いくつかについてはその思想的背景を考察していくものである。

まず日本仏教慈善救済事業の祖と仰がれている聖徳太子(敏達三)推古三〇、五七四(六二二)は四箇院を建立したとされている。即ち推古天皇元年(五九三)に難波の四天王寺に貧困者・孤児・病人等の為の悲田・療病・施薬・敬田の四院を置いたとするのであるが、真偽未詳である。

次に東大寺大仏建立で著名なる行基(天智七)天平感宝一・六六八(七四九)は、はじめ法相宗を学び後に民間布教に従事するが、『行基菩薩年譜』によれば架橋6・直道の開設1・池の開削15・樋の設置3・船泊りの設置2・掘の開削5・布施屋の設置12などを行なったとされている。

そして、これらの二者を開始期とする日本仏教慈善救済事業は光明皇后・道登・普照・法均尼・空海・空也などの活動に継承されていくが、その役の活動の最たるものとしては俊乗坊重源・興正菩薩思円教尊・忍性菩薩良観のいわゆる「鎌倉時代の三大慈善家」が挙げられる。

俊乗坊重源(保安二)建永一・一一二一(一二〇六)は造東大寺大勸進職に補任され東大寺再建に尽力したことは周知の事であるが、『本朝高僧伝』や『南無阿弥陀仏作善集』にみられる事跡としては、湯屋・湯船・釜等の施入十五ヶ所、架橋四橋、船泊りの修築二ヶ所、その他池の修築、道路の修築、農民救済の為の荘園の開発など、更に囚人及び飢民の保護・救済がある。そしてその思想としては阿弥陀仏信仰が考えられるが、これは

彼が法然より受けたところの専修念仏の影響であるう。そのこととは重源が施入・安置した仏・諸尊像約一〇〇体のうちほぼ半数が阿弥陀仏像であることから首肯できるのである。しかし注意すべき事は、掘池春峰氏が述べられている如く、重源の信仰は現世利益の為の作善としての阿弥陀仏信仰を有していたのであって、彼は弥陀の本願による浄土往生を現世の庶民生活の上に現わそうとした念仏聖・勸進聖であったという事である。

次に教尊(建仁一ノ正応三・二一〇一ノ一二九〇)は真言密教を修学するも、のち戒律の必要を感じて西大寺に自誓受戒、以後講律授戒を行なっていたが、その事跡としては非人救済としての文殊供養があり、三輪宿・和爾宿をはじめ多くの所で文殊菩薩を供養し非人に飲食や銭を施行したとされている。又、多くの所において殺生を禁断した事もその事業内容として考えられている。

最後に忍性(建保五ノ嘉元一・一二一七ノ一三〇三)は教尊門下の筆頭として鎌倉極楽寺などで活躍するが、その事跡としては西大寺の常施院、極楽寺の施薬悲田院・療病院・福田院・薬湯寮・癩病院等の設置、四天王寺の悲田・敬田二院の復興の他、架橋一八九、道路の修復七十一、井戸の掘削三十三、殺生禁断六十三があり、更に飢饉時の施食、疫病流行時の療養等がある。

さて、教尊・忍性二者の思想としては、既に九世紀にはじまる文殊信仰があり、『仏説文殊師利般涅槃經』に説かれる文殊の化身としての『貧窮孤独苦恼衆生』を現世の庶民の上に見、

それを救済する事がすなわち文殊の供養であるとする所にこれら二者の救済活動が展開されたと言えるのである。

この様に考えるならば、文殊の化身とさえ言われた行基をはじめとして、真言律宗の二者における慈善救済事業を裏付ける思想として文殊菩薩に対する信仰があった事を想定できるのではないかと思われるのである。

胡適博士による滑台の

無遮大会の年度の決定について

長 嶋 孝 行

神会によって開催されたという滑臺の無遮大会の記録は『菩提達摩南宗定是非論』に記載されている。同記録は胡適博士によって学会に提示されたものであるが、博士はその発表と同時に、同記録の推察と研究の結果を報告している。本論は胡適博士の推察と研究と、その結果に対して、無遮大会の開催年度の決定に関して、聊か疑問点を指摘しようとするものである。

胡適博士の著書、『新校定的敦煌写本神会和尚遺著兩種』の内、『菩提達摩南宗定是非論』には次のような記載がある。

例一、「今取廿一載本為定」、当改正作「今取廿載一本為定」。

(ps. 873, 838)

例二、「襄陽神会和上……於開元廿二年」、廿二是二十年之誤。

(ps. 873, 839)

例三、「開元十二年正月十五日」、十二年是二十年的誤写。(296, 873, 886)

右の結論は敦煌本『六祖壇經』と、宗密の著わした『圓覺經大疏鈔』卷三之下の二資料等の文を参照することによって、博士が推論し、決定したものである。即ち、前者の文は、吾滅度後二十余年、邪法撩亂、惑我宗旨。有人出来、不惜身命、定弘教是非。豎立宗旨、即是吾正法。(T. 483.34a)そして、後者の文は、禪感紫雲、因洛陽詰北宗伝衣之由、及滑臺演爾宗真偽、興崇遠等、詩論一会、具在南宗、定是非論中也。便有難起、開法不得。然能大師滅後、二十年中、曹溪頓旨。……である。

前記、胡適博士の決定には聊か無理があるように考察される。第一に、前記『南宗定是非論』の年度の文字の訂正、決定に關しては、博士は漢字の誤り易い誤写と認めているが、誤写であるとする推察には同意しかねる。即ち、第二に、『六祖壇經』の文、吾滅度後二十余年、と明記しているものを何故二十年とするのが可能なのか。次に『圓覺經大疏鈔』の文、然能大師滅後、二十年中、とあるから、十二年でも、十九年でもよかつたのではないか。それを何故に二十年と決定する必要があるのか。第三に、『南宗定是非論』には、廿一載、開元廿二年とあり、『六祖壇經』の記載する二十余年と符合する点があるのを排して、開元二十年と決定しなければならなかつたか。第四に、『六祖壇經』の二十余年と、『圓覺經大疏鈔』の記載である、二十年中、の二記載から、何故に二十年と決定したのか。『六祖壇經』を排して『圓覺經大疏鈔』を採用した点は不明瞭であ

る。第五に、無遮大会の記録の筆者、或は胡適博士の言う誤写した修行僧による、前記、例一、二に記されている文字の書き癖ともいふべき、廿と二の文字に注目するならば、例三の開元十二年という棒線の部分の二の字に關しては、その筆者の誤写と認めるには聊か不自然さを感じさせるのである。即ち、同じ筆者であるならば、同じ二の字であっても、二十ではなく、廿という字と、十二年の二の字は明らかに相違している。胡適博士の推論したように、もし誤写であると仮定しても、筆者は二十と書く時は前記、例一、二にて記載されているように、廿と書いてるので、十二の文字を前後入れ変える誤写をしたとしても、二十年とは書かずに、廿と書いたであらうから、廿年を二十年、或は十二年と誤写することはまず考えられないのではないか、という考察である。

最後に、右の考察を推論の出発点とするなら、簡単に漢字の誤り易い写し更えと認めるのは、あまりにも結論の急ぎ過ぎと言える。誠に遺憾なことは今日の学会では、胡適博士の決定を宗教的史実として認めているようであるが、この件は再考、そして、改めて当時の資料の中から結論を出すべきであると考えられるものである。

近世近江の毛坊主と道場

——その形態と支配関係——

菊池 武

今回は、近世近江地方のいくつかの郡の毛坊主・道場の形態・支配関係等を、『淡海木間摺』（寛政四年、以下木間摺と略す）と『江左三郡録』（明和二年、以下三郡録と略す）の史料を元に分析してみたい。

さて、ここには色々な名称を持つ道場が紹介されている。

『木間摺』によると、道場(93)、道場自称シ(95)、道場毛坊(20)、道場毛坊(17)や、他に惣道場(1)、通寺道場(1)、寄合道場(1)等で、『三郡録』でも、道場(76)、道場藩号(16)、道場毛坊(1)、毛坊道場(24)、道場寺名(78)、廻持道場(1)、廻持毛坊道場(2)、廻り本尊(1)、坊名(2)、俗名道場寺名(2)、そして寄合道場(12)、寄合道場寺名(5)、寄合道場毛坊(1)等である。

此の様に、俗名を付けたものや、毛坊とか毛坊道場が多く見られるのは、つまり、「毛坊主ト云ハ、道場ト名付村里ニ穉ノ仏場ヲ設ケ、住職ノ僧ヲ置ス只村民ノ内ニテ守レル者ノ号ナリ。俗民ニテ仏場ヲ守ル故ニ俗々如此唱来ルナリ」(『木間摺』巻一)とか、近江長浜大通寺末の毛坊主を、「頭をざんぎりの如して、衣を著し妻帯にして、一村の旦那寺の事を取行ふ」(『譚海』巻の四)と紹介している様に、所謂半僧半俗の道場主で、

在家仏教の真宗に相応しく村落共同体の中の百姓生活と、宗人としての役割を矛盾なく使いこなして、門徒農民を増やし、講も結成して行ったであろう。こうして、ここでは正式な寺院名を名乗っているのは、全体の四割程度で、未だ道場数が目立ち、特に、「自称シテ何々寺」とか「潜号何々寺」という様な、所謂公認されずに私的に呼称していたり、「道場何々」という様に、道場から寺院への転換期の複雑な様相を写し出している。

次に注目されるのは、寄合(持)道場という名称が多い事である。正格に名称に出ずに、内容的に判断してそれと認められるものを含めると、『木間摺』で四道場、『三郡録』で三十九道場が数えられる。これ等は、二カ寺又は二派以上(愛智郡肥田村の東西両本願寺派の寄合道場は、「一寺ノ内ヲ仕切住持両分ル」(『木間摺』巻五、「堂一ツニ台所ニアリテ西東ノ坊主居之」(『三郡録』巻之十)という実例もある)の門徒の共同で建てた道場をいうもので、ここでも二カ寺から六カ寺の範囲の寺院が名を連ねている。つまり、一村の信者達の檀那寺が何カ寺にも分れ、それが他村は言うに及ばず他郡にまで及び、平日の参詣や色々な手続等に不便があった理由から出来て来たものである。又、こうした寄合道場に多く名を出している(一方から言えは、それだけ多くの門徒を有している事)寺院は、善照寺・明照寺・法蔵寺・唯念寺・弘誓寺・長照寺等で、これ等は先に触れた道場をも多く支配しているのは、それは何れも本願寺六大坊・中山・連枝等の由諸ある大寺院であったという事で領けるのである。

かくて各道場は、東西本願寺の直參も存したが、何れかの寺院（本寺）の支配下（下道場）に置かれ、寄合道場では、数カ寺に関する事となる。然し、其の支配関係はどの様であったか今は知る事は出来ないが、唯、愛智郡大門村に善照寺と明性寺の寄合道場が存し、ここでは、「寄合隔年支配」（『三郡録』巻之十）と記している如く、これに近い何らかの方法が採られていたのであろう。尚、他に注意すべきものに廻持道場（一）・廻持毛坊道場（二）・廻り本尊（一）（『三郡録』）の名称であるが、毛坊主や本尊を兼帯し、廻し持ちしていたのではないかと思われる。

以上見て来た如く、単に毛坊主と道場と言っても、一語で説明のつくものではなく、庶民の根強い信仰と経済力を背景に、色々な形態を複雑に醸し出しながら各村落に浸透し、それが次第に大きな支配の中に組み込まれて寺院化し、今日の真宗大教団をもたらすという、其の過程の一部を限られた史料からではあるが掴めたかと思う。

註、尚（一）内は、史料上何カ所出て来たかの数字である。

「江戸仏師系譜」試考

江口正尊

寛文元年、四十六歳で示寂した七条仏所二十四代康知の跡を継承したのは嫡子康乗であったが、この康乗は元禄二年に四十

六歳で示寂しているところから、康乗が二十五代を継いだ時、未だ十八歳ということになる。康知示寂の翌年、康乗は法橋位に叙され名実ともに七条仏所二十五代仏師として延宝七年まで多くの造仏に従事することになる。ところで、二十四代康知の弟子康祐は師示寂時は三十一歳になっており、しかも、康乗と同年代法橋位に叙されているところを見ると、康祐は若い二十五代康乗を後見していたと考えられる。従来、『本朝大仏師正統系図、並未流』（以後、『仏師系図』）等の記載では、この康祐が康乗の後見の時期を寛文三年から同六年までとしてきたが、近年、その造立者が康祐と確認された福岡県柳川の福厳寺（黄檗宗）在銘諸像から、寛文九年まで延長する方が妥当と考えられるに至っている。即ち、柳川藩主立花忠茂公が寛文九年、黄檗山松隠堂の隠元禪師に参禅し、同年帰郷後、福厳寺を開山するに際し康祐を同行させていたのであり、在銘諸像の「寛文十年四月八日に造立を完成」させたということは、既に康祐は寛文九年末頃、柳川の地にあったことを物語る。よって、康祐が康乗を後見したのは寛文三年から寛文九年までの七年間としないければならない。その後、康祐が京にもどるのは延宝六年までまたねばならず、いわば九年間の空白期が続いているが、この外にも康祐についての重要な問題を呈示したのが福厳寺在銘諸像である。先ず、京にもどった康祐は未だ七条仏所の中心が二十五代康乗であったにもかかわらず、延宝七年頃からあたかも七条仏所継承者のごとき造仏受注が増してきており、そして、福厳寺諸像を造立するに至る経緯には、隠元禪師を頂点とした

人脈と彼等の造型理念が反映していたのではないかということである。先の七条仏所継承については、『仏師系図』康乗の項に「延宝八年、後水尾院様御中陰之内ニ禁中様御黒戸釈迦如来調進、同十月百ヶ日御忌日仏泉涌寺江調進」と、延宝八年、八十五歳にて崩御した後水尾上皇の百ヶ日御忌日仏を康乗が造立したことを記載する。ところが、同じ康祐の項には「延宝九年八月後水尾院様御一周忌本尊泉涌寺調進」とあり、後水尾上皇の御一周忌仏を康祐が既に造立しているのである。まぎれもなく、この延宝九年（天和元年）という年次をもって康祐は康乗より七条仏所二十六代仏師を継承していたのである。康祐五十一歳の時である。さて、時代が前後するものの、この康祐が法橋位時代、福嚴寺諸像に表出したその像容はあくまでも明朝様式のものであった。ここにおいて隠元禪師と康祐の関係が再認識されてくる。

心より崇敬していた妙心寺竜溪禪師の「宗派を離脱しても」という隠元禪師招致において、後水尾上皇は隠元禪師と密接に交渉を保つに至り、上皇の実母中和門院の別荘地を寺領として下賜されたこと等は重言するまでもないが、この隠元禪師が黄檗山を開創する際、特に中国人仏師范道王を起用したことは、禪師の明朝様式による仏像をとという造型理念を満足させ得る仏師が我が造仏界に僅少であったことを物語る。ところが、康祐の九州下向という事や、後の忠円の起用という事を考え合せると、隠元禪師は范道生在癸期（寛文二年から同五年まで）、既に数人のしかも、七条仏所系の日本人仏師を用いていたことが判

明する。康祐は黄檗山開創時から隠元禪師・後水尾上皇・范道生という人脈の中にあつて造仏に励んでいたのである。そして、既述の福嚴寺諸像に明朝様式が呈示されている事や、延宝末期から後水尾上皇関係の造仏に急増する事は、いわば、康祐が七条仏所二十六代の継承者というばかりではなく、隠元禪師・范道生の造型理念の継承者ともいえる存在であつたことを首肯させる。

源翁心昭伝の一考察

石川力山

中世中後期の宗教史の中で特に顕著な動きを見せる宗派に、道元下の曹洞宗がある。そしてこの曹洞宗は、臨濟宗五山派などと異なり、都から遠く離れて地方展開した点に大きな特徴がある。もちろんこの時期の仏教界は、新旧を問わずかなり活発な動きをみせるが、その中で教義的に庶民仏教として展開することは困難と見られる道元下の曹洞禪が、結果的には、単独集団としては日本最大の宗派に発展する根本的な理由がどこにあるかということが重要な関心事になる。つまり、禪という宗派り標榜する仏教の一派が、積極的に教線を拡張しようとする時、何を主張し得たのか、またそれを受容する地域の民衆の要求として、どのような受け皿が用意されていたのかということが、中世宗教史の実態を究明する上での、最も基本的な課題である

と考える。

このような問題解明の一手段として、地方を中心に活動した源翁心昭という禅僧を考えてみたい。その理由は、中世曹洞宗の地方展開を考える上で注目されるのは、鑿山下峨山韶碩派下の二十五哲と呼ばれる多くの人材による布教活動であるが、その中で圧倒的に多い寺院開創をはこぶのが源翁であり、しかもその活動の範囲は、奥羽から九州に至るほぼ日本全域に及んでいることである。その名前だけを掲げれば、最禅寺、永岩寺（秋田）、永泉寺、正法寺、冷泉寺（山形）、示現寺、常在院、慶徳寺、鎌秀院（福島）、泉溪寺（栃木）、安穩寺（茨城）、雲泉寺、化生寺（新潟）、海蔵寺（神奈川）、化生寺（岡山）、退休寺（鳥取）、玉泉寺（鹿児島）ということになる。これらの中には源翁が直接関係しなかった寺もあるが、立地条件や風致が殆んど近似しており、なんらかの形で源翁が関係を持った寺であろうと思われ、その活動の広範さには目を見張らせるものがある。

さて、源翁心昭といえは極めてよく知られた僧名であるが、それは禅僧としてのイメージよりも、むしろ神異僧として超自然的にその名は知られており、滋賀県甲良町の浄土宗住泉寺には、もと泉溪寺にあった源翁の木像を奉安しており、京都真如堂の鎌倉地蔵縁起にも源翁が登場することが指摘されている。源翁がこのように世上に名前が知られるようになったのは、那須野ヶ原の殺生石退治の説話である。この話がもとになり、石を割ったりする道具を「ゲンノウ」と呼ぶのである。

仏教僧の行動や寺院開創縁起にこの種の不可思議譚が語られることは珍しいことではないが、源翁には特にこの種の奇譚が多い。中世曹洞宗における神人化度の説話としては、源翁の場合が最も古い例とされ、龍神授戒、温泉湧出、塩井発見なども源翁の寺院開創縁起には必ず語られる。こうした不可思議譚が語られる背景を、一文不知の民衆布教のための方便としての誘引策であろうとするのが一般的であるが、源翁が辿ったあとを克明に追ってみると、必ずしもそうとばかり言えない場面がある。たとえば源翁開創の寺院の檀越についてみると、鳥取退休寺は、春日山城主筥津豊後守忠敦がその外護者であり、茨城結城市安穩寺は、結城直光の外護によるものであり、会津示現寺、慶徳寺、常在院も、いずれもその地の領主層を檀越として建立されている。これら源翁派の有力寺院建立に際しても、やはり例外なく不可思議譚が語られるが、領主層からみるなら、地域民衆の支配のため、その中間に尊崇を受くべき共通の存在を介在せしめることが要請されたのではなからうか。殺生石退治の説話の解釈としても、石工のような職能者集団との関係が指摘されているが、これら職能者集団を指導できる源翁の力量を支配者は利用しようとしたのではなからうか。石工などの職能者集団は移動集団であり、彼らと行動を共にする源翁にしてはじめてあの広範圏に渉る活動を理解できる。温泉や水の湧出、塩井の発見なども、単なる説話、伝説ではない、もつと民衆生活に密着した話として現実味をおびてくるのであり、ここに新たな視点からの源翁心昭伝の考察が必要となる。

良寛の騰騰任運と道元

半田 栄一

良寛は道元と同じ曹洞宗門に属し、修行僧として、道元の教えるところを学んでいるのであるが、両者を比較した場合、かなり異なったタイプとして考えられる。

そこで、良寛における道元の影響、また思想的にどのような関係にあるか等について考えてみたい。

良寛は安永四年、十八歳の時、厄瀬の曹洞宗光照寺に入り、玄乗破了和尚について禅について学び、一通りの修行をしたが、その後安永八年、二十二歳の時、丁度光照寺に錫を留めた破了の師である大忍国仙和尚について正式に剃髪得度し、出家して備中玉島の円通寺に入り本格的に禅の修行をしたと言われている。ここにおける修行は厳しく清貧そのものであったようである。

また、法兄にあたる仙桂和尚が参禅や読経をせず、ひたすら農作業をする姿を見、やがて道元の『典座教訓』を読むことによつて、その偉大なる事を知つたのであろう。ここで考えられる事は『典座教訓』に出てくる二つの話で、やはり老典座から弁道の何たるかを学んだ道元の事である。良寛と道元が同じような体験により、弁道の何たるかを知つた事は奇縁とも言えよう。つまり良寛は、いかなる労働でも、ひたすら務めるところ

皆、貴い弁道であると言う事を学んだのであるが、この良寛の学んだ行持は正に道元の行持と同一であると言える。

また良寛は、この円通寺において『正法眼蔵』を学ぶ事により道元の精神に触れることができた。この事は良寛の悟りの機縁になったであらうと想像される。

やがて良寛、三十三歳の寛政二年、円通寺における修行十一年目の冬、国仙より印可が与えられた。その時の偈頌は、「良也如愚道転寛 騰騰任運得誰看 為附山形爛藤杖 到处壁間午睡聞」と言うものであった。「騰騰任運」と言う語で国仙は良寛の悟りを表現した。騰騰任運とは、あるがままに任せきって、無碍自在に遊化する意であらう。良寛のその後の全生活は騰騰任運を根柢としており、騰騰任運の生活そのものであったと言える。騰騰任運をよく表わしている言葉に、「災難に逢ふ時節には災難に逢ふがよく候、死ぬる時節には死ぬがよく候」と言うのがあるが、これなど道元の「生死」を想起させるが、仏としてのあるがままの生死に打ち任せるといふ共通の態度と信がそこに存するであらう。

一方、道元は如浄のもとで悟りを開き「身心脱落」の語でその悟りを表現され印可を受けた。身心脱落とは絶対的宗教体験により自と他、その他一切の相對を越え無我の絶対境に至り絶対的真理と一になる事で、換言すれば小我を捨てて一切と一になるのであって騰騰任運と同じことであり、騰騰任運も絶対的体験において一切の相對を越え、小我を捨てる事によつて初めて可能であつて、そこから両者は本質的に同じ事を示す語で

あると言える。

以上、良寛と道元は行持面でも悟りの本質においても同じも
のを持ったと言える。

次に両者が異なる点について言えば印可を受けて後の半生は
正反対と言える程異なる。道元は、叢林における厳しい只管打
坐の修行生活を通して大衆を導き、かつ論理の徹底した追求を
行うが、良寛は、むしろ孤独を求め、一人隠遁、放浪し、詩作
等の創作を行ない、只管打坐に徹したというよりも一宗派にこ
だわらず他宗の事にもかかわる。この違いは時代の差では説明
しきれず、資質の違いに他ならぬ。深辯、論理的、大衆を導き、
真の法を保とうとする強い志気の道元、一方、純粹、内気、非
社会的で詩人として高い天分を持つ良寛。こうした違いと言う
ことは両者がより自らに、また仏法に忠実に生きようとしたと
ころに出でたものであって、この同質な点と異質な点は決し
て矛盾はしない。同じ悟りであっても、その個性によりその表
現が一方は騰騰任運、一方は身心脱落の二語にならざるを得ぬ
と同じで、悟りに忠実であることは、また自らの資質を真に生
かす事に他ならぬ。良寛にとって受け継いだ真実の仏法と自ら
の個性とに忠実に生きれば自ずとあのような生活となりそれこ
そが騰騰任運の生に他ならぬ。つまり良寛においては道元と同
じ宗教的生命を受け継ぎつつも、それは良寛の資質において西
行的な隠者の文芸的表現として開花した。

ヘーゲルと道元の思惟について

岡島秀隆

道元とヘーゲルの思惟の類似性を探究するとすれば、両者の
宗教的領域への叙述をとりあげねばならない。道元は宗教者で
ある。彼の叙述が、いかに論理的思索的な意味を有していると
しても、その全体像は、宗教的体験を根拠とした宗教的実践の
すすめである。それに対して、ヘーゲルの思惟は、より学的論
理的なものである。しかし、彼の体系的思惟の最終段階で提唱
される思弁哲学の対象は、客観的な永遠の真理そのものであり、
神であり、宗教の対象と同じものである。そこには、彼の宗教
的領域への関心と傾倒とが示されている。而して、両思惟に共
通なる領域はこの宗教的領域なのであってみれば、そこにこそ、
思惟の類似性の探究もなされねばならないのである。それで、
この論及においては、宗教的思惟における最も究極的概念であ
る絶対的實在（絶対者）について比較考察したい。

道元の思惟の特徴のひとつに行仏の思想がある。『正法眼蔵』
行仏威儀には、「しるべし、諸仏の仏道にある、覺をまたざる
なり。仏向上の道に行履を通過せること、唯行仏のみなり。云
々」と叙されている。真の仏道とは、悟りを目的としない。そ
れは、仏向上の道であり、そのことを行仏というのだと言うの
である。この真の仏道たる行仏とは、行ずる者はすべてに仏道

が現成すること、従ってすべての時と処、行為が仏法の現成であり、行ずること自体が仏そのものの行いであること、それ以外に成仏ということの存しないことを意味するのである。ここで重視される行いとは如何なるものであるか。それは仏の四威儀、遵守を根本とするのであり、広義には修行者の日常的行持をも包接するであろう。つまり、仏の行為そのものを追体験することであるが、それは、行為を通して仏と一体化することだからして、逆に仏そのものの行為の現われなのであり、正しくは追体験といった二次的な表現を超えるものである。かかる行仏の思想において注目されるのは、仏が行為の内に現成すること、それ以外の仕方では現成がありえぬという考えである。その行為は、確かに仏そのものの行為である点で、一定の境地を前提とすると思われるが、他方それは、正しい修行をなすものすべてが、仏と一体化し、仏そのものとして体験しようということをも意味するのである。そこにおいては、あらゆるものが真理の相のもとにある。偏界、不曾蔵の世界が開かれるのである。行仏ということを前提として、現成公案の世界、仏性海の次元があらわれるのである。つまり、行仏を通じての仏の境地の達成は、現実的世界への真如界の現成を成立せしめ、さらに、かかる一連の思惟は、現実界に現成する永遠（真理）をこそ絶対視するものである。而して、道元的思惟における究極的絶対的なもの、仏の概念はその現われの側面、即ち、行ずるものとしての衆生と真理の現成の場としての現実世界を絶対不可欠なものとしているのである。

一方、ヘーゲルは『宗教哲学』において、現実中存在する諸宗教や信仰生活のあり方を深く考慮しない、単に抽象的な絶対者を批判している。彼の提示する絶対的絶対者は、思想という形式のみならず、顕示という形式においても捉えられねばならない対象である。さらに、『論理学』においては、絶対者の自覚的循環構造が叙されている。理念としてここで捉えられる絶対者にあつて、自己以外が対象となることはない。そこにおいては、自然もまた有の形式における全体性として絶対者そのものであり、自然なしに絶対者は存しないのである。こうした叙述を総合的に解釈するならば、ヘーゲルの絶対者にあつても、道元の場合と同様に、自身の現象形態としての側面は絶対不可欠なのである。以上の如く而思惟の類似的構造についてわずかな論及を試みたが、多くの相違点についても考察されねばならぬのは言うまでもない。

律宗の宋朝禅の受容について

中尾 良信

鎌倉期初頭の仏教革進運動の先駆となったものは、末法思想・専修思想等いくつか挙げられるが、中川実範等による戒律の復興も、その重要な要因の一つであろう。そして新仏教展開の一方の立役者は、宋朝禅の伝来といえる。虚菴懷敏より臨済宗黄竜派の禅を受法した栄西は、『興禪護国論』において「扶

律禪法」を強調しており、その宗風には戒律重視の色彩が濃い。また宋西の影響を強く受けている無本覚心や円爾は、南都律宗の諸師との関係が伝えられている。宋朝禪は日本において多様な形態で受容されていたが、律宗における受容もその一形態であると思われる。

北京律の祖、泉涌寺の我禪房俊仍については、台・密・浄・禪・戒を兼修するという、独自の宗風が従来より指摘されている。在宋中には拙庵徳光・蒙庵元聰から禪を受法し、帰朝後、九条道家のために『坐禪事儀』一卷を撰したと、『不可棄法師伝』は伝えている。俊仍は『清衆規式』『夏中逐日修学排文』『殿堂房寮色目』等で、厳密な坐禪の規定を課しているが、そのことは弟子達にも禪の関心を強く抱かせることとなったようである。

俊仍の嗣月翁智鏡が蘭溪道隆の来朝を捉したことは、『律苑僧宝伝』等に伝えられている。蘭溪来朝後、鎌倉に入るまでの動向は不明な点が多いが、寛元四年（一一二四六）の立秋以後に泉涌寺来迎院に入ったことが、若訥宏弁への尺牘から推測される。蘭溪は来迎院駐錫の間に、『泉涌寺行事次第』を定めて宋朝禪林の規矩を伝えている。又、金沢文庫所蔵『蘭溪坐禪儀』は、参禪の方法と用心を質問に応じて述べているが、その質問者は当然月翁か来迎院の学侶であろう。右の事情から、北京律の拠点泉涌寺では、極めて積極的に宋朝禪の導入を図ったことが明らかである。

東大寺戒壇院中興の祖、円照が円爾に参禪したことは、その

伝記『円照上人行状』に記載されている。円爾の下で九旬安居した円照は、印証を得、禪戒を受けている。『円照上人行状』は、凝然や禅爾をはじめ、門人の多くが好んで坐禪を修したことを伝えている。俊仍の場合と同じく、円照の積極的な姿勢が影響したのかも知れない。

『本朝高僧伝』の「恭翁運良伝」によれば凝然は無本覚心の嗣恭翁運良と問答し、仏祖の玄枢を得た、と述べている。禅爾は『本朝高僧伝』の「禅爾伝」によると、無本覚心に興国寺で参禪し、泉州久米多寺へ入った後も、禅堂を構え、昼夜二時の坐禪を修し、その合い間に講席を開いている。禅爾が積極的に修禪したことは、弟子湛睿に宛た書状にも自ら述べている。

『本朝高僧伝』の「叡尊伝」は、西大寺叡尊が晩年法灯国師に参じ、戒壇院の側に且過寮を設けたと伝える。この且過寮は、後に荒廃したが運良の依頼で凝然が復興したとされる。

円爾に参じた律宗門徒は円照のみに留まらない。『律苑僧宝伝』等によれば、良遍は円爾に参じて禪要を問ひ、それによって『真心要決』を撰し、円爾に呈している。円爾はこれを称讃し、書面を以って跋文を寄せている。又、木幡観音院の真空も、円爾が東福寺で『宗鏡録』を講ずるを聴聞し、円爾は真空に禪要を示し、証悟を得たとある。

右の如く、泉涌寺を拠点とする北京律は来朝僧蘭溪道隆より、南都戒壇院門徒等は聖一派・法灯派より宋朝禪を受容していることが僧伝類から判明したが、右に挙げた資料は二次的なものが多く、更に教法的にも受容の理由が解明されねばならない。

律宗の寺院制度と南宋禅林の清規の共通点という視点もあるが、宋朝禅者から律宗への接近という形が、宋西の外にあまり見られないということからも、律宗の側から、より積極的に接近したと見る方が妥当と思われる。

更に詳細な検討は別の機会に譲り、本稿では右の点を指摘するに留める。

第六部会

唯識観の形成

——四尋思・四如実智をめぐって——

松下 了宗

無著の『摂大乘論』(第三章)には、唯識性悟入の方便として四尋思・四如実智が説かれている。『瑜伽論』で言葉の役割に対する反省考察を内容として説かれた四尋思・四如実智が唯識観と結合するに到る変遷を問題とする。本稿では、それらの役割と内容との二つの側面より、論書における変遷を探ることとする。

さて、四尋思・四如実智を説く論書は『摂大乘論』以前に『瑜伽論』等四つある。

その中『瑜伽論』では、八種の邪分別を知って戲論寂滅を自さす手段であり、又、無生法忍獲得の手段である。次いで『顯揚聖教論』では、「如是顯了所入事・能入因・能入已。」と言う様に、勝義諦の所入事を悟る手段(能入因)悟りの内容(能入)と考えられており、又転依証得の手段とも言われる。摂淨義品・成無性品次に『阿毘達磨集論(集論)』を見ると、四種所縁・四種道理の後に説かれており、『声聞地』との対応からして、止観行(唯識観)と四尋思・四如実智が同じ位置に到っ

たと知れる。又、ここでは『瑜伽論』以来の戲論対治の役割が影をひそめ、先の能入因の役割、知ることが即、悟りであるとの積極的役割が明確になっていることが知られる。これは『大乘莊嚴經論(莊嚴論)』でも同様で、「菩薩が一切を弁別する際に最高の悟りを得る」(功德品五十偈)と、智即悟の関係が見られる。又、「全ての目的成就のために智は全ての地において生ずる」(同四十八偈)と言われることから、四尋思・四如実智が加行道に結びつくことが暗示されている。ここに役割上、幾つかの変遷が見られたのである。次に内容の比較として事尋思をとりあげる。即ち、唯識観との結び付きの契機を事〈vastu〉の内容の変化に求めうらと思うのである。先ず『瑜伽論』では「事尋思とは事物に対し事物のみと見ること」と言い、言表を離れた事物を見るべきことを言う。即ち〈vastu〉とは言表できぬ事物として外界に存在する具体的事物を指す。『顯揚聖教論』は同文で同じである。だが『集論』では少し様相が異なる。即ち「蘊処界という諸法が不完全だと判断すること」と定義され、「名身等で表現される如くには不完全」と言われる様に、抽象概念が考えられている。それは止観との関連から影像でもある。即ち名称が一つの概念とすればそれに対比される指示物も概念的なものと考えられる。即ち、ここに四尋思の対象全てを意図内の形象と考え、それらが全て心に基づくと考える唯識観への第一歩を見出しうる。『莊嚴論』の記述(第四十七偈)もかなり微妙である。そこで見られる名称と事物の相互客塵性は唯識論書に一般的なもの、外界の事物と名称との関係を示す

と考えられるが、安慧は意識内の形象として考えうる場合を示している。即ち、名称とは『瓶』という名詞、事へ vastu とはその名詞によって想起される『腹は円く、口は小さいもので、水を注ぐに適するもの』と概念化された対象であり、何れも「影像としての仮説」と註記されている。即ち三昧中の影像として vastu が考えられていることに他ならない。

認識が具体的事物の直接知覚・その形象を意識が判断する所に成立するならば、その形象を通し事物の存在を判断できるか否か。形象が外界の事物と心との何れに存在根拠を置くかが問題となる。唯識説は後者の立場に基づく。従って事尋思の対象 (vastu) が外界の事物より概念的表象へと変化した事は、四尋思の対象が全て概念的表象と言う同一面として、所取とまとめられたことに他ならない。無性が事を「内的な部分に結びつけて理解する」と称する如く、又無著が事尋思をより概念的な義 (arthe) を用いて義尋思とするのも、こうした vastu の内容変化の上に理解されよう。以上、役割と内容との二側面からの考察を終える。

断善根と続善根

吉 元 信 行

説一切有部において、断善根 (kusalamūla-ccheda) とは、邪見によって貪・瞋・癡の三不善根を生じ、すべての善根が根

絶されることであつた。これに対して、経部・世親は、断善根者にも善法が種子として残存していると考えた。この考え方が説一切有部の認めるところでなかつたことは、アビダルマディパー (ADV) においてディーパカラが激しい反駁を展開していることから窺われる (拙稿「邪見と断善根」日本仏教学会年報48参照)。

それでは、断善根者に再び善根が生じること (続善根 *kusālamūla-pratisandhana*) は可能であろうか。このことについて、俱舍論や順正理論では「疑惑 (*kankṣā*) と有見 (*astidṛṣṭi*) によって」(AK, p.250, 大正29・五八〇C) 可能であると説かれる。すなわち、善根を生じようとする自らの因力、あるいは善友によって、後世はないと思ひこんでいたことに対して疑いを持つことがある。あるいは因果はないと思ひこんでいたのに有るという正見を生ずることがある。このとき、今まであつた善根の不成就得 (非得) が滅し、逆に成就得が起ることを続善根というのである⁽¹⁾。

このように、説一切有部では、続善根の本質を善法の得という実法であると理解し、断善根の後に新たに得られるものと考えた。これに対して、経部・世親や瑜伽唯識学派では、得を実法とせず、残存していた善法の種子が現行すると考えたのである。このような考え方は煩惱の断に関する論議においても認められるところである⁽²⁾。

次に、断善根者に続善根の起る時期について、説一切有部では、造逆の人を除いて現身中に続善することができると説かれ

る。しかし、造逆の人は、地獄に堕ちて、その地獄より次生に受生せんとする中有のときに統善が可能であるという。また、断善根の因や縁の相違によって統善の時期に次の様な区別がある。

(一)宿習を内因とする邪見……地獄より没せんとするとき。(二)外教等の他人の考えを縁とする邪見……地獄に生ぜんとするとき。(三)印象によって心の中で因果を謗る邪見・悪見……現身。(四)加行を実行に移す邪見・悪戒……死の直後。

このように、統善根は断善根者にもいつの時に可能であるしかし、それとて、地獄等の異熟を縁として正見を起したときに始めて統善するのである。邪見のある間は統善は不可能である。この様な考え方は経部においても同様であり、成実論でも次の様に説かれる。

断善根人、若善根未_レ相統_レ間、終不_レ脱_レ地獄_一。是人邪見在_レ心中_一故。善根云何得_レ相統_レ耶。又邪見人名_レ不可治_一。猶如_レ病人死相已現、雖_レ有_レ良医不_レ能_レ復治_一。是人亦爾。無_レ余善_一故、乃至諸仏亦不_レ能_レ治_一。是故必墮_レ阿鼻地獄_一。(大正32、三一九a)

この中の「不可治」なる語は、後に大乘仏教に断善根の異名として用いられた「一闍提」なる概念に展開するのである。最後に、俱舍論・順正理論では、断善根と邪定(造逆者)との関係について四句分別をあげているので、それを紹介する。

(一)断善根にして非造逆者 プーナ等の六師外道、(二)非断善根にして造逆者 阿闍世王、(三)断善根にして造逆者 提婆達多、

(四)非断善根にして非造逆者 それら以外。

これについて俱舍論而漢訳にはないが、梵本及び藏訳には次の様な説明が加わっている。

断善根に関する邪見には、無間(地獄)なる異熟がある。

しかし、〔五〕無間業を造る者には、そこ〔なる無間地獄〕あるいは他の地獄における〔異熟〕がある。(AK. p. 251, AK. p. 243 b)

以上、邪見・断善根・統善根をめぐる論議を通じて、ここに大きな宗教的・倫理的問題が潜んでいることがわかる。仏教倫理の目標は、自らの煩惱を断じて、無貪・無瞋・無癡の三善根による正見を得るといふ宗教的意味をもっている。この正見を得ること、すなわち統善根の確信は、断善根者にも善根の種子が残存しているとの経部的考え方に根ざしていることは言うまでもない。また、反倫理的行為は煩惱の本質たる三毒の煩惱によってあるという心理学的側面も持っているのである。

『大乘莊嚴經論』第VI章 “Tatva” 考

——人法二無我をめぐる——

早 島 理

一、『大乘莊嚴經論』(以下MSA) VI章の基本構造は(A)世俗と勝義(Kas. I~5)、(B)世俗から勝義へを示す五道の菩薩道

(kaś. b-10) の二部よりなる。

一 一、安慧はこの構造を継承し、(A) *tatva*、(B) *avikalpañāna* と規定し、さらに各々共・不共の涅槃とする (HSA-Vṛtibhāṣya、以下 MSAY)。

一 二、この構造は無性にも引き継がれ、(A) 人無我、(B) 法無我とする (MSA-Tika)。他方、安慧は(A)の一部 (ka. 3) に人法二無我を配してゐる。

二、人法二無我は我見 (*atmadṛṣṭi*) のアンチテーゼであり、我見より煩惱障・所知障(人執・法執に対応)が生じる (MSAV, XI-10C, 49b)。

二 一、(1) 「人無我」煩惱障の断滅、「解脱」(2) 「法無我」所知障の断滅、「一切智者」の対応関係は『菩薩地・真実義品』『三十頌』安慧積などにも見られる。

三、人法二無我は所取・能取の遠離 (*grāhya-grāhaka-rah-ta*) とも称される (MSA XI-13a)。

三 一、人法二無我の体得、すなわち所取・能取の完全な遠離は「真実の体得」あるいは「解脱」ともいわれ、これは入見道・初地・歡喜地において達成される (MSAV VI-9, XI-12, XIV-30, XIX-59)。

四、初地・入見道における人法二無我の体得は大乗の菩薩にのみ妥当する (MSAV XI-53)。

四 一、声聞・独覚と菩薩の通達する内容は異なる。

四 一 一、声聞・独覚は四諦・縁起を観じて人無我のみに通達する (MSAV XI-8, 12)。

四 一 一 二、大乗の菩薩は人法二無我を觀じ、二無我に通達する(同)。

四 一 二、菩薩の人法二無我の体得は単に「法無我の体得」(広義の「法無我」)とも称される (MSAV XI-11, 12)。

四 一 二 一、広義の法無我とは人無我を包含したものであって、人無我と並置されるそれ(狭義の「法無我」)とは区別される。

四 一 二 二、以下の如く要約される。

a 人無我——声聞・独覚
b 法無我(広義)——人無我
法無我(狭義)——大乗の菩薩

四 一 三、声聞・菩薩は各々の修行道にて無我を体得する。

四 一 三 一、声聞は信解行地で人無我の行相を修し、預流として見道にて人無我に通達する (MSAV XI-11, 12)。

四 一 三 二、菩薩は信解行地で法無我の行相を修し、初地を得て見道にて法無我(広義)に通達する(同)。

四 一 三 二 一、法無我のアンチテーゼとしての所知障(所取・能取)が一切智者体得の障害となる (MSAV XI-12 二一参照)

五、人無我及び人法二無我(広義の法無我)はそれぞれ独立した修行道体係を有し、自己完結した内容を持つと考えられる。

五 一、それゆえ、人法二無我は、人無我に法無我を付加して成立、あるいは人無我を發展させて人法二無我が成立しているのではなく、両者は各々独自の思想体系に基づいていると考えられる(四 一 二 二参照)。

六、無性がMSA, VI章の(A)に人無我を、(B)に法無我を記したことは次のように解釈し得る。

六一一、(A)の人無我によつては解脱(Ṛ. 5. 5 参照)を得る。これは声聞・独覺にも妥当し、したがつて安慧の「共涅槃」とも一致する(一一一参照)

六一二、(B)の法無我は広義のそれで大乘の菩薩にのみ妥当する。(B)の内容は菩薩の五道であり、また安慧の「不共涅槃」の考えとも矛盾しない。

巴利仏教の後期アビダルマの 哲学的展開

——*Nāmarūpasāmasa*の心心所相應論——

勝 木 太 一

Nāmarūpasāmasa はケーマ導師によつて著わされたもので、(1)心の分類、(2)心心所相應論、(3)色論の三部より構成された小著である。これを含めた『巴利九註』は俗に清淨道論の綱要書群のように考えられ、仏音以後の哲学的展開がもりこまれているのを見失なわれがちであった。このことは、南伝仏教の教理哲学を知るうえで非常な負目となっている。その点に注目して、ここでは *Nāmarūpasāmasa* の内容を説明してゆくことにしよう。

Nāmarūpasāmasa は前半の部分で八十九心の分類について、

(1)欲界・色界・無色界・出世間界(2)色等起・威儀路・表による分類(3)無因心・一因心・二因心・三因心(4)善心・不善心・異熟心・唯作心さらに(5)転向心から有分心・死心にいたる十五心による分類と五つの分類を上梓している。

このように様々な角度から心の分類をけんとうしているのは、心の本質を探ろうとする態度のあらわれであり、さらには心と心所の相應を明確にするための基礎作業といえるのである。

「心心所相應論」について述べているところで、*Nāmarūpasāmasa* は *rasī* (集) による分類をなしている。これは他書には見られないもので、特に心と心所の相應を明確にするためになされたものである。それは次の如きものである。

「善心所の十七集(カテゴリー)」

- (1) 五触集—触・受・想・思・心
- (2) 五禪集—尋・伺・喜・樂・心一境性
- (3) 八根集—信根・精進根・念根・定根・慧根・意根・喜根・命根
- (4) 五道集—正見・正思惟・正精進・正念・正定
- (5) 七力集—信力・精進力・念力・定力・慧力・慚力・愧力
- (6) 三因集—無貪・無瞋・無癡
- (7) 三業道集—無貪欲・無瞋恚・正見
- (8) 二世間護集—慚・愧
- (9) 六つの一対の集—(身・心) 輕安・(身心) 輕快性・(身・心) 柔軟性・(身・心) 適業性・(身・心) 練達性・(身・心) 端直性

(15) 二資助集—念・正知

(16) 止観集—寂止・観

(17) 精進寂止集—策励・不散乱

—略された心所

中捨・勝解・作意・意欲(以上で60心所)

—不定心所—悲・喜・正語・正命・正業

このような *paṭi* によるカテゴリー化は、不善心所にもなされており、(イ)五触(ロ)五禪(ハ)四道(ニ)四力(ヘ)二因(ホ)二業道(フ)二蘊(リ)三残余の各集に撰せられている。ここに省略された心所は「欲・勝解・掉挙・作意・嫉妬・慳・慢・憍沈・眠・悔」の十心所である。これらの省略された心所は『法集論』には見られず、*Vism* や *Attasāhī* には初めの四つのみがみいだせる。

あとの不定六心所は九註以後に加えられたものである。また「異熟心」の相應心所としての「作意」は *Vism* 以後に加えられ、*Namarūpasamāsa* には心所十法にはあるが純粹語としていれられておらず、他心所と重複しているものとして扱われている。これは作意と心を混同しているからである。「眼界」では触・受・想・思・作意・尋・伺・捨・一境性・意根・捨根・命根の十二法だが *vism* 等では触・思・命・心止・作意・尋・伺・勝解の八法である。これらのほんの一例をみても、かなり *Namarūpasamāsa* は仏音の学説とちがっている点があることが知れる。特に「眼界」については *Vism* と心所相應論の系統がちがっていることが確認される。

また「色論」にいたっては、本書のみでは説明され得ない。

色を二十七色としており、色積集と色相続を業等起色に入れないなど *Vism*, *Abhidhammathasāṅgaha*, *Saccasankhepa* との差異が見いだせる。このように同じ九註の *Saccasankhepa* とも必ずしも一致しておらず、その系統の解明が一つの問題ともなっている。しかしいづれにしても、本書は認識論の展開で心と心所、さらに色への結びつきを明確にするためのもので、*Rūparūpabhūṅga* や *Saccasankhepa* と結びつき、*Abhidhammanavāḍḍa* や *Sammoharīyodanī* との関係を以ってその内容を明確にして、一つの哲学的構成の部分と考えなければならぬ。そうすることによって、仏音以後の哲学的展開の内容を知ることができるのである。

順正理論における部派や論師の所説

田端 哲哉

衆賢の順正理論は周知の如く、世親の俱舍論に反駁した論書である。しかし、世親が所謂、理長為宗なる説一切有部に批判的な態度で俱舍論を著わした箇所に衆賢の鋭い反駁の矛先が向けられたのであって、順正理論には俱舍論全体に流れている法の体系自体を崩すだけの異論を提唱しているとは考えられない。例えば、説一切有部の肝要たる三世実有説は、順正理論にて俱舍論同様、随眠品中の附論として取り扱われている。三世実有を説かねば説一切有部に非ずといわれる程重要な教義であるか

ら、衆賢の世親に対する反駁は詳細を究め、用いた紙巾は俱舍論の約五倍にも当る。従つて、衆賢が真実、説一切有部の法の体系を改める意図を持っていたならば、当然この三世実有説を別項目として論議してしかるべきである。所が、事実は顕宗論においてもそうでなく、俱舍論の体系に準じている。

さて、この様な順正理論には、衆賢が自らの見解を主張する為に種々の部派や論師の所説を明記して引用、紹介している。そこで、これらの所説の中における俱舍論主世親と、衆賢の位置を明らかにしておく。

先ず、多くの所説を整理して注目すべき事は、(一)衆賢が自らの立場より承認する所説と、(二)否定乃至否認する二点を見出す事である。(一)の代表的なものに迦濕弥羅国毘婆沙師、説一切有部、対法者等の所説があり、(二)に該当するものは、經主、經量部、譬喩部等多数列挙し得る。但し、(一)の中にて、消極的な仕方乍ら、經主説も承認されている点は留意すべき事である。

次に、(一)、(二)に該当する所謂仏法宗内の所説を概観すると、各々に共通する特色として、(A)衆賢が説一切有部の教学者としての立場から、他部派の所説に言及する事。(B)衆賢が説一切有部内の迦濕弥羅学派の論師として、同じ部派内の他の所説に関心を寄せている。これら二点を指摘し得る。(A)には經主、經量部、譬喩部等の所説が該当し、(B)は經主、西方師、外国諸師、我迦濕弥羅国等の所説である。

茲に經主とは俱舍論主世親を指示するのであるが、その意味する所と、衆賢の立場は問題である。先ず、經主とは經量部に

組した世親、即ち經量部の主という見解に立つ伝統説並びに現代の意見に対して、筆者は、少なくとも衆賢が經主と呼んだのは經量部の主という意味ではないと考える。その理由の一は、上述の(A)、(B)双方に經主説が含まれることである。他にも、世親自身が、俱舍論を造つた立場として迦濕弥羅の毘婆沙師説によつて説いたことを明言し、衆賢も亦これを諒承する点。更に世親が大乗に転向した事は、伝えとして今日その記述を見るが、經量部へ転派したという文献を全く見ない事も理由である。

次に、衆賢は順正理論で自ら迦濕弥羅国の諸大論師の所説を最重視した事を述べるが、その例外も我々の知る所となつている。即ち、順正理論と顕宗論に具体的な明記はなく、ただ有余師(oke, apare)説として取り扱われる業品中の不律儀の捨に關する二通りの答弁についてである。既に大毘婆沙論に明記された健駄羅國の諸論師説と迦濕弥羅國の諸大論師説をそのまま違えず有余師説として俱舍論、順正理論、顕宗論に紹介しているのであるが、世親は大毘婆沙論におけると同様、両説を挙げのみでそれらの是非を判断していない。これに対して衆賢は、彼の二著において先の有余師説、即ち健駄羅説を正統とし正統性を与えている。衆賢は毘婆沙師の所説を越えた説や一層発展させた新説を展開することもあり、後世の諸論師より、新薩婆(多部 meo-Sarvastivādān)の論師と呼ばれるが、この健駄羅説を正統と判する事もその一因であると考えられる。

『十地経』序品における

adhīśhāna について

栗山秀純

『十地経』または、『華嚴経』十地品と称される本経は、梵本写本が八種知られており、その校定本には二種あり、それは、J・ラーデル博士との・須佐所によるもの（R本）として、

Daśabhūmika-sūtra et Bodhisattva-bhūmi, Chapitres Vihāra et Būmi, publiés avec une Introduction et des Notes, (Prose Portion) par, J. Rahder, (Société Belge d'Études Orientales) Louvain, 1926. (長行)

The gāthās of the Daśabhūmika-sūtra, ed. by J. Rahder and S. Sūsa, The Eastern Buddhist, vol.V, NO. 4-vol. VI, No. 1 (1931—1932), Kyoto. (偈文) があり、また、近藤隆晃氏によるもの（近藤本）として、

Daśabhūmiśvarō nāma Mahāyānasūtram (『梵文大方広仏華嚴経十地品』) 1936, Tokyo. がある。

また、本経には、西藏訳も現存し、漢訳は、世親の釈である『十地経論』中に引用されている経文をも含め六種の異訳がある。さらに、梵本を定本とした和訳には、抄訳を除き三種がある。

本経についての注解、釈疏、研究等の諸書は、蔵・漢にわた

って豊富にあり、大乘経典としていかに重要視され、研究されていた典籍であるかを知ることが出来る。

本経は、実に初期大乘経典群中の白眉とされ、その要諦は、大乘菩薩道の行位を十地に分別してその修習と階位とを説くところにあるが、そこに、大乘の菩薩達の理念と修道、あるいは、信仰形態等その宗教的実体と理想像をありのままに知ることが出来る。それらは、大乘仏教における重要な要因を含み、同時に、その宗教的世界観を彷彿とさせる。特に、いづれの経典においてもその巻頭には、その経典が目指す世界が要約的に説かれていた場合が多く、本経においてもその前段は、「序品」と看做しうる（『法華文化研究』第五・六号「十地経の序品(midāna-parivarta)について」伊藤瑞毅著、一七頁）ものであり、ここにおいて、本経が志向する宗教的世界観を知ることが出来る。ここで、これらの諸要素の中、特に、adhīśhāna（加持）について検討した。この adhīśhāna についての用例についての文献学的検討は、渡辺照宏博士（『成田山仏教研究所紀要』第二号、一頁—九十頁（横組））によって試みられており、動詞 adhi-STHĀ（加持する）、過去受動分詞 adhiśhīta（加持されてくる）、中性名詞 adhīśhāna（加持）等について原始仏教経典から大乘経典（但し、密教経典を除く）広範囲な資料を分析的に検討されている。漢訳では、これを神通、建立、所建立、加汝威神、加持、威神力所持、威神力、加、と訳されている。加持とは、一般に仏・菩薩により「力」が加えられること、いわゆる慈悲の心からの護念の意等と考えられ、さらに、加持

感応、感応道交、入我我入に至る「力」が生ずるものとされている。これは、瑜伽三昧の修習を基本とするところから顕現する宗教的世界観や境地を表わす言葉として用いられ、仏の威力が作用するところである。したがって、これは、畏敬・尊崇する仏とこれを信心帰依するところの種々なる修習において、冥合したところに働くものであり、信仰形態と宗教的理念とが一致した境界でもある。

大乘仏教後期、西暦六五〇―六八〇年頃までの成立と考えられている『大日経』等に説かれている、いわゆる、密教の世界では、この加持による世界を特に重視している。

ここでは、これら密教経典において主張される「加持世界」、「加持力」についての思想的系譜をたどることを目的として、特に、『十地経』を取り上げ、その序品と目される部分について考察し、これが、承仏威神 (Buddhanubhāvena)、加汝威神 (adhiṣṭhāna)、受灌頂、得授記、受一切仏位 (abhiṣeka) とされる宗教体験の世界についての検討の上で加持が極めて重要であること、及び、菩薩道においてもこれを起点として修習が開始されると考えられ、かつ、これまで密教教義上において特に主張されているこの加持が、実は、初期大乘の菩薩道の主張の中においてすでに重要な要素であることを指摘したい。

世親と衆賢の無表業理解

工藤道由

無表業という考えは仏教に於ける業思想の中でも特異なものであると言うことができる。無表業の性格一般については俱舍論業品中にそれを見ることができ、ここに看過されるべきでないことは、無表は法処所撰の色法とされるので無表色 (avijñāpīrūpa) として俱舍論界品中で論じられていることである。それは界品第十一偈とその長行釈であり、これは内容上無表業を検討する際の序章をなしていると言っても過言ではなからう。無表色を理解して始めて無表業の根本的な契機が解明され得るのである。而も衆賢はこの界品十一偈に対して改頌を敢行しており、このことは取りも直さず世親と衆賢が無表業思想のスタート段階で早、相容れない立場にあったことを意味する。

vikṣiptacittakasyapi yo'nubandhaṅ śubhāsūbhāṅ
mahābhūtaṅyupādāya sa hyavijñāpīrucyate I-11

(AKBh. p. 8)

(乱心の者にも無心の者にも亦、随流へ相続・pravaha) する淨又は不淨である、大種所造のもの、それが即ち無表と
言われる。)

この世親の規定に対して衆賢は改頌を行う。

krtepi visabhage'pi citte citatayave ca yatī
 vyākṛtāpratighaṇi rūpaṇi sā hy avijāpitiṛ isyatell
 (AKV, p. 31)

(作等と不同類心等と、そして心の無くなっているのと、有記と無対の色、実にそれが無表と主張される。)

改頌に至る衆賢の反駁の内容は、順正理論・顕宗論・称友疏中の衆賢説の引用・安慧疏中の衆賢説の引用によるならば、

(1) vikṣipta-cittakasyāpi 其他の一切の有心位を擧げているから、api の語は余計である。(2) 相続に初刹那は含まれない。(3) 相続は仮である。(4) 無表色は絶対の色であると明示しなければならぬ。(5) 定所発の無表には当てはまらない。(6) 無心定に關しては善の無表の随流のみであることを区別しなければならぬ。

以上の六点であるが、第(6)の批判などは衆賢自身の改頌にも反映されていない。而してこれらの批判は、相続に關して、計定所発の無表に關して、の二点にまとめることができるであろう。この内定所発の無表に關して以下若干の考察を試みよう。

定所発の無表は、有部では、隨心転であるとされるから、出定後は断絶すると言わなければならぬ。ところが既引の頌に關すれば、それは乱心(≠異心)や無心にも相続すると説かれる。従って衆賢は反駁する。

定所發(無表)亂無心位不隨流故。應非無表。
 (T 29 335b, AKV, p. 30)

しかし、本頌中の api の語によつて不乱心と有心も意味されて

いるから、この場合、無表はそれらには随流できる。このこと

を称友は述べて衆賢を批判するのであるが、衆賢は、

若言不亂有心位中此隨流。故無斯過者。淨不淨表業。

應有無表相。(T 29 335b, AKV, p. 31)

と述べ再難する。けれども俱舍論に無表は善不善のみと規定されている様に、称友は、

表は無記でもあるから、淨不淨のみと決定されている無表となることはなく。(AKV, p. 31)

と釈明している。

ところで、光宝の註釈では(安慧説―チベット訳には見当らなかつた―を引用して)乱心不乱心は散位の一对であり、有心無心は定位の一对であると四位に規程した上で、

非言無表皆遍四位。(T 41 22b, 482b)

と註しているから、これら四位の中に無表は常に存する訳ではないことが明確となり、先の俱舍論の本頌に關しては衆賢の批判が當を得ている。

では、衆賢自身の解釈はどうかと言え、世親の言う相続が衆賢の改頌中には使用されていない限りに於いては、批難され得ない。又、俱舍論には(p. 72)無心定から出定した際の心の生起という点に關しては、Vaiḥāṣika は過去心が等無間縁となるか、有限身より生ずるのであるとか、又 Vasumitra は滅尽定は有心定であるといった説が散見せられ、この様な考え方が定所発の無表の際にも援用され得るならば、定所発の無表の特異な性格に対する苦渋に満ちた試行錯誤があつたことが

理解でき、そのことは取りも直さず定生発の無表は本来的でないことを証明するに充分である。(相続についての問題点は別稿を期す。)

正法念処経の所属について

川村 昭光

中有〔antarabhava〕に関する資料を採策、列挙する作業の過程において、正法念処経の位置づけの必要にせまられた。一部に正量部(Sammitiya)の論書といわれるが、はつきりした論拠がない。

そこで、正法念処経の第三十四卷観天品にてくる「十七種の中陰有の法」をどのように読んでゆくか、そしてこの経典は特定の部派が伝えていただろうことは推論をまたないのだからどこに所属するのであるうかを論じてみたい。

まず観天品の考察であるが、そのまえに本経典の端緒をみてみよう。ある時、舍利弗の弟子達が外道より身口意の三業について質問を受けた。舍利弗がその場にいあわせれば破邪したのではあるが、『我れ彼の法に於いて未だよく通達せず。』とし、かつ『世尊のみ第一に善く業の果報の法を解く』として王舎城に釈尊をたずねる。釈尊は、この問題に関し正法念処の法門を広説するといふものである。

観天品卷三十四であるが、「復次諸天子。有十七種中陰有法。」

とし係念して寂滅道を行はずべしとし、天であるうが人であるうがこの道を念ずる者はエンマの使者に害せられる事はない、としている。Antarabhavaを中陰有と訳するのは他に類がないわけではない。『俱舍論』の真諦訳にその例がみられる。しかし、般若流支は全体をみると集合している場合は同じもので統一されているが、中陰あり、中有あり、種々である。その中にくにこの部分だけ中陰有と訳されていると何か特別な意味でもあるのかと疑いたくなる。しかし、それはないようである。それでは内容の検討にはいろう。

第一の中陰有とは、人間界から天上界に生ずるには、善業を因とし、中陰有に於いて大楽を成満すると。すなわち中陰有に於いてすでに天上界の生活をみて、心に取を生じ、その天上界の境界に愛着する故に、天身を受くとある。以下紙面も限りがあるので略記す。

第二の中陰有とは、センプ洲の人間がクル洲に生ずる。

第三の中陰有とは、センプ洲の人間がクダニ洲に生ずる。

第四の中陰有とは、センプ洲の人間がホツパタイ洲に生ずる。

第五り中陰有とは、クル洲の人間が天上界(下品)に生ずる。

第六の中陰有とは、クル洲の人間が天上界(中品)に生ずる。

第七の中陰有とは、クル洲の人間が天上界(三十三天処)に生ずる。

生ずる。

第八の中陰有とは、クル洲の人間が天上界に生じ且つ死時の相を薫習するのは云々。

第九の中陰有とは、クダニ洲の人間が天上界に生ずるにクル

洲の如く三品の差別なし。

第十の中陰有とは、ホツバタイ洲の人間が天上界に生ずる。

第十一の中陰有とは、餓鬼 (Preta) が天上界に生ずる。

第十二の中陰有とは、畜生 (tiryaṅ-yoni) が天上界に生ずる。

第十三の中陰有とは、地獄の衆生が天上界に生ずる。

第十四は、人間界から人間界へ。第十五は、天上界から天上界へ。

第十六は、天上界(上)から天上界(下)へ。第十七は、クダニ[↑]→ホツバタイ。これら内容を総合して特徴を述べると、第二、第三、第四、第十四、第十七には、命終に際しての手の動作を論ずる箇所がある。これらは、むしろ死に臨んだ人の不可解な動作を理由つけた結果であろう。ともあれ正法念処経は、Kathavatthu, 異部宗輪論などから、大衆部系のアンダラ派、特に東山住部 (Purvasalla) 所伝ではないかと思われる。充分な論拠の提示は、他の機会にゆずりたい。

スリランカ宗教にみられる

聖・俗的要素

神 谷 信 明

元来スリランカ仏教といえは、上座仏教を指し、それがスリランカ宗教の一切を代表しているもののごとく考えられていた。しかし最近の人類学・社会学の面からの実証的調査によって、

その見方が少しずつ見直されてきている。そして今日では新たに仏教人類学の名称さえ登場するようになった。

その結果スリランカの仏教は単に教理・思想を中心とする聖職者(比丘)の仏教ではなく、その背後には呪術的宗教を含む様々の宗教体系が入りまじって混在し、それらが仏教徒の間に様々の形で伝えられ信奉されているのである。そこでこれら上座仏教の背後にあってその基層部分を形成している諸宗教体系の実態と、その構造と機能を明らかにしたいと思う。

スリランカの一連の宗教体系についての分析は既に M. Ames および G. Obeyesekere などによって試みられている。Ames はスリランカの宗教を大きく二つの体系に区分して、一方は上座仏教の領域に属する宗教体系に、他方は呪術的宗教の領域に属する体系に分けて説明し、究極的には双方は相互補完の関係で成立していると分析した。一方 Obeyesekere はその中の呪術的宗教を更に三つに細分化して説明し、一切の宗教が上座仏教を頂点とするヒエラルキーのかかわりの中で併存していると指摘している。

このようにスリランカ宗教の中心は上座仏教であり、それがめざす究極の目標は解脱であるが、現在スリランカの比丘のうちでそれを目的にして実践修行をなす人々はごく少数のハイミティジ所在の比丘にすぎず、彼らは厳格な戒律を遵守してひたすら励んでいる姿は、上座仏教の理念に忠実に生きている典型的なものといえよう。

一方大部分の一般寺院所住の比丘は本義としては上座仏教の

理念の上に立ちながらも世俗的諸問題とも深くかわり、一般民衆と密接に結びついて様々の社会的活動をなしている。特に民間仏教とも称されるパリッタ儀礼は世俗の世界と結びつき、人々は人生上の様々の行事に参加する。その効果は生者や死者を悪霊や災いから守り、また不幸を除き、安寧や繁栄をもたらすものと考えられている。このパリッタ儀礼は上座仏教の理念から距離をもつものであるが、この儀礼を通して日常生活の上で起る様々の問題を仏陀の呪力に期待してゆこうとする民衆の姿を伺うことができる。

一方上座仏教の背後には様々の宗教体系をもった呪術的宗教も多く存在している。たとえば天神信仰、星神信仰、鬼神信仰などがある。これらは上座仏教の理念とは相入れないものであって、その起源や由来も仏教とは無関係に生じ、発展してきたものである。それにもかかわらず現実にはこれらの儀礼を事実として行っているのである。

このように仏教徒たちは功德と生天の觀念を一つの価値観としてその意義を認めている。一方パリッタ儀礼や、呪術的宗教は人間の欲望をストレートに満足させる点で意義をもっている。この意味でこれらの宗教は一般民衆にとって、日常生活上なくてはならぬものであり、この欲求は俗世間に住む人間の本質を象徴している事象であるともいえよう。しかし上座仏教は決して「俗」レヴェルに在る呪術的宗教を必要としない。ただ「聖」レヴェルの上座仏教と「俗」レヴェルの呪術的宗教はレヴェルが異なるが故に矛盾することなく両立しえたのである。このよう

にスリランカの宗教は「聖」・「俗」の相異つたレヴェルの中で、相互補充の關係で結びついていると考えることが出来る。そして一般の仏教徒はそのどちらにもかわり、それが仏教徒の文化となっているのである。

世親撰論の量義について

上田 晃 圓

撰大乘論本の論旨は唯識に悟入することにある。いわゆる唯識無境と証することと考えられる。真諦訳を借用すれば「唯識義」に通達することであり、唯識観と称する。また論本の綱格は、その巻末には「阿毘達磨大乘經中撰大乘品、我阿僧伽略釈究竟」といい、巻初には「阿毘達磨大乘經中、薄伽梵前已能善入大乘菩薩、為顯大乘体大、故説。謂依大乘諸仏世尊有十相殊勝殊勝語。」などと説かれること（玄奘訳）から、『阿毘達磨大乘經』中「撰大乘品」所説の大乘なる十相の義にしたがつて無著が略釈を加えたといえる。その本經である阿毘達磨大乘經はかつて保坂玉泉氏によって部分的復元が試みられたが、実際には論本を本經と略釈とに完全に区分することは困難に近い。この点、宇井説を批評した結城令聞氏の言を以ては、無著独自の見解を加えて大いに教説を発展させ「撰大乘」の義を宣揚している。

では、量義において論本の構格の一特徴を記せとあらば、窺

基説をよりどころに、唯識観・唯識三摩地・正証唯識いわばトライアングル（仮称）構成をもちうる菩薩道の説示にあるといいたい。というのは所知依分に所知の依となる阿頼職識の意義等を記し、所知相分には唯識三性を、入所知相分を除く諸余の分には菩薩修習の六波羅蜜・十地・三学、そして果としての断・智を唯識思想にて意義づけていると解釈する場合、唯識に悟入するという論旨から考えれば入所知相分の内容がクローズアップされてくる。いいかえれば、頼職あり三相（三性）あれば如何に唯識無境と悟入しうるかの問題が生じ、これを論及した一章が入所知相分といえるからである。その説くところ、多聞薫習練・三種練磨・四尋思・四如实智・四種三摩地・（現観）などと菩薩道修習の唯識版とも称しうる要綱を力説、特に勝解行地・見道・修道・究竟道の四位、および四尋思等の加行を体系的に説示、これは窺基も大いに着眼した唯識観である。尤もトライアングル構成と称しうるも、元来、玄奘訳を通しては「唯識」の一語につきる。それをあえて唯識観といい、その定と証とをどうして別出させたのか？、これについては既に私論にて述べさせていた。

そうなると一体、量義なるものが如何に悟入とかかわるかが問題となる。いま一例をあげると、悟入の性を玄奘は「唯識性」とし、真諦は「唯量」とする。これは唯識性成立三相の第一相についてである。またこのことは所知相分でも同様で、そこでは玄奘が「唯識」との美しい、真諦は「唯有識量」とする。玄奘の顕著な例には「名事互為客」の偈頌における「唯量唯仮」

がある。これらは訳語の相違には違いなからうが、漢訳の意義において、〈論本〉の釈論である『世親撰論』の両訳を比較、特に量義を検討したい。

かかる三相積は一部を除き両訳に大差は認めがたいようであるが、四尋思・四如实智観に関する内容では表現に大きな相違が認められる。これは一体どうしてであらうか。

玄奘も唯量・唯仮の唯量には唯有識量といい、識量の語を使用する。しかし〈論本〉名事互為客頌には既に玄奘が入三性というを真諦は入三無性とする。世親撰論にはこの根拠となる第二頌第三句を、真諦は

依^一真如^二遣^三依他性。

と、義無所有より能分別無所有をこのように解釈しており、これが依他無生性への悟入と強調されるわけである。玄奘も分別の義と能分別との無を記すが三無性を強調しない。長行によれば、真諦の「遣依他性」は第二真観であり、玄奘も円成実性の悟入に「唯識の想」を滅除すると説く。玄奘のいう依他性への悟入は、真諦では第一真観なのである。

両者、四尋思・四如实智観そのものには大差がないから、結局これらの相違は名事互為客頌をめぐる表現の相違に帰着するのではなからうか。そして世親撰論では真諦は唯量を

唯無所有為^レ量

といい、玄奘は

唯有分別量

とする。真諦が無性を強調し、玄奘は有性を大いに主張してい

るところがうかがわれる。

ウパニシャッド文学と伝道

山口 恵照

ウパニシャッドは、通常、サンスクリット最初期の文献群であるヴェーダの一環であり、従来、文学・哲学・宗教等の観点から種々に解釈されてきたが、本来、どのような意図をもって生れたものなのか？ この場合、ヴェーダの一環であるパニシャッドが「ヴェーダ・サンヒター」(ヴェーダ本集)に付属しこれを手引きする「ヴェーダーンタ」(ヴェーダの終極)であり、ジニャーナ(智恵)を本命とすることは周知のところであるが、それでは、なぜジニャーナを本命とし、ヴェーダーンタとなったのか？ ここにこのことが問題とされるべきであろう。この場合、ウパニシャッド本来の問題意識をとり上げる必要があると思う。ウパニシャッドは本来、何を問題としたのであるか？

初期のウパニシャッドを見ると、その本来の問題意識は比較的明瞭である。それは仏教の伝道において明かされた人間の生死と、生死よりの解脱にかかわっていたのである。われわれの今日の立場から見ると、一般に「人生」というものが問題意識の中心を占め、従って生死を中心問題とすることは困難であるように見えるが、しかし、ウパニシャッドの思想家においては、

中心問題は人間の生死であり、生死よりの解脱であった。――

「非有より有に我を導け、闇黒より光明に我を導け、死より不死に我を導け」。この「呪文」において、「非有より有に我を導け」というとき、非有は死であり、有は不死である。それゆえに「死より不死に導け、我を不死となせ」といったのである。

また、「闇黒より光明に我を導け」というとき、闇黒は死であり、光明は不死である。それゆえ「死より不死に我を導け、我を不死となせ」といったのである。

ウパニシャッドにはこのように祭主の歌詠に伴う呪文(念誦)とその解釈が伝えられている。ここに、ウパニシャッドの中心問題を窺うことができるであろう。

右の問題はいわゆる対話篇の主題として受け継がれる。――
「ヤージニャヴァルキヤ様、この一切は死によってつきまとわれ、死によって打勝たれている。何によって施主は死の到達より解放されるのか？」この問いかけには、ヤージニャヴァルキヤを中心とする対話篇の初めに見られるが、このような死の問題、死よりの解脱の問題は、当時のバラモン学匠・思想家たちの主要な関心事であった。

この場合、人間の生死は衆生の生死輪転すなわち輪廻(サンサーラ)の問題として、生死よりの解放は輪廻の衆生界よりの解脱(モークシャ)の問題として提起せられ、この問題の解明として智恵が主張せられたのである。そしてブラフマン(全一者)とアートマン(真我)とは実にこの智恵の内容であったのである。

ヤーズニャヴァルキヤによると、現観される直証的なプラフマン、すなわち、一切に内在するアートマンは、われわれが本来の自己とよぶものであるが、見聞覚知を超え、飢渴・憂悩・老死を脱しているから、解脱の指標として願求すべきものである、と説いて離欲の托鉢行をすすめて言う、「もしバラモン（婆羅門）がかかるアートマンを知って兒子の欲求、財宝の欲求より、また、あらゆる世間の欲求より出離するときは、ここに、かれは行乞生活を修することになるであろう。というのは、兒子の欲求は財宝の欲求であり、財宝の欲求は世間の欲求であって、しかもこの両つは単なる欲求にすぎないからである。それゆえ、学究位を厭離して嬰童位に留まらんと願うべきである。学究位と嬰童位とを俱に厭離すれば、かれは初めて牟尼となるであろう。その非牟尼位と牟尼位とを厭離すれば、かれは眞の智者となるであろう」。

ここに、サバニシャッド思想家の修行が後代の沙門・仏教によって提唱された出家の伝道にかかわっていたことが知られるであろう。事実、ウパニシャッド思想家は人間完成のための「アーシュラマ法」というものをめざしていた。アーシュラマ法の中に出家の法を位置づけ、これを人間が歩むべき道として構想していたのである。

（近刊の拙稿「ウパニシャッドの伝道について」、『中川善教教授頌徳記念論集』所載）参照

ビルマ上座部全宗派合同会議

生野善應

一九八〇年五月二四日から二七日に亘る四日間、ラングーン郊外ガバエに於て、第一回ビルマ上座部全宗派合同会議が開催された。会議開催のスローガンには、ビルマ上座部の浄化・安定・発展が掲げられ、ビルマ政府の支援のもとに、各宗派・各地域を代表して結集した約一二〇〇名の長老が、伝統的宗教慣習という聖域に在った僧侶・僧院・僧団を、合理的・中央集権的組織と制度の中に法的に位置づけることを討議し、とり決めが成立したのである。

この会議の開催は、宗教・政治的問題、宗教・社会的問題の発生が契機といわれる。すなわち、一九六四、五年頃多発した過激派青年僧の反政府運動、反社会的なシェインチョー派の異端説とその派の増大（一九六〇年から七九年秋、僧衣を纏って商業活動や反政府運動に当る偽沙門の跋扈——これらは、上座部僧団にとって、上座部僧の戒律遵守の弛緩、「聖」社会への「俗」の侵犯を告げる現象であり、政府にとっては、現政治体制の否定であり、挑戦であった。これに対し、宗教界・官界共同で編みだした解答が、この会議の開催とその決議であったと考えられる。

決議とは、(1)ビルマ上座部全宗派を統括する組織の設置、(2)

宗教的諸問題の紛糾の処理法、(3)出家登録制と身分規定の確立の三つである。

まず、(1)を法文化した全国サンガ構成員の組織基本法は、四つの基調がある。

①ビルマ上座部僧が、所属宗派の独自の宗教活動を実践する自由。他宗派との共調の必要性

②ビルマ上座部公認九派以外の創設の禁止——部派分裂を抑制するため

③必要に基づいた、上座部宗派合併の承認

④ビルマ上座部公認九派からの離脱出家の不許可

ビルマ上座部全宗派を統制・指導する組織体が新しく構成された。それは中央組織体と地方組織体からなる。いずれも行政・司法・登記の事務を扱う。全国各地の比丘・沙弥を指導・統制し、中央の指示を伝達し、またサンガや比丘の意見を吸収する四段階の組織、国——管区(州)——郡——地区(村)——が完成した。

(二)に関しては、サンガ構成員間の規律の維持と紛争解決への方法が作られたが、その必要は三つの理由が掲げられている。

①律の戒条に照らしたのみでは、解決できない宗教諸問題の惹起

②仏教を誹謗し実害をもたらす言語や文書の制止の不徹底

③具足戒式や得度式も受けずに僧院に居住し、經典の誦誦、修行の実践を履行せず、世俗的行為に身を任せる偽沙門の横行、戒律の厳守、その周辺の宗教諸問題の解決は、仏教の浄化、

安定、発展に不可欠であるが、サンガ合同会通では、戒律など宗教諸問題の係争の処理、サンガの比丘・沙弥間の規律の維持のため、宗教裁判所の開設、調停や再審の制度を新たに導入し、硬直化していた戒律規定の運用に躍動性を与えたのである。

(三)に関しては、「僧籍記録手帳」の交付の形をとった。比丘・沙弥の身分証明書は、当人が所属僧院の構成員であることを、その僧院の上部統括機構に登録し、行政府を経て発行される。この利点が四つ掲げられている。

①偽沙門の入門阻止

②サンガ構成員の犯戒の発生抑止

③聖社会における信仰・信頼関係の確立

④サンガ構成員が宗教的任務を遂行し、宗教集団としての結束を維持すること

ビルマ全宗派合同会議が開催されてから二年が経過した。その後の経過は、国家統制がニュース源に強く及んでいる社会主義国ビルマでは、詳細に知ることができない。従って、その評価、問題点はだいたい時間を要することであろう。

シャーンタラクシタの聖教量批判

島 義徳

ニャーヤ学派、ミーマンサー学派等が聖教量(Sadda)を独立した認識手段(promāna)として認めているのに対し、

Dignaga 以来の仏教学派は聖教量の独自性を認めず、推理 (anumana) に含まれるべきことを主張した。Santaraksita は Tattvasaigraha 第十九章においてこの聖教量を取り上げ批判している。彼は批判に先立って、まず反対者の主張を紹介している。

Sabda (言葉による認識) によって知覚し得ない対象の知があり、それは人の作ったものではない文章、あるいは信頼しうる人によって語られた言葉である。Sabda はそれによって超感覺的な対象の認識があるから知覚 (pratyaksa) とは異なる、また因の三相を欠いているから推理でもない。反対者は Sabda が推理ではないことを論証するために、Sabda に因の三相が成立し得ないことを示すが、ここに展開されている主張は Kumārija が Ślokavārttika, Sabda 章に述べているものと同じである。(Tattvasaigraha K. 1491-1497-Ślokavārttika Sabda 章, K. 83-88, K. 98) アグニホートラ等の言葉によって動揺のない知が生ずるから Sabda が確実性をもったものであることは否定できない。動揺のないというの疑いや顛倒の無いことである。「天界を欲する者はアグニホートラをなすべし。」というヴェーダの言葉からは天界が得られるか否かというような疑いは認められない。ミーマンサー学派はヴェーダの絶対的な權威を認め、その根柢をヴェーダは人間の作ったものではないことに求めている。ミーマンサー学派における Sabda とはヴェーダ聖典の言葉なのである。従って Sabda は知覚や推理とは別個の pramāṇa である。

このような反対者の主張に対して Santaraksita はその欠陥を次のように指摘する。まず、人の作ったものではない文章については、人間に依存しない言葉は無益である。ヴェーダの文章によって意味の理解が認められるのは、慣習にもとづく。ヴェーダの言葉は、人の作ったものである言葉と区別されない。

ヴェーダの言葉は日常の言葉と同じである。また、信頼しうる人によって語られた言葉については、信頼しうる人は認められない。たとえそれが許されるとしても、この人が信頼しうる人であると決定されない。と述べ、さらに一般的には次のような過失があるとする。言葉には表現される事物との間に、同一性 (tadātmyakṣana) あるいは因果性 (tadutpatīlaksana) の関係、すなわち、それによって、事物を示す言葉が確実であるとは見なされるような関係は認められない。言葉と対象は別々の感覺器官で把握される。言葉 (声) は耳で、対象は眼等で把握されるからそれらの間に同一性の関係はない。対象が存在しない時でも言葉は話し手の意図だけによって存在するという雑乱があるからそれらの間に因果性の関係はない。それ故、言葉には表現される対象における確実性はない。Santaraksita は Sabda が推理として成立することを次のように説明する。一切の言葉から言おうとする意図 (話し手の表現意志 Vivakṣa) が推理される。この話し手の意図が、その結果である言葉から推理される。この話し手の意図が言葉の原因であることは両者の間に肯定否定の関係 (anvaya-vatireka) があることによって決定される。話し手の意図が推理される時、因の三相の存

在は明白である。話し手である人間が主題 (dharmin) であり、その話し手の意図が論証されるべきこと (sādhyā) であり、その結果である言葉によって論証する。例えば推論式で示すと、この人は木という対象を表現しようとする意図をもってゐる。なぜならば木という言葉を発声するから、ちょうど私が以前の状態でなしたように、となる。かくして、話し手の意図が論証されるべきものである場合、因の三相は明らかに存在するから (Sabda)、『言葉にもとづく認識において推理であることが成立する。Sabda において推理と同様の対象は存在すると Śāntaraksita は結論してゐる。』

Hevajra 系儀軌にみる Aṣṭāśmaśāna

島田茂樹

インド後期密教、殊に般若・母タントラ系曼荼羅に於いて、その外周に、曼荼羅の通例的法則に則った火山(火炎)、金剛、蓮華の各輪と共に、独自の尸林(八尸林・Aṣṭāśmaśāna・dur-khrod-bṛgyad)を観想、或は描くことがある。例えば、本題たる Hevajra (Heruka)、『Nairātmya』並びに『Sādhanamālā』に於ける Śadbhujasuktatāra (No. 105)、『Mārici (No. 139・140)』、『Kulikkula (No. 183)』、『Vajravārahi (No. 226・227)』、『Vajradāka (No. 240)』なども記述され、ラマッタ等に『現存する曼荼羅 (Cakrasamvara 等)』にも実際に見ること

が可能なものもある。そこで本稿では、ヘーヴァジュラ系に対象を限定し、そこに説かれる八尸林の内容を把握して、その図像的構成を現存する曼荼羅と比較・対照し、その宗教性・曼荼羅に於ける意義を解明せんとするものである。

先ず、描かれるべき位置をみると、金剛輪の内側 (Tdo-ri-*ra-bahi-naḥ-jogs-su*) が文献資料では殆どであり (北京版・五六卷・No. 2343・2345、五九卷・No. 2580)、現存の曼荼羅に於いても然りである。但し、曼荼羅によっては火炎輪の外側、つまり最外周に描く場合も一・二例認められる。次に、その構成をみてみよう。各文献 (北京版・五六卷・No. 2342・2343・2345・2366・2367・2372・2373・2382・2390) を基とし、他の諸該当部分を参照した) を総合し、現存する曼荼羅と照合させた場合、八尸林とは、各々の名称、樹、「八」方守護天、竜王、雲、夜叉、山、そして塔 (mchod-rtan) を根本として八方に描く。加えて、荘嚴の意味をもって、各々に尸林の尸林たる特徴とも云うべき髑髏や骸骨や屍体や鳥や野獸、寺院や禪定堂や小池、さらに瑜伽や部多や荼吉尼……云々と文献にはあるが、実際に描く場合は髑髏や野獸を除いて皆無に近い。各々の詳細な図像学的解説は紙面の都合上別の機会に譲るとして、要点のみを記しておく。即ち、尸林の名称は *stum-drag* 等として、それを単なる抽象的名称と見做すか、或はそれを *samdhayābhāsa* に解釈し、『Tucci 教授の如く『曼荼羅の理論と実践』インドに於ける実在地名と考えるかである。樹は *Aśvattha* 等の聖樹。八方守護天は東方・帝釈天等の所謂密教伝統の護世八方天

に当たる。竜は Vasuki 等の八大竜王の一形態。雲は種々なる相を現わし、竜王と関連性をもつ。夜叉は象等の獸頭で一面二臂で、樹と関係す。山は Kalisa 等の聖山である。塔は文献によって異なる名称を持つ。では、これらの図像的構成も考慮にいれて、八戸林の宗教的或は曼荼羅に於ける意義を検討することにしてしよう。結論から述べると、広義的解釈からすれば一義と云えようが、狭義的見地によれば四種の意義を持つものと考えられる。第一には、尸林は後期密教、特に母タントラ系では宗教の実践場として非常に重要な位置を占めること。第二は、前掲の使用文献中に於いて、八戸林の解説箇所の冒頭に述べられるが如く、Kutagara の荘嚴的役割を果たすものであること。第三は、八戸林の外周輪たる金剛、火山（火炎）も含め、北京版・五六卷・No. 2390・2392 に「金剛鬘 (ra-ba, gur) などの守護 (bstrun-ba) の円輪 (khor-lo) ……云云。」とあるように、また各々の図像の様相（八方天、竜、夜叉等は所謂護法尊である）からみて、内部の法界たる mandalacakra に対しての外部からの保護・防衛、即ち結果的意味を表わすものであること。そして第四には、思想的観点からみて、火山（火炎）、金剛が密教に限らず仏教全般を通じても智慧（般若）の象徴であるように、同じく尸林も北京版・五六卷・No. 2390 に説かれる如く八識清淨・無分別智の象徴である。第三の意義が遮断的な役割であるのに対し、ここでは入曼荼羅せんとする瑜伽者を内部へ導き入れるに際して、智慧の三輪をもって、清淨せしめんとする役割を果たすものであると云えよう。

ダルマキールティの因果論

桂 紹隆

仏陀の縁起説は、アビダルマ哲学の因果関係に対する精緻な考察を経て、後代の仏教論理学者達の因果論へと結実した。本稿は、ダルマキールティの晩年の論理学綱要書 *Herubindu* により、彼の因果論の特色を明らかにしようとするものである。ダルマキールティは、因果論を体系的に叙述することをせず、

《刹那滅論証》を展開する際に、芽の発生に、瓶の製造、感官知の生起等の具体的な現象を検討するだけであるが、それより再構成される彼の因果論の要点を次の様に整理してみよう。

(1) ダルマキールティは二種類の因果のモデルを想定している。すなわち、「A」播かれた種が大地、水分、温度などの一群の共働因の助けにより、徐々に変化して、一定期間を経過してはじめて芽という結果を生じる場合と、「B」眠りから覚めて眼を開く時、先行する知、感官、対象、認識者の注意集中、十分な明るさ等の種々の共働因がそろっているから、瞬時に視覚知という結果が得られる場合とである。モデル A は「相統」によって因果が考察されており、経量部の *santana-pariṇāma-viśeṣa*（相統転変差別）の考えに由来するのであろう。モデル B は《刹那》によって因果が考察されているが、複数の原因の集合 *sanagri* が結果を生ずという考えは伝統的な仏教説であらう、

モデルBの方がより普遍的なモデルであるとダルマキールティは考えている。従って、因果効力は常に遅滞することなく、瞬時に働くべきものだとみなされる。

(2) 軽量部の存在論が前提とされている。すなわち、実在は何らかの結果を生む能力、因果効力 *arthakriyasakti* によって特徴づけられる。従って、それは持続的なものではあり得ず、瞬間的なものである。持続的なものとは、我々の概念的仮構にすぎない普遍であり、因果的には無能力である。

(3) 各刹那は、次々と自己に類似する刹那を生み出して、一つの相続を形成し、それによって一種の同一性を保持している。刹那が如何なる作用も、他からの影響も受けず得ず、唯一、不変の本質 *svabhava* を保有するのに対して、相続に関しては種々の作用や変化を概念的に想定することが可能である。

(4) 多数の共働因は、個々に有能であるが、単独で機能することはなく、一致協力する時単一の結果を生むだけである。その際、各共働因と結果にある種々の特殊性との間の関係は、「ヘアポーハ論」によって説明される。例えば、瓶を作る場合、材料である粘土は瓶に木製ではなく粘土製であるという特殊性を付与し、陶工は自分のアイデアに基づいて瓶に特殊な形状を与え、ひもはろくろを用いた場合と異なる特殊性を瓶に与えるという訳である。同様のことは視覚知の生起に関しても指摘される。

(5) 原因、結果とは、連続する二刹那が仮にそう名付けられるのであり、相対的な概念にすぎない。あらゆる関係は概念的

構成にすぎぬと考えるダスマキールティにとつて、「因果関係」と呼ばれる何か実体的な第三者が存在する訳ではない。彼は、例えば *Sambandhaparika* 等で「此あれば彼あり。此なければ彼なし」という *anvaya-vyatireka* により因果が決定されると考えている。

(6) ダルマキールティの考える因果の過程は、如何なる主観的意志も介入しない、いわば一種の自然のプロセスである。そこには實際何ら具体的な作用は起っていない。この点で、有部の「取果」の考えが連想されるように思われる。

以上整理したダルマキールティの因果論は、非常に厳密な意味での刹那滅の理論を前提とするものである故、あらゆる物の変化や作用を「仮のもの」とみなす非常に極端な思想となったことは否めない。従って、このような考えがインド哲学諸派によって強く批判されたことは言うまでもない。

インド神秘思想における一如について

日野紹運

宗教の基本的性格を理解する上で、「聖」と「俗」という二極の交わり方によって分類することは有効な方法であると思われる。この二極の在り方、また「俗」なる極から「聖」なる極へいかにして達しうるか（近づきうるか）によって種々の宗教が数えあげられる。二極の在り方は、既に指摘されていることだ

が、「聖」なる極と「俗」なる極が遠い型と両者が近い（重なり合っている）型とに分類される。前者の例としてカルヴィニズム、後者の例としてインド諸宗教が挙げられる。前者においては二極が断絶しており、「聖」なる神は外在神として存在する。「俗」なる人間は神の「道具」として世俗内禁欲の生活態度の増進の中で、神の「恩寵」によって救われんとする。後者においては二極の同質性が強調され、時に「聖」なるものは「俗」なるものの内在原理とされる。この場合、「俗」なるものは「聖」なるものの「器」とされ、「俗」なるものの否定によって「聖」なるものに出会おうとする。

本稿では、二極の本来の同一性を梵我一如によって標榜するヒンドゥー諸宗教のうちで、ジャンカラ（S、不二元論）の主知主義的救済論、ラーマヌジャ（R、被制限者不二元論）およびマドヴァ（M、二元論）のヴィシュヌ・ナーラーヤナ（V・N）の恩寵による救済論を取り上げる。

Sは「聖」なる抽象的實在プラフマン(B)は實在であり、世界は虚妄である。Bと個我は別異ならず、と説き、大文章「汝はそれなり」を汝 \parallel 個我、それ \parallel Bと解釈する。このBと個我の本来の同一性の知識の獲得が即ち救済であり、そのために、「俗」なる人間は瞑想を通じて、一切の言語的感覚的行為を極小化し、最終的に死滅させることによって「俗」を否定し（同一性の知識を得て）「聖」と合一せんとする。

Rは個我がBの身体（様相）であると理解する。Bは世界創造の際、個我と物質の中に入り込み、自らその内制者となる。

Bは個我と物質の様相として制限されている（B \parallel 被制限者）が両者とは不二である。この意味で個我とBの本来の同一性は保持されるが、Bは同時に外在的、超越的人格神V・Nと同一視される。従って、彼は「汝はそれなり」を汝 \parallel 内制者B、それ \parallel V・Nと解釈する。そして救済はこの「聖」なるV・Nの恩寵によるとし、信仰宗教意識を導入した。「俗」なる人間は一切の宗教的実践行為（儀礼行為、V・Nを対象とする知は献愛への予備的なものとされた）をV・Nへの供物として捧げるこれに代えてV・Nが恩寵を施し、自らを顕現させる時、「俗」なる人間は「聖」なるV・Nとの神秘的合一に達する。

MはRと同様BをV・Nと同一視し信仰宗教意識を保持するが、Bは個我、物質とは別異の實在であり、その二者の土台であるとする。従って、「汝はそれなり」は汝（個我）はそれ（B \parallel V・N）に依存する（属する）と解釈する。個我がBを根底とするという意味で一元的要素を残しながらも、両者の實在性、別異性を主張することによって、超越的人格神V・Nの恩寵による救済ということが強調される。その結果インド宗教にありながらも、「聖」と「俗」の同質性でなく異質性、両者の断絶が調強され、「聖」なる外在原理たる人格神の「俗」なる人間への恩寵施与による救済ということが、Rの場合より一層顕著になり、カルヴィニズムに近い型の様相を呈する。

Sの救済論が「俗」から「聖」への働らきかけのみによる神秘主義的、Mのが「聖」から「俗」への働らきかけを強調した信仰宗教的となるならば、Rのそれは神秘主義的側面と信仰宗

教的側面を等しく保持した救済論と言えよう。部派仏教から仏陀の超人性が強調され、大乘信仰宗教が成立していく過程に、あるいは仏凡一如の本覚思想が相対的二元を強調する択一思想を経て専修念仏へと展開する過程に、S・R・Mの展開とのパラレルが見られるようである。宗教思想の展開過程の視点から三学匠を把え直すことが肝要と思われる。

オーロピンドにおける

絶対的視点 (integral view)

吉田 敦彦

オーロピンドによれば哲学は事象を貫く根本的な真理を思惟によって(論理的に)探求することであり、一方宗教は人間が主体的に真理を実現することであると言う。彼はこれらの定義を主に西洋哲学ないし、西洋の宗教観に対して用いているのだが、この西洋の価値観に基づく真理は、オーロピンドにとっては絶対的真理とはされない。彼はヨーガの実修の中で、神秘的直観を自ら体験することにより、ブラフマンの自己実現としての絶対的真理に到達したと言われているが、このヨーガによるブラフマンとの自己同一のこそ至高の真理であるとするのである。その点では特に禪定、三昧を説く仏教との類似性が認められる。オーロピンドの思想の正確な評価は今後の研究を待たねばならないが、ブラフマンの自己実現の問題に関して重要な

意味を持つ絶対性 (integral) について考察する。

オーロピンドの述べる絶対性 (integral) と我々の認識とはどのような関係にあるのか。彼は純粹理性 (pure reason) による完全な認識作用によって、形而上学的認識が得られると述べている。しかし、この形而上学的認識の概念すらも、我々の絶対的存在 (integral being) すなわちブラフマンの要求を、それ自体では完全に満たさない。オーロピンドによれば、我々の目標とすべきものは、純粹理性をも含めた我々の精神活動を超越することである。その達成されるべき究極の目標は、靈知的存在 (Gnostic Being) とか、神聖な生活 (the divine Life) と呼ばれている。

しかし、この目標は我々の日常の精神活動(すなわち身体的 (physical) なもの)に、相対的に対置されてはいない。それは、いわば絶対的視点 (integral view) に立つものである。それはまた我々の現実世界を完全に否定するものではない。オーロピンドが強調するのは、我々の日常生活の中で、神を完成すること、すなわちブラフマンの自己具現 (self-manifestation) の条件を満たすことであるからである。「たとえば、究極の精神生活を達成しようとしても、我々の根幹である日常の现实生活を放棄してしまつては、絶対的に (integrally) は、(自己において) 神は完成されえない。」と彼は述べている。

絶対的存在 (integral being) とは、ブラフマンであり、ブラフマンの本質が、(自己において) 具現されれば、我々もまた「絶対的」(integral) か、「一切を包含する者」となる。

この「絶対性」(integral)とは、「全体」「総合」といった文字通りの意味に加えて、その機能的な表示内容(Brahman ≡ integral)から、「絶対性」という意味を有する。すなわちこの言葉は個我の本性としてのブラフマンの存在を前提しており、(部分としての)個我を包括するものとしての「全体」の概念ではなく、「個がすなわち全体」であるという点において、「絶対的」と表示し得る。換言すれば、「絶対性」とは、絶対者ブラフマンの観点に立った、個我とブラフマンとの関連を暗示する概念と言える。このように、オーロピンドは「integral」を絶対者を暗示するために使用しており、人間の本質における領域がブラフマンという絶対的存在を基底とし、同時にその本質が一つの全体的世界観の上に構築されていることを表示しようとしている。また、個我とブラフマンとの合一を説くウパニシャッドの中の見地に、全体的世界観を導入することにより、神秘的と称される思想の特質としての独我論的傾向を回避しようとしたと言えるかもしれない。

このような個我とブラフマンとの関係に、「integral」によって表示される絶対対存在としての「全体」の概念を加え、オーロピンドはそれら三者の相即関係を意識の問題として、以下のように捉える。超越者(ブラフマン)は、宇宙(全体)を包括し、同一であり、同時に、宇宙は個(個我)を包括し、同一であり、その時、個は全宇宙的意識の中心であり、宇宙は無規定な完全な神の内在による形式である。

古代北インドの仏教儀礼

—画像の発達—

松村 恒

仏教の儀礼行為の対象としては、当初から具象的な仏の形像や画像が用いられたのではなかった。それは抽象的な法門であったり、stūpaや経巻であった様に種々の代置物が見られたが(松村『宗教研究』250(1982:2), pp.122-3)、ある時期に仏像が登場してくる。一旦仏陀が像として表現される様になると、可変項であった崇拜対象の位置に仏像が定着し、また造像に関する文献も作製される様になった(松村『日仏年』47(1982), pp.19-21)。図像彫像は観仏思想とも絡み合って発展してゆくが、特に密教によって特別な意義が与えられた。複雑極まる組織を有するマンダラがその究極であると言えよう。

密教儀軌の発展の中で、初めて印契の結び方とそれに伴う呪を説き、また初期の作壇法・結界法・画像法・入道場作法・護摩法等を規定したものが、『牟梨曼陀羅呪経』(大1007)であるとされている(梅尾祥雲『曼荼羅の研究』(高野山、1927), p.17; 松尾有慶『密教の歴史』(京都、1968), p.42)。同経は『大宝楼閣善住秘密陀羅尼経』(大1006)『大宝広博楼閣善住秘密陀羅尼経』(大1005)及び蔵訳(Peking No.138,卍No.510)と共に同一テキストの異本群を構成する。この一群に属す

る梵語断片がギルギット写本群中に存することが、近時確認された（松村「ギルギット所伝の *Maṅḍala-vidhi*」第一回密教図像学会〔1982: 6-26〕）。画像に関する章も完全ではないが前半の部分が伝えられている。「さて次に一切の行いにおける成就をもたらしめるものである、画像のきまりを説くであらう。（一辺が）一肘もしくは二肘の正方形に織り上がって、端が裁断されず、毛を抜いた画布に、八斎戒を受持した画人が、新しい器に（皮膠水〔動物性の膠〕を）混ぜてない（cf. 大 20, 628 b 4, 664 a 5; 19, 230 a 10, 267 a 15）。染具をもつて、仏世尊を画くべきである。（その仏世尊は）獅子座に坐し、あらゆる莊身具で飾られ、説法相をとっている。（仏の）右側には金剛手が（画かれる。それは）十二臂、秋の月の様な黄白色で、様々な武器を手に持ち、四面にして、（その）第二面は（）柔和相、第二は忿怒相、第三は開口狗牙上出相、第四面は眉を纏め頭髮に冠が飾られていて、あらゆる莊身具で飾られて、蓮華の上に半跏で坐している。（仏の）左側には、四面十六臂の金剛宝菩薩が画かれるべきである。右臂に如意宝珠を持って、如来に敬礼している。左臂には蓮華を持って、二手は合掌している。残りの手は武器を持つ、（即ち）三戟叉・輪・劍・金剛杵・花籃・念珠・軍持・刀・経〔卷…〕（*Racs. ed. 1731*〔=1732〕—1733; cf. PNo. 138 Da 282 a 5-283b6; PNo. 510 Ha 154a6-156a1; 大 19, 664a2-b29 664a6-c13〔=652b-c22〕; 628a29-c25）。この規定は後の諸密教経典の画像品に発展継承されるが（e.g. *Manjūśrīmūlakalpa* [ed. Vaidya], pp. 38-54; PNo. 162 Na.

90a1-103a6; 大 20, 859a21-864b24; cf. M. Lalou, *Iconographie des étiffes peintes (Païa) dans le Mimb* [Paris, 1930])、上記テクストはそれらの先駆となるものである。

この画像製作がギルギット写本群を伝持していた集団の中で、実際に行われていたであろうことを証するのが、異なるコンテクストに於ける類似の記述である。即ち *Sarvatahagatadhīśhāmasatvātāḥkāṇabuddhāhāśetrāsanārśānyāyāha* 中（ser. 30, 1788, 3-1789, 2; ser. 35 deest; PNo. 766 Ku 305a1-6; *GMs I. 72. 3-10*）見られる画像の規定は逐字的に一致するところすらある。如来の脇侍は *Vajrakrodha Anopama* と異っているが、八斎戒を受持した画師、縁を未裁断の除毛した白布絵の具のこと等は同じである。ただ前者が作壇・護摩等と共に密教的コンテクストで説かれているのに対し、後者は香・花・旗・水瓶等を用いた従前の非密教的な崇拜儀礼（e.g. ser. 30, 1780, 2-1781, 3; ser. 35, 1825b7-1834a3; PNo. 766 Ku 302 a8-b6; *GMs I. 67. 19-68. 9*）の延長として現われている。以上より推測可能なことは、ギルギット写本群による限り、画像規定の萌芽は元来顕教的儀礼規定の中に認められるものであり、密教はそれを探り入れて独特の展開をさせたのである、という点である。

解深密經第一章と菩薩地

阿 理 生

解深密經 (Samdhinirmocanasūtra) の玄奘訳の「勝義諦相品第二」に相当する部分には、Tib. 訳、菩提流支訳、真諦訳ではいずれでも四段に分かれ各々独立した章を成している。恐らく後者の形態が本来的であるが、各段を合して「勝義諦相品」と呼ぶことは、それら四段が順次、⁽¹⁾「不可言」と⁽²⁾「勝義相 (paramārthalakṣaṇa)」⁽³⁾「⁽⁴⁾超過尋思所行の勝義相」⁽⁵⁾「⁽⁶⁾超過諸法一異性の勝義相」⁽⁷⁾「⁽⁸⁾遍一切一味の勝義相」という勝義の五相を主題とすることに基くと考えられる。その無著疏には勝義の五相を般若経の不可思議・無比・無量・無数・無等等に当てる⁽⁹⁾ところから、勝義相品は般若経の説相に基くともされるが、その少くとも不可言無二の章段は、実は菩薩地 (Bodhisattvabhūmi) に基くとしなければならない。不可言無二の章段には、「一切法とは二つのみ (すなわち) 有為と無為である。そのうち有為は有為でもなく無為でもない。無為は無為でもなく有為でもない。……有為といってもそれは本師により施設された句である。……それは分別より生じた言語・言説 (vyavahārahilāpa) である。……その種々分別による言語・言説は、全く不成であるから有為ではない。……無為といっても、言語に属する。有為無為を離れて何か言説しても、それと同様なものと

なる。……言説は事無きもの (nirvastuka) でもない。その事 (vastu) とはまた何か。諸聖者が聖智聖見により言説せず現等覺するところのものである。不可言法性 (nirabhilāpyadhar-matā) を現観せしめるために有為といふ名を施設する。……」⁽¹⁰⁾とあり、文中傍線の部分が般若経と異なる論点であり、またこの章段の要諦でもあるが、これは、一切は仮設にすぎぬとする虚無論を批判して、一切諸法は不可言の自性を有するとし勝義に存する事 (vastu) を説き、事無き (nirvastuka) 仮設は有りえないとする菩薩地の思想に基くものに他ならない。当面の説相としては、菩薩地真実義章に、「……その、如来の教 (すなわち) 最勝の至教からも、一切諸法は不可言の自性 (nirabhilāpyasvaohāva) を有するといふことが知られるべきである。このような不可言の自性を有する一切諸法について、どうして言説 (abhilāpa) が用いられるか。なぜなら言説無くしては、かの、(一切諸法は) 不可言の法であること (nirabhilāpyadharmatā) を他の人々に説くこともできない。聞くことも (できない)。説くことも聞くことも無いことを、かの、(一切諸法は) 不可言の自性を有すること (nirabhilāpyasvaohāvatā) を知ることでもない。……」⁽¹¹⁾とあるところに密接な関連がある。解深密經の上記引文中の「言説は事無きものでもない」に関して事 (vastu) 及び不可言法性 (nirabhilāpyadharma) の理解の仕方には諸説が存する。例えば、円測疏に挙げる三説中の第一説は、事 || 不可言法性 || 真如であるが、無著疏では「三性説により、事 || 依他性、不可言法性 || 円成実性と解釈する。⁽¹²⁾

菩薩地の上記引文によれば、下線の *nirabhiñāpyādharmatā* は *nirabhiñāpyasvabhāvātā* と同義であることが、*nirabhiñāpyādharmatā* は *nirabhiñāpya + dh.* (不可言の法性) でなほ *nirabhiñāpyādharmatā* (不可言の法) と解すべきことが判る。その場合、事 (*vastu*) ≡ 不可言の法 (*nirabhiñāpyādharmatā*) ≡ 不可言の自性を有するもの (*nirabhiñāpyasvabhāva*) であり、ここでは三性説の入り込む余地はない⁽³⁾。不可言無二の章段の中で、草・葉・木片等を集めて幻術をなす譬喩において、Tib. 訳・菩提流支訳・真諦訳では、事 ≡ 不可言の法が草・葉・木片等に譬えられ厚意を伝えているのに対し、玄奘訳では、事は草・葉等の上の幻に譬えられている。それは不可言の法性 (≡ 円成実性) に対する依他起性としての事を意図するもので、三性説が意識されていると言えるが、原意に即したものではない。以上で、解深密経の少くとも不可言無二の章段は菩薩地に基づくことが知られる。このことは、喻伽行派が菩薩地の思想的立場から唯識思想への大転回する過渡期において解深密経は成立したことを意味している。

註 (1) Tib, Lamotte 刊本 p. 34, II. 28 f. 玄奘訳に欠く。
 (2) 同 p. 39, II. 31 fetc. 玄奘は *paramārta* を勝義諦と訳出した。以下同様。(3) 同 p. 42, II. 31fetc. (4) 同 p. 50, II. 3fetc. (5) 各四段が勝義の五相を説くことは撰決撰分菩薩地 (Tib, P, No. 5539, hi47 b 6 ff.; 大正巻 30, pp. 713 cff. 玄奘は *paramārtha* を勝義諦と訳出) や解深密経無著疏 (Tib, P, No. 5481, hi 3 a 8-3 b 2) にも示

唆される。(6) Tib, P. hi 5 b 5-7. (7) 西尾京雄「解深密経の成立構造の研究」『大谷学報 24-3, pp. 155 f.; 同著『仏地経論之研究』p. 69; 同「解深密経の成立構造の研究」』『大谷学報 24-5, p. 309』には「般若経の不思議品の広説」ともされる。(8) Lamotte 刊本 p. 35, II. 1 ff. (9) cf. 拙稿「喻伽行派 (Yogācārah) の問題点——唯識思想成立以前の思想的立場をめぐって——」『哲学年報 (九州大学文学部)』41, (10) BBh, 荻原刊本 p. 50, II. 14 ff. (11) cf. 円測「解深密経疏」大日本統蔵 1, 34-4, 327 j. 西尾「仏地経論之研究」pp. 72 ff. (12) Tib, P. hi 6 a 2-3. (13) 三性説により解釈をなすものには他に、西尾「大谷学報 24-3, pp. 157 f.; 長沢実集「解深密経第一章について」印仏研 6-1.

印度における僧院と教育について

管井大果

1. 印度の教育のセンターは僧院だった。僧院 ≡ 「サンガラーマ」(僧伽藍)、「ヴィンラー」(精舎、増坊)は、比丘が生活を共にした場所である。

2. その場所は、莊園 (*arāma*) が選ばれ、仏陀はスラヴァステイのジェタヴァナ、ラージャヤグルハのヴェルヴァナ、ベナレスのイシパタナを退修場、休養所とした。

3. 比丘は捨人の乞食僧で、一所に定住せず、各地を遊行

して、仏陀の教えを実践し、それを広宣したが、やがて学習のために僧院に定住するようになった。

4、元来、仏教徒のサンガは、ティッティヤ派のサンガを本としたシャキャブッティヤサマナとして成立したが、比丘の遊行は特に雨季を意識していなかった。

5、その修行は精舎の規定に従い、自らの飲食を自給し、仏塔供養等一定の儀礼的修行を行うことを宣言して修行期間に入ら。 (mahavagga II¹⁻²)

6、仏陀は窟院に住むことを許した。それが雨季以外も許したかどうかは解らないが、短期滞留についてであったと想像される。

7、教団の座所 (senasana) の配分と、雨季の後、遊行のために住所を失うべきことが規定された。

8、仏陀によると、サンガにヴィハーラを与えるのは、冥想と思索のために、安全で平和な場所を提供するためだった。(Cullavagga VI¹⁻⁵) 王、商人、一般人が僧のために精舎として窟院を建立した。ナーランダ、ヴィクラマシラ、エロラ、カルラ、ナシク、特にカンヘリの窟院が遺跡としてそのあとを留める。

9、仏陀は住居に拘泥し、執著しないために、僧院を小屋程度が適当としたが、他面では衣類、僧院等について自由な考え方をした。ピューリタンの丸太小屋と比べると僧院はかなり立派だった。

10、元来、荘園に垣根はなかったが、仏陀は修行が妨害され

ないために境界を設けることを許した。始めは竹や土のものだったが、僧院が財産をもつと、それを守るために、森、鍊瓦、石で高く大きな塀をつくった。

11、精舎の二つの目的は、僧が安心して冥想できるためと、学習の場を確保するためだった。しかし徐々に僧院は学習の目的だけを残すようになった。精舎は学者の集合所となり、全国各地から、知識だけを求めて学生が集った。

12、冥想を止めた比丘は、毎月八、十四、十五日のダンマ、断食、罪の告白、さんげを行った。公的行為は全比丘の同意を要し、意見のまとめ役として法師を選定し、その補佐にサンガカンマを起用した。その務めは、決議、議案 (Natti)、議案の宣告 (Anna Vanna)、僧の同意をうることであり、その他の詳細が規定されていた。

13、仏教のサンガは近代の共和制の教会政治に似ている。初期のサンガは監督者をもたなかったが、第五世紀のナーランダ、十世紀のヴィクラマシラには監督がいた。僧院は世俗的文獻だけを僧から学ぼうとする学生 (Brahmacari) の教育機関に化した。

14、歐洲の修道院と印度の僧院を比較すると、両者共、学習の殿堂となったが、歐洲では教育行為はやがて世俗の教育者に譲渡されたが、印度の僧院はそれを僧院に留めた。僧院の学僧は世俗の要求に依りて、規定をゆるめ、教育の終了と共に元の世俗生活に戻れるようにした。これが僧院の変革であり、印度の学校の始まりだった。

15、ナーランダ僧院大学は、竜樹、提婆、弥勒尊師、無著、世親（天親）などを擁して有名になった。彼らは一様に教学と哲学（論理学）を結び付け、大乘仏教の中道哲学を理解し、普及した。

『舍利弗阿毘曇論』の「道品」について

田中教照

『舍利弗阿毘曇論』には、「道品」が含まれている。これは、『法蘊足論』にはない品であり、『分別論』の「道支品」とも内容的に相違しているので注目すべきである。

この品は、修行に関する項目を多く集めたもので、勿論三十七道品を中心においている。しかし、それ以外に多くの項目を増一形式で列挙しており、この点では『集異門足論』に一致するから、次に両論を比較してみる。

まず、『集異門足論』にない項目を列挙すると、(1)身念処、(2)定・慧、(3)有覚有観定・無覚有観定・無覚無観定、(4)空・無相・無願定、(5)四断、(6)五観定、(7)六向、(8)六悦因法、(9)六無喜正覚、(10)七想、(11)九滅、(12)九次第定、(13)九想、(14)十想、(15)十一解脱入の十五項目である。

さて、これらの項目の特徴をあげれば、一支道である身念処や七支道たる七想等が示す念処論と、三支道たる有覚有観定等および空定等、さらに五支道たる五観定、九支道たる九次第定

等の示す定論の二をあげることができる。

この念処論と定論とは、勿論、密接に関連づけられており、全く別の論ではないが、有部や上座部の修行道と比較する時、二に分けて考える必要がある。

まず、念論の内容について見るに、身念処では、「身に依り身を以て観を始める」こと以下、塚間にて十不浄想を観ずるに至るまで、合計三十三の解釈を与えている。次の七想は、『集異門足論』にも見られる「五成熟解脱想」や「六順明分想」の展開した形である。そして、七想は項目を加えて、九想や十想としても説かれているのである。

ここで注目すべきは、先の身念処中の三十三の解釈がそっくり、二支道の定・慧の解釈中にそっくり、組み入れられていること。また、五成熟解脱想の解釈が、『舍利弗阿毘曇論』と『集異門足論』とで異っていることである。このことは、第一点についていえば、念処が四禪四無色定に直接連なること、つまり、正念から正定へという、八世道最後の部分の連絡を意味していることである。第二は、『集異門足論』が「五成熟解脱想」を無常・無常苦・苦無我・厭食・死想と解するのに対し、『舍利弗阿毘曇論』は、阿含・ニカーヤと同説の身不浄・食不浄・諸行無常・世不楽・身死想を説いている。このちがいは、無常・苦・無我を強調するのと身の具体的不浄想を起点として解脱に向うとのちがいを意味している。

勿論、『舍利弗阿毘曇論』でも無常・苦・無我想を「六明分法」以下、七・九・十想で説くが、「六明分法」以外は、いず

れも不浄想を含んでいる。

よって、『舍利弗阿毘曇論』の念処論は身念処に詳説されるような不浄想が解脱や離欲にとって重要な意義をもっていることが分る。また、六明分法に現われた、無常想・無常苦想・苦無我相が、五成熟解脱想中の諸行無常想の展開形であることが分る。

次に定論についていえば、先に述べたように、定・慧論中に身念処を組み入れるだけでなく、五観定において、身の不浄観、人骨観・識観・他世の識観・離二世の識観を説く。これは身体の表層から意識の奥へ向って観法の対象を深めていくもので、これも身念処の一方法と考えてよからう。これが入定時における五対象とされている点からも、先に述べた身念処は定中に含まれることが一層明白である。

次に、「念処品」や「禪品」と対照するに、「念処品」には、四念処によって七浄や四抄門果、五蓋の断除が得られると説かれ、「禪品」には、持戒と身・口・意の三善行と四念処を修して、善知識に親厚して根門を護れば、五蓋を断じて、欲悪不善法を離れ、四禪を得ると説かれている。これによっても、念処は、四抄門果、および四禪への導入役を果たすことが分る。

また、『舍利弗阿毘曇論』は「道品」に四聖諦を説かない。これは、「多聞・精進・念慧にして八道を修行し、戒定慧解脱解脱見を具足す」(大正二八、六二〇中)という善知識の説明にみられるように、四諦より八正道重視の傾向とみてよいであらう。四諦観は、正見の段階にのみ限定され、正念・正定に

まで及ばないのである。

かくして、『法蘊足論』にみられる、四念住↓四聖諦↓四静慮という有部の修行の流れは『舍利弗阿毘曇論』のものでないことがわかる。不浄観重視の傾向は上座部系に近いと思われる。

口誦伝承としての仏教文学

高橋 壮

Evam me sutam……

(一) スリ・ランカの教会史ともいえる『た』史書『た』とえば『マナーワンサ』*Mahavamsa* の次のような記述

Phakattayapāḷiṃ ca tassā aṭṭhakathāṃ pi ca
mukhapāṭheṇa ānesuṃ pubbe bhikkhū mahāmati;
 hanñiṃ divyāna sattānaṃ tadda bhikkhū samagātā
 ciraṭṭhiatthāṃ dhammassa potthakesu līkhāpayuṃ.
 Vatagāmaṇi 'bhayo so rajā rajjāṃ akārayi
 iti dvādasā vassāni pañcamāsesu ādito. (33, 100~102)

に従うならば、まず第一に、三蔵が長いこと口誦で伝承されてきたこと、第二に、その口誦で伝承された三蔵が前一世紀のワッタガーマニ・アバヤ王の時代に書物に筆写されたこと、を知りうるのである。

実際、スリランカの生んだ偉大な仏教学者マララセーケラ

G. P. Malalasekera 氏の著 *The Pali Literature of Ceylon* の第三巻が The Writing down of the Books と題して Alu-vihāra で行われた三蔵筆録を画期的出来事と高く評面する。以下。

During nearly four and a half centuries the Buddha's message had been preserved and propagated mainly by oral tradition (p. 43)

ト、ブツダの教えが非常に長く期間口語でイロイロ伝承されてきたことと、ソッキリと認めてくるのである。スリ・ランカの史書に於ける限り、それが正統な見解としようものである。

(一) しかもに我国および欧米の學者のなかには、この「史実」をなにも正当な理由を示すことなく暗黙のうちから無視してゐるのが少くない。例をあげれば、ノットホキ J. Filliozat 氏以下。

Selon la tradition, aussitôt après la mort et la crémation du Buddha, ses disciples se sont réunis en un concile à Rājagṛha, capitale du Magadha, pour récapituler et fixer ses enseignements, pour en former un recueil canonique..... Or, la collection canonique de Rājagṛha n'a pu être écrite que dans la langue usuelle du Magadha et des provinces circonvoisines où le Buddha avait prêché et dont les fidèles s'étaient réunis en concile. (*L'Inde classique*, § 1941)

ト、まるで第一結集の際に聖典がマガダ語で書かれたかの如き口吻である。

またラモット E. Lamotte は、今日インド仏教史の代表と看做される *Histoire du Bouddhisme indien* の「文書聖典の成立」La formation du canon des écritures を論じているものの「文書以前の口語伝承としての聖典についてはいかに触れることなく、彼もまた」

Toutes les relations attribuent en gros aux pères du concile la compilation des écritures canoniques..... (p. 141)

と、やはり第一結集の際に文書としての聖典が成立したかの如く伝説を解している。

このシリエーターズ H. Lüders は、筆者が他処で指摘したように、古アルタマイガデーによる原聖典 Urkanon の存在を仮想して、バリー語聖典はそれからの翻訳であるところから妄想を語つてゐるのであるが、驚くべきことに、今日なぞその種の妄想ごとくかかれてゐる學者が、いふことである。

(三) 第一結集のような仏教史の最初期に、文書による聖典の成立を想定する意見の背後には、結集伝説に対する誤解、とつらむ「結集」saṃgīti の概念に対する誤解が潜んでゐるのである。Callavagga XII にある

handa mayaṃ āvuso dhammañ ca vinayañ ca saṃ-gāyāma, pure adhammo dīppati dhammo paṭibāhi-yati.....

す sangāyati となし動詞が使われし。PTS の Dictionary に
sangāyati to chant, proclaim, to rehearse,

とある後、

to establish the text of the B. scriptures Vin. II. 285
と説明してゐる。

しかしながら sangāyati という語には、なほ女書による聖典の確立を示すような語義はなく、従つて sangiti もまたその漢語が示すような語義はなく、その本義は「とめて誦す」として 'to sing together' といふにすぎないのである。

(四) 仏教文学は、元來口誦伝承として成立し、また發達して来たといふことは、單にスリ・ランカの史書のなかに外的証拠をもつばかりでなく、実は現存聖典のうちにも内的証拠をもつものである。すなわち經典の文体 style des sutta がそれぞれある。フィリオザは、

Les sutta ont un style caractérisé par l'emploi constant de formules stéréotypées, ou de clichés, et de sempiternelles répétitions. (*L'Inde classique*, § 1952)

しかし問題は、事實の指摘ではなく、何故に經典はこのような文体をもつのかを理論的に説明することである。この点に最も正鵠を得た発言をしたのは、ガイガー W. Geiger である。

彼は、論文 *Dīpaṃsa und Mahāvaṃsa* (1905) に「*Schon dieser Überdick zeigt das Eigenartige der*

Komposition des Dipavamsa : das Sprunghafte und Unvermittelte in der Aneinanderreihung der einzelnen Stücke, die Ungleichheit in der Darstellung, die bei dem einen Gegenstande lang verweilt, den anderen fragmentarisch behandelt, und namentlich die häufigen Wiederholungen. (p.7=K. S. p. 239)

と *Dīpaṃsa* の文体の特徴を指摘し、その根拠すけとして、
Sie setzen also mündliche Erzählung aus dem Gedächtnis voraus.

とそれらが記憶にもとづく口誦碑の特徴であることを指摘し、
また定形句の高頻度の繰返しについて、

Auf ursprünglich mündliche Überlieferung weisen auch die häufigen Wiederholung hin.

と、それが元來口誦伝承に起因する特質であることを洞察している。定形句の繰返しを口誦伝承に架橋したのは、ガイガーの卓見である。

とはいえ、ガイガーはその着想を仏教文学全体にまで及ぼして考えることはなかつたようであり、かつまた彼の認識はその後充分な評価發展を受けなかつたようである。が、最近 H. Bechert や O. von Hinüber がようやくその点に関心を示しつつあることは喜ばしいことといわねばならぬ。

筆者は、バーリの詩律 Pali metre を研究するうちに、その詩律上の不規則 metrical irregularities と口誦伝承とが密接な関連にあることを知り、ホメロス研究や旧約聖書研究に比

第六部会

ントを得て、ガイガーとは別の角度から彼と同一認識に到達したのである。詳しくは、口誦伝承の立場から仏教文学を再検討すべきことを主張した拙稿「仏教文学と口誦伝承」(仏教学第一四号)を参照されることを期待するが、筆者は、口誦伝承 oral tradition が、仏教文学研究の「ひらけ」the Open Sesame となることを確信するものである。