

第四部会

sambandha の問題点

茂木 秀 淳

初期サーンキヤ思想の推理説において、大きな役割を果たして来たと思われる概念に sambandha (必然的結合関係) がある。この概念は Sāṅkya-Kārikā には用いられておらず、従ってこれを伝える文献は多くない。

Frauwallner は Dignāga の Pramāṣasamuccaya Vitti (PSV) に対して Jinendrabuddhi の注釈 (PST) からもジャイナの文献を考察し、推論認識論に関して Saṅgītantra (ST) のテキスト再構成を試みている。ここでは、その成果の上に立って、sambandha に関する問題点を指摘しておくたい。

推理の基礎となる sambandha には七種あるとされるが、七種の sambandha を喩例を伴なって伝える文献は他に Jayamañgalā (J) として Blo gsal grub mthā が引用典拠とした Kamalāśīla の Nyāyabinduṣṭṭvapakasasamkṣipta がある。また sambandha の種類の名称のみを伝えるテキストも他にいくつもあるが、sambandha の種類に關しその名称が七つとも一致するものは一つもなく、sambandha の伝承に關

して疑問を生じさせるのである。以下、問題となる点について述べる。

(1) 七種の sambandha の一つに vadya-ghātaka^s がある。それは書を加えられるものと加えるものという対立関係を意味するもので、PSV と PST は蛇とマングースの喩例を用いてこれを説明している。即ち、蛇を見ればその敵対者であるマングースの存在が推理され、逆にマングースを見れば蛇の存在が推理される、というのである。対立関係にある二者の一方の知覚は他方の存在を予想させるという意味である。これに対し、唯一サーンキヤ学派の文献として七種の sambandha を喩例と共に伝える J は vadya-ghātaka の代りに prahvandvin を用いその喩例として熱と冷たさを挙げている。即ち、熱の存在は冷たさの非存在を推理せしめ、冷たさの存在は熱の非存在を推理させるというのである。この意味内容は、vadya-ghātaka^s の意味と明らかに異なっている。vadya-ghātaka^s の場合、どちらが知覚されるにせよ、推理されるのはもう一方の存在であって、J におけるような、もう一方の非存在ではない。従って J は PST とは異なる考え方を採用していると思われる。また J の用いる喩例で PST のそれと一致するのは二例のみで他の五例は異なっていることが指摘される。このことから sambandha の記述に關し PST と J は引用典拠を異なしていると考えるが、もし Frauwallner の言うように PST が ST から引用しているとするならば、J の引用典拠は何かという問題が生じるのである。

(2) ST においては、七種の *saṃbandha* に基づく推理に続き、推理の二種の分類が提示される。二種とは *viśeṣato dṛṣṭi-anumāna* と *saṃanyato dṛṣṭi-anumāna* である。前者は、火と煙の結合を見て、後でその同じ煙を見ることによってその同じ火の存在を推理すること、後者は、火と煙の結合を見て、後に単に煙を見ることによって時に限定されない火の存在を推理することであると説明される。これら「火と煙」の例で説明される推理は、七種の *saṃbandha* に基づく推理とは考え方を異にする¹⁾と理解される。例えば「蛇とマンブース」の *saṃbandha* に基づく推理の場合、蛇は推理の根拠ともなるし推理の対象ともなるというに、結合関係にある両者は、推理において、互換性がある。一方、「火と煙」による推理の場合、火と煙は必然的結合関係にあるが、推理の対象は常に火であり、推理の根拠となるものは常に煙でなければならない。従って、この場合、推理に関して、両者には互換性はない。以上から *saṃbandha* に基づく推理と二種に分類された推理とは異なる考え方に属するものである。その意味では互いに相入れない両者が、何故脈絡もなく同じ個所に併存しているのか、という疑問が生じる。しかし、その間の事情については資料が著しく限定されており、確定的なことはわからない。

クールマ・ブラーナの形而上説

木村俊彦

『クールマ・ブラーナ』は自らマハー・ブラーナの第十五番目に置き、プラーナの五科、創世と破壊、神統譜や王統譜などを挙げる典型的なプラーナ文献である。ヴィシュヌ神の化身である亀(クールマ)の名を持つヴィシュヌ教的な核に、婆羅門教とシヴァ教を織り混ぜた雑多な宗教体系を付加していったが、ハズラなどは六世紀から九世紀の間に増加したと見ている。

ヴィシュヌ教ではパンチャラートラ派の影響、シヴァ教ではパーシュパタ派の影響が顕著であるが、これに形而上説としてのサーンクヤ派の影響、実践論としてのヨーガ派の影響、婆羅門教のヴェーダ祭祀主義の影響を教え上げると、奇しくも『マハーバーラタ』(ブーナ校訂版) 十二・三百三十七・五十九で「諸学科 (*matanti*)」と呼んでいる五学科となる。

『パンチャラートラ・サンヒター』というヴィシュヌの四権化を挙げたりするが、ヴィシュヌ神は単なる聴聞衆になって、シヴァ神が權威を持ち、他方婆羅門教での梵天の創造神話が『リグ・ヴェーダ』第十卷や『マヌ法典』を踏まえて祖述され、帰する所、ヴィシュヌシヴァ梵天の三位一体視が起ってくる。五世紀頃のインド教の傾向をよく表示しているものと見られるが、目下のテーマである形而上説では、古サーンクヤ説と

古ヴェーダーンタ説すなわち、『サンクヤ・カーリカー』や『ブラフマ・スートラ』に拘泥しない二思潮を、有神論的に構成して面白く。

第一篇第四章では、聖者らがクールマロヴィシヌ神に世界創造を問う。宇宙の胚胎は最高梵 (param brahma) である、と、一応ヴェーダーンタ説を取り入れながら、そのブラフマンが三質より成り、未顕現にして永遠で、世の母胎となるとして、サンクヤ説を合採する。『サンクヤ頌』では、三質の不均衡の時に原質すなわち物質原理が細身をとって輪廻すると考えるが、『クールマ・ブラーナ』でも、三質が平静(均衡)の時、靈魂は自己のうちに安住するという。これをサンクヤ派では「独存位 (kaivalyam)」と名付ける。

そして靈我が物質原理を誤まって自己と見る時に輪廻に陥る。靈我が細身を自己の目的として結合すると、輪廻の世界に転落するのである。輪廻する物質原理に縛られるわけだが、粗大世界もそのようにして展現し、五官から対象が(五唯から五大が)現れると説く。古代の生殖的世界観の名残りでもあるが、『クールマ・ブラーナ』は性的原理に代えるに有神論を以てし、最高神 (paramēśvara) が靈我と原質に入って両者を励起 (vksuh) する。ヨーガの力によって。この神はシヴァ神の名と梵天の名で呼ばれ、三位一体視があると考えて良い。この神の力で、意識 (buddhi) と自我意識 (ahankara) が生まれ、物質原理は考える者、作為する者となる。『マヌ法典』の創世説を更に発展させている。

第二篇第三章では、人格神ではなく、哲学的原理ブラフマンから世界が展開したと説く。但しその世界はまず時と靈魂と物質原理である。時は両原理の結合から生まれ、時は有情を創造する。時は『ジュヴェーターシヌヴァタラ・ウパニシャッド』の冒頭にも世界因の候補として問われている。時は人格神的に表現されているが、シヴァ神の称号に「大なる時」がある。ここではしかし最高原理はブラフマンで、一切の形容を離れ、姿なし、認識を超えている。『プリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』のこの表現は中世の否定神学にまで流れているが、ここでもそれを承けている。かくしてヴェーダーンタ・サンクヤ・シヴァ教を合採した形而上説を作り上げている。その点では『マハーバーラタ』十二卷二九一章と同じ発想である。

無明の基体に関する諸問題について

島 岩

無明の基体は何か、すなわち無明はだれに属すのかという問題、言いかえれば、輪廻の主体はだれなのかという問題は、シヤンカラ(七〇〇―七五〇年頃)以降の不二元論学派の思想的展開のなかで、後世ヴィヴァラナ派(無明の基体はブラフマン・アートマンだとする)とパーマティー派(無明の基体は個我だとする)の教義上の根本的相違の一つとなったという点で

極めて重要である。

シャンカラ自身は、このような形而上学的な議論に深入りすることは救済に役立つものではないという立場から、この問題を意識的に避けた (BSBh IV, 1, 3, p. 833) のであるが、彼より年長の同時代人マンドナミシュラ (六七五—七五二年頃) はすでにこの問題を取りあげており、またシャンカラの忠実な直弟子であったスレーシュヴァラ (七二〇—七七〇年頃) も、この問題に深入りしてゆくことになる。

このうちマンドナミシュラは、無明の基体はもろもろの個我である (Bṛsī, p. 10) という立場を取り、無明の基体はブラフマン (≡アートマン) であるという見解を次の二つの理由で退けている。(1) ブラフマンは常に清浄な存在なので、無明の基体となって無明に汚されることはありえない。(2) 唯一の存在であるブラフマンが無明の基体すなわち輪廻の主体だとすると、一人の人が解脱すればすべての人が解脱することになるが、現実にはそのようなことはありえない (Bṛsī, p. 12)。

一方、スレーシュヴァラは、無明の基体はアートマン (≡ブラフマン) であるという対照的な立場を取り、無明の基体は我等のアートマン以外のものであるという見解を次のような理由で退けている。もし、アートマン以外のものが無明の基体だとすると、(1) アートマン以外のものは本質的に無明にほかならないから、無明の基体が無明であることになるか、(2) アートマン以外のものは無明の所産であるから、結果 (アートマン以外のもの) が原因 (無明) の基体となることになる等の奇妙な

詭果が生じることになる (Naiṣ, II, 1)。

このスレーシュヴァラの立場を受け継いだサルヴァジュニヤートマン (七五〇—八〇〇年頃) は、無明の基体の問題との関連で、無明は一か多かということの問題にし、無明は一であるという立場を取るようになってゆく。そのため彼は、無明は一つしか存在しないのだから、一人の人が解脱して、輪廻の原因である無明が減せられれば、すべての人が解脱することになる、という問題をかかえ込むことになった。そこでこの問題を解決するために、彼は、「無明は一つでも、普遍 (samanya) のような形で、個々の個我に存在しうるから、一人が解脱してもすべてが解脱するというような事態は生じない」等の、七種の見解を排して (Sṣ II, 132-138)、「個我は唯一であるという見解を打ち立てたのである (Sṣ II, 128)。

一方、マンドナミシュラの見解を受け継いだヴァーチヤスパティ・ミシュラ (八〇〇—八五〇年頃) は、サルヴァジュニヤートマンとは対照的に、無明も個我も多数であるという立場を取り、無明は各個我ごとに異なるから、一人が解脱しても、すべての人が解脱するというような事態は生じない (Bṛa I, 4, 3, p. 297) という形で、この問題を解決したのであった。

だが、彼のこの見解は、のちに次のような問題をひきおこすこととなった。(1) 無明が各個我ごとに存在するとすると、無明は世界の原因であるから、個我がそれぞれ世界を生み出すことになり、世界が多数存在することになるのではないか。(2) もしそうだとすると、我々はなぜ共通の世界像を共有しうるのか。

この問題に対して、ブラカーシャーナンダ (一五五〇—一六〇〇年頃) は、無明の基体は個我であるとするヴァーチヤス・ティ・ミンジュラの見解を受け継ぎながらも、サルヴァジュニヤートマンのように、無明も個我も唯一であるという立場を取り、多数の個我および世界は、唯一の個我が無明によって生み出したもので、夢のようなものである (VSM, p. 44) という形で解決をはかってゆくのである。

Mahāmudrātilaka-tantra の系譜

島田茂樹

本稿は *Mahāmudrātilaka-tantra* の系譜「イコール」『ヘーヴァジュラ』の系譜を明確にせんとするものである。

筆者は既に *Vajrapañjara-tantra* (V.P. 北京版・第一巻・No. 11) が *rgyud-brtag-pa-gñis-pa* (H.V. 北京版・第一巻・No. 10) 所謂われわれの云う狭義の *Hevajra-tantra* と同じく『広本・五十万頌ヘーヴァジュラ』よりの略出タントラであり、従って両者は直系の——母系故に正に姉妹関係にある——タントラ、且つ広義に於いては共に『ヘーヴァジュラ・タントラ』と呼ぶことさえも可能であることを論じた。そして、その統篇とも云うべきものが本稿である。即ち、本題として提示した *Mahāmudrātilaka-tantra* (M.T. 北京版・第一巻・No. 12) はナルタン版目録「bkah-hgyur-rin-po-chehi-gsun-

par-srid-gsum-rgyan-gcig-rdsu-ñphrul-ñin-rtah-dkar-chag-ño-mshar-bkod-pa-rgya-mshohi-ldemig-ce-bya-ba-bshugs」(IASWR オンラインマニフェスト版・第百巻・part. 1) 並びに *Jñānātilaka-tantra* (後述する) によれば、『広本・五十万頌ヘーヴァジュラ』の「*utara-tantra*」(続タントラ)とされ、更に各タントラの奥書等も考慮に入れればそれに続く *Jñānagarbha-tantra* (J.G. 北京版・第二巻・No. 13) はその *utara-tilaka-tantra* として *Jñānātilaka-tantra* (J.T. 同・No. 14) は「釈タントラ」、*Tattva-pradīpa-tantra* (T.P. 同・No. 15) はその「果タントラ」に相当するものとされる。これによって、上述した如く M.T. の系譜、即ち、インド後期密教・無上瑜伽部・般若・母系タントラ史上に於ける——更に細分すれば *Heruka* 族「五」タントラ史上に於ける——ヘーヴァジュラの系譜がここに遂にそのハールを脱いたのである。

その内容は、正に母系の主要タントラの一つである『ヘーヴァジュラ』の「*utara-tantra*」の名に忠しく、母系の主たる思想体系をすべて包含しており、同時にそれはまた根本タントラたる『ヘーヴァジュラ』のみに限らず、サンヴァラ系密教思想をも充分に考慮に入れつつ、更に父タントラ系儀軌さえ関与して成立したものと推察され、*primitive* (根本的)にして且つ未発達。この *primitive* なる語は、津田真一先生が『サンヴァラ系密教思想論・序説』に於いて釈尊と原始仏教に関して使用なされておられたものにヒントを得たものである) なる

『ヘーヴァジュラ』に対してある完成態を示すものである。従って、母系タントラ思想解釈には重要にして便利な経典である。では、実際に *M. T* を *V. P. H. V. J. G. J. T. T. P* 及び諸サンヴァラ系タントラ等も比較・対照しつつ、概観してみよう(紙面の都合上すべての重要事項の提示或は各々の詳説は無理なので、以下いくつかを抜粋し列挙するのみに止め、別の機会に譲る)。①四灌頂—阿闍梨(十一種に細分)・秘密・般若智・第四。 *V. P* には第四は記されず、*H. V* 及びそれ以後定型化する。②四輪或は六輪(*cakra*)を身体中に配置する。仏教タントラに於ける六輪説は注目すべきものである。③四歡喜—*sahaja-ananda* を母系の通例に従い最高位に置く。殊に *J. G* に於いては、四十近くの否定句を以って俱生喜を表現する。④ *Pitā* 説—各名称は *H. V* 所説に最も類似するが、全く等しいものではない。更にそれらを身体各部に配当する点は『ヘーヴァジュラ』系独自のものではなく、正にサンヴァラ系の入外的存在の内在化の影響を受け付加された体系である。⑤秘密のサイン(*chomā*)—*H. V* と *Samvadya-tantra* (津田真一本)の記述はほぼ同じであるが、ここでは更に多くのサイン(二十五種)が説かれる。その他、灌頂に参加する女性の年令規定、五仏と五甘露の対応、六人の賤民の女性たちと六族との対応及び脈管・四大…等への配当。前二者はツォンカパ造『大真言道次第論 *snags-rim*』に引用されている……等である。

ウダーナにおけるモノローグ的性格

塚本厚志

パリー聖典ウダーナは独特の文学形式をもっているが、それは九分教十二分教の第五支としてのウダーナにその起源をもつものである。聖典ウダーナは八品八十経から成っており、各々の経典は、(1)因縁(そのウダーナが唱えられたときの状況説明)、(2)ウダーナ刑定型句、(3)釈尊の唱えるウダーナ、という構成になっている。

聖典ウダーナの各々の経典の最後においてウダーナを唱える釈尊も、因縁の部分における登場人物として、あるいは何らかの形でその物語に関連をもつものとして扱われているが、因縁物語の後に唱えられるウダーナはその物語の内容と関連がうすく、ある場合には全く関連がないように思われる。しかもウダーナは誰に対して説かれたものか全く記されていない場合がほとんどである。そのため、せつかくの状況説明の物語も、その物語とウダーナとの異質性を際立たせる結果に終わっている。であり、状況設定とウダーナとの不自然な組み合わせにより、釈尊の唱えるウダーナは宙に浮いてしまっているような感じを受ける。もしも釈尊の唱えるウダーナを経典に記されているとおりの文脈において捉えるならば、それらのウダーナは釈尊の「モノローグ」(ひとりごと)であるような印象を受ける

のである。

それらのことは散文による状況設定の部分（因縁）が後世になつてからの附加であるとして説明される場合もあるが、ウダーナにはその性質上からしてもと散文が附随していたはずであるとする説もある。しかし私は散文の部分が新しいか古いかというようなことを問題にしていない。パーリ聖典ウダーナのような文学形式を用いるならば、散文部とウダーナとの結合の不自然さは必然的なものとならざるを得ないのであるということ強調したいのである。このことは聖典ウダーナ以外の個所に収められているウダーナとの比較を通して証明されるが、そのために最も適しているものは中部経典七十五マーガンディヤ・スッタタに収録されているウダーナである。そこにおいては散文部とウダーナとの組み合わせに不自然さ・異質性が感じられないのであるが、その原因はこのマーガンディヤ・スッタタの文学形式が聖典ウダーナのそれとは異なっているとどこに求められるであろう。聖典ウダーナに収集されている各々の経典が、釈尊によつて唱えられるウダーナをもつて終わっているのに対して、他方は釈尊のウダーナによつて終わりを告げるのではなく、却つてそのウダーナによつては、みがつけられ話がさらに展開してゆくのである。そこにはウダーナによる対話の終結・対話の打ち切りは見られないのであり、首尾一貫した対話が成り立っているのである。

以上はパーリ聖典ウダーナに関する、特にその文学的形式に着目しての考察であるが、そこから私は次のことを主張したい

と思う。

パーリ聖典ウダーナにおいて、散文部およびウダーナ型定型句の後（したがつて各々の経典の最後）に置かれているウダーナはモノローグ（ひとりごと）的な性格をもつものである。そしてそのことはパーリ聖典ウダーナの文学的形式に起因しているのである、と。

パーリ聖典ウダーナの編集者の意図がどのようなものであつたにせよ、パーリ聖典ウダーナは散文部と偈文部との不手際な結合によつて不自然な感じを讀者に与えるが、そのことによつて、結果的にはウダーナの本来もつていたモノローグ的な性格を保存することになつたと言えるかもしれない（ウダーナ第二品・十の因縁の部分参照）。

ヨーガ学派と仏教との交渉

雲井昭善

ヨーガ学派と仏教との交渉を試みる場合、基本的には『ヨーガ・ストトラ Y・S』及び『ストトラ』に対するヴィヤーサ（Vyasa, 5c.c.）の古註『ヨーガ・パーシヤ Y・Bh』にみられる仏教的要素の分析にある。尤も、この場合の仏教は、もとよりヴィヤーサが把握した仏教を意味するのであるが、その仏教がインド仏教思想史上の何れの仏教を意味していたか、が問題となる。

ヴィヤーサが仏教に言及する場合、概ね二つのパターンがあったとみられる。第一は、仏教の教理もしくは思想内容をヨーガ思想と対置させ、それと対決、批判する中でヨーガ学派の立場を明白にしようとする。第二は、仏教的思想を自説として採択しながら、その仏教思想をヨーガ体系の中に援用し、組み入れようとしたものである。

この両者の中で、前者の主題はヨーガ学派の存在論に関わるものであり、その基調は、△外界の対象と認識作用とは別々に存在性をもつ▽(Y・Bh 四・一四)という主張にある。この主張は、事物の本質を否定しようとする仏教側の主張に向けられた批判であり、ヴァーチヤスバティミシュラ (Vācaspatiṅśra, 9-10c) の複註 (*Tattvanaiśrādi*) にみえる△識論者にして破滅論者▽に対する批判に集約される。又、後者については、①ヨーガ行者にとっての心清浄のための四無量心(一・三二)②四種の等至体系(一・四一―四四)③無想三昧の獲得におけるヨーガ行者の五根、五力(一・二〇)④業とその果報(二・一二)業の因果関係(二・一四)業の種類(四・七)⑤苦観と四諦観(二・一五)⑥心の三種転変理解における三世実有説の援用(三・一三一―一四)⑦識別智をめぐる心解脱と慧解脱(二・二七)などが挙げられる。

ところで、『ヨーガ・スートラ』と『ヨーガ・パーシャ』との間には、ひとしく仏教術語と重なる部分がありながらも、ヴィヤーサの註解に特殊性をみる場合がある。例えば無明(三・五)に関して、『スートラ』は仏教の四顛倒を以て解している

のに対し、ヴィヤーサは△実在する事物▽ (*vastu-satva*) (二・五註)と註解する。ヴィヤーサのこの理解は、無明を積極的に実在としたもの(『俱舍論』卷十『大正藏』二九・五一下。Ak. Bh. Pradhan ed. p. 141)で、彼の思想的立場が示されている。このように、『スートラ』と『パーシャ』との間に発展があるとしても、ヨーガ学派と仏教との交渉は極めて密であることが知られる。ここでは、ヨーガ学派の仏教批判に焦点をしばって、両派交渉を試みたい。

ヨーガ派にとって、ヨーガ八支則(三・二九―)が『スートラ』の古典的意味をもつが、その要は△心作用の止滅▽ (一・二)といういわゆるヨーガリ心作用止滅⇨三昧という命題を如何に遂行するか、に学派としての生命をもつ。したがって、ヨーガ学派にとって心 (*citta*) が重要な位置を占める〔拙論「ヨーガ思想における心」(*citta*) 近刊「心」参照〕。こうした背景の中で、三昧実修に障礙となる心の散乱、言わば心と対象をめぐるヨーガ派と仏教との交渉がとりあげられる。△外界の対象と認識作用はそれぞれの実在性をもつ▽とみる立場 (Y. Bh. IV, 14) は、心を刹那滅、それ故に△刹那滅の識のみより成る心▽ (Y. Bh. I, 14) を主張する仏教とは相容れな(Y. Bh. I, 32)。同時に又、対象の実体性を主張するヨーガ (三・一四) と実体を否定する仏教とは対立 (Y. Bh. IV, 14, 15) する。ヨーガ派が実在論をとる (四・一四、一五) が故に、事物の本質 (*vastu-svātūpa*) を否定する人びとを批判するのは当然である。この批判される学派について、刹那滅論者 (*Kṣāntika-*

vādin) 破滅論者 (Yanāśika) をこつて “kṣaṇīkaṃ vijānāma-
traṃ citāma,” を認める人 (TV. III, 14) などの学派名を列
挙する。存在論をめぐる両派の論点は、サーンキヤ哲学体系の
制約をうけるヨーガ学派、それ故に真我の存在を肯定する立場
とそれを否定した仏教 (四・二〇、二二) に集約される。

仏と法の問題提起

千 明 東 道

一 問題点の把握

問題の所在として検討を加えるに、『法華経』Saddharma-
pūdarīka (S.P. と略記) の訳出に当って、特に鳩摩羅什の訳
出において最大の問題点とされる「仏」Buddha と「法」Dha-
rma の概念把握に関連して、羅什は当時「縁起」「無自性」
「空」と発展した般若空観の思想基盤のうえに、「般若波羅密」
によって開示される「諸法実相」の義をもって「法」Dharma
を解釈し、これをもって『方便品』の Dharma-nerī (「仏種」)
を解釈したことが考察され得る。

『法華経』S.P. 所出の “Buddha-nerī” 並びに “Dharma-
nerī” の訳語を検討してみると、“Buddha-nerī” (仏の導き・
指導) は、羅什訳に「諸仏実法」「仏種」「如斯一斯経」「仏
道」とあり、法護訳には、「仏之明目」「仏常明目」「仏斯経」
「斯經典」「経法」とあって訳語も一定していない。羅什訳

「仏種」の訳語に注目するとき、それは “Buddha-nerī” と
よび “Dharma-nerī” の両者にわたっている。このことは、
羅什の『法華経』訳出における教義的解釈のうえから検討され
ねばならない。

二 Buddha-nerī と Dharma-nerī

梵本 S.P. 所出の “Dharma-nerī” の訳語について、羅什訳
では「勝法」「諸法実相」義「仏種」「命法久住」とあり、法護
訳には「道業」「正法華」「仏所開化」²²⁾「經典」「法眼」²³⁾とあ
る。ここで、羅什訳出の「仏種」の訳語について、検討並びに
考察を加え、Dharma-nerī の「仏種」と Buddha-
nerī の「仏種」の相違は、いかにあるのであろうか。

まず、“Dharma-nerī” の「仏種」の訳語を考察するに、羅
什の訳経の教義的解釈のうえから検討を加えることとする。
『法華経』の “Dharma-nerī” (法の導き・指導) としての
「仏種」の訳語は、初期大乘仏教經典としての『法華経』に課
せられた使命感のうえから解釈せねばならないであろう。当
時、世の人々「衆生」に、大乘 “Mahāyāna” の法 “Dharma”
を求める心「求道心」を起させることが何よりも重要な課題
とされたのであり、「法の導き」・「指導」による仏果の獲得、
成仏を期すること、つまりは衆生成仏の為の教化を遂行するこ
とが『法華経』に課せられた使命であったと解釈できるのであ
ろう。

“Buddha-nerī” の「仏種」の訳語を考察するに、『方便品』
の “Dharma-nerī” 「仏種」を「教主釈尊による「仏弟子」に

対する「法の導き・指導」と考えれば、『譬喻品』の「Buddha-netri」の「仏種」の訳語は、釈尊自身による「在家信徒」(優婆塞・優婆夷 upasaka, upasika)を対象とした「仏の導き・指導」「仏による教化」と考えられるであろう。とりわけ、『法華経』の「大乘」「Mahayāna」としての經典的性格から考察するならば「一文不通」「不信」の(仏教に理解結縁の無い)衆生に広く教化を及ぼし、救済を計るところに「仏の導き・指導」の主眼が置かれたと考えるべきである。

三 聖典研究の方法論

今後の課題として、ここに学問研究の方法論として、特に宗教研究の方法論としての根本問題について論述することとする。仏教に限らず、あらゆる宗教における聖典研究の方法論として、いかなる研究分野と方法論の展開が許されるかを考察するとき、それは学問研究のプロセスとアプローチの展開という形態をもってその方法論が導き出されると考えるものである。ここに行つた「仏と法」の問題考察においても、本来ならばこのような方法論の確立におけるプロセスとアプローチの展開の提示とが要請されているわけである。(まず第一に考えられる方法論として、研究の方法的範囲を個人の知識・思惟を対象としたもの。第二には、社会的・集団的な文化面を対象としたものが挙げられる。前者は主として宗教哲学の学問分野であり、後者は主として宗教社会学の学問分野に概当する。)

オンボッケン (on bhūh kham)

信仰の研究

齋藤 彦松

一 序 日本国で「オンボッケン」と通称される梵字漢字が経軌、仏書、文書、信仰遺物等にその表現をみる。本研究は是等の源流とその展開を各時代に求め、その表現形式と信仰内容の解明に資せんとする。

二 資料 経軌及び日本仏書と信仰遺物での本資料は Saito Print No. 70 に表記した。

三 オンボッケンの表現文字と発音

- ①梵字 表現梵字を整理表記すると次の通り約十種がみられる。以上の円経軌では、一・二・三のみで、日本仏書に入ると発音の類似と信仰内容の展開から、用字種が次第に増加して来る。平安期に一字金輪、仏舍利等の種子を中間にした on bhūh kham の成立は特に注意を要するところである。
1. on bhūh kham
 2. on bhūh kham
 3. on bhū kham
 4. on pu kham
 5. on buh kham
 6. on bu kham
 7. on puh kham
 8. on bhūm kham
 9. on maḥ kham
 10. on bhūh kam
- ②漢字「唯步入欠引」を始め約十種がみられるが、日本仏典では

「唵穆欠」の他は全部その用字を経軌に求めている事は、梵字の場合に比し注意を要する。

◎発音 唐一行と金剛智の両訳をみると

一行 唵歩欠引 *om bhūh khām*

金剛智 唵部引欠 *om bhūh khām*

右は「オンブクケン」「オンブークケン」なる発音と推定される。不空は「唵僕欠」と発音表現して居り「オンボクケン」とも発音された事が推定され、日本でも *om buh khām* なる梵字が南天音発音に抛り「オンボクケン」と発音されて来た事が推定される。

四 オンボクケンの原意 初期ウパニシヤトに属する *Brahmāraṇyaka up. 6-3-6* に宇宙を三分して次の如く記している。

天 *svah*

空 *buvah*

地 *bhūh*

此の際の地である *bhūh* はそのままオンボクケンのそれに当たり、空は天と地の中間区域に対応され、その用語は *buvah* が用いられている。この他に空の用語としては、次の二語が多く使

akāśa

śūnyatā (虚空・空界・空理等)

(虚空・空界・空理等) 用される。空の場所的な意と性質的な意が主要とみられる如くで *kha* も中性名詞で天空、虚空の意もみられるが、空虚なる所、穴(人体中の聖なるものの在所等) 空寂等の意ともされるが、*kha* → *khān* となるとその主要は、五大(地水火風空)中の「空大」種子となる。善無畏の訳とされる破地獄三種悉地軌に表現をみる五輪塔中、空輪には *khām* 字が対応され「欠

字是上方毘盧遮那即大日如来」と記されている。即ち *khām* 字は空大であり大日如来種子とされる。五大はバラモン教の世界観中の器世界(物質界)の分類項目として摘出をみたもので、地水火風(空氣)の四大物質の、存在の「場」として空が、四大に対応されている。即ち四大物質の場又は容所的な意と解され、大日如来とされる。ここで *om bhūh khām* と連結すると「大日の地にオン」の意と解され、是がこの真言の原意と推定される。

五 オンボクケン信仰の概要 此の信仰内容を列記すると次にその主要をみる。

④経軌に表現をみる信仰内容

1 成仏土(成淨妙仏土・成極樂利土等)

2 三帰依真言(仏法僧の三宝帰依)

3 大日真言(*om* も *khām* 大日種子)

4 ボロン字に同じ(*bhūm* 仏舍利・金輪種子)

⑤日本平安鎌倉仏書にみる信仰内容

前記④の全部が引続がれる。その外に

1 一字金輪種子(④4に注意)

2 三身淨土

3 成真実世界

4 淨土変・穢土成淨土

④―成仏土の日本的展開とも推定する事が出来る。

六 以上概記したオンボクケンは今日の日本に生きている信仰である事に留意。「了」

アティーシャ発掘本

「カクルマ」について

金子 英一

チベットの各種の歴史書に権威をもって引用されるソンツェン・ガンポの伝記に、アティーシャが発掘した「カクルマ」がある。この埋蔵本について、山口瑞鳳博士が「吐蕃王国成立史研究」の中で、我々はヴァストリコフのソ連アカデミー所蔵写本の解説と「王統明宗鏡」学者の宴」における言及を引用で知るのみである(述べている)。最近も、H. EIMER 氏が DIE AUFFINDUNG BKA' CHEMS KA KHOL MA として(1)題した論文で、アティーシャ伝から「カクルマ」を検討して(2)ソ連のソニングラード写本の利用を待つて再検討されるであろう(述べている)。chab spel tshe brtan phun tshogs 氏の論文 lha sa gtsug lag khān gi lo rgyus rags bsad (西藏研究一九八二年) T. W. D Shakapa 氏の Guide to the Central Temple of Lhasa にも「カクルマ」が引用されている。いずれも引用のみであり、「カクルマ」については、ヴァンステリコフの解説と章名の記述がもっとも詳細なものであることとなる。しかし、この「カクルマ」が新資料として、ヴァンステリコフの伝の中に挿入されていることを発見した。即ち、それらは

U rgyan gu ru padma hbyun gnas kyi skyes rabs rnam

par thar pa las, padma bkahñi than yig gahu ma shes
bya ba bshugs so, 別名 U rgyan gu ru rin po cheñi
rnam thar mthoñ ba don ldan bstan pañi sgron me ni
mañi dkyil khor, 略して padma, bkahñi than yig gahu
ma の八一五頁〜九一四頁の「カクルマ」 rgyal rabs bkah
bkol ma」が挟まれていたのである。章は十三章で、綴りの異
りを除いてヴァストリコフの写本の章名と一致する。

1. hphags pa spyan ras gzigs kyi rnam thar las luh
skuñi bkod pa bstan pa. pp. 815 1 6 ~ 822 1 4
2. sprul skuñi bkod pa bstan pa, ~833 1 6
3. hphags pa spyan ras gzigs dñan phyug gis rnam
thar las ka ba can gyi sems can snod du ma hgyur
ba rnam sprul pas mi gyur nas de dag dan po zan
zin gis bsodus pa, ~839 1 6
4. bkah themis kyis yig ge las rigs rgyud bstan pa,
~846 1 8
5. rgyal po bkah chems la bod du dam pañi chos dbus
sñens pa, ~849 1 6
6. rgyal poñi bkah themis las rgyal bu sprul pañi sku
ñam pa, ~850 1 9
7. rgyal poñi bkah themis hphags pañi rnam themis
las rgyal po dñan bskur ba, ~852 1 3
8. hphags pañi rnam thar rgyal poñi bkah thams las
spyan dranñs pa, ~859 1 2

9. lha cig khri btsun spyen hdren pa, ~870 1 3
10. rgyal mo koñ jo spyen drañs pa, ~888 1 1
11. sa spyad pa, ~890 1 6
12. lha khañ rtsigs pa, ~908 1 2
13. lphags pañi nman thar rgyal pohi bkah chems kyi
 yi ge las lphags spyen ras gzigs dhan phyug dan
 + jo mo khro gñer can dan + jo mo sgeol ma gsum
 gyis gtsug lag khañ la rab gnas dan miñh gsol
 ba, ~908 1
- colophon, ~914 1 9

以上が「ガウマ」所収の「カクルマ」の章名である。はたして、「ノラン・テンテル」、「王統明示鏡」「学者の宴」等に引用されている「カクルマ」とこの「ガウマ」所収本が一致するかどうかであるが、引用の多い「学者の宴」と比較すると、「学者の宴」七〇五行と「ガウマ」八四五頁、また「学者の宴」九 a 七行と、「ガウマ」八四六頁など多くの一致が見られるが、その比較の詳細は別稿とする。

注

- (1) 山口博士からの私信で「カクルマ」の刊本は現在知られず、「学者の宴」などの引用のみで知られることと H. EIMER 氏の論文を御教示いただいたことを記して感謝いたしたい。

(2) CONTRIBUTIONS ON TIBETAN LANGUAGE,
 HISTORY AND CULTURE, WIEN. 1983. pp. 45

~51

- (3) PADMA BKA'Y THAN YIG GA'U MA, Vol. 1,
 II, Dalhause, H. P. INDIA. 1981
- (4) A. I. Vostrikov: Tibetan historical literature,
 pp. 28~32 Calcutta. 1970
- (5) dpañ bo gtsug lag lphren ba: chos lhyun
 mkhas pañi dgañ ston, Ja satapiñaka, New Delhi.
 1962

仏教社会福祉論 II

——インドにおける事例としての
 アショーカー王について——

清水海隆

「仏教社会福祉」が仏教的な慈善救済事業という意味を持つ事が可能あるならば、現在確認しうる最初期の仏教社会福祉事業家としてインドのアショーカー王を挙げる事は許されるであろう。そこで、小稿ではアショーカー王の慈善救済事業の仏教性について考察するものである。尚、アショーカー王について考察する際の基本的資料は「アショーカー法勅」であり、以下ではその記述について検討するものである。又、法勅は塚本啓祥博士に於いて『アショーカー王碑文』に翻訳されており、ここではその翻訳による事とする。

さて、本稿に関する法勅の内容を整理すると次のようにまとめられる。①寮院建設（『十四章摩崖法勅』二章）②菓草栽培（『十四』二）③井泉の掘鑿（『十四』二・『七章石柱法勅』七）④植樹（『十四』二・『七』七）⑤休息所設置（『七』七）⑥水飲み場設置（『七』七）⑦孤独者保護（『十四』五）⑧老人保護（『十四』五）⑨囚人保護（『十四』五）⑩奴隸・従僕・貧者・卑人保護（『十四』九・十一・『七』七）である。これらの内容を見てみると次の如くである。①寮院建設は人畜のための寮院即ち施療院の建設であり、②菓草栽培は人畜に有用なる菓草・樹根・果実の輸入栽培である。③井泉の掘鑿は道路における人畜の受用のための井泉の掘鑿、④植樹・⑤休息所設置・⑥水飲み場設置は道路に木蔭を提供するための植樹、休息所・水飲み場の設置である。⑦孤独者保護・⑧老人保護・⑨囚人保護は法大官の任務としての孤独者・老人・囚人の保護、即ち弱者保護や恩赦であり、⑩奴隸・従僕・貧者・卑人保護は法の実修たる儀式・法施・法を通じての親交・法の分与・法を通じての關係等としての弱者保護である。この事から王が施療院の建設乃至弱者保護を実施していた事が、法勅から事実として確認されるのである。次に、これらが如何なる思想的裏付けでなされたかという点を考察すると、法勅には王が仏教教義からこれらを実施したという記述はないが、婆羅門・沙門に対する布施等が多く説かれ、又『十四』十二に一切宗派相互の寛容を説く事等から王の諸宗教に対する寛容性が理解され、又『小摩崖法勅』一に仏教徒である事が示され、同三には仏法僧三宝に帰依し正法

の久住を願って七種法門が示され、更に『小石柱法勅』には破僧伽や仏塔の建立・修築に関する法勅等がある事から、王が熱心な仏教徒であった事が示される。この事は、過去の諸王が同事業を行っていたとしても（金倉円照博士『印度中世精神史』上二一五頁）、これらの事業が国家に見返りをもたらさない事業であつて、『実利論』の方向とは異質のものであり（コーサビー『インド古代史』二四四頁）、それ故にこの事業の裏付けとしての仏教信仰を考える事を可能とすであろう。最後に王の諸事業、特に公共土木事業の実施が、如何なる仏教教義と結びついていたかを考えてみると、『長阿含經』『雜阿含經』『四分律』の記述が注目される。これらの經典には塔・精舎・堂閣・福德舎・客舎・人居止・井戸・浴池・橋船梁・植樹等の布施による福德の増大が説かれ、積尊滅後の早い時期の仏教教団において、後世の七福田となる建築・土木事業等の功德が説かれていた事がわかるのである。そして、ここに示されている建築・土木事業等がそのまま法勅に見出されるという事は、王の時代に仏教教団においてこれら（の原型）が説かれており、それによって王が法勅に示されているような事業を実施していたと推測せしめるのである。

このようにアショカ王の諸事業、特に公共諸事業は、福田思想につながる教義を根底になされたとするのが妥当であり、その点から古代国家の国王としての限界はあるとしても、正に仏教社会福祉の古典的形態として位置付け得る事が確認されるのである。

スリランカ仏教

柏原 信行

スリランカでの仏教徒の活動は、出家では日々の境内の清掃、斎日の読経や説法、*kathina*・各種記念行事・祈願の法要、在家者の家での忌日等の厄払いの法要、法要後の受施食・施物等であり、在家者では、日々の内仏への読経、寺院での仏塔・菩提樹・仏像への献灯・献花卉・献香・礼拝、斎日の寺院への参拝・聞法・冥想、忌日等の厄払いや諸祈願のための法要、*kathina*等の寺院内での行事への参詣等と、出家者への施食・施物等である。

施 (*dāna*) は、法要後の施食、或いは寺院の施設建造等の為の寄附が中心であり、托鉢は皆無に近い。*kathina* 衣は寄進は供養 (*pūjā*) と見なされている。一方、乞食や犬猫への施は一般的であり、土星の遣いたる鳥への施は惑星の信仰と結びついている。

施とは別に、*Bodhi-pūjā* や *Buddha-pūjā* など供養も盛んに行なわれる。仏塔・菩提樹・仏像への礼拝や *kathina* 衣の寄進が供養である。

施や供養の目的は、それによって得られた功德を神・夜叉・餓鬼に廻施すること (*anu-mōdan karavīma* 感謝させること) により、その見返りに加護と不加害を願うためである。

法要では通常二十九種の偈や経から成る *pirit* が読誦されるが、その内容は、三帰・十戒の他、帰依仏、出家の心得、在家の倫理道德、四諦・八聖道、七覺支、慈、十想等である。*pirit* の基礎となった *Khuddaka-pāṭha* には含まれていた、布施を説く *Tirokuḍḍa-sutta* *Nidhikaṇḍa-sutta* は *pirit* には省略されている。

Maha-vansa や *Dīpa-vansa* 中のセイロン島への経の伝来の記述には、布施とその功德を説くものが含まれていた。が、現在では、*pirit* 以外でも施を説く経は重視されない。

法要は、餓鬼と化したかも知れぬ先祖、夜叉等による災厄や病を未然に防ぎ或いは取り除く目的で行なわれる。法要後、*pirit* の読誦によって呪力の込められた糸が出席者の手首に結びつけられ、同様に水が飲まれ、家の周りに撒かれ、水の入った小壺・小瓶が屋内に吊されるのは護符としてである。

伝承では、セイロン島の先住民はヴァッターであり、北インドからシンハラが渡り、南インドからタミルが侵入したとされる。しかし、ヴァッターの言語はシンハラ語やペーリ語に近く、民族的にはシンハラとタミルは類似しているとされ、これらは同族であろうとも言われる。

ヴァッターの信仰は夜叉信仰であり、シンハラの間信信仰もこれと同じで、共に樹神信仰を持つ。ペーリの中には、夜叉と餓鬼の混同があり、また樹神信仰も見られる。シンハラは樹神はタミルのヒンドゥー神と混同されている。

ところで、在家者の家、寺院を問わず、所得第一とされた仏

弟子の *Sivali* の像が見られる。この像が飾られるのは、その利得の威力に肖るためである。*Sivali-prita* や *Sivali-dahana* (呪文) は、*Apadana 540* *Sivali* をもとにして構成されているが、本来は布施の功德を説くものであったのが、利得能力のみが強調され、それが自らにも至れかしという祈願文となっている。

これらの点から考察すれば、スリランカ仏教は、夜叉信仰が土台となっており、施等の功德も本来の意義からは外れている事が知られ、且つ現世利益の面も強いことが知られる。

然し、セイロン島には大乘も栄えた時期があり、且つ、*priti* にも大乘の影響が伺われる事、*Kandy* 時代以降、寺院内にヒンドゥー神社が共存する事、十八世紀には西洋の植民による仏教衰退の為、タイ・ビルマから長老を招いている事、近代になり西洋人の関心から各地に冥想場が開かれた事等、様々な影響を考慮せねば、パーリ仏教からスリランカ仏教への変遷は辿り得ぬであらう。

尤も、現存する写本の種類や、遺跡からの出土物から、律を遵守し、阿羅漢を目指す出家よりも、在家者の要請が中心であった仏教であったろうことを伺い知ることができる。

ランナータイのスリランカ上座部仏教

受容について——そのⅡ——

宇治谷 顕

前年の学会に於て「ランナータイのスリランカ上座部仏教受容」と題し、スリランカ上座部仏教導入の過程を考察した。ランナータイの創設者メンラーイ (*Mengrai*) 王の息子クナ (*Kuna* または *Khanna*) は王の勅命を受け、自らスコータイ (*Sukhothai*) 都に赴き、リ・タイ (*Li Thai*) 王の許しをえて、スリランカより渡来した高僧スマナ (*Sumana*) をランナータイに招聘した。ランナータイのスリランカ上座部仏教は高僧スマナの活躍と、メンラーイ王、及びクナ王の積極的な庇護により一躍北タイ一円に伝播し、ランナータイの国教となった。

今回は、その後のスリランカ上座部仏教普及の様相を考察する。クナ王の息子センムアンマ (*Saemuangma*) は二二八八年王位を継承した。彼は自ら敬虔な仏教徒であるとともに、父の意志を受け継ぎスリランカ上座部仏教庇護の立場を踏襲した。この時期よりパーリ語の研究が進み、パーリ仏典の翻訳、及びタイ語の仏伝などが作成され始めた。

センムアンマ王即位に際して、その叔父であるチェンライ

(Chiangrai) のブロンブ (Brahma) の反乱が伝えられている。彼はアユタヤの援軍をえて一度の反乱を興すが鎮圧される。後に、彼は特赦を与えられ、その返礼としてスリランカ伝来の仏陀像を王に寄進している。この仏陀像には有名な伝説が伝えられている。

スコータイの英雄ラーマカムヘン (Ramkamhaeng) 王はスリランカより仏陀像を招来することを望み、幾度か挑戦の結果、遂にブロンズ製の仏陀像をナコンシータンマラート (Nakon Si Thammarat) に納め、そして王はスコータイに安置した。この仏陀像はスコータイ都陥落後、ピッサヌローク (Phitsanulok) を経て、一時アユタヤ王朝に安置されたが、その後盗難にあい、北方で修理されてからカンペンベット (Kamphaeng Phet) に奉安された。ブロンブはこの仏陀像を入手し、センムアンマ王に贈った。王はチェンマイ (Chiang Mai) のワット・チリアンパー (Wat Chitlangpha 現在 G Wat Phra Sing) の名前をスリランカより伝来した仏陀像を Buddha Shingha と呼び、その名が短縮して Buddha Sing と呼ばれたことに由来すると思われる()に奉安したという。ラーマカムヘン王によって招来された仏陀像は三体とされ、現在、その一つはナコンシータンマラートの古王室の中で発見され、他の一つはバンコク国立博物館に、もう一つはチェンマイのワット・ブラシンの礼拝堂の中に安置されている。

センムアンマ王の後を継いだサンファンケン (Samfang-kaen) 王は一四二一年に即位した。王もまた忠実な仏教徒で

、都に数多くの僧院や仏塔を建立した。一四二四年にはスリランカで開催された仏教徒会議にダンマガンビラ (Dhammagambhira) 僧・メダンカラ (Medhankara) 僧を中心とする二十五人の僧を派遣した。また、スリランカ僧を招くなど、僧の交流もおこなわれた。タイ留学僧と一緒にスリランカで学んだヴィカマヴァフ (Vikkambahu) 長老とウッタマペンナ (Uttamapanna) 長老は王により招来され、アユタヤ・シーサッチャナーライ (Sri Satchanai) ・スコータイと布教し、一四三〇年ダンマガンビラ僧とメダンカラ僧とを伴ってチェンマイに入った。彼らは北方チェンライにも赴き、各所に僧院や仏塔を建立し布教につとめた。

サンファンケン王の息子ローカ (Lok) は一四四二年に即位しチイローカラージャ (Thokaraja) 王と称した。王も仏教を庇護し、各地に碑文を残し、現在この分野の研究者に貴重な資料を提供している。碑文には、王の即位を祝して、同年にメダンカラ長老の指揮のもと五百人の受戒式がおこなわれたと記す。

この時期は北タイにおけるスリランカ上座部仏教の黄金期と称し、彼らはヴァナラッタナ (Vannaratana) グループと呼ばれ、この後スリランカ上座部仏教の主流となるのである。

チベット仏教史における

戒律の受容について

矢崎 正見

チベット仏教史の流伝のなかで、チベット仏教が戒律の受容を正式に行ったのは、ティソンデツェン (Khri sroñ Ide btsan, 742-797) の治下であった。ティソンによるその戒律受容の実際は、インドより説一切有部の僧十二名を招き、選ばれた七人のチベット人に対して授戒せしめた。これがチベットにおける戒律の正式な伝来の最初とされているのである。特に、有部の僧が選ばれて招かれた理由については、五代タライ史(東洋文庫 349-2609, No. 5664 : 38a.1-4~5) に「ヒノトヒツジの年 (767) インドにおける根本四部中、説一切有部がチベットには「適する (legs)」と考え、この派の僧十二名をインドより招き」とある。又、受戒した七名の、いわゆる試みの七人 (Sad mi mi bdun) であるが、プトン (二説) ・バシエ・ゴル年代フーラン・五代史・カータンデン (二説) ・バシエ・ゴル年代記・ベマカルボ等に記される七人の人名については各説、誠に区画であり、これら八資料、計十の諸説中、全く同じ名を挙げたものはプトンの一説とフーランのみである。そして、八書十説に記される試みの七人の総数は延二十五名に上っている。

ティソン治下のチベット仏教において、戒律受容の志向が顕

著であった一つの証左として、彼の治下に編せられたデンカル (Ldandkar) 目録所収の律関係の典籍数を検し、これをデルゲ (Sde dge) 版チベット大藏経に収められる律経典の数と対比すると、デンカル目録の律蔵に収められる経典数三十。デルゲの場合、甘丹併せて五十三経典となるのである。デンカル・デルゲの所収経典数が、それぞれ七三四と四四六四で、約一対六の比であり、律経典の比は一对一・七となっている。この数値からも、戒律経典の翻訳に当時のチベット仏教が意を注いだ事実を窺えよう。

かく、ティソン治下におけるチベット仏教の戒律に対する関心の深さ、その受容のためインドより戒師を招き、チベット人をして受戒せしめ、一方、律関係の経典の翻訳に励むという行爲に出た原因・理由は何処に存したのであるうか。これを当時におけるチベット仏教とチベット土着の宗教であるボン教との対抗関係のなかに求むべきではなからうか。ティソン治下におけるボン教側の動きを瞥見すると、プトン (文庫 345D-2560 : 120a-1) の記述によれば、「父王ティデックツェン (Khri Ide gtsug btsan) が死し、ティソンは幼く、大臣達は法律・慣習を無視し、教法のために働いた人びとを処罰した。」とあり、デプテル (文庫 346A-2563-2577 : Ka 1a-1. 1) は「マヤン (Ma shan) という大臣が権力を持っており、仏教僧を他国に追放し、……寺院を食肉店とした。王は内心に仏教を信仰していたが、これを止めることが出来なかった。」といい、バサム (Das 本, P. 170) にも同様の記述がある。又、ポタラ

碑文 (Shol rdo rin) 南面の記述によれば、ティデの首席の大
臣、ドンドツァブ (Hbal Idon tseb) とニンニヒシリ (Lan
nyes zigs) は王に反抗し、王を殺害せんとした。更に、ティ
デの子、ティソンをも害さんとし、黒頭のチベット国は争乱の
状態となったと記されている。

これら一連のボン教側の動きに対して、ティソンの仏教に対
する篤信の心と、父祖伝来の仏教の受容・伝播を継承しようと
する意志が戒律受容の行為となつて現われたのである。そし
て、これを阻害しようとするものが、すなわちボン教であつ
た。しかも、この場合のボン教とは、ボン教教団そのものと、
ボン教を信仰する一般大衆と、これを利用しながら勢力の伸張
をはかろうとする豪族グループとの三者であつた。これらを敵
として戦う仏教側としての最も直接的な方法が蓮華生などの持
つ呪術力の活用であつた。が、ティソンの場合、そのような呪
術的仏教の利用に留まらず、伝統的・原初的形態の仏教の受容
と、そのチベットにおける伝播を企図したのである。これが戒
律の受容に現われたのであろう。しかも、ボン教がチベット土
着の宗教であるという強さを持つ現実に対抗するためには、仏
教が外来のものでありながらも、これをチベットという国土と
チベット人のなかに浸透させようとする思考が、あえて七人の
チベット人を選んでセミミドゥンとして、チベット人自身が仏
教僧として一般チベット人を教化し得る資質がある事を証し、
チベット仏教として、外来の宗教である仏教をチベット化する
ことを図つたものと考えられるのである。

「般若経」における

十八不共仏法について

山口 務

三十二相、八十種好が仏陀の身体的特徴を表わすのに対し
て、十八不共仏法は仏陀特有の精神的特徴を表わす語である。
これまでの研究成果では、十八不共仏法は阿含、ニカヤには
ほとんどその語さえ現れず、部派仏教、大乘仏教の文献になつ
て十八の一々の項目が説かれることが明らかにされている。そ
こで、十八不共仏法についての部派仏教と、大乘仏教の中でも
最初期の成立である「般若経」との関係が「般若経」の成立史
上、興味ある問題であるが、残念ながら部派仏教の文献は多く
は伝えられていない。まず、説一切有部は十力、四無畏、三念
住、大悲を十八不共仏法とする (AK, p. 411, II, 11~12)。
しかし大衆部系説出世部のそれは十力等とは別立されたもので
あることが知られている (高原信一『Mahāvastu にみられる如
来の十力と十八不共法』『哲学年報』第二十八輯)。また化地部
の碑文 (静谷正雄『小乗仏教史の研究』p. 33及び註32) から、
化地部も十八不共仏法を別立していたようであるが、現存する
化地部の文献からは確認できない。南伝上座部のそれも別立さ
れているが、一定したものがなく項目の名称にも不確定不明瞭
なものがある (水野弘元「十八不共仏法の分類」宮本正尊編

『大乘仏教の成立史的研究』(註)。『般若経』等の大乘仏典のそれも別立されたものであるから十八不共仏法については、少なくとも『俱舍論』の説を支持する有部と大乘仏典とは無関係であるとと言える。ところで、多くの「般若経」の中で十八不共仏法が詳しく説かれる所伝は八小品系√、八十万頌√そしてチベット訳に伝えられる『一万頌』である。しかし、それらには異なった型の十八不共仏法が伝えられているので本稿ではそれらを整理して、将来報告されるかも知れない他部派のそれと比較に備えるとともに、諸「般若経」の性格を解明する一助をしたい。以下に「般若経」における十八不共仏法の型を列挙するが、その分類の型については高原原氏に従う(対照表参照)。

『放光』V(大正八26b)、『光讚』V(同195c)、『小品』(同255c~256a) (I) V(同395b)、『第三会』(I) III(七489a) (I) V(同730c)、『一万八千頌』Tib. (I) Ⅲ (Peking ed., Vol. 19, 268-3-8~4-6) (I) I (Vol. 20, 151-3-6~4-3)、『第一会』(I) V(七18a~c) (I) V(同376a)、『二万五千頌』Skt. (I) I (ed., Dutī, pp. 211~212) (I) I (Cambridge Add. 1628, 532b7~533a1, 鈴木広隆氏の御教示) 同Tib. (I) Ⅲ (Vol. 18, 139-4-6~5-6) (I) Ⅲ (Vol. 19, 143-1-3~2-1)、『初会』(I) V(五302a) (I) V(六467a~d)、『十万頌』Skt. (I) Ⅲ (ed., Ghosā, p. 1450, ll. 1~14) (I) Ⅲ (京大写本 No. 105, 348a4~7) 同Tib. (I) Ⅲ (Vol. 13, 94-1-1~8) (I) Ⅲ (Vol. 17, 230-1-3~2-1) キルギット写本 (I) Ⅲ (Satapiṭaka Series, Vol. 10, part 5, 92a 10~15) (I) Ⅲ (Asīḍasasūhasrikā

Prajñāpāramitā, ed., Conze, (1974) p. 49, ll. 8~20) 『一万頌』Tib. N (Vol. 20, 210-4-6~5-2)

以上のように初期から主にV型を伝えていたが、これと同型のものは現存の部派文献では伝えられていない(「般若経」には説出世部、南伝上座部のものも見られない)。「一万八千頌」Tib. 及びそれに相当するとされる『第三会』は共に同一文献内で異なる型を伝えていた点で他に比べて特異である。また『俱舍論』の称友疏(AKV, p. 641, ll. 1~10)には十八項目の順序は異なるが『第三会』(I)と同型のものが他派説として引用されている(高原論文)。同じ安慧疏Tib. (Vol. 147, 253-1-4~7)には順序が現存の資料とは全く異なる他派説が引用されている。但し省略されているので全容は明らかではない。『二万五千頌』Skt. は後に改変された經典であるが、同型のものが唯識論書(ASBh, p. 131, ll. 14~23)で見られる。『一万八千頌』Tib. (I) V(七18a)と同型を伝える。後期の文献である『十万頌』Skt. 同Tib. ではV型を伝えるようになるが『二万五千頌』Tib. キルギット写本『一万八千頌』Tib. (I) V(七18a)と同型である。

『大品般若経』における

智慧と無我について

真田康道

大乘の無我説は、二無我説であつて、法無我は、人無我よりも一層根底にあるものと考えられているが、「大品」もこのような二無我説に立脚していると云える。⁽¹⁾ところで、後代の大乗の学派においては、二無我の成就は、煩惱障と所智障の二障を断ずることであると主張されているが、「大品」におけるその成就は、智慧の修得と大きな関係があるように思われる。

まず「大品」の代表的智慧は、般若ハラミツである。この智慧は、不二智であつて、菩薩は、初発意から般若ハラミツを行じ、「深奥の処」と云われる空性の領域に至り、ついには一切種智を得て仏性に入る。したがつて菩薩は、二無我を般若ハラミツが深まつて行く過程で、次第に成就して行くと考えられる。

次に重要な智慧としては三智がある。いわゆる一切智 (sarva-jñata) と道種智 (mārgakāra-jñata) と一切種智 (sarvākāra-jñata) である。⁽²⁾一切智は、声聞辟支仏の智慧であつて、この智慧によつて「煩惱の断」(non moḥs pa spaṅs pa) が得られる。これをそのまま解すると、煩惱の断は人無我の成就に他ならないから、声聞辟支仏には、人無我の成就のみがあつて、法

無我の成就は有り得ないことになる。彼らにも法無我の成就があるか否かをめぐつて、中観学派の清弁と月称の意見の分かれるところである。一切種智については、この智慧は、仏の智慧であつて、仏は一切種智によつて煩惱とその習氣を悉く断じて、⁽³⁾ (bag chags kyi mtshams sbyor ba thams cad span pa)。従つて究極的無我は、煩惱を断ずるだけでなく、その習氣を完全に断じたときに成就される、換言すれば、無我の成就は、業と煩惱から智慧への転換において認められるのである。

三智に基づく声聞辟支仏と仏の無我については、以上の如くであるが、菩薩にとつての無我の成就は、如何様であろうか。三智中の菩薩の智慧は、道種智であるが、その特徴は、以下の如くである。⁽¹⁾この智慧は、声聞乘、菩薩乘、仏道における修行方法を遍ねく学習して得られる智慧であつて、これによつて一切衆生を救済する利他行が実践される。⁽²⁾一切智と同様に煩惱の断は得られるが、未だ習氣の断は得られないから、一切種智より下位にある。⁽³⁾しかし、⁽⁴⁾道種智と一切種智には連続性が認められるが、一切智と一切種智には、それは認められず断絶的である。⁽⁵⁾声聞辟支仏の煩惱の断とその智は、菩薩の無生法忍によつて得る智断に相当するが、前者より後者が勝れている。⁽⁶⁾菩薩は、無生法忍を具足してから菩薩位に入り道種智を成就する。

道種智に関しては、以上の如くであるが、菩薩が無我を成就するのは、無生法忍を具足した段階の道種智においてであるとみなしてよいであろう。それ故に無生法忍について考察する

と、無生法忍とは『智度論』によれば「諸法実相の不生不滅を知る」⁽⁶⁾「智慧であるが、「大品」によれば、無生法忍には、「生忍」(hams su len pehi bzod pa) と「法忍」(chos khon du chud pañi bzod pa) の二忍がある。生忍とは、菩薩が人々から迫害を受けても彼らに怒りの念を起さないこと(順心不起)である。「法忍」(一切法無生法忍)であって、菩薩も共に畢竟空であることとすることである。そして生忍は、煩惱の「断」(spais pa)に、法忍は「知」(ye ses)に相当すると為す。菩薩のこの智断は、前述の(4)の通り、声聞辟支仏の智断よりも一層勝れた智慧である。この様であれば、菩薩は無生法忍における生忍によって人無我を、法忍によって法無我を成就すると云える。それより以後菩薩は五神通によって無我の実践である利他行に専念する。

注

- (1) 大正八、二六九上。拙論「菩薩と無我」(『坪井俊映博士古頌寿記念論集』)
- (2) 大正八、三七五中、下。
- (3) 同右、三七五下及び三八一下。
- (4) (5) 同右、三九〇下〜三九一上。
- (6) 大正二五、二七五上。
- (7) 大正八、三九〇下〜三九一上及び三八八上。

「般若経」における四句否定の根拠と

その abhāvasvabhāva

渡辺章悟

「般若経」の四句否定は、拡大般若においては幾つか指摘できるが、道行系では冒頭の道行品にあたる箇所のみが唯一の例であろう。先ず、般若波羅蜜を行ずる菩薩摩訶薩が一切知性に近づくこと、さらに、五蘊とその特質 (lakṣaṇa) 生起、消滅、破壊、空を、行ずるといふ意識をもって行じないこと、このように行ずる者こそが般若波羅蜜を行ずるのである、とす。その「sa hi carāṇs carāṇitī nopatī / na carāṇitī nopatī / carāṇi ca na carāṇi ceti nopatī / naiva carāṇi na na carāṇitī nopatī /」(Aṣṭ. W ed. p. 59) という carāṇi (自分が行ずる) に関する四句否定がなされる。『八千頌』では続いて、carīṣyāmi (自分が行ずるであろう) に関する四句否定が述べられ、「なぜ認めないのか。なぜなら一切のものは近づきえず、得ることのできないものだからである (tat kaśya hetoḥ nopatī / sarvadharmā hy anupagata anupātāḥ)」と続く。しかし、『二万五千頌』や『十万頌』では、二つの四句否定の間に、スプーティの次のような言葉が挿入される。

“tathā hy āyuṣman sārīputra prajñāpāramitāyāḥ sva-

bhāvo nopalabhyate / tat kasya hetoh / tathā hy
abhāvasvabhāva prajñāpāramitā”

また、後の四句否定の根拠となる句も、「それはなぜならうか。なぜなら、そのことによつて、一切のものは自性のないものである」と「とうとう境地を」得ており、至っているからである (tat kasya hetoh / tathā hi tena sarvadharmā abhāvasvabhāva iti anugatā anuprāptaḥ; Pv. p. 141, ll. 16~) とうとうに、abhāvasvabhāva を四句否定の根拠に据える。この語は、羅什訳『小品』では性無所有、玄奘訳『第二会』では無性為自性と訳されている。他の箇所における用例でも、玄奘訳は類同の訳語―無性為性、無性為其自性、例外的に都無自性―を確定して用いている。これは、無の有を論ずる瑜伽行派の影響を受けた解釈を示す。両者の訳語の相違は、まさにその思想、立場の相違であった。

羅什の性無所有とこう訳語は、abhāva-svabhāva とどう復合語の前半 abhāva (無所有) に主たる意味を持たせ、svabhāva (性) に対して、実体的意義を附与していない。従つて、「無そのもの」「全くの無」程の意味に理解したのであり、この場合の svabhāva は、事物の在りよう、即ち「相」に近い。羅什は svabhāva を相と訳すことがあるし、『智度論』のこの部分の釈論でも「前品(集散品)用空門破諸法、此品欲以無相門破諸法。」「前者為空故。此為無相故。」とあることが根拠となる。

羅什訳の無所有は akīncanya を除くとしても、avidyamā-

na (tva), asat(tva), asatā, abhāva, nāsti, na vidyate, nopalabhyate 等があり、曖昧な点があるが、性無所有、無所有性の原語は abhāva-svabhāva と確定できる。ただし、abhāvasvabhāva は、稀には無自性、無性と訳される。この abhāva 無所有が、単なる存在(有法: bhāva) に対する非存在(無法: abhāva) でないのは勿論である。『一万八千頌』Chap. 64 にも、次のように述べられている。

「世俗として有 (bhāva) と無 (abhāva) が説かれるのであり、勝義によつてではない。しかも、その世俗と勝義とは真如として一体であるのに、衆生は顛倒しているため、それを知らないにすぎない。衆生は五蘊に実体観を懐き、無であることを知らない。」

文中の abhāva は二義を持つ。第一は有と対する世俗の abhāva で、bhāva と同じく勝義としては認められない。第二は勝義の abhāva で、羅什は『小品』(378c) で前者を無後者を無所有と訳し分けている。

また、「般若経」増広の過程からみると、abhāva と asvabhāva は abhāvasvabhāva へと移項した。abhāva からの移項は、右のような勝義の abhāva を、世俗のそれと区別するために採用されたのであろう。asvabhāva は般若経の最も一般的な無自性の原語であるが、瑜伽行派の思想に反し、この語も abhāvasvabhāva と同義とせねばならないものであった。移項という事に加え、同一テキストでも、両者は混乱して述べられることさえあった。また、『八千頌』で説かれる、色

の無縛無解の根拠としての *asvabhāvavāta* は、対応する諸漢訳をよつてみれば、その原典が *abhāvavabhāva* であると考えられるものが多い。さらに、『二万五千頌』の別な箇所では、色の無縛無解の理由に、無所有と訳される *asatva* を始めとして、遠離 *vikīrtavā*・寂靜 *śāntavā*・空性 *śūnyavā*・不生 *anūpanatavā* 等を掲げることからも、無自性の本質的意味の相違は見出し難い。

以上、ここで扱った四句否定は、般若波羅蜜を行ずる修行者があらゆる執着を排除して行ずるべきであることを述べたもので、その根拠に挙げられた *abhāvavabhāva* は、諸法が無自性、空であると言うのと同意義である。そして、特に諸法の相という観点から、法性・真如を表現した語であると言えよう。

飲酒戒考

杉本卓洲

仏教で説く五戒の最後の飲酒戒は、他の四戒(殺・不与取・姪・妄語)と異なつて特殊な位置にある。ジャイナやヨーガの第一支の禁戒(*Yama*)における五戒では、最後は無所有とあり飲酒は除かれている。また仏教の律の中でも飲酒戒のみ波羅夷罪(*Pāṭika*)に含められず、波逸提罪(*Pācītya*)の一つとして軽罪の部類に入られている。

飲酒戒が制定されるに至つた因縁については、サーガタと名

づく比丘が在俗の信者たちからカーポーティカー(*Kāpōtika*)という飲物を飲まされ、意識を失ひ仏陀に足に向けて寝たためであると伝えられ、条文は「スラー酒・メーラーヤ酒を飲むは波逸提なり。」と簡単なものになっている。これに対し、律の戒本とは関係なしに説かれる場合には「スラー酒・メーラーヤ酒・マッジヤ酒等の放逸の原因(場所、状態、耽溺)より遠ざかること」という表現がなされ、特に在家信者に向けて強調されるのが特徴である。

飲酒の悪弊についての仏典の記述は、『マヌ法典』や『実利論』の説く内容と類似を見、汎インド的な飲酒悪徳論に立脚しているのが知られる。ところが漸次飲酒が最も罪悪なるものとされ、悪弊の数が増大されるのである。即ち、当初六種或いは十種あげられていたのが、三十五失あるとか三十六種の悪報があるとか説かれるに至る。しかもその際、殺や姪などの四は五種もしくは十種の過失にされたままである。そして、飲酒こそ他の四罪を犯せしめる根源であり、他の悪を防護する働きをもつが故に遮罪と呼ばれ、何よりも先に抑制すべきものとされる。酒を飲んだがために、姪・盗・殺・妄語の四をすべて犯してしまつた男の話や、肉を食しても飲酒戒の方は命を捨ててまで守つた病人の話などが語られる。

このような徹底した飲酒の罪悪視に対して、肯定的な面も認められる。

元來酒は薬用としては許されたし、時には料理用として使われることもあつたようである。しかし、酒は心に歡喜を生ぜし

め、怒りの心をとり除くとして、酒の効用を積極的に説く經典も存在する。また、在家の菩薩は自らは酒を離れるべきであるが、人に酒を与えるのは布施波羅蜜に相当し、罪にならないとする主張も見られる。

他方、比丘尼が酒を造ったり売ったりした例がしばしば見受けられ、不酤酒戒という禁戒が設けられたりしている。女性が酒造りの仕事に携わっていたことを物語り、出家後もそれを止めずにおって批難されたようである。周知の如く、『梵網經』においては飲酒が輕戒とされているのに対して酤酒の方が重戒とされているが、恐らくは右の比丘尼に対する不酤酒戒と同様、酤酒と酒造の同一視に基づいてのことであろう。つまり、飲酒による悪の発生は、酒を造り売る者が居るからというわけである。

ところで、仏塔や窟院内に男女が酒を飲みかわしている図がよく見受けられる。一般にはギリシアのバッカス祭の光景と見做され、非仏教的な題材であると解釈されている。しかし、何故このようなものが描かれたのか、その理由が問われるべきであらう。すでにインド内にも酒祭りと呼ばれる祭りが存在し、行者たちが酒に酔い自制を失った話も語られており、すべてが西からの影響とは片づけられない面も認められる。

これらは飲酒戒とは別の意味で飲酒よりの離脱をすすめる働きを有していたように思われる。即ち、見る者に嫌悪の念を生ぜしめ、女色や飲酒からの遠離・超克をうながし、出家及び修行を誘発し深化せしめる機能を有していた。

またそれらは善業の果報としての天界における享楽を描き、人々に現世における善業への勧誘・奨励をうながすものであった。

慧沼の教学的特徴とその展開 (1)

上田 晃 圓

中国唐代、唯識の学匠である慧沼（714）は、法相宗第二祖と称され、中国・日本では教学的に極めて重要な位置にいる。その著述の筆頭にあげられるのが「三ヶ疏」の随一『成唯識論了義灯』七卷本末である。この書は従来、唯識教学上の異見を性相決判し、唯識の了義を示したものとされている。尤も、この見解は本書のもつ顕著な特徴を示していよう。これはその注釈書の一つ、「指南書」ともいうべき、善珠（723—797、日本）の同『了義灯増明記』によつてもうかがえる。従つて、このことをふまえ、つまりかかる事情がどこにあり、かつ本書の性格が細部如何なるものであるかを知り、これによつて慧沼教学の根本的課題を探らうと考える。

① 本書は、唯識六家（窺基・圓測・普光・慧観・玄範・義寂）の説に決判を加えた道證の同『要集』における説を決判する。しかも道證の決判に重きがおかれているのが圓測説であることから、圓測の同『疏』にみる彼の説（『要集』有釈の典拠）や釈義、あるいは道證が是とした余師の釈義も批判の対象にな

っている。慧沼は窺基説を、つまり同『述記』を中心とする説の正統性を立証するために、従って圓測―道詮説との相違を徹底的に浮彫にすることによって逆に窺基説の意義を示している。これは『了義灯』の論展開が、

論云（あるいは疏云）……………

本釈（または本解）如_レ疏（疏とは述記をさす）……………

西明釈云……………

要集云……………

今謂_レ不_レ尔……………

と示されるように、『成唯識論』本文がまずあげられて問題の論拠がいずこにあるかをいい、これに関する窺基説、次いで西明義いわゆる圓測説、そして要集の決判、最後に慧沼の自説批判をいうという順序になっていることから充分に理解できる。

② 圓測説は真諦の流派の説に同じといわれる。慧沼はその圓測説を批評しながらも真諦の説を「総料簡」に充てている部分がある。このことは撰論宗の教義的進展が新たな局面にあったこと、ひいては窺基―慧沼に対する圓測―道詮といった教学的対立の気運といったものを裏付けているのではなからうか。

③ 『了義灯』は単なる異見への批判書としての性格のみをもつものではない。内容的にも窺基説にもとづいて進展させたと考えられる慧沼独自の教義理解を吐露する諸種の「分別門」いわゆる観法が随処に散見する。しかし本書は『述記』のように『成唯識論』本文を随文解釈して、必要に応じて同『論』

本文や同『述記』の文を引き、難義を論究している。その分別門にはたとえば、三類境・五根・大造・表無表・異生性・有為法・無為法・上座部九心・相縛・有漏・七分別・三解脱門・四道などが論究されている。

④ 『了義灯』は内容的に成立、あるいは不理解をきたすところには諸本を対校して検討を加え、時には伝写の誤とか翻訳家の誤、あるいは筆受の誤（大正43―751―c、同―794―c）などに言及している。

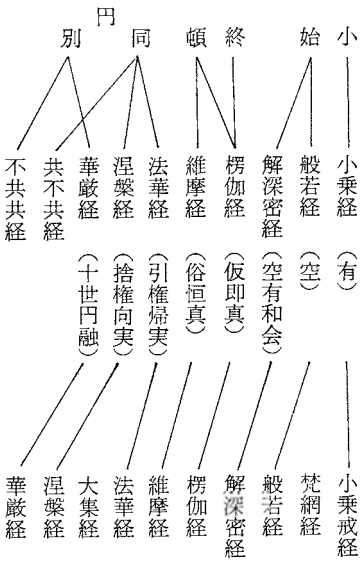
以上の諸点において、『了義灯』の性格、根本的な慧沼教学の特徴を記した。

李通玄の教判について

稲岡智賢

李通玄の十宗十教判が個々の經典論の上に成立する等の様々な独自性をもつものであることは周知のとおりである。そしてそれが既に法蔵の五教判を知っていたことからすると、經典の統取性という教判の完成度という点からも種々の疑問を生ぜしむるものといわねばならない。そこでこの小論では、五教判の影響と特に楞伽維摩二經にスポットを当てて彼の教判の立場を調べてみることにしたい。

まず両者を配対し相互関係を探ってみると



との配対が可能かと思われる。このことは彼が「皆是承前先德所立宗旨(因36・721c)」と述べ、又探玄記を長行に亘って引用している(因36・734b、735b)ことと合せて、筆者は五教判等が彼の教判に多大な影響を及していると推察するのである。

しかしながら彼は全面的に五教判に同調していたとは考え難い。その相違を楞伽維摩兩經において探ってみると、法蔵は前者を起信論と同様終經に、若くは兩者を離言の観点から頓教に位置させるが、通玄はその立場を多少異にする。勿論、「解深密經乃至入惑之初門 楞伽維摩直示惑之本質(因36・723b)」の語等、始教終教を想起させる文もあるが、これらも必ずしも五教判に同調したものとはいえない。又頓教が離言という観点に立つが故に慧苑から批判されるという如きの教判的曖昧さも彼には見受けられない。何故なら彼はこの二經を終頓という立

場よりも頓悟を示す經として扱っていると考えられるからである。そしてこの立場は彼の思想の中で非常に重要な位置を占むと思われるからである。即ち華嚴教学の特色である初發心時便成正覺の思想を彼は「三界無明一時頓尽 唯有習氣煩惱漸々以法治之(因36・827a)」との頓悟漸修の色彩を帯びた実践的立場で理解し、信の位置が三聖の文殊に代表させる程重要性を与えていることと関係する。彼において信を成立せしめる文殊の智は「自信中心分別之智 与一切諸仏根本不動智仏本来是一心(因36・808c)」の信を成立させる無性の智であった、この智が楞伽維摩二經とその基本的立場を共にしているのである。そのことは二經が解深密經の如く第九純淨識を立てるということなく、如来藏と無明とが不二のものであることを説く(因36・723ab)点が強調されていることよって明白である。又、信を成就せしめる経たる名号品の解釈において、しばしば起信論が引用され信を鮮明にしていることによっても知ることが出来る。

以上から筆者は二經が頓悟的観点に立つて教判づけられたと考えるのであるが、では二經間の相違とはいえば「以維摩詰明入纏之行(因36・736b)」の語に示されるのではないかと推察する。これは三聖の中、差別智を代表する普賢の立場と非常に類似しており、十宗判の中において大集經を除く維摩以降全ての經典が華嚴經と細部に亘る比較がなされていることから察すると、或いは彼は教判を彼の思想の特色の一つである三聖円融思想を基盤として考えた点も見出しうる。なおこの解明は

他日に譲るとして、今は彼の教判の特色が五教判等に影響を受けつつも、その中の終教頓教という位置づけよりも頓悟の観点に立つ位置づけの方がむしろ重要であるとみなしたところにある旨を明らかにしたことで結びとしたい。

『馬祖語録』の影響

長 嶋 孝 行

本論は『馬祖語録』の影響、と題したが、その題名の後に△?▽をつけて読まれることを要望しています。即ち、筆者は『馬祖語録』と『六祖壇經』の關係に何らかの影響があったのではないか、という対較的発想から考察していることを付記するものである。そこで、『馬祖語録』と『六祖壇經』両テキストの類似点を羅列するなら、次のようである。

南嶽懷讓に遇うまでの馬祖についての記述と、弘忍に遇う以前の惠能についての記述は同型の記載であり、また、南嶽と馬祖の師弟間の問答は弘忍と惠能の師弟間の問答と同型の対話と考察される。次に、『馬祖語録』の次の文を見れば、『壇經』の惠明の段に類似していることが判明する。

石鞿慧藏禪師、本以弋獵為務、惡見沙門。因逐羣鹿、從祖菴前過。(中略)藏當時毀棄弓箭、自以刀截髮、投作麼生牧。曰一廻入草去。便把鼻孔拽來。祖曰、子真牧牛。

右をお手本としたであろうと考察される『壇經』の大庾嶺の段は次のようである。

唯一僧、姓陳、名惠明。先是三品將軍、性行麁惡、直至嶺上。來趁犯著、惠能即還法衣、又不肯取。言、我故遠來求法、不要其衣。能於嶺上、便說法惠明。惠明得聞、言下心開。能使惠明即向北化人來。(第十一節)

敦煌本の右の文が、後世に編集された徳異本、或は宗宝本になると約三倍強の文字に増加し、説話されている。それは五祖弘忍が病気で上堂しないこと、惠能が弘忍から受けた衣を草上に投げ出したこと、それを惠明が取り上げようとしたこと、更には惠能と惠明の対話である不思議の問答が補足されているのである。右の段での『壇經』の編者が、『馬祖語録』からの模倣は、『馬祖語録』の文字△惡見沙門▽は『壇經』の文字△性行麁惡▽であり、或は『馬祖語録』の文、△子真牧牛△は『壇經』の文、△便說法惠明。惠明得聞、言下心開。▽である。この二つの証拠は内容に於いては同じものであると推察できよう。即ち、後世になって、馬祖門下から百人の俊僧が生れたと言われているように、それらの弟子の内には、慧藏のように群をなした鹿をつれたという悪見の沙門もいたと『馬祖語録』の編者は単純に記録しているのである。一方、『壇經』の惠明は惠能から法衣を取り返すために、大勢の僧を引きつけていたと、『馬祖語録』の鹿からヒントを得て、『壇經』では、それを僧へと更えて記録しておきかかったのが『壇經』の編者の意図であるように考察されるのである。そして、更に、

『壇經』に於ける、法達の読む『法華經』の段（敦煌本第四十二節）は『馬祖語録』に於ける、經論二十余本を讀んだが、禪が判らないという講僧の段に相当するのである。更に、『壇經』が『馬祖語録』をお手本にしたであらうと考えられる証拠は、薬山の段に散見される。即ち、『馬祖語録』に記されている、馬祖の処へ行くことを勧められた薬山の段は、そのまま、『壇經』に於ける、弘忍の処へ行くことを勧めた、『金剛經』を読む、あの一客（敦煌本第二節）に相違ないであらうし、或は、また、志誠に曹溪へ行くことを勧めた神秀の行為（敦煌本第四十節）も、内容の違いこそ聊かあるとはいへ、やはり同型の記録に相違ないのである。そして、馬祖と薬山の別離の様子が、弘忍と惠能の別離（敦煌本第十節）に極めて類似しているのである。その他『馬祖語録』における馬祖の弟子で、『頓悟要門論』の著者である大珠の段と、『六祖壇經』の德異本以後に記載されている『永嘉集』の著者、玄覺が惠能の弟子となつてゐる段等の対較を挙げたなら、幾多の類似点はある。しかし、そうとばかり言えない節も両本にはあり、各々の特徴を表わしてゐる。

宋朝禪と三教一致思想 (一)

——天童如淨の場合——

長谷川 昌 弘

中国宋朝禪は実に複雑な様相を呈しているが、その一特色に三教一致思想の流行があげられる。もとより中国禪宗はその成立から常に中国固有の儒教・道教と交渉をもつてきたが、北宋にいたり契嵩等により一致思想が高められ、南宋の大慧宗杲によつて強く主張され遂には一世を風靡するにいたつた。しかしその禪風の上で大慧と一線を画すと思われる虎丘派や天童如淨等の態度は未だ不明瞭である。

従来わが国道元研究の延長線上における如淨は三教一致を強く排斥したとされてきたが、近年『如淨語録』の研究によりその態度は必ずしもそうでなくむしろ肯定論者であつたことが知られてきた。例えば鏡島元隆氏は『如淨語録』には『論語』の「吾無隱乎爾」なる語が二回、『老子』の「天得一以清、地得一以寧」なる語が一回引用されしかも清凉寺の入寺法語ではつきり儒仏一致を唱へたことを指摘されているが、それ以外にも直接儒道二教の語を用いてはいないが思想的に非常に近似した個所は多々見受けられるのである。「淨慧寺語録」の「四月一日祈晴上堂」、「瑞巖寺語録」の入寺法語「建法幢立宗旨。…中略：松蘿亮隔笑掀騰」、「卓拄杖云：…中略：虚空關聒聒」なる上

堂語そして「冬至上堂」等いずれも無為自然と仏法を結びつけて述べんとしている。また「淨慈寺語録」の「至人垂化無生死。示現闍浮有去来。刹利塵塵成正覺。黃金寶殿玉樓臺。」なる上堂語の「至人」は『莊子』逍遙遊篇の「至人」の概念が用いられていると思われるし、『瑞巖寺語録』の「謝兩班上堂。十二峯前上戲棚。那咤赤腕點天強。屈煩鼓笛低頭舞。弄醜真堪笑一場。」なる上堂語の「天強」は『易』卷一の「天行健君子以自強不息」の概念が用いられていると思われる。このように『如浄語録』には各所に儒道二教の思想が仏法と渾然となった上堂語が見受けられるが、『論語』の語句が引用された「天童景德寺語録」の上堂語即ち、「陸脩静陶淵明。文殊普賢。打圓相云。咦。一款具呈。且道。憑誰批判。若是孔夫子。吾無隱于爾。」は、清涼寺の入寺法語以上に如浄の態度を明らかにしている。陸脩静は著名な道士であるが、陶淵明は、官僚経験者即ち進士であるから儒者としての一面も備えていたのである。その彼らを文殊・普賢とひとまとめにつまり同一犯としてこと細かにさし出しさせて誰に審判してもらおうかという表現は、既に彼らは皆同じであるとする如浄の態度が窺えられる。その上、孔子なら自分は皆にかくし立てをしないと言う、即ち仏は仏、道は道、儒は儒それぞれ明らかでせんじつめれば皆同じである」と述べているのである。この上堂は如浄の年令からみても、思想的に円熟した彼の言として清涼寺時代の言以上に重要であろう。

以上の検討からは三教一致肯定論者としての如浄像が浮かび

あがるが、これを文字通り受け止めてよいであろうか。今彼が強く影響を受けた松源崇嶽の禪風を顧みるに、現成公案を基幹としながら看話・黙照の対峙を超え、しかも一宗一派にとらわれず老荘思想をも包含した統合仏教ともいえるべきものであった。そしてそれはそのまま如浄の禪風と軌を一にするのである。一方生まれながらにして中国人であった如浄に長い歴史を有する中国固有の様々な思想がある程度備わっていた事は否定できないであろう。このような観点からすれば三教一致に対する如浄の態度は決してそれを迎合したものではなく、自らの仏法を華揚するための一手段であり流行思想の枠を超えたものであった。換言すれば常に外来宗教とみなされてきた仏教が次第に中国化し、遂には中国人自身によって自分達に密着した一思想として確立されたまさに円熟した中国禪が如浄禪であると言い得る。

注

(1) 鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』一一八〜一一九頁。

(2) 詳しくは拙稿「松源崇嶽の研究」(『東海仏教』第二十九輯)を参照されたい。

浄土經典としての『占察經』について

坂上雅翁

『占察經』(具名『占察善惡業報經』)は、本来密教系の地蔵

經典であり、占察法や如来藏思想について具体的に説いた經典である。また、その成立に関しては、『大方広十輪經』や『大乘起信論』との関連において、六世紀末、中国において編纂された偽經典であることが、すでに先学の研究により指摘されている。

しかしながら、『占察經』が中国仏教、日本仏教の流れの中でどのようにその經説が受容・展開されているかについてみると、淨土經典としてその經説が引用されることが多く見られる。ここでは、『占察經』がその經説の中で直接的に淨土思想を説かないにもかかわらず、後世、淨土經典としてとらえられていく過程を明らかにしたい。

『占察經』が成立したと考えられる六世紀末は、言うまでもなく中国淨土教を代表する道綽・迦才・善導などが輩出した時代であり、特に末法思想を強調する經典、『大集經』月蔵分が五六六年に、『大乘同性經』が五七〇年に訳出された一方、五七四年には北周の破仏が行なわれるなど、時代はまさに末法・末世であるという風潮が広がっていった。中でも信行は三階佛法をとなえ、末法当来を主張し、当時の教界に大きな衝撃を与え、道綽は『大集經』月蔵分の五箇五百年説にもとづき、今時は第四の五百年つまり、すでに末法に入り淨土の教えのみ残っているとし、称名念仏することにより懺悔修福して淨土に往生すべき時であると強調した。

いま『占察經』成立の時代背景を念頭に置き經文を検索してみると「末法・末世・信心・不退・五濁惡世・本願力・本願自

在力・本誓願力・決定信・称名・懺悔・往生・廻向・一行三昧」などの言葉が使われており、淨土教に関して具体的に説くところはないが、明らかに信行・道綽に代表されるこの時代の影響をそこに見ることが出来る。

『占察經』の受容という点からみていくと、窺基の『阿弥陀經疏』に引用されているが、年代的に見て窺基の時代には『占察經』は入蔵しておらず、この論疏自体も偽選説があることからみて、これが初出とは考えにくい。そういう意味から言って、初出という点からは湛然の『止観輔行伝弘決』であろう。そこには、観道・戒・懺悔等の問題に関する『占察經』の引用がみられるが、その引用の形体は直接引用ではなく、取意咀嚼していることが特徴としてあげられる。

では『占察經』を淨土經典としてとらえ引用した論疏は何かという問題が出てくる。そこで諸師の引用をみていくと、これを淨土經典として初めてとらえたのは迦才ではないかと考えられる。『淨土論』の巻下には「又如地藏菩薩經説。若人欲生他方現在淨土。応随世界仏之名字。專意誦念。一心不乱。決定得生彼仏淨土。善根增長。速成不退」という引用がみられる。ここでいう『地藏菩薩經』というのは『占察經』のことであり、その經説中、「淨国」を「淨土」と二か所言葉を改めて引いている。經のこの部分は、後世の淨土教家が『占察經』を引く場合、必ず注目するところであり、迦才の『淨土論』を『占察經』を淨土經典として引用した初出と見て差しつかえないと考えられる。

さらに日本浄土教を含めた後世への影響という点からみれば、懐惑の『釈浄土群疑論』があげられる。その中には三か所にわたって引用がみられるが、例えば『占察経』の経説と湛然が『止観輔行伝弘決』二之一において述べた「諸教所讚多在弥陀」の文、すなわち一行三昧思想と浄土思想を関連つけたところに『占察経』を引くなど、まさしくこの経典を浄土経典として受容していることがうかがえる。

これらの流れが、わが国において源信・永観・珍海・良遍・法然などが『占察経』を浄土経典としてとらえる契機となったといえよう。

『往生要集』への千観の影響

奈良 弘元

源信（九四二—一〇一七）の『往生要集』には、良源とほぼ同時代の千観（九一八—九八三）からの影響が認められる。

『要集』には「寂法師の云く」として、新羅の義寂の『無量寿経述義記』からの引用がなされているが、義寂の疏と『要集』とを比べてみると、その一部分において、前者が「若少称」として、後者が「若少称」とあるのに対して、後者は「もしは一若多称 皆得往生」とあるのに対して、前者は「もしは一称、もしは多称、皆往生することを得」（岩波、日本思想大系本、二八六頁。以下同じ）となっていて、相違がみられる。同じ箇所が、『九品往生義』にも千観の『十願発心記』（九六二成

立）にも引用されているが、『往生義』では「少称」となっているのに対し、千観のほうは「一称」とある。したがって、『要集』のそれは、千観からの孫引きであると考えられる。

さらに、『要集』に引用されている『弥勒問経』（現存しない）の内容（二五五—六頁）をみてみると、義寂の疏や『往生義』に引用されている、慈心等の十心を具足せる十念の念仏は「非凡夫念 非不善念」の箇所が、『要集』では削除されており、この点においても、千観の『十願発心記』と『要集』とは、一致するのであり、千観からの孫引きを示すものである。

さらに、『要集』には、「あるが云く」として、「一心に南無阿弥陀仏と称念する、この六字を運るの頃を一念と名づくるなり、と云々」とあるが、これは、義寂の疏にも、『往生義』にも、そして、千観のそれにもみられるものであって、義寂の疏や『弥勒問経』が、千観の著作からの孫引きであった点を考えるとき、「あるが云く」の「ある」は、まさしく、千観その人を指すものと考えべきであろう。

『要集』に「大莊嚴論に云く」（一一三頁）として引用している文は、現存の馬鳴や無着の著作には見当たらないものであり、しかも、千観の著作に同文の引用があることを知るとき、これも、千観からの孫引きではないか、と疑わせるのであり、また、『要集』に言及する「境界と自体と当生との三種の愛」（二二三頁）についても、千観の著作以外に見出し得ない現在においては、千観からの影響ではないか、と考えるのである。

『要集』には、さらに、「観経に云く」として、「極重の悪人は、他の方便なし。ただ仏を称念して、極楽に生ずることを得、と」(二五一頁)と述べている。しかし、観経にこの文が見当らないことは、周知の事実であろう。石田瑞麿氏は、観経下々品の取意とみられる(二五一頁、頭注)としているが、果たしてそうであろうか。

『要集』への千観からの影響という観点から、筆者には、ここにも千観からの影響が見られるのである。すなわち、千観の『極楽国弥陀和讃』の中に

十悪五逆誑法等

極重最下の罪人も

一たび南無と唱れば

引接さだめて疑わず

浄土十方おほけれど

極楽われら縁ふかし

仏は三世に在ませど 弥陀は我等に契あり

云々とある、千観の往生思想の影響を受けて、この千観の和讃に最も近い経文を観経下々品と認定し、「観経に云く」としたものではなかるうか。しかし、源信にとって、「極重の悪人」がただ「一たび」の念仏で往生を得る、とはなしえなかつた。そこに、「一たび」を削除しながらも、観経下々品の往生を、「極重の悪人」の往生として認めざるを得なかつた内実が存するのではなかるうか。

法然門下における群疑論引用

——隆寛・親鸞を中心に——

金子寛哉

中国浄土教の祖師懐感の著『釈浄土群疑論』の日本における引用状況については、法然以前を中心にほぼまとめることが出来た。法然門下の中、浄土宗二祖聖光の『群疑論』引用についてもかつてまとめたことがあるので、それらのこととも関連して、今回は隆寛・親鸞二師の引用文を取りあげ、検討して見たいと思う。本来ならば、その他の門下の諸師についてもその引用を調査確認し、それ等の全体に渡って検討すべきではあるが、現在の筆者の力では不可能である。この点については逐次作業を進めて行く予定である。

さて、法然門下の中でも年長であったと言われる隆寛の現在知られている著作中に『群疑論』若しくはその著者懐感に關説する記事を調べて見ると、次の三文が見られる。

①：以尋常一念有乘本願善導懐感等人是也。：

②：懐感禪師奉二十五義、邪正匡知：

③：無記に成てしぬる者に、往生する者ありせぬ者あり、往生すると云は、正念にて念仏申て、聽て無記に成たるをば、さきの念仏にて往生としるべし。悪念より経て無記に成て死ぬるをば往生せずと知るべしと群疑論に見へたり。

この中①は懐感の伝記から、②は論の巻三「逆誘除取章」から、③は論巻七の「臨終念仏章」からの引用である。②の文は法然の著作中にその引用は見られないが、③の文は既に法然の法語中に見られるので、恐らくその影響を受けたものと思われる。

次に親鸞の引用文を見ると、次の五文が見得る。

①本師源信和尚は、懐感禪師の釈により、處胎經をひらきてぞ、解慢界をばあらはせる。

②首楞嚴院「要集」(往生要集)引「感禪師釈」(類卷)云。「問。菩薩處胎經第二説(中略)答。群疑論引善導和尚前文(而釈)此難。又自助成云。此經下文云(下略)

③凡於淨土一切諸行。綽和尚云。萬行。道和尚稱。雜行。感禪師云。諸行。信和尚依。感師。空聖人依。導和尚也。(下略)

④①と同じ、ただし引文の最後に「(略抄)これらの文のころにて雙樹林下往生とまふすこととをよよくよくこころえたまふべし。」とある。

⑤④と全同。

この中、②④⑤は多少語句の相違はあるが何れも源信の『往生要集』の文を引く、その引用文中に『群疑論』の文が見られるのであって、その意味では親鸞自身が自らの意識に基づいて引用したものではないとも見得る。しかし、今示した①③の文を見ると、源信を通して、親鸞が懐感を明確に意識していたこととは言い迄もない。

今の五文の上、①②④⑤は全て論巻四の「專雜二修章」の文

であり、又③は論巻五の「多勸念仏章」の文である。しかし、この③の文も今揭示した文の後に続く文を見ると辺地胎宮懈慢界に係わるのであって、その意味では親鸞における懐感の引用は結局懈慢往生、即ち化土往生の論拠を示す為に引用されたものであると言ふことになる。

以上、隆寛・親鸞、そして聖光三師の引用文を比較して見て気づいた要点を記すと次のようになる。①聖光の場合は略法然のそれを布衍して述べている。②隆寛の場合は法然に依り乍らも天台的な要素を残している。③親鸞の場合、論文の「專雜二修章」に着目する点では法然・聖光と共通しているのであるが、この二師が專修正行の念仏を強調する為に引くのに対して親鸞の場合は化土(双樹林下)往生を説く為に引用されている点では異なっている。更に文相からすれば親鸞の引用は源信に直通しているように見得るが、やはり法然の説を介して源信及び群疑論に及んだものと見るべきである。その理由については他の機会に譲ることとする。

註

- (1) 隆寛の引文の①は『散善義問答』六三頁下(平井正哉著『隆寛律師遺文集』)、②は『弥陀本願義』巻第二、一〇三頁(同上)、③は『閑亭後世物語』巻下(『続浄全』四、四八頁)。

(2) 親鸞の引文①『高僧和讃』(『真聖全』二五二頁)、

- ②『教行信証』化身土卷(同四六頁)、③『同』(同五六頁)、④『浄土三經往生文類』略本(同五四七

頁)、⑤『同』広本(同五五七頁)。

法然上人略絵伝の成立と流传

——山城灰方郷心光院旧蔵を中心として——

菊池 武

筆者の出身地越中高岡の一商家に、『法然上人略絵伝』(箱書「円光大師絵詞伝」・紙本著色掛幅・四幅)が蔵されている。これは元、山城国乙訓郡灰方村浄土宗心光院(現、西山浄土宗・京都市西京区大原野灰方町)に存していたもので、偶然筆者の眼に触れたのを縁に、この絵伝の成立と流传を解明してみたく、ここに概略ながら考察してみよう。

さて、この絵伝が何故越中に迄流传して来たかの詳細な内容は不明である。然し、戦前戦後に懸けての混乱した時代的背景等がこの一農村の寺院にも及んでの事であろう。この灰方村は、名の通り石灰を産した事による地名といわれ、地形的にも重要な所で地方の中心となっていた様で、この絵伝の關係文書に度々散見する灰方氏の本家筋(本庄屋)は、既に没落移住したとの事で、心光院境内に一際目立つ大きな墓石を残しているのみである。それはともあれ、後述する如く、その成立の経緯が多くの檀家信者達の広く深い信仰心から来ている事でもあれ、叶わぬ事とは思いつつ、これが還元されればと願っている。そこでこの絵伝には、二通の添え状が存する。一通目の前文

書(安政四年五月・祐善)には、「略四幅之模写絵伝、称名勧誘之為基干(マツ)に、応今年正月山城国乙訓郡灰方郷信心檀越請、毎歳為御忌報恩之興立別時念仏、永此略伝心光院納宝庫以備同生一蓮之証状如件」とあり、祐善という浄土宗の僧が、嘉永五年に念仏興隆の為に模写し、心光院に寄進したものであるという。心光院の檀那達は、これに対し二両を出し合って祐善に志とした。そして彼等は、遠忌報恩・別時念仏にはこれを掛け、称名念仏をしていたが、絵伝の奥書に、祐善が画図は民衆に物事の筋道を説き明かすのによい材料であるといっているので、「絵解き」的役割も果たしていたろう(祐善自身も、よく説経をしていた様である)。

次に、これを模写した祐善なる僧をみると、『筑後善導寺志』(浄土宗全書・第二十卷)に、「第五十五世鳳蓮社龍誉祐善上人、京都華開院より転ず、明治十一年三月三祖堂を重修す、現存のもの即ち是れなり、同月善導大師千百五十年遠忌を奉修す同年某月寂す」とあり、京都華開院より転じて筑後国の浄土宗大本山善導寺第五十五世住職となった人で、相当な人物であった事が判明するが、これ以上の経歴は管見の限りでは不明である。

ではこの内容となると、非常に精緻な鮮麗な色彩で落ち着いたものである。最初の、「小児の時、勢至丸と号し、ややもすれば西に向ひ手を合し玉ふ」から、最後の、「安貞二年正月西山(生大)の粟野にて茶趾し奉る」迄、構成も通常掛幅絵伝に見られる如く、一幅目は下から上へ、二幅目は上から下へという交互

に画面が展開しているが、必ずしも正格な年代順とはいえず、時折適当に布置按排している。そして、絵の各場面には一行程度の簡単な札銘を記し説明している（各軸六段 一之軸十一場面、二之軸十一場面、三之軸十四場面、四之軸十一場面）。又、裏書に灰方村を中心としての信者の先祖代々・父母・水子・有縁無縁の精霊菩提供養として百数十名の戒名が連ねられていて、成立時の信者達の信仰への深い願いが思い興されるのである。そして、これ等の人々の追善をした施主三人の外、十数名の信者の殆どが女性で（女人講が存したか）、法然の庶民救済（女人往生）の信仰面が永々と続き、ここにも顕著に現われていて、非常に興味がある。

以上、簡単に絵伝について概観して来たが、こうした事は、同じ高岡市戸出町の真宗の篤信家、菊池靖雄氏の先祖が、檀那寺の願性寺（真宗大谷派）に『御絵伝』（四幅・正徳二年御絵伝御免・裏書本願寺積真如）を寄進しているの、恐らく各地に数多く存するであろう一級品とはいえない無名のこうしたものが、本当の意味で末端の信者達の願いが込められていて、今後益々注目し研究を深めて行かねばならないであろう。

―拙稿「説教と絵解」（『国語国文』第51巻第9号）参照。

「真実」の所在

―善導・親鸞―

田代俊孝

「真実」を正面から問題にしているのは、善導と親鸞である。特に親鸞は、善導の『観経疏』を手がかりに、「顕真実」ということ一つにその全生涯を費したと言っても過言ではない。（『顕浄土真実教行証文類』）

親鸞の言うところの「真実の教」「真実の利」の「真実」とは、他との比較で言う相対的なものであろうか。「真実」の所在をたずねることにおいて答えてみたい。

さて、善導の至誠心（真実心）積は、それを通例の読み方で読めば、「真実心」を八自らかくあるべしと領解して、それに励み、諸悪を制捨して、真実心の中に三業を作すべきであるとするものであり、日夜十二時身心を苦励して、真実なるべしと勧めるものである。つまり、外に賢善精進の相を現じて内外相応することが何よりも厳しく要求されている。結局、それは、虚仮不実の我が身を自策自励で清浄真実に相応させようとするものである。「真実」を衆生の範疇としてとらえ、衆生の力によって「真実の世界」を現出できるとの立場である。しかし、それが果して可能か否か。いみじくも、同じこの至誠心積の中で、「貪瞋邪偽奸詐百端にして悪生侵めがたし。事蛇蝎に

同じ。三業を起すと雖も、名づけて雑毒の善と為す」此の雑毒の行を廻して彼の仏の浄土に求生せんと欲せむ者は、此れ必ず不可也。」(散善義)と、上の立場を全面的に否定する文が続く。

そして、「一者自利真実、二者利他真実」と二利真実を立てる。自利真実とは、真実心の中に諸悪を制捨し、三業によって我が身を真実の如くせんとするものである。上に述べた虚仮不実のわが身を自策自励で清浄真実に相応させようとする通例の読み方の立場と一致する。これに対し、ここでは利他真実が挙げられる。しかし、疏文においては、利他真実について標文のみをかかげて何ら述べるところがなく、本書を未完の書とさえ思わしめる。

ところで、善導の『観経』理解が『大経』に基づいていることからすれば、二利真実を立てた底意は、わが身に真実なしと知ってただ彼の願力に乗じ、自利真実から利他真実に帰せしめようとするものであろう。

それ故、親鸞は、自策自励を以って真実に帰せよと迫る上の疏文を読みかえ、それでもって、利他真実を表わす。(愚禿鈔)つまり、そこでは「真実を須い」とか、「施」を仏につくことばとして見、明らかに自己の外なる真実を仰いでいる。つまり、凡夫の心を真実とするのではなく、あくまで、本願(所帰の願)を真実と仰ぎ、それにしたがって、真実の願に帰する心(能帰の心)をも真実心とするのである。したがって全く他力に依憑する信相である。ここに利他真実の指摘によって、真実

心がまったく如来にあることが確かめられたのである。かくて、親鸞においては基本的には、自利真実が自力を内容とし、利他真実が他力を内容としているものと領解されている。

このことは、さらに「信巻」の本願三心の釈において展開され、「至心すなわち真実心」といわれる。そして、それは、「廻向利益他」といわれるように、われわれの思議をこえた願心そのものであるとの意である。あくまで、如来の本願を唯一、真実と仰ぎ、衆生は、「穢悪汚染」「虚仮詭偽」の不実のものとして見、真実はすべて如来の至心より廻向されるものであると述べる。そして、『涅槃経』により、「真実と言ふは即ちこれ如来」とは自己を超えた普遍に所在し、虚仮不実のわが身を照らし、そのことによってわが身を普遍に帰せしめるものである。

註

(1) 親鸞に先だち隆寛が同様のよみかえをしている。拙稿「親鸞教学の生成をめぐる一視点—隆寛の三心釈領解を中心として」(大谷大学親鸞教学三五号)参照

親鸞と般若思想

徳 永 道 雄

浄土教が大乗仏教の亜流であるかのごとき見方をされ、したがって、大乘の根本的真理である般若空とは縁遠いものである

と見られることは珍らしいことではない。般若空とは逆に、何か実体的なもの、有我的なものを説くと見做されることが多いのである。親鸞の浄土教に対する見方もこの例外ではない。

しかし、浄土教が大乗の般若空思想の展開の上に成立していること、そして親鸞において程それが具体性をもって明らかにされたことは、浄土教の歴史においては曾てなかったと言つてよい。ここで具体性をもってというのは、親鸞の教えによって生きる念仏者の現実の上に、般若空が如実に実現しているということである。そのことを小論では考察してみたい。

まず、浄土教が大乗の根本的真理である般若空の展開の上に成立しているということは、曇鸞によつて明らかにされている。『浄土論註』には、阿弥陀仏の浄土の三嚴二十九種は、第一義諦の妙境界相であるという骨格のもとに浄土の本質が明かされてゆく。つまり、無相の空たる第一義諦が、有相の浄土へと展開する。またそれが空の空たる所以であることが論じられるのである。これは、法性法身と方便法身の関係においても言えることである。⁽¹⁾

親鸞はこの曇鸞の説をそのまま継承したといつてよい。特に曇鸞の二種法身説を阿弥陀仏に適用し、「この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのたまひて、無導のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふ」云々と『一念多念文意』等に述べるのは、まさに曇鸞の二種法身説の親鸞的展開であると言わざるを得ない。⁽²⁾

親鸞が正依とした魏訳『無量寿経』は「自然」の経典と言わ

れる程にその色彩が強いが、この「自然」が親鸞における般若空を内容としていることを、曾て発表したことがある。⁽³⁾ 親鸞八十六才の法語とされる「自然法爾事」(『末灯鈔』)及び文明版『正像末和讃』所収)には、そのことが極めて明瞭に示されている。そこでは、「いろもなしかたちもなし」といわれる無相の第一義諦空(親鸞の用語では無上仏・無上涅槃)が、いろいろかたちの世界に顕現したのが阿弥陀仏であると、それが念仏の行者をして、自らに同化せしめるはたらきを有することが明かされている。つまり、念仏の行者は阿弥陀仏によつて「おのづからしからしめ」られ、究極的には無上仏と同化するのである。しかし、何よりも注目すべきは、当来の浄土において無上仏即ち自然を実現することよりも、現実の行者の行信の上に自然が具体化されるという点であろう。

親鸞の表現によれば、「行者のはからひにあらず」、「すべてひとのはじめてはからはざるなり」、「行者のよからんともあしからんともおほはぬ」等の内容は、弘願他力の行信の具体性を指し示しているのである。つまり、弘願他力の行信においては「無所得」・「無所有」・「無作」なのである。最近弘願他力の行信を獲得する方法論が論じられることが多いが、親鸞はそれを示していない。ということは、示しようがないからである。他力の行信は「行者のはからひ」の否定されたこと以外にはない。これは第二十願真門の行信の否定である。「疑心」・「定散心」・「信罪福心」・「自力のこゝろ」の否定である。つまり、第二十願の行信は弘願他力の行信と裏腹の関係にある。第十九願

要門の行信のように弘願他力への階梯方便ではなく、真門の行信否定がそのまま弘願他力の行信なのである。行者の現実はいかなる意味においても真門の行信の域を出ない。その領域にあるまゝ、行者は絶えざる否定を受ける。本願名号を聞信するということは、行者の全存在においてこの否定が実現するということであろう。すなわち般若智たる「無作」・「無所得」・「無所有」の実現であると言ってよいのである。

注

(1) 拙稿「論註の二諦」、宗学院論集第43号所収参照。

(2) 拙稿「親鸞の二諦思想について」、真宗研究第25輯所収参照。

(3) 拙稿「自然法爾の系譜(2)」京都女子大学仏教文化研究所紀要第10号所収参照。

親鸞における機法の関係

和田 真雄

親鸞の機法の関係について『親鸞の一元論と二元論』(宗教研究「二五九」として発表)した。そこで、清沢満之の『他力門哲学骸骨試稿』に展開された親鸞思想の図式化を検討した。ここに示された図式は、日本の神観念における、現実と神(祖霊)との関係によく似たものである。そこで、日本の祖霊観を考えることを通して、親鸞思想の構造をより明確化したい。

日本の祖霊観を、常世をとりあげて考え、常世と現実との関係を構造的に明らかにし、親鸞思想の構造との類似性を明らかにしたい。

常世については、『古事記』に「少名毘古那の神」や「多遲摩毛理」が渡った国とされているが、折口信夫は、「古い処では、とこよが常夜で、常夜経く国、闇かき昏す恐しい神の国と考へて居たらしい」(『妣が国へ・常世へ』)としている。そのような常闇の国が、だんだんと理想化され、「とこよは海上の島、或は国の名となり、……まれびとの来る島として、老いず死なぬ霊の国として、……遂に動かされぬ富と齡の浄土となった」(『古代生活の研究』)としている。

そのような楽土としての常世と現実の関係について、谷川健一氏は、

「沖繩の久米島では、鼠をその原郷である常世に追いやるときの呪言に『干瀬の外、波の外』という表現を使う。また宮古の来間島の虫送りのときにも、鼠を入れた容器を海岸から二百メートルばかりはなれた海中の珊瑚礁の穴にもって置いて置く。この珊瑚礁のリーフがすなわち干瀬である。干瀬の外はもはや常世であった。」(『常世論』)

と、現実になぎわめて近く、しかも連続したものとして捉えられていると言われている。このように身近で具体的な常世が、さらに遠く富と長寿の楽土としての常世にも連続しているのである。

そのような常世から、先祖が定期的に来訪してくる。松村武

雄氏が、

「年毎に一回、そして我が国人の招ぎ迎へを俟たずして自ら進んで諸邑落に來訪するといふ形をとつてゐる。」(「日本神話の研究」四卷)

といわれるように、極めて親しみをもつた來訪である。

先祖が來訪してくる常世は、同時に死者の行く処でもある。死者は、時間の経過とともに新魂から、死の穢れを離れた和魂となる。そしてさらに、生前の個性からも離れて祖靈一般に同化するとされている。その意味で、常世は明確なイメージを持たないのであるが、生きている自分が死後に行く処であるということから時間的に連続した存在であり、毎年先祖が來訪することによって、きわめて親しみのある、存在が確かに実感されるものとなっている。

以上のように、樂土としての常世は、具体性が希薄で、明確なイメージを持たないが、現実とは時間的空間的に連続し、さらに身近な先祖の具体性、空間の具体性によって、その存在は確かなものと実感されているのである。このように現実と常世は、質を異にしつつも二元的ではなく、連続的であっても一元的ではないという構造を持っている。

このような常世観・祖靈観と、親鸞の機法の関係は、きわめて似た構造を持ったものである。清沢滿之が提示した、善巧方便による真如と現実との連続は、常世観をモデルとして考えることよつてより明瞭に了解される。さらに凡夫と如来、穢土と淨土という二元性を徹底しつとも、真如との親和性のきわめ

て強い、親鸞の特徴的な機法の関係も、常世と同様、質を異にしつつも二元的でなく、連続的であっても一元的ではないという構造を持つものとして理解すれば、同時にしかも無理なく了解できると考えられる。

第五部会

空海の言語と創造性

松本高志

空海の言語に注目し、その創造的側面から創造性一般について考えてみる。

まず空海が超越的なものとの関わりを語っている記述に目をとめてみる。『十住心論』巻九の『金剛頂大教王経』からの略抄取意の引用、同じ巻の不思議常の論秘藏記における梵子の性相本有の論、等から、超越的なものとの関わりはある断絶を越えてのものであることが考えられる。この断絶はちょうど断絶の彼方では無相、常住であり、此方では有相、無常であるような世界連関の中で、両者を媒介する界面として働いており、此方にとっては界面において媒介の働きがひとつの相をとって現前するようなものである。これを自己の根源が「開かれて」といふと解釈してみる。「開かれて」といふとは、その系の細目を列挙できるような閉じた系ではなく（無量、無相）、無秩序を意味しない（界面の此方において界面のとの相に依存して秩序ある系であり、彼方において、未完結である）。しかも、仏身論や、また空海自身の十住心の説の多層性は、界面の多重性を示唆する。

さて、界面の彼方からどのように働きかけてくるかという点、「自受法楽の故」に自証智の境界、三摩地の法を説く（『広付法伝』）と記し、五種の阿字について「すなわちこれ説者、すなわちこれ聴者」と述べて、これを法曼荼羅身、仏事を示現する陀羅尼形としている（『十住心論』巻十）。先程の図式に重ねていえば、自己が無相から立ち現れることが自受用、他受用（説法）の働きであるような構造、説く働きが聴く働きであるような構造を看取することができる。『十住心論』巻九でも、超越者からの働きは、観察自心の勧めである。また、そもそも自内証という言葉自体、自己の働きへの覚知を含んでいる。自心を観察する働きはある意味で聴く働きといえるが、ここに自ずと実の如く自心を知る働きが生まれてくる。これは自受用といえるが、この自受用が他受用（説く働き）を含んでいるという構造がある。

次に語られるその言葉についてみると、たとえば、『卍字義』によれば、卍字は、訶（賀）・阿・汗・麼（摩）の四字に分節される。そして、それぞれが一切諸法因不可得・一切諸法本不生不可得・一切諸法損減不可得・一切諸法吾我不可得の意味を持ち、これらは一切法不可得という卍字の実義に撰せられるが、これを知るものが如来なのである。分節された各字の実義も他の字の実義と含みあうように説明されているが、合釈の段になると、これらは法・報・広・化・理・教・行・果等の解釈を与えられる。卍字の多義性は、単に並立的なのではなく、字義自体にいくつかの界面を含みつつ重層的なのである。後者の

重層性と区別できる前者の並立的多義性についても、多義性が多として意識される同時成立的な面ばかりでなく、施陀羅尼門（字相字義を順逆に観ずる）に字義が展開されているように、継起的ともいふべき面がある。このように聴き、説く根本的働き（心王）が、多義性・重層性（心数）を持ちつつ、一字へと圧縮され、そこに構造を与えていることは、開かれた世界に直面する上で大きな意味を持つと考えられる。一一の字句がこのような意味で重層的であるならば、それは法身の性格を持つからである。

相を固定することはある意味で執である。それを破する内容を持つということは、その相を越えるものとの関係を示唆している。内界の相が界面の彼方から破られるとき、これに再び高次の構造を与えるものは、この場合、ことばの重層性である。一つのことばが相（情報）でありつつ、その位置づけに対する指示（メタ情報）の性格を持つ。構造が破られたとき、構造（関係）を形成するための指示（関係の關係）として働き得る一種逆転の構造を持っているのではないだろうか。それが、個多でありつつ、全一を代表し得る理由であると思われる。しかし、この関係の關係は本来働き続けているものである。それが關係の破れの中で働きを露わにすると、（關係の特殊な關係）があるとするれば、その有様を捉えることが、創造的、発展的なもの一般を捉えることにつながるのではなからうか。

親鸞の宗教的人格について

加藤 智 見

前回までM・ルターをとりあげ、宗教における絶対帰依の根拠を考えてきたが、今回は親鸞の三願転入の文から問題を提起したい。

是以愚禿、仰論主解義、依宗師勸化、久出萬行諸善之假門、永離雙樹林下之往生、回入善本德本真門、偏發難思往生之心、然今持出方便真門、轉入選擇願海、速離難思往生心、欲遂難思議往生、果遂之誓良有、由哉爰久入願海、深知佛恩、為報謝至德、披眞宗簡要、恒常稱念不可思議德海、彌喜愛斯特頂戴、斯也（教行信証、化身土卷）

これは教行信証著作時に回心の過程を論理的に反省したものであるとされる。問題はこの時点で、「今」特に方便の二十願を出て選択の十八願の願海に転入せりと述べながら、同時に「久しく」願海に入りて、とする面に時間的矛盾が考えられる点である。歴史的には「建仁平西曆棄雜行、分歸本願」（同後序）というごとく二十九歳にして法然の下に帰し、選択の願海に入った。信行兩座等の史実もこれを示す。しかるにこの著作時に至っても「今」特に願海に転入するということがいかなることか、この「今」という語の背後にはいかなる意味が

存するか。実はここに彼の宗教的体験の独自性と宗教的人格の特質が考えられるが、この点を検討してみたい。

私見によれば、親鸞には過去の自己体験を常に現在の自己に重ね合わせ、そこに執拗に弥陀の意志を聞思する態度が考えられる。同じ承安三年に生まれた明恵が、十九願中の「発菩提心、修諸功德」の菩提心を指摘し法然を非難したことは周知のことであるが、悉有仏性の場に立つ明恵に対し、煩惱具足に苦しむ親鸞にはこれは不可能であった。法然に教導され十八願の願海に入った親鸞は、逆にこの境位から十九願に関わり、問い続ける。かかる態度は修諸功德を親経の定善散善であるとし、「定散諸機をこしらへて正雜二行便し」(高僧和讃)た釈迦、弥陀の意志を聴きとらせる。ここに常に弥陀の意志を聞思し、人格的応答を求める態度が考えられるが、これは二十願との関わりにおいて更に強い。

建保二年四十二歳の時「三ぶぎやうをせんぶ」(恵信尼消息)読まんとした自己を反省し、更に五十九歳に至っても「人のしうしん、じりきのしんは、よく／＼しりよあるべし」(同)とする。法然との遭遇後、堂僧時代の植諸徳本の二十願的自力を捨てた筈が、十八願に入ることによって逆に自力の執心を鮮明にし、二十願に逆戻りする。しかるにこの繰り返しの苦惱がまた「不能生信不了三仏智不能了知 建立彼因」(化身土巻)衆生を遂には十八願に入れずにおかぬという果遂の誓の意志を聴きとらせるに至る。すなわち選択の願海に入りながら二十願に逆戻りする刻々の「今」が弥陀の意志を聞思さ

せるのであり、かかる「今」は歴史的な時点としての「今」であると同時に自覚の体験事実としての「今」でもあると考えられる。したがって問題の「今」は、著作時の「今」であると同時に弥陀との人格的応答の瞬間の「今」でもあり、かかる体験内においては「今」と「久」の矛盾は解消されると考えられる。

さてかかる仏の意つまり弥陀の人格的意志との応答に生きる親鸞においては、十八願の「至心信樂欲生我國」の三心もその主体は一方で弥陀になる。明恵が「至心信樂欲生我國」云云。明知内心是正因也」(摧邪輪、卷上)と内面化し、空観を体性とする菩提心を主張するに對し、招きよぶ本願招喚に應ずる親鸞においては、三心は回施されるものであり、菩提心は仏より賜わるものと転換される。ここに空観が主関心になるいわば非人格的な在り方と異なり、招喚し続ける弥陀の意志に「今」応答し、帰入、帰依していく人格的な在り方が考えられるが、そこに親鸞の帰命の意味があり、絶対帰依の宗教形態の根柢の一が存するのではないかと考えられる。この点に關しては、別の角度からも検討し、さまざまな作業準備をしつゝルターの考察と合わせ考え、あらためて検討を加えていきたいと思う。

「即得往生義」について

雲藤義道

一

親鸞は大無量寿經の本願成就文の「諸有衆生 聞其名号 信心歡喜 乃至一念 至心廻向 願生彼国 即得往生 住不退転」中の即得往生を解釈して、「即得往生といふは、即はずなわちといふ、ときをへず、日をもへだてぬなり。また即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり、得はうべきことをえたりといふ略すなわち、とき、日をもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを『往生をう』とはのたまへるなり」（一念多念文意）と注目すべき説を述べている。

浄土教の伝統的な考え方によれば、往生とは浄土往生のことである。この世（此土）の生を終えて、あの世（彼土）の仏国浄土に往生（往きて生れる）することであると受けとられている。ところが、「即得往生」ということは、現在の生において、得べきことはすでに得られているというのである。往生思想の流れからいふならば、まさに画期的な解釈といわねばならぬ。

真宗教学の立場では、この「即得往生住不退転」の境地を「現益」（現世の利益）と呼び「浄土往生・往生即成仏」の教説を「当益」（当来の利益）と呼んでいる。とかく、親鸞の宗

教が現実否定の往生思想だと受けとられ易いのであるが、「即得往生義」では現実の生における宗教的意義が重視されている。

二

即得の即は「ときをへずひをへだてぬ」即今唯今の意味であつて、現生における「信の一念」のその時をいうのである。末灯鈔には「信心さだまるとき、往生またさだまるなり」とあるように、信心を得た即時に往生は決定し、如来の本願力廻向による証果は確約されているのである。

しかし、「即得往生義」が「即身成仏義」と混同されてはならない。即得往生とは「不退転位」に住することであり「正定聚」の位に定まることである。不退転というも正定聚というも、現生における絶対の救済（成仏の理想）が確信された宗教体験である。如来の本願を媒介とすることによって、未来の証果は現実の救済として自覚されるのである。それが「得べきことを得たり」で、未来に予想される涅槃の証果は、すでに現在に得られているのである。彼岸の理想は、現実の救済として、此土の人生に開かれている。

三

親鸞の他力信仰から浄土往生の理想を切り離すことはできない。虚仮不実にして煩惱具足の凡夫が、現生において証果（さとり）を得ることは、とても望み得ないことであるが、その仏果は、すでに決定している。如来より廻向されているとの確信は往生浄土の思想を本質的に現実化せしめるものであった。

上田義文博士は「親鸞の『往生』の思想」(同朋学報第十八、十九合併号、昭和四三年一月一日)において次のように結論づけている。

「親鸞は往生浄土という思想を、臨終の立場から切り離して平生の立場に据えたことによって、往生思想の本質を変えてしまったということができよう。彼は往生思想を伝統的な来世信仰から切り離して、「今、ここ」という現在の立場に立たしめることによって、大乗仏教の一傍流にすぎなかった往生思想を、その本流に位置せしめた。この親鸞の思想の基礎はすでに法然によって築かれていたが、法然の立場はまだ臨終というものから完全に切り離されていなかった。親鸞が「正定聚」と「滅度」とを区別し、そして正定聚にも往生をうるといったとき、臨終から切り離された平生の立場が、明らかな自覚の下に確立された。」

以上の上田氏の所論は、親鸞の即得往生義の特質を鋭く指摘したもので、優れた貴重な所論だともう。ただ私は、親鸞の即得往生の背景にもう一つの大事な契機があることを見おとしてはならないともう。それは凡夫の自覚である。罪悪生死の凡夫たる機の自覚である。この身上のまゝ成仏するという「即身成仏」義は親鸞の背けるところではなかった。現実の人間存在の身体性(煩惱性)を直視しながら、それを超えて転成せしめる宗教的境地を求め開いたのが親鸞の即得往生義であったとおもう。(以下略)

教行信証における正信偈について

橋本芳契

正信偈具に正信念仏偈は、親鸞が主著であり浄土真宗立教開宗の起源となった教行信証(顯浄土真実教行証文類)六巻中の第二、行巻末に七言一二〇句六〇行の形で収まる。蓮如の時(文明五年三月)三帖和讃共開板したのはその偈だけ抽出説誦する古風あったによるか。教徒は僧俗共朝暮の勤行に用いて今に至る。しかし一宗の流行にだけ併せてこれを理解するのは教学の進歩に反しないか。

まず教行信証中、行巻の占むる地位とその特色を考えるに、先立った教巻は無量寿経を仏出世の本懐、真実の教これなりとし、これを承けて行巻自体は南無阿弥陀仏を真実行として明かす。諸仏称名(十七)願を標するゆえんである。続く信巻が別序まで付して至心信楽(十八)願題下、往生正因に大信を掲げてこれを詳説するに对应すれば、大行論の行巻一段は弥陀廻向の称名(念仏)道の讃仰に他なるまい。そうした特色と内容の行巻末に正信偈の載る意味は何か。

すでに教行信証はその総序に、「捨穢欣浄」ながらに「迷行惑信し、心昏識寡、悪重障多」の衆生を浄土の機と示し、さればこそ「特仰如来発遣、必帰最勝直道。専奉斯行、唯崇斯信」とした上で、「弘誓強縁、多生巨値、真実障信、億劫巨獲」な

れば「遇獲行信、遠慶宿縁」と述べた。行信二法はそこでは一如態である。「撰捨不捨」の願言、「超世希有」の理法、共に「聞思、莫遲慮」のものと同様、而も「難遇」「難聞」の「西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈」にはやく「得遇」「得聞」しえた「愚禿親鸞」われは、「敬信真宗教行証、特知如来恩徳深」の下に教行証の文類集にかかるという。正信偈特掲の意味と由来は総序のこの句意に明かであったとせねばなるまい。

教行信証における個的もしくは歴史的記述は正信偈中の七高僧列名と後序中の流離批判の二箇所であるが、その一が、頌頌中、他は散文中なるにも注意したい。頌讚は歎仏に通じ長行形は明世説と見ゆるからである。しかも両者間に暗黙の契通はないのか。親鸞が「棄雜行、符婦本願」（後序）したのは建仁元年（一一〇一）という。延暦寺を出で六角堂に参籠、聖徳太子の夢告で源信の門に入った時である。聖人二十九歳、教行信証はそれより二十四年後の五十二歳の年に成った。

しかるに聖人は八十歳にして再び浄土文類聚鈔一卷を出し、しかも「若往若還、無有一事、非如来清淨願心之所廻向成就」を教行信証四法叙述の結語としたあと、念仏正信として行信に次第した題下に同じく六〇行偈を掲げた。正信偈との照応においてこれは何を意味するか。著しいちがいは、正信偈が初行を「婦命無量寿如来・南無不可思議光」の二句にしたに對し、文類偈が「西方不可思議尊」の一句だけで応同させていること、香月院が「寿は体、光は用」と教行信証講義に説明したに

照し、西方の一句は体用と相即した仏相の表明で、円熟晩期の親鸞における念仏の実相かと考へる。

正信偈前段二二行は無量寿經意を叙した依經分、のこり三八行は七高僧によるその無量寿經以下の浄土系諸經の論釈を内容とした依積分と解するのが通途であつて、これは文類偈にも全同妥当する。但だ依積分中首尾の各二行は総標と総結とし、あと中間三四行は龍樹等上三に各六、道綽等下四に各四の行數配当になつてゐるは、そこに聖人の日中にも勝つて印度を優先させた信境、それだけに中国上位の曇鸞をも格別視せざるを得なかつた行解の証拠でないか。正信偈はもとよりそれだけで教行信証全体を代表する意味をもたないが、無量寿經を法とし七高僧を仏教に預かる機類の總代と解すれば、機法二種深信の理からも正信の一偈はそのまま念仏、念法、念僧の具体相を廻向義に裏付けて表出したものとして教徒の誦誦も必然性を具したと言えよう。

教行信証の仏性觀

三 明 智 彰

『教行信証』は、どのような観点から仏性を觀ているのであろうか。それを『教行信証』の文脈からとらえたいと思う。

『教行信証』には、『涅槃經』の文が三十三文の多きにわたつて、縦横に引用され、重要な論旨を形成している。その中で、

「仏性」という言葉があるものだけでも、「行巻」涅槃經第三文（一乗海釈）、「信巻」第二（至心釈）、第三（信衆釈）、第十一文（逆誘撰取釈）、「真仏土巻」第一・第三・第七・第八・第九・第十二・第十三文の計十一文である。勿論、「仏性」という言葉がない文でも、ほとんどは、「仏性」に関わるものであると言っても間違いではない。理由は、もともと『涅槃經』がそういう經典であるというに止まらない。

しかし一方、『教行信証』においては仏性ということとは、さして重要な問題ではない、仏性は『教行信証』の主題にはならない、という意見がある。たしかに『教行信証』は、「教」「行」「信」「証」「真仏土」「化身土」という六巻から成り、各巻の主題に関わって、主題を頭らかにする重要な経・論・釈の文を類聚している文類であって、端的に仏性を主題にしているとは言えないであろう。現に「仏性の巻」というものがあるわけでもない。

だがしかし、仏性ということとは『教行信証』全体を通して重要な課題になっていると言わなければならない。それは、『教行信証』「総序」に「世雄の悲、まさしく逆誘闡提を恵まむと欲す」とあることから推察される。「逆誘闡提」の中、「一闡提」とは、『涅槃經』が「一切衆生悉有仏性」という経是を打出す時、重要な鍵を握る存在であった。

また「教巻」に、「今日天尊行如来徳」について、懐興の文を字句をかえて引いて、「即ち第一義天なり。仏性不空の義を以ての故に」とある。そこにすでに仏性への着目がある。

親鸞の仏性観の特徴的ことからは、「一闡提」への注目という点と、「仏性を見るか見ないか」という問題に集約して行つたという点に見ることができる。

従来、親鸞研究者によって「一切衆生悉有仏性」とは言つても、罪惡深重・煩惱熾盛の衆生にとつては、無仏性と言わざるを得ない。」という説明がなされてきた。これは、自己の煩惱所纏の現実をごまかすことなく深くみつめた嚴肅かつ誠実な意見であり、大方の承認を得ている理解である。また、「無仏性であることへの痛み、さらには自分が一闡提であるという痛みこそ、そのまま有仏性である」という解釈もある。

だが、『教行信証』において、煩惱に覆われている存在は無仏性であり一闡提であると言うことは可能なのであろうか。

たとえば、「信巻」の阿闡世の問題の所で、最極惡の者として描かれている阿闡世に対して、決して「無仏性」であるとは言っていない。「不見仏性」とか、「不生仏性」とあるのみである。また、「真仏土巻」には、「衆生の仏性は現在に無なりと雖も無と言うべからず。虚空の如し。性は無なりと雖も無と言うを得ず。」（親鸞の独自の読み方である。）と言つてある。

「無仏性と言つてはならない。（言うことはできない。）というのが『教行信証』ではないか。

さらに、仏性を見るということとは、「真仏土巻」の『涅槃經』十三文中、最後の二文に示される。これは「少分見仏性」「聞見」「眼見」の問題である。これが「真仏土巻」の長い『涅槃經』引用の結論であり、また親鸞自身の「結釈」に直結するも

のである。結論的に言えば、「少分見仏性」・「聞見」は、真実信心の人の現生における出来事なのである。

仏性の問題を、「見」の問題とした所に、『教行信証』の仏性観の具体的かつ実践的視点を見ることができるのである。

仏教聖典・聖句集の編集と現代的意義

早 島 鏡 正

仏典といえ、まず釈尊の説法を記した経典を考えるであろう。だが、釈尊の仏弟子たちのことはも仏典として伝えられており、さらに紀元前後から大乘仏教運動を興した人びとが編集していった大乘経典もみな仏典とされている。そればかりか、インド・中国・日本などに仏教が広まり、多くの仏教者を輩出したが、それらの人びとの求道の歷程とか経典研究の成果を盛った文献も広義の仏典として扱われている。

仏典がこのような内容をもつというのは、それがブツダ釈尊の精神を語り伝える以外の何ものでもないということを示している。それ故に、いわゆる仏典は過・現・末の三世を通じて、つぎつぎに編集されていくべき性格のものであろう。

しかしながら、少くとも仏教の果す現代的役割とか意義を問うならば、時代に即応した新しい仏典を著わすことよりも、従来、一切経とか大藏経とよばれた經典類に基づいて、現代人のわれわれが心の糧として読誦できる聖句をとり出し、それらの

聖句をまとめて現代人の仏典と仰いでいくとするならば、どのような内容構成をもつ仏教聖典が編集可能であろうか。

『般若心経』とか『観音経』など、個々の經典を学ぶことによつて仏教そのものを会得する道もあれば、他方、簡潔な聖句を広く類聚して、仏教概論のごとき形式として編集し直す方法で、現代に仏教を伝える道もある。今回、後者の道を明治時代以降に編集された仏教聖典の刊行と流布の状況をふまえて、考察していきたいと思う。

1 仏教聖句の意味するもの

1 ブツダのことばとその形式

偈頌と長行、経・律・論の三藏、九分教と十二部経、大乘と小乗、仏説と非仏説

2 聖句の二領域

a 従来の教説
b 新表 現 道に生きる人びとのことば

II 聖句集の諸形態

1 通仏教聖典

- a 詩句集の形式
- b 詩句・散文の併用形式
- c 語録・法語・消息の形式
- d 仏教概論の形式
- e 仏教思想史の形式
- f 仏伝の形式
- g 名句集成の形式

2 各宗聖典

a 読誦聖典

b 教学用聖典

c 法語集聖典

Ⅲ 聖句の活用

1 聖句の探索と創作

2 標語としての活用

3 現代人の生活聖典

a 通仏教聖典

b 宗派聖典

c 読誦聖典

N 仏教聖典史の展望

1 教説聖典

2 生活聖典

右のうち「教説聖典」とは、パーリ語やサンスクリットの原典の現代語訳やチベットや漢訳の仏典の現代語訳のものを、そのまま仏教教理を知る聖典として活用するものをいう。「生活聖典」とは、本稿で論ずるもので、Ⅲの3「現代人の生活聖典」の項に主として関わる。

證空述『觀經疏他筆鈔』の

成立をめぐる諸問題

廣川 堯 敏

證空浄土教の思想的な研究をすすめる上での問題は、『他筆鈔』の成立について、その成立年時、筆録の事情など、不明な点が多いことである。まず『他筆鈔』という書名は證空滅後一三九年、至徳三年（一三八六）以後流行しており、それ以前は「觀經玄義分抄」などと呼ばれていた。現存する最古の写本、恵敬本奥書（天文五年、一五三五年書写）にみえる賢恵（顯忠）は尾州曼荼羅寺十二世で、天文十年（一五四〇）頃には生存しており、『当麻曼荼羅顯忠記』の著者で、西谷系の学僧とされる。また筆者恵敬（一空）は三鈔寺十七世念空宗純の弟子で、三鈔寺（十九世）、二尊院（十六世）に任じ、天文十六年（一五四七）に入滅している。現存資料による限り、初期における『他筆鈔』の流伝は二系統考えられる。一つは東山義祖証入の孫弟子仏観が鎌倉弁谷において所持していたことであり（『西山上人縁起』）、もう一つは六角義了音の流れをくむ智通が貞和三年（一三四七）に書写していることである（『刊本他筆鈔序』）。本山義祖示導も『他筆鈔』を見てはいるが、その系統において代々相承されていたかどうかは明らかではない。しかし、天文年間以降しばしば書写されている。このように書誌

学上不明な点が多いが、本文中に法然をさして「先師上人」と敬っていることから、作者（または講述者）が法然の直弟子であることは間違いない。
次に古写本と流布本（刊本）とを比較すると、次のことが言える。

- ① 流布本は漢文体となっているが、もとは仮名書であった。漢文体に直したのは開版した亮範で、『観門要義鈔』の例にならったものであろう。
- ② 亮範が増補した部分が古写本にもないとすれば、おそらく後世の付加であろう。今後厳密な対校が必要である。
- ③ したがって、流布本は十四巻であるが、原型は古写本のよりに十巻本であったであろう。
- ④ 古写本との対校によって、文章の混乱、誤字、脱字など、厳密な校訂が可能となった。

最後に内容の上から、證空の他の著作、『自筆』、『積学』二鈔と比較してみたい。『他筆』では専ら顕行・示観・正因・正行という名目を使っている。まずこの名目の典拠となった善導『観経疏』の三福正因九品正行の釈文をみると、『自筆』は釈迦の観門にあてており、正因・正行を名目としては使っていない。『他筆』では正因・正行を名目として詳細な解説を施すとともに、この名目は弥陀教の意義をあらわすものと規定している。さらに『積学』では示観、三心正因、三福正因、三心既具無行不成、九品正行など多くの名目を使い、正因から正行へとすすむ宗教体験の深まりを問題にしている。

さらに善導の十一門義に関する釈文を比較すると、『自筆』はあくまで十一門義を観門と解釈し、『他筆』では正因の面、正行の面の二つの謂れで解釈し、さらに『積学』では他力領解後の諸行の実践（示観、顕行ニ反ル九品正行）を強調している。

このように『他筆』と『自筆』・『積学』二鈔とを比較すると、『他筆』が弥陀教を明らかにするのに対して、『自筆』は専ら釈迦観門能詮の立場に立ち、『他筆』と比較して釈文が素朴である。また『積学』は正因よりも示観の語を多く使い、他力領解後の諸行の実践を一貫して強調している。もちろん『他筆』でも、正因の面に対する正行の面、正因の上の正行、廃立門・行成門などを説いているので、諸行の実践を説かないことはないが、どちらかというと、弥陀教の意義をあきらかにするために、正因の面と正行の面とをシノニムに使い、両面からきわめて綿密に『観経疏』の疏文を解釈している。

したがって、示観の内容を詳説した正因・正行の解釈（『他筆』が先に成立してから、他力領解後の実践（『積学』へとすすむのが、順序として穏当ではなからうか。しかし、これはあくまでも「散善義」十一門義の釈文に限定した場合のことであって、他の個所での三鈔の比較を今後さらに続けて検討してゆきたい。

日蓮の宗教における仏陀と神

渡辺宝陽

日蓮(一一三二—一二八二)は神祇を法華經の世界に位置づけようとした。日蓮は「日本国は神国」(月水御書、昭和定本日蓮聖人遺文二九二頁)「神は三千余社、仏は一万余寺也」(新池殿御消息、一六四〇頁)「日本国の三千一百三十二社のじんぎ」(曾谷殿御返事、一六六三頁)等と神祇の伝統を確認したのである。

日蓮の宗教における神祇の位置づけは、先ず神が法華經の行者を守護するかどうか、逆に正しい教えが行なわれなければ守護の神がこの国を見捨てて去ってしまうのではないかということにある。日蓮が遺著として書き遺した開目鈔には、法華經の行者である日蓮が認められず、法華經の予言通りに神が守護しないのはなぜかということをくり返し問題にしている。その答は、「又、守護神此国をすつるゆへに現罰なきか。謗法の世をば守護神すて去り、諸天まほる(守る)べからず。かるがゆへに正法を行ずるものにしるしなし。還て大難に値べし」(六〇一頁)というものであった。こうした理解は早く立正安国論に「世皆正に背き、人悉く悪に帰す。故に善神国を捨てて相去り、聖人所を辞して帰らず」(二〇九頁、なお二二三頁参照)と明確に掲げられており、日蓮の宗教実践のポイントとなるも

のであった。したがって、このことは身延に上山してからの曾谷入道殿許御書にも、「今末法に入つて此等の大士(法華經の菩薩及び法華經弘通の先師)も皆本処に隠居しぬ。其のほか閻浮守護の諸天善神も或は他方に去り、或は此土に住すれども悪国を守護せず。或は法味を管めざれば守護の力なし」(九〇三頁)等と述べている。これは神天上の法門として門下に継承されて行くのであるが、このような神祇理解は逆に法華經守護こそ神祇の責務であるという大前提があることを証明する以外の何ものでもない。それゆえ、例えば「世間に正直の人なければ(八幡)大菩薩のすみかましますまざる……法華經の行者なければ大菩薩の御すみかをはせざるか」(法門可被申様之事、四五五頁)と、一度は八幡大菩薩は天に昇ってしまったが、正しい教え(正法)の実践があれば此土に還来することを述べている。龍口法難の時、八幡大菩薩の社の前で叱責の言を吐いたこと、「日本一州上下万人一人もなく謗法なれば、大梵天王、帝桓ならびに天照大神等隣国の聖人に仰せつけられて謗法をためさんとせらるゝか」(法門可被申様之事、四五四頁)と蒙古からの外攻が仏の使いとしての行為であるとするこも、このような神祇観が背後にあるためである。日蓮の晩年に八幡宮が炎上するという事件があった。日蓮はこのことよつて八幡大菩薩の守護が行なわれるかどうかについて考え、「此の大菩薩は宝殿をやきて天にのぼり給ふとも、法華經の行者日本国に有るならば其所に栖み給ふべし」(諫曉八幡抄、一八四九頁)と、初期の理解と同じ結論を示している。

日蓮の大曼荼羅本尊には、南無妙法蓮華經・釈迦仏・多宝如来を上段に、中段に菩薩と声聞の尊者、そして諸天を、下段に天照大神・八幡大菩薩と法華經弘通の先師を配列し書き表している。不思議なことに、仏教經典には梵天勸請が説かれ、また梵天は釈尊が正覚を得た姿を見て直ちに帰依したのである（法華取要抄八一頁）。このように、菩薩でも声聞でもない梵天は、すぐれた洞察力によって仏陀の正覚を理解できたために、日蓮の大曼荼羅においても、そのように配置されたものである。日蓮の世界観は法華經常住説法に基づくから、娑婆世界のみならず、十方の世界をも透視するものであって、いわば総合的統一的なものである。したがって、その壮大な宇宙からすれば小国の守護神である天照大神・八幡大菩薩も、梵天等の諸天を配置したと同様の理由によって下段に配置されたと推論できるであろう。

盤珪「不生」の周辺

小林 圓照

盤珪永琢（一六二―一九三）禅師の宗教的な実践は、ただ一念不生の靈明なる仏心のままで居れば、万事が調うと主張する所に尽きると思われる。「仏心は不生にして靈明なるもの」という根本テーゼは、二十六歳の不生体験ிரایی、盤珪の独創のものであるという。小論では、この不生の諸相について検討し

てみたい。

不生の当体は表詮を絶するものであろうが、諸仏はもとより、一切の始まる根源であり、一切が調和する実在の場である。盤珪の説法（資料は赤尾氏編『全集本』に依る）では「先仏の決定する場も不生の仏心、後仏の決定する場も不生の仏心」であると説く。その「場」は三世を超えて、あらゆるものを不生仏智の「只今」に収斂する。仏と言えば第二義であるから、不生決定の場は仏祖も識らざる世界である。しかも「親の産付けてたもった」人々具足、一味平等の仏心に外ならない。そこに凡聖を隔てない、本来性と平等性をもっている。禅師の宗趣を「仏心宗」と名づける理由がここにある。実践面から見れば、自己のうちに不生体験の証拠がなければ、般若心経の「不生不滅」、真言宗の「阿字本不生」、信心銘の「一心不生」、維摩經の「諸法は畢竟して不生不滅」などと準えても、所詮その周辺に過ぎない。

不生の照用はどうであらうか。仏心は不生にして、しかも靈明であると盤珪はいう。その靈明な働きを不生の徳用と呼んでいる。まず、基本的に不生は無とか無記では決してなく、冷暖自覚する「かしこい物」である。盤珪の本源から見れば、のち白隠系から「不生断無」とか「無智不生」などと攻撃されるいわれは全くない。不生が働くとき、知恵才覚をまじえず、一念も生じない先に、迷にも悟にも貪著することなく、自然に一切事が弁別されて融通・調和する。不生の徳用を「迷の心、自由自在を得たる」とか「靈妙なる故に迷ひ、又靈妙なる故に悟る

也」と表現するのは、盤珪独自のものである。無念にも念起にも自在なる信心決定した主体の働きがそれである。その主体はただちに人の心肝を徹見する眼を開くから、盤珪の宗旨は「明眼宗」であると自称する。

不生仏心の人、平常、不生の信心決定の人という語もある。不生のままなる人は、今日より未来永劫の活如来であると盤珪は説く。不生の徳用の主体者であるから「寝れば仏心で寝、起れば仏心で起き…」、「不生で立、不生で座…不生の儘で働く」、生死去住、脱著自由な真人でもある。ただ口耳で不生を説聞したり、理知で不生を了解するのではない。その人は「不生知りの人」として退けられる。不生を真実に聞受し、真実に行い、真実を示す人が「不生の人」である。

さいごに「不生任の行」とは何を指すのであろうか。盤珪が説くには、生まれ変わったように虚心に「三十日(でも)不生で居習う」ならば、否応なく自然に不生で居ることになるという。それが今日の活仏であると、不生の実践を勧めている。決して墮落した「そのまま禅」ではない。不生の正信相統があり、法成就の場がある。ただその「場」が不生に契えば、念仏も坐禅も、土農工商の産業も、家職も、それぞれ己の三昧となるのである。むろん拵えて不任に成ろうとすれば、一心は二つに分裂する。馳求の心が休息するところが不生であって、諸仏の心と各々の仏心とが本来一体である自覚が先決である。坐禅とは仏心の異名であり、如来の安座である。行としては不生の信心の徹底、深化が要請される。それは、ただ「氣癖を直す」

ことである。怒りっぽい農夫が不生の心に叶いたいと言っ願いに對して、盤珪は「怒りなどの迷なく黙打ちすれば易行楽行也、是仏心行にして、不生不滅の行也」と教えている。自覚への生活の転換は「不生の氣」に基づいて不生の信心を励ますことである。(註記はすべて省略)

休静の「四恩観」について

申 正 午

西山休静(一五二〇〜一六〇四)は韓国李朝仏教界において代表的な禅僧で、特に曹溪宗の家風を再整理し、当時宗団不在の山中僧家に経教の大義を闡揚し、禅旨の真面目を發揮させたのであった。彼の著書『禅家龜鑑』修禅者日用点檢分に、

「大抵參禅者還知四恩深厚麼、還知四大醜身念々衰朽麼、還知人命在呼吸麼、生來值遇佛祖麼、及聞無上法生希有心麼…此是參禅人日用中点檢底道理、古人云此身不向今生度、更待何生度此身。」

と述べたのち、評して「四恩者、父母、君、師、施主恩也…」と記している。この分段では、參禅者が日常中に在って常に自ら点檢すべきことの問題を挙げ、即ち自己の身体は周囲の総ての人々から与えられた恩恵を被むることに依って生を営むことができることを感謝することである。

この四恩の具体的内容についても各経説が一致していない。

『大乘本生心地観経』には、

「一者父母、二者衆生、三者国王、四者三宝、如是四恩、一切衆生平等荷負、善男子父母恩者、父有慈恩、母有悲恩、母悲恩者、若我住世於一却中説不能尽……」

とし。『正法念処経』には、

「一者母、二者父、三者如来、四者説法法師^{注2}」を挙げている。この正法念処経では、父母を一括して挙げずに、母を先にして次に父を挙げている点と、国王、若しくは君主が無いのが特異な点といえよう。特に『慧日永明寺智覚禪師自行録』では、

「一報師長訓誘恩、二報父母養育恩、三報国王荷負恩、四報施主供給恩^{注3}」

を挙げてゐる。恐らく休静はこの智覚禪師自行録での四重深恩より参考したのではなからうかと推考される。

すなわち、順序として、休静の『禪家亀鑑』では、一父母、二君主、三師長、四施主恩。というその排列の順序に差が有るだけである。

以上のように經典に依つては四恩の内容に若干の差違はあるけれど、これは經典成立の時代と編纂者の主観の相違に依るものであるが、ただ代表的な恩恵として四種に要約しているのは同一であるといえる。

休静が挙げてゐる四恩には、仏典経説で見ることが出来る三宝恩とか、如来恩または説法法師恩はない。仏僧禪師の撰者休静が何故四恩から仏、又は三宝恩を入れなかつたのか、衆生恩

と施主恩が似ているように見られるけれども、三宝恩とか仏恩を師恩と同じものとは見ることができない。『禪家亀鑑』では最も重要な仏恩、及び三宝恩を入れていないのは恐らくその次に出でくる「生来値遇仏祖麼」とか、「及聞無上法希有心麼」があるからであろう。とにかく、休静が挙げてゐる四恩の順序は彼の在世当時、また禪が全国的に盛行していた時代の風潮乃至は国家社会的事情を背景として考え出されたことであるといえよう。即ち一番最初に父母の恩恵で生まれ、そして、成長するけれども、そのような出生と成長の恩恵はみな国家という背景の中で可能であるとしたものである。この国土に生活して大自然の恩恵に浴しながら安泰な生活を営むというのは国家のお蔭であり、国家の主人が即ち国王（君主）であるからこの恩恵には満腔の謝意を表すべきであろう。またこのような生長と生活を営みながら萬物の霊長として生きるには知識と教養と技能を習得し、教育を授け教導の勞を惜しまぬ教師の恩、恵沢は実に大きいものがあるといふべきである。そして、総ての隣人や郷人と直接、間接に往来し接触するのでその恩恵も又修道者の立場から見た施主を受けてゐる寺院にとっては恩人である。

注

(1) 『大乘本生心地観経』卷二（大正藏三卷、二九七頁、上）

(2) 『正法念処経』卷第六一、観天品之四〇、（大正藏一七卷、三五九頁、中）

(3) 『智覚禪師自行録』（正統二・一六・一）

阿弥陀伝承の起源

松岡 由香子

阿弥陀仏が、光明を神格とするベルシャ宗教に由来するといふ説は、古くから西欧の学者達によって唱えられてきたが、ここでは別の視点からそれを検証したい。

阿弥陀仏に關説する経典は多種多様であるが、そこに共通する伝承、即ち『度人道経』第七願に典型的に示される、(a)浄土を願ひ、(b)阿弥陀仏を念ずる者には、(c)臨終に、(d)聖衆と共に、(e)阿弥陀仏が現前し、(f)浄土に導くという伝承が存する。

この伝承は初期無量寿經に七回、阿弥陀經に一回、觀經に九回説かれるのみならず、思想圏を異にする般舟三昧經(a b f)、慧印三昧經(c e f)、無字宝篋經(c d e f)、文殊師利發願經(a c e f)、悲華經(a c d e f)、月燈三昧經(c d e f)、大智度論(c d e)、にも共通して説かれるので阿弥陀原伝承と呼ばれ得ると思う。

さて、阿弥陀信仰はインド内部にその形跡を見出し難いが、周辺宗教に目を転ずるとミスラ信仰が、この原伝承に対応するものとして浮び上る。『アヴェスタ』のミフル・ヤシュトには「祭儀にて名を唱えて我を祭るならば、我は義なる人の許に、定められし年の間近づくであろう。己れ自らの輝かしき不滅の生において規則正しく来たるであろう」と説かれる。(a)の称名

思想はベルシャの神々一般に認められるが、ミスラは特に「それ自身の名によって呼び求められる神」と形容されている。

又、ミスラは死後の靈魂の導師であり、死後の審判官であり、

(c)の臨終の要素と結びつき、更に助けの求めに応じて現前する神(e)でもある。(a)では名号が問題になるが、阿弥陀の原語は、

梵語アミタ(無量)に近い外来語の音写であったと思われる、それとミスラ(インドではミトラ、ローマではミトラス)は mit の部分が一致する。因みにトカラ僧弥陀山は *mitra-sānta* と比定されており、敦煌出土浄土文献では多く「弥陀」と訳出されている。往生を願うにはその国土の善美が前提されるが、ミスラの居処は輝くハラー山上で、寒暑も病疫も不浄もない。更にミスラは夜の太陽神とされ、日没と西方に結びつく。

一方、阿弥陀も「日の没する所に處して、阿弥陀仏の為に作礼すべし」と説かれ、円光を持った山越しの弥陀は浄土絵画の主要主題であった。「大衆と共に」という(d)については、阿弥陀仏では觀音と勢至がその大衆の代表であるが、觀音は美しい女人像として描かれる。他方、碑文にミスラと併記されるアナヒターも又、華麗な装飾りのある上着を着、耳飾り、首飾りをつけ、黄金の王冠を戴いた美しい女人である。彼女は「力強くフカルヤ山よりウォルカジャ海へ流れ入る」と描かれる水の神であるが、華嚴經には「光明山に至る。彼の山上に登りて、周遍推求するに、觀世音菩薩、山の西、河に住するを見る。處々皆流泉浴池あり」と説かれ、玄奘は「布暉落山あり、山徑危險、巖谷鼓傾山頂に池あり、その水澄鏡にして大河流出す。周

流、山を繞ること二十匝、南海に入る」と伝える。又法華経は水に關する功德や安産信仰を説いているが、アナヒーターも「全ての男たちの精子を調べ、全ての女たちの子宮を子を産むべく調える。全ての女たちに安産を与え」と説かれる。大勢至は「光明智慧最第一」と形容されているがアフラ・マズダーとは「賢明な君主」という意味で昼の光の神であり、「尊きミスラ・アフラ」と並称される。杉山二郎氏によればイラン高原のタキプスタン洞は極楽世界を表現しておりその三尊像はミスラとなった帝王を中心にアフラとアナヒーターを脇侍にしているという。又、ミスラはその信仰圏の主神で多くの陪臣の神々を従えている。

最後に歴史的社会的可能性としても、阿弥陀傳承を含む大乘經典の訳者を多く出した月氏は前二世紀、ゾロアスター教の聖地バルクに居住し、後一世紀西北インドに侵入シクシャン王朝を築いたが、ミスラ・アナヒーターを信仰していたことは多くのコインから立証され、大乘經典作者らが月氏民衆と接触してミスラ信仰を阿弥陀原傳承として受容したことが推察されるのである。

仏教における「人間解放」について

ルーベン・L・F・アビト

仏教の根本体験は「解脱」と呼ばれ、「人間を束縛するあらゆるものからの解放」を意味する。「束縛された状態」から「解放の状態」へという転換は四聖諦によって説明される。すなわち、「束縛の状態」は「苦諦」、その原因つまり人間を束縛するものは「集諦」にはかならず、解放の状態は「滅諦」、そしてそこへの道は八正道などとして説かれる「道諦」である。この意味からして仏教は「人間解放」の思想であり、解放への道を歩むという実践的立場を常にとっている教えである。

解放への道は束縛の状態すなわち「苦諦」の認識にはじまる。これによって人間は自分自身の置かれた状況を把握する。それは自分の置かれた状態に対する無明（無知）を脱出する第一歩であり、自らの現実存在を凝視することを出発点とする姿勢とつながる。

束縛の状態は仏典においてさまざまに述べられているが、その根本原因（集諦）は「わがものという思い」（我執）に帰すると言えよう。したがってこの「わがものという思い」が無くなった状態は仏教の理想境地、解放された状態（滅諦）のありかたの理解の鍵となる。

この状態に至る実践としては禪定（冥想）が最も中心的であ

る。実践に熟した者の身体に真理そのもの（法、ダンマ）があらわになる。それによって実践者があらゆる束縛、あらゆる対立を乗り越えた状態に至る。これはすなわち「解脱の体験」であり、我執に基づく主客、自他の対立を突破する、いわば人間のありかたの根本転換の体験である。この解放された状態についてはまたさまざまな描写が仏典に見られるが、このように解放された人間は覚者（ブッダ）にはかならない。

解脱の境地に達した人は自他不二、平等の境地を獲得した者として慈悲のころを基本的姿勢となす者である。かの人は、「一切の生きとし生けるものは幸せであれ」(Sa. 147) という願いをもって、これら生きとし生けるものに対して「母が己が独り子を命をかけても護るように」(Sa. 149) ころがけるのである。

この慈悲のころは仏教の社会的立場の軸となっている。解放された者のありかたを対外的に（社会的に）あらわすものであると同時に、社会に対して働きかける仏教者にとつての原動力でもある。仏教における「社会思想」のあらゆるころのみはすべてこの慈悲のころ、その実践に基づくものであるばかりでなく、仏教そのものの普及の基盤もそこにあると言えよう。すなわち、苦、束縛からの解放という解脱の体験から、一切の生きとし生けるものをその解放の境地に至らしめるはたらきが生まれる。自覚↓覚他とは仏教における人間解放の構造であり、その軸たるものは慈悲である。

仏道の根本と呼ばれるこの「慈悲」を手がかりにして、仏教

史全体を眺める座標軸が与えられると言えよう。同時に、現代世界における仏教の果すべき役割りもそこから照されるものとなる。

生きとし生けるものの幸せを願い、その若しみを共に苦しむという慈悲の視点から現代人の置かれている状況を凝視するところが先ず課題にとりくむ一歩である。一日四万人もの死亡の原因となる慢性的飢餓状態、ますます強化される軍事化、資源乱伐及び環境汚染による自然破壊の悪化する状態は現代世界の「苦しみ」であり、死に至る病いである。この状態を生み出している原因の追究はしたがって必死な課題である。そこで現代世界の政治経済社会の営みにまなざしを当てることによって、人類全体を束縛している構造が明らかにされ、その原因も照されると言えよう。束縛の構造とその原因の把握に基づいてそこから脱出すなわち解放への道が開かれる。

危濼的な状態に置かれている現代世界において、現在の仏教諸宗派がそこからの脱出の道に貢献できるかどうかは、それが仏教そのものの原点に立ち帰ることにかかるとのである。

良忠の念と声について

永井 隆 正

浄土宗三祖然阿良忠は、『決疑鈔』において、法然が『選択集』で示した「念声は一論」を注釈している。それによると、まず

通釈して、念には唱の訓があるとし、とくに二義をもつて解釈している。第一義は、「念通観称、本願十念是称念也。」爲顯此義、簡畧観念云念声一同とし、第二義は、「念是等起意一念声則所発語声。色心体異、能所義別。不可言念直爾声」としている。しかしながら、いま唱の訓があるというのは、「爲強遮観、以義言訓也」と結論づけ、さらに『日藏分』と『群疑論』の釈を直接引用している。

このような『決疑鈔』の注釈を補足して、『選択疑問答』では、二義のなか第一義を「爲正」としているが、その根拠は明確にされていない。ただ、この第一義と関連して、『決答鈔』で、「本願十念引十声者自有深意也。称名云易中之易、此意也。観察等三心之外有種種思惟故猶難行也。口称三心之外無別念、唱六字之外無別行故、思惟此益本願所立也」と念を声とした理由を示している。第二義については、『決疑鈔裏書』で、「念声一事云悪事強念声六字唱、念称一也云爲一釈也」と述べているが、『決疑鈔』ともども、高弁が『摧邪輪狂敵記』に、「念者は心所、走者は色。心声既異、何爲一体乎」と批難することに反駁できるものではない。さらに、念には唱の訓があることについて、『決疑鈔裏書』では、「经文観念明、下文受持誦誦名号亦復如是云故、称名付大念小念分別、意可有。故感師前判尤叶经文」と述べ、『日藏分』の文を「大念者大声称仏」と理解した懐惑の積こそその証拠であるとして、『決疑鈔』で注釈していないところを補足し、しかも、この義は口伝であるとしている。この唱の

訓というのは、『決疑鈔』で、『広本選択集』にあることを指摘されるまでもなく、法然の『大經釈』（寛永九年版）には「念即是唱訓也」と明確に示している。ただ口伝については、二祖弁長の『西宗要』に、「法本房云念者思ヨムサレハ非称名云云。答念仏不習也。念思ヨミ又唱ヨム云」とあることから、二祖からの口伝ということもできるであろう。

このように良忠は、念は声（称）であること、念には唱の訓があることは示しているが、法然があえて「声即是念、念則是声」と表現したかには注目していない。即ち、声（称）がなぜ念になるのか、さらに念がなぜ声（称）になるのか、という理由を『選択集』に関わる注釈書では示していない。そこで、他の遺文から念と声との関わりを求めてみよう。良忠は『散善義畧鈔』で、「自口称念発也。唱時憑仏念出来也」と述べて、声（称）が念を形成することを示している。しかも、すでに示したように、口称には三心の外の意念はないのであるから、口称（声）が三心（念）を形成することはいうまでもない。さらに、『散善義記』には、明遍のことばとして、「念在內言彰外。行者信仏欣心深故、出声而唱仏我」を引用し、念から声が出ることを示している。しかも、声↓念と念↓声とは別々にあるものではなく、『玄義分記』によれば、「心雖不念口可唱名、行助念故（中略）口雖不称意可恒念、念助行故」とし、「念引發行」行引起念故名心行相資」と述べている。さらに念と声とが相資するのみならず、『決答鈔』では、「心行交雜如旋火輪可相統」として、声

↓念と念↓声が一回きりで終らないことを示唆している。それでは何故に、声と念が相資して、念仏が相統できるのであろうか。良忠は『散善義記』に良遍のことばを引き、「心忘^{ムス}仏時^{ブツトキ}口称^{クショウ}仏名^{ブツナ}、其声入^{シコエ}我耳^{ワガミミ}引起^{ヲトク}我心^{ワガココロ}念^{ネン}。心念若起^{シキレバ}此念亦勸^{カク}声令^{コトヲ}唱^{ナゲ}仏名^{ブツナ}。是故念勸^{ネンカク}声声起^{シコエ}念^{ネン}、常不^{トク}忘^ス仏^{ブツ}。有^{アル}此益^{コトバネ}故法藏比丘立^{ツク}称名願^{ショウメイノガネ}」と述べ、しかも、その義は「不出^{イデス}選択^{シヤク}難易^{ナンイ}義」としている。

上述した良忠の解釈から、然然が「声即是念、念則是声」と示したことも理解でき、さらに、「念声是一論」が称名の易行性に基づいていることも具体的に示しているといえよう。

真宗の信仰形態について

前田 至成

中世以降、庶民の生活史の中で形成された真宗の信仰形態は常に智者の文化・信仰を敬遠する形で展開されてきた。

親鸞は自らの求道過程において祖先崇拜、神祇冥道への恭敬といった権化実類と、更には来迎往生の思想を徹底的に否定し、平生業成義、悪人正機説を柱とし、無戒名字の比丘を導師とし、本願に対する信心を在家止住の結び目とした教化を徹底させることにより、不回向型の信仰形態を庶民史の上に位置づけたのである。

柳田国男の民俗学では久しい農耕生活の中で培われて来た精

神的原質とその展開の中に日本人独自の靈魂観、靈力観が形成されたのであって、この原質が消滅したならば、それはもはや、「日本人ではない日本人」とならねばならないとの立場をとる。親鸞はこの原質を認めつつも「法に背き義に違す」ところの精神構造を批判し「最も日本人らしい日本人」であるために「真実」という普遍的立場を提示して庶民に念仏を勧めたのである。「信心の行者には罪悪も業報を感ずることあたはず」

（『歎異抄』七章）「罪福ふかく信じつつ、善本修習する人は疑心の善人なるゆへに、方便化土にとまるなり」（『正像末法和讃』）の文は庶民の宗教は信心為本であり、宿業も念仏往生にあってさわりとはならないとの親鸞の立場を示すものである。主著『教行信証』の「化身土巻」は求道の個人化による宗教の純粹培養の道を求めた親鸞の主張「神祇冥道の不拝」「宗廟祖社の不拝」「孝道報恩思想の棄捨」でみたまされている。引用経典は十一経（二十三文）、引用師釈は十一文にのぼる。今、智暹師の「樹心録」に分類するところによれば「化身土巻」において批判される邪偽邪業は「諸の天神を祀るもの」「妖鬼怖神に事えるもの」「外邪医術を信するもの」「吉凶卜占を事とするもの」「歳日時方を択ぶもの」「物忌するもの」「淫祀するもの」となる。これが当時の観經の九品往生觀を律令体制の精神的依所として、念仏による滅罪と罪福因果を説いた回向供養型宗教の本質であった。以来、真宗は信心為本を以って、本願の真実に基づく自己の安心結着のために念仏をはげんで来た。この求道の個人化の歴史が今回の京都府下の真宗寺院と門信徒の調査

にも示されている。遺骨を寺内の一墓に無差別に投棄し風雪に晒し置く集落、真言宗の御詠歌の唱吟が風習化される一方で『正信偈』を真宗の御詠歌として定着化させている町内や土葬の際に葬列の輿の四方に真宗の本典「教」「行」「信」「証」と記した紙を貼り墓地に向う習俗を伝える村落もある。地域の年間行事の中にも地藏盆(三三%)、祭礼(二%)、盆おどり(一八%)に続いて地域での「報恩講」(九%)が「村報恩講」「隣組報恩講」の名で残され、娯楽としての庶民文化に対して、教養としての文化の位置づけを真宗行事の中に見ることが出来る。

私はこのような真宗人の信仰形態が親鸞の純粋な信仰態度に起因すると考える一方で、親鸞をしてかくも厳しく神祇、孝道、皇国批判をなさしめた人物として法然と共に中国宋代の朝野の徳人、慈雲大師遵式(964-1032)に注目したいと思う。

遵式については行巻に二文、化身土巻に一文を引用する親鸞である。化身土巻を貫く勘決邪偽の説を遵式の著『金園集』下の「改修齋疏文」「改修齋決疑頌」等と対すると疏文の初めより道教の先亡精霊祭の批判と靈廟廃止が記される。決疑頌に至れば鬼神の不祭祀、正信念仏の勧めが説かれ、俗典による祭祀の不要が述べられ、仏徒に対しても慈悲の立場を強調して「不可更殺衆生稱佛弟子」と誡めるなどの説相は上述した親鸞の主張と軌を一にするところが多い。「主上臣下、法に背き義に違し、忿を成じ怨を結ぶ」宗教のもとに批判すべき言葉も心も取り上げられていた庶民にとって遵式や親鸞のこのよう

な求道の姿勢は確かに力強い救いとなって行つたに相違ない。

日蓮における自己把握様式と

時間認識の構造

笠井正弘

日蓮の時間認識の特徴として、終末論的・千年王国說的傾向が色濃く見られる点は、多くの先人の示す所である。更にそれは、家永三郎氏の指摘にもある如く、日本の宗教者としては非常に珍らしく、歴史認識と呼ぶべきものを派生させている。

このような諸特徴を前回の本学会の発表では時間認識の外在化現象として捉え、その対極にある密教神秘主義の内化された無時間的・円環的時間認識と対比して、有時間的(始めと終りの決定された直線系をなす)時間認識として、その構造的特徴を示そうとした。

そのような時間認識は、言い換えれば、時間の展開が、その意識主体たる日蓮の手を離れ、超越的他者の決定した客観的既在性を佩び、全ゆる疑いを入れる余地のないものへと変ぼうしている。苦の現世が終焉し、真の仏国土が現前するのは客観的事実である、と彼は仏典を根拠に主張する。その態度こそが、ユダヤ・キリスト教の千年王国説と類比される所以である。そして時間が完全に意識主体から剝奪された時、その極限に終末論的時間認識が存在すると言える。日蓮にはこのような極限

の姿は見られないが、自らを如來の「代官」「先駆け」「使い」「常不輕菩薩」等と把握する時、その契機を強く示している。そこには世界の時間的展開が存し、それに人間は客体としてしか関わって行けない。否そのような有り方にこそ強い価値があるのだとする、日蓮の宗教性の特徴がある。彼の天変地妖の発生を大瑞、あるいは瑞相とみなす態度は、この宗教性と密接に関わっている。

しかるにこのような時間認識は、日蓮の生涯を通じて一様に存したのではなく、佐渡へ死刑囚として配流されている時に最も強く見られるものである。まさに上述の大瑞・瑞相という言葉が使われ始めるのもこの時期である。それは日蓮個人のみならず教団全体の存亡に関わる事件であった。

さて前回の発表で、教団の迫害体験と、終末論——千年王国説という観念の発生との相関関係を指摘した Max Weber の「古代ユダヤ教」の枠組を紹介した。それによれば、千年王国説の発生には、勿論古代ユダヤ教独自のヤーベ一神教的神観念の文化伝統の果す役割は決定的であるが、それにも劣らず預言者を中心とした小宗教集団の受けた迫害体験が重要な役割を果している。そしてその迫害が強まれば強まる程それは「終末論的」傾向を増す、と言うものである。この傾向は、しかし非キリスト教徒たる日蓮にも観察されるものでもある。

そこで今回は何故迫害体験が仏教徒たる日蓮に千年王国説的——終末論的傾向を与えたのか、ということに関して、彼の時間に関する主体的意識の有り方と迫害体験との相関関係を求め

るべく、L. Binswanger の *Melancholie und Manie* における現象学的精神病理学モデルを紹介検討しようと思う。

メランコリーの状況をビンズワンガーは、自己の時間的展開が他者の手に決定的に委ねられた死刑囚を例に挙げている。それは未来を絶望し、現在の自己を全く価値なきものと思ひ、過去を自責するという、共通の時間認知の全体性の構造を示す意識の有り方である。世界はメランコリーの状況にあつては、全て上述のカテゴリーを通して解釈される。

メランコリーは本質的には社会関係の喪失体験であり、他人のまなざしに敵意を感じる体験であるが、迫害という状況は、それを現実的なものとして体験することである。それは全て（本質的には社会関係から）見放されて滅亡するという不安幻想を持ち、そのことは全て過去に決定されていたという感覚を持っている。そこで決定的なのは、可能的存在でしかあり得ない未来が、本来過去の特性である既存性を確立していることである。未来は決定的な明証性をもって破滅するものとして語られることになる。

以上がビンズワンガーのモデルの素描であるが、日蓮の、ノエマ的に展開されている、独自の終末論的法華経解釈の基軸を支えているノエシスの意識の状況を把握する一助になるかもしれないと思つて、紹介させて頂いた。

試論としての宗教的交換理論

——初期日蓮教団における曼茶羅と供養の相関分析をとおして——

大久保 雅行

初期日蓮教団を研究の対象として、初期宗教集団の発生・形成過程の様態を観察した。その際、founder (F) と disciple (D) の相互の communication に観察される宗教的交換について特に考察した。F から D に対しては曼茶羅や書簡などの「言語・象徴体系」に関わる情報が送られている。他方 D の側からは F に対して、供養品や宗教的労働 (布教活動や殉教) などの広義の「経済体系」に関わるものが贈与されている。

F (日蓮) の側から D (弟子・檀越) へ送られる曼茶羅は発給者の伝達すべき内容を記号化した象徴的媒体であり、書簡はこれらの宗教的中核をメッセージの受け手に理解させ信仰を喚起させる説得的コミュニケーションの媒体であると考えられる。このメッセージの受容者である D の供養は F および聖なるものへの response の姿の一つであり、この供養には法施・財施や理供養・事供養などが含まれている。

F から D への曼茶羅授与数の時系列データを分析してみると、その近似式は (拙稿「西日本宗教学雑誌」第七号)

$$y = e^{0.2x} \cos \frac{2\pi}{5} x + 1.5x - 2.3$$

(y: 曼茶羅授与数 x: 時間(年) e: 自然対数の底)

で表わされる。時系列標本であるので九州大学大型計算機センタの SPSS 統計パッケージを用いてダービン・ワトソン検定を行った結果

$$d = \frac{\sum_{i=1}^n (u_i - \bar{u}_{i-1})^2}{\sum_{i=1}^n u_i^2} = 0.904 < 1.04$$

n=13 のとき有為水準 5% で系列相関があることがわかった。

次に言語・象徴体系 (曼茶羅の授与数) と経済体系 (米・銭供養) との相関分析をした。

曼茶羅授与数と米の供養回数との相関については

$$r = 0.9538 \quad n = 13$$

$$fe = 34.914 > 4.437 = f$$

(r: 相関係数 n: 標本数)

(11, 0.001) で統計的に有為

曼茶羅授与数と銭の供養回数との相関については

$$r = 0.6049 \quad n = 13$$

$$fe = 8.3560 > 4.437 = f$$

(11, 0.001) で統計的に有為である。

さて Homans, G. C. は「社会的交換における人間の相互作用を物質的なもの (金銭や物) あるいは非物質的なもの (知識

や満足や友情)の交換を行う過程であると考え、このような社会的交換が、他者への援助行動の基盤にあるとしている。この社会的交換理論では人間の行動は利得(得たもの)を最大に、損失(与えたもの)を最少にとり原則があり、その損失以上の何らかの利益がない限り援助はなされないことになる。こうした理論では「利己的援助」などは説明できても、「愛他的援助」や初期日蓮教団に見られる「宗教的援助」を説明することは困難である。つまり社会的交換理論の枠組では、殉教行動や苦しい生活にもかかわらず供養行動を行うといった「事理供養御書」など)初期日蓮教団におけるF・D communicationを十全には説明しえない。このような現象を説明するための、ひとつの方法として「宗教的交換」という操作概念を仮説的に用いることが必要ではないかと考えている。

初期日蓮教団におけるF・D communicationの「宗教的交換」においては、(1)世俗的贈与や社会的交換とは異なり、その利益は、神仏や妙法蓮華経という聖なる究極的存在(M・B)を経由してもたらされると信じられている。(2)それはM・Bの現世や来世における守護や救済や成仏の約束である。(3)その際、M・BとDをつなぐ媒介者としてのFの存在がみられる。(4)Fは聖なる究極的存在M・Bの伝達形式の主要なものの一つとしてその世界観を曼荼羅に図顕しDに与えた。(5)このことによってDはFを経由せずに直接にM・Bと交流することが可能となった。(6)日蓮書簡は説得的 communicationの媒体としても機能している。(7)DのFに対する供養は、米や銭などの世俗的財貨を捧げる場

合や布教活動や殉教として身命を捧げる場合もあるが、いずれにしてもFを媒介としてM・Bへ贈与されるのであり、現象形態としてはDのFに対する「宗教的援助行動」の機能を持っている。(8)このような供養行動はDからFおよびM・Bへの働らきかけでありこの働らきかけとM・BやFからのDに対する現世や来世における守護や救済や成仏の確証との交換が行われている。

存覚義絶の問題

柳 瀬 彰 弘

父覚如より義絶された旨を記載したものに、存覚の口述による『存覚一期記』があり、その中、三十三歳(元享二年)の条に、「此兩年口舌事相續、遂預御勸氣之間、六月廿五日令退、寄宿牛王子辻子、七月廿日日出京、著江州瓜生津、是年於奥州越年、是者東國同行等和睦口入之為也、来秋必可申云云」と語られており、二年に亘って覚如と存覚との間に「口舌事」が相続したというのである。しかしながら、その口舌については具体的に何ら明示されていないため、現在に至るまで様々な説が提唱されてきた。古くは顯誓(一四九一—一五七〇)の『反古裏書』に「其嫡存覚上人者、法門御問答御承伏の義なかりしかば御義絶となり」とあり、「法門」・「法義」についての意見が対立したことによるとしている。そしてこの説は、江戸時代に於いても踏襲され、寂慧の『鑑古録』、玄智の

『大谷本願寺通紀』ならびに慧空の『叢林集』に述べられ、さらには齋藤唯信氏の「覚如上人ノ教義」等、近年に至るまで継承されてきている。ところが明治を経て大正・昭和になると、法義・法門の説が疑問視され、三浦周行氏が『日本史の研究』の中で、存覚の学徳が高かったため、門弟が自然と存覚側につき、また覚如の意に背く行動が多くなり、ついには存覚を擁して本願寺の管領をなさんとする運動が起こって、それが覚如に留守職競望とみなされたと指摘している。留守職競望に注目した山田文昭氏は、『真宗史之研究』、『真宗史稿』の中で、覚信尼の「寄進状」に端を発するとして、留守職競望こそ義絶の主因であるとされた。また住田智見氏「覚如上人と異義者」や谷下一夢氏「存覚一期記の研究並解説」も同様の意見を示している。また一方、先年、梅原隆章氏が『真宗史の諸問題』の中で「南北朝内乱期における本願寺」と題してこの問題について発表され、存覚は日野資朝や後醍醐天皇等と親交があったため、南朝方の間諜の役割を任ぜられていたのであろうとする偽装的義絶説を主張された。これらのほかにも感情説や家庭不和説等も挙げられている。このように諸説飛び交う中で、私は両者の著述が数多くあることに注目し、互いの思想上の共通点と相違点を探り、教学史の上に義絶の原因を見出し得ないかどうか検討してみた。

真宗の顕正に尽力せんとした覚如は、『報恩講私記』をはじめとして『親鸞伝絵』や『拾遺古徳伝』を著わし、親鸞と師源空との真宗相承の正統性を明確化し、さらに親鸞の教義を平生

業成・称名報恩の思想に集約して顕示した。このことは存覚に於いても何ら変わるところがなく、『歎徳文』をはじめとして『選択註解鈔』や『六要鈔』の中で窺われるところであり、親鸞の教義を顕揚せんとした点は、両者共通の志願であったと思われる。

ところが、本願寺集権体制を志念する覚如は、門徒教化をはじめ他の門弟等に対する圧力が次第に厳しくなり、特に『口伝鈔』を著述して「三代伝持」を主張して以来、その姿勢は「破邪」の方向へ傾斜していった。而して『改邪鈔』の著述を見るに至り、仏光寺了源をはじめ真宗教団内への破邪が一層厳しくなっていくのである。

一方存覚は、『浄土真要鈔』の中で「与奪のころあるべきなり。」と述べるが如く、いわゆる、他者の立場を一応認める「与門」と、翻えて真宗に帰せしむる「奪門」という二面性によって教化した。その教化活動は広範囲にわたり、日蓮宗をはじめ聖道諸宗や浄土異流、また儒教・神道、あるいは民俗信仰や女人・陰陽道等にまで及び、各々に対して『歩船鈔』、『浄土具要鈔』、『諸神本懐集』、『浄土見聞集』、『破邪顕正鈔』等数多くの著述をなしている。

以上より考察される事は、本願寺集権により真宗の顕正を志念し、自宗の伝統を尊守しようとした覚如と、与奪の二面性によって広く対外的に教化活動を行なった存覚との間に相違が生じ、ついには厳しい破邪の姿勢をとる覚如に「附仏法之外道」とまで言わしめるに至ったと思われる。

一遍上人における宗教の世界

——念仏を中心にして——

石 岡 信 一

一遍の宗教は周知のとおり念仏に宗教上の一切(目的・行為・成就)を求めた信仰で、浄土教という行・信・証(安心・起行・往生)のすべてをも念仏とする独特の教えであった。今回は一遍のかかる独特の念仏信仰を形成する宗教の世界の論理について、すなわち、何故に一切の方法を念仏とみて、念仏に宗教上のすべてを託したかについて窺ってみることにした。しかし、何分にも一遍は、念仏信仰の論理や教理を系統的に表現し記述し、後世にのこすことを心よしとしなかったこともあって、直接の手がかりとなる記録はない。ただ、時にふれ折にふれ、様々な対象に、それぞれの立場から、種々の目的と表現によって、名号や念仏、あるいは往生等について語った多くの言葉や文章の断片が、残された自作の和讃・和歌・消息法語、あるいは伝承された門人伝説や口語の中にあるのを手掛りとして、一遍の宗教の世界の根拠となった思想、または念仏の本質や機能を検討して、宗教上の一切を念仏に求めた思想の論理を思惟することにした。

一遍は念仏を語るにあたって、念仏と名号とを同義に扱っていった。「名号を念仏といふ事、意地の念を呼びて念仏といふに

はあらず、ただ名号の名なり。物の名に松ぞ竹ぞといふがごとし。をのれの名なり。」の文がそれである。しかし、この文の示す意味は、名号を本体とし、念仏を名号の呼び名とするもので、名号不二による同義関係であって単なる同義ではない。したがって、念仏を知るためには、その本体としての名号を知らなければならぬ。そこで、先ず名号について、一遍の解説や概念の一端をうかがってみると、

①無我無人の南無阿弥陀仏、②念即無念声即無声、③無名字、④無色無形不可得の法、⑤青黄赤白の色にもあらず、長短方円の形にあらず、有無にもあらず、無疑無慮 ⑥住空無相無願三昧、⑦真実の法、⑧真実 ⑨不生不滅の無量壽 ⑩一念無上 ⑪六字の外にわが身心なし ⑫此の身の本尊 ⑬生死なき本分 ⑭心の本分 ⑮一切衆生の壽命 ⑯衆生本有の大円鏡智の鏡 ⑰一心不乱 ⑱真実の懺悔 ⑲其身を棄てたる姿 ⑳機法不二 ㉑能所一体の法 ㉒始本不二 ㉓真実の三昧 ㉔名号これ一遍なり ㉕一切方法名号体内の功德 ㉖機も法も名号の功能なり ㉗別願起世の名号 ㉘本願の名号 ㉙法界酬因の功德 ㉚迷悟機法を絶し自力他力のうせたるを、不可思議の名号ともいふなり。㉛名号即ち往生、などをあげることが出来る。(一部であってすべてではない。)以上の三十一項目中、①から⑩までは名号のそのものの解説であり、⑪から⑳までは衆生からみた名号 ㉑から㉒までは衆生の名号になる姿(名号の衆生にはたらきかける姿) ㉓から㉔は衆生と名号との関係からみた名号、㉕は名号の存在、㉖㉗は名号の功德(功能) ㉘㉙は

名号の成立からみた名号、㉔名号のすがた、㉕衆生の目的となる名号、とみなすことが出来よう。

これらの項目の特性から、さらに名号の種々の特徴を考察すると、その本質は①から⑩項目が示すように、大乘仏教という無(空)そのものであることが理解出来よう。しかもこの無としての名号は、⑪から⑯項目にあるように衆生の真実の本分(本家・本質)であり、「名号に帰するより外は、我れとわが本分本家に帰ること有るべからず。」で、悟りである無としての真実なる世界(本分・浄土・名号)への還帰であり、それは名号に帰すこと、すなわち、称名すること(念仏)であり、⑰⑱⑲の状態であった。しかも、「名号に帰す」衆生の称名行は、㉔で規定しているように、一切名号の功德(功能)とした所に、一遍の特徴がある。(紙数の関係で、一遍の名号思想を培った思想については以下略)

盤珪の不生禅と説教方法

新保 哲

盤珪は、説法の時には「其椅子に乗たまはず、下座にて示し有と申す」という態度で、自らあえて平座で民衆各層と顔を向い合わせて法をたれた。そこでの盤珪の説法には、上は大名士族より下は農民町人まで、そして仏教徒のみならず儒者、神官、異通、百家までもが参集した。ある場合には参徒一千三百

人を教えたという。盤珪は、一方的独善的には決して語らず、聞法者との対話を重んじた。彼は話の合間／＼に相手の理解を伺うかのようにして、「皆左様じゃござらぬか」「そうぢやござらぬか」「それでござらぬか」、また「みな衆そうじや御座らぬか」と問い直し、さらに注意を促すように「随分さしやれい」とか「是をよくお聞きやれ」「よう聞かしゃれい」と軽くリズムをとって心の底に語りかけているところは、説教のうまさならびに効果的方法を心得て、自在にその時の雰囲気に合わせて使われているとみてよい。また、『法語』を読んでみると、随所に話し言葉がみえ、たとえば「した程に」「今日の活仏でござるといふものでおぢやる」「罽(ちぢ)が明きませなんだ」「よく徹しませうがの」等が繰り返して使われている。

このような地方的方言も含んだ平易な日常会話で語る話し方は、一般民衆に説法する場合、漢文調の仏教語で多く説くよりもむしろ直感的に受け留められ、感情・情緒の深層意識にまで深く達し、実に効果的であったであろう。というのも一般大衆は高度な仏教の知識はもっていないと考えられるから。盤珪が取った手段・方法はといえば、思惟・知性にはなく、相手の感情・情緒に訴える在り方であり、聞くことによつて自然の内に意識下にまで深く印象強く記憶されるのである。

そこで盤珪の説法で、「聞く」ということが大変重要な要素となってくる。親鸞や蓮如の教えとこのことを照らし合わせると、不思議と似ている。彼らは聞法聞信を、念仏を唱える最大の動機づけとしている。まず念仏の教えを聞くことを縁とし

て信を起し、念仏を唱えよと説いている。いわば聞法聞信と
いうことであり、そこにおいて信心が決定する一つの道を示し
ているわけである。盤珪も、聞けば聞くほど信心が確かになる
ということを強調する。そのためには根本から不生・仏心の眞
理を認め、自分の身によく／＼引き受けて、じっくりとかみし
めて聞くという姿勢が大切である。盤珪において、「聞える」
という表現が文献の上ではじめて現われるのは、四十八歳の頃
である。

ところで人は集団を形成したとき、群集心理として普段一人
で見たり思惟したり、感じたりする場合と違い、異常な程理
性・知的判断、選択力が弱まり、人間の意識構造が極めて単純
になる。したがって普段あまり働かせない無意識的意識が突如
本能的な衝動や激情に動かされ、何かと感動し気が高ぶる精神
状態になっている。また盤珪その人に、人を引きつけ離さな
い、宗教者としての魅力を十分にもち、彼の人格の囲りに、そ
の高香と薫陶を漂よわせていたということが考えられる。たと
えば、光林寺蔵の盤珪像を見ると、口を真一文字にきりつと閉
じて、目を居すえて一点を見つめている坐像があるが、これな
んかは目をみていると、如何にも説法の中に引き込まれていき
そうな、そんな思いつめたような、そして深い目をしている。
同時に、そこには迫力に満ちた、何かエネルギーにあふれた力
強さを感じさせる。

そのようなことから、民衆は教えはもとより、人間的な盤珪
禅師その人の持ち味に魅力を感じ、引き込まれ「不生」禅を教

化されていったわけである。つまり、教えと人との相互相乗作
用において不生禅の布教が幅広い層にまで浸透していったとい
えよう。

ファビアンの仏教理解

本発表は昨年の発表内容を踏まえ、ファビアンの仏教理解を
対象に彼の思想的核が何であるのか検討を試みるものである。

まず『妙真問答』上巻の構成をみると、

- 一 序
- 二 仏説三界建立ノ沙汰之事
- 三 釈迦之因位誕生ノ事
- 四 八宗之事
- 五 法相宗之事
- 六 三論宗之事
- 七 華嚴宗之事
- 八 天台宗之事付日蓮宗
- 九 真言宗之事
- 十 禅宗之事
- 十一 浄土宗之事付一向宗

となっており、これは所謂仏教入門書として名高い凝然の『八
宗綱要』の体裁と同工異曲の感がある。してみると、この上巻

長谷川 彰

の発想形式はファビアン独自のものではなく、『八宗綱要』に示されているところの上になされたものと考えられる。また、禅宗の条では、「密参ノ物」が引用されているのも大変興味深い。その形式は一对一の間答体に基づき、口語体、仮名まじり文で書かれている場合が多いのである。このことから惹起される疑問は、『妙貞問答』の形式も密参の形式をモチーフとして考えていたのではないか、ということである。

そうしてこの上巻を貫いているものは、仏教の本質が畢竟「空無」に帰するということなのである。例えば、

先、過去久遠ノ昔ヨリ、ハカリモナク久キ仏ニテ侍ルト申ヌ
 (事) ハ、則虚空トテ、何モナキ物ノ叟也。是ヲ禅ニハ本分
 トモ仏性トモ云、天台ニハ真如トモ申。仏法ノ心ハ、アリト
 シ有物、皆此空ヨリ出テ、又空ニ皈(帰)ルト見ルカ故ニ、
 釈迦ニカキラス、今ノ御身モワラハモ、皆昔ヨリノ仏ト云者
 ハ、即是空トテ、何モナキ叟ニテ侍リ。(釈迦之因位誕生ノ
 事)

と述べているところなどかつて禅宗の所化であったファビアンの思考様式の根底にある否定の論理を露にし、それには救いはないとしている点は合理主義的批判の萌芽と見なせよう。

次に従来『耶蘇教叢書』に収められていた「仏教之次第略抜書」が『妙貞問答』の上巻(神宮文庫に伝わるものは上巻が欠けている)に相当すると姉崎正治博士によって考証せられ、近年天理図書館本(旧吉田文庫蔵中巻の後半と下巻を欠く)の出現によって初めて完本になったのであるが、問題はその「仏教

之次第略抜書」と『妙貞問答』上巻の因果関係である。両本を比較してみても気づく点は、いずれも実際に口誦している時に書写したものであることがしばしば誤写でなくて誤記を見出すことによって推察できるのである。つまり、両者の関係は同系統のものではなく、異本の部類に属するものと見る事ができよう。

また真宗、禅宗の条で「柳は緑、花は紅」という古句を三度引用しているのもファビアンの姿勢を捉む一助になるのではないかと考えるのである。「柳は緑、花は紅」とは、柳になって緑を見ることであり、花になって紅を見ることであり、柳や花を対象としてながめてはそのものの持つ本質は理解できないということである。何の隔てもなく、あるがままを見ることである。これを改宗後も了知しているとすれば、ファビアンの思想の根底には仏教やキリスト教はもとより既存の神道や儒教にも属さない思想があるのではないか。それは神や仏といった絶対者と自己とのとりなしの関係を至高のものとし、心の不確定さのようなものであると考えるのである。換言すれば、宗教あるいは信仰というものを拘束的なものとは見ず、柔軟で解放的なものとして認知していただろうか。合目的性を持たない生き方、姿勢に大変力動的なものを感じるのである。

思うにそうした生き方の中で真実の自由(悟り)をひたすら求め続けたように見えるのである。翻つて『妙貞問答』の著者ファビアンは今までのところ単に棄教者と見做されているが、思想する者として掘り下げる必要があるかと思う。

西周の教門論

小坂 国 繼

西周（一八二九—一九七）文政二—明治三〇の「教門論」は明治七年、『明六雜誌』に六回に亘って掲載された。これは小論ながら、西の宗教観を知る恰好の著述である。西はこのなかで、いわゆる信教の自由について、政治と宗教との分離について、さらには知と信との関係などについて、当時としてはきわめてリベラルで進歩的な考えを披瀝している。それは啓蒙家としての西の真骨頂が遺憾なく發揮されている著作といえるであらう。

西によれば、教門（宗教）は信にもとづいている。しかるに信は知の及ばざるところに根ざすものである。したがって、「木石虫獸ヲ神トシ、信ズル」のも、また「高明博識ノ天ヲ信ジ、理ヲ信ジ、上帝ヲ信ズル」のも、いずれも「知ラズシテ信ズル」ものである点では同一である。この意味で、信は絶対的であり、比較を絶するものであって、いかなる権力をもつてしても、他人の信を奪つたり、他人に信を強制したりすることはできない。

しかし、信教の自由が国体と抵触する場合はどうか。この場合でも信教の自由は承認されるべきであるのか、これに対して西は、政府は国体と抵触するものは宗教といわず厳しくこれを

統御すべきである、と答える。しかし元来、法は人間の行為の外面部性にのみ関わるのに対して、信はその「心裏」すなわち内面部性に関わるから、両者は少しも關渉するところがない。したがって、法は「外形ニ顯ワルル者」についてのみこれを制すべきであって、「其内心存スル所ノ可否ハ」問うべきではないという。これはいかにも正論であって、今日ではきわめて常識的な事柄であるが、明治の二、三十代に井上哲次郎や加藤弘之が、宗教、殊にキリスト教は国体ないし国家教育と衝突するとして盛んにキリスト教批判をおこなっていたことを考えれば、明治の初年に西がかような主張をしていたことは大いに評価されるべきであらう。

では、知（科学）と信（宗教）との関係はどう考えられるべきか。西によれば、科学は「人智ヲ開明ニスル者」であり、宗教は「人智ノ及バザル所ニ根ザシ、信ニ発スル者」である。したがって、両者は元来「天壤ノ別」があるが、しかし無関係ではない。すなわち信の深淺は知の深淺に対応している。ここから西は、「知ルノ大イナル者ハ其信ズル所亦從テ高シ、知ルノ深キ者ハ其信ズル所亦必ズ厚シ」として人民の啓蒙教化の必要性を力説している。これは先きの「信ハ知ノ及バザル所ニ根ザス者ナリ」「故ニ信ニ本未正変ナシ」という主張と矛盾するように見えるが、一方は基本的人権としての信教の自由を説いたものであって、この限りでは各人の信は神聖にして絶対不可侵であることを主張したものであり、他方は知と信との関係を説いたものであって、両者は対立するものでも背反するものでも

なく、相即不離の關係にあること、したがって知の深まりに應じて信も深まりいくことを主張したものであって、いずれも啓蒙主義に不可欠の要素であるが、西が知を信の上に置いていることは否定できない。

以上のように、西の宗教論は啓蒙主義の諸特徴を有していた。すなわちそれは主知主義的・合理主義的であり、また相對主義的・功利主義的であった。しかし、けっして唯物論的でも無神論的でもなかった。この点は「明六社」の他の会員と異なるところである。もともとオランダ留学前の西は必ずしも宗教に理解があつたとはいえない。たとえ、彼は西洋哲学に対する関心を述べた松岡麟次郎宛の書翰のなかで、「……尤彼之耶穌教杯は……毛之生たる仏法ニ而、卑隨之極取へきこと無之と相覚申候」と言っている。しかし「教門論」では「信ハ衆徳ノ元、百行ノ本、己ヲ脩メ人ヲ治ムル基址」であると言つて、信を法と道徳の基礎におき、また「詛利学説」（明治一〇年）では、「教門自誠而明之道、哲学自明而誠之道也」と言い、両者は方向を異にするも本旨を同一にすると述べ、宗教の役割を積極的に評価する姿勢を示している。さらには「苟モ万有ノ故ニ通ジ、心性ノ微ヲ究ムレバ、則チ其知ヲ以テ主宰ノ在ルアルヲ推シテ之ヲ信ズルニ足ル」（教門論）と述べて一種の有神論的見解をさへ示している。とは言つても、ここで主宰と呼んでいゝるもの（上帝・天・神とも呼ばれている）は同時に理と同一視されておゝり、したがって専ら知的側面から把握されている。

一般的に言つて、西は同時代の啓蒙主義者に較べて、宗教に

かなりの理解を示していたといえるが、しかしその宗教観は啓蒙主義の枠を超えるものではなかつたといえよう。

明治の仏教教団形成期における結社活動

池田英俊

明治十年前後から二十年にかけて仏教が当面した最大の課題は、神仏合併大教院の廃止（一八七五）、教部省の廃止（一八七七）によつて、仏教各宗派独自の大教院（中教院、小教院）、教校（専門本校・支校）時代を迎え、在来の旧教団の弊習から逸早く脱脚して、新教団形成の基礎を固めることになつた。その動きは明治十年前後の仏教各宗派の教会条例にうかがわれる。今それらの一例をあげると、真宗関係では明治九年に本願寺達書二五号で「真宗教会」が創設され、次で九年十月には曹洞宗務局布達二六号で「曹洞宗教会条例」が全国末派寺院に傳達されている。また十二年十月には、「天台宗真盛派教会」が創立され、十三年には真言宗智山派の「智山護法会」が設立された。総じて新教団形成期における結社活動は、次の三つの型に大別される。その一は、結社活動を、仏教各宗派の教団における全体的な運動として位置づけようとする立場。その二は、先覚者の役割を果す仏教者及び有力な地方寺院の有志に導かれて多様化を示す結社活動の実態とその立場。その三は、通仏教

主義を標榜し、仏教運動に対して革新的な一側面をもつ、いわゆる超宗派的な結社活動の立場などがあげられる。教会、結社をめぐる問題については、明治仏教の研究史上著しく遅れをとっている領域であるとみなされている。そこで、ここでは以上のような三つの視点から曹洞宗教会の形成と結社活動の実態について探ってみたいと思う。ところで曹洞教会の形成にとって最も重要な問題は、出家宗団としての基礎を確立することについては論をまたないが、それにもまして困難な課題は、旧教団において檀越信徒と称されていた民衆に対する教化法を明確にする必要に迫られていたことである。そこで結社結成については明治五年六月宗務局布達の「教導職須知略」で、宗内巡回教導職の一職務として位置づけられている。次いで八年九月には大本山両大教正直達、布達番外で、全国の中教院（宗務支局）の責任者教導職取締の出席を求めた大教院（曹洞宗務局）会議で、その一議案「宗教恢復之事」に関する提案者青蔭雪鴻は「我檀越を一講社となし、信男信女を保守し信心堅固ならしめんとす」と述べて、出席者に賛同を求めている。かくして明治九年には曹洞宗教会の創立をみたのである。その教会条例、第一条大意には、「教会結社の要旨は本宗教導の体裁を一にし、以て各寺檀越信徒をして其の依る所を定めしむるに在り；教導ノ体裁未た一ならずんば、人それ何に依てか其信を定めん、其信未だ定まらずんば亦何に依てか覺道に入らん」と記されている。そこで、その新たな教会全体の組織は、「総て曹洞教会と称し」（第二条総教会）中教院を地方総教会となし、そ

の下に一箇寺又は数箇寺聯合して一單位の小教会となし、それらが集つて曹洞教会が形成されるというのである。さらに第五条結社では信仰箇条が明記され、受戒護持による安心立命の方向が一応示されたのであった。しかし残された課題は、旧教団において檀越と称してきた信男、信女の結社活動を、いわゆる曹洞宗教会のなかに如何に位置づけてゆくかという点にあったのである。なにはともあれ明治十年代には百十余を数えるほど、非常な勢で結社の結成をみたのである。そこで年代順に代表的な結社をあげると、十四年には先覚者西有穆山、能仁伯巖等の発起による敲唱会（静岡県可睡齋）は、修徳（受戒護持）と育徒（人材の育成）の二同盟の主義によって結社を結び、十五年には「托鉢修行規約」（布達一七三号）を主旨として慈忍弘法会が結成され、生涯清浄食主義を標榜した。また一方では曹洞宗興教会（千葉県総教会）が結成され、教会条例の教化法を主義とし、和敬会（通仏教主義）、栴檀社の協力を得ている。十七年にはかつて大教院会議で青蔭雪鴻の主張した宗教恢復を主義とする顕正会（羽前国、教箇寺聯合の教会）が結成された。十八年には「東洋宗教新聞」を発行した曹洞宗栴檀社（東京下谷金杉）の活動が目立っている。また二十年には欧化主義の思潮に疲れた学士を対象に禅定回復社（飛騨国洞雲寺）が結成され、二十年には大内青巒の発起によって『洞上在家修証義』を草した曹洞扶宗会が結成され、ここに教会条例の在家化導法が集大成された。

モリ供養と禅宗寺院についての一視点

渡辺 正英

山形県鶴岡市清水地区で行なわれるモリノヤマでのモリ供養については、多くの研究報告がなされている。この報告ではモリノヤマの各堂において施餓鬼会を行う禅宗（曹洞宗）寺院とモリ供養の関係について述べてみたい。

モリノヤマには、遠く新潟県岩船郡や庄内平野一円から参詣者が登る。目的はモリ供養で、墓前での「墓ヨミ」や、各堂での「施餓鬼会」がそれにあたる。他にも立山伏と呼ばれる修験僧が施餓鬼棚前で供養をする。死んだ肉体は墓に納めるが、一定の間モリノヤマに留まり死霊となるが、やがてもっと深い山に行き相霊となるが、いまでもいわれる。参詣者はそれを意識している。特に無理死などでミゴ（巫女）に死者の望みを聞いた場合など、「タカヤマに梵天をあげてほしい」と望まれると無理しても登って来る。

モリノヤマ行事は、清水地区の村祭としての位置にある。モリノヤマ行事は、「三森山森会」によって行なわれる。この森会は天翁寺、桑願院、善住寺、隆安寺の檀家によって構成される。八月七日、四ヶ寺の代表者が集まりモリノヤマ行事全般にわたる細かな取り決めがなされる。今年も善住寺に檀家総代と住職が集り、去年と同じように進められることを確認している。

決定は八月一九日までに各寺の檀家に伝えられ、準備が始まる。小羽塔婆、守札や五色梵天が揃えられ、総代から、堂での受付などをする元締と堂詰、堂外の墓や茶屋で世話をする若衆の役が申しわたされる。八月二〇日にモリノヤマ参道の整備と各堂の飾りつけがされる。この時、堂内に納めてあった墓を外に出し、堂の裏に安置する。供養当日の八月二日早朝の三時ごろ寺に集り準備してあった供養の道具などモリノヤマにあげる。この時、堂に安置される仏像も、若衆が運びあげる。八月二三日午後、最後の施餓鬼会で、山に納められた歯骨に供養をし山中に埋葬する。小羽仏とよばれる命日の書かれた塔婆は灰にされ、また墓が堂内に納められて、全て飾りつけ以前の状態にもどして山をおりる。檀家各家では親類を集め祭りの酒宴となる。八月二四日寺に集まり供養銭の配分が檀家にされ、モリノヤマ行事の終了が告げられ、以後モリノ話はタブーとされる。この村祭がいつのころ定まったかは不明である。

さて、モリ供養は、堂外の真言僧侶や修験者、浄土真宗僧侶の墓ヨミや立山伏供養と、堂内での施餓鬼会を指すが、墓ヨミは期間中安置された墓前行う。この墓には骨がない。参り墓であって、この辺に多いとされる両墓制の意味も考えられる。施餓鬼供養が江戸初期ごろから盛んになったのに対し、墓ヨミはそれ以前からあったとされる。慈覚大師が死霊の声をモリノヤマで聞き供養した伝説や、田川太郎の軍が文治五（一一八九）年に敗れ、討死した一族の墓をモリノヤマにたて供養した伝説も、墓ヨミの供養によるものであろう。それに対して施餓

鬼供養は、莊内藩主の酒井忠勝が過去の戦争で死んだ人の供養を命じたことにより始まったという云い伝えがある。それを裏付けるように、天翁寺（天保四）、桑願院、善住寺（共に延宝二）の曹洞寺院が開創している。このことはモリノヤマでの施餓鬼供養を曹洞寺院で行っていることと深い関係があるといえよう。墓ヨミと異なり、多くの参詣者の供養が一度に行える施餓鬼会は、それまでのモリ供養を大きく変えたであろうことは想像できる。

モリノヤマでの施餓鬼供養では参詣者は、僧侶の前において、施餓鬼棚に焼香する。棚には供物や梵天が供えられるが、それは墓若衆の手によらねばならないし、また墓若衆は参詣者一人の為に華水や茶湯水を棚の前方にある石仏に洒水する。この行事は、昭和二六年に宗教法人法が公布され、各寺がモリノヤマの土地を村所有から寺所有に登記し、檀家による行事になっても形が崩れていない。現在は庄内一円の寺院でモリ供養を行うようになり、モリノヤマは戦死者や海難、交通事故死者などの無理死の供養が多くなっている。

二十五三昧会に関する一考案

宮 敏 子

二十五三昧会は、寛和二年五月に源信の『往生要集』に書かれた「念仏」の実践を目的として結成された結社であり、参加

者は、叡山首楞嚴院の僧であった。彼らは、源信の周辺にいた者達であり、源信自身もこれに参加している。この二十五三昧会には、二つの起請がある。一つは、寛和二年九月に制定された『起請八ヶ条』（『八ヶ条』と略す。）であり、当時の著名な念仏者であった慶滋保胤によって書かれたものである。保胤はこの年源信のもとで出家しているが、二十五三昧会の結衆となっていない。もう一つの起請は、その二年後の永延二年六月に源信によって制定された『起請一ヶ条』（『一ヶ条』と略す。）である。この二つの起請は、結縁の性格、具体的には、僧と俗人との関わりの考え方に於て相違がある。そして、ここに保胤が二十五三昧会に加わらなかった一つの要因があると思う。更に、『八ヶ条』は、保胤が理想とした二十五三昧会の姿を示すものであったが、これは実際の二十五三昧会が求めたものではなく、実際の二十五三昧会を表すのは『十二ヶ条』ではないかと言うことが出来るのではないだろうか。この両者の違いを通して、私は、源信と彼の周辺の「念仏」の特質をみ、ここに、彼の「念仏」が町の念仏として普及しなかった一つの理由を考えてみたい。本学会発表では、特に二つの二十五三昧会と在家者の関係について論じてみたい。

保胤は出家以前に、勧学会の中心人物であった。これは、僧との結縁を目的とし、僧俗相会して、『法華経』の講經、念仏、作詩を行うものであった。勧学会は、康保の初年に発足したが、その後参加者の経済的無力と有力な外護者がいなかった為に専用の仏堂を建立出来ず、又、俗人の参加者が国司となつて

遠國に赴任し、その数は減少していき、次第に衰えていったようである。そして保胤の出家の頃には完全に中絶している。これと軌を一にして二十五三昧会が結成され、保胤は起請を制定している。この『八ヶ条』では、仏堂の建立が重視され、外護者が認められ、尼女在俗の二十五三昧会結衆との結縁が考えられているように思う。これに対し、『十二ヶ条』では、外護者、尼女在俗との関係はふれられておらず、仏堂の建立については、それをまず第一に建立しようとする考え方はみられない。

これは、保胤において、勸学会と二十五三昧会は連続していたが、現実の二十五三昧会はそうではなかったことを示すものである。更に、『八ヶ条』の二十五三昧会は、念仏専修の集団であったのに対し、『十二ヶ条』の方は、天台の伝統に基づく朝題目、夕念仏という形式をもったものであった。

勸学会では、講経は僧、作詩は俗が行い、念仏に於て両者は共修したと考えられる。即ちこのことから保胤は、念仏専修の二十五三昧会において僧俗出会いの場を考えていたように思う。そしてこの「念仏」は、源信の著作の中では法華的要素が最も薄い『往生要集』の「念仏」であった。この二十五三昧会は、天台の範囲をこえた俗への拡がりの可能性をもったものであった。これに対し、現実の二十五三昧会は天台的・山内的なものであり、ここには俗への拡がりの契機はみられない。両起請の比較を通して、二十五三昧会を通して源信の「念仏」が町へと普及しなかった理由が明確になったと思う。そして、現実の二十五三昧会結衆からみれば、世俗的経験を担って二十五三

昧会に関わった保胤は異質な者であったと思われる。ここに保胤が二十五三昧会に結縁せず、叡山に留まらなかった理由もあると思う。そしてこれは、自覚的に世俗を厭い、そこを離れたきた保胤と、世俗を知らず、それを無視しうる源信達との断絶を示すものでもある。