

第五部会

『往生要集』における「頑魯」の問題

宮 敏子

本発表は、慧心僧源信における救いの構造を分析することを目的としているが、その中でも特に、源信の思想において救われるのはいかなる人間であるのかを、人間論的につきつめていきたい。

源信は、『往生要集』（以下『要集』と略す。）において、『要集』を紹介して、往生極楽を期す人々と結縁し、共に引摂しあいながら往生極楽を果たそうとする。いうまでもなく、これらの人々が『要集』に於て救われる人間の中心となる人々であったはずであり、換言すれば、『要集』の読者と考えられた人々であろう。一方、『要集』は、經典思想を背景にして、往生を説き明した書であり、ここに於て救われる人間も、基本的には經典思想に裏づけられた經典的人間であったといえよう。しかし、源信が結縁しようとしたのは、現実生きる具体的な人間であったはずである。この經典的人間と、現実的な人々との重なりあいの中に、經典的・經驗的ともいへべき『要集』独特の人間観を見出すことが出来る。本発表では、この人間観を具体的に明らかにしていきたい。

『要集』には、極めて多様な人間が登場する。彼らは、凡夫、劣機、利根、鈍根、智者、愚人等と呼ばれ、これらの言葉はいずれも經典的な人間観を背景に有するものであり、『要集』においてもこれらはしばしば用いられている。しかしながら、今回注目した「頑魯」という言葉は、『要集』の冒頭に於て唯一ヶ所しか用いられていない。しかし、そこでは、『要集』は「頑魯」の者の為に著わされたと述べられ、「頑魯」は『要集』における救われる人間の性格を規定しているともいえる。更にまた、「頑魯」は、管見では、經典にあらわされる言葉ではない。ここに私は、所謂經典思想では言いあらわせない源信における經驗的人間理解があると考え、この「頑魯」に注目したのである。

『要集』冒頭で「頑魯」なる者と対称的に扱われるのは、「利智精進の人」である。「利智精進の人」とは、自ら經文を学び、頭密の行法を修する人で、換言すれば自力的な行者といえよう。これに対して「頑魯」なる者は、經文の理解もままならず、様々の行法も修しえない者と考えられよう。しかし、これを単なる能力的に劣悪なる者とすることは出来ない。『要集』においては、「我等」と呼ばれるこの書の読者の前提は、五体満足にして、仏教に遇い、しかも仏教に対し信心をも生じた人間なのである。この点では、「利智精進の人」も「頑魯」なる者も基本的には異なっていない。そして、「頑魯」なる者が、無知蒙昧にして、造悪をなす人間とは本質的に異なることが明らかとなる。更にまた、『要集』の冒頭を見る限り、「利智精

進の人」も、「頑魯」なる者も、濁世末代に生を受け、往生極楽を期しつつも、未だ救われていない人間なのである。

それでは、この二つの人間観における違いはどこにあるのだろうか。

それは即ち、「利智精進」の人は、利智精進を自覚するが故に、自力の行に励む人であり、「頑魯」なる者は、頑魯を自覚するが故に、弥陀の誓願に頼り、「念仏」の行を修する人間であるということである。確かに「念仏」は、「言易行道、即是念仏。」とされるように、「頑魯」の者にも修しうる易行という性格をもっている。しかし同時に、源信は「念仏」の行をあらゆる意味で「最勝の行」であるとする。一方、源信は自力のみでは往生はなしえないとし、必ずそこには弥陀と衆聖の救済の力が必要であるとする。これらのことから、「頑魯」なる者は、それ故に、易行かつ最勝の行なる「念仏」を修し、自ずと救いへと導びかれる者で、「利智精進の人」は、それ故に、自力に頼り、結果的には「念仏」なくして往生しえない者ということが出来よう。ここにおいて、往生を期するという点では、「利智精進の人」は、必ずしも「頑魯」の者より優れているとはいえないという結論が導き出される。「頑魯」は、「利智精進」に相対する言葉ではなく、むしろ、源信によって敢て用いられた『要集』における「念仏者」を表す言葉ではないだろうか。しかし一方「頑魯」とは、何に對して、或いは誰に對して「頑魯」というのだろうか。

それは、念仏者の理想像たる「智者」に對して「頑魯」なの

ではないだろうか。「智者」なる念仏者は、心を習い、心專至なるが故に臨終の正念乱れず、安らかに命終を迎える者である。これに對し、一生念仏を修し続けても、心習うこと專至ならざるが故に、臨終の時に死を恐れ、必死に念仏を修する念仏者がいる。この念仏者こそ「頑魯」なる者と言えないだろうか。この念仏者は、經典的には「智者」に對立する「愚人」、「愚夫」とは異なっている。彼らは、自らを知らず、穢土に執着する人間であり、かような人間は、既に『要集』の救いの外なる人間である。それ故に、源信は、經典的なる「愚人」、「愚夫」でなく、「智者」に對するものを「頑魯」としたのではないだろうか。

貞慶の淨土觀とその信仰

——法然淨土教批判の一考察——

楠 淳 證

解脱上人貞慶(一一五五—一二二三)は鎌倉初期の唯識学匠として非常に著名な人物であり、また信仰面では弥勒淨土信仰から觀音淨土信仰へ転入したという非常な特異な経歴をもっている人物でもある。今回は、こうした彼の淨土思想をもとに、法然淨土教批判の一端を窺ってみたいと思う。

さて、貞慶にはかの有名な『興福寺奏状』(一一〇五 成立)

の他にも、法然(一一三三—一二二二)の教説を批判した書が

二つ存在する。一つは『心要鈔』（笠置時代一八九二—一九〇八の成立）であり、今一つは『観心為清淨円明事』（一一一三成立）である。これらの三書は、皆共通して法然の「専修念仏義」を批判しているから、貞慶の批判姿勢には終始一貫したものがあつたかのような錯覚を覚える。しかし、実際には、前二書と『観心為清淨円明事』の間には、重大な批判姿勢の変換がみられるのである。

そもそも、貞慶の法然に対する教学批判は、単に本願念仏の一行専修のみに向けられているわけではない。『心要鈔』では、更に

今無正念。如レ此之人臨終自唱₍₁₎「仏号₍₂₎數過₍₃₎十返」。定過₍₄₎三界₍₅₎可₍₆₎レ生₍₇₎淨土耶。否。不₍₈₎レ知₍₉₎他人。於₍₁₀₎レ己難₍₁₁₎レ信。……是長時。

といて、浄土門の説く「凡夫の報土往生」に対しても、疑惑の念を表明している。これは、報土（他受用土）というものが、法相宗では「十地に住する菩薩（聖者）」のために変現された、三界出過の純淨土と解釈されていたためである。すなわち、凡夫が生じうるのはあくまでも弥陀の化土においてであり、いかに阿弥陀如来の願力が勝れているようにも、凡夫は聖者所生の報土には決して生じえない、とするのが性相学者貞慶の基本的立場だったと考えられるのである。まさしくこの点において貞慶と法然は決定的に対立するのであり、このことは「凡夫の報土にむまれんことをしめさん」として立教開宗した法然浄土教への、いわば全面的否定を意味するものに他ならなかつ

たとええいうことができる。

ところが、貞慶のこうした批判姿勢も、建曆三年の『観心為清淨円明事』になると極端な転換をみせるようになる。すなわち、

西方往生機劣土勝。因輕果重。……是只弥陀本願之威力也。而立₍₁₎本願之時。五劫思惟。其思惟計₍₂₎之。即能知₍₃₎不思議₍₄₎故歟。……不₍₅₎レ爾爭最下凡夫以₍₆₎羸淺之縁₍₇₎忽生₍₈₎微妙

之淨土。永得₍₉₎不退轉利₍₁₀₎乎。

といて、弥陀の本願不思議の威力により、最下の凡夫が羸淺の縁をもって弥陀の報土に生ずることもありうる、との「案」を示すに至るのである。こうした極端な転換は、「不思議」に深く帰依してのち生じてきたものであり、性相学の常識を遙かに超えた、超革新的な解釈であつたといふことができる。

このように、貞慶は晩年になって、最大の争点の一つであつた「凡夫の報土往生」に対して、その批判姿勢に極端な転換をみせるようになり、法然に対する批判も

恐於二期所作。以前称念等感₍₁₎仏雖₍₂₎大。多猶豫因也。真実正因₍₃₎正業見₍₄₎瑞相₍₅₎之後発₍₆₎希有心。或開₍₇₎略法。或依₍₈₎所被。雖₍₉₎暫時₍₁₀₎可₍₁₁₎レ住₍₁₂₎大乘心。然後正₍₁₃₎可₍₁₄₎レ生₍₁₅₎淨土也。

とあるように、かつての往生そのものを否定する全面的否定から、往生の正因、正業を争う部分的否定のみへと変化してゆくことになるのである。

註

(1) 拙稿「貞慶の浄土観とその信仰——弥陀信仰から観音

信仰へ——」(龍谷大学大学院紀要『第六集』参照。

(2) 日藏六三・三五四・上

(3) 『論第十卷尋思鈔別要』(谷大図書館蔵)において、貞慶は通化説を立てる。

(4) 日藏六四・二三下〜二四上

(5) 『観心為清淨円明事』(日藏六四・二四・上)

親鸞の著述に見られる

天竺懺主の文について

前田 至成

飛鳥、奈良、平安の各時代を経て、わが国の風土と社会体制の中に融合しつつ形成された中世の日本仏教は宋、元の文化交流の過程で生じた入宋僧や入元僧の帰朝後の活躍によって一段と幅広い仏教として再生して行った。榮西、重源、俊苧、浄業、宗円といった各宗の高僧たちはいわば、中世仏教の成立に外縁をなした人であった。これら入宋僧たちが将来した経釈論は法然門下の人々にも研究され、わが国浄土教に新たな問題を生ぜしめたのである。親鸞もその一人であった。宋代の知礼の門流の中で抬頭して来た「類聚の学風」は親鸞の『三経往生文類』や『浄土文類聚鈔』といった文類類聚の成立に影響を与えたし、中唐以降より宋代にかけての教禅一致、事理雙修の綜合仏教的傾向は蓮社念仏を中心に異解、異流を派生させている

ことは親鸞門下の異解を生ずる遠因でもあったし、宋代の居士林仏教は親鸞の非僧非俗論や念仏法門の絶対平等救済論に影響を与えたであろう。

天竺懺主慈雲遵式(A. D. 964-1032)は宋代の天台山家派の人であり、四明の知礼と共に寶雲義通門下の双壁とされている。親鸞の著述中で遵式の文を引くのは三文に過ぎないが、これを内容的に分析すると実に多くの点で両者に通ずるものがある。親鸞の『教行信証』に引かれる『正信念仏偈』と遵式『依修多羅往生正信偈』『為檀越写弥陀經正信偈發願文』や正信伽陀の係り、親鸞の「隠顯」の語と遵式の『往生淨土決疑門』等の係り、更に親鸞の『唯信鈔文意』『尊号真像銘文』と遵式の『積華嚴賢首讚仏偈』の文解の仕方などの点が指摘せられる。ここでは『教行信証』に引用される遵式の引文の三例について検討を加えてみる。行巻の二文は共に榮邦文類を引かず元照の『観経新疏』からの引文と見られる。石田充之博士の言の如く元照の体験に直接しようとする依用傾向を親鸞の遵式引用文に見ることが出来る。次に化身土巻末に引かれる遵式の一文は特色的である。これは遵式の『往生西方略伝序』の文であるが、『天竺別集』や『榮邦文類』の同文と親鸞の引用との間には相違がみられる。天竺別集がこの文を「真俗流之罪輕」と訓じ、榮邦文類が「真誘俗之權方」と訓じているのを親鸞は「真を論ずれば俗を誘ふの權方なり」と読んで文の意を逆転させたのである。「世間から逃れることなく、真実を論ずることこそ俗をして正信の道に入らしめる權方である」と理解する親

鸞のこの解釈に立つ時、非僧非俗性の宗教的性格が吐露された文意となるのである。

次に親鸞が宋代諸師の諸論を引く際に宗教的格調の高い引用形態として依用する鬼神奉仕的宗教批判の様相を遵式の『天竺別集』と『金園集』の中に見て行きたい。祈禱、卜占、祭祀といった邪業が仏教の正道でないことを化身土卷末で『涅槃経』など十一經、二十三文と師釈十一文を以て引証する親鸞であるが、遵式は『天竺別集』で祭祀の福利なきことや鬼神信仰等の邪道を掲げて批判し「念仏之人現世安隱衆聖守護諸災厄」と説くのである。而もここにおいて遵式は仏名を受持する者の現生において十種の勝利あることを述べている。これは親鸞の現世利益和讃十五首の内容と類似しているのである。親鸞の十五首中にある伝教大師の七難消滅の和讃も又この十種勝利の前に出る遵式の『觀世音菩薩除七難感応伝』を受けたものではないかと思われるのである。その他『天竺別集』には親鸞の「勘決邪偽」の論拠ともなる三不信心が説かれている。遵式の『金園集』には道教の祭祀の廃止を「捨邪帰正」の立場において力説し「呼名呌野鬼神權旨」と説くが他面「近見多改祭祀鏡修齋福斷肉止殺正信念仏甚為希有」と語り、当時の世相の乱れと正信念仏者の希少なることを歎くのである。随唐以降総合化する宋代仏教、奈良期以降貴族化する仏教の下で忘却せられた庶民たちが遵式、元照、親鸞を思慕して行く經過に教学の軌一性を見るのである。

存覚の思想研究

——特に仮名聖教を中心にして——

柳瀬彰弘

親鸞は『末灯鈔』第一通のなかで「浄土宗のなかに、真あり仮あり」と語っている。この問題は、覚如・存覚の時代に至っても引き続き論議されていた。故に存覚は浄土真宗顯正という大きな志願のもとに、自らの思想形成を確立させていったと思われる。

存覚の思想構成は大きく二分できる。すなわち、法然—親鸞—覚如と伝授されてきた浄土宗の教義をそのまま継承しようとする「自宗相承」の立場と、他方あらゆる宗教思想に目を向け、一応相手の立場を認め、翻えて真宗に帰せしめようとする「与奪」の立場である。ここで私は彼の著述した数多くの仮名聖教に注目し、そこに見られる彼の思想の独自性について考察してみたい。

存覚の教化対象は非常に広く、聖道門をはじめ日蓮宗・浄土異流・神道・風俗信仰・女人・陰陽道・謗難者等に及んでおり、順次略述してゆきたいと思う。

(一)聖道門に対しては『歩船鈔』や『顯名鈔』等の著述がなされ、特に『歩船鈔』は「一代の諸教まち／＼にわかれて、諸宗の所談各別なり」と書き出され、日本に於ける宗派を浄土宗を

加えた十宗と規定し、各宗についてその教義を列記し、さらにそれぞれの祖師の言葉によって浄土教の真实性を述べている。しかし、日蓮宗に対しては、前述の聖教以外に『法華問答』や『決智鈔』を著わし、『法華問答』に於いては相手の立場を一切認めず「毒」の立場のみをとって厳しく批判している。

(二) 浄土異流に対しては『浄土真要鈔』を書き、浄土宗の教義理解に於いて、真宗の立場を明確にし、その正統性を顕正したのである。例えば当時一番問題になっていたのは、往生に際し來迎を期するか否かについてであるが、これを存覚は次のように言っている。「諸流の異義まち／＼なるなかに、往生の一道にをいて、あるひは平生業成の義を談じあるひは臨終往生ののぞみをかけ、あるひは來迎の義を執しあるひは不來迎のむねを成す。―中略―親鸞聖人の一流にをいては平生業成の義にして臨終往生ののぞみを本とせず、不來迎の談にして來迎の義を執せず。」

(三) 神道に対しては『諸神本懐集』、『持名鈔』等を書き著わし、日本古來よりの神信仰に身を委ねる人々に、その信仰に於ける不実性を説いた。このことは『持名鈔』に次のように述べられている。「余流の所談はしらず、親鸞聖人の勸化のごときはこれをいましめられたり。―中略―おほよそ神明につきて權社・實社の不同ありといへども、内證はしらず、まづ示同のおもてはみなこれ輪廻の果報、なをまた九十五種の外道のうちなり。仏道を行ぜんものこれをことゝすべからず。」

存覚は女人教化に尽力し、『女人往生聞書』や『存覚法語』

を書き著わした。特に『女人往生聞書』に於いて、弥陀の誓願である第十八願の了解を第三十五願と相応させ「第十八の念仏往生の願に男女をえらばずみな攝すべき条は勿論なり。」と述べ、さらに「女人はさほりおもむくつみふかし、別してあきらかに女人に約せずば、すなはちうたがひをなすべきがゆへに、」として三十五願と十八願の誓願に於いて女人往生の真实性を明示したのである。

山臥・巫女・陰陽道等の民俗信仰や誘難者に対して、存覚は『破邪顯正抄』や『浄土見聞集』を書き、念仏への誤謬を厳しく批判した。特に『破邪顯正抄』では、冒頭「専修念仏の行人某等、謹で言上。はやく山寺聖道の諸僧、ならびに山臥・巫女・陰陽師等が無実非分の讒言濫妨を停止せられて、かつは婦信心法の懇志に優せられ、かつは治国撫民の恩憐をたれられて、もとのごとく本宅に還住して念仏を勤行すべきよし、裁許をかうぶらん」と述べ、国家に訴えるべく型体をとって記されている。

以上、仮名聖教を中心にして存覚の思想を窺うと、「与奪」という基本姿勢をとりながら、多方面に亘って教化活動をしていったといえよう。

親鸞における自然法爾の思想

寺川俊昭

親鸞が展開した独自の思想の中で、ことに幅広い関心と、また多岐にわたる解釈を生んでいるものの一つに、いわゆる自然法爾の思想がある。しかもこの思想が最晩年の親鸞の思想を代表するものであるとする了解も、一般に定着している。この自然法爾の意味するところについての解釈のうち、代表的なものを二三挙げてみよう。

- (一) 自然とは、ものことわりの儘に任すということである。自ら理の必然に従うということである。(星野元豊氏)
- (二) 自然法爾の法則に抵抗する私意のはからいを否定し、自然のままに生死を迎えようとする事。(森三樹三郎氏)
- (三) 自然法爾とは、一切のものを成り立たせている、存在の理法を意味する言葉である。(伊藤博之氏)

このようなほほ通念化した観のある了解に対して、私は充分に首肯できないものを感じる。そうではなくて、私はこの自然法爾の思想を、次のように解すべきであると考える。即ち、本願の名号に帰することによって、その本願のはたらきにより、衆生は自然に証大涅槃の道に立つのである。このような、本願の名号が実現するものについての、晩年の親鸞がもつに至った独自の了解の表明であると解するのである。

自然法爾の思想を伝える資料が、三つある。

- (一) 顕智の古写書簡
 - (二) 『未灯鈔』第五通目の書簡
 - (三) 文明開板『三帖和讃』の巻末に付せられた法語
- このうち(一)と(三)はほぼ同文であるが、(二)は(一)の冒頭にしるされている、「獲得名号」と理解できる一節を欠いている。これらは書簡の形式をとって伝承されているが、(一)の追記に明瞭なように、もと門弟の顕智が聞書した親鸞の法語である。そして多くの自然法爾理解は、(二)の資料に依っているのである。従って「獲得名号」ということを踏まえないで、自然法爾を理解しようとするために、「自然法爾」ということがいわば独立し、実体的に了解されることとなる。こうして自然法爾ということが、「一切の物事を成り立たせる存在の理法」という、凡そ親鸞の思想になじまない解釈が生まれてくるのであろう。そうではなくて、「獲得名号」という根本的事実において、自然法爾にあることがらが実現するのだと、親鸞は語っているのである。

(一)の、顕智が聞書した法語には、「獲得名号自然法爾御書」という題が付せられて、伝承している。そしてこの法語は、「獲・得・名・号」の文字の意味の解説から始まっている。この形式は、晩年の親鸞の著作である「文意」類に共通するものであるから、この法語を語った親鸞は、最初に当然「獲得名号」という言葉を語り、その意味を語っていったに違いない。こうして語られた「獲得名号」という言葉は、あるいはなじみ

が薄いかも知れぬ。しかし親鸞は如来の願心である信業についても、敢えて「獲得信業」というのと同じように、これは名号に帰した自覚の鮮烈さを、強く表現した言葉である。いい換えれば、本願に帰した身に、如来が南無阿弥陀仏と名のり出る。こういう親鸞の強烈な自覚の、鮮明な表現である。

この自覚において、「法爾自然」に実現するもの、行者のほからいを超えて、如来の誓願のはたらきに依って、自然に実現するもの、それが「南無阿弥陀仏」とたのませたまいて迎えん」という、念仏往生である。これを再応確かめれば、「誓いの要は、無上仏にならしめん」ということにはかならない。無上仏にならしめられるということは、晩年の親鸞が反復するす言葉でいえば、「無上大涅槃にいたる」ということである。

自然法爾の思想は、このように本願の名号のはたらきを語り表わしたものであり、広くいえば最晩年の親鸞が展開した名号論である。

一遍の機と法

和田 真雄

一遍における機法の関係を考えるとき、まず第一に、「唱ふれば、吾も仏もなかりけり、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」という歌が想起され、またこれにつきるようにも考えられている。確かに機法一体が、一遍における機法の関係ではあるが、

それは決して悟りそのものを意味するものではない。一遍は、聖道門は、「煩惱即菩提、生死即涅槃」と談ず。(中略) 浄土門は身心を放下して、三界・六道の中に希望する所ひとつもなくして、往生を願するなり。此界の中に、一物も要事あるべからず。此身をこゝに置ながら、生死をはなるゝ事にはあらず。

と、現実において生死を離れ、煩惱即菩提生死即涅槃を悟るものではないとしています。

そこで、一遍の説く機法一体がどのようなかを検討したいと思う。

まず一遍の人間理解を見てみたい。一遍は至誠心について、至誠をば訓にかへりては読べからず。唯名号の眞実なり。是則、弥陀を眞実といふ意なり。わが分の心よりおこす眞実心に非ず。凡情をもて測量する法は眞実なし。所以いかんとなれば、能縁の心は虚妄なるゆへに不眞実なり。たゞ所縁の名号ばかりを眞とす。

と、衆生の心は虚妄であって不眞実でしかありえないと断言する。そして、所帰の阿弥陀仏だけが眞実であるとしている。

衆生の内に眞実が存在しないと断言する一遍は、

往生はまたく義によらず、名号によるなり。法師が勧る名号を信じたるは往生せじと心にはおもふとも、念仏だに申さば、往生すべし。いかなる義せ義を口にいふとも、心におもふとも、名号は義によらず、心によらざる法なれば、称すればかならず往生する。

と、衆生の信不信をも越えた、名号それ自体の往生を説いている。これは、真実報土へ往生するための真実の因を、虚妄なる衆生の三業と関わりのない、衆生の三業の外に想定しようとするものである。これは、煩惱具足の凡夫のままで、真実報土へ往生できることを理論化したものということができる。これは、一遍が流れをくむ、西山浄土教の仏体即行説と、基本的には同一構造を持つものである。

このように、真実なる名号と、不真実なる衆生を、遠く隔たったものとするのが、浄土教徒としての一遍の基本的立場である。

西山浄土教では、仏体即行で機法一体を説き、機法の隔たりをそのままにするが、一遍は、「すてやらで、こゝろと世をば歎きけり、野にも山にもすまれける身を」と、両者の隔たりを固定化したままで良しとはしていない。一遍は、

悪きものゝ出離の用にも立ねばこそ、此身をばすてつべけれ。されば、下の釈には、「仏の捨しめ給ふをばすて、去しめ給ふをばされ」と曰へり。

と、衆生の不真実を捨て去ることによって、如来と凡夫との隔たりを狭くし、真実と不真実との境をうすくする方向を説く。それ故、

三心とは、身心を捨て念仏申すより外に別の子細なし、其身心を棄たる姿は南無阿弥陀仏是なり。

と、身心を放下することによって南無阿弥陀仏となると説くのである。

以上のように、一遍の機法一体は、自覚された機法の境界を、自己の不真実を捨て去ることによってうすくし、ただ往生の因である真実の名号だけを残そうとするものである。それ故、身心を放下し切った所で、

心も阿弥陀仏の御心、身の振舞も阿弥陀仏の御振舞、ことばもあみだ仏の御言なれば、生たる命も阿弥陀仏の御命なり。

と、すべてが阿弥陀仏であるとするのである。

夢と夢定

藤吉慈海

孔子は「われまた夢に周公を見ず」と言っているが、昔は理想的な天子周公の夢を見たが最近には周公を慕わなくなったのが、夢に周公を見ることがなくなったと嘆いている。周公を慕えば夢に周公を見るが慕われなくなると夢にも見なくなると考えられる。仏陀は夢を見ないと言われるが、人間としては夢を見たに違いないが覚者だから夢など見ないと言うのであろうか。

夢とは何かよくわからないが、唐の善導は信頼すべき浄土教者であるが、観経疏の最後に詳しく自己の夢を記述している。

それは自分の書いた観無量寿経の注釈書はこれまでの注釈と異り、新しい説を述べたが、これが正しいかどうか今晩の夢に仏さまに証明してほしいと念願して、阿弥陀経を三回読み念仏を

三万遍称えて眠ると夢の中で仏を見る。毎月これを繰り返すと、一人の高僧があらわれて、善導自身が疑問としていたことを教えてくれる。数回これをくりかえして、本書が出来上ったという。それでさらに阿弥陀経を四回よみ念仏を四万遍となえんと遂に阿弥陀仏を夢見た。それでこの注釈書は自分が書いたものだが、仏説と同じものだからお経と同様に一字一句も加減してはならぬと書いている。

そんなことが実際にありうるかと疑問視していた私は先年東京で開催された第三回国際睡眠学会において「仏教における夢と睡眠」と題する記念講演を依頼され、善導の夢の体験を話し、こんなことがありうるかを十名の内外の学者に尋ねたが九名まで、夢とはそんなものだから、そのような宗教的実践をした後にそのような夢を見ることは当然であるとの解答を得た。

その善導はその書物の中で夢定ということを述べている。中村元博士は仏教語大辞典の中で、夢定とは「夢の中の禅定三昧」と解して、善導の言葉を出していられるが意味がよくわからない。北海道大学の仏教学者藤田宏達教授は『善導』の中で、大谷派の宗学者香月院深励の注釈によって、夢定とは、そのような宗教的実践をした後に見る夢を夢定というと解している。浄土宗第三祖然阿良忠上人は『観経疏伝通記』の中で夢定とは単なる夢と異り、宗教的実践をなした後に見る夢のことであると明確に説明していられる。香月院浄励もおそらく良忠上人によられたと想像される。

したがって善導が見た夢の記録は夢定と解せられる。

梁塵秘抄にある「仏はつねにいませどもうつならぬぞあわれなる人のおとせぬあかつきにはのかに夢に見えたまう」という歌も、仏を見たいと念願していた人がほのかに夢に見たと解すべきであろう。

単に偶然的に仏を夢見たのではあるまい。

大乘仏教は般舟三昧経系と般若経系に大別され、般舟三昧経系の浄土教は阿弥陀仏を念仏三昧中に感心したいと願う。般若経系はそのような三昧中に見る仏も否定しようとする。禅仏法はこれを受けた実践であり、天台浄土教や善導系のみならず蘆山流の浄土教も般舟三昧系の仏教と考えられる。浄土教の念仏三昧中の見仏とか、禅の禅定中の魔境としての仏菩薩とか対比的に考えられる。注目すべきことで鈴木正三は禅浄双修したが、この点に関し禅に傾いている。

『西方要決』の四修法について

象原 勇 慈

四修法は、安心・起行・作業という浄土宗の実践体系の中で、作業に規定され、行ずる様相、態度が説かれる。法然の『選択集』には善導の『往生礼讃』と慈恩作といわれる『西方要決』の両四修法がそっくり引用され、善導の釈に関して法然の私釈が加えられている。長時、恭敬、無間、無余の四修はもと『俱舍論』二七、『攝大乘論釈』八などに、聖者菩薩の修相として

説かれるもので、これを善導等が隨義転用し、凡夫念仏行の作業方軌としたとされており、その内容には大きな異りがある。四修法を説くのは中国でもこの二書ぐらいで、日本では法然以前に源信の『往生要集』のみと思われる。法然門流では宗義上の解釈を主に種々四修論が展開されるが、善導の釈がその中心で、要決の釈に関する論は少なく、今日でも定まった評価はない。

この要決の四修釈を、論蔵及び礼讃の釈との関わりの中で、その次第に順って検べてみよう。第一の長時修は俱舎の第二「經三大劫阿僧企耶二修無倦故」である。礼讃ではこれを別立てせず、他三修の各下に「畢命為期誓不中止」というのがそれである。要決は「首從初發心乃至菩提」とあり、凡夫の行としては彼土にも及び、論の説旨にも通じる表現である。第二恭敬修は俱舎には「四尊重修 恭敬所學 無所顧惜 修無慢故」とある。礼讃では対象を「彼仏及彼一切聖衆等」とするのに対し、要決は有緣聖人、有緣像教、有緣善知識、同緣伴、三宝の五箇条を掲げ詳説している。その中には別学の者、破戒の僧をも敬うべしとし、重ねて慢心を戒めている。特に三宝では今時淺識のために住持三宝を説く。その中法宝につき「三乗教旨 法界所流 名句所詮」とあるのは、真如緣起を説く立場で、真如不變とする法相の義に反するとして、要決の慈恩撰述を疑われる根拠ともなっている。次の無間修は俱舎の第三「精勤勇猛利那修無廢故」である。礼讃では「一心相統不_レ以_レ余業來問……又不_レ以_レ貪瞋煩惱來問」随犯隨懺

不_レ令_レ隔_レ念隔_レ時隔_レ日」とあり、余業及び煩惱をもってへだてず相統するのである。もし間断しても念時日を隔てず懺悔し相統せよとする。要決には随犯隨懺の義はないが「常念仏作_レ往生心_二於_二一切時_一心恒想巧」といい、他郷で辛苦を受ける子が、暫時も故郷の父母を想わずにいい様に譬え、往生を願って「精勤不_レ倦常念仏恩 報尽為期 心恒計念」すべきことを説いている。この譬喩は『往生要集』でも引用され、そこには道綽「安樂集」の、賊から逃れるためにただ渡河のみを想い続ける譬えと並べ用いられ、「念念相次無_レ余心想間雜」として「專至相統不斷」を説いている。又、「報尽為期」は礼讃の長時修に通ずる。四の無余修は俱舎の第一「福德智慧二種資糧修無_レ遺故」である。礼讃の「不_レ雜_レ余業」は要決の「但諸余業行不_レ令_レ雜起」と同旨で、俱舎とは無余の意味が全く違う。

要決の四修は礼讃と同様、所謂隨義転用の範疇に入り、二書がともに四修を用いたことは勿論、無余修を論蔵と全く異なる同旨に転用したことは極めて稀有の關係といえる。しかし両書の釈は少しく趣を異にしている。要決では作業方軌として単独に説かれ「以為正業」とある。礼讃より大分長文で、特に恭敬修が詳しい。一方の礼讃は安心、起行、作業と続いて説かれ、「策三心五念之行」というように体系的であり、「恭敬礼拝 称名讚歎、憶念觀察、回向發願」と、前の五念門行の釈をそのまま承けている。要決では各釈中に、造弥陀像變、六時礼懺、香華供養、常念仏、作往生心、念仏恩、心計念、礼念弥陀、修

念仏読経などと随意に行が説かれている。また恭敬の対象が此土にも及び、詳細かつ具体的に念仏者の実生活に即している。無間修の特異な譬喩も注目される。一部に論蔵の説旨に近い表現もあるが、全体として礼讃とは別の面で随義転用の趣が窺える。以上の諸点は要決の四修への新たな評価と、更には要決自体の研究にも資助となるはずである。

祖師禪の世界

鄭 茂 煥

祖師禪の特性は、何よりも伝統的な権威主義や形式を脱皮し、大地の匂い強い地方性と人間の仏教を展開する日常性である。

祖師禪の世界を最も端的にいい表わす「平常心是道」という語は、人間の具体的な日常生活へ徹底し、その平常の生活の中で仏教の真精神を具現することである。「平常心是道」は、馬祖の示衆に、「道不用修、但莫污染。何為污染、但有生死心、造作趣向、皆是污染、若欲直会其道、平常心是道。何謂平常心、無造作無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。(T五十一—四四〇上)とある。平常心とは、当り前の心であり、人間の平凡な日常生活の心である。人が修行して悟ろうとしたり、仏になろうとしたりする分別心は、すべて生死の心であるという。

道は修を用いず、平常心是れ道というその平常心が、そのまま仏である(即心是仏)という教示が祖師禪の基本精神である。

ここに「道不用修」と言っても、一方的に全ての修行を排斥することではなく、むしろより大きな修道論の立場に立っていることは言うまでもない。「不修不証」の問題は、祖師禪の大きな特色の一つである。馬祖は『歴代法宝記』の無任の説法を承けるが、やがて宝林伝本『四十二章経』には、祖師禪における道の定義が積尊の言葉に托して説かれているし、また六祖慧能と南嶽懷讓との初相面の問答が作られ、慧能―懷讓―馬祖につづく思想的系譜が形成された。不修不証や汚染、不汚染という言葉は、他に見られない馬祖独特な表現であることは注目しなければならない。宝林伝本『四十二章経』に「夫れ出家沙門は、欲を断じ、自心の源を識り、仏の本理に達する」ことを主張しているが、この自心の源を馬祖は「平常心」と呼ぶ。平常心とは根源的な心であり、即心は仏も全く同じ次元の思想的基盤から発生したものである。

馬祖は、平常心に生きる祖師禪の実験論的立場を「凡夫行に非ず、聖賢行に非ず、是れ菩薩行なり」という『維摩経』の菩薩行の一つを引いて説く。神会も垢と浄を離れた菩薩行を引いた事もあるが、馬祖は、垢と浄・凡と聖の差別的の世界を越えた菩薩行を、平常心に生きる不修不証の祖師禪の実踐行として見事に現実化して適用している。

宗密は、洪州宗の教説を「仏性の全体之用」とか「朝暮の分別動作、一切皆な真なり」と評しているがこれは正確な指摘で

ある。

馬祖の示衆に「建立亦得、掃蕩亦得、尽是妙用、尽是自家。非離真而有立處、立處即真、尽是自家體。若不然者、更是何人」(T五十一・四四〇上)とある。この馬祖の示衆は、僧肇の「不真空論」の「非離真而立處、立處即真也。然則道遠乎哉。触事而真。聖遠乎哉、體之即神。」(T四十五—一五三上)という句節を承けている。この僧肇のことばは、非常に顕著な現実重視がある中国的思考が強いものとして、随唐諸宗派に至大な影響を及ぼしたことは周知の事である。

後に臨済が、平常心で生きる祖師禪の全体作用の世界を「隨處作主、立處皆真」と言い表わしているように、平常心が展開する一切を皆な真実と見る祖師禪の世界は、じつさい僧肇以来の最も中国的な思惟が強く、やがて祖師禪の仏教が中国人の宗教として定着することとなったのである。

祖師禪において「不修不証」とは、無為不作の虚無主義や、一切全てを脱却する静止状態の事ではなく、臨済がいう「活潑撥地」の動的世界の実相を指すのである。道は修を用いぬとは、人為的な巧偽を用いぬ事であり、祖師禪の真の修は、その平常心を以て、日常の生活すべてを真実の世界として昇華させるより大きな修道論がある。それは、修定的な作意性ではなく、その全ての作意性を超越し、より積極的な日常の平常心という本来性の立場であり、それが祖師禪の世界である。

宋朝禪と三教一致思想(二)

——虎丘派の場合——

長谷川 昌 弘

南宋代は大慧禪が主流であったが、それと一線を画し厳格な禅風を挙げたのが虎丘派である。しかし彼らの三教一致思想に対する態度は未だ不明瞭である。ところが今虎丘派の代表人物即ち派祖虎丘紹隆(一〇七七—一一三六)、松源崇嶽(一一三二—一二〇二)、虚堂智愚(一一八五—一二六九)三者の語録を検討するに、随所に儒・道二教の思想を包含して仏法を挙げせんとした個所が見受けられるのである。

『虎丘紹隆禪師語録』「開聖禪院語録」の上堂語には「造化淵源情同止水。天地同根万物一体」なる言がみられるが、文中「止水」とは『莊子』徳充符篇の「止水」の概念と他ならず、後半は『莊子』斉物論篇の「天地與我並生。而萬物與我為一」なる思想と同一である。また「雲巖禪寺語録」の上堂語に「一氣不言含有象。萬靈何處謝無私」なる言がみられるが、文中「一氣」とは『莊子』知北遊篇の「一氣」であり、『老子』第三十九章の「萬物得一以生」の「一」の思想である。同じく「雲巖禪寺語録」の謝知事頭首上堂では「天不言四時行焉。地不言萬物生焉」と述べているが、これが『論語』陽貨篇の「天何言哉。四時行焉。百物正焉」の思想に基づくことは明白である。

ろう。

『松源崇嶽禪師語録』『蕙福禪院語録』の上堂語にも虎丘同様「天地同根萬物一体」なる言がみられる。また「仰面不見天。低頭不見地。喫飯了。瞋眠。聖諦第一義」なる上堂語がみられるが、これはそのものの中にいてそのものが見えない、無意識の内に真実があることを示している。即ち無為自然である。そして「靈隱禪寺語録」の「仰面不見天。低頭不見地。眉毛在眼上。鼻孔裏出氣。於我衲僧門下正好喫痛棒」なる上堂語では、この無為自然さこそ痛棒をくらって努力することだと述べているのである。また別の上堂語に「天不言云々」なる虎丘の謝知事頭首上堂と同じ言がみられる。

『虚堂和尚語録』『興聖禪寺語録』の入寺法語には虎丘同様「一氣云々」の言がみられるが、冬至小參では「天地不仁。以萬物為芻狗。衲僧不仁。以自己為臘月扇子」と述べている。前半は『老子』第五章の句であるが、一切の人間の有情否定の思想を示している。また『顯考禪寺語録』の上堂語には「言而足。終日言而盡道。言而不足。終日言而盡物」、「天地一指。萬物一馬」なる言がみられるが、これらはそれぞれ『莊子』則陽篇、齊物論篇の語句をそのまま引用したものである。一方虚堂は「頌古」第十二則では『老子』第十四章の語句に対し、第十四則は『論語』里仁篇の語句に対し頌古を試みている。またその跋文において「初不以儒釈道優劣之。求其正而已」と述べ、儒・道二教を肯定しているのである。

以上の検討から虎丘派の禪風に儒・道二教の思想が包含され

ていることは明らかである。しかし彼らが三教一致思想を迎合していたとは考えにくい。何となれば松源の禪風は如浄に強い影響を与えたもので、現成公案・只管打坐を基幹に一宗一派にとらわれず仏法を挙揚せんとしたものであり、三教の粹をも超えたものであった。虚堂は松源派であるとともに如浄にも鉗錘を受けており、両者の統合仏教的禪風を継承したことは充分推察し得るのである。ただ虎丘については研究途上であり現時点での断定はできない。しかしながら虎丘派の禪が、思想的には中国固有の思想と外来の仏教思想が融合し中国思想の一つとして定着した、成熟した姿の禪であることは間違いないであろう。

- 注(1) 『統藏経』通卷二〇、三九六d
 (2) 『統藏経』通卷二〇、四〇〇d
 (3) 『統藏経』通卷二〇、四〇一a
 (4) 『統藏経』通卷二二、二九四a
 (5) 『経藏経』通卷二二、二九四b
 (6) 『統藏経』通卷二二、三〇一d
 (7) 『統藏経』通卷二二、三〇一d
 (8) 『大正蔵』卷四七、九八四b
 (9) 『大正蔵』卷四七、九八五a
 (10) 『大正蔵』卷四七、九九〇a
 (11) 『大正蔵』卷四七、一〇一九c
 (12) 『大正蔵』卷四七、一〇一九c
 (13) 『大正蔵』卷四七、一〇二四a

クマーラジーヴァと禅観

— 『思惟畧要法』の問題を中心として —

木村 清孝

『法華経』『大智度論』などの漢訳者として知られるクマーラジーヴァ（鳩摩羅什。三五〇～四〇九ころ）が、長安に入つて最初に訳出した経典は、『坐禅三昧経』三巻である。つまりかれは、まず第一に、しかも伝えられるところでは二週間ほどのうちに、当時インド・西域に行なわれていた「衆家」の禅要を抄撰し、禅観経典『坐禅三昧経』を訳出したのである。この訳出の背景に、従来指摘されてきたように、禅観に熱心であった道安教団の要請が存したことは間違いない。しかし、本経の原典の所持そのものが示唆する通り、クマーラジーヴァ自身が禅観に深い関心をもち、禅観経典の訳出を望んでいたであろうことも、忘れてはなるまい。

ところで、クマーラジーヴァは、上述の①『坐禅三昧経』のほか、現存の禅観経典の中では、②『禅法要解』二巻、③『菩薩訶色欲（法）経』一卷、④『禅秘要（法）経』三巻、⑤『思惟畧要法』（『思惟要略法（経）』）一卷を訳出したとされる。思うに、このうち、①②③の三部については信用してよいが、④⑤の二部はクマーラジーヴァ訳とみなすことはできない。④は元嘉十八年（四四一）に曇摩蜜多が訳出したものであり、⑤

は、訳出年時は不明ながら、同じく曇摩蜜多訳の『五門禅經要用法』の教説を大幅に取り込んでいるからである（池田英淳「鳩摩羅什訳出の禅経典と廬山慧遠」（大正学報、二六）、藤堂恭俊『坐禅三昧経』に説示する念仏観の成立背景」（印仏研、八一―）参照）。

そこで、クマーラジーヴァの禅観思想を明らかにするために、は、何よりも、①②③をはじめとする禅観関係の諸経論（他に『首楞嚴三昧経』三巻、『大智度論』一〇〇巻など）の教説、および、かれの思想の一端を伝える『大乘大義章』や『注維摩経』の内容を知る必要がある。しかし、それとともに、クマーラジーヴァ訳とされた④⑤の二経典の性格を知ることにも重要である。とくに⑤は、明らかに、後世の誰かが編集し、クマーラジーヴァ訳に帰した意図が看取されるから、クマーラジーヴァの禅観思想の境界を明らかにするためにも、また、かれ以後の思想的状況を探り出すためにも、綿密に検討されなければならない。

さて、その『思惟畧要法』一卷は、「思惟要略法経一卷或無経字」として『歴代三宝記』（五九七年完成）に初めて記載される書物で、初めに前文を設け、続いて、四無量観法・不浄観法・白骨観法・観仏三昧法・生身観法・法身観法・十方諸仏観法・観無量寿仏法・諸法実相観法・法華三昧観法の十観を掲げ、それらを順次解説している。ところが、前記藤堂論文にも述べられているように、このうち、前文と十方諸仏観法までの七観（この部分を④とする）は、すでに触れた『五門禅經要用法』の所説

のほとんどそのままの抜粋、再編である。したがって本書のユニークな部分は、観無量寿仏法以降の三観（この部分を㉔とする）ということになる。もともと、この㉔の部分にも先行する直接的な典故が存した可能性をまったく否定することはできない。しかし、いまのところそれは見出されていないので、とりあえず㉔は本書の編者の手に成ると見て論を進めると、まず全体的には、(1)クマラージヴァの訳出経論・関係著作との関連性が強く、「クマラージヴァ訳」としても疑問視される余地は小さいこと、(2)諸観法を合わせて肯定・推賞し、それらをさまざまな期待される結果（無生忍・兜率往生・極楽往生など）と結びつけていること、などが知られる。また㉔に特徴的なことからしては、(1)弥陀信仰が底流に存すること、(2)諸法実相観法が中心的に取扱われ、その中で大悲の精神が強調されること、(3)最後の法華三昧観法は独立的で、慧思（五一五）七七）の法華三昧に比べ、簡明・素朴な形式を示していること、などが注意される。一つの推測をいえば、本書は六世紀の中葉ごろ、クマラージヴァの禅觀思想を受け継ぎつつ弥陀信仰を抱いていた禅者の誰かが、客観的な立場で仏教の実践の原点を具体的に提示しようとして、実際に行なわれてきた諸観法『五門禅経要用法』はおそらくその有力なよりどころの一つであった）を整理・編集したものかもしれない。

盤珪禅師の女性教化

小林 圓照

日常のやさしい言葉で、「不生の仏心でござれ」と説法し続けた盤珪永瑛は、日本独創の不生禪を拓いた人物である。取捨分別以前の、親の産みつけたままの不生の仏心を、この場で信じ、自から決定徹底して行けばこと足りると提唱した。禅師は江戸期の元和八年（一六二二）三月に播州網干（姫路市）で生まれ、元禄六年（一六九三）九月、生地 of 浜田に創建した龍門寺で示寂した。その教化は、大名から庶民に至るまで、あらゆる階層に及び、それらの僧俗から厚い帰信をうけた。小論では、盤珪の庶民教化の口語説法のうち、とくに女性に対するもの（資料は赤尾氏編『全集本』に依る）を選んで考察してみたい。

まず禅師の基本的な女性観としては、不生の仏心の平等にもとづいて、信心は平等であって男女の差別はないと説く。次の二問答が簡明にそれを例示する。「女人問、女は業ふかき者にて、成仏はかたしと承る。左様にて候や。師曰、汝、何れの時より女人になりたるや。」（法語四〇）、または「女人問、女は業ふかき者にて、高野山、又比叡山などの、貴き山えは、結果として上る事をえず。師曰、鎌倉に比丘尼寺あり、是は男結果也」（法語四一）。盤珪はここで、あなたは、いつの間に、不

生の仏心を業深い女にすり替えたのかと端的に俗信を打破する。『説法』（前編三八）でも、この問答を説明するように、「しかれば今日より、男は男の仏心、女は女の仏心で、男女に何んの替りがござろう。男も仏体、女も仏体でござる」と示される。形相に男女があつても、鐘声を男女が、その隔てなく聞けるのは、人々具足、一味平等の仏心の靈明なはたらきに外ならない。

また卑近な日常の問答では、子を亡して悲嘆にくれ、同年輩の子を見て想い出す女人には、禪師は「色々思ひ出すは、こなたの致す事也、本心には色々の迷ひ一点もなし。身どもが云ふ事を信用すれば、本来無事の人になる也」（法語三三）とあり、雷鳴を恐れ苦しむ婦人を諭して、「師曰、生れたる時は、物に恐るゝ心なく、不生の仏心のみ也。物におそるゝ妄念は、生れて后に出来たる一念の化物也。雷は人のために世界え雨をふらす物にして、人にあだをなす物にあらず……雷の声を聞く時は、自心自仏を一筋に信仰すべし」（法語三三）と信心決定が強調されている。

かつて盤珪が「明德」の問題に撞着していた時、^ト掲明けて母（のち妙節尼）にも知らせたいという願心があつた。この禪師の孝心は有名であるが、出雲出身の尼が、両親への孝行を如何にすべきかとの質問を受けて「孝行は別に仕様はなし。只親の座付たる仏心のまゝにて居るが、真の孝行也。是をそこなふ（我身びいき、機癖等の迷ひの念を出かし、仕替ぬ様になされい）を不孝と云ふ」（法語八、説法・後編六一）また両親にも

仏心の尊いことを説聞するのがこれにまさる大孝行だという。ここに盤珪が倫理道德を宗教的な世界に収斂・同化しようとする一端をのぞかせている。

女人成仏に関して、未婚のもの、子なき者は賽の河原へ行くと問う女性に対して、禪師は、「さいの河原へ行事を氣遣いめさるな。身どももさいの河原へ行ふ程に、氣の毒な事はないと思わしやうて、…仏心は不生なれば僧俗男女の交りはなき物」（説法・後編二〇）と、常の如く御示しになった。誠に和様の「異類中行」の問答がここにある。「説法（前編）」三八の同趣の応答では、龍女、靈照女、中將姫を挙げて、女人成仏の証拠としている。

盤珪禪師の説法の場では、男女ともに、その教示を聞いていたのであり、とくに女性のためにということでもなく、女性からの質問を受けた機会に、懇切で充分納得のいく聞法者との対話がなされ、ひいては女性教化にも大きな成果をあげたと考察される。また女性の信者あるいは尼僧のグループの中で、京極家の養性院尼公や貞閑尼（俳人田捨女）の帰依と協力は巨大なものであった。

『六祖壇經』の五本、七冊について

長 嶋 孝 行

本論は現存する『六祖壇經』の五本、七冊についての対較と

考察である。『六祖壇経』の五本、七冊というのは、第一冊が敦煌本の原本で、完全な経名は『南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇経』である。以後『敦原A』と略す。第二冊は『敦原A』の誤字の訂正、および、句読点の付加などが鈴木大拙博士、公田連太郎博士によってほどこされた、所謂、敦煌本『六祖壇経』である。以後『敦銘B』と略す。第三冊は宇井伯寿博士によって『敦原A』の誤字の訂正、および、内容が考察された上、同博士の『第二禪宗史研究』の中で、検討され、整理されている敦煌本『六祖壇経』のことである。以後、略して『敦字C』とする。つまり、右記、第一冊の『敦原A』から第三冊の『敦字C』までを一本とみなし、次の他の四本を加えて五本とした。その他の四本とは、第四冊目の鈴木大拙博士によって編集された、所謂、大乘寺本『六祖壇経』のことで、完全な題名は『韶州曹溪山六祖師壇経』である。以後『大乘D』と略す。第五冊目は鈴木、公田の両博士によって編集された興聖寺本『六祖壇経』のことで、完全な題名は『興聖寺本六祖壇経』である。以後『興聖E』と略す。第六冊目は西歴一二九〇年に版行され、徳異の序のある、所謂、徳異本とも、高麗本とも言われている『六祖壇経』のことで、完全な題名は『元延祐高麗刻本六祖大師法寶壇経』である。以後、略して『高麗F』とする。第七冊目は『高麗E』におくれること一年にして版行された、宗寶本『六祖壇経』であり、完全な題名は『六祖大師法寶壇経』である。以後、略して『宗寶G』とする。従って、本論の題名の一部が、五本、七冊

となったのである。

前記、五本七冊のほかに、矢吹慶輝博士による『鳴沙余韻』の内に『敦原A』に関するテキストがあるが、これは『敦原A』と同じものとみなして、ここでの発表リストにはとりあげていない。また、『大乘D』に関しては、他に『駒澤大学仏教学会学報』八号(1988)の中に『加賀大乘寺所蔵韶州曹溪山六祖師壇経』があるが、これまた、『大乘D』と同じとみなしてとりあげていない。更に、『興聖E』に関しては昭和八年編の復写本『六祖壇経』があるが、これまた、『興聖E』と同じとみなして、今回の発表リストにはとりあげていない。そして、『高麗F』に関しては『禅学研究』二十三号(1985)の内のテキストである。最後の『宗寶G』に関しては『大正蔵』四十八巻のテキストを採用した。右の『六祖壇経』のほかに、五巻本の『法寶壇経肯綮』(1987)が京都にて編されている。そして、丁福保による『六祖壇経箋註』(1988)が上海にて刊行されているが、両本は今回発表リストからは除外した。右の『六祖壇経』のテキストのほかに、重要にして、欠くべからざる本があるのか、どうかというのが筆者の今回の発表の意図の一部である。発表日提出のリスト(全百三十二枚)は初めの方の部分で対較と考察には極めて便利である上に、そのリストを一覧すれば各編者の御苦労の跡が一目瞭然である。更に、後世の付加と捏造部分が明瞭となっている。但し、そのリストは『敦原A』を中心に、その他のテキストを再配列したことを付記するものである。最後に、リストの読み方として、七本、つまり、

各七行の内、最上段の文章をもとにして文字のない部分は上段の文字と同じという意味である。これは句読点にもいえる。最上段の『敦原A』に文字があっても第二段、つまり『敦鈴B』以下で文字のない部分には(無)、(無無)、或は(この間字無し)とした。宇井博士の『敦字C』の文下に横棒線のある処は博士が小活字とした部分である。

馬祖語録「汚染」考

風間 敏夫

馬祖の示衆に、「道不用修、但莫汚染。何為汚染。但有生死心、造作趣向、皆是汚染。」(伝燈二八)とある。これは百丈広録「禅道不用修、但莫汚染。」に受け継がれるが、遡れば南嶽懷讓の六祖との問答、「祖曰、什麼物恁麼来。曰、説似一物即不中。祖曰、還可修証否。曰、修証即不無。汚染即不得。」(伝燈五。「不敢汚染」祖堂三)に帰着する。先ず、馬祖の「道は修するを用いず」に対し、懷讓は「修証は即ち無きにあらず」と言つて、一見矛盾するように見える。二人の言ふ修乃至修証の異同を明確にする必要がある。正法眼蔵洗淨に、「仏祖ノ護持シキタレル修証アリ、イハユル不染汚ナリ」として上の問答が引用される。字順が逆になって染汚とあるが、内容に変化は来たさない。同弁道話に、「ソレ修証ハヒトツニアラストオモヘル、スナハチ外道ノ見ナリ、仏法ニハ修証コレ一等ナ

リ、……修ノホカニ証ヲマツオモヒナカレトヲシフ」とあり、更に「シルヘン修ヲハナレヌ証ヲ染汚セサランメンカタメニ……」とある。つまり道元は修証に二種類を考えている。これは参考に値する。修証一等の道元禅は暫く置き、「修ノホカニ証ヲマツオモヒ」をもった、そういう修行について、馬祖は「道に修行は必要ない」と教えたのである。一般に修行と言えど、どうしてもそういう形に成るからである。それでは南嶽や馬祖は、何もしないであのような和尚に成ったのか、と言えどそうではない。それぞれ相当の苦心をしたに違ない。それ故その意味で、修行とその結果としての証が無い訳ではない。然しそれは、目標を立ててそれを達成した、或は達成しつつある、という意味の修証ではない。これが懷讓の言ふ「修証は即ち無きにあらず」の具体的内容である。それではこの解釈は、「もし生死の心有りて、造作し趣向せば、皆是れ汚染なり。」という馬祖の汚染の説明とどう調和するであろうか。現代語訳は、「もし生死の思いがあつて、ことさらな行ないをしたり、目的意識をもったりすれば、それを汚れに染まるといふのだ。」とあり、要するに平常心に悖る意味を表わすと思われるが、此の造作趣向については、法界次第初門に、「四行陰 造作之心能趣於果、名為行。」(T46.665C)とあり、五陰の第四行陰の説明に用いられている。確にパーリ語の《Sankhata》には形成と意図の意味があつて、天台の定義はその源に遡つても、間違っていない。此処で特に参考になるのは、造作と趣向が別別の事柄ではなくて、一つの作用の両面を成す点である。作り

上げて、それを目指す、とはどういうことか。今、南嶽や馬祖の文脈で言えば、仏とはこういうものである、仏の世界とはこういうものでなければならぬ、というように精密に考え上げて、その上でそれを体験実証すべく修行することである。勿論、仏と言っても道と言っても変りはない。このように見ると、上に考察した修証に関する結論とびつたり一致する。汚染とは即ち「修因待果」(T.51.442C大珠慧海)の思想運動である。祖堂集卷一大迦葉(T.33)に、「梵語阿難此翻無染」と云い、これを更に二つに分け、一は「断除煩惱無染、是名伝教阿難」、二は「出離修証、無染、是名伝禪阿難」とあるのも、当時の批判的思想の一反映と見ることが出来る。仏とか実相とか言っても、それが単なる概念あるいは符號のようなもので、漠然とした期待のゲームに過ぎない内は、毒にも薬にも成らない。周到な造作と鞏固な趣向があつて、始めて力を發揮する。然し問題はそれがそのまま成功したか、ということである。これに關聯して發展する問題は複雑かつ重大であるが、今はただ馬祖の言う汚染の具体的内容を明らかにし、更にその汚染を離れた平常心が、南宗禅独特の縁起法頌変化形「識心達本源 故号為沙門」「の心」に他ならないことを指摘するに留める。

注

(1) 柳田聖山訳「祖堂集」には、「修行も証悟も無用とは申しません。それによって手垢をつけたくないのです」(世界の名著・禅語録P.459)とある。

(2) 入矢義高編「馬祖の語録」P.33 花園大紀要N.15 P.31 沖本克己試訳。

(3) 印仏研三四巻掲載予定「縁起法頌の一考察」参照。

『正法眼藏』—眼睛—

岡 島 秀 隆

「眼」は『正法眼藏』中に頻出する文字である。その理由は如何なるものか、更に語源はどこに存するのか、今は問わないことにする。只、「眼睛」の語もそれを含む一例である。この語は『眼藏』中三十八巻にわたつて使用され、「眼睛裏」等、複合的に現われる場合を加えるなら、使用巻数はさらに増加するのである(『正法眼藏索引』参照)。道元禪師が帰朝されてから十一年後の嘉禎四年(1238)の示衆と奥書のある「一顆明珠」の巻に出て来るものを最初として、この語の使用頻度は当然ながら、寛元元年示衆の「眼睛」巻とその前後に至つてそのピークをむかえる。この使用の急激な増加が仁治三年の『如浄禅師語録』の到着と何らかの關連を持つかどうか、軽々に論じられないし、その資格も筆者にはない。しかし、「眼睛」巻に先師如浄の話がしきりに示されることが『語録』を手にしえた道元禪師の師にはせる感慨を物語るように思えてならない。それでは、「眼睛」とは如何なる意味を持つ言葉であろうか。「眼睛」の巻中の言句を手掛りに論ずることにする。

一般に眼睛とは、ひとみ・目を意味する。しかし、この巻中の眼睛が肉体の一部としての眼、更に日常的外界認識機能としての視覚を意味するとのみ解することはできない。それはまず、「達摩眼睛」「瞿曇眼睛」という限定された意味を持つのである。それは他巻において「仏祖眼睛」（仏性巻）とも、「仏の眼睛」「如来の眼睛」とも表現されている。つまり、それは、仮に一般的視覚作用と解するとしても、仏・如来の所持するものという規定つきのものなのである。しかるに、それでは「仏子眼睛」の語は考えにくい。一体仏子に眼玉があるというのは奇異であろう。眼睛の語には、別の意味も存するのである。それは「仏教」の巻での眼睛の定義ともいえる次の言句を考え合わせるときより明確である。

仏心というは仏の眼睛なり。

これみな仏祖の眼睛なり仏祖の骨髄なり。つまり、眼睛とはここで仏の心であり、骨髄の語がそうであるのと同様に、仏の最も中心的本質的なものを標示していることになる。しかし、それは単に概念的なものではなく、活々としたはたらきである。そのことは活眼睛と言われる。それではこのはたらきは、どこにどのように現われるのか。「眼睛」巻の冒頭に先師天童古仏の言葉として

秋風清秋月明、大地山河露眼睛、瑞巖

點睛重相見、棒喝交馳驗納僧

とある。そして、この示衆への解説に「験は眼睛露なり」と言われる。この験すという実践的教導的なはたらきの内にこそ、

師（眼睛師）の、ひいては仏祖の眼睛は現成しているのである。だが、それは尚眼睛の表層的現われではなからうか。より根源的な眼睛の意味は、先の引用中「大地山河露眼睛」の言句にこめられている。それは、大地山河に仏心が露わであるということであるが、言いかえれば、万象の本来性が、仏の眼睛（まなざし）にひき受けられ、本来の見え方として出現しているのである。そして、この本来の見え方が仏祖あるいは先師の教導を支えている根源的はたらきであり、眼睛の意味なのである。それではこの仏における眼睛はどのようにして獲得されるであろうか。それは巻中「眼睛乞眼睛」の言句が示唆するように、眼睛（まなざし）がわたり合い、とけあって、自他の別がどこかで打ち破られたとき、即ち我見の捨てられたとき開かれるのである。そして、かかる本来の眼睛（まなざし）の秘儀を通して心境一如は可能なのであり、これこそが「大地山河露眼睛」なのではなからうか。

禪家金屑録に於ける

禪教深淺論について

申 正 午

『禪家金屑録禪教深淺分釈』は朝鮮の曇華信士（?）が、西山休静（一五二〇～一六〇四）の著『禪家龜鑑』での禪教深淺部分の文章をそのまま筆写したものである。同時、萬曆己卯

(一五七九)に跋文を書き、また、曇華の弟子青雲居士が崇禎三年(一六三〇)に刊行したことになる。その書頭に、
問曰、祖師所示禪旨、如何最高最深也、諸仏所示円頓教、如何最淺最劣也。

答曰、祖師所示句者而不立知解处、故高也、仏所示教者而立解碍、故最劣也。

と記し、いわゆる禪高と教淺の差を挙示したのち、禪教二途を辨ずるにつき次の如く論じている。即ち、

禪是仏心、教是仏語、三处伝心活句也、教也者円頓教死句也。教也者自有言至無言者也、禪者自無言至無言也、自無言至無言、則莫得名焉、意義得麼。計較得麼。教也者、以有理路義路、聞解思想、未忘解得处故也。禪也者没理路没義路没心路、没巴鼻没滋味、百不知、百不会、無模稜底上、打破漆桶者也、教也者坐在因果域内訂之者、須経見聞生解行生、然後証入、故未透脱義路之窠臼、亦未脱十種之病源、豈別伝禪旨耶。と述べたのち、実に知解二字を挙げて

…学人以有所得知解則拈花微笑為教迹、学人以無所得知解、則驚音燕語教外別伝禪旨、と提示したので、『禪家龜鑑』では、その義をなお明らかにしてあるので、これを挙げれば次の如くである。即ち、

…若人失之於口、則拈花微笑、皆是教迹、得之於心、則世間麁言細語、皆是教外別伝禪旨。と表したので、註して曰く、

法無名、故言不及也、法無相、故心不及也、擬之於口者、失本心王也、失本心王、則世尊拈花、迦葉微笑、尺落陳言、終是

死物、得之於心者、非但街談善說法要、至於燕語深談真相也。

この分段では禪教の深淺を始め、ただ、禪を中心にして禪の深さを示しながら、禪がその禪としての義を失うものとしたら教迹に過ぎないものであることを述べたのである。故に、禪は仏心であり、また、無言から無言に到るもので、口に表すことになれば、拈花微笑の真意もまた教迹に過ぎない。即ち、法は名も相も無いものであるから、言語を以て表現し、心にして推理すると到底その真実の形相には到達することのできないものである。故に、本源の心の心王を失うことになり、その根本的心王を失う時は、結局釈尊が迦葉に伝えたというその心法、禪旨も悉く陳腐な言葉になり、遂には死物になってしまふと言っている。そして、正反対に世間の雑談とか燕語に到るまでも、心法に契合し証得されれば善い説法になり、真相の深奥を知らせる法談になるといえよう。なお、禪教学者の正しい見解を求めて、

…教学者不知禅法学而知思而得也、須経自肯點頭然後始可得、須窮心路絶然後始可知也、又於宗師若見学人不慮密旨、便与施泥説教則瞎人眼不少、雖説法天花乱墜總是癡狂外边走、若学人信此法則雖今生未得徹悟、臨命終時不被惡業所牽、直入菩提正路、余纒々禅教分決請君詳悉。と述べ、結局は禪教一致の義を悟ることを提示したのである。故に、この法を信する者はたとえ今生において徹すること得ざるとしても、臨命終時に到つては惡業に被ることなく直ちに菩提正路に入ると説破したのである。特に參禅門では、趙州無字話公案は、いわゆる一七〇

○則公案の中で第一と示したのち、公案参究の方法としては、真心と切心な心を必要としたのである。最後には、活句と死句の二つを挙げて、

大抵学者須参活句、莫参死句、活句下薦得堪与仏祖為師、死句下薦得、自救不了、活句者径截門活句也、心王活也識心不到也、死句者円頓門死句也、心王死也識心到也。と記してその結論をむすんでいる。

日蓮における宗教的供儀の置き換え

大久保 雅 行

日蓮における供養の問題を、妙法蓮華経の供養形態の全体構造との関連で考察した。宗教現象に見られる供養形態は、聖なる究極的実在と俗なる人間主体との相互コミュニケーションにおける宗教的交換過程を分析するための重要な指標であると考えられる。

そこで日蓮にとって原理・原則を開示したであろう妙法蓮華経（なかでも注法華経）の供養形態の客観的姿を明らかにし、かつその類型化を試みることで、日蓮的供養形態の宗教学的意義を探ってみた。それは、供養手段の置き換えや宗教的意味付与の問題、したがって、マルセル・モースのいう宗教的供儀の置き換えの問題として考えられるのである。この点については、東洋哲学研究所紀要創刊号に掲載する予定であるので今回は、その要旨を述べることにしたい。

妙法蓮華経の供養対象を、仏・舍利・塔・塔廟・持経者・経巻・仏菩提樹に分類し、各品毎の各々の出現頻度を析出した。

更に、供養手段を、第一類型⇨供養主体の外在物を用いた供養形態（華・香などによる供養や、塔・塔廟などの宗教的施設の建設や世俗的財貨の宗教的活用）、第二類型⇨主体行為的供養形態（五種法師などにみられる宗教的行為や宗教的労働）、第三類型⇨主体実存投企的供養形態（薬王菩薩の焼身供養や雪山童子の投身供養やイエス・キリストの贖罪やモースのいう自己放棄など）として類型化した。この三類型は更に、インド古代における人身供養や苦行、原始仏教における供養形態、法華経原典の成立過程の問題としても考察する必要もあり、またディベリウスのいう如く聖書形成に関する生活の座（Sitz im Leben）の投影という文脈で考えることも可能である。

しかしながら、ここではとくに、法華経文化の異なる地域への流伝の際の受容と変容の重要な指標として観察することにしよう。

例えば、「薬王菩薩本事品」に限って比較すると、サンスキット本（南条、ケルン）では、*hatagata puja* や *dharma puja* として表記されているものが、漢訳の段階では、如来への供養に収れんされる傾向がある。また供養手段についても、焼身供養の菩薩行的意義がサンスキットでは強調されているのに、漢訳では色調が弱められている。

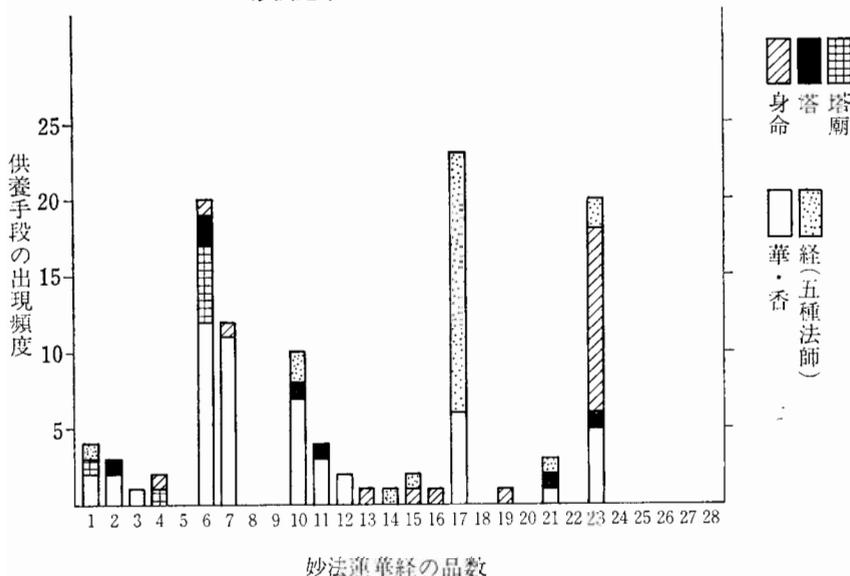
ところが中国の思考様式や文化・社会構造を背景とした天台大師智顛が、悟達を導いたのは、薬王品の「諸仏同讚・是真法

「供養」の文句であった。これを彼は、空慧といった教理本質論として理解し、以って法華經文化を受容しかつ変容しているのである。

この法華經の天台的理解は、日本に伝えられると日蓮のパースナリティを經由し、かつ日本の文化・社会構造のもとで受容されていくのである。第三類型の供養形態は、日蓮においては、原理・原則論として受容されながらも、信徒心理の深層における「志ざし」を重視する観心解釈（『事理供養御書』）や、供養行為の宗教的価値づけを、例えば、法難などの客観状況とそれに臨む主体意志（師子王の心）の総体として把握することと試みる時機論（『佐渡御書』）を媒介して、現実応用実践論へと変容、深化されているのである。

ここに第三類型の供養形態から、第二類型の供養形態（唱題行や、法難、流罪へ身命をささげる殉教行為）への置き換えや、第一類型への宗教的意味付与（白米供養など）の指向を観察しうるのである。

妙法蓮華經における供養手段



親鸞の仏性論の基点

三 明 智 彰

親鸞の仏性論の基点は何であろうか。これを考察することによって、親鸞の仏性論の特質、ひいては親鸞の教学の特質を考えていく方向を見定めたいと思う。

今日まで、親鸞の仏性論に関しては親鸞に関する他の問題と同様、多くの学説・領解が提出されているが、それを大きく分類すれば、「一切衆生悉有仏性」の仏性が、本より衆生に具有しているものと見るか（本有仏性肯定説）、そうではなく、衆生には本有の仏性はないとするか（本有仏性否定説）、本有仏性の問題は親鸞にあっては関係のないことであるとするか（本有仏性不問説）の三つの立場がある。本有仏性を肯定すれば成仏の因果の観点からは説明が便利であるが、絶対他力的でなくなる。しかし、本有仏性を否定すれば、成仏の因が衆生にないことになるから、無因他因の外道的見解になるのではないかという問題が論議されてきている。これらに対して、不問説は、この両者の矛盾撞着を予想したものであるが、親鸞が現に『涅槃經』の文を『教行信証』に引き、独自の論旨を形成しているからには、すでにこれについて当然見解をもっているはずであるから、それについて考えないで済みますことはできない。要するに従来は、本有仏性説を真宗教学は認めるか否か、に中心の中

心がおかれていた。私はこれについて、親鸞の仏性論は、仏性の有無の問題が主要なことではなく、仏性を見るか見ないかという観点から発言されていると考えるものである。（これについては、昭和五十九年度日本宗教学会に於て研究発表した。）又、仏性の意味については、「成仏の可能性」という理解をすれば聞くが、『教行信証』には、「如来は声聞縁覚菩薩に非ず、是を仏性と名づく」とか、「涅槃は仏性なり」という言い方があり、「成仏の可能性」という定義では不十分である。さらに、親鸞のいう「仏性」を如来蔵と同一視することは簡単にはできないように思う。親鸞の仏性論は専ら大乘の『涅槃經』によっている。そして、仏性を如来の本願という点から徹底している。（これについて私は、昭和五十九年の印仏学会において、「〇〇は仏性である」「仏性は〇〇である」という形式の文を検討し、『教行信証』の文脈から、「仏性」とは如来の活動の大悲——法蔵菩薩として示される——であるという見解を提出した。）

親鸞の仏性論についての種々の学説は、親鸞の仏性論の基点を明らかにしていくことによって、大分整理ができていくのではないかと私は思う。実は、親鸞の仏性論の基点とか視座が確かめられなければ、教学の内容についての考察がいくら進んでも、その結果は親鸞の意図を必ずしも正しく汲むことにはならないのではなからうか。すなわち親鸞の教学のいとなみのもとになっている視点を確かめることが親鸞研究においてまずなされなければならないことではないか、と思う。

では、親鸞の仏性論の基点は何か、ということであるが、それは、親鸞の教学全体の基点がそうであるように、親鸞二十九歳の法然との出会いの事実がそれである。親鸞は『教行信証』の後序に「真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒教輩」と記し、法然を真宗興隆の仏事をなしたげた法師とたしかめ、自己をその門徒と位置づけている。法然との出会いは、選択本願の仏道との出会いである。その仏道は、『選択集』の冒頭の「問うて曰く、一切衆生に皆仏性あり、遠劫より以来まさに多仏に値うべし。何に因つてか今に至るまでなお自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや」という問いを中核として、独立された仏道である。この問いは、「一切衆生悉有仏性」ということが真理か否かを問うものではなく、人間の迷いの現実を問い、「一切衆生悉有仏性」を覚道成立の自明の原理とし、教理としてそれを標榜しながら、具体的には万人の平等成仏を実現していない仏教を問うものであった。この問いに親鸞は共感し、これを基点として親鸞の仏性論は成立しているのではないかと考えるものである。

蓮如における否定と無常について

田代俊孝

宗教の世界においては、ある意味で徹底的な自己否定をとおして、人間主体の自覚がなされ、新しい救済の地平が平かされて

くる。

たとえば、親鸞においては、

「自力のころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり」(『歎異抄』三)

と、自力の我執存在に立つ自己が徹底的に否定されて、真実報土が開かれてくる。つまり「煩惱具足のわれら」という自己否定と、「いずれの行も及びがたき身」という自覚をとおして、「願をおしたもう本意」が仰がれ、往生するとの論理である。

このような否定の論理の展開を浄土教思想史の上で考察している。それで、今回はこの問題を、蓮如の上で考えてみたい。

蓮如における人間主体の自覚の体験を見る時、そこにも、やはり、我執存在としての自己の徹底的な否定がある。

蓮如の場合、特にそれは、二つの立場で見られる。

一つは、親鸞などと同様の罪障の自覚によるものである。たとえば、

「わが身はわるきいたずらものなりとおもいつめて、ふかく如来に帰する心をもつべし」(二一一)

「あながちに智慧才覚もいらす、ただわが身はつまふかき、あさましきものなりとおもいとりて、かかる機までもたすけたまえるほとけは、阿弥陀如来ばかりとしりて……」(五一)

(一一)

等に見られるものである。

いずれも、厳しい罪障の自覚によって、自己否定がされている。

ところで、今、特に注目したいのは、第二の立場である。つまり、無常の自覚による自己否定である。たとえば、

「それ、人間の浮生なる相をつらつら観するに、おおよそはかなきものは、この世の始中終、まぼろしのごとくなる一期なり。」(五一―一六)

「人間を觀するに有為无常はたれの人かのがるべき、たゞ一生は夢幻のごとし」(外―五)等に見られるように、『御文』に無常觀が感ぜられることはいうまでもない。

しかも、それが、たび重なる肉身との死別によって、蓮如に実感されたことであることは、すでに先学が指摘するとおりである。⁽¹⁾

ここに示した蓮如における無常觀は、中世における「世捨て人」に見られる厭世的なものとは全く異質である。

蓮如の場合は、人間の持つ我執、とらわれを否定するものとしての無常である。一度得た生命は、永遠のものであると思うところの我執、あるいは、とらわれ、妄想を越えるものとしての無常である。したがってその背景には「実機の自覚」がある。

蓮如は現実に対する妄想の繫縛を、無常の自覚によって、越えているのである。

つまり、そこでは、形に執着し、生命に執着するわが身が徹底的に否定され、その自己否定によって、そこから解放され、普遍の世界に立っているのである。

従って、それは、自己否定としての無常であり、苦悩の現実を引き受けて行く原理として、むしろ、積極的な立場の無常で

ある。

それ故、蓮如の場合、無常を感じさせた出来事は、すべて、逆に宿縁の善知識として仰がれている。

たとえば、第四子見玉尼、あるいは第三室如勝尼との死別に際し、

「しかれば、この比丘尼見玉、このたびの往生をもてみなくまことに善知識とおもひて……」(帖外一一)

「このあへなさ、あはれさをまことに善知識とおもひなして……」(帖外五一)

と、述べるがごとくである。死別そのものが善知識として受けとめられ、自らの報土往生の機縁とされ、その事実が積極的に引き受けられているのである。⁽²⁾

(1) 蓮如は文明二年から文明四年にかけて五人の肉身と死別している。

(2) 拙稿「親鸞における否定的側面と方便」(『同朋学園文化研究所紀要』第四号)参照

長西の群疑論引用について

金子寛哉

日本に於ける『群疑論』受容の研究の一環として、法然上人門下を取りあげ、既に聖光、隆寛、親鸞等について一応の調査検討の結果を報告することが出来た。今回は法然上人門下の中

第五部会

でも最晩年の弟子といわれる、九品寺流の祖、長西の所説中に『群疑論』がどのように引用されているかと言うことについて述べて見たい。今諸先学の研究をもとに長西の著作と言われているものを掲示すると次のようになる。

- (1) 「浄土依憑経論章疏目錄」一卷（「日仏全」収）
- (2) 「選択本願念仏集名體決」一卷（「浄全」八収）
- (3) 「念仏本願義」一卷（「浄全」八収）
- (4) 「総別二願抄」一卷（「長西教義の研究」収）
- (5) 「観経疏光明鈔」十八卷、（現存五冊金沢文庫蔵）
- (6) 「往生礼讃光明鈔」三卷（長西撰？）、（此の内第二・第三卷（一冊）金沢文庫蔵）
- (7) 「法華讚光明鈔」四卷（長西撰？）、（此の中第一、第二、第四卷、金沢文庫蔵）
- (8) 「専雑二修義」四卷（長西撰？）、此の中第四卷のみ金沢文庫蔵（「長西教義の研究」収）
- (9) 「往生論註疑芥」二卷（長西撰？）、金沢文庫蔵、
- (10) 「群疑論疑芥」八卷（長西撰？）此の中、第六、第七、第八卷は金沢文庫蔵。しかしこの中第八卷は長西の弟子意乗の撰？）
- (11) 「五劫思惟論鈔」（欠）
- (12) 「選択見聞集」（長西撰？）（欠）
- (13) 「往生礼讃前料簡」（欠）
- (14) 「諸仏證誠鈔」（欠）

等である。これらの著作についてはまだ真撰偽撰等の種々の問題が含まれているものと思われるが、今はとも角先学の研究によって確認されたものを出来るだけ掲げて見た訳である。

これらの著作の中、今回調査し得たのは、(1)(2)(3)(4)(5)(8)(10)の各書であって、(6)(7)(9)については未確認である。又(11)(12)の各書は書名が伝えられるのみで何れも欠本となっているので調査の対象とはなり得ない。更に今回調査し得た中でも(4)「総別二願抄」には「群疑論」の引用は見られない。その他の各書における引用は次のようになる。

- (1) 「浄土依憑経論章疏目錄」(ア)群疑論七卷、懐（日仏全・卷九六・一四六頁中）、
- (2) 「選択本願念仏集名體決」(イ)感師云十六觀與念仏三昧有淺有深：（浄全八・四四七頁）、
- (ウ)群疑論七云問得此念仏三昧者以何得之知：（同四四七）、(エ)感法師云當在娑婆孝養父母：（同四四七）、
- (オ)「念仏本願義」(カ)若依味懷感法師意味者往生行為二念仏往生二諸行往生同之：（同四五一）、(キ)緯禪師感師義救意約臨終十念故：（同四五一）、(ク)若依三昧究得懷感禪師亦是究得：（同四五一一）、(ケ)群疑論第三云懷感意欲明臨終人若能稱念一聲二聲乃至：（同四五五）
- (5) 「観経疏光明抄」(ウ)群疑論五云念仏三昧或深或淺通定通散：（宗学研究九、一七六）、(エ)又死生唯捨受判故、感師作二釈一可レ見（同一九六）、(オ)積懷感者知何許人：（同十四・一七〇）、(カ)懷感釈亦也：（同一七五）、(キ)群疑論第二品内第七同別時下

云…(同上)、(c)通論家云、十六觀及念仏即唯願別時也、後至
 初地可レ生西方此群疑論見…(同一七八)、(x)懷感惠心念仏
 往生…(同一七九)、(y)上二重如懷感等、只正直以相違教文致
 難破許也…(同十五・九四)、(z)是以感師云不滿十不生也…
 (同一〇二)、(aa)群疑論第二之積日案稱讚淨土經下文…(同
 一二四)、(ab)群疑論云大宝花天上花…(同一二六)、(b)法相宗人
 師皆景云彼土時節也略…淨影懷感龍興保彼也(同上)、(c)
 群疑論各有二途難分勝劣…(同十六・一四二)、(d)感師云
 滅等流果也

(8)「專雜二修義」(x)緯和尚名「萬行」感法師名「諸行」、…(石橋
 「長西教義の研究」二〇六)、

等が見られる。これらの引文の検討については未検討の著作も
 調査の上、全体的に行なう予定である。今回はこれ迄確認し得
 た分のみを記すにとどめる。

赤尾道宗「心得」の特色と蓮如の教化

橋本芳契

明応五年(一四九六)蓮如82歳の時入門したと考えられる当
 時34歳の越中(富山県)砺波赤尾出身の道宗は俗に弥七入道と
 称する真宗の篤信者で、江州(滋賀県)金森の道西と比肩せし
 められた。上人と死別後三年目の文龜元年十二月二十四日(註。
 蓮如は85歳で明応八、三、二五亡)年内最終の逮夜日に急に思

い立ち、現在「赤尾道宗心得二十一箇條」の名で伝わるものを
 一気に書きしるす。いま道宗の跡はその出生地に行徳寺(大谷
 派)が建ち五百年近い伝統を住職は道宗を姓とする。

赤尾は飛騨(岐阜県)に継がる平家の落人が定住したとい
 う伝説地、五箇山中で、古武士というよりも山伏修験が潜伏した
 地区と想われる。現に道宗の家筋も武家であった如くである
 が、早く両親に死別し、さきに仏門に入っていた伯父の導きで
 蓮如を尋ねることになる。それには緯如(一三五〇―一九三)以
 降の本願寺勢力の越中進出の経過を参照すべきで、井波瑞泉寺、
 二俣(加賀)本泉寺、城端善徳寺を代表とする砺波辺の諸大
 坊が、五箇山から北に向け庄川を南北に貫流させつつ豊富な砺
 波平野所産米穀の恩恵を受けつつ仏法繁昌あらしめ得た背景を
 回顧せねばなるまい。いまは道宗制作の「心得」を思想内容的
 に見るが主であるが、真宗教学としては固よりこれに対し高い
 または定まった評価を与えているわけで決してなからう。但だ
 幸い大谷派講師(学階)の地位ににあった香月院深励(一七四
 九―一八一七)の「心得」講話録が現存し、思想史上の位置づ
 けをする根拠になり得ると考えるのでそれに基づく私評を試み
 るわけである。

「ごしよう(後生)の一大事(註。この語九條にわたり出る)
 いのちのあらんかぎり、ゆだんあるまじき事」を初條とし、
 「仏法よりほかに 心にふかく入る事候はばあさましく存候て
 すなはちひるがへすべき事」を次がせ、「ひきたつる心なく
 おふようになり候はば、しんぢゅうをひきやぶりまひるべき

事」に第三條として進み、ついには最長文の「あさましのわが心や、ごしょうの一大事とげべき事ならば(中略)、かへすがへすわがごころ(中略)、かへすがへす御おきてはつとを、そむかず候て、しかもないしんには、一念のたのもしさ、ありがたさを、たもち候て、げさうにふかくつしめ申て、くれ候へわがごころへ」に終條を結ぶそのあとさきを見るに、蓮如が制定した領解(改悔)文への対応が宗教人格的なものとして感得されると共に、深励がその初終の両條を「惣」に理解したことも偶然ならず、とりわけ初三が後生の一大事(念仏)、仏法(念法)、ひきたつる心(念僧)の順に帰依三宝の趣意に随っている事実とその体験の深さ確かさを伺うのである。香月院も老年に必需して長浜(琵琶湖畔)に試講したものであったが、信仰論としてのそれへの評価は高かったと見られる。

宗教学とりわけ民俗学の立場からは、道宗その人の社会的背景が大きく問題になると同時に、もとより蓮如教団のいとなみの中における弥陀信仰につけての告白性乃至懺悔性の個性的表明が含む普遍的意義を僻蹊の出自者の故に減見することはできず、試みに道宗の俗生を優婆塞(妻あり子あり)と承知するに付加して言えば、「心得」は教団における内心外相を判じつつも実は不動の信心の宗教態表示であって、蓮如の教化を通じて親鸞(一一七三—一二六二)ならびに真宗七高祖の示教にも復し、「後生の一大事」の約語中に念仏の一大路を行証させた大文字であったといえよう。

ただし仏教は大悲の仏心が根源でそれが発露して大乘の道法

となり(道宗これを「仏法」と四条にわたり表明)、念報仏恩(維摩經)の実践に極まる。報仏恩には在家出家の別が問われない。真の心の出家者にこそ弥陀入道のその如く、「われとわが心へ」の真実真剣なわが身へのうったえがおのずからあったものであろう。道宗「心得」は宗教心理学的にも活資料となるもので、遠く欧州中世M・エックハルト(一二六〇頃—一三二七)は神秘主義者としてこれと似説をなし、その影響はとくにわが西田幾多郎や鈴木大拙にもあったことが注意される。しかも西田の『善の研究』もその実動機は「心得」に類似した宗教体験的発想であったと伺える所に北陸真宗における宗教的一特色が顕著に見られると考えられる。あるいは道宗らからのつきあげこそが蓮如に改悔文等をあらしめたものでもあろうか。

證空の三縁積

廣川 堯 敏

善恵房證空は法然の高弟の一人であるが、師の浄土教学を研究する場合、できるだけ確実な真撰書をもとにその思想的展開をあとづける努力がまず必要であらう。筆者は證空の思想的展開について『自筆』、『他筆』、『積学』三鈔を中心として二期、あるいは三期に分けて考察すべきであると考えている。

そこで今回は善導『観経疏』「定善義」の三縁積にしぼって、この『自筆』、『他筆』、『積学』三鈔の積文を比較検討してみた

い。

まず親縁について「親」の字義を解釈して『自筆』では四縁の中の因縁にあてているが、『他筆』も全くその説をうけている。その具体的な内容について『自筆』では「弥陀ト我等ト縁アル」ことであるととし、『他筆』では「今時ノ凡夫、阿弥陀仏ニ親シキ謂レ有ル」ことであるととし、『積学』では「阿弥陀仏ハ一切衆生ノ往生極楽ノ功德ヲ合集シテ仏身ヲ成」じたので、親しき縁があるとしている。これら三鈔の説は思想的な深まりの違いはあるものの、ともに證空の往生正覚一体成就という思想をあらわしており、かつ『積学』の釈文は『女院御書』上巻と全く一致している。また善導の「彼此三業不相捨離」の疏文に対して證空は三業念仏論、あるいは憶念論を展開している。

『自筆』では憶念とは「相統ノ義ナリ」とするが、『他筆』では他力の至極をあらわして、「三業に起す所の行を念仏と云う」のであるとし、『積学』では「三業ともに阿弥陀仏に帰する故に咸く相応し、能婦所帰遠からざる状態をいう」としている。この憶念論は證空の念仏が衆生と仏とが一体化した状態（能婦所帰一体、願行具足の名号、彼此三業不相捨離）を意味することにもとづいている。とくに『積学』の釈文は思想的に円熟しており、『観経疏大意』、『三縁事』とも一致している。

次に近縁についてまず『自筆』では「観門ノ道理ヲ得ツレバ、見仏ノ功必ズアリ」といい、『他筆』では「今別願所成の弥陀と親き謂れ在す上に復た近き謂れ在す」といい、『積学』には「証得往生ノ一念ニ定境相応シテ見ムト思ヘバ、即チ見ル

謂レ立スル」と述べている。このうち『積学』と『他筆』とはその釈文がよく似ている。また名号を称することと仏体を見ることとの関係について『他筆』では阿弥陀仏は名体不二の仏であるから称名即見仏であるとしている。證空は名体不二論によって仏体と名号との関係、憶念と称名との関係を説明している。

最後に増上縁についてまず「増上」の字義釈について『自筆』も『積学』もともに性相家の解釈を引用しており、かつ『三縁事』とも全く一致している。また親近二縁と増上縁との関係について『自筆』では善導の疏文「衆生称念」を親縁、「命欲終時……無能礙者」を増上縁とし、その中間に近縁に相当する文が省略されているとし、『積学』では「衆生称念」等を親縁、「命欲終時」等を近縁、増上縁にあてている。このように善導の増上縁の疏文に三縁がそなわっているとする解釈は全く一致する。さらに『女院御書』上巻、『九条入道將軍への返状』の文とも一致する。また疏文「全非比校」について、諸行往生義は単独では成り立たず、念仏の功によって成り立つとする解釈は『自筆』、『積学』とも一致する。さらに疏文諸経能讀の文についての『自筆』、『積学』の釈文もよく一致している。

以上、三縁釈を中心に三鈔を比較検討してみると、(一)三縁釈の大綱は初期の著作（『自筆』）も中期以降の著作（『他筆』、『積学』）もほぼ同じ問題が論ぜられていて、きわだった相違は見られない。(二)とくに『自筆』と『積学』とはともに遂語釈

で、よく一致している。(三)しかし、細部の解釈では明らかに『自筆』よりも『他筆』、『積学』の方に円熟した思想がみられる。(四)『積学』と證空晩年の法語とよく一致する。(五)したがって、この三縁釈に限って言えば、『積学』は證空の真撰である可能性が強い、等のが言い得よう。

「安心決定鈔」における願行観

新保 哲

願行を仮りに他力の願行と、自力の願行すなわち凡夫の願行というように捉えることができる。しかし利那／＼に生じては消え、それを繰り返す凡夫の願行円満しない、そして不同であり不純の自力的要素の多い願行に比較すると、法蔵菩薩が阿弥陀仏になり、十方衆生の往生の成就した正覚の一念は、他力の願行を日や月に譬えて説かれる。『安心決定鈔』では、強い説得性をもって以下の如く語られる。

たとえば日いづれば利那に十方のやみことごとくはれ、月いづれば法界の水同時にかげをうつすがごとし、月はいでてかげを水にやどす。日はいでてやみのはれぬことあるべからず。

ここから、太陽や月は人類が地上に誕生する以前、時間的に既にずっとその発生以前の過去から存在した。であるからより徹底した完全円満で恒常的な願行が、いわば現象として永久不

変な真理として在りつづけたという発想が根本に窺える。そこでは日や月と対比して、凡夫の煩惱を仮りに暗のような不透明な心として描いている。他方、『無量寿経』をみると、法蔵菩薩が一切衆生を哀れんで、彼らを極楽に往生させずにはおかない、もし成就せずんば正覚を取らじ、と大悲の願をかけ誓った宣言には、十劫の昔にすでに成仏の因を作ったという表現叙述がとられている。

ところで『安心決定鈔』の中に、「十劫」「五劫」「五百塵点劫」、さらに「五劫兆載」「兆載永劫」等の語句が拜見できる。一方悠久の時間を表わす象徴的表現、あるいは概念を、『教行信証』の「行」巻では「百千億劫」とか「億百千劫」といつている。また『無量寿経』上巻では、「百千万億那由他劫」と表現している。そして前文に但し書きを添え、「声聞・菩薩・天・人の衆の寿命の長短も、またかくのごとし。算数譬喩のよくしるところにあらず」と述べ、人知をもって測り知りえない「称計すべからず」無量無辺の世界であることを叙している。

その世界とは、また同時に阿弥陀仏の究極的な真実の世界を象徴的に語っており、同じく『無量寿経』中「現に西方にまします。此を去ること十方億利なり」と語っている。さらには、「汝いま知るやいなや、阿弥陀仏は此を去ること遠からじ」とも『観無量寿経』で説かれている。すなわち、阿弥陀仏とは、空間的においても遠くて近くにまします、また時間的においても過去を含んでいながらも常に未来を孕みつつ現在の今の時刻を意味しており、私自身から全くかけ離れるものではないこと

よって成り立つという。そしてこの因果同体の信力によって十信の終心に仏家に生ずるとする。この様な因果同体の信による十信の成ずることの思想的背景は、李通玄の生仏一如の信に求められる。この生仏一如の信とは、自心と仏心とが不異であること。すなわち信位の修行者を示す文殊は、一切諸仏の無性中の扱法の妙慧であって、この妙慧によって一切諸仏は正覚を成ずるといふ、両者の不即・不離の關係によって立てられたものである。

(二)において、仏の十徳を所信の境について信心を成せしめるもの。十甚深法を能信の心について信根を堅固ならしめるものとする。

初めに、仏の十徳は李通玄『合論』卷十五による。これは光明覚品に説かれる如来の光明の十重の遍満を背景として、文殊が十の偈頌による仏徳の讚嘆に起因している。この如来の光明と信との關係について、光明は衆生の淨信を開発すると同時に、この光明を悟ることは淨信そのものゝ體を得ることを意味する。従って明恵上人は、この光明の十重の遍満に対応して、十信を行ずる者の心地の段階的發展による所証の境界について次の様に示す。すなわち光明が十重に至って虚空界に同ずるとは、十信を行ずる者の心地についていえば、十信の終心であり、この境地において如来の根本智を開発して仏家に生ずると述べる。つまりこの光明の十重の遍満によって、十信の成ずることを説いているのである。

次に十甚深法は法蔵『探玄記』卷四によって解釈をしてい

る。しかし『探玄記』には、この十甚深法を「就^レ能信心^一令^レ信根堅固^一」とする解釈は見られない。この点に、教理を主体的に理解しようとする明恵上人の解釈の一端が見られる。

従ってこれら仏の十徳・十甚深法をもって十信の成ずることを述べているのであるが、更に「相順」という概念をもって、より確かに十信の成就を計られた。これは機根の優れている者は、先に述べられた次第によって十信を成ずることが出来るのである。しかし初心の者及び機根の劣れる者はそれが不可能である。故に仏果の一境上に就いて一応信解の生起を述べて、人々をして成仏への道を楽しみ易からしめんとする意図によるものである。

以上簡略ながら明恵上人における信の解釈を見てきた。そしてこれからすべての人々をして、信を堅固ならしめることによって十信を成ずることが出来るということが知られるのである。

日蓮聖人の「阿闍世」解釈について

原 慎 定

われわれ人間が、宗教的に自己の存在を確認し、宗教的救済の世界を主体的に受けとめようとするとき、必然的に「罪」という問題に直面する。従来、日蓮の宗教的罪認識の問題が論じられるとき、法華経至上主義による排他的印象が強く作用した

ため、日蓮の罪認識は机上論的ではないかと解釈されてきた。だがそれは、きわめて皮相的な日蓮理解によるものと言わなければならぬ。

日蓮が宗教的な根本的「罪」とみなすのは、「法華経に背く罪」（謗法罪）である。すなわち、日蓮は『法華経』を、教主釈尊が末法の一切衆生を救済せんとする誓願を垂れたもうた「教」として受けとめる。そして、釈尊の誓願は末法の時代・社会全体にかけられているにもかかわらず、末法の歴史的現実を生きるすべての人々が『法華経』に違背し、釈尊に背いてい

るではないか、と日蓮は主張するのである。

日蓮の罪認識の特色となる点を浮きぼりにしてみると、日蓮が問題とする「謗法罪」とは、本質的には教主釈尊の人格に背くことを意味する点、並びにその「罪」が、一個人の問題としては集約されず、末法という時代性と社会性を含む全体構造の中で捉えられていた点、とが指摘できる。かかる特徴をもつ日蓮の罪認識は、浄土教的罪認識とはきわめて対照的である。

そこで、こうした日蓮の罪認識の構造と、その対極にある宗教的「救い」のあり方を解明する上で、方法論として、日蓮の視点が釈尊在世当時の実在者「阿闍世」に向けられていることに着目しなければならない。

日蓮遺文に散説された「阿闍世」の事蹟について、日蓮が注目したと思われるポイントにそって分析的に整理すると、次のような分類が可能である。

(A) 逆罪者（殺父・釈尊違背）

(B) 提婆達多の教唆

(C) 悪瘡の出現

(D) 国土の混乱

(E) 涅槃経梵行品における懺悔・帰仏

(F) 法華経序品の列座

(G) 法華経による救い

このうち前半の(A)(B)(C)(D)の問題は、いずれも仏典に記された釈尊在世当時の歴史的事実と立脚するものである。なかでも日蓮は、阿闍世を父親殺害と釈尊違背の「罪」を現実犯した人物として凝視し、また阿闍世の「罪」の背後には、常に悪知識の提婆達多が黒幕として存在していた点も日蓮は見逃さない。さらにその「罪」の報いとして、個人的には悪瘡に悩まされ、社会的には国土の混乱を招いた点に日蓮のまなこは集中している。このように日蓮の阿闍世観は、釈尊違背という宗教的「罪」の認識を根幹としつつ、その「罪」を単に一個人の問題に集約するのではなく、釈尊在世の時代性と社会性の中で多面的に認識するものであったことが知られるのである。

ところで、(E)(F)(G)の問題は、阿闍世の救いにかかわる一連の問題性を有するものであるが、特に日蓮は『涅槃経』の経説を引用しつつ、その救いは『法華経』によるものだと主張するのである。かかる日蓮の主張がいかなる論理の上で展開するのか、改めて考察しなければならないが、おそらくそこには日蓮的救済論の方向性が提示され、釈尊による救いとは何か、法華経による救いとはいかなるものか、という究極的課題が問われ

てくるものと思われる。

以上のように考えてくると、日蓮にとつて「阿闍世」とは、とりもなおさず末法の歴史社会を指し示すものとして実感的に把握されていたことが理解できる。つまり日蓮は、釈尊在世と末法の現在とを同時存在として受けとめ、末法という時代性と社会性を含む全体構造の中で人間存在の「罪」を考え、さらにそこから「救い」のあり方を、ほかならぬ釈尊の「教（『法華経』）」に求めたのである。

日蓮聖人真蹟遺文の断簡化について

寺尾 英智

日蓮はその生涯に多数の書状、著作等を草している。これらは御書、祖書、遺文等の名称で呼ばれ、多くの自筆本―真蹟遺文が現在に伝えられている。真蹟遺文の中には断簡がかなりあり、遺文伝来上の一つの特徴となっている（本発表表においては『昭和定本日蓮聖人遺文』等に断片とされるものも、断簡の中に含めている）。『下山御消息』『小乗大乘分別抄』『立正安国論』『法華題目抄』『一谷入道御書』『南条兵衛七郎殿御書』『法華浄土問答抄』等が断簡化した遺文として代表的なものであり、断簡一点あたりの平均行数は約七行―二行と、一紙の行数が一―二―一五行程であることから考えれば大変細分されている。この様に細分された場合、書状・著述といった遺文本来の

聖教としての機能が失なわれているのは言うまでもなからう。

そこで本発表表においては、遺文本来の機能を失なう断簡化がどの様に行なわれていったかを、遺文の伝来過程の面から検討し、遺文の機能の変化とその意義を明らかにしようとして試みた。

主に用いたのは、各断簡の添書、裏書等の表具裏の墨書銘である。その大半は近世の修理銘であるが、中に中世の例が散見された。まず断簡化の最も早い例として京都妙顕寺所蔵『守護国界章等要文』二紙断簡を示した。本書は数行の断簡ではないが、貞和三年に関東から将来されている。次に数行にまで細分された例としては、京都本法寺所蔵の要文断片二点をあげる事が出来る。いずれも本法寺開山日親の添書を有し、一点には文明一六年の紀年がみられ、管見の限り数行断簡の初見史料となっている。上述の史料により、遺文の分与はすでに南北朝時代には見られ、一五世紀後半には数行の断簡化が行なわれていたことが明らかとなった。

次に遺文がどの様な場合に分与されていったのか、具体的理由について検討した。その結果①固い信仰を賞讃して授与(僧・俗人)、②遠隔地よりの参詣を賞讃して授与(僧)、③武運長久のお護りとして授与(俗人)等の例が見られたが、②・③の場合も基本的には①同様に固い信仰心を賞讃したものとすることが出来る。一方、入手者側の記述についてみると、「感得」ということが強調されている。感得は「神仏への信心が通じて、願い事が実現すること」であるから、遺文の入手はまさに信心のいたす所であると理解されていたと言える。即ち遺文の授与

或は偶然の入手は、いずれにしても信仰の所産であるとされてきたのである。

ところが、遺文の格護という点について概観すると、日蓮滅後間もない時代には「第一の聖教」としてその亡失を防ぐことが強調されている。これが近世初頭に至ると「御靈宝」としての格護の強調が行なわれる様になる。ここに遺文の「聖教」から「靈宝」への変換という図式を見出し出すことが出来ないだろうか。初めに述べた様に、遺文の断簡化は、遺文の聖教としての機能を失わせる。しかし、遺文が靈宝、即ち聖なる力が宿る「物」としてとらえられていく場合には、聖教としての機能は二次的なものとなり、断簡化の道がひらかれたのではなからうか。教行の断簡が武運長久のお護りとして授与され、また分与・入手について信心が強調されているのは、正にこの様な転換を想定することにより理解できると思われる。そして、この様な動きは、庶民信仰として祖師信仰が隆盛を迎える近世を待たず、すでに中世に多く見られることに注目される。以上、遺文の断簡化について大まかな方向を示すにとどまり、多くは今後の課題となった。

日蓮と親鸞

——末法思想と五逆謗法を中心として——

関戸堯海

親鸞の末法認識の特徴の一つに、像法と末法をはっきりとは区別せずに、あわせて正法に対して法滅の時として、まとめて考えている一面があるといえる。

『正像末和讃』には

釈迦の教法ましませど 修すべき有情のなきゆへに ざと
りうるもの末法に 一人もあらじときたまふ (真全二卷
五二二頁)

と、末法の衆生の機が釈迦如来の教法に叶わないことを明示した上で、

像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲
願ひろまりて 念仏往生さかりなり (真全二卷五一八頁)
と、像・末という法滅の世には、釈迦如来の教えはかくれてしま
うので、末法の凡夫は阿弥陀如来の大悲にすがることによっ
てのみ救われるとみるのである。

これに対して日蓮は『教機時国鈔』に

日本国の当世は如来の滅後、二千二百一十余年、後五百歳
に当って妙法蓮華経弘宣流布の時刻也。(定二四四頁)

また『報恩抄』に

世末になれば、人の智はあさく仏教はふかくなる事なり。

(定一二四八頁)

と述べ、末法こそ法華経が弘まるべき時であり、末法の愚鈍の凡夫こそ法華経の機であることを明示している。

このような日蓮と親鸞の違いを端的に示すのが大無量寿経の「唯除五逆誹謗正法」の法蔵比丘の誓願についての解釈であるといえるだろう。『教行信証』総序に「世雄の悲、正しく逆誹謗を恵まむと欲す」とみえるように、阿弥陀如来の大悲は逆誹・闢提までに及ぶことが大前提とされ、また五逆・誹法の救済は信巻における主要テーマでもある。そして『尊号真像銘文』に

唯除といふはただのぞくといふことば也。五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也(真全二卷五六一頁)

とみえるように、「唯除五逆誹謗正法」の文は五逆・誹法の重罪を犯すことを抑止するための文であり、この文にこそ如来の大悲が示されるというのである。

これに対して日蓮は『浄蓮房御書』において、善導が涅槃経の恒河七種衆生の第一と第二の衆生を末代の凡夫にあてはめ、その第一・第二が一向浄土の機であり、阿弥陀如来の本願によってのみ救われるという見解にあることを明らかにする。そこで、この善導の主張に対して

日蓮涅槃経の三十二と三十六を開き見るに、第一は誹謗正法の一闢提、常没の大魚と名けたり。第二は又常没。其の

第二の人を出ださば提婆達多・瞿伽梨・善星等也。此は誹謗五逆の人々なり。詮する所第一第二は誹法と五逆也。

(定一〇七五頁)

と述べ、涅槃経の獅子吼品・迦葉品をみてみると、第一と第二は誹法と五逆にあてはまるが、浄土教の根本經典である大無量寿経では五逆と誹法が救済のわくからはずされているのではないかと反論し、そこに浄土教の救済の限界を見出すのである。

このように、日蓮と親鸞の宗教は全く異なる方向に展開しているといえる。しかし、ひるがえって両者の宗教的な課題は何であるかをみると、それは末法の凡夫が如何にして救われるかという問題であり、そこに見出される答えは、その対象は異なるものの、『信』そのものといえるだろう。この点で『教行信証』信巻における論点および誹法の克服が検討されている日蓮の遺文では、五逆・誹法、さらには一闢提の成仏が重要な問題とされている。そして、そこには一切衆生悉有仏性の実現のために、『信』に解決策を求めるといって同一の基盤があるといえるのではなからうか。

※親鸞の末法思想については竜谷大・白川晴顕先生の発表(昭和六十年六月、印度学仏教学会)を参照させて頂きました。

法華一揆に関する一考察

糸久宝賢

法華一揆の研究史を一瞥すると、およそ次の三点に類別することができよう。

(1) 法華一揆と町衆とを一体視し、一揆行動を町衆の自治意識・自衛意識の発露とする見方（林屋辰三郎氏『中世文化の基調』『町衆』、藤井学氏『西国を中心とした室町期法華教団の発展―その社会的基盤と法華一揆を中心として―』、豊田武氏『都市における惣的結合の発展―特に天文の法華一揆を中心として―』等）。

(2) (1)の見方を疑問視し、法華一揆は教団の構造を利用して意図的に結成された政治的・軍事的組織であるという見方（今谷明氏『言繼卿記』、西尾和美氏『町衆』論再検討の試み―天文法華一揆をめぐって―）等）。

(3) 法華一揆の行動を教団の自衛武装化の流れの中で捉えてゆくこととする見方（宮崎英修氏『室町時代における日蓮宗自衛の展開』）。

これらのうち、(1)(2)は法華一揆と町衆とを一体視することの是非をめぐってその評価に相違があるものの、一揆結合の原理が教団組織にあったとする点では一致する。しかし、教団の組織についての論究は充分になされていない。教団組織

を念頭に置いて法華一揆を論じようとしているのは(3)のみである。

そこで小稿では、法華一揆結合の原理が教団組織にもとめられるという点をふまえ、日蓮教団の組織単位であった「門流」の組織と機能を検討することによって、法華一揆の組織構造一基盤をみようとするとするものである。これについて、天正十四、五年頃のものといわれる「本能寺本堂勸進帳」を素材として考察を進めたい。

門流は本寺を中心とした寺院・僧侶・信徒の集団である。門流に属する僧侶は、末寺の住持と本寺に直属する大衆とに分けられる。本寺は末寺の住持の任免権を有し、これによって本寺と末寺との間に法脈を連繫せしめた。いっぽう本寺に直属する大衆は「入衆」という手続きを経てその構成員となり、本寺の運営に携ったのである。

「勸進帳」は京中の信徒にその中心的評価が与えられてきたが、他の記述に視座を転ずると、これら僧侶のはたした役割、援助者の地域的な広がりとといった、門流の性格と機能を示す内容も見うけられる。例えば、信徒の中には本寺大衆を中心として、または、特定の儀礼を目的として形成されたグループに属する人々が記されている。これは本寺大衆が単に本寺の運営だけでなく、信徒たちへの布教活動も盛んに行なっていたことを示し、援助をよせている人々のうちの何人かは、明らかに本能寺（日隆門流）の信徒と考えられることとあわせて、従来あまりとりあげられなかった京中の市民と日蓮教団寺院との関連形

態の一端を物語るものである。また、援助者の中には京都以外
の地域に在住している人々も見られ、門流機構が未寺を含めた
地域的広がりをもったものであり、京都の本寺は京中の援助者
のみによって支えられていたのではないことが知られる。京中
の本寺は、こうした機構を背景に発展していったが、社会情勢
の悪化に対応して次第に城塞化していったといわれている。本
寺大衆は「寺内」に住居をかまえ、その住居が京都市民との、
あるいは公武との接触の場ともなった。おそらく「勸進帳」に
記される援助者は、そうした場所で僧衆を通して門流とかわ
つたのであろう。

冒頭(1)(2)に掲げた諸氏の指摘する、一揆結合の原理である教
団機構の具体像は、以上に指摘した、京中の本寺八本寺大衆と末寺と
これをとりまく京中、各地の信徒、というものであった。いう
なれば門流の機構そのものは地縁的なものを超えた連繫を有し
ていたということであり、こうした門流を中核にすえて形成さ
れた一揆であればこそ、前掲西尾氏論文に指摘される人員動員
のネットワークも実現しえたのではなからうか。

日蓮聖人の「文字」と「ことば」 に対する観念

北川 前肇

日蓮聖人の経典受容の特質は、経典を釈尊の実語、正語と見
なされたことであり、中でも『法華経』を随自意の教と定め
て、絶対的な帰依を捧げられた。そして、その『法華経』をき
わめて人格的存在として捉えられている。

この経典至上主義ともみることのできる聖人の仏教観を、経
典は単に我々の悟りの方法を示したものの、あるいは真理を説明
したものの、さらには経典を方便の教えと規定し、真実は以心伝
心の世界に存在するという立場から見れば、聖人の立場は経典
への執着であり、妄想ではないかという批判が生まれるであろ
う。そこで、素朴ではあるが、改めて聖人の文字やことば―言
語に対する観念を探り、そのことよって文字で記された経典
に対する受容の態度を究明しなければならぬと考えるのであ
る。

聖人は、我々が日常用いている言語を他者に意志を伝達する
道具、あるいは音声、記号とは解釈されていない。むしろ積極
的に、我々の内面的な心、意志、思惟の世界が外面に表出し、
言語という形あるものを通して我々に伝達されると見なされ
る。すなわち、心法という内的な世界が、色法という言語の世

界を通して表わされたのであるから、その心法は色法と別のものでなく色心不二だと主張される。

換言すれば、「文字」「ことば」は、人々の内的世界、さらに人格そのものであるという立場であって、言語と人格とを同体視されているのである。そこに、色心不二の論理があつて、「文字」「ことば」は必ず内的世界が同時に存在しているという認識がみられる。それゆえに、聖人は門下の言動を厳しくいましめられ、深い思慮のもとに言葉にすること、雑言を止めて優しい言葉を用いること、さらには、人格が形成される上で影響を及ぼした言葉・文化を大切に、簡単に自己の言葉を捨て他の言葉を用い、その文化に染まってはならないことなどを手紙にしたためられたのである。

ここに、聖人の言語に対する觀念が、色心不二論という伝統的な天台教学を基盤に置いて、言語即人格、言語即思想・文化という考え方へと展開し、言語に対する信頼が底流に存在していることを知るのである。

では、このような聖人の言語観は、經典受容の面にどのような影響を及ぼしているのであろうか。

聖人は、文字で記された目に見ることのできる經典を、釈尊の絶対的な悟りの世界、大慈悲の世界と見なされ、釈尊の梵音声ということは、教えが文字となったものだと思われ、受けとめられている。つまり、釈尊の内的な智慧と大慈悲とが、ことば（梵音声）を通して經典となったという認識である。

このような聖人の經典觀の根底には、色心不二の論理がみら

れ、さらに天台大師智顛が『法華玄義』第一に、「経」を積して、「声仏事を為す之を称して経と為す」という考え方を見出すことはできない。つまり、釈尊の衆生教化の世界が、そのまま經典だといっているのである。この考え方を延長してゆくと、經典（教え）が釈尊の人格、衆生救済の行動とを離れて存在するということはなく、經典を釈尊と団体と認識し、信受することは当然の帰結と思われる。それゆえに聖人が、『法華経』を釈尊の随自意の教え、ことばとして受領し、そこに人格的存在を看取されたものであろう。

この聖人の言語観や經典受容の立場に立脚するとき、禪宗で標榜する「教外別伝不立文字」は經典方便説さらには經典輕視の立場であるから、釈尊に対する不信、あるいは梵音声（教え）を破壊するものとして批判が加えられることになるであろう。それは、經典という文字に釈尊の眞実が存在し、經典を釈尊の人格とみなす立場であるから、經典輕視の仏教観は批判されてくる。聖人が、当時の禪宗の教えに対し、「天魔の説」と批判されたことは、このような言語観、經典觀に基くものであろう。

日蓮における宗教性と空間認知の構造

笠井正弘

前回の日本宗教学会及び西日本宗教学雑誌七号において、

「日蓮の宗教性と時間認知の構造」について発表した。

本発表に先立って、それを要約しておく。

1. マックス・ウェーバーの「古代ユダヤ教」における予言者の時間認知に関する分析、及びBウィルソンの「至福千年説に関する講演」より、以下の様な仮説構成を行った。すなわち現世への価値付けの低下と終末論的時間認識とは相関性があり、低下に伴って、a.ポスト至福千年説的、b.プレ至福千年説的、c.終末論的段階に至るといふものである。それは又時間の外在化傾向の強化を示すものであり、時間が線型化され有として認識されることを示している。それは歴史的時間認識とも言えるものである。

2. 日蓮においては、迫害体験が終末論的時間認識を発生させており、時間の外在化及び歴史的時間認識が色濃く観察される。それは日蓮の現世への価値付けの變化と相関している。(i)日蓮は叡山系の天台密教僧であり、基本的には現世を聖なる実体とみなす世界観を前提としている。(ii)彼の価値の中心は鎌倉執権体制に向けられており、その新秩序の聖性を主張することが初期の著作のテーマとなっている。(iii)しかるにその幕府による迫害の発生は、現世の価値付け全体低下を齎らし、佐渡流罪中の極限状況においては、幕府に日本の滅亡に迄至る。(iv)しかし実はそれは真に聖なる世界の出現の日の予言でもあり、久遠実成釈尊と地涌菩薩との聖なる約束に基付いたものだと言張され、法華経はその意味で唯一の真聖なる經典と見なされるようになる。又その正当性を《歴史的》事象に求めようとする。蒙古問

題もその世界認識の文脈の中で論ぜられる。

以上が時間に関する発表であったが、何よりもまず時間と空間とは決して個々の実体などではなく、我々の世界認識を便宜上分析的に区分したものに過ぎない。日蓮において世界全体を統一的な外在化された終末論的時間で把握しようとする傾向は、空間認識においても顕著に現われる。世界が終末という時間の中心を与えられた如く、空間も又戒壇という中心たる場を与えられ、そこから全宇宙に迄拡大された法華経世界が構想されている。

終末が具体的日付である如く、戒壇も具体的場所であり、地涌菩薩が建立(伴に出現)するものとみなされる。この事は日蓮の空間認知の構造が、ただ単に地理的な面のみではなく、人間関係と深く関わっており、むしろそこに本質があることを示している。

さて日蓮の場合戒壇建立(出現)の具体的場所はどうか、又地涌菩薩とは具体的に誰を指すのであろうか。佐渡流罪中の極限状況の中では、それは一見現世との関わりを持っておらず、法華経そのものの中へと投げ込まれている。

しかるにまず地理に関してであるが、日蓮は当初から日本を聖地視する傾向が強かった。佐渡流罪以前は叡山を中心の世界観が観察されるが、その中心的統一的性格は微弱である。

流罪後身延期になる天照大神を祀されている千葉の東条厨や鶴丘八幡に言及し始め、関東の地を日本の中でも特別視し始めるようになってくる。しかし幕府との不安定な関係は、その

まま戒壇建立の地に関して、あいまいなままに置くことになった。又この時期自ら地涌の菩薩であることを暗示する傾向も現われてくる。この傾向の頂点に弘安元年の「諸人御返事」があり、それは幕府が日蓮の希望を受入れたという誤報に基付いて書かれたものであり、そこでは明確に新世界の主役たる地涌菩薩が、日蓮の弟子壇越であることが明かされている。

鎌倉新仏教の源泉

——恵心僧都源信の仏性論と親鸞・日蓮——

渡 辺 宝 陽

親鸞と日蓮とは、それぞれ「信」を基調として「弥陀の大願」「本門の法華経」の真髓を明らかにした。概括的に言えば、鎌倉新仏教は平安仏教の雑行雑修に対して専修性がその特色だといわれている。しかし、その専修性の指摘は、いわば外側から見てそのようにくくれるということであって、鎌倉新仏教の祖師たちの間に、具体的な教義・思想上のつながりがあるかどうかについての指摘は従来見られない。むしろ、鎌倉新仏教の最後に出た日蓮は念仏・禅・真言・律の四宗を激しく批判して自己の仏教受容を明確にしたのであるから、他の祖師たちとの連関は認められないとするのが常識であろう。しかし、そのような常識に対して、親鸞と日蓮とがそれぞれ「信」を重視する思想は、恵心僧都源信から継承しているという共通性に立

っているのではないかということを指摘したい。

親鸞と日蓮とは、大無量寿経の四十八願の第十八の大願「唯除五逆誹謗正法」をめぐる鋭く対立している。親鸞は善導「観経四帖疏」以来の解釈を継承してこれを抑止門としているのに対し、日蓮はこれをもって阿弥陀仏の救済の限界を示すものと見做すのである。そしてこのような理解は、同じく源信の『往生要集』と『一乗要決』とに及びながら、そこから全く正反対な主張を産み出している。日蓮は『往生要集』を否定したことは勿論であるが、『一乗要決』をも初期には受容しつつ、後半には決定的に批判している。しかし、実際には『一乗要決』を抄録書写し、またそこから五逆・謗法・闡提の問題を論じている。親鸞は『往生要集』継承の立場『一乗要決』をも受容している。このようにして考えると、それぞれの至譜に源信を加えて、善導―(源信)―法然―親鸞、天台―伝教―(源信)―日蓮という系譜で考えて見ることも必要になって来るのではなからうか。

さて、日蓮の写本「恒河七種衆生事」は『一乗要決』の抄録であるが、恒河の水中に溺れる者が浅瀬に近づき、河畔に上がって安心するまでの七段階を論じ、△さとり▽と人間との関係とを論じている。そして、日蓮著の「浄蓮房御書」はこれを承けて、第一の「入水則没の者」とは「誹謗正法の一闡提人」であり、第二の「出已後没の者」とは「常没の誹謗五逆」であると論じ、この譬えが末法の衆生を上のように「一闡提謗法常没の者」等と位置づけ、その成仏の可能性を問い、一闡提とは信

不具足のことであるから、信を回復することによってのみ成仏が可能となることを明らかにするのである。実に、日蓮の謗法論はこのような仏性論の認識そのものなのであり、それは源信の『一乗要決』と思想的に連関するものである。

それに対して親鸞も『教行信証』化身土巻に涅槃經を引用して「暫出還復没」等について解釈を加えている。すなわち、「恒河七種衆生」のうち第二の衆生について論じ、「諸有を染しんで、有の為に善悪の業を造作す」る衆生は、「是の人は涅槃道を迷失するなり」等と述べている。また、信巻には『淨土論註』の八番問答を引用し、無自覚的な一闡提としてのあり方に五逆・謗法の罪の身としての自覚を促している。さらに『教行信証』の一乗解釈は『一乗要決』の「法華經の仏の出世一大事」を重く見ている。

このように、親鸞と日蓮とは、相対立する主張をしながらも、源信の著作に収約される「信」重視の潮流を継承している可能性を指摘したい。

第六部会

民間祭司のシャーマン性

櫻井 徳太郎

日本の神道に色濃いシャーマニズムが見られるにもかかわらず、それを容認しようとしない見解が根を絶たない。一つには組織立てられ体系化された神祇の祭儀にシャーマン性が顕現しないためであり、二つにはシャーマニズムを外来とくにアルタイ系諸民族の宗教形態とみる先入観が潜在し、そこから離脱できないでいるためであり、三つには神道の独自性、固有性を強調する神道学者の理論体系に大きく影響されてきたためであるからであらう。

神社が国家権力の管理下におかれ、いわゆる国家神道の色彩を強めた明治維新以降は、氏神社にみられるように地域の氏神を、その崇敬支持団体たる氏子からとりあげることによって、そのもつ宗教性は剝奪され、政府の規定する神事儀礼を受容することによって雅味あふれる地域性・歴史性は失われた。この官僚化画一化によって、神祇制度としては整序され神儀そのものは洗練されたかに見えたけれども、宗教機能としての神道そのものは大事な領域を失い形骸化を免れることができなかつた。しかしながら、それが神祇信仰の本来の在り方であるとは

いえないし、この現況から実相を判断することは大きな過誤を犯す虞れがある。つまり神道にみるシャーマン性を見落とす陥穽が口を開けてまっつていないとは断言できないのである。たとえば今日格式高い神社に奉仕する神女たちは、神鈴をふり檜扇をかざして神舞を演出する。けれども、その神楽舞のいずれの場面においても、神霊の意思を託宣する所作はみられない。そうした憑神の儀礼は、多くの信者が最大の関心を寄せ執心した要素であつたけれど、国家神道ではそれを俗信として斥けてしまひ、自らが制定した「浦安の舞」などの普及統一に意をもちいた。しかし、そうした統制下にありながらも、中央化の波及が比較的ゆるやかな辺陲のところでは、神懸りを主モチーフとする神楽の演出がのこっている。

たとえば秋田県下のノリキ、山形県庄内地方のミゴ、福島県磐城のモリコ、伊豆諸島のミコ（八丈島・小島・青ヶ島）・ヤカミシユウ（新島）、対島のミョウブ（命婦）、宍岐のイツチヨウ（斎女）、薩隅のマシジョウ（甌島）、トカラ列島のネーシウ（内侍か）など多くの事例をあげることができる。つまり中央の格式高い名社で喪失した本来の姿態が、地域神社のなかに生きて継承され機能している。ただその証拠となる文献や資料の欠落から、系譜を辿る作業が進められなかつただけである。その空白をどうやって埋めたらよいかが問題であるが、私は権力によって排除された領域に矛先を向けて追跡することの有効性を強調したい。一つは権力側の規制が及ばないか比較的軽微な地域神社に焦点をあてて、その実態を究明する。もう一つは神

儀を担う宗教職能者のうち末端部を引き受ける下級神役、あるいは呪術性が濃厚なため、神役カテゴリーから除外された民間祭司に注目する。このうち第一の研究方向は相当進められ成果が挙げられているけれども、第二の着眼はほとんどみられない。その盲点を衝こうとするわけである。

今回は沖繩久高島の民間祭司について報告したい。この島は琉球王朝の宗教的権力と早くから結びついたので、その宗教規制をもろにうけた歴史が刻まれている。すなわち全島の公的な共同体祭祀は、王府から任命された最高神女ノロによって管轄され、他の神女はことごとくその配下に位置づけられて所与の神役につく。ノロ支配による絶対制は、新しい神女創出の新任式、イザイホウに現われる神儀のなかに最も象徴的に示されている。ところがノロは家・門中・個人の私的な宗教儀礼に關与しないばかりか、人びとの宗教的ニーズにも直接タッチしようとしていない。その領域を埋めるのは、イザイホウによって司祭権を獲得した主婦、つまり民間祭司であり、門中の祭儀を専担するウムリンダである。しかも、この両者とも憑霊体験を濾過することを必須条件とする。とくにウムリンダは、門中の宗家の出自系譜をもち、神ダーリーの入巫経験をもつサーダカンマリの女性を選ばれる。著しいシャーマンの性格が強調されている。そこに祭司の原質をみとめることは十分に理由の立つところであらう。

西田哲学における神の觀念について

岡 廣 二

西田哲学にあって眞の宗教は「現世利益のために神に祈る」ことではない。「往生を目的として念仏する」ことでもなく、また、「自己の安心の爲」でもない。それは唯「自己其者の解決」のためであり、「人間の目的其者」なのである。即ち、個人的生命は相対的で「必ず外は世界と衝突し、内は自ら矛盾に陥らねばならぬ」から、分裂錯綜した人間は「更に大なる生命を求め、大なる統一を求めねばならぬ」。これが宗教を要求し、神を要求する。それ故、宗教は神と人間との關係なのである。しかも、この關係は神と人間とがその根底において本質を同じくする「神人同性」の關係であるから、結局、宗教の核心は相対的な人間が「絶対無限の力に合一して之によりて永遠の眞生命を得んとする」ことにある。神人の合一を直指することにある。

問題は、「我々が神を敬し、神を愛するのは神と同一の根柢を有するが故でなければならぬ」とする「神人同性」・「神人同根」の論拠如何である。何故に西田哲学において「神人同性の關係」が積極的に主張されるのであろうか。

卒直に云って、それは西田哲学の宗教及び神の觀念が大乘仏教の地盤の上で考えられているからであらう。そこには禪で云

られる「見性」と云った宗教的覚醒との内面的連関が指摘でき
るであろう。

例えば、西田は従来の西欧哲学史上みられた「神の存在證
明」はいずれも「間接に外より證明するもので、神其者を自己
の直接経験に於て直ちにこれを證明したのではない」として
退ける。そして「時間空間の間に束縛せられたる我々の胸の中
にも無限の力が潜んでいる」と述べ、「人心の無限に自由な活
動は直ちに神其者を證明するのである」として、云わば西田哲
学の神の存在證明を行うのである。

神の存在を外からの間接證明に依存している境位は、まだ自
己が眞の自己を知っていないということである。それ故、神を自
己の直接経験下に捉えるためには眞の自己を知り、眞の自己と
なるべく「自己の変換」・「見神の事実」が要求される——「真
正の神を知らんと欲する者は是非自己をそれだけに修練して、
之を知り得るの眼を具へねばならぬ」。このような「自己の変
換」「見神の事実」と云った事態は、西田個人の「見性」と云
った宗教的自覚を前提とするであろう。

仏教の眼目は正覚者になることにある。このために禪が掲げ
た法灯は已事究明ということである。それは自我意識に覆われ
ている小我を徹見して、その根底に仏や釈迦に相通する大我
(眞の自己)を獲得せんとする。悟りによって小我の脱脚をは
かろうとする。

実際、西田も仏教の教えを悟りによる迷いからの解放と観
る。迷いは眞の自己を覚知していない、「自己の对象的論的見

方」から起こるのである。即ち、我々の通常の生活は自我意識
を中心として成り立っているが、そこでは仏法をはじめとして
すべてのものが自我意識によって対象化されて捉えられてい
る。自己もそこでは自我意識によって対象化された、自我意識
によって管見された自己でしかない。眞正な自己が対象化され
た自己だと思ひ込まれている。結局、迷いの根源は「我々が対
象化された自己を自己と考へることから起るのである」から、
これからの解放は「自己自身の無の根底を、罪惡の本源を徹
見」することによって自我意識から解脱する以外にない。これ
が見性であり、「見と云ふのは自己の転換を云ふのである」。

西田個人の覚悟は『善の研究』の中で、眞の自己を「意識の
統一作用」として哲学的に論理化された。それは自己の根底に
あって、凡てを認識する働きであるから一切を超越している。
全てを超越してこれに統一を与えるもの、それはまた実在の根
底たる神に外ならない。

西田哲学における自覚の問題

川村 永子

後期の西田哲学における自覚の問題がどのような問題として
探求されようとしているかを明らかにしてみたいと考える。西
田哲学においては「自覚」の問題は、『善の研究』以来扱われて
いるが、自覚の体系としての西田哲学は、後期の西田哲学にお

いて完成する。このような意味において、テキストとしては、当発表表においては、後期の論文「実践哲学序論」を中心に、その補説としての「ポイエシスとプラクシス」、また「自覚について」や「場所的論理と宗教的世界観」を参考にしている。

「自覚」は、西田幾多郎全集（岩波書店）第六巻の「無の自覚的限定」においては、「自己が自己において自己を見ることである」と言われている。しかし、哲学論文集五の「自覚について」に至ると、自覚は歴史や世界の自覚へと進んでゆく。このことは、西田哲学の全体の深まりとも連関していると考えられる。西田哲学における個の自覚から歴史的世界の自覚への深まりは、「私と汝と彼」の問題から、この問題の枠が一層大きくされた場での「私と世界」の問題への深まりとの連関の内で、時間と空間の問題を軸としながら絶対否定を媒介として究められようとしている。

自己の自覚と世界の自覚とは、究極的には、一と多との、世界と個との、絶対矛盾的自己同一的実在の世界において一に成り立っている。そのような場の開けとも言い得る実在の世界においては、世界が自覚する時個としての自己が自覚し、また逆に、自己が自覚する時には世界が自覚する。そして、その時に初めて、西田哲学が最終的に目差していると考えられる、創造的な真の自由なるポイエシスの世界が実現されると考えられる。

西田哲学は、本来、存在するものの本質に携わる内在的、思弁的な西欧の伝統的形而上学とは相違して、行為的自己から出

発し、最後迄この立場を離れることはない。しかも、後期の西田哲学は、絶対無を媒介とする一と多との絶対矛盾的自己同一の場所的論理によって基礎づけられている限り、連続性、内在性をその基礎としている西欧の伝統的形而上学とは、次元を異にしている。このような場における哲学は、東洋的に言うならば、「非思量の思量の哲学」と名付け得よう。このような哲学は、古代ギリシアに始まり、ヘーゲルにおいてその頂点に達する、ハイデッガーの用語に従えば、存在—神—論的な、西欧の伝統的形而上学をも内に包み込むものと考えられる。従って、このような哲学においては、存在論の頂点に位置しているヘーゲル哲学と、キリスト教思想の代表者とも言い得るキェルケゴールとの対決がなされていると考えられる。このような意味において、西田哲学の自覚の問題は、キェルケゴールとヘーゲルとにおける、個と世界（乃至普遍）の問題との対決に帰結することも理解できる。

そこで、キェルケゴールとヘーゲルの、西田哲学に対する大きな意味と、西田哲学が自覚の係系へと発展して行ったことへの影響を考察することが必要と考えられる。

先ずキェルケゴールの西田哲学に対する意味は、前者が人間と神を实体としてではなく、いわば関係概念として捉え、しかも知ではなく意志に立脚していることである。次いでヘーゲルの西田哲学への意味は、前者が「普遍と個」や「精神と自然」を、「実体は主体である」と説き、且つ、意識の経験の学を通して、二元論や独我論に陥る危険から守ったことである。

更に、西田哲学が自覚の体系へと発展したことへの両哲学者の影響は、ヘーゲルが本質の解明に傾き、キェルケゴールが実存の究明に傾いていることが、真の实在への道はそれら両者の根源である自体の場としての絶対無の場所への突破の必然的であることを指し示していることである。

西田哲学における弁証法の意義

高坂史朗

西田幾多郎のヘーゲルへの評価は、それぞれの時期において異なっている。前期はヘーゲルの用語によって自己の考えを説明し、概して、無批判にヘーゲル哲学を導入する。ヘーゲル哲学に真剣な検討が加えられ、対決的に思索し、その論理を自己の哲学体系に援用しようとするのが大正末から昭和四年頃迄、「場所」の成立とその基礎づけの時期で、専ら、ヘーゲルの「概念」、「具体的普遍」を問題にする。「一般者の自己限定」、「総説」以後、個物の問題、過程的弁証法、類的「一般者等、種々の点から批判が加えられる。昭和五年以降において、西田にとってヘーゲルは対決を済ませ、乗り越えた哲学である。しかし、それにもかかわらず「弁証法」という言葉が多用され、「弁証法的「一般者」の立場を根本形式となす。ここで注意すべきは、西田は昭和五年九月発表の「場所の自己限定としての意識作用」より前に「弁証法」という言葉をほとんど使用してい

ない事実である。何故使用しなかったか。これは新カント学派の錐と表現し得るであろう。では、何故この慎重に避けていた言葉を使用したのか。その契機は田辺元の批判にある。田辺は昭和五年五月「西田先生の教を仰ぐ」と題し、一般者の自覚的体系を哲学の宗教化と批判し、その中で「此存在の奥底に横はる所の自己否定的即ち弁証法的なるものが、我々の反省自覚を凡て弁証法的ならしめるのであって、その反省の規定が双関的でなければならぬのもこれに由るのである。然るに宗教的自覚はこの弁証法的なるものを絶対に止揚する所に成立する」と述べる。西田はこの批判的表現をそのまま自己の立場に取り入れ、自己の哲学体系を弁証法的限定へと組織し直すのである。そして、更に昭和七年の戸坂の批判を受け、「自覚」は「弁証法的「一般者」へと蟬蛻する。

ヘーゲル弁証法が昭和の初年、日本の哲学界に大きな力を持つのはドイツの影響による。当時、ドイツ哲学界では急速に新カント学派が凋落し、ヘーゲル・ルネッサンスと呼ばれる現象が起こる。ここには四つの要因が考えられる。一、形而上学への要求、二、生命哲学の重視、三、民族・国家の問題、四、マルクス主義への対抗、がそれである。日本の精神状況も類似した傾向を帯びていた。とりわけ、第一次大戦後、高度に発達した資本主義は国内では階級矛盾、対外的には帝国主義として、後者の民族・国家の問題、階級の問題を露呈していた。そしてこの民族・国家を軸にし、階級矛盾を含めた種々の基体をヘーゲル弁証法を克服して、絶対媒介の論理で解決しようとするのが

田辺元であり、マルキシズムの立場からこれらの問題に取り組みとうとするのが、三木清、戸坂潤である。西田哲学はこの両者の立場から批判を受けるのである。

西田の『一般者の自覚的体系』から『無の自覚的限定』を紹介して『哲学の根本問題』のそれぞれの時期における彼の根本形式を通覧する時、田辺・戸坂らの批判に対抗し、しかも彼自身の体系の内在的発展を看取することが出来る。①自己が自己において自己を見る。②「自己が」は「自己を」と同一でありヘーゲルの判断、主語は述語である、これを弁証法的限定とし、「自己において」が「無において」と置き換わり、無にして自己自身を見る絶対無の自覚的限定となる。③述語が他者の意義を帯びて、私と汝が絶対否定を媒介にして自己の底に限定し合う。④その個物限定と同時に世界限定を加え、⑤最終的に個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定となる。それによって歴史・社会を捉えんとするのである。

しかし、西田の世界とは宗教的世界であり、行為とは宗教的行為である以上、田辺や戸坂の弁証法とは異なる。彼がヘーゲルから受け取るのは生の論理的構造の弁証法であり、しかもヘーゲルと違うのは一般自身の自己否定、すなわち、神の自己否定なのである。

井上円了の勅語衍義書をめぐって

三宅 守常

井上円了の修身教会をみる場合、設立の前提としてやはり彼自身の勅語関係の著述を検討する必要がある。そこでまず最初に勅語関係文献について検討し、次に中でも勅語衍義書の内容を通じて円了における仏教と勅語の関係をさぐってみたい。

まず円了の勅語関係文献であるが「著述目録」等を検索すると計五点（修身書は省く）存する。列挙すれば左の如くである。

- ① 『日本倫理学案』中の「勅語略解」（明治二六年一月）
- ② 『勅語略解』（同三三年一月）
- ③ 『勅語玄義』（同三五年一〇月）
- ④ 『勅語義解修身歌』（同四一年一月）
- ⑤ 『明治徒然草』中の「教育勅語大意俗解歌」（同四五年四月）

この中で①②は同一、④⑤は勅語中の諸徳目（忠孝友和信等）についての歌詞、よって純粹に勅語衍義書と言えるのは①と③である。その他「修身教会雑誌」にも多少存する。以上、これらより時期的に言えば順序こそ仏教関係者のものとしては三番目になるが、それとて渙発後約二年数ヶ月と手早い対応がみられ、量的に言えば群を抜いて他より多い。すなわち、著述活動からみても円了の勅語普及に対する極めてパッシブな意

識構造をうかがうことができよう。

次に①③の衍義書の内容についてみてみたい。まず①は「序言」において「其の主義は儒教にあらず、仏教にあらず、耶穌教にあらず、即ち国体主義」であると自己の立場を表明している。そして仏教については「儒教並びに仏教の他国より入り来りたるも此の忠孝一致の大道に基き共に之れを助くることとなり」とし、歴史的思想史的にみて輔翼の立場であったという程度で、彼自身表明する如く本書における仏教的色彩は乏しいのである。次に、③はまず冒頭で「印度に至りては忠孝為本とは言ひ難きも、仏教が世間道として我邦に伝ふる所を觀るに矢張り忠孝為本なり」とある如く、仏教を世俗の道德的方面からとらえる限り、あくまで王法為本、仁義為本であるとするのである。また因果の把握として仏教の見方をとる面もあるが、本書における円了の勅語觀を集約すると、自己・家族・社会・国家それぞれに対する道德律は相対的徳だが究極的には絶対的忠に帰一するというのである。そしてこの勅語の本旨を一般に伝える方法として、歴史的にみて「耶穌教の道德の如き忠孝を本とせざるものにては、或は此大道を示すこと難かるべきも、独り我邦に久伝固有せる神儒仏三道によれば、此玄義を謬まることなきを得べし」と述べるのである。中でも仏教については「又仏教にて尼乾子経の君者民之父母とあるの一句が事理の二種に解釈するを得、即ち事の父母とは實際上の父母を義とし、理の父母とは道理上若くは比喻上の父母を義とするなり」と言う如く、社会構造を家族国家的性格としてとらえるが、その根

拠として『大薩遮尼乾子所説経』中の「王言。大師。彼諸王等何故名王。答言。大王。王者民之父母。以能依法護護衆生令安樂故。名之為王」（傍点筆者）とある箇所を引用し、これは理上のことであるが、一般に敷衍できるが故に仏教は勅語普及に對して輔翼的役割りとはいへ「故に我邦特有の道德たる絶対的忠孝の大道を伝ふるには神儒仏三道が最も適すること明かなり」結論づけるのである。

以上、①③を整理すると、円了は仏教の世間道、いわゆる俗諦教義面からの日常道德における有用性を展開したとも思われる。また文章表現が決して仏教弁護的ではないのも一つの特徴ではある。さり乍ら、修身教会構想にみる僧侶の主導的立場や、これが護国愛理の信念の延長線上にあること等を考慮すれば、実は暗暗裡に僧侶の勅語普及への参画を契機に仏教の興隆を期待したのではないか、勿論仏教の信仰面からの問題は生ずるが、逆にそれこそが仏教思想家としての円了の在り方を如実に表明しているように思われるのである。

知多における仏教の展開

佐藤悦成

平治の乱（一一五九）の主導者であった源義朝は、敗走の後、家人鎌田政家の勧めをもって野間・内海庄の庄司長田忠教を頼つてこの地へ来つた。しかし、長田氏の謀叛にあつて最期

をとげ、その後は義朝の勢力を構成していた熱田大宮司一族に代わって平氏が進出する。しかし、池の禪尼との因縁から、平氏滅亡後も頼朝は尾張守として平頼盛、平重衡、平保盛と続け、任命し厚遇した。

この事例は、源頼朝の報恩の志であり、その旧領を没官領から除外して安堵することも行なっているから、逆にいえば、幕府権力の定着とともに、尾張においても封建的主従関係を浸透させていったとみることが出来る。

建久元年（一一九〇）、平康頼が野間庄に一堂を建立し、更にその四年後には頼朝自身が上洛の途上この地に立寄って大法会を営み、父の廟所として再興に尽くした。これが現在の大御堂寺（俗称大坊）である。平安時代後期以降の知多は、大御堂寺とその十四の坊を中心とする真言宗がその勢力範囲として確保していたことが知られる。

しかし、在地勢力としての守護代、地頭がその政治的・軍事的力を増大させるに従がい、旧仏教勢力はその経済基盤たる荘園を奪われ衰退を重ねてゆく。知多には一色氏が進出し、その守護代として、大野庄に本拠地を置く佐治氏が南への支配を強めるのである。

佐治氏の南への進出を示す一例として、岩屋寺への宋版一切経の寄贈を挙げることができる。

岩屋寺（旧称、大慈山千眼光寺、又は長護官寺、岩窟寺と称す）の歴史は判然としない。永享九年の火災、慶長五年の九鬼水軍による略奪により寺伝の全てを失なっている。空海留錫伝

説、親鸞上山伝説を有するが事実関係は確認できない。親鸞の場合には、嘉禎元年（一二三五）三河に来たって説法しており、大野光明寺はその年に天台宗から真宗へ転宗しているから、あながち伝説ともいえないが、上山の事実を示すものはない。

同寺に襲蔵される宋版一切経は、宝徳二年（一四五〇）に大野城主佐治右衛門尉盛光が、仏具二十六点とともに寄進したものである。当地における佐治氏と仏教の結び付きは、主家たる一色家の指示による臨済宗への外護が記録されている。

大野庄には、一色家が直接外護した寺院として、夢窓疎石を開山に請じた岡田慈雲寺（観応元年、一三五〇開創）、同じく慈光寺（応永初、一三九四開創）が存在する。そして一色家はその守護代たる佐治氏にも臨済宗への帰依を促し、弘和年間（一三八一〜八四）に新舞子普明院を建立させている。しかし、一色家がこの地より撤退するにより、佐治氏も積極的援助を臨済宗になさず、同宗はこの地域での発展を放棄せざるを得なくなる。その佐治氏も緒川水野氏に従属せざるを得なくなる。その知多の仏教は、水野氏が外護する乾坤院を中心とする曹洞宗主導の展開となってゆく。

当時の在地勢力が、自らの帰依する仏教に何を望んだかといえ、氏寺、又は菩提寺に対する思想のごとく、現実的な利益を主体とする欲求充足であったといえる。

それは象徴的には旧仏教の祈祷と何ら異なる点はないように見えるが、武士の望んだ法会は、単に現世利益のみを望むものではなく、修道的意義、精神的修養の意義を見出していたので

はないであろうか。

祖霊を祭ることは、先祖の意志を継承し、その精神伝統に従いがい守ることである。それは単に儀礼が現実的欲求の範囲にのみ留まるものではないことを示している。

特に中世から近世初にかけての武士達は、先祖が現在の自己を形成する基礎となつてゐることを、自らの血を流す戦さの場を通して明確に意識してゆく。血を流すことにより獲得した地位・所領は、経済体としての意味と同等に精神伝統の発揮される対象としての意味があつたのである。それを維持し、子孫を育成し、郎党を養うという現実が、氏寺などにおける法式の場で、精神的に展開されたと理解することが可能である。

知多における仏教の展開

岩屋寺藏宋版一切経について

長谷部 幽 蹊

知多半島の南端に位置する大慈山巖窟寺、通称尾張高野山、岩屋寺（同宗本山、単立）には、国の重要文化財として指定を受けた宋版一切経が収蔵されている。寺伝には五百四十八函五千九百十巻とあるが、現に存巻は五千四百六十三巻を数え、他に完好なものではないが写本の目録一軸が伝えられている。本蔵の版式体裁は、経折本、半葉六行、毎行十七字、版框高さ二十五種、一板三十行乃至三十六行、板木は何れも料紙一枚分で、

一紙縦三十種、横六十八・五種、一帖は平均して二十一紙乃至二十二、三紙から成る。表紙は淡黄色で、巾十一・四種、高三十種、表題と千字文の番号を直かに墨書する。本蔵については昭和十年に小野玄妙博士が調査されており、次いで鈴木宗忠博士が採目して目録を作製された。当時円覚・資福両蔵については未だ全容が十分把握されておらず、成立の事情も明らかではなかった。そこでこれが私版か官版かについても異議が存し、二蔵が各別に開雕されたものであるか否か、別個の独立したものとすれば先後関係如何、といった点について必ずしも意見の一致を見るに至つていなかった。そのため、本蔵を円覚・資福両蔵の何れかに特定することなく、寺伝に従つて宋版一切経と呼ばれて今日に及んでいる。去る昭和五十九年七月に行つた調査と、湖州円覚禅院版、安吉州資福寺版藏経の成立過程、編者、始・完刻年時等について、少しく究明し得たところを綜合して考えると、本蔵はいわゆる後思溪—資福蔵の一部とみられるのである。先に小野博士は、資福蔵を根本、従つて円覚蔵に先行するものとし、これを官板に擬されているが、開板の経緯から推して、共に私版であることは疑いない。小野博士は円覚・資福を別寺とみられたようであり、橋本擬胤師も「兩地は四、五十里の隔であるよりして別の刊本と見られるが、版式文字からすれば共に思溪において開版された同一（系統の）本」と目された。地志の記に徴すれば、行政改革により、湖州府の思溪一帯は安吉州と改められ、また後に円覚禅院に資福禅寺と額を賜うたことによつて寺号まで相違することになったが、円

覚も資福も、松亭郷思溪邸の同一地址に存した禪刹である事は明白である。岩屋寺藏宋版諸本の刊記を考較するに、且つて内藤湖南博士が指摘されたように、資福藏は円覚藏を補刻したものであると解せられる。そのことは両藏開雕の経過を探ることによって確認される。円覚藏については、紹興二年を始刻の年とする説と竣工の年とする説が提起されているが、本藏は王冲允、王永從等王氏一族が先亡の供養のために刻藏を発願し、平江府大慈院の住持治之浄梵を勸縁に囑し、代を募って事業を推進したものである。次いで前大相国慧林禅院の住持慈受懷深が請に応じて円覚禅院初代住持となり、都勸縁として後を引継ぎ、師の寂後数年を経て、元偉が縁事を領し業を完成に導いた。従って円覚藏は建炎の末から紹興二十二、三年にかけて開雕されたと推定される。王氏一族の没落後円覚禅院は荒廃したが、嘉熙元年頃には円覚藏の補修が始められたとみられる。この間、州名の変更があり、嘉熙三年から、淳祐の初年にかけて趙興鑑が檀越となり堂塔を修復し、成るに及んで額を資福と賜わった。円覚藏の補刻も併行して進められ、修藏が一段落するや、新寺の名に因んで資福藏と名づけられたものであろう。その時期を岩屋寺の伝承に従って、淳祐十年とすることに周辺の諸状況と考え合せる時、大きな誤りはないとみられるのである。資福寺は景炎元年、蒙古軍の進攻によって戦火を蒙り、堂塔伽藍、経板ともに烏有に帰したと伝えられる。岩屋寺藏宋版一切経は「天」字より「合」字函までの五四八函から成るが、資福藏目録は「済」字から「最」字までを含んでいる。この部

分は景炎以前の経輯とみたい。

平安時代の物忌に関する二・三の考察

三 橋 正

平安中期以後盛んになる陰陽道思想に基づく物忌について、当時の貴族の日記である『小右記』(藤原実質)『御堂関白記』(藤原道長)『権記』(藤原行成)などを通じて考えてみたい。当時の日記には「夢想物忌」「宿曜物忌」「八卦物忌」などもみられるが、最も多く表われる物忌は、何らかの怪事が発生した時、陰陽師の占によって指定されるものである。その占は、怪事発生場所の最高権威者が陰陽師に占わせるものであるが、その占文には物忌の必要がある人(生年の「支」によって示される)・警告される凶事(病事・口舌など)・物忌日(「節」と「干」の組み合わせによる)などが記されている。怪事発生場所と陰陽師の占の対象となる人(物忌が必要とされる人)との関係は次のようになる。

怪事発生場所	占の対象
内裏・国家的崇敬と関心の厚い場所	天皇個人・国家
氏族に関する場所 (例)興福寺・多武峯などの 怪異	氏長者・氏族の人々 藤原氏の氏長者と 氏人

大内裏 (外記庁の怪異)	関係する殿上人及び所司の官人 (外記政に關係する) 貴族
貴族の邸宅	邸宅の主人とその関係者(近習を含む)

すなわち、怪事発生から物忌の指定という段階では、共同体・同族という同胞意識が強く働いている。

物忌とは来るべき災厄を予測して示されるものであったから、貴族たちにとっては極力守るべきものとされていたようであり、日記の中には物忌を破ることへの恐怖も記されている。けれども、物忌に対する貴族たちの対応は全く個人的である。実資の場合を検討してみると、「閉門籠居」し外界との接触を断つという態度を基本に持ちながらも、一日ごとの物忌の軽重を陰陽師に覆推させ、それに基づいて門の開け方、来訪者との接触の方法が変化する。また、物忌日に開門する際には縄が懸けられ、外出する時などには攘災のために寺院に諷誦を修めていた。これらは、物忌習俗成立の背景に御霊信仰があるという指摘を考慮すると、「もののけ」などの靈物の侵入を防ぐための措置と考えられる。

実資が物忌の際に諷誦を修める寺院は、東寺・清水寺・広隆寺・六角堂・祇園(感神院)・賀茂下神宮寺・北野の七つが主で、当時朝野の崇敬を受けていた所と一致する。しかし、原因を同じくする物忌に対する場合でも一日ごとに諷誦を修める場

所が異なっており、その数も一定していない。この理由ははっきりしないが、もし靈物の侵入する方向を察して行なっていたのであれば、そこにも陰陽道の影響が予想される。

このように、物忌習俗においては怪事発生時の占以外でも深く陰陽道と関わり合っており、そこに実資のような上級貴族たちが陰陽師を家人化し、個人的に使用できるようにしていく必要があったと思われる。

物忌による災厄を回避するための貴族たちの対応は個人的であったが、これは当時の陰陽道祭祀の多くが攘災・延命を目的とした個人的なものであったこと、仏教でも個人的な修法が発達してくることなどに対応している。物忌習俗に見られる個人的性格を考えるには、摂関政治確立期における律令的社會体制の崩壊と、それに伴なう個人意識の顕現という社會現象との関連も無視することはできない。

最後に神祇信仰と物忌の関係について考えてみたい。当時の貴族社会では神事が何事にも優先されており、物忌の日でも祭に対する奉幣が止められることはなかった。道長の対応を例にとると、祭に奉幣する日と物忌日が重なった場合には、前日から使・陰陽師らを邸内に籠らせて発遣している。さらに、先学が指摘するような物忌の対処儀礼として神社に奉幣するという例もない。個人の除災を目的とする物忌と、「公的」立場と不可分に行なわれる神祇信仰とは全く異質なものであった。

平安貴族社会における儒教と仏教

藤原正己

八～九世紀における律令制国家の時代以降、平安時代を通じて貴族社会における公的価値体系を維持させる上で不可欠の基盤となったのは儒教思想であった。

律令制国家の段階において、律令制とは、いわゆる儒教的徳治主義と呼ばれる天皇の徳政・仁政と、政治的官人及び宗教的官人である僧尼の「精勤」との相互依存関係によって維持される階層化された身分秩序と経済的負担体系の単純再生産のメカニズムを、律令という法制として成文化した制度に他ならない。それはまた宗教的側面からいえば、儒教的意味での天・宗廟社稷等の宗教的力が現実世界を再生産していく原動力として浸透していくプロセスを表示しているのである。一方、仏教に関する規定は、現実世界のコントロールを可能とする仏教の威力が発現可能となる条件を表示していると共に、南都六宗と国分寺体制は、仏教の威力の国家への集中と地方への発散のメカニズムを表示していることができる。

ところで、律令制の解体期とされる十世紀末の段階において、儒教思想に関連して、一つの特異な思想が中下級文人貴族達によって主張されることとなる。いわゆる延喜天曆聖代観と呼ばれるものがそれである。

延喜・天曆期を聖代と呼び、醍醐・村上両天皇を聖主と表現する用例の最初は、天禄四年（九七三）正月十五日の藤原篤茂奏状（『本朝文粹』巻第六）である。そこで篤茂は、不遇な文人貴族を登用することが「無偏之化」「有道之風」であるとし、そのような儒教の意味での善政が行われた時代として「延喜聖代」を上げるのである。篤茂以後の文人貴族達は、しばしば右のような奏状によって当時の藤原氏による官職の独占化に対して、文人貴族の積極的登用の正当性を主張した。彼等の儒教に対する学殖や文章作成能力は、このような主張を権威付け装飾するのに大いに寄与しているといつてよい。しかし、彼等のこのような主張は人事の公正や有能な文人貴族の登用を直裁に主張するのではなく、あくまで聖主により儒教的徳治主義が行われる聖代の出現の待望という形式で、すなわち延喜・天曆時代という聖代の再現という極めて回帰性の強い思想形式で表明されたのである。それは、ある時は「聖代」再現の待望、あるいは現実を「末代」と認識した上で「聖代」への転換の欲求、さらに進んで現実の「聖代」視といった多様な形式をとるのであるが、それらはいわば日本化された儒教思想の諸側面として理解することが可能である。

右のような意味を担って登場した延喜天曆聖代観は、院政初期の後三条朝における政治改革に実務官僚としての手腕を発揮し、また当時においても「大儒」と称された第一級の文人貴族として知られる大江匡房（一〇四一～一一一一）へと引き継がれていく。彼の著述は多岐にわたっているが、それらの内『江

談抄』に「延喜聖主」「天曆御時」等の語が数多く見出されることは周知のことである。しかし、その一方で『江談抄』において彼は、「奉」為国家「能致」忠「すことや、「文道之徳」といった儒教的行為が高い官職をえるための道であると述べるとともに、前者のような行為を「修善根」という仏教的表現を用いて理解している。同様な理解は、『統本朝往生伝』の内、特に冒頭的一条・後三条兩天皇の伝においてさらに明確な儒教的善行と仏教的作善の同一視として見い出されるのである。さらに『江都管納言願文集』の内には、「聖主」の下で「拔擢之恩」を受け「致忠」してこそ、文人貴族達の地位が保証され「文道之徳」の發揮も可能となるとされると共に、それらが仏教的作善と同様に往生を可能とする要因であると主張が随所に展開されているのである。

以上のように、八世紀以来わが国の政治思想の中核にあった儒教思想、とりわけ儒教的徳治主義は、十世紀末に至り日本化された延喜天曆聖代観という一種の理想世界への絶えざる回帰願望として再解釈され、さらにそれは十一世紀に至ると大江匡房にみられるような聖代への回帰と浄土往生とが、儒教的善行と仏教的作善との同一視によって、連続した時間的経過の内で実現される理想世界の二つの側面として理解されることになったのである。

子島曼荼羅・金剛界賢劫十六尊について

横地 清恵

奈良県高市郡高取町観覚寺壺坂山を下車すると、子島寺がある。

子島寺には、子島曼陀羅があつて、神護寺両界曼陀羅の唐調様式に似ているけれども、これは、紀元一〇〇〇年前後の作とみられ、やはり紫綾地に金銀泥を用いた作である。

様式は、神護寺曼陀羅と、やや異なるところがあるが、様式は、一層巧緻であり、精細をきわめている。

図形のふちや、尊敬の空間を埋めている唐草や花文の裝飾も華麗である。仏菩薩の顔は丸く、^④両眉がせまって連眉をなしている点は唐調様式を伝えるものである。

寺伝では、空海が中国で文殊菩薩の化身から授けられたのを、帰朝後、嵯峨天皇に献じ禁裡に保管されていたのを、長保年間（九九九—一〇〇四）同寺の真興が一条天皇の病を祈った賞に賜ったというが、^⑤真興が、密教を受けてから、子島流の解釈で描いたものだろうか。

当時の製作で高雄曼陀羅に次いで古い（平安中期）保存がよく、線の描法は劣るが、全体に裝飾性が強い。

現図曼陀羅に比べて相違する点は、金剛界降三世会に、^⑥賢劫十六尊を描かないなどで、今会は、この点を、少し明きらかに

しようと思った。

子島流(または壺坂流)は、小野流から出た派であるが、一般の小野流は、観賢の門、淳裕から出て栄えたので、印明などが相違している事から、何故賢劫十六尊を描かないか、に、せまってみようと思う。

小野流の観賢の付法一定の三代目仁賀の門真誉は、奈良県元興寺に唯識を学び、吉野の仁賀に伝法して、子島・壺坂両寺に住んでいるし、小野流から高野山南院と、壺坂寺の大門坊・中坊・更には、大和阿部の引撰院の四に分かれたが、後には、大部分が、有快に依って統合されている。

金剛界曼荼羅は、九会曼陀羅・月輪曼荼羅・智曼荼羅・西曼荼羅・果曼荼羅とも言い、金剛は、智慧が堅固で壊れない喩えであり、界にも多義があるが、空海の金剛頂経問題に、体・界・身・差別の四義をとき、互いに助けて、意味を強めていて、即ち、金剛の智体が十界の身相を集めて一身とし、五智の差別相を合集するから、大日如来を金剛界如来とも言う。

異称を列挙すると、(a)秘蔵記 (b)宗叡伝 (c)十八会指帰 (d)宋訳三十卷本経王経があり九会は

- (1)成身会・根本会・金剛会曼荼羅
- (2)三昧耶会・陀羅尼曼荼羅・金剛秘密曼荼羅
- (3)微細会・羯磨会・微細金剛曼荼羅・金剛微妙曼荼羅
- (4)供養会・供養羯磨曼荼羅・金剛事業曼荼羅
- (5)四印会・五智会・四印曼荼羅・最上四印曼荼羅
- (6)一印会・一印曼荼羅・最上薩埵曼荼羅

(7)理趣会・金剛薩埵会・普賢会

(8)降三世会・降三世大曼荼羅・三界最勝曼荼羅

(9)降三世三昧耶会・三昧耶会・羯磨会・降三世秘密曼荼羅・金剛三昧秘密曼荼羅

であるが、全図を縦横各三区画して計九図を並べ、中央の成身会より下へ三昧耶会、左へ微細会、それより上へ時計まわりに一周するが、順逆の解釈があり、下が東方にあたる。

大日経の胎藏界曼荼羅に対し、金剛頂経を所依とする金剛界曼荼羅であり、同経は、十八会十万頌と称せられるが、不空は、わずかに初会の一印会のみ訳し、全体に就いては、解題とし、十八会指帰があるのみである。

後に宋代に施護と法賢が初会三十卷大教王経第六会法賢七卷大教王経第十五会施護七卷大教王経が訳された。

金剛界曼荼羅全体で一四六一尊を挙げるが九一尊が、各々の意義によって排列されているから、胎藏界の四〇七尊に重複が少ないのとは、事情が大いに異なる。

金剛界は、大日如来の智の面の表現として、衆生の菩提心と仏智の実相を示すのを目的とするから、古来、九会の次第について、上転・下転の両面から解釈する。

A上転門從因向果の面では、真言行者は、菩提心をおこして、三毒を降伏し煩惱を断じて、成道への障害を除く意が、降三世の二会で、三毒二障を断じると、欲触愛慢・色声香味も悉く菩提心の具える徳であって、煩惱即菩提である意が、理趣会で、一印会では、五相成身觀によって衆生向身が円満果徳の化

身を示す意になる。

四仏の加持によって四智印を開いた相が、四印会で、以下、供養の事業、禪定の相、三昧耶形から尊形を現する過程を示したものとす。

B下転門従果向因では、四種曼荼羅の、大・三・法・羯に当るが、これらが不離である意を表したものが、四印会である。

それも結局は、大日法身に帰一するのを、一印会で現わし、その法身如来が、衆生教化するための正法輪身で表現したのが、理趣会の意義であり、更に難信の徒を恐怖を手段として導くために、降三世品があるとす。

両界曼荼羅ともに、現世利益と即身成仏と六大説(識・地・水・火・風・空)にもとづいて、インド・中国・日本へと流入して行くけれども、これがさて「大日経」「金剛頂経」の、いかなる経文箇所と曼荼羅と照合しあえるかは未知であるけれども、プロセスを辿りながら、降三世会に賢劫十六尊の無い理由を、少しづつ解明してゆこう。

七世紀中葉、中インドで成立したと思われる『大日経』と、七世紀の後半、西インドで作られた『金剛頂経』などの、インド中期の密教教典が、それである。

この間、經典のあいづく成立は、インド密教史に於て、画期的な意義をもつ。

八世紀には、金剛智、不空、善無畏といった学匠が、これら中期密教の經典にもとづいた成仏の教えと現世利益の修法を、中国に伝え、それを、弘法大師空海が相承して、日

本にもたらし、真言密教の教学と実践の基盤をなしたのである。

真言密教の祖型

松長有慶著

P.174

現図の金剛界曼荼羅は、九つの部分に仕切られた九会からなるこのうち成身 会三昧耶会 微細会 供養会の四会は『真実撰経』の第一章にあたる金剛界品にもとずき降三世会 降三世三昧耶会の二会は 第二章にあたる 降三世品の一部依って画かれたものである

—省略—

金剛界曼荼羅の構成は 成身会が基礎となり 他の諸会はその変形形である 中央の大日如来を 阿闍 宝生 阿弥 陀 不空成就の四如来が東南西北に それぞれ取り囲む 金剛界曼荼羅では下方が 東に当たる 大日如来には四金剛女 四如来にはそれぞれ四菩薩づつの計十六菩薩 香 華 灯 塗香の外の 四菩薩が それぞれ四方の隅に 鈎 索 鏢 鈴の 四摂菩薩が四方の門に並ぶ これら金剛界の内核をなす三十七尊のほかは 賢劫の十六尊あるいは賢劫の千仏と諸天が外側の周辺に配置されている P.179

子島寺子島真興は 何故子島曼荼羅中 金剛界曼荼羅における 子島流に依って 賢劫十六尊を脱かしたかは 或いは チベット仏教の影響でもあるのだろうか。

チベット曼荼羅は 殆んどが金剛界系のもので 七世紀から

の仏教が 九世紀におきた仏教排斥運動における破仏と 十一世紀以降に 息の吹きかえし以降 宗派的な形をとって流伝しインド後期密教を中心に受け容れた。

更に 西チベットのラダック地方のアルチ寺には わが国に請来されたものとは 配置が異なる 三十七尊よりなる十種の金剛界曼荼羅と 降三世品に説かれている 金剛界曼荼羅および十数種の 金剛界曼荼羅の変化形が 壁画として現存していると 松長氏は「真言密教の祖型」で説いておられるけれども、これなどは、どう考えるべきだろうか。金胎兩部を 一対と考へ 智と理という真理の二面表現も インド密教にはあたらす、中国ことに 惠果和尚の創説と思われるとも説いておられるが 要するに 日本の真言密教の基礎は チベット インド中国密教の影響を受けた弘法大師の宗教体験と思索が 完成したものと いわれ その間に 法相 唯識派から密教を授かった小野流という東密真言三十六派の一派が この子島曼荼羅をどう、後世にみせているかは「降三世会」に於ける賢劫十六尊で、考えることにしたいと思つた次第である。

密教経軌における真言文について

八田 幸雄

真言文は密教経軌の骨格をなすものである。それは密教は呪術的な性格を底辺に持ちながらも、中期密教は観想を重視し、

真言の誦持を通して瑜伽観想を深めようとするからである。したがって密教の研究には真言文の研究が重要となってくる。密教経軌を通覧すると、真言文は複雑に交錯しているように見えるが、それらをよく精査してみると経軌はいくつかのグループに整理することが出来る。

先づ第一に同じグループに属する経軌は、殆んど同じ内容の真言文で構成されており、これをまとめてみると藏経に収められた膨大な量の経軌は極めて縮少して整理して見ることが出来る。異なる部分の真言はほんの僅かである。それ故経軌の特性を把むにはこの異なった真言文を研究の対象にすればよいことになる。

第二に経軌に示された真言文の組織構成に眼を注ぐことである。それは経軌の成立、教理内容の展開をよく把握することになる。例えば大日経は胎藏四部儀軌のそれぞれと対照することにより大日経の目指す世界と、その発展した考えがよく分る。金剛頂経では不空の三巻本、施護本と、略出経、心軌、二巻本とを対照することによって、金剛界の世界がよく分るのである。

第三に異系統と見られる経軌であっても、相互に比較してみると、真言文に脈絡があり思わぬ思想の展開を見つけることが出来るのである。例えば金翅鳥をもとにした真言を見ると、カ、カ、カ、カ、カという鳴き声が真言のものになっている。当初はこの鳴き声に神秘的な靈力をみたのであろう。しかし、それだけではもの足らず教義づけがなされ、真言文が増広され

てくるのである。この例を不空訳の消災吉祥陀羅尼と、大日經の金翅鳥王、光聚仏頂の真言についてみてみよう。

1 消災吉祥陀羅尼

(N-S-B) aprātihata-śāsanānam tad yathā om *kha kha khahī khahī hūm hūm jwala jwala prajwala prajwala tiṣṭha tiṣṭha śtri śtri sphuṭ sphuṭ śāntrika sriye svāhā* /

2 金翅鳥王

(N-S-B) aprātihata-śāsanānām tad yathā om śaknama-hāsakna vīanta pakṣa sarva-pannaga-nakha *kha kha khahī khahī samayaṃ anusmara hūm tiṣṭha bodhi-sat-vam jñāpayate svāhā* /

3 光聚仏頂

kha kha khahī khahī hūm hūm jwala prajwala prajwala tiṣṭha tiṣṭha kṛṣṭa sphota svāhā /

右の三真言はともに金翅鳥の鳴き声が共通して示されている。しかし三真言はそれぞれに個性をもって発展的に示されているのである。

金翅鳥 (garuda 迦樓羅) は毒蛇を食へ、火焰に包まれて一切を焼尽していく大きな力があるとされていた。この火焰はやがて熾光赫灼とした太陽の威力を示し、蛇を支配することは河川を支配し、太陽の熱が河川を涸渇させるところから天候を支配する大きな力を示すようになる。

消災吉祥陀羅尼は、大自然を支配する大きな力は太陽を始め、七曜、九執、十二宮、二十八宿などの様々な靈力にありと

し、天変地変の起ったときの消除法として誦持されるものとなる。

金翅鳥王の真言は、鳥王の偉大な力は煩惱を焼尽していく智徳として誦持されている。

光聚仏頂の真言は如来の智徳が、恰も火焰が燃えさかるように、煩惱に立ち向う強い意志と、迷いを克服せずにはおかぬことを示そうとしているのである。

以上見ると経軌が異って、そこに説かれた真言は全く異種のもののように見られていたものが、意外にもそのルーツは一つであって、教理の展開によって性格を異にしていたものであることが分るのである。このように見ると真言文の研究は密教解明の重要な手がかりとなるのである。

慶長十九年の駿府城中仏教

諸宗派論議について

丸 茂 湛 祥

天正七年八月正室筑山殿を切り、九月に長子信康を自害させた事件は、「むごき仕合と申さぬ人はなかりけり」(『三河物語』)との世の反応を呼んだ。家康自身も「御惜しみ数々に思召候らへ」(『同前』)「人口の讒に依て不慮の殺害と御後悔の御詞度々有とかや」(『松平記』)と悔やみ、主君に代え己が子の首を取るといふ筋の幸若舞を見ると落涙した(『武辺雜記』)という。

家康は、さらに慶長十九年と翌元和元年、主君筋秀頼と同母子を滅殺するに至るが、これらに対して罪の意識は持たなかったであろうか。

慶長六、七、八年になると、八、九月に、大和、遠江、三河地方の諸社寺への所領寄進が増え、この二ヶ月に集中する。三年に百ヶ所に及ぶ寄進は、人心収攬の意味のほか、贖罪の意味もあったと思われる。

慶長八年以後、仏僧、神官、儒者と交わり各種書籍の収集、出版、筆写をはかり、鎌倉以来の武家の前例に倣おうとしたのは、アイデンティティ確立をはかり、自らの存在の基礎を堅固にするためだった。家康は、硯学との対話、助言から、物の考え方を学び、外発的に自己の考えを形成していったのである。

慶長一三年九月二六日、増上寺存応を召し論議を行ったのを始めとして、家康は幾多の各宗僧との論議、法問、談議、雑談を行った。それらは慶長一七年一回、十八年二八回、十九年七十三回と、年を追い回数が増加する。

各宗論議の中心の精義（出題者）や講師の影に常に居たのは天台宗僧南光坊天海である。円・密・禪・戒四宗合一をはかり、華嚴一乘を基礎に置き、法華の超勝的一乘觀に達した日本天台の中に居た天海は、家康の傍に居て家康の考えを導く主導的役割を果たしていた。

慶長十九年の七十三回の各宗論議等は、十月の大阪の陣勃発をひかえて、その正当化に主たる目的があったことは幾多先人が示すところであるが、その半数以上が即身成仏、悪人成仏、

善悪一如にかかわり、衆生の救済について扱っているのは、家康の老齡化による後生善処を考えたためだけではない。

曹洞宗、京都五山衆は、天下安泰を壽ぎ、家康支配を是とする肯定追従を行い、結局鐘銘棟札事件において清韓の非を証する役割を受け持たされることになる。

法相宗は、唯識の八識九識の問題、法華經三車火宅の喩の大白牛車の所在の問題の他、三月一七日催された「大小戒同異」は「一段と御意に入申候」（『本光国師日記』）という結果だった。小戒（小乘戒）は五戒、十戒、に大乘戒（具足戒）を加えたものを言うが、いずれも殺生戒以下五戒を基本にしたもので家康の破戒への強い興味が明らかになる。

華嚴論議は「十方国土一仏」「心仏衆生無差別」「仏出世本懐」等を扱い、衆生成仏の可能性がくり返し論議される。「葉上葉中三仏説」では「三仏出世、相互主伴」を「君臣が位をかゆる儀」と自分に引きつけて聞き、放伐の理を求めめる意向も明確になる。

真言宗二十六回の論議の内容は、ほぼ即身成仏義に集中している。「意密本尊向行者」「三密双修」「拳菩薩正覚」「任無為戒、三摩耶戒同別」「三種病人」「妄心転」「心法色形」「愚昧能化」「西方非西方」「法身說法」「現世成仏宿善成仏」「即事而真」「他作自受」等の論題は、凡聖一如、善悪一如、万物成仏の凡愚救済の問題を含んでいる。

五月から増える天台論議のうち、六月二日「五逆悪人成仏」については、それが家康の即座問答であり、「御入興」との反応もあるのが注目すべきである。六月九日再び悪人成仏につい

て論題にあげ、六月二八日「人天果報有漏歟無漏歟」では「一段と御意に入り申候」(『本光国師日記』)と反応したとすれば、この頃大坂放伐や妻子殺害の問題が、諸宗論議を通して内的に大きく問題になっていたと思われる。

それ以後も「善人極楽成仏、悪人墮地獄」「世間相常住」「法華經読誦成仏」「目蓮救母」「法華入実」「法華円頓戒退出不退出」「成仏得脱自力他力」「提婆権者実者」と、悪人成仏を含めて入涅槃義が論議されている。

これらから、家康に慶長十九年頃、大きな心の葛藤、殊に放伐を犯すことについての罪の意識、我子殺害へ罪の意識があったことがわかり、俗的強者の救済にも手を貸す大乘の問題が明らかにされる。

『妙貞問答』の成立をめぐる諸問題

長谷川 彰

本発表は今までの発表を踏まえ、『妙貞問答』の成立について検討を試みるものである。ここでは次の二点に焦点をあててみたい。

一つは日本人の手による最初の耶蘇教護教書がなぜファビアンなる人物によって著されたのかということである。

もう一つは乗教後著した排耶蘇書『破提宇子』と『妙貞問答』との関係である。

最初の問題については彼の改宗後の辿った道を浮き彫りにすることである程度可能になるかと思うのである。すなわち、ファビアンは一五八四年(天正十二年)に改宗し同宿となって、八六年にはイエズス会に入会を許されているわけである。この後の彼の事蹟は、九〇年(天正十八年)には東インド巡察使アレシヤンドロ・ヴァリニャーノによって開かれた第二回総協議会に参加し、九二年には天草のコレンジオ(神学校)で日本語の教師を務め、同年所謂『天草版平家物語』の編纂者としても従事し、翌年には『伊曾保物語』の編纂者としても活躍しているところであります。また、一六〇五年(慶長十年)に『妙貞問答』を著した後も「教理綱要」をファビアンが認めた記録がある。

このようなことから考えてもファビアンが教会内で相当重要視されていたことが認められよう。また、『妙貞問答』の上巻に執筆の目的として耶蘇教の教えに接することのできない身分のある婦人のためにその教えを平易に説いたものであることが記されているが、これは当時の耶蘇教が慈恵事業を通して主に庶民層の不信を回ったのに対し、その評価が貧民の宗教と評価を受けたため、イエズス会が布教方針を変え、的を日本の上層部の教化に絞ったことも『妙貞問答』の執筆目的に反映しているのではないかと思うのである。

また、『妙貞問答』の体裁が「日本のカテキズモ」を素地として成立していることはすでに周知のことであるが、特に上巻について言えば、この問答体による形式は、禪宗の密参をモチ

ーフとして考えていたのではないかと思うのである。上巻の禅宗の件に大徳寺の密参が引用されているのであるが、これは改宗以前ファビアンが禅宗の所化であったことも関連づけていかなければならない問題である。

次に乗教後著された『破提字子』との関係であるが、先ず各々の論法を見てみよう。

『妙真問答』上巻、釈迦之因位誕生之事に先、過去久遠ノ昔ヨリ、ハカリモナク久キ仏ニテ侍ルト申事ハ、則虚空トテ、何モノキ物ノ事也。

とあり、また

皆昔ヨリノ仏ト云者ハ、即是空トテ、何モノキ事ニテ侍とあり、仏教の本質が空無に帰することを挙げているのである。今度は『破提字子』を見てみると初段の件に

先無ノ一字ニモ不可思議ノ謂レアリ。「無字鉄関千万重。誰拔^{カチ}這字^ニ徹^ニ那^ニ辺^ニ」トアレバ、無ノ一字モ提字子底ノ人ノ知ベキ義ニアラズ。ヨシ又無智亦無徳ノ語、字面ノ如クニモセヨ、無智無徳コソ真実ナレ。

とあり、続けて

虚靈不昧ノ本源ヨリ陰陽生ジテ、清濁動静ノ氣備リ、天地人共ニ万物を生ジ、我等ガ慮智分別、鳥獸ノ飛鳴走啼、草木ノ開花凋零、皆是二氣ノ転変、清濁動静ニ随フ。

とあり、今度は「無」の本質、存在について述べている。いずれの論法も理路整然としており、この裏には禅的否定の論理が大変色濃く反映しているのである。

蓋し、ファビアンの思想の核は合理的批判の精神によって貫かれていることである。逆接的に言えば、仮令、改宗してもその背後にある絶対者の存在を信仰をもって理解していない限りキリシタンの教えを正しく了知しているとは言いや言わねばなるまい。

換言すれば、ファビアンはキリスト教という全く異質の思考技術のみを受け入れ、人間の精神的なものについては曖昧にしているのである。ファビアンのように教えを聞いた者にとつては、当然ながら自らの根本的な同一性についても問ひ掛けることがなければなるまい。畢竟、宗教的人間になり得なかつたところに再転向の動機が隠されていると考えるのである。

仏像の身体と人間の身体

中村生雄

『日本靈異記』の上巻三十三には、次のような仏画の靈異譚が載せられている。

河内の石川郡八多寺にある阿弥陀画像について、里人の語るところによれば、かつてこの寺の近くに賢婦人があり、夫の臨終の日に阿弥陀仏の造像を発願したが、貧しさのため幾年も実現できなかった。が、毎年の秋に落ち穂を拾って蓄え、やっと画師を請じて、みずから亡夫の霊を供養し、泣き悼む情にあふれた。彼女の思いに共感した画師も、共に同じく発心し、彩や

かな出来ばえの画が完成した。さっそく金堂に安置して齋食を設け、敬礼を怠ることがなかった。その後、盗人がこの寺に火を放ち、堂宇はことごとく焼けたが、この仏の画像だけはいささかも損われることがなかったという。

従来あまり注意が向けられなかったことだが、『日本靈異記』には、死者への追善供養のために造像を行なったと思われる事例は、本話のほかには見あたらない。『靈異記』が伝える仏像製作の動機の多くは、不意の危難に遭遇した者がそこからの救出を念じて仏の像を刻むといったものである。このような事實は、飛鳥・奈良朝期の仏像銘から読みとれる造像の動機の大多数が、血縁者の追善を祈念してのものであったという事実と好対照である。『靈異記』の仏像は、現世と死者とを媒介する存在としてよりも、もっぱら現世内での危難や窮迫にたいする救済者として登場していると言えらる。それゆえ、『靈異記』説話中ただ一つ死者追福の造像例を示す上巻三十三も、通例の血縁者追善とはいささか異なった契機が含まれていたのではないか、と思われてくる。

そのような疑いをもって再び上巻三十三を読み返してみると、この話は賢婦人の真情によって描かれた阿弥陀仏の画像が寺の火災にあっても烏有に帰すことがなかったという靈異譚としてまとめられているが、話のピークは、彼女の真情に共鳴した画師がもの見事に阿弥陀像を描きあげたというところにある。「其の夫の死なむとする日、斯の仏の像を造り奉らむと願」った女が、幾多の年月、落ち穂を拾って蓄えた金で、仏像

とまではいかずとも、せめて仏像を描いてもらおうとして、このような不思議が出来た。それほど靈異ある仏の画像が描かれたのは、とりもなおさず、これを発願した女の亡夫を悼む情の真率さであり、また、その心をわがものとして共に発心し、追真の画像を描きあげた画師の技量によるのだ。景戒は、このように夫の死と画像の完成とのあいだに長い時間を挿入することで、死者追福を動機とする正統的な造像譚から、女の真情と画師の共感のなかで生じた特異な感応現象のほうに、話の焦点を巧みにずらしているのではないだろうか。そうすると、彼女が念願の画師を招き請けたとき「霊に供養」したというのは、たんに亡夫の後生での安穩を願ったというようなものではなくて、苦しく長い歳月を今は亡き夫への鬱勃とした思いに身を焦がしてきた寡婦が、空閨の渴きの果てに夫の姿態をまざまざと感じとり、うつつのかたちをとった夫の姿を画師にそのまま写し撮らせた、といったものではなかったか。「画師、矜みて共に同じく発心し、絵、綯に画き畢りぬ」とは、亡夫の姿形をうつつのものとして感じとっている女の恍惚境に、みずからもまた参入した画師にして初めて可能となった写実の妙ではなかったろうか。

誤解を恐れずに言うなら、このとき彼女と画師との関係は、神がかりする巫女と、その託言を翻訳する審神者（さには）との関係に対応しているはずだと思われる。カミの意思をそのまま全身体に受けとめる巫女と、彼女の常軌を逸脱した発語と振舞とのなからカミの意思を暗号解読する審神者との共働によ

って、他界に住するカミの意思が人間の世界に初めて伝えられたように、他界へと赴いて久しい夫の貌と姿態を髣髴とさせている女の生理に感応して、画師はその夫の生身のかたちを阿弥陀仏の相好として写し撮り、一幅の仏画に表わしたのである。このような感応道交にもとづく迫真性によってのみ、その後この画像が示した数々の不思議も初めて説明されるのではないだろうか。

若き日の浅原才市

佐藤 平

拙論「妙好人浅原才市の父親西教について」⁽¹⁾に報告したように、父親西教は、六歳で井田村の涅槃寺に小僧として引き取られて以来、ほぼ全生涯に亘って、この寺の雑務や法務を手伝い続けていた。

才市が十一歳の時一家を離散し実質的な出家を遂げた、この父親の生きざまによってひきおこされる現実が、才市の宗教的意識の発展に決定的な影響を与えたことは、ここに改めて論ずるまでもない。⁽²⁾

西教の出家後、才市は、父方の祖母の実家で大工の年期奉公をし、二十前後で独立すると、浜田県内の和木や都野津に船大工として出稼ぎをした。

彼の求道の出発点に関して、寺本慧達師は『浅原才市翁を語る』において「彼自身は私に、曾て『都野津方面で若い時、大

工に行っていて、同僚のさそうままにバクチをやって、警察で叱られたのが、やがて後生を聴く気になった初めだ」と語っていた」と叙述している。もしこれが事実だとすれば、寺本慧達師が同書の別な箇所で「彼は十八、九歳の頃から未来と言うことが気にかかり、それから真面目に法義を求めました」というのは矛盾した発言である。なぜなら、浜田県に「巡回役」なる警察職制ができたのは、才市が二十一歳の明治三年八月であるから、その直後のことだったとしても、その時期は二十一歳以降でなければならぬからである。

二十五歳で結婚し、二十九歳で一子サキが生まれると、まもなく才市は遠く九州の直方まで行って、石炭を運ぶ五平太船を作る船大工として、出稼ぎをするようになった。⁽³⁾

そして、三十一歳時に涅槃寺で「三十一まで、なにがえろうなった、こざるのようなちえばかり、こざるのようなはからいやめて、なむあみだぶつをいうばかり」という歌を作り、西教か誰かに書き取ってもらっている。涅槃寺に残るこの詩には、後の歌に見られるような他力安心の風光はないが、そこに表現されている煮詰った内面性からして、この時既にかんりの聞法を重ねていたものと思われる。

彼の求道の熱意は、それから二年後に京都の西本願寺で帰敬式を受けている一事にも伺われるが、それから更に二年後、三十五歳になった年に、「晃真大師御旧跡二十四輩巡り」を奉行しているのである。涅槃寺で発見された、その時の才市の印判帳に依れば、才市は四月から七月末にかけて、近江、越前、加

賀、越中、信濃、越後の百三十六の遺跡を巡拝している。二年前に行ったことのある京都が含まれていないところを見ると、これは才市の一人旅であった可能性が強い。

四十五歳の時、西教が八十三歳で往生の素懐を遂げるが、才市の直方方面への出稼ぎはその後も約十年間続けた。そしてこの期間も才市の熱心な聞法は続いていた。それを証明する資料が『妙好人浅原才市集』のノート三十一に隠されていたのである。それは昭和六年に書かれたものと推定されるこのノートの中にある「六ジコソ ミダノミタカラ ワガタカラ コレ デタスケル コレデタスカル 福岡県鞍手郡直方町 法亀寺 小岸幸慶」という万年筆による記入である。探索の結果、この人は、直方の上境説教所（法亀寺）で住職をしていた山口学爾師の二男であることが判明した。そして、この昭和六年は山口学爾師の没年でもあった。才市が直方を引き揚げた当時まだ幼児であった小岸幸慶師が、この時石見まで才市を訪ねたのは、おそらく父親の遺言であり、その遺志を才市に伝えるためであったと思われる。ノートに書かれた歌は、あるいは学爾師の辞世でなかったか。少なくとも、学徳兼備の清僧と伝えられる学爾師と才市の間には、直方在住時の求道を通して、親密な道交関係が生れていた。そして、才市が直方を去って以来両者の死の直前まで、二十七年もの長きに亘って、二人の心は目に見えぬ糸で結ばれていたのである。

注(1) 『印度学仏教学研究』第三十三卷二号所収。

(2) 詳細は拙論「妙好人浅原才市の入信に関する一考察」

(『規鸞教学』第三十九号) または The Awakening of Faith in the Myokoniin Ashara Sachi, The Eastern Buddhist Vol. XVIII No. 1 を見よ。

(3) (4) 拙論「浅原才市の手紙」(『春秋』二六一号)を見よ。

福澤諭吉『僧侶論』とその反響

明治十五年

田中敬信

「時事新報」明治十五年三月十三日の社説は、「本日ノ社説ハ則チ福澤先生ガ一昨日慶應義塾内演説館ニテ述ヘラレタル演説筆記ノ大畧ナリ」として『僧侶論』が記載され、ここに「外教ノ蔓延ハ之ヲ防ガザルベカラズ之ヲ防カントシテ政府ニ依ルベカラズ……佛法ヲ以テ耶穌教ヲ防グベシトハ我輩ノ持論ニシテ……維新以後ニ至リテハ其腐敗特ニ寺院ニ甚ダシキモノアル……又同時ニ肉食妻帯免許ノ令アリ……僧侶ニ精進スル者アリ又然ラザル者アルハ政府ニ関スルニ非ラズ……唯政府ニ依頼シ世間ニ阿ネラントシテ遂ニ寺院ヲ俗了スルニ至リシハ誠ニ歎息ニ堪ヘズ古説ニ藍ヨリ出デテ藍ヨリモ青シト云フコトアリ我輩ハ則チ曰ク僧侶ハ俗ヨリ出デテ俗ヨリモ俗ナリト妄評ニハアラサルベシ今ノ僧侶ガ頻リニ顯門ニ出入シテ交ヲ官途ニ求メ官吏ヲ恐ルルコト鬼神ノ如クスルハ明治初年ノ放心未回復セザル

ガ故ナリト雖ドモ又一方ニハ此輩ガ政府ニ近ヅキ卑劣ナガラモ
 威光ヲ借用シテ寺院ヲ鎮撫シテ以テ一時ノ安ヲ買ハント欲スル
 ノ情ナキニアラズ故ニ是等ノ僧侶ニシテ官吏ニ交ルカタメニ能
 ク周旋奔走スル者アレバ則チ名僧ノ譽アリ俗極ルト云フベシ……
 ……賄賂公行諛諂恥チズ其目的ハ唯射利一點ニ在ルノミ……」
 と、キリスト教の蔓延に危惧して、国教としての仏法による日
 本のキリスト教化を防ごうと主張し、当時の仏教界が維新以来
 いかにか怠惰に落ちているかを指摘し「僧侶ハ俗ヨリ出デテ俗ヨ
 リモ俗ナリ」の名言を残し、仏教界の覚醒を求め、近代思想と
 しての宗教と政治の分離という立場を明記した。しかし、怠惰
 の流れはとどまる事がなかったが、一部の僧侶達の立ち上りの
 なかで最右翼の一人である、西有中教正は遠州可睡斎の歌唱会
 (覚醒運動の会)の三月例会席上「時事新報」に付言して「外
 教を防ぐに学才智辨にして論鋒を専らにするものは腕力の争ひ
 に近きこと……道徳品行を以て人心を伏するものは迂遠なれど
 も腕力の争ひには至らざるべし」として「僧侶論」を認め「国
 会開設の時に至りて佛法社会に如何の影響をなすべきや」と国
 会開設に対する当時の社会の関心を示し「傍觀眼あり時事新に
 僧侶論を掲ぐ諸君子これを見るや如何」と述べている。七月に
 は円覚寺の今北洪川権大教正が「僧侶国会準備論」を示し「歌
 肉妻帯勝手たるべしの令を出せるは……僧侶の無氣力不見識な
 るを蔑視して其本心の正邪優劣を試みん為め之を左右するの假
 想なりしならん」と述べると共に「今の僧侶は皆に佛祖の大罪
 人なるのみならず亦た國家の大害物なりと云も妄言にあらざる

なり」とし、「國會議上に於て如何なる議決に至るとも」と僧
 風の乱れは国会開設によって國會議上にて正される可能性がある
 と述べて佛教界の混乱を國家権力によって治める考えは幕
 藩時代までの感覚を脱皮出来ないでいる。一方外教の蔓延は一
 宗教界の問題にとどまらない社会問題である事を示している。
 洞上沙彌村上泰首師は「完全無欲の宗教を独立するは國の為法
 の為めに佛教家の励むべき急務」であるとして「宗教独立論」
 を述べ、「福澤先生の膝下に質問す」と云う狩野一郎の主張に
 は「外教は断然國家に妨害ありて防くべきものとす果して國家
 に妨害あらば政府に依るべからざるの理あらんや」と述べ「我
 輩の願ふ所は政府に於て國教を定め廢典を興し其品行を正し」
 と政治権力の参与による事を求める論に終始し『僧侶論』に対
 しても仏教界内同志の反論に終っている。これが当時の日本仏
 教界の代弁であって、普遍的世界宗教としての展望や、近代社
 会に於ける宗教へのあり様は言及されていない。なお演説後福
 澤諭吉と面会し挨拶した聴衆中の一老僧(曹洞宗信州松本某寺
 の住職)は、松本広沢寺小笠原豊隆師ではないかと推論してい
 る。

資料は東京大学法学部明治新聞雜誌文庫のお世話になった。

大内青巒の教化思想と

教会・結社をめぐる問題

池田英俊

明治十年代から二十年代にかけて盛況を極めた教会・結社に関する研究は、維新期の神仏分離、廃仏毀釈や、三十年代の近代仏教の形成などの研究成果の影に隠れてほとんど着目されていない。そこで昭和五十九年度の本学会では曹洞宗における教会・結社をめぐる諸問題について検討を試みた。ところが、その実証的な考察の過程で、通仏教主義の立場から展開された思想的信仰の結社和教会と、その結社活動の中心人物である大内青巒の教化思想の展開についての考察の必要に迫られた。

ちなみに大内青巒といえば、周知のように新しい時代に生き、異なる俗仏教者として著名である。しかし広範囲にわたる思想活動の故に、まだ明治仏教史上における一定の評価が定立されていない。ここではそのような意味も含めて若干の考察を試みたい。青巒が明治初期から中期へかけて開明社会への対応という点からその啓蒙活動をみるならば、まず『明教新誌』を中心にジャーナリストとして仏教内外における時事的情報の蒐集整理とその広報活動、これらの資料をふまえた教化思想の提唱、そして教会・結社活動の展開などがあげられる。さらにまた教学に対する近代的把握の面では在家中心の仏教を主張し、

思想的信仰・思想的戒律を唱え、自らも実践している。ならびに時事的資料をふまえた信教自由に関する主張は注目すべきものがあ、その活動は多方面にわたっている。

まず青巒の最初の結社の結成は超宗派的な通仏教を主義とする尚和会(一八七五)であった。この時期は「未だ純一に仏教を演説すること能はず、常に世間學術上の談論を先として、往々仏教を交説し、漸く時期の熟するを待て始めて専ら仏教を演ふるに至れり」と述懐している。この結社活動を契機に真宗大谷派の同薫会、浄土宗の時習会、京都仏教会の仏教講談会、そして青巒が発起人代表となり、東京に本部をおく和教会などの結成をみたのである。和教会結成に至る経緯については明治一二(一八七九)年一月二六日の「和教会日誌」に詳説されている。ところで各宗派の代表的な学僧などの会員に支えられた和教会のねらいは、いったいどこにあったのであろうか、青巒は「和教会演説開場旨趣」のなかで、その教化活動の方向について次のようにいう。まず自力「聖道門」における講義と、他力「浄土門」における「匹夫野婦」対象の説教とに分け、しかも仏教受容の機根を、明治の開明社会における「上等」・「中等」・「下等」など階層三分論との関係のもとに説明しようとしている。まず「上等」の階層とは「士大夫」を指し、幕末から維新期にかけて現れた尊王思想、神国思想、国体思想の展開のなかで活躍した国学者、神道家、儒者の高位高官の職にある者を指し、祭祀による人心統一を企図して神祇官の再興、祭政一致の思想によって政治的ヘゲモニーを構成しようとした人達

であり、「学者」・「書生」などの「中等」の階層もまた「士大夫」と同様に非宗教的、反宗教的性格を有しているというのである。青巒は中等以上の学者、書生に対して「儒者、国学者の評論する所を妄信し、直に仏教を妄誕なり、浅劣なり国家に害あり等という（中略）去りながら是れ畢竟末た仏法の真理を聞知せざるに由る」との理由をあげて和敬会における教化対象の中心にしている。そして、これらの中等以上のいわゆる啓蒙期知識人といわれる人々に対して「先づ之を折伏して而して後に之を攝取せざるを得ず、然るに之を折伏するは正則の講義によるへからず、又普通の説教を以て足れりとせず、是本会に於て更に演説の筈を開く所以」なりとしている。このような演説的折伏というような強烈な方法がとられる背景には、文明開化と共により一層非宗教的、反宗教的性格を強める知識人への対応が、思想的信仰の結社を形成する上で、切実な問題として横たわっていたのである。また青巒の知識人への対応は、キリスト教者の伝道における近代日本の歴史的情况の把握のしかたと、期せずして一致している点もまた見逃せない。

幕藩体制下の宗教統制の一側面

古賀 和 則

幕藩体制にあつて、諸藩が禁制宗教への統制を履行した要因を求めるとは、諸禁令・処分範例の所在に限らず、広く当該

藩の支配方全体の中から検討、検証することを要する。この発表では、対馬藩の飛領地である肥前国田代領における元禄年間（正応寺法と宝暦年間の新後生という二つの真宗系の宗意心得）に對する本国と田代代官所の間で交された書状類を中心として、同藩がこれらの信仰を統制していった要因を取り出す。

同藩の対処方針からみると、この二つのケースの間には興味ある対照が見出された。すなわち、元禄年間の統制では、当時の範例に則つて統制が執行されたように思われるのに対し、宝暦年間の統制では、前例を承知しつつもこれを避け、藩独自の判断によつて統制を執行している。また、宝暦年間の場合、初発の段階では比較的穩健な処分であつたのに、その後、厳しい強圧的な処分へと転換されている。したがつて、藩の意向がより表われていると予想される宝暦年間の経緯に着目し、そこで同藩が意図していたところから、同藩をして統制に至らしめた要因を抽出すると、以下のようである。

①幕府の発していた禁令は、やはり、強く作用しており、禁令として自律的に作用し、各藩に執行を求めたであろう。しかし、その現実の運用については、藩の裁量によるものが多かった。

②藩の宗教統制は、幕府と藩、藩と領民の關係の中での支配方の大枠の中で執行されている。そこでの主な要因として、(ア)各藩の現定の領民支配方の要請（対馬藩の本件のケースでは、財政再建の要請が強く作用していた）、(イ)藩の幕府に向けての領内支配能力の証明の要請（禁令の遵守、領内の安定した

支配) (ウ)藩の領民に向けての支配能力の顯示の要請、が挙げられるが、対馬藩の宝暦年間の統制の場合、まず、(ウ)と(イ)により始まり、やがて(ウ)の色彩が強くなっている。

③禁制宗教の統制に際して、本件のように禁制宗教が農業専門の方針に反するという認識には、単に信仰に伴なう時間的損失とか禁制宗教であること以外に、藩のもつ領民にあるべき宗教、倫理観という要因が介在しているように思われる。例えば、対馬藩の場合、「邪仏に参りて道理なき幸を求めざる事」、「今世を助かる道を外に求めるは浅ましき事也」(基肆養父実記)の壁書が示すように、農事のみが救済の途であるという宗教、倫理観が指摘されうる。

西田哲学におけるポイエシスの概念

小坂 国継

後期の西田哲学に頻繁にもちいられているポイエシス(制作)という用語は、西田が「場所」の論理の具体化として最終的に到達した「弁証法的世界」の立場、およびその直接化としての「行為的直観」の真相をもっともよく言いあらわしている概念であるといえよう。行為的直観とは、行為的に直観すること、ないしは行為することによって直観することを意味している。常識的には、行為と直観とは相互に矛盾する、対立的な概念と考えられるであろう。すなわち行為は直観を否定し、反対

に直観は行為を否定する。しかしながら、西田によれば、行為と直観はこのように絶対に矛盾のありながら、同時に両者は現実の世界において自己同一的に結びついている。すなわちわれわれは行為することによって自己自身を見、また自己自身を見ることによって行為するのである。

このことを示すのに、西田はポイエシス、とくに芸術的創作作用をとりあげている。芸術的創作は、概念による物の構成でも、また単なる物の模倣でもない。それは、我が物によって刺激され動かされることによって、我の外に物を作る働きである。そしてその場合、我は我によって作られた物の内に我自身を見いだす。すなわち我は物を見ることによって行為し、行為することによって真の自己を発見するのである。このように、われわれは芸術的創作において、われわれの真の個性を客観的に見る、ということが出来る。それは内即外、外即内と表現してもよいであろう。けだし我は行為相直観的に自己の内に他を見、他の内に自己を見るのである。すなわち物が我であり、我が物であるのである。西田のいう「物となつて見、物となつて行う」とは、まさしくこのような「行為的直観」の本質を表現したものと見えよう。

このように、「行為的直観」は芸術的創作作用において典型的にみられるが、しかし同時に西田は、歴史的現実の世界そのものが行為的直観的に自己自身を形成していくポイエシスの世界である、と考えている。

西田によれば、歴史的現実の世界においては単に与えられた

というものはない。与えられたものは作られたものであり、それは作られたものとしてまた作るものを作るのである。たとえは環境は単に与えられたものではなく、われわれによって作られたものであるが、それは同時にわれわれから独立したものであるとしてわれわれの行為を限定するという意味で、われわれを作る。したがって、この意味で、現実の世界は「作られたものから作るものへ」の世界であるということが出来る。それは、世界が自己否定的に自己自身を形成していく無限に創造的な世界であり、ポイエシスの世界である。そしてわれわれは、このような創造的世界の創造的要素と考えられるのである。

西田は以上のような創造的世界の特徴を、それが或る意味で、つねに永遠なものに触れているという点にもとめている。歴史的現実の世界は、物質的世界のように現在が過去から決定されている機械的因果的世界でも、また生物的世界のように現在が未来から決定されている合目的世界でもなく、現在が現在自身を限定する無限に創造的な世界である。ここでは過去は現在の過去、現在は現在の現在、未来は現在の未来である。(1)したがって、それは「永遠の今」の自己限定の世界と考えられる。

このように、西田は具体的現実の世界を、個物が自己否定的に環境を形成し、環境が自己否定的に個物を形成する弁証法的な歴史的形成的世界と考えているが、しかしその形成ないしポイエシスは、前述の如く、同時に「永遠の今」の自己限定として考えられているかぎり、多分に観想的ないしは心境的性格の濃いものであった、ということが出来る。一般に、「無の論理」

が「心の論理」と評される所以である。そしてこの点は、彼のプラクシス(実践)の概念を検討するとき、さらに明らかになるであらう。(続)

(1) 物質的世界と生物的世界は、このような創造的世界の抽象的限定面と考えられる。

(2) これは、最初期の「純粹経験」の思想以来、西田哲学に一貫した特徴である。

新宗教の地域社会への

伝播・浸透・定着過程

——三重県円心教飯南教会の事例

磯岡哲也

本報告は山村における民俗宗教系新宗教の伝播・浸透・定着の様相とその要因を、円心教の事例を通して考察しようとするものである。伝播とは、個人レベルでいえば新しい信念体系の少数受容のことであるから、地域集団内における先駆的受容者のコミットメントの動機づけの再構成と、かかる人物の主体的条件の考察が、まずなされなければならない。そして次に、集団レベルでの浸透・定着の過程とその要因が論じられねばならないのである。また、浸透・定着の諸条件は、その存する場所により、地域社会内的条件と地域社会外的条件に分類でき、また浸透・定着の主体―客体の違いにより、新宗教教団側の条

件と、未信者側（非教団側）の条件とにわけることができるとして、浸透・定着の成否は、おそらくこれら諸条件の提供する諸要因の複合的、相補的連関によるものと考えられる。本事例においては、とくに、宗教的クライマートとしての山村の俗信と、受容された円応教の教義および儀礼との連関に着目し、それをできるだけ構造的に解明することを試みる。

本事例は、三重県飯南郡飯高町森地区にある円応教飯南教会のものである。森地区は、林野率九六％という典型的な山村で、山林労務と兼業農家が住民の大部分である。飯南教会は、昭和三十一年十一月に西陣教会飯南布教所として発足した。教会は発足当初より、教会長宅に置かれ、教会長夫妻が最も初期の入教者である。その後教線は、飯高町七日市地区、松阪市、名古屋方面にも伸び、現在までの入教者は二七三名である。森地区に限ってみても、過疎化傾向のなかで、確実に信者を増やし、現在同地区人口の一割以上に達している。

さて教会長H子は、大戦中名古屋市交通局勤務であった夫を残して、義母と子どもを連れて、夫の実家である森村へ疎開した。昭和二十九年、義母が病床に臥し、看病を助けるため京都よりまた夫の姉から円応教のことを聞く。愛情深く病人に仕え、援助する義姉の姿に動かされたH子は、誘われるまま久居市にあった円応教西陣布教所の行場を訪れ、生涯の師となる後の西陣教会教会長のKと出会う。義母の信仰をすすめる「遺言」もあって翌三十年、西陣教会の門をくぐったH子の回心を決定的に促したのは、そこで初めて受けた修法の「信仰せなん

だら、後家になる因縁や」という教文であった。H子は以後教えに没頭するようになる。その後H子は布教師となり、主に修法と信者の指導を、夫は飯南布教所の組織運営をというコンビでの活動が軌道に乗って、教勢も伸びていった。昭和四十二年には飯南教会に昇格し、五十七年には宗教法人格を取得して現在に至っている。

この浸透・定着の諸条件としては、①高度経済成長期以降の地域社会の構造の変化による伝統的価値規範のある程度の希薄化と共同体的連帯性の弱化、②親教会からの援助と影響、③H子のリーダーとしての特性と、夫や初期の信者たちの第一次的集団からなるリーダーシップ構造、④地域社会とのきわめて親和的な接触、などが考え得るが、もう一つ山村の宗教的クライマートと、受容された円応教の教義・儀礼との共通性を挙げてみたい。

森地区には過去においては、人生儀礼、神まつり、山村特有の俗信など多くの習俗がみられた。ことに神のたたり、お知らせ、夢告、治病の祈祷などの俗信については、住民の心にいまだに残存している。そして、おはらい、祈祷などの依頼は、曹洞宗の僧侶へもっていった。ところが円応教の浸透により、この種の依頼は、僧侶ではなく、H子のもとに寄せられるようになったのである。その内容は、治病、木材の購入の際の意志決定の補助、結婚の相性の相談、落とし物の発見等であり、まさに僧侶の役割のかたがわりをするようになった。円応教のもつ儀礼と、提供するおかげは、僧侶の読経よりも意味付

与能力が大きかった。そしてこの能力の源泉は他ならぬ修法であつた。特に靈的存在による修法やうかび、それに治病の際に有効な、神棚に上げた水や線香の灰は、本地域の伝統的な信念体系を強化的に変形させて、維持・存続させる役割を果しているように思われる。

人神と清正公信仰

町田順文

人が、生前又は、死後神に祭祀されるといふ信仰は、フレイザーが『金枝篇』の中で、指摘したように、未開民族等に多く見られる信仰形態であるが、我が国に於いて、よく見られる信仰形態として、柳田国男・堀一郎・宮田登等の研究によつて、民俗学の立場から論じられている。日本の宗教史を見ても、非業の最後をとげた者の魂の祟るのを鎮めるために祭祀された御霊信仰に基づいた神、身分的頂点にある大名・藩主が、死後その徳をいっそう重んじられて祀られた神、又ごく素朴な現世利益観に基づいた神など、多くの人が神に祭祀された例を見出すことが出来る。

そこで、戦国時代の一人のすぐれた武将加藤清正が、主として、日蓮宗寺院に祀られ、現在でも、一つの独立した庶民信仰として隆盛をきわめている。その清正公信仰の成立過程を見ると、人が神に祭祀されるという信仰形態を如実に示している

し、神に祭祀された武将が多いなかで、なぜこれほどまでに、清正公信仰が流布していたかを考えてみたい。

加藤清正是、一五六二(永禄五)年、尾張国愛智中村に生れ、賤ヶ岳の合戦等多くの戦功をたて、一五八三(天正十一年)三〇〇石を与えられ、讃岐国代官を経て、一五八八(天正十六年)佐々成政の改易に際し肥後熊本城主となり二十五万石が与えられた。清正是母伊都の影響と思われる三十番神を中心とする法華の信者であつたが、同年この地に法華の寺院本妙寺を創建し、自身の菩提寺としている。一五九二(文禄元年)、一五九七(慶長二年)、文禄の役・慶長の役で多くの戦功を残した後、一六一一(慶長十六年)、熊本城内にて没している。

清正是、ただ武将としてだけでなく、築城を始め治山・治水・干拓等の土木技術にも傑出し、また家中の士族や民衆に対し慈愛を与えたことなど多くの伝承を持っている。

清正没後、本妙寺にその廟所が建てられたが、一六三二(寛永九年)加藤忠広改易し、細川忠利が入部し、清正の廟所を持つ本妙寺としては一大危機を迎えるが、民衆の清正に対する思慕・尊敬の念は捨てがたく、一六六三(寛文三年)、一六六四(寛文四年)の『清正記』『続撰清正記』の出版があり、また清正はむかし清正房と云て六十六部の経を諸國に納たりし僧の再誕なりといふ清正坊再誕説話が流布した。清正の人から神への発展が記録・伝記・説話等に表面化したのはこの時代である。一七一〇(宝永七年)清正公百年忌が、参詣者多数のうちに営まれ、一七三四(享保十九年)加藤家家名再興と共に「清

正公大神儀」なる尊称が始まり、一八一〇（文化七年）清正公二百年忌が、一層の隆盛をきわめて営まれ、清正公信仰は熊本のみの地域的信仰の枠を越え全国的に、大阪、京都を中心に広まって行くのである。以上清正公信仰を池上尊義氏の論文を参照しながら見て来たが、仏教の方では、人が神に祀られる人神ということをあまり言わないが、こうして、清正公信仰を人神の成立という観点から見ると誠に興味深い現象である。武將としては、豊臣秀吉・徳川家康等も神として祀られているが、清正公信仰ほどの庶民信仰にはなっていない。清正公は、人間的にこれほどの庶民信仰となり得る何かを持っていたのか、また一つの独立した庶民信仰ではあるが、日蓮宗という寺院の中で、法華という一つの信仰形態の中にあつて共に歩んで来たからかと考える次第である。

- (1) 池上尊義「法華仏教と庶民信仰」―清正公信仰の成立過程―『近世法華仏教の展開』宮崎英修編五六一頁～五八四頁 参照

山片蟠桃の仏教批判

村 石 恵 照

山片蟠桃（やまかたはなづか）（一七四八―一八二二）は化政期に生きた大阪の豪商升屋の番頭であったが、日々の激務のかたわら懐徳堂に儒学を学び麻田剛立に天文学を修め、「夢ノ代」なる大部の著述を

残した特異の人物であることは周知の通りである。

「夢ノ代」は、日本神話の虚構を突き、聖徳太子の評価に異義をと見え、幕府の儒臣林羅山を批判し、地動説を明らかにするといった工合で、検閲の敵しかった当時としては相当に激しい内容の書である。山片は個人生活においては幕藩体制下の忠実なる使用人に徹し、「夢ノ代」の処々に家康を神君と崇め封建を讚美した文句を「恐らく詭晦の術として」挿入しているが、幕藩体制の経済機構の脆弱を知り抜いていた彼は、徳川封建制の崩壊を直観的に危惧していたに違ひなかつた。徳川幕府は、吉田松陰が夢ノ「代」を「城」と読み代えた如く、具眼の士には正に「夢ノ城」を呈していた。

『百科全書の啓蒙の書である「夢ノ代」は、同時に、批判の書である。巻頭の「天文」篇に地動説の宇宙観を説明し、「雑論」を除いた巻末に「無鬼」篇上下を置いて無靈魂論を詳述して、従来日本に行われていた一切の思想の根底をなす二つの基本問題に総合的に取組んでいる点で特異である。

本書では、「天文」と「無鬼」との関連において、それら二篇を中心として全篇に亘って、宗教批判が展開されている。批判の対象は、仏教、神道、儒教、キリスト教、マホメット教に及ぶが、中心は仏教である。蟠桃は、価値観における相対主義、倫理観における私心を否定した公心、経世についての国益主義、判断に際しての牽強附会の排除等を通して仏教に批判を加えるが、一方、彼自身も自己撞着に墮って判断している場合が往々にしてある。すなわち彼自身の認める「自然ノ勢」「昨

日ノ是ハ、今日ノ非ナリ。今日ノ不可ハ、明日ノ可」なる立場に矛盾して宗教現象を論難している場合である。蟠桃には安藤昌益の「通・横・逆」、富永仲基の「加上」に相当する如き直観を確立していない点で思想的思想家としての弱点を持つが、彼の百科全書的知的スケールの雄大さとその実際の態度はそれ自身一つの思想的立場であろう。

蟠桃はほとんど偏見なく仏教各宗押し並べて批判する。批判を名指された仏教関係の人物は、行基、小角、空海、最澄、法然、親鸞、蓮如、日蓮、明恵、解脱、一休、沢庵、遍照、西行、空也、文覚等であるが、特に聖徳太子は悪の元凶であるとする。「夢ノ代」の叙述は体系的になされているわけではないから、仏教批判の文を適宜列記してみよう。

「鬼門ト云事ハ、最澄比叡山ヲ開カンガ為ニ云出ス処、アム憎ムベシ。……最澄、桓武帝ヲアザムキ、王城ノ鬼門ヲ守ルト云テ比叡山ヲ創立ス。」とは史実的な論拠は別として辛辣な指摘である。具体的に当時の僧侶を批判して「今ノ寺僧ハ、陽ニ五戒ヲモチテ、陰ニ女犯・肉食ヲ犯スモノ十二八九也。……今、数百万末派ノ寺々、天下ニライテ何ノ功労カアル。」と嘆ずる。「キムモセヌ売業、アルヒハキカザル加持祈禱ノコト、ミナ吾ハ合点シナガラ行ヒナスコトハ、不仁ニアラズヤ。人ヲ欺ムキ……銭ヲトリテ産業トス。コレヲノ類ハミナ殺スベシ。」には、迷信を操る者たちに対する蟠桃の激しい憤りさえ感ぜられる。「其仏ヲ信ズルノ心底、本ヨリ天下ノ為ニアラズ、国家ノ為ニアラズ、唯吾身ノ後世安楽ヲ願フコトニシテ……吾利ノ

為ニシテ、国家・君父・百姓ノタメナラズ。」教理的な面では実証的な立場から、須弥山説、西方極楽、往生または輪廻の主体に対する批判を行っている。また阿弥陀仏、観音、勢至、大日、不動等は釈迦の説き出したことであるとして一種の大乗非仏説論の立場をとる。仏教各派は「自然トラヒ／＼衰フベシ」として寺院の消滅を期待している。しかし、強ちに追悼の儀礼を無視しようとはせず「父母・祖先ノ恩ハ報ジ尽スベカラズ。

ユヘニ存スレバ孝養シ、死スレバ哀惜シ、祭レバ尊敬ス。ソノ余、恩アル鬼神ミナシカリ。……鬼神ノ有無ニカムハラザルナリ。富貴祈ラザルナリ。災害禳ザル也。……コレヲ無鬼ノ理ヲシリテ、ヨク鬼神ヲ敬スルトスルナリ。」蟠桃は父祖の菩提寺が真宗であり覚正寺の門随師とは懇意であったから真宗の基本的教理については実証的な知識をもっていたであろう。しかし、蟠桃は、はっきりと門随の入信への勧めをこたわっている。ところが蟠桃の合理的にしてラディカルな批判精神は、阿弥陀仏と西方極楽を取り去った真宗教理的思考に奇妙に類似を示しているのはどういうわけであろうか。蟠桃は無鬼の論をもって仏教を批判したが、鬼神否定の論は本来仏教徒の側の主張であって例えば親鸞の教行信證化土巻末は正に無鬼論の主張であった。山片蟠桃の如き精神のよってきたる思想的源泉を明らかにするためには、広く日本思想史の立場において把えることが必要であろう。

仏師法橋浄慶について

江口正尊

我が国仏師研究のいわばバイブル視される黒川春村翁集録『歴代大仏師譜』中の江戸時代を代表する仏師浄慶、については、未だ不詳の部分が多く、従来より何等具体的にされぬまま今日に至っている感があつた。即ち、黒川翁が同書に挙げる説明が、浄慶の「法橋」叙位年代のところで仮説を立てざるを得なくなっているが為である。よつて、この仮説に立脚した最新のこの浄慶をめぐる研究は一步も黒川試案を出ないものであつる。はたして、浄慶とはいかなる仏師を指すのであろうか。

『歴代大仏師譜』中の、貞享二年（一六八五）開板の『京羽二重』では、貞享年間（一六八四～八七）には既に浄慶は「法橋位」にあつたとし、『甲斐国志』では宝永八年（一七一）に同名仏師が「法橋」に叙されたとする。この両叙位年代の約二十六年間という時間的隔りを考慮して、黒川翁は浄慶の子息が父と同名を名乗り、「法橋叙位」は貞享年間が浄慶、宝永八年が浄慶の子息とそれぞれ仮説したのであつた。しかし、これだけでは何一つ浄慶という仏師を説明したことになる。

より以上、浄慶を理解する為には、浄慶の実父とされる康清の系譜に廻らねばならない。そして、『歴代大仏師譜』は康清が西仏所の正統なる継承者であること、豊後法印と称していた

こと、摂津の国の人であること、康清は嫡子に康清名を継がせていること等が判明してきたのである。更に、これらの事実と、浄慶の子息が延宝八年（一六八〇）造立した愛知金蓮寺の阿弥陀三尊像（現存）と、今度、筆者の実測した大分杵築の長昌寺本尊厨子入阿弥陀三尊像の浄慶造立を銘記したものを総体的に比較すると、ここにはっきりと「浄慶」像が浮び上つてきたのである。

大分杵築の長昌寺は、松岳山と号し、寛永四年（一六二七）の創建であるが、江戸の幡随意が摂津三田に來錫の折、松平重直が一字を建立し、上人の高弟存眷沢山を請して開山とし松岳寺と称したという。正保二年（一六四五）重直の子英親が大分杵築藩に移封の際、現在地に移転し、現山寺号に改めている。その本尊が「浄慶」造立である。浄慶の父康清は摂津の人であり、西仏所の正統仏師であつたことは長昌寺との強い関係を示唆する。長昌寺が摂津に開創し、杵築に移転したことは康清のみならず、康清の胤浄慶にとつても重要な繋がりを含んでいる。『京羽二重』によると、浄慶は貞享二年頃、京都寺町三条上ル町に住しており、「法橋位」であることから、寛永四年頃造立した摂津長昌寺像に「浄慶」とのみ記されていないのは首肯できる。即ち、黒川翁の貞享年間の「法橋」叙位仏師は「浄慶」その人であつたからである。そして、延宝八年愛知金蓮寺造立の浄慶の子息が「法橋」に叙されたのが宝永八年であつた。浄慶は自分の子息にも「浄慶」名を継がせていたことになつる。しかも、この仏師名継承の事実、浄慶自身が、晩年、実

父康清の名称を継いだことも意味し、この考察にそって改めて『歴代大仏師譜』康清の項を見ると、康清―康清は実は、康清―浄慶であることになる。

要するに、『歴代大仏師譜』記載の「法橋浄慶」とは、父に七条西仏所の正統仏師であった康秀の猶子となった「康清」をもち、実弟には「康住」がおり、嫡子に「浄慶」をもっていた仏師であった。浄慶の子息は、父浄慶の仏師名を継承し、浄慶自身も父康清の仏師名を継承していたのであった。ただ、記述の浄慶自身の「法橋」叙位に関しては、『京羽二重』の貞享年間という記載は、長昌寺像造立年代と比較すると、約四十年間ほど経っており、浄慶の晩年の叙位であったと考えねばなるまい。

昭和初期における

「日本姉妹会」設立発展の地盤

青山 玄

カトリック司祭ゲオルク・ゲマインダーが、昭和五年十一月一日、秋田で創立した若い婦人のための一種の倫理運動「聖母姉妹会」は、七年秋以降、それまでのキリスト教系婦人運動とは比較にならない程急速に全国各地に普及し、八年一月には、会誌『冠されし百合』（九年一月に『白百合』、十年一月に『姉妹』と改称）を毎月一、五〇〇部も印刷する程になっていた。

カトリック者でなくても、誰でも入会できたこの会は、第一次世界大戦直後のウィーンで、高まる過激な共産主義革命の動きに抗し、急速に普及したカトリック婦人たちのマリア姉妹会をモデルにしており、当時の日本社会の軽薄な風潮と赤化の流れから女性を守るため、聖母マリアの生き方を理想に仰ぐ新たな倫理思想と、草の根的助け合い組織の普及に努めていた。

八年六月、海外の京城・青島・マニラでも、それぞれ数人の日本人女性からなる支部が結成されたが、外地での支部や会員数は増大し続け、十二年夏までに、大邸・平壤・大連・撫順・奉天・チュムヘル、更にサイパン・ブラジルなどにも支部が結成された。国内でも、十年四月に全国の会員数が五千人に達し、同年中に一万人を越す程の勢いを見せていたので、名称を「日本姉妹会」と改称し、同年八月、カトリック司祭で優れた教養人の戸塚文卿を会長に推戴した。しかし、この十年ごろから退会者も増え始めたようである。実際の会員数は五千人を少し越した程度で、入り替りの多い横這い状態が続いた。十二年七月に日中戦争が始まり、日本社会が大きく変化し始めると入会者が減り、やがて思想統制や挙国一致体制の強化によって、会は次第に窒息状態に追い込まれて行った。

それにして、昭和五年から十二年にかけての時期に、カトリック思想を基盤にしたこの婦人運動が、なぜこれ程大きな発展を遂げ得たのであろうか。しかも、戸塚会長が十四年八月に死去し、ゲマインダー常務理事が十六年一月にブラジルへ転任し、会誌『姉妹』が同年九月に廃刊に追い込まれた後にもな

お、厳しい戦時体制下の十九年まで、名古屋を中心に根強く活動し続ける程の執念を発揮し得たのであろうか。その理由を求めて、まずこの運動が最も早く広まった東北諸地方と裏日本諸地方における、昭和初期の社会事情や若い婦人の状況を調べてみると、特に次の二点が目についた。

一、資本主義発展下の農民の窮状

景気の良い時は農村から大量の労働者を採用するが、不況になると大量解雇を断行する非情な企業が、農村部への進出を強化し、物価が高騰するにつれ、大正の中ごろから毎年数多くのストライキと小作争議が発生し続けたが、商工業による富の蓄積と国の近代化とを優先する政府は、原則的には資本主義を保護する立場を取り続けたため、農村部の旧来の自給自足体制は急速に崩され、大正十年ごろからは、娘を売る農民も増え始めた。

これに追い討ちをかけたのが、大正十一年に始まった軍縮による軍人と軍需工場労働者の解雇で、生活に窮した農民の娘売りも増え、東京の娼妓は、同十五年に一万五千人にも達した。大凶作を記録した昭和九年の六月二十二日付『東京日々新聞』米沢版によると、当時山形県では年々二千人も娘が売られていたようである。労賃の安い婦人労働者の雇傭は関東大震災後に急増し、そのため例えば、低賃金を武器とした日本の綿布輸出量は、昭和八年に世界第一位を記録した。しかし、婦人の労働条件と労働環境はまだ至って悪く、数年間都市部で働く、精神的に荒んで行く者や病気になる者が続出していたようであ

る。

二、女性軽視の因襲を打破し、女性に新しい使命と誇りを感じさせるような倫理思想の欠除

当時わが国に存在した婦人団体としては、例えば明治二十六年に矢島操子らが創立した日本基督教婦人矯風会があるが、どちらかと言うと、若い田舎娘には近付き難いインテリ婦人の集まりで、昭和初期には会員の平均年齢も進み、前述した新しい大規模な婦人問題に取り組む力は、失って来ていたように思われる。

一方、明治三十四年創立の愛国婦人会、昭和二年創立の大日本連合女子青年団、昭和六年創立の大日本連合婦人会などは、いずれも保守的色合いの濃いマンモス団体であったため、家庭中心、国家中心の旧道徳の下で、無数の女性が収支償わない状態で働かされたり、売られたりしている現実を、積極的に改革する動きには乏しかったように見える。

そんな中であって、田舎娘だった聖母を理想と仰ぐ修養に励み、女性の個性と自主性を尊重する姉妹会の草の根的精神運動は、その鋭い精神主義的社会批判と共に、一種独特の魅力をもっていたと思われる。しかし昭和七年十月、農村部出身の軍人たちの指導の下に、同じく資本主義社会の軽薄な風潮を唾棄する大日本国防婦人会が組織されたり、その後の日本社会の流れが大きく変わり始めたりすると、西欧の宗教的倫理思想を基礎にしていた姉妹会運動は、次第にその発展を阻まれるに至った。ここに、日本国内に深刻な社会問題が鬱積し、力強い改革

の動きが欠けていた間だけしか土着化できなかった、この運動の弱さも顔をのぞかせているように思う。

「雩祭」形成の宗教的背景と特色

栗原 圭介

古代漢民族が東アジア (the east Asia) 大陸に住居していた未開時代に在って、生活の手段は古文獻の当該記載を以てすれば、農耕が主たるもので在ったに相違ない。元来、農耕と天候とは源流を一にしており、毎日が空を仰ぎ見て、所謂、五風十雨 (論衡) という語があるように、雨の順調な供給に多大の期待をかけ依存していたことが古文獻に散見している。殊に大陸の天候は不順が長期に及んで、往往にして数か月も雲の影を見ない早天が続くというのである。湯の時、五年の旱 (墨子) や七年の旱 (管子) があったと伝えられている。湯王は身を犠牲にして上帝の神や鬼神に雲を興し雨を降らすことを禱ったことが『呂氏春秋』にも見えている。

フノーザー (Sir James George FRAZER) の金枝篇 (The Golden Bough) によれば、オーストラリア (Australia) やアフリカ (Africa) やニュー・ギニア (New Guinea) など、公的呪術師 (The Public Magician) がいて、雨司 (rain-maker) に命じて雨を降らせたり、雨を止めさせたり、天気司 (weather doctor) が祈祷もしくは呪文を咬いたりする。中部

アングニラント (Central Angoniland) においては、雨の宮 (the rain-temple) と呼ばれる者に頼る儀礼がある。主なるチャウタ (Master Chauta) が雨を司る主権者の如く仰がれていたのである。

齎って漢民族に在って、旱を司る実体は綜体としては天にある。天の主体である上帝乃至五帝でありまたは鬼神である。何故かという点、其の基礎概念は農耕民族であったことである。

『礼記』、月令篇、仲夏の月に見えているように、帝を雩するに雩礼を修めて、上帝や五帝に民のために穀実を祈り求めるという習俗がある。旱が長期に及んで民を苛ませ、塗炭の苦に喘ぐの状を、『詩』、大雅、雲漢の篇に詩の形式を得て記載してある。この詩によると、旱魃を早ひでの元兇と見ている。

「毛伝」は、魃を旱神とみてこれが熱気が魃を生じ、慄の如く焚の如き虐を為すのである。「秋官」の赤友氏の職掌に徴するも、この赤友は扈友と同義にみてよい。はねのける強力な力を持つている。『説文』に、「魃」は「旱鬼」とある。『山海經』、大荒北経第十七によれば、「大荒之中有山、名曰不旬。有人衣青衣、名曰黄帝女魃。蚩尤作丘伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师纵大风雨。黄帝乃下天女曰、魃雨止。遂杀蚩尤。魃不得复上居不雨。」とあって、魃は旱氣を司る神となったとある。この一文中に、叔均なる者が田を主る神の田祖となったとあることから、『詩』の小雅、甫田の詩篇に、「琴瑟擊鼓、以御田祖、以祈甘雨、以介我稷黍、以穀(善)我士女。」とあるのは、黄帝的風伯雨師や叔均や田祖な

ど、一連の農耕に生きる人びとの原始時代の生活を叙している。魃なる女神がいて旱魃の神として尤も畏れられていた。そこで旱を止めさせる必要性から雩の出現となる。

魯の『春秋』には大雩が凡そ二十あったことを算している。殊に伝には雩を繞る状況を記載している。月令は経文と鄭注を含めて農耕曆として、雩と関係の深い天文と山川百源と五精の帝と盛楽と歌舞との構造論的構成を得て、原始心性の天帝や上帝や鬼神に依存した古代人の無限に広い精神の世界を知ることができる。

現存の『殷虚卜辭』の中に、比較的多くの雩祭の事例を留めている。雩祭儀礼の法式は後期の形態と殆ど同じであって、直接神事を擔当する人は巫史や巫祝であるがこれを命ずる人、行う人は王親らである。殷卜辭に見る「雩」の字形は、「霽」であり、字音は「羽俱切」を示している。雩祭に不可欠な「舞」の字形は、「夔」乃至「夔」である。『説文』に、「雩は雩、或は羽に从ふ。雩は舞羽なり。」と見えている。「雩」と「舞」との原始字形の近類性と意味に共通性のあるのは、「舞雩」の地名のあることから偶然の一致でないことが判然とする。雩祭が日月星辰の神と深い関係のあることから、雩祭には深い関心の払われていたことが理解し得るであらう。

渡米以前の鈴木大拙における比較宗教

脇 本 平 也

東西の文化交流、とくに西洋に向けての禅の紹介普及という点で鈴木大拙に大きな功のあったことは、衆目の認めるところである。その背景には、比較文化、比較思想、比較宗教の営みがあった。大拙のその比較宗教は、日本の宗教学史においていかなる位置を占めるものか、これが筆者の関心課題である。ただし、問題は大きいので、ここでは渡米以前の大拙における比較宗教に限って考察を始めることにする。

西洋で、禅といえは大拙、というほどまでに定評が確立するに至った理由にはさまざまなものがあるが、なかでも、大拙自身に並ならぬ禅の体験と思想のあったこと、これを西洋の宗教、とくに神秘主義と比較してみせたこと、西洋人にも通用する英語の表現力をもっていたこと、などが大きな要因として数えられるであらう。このうち、英語の表現力は明治三〇年の渡米以後の習熟によるものであるが、禅体験や比較宗教的考察はそれ以前の大拙のうちにすでにあったものである。その比較宗教のうちには、のちの大拙におけるそれを留意するような基本的姿勢の萌芽の姿が見てとれると思う。全集に収められた十篇を越える渡米以前の論著のうちそれを探ってみたい。

まず注目される論文は、「基仏両教徒の会同」である。大拙

の師積宗演は、明治二六年（一八九三）シカゴで開かれた万国宗教大会に出席したが、この大会は比較宗教と関連の浅からぬものであった。帰国後宗演は、万国宗教大会の日本版ともいわれる宗教家懇談会開催の発起人の一人となり、明治二九年九月にこれを実現した。この懇談会を機縁として、岸本能武太・姉崎正治らによる比較宗教学会が成立するが、他方、この会、とくに発起人の宗演に対するきびしい批判もあった。その批判にこたえるという意味もあったのではないかと推測されるが、大拙は「抑々基仏両教徒の会同は何の必要によりて開かれたるか」と曰ふに」と書き出している。説くところの大意はこうである。

基仏両教徒間の対立や偏見を除き、互に人道博愛のために握手しようとして、この大会は開かれた。両教は互にその同異を明らかにし、同じところでは相提携し、異なるところでは独立すべきだ。同じところは、両教に共通する普遍の一大真理であり、実践的には基の愛、仏の慈悲がそれである。これを快楽主義流行の現代社会の實地に施すことが急務だ。そのためには仏教も可、基督教も可である。両教のうち各自おのれの根機に適したものを選べばよろしい。とくに日本では、儒仏一致や神仏習合の歴史もある。仏教と基督教もまた、同様にして調停してもよいのではないか。

ここにみられる基仏両教の比較において注目しておきたいのは、つぎの四点である。第一は共通点、第二は特異点を捉えようとすると、第三は現実社会に対する批判や発言の姿勢、第

四は日本に伝統的な多元主義や習合主義の傾向、である。

大拙の処女作『新宗教論』は明治二九年一月に刊行されたが、脱稿は同年三月末にさかのぼる。したがって、右の論文の背景には、この著書におけるさらに詳細な考察が裏づけされていたわけである。この書から読みとられる大拙の方法として注目しておきたいのは、つぎの二点である。第一は、人間心理に着眼して、普遍的人間性のうちに宗教一般の存立の根拠を求め、個別的成立諸宗教は時と処とに制約された歴史的存在として相対化する見方である。第二は、禅体験を範型としてむしろの宗教体験をはかり、真正な宗教体験は了知分別を超えた直下承当の直接体験であるという意味で、畢竟禅に帰する、とする見方である。（詳しくは拙稿「鈴木大拙における比較宗教——その基本的姿勢の萌芽——」、駒沢大学文学部文化学教室論集『文化』第八号所収、を参看せられたい）。