

第七部会

古代大嘗祭における

二、三の儀礼上の変遷について

高森 明勅

古代大嘗祭における儀礼上の変遷を認め得る諸点の中、①儀式・延喜式では辰日の節会に行はれることになってゐた中臣氏の天神寿詞奏上および忌部氏の神璽の鏡剣奉上の儀、②卯日当日になされる神座等奉安行事、③卯日の天子御親祭に先立つ大嘗宮南庭庭で行はれる国栖の古詞奏上以下の諸儀およびその際の朝堂院参入の順序等について注目してゐる。④・⑤については従来殆ど注意されてゐず、殊に⑤の変遷を扱つた研究は未だ管見にふれてゐない。⑥の参入順序の問題は国家秩序観の変遷とも関連する興味深い問題である。ただしここでは、もつぱら①について検討する。

①については先行研究が多い(田中初夫・西田長男・直木孝次郎・大石良材・岡田精司・八木充・加茂正典等の諸氏)が、なほ意見の一致を見ず、又注意されてゐない点も存する。もともと寿詞奏上と鏡剣奉上は「神祇令」によれば「踐祚之日」即ち即位儀に行はれてゐた。この即位儀の寿詞奏上(a)・鏡剣奉上(b)が『儀式』では即位儀から脱落し、大嘗祭における

寿詞(a)と鏡剣(b)の儀と改められてゐる。もつともa'については持統天皇紀の大嘗記事に神事当日の儀としてみえてゐる。これは統紀の光仁大嘗祭の記事にも認められ、その間は統日本紀の大嘗記事がいづれも簡単なもの故の欠脱と考へられるから、a'は持統大嘗祭以来神事当日の行事として存してゐたと解すべきである。a・bは持統天皇即位記事に見え、同即位儀は淳御原令によるもの故、同令から大宝令・養老令へと継受されたものである。

しかるに神祇令集解踐祚条所引跡記によつて、a・bが廢絶し、a'・b'が行はれてゐるのを知り得る。同記の成立は延暦十一年の事であるから、b'は先の光仁大嘗祭に認められず、これ以降延暦十二年までの間、即ち天応元年の桓武大嘗祭であつたことが分かる。ところがこの時には、未だ辰日の行事ではなかつた。即ち統紀・日本後紀・類聚国史・日本紀略等によつて検するに、辰日の行事が分離・定着するのは平城大嘗祭からであつて、a'・b'が辰日行事に位置づけられたのも同代よりとすべきである。

ところでb'は夙くも仁明天皇代天長十年度大嘗祭には行はれなくなつて了ぶ。これは西宮記・北山抄・権記によつて知られ、その廢絶は貞信公記・江家次第等にも記されてゐる。これによつて、儀式・延喜式のa'・b'の規定は平城大嘗祭から淳和大嘗祭までの規定を、式としては弘仁大嘗会式のそれを踏襲したものであることが理解される。

即位儀の中核的行事として令に規定されてゐたa・bが脱落

し、大嘗祭に $a' \cdot b'$ として行はれる事になつたのは重大な変遷である。その背景となつたものは、即位儀のシナ化の方向での整備進展と、奈良朝仏教政治への反省に立つ光仁・桓武朝における神祇優先観の展開に伴ふ大嘗祭を一層重大視する傾向を考へる事ができる。一方 b' が夙く廃絶された理由として考へられるのは、北山抄所引天長式の記事から更に考慮すれば、神鏡の神器としての神聖観の向上（劍璽と区別された聖化）および平城天皇代において踐祚儀が成立し、大嘗祭以前に劍璽が新帝に奉られる事となつた為、儀礼上の重複が生じた事であらう。 a' は持統大嘗祭以来の古儀として、永く後代に至るまで固守踏襲せられたのである。

なほ即位儀における $a \cdot b$ の廢絶は養老令施行の天寶勝宝九年以降、跡記成立の延暦十二年までの事だが、 $a' \cdot b'$ と重複並行して行はれたとは考へにくいから、桓武天皇代に至つて、 $a \cdot b$ が $a' \cdot b'$ へと移行し吸収された形になると考へるのが適当だらう。

諏訪上社中世祭祀再考

——王権論的視点から

島田 潔

諏訪大社上社の祭祀を考える時、中世の祭祀を無視することはできない。現在の特殊神事の多くは、中世祭祀の系譜をひい

ている。勿論、中世そのままの姿である訳ではなく、既に近世に入る段階で失なわれたものも多いのだが、その変化の意味を問うためにも、中世祭祀を論じることが必要となる。

諏訪研究は、宮地直一氏の『諏訪史』第二巻をはじめ、伊藤富雄・藤森栄一・全井典美の各氏が進めてきており、中世祭祀についてはもう何も付け加えるべきこともないと思われる程に明らかにされてきた。しかし、従来の研究は、主に歴史的復元的研究であり、それに民俗学的視点を加味したものである。そのため、中世祭祀の実態についてはかなり細かい点まで復元的に示されてきているものの、解釈という点からすれば、必ずしも満足できるものとはなっていない。そこで、従来の研究にはほ共通して見出せる傾向について指摘すれば、以下の四点が挙げられよう。

第一に、個別の祭祀についての検討に重点が置かれているため、他の年間祭祀との関連については、あまり注意が払われていない。第二に、祭祀の解釈においては、発生論的関心が強くある。第三に、第二点に関わつてくることだが、基本的に、諏訪は狩猟社会からしだいに農耕社会へ移行したのだという歴史観がある。第四に、生き神として諏訪祭祀の中心にある菅の大祝への視点を欠いている。以上四点が問題点として挙げられよう。これらは、祭祀の解釈に大きな影を落していると言わなければならない。即ち、このような視点からすれば、あらゆる祭祀は、その形態のみから時間的先後関係に位置づけられてしまふ。また、各祭祀を狩猟儀礼か農耕儀礼かといった問題に還

元してしまう傾向があり、折角の詳細な復元も生かされていない。しかも、安易に諏訪以外の事例を引用して解釈してしまうことよって、各祭祀が他でもない諏訪で行なわれていることの意味が問題にされなくなってしまう。大祝という生き神の存在を一方で強調しながら、祭祀を論じる時には大祝など関係無いかのような解釈をするのは、このようなことと無関係ではなからう。しかし、実際には、大祝は諏訪の祭祀に深く関わっているものであり、様々な祭祀は共時的に行なわれているのであって、それを認識した上で、年間の祭祀を捉えてみなくてはならない筈である。

ところで、大祝は、神氏族の中心であると同時に、諏訪大明神の神体として諏訪の宗教的世界の頂点に立つ存在である。それは、諏訪の神聖王と言うべき存在である。その神聖性は、当然のことながら、大祝という地位によるのであるが、大祝の地位とその性格を規定しているのは、諏訪の中世祭祀を特徴づけている諸祭祀であったと考えられる。逆に言えば、大祝は年間の祭祀体系に自らを一体化することにおいて、大祝という地位の正当性を保つことができたと考えられるのである。それは、諏訪の中世祭祀を特徴づけている、年中四度の御狩神事と、冬の御室を舞台とする一連の御室祭祀、春秋の廻^{よりのたえ}湛神事の分析を通して明らかにならう。

今回は、これらの祭祀すべてについて論じることはできないが、冬の御室祭祀について大祝との関連から解釈してゆく。この祭祀は、御室の内部に御左口神とそそう神を入れる十二月の

御室入れ、元旦の年入れ、三月の御室出を中心に行なわれ、大祝も御室に籠る。その意味を最も明瞭に示すのが、御室出の初めに行なわれる所末戸^{さうまど}社神事での大祝である。『諏訪大明神画詞』によれば、その時の大祝の座は、「仮屋ヲカマヘテ稻穂ヲ積テ、其上ニ皮ヲ敷」いていた。また、この時にそそう神の申立が奏上されたことが、『年内神事次第旧記』に記されている。この大祝の姿は、大祝が諏訪全体を自らに一体化した存在であることを表わしている。それは、御室祭祀によって得られた姿なのである。

中世伊勢神宮遷宮に関する一考察

白山 芳太郎

中世の伊勢神宮遷宮は、平安時代の九〇〇年代に行われた内裏や寺院の造宮方式を導入して、大神宮役夫工米という方式で行われた。

その方式を神宮で最初に採用されるのは、承保・承暦という西暦一〇七〇年代であって院政期にまでくだる。

つまり、薬師寺造宮のための天延元年（九七三）の課税や、内裏造宮料の天徳四年（九五九）の課税などと比較すると、大神宮役夫工米の採用は約一〇〇年おくれる。遅れて実施された大神宮役夫工米の方式が、中世の神宮遷宮を通じて採用された方式であった。

そうして、中世において、他の神社・寺院一般で用いられた造営方法は、勸進聖による諸国勸進という方式であったが、神宮では中世を通じ、その遷宮に際し一度も採用されなかった。

中世を支配した最も中世的な神社・寺院の造営方式が勸進であり、それが採用されるのは、近世初頭の慶光院清順の諸国勸進による神宮遷宮であった。その直前一二〇年は修理を意味する仮殿遷宮しか行われないうままであったため、新方式への切り換えが実施されたのである。

そこで、中世の神宮造営は平安時代の九〇〇年代における内裏や寺院で一般的であった造営方式で行われ、中世において一般的な造営方式の勸進の神宮における採用は近世初頭にくだるといふことが、どういう意味を持つのかということである。

このように、時代の流れより一時代遅れるのは何故かについて、私が思うに、世はかわっても神宮だけは伝統的方式を持続しようというような、為政者を始めとする一般の合意があったと思うのである。

そのような中世における、しかも古代の式年の概念が嚴重に守られていた時代は、中世の特に鎌倉時代である。しかもこの時期は、社殿がいたむと式年を待たず、仮殿遷宮の手続きをへて、修理をするという回数が他の時代より多くみられ、社殿のいたみに対する清浄復帰の感覚が、より厳格であった時代に、御鎮座次第記、御鎮座伝記、御鎮座本紀、宝基本記、倭姫命世記というような形で伊勢神道の中心的文献がまとめられていったのである。つまり、社殿のいたみに対する清浄観の感覚が、

他の時代より厳格であったため、他の時代に比べて仮殿遷宮が多く、また、式年遷宮も世が公家の世から武家の世に移ったにもかかわらず古代のまま行われたというのが、伊勢神道の中心的文献の成立時期であったと考察する。

それらの文献における中心的教理としてあげられる清浄・正直の二つの理念は、神宮奉仕の体験からにじみ出たものであって、しかも永い時代の積み重ねをへて形成されてきたものと思われる。そして神道書という形で成立したものと、清浄・正直の教理が体験上すでに発祥していたのが、文章表記化させたのは鎌倉期であった。

神宮における神明奉仕の体験、特に遷宮奉仕の体験から生まれて出た清浄観は、伊勢神道書発生の基盤であったと考える。

遷宮を奉仕した神宮祠官が、中世の伊勢神道書にあるような清浄観を強くいただき、それを表記しようとしたのが伊勢神道の中心文献であると考ええる。

以上、第一に前代的な遷宮奉仕が中世において可能であったことの背後に、神宮だけは特別であり伝統的方式を持続しようという一般的合意があったと意味付けてよいのではないかと、第二に伊勢神道の中心的文献である神道五部書成立の契機として、遷宮奉仕の祠官の実体験があるのではないかということについて述べた。

吉田神道の研究

宗源神道行事次第の成立について―其の2

山村 龍日（勝明）

宗源神道行事とは、十八神道行事、神道護摩行事とともに、吉田神道三壇行事の一つである。此の三壇行事は密教の護摩行事を倣ったものであるが、吉田神道に於ては顕露・隠幽兩教の中でも、天より授けられた「三部の神経」を以て、唯一神道独特の宗教的条項を説く隠幽教の秘伝として、更にその中でも秘々中の深秘という最も重い秘伝（第四重口決分）として構成されていたのである。そして、此の三壇行事の中では十八神道行事は初重、宗源神道行事は二重、神道護摩行事は三重という密位の順に定められていたのである。初重の十八神道行事の成立については拙稿『吉田神道における隠幽教の秘伝―特に十八神道行事の成立について―上・下』（神道史研究²³ 卷2・3号）に於て述べ、此の宗源神道行事の成立についても昭和五十一年の第二十二回神道史学会大会に於て「吉田神道宗源神道行事の成立について」と題して口頭発表をしているが、その後新たに知り得る事もあったので此の機会をお借りし、更に詳しく述べたいと思う。

天理図書館吉田文庫には、三十二編程の宗源神道行事次第が収められているが、その中に吉田神道大成者の吉田兼俱筆の『宗源行事次第』が現存する。此の本は天地一四・五センチ、

拡げた横の寸法が八九九・〇センチの折本で、金・藍・茶三色の錦織で表紙・裏表紙に装丁が施され、兼俱の子孫で江戸中期の人吉田兼雄の筆で、本文末尾に

右兼祖兼俱脚自筆也莫出問外牟

神道長上卜（花押）（兼）

との奥書があり、他の兼俱筆の史料と比較してもこれが兼俱の手に為ったものと見て差つかえ無いと思われる。石崎正雄氏も『唯神道大護摩次第について』（日本文化）（三十八）に於て兼俱自筆の宗源神道行事次第が現在する旨を述べておられるが此の本の事である。ただし、その内容や成立等につ

次にその内容の骨子を掲げると次の通りである。宗源妙行初段第一―神力妙壇修真開白「三種加持」、「六根清淨加持」、「一気元水加持」、「天地元々加持」、「身嘗貴陰陽六神加持」、「三元修真加持」、「根本太諄辭」、「齋場開元神宣神祝」、「三元無上表白」、「三元三行修真啓祝」、「万宗拜礼三元十八神道加持」。宗源妙行初段第二―神通妙壇九宮開元「三種加持」、「神宣三妙啓祝」、「八宮遷座岐神分配」。宗源妙行初段第三―神変妙壇道場観行「三種加持」。宗源妙行中段第一―神力妙壇八咫田造「三種加持」、「神祝」、「鎮魂加持」。宗源妙行中段第二―神通妙壇柱鈴観行「三種加持」、「神宣」、「鎮魂加持」。宗源妙行中段第三―神変妙壇現供養「三種加持」、「鎮魂加持」。宗源妙行後段第一―神力妙壇真澄鈴観「三種加持」、「鎮魂加持」。宗源妙行後段第二―神通妙壇正念誦観「三種加持」、「鎮魂加持」。宗源妙行後段第三―神変妙壇教念誦観「三種加持」、「人元人妙神

力加持」、「地元地妙神通加持」、「天元天妙神变加持」。以上初段三部、中段三部、後段三部を修するのであり、まさに吉田神道行法の真骨頂が示されているものである。そして唯一神道教理の実施の表象である齋場所の大元宮正面の前庭に此の三壇行事壇が設けられ、唯一神道隱幽教秘々中の神秘である十八神道行事、宗源神道行事、神道護摩行事が修せられたと予想される。梵舜記、慶長七年十二月二十四日の条には、

齋場所正遷宮亥刻

(前略) 神体御遷宮後宗源行事一座兼治勤之

とあり、慶長七年の齋場所正遷宮の時に兼治が宗源神道行事一座を修している事が知られるが、恐らく此の場所は右に述べた如く齋場所大元宮正面の前庭であろう。現在の吉田神社には此の三壇行事壇は存在しない。しかし、福島県小高町の姥沢稲荷神社祈禱殿には、中央↓神道護摩壇、右↓十八神道行事壇、左↓宗源神道行事壇、という様に完全な形で現存しており、その様式がよくわかる。いづれにしても兼俱筆の宗源行事次第が伝えられている事や、諸行事の断簡(天理図書館)という兼俱筆の史料(宗源行事次第の個々の行事の草稿と見られる)も現存している事からしても兼俱の手によって此の宗源神道行事が作られたものと思われる。更に兼俱筆の「三元表白并啓祝」(天理図書館)の奥書に兼右の筆で、

右御神電院殿兼滿御幼少之

時為宗源行事已前之日所作

神電院殿兼被染真筆者也 (下略)

とあり、兼滿の生誕は文明十七年であるからその幼少の頃、つ

まり文明十七年(延徳元年(數一歳(五歳)位)までには既に宗源神道行事は成立していた事が判明する。宗源神道行事が左右ならば、同様に十八神道行事、神道護摩行事も此の頃までに既に成立していたと見て差し支えなからう。

兼俱は永享七年(当時大藏卿)の子として生まれたが、早くより父親を亡くし、更に応仁の大乱を初めとする極めて混乱した世相に直面した時、吉田家の後継者として立つて行かねばならぬ彼の心に去来したものは何であったのか。思うにそれは、他の何者の追隨も許さない確固とした家学の確立、由緒正しい血脈の整備、神道界、仏教界を問わず宗教界全般を膝下に置ける程の宗教理論の構成と宗教施設の完備、更に幅広い人脈の確立などであろう。即ち、卜部家伝統の家学を天賦の才能で全て吸収し、更に儒・仏・道・陰陽道・易等の理論を大規模に取り入れ、神明三元五大伝神妙経、三元神道三妙加持経等の神経群や、神道大意、唯一神道名法要集(拙稿『唯一神道名法要集の成立』立正『神道史研究』20の2参照)等を著わして教理を確立し、齋場所大元宮を創設して礼拝施設を整え、卜部系図を取り上げ、天児屋根命四十五世孫卜部兼俱としてその血脈を示し、上は朝廷をはじめ、幕府、公家、神職、僧侶、学者等に到るまで記紀の古典をはじめ唯一神道理論の講義、更に秘伝の伝授を精力的に行ない、併せて三壇行事を構成して顕露教行法とともに隱幽教行法を確立して、その姿を宗教界により大きく現わしていくのである。

古墳祭祀から律令祭祀へ

三橋 正

六世紀後半から七世紀後半にかけて、日本国家は社会・経済・文化などあらゆる面での変革期を迎える。宗教史の面でも古墳時代（大型前方後円墳築造）の終焉、仏教受容、律令国家成立に伴う国家的神話及び祭祀（律令祭祀）の形成などが指摘できる。これらは個別に考察されがちであるが（この間に王朝の交代がない以上）、ある意味で連続性を持った変化として捕えるべきである。

六世紀以降、天皇陵は小型化し、「前方後円」という型もとらなくなるだけでなく、妃・子・孫などを合葬する例も多くなる。また敏達天皇・崇峻天皇の場合のように、王権の不安定さとも関連して、伝統的な葬法も崩れていった。このような中で古墳は単なる墓としてしか意識されなくなり、祭や服属儀礼（柱）祭祀を行なう場としては相応しいものでなくなっていたと考えられる。

天皇の伝統的な喪葬儀礼・祭祀が乱れ、権威を失っていく一方、皇極朝には蘇我氏も新嘗を行なったり、祖廟や大型古墳を造立するようになる。大化の新政府が、身分によって墓・葬の規模を定め、殯・殉死等の「回俗」を禁じた薄葬令を出したのも、この頃に新嘗や伊勢神宮の祭を行なった形跡がないのも、

伝統的宗教儀礼に拘束されないうところで、国際社会に通用する新国家を建設する必要があったからではなからうか。

これらの儀礼に代って導入されたのが仏教（的）儀式である。それは「大化」という年号を定める際、群臣を召して誓を立てさせた場所が「大槻樹之下（法興寺の西）」であったことに象徴的に表われている。続く斉明朝に（柱）祭祀の服属儀礼の性格を継ぐ「須弥山を造る」という儀が行なわれ、「仁王般若之会」も始修されている。また天智十年十一月、大友皇子と左大臣蘇我赤兄臣以下が手に香鑪を執りながら誓盟したのも「内裏西殿織仏像前」である。大化以降、仏教によって国家的宗教儀礼が急速に再編されたことを物語っている。

ところが天武朝、特に壬申の乱を契機にして過去の宗教的権威が復活する。吉野にて反旗を翻した天武天皇は、その二日後に「天照太神」を拝し、合戦中に神託を受けて「神日本磐余彦（神武）天皇陵」を奉斎している。即位後も新嘗を「大嘗」という名で復活させ、大赦も行ない始める。ここに古墳時代からの系譜を引く「大嘗」「大赦」の儀や、伊勢神宮と共に、古墳が再び宗教的意義を取り戻したことは、同八年三月に「後岡本（斉明）天武母」天皇陵を拝していることから明らかである。ところが、それは後の荷前奉幣制度に通じる面はあっても当時の祭の概念に含まれるものではない。祭の中心（国家的宗教儀礼の場）は、むしろ同時代に神と並置されるようになる天皇とその居所でもある宮城に移されている。

同年五月、吉野宮で草壁皇子らの盟には「天神地祇及天皇

証」とあるし、飛鳥淨御原宮に還つてからは「大殿前」で天皇が礼拝の対象となつてゐる。この時代に「天皇¹¹神」の思想が定着したことは『万葉集』に「大君は神にしませば」と詠まれ、記紀神話が形成されたことにも表われている。このような時代に律令が編纂され、國家的祭祀も規定されるが、大嘗祭を始めとする中心的な祭や大祓は宮城で行なわれるものである。伊勢神宮などの神社の祭に対する奉幣、天智朝に始まる班幣の儀などを含みながらも、「天皇¹²神」の思想に基づいて体系化された諸祭祀、それを律令祭祀として位置付けることができると思われ。

このように「柱」祭祀を想定して古代の祭祀の変遷を考えた時、「古墳祭祀の衰退→仏教儀礼への一時的移行→律令祭祀の成立」という展開が見えてくるのではなからうか。

日本唯識思想の研究

——五重唯識説の展開 (2) ——

後藤 康 夫

日本唯識における傾向は、必ずしも三祖の定判等に拘束されることなく自由に論議される面を持つていたといえる。観心門とされる五重唯識にもこの傾向は存した。抑々、五重唯識は慈恩大師によって組織的に纏められて以来、様々に研鑽されてきており、中でも観門の次第を明らかにした真興、道理真理説と

の係わりに言及した貞慶、一宗の本懐としての最良の観として初重を重視した良遍、観の至極を第五重に置き無住性心と見做した光胤等の例が見い出される。何れも単に屋上屋を架すのではなく「道理」を旨とする上での解釈といえよう。同様に江戸期においては、南都を代表する学匠の一人であった基辨にも興味深い点がある。まず、明和二年（一七六五）に刊行された『法相玄論』の中では、法相宗の根本論書である『成論』の玄義を明かすのに五重唯識を当てている。即ち、妄執を遣去し唯識の理を明かす初重唯識、能所變の相を説き唯識の理を明かす第四重・第三重・第二重唯識、三性三無性及び行唯識を説き唯識中道を明かす第五重唯識というように配当を示している。いふなれば『成論』解釈の一つといえよう。その玄源は真唯識理が離言中道であることより、その唯識中道に悟入させるために五重唯識が説示されている。つまり菩薩の行願を唯識三性観行と捉えて修されていくことになる。それ故に、基辨が『成論』について『総大科図』以外に直接言及するものがないとみる状況からしても、『成論』を五重唯識に対配させている解釈は注意する必要がある。更に、晩年に著わされた『師子吼章』の中では、五重唯識について是非を判じて決択をめざしている。則ち、本来五重唯識は一切位に通ずるわけであるが、何処に本意を置くかによって異なってくることになる。地上において修証される観門と、別して無漏智を發得する方便観として地前より初地へ進む観門と見做される二つである。所謂、円証（仏位に証入）に約す場合と分証（初地真見に証入）に約す場

合とである。基辨は廢詮中道へ至る道程としてこれを捉える時、菩薩道としての地前の行を積極的に意味付け、『成論』巻九を証文としつつ

若観行者欲レ証入初地真見所レ証真実唯識離言法性。皆須_レ依_レ此有空安立非安立相待中道観成方便_レ証入初地真見。…
 …明_レ起_レ無漏智_レ頓入_レ通達位。謂_レ於_レ四加行位_レ修_レ四尋思四
 如実観。…世第一法無間引_レ入真見。是名_レ証真観也。
 『師子吼章』巻七)

というように、五重唯識の方便観としての性質を強調している。その際、相待中道観を成ずる点について、所謂薬病相対の中では、信歡・善珠・真興・貞慶の四釈を判じて貞慶を「是」としている。つまり一法上の三性において空有を措定できないとする点を受けて、基辨は薬は病の全力を治癒する故に薬に執ずれば病を成ずるが、反対に病に悟すれば薬を成ずるといふ。いわば二執病の全力は二観教薬の全分ということである。空対有・有対空は、有空薬病同時同処に具足するから病薬俱に亡ずれば、また有空俱に滅する。まさに、一念の当体において一法の上で何ら偏しない非空非不空・非有非不有の中道観を成じ得るわけである。ここに相待の仮観をもって廢詮中道の真観へと悟入していく点が示され、地前から地上への趣入を明らかにするものである。殊に五重唯識の中で、肝要と見做され審観されるべき重としては、初重唯識と第五重唯識とが挙げられている。

このように、少なくともただ先師の説に固定されるのではなく、

く、「真の唯識」を追究することを旨とする上に立って解釈される点が窺われよう。換言すれば、基辨の視座が、凡そ修学に性相門——廢詮門と因明門——依詮門の二門を立てる中、可言また不可言の前者をもって大乘の至極とする立場に立っていることと無関係ではないであろう。

円珍の法華論記と大日経指帰

河村 孝照

智証大師円珍の著作中、法華論記と大日経指帰とは、きわめて対照的な位置にある。法華論記が十巻という大部をもって世親の法華論を詳釈し、併せて自説をも挙げたものであるにも拘わらず、台密思想史上に与えた影響はほとんどなく、それに比して大日経指帰は、僅か一巻の書であり、大日経の要文をあげて大日経疏釈を援用し自説を述べたものであるが、台密史上きわめて重要な位置を占め、とくに教相を判ずる点において一家の見をなしている。法華論記はこれまで真撰として誰れも疑ったことはなかったが、大日経指帰には偽撰説があった。

指帰の偽撰説は日蓮に始まる。かれは真言見聞(一二七二年作)に授決集と対比して、授決集を真撰とすれば指帰は偽書とせざるを得ないと説く。また三井の尊通は帙外新定智証大師書録(一四七五年作)において大日経指帰の名をあげておらず、円珍の著作中から外している。日蓮は先の真言見聞の中に、

「指帰は人多く之を知らず、公家の日記にも之無し」といっている。

いま真撰として疑われない法華論記を調査して大日経指帰にあたるとき、両書は同一人の著作であろうと考えられるのである。但し両書が同一人の著作であると理解するときには、指帰の解釈に従来と違った解釈がなされなければならなくなるのである。その点を指摘してみたい。

法華論記は円珍が世親の法華論の文をあげ、それを天台章疏の文によって釈し、それに「今案」として自説を示すという撰述方法をとっている。大日経指帰は、大日経の要文をあげ、これを大日経疏ならびに釈によって解釈を示し、而して「今案」として自説を掲げている。両書の撰述方法は同一人の手になるものとして充分認められるところである。

また法華論記の円珍の態度は、援用した天台の説をそのまま撰述し確認している。いま指帰の内容を検すると、円珍の大日経観は「一大円満の教」、「一大円教」論であり、而して指帰の結文はよく法華論記の思想と相通じる。それは、「止観に云く、智者法華を行い陀羅尼を発すと。所以に智者大師の所説の四教は還た摠持門を撰す。内に秘密教を証し、外に顕示教を説く」と円珍は結論しているのである。

このように法華論記と大日経指帰との文献の形態の上からと、思想態度の相通じる点の二方面からすると、両著は同一人の著書としてみることができると考えるのである。

大日経指帰の立場は、「真言を讃ずる者は直に顕教を譏り、法

華を講ずるものは徒らに独り一経を是とす。皆な本師に乖く」とし、また「法華を執して此の秘密を抑すること莫れ」といひ、また「俱に是れ終窮円満の教」というのであって、円密同値の立場にあることは明瞭である。

すでに日蓮が指摘するように、大日経指帰は広修維禪の唐決に対する反駁書である。すなわち円珍は一大円教論の立場から、大日経を第三方便等の撰とする唐決に対して方便部の撰にあらざる義理を終始論じているのであって、「自義を建立する二十七ヶ条」は悉くそのための円珍の持論であった。

その中に自心と本尊と一相となすと説く大日経の三摩地門において「法華尚不及」の円珍の言をもって、円珍は円劣密勝を説いたとする古来の伝承は、伝承として存在しても、法華論記と対比する指帰の思想からは行き過ぎであるとしなければならぬ。また法華初、涅槃中、秘密後の文をもって第五時を初中後とする教判は円珍の言ではなく、彼れは、これは大日経が横に一切経を統ぶることをいったもので、それ故一切経の後にあり、然し実相心は彼此同体で更に別理なく、故に「法華涅槃を以て尔前教となし、八教を撰する判は甚だ不可と為すのみ」と判じている。これも伝承と異なる。

高野山正御影供の御衣献備

日野西 眞定

(一) 御影供の変遷

高野山では、天喜五年（一〇五七）から御影供は行われたが（『紀伊統続風土記』四・六一頁上）、「表」のような変遷をとっている。特に江戸時代以来、正御影供と呼んでいるのは、平安時代には「御影供」、鎌倉時代には「恒例御影供」と称している。御衣加持は、鎌倉時代から、「恒例御影供」に組み込まれ、江戸時代には、奥の院に奉納する前の加持は、宝亀院で行われている。

(二) 御衣献備のはじまりと変遷

空海に大師号が贈られたのは、延喜二十一年（九二二）十月二十七日で、観賢の上表による（『日本紀略』。伝承によると、それ以前後する同年十一月二十七日（『高野山奥院興廃記』）、又は同年十月二十一日（『大師御衣供養作法』（三宝院蔵））に、醍醐天皇に夢告があり、檜皮色の御埴束一襲が贈られ、観賢の手により大師に着せられ、それ以来、毎年調進されたという。これは観賢の名に仮託された御衣献備についての唱導だと考えられる。しかし、治安三年（一〇二三）十月には、薬勝寺村が、御衣料所として与えられており（『高野春秋』）、これ以前に始められたことは事実である。正応四年（一二九一）の『金剛峯寺

御影供変遷の表

平安後期	鎌倉時代	江戸時代	現代
延久4 (1072)	正応4 (1291)	文化・文政・文久	昭和62年 (1987)
3月21日 ○御影供	○毎月御影供 3月21日 ○恒例御影供 (巳 ^貝 〈午 前10時〉 執行代、 この間に 御衣加持 作法 奥院通夜(日 翌時))	3月17日 ○宝亀院御衣加持 (卯〈午前 6時〉 (21日まで同院に置き、青 巖寺に送る) ○三宝院爪剥酒加持 3月18日 ○御影堂煤払 ○前年の御衣を寺務に下領 3月20日 ○月並御影供 (夜4時〈午後 10時〉) ○奥院万燈会 (酉〈午後6 時〉)の朝拜終了の後 3月21日 ○正御影供 (巳〈午前10時〉) ○奥院通夜 (八ッ〈午後2 時〉) (この間、御衣加持終って) (御影堂に奉送)	3月16日 (新) ○新法印御衣を拝領 3月17日 (新) ○宝亀院御衣加持 3月18日 (新) ○御影堂煤払 3月20日 (新) ○御影堂遠夜 3月21日 (新) ○奥院正御影供 (御 衣奉獻) 3月20日 (旧) ○三宝院爪剥酒加持 3月21日 (旧) ○奥院正御影供 (午 前8時) ○正御影供 (正午)

年中行事帳』には「恒例御影供」の中に「御衣供養代役」とあり、正御影供の中に組み込まれておるが、恐らく高野山で同会が行われるようになった段階で、合一されたのであろう。一山全体で行われるべき御衣加持に、宝亀院が関与するようになったのは、同院良盛が、織田信長の高野攻めに絶大な軍功があったため天正十年（一五八二）に御衣料所が与えられ（『天正高野治乱記』『折負集』（宝亀院過去帳）、また同十八年（一五九〇）に木食応其が同領を追加し八十石としてからであった（『紀伊統風土記』四・二四一頁上）。大師に献備する品は、袍裳・袈裟・袖・單・表袴・大口・檀扇・衣帯・鞆子・草鞋等であるが、品物は次第に増え、現在では十四品となっている。宝亀院で調整され、三月十七日に同院に一山の上綱以上が出仕し御衣加持し、二十一日に（現在では新曆の日）青巖寺に奉納され、法印挨拶職が同道し、奥の院拝殿で、献備され、終つて、御影堂内陣に納められる。江戸時代には、前年の分は翌年の法印職に下賜され、正御影供・灌頂に同職が出仕する時だけ（江戸時代には修正会の時も）着ることが許される。これは、同職が大師の身代りだとの信仰があるからである。応永五年（一三九八）の「御衣日記」には、「御袈裟料絹一疋」とあるが（『紀伊統風土記』四・八五七頁下所引）、御衣替の儀式では一番古様を伝えていると思われる伊勢皇大神宮の、四・九両月の行事では、絹（神服織神社で織る）、麻（神織麻機殿神社で織る）の反物に糸・針を添え、内宮本殿と荒祭宮とに奉納し、「神衣祭」と称している。この点から考えて、高野山でも、はじめの「御

衣一襲」というのは反物で、それが次第に裁断された衣及び各品へと変わったとすべきであらう。

（三）御衣献備の目的

特に神社で行われている御衣替の行事は、四・九両月の、宮中の御衣替が反映している。これが同儀礼の出発点であることは明かであるが、「大師御衣供養作法」（前出）には、大師に対する「報恩謝徳」のためとする。しかし、御廟内に入定している大師に、毎年その命日にお衣を献備するのは、それ毎に生命を更新し、永遠に生きつづけてほしいとの念願がこもっていると考えられる。

「責任の場」―親鸞と盤珪に学ぶ―

田原 圭介

（一）学問の場合に限らず、通常私たちはいろいろと「いいあて」で、値踏みをして、そのあたりにおさまらうとしている。しかし、人間としての課題を担い、理想をもって生きようとするなら、このおさまりだけはまさかできようはずのないところのものである。

親鸞と盤珪をここで考えるのは、二人ともこうした人間の勝手な値踏みを厳格に誠しめているように思われるからである。

（二）まず盤珪から見ると、一般には「不生禪」として把

えられているが、盤珪が「一切は不生で整う」と言うとき、それは決して結論的にいいあてて、それを説いているのではなしに、そこで訴えているのは、勝手に迷うな、ということである。というのは、私たちは、勝手に一つ値踏みしたところからいろいろ文句をつけて迷うからである。

「業があり業が深て盗みはせぬわい。我盗むが業じゃわい。」それを人は「業に讓なし」て、「利口だて」を言っている。「笑止な事じゃござらぬか」と盤珪は表現している。「生れ付き何何なので」という姿勢に対する批判も同様である。盤珪は一般にやさしいイメージで見られるが、極端に厳しい一点がこの「利口だて」に対するものである。勝手な限定的姿勢である。

この視点で語録を見直すと、非常に全体に張りつめたものを感じる。坐禅中に眠る僧に向って注意する僧を厳しく叱り、「今、身どもが処では其の様な事はさせませぬ。」と言う。それは注意した僧に「利口だて」が見られるからである。こちら側の「仕出かし」は行き詰る外はない。そしてそれさえしなければ「迷いとうても迷えぬ」道が開かれてくる。又、盤珪は持戒僧に対して、もし律を表にたてて至極のように思うなら、それは「はづかしい事で御座る」と言う。自己限定性を、ただ禁ずべき事とするだけでなく、「笑止な事」、「はづかしい事」と映るところに盤珪の責任もった歩みが感ぜられる。

① 特に晩年の書簡等において、親鸞にも同様に、勝手な値踏みに対する厳しい姿勢が感ぜられる。まず他力及び自然の解

釈にあたり、それが衆生のはからいではないというところで一貫されていることが注目される。そしてそれが如来の超越性を示すための補足説明としてではなく、他力の意味そのものとされているのである。信心の人は諸仏に等しいことについての関東での争論に対し、「様々にはからひあふてさふらふらん、おかしく候。」と言う。仏教はいいあてる話ではない、ということを知ったところからは、限定的姿勢は「おかしい」ことであらう。自力ということの中に

「わがみをたのみ、わがはからひのころをもて身口意のみだれごころをつくり、めでとうしなして。」

というように、いわば無責任さ、怠慢さを親鸞は見ている。又、臨終来迎についても、単に「現生正定聚」ということから見るのではなしに、自力の行者という自らの契機を思い知るほかはない。又非行非善を「如来御廻向」をいうことと結びつけても道は閉ざされるだけであり、念仏が自分の行となってしまうことは直接おそるべきことなのである。最晩年の親鸞が「いまにいたるまで、おもひあはせられ候なり」と言った法然の「愚者になりて往生す」というこの「愚者」は決して自分を愚者と言いなしたところのものでなく、「あしきころをさしかくかへりみず」というものであり、あくまでこちら側からの値踏みを実地におそれる場にあって始めて愚者へ道が開かれてくるものである。

④ 人間としての課題が、自らを世界へ開くことであるか

第七部 会

源信自身の一生を、その最も古い伝記である所の『首楞嚴院二十五三昧結緣過去帳』（以下『結緣過去帳』と略す。）からたどっていくと、實際彼の著書である『往生要集』、『阿弥陀経略記』、『観心略要集』に著わされる彼の浄土念仏思想そのままに生きていたことが示されている。確かに二十五三昧会は、源信の『往生要集』を介して結成されたものであることから、その性格上過度に源信と『往生要集』を結び付けるというよりは、有るものの、『結緣過去帳』が長和二年、即ち源信受病の時に書

ら、わざわざ自らを閉ざすようなことだけはやめたいのである。これは理想をもったがためのいわば責任の場である。

注

- (1) 盤珙禪師全集（大蔵出版）27頁。
- (2) 同書30頁。
- (3) 同書24頁。
- (4) 同書7頁。
- (5) 末燈鈔第七通真宗聖教全書(1)666頁。
- (6) 末燈鈔第二通同書658頁。
- (7) 末燈鈔第六通同書665頁。
- (8) 唯信鈔文意同書628頁。

源信像の変遷

宮 敏子

き始められている事を考えると、この書が師たる源信生前に、その行実を記し、又来るべきその臨終を詳細に記録することを目的とした書であったことは疑い無い。この点は源信を知る上で最も確実な資料と言うことができよう。しかし、この伝記は、後世『統本朝往生伝』に多少用いられていることを除いてほとんど知られることはなかったようである。江戸期の源信伝に関する注釈書ともいえる『浄土真宗七祖伝行釈』は、数多くの源信伝と諸説話を網羅しているが、この書の名前はそこには見ることはできない。同書において様々な源信伝の中で、『法華験記』が源信の没年に最も近く成立し、かつまた天台僧の撰述に依るものであるから信頼に足るものであると、これに続いて、簡略なものであるがとして『統本朝往生伝』をあげ、他は、ほとんどこの両書に依るものであると述べている。実際この見解はかなりの的を得たものであると考えられる。しかし、一方この『行釈』には、源信伝（この場合『七高祖伝』）を形成するにあたってかなり多くの源信説話が取り上げられ、その数は伝記類を超えることが明らかにされる。そして、後世の源信伝の多くの部分が、これらの説話の類に負っていることが知られる。しかし、これらの説話と伝記を集大成した時、そこに現われる源信像は彼の思想とはかなり異なったものとなるようである。ここではまず、このような源信像の変遷を明らかにする。

『結緣過去帳』と『統本朝往生伝』における源信は、先述したように模範的な念仏者であり、それ故、周囲の人々が身近に結縁しうるような人物であったが、『法華験記』においては、

彼を法華経持経者として、法華の切徳を強調する為、善神・菩薩に常と護られ、賞賛される人物として源信を表わした。しかし、この評価も源信の思想（著作）に対し神・仏がこれを賞賛したのであって、彼自身が不思議な力をもった人物として示されているわけではない。しかし、『法華験記』が後世の諸説話に与えた影響が最も強いことから、一種の靈験あらたかな人物としての源信の端緒がここで創られたとも考えられる。一方このような靈験を持った人物としての源信は、沙石集、発心集、撰集抄、一言芳語等に現われ、若干の例を上げるならば、和歌によって賀茂明神を感動せしめた（撰集抄）、地藏の呪を唱え人を蘇生させた（沙石集）、水相観によって室を水で満たした（撰集抄）等があげられる。これらとほぼ同時代に、親鸞の高僧和讃の中にも見られるような、源信はもとも仏であり、往生とは化縁尽きて、彼の本国に還ったのであるとする説が現われて来る。即ち、温厚、篤実な念仏者源信は、やがて神・菩薩に賞賛され、次第に彼自身が神・仏のような力を持つようになり、やがて仏となった訳である。一方彼の思想を代表する『往生要集』の評価は、このような神格化の中でも善導と同一であるが故に、或いは法然を善導へと導いた（いづれも『衍釈』に依る）が故に評価せられるに過ぎず、その思想の独自性が問われることはなかった。その為神格化した源信像はかえってその立脚点を失い、性格を曖昧にしていったように思える。

「法然上人御遺跡」に関する一考察

山本 博子

法然上人の遺跡二十五霊場は、江戸時代の宝暦年間に巡拝が始められて以来今日に至るまでの間に、大正十二年と昭和九年の二度にわたって改められている。本稿では二十五霊場の変遷を見ながら、法然上人の霊場に関する諸本を掲げたい。

二十五霊場に関する諸本の内、江戸時代のものを中心にあげると、まず第一に豊沢撰『円光大師御跡廿五箇所案内記』がある。これは法然上人の五百五十年遠忌（宝暦十一年）を記念して記されたもので、数種の版本がみられるので左に記す。

- ① 明和三年秋刊。須原屋茂兵衛・秋田屋平左衛門。書林本屋又兵衛・大野木市兵衛。本屋又兵衛の住所が「大坂嶋之内三休橋筋」となったもの（藤堂恭俊博士蔵）と「大坂心齋橋筋博労町」となったもの（仏教大学蔵）が存在する。
- ② 文政三年四月刊。沢田吉左衛門（総本山知恩院浄土宗学研究所蔵）。
- ③ 明治三十一年六月刊。補刻版。麗沢堂沢田吉左衛門（仏教大学蔵）。
- ④ 刊記なし。文中に「円光・東漸・恵成・弘覚大師肖像」と記されているので文化八年以降万延二年までの間に出されたものと思われる（藤堂恭俊博士蔵）。

以上が『円光大師御遺跡廿五箇所案内記』の諸版本であるが、二十五霊場の道案内と共に一枚起請文や御和讃などを記して巡拝記の集大成的なものが『二十五霊場道案内記』（安政四年正月、赤西彦左衛門。竜谷大学蔵）である。また各地域にそれぞれ二十五霊場を設けている場合もあり、京都・大坂等にその例がみられる。これら以外に、十八檀林に関する案内記として常普揆門の『檀林巡路記』があり、四十八ヶ所の遺跡に関するものとして名村愚仙の『円光大師御遺跡四十八所口称一行巡拝記』と『弥陀霊像西方四十八願所縁起』がある。

明治時代以降二十五霊場に関する案内記が多く発行されているので、知恩院発行のものを中心に掲げたい。

① 『宗祖大師遺跡霊場巡拝案内記』宗粹社、明治四十一年三月。法然上人七百年遠忌記念に編輯。

② 『新撰元祖大師二十五霊場巡拝案内記』絵本山知恩院開宗記念伝道部、大正十二年十二月。大正十三年の浄土宗開宗七百五十年記念に発行。八ヶ所の霊場が改められている。

③ 『元祖大師二十五霊場めぐり』月かげ社、昭和七年三月。昭和九年十一月。一ヶ所のみ霊場が改められている。

④ 『元祖法然上人霊蹟巡拝の栞』知恩院遠忌局、昭和三十四年三月。法然上人七百五十年遠忌記念に発行。

⑤ 『聖のみあと―法然上人ご遺跡五十話集』絵本山知恩院布教師会、昭和四十七年七月。浄土開宗八百年記念に発行。

⑦ 『元祖法然上人霊蹟巡拝の栞』浄土宗絵本山知恩院、昭和四十九年二月。浄土開宗八百年記念に発行。⑤の改訂版。

⑧ 『法然上人二十五御霊場』絵本山知恩院、昭和四十九年一月。駐堀喜孝画伯の絵による二十五霊場案内記。

⑨ 『元祖円光大師法然上人二十五霊場めぐり』絵本山知恩院吉水講繪本部、昭和五十八年十一月。法然上人御誕生八百五十年慶讃企画として発行。

以上のように、これらのほとんどが法然上人の遠忌記念等、記念行事の一貫として発行されたものであることがわかる。尚、諸本についての詳細は、拙稿、藤堂恭俊博士古稀記念出版『浄土宗典籍研究』資料編『円光大師廿五箇所案内記』の翻刻及び諸本校異、論文編「法然上人遺跡第十一番に関する諸問題」を参照されたい。

法然の念声は一論

——とくに成立背景について——

永井隆 正

法然は『選択集』第三念仏往生本願編において、「念声は一論」を展開している。法然はその論証の思想材として、『観経』下下品、『大集経』及びその助釈として、懐感の『群疑論』の文章を依用している。このなか『大集経』の引用文は『群疑論』からの孫引きである。このように見れば、法然が「念声是

「一論」を構成する思想材は、『観経』下下品の文と、『群疑論』を主とし、それに善導の釈がふまえられていると考えられる。しかし、法然が「念声は一論」を導き出した思想材はこれらのものだけであろうか。少し検討を加えてみる。

法然が「念声は一論」を構成する思想材として依用した『大集経』を含む『群疑論』の文章は、既に源信の『往生要集』大文第五助念方法第二修行相貌のなかにおいて注目されているものである。それは「念仏三昧為唯心念、為亦口唱」という問いに対する答えとして、『摩訶止観』の「或唱念俱運、或先念後唱、或先唱後念、唱念相繼無_レ休息時、声声念念唯在阿弥陀_二」の文章が示された後に、第二の答えとして、『選択集』に引用された『群疑論』の文章の前後が増加したものが示されているのである。この『往生要集』の文章は、法然が「念声は一論」を導き出すための論拠となっておりと推定されるのである。即ち、『往生要集』に示される「念仏三昧為唯心念、為亦口唱」という問いは、『選択集』に示される「経云三十念、釈云三十声。念声之義如何」という問いと対比して考えてみることは不可能なことであろうか。どちらも心念(念)と口唱(声)との問題を提出しているのである。もし、この前提をふまえて、『往生要集』と『選択集』の解答部分の対比を試みると、法然の「念声は一論」の論理構成は、直接『群疑論』からではなく、『群疑論』を含む『往生要集』から示唆を受けていることが分るのである。以下、二点の問題を提起しておきたい。

第一に、『往生要集』と『選択集』において、『群疑論』

を依用する質的な立場の違いと、引用文の長短の違いはあるものの、両者は『群疑論』によって、心念(念)と口唱(声)との問題を解決しようとしている点で基本的には一致しているのである。即ち、『観経』下下品、『大集経』さらには懐感の助釈という基本的な構成が、『往生要集』の『群疑論』引用文から示唆を受け、『選択集』の「念声は一論」を構成したと考えられる。

第二に、法然が「念声は一論」で主張しようとしたことは、単に「念」と「声」との一致を導き出すことだけではなく、「念」と「声」との関わりをも問題としていたことが、『往生要集』の問い、および答えに引用される『摩訶止観』の文章から推定することができるのである。即ち、『選択集』には「念声之義如何。答。声念是一。(中略)声即是念、念則是声」(廬山寺本)という文章表現が見られることである。この表現には「念」と「声」との先後問題が考えられた跡が見られる。この表現は、「唱念俱運」、「先念後唱」、「先唱後念」と「摩訶止観」が「心念」と「口唱」との関係が三者並列的に示したのを受けて、三者のどれが念仏実践として最上であるかを端的に示したものと受けとることができる。さらに法然は三者並列的に示された「心念」と「口唱」との関係を、「声即是念、念則是声」の表現に替えることによって、口唱(声)を先にして、心念(念)を生成し、その生成した心念(念)を基に、さらに新しい口唱(声)を生成してくるという、「念」と「声」との連続的な生成関係を「念声は一論」のなかに含めたと考えられるの

である。さらにこの生成の構造は『往生要集』には見られ、『選択集』においては直接浮び上っては来なかつた「念仏三昧」の問題も、「念声は一論」から導き出せる可能性を示しているようにも思われるのである。

法然における逆・謗の救いの問題

浅井成海

一

浄土教において人間をどうみるか、私をどうみるかは、最も大きな主題の一つである。

法然は、自らを「十悪の法然房、愚痴の法然房」と告白し、五濁悪世の末法においては、持戒・破戒さえもなく、ただひら凡夫のためおこしたまう本願である、と人間の凡夫性を徹底して、掘りさげている。

しかしその人間観には、幅があり、法滅の時は、悪邪無信のさかりなる衆生のみであるから、今は末法のはじめであり、今の衆生の方がすぐれていると説くのである。悪業ふかしく云えども未だ五逆を造らずとも説くのである。従って法然の人間観において悪人こそ救いの目あてであるというような悪人正機の考え方があったか否か、諸説の分かれるところである。いま十八願文の「唯除五逆誹謗正法」をどうみるかというところは、悪人正機説と深くかわると言えよう。

二

『選択集』二門章は、冒頭に『安樂集』を引いて、末法の世においては、浄土の一門のみ通入すべき道であることを示すが、末法五濁の世において、機根劣れる者の救いは、浄土願生の道であることを説く。「本願章」では選択本願の念仏は、勝・易の二徳を有することを述べるが、特に易徳を示す中で、平等の慈悲に催され、貧窮困乏の類、愚鈍下智の者、少聞少見の輩、破戒無戒の人のために称名一行が選択されたことをあきらかにしている。誰でも修めやすい行であることを説く、勝・易の二義がよく相いまって念仏を選択された仏意が知られるのである。この点について『無量寿経釈』では、仏の慈悲は、平等であることを説いて、実に詳細に誰でも行であることを述べるのである。諸宗の名を列挙して、それぞれ諸宗の高僧は、往生出来てもその他の人は、往生不可となる。さらに具体的に布施を本願とすれば、戒日ひとり往生が可能であるが、一切貧窮の人は救くわれないと以下順次、具体的に述べている。いかに易徳を述べるについて力をつくしているかが知られるのである。また『無量寿経釈』『選択集』いずれも『五会法事讃』を引き、破戒、罪根深きものを瓦礫とあらわし、金に変成することを示す。阿弥陀仏の平等の慈悲は、瓦礫の如き人々の救いを目ざし、別願建立の意があることを示すのである。「本願章」等で説かれる人間観は、悪人の救いをすでに内にふくんでいるのである。

ところで法然は、十八願文を引いても「唯除五逆誹謗正法」

の文を引かない。また善導が「散善義」下々品の釈におよんで、五逆罪の救いを説いているが、これも引証しない。『観經釈』の下々品釈下では、当然引かれるべき、善導の抑止・撰取の意をあらわす文を引かず、空海の『顯密二教論』の中『六波羅密經』の文を引いている。陀羅尼の法門は、逆・謗・闍提の重罪もよく滅すると述べる文である。この文のあと、法然が私釈を加えて、念仏によって五逆罪のよく滅罪されることを説く。これはまた『選択集』第十一讚嘆念仏章に引かれるところである。極悪最下の者に、極善最上の法を説くとして、『顯密二教論』の後に五逆罪の救いを述べている。善導の解釈を充分承知の上で、上述の如き述べ方をしている。法然の念仏を誹謗する人々があり、次第に大きな批判の高まりとなる中で謗法罪はおかすべきではない、念仏批判は、謗法罪となるという立場より「唯除の文」は、引用されなかつたと言えよう。『選択集』の結びが、破法を避けるために、壁底に埋めてほしいと述べている。法然の教法には、すでに悪人の救いという内容をふくみつつ、五逆罪の救いを説き、謗法罪には言及しない、むしろ謗法罪は抑止されるべきであり、もし己造の者は撰取されるとみた善導の解釈は、かえって人々に誤解を招ねくとみたのではなからうか。「唯除の文」に留意しつつこれを引かぬのである。

法然門下のスキャンダル

林 淳

法然を指導者に仰ぐ専修念仏宗は、建永二年、嘉祿三年の二度の法難を体験したが、そのたびに怪しげな女犯のスキャンダルが囁かれ、念仏僧の破戒のイメージが定着した。朝廷が念仏宗停止に踏みきらざるをえなかったのは、念仏僧の破戒を黙認できなかったからとも考えられる。表面的には、念仏宗停止は破戒僧の処罰という形をとった。建永の法難では、後鳥羽院の寵愛する女房が法然門下の住蓮・安業の別時念仏に参加し出家するという事件があつたとされる。そのことに噂が付着して、法難の一因となつた。嘉祿の法難のときは、叡山衆徒が念仏僧を庇護する貴族を責め、念仏僧の逮捕を要求したが、女院や女房の邸内に養われている念仏僧も少なくなかつたらしい。「天下女房恥辱歟」とまで評された。念仏宗に破戒のキャンペーンを張つたのは、旧仏教寺院の衆徒たちであつたことは疑いのないことで、女犯や密通のスキャンダルは、旧仏教側からたえず供給されていたと考えられる。しかし念仏僧と貴族の女房が親密な関係にあつたことも事実であつた。なぜ念仏僧と貴族の女房は親密になりえたのかという設問は可能であらう。本稿では、貴族の女房が念仏宗に接近するきっかけを明らかにしたい。鎌倉時代初頭の九条家の仏事をみていくことで、先の設問

への答を準備することにした。

平安末鎌倉初頭の時代の変化は、貴族社会を根底から揺りうごかし、その構造を大きく変えることになった。平安時代を通じて抗争や対立をくりかえしながらも一系を保ってきた摂録の家は、保元の乱をへて、兼実とその兄弟の時代になるとついに三家の分立となった。武家勢力の台頭とともに、近衛家、松殿家、九条家が分立して、摂関の官職をめぐる競争あうことになった。九条兼実を柱に同腹の兄弟、夫人の親族、さらに兼実の子女によって、九条家は成りたっていた。分立した三家は各々に経済的基盤となる家領の獲得を競っていたが、九条家にあつては忠通の室の宗子「故北政所」が残した最勝金剛院領が重要な家領であった。九条家の家領は、故北政所→皇嘉門院→兼実→宣秋門院という順に譲渡されていた。九条家の忌日供養をみみると、故北政所の供養が最大の規模で六十年以上にわたった行事であった。九月十五日に始まる故北政所の忌日供養は、皇嘉門院による懺法としておこなわれ、兼実も参列していたが、養和一（一一八一）年に皇嘉門院が死去すると、兼実とその夫人が懺法を引き受けた。夫人の死去したあと、兼実の娘宣秋門院が出家し懺法を経統させ、寛喜一（一一二九）年までおこなっていたことが確認できる。建久六（一一九六）年の懺法のとぎに、法然門下の明禪が招請されており、法然門下との関連も感じられる。九条家の恒例懺法の事例を検討すると、つぎの三点を指摘できると思われる。

(一) 家領・家産をのこした先祖の供養は、その正統な相続者

によって祭祀さるべきという觀念が「家」意識の成立とともに顕在化したのではないか。

(二) 忌日供養において、女性の果たず祭祀者の役割は大きく、とくに女院は仏事の執行者として重大な役割を果たした。

(三) 藤原宗子の忌日供養にみられるように、夫方の「家」の方で供養されるようになった。

ここであげた事例のみならず、この時代の記録をみると、女院がさかんに仏事に参加・執行していることがわかる。嘉禄の法難のときの「念仏者余寛交名」において、宣秋門院・宣陽門院の関係者に養われていた念仏者の名があげられている。鎌倉初頃において、念仏僧と貴族の女房が接近することは、仏事における女性祭祀の拡大という社会的状況において可能であったと考えられる。

親鸞における懺悔（さんげ）と悲歎述懐

——田辺哲学に對比して——

田 辺 正 英

親鸞においては、懺悔については余り多く触れられていない。その多くは廻心懺悔の形であって、懺悔滅罪の自力的な行業としてはほとんど考えられていない。しかし悲歎述懐は、親鸞においては、二種一具の深信の一つ、懺の深信に相応する形において、体験的に、感情的にも強く表白されている。

一方『懺悔道としての哲学』において、田辺元博士は、懺悔こそが、親鸞の思想の中核であり、「懺悔なきところにおいては、自己の救済はありえない」ものとする。懺悔においては否定転換が、絶対無の絶対媒介において、否定から肯定への歩みを成立させる他力的な哲学として考察されるのである。

そのような形で展開される『懺悔道としての哲学』と、親鸞によって捉えられた懺悔さらには悲歎述懐が、果して田辺博士のいうごときものに相応しているかどうか。田辺博士は大胆にも、「それゆえに懺悔道こそまさに浄土真宗の立宗の根本であるといわれねばならぬ」(『全集9』)と断定されるが、親鸞の立場は、田辺博士が自己の悲痛なる体験と思索を通して捉えた懺悔道に合致するものであるかどうかが問われねばならない。

親鸞は『教行信証・化身土巻』において、三願転入の論理を展開するが、その中に懺悔を説き、善導大師の『往生礼讃』を引用して、三品の懺悔が、仏願に随順することと別ではないことを捉えた。具体的には晩年八十歳を過ぎてから書いた「悲歎述懐讃」において、仏智によって照らされるところに起って来る悲歎述懐であることを如実に示している。

それゆえに親鸞の懺悔は、仏智の不思議によって発起された懺悔であって、ただ罪を自己において自覚的に悔いることとは大いに異っているのである。「仏智うたがう罪深し、この心おもいしるならば、くゆる心をむねとして、仏智の不思議たのむべし」(『疑惑和讃』)に見られるごとく、仏智に照らされて知られて来る懺悔であり、悲歎述懐である。さらに「無慚無愧の

この身にて、まことのころはなけれども、弥陀廻向の御名なければ功德は十分にみちたもう」(『悲歎述懐讃』)にいわれるごとく、仏智に照らされた懺悔は、親鸞においては、むしろ受身的な慚愧として、ゆるぎない信心に支えられたものとしてのみいわれることになる。

親鸞はこれを、「慶しき哉」「悲しき哉」「誠なるかな」のいわゆる三哉によって表白した。この三つは互に矛盾するものではあるが、信心においては一つのものとして統合されているのである。それが「自然法爾の事」(『御消息』)や『自然法爾章』となつて表白されているのである。

さてかかる親鸞の信仰において捉えられた歓喜や悲歎が、田辺元博士の懺悔道においては、いわゆる入信の構造として捉えられるに至つた。そのために懺悔が、救済成立の重要な契機として浮び上つて来る。ここでは信仰は、入信の前後関係として捉えられ、二種一具の深信としては捉えられていない。この点が、親鸞と田辺元博士の懺悔や悲歎述懐の捉え方の分岐点となっているのである。

ここから田辺博士は「自己が悪の自覚なく懺悔なきところには救済はありえないのである」とするが、必ずしも信心獲得の真宗の様態においては、罪障の徹底的自覚を条件とし、必須とするものではない。

その点に関しては、西田幾多郎博士の「懺悔ばかりの世界は道徳の世界で宗教の世界ではありませぬ」とする田辺博士への批判や、「神によって救済されているからこそ、その光によつ

てみずからの心の暗黒が気づかされるのである」(鈴木享氏)が出て来る。また中山延二博士の「懺悔道としての哲学は、入信の構造の解明の哲学としての意味をもつが、往生浄土の因となる信心の解明ではない」と批判して、宗教的信仰と哲学的懺悔の相違を指摘するのである。

本山義と当麻曼茶羅

伊藤 正順

伝証空撰『当麻曼陀羅註記』(以下『註記』と省略)は、一四二七年前後以降にまとめられたと考えられている¹⁾。しかし、証空滅後およそ一八〇年間は、当麻曼茶羅に関する伝承が全くなかったわけではない。証空門下の初期の諸師たちは、化前序を序分義の最後に織られていること、散善顕行縁・定善示観縁の凶相・経文は顕られていないこと、華座観には三尊を織らないで花座ばかりが織られていること、雑想観の三尊が同じ大きさに織られていることなど、とくに当麻曼茶羅の三方の縁を引合いに出して『観経疏』を註釈している²⁾。

さて、『註記』の特徴は、①散善顕行縁・定善示観縁には経文は織られていないが、凶相が職られ詳しい説明がなされていること、②中台は玄義分に配当され八重に分けて説明がなされていること、③定散・念仏・来迎を代表とする事相名目が使用されていることなどがあげられよう。今回は、この点に注目し

て本山義と当麻曼茶羅との関連について言及したい。

最初に、①については、証空の初期の門下の著述には、散善顕行縁・定善示観縁の凶相・銘文は織られていないと解釈している³⁾。ところが、本山義康空示道の『序分義康永鈔』には、「光台還りて見を許すと云へば、頓は十六観の説なり。是れ聞見一体の謂れなり。この謂れを曼陀羅に織る時、示観縁に三尊を織りたるなり。(中略)されば一代皆開顕生浄土門の発起にて、如来の臨化は偏に極悪の凡夫のために有る事、今の示観に顕れたり。西山上人仰せられたる事なるに、曼陀羅にこの謂れをひしと織り顕したるなり」とあり、定善示観縁の説相を重視し、定善示観縁に三尊が織られていると解釈されている。このように、本山義にいたって、定善示観縁の解釈は変遷がみられる。

次に、②については、証空の初期の門下の著述には、中台について嵯峨義道観証慧の『当麻曼陀羅縁起』には「中央は極楽の依正二報即ち是れ十六観の境なり」とあるのみで、詳しい説明がない。ところが、本山義仁空実導の『西山上人縁起』には、「さればこの一鋪の曼陀羅は全く彼の善導大師観經玄義疏四卷の文をうつしおえられたるなり」とあり、中台を八重に分ける解釈は示されていないものの、中台を玄義分に配当する説明がみられることに注目したい⁴⁾。

又、③については、証空の初期の門下の著述には、事相名目は全く使用されておらず、恐らく『曼陀羅秘口訣秘抄』が最初であると思われる。しかし、本山義康空示道の『顕揚浄

土鈔』の末尾にある善光寺如来の靈告の記事には注目すべき内容が示されている。これには、「浄土宗とは云わず、諸宗をこそ宗とは云え、是れをば浄土門と云うなり。諸宗みな最後には彼の門に入るゆえなり。(中略)一念の信心をいたせば如来と衆生と一身なり。一身なるが故に来るとは云う。かくよく心得ぬれば、聊もおこたらず時々刻々約束すること唯この事にあり。行往坐臥の我が身また念仏なり。(中略)如来の約束正しきが故に衆生一念の信心を發す。(中略)如来と衆生と一身なるが故に來迎と云うなり」とある。この中に示される諸宗を同義語の定散に置き換えれば、定散・念仏・來迎の事相名目となるわけで、この事相名目の胚芽がみられるのではなからうか。

以上、本山義と当麻曼荼羅の関連について述べた。

註

- (1) 河原由雄著「当麻曼荼羅縁起の成立とその周辺」(『日本絵巻物大成』24所収)、拙稿「当麻曼陀羅註記」の成立年代に関する研究——融榮上人撰・竜大本・曼陀羅秘口訣秘記との対応をめぐって——(『仏教学研究』第44号所収)参照。

(2) この点については、昭和63年度西山禅林学会席において研究発表した。

(3) 『当麻曼陀羅縁起』(西山教義研究)第3輯8頁、『玄義分六角鈔』(『西山全書』第5巻305頁b)、『序分義私記』(『西山全書』別巻第7・25頁)など参照。

(4) 『西山全書』第8巻68頁a—69頁b。

(5) 『西山教義研究』第3輯5頁。

(6) 『国文東方仏教叢書』第5巻345頁。

(7) 中台を玄義分に配当する記述は『序分義六角鈔』(『西山全書』第5巻331頁b)にもみられる。

(8) 『西山禅林学報』第4号附録40頁。

六字名号の象徴性について

徳 永 道 雄

一

中観の二諦説は、もとは教説というものの位置付け、すなわち勝義空を直説に指し示す言説の意味を明らかにし、戲論との弁別をつけるものとして理解された。言説一般すなわち戲論と無差別の言説を指して方便世俗諦と呼んだのではない。不可言説の勝義空に直接する教説をもって方便世俗諦とするのである。このことは「中論」帰敬序に、「八不にして戲論寂滅せる縁起をよく説示した」として、正覚者釈尊を讃えることによつて竜樹が指摘している。

教説が不可言の勝義を指示するものであることは親鸞も承知しており、『教行信証』化身土巻に、『大智度論』の語と義の關係を月を指す指と月そのものの關係にたとえる一節を引用していることで明らかである。戲論とは明確に一線を画すべきものである教説は、方便世俗諦としてそのまま勝義に直接するもの

であることを、この譬喩は教えてくれる。しかし、教説はあくまでも言説の領域に属するものであること、したがって勝義そのものではあり得ないことはいうまでもない。

二

以上の意味において、教説が勝義空という月を指し示す指、すなわち一種の象徴であることはわかるが、親鸞における六字名号ははたしてこれと同一の平面上で論じ得るであろうか。つまり、六字名号は究極的実在を指し示す、あるいはそれに同化するための方便または手段にすぎないのであるか。六字名号が究極的実在の象徴、あるいはその名号を称える称名行がそれに到達するための手段としてとらえられるならば、親鸞の信も念仏も全くそのダイナミズムを欠いてしまうであろう。

親鸞における二諦思想は、その原点ともいえるべき教説をめぐって二諦という意味を離れて、実在そのものにかかわる二諦説というほかはない。名号が実在の言語的象徴であり、称名がそこに到達するための手段であるという一般的な解釈を離れて、名号あるいは称名が宗教的実存そのものであるという観点に立たぬ限り、親鸞の名号論は意味をなさぬ。

三

親鸞の二諦説は曇鸞のそれを継承している。曇鸞において二諦は実在の二重構造とでも言うべき真理を明らかにするものであった。不可言説の勝義とそれを指し示す教説という二諦の一般的理解を遠く離れて、曇鸞は不可言説の勝義が方便世俗諦となつて自らをあらわにしたと言う。このことは法性法身と方便

法身の由生由出つまり不二不異なる性格を強調したことによつても知られる。これによつて、阿弥陀仏およびその浄土は勝義空を指し示す方便の教説としてではなく、実在のそのものの価値をさえもつに到る。曇鸞が「仮名」と呼ぶところのものは、方便の教説というような意味ではなく、五念門の行において実在そのものが自らをあらわにした様態を指すのである。

四

「この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのりたまひて、无尋のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふ……」³³ という『一念多念文意』の叙述は、まさしく『論註』の「仮名」そのものを法蔵し弥陀について語っているのであつて、実在の単なる言語的表現というようなものではない。「この如来を方便法身とはまふすなり、方便とまふすはかたちをあらわし御なをしめして衆生にしらしめたまふをまうすなり³⁴」に見える「方便」は、通説とは方向を逆にして、真如そのものが弥陀およびその浄土として、つまり「仮名」として、自らを顕現せしめた様態であることを明かしている。名号とはまさにそういう方便法身すなわち「仮名」のエッセンスとしてとらえられるべきものである。³⁵ 『無量寿経』の体を名号とするという親鸞の理解は、この経に見られる一切の言語的表現は、「仮名」のエッセンスであるところの名号を基盤としてはじめて成立するということに違いない。さて、この名号を象徴と呼ぶ場合、それがその象徴の意味を真に全うするのは、つまり象徴が incarnate するのは、行者の

信・念仏においてであつて、それを親鸞は「行の一念」・「信の一念」と表現したのである。

注

(1) 拙論「仮名有について—曇鸞から親鸞へ—」(浄土教の研究、昭和五十七年九月) 参照。

(2)(3) 『一念多念文意』真宗聖教全書二の616頁。

(3) 『教行信証』教巻、真宗聖教全書二の3頁。

親鸞における「愚」の問題について

門脇 健

親鸞の思想の難解さは、自業自得の因果律を無視しているところにある。それは、親鸞の永遠の新しさと言つてもよい。その「新しさ」を「愚か」という概念を中世世界に探ることによつて明らかにしたい。

愚か者が幸福になる、という話は中世には昔話という形で既に広まっていた。花咲翁さんに代表される「正直翁さん」が幸せになって、「メダタシ、メダタシ」で終る話である。そこでは、愚かであっても「まじめに働いていればいつもいいことあるもんだ」という因果律が働いていた。同じように、仏教においても懈怠(モノグサ)をいましめ、精進(マメヤカサ)を強調するという傾向があつた。マメヤカに仏道修業すること、或いは愚かであってもマメヤカに念仏申すことが、悟り・往生へ

の道であつた。

しかし、親鸞においてはマメヤカなること、精進の強調は見られない。むしろ、人間を「懈怠のころのみ」(『唯信抄文意』)と規定してしまふ。そして、愚かなる我が身を悲しむのである。カナシとは中世では物質的・精神的に何か欠如していることに対応したことはであるが、ここでは人間のうちに往生への因を形成する能力(マメヤカサ)が欠如していることを指し示すことばであつた。故に、親鸞は人間を超越した力、絶対他力、つまりかしき力に頼ることになつたのである。つまり、そこにはいわば他業自得の因果律、つまり「よこさま」(非業の)の救いが成立したのではある。

この時、この悲を媒介として転換がきわめて大胆な転換であつたことに注意すべきであろう。懈怠という仏教世界においても、あるいは民話世界においても徹底して忌避されてきた悪徳を、親鸞は人間の、自分自身の事実として見つめたのである。

このような大胆さは、室町時代に登場する『ものぐさ太郎』の世界を準備するものであつた。ものぐさで、愚かで、悪い自分を生き抜き、と同時にその限界を悲しむ時、幸福にあずかるというものぐさ太郎というヒーローを生み出した中世を生きた人の大胆さを準備するものであつた。

そして、その大胆さを保障するのが、人間を超越したところから、愚かな人間を包みこむかしき力であつた。従つて、自らを悲しむことは、同時にそのような超越的力に包まれる喜びの表明でもあつたのである。自分の限界を知ることが、逆に自

分を超えた力に包まれるという喜びの中に生きることであつたのである。故に、親鸞は一方では非常につましく、一方では非常に大胆である、ということになるのである。そのつましやかな態度は、例えば自分の知は決して智とは書かなかつたその著述態度や、決して「弥陀の本願信ずべし」とは言わなかつたところに見てとれよう。また、愚かる我が身を弥陀のものうきことのない大悲に包まれて生きる喜びは、「弥陀の本願信ずべし」との夢告をその日付、そして時刻まで記して和讃に報告していることからもうかがい知れよう。

親鸞や『ものぐさ太郎』を創り上げた人々にとつては、「愚かであるけども」という論理は存在しなかつた、「愚かであるからこそ」その愚かな人間を超えたかしこき力によつて救われるのである。蓮如の『御文』に見える「あなかしこ、あなかしこ」ということばには、そのような愚か者の喜びが表現されているのではないだろうか。

親鸞における〈聖道の慈悲〉と

〈浄土の慈悲〉

菊 藤 明 道

『歎異抄』には、「慈悲に聖道・浄土のかはりめあり。聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり。しかれども、おもふがごとくたすけとぐるこゝろ、きはめてありが

たし。浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏に成りて、大慈大悲心をもつて、おもふがごとく衆生を利益するをいふべきなり。今生に、いかにいとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし。しかれば、念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心にて候ふべきと云々。」と述べられる。

周知の通り、仏道においては知恵（般若）の開覚と慈悲の実践が重視される。特に慈悲行は大乗菩薩道の中核をなす利他行として重視され、衆生縁（小悲）・法縁（中悲）・無縁（大悲）と空思想をもつて深化される。

わが国においても、慈悲行を実践した仏教者がいた。聖徳太子、行基、最澄、空海、空也、永観、叡尊、忍性など、特に貧病者に対して慈悲行を実践している。

ところで、生涯民衆の中にあつて、彼等を同朋として生きた親鸞は、民衆の苦悩に心を傷めながら（惠信尼消息に見える衆生利益のための三部経千部読誦の試みなど）慈善行を行なわず、念仏者として自信教人信を貫くのである。親鸞は現実生活における慈悲行を全く否定したのであろうか。

最晩年の消息によれば、「いまごせんのはは」や「即生房」の困窮生活を案じ、常陸の国の門弟へ、彼等にあわれみをかけてその生活の援助を懇請している。また、親鸞自身、その生活を門弟の援助によつて支えられ、それに対し常に感謝していたことも消息の示す通りである。聖道の慈悲を否定的に説いた親鸞が、現実生活の上で聖道の慈悲とみなされる行為を門弟たちに

懇請しているのである。これをどのように考えればよいのか。

先の『歎異抄』では、聖道の慈悲を人間の力の限界性の面から否定的に説いている。しかし、より本質的には、『和讃』に示されるように、自己の無真实性において、真の慈悲行はなし得ないと自覚したのである。「小慈小悲もなき身にて、有情利益は思ふまじ。如来の願船いまさずば、苦海をいかでかわたるべき」―まことなるころなき身―「虚仮不実」の身において、真実の慈悲行はなし得ないとするのである。かくて、淨土の慈悲として還相回向を語るのである。

聖道の慈悲の否定、それは慈悲行そのものの否定ではなく、人間存在そのものの無真实性において、慈悲行が真の慈悲行になり得ないこと、そこには自己愛、煩惱のまとわりついた不純の心が存在することを見抜いたのである。かくて、親鸞において、慈悲行は、常に如来から衆生へなされる行として語られる。阿弥陀如来の回向に転意されて示されるのである。他力回向の眞実信心を願作仏心・度衆生心・大菩提心・大慈悲心と示し、常行大悲の益あらしめられるとするのである。

慈悲行が「なすべし」と人間に迫って来るとき、それは必然的に固定化され、形式化され、権威として人間を拘束する。為し得る者となし得ざる者との差別性をはらむ。そうした人間を拘束するものを―それがたとえ善や賢や精進や慈悲行であっても―人間を抑圧し、疎外するものとして徹底的に否定す

る。如来回向の眞実信心にめざめしめられ、自然法爾として開かれる自在無碍の生こそ最も豊かな生と考えたのである。親鸞は決して現実生活における人間の援助関係（利他）を否定しているのではない。同朋・同行者として、世の安穩を願い、自然になされる対他援助行為はこれを認めているのである。しかし、それは「なすべし」と権威的に迫ってくる時、それは否定される。決して「なさねばならない」と硬直化する思考であってはならない。柔軟で自由で多様な人間精神の本来的在り方を開く自然法爾の倫理である。二項対立やヒエラルキーを構成せしめるツリー型思考ではなく、柔軟で自由にのびるリゾーム（根茎）型思考とでも言えようか。その裏に空の哲学が深く存在していることは言うまでもない。

親鸞の往還二種回向に関する一考察

繼 弘 信

親鸞の中心的教學課題である「往還二種回向」の考察を目的として後代の注釈書を読む場合、その二種回向に関する了解が二通り存在することに気付く。第一は「如来回向によって、衆生に成就する往生淨土（自利）、還來穢國度人天（利他）の二相である。」という了解であり、第二は「信心の根拠である如来の回向自体に往還二種の相がある。」という了解である。そのような後代の了解の分裂は、親鸞自身の遺した文献の表現自

体にその原泉を見ることができると。それが、

「安楽浄土にいたるひと 五濁悪世にかへりては 釈迦牟尼
仏のごとくにて 利益衆生はきわもなし」(『浄土和讃』)

「弥陀の回向成就して 往相還相ふたつなり これらの回向
によりてこそ 心行ともにえしむなれ」(『高僧和讃』)

といった二通りの文章表現である。

親鸞の二種回向に関する二通りの表現の存在は何を意味するのであろうか。親鸞が二種回向という教法的命題を語る時、そこに語られる内容は、一生涯単一の事柄であったのだらうか。親鸞の教学の特質を振り返ってみると、それは、ある教義体系の構築をその主目的とするものではなく、むしろ教義体系を用いて、何らかの人間の課題を解き明かすことにある。したがって二種回向と言えども、その語られる箇所がいかなる課題を解こうとしているかという点こそが問題なのである。

およそ文章表現は、広くはその時代背景、狭くはそこに予想される読者の性質や著者自身の課題的関心の有り様等の多様の制約を受けている。その制約によって、諸文献の表現に微妙な差異が生じるはむしろ当然と言えるし、それ故、親鸞における二種回向を語る際にも、どの文献に現われた二種回向か、あるいは、どの文献の二種回向をもって親鸞のそれであるとするのかという検討が必要となる。

私には親鸞教学において、「往還二種回向」という命題で表わされる内容は、一生涯単一不変ではなく最低二通りあって、親鸞の年齢によって、二種回向の内容そのものが、換言すれば

二種回向をもって主張する課題が、変化しているように思える。親鸞はその晩年に、便同弥勒・諸仏等同・自然法爾等の思想とともに二種回向を強調するのであるが、その二種回向はそれ以前の二種回向と同じ内容ではない。二種回向を語る文献(『三経往生文類』『如来二種回向文』『入出二門偈』『正像末和讃』)を見ると、いずれも善鸞義絶事件の前後に書写、再治されており、二種回向に関する記述自体が変化している。その再治箇所を比較検討してみると、私には親鸞における二種回向観が推移しているように思える。それが、前述の「衆生の往還二種相」から「如来回向の往還二種相」への推移である。

「如来回向の二種相」とは、還相回向を、如来回向に成就する、衆生の往生浄土の後の還来穢国ではなく、如来自身の還来穢国として自己の眼前にある師教の恩徳を仰ぐという了解である。自己の師を往生の後に還来穢国した浄土の菩薩と見れば、二つの説も一見、一つの教学体系の二面であるが、還相の主体である浄土の菩薩を、往生の未来に成就するものとしてでなく、如来自身の還相応化身にまで根源化しているのである。

このような推移が生じた背景を考える時、私は善鸞事件の存在を思わずにいられない。親鸞自身の日記が存在しない限り推測の域を出ないのであるが、前述の文献がいずれも善鸞事件と平行して書写、再治されたという点や、事件の後、「弥陀の本願信ずべし」(『正像末和讃』夢告讃)との師法然の仰せを夢告に蒙った喜びを語っている点などから、今現在に自身を発遣する師教の恩徳を仰いで、その根源の意味を推究した結果が、こ

の如来回向の二種相という二種回向観であると、私には考えられるのである。

『教行信証』真仏土巻における

法身の位置づけについて

遠山 諦虔

親鸞は『教行信証』真仏土巻に真の仏・土は報身・報土であることを、善導の「コレ報ニシテ化ニ非ズ」（観經疎玄義分）の文によって証している。これによると、善導は通途の三身観という法報・応化の形式に捉われず、まず報と化を弁立し、さらに『撰大乘論』の訳語法から報と応の二語は同一意味であることを例証し、これらを「眼目の異名ナリ」として、語にのみ拘泥した見方を斥けている。「果ヲ以テ因ニ応ズ。故ニ名テ報トス」とされ、報・応の二語にはむしろ本質的な意味差はないと解せられるのである。この背景には、淨影寺慧遠をはじめ当時の聖道諸家の三身観があり、そこで『観無量寿經』の阿弥陀仏とその国土が応身・応土と解されたことに対する激しい善導の反撥姿勢があったことは言うまでもない。善導にとつて、そもそも仏とは酬因成果身のほかに別体はなく、報身・応身はもとより、三身はすべて酬因成果身としての報身を本体として、その化用を弁別したものである。すなわち、「体ヲ剋シテ論ゼバ、スベテ化ニ帰シテ撰ス」とされるのである。

ところで、仏の三身をこのようにすべて酬因成果身としての報身の化用と見るとき、法身もまた当然その化用と考えられねばならないのであるが、法身といえは無相の本体と考えられるから、それ自体はどこまでも有相化されないものである。そこで出てくる一つの考え方は法身と報身を合一させて真身とし、応・化身に対置することであるが、善導が敢えてこれに反対するのは、そこで実は報身は靜的理仏として衆生から引き離され、その結果、衆生の往きうるところは応身・応土のほかにないとする考え方を生ぜしめたと思たからであろう。そこで善導は報身を法身に合一させることを厳しく斥け、徹底して酬因成果という仏の本源的活動性を強調して、三身をその化用と見るに至ったと思われる。この意味において法身もまた報身の化用と言える。これは頗る思い切った断定のようであるが、その積明には『大般若波羅密多經』如化品が引用されている。ここで躡きの石となるのは、報身を一切の生滅変化から乖離した常住身と執ずることにあるから、一切如化の所説によつて一旦徹底して「報ニシテ化ニ非ズ」の言にまつる非化の固定化が否定されるのである。如化・非化を分別することは、新発意の菩薩が徹底した如化の所説によつてニヒリズムに陥ることを防ぐための方便でもある。如化・非化ともにそれを固執し固定化することさえなければ等しく真理であり、「誑相无キ涅槃」の実現である。善導の報身はこれを示すものであり、この意味において報身は相即的に法身と一なるものとも言えるであろう。

このように見ると、善導の報身観には理論的には天台の事理

相即論に通ずるものもあるであろうが、善導にとつてはそれを理論的に完成させることよりも、仏の本願との出遇いという体験の事実を生ずることによって報身を捉えることが何よりも主眼目であったのである。それはもはや既成の三身の枠に納まるようなものではなく、三身はむしろその化用と見られたのである。

このような善導の浄土門的体験の立場を踏えつつ、親鸞はさらに報・化の相即論的展開をも意図した。『教行信証』証巻には、「然レバ弥陀如来ハ如ヨリ来生シテ、報応化種々ノ身ヲ示現シタマフ」とあり、善導における報身は相即的に真如の法身と同じであることが明示され、そこから報・応・化の化用が示現されると説かれている。また、その報仏土は真実の仏土として方便の仏土と相即的に連関し、ただ応化身土と対置されるのみならず、それに固有の意義あらしめることが示される。すなわち、「方便化身土巻」において、応・化身土もまた仮なるものとして願海に包まれるのである。「真仮ミナコレ大悲ノ願海ニ酬報」するものであり、この意味で報身は真仮の相対を展開するとともに、その相対をも包越する法身と一なるものである。

至誠心の構造 (2)

宮田正深

親鸞は『愚禿鈔』の中で善導の至誠心積の積の心と觀經の至

誠心の經の心を受け止めながら、「一者至誠心、イ、チ、シ、ン、ニ、シ、テ、至者真、ニ、シ、テ、誠者実、ニ、シ、テ、即真実也。」と押えている。ということは善導の自己告白的に確認された至誠心積が、何故真実を二つに分け、しかもそれがどういふ意味を持つのかということとは、善導大師の言葉を読む限りに於ては尚明瞭にならないのである。ここから親鸞の真実に対する新たな了解が生まれてくるのである。即ち返り点、送りがあるをもって読み換えていくことによって、自利と利他の厳密な確認を自利を自力の真実、利他を他力の真実として分析していき、そして自力の真実、他力の真実を浄土の真実、聖道の真実という言葉にまで具体化するのである。その意味からも至誠心の積を「即真実也」と押えたということは、同じことを同語反復したのではなく、『信巻』に「真実者即是如来、如来者即是真実」と語るように、真実イコール如来である。すると「至者真、誠者実」という善導の積の基本的な了解は如来を明らかにする以外の何物でもないのである。しかもその如来は単に何処かに他在する如来ではなくして、自己の存在の根源に、自己の存在の内実^ニに真実として実動している如来を明らかにすることが実は至誠心の教えであり積義なのである。だから至誠と真実がイコールではなくて、至誠という実践を潜って人間に於ける不真実が明らかになった時、始めて人間は真実に出会うのであって、人間が真実であることを肯定するのではない。「必須」と要請する当為としての意味が親鸞によって「モチイル」と頷かれた時、一切衆生の全生生活的事柄である認識も実践も共に生きていること全体が「須^ス真実心中作^ニ」ことが、

人間にとって自然になるのである。つまり一切衆生はどんな在り方をしていようと本来から如来内存在として生きているのである。その時、何故不実なる自己が如来の真実心中に生きていくことが可能であるのかという問いが、新しくそこに生まれ出てくるのである。それはこれから如来に会うという問いではなくて、何故不実なる自己が如来の真実心中にあつたんだろうかと、その理由を根源に帰って問う時、非常に大きな問題確認が親鸞によって見出されてくるのである。つまり善導の場合に於ては、真実になるかと悪戦苦闘して遂に自己自身が不実を知らしめられることによって、その不実が真実心中に接せられていたという深い驚きをもって如来に出会つたという形をとって語られてきたものが、親鸞に於てはその領きをさらに自己の中で明確に確認していった時、問いはもう一つ底の方へ深まっていくことによつて、何故不実なる存在が真実なる如来の心の中に往住坐臥生きていくことができるのであろうかという問いに変わるのである。この問いを「凡所レ施ト為ス趣求ト亦皆真実。」という一句で親鸞は答えているのである。即ち趣求とは如来の問題ではなくして衆生の事実である。所謂、人間存在が絶望に向つて行く以外に行きようのなかつた存在が、絶望の果てに実は人間存在全体が趣求ということを根拠として生きている存在だということを示したのである。だから人間は絶望に向つて生きているのではなくて、むしろ絶望的な形を教えられるということの根底に最も能動的な自己を見出さずにおれないのである。つまり人間は命終る時まで限りなく浄土へ向つて歩きつづ

けている存在なのである。ここに人間の根源的な能動性が見出されてくるのである。この「所レ施」という読み方の所に回向という思想が出てくるのである。従つて如来の回向の内に始めて人間は涅槃に至る存在を賜わることができるのである。これらの全ての働きが如来、即ち真実なる如来の働きの所にあるのである。その回向という事柄を具体的事実の中で見開かしてくる一つの大きな契機を親鸞に与えてくれたものが、他ならぬ善導の三心積、就中、至誠心の積であつた。

『御伝鈔』にみる布教の特色

新保 哲

親鸞が中央とも離れ、関東の辺境未開地で二十年の念仏布教の歳月を過ごし、『教行信証』の一大教義の大ききあげたことは、それなりの理由がある。

一には、稲田という地が念仏布教に適していたこと。また一方で、近くに鹿島神社があり、そこには笠間時朝が奉納した『宋版一切教』があつた。それからして親鸞は、自由に閲覧書の機会に恵まれたという推察があつた。

二には、雪深い越後の国と違い、関東の地は氣候が温暖で、冬を除けば布教するには脚を気軽に運び易かつた。

三には、布教の対象となる農民自体の性格が、總体的に神仏を信仰する気持が篤く、また人間性がいたつて純粹純朴だつた。

以上のように地域性、気候、農民感情が念仏布教を容易にさせた要因となっていると考察される。特に三については、念仏信者の階層構成員が問題となる。それについては大部分が農民百姓と、あとは僅かの武士であった。また、親鸞の教説が関東の農村で急速に広まる要因には、第一に長野の善光寺如来の阿弥陀如来信仰がこの地に根付き浸透していたことが有効に作用していると考えられる。しかしそうはいっても、もともと常陸は、旧仏教や神道に加うるに、修験道の盛んな土地である。

従って、それらの既成宗教が簡単に親鸞の二、三年の滞在の間で、専修念仏が各農民層に信仰され「燎原の火の如く」ひろがって行ったとは毛頭想像できない。だが、それは関東滞在長期の二十年の間には、次第／＼に信者が膨張し倍増していったことは容易に推察できる。その数字は詳しくは『親鸞聖人門侶交名牒』が明らかに語ってくれている。

次に、念仏布教で最も重要な問題点は、その動機づけとなる根本精神が何かという点に絞られる。それは親鸞においては、正に「自信教人信」の態度であった。

親鸞は寛喜三（一二三二）年、関東の上野国佐貫において、しばらくこの地に滞在を考えて、『三部経』を千部誦誦しようとして「衆生利益」の大願をおこそうとした。一説には当時諸国は炎早に見舞われ、『吾妻鏡』には「初雨の御祈を行」なつたと著すことから推察して、親鸞は祈雨のための「三部経」千部誦誦を思い立ったとみる者もいるが、動機はともあれ、結果的に「難行」を試みたことには違いない。それは「本願念仏」の真

宗の教えに返した行為であった。つまり念仏信心の誤りを犯したことになる。

しかし、「自ら信じ、人にも教えて信じさせることが、仏恩報謝と信じつつも、何の不足があつて、一途に経を誦もうとするのか」という反省に依つて、思い返して中断することができた。そのような万感胸を打つような宗教的決断の出来事の過中から、改めて見出したものは、自信教人信の重大な念仏布教の使命であった。四十二歳のこの事件の年を契機に、親鸞は常陸国稲田の草庵を拠点にして、一層布教活動を展開して行く道程が窺える。

一方、覚如は、親鸞滅後、他力本願の教えを繁昌させたものは、第一に諸国にちらばっている、残された弟子たちの一筋の念力に依るとする。第二に、その繁昌のもとおいを尋ねてみると、ひとえに親鸞聖人の御徳であるとして、覚如上人は、寸分たがわず本願にかなつた御教えを実践した聖人の御徳に帰せしめてゐる。さらに親鸞在世中の御徳につづいて、亡くなつた後にまでもつづく聖人の御徳を取り上げ強調している。「報恩講式」では、文学的趣興を凝らし「聖人の御徳によって教化されたものはおびただしく、それらの人たちはみなゆたかな心をもつて円満な暮しをたてた。男女、貴賤、在家・出家を問はずさまざまな人たちが、聖人の御徳をしたってさながら盛んな市へ人が集まつてくるように集まり、風にうちなびく草のようにその徳をこうむつたものである」と記述している。

浄土教徒の社会的実践(2)

——真宗における信仰と教学の三つのタイプ——

菱木政晴

*テーマの意味

真宗の教学と信仰を三つに分類するのは、親鸞以来のさまざまな教学を網羅的に分類するのではなく、現時点の課題であるところの、今後めざされるべき「社会的な諸課題が直接に信仰と教学の課題となる運動」の方法論の構築を目標としている。そのため、これまでの、あるいは、今流布している信仰と教学を客観的にとらえ直すことが必要となるが、それを封建教学と近代教学の二つに大別する。

*分類

- (A) 封建教学——江戸時代に成立・流布していたと思われる訓詁学的な教学と帰属帰一を強調する妙好人的信仰。その性格は「權威依存」というところにある。キー・ワードは、死後の浄土、あるいは、実体としての地獄・極楽。
- (B) 近代教学——清沢満之(一八六三—一九〇四)に代表される自覚・自証・実験を重んじる実在的な信仰と教学。また、実証的な近代歴史学、仏教文献学を背景とする客観的な教学研究。その性格は、自覚・自証・実験及び実証ということ。キー・ワードは、仏を凡夫、あるいは、如来と自

己。

- (C) 解放教学——今後めざされるべき社会が信仰の課題となる運動と教学。その性格は、批判ということにある。キー・ワードは、浄土と穢土。

厳密な時代区分は目的としないが、一応、A・Bの分れ目は一八七〇年代から一九〇〇年代頃(天皇制近代国家の確立期)、現在はBの終りと考える。ただし、Cへの展望は、一九五〇年代から、いくつかの契機をもって現在に及んでいる(戦後の民主化、平和運動の展開期)。

*課題

I、A↓Bについて

- ① Aは、自己の実存に無縁な仏、極楽という特徴をもつ。信仰の確認は、貴人の保証であり、貴人への自己同一化を主とする。封建的な身分制度に適合した信仰。

- ② Bは、權威ではなく、内面に根拠を持つ。いわゆる極楽より、「如来と自己」が焦点となる。

- ③ 実証的研究による非神話化。

- ④ ②③の未統一。

II、B↓Cの展開のための要因

- ① 金子大栄『浄土の觀念』(一九二五)とそれによる、いわゆる「異安心」問題の重要性(ブルジョア門徒の意識、浄土は現実の国家の基礎か批判原理か)。

- ② 主体的・実存的傾向と、客観的・歴史学的な傾向との総合。解放の神学に見られる「抑圧される側からの視点」の

確認、すなわち、「いし・かわら・つぶてなるわれら」の視点の確認。

③ それらを踏まえた新しい教学運動の構築。

Ⅲ、B↓Cの展開をはばむ要因

① 「真俗二諦」論的な宗教の不可侵の領域の設定。Bによる「権威に左右されない不可侵の内面の領域」の設定は、かえってこれを強めた。結果的に、権威や権力に疑問を持たない、現状容認の信仰を確立。

② 外道と内観道の誤った理解（「外を批判する」のは外道という理解）。外の権威に屈伏し自己だけの思いにこもるのが外道である。とすれば、仏道、内観道は、「現状を容認する自己の内面批判と外の改革に向かう生き方」ととらえかえされるはず。

③ 「三願転入」の解釈とそれによる伝統的な教相判釈が自らの信仰の立場を無反省にした。

一遍聖の浄土観

石岡 信一

一遍の宗教は、いうまでもなく日本浄土教の一流を組む教えであって、阿弥陀仏を主仏と仰ぎ、浄土往生を願求する他力の信仰である。しかし、浄土教の各門流にあっては、主仏を同じくしながらも、主仏の性格や依界である極楽浄土について、必

ずしも同一の立場ではない。特に依界としての浄土に關しては、指方立相を明確にし、しかも、感覺の対象として、具体的に位置づけけた、相対的な浄土と解されるものや、具体的に方を定めぬ、娑婆即寂光土の相即思想に關連した娑婆即浄土とする己心の浄土、さらには、前二者を併存させた浄土等、様様の浄土がある。

ところで、今回は一遍の説く浄土は如何なるものであったか、また、如何なる浄土観にうらづけられた浄土であったかについて、『語録』に記されている浄土を通して検討考察し、窺つてみることにする。

① はやく万事をなげ捨て、一心に弥陀を憑たもつ、南無阿弥陀仏と息たゆる。是ぞおもひの限なる。此時極樂世界より弥陀・觀音・大勢至、無数恒沙の大聖衆、行者の前に顯現し、一時に御手を授つ、来迎引接たれ給ふ、即ち金蓮台にのり、仏の後にしたがひて、須臾の間を經る程に、安養浄土に往生す。

② 安養界に到ては、穢国に還りて濟度せん。

③ 万の衆生を伴なひて、はやく浄土にいたるべし。

④ 須臾に聖衆来迎したまへ、仏の願力に乗じて極樂に往生せん。

⑤ 南無阿弥陀仏となへて、わが心のなくなるのを、臨終正念といふ、此時、仏の来迎に預て、極樂に往生するを、念仏往生といふなり。

⑥ 厭離穢土欣求浄土のこころざしあらん人は、わが機の信

不信、淨不淨、(略)南無阿弥陀仏となへて、息たえ命をはらん時、必聖衆の來迎に預て、無生法忍にかなふべきなり。是を念仏往生といふなり。

- ① 厭離穢土欣求淨土のこゝろざしを深くして、息たえ命終らんを喜び、聖衆の來迎を期して弥陀の名号をとなへ、無生法忍にかなふべきなり。

- ② 淨土は他力の行なれば、身命を仏に歸して命つきてのち仏性を証す。

- ③ 無我無人の南無阿弥陀仏に歸しぬれば、擧げべき人もなく、くだるべき我もなし。此道理を、大經には、「住空無相無願三昧」といひ、或は「通達諸法性一切空無我、専求淨仏土、必定如是利」と説給へり。

- ④ 極楽はこれ空無我の淨土なるが故に、善導和尚は「畢竟逍遙離有無」と曰へり。往生人を説には「皆受自然虚無之身無極之体」。

- ⑤ 極楽は無我の土なるが故に、我執をもては往生せず、名号をもて往生すべきなり。

- ⑥ 他力称名の行者は、此身はしばらく穢土に有といへども、心はすでに往生を遂て淨土にあり。

- ⑦ 極楽は無我真実の土なれば、自力我執の善をもては、またく生ずべからず、唯弘願の一行をもて往生を得べし。凡夫の意樂をもては生ずべからず。

- ⑧ 淨土を立るは、欣慕の意を生じ、願往生の心をすゝめんが為なり。欣慕の意をすゝむる事は所詮、称名のためなり。

り。しかれば深心の釈には、「使人欣慕」といふなり、淨土のめでたき有様をきくに付て、願往生の心は寤るべきなり。此心がおこりぬれば、かならず名号は称せらるゝなり。

- ⑨ 極楽の依正二報は万法の形なり。來迎の仏体も万善圓滿の仏なり。往生する機も亦万善なり。万善の外に十方衆生のなり。「一坐無移亦不動」とは、念仏三昧すなはち弥陀なり。彼此往來なし。「無來無去不可思議不可得」の法なり。いかにも來迎の姿は万善の法なり。

- ⑩ 「從是西方過十万億仏土」といふ事、実は十万億の里數を過るにはあらず。衆生の妄執のへだてをさすなり。善導の釈に、妄執に約して、「過十万億」と云。実には里數を過る事なし。故に經には「阿弥陀仏去此不遠」と説り。衆生の心をさらずといふ意なり。凡大乘の仏法は心の外に別の法なし。たゞし聖道は万法一心とならひ、淨土は万法南無阿弥陀仏と成ずるなり。万法は無始本無の心徳なり。

- ⑪ 菩提心論には「遇_レ後_レ遺_レ於_レ彼岸法已_レ捨_レこと、極楽も指方立相の分は、法已_レ捨の分なるべし。

- ⑫ 名号酬因の功德に約する時は、十界の差別なく、娑婆の衆生までも極楽の正報につらなるなり。妄分に約する時は、淨穢も各別なり。生仏も差別するなり。

以上が『語録』にみられる一遍の淨土に關しての代表的な表現であり、この表現をみただけで、一遍の淨土觀のおおよそを窺い知る事が出来るが、便宜上④⑤⑥⑦⑧の引用文を、

- ① 娑婆に相對する莊嚴淨土、④⑤⑥⑦⑧

- ② 臨終後の無心の浄土、㊦㊧㊨㊩
 - ③ 無我真実の土、㊪㊫㊬㊭
 - ④ 己心の浄土、㊮
 - ⑤ 浄土の莊嚴理由、㊯㊰㊱㊲
 - ⑥ 不可思議の法（万法）、㊳
- に分類することが出来る。この分類によっても明らかかなように、一遍は一応指方立相の浄土を容認しながらも、真の浄土は、無我空なる真実の土とするもので、感覺的に莊嚴された。具体性のある相對の浄土は、衆生に称名をすすめるために、仮りに設定された浄土で、衆生の称名が成立すれば捨てざるべきであるとするもので、一遍の浄土は無我空なる真実の世界そのものであった。託何は『条々行儀法則』で「指方立相は異熟未破の間也」とし、一遍の浄土について、初心には色相莊嚴の浄土を説くが、その本体は寂光浄土に等しい蓮華藏世界であるとし、さらに、『器朴論』で、指方立相の浄土を迹門とし、真の浄土は本門の無辺の浄土であると説いている。
- 以上一遍の浄土観は、表面的には指方立相の浄土を説きながら、真の浄土は、本覺思想にうらづけられた無我空の浄土であり、娑婆即寂光土や己心の浄土を思わせる浄土観と解せよう。そして、それはまた念仏の世界であった。

「一遍上人參禪説」の再検討

岡本貞雄

となふれば仏もわれもなかりけり

南無阿弥陀仏の声ばかりして

となふれば仏もわれもなかりけり

南無阿弥陀仏なむあみだ仏

『一遍上人語録』に記されているこの二首に代表される。一遍上人の法燈國師心地覚心禪師への參禪説は、過去に於て、禪と念仏の関係を説くにあたってよく依用されてきた。特に禪宗関係からのものが多いようである。

しかし、数年前より、この和歌による一遍の參禪説は誤りであるという説が出された。その根拠として「となふれば仏もわれもなかりけり南無阿弥陀仏の声ばかりして」という和歌が、遊行六代一鎮の作であるという資料をあげ、それによって「覚心への一遍の參禪は全く虚構にすぎない」この參禪説は「黙照坐禪を最上とする禪宗の徒から、高声念仏の時宗に対する『からかい』『ひやかし』から生まれた『そら物語』である」と結ばれている。確かに、一遍、覚心両者の最も信頼されるべき資料である『一遍聖絵』にも『鷲峰開山法燈円明國師行実年譜』にも、両者相見については全く著されていないし、和歌が一鎮

の作であるという資料内容は十分に検討されるべきものである。参禅内容としての和歌は果たして史実といえるかどうか疑がわしいことは、資料的に認め得るにしても、一遍の覚心への参禅が否定し得るのであろうか。『一遍聖絵』に著されている、一遍の行実や思想を見ていくうえで、状況的にいって、覚心の存在に目をつむることができるのであろうか。覚心の一遍に対する影響は大きなものがあつたのではなからうか。それを認めない限り、一遍の思想の重要な部分について、解釈を誤まらせる可能性が出てくる。

一遍参禅説の問題は、和歌の解釈やその事実関係についてのみにあるのではなく、それよりも、何故一遍が『一遍聖絵』に記されているが如き、日本宗教史上特筆されるべき行実を残し得たか、その思想を探っていくうえで問題とされるべきなのである。そのことを無視して参禅説を否定してしまつてはならない。仮に和歌が一遍のものでなく一鎮のものであつたとしても、一遍の和歌として、また覚心への参禅の内容として今日まで伝えてこられたか。これは偏に、一遍の有する禅思想がずばぬけたものであつたことに他ならない。けつして一遍は、時宗の祖のみにとどまるべき人物ではない。禅宗の祖師としても、十分にその存在を主張し得るのであつて、参禅説の真意をとり違えないでいただきたいものである。一遍は捨聖とよばれ、その徹底した生涯は禅宗の徒からも追慕されていることは言をまたない。一遍ほどの行実は「放下着」を錦旗とする禅宗にあつても行ない難いものであり、一遍の参禅説をもつて、彼を祖と

する時宗を敬うことはあれ、ひやかすことなどあり得ないことである。一遍も覚心も共に認め得る人物であるからこそ、この参禅説が現代にまで伝承されてきたのであつて、そのことから参禅説を肯定的に見ていきたいと思う。たとえ内容が否定されたとしても、『一遍聖絵』に著されている一遍の行実のうち、一遍が、善光寺を重視する部分、高野山を経て、熊野へ向かい、それを転機としている部分などについては、覚心と何らかの関係があつたと、積極的に推定してよいし、『播州法語集』に出てくる覚心についての記述は、覚心の年譜に見られる語とよく一致している。又『元享釈書』覚心伝に記されている「詣熊野者取路鷲峰、必志礼謁」の語や、『一遍聖絵』に登場する、一遍の師匠「聖達」と同名の人物が『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』に「師旧識聖達禅人」と記されていることなども、一遍と覚心の間交流があつたことをうかがわせるものと言い得よう。思想的には「六十万入頌」や「六字無生頌」など、一遍の頌は禅思想に影響されていると思われ、このことから、参禅説は否定されるべきでないと思われる。(註は省略)

高範撰『成唯識論訓読記』と

『成唯識論口伝鈔』の特殊性

城 福 雅 伸

『成唯識論訓読記』(再治本によれば四九、卷五〇帖、以下

『訓読記』と『成唯識論口伝鈔』(原本によれば、一〇巻九帖、以下「口伝鈔」)はその重要性にもかかわらず今まで殆ど顧みられる事はなかった。僅かに深浦正文博士や結城令開博士等がこれらに着目されて若干の言及、或は参照等をされているが卓見といえよう。しかしながらこれら自体についての独立した論文は皆無といつてよく、恐らく本稿が最初のものとなろう。そのため本稿は小稿ではあるが「訓読記」と「口伝鈔」の特異性を検討し、もつてその重要性を明らかにするものである。

『訓読記』と『口伝鈔』が今まで顧みられなかった理由は、これらが写本としてのみ伝わった事もある(私の場合も六年前に写本を見出し得た事が研究の論となつてゐる)。或は撰者である高範(一六五五—一七二三)も余り知られていないのかもしれない。しかし法相宗の伝燈を受けつぐ生抜き(まき)の大学僧は恐らく高範をもつて最後となるのである。そのような高範の手になる『成唯識論』の註釈が『訓読記』と『口伝鈔』である。事実両書以降はこれに匹敵する『成唯識論』註釈の大著は法相宗から出現しなかつたのである。いわば日本法相宗千三百年の歴史における『成唯識論』の註釈の最後の一大雄著と言つても過言ではない。このように『訓読記』と『口伝鈔』は日本唯識思想上極めて重要な位置を占める典籍であることを再認識する必要がある。

『訓読記』と『口伝鈔』は、『成唯識論』の科段を記した『成唯識論科』(二巻)をまわせ三部をもつて一組となるという他に類を見ない特異な形式をとる。しかし特に密接な関係がある

のは『訓読記』と『口伝鈔』であり、相互に参照すべく鈔出されている。鈔出時期も特異なもので高範は流浪中を逆難とし、その時期的余裕を利用したというのである。

『訓読記』は会本の如く各典籍を引用し、高範の私案や伝来の解釈を添えて非常に詳しく註釈を施している。『訓読記』の兵書によれば初学者のために編纂した旨が記され、高範の教学復興への願ひが窺われる。『口伝鈔』はその名の如く口伝や秘授を記したとされ貴重なものであるが、内容には口伝らしき解釈の他に典籍の引用も多く見られ、これによつていかなる典籍が口伝の如く重視されていたかが窺われる。

『訓読記』は『成唯識論』の註釈であるから、『述記』三箇疏の引用や日本唯識の代表的大著である『同学鈔』が引用されていることは首肯できるが、その他に他に余り引用を見ない如理の『義演』や光胤の『唯識論問書』(以下『光記』)が極めて多用されていることは注目値する。私案や口伝等をもつての解釈と見られる「意云」以外の詳しい註釈の殆んどは『義演』や『光記』に依つてゐるとして過言ではない。この傾向は『口伝鈔』にも見られる。つまり『口伝鈔』は口伝を記したとされる事から『光記』や『義演』は口伝に匹敵する程尊重すべき解釈、或は理解し易い解釈として認識されていたものと考えられる。実際『同学鈔』等にはみられない細やかな教学の解釈が『義演』や『光記』を依用している『訓読記』や『口伝鈔』に見られるのである。

さらに良遍の『真心要決』(以下『要決』)が引用されている

事も特筆に値しよう。たとえば高範は、『真理鈔』の奥書の私記に「要決」等によつて法相の深意が始めて理解し得たと記しているが、これに相当する「要決」の一文を『訓読記』に引用し、法相宗の意はこの点にある旨を記している。良遍の教学は伝統教学と異るといわれるが、高範はこれを理解しやすしい優れたものと尊生し『訓読記』と『口伝鈔』に依用しているのである。ここに高範や『訓読記』・『口伝鈔』の特徴の一つがあらわれているといえよう。基弁は良遍の影響を受けたと言われるが、彼の祖父師たる高範はすでに良遍に着目していたのである。また『訓読記』には貞慶の『尋見鈔』の引用や『榮尊聞書』・『口伝鈔』には『伝通要録』もみられる。これらを縦横に駆使し、綿密で整理された註釈を施しているのである。

以上の事から『訓読記』と『口伝鈔』は『尋見鈔』・『同学鈔』等や口伝秘授といった日本唯識の長い伝統の生みだした教学、『義演』という鎌倉期の典籍には余り引用されない資料、『光記』という討論形式をふくむ自由な発想の解釈、特異といわれる良遍の解釈、そして高範の私案という、いわば法相宗の歴史の象徴的なものの集約ともいえる典籍といえよう。すなわち『訓読記』と『口伝鈔』は日本唯識の到達した『成唯識論』解釈の最高峰を示す極めて貴重かつ重量な典籍といえるのである(詳しくは別の機会に譲る)。

註

(1) 『訓読記』→薬師寺(原本四二巻・再治本四九巻、以上直筆) 竜谷(再治本の写四九巻五〇冊・三〇冊)、『口

伝鈔』→薬師寺(原本一〇巻九帖直筆)、竜谷(一〇巻九帖・一〇巻四帖以上写)、『成唯識論科』→薬師寺原本直筆、但、現在薬師寺全茂院書店整理中の為薬師寺茂本は揮賢不可のものある故写本で補う。

(2) 結城令聞「江戸時代に於ける諸宗の唯識講学と其の学風(『日本仏教の歴史と理念』)。

(3) 良遍の思想等については山崎慶輝、北畠典生両学者の諸著、諸論文を参考にされたい。

(4) 山崎慶輝「近世の唯識教学(一)→基弁の『大乘五種姓玄論』を中心として」(竜谷大学論集第三九八号)。

※貴重な資料の揮賢を許して頂いた薬師寺様に心より御礼申し上げます。

第八部 会

日蓮における八幡信仰について

笠井正弘

(1) 蒙古襲来期における宗教情況

——源平合戦と鎌倉初期との対比——

(i) 現世の価値付けの変化

鎌倉初期の念仏宗が現世逃避的性格を持っていたのに対し、蒙古襲来時の新興の仏教諸宗は、念仏宗を含めて現世の価値付けが高まっている。

(ii) 新興仏教諸派の神祇への態度

法念の念仏宗の神祇への消極的な態度に比して、蒙古襲来時の真言律宗、時宗、法華宗は、積極的な態度を取っている。又念仏宗諸派にもこの態度がみられる。時宗、法華宗では強い統制力を持った共同体の形成（呪術の否定傾向が見られる）。

(2) 日蓮の信仰と八幡

① 出自について

- (i) 鎌倉幕府の隆元、安房国長狭郡東条郷の生まれ。ここに源頼朝によって天照大神の御厨があった。
- (ii) 天台宗山門系のデマゴグとして鎌倉で活躍、最澄の

② 神祇信仰
信仰への後期を叫んだ（密教的特徴＋鎮護国家的特徴）。

(i) 現世、特に國家に平安をもたらす力を神祇が持つているとみなしており、それが善神捨国論の根拠となる（念仏排撃）。天照大神と八幡大菩薩とが権力に合法性を与えることみなしている。

(ii) 蒙古襲来を善神の治罰とみなす。神祇も聖なる秩序へ従うべきだと主張（強い倫理規定をもった共同体形成）。
(iii) 日蓮の八幡神への意味付け——当時の八幡神信仰をベースにしている。

④ 国土の守護神。⑤ 仏教徒の守護神。⑥ 各称は八幡大菩薩。⑦ 応神天皇。⑧ 久遠実成釈尊（一般には阿弥陀と同一視されていた）。⑨ 「正直」という人格神（天照大神には慈悲という人格が付与されている）。⑩ 大軍を動かす神。

(iv) 日蓮の専持法華信仰形成後の世界像の中での八幡神。
⑪ 法華経信仰者の守護神。⑫ 正直という性格故に捨国。
⑬ 蒙古王に命令して軍を日本にさし向ける。⑭ 宇佐から石清水に移り、やがて鎌倉鶴岡に鎮座した。しかし今や天上に去った（八幡宮炎上はその証拠）。⑮ 血縁原理からの自由の確立（八幡神の人格神性格付）。

本発表は、『宇佐神官の研究』（竹内理三博士編、宇佐神官刊）へ寄稿した「蒙古襲来期の仏教系新宗教運動における神祇信仰について——日蓮の八幡信仰を中心に——」を要約したものである。

金綱集の検討

—抄出の当体義抄について—

中條 曉 秀

金綱集は六老僧の一人である身延二祖日向（一二五三—一三一四）が、日蓮晩年の身延山での講義を聴聞し、自ら見聞するところにしたがって、諸宗破立の大綱を記述するために、広く経論の金言を援引して、「華嚴宗見聞」・「真言宗見聞」等々と名づけ、総括して金綱集と題されたものである。法華経の立場から、各宗の特徵的教義を掲げ、それを破打することが主眼で、古来身延門流の秘書として尊重された著述である。現在身延三世日進・同四世日善の写本が身延山に蔵されている。

その金綱集には日蓮遺文と共通する文がかなり散見される。

例えば『法華真言勝劣事』・『真言見聞』が金綱集の「真言宗見聞」と『本門戒体抄』が金綱集の「小乗三宗見聞」と、それぞれ全面的に共通する（なおこれら三遺文は金綱集を底本として成った遺文である）。さらに定遺統篇所収の『真言宗見聞』の約八割、曾て身延山に存した『祈禱抄』の後半部分、『聖密房御書』（身延曾存）の中程約九百字が金綱集と共通する。その他、類似乃至小部分共通のものは数多く存している。

ところで、金綱集全十四卷（宗全所収）を通覧して喫驚することは、一に第七「禪見聞」の末に〈当体蓮華事〉が、二に第

十三「理具之事」中に〈隨縁真如不變真如事〉の項がたてられていることである。真如隨縁論については惜き、当体蓮華について一言する。

すなわち、有為の方法を押えて、凡てを妙法蓮華の当体以外ならないと絶対開会する思想に、当体蓮華の名目を与えたのは中古天台であって、『法華玄義』の蓮華釈中という当体蓮華の意とは相違する。したがって、中古天台義風の当体蓮華を説示する『当体義抄』の成立については、古来真偽の論が喧しかったところである。

そして、特に興味深いことは、この金綱集「禪見聞」の〈当体蓮華事〉中から、最蓮房あて御書十二篇の一つで、とかく真偽に賢諱のある『当体義抄』（文永十年・の朝本）に、その抄出が見られることである。抄土部分の逐一の対照は紙幅の都合で控えるが、定遺の七五七頁〜七五九頁と金綱集十四卷の三四四頁・三四五頁・三四六頁〜三四七頁の間に、類似文・同一の文・共通する経論積が見られ、かつ中古天台義風の当体蓮華が展開されているということである。なお一言添えるが、両者が援引する経論積を具に検すると、両者共通の引用経論積の中、三点が典拠不明である。その三点の中の一点、すなわち『大強精進経』の文（定遺七五八頁・七五九頁と金綱集三四七頁見）であるが、かかる経文の典拠不明なるを以て扶老日好は、『当体義抄』偽撰説の一つの根拠としている。

とすると、真偽問題はともかく、日蓮は已にこれらの法門は承知で、弟子達に講義をなされていたものと推測されるのであ

る。ただし、〈当体蓮華事〉は「法華經之事」（金綱集第十の上・下）の部に属する法門ではなく、ただ「禪見聞」中の一細目にすぎぬことに注意すべきであろう。所詮、日蓮教学の正系のものではなく、傍系に位置するものであろう。

また、金綱集は信頼するに足る書であるからといって、金綱集からの抄出のある『当体義抄』を真撰視することは出来ない。が、金綱集の文が、『当体義抄』の原型となったであろうとの想像を、否定することは出来まい。いわば金綱集底本系の遺文の一つと見て差し支えなからう。なお、

(1) 『昭和定本日蓮聖人遺文』は定遺、『日蓮宗々学全書』は宗全、とそれぞれ略称した。

(2) 注は省略した。

中世日蓮教団における末寺支配の一形態

糸 久 宝 賢

近世以降、徳川幕府の宗教政策は、本末帳の書き上げ提出・触れ頭制度の整備・寺院法度の制定という形で具体化されていったといわれている。日蓮教団においては、こうした教団再編成によって各門流の独立性は薄らぎ、併せて隆盛してきた檀林内の学園形成によって従来の師弟関係の変化・本山貫主の就任系脈の変化という現象が現れてくる。こうした中において、本寺末寺の関係はどのように変化したのか、という点について、

前年の当学会の研究発表において京都本法寺蔵「末寺住持之制法」を資料として検討を加え、本末関係については、質的变化はともあれ、末端の教団組織は、旧門流のそれを概ね継承していったこと、貫主権よりも組織としての本寺権が強調されるようになっていったこと、末寺住持が就任の際本寺に継ぎ目登山することが義務づけられていたこと、等を指摘した。本発表はこれらの成果を継承しつつ、本寺の末寺支配という問題を、中世から近世への継承と変化という面から取り上げ、池上門流本寺（鎌倉妙本寺・池上本門寺）と上総夷隅地方の末寺との関係を事例として小考を加えたい。

池上門流の勢力範囲は主に関東近隣であったが、上総夷隅地方はそうした勢力圏のなかでも特に関係の強い地域であった。

この夷隅地方における拠点寺院は行川妙泉寺・大野光福寺の二箇寺であり、「伊北の両寺」と称され、「国本寺」として末寺の統制にあたっていた。本寺は直接末寺を統括せずこの「伊北の両寺」を経由していたようである。具体的な形態については中世から近世にかけて本寺の貫主から下された掟書き・法度等の文言によって伺うことができるが、それらを一瞥すると、次のような点が指摘できる。まず、中世においては、概ね夷隅の二寺を護持すること、聖日の行事を励行し、参詣を怠らないこと、行事については役銭を抛出すること、といったことが項目となっており、二箇寺を中心とした末寺の役割やありようを定めている。しかし、談義資格の本寺掌握に見られるように、教学権は本寺にあることが明示されている。また、この二箇寺は

開山者が勲功多大であったために、聖日の参詣を本寺に代わって受けることもできたが、それすらも、あくまで本寺の代行としてのもので、二箇寺に参詣しないものは本寺に参詣しなければならなかったのであり、最終決定権は本寺にあったのである。このような中世における夷隅地方の末寺支配の形態は、近世にいたってより組織的に強化されてゆく。

二箇寺が聖日の参詣を本寺に代わって受けていたことは、近世にいたっても変わらなかったが、その位置づけは「国本寺たることは相違有るべからざるもの也、尤も国本寺と号するは本山目代の義也」と明示されるにいたっている。この他、中世と異なる定めとして貫主交代・継ぎ目の登山が義務づけられていることが挙げられ、次いで、聖人号・色衣の許可権が本寺にあり、本寺内では色衣を着用してはならないという、本寺と二箇寺との寺格の峻別が計られている。また、新規の願い上げについて二箇寺の独断を許さない、という条項があり、新義別立を禁止したものと見えよう。これは、談義の資格を本寺が掌握することを明示したことを更に強化したものであろう。このように、近世と中世の末寺支配の性格には質的変化が見られるところであるが、こうした形態による本寺の支配権を具体化する組織の原型は、新たな寺格が色衣の免許によって規定されたもの聖日の参詣を本寺に代わって受けることが認められていたことに伺われるように、中世的なそれを継承したものであった、と考えられるのである。

中川日史の「立正運動」

中濃 教 篤

願本法華宗管長本多日生没後、その影響を受けた妹尾義郎と中川日史が、それぞれに運動を起こしたことに興味を覚える。ただ両者の根本的違いは、妹尾が本多流の日蓮理解を批判的に受けとめたのに対し、中川のそれは、本多流日蓮解釈を一応も二応も踏襲しているということである。妹尾はそうした立場から新興仏教青年同盟を昭和六年四月に結成し、中川は翌昭和七年一月に立正運動を発足させた。

だが、そのいづれにも当時の国内、国際情勢が反映していることは論をまたない。昭和六年といえは、満州事変勃発の年であり、翌年の上海事件と続く、いわゆる十五戦争、中国侵略戦争へ突入する年であり、反宗教運動が盛んになる年にあたっている。また、日蓮宗を中心に「勅額」が「降賜」され、国策に沿った思想善導運動に各派がいちだんと組み込まれ、いらい戦勝祈願、国禱会などが盛大に行われ、中国侵略戦争に加担協力して行く時期にあたっている。そこで立正運動の「宣言」は、「政治的に、経済的に、思想的に、そしてあらゆる社会の全景、全生活の上に、不安と、不満と、焦燥と苦悶と、如法の闡が、おほひ被さっている実状をどう解釈したらよいか。われ等の運動は、ここから始まる。国土の光は人類の魂から発する」

と述べ、今こそ日蓮の三大誓願が適切な大警策だと断じている。そのもとで、目的として、「日蓮主義を奉じ、立正安国、王仏冥合の理想実現」をかかげている。この「宣言」には、当時流行した演歌「酒は涙かため息か」のもつ不安感に通ずるものが感ぜられるであろう。ところで昭和八年三月に機関誌「立正運動」(季刊)が創刊されるが、この雑誌は、他の仏教団体のそれと一味違い、長谷川伸、本山荻舟、土師清二らの流行作家が誌賓として登場していることや、「立正俳壇」が設けられるなど、文芸誌的傾向を有している。それでは、この立正運動の指導理念とは何かについて、「立正運動」誌「創刊の辞」に見るとしよう。そこでは、「我等が絶対的指導者と仰ぐ日蓮聖人の歴史は、釈尊の教ゆる法華経の思想を把握し、一乗開会の精神をもって国民を教導し、一仏主義を移して一王主義を確立し、国体の精華と天皇の神聖を闡明し、全人類の帰命すべき王仏冥合の一大徳教を我が大日本帝国に樹立した」ことの実践にあるとされている。これは中川が「開月鈔提要」でつぎのように述べていることに通ずる。「日蓮聖人は二乗作仏(人身論)久遠実成(仏陀論)を以て諸経の勝劣を定む。かく仏陀論と人身論の二つは仏教が宗教としての二大教義であるが、暫くこの二つに仮りに前後をつけるならば、人身論よりもより大切なものは仏陀論であります。今、日本国家に例をとるならば、御皇室のことを研究するのが仏陀論に相当し、国民のことを研究するのが人身論に相当する」というのがそれである。この背景には、本多日生の「三教一体、三教融合」論がある。その三教統

一とは、「仏教は宗教を論じて余蘊なく、儒教は倫理を語って洵に優れたものであり、国家の大事を語るには神道に過ぎたものはない」(中川稿)「教化運動に生師を偲ぶ」(立正運動「十二年三月号)というのである。したがって、中川らの社会運動の目標は、国家中心主義、三教統一主義、釈尊一仏主義の提唱にあるとされている。こうして、信仰生活の第一義が釈尊への帰命、道徳生活の第一義が天皇への渴仰とされながら、それが、究極的に融合すると説かれることによって、大日本帝国への限りなき従順が説教されることになる。それはとりもなおさず、日本軍国主義のアジア侵略戦争への協力となつて行く。だからこそ、中川らの「立正運動」に小笠原長生、佐藤鉄太郎、四天王延孝らの将軍が本多日生の影響とも相まって、積極的支援を惜しまなかつたのだといえる。このように考察してみると、本多、中川らの国家神道へ学問的な批判の欠如こそ、田中智学と同様に、日蓮の思想をファシズムへと近づける大きな原因の一つをなしていることを痛感せずにおれない。

注

(1) 畏くも我が御皇室は、私達八千万の国民にとつて(恰もこれと同じ)親しい関係に立たせられてゐるのであります。即ち、陛下と国民との間は、義は君臣、情は父子、礼は師弟の關係にあるのであります。この陛下の三徳を形を以て表はされたので御皇室に伝はつてゐる三種の神器であります。……玉は温仁の徳、即ち、慈愛を表はし、鏡は知(人)格の知、即ち、教化の徳を表はし、

劍は決断の勇、即ち權威の徳を表はすものであるといはれてるのであります。鏡と玉と劍・權威と教化と慈愛、即ち主・師・親の三徳を一つに遊ばされたる陛下の御徳、これを御稜威と申上ぐるのであります。

(2) 「立正運動」昭和十年一月号 巻頭言

すべてのものを金に換算し、マルクス経済学を万能と迷信して、人生に於ける一切の事柄を律してゐた人達も、今や一国的にも、世界的にも、地球の隅々にまで荒れ狂ふてゐる非常時の颯風に追はれて、理想的に行き詰まり、勢ひ過去を清算せしめられて、漸く精神的建直しを必要を自覚するやうになつて来た。幸にして、我が國に於ては、この自覚が、更に一步を進めて、國民は從來余りにも利己的であつたことの誤謬を満洲事変や、上海事変を契機に、世界各国の動向を認識して、祖国を離れては、自己の幸福も、人類の福祉も、共に夢相に過ぎないことに気付いたらしい。さうだ、日蓮聖人は「一切の大事の中に國の亡ぶることは第一の大事なり」と教へられた。大日本帝國を離れて、どこに個人の幸ひがあらうぞ、どこに人類の喜びがあらうぞ。

日蓮の浄土教批判と『一乘要決』の関連

関戸堯海

「念仏無間」の語に象徴される日蓮の浄土教批判は、法然に對する擲擻中傷と考えられがちであるが、そこには法然への宗教的な問いかけが存在しているとみることが出来る。すなわち、日蓮が最重要視した「謗法の克服」（末法の凡夫の救済）という課題について、浄土教では解決しきれないのではないかという疑問である。

日蓮の教学は佐渡流罪を境界として、おおむね佐前と佐後に分けられるが、佐前期を代表する『立正安国論』では『法華經』を末法不相応と位置づけた法然の主張を謗法とみなしている。このため謗法は、法然を非難する語としての印象が強い。しかしながら、日蓮の佐前期の遺文（著作・書簡など）を慎重に調べてみると、謗法の語を用いて法然を非難する背景には、謗法という重罪についての根本的な考証が存在しており、さらには信心による謗法の克服へと展開されていく過程を知ることができる。そして、佐前期の遺文における日蓮の謗法についての検討の結果が、佐後期の『開目抄』『本尊抄』などに示される『法華經』を信心受持する唱題成仏論へと集約されていくとみることが出来るのである。

日蓮は『守護国家論』『立正安国論』において法然の『選択

集』を引用して、法然の主張は『法華経』を誹謗することになるのではないかという疑問を提示する。日蓮が法然の主張を誹謗正法とみる背景には『十法界明因果鈔』にみられるような誹謗法と墮獄についての詳細な検討があるが、その過程で日蓮は『法華経』誹謗は墮獄につながるのと確信を得ていく。この確信のもとで『立正安国論』では「法然↓法華経誹謗↓墮獄」という構図に基づき法然を墮獄と表現する。しかし、その過激とも思える表現の裏には、誹謗法を何としてでも乗り越えなければならぬという日蓮の宗教的課題が存在している。このため佐前期の遺文には誹謗法についての様々な角度からの検討がみられる。

日蓮は誹謗法について、五逆罪（殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出仏身血）との関係や、『涅槃経』の悉有仏性論における一大障壁である一闍提の問題との関連性に着目して考証を進めている。『顕謗法鈔』では一闍提とは集約的には不信であるとして、一切衆生悉有仏性義を信じない者、すなわち誹謗法の者であるとの結論を導き出している。このような信心重視の姿勢は、佐後期の『波木井三郎殿御返事』において阿闍世王・提婆達多を例にあげて末代の悪人の成仏は『法華経』に対する信仰のありようによると結論づけることへと継承されている。ここに、五逆・誹謗法・一闍提の成仏についての検討を下敷きとして、日蓮が『法華経』を信心受持することに末法の凡夫の成仏を見出していることがよく示されている。

ここで注目すべきことは、『法華経』の「一乗思想を高調し、

インド・中国・日本に亘る三一権実論争に終止竹を打った書とされる『一乗要決』の存在である。『報恩抄』『選時抄』などの日蓮の佐後期の遺文では、源信を争土教興隆の淵源となった人物として厳しく非難している。その反面で『守護国家論』などには源信への好意的な表現がみえるのも事実である。このような点を踏まえて佐前期の遺文をみてみると、五逆・誹謗法・一闍提について検討している『顕謗法鈔』『法華題目鈔』には、一闍提の成仏を信心に見出す源信の『一乗要決』における主張に着目していると思われる一節がある。他にも『一乗要決』の引用や、筆写された「一乗要決要文」などの存在について指摘できるのである。

このようにみてみると、日蓮の浄土教批判におけるキーワードとも言うべき誹謗法の語は、単に批判の語にとどまらず、罪についての根源的検討へと発展していく。そして五逆・一闍提と関連づけた考察に基づき、日蓮は誹謗法の克服を信心に見出すのであるが、その淵底には『一乗要決』における源信の主張が存在していることがわかるのである。

『正法眼蔵』にみられる自他関係

岡 島 秀 隆

『正法眼蔵』には禪的修証の要諦を示すために種々の言葉が用いられており、その内に特出すべきものについては懇切な規

定がなされることが多い。自他の語はそうした規定表現の要素として多々使用されることになる。

いま行仏威儀の無礙なる、ほとけに礙せらるるに、挖泥滯水の活路を通過しきたるゆゑに無礙なり。上天にしては化天す、人間にしては化人す、華開の功德あり、世界起の功德あり、かつて間隙なきなり。このゆゑに自他に遍脱あり、往来に独拔あり。

〈行仏威儀の巻〉

いま現成せる正法眼蔵は、すなはち仏經なるがゆゑに、あらゆる仏經は正法眼蔵なり、一異にあらざり、自他にあらざり。

〈仏經の巻〉

以上の言説には、行仏威儀といい、仏經といういづれも学仏道者の希求すべき究極的境位が自他超出のところ、自他にあらざるものとして規定されている。ここでの自他の概念は、おおむね一般的なものであって、その用法も無反省的に行なわれている感がある。しかし、一方でこうした自他の語用には理由が存するのであって、それはここにおける規定の形式に由来すると考えられる。その形式は否定法であるが、そこで否定される当体としての自他の語と規定される主語の内容の間に異質性が存しないなら、この形式は成功を獲得しないと考えられるのである。つまり、自他の語が徹底して日常性を表象するものであるからこそ、その否定によって規定される事柄の日常からの超出性が明確になると解されるからである。また、自他の語のかかる日常性は別に知見の語をもって示されてもいる。「自他の知見は、知に自あり化あり」(諸悪莫作)とか、「仏法はまさに

自他の見をやめて学するなり(弁道話)とかの説示はそのことを証している。このような自他の語用に出する日常的傾向は両者の関係にまで及ぶのであろうか。確かに、自他の語が曖昧ではあるが何らかの対立概念を有する二語として使われるのが通例ならば、その関係もまた日常的関係を保持している。しかるに禪的境位を言わば外側から捉えるにすぎない先述のごとき例示の場面等でそれは顕著なのであって、一旦かかる境位そのものが内側から捉えられんとするとき、この自他関係は問い直されている。例えば、

為説はかならずしも自他にかかはれず。他のための説著、すなはちみづからのための説著なり。自と自と同參の聞説なり。一耳はきき、一耳はとく、一舌はとき、一舌はきく、乃至眼耳鼻舌身意、根・識・塵等もかくのごとし。

〈自証三昧の巻〉

と聞説の関係が呈示されるとき、自他関係は単に対立する両局のそれではなく、むしろ互いに包摂しあい、個々の局において共生的関係となっている。さらに、

自己を參徹すれば、さきより參徹他已なり。よく他已を參徹すれば、さきより參徹自己なり。この仏儀は、たとひ生知といふとも、師承にあらざれば体達すべからず

〈自証三昧の巻〉

との言句には、自己探究が相即的に他已探究だとする判断の根拠が両者の即自的あり方の故に当面一般的了解として受けとめられながら、他方でその真意の解明は、師承における体認に帰

せられねばならぬと指摘されている。視点を転ずれば、「師資同参究」といわれる仏祖葛藤の極において、自他はその日常性を超出して真の自己、他己として再発見され、絶対的の二局でありつつ、同時に相互認得の共生的統一内に出現する。換言すれば、その葛藤の地において自他は超脱されるとされながら、その関係は日常的構造を維持しつつ、究極にまで純化されるとも言えよう。

『正法眼蔵聴書』における尽大地について

栗谷 良道

ここに述べる『正法眼蔵聴書』が道元の著書『正法眼蔵』に対する注釈の書であることは言うまでもない。それ故、ここに述べる「尽大地」の語についても、言うまでもなく、『正法眼蔵』中に見いだすことのできる「尽大地」に基づいている。

『正法眼蔵』における尽大地については、昭和六十二年九月の第四十六回日本宗教学会大会において発表したことであるが、尽大地の語は道元自身の造語ではなく、玄沙師備、雪峰義存、曹山本寂に典故を見いだしており、その立場に基づきながらも、道元独自の立場を展開しているのである。この尽大地の思想が、尽十方界の思想と共に、道元において重要な問題であることは、すでに他所において述べたとおりである。そこで、『正法眼蔵』の注釈書である『正法眼蔵聴書』では、尽大地につい

てどの様に解釈されているかが問題となってくるのである。

この詮慧の著書『正法眼蔵聴書』においては、『正法眼蔵』中に見いだす程には、尽大地の語を見いだすことはない。すなわち、詮慧は、尽大地の語を用いて『正法眼蔵』を解釈することとはしていないのである。しかし、詮慧は、尽大地について全く言及していないのではない。『正法眼蔵聴書』「三界唯心」には、「大師ノ詞、尽大地覓一箇会仏法人不可得トイフ、此不可得ヲエストハ心得マシ、会仏法ト云トキハ、不可得ノ道理也、イマ尽大地ハ三界唯心ト心得ナリ、親切ナルユヘニ、尽大地ハ三界唯心也トイハヌナリ」(曹洞全書・注解二・八六七上)とあり、同「諸法実相」には、「尽大地是解脱門、夷人不肯入、尽十方界解脱門ノ上ハ入出アルヘカラス、縦出入ト仕トモ、不可似世間出入、尽地尽界タトヒ門也トモ、出入ノタヤスカルヘキニアラスト云ニ心得ヘシ」(同・注解二・八七六下)とあり、道元の尽大地引用について言及している箇所を見いだすことができる。また、『正法眼蔵聴書』「有時」には、「尽地ニ万象百草アリ、一草一象アリト云ハ、コノ尽地ハ自ニアタル、自己ノ上ニ万象ヲアラハスニ似タリ、但尽地カヤカテ万像ナレハ、又一草一象モ尽地也、是什麼物麼麼来ノ尽地ナリ、尽地ヲ以テ自己トスルユヘニ、有時高トモ、有時深トモ云也」(曹洞全書・注解一・四五九上)とあり、尽地が自己であることを述べている。このように述べながらも、詮慧は、『正法眼蔵聴書』「有時」において、「尽界ト云ハ、尽地ノ事也、天王天衆モ、皆尽地ノ上ノ所行ナリ」(曹洞全書・注解一・四五九下)

と述べており、尽大地とは尽十方界のことであると述べているのである。このことは尽大地の解釈を尽十方界にゆだねているとも言えることができるのである。この問題はともかくとして、詮議は、尽十方界を述べる程には、尽大地について述べてはいない。

ところで、尽大地が大地について述べている言葉であること、と言うまでもないことであるが、この大地については、尽大地以上に、『正法眼蔵聴書』中の所々に見いだすことができるのである。その二、三の例を示すならば、『正法眼蔵聴書』「仏性」には、「衆生ヲ仏性トイフ、山河大地ヲ仏性トイフ、衆生ノ内外スナハチ、仏性ノ悉有也ト云フ、勿論事也」(曹洞全書・注解一・五九上)とあり、同「有時」には、「有時ト談シテ、高高峰頂立ト云ヨリ、有時大地虚空ト云マテ、八句ヲアケテ法ヲ示ス、此詞トモ、世間ノ詞ニ似レトモ、仏法ニアラサラム詞、一モイテクヘキニアラス」(同・注解一・四五八下)とあり、同「即心是仏」には、「仏性トトクモ山河大地日月星辰、シカシナカラ即心是仏ナルヘシ」(同・注解一・一五一上)とある箇所を指摘することが出来る。これらの箇所では、山河大地を、仏性と述べ、仏法と述べ、即心是仏と述べ、山河大地を肯定する立場を鮮明に示しているのである。

すなわち、『正法眼蔵聴書』における大地観を述べるならば、尽大地に至る山河大地肯定の立場を指摘することができるのである。

道元の後期思想の特色

松岡 由香子

道元の後期(「三界唯心」から「出家」まで)思想の特徴を晩期との関連を考慮して四点指摘したい。

第一にそれは必ずしも臨済批判にはない。後期に臨済批判がなされたという説は、「行持」上が、一二四二年に書かれたことを前提しているが、その巻には「書写了」との奥書があり、原本はそれ以前に書かれたものである。その年代は、「行持」上で臨済の法系がのみ評価されることから在宋時代、五宗に道を求めていた時だろう。上巻の最後は、「新戒晩進のおのれとしては……参ぜんとするに師不得なるかなしみあり」とあり、如浄に会う前である。在宋時代の記述が『正法眼蔵』に用いられる例は(「嗣書」)にもある。さらに「もし豊屋をえたるは邪命にあらざるなし」との戒めは、一二三三年の興聖寺新営以後だとすれば矛盾する。また(「行持」)上以前に臨済を良く評価している巻は、実はほとんどない。初出の(「即心是仏」)ですでに批判されている。いっぽう後期の(「発無上心」)や晩期の(「出家功德」)では評価されている。

第二にその批判は經典を無視する公案禪に対してなされているが、その射程は「不要燒香礼拝念仏修懺読経看経只管打坐」という道元自身の初期思想にも及ぶ。事実「普勸坐禅儀撰述由

来」には冒頭に「教外別伝正法眼蔵」と記され、「隨聞記」には聖教語録を見るな、と随所に戒められている。後期〔仏経〕では、先の如浄の言葉が引用され、意識してその乗り越えが計られてたといえる。これら後期の批判をかい潜って晩期の十二巻では、阿含はじめ大小乗のおびただしい經典引用による説示に変わる。

また〔説心説性〕などで大慧宗杲に代表される知見解会の撥無が批判される。後期には如浄の語録が半年に十三回も示衆され、短編〔梅花・眼睛・竜吟・春秋・祖師西來意〕が説かれるが、知見解会の活作用としての公案の拈提であるといえよう。經典という指標を失った公案禪では、「法性・説心説性・諸法実相」に描かれるような心理的特殊体験が求められ、儒教も老荘思想も禪宗も一に帰すという三教一致に行き着く。道元はそれを〔諸法実相〕で口を極めて批判し、外道狂顛だと断ずる。なぜなら仏法には特殊なものは何もないからである。「頓悟了不可得」という悟ったという体験は「自解の思量分別を邪計して、師承なきは、西天の天然外道なり」と叱責され、『永平広録』でも「仏道は神をもちいて悟を待つことなかれ」と戒められる。この三教一致の批判が、より厳密に外典を引用してなされるのが晩期の〔四禪比丘〕である。

以上のように後期は經典が重視されるが、見逃せないのはそれと並行して純一な打坐が〔三昧王三昧・坐禅儀〕で説かれ、晩期の『永平広録』でもいよいよそれが強調されていくことである。打坐は正思惟なのである。

第三は、菩薩道としての仏道を求めることで、前述の「不要焼香礼拝」が〔陀羅尼〕で肯定され、具体的な仕方が〔面授・安居〕で示される。礼拝は、師から釈迦牟尼仏に、そして仏舍利を祀る塔にとひろがり、塔供養は〔面授〕で初出し〔如来全身〕で展開される。この姿勢は〔発無上心〕で頂点に達し、造像起塔、読経念仏が発菩提心として尊重される。これが晩期に〔発菩提心・帰依三宝・例養諸仏〕となる。

第四に〔三十七品菩提分法〕で出家者のみが仏祖となるという思想がはじめてあらわれる。前期の眼目が修証一等であったとすれば、後期のそれは經典を加えた教行証一等であり、その古来からの形式が三十七品菩提分法なのであり、さらに晩期の〔一百八法明門・八大人覺〕につながる。出家優位は、小乗的と評されるが、小乗の出家は自分が今生に悟るための出家である。道元では、菩薩が修行して最後に如来になるのではない。発心修行菩提涅槃がすでに個人のものではなく十方世界のそれだから「菩薩と諸仏と異類にあらず」で、無限の発心・修行、悟りの上の悟りが行じられる。衆生としての大乗修行者と大仏である小乗的道元の分裂（寺田透）などない。それゆえ〔大修行〕で因果が、また〔仏道・仏経・面授・自証三昧〕で世々生生に亘る修行が言及され、晩期〔深信因果・供養諸仏・帰依三宝・道心〕で委説され〔三時業〕できままるのである。

『赴粥飯法』の一考察

神 戸 信 眞

『赴粥飯法』は文字どおり、僧堂に赴いて食事をする作法を説いたもので、『永平元禪師清規』の一篇として収められているものである。撰述は、寛元四年（一一四六）永平寺においてとされる。そこで、この一篇の撰述にはどんな役割があったか。また、この一篇の思想内容や行持作法には、どのような特色が認められるか考えてみたい。

ところで、『赴粥飯法』の行持作法が行われるのは僧堂であるが、最初の僧堂は嘉禎二年（一一三六）に興聖寺において建立をみている。しかし、興聖寺の僧堂の役割は、「迷徒の結縁ともなれかし、又当学道の輩の坐禅の道場の為也」といった僧堂であった。そのため、臥眠や喫食をも含んだ弁道生活の道場としての僧堂にはいたっていなかった。弁道生活の道場として、僧堂の行持作法が確立し定着するには『辦道法』や『赴粥飯法』の撰述をまたねばならなかったと思われる。

このことは、興聖寺において撰述された僧堂の行持作法に關するものが、多く坐禅の思想内容とか、典座の作食法の心得とか、堂内での心得といったことに視点が向けられているのに対し、越前に移錫してからのものには行持作法といった実践面に重点が置かれていることから知られる。そして、僧堂の弁道生

活においては、弁道の中心をなす坐禅弁道と、衣食住生活の中心をなす食生活とを両輪として、僧堂の弁道・生活が確立されてゆくものといえよう。その意味で、坐禅弁道には『辦道法』が、また、食生活には『赴粥飯法』がその役割をはたしたものである。

それでは、次に、僧堂の弁道生活の一方をなす『赴粥飯法』そのものには、どのような特色が認められるか。まず、道元の食作法に対する基本的立場を、続いて食作法そのものに対する姿勢について概略したい。

基本的立場は『赴粥飯法』の冒頭の文において述べられている。そこには「食等法等」といった立場が説かれている。そして、等というのは「是れ正等覚の等なり」というように、仏の立場における等である。仏の立場において食作法が仏の世界で行われているとするのである。更に、食と法との在り方を「法をして食と等ならしめ、食をして法と等ならしむ」として、食法一等なる食作法の立場を明示しているのである。

また、「名等義等」というように「法」の本質が法性・真如・一心・菩提であれば、「食」の作法も法性・真如・一心・菩提と名義一等なる食作法を行じているとする。更に、食法一等の「法」は仏から仏へ受用され、「食」は法喜禅悦なる食作法となつて充足するという。いわば、僧堂に赴いての食作法は単なる食事ではなく、仏作仏行の食作法である。

次に、食作法そのものに対する姿勢についての特色は、その説明が『禅苑清規』の「赴粥飯」を扱っているところとしながら、実

際の食作法に順じて具体的に詳細であつて、しかも仏儀としての食作法を示そうとしていることである。一方、「仏儀に順ずべしと雖も」とし、「土風民俗に順ず」として、風俗習慣とか食文化等の相異を認める柔軟性を示している点である。このことは、戒臘による坐位についても、三鼓と齋鐘の鳴らす順序についても認められることである。

その他、喫粥喫飯の喫食について、『禪苑清規』の「赴粥飯」では喫飯の食作法のみが説かれているのであるが、『赴粥飯法』は喫粥の食作法も明文化されており、そこには粥を頭鉢より頭鑽に移して喫粥することなどが規定されている。そして、『赴粥飯法』における行持作法の中心をなす、この喫粥喫飯の食作法についての心得を、凡そ六十項目にわたり説示し、「是れ法等食等の消息なり」とし、行持綿密なる食作法の消息を示し、その姿勢を明らかにしているのである。(注省略)

コウニンとグニン

鑑 本 光 信

印度学仏教学研究通巻第70号で、大満禪師弘忍大和尚の音読法が、現日本洞済二家で異なることを述べた。望月仏教大辞典(望月信享著、増訂編輯者鈴木大拙、増訂編輯担当者塚本善隆)にはコウニンの見出しで説明してある。禅学大辞典(編者、駒沢大学内禅学大辞典編纂所)には「こうにん 弘忍」とあり、

下に小さく「ぐにん」と書いてある。

弘は、仏教ではグまたはクと音読することが多い。因みに弘の音はコウとグである。浄土真宗では第十八願を弘願(グガン)という。

無量寿経には弘深(グジン)とあり、四弘誓願(シグセイガン)があり、平家物語の康頼祝言にもある。四弘誓願は略して弘誓願(グセイガン)ともいう(華嚴経)。弘誓(グセイ)は法華経の観音普門品偈にも弘誓深如海とある。謡曲「藤戸」には「弘誓の舟」とある。法華経法師品には、大悲心(室)、柔和忍辱(衣)、一切法空(座)の弘經三軌(グキョウサンキ)がある。

道元禪師の一葉観音像贊(天正本、永平高祖行状建斯記所載)に「……弘誓是深海 回向運善財」とある。正法眼藏隨問記五に「……衣法トモニ相承伝来シテ、見孫天下ニ流布シ、正法今日ニ弘通(グヅウ)ス」とある。

正法眼藏から拾ってみると、第十六行持上に「雲居山弘覚大師、そのかみ三峯庵に住せしとき……」とあり、また、「雲居山弘覚大師、この道を七通八達するにいはく……」とある。第十七慈慶に「雲居山弘覚大師は洞山の嫡嗣なり。」とある。第十九古鏡には「婺州金華山国泰院弘瑠禪師ちなみに僧とふ……」とある。第二十有時に「薬山弘道大師、ちなみに無際大師の指示によりて……」とある。第三十看経に「薬山曇祖弘道大師ハ久シク不ニ墮堂」とある。第四十五誓語に「雲居山弘覚大師、因、官人送、供問曰……」とある。拾遺弁道話に「……大宋紹定

のはじめ、本郷にかへりし、すなはち弘法救生をおもひとせり、……」「……しかあるに弘通のこゝろを……」とある。以上正法眼蔵及び正法眼蔵随問記等について見ても、弘瑠禪師以外は、何れも弘をグ若しくはクと読んである。

弘忍そのものの読み方については、正法眼蔵第五十二仏祖の巻に、弘忍大和尚と明らかに記せられている。この仏祖の巻には、釈迦牟尼仏大和尚は過去七仏の第七に当り、摩訶迦葉大和尚を第一とし、菩提達磨大和尚は西天第二十八、如淨大和尚が東地廿三代とかゝれているが、これは達磨大和尚を東地第一代と数えていることになる。この仏祖の巻は、玄透即中が開版事業に着手して十三年後の文化五年（一八〇八）に完了した版本、即ち本山版眼蔵中にはない。これは、仏祖、嗣書、受戒、伝衣、自証の室内関係の五巻を、謄写の巻と称して公刊を禁じたのによる。明治三十九年に、豊川妙嚴寺福山白麟が持志刊行助縁して、本山版は九十五巻となったものではあるが、これには仏祖名の仮名づけが省かれている。この仏祖の巻の末尾には、爾時仁治二年辛丑正月三日、書于日本国雍州宇治県觀音導利興聖宝林寺二而示衆。日本寛元二年甲辰五月十四日、在越州吉峯寺侍司書写之懐葬、とある。即ち、道元禪師が、宇治宝林寺で書いて大衆に示されたものである。従つて道元系曹洞宗に於ても、はじめは弘忍をグニンと発音していたことは、原本にある仮名づけから見ても確実といえる。（伝三本にクニン）

眼蔵看經卷には弘道大師、正法寺本意慶卷の雲居山弘寛はキムクキンサンクウキヤクと仮名づけがあり此等と共に、延喜二

年（九二二）コウボウ大師諡号以来の音読法とで、弘をコウと読み出した人々も考えられる。安永二年（一七七二）弘（コウ）徳円明国師（鑿山紹瑾）の諡号と共に、コウと読む国の公称的発音に迎合して、コウ忍大和尚と音読するのが急速に広まり、曹洞宗で一般化したと思われる。仏祖巻の仮名までの公刊が最近までなかったのも大きい原因であらう。

圓悟克勤における

悟りのプロセスについて

岩村 康夫

圓悟克勤の語録には、迷いより悟りに至る過程の記述が所々に見られる。それらを要約すると、凡そ次のようになるであろう。

諸仏が開示し、祖師が直指したのは「唯心の妙性」（『圓悟仏果禪師語録』T 47・七八三a）である。それは思考によつて理解できることではない。それ故に、「禪は意想ではなく、名理を絶している」（七八三c、七八八b）と言うのである。それは志向して得ることではない。従つて、「道は功勲を絶しており、無心を貴ぶ」（同前）と言うのである。心性は、「人々に具足し、各々に円成している」（七七三a）のであるが、ただ、「妄想濃厚にして自心を翳障している」（同前）ので、証さなければ見えず、修めなければ現れない、という一面がある。若

し、これを知らうと要するならば、「上に諸聖を見ず、下に凡夫を見ず、外に一切の境界を見ず、内に眼耳鼻舌身意を見ず」(七五二c)、「従前の妄想見解世智井賒彼我得失を將つて、到底一時に放却し、直下に枯木死灰の如く、情尽き見除き淨裸々赤灑々の処に到れば、豁然と契証し」(七七九c)、「本地の風光を証し、本来の面目を見る」(七五一c)であらう。「然る後、仏と衆生を一一とし、煩惱と善提を一一とし、心と境を一一とし、明と暗を一一とし、是と非を一一とし、乃至千差万別の悉くを皆一一とし、都羅混じて一片と成して一も亦立てざる」(七七三b)平等性を知り、「然る後、山は是れ山、水は是れ水、僧は是れ僧、俗は是れ俗」(七五一c)、「行は是れ行、坐は是れ坐、著衣は是れ著衣、喫飯は是れ喫飯。初めて計校を作さず、隨所に現成する」(七七三b)妙觀察を得る。それ所以に、「万機順に赴きて而も其の神を撓さず、千難殊に対して而も其の慮を干さざる」(同前)所作の円成を見ることができ。しかし、そこにも住せず、更に「粘を解き、縛を去る向上の機関」(七五一c)を工夫し、それによって、「雕弓」已に掛け狼煙息み、万里の歌謡太平を賀ぶ(同前)大円覚を実現しなければならぬ。

このように、圓悟における悟りとは、情識を擺脫して一念不生の処に至り、心性(本来の面目・本地の風光)を証明する。即ち、(本来自性清淨涅槃)を自覚することに限るのではなく、識を転じて智を得ることであり、体究鍊磨して自由自在を得ることであり、更にその上、全ての人々が大安心を得ることを願

い、方便を廻らし弛まず努めることなのである。ここに、世界中の誰もが太平を喜べるようになるまで、敢えて悟りに安住しない菩薩の(無住処涅槃)の思想を見ることができ。しかし、即今・此処における自性を省みれば、そこに(本来自性清淨涅槃)が具現していることを自覚するので、(人々具足、各各円成)と言い得るのである。その自性について、圓悟は次のように言っている。

「声色の翳障を全消し、聞見の源もまた脱し、直ちに淨裸々赤灑々なることを得るならば、一片は本地の風光、一著は本来の面目なり。神通妙用底は縦横十字なるも田地隱密を離れず。田地隱密底は坐断十方なるも神通妙用を離れざるなり。(中略)箇の中において見聞は是れ体、声色は是れ用なり。声色は是れ体、見聞は是れ用なり。分けるもまた得し、分けざるもまた得し。所以に雲門道く、灯籠を移して仏殿に向い、山門を拈って灯籠上に向う、と。云々」(七六六a)

情識では、見聞覚知する用と、色声香味触法の境とは、主体に対する客体のように、全く別の物事と見做され、当の聞見声色の為に真実を知ることががきなかつたのであるが、一念不生の処で証明してみると、聞見声色は本来の面目であり本地の風光であり、体用一如な自心なのである。灯籠仏殿山門等は、神通妙用底の露現であり、田地隱密底の現成なのである。即ち、何時でも何処でも、本来の面目を用い、本地の風光を現成しているのであり、誰もが既に(本来自性清淨涅槃)に居るのである。従つて、悟りとは、常に円成していながら、しかも、永遠

に完成を目指す不断の過程でもある、と言い得るであろう。

禅宗庭園と禅思想

— 曹洞宗学の立場から —

金子 和 弘

平安時代の庭園が、自然の写景を主眼とした広大な寝殿式回遊庭園であったのに対し、鎌倉末期から室町時代の庭園は、禅理の写意を主眼とした狭小な箱庭式庭園である。その背景の一つには禅理の具象的表現による把握が挙げられよう。例えば趙州從念は「如何是祖師西来意」の問いに対し「庭前栢樹子」といい、長沙景岑は「如位是文殊」の問いに対し「牆壁互磔」という具象的表現によって、禅の奥旨としての仏身観・自然観を端的に語っている。このような自然現象個々を以て仏身・仏性とする認識に基づけば、その発展的現象たる文化的現象が象徴的意匠の傾向を帯びることは当然の結果であろう。庭園の禅思想との連関性を指摘すれば、(一)造形的に簡素化しそこに幽玄性が意匠されている。例えば慈照寺庭園(銀沙灘・向月台)は、白砂素材のみの手法であって、その極度な簡素化は質素廉潔の禅味を象徴しているものと看取される。また竜安寺庭園(石庭)は、十五個の石・砂・苔を素材とした簡素なものであるが、その十五個の石はいずれの処より鑑賞しても全て眺めることができないうち作成されているといい、そこに幽玄性の意匠が看取

される。(二)名称に禅語が彩用されている。例えば天竜寺庭園には「曹源池」と呼称される池があり、これは「曹源一滴水」の禅語に因む命名である。他にも『碧巖録』等を出自とする名称も少なくない。庭園形態に禅味の意匠のある場合は勿論であるが、少なくとも禅語命名による意志表示のある場合は、作者の意志は尊重されるべきであり、禅思想との連関性を認得すべきであろう。(三)真の庭園鑑賞は仏心を悟るものであるとされる。夢窓疎石は『夢中問答』にて、庭園を鑑賞することは世情のようであるが、山水の語る心を工夫するのであれば、真の道人のあり方であるとする庭園観を説いている。禅思想を撰取し発達した茶道においても、『南方録』で露地のことを説明して、内相としての「清浄の心地」の「外相は樹石天然の一境也」といい、庭園の樹木や岩石に無上の禅意をくみとるべき旨を記している。かかる点も禅思想との連関性として指摘されることである。

ところで、これら禅理の写意的象徴的庭園は、禅宗とくに臨済宗を中軸に展開したが、曹洞宗に庭園芸術との関係性がないとは言えないであろう。確かに禅思想を安易に庭園芸術に結びつけられ、禅の本来性を失うであろう。道元禪師は看話禅を斥け、出家叢林生活こそ正伝の仏法であるとされるのであるが、また道元禪師にしても禅理を説示するのに「山は山、水是水」、「柳緑、花紅」という具象的表現を用いており、自然の素材を組み合わせた写意的象徴的庭園芸術との連関性を否定することは妥当ではないと思われる。それは道元禪師の自然に対する態度

に極めて深い意義を見出し得るからである。例えば「而今の山水は古仏の道現成なり」(谿声山色)、「一滴のなかに無量の仏国土現成せり」(同)、「百草の華果は諸仏の我有なり、巖石の大小は諸仏の我有なり」(三界唯心)といい、山・水・草・花・石までが、仏祖の解脱相であるとしている。そして学人が「正修行のとき、谿声谿色、山色山声、ともに八万四千偈をおしまざるなり」(谿声山色)として、東坡・香巖・雲雲がそれぞれ谿声・竹響・桃華という自然の事象を機縁として悟道した因縁を紹介し、今日の学人も「かくのごとき志氣をたつべきなり」(同)と述べ、仏道者の自然に対する志氣の発揚をうながしている。庭園が写意的象徴的傾向を帯びているということは、こうした仏身観・自然観を根底とすることなしには語ることはできないであろう。ここに曹洞宗における庭園芸術との関係性を見出し得る。庭園鑑賞を以て自己が自然の事象を一貫する絶対の真理と即一であることを味識するならば、曹洞宗においても、庭園は禅理の現代的表詮の途を模索しうる大きな意義をもつものと思考される。

仏教における人間解放(3)

ルベン・アピト

「解脱」と呼ばれる仏教の究境地に至る道として、戒・定・慧という「三学」があげられている。今回は「戒」という、人

間解放の前提とされる生活の規律を注目したい。ここで検討することがらは、多い国で現在活躍している在家仏教者、スラク・シバラクシャ氏の思想によるものであるが、氏は自国のタイのみならず諸外国を含む幅広い社会的活動をなす中で、めざすは「社会変革のための仏教的ヴィジョン」(S. Sivaraka, *A Buddhist Vision for Renewing Society*, Bangkok, 1981, 参照)なるものである。「五戒」をめぐる氏の考え方を述べると同時に、その発想の前提となる解釈学的諸原則に注目したい。

まず不殺生戒は尊い命を奪うことを禁じているが、伝統的にそれは人間及び動物の殺害に対する戒めとして捉えられている。ところで氏はこの戒をさらに広く解釈し、個々人の行為を指すだけでなく、多くの命を犠牲にする「構造的暴力」にもメスを入れるものとして捉える。つまり、「国家」の名で行われる侵略戦争および大量殺戮、また人工的原因による第三世界の大量飢餓などがこの不殺生戒の破戒であるとされる。したがって、この戒を守る、ということは、単に人や動物を殺すことを避けるという消極的な態度だけにどまらるのではなく、むしろ積極的に、戦争に反対する平和運動、地球の存続自体を脅かす核兵器の廃絶運動などに参加することをも要求するものとして捉えられる。日本に即して言うならば、仏教徒たちないし仏教諸教団が、過去の戦争責任を追及しつづけることを促す戒めでもあると言える。さらに、第三世界で起こっている大量飢餓や、貧困に伴う栄養失調による多くの児童の死亡をもたらす、世界の不平等な経済構造の変革は、この戒の実践の要求するも

ののひとつであり、さまざまな側面からの「構造的暴力」の非暴力化に努めることを促すものでもあると解せられる。

次に、不盗戒は他人のものを奪うことを禁じているが、これも個々人の行為にとどまるものではなく、企業集団などによる経済的搾取をも戒めている。世界的規模におよぶ経済搾取システムが現在、多くの人の貧困の原因となっているが、これは第一の不殺生戒にも関係するわけである。この現在の経済システムはまた軍事産業によって支えられており、同様に不殺生戒とつながるゆえんである。さらに、不正な取引、金融の操作、過剰な利潤追及などを戒めると同時に、この戒は正義にかなう世界的な経済秩序の建設を呼びかけるものであると捉えられる。

不妄語戒とは真実でないことを語ることを禁じるが、情報の操作、人々をだます大げさな宣伝などもこれによって戒められている。また日本の事柄に言及するならば、過去の侵略戦争の事実を曲げたり美化したりする行為（いわゆる教科書問題）、またマス・コミによる一方的かつ偏狭な報道などがこの戒から注目の的となる。

不邪淫戒は性の乱用を戒めているが、セックス産業、女性差別、さらに、現在日本で行われている東南アジア女性の人身売買などが、この戒の範囲に含まれることとなる。そして不飲酒戒は単にアルコールの過剰利用だけでなく、覚醒剤の使用および売買の営みなどを戒めるものとして理解される。

以上、スラク氏は仏教のメッセージを現代世界の状況に照らして読み直す試みをしていることが伺われる。それは一つの

「テキストの読み方」にはかならないが、言うならばテキストの裏にある歴史的要素を採掘するにとどまらず、むしろテキストの表が指向する意味の世界を明らかにする読み方である。日本の仏教諸宗派で営まれている「宗学」も、このような方法論を参考にすることによって現代の課題を担うことができよう。

仏教における人間の研究

——危機について——

宮崎 英行

元来、宗教は、人間及び人間をとりまく社会を精神の危機としてとらえる視点から出発するものであり、その解決を目指すものであると言える。

仏教においても、その原点は人間の生死苦であり、目的はそこからの解脱にある。即ちいつの時代であっても、その根本には、対機の実存を何らかの形で危機としてとらえる視点が不可欠なのであり、伝道もそれに即応して実践されてのみ活性化し得る。

釈尊が、晩年にしばしば弟子の比丘たちに与えられたつぎのような言葉がある。

諸比丘よ自を洲とし自を依とし異を依とせず法を依とし異を洲とせずして住せよ。¹

ここにおいての自と法とは何を示しているのか。内山與正氏

は、我々がそれを認めようと認めまいと、あるいはそれを受け容れようと拒もうとにかかわらず、実物としてそうであるようなこと、例えば「私は必ず死ぬ」というような事実を、「絶対事実」としている。そして、このような我々のいのちにおいて存在する「絶対事実」を、ひとつひとつ自覚しながら随順して生きてゆこうとする態度を「真実に生きる」とし、随順せずして生きる態度を「不真実」としている。釈尊が依拠とせよと言われた自とは、この内山氏の言葉を借りるなら、「絶対事実」に随順した自己⁽¹⁾であるということになる。

そして、法とは、この「絶対事実」の内容を説き示したものである。それは、縁起・無自性・空の三つに集約される。

以上の点から、仏教が説く人間の危機とは、縁起・無自性・空である生命の真実に目覚めない状態と言える。では、この危機から解脱するには、どうするか。次の経典の言葉を見てみる。

我もまた死すべきものにて、未だ死を免れざるに、他の死者を見て悩み、慚ぢ、嫌うべきか、これ我に応しからず、と、比丘衆よ、我は是の如く観実せしとき、所有ゆる活命時に於ける活命の橋逸は悉く断たれたり。⁽²⁾

ここで釈尊は、自己の死を直視することによって、「生存における生存の微り」が断たれたとしている。自己の死を見つめることによって、我見・我執の限界を知り、生命の真実へと眼が向いていくのである。

しかし、自己の死を直視することはたやすいことではない。

そこで、その入り口として、「小さな死⁽³⁾」を挙げたい。曹洞宗教化研修所では、昭和61年に「現代人の危機意識」についての調査を実施した⁽⁴⁾。この中で、「心の底からの喜び」と「心の底からの悲しみ」とについての記述回答がある。この両者の内容を比較してみると、喜びは、抽象的であり、各々において多様で共通体験とはなりにくい⁽⁵⁾が、悲しみは具体的であり、鮮明なことによって、お互いの共通理解の基となり、より本音に近い内面を読みとることができるといふ結果が表れた。人間にとって死は、最大の危機である。しかし、そこに至る前に、様々な挫折や喪失体験といった、死よりは小さな危機が人間を襲う。この「小さな死」を見つめることによって、我見・我執の限界を知り、生命の真実に目覚めることが可能である。

現代の仏教伝道において、仏教者は、応病与薬の教えの如く、対機の痛みを和げることは当然の役目である。それと共に、それぞれの危機は、各対機にとってどのような意味を持つかをよく考察せねばならない。危機によって我見・我執の限界を知り、縁起・無自性・空なる生命の真実を依処とすべきことを説示していかなければならないのである。

註

(1) 南伝大蔵経卷47、66頁。

(2) 内山興正『人生科読本』44頁、柏樹社。

(3) 同右、43―44頁。

(4) 同右。

(5) 南伝大蔵経、卷13、36頁。

- (6) 樋口和彦・平山正実編『生と死の教育』155頁、創元社。
 (7) 詳細は、昭和63年3月、曹洞宗教化研修所発行『教化
 研修』31号を参照の事。

みず子供養に見る靈魂の問題

神原和子

前回にひき続いて、みず子の史的前身といわれる「間引き」と呼ばれる事象と「みず子」との対比から、その背景にある往時と現代の親及び世間の心意、心情の異同を検討してみたい。それは日本人固有の信仰或いは宗教といわれる祖先崇拜の基層と如何に関わるか関わらないか、即ちその位置づけの検討をも合せて意図している。資料に関してはみず子の場合も間引きも共に決して客観的、明確なものではないが、その不確さ、曖昧さを超えても尚問題となる異同を拾おうとしている。この点で際立つ差異は罪の意識——この場合は仮りに単に子殺しに対する自責感と限定しておく——についてである。意識調査の設定二、 \square あなたはみず子に対してどのような気持をお持ちですか、について、一、罪を感じる。二、罪を感じることもある。回答、合せて総数一一二七名中八五%強と最も高い。一方、間引きは親の側の罪の意識の稀薄さが特徴的であったようで、記録の残る中世から江戸時代にかけて、其に對する非難は一樣に縊り殺した父母が「恬然として憫色なし」という点に集中して

いる。是に關しては前回述べたように同じ非難の文中に「他人も是を怪しまず」の一項が一樣と見られ、暗に背景となる世間との關連が影響大であった事を示している。社会の成員となる迄、育てられる子は事細かな儀礼、習俗を経るが、その世間が間引きを単なる子殺しとは思わず、神種である子を今は育てられぬから一時オカエシモウス事と暗黙の内に了解した。即ち成員各々がそうした事情や心情の責任を分担したと見て始めて、「憫色なし」「人も是を怪しまず」の事情が理解される。与論一概にそうと断ずる事は早汁で、トリアゲ婆の臨終を苦しめる説話が多いが、積極的に父母を難する声がそのムラ内(共同体)の内にあつたとの顕著な事実はない。是に反してみず子にはこうした背景は考えられない。家觀念の崩壊、ムラ内共同体の持つ習俗や儀礼の衰退は現代の都市集中型の日本では著しい。調査では供養者の生活状況は都市出身者四四%、その内の核家族は更に四四%、親と同居三五・七%、独り住まい一〇・三%でこの三態の生活者、特に最後のものに罪を感じるの回答は突出している。特に自覚されはしないが、習俗や儀礼に守られ、緊密なその社会の成員各自が意識的に或いは無自覚的に分担した責任の防壁が払われた現代人的個人の心意は、優生保護法による人工中絶であっても、孤独は心の生活空間の中で消化し切れぬ自責感や不安感によって限界状況に迫いたてられ、自己の無力感から供養に到るのである。

但し今回注目したい問題は、みず子の場合も、間引きの場合も、その死んだ子供に對する親の関りが、「わが子」という骨

肉の情から切り離せない点においては同質ではないかということである。みず子の死後観を問う回答に、「いつも自分の心の中にいる」が、靈魂となつてあの世にいる。生れかわる靈としてあの世にいる等を抑えて、目立って高率であつた事と、供養の実態——みず子地蔵にランドセルを負わせ、ケーキを供え、浴衣を着せる——とを合せて勘考すると、そこにはみず子が神聖な対象として崇拜されているとの感じ方は見られない。親しい、愛しいわが子である。間引きの親達はこうした供養をしてはいない。然し間引いた子を葬むつた辻墓、三昧墓には再生と延命の利益を持つ塞の神でもある地蔵が建てられる事が多かった。野の仏の実態である。子の靈が辻にあつて他の荒魂と共に祀られずに浮遊している事を憐れみ、守護すべきものとして地蔵が選ばれすがられた。賽の河原の哀れ深い話は日本独特のものである。そこにも死んだ子、子の靈を聖なるものと見る心情はうかがえない。親の心の内にあつて、哀れな愛しい、地蔵に守護されるべきわが子であるし、時には再生する事が切に願われるわが子である。ここでは時代を超え、社会的背景の差を超えた骨肉の心情がある。「供養は宗教的行為と思わない」という回答は、この辺の事情を示唆して、日本人の宗教にとつてみず子供養の現象の底を流れる深層の意識が、いかなる位置づけを持つのか、是は全く異質のもので、固有の信仰といわれる祖先祭祀の基層の意識とは如何なる関わりを持つかは、是からの検討の主題である。

みず子供養にみる現世利益の問題

大西 昇

みず子供養は、現代日本社会の一現象であるが、供養者のごとのような意識によって支えられているかという問題設定から、作業仮説的にみず子供養の一つのモデルを考えてみることにしたい。

供養者の基本的な意識として、罪責感とタタリという意識があげられるが、前者は85%、後者は70%強の回答率である。

これを図式化すると、みず子については成仏、自分に関してはタタリとなり、それぞれスマナイという罪責感と、オソロシイないしコワイという不安・恐怖感に対応している。

みず子そのものは、多く自己の延長線上で捉えられている。すなわち、「わが子」として捉えられ、イトシイという感情が対応する。その行動からすると、みず子供養に於ける祈願の対象は、みず子地蔵と考えられるが、みず子とみず子地蔵の關係も微妙で、みず子に頼むという例があり、これはみず子供養者全員に潜在的にある志向であると思われる。

供養に於て願われていることは、先の図式の二項に対応して、まずみず子の成仏であり、次にタタリの回避、あるいはより積極的な現世利益祈願である。

以上の成仏とタタリは曖昧な概念であつて、供養者にとつて

は、概念あるいは観念というよりはイメージに近い漠然としたものと言えるが、参詣と供養という行動を起こさせるだけの強度は持っている。(以上のことは、その他のみず子供養の重要な概念要素、つまり罪、供養等についても言えることである。)そして、成仏は、スマナイとオソロシイの二つの感情をしずめるものとして機能していると言える。従って、成仏の願いは、みず子そのものへの思いと同時に、タタリへの不安という面も考えられるのであって、供養者は、現在なんらかの、みず子を原因とする危機的状况にあると意識されているか、あるいはみず子に帰因する漠然とした不安、すなわち将来の危機への不安を懐いている。

従って、みず子供養者は、その危機と不安の状況から、現世利益を志向し、かつみず子の成仏を願っているとと言える。すなわち、成仏とタタリという図式は、成仏と現世利益、あるいは罪責感と現世利益祈願という図式であり、みず子供養は、みず子の成仏を願う供養と供養者の現世利益祈願が混在していることになる。

すると問題は、みず子供養の以上の二つの契機の在り方、その関係ということになる。

これを、久しく指摘されてきた、日本人の宗教意識の現実肯定性、自己肯定性という観点で見るとも可能であろう。しかし、課題は、現実肯定性の指摘よりも、〈現実肯定性〉を可能にさせている条件を問わねばならないことに在る。つまり、罪、タタリ、成仏、供養など、はなはだ漠然としてはいるが供

養という行為を起こさせるだけの力は持っている「概念」の、供養者に於ける意識のあり方の検討は、やがて、そのような意識の在り方を可能にさせている条件——いわば根源的意識とでもいったもの——に突き当るのであり、後者が明らかにされてはじめて、前者が真に理解されると考えられるのである。

以上の事情は、みず子とみず子地蔵についても同様であって、地蔵とみず子の区別は存在しながら、わが子であるみず子の延長線上に、地蔵が意識されていると言えるかもしれない。みず子が、「自分の心の中」にいたり、同時に「あの世」にいたりすることと同様、これらについても、現実肯定性、この世性を指摘することより、その可能性の条件を問題にしなければならぬ。みず子はなによりもまず「わが子」であるという、イトシイという心情が、あるいはスマナイとオソロシイの底流として在る、というような意識の在り方はどうして可能なのか。あるいは、みず子供養という場に於て、罪責感の対象であるはずのみず子にイトシイ「わが子」という感情を懐いて、そこに矛盾感を持たないことはどうして可能なのか。ここにも同じ問題が、解明されるべき課題として我々の前に表われているのである。すなわち、日本人の宗教意識の現実性と言われているものの根源が問われねばならない。

みず子供養にみる宗教性の問題

岩本 一夫

現代においては宗教がますます「見えなくなつた」という見解がよく聞かれる。昔日の如き「聖なる天蓋」がなくなり宗教が社会の機能分化・多元化に応じて拡散してしまつたと言ひ訳である。この認識に基づいて、宗教を歴史的状況の中に位置づけ、類型化しようという様々な試みが成されて来た。例えば、T・パーソンズの『社会類型』に見られる「文化体系、社会体系、パーソナリティ体系、行動有機体体系」の四つの機能分化説や、これに対応する井門富二夫の「文化宗教・制度宗教・組織宗教・個人宗教」と言ひ四つの宗教区分等である。

「みず子供養にみる宗教性」を問うということは、やはり「何を宗教現象と看做すか」、言わば宗教現象認定の枠組みを求める試みであることは前回の発表に示したところである。即ち、みず子供養は宗教現象と看做し得るかどうかが、又看做し得るとすれば如何なる枠組みによるのかを仮説的にも求める試みである。そこでマリノフスキーやルックマンの枠組みを検討した上、宗教の根源、宗教的なもの、宗教現象と言ひ意味区分を提案した上、みず子供養を一つの宗教現象と認定する枠組みを「人間が人間として自己の有限性、無力感等を意識、或は認識し、それに基づいて、それを補い、埋め合わせ、安心を与える

ものを、自己以外のものに認め、それと関係付けるためのあらゆる行為」と仮設した。その際、一つの原則を自らに立てた。即ちそれは唯一の天地創造神への信仰から成る所謂ヘブライ系宗教は、数知れぬ世界の諸宗教の中でむしろ特異なものであつて、そのような文化背景、或はそのような規範的機能の枠組みから規定された宗教は多くの他の宗教を掬い取り得ないのではないかと言ひことであつた。むしろ逆に、所謂超自然的創造神を立てない教において圧倒的に多い他の宗教の認定枠組みを考え、それがヘブライ系の宗教をも包含し得るかどうかを検証することが必要なのではないかと思われるのである。しかし、宗教学成立の経緯その他諸々の理由から事態は右の原則と全く反しているように見受けられる。

例えば井門富二夫は、『講座宗教学』第三卷第一章に於いて、「社会科学の定義の試み」を行つてゐるが、岸本英夫の定義から出発し、それを「より深く掘り下げた定義」としてミルトン・インガー Milton Inger に言及してゐる。それによれば、「宗教の定義に必要な諸項目」として二つの変数系列が挙げられてゐる。一つは(1)究極的関心のみを取りあつかう宗教と、(2)目前の、かつ功利的関心をも同時に対象とする宗教、もう一つの変数は(a)超自然的世界観を必要とするものと、(b)超自然的世界観を本質的なものとみなさないもの、と言ひ二つの変数系列である。従つて四通りの組み合わせがある訳だが、インガーは(2)と(b)の組み合わせ、即ち「目前の、かつ功利的関心をも同時に対象とする宗教で、超自然的世界観を本質的なものとみなさ

ないもの」を除いた他の三つの組み合わせまでを宗教として検出する方法を摸索していると言ふ。この場合、唐突に用いられる「超自然的世界観」の「超自然的」が如何なる意味背景を持つのか不明であるが、少なくともここで指摘しておきたいことは、「みず子供養」がこれまでのアンケート資料の検討からも、インガーが宗教から除外していると言ふ(2)と(3)の組み合わせ領域に入らざるを得ないと言ふことである。そしてこの領域に入るものとして「たとえばヒッピーの麻薬体験や幻想など」である。

何よりもまず筆者は「宗教の拡散」が現代日本社会の特質かどうかを疑っているものである。確かに所謂制度宗教からの分離は顕著であるかもしれない。視角を変えれば、昔から日本の宗教は拡散していると言ひ得るのではなからうか。このような問題意識からすれば、筆者の宗教認定基準も余りに任意識に偏した規定ではないかとの疑問も生じてくる。今後の課題である。

花祭りの飾りと霜月祭り

春日井 真英

愛知県北設楽郡一帯に伝わる花祭りといはれる祭りについて、既に何回かの発表を行っている。そして、すでにこの祭りの根底には仏教的世界観の存在を指摘した。今回の発表において

この祭の世界観の分析を通じてそこに見ることの出来る創生神話の痕跡について少し考えてみる。

早川孝太郎の『花祭』や北設楽郡東栄町の花祭り保存会等の出版したもろもろの文献にのせられている資料と祭事を検討してみると、仏教的世界観を基盤に置きながらも二柱の男女の神の事が記されていることに気がつく。しかもこの神々は祭りの中ではどこにもその場がないといつていい、祭場を設定する際に唱えられたと考えられる「大土公神経」にようやく見る事ができるにすぎない。しかし、この神々の名前は資料にはどこにも出て来ない。ただ「黄なる王子」とか「青き女」といったような表現しか見当たらないのである。しかもこの二柱の神々の聖婚を前提にして、ようやくこの祭りが始まり得るのだということは祭儀を調べて見れば明白となる。ところが何故この二柱の神々が祭場に現れていないのであろうか？ という疑問が生じるが、それは単に気づかれていないだけにすぎないと言って良いのかも知れない。それは祭場の中央に設けられている籠の上に吊り下げられている湯蓋、あるいは白蓋を飾る意匠の中にそれを解く鍵があると考える。つまりヒイナと籠がそれに当たるのではないかと解釈することが出来るのである。このヒイナは湯蓋の四方に吊り下げられる五色の切り下げであり一種の形代であることは知られている。そしてこれが白蓋の中央にも吊されているのである。ところで天竜川の上流の遠山祭の方では祭りに関する古文書の存在は知られていないが、湯蓋に該当する湯のうえの飾りに「男」と「女」を意味するものが存在す

ることは興味深い。しかもある地区においては飾りはどちらか一方、つまり「男」であったり「女」であったり、またこの両方が飾られているのに気が付くのである。しかし、この「男」「女」を意味する飾りについては遠山地方ではまだそれを解明する情報を入力できていない。しかし、祭場における籠の設定の仕方が花祭りの場合よりもさらに陰陽道的色彩を有していることに気が付けば、「湯のうえ」の飾りのもつ意味は北設楽郡のほうに伝わる「大土公神経」に見ることの出来る「天地創成の物語」との関連で捕らえることができるのではないだろうか。

祭研究におけるデータベースと

画像処理のシステム構築

宇野 正人

日本における祭研究の歴史は、すでに半世紀を越えている。その間、どれだけの量の研究成果が提出されたか。正確なところ、誰も答えられないというのが正直なところだろう。特に、その学問的性格からいって抽象的な論述だけではなく、報告を含めた具体的な論述が多数提出されている。そして、それが祭研究の特色のひとつもなっている。例えば、『日本祭礼研究集成』の『祭関係文献目録』には約五万点の祭の研究成果が載せられ、また『日本祭礼地図』には約三万件の祭が紹介されている。他の分野も含めた全体となると膨大な成果があること

が実感されるだろう。

先輩たちが苦勞して残してくれた、膨大な成果を現在のわれわれが活かしきっているとは残念ながらもたいがたい。もちろん、これら成果と研究する者の方法的な乖離やその目的の違いなど種々の問題はあろうが、せつかくの成果を無駄にはできない。基本的にはどこかの場所に研究センターのような機関を設立して、今までの成果を一括して保存・管理し、研究に対して便宜をはかるといのが一番だろう。なおかつ簡便に利用できるというのが理想だと思われる。しかし学問の現状からいって、それは夢のまた夢といいきってよいだろう。

そこで、それに少しでも近づきたい。研究に従事するものが、容易にそれに向かって協力できる方法は何か。これらのことを若干でも解決する方法として、個人レベルでも可能なコンピュータにおけるデータベース作成や画像処理の問題があると思われる。現在、データベースといえは、検索を中心にした文字情報だけのことを普通は考えがちである。その文字情報のデータベースすら、現在のところ日本における研究、特に人文・社会科学分野で利用できるデータベースは二箇所しかないはずである。それが現実である。また祭研究の性格からいって文字情報だけのデータベースだけではなく、画像情報によるデータベースも不可欠なものだと考えられる。ここでいう画像情報とは、各々の特性を有しながら存在しているヴィジュアルな媒体、ムービーを含めたフィルム・ビデオ・イラストレーション(絵画)・アニメーションなどをコンピュータの中で一元化した

ものを指している。

データベースとして入力されるデータのコストの問題も含む価格の問題は重要である。というのは、研究にとってデータベースがいかに便利で重要なものであっても、利用する者の許容量を越えるような金額であつては、無にも等しい。低いコストで誰でも利用できるデータベースをいかに構築するか、まず当面熟慮しなければならない問題である。

さて、文字情報だけのデータベース構築のコストである。ハードウェア、ソフトウェア、そしてデータを含んだ現状で可能な最低コストを考えると、ハードウェアの価格だけでは約七十万円、単純計算で六十万文字のデータベースで一文字あたり約一・七円となる。他方、画像処理ではどの程度のコストが最低必要になるか。たとえば、パソコンの上位コンピュータ、ミニコンピュータレベルではハードウェアだけで約一億円、パソコンレベルで約二千万円というのが最低の価格帯で、普通それらが企業や研究機関で使用されている。

しかし発想の転換によっては、先にあげたパソコンレベルと同年以上の能力で、かつ文字情報のデータベースを含め、ハードウェアだけで約二百万円の構成を組み上げることができるのである。こうなれば情報一件あたりのコストが非常に安価になり、われわれも利用できる価格帯となってくる。

約二百万円という価格であれば、普通乗用車一台の価格と同程度だから、個人ユースとしても可能だろう。各地にある大学はもちろんのこと、小規模博物館、公民館等でも購入可能な価

格だから予算計上もできるだろう。ある程度仕事ができる同程度の機器が各々の場所に設置されると、それから先は、当然、個々の力量によってデータの蓄積がおこなわれていくことになる。そうしてできあがったデータは各々が交換しあつてもよいし、データを持たないものは適正な価格で提供を受けるといった方式も考えられる。すなわち各自がセンターとなつて研究を展開すればよいのである。無論、ここにはコンピュータ通信の問題も含まれている。

なお、ハードウェアの具体的な構成、そのメリット、デメリットについては学術大会で発表している。

近代日本の民衆宗教における

シンボリズムについて

——女性教祖と宗教的象徴——

宮本 要太郎

現代の新宗教と呼ばれている宗教の特色の一つとして、女性「教祖」の多様な存在があげられる。それらの女性「教祖」の代表的なケースとして、天理教教祖中山みぎ、大本開祖出口なお、および天照皇大神宮教の教祖である北村サヨの三人を取り上げ、そこに看取される宗教的象徴について考察を加えたい。

寄加持の祈禱中、みぎが受けた神の啓示は「我は元の神・実の神である。この屋敷にいんねんあり。このたび、世界一れつ

をたすけるために天降った。みきを神のやしろに貰い受けた
 い」(『橋本天理教祖伝』一頁) というものであった。ここで
 みきの身体は天下った神の宿る器として捉えられている。また
 ナオの神がかりの始まりは、ナオの腹のなかに何か別の活き物
 が入り込み、非常な力でいきむという感覚であった。その状態
 になると、ナオは、自分の身体が非常に重くなり、力が満ちて
 くるように感じた。そして、腹の底から威厳に満ちた大きな声
 が出た、という。(伊藤栄蔵『大本』、安丸良夫『出口なお』。
 さらにサヨの場合は、「自分以外の何かが、胎の中に入り、
 「胎の中で、いろいろと、ものをいいだ」(『生書』三八頁) す。

これらに共通しているのは、神がかりの(身体)的・直接的
 体験とその象徴的表現である。ここでは女性の身体それ自体
 が、神の宿る器を象徴しているのであり、女性性の中心的象徴
 としての「女性≡身体≡容器」という基本的象徴の等式」(ノイ
 マン『グレート・マザー』五五頁)が見られるのである。

ここでみき、ナオ、サヨの三人が妊娠・出産を経験している
 ことに注目してみたい。それは自己の身体の中に自分とは別の
 生命を宿すことであり、そこにおいて新しい生命が「聖なるも
 の」によってリアリティの形式を与えられるところのプロセス
 である。この、生命の創造としての「出産と分娩とは、大地に
 よって遂行される模範的な行為の小宇宙的表現法」(M. Eliade,
The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, p. 142)
 であって、また始源の時における神々による宇宙創造の再現で
 もあり、その意味でアルカイックでシンボリックな営みであ

る。このように自己の身体の中に別の生命の宿る宇宙を内包し
 ている女性は、自己の外なる宇宙に対して常に開かれている存
 在であり、また、生命の創造という聖なる営みに参与するとい
 う点で、宇宙と人間とを基礎づける聖なる力を代表せしめられ
 ている存在でもあるといえよう。

これらの教祖たちは、極貧の中で民衆の救済を開始した。そ
 れは「帯屋ゆるし」「ほふそゆるし」であり、さまざまな病氣
 の治癒であった。そのように民衆の日常的な痛みを取り除いて
 やることで、教祖たちは(おや)という包容性のイメージを獲
 得したのである。

また、社会の周縁に立って、「よなほり」を通して「このよ
 のごくらく」の実現を(みき)、みろく信仰に基づく「立て替
 え立て直し」を(ナオ)、そして「ウジの世の中」を救い「神
 の国を建設する」ことを(サヨ)、それぞれ掲げて民衆に説い
 たのである。

一般に教祖は、両面性を特徴とするように思われる。その両
 面性とは、教祖が属していた社会を支える意味世界とは異なっ
 た別の「新しい世界・新しい宇宙」を周縁に創造し、そこに
 「新しい人間」を立てることによって民衆を解放する働き、と
 しての肯定的側面と、その反対方向のベクトルであるが、そこ
 において民衆が疎外・抑圧されているところの構造を破壊する
 働き」としての否定的側面である(『荒木美智雄』『宗教の創造』
 一三頁)。

今回考察の対象とした女性教祖の場合、肯定的側面は、民衆

を救済する神・教祖の（おや）性として、また否定的側面は、あらゆる権力の否定と「世直し」の使命としてあらわれる。その場合、女性性は慈母的側面としての包容性と、恐母的側面としてのカオスを象徴しているといえよう。

近世における仏教の民衆化

早島 鏡 正

江戸時代は幕藩体制下に組み込まれていたとはいえず、明治の近代化を迎える素地として重要な役割を果たしていた。

いま、文化的面からこの時代を特色付けて言うならば、特色の第一は、武士勢力が衰え、商人ないし町人のいわゆる庶民が文化の荷い手となった。つまり、文化の庶民化である。第二の特色は、町人の実利生活が自然科学や経済学などの分野を開拓した。これは現世重視という特色である。第三は近代的批判精神が抬頭し、例えば安藤昌益の農民哲学を初め富永仲基『出定後語』や平田篤胤『出定笑語』などは注目すべきである。第四は一如思想の生活化である。親鸞の自然法爾、釈尊の縁起の道理などは、みな一如と同義であり、近世における神儒仏三教の一致説にたつ石田梅巖の心学、三浦梅園の自然哲学、二宮尊徳の一円融合説などはこの一如思想の日本的展開といえよう。これら近世の四つの特色をふまえながら、仏教が民衆の中にもどのように受けとめられ、生活化していったかという面を明らかにしようと思う。いま、仏教の民衆化を捉えるために、若干の視点が挙げられよう。

① 各宗派は幕府の保護と統制をうけ、教理的にはいわゆる宗学という教理学樹立に走って形式主義に墮し、実践的には世俗の営みに墮して、排仏論の誘因となった。これにたいして、一般民衆の求める仏教は、平明な教理のものであり、神儒仏三教の一致を許すものであった。これは上代にのわが固有信仰たる日本の重層信仰の発露に外ならない。幕末から明治時代にかけて神道や仏教の中から新宗教運動が起ったのも、この風潮に基く。

② また民衆の求める仏教は現世利益をとめない、現実生活の上で活用されることが期待されたから、民衆の理解するところによって仏教用語の意味が変容し、その傾向を現代に及んでいる。

③ 庶民生活をうるおす娯楽、芸能、生活行事などに仏教がとり入れられたことは、仏教文化の民衆化として重要である。とりわけ、日本仏教の各宗派が開祖中心の布教をすすめたから、近世の各宗派は祖師仏教の特色を発揮し、信仰の土着化を深めるのに役立った。

つぎに、生誕二百年を迎えた二宮尊徳をとりあげ、かれの道徳経済哲学の基礎をなしている神儒仏三教のとらえ方や一円観を考察し、ついでかれが仏教語を独者の理解の下で解釈し直している点を見てみたい。

佐々井信太郎『二宮尊徳の体験と思想』昭和三十八年、一円

「融合会刊」の研究によれば、「二宮翁夜話」や「二宮先生語録」に記されている仏教の話は、直接、仏典から引用したものは少なく、当時、広く流布していた通念について論議されているという。

そして、仏道に関するものは語録に七十一文、夜話に四十二文あり、かれの説話の多くは通念に関するものである。例えば、語録に出す項目のうち、「極楽浄土は勤勞によって百穀金銀を得ることである」(二一九)、「南無阿弥陀仏は東西南北天人である」(二二六)、「鉄鉢は分度である」(二六五)があり、夜話には「真の道に入る門戸」(五)、「極楽では赤色に赤光ありというが、家財田畑みな徳の光がある」(一一三)などの項目が目を引く。また尊徳は道歌百數十首を詠んでいるが、仏典——般若心経・涅槃経などの經文を道歌に詠み、また浄土の廻向句「願以此功德云云」を「蒔植えて時に耕しくさぎりて実法り待身は楽しかりけり」と耕作の喜びにふりむけている。仏教の民衆化、ここにきまるといってもよいであろう。仏教真理を日常生活に則して味得させようとしているからである。

禅宗寺院の祈禱と講元について

渡部 正英

禅宗寺院、特に曹洞宗において、祈禱は般若經転説と各種真言と祈願の読みあがりなりたつ。大祈禱寺院を例にするな

らば、秋葉寺や可睡斎の秋葉三尺坊権現(静韻)、妙嚴寺の吒枳尼天(豊川稻荷・愛知)、最乗寺の道了薩埵(神奈川)、善宝寺の竜王・竜女(山形)といった鎮守神、守護神といわれる神神に対する祈禱ということが出来る。各寺院には聖地があり、そこに神々を祀っている。多くの信者は、鎮守神の利益を得るための祈願をする。内容は信者の日常生活で発生する悩み事等である。立願する場合、個人と集団である場合がある。個人であっても初めから個人で祈願することは少なく、ある程度祈願の様子を知ってから個人で祈願するよう、歴史的に集団による祈願が多いといえるだろう。集団は講中という。講中は祈願について教育的立場にあるといえるだろう。講組織は先達、講元、世話人、講員から成り、先達は宗教的儀礼のみに関わり、講元が講全体をまとめ、世話人がそれを助ける形態が多い。講元は故に中心的立場にあるといえる。また寺院に対しても祈願の儀礼等において相当の影響力を有するといえる。

ここに大雄山最乗寺を例にあげて講元を考えてみよう。応永元年(一三九四)の開創で、開山の了庵慧明を助け弟子となった修験者妙覚道了は薩埵となり人格化され信仰を集めている。講中が形成されたのは江戸期からで、江戸での開帳を行ない

人気を得てからのことといわれる。講数は、明治三年に二八講、昭和五年に一六三講、現在は二〇八講である。明治三年の時の二八講は東京の講で、次の年に開帳を懇願するため講元が上山した記録にみえる講中である。開帳以後講が増加したとある。同様に昭和五年の場合は、開帳の行列である巡錫に加わっ

た講中である。巡錫の次年から講中が増加して四百講に成ったといわれる。その時に活躍した講中の中から例をあげてみよう。巡錫を予定外に停錫させた平塚市の「平塚復興講」の講元、平田忠心（明治三一年〜昭和五三年）は、常売のハイヤーの車で道了尊を運んだことで知られている。平田氏の生家は四代続いた小間物商で関西方面から品物を仕入れていた。同時に代々熱心な天理教の信者で講元をやっている。多数の信者の世話をしているのを幼時にみている。悩み事の相談に来る信者の説得についても自然に身につけたといわれる。商売に失敗し、このころから母はある神社の信仰をして予言や治病をするようになるといった幼年時代をすごし、それらのことは後に自転車屋をし、乗合自動車業を行うかたわら、人々を集め自転車遠乗会といった集団を結成するのに役立っている。道了尊の信仰は遠乗会の中に信者がいて利益の話聞いてからである。最初は自転車競争に勝ちたいというもので、利益があったと伝えられている。一八歳の時には五〇人の講員を集め平田講といい、二六歳の大正一三年六月、平塚復興講が大雄山に認可され初登拝している。復興は大震災後の復興を願ったもので、一三六人の講員で種々の職業の人々を集めたとされる。それは同一職業では対立するという講元の考によるのである。昭和五年の巡錫では最初から参利し、予定にない平塚停錫を行ったことで、その力を認められ、講中としても発展し、巡錫の行列に加わった御詠歌の信者を中心に、講員を集め、昭和八年平塚御詠歌講を結成している。昭和九年には大小天狗の行列が途中平塚に寄るな

ど注目される存在となっていたのである。平田氏が復興講を始めるにあたり、同じ平塚の相談相手である石井和一（明治三三年〜昭和四一年）の影響を考えねばならない。平和講をつくったのが大正一一年で復興講より二年はやく、先達がないなど類似する点も多い。しかし石井氏の死後、平和講は休講となっている。復興講についても平田氏の死去した今、注目せねばなるまい。講中の場合中心的な立場の講元を失うと消滅しやすいのである。現講数二〇八はそのことを伝えている。平田氏の例からしても講元が育つのはむずかしいのである。禅宗寺院は祈禱のみで結びついている講中を活発にするのは容易でないといえるだろう。

道了尊と大雄山最乗寺に関する

歴史的一考察

熊本英人

曹洞宗大雄山最乗寺（神奈川県南足柄市）は、今日、道了尊（道了薩垂）の信仰の中心地として知られている。最乗寺は、曹洞宗の専門僧堂（修行道場）であると同時に、道了尊の祈禱寺院でもある。

最乗寺は、応永元（一三九四）年、了庵慧明（一三三七—四一一）の開創になる、了庵派の拠点となる寺院である。道了は、この了庵の弟子とされ、了庵を補佐し、了庵の死後、天狗

となり、伽藍を護ることを誓い姿を消したといわれている。現在、道了は、飯綱系の烏天狗の貌をもって祀られている。

道了は、道了(大)薩埵と呼ばれ、御真殿(妙覚宝殿)に祀られているが、これらの名称は、明治維新の神仏分離以後のことであり、それ以前は、道了(大)権現と呼ばれ、御真殿も道了宮と呼ばれていた。すなわち、道了は「神」としての性格を持っていたのであり、またさらには、修験との関係を表しているともいえよう。このことは、最乗寺の成立と展開の上にも重要な意味を持つてくる。

しかしながら、前回述べたとおり、了庵の伝記史料のなかに、道了の名は見出せない。

最乗寺に残る縁起類には、道了の名はみえず、大雄山の麓の極楽寺に残る『極楽寺記録』(最乗寺との旧盟のことを記す)の末尾の附載の「遺命盟書之写」の了庵の署名の下に、「道了老人」の署名がみえるのみである。ここには卯(一四一一?)の干支がみえ、また、本文は永正五(一五〇七)年の原本の写しとされるが、筆写年代も明らかでない。

年代が確実な史料で、道了の名が最も早くみえるのは、寛文二二(一六七二)年の足柄上郡飯沢村明細帳である。ここには、最乗寺の項に、「道了はくら」の名がみえる。これは、小さな石祠で、その形状以外には何らの記載もなく、この当時の「道了」の実態は不明である。また、ここには、「権現石」の名がみえるが、これが今日残る、道了が投げたという「一擲石(道了石)」と同一のものであるかどうか不明である。

これより前の、成立年代不明であるが、一六世紀末のものと推定されている『月菴醉醒記』には、「道立」が悪風にさらわれた話がみえる。後の伝承では、天狗となった道了が突風を起こすのであるが、ここではまだ道了は一沙弥として現れているに過ぎない。

道了が天狗になった伝説の史料としては『小田原記』が知られている。ここでは、「道了」ではなく、「道流」とあるが、天狗と化して寺の守護を誓ったことが記されている。しかし、本書の成立は、一六世紀末とも考えられていたが、江戸時代に入ってからのもとする説が有力で、道了の天狗伝説の起源を求めることはできない。

享保八から九(一七二三―四)年にかけての最乗寺の輪住記録には、古文書の写しとして、道了が「奇怪の身」に翻身したとあるのみで、「天狗」とは記されていないが、すでに道了宮での道了祭は行われていたことが記されている。

道了が天狗として信仰を集め、多く文書に登場するようになるのは、江戸時代後期、一九世紀に入ってからである。

嘉永三(一八五〇)年刊の『善庵隨筆』には、小天狗の道了に美濃庵泰寺の某和尚が辛丑(一八四一?)より六十余年前に、明覚道了大和尚と号を与え、真影を改めたとある。当時、童泰寺の住職が最乗寺に輪住したのは、一七二三・四七・七一・九五(一八五〇)年であり、あるいはこの頃に道了信仰が確立したとも考えられる。

そのほかにも、当時の隨筆や道中物に、道了の名はみえる。

これらの史料からは、天狗としての道了の起源と、道了信仰の発展も、一八世紀初頭前後のことではないかと仮定され、最乗寺と了庵派の大発展の要因からは、「天狗としての道了」以前の在地信仰とのかかわりが重要になってくるといえよう。

ステイグマと逸脱

丸茂 湛祥

ステイグマは二面性を持つ。聖性・威力性と卑俗性・醜悪性である。戦乱の時代はまた疵、即ちステイグマの時代である。しかし、その意味性は慶長期を境にして大きく変っていったと思われる。聖性・威力性を持つものから卑俗性・醜悪性への類落である。

姜沆^{かんぱん}は『看羊録』の中で、部将に聞いた話として、刀傷の痕が顔の面にあれば勇氣あるものと見なされて重祿を得るが、それが耳の後ろにあれば卑怯だと排斥されると書いている。斎藤清三郎は『可笑記』で、慶長期以前をなつかしみ、その時代は「蟹をふんづけたような」醜男でも千石取に取り立てられ、背の低い、色黒、隻眼にして片足不自由、多くの傷を受けていた山本勘助をも信玄は百石で召しかかえたと書く。松浦鎮真は鳥原乱後大坂浪人や福島家、加藤家両家断絶後の家臣を雇い「天正、慶長の武士を眼前に視る想あり」と前時代を懐しみ、彼等からの聞き書きを『武功雑記』におさめた。その中で小瘡（は

りめがさ）を思い、歩行不自由であるのに三方原合戦で一番鎧をつけた与力の話や、鷹狩で馬から跳び降り歩行不自由になった男が「入らざるかけをし片輪になりたる」と平然とした様子を書く。伊達正宗のような隻眼は行人万海上人の生れ替りであるとの伝説を生んだ。『太田家記』では、幼時顔に疵を負った道灌の玄孫、太田重正の剛力ぶりを書く。『岩淵夜話』別集三によれば、家康が信頼していた側近本多作左衛門重次は、隻眼、歩行不自由、手の指は切り割かれ「世の人の片輪と云片輪を身共一人してからげ持候得ば、尋常人前なる事に候へども、今日迄の御情計りて御家中にも人がましく罷在候」というが、『徳川実紀』『東照宮御実紀』巻十九によれば、家康に対し、時に暴怒を発し、また家康の背のハレモノを灸と薬で強引に直したと言う。これもまたステイグマの持つ威力である。

これらステイグマの肯定は、「貞永式目」追加法の「一人疵をかうむる刻、従類退散の条虎夫の名を失ふにあらず、悪徒の嘲りを紹くべきか。或は子孫、或は親族、たとひ命を殆くし、たとひ疵をかうむるとも、引き退かず戦ひ勝つべし。且はいへども殊なる忠節を抽きんぜば、その振舞にしたがひて恩賞あるべきなり」に具体化されていた。即ち、疵をうけてなおも戦うことが恩賞につながり、さらには傷を受けたことが奮戦の証となることになる。

しかし、これらのステイグマ観は、大坂の陣が終結し、平和が実現することにより大きく変っていく。ステイグマがマイナスの価値を持つようになるのである。南ガリアの説教者サルヴ

イアヌスの書簡に言う。「肉体の虚弱は精神の緊張力を鋭くする。そして、四肢が一部不具、跛になったとき、肉体の力は靈魂の能力に移行する。かくて人間が往々にして健康でないとき、私には一種の健全さがあるように見える。」サルヴィアヌスの考えたステイグマの聖性・威力性は、急速に頽落の過程をたどり、ステイグマを持つ者が逸脱者として疎外される時代が来るのである。

それを象徴的に表わしているのが『徳川実紀』『東照宮御実紀』附録卷十一の、福島正則の家臣三人が、家康の前に出て、各々「片足萎え進退自由ならず」・「兎欠」・「一眼」を家臣に笑われたことの記述である。この傾向はさらに進み、ステイグマを持つこと自体が悪である事態さえ生み出される。

慶長十七年八月十七日の「耶穌教煙草等の禁令五ヶ条」の第三条にいう。「手負事、不寄上下、疵付之者有_レ之者、其所之給人代官江子細可_レ申_レ屈_レ也。並從_レ厄所手負来、付而者、則留置、註_レ文_レ名_レ、急度可_レ言_レ上。万一於_レ隱置者、可_レ被_レ処_レ重科_レ事。また元和二年十月十四日出された大坂の残党狩りのための「奴僕法度」でも、傷を負ったものを匿し置くことを止め、頬かむりさえ禁止している。即ち、傷は、白日のもとで「悪」の刻印が押されたのである。柳田国男が「一目小僧その他」や「日本の伝説」でのべたステイグマの聖性・威力性は、腕力・胆力という現実の力の象徴へ、さらには「悪」の象徴へと頽落し、ステイグマを持つ者が逸脱者となる時代が来るのである。

我が国に於ける血盆経信仰の研究

松岡 秀明

血の穢れ故に女人は血の池地獄へ墮ちると説くと同時に、ここからの救済をも提示した血盆経は僅か四二〇字余りの短い経で、室町前期に我が国に伝わったと考えられる。我が国の正統仏教において、血盆経の重要性は殆どなかったと思われるが、恐山や立山などに「血の池」と呼ばれる池があり、曹洞宗の一部では授戒会の際に血盆経が用いられていたことから、近世においては広く知られていたと考えられる。しかし、血盆経に関する論文で纏まったものは五指にも満たず、これまで等閑視されていた。

武見李子氏は、血盆経の用法を(1)死者供養、(2)往生祈願、(3)御符の三類型に分類し、血盆経信仰の本質は(1)(2)にあり、血の池地獄と滅罪の信仰が結びついていることだとする。この類型化は有効だが武見氏は歴史的なアプローチをとっていない。そこで今回は、この三類型の歴史的な展開を中心にして血盆経信仰を検討したい。

死者供養としての用法は更に、写経、投下、流れ灌頂、納棺の四つのタイプに分けられる。写経の事例は室町まで遡れる。天台宗の僧長弁の『長弁私案抄』正長二年(一四二八)二月の記事、および『親長卿記』延徳三年(一四九一)八月二十八日条

がそれで、いずれも州三回忌に関する記録である。一方、血盆経を池や川に投下することが恐れや立山で行なわれていたとされる。流れ灌頂は主として産死者供養のために行なわれた儀礼だが、女人一般のための追善儀礼としても行なわれていたらしい。元禄一年（一六八九）刊の浄土宗の僧侶必夢の『浄土諸回向宝鑑』にはそうした用法が示され、さらに正徳三年（一七一三）刊のやはり浄土宗の松蒼の『血盆経和解』では、死者供養のみならず、往生祈願の儀礼としても広く女人に勧めていく。これらの史料から血盆経が浄土宗でも用いられたことも知られる。血盆経を納棺する事例は、安政四年（一八五七）の『女人成仏血盆経縁起』に見えている。また、西大寺の骨壺から発見された血盆経はかかる用法の事例であろう。

第二の類型である往生祈願としては、立山の布橋大灌頂が遅くとも宝暦年間（一七五一—一七六四）以前から行なわれているが、本儀礼については既に論氏の論考があるので省略する。

第三の御符としての用法には二つある。まず安産祈願の御符としての用法があるが、これは我孫子正泉寺付近で行なわれていたもので、産死者は血の池地獄へ墮ちるとする信仰から派生したものであろう。いま一つは、不浄除けとしての御符の用法であり、管見によれば先に引いた『血盆経和解』に見られる例が最も古い。曹洞宗の一部では授戒会の際に女人に血盆経の御符を配布していたが、この用法を取り入れたものと思われる。

以上、血盆経の諸用法を概観してきた。血盆経の本文に現わ

れているのは追善の用法だけであり、往生祈願や護符の用法は主に近世において様々な宗派が血盆経を積極的に用いた過程で生じたと考えられる。我が国においては、概し『延喜式』において産や月水は穢れとされておき、これはその後とうしゅうされている。仏教の方では『沙石集』の著者無住の『妻鏡』（一三〇後半成立と思われる）では産と月水（南北朝中期（一四〇〇頃）には成立していたと考えられる）、『神道集』では月水が罪障のしるし、としている。血盆経が遅くとも室町前期に我が国に伝わっていたことは明らかだが、史料的にみて、血盆経が室町時代に広く知られていたとは考え難く、近世において、庶民教化を実践する寺院・僧侶によって広まったと考えられる。血盆経は、産や月水を「穢れ」とした上で、それらが「地神」や「諸聖」を汚した罪の故に女人は血の池地獄へ墮ちる、と説いており、庶民教化には用い易かったものと思われる。

安産祈願の護符としての用別は派生したものとしても、不浄除けの用法は、産および月水をネガティブにとらえており、死者供養、往生祈願の用法と通じていると考えられる。近世における積極的な庶民教化によって血の池地獄からの救済と、女人であることが罪であるという説が広められ、我孫子正泉寺が「女人成仏の道場」と呼ばれ、立山が「女人成仏の霊場」と呼ばれるようになったと考えられるのである。

翁童論再考―現代の老人像

鎌田 東 二

かつて私は「翁童論―神話とライフサイクルを手がかりとして」と題する発表を行ない、神話と民俗儀礼とライフ・サイクルを手がかりとしつつ、老人と子供との逆対応性を指摘し、その両極をつらぬく「翁童存在」とでも呼びうる神話的・存在論的イメージのあることを問題とした。子供と老人は、死としての誕生、誕生としての死という逆対応の世界として位置しながら、翁を内在化した童Ⅱ靈翁という過去の影を宿した子供、童を内在化した翁Ⅱ靈童という未来の影を宿した老人として、ともに靈性の軸を共有し、相補的に連続し合っていると考えられるからである。

しかしながら、神話的・宗教的には、このような老人と子供との逆対応的な共通性が存在するとしても、現実的には両者は明白に異なる存在である。本発表では、この老人と子供の相違点がいっぱいいかなる特質をもち、とくに現代の老人像がどのようなイメージでとらえられ、また表現されているか、漫画や小説作品を題材としつつ検討してみたい。

現代社会における子供と老人の違いを一言でいえば、子供たちがみな幼児教育という教育現場の中で保護ないし隔離されているという点で一様な状況に立ち置かれているのに対して、老

人たちの状況や現実とは、そのような一様さはなく、きわめて多様であるという点で大きな相違があるといえよう。より具体的には、(1)家族、(2)性、(3)仕事―労働、(4)病気、(5)死、という五つの問題点の経験内容が子供と老人とではまったく違うということだ。たとえば、子供は家族の中に入ってゆくことにより社会化していくが、老人はむしろ家族から出てゆくことにより死と向かい合わざるをえない。この家族の形成の仕方ないしあり方如何で、老いもまた様々な個性的模様に彩られる。

家族の中で、家族を通して、老人の人生経験が子孫や孫や周囲にどれほど伝達できるかどうか、老人の老いの質を微妙に変化させてゆくと思われる。しかし、現代のような、多様で変化の激しい文明社会の中で、老いや老者の共通性は急速に失われつつあり、しかも老人の経験よりも子供の経験内容の方がまったく新しい情報量を多く含んでいるとあっては、今後ますます経験や知恵の伝達・交通のできにくい状況が生まれてくると考えられる。電子化された情報の担い手としての子供とそれに立ち遅れた老人とのコミュニケーション・ギャップやトラブルはますます大きくなるばかりであろう。

たとえば、大友克洋の漫画『童夢』には、巨大団地に一人住む孤独な老人が描かれているが、その老人は老いの孤独をまぎらわせるために、ピストルや剣などの子供の好む遊具を収集し、超能力を用いて次々に殺人を犯してゆくが、最後に、超能力をもった小学生の女の子にいさめられ、超能力戦争を行ったあげく、ついに敗れて死を迎えることになる。幼児症的な老超

能力者が子供の超能力者にいさめられ、敗退するという構図は非常に現代的ではないか。そこにはどこにも老いの叡智などというものが見あたらないからである。

少女漫画家大島弓子は「夏の夜の貌」の中で、小学五年の男の子の眼から見た、大学生の兄、両親、祖父の五人家族の日常風景を描いているが、作者はその家族を子供から見た精年年齢のイメージで丹念に描き切っている。そこでは、主人公の小五の男の子は青年、大兄や両親は少年・少女、祖父は赤子と、実年齢とは逆に幼児化しているさまが描かれる。経験内容の混乱と年齢の混乱ないし反転、これもまたきわめて現代的な光景ではないか。

小説家伊達一行は『ペピロン記一九八〇』の中で、「洗老式」という新興宗教団体の秘儀を受ける十八歳の少女の体験世界を描いている。「洗礼式」の第一目に少女は八十歳になった自分を体験し、第二目に老人という他者を体験する。十八歳の誕生日に教団より決められた寝た切りの老人の世話をし、最後にその老人とセックスをして、老人は文字通り昇天する。少女はこの「洗老式」の秘儀を通して、生と死の実相をかい間見るのである。

以上のような諸作品は、今日的な老人と子供を取り巻く状況を赤裸々に反映していると思われる。老人像や子供の像が大きく変化しつつある現代社会にあって、どのような対応をしていくべきか、未来の宗教も私たちも、きわめてリアリティックな問いと現実を突きつけられているのではないだろうか。

密教と禁忌（タブー）

月光善弘

古代・中世の日本仏教を見ると、奈良の南都六宗と平安の天台・真言の二宗、鎌倉仏教の五宗があげられる。奈良の仏教は学問的な分派であって、宗派とは見なし難い点があり、平安の仏教になると加持祈禱的な要素が濃厚となり、中世の鎌倉仏教は滅罪的な色彩が強い。いずれも究極的には悟りを開くことを目的とするのであるが、空海はこれらを密教と顯教に大別し、前者を深密の教えであると規定している。そして密教の主たる社会的宗教機能は加持祈禱であり、現世利益的な面が強く、信者の側からすれば請願態的な色彩の濃い信仰体制となる。

これに対して行者（祈禱者）は、三密の加持によって身心を清浄にし、即身成仏、すなわち仏・菩薩と一体となる融合態的な信仰体制に入ることが要請される。従って不浄すなわち穢とか、魔障の侵入を防ぐためのさまざま禁忌が要求された。これが結果の必要とされた理由であると思われる。それで佐和隆研編『密教辞典』の結果の条には「梵」シーマールバンダ（*śīma-bandha*）教団僧尼の秩序保持のため、ある一定の地域を区画して限ることであるが、密教では修行道場に魔障の侵入を防ぐために一定の境域を限って結果する。広くは空海が高野山を、七里結果の如き国土結果があり、陀羅尼集経四・一二（六一八・

九〇一)・一字仏頂輪王經四(五卷・大一九・九五)にその典拠を見る。また、修法道場を結護する道場結果、更に狭くは修法壇の四囲のみの壇上結果がある。(後略)」と記されているし、また宮家準備『修驗道辞典』にも「靈山、修行道場、修法壇などに障害となる悪魔の入るのを防ぐために一定区域を制限すること、またその地や場所をさす。(後略)」と述べられている。

かくして生ずるに至った密教と禁忌(タブー)の関連を探ねて見ると、穢すなわち「けがれ」の禁忌が最も大きな問題であったように思われる。穢には女人の穢、産穢、死穢などがあげられる。真言・天台の密教寺院が別当を勤めて、祭祀を執行してきた宮社や仏閣の法要には、女人の参加ができなかったり、産穢・死穢の生じた家の人々は一定の期間、部落の講や行事にも出席できないのが、最近までの定めとなっていた所が多いし、現在も継続しているのが見られる。このように女性を不淨視したり、お産や死者を「けがれ」とする觀念は、わが国の固有信仰に起因するものではなく、仏教傳來以後、真言・天台などの密教、ならびにこれらとの関連において生ずるに至った山岳仏教や修驗道など、さらにそれらが複合して組織されるようになった一山組織をも含めて、密教と禁忌の問題を整理して見ようと考えた。

しかし禁忌の中で穢が最も大きな問題であり、その中でも女人結果(禁制)が明治維新の女人結果廃止まで、最も重視されたものと思われる。それで高野山をはじめとして大峯山、後

山、但馬の社寺・出羽三山・羽前金峰山・蔵王山・葉山一山・金華山・鳥海山・太平山・釜臥山、御所山または船形山などについて、女人結果の領域ならびに明治維新の女人結果廃止(解禁)以後のことを、できるだけ具体的に調べて見ることにした。

その結果明らかになったことは、女人結果の領域の問題は、それぞれの修行道場と関連する問題なので、地域によって異なるし、また生活の問題とも関係して、時代によって変化することが考えられる。

次に明治維新の女人結果廃止(解禁)以後の問題であるが、政府は明治元年三月の神仏判然令に続いて、同五年三月には女人結果廃止の布告を公布した。これらのことは宗教集団や民間からの要望によるものではなく、政府の側からの一方的な命令であった。従ってそれぞれの靈地や靈山などにおいて、対応はさまざまであったが、概して修驗関係の山々は厳しく、一山組織の中でも、一山鎮守の方は比較的円滑に復飾が行なわれ、女人解禁もスムーズに実施された。これに対して一山寺院の方は、解禁をめぐって混乱が長く継続したように思われる。今後さらに多くの資料を集めて、できるだけ明確にしたいと思う。