

第五部会

須菩提と釈提桓因

——『増一阿含経』を中心に——

勝崎裕彦

須菩提(Subhūti)と釈提桓因(Sakra devānām Indra)は『般若経』の主要な登場者である。須菩提は仏の対告者として、般若波羅蜜の教説の担い手である。釈提桓因は、もとより帝釈天の異訳名であり、諸天の中の帝王たる釈迦羅ということでも天帝釈と訳されることもある。梵天と共に護法の善神である帝釈天は、『般若経』では梵天を押しつけて、ひとり主要な護法神としての役割を演じている。小品系般若経では二つの釈提桓因品があり(文婁迦識訳『道行般若経』でいえば、難問品第二と釈提桓因品第二十の二章品)、これを中心に須菩提との応接対話を重ねながら、般若波羅蜜の教説を展開している。ところで漢訳『増一阿含経』には、須菩提について説く幾つかの経文が見出され、その中には釈提桓因の登場に関連して説かれる箇所があり、須菩提と釈提桓因との結び付きを類想させる要文が指摘される場所である(拙論「漢訳『増一阿含経』の空思想——須菩提(Subhūti)と空説について」壬生台舜博士頌寿記念『仏教の歴史と思想』参照)。ここでは僧迦提婆訳と伝え

られる漢訳『増一阿含経』の経文を中心に須菩提と釈提桓因について小考したい。

『増一阿含経』において、須菩提の名前は数カ所に見出されるが、その主な記述には釈提桓因が重要な役割をもって登場し、両者の関わりの深さを物語っている。その中、(1) 利養品第十三の七経(大正二・五七五a—五七六a)、(2) 聴法品第三十六の五経(七〇三b—七〇八c)、(3) 非常品第五十一の三経(八一四b—八一七a)の内容について検討したい。

(1)では、須菩提は王舎城耆闍崛山(靈鷲山)の側にあつて、屋廬(静屋)に住し禅思する人と説かれる。釈提桓因やその侍者でもある波遮旬(nāgasikha)が来至して須菩提から受ける教えは、「一切所有皆婦、於空、無我、無人、無寿、無命、無士、無夫、無形、無像、無男、無女」というもので、禅三昧定に楽しむ「解空須菩提」のありようを讃嘆礼拝している。

(2)の経文は、釈提桓因が仏のもとに来至して、「夫如来出世、必当_レ為_レ五事、云何_レ為_レ五、①当_レ転_レ法輪、②当_レ度_レ父母、③無_レ信_レ之人立_レ於_レ信地、④未_レ發_レ菩薩心_レ令_レ發_レ菩薩意、⑤於_レ其中間_レ當_レ受_レ弘決」と、まず五事の因縁を述べてから教説がはじまる。仏が三十三天における生母への説法を終えて帰られる時、その降下処である僧伽尸の池水の側で優鉢華色比丘尼(Uṣṇāvatī)が出迎えた。この時須菩提は、羅闍城(王舎城)耆闍崛山の側において、法衣を縫っていて迎えに出なかつた。しかし「一切諸法皆悉空寂、無造無作」と観じる須菩提こそ、仏を真に迎え礼拝するものであるとして、仏は、「善業

以先礼 最初無_二過者_一／空無解脫門 此是礼_レ仏義_一／若欲_レ礼_レ仏者 当来及過去／当_レ觀_レ空無法_一 此名_二礼_レ仏義_一 という稱讚の偈頌を述べられたという。またこの経中では、いわゆる佛像作製の物語と造像の功德が説かれるよく知られた教説を展開しているが、須菩提は、「無_レ我無_レ命無_レ人無_レ造作_一、亦無_二形容有教有授者_一」と説いて諸法皆空を宣言している。

(3)の内容は——「無常想を思惟し、広布せよ」と仏が説法され、一つの物語を説かれる。子供に恵まれない清淨音響という国王の願いに応じて、三十三天の天王釈提桓因が王子である須菩提に閻浮地に降りて国王の息子となることを要請する。須菩提天子は出家学道を誓願していたが、天王釈提桓因の指示に従って音響人王の太子として王宮に生を享ける。その折天王は「出家学道すべし」という授記を与える。須菩提王子は、あたかも釈尊仏陀の出家成道の伝記に準拠するかのごとく、やがて出家学道し、空静之処にあって勤学し、「亦無_二真実_一幻偽非真、皆歸_二於空_一、不_二久存_二於世_一」と思念して、四諦をもつて五蘊を觀じ、須菩提辟支仏となる。すなわち山中の樹下に独り坐して般涅槃する。そして一方、音響人王をはじめ諸人は須菩提辟支仏の舍利を茶長にふし、仏塔（偷婆）を立てて供養する——。

以上の教説によると、須菩提は王舎城靈鷲山の山腹に住居する阿蘭若（山沢、空閑処、aranya, aranya）の行者である。辟支仏の記述のごとく、独坐して空定を樂しむものである。いずれ、「解空須菩提」（須陀品第三十・三經、六六三a）、あるいは「解空第一」（放牛品第四十九・三經、七九五c）の須菩提

像が浮かび上がってくることである。しかも釈提桓因に大きな役割分担が委託されている。

結論を急げば、『増一阿含經』には『般若經』思想にも関連するような大乘的色彩が色濃く投影されているのではあるが、須菩提をめぐる記述は、初期の『般若經』すなわち小品系般若經よりはずっと原初的な内容を伝えているものとみてよからう。『般若經』に説かれる以前の須菩提像を捉えることと、あわせて釈提桓因に起因するところの『増一阿含經』の經文の意義を推測させるのである。

マッカリ・ゴースアラの教説

——アージーヴィカ教再考——

渡 辺 研 二

ニガンタ派の改革者ジャイナ教のマハーヴィーラ（大雄）と仏教の開祖ゴータマ・ブッダ（仏陀）の同時代人にマッカリ・ゴースアラという人物がいた。アージーヴィカ教を率いるゴースアラは、ヴェーダ聖典の權威を否定する当時のサマナ（自由思想家）の中にあっても、かなり有力な人物であり、恐らくは大雄や仏陀などと同じように扱われるべき人物であった、とも推測される。

ところが、アージーヴィカ教のアージーヴィカという言葉は漢訳仏典の訳語「邪命外道」などで知られるように、他の宗

教、仏教やジャイナ教、特に仏教からは「生活を得る手段として修行する者」といった悪い意味をもたされている。しかし、アルダ・マーガディー語やバーリ語の原語 *Ajivya* または *Ajiviva*ka の文字通りの意味は「生活」あるいは「職業」または「生きてゐるかぎり」という程のものである。では何故このような悪名によってアージーヴィカ教が問題にされるかといえは、主としてライバル宗教であった仏教やジャイナ教の資料によって、しかも資料そのものよりも、両教が行なつた教判の部分に基づいて、アージーヴィカ教を再構成するためである。

ここではアージーヴィカ教に関する資料が数多く含まれているジャイナ教白衣派の第五アング *Vijāhanantī*(Bhagavati) 第十五章の中に重要な資料がシュローカ詩節の断片として残されていたことを指摘してみたい。

テキストは冒頭(659a)、シュラーヴァステアーの都市にアージーヴィカ教の集団 (*saṅgha*) があり、ゴースアラはパーサの徒とみなされる六人の遍歴行者の訪問をうけ、すべての生類にとつて、避けることのできなない六つの予言をした、ということとを伝えている。その予言の内容にあたるものが、*labham alabham suhan dukkham jivyaṃ maraṇaṃ taha* とつて引用されている。ところがこの箇所について、この箇所の唯一の注釈者アバデーヴァは何も説明をしていない。しかし、原文をみるところ意味は「得と非得(失)、楽と苦、生と死」という単語の列挙であることがわかる。このテキストは私の見た二

写本、他のアーガマ・サングラハ版をはじめとする印度刊本の全てが散文として伝承しているが、この W. Schubring が見出したように、半シュローカ詩節 *labh'alābham suhan dukkham jivyaṃ maraṇaṃ taha* (—U—, U—, —U—, —U—) である (ZDMG 104, 1954)。この発見は、この箇所のテキストは少なくとも後につづくシュローカの後半部またはシュローカ詩節の連続を予想しうるのみならず、湮滅してしまつたアージーヴィカ教の聖典がシュローカ詩節によって教説を残していたということを断片ではあるが示唆するものであり、重要である。L. Alsdorf の研究で知られているように、ジャイナ教聖典の古い伝承はシュローカで伝えられ、新層に属するものはアーリヤー・ミーターで伝えられている。この箇所には興味深いパラレルが見つかっているが、中でもジャイナの占いに關する論書 *Angavijā* (散佚したと思われていたが近年発見された) や *Dīpīṭṭāy* との関連で注目される裸行派の *Saṅkhandagāna* の中に、この箇所のパラレルが見い出されるのは、「前兆占い」という観点からも注目に値する。また、従来ゴースアラの教説として靈魂・地・水・火・風・虚空・得・失・苦・楽・生・死の十二種を生物を構成している要素とするものがあるが、この十二種が連続してこの通りゴースアラ関連の文献に出てくる箇所はなく、現代の学者が研究の結果、推測して導きだしたものである。いま、この箇所がアージーヴィカ教の伝えた半シュローカ詩節として理解が深まった以上、しかも、古い注釈である *Piṇḍa-nijjūti* や *Nisā-cuppi* が *labha...*

以下を六種類 (chavivha) の *nimitra* (前兆、兆し、相、瑞相) と呼んでいることなどを考慮しつつ、現存するパラレル表現に注意して、もう一度推測以前にもどって検討する必要があるであろう。

仏教興起時代の思想家と 形而上学的課題

沢田 通俊

仏教興起時代は、伝来の正統バラモン思想に対して、ヴェーダの權威を否定した自由思想家が数多く輩出した時代であった。靈魂世界といった形而上学的課題に対して、当時の思想家たちはいかに対処したのであるうか。なかでもサンジャヤ・ヴェーラッティプッタ (*Sanjaya Balatti-putra*)、*仏教*、*ジャイナ教*の三者には、ヴェーダの否認に留まらず、一面的な見方への回執を回避する思潮が窺え、各々が独特な説を展開している。以下に原始仏教聖典、原始ジャイナ教聖典のいくつかを資料としながら、三者の立場の特徴について論考したい。

Digha-Nikāya 第二経の *Samaññaphala-sutta* にみられるサンジャヤの思想は、他世 (*paroloko*) 以下、化生の有情 (*sattā opapātikā*)、善悪業の異熟果 (*sukata-dukkatāṇaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko*)、*tathāgata* の死後の存在の有無といった形而上学的課題に対して、真理を正しく認識することは不可能で

ある。として、執拗に確答を避ける判断中止の立場を取っている。

それに対して、*仏教*では、当時の思想界において論議の的であった十種の形而上学的課題に対して、周知のごとく無記の立場を取る。この十無記については、パーリ仏典中に散見され、世界 (*loka*) の常無常、世界の有限無限、靈魂 (*jīva*) と身体 (*saṃhāra*) は同一か異なるか、*tathāgata* の死後存在といった四類十問に対して、*仏陀*は、修道上無益であるとして答えず、それらを捨置することによって、サンジャヤやジャイナ教と一線を画したのであった。

一方ジャイナ教でも、世界等の形而上学的課題に対する偏った主張を、根拠のないこととして退け、ひとつの見解に固執することを避けている。

「世界 (*loka*) は存在するか、世界は存在しないか、世界は常住か世界は無常か、世界は有始か、世界は無始か、世界は有限か、世界は無限か。…[このように彼ら外道は] 互いに意見を異にし、自らの教説を主張しあっている。これらは根拠がないと知りなきじ」(*Āyatanīya* 1-8-1)

「[この世は] 無始であることを知り、あるいは無終であると[知る]、また、常住である、[あるいは] 無常である、というような見解をもつべきではない」(*Sūvagaṅga* 2-6)

一方的な立場に依存しては、真理を把握することはできないとするジャイナ教の態度は、これで見ると限り両極端を避け中庸を説いた*仏教*の立場に類似している。

さらに、仏陀の十無記で取り上げられた形而上学的課題に対して、以下のように説いている。

「実体 (dava) に関して世界 (loa) は有限であり、空間 (khetta) に関して世界は有限であり、時間 (kala) に関して世界は無限であり、状態 (bhava) に関して世界は無限である」 (Viyāhapanāṭṭi 2-1)

「靈魂 (āya) は身体 (kāya) 〔と同一である〕」 (靈魂は) 身体と異なつてもある」 (Viyāhapanāṭṭi 13-7)

以上から窺えるように、ジャイナ教では、世界の常住、無常といった形而上学的課題に対して、偏ったものの方角をするのではなく、対象を多角的に捉えようとする相対主義の立場から判断を下している。さらに、後のスヤード・ツヤード (Syād-vāda) と基本的に等しい体系も原始ジャイナ教聖典に見られる (Viyāhapanāṭṭi 12-10)。

仏教興起時代を代表するサンジャヤ、仏教ジャイナ教は、共に一面的、絶対的なものの方角に固執することを厭いながらも、複雑で変化に富んだ事物をありのままに知るために、三者三様の論を展開したのであった。

buddhatva-考

— 虚空・太陽の譬喩を通じて —

渡辺 郁子

buddhatva- (buddha- (√buddh P. pt., m.) + -tva) は、覺 ったこと、覺 者であること、覺 者性・仏の本性」という抽象名詞 (n) で、広義に、「菩提、仏」を指す語である。一般に、テキストでは 'Sangs rgyas nyid sangs rgyas' と訳され、漢訳では、仏・仏体・仏位・法身・無上菩提果」等々と記されている。特に、如来藏思想においては、かつて〈如来藏〉の原語として推定されたように、単に因位に対する果位というだけでなく、〈如来藏〉という概念が確立する上で重要な役割を担っていたのではないかと思われる。buddhatva に関する研究は小川一乗氏他によって行なわれている、がその起源(原義)や変遷に触れる考究は殆どなされていない。

本稿では、先学の研究成果に負いながらも、新たに、『宝性論』(以下 RGV) 所説の虚空・太陽の譬喩に焦点を絞り、buddhatva にどのような意味が込められているかを検討してみた。

RGV にあつて buddhatva こそ、「転依の自性は清浄である (āstrayaparivṛteḥ svabhāvo visuddhiḥ)」と説かれる転依、すなわち、無垢真如 (vimala tathatā) の自性を指す。清浄に

つては、「本性清淨 (praktivisuddhi)」と「離垢清淨 (vairāgya)」の二種があると規定されている。RGVの二種清淨に関する説明によれば、転依の依所 (āśraya) は「いわゆる實的に転換しなごものべ」「光り輝く心の本性 (cittaprakṛtiprabhasvara)」を指すと恐われる。更に、buddhatvaの特徴は「断 (prahāna)」と「智 (jñāna)」との二語に集約され、「虚空」と「太陽」とに譬えられたる。以下に、虚空と太陽とに比せられる buddhatva (tathāgatava を含む) の用例を掲げる。

I、虚空と智の buddhatva

① 虚空の如く (gaganavat) の如来の本性 (tathāgatava) は、智者たちが六根の対象を感受する因 (kāraṇa) である。(RGV, P. 82, ll. 13-14)

② 仏の本性 (buddhatva) は、虚空の如く (gaganavat) 不可思議、常住、堅固であり、…中略…至る所に障をきるものなく、…中略…純淨、無垢である。(RGV, P. 84, ll. 7-10. 釈偈には、「不可思議等の徳性は、自他利の依所 [ひある buddhatva] と結合してゐる (要約) と説かれてゐる」)

③ 如来の本性 (tathāgatava) は、虚空の如く (ākāśavat) 無為なる徳性と不可分に行起するから、…中略…自性・受用変化身によつて、衆生を利益するために、疲れることなく、不断に、無功用に行起すると知るべきである。(RGV, P. 85, ll. 7-10)

II、太陽としての buddhatva

① 仏の無分別なる般若は、所知の眞実を覆う闇を除去する点で、太陽の光明 (prabhā) の輝き (dīpti) に相似する。その後得智は一切種の事物にはたらくと、さう点で、光線の網 (raśmijāla) が徧満するごと (sphaṛaṇa) に相似する。その二者の依所である、心の本性としての解脱 (cittaprakṛtivismukta) が、畢竟離垢で光り輝く (avyantavimalaprabhāsvarā) とさう点で、日輪の清淨 (arkamaṇḍalavisuddhi) に相似する。(要約) 以下、般若・智慧・解脱が、光明・光線・日輪が太陽として一体であるように、不可分であることが説かれてゐる。RGV, P. 58, ll. 14-19)

以上の内容から、虚空と智の buddhatva は、自他利 (= 一智のはたらき) の依所であつて、無障礙 (anāvāraṇa) であること (断) を表わす。太陽としての buddhatva は、二智と心の本性との関係において説明されている。①般若は、輝きの如く、闇を除くと言われることから、煩惱障を離脱するはたらきを、②智慧は、光線が徧満するが如く、一切の所知にはたらくと言われることから、所知障を離脱するはたらきを示している。換言すれば、般若のはたらきは、結果的に、虚空に比せられる「断」を示唆する故、①より無障礙性が、そして、②より徧満性 (智) が指し示されていると思われる。なお、「徧満」を意味する語としては、虚空の徳性のひとつである「徧至 (vyāpīna)」があるが、語根の相違からして、ニユアンスの違いが窺われる。更に、二智は、「光り輝く心の本性 (= 解脱) に依存して一体不可分となつてゐる。従つて、「虚空に光り輝き

「圓滿する太陽」という譬喩によって、buddhatva の意味内容を表わすことができると思われる。

以上の考察より、buddhatva「覚ったということ、覚者であること」（仏の本性）とは、心の本性が障碍（垢）を伴わず、二智と一体（不可分）になっている状態であると見てよいと思われる。

しかしながら、buddhatva の用例の中には、虚空・太陽の譬えを併用する RGV 第Ⅱ章第三偈を含め、buddhatva が煩惱に覆われた状態、すなわち、因位の如来藏・如来性と異なる用例が三つあり、buddhatva を果位のみを表わす語として断定することはできない。このような矛盾する主張からは、buddhatva という語が、如来藏を表わす諸語とは別に成立した可能性もありうると思われる。

阿弥陀如来は人格神ではなかったのか

津田真一

私（津田）の仏教学の視位は、最近、『ハーヴァジュラ・タントラ』の末尾にあらわれる〈密教の最後の真理〉の命題 *ṛte tvam asi svayam* 「汝は自ら、汝の父である」の解釈を契機として従来の閉鎖系的な、いわば教理学的視位から開放系的人人〈思想史の視位〉へと質的に進展した。この〈思想史の視位〉は従来の教理学的視位からするかぎりそれを否定せざるを

得なかった日本仏教に特徴的な本覚的思想傾向（その典型が本発表の主題に直結する親鸞の横超の思想である…）の思想としての可能性ないし必然性を改めて根拠づけるものなのであるが、それはわれわれにわれわれ人間にとっての〈唯一、根源的な、そしてたぶん究極的な思想〉の存在を示唆するものであり、さらにその〈唯一の思想〉は仏教という思想の背後に存在する或る人格神的な神の観念をその開放系の根拠とするものであった。

因みに、その〈唯一の思想〉とは、上の「汝は自ら（おのずから）汝の父である」をその第一の局面とし、それと、ニーチェがそれをその生涯のモットーとしたビンダロスの箴言 *genetio est in genitio*（…）「汝は（…である）と知った以上」汝がそれであるところのものになるべきである」に対応する第二の局面「汝は自ら（みずから）汝の父になるべきである」との二局面からなるべきものであった。この第一の局面は、勿論ウパニシャッドの大格言 *tat tvam asi* 「汝はそれである」を承けるものであるが、そこにおける中性形単数の汎神論的実在者（それ即ち梵・ブラフマン）の観念がインド仏教思想史の全過程を経過して男性形単数の人格神へと変容したその神観念を私は運命 (*Dharma*) という言葉で表示し、仏教思想史の展開の過程を、さらには、われわれ自身の学問的営為を含めての仏教学における仏教思想理解の進展の過程をその畏怖しい「知られざる神」としての運命の自己開示の過程と考えるのである。

しかし、仏教に（仏教の背後に）このような神観念が存在する

ということとは今日の仏教学（の水準）においては決して容認されず、またこの仏教学の常識が宗教学における宗教の定義にまで影響を及ぼしていることは事実である。その一例であるが、故・田村芳朗博士はその著『法華経』（中公新書）において、この運命の典型としての自らをその「寿量品」で「我は世間の父（*pitā*）、自らかくあるもの（*svayambhu*）自己原因者）である」と表現する『法華経』の教主・久遠実成の釈迦を、「久遠の人格的生命」と表現しながら、しかもそれが「創造者ではない」という奇妙な理由で「キリスト教などの」「一神教における人格神」ではないことを強調しておられる。「寿量品」におけるこの「父」は確かに譬喩として述べられたものではない。しかし、「方便品」が「誰か人が、何の気なしに塔廟に入り、軽い気持で、ただの一度だけ南無仏と称えたのだとしても、その人は事実、成仏したのである」というまことに徹底した救済観を表明したとき、その救済の条件である「信は実在の観念を前提とする」（平川彰博士）のみならず、さらに進んでその実在者が人格神のものであることを前提とするのである。

仏教においても、いやしくも救済が問題となるとき、それは必ず人格的な超越者としての仏の観念の存在をその前提とする。本発表は、過去の浄信の人々によって一貫して自明のこととして信受されて彼らに救済をもたらしてきた、そして、明治以降の近代合理主義を原理とする仏教学によってまさに理不尽に拒否されこのテーゼの正当性を、その近代合理主義的発想に

従って阿弥陀如来の人格性を否定しようとする寺川俊昭博士（大谷大学学長・仏教学）の論文「親鸞にとつて浄土とは」（雑誌『仏教』第十一号、一九九〇年四月）を一つのケースとしてとり上げ、その論旨のすべてが仏教学の原則において必然的に破綻することを証明することによって、いわば逆方向から検証しようとするものである。なお、議論の詳細は後刻、「仏教における救済の可能性とその条件——本覚思想はかくて成立する——」（仮）として『仏教文化史論集』（成田山仏教研究所紀要特別号・平成四年三月）に掲載する予定である。

業思想の南方仏教に於ける展開

柏原信行

南方仏教においては、ヴェッサンタラ・ジャータカ（以下VJ）が弘通する。各種の文字・言語のものや各地の壁面がある。ウェサックでは芝居が上演される。

これらに加え、タイ・ロ（倭仿）系文字（ニアン、ランナー・タイ、カム・ムアン）による逐語訳が、タイ北部、ラオス、中国雲南省西双版纳にも流布している。同地にはVJの要約の *Anisamsa-Vessantara* もある。またVJには *Malaya* 長老が兜率天へ行き、弥勒からVJの功徳を説かれるという内容の *Maleya-sutra* という偽経も付随する。これは、二二世紀ごろチェンマイ地方で著わされたが、内容は弥勒信仰では

なく、VJの重要性を強調するためのものであろう。然るに、何を以てVJに功德があると説かれるのか。

更に、Vessantaraを模範としても、彼の布施に倣うことは実際には不可能である。にも関わらず、何故取り上げられるのか。勿論、その物語性の人気によるのであるが、在家者からの要請のみでは新たに付随の経までは生み出されぬであらう。

D.N. 6 Upāli 経 (i, p. 373) に、意業が最重要と説かれ、後のアピタンマや註釈書では速行心としての意業を中心とする心作用説が展開される如く、南方仏教に於ても業思想は重要で、とりわけ意業が重視される。従来言われてきた布施重視の精神のみによるのではなく、意業が強調された結果、このVJも広く流布したと考え得る。

現代の南方仏教では、パリッタの説誦が中心である。パリッタは護呪と訳されるように、自らの守護となるものではあるが、単なる呪文ではなく、本来は仏教の綱要の集成である。

呪文に相当するのはマントラ (mantra) である。パーリ中には、ヴェーダ等と並ぶバラモンの古来からの教養の一つとされるが、その効力は、自己に各種の超能力を与えたり毒薬に特殊効果を与えるものであって、相手に対する呪いの要素は持たない。

また、*abhisapati, sapatha* という呪詛に関する語も見られる。これは、窃盗の嫌疑に対する「自分が犯人なら梵行を捨てて悪趣に堕ちよう」「バラモンたる資格を捨てよう」という宣誓や、「子供の肉を喰ってやる」という妄語であり、自らに作

用するものであって他者に對する呪いではない。

パリッタで、代表的な呪文は「我は、神聖な生を得て以来、故意に生類の命を奪ったことは無い。この真実の言葉によって汝は安らかに安産せよ。」という安産祈願の *Angimata-paritta* であり、妊婦はこれを聞いて安産する。この場合、妊婦は自ら唱えるのではなく聞くだけである。

また、蛇よけの *Khandha-paritta* も、蛇族に對する慈悲心という、誦者自身の意業に関するものである。

また、随喜 (*anumodana*) が功德の廻施と解釈されるのは、他人の積んだ功德を見て、自らは功德を積みぬ非人が共に喜び、その意業による樂果を得、結果的には功德を得た事になるからであるとされる。

前述の *Anisamsa-Vessantara* には、VJの聴聞により功德があると記されている。聴聞の功德については、同地方に流布する偽経の *Nibbanasutta* にも記されている。VJの功德も経そのものに力があるからではなく、聴聞する側の善の意業に基づくものであった。

実際のな布施の意義を説く「貧者の一灯」は、パーリ中にはない。ポーヤの夜には、寺院の扉や菩提樹の柵の上に、万灯が灯される。供養の際には、差違をなくすため、参拝者全員が列を成し、供養の品が順次手渡して供えられる。仏教事業は国家的規模でもなされる。自らのなす布施事業に對して、被支配階級も隨喜により等しく功德を享受できるという、仏教を保護し利用する権力者や、富者の論理が見られる。在家者には、布施

そのものと共に、他者の布施に対する随喜という意義が重視されてきたといえよう。

サイヴァシッターンタ派の仏教批判書

——特に経量部の思想を中心として——

彦坂 周

南インド・タミルに「Civañña Citiyā Parapakkaṃ」(以下、C.C.P.と略す)という書がある。これは題名からも知られるように、シヴァ派以外の諸哲学を批判した書である。作者はアルナンディ・シヴァーチャーリヤール (Arunāṇḍi Civačāriyār) といい、彼はサイヴァシッターンタ派の代表的哲学書「Civañña Pōtam」の作者メイカンダ・デーヴァル (Meṅkaṇḍa Tēvar) の師で、十三世紀頃の人といわれている。

C.C.P.には仏教をはじめ十四の哲学派が、サイヴァシッターンタ派の立場から批判されている。仏教では軽量部 (Cauti-
iāṇṭikaṃ mataṃ) 唯識派 (Yōkācāraṃ mataṃ) 中観派 (Mā-
ttiyaṃkaṃ mataṃ) 畏婆舎部 (Vaiṇāṭikaṃ mataṃ) の四派が述べられている。その中、経量部については七一偈が費されており、他の三派が各二偈であるのに対し圧倒的な量であり、十三世紀頃タミルでは未だ経量部が活動していたと考えられる。

おつ今回は、C.C.P.に軽量部の思想として述べられている

Valakku (ワラック、論法) について、タミル仏教叙事詩「Maṇimekalai」(以下、Maṇi.と略)の第三十章に述べられている Valakku と対比しながら見てみよう。両書はいずれもインド仏教としては比較的后代に書かれたもので、特異な南インド仏教思想の一端を知ることができよう。因に筆者は Maṇi.の成立年代を九世紀中葉頃と考えている。

以下、図表参照。

上記、Maṇi.では四種のアブローチに対し、それぞれ六種の Valakku があるので合計二十四種になるという。

これに対し、C.C.P.では Maṇi.の四種のアブローチのうち第四イヤインドゥレイが欠如しており、他の三種にそれぞれ肯定と否定を挙げて六種とし、ちやうど六種の Valakku を挙げているが、これは Maṇi.と同じである。三種のアブローチの肯定否定は、六種の Valakku の第一、第二に相当し、結局 C.C.P.では合計十八種ということになる。

C.C.P.がアブローチを三種としているのは、第一、異種要素の集合と第四、同種要素の集合を同じものと見たためか、又は経量部の特徴なのか、それともサイヴァシッターンタ派の人の誤解か定かではない。両者を比較した場合、Maṇi.の表現のしかたの方が簡潔のように見うけられる。

尚、Maṇi.によればこの Valakku は因縁 (Nidāna) の理解を助けるものであるという。

第五部会

MANIMĒKALAI (第30章 192~216)

1. 四種のアプローチ

- 1) Tokai (トハイ) 異種要素の集合又は合成
例 ① 身体(諸器官の合成より成る) ② 水・酸素と水素の合成 ③ 国・村落の集まり
- 2) Toṭarcci (トダルッチ) 継続又は連続
例 稲 ① 種>② 芽>③ 茎
- 3) Taṅmai Mikutturai (タンマイ ミフットレイ) 幾つかの中の一つを誇張する
例 ① 死 ② 生 ③ 老——
- 4) Iyainturai (イヤインドゥレイ) 同種要素の集合
例 ① 幾つかの文字が合わさって語となる ② 日が集まって月となる

2. 六種の論法 (Vajakku)

- 1) Uṅmai Vajakku (ウンマイ ワラック) 存在するものについての論議 例 識(Vijñāna)
- 2) Inmai Vajakku (インマイ ワラック) 存在しないものについての論議 例 兎の角
- 3) Ujjatu Cārnta Uṅmai Vajakku (ウルラドゥ サールンダ ウンマイ ワラック) 存在するものが、存在するものによってなされる論議
例 心は受蘊(Vedanā)との調和によっている
- 4) Ujjatu Cārnta Inmai Vajakku (ウルラドゥ サールンダ インマイ ワラック) 存在しないものが、存在するものによってなされる論議
例 心は稲妻の如く表れる
- 5) Illatu Cārnta Uṅmai Vajakku (イルラドゥ サールンダ ウンマイ ワラック) 存在するものが、存在しないものによってなされる論議因なしで果が生じるという場合
- 6) Illatu Cārnta Inmai Vajakku (イルラドゥ サールンダ インマイ ワラック) 存在しないものが、存在しないものによってなされる論議
例 兎の角がなければ、その生もない。

CIVAÑĀNA CITTIYĀR PARAPAKKAM (第69~74偈)

1. 六種のアプローチ

- 1) Tokai Uṅmai Vajakku (トハイ ウンマイ ワラック) 集合(肯定)
例 作者が五つの形あるもの(rūpa)によって造ったという言い方
- 2) Tokai Inmai Vajakku (トハイ インマイ ワラック) 集合(否定)
例 作者が五つの形のないもの(arupa)によって造ったという言い方
- 3) Totarcci Uṅmai Vajakku 集合(肯定)
例 因と果は過・現・未の三時に於いて減するという言い方
- 4) Totarcci Inmai Vajakku (トダルッチ インマイ ワラック) 継続(否定)
例 作者が過・現・未の三時に於いて、生成・保持・破壊を行なうという言い方
- 5) Mikutturai Vajakkin Uṅmai (ミフットゥレイ ワラッキン ウンマイ)
例 全て生じたものは、全て減するという言い方
- 6) Mikutturai Il Vajakku (ミフットゥレイ イル ワラック) 誇張(否定)
例 因が残存し、果が減するという言い方

2. 六種の論法

- 1) Uḷ Vajakku (ウル ワラック) 存在するものについての論議 例・象の牙
- 2) Il Vajakku (イル ワラック) 存在しないものについての論議 例 兎の角
- 3) Ujjatu Cārnta Uṅmai Vajakku (ウルラドゥ サールンダ ウンマイ ワラック) 存在するものが、存在するものによってなされる論議
例 識は識によって生じるという言い方
- 4) Ujjatu Cārnta Inmai Vajakku (ウルラドゥ サールンダ インマイ ワラック) 存在しないものが、存在するものによってなされる論議
例 識は識によって減するという言い方
- 5) Illatu Cārnta Uṅmai Vajakku (イルラドゥ サールンダ ウンマイ ワラック) 存在するものが、存在しないものによってなされる論議
例 先には識はなく、突然識が表れるという言い方
- 6) Illatu Cārnta Inmai Vajakku (イルラドゥ サールンダ インマイ ワラック) 存在しないものが、存在しないものによってなされる論議
例 手の平の毛で、糸をつくるという言い方

原始仏典における老いの説示について

竹 中 義 実

原始仏典において老いは、「彼々の有情の彼々の有情聚に於ける老・老耆・齒落・白髪・皺皮・寿の損耗・諸根の毀熟なり」と定義されている。このように原始仏典においては、老いを含めありのままでしか表現していない。しかし、どこから老いが始まるのかといったような老いそのものよりも、「老いは苦なり」と捉え、老いによる苦悩を仏教は問題にしていることに注目せねばならない。

仏教においては、人間存在を構成するすべてのものは、苦として示されている。そして特に四苦を中心に苦が考えられている。つまり、老いも死と直結したものと捉えられ、行苦性のもものとして捉えられているのである。

しかし、人が老い、病み、死すということは、現然たる事実として変りないが、医学の進歩やその他の環境の変化は、著しく老いについての意識も変化させてきている。

高齢化社会を迎えている、日本、アメリカ、イギリス、フランス、タイの老人を対象とした、老化の意識や生活に関するアンケート調査の報告が、内閣総理大臣官房老人対策室より出ている。それによると、自己の老性の自覚の有無についての質問に対して、よく自覚していると回答した比率が高いのはタイ

であった。またタイでは、老年期において、年代にかかわらず、七十〜八十%のものが老性自覚をもっている。ここで何えることは、先進国よりも、発展途上にあり、老人の福祉が遅れ、医療の進歩も遅れた国の老人の方が、先進国の老人と比較して、老人自身が老人であることを意識しているということである。逆に先進国においては、自己の老いや、さらには老いに直結した死ですらも不在になっているということがいえる。

『スッタニパータ』の「老経」に、「(人間の)この命は実に短少なり。百歳より以下にても死す。〔百歳を〕過ぎて生くる者と雖も、彼もまた老のために死す。」と示されてあるように、老いを考える時、死を抜きにして考えることはできない。また老いは、他人が老いるのでなく、あくまでも自分が老いる存在であるということである。そしてやがては死する存在であることを主体的に捉えさせることを、仏教は最初の目的としている。

これらのことを踏まえると、現代、特に日本人に欠けているのは、行苦性の苦しみを観ずることである。つまり、観無常の欠落である。

人間にとって最大の苦悩は、自分自身が死ぬということである。しかし、前に述べたアンケート調査結果からもわかるように、時代的、社会的に、老いや死が自己のものとして捉えられにくくなってきているという問題がある。

死は、なにぶん生きているうちに経験できないものであるから、どうしても観念的、感覚的にしか受けとめることができない

いのが実際である。そこで、自己の老いを通して死を見つめるということが、大変重要になってくる。

実際に老いた人に対しては、直接その自己の老いを見つめさせながら、自己の命の無常を説くことができる。しかし一方、少年期から壮年期にかけての人々に対しては、欧米での「死の準備教育」において行なわれているような、老人と同じように目が見えにくい状態、思うように歩けない状態を体験させ、老いを実体験させる教育も、今後、死の説示・教育をしていく上で必要になると思われる。そういった実体験とあわせた原始仏典で説示されているような老いの説示、自己の命の無常の説示がなされなければならないのではないだろうか。老いにおける苦しみの不在、死の不在の現代における教化は、まず観無常を早急の課題とせねばなるまい。

インド仏教教団における土地・金銭類・
家畜・奴隷の受領問題をめぐって

田崎 国彦

生産活動一般に携ることなく、無所有 (asat) pariggaha を否定する形(、無一物 (akincana' akincanā) を本来の婆とする出家者 (anāgāra' bhikkhu など)、及び出家者の和合集団 (saṃgga-saṃgha) としてのサンガは、その経済生活を「布施」(施与・贈与) に依存している。本稿は、布施の結果生ず

る財産とその所有の問題を、土地・金銭類・家畜・奴隷の受領に焦点をあて、インド仏教教団(最初期より部派まで)における対応の変容を文献の上で明らかにすることにある。

まず、積尊金口の直説に最も近いとされる最古の経典、Suttanipāṭa (Sn), W Aṅṅakavagga, No. 1 Kāmasutta (欲望経) に表明された、土地などに対する積尊の態度を検討する。

土地・屋敷、黄金、牛・馬、奴隷・召使、(khettaṃ vattunāṃ hiraṇṇaṃ vā gavāssaṃ dāsporisaṃ = Sn. v. 769ab) 婦女、親族——種々の欲望を求める人がいる [Sn. v. 769]……

右記中、Sn. (769ab) は、Jātaka (No. 480, Akittijātaka; vol. 1, p. 480) に引用され、そのパラレルがジャーイ+聖典 Uttarajhāyā (khettaṃ vattunāṃ hiraṇṇaṃ ca pasavo dāsporisaṃ 3. v. 17ab) とも見出せる。gavāssaṃ (牛・馬) が pasavo (家畜) となっているが、両詩頌は共通の原伝承に基づいて記述されたものであり、その古字を示している。また、いずれも khetta 以下の七種を kāma (「欲望の対象」の意) とする [Uttarajhāyā; catvāri kammakhaṇaṃ dhāṃ]. 以下、

「欲望経」が「欲望対象からの回避」をテーマとつづいていることを考え合わせるならば、khetta (田畑) 以下の七種が当時の貴重な財産の項目あるいはその一部であり、積尊はそれらを対象として貪り求めることからの回避を説いているのである。

原始経典中でも成立が古い——相當の漢訳「本とよく一致するなどの点から——と考えられる Dīgha Nikāya, No. 1 Brahmajālasuttanta (Bj.; vol. 1, p. 5.) 及び No. 2 Samaññaph-

asautra (Sph.: vol. I, pp. 69—70) には、「経藏における戒 (sīla) の学処 (徳目)」として、同内容の四三項目から成る戒が説かれ、前者はそれを「小・中・大戒」と呼び、後者はそれを「聖なる戒蘊」と呼ぶ。これらの戒は、仏教興起時代の出家者一般によって守られ、あるいは守られていなかったものを、戒として仏教的に編集したものであり、「律の学処」に先行するとされる。その取り扱いには、Bjは「ゴータマ・ブッダは……より離れている (paṭivirato)」ため人々が称讃するとし、Sphは「……より離れている」ことを「比丘の戒の一部」として各々の項目を示した後、「このように比丘は戒を具えており……」と言う。釈尊、比丘について説かれる「戒の学処」の項目中に土地などがあげられているのである。これらは Bjで言えば、「小戒 (cūlasīla)」二六項目中に含まれている。以下に順番を表す数字と共たあげる。

- ㊦ jātarūparajata-paṭighaṇa (金・銀の受領) ㊧ am-akadhāṇa-paṭi° (生の穀物の受領) ㊨ dāsīdāsa-paṭi° (男女の奴隷の受領) ㊩ Ajjaka-paṭi° (山羊・羊の受領) ㊪ kukkuṭasūkkara-paṭi° (鶏・豚の受領) ㊫ hant-higavāssavaiyā-paṭi° (象・牛・馬・騾馬の受領) ㊬ kh-ettavathu-paṭi° (田畑・敷地の受領)。

以上の二点よりすれば、最初期の仏教においては、土地・金銀類・家畜・奴隷は欲望の対象として回避され、釈尊・比丘たちの離れている (paṭivirato) ものであったと言ふことができ

では、こうした最初期の土地などの受領に対する態度は、後代どのように変容したのであろうか、このことに言及するものに、Khyad par bshes gnyen (≡ Viśaṃmitra) の著した 'Dul ba bsdus pa (≡ Vinayasamgraha; P. ed. No. 5606, D. ed. No. 4105) がある。この文献は、根本説一切有部戒經 (Prātimokṣasūtra) に対する註釈書で、対応する漢訳に『根本薩婆多部律撰』(尊者勝友造・義淨訳) がある。第十捨墮・過限索衣戒を註釈するところに次のように言う。

「具寿よ。比丘には法衣料は適切ではないのであって」と言う。何が受領するのに適切であり、何が受領するのに適切ではないのかと言えば、金 (sa le soraṃ) と銀 (dangul) は適切ではない。『律撰』(大正藏・二四・五五八中) には「僧伽は受領してよいが、個人は受領してはならない」という旨の文が入る]……生の穀物 (bru rjen) の受領、土地 (zhing) の受領、村 (grong) の受領、牛 (ba lang) などの受領は、自分のためには適切ではないが、サンガのためには適切である。施与地 (zhing biangs) については、『律撰』、『南海寄帰内法典』(10) 衣食所須の項には「淨人・俗人に貸し与えて」という旨の文が入る」収獲物〔を分配する〕割合 (thog shas) を課すべきである。男女の奴隷 (bran mo dang bran pho) は個人 (gang zang; pu-dgala) のためには受領してはならないが、サンガのためには受領してよい……

淨人、俗人に貸し与える割合を『寄帰伝』は六分の一とする

など義浄の見聞に基づいた記述があつて興味深い。また、訳出した Vinayasamgraha の内容が最初期の仏教と異なることに気づく。これと同様のことはスリランカの南方上座部でも起つており、『善見律畏婆沙』（大正蔵・二四・七七六上一下。cf. Samantapāsādikā, pp. 677—683）に記されている。こうした変容と施与の関係、あるいは B) などの戒の学処との関係については、別稿を予定している。なお、碑文、中国留学僧の見聞した土地などの施与の問題などについては、『東洋大学大学院紀要』文学研究科 二七集（一九九一年三月発行予定）を参照されたい。

ヨーガとしての現観

谷 口 富士夫

インドにおける宗教実践の代表的なものはヨーガであり、仏教もその技法を取り入れている。しかしインド正統派のヨーガの中に古典ヨーガとハタヨーガという、二つの類型が認められるように、仏教の中にも相異なる二つの型を想定することができる。一つは四禅四無色定の伝統に連なるものであり、他の一つはタントラ仏教の成就法（サーダナ）に典型を見るものである。前者は精神活動をほぼ完全に止めて、あらゆるイメージを消し去る方向性を持った営みであるのに対し、後者は精神活動を制限を加えて、或る特定のイメージのみを明瞭にする方向の

営みである。この二つの類型は、それぞれ、「抑止型」と「明瞭化型」と命名することができよう。

五世紀末に作成されたと考えられる『現観莊嚴論』*Abhisamayānāhāra* は、般若経の註訳という形式をとりつつ、現観という体験について語る論である。「現観」の名で語られる体験がどのような内容のものであるかは仏教各派によって異なる。後世のチベット人は「現観 (mgon rogs)」と「ヨーガ (ral 'byor)」を同義語とみなすので、ヨーガにおいて二種の類型が問題となるならば、とうぜん現観においても同様の問題が残されることとなる。筆者は従来、『現観莊嚴論』における現観は明瞭化型のヨーガであるとの見解を発表して来たが、今回は無

間隙の三昧に焦点を当ててその可否を問う。

『現観莊嚴論』は全八章より成り、それぞれの章はおおむね実践の順序に従っている。すなわち、行者はまず仏、菩薩、声聞の智慧がどのようなものであるかについて、聴聞などを通じて、熟知する（第一章から第三章）。次いで、それらの智慧の内容を分類した一七三形相に自在になり（第四章）、その結果、特別な証が現れる（第五章）。それを堅固にし（第六章）、さらに習熟することによって仏の境地という目標に達する（第七章）。その段階で、行者はこれまでの向上的実践から転じて、向下的実践に専念し、利他を専らとする（第八章）。

以上のような実践の大枠を持つ『現観莊嚴論』は、最終境地に至る直前の段階を「無間隙の三昧」と名付けて、第五章第三七偈から第三九偈までにおいて扱う。無間隙の三昧の対象は無

であり、形相は寂靜なることである。これは、行者の意識が全く対象に向かうことがなくなり、精神が清澄となった状態を指すのだろう。この点からすれば、『現觀莊嚴論』の現觀も抑止型のヨーガであるように考えられる。しかし注意しなければならぬのは、無間隙の三昧はあくまでも最終境地の直前の境地に過ぎないということと、偈文はその三昧の増上縁についても記していることである。この場合の増上縁は積極的な助力を指すと考えられ、具体的には記憶である。記憶は過去の対象や形相の存在を前提とし、それを忘失しないことである。『現觀莊嚴論』において最も重要な形相は第四章で説かれる一七三形相であり、無間隙の三昧においてもそれらは決して忘失し去られた訳ではない。過去に修習してきた一七三形相は意識の表面に顕在しないにしても、記憶によって潜在意識に保持されている。

現觀の最終段階は、それまで個別に修習してきた一七三形相すべてを一殺那で一挙に証得する。そこには従来の意識の内容との間に大きな質的差異が見られる。無間隙の三昧は、従来の意識を否定することなしに、それを一時的に記憶の形で潜在意識へと追いやり、次の段階において複数の形相を一挙に出現させるための余地を作るところに作用があると考えられる。要するに、無間隙の三昧も、『現觀莊嚴論』の現觀が明瞭化型のヨーガであることを否定するものではない。

(平成二年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部)

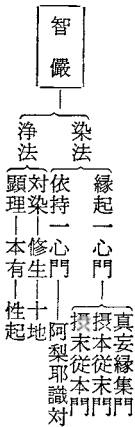
法界縁起思想の系譜

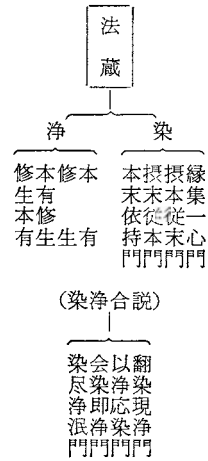
石橋 真誠

華嚴教学に於ける法界縁起の思想的系譜は華嚴經の上に求められることは云うまでもない。しかし思想的にさかのぼれば阿含經の、「若し如来出るも 出でざるも、此法界は常住」と、さらに弁中辺論に、「ダルマダートウ即ち「真理の根拠」とその領域に求められる。

しかし、華嚴經では海印炳現の根本一乗の体系として、理事無碍である性の立場と區別する意味で理事無碍としての無尽縁起を述べるのである。特に中国に於ける華嚴思想史に於ては、単なる理事無碍でなく事事無碍であり、

性起としての性相融会に於て理解される。例えば、法藏は探玄記に於ては、染法、淨法、染淨合説の立場に於て述べられている。勿論かかる思想的立場は、智儼の思想を受け継いだものであるが、智儼の法藏と異なる点は、ただ染と淨とを區別するのみで、第三の合説の思想にまでは及んでいない。いま智儼と法藏の法界縁起思想の異りを左の如く図に示せば





智儼は浄法縁起に於て、修生本有の修生は十地品をその立場とし、本有修生の本有は華嚴經の性起品を立場として、前者を対染顯妄の意味とし、後者の本有は顯理が即ち浄法の立場とされている。これに対して、染法縁起に於ける対染の立場、即ち修生と修生本有は十地品に於ける染法縁起の撰本從末門として理解されるのである。しかるに法藏に於ては本末会染、真妄を縁集するところの一心は、本有修生、染法浄法の相対的立場でなく、翻染現浄門として修生的であり、さらに智儼の撰本從末門は法藏では以浄應染門として本有的であり、かつ智儼の撰本從末門に対して法藏は会染即浄門として、さらに染尽浄浪門に至って絶対的意味を現すという。このように法藏は染浄合説の立場は、智儼では浄法縁起として対染と顯理に於て説かれるのである。

では華嚴經の縁起説は十地品と性起品のうえに、一心縁起、性起果現として述べられ、そこでは性起としての縁起と縁起としての性起として述べ、これを果に依て示すとすれば性起の当体は即ち性海果分であり、縁起に依て現せば一心縁起に外ならない。ここに性起としての法界縁起は縁は性に対して不起、不起

に対して起であり、本有に対して修生の意味が説かれる。さらに修生に対して本有の意味が説かれるのである。しかし本有の立場からすればただ浄の意味にとどまり染の意味はあり得ない従って染浄に於ていえば、性起を立場とする縁起は染の立場をもって、ついに浄の立場に帰する縁起である。さらにまた染は浄に対立する立場ではなく、かえって浄を現成する啓機的な意味をもつものでなければならぬ。故に浄といえども、その浄は染即浄ともいうことができる。さらにこれを性起の立場に於ていえば性は不起、本有は唯だ浄の意味であり、起はこれに対して起、修生染浄の立場を示すことになる。従って性起は即ち性起であつて、縁起であり、本有と修生、浄と染と法藏は所謂、染浄合説として組織体系づけるのである。

これが澄観によれば、さらに仮説の一心として小乗の立場を加えて、第六転真成事を除いて十重を解釈している。この澄観の縁起説は、法藏の縁起説に対して、法性融通の事理無碍としての縁起に対する性起がその立場であり、ここでは絶対の一心に於て示されている。この性起の立場は一心法界にして靈知不昧の立場であり、華嚴の性起を靈知としてとらえたのである。これに対して、宗密は澄観の一心を受けて縁起を解し、一、小

乗仮説の一心、二、始教頼耶の一心、三、終教如来藏の一心、四、頓教の泯絶染浄の一心、五、円教総該の一心によって理解し、別教一乗は性起門、同教一乗は縁起門、この二門は不二交徹するところの円教の立場であると示している。

この宗密の縁起説は多く文超の影響をうけ、性起とは法界の

性全体が起って諸法となり、縁起は、これを染と淨とにわかち、淨縁起は染縁起をもって性起に合一する宗密はそこに教淨一致の立場をみたのである。

求那跋陀羅訳出經典における

「如来藏」の概念

織田 顕祐

訳経史の上で、「如来藏」という概念を用語として定着させたのは求那跋陀羅であると考えられる。彼以前にも如来藏という訳語がなかったわけではないが、以後の教理展開の上からみれば勝鬘經に語られる如来藏説が中国の仏教界に与えた影響は極めて大きい。そこで勝鬘經を含めて求那跋陀羅における如来藏の概念について考えてみたい。

求那跋陀羅の訳出した数多くの經典の中で如来藏という訳語を見ることができているのは、大法鼓經・央掘魔羅經・勝鬘經・楞伽阿跋多羅宝經の四つである。これらのうち、まず大法鼓經は、自らを「一切如来藏」「如来常住如来藏經」と称している。また、如来はどのような理由によって三乗を説いたのかという迦葉の質問に答えて、法華經の「化城の喩え」を用いて二乗の有余無余涅槃が真実ではないことを示し、更に「長者窮子の喩え」を用いて一乗を願わない者のために三乗を説くのが如来の善巧方便であることを示している。そしてこれらの譬喩によ

って明される一乗の教えが「一切衆生有如來藏一性一乘」であるとされる。

次に央掘魔羅經は、アングリマラが釈尊を殺そうとする場面に仮託して、如来の身が不可壊であることを示し、結論として涅槃と解脱と如来との等同関係を明す。そしてその出世間の内容を世間の内に説くことが最大の難事であること、そしてその難事を説くのが本經であるとし、その内容を「摩訶行經常恒不変如来之藏と言っている。

これら二經の主張は、そのまま勝鬘經の前半部分と共通している。一乗章では、まず二乗が涅槃を得るとするのは仏の方便であることが示され、真の一乗の内容として阿耨多羅三藐三菩提→涅槃→如来法身と次第する展開が明される。そしてこの法身が煩惱藏を離れないことを如来藏と称し（法身章）、如来藏こそが真実の空を開顯するものであると示される（空義隱覆真実章）。この勝鬘經の一乗章から空義隱覆真実章に致る展開と大法鼓經・央掘魔羅經とを重ね合せて鑑みれば、如来藏ということばが指し示している事柄の背景に次のような展開が考えられるであろう。つまり、仏陀はまず世間の我を破するために無我を説き仮の涅槃を説いたが、それによって涅槃を無為法と解し、縁起諸法と同次元で理解する者が現われた。そこで次に彼等の誤りを正すために、真の涅槃という事柄を通して如来法身が常住であることを明したのである。この文脈の中で、如来法身の出世間的あり方を如来性といい、世間的あり方を如来藏と称するのである。このような意味を持つ如来藏という如来觀の

確立を背景として、その地平から衆生の非出世間性を定義したものが、「生死は如来蔵に依る」とか「如来蔵有るが故に生死と説く」（いずれも自性清浄章）と言われることなのである。従ってここで注意しなければならないことは、「有」といわれる事柄はあくまで出世間を指すものなのであって、それによって世間法を位置づけようということなのである。ここでは決して世間において何物かが有るといわれているのではない。

これに対して、同じ訳者の手によるものでありながら、四巻楞伽經は、如来蔵が善不善の一切法の因であると言っている。この事は、後にアーヤ識説として整理されていく思想的潮流と如来蔵説とが交抄を持った結果であることは明らかである。しかしながら、アーヤ識は人法二空を表わすための手段なのであって、空そのものを表わすものではない。この点でアーヤ識と如来蔵とを同一地平で論ずることは本来できないことなのである。従って四巻楞伽經の所説は、勝義諦を世俗諦の中に引き込んで解釈しなおしたものとすることになるのである。このような楞伽經による如来蔵の世俗化は、その後ほとんど訂正される機会を得ぬまま、如来蔵に関する一般的な了解として定着し、今日に至っていると考えられる。

五教章の三性説の解釈をめぐって

木下 富夫

法蔵の五教章に依って三性説をみたい。三性は、真实性・依他性・徧計所執性の三であり、夫々に不変と隨縁・似有と無性・情有と理無の二義をたてている。N博士の「法蔵の三性説に対する若干の疑問」と題した論文には、「この二義はそれぞれ矛盾せる性格を一体に兼ね具することを示している」と述べられ、「真实性に於ては、隨縁に隨って変化することであるから、不変とは矛盾の関係にあること同様であり、……もと不変なる真如が隨縁することによって依他や徧計がある」と云われている。この論文では、不変は変わらざるものという概念に立っている。しかし、不変とは、そういうものであろうか。不変とは真如の性質ではない。もし不変を不変として限定するならば、真如ではなくなる。固定化されたものは真如とは云えない。真如は無自性にとどまらないから、よく差別相を現じつつ、無自性である。このことが不変の意であり、無自性にとどまらないことが隨縁である。従って、不変と隨縁とを矛盾せるものと考ええることはできない。ところがN論文によると、真如は不変の義をもって語られるのが普通とされている。不変の義は変らざるものとの意味であろうと思われる。それ故に、「六義はいずれも相矛盾せる性格を一体に兼ね具す」と云われている。しか

し、差別相を現じつつ、無自性だと考えるならば、不変と随縁とは矛盾でなく、一である。

依他性の似有と無性について、五教章に、似有は「雖復因縁似有顯現然此似有必無自性。以諸縁生皆無性故。」とあることから、依他性を縁起として扱っている。依他とは、縁生せる有は無自性の他に依っているということである。また「是故由無自性得成似有。由成似有是故無性。」とあり、無性即ち似有と同一際だという。ちなみに、このときの空は「智論云。観一切法從因縁生、從因縁生即無自性。無自性故則畢竟空。」とあるように、縁起空性の思想であるから、相対的な空である。

徧計所執性は、無限定の現成を概念的思考によって、とらえようとするとときに生じるものである、ここに情有と理無を立てる。分別されたものは、分別する心にのみ存在する。迷情に対してのみ存在するから情有であるが、本来的には無である。五教章に木杭を鬼と見ることを例えにしている。木杭を鬼と見るとき鬼は実際は無いが分別上はある。従って、情有と理無は矛盾しない。これも妄法に対する単なる肯定と否定で相対的な空である。

以上は、三性夫々の二義について述べたが、三性間に同一際がどのように考えられるか。真实性・依他性・徧計所執性が同一際というのに、不変と無性と理無が同一際だとしているが、不変が上述のように、無自性が有と現れながら無自性を失わないのであるから、無性と同一である。しかし、無性は性の無であり、相の無である理無とは異なるから、三義は同一際とは

云えない。また、依他の似有は真实性に似るか、徧計所執の有に似るかの何れかであって、同時に真実に似、徧計に似ることは成り立たない。似有が情有に似るならば、これは同一際であるが、このとき随縁とは同一際とはいえない。五教章の三性同一際にはこの点が疑問であるが、無限定が限定されながら無限定の真如を失わないという点で、三性同一を云う。妄は真源に徹すである。

次に依他を縁起（関係において把えられる）と解するとき、関係においてとらえられるものは分別されたものであり、依他与徧計所執は同一際とみられる。また、無限定の現成が差別相としてあるならば、真实性の随縁されたものとして依他は真实性と同一際であるという。

華嚴思想に於ては、空は絶対空（真空）でなければならぬ。にもかかわらず上述のように五教章で相対的な空を用いたのは、何故であろうか。この点については次回にゆずりたい。

七階礼懺と『往生礼讚』

条原勇慈

中国隋唐期に流行した三階教普行の実踐行儀である七階礼懺は、七階仏名礼懺儀ともいい、三階教が宗旨とする普法の実修で、礼仏・懺悔・発願を中心とした行法である。『往生礼讚』は中国浄土教の大成者とされる唐善導（六一三―六八一）の著

作で、阿弥陀仏の浄土往生を願う行儀を説いたもので、やはり礼仏讚嘆、懺悔、發願を骨子としている。この両行儀には共通点、類似点が多いことから、三階・浄土の両教は、対称的な宗旨の教義をもちながら、一面では類似した実践行儀も修していたことが知られる。

中国において両教はいわゆる末法仏教として興起發展し、ともに仏滅後の濁悪な時代、下劣な衆生の機根、そして穢土の認識を基盤としながら、全く相反する教義を形成している。

三階教の始祖信行は(五四の—五九四)『三階位別集録』、『対根起行雜集録』などを著わし、普の仏法を主張したのである。すなわち時・処、人につきそれぞれ三階をたて、今時、穢土における衆生を最下根劣悪の第三階とする。また仏法に普別二法を見立て、特定の仏や経に依る別法は、第二階時に修学すべき、上根のための仏法として廃し、特定の仏に偏らず。あらゆる仏を普く敬う普法こそが、第三階下根の衆生に相応しいとしたのである。

これに対し、浄土教は阿弥陀一仏に帰依し、専ら極楽往生を期するのである。特に善導は弥陀一仏にかかる正行の専修を主張し、弥陀に疎縁な余の業行を雑行し、これを修するのは雑修として排斥した。『往生礼讚』にはこの二行の得失が詳しく説かれている。さらに同書には正行の作業方軌として無余修が説かれ、弥陀一仏にかかる行業以外を修さないことが規定されている。

つまり弥陀浄土教は三階の廃する別法に当り、善導が排斥し

た雑修雑行は、三階の主張する普法に相当している。

こうした両教の対立的関係は、唐代の浄土教章疏とくに『群疑論』(懐感)、『念仏鏡』(道鏡・善道)、『西方要決』(伝基)など釈疑書類に、種々の具体的問題につき、三階の主張に対する浄土の反論通釈、あるいは比較対論として表われている。

特異とされる三階の教義も、これらの記述と、現存の三階教籍類によって概ね知ることができるようになってきている。

一方、実践面については、浄土教籍の釈難対論の中に、断片的に三階の諸行相行風が窺われるものの、日常行儀を含めた普行としての実践体系、さらには現実的な意味での三階教の実態など、解明されるべき点も多い。

ここでは三階普行の代表とされる七階仏名の礼懺儀につき、とくに『往生礼讚』との関わりから、その特徴を述べてみよう。矢吹慶輝博士は、敬煌写本中に、同類の断片等が数点あると報告している。その中、博士校訂の『七階仏名』によって『礼讚』と比較してみると、多くの共通点、類似点が認められ、天台の法華懺法なども深い関りがあることも知られる。代表的な二・三の特徴を挙げてみよう。

矢吹博士によれば『昼夜六時發願法』と題する断片などから、七階礼懺が昼夜六時の行法であることが知られるという。この点が末と称する『往生礼讚偈』、法華懺法との共通点である。『往生礼讚』は昼夜六時の行法としての形式が顕著に整っており、各時に無常偈が配されている。『七階仏名』中には中夜後夜の無常偈がみられないが、初夜無常偈、「煩惱深無底云云」

の八句は、『礼讃』の初夜無常偈六句と、前四句が共通であり、また日午無常偈十句中の前四句、

「人生不精進等」

は、『礼讃』日中無常偈八句の前四句と同句である。また寅朝溝淨偈と『礼讃』平旦偈も殆んど同じであり、また六念を用いることも共通している。

懺悔発願については、ともに懺悔・初請・隨喜・廻向・発願の、いわゆる五悔を用いており、法華懺法との関連も明らかである。その他全体的な構成においても『法華三昧必儀』に説かれる十法との関わりが色濃く窺われる。

このように両行儀には特徴的な類似点が多く認められ、三階、浄土両教が相対する教義から、普法、専修と対称的な実践行を主張しているながらも、一面には、法華懺法に象徴されるような通規の実踐行儀を、ともに修していたという共通性ももっていたことが知られる。

禅林寺所藏『釈浄土群疑論』

元徳版について

村上真瑞

『釈浄土群疑論』の索引を製作する上で、様々な版本、写本を比べて文字の異同を調査している内に鎌倉時代に彫られた版本が、禅林寺に存在することが判明した。鎌倉時代の版本とし

ては断片ではあるが、東京の大東急記念文庫に建長版の『釈浄土群疑論』が存在している。この建長版については既に平成元年度浄土宗教学大会において、宝永版、万治版、了の書写本との比較対照研究を試みた(1)しかし昨年の特典では、禅林寺所藏の『釈浄土群疑論』については、目録上で確かめることにとどまっていた。しかしこれが延応、寛元、建長のどの版にあたるのか、またはそれ以外のものなのかについては明らかにされてはいなかった。

ところが本年この禅林寺所藏の版本がどのような物であるのかを禅林寺職員富永氏を通じて確かめたところ、刊記に元徳二年(1330)という年号のあるもので鎌倉時代のものであり、しかも全巻揃っているとのことであった。このことは華頂短期大学教授落合俊典氏から複写していただいた『禅林寺所藏図書館収蔵典籍目録』第一によって確かめることができた。すなわち、

○釈浄土群疑論 懷感撰 七卷

鎌倉時代の版、粘葉綴、六行十七字詰、刊記なけれ共、是の版は、建長二年比丘往成が開版せる群疑論の後摺にして、現存往成版の刊記(第七卷奥にあり)を省略して、今この古版には、其処に墨書して曰く、

元徳二年四月 日摺写校点畢

為興隆佛法 贈三末代 学徒二專後見行者必憫志趣二矣

黒谷末流 沙門 真恵

とありて、真恵が摺写の志願を述べて居る。又表紙に、沙

門真恵の墨書あり。然して各巻頭見返には、恐らく真恵が
 分別手記せるものと見るべき科判章名が誌されて、当代に
 於ける群疑論研究の資料たるべきものが墨書されて居る。⁽²⁾
 と示されるように全七巻揃って刊記だけが墨書で、建長版
 の後摺であろうとされている。早速禅林寺に閲覧と写真撮影を
 お願ひしたところ五十嵐隆明教学部長より許可をいただいた。

実物を見たところ虫食いも少なく完全な形で保管されていた様
 子が解った。鎌倉時代の版本としては唯一の完全なものである
 だけにこの元徳版の存在は非常に重大なものである。写真撮影
 については、仏教大学図書館三輪晴雄氏のご協力によって専門
 家によるマイクロフィルム撮影が行われ、仏教大学図書館に現
 在そのマイクロフィルムは収められている。

そこで東京大東急記念文庫に収蔵されている『釈浄土群疑
 論』建長版との比較をして多少の相異を見出すことができた。
 ただし時間が限られていたため一字一句に至る詳細な比較は残
 念ながらできなかった。だいたいの体裁は同じであり、文字も
 まったくといって良い程酷似している。最初は『禅林寺所蔵図
 書館収蔵典籍目録』第一に示されたとおりに、建長版の後摺り
 であろうと思っていたが、第一巻より所々に文字の相違が見出
 されてきた。最も顕著な相違は、第三巻で元徳版には、三行に
 わたる挿入がされていたのである。また、体裁はそのままでも
 一行十七文字であるべきものに一文字挿入して十八文字となっ
 ている場所も第三巻と第七巻にそれぞれ見出された。

このような結果から考察するならば、禅林寺に伝わる元徳版

の『釈浄土群疑論』は、たんなる建長版の後摺りではなく、建
 長版の補刻版といふべきものであることが判明したのである。
 今回貴重な資料を閲覧させていただきその上マイクロフィルム
 に撮ることまでお許しいただいた禅林寺教学部長五十嵐隆明
 氏、そして元徳版の所在をお探しいただいた富永氏、またマイ
 クロフィルム撮影に多大なる御協力をいただいた、仏教大学図
 書館三輪春雄氏、藤堂祐亨氏に心から感謝申し上げる次第であ
 る。

(1) 『釈浄土群疑論』諸本の研究 仏教論叢三四号、仏教大
 学仏教文化研究所所報八号

(2) 『禅林寺所蔵図書館収蔵典籍目録』第二二六頁〜二七頁

『群論疑』における中有説

金子寛哉

中国唐代初期に著わされた懐感の『群疑論』巻二、には極楽
 世界へ往生する時に「中有」があるかどうかという問題が取り
 あげられている。真慧書写の『浄土群疑論大科列章』ではこの
 章を「極楽中有章」とし、更にその細目を (1)中有有、(2)中
 有差別、(3)中有著衣、(4)中陰行相、(5)食香有無の五項目として
 いる。これらの各項目を通して懐感極楽往生にも「中有」が
 あると見るべきことをのべている。

「中有」に関する所説を訪ねて見ると、『隨願往生經』(東晋

戸片梨密多羅訳、西紀三四二年）、『中陰経』（竺仏念訳、三八四）、『成実論』第三（羅什訳）等をはじめ、多数にのぼる。それら一連の經典論疏の所説を見ると中国では勿論のこと、印度の部派仏教以来の説として「中有」が取りあげられていることが解る。しかも、その「中有」の存在を認めるかどうかということも部派仏教以来の問題として『成実論』及び淨影寺慧遠の『大乘義章』第八本（西記五九二以前）等には記されている。このように早くより中国に伝承されていた「中有」の説ではあるが、『群疑論』でこの問題を取りあげる直接の動機となつたのは玄奘の訳出した『大乘阿毘達磨雜集論』六（六四六年）、『瑜伽師地論』第一（六四六～八年）、『阿毘達磨俱舍論』第八（六五一年）、『大毘婆沙論』第六十八～七十（六五六～九年）、及び道世撰の『法苑珠林』卷六十九（六六八）、更に玄奘訳出の各書に対する窺基をはじめとする神泰、普光等の注釈書の諸説だったのでないかと思われる。これらの中でも『俱舍論』及び『大毘婆沙論』には特に詳しく述べられている。

このような状勢の中にあつて、念仏による浄土への往生を説いたのであるから、当然これらの各書の研鑽を行なっている立場の者からその浄土往生について「中有」の有無が問われたであろうことは考えられる。『群疑論』の「中有章」の最初に、問曰於此三界穢土受生但有二色形皆受中陰、死此生彼往來傳識具有二四有、所謂中有生有本有死有、未了知從此生於浄土亦有二中有不という設問が為されたものこのことを示しているように考えられる。

懷感はこれに対して二つの考え方があることを示している。即ち、(1)中有有無に於て、

積日此有三二積、①一言无レ有中有一以三此命終坐蓮華中故知則是生陰撰也、以下入蓮華之中一似同処胎也、②今積此義未レ必則然且如穢土受生之法、必須至彼生処一方受生陰、如欲界死生、色界須從欲死受色中有之身、至彼色界一方受生陰、无レ有於欲界受色界生有身、今生浄土二義亦如レ此、不可於穢土死則於穢土受浄土生有身也要須至彼浄土之中宝池上方成生有之身也、又无色界、无色可无、中陰傳識受生、浄土、有色処所既別、如何不許有於中陰傳識至彼受生陰耶

（『浄全』六、二七頁）

とする。つまり、①の積は「中有」がないとする説であり、②の積は①の積を否定し、三界中における受生の法に順じて考えてもそれは成り立たないとする。この中の①の積を誰に比定し得るかということについては今後の課題であるが、懷感が『群疑論』を著作した当時、①の積の立場に立つ者がいたことは事実と見てよいように思う。

しかし、反面から見ると、浄土往生に係わる「中有」説の有無を別にして考えても、前述したように「中有」説そのものの中に既にそれを認めるか否かという問題が伏在していたということも忘れてはならないように思われる。『群疑論』でのべ、以下の(2)中有差別等の四項は浄土往生に「中有」の存在を認めた上での問題であつて、その意味では支末の問題とも見得

る「極楽中有章」全体の構成並びに用語等の関連から考えると、この項は多く『俱舍論』に依り、『大畏婆沙論』によってその内容を補っているように思われる。

華嚴観法の実践性

陳 永 裕

華嚴観法とは、華嚴教学における実践行道の面を意味するものである。このような華嚴観法が、「教即観」といわれる華嚴教義の上で、その実践性はどのように捉えられるかを考察することが本小論の目的である。

実践教義としての華嚴観法は、隋・唐仏教の宗教的形成の中で、特に禅者の実践行に刺激されて華嚴の実践行として各種の華嚴観法は成立したとされる。本小論では智儼を中心として、華嚴観法の実践性を考察して見ることにする。

智儼は華嚴観法に関する特別な著作は著していないが、教学の中で観行の実践を主張した人と考えられる。智儼の教学思想はまず、一乗と三乗との別異を論じて一乗円教として華嚴教学を確立する。そして、彼の同別二教の教学に基づいて、三乗を一乗の「所流」「所目」として会同して行くのである。これは観法においても同じで、智儼は唯識観、空観を初め、『孔日章』には初発心入道の法として真如観、通観、唯識観などの十八観法を挙げている。これらの観法は、基本的には三乗・小乗に属

するが、部分的には一乗の見聞もあると説明している。この中、真如観に関わる真如についての智儼の解釈を見ると、真如には一乗真如と三乗真如があるといい、その一乗真如に別教門と同教門を挙げて、同教門は三乗義と同ずるといっている。これらは一乗普賢と三乗普賢、一乗縁起と三乗縁起という用例と同じものである。また、通観についても基本的には三乗に順ずるが、もし一乗の所目となせば、一乗に属するという。即ち、このことは教法の高低を問題とするのではなく、その教法をどのような観点に立って観照するかという、主観的な行為が問われていることであろう。智儼は孤立する一乗円教を求めたのではなく、三乗の側がその一乗教法と、いかに会同して行くかを問題にしていると考えられる。この一乗円教に会同していく主観的真理の把握こそ、智儼の華嚴観法の根本であると理解される。では、智儼のこのような華嚴法は、その実践性を追求する時、どのような実践の体系を示しているのであろうか。

『搜玄記』の「盧舍那仏品」に見ると、『華嚴経』の三十四品を三分して、一挙果勸業生信分、二修因契果生解分、三依縁修行成徳分という。後の法蔵は五周因果として発展させたものである。ここで智儼の三分説を取り上げている理由は、智儼の華嚴観法の実践体系を、三分説の基にならっている「解と行」によって捉えたいからである。この三分の中、徳は修行によって具現されるので、行の意味に通じるものと解釈される。智儼はよく修行を用いて実践の教義を表している。例えば、『搜玄記』の十支門の十義具足の中、第三修行具足を初めとして、解境行

境、解知識行知識、解唯識行唯識、解境十仏行境十仏などがそれぞれである。この中、特に解境行境は十地品第六地の十平等法の二義として挙げたものである。これは十平等法を実践するに当たって、所軌法の解と、観解の行の二法によって十平等法は体得されると注釈したものである。このような解行は、修行の実践に関わる問題として、智儼における実践の体系は、この解行を中心に論じられよう。法蔵は『三宝章』の中で「観を成ずる中二あり、先は解、後は行なり」といい、また、『遊心法界記』では「第五法界無碍門に入るには、まず信の重要性を説き、實際の実践方法としては解行の二門を挙げる。その解に縁起相由と理性（法性）融通を設けて、それがそのまま行としての実践行であるといっているのである。法蔵におけるこのような解行の概念は智儼からの影響であることはいうまでもないが、その解行は智儼の華嚴観法の実践体系として、もつとも重要視しなければならない。ここに智儼の華嚴観法の実践性、あるいはその実践体系は、解行の概念によって捉えることができると思うのである。

曇鸞『論註』における論理と

比喩について

遠山 諦 虔

曇鸞の『論註』のなかで用いられている比喩は、大別すると二つに分けられうる。その一つは、ある論理的内容を具象化するることによって説得効果を高め、それについての理解を充足させるためのもの、他の一つは、論理的理解を超えたものについて、その把握不可能なことを強くイメージ化することを通じて理解の無効を示すとともに、理解を超えたものを暗示的に感得させるためのものである。前者は一般に比喩と言われるものの部類に入れて論ずることができるが、後者では比喩が多くの場合前提としている類似性も成立しなくなるので、この意味ではこれは比喩の否定ということにもなる。だが、『論註』は本来「無量寿経優婆提舍」の註釈書であるから、無量なものとの関わりはつねにその根本主題であり、従って、そこに成立する比喩こそが、『論註』においては最も注目すべき特色のある比喩なのである。このような比喩の性格を明らかにするには、比喩とはそもそも何なのかを改めて問い直さるべきであろう。従って、来比喩についての理解は、主としてカテゴリーカルに分類されたその表現形態に基づくものであるが、後者のごとき比喩の成立を根拠づけるには、いま一度比喩というものの本質に注目

してみる必要がある。そうするとき、この種の比喩こそがむしろ爾余の表現法をもっては替え難い比喩表現の独自性を、最も純粹に示すものであることも明らかになるであろう。

ところで、比喩表現において抽象的内容が具象化される場合、具象化の効果はそこで用いられる具象物の経験的実在性に依存しているように考えられる。この通念に従う限り、その具象化は実例を挙げて抽象的概念を経験的に実証しようとする例示の場合と、使用目的においては同じであると言える。だが、比喩の具象化と例示のそれとは、本質的に異ったものである。

この点、『論註』の比喩においては、それが概念的 content の具象化である場合でも、経験的な実在性や関係性は必ずしも比喩効果の尺度とはなっていない。むしろ、そこにおける具象物は、経験的実在性を超えたものをイメージ化するために、経験されるものであれ空想的で非現実的なものであれ、それらの別を問わず自由に使用されているのであり、この根本意向を見誤るとこの種の比喩は、単に不条理なものに過ぎなくなってしまうであろう。以下、いくつかの用例を挙げて、これを明らかにしてみたい。

(一) 論理的思考に沿った比喩。蟋蟀（巻上、業事成弁。『莊子』所出）。橘鸚鵡（巻上、二乗種不生）。火と木（巻上、是心是仏。『大宝積經論』所出）。

(二) 論理的思考に沿って超論理的内容を示している比喩。

火燄（巻下、巧方便。『智度論』所出）。水上燃火（巻下、仏名断見生）。

(三) 比喩の極限を示す比喩。迦旃隣陀（巻上、触者勝生楽『浄土論』所出）。千歳閻室（巻上、在心。『方等大集經』等所出）。日月（巻下、超日月光。『無量寿經』所出）。

(四) 不可思議をまさに思議すべからざることとして示す比喩。

(1) 不確実な実在または実在関係によるもの。鳩鳥と犀牛（巻上、本願不可思議力）。迦羅求羅虫（巻下、出世善根生。『智度論』所出）。好堅樹（巻下、仏法不可思議『智度論』所出）。

(2) 伝説神話等、非現実的な説話によるもの。黄鶴持子安（巻上、法王善住持。『列異伝』所出）。滅除藥（巻上、在縁。『首楞嚴經』所出）。阿修羅琴（巻下、第五功德相。『智度論』所出）。

なお、『論註』に用いられている比喩は、前記の所出にも明らかのように、多くは曇鸞の創作ではなく、古来すでに用いられたものである。だが、これをもって曇鸞の比喩には獨創性がなく、新鮮味が欠けていると評するのは誤りであろう。問題はそれらがどのように活用されているかということであり、その点においてそこに勝れたもののあることを看過してはならないと思う。

自灯明一乘論について

吉津 宜英

この発表において自灯明一乘というのは法灯明一乘に対する用語である。自灯明と法灯明とは積尊が二つの拠りどころとして守るようにと弟子たちに説示したものである。そして一乗とはここでは特に『法華経』の教えに拠る。

この『法華経』の一乗説をめぐって、一乘真實三乘方便と三乘真實一乘方便との両説があり、互に論難しあつてきた。私はこのような形で一乗と三乗とを真實と方便と組み合わせて議論することは『法華経』の趣旨に合わないのではないかと考える。そして、私は『法華経』の一乗説とは仏陀が自らの知見に衆生を開示悟入させようとして、あらゆる方便を用いて努力することを一代の一貫した仕事（一大事因縁）としたことを内容としていると思う。その点から一乗はもちろん真實であるが、方便としての二乗や三乗の教えもまた真實であり、いわば「一乘真實三乘真實即方便」とでも言わざるをえないことになる。このように仏陀の一貫した姿勢を示すような一乗を私は自灯明一乗と呼ぶ。

この自灯明一乗に対して「これだけが仏教である」というように特定の真理の至上性を一乗によって表現しようという立場を法灯明一乗と呼ぶ。私はここで法灯明と法灯明一乗とを区別

する。法灯明は自灯明と共に大切な拠りどころであるが、法灯明の中に一乗を持ち込むことに対しては異議を申し立てたい。

この法灯明一乗を唱えた例としては『華嚴経』のみを別教一乗として主張した法蔵を挙げる事ができる。法蔵が別教一乗の立場から三乘大乘はもちろんのこと、『法華経』などによる一乘大乘をも批判したことは既に私の論究したところである。この法蔵の場合にも見られるように法灯明一乗の主唱者においては自灯明をあえて法灯明に一体化させようとし、二つの灯明の間にけじめは見られず自灯明一乗は滅却しているといわざるをえない。そして、法蔵のような法灯明一乗論者は自らの主張と異なるものを論難するのはもちろんのこと、その論難は自らの主張を支えている要素（法蔵の場合には一乘大乘）にまで及び、結果として自らの教学に矛盾による亀裂を生ずるのである。

ところで、近時駒沢大学の松本史朗氏は『縁起と空 如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九年七月）の中で如来蔵思想を dhātu-vāda（基体説）として把握し、それは中観学派の śūnyatā-vāda（空説）と対立すると言われている。そして、その基体説は仏陀が縁起説に立脚して否定したアトマン思想と同じであるから、それは仏教にあらざると断じられた。私は松本氏が大乘仏教に内在する本来性の主張の問題性や危険性を指摘された思想史的意義を評価する。私の今回の発表に関連させれば法灯明一乗への異議申し立てと松本氏の基体説批判とは共鳴できる点を有していると私は考えている。

しかし、「如来蔵は仏教にあらざ」と言われることに對して

私は自灯明一乗論の立場から反論せざるをえない。そもそも大乘仏教が空に依ることは明らかである。そして、法空の実践（ハラミツ行、無条件の利他行）によって菩薩は成仏する。そこで問題は空に対する執着、すなわち空見である。空をも絶対化するれば法空はたちどころに消えてしまう。そこで空への執着を克服しつつ、法空の実践を可能にする修道論が求められ、唯識思想や仏性、如来蔵などの教えが提示されたのである。これらの諸思想は菩薩たちが自らの菩薩行を実践してゆくための修道の責任の所在として主張したのであり、私はこれらの諸思想が自灯明一乗（自己の場に一貫した修道の姿勢を保つ）に適合するものとして意義を認めたい。

このように私は一乗ということを見つめることに限定して、その意義を認めてゆきたいのであるが、この自灯明一乗論にも問題と危険は付随する。すなわち、自己肯定的な我見、独断偏見、思いがりなどがこの自灯明一乗をとり囲んでいる。これらの点を克服するためにはこの自灯明がどのように法灯と対峙できるかということが重要と思われる。

唐代仏教者の宗教観(教判)について

——慧苑と澄観を中心として——

盧 在 性

中国の仏教者は南北朝時代以来、所謂教判論において『宗教』

あるいは「教」と「宗」について種々の見解を示した。この「教」と「宗」については数多くの研究がなされている。小論は、先学の研究に導かれながら特に中唐の華嚴学者である慧苑と澄観を中心として、彼らが「教」あるいは「宗」において示した外道の取り扱い方をおして彼らの「教」と「宗」についての認識の違いを探ってみたいと思う。

地論宗においては慧光（四六八―五三七）の四宗教、護身寺自軌の五宗教などの合成語を使った例もあるが、智顛『法華玄義』は、五重玄義を立てて「宗」と「教」を別に扱っており、華嚴宗の法蔵は五教十宗の教判を完成した、法蔵の十宗は、法相宗の基の八宗の影響で立てられたのであるが、法相宗についての位置づけが不明である。それを補う為か、法蔵の『起信論義記』などは新たに四宗を立てている。吉津宜英「華嚴教学における宗について」（『宗教研究二四二号』）は、五教は華嚴の優越性を示し、四宗は法相宗の限界性を示したのであると論じ、華嚴の優越性と法相の限界性を同時に示したのが慧苑の四教であると主張している。

この慧苑の四教を批判した澄観の五教十宗は大概法蔵を受け継ぐのであるが、第七宗以後は名称の変更、順番の置き換えを行なっている。五教十宗はいうまでもなく「後後深於前前」つまり後後になるほど深い意味である。すると順番の置き換えは価値観の変更を意味する。もなわち澄観は別表でみるように法相宗の位置を切り下げて第七三性空有宗とし、空始教と頓教を合せて第八真空絶相宗（空）とし、終教を第九空有無礙宗（性）

としたのである。これは彼の弟子宗密の相・空・性の論理の基礎となつたと言える。一方、澄観の五教十宗の確立には慧苑の影響が見られる。まず、澄観の「三性空有宗」の名称は慧苑が真一分滿教に当てた宗名と一致する。次に法藏は玄談十六段の中第三立教差別において、教と宗を述べるのに対して、澄観は「教」とは分離して第六宗趣通局（別）において「宗」を述べるが、それは慧苑が第六所詮宗趣にて「宗」を論じたのと一致する。又、澄観は法藏の五教を天台と大同であるが、頓教を加えただけであると論じているが、それは慧苑の見方と一致する。

ここで、注目すべきことは法藏の教判を天台四教に頓教を加えただけだと主張した慧苑は、新たに四教を立てたのに対して、澄観は慧苑の教判を批判して法藏の教判に復帰したことがある。澄観の慧苑教判批判の重要理由の一つは、慧苑が教判の「迷真異執教」において所謂外道を取り入れたからである。しかし、澄観は十宗判の「第二法有我無宗」において外道を取り入れている。しかもその内容は、慧苑が「第一迷真異執教」にて扱った内容とはほぼ一致する。強いて言えば、澄観の『華嚴經疏』の外道批判は、慧苑の『統華嚴經略疏刊定記』を要略した感がある。しかし、『演義鈔』には長文の解説が有りて、特に中国の儒道と仏教の異を十ヶ条も挙げて、儒道の批判を一層強くしただけである。

以上のように慧苑と澄観は、外道に対する見解は一致するのであるが、但「宗」と「教」についての見方を異にするだけである。即ち宗については、慧苑が仏教のみに限定するのに対し

て、澄観は外道の主義主張までを認める。「教」については、澄観が仏教のみに限定するのに対して、慧苑はインド、中国の三教をも教判の中に取り入れた。但し、慧苑が「教」において、澄観が「宗」において、外道を取り入れたのはあくまでも批判の為であり、類同を示す為ではなかった。

大乘五方便の諸本について

——『通一切經要義集』を中心に——

伊 吹 敦

敦煌出土の「大乘五方便」と呼ばれる一聯の文献は北宗禅の思想を伝える数少ない貴重な資料である。これには異本が極めて多く、その相互の關係の解明は、北宗の思想的展開を辿る上で、どうしても必要なことであるにも関わらず、従来の研究は、決して十分なものとはいえない。そこで、私は、その諸本の整理と、相互關係についての考察を試みた。

先づ、諸本であるが、従来から次の八つの写本が知られている（『禅学大辞典』）。

- | | |
|--------------|--------------|
| a, スタイン〇七三五号 | b, スタイン一〇〇二号 |
| c, スタイン二五〇三号 | d, スタイン七九六一号 |
| e, ペリオ二〇五八号 | f, ペリオ二二七〇号 |
| g, ペリオ二八三六号 | h, 生字二四号 |

このうち、cは、三つの異本を連写しており（これを、以

下、c 1、c 2、c 3として区別する)、従って、全部で十の写本があることになる。

ただ、このうち、gは、「大乘五方便」と密接な関係にある文献であることは確かであるが、いわゆる「五方便(五門)」という構成を前提としていないという点で、「大乘五方便」の異本と認めることは無理であろうと思われる。

また、従来、全く指摘されていないと思われるが、「通一切経要義集」と題される、スタイン〇一八二号(以下、iと呼ぶ)も、明らかに「大乘五方便」の一異本である。即ち、「大乘五方便」の諸本は、いづれも、序章十五門という形態を採るが、このiも同様であり、しかも、その序章はc 3とほぼ同一であり、また、第一章以下においては、却ってc 2とほぼ一致するのであって、これが一異本であることは間違いない。しかも、iとc 2を比較すると、従来から知られていたc 2は、実は、このiの節略であることが知られるのである。c 2には、他のテキストとは大いに性格を異にする点が存在するために、従来から、これを一つの独立したテキストと認め得るかという点が問題とされていたが、このiの存在が知られた今となって見れば、それら特異な点の多くが、実は、このiからの節略であるという事情に基づくものであることが理解できるのである。従って、例えば、c 2は、序章を欠いているが、これも、もとからなかったのではなく、元来は、iと同じ、即ち、c 3と同じものがあつたのを、節略の際に全て削られたのだと考えられるのである。

上に掲げた十種のうち、現在見ることでできないdを除く九種の写本について、その本文を比較すると、これら諸本が、次の六つの類に分けることができることが知られる。

第一類(a、c 3、h) 第二類(c i) 第三類(e、f)
第四類(i) 第五類(c 2) 第六類(b)

このうち、第一類、第三類、第四類は、それぞれ、『大乘無生方便門』『大乘五方便北宗』『通一切経要義集』という固有の標題を持つが、他は、標題がない、又は未詳である。

次に問題とすべきは、これら各類の間の関係である。第五類が第四類の節略であることは先に述べたが、第四類は、また、第一類と序章を同じくしているから両者の間に関係がなければならぬ。第一章以下の文体の相違は、第四類のほうが、第一類の記述を論題化したと見られるから、第一類→第四類→第五類という関係が考えられる。一方、第二類と第三類とを比較すると、第三類が第二類に基づきつつ、その一部を省略するとともに、また別の一部を挿入して成立したことは明らかであり、また、第二類が第一類の展開であると考えらるべき種々の理由があるから、第一類→第二類→第三類という関係も認めることができる。また、第六類と共通する文を、第二類から第三類への発展の過程で付加された部分に見ることができらるから、ここにも何らかの関係を想定できる。

写本に見られるこのような二方向への展開は、そのまま思想の展開を反映するものといえ、北宗の思想が決して一元的に発展したのではなかったことを物語っている。

五重唯識における撰末帰本識に

関する一考察について

後藤 康 夫

中国法相宗の祖慈恩(六三二―六八二)の『大乘法苑義林章』等により体系化された五重唯識は、日本に伝来して盛んに考究されている。殊に、平安期における註釈書『私記』類の研究、鎌倉期以降における論草等の研究に窺われるように独自の展開が見られる。これには日本唯識における観心門への留意、法会等を機縁とする八唯識の研鑽等種々の要因が考えられている。

さて、その展開には五重唯識全体の考察から、やがて各重の個別の重ごとに解釈されるようになり、それと俱に問題点も絞り込まれていく傾向を有している。五重唯識は入理の要諦として五つの唯識の重より成立しており、中でも第三重の撰末帰本識は、捨留留純識において濫する境を捨て純なる心をとどめるその心についての重であって、三性中(初重・遍依円、第五重・依円)の依他起性における問題を主にしており、識所変という唯識の根幹に関わる問題を取り扱っている。

そもそも撰末帰本識は『唯識三十頌』・『成唯識論』・『解深密経』を重証として「心内所取境界顕然。内能取心作用亦爾。此見相分俱依識有。離識自体本末法必無故。……撰相見末帰

識本⁽¹⁾故。」と言うように能所の相見分を識体の自証分に撰帰する本末相對の唯識である。この本末相對の唯識が、日本ではいくつかの点から解釈されている。即ち、平安期には『章』文の随文解釈として重意・重証と言うように第三重全体が積されるが、さらにまた鎌倉期には主に重証を中心として積するように力点を移している。換言すれば、この重の基本はむしろ重証にあり、重証を明かすことが第三重を捉えることになる点、余重の重意の文とは積の重心が些か異なると見なし得るわけであろう。殊に、第三重は識所変を説き相見二分は識自体分による変現であるために、重証の内『解深密経』卷三の「識所縁唯識所現」文⁽²⁾が、認識関係を論ずる四分と如何に対応するのかが、いう識所変における四分の問題が存していた。言うなれば、『成論』等の他の根本論書も当然重要であるが、これは『経』文が「一宗の根源は深密経による」あるいは「唯識の宗はこの文を源とする」と言われるほど唯識で重要な位置にあるからであり、またそれ故にこそ、古徳に多伝を有するほど論議されていた問題点でもあったわけである⁽³⁾。

故に、これについて聊か見ることにしよう。まず平安中期の真興(九三四―一〇〇四)の『唯識義私記』(六巻私記)では、『解深密経』・『述記』等を引いて心外の境は無法に過ぎず、能所縁の相見分は内識上に変ずる法と述べる、所謂、所変現を明示するのみで四分の内容には触れていない⁽⁴⁾。逆より言えば、触れ得ぬことにより返って経意を明示することに努めているとも言えようか。しかし同時期の親理(八九五―九七四)の『唯識

「義私記」(十五卷私記)には多伝の併説を挙げてゐる。つまり

「諸識者自体分、所縁者相見二分、唯識者亦自体分、所現者相見。意相見分是識自体所現、……有古徳云(初伝)諸識者八識各後三分、所縁者四分、唯識者亦後三分、所現者亦四分也。有古徳云(後伝)諸識者第四分、所縁者相見分、唯識者第四分、所現者亦相見分也。」⁽⁵⁾と言ひ、しかも初伝についてのみ論じてゐる。その要点を記せば、後二分に約せば互いに能変・所変になる故に能変を本及び所変を末とし、後三分に約せば互いに能縁・所縁になるために相分を含めて「所縁」を四分とすると述べてゐる。ここには若干の疑義も含まれ得るが、少なくとも四分との關係に留意する点が見受けられるわけである。この諸伝については他の『私記』類や各重別に積される論草の中でも論義されお、必ずしも決択されていたわけではなかつた。殊に、平安末の学匠藏俊(一一〇四―一一八〇)の師・覚晴(一一〇九〇―一一四八)の依用する義を含む障円の『撰末婦本抄』には異説が示されている。そこに載録された先徳の『唯識私記』には「云レ之有二伝。一(初伝)諸識者諸自体分、所縁者謂相見分、唯識者諸識自体分、所現者謂相見分、意自体分所縁相見分但自体分所現云也。一云(後伝)諸識者謂諸識見分、所縁者諸識相分、唯識者諸識自体分、所現者謂相見分、意見分所縁自証分所現相分唯云也。……今雖レ有二伝俱取。」⁽⁷⁾と言ひよう

上に上記の書と異なつた説が挙げられている、しかも「此後伝古徳私記之中無之義、随順經文二叶三章主意以可存之歟。」⁽⁸⁾とある通り『私記』の種類による異説も示唆してゐる。さらに

これが貞慶(一一五五―一二二三)においては「(海住山釈云)識者自証分見分也、見分為標云識是取能縁用也、所縁者相分也、唯識者自証分也、所現者相見二分也、由是三分本末義分明也。」⁽⁹⁾と述べられ、鎌倉後期の弁範(一二九五―)の『五重略問答』では、専ら『解深密経』についての問答を記してゐる。またこれ以後についても『多聞院日記』(一四七八―一六一八)によれば、法会に際しての論題として第三重唯識は、他の重または他の論題に比べてより多く論じられていたことが窺える。⁽¹⁰⁾

このように数多くの説を有して議論が深められていったものと考えられ、ここには『十五卷私記』の一義と障円の『抄』初伝、海住山と障円の『抄』後伝とに各々通じ得る關係が見い出されている。またこの内で一つだけ触れるならば、「識所縁唯識所現」の中で、識所現である所縁の用の相分が自証分の〈所縁〉となる点について見てみよう。これは『十五卷私記』では、その能変の自体分の所縁(諸識所縁)である相分を「見分爲自証分縁外之用縁相分故相見分俱成所縁。」⁽¹¹⁾と言ひ、外縁の用である見分の所縁となると積してゐる。これは『撰末婦本抄』では「自体分親縁見分然相分自体分起見分用二所縁法故望自証分言所縁。」⁽¹²⁾と述べられており、何れも親疎の差に過ぎず〈所縁〉になると言うのである。言わば、識体の用としての変の二分であるからこそ能変の自体分よりすれば俱に〈所縁〉として諾われるわけである。他方を見ると、『五重略問答』では、「諸識所縁」が相見二分とするよりも相分をさす

として「意者諸識所縁影像相分我説唯識自体分所變現故云也」⁽¹³⁾と記している。これは『解深密經』が重証になるのかと言う問答の文脈上、相分の識所現を明確にする中で示されており、語意に沿った釈とみなされよう、ここには上記とは少しく異なった視点から積されている。このことより明確な決択を差し控えながらもある一つの見解を支持する義を取っていることが窺えるわけである。即ち、これらには自由に唯識の問題を論議する中で〈唯識〉を少しでも見極めようとする点が見受けられるといえよう。

以上日本における唯識の展開の一端を五重唯識の撰末帰本識を通じて一部見てきたわけであるが、そこには少なくとも活発に〈唯識〉を捉えようとする姿勢が窺えるわけであり、決して固定的な唯識の研究がなされていたとは言い難いではなからうか。

註記

- (1) 大正四五・二五八下〜二五九上
- (5)(6)(11) 東大寺図書館蔵『唯識義私記』卷三所収
- (2) 大正一六・六九八上〜中
- (3) 因みに、現存する『經疏』である円測の『解深密經疏』卷六(新纂統藏二一・三〇五上)では、四分との関係には言及せず無性・世親の両『撰論釈』を引くのみである。
- (4) 大正七一・三一九上〜中
- (7)(8)(12) 東大寺図書館蔵『撰末帰本抄』所収
- (9) 基辨『大乘法苑義林章獅子吼鈔』卷七(大正七一・六

〇二下)所収

(10) 増補統史料大成『多聞院日記』所収

(13) 日藏六四・二八〇下

(14) 『五重略問答』(日藏六四・二八二上)では、この問

答により返って「諸識〈所現〉」における相見二分と〈所縁〉の相分と如何に関わるのかと言う別の問題を孕むわけである。

天台大師の仏国土観

村中祐生

六世紀半ばの華北、東魏・北斉の時代における大乘仏教思想の多様な展開の中で、特に関心が注がれたのは、発菩提心についての実践的な理解にとめることであつたと思われる。それについて直接的な影響を与えたものは、その時代を代表する訳経者である菩提流支や般若流支の業績に基づくものがあり、発菩提心を修行によって成就するものとする教示に従う傾向が顯著にみられる。特に十地の思想において、その修行の階位論が指導的な体制をつくっていく中から、具体的な禅観や修行方法の提示がみられるようになる。例えば僧稠の止観法や南岳慧思の法華安樂行のことがあり、菩薩思想は次第に生身の凡夫においての修行方法を明確にするようになった。一般的傾向としては菩薩僧の在り方が問われていった。慧思が坐禅の時に先ず身

本を観ぜよとしたこと、天台大師は自らを末世学問坐禅人、世間学問坐禅人の立場において仏教の在り方を体系的に組織したような方向である。

その中では、如来と衆生とのかかわりについての、いわゆる仏身観とその教化の感得という受身の方向のみでなく、衆生の側からの如来観見の積極的な姿勢をこそ意味ある菩薩修行の方向であるとする主張が次第に承認されるものになった。その意味では、已なるもの、この衆生の救済のこと成就ということが、すなわち淨仏国土の行為と全く一体のものであることを感得する必要がある。思想的な表明では如来藏であり、感応道交の事態が体験される必要があった。そのうえにおいて、如来と衆生との関わりについての証明が求められたのである。

經典の思想はその場合に適切な指針を与え、解釈を寛大に許してきた。そして、その解釈法について特色あるものが天台大師の五重玄義である。その中の宗についてみると、法華玄義では仏の自行因果をいい、実相の行を仏因とし道場所得を仏果とすると述べる。因果の主体は仏のこととされているのがわかる。ただし、その宗としての綱要は、修行において最も肝要な指針を明らかにしているものであり、五重玄義の中では実際の修行理念を要約して示しているところと理解される。

仏国土観に基づく修行の理念を説いているのは、維摩經玄疏である。ここでは、仏因因果を宗とすることを述べる。「渉行趣因、然後致果」「行因趣果」の原理が宗である。維摩經文疏では、その最初の仏国品をもって、如来の不思議解脱を説明す

る端緒としている。そこでの解説は、凡聖同居土・方便有余土・無障礙土・常寂光土の四土によって仏国土の構成をあきらかにしている。凡聖同居土は、凡に悪衆生である四惡趣と善衆生である人天をあて、聖に実の四果と支仏と権の方便有余三乘人をあてる。これは正しく十界の衆生をあてるものであり、玄義において明かすように、いわば禅観における内的世界の構成をあかしているのである。したがって、とくに観心をもって凡聖同居土を説くところでは、無明因縁によって善悪を起すところにあてる。また、「因是修行之法、行本約理、理即非因果、行即因果」と弁明している。一般的な理解として、宗とは、その修行の原理的な綱要を抽出しているのである。

維摩經文疏において、經文を解釈する際に句々について約經と観心とをもって解釈する方法は、他の法華文句の解釈法に同じであるが、観心を以て解釈するところに修行の實際を常に諒していることを理解しなければならない。摩訶止観に説く十乘觀法の第一観不可思議境で十法界をもって不可思議とするが、仏因因果はその観心の全体の輪郭を修行の側面から明らかにしていることにならう。

中観派における声聞の位置

——『入中論』における声聞の法無我理解——

加藤 均

月称が『入中論』（以下MAと略）や『プラサナパダー』

で声聞には煩惱障 (Klesāraṇa) の対治としての無我の了解があるのみと考ふる清弁の意見を批判し、声聞にも法無我の了解があると述べていることはよく知られている。唯識派や清弁が小乗は人無我の了解があるのみとする。いったん枠組みを守るなかで、月称の主張は特異なものである。とはいっても、結論的に言えば彼自身こういった枠組みを完全に否定しているわけではなく、表面的な整合性を保っているようである。そこで本稿では月称が声聞にも法無我義ありとする主張をどのような形で従来の枠組みと整合しているのかを考察してみたい。

月称は「この無我は有情たちを解放させるために、法と人という区別によって二種として説かれた」という MA W-179ab (p. 301, 19-20) の註釈のなかで

そのなか、人無我は、独覚と声聞たちを解脱させるために説かれ、菩薩たちは一切種智を得ることによって解脱さしめんがために「二無我の」両方が説かれた。(p. 309, 6-9) と述べているように、仏陀が声聞、独覚には人無我を説き、菩薩には人法二無我を説いたという点に関してはそれを認めている。ただ、この点については、

声聞と独覚達によっても、縁起なる此縁性のみは実存するが、そうであっても、かれらには法無我を完全に修習することがなく、三界繫の煩惱を断ずる方便のみがある。かれらには、人無我を残らず修習することがあると設定されている。(p. 302, 9-14)

と補足し、仏陀が声聞、独覚に人無我のみを説いたというの

は、彼らには法無我の完全な修得はないが、人無我の了解は全うするからであると理由づけしている。このように一方では縁起なる此縁性のみは見られるが法無我への完全な修得はないとする形で声聞の法無我理解を示しつつ、他方三界繫の煩惱(煩惱障)を断ずる方便として人無我の了解を位置づけることにより従来の枠組みを護持しようとする。

それではこの枠組みの中声聞の法無我の了解は如何に位置づけられているのであろうか MA W-165 において、
また、どうして我がなければ我所もないのかと言うなら、説明するために説く。

およそ作者がない業がない故に、それ故我所は我なくしてありえない。それ故に我と我所を空であると見て、かの観行者は解脱することになる。(p. 287, 14-19)

と述べた後、次のような註釈を行なう。
陶師なくして壺がありえないように、そのように我なくして我所もまたないのである。それ故我と我所とが認知されないことよって輪廻を見ないとき観行者は解脱することになる。色等が認知されなるとき、彼「観行者」においてそれに関連する貪欲等が生起しないことよって声聞と独覚とは取ることなき涅槃を設定し、「一方」菩薩たちは無我とみるが慈悲の他力よって菩提に至るまで有の流れを保持するのであるから、賢者は説かれた如きの無我を尋求すべきである。

(p. 287, 9-p. 288, 9)

ここで月称は我が知得されない即ち人無我を了解するときには

必然的に我所も知得されない。即ち、法無我の了解が起り、それにより煩惱障を完全に断じて声聞等は無余依涅槃に入るが菩薩は慈悲によって菩提に至るまで有の流れを保持すると主張する。つまり人無我に法無我が含まれるような一種の拡大解釈を行なっていると言えよう。

このように人無我了解の内容に法無我の了解を必然的に含まれると考える月称にとつて声聞には人無我のみがあるとすると枠組みを表面的には崩さずに声聞の法無我理解を説示することが可能であったのである。ただ、こういった人無我の拡大解釈は煩惱障を人執だけでなく法執をも含むものとして位置づけることとなるが、この点についての考察は紙面の都合上省略する。

宗義書の三性説理解

——ゲルク派——

高田 順仁

本稿はゲルク派の学僧の手になる宗義書 (JTGT, GTCM, CKGT, GTRCP) を基とする遍計所執性等の三性 (mishan nyid gsum, tri-laksana) 説理解を考察するつもりをこぼさず、同派の唯識思想理解の問題点を指摘しようとして試みる。

GTCMは三性説を定義 (mishan nyid)、『語義説明 (sgra bshad)』分類 (dbye ba)、『定義例 (mishan gzhi)』比喩 (dpe) の種々な角度から考察している (Blabrang ed., 220b3—223a6)

以下はその「定義」である。(一)

kun btags: gzhi gang la sgra tlog gam min brda ci
rigs kyis gnas tshul ma yin par sgro btags pa'i cha,
GTCM 220b4—5.

gzhan dhang: rgyu rkyen las byung ba'i dngos po,
GTCM 221b5.

yongs grub: rang skya thub pa'i gang zag gi bdag
dang/chos bdag gnyis su bdag 'dzin gnyis kyis sgro
btags pa'lar du grub pas stong pa'i de bzhin nyid,
GTCM 222b3.

GTCMは「定義」の根拠として、『解深密経』(W. 4, 5)、『大乘論』(■. 16(3), 15A)、『中辺分別論』(■. 12cd)等を指摘する。

三性説は、諸法のあり方を三種に分けて考察したものである。GTRCPは三性説の解説を以下ののような記述をもつてはじめてい^(a)る。

shes bya thams cad mtshan nyid gsum du 'dus par
'dod de/'dus byas thams cad gzhan dhang/chos nyid
thams cad yongs grub/de las bzhin pa rnam kun
btags su 'dod pa'i phyir/GTRCP, K. Mimaki ed., p. 91.

ゲルク派の宗義書では、依他起性は「(他なる) 因と縁とより生起した」「あらゆる有為なる」諸法として、円成実性は諸法の「法性」「真如」として、遍計所執性は「それ(依他起性、円成実性)以外の」「概念的に、誤って捏造(増益)された

たところ」と理解される。遍計所執性は、田成実性とともた、無為なるものとして規定され、場合に依つては「世俗の無為なる諸法」(kun rdzob 'dus ma byas kyi chos rnam) と呼称される。⁽⁶⁾

『中辺分別論』(III, 11) は勝義に対する語義解釈の結果として「真如」「涅槃」「道」の三種を認め、道諦を含められる有為(變)も「倒錯がない」という意味で完成しつづるから田成実性である、という解釈を提示する。

九世紀初頭に活躍した Ye shes sde の『哲学的見解の区別』(Peking ed., No. 5847, cho 266b4—267a6) を、同二六十四世初頭の dBus pa blo gsal の『宗義書』(K. Mimaki ed., pp. 116—119) は同偈を示される田成実性理解を踏襲しつづる。それに対し、タルク派の開祖として仰がれる T song kha pa blo bzang grags pa'i dpal (1357—1419) は、その著『善説心髓』において、「第二の設定形式である勝義有」すなわち田成実性を無為なるものとして限定しつづる。同派の宗義書における田成実性理解は、彼の解釈の展開である。⁽⁷⁾

ゲルク派の唯識思想理解は原則的にはインドの典籍に基づいて行なわれるが、同派の開祖ツァンカバの批判的教理解が、その記述の背景に存するのである。

略号は原則として K. Mimaki, *Blo gsal grub mtha'*, Kyoto 1982 を準拠する。

註記

(一) cf. CKGT, Peking ed., 131a1, 131b5, 132b1—2;

GTRCP, K. Mimaki ed., p. 92.

(2) cf. CKGT 130b4—5; JTGT, Ser byas ed., 8a4, 8b1—2

(3) cf. CKGT 131b1—2

(4) cf. 拙稿「唯識派の有に對するツァンカバの解釈」(『印度学仏教学研究』第三九卷記載予定)

(5) cf. GTCM, Bla brang ed., 223a2—3; GTRCP p. 92.

(1990, 9, 28)

仏像崇拜について

寺崎 敬道

インド仏教史において、仏像の製作が始まったのは、西暦一世紀の末から二世紀初頭のことであったと言われている。そして、それ以後仏塔崇拜とともに、仏像崇拜は仏教徒の重要な信仰儀礼として、仏教文化の側面を形成してきたのである。

一

さて、仏像崇拜の実際は中国人求法僧の記録に見いだすことができる。

まず、四世紀末から五世紀の初めにかけてインド及び西域を旅した法頭の旅行記『法頭伝』には、二カ所に行像の様子が伝えられている。

次に、七世紀前半の玄奘の『大唐西域記』には、大会とそれを併せて行なわれる行像の様子が二カ所に、また多羅菩薩の像

の供養の様子が記されている。

また、七世紀後半に旅した義浄の『南海寄帰内法伝』には、各僧房に安置されている仏像の供養や仏殿の仏像に対する毎朝の礼敬、あるいは浴仏供養について述べられている。

以上の仏像崇拜儀礼のうち、「大会」と「行像」については杉本卓洲博士のご研究があり、本論では七世紀のインドで行なわれていた浴仏供養について考察したいと思う。

二

浴仏供養を現在に伝える文献は少なくない。まず、『南海寄帰伝』の三十一章「濯沐尊儀」がある。次に、義浄が七一〇年に漢訳した『浴仏功德経』一卷と七〇五年の宝思惟訳『仏説浴像功德経』一卷がある。この二本は同本異訳であり、また『出三藏記集』第四巻の「失訳及闕経目」の中にも、「浴像功德経一卷」とある。

また、慧琳撰述の『新集浴像儀軌』一卷は、七世紀半ばから後半にかけてのインドの浴仏について述べていると考えて大過ない。

さらに、シャーンティデーヴァの『ボーディチャルヤ・アヴァターラ』、『入菩提行論』の第二章は、金倉円照博士のご指摘によるシャーンティデーヴァの年代から、七世紀の終わりから八世紀前半頃のものと考えてよいと思われる。

この他に三世紀後半から五世紀の初めに漢訳された、法炬訳『仏説濯洗仏形像経』一卷、聖堅訳『仏説摩訶利頭経』一卷、竺法護訳『般泥洹後灌願経』一卷があるが、これら三経は

四月八日の濯仏について述べたものである。

尚、毎日行なう浴仏供養と四月八日の濯仏供養との関係については、逸見梅栄博士のご指摘がある。

三

さて次に、七世紀に行なわれていた浴仏供養について考察して行きたいと思う。

まず、具体的な儀礼の仕方については、『新集浴像儀軌』が最も詳しく、浴仏の作法の後に、塗香の献供、献花、献香、献食、献灯、浴僧、行道誦経の法式について述べる。『入菩提行論』も大体同じような法会を描いているようであるが、『南海寄帰伝』は前半の部分にしか当たらず、『南海寄帰伝』に伝えられている浴仏供養は、それが法要の全体なのか、一部分にしか過ぎないのか、今後検討を要する。また、『南海寄帰伝』に全く密教的な要素が見えないのも不思議である。さらに、『新集浴像儀軌』の中に引用されている「浴像経の中の敬白発願大乘妙偈」は、義浄訳の『浴仏功德経』の七言十二偈の讃頌とよく一致する。

四

次に、浴仏供養の宗教的意味について考えてみたい。

第一に、浴仏供養とは、ヒンドゥー世界におけるごく一般的な礼拝形式であるプージャーの方法を取り入れたものであると言えるであろう。

第二に、悟りという仏教の本義と世間的な功德を求めるといふ二つのレヴェルに関する問題がある。『南海寄帰伝』では、

浴仏供養を悟りと区別しているが、『新集浴像儀軌』と『浴仏功德経』においては、浴仏供養を悟りに結び付けようという意図が見える。つまり、この二つのレヴェルのギャップをどう埋めるかの一つの例を見ることが出来るのである。

仏陀の永遠回帰の神話

岡野 潔

一
インドにおいて仏伝がどこまでも神話的な方向に進み、叙事詩やプラナーのような姿を取るようになったのはわけがあると思われる。

仏伝とは何であろうか。現代人にとっては仏伝は仏陀の史実を知るために存在する。しかし古代インド人が仏伝から知りたかったのは、仏陀の伝記でなく、その上に付与された意味ではなかったろうか、つまり仏陀がいかなる存在であったのか、その宇宙論的な意味こそが、インド人が仏伝によって最も知りたかったことではないかと思われる。

仏伝が作られるようになったのは、仏教信者に対して、仏陀がいかなる存在であったのかを、經典のかたちで解答しようとした結果ではないだろうか。インドの仏伝を真に評価するためには、仏陀の歴史的な伝記を得ようとするよりも、その伝記に付与された意味、つまりインド人のいかなる宗教的な願いが投

影されて仏陀のイメージを作り上げているのか、を知らうとした方がよいと思われる。仏伝作者が本当に語ろうとしているのは、決して単なる仏陀の伝記ではなく、むしろ仏陀の姿を通して見た宇宙の姿、宇宙の構造、仏陀を軸とする世界の在り方であるからである。仏陀は次第に古代インドの民衆が集会的無意識にもついていた宇宙観と合致していったのであり、スナールが指摘したように、インドの伝統的な宇宙のシンボリズムが仏伝を作りあげるための無意識の材料になっている。

二

エリアーデによれば、古代人の宗教意識においては、世界の歴史とは別の次元に、「聖なる歴史」が存在した。歴史は世俗的な一回性の時間の中にあり、無意味なものであるが、「聖なる歴史」は宇宙的な聖なる時間の中にあり、永遠に新しく、無限に反復される。それは宇宙創造の仕組みと、宇宙の根本的な意味を明らかにする。

古代インドの仏教徒にとって、仏伝（仏陀の神話）が、この「聖なる歴史」にあたるものであった。インド人が歴史書をはとんど残さなかったのは、ヒンドゥー教徒にとってヴィシヌの権化などの神話が、また仏教徒にとっては仏伝が、宇宙のすべての意味を理解するための「聖なる歴史」として存在していたからである。

三

仏伝とは本質的に宇宙観である。私は仏伝に永遠反復の性格があることを指摘したい。仏伝は釈迦仏の伝記に見えるが、し

かし根底にあるのは、むしろ仏陀の宇宙論的・無時間的な伝記なのであり、釈迦の仏伝は永遠に反復される性質をもつ。

釈迦の仏伝が、一回性のものではなく、過去や未来のあらゆる仏陀において同一に反復されるものである、という考えは、古代仏教徒の書いた仏伝の根底に確かにあったことは、『大正経』『マハーヴァストゥ』『ラリタヴィスタラ』の仏伝で確かめることができる。

『大本経』においては、ヴィパッシン仏（を代表とする過去六仏）と釈迦仏との仏伝が、同一反復の関係にあることが指摘できる。『マハーヴァストゥ』においては、燃燈仏と釈迦仏との仏伝が、同一反復の関係にあることが指摘できる。ラリタヴィスタラ』においては、あらゆる過去仏と釈迦仏との仏伝が、永遠反復の関係にあることが指摘できる。（これらの点の詳細は、拙稿「仏陀の永劫回帰信仰」印度学宗教学会『論集』一七号（一九九〇）を参照。）

結論として、仏伝とは古代インド仏教徒の信仰にとって、聖なる時間の中の「永遠回帰の神話」であったといえよう。

（本稿は文部省科研究費補助金による研究成果の一部）

「四種法界」考

斎藤 明

華嚴教学（中国華嚴宗において成立し、展開された教学）に

四種法界の説がある。これは周知のように、杜順（五五七—六四〇）の『華嚴法界観門』の中で、まず、真空観第一、理事無礙観第二、周遍含容観第三という三重の観門が説かれ、後に、この杜順の説に基づき、さらには智儼（六〇二—六六八）、法蔵（六四三—七一）による法界縁起説を継承したうえで、第四祖の澄観（七三八—八三九）が事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界の四種の法界説に整理したものである。理法界以降の三者は、杜順のあげた真空、理事無礙、周遍含容の三重の観門のそれぞれにあたり、これに事法界が加えられて、四種法界説が成立する。

四種法界それぞれの意味内容については、これまでも幾多の研究が積み重ねられてきており、筆者がいまさら屋上屋を架するのも愚かであろう。ここでは、インド仏教における dharmā の概念と四種法界における「事法」および「理法」の概念との対応、ならびに dharmadhātu（法界）のインド仏教における用法と、四種法界説における「法界」の意味づけとの対比に焦点をさぼって、多少、考察を加えてみたい。

澄観および宗密（七八〇—八四一）の引用する杜順作『華嚴法界観門』における「理事無礙第二」の説明のなかに、事と理に対する杜順みずからの規定を見ることができ。それらに対応づけながら列挙すると、「事」|| 有分限、諸縁起、諸法、法、虚、一塵、(小)波、波::「理」|| 無分限、無自性、如来蔵、無我理、実、(無辺)理性、大海、水、となる。最後の二つは、いずれも水と波の関係として「理」と「事」を喩えるもので、用

例は多い。以上の対応にも明らかのように、事法（事としての法）が、総じて、縁によって生じた (*pratyasamutpanna*) 複数の諸法 (*dharmāḥ*) を意味するのに対して、理法はこれらの複数の事法の共通性質、あるいは共通の拠りどころに相当するといえる。一塵は色法の最小単位であり、諸縁起は縁起の理法ではなく、複数の縁起支、すなわち諸法をさす。それゆえ、事法と理法は、インド仏教における *dharmā* の基本的な二義（複数の縁起支と諸法、と単数の縁起法）にはほぼ対応する概念規定をもつものと考えられる。

法蔵は『探玄記』巻十八のなかで法界の義を五門に分けるが、そのうちの第一を有為法界、第二を無為法界と捉えている。これは多少アビダルマ的な法理解と映るが、有分限の事法を有為法とし、無分限の理法を無為法と位置づけるのである。結果として先の杜順による事理解に符合することになる。

なお、有分限の諸法を「物」法でなく、「事」法と捉える点には、インド仏教における *dharmā* 解釈の問題とも関連してきわめて興味深いところであるが、詳細の検討は、インドおよび中国のそれぞれの思想史上の文脈に立ち返っての考察に委ねられるべきであろう。

ところで、事法と理法の二種類の法がなげに事法界、および理法界といわれるかについては、澄観が『華嚴法界玄鏡』の中で、「然事法名界。界則分義。無尺差別之分齊故。理法名界。界即性義。無尺事法同一性故。」と解説する。*dhātu* (界)

のインド仏教における用例を大別すれば、「十八界」説に代表されるように、まず第一に界域や分域を意味する例がある、次にまた「本質や性質 (e.g. *buddhadhātu*)」あるいは根元 (e.g. *anādikāiko dhātu*) としつゝ *dhātu* も重要である。それゆえ法蔵もまた『探玄記』の中で、界の三種の意味として、因の義、性の義、分齊の義をあげており、澄観が先の解説のなかで、界則分義、界則性義と語るのも、「界」のこうした伝統的な語義解釈と軌を一にしている。ただし理法界については、インド仏教における *dharmadhātu* の語意理解——*dharmāṅgī dhātuḥ* 「諸々のダルマ (事法) の本質、性質、根元」あるいは *dharmā dhātavaḥ* 「諸々のダルマ (事法) としての諸界域」の両者——に對比すれば、*dharmo dhātuḥ* (理法としての界 (性質)) としての法界理解と考えられる。

[注]

(1) 澄観『華嚴法界玄鏡』、大正藏45巻、678b10—13; 宗密『註華嚴法界觀門』、大正藏45巻、689a6—12。

(2) See J. Takasaki, "Dharmatā, Dharmadhātu, Dharmakāya and Buddhadhātu — Structure of the Ultimate Value in Mahāyāna Buddhism—," *JIBS* 14—2, 1966, p. (80) — (86)

ディグナーガの原子論批判

寺石悦章

玄奘・基は、唯識学派による原子論批判を簡潔に整理している。『成唯識論』では四つの学説が取り上げられているが、うち第二四説は次のように要約できる。第二説…諸極微の和合が所縁となる、第三説…和合したものが〈各々〉所縁となる、第四説…和集したものが〈相資して〉所縁となる。

彼らによれば、『成唯識論』第四説は、『唯識二十論』第三説『観所縁論』第三説と同一の学説であるとされている。このうち『唯識二十論』第三説は、『成唯識論』の第二説と第四説という二つの学説に対応するとされてきたため、近代になって『唯識二十論』第三説は『成唯識論』第二説のみと一致すると修正されたが、『唯識三十頌安慧釈』第四説と『観所縁論』第三説は同一の学説とされている。いずれにしても『観所縁論』第三説は、対応する学説を持つとされているが、これらの指摘は正しいのであろうか。

まず『唯識三十頌安慧釈』第四説は、集合した諸原子が互いに〈関係しあって〉認識対象になるという説であり、前述の『成唯識論』第四説と一致する。(これに限らず『成唯識論』と『唯識三十頌安慧釈』で批判されている各々四つの原子論は、すべて一致する。また両書の第二四説は、『中辺分別論

安慧釈』第三・一・二とも、この順で一致する。)

次に『唯識二十論』第三説は、*samhata vā ta eva paramānaṁ* と批判されているから、〈集合した諸原子〉である。*samhata* のみで *paramānavān* を伴わない表現も二回あるが、これらは男性複数形であるから〈集合した諸原子〉のうちの〈諸原子〉の部分省略したものに過ぎず、〈集合〉を意味するものではない。また〈原子〉が実体ではないとして批判されていることから、この説が〈集合〉を認識対象とする説ではないことがわかる。

諸原子が〈別々に〉認識されるとする『唯識二十論』第二説と対比すれば、『唯識二十論』第三説は諸原子が〈別々でなく〉すなわち〈関係しあって〉認識対象となるという説であることになる。よって『唯識二十論』第三説は、『成唯識論』第四説・『唯識三十頌安慧釈』第四説と一致する。(『成唯識論』第二説とは一致しない。)

『観所縁論』第三説は、諸原子が複数の形相 (*atara*) を持ち、そのうちの集合の形相が認識されるという説であるから、以上検討してきたどの学説とも一致しない。この学説は、認識対象が諸原子だとする『観所縁論』第一説と、集合だとする『観所縁論』第二説を組み合わせたものであり、両説の長所を総合した強力な学説であるにもかかわらず、他のいずれの論書にも触れられていない。これは、この学説がディグナーガ自らによって作り上げられたためと考えられる。(原田和宗「表示・含蓄・期待の理論(Ⅲ)——ディグナーガのバルトリハリ(2)——」

『密教文化』第一六八号、一九九〇、pp. 78-83 (横組) 参照。
尚、『観所縁論』第一・二説も実在する学説そのままではない。)

『観所縁論』第三説では、事物は多くの形相を持ちながら、そのうちのある形相が認識されるという立場を取っている。

『観所縁論』の注釈者であるヴィニータデーヴァは、これがブッダデーヴァの主張に従って解釈されたものだとしており、やはり注釈者のダルマパーラも名前こそ挙げていないが、ブッダデーヴァとの関連を示唆している。

『大畏婆沙論』にはブッダデーヴァの主張が断片的に記されているが、その中に次のような記述がある。「諸四大種有是能見有是所見乃至有是能触有是所触。諸能見者立為眼界諸所見者立為色界乃至諸能触者立為身界諸所触者立為触界。」(大正巻27, p. 661c) これは裏返せば、「四大種のあるものは見るものではなく、あるものは見られるものではなく……ということになるから、言い替えれば四大種の中のあるものは見られるもの、あるものは見られないもの……という主張をしていることになる。これは『観所縁論』第三説の主張そのままではないが、充分にそのヒントとなり得る考えである。

ディングナーガは、このようなブッダデーヴァの主張に基づいて、認識対象が諸原子だとする説と集合だとする説を総合して、『観所縁論』第三説を作り上げたのであり、この『観所縁論』第三説は、『唯識二十論』第三説・『唯識三十頌安慧釈』第四説・『成唯識論』第四説とは異なった独自の学説であるということになる。

新発見・七寺蔵十六卷仏名経について

落合 俊 典

「口惜しきもの。五節・御仏名に雪ふらで、雨のかきくらし降りたる。」という『枕草子』九十三段の名文句で知られた仏名会は、とりわけ平安時代に盛んに修せられ、承和五年(八三八)からは宮中で恒例化され、五畿内七道諸国の諸寺においても勤修されるようになった。この仏名会の典拠となった經典については従来より種々論ぜられているが、『塵添壘囊鈔』巻十四に仁明天皇御宇、承和十三年、佛名、禁中、被_レ始_{ヨリ}以降、幾外至_二迄_一、修_二佛名、皆十六卷、佛名経、用_二此_一、中_レ所_レ載_二佛菩薩賢聖等_一、名一万三千余也。

と記されている十六卷佛名経が該当しよう、本経の初伝は、天平勝宝六年(七五四)に鑑真が将来した「大仏名経十六卷」(『唐大和上東征伝』)の時であろう。天平神護三年(七六七)には、早速書写されている(『大日本古文书』一七〇四七)。

ところが、この十六卷佛名経にもとづく仏名会の終焉と、中国における刊本大藏経中よりの削除とによって、本経は長年の間に散逸してしまった。和歌森太郎氏ならびに小林太市郎氏は、高麗版に入っている三十巻本の原型を十六巻本とみ、そこには「馬頭羅刹経」(『宝達問答報応沙門経』)が各巻に引用されていたと推定している。その後、井ノ口泰淳氏は敦煌出土古写経

に数多く残存する仏名経断簡から十六卷仏名経を復元された。しかし竹居明男氏は、復元十六卷仏名経が、日本伝来の「大仏名経十六卷」「仏名経十六卷」と必ずしも一致するとは限らないと述べ、十八巻本や『宝達経』の伝播等の可能性を想定している。⁽³⁾

* * *

最近、筆者は名古屋大須観音の近くにある七寺（稲園山長福寺）に、日本伝来の十六卷仏名経が全巻揃いで蔵せられていることに気付いた。この古利には、平安末書写（一七五〇—一八〇〇）の一切経が、四、九五四巻も所蔵されている。⁽⁴⁾ しかも、この他に非常に珍しい古逸經典が数十点も残っていることが確認された。⁽⁵⁾ 一部北宋刊本大藏経を書写原本としたようだが、大半はおそらく奈良朝以来の書写一切経に基づくものと思われる。⁽⁶⁾

全巻にわたる詳細な比定は今後の課題であるが、復元敦煌本十六卷仏名経に相当近いことは今の段階でも十分指摘できることである。井ノ口論文に引用されたスタイン二四五二番、同四五〇番、同四三四〇番、同四二四〇番は、誤字誤写、脱落を除いてほぼ一致をみている。しかし巻九は、スタイン六三六四番の首部と全く相応しない。七寺本はこの巻九のみ筆師が異なり、分量・装丁も若干違うので注意深い検討が求められる。今回は簡単な紹介にとどめ、長年の論争に終始符が打たれる日の迫ったことを報告したい。

なお、東北宮城県の名取新宮寺一切経の中にも十六卷仏名経と思われる経巻が蔵せられていることに気付いた。『名取新宮寺一切経』目録の、二三四九番より二三六六番まで、巻一、二

を欠き、重複合わせて十八巻、及び補二九番の巻九を含めて総じて十九巻が現存している。番号の下に「大仏名経」とあるのは、編者の『貞元録』に基づく命名であるが、興味深いことに二三二二番巻十三の外題に「仏説馬頭羅刹仏名経 巻第十三」とある。今後、この名取新宮寺一切経本と合わせ考証していきたいと考えている。⁽⁷⁾

〔注〕

(1) 和歌森太郎「仏名会の成立」(平凡社東洋文庫『修驗道史研究』所収)

小林太市郎「仏名と沙門地獄草紙」(『大和絵史論』所収)

(2) 井ノ口泰淳「敦煌本『仏名経』の諸系統」(『東方学報』京都第三十五冊所収)

(3) 竹居明男「仏名会に関する諸問題」(『人文学』一三五、一三六号)

(4) 『尾張史料・七寺一切経目録』七寺一切経保存会刊、昭和四三年。

(5) 拙稿「七寺一切経の番外二、三函について」(『仏教論叢』三五号掲載予定)

拙稿「七寺一切経と古逸經典」(『仏教史学研究』三三三巻二号掲載予定)

(6) 拙稿「七寺一切経の構成と書写テキスト」(『華頂短期大学研究紀要』三五号掲載予定、平成二年十二月)。

(7) 『東北歴史資料館資料Ⅱ』『名取新宮寺一切経調査報告書』、昭和五五年。

『唯識三十頌』の vikalpa について

阿 理 生

周知のように、世親の『三十頌』は古来よく読まれた論書の一つであるが、偈頌のみから成る本文に世親自身の註釈が付されていないため、現代に至るまで学者間でも種々の解釈が生じている⁽¹⁾。本稿では、重要概念でありながら、いまだ明確でない“vikalpa”の用語についていささか検討を試み、『三十頌』を正しく読解するための一助となした。

〔1〕 vikalpa の用例は『三十頌』第17・18・20・21の各偈に見える。まず、第17偈 (vijñānaparīṅmōyam vikalpo yadvikalpyate, tena tanāsti tenedam sarvaṃ vijñāpimātrakam) については、宇井博士の翻訳註記とそれを受けての結城博士の所論が注意される。第17偈の vikalpa の内容については結城博士が「識としての能所を含めた意味での分別⁽⁴⁾」とされるのは当を得ている。しかし、「世親は依他の識として頌に於ては分別のみを挙げ、『弁中辺論』等の虚妄分別有という形でこれを表現した……」⁽⁵⁾として、vikalpa という語が表現上は能取の識をあらわすかのように解されている。私には、vikalpa が、能取としての識を表示する言葉ではなく、むしろ内実ともに能取所取という分別のあり方を表現する用語として『三十頌』に使用されたと思われるのである。かつて、『大乘経莊嚴』・「中

辺分別論」・『法法性分別論』の「虚妄分別」の意味について探ったことがあるが、そこでは、虚妄分別が、分別作用や主体ではなく、むしろ分別作用の結果をあらわす言葉であることが知られた。『三十頌』の vikalpa も、かの虚妄分別と同じく、分別の作用や主体ではなく作用の結果としての状態やものがらを示すものと考えられる。同じ世親の『三性論偈』では、虚妄分別と vikalpa とが同義に使用されているのを見ても、『三十頌』の vikalpa が、先行する『大乘経莊嚴』等の虚妄分別を受けていることはほぼ間違いない。初期唯識派の虚妄分別⁽⁶⁾依他起性は、所取能取の二分の相から成る構造を有するから、内容的にも『三十頌』の vikalpa は、能取の識ではなく、所取能取の二分から成る分別の様態を意味する。

〔2〕 以上の vikalpa の意味は、第17偈の (...yadvikalpyate tena) (= vikalpena) tanāsti... 並びに第20偈 (yena yena vikalpena yadyad vastu vikalpyate, parikalpana evāsan svabhāvo na sa vidyate) に含まれる“vikalpena”という具格の理解の仕方とも関連する。vikalpa の意味を、能取の識ないし分別作用となす場合、その具格は手段の意となる。しかし、かの vikalpa の意味はすでに検討したように、分別作用の結果としての様態(所取能取の二分から成る)であったから、その具格は手段の意ではない。これについて『大乘経莊嚴』X 13の世親釈の用例が注意されるべきである。三性が説かれる X 13の中の依他起性に相当するところの (bhāntēsa saṃniśrayah 迷乱の依り処) の句に対し世親釈には“ (bhāntēh

samīśrayah paratantrastena tatparikalpanāt. 迷亂の依り処とは依他起である。それ「依他起」に依って、それ「迷亂」を分別するから。」とあり、「それ「依他起」に依って。」の具格は明らかに、samīśraya 依り処を意味している。すなわち、「」に基づいて」の意味である。この世親釈の具格の用法は、また世親の『三十頌』の先に掲げた第17、20偈の vikalpa の具格の解釈にもそのまま当てはまるであろう。とすれば、例えば第20偈は、「それぞれの分別に基づいてそれぞれの事物が分別されるところの、それがまさしく遍計所執の自性であるが、それは実在しない。」と解される。遍計所執性は、依他起性を依り処とする⁽⁹⁾に基づく⁽⁹⁾を対象とするという思想は、初期唯識説の基本構造と深い関わりを有している。⁽⁹⁾

註

- (1) 『成唯識論』や梵文安慧釈等により種々の解釈が充分吟味されるべきであるが、ここではひとまず註釈を離れて考察を進める。
- (2) 宇井伯寿『安慧護法唯識三十頌釈論』pp. 229ff. (復刊本の解説の部 pp. 357ff. には第17偈に関連して上田義文博士の所論有り)
- (3) 結城令聞『世親唯識の研究』下 pp. 243ff.
- (4) 同上 p. 250, l. 9.
- (5) 同上 p. 250, ll. 7f.
- (6) 拙稿「虚妄分別の意味するもの」宗教研究 271 ただし p. 275 下、ll. 319 は削除

(7) vikalpa は第30偈に用例があり、象の形相を有するものに譬えられている。

(8) cf. 拙稿「瑜伽行派の仏道体系の基軸をめぐって(1)」

日本仏教学会年報 54

(9) cf. 『大乘経莊嚴』X. 39cd etc.

第六部会

凝然と禅宗

池 要

示観国師凝然(一二四〇〜一三二一)は、生涯に百二十五部一千二百余巻もの著述を為したと伝えられ、その分野も実に多方面にわたっている。しかし、彼には特に禅宗を取り上げた著作は存在しない。当時は禅宗と共に、浄土宗も新仏教と目されていたのであるが、凝然が浄土宗関係に多くの著述を為していることを考えると、両宗へ示した彼の態度はまさに対照的であると言えよう。凝然の教学を研究するにあたり、今回は彼の禅宗への対応を考えて行きたい。

凝然の仏教概説書性格を有する『八宗綱要』『内典塵露章』『内典十宗秀句』『三國仏法伝通縁起』などに共通して認められるのは、俱舎・成実・律・法相・三論・天台・華嚴・真言の八宗を日本における宗として認知し、禅・浄土の二宗を付宗としていたということである。同時に、彼はたえず中国での仏教の動向に留意しており、禅・浄土の二宗も中国においては正統なる宗として示されている。また、伝法の祖師としては中国の人師を上げることには主眼を置いており、日本の祖師では辛うじて最澄・円爾・栄西等の名が見出せるくらいである。それは浄

土宗の項において、法然及びその門下にまで言及されていることに較べると、かなり控え目な記述であると言わざるを得ない。さらに、前掲の各書にみられる禅宗の教義を検討してみると、客観的な立場からの基本的かつ概括的な説明が為されているだけで、凝然の独自性は見あたらない。彼は諸宗を客観的に記述しているが、禅宗に関しては明らかに一線を画していたように思われる。

このような凝然の禅宗への対応の背景には、彼の「華嚴宗沙門」としての立場が考えられる。華嚴五教判において、澄観以来禅宗は頓教に配されているが、凝然の『法界義鏡』『華嚴五教建立次第』などをみると、法蔵や澄観の一般的解釈の範囲を出していない。凝然は澄観から多大な影響を受けて教学を組織していったのであるが、そのような中、これらの書において、澄観が頓教を「即ち禅宗に順ず」とか「南北宗の禅、頓教を出でず」などと言っている文を削除している点が留意される。また、『通路記』においては(大正七二・三九八上)、頓の義を解釈する中で『演義鈔』を釈した『義苑疏』の文を上げ、禅宗が頓教に配されると記している。しかし、ここで重点がおかれているのはあくまでも頓の義を述べることであって、その一階梯として禅宗が取り上げられている訳で、頓教≠禅宗という図式を意図したものではない。

凝然の華嚴教学は『法界義鏡』によく示されているように、一真(一心)法界の相貌を四種法界の教説をもって説くところに特色がある。四種法界は全て一塵の上に論じられる。その一

塵に一心が具足され、華嚴観行もこの一心に即して語られるのである。凝然は『法界義鏡』『観行状貌』の冒頭で、華嚴観門は真理の世界に悟入する幽鍵であると定義し（日全 一三・二七八下）、さらに「今、華嚴宗別教一乘は、正しく定学を誥わし、専ら心観を明かす。観行の方法、唯だ此の経に在り」（同）と言って、以下『演義鈔』の文を引いて論証して行く。さらに華嚴観門として十種を上げ、その中で特に十重唯識観と三聖円融観が重要であると述べ、これらは一念の心において宗致は同じであると論じている。そして、総該万有の一心の法が貫通自在であることを、澄観の文を多く引いて論じている。そこに見られる澄観の引文を詳細に検討すると、澄観が禅宗へ言及している箇所などは削除され、できるだけ禅宗色を排除しようという姿勢が伺える。

凝然の五教判や観行での禅宗への対応は、前述の仏教諸宗における禅宗への対応と合わせ考えれば、彼にとって「宗」とは田中久夫氏の指摘されるように教学の範囲における宗旨を言ったもので、同時に伝統性を重視している。禅宗や浄土宗は、その宗旨や中国における伝統に関しては完全に宗として認められるものであったが、当時これらは日本における伝統面では未だ宗として完全なるものではないと判断したのである。凝然は禅浄土の二宗に押されがちな東大寺の教学を整備復興することに一生を費やしている。華嚴宗に関しても純粹な華嚴教学を樹立しようという意図が感じられる。そのような中、浄土宗は諸行本願義が南都での伝統であったことから、華嚴宗を立場とする

凝然との接点を求めることができる。しかし禅宗は昔伝わった北宗禅は早衰え、南宗禅が最近になってようやく広まりつつある。さらに本来的に「教即観」である華嚴宗と「教外別伝」「不立文字」を標榜し実践を重んずる禅宗とは、純粹な華嚴宗学を組織しようという凝然にとって相入れないものがあると考えたのではないか。それが「華嚴宗沙門」としての凝然の禅宗への対応、及び華嚴教学における禅宗色の排除となって表れたのではないかと考えられる。なお、華嚴観行と禅との関わりについては今後の課題としていきたい。

『理趣経』付加句をめぐる諸問題 (二)

——合殺についての一資料——

武内 考 善

はじめに 今日、真言宗・華嚴宗などでは常用經典として不空訳『理趣経』を説論している。その方法は、不空訳『理趣経』の前に「帰命毘盧遮那仏」にはじまる勸請句と、後に「毘盧遮那仏」八句からなる合殺、「我等所修三昧善」にはじまる廻向文を付して説論している。これら勸請句・合殺・廻向文は、わが国で付加されたものであるから、一括して付加句または添加句と称されてきた。この付加句の付加年代・代加者については、従来確証がないにもかかわらず、嘉承六年（二〇六）に示寂した明算が付加したとする説が有力視されてきた。

これに対して私は『理趣経』古写本、『理趣三昧法則』等の考察により、三つの付加句はおそくとも平安末期の仁安三年（一一六八）から建久六年（一一九五）の間には成立していた、と考える。つまり、古写本を整理すると、①付加句のみられる最古の写本に廻向文だけが付された久安六年（一一五〇）藤原定信筆本があること、②これにつづくものに鎌倉中期ころの合殺と廻向文のそろった一群があること、③弘安年間（一二七八～八八）以降になると三つの付加句がそろった写本が南都にみられることから、古写本からみる限り、付加句はまず廻向文、ついで合殺、最後に勧請句の順に付加されたことみなすことができる。しかし、『大治二年曼荼羅供次第』所収の「理趣三昧次第法則」・『式部僧都抄』所収の「理趣三昧法則」には、三つの付加句が完備しており注目される。この二つの法則は同一のものであり、その成立は『式部僧都抄』の記録の年号、および奥書から仁安三年から建久六年の間と考えられ、したがって付加句は法会の場合では遅くとも平安末期には使用されていた、と考えられるからである。

本稿では、右の説を裏付けることができる資料を紹介することにしたい。

理趣三昧関係資料 三つの付加句が理趣三昧の法会の場合で早くから使用されていたことは、先の先察から間違いない。したがって、付加句の付加年代を考える場合、理趣三昧関係の資料を蒐集・検討することが有効な方法と考える。私がこれまでに確認できた理趣三昧関係の資料は、表一の如くである。ここに

あげた資料中には、残念ながら三つの付加句に関する記事は全く見当らなかった。このことは、恐らく資料の限界を示していると思われる。なぜなら、これらの資料の大部分が貴族の日記であり、法会の名称、導師の名などは記されていて、内容にまで立ち入って記すだけの知識を持ち合せていなかったからではないか、と考えられるからである。よって貴族の日記をいくら博搜してみても、成果はあまり期待できないように思われる。

三僧記類聚 そこで考えられるのが、僧侶の残した記録である。ここに『三僧記類聚』第九所収の一文がある。すなわち

律師云、故御室御記云、理趣三昧時、供養法殊閑ナルヘキナリ、（中略）磬念誦了後、堪能之人經付、不堪之人不然、

一字磬不打之、合殺ナル時八供養修之、後鈴不振也、（以下略）と「合殺」なる語があり注目される。全体は『故御室御記』からの引用であり、その内容は理趣三昧を修するときの作法について記したものである。このなか、付加句と関連するのは「合殺にナル時、八供養之を修す」だけであり、中曲理趣三昧のとき、導師は色衆が誦誦する『理趣経』が合殺の段に至ったときに、八供養の作法を修しなさいとの義である。これより『故御室御記』が書かれたとき、すでに合殺が法会の場合で誦誦されていたことがわかる。

では、『故御室御記』の「故御室」とは誰か。実は『三僧記類聚』の成立年代・著者についても今日詳らかでないので、まずその成立年代と著者についての私見を記し、「故御室」に言及したい。披見した『三僧記類聚』の写本の奥書には成立年

第六部会

表 1. 理趣三昧略年表 (11C末~12C)

西暦	年 月 日	事 項	(出 典)
1088	寛治 2. 2. 27	白河上皇, 理趣三昧を高野山奥院に修せしむ	(高野御幸記)
1095	嘉保 2. 2. 24	白河上皇, 理趣三昧を鳥羽殿に修せしむ	(中右記)
		鳥羽殿理趣三昧結願す	(中右記)
1101	康和 3. 8. 13	覚行法親王, 理趣三昧を鳥羽殿に修す	(御室相承記)
1102	〃 4. 11. 9	白河法皇, 僧六口をして鳥羽殿に理趣三昧を修しむ	(中右記)
	〃 11. 22	鳥羽殿理趣三昧結願す	(中右記)
1107	嘉承 2. 8. 2	堀河天皇の奉為に, 僧六口をして理趣三昧を香隆寺に修す	(中右記)
	〃 9. 8	香隆寺理趣三昧の結願を停め, 堀河天皇の一周年忌を限って修せしむ	(中右記)
1111	天永 2. 11. 12	白河法皇御惱, 仁和寺僧六口をして理趣三昧を修せしむ	(殿曆)
1114	永久 2. 7. 9	喜多院経蔵落慶, 僧三十口をして理趣三昧を修す	(三僧記類聚)
1115	永久 3. 8. 28	喜多院経蔵にて理趣三昧を修す	(三僧記類聚)
1124	天治 元, 10. 28	鳥羽上皇, 僧三十口をして高野山奥院に理趣三昧を修せしむ	(高野御幸記)
1130	大治 5. 2. 27	鳥羽上皇, 僧十口をして理趣三昧を三条殿に修せしむ	(中右記)
1133	長承 2. 2. 11	待賢門院, 法金剛院にて七ケ日理趣三昧を修せしむ	(中右記)
1135	保延 元 2. 3	法金剛院理趣三昧始まる. 鳥羽院・待賢門院渡御あらせらる	(長秋記)
1148	久安 4. 4. 24	覚法法親王, 僧十口をして高野山奥院に理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
	〃 潤 6. 27	覚法法親王, 高野山にて理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
	〃 7. 29	覚法法親王, 僧十口をして高野山奥院に理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
1149	〃 5. 6. 21	覚法法親王, 高野山にて理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
	〃 7. 23	覚法法親王, 僧十口をして高野山奥院に理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
	〃 8. 4	覚法法親王, 高野山にて七ケ日理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
1150	〃 6. 6. 21	覚法法親王, 高野山奥院に理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
	〃 7. 12	高野山奥院の理趣三昧結願す	(参籠日記)
	〃 7. 16	覚法法親王, 僧十口をして高野山奥に理趣三昧を修せしむ	(参籠日記)
1167	仁安 2. 11. 5	後白河上皇, 法金剛院に御幸, 理趣三昧を始めしむ	(兵範記)
	〃 11. 12	法金剛院理趣三昧結願す	(愚昧記)
1179	承安 4. 2. 23	最勝光院小法堂において理趣三昧を修す	(吉記)
	〃 2. 30	最勝光院理趣三昧結願す	(吉記)
1187	文治 3. 2. 14	後白河上皇, 理趣三昧御聴聞あり	(玉葉)

代・著者に関する記述はみられない。本文中に見出される年号のなか、建保六年（一一二八）がもっとも新しいものと考えられ、したがってその成立は建保六年か、この年に極く近い時代であったと思われる。『三僧記類聚』は聞き書きの体裁をとる項目が多い。その聞き書き本文のあとに「私考」、「予云」として著者の見解が記されているが、そのなかに「禅覚私考」「禅覚云」と記す箇所があり、私はこの禅覚が著者ではないかと考える。禅覚なる人物は三人数えられるが、道法の付法の禅覚がその人であろう。それは①兄弟弟子が受法したときの色衆の中に聞き書きの話者三四人とともに常に参加していること、②成立年代の目やすとなる建保六年に極めて近い承久二年（一一二二〇）に示寂しており、年代的にも矛盾しないこと、による。

最後に、「故御室」であるが、①『三僧記類聚』は御室を秘密に使いわけていて、中御室・高野御室・紫金台御室などがみられること、②単に御室とあるのは道法をさすと考えられること、③「故御室御記云」としてその右肩に「北院」と記す箇所があること、④「故御室御記云」として治承年間（一一七七―八一）の記事をあげていること、の四つの理由により、私は喜多院御室・守覚法親王を「故御室」と称したと考える。すると、『故御室御記』は守覚の記となり、守覚は建仁二年（一一二〇二）八月に示寂していることから、建仁二年以前に、すでに合殺が法会の場で使用されていたことが知られる。

宗派再編成期における律宗の動向と

その二重性

長谷部 幽 蹊

本論は、明末から清初にかけて成立し、教団組織の整備拡充につとめていた古祖派、即ち古心如馨を祖とする律の一流が、その本拠地たる南京から北京へと進出し、在京の叢林寺院に化を拡げつつあった時期に、一門から推して住持を立てて化を挙げしめたことがあり、かくて一寺の内部に別の、といっても新旧の寺号を称し、二派の指導者がそれぞれ住持の職掌を荷担することになったようである。このいささか変則的な教団の形態を、律宗発展の過程における一種の過渡期的現象と見て、仮にこれを叢林住持性の二重構造と呼んでおく、表題には二重性と約言したが、それは先行する時期に僅かに余端を保っていた律の法統を伝える禅教律未分化的旧宗と、新たに律学を中心とする単立の宗派建立を意図した古祖派とが、一叢林内に共存し競合したらしい特殊な状況を説明するための便宜として命名したものであることを予めお断りしておく。

明初における律宗は不振を託ってはいいたものの、元代の遺制を継承し、江南では昭慶寺をはじめ、律の伝統を保持する叢林において授戒の会が開かれ、説戒が行われたが、明代も中期に

入ると、人材が少なく戒師に人を得られぬ場合もあったよう
で、叢林では、道誉の高い禅僧達が兼ねて授戒の事に携わつて
おり、禅と律との区別がすでに曖昧化していたとみられるので
ある。

嘉靖の末年、事によって戒壇が閉鎖されて以後、戒法は漸く
地を掃い、律は名を存するも無実の状態にあつた古心は五台に
歩礼を行じて大戒を親授されるの靈驗を得、古林庵に住して戒
法を弘め、江南の諸大刹に戒会を開くなどして道誉世に顯れた
が、萬曆四十一年、五台に皇戒を開き、河北に化を拡げる機会
に恵まれた。後代に至り師が大普慶寺光教律師に嗣いだとする
説が立てられたが、地縁、年時の上からして、両師が直接関わ
りをもつたとは考えられない。

大會永海は、萬曆初年から貴顯の注目するところとなり、古
心に先んじて京師に化高を誦われたが、古心の嗣として第二世
に列せられることとなつた。大會は萬曆四十一年、愍忠に開戒
しているが、古心の五台開戒も同年で、この時古心の法を嗣い
だとしても、直ちに戒和尚となつたとは考えられず、出世の時
期から推してその師資關係は、後代の仮託たる疑惑が濃厚であ
る。愍忠は、遡つて正統七年に額を崇福と賜い。大會が本山に
卓錫した当時、明玉が住持として化を盛んにしていた。両師は
互いに契合し傾慕して止まなかつたとされているが、大會は派
を衍げて愍忠の旧称に復し、別に派を立てたので、暫く一寺に
兩派の併存を見た。やがて崇福系の法燈は消滅し、大會系によ
る一元化が実現したが、清の雍正十二年、寶華の文海福聚が詔

に応じて北上し、愍忠に戒を開き、帰山に際し世宗から法源の
寺額を賜い、その嗣天月實を留めて第一代の住持とした。かく
て愍忠第十二代法藏禮は席を退き、慧寛性が別に寺宇を窺めて
定慧と命名し開山第一代となつたと伝えられている。ただ定慧
寺が愍忠の境内に創せられたのか、地を接して別に建立された
ものか、地志の類にも記載が見られず所在も明らかではないの
で確認し得ない。

また大會の法嗣で愍忠第二代太空の同学たる玉光は廣濟の住
持恒明に迎えられて方丈に入り、太空、玉光の嗣は二代、三代
として恒明の嗣と交替に廣濟の法席を董したが、濟宗の法を承
ける恒明の法孫が監院ないし住持として寺門經營の事に任じ、
結局古祖派はここに法化の基盤を確立し得ず、太空の法孫振寰
は岫雲に移つて中興の祖となり古祖の法燈を伝えることとなつ
た。以上古祖下の律が京師に化を拡げる過程における個別的事
例の一端を挙げ、清初の教界の実情を窺う縁とした。

浄土教徒の社会的実践(Ⅳ)

——批判原理としての浄土——

菱 木 政 晴

八八年学会発表の「真宗における信仰と教学の三つのタイ
プ」の「解放教学」の構築をキリスト教・解放の神学との関連
から考えたい。

I、解放の神学

「黒人解放の神学」、「フェミニスト神学」、また、第三世界カトリックの「解放の神学」、韓国の「民衆の神学」。これら解放の神学の諸潮流は、互いに関係しながら展開し続けている。

一九七〇年代頃から、南米カトリック世界で、第二ヴァチカン公会議（一九六二～六五）の決定（諸宗教との対話、「現代化」などを背景としてメデジン会議（一九六八）で「抑圧された者の側から」（Option for the poor）の確認と、「制度的、構造的暴力」（institutionalized, structuralized violence）に対する対決の確認がされる。また、キリスト教基礎共同体（BCC）におけるさまざまな現実的な問題に対する取組みから『解放の神学』が生れた。

その全般的傾向は、救済を個人の内面やこころに限定することなく、社会の中で生きる人間の全人的な解放をめざす（当然、「苦悩」についても、社会的な抑圧の場面で考える。）ものである。

II、解放の真宗

一方、

(1) 解放の神学が発生した世界のさまざまな地域と現在の日本は課題を共有している。民族差別、性差別、経済侵略・環境破壊などである。

(2) 解放の真宗が発生すべき土壌が生育している。

解放の神学が発生した世界のさまざまな地域にあった世俗的な運動（公民権運動、フェミニズム、社会主義）が同様に日本

にも程度の違いはあれ存在している。さらに、一九六〇年代の後半から、伝統的な仏教教団が取り組んだ宗門改革運動が、うよぎょくせつを経ながらも、こうした市民運動と連携を持てるようになり、『解放の神学』の基盤であるBCCに近い状況がcaすかながら芽生えてきている。

〔批判原理としての浄土〕

解放の真宗は「批判原理としての浄土」を基礎とする。それは、①「近代教学」の意義と批判的「他者」の不在、②具体的他者としての被抑圧者、③批判原理としての浄土の必然性、として説明される。

まず、実体としての極楽は、現実の世界をそのまま肯定するわけではないが、現実と無関係になることによって、現実の変革を課題とせず、結果として現実の諸悪を肯定してしまう。また、実在的な信仰を通さない「あの世信仰」は、あなたまかせの権威信仰におちいりやすく、権威権力の存在する側の人々の「善」が極楽行の条件となる。彼等の「善」とは、彼等の支配が永続するために彼等を支える側の人に強要される「秩序の重視」「上への忠義」「忍耐」などである。しかも、被支配者はそれらの「善」を内面化して自らの自己形成を果たすから、そこからの解放は極めて困難である。

したがって、「近代教学」の登場は、解放への一歩という面がある。それは、権威より内面の「良心」を尊重しうることと、単なる現実追認の「善」ではなく内面的な倫理を強調したことによる。しかし、それは、具体的な社会変革の展望を持つ

ものではなく、「内面の確立」内面だけの規範」というものに収れんした。具体的に言えば、内面の倫理と言っても、社会的な限界を持つ倫理道德自体の吟味ということではなく、現にある倫理規範に相応しない自己についての真面目だけれども他者や社会を無視した独り善がりの「苦惱」にすぎなかった。

「解放の真宗」の確立のためには、是非とも「批判原理としての浄土」でなければならぬ。

西行における月の宗教的意味

渡辺 学

西行の和歌は、平安末期の出家遁世者の信仰内容や宗教的表象を明らかにする上で、きわめて興味深い資料を提供している。西行は、花と月の歌人といわれるように、桜の花と月を歌った和歌を数多く残しているが、桜の花についての和歌が、主として審美的であるのに対して、月についての和歌は、審美的であるにとどまらず、深い宗教的心境をもあらわにしている点に注目し値する。そこで、ここでは、西行における月の宗教的な意味について、「心」と「月」と「西」の三つの観念を手がかりにして考察したい。

まず第一に、心と月とが密接な関わりをもっていたことが、「心月輪」の観念から明らかになる。心月輪とは、真言密教の金剛界の法において衆生の肉団心（心臓）を月輪として観ずる

ことから、われわれの本来的な心が満月のように円明であることを象徴的にあらわしている。そして、それは同時に、悟りを得ようとする心、つまり、菩提心を象徴している。このことは、西行が『菩提心論』をめぐる一連の釈教歌を残していることによつて、明確に裏付けられる。

第二に、心月輪の観念は、「月輪観」という観法と不可分である。それは端的に、わが心即ち月輪の如しと観ずる観法である。この際、月輪は、「菩提心の体、満法の能生、不二の本源、諸仏の極秘、法界の本性」（寛饒『月輪観頌』）であり、理想化された心の本来態を象徴する。それは、「自性清浄にして清涼寂靜」、「光明遍く照らして明朗湛然」である。このことから、月輪へのあこがれ、月輪を媒介とした心月輪への専念が生じる。そこで、「唯月輪のみを念じて、異縁なからしめよ。一心一念にして更に余念なく一向専念にして堅固不動なれば、普賢宮に入り、金剛定に住す。」といわれている。

第三に、心月輪の観念と月輪観とは、日常的な心の非本来的なあり方への反省と、理想化された心の本来的なあり方への希求とを生み出す。一方で、雲や塵によつて象徴される雑念を吹き払って心の月を顕現せしめることが課題となる。また、そのことは、「心の月を澄ます」とも表現される。たとえば、「いかでわれ清く曇らぬ身になりて心の月のかけをみがかむ」（九八六）という歌に典型的にあらわされている。他方で、心の本来的なあり方は、『法華経』の「寿量品」に示されている仏陀像、つまり、「鷲の高嶺」（靈鷲山）において永遠に法を説いている

覺者に基づいて、「心の月」の範型としての「有明の月」、「鷲の山」の上の「月」としてあらわされる。こうした常住不滅の真如の月は、たとえば次の歌にあらわされている。「鷲の山月を入りぬと見る人は暗きに迷ふ心なりけり」(九七〇)そして、自らの「心の月」は澄みきつたその本来性において見られたときには、範型としての「有明の月」とちがいが無い。「鷲の山思ひやるこそ遠けれど心にすむはありあけの月」(二一八四)

第四に、自らの心としての「心の月」と範型としての「有明の月」は、天体としての月の運行を媒介にして、象徴化された「西」の観念を、さらに巻き込んでゆく。月は太陽と同じく東から昇り、西に傾くが、西へ行く月は救済論的関心によって主體的にとらえ直される。このことを明確にあらわしているのは、「無量寿経易往無人の文の心を」という詞書をもった西へ行く月をやよそに思ふらむ心に入らぬ人のためには「(九四四)」という歌である。ここにおいて、密教的瞑想と浄土教的表象とは、みごとに融合している。その際、済度と開悟とは、西行の救済論的関心において同一視されている。そこで、西行は「観心」という題で、「闇はれて心の空にすむ月は西の山べや近くならむ」(九四八)と歌っているのである。

こうして、西行の「月」の観念は、「心」や「西」の観念とわかちがたく結び合わされ、真言密教と浄土教の表象が融合していた平定末期の宗教的表象の世界を垣間見させているといえる。

伝教大師最澄の「円機」

木内堯典

昭和五十八年の早大における日本仏教学会で、仏教の時機観がテーマとなり、伝教大師最澄の機根論等にも数氏の発表があった。その後、諸氏の傾向として、最澄の『依憑天台集序』において表明された、「円機已熟、円教遂興」の句に対して、多く、最澄の理想の表明というところえかたと大勢を占めていたのに対して、最澄の現状認識というみかたを主張した。

該文は、弘仁七年(八一六)の撰で、「我日本天下、円教已熟、円教遂興」等と記される。弘仁十年(八一九)の頃、大乘菩薩戒の請立のために著わした『顕戒論』巻下には、「跋」と称される結びの一章があつて、「開示自他平等同入法性明抛五十八」と標されている。そこには、「天台円教貞元興 敷揚臨海伝円戒 大日本国未円教 一乘根性盡済渡 桓武皇帝衷愍彼 一円法雨降延曆 円教法泉開心地 円機衆生得見水 一乘出家 年年双 円教三学未具足 二学雖芽未戒学 是以触鱗請円戒」の文がみえる。ほかに有名な『守護国界章』卷上之下の「当今人機 皆転変 正像稍過已 末法太有近 法華一乘機 今正是其時。何以得知、安樂行品末世法滅時也」の文がある。これらを勘案し、「円機已熟、円教遂興」とは、『顕戒論』跋に照応して、桓武天皇による延暦年間天台法華宗輸入を指して「円教

遂興」とし、「円機已熟」とはその天台法華宗輸入によって「円教法泉開心地 円機衆生得見水」という結果をみたということに照らして、円機は天台法華家輸入以前からそのときを待っていたという意味に解し、それに対応するとみた。

また、以上から、像末末初の日本には、すべて円機しかない、末世法滅時(法華經安樂行品)の機はすべて円機等と主張した。

これに対し、平成元年度の竜谷大学で行われた印度学仏教学会において、同大学浅田正博助教教授より厳しい批判をうけた。

(伝教大師の「円機已熟説」再考—木内堯史教授説に対して—) 印仏研三八—二所収。すなわち、(1)円機菩薩が『法華秀句』に出るが、それは不定性二乗で、法華の爾前で因分の円教を悟っている。(2)定性二乗、歴劫修行菩薩(別教の菩薩)は円機未熟と『法華秀句』に出る。(3)『法華秀句』等で最澄は、一乗の機が熟して『法華経』の一乗が説かれるといい、それは現実の南都教団を意識している。(4)すなわち円機未熟のものが現に存在するので、末世の機すべて円機とする木内説はまちがっている。などである。また小生が、最澄を円機にみただて、円機を末世の下部に限定するがその例証は得られないとされる。

すなわち、浅田教授のいうように、小生としても、最澄の記すように、末世の機すべてが円機といった主張は、取り下げざるをえない。ところで、浅田教授は、「円機已熟 円教遂興」の『依憑天台集序』の文を、そのまま『顯戒論』跋にあてはめて解することを批判され、『序』の文は南都諸宗に対して法華経

による救済を宣言した理想の表明と考えるべきだといわれる。

小生は、それらを最澄の現状認識の発言ととったが、『守護国界章』の該文の、「都無小乘機」そしてその文のつづきに、直道の行によりぞくぞくと得道するものが出ていて、「小権等禪定堅固、時已過」と決めつけていることも勘え、また、『顯戒論』跋の前掲の標題をも考慮するとき、「円機已熟」「時已過」等の「已」という語に、ただ当為の理想を表示するとは解し得ない、最澄独自の信念にもとづく現状認識の側面を強く読みとるものである。

「我日本天下」という限定も、「当今」「今正是其時」等の表現は、裏がえせば天台法華宗の優位性に関わるうが、教機時相応の切実なうけとめかたとみるべきであろう。

『正法眼蔵』における遍参について

粟谷良道

遍参という語は、『禅学大辞典』(昭和五十三年、大修館書店刊)に「遍く諸方の知識に歴参すること。雲水行脚して尋師訪道すること。」とあるように、通例、諸方の師に歴参する意味で用いられる。しかし、道元は、著書『正法眼蔵』中、「遍参」の巻を著しており、道元独自の立場で遍参の語を用いている。まず、道元が遍参の語を用いる場合、『正法眼蔵』「遍参」の巻に、

玄沙山宗一大師、因雪峯召師云、「備頭陀、何不遍參去。」師云、「達磨不來東土、二祖不往西天。」雪峯深然之。(道元禪師全集上・四八九頁)

とあるように、雪峯義存と玄沙師備との問答として引用している。この一節は『景德伝灯録』卷第十八「玄沙師備章」(大正藏五十一・三四四上)に同文があり、この箇所からの引用であると思われる。

この問答を引用することにより、遍參の典故を明示しているのであるが、この問答に続き、道元独自の遍參解釈が示されている。すなわち、

南嶽大慧禪師、はじめて曹谿古仏に參するに、古仏いはく、「是甚麼物恁麼來。」この泥禪子を遍參すること、始終八年なり。末上に遍參する一著子を古仏に白してまうさく、「懷讓會得当初來時、和尚接懷讓、是甚麼物恁麼來。」ちなみに曹谿古仏道、「儻作麼生會。」ときに大慧まうさく、「説似一物即不中。」これ遍參現成なり、八年現成なり。曹谿古仏とふ、「還假修証否。」大慧まうさく、「修証不無、染汗即不_レ得。」すなはち曹谿いはく、「吾亦如是、汝亦如是、乃至西天諸仏諸祖亦如是。」これよりさらに八載遍參す。頭正尾正、かぞふるに十五白の遍參なり。恁麼來は遍參なり。説似一物即不中に諸仏諸祖を開殿參見する、すなはち亦如是遍參なり。入昼看よりこのかた、六十五百万億の轉身遍參す。等閑の入一叢林、出一叢林を遍參とするにあらず。全眼晴の參見を遍參とす、打得徹を遍參とす。面皮厚多少を見徹

する。すなはち遍參なり。(正法眼藏遍參、道元禪師全集上・四八九〜四九〇頁)

とあるように、遍參とは一叢林から一叢林へと歴參することをいうのではなく、「全眼晴の參見を遍參とす」と述べている。そして、更に、

およそ尽十六界、是箇真實人體の參徹を遍參とするゆゑに、達磨不來東土、二祖不往西天の參究あるなり。(同・道元禪師全集上・四九〇頁)

と述べており、尽十六界真實人體の參徹を遍參と述べている。

このように、道元は遍參の通例的な解釈を否定し、「全眼晴の參見」、「尽十方界真實人體の參徹」を遍參と述べており、道元独自の解釈を展開している。そして、また、

雪峯道の遍參の宗旨、もとより出嶺をすすむるにあらず、北往南來をすすむるにあらず、玄沙道の達磨不來東土、二祖不往西天の遍參を助發するなり。玄沙道の達磨不來東土は、來而不來の乱道にあらず、大地無寸土の道理なり。(正法眼藏遍參、道元禪師全集上・四九〇頁)

と述べており、「達磨不來東土」と述べる玄沙の遍參は「來而不來」を意味するのではなく、「大地無寸土」の道理であると述べている。すなわち、從來、八不として示されてきた「本來」の立場を否定し、「大地無寸土」と述べる道元の立場を述べている。そして、更に、

釈迦老子參底の頭正尾正、おのづから玄沙老漢と同參なるべし。玄沙參底の頭正尾正、したしく釈迦老子と同參す。釈迦

老子と玄沙老漢と、参足参不足なき、これ遍参の道理なり。

〔正法眼藏遍参、道元禅师全集上・四九二頁〕

と述べており、同参を遍参に述べている。このように、通例的な遍参解釈を否定し、道元の遍参解釈は「大地無寸土」の立場、「同参」の立場へと展開しており、道元の思想を如実に示している解釈であるといえることができる。

しかし、道元の立場は思想的な展開を見せながらも、「遍参は祇管打坐、身心脱落なり。」〔正法眼藏遍参、道元禅师全集上・四九二頁〕と述べており、「祇管打坐」、「身心脱落」という限定を加えているのである。

『天童小参抄』の諸本について

安藤嘉則

ここに取り上げる『天童小参抄』とは、宏智正覚の小参（即ち『宏智広録』巻四にあたる）に対する拈提もしくは註解であり、従来これは大智撰として位置づけられてきた。確かに本書には大智自身の言葉として考えられるものが、幾箇所も見い出され、本書の成立にあたって、『天童和尚小参』に対する大智の講述に基づく聞き書きが中核となったことは疑いなきことのように思われる。しかしながら本書を子細に検討してみると、大智の拈提以外に、後代の禅僧の言句も本書に数多く伝えられ、現在伝わる『小参抄』の成立には、複雑な問題が認められる。

本稿ではこの『小参抄』を参究するにあたり、まずこの小参抄の写本について、以下に検討し、その資料的整理を試みたい。

現在のところ『小参抄』について、筆者が見い出した写本ただし駒大本は刊本を参照した）は次の三種である。

駒大本……「天童小参抄」大智和尚解注（刊本は統曹洞宗全書 注解三）一一七—一八五頁）に収められる駒沢大学

図書館所蔵（ただし現在所在不明）

岸沢本……「天童覚和尚小参抄」祇陀大智注鈔 四冊、内題

——天童覚和尚小参一、祇陀智禅师注鈔、二冊以下同じ、

原本は静岡県可睡斎所蔵本か、岸沢文庫（静岡県旭伝院）

所蔵陽松庵本……「天童覚和尚小参抄」三冊 元文五年

（一七四〇年）書写（二・三巻のみ） 内題——「明淵天

童覚和尚小参」（第一巻）、「宏智広録小参抄」頤・癡（第

二・三巻）、陽松庵（大阪府）所蔵、

ところで、これらの三本の『小参抄』は、いずれも宏智の三十六の小参すべてを網羅するものではない。即ち陽松庵本は第十二第十八の小参を欠き、岸沢本は二十六、三十四—三十六の小参を欠き、また、駒沢大本は十九—三十六の小参を欠いている。そこで当面の課題としてこの三本が共有する十一の小参について検討し、三本のそれぞれの資料的性格を浮き彫りにしてみたい。

まず、駒大本で注意されるべき点は、小参の註解において、「大智和尚曰」「智者語曰」「慧明注云」「先師寂靈都司、有下語」というような記述が見い出される点である。これによって

前述の如く、本書が後代の付加部分を包んでいるということが推察される。

ところで駒大本のこれらの当該箇所を、岸沢本によって比較検討してみると、岸沢本は駒大本で示された固有名詞を、すべて機械的に省略し、ある場合には大智自身の、そして了庵、通幻自身の語を欠落させている。

思身に本来の『小參抄』は大智自身の提唱を基本にし、その後、了庵による解説が加えられ、それが混然一体となったものとみられるが、岸沢本はこのような複数の禅僧の注解という形を、固有名詞を取り除くことによって、その重層的な枠組みを取りはずし、純粹に宏智の小參の注解として、一貫させようとした視点を伺うことができる。

しかるに陽松庵本も岸沢本と同じく、大智や了庵の名をすべて省略しており、この点で岸沢本と同様の位置づけがなされるが、ただ岸沢本と異なる点は、岸沢本がすべてカットした大智自身の言句、述懐を多く伝えている点である。特に駒大本が、第十九以降の小參をすべて欠いていることもあって、陽松庵本の後半部分に見い出される大智の若年期の鎌倉參学、そして中国における行実に関する言及は、断片的なものであるとはいえ、貴重な情報を提示している。

以上の如く大智の『天童小參抄』といわれる三種の写本について、その資料的整理を試みたが、以上の考察によって、大智の講述の聞き書きと了庵の註解という重層的な形を留めた駒大本が、最も本来の形を留めるものであり、これが次第に平面的

一元的註釈としての性格へ転じていく課程にあったのが陽松庵本であり、さらにこれが徹底化されたのが岸沢本であったと考えられる。そして岸沢本は大智や了庵の個人的色彩をすべて払拭したものの、結果的にはこの小參抄の註解の大部分が、大智一人の手によって成ったものとして伝承されていたのである。

道元教説とその自在性

岡 島 秀 隆

自在という言葉は、束縛や障害のないことを意味している。とらわれない様子、とらわれなさということである。ここにいふ束縛とは、しかし、種々の權威あるいは通念といわれるものだったりするのだが、その内実はさまざまであるといわねばならない。本論では、道元教説の種々相を勘案しながら、禅師の精神と説示の自在性について考察を試みるが、この場合も、その自在性が如何なるものに対するものであるかに留意すべきであろう。また、ここでは禅師の思惟の自在なることを予め認め、それを検証しようとするような態度はつつしまねばならない。

さて、自在性ということには多くの局面があるが、その一つの中心に主体における自由意志の問題がある。そしてこの自由な意志の行使の前提に選択・判断の自由が存すると考えるこ

とは通常容認されるのではなからうか。この選択の場には、種の価値観が茫漠として齟めいている。それらについて詳説する暇はないが、そこでは選択の状況と基準という要素が考えられなければならない。

そこで道元教説に立ち返って、まず禅師の説示をその選択の場と設定してみると、その状況は多様そのものである。また同時に、それらは、禅師の思惟の自在性をも開示している。その一端は古言の解釈の自在性として表出していると思われる。

しるべし、祖道の皮肉骨髄は、浅深にあらざるなり。たと
い見解に殊劣ありとも、祖道は得吾なるのみなり。〈葛藤〉
『景德伝燈録』卷三にみえる有名な一段である。心境の吐露をせまられた四人の弟子が師に応答したところ、師は各々に評価を述べられたのであるが、通常の解釈はこの各評価に優劣の差を認めている。だが禅師はその解を否とするのである。

しかあるを、草木瓦礫を認じて無情とするは不遍学なり、無情を認じて草木瓦礫とするは不參飽なり。〈無情説法〉

この一文においては無情の語の常識的意味が問い直されている。こうした解釈の自在性は、「諸悪莫作」や「悉有仏性」の釈などにも見られるが、大方それらの内容は仏教の常識的理解からは自在であろう。確かにかの釈が禅師独创のものであるかに問題はあろう。例えば、これらの説示のなされる諸箇処には、類似した思索の傾向をもつ先人の言説が例証のごとく引用されたりするからである。しかし、それらはむしろ禅師において採用され、その解釈を通して要旨を明確にしたのではなからう

か。禅師の思索的選択によって解釈の自在性の場は成立したと考えられよう。

それでは他方、禅師の種々の選択の基準は何であらうか。それは禅師の唯一根拠とする仏法である。ところが、もしこの仏法が、經典の文字、言句、及びそれらの仏教常識的解釈のみに尽きるなら、先述のような説示内容の自在性は生起しえない。だが『正法眼蔵』仏教の巻では玄沙の「三乘十二分教総不_レ要_一」の言などを引きながら「諸仏の道現成、これ仏教なり」と断ぜられている。ここで仏教の概念は經典の言句を超えて、祖師の言行にまで拡張されているのである。さすれば、玄沙の答処も、さらに道元禅師の言行そのものも仏教であらう。禅師において、仏法という基準は、自らとともにある内在的基準であり、よって師の向かう全ての状況に対応しうる基準であった。

さて、禅師の教説は、それが仏教であることによつて世俗的思惟からは既に自在であるが、それ故に仏法に捕縛されていないだらうか。この問いへの充実な解答を今は見出しえないが禅師の「自受用」なる言行が仏法そのものとされる限り、単に仏法の自在性は禅師において、即ちその説示の自在性において顕示されているともいえよう。説示(状況)と仏法(基準)が相互に強く支えられながら、ひとつの自在性の場を形成しているのが道元教説ではなからうか。

曹洞宗と国家

——戦時体制下の仏教教団・日露戦争を中心に——

工藤英勝

仏教者の戦争責任ということが、教団の内部から意識化されることは少ない。このような状況の中で、真宗大谷派の児玉暁洋師の「真宗・大谷派の戦争責任」(『教化研究』九八号)の意味は大きい、なぜならば、過去の教団の歴史はどのような汚点であれ、真摯に顧みられることによって、現在が明きらかとなるからである。日本仏教界の中の大教団のひとつの曹洞宗における戦争責任の問題もそろそろ客観的な評価を下すべき時ではないだろうか。時間の過ぎゆくにまかせて忘却することはあつてはならない。昭和六(一九三一)年の日中戦争に端を発する十五年戦争が最も重要であるが、それ以前の有時における教団の動向を一応おさえておく必要がある。

宗教と国家との関係が最もリアルに現れてくるのは、戦時体制下である近代日本の初めての総力戦とも言うべき日露戦争(一九〇四—一九〇五)の戦時体制下で、①仏教教団は何を考えたか、②いかなる方針のもとで、③どのような行動を為したかを解明し、かつ④そのような行動の動機を明らかにしたい。主な資料としては曹洞宗教団の機関誌『宗報』の記事を用いて、教団の動向を考察していきたい。

戦争行為についての見解について。当時の教団要路者は、「戦争」という行為をどのように受けとめていたのであろうか。開戦直後の宗務局通達には「深く歎慮ヲ奉戴シ忠君報國ノ志ヲ發揮」とか「報効利濟ノ要道ヲ竭クサントス」もしくは西禅師の教諭にも「利生報恩の正道なるのみ」とある。国家戦争という名のもとで行われる合法的集団殺人行為についての躊躇はないばかりか、宗教的な報恩行とまで言い切る。

日露戦争の目的・見解については、宣戦の詔勅の趣旨をそのまま容認している。ロシアの満州南下政策は、既に日本の植民地となっていた韓国と極東全域の平和の脅威であり、日露戦争はあくまで平和の維持・真理の宣揚を目的とした聖戦であるとの見解に立つ。

戦争中の曹洞宗教団の方針とその行動は、多岐にわたる。まず物質的な面から見れば、いちはやく恤兵(軍隊への献金)や義勇艦隊創設の寄付などである。恤兵については、宗門僧侶等から総額一四五二円を集めている。宗門財政からは、戦時関連予算を大幅に増大させて、全予算の四分の一をこれに充てた。精神的には、祝聖(天皇の万歳を祈禱)や全国範囲で戦勝祈禱法要を執行している。また戦地に宗侶を派遣する従軍布教に積極的である。また、戦死病没者に対しては、これを英霊として追弔供養を営むだけではなく、僧侶には法階の昇進や管長からの戒脈の授与を行っている。この戒脈授与には軍隊の階級の高低によつての差別もあったようである。このように宗門の行動の一部分をかいま見るだけでも、如何に物心両面で戦争遂行に

全力をあげていたかがうかがわれる。換言すれば、社会に対しては戦争を肯定推進し、また不条理な戦死者の死を国家の正義として合理化したのである。当時少数のキリスト者や社会主義運動家は『萬朝報』『平民新聞』などで反戦論を展開していたが、曹洞教団の大勢は、これとは全く相容れるものはない。

かかる戦争賛美の傾向は、有時の際突如として出現したのではなく、それ以前からあった曹洞宗における、政治と宗教についての考えが基本にある。当時の政教論によれば、西欧流の政教分離・信教と自由という原則は、日本には適さないと主張する。そして政治と宗教は相補完すべきもの、さらにすんでは国家の宗教監督論・政教同体論まで主張するに至っている。このような素地では、仏教教義に基づいた反戦論、そこまではないかなくともせめて慎重論も出てくる可能性はほとんどないといえる。

曹洞宗は戦争抑止の機能を持ち得たかという問題は、どうやら改めて考察するまでもない。まったくのNOである。非常に残念なことだが、かかる敵愾な事実には痛切な反省のなきがかり、歴史は繰り返される潜在的可能性を秘めている。仏教者は将来の夢想を語るべきではない。過去に対する反省と償いをすべきである。

道元禅師と諷経について

熊本英人

ここでいう「諷経」とは、看経、誦経、誦経、誦経、念経などを含め、声を出して経文を誦誦することをいい、宗教儀礼としての意義をみる。

道元禅師においては、「焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちあず、ただし打坐して身心脱落することをえよ」（『弁道話』他）ということばにある通り、諷経儀礼を無条件に受け入れるものではない。もちろん、それを否定し、拒否しているのではない。

道元禅師においては、看経などの語は、むしろ教理的な意味あいの方が強い。ことばのもつ現時的、具体的意味がかならずしも重要ではない。特に、『正法眼蔵』においては、大半の用例がそうである。

しかし、道元禅師にも、諷経儀礼を示したものもある。

まず、嘉禎三（一二三三）年の『典座教訓』には、「竈公諷経」の語がみえ、延応元（一二三九）年の『重雲堂式』では、檀那が一会の看経を請う場合を規定している。また、經典とはいえないが、延応元（一二三九）年の『正法眼蔵』「洗面」や仁治元（一二四〇）年の「袈裟功德」などには、偈文の誦呪がみえる。すでに、『赴粥飯法』にも、今日にまで伝わる食作法

と(唱え事)が示されている。

道元禅師の撰述の中で、唯一、具体的に諷経儀礼について説かれているのが「看経」である。ここには、施主人山請大衆看経や、聖節看経などが細かに説かれているが、特に、経巻に閱する動詞、「安ず」「行ず」「取る」「置く」などが、実際の具体的動作として使用されているというのは、他巻にはあまりみられない例である(拙稿『正法眼蔵』「看経」の看経「宗学研究」32参照)。

もう一つ、寛元三(一二四五)年の「安居」にも、「煎点諷経」、「土地草念誦」などをはじめ、諷経に限らず安居の儀規が詳しく述べられている。これについては改めて考察したい。

また、先の『典座教訓』でみた「竈公諷経」が、寛元四(一一四六)年の『知事清規』にやや詳しく述べられ、同年の『示庫院文』にもみえる。

道元禅師の經典観は、あらゆるものが經典であり、自己として把握されるものであり、具体的な一經典にとられるものではないが(鏡島元隆『道元禅師と引用經典、語録の研究』、その經典観のうえで、宗教儀礼としての諷経が確立していったのも事実である。それは、もちろん、道元禅師の独創ではなく、形式的には中国禅の直輸入であったかもしれないが、思想と不離不則で定着していき、宗教集団としての要素を整えていったといえよう)。

儀礼の面からの、教団の形成発展の考察は、さらに、同時代の洞済、さらには禅宗以外の他宗との比較に進まねばならない

が、同時に、儀礼や行動をその撰述から直接、間接に探り出すことによって、道元禅師の思想、および初期曹洞宗僧団の性格、展開へのアプローチを行いたい。

道元禅師における經典の意味

土田 友章

宗教における經典の意味および位置は、それぞれの伝統によって異なることは言うまでもないが、いわゆる大乘仏教においては經典と呼ばれるものが、次々と生み出されていった。この傾向は、中国および日本の仏教においても引き継がれ、いわゆる偽経を見るのだが、そのほかに祖師の著述・語録が經典に準ずるものとして、時には実際の宗教生活にあっては經典以上に尊ばれた。一般に行を重んずる日本の宗教伝統においても、經典のもった意味は多様であるが、啓示された經典を宗教生活の中心におくユダヤ、キリスト、イスラムの諸伝統と比較するなら、日本でのそれは大きく異なると言わざるをえない。ほとんど經典らしいものをもたない神道と共存するのみならず、宗教性のかなり異なる多数の「仏説」のほかに(従って宗派ごとに教相判釈をもたざるをえない)祖師の著作・語録等があった、それら相互間の比重の意識はひとつの canon が救済においていつ權威とは異なってくる。この經典の受容のありかた、經典と信仰者との関係は、さらに研究してゆくべき課題である。

Wilfred C. Smith が近年主張してきたように、経験の対象となる経典と人間の側の関与とを相互的 (bilateral) として考え、scripture を scripturize してきた宗敎史の現実を見落してはならないだろう。(その点、E. Levinas も「精神と materialité をそなえた象徴としての文字との間に、相互交渉、たえまのない往還運動があることを強調している。') さらに Smith は、経典と人間と sacrament とが、実は三者の相互 (trilateral) 關係を作ってきたと言う。

道元は、経典と信仰者との相互性を正面から考えぬいた禅者のひとりであった。不立文字を標榜し、主体の自覚を高調する禅にあって、経典・語録の位置は微妙であり、我々の念頭には薬山、玄沙、大慧などの逸話が浮かぶのであるが、結論から言うと、道元においては、仏 (史的な仏祖とその次元) と禅者と、こととはは (仏祖が単伝する) 行 (打坐) に媒介されて、trilateral な關係に立つと言えよう。『正法眼藏仏経』に「大宋国の千二百余年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句、なほこゝろにおくべからず。いはんや経敎は、ながくみるべからず、もちあるべからず。たゞ身心をして枯木死灰のごとくなるべし、破木杓脱底桶のごとくなるべし」と、厳しく當時の風潮を難じているが、それは道元にとっては、「たとひ破木杓脱底桶もすなわち仏祖の古経なり」という認識があるからであった。善知識・経卷に従うのも宗敎生活の本来であり、その経卷は一方で、国土・身心・為他の施設・坐臥経行・父母・児孫・行解に亘る cosmic な広がりをもつとともに意行と即の

關係に立つものとして考えられている。また『法華転法華』の卷では、慧能の言葉を超えて、法華経のことはを転ずるも、それに転ぜられるのも (能転所転といふとも) 「一仏乘なり一大事なり」と言う。まさに道元の言う意味での葛藤であり将錯就錯であるような相互性とそれを超出しつつ即である仏の世界とを指し示しているのである。『行持下』の末尾に『一句兩句みな仏祖のあたかな身心なり、かの身心きたりてわが身心を道得す。正当道取時これ道得きたりてわが身心を道取するなり』とあるが、ここにも相互性が明確にされている。象徴としてのことばと人の仏行と仏との生々たる交流こそが、道元の自由で大胆な経典解釈を促していたのであろう。

道元には、経典に次々と精神が参加し交流し運動を作っていたいわゆる大乘仏敎の独得の経典と人との交流の歴史が見られると言えよう。

道元禅師の批判の行方

務台孝尚

もとより道元禅師は、正伝の仏法を日本に根付かせようと『正法眼藏』を著わし、それに連なる清規等を撰述した。その中において、禅師の言葉がときには意識的に、あるいは間接的に批判となって現われている。しかし、それはあくまでも批判することを目的としているのではないことは明らかである。正

伝の仏法を表わさんがために、却って表現の上で批判という形にならざるをえないだけである。この正伝の仏法を端的かつ網羅して説いたものが『弁道話』に他ならない。そして、『弁道話』に、

この法は、人人の分上にゆたかにそなはれりといへども、
いまだ修せざるにはあらわれず、証せざるにはうるることなし。
〔道元禪師全集〕巻上、七二九頁

と説かれ、また、

しるべし、仏家には、教の殊劣を対論することなく、法の
浅深をえらばず、ただし修行の真偽をしるべし。
〔道元禪師全集〕巻上、七三四―三五頁

と説かれている。道元禪師は、これに基づいて批判を加えてゆくのであり、いわば、これが釈尊の正伝の仏法に他ならない。この意味において、『弁道話』の第十問答の先尼外道の見解が批判、否定されるのである。つまり自然主義の否定であって、本覚思想批判といわれるものである。それで、この先尼外道の見解を道元禪師が一番否定すべきものとしていたようである。これは『正法眼蔵』「即心是仏」の巻にも見られ、角度を変えれば「現成公案」の巻の麻谷山宝徹禪師と僧との問答にも窺うことができ、また、その他の巻にも随処に説かれている。加えて、古徳に対する批判、あるいは批判的態度も、前の『弁道話』の言葉に基づいているものと思われる。

そして、この自然主義（先尼外道）批判は、入越後、三教一致批判となって説示される。すなわち、「諸法実相」の巻に、

近來大宋国杜撰のともがら、落処をしらず、宝所をみず、
実相の言を虚説のごとくし、さらに老子、莊子の言句を学
す。これをもて、仏祖の大道に一奇なりといふ。また三教
は一致なるべしといふ。……愚癡のはなはだしき、たとひ
をとるに物あらず。……三教一致のことば、小児子の言音
におよばず、壞仏法のともがらなり。
〔道元禪師全集〕巻上、三七〇頁

とあり、「仏經」の巻には、

道教、儒教をもて仏教に比する、愚癡のかなしむべきのみ
にあらず、罪業の因縁なり、国土の衰弊なり。
〔道元禪師全集〕巻上、四一一頁

と批判される。さらに、十二巻本『正法眼蔵』「四禪比丘」の巻では、四禪を得て四果を得たと思ひ込んで誤解している比丘との関連において、巻の三分の二以上にわたって三教一致批判が説かれている。では何故これらが批判されるかといえ、それは因果の道理をあきらめるのではないからとされる。同じく「四禪比丘」の巻には次のように説示されている、

莊子云、貴賤苦楽、是非得失、皆是自然。この見、すでに
西国の自然見の外道なり。貴賤苦楽、是非得失、みなこれ
善悪業の感ずるところなり。満業、引業をしらず、過世・
来世をあきらめざるがゆゑに、現在にくらし、いかでか仏
法にひとしからん。〔道元禪師全集〕巻上・七二一頁

また、

死老は三世の法をしらず、因果の道理をしらず、一洲の安

立をしらず、いはんや四洲の安立をしらんや

（『道元禪師全集』巻上・七二三頁）

と。

つまりは、撥無因果だからであり、結局、縁起の理法を否定することに連がるからである。道元禪師は深信因果ということにおいて、正伝の仏法を表わそうとしたのであろう。

『興福寺奏状』について

——貞慶の法然保護手段説——

城 福 雅 伸

定説では『興福寺奏状』とは法然とその思想運動を批判弾圧するために貞慶が起草した文書とされる。そのために貞慶は信仰弾圧事件の首謀者、『奏状』はその要請文書として学会では位置づけられているのである。

しかし、果たしてそうであらうか？ 私はかねがねこの様な定説に深い疑念を持ってきた。

結論的にいえば、貞慶はむしろ法然の保護を企図し、騒動の拡大化を防ぐための一大戦略として『興福寺奏状』を起草したのである。

今回は二、三のポイントを示してこれを論証し、詳細は稿を改める事にする。

『奏状』は「奏聞の趣専らこれにあるか」とされている第八

項を中心に据えて全体を俯瞰し貞慶の立場を理解すべきである。第八項の主旨は「破戒を宗」として非常識な行為をする事に対する禁遏要請である。これにより定説は貞慶は破戒を許せなかったと単純に論じるが誤りである。注意すべきは「破戒」を問題にするのと「破戒を宗」つまり破戒を目的等とする行為を問題にするのでは意味が全く違うということである。貞慶は戒を受けて破戒するのは菩薩であり、戒を受けず過去がない者（外道）より優れているという立場に立つ。しかも『奏状』では末法の世に破戒無戒は当然であるから、それらが問題というのではないと明言している。つまり貞慶は破戒ではなく破戒を目的とする事を問題視しただけである。

法然は門下に七箇条制戒を示し非常識な行動を戒め禁遏したが、この制戒と第八項をはじめ『奏状』の批判内容とが一致する点に注意を要す。つまり貞慶も法然も「破戒を宗」とするなどの非常識な行為を問題にして禁遏を論じている点で一致するのである。したがって『奏状』をこれらの問題点により法然弾圧要請文書と見るのは誤りである。定説の論理ならば法然は法然の弾圧者になってしまふ。貞慶自身自らの破戒行為に慚愧し戒律の復興に目覚めたのである。

貞慶の立場は一心を根源に据え加被を後盾にする発心（無漏の菩提心ではない）至上主義である。故に口称念仏と貞慶のいう觀念の念仏の比較をなし、そこに両者の思想の根本的な相違を見ようという従来論調は誤りを犯している。

さて『奏状』が出されるや宣旨が下された。その内容は法然

を上人と尊称しつつ、非常識な行為は門弟の一部の暴走であるとするもので、むしろ法然を保護するような内容であった。

このような宣旨に対して不満をいだいた興福寺衆徒の代表が都におしかけた。衆徒は法然を上人と称するのは不当であり、念仏者の非常識な行状は門下の暴走すると法然に過失が無いように、おかしいと宣旨の内容を非難する。

ところが、『奏状』では法然を上人と尊称し、門下の目に余る行為は法然やその意図とは別であるという意味の論述がなされているのである。この事実から興福寺衆徒が『奏状』の内容を知らなかった事はもとより貞慶と興福寺衆徒との間で法然についての考えが全く相違していた事がわかる。『奏状』の主旨自体が興福寺衆徒の非難する宣旨と同一主旨に他ならなかったのである。つまり宣旨は『奏状』の意にそって出された事がわかるのである。

『奏状』の意に則って法然を保護するような宣旨が出されたという先の事実は訴訟の窓口たる三条長兼の次の言葉によって決定的に論証される。

先度の宣下の状、さらに衆徒の奏状の趣に背かず（『三長記』元久三年二月二日の項）

つまり、法然に対し寛大でむしろ保護するような宣旨は『奏状』の意のままの踏襲に他ならなかったのである。

『奏状』は八宗同心の訴えを自称するが衆徒には内容を明かさず、法然の思想を非難するように見せて目をそらせつつ、真意としては法然の保護を企図し、さらにはそのための理論武装

を貴族に与えるのが目的であった。

その理由は興福寺の大衆蜂起等により法然や門下が過分の罪科に問われたり、傷つく事を避けるため先手をうったと考えられる。山階道理たる大衆蜂起の訴えには院も貴族も訴えを聞きざるを得ない。大衆蜂起の大義名分は当時十二分に揃っていた事は事実がこれを示す。しかし先例によりひとたび宣旨等の対応が下されれば大衆蜂起は出来ない。しかも宣旨に法然の名とその布教活動が触れられる事でその存在と教えが半ば公認された事にもなる。これをふまえて貞慶は極めて高度な戦術をとった。その名こそ『興福寺奏状』である。

まさしく妙手と言ってよい。思想や信仰の相違にこだわらず法然の保護に心を砕いたという日本思想史上の金字塔でもある。世界史上にも類を見ないかもしれない。貞慶の思想の大きき智慧の深さが傑出していたことが窺えよう。（註は略す）

法然浄土教と社会倫理

永井隆正

小論では、法然が主張した口称念仏という行為が、社会生活の中で実践された時に派生する倫理的問題について考察しようとするものである。即ち、念仏の声を他人が聞く場合、念仏者にとっては最善の行為であるはずのものでも、それと聞く者にとっては、念仏信仰の有無で、その善悪の評価は分かれてく

る。そのような状況の中で、相手とのかかわりを問題にしなから、自分の称える念仏をどのように対応させていくかを法然はいかに考えていたであろうか。

法然は「仏ノ本願ノ称名ノ願ナルカユヘニ、コエアララハスヘキナリ。(中略)サレハトテ、譏嫌ヲシラス、高声ナルヘキニハアラス」(十二問答)と述べて、声に出して念仏を称えることを求めながらも、状況を判断せずに、声高らかに念仏を実践するのではないとしている。それは「凡ソ縁アサク、往生ノ時イタラヌモノハ、キケトモ信セス。念仏ノモノヲミレハ、ハラタチ、声ヲ聞テ、イカリヲナシ、悪事ナレトモ、経論ニモミユヌコトヲ申也」(鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事)と述べるように、念仏信仰に縁の浅い人は、信じないばかりか、念仏者を見て腹をたて、念仏の声を聞いて怒り、念仏を誹謗することがある。そのため、「機嫌あしき時に申せば、聞く人此れをそしめる故に、自他たがひに罪を受ける事也」(閑亭後世物語)と述べて、状況の悪い時に念仏すれば、非難する相手ばかりか、念仏を称えた人まで罪を受けることになるという。

そこで法然は、「人のそしりをもかへりみず、ほかをかざらねばとて、心のまゝにふりまふがよきと申にてはなき也。菩薩の譏嫌戒とて、人のそしりになりぬべき事をばなせそこそいましめられたれ」(往生大要鈔)と述べて、念仏者にとつては念仏を声に出して称えることが最善の行為であるとしても、他人にそしりを生じさせることを避けさせ、他の性罪をも誘発させないためにも、息世譏嫌戒は持つべきだという。さらに、

「まめやかにほとけの御心にかなはん事をおもひて、うちにはま事をおこして、外相は機嫌にしたかふヘキ也」(浄土宗略抄)とも述べる。外相即ち念仏の声は、状況に応じて変化させてもかまわないという。そうであるならば、囲りの状況が悪ければ、あえて声に出さなくても、心に念じても良いとも考えられる。しかも、法然は、「御無言めでたく候。たゞし無言ならて申す念仏は、功德すくなしとおほしめされんはあしく候」(往生浄土用心)と述べて、声に出さない心に念ずる念仏をも認めてはいる。しかし、「時にのそみたる譏嫌戒のためばかりに、いさゝか人めをつゝむかたは、わざともしそこそあるべき事を、人目をのみ執してま事のかたをかへり見ず、往生のさほりになるまでに、引きなざるゝ事の返々もくちおしき也。譏嫌戒となづけて、やがて虚仮になる事もありぬべし」(往生大要鈔)と述べて、状況にばかり応じていれば、囲りを気にして念仏の声も出ず、相続も出来ない。結局のところ、譏嫌戒にとらわれたり、また、それを隠襲にしているは、至誠心を欠いてしまった念仏になると考えている。

故に、法然は、「口ニモ名号ヲトナヘ、ココロニモ名号ヲ念ススコトナレハ、イツレモ往生ノ業ニハナルヘシ」(十二問答)と述べながらも、「地体ハコエヲイタサムトオモフヘキナリ」(同上)と結論づけて、「ワカミミニキコホルトオハ、高声念仏ニトルナリ」(同上)と、耳に聞こえる程度の声を求めている。それはなんら原理・規範をもたずに状況に応じて、口称と心念を使い分けるのではなく、また、息世譏嫌戒を常に持た

せるものでもなく、「本願ノ称名」(十二問答)という原理・規範のなかで、「耳に聞こえる程度の声」を状況に応じて適用することを法然は求めたといえよう。まさに法然浄土教における念仏は、人間の社会的・協同生活の面に關する道德的規範たる社会倫理の問題を、原理に裏づけられた相對主義の中で解決しているといえよう。

法然上人二十五靈場と寺院縁起

山本博子

法然上人靈場の巡拝は宝曆年間に始められたようで、靈沢撰『円光大師御遺跡廿五箇所案内記』(明和三年刊、以下『案内記』と略す)の刊行以降さかんになったと思われる。法然上人の靈場である寺院には、巡拝がさかんになるにつれて靈場としての機能を十分満すために詠歌の額・道標・標石などが、主として大阪講中から寄せられている。靈場においては、巡拝の人々に、上人の御影の刷物御詠歌集・略縁起等が配布されていた様子である。これらの内の略縁起とは、各々の寺院に存在する寺院縁起から持に上人とその靈場寺院との関わりの密接な部分を抜き出し簡略化したもので、版行されて四丁から六丁程度の小冊子である。本稿においては、これらの靈場寺院から刊行された略縁起について考察をすすめたい。

管見においては、五ヶ所の刊行された略縁起を確認し得た。

即ち、法然上人二十五靈場第三番播磨高砂十輪寺の『円光大師宝瓶御影略縁起』(外題『二十五拜第三番円光大師宝瓶御影略縁起』、四丁、東海女子短期大学図書館蔵十輪寺には所蔵せず)、同じく第四番尼崎如来院の『摂州尼崎如来院略縁起』(外題同じ、享保七年刊、如来院蔵)、第十一番龍松院の『廿五靈場第十一番円光大師縁起』(六丁、天保六年刊)、番外第一番比叡山黒谷青龍寺の『比叡山黒谷円光東漸大師鏡御影略縁起』(外題『比叡山黒谷円光大師略縁起』、五丁、内閣文庫蔵)、番外奥州往生禅寺の『真似牛濟度円光大師略縁起』(外題『円光大師御自作寿像略縁起』、五丁、宮城教育大学附属図書館蔵)である。

これらの内、十輪寺の『円光大師宝瓶御影略縁起』について検討したい。この縁起は、「抑当山に安置し奉る宝瓶の御影ハ、またハ置文の御影とも申奉るなり。」という書出して、八田治部太夫夫婦の往生の話に続き、上人真筆の御影の名称の由来を次のように記している。「其ころ上人讃岐の国小松の庄納の浦綾川の流れに臨むで、自御影を移させ玉ふに、不思議哉頂上に、本地薩埵の宝瓶顕然として彰ければ、上人自筆をとりて直に其姿を画きたまひ(中略)讃岐の国をいでて還り玉ひしとき、この真影を(同)全国生福寺へのこし置玉ふ。故に世人この真影を称して置文の御影と号し、又は頂上に宝瓶をいただき玉ふ故に、宝瓶の御影とも崇め奉るなり。」この御影の二つの名称の由来に關する詳細な記載は、この略縁起のみで『案内記』『円光大師御遺跡四十八所口称一行巡拝記』(以下『巡拝記』と略

す)『四十八巻伝』には詳細は記されていない。縁起の後半は、この御影が後柏原帝の時代に、堺の十萬上人により生福寺から十輪寺に移された経緯が記されている。ところで、『案内記』の十輪寺の項はこの御影に関して一切ふれておらず、高松法然寺の什物として記されている。『巡拝記』には、十輪寺の項に、御影が生福寺から移された経緯が記され、法然寺の項には「御腹ごもりの御真影」の存在が記されており、『案内記』と『巡拝記』の記述内容に相違がみられる。

以上、十輪寺の略縁起を中心に紹介したが、二十五霊場よりも早くから霊場巡拝が行われていた西国三十三所の霊場については、すでに総合的な調査が行われ(『西国三十三所霊場寺院の総合的研究』浅野清編)、道標・町石・供養塔・巡礼札・古文書類と共に『西国三十三所霊場縁起』の存在が知られる。従って、法然上人霊場寺院においても、多くの寺院に略縁起が存在した可能性が考えられる。但し、『西国三十三所霊場縁起』は記述内容が豊富であるのに比べ、法然上人霊場の略縁起は、各々の寺院に関する縁起で、しかも上人との関わりに重点を置いたものであることに大きな相違がみられる。

ともかく、法然上人の霊場においては、先述のように、御影・御詠歌集・略縁起等を刷物にして巡拝の人々に配布し、霊場巡拝の人々の期待に応えたものと察する。

法然における念仏と授戒

玉城 康四郎

法然は四十三歳のとき念仏の一門に帰したのに、その後、自力門と思われる授戒を高齢になるまで続けているのはどういうわけか。これについて或る学者は、法然の不徹底であると論じたが、果してそうであろうか。

『玉葉』によると、九条兼実は、法然五十七歳、兼実四十一歳のとき、法然に授戒して念仏を始めている。続いて、法然、五十八歳、五十九歳、六十歳、六十五歳、七十歳のときも、兼実は法然に授戒し、そして同様にそのあと念仏している。つまり授戒と念仏とが並び行なわれている。その外、藤原実宗、藤原兼雅なども法然に授戒している。

こうした法然における念仏と授戒との関係について、まず次の三つのことを挙げておかねばならない。(一)その戒は天台の円頓戒であること、(二)法然自信は天台僧という意識が強く、臨終の際に慈覚大師円仁の九条の袈裟を着けて息を引きとった程であること、(三)円頓戒の相承の系譜に法然が入っていること、である。これらの三つは重なり合っているので、一緒にして論じてみよう。

作者未詳であるが、『授菩薩戒儀則』というのがあり、別名『黒谷古本戒儀』ともいう。このなかに円頓戒相承の系譜があ

り、道遠——最澄——円仁——長意——慈念——慈忍——源心
 ——禅仁——良忍——叡空——源空——聖光——良忠——良
 曉——良普——了誉とあり、奥書に了誉の花押がある。この浄
 土宗の了誉にも『顯浄土伝戒論』があり、似たような系譜が示
 されている。ところで了誉は、浄土宗には法脈と戒脈があるよ
 うにいわれているが、実は一つであり、「もしこの授戒が否定
 されるべきものであるならば、どうして上人がお捨てにならな
 いことがあるのか」といって弁護している。しかし理由は述べ
 ていない。

このように天台宗から浄土宗へ円頓戒が相承されたことが、
 知られるが、現在もなお法然の授戒した内容がなんらかの形で
 伝わっているであろうか、と思ひ、それぞれの宗派の権威ある
 方々に照会したが、いずれの宗派にも現在はない、ということ
 で、したがって、文献だけをたよりに検討を進めよう。

まず、円頓戒とは何か。先の『授菩薩戒儀則』に、円頓戒と
 は「盧舎那仏、常に自の眷属のために、誦するに此の心地金剛
 宝戒を以てす」とあり、いうまでもなく『梵網経』の「此の地
 上的一切衆生の凡夫癡闇の人のために、我が本なる盧舎那仏の
 心地中の初発心中に常に誦する所の一戒の光明を説く。金剛宝
 戒、是れ一切仏の本源、一切菩薩の本源、仏性の種子たり。一
 切衆生、皆仏性あり。一切の意識、色心、是の情、是の心、み
 な仏性戒中に入る」につながっている。すなわち金剛宝戒と
 は、ヴィルシヤナ仏の心から直接生れてくるもので、いかなる
 凡夫癡闇の人の心もことごとくこの仏性戒中に入る、というも

のである。

ところで『授菩薩戒儀則』にも、「実相不死の良薬を服し、
 己心の伏蔵を開けば、金剛宝戒之明珠を得。然れば則ち、戒光
 身を照し、豈・生死の長夜に迷わんや。法薬、心に則よえば、定
 んで金石の寿福を持すべし」とある。もとより金剛宝戒につい
 て述べたものであるが、かりに金剛宝戒を南無阿弥陀仏に替え
 ても、法然の場合にはそのまま通ずるということが出来る。し
 かも、法然の念仏の目当は三昧発得にある。『選択本願念仏
 集』の最後の第十六章で、「偏に善導に依る」というのは、ま
 さしく善導の三昧発得がその根拠である。ヴィルシヤナ仏も阿
 弥陀仏も、一切の衆生界を尽しているのであるから、三昧発得
 してみれば、仏名の言葉の相違を超えて一体となつてること
 が知られる。この点から法然においては、念仏も授戒も、形を
 離れた根底では一つであるということが出来る。

ただ問題は、三昧発得にも進展のプロセスがあるということ
 である。このことこそ重要な意味があるのであって、いかにし
 ても無視することができない。ことに法然ではそのプロセスを
 辿り得るのであって、これについては再三再四、熟慮し熟修し
 てみなければならぬ。

日蓮の宗教における父性原理について

原 慎 定

日蓮における宗教的超越者は、おおむね「法華経・釈尊」と表現されるが、特に日蓮は釈尊の人格性に着目して「主・師・親」三徳という側面を提示し、なかでも「親」徳を強調する。すなわち釈尊と末法衆生との根源的連関性が、「親と子」という譬喩で捉えられ、この必然的な親子関係を前提として、日蓮は「不孝」という宗教的罪の問題を提示するのである。

そこで今回は、宗教心理学者の松本滋氏による「父性的宗教母性的宗教」という分類に示唆を受けて、日蓮が釈尊の「親」徳の中でも「父」の側面を強調したことに着目して、少しく考察を試みたい。そうすることによって、日蓮における宗教的罪の特質をさらに浮き彫りにしようとするものである。

松本氏は宗教を二つのタイプに大別して、「母性的宗教」と「父性的宗教」という対比的な図式を提唱する。母性が無条件的で、自然的な、あるがままの世界を象徴しているのに対し、父性とは条件的なもので、規範的な世界、あるべき世界を表象している。このことから、様々な宗教のなかで、従順ということが主な徳で、不従順が罪となるような場合は、父性的原理が働いていると指摘される。そして母性的宗教と父性的宗教との間で優劣を論ずるべきではなく、むしろ両方の原理がバランス

をとることが必要であるという。つまり日本の文化・宗教の伝統は、母性が優位に立って、父性は希薄であり、それゆえに力強い父性原理を確立することが現代の日本文化の課題であると提起される。

これとはほぼ同様の見解に立つ河合隼雄氏は、日本の神話が父性原理の巧妙なバランスをつくりあげていることに着目し、われわれは父性原理の確立にもっと努力すべきではあるが、それは単純に西洋のモデルを良しとするわけではない、と主張している。

そこで、こうした父性原理と母性原理という観点から、改めて日蓮の宗教を顧みるとき、日蓮はあえて父性原理に重点を置いたのではないかと推測できる。すなわち釈尊の親徳を「親父」「慈父」「賢父」などと表現して「父」の側面を積極的に強調し、しかも釈尊と末法衆生との根源的関係を説示する時、決して母子一体的関係を想定するのではなく、あくまでも「父子」の関係を強調するのである。この点については『八宗違目抄』の中で明確に説示され、禽獸が父の存在を弁えないのと同様に、法華宗以外の七宗の本尊義は、釈尊と衆生との父子関係の根源性を見失っていると批判される。また、『開目抄』でも同様の視点から諸宗の本尊義を批判し、伝教大師の『法華秀句』を引いて、法華経以外の経々は「愛のみあって敵の義を欠く」のに対し、法華経は「敵愛の義を具す」と主張される。すなわち「敵」とは父の特性、「愛」とは母の特性であって、法華経が他の諸経に勝るゆえんは母性だけでなく父性を兼備した

ところにあるというのである。

このように見てくると、日蓮は釈尊の父性的な側面を重視していたことが明確となる。つまり日蓮にとって「法華経・釈尊」という宗教的超越者は、常にあるべき世界を提示する規範性をもつのであり、これに背くことが重大な罪であると同時に、宗教的救いも「法華経・釈尊」との関係を離れてはありえないと認識されていたと考えられるのである。

この点は母性的宗教の代表格ともいべき浄土教における罪と救済の問題と対比してみると、より一層明らかになる。たとえば親鸞が問題とした宗教的罪とは、人間性に即した「煩惱」であり、人間の弱さ・無力さが徹底した自己内省によって自覚化される時、阿弥陀仏による救いの光が感知され、絶対安心の世界に包摂されるのである。つまり父性的宗教における罪と救いのあり方は、母性的宗教のそれとは構造的に相違することが確認できるのである。

中世における日蓮遺文の写本化について

——大石寺所蔵日興筆写本の検討——

寺尾英智

日蓮遺文は、書状・著作など約五〇〇点が伝えられている。ほかに要文集・断簡などがあり、その総数は約九〇〇点に及ぶこれらの遺文は、おおよそ真筆・写本・刊本の三種によって伝

えられている。このうち写本については、個々の遺文が書写された個別写本と集成された「録内御書」「録外御書」といういわば日蓮遺文集として伝えられてきた。そして、写本は日蓮真筆の欠失部分を復元するものとして、さらには近世の刊本の底本としてその重要性が指摘されている。そこで、近時の研究においては、主に「録内御書」「録外御書」の近世刊本と、刊本の元となった中世写本との関係について、収録された本文の系統などについて検討が深められてきた。

ところで、写本によって伝えられる遺文のなかでも日蓮の直弟子や孫弟子が書写した古写本が存在する遺文は文献的に確実な遺文であるとされ、日蓮研究のうえで真筆遺文に次いで重要視されている。しかし、これらの古写本が日蓮真筆をどのように書写したものであるのか、或は写本としての問題点は存するかということについては、必ずしも十分な検討が行われていないとはいえないのである。そこで直弟子のなかでも最も多数の写本が伝えられている日興筆写本を取り上げ、書写の方法とその特徴を検討し、日興筆写本の性格を明らかにしたい。日興筆の日蓮遺文写本は、富士大石寺・北山本門寺・玉沢妙法華寺などに所蔵が確認されている。このうち富士大石寺所蔵にかかる一巻が最近『富士大石寺蔵日興上人御筆日蓮大聖人御書』として刊行された。本発表では、同書収録の日興筆写本について検討することにする。

富士大石寺所蔵の日興筆写本二巻は、共に「御筆集」と内題されている。A巻には一六通、B巻には一五通、合計三一通が

収録されている。収録されている遺文は何れも漢字仮名交じりの和文体書状であって、著作などを交えない。収録された書状の充所は、A巻が窪尼充て六通など駿河在住の檀越であり、B巻は一通を除いて駿河上野在住の檀越南条氏充てであり残りの一通も実質的には南条氏充て書状である。南条氏をはじめとして書状の充所となっているのは、総て日興に關係深い檀越ばかりである。この写本には奥書が見られず、成立年次は明らかではない。しかしながら、筆跡・書写内容・大石寺への伝来などからみて日興筆写本として誤りないものであろう。

日興筆写本は、日蓮の書状を時々に応じて書写して行つたものではなく、日蓮の書状を集成するという明確な意識の元に書写したものと考えられる。また、書写の態度は、日蓮真筆の書式を踏まえていることが明らかにした。このような書写の態度から日興筆写本は、書誌学的に高い価値があることが明らかである。集成された日蓮遺文集としては「録内御書」が日蓮滅後一〇〇年ごろを境として、さらにその後「録外御書」が成立してきているが、日蓮筆写本はこれらに先立ち既に直弟子において遺文集の編纂が試みられていたことを示すものとして重要な意義をもつものといえる。日蓮と同じく鎌倉時代を生きた祖師の一人親鸞の書状の集成が「末灯鈔」「御消息集」「五巻書」など南北朝以前におこなわれたことが明らかにされているが、日興筆写本の存在は親鸞書状の集成にも匹敵するものといえよう。

日蓮『注法華經』研究の課題

関戸 堯海

一般に「注法華經」とは、法華經を注釈した書を指すが、日蓮の『私集最要文注法華經』十巻は形式や内容において異っており、法華經の本文に字義の解釈を加えたものではなく、日蓮が所持した法華三部經十巻の本文行間・天地・紙背に諸経論釈の要文を撰集注記したものである。

日蓮の「注法華經」研究においては「伝来」「注記年代」などが問題とされるが、思想的な面から重要なのは「注記の目的」と「成立年代」である。いうまでもなく、法華經は日蓮の宗教の根幹をなすが、日蓮がどのような意図から法華經の行間・天地などに注記したかを明らかにすることによって、日蓮の法華經観の根本的な部分を知り得ることができる。また、他の遺文(著作・書簡等)との関連を念頭に置いた上で、『注法華經』が日蓮の生涯のどの時期に作成されたかを検討することによって、日蓮の思想発展過程をより明確にすることができる。

このため諸先師によって様々が意見が提示されているが、どれも充分な見解であるとは言いがたい。注記される諸経論釈は断片的なものが多く、書名ではなく内容的な検討が必須であるが、従来の研究は書名によって注記の傾向を分析するという方法に基づいているので注記の目的を明確にできていないと言え

るだろう。

これまでの研究業績によっては以下のような意見が提示され
ている。

〔注記の目的について〕

① 公場対決に備えて諸宗を論破するために注記した。(河合
日辰・山中喜八)

② 法華経解釈の手助けとして要文を注記した。(片岡随喜・
山中喜八・浅井圓道・今井真孝)

〔成立年代について〕

① 立教開宗前後とする説

六牙日潮『本化別頭仏祖統記』、建立日諦・玄得日誓『本化
高祖年譜』、仏乘日愷・河合日辰・北尾日大・加藤文雅。

② 佐渡期から身延期とする説

片岡随喜・稲田海素・山中喜八(主に筆跡鑑定による)。

③ 佐前本と佐後本の存在を指摘

『開目抄』との引用文の関連性から現存の『注法華経』より
前にも別本が存在していたとみる。(執行海秀)

『注法華経』に注記される諸経論釈の出典については山中喜
八師の『定本注法華経』(法蔵館)という珠玉の業績があるが、
これに基づき、いくつかの部分について内容的な考察を試みた
だけでも、各々の意見に反証すべき点を見出すことができる。

日蓮の『顕謗法鈔』『浄蓮房御書』などの遺文は、源信の『一
乗要決』と少なからず関連があると考えられるが、『注法華経』
についても「三巻見返し」の注記が、『一乗要決』大文第八にお

ける引用(法相批判を主眼とする)と類似している。また提婆
達多品の行間の涅槃経などの注記は『一乗要決』大文第四・六
を下敷きとするものであり、日蓮が提婆達多の成仏と涅槃経の
一闡提成仏説を関連づけて考えていることがうかがわれる。

さらには『立正安国論』の第七問答(『昭和定本』二一九〜
二二三頁)では、法華経譬喩品の経文を軸としつつ、仁王経・涅
槃経の一連の引用によって統出する災難に対処すべき方法を説
いているが、これらの引用文は『注法華経』譬喩品の行間に注
記される経文と共通しており、この点で『立正安国論』と『注
法華経』の関連が指摘できるのである。

現存する『注法華経』は筆跡鑑定により文永九年から弘安元
年頃の成立と推定されているが、『一乗要決』と関連する初期
の遺文や『立正安国論』と注記の経文が一致することは、現存
するもの以前に原型となるべきものが存在していたことの可能
性を示している。

また、日蓮の真言批判は身延期に明確となるので、真言関係
の書名が多いことを理由として『注法華経』が身延で成立した
ことを主張する意見もある。しかしながら、譬喩品・提婆品の
注記は浄土教批判と関わり深いものであり、さらには謗法の克
服という重要な課題とも関連するのであって、単に諸宗論破の
ためという単純な理由も成立しがたい。

『注法華経』の注記全般を丹念に調べることの必要性が痛感
されるのである。

日蓮における回心と無常性認知の様式

大久保 雅行

日蓮の回心過程と無常性認知様式との関連を考察するため鎌倉新仏教諸師の無常性認知様式の特性と比較しつつ、認知的不協和の低減が、文化体系や社会体系との相互作用の中で機能し、そうした不協和低減化において出家や入信という回心の現象がみられることを述べた。現世内の諸価値や諸規範および諸信念を絶対化し、それにもとづいて諸欲求を充足するような意味の体系を〈有常〉ないしは〈不変〉な実体とする認知や態度は世俗的あるいは現世内の志向性であると考えられる。このような社会体系における社会変動や個人の死去とか離別という事態において、既成の文化体系内の認知との不協和を生起する場合、パーソナリティ体系は諸種の反応形態を示すことで認知的不協和の低減をはかることがある。ここにおいて、現世内の価値を志向する態度を変換していく。そうした認知を消極的に受容するものが、多くは文学的無常感として表出される。これに対して、〈無常性⇨変化性〉を積極的にその修行過程に取り入れて、世間的ないしは現世的なものの奥にある〈不変性〉や〈永遠性〉の世界へと信仰者や求道者を導こうとし、更には、そうした修行過程への発心すなわち回心を促進する契機として、〈無常性〉の認知を内面化する場合がある。これは、仏教

における諦観的無常観として考えられる。文学的無常感を帰納的であるとし、諦観的無常観を演繹的であると区別するものもある。しかしこの区分は必ずしも全ての事例にあてはまるとはいえない。日蓮の場合、幼少期における浄土教ないしは念仏信仰の受容過程において、鎌倉時代にすでに形成されていたエトスとしての無常感や無常観にもとづく浄土極楽志向の時代精神として諦観的無常性認知様式が影響していたことは否定できない。その際、臨終の死相を往生極楽の確証として把握することは必ずしも演繹的な無常観であるといえるものではなく、むしろ帰納的無常観とさえいえるものである。それは道元においても見られたような現実実証主義的な態度である。この意味では、幼少期の日蓮に臨終の相を通して感知される無常感的動機づけが作用したことを否定するのは、事実に反するであろう。しかしながら、その動機づけが、高木説の如く浄土念仏の延長にのみ位置づけることにも反対せざるをえない。というのは田村説のいう如く日蓮の法華経信仰の形成過程における天台本覚論の〈常住〉的認知様式の契機の重要さも否定し得ないからである。他方、田村説は回心前後の日蓮の無常感の受容という事実を欠落させている。

この高木説と田村説の矛盾に見られる不可解な事実（仮に〇と呼ぶ）を解決する可能性の一つは、まず幼少期の浄土念仏信仰に深く関連する出離生死の無常感的動機づけの作用した宗教的意味体系から、青年期における天台密教に深くかわる出離生死の常住性認知という宗教的意味体系の採用への変換、した

がって認知的不協和を低減していく宗教的探求につらなる懷疑と回心が存在したこと(仮説 α)を承認するとすれば θ は不可解ではなくなる。よって α は真であると考える理由がある。そして、そこから「日本第一の智者」志向性によって統合された主知的学問求道性と、実践的な出離生死の両道が展開されたと言つてよいのではなからうか。その意味で「日本第一の智者」志向性から「日本第一の法華經の行者」志向性への、したがって求道者から弘法者への転換が行われ、やがて「日本第一の智者」志向性と「日本第一の法華經の行者」志向性の結接したところに竜口法難から佐渡期にかけての創造的回心がなされた。この両者の結接を「日本第一の大人」志向性に見るのである。この時期における日蓮の無常性認知様式は、愛他性ないし共感性をその意味元素に含んでいる。

鎌倉新仏教諸師の無常性認知様式と比較すると、源信などの浄土教においては現世逃避のないしは彼岸主義的な無常性認知様式が見られるが、法然の宗教改革を経て親鸞に至ると、涅槃経や天台本覚論の影響のもと無常を介して無常を超える現世内の利他主義の無常性認知様式があらわれ、生成の哲学の時代に入る。そして、親鸞は絶対他力の極で、道元は絶対自力の極で無常を越えたとすれば日蓮は絶対的自他中道の方角で無常を克服し現世内変革の志向性を示したといえるであろう。

(詳細は拙稿、西日本宗教学雑誌第十二号「無常の意味元素と認知的不協和低減法則―日蓮の回心過程との係わりで―」を参照されたい。)

日蓮における謗法罪と救済

間宮啓壬

かつて家永三郎氏は、その論文「日蓮の宗教の成立に関する思想的考察」において、日蓮の罪の自覚は人間の本質的危機の直視という体験的基礎に欠けており、従つて机上論的性格を免れ得ない、と述べた。

しかしこの見解は、既に日蓮教学の側から反論が出ているように、表面的な理解であると言わざるを得ない。というのは、日蓮の罪の自覚、具体的に言うならば謗法の罪を背負う者としての自覚は、いまだ救われずに凡夫としてある自己の存在そのものに関わる深刻な悔悟を意味すると言えるからである。

本発表では、このような日蓮における謗法の罪の自覚の意味を確認すると共に、日蓮にあっては、謗法の罪の自覚が、救済に与るための不可欠の前提と見做されていた、ということを描きたい。

日蓮において謗法か否かは、法華經に対する態度にかかっていると見做された。日蓮によれば法華經とは、救済の研極的担い手たる久遠仏が一切衆生を救わんというその意志をありのままに開陳した随自意の經典に他ならない。日蓮にあっては、かかる法華經への専一なる信とその弘通とを貫徹せんとする信仰のあり方が久遠仏の救済意志を自他の間に実現していく唯一の

道であると思はされた、と考えられる。日蓮が言うところの「謗法」とは、かかる信仰のあり方から外れた信仰態度を指す。従つてその意味するところは、久遠仏の救済意志に背いて自他の救済の道を閉ざしてしまふことであり、要するにそれは、一切衆生の救済を意志する久遠仏への叛逆である、と言ひ得る。このような謗法を日蓮は、墮無間地獄を齎す重罪であると思はずと共に、この謗法の罪こそが人間を救済から長きにわたつて遠ざける根本原因であるとした。

日蓮はかかる謗法の罪を最大の罪惡として厳しい攻撃の対象とする一方で、自分自身この罪を背負っていることを自覚せざるを得なかつた。即ち、日蓮は自己の受難体験を過去世の謗法の罪の報いであると受けとめるのである。と同時に日蓮は、過去世の謗法の罪故に、自分ははまだ救われなのままに凡夫としてある、と反省する。日蓮は法華經の化城喻品・如来壽量品の説示から、娑婆世界の衆生が無限の過去において既に救済の契機を与えられていたと確信している。しかし、かかる確信は一方で次のような問いを伴わざるを得なかつたであらう。かつて一旦は救済の契機を与えられながら、自分達は何故にいまだ救われなままに凡夫としてここにあるのか、と。このように問うた時、日蓮は自分自身の背負う、そして「末代の凡夫」として生きる人々が背負う謗法の罪を認めざるを得なかつたものと思はれる。

さて、以上の考察によつて、日蓮における謗法の罪の自覚が意味するところを次のように指摘し得よう。つまりそれは、法

華經への専一なる信とその弘通とを貫徹する以外に救済の道はないにもかかわらず、それを貫徹し得なかつたが故に、即ち謗法の罪を犯してしまつたが故に、救済から隔絶され続けてきてしまつた、という反省を意味すると言えよう。またそれは、かつて一旦は救済の契機を与えられながらもいまだ救われずにある自己の存在の由来を明らかならしめるという意味で、自己の存在そのものに関わる深い悔悟であつたとも言える。しかし、まさにかかる反省・悔悟を意味するが故に、日蓮における謗法の罪の自覚は、今度こそ法華經への専一なる信とその弘通とを貫徹せんという決意へと直ちに転換するものと考えられる。言い換えるならば、日蓮にあつては、自己自身の、そして他者の救済を希求する信仰と活動は、謗法の罪の自覚によつて喚起され、支えられていた、と言ひ得るのである。

先にも指摘したように、日蓮にとつて謗法の罪とは、自己のみならず末法の人々もまた全てが背負う罪であつた。しかるに末法の人々は、自己の背負うかつての罪を知らず、今またそれと知らぬままに謗法の罪を犯し続けている、と日蓮の目には映つた。こうして、日蓮にあつては折伏という厳しい行軌が要請されてくることになる。即ち日蓮は、謗法の罪を背負う末法の人々を厳しく責めてその罪を自覚・反省させることにより、法華經への専一なる信とその弘通へと人々を向かわしめ、そこに末法の人々の救済を実現しようとするのである。

このように見てくると、日蓮にあつては、自己の背負う謗法の罪を各自自覚することが、自他共に救済に与るための不可欠

の前提と見做されていた、と言うことができるであろう。

日蓮における仏陀のイメージ

渡 辺 宝 陽

日蓮はつねに精神文化総体において、さらに仏教全体の構成において教主釈尊の随自意（真意）を詮顯しようとした。そうした考察の上で法華経を中心に置き、就中、その後半十四品の本門の教えこそ最も重要なものであるとした。久遠実成という用語によって証明されるように、久遠の教化と救済を明らかにする教主釈尊の大慈悲こそ仏教の最大の眼目でなければならぬとしているのである。

その久遠実成の釈尊を本尊とするとの結論はこれと関わりとこゝろであり『一代五時図』においては、諸宗がたとえ釈尊を情的にどれほど尊崇しようとも、その内奥を開き顕わさなければ、釈尊の真の御意（随自意）を伝えないという意味できびしく批判されなければならないとし、法華経の心を純粹に受用する天台宗のみであるとした（なお、ここでいう天台宗とは、純粹法華経宗としてのそれであって、現実の宗団に対しては、日蓮は鋭い批判を浴びせている）。

ただし、問題はそれから後の段階にある。もし日蓮がそれを単純に「釈迦牟尼仏」への帰命として表現するのであるならば、諸宗の釈尊解釈への批判を平明に反映した内容となつて至

極明解なものとならう。日蓮が「天に向つて見ば、生身の妙覚の仏が本位に居して衆生を利益するなり」（『法華取要抄』）と述べている趣旨をリアルに想起することが容易とならう。

ところが日蓮は四箇度の大難の後、流謫された佐渡島の地で文永十年（一一二一）七月八日、始めて「大曼荼羅」本尊を書き顕わしてから入滅に至るまでの約十年間に、現存するものに限っても百三十数幅が確認され、消失したものを加えれば二百幅以上とも、三百幅前後などとも推測されているようである。

周知のように、大曼荼羅は南無妙法蓮華経を中心に大書し、その両脇に釈迦牟尼仏・多宝如来を、さらにその両脇に教主釈尊の本化の弟子Ⅱ地涌菩薩の首導たる四菩薩を配している。このように南無妙法蓮華経を中心にする理由について、玉城康四郎教授は日蓮の法華経絶対視に基づくものとして意味づけている（「日蓮のめざす究極者」『研究年報—日蓮とその教団』第3集）。日蓮の宗教において法華経がそのすべてであると言つても過言でないことは今更言うまでもないが、しかし、それを「日蓮のめざす究極者」の把握のなかで玉城教授が位置づけたことは、鋭い指摘と言わねばならないであろう。

その指摘で想起されるのは、古来、大曼荼羅を「靈山一念儼然未散とする解釈があることである。へ永遠に法華経が説きつづけられる靈鷲山での教主釈尊の説法のすがたをそのまま写したものと」というほどの意味のこの用語は、江戸末期の日蓮教学大成者、優陀那日輝も大曼荼羅の十種の解釈のなかでの重要な一項目としてこれを強調しているほどである。ただ、平安期の

法華經說相圖にも法華經説法の状況を描くところであり、もし単に平面的にこれを眺めるといふ態度で見るとなれば印象も薄くなり、ましてや釈尊のイメージを求めることは困難となろう。とすれば、日蓮が「仏滅後二千二百二十余年未曾有の大曼荼羅なり」といふ讃文を付した意味は奈辺にあるのであろうか。そこで気づくことは、日蓮が遺文の各所に「釈迦・多宝・十方分身の仏」といふ表現が頻繁に見られることである。『観心本尊抄』の副状には、同書を一見する門下に「師弟共に靈山浄土に詣でて三仏の顔貌を拜見したてまつらん」と語りかけている。生身の教主釈尊は靈山会上で法華經真実の証明、讃歎を果す多宝・分身諸仏の存在なくして語り得ないのである。さらに中央の「南無妙法蓮華經」は、三仏が打揃って明らかにする仏種であり、末法を衆生を蘇生させ、救済に導くものなのである。さらに逆に三仏の中心たる釈尊も「南無妙法蓮華經」から生れたものとも日蓮は述べている。こうしたそれぞれの脈絡を考えると、釈尊（三仏）・法華經が有機的に一体的なものとしてイメージされねばなるまい。それ故に大曼荼羅が書き顯わされねばならなかったのであろう。

一遍における機法一体について

早坂 博

時機相應、機教相應が示す如く本来、相關的なものである。

機根と法性の理が一体になる状態をあらわすのが機法一体である。

一遍においては十劫正覚の弥陀念仏を称えることの中に機と法が一体冥合する弘願一称決定名号である。ここには当然ながら時と機も問題となる。

善導は時と機について「末代濁惡の凡夫」^(定善義第二)とされ、さらに痛烈な機の内省を込められて

「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫曠劫より己来常に没し、常に流転して出離の縁あることなきを信ず」^(散善義第四)

と説かれた。そして深心を機と法の深心に分け、その宗教的志向性を両者の関係でとらえたが、ここには別意弘願に対する深い洞察と自らの宗教体験からなされたところの所謂、法に寄せて機を顧慮するという立場が示されている。

一遍は善導の散善義の同文を数ヶ所に引き(一)人間の執着を捨てること、(二)本願に帰する深心の体、(三)他力への帰依と名号を強調され、機法一体の意味と内容を明された。

要門・弘願の關係で機と教にふれたのは『聖絵』(第三)「引導の機縁」を六十万人と定めた所で要門は釈迦の慈悲を「勤苦の衆生」へ、弘願は「常没の凡夫」へ、そして仏智を「無縁の凡夫」へ示された。釈迦の慈悲、名号を一声に証された弥陀、二尊の本懷、諸仏の証誠はむなしのものではなかったと説かれた。

善導が強調した「常没の凡夫」も一遍によれば「爰に弥陀の本願他力の名号に帰しぬれば生死なき本分にかえるなり」(語

録」と述べられた。これ以外如何なる人間的努力によつても不可能である。いまや時機が相応しない。唯一の方法は機に相応した教法に全託する以外にない。それが本願他力の名号である。ここで善導の「往生礼讃」日中の文より「努力翻還本家」（浄全四）を引証している。一遍の罪惡生死の凡夫觀を自己の機根に重ね合せて、時と機（時代と人間）の關係を反省しながら機と法（人間の救い）に主眼をおいた。教（法）の選択において、その証を求めるに「善導の積を見るに一文一句も法の功能ならずという事なし」と確信を深めた。自づとその立場は法に寄せて人間を顧慮するという共通の視점에立っていたことが認められる。

一遍には末法という時代そのものよりも「常没の凡夫」の救を実現することであった。念仏賦算と遊行に生涯をかけ、目の当りにする庶民の苛酷な生活にふれた時、そこには末法という時代を超えて、真摯に生きようとする人間存在そのものの姿があった。觀念や思弁ではなく現実を視野に措いた教（法）の選択が、ほうふつとしている。

証空は「謂く仏は三達の聖、機を鑒、時を知りて法を説き玉う」といい、「機は凡夫を本となし、教は報仏を本となせば機教相応」（觀門義）とされ、ついで往生するという確信（往生の信心）が伴わなければならないと述べている。

一遍における機法一体の名号、当体一念の名号には明らかに機の深信と即法にまかす信、つまり名号によって弥陀のものとなる法の深信が収斂している。一遍の宗教体験をえて開示され

た他力名号への帰依を考察すると、そこに至る心の働き「能歸の心」それを「欣慕の意」（門人伝説）と呼んでいる。

この浄土門的宗教意識は「浄土のめでたき有様」を聞いて、魅せられ誘発される点、觀想的厭欣觀とは異なる明るいイメージを感じさせる。一遍の意図する所は常に「欣慕の意」へ訴え「初発の心」を起させる点にあったと言える。

特異な一遍の念仏はやがて踊り念仏へと発展したがその背後に「浄土のめでたき有様」に誘発されたエネルギーの奔流という心理的要因があったことも見逃せない点である。

さらに「安心といふは南無なり。起行といふは阿弥陀の三字なり。作業といふは仏なり、機法一体の南無阿弥陀仏に成ぬれば、三心四修五念は皆もて名号なり」（門人伝説）と、全てを網羅し尽した機法一体の名号は存在と価値、そして機能をそれ自体に抱摂した完全な「全一者」であることになる。かくて機法一体の名号は「名号が往生する」というまさに不可思議の一行と言わざるをえない。それゆえ一遍は表現を変えながら讚嘆している。

親鸞と声点

——『唯信鈔』信証本の声点について——

金 信 昌 樹

親鸞の著述、書写本等四十七部の内、声点資料は十八部二十

二点である。『唯信鈔』は八回程書写されているが、現存する写本には声点が付記されている。今回は、信証本『唯信鈔』の声点についてその傾向、特徴を見ることにする。

声点は、その文字の表わす語の音調を示す記号で、中国南北朝頃に体系化され、日本には平安朝初期に伝承された。親鸞の場合、それは清濁・長短・高低を示す声調記号である。

信証本に対して、(1)終始一貫して付記する字句、(2)付記しない字句、(3)部分的に付記する字句、(4)その反対、(5)同一字句、成語について(イ)初出(ロ)中出(ハ)後出の何れかに付記するもの、(6)数詞(7)人名(8)尊称名(9)書名(10)引用文の十項目にわたって検討を行った。これらの中で機械的に分類できるのは、(1)と(2)で用例数の多いもので、(1)5、(2)13の計18種類である。が、例外を持つものが(1)3、(2)6の計9種類である。この例外について、慣用的表現等の相違によって機械的に選別できるか、否か検討を試みたが、結果は不可能であった。このことから信証本の差声(声点を付記すること)状況の特徴は、各段・各節ごとに内容との関係から求めなければならないことになる。

信証本の分科は、妙音院了祥の見解に基づいた細川行信氏の分科に従(『真宗教学史の研究』唯信鈔二八八頁参照。但し、

釈疑勸信の第一・十念釈疑段は信証本の形態から、三心具足段に組織する。)った。特に、差声の数値の少ない節に注意して信証本を解説すると大意次第は次の如くである。

聖浄二門段では、阿弥陀の名号こそ本願に順じた正定の業であることを主張し、仏願生起段でその本願の興りを語り第十七

願と第十八願との願意を解明し、専雑二修段で念仏往生門の弥陀一仏を念ずる専修性と余仏余善菩薩を念ずる雑修性について主君への忠節の譬喩を出して専修の最勝性を明かす。而してそれは自身の凡夫性の自覚においてこそ専修の念仏が可能であることであって、次の三心具足段に至ってそれを積明する。至誠心積では凡夫不真実を明らかにし、深心積では二種深信の特に機の深信に力点を置いて、深心は信心で釈迦・弥陀二尊への信順であることを明して、弥陀の摂取不捨の道理の内にそれがあつたことを述べ、それを信知することが信心の相であることを積成している。そして十念釈疑段では本願文の十念は、法華の一念の思念的観念的な念ではなく、その様なものに耐えられない者のために口に称えるだけの易きものとして案ぜられた口称の意味を指すと積明する。終念釈疑は、尋常平生の念仏の功德は臨終のそれと等しいものであることを医師への信頼という譬喩で明かしている。それは臨終にこそ念仏の効能があるという譬喩の偏向的在り方に対する指摘である。この様な功利的発想から抜け切れない凡夫の無明性について、業障釈疑段、宿善釈疑段、一念釈疑段等で各々不審を積成しつつ明らかにしている。

信証本が書写されたのは正嘉元年(一二五七)で『唯信鈔文意』と一組にして書写されている。この頃は、東国門弟の間では異義が紛糾しており、又それを鎮静させる為に派遣した息子善鸞が逆に異義を主張するなど紛乱していた時期であった。それらに対して親鸞は念仏の信心の確立を語る『唯信鈔』等を書き写し送り、念仏者の自覚に立つて本願念仏の相統を願った。

信証本の差声文字の文字間から凡夫の罪障性の自覚を強調していることが窺えるようであるが、この点については、他の『唯信鈔』の写本の声点の書誌的検討を通して明らかにしたい。「親鸞の声点資料をめぐる諸問題」(大谷大学真宗総合研究所『研究所紀要』第七号を参照されたい)。

親鸞の二種回向観

瀧 弘信

親鸞における二種回向観を尋ねて先学の論述を尋ねる時、いずれも、二重回向を本願力回向の信心によって衆生がたまわる二種の利益、すなわち往生浄土と還来穢国として理解されている。現生の往相に利他教化の積極性をもたらそうと、還相が現生の正定聚に開始されるとする、いわゆる往相即還相の了解も、罪惡・煩惱の自身の忘却を恐れてあくまで滅後未来の還相を説く了解も、根底にはこの「回向は如来に、往相還相は衆生に」という理解が共通しているのである。

これはいわば親鸞が二種回向において、真实信心の衆生の往相に自利(不住生死)が、還相に利他(不住涅槃)が満足されて、大乘菩薩道乃至は大涅槃道が成就することを語ろうとした、とする了解であろう。しかし、はたしてそれが親鸞が二種回向に託した課題であろうか。

消息や語録において親鸞は確かに来生の還相を説いている。

しかしそれらは中世関東の群萌に対する教化・啓蒙を主眼とした文献であり、自らの思想にストリートに語ったものとは言い難い。そのような場で親鸞は法然以来の浄土教伝承の二種回向観を継承して、関東教団に起こったさまざまな信仰問題への対処に用いている。それらの文献は親鸞が独自の思索を展開したものでも、それをストリートに発表したものでもない。それに対して親鸞は『教行信証』や和讃・文意等においてこそ独自の思想を展開しており、我々はそれらの方献にこそ、親鸞の己証としての二種回向観を尋ねなければならない。

それらの文献に親鸞己証の二種回向観を探る時、私は「如来の二種の回向によりて真实の信業をうる人は、かならず正定聚のくらいに住するがゆえに、他力ともうすなり」(『浄土三経往生文類』)、あるいは「如来二種の回向をふかく信ずる人はみな等正覚にいたるゆえ憶念の心はたえぬなり」(『正像末和讃』)の文に着目する。このような「如来の二種回向との値遇による獲信と住正定聚」といった表現にこそ、親鸞独自の二種回向観が展開しているのではないかと考えるのである。

親鸞のいわゆる思想的文献の中にも、往相の究竟として還相を語る記述が散見できる。それらはいわゆる伝承としての二種回向観の表われであるが、そこでの疑問は、なぜ如来回向に依って往相は還相に究竟するのか。もしくはは還相に必然的に究竟する往相が成立するのである。

私は、往相が還相に究竟すると述べた表現は還相を必然とする往相、すなわち還相を永遠の理想とし、永遠の志願と仰いで

生きる往相が衆生に成就するという、往相の積極性を象徴するものだと考える。しかしそのような往相を成立させる原理としての如来回向の内実は今一つ明確ではない。私は、往相の積極性を成立させる原理として親鸞が独自の思索において開顯したものが「如来の二種回向」、殊に「如来の還相の回向」であると考えらる。

「如来の還相回向」、すなわち如来他回向の出第五門、本願力回向の還相、「かの土に生じ已って速疾に奢摩他毘婆舍那巧方便力成就を得已りて、生死煩惱林に入りて、応化身を示し神通に遊びて、教化地に至りて群生を利したまう」回向との値遇によつて衆生は正定聚に住して、自信教人信の誠を尽す存在となるのである。如来の還相回向との値遇とは、本願の名号を開示する「よきひと」に、三界雜生の火中に捨身する如来の還相の願心を感じ得し、呼応することに他ならない。そこに、自我意識の中で孤立する衆生に初めて、一切衆生をあまねく「われら」と呼びかけて「共に往生せん」と願う願生の歩みが生まれるのであり、親鸞の二種回向觀の主眼は実にこのような如来回向を開顯することにあると言えるのである。

歎異抄における信心の問題

—— 第三条「自力のこゝろ」から「他力をたのむこゝろ」への〈転換〉を中心として ——

西 田 真 因

〈信心〉の問題は歎異抄においては核心の問題である。その第一条が「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じ」る〈信心〉から始まっている。つまり、歎異抄は信仰経験から始まっている信仰の書である。しかし、この歎異抄の〈信心〉とはなにか、またいかにしてわたしたども求道者の信心となるのかということが従来明瞭になっていないのではないかとおもわれる。そこで今回かねてからのわたしの領解を述べてみたいとおもう。

結論的にいえば、〈信心〉とはその〈転換〉の瞬間についていうならば〈意味開示〉であり、その〈意味開示〉された世界をいうならば〈信仰意味空間〉である、というのがわたしの定義である。従来は〈信心〉というと、疑う心に対して信する心というように感情として考え、また、「心澄浄」と *śradhā* といわれるように清く澄んだ心の状態として考えられてきた。つまり、心理的な概念として考えられてきた。しかし、その心的状態の如何は〈信心〉にとつては派生的なことであつて、本質的なことではない。わたしは研究と思索の結果、「こゝろ」と

は〈意味集合体〉であると感得した。それを根拠に、〈信心〉の定義をしているのである。このことは第三条の「自力のこゝろ」から「他力をたのむこゝろ」への転換を中心として見てみたい。

第三条に「そのゆへは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむこゝろかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のこゝろをひるがへして、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。」といわれている。そこに「自力のこゝろ」は「弥陀の本願にあらず」して、それを「ひるがへして」「他力をたのむこゝろ」になれば「真実報土」に往生することができるといわれている。ここで重要な語句は「自力のこゝろ」と「他力をたのむこゝろ」、そして「ひるがへす」という言葉である。

親鸞聖人は、「自力（のこゝろ）」と申すことは、行者のおおの縁にしたがひて余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わがみをたのみ、わがはからひのこゝろをもて、身□意のみたれごころをつくり、めでたうなして浄土へ往生せむとおもふ（こゝろ）を自力（のこゝろ）と申すなり。」（『末燈鈔』第二通。なお括弧内に語句を補ったのは西田、以下同）といわれている。つまり「自力のこゝろ」とは〈弥陀の国への往生〉という求道の問題場において、自分の善心（道德的意志）を恃む心である。また「他力といふは如来の本願力なり。」（『教行信証』行巻）といわれ、さらに「他方（のこゝろ）」と申すことは、弥陀如来の御ちかひの中に撰択摂取したまへる第十八の念仏往生

の本願を信樂する（こゝろ）を他力（のこゝろ）」と申すなり」（『末燈鈔』第二通）といわれている。

つきに、「ひるがえして」といわれることはどういう意味か。「こゝろをひるがえす」といっても、「こゝろ」という物が一枚の紙のようにあって、表から裏へ引つ繰り返すように「ひるがえす」わけではないだろう。それではどういうことであろうか。これは隠喩的表現である。まずここでいう「こゝろ」とはさきに記したように〈意味集合体〉であり、「Aのこゝろ」というように表現される場合はAという〈意味体系〉である。したがって、「自力のこゝろ」とは〈弥陀の国への往生〉という求道の問題場において、弥陀の慈悲にうらうちされた智慧の光に照らされ《教え》られてくる弥陀に対する自負心であり、誇り橋る心であり、そういう質をもった〈意味体系〉である。また「他力のこゝろ」とは、その思い上がり、橋慢・自己高貴が弥陀の慈悲にたいする《罪》として懺悔され、〈弥陀の国への往生〉は弥陀にまかせるといふ、そういう質をもった〈意味体系〉である。したがって、「ひるがへす」とはこの「自力のこゝろ」としての〈意味体系〉から「他力をたのむこゝろ」としての〈意味体系〉への〈意味転換〉のことである。その〈意味転換〉が「廻心」（第十六条）であり、その廻心によってひらかれた意味空間が〈信心〉である。したがって、「信心」とは弥陀の誓願の御言葉を受受するところの意味空間である。

以上のように領解することによって、「信心」ということがらの意味が明晰となり、わたしども求道者の求道の方向が明瞭

になるのである。「一九九〇・九・三〇」

至誠心の構造(3)

宮田 正 深

親鸞は『愚禿鈔』を通して真実に対する新たな確認点を見開いてきたことを基点として、今度は自利真実と確認される事柄を自力の真実、利他真実を他力廻向成就の真実として押え直しながら、それぞれを化身土巻と信巻に分けて引用するという作業を行なっている。するとそれは単に自力・他力という言葉の遊びをしているのではなくして、分けることを通して仏道の独立ということを明確化したというべきであろう。つまり人間の努力の延長上に仏道というものを夢見ようとする、そういう在り方の仏教から完全に訣別して仏道の自立ということを決定的に明記したということである。これが至誠心積で果していく公なる出来事だという確認の仕方である。しかも一化の求道者の上に起ってきた宗教的出来事がそのまま証明台になって、人間に於ける普遍的な事柄を明らかにする基点になることを親鸞はこの至誠心積の中で新しく提起してくるのである。つまり人間の努力の延長上に仏道はないという確認を開いた事柄が、単に化身土巻と信巻に分けて自利真実と利他真実を引用したことの上に止まらず、最も具体的には『愚禿鈔』ではそこから所謂、一代仏教の教相判釈にまで伸びてきているのである。つまり自

利真実という言葉の元で「聖道門」という仏教の在り方が押えられ、利他真実という言葉の元で実には「浄土門」という仏教の在り方まで親鸞は押えていこうとするのである。ということは一人の人間の主体が変革されるか、されないかということは一歩も離れずに、実は仏道とは何かということを明瞭にしていくなかに教相判釈の基礎に置いたということである。従って教相判釈というものは、自分の外に仏教全体を客観的に眺めながら並べて置いてそれを図式化するというのではなくして、自己という主体に於ける変革された出来事の内面に一代仏教全部を集約していくことを通して、その出来事を逆に普遍化する為に客体化するという論理作業である。こういう一つの思想運動が親鸞に於ける二雙四重の教判の命であるということを一歩良く示しているのが、自利真実・利他真実を峻別するということを土台として展開する『愚禿鈔』の所に示されているのである。つまり一代の説法、仏法の歴史の全体を受け止めていく一点が「一者至誠心」という教言から明らかになったという思想的証しが二雙四重の教判という形をとった當為になるのである。従ってこういう課題を親鸞が善導の至誠心積の中から問題を見つけ出してきて大きく展開したということの大切さは、単に真宗学という学問。あるいはある特定の学問に於ける大切さだけに止まらず、人間にとって「学ぶ」ということはいったいどういうことなのかと言う、非常に初歩的な問いの一步から始まった課題がやがて人間に於ける普遍的な事柄を明らかにする大切さにつながって直結しているのである。だから私が何をするか、その私のす

ることが如何なる主体の上に立っているのかという確認が、そのまま聖道門と浄土門という仏教の峻別にまで真つ直ぐに拡大して展開されてきているのである。まさしく「真理とは主体性である。」と語ったキルケゴールの言葉の如く、真理の問題はあくまでも主体性の問題。つまり自らが如何に生きるかを離れては存在しないのであり、また他のいかなる学問的努力もこの課題を外したならば全て観念的非真理（宗教の知識化・客観化）に転落してしまふ他ないのである。つまり人間理性の立場に立って仏教各派の優劣、序列化が可能であると錯覚する人間の立場は、結局「異見・異学」を生み「別解・別行」の立場を取らせることになるのである。むしろ絶えざる自己否定の教言に随順する「一者至誠心」の教えに於て、教相としての唯仏一道が変革された求道者の歩みの上に広開された真理として開示されていくのである。そのことが親鸞の至誠心積を基点として展開する教相判釈の所にももの見事に教学として普遍化して証明せられているのである。

親鸞の非僧非俗の立場について

亀山 純生

周知のように、親鸞の非僧非俗の立場は、直接の典拠は『教行信証』後序のみであるが、親鸞の在家主義的信仰（生活）を象徴するものとして、重視されてきた。その際、非僧非俗と

は、出典の文脈ともあいまって、官僧・権門的僧侶・出家主義的仏教者でもなく、かつ権力的還俗強制に屈せず、世俗生活に埋没もしないこと、それ故即ち、禿——市井在俗の真の仏弟子——であることを意味する、と解されるのが大勢のように思われる（この解釈は、論理的には、非僧非俗も禿も念仏者親鸞の存在規定とした上で両者を同一視している）。後序の文脈に従えば、この解釈は妥当であるように思われる。

しかし、大方の理解のように、この一節の『教行信証』での構造的位階、晩年までの愚禿の自称からこれを親鸞の信仰構造・思想体系の中に位置付けようとする時、特に非俗の解釈に根本的な難点があると言わざるをえない。というのも、親鸞の悪人正因・絶対他力・専修念仏論の核心に悪人親鸞の自覚があり、この自覚は同時代の在家・世俗の煩惱具足の人間・生活（具体的には東国の農民等下層民衆の労働生活）への共感とそこへの自己定位、それと自己との思想的同一視に媒介されている、と解されるからである。つまり、このような思想的ポジションにある親鸞が存在的自覚として非俗を言うとするれば、悪人親鸞の自己否定になり、他面では世俗の民衆から屹立する高踏的信仰者親鸞をイメージすることになるのではないだろうか。

この難点は、彼の自称の禿から愚禿への変化に象徴される彼の信仰の深まりに注目し、この一節を二重の意味で解釈することで回避されるように思える。一方では親鸞流罪時の自己規定として（その場合の解釈は上述）。他方では、彼の言わば完成

された信仰構造からの自己規定として。

この場合解釈の鍵は愚禿の理解にあるが、その手掛かりとして、『愚禿悲嘆述懐』冒頭の逆説の一句（「浄土真宗に帰すれども……」）が注目される。それは、愚禿（悪人）とは単に煩惱具縛の凡夫という一般的意味に解消されないことを示す。その意味での悪人性は浄土真宗に帰する前提であり、その徹底的自覚が流罪時の禿の名のりであった。それに愚の一字を冠してここで悲嘆される悪人性は、それを前提しつつも、特殊の意味に限定されている。それは、この和讃の主題が神仏習合・神仏祇崇拝批判であること、『愚禿鈔』での賢愚の対置、『正像末和讃』での「弥陀の御誓いを疑うつみとが」の強調等から窺える。それは結局、弥陀の本願によって信を得ながら本願召喚の勅命（但念仏）から逸脱する不可避的傾向性に凝縮される。これとの関連で「よしあしの文字をしらぬ人」への讃歎がある。

因みに、本願逸脱の傾向性の基礎は抽象的には自力執心であるが、具体的には僧的あり方および所行往生論への傾斜があり、その歴史的背景には、僧―俗の位階的關係を中軸に神仏習合と一体化して所行往生論を展開した当時の正統的顕密浄土教のイデオロギー的支配力の強さがある。これと緊張關係にあつたところに法然・親鸞の本願念仏専修論の固有の歴史的思想史的意義があると言える。その一つの核心は弥陀の前の平等（僧―俗關係に否定）であった。

禿から愚禿への展開は、念仏者親鸞の肯定的自己規定が、このような歴史的背景と切り結ぶところで、弥陀の本願を光顧と

して否定（媒介的肯定）的な自己規定へと深化したことを意味すると見えよう。この地平から問題の後序の非僧非俗―禿を解釈する時、文言は流罪時と同じでもその内容は一変する。僧―俗關係の内にあるべきでないのに、そこに傾斜してしまふ自己（愚禿）である、と（論理的には、當為規定としての非僧非俗を契機として含む否定的な存在規定となる）。

こう解釈することによって、親鸞の信仰・思想の歴史的解释と宗教的解释との媒介の視点も開けるように思える。

親鸞における道德と宗教

——安城の御影の讃文について——

館 熙 道

①親鸞の教説は、真実之教として大無量寿経の教説にしたがって生きる（即ち生死する）ことが、人間の真実の生死である。それは念仏往生という生き方として大無量寿経に説かれる阿弥陀仏の四十八願中とくに第十八願を真実信心の願とも念仏往生の願とも示されている。釈迦は真実之教を阿弥陀仏の本願として教説されたのである。大無量寿経は①弥陀成仏の因果、②衆生往生の因果が示されてのち、③釈迦指勸として念仏往生の生活の道中心得が、「道德」の名において示され、その道は生死即涅槃の人間の生死の始終の道である。

現代人文科学としての倫理学は人間の学であって、生死の道

を示す学ではなく、あくまで人間理性への信頼を基礎としている。信仰によってこそ宗教の意味がある。その宗教の人間における現象面について科学的研究は学としての意味を持つている。その現象の本源は信仰である、ということは、理性的思惟をこえていることである。その「こえる」を飛躍ともいえるし、転ともいえる。親鸞によれば「ひるがへす」である。「ひるがえす」によって、道徳と宗教は分化もするし同時に接しもある。そこに、「道徳と宗教」の「と」の意味がある。親鸞においては宗教の宗たる根本義が大無量寿経に示されているとされる宗教は少なくとも、人間の「生きる」即ち「生死する」^一教である。してみれば、人生（人間が生きてゆく）は往生極楽の道中であるといえる。その道中における人間の心得を示されているのが、釈迦指勸の教説である。即ち往生極楽（信仰）の念仏者（宗教者）の人生道心得（道徳）は懈怠すべからざる心得である。経には「勤精進努力自求之」とある。

②このことを親鸞が深く心に保っていたことを物語るのが、自らの肖像に自筆した讃文である。安城の御影といわれるものは親鸞存命中八十三歳の肖像であり、像の上二段にそれ／＼浄土論の文（五字を一句、四句一節として、全体で二十四節）のうち、第一節、第二節、第三節及び第十九節がひかれ、上段の下には、大無量寿経の文（①第十八願文と②往勤偈（五字で一句、四句で一節。三十節中の第十八節の文及び③釈迦指勸の文の始め（真宗聖教全書三頁の二）がひかれている。像の下段には正信偈（教行信証では正信念仏偈といわれている。六十行中

第九行から第十八行まで）の文がひかれている。この引用讃文はすべて親鸞の自筆であり、正信偈の終りには、愚禿親鸞八十三歳と自筆署名されている。

右引用の浄土論では往生浄土の道は信心の道であることが示され、大無量寿経ではその信心は如来の本源、とくに第十八願の他力廻向によることが示され、往勤偈では信心の道は実践的には念仏往生の道として示されるのであって、それが第十八願念仏往生の道であることが明かされている。つづいて釈迦指勸の文では、その往生浄土の道を生きるものは、横に五惡を截り「道」に昇ることが説かれている。もとよりこのことは本願力廻向なくしてはかなはぬことであって、人間凡夫の自性においては懈怠を否定することはできない。それ故に本願力廻向なくしては「易往而無人」である。

したがって、往生浄土の人生道中においては勤精進、努力自求之が自然の道理として教説はきびしいのである。

このような親鸞が自像にしるしたる讃文により、宗教（親鸞においては他力信心により念仏往生の道を生きること）に道徳（親鸞においては大無量寿経の教説において往生浄土の道中において五惡の如き粗悪な振舞のなきよう心得ること）は深く接しているのである。

経に道徳というのは必ずしも近代理性論的人間の学としての倫理学にいう道徳の意味とは全く同じとはいえないとは思うが、人間を「往生浄土の道を生死する念仏者」としてみるならば、大無量寿経によって真実の教えを聞いた親鸞においては、

宗教と道徳は心底において深く結び合っているのである。右の讃文は、この肖像にだけでなく親鸞の他の著作（教行信証、愚禿鈔、尊号真像銘文、一念多念文意、浄土文類聚鈔等）に広く引用されていることも注意されなければならない。