

"Japan and America" 誌にみる

日露開戦時の日米宗教事情

渡部正孝

週刊ポストの「教祖タカハン」、漫画アクションの「少年の国」、週刊SPA!の「霊能の秘儀」等々、宗教をテーマとした連載物が売れているという事実は、現今の読書傾向を物語ると同時に、一般化の理論立ては一先ず置くとしても、これらの読者層の何等かの宗教行動あるいは宗教に対する態度の反映であることだけは確かだ。即ちこれらは、情報の送り手である編集者あるいは著者による単なる仕掛ではなく、受け手の（選択的接触）との絶えざる応答の結果である。シリアルに出版されるものの記事には、時代意識が、送り手の認知能力の範囲であっても絶えず射影となって切り抜かれていることになる。

日本プロテスタント史において、「上毛教会月報」と柏木義円の新たな掘り起こしという例があるように（武田「思想」1954.12—1955.1）、筆者も、出版人、製薬事業家、政治家、また教育家であった星一（ほし・はじめ、一八七三—一九五一）の宗教意識をかねてから探っているなかで、彼がニューヨークで出版した英文月刊誌「Japan and America」（以下JA誌と

略）の内容は、星自身のその後の宗教意識と経済倫理に深い関連を認めるばかりでなく、当時の日米間の時代的な宗教意識を見事に反映していることを今回見いだした。

JA誌の刊行期間は、二十世紀の黎明一九〇一年の夏から一九〇三年の暮、即ち日露開戦の直前までであるが、廃刊となった直接の原因は戦争ではなく、出版論的判断から経営の不振に起因することがわかる。現存のJA誌は、不完全なものも含めて全北米で七機関が所蔵するものと我が国では東京大学附属図書館にあるE・モリス博士旧蔵書の一組がある。東大蔵書も欠号は多いが、その全ての言事九四二件を対象とした。記事内容や広告から判断する限り、読者は上流知識者層であり、印刷技術は当時の最良のもので、日本の技術をはるかに凌いでいる。

更に宗教関連記事七六件を抽出した。そのうち五七％はキリスト教関係、仏教一三％、神道九％、残りの二一％はその他の諸教と比較宗教的記事である。詳しい結果は図と表にまとめたが、この結果と同時代の比較資料となりうる「Readers' Guide to Periodical Literature, 1900—1904」の対比は面白い。

これは、当時の有力な六七の逐次刊行物を対象として一九〇五年に出版された記事索引である。このBuddhismの項目には、三四件の記事を見いだすが、またZenの項目はない。JA誌にしばしば本願寺派を見いだすものの禅仏教を認めなかったことと呼応している。JA誌に仏教学徒「Suzuki」なる者の記事がある。しかし、これが当時在米の鈴木貞太郎大拙であったとしても記事に禅との関連はない。一八九八年、シカゴ万博に際

しつゝ「The World's Parliament of Religions」への参加の後だが、禅に限らず日本仏教の知名度はまだ低い。逆に「J A誌」に再三登場した新渡戸稲造は「Readers' Guide」では項目がなく、「Outlook」誌に掲載された夫人のメアリーが一件あるのみだ。ここに、新渡戸によせる星の先有傾向をみてい。

星は「S. Tatsu Tamura」なる青年の手になる「哲学館の中国事件、帝大の久米事件、一高の内村事件を題材にした、日本の文部省への批判と米国社会への賛美に溢れた論文を掲載した。この人物は、筆者が、米国に現存する資料から、青山学院を一八九六年に卒業した田村哲であると確認したが、詳細は不明。

J A誌に特徴的な博覧会の記事は見逃せない。一九〇三年大阪博覧会、一九〇四年のセントルイス万国博覧会について四〇件の記事がある。中に農商務省商工局長木内重四郎の写真が2枚ある。岩崎弥太郎を岳父とするこの人物は、博覧会で星に、皇太子の教育は新渡戸のような国際人に任すべきだと大胆に語ったとされる(星「日本の哲学」1949, p.219)。

J A誌の博覧会と米国社会は、永井荷風「あめりか物語」、片山潜「わが回想」をも現実のものとして理解させる根拠を提供し、この年米国旅行で「近代の現実」にふれたM・ウーバーの見たものをも再現してくれるだろう。「commercial spirit of the age」(「J A誌」「New York Sun」誌)はまろしくユーラスであったことと、これは筆者の造語であるが、『博覧主義』が宗教意識においても後の多元的価値観の源であったことを示

唆した。雑誌はまろしく、倉 (magazine) であり、旅日記 (journal)。掘り起こす立場にもよるが、宗教人の意識、また宗教書だけには還元しえない、生活の場、社会の中での宗教が見えてくる。

都市の葬墓制について

本 林 靖 久

一般に、葬制とは死者を墓に送る儀礼であり、墓制とは墓に死者の遺骸または靈魂を安置して祀る儀礼をいう。しかし、これらは一連の宗教儀礼なので合せて葬墓制と呼ばれている。このような葬墓制において重要な意味をもつ墓を巡る習俗を、今日の京都(京都市域)という伝統的な宗教都市の場合を取り上げ、その特徴的な諸側面を指摘し、これからの都市における葬墓制のあり方を考える手がかりを模索してみたい。

特に、近年は寺院の本山が集中する京都に墓を持つ人が増えている。その多くが本山のマンション式納骨を納める人である。

こうした「納骨堂」は、二十年前に全国で六千五百カ所だったものが現在は一万カ所以上に増加している。本来、法律(墓地埋葬法)では墓石のある「墓地」とは区別されているが、通例では墓の一形態として受け止められている。

納骨堂が増えた大きな理由は、墓を購入しようとしても墓地

が不足しているためである。しかし、京都の場合には、生まれ故郷や居住地に墓地を持ちながらも、宗祖のお骨を納めたそばに遺骨を安置したいという首都圏や地方の信者の信仰に支えられていることが大きな要因となっている。いずれにせよ、ここに見られるのは墓が骨を保存する場所となっている点である。

その一方で、京都市域には墓を持たない伝統的な家も多いのである。その理由は、経済的な問題ではなく、宗教的な要因が大きいと言える。例えば、真宗寺院（東西本願寺派）を手次とする門徒のなかには、火葬場（斎場）で取骨された遺骨をある期間までは仏壇に置きながらも、その後、すべて本山（本廟・祖廟）に納骨し、墓地や納骨堂を持たないのである。つまり一度遺骨を本山に納めてしまえば、その時点で骨との関係は消滅してしまうのである。しかし、そこには納骨された本山が門徒のなかで集合墓として意識され、益や彼岸の参詣が行われるのである。

このことを歴史的に見れば、『參州一向宗乱記』（作者不明）には、「一向宗の風習は、（中略）不可思議光如来御はからい也と解して、墳墓を築く事をせず、其寺を先祖の廟堂として、雑行雑修の心を打捨て、一心一向に、身命を阿弥陀如来に抛の宗門也」とあり、門徒の慣習は墓を持つことをせず所属する寺・道場を先祖の墓と考えていたことがわかる。また、『叢林集』（一六九八）巻七においても、「今田舎ノ諸宗の人骸ヲ埋テ土ヲカキアゲタル体是ナルベシ、サレハ仏法世法共ニ万民共ニ塚ヲ設ル義マツ勿論也、然トモ当流ハ皆火葬ニテ捨骨を御本廟ニ許

入レ給上ハ別ニ人々ノ塚アルヘキニヤウモ無シ」として、當時の門徒は、死者を火葬にして骨を本山に納骨しているの、墓（塚）を持つ必要がなかったことが記載されている。

このような宗教的、歴史的背景のもとで、京都市域には何世代も住居しながら、現在にいたるまで墓を持たない門徒も多いのである。また、真宗門徒に限らず他宗派の檀家においても同様に墓を持たない場合が見られるのである。そこには遺骨を重視しない態度が認められるのである。

この点については中世における京都の葬制（死体遺棄制）との関係にまで遡って検討して見る必要があると思われるが、現在の京都市の斎場における取骨をみた場合にもその九割までが一部の遺骨しか持ち帰らず、残りの多くの骨が火葬場に置かれ、遺骨に対する尊重觀念の希薄なことが指摘できるのである。そのことと、各宗派に対する人々の篤信性によって、本山（手次寺）に「集合墓」があればあえて家の墓を必要としなくてもよかったと言えるのである。

しかし、今日の墓ブームに見られるように、京都市域においても「家墓」を持つ傾向が顕著になるなかで、本山や手次寺が進んでマンション式納骨堂を分譲することになる。そこには、従来の寺院（手次寺・本山）と家（信者）との種々の関係を遺骨を媒介にして、家は「骨を受け取る」ことで先祖の供養と来世の安住を確信し、寺院は「骨を受け取る」ことで各家の寺院に対する共属・帰属意識を高め、経済的基盤を確立しているのがある。つまり、葬墓制の観点からみる京都市域という都市社会

は、京都の人たち（檀家・門徒）と寺院（手次寺・本山）との関係が一つの自己完結（閉鎖）的で固定（安定）したものととして保持されている側面をみるることができるのである。

民俗宗教にみる御鋏

——三河・信濃・遠江国境地域の事例を中心に——

脊 古 真 哉

現在の愛知県、静岡県長野県の県境地域である三河・信濃・遠江国境地域には多くの芸能をともなった民俗宗教の事例が伝承されており、幾多の調査・研究が行われてきている。この地域には民俗宗教の事例として、広く知られた花祭りを代表とする多くの霜月の祭り、新年の予祝儀礼である田楽・おこないの類、今回取り上げる近世における伊勢信仰の影響を伝える御鋏祭り、近年注目されて来たこれも予祝儀礼と考えられるしかうちなどの神事芸能が濃密に伝承されている。これらの民俗宗教の事例は多くの民俗事象と同じくその成立と展開は明確でないものがほとんどである。今回、これらの中で比較的この地域への流入の時期などを明らかにし得る御鋏祭りを取り上げて、近世に流行した御鋏の祭祀のこの地域への影響、特にしかうち行事にみられる鋏型との関係を考察してみたい。

三・信・遠国境地域の集落には多くの御鋏を合祀する神社があるが、現在でも年中行事として春に御鋏祭りが行なわれてい

る例は長野県下伊那郡阿南町日吉、愛知県南設楽郡設楽町桑平の事例が代表的なものである。この二つの事例を中心にこの地域の御鋏祭りを見みると次の二点に気付く。一点は他の地域の御鋏祭りと同様に、また、すでに近世の御鋏様の流行の際にもその傾向が見られたように、農耕特に稲作にかかわる春の予祝儀礼的な行事であるということである。もう一点はしかうちの行なわれている集落では御鋏祭りは行なわれていないということである。しかうちの伝承されてきた集落においても、御鋏の勧請は幾例も知られるが、独立した御鋏祭りというものは現在行なわれていない。

次にしかうち伝承集落と御鋏の関係について南設楽郡鳳来町恩原の白鳥神社の事例を手掛かりとしてみてみたい。この神社では現在では三月二〇日に近い日曜日に行なわれている春祭の一部としてしかうちが実施されている。境内社の御鋏社の祠には大麻と木製の鋏型が納められており、大麻には御師足代左衛門の銘がある。この御師足代左衛門は山田宮後町の足代弘世家が近世に相続していた銘で、この御師足代氏についてはこの地域の他の史料にも名が見え、足代氏の大麻配布先（檀那）である設楽郡の内四十四箇村というのはいま問題にしている三・信・遠国境地域の愛知県側の多くの部分をカヴァーするものと考えられる。この恩原白鳥神社にはさらに御鋏神が村送りに送られて行く状況が子細に記されている勧請札が残されている。

以上見てきたように近世中期にこの地域に伝えられた御鋏の祭祀は東海地方の他の地域と同様に集落の年中行事として定着

する場合があった。その場合にも集落の他の儀礼・信仰との結び付きが見られるが、しかうち伝承集落の場合には一連のしかうち行事の中に組み込まれるという形で受容されている。狩猟儀礼であり、諏訪信仰とも関連のあったしかうちに、何故御鋳神に由来する鋳型が取り入れられていったのであろうか。一つには模造獸を射つかうちも狩猟の予祝儀礼であり、御鋳祭りも同様に稲作を中心とする農耕の予祝儀礼であるという共通性を持っている。ともに豊饒を祈る儀礼であることから、一つの集落のなかで同時に実施されるようになっていったことが考えられよう。また、この地域の近世集落の基盤が、畑作か水田稲作かを問わず農耕に在ったことを認識しなければならぬ。このような状況の中、それ以前から行なわれていたしかうちに近世に御師の活動によって農業神としての信仰の増大する伊勢の外宮を背景に持つ御鋳神の信仰が習合化して、集落の予祝儀礼として新たな意義を持ったものとすることができる。

沖繩の位牌祭祀

平 敷 令 治

『救陽』によると、閩人三十六姓中の名門蔡氏の祠堂が創建されたのは一四七二年である。祠堂には先祖の神主のほかに観音菩薩も祀られていた。『蔡家家憲』(一七三六・四本堂家礼ともいう)では、『朱子家礼』の一節をひいて神主の作り方・牌

字の書き方を示し、また、高曾祖考四代の位牌祭祀を行なうことを定めている。三十六姓の間では『蔡家家憲』が家礼編纂のモデルとされ、同様に儒式の位牌祭祀をとりおこなうようになった。三十六姓の末裔には、今でも、位牌銘に戒名を用いず、姓名・官職名・府君と記す習俗がある。

他方、王家や琉球王府官人層には、十五世紀なかばから仏式位牌祭祀が受容されていた。一四五二年から国王による臨濟寺院の建立があいつぎ、一四九二年には琉球臨濟宗の本山「円覚寺」が建立されている。当初から円覚寺・天王寺・天界寺は第二尚王統の宗廟とみなされていた。十六世紀中に建立されたことの確な広徳寺・伍徳院・潮音寺・建善寺は有力な一族の菩提寺であった。琉球王朝は、臨濟寺を菩提所、真言寺を祈願所、と区別していた。幕藩体制下での檀家制度の成立とは逆に、王家の菩提寺以外の菩提寺は許されず、十七世紀末までに位牌はそれぞれ自宅に引きとられた。

臨濟僧が戒名をつけて引導をわたり、年忌のたびに死者を供養する仏式位牌祭祀は、王府上級官人層にあっては室町末期には受容されていたのである。『球陽』の編者は英祖王統の菩提寺が極楽寺、第一尚王統の菩提寺が慈恩寺・万寿寺と推定しているが、史料の上で寺院における位牌祭祀が確められるのは一四五八年以後である聞得大君を頂点にいたく上級女神官の場合、正月・七月には王家の前出の三菩提寺に詣でて王家の位牌の前で焼香することが義務づけられていた。女神官といえども、死ぬと臨濟僧が戒名をつけ、その年忌には臨濟僧が招かれ

た。十五世紀なかばに始まる臨濟寺院の建立は、王権の守護・国土安穩とならんで先祖の供養(位牌祭祀)を目的とするものであった。十八世紀初めには三菩提寺の方文中央に位牌が安置されるに至った。

三十六姓の家憲や日記によれば、十八世紀以降、祭壇に神主と神仏が合祀されていた。時祭に神主の前で観音経を誦むことを定めた一族もあった。儒式の四代祖を祀る習俗はすでに失なわれた。仏式の位牌祭祀が大勢を占めるようになったのであるが、昭穆の觀念は仏式にもとりいれられ、王廟の位牌はすべて昭穆の順に配列された。首里・那覇の一門宗家はもとより地方の名家でも、昭穆は意識され、位牌の配列に留意している。

儒式であれ仏式であれもともと位牌は單記式(一死者につき一位牌)であったが、十八世紀初め王家の菩提寺の位牌は、複記式に改められた。この種の位牌は、硯屏・屏位・屏主などと呼ばれる。まだ断定はできないが、漢族に類例があり、沖繩でこれを「唐位牌」とも呼んだことから、中国大陸の風になっただ可能性がある。今日に至るまで位牌の主流は硯屏であり、世代の深い旧家の硯屏には百枚の位牌札をセットした例がある。墓や骨蔵器と同じく、硯屏の形態には宮殿や寺堂を模したものが多い。やはり、「他界の家」が象徴されている。個々の位牌札を昭穆に従って配列し、下段に妻の位牌札を置く硯屏に、沖繩における位牌祭祀の変容過程が如実に反映されているといえよう。硯屏はまさしく門中制の確立過程で普及したのである。

中国浙江省の葬送儀礼

—— 箬山鎮の事例を中心として ——

安達義弘

筆者は前に、中国浙江省の斯宅郷という一村落地域における葬送儀礼を取り上げ、そこでの葬送儀礼においては死者の子供を中心とした子孫たちが中心的な役割を演じ、儀礼の過程において子孫たちに課せられた役割の内容は、儒教的な「孝」の觀念にそった孝行子として振る舞うという一連の行為によって構成されており、儒教的因子が温存されていることを明らかにした。そして、その理由を、葬送儀礼の内容全体が儒教的觀念に基づいた一連の行為によって、構成されていて儒教的因子を排除すれば葬送儀礼そのものが成立しえないからであるとした。ここでは、浙江省南部海岸地域の漢族社会の葬送儀礼の実態を概観しつつ、そこにも儒教的な「孝」の觀念に基づいた諸行為が観察されることを明らかにするとともに、それらの儒教的諸行為が当事者である子孫の成財、幸福、子孫繁栄とも関連づけられているという側面を明らかにする。

調査地は、中国浙江省台州地区温嶺県箬山鎮である。浙江省東南端の東シナ海に面した半島の突端に位置している。その緯度は、日本でいえば奄美群島加計呂麻島のそれとほぼ等しい。山が海岸に迫っているために平地が殆どなく、山の斜面に民家

が密集している状態である。一九九〇年一〇月の調査時現在で、人口一三、七一五人、家族数約三、五〇〇家族であるが、その大半は福建省惠安地域からの移民、いわゆる閩南系漁民で、三〇〇年ほど前に福建省から祖先が移住してきたという伝承が人々のあいだに受け継がれている。生業は漁業とその関連業種が中心である。農業で生計を立てている者は一人もいない。この鎮には水道が通っていない。テレビ、冷蔵庫、洗濯機などの電化製品は一般家庭にはまだ充分定着しているとは言いがたいが、最近では結婚に際して、テレビ、ラジカセ、ビデオ、扇風機などの電化製品を一通り揃える傾向が出てきている。

この地域においては、ほぼこの一〇年間で宗教が急速に復活してきている様子が伺える。ここでの宗教事情は次のように整理できる。第一に、一九七八年に宗教の自由が保証されるようになった直後から宗教施設の復興が開始され、ほぼ一〇年間で文化大革命以前にあったすべての宗教施設の復興が行われた。道教的廟七、仏教的寺院二、およびキリスト教教堂二である。第二に、葬送儀礼や年忌供養に関わる職能者のみならず、占師や靈媒者などまでも存在し、実際に地域住民によって利用されている。第三に、宗教活動に関しては、寺廟では毎月一日、一五日、の定期的な行事や神仏の誕生日などを中心とした行事が整備されてきており、杭州市の靈隱寺や舟山列島の普陀落寺など各地の聖地への集団巡礼も行われるようになってきている。キリスト教では日曜日毎の礼拝に加え、キリストの聖誕祭、あ

るいは正月や夏期の培靈会などが行われている、第四に、宗教生活に関しては、篤信の老人を中心として、信教の自由が保証されるようになって以来、精進料理だけの食生活を続けている人々も多い。

温嶺県箬山鎮の葬送儀礼に関して結論だけを述べると次のようである。中国大陸は文化大革命によって儒教的な諸因子が徹底した排斥を受けたにも関わらず、この事例においても、葬送儀礼は儒教的な「孝」の觀念に基づいた一連の行為によって構成されていることが明らかである。すなわち、葬送儀礼全般にわたって中心的な役割を演じ、喪装や禁忌事項に関して細かい規定に従うのは死者の子供を中心とした子孫とその配偶者である。死者の子孫とその配偶者が、死者のための布団、棺、墓などを用意し、また湯濯、守夜、納棺、送葬、火、出棺の儀礼、擦墓や草包金などの墓地での儀礼において儒教的な「孝」の觀念に基づいた儀礼を行うのである。子供を持たないで死んだ場合などは、実質的には死者の父母が葬式を行っていても、形式的には死者の甥や姪などの下位世代の者が行っているという形をとる。一方、死者の上位世代は、たとえ死者の父母であっても、基本的には葬儀に関わることはないし、喪装や禁忌事項に関する規定もない。死者の同世代の者や配偶者も可能であれば葬儀には関わらないほうがよいとされている。

ところで、葬送の一連の儀礼が子孫たちの成財、招福、子孫繁栄などと関連つけて説明されたり、行われたりしている姿も観察される。たとえば、納棺の際に吊棺布を早く抜き取った者

がお金持ちになり、また、死者の頭の向きによっても長男あるいは次男以下の息子がお金持ちになると説明される。墓地での「点紅」の儀礼において「和尚」は「子孫興旺一点紅」という言葉を唱えて子孫繁栄を示唆し、「草包金」の儀礼でも先に行ったものがお金持ちになると説明される。さらに、墓の土を持ち帰るとき死者の息子によって「泥土変黄金」と唱えられ、家の繁栄と関連づけて説明され、墓から灯を灯して持ち帰る赤紙で覆った油灯や懐中電灯も家庭の幸福や成財と関連づけて説明される。このような説明様式は、前に発表した斯宅郷における葬送儀礼の場合も同様である。

すなわち、どちらの事例においても葬送儀礼は、死者の子孫による儒教的な「孝」の觀念に基づいた一連の行為によって構成されていて、それら一連の儀礼は死者を生の世界から死後の世界へ送るといふ目的に沿って遂行されるが、一方では、それらの儒教的行為が子孫に富、幸福、あるいは子孫繁栄をもたらすとされるのである。これに関して、儒教的思考そのものの中に、本質的に儒教的行為は富、幸福、あるいは子孫繁栄をもたらすという考え方があるのか、あるいは葬送儀礼（祖先祭祀）という特殊な状況の中で両者が結びついたものなのか、さらには儒教が一般社会へ浸透していく過程で両者が結合してくるのかは現時点ではわからない。今後の課題としたい。

東方典礼様式にみる

聖体祭儀の構造について

尾田泰彦

聖体祭儀の基本構造は聖書を中心とする部分と聖体と呼ばれるパンと葡萄酒にかかわる部分に分けることができる。本稿では特に東方教会の典礼様式からその構造の特質のついて考えてみたい。我々はキリスト教の儀礼を考える時には、キリスト教自身が独自の儀礼形態を作らずに、ユダヤ教の伝統的な形式を踏襲していることが理解できる。使徒行録において使徒たちは神殿において祈りをなし、また、別の場所、概ね信者の家に集い「パン裂き」と呼ばれる儀礼を行ってきたのは周知の事である。教会が制度化する一方で儀礼は確立されてきたのであるが、聖体祭儀が現在までの発展の中でどのように変化を遂げてきたのかを考えることによって聖体祭儀の構造に迫りたいと思うのである。

我々に与えられる資料から初期キリスト教の聖体祭儀を考える時にヒッポリトスの「使徒伝承」をあげねばならない。この記録はヒッポリトス及び彼が主教を勤めたローマの教会の近い人々のために個人的に編纂されていたものであって、ヒッポリトス自身はローマの習慣にしたがって編集したと考えられる。これによれば、ローマ教会の儀礼は聖体祭儀の他に聖職者と食

事をともにする「夜の祈禱の集い」が存在していることが判る。聖体祭儀とは異なるものであるが、儀礼上の特質を考へるならば、徹夜禱におけるリテアの形態と良く似ている。祈りの集いにおいて詩篇を読み、パンを祝福して食へることは、徹夜を行うための準備であるとする仮説が成り立つならば、教会の時課の祈りはすでに四世紀には成立していたと考へられる。

東方典礼の構造は初期において西方典礼と変わることはなかった。しかし、四世紀以後に特徴的な儀礼が表れる。それは奉獻礼儀である。奉獻礼儀はパン葡萄酒を用意するだけではなく、多くの聖人、生者、死者の記憶を行うことをその特徴としている。構造的にはキリストの誕生から公生活に入るまでを神話的モチーフとして再現している。だがこの儀礼は信者には閉ざされており公開されていない。しかしながら捧げるといふ行為自体は司祭の手を通して行われるのであるから公的な要素ではあるが会衆の介在しないこと自体は秘義的と考へられる。奉獻礼儀を聖体祭儀のすべてに先だつて行うことは東方典礼の特徴とも言えるのである。少なくともプロスフォラをもつて諸記憶を行う典礼様式は、ビザンツ典礼（ギリシアを含む）、ロシア典礼（ウクライナ典礼を含む）、メルキト典礼、ルテニア典礼である。西方典礼の中でもドミニコ会の典礼様式は奉獻の部をミサの前に行ったのである。元來奉獻礼儀は聖体祭儀の中心に、すなわち、ことばの典礼と感謝の典礼の間におかれていたものであった。マルー・H・Iによれば、六世紀には奉獻礼儀はさほど重要に考へられてはいなかった。しかし、五世紀から盛

んになる祈禱者名簿における記憶者の増加が奉獻礼儀を現在の様に確立させる遠因になっているとも考へられるのである。しかし、この問題については他の機会に譲りたいと思う。

東方典礼の構造の特質について検討するためには、東方と、西方の中間的位置にあって西方典礼の内にあつても独自性を持っているミラノ・アンブロジーオ典礼との比較が必要となる。この様式は、聖アンブロジーオスの名を冠させているが源泉はガリア典礼であり、リゲッティによれば、ガリア典礼は小アジア（エフェソ）の教会の典礼に由来することが証明されている。

これは、エウゼビウスの教会史のなかで聖イレネウスがリオンの教会の主教になったことから理解できる。多くのガリア典礼はローマ以外の地にあつたことは四一六年三月一九日付の教皇インノチェンティウス一世とグッピオのデチェンティウス司教との書簡から推察できる。しかしながら、この典礼様式は大教会の保護を持たなかつたためだけに消滅し、ローマ典礼に併合されていった。この併合は、おそらくカルロマーニユの頃であろう。聖ポニファチウスは教皇ザカリアスに宛ててミラノの教会はアクイレリアの総司教によつて保護されていたのであろう。ローマ皇帝の居住地でもあつたミラノは東方典礼の影響を大きく受けていたと考へることが出来る。構造自身が東方西方の中間的なものであるこの典礼がローマ典礼とビザンツ典礼の特質を明らかにしてくれると考へられるのであり、その独自の発達過程は今後の文献学の調査を待たねばならないと考へられる。

兵庫県関宮町葛畑の庚申信仰

窪 徳 忠

本年三月高野山大学日野西真定教授の案内と同町教委の厚意とよって、兵庫県東北部に位置する関宮町葛畑の庚申信仰について調べることができたので、その概略を報告する。

同地には高野山末真言旧般若院の附属とし建立された庚申堂がある。創建時は不明ながら、一七一九年建立と記した蛙般がある。現蔵されている点から推して、その頃の創建であろう。本尊は、一面六臂の青面金剛で、高さ約五〇センチ、一鬼を踏み、四鬼を従えているが、二侍童・二鶏は厨子の両扉内面に浮彫りされている。三猿は厨子前におかれ、大きさは三体共多少異なる。本尊頭髪上に三足の烏を画いた日輪を頂き、堂内に「牛王宝印」の板木、及び約四十種のおふだ類を所蔵する点と併せて、私は熊野修験系に属していたと判断する。堂内には、なお不動明王二体、青面金剛絵像（最近村人の寄附）、俱利迦羅不動図、三宝荒神図などが所蔵されている。三宝荒神図は、旧三宝荒神社の所蔵ながら、俱利迦羅不動図は、以前雨乞いの折同図をもって本尊に祈ったのち、全村民が奥の山中にある滝に到り、心経を誦えて雨を願ったというが、当初から堂内に備えられていたらしい。なお、本尊前の竿には多くのくくり猿が安産祈願の目的で下げられ、本尊右側の側壁には小川から拾って

きて穴をあけた多くの小石が紐で吊されている。耳のよく聞えるようにその願懸けである。

村人たちの伝えによれば、一九二〇（大正九）庚申年には、日隆寺住職がきて護禁供養を行なって角塔婆を造立し、隣接の芝居堂で農村歌舞伎を上演したといひ、一九八〇（昭和五五）庚申年には、同じく日隆寺住職（別人）が護摩供養を行なったが、その間村外からの人々を含めて参詣者たちは心経を誦誦し続け、法要後は一同で祝宴をひらいて青面金剛のおふだを配布した。そして、後日角塔婆を造立した由である。ただ、以前は庚申縁起を所有せず、近ごろ熱心な信者の努力によって他から庚申縁起を手写したが、それにも三年連続庚申待を行なった際に庚申供養塔を造立せよと記されていないために、庚申塔造立の習俗はない。また、庚申講もない。

昨今の庚申日毎の庚申待には、夜警順と同一順の当番二戸の人たちが昼頃から準備にかり、他の村人たちは夕刻入浴後、自宅で神棚に大盛りの飯を供えて庚申さまに家内安全を祈願し、大体午後八時頃から一戸から一乃至三人が庚申堂に参詣して、供物を供え、一九八〇年に日隆寺住職のつくった（但し『真言宗日用勤行集』に酷似する）「葛畑庚申待勤行次第」によって勤行する。ただ、大勢が同時に集った場合には、誦誦の上手な人を中心に行なう。勤行後は、堂の向って右隣りに建てられている、中央に囲炉裏を切った六畳間の籠り堂で当番の作った煮メなどを喰べつつ雑談し、午前零時を過ぎると牡丹餅一個を帰宅するが、更に御利益のほしい人々は鶏鳴まで籠る。

現在としては、全国的にみて誠に珍しい例である。けれども、葛畑の現戸数は四十九戸だから、全員が同時に籠り堂に坐ることは不可能で、かなりの人々が勤行後は帰宅するのではないかと思われる。出席者の性別は問わないが、庚申さんは死は嫌わず赤不浄を嫌うといわれているので、生理日の女性は欠席する。出産の場合は夫婦共遠慮するが、妊婦の出席は拒まない。一般に潔斎の意識は薄いが、中には先きの滝に打たれる熱心な人もある由である。

御利益は、家内安全、安産、虫除け、五穀豊饒、養蚕、不幸よけ、防火、治病、耳病治したが、その一方で失礼なことをすると、すぐ罰が当るとされている。タブーは同衾ぐらいで、夜業、洗濯などの禁はないが、「話は庚申の晩に」という言葉は伝えられている。なお、庚申さんの神仏の区別は殆ど意識されていない。

新宗教の社会倫理

——天理教と立正佼成会の社会福祉活動——

ロバート・キサラ

日本の新宗教の社会倫理に関して、明治維新前後の「世なおし」についての業績を除けば、その伝統的、反近代のおよび消極的な様子が強調されている。例えば、J・キタガワのように、それらの宗教を反近代的と断定し、伝統的な家族倫理や集

団に対しての忠誠という主張によって個人の尊厳に基づきいわゆる近代的な社会倫理が成り立たないと判断する人がいる。あるいは、病・貧困・精神的な孤独からの救済といった「現世利益」や教団の繁栄への追求によって外の社会についての関心が薄いという見解は一般社会に浸透しているであろう。あるいは、H・ハードエカーが指摘するように、個人の修養の重視によって社会改善への働きかけが無視されたり、積極的に否定されていることもしばしば主張されている。あるいは、「因縁説」によって現世での様々な問題の原因が個人の責任を越えた前世の行動や先祖の行動によるものとされ、それらの問題の社会的な次元の意識化を防止することになると思われる。

しかし、島薮進が指摘するように、新宗教の倫理に普遍的愛他主義という側面もしばしばみられる。その倫理的な思想によって困難な状況にある人のニーズが関心事になり、時には社会改革への積極的な姿勢が要求されていることもある。従って、社会福祉活動をその普遍的愛他主義を現す対象とし、その福祉活動を通して新宗教の社会倫理を再検討することに価値があるように思われる。

新宗教の中で、天理教と立正佼成会の福祉活動がもっとも目立つと思われる。天理教は一九一〇年から独自の福祉施設を持つようになり、一九八九年現在計一一七の福祉施設を運営している。更に、一九八二年からこの教団はケニヤで援助活動を開始し、国境を越えて愛他主義の実践を行っている。立正佼成会は独自の施設より地域社会の福祉施設の奉仕者の養成や国際援助

活動に力を入れている。この研究ではこの両教団に焦点を置き、その活動に携わっている両教団の信者計三〇人（各々の教団から一五人ずつ）のインタビューを取った。インタビューで彼らの入信動機および活動を支える倫理を探ることによって、新宗教を信仰している人の個人的な信仰構造の中に普遍的愛他主義がどの様な位置を占めるか、彼らは実際にどの様な社会倫理を持っているかを問うてみた。更に、布教活動を対象とすることによって、個人の精神的な救済という本来の宗教的な活動と福祉活動との関係がどの様なものになっているかを検討してみた。最後に、個人の不幸や困難などの問題を個人の倫理的な欠如、あるいは個人の宿命として押し付けるような「因縁」の觀念が両教団の信仰構造にみられるので、被調査者がその觀念をどう捉えるのか、個人の問題の原因をどう説明するのかもインタビューの中で問うてみた。

両教団の教義や福祉活動を比較すれば、村社会の「助け合い」を反映している天理教の普遍的愛他主義に対して立正佼成会は仏教の慈悲や菩薩行を説き、ある程度の近代的な社会構造意識を取り入れていることが指摘できる。更に、両教団の普遍的愛他主義や福祉活動に外の社会からの影響と同時に宗教的な伝統とその内的な動機がみられる。

南部ポーランドの民俗劇と聖体祭

——ライコニック行事の重層的性格——

杉井純 一

南部ポーランドの古都、クラクフでは毎年、聖体祭の翌週の木曜日に、ライコニック (Tajkonik) と呼ばれる行事が行われる。この行事は木製の馬に乗った「タートル人」が旧市街を練り歩くもので、彼は顔を浅黒く塗り、手には鎧牙を持っている。行進はクラクフの郊外、ジビエルジュニエツツのノルベルテイン修道院から始まり、旧市街の中央広場まで四時間ほどかけて進む。行進の途中、彼は手に持った鎧牙で人々の肩をたたき、修道院中庭や旧市街の入り口、中央広場では独特な踊りを人々に披露する。

この行事は一三世紀末頃に起こったタートル人のクラクフ襲撃にちなんで始められたと伝えられ、今もそのように語られている。しかしながら、この伝説とライコニック行事の関連を巡っては諸説があり、未だ定説と言えないものはないというのが実情である。

ライコニックの起源論争は、作家マイエラノホスキの「タートルの侵入」起源説が一九世紀中頃まで主流を占めていたが、その後これは歴史家グラボフスキらによって否定され、以前から存在した「子馬の行進」とライコニックとは別物であると指

摘されたのである。こうして、ライコニックの起源を巡る論争は、やがてその原型となった「子馬の行進(ジビエルジニエツツの子馬)」の起源が主題となっていた。

「ジビエルジニエツツの子馬」の行進については、それが中世の神秘劇やギルドの劇に関係したものであるという指摘がなされた。劇作家レプシーによればそれは、東方からの三博士の来訪と関連した神秘劇の一部であり、プウォチコビエの信徒団が尼僧たちの要請により演じたのだという。また、歴史家グロデツキもそれが聖体祭の劇に由来するものであり、たまたまプウォチコビエのリーダーの家がジビエルジニエツツにあったことから、その行き帰りがギルドの劇の一つの特徴になったのだとしている。そして、一九世紀初めのギルドの解散に伴い、行事の本来の起源が忘れ去られ、その後復活した際にタタールの伝説が付け加えられたのだという。

もっとも、演劇史の権威ウィッカムが述べているように、聖体劇を初めとする中世の祝祭は、原始的信仰の一面を表すものであり、四季の祝祭をキリスト教教会暦の中へと組み入れたものであった。したがって、そこにならかの古代的・民俗的要素を指摘することもできよう。民族学者ガベウエックによれば、聖霊降臨祭や聖体祭の馬にまつわる慣習は、春の到来を歓迎する祭礼にはかならないという。復活祭に現れる〈翁〉や聖霊降臨祭の王様といった「異人」はいずれも春の到来を告げる神々にはかならず、したがってライコニックの仮装もまたそうした来訪神信仰の変形とみることができる。また、古代史家ヴ

イスビアンスキはそれが古代西スラブ人の主神スヴェントヴィクトの仮の姿であり、それは赤い色によって象徴され、白い馬に乗った姿をしていると述べている。

このようにライコニック行事は古代的、民俗的信仰をその原型としながらも、中世においてはキリスト教暦に組み込まれてギルドの聖体劇となり、その後タタールの伝説が新たに付与されて完成したと言えよう。それは同時に古代的な「来訪神信仰」が次第に都市の祝祭へと変容し、都市住民が外部の敵対勢力に対して結束するイベントへと再生していくプロセスでもあったと思われる。

バタック族の祖先崇拜

山本春樹

研究対象地であるトバ・バタック地方(スマトラ島北部)は今日、住民の九十パーセントがクリスチャンというキリスト教圏(プロテスタント)である。これは一八六一年に始まる伝道活動の結果であるが、この伝道の過程で「異教」の排除が強く進められ、外見上キリスト教一色となっているといつてよい。その中であつて、唯一、非キリスト教的なもので、かつ眼につくものがある。これが本発表で扱うトゥグである。

元來記念碑を意味するこのトゥグは一九五〇・六〇年代に盛んにつくられ、七〇年代に下火になったものの八〇年代に再び

多くつくられるようになった。形態はまちまちで規模も大小さまざまだが、祖先の遺骨を納める施設という点で共通している。

人は死後ベグとよばれる存在となるが、子孫が栄え、かつこの子孫から大いに崇拜されることにより、ベグは単なるベグからより大きな力をもつスマゴットへと昇格する。祖先のベグを崇拜しこれをスマゴットへと祭り上げるとは子孫の義務であり、また自らに大きな利益をもたらすこともある。自分達の祖先がスマゴットになったことの証しを立て、その力をたたえ、自分達との系譜上の結びつきを確認するために建立するものがトゥグである。従って、トゥグの建立はパタック族の祖先崇拜のあらわれであるといつてよい。この祖先崇拜は古来からのものといつてよく、トゥグ建立はその現代版といふべきものである。

スマゴットとなった祖先とその子孫の間の結びつきを象徴的に示すものがトゥグであるとしたら、この結びつきをより具体的に目に見える形で表わすものがシャマニスティックな現象である。トゥグへの納骨儀礼にはこのような現象が生じることが多い。スマゴットとして祭られる人物(多くの場合親族集団の始祖)が誰かに憑依してあらわれ、昔日の偉大さを再現してみせる形でこの現象が生じることが多い。

このように古くから伝わり、シャマニスティックな要素をもつ祖先崇拜に対し、キリスト教の側はいかなる態度をとってきたのかといえ、当然、それは抑圧的・規制的なものであつ

た。祖先への供儀を併わないことを条件としてのみ承認するなどして「異教」的要素の排除が一貫して試みられ、死者の靈魂が生者に恵みを与える力をもつなどという観念は反聖書的であるとの教化活動が行われ、さらにはトゥグ建立撲滅のキャンペーンが教会側により行われてきた。

このような教会の一貫した姿勢にもかかわらずトゥグ建立はおとろえず、「異教」的要素もなくなる気配を示さない。と同時に見逃してはならないのは、トゥグを建てて人々、つまり祖先崇拜に積極的意義を見出している人々も、教会と全面的に対決しつづこれを行つて行つていない、という点である。このことは、トゥグ建立の理由として、旧約のモーゼの十戒中の第五戒、つまり「汝の父と母を敬え」の教えを実行するために建立するのだというのがよくあげられることに示されている。その他、親族の結びつきを強化し系譜を確認するためであるとか、祖先の偉業を記念するためといった理由づけには、祖先「崇拜」的性質を前面に出さないようにしようという配慮が感じられるのである。

このようなトゥグ建立に示されるようにパタックの祖先崇拜が近時さかんになってきた理由をどこに求めるべきかは、さらに検討を要する問題であるが、ともかく、トゥグ建立という現象には、キリスト教という外来宗教と伝来の宗教が今なおしのぎをけずつており、両者の確執がなお続いていることが示されているのである。

柱松行事の諸相について Ⅲ

竹内堅丈

本年度は、淡路島の津名郡鮎原栢野（かやの）の「柱松明」。愛媛県八幡浜市五反田の「柱松まつり」を中心にとりあげた。

現在、伝承されている栢野の「柱松明」は八月一六日に村内の薬師堂の境内で行なわれる。昼間に芯になる竹、木がそれぞれ数本用意され、高さ約一〇メートル余り。そのまわりに木柴、麦わらなどを裂いた竹の輪で柱巻きにした筒状の柱松を起し、それに藁木の柴約百束、麦わら五〇束をくくりつけ直径二メートル程にする。陽が暮れると、村内の地藏寺（真言宗）の住職一人が薬師堂での読経を始める。読経が終ると、午前中に太陽からレンズを使って採光した「種火」（法要が終るまで供えられている）を長い竹竿の先に藁一把をくくりつけた「火つけ竿」に、僧侶がつけ、その火つけ竿で柱松に点火される。そして、燃え盛る柱松明に向って、また読経されるのである。この栢野に伝承されている柱松行事は「味地草」（天保一〇年）などの文献にもみられる。その中の薬師堂に関する文中の柱松行事を説している部分を見ると次のように書かれている。「當座に柴燈といえる修行あり。里俗これを柱巻と稱す。當洲無比の異法にして毎年七月一六日夜堂の南広場で：中略：夕陽の頃より小山田村西行寺宇谷村龍雜寺及當村地藏寺の住職集りて読経

す。時に農夫等長き竹竿の尖藁木一把を括り、これに火を点じて柱巻の尖に点す。漸く燃え出れば余火八方に散乱して実に見事なり田圃竹藪等に触るども昔より怪我あることなし。奇異というべし、これ上古よりの遺法にして里民之を柴燈修行と稱す。」また鮎原村誌には栢野の柱松の項に「境内広く往古より盆一六日には、日本三所の修行と稱する珍しき供養あり、近郷は元より遠きは北淡、三原方面より男女多く参集して、この燈火を頂き火口（ほくち）にうつして持ち帰り自家仏前に点燈す。」と紹介しており、一般の人々には盆の期間の行事でもあり盆魂の供養として解されているようである。そして先記の「味地草」には「山城名勝誌日、七月一五日於洛藤森ノ庭中一燈三立松事。」と付加えてある。

僧侶の法要があり、その火を柱松に点火する「柱松行事」として京都市右京区藤ノ木清涼寺に伝承されている「お松明式」があり、月遅れの涅槃会（三月一五日）に行なわれる。当日、法堂での涅槃会法要が終ると境内に立てられた七メートル余の、松の枯枝や藤づるなどで巧みにゆわき、漏斗型に組み立てた松明三基（早稲、中稲、晩稲にみたててある）に火をつけ、その燃え方によってその年の農作物の豊凶が占われるという行事である。この時、法要で使用した蠟燭の火を、火つけ竿に僧侶によって運ばれるのであり、松明の前で読経をあげるのである。先の栢野の柱松行事と同様に清涼寺の柱松は、他の地方の柱松行事と比較すると既成仏教寺院と僧侶の關係する度合いが強いといえる。つまり行事の次第の伝承がより正確に踏襲され

てきたといえる。

愛媛県八幡浜市五反田の「柱松」は数年前までは五反田河原で行なわれていたが、現在では市内の「王子の森公園」内で行なわれている。一〇数メートルの高さの柱を立て、その先にロート型の笠を仕掛けられ、九地区から選ばれた若者達が小松明を投げ上げて点火を競うものであり、笠の中には火花が入っており燃え散るようになっていく。この起源は、天正一三年（一五八五）に五反田で戦乱があり、天神山城が敵の攻撃をうけ風雲急を告げた際、九州（大分県）で修行中の行者金剛院は、その加勢に馳せ参じたが城兵が敵と誤って銃殺してしまった。ところが、この夜から大火事、疫病などの不吉、不幸が連続したので、金剛院の靈を慰めるために「柱松」を行ったことに始るといわれている。五反田の「柱松」は、京都市北部の北山周辺の「松上げ」や、その北に位置する福井県遠敷郡名田庄村の八月二三日から三四日に行なわれる一連の柱松行事と、高い柱の上部に笠をつけ下から小松明を投げ上げて点火するという形態は同一のものである。そして直接関与する者は頭屋の性格のものであったり、保存会の役員であったりしている。そのため、行事の外面的変化に関しては寛容であるように思える。

柱松行事の諸相について Ⅱ

佐藤悦成

柱松行事はその形態からの分類として大きく二系統に分けられる。

一、盆行事の一環として催行され、迎え火、ないしは送り火と称される仏教行事

一、吉凶占い、又は五穀豊穰を祈願する目的とされる神道行事

である。催行日時は多くの場合月遅れの盆といわれる八月中旬に集中し、夕刻から夜半にかけての行事であることは、上記二系統に共通した事柄でもある。

更に、両者に共通するのは、柱上に取り付けた笠に向かって、小松明を投げ上げる形態が多い点である。一番松明を投げた者は周囲から賞讃される競走の意識は、修験道における「験くらべ」へと連らなることを推察させる。投げ上げを、「火を打つ」と称する点も同様である。

また、着火の順位を争うものではない場合も、柱松自体の燃え方を複数本で比較するのも、概念としては験くらべとして観ることが可能であろう。

次に前者の場合は、仏教が民衆生活に関与することが展開の基本要件となる。とすれば、宗派でなく学派仏教の南都六宗は

その資格を喪い、平安仏教に至ってその端緒を見出すこととなる。

戦乱・疫病での死者を供養する「講会」の盛行は、民衆生活の中へ仏教儀礼を浸透させる契機となった。それ故、社会（村落）と仏法の結び付きであり、後の鎌倉新仏教のごとく、個人と仏法の関係でない点も特質といつてよいであろう。

後者については、火を用いる同類の儀礼である左義長が昼夜の儀礼であるのに対して、柱松が夜間の儀礼であり、御神燈から種火を採る点に注目すべき特徴がある。

人間生活にとって闇は恐しい存在であり、人間の世界ではなく物怪・悪霊の世界と考えられていた。それは逆に、明（陽）は喜ばしいことであり、闇と明の均衡こそ生活にとつても生産にとつても重要であることは、岩戸伝説にその起源を求めることが可能である。

昼夜の長さが順次変化してこそ四季の順当な推移があり、年穀の実はその基本としているのである。そして、悪霊等をただ排除するのではなく、祀り送ることによって災いを避けようとする浄化作用の概念が柱松儀礼に込められているといえる。その点からすれば、神道文化の上に仏教文化が被さり、その結果柱松行事の形態が生じたともいえる。

毎年生み出される新たな霊をいかに浄化するかという神の側の理念と、いかに成仏させるかという仏の側の理念の複合がここに観られる。この霊とは、新たな死者（新亡）や、耗作の労働力たる牛馬は勿論、耕すことにより不本意ながら殺して

しまった虫などもそこに含まれる。

仏教における盆行事が、毎年繰り返される点をもって、地獄から呼び出して、再び地獄へ送り返す概念は、人間の祖霊への観念として不適当といえ、それ故、盆行事は仏教の概念では説明できないと断ずる意見もある。この主張は、盆行事は新亡に重点があることと三界有縁無縁の万霊に向けられた儀礼であることが視野から欠落しており、その点からも背うことはできない。

その例として、三重県鳥羽松尾の柱松を挙げることもができる。墓地をその催行場所とし、新亡の供養を行なうことが主題となっている。また、山口県光市小周防の柱松も、「牛馬安全」の長旗を掲げて畜類供養をなすのである。

また、先に記した「験くらべ」の要素は、村の祭祀に修験者が大きな影響力を持つていたことも示している。京都北山地域と愛宕修験、静岡・山梨地域と富士修験、大分県久住地域と久住修験などはその顕著な例といえる。

修験者は、各村落の年中行事に関与しながら仏教と習合させ、それぞれに宗教的意義を与え、自らの修行形態も複合させることによつて柱松行事を發達させてきたともいえる。

新亡供養と死穢をはらう浄化思想、更に験くらべの重層構造を持った儀礼が柱松行事ということができる。

（科学研究費による成果の一部）

柱松行事についての一考察

成 河 峰 雄

柱松という火祭りについて、これまで柳田国男、和歌森太郎、堀一郎、宮家準氏などの研究がある。

柱松の研究方法として一、先ず前述先学の研究成果を検討するところから始める。二、その上で実地に各地の柱松行事を見てその現状をつぶさに知り、全体を眺めその異同を調査する。

三、さらに従前紹介されていない文献をできるだけ多く集め歴史の推移にも注意する。四、さらに柱松以外の火祭りとの関連性にも眼を投ずる。

という方向を考えてみた。

先学の研究成果を見よう。柳田国男氏が主に言おうとしたことは ①柱松は孟蘭盆を中心とした時期に行われ盆行事としての性格を持つ。②その目的は形態から見て、年占にある。和歌森太郎氏論考の最大の特徴は柱松は修験道の山伏があるいはその験競べのために行なったもの(戸隠、妙高山など)、あるいは神を迎え、憑りませ斎庭表示の柱としたもの(彦山)であると主張した点である。堀一郎氏は修験者が柱松に付けられた階段を上るのは天に上ることを象徴したと考えた。宮家準氏は堀氏の説を自らの著書で触れ堀氏の説を支持しているように思われる。

今回の現地調査は小浜市から京都に至る周山街道沿いの北から南に (一)福井県小浜市滝谷地区 (二)福井県遠敷郡名田庄村久坂地区(名田庄村は他に数ヶ所開催している) (三)京都市北区広河原(当地域も数ヶ所開催しているところがある) (四)京都市右京区嵯峨・清涼寺及び (五)兵庫県津名郡五色町栢野(淡路島) (周山街道沿いではないが、清涼寺と似た形状、点火方式を取る)の五ヶ所である。これらは全国数十箇所で行われている柱松のほんの一部に過ぎず、今の段階で結論的なことはいえない。ただ、今回の調査を通して、どのような点が柱松研究の重要な項目なのかがある程度把握できたので、それを次に上げる。

一 修験道との関連 ①柱先端の御弊 この御弊は神の依代、神座を指すものと見てよからう。和歌森太郎氏が例示する修験道の関与した柱松で、戸隠、小菅、粉河寺、彦山において御弊があり、殊に戸隠・彦山では打ち落とす。これによれば、修験道の関わる柱松では御弊が重要な要素をなしていることが知られる。従って、現今の柱松においても、御弊の有無に注意を払う必要がある。調査した範囲では久坂に見られた。②点火方式 修験道の関与した柱松は登柱点火方式(和歌森太郎氏の言葉)である。現今見られる柱松が果たして柳田氏の指摘する年占に由来すると見るか、験競べの影霊あるいは名残と見るべきか。こういった問題は推測・類推するしか道がないのかもしれないが、こういった観点から点火方式を見ることが肝要である。滝谷・久坂・広河原：投げ上げ。清涼寺・栢野：藁竿点火

方式。③柱の数 修験道の柱松のうち、験競べは二〜三基ある。滝谷・久坂・広河原…一基。清涼寺…三基。栢野…一基。
 二、開催時期 盆中心に行われているのはなぜか。柳田氏はこれをもって盆行事と見なした。滝谷・久坂・八月二三日。広河原…八月二四日。清涼寺…三月一五日（本来は旧暦の二月一五日の涅槃會）。栢野…八月一六日。

三、御神体 柱松に憑依すると見られる御神体が仏教の如来・菩薩のこともあれば、神社神祠に祭祀した神のこともある。滝谷…天満宮の御神体。久坂…愛宕社の御神体。広河原…観音菩薩。清涼寺…釈迦如来。栢野…薬師如来。

四、聖なる場所の観念（塩・神酒…久坂。注連縄・塩。広河原、直会（広河原）、その地域の靈魂観との関連など
 今後、このような点に注意しながら調査範囲を広げていき、柱松について、自分なりのまとめをしたいと考える。

『北部九州におけるシャーマンの職能者について』

福島邦夫

従来、沖縄や南西諸島及び東北地方のシャーマニズムについては数多くの研究者が注目し、調査が行なわれてきたが、それ以外の地域についての調査、研究は少ない。本報告は北部九州を中心に活動している「ホウニン」（「トウニン」・「ダイニン」

又は「物知り」「おかみさん」等とも）と呼ばれるシャーマンの職能者の宗教的性格・特徴について、(一)、その入巫前のライフヒストリー、(二)、入巫の契機となった体験と神がかりの体験、(三)、神霊との直接交流の仕方、(四)、祭神（もしくは守護神）(五)、災因と祈禱及び宗教活動について、現地調査にもつき考察したものである。

調査地点は長崎県の壱岐、生月、平戸、五島列島といった島嶼部、さらに松浦市を中心とした半島部、佐賀県伊万里市から唐津市にかけての半島部、福岡県福岡市周辺、長崎市、久留米市及び大川市周辺、さらに北九州、田川市周辺の各地区である。合計四七名に現在までのところ面接し、四〇名から回答を得た。なお、シャーマンの職能者の定義であるが、ここでは「通常の意識とは異なる精神状態で、神霊等の超自然的存在と直接交流ができる」と信じられ、その力を用いて一定の宗教的役割を果たしている人物」とし、トランス体験の真偽は問わないこととする。

まず、(一)、入巫前の体験としては、生まれながらに靈感が強かったということ述べる例が少なくないが、父や母がホウニンであり、亡の後を継いだという「世襲型」の例が意外に多いことが注目される。(四〇例中六例)

ホウニンは六〇代を超えた女性が多いが、(四〇名中三四名)病苦や主人との死別・離婚といった人生苦の後には神がかりの体験することが多い。

(二)、入巫の契機となった体験としては、自身の病気が多く

(四〇例中一六例)、次いで息子や娘といった家族の病気が多い。(四〇例中一〇例)。本人の病気の中にはあきらかに巫病と考えられるケースがあり、神仏の名が本人の口から出てそれをまつると回復し、ホウニンとなる召命型も見られるが、一般的には家族や本人の病気で修行に入り、神が降りるといったいわゆる修行型が多いようである。

(三)神仏との直接交流の体験としては、神仏の言葉が口をついて出る。(「コーハクに上る」という強いものから、胸に知らせがある、耳に聞こえる、目に見える、といったもの、あるいは体に感じる、手が上る、又は夢で知らせてくる等、様々な程度と様相がある。

(四)祭神(守護神)には稲荷をまつるタイプと不動や、弘法大師、観音といった仏教的な崇拜対象をまつるタイプの二種がある。両者を併せてまつる例が増えている。離島や半島の周辺部では稲荷をまつる者が多く、都市部には不動や観音等の仏教的な崇拜対象をまつる者が多い傾向が見られる。(五島列島は例外的に弘法大師の信仰が強い。)

(五)ホウニンの宗教活動は、神霊との直接交流により、占い(オミクジ)やオタズネ、病気の抜き等を行うことが主であるが、家バライや地鎮祭などを行うこともある。災因として考えられるものは「カゼ」と「サハリ」がある。カゼには「磯(海)カゼ」「死霊カゼ」「生霊カゼ」等の種類があり、病気の原因はこれらのカゼを負う(ことカゼがつくこと)と考えられている。一方、サハりはまつられていない神仏や先祖がさわる場合

で、水神のサハリがよく聞かれる。カゼは一過性のもので馱ったり、落したりすれば病気は直るが、サハリは「神上げ」「霊上げ」をして、神霊の言葉を聞き、オコトクケ(おわび)を述べ、供養することが必要となる。離島や半島の周辺部に比べて、都市部ではサハリが強調される傾向が強くなる。また先祖供養も都市部ほど強調される傾向がある。ほとんどのホウニンの説く、生霊(生霊風ともいい、他人のうらみをかうと悪くと言う)という観念はホウニンの宗教が共同体の中で人間関係の調整役を果たしていたという側面を表わしている。(なお本研究は平成元年度および平成三年度の文部省科学研究費の補助金の助成を受けた。)

スリランカ、カタラガマの祭

高橋 渉

ヒンドウ教の神スカンダは南インドのムルガン神と同じだと説かれるが、「遠い村」を意味する地名をそのまま神名に当てるスリランカのカタラガマ神は、ムルガンと同神とされる。ムルガンは妻テーワニ・アンマをインドに置いてセイロン島に渡り、森の民ウエツダ族に育てられた娘ワッリ・アンマを見初めて第二の妻とする。祭は、島の南部、カタラガマの地に祀られるカタラガマ神の堂社からその御神体のヤントラを納めた容器を象の背に載せ、境内の向こう側に建つワッリ・アンマの社

殿まで、夜一五日間往き来するエサラ月満月迄のペラヘラ行事である。祭には「火渡り」やカヴァデー・ダンスが行われる。

ムルガンと二人の妻の像を山車に乗せて練り歩く、南インドのヒンドゥー寺院に伝わる「パンダニ・ウタラム祭」や、スリランカのカタラガマ神が孔雀に乗る絵像、あるいはカタラガマに祀るテワニ・アンマの神殿を、南インド、ラーメッシュワラムのサーミが護持することなどの事柄は、明らかに南インド・セイロン、ヒンドゥー・仏教的、信仰複合の存在を示す。

一方、カタラガマの地には、カタラガマ神が棲んだと伝わる山や、ワッリ・アンマが住んだとされるセラ・カタラガマの神殿内地下洞窟などがあって、カタラガマ信仰に係る「セイロンの土着性」が、また明確に呈示されるのである。

この地にはモスタクヤキリ・ヴィハーラ仏教寺院があって、各宗教の信者が訪れる。伝承は、キリ・ヴィハーラの大塔が立つ位置は、釈尊が、三度目のセイロン来訪時に瞑想した場所だという。スリランカでは釈尊はこの国に三度来たと言われている。

祭はカブ・ラーラ以下一二名のテワカーラ・マンドーラーヤ組織を中心に準備され、執行される。祭事の日程は、すべてネカット・ラーラの「星占い」による。参拝者は、参道の店で、供物と線香を求め、マニック・ガンガ（「宝石の川」という意味の川）で沐浴し境内に入るのが常である。

夜、ペラヘラに備えて土地神にヤシの花と灯明を供え、また篝火を、ヴィシヌス、サマン、カタラガマ、ウイビーシヤナの四神に上げる。ヴィシヌス以外は「スリランカの神」である。

「火渡り」には老若男女が参加する。手にコホンポの小枝とコナツの実を持って「火」の上を駆け抜ける老婆、途中で立ち止まり、所作をして観衆を喜ばせる男など、さまざまで、シヨウの雰囲気もある。調査時五六歳の男性は、二八歳の時右膝の腫れをカタラガマ神に祈って快癒したが、その時の「願」に従って死ぬまで火渡りを続けるのだという。

背中など、六箇所に鉤を刺して綱をつけ、金属パイプで掬えた吊り台に背を天にして吊り下がるタミルの男は、昔、カタラガマ神が、カタラガマの山で病気になったとき、タミル人は助けてくれず、神の怒りを呼び、爾後は滅罪のために自ら身を痛めることになったという伝承に重なる。だからこれは、悟達への「行」ではないといわれる。

この行者、二二歳の男には、このとき、カタラガマ神が憑依したという。介添えのグルン・ナンセ（大師）は、取り次ぎ役になり、求める者に託宣を行い、聖灰を与えていた。

また、祭の各所でトランス状態の信者が見られた。

以上を祭の概要とするが、ここには、祭を行う社会がもつ下位集団を、顕在化させつつ統合する祭の機能¹⁾、祭のもつ非組織的複合的性格、伝承に支えられる習合信仰の形式、および、憑依やエクスタシー現象ないし観念が、それをシャマン化する文化的統制ならびに社会的裁可の過程を欠如させるときに、当事者をおわば「前シャマン」にとどめてしまいう事例²⁾等が見られる。

注

- (1)(2)(4) 『宮城学院女子大学研究論文集』七二・六七・四七号所収の拙稿参照。
 (3) 『論集』九号所収の拙稿参照。

スロヴェニア(ユーゴ北部)における

フランシスコ・ザヴィエル

巡礼地とその現状

河野 眞

フランシスコ・ザヴィエルはインドと日本へのキリスト教の布教者として著名であるが、その死から約一五〇年を経た十七、十八世紀の西ヨーロッパで広く崇敬をあつめ、一時期は流行と言ってもよいほどの盛況を呈したことはあまり知られていない。そのなかでもっとも大きな影響力を及ぼしたスロヴェニアのゴルニグラード(オーバーブルク)近郊ラドミリーユの教会堂の歴史と現状を簡単に紹介する。ただしザヴィエル研究の側面からではなく、ドイツ語圏の巡礼地研究の側からの報告である(従来も、これへの注目、教会史ではなく、宗教民俗学の側からなされてきた)。

スロヴェニアは、歴史的な区分で言えばクラインと低地シュタイアマルクから成り、十四世紀前半以来、隣接する高地シュ

タイアマルク、ケルンテン、トリエステと共に、いわゆる「内オーストリア」を構成し、グラーツを中心としたハプスブルク家の支配下に立ってきた。この地方は宗教改革の進展と共にプロテスタント教会が席巻したが、その事情は、「クラインの使徒」リュブリャーナ司教トーマスクレインが一六一六年七月二日付で教皇パウルス五世に宛てた書簡によっても知られる。

十六世紀の末期から太公カール二世(一五四〇—一九〇)と嗣子の太公フェルディナントの主導で反宗教改革がはじまり、一五七二年にはイエズス会がグラーツにおいて活動を開始した。その過程では、圧倒的なプロテスタント勢力を覆して再布教を図る上から、中世末以来表面化していた民衆信仰の組み込みなどがみられ、同様の条件にあったベーメンと共に、この地方は近世的な宗教習俗の震源地の様相を呈し、グラーツ周辺だけでなく、スロヴェニアの山間部でも著名な巡礼地が成立した(リュブナ、マリリア・ノイシュティフトなど)。このバロックの宗教運動の最後にあらわれて、全ヨーロッパ的な波及力を持ったのが、オーバーブルクのフランツ・クサーヴァー巡礼地である。

ここが宗教民俗学の分野で知られているのは、本格的な霊驗記(一七四一、五八年刊)が存在し、巡礼地の成立経緯や活動がうかがえることにもよる(ただし霊驗記の史料価値が注目されるようになったのはかなり新しい)。それによれば、崇敬は一七一一年に始まり、教会堂の建設を経て、一七四六年には年間の聖体拝領者が七万人という活況を呈して最盛期を迎え、そ

の間、約五〇〇件の奇跡の発現があった。しかしヨーゼフ帝の改革による修道会施設への圧迫が強まるなか、一七七三年のイエズス会の解散によって衰微し、一七八七年に財物没収と教会堂廃止の処置を受けた。これ以後はイエズス会の再開後も同会とは接続がなく、記録も断片的である。また崇敬をになつていたドイツ人農民は、一九一九年のユーゴ領への編入によって、この地を去つた。

発表者は、一九八九年にここを訪れる機会があり、靈驗記に特筆され、またその後の巡礼地研究でも言及されてきた聖者の奇跡などを描いた七点の大画額が現存することを知つた。また大理石の願像は、バロックの聖者像の一形式として、上川島での聖者の臨終をあらわしており、今日にいたるまでこの形姿によるザヴィエル像の源流となつた。日本でも描かれることがあるが、これはオーバーブルクの願像が念持画片として広く流布したことによる。

なおほるかに知名度は低い、南ドイツ・オーストリア・ユーゴ北辺には、他にもザヴィエル崇敬の名残が見受けられる。目下の関連では、グラーツ大聖堂のザヴィエルのカペレに、やはり臨終の形姿による浮彫がある。またドイツ人の言語島として知られてきたスロヴェニア南辺のゴツェヴニ（ゴットシェー）にも巡礼地があつたことが、民俗学の探録によつて知ることができる。これは山上の小堂にすぎないが、ここに因んで作られた念持画片は知られており、ゲオルク・シュライバー・コレクションにも入っている。

真如苑における靈能の継承

永井 美紀子

真如苑は伊藤真乘により開教された密教系の新宗教である。大般涅槃經を「如来常住・一切悉有仏性・闍提成仏」という特徴を持つとして所依の教典としている。教団の目的としては、「一人一人が自己に潜在する仏性を開發して、各自が涅槃・解脱の境地に達し、この世で常楽我淨、歡喜世界の實現をする」ことを掲げている。日常生活での信者の生活指針は、「教団への布施・お救け（布施）・ご奉仕（教団活動への手伝い）」の三つに励むことであり、それと共に善提心の向上を目指して接心修行を行うことが説かれている。

信者の修行形態の一つである接心修行とは、真如苑において「靈能」を持つとされる靈能者による個人指導である。信者は靈能者を通して日常生活態度や心掛けに対する助言を靈界から受け、それに沿つて自己を正していくとされる。この靈能者による指導がなされる接心修行は真如苑の持つ特色のひとつであり、靈能者の存在はこの教団において重要な意味を持っている。本報告では、靈能相承会座において靈能を継承（相承）したと認められた信者が書いた「靈能相承レポート」を通して、信者が真如苑における靈能の継承をどのように受け止めているのかを考察することをもって、真如苑研究の端緒とするものである。

る。

教義的には靈能は「涅槃の正法に則した神通変化を示す力」とされる。靈能者は「接心修行において一般信者と真如靈界を結ぶ媒介者（ミीडィアム）の役割を果たす」者で、あくまでも信者の心を写す鏡であり、靈界の意である靈言を伝える媒介者と規定され、特別な場所以外や独自に靈能力を行使することは戒められている。真如靈界とは、仏界と同意義に解釈され、天地の靈気が一体となつてゐる護法の神の世界から、靈能者であり幼くして亡くなった教主夫妻の長男次男を通して通じる世界だと説かれてゐる。信仰生活上における靈能は、まずは教団での教義上の地位であり、「大乘↓歡喜↓大歡喜↓靈能」と四段階の靈位が規定されている。またそれは、因縁切りと呼ばれる救済の手段に不可欠とされている。すなわち靈能者によつて信者の靈的な因縁が明らかにされ、その解消をもつて信者救済がなされるというわけである。そして靈能者とは経における神通変化の力を持つ者であると同時に、淨化された靈能を保持する人格者であると考えられている。

本報告で取り上げる「靈能相承レポート」は、靈能を相承したと認められた信者により会座当日或いは後日に教団事務局に提出されたものである。B5版の用紙に幾つかの質問が設定されており、信者はそれに沿つて自由回答を行っている。この度閲覧を許されたレポートの数は二二〇枚である。これらは、信者が靈能者になるとどのような觀念が生じるのか等を質問したもので、靈能者になることの意味を探る上での重要な資料であ

る。

レポート全体を検討すると、その内容には次の四つの類型が見出される。Ⅰ・今生かされていることへの感謝、Ⅱ・教主の後に続いて信仰の道に歩む自己の認識、Ⅲ・後輩靈能者育成への決意、Ⅳ・さらなる自己の靈位向上への邁進。この四つは、受動型Ⅰ能動型と自己志向Ⅰ関係志向という直交する二本の軸から成るものと考えられるが（Ⅰ…受動型×自己志向Ⅱ…受動型×関係志向Ⅲ…能動型×関係志向Ⅳ…能動型×自己志向）、そのうちとりわけ多く見出されたのはⅡの類型である。その理由としては、(1)真如苑の靈能者体系が教主を頂点として出来上がっており、教主は決して越えられないということ、(2)靈能者になるのは自己認識によるのではなく、あくまでも他者による承認を必要とするということ、(3)修行方法である接心自体が靈言を頂くという受動型と、媒介者である靈能者を通ずという関係志向を内包しているということ、(4)靈能は教団内での地位・役割と密接に絡んでおり、単なる個人的な能力に留まらないということ等の諸点を挙げるができる。

これまで靈能というと、超人間的・能動的・自己志向的なイメージ（典型的にはスーパーマンのイメージ）ばかりが描かれてきたらいろいろがあるが、上のように実際にはそれ以外のものも多々見出される。今後の研究にとっては、靈能なるものを個人的資質としてだけではなく、関係的事柄として捉えていくという視点が必要になるように思われる。

法医学から見た不浄観

惠 敏

不浄観は貧欲を対治する修行である。「声聞地」で主に応用されている不浄所縁（禪定の対象）は（内と外による）朽穢不浄といわれている。外による朽穢不浄（死体の腐敗変化）は、以下のように十七種類が述べられている。その内では、①青瘀・②膿爛・③変壊・④腫脹・⑤食噉・⑥変赤・⑦分散・⑧骨鎖・⑨鎖・⑩骨鎖は、世尊の教えである四段階の「擔怕路」(civāpathikā, 風葬地)の状態に合わせて説明されている(大30, 429biff)。その世尊の教えとは『中含』の「念処経」・『中部』の『Sattipatthāna-sutta』などという四念処を語る経典の「擔怕路」に関する段落を意味している。従って、「声聞地」における①青瘀……⑩骨鎖という外にある他人の死体の腐敗変化による朽穢不浄の出典は四念処を語る経典の「擔怕路」に関する段落であると言える。

不浄観の諸々の描写は釈尊の時代から現在まで、仏教の比丘たちによって実際に風葬地に行き、死体の変化を自分の眼で確かめ、実証できるものであり(Vism 6.12-94)単に思想的なチームではない。それゆえ、思想的な変貌・展開などは考えられず、不浄観の伝承に大きな相違はないはずであるが、しかし、四段階の「擔怕路」に依拠する「声聞地」の①青瘀・②膿

<p>A. <u>早期死体现象の死斑</u>が見られる（1日以内）</p> <p>B. <u>細菌性変化の晚期死体现象</u></p> <p>(1)腐敗性変色（暗緑色，1～2日後）：①青瘀</p> <p>(2)腐敗網（暗青色樹枝状，死後2～3日）</p> <p>(3)腐敗泡（死後2～3日後）：②膿爛・④腫脹</p> <p>D. <u>他の動物による損壊</u>：⑤食噉</p> <p>⑥異赤・⑦分散</p> <p>E. <u>骨の配列状態</u>：⑧骨・⑨鎖・⑩骨鎖</p>	<p>蠅の産卵・卵→蛆（1日以内）</p> <p>C. <u>蛆による損壊</u></p> <p>蛆の成長（死後2～6日）</p> <p>③爛壊</p> <p>蛆→蛹化（7～14日）</p> <p>蛹→羽化（12～14日）</p>
--	---

爛……⑩骨鎖という死体の腐敗変化を確認する順序は、パリー
 仏教の膨脹・青瘡・膿爛などの九つの風葬地の段落の順序と異
 なっており、内容も多少違っている。このような齟齬を理解す
 るために、現代の法医学の知識を援用して考察した結果、以下
 の図表で示すように死斑(A)・腐敗(B)・蛆(C)・動物の損壞(D)とい
 う死体の変化の間に部分的に混じり合って進行していくという
 ことが法医学的な事実として観察されたが、「声聞地」の①青
 瘡から⑩骨鎖までの死体の腐敗変化(朽穢不浄所縁)の説明と
 順番は、ほぼ法医学の知識に一致していると言えよう。

これに対して、パリーの『念処経』とVismでは、膨脹は死
 後一〜三日間に発生する状態と述べられ、しかも一番目の死体
 変化として考えられている。この場合の膨脹とは、法医学によ
 って検証されている早期の段階であるそれほど目立たない死体
 の膨脹現象を意味しているのであろうか。或いは何らかの理由
 で、早期にそれほど目立たない膨脹の現象を、一番早く見られ
 るはずである青瘡という死体の色変化の前に置き換えたのか。
 若しくは地域の氣候の相違によるものかという可能性が考えら
 れる。一方、Vismの十不浄業処の⑨蟲聚・⑧血塗の順番は、
 パリーの『念処経』の九つの風葬地の段落の各々の状態と一致
 していない。また、⑥散乱・⑦斬散の定義は『念処経』と違っ
 ている。従ってVismの十不浄業処は、パリーの『念処経』の
 九つの風葬地の段落を踏まえてさらに展開して成立したものと
 して考えた方がよいだろう。

『北海道における新宗教の展開』

佐藤 寿晃

本発表では、北海道における新宗教の資料ならびに教団の調
 査を基に北海道の新宗教の展開について報告する。

まず、はじめに新宗教の伝播についてであるが、『北海道宗
 教大鑑』によると新宗教の中でも最も早く布教活動を開始した
 のは、天理教である。明治一三年(一八八〇)に北前船の船長
 であつた土佐卯之助が小樽に近い塩谷で布教したのが始まりで
 ある。また、明治中期に設立された教派神道の教会としては、
 天理教、大成教、黒住教、神道実行教、金光教、扶桑教、出雲
 教、御嶽教、大社教などがあげられる。したがって新宗教の布
 教が展開されるのは明治中期以降である。

明治中期以降の教派神道の教会数は、明治末から大正年間
 にかけて飛躍的に増えている。これは、天理教が急増した結果で
 あるが、他の教派神道については、変化が少なかった。天理教
 が急増した要因として、第一に開拓と結び付けた布教方法の特
 徴があつたと考えられる(たとえば、滋賀県湖東の天理教の移
 民たちによる十勝の原野の開墾などがあげられる)。第二に大
 正一〇年から教祖四〇年祭の一五年まで行われた天理教の布教
 伝道活動の一つである「倍加運動」により、北海道においても
 教会が急激に増えた為である。また、教派神道以外の新宗教に

ついでには、大正から昭和初期にかけて大本教、ひとのみち教団、霊友会、生長の家など布教が開始されるが、実際には戦後になって布教が展開される。

次に天理教を中心に新宗教の具体的な展開についてであるが、昭和六一年一月現在の『北海道宗教法人名簿』から神道系教団二三、仏教系教団九、キリスト教系教団三三、諸教系教団七、法人数はそれぞれ神道系二〇五法人、仏教系六七法人、キリスト教系一三法人、諸教系九七一法人というデータが得られる。

このデータからも天理教の数が圧倒的に多いことが指適される。すなわち天理教の法人数は、北海道における新宗教の総法人数の約七割を占め、北海道の宗教団体の総法人数の約二割を占めていることになる。

次に人口五万人当りの天理教を除いた新宗教の法人数の分布と天理教の分布を比較すると前者（天理教を除いた新宗教）の方は、後志、空知地方などの地方都市のある地方において数値が高い傾向にあり、人口の少ない根室、松山、宋谷、留萌地方など北海道でも周辺部において数値が低い傾向にある。それに対して、天理教は、人口の少ない北海道の周辺部において数値が高い傾向であり、北海道全体に万便なく法人が設立されていることが指摘できる。これは、天理教がもつ親子関係を形成していくという組織化の特徴のあらわれといえよう。

天理教以外で比較的多い新宗教としては、金光教、御嶽教、

神習教、神道大教、日本神宮本庁、八大竜王自然愛信教団などがある。ここで注目すべきことは、神習教の四〇という高い数である。これは神習教の全国の総法人の約三分の一にあたる（これは、教祖芳村正乗自ら教導職時代に北海道において布教した影響がある）。また、日本神宮本庁、八大竜王自然愛信教団などの北海道を発祥地とした新宗教も多く展開されていた。以上のように北海道における新宗教について『北海道宗教法人名簿』を基にして天理教を中心に今回述べたが、今後さらに仏教系の新宗教ならびに北海道発祥の新宗教の資料収集及びインタビューな調査が課題である。

新宗教における婦人会の役割

薄 井 篤 子

新宗教の活動を見ると、その中で婦人信者達の活動は無視できない。また婦人会は、布教などの個人々の活動の集成的みならず、教団全体において一つの組織として独自の役割をになう。それは概して「母性」を行動の理念として掲げ、女性信者に特有の救いの構造を提示している。

本発表では、昭和一六年に出居清太郎によって設立された修養団捧誠会の婦人会である「おみな会」の活動を通して、教祖の教えの受容の観点からその役割を考察する。

修養団捧誠会の教えは、修養道徳を強調し他者への感謝、誠

意による「和」に価値を置く。昭和二十七年に結成されたおみな会も女性の生きる姿勢として清太郎が提示した綱領やみおしえに基づいて活動してゆく。一五名の有志が友好会として教えの伝達役を行なう一方で、教祖誕生祭の運営をひきうけたり、いわゆる主婦役として細々かつ行き届いた働きをしていた。それに対し、昭和五十一年に壮年部の女性たちの発案により「ミセスのつどい」が結成され、子育てや母親としての在り方をめぐって勉強会を開催した。おみな会の第二世代に当る若い母親たちは独自で教えの中に日々の悩みの解決と指針を求めたのである。

その精力的な活動に触発されるように、おみな会の組織改正が図られ、ミセスのつどいとの本化の方向へと進んだ。両者ともにも依って立つ教えは一つであり、ここに到っておみな会とミセスが交った婦人たちの結集力は一層強化され、「捧誠会の土台」として「会の命運をにぎる」にふさわしい組織を呈した。またその盛んな交流や勉強会は、確実に教祖の教えの受容に努めつつある。

ミセスの強い問題意識とその努力は、捧誠会の男女観や夫婦観をある程度体系的に私達に知らしめてくれる。それらの分析を通して、教えの受容および実践にとっての婦人会の効果、そして会の教えそのものに対して婦人会が果たす役割をまとめてみよう。

捧誠会の教えの核をなす「天地自然の法則」は、あらゆる対立を超えた調和の状態として考えられる。その対立の中で信者にとっても教えそのものにおいても一番重要な組は、男・女と

いう性の二元性である。男は「お・とこ(床)」、女は「おん(恩)な」としてその本質が規定されているように、一段高い所にいる男性・夫・父に対して女性は生かされている「恩」に感謝して尊愛を捧げて「和合」を達成せねばならない。この教えは女性に劣位と見なしているとして、その性差別性を批判するのも可能であろう。しかし、その批判は婦人信者からの賛同を得られないであろう。何故ならば、彼女たちはこの性の二分法的不変性、普遍性の教えのリアリティを持っているからである。このリアリティこそが教えの受容を可能にするものであり、それが婦人たちを束ねる要因である。批判的に指摘するならば、教え以外の生活においても性の二分法以外に依るべき自己確立の拠点を持ち得なかったことを挙げるべきであろう。他者との関係の中でしか存立の基盤を築けない婦人たちは、性の言述の中でしかリアリティを実感しにくい。少なくとも、子供の変調や夫との不和から脱するためには、その他者と自己とのつながりを問わない限り、救われたという実感は起こらない。しかしこのリアリティは意識される時のみ実感されるという不安定なものであり、日々の行為の絶え間ない解釈作業によって維持する必要がある。ミセスはこのリアリティに救いの自己存立の途を見出したことでたえず交流やつどいにおいて「勉強」が必要となったのである。つまり婦人会は、女らしさや女の役割を問うことで、女の役割や本質が存在するというリアリティを形成・維持している。そしてこの営みを通して、教祖の天地自然の法則という教えの自明性の基盤を支えているのである。

同時にその営みを支えているのは、母から祝福された出生によってあらゆる苦境を乗りこえ、神召者としての自覚を支えている教祖の慈母観、並びに教祖とその妻・菊のの夫婦関係の神聖化である。

婦人会の役割とは、「主婦的働き」を行なうことだけではない、いやそれにも貫ぬいているが、性についてのリアリティを生き抜くことを通して、教えを証明することにある。

日常生活の中の宗教

——辯天宗の事例から——

鳥井 由紀子

新宗教研究は現在まで研究の成果の蓄積を行なってきたが、信者サイドの視点に立つ研究は意外に少ない。信者はいつも教団なり教祖の発するメッセージの受動的な受手として扱われ、また描かれてきた一面がある。何が人を参加へと促すのかについて、特にそれを参加している人自身がどのように語るかということについては、あまり注意が払われていなかったといえる。

従来、新宗教ないし新興宗教に関しては、病氣治しなどのいわゆる「現世利益」的な側面が強調される一方で、教え、特にその中でも倫理的・道徳的な側面とを対立させて、後者が前者を克服する、という枠組みでとらえられることが多かったといえるが、これは、解釈者の考える「宗教」の枠組みに合わせて「新

宗教、新興宗教」をとらえようとしたためであろう。いわゆる高度な「精神的救済」を目指す宗教というイメージで、それに合わせて新宗教ないし新興宗教を解釈しようとするものであった、と捉えることができる。

ところが、このような解釈の枠組みでは、そこに集まってくる人々が求めているもの、納得するもの、リアリティを見出すものが何であるのかは、あまり顧みられることがなかったように思われる。特に、病氣治し、いわゆる日常語の用法としての「現世利益」などの側面は単に、「露骨な現世利益主義」などの言い方で人々を集める手段として捉えられてきた、という面がある。

大阪府茨木市と奈良県五條市に本部を置く辯天宗の信者に面接を行い、以下のような結果を得た。

どうして辯天宗に関わるようになったのかという問いに対し、病氣その他の困難に際して如何に助けられたか、という事を語るものがほとんどを占めた。その際、典型的には「不思議」「はたらき」ということばで代表されるような、「力」の存在に対する感動が最も印象的なこととしてあげられている。

倫理的な教えに関しては、それを聞くこと、及び実行することとそこで得られた良い結果の持続が望まれており、内容的にはそれまでに良く知っていることが反復されることが信者の納得を生じさせている点が指摘できる。「革新的」でないことが重要なのである。

また、何か問題が生じたときに選択肢として上がったもの、信者が比較選択の対象としたもの、平行して選択しているものを見ることにより、教団などの宗教制度間の一定範囲での互換性が予想される。「どこの神さんも同じ」という認識は「ここが一番力がある(あった)」という認識と併存している。

生活上の困難に遭遇したときに、何に頼るのか、ということに對する一定の文化的な形式が存在すること。そして、因縁などのことばで表現される「つながり」が受け入れられていること、その「つながり」を成り立たせている「力」の存在が漠然とでも認識されていること、その存在を確信させるリアリティのある「経験」があること、これらがここでは信仰を成立させているといえるが、この要素があれば、一定の人々の範囲内では、諸宗教間の互換性も成立するのではないかと考えられる。

「現世利益」的欲求などのことばで一括して捉えられてきたものの中にあるものをさらに分化させて捉える必要があるが、何らかの「力」への信頼がその根底にあり、それが倫理的な教えを聞く、また実践するという行為を支えていることを見落としてはならないであろう。

長松清風の病気なおしについて

——医薬制止問題を中心に——

小川 恵 司

周知の如く病気なおしについては、西洋医学のみでなく漢方・鍼灸といった東洋医学、氣功術、様々な心理療法が注目されている。

信仰による治療も常に病気なおしに関与してきている。

本門佛立講を開講した長松清風(一八一七—一八九〇)も病気なおし等の現世利益を説いている。

長松清風にとつての病気なおし等の現世利益は発信、信心を起す手段と考えられる。長松清風が信徒教育に利用した短歌(御教歌)にも、

現証の利益で信をおこさせて

未来をすくふ祖師の御本意

医者が手をはなした時が真実の

信心おこる節としるべし

と病気なおしを位置づけている。病気なおしを布教の手段として利用したのである。

本発表は病気なおしを前面に打出した布教の中で、信仰と医薬に關する問題を中心に考察する。医薬の問題とは長松清風が医薬の使用を制止したか否かの問題である。

特に明治八年三月廿七日、長松清風は京都府に召喚され取調べを受けている。その後も医薬に関する問題は起っているが長松清風の意図するところを確認したい。

医薬問題に関して村上重良氏、泉日恒氏の見解がある。両氏同様の主張であるが、その主旨は長松清風はやみくもに医薬の効果を否定しているのではなく、信心を忘れて医薬のみにする信者の弱い心を誡めねばならないからとしている。信心、信仰によって治ったのか、医薬によって治ったのかが不明になり、精力信力の機能であることを理解させる為に医薬を中止せしめる手段をとることがあると長松清風の医薬観を述べている。

医薬を全く拒否するというのではなく、信徒の信心教育の場に医薬の制止問題が出てきたのである。

以上、村上、泉両氏の見解の通りと判断されるが、長松清風の医薬に関する記述を辿ってみると前述の信徒の信心教育とともに長松清風およびその教団を取巻く情況も大きく影響したものと考える。

長松清風の主張は終始同一ではなく、医薬を認めるような記述をする時もあるれば、反対に医薬を禁止するような時もある。一定していない。

この変化を見ると医薬を認める傾向がある時は長松清風あるいは、その教団に対する外部からの制約、圧力が強い時である。

明治二年頃から明治十五年頃の主張は医薬を認める傾向にあ

る。この時期は、神仏分離令による仏教教団に対する弾圧、取締りの強化。それに京都府、京都裁判所から長松清風に対する六回の取り調べ、逮捕があった。

一方、医薬を禁止する傾向が強い時は長松清風あるいは、その教団に制約や圧力がなく自由な活動ができる時である。

慶応元年頃から慶応三年頃。そして、明治十八年頃から明治廿二年頃は医薬を禁止する傾向が強い。慶応元年長松清風は仁和寺宮の内人になっている。仁和寺宮は御室御所ともよばれ、きわめて格式が高くその坊官の資格を得たことは布教活動への圧迫にたいする有効な防壁となった。又、明治十八年頃は外部からの圧力がほとんど無かった時期である。

長松清風の医薬制止の問題は、村上、泉両氏の主張する信徒の信心教育という面と長松清風を取巻く情況の二つの側面から考察されるべきものと考ええる。

「新宗教以後」の宗教運動

——新靈性運動とニューエイジ運動——

島 園 進

現代の先進諸国では、はっきりとした教義や組織をもった宗教団体という形をとらない個人主義的な宗教運動、ないし神秘思想運動がかなりの広がりを見せている。日本でも七〇年代以降、こうした運動に関心を寄せる人々の数は増大し、現在の日

本の「宗教ブーム」の重要な一角を占めている。この運動の広がりを知るには、書店の「精神世界」の本のコーナーを一瞥すればよい。そこには多様な思想が並んでいるように見えるが、その多くはかなりの共通点を分けもっている。また、その多くは「宗教運動」とよぶに足りる思想的体系性を備えている。近代社会で勢力をのびたセクトや新宗教に代わって、より高度の学校教育を受けた人々を担い手とし、より神秘的、個人主義的、非組織的なもう一つのタイプの宗教運動が拡大しつつある。拘束の強い「宗教」ではなく、個々人の「靈性」(spirituality)の自由な開発こそ好ましいと考えるこうした運動を「新靈性運動」と総称できよう。この新靈性運動こそ、新新宗教の流行と競い合い、支え合って現代日本人の宗教的思考の変容を押し進めている一大勢力と見るべきである。

アメリカでは一九八〇年代の中頃から、「ニューエイジ運動」とよばれるのがにわかに注目されるようになった。今、主に日本の現象を頭に置きながら新靈性運動とよんだものと、アメリカでニューエイジ運動とよばれているものにはかなりの共通点がある。しかし、ニューエイジ運動という呼称がびつたりするものは、かなり特殊な教義をもったものに限定される。たとえばチャネリングに信頼を寄せるかどうかは、ニューエイジャーかどうかの重要な指標となる。チャネリング、輪廻転生、UFOとのコンタクトなどには懐疑的だが、新靈性運動的な思想にもとづき癒しや意識変容に深い関心を寄せている人々も少なくない。アメリカではニューエイジ運動が中核にあり、そのまわ

りのさまざまな小規模の運動とともに新靈性運動を形作っていると考えることができる。これに対して、日本ではニューエイジ運動はまだ、さほどの勢力をもっていない。日本の新靈性運動はニューエイジ運動のような中核的推進勢力をもたない、より多元的、多中心的な運動となっている。

新靈性運動の共通の思想として、以下のような内容が挙げられる。1) 意識変容によって、高次のリアリティーに触れるという目標。2) 高次の自己であると同時に、宇宙的な聖性でもあるものへの尊崇。3) 過剰な知性や批判意識を抑制し、感性・神秘性を尊ぶ態度。4) 意識変容によって、癒しや人間関係の円滑化を図る実践。5) 近代合理主義の二元論に代わる、科学／靈性統合的宇宙観への期待。6) 自然との調和を求めめるエコロジーや女性原理の尊重。

以下は、やや特殊な思想であるがかなり広い支持を得ているもの。7) 人間の超常的能力の存在の信念。8) 思考が現実を変えろという信念。9) 個人の意識変容が人類の意識進化に通じるという思想。10) この意識進化は大きな宇宙的進化の過程のひとつとこだという思想。

さらに、以下はニューエイジャーであればもってはいいるが、他の新靈性運動の人々は同意しないかもしれない、かなり特殊な信念である。11) 輪廻転生。12) ETとの接触。13) 過去の文明の周期と知られざる文明の存在。14) 人体におけるチャクラや靈的諸次元の存在。15) 水晶による神秘力。16) 指導霊の存在。17) チャネリングの真正性。

現代チベットの寺院教育について

則 武 英 敏

一九八六年、ラサのトゥルナンにおいて一九五九年以降途絶えていた、モンラム (smonlam chen mo 一月法会) が復活した。ダライ・ラマに変わり、パンチュン・ラマにより開催された。この法会は大祈願祭ばかりでなく、チベット寺院教育における最高学位ゲシェー (博士) の認定試験という要素もまた含まれているのである。一九五九年以前は、チベット暦正月三日、四日前後に開始し、二十一日間で挙行されていた。八六年の時には、チベット暦正月八日〜十七日の十日間で挙行され、デブンより二名、セラより二名の四名のゲシェーが誕生したのである。現在はまたこのモンラムは中止されている (八八年以降) が、各寺院では、このゲシェーを筆頭に、その伝統的な教育が成されているのである。本論においては、チベット寺院 (特にゲルク派) についての教育の一端を考察してみるものである。ゲルク派寺院の教育においては、各寺院の宗学院によって構成されている、顕宗学院、密宗学院がその主流で、ゲルク派六大寺院にあてはめると、ガンデン (顕・密) (二〇)、デブン (三・一)、セラ (二・一)、タシルンポ (三・一)、タール (一・一)、ラブラン (一・二) となる。この他医宗学院と時輪学院が、タールとラブランにそれぞれ一つずつ、舞踏学院がタール

に一つという内訳である。一般には、顕宗学院を修得し、その後密宗学院にて学習するものが最高であるが、他のパリエーションもある。顕宗学院を習得したものがゲシェーの受験資格を取ることができるのである。

顕宗学院は大きく五つの課程に分けられている。因明部、般若部、中観部、俱舍部、戒律部がそれで、ラサ三大寺においては、因明部五年、般若部七年、中観部四年、俱舍部四年、戒律部四年以上ということである。(ラブラン等では若干の差がある。) このような形態の中で、顕宗学院の卒業には、二十五年以上の年月を有するのである。一年はラサでは八学期 (他では七学期もある。) で、一学期二十日〜一ヶ月である。

因明部においては、ディナーガの『集量論』 (Pramāna-samuccaya) 『因明入正理論』 (Nyāya-pravēś-āṭarakaśāstra) 等を習得し、次にダルマキールタイの『量決定論』 (Pramāṇa-viniścaya) 等を学習する。その後には、チャンド・ラロミン (Chandragomin) やダルマタラ (Dharmatara) 等の著作のものや、もちろんツォシカバ始めチベット人のものを学習するのである。般若部においては、『般若経』 (prajñā-pāramitā) はもちろんのこと、マイトローヤの『現観莊嚴論』 (Abhisamayālaṅkāra) は重要なものとされており、これにツォシカバの『金鬘』 (gsar phreng) 等の著作を学習するものである。中観部においては、ナーガールジュナの『中観根本智證頌』 (Prajñā-nāma-nīla-madhyamaka-vṛtti) やチャンドラキールタイの『中観根本明句類』 (Prasnapada) 等を読むとされている。

る。俱舍部においては、ハヌマン・ドゥーの『俱舍論』(Abhi dharmakosa-kārikā)とその解説(Abhi dharmakosa-bhāṣya)等を用いて習得するのである。戒律部においては、グナプラハの『律経』(Vinaya-sūtra)やダルマミットラの『律経大疏』(Vinaya-utpatti)等によって習得するものである。

このような一連の課程により、ガランパ(Bkaḥ ramis pa卒業資格)を取得し、ゲシェーの試験を受けるのであるが、ゲシェーにも等級があり、一等から四等に分けられる。モンラムにおいてはこの一等のゲシェー(ḡa ramis pa)を認定するもので、一九五九年以前には、二十名程がこの上座ゲシェーとなり、その内最優秀二名が、ガンデンチパ(dgañ lan khri pa、ダライ・ラマ、バンチェン・ラマに次ぐ高位)の候補者となるのである。

幾多の破壊に会いながらも、チベット寺院には脈々とこの伝統的教育が伝わっているのである。今後の実地調査により現在のチベット寺院教育の実態を、明らかにできればと考える次第である。

円珍撰『大日経指帰』について(再説)

吉米地 説 一

圓城寺刊『智証大師研究』の拙論(「智証大師円珍の密教思想について—入唐前・『大日経心目』及び『大日経指帰』の思

想—)の『大日経指帰』理解を巡り、叡山学院教授清田寂雲師より懇切なる御批判(『大日経指帰』について(再論)叡山学院記要一三)を戴いた。深く感謝し、再び私論を述べたい。第一に『指帰』所引の『疏』に就き師は円珍所見を山家勘定本(最澄治定本)とするが、最澄本の名称は『義記』である。これを見た可能性は在るが、『指帰』中の「疏」字が衍字でなければ空海請来本(『疏』)と考えるのが素直であろう。第二に拙論が円珍劣密勝説とするとされるのは誤解である。確かに前稿は智顛に関する記述の解釈に言葉の足りない所があったが、私見では、円珍は天台宗五時教判中に於る『大日経』の位置付けを論じて『法華経』『大日経』を同一円教とし、円教と密教とを特に区別せず、『大日』『法華』二経一致説とでも言うべきもので、円劣密勝説でないのは勿論、円密一致説とすら言えない。

そしてその同じ円教中の『法華』『涅槃』『大日』三経を三摩地の顯説・未顯説に拠って初中後としたのであり、そこに五時教判の拡大解釈の可能性が考えられる。但し三摩地の顯説・未顯説とは三経所証の三摩地が異なるのではなく、同じ三摩地の説き方が顕わか、未だ十分に顕わでないかである。若し円珍が三経の差異を認めないならば初中後の時間系列を立てる意味がない。却って『法華』『大日』を同時とし、『法華』『大日』『涅槃』の順とするのが天台宗の立場としてより妥当であろう。同一円教中に『大日』を後・所帰の経としたのは、三摩地の説相の問題のみにせよそこに差異を認めたといえよう。巻末の智顛に関する記述も前稿に触れた如く解釈に拠っては『法華』『涅槃』

弊』を顕教とした可能性も考えられ、疑問も在るが、或は三經所説の円教全体を三摩地とその他の教理の二に分け、夫々を秘密教と顯示教と称したと解すれば全体矛盾無く理解できようか。第三に序の「本国幼童甘露齋毒乳」に就き、師は毒を單なる形容とし、乳は五時判中には華嚴であり、空海教学は華嚴立ちで、この本国幼童を空海とし、これが空海批判である事を力説される。而しここで甘露と毒乳に対応して見られる醍醐と生蘇・平等淳味と差別之雜血・久成師子と未化之羶羊の対句の示すのは法華時の円教と方等時の通教であろう。又前稿では『疏』の典拠の指摘を落したが、『大日經』に関わる毒乳の喩は『疏』卷十五秘密曼荼羅品(大正七九・738C)の「猶如置毒乳中乃至醍醐悉能殺人也」であり、毒の入った乳乃至醍醐は人を殺すというものである。甘露(『大日經』)と毒(『大日經』)を方等部とする誤りを混入せる毒乳(乃至毒醍醐)とを濫す事の批判であり、『疏』或は「毒」字を無視して「乳」字を華嚴とする師の理解には賛成できない。又若し空海批判であれば先づ顯密教判・十住心説の前提となる法報応三身各別の仏身論・教主論や空海流の法身説法説を批判しなければならず、そこに華嚴教学の存在を見るならばそれに就ても論じなければならぬが、『指帰』中にそれらを見る事はできない。あくまで『大日經』を『法華經』と等しい円教とする主張が繰り返され、『法華經』が『大日經』に等しいとされるのではない。これは天台宗義内部に於る『大日經』の位置付けの問題であり、外部の空海に対する批判とは言い難い。即ちこの『本国幼童』

とは日本叡山の天台宗徒と解するのが妥当であろう。更に師は十住心批判が『指帰』選述の意図との前提から、『指帰』中の十住心批判の文言を付けたりであり、主題とは関係ないとした拙論を批判される。而しこの僅かな一文以外に空海に関する論及は見られず、これのみで空海批判を『指帰』の主題と解するのは無理と思われる。円珍にたいした空海批判のない事は真言宗側ではなく円珍の問題である。或は佐伯有清氏(『智証大師伝の研究』)の指摘される同族意識の問題も在るかもしれないが、今は不明である。以上、清田師の御批判により拙論の論述の不足に対する再説の契機を与えられ、深く感謝する所であるが、『指帰』本文の記述に従う限り、清田師の説に対して全面的な賛成はできない。

興教大師覺鑊と伝法大会

——真然大徳との係りについて——

武内孝善

興教大師覺鑊は、伝法会を再興するため、大治五年(三三〇)高野山に伝法院を建て、長承元年(三三二)十月には伝法院が狹隘となったために大伝法院を創建し、伝法大会をはじめられたことはよく知られたことである。古来、この大伝法院は真然大徳の墳墓を現在の真然堂の位置に移し、墳墓のあったあとに建てられたといわれてきた。しかるに、昭和六十三年十一月真

然堂の解体修理にともない基壇部の発掘調査が行なわれた。その結果、基壇中央部から真然大徳の骨蔵器と考えられる猿投鑿製作の緑袖四足壺が発見され、しかも骨蔵器の収められていた墓壇は、埋葬当初からのもので移動していないことが明らかとなった。さらに、天伝法院の境内には聖靈塔と称された真然大徳を祀る多宝塔が建てられていたが、この聖靈塔はまさしく真然大徳の墓壇の上に建てられていたことも明らかになった。覺鑿のかくも深い真然大徳に対する思い入れは、一体何に由来するのであろうか。以下、覺鑿の真然に対する感情、および真然によって創始された高野山の伝法会について、私見を述べることにする。

まず、覺鑿の真然に対する思い入れが何に由来するかであるが、推側の域を出るものではないけれども、二つばかり指摘しておきたい。第一は、高野山における伝法会は真然によって創始されたとみなされている点である。覺鑿は、大治元年（二二一六）六月十日の解説に、

謹考三旧貫、件二會者大師勸三命遺弟、毎年二季勤行、春名三修学会、授秘密之經教、冬号三練学会、更糺三文義之訛謬、実恵僧都・真然僧正承三聖跡、以勤修、傳學業、以紹隆、と記し、伝法会を再興するにあたって実恵・真然のことが強く意識されていたと考えられることである。第二は、真然が高野山が真言宗の中心となるべきであるとの信念のもとに、(一)真言宗におかれた年分度者の試度を当初のごとく高野山で行なうこととし、(二)『三十帖策子』を東寺から高野山に持ち帰っており

れるけれども、覺鑿にも高野山を東寺長者の支配から独立させる運動、伝法会の再興などあり、二人の高野山に対する事跡には高野山為本説とでも称すべきものが認められる。よって覺鑿は、先達としての真然に、少なからず畏敬の念をいだいておられたのではなかったかと考える。

つぎに、真然によって創始された高野山伝法会の創始年代、およびいつまで存続したかについてみておきたい。真然創始の伝法会は、真然の記と称される「伝法二会式目」によると、春は修学会と名づけられ、三月一日から二十一日までの三七日間、三業の法門を書写し、伝授するものであった。一方、冬は練学会と名づけられ、十月五日から十八日にいたる二七日間、春の修学会で受学したところの経論の誤謬を糺し、邪義を正すものであった。その創始年代および存続期間であるが、樞尾祥雲博士は、「少なくとも、真然から寿長を経て無空に至る六十年程の間は行はれたものらしい」とされる。「無空に至る」の下限は、延喜十六年（九一六）無空が山城叵提寺に下山したときを指しており、これを逆算すると斉衡（八五四〜六）から天安（八五七〜八）年間ころに始修されたとみなされている。私は、伝法会が創始されたのは貞観十八年（八七六）ころではなかったかと考える。それは以下の理由による。第一は、貞観十八年六月六日真然は東寺経蔵に秘蔵されていた『三十帖算子』を借出し、高野山に持ち帰えられていることであり、第二は同年七月二十二日、紀伊国伊都・那賀・名草・牟婁四郡に散在していた金剛峯寺水陸田三十八町が不輸租田となり、寺領が確立

したことである。第三は、大塔が貞観の末、すなわち十八年ころに一応完成したとみられることである。第四は、貞観十七年（八七五）三月二十一日付の「真然僧正自筆日記」と称されるものに、

仍真然盡力造畢堂舎、以成御願之場、又買備田園為三
 供仏之資、我一期之後、相傳同室一門之中、興隆佛法
 守護師迹、之同室一門者、謂我弟子之限已而、

と、高野山を入室の一門の弟子によつて相承領知すべきことが規定されている。日記そのものが真然の自筆でないことは明らかであるけれども、その内容はこの当時の大徳の姿を反映しているものとみられている。第五はこの当時、年分度者の試験と得度は東寺で行なわれていたとはいへ、六年間の籠山学習する学生は毎年三人ずついたわけであり、ある程度まとまった教団が山上にできつつあったと考えられる。このようにみてくると、貞観十八年ころは堂塔の建立がすすみ、寺領も確立され、高野山の経営が軌道にのりつつあった時期であり、とりもなほさず、『三十帖策子』が高野山に持ち帰えられたのは、書写・伝受・学習の際のよりどころとなるまとまった聖教の必要性からではなかったかと考えると、このころ伝法会が創始されたとなすことも、あながち無理ではないと考える。

最後に、真然の創始した伝法会は、従来『三十帖策子』問題に絡んで無空が衆徒を率いて山城國へ離山した延喜十六年以降、山には住む僧もいなくなり伝法会はとだえてしまったとみなされてきた。しかし、この『高野春秋』にもとづく離山説

は、資料的に必ずしも信頼のおけるものとはいえない。これに對して、延喜十九年天皇の命をうけて觀賢が記した『三十帖策子勘文』は、信頼に足る資料であると考えられる。この『勘文』によると、無空はつねに『三十帖策子』を隨身して橘氏の氏寺である山城の叵提寺と高野山の間を往復していたが、たまたま叵提寺滞在中の延喜十六年に示寂した。そのため、同年夏第三代金剛峯寺座主に峯禪が補任されたという。これによると、無空は衆徒を率いて下山していったとは考がたく、延喜十六年以降高野山が急速にさびれてしまったとも考えられない。覺鑊は、伝法会が廢絶したのは延喜の末、東寺長者が高野山座主職を兼帯するようになってからと記す。覺鑊の説にしたがえば、伝法会は五十年位は存続したものと想われる。

「死」についての宗教的考察

——『成唯識論』をもとに——

竹内 真 道

一 『成唯識論』（以下『成論』と略す）における凡夫の生と死

『成論』では、いのち（命根）とは、寿命（壽）のことであり、それは体温（煖）とところ（識）が持続保持されている状態である。このうち体温は、阿頼耶識の働きて生じる肉体を、所有することによって生じるものである。¹⁾

生まれる直前は、阿頼耶識と末那識のみ（第七末那識は、阿羅漢と滅尽定と出世間道の位で滅する⁽²⁾）で、前六識はないが、阿頼耶識の活動で赤子としての肉体を受けたとき体温（煖）が生じ、感覺作用と意識作用の前六諸が、これも阿頼耶識より生じる。そして、善の行為または不善の行為をなすことにより、その潜在影響力ともいべき業の習気、すなわち業種子が、阿頼耶識に所蔵される。阿頼耶識には、前世の業により貯えられた業種子が既にあるが、これが中心となり、我執から起こした煩惱障の種子がこれを助けて、両者の力で、この世のいのちが続いて行く。やがてこれらの種子（特に業種子）の力が尽きたとき、死が訪れる。死とは体温がなくなり、身体が壊し、前六識が減することである。しかし、死んでも第七末那識と第八阿頼耶識は活動を続け、阿頼耶識内に蔵されている、生前になした善・悪の行為の業種子の力が中心となり、我執から起こした煩惱障の種子の力が加わって、次の世にまた生まれ、肉体を受けるのである。

身体と前六識は、死で滅し、生でまた新しく生まれる。そのため人は、前世の自分がいかなるものであったかを覚えていない。しかし、微細な行相のため自覚できないが、私の阿頼耶識と末那識は、無始よりこのかた相続しているのである。

二 『成論』をもとにした死についての考察

科学が発達した現代においては、死は無、人生は一度きりとする受けとめ方がみられる。ここから出てくる考えは、二通りあると思われる。一つは、今を精一杯一所懸命生きよう、とす

るもので、これ死は無であるとしてそれを直視するところからくる。もう一つは、できるだけ損をしないで得をして、快適に人生を過ごそうとするもので、これは、死は無だと思いが、それを直視すると憂鬱になるので、それから目をそらせて、今死ぬという時まで死のことは考えない、とするものである。死に臨んで、前者は死と闘い、後者は死から逃げようとする態度を示すが、いずれも生と死は対立している。

これに対し、『成論』では、今生の死は、何度も繰り返される生死輪廻のうちの一つである。問題となるのは、迷えるこの生死輪廻であって、今生の死だけが問題なのではない。最終的な目標は、今生きているうちに何か証しを残そうというのではなく、何度も生まれ変わって修行し、自己の阿頼耶識を無漏の種子で満たして、智に転じることにある。だから今生の一度の死はそれほど問題なのではない。死に臨んでは、次の世でさらに精進して善を行い、自己の阿頼耶識を浄化していこうと思う。過去を振り返って悔やむのではなく、次の世を思って菩提心をさらに増そうとするのであるから、その目は未来に向いている。死は自己の断絶ではなく、自己がさらに進む上での一つの階段なのである⁽³⁾。

注

(1) 『新導成唯識論』（佐伯定胤校訂 法隆寺発行 昭和十五年三八頁）・『成唯識論述記』（大正四三卷二八一頁中）

(2) 『新導成唯識論』（一九七）頁

(3) 前掲（三六三）～（三六四）頁

(4) 前掲(三五六)頁

(5) この階段が上へ向かうか下へ向かうかは、生前の自分の行為によって決まる。

仏教儀礼と四分律

およびパーリ律について

寺崎敬道

中国人求法僧が西域諸国やインドの各地において、見聞し、現在に伝えている各種の仏塔佛像の崇拜礼拝儀礼の骨格は、塔や像に対して香華璽瑠蓋伎楽などを供養し、また仏徳や小経を吟詠するといったようなものであるが、このような儀礼は、僧伽における生活の規律規範を定ため律典においてはどのように扱われているのであろうか。本論では、四分律とパーリ律について、検討してみたいと思う。

さて、四分律およびパーリ律には「汚家擯諦違諫戒」、「壊生種戒」、「畜錢宝戒」、「捉宝戒」、「歌舞觀徳戒」などがあって、香華璽瑠蓋伎楽などを供養するのは無理であると思われるが、四分律には様々な例外規定があり、比丘自らが伎楽を供養したり、見物することはできないが、香華璽瑠蓋などを自ら供養することは可能だったのではないかと思われる。

また、パーリ律においては、長調の歌音によって法を誦することではできないが、四分律では、あまり過ぎた歌詠の声でなけ

れば、説法も説戒も歌詠声で行うことができたようである。

次に、律典の中に実際の崇拜礼拝儀礼を描写しているような記述があるのかどうか、検討してみると、まずパーリ律には、特に注目すべき部分は見当たらないが、山頂祭 (*girassā-samājā*)・祭会 (*ussava*)・八日祭 (*atthakā*)・大供養祭 (*mahā-gaṇā*) というような、民間の祭礼の様子が何度も出て来る。ただし、比丘たちが参加していたという形跡はないようである。

次に、四分律には、月三回の集会や節会という民間の祭礼の様子を述べる部分が何度も出て来る。節会の日には、比丘比丘尼に飲食などが施されることもあったようであり、さらに、塔と像の制作の許可や、香華・璽瑠・幢幡・燈油・飲食・伎楽を供養し、高台車を用いることの許可を、舍利弗と目連の般涅槃に題材をとって仏に仮託したのだと考えられる記事が見い出される。ただし比丘自らが伎を作し、貝を吹いて供養することは禁じられているが、塔に供えられた飲食は、「比丘・沙弥・優婆塞・経営作者」が食すべきとされていて、注目すべき描写である。

さて、パーリ律と四分律の以上のような違いは何を意味するのであろうか。これはやはりこの二つの律典の成立年代の違いによるものと考えられる。もともとこのような崇拜礼拝儀礼は、仏教の本義である悟りに結び付くものではなく、世間的な功德をもたらす行法である。釈尊が、「如来の葬儀に比丘はかかずらうな、ただ最高善に勤めよ」と遺言されたことはあまり

にも有名であつて、崇拜礼拝儀礼はおそらく在家の信者によつて始められたものと考えられる。しかし、年代が下がるにつれて崇拜礼拝儀礼は益々盛んになり、また複雑化、大規模化していったものと思われる。そして、在家や教団内部などからの要請によつて、教団自らも行うようになっていったと考えられる。つまり、崇拜礼拝儀礼についてのパーリ律と四分律の違いは、平川彰博士の指摘通り、四分律の成立がパーリ律よりも新しいことを示すものと思われる。また、四分律の記述が像よりも塔に片寄っているのは、本律が像崇拜よりも塔崇拜の方が盛んであつた時代に成立したことの現われであり、もちろん断言はできないが、それは仏像の制作の始まつた時代とそう遠いことではないのではなからうか。

『方便心論』において

見受けられるヨーガ学説

原 田 高 明

『方便心論』は、二世紀後半に成立したと思われる現存する最古の仏教論理学書と考えられる。本書の中には、非常に簡潔ながらも、幾つかの外教説を紹介しており、二世紀後半のインドの思想界を概観できる貴重なテキストである。

そこにおいて、ヨーガ学派について以下のごとく記載されている。

有八微 所謂四大空明無明 八自在 一能小 二為大 三
輕拳 四遠到 五隨所欲 六分身 七尊勝 八隱沒 是名
瑜伽外道
すなわち、「八微」と「八自在」とが、ヨーガ学派の説として述べられている。以下、これらについて、考えてみたいと思ふ。

まず、「八微」についてであるが、「微」の原語はトゥッチ氏の想定するがごとく、*sukma* であると思われる。

そして、この「八微」が具体的に何を示すのかということであるが、これは、宇井伯寿氏の指摘するがごとく、「八種の根本自性」であろう。では「八微」の各々が、具体的にどんなものであるのか。本書の訳語は、ジャイナ教に関する言及からも明らかのごとく、かなり独自のものであるが、これも、すべて、宇井氏の想定でよいと思う。すなわち、「四大」と「空」は「五大」であろうし、「意」は、「我慢」に対応するであろうし、「明」は、「覚」であろう。問題は、最後の「無明」であろう。これは実に奇妙な訳語であるが、本書におけるヴァーイシユシカ学派の「六句義」の訳語において、*karma* を「作諦」とし、*śravaṇa* を「不作諦」としていたのと同様、ここでも、最後に列挙するものを最後から二番目のものの否定にして表したものであろう。よつて、これは、「未顕現」に対応するものであろう。宇井氏もそうしている。

では、このような順序で「八種の根本自性」を説いている文献が他に存在するか、ということが問題となるが、筆者の知る

限り、同じ順序で「八種の根本自性」を説いているものが、『ブッダチャリタ』第十二章の第十八頌にあることが注目されよう。

次に、「八自在」についてであるが、『ヨーガスートラ』に対するウィヤーサの注におけるものと本書に出て来るものとを比較すると、「小さくなること」は「一能小」に、「軽くなること」は「三輕拳」に、「大きくなること」は、「二為大」に、「すぐさま遠くに行けること」は「四遠到」に、「支配者性」は「七尊勝」に対応することは、宇井氏の指摘どおりであろう。問題は残りの三つであろう。トゥッチ氏が原語 *Kavāṭṭa* と想定する「六分身」は、宇井氏の指摘どおり、その内容からして「欲する所に住するもの」であろう。法住の『金七十論疏』での「謂欲分身遊利塵界任心得住」もこのことの傍証になるかもしれない。

すると、残るは二つとなるが、この二つの原語想定に関して、筆者は先人の見解には、賛同しない。「抵抗されることのない意志」については、「欲望が打ちのめされないものである。あたかも、水におけるがごとく、大地において、出現し、没するのである。」とあり、ここでの「没する」こそ、「八隱没」に対応するのではなからうか。よって、「抵抗されることのない意志」の特徴の一つを取って、「八隱没」としたのではなからうか。すると、自動的に、「五隨所欲」は、「元素と元素からなるものにおいては支配し、そして、他者の意志に従属しないものである。」という「他のものを自らの意志に従わせる超自然

の力」に対応することとなるが、それでよいのではなからうか。

『瑜伽師地論』の菩薩思想

——本地分における修行道と階梯の構造的理解——

清水海隆

『瑜伽師地論』菩薩地において説かれる諸菩薩思想には多種の項目があり、それらを統一的に理解することには困難が予想されている。今、小論では本地分菩薩地における菩薩思想中、菩薩の修行道である菩薩行とその階梯である階位について、関連する諸所説を構造的に理解することを目的としている。

菩薩地における具体的な菩薩行の枠組みに関する所説は五箇所が見られる。①種性品では、初持瑜伽處乃至第三持究竟瑜伽處の前三處に大乘菩薩道及び果があるとし、それを十分割した第一「持」である初持瑜伽處を自乘種性・最初発心・一切菩提分法に分け、特に一切菩提分法には自他利品以下の十六品を配当している。②自他利品及び③力種性品では、上述の一切菩提分法配当の自他利品以下の十六品を所學處・如是學・能修學の三段に分け、それらの総括を菩薩行とする。④住品では、菩薩の十三住説を説く中で、種性住乃至最上成滿菩薩住の前十二住に一切菩薩行が撰せられるとする。⑤本地分所説最後の行品では、波羅蜜多行・菩提分法行・神通行・成熟有情行のいわゆる

四菩薩行をあげ、波羅蜜多行は十波羅蜜、菩提分法行は三十七菩提分法・四尋思四如実智、神通行は六神通、成熟有情行は所調伏界無量・調伏方便界無量、成熟有情であるとする。これらは①②③の初持瑜伽處三分説及び初持瑜伽處菩提分法三分説と、⑤の四菩薩行説の二傾向にまとめられるが、行品の四菩薩行を構成する諸項目の具体的内容は、自他利品以下十六品において展開されている。それ故に、菩薩地における菩薩行は、自他利品乃至菩薩功德品の十六品にて説示されている、主に四菩薩行を内容とする諸項目であると言える。

次に、菩薩階位関係所説には四種類がある。①成熟品六地説では六種類の地名があげられるが、各階位の説明はなされていない。②菩薩功德品十種説は十種の階位名称を上げるが、整理すれば八種類となるが、各階位の説明はなされていない。③住品十二住（十三住）説は十三種類の住名称をあげ、唯一詳細な説明が施されている。④地品七地説は七種の名称をあげ、十三住の再構成とされている。

これら諸階位の相互関係は、①と②は④に集約され、更に③と④の間には対応関係があり、形式的には基本的に対応関係にある十三住説と七地説とにまとめられ、それは『十地経』の十地説の影響下にあると考えられる。なお、先の菩薩行をあわせて整理すると、七地説中の第二地以下に、即ち十三住説中の勝解行住乃至最上成滿菩薩住に四菩薩行が配当されることとなる。最後に菩薩が如何なる時間経過の中で各階位を昇り、如何なる煩惱を滅していくか、論所説を整理する。ここで、住品に

「一切住総経於三無數大劫、方得円証……由如是所説十二諸菩薩住、經三無數大劫時量、能断一切煩惱障品所有能重、及断一切所知障品所有能重、於三住中當知能断煩惱障品所有能重……一切所知障品所有能重亦有三種、一者在皮能重二者在膚能重三者在肉能重……於三住中煩惱所知三障永断、所余諸住如其次第修断資糧」とあり、第一無數大劫においては第二住が超過され、第二無數大劫においては第三住から第九住が超過され、第三無數大劫において第十住以下が超過される。また第三住、第十住、第十二住（第十三住）の三住において、煩惱障・所知障二障の断が示されている。なお、これは成熟品の三成熟所説段からも理解される。

これらの点から、菩薩の階位超過の過程は、第一阿僧祇劫において勝解行住（地前）を超過し、第二阿僧祇劫において極歡喜住から有加行有用無相住（初地〜七地）を超過し、第三阿僧祇劫において無加行無功用無相住（八地以降）を超過するという構図になり、後に法相系統で言われる十地・三阿僧祇劫の説と同様であり、思想継承が確認される。

そこで、作業仮説的に菩薩の修行道を考えれば、菩薩は十三住にまとめられる階梯に従って、勝解行住（発心）以後、三阿僧祇劫にわたって四菩薩行にまとめられる菩薩行を実践しつつ、順次に階梯を昇り、煩惱障・所知障を断滅して最極如来住を証得するということになる。

第六部会

小品系般若経に説かれる菩薩

勝崎裕彦

般若經典類の中でも先行する小品系般若経は、般若波羅蜜の教説を説くことを主題として出発したことはない。この般若波羅蜜の教えを修習実践するのが菩薩であり、般若波羅蜜の進展に応じて、菩薩のあり方も段階的に成長して行くものであった。そして、こうした教説の全体、つまり經典を受持・誦誦して信仰して行くことが、もう一方で広くすすめてられて、般若経の信仰集団が形成されて行ったことであろう。ここではそうした小品系般若経の経文に即して、菩薩の教説について一考したい。

さて原初の般若経すなわち般若経原型經典といったものに説かれていたことは、それほど多くの事柄ではなかったはずである。先学の指摘を受けて、支婁迦讖訳『道行般若経』という道行品第一つまり冒頭の第一章品に原初的な教説が説かれているとすれば、今、菩薩についていえば、一つには菩薩の名称・概念についてであり、二つには菩薩の具体的なあり方に関して二種の菩薩を説示することであろう。以下、鳩摩羅什訳『小品般若経』初品第一の経文を例示しながら、その内容を尋ねてみよう。

う。

まず菩薩の名称・概念については、経初に示される「爾時須菩提白佛言。世尊。佛使我爲諸菩薩説所應成就般若波羅蜜。世尊所言菩薩。菩薩者何等法義。是菩薩我不見有法名爲菩薩。世尊。我不見菩薩不得菩薩。亦不見不得般若波羅蜜。當教何等菩薩般若波羅蜜。若菩薩聞作是説。不驚不怖不沒不退如所説行。是名教菩薩般若波羅蜜」(大正八・五三七b)という須菩提の言葉の中に提起される。要は、執らわれない心で般若波羅蜜を求めて行くこと、鳩摩羅什訳でいう不驚不怖不沒不退の四不怖畏のあり方で修習実践する菩薩が般若波羅蜜を教えるものであるという基本的な提題が示されている。少し後段の経文に、

「佛告須菩提。爲學一切法無障礙。亦如實知一切法。是名菩薩義」(五三八c)、「sarva-dharmāṅāṅ hi Subhūte bodhisattvo mānasattvo sakṭāyāṅ sikkate」(Wogihara, p. 76)と仏が答えているように、すべてのものに執着しないことを学ぶのが菩薩である。

このように般若波羅蜜において行ずる菩薩は、菩薩という名称にさえ執らわれないことなく、「若菩薩聞是事。不驚不怖不沒不退。當知是菩薩畢竟住不退轉地。住無所住」(五三七c)とあるように、つねに不驚不怖不沒不退であるならば、すでに不退転の菩薩の階位 (avinivartaniya-bodhisattva-bhūmi) にあることになる。これに対して、悪知識 (pāpa-mitra) の導き、つまり魔の所行 (māra-karman) による驚怖没退の四怖畏に墮落してしまふ不安のあるものが新發意菩薩であり、大乘という乘

り物に進み入ったばかりの菩薩大士 (nava-yāna-saṃprasthita-bodhisattva-mahāsatva) であると説く。般若波羅蜜行に未熟な、まだ退転の可能性のある新発意菩薩と、もはや退転することのない不退転菩薩の二様の菩薩を説示して教説が出發したものである。ここでは後統の章品で提示されるような四階位の菩薩 (初發心菩薩、行六波羅蜜菩薩、阿毘跋致菩薩、一生補處菩薩) などももちろん説かれていないし、ただ不驚不怖不退のあり方を体得して、般若波羅蜜行を修習実践する菩薩を説いている。

ところでこうした経文にはさまざまな比喩的な意味合いの教説が託されている。善知識 (kaṭvaṇa-niṭṭa) の導きで大乘に進み入る新発意菩薩と不退転地に住する菩薩とのありようは、後半章品〈常啼菩薩品〉で説かれる薩陀波崙菩薩と曇無竭菩薩の登場に投影されている。また、新発意菩薩に懸念される魔の所行による悪知識の誘惑と、それを乗り越えて「不驚不怖不退、如所説行」の不退転の階位に入った菩薩とには、仏伝の成道に関する逸話を踏まえた教説が込められている。ちなみに小品系統を成長発展させた小品系統の経文、たとえば鳩摩羅什訳『大品般若経』序品第一後半及び奉鉢品第二冒頭 (大正八・二二〇c―二二二b) では、菩薩が仏伝を踏襲し、般若波羅蜜行を修習実践して行く姿がより詳細に説示されている。すなわち、小品系般若経の最初の第一章品に説かれる菩薩の教説は、釈尊仏陀成道の証しを継承して、それ以降の経文の説示内容を暗示しているのである。

小品系般若経の経文では、もとよりはじめから菩薩の四階位を説いたわけではない。ただ執らわれることのない姿勢で般若波羅蜜を行じ、決して退転することのない菩薩を目指し、そのことを強調したのである。小品系般若経は、仏とその対象である須菩提との応答経文によって、般若波羅蜜を行ずる菩薩について説き起こしたが、その教説の背後には仏陀観が深くかかっているのである。

近世における看取りについて

長谷雄 文 彰

近世における看取りを考察する場合その方法には、第一に人の死の瞬間までを記した日記・往生伝類の調査。第二に、当時の死の瞬間を論説してあるもの (臨終行儀類書) の調査。第三に、講・齋歩班・隣組などの記録からの考察。第四に、現在各地で残る習慣とか習俗、特に葬送儀礼等の、臨終からの連続性を考慮し類推していく方法などが考えられ、これらを総合して考察することにより看取りの伝播の媒体が明確になり、組織立った臨終の対応が浮き彫りになる。

さて、近世では臨終の問題に言及した多くの類書が刊行され、死と臨終をして看取りの対応が相当意識されていたことがわかる。

伝法中に臨終行儀の要素が含まれることはすでに指摘中だ

が、特に氣息伝、傍人伝、睡時十念の伝などに、臨終行儀的色彩を帯びた条項もあり、『緇白往生伝』巻之下の宗思「端座合唱シテ念仏ノ息ト俱ニ往生ノ素懐ヲ遂畢ス」、関通「随聞往生伝」巻中の両誉阿仙「とかく仏まかせと私のはからひなく、御念仏申さるべく候、出入の息に死をまつ覚悟になさるべく候」などにその実際を知ることができる。

これらが伝えられる事により臨終行儀、看取りも二次的喧伝されたのであろう。しかしこれは看取りの意義を重視した結果であり、生死の問題、ひいては臨終の問題の対応が根底にあったことは間違いない。

周知のように往生伝では看取りの奇瑞よりむしろ臨終者の人間的条件を優先し、念仏という宗教的条件と兼備させることによって臨終に對峙している面がある。つまり、平生からの臨終の対応であるが、それも隆円『近世往生伝』に「好相よりも、今際るときに臨みて、正念みだれず、やすらかに念仏し終るほどありがたくたふときものはあら時」とあるように、臨終には安らかであらうということと正念が同義に説かれることで、臨終相（奇瑞）も「眠るが如く」といったものが究極に求められていたと類推することができる。

そして、これら往生伝では「臨終の行儀整いて」とか、「臨終の用意あり」など臨終で行う行為が意識的に捉えられ、看取る側も「看病のものに称名を」などその役割が明確になり看取り組織の必然性が感じられる。

さらに、往生伝には臨終において善導『臨終正念決』を實際

に読誦することの記述が点在し、良定の『臨終要決私記』を初めとし数多く注釈され、また独自の臨終行儀書の巻頭にさえ『臨終正念訣』が収録されることの理由を知る手掛かりとなる。

また、往生伝では臨終行儀書や伝法などと合致しない記述もあり、桂鳳『現証往生伝』の巻上空中上人「先ツ究願文ヲ誦シ、次ニ光明遍照ノ偈ヲ唱へ、高声体ヲ責テ念仏シ、暫ク有テ、願以此功德ノ文ヲ高ラカニ誦シ終リテ念仏ス、第七返メニ晏然（ト）シテ氣絶ス」（近世往生伝集成一、一七八）や、天随上人「傍人モハヤ夜明ケルト懺悔及ビ弥陀經、光明遍照ノ偈ヲ誦シ、皆同音ニ念仏百遍計リ唱へ、十念ヲ称ス、但シ三念ハ高声ナリ、中間ノ六念ハ微音、第十念其ノ大音声ナルコト衆人驚ク計ニシテ、低頭合掌顔貌莞尔トシテ遷化ス」（近世往生伝集成一、一八三）などには光明遍照の偈を唱えることが記されているが、『浄土伝燈提耳箴』附伝二十七ヶ条第十五「臨終鳴鐘之伝」では、「臨終の時枕元にて申す念仏は光明遍照の文を唱えず」とあり伝播の段階での不整合性は調査を要する。

これら臨終行儀を臨終者自身と看取る側の両側面から、わかり安くまとめたものが、『臨終指南鈔』などを経た、貞享三年開版慈空撰『臨終節要』であったといえる。近世では臨終節要と題される臨終の要録鈔が数巻撰述されているが、本書は往生伝にもこの名を見ることができ臨終者がこれを使用し、実際の場の教育書であったことがうかがわれる。この対局として臨終行儀一々の作法の裏付けとなるものも求められ、延宝二年丁字

屋六兵衛によって開版された選者不明『臨終要義略』が要義を重要な經典類から抽出し、これは一種の経録集・典典録といふことができる。

『臨終節要』は「来迎和讃」を加えるなど多少の改訂を繰り返しながら、貞享三年以降明治まで六種八本以上刊行されており、その需要を知ることができる。

本書は臨終における使用を前提に、看取る側・臨終者双方の心得、施行法を場合・主題別に分かり易く分類し、特に慈空の庵である「通西」を往生要集にある無常院に模して使用し、ここで用いる臨終行儀のテキストとしてこれを選じたことが慈空自身の筆で明記されている。

実際に施行可能なように配慮したものが、その簡便さから版化が繰り返され民間の施行レベルまで浸透したのである。

『正法眼蔵』の批判の表現をめぐって

務台孝尚

ここでは『正法眼蔵』の中に批判の表現を伴って現われている箇処を取り挙げ、道元禅師の修証観の考察を試みようとするものである。

さて、道元禅師の批判の表現は『正法眼蔵』全巻に渡って随処に見られる。というのも、道元禅師はたえず弟子たちに正伝の仏法を顕示しようとしているからである。そして、道元禅師

の仏法は坐禅＝祇管打坐にあるとされる。この祇管打坐を除外しては、道元禅師の仏法は成立しないし、道元禅師自身は消えてしまうと言っても過言ではあるまい。かといって、祇管打坐のみを『正法眼蔵』で説いているのではない。また、『正法眼蔵』の根底に坐禅が横たわっているとしてしまうならば、『正法眼蔵』のそれぞれの巻に名づけられた巻名並びにそこに説かれている内容は全て同じなのかということになる。そうではあるまい。各巻の名称、説かれる内容が異なるところこそ、道元禅師の正伝の仏法が遺憾無く発揮されているのである。それで、道元禅師の修証観の基本的立場は、『弁道話』にいわれる次の言葉、すなわち、

この三昧に遊化するに、端坐参禅を正門とせり。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はれず、証せざるにはうるることなし。

に基づいていると思われる。つまり、ここに依拠して『正法眼蔵』の中に批判的表現となって修証観が表出して来るのである。

中でも特に道元禅師が批判されるところは、何ごとについても似た混ぜにしてしまう見解である。例えば「即心是仏」の巻では、

仏仏祖祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。……学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。

将錯就錯せざるゆゑに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、癡人おもはくは、衆生の慮知念覚の未發菩提

心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。

と批判される。また「仏経一の巻では、

かの道教・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。三宝の陵夷なるがゆゑに。孔老の道、いまだ阿羅漢に同ずべからず、いはんや等覚・妙覚におよばんや。

と述べて、三教一致批判を厳しく批判するのである。いわゆる、これはかえって謗仏法であり、かえって謗孔老となつてしまふからである。さらには、外道の見解の批判はもちろんのことと釈尊の説法と維摩の説法を同等であるということに対する批判、あるいは出家者の得道と在家者の得道と同一視するものへの批判、あるいは因果を撥無することへの批判などがある。これらの批判というものは、そのもの自身のあり方が誤解されるからであり、かえって仏教なら仏教ということが益々見失なわれてしまふからに他ならない。結局、全くすべてが誤解されてしまふことを批判し、せうなると仏道というものが成立しないことを道元禪師は常に批判し続けるのである。このところをいうならば、「行仏威儀」の巻には次のように言われている。

法性に法性のおこるに、法性の縛をいはず、さらに無明の縛をかさぬ。法性の縛あることをしらず。あはれむべしといへども、無明縛のかさなれるをしれるは、発菩提心の種子となりぬべし。

つまり、道元禪師の『正法眼蔵』中の批判は、たえず仏道修行への誤った修証観の是正を促すものといえよう。

『正法眼蔵』における同参について

粟谷良道

筆者は、存在論的視点より、これまでに、「眼界」、「尽大地」、「遍界」、「遍参」などの概念について論述したことがある。特に「遍参」についての論考の中でも述べたように、道元は、『正法眼蔵』において、「同参」という概念を用いており、道元の思想を理解するためには、是非とも論及しなければならぬ問題である。

ここに述べる「同参」という語は、特に、道元が用いた造語ではなく、『正法眼蔵』中において、その典故が示されている。すなわち、「遍参」の巻において、

玄沙、示衆云、与我釈迦老子同参。时有僧出問、「未審、参見甚麼人。」師云、「釣魚船上謝三郎。」（道元禪師全集上四九一頁）

と述べており、玄沙の言葉として「同参」の語を引用している。この引用は、『聯灯会要』巻第二十三の玄沙師備章に同文があり（乐統蔵一三六・四二右上）、そこからの引用と思われる。ここに示した箇所以外にも典故を示している箇所はあるが、「遍参」の巻では、この玄沙の語を引用したあと、特に、

「同参」についての拈提を加えており、玄沙の述べた「同参」に対して関心を寄せていたと言うことができる。

『正法眼藏』中、「同参」の語を幾々に見いだすことができ、道元にとって重要な概念であったと言うことが理解される。「同参」の典故としている引用文に対しては、

釈迦老子参底の頭正尾正、おのづから玄沙老漢と同参なるべし。玄沙参底の頭正尾正、したしく釈迦老子と同参す。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。釈迦老子は玄沙老漢と同参するゆゑに古仏なり、玄沙老漢は釈迦老子と同参なるゆゑに兒孫なり。この道理、審細に遍参すべし。(道元禅师全集上四九二頁)

と述べており、「同参」に対する基本的な姿勢を示している。玄沙の述べる「同参」とは、「我」と「釈迦老子」との同参であり、玄沙自身が釈迦と同参していることを述べている。この示衆に対し、道元もまた、「玄沙老漢」と「釈迦老子」との同参を述べているのであるが、道元は「釈迦老子は玄沙老漢と同参」と述べたあと、更に、「玄沙老漢は釈迦老子と同参」と述べており、周到な解釈を示している。そして、両者の間には「参足参不足」がないと述べ、両者の一体化、同一化を強調している。道元の解釈は、玄沙の立場を踏襲しながらも、更に徹底した解釈を示していると言うことができる。道元は、このような立場を基本としており、他の箇所においても同様の記述を見いだすことができる。

玄沙の示衆に基づいた解釈は、玄沙と釈迦、すなわち祖師と

釈迦、祖師と祖師の同参ということになるが、道元は、また、

馬祖道の法性は、法性道法性なり。馬祖と同参す、法性と同参なり。(正法眼藏・法性、道元禅师全集上四一六頁)

と述べており、「同参」の道元的展開を指摘することができる。すなわち、「馬祖と同参」と述べると共に、「法性と同参」と述べており、「同参」の対象を「法性」へと敷衍している。更に、道元は、

四大五蘊をめぐらして、誠心に修行すれば得道す。草木牆壁をめぐらして誠心に修行せん、得道すべし。四大五蘊と草木牆壁と、同参するゆゑなり、同性なるがゆゑなり。(正法眼藏・発無上心、道元禅师全集上五二九頁)

と述べており、「四大五蘊」と「草木牆壁」との同参を述べている。すなわち、「同参」の対象を、更に、「草木牆壁」へと敷衍しているのである。更に、

死屍たとひ死屍なりとも、万有に同参する行履あらんがこときは、包含すべし。包含なるべし。(正法眼藏・海印三昧、道元禅师全集上二〇七頁)

と述べており、「万有」との同参を述べている。道元の「同参」解釈は「万有」にまで及んでおり、玄沙の立場を大きく敷衍していると言わねばならない。

道元禪師と諷經の儀軌

熊本英人

前回の発表では、道元禪師における諷經儀礼の語とその用例を示したが（『道元禪師と諷經について』、『宗教研究』六四―四）今回はさらに、その伝統的側面と独自性を明らかにし、道元禪師の宗教儀礼と道元教団の実態へのアプローチとしたい。

道元禪師における儀礼の基準となるものは、『禪苑清規』（宋・崇寧二、一一〇三年刊、嘉泰二、一一〇二年重刊）であり、ここでは、それとの比較を中心に諷經儀礼を考察する。

先にも示した通り、道元禪師における諷經儀礼の語の用例の最も古いものは、嘉禎三（一二三七年）年の『典座教訓』の「行者諷經回向竈公」であるが、これは、『禪苑清規』にはない。また、『正法眼藏』「洗面」（一二四三年）・『弁道法』（一二四五年頃）の漱口などや、「袈裟功德」（一二四〇年？）・『弁道法』の搭袈裟にみられる偈文についても同様である。

『赴粥飯法』（説示時不明）の儀礼と偈文は、『禪苑清規』の「赴粥飯」を骨格としつつ、さらに改編も加えて細かく述べられている。

『正法眼藏』「安居」（一二四五年）に説かれる儀軌についても同様で、『禪苑清規』の「結夏」「解夏」によりつつ、付加された部分が多くみられる（これについては、拙稿『正法眼藏』

「安居」の儀軌』、『宗学研究』三四参照）。

さらにまた、『正法眼藏』「看經」（一二四一年）では、『禪苑清規』によりつつも、さらにそれを発展させて詳しく述べ、また、逆に、「清規のごとし」として、まったく省略された部分もあるのである。

こうした、『禪苑清規』に見られない諷經・諷呪、儀礼については、主として道元禪師の中国での体験に基づくものと考えられる。

道元禪師における諷經およびそのほかの儀軌は、必ずしも道元教団で実際に行われていた通りのものとは考えられない。

『禪苑清規』の直輸入的な面が多いことと、それによって、当時の道元教団では実行不可能であったろう儀礼や、役職が現れていることなどによる。

すなわち、道元禪師の説く儀軌は、宗学的に言えば、まさに「威儀即仏法」そのものであり、教団論としては、将来的な理想形を示したものであったと考えられる。逆に言えば、道元思想の上に立ってこそ初めて宗教的生命を与えられるべき儀軌なのであって、それが伴わなかったところに、後の教団の儀礼の形式的かつ本質的な変容の一因があるともいえるのではあるまいか。

ここにおいては、さらに、道元禪師の『禪苑清規』の依用の態度、取捨の基準と、および『禪苑清規』以外の中国における儀礼の考察と、一方で、『聲山清規』を初めとする後の洞済の清規類との儀礼・思想の比較が重要となろう。

法華經「方便品」に於ける nirukti

真野 龍海

インドでは各聖典類が編輯され制作される過程で、用語に対してニルウクティ (nirukti) という言語学的な、言語学風な、人に依っては偽言語学とも訳される自由な解釈が為されて、聖典が発展している。漢訳で訓釋詞、訓詞がある。ニルウクテと經文中に明示されず使用されるが、『法華經』では言辭、言教と訳され、その原初部分に他經と比較して著しく多い。ニルウクティが經の成立に関わっていることを認めざるを得ない。

「大正新修大藏經」9.5c, 7a19, 7b5, 7b8, 7b11, 7b20, 7C.7~7~6, 12b9, 20b4, 52b-8 等に見られる。偈で言う：

(偈) 佛悉知是已以諸緣譬喩言辭方便力令一切歡喜 (7C.7~6)

nāna-nirukṭihi ca kāraṇehi samprāpayāmi ima teṣa
prañānām/
hetuḥi dṛṣṭānta-satehi cāhaṃ tathā-tathā tosayi sarva-
sattvān// (44) //

(私は種種のニルウクティと原因によってこれらの生きとし生けるものをこの

(到達せしめよう。その善巧方便によって、それぞれに執着している衆生を解脱せしめるために)

〔釈尊は法を説かれた。〕

この観点に立って、經題 sad-dharma のニルウクティが以下のごとくある。三つに解釈され第一は sad が vas, to be の現在分詞 sat と解釈し、如来 tathagata のニルウクティと関連して考える。「方便品」の十如是に当たる偈文 如是大果報種種性相義 我及十方佛乃能知是 ahaṃ ca tat prajānāmi/ye cānye lokanāyaka (h) // yathā tad yādṛśmācāpi/akṣaṇaṃ cāsya yādṛśam // (5) (我 (釈尊) と他の諸の世の導師 (諸仏) 達は、それを知見せり、即ち (1) 如何に (2) 何が (3) 如何なる姿で (4) 如何なる相 (5) 如何にある (sat 省略) かを。//) の文は、tathagata を tathā (如実だ) gata (adhiyata-悟る) と解し、yathā (dharma 諸法が santi (sat) 存在するまじに) tathā 如実に悟った、即ち如来 tathagata と解釈した。したがって sat は「あるがままの」と見た。「諸法實相」に相当する梵語がないと言われるけれども梵語 vas, to be, sat は普通は省略されるので、實相の「實」は sat と見ようと思ふ。

第二に sat を賢者、聖人の意味で特に複数の聖人、即ち諸仏と解した。第三には sat を satva, sattva, 衆生と解した。それは唯佛與佛であり、諸佛世尊唯一大事因緣故出現於世：欲令衆生開佛知見と解され、sad-dharma は諸佛の法であり衆生の法とも解し、『法華經』の展開となった。

「方便品」には偈でも諸佛二六、衆生三四、菩薩六の語を数える事でもこの第二、第三の事は裏づけられよう。

以上のように《法華經》はその基本的品「方便品」に於て先ず經題 sad-dharma のニルウクティに依り、sat を諸佛、衆生、「あるがままの」と解し經の主旨を述べたものである。

鎌倉期往生伝に関する一考察

——親鸞の不来迎義に關連して——

陳 敏 齡

日本における往生伝の撰述は、鎌倉時代の空白期が目立っている。一体、往生伝という名の書物の姿が消えたのは何故か。ここでは、親鸞の不来迎義を手掛かりに、その原因を究明する一方、他方で、鎌倉期における往生伝の宗教的意味を考えたいと思う。

親鸞の往生観は、「難思議往生」と名付けられる。これは、『無量寿經』の第十八「選択稱名之願」を因とし、第十一「必至滅度之願」を果とする。その内容は、「即得往生」「入正定聚」「必至滅度」の三者によって構成される。『無量寿經』には、この三者は前後関係であるが、親鸞は三者を「入正定聚」の即時的性質に集約して、「現生正定聚」の説を掲げている。「現生正定聚」の説に基づいて、いわゆる「臨終まつことなし、来迎たのむことなし」という「不来迎」の説が唱えられた。が、親鸞の「不来迎」の説は一体どんな意味であろうか。彼をめぐる念仏者の求める往生の世界は果して往生伝の基本的命題

——来迎往生——とは全然異質なもののなか。

まず、親鸞の説いた「正定聚」の説を、「即得往生」「住正定聚」「必至滅度」の文脈から考えてみよう。彼の解釈によれば、「即得往生」という「即」の言葉は二重の意味をもつ。「つめは、「即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり」の「すなわち」としての即で、現在の表現とも言える。「つめは、「即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり」の「つく」としての即で、未来的表現とも言える。又、「即得往生」と「住正定聚」との二者は、「眞実信心をうれば……すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をう」という即時的關係に属する。この即時性は、信心決定の究極性を意味する。「住正定聚」と「必至滅度」との二者は、「このくらゐにさだまりぬれば、かならず无上大涅槃にいたるべき身となる」という異時的關係に属する。この異時性は、信心開発の証果を意味する。従つて、親鸞の「即得往生」「住正定聚」の用語を即時の意味として取り扱う場合、これは信心正因の究極性を表現するものであり、来世での「眞実報土の往生」ないし成仏と區別して論ずべきである。

次に、「現生正定聚」の説に沿つて「不来迎」の意味を考える。親鸞の諸著作の中で、「現生正定聚」の言葉は多く見当たらない。が、彼の「正定聚」の用語を分析すると、正定聚の語は常に信心の究極なる状態を表現するものとして使われている。その上、信心の念仏者に対する正定聚——つまり彌勒等同・等正覺——の位置付けも、信心獲得の即時的究極性を表す

ものであり、来世の報土往生ないし成仏の意味ではない。その特色は、一つは、信心を得るのは日頃よりのもので、臨終の時ではないこと、二つは、信心を得ると往生がたちまち決定されることである。信心の日常性・即時性を重視するので、彼の「正定聚」の説は現世における救済——「現生正定聚」——の方に發展する。これより展開した「不来迎」の説も、臨終の来迎より日頃の信心・現世的救済が強調されるようになった。

親鸞の「現生正定聚」「不来迎」の説における日頃よりの信心体験を重んじるので、往生伝を撰述する意図——異相往生・臨終来迎——そのものが軽視される。これは、鎌倉期における往生伝の空白を齎した主な原因の一つと考えられる。が、親鸞の往生観は決して見仏来迎と完全に切り離すことではありえない。彼の教説には、阿彌陀仏はつねに大心海より光明を放してこの世に応現し、我等を救う者である。念仏者にとって、彌陀の救済を一種の実感として体得しようとするこはむしろ宗教感情の帰趣となる。のちの門徒の中で、靈夢奇瑞に託したり、名号本尊・絵像本尊を製作したりすることによって、一種独特の来迎図が形成された。これには往生伝という名が現れないが、見仏来迎——つまり往生伝の宗教世界——への期待はむしろその宗教心の切実なる表現とも言えよう。

『歎異抄』第二条の位相につきて

徳永大信

『歎異抄聞記』に妙音院了祥師は、『歎異抄』第二条は、善鸞の宗義上の界義を指摘したところであると言われており、現在にいたるまでその説がとられていることが多い、しかしこは必ずしも善鸞事件と関っているものであろうか。問題は単に他から来たのではなく関東の弟子の間に起ったとみることも出来る。『御消息』等に散見される中に

「護念坊のたよりに、教忍御坊より、錢二百文、御こゝろざしもの、たまはりてさふらふ。さきに念佛のすゝめもの、かたぐゝの御なかよりとて、たしかにたまはりてさふらひき。ことごとくにも、よろこびまふさせたまふべくさふらふ。」

『親鸞聖人御消息』（真聖全二、P、六九）

おそらく、この手紙は、八十三才頃かと推定される。「かたぐゝの御なかより」とあるごとく、多くの弟子より、「念佛のすゝめもの」の折に、上洛する弟子に託して、志の錢を依頼している様子が伝わり、たびたび晩年の親鸞を京都にたずねたことは別序にも歩みを遼遠の洛陽にはげましたことでもわかる。

徹底した聞き書きとして書き留められた『歎異抄』は、その『歎異』の課題を果遂するために、まず総説の第一条のあとに、

かなりの意図をもってこの第二条をここにおいたのである。

おそらく唯円の三十歳の頃、十数人の弟子と共に壮相の唯円も歩みと同じにしての訪れであったにちがいない。この時が親鸞に始めて接した時ではなかったらうか。了祥も唯円が入っていたことと推測している。

親鸞滅後、二十六・七年の頃、唯円も相当の高齢者となりながらも、専修念佛のともがらの生き様を歎異せざるを得なかった。

「第二条」から起因してくる事柄として『歎異抄』が、周的な組織で展開されてあることが知られる。

弟子の中にも、学問してこそなどと、一文不通のともがらをいとおどろかして、その主張から、遂に第十七条に出てくる「辺地の往生をとぐるひと、ついには、地獄におつべし」という弟子間の論諍となった。

広頼果師は、歎異八ヶ条を貫く展開をみられている。専修念佛の教団が、意外にも、理論闘争に変質していく。また、知的刺激を喚起していることも文面からうかがえる。第十二条以下にみる十五条、十七条を通した知的関心と、第十三条以下にみる十四条、十六条を通した倫理的関心の二つの関心をもって最後に八つの形態をもつ関連の必然性をみておられる。特に、第十一条を総説的位置におき、第十八条のところに異義のすべてを掃一することを明かされ、そのことを

「すべて佛法にことをよせて、世間の欲心もあるゆへに、同朋をいひをどさるゝにや」

と、伝心の異を歎く書でありつつ、教団の世俗化を歎くもっとも具体的な証しを、『歎異抄』編者の意図ではなからうかと、言われている。

この第二条の位相が、歎異編のあとに「後序」として「右修々は、みなもて、信心のことなることより、ことおこりさふろうか」と。たとい求道ということが真剣であるにしても、その求める道が何であるかを知らないならばと『総じてもて存知せざるなり』ということばもここに置かれ、親鸞が、いかに法然を生涯の師とし、第二条に於ける相承の在り方をここに再現している。おそらく流罪の記録も、この事実をありありと映し出しているであろう。この二つの関心事のなかでも、「後序」の文に三回出てくる二種深信の文を通して特に知的関心に陥ることについての、恐ろしいまでの編者の歎異の言葉をみることが出来る。

この第二条に示される親鸞自身のところ、編者にとっても、閉眼のちほと、やがて死にゆく身でありつつも、直弟子としての自負と責任から一室の行者として筆をそめたのである。

真宗 教団 論

木越 康

親鸞の教学の中に教団論なるものがどこに位置付けられるの

であるか。キリスト教の教会論に対して、真宗に於ける教団論の欠如ということが言われる。そのことは単に論としての欠如であるというよりも、時代社会の中に真宗と名告る一つの宗教がいかにか具体的役割をもつて関わっていくことが出来るのかということへと派生する問題であり、親鸞の思想がどのような具體相をもつて歴史社会の中にその存在の意義を確かめていくことが出来るのであるかという宗教の命に関わる問題である。

現に今日、真宗の教団は、時代の流れの中に形骸化し、教団とその背景たるべき教学の遊離が指摘される中で、現代社会の中に於ける存在の意義が問われ、その本来あるべき姿への回復の方向性が模索されている。そのような状況の中で、親鸞の教団において真宗教団がどこに位置付けられるものであるのか、教団誕生の原理をどこに見出すことができるのかということが私にとって大きな問題となるのである。

そこで、親鸞が「同朋、同行」と言いつつ「われら」と言ういわゆる念仏の共同体が、どのような思想的背景をもつて開かれるものであるか、その誕生の原理が問題となるわけであるが、『教行信証』『行巻』を見れば、共同体が大行を原理として衆生に開かれる世界であるとして、「諸仏称名の願」に重ねて「重誓偈」を掲げ「常に大衆の中に於て説法獅子吼せん」という願として諸仏称名の願が捉え直されている。つまり、真実の行としての「称無碍光如来名」が、大衆の中に於ける諸仏の説法獅子吼として衆生に成就することが誓われるのである。このことはさらにその成就の文で異訳の『大経』によって「諸仏お

のおの比丘僧の中に於て、我が功德国土の善を説かしめん」「おのおの弟子衆の中に於て、我が功德国土の善を嘆ぜん」等と言われるのであるが、ここに称名念仏がその本質として共同体を生むものであることが示され、教団誕生の原理が押えられるのである。

この念仏において開かれる共同体ということについては、さらに「証巻」で衆生が「正定聚の数に入る」ということとして展開されるわけであるが、そこに『論註』の眷属功德の文を通してさらにその意味を明らかにしている。その時「一味平等」を説く大義門功德の文を、その功德名を落として眷属功德の文として引いていることに注目されるわけであるが、そのことによって一味平等なる浄土の世界が、同一念仏において現に衆生に開かれる自覚的世界であるとして示されてくるのである。

これらのことにより、真宗の教団が、その伽藍を中心とする人間の集まりではなく、大行を原理として持つ、一つの自覚的世界であることが示されてくる。諸仏称名の願を源泉とし、念仏を誕生の原理とし、個々の宗教的精神の開かれる所に覚醒する世界であることが明らかにされるのである。雑多なる人間存在が雑多なることを止めて一つの共通の理念・形式をもって集まるということではなく、雑多なるものが雑多なるままで「一味平等」なる自覚的世界に目覚めていく。またさらにはその自覚的世界を超越的根拠として成立する。共通に親鸞を信じる者の集まりではなく、また共通に念仏する者の集まりでもなく、念仏に帰すことにおいて覚醒する一味平等なる自覚的世界、そ

れを超越的根拠として持つものであることが明らかにされてくるのである。

真宗と《エキュメニズム》

高田 信良

「真宗と《エキュメニズム》」という主題には種々の問題が含まれている。「真宗」を、又、《エキュメニズム》をどの様なものと定義するか、そして、両者を関連づけるところで如何なる問題が見いだされるのか、又、それをどのような視点から考えようとするのか、等々である。ここでは、「真宗」を考える視点からキリスト教の《エキュメニズム》の意義を参考にしつつ、「真宗」における「共同活動」の問題を考えてみたい。

「真宗」を広義に理解する。即ち、歴史的に成立してきている制度的教団としての「浄土真宗」と、いわゆる《親鸞思想》として関心を持たれているような事柄とを緩やかに含むような、種々の意味での「親鸞のまねび」を「真宗」と理解したい。《エキュメニズム》については勿論キリスト教世界に於ける「世界教会運動・教会一致運動」が想起されるのであるが、ここでは、その運動の根底にある広義の《エキュメニズム》的関心に注目したい。それは、キリスト教会が分裂・分離して生まれてきた諸教会の歴史的歩みを遡る仕方で「一致・合同」を求めるような、いわば、キリスト教会内部の多様性を主題化する

る《エキュメニズム》だけではない。むしろ、現代に於てはそれと無関係では有り得ないところの、キリスト教会の外の多様性をも主題化せんとするような営為、即ち「宗教の神学」や「他宗教との対話」等の関心をも含むようなもの、あるいは、それらが共に基盤としているような《エキュメニズム》的関心である。そして、それはキリスト教神学に於ける教会論の現代的展開でもある。現代的状态に於けるキリスト教信仰そのものへの問いであり、信仰を具現する教会の可能性を求めるような関心に他ならない。

ところで、「真宗」としての《エキュメニズム》としての、そのような関心でもって「真宗」の問題を考えようとすると、そもそも「真宗」とは何か、が非常に分かりにくくなってしまふ。分かりにくい、というのは、歴史的存在である制度的教団としての「浄土真宗」と、種々の意味での「親鸞のまねび」、《親鸞思想》としての広義の「真宗」とが乖離してしまい、相互の有機的連関が見いだしにくい、ということである。また、真宗に於ける教団の問題は、本来、(未だ十分には成熟していない部分をも含めて種々の意味での)「親鸞のまねび」という宗教的実践への関心に基づく「共同性・共同体」を志向することであると思われるが、ともすれば、(主として日本社会に於ける)歴史的存在である宗門としての浄土真宗の現在の姿、現在の運動態の事柄に限定されてしまふ傾向がある。

信仰の「本来の(一なる)あり方」への志向を、バネにして、信仰共同体(僧伽・寺院・教団)の現状批判と教理的吟味とを

同じ視野の下に論じるような関心は、真宗・仏教の世界においては従来あまり中心的な位置づけが与えられなかった。しかし、真宗・仏教的世界においてもそれなりの「共同活動」は存する。例えば、真宗各派の連合体・協力体として「真宗教団連合」がある。もともと、その実態はキリスト教における《エキメニズム》的関心に基づく教会論の運動態とは異なるのであるが、現在の真宗における「共同活動」の具現態の一つではある。

かつて、親鸞没後に廟堂が建立され、門弟たちが大同団結し、崇敬の念をもって護持したという歴史的事実が、日本社会における「真宗」（親鸞のまねび）の徒の「共同体」の原初形態である。そこにこそ（親鸞自身の）教理解解が社会的に「見える」形で具現されて行く姿が存する。そのような原点を直載に求めることを容易にしてくれるのが真宗における《エキメニズム》的関心ではないだろうか。ただ、それは単に既存の真宗の世界《内》のものであつてはならず、《内・外》を問わないで現代における「親鸞のまねび」の徒の「共同体（教団）」の可能性を求めるものでなければならぬであろう。

近代真宗教学の意義

藤原正寿

近代に於ける真宗教学のいわば先駆的意味を持つと思われる

のが清沢満之という人である。私はこの清沢満之を近代に於いて、親鸞が明らかにした顕浄土真実教行証という仏道を再顕揚した人として位置づけたい。周知のように満之の生涯は僅か四十年という短いものであった。特に満之がその宗教的活動を展開したのは、明治二十年代から三十年代前半にわたる約十五年間でしかなかった。しかしその時代は、日本史上まれにみる変革の時代であつたということができる。明治五年の教部省・大教院の設置による国家の神道国教化という宗教統制。又一方で、急速に近代化する潮流の中で、明治十一年の日本基督教伝道会社設立等、キリスト教を主な媒介とするヨーロッパの近代思想が怒濤の勢いで流入してくるのである。近代ヨーロッパの思想は、近代的自我の主張によって、伝統的仏教教団に思想的挑戦を挑んでくるのである。このような内外からの攻撃という危機的狀況を、海外への留学や視察等、ヨーロッパ思想を積極的に取り入れ、その真理性を明らかにしようとすることで、既成仏教教団は、乗り切ろうとするのである。その中でこのような哲学的思想による文化的仏教理解の書として井上円了が、『仏教活論』を著すのである。この時代状況の中で満之も近代ヨーロッパの思想、特にヘーゲルやカントの哲学を積極的に学び取っていくのである。これに触れた満之は、しかしながら哲学思想の上に仏教の真理を明らかにしようという関心に立ったのではない。満之は、ヨーロッパ思想そのものでなく、その流れの中にある、人間の実存を問うということに大きな触発を得ていたのである。満之は、ヨーロッパ思想そのものを体系とし

て学んだのではないのと同様に、仏教を思想体系として学び明らかたにしようとしたのではない。人間の実存的な関心の上求められるものとして仏教を見ていこうとしたのである。ここに近代人としての満之の面目がある。そしてそれは、現代に生きる我々の課題を、我々に先駆けて問うたという意味を持つのである。このような関心に立つ満之にとつて、いかに緻密な学問体系が構築されていようと、そこにこの実存的課題が問われていなかったなら、つまり生きた人の歴史がなかったならば、十分な意味で仏教と言うには値しないものなのである。ここに、高倉学寮と伝承する伝統宗学への批判が必然するのである。

「独尊子」として、つまり独立自在なる一人として自己自身の、そして人間の存在の意義を確かめ、生涯をかけてこの事実を行証していくものとして誕生した満之の具体的な生きざまをみていくとき、大切な視点であると思われるのが教育という視点である。急激に流入してくる西欧のイデオロギーや文化に対応し、それまでの長期に渡る幕藩体制から脱却して、欧米の烈強に伍していくために明治の国家は、海外留学とともに、国家に有益な人物の育成を計っていく。仏教教団もその存亡をかけて人材の育成ということに力を注いでいくのである。そしてまさに満之もまたこの時代の子であった。明治七年に開設された大谷派の育英教団に彼は、明治十一年に入学するのである。その後満之は、草創期の東京大学に進みそこでヨーロッパの思想を学び取っていくのである。その後満之は、明治三四年一〇月

真宗大学の東京移転にともない、その初代学監に就任するのである。この真宗大学の東京移転はまさしく満之の意見によるものである。そして特に注目されるのはこの真宗大学開校に先立つ二年前に発布された真宗大学条令の第一条である。これは「宗門」という言葉以外は「帝国大学令」のままである。これらのことから伺えることは、満之のその内面における絶対無限を依止とする生の発見は、その内面的自覚に止まらず、積極的にその生涯をかけて証していくという満之の再顕揚した仏道の具体相が、近代という時代の要請のなかで、具体的に教育という形で表現されているということである。

鈴木大拙博士論

——「眞」について——

和田真二

一、此処で述べようとする「眞」とは如何なるものなのか。又それがこの「私」とつて何故問題にされねばならないのか。

忽然と生起せる私の「不安」の問題は、もちろん私自身の問題ではあるが、自覚的には——私の問題であると共に私ならざるもの問題——それが「私」の問題であると云うべきか。勝義としての宗教に於ける安心の問題（『伝灯録』所収の達摩の「安心」を想起せしめるが）と云わねばならず、又「私」の問題

としての存在の本質に関わるものと云わねばならない。それは又生命の本質の問題とも云わねばならない。私はかかる問題意識から云う所の本質そのものに「眞」なるものを位置付けたいと思う。「眞」は直接的で真実なるものがそれであり、所謂真理を問題とするものであり研究の意義ありと考えるのである。

二、かかる「眞」の問題を大乘仏教学自らの問題として考察する場合、学問に於ける研究方法が此処ではその本質をなすものと考えられるが、一つの場合として、それは人格の問題としてとらえることができよう。「親鸞一人」「一無位真人」と云う所謂思想史の問題もかかる問題として意義のあることである。此処では、人格を廻り鈴木大拙博士とその周辺の二・三について引用考察するに留める。

・大拙博士自身の述べる所によれば、仏教の構成要素に仏の人格、仏の経験、仏の教え、仏以後の仏教者の生活体験と云うものはいってこなくてはならないことを認めている。これら四要素はどれ一つとしても大乘仏教に欠けてはならぬものばかりであるが、取り分け仏の人格は重要である。なんとすれば、「論理や事実の上に、人格が加わるといふと、われわれはその説以外に一個の圧迫を感じてくる。つまり、信じなければならぬというような心持をさせられてくる。しかも、これがいちばん大事なことなのである。これが一切の宗教をしてただ教えといふことだけではなくして、どうしてもこの人格といふものの加入を必要ならしめるゆえんなのである。」（『禪とは何か』と云っている。

・大拙博士の人格について、西田寸心博士は次の如く述べている。即ち、『君は一見羅漢の如く人間離れをして居るが、而も非常に情に細やかな所がある。……君は學者を以て自ら居らないであらうし、又君を目するに單なる學者を以てすべきでないと思ふが、君は學才の豊かな洞察に富む人と思ふ。……君は最も豪さうでなくて、最も豪い人かも知れない。……』と云うものであり、すこぶる印象的である。（鈴木大拙者「禪と日本文化」序）

・「眞が宗教の問題として、學の對象のみならず人格形成の契機と考えられる」（佐々木月樵、「大谷大学樹立の精神」と云うこと。

・大正十年、大拙博士が、大谷大学へ招かれ、その後の「新しい宗教的境地を開拓して今日に至った過程には、西田・佐々木・鈴木のトリオの思想的交流がその要因」として考えられる。（宮本正尊「佐々木月樵先生の學恩を偲ぶ」）

三、以上の若干の観点から、結語的に述べるならば、宗教に於ける窮極の問題を「眞」と考察し、人格にその焦点を絞る、その「眞」なるものの真实性を一言せしめるならば、私に於ける「眞」の問題は、生命のそれであり、「大乘仏教の學の問題」である。人格面から言及するなら「大拙博士」を思索することが、私の課題であり、換言して、「鈴木大拙博士論」が、——（不適切な言い方かも知れないが）私の仏教の學の問題と云えるのである。その學的方法是所謂「大乘仏教の宗教學的研究」（鈴木大拙博士）と云うものであろう。

。真の問題に縁を得、少しばかりの苦悩の後、この学的反省の機会に接し、自らの願心の皆無なるに驚嘆するのみ。

真宗における真俗二諦論と世俗化

嵩 満 也

現代において、宗教が等しく直面している問題の一つに世俗化の問題がある。世俗化の問題は、科学技術などを介する西洋化という普遍的な現象として捉えられる一方で、たとえば日本における世俗化がいわゆる西洋における世俗化とは異なつた特殊な性格をもつことがつとに指摘されている。ここでは真宗における真俗二諦論の問題を考えることによって、特に日本の世俗化の特殊性の背後にある宗教的要因が如何なる性格のものか考察してみたい。

真俗二諦とは真諦と俗諦のことで、言葉自体は既に親鸞の著作の上に見られるが、特に近代以降における真宗と国家及び倫理との関係を考える場合に鍵となる概念である。一方世俗化は、現代における社会構造や人間の知のあり方の変化に伴う、宗教の機能的、構造的変化あるいはその変化の方向性を指す言葉で、具体的には、宗教と国家、宗教と社会、宗教と倫理といった関係の中で宗教を問題とする場合のやはり鍵となる概念である。その意味でこの二つの概念が問題としてしている内容には構

造的な平行関係がみられる。また、従来真俗二諦論における真諦とは、内面における真理としての信心念仏を、そして俗諦は世俗的な真理としての倫理道徳を意味していたが、このことは世俗化の特徴が宗教の内面化や倫理化にあるという基本的理解に立てば、共通の思想傾向を持つことが指摘できる。しかし言うまでもなく、その意味するところはそれぞれの思想的な成立基盤や成立過程を通して考えられなければならない。

真俗二諦とはそもそも大乘仏教における真理の論理構造を示す言葉であつたが、日本では早くからそれを王法と仏法を指す実在の關係概念として用いてきた。そしてその実質は、王法との關係を仏法の立場から積極的に規定するというよりも、むしろ王法という律令支配体制と寺領莊園を介した寺院勢力の支配体制との両立をめざした世俗内的発想によるものであつた。専修念仏彈正のため朝廷に提出された『興福寺奏状』の中にも見られる、王法仏法兩輪双翼論はまさにそのことを主張するためのものであつた。その点最澄作と伝えられる『末法燈明記』の内容は、国家による仏教への介入彈正の不当性を批判し、仏教の自立性を主張するもので、親鸞はこの真諦俗諦という言葉を含む文を化巻にはほぼ全引している。その意図は、具体的には承元の念仏彈正を行つた世俗権力及び宗教勢力に対する批判と言つてよく、親鸞はその様な時代批判の精神より自らの立場を「非僧非俗」と称するのである。しかし、その後の真宗における真俗二諦論では、既に親鸞の支孫の存覚に真俗兩輪双翼論が見られるようになる。そして更に封建体制の中で、信心の内面

化と世俗倫理との両立が真俗二諦論の中心となっていくのである。そのひとつの頂点を為すのが明治一九年に教団の近代化をめざして制定された宗制における二諦相資の教学体制である。

以上、真宗における真俗二諦論の成立過程を概観したが、これらと西洋における世俗化の成立基盤には明らかに相違点が存在する。先ず後者は社会の非宗教化という形で進行したのに対し、前者では宗教が世俗に従属しそれを体制的に補完する形で進行し、場合によっては世俗の宗教化という現象さえ見られるということ。また、その内面化や倫理化は社会構造の変化によるというよりむしろその維持という要因により形成されたと考えられることが挙げられる。これらは言わば真俗二諦論の前近代的な性格ということもできようが、昨今の世俗化論再考の立場はむしろ現代の宗教状況がそのような前近代的な性格を多分に残していることに注意を喚起し、新たな世俗化理解のパラダイムを求めようとするものだと言える。また、そのことはそのような世俗化の概念とのかかわりの中で今一度真宗における真俗二諦論について再考することを促していると言える。

真宗の浄土（真実報土）の意味

——現実の人間の生き方を求めて——

西崎京子

「浄土の問題」を考えるに当たってまず留意すべき点は宗教に

対する態度である。宗教はどこまでも自分自身の問題であって、自分の全存在を賭けて取り組むものである。いろいろな宗教的課題に対しての客観的分析による知識自体は勿論重要であるが、その分析だけでは自分自身の実在の問題、それはとりもなおさず人間の生死の問題であるが、その問題に心から深く傾くことはない。常に「此の宗教的課題は自分の生き方にとって何を意味するのか」と、探求していく態度が重要である。

そのような態度をもって浄土の問題をそれこそ心血を注いで探求していかれたのが親鸞聖人である。念仏為本の教えを説かれた法然上人にめぐりあわれた聖人は、更に遡って浄土真宗七高祖の中の世親の『浄土論』、それを明確に論理づけられた曇鸞の『論註』、更には人間のありのままの相を見つめ続けられた善導の教えなどに基づいてその主著『願浄土真実教行証文類』において「浄土」とは真実報土であると見定められたのである。真実報土とは端的に言えば阿弥陀仏の本願に酬せられる国土。阿弥陀仏とは「われわれの有限なる相対の世界を包みこむ限りない光明（真実の智慧）の仏」即ち真実の智慧の象徴。

真実の智慧とは単に悟りの世界（法界・真如）輪廻の娑婆世界からの解脱を求めて到達された仏と仏との相念の世界→真理とは異なる）に留まること（自利）なくなおも苦しんでいる迷いの世界（有漏）の衆生を共に清浄なる悟りの世界（無漏）に導かんと働きかける（利他）生きた智慧である。阿弥陀仏はまさにこの利他の願いをたて、その成就（本願の報われること）を願われたのである。成就とは具体的には前述の事からも解るよ

うに、阿弥陀仏の本願が本願力として働き出すということ。それが南無阿弥陀仏という名号、つまり南無阿弥陀仏とは阿弥陀仏の本願力の働いている相、利他の生きた智慧の様相である。ということとは真実報土とは「酬報せる仏国土」とは言っても、空間的地理的に存在するものではなく、此の真実の智慧の相そのもの、即ち南無阿弥陀仏としてある、と言い得よう。しかも真実の智慧は光明として象徴され、象徴とは形を表わすから光明全体が阿弥陀仏の仏身、即ち光の及ぶ所はすべて仏身・尽十方無碍光如来、その光の及ぶ所は同時に真実報土、つまり阿弥陀仏の仏身と真実報土は一如、その体即ち本質は共に、南無阿弥陀仏。此の真実の智慧、その働きの様相たる南無阿弥陀仏とは、具体的には正道の大慈悲である。即ちそれは平等の大道たる真如法性から起った大慈悲であるから、理由があつて起すような小慈悲ではなく無縁の大慈悲心と言われる同体の大悲（そのものと一体となる大悲）、此の正道の大慈悲心こそが仏道の正因である。つまりその大慈悲心は阿弥陀仏の本願の働き、真実報土の生じた因、その本質を表わすと共に阿弥陀仏の真実信というものの原理を明らかにしているのである。更に敷衍すると此の大慈悲心は常に我々衆生に、真実に目覚めよと呼びかけている本願招喚之勅命（第十八願本願の）「欲生我國」であり、その仏願の生起本末を聞きし疑心あること無く、その呼びかけに目覚め、「願生彼國」（本願成就文）と願うその時、その一念の時が、阿弥陀仏の真実信が此の身に「廻向せしめたまへり」という時である。それが本当の意味での本願成就である。此の

身にとつてはその信の一念は、廻心の時、つまり自分の生き方の変革の時である。此の「欲生」と「願生」が一つになる時、往生の身と定まる（得生）、現生に正定聚に住するのである。これが親鸞聖人が見定められた現実の人間の生き方（あり方）である。その信の一念において思はずほとばしり出る感謝の心が「ナムアマミダブツ」と言う念仏である。念仏成仏は真宗である。

では以上の事は現実に生きる我々自身にとつてはどういう意味を持つのであろうか。

まず真宗の信とは真実信の廻向される智慧（真実への目覚め）、智慧である。それは自己自身の内面から湧き起ってくる自覚が、自己の力ではなく阿弥陀仏の本願と「廻向せしめたまへり」という深い因縁でどのように結ばれているのかということとを深く信知することである。即ち正道の大慈悲に目覚めるといふ宗教的自覚、その自覚のもとに新しく自己の内部に開けた精神界、真実なる生とも言うべきもの（真実報土の世界）において真の人間として生きるということである。これが救われるということの意味である。それは自己の此の世における實在の意味を始めて南無阿弥陀仏によって自覚した人間として、言いかえれば、阿弥陀仏の大慈悲心に守られて生きていくのだと気づかされた人間として、本当におのずと頭の下るといふ謙虚な生き方（ただ有難い／＼というような甘えの生き方ではなく、厳しい内的な宗教的自覚に基づいた感謝の日暮しという生き方）をすることである。それが現生正定聚といわれる念

仏者の生き方である。このように宗教的に目覚めた念仏者の本當の姿には、口には出さなくても、その人間の日々の生活の行動の上に、大慈悲に目覚めた姿がおのずと現われてくるものである。しかもそれは親鸞聖人が、「親鸞一人がためなりけり」と述べられたように、自分自身に深く真実の智慧・大慈悲の心を受け止めるという、自己自身に対しての厳しい生き方である。これは他人に押しつける生き方ではなく、自分自身が選択した、厳しい生き方なのである。

〈キーワード〉 真実報土 南無阿弥陀仏 正道の大慈悲心

廻向 回心 現生正定聚 願生 欲生 往生 親鸞一人がためなりけり

蓮如における無常について

田 辺 正 英

宗教における回心あるいは廻心に際して、その重要な契機をなすものは、その宗教的実存のもつ人間観、とりわけ、その宗教的体験、その入信の過程において現れてくる「無常」と「罪惡」に対する受け止め方の深さ、浅さに基因するものが多いことを否定することはできない。この場合に、多く宗教的実存の信仰過程においては、もちろん、その無常観と罪惡観の一方を欠如することはほとんど認められないが、同時にまた、その両

者が全く平等に現れていることも極めて少いと考えられる。

そこで特に浄土真宗において罪惡観を中心として信心を捉えた宗祖親鸞と、逆に無常観を中心として、信心獲得（しんじんぎやくとく）を説いた蓮如における信仰過程を考察しつつ、両者の根底によこたわる罪惡観と無常観の結びつきを蓮如に焦点を移して捉えたいと考えるのである。

先ずその両者（無常と罪惡）を問題とした三木清の場合より考察する。三木清はその遺稿『親鸞』において、仏教の教説の原初的なものは無常観に始ったことを強調して次のようにいう。

「人生の経験において我々の心を打つものは無常である……この事実を仏教では諸行無常といっている。……この無常感は一ひとを仏道に入らせる動機である。……仏教が無常の体験から出発したということは釈迦の出家の動機として伝えられる物語によっても知られるであろう」という。三木清が、我々の生において原初的に経験される無常感とは仏教によって教説にまで高められ、無常観として成立したけれども、それが親鸞においては徹底されて、主体的な罪惡観となつて、その《内面性》において弥陀の救済にあずかるものとされた。それゆえに真実の宗教は、そこに成立すると考えた。

このことは蓮如の強調した「無常」が、果して近時、批判される美的詠歌的な中世的無常に墮しているのではないかとの批判に対する反論の根拠を提供するきっかけにもなると思われる。三木清も確かに詠歌的な無常よりの脱却を説き罪惡観が親

鸞において中心であることを強調した。しかしまた御文章（御文）の中に見られる無常をも、自己の信仰の深みに達するものとして挙げているのである。

親鸞には直接無常について言及したものは著作からは二か所しか見当たらないとされる（靈山氏）。一つは『末燈鈔・第六通』もう一つは「高僧和讃・源空讃」であるが、数少ないことは必ずしも関心の薄いことには当たらない。煩惱具足の凡夫・火宅無常の世界は、親鸞の根本的な人間観世界観であり、それゆえに弥陀の弘誓に乘托させられるのである。

さて蓮如においては、親鸞と等しく、御文章疫癘の章において「当時このごろことのほかに疫癘とてひと死去す。これさらに疫癘によりてはじめて死するにあらず。生れはじめしよりしてさだまれる定業なり。さのみ深くおどろきまじきこととなり……かかるときはいよいよ深く阿弥陀仏をたのみまいらせて……」と説く。親鸞の「去年今年老少男女多くの人々の死にあひて候らんことこそあわれに候え。ただし生死無常の理くわしく如来の説きおかせ在りまして候上は驚き思召すべからず候」に全く照応している。

蓮如の強調した無常は信心決定をうながす大きな宗教的実存の決断であって、弥陀への帰命に他ならない。『御文章』一帖目第十一通電光朝露の章、三帖目第四通・大聖世尊の章、二帖目第七通・易往無人の章、有名な五帖目第十六通・白骨の章などは、無常を通して本願乗托の信決定を説いたものである。蓮如は「極楽の生は無生の生というなり」（『蓮如上人郷一代聞書

三十七曇鸞章』とのべて、はつきりした「親鸞真宗」の上に立って無常を説き、罪患と無常を平等に信心決定に結びつけたのであって逆行的な詠歎的な「蓮如真宗」といわれるものではないことを捉えるべきであろう。

寇謙之の儒教観

春 本 秀 雄

『魏書』崔浩伝に

天師寇謙之每与浩言、聞其論古治乱之迹。常自夜達旦、
 竦意斂容、無有懈倦。既而歎美之曰。斯言也。惠、皆可
 底行、亦当今之皁繇也。但世人貴遠賤近。不能深察
 之耳。因謂浩曰。吾行道隱居、不營世務。忽受神中之
 訣。当兼修儒教、輔助泰平真君、繼千載之絶統。而学
 不稽古、臨事闇昧。卿为吾撰列王者治典、并論其大
 要。

とある。ここにある「忽受神中之訣」は『魏書』釈老志に記述のある神瑞二年（四一五）の太上老君と泰常八年（四二三）の牧土上師李譜文のお告げに相当するのである。つまり、崔浩との邂逅があつてから、嵩山で修行をしていて世事に疎くなつてしまつていた寇謙之をして、はじめて、その道教を儒教化せしめたのである。しかし、寇謙之は崔浩の儒教を全て受け入れたわけではない。『魏書』崔浩伝に、

浩乃著書二十余篇、上推太初、下尽秦漢變弊之迹、大旨先以復五等爲本。

とある。崔浩は公侯伯子男の五等爵をもととした儒教的歴史観を持ち、それをよしとし、更に、『魏書』盧玄伝に、

司徒崔浩、玄之外兄、每与玄言、輒歎曰「对子真、使我懷古之情更深。」浩大欲齊整人倫、分明氏族。玄勸之曰「夫創制立事、各有其時、衆爲此者詎幾人也。宜其三思。」浩當時雖無異言、意不納、浩敗頗亦由此。

とあるように、周公や孔子の古代の礼による理想的な治世に思いを馳せ、人倫を齊整して氏族を分明にしようと考えていたのである。つまり、漢人である崔浩は儒教の礼により国を治めることを理想としていたのである。従って仏教は、『魏書』崔浩伝に、

浩既不信仏道、模深所偏向、每雖糞土之中、礼拜形像、浩大笑之曰、「持此頭顱不淨、処跪是胡神也。」とあるように、胡神の教えだとして信じていなかったのである。つまり、儒教の礼によって国を治めることを理想としていた崔浩は、儒教の中華思想により、えびすの教えなど端から問題にしていなかったのである。このような崔浩の儒教観を寇謙之は、全て受け入れたわけではなく、寇謙之は仏教をその道教の中に組み込んでおり、更にその道教の優位性を示そうとしたのである。『魏書』釈老志に、

又言一儀之間有三十六天、中有三十六宮、宮有一主、最高者無極至尊、次曰天至尊、次天覆地載陰陽至尊。次

洪正真尊、姓趙名道陰、次一段時得道、牧土之師也。牧土之來、赤松、王喬之倫、及韓終張安世、劉根、張陵、近世仙者並爲竇從。牧土命謙之爲子、与群仙結爲徒友。幽冥之事、世所不了、謙之具問、一一告焉。經曰、仏者於西胡得道、在三十二天、爲延真宮主、勇猛苦教、故其弟子皆髡形染衣、斷絶人道、諸天衣服悉然。

とあるように、三十六天中三十二天に仏は位置するとして、仏教の仏を道教の神々の中に組み込んで考えていたのである。總じて、寇謙之の儒教観は崔浩の影響によって確立していたものであるが、崔浩の儒教観全てを受け入れたわけではない。寇謙之の仏教に対する考えは、崔浩の儒教観からの中華思想により仏教を認めないという立場は取らずに、むしろ、その道教の中に仏教を組み込んで、更にその道教の優位性を示したのである。つまり、寇謙之は自らの道教の悟りに照らし合わせて足りないものは受け入れ、余分なものは受け入れないと言った姿勢であったのである。

注

(一) 通説では崔浩と寇謙之の出会いには始光元年(四二四)よりも後で、寇謙之の天授の神書を得た後であるとされているが、拙論では崔浩と寇謙之の出会いには崔浩が失脚した始光元年よりも前で、寇謙之の天授の神書を得る前であると考える。

自灯明と法灯明について

吉津 宜英

阿含經典で教かれている *atta-dīpa* と *dhamma-dīpa* との *dīpa* の訳語としては島とか洲とか訳するのが正しく、灯とか灯明と翻するのは誤りであるといわれる。私はその論議を尊重しつつも、私の主張のポイントは自己と法とが並説されていることが大切であることを述べる所にあるので、今はあえて灯明を付して用いる。後に列挙する用例からも知られるように洲と灯明の両系の訳語が並存するが、洲と訳した人は煩惱や業苦のさままく大河や大海の中にあつて自己と法とが修行の抛り所と把握したのであろうし、灯明に関わる訳し方をした人は無明長夜の現実の中で自己と法とが灯明となつて道を照し出さねばならぬと考えたことであらう。

さて、何故に私はこの二つの灯明の教えを重視するのか。先ず第一には用例は多くはないが、釈尊の修行の姿勢や内容をこの教えに因つて窺うことができると思う。第二には、私は宗教を(1)垂直型(一神教)(2)傾斜型(多神教)(3)水平型(仏教)の三類に分けるが、釈尊の宗教を自灯明と法灯明とが対等に水平に対峙するとして把握すると、後代の仏教の諸形態の水平度を知らぬのに至便である。後代の多くの仏教教学においては法灯明重視、自灯明軽視によつて一種の斜傾型の宗教となつてしまつ

ている。釈尊の縁の人間観(縁起)、縁の実践(自覚)にとつては自己は多くの問題を抱えてはいるが、修行の抛り所として大切に扱わなくてはならない。

それではこれら二つの抛り所が並記されている用例を今は便宜上大正藏經によつて示そう。Ⅰ『長阿含經』卷二「遊行經」(大正一・一五中)、なおこの用例の参考資料として「根本説一切有部毘奈耶雜事」卷三六(大正二四・三八七中)『仏所行讚』(大正四・四四中)などがある。Ⅱ『長阿含經』卷六「轉輪聖王修行經」(大正一・三九七)、なお『中阿含經』卷一五「轉輪王經」(大正一・五二〇中)が関連資料である。Ⅲ『雜阿含經』卷二(大正二・八上)、Ⅳ『同』卷二四(同・一七七上)、Ⅴ『同』同(同・一七七中)などである。

これら五例のうちで最も有名なものが第一の『大般涅槃經』(Mahāparinibbāna-suttanta)の用例である。この用例をめぐつて松本史朗氏は「解説と涅槃——この非仏教的なるもの——」(『縁起と空 如来藏思想批判』所収、大蔵出版、一九八九年、二〇三—四頁)という論文の中で、この『大般涅槃經』全体が明瞭な我論を説いており、「アートマンを抛りどころにせよ」といえば、あまりにも明瞭な我論であるから、法灯明の部分をつけたして我論を緩和したと言われている。

私はこの経文の *atta-dīpa* を我論とは受け取らない。明らかに自己自身を大切にしてゆく立場であらう。また *dhamma-dīpa* は「ついたり」ではない。法灯明が存在しなくては大切な自己も自覚してゆくことはできない。

それではこれらの二つの抛り所の教えをめぐって、どのようなことが知られようか。第一にはこれらの教えが釈尊自らと弟子たちとを励ます場面で示される。Iでは釈尊の入滅が近いので狼狽する阿難をその教えによって励ます。次にIIの経文では舍利弗の示寂を聞いて、恐れ戦く阿難を叱咤し、更にVの一經では舍利弗と目連とが続けて示寂し、落ち込んでいる釈尊自身と周囲の弟子たちを励ます。

次に指摘したいことは、これら二つの抛り所を大切にすることである。行のあり方としては必ず四念処觀が示されていることである。また、この四念処觀に代表される修行の内容が別の所ではしばしば ekāyana（一行、一道、一乘）と称されていることも注目される。結論として、自分と法とを大切な二つの抛り所とするという、この自灯明と法灯明の教えはどんな危機的状況においても四念処觀などの修行を ekāyana に進めてゆくことを勧めたと言ふことができよう。

日蓮聖人における食の体系の課題

目 黒 き よ

日蓮には道元の『典座教訓』の如き一貫した書翰はないが、遺文中の食に関する百余篇の中に、法華經行者日蓮の師弟、檀越の間に交わされた供養の食の意義と教訓がある。

日蓮は立教開宗以来、法華經を正法とする不退転な伝道生活

に入るが、正嘉元年（一二五七）から正元元年（一二五九）に続発する大地震等の天災の原因を為政者の正法に対する謗法であると見做し、文應元年（一二六〇）七月十六日『立正安國論』の上奏から端を発し、官憲の追撃は終に弘長二年（一二六一）五月十一日より、同三年二月十一日迄の伊豆伊東の配流、また後の文永八年（一二七二）九月十二日の佐渡配流は十三日の龍口法難を経て、文永十一年（一二七四）二月十四日迄の二年六ヶ月に及ぶ。『開目鈔』には「数々見擯出」の難を示す（定五五七）。流入の最初の体験、伊豆に於ける一篇『船守弥三郎許御書』には干飯、ちまぎ、山椒、紙、酒がそとと送られ、流入日蓮への配慮もみえるが、さしたる緊迫感はない。しかし佐渡における凄絶な生活は遺文に多く、死体置場におかれた日蓮に命がけの食の供養を続けた。当初念仏者の入道夫妻達の菩薩行は後世に伝わる。又一の谷入道預りの際の『一の谷入道御書』（定九九四）にみる宅主の心遣い等、宗派を超えた佛の守護により生命維持限界の常識を超え生還した。鎌倉に帰還した日蓮は早速頼綱に三度目の諫言を為すが要れられず、身延入山となるが飢饉の年であった。この年供養された食糧は米、粟、烘米（定八二六）。かわのり、しょうこう（定八一九）。山の芋、コンニャク、ごぼう、みかん、酒（定八三五）等である。数量的には少なく「芋」は穀類に次ぐ主要食品となる。この様にして始められた身延の生活は山の天候不順の逆境の中で食不足と極寒は老僧の身を蝕みながら八年余が続く。『庵室修復御書』には「食なくして雪をもちて云云」との中で供養された「芋」は命の糧

となる。また長雨、蒙雨のさ中に供養された『種種物御消息』にある種々の供養の物は「法華経の御飢をつぎ、釈迦佛の御命を助け給いぬる功德」と拝受する。この頃建治四年（一二七八）は疫病が蔓延したその為の食不足は人肉をも食す程の社会状態（定一四四一）が見える。この様な状況下に供養された穀類、芋類、野菜、海草、山菜等の植物性食品は数量の統計上からは多しに見えても食不足の御書が目立つ。この点についての課題は残る。しかしその供養の食に対する基本理念は『上野殿御返事』（定一三六五）に見る如く、麦ひと櫃、河のり、はじかみの供養にも「うえたる子に乳を与うるが如く、法華経の御いのちをつがせ給事三世の諸佛を供養し給へるにあるなり」と佛への供養として拝受する。また『国府尼御前御書』には法華経法師品を引き、供養の功德は釈迦佛より末世の法華経行者への供養の勝ることの佛の金言を示し、尊く給わるのである。

日蓮にとつての食は『食物三徳御書』に示される「一には命をつぎ」のこの短かい言葉の中には生命維持の絶対不可欠な食の理ではあるが、我々の知り得ぬ、深い食の徳の意義が拝察できる。その食は法華経の御命、佛の御命をつぐ食であり、ひいては今この法華経行者の命をつぐ絶対を説く。而してその食は種類、質、量の別なく生への原動力となる佛の賜物として尊とむ基本精神がある。

冒頭道元の『典座教訓』の一節に「雖佛之縁、多虚不_レ如_二少_一実_二是人_一之_レ行也。調_二醎_一調味_二未_レ必_レ為_レ上_一、調_二菓_一菜羹_二未_レ必

為_レ下_一（略）朝宗、干佛法清淨、大海衆_二之時_一、不_レ見_二醎_一調味_二不_レ存_二菓_一菜羹_二、唯_一大海味而已。況復長_レ道芽_一、養_二聖胎_一之事、醎_二酬_一與_二菓_一菜、一如_二無_二三_一如_二一_一也、とある。（道元全集下巻三〇〇頁〈大久保道舟〉）ここに同時代の両宗祖の食に対する基本精神の一致を、引用させて置く。

以上「日蓮遺文」によるが、後題に残す。

日蓮の信仰における謗法罪の意義と位置

間 官 啓 壬

日蓮における「謗法」という言葉の意味が主題として取り上げられるようになったのは意外に遅く、戦後になってからである。周知の如く、その発端は、家永三郎氏が日蓮の罪の自覚を「机上論的」と評したのに対して、日蓮教学者の茂田井教亨氏が、日蓮における法華受容の在り方を見落とした皮相的評価であると反論を加えたところにあるといえる。

さて、昨年度の本学会発表において私は、茂田井氏の説に依りながら家永氏の説を批判的に再検討すると共に、日蓮にあっては謗法の罪の自覚が救済の前提となることを指摘したが、本発表でも基本的には茂田井氏の説を踏まえつつ、更に次の二つの点を明らかにする。

第一点。日蓮において謗法とは、「元品の無明」によって制約された智慧の限界性故に、ある意味では人間にとって必然的

な罪であると思倣されていたのではないか、ということを描する。このことを、日蓮の信仰における謗法罪の位置付けとして提示する。

第二点。全ての人が背負いながらも、それとして自覚されてはいない、謗法の罪の実在を、日蓮は仏の立場に立つて指摘した、ということを描明かにする。日蓮は、自分こそかかる立場から仏の意志を代弁し得る者であることを自覚すると共に、このような自覚の下に、謗法罪の必然性を断ち切ることを根本的課題としたといえる。このことを、日蓮の信仰における謗法罪の意義として提示する。

本題に入るに際して、日蓮における「謗法」の意味について確認しておきたい。日蓮にとって法華経とは、「随自意」の経典、即ち救済主たる久遠の釈迦仏の意志そのものとして受けとめられた。従って、法華経に指示された信仰規範は、釈迦仏による命令として忠実に実践されなければならない。というのも、かかる実践を完遂するところにのみ、釈迦仏の意志に従う道があり、従って救済に与り得る道もあると思倣されるからである。この意味で日蓮の注目する法華経の指示が、方便品の「正直捨方便」であり、見宝塔品の「三箇の勅宣」である。日蓮にとって前者は、諸経の中から法華経のみを選ぶことを、後者は、末法の現実の中において法華弘通に邁進することを要求する絶対的な命令なのである。日蓮のいう「謗法」とは、かかる命令に気付き得ないことよって生ずる宗教的罪である。たとえ仏教に信を置いていようと、かかる命令に気付かず、そ

れを實踐することがないならば、それは「謗法」として断罪されるのである。つまり日蓮は、仏教信仰の直中に、却って救済主たる釈迦仏に背き、従って自他の救済を不可能にする宗教的な罪が実在することを、「謗法」という言葉を用いて指摘するのである。

日蓮は、日本の国全体がかかる謗法の罪に陥っているという。しかも、自ら犯しているこの重罪を誰も自覚しておらず、従っていずれの人々も救済から隔絶されてしまっているという。何故にこのような現状が齎らされてしまったのか。恐らくこのように問うた時、日蓮は人間存在が抱える「元品の無明」というものに思い当らざるを得なかつたものと考えられる。言うまでもなく、「元品の無明」という言葉自体は日蓮の創作にかかるものではない。しかし日蓮が、この「元品の無明」を、法華経の真の意味・価値に対する無知を引き起こす人間の根本的な無知として提示している点に、むしろ注目したい。右に述べたように日蓮は、法華経に指示された信仰規範を久遠の釈迦仏の命令として受け取ると共に、かかる命令を遵守しない限り、仏教に信を置きながらも謗法の罪に陥ってしまうことになると警告したのである。しかるに日蓮によれば、人間存在が抱える「元品の無明」とは、法華経のこのような意味或いは価値の認識をそもそも不可能にしてしまうものである。従って、そこには必然的に謗法の罪が生ぜざるを得ないことになる。つまり日蓮は、人間にとって謗法の罪を犯すことが必然的であるというところを、「元品の無明」によって制約された人間の智慧の

限界性のうちに見いださざるを得なかったのである。

日蓮にとつて、人々がその智慧の限界性を自覚せぬままに仏教に真実を求めている現状は、人々の思いはどうあれ、仏の側から見れば、仏の意志に叶わない恣意的なものに過ぎず、従つて謗法の罪たることを免れ得ないものであった。即ち日蓮は、自ら仏の立場に立つて、他ならぬ仏教信仰の直中に謗法の罪が実在することを指摘するのである。周知のように日蓮は、自己を「凡夫」として反省する一方で、自分こそ仏の立場に立つて仏の意志を代弁し得る「如来使」であるとの自覚を、所謂「色説」の体験によつて獲得していた。かかる自覚の下に、日蓮は、人々に謗法の罪の自覚を促すと共に、謗法の罪の必然性から脱出する道を提示する。即ち、必然的に謗法を齎らざるを得ない有限なる智慧を捨てて、「信」という態度に徹すること、法華経に指示された信仰規範を釈迦仏の命令として無条件に受け入れ、実践することである。いわば日蓮は、自己の主体性を放棄して仏の意志のままに生きること、自己の主体性において逆説的に決断し、実践せよと人々に迫るのであって、かかる逆説的な決断・実践が、日蓮においては「信」という在り方として提示されているといえよう。

近代日蓮宗の教育活動に就いて

——新居日薩を中心に——

安 中 尚 史

近代日本仏教史研究の中で日蓮宗に関する研究は進展しているとは言い難く、その中でも日蓮宗の教育制度、教育機関を中心にした研究は、ほとんど取り上げられていない現状にある。

明治維新期の神仏分離政策による廃仏毀釈運動や、その後の僧侶を教導職制度に組み込み、三条教則に則った教化活動の強要など、仏教教団はそれまでの保護政策下から一転して、苦悩の道を歩むこととなった。しかし仏教教団も教化研究ならびに教育機関としての神仏合併大教院設立を求め、またその大教院が神道中心で運営され仏教教団の希望がかなわないと、すぐに分離運動を展開し反発した。そしてこのような中で各教団でかかる事態に対応するためにとられた措置のひとつとして教育制度、機関の充実を謀ることにあった。

日蓮宗においても十六世紀後半から続いた檀林教育に終止符を打ち、時代の進展に即応した教育機関による人材の育成に着手した。その後、仏教に対する弾圧が緩むと、教育機関は教団の本格的な近代化を担うものへと変化した。そしてその中心にいたのが日蓮宗初代管長新居日薩であった。

日薩の教育者としての活動に大きな影響を与えたものに、優

陀那日輝の私塾充治園がある。充治園では、それまでの天台学偏重の教学体系を持ち、古いしきたりばかりを重んじる檀林教育に対して、天台学はあくまでも補助的なものにすぎず、祖書を中心とした教学体系をとった。また西洋思想の流入、儒学、国学の台頭による仏教弾圧の兆しがみえると、それまでの折伏排他主義をすてて授受することにより、社会との調和をはかることを考えた、時代に即応した宗学が確立された。

その充治園での修学を終えた日薩は、教育を受ける立場から、教育する立場へと変わっていった。まず私塾「鶏溪精舎」を設立し門下の教育に励み、その後、池上の南谷檀林の教師としても活躍し、そして宗門を代表して神仏合併大教院へ出仕した。また宗政をつかさどる立場となつてからは、幼年僧の教育機関である沙弥校から、宗門教育機関の最高府として君臨した大教院の設立にいたるまでの活動がみられた。これらを教学的な面からみれば優陀那日輝の確立した宗学の継承であり、組織的な面からみれば教育機関、教育制度の整備であった。

そして日薩の教育行政をはじめとする、様々な活動を通して一貫してみることができたものは、宗門を存続し発展させるための時代に即応した宗学であり、その宗学によって有能な人材を育成する教育機関、教育制度であった。またそれと同時に日薩の教育に対する理念も伺うことができた。

今後とも日薩の教育活動が日蓮宗の教育にどの様に反映していたかを考察することによって近代日蓮宗の動向を明確にする手がかりにしたいと思う。

日蓮『注法華経』の注記について

関戸 堯海

日蓮の『注法華経』は、版本の法華経の行間・天地・紙背などの余白に、諸経論疏の要文が注記されたものである。諸先師によって『注法華経』に関わる諸問題についての検討が行なわれているが、筆蹟鑑定によれば身延期の頃に注記されたと考えられる一方で、注記される要文のいくつかは佐前期の遺文中に引用される例もある。また、注記の目的についても判然とせず、現在の研究課題ともなっている。

筆者は、このような点に基づき『注法華経』二十八品の注記について調査中であるが、その経過報告として「序品」の注記の特徴について述べたい。(山中喜八編著『定本法華経』参照)

序品の経文がはじまる少し前の部分には、「見返し」として余白があるが、ここに注記される要文が『開目抄』(昭和定本遺文五六九頁)『観心本尊抄』(定遺七一頁)と直接的な関連があることについては、すでに指摘したとおりであるが、『印度学仏教学研究』、その他、序品には(1)品名に正法華経の品名が並記されている。(2)「如是我聞」についての注記。(3)阿闍世王に関する一連の注記。(4)瑞相についての注記。(5)十如是についての注記が序品の行間にある。以上のような点を特徴としてあ

けることができる。

【1】正法華經の品名の並記 「妙法蓮華經序品第一」と序品の品名がある右側に「正法花経云 光瑞品」と正法華經の品名が並記されているが、以下二十八品のほとんどに同様な注記がなされている。例外としては、安楽行品と囑累品には注記がみられないようであるが、正法華經と妙法蓮華經の大きく異なる点として囑累品と提婆達多品の位置の問題があるので、この点を踏まえたことに起因するものであろうか。なお、提婆達多品については「梵志品」と注記されている点も特徴としてあげることができるといえる。

【2】「如是我聞」についての注記 経文の冒頭の「如是我聞」に関する要文として、円珍の『授決集』から三文が連続して注記されており、日蓮が円珍の見解を参考としていたことがわかる。しかし、日蓮は天台宗の正統性をそこなった人物として円珍を批判するのであって、初期の『守護国家論』に『授決集』を参照している例もあるが、『報思抄』などでは円珍の意見の矛盾点を指摘する論拠としての引用が多い。

【3】阿闍世王についての注記 序品には聴衆としての諸天善神・諸尊などが数多く登場しているが、原愼定氏の指摘によれば『注法華經』序品の阿闍世王について説かれる経文の前後には、阿闍世王に関する要文が連続的に注記されている。ただし遺文中には阿闍世王が数多く登場しているが、その説話の内容と序品の注記の内容が必ずしも直接的に関連していない点も認められる。

【4】瑞相についての注記 他土六端について説かれる経文の行間に『法華文句』『文句記』などが注記されているが、これらの要文は注記されている個所の経文についての解説であり、法華經本文と注記が直接関係している例として指摘できる。特に序品の放光瑞に關説して、華嚴經を初頓の説法の位置づける『守護国家論』（定遺九〇頁）の論調は、序品の経文と注記が反映されている例とみることができるといえる。

【5】十如是关于 序品の行間に十如是に關係すると思われる注記がいくつもみられる。おそらくは紙面の都合であろうが、方便品に関する注記が序品の行間にみられるのである。

叙上のように、序品の注記には、『守護国家論』『開目抄』『観心本尊抄』と密接に結びつく例もあるが、一方で『授決集』の注記や阿闍世王に関する要文は遺文には引用されないようである。また方便品に關連すると思われる要文が注記されているという特徴も認められたのである。

日蓮の宗教における

「同時性」と「罪」の問題

原 愼 定

日蓮が提起した宗教的「罪」の問題を考察する一視点として「釈尊在世」と「末法の今」という「同時性」の場面に着目したい。日蓮は『種種御振舞御書』において、「平の左衛門こそ

提婆達多よ。念仏者は瞿伽利尊者、持斎等は善星比丘。在世は今にあり、今は在世なり」（昭和定本九七一頁）と記し、釈尊と自己との迫害受難の歴史性を具体的な対応関係におくことにより、「釈尊在世」と「末法の今」との歴史的時間のギャップを越えて、両者が宗教的「同時現在」であると主體的に受け止めている。

かかる「同時性」の認識は、日蓮の初期の遺文にも見られ、『守護国家論』には、法華経勸養品の文を引いて、「信此経者前雖為滅後仏在世也」（二三三頁）と記されている。これは、法華経の教えを絶対的な媒介とすれば、釈尊在世と滅後とは「同時現在」となりうることを理念的に論じたものである。日蓮はこの「同時性」の理念を、さらに歴史的現実の場面で実証する方法として、法華経の「色説」、すなわち釈尊の「未來記」の現実化を提唱し、自ら「法華経の行者」としての受難体験によって、歴史上の釈尊との同時性の場面を積極的に志向しているのである。

日蓮は、歴史上の釈尊が蒙ったとされる受難を「九横の大難」（『開目抄』五六四頁、『法華行者値難事』七九七頁）と称し、常に自己の受難と重ね合わせながら具体的に認識しているものであり、日蓮にとって受難の問題は宗教的に大きな意味を持つものであったと推測される。

ところで、日蓮にとって受難を蒙るということは、換言すれば、敵対する相手に「罪」を犯させることでもある。とすれば日蓮は、「罪」を顕現することによって「同時性」の場面をき

わめて逆説的に顕わし出そうとしたのではないか、とも考えられる。あるいは受難の問題が法華経色説という宗教的実践によって惹起されるという観点に立つならば、法華経という教えが真に存在するところには、必然的に違背行為「罪」が起こってくるとも考えられる。つまりここに、「法華経と罪とは常に共存する」という一つの命題が導き出されるのである。日蓮にとって、法華経を離れては「罪」は存在せず、逆に「罪」の問題を離れては、法華経も真の宗教的意味を持ち得ないと認識されていたのではないかと推察される。

「謗法」という法華経違背の罪は、本質的には、日蓮の宗教的実存における法華経とのかかわりの場面で見出されたものであり、法華経が真に存在するところには、必ず「罪」もまた存在するという、一種の矛盾的・逆説的な構造を、日蓮は法華経の中に発見したのではないかと考えられる。このことを前提としながら、日蓮は、歴史上の釈尊に対して「逆罪」を犯した人物に関心を向け、しかも彼らが法華経によって救われたという宗教的事実を重視するのである。

日蓮の「法華経の行者」としての宗教的実践は、法華経違背の「罪」を末法の歴史社会全体の問題として、積極的に具現化させることによって、法華経による救いの世界を実現させようとするものであったと考えられる。そこには歴史上の釈尊に対して逆罪を犯した提婆達多・阿闍世等が法華経によって救われていく論理（敵対種開会の論理）が介在しており、それゆえに日蓮は、同時性の認識に立って、どうしても「謗法罪」の存在

を強く主張しなければならなかったのである。

以上のように、日蓮における宗教的「罪」の問題は、「釈尊在世」と「末法の今」という同時性の場面で捉え直すことによつて、その特色が明確化されてくるのであり、法華經による救いの問題も、同様の視点から改めて問い直さなければならぬであらう。

日蓮における「真実」の追求と法華經解釈

渡 辺 宝 陽

日蓮が法華經に到達する理由として、伝統的に「四十余年末顯真実」ということが強調された。この語は、釈尊の説法五十年のうち『法華經』が説かれる八九年以前においては「真実」の法門が説かれていないということを、法華經の開經たる『無量義經』説法品において明示しているという解釈に基づいている。それに対して、『無量義經』のこの語のみで法華經の優勝性を強調することは經典成立の上から容認することはできないとする議論が行なわれた。

ところでこの点を日蓮の主要著書である『開目抄』によつて考察すると、日蓮は(a)『無量義經』の「四十余年末顯真実」(四十余年には未だ真実を顯わさず)、(b)『法華經』方便品の「要當説真実」(かならずまさに真実を説くべし)、(c)『法華經』見宝塔品の「皆是真実」(みなこれ真実なり)という三つの要句

を何回も繰り返している。

つまり、『法華經』においてこそ「真実」が説かれることがこの三つの要句によつて確定されるというのである。まず(a)で法華經以前においては真実を現わすのに必ずしも十分でなかったことを明らかにし、(b)において、『法華經』においてはじめて真実が明らかにされることを述べ、(c)において東方の宝淨世界の多宝如来が、その本願を達成するために法華經説法の場合に來たつて、「いま釈尊の説く法華經は、三世諸仏の説法の儀式にならつて、最終的な真実を説くものである」ことを明らかにしているとするのである。

このような解釈は、伝教大師最澄が『顯戒論』等において盛んに主張した「三乘方便・一乘真実」の権実論に基づくことは言うまでもない。日蓮は最澄を尊敬し、その生涯の事績に添つて生涯の活動を進めていったとする解釈もあるほどであり、日蓮が最澄の「三乘方便・一乘真実」を繼承した点については疑いのないところであらう。

ただし、(c)の「皆是真実」の語をもつて法華經を真実と証明した多宝如来は、「常住説法」される法華經説法の場に釈尊とともに常住するのである。そのような日蓮のイメージは『開目抄』執筆の翌年、『観心本尊抄』執筆を経て「大曼荼羅」として明らかにされる。そうしたことと関連して、「皆是真実」は静止的に法華經をとらえるのではなく、躍動的な末法救済のイメージとかななるものであったのではなからうか。そうすると、如上の三要文は天台大師智顛・伝教大師最澄・恵心僧都源

信らの先徳の権実論を受け継ぎながらも、末法における法華經の復活というテーマをふまえて真実追求の意味性を再構築しようとするものであったのではなからうか。

漢語の「真実」という用語は漢訳仏典から現われる言葉であるという(『岩波・仏教辞典』)。最澄における「真実」という用語は法華經等のみから来たものであるかどうか検討の要があるが、親鸞の原著は『顕浄土真実教行証文類』であり、ここでも「真実」の意味を問わねばならないであろう。また、無住の『沙石集』には「正直」という言葉が見られるのであり、鎌倉時代に「真実」やその周辺をめぐる関心の高まりがあったことを推察できよう。そう考えていくと、道元の原著は『正法眼藏』であるが、これは要するに正法を極め尽くす道筋を示そうとしたものであろう。親鸞は方便に対して「真実」を明らかにしたとされるが、それは阿弥陀の浄土への至心信樂の道筋を明らかにし、「真実の報土」に目覚めさせることを目標とするものであろう。

こうしてみると、日蓮が『開目抄』において如上のような三要文を引用している意味を、法華經にこそ真実が説かれることを立体的にとらえていることを考慮しつつ、理解する必要があるのではなからうか。

南都浄土教と諸行本願義について

坂上雅翁

元興寺智光以来、南都における浄土教の流れは三論示、法相宗を中心として伝えられ、比叡山の源信の影響を受けながら、平安末期の永観・珍海により最も高まりを見せたが、法然の浄土開宗以後については明らかにされていない部分が多い。

法然の浄土開宗に対し南都のいわゆる旧仏教の側からは、法然の専修念仏とくにその原著『選択本願念仏集』に対する激しい批判が興った。なかでも、梅尾明恵の『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』はよく知られている。

浄土宗では伝統的に、諸行も念仏と同様に本願に替わった浄土往生の行であるとする諸行本願義を排斥するのであるが、専修念仏を標榜した浄土宗の側でも、三祖良忠のころになると念仏以外のいわゆる諸行の扱いに変化がみられるようになってくる。諸行非本願の立場は変わらないが、諸行往生の可能性を大きく認めるようになる。

一方、浄土開宗以後の南都浄土教の流れをみると、法然門流の専修念仏集団を批判しながらも、その影響をうけたことが認められる。その例をあげれば、生駒の良遍の『善導大意』『厭欣抄』『念仏往生決心記』によると、当時の法然門流の善導教学に対する理解の誤りや、浄土の教えのみを学ぶことを「偏

執」として厳しく批判している。また、『無量寿経』所説の第十八願文中の「至心信楽欲生我国」を至誠心・深心・回向発願心に配当した法然の影響を受けており、とくに、至誠心に対する解釈は特徴的なものがある。

法然の浄土開宗以後、南都浄土教を代表する珍海の孫弟子にあたる東大寺三論宗の明遍のように、法然に帰依したとされる者もあつたが、良遍や東大寺知足院の悟阿のように、法相の伝統のなかに浄土教を伝えた人々もあつた。悟阿は浄土五祖の著作にそれぞれ注釈書を著したと伝えられるが、そのうちの一卷も完全なかたちで現存しない。

諸行本願義と呼ばれた流れは、たしかに浄土宗の本流からは排斥されていくこととなつたが、専修念仏集團以外の浄土教の流れをそこに吸収していく役目を果たしたと考えられる。とくに、関東で諸行本願義が大きな勢力をもつたことは、浄土宗の正統を主張した人々にとっては、驚異であつたに違いない。

浄土宗の歴代が、一宗の純化を図っていく過程で、もともと浄土宗では正統と認めていたものでも後に諸行本願義として排斥していったものもある。たとえば明遍の場合、浄土宗三祖良忠の『浄土宗要集』では諸行本願の考えはないとされていたものが、八祖聖聰の著作とされる『浄土三国仏祖伝集』においては、専修念仏の名をかりた私流義のひとつとして挙げられるようになるのはその一例といえよう。

南都浄土教は法然の浄土開宗によって、大きな転機を迎えたが、浄土宗の側からみて師資相承を明らかにしていく中で、諸

行本願義と呼ばれた流れのなかに専修念仏集團と聖道門諸宗のあいだの緩衝的な役割をみることができると述べて、

靈芝元照の浄土教と天台浄土教

柏倉明裕

一 はじめに

靈芝元照（一〇四八～一一一六）は南山律宗の復興者として、また浄土教を賛じ、親鸞の『教行信証』にも引用されている人物として広く知られている。拙論では元照の浄土教と趙宋時代の天台宗の浄土教の関係を論じ、元照の浄土教の特徴を明確にさせたい。

二 元照における四明知礼の浄土教批判

四明知礼（九六〇～一〇二八）は天台大師智顛や六祖湛然と共に天台教学の確立及び発展に関して重要な人物である。知礼は『観経疏妙宗鈔』を著して、『観経』所説の十六観全てに一心三観を修すという天台教学に基づいた浄土教を主張する。元照はこのような知礼の浄土教を批判することによって自らの浄土教の性格をあきらかにさせている。元照は『上檀菴法師論十六観経所用観法書』の中で、

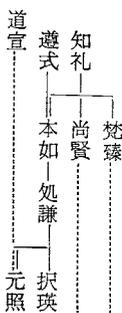
大抵諸師章記。並以十六妙観。混同止観観法。故有観心観仏之諱。約心観仏之漫耳。¹⁾

と述べて、観経十六観と止観観法を混同する故に知礼の弟子で

ある尚賢と仁岳の間に観心観仏の論争が起こり、知礼が両者を双修して約心観仏の裁決を行うということがあるのであり、天台止観と十六観を分けるべきを主張する。元照は、知礼が説くような修することが困難な浄土教を批判して、称名念仏によつて仏の本願に乗じて一切衆生が往生する浄土教を説いている。

三 慈雲遵式の浄土教と元照

慈雲遵式（九六三〜一〇三二）は四明知礼と同門であり、両者は二連枝として並び称され、特に遵式は浄土教を賛じ、天竺鐵主、慈雲尊者として人々に尊崇されている。その遵式の浄土教を継いだのが知礼の弟子でもある本如であり、その門下の処謙に元照は会い、拆瑛と共に天台教観を修習し、浄土教に於いても処謙の影響を蒙っている。元照は遵式系の浄土教を学んでおり、これらを表にすれば以下のようなになる。



遵式の浄土教は非常に包容力ある浄土教であり、その根本立根地は天台教学の実践ということになりながら、当時盛んに読まれた善導の書や『浄土十疑論』をも自らの浄土教に取り入れている。よつて遵式は善導の浄土教に接近せんとしているとみなす学者もある。遵式当時、善導の書は散逸して『観経疏』の玄義分と『往生礼贊』の二巻のみ現存しており、善導の欠落した教理を補ったのが『浄土十疑論』である。『浄土十疑論』は智

顛に仮託された書で、道綽の『安樂集』に基づいて中唐期に創られた書である。元照は善導の書、『浄土十疑論』、遵式の書に基づきながら自らの浄土教を宣明している。ただし善導の書は元照の頃に至つても増補されることはなく、もし元照が他の書にも目を通していたならさらに違った浄土教となつていたと思われる。

四 まとめ

元照は機の利鈍や愚智を簡はず、豪賤、造罪の重軽を問わず、浄土教とは一切衆生が救われる道に他ならないことを主張する。元照の活躍していた当時、天台宗には尚賢系、梵臻系と本如系があつた。元照は知礼系の浄土教を批判し、遵式の浄土教の中でも天台的な部分を除外し、専ら純粹的浄土教を理想として、善導の現存する書や『浄土十疑論』に基づいて、天台的浄土教からの独立を図つて、一切衆生が救われる独自の浄土教を説き、自らも求め続けるのである。

注

- (1) 『芝苑遺編』新纂統藏經、五九、六四五、C
- (2) 高雄義堅『宋代浄土教の研究』一六八頁。道端良秀『中国浄土教の研究』一六〇頁。
- (3) 佐藤哲英『天台大師の研究』

西山教義における往生思想の一考察

五十嵐 隆 幸

西山教義では往生について、即便往生と当得往生の二種類を立てている。証空は『散善義自筆鈔』で、即便往生は三心獲得の即時の往生のことであり、弘願とし、当得往生は平生に証得した即便往生が臨終に顕現して、此土から彼土へ行く往生のことで、観門としている。即便往生は平生の往生を示し、当得往生は臨終の往生を意味する。しかし、証空は、観門は弘願を顕すために設けられた定散二善であるから弘願に帰しなければならぬとして、即便往生を強調している。

即便と当得との関係について、顕意は『竹林鈔』で、形影のように相離れざるものであり、即便往生は法の立場に立って現世における仏体の摂取を、当得往生は機の立場に立って来世における仏体の摂取を意味するとし、行観は『玄義分私記』で、即便往生の顕れたのが当得往生であるとして、願行具足で説明している。このように即便と当得の関係は不二一体としてとらえられている。また証空は『玄義分他筆鈔』で、衆生の往生は即ち仏の正覚であり、仏酬因は衆生往生の因となる。したがって往生正覚同時を領解すれば仏力によって往生決定するとしている。往生正覚同時とは法蔵因位の四十八願の「若不生者不取正覚」から導き出され、別願成就により仏の正覚と衆生の往生

とが不離一体に成就されることを意味する。これを証空は因果の観点から『玄義分自筆鈔』で、弥陀の本願が因位に果の徳を願じ、果の上にこの思惟が顕われて成ずる因果不二の弘願となり、因中に果を説くことによって仏力異方便の観門を領解し、往生を決定すると説いている。したがって往生とは即便・当得不二のものであり、臨終・平生を超えた因果不二の往生である。

即便往生は因果同時で、三心と往生との関係をみるならば一念領解により往生すると説かれる。仏と衆生との不離の関係によって顕われた信心の一念の上に得られる往生である。『定善義自筆鈔』では弘願に相應する信の一念に往生決定すると述べている。また『竹林鈔』や『玄義分楷定記』では、一たび信心がおれば往生し仏界に入るとし、他力の信心による往生を説示している。さらに顕意には往生即成仏の思想が窺われる。西山においては凡夫の得生は弘願他力として仏体即行の説を立て、往生正覚同時の成就であるから衆生は十劫以前に往生するものである。一念領解して弘願他力に帰投すればこの生身のままで報土に生ずるもので、これを即便往生という。これを平生安心の時すでに往生したとみるが、一念領解の時に往生することとは往生と成仏の違いはあっても即時という点で、即身成仏の思想との関連性が考えられる。

この点をさらに考察すると日本天台の本覚思想における一念成仏の影響が考えられる。まず即身成仏思想と天台本覚思想との関係をみると、伝最澄の『天台法華宗牛頭法門要義』第十に

即身成仏の項があり、本覚思想において「成仏」は「一念」にあるとしている。また田村芳朗氏によれば、伝最澄の『五部血脈』にある「一念成仏義」の偈頌の部分とも一致する。そして本覚の真仏を顕わすことはわが一念にあるのであり、本覚思想では一念の成仏として、一念を強調している。

これに対して、證空は『観念法門観門義』で、一念を弘願相応の信だとしている。念仏往生といっても念仏の数の多少や時節の長短は問題ではなく、願行具足の六字名号である弘願を往生の行体とし、一念の信に決定往生して浄土に往生するとしている。『観経疏自筆鈔』では、平生業成、一念往生を説いている。「一念」という語が頻繁に用いられ、さらにその解釈から判断すると一念成仏の思想の影響が考えられる。また『枕雙紙』に「一念成仏」を一念の頃、すなわち瞬間、非常に短い時間の意として述べているが、證空の『散善義自筆鈔』に「頓教ハ、速疾ニ成ズルヲ詮トス。故ニ一念成仏ト云フ。」と述べていること等から證空は一念成仏の思想を意識して一念往生の思想を確立したと考えられる。

以上のように、西山教義における往生思想は、その背景にこのような天台思想の影響が見受けられ、これらを受容し、独自に展開していったものと考えられる。(註は略す)

中世における農民の浄土教受容の一契機

亀山純生

中世初めの支配イデオロギーである浄土教の悪人往生論のころの意義は、民衆が悪人というネガティブな自己規定をなぜ受容したのかを問わずには論じることができない。支配イデオロギーは被支配層がそれに納得しそれを受容する根拠がなければ成立しないからである。

民衆の悪人としての自覚は、一般的には、戦乱・災害・飢饉・疫病の類発を直接の契機とする体制的危機意識としての末法思想の流行、図式的に言えば、現世Ⅱ穢土Ⅱ濁悪の世Ⅱ煩惱汚辱の悪人の世という認識によって説明されると言ってもよい。そこには古代以来の因果応報観が関与しているが、それと同時に十悪五逆論によって浄土教・仏教の説く悪人・悪行・悪業の内容が、民衆の生活レベルの具体的行為、特にその基本的生活パターンと接合して初めて、民衆が悪人と自認することが可能であった。この観点から言えば、『今昔物語』や各種の往生伝が語るように、莊園・田畠の支配やその拡大をめぐる武力集団として登場した武士階級や殺生を生業とする獵人・漁師などは、典型的な《悪人》であった。商人も、獵師と一括されて「屠沽の下類」とされるように、人を欺いて利を得る生業のゆえに悪人と觀念されていた。

しかし農民（服部之総の言う直接生産者、隷従的耕作民）の場合、その生業である農耕から十悪五逆説に収斂する「宿業」として悪人の自覚を生むというのは、少々無理があるように思われる。確かに中世初めにおいて農民は武士と判然と区別されず、また、我々の言う意味での農民（直接生産者）はほとんど在地領主の支配下に組み込まれて生活行動していたと考えられるから、その意味でも武士と同様の意味で階層的に悪人と自認していたと考えることは一方で可能であるが、武士の悪人としての自覚が「武者の家」のアイデンティティと結び付いているのに比べれば、この解釈は弱い。農作業は地中の生き物を鋤や犁にかけて殺生するからという説も、武士や猟人漁師の悪人自認の生業としての殺生との結合に比べれば、無理な解釈である。

この点にヒントを与えてくれるのは、農業技術史上で牛耕馬耕が普及し畜糞が肥料として用いられるようになるのと農民が浄土教を受容し始めるのが、時期的にはほぼ重なり合うことである。結論的に言えば、このことが農民が農耕従事者としてのアイデンティティにおいて悪人として自覚せざるを得ない固有の理由の重要な部分を占めると思われる。すなわち、牛馬の農耕作業への導入による生産力の発展が、農民をして牛や馬と生活を共にし、常時畜糞にまみれた生活スタイルを余儀なくさせ、まさにその生業の故に必然的に自らを「臭穢の身」と自認させ、そのことが彼らを層として宿業の悪人というネガティブな自己規定を受容させるに至った基本的要因の一つと考えられる。

というのも、この臭穢、すなわち汚れという観念が、そもそも都の都市下層民衆の間で「厭離穢土欣求浄土」をスローガンとする浄土教を受け入れ、従って、民衆が自身を悪人と自認せざるをえない生活構造上の基盤をなしていたからである。その背景の一つは、「汚れ」「不浄」の観念と「罪」や「悪」の観念の伝統的な親和性があるが、もう一つは、中世初期の都市下層民衆の生活空間が永続的な汚れた空間として観念されるようになったことがある。それは、戦乱・疫病・飢饉の頻発による死体の氾濫放置とともに、人口過密となって衛生上の問題を引き起こすに至った都市における排泄物の放置（『餓鬼草紙』が描く戸外での放尿排便の風習）によって生じた。そして、『地獄絵』の「屎糞地獄」の描写や、『塵添壙糞鈔』が記述する犯罪人に糞を塗り付ける掟が示すように、この臭穢と罪惡のイメージ的融合の象徴的結び目の一つに、糞まみれのイメージがあったのである。

歎異抄における救済の問題

——〈タスケラレル〉と〈スタワレル〉の
概念の差異を中心として——

西田真因

小論では、歎異抄における救済概念の中の〈タスケラレル〉

と（ヘスクワレル）という二つの概念を取り上げ、その両者の概念の差異を確定することを通して、歎異抄における救済概念の特質の一端を探究して見たいと思う。

歎異抄の全文中、〈タスケラレル〉の用例は第一条冒頭の「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲバトグルナリ、ト信ジテ念仏マフサントオモヒタツコ、ロノオコルトキ、スナハチ撰取不捨ノ利益ニアツケシメタマフナリ。」以下全部で十五例ある（タスクの語幹を有する自動詞・他動詞等の諸変化形を含む）。ところが、〈ヘスクワレル〉の用例は「罪業ノミナレハスクハレガタシ」（第十三条）唯一例である。普通は〈タスケラレル〉と〈ヘスクワレル〉とは殆ど同一の概念として考えられている。では歎異抄におけるの落差は何を意味しているのだろうか。その謎を解くために先ず両者の概念の差異を究明して見なければならぬ。

殆どの語源辞典ならびに古語辞典はタスケルをスクウで説明し、逆にスクウをタスケルで説明して、両者を同一の概念として記述している。ところが、日本語学者森田良行氏は「助ける」とは「自力のみでは事の成就・進捗に不十分である対象に対し、力を貸し与えてプラス方向へと事が進むよう協力する」（森田良行著『基礎日本語辞典』）ことであり、「救う」とは「下（マイナス評価の領域）に位置しているものを一部取りたてて、そこから拾い上げる行為」（同上書）であると定義されている。その意味をとって仮に譬喩的に卑近化して言えば、母親がよちよち歩きの子どもと何処かに行く時、子どもを歩かせながらそ

の手を引いて行くのが「助ける」で、子どもに歩かせないで抱っこして行くのが「救う」ということになるであらう。

森田氏の定義にそって、この両者の意味の差異を私なりに整理してみると、タスケルの意味の核は協力性・助援性・支援性である。またタスケラレルは受身形であるから、被協力性・被助援性・被支援性を核意味として持っている。次にスクウの意味の核は拾い上げ性・引上げ性・代替性である。またスクワレルは受身形であるから、被拾い上げ性・被引上げ性・被代替性を核意味として持っている。従って、〈タスケラレル〉と〈ヘスクワレル〉は、それぞれの核意味は全く違っている。とすれば、両者は救済概念としては同じであるとしても、その救済の仕方の内容においては全く違うと考えなければならぬ。

実は歎異抄における救済概念の類概念としては更に〈撰取不捨ノ利益〉という概念がある。この〈撰取不捨ノ利益〉は〈ヘスクワレル〉の概念と大分重なっている。とすると、歎異抄の救済の主題を最も端的に表現している冒頭の命題は前の「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲバトグルナリ」と後の「スナハチ撰取不捨ノ利益ニアツケシメタマフナリ」との間に概念上の齟齬を来しているように思われる。真宗の救済概念は親鸞の「如来廻向」という救済観念から言うると、この〈ヘスクワレル〉や〈撰取不捨ノ利益〉の概念に近いと言える。とすれば、そこから出て来る一つの疑問は、何故、「弥陀ノ誓願不思議ニスクワレマヒラセテ往生ヲバトグルナリ」と親鸞聖人（唯円大徳）は表白されなかつたのかという疑問である。

論証を省略して言う、それは「往生」のもう一つ奥の位相では「サトリヲヒラクコト（成仏）」が「ヘタスケラレル」という意味を含んでいたからではなからうか。唯円大徳は「浄土真宗ニハ今生ニ本願ヲ信シテ、カノ土ニシテサトリヲヒラク、トナラヒサフラウトコソ故聖人ノオホセニハサフラヒシカ」（第十五条）と述べられている。これは、「カノ土」へ「往生」するのも、その「往生」が目的ではなく、「サトリヲヒラク」ことが目的であるということである。従って、「往生」の位相では「本願力廻向」であるから被扱い上げ性・被引上げ性・被代替性つまり（被スクイ性）があるので「弥陀ノ誓願不思議ニスクワレマヒラセテ往生ヲバトグルナリ」となる筈であるが、ところが「サトリヲヒラク（成仏）」という位相においては「弥陀の本願」はそれへの協力・援助・支援のためにあるのであるから「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ成仏ヲバトグルナリ」となる。そこで、この両者のコンテキストの交叉現象が起こって、「弥陀ノ誓願不思議ニタスケラレマヒラセテ往生ヲバトグルナリ」と言われたのではないかということである。その「ヘタスケラレマヒラセテ」と「ヘタスケラレマヒラセテ」の二つのコンテキストが冒頭の命題では混在しているということである。別言すれば、その「ヘタスケラレマヒラセテ」という一つのシニフィアンの所に「往生」のコンテキストと「成仏」のコンテキストとの二つのコンテキストが重なり合っていると言ってもいい。

これは、被動者（へわたくし）が能動者阿弥陀仏に依って弥陀

の国への「往生」の位相においては「ヘタスケラレル」のであるが、その深層の「成仏」の位相においては、「ヘタスケラレル」のであるということである。それは何を意味するのであろうか。ここに歎異抄における救済観念の核心があるのであるが、それは、阿弥陀仏が本願という形で「へわたくし」に関与して下さるのは、「へわたくし」が「一仏に成る」ことについて援助・支援して下さるのであって、代替して成就して下さるのではないということである。

以上を結論すると、歎異抄の救済の概念の特質は「ヘタスケラレル」の被協力性・被助援性・被支援性の核意味を基本に保持しながら、その基底位相の上に「ヘタスケラレル」の被扱い上げ性・被引上げ性・被代替性の核意味を乗せているという二重構造になっているということである。

親鸞における願船の理解について

新保 哲

『歎異抄』第十五章をひもとくと、そこには「弥陀の願船に乗じて、生死の苦海をわたり、報土の岸につきぬ」という文章表現が窺われる。すなわち「願船」とは、他の言葉に置き替えると、本願のことを意味している。つまり弥陀の本願は、衆生を救済して苦悩の海を渡して彼岸の浄土へ往生せしめるから、海を渡す船に譬えているわけである。

また一方、親鸞が『教行信証』を要約して略述したもので、宗祖の晩年八十歳から八十三歳頃に著された『浄土文類聚鈔』には、「願船」の句の頭に大悲を冠し「大悲の願船」として理解し、「いまねがはくは道俗等、大悲の願船には清浄の信心を順風とし、無明の闇夜には功德の宝珠を大炬とす。心くらくさとりすくなきもの、うやまひてこの道をつとめよ」と著し説き示している。そこで語られる「願船」とは、阿弥陀如来の大悲の誓願の船に譬えて、具体的に分かり易く説かれていた。また、そこにはあまねく一切の衆生をさとらせようとする、阿弥陀仏の広大な誓願と思議を超えた偉大な利益功德が同時に強く説き勧められている点も見落せない。

ところで親鸞は、龍樹の『十住毘婆沙論』の「易行品」から引用し、『正信念仏偈』に明らかに陸路の手段ではなく水路の手段を用いて行くことが易行道の樂しさであることを、「願船」という言葉を引き出さずに暗示して語っている。

ところで願船について考察する基本前提に、「大乘」思想ならびに「願行」思想に触れて理解しておく必要がある。

さて、「海」を親鸞が持ち出す場合、その海にはどういふ意味が基調に含まれているのか。また、その海が比喩する象徴的意味を、その語感から敷衍して本質部分へと辿ってみたい。「海」というのは、永遠の昔からこのかた、愚かな人や聖者が修めてきたさまざまな自力の修行や自力の善である川の水を変え、また、五逆の罪を犯したり、教えを誹謗する人や、仏になる因をもたない人たちがもっている無明の海水を変えて、本願

の広大な慈悲と智慧との真実、つまり数知れない功德に満ちた広大な宝の海水としてしまうから、これを海のようなものにしたとえるのである。

そこで明らかに気付く点は、龍樹・曇鸞は決して「願海」とは文字通りに言っていないことである。ただ「海」だけを使っている。それを親鸞自身が願を頭に冠して「願海」と特別に読み替えたところに、実は親鸞独自の解釈ならびに海のイメージが改ためて描写され意義づけされるのである。たとえば曇鸞の『浄土論註』には「願は我れ成仏せむに有の天、皆如来の智慧清浄海より生ぜん」と著されており、その冒頭の主格の願と副詞句の海とを一体として相互依存に捉えたところに、敢えていえば親鸞の思想的特色が窺える。このことから「願船」においても同様な説明がなされる。

更に「海」を用いた語句には「功德大宝海」とか「弘誓一乗海」に読み取られるように、仏の本願力・本願海に完全に包まれた世界と、また一方で、流転、輪廻の世界を喩えて「群生海」「生死海」とか「無明海」「愛欲の廣海」と呼び、凡夫の住む全存在の場として捉えている。しかしこの真仏土と方便化身土とがつねに対峙的に二つに分かれて存在するというのではない。両者は「海」の語が示されている如く「海は仏の一切種知深広にしてきれない」謂であり、また自利利他を説く大乘である「一乗海」の意味を含み込んでいる。更に「行巻」にて、親鸞が「弘誓一乗海は、無礙、無辺、最勝、不可説、不可称、不可思議の至徳を成就したまへり。なにをもてのゆへに、

誓願不可思議なるがゆへに」と著す言葉は「一乗海」を適確に言い尽くしていると思われる。

『愚迷発心集』について

——貞慶等の信仰起請文説——

城 福 雅 伸

『愚迷発心集』は従来の説では貞慶の心情の吐露、あるいは道心を祈ったものなどとされているがそうではない。実に『愚迷発心集』こそは貞慶が仏道を真摯に歩む事を誓った起請文ともいふべき非常に重要なものである。しかもそれは貞慶一人の誓いではなく芳友達と誓い契り合つたものである。本小稿では以下それを明らかにしたい。

まず『愚迷発心集』の構造や形態面に着目してみたい。『愚迷発心集』の冒頭に注目すると冒頭は「敬白十方法界一切三宝日本国中大小神祇等」而言」と始まる。これは単なる教義書や随筆に類する著作ではない事を示す。

また結びには「仍所結如右。敬白」とある。つまり何かを本文において約束し結しているのである。従って講式や従来いわれているような単なる表白文・祈願文ではない事は明かである。さらに注目すべきは「猶強不随此語者、永失本意、不遂往生」(鎌倉旧仏教本底本は「語」が「悟」となっているが群書類従本等の「語」が意味的にも正しいと考えられるので

「語」を用う)という一文が結びの直前に存在する事である。つまり本文に述べられた事に強いて背くならば往生(統群書類従本では「成仏」)の本懐を遂げないと誓われたものである。短いが世俗の文書における神文的な一文といえ『愚迷発心集』は強固な誓いが込められている文書である事が理解される。さらに続けて「伏乞、冥衆知見証明」とし、この『愚迷発心集』の内容について仏菩薩や神祇などの冥衆の証明を乞うて結びに至るのである。このような形態はいずれも一般の文書や著作では考えられないものである。

以上のような事から『愚迷発心集』とは従来の説が論じるような教養書や単なる願文や表白文等の類ではなく神仏の前に何かを誓い約束し、さらに神仏にその証明を乞うた起請文ともいふべきものである事は明らかである。

さて次に内容や記述面から検討を加えてみる。まず「於是同心芳友相議云」という一文が存在することに注目したい(鎌倉旧仏教本底本は「芳友」は「芳支」となっているが、統群書類従本等や前後関係より鑑みて「芳友」を用う)。「相議云」という表現は『愚迷発心集』に複数の人々がかかわっている事を示す。さらにこの一文から彼等志しを同じくした人々が何かを相談した事がわかるのである。その内容は、

而不退聖衆為友、不忘堅固契約、而尽末来際為限。
恒為親友互助仏道、鎮為法器同營善事。

というもので、彼ら志しを同じくした人々の、聖衆を友としつつ、未来際を尽くすまでこの契約を忘れず、常に親友となつて

互いに仏道を助け合い法器となつて邁進しようという誓いである。そこではこの誓いの内容を「堅固契約」とも称しており『愚迷発心集』が彼らの誓いの契りの文書である事がわかるのである。誓いとその契はさらに具体的に敷衍され、往生（統群書類従本は「菩提心」）を遂げたものが未だ往生を遂げないものを引扱し、三途の苦に墮ちたり人天の境に満足してとどまる友があるなら励まして解脱の門へと導き、さらに親から疎へと救済を及ぼそう等と誓われ契られて行く。そしてこの誓いを受けて

我等若違^二此旨^一、聊有生^二退屈^一拘^二小事^一怠^二大要^一者、能々守^二此状^一、可^レ励^二彼心^一。

というのである。ここにも「我等」とある事から複数の人々が内容にかかわっている事はもはや明白である。むろんこの「我等」は次に続く先の神文的な一文にまでかかる事は言うまでもないであろう。また「此の状」とあるのは『愚迷発心集』に他ならず、「能々守此状」とある事から『愚迷発心集』とは彼等に守られるべき内容を記した書状である事が理解される。その内容とは先述の誓いであり「堅固契約」であることは明白であるろう（「能々守此状」は統群書類従本によれば「能専此趣」とあるが『愚迷発心集』の内容（此趣）を遵守すべきものとすると同じ意は同じであると考えてよいであろう）。

これらの事から『愚迷発心集』とは貞慶を始め志しを同じくする芳友達が真摯に仏道を歩む事を誓い契った証しの「状」といえるのである。

本文は以上の記述から先の神文的な一文へと続き、さらにこの誓いと契りは芳友間の固い約束の域にとどめられる事なく厳かに仏菩薩等の証明をも乞われ、そして全体を結ぶという形式となっているのである。

以上、形態や形式、内容面等からの検討の結果、『愚迷発心集』とは貞慶一人のためだけの著作ではなく、貞慶を始めとする芳友達が共に真摯に仏道を歩む事を誓い、あるいはまた仏道の歩みを励ましあい助け合う事を誓った契りを記した文書であり、仏菩薩等の証明までも乞うた信仰起請文ともいふべきものに他ならないことが明らかになった。その誓いは真摯であり、誓う姿勢は非常に強固で厳そかなものであったことがわかるのである。

『愚迷発心集』が貞慶達の信仰の起請文であるという事は、とりもなおさず貞慶の信仰や思想、生涯と言ったものは『愚迷発心集』に見られる思想や誓いや契りの上に展開していると言い得るわけである。従って『愚迷発心集』を看過しては貞慶の思想や生涯を見る事は出来ないと言つて過言ではない。このため『愚迷発心集』は貞慶の著作の中でも最も重要なものの一つであると言い得よう。

またこれによって貞慶が芳友たちと契り共に助け合いながら仏道を邁進しようという姿勢を持っていた事も明かとなり貞慶の思想や生涯に新たな視点を与えるものである。これはまた日本中世の信仰形態を検討する上でも重要な資料といえよう。

以上によって『愚迷発心集』とは貞慶や彼の芳友達が仏道を

真摯に邁進する事を誓い合ひ契つた信仰起請文ともいふべき非常に重要なものであると結論する次第である（引用は鎌倉旧仏教本底本を用い、群書類従本等を参照した。註は略す）。

老荘の無為自然と親鸞の自然法爾

徳 永 道 雄

「自然法爾」思想は親鸞の晩年に熟成したもので、したがってその生涯の結論とも言うべきものである。勿論、主著『教行信証』にもその萌芽は見られるのであるが、晩年の和語の著作に至ってこの「自然法爾」が他方の行信に収約して語られていることは否定できない事実である。その典型が「自然法爾事」と題された法語に見られる。すなわち、「行者のはからいなきをもって」という表現が繰り返し見られるように、他力の信心・念仏は本願真実の等流であつて、それが行者の「はからい」の産物ではないと、このことの強調である。いわゆる「無義為義」のことである。

ところが、もともと「自然法爾」ほど「他力」と対立する概念はないのである。「自然法爾」とは、道家思想の「自然」のもつ意味においても、仏教思想の「法爾」(dharma)の意味においても、本来はものそのものに具つた性質およびそのはたらきを言うのであつて、もしもその「もの」から断絶した別のものはたらき、すなわち「他力」を指すものであるとすれば、それはまさしく自家撞着以外の何ものでもないと言ふべきであらう。しかし、この矛盾が実は親鸞思想の中核をなすのであつて、それがとりもなおさず大乘仏教の根本理念の現われでもあることはあまり注目されてはいない。これを論証することが、実は親鸞思想の深奥に迫ることになる。

一切の人間の営為を脱却した弥陀浄土の徳相を表わすために用いられる「無為自然」の「無為」が、道家思想においてはその中核をなす用語であり、人間および世界存在の根底にあるものを表現するものであることは言うまでもない。親鸞が弥陀浄土についてこの概念を用いるのも、このような道家思想と軌を一にすると考えてもさほどの疎漏ではないと思われる。

これに加えて、親鸞の「自然法爾」と道家の言う「無為自然」に共通する最も重要な点は、両者ともにこれを人間の当為としてとらえていることである。道家において「無為」が単に人間および世界の本質をなすものであるにとどまらず、それが「為されるべきもの」であることという意義をもつと同様に、親鸞における「自然法爾」は弥陀浄土の本質、さらに弥陀の本願のはたらきを指すものであるということ以上に、それに関わる行者の「はからい」の否定に重点が置かれていることは、最初に述べたとおりである。

本来は「ものそのもの」にそなつた性質およびはたらきを指すものであるはずの「自然法爾」が親鸞においては本願他力を意味するといふこの矛盾を解消する鍵は、この「はからい」の否定すなわち行者の念仏・信心における「無義意義」の強調

にあるのである。ここにおいて「他」と「自」の一体が語られているのであって、大乘の根本理念である仏と衆生の一体性が成立する。先に本願真実の等流という表現を用いたが、これは行者における「はからい」が否定されたところに、すなわち他力の行信の無所得性において仏と衆生との一体が見られるということでもある。本来は絶対に断絶しているはずの阿弥陀仏と衆生は、他力の念仏と信心において一体であるということである。換言すれば、そのような念仏と信心が「あるべき」念仏と信心であるということであろう。このように「無義意義」すなわち行信の「自然」が「あるべきもの」であるという点において、親鸞の言う「自然法爾」と道家の言う「無為自然」とは軌を一にすると先に述べたのである。

このように見てくると、道家の中心用語である「無為自然」は、親鸞思想の中枢をなすところの行信において「無義自然」ともいうべき様相を呈すと言える。この「無義自然」の強調において、親鸞の仏道は大乗仏教の根幹をなす無分別智と対応し、その行信がまさに大乘菩薩道の発現に他ならぬこともわかるのである。

注

(1) 『末灯鈔』第五通、文明版『正像末和讃』末尾に付加されたもの、高田派顕智上人真筆、『高田派御書』に加えられたもの、の四本がある。

(2) 大濱 皓『老子の哲学』・『莊子の哲学』、勁草書房刊、参照。

(3) 拙論「他力心行の無所得性について」を参照された。『親鸞と浄土教』、一九八六年、永田文昌堂刊、所収。