

## 第五部会

### 藏俊著『法華玄贊文集』に関する一考察

蜷川 祥美

藏俊（一一〇四～一一八〇）の『法華玄贊文集』は、慈恩（六三三～六八二）の『法華經玄贊』に関連する経論疏を集め、法相教学の立場から『法華經』を説明しようとした著作である。従来より『法華經』解釈には、一乗經と三乗經、それぞれの立場からの解釈がみられ、中国から日本にかけて数多の論争が行なわれてきた。有名なものとしては、『守護国界章』や『法華秀句』に伝えられる天台の最澄（七六七～八二二）と法相の徳一（～八一六）による三一権実論争、あるいは天台の良源（九一一～九八五）と法相の仲算（九三五～九七六）による応和の宗論などがある。

このような論争における法相宗の立場は、いうまでもなく三乗真実、一乗方便にあったといつてよいが、その基本的姿勢は『法華經玄贊』巻四の一乗義（一）において、すでに明確に示されている。日本の学僧達も、この書を基盤に研鑽を重ねたとされるが、その成果を示す著述は、そのほとんどが散逸してしまつたといつてよい。わずかに現存するものとして、仲算の『妙法蓮

華經釈文』三卷、真興（二）（九三四～一〇〇四）の『法華玄贊一乗義私記』三卷、貞慶（三）（一一五五～一二一三）の『法華開示抄』二十八卷（四）、および、未活字の貴重資料である『法華玄贊文集』九十卷（内、現存六卷）等があるばかりである。

藏俊の『法華玄贊文集』は、金沢文庫に四巻と、東大寺に一巻、法隆寺に一巻が現存しているが、その内容には一つの特徴がみられる。仲算や真興の抄本とは異なり、立場の違う日本の一乗家の論疏を多く引用していることである。こうした傾向は、弟子である貞慶の『法華開示抄』にもみられる。

一例として、金沢文庫本の『法華玄贊文集』巻八十六の引文と分量をあげると次のようになる。

『涅槃經』十一（二丁右～左）

『涅槃經』二十三（二丁左～二丁右）

『法華經玄贊』七（二丁右～三丁左）

『能顯中辺慧日論』一（三丁左～四丁左）

『藏俊自說』（四丁左～七丁右）

『守護国界章』下之上（七丁右～十二丁左）

『法華秀句』上（十二丁左～十六丁左）

『一乗要決』上（十六丁左～二十丁左）

『藏俊自說』（二十丁左～二十二丁左）

と。このように、藏俊は、仲算や真興が引用することのなかつた最澄や源信（九四二～一〇一七、『一乗要決』の著者）等の一乗家の論疏をかなりの量にわたって引用しているのである。この傾向は、他の五巻にも認めることができるから、『法華玄

『贅文集』の一つの特徴であったといつてよいであらう。

このような一乗家の論疏も扱かうという態度は、彼の客観的な学究姿勢を反映したものではないかと考えられる。彼には、『菩提院鈔』と『変旧抄』という『成唯識論』に関する論義を集めた鈔本があるのだが、そのうち『変旧抄』においては、真如観について一乗融会の傾向を示す箇所が存在しているほどであり、かなり開明的な思想を有していたと考えてよいであらう。その傾向が『法華玄贊文集』においては、一乗家の論疏の多用という形になったとみてよい。

しかし、本書ではまた、一乗側の經典を用いながらも、三乗側の真実を守る立場も示されている。すなわち、『法華玄贊文集』巻八十六においては、『涅槃經』十一に説かれる「五種人」に、五姓各別で成仏できないとされる定姓二乗も含まれるか否かという問題が示されているのだが、藏俊は、ここで明確に、今涅槃經五果聖者皆不定性<sup>(9)</sup>といひ、「五種人」には定姓二乗は含まれておらず、すべて不定性の二乗のことを指していると述べている。こうした解釈は、鎌倉期において法相教学の一乗融会の傾向を顕著に示した貞慶の『法華開示抄』にもみられるもので、藏俊にもまた、三乗真実の立場を守りながら一乗思想を大乘法相の中に取りこんで会通させようとする姿勢があったといつてよいであらう。

いずれにせよ、藏俊には、三乗教の真実を守る立場と、一乗教を真実として認める立場の二つを客観的にみていく学究態度が存在していたと考えてよいであらう。

註

- (1) 大正三四・七一三・a～七三四・a
- (2) 大正五六・日藏二三所収
- (3) 日藏二三・仏全三十所収
- (4) 大正五六・仏全十九所収
- (5) 『法華玄贊文集』について・日置孝彦・『金沢文庫研究』二六五・二六六号・一九八一年三月に詳しい。
- (6) 『法華開示抄』第十二・涅槃經八六四万廻心』には、『一乗要決』がかなりの分量をさいて引用されている。(大正五六・三五五・c～三五六・b)
- (7) その他、日本の一乗家の論疏の引用には、『三論大義抄』等があげられる。
- (8) 拙稿・「藏俊の『菩提院鈔』と『変旧抄』に関する一考察」(『宗教研究』二九五・平成五年三月)と、「藏俊の『変旧抄』における真如観」(『南都仏教』六九掲載予定)において論述した。
- (9) 大正十二・四三一・c～四三二・a
- (10) 『法華玄贊文集』巻八六・二十丁左(写本金沢文庫)
- (11) 『法華開示抄』第十二・「涅槃經八万四万廻心」(大正五六・三五四・b～三五六・c)

『摧邪輪』にみられる

「三昧」について

鈴木善鳳

一  
法然教学の歴史的意義をさぐる上で、『摧邪輪』は重要な書である。それは本書が、仏教の思想的道理に忠実にのっとりて、法然教学を内面から批判しているからである。

本書では、法然の念仏に対する論難が、第一大文の第一章、第五章でなされている。彼は念仏を、「三昧」の文脈でうけとめているが、今回、第一章を中心に、本書の「三昧」の意味と、法然教学との念仏観の対比を試みたい。

二

明恵の仏教を特色づけるのはその構造である。彼においては、仏教は菩提心を本体とし、あらゆる思索、実践はそこに至る過程と位置づけられる。ではその菩提心とは何か。簡単に示しえぬが、第一章では『遊心安楽道』等の文により、大願の心、真如の智慧を包括した、初心〜証果までの一切の心的領域と定義づけられている（浄全八一六七八〜六七九、以下、頁数

のみ）。彼にとって仏教とは「菩提心成就」のいとなみにほかならなかつた。

三

このような理解を根底に、彼は念仏の「念」を心念である、という（六八八）。つまり念仏の目的は心念成就≡三昧にあるとする。口称念仏は、この三昧への手段（加行）にすぎない。彼は心念と口称の関係を、宗と趣の語で説明する（六九〇、七三〇）。宗とは自己のより所とする立場、趣とは目的、つまり三昧である。明恵のいう念仏とは、このような宗と趣とを含んだ二重構造なのである。

ところで、彼の解釈によれば、口称念仏には次の二つの性格が付与されることになる。

(1)、相対性……三昧成就の手段ならば、称名一行専修の必然性はなくなり、称名念仏は諸行に相対化される。

(2)、非永続性……三昧成就の目的が達せられたならば、称名念仏は意味を失なり。つまり磨されてもよいことになる。

すなわち、彼によれば、念仏一行への選択、専修の積極的意味は、仏教の道理に順がうかぎり不明確だということになる。事実、彼は(1)の立場から称名念仏一行に執する法然の偏狭性を衝き（七二七）、(2)の立場から称名念仏の永続性（≡菩提心の非永続性）を主張する『選択集』・三輩章の私積を攻撃（六九四）している。

このように、彼の論難の対象とする所は、念仏そのものでな

く、口称専修への固執性と絶対化という点に集約されていることが知られるのである。

## 四

明恵の説を貫くものは「仏教の道理」であり、同様の趣旨の念仏批判は、貞慶の『興福寺奏状』第七章にも見ることができ。つまり、明恵の上の如き念仏頓解は、当時一般の仏教のそれでもあったわけである。

彼にとって「三昧」とは、菩提心の展開にはかならない。が、それが無為にして成ぜられるものでないことは、のちの第五章で、『摩訶止観』の「息諸縁務」の文をもとに念仏の「如法性」を論じている(七二五)ことからみても明らかである。それは、生活の雑事を息めた禅定とその証果をさし、禅定の達人、明恵にしてみれば問題のないこの三昧が、生活に追われる一般人にどれだけうけ入れられるものであったかは、疑問の残る所である。

本書を貫くものが仏教の道理であることをみたが、法然はこの道理を「聖道門」として、あえて自己の立場と切り離している。つまり、明恵の批判は、浄土宗の前提として法然において予想されたものであった。もしそうだとすると、問題の焦点は(明恵の衝くような「三昧」の質の検討でなく、「浄土宗」の表現を通して、何を法然が語ろうとしたか、の点に移っていくことにならう。そしてそれは、「仏教の道理」以上に大切なものであったはずである。

その鍵こそ「選択」とその性格が表現される本願の発見であった。明恵の批判は道理的には完璧であっても、この点への対応が全くされていなかったのであり、本書の論のみあわなさはこの点に起因するものであろう。

## 白隠の俗語と民衆教化について

荒川元暉

白隠慧鶴(以下『白隠』という。)は民衆教化のため数多くの仮名法語を書いている。そのなかで庶民を教化するために、面白く、大衆向けに俗語形式による教えを説いたものが多い。これらは晩年に書かれたものが多く、年代ははっきりしていないが、七十歳以降に書かれたものと推定される。その表現たるや極めて通俗的であるが、その内容は必ずしも平易とはいえない。これらは禅の真髓を説き、一般の人々に悟りの道に向わしめようとするものもあり、大衆教化の方便として用いた白隠の真情が汲みとれる。

これまでに明らかにされている俗語形式による仮名法語はおよそ次の三つに分けられる。(1)七七七五調によるもの。(2)七五調によるもの。(3)談義調によるもの。

まず七七七五調であるが、今日のドドイツ調である、これは『お多福女郎粉引歌』に代表されるように

天じゃ天じゃと 皆様おしやる

天のとがめも いやでそろ

ではじまるものである。この種のもは『安心法典利多多記』『主人公お婆婆粉引歌』『見性成仏丸方書』が挙げられる。「下町の女郎」といった卑俗な題材をとりあげているが、その内容たるや「雙手の音声」といった禅の公案を説いたもので、極めて難解なものである。これは高い禅の境地にあつた白隠にしてはじめて説き得るものである。従つて俗謡とはいひながら、いわゆる卑俗といった類のものではない、非俗のものである。

次に七五調であるが、これは和讃という形式をとっている。代表的なものは『坐禅和讃』であるが、これは俗謡には入らない経文である。流れるような七五調のリズム感。これを用いて、広く仏教の教えを説いており、因果応報の教えが多い。これは通俗的なもので、親しみやすい内容のものが多い。その代表的なものは『施行歌』である。

今生富貴する人は 前生に時きおく種がある 今生施しせぬ人は 未来は極めて貧なぞ。

という形式である。『草取り歌』『善悪種時鏡』『子守歌』『孝道和讃』などがある。いずれも仏教の教えを説き、人生の教訓的なものである。ただ、これらの俗謡は当時の時代を反映しており、貧富の差別表現がしばしば見受けられる。

ところで談義調であるが、これは正しく俗謡調のものである。白隠は『辻談議』としているが、これは「談義」であり、当時、談義僧と呼ばれた講師が行なつた辻説法を真似したも

のである。これは『大道ちよぼくれ』という俗謡を書いているように面白く、おかしく説いている。

きたきた やれ来た またもござらぬ さいさいござらぬ  
 掃命頂来 みなさんききねえ(『大道ちよぼくれ』)

といった調子のものである。「ちよぼくれ」は「ちよんがれ」という語と共に囃子言葉であり、小さな二個の木魚をたたきながらの歌であつた。しかも、江戸時代であつて流行したもので、民衆の幕府政治への批判がこめられている。白隠にも、当時の世相を反映した内容のものが、この中に見られる。

この種のもは『仮名律』『寝惚の目覚』『福来進女』『仮名因縁法語』がある。その中の『仮名律』に載せられている『辻談議』に続くものとして『辻談議拾遺』が最近、岐阜県の飛騨地方にある萩原町で発見されたが、その中には次のような大意の文句が見られる。

江戸ではこんな落着きがあつたそう「なんとまあ、この頃では何もかも逆さまになつてしまつてゐる。俗人である在家の人々は日常の生活を大切にしている。出家である僧侶たちは修行することをうっかり忘れてしまつてゐる。だから袈裟をつけている僧侶たちは布施を受けているが、実際に布施行をしているのは旦那衆ではないか。江戸は広くて五町もあるから、こんなうっかりした愚かな僧侶もなかにはおるらしいな」と。(『辻談議拾遺』)

## 鈴木大拙博士の浄土教観

和田 真二

およそ一世紀に及ぶ鈴木大拙博士の生涯におけるその思想の営みを考察する時、博士が禅の思想家として、即ち、「世界の禅者」として世に知られていることは周知の事実である。そして又、その思想における浄土教の方面でもユニークな見方をしている学者として知られていることも又事実であろう。

ここでは浄土教観をテーマにしているので、まず博士と浄土教との関わりについて少し考察を加えたい。人間が成長するうえにとつて、その人の置かれた自然的環境や社会的環境がその思想に影響を与えることは万人に共通することであり、博士においても例外ではない。出身が北陸の金沢であり、父は藩医で教育にも熱心であり、母は宗教的方面に関心を寄せていたことも無関係ではないであろう。事実、博士の『自叙伝』には母への思い切なるものが見える。しかし今は博士の著作上に見られる浄土教の方面について一瞥するに止めたい。

此処に博士の浄土教に関する主な著作を年代順に挙げることにする。

- 1 『阿弥陀仏』（ケーラス著）邦訳
- 2 『真宗要義』（佐々木月樵・共著）英文

3 『自力と他力』

4 『本願寺聖人親鸞伝絵』（佐々木月樵・共訳）英文

5 『宗教経験に就きて』

6 『禅と念仏の心理学的基礎』（『禅論』巻二の一部）

7 『浄土系思想論』

8 『宗教経験の事実』

9 『日本的靈性』

10 『妙好人』

11 『真宗要録』

12 『Mysticism』

13 『妙好人浅原才市集』

14 『Shin Buddhism』

15 『教行信証』（英訳）

16 『真宗入門』（邦訳）

この他にも講演・講義のまとめられたものとして、『わが浄土観』・『わが真宗観』・『真宗概論』等もあるが、以上の著作の中で特に注目せねばならないものは、6と7である。何如かという点、まず第一点としてこれら二著には博士の浄土教に関する基本的思想が凝縮されていること。第二点として、これらが著わされた時期が博士の思想発展史上からみると、丁度、昭和八年前後のことであり、この時期は『楞伽經三部作』それに『禅論文集全三巻』が完成された時期であり、思想が最も充実した時代にあたる事。この二点を考えあわせれば博士の浄土教研究は、決して脇道の研究ではなく思想の本筋を形成している

といつても過言ではないと思うのである。

博士の思想について最も注目すべきことがある。それは仏教における「経験」の重要性である。これは単に仏教のみならず、およそ宗教と名の付くものにおいても闕説されており、仏陀の正覚の経験が意識されて以来、時と場を違えて連続として今に継承されている経験の事実をいうのである。抑も仏教の淵源を辿れば、必ず仏陀釈尊の自覚体験そのものを尋ねねばならず、大乘仏教の歴史は実はその自覚体験の歴史であるといつても良いであろう。

博士の浄土教についても宗教意識の問題を別にしては考えられない。博士は浄土教を次のように位置づけている。即ち「大乘仏教自体が既に一般仏教史上に於て注目すべき一つの事実であり、更に浄土思想の発生は、吾等の宗教意識の或る方面の要求が、抑え難いものである事を示している」と述べている。なかでも浄土真宗の教えは「大乘仏教のシナ及び日本に於けるあらゆる発展の中で最も注目すべきもの」と述べ、この教えが地理的に日本で発生したこと。歴史的に浄土教の最後の発展であり、極致であると述べている。

このような博士の立場からその浄土教観の特徴的なことからいくつか挙げてみる。

○体験といわず、経験といわず凡そ宗教意識にまつわることは必ず表詮されねばならない。

○『教行信証』は「信仰即ち宗教体験を表詮した書物」であり、「信仰を外から見てもバラフレーズしたものでなくて、著者

が自分のものをどうしたら他に伝え能うかと苦心したその痕である。」

○「至心廻向」の文句の親鸞聖人の獨創的読み方は、親鸞自らの真宗の体験に基づくものである。ここに他力教の本質が在すると博士は考える。

○名号の問題は浄土教学の根本問題の一つであるが、名号はまず体験すべきものである。「眞実信心必具名号」は博士によれば「南無阿彌陀仏！」である。

○浄土真宗教学は横超論理でない成就せぬ。横超論理は、般若の即非論理である。

以上のような博士の意見（主意）からも窺えるように、宗教経験とその表現の問題が中心問題になるといえよう。

### 近代仏教における安心論の諸相

池田英俊

近代仏教史上にみる安心論は、仏教者の人生観、あるいは来世観、生死観、自省録、説教綱要書などに窺われる。

近代における仏教者は、その教化活動を通じて行われる信仰問題が、近代という歴史的世界の形成に如何に関わっていくかが大きな課題の一つであった。個個人の人生観に映じる安心立命の思念もまたそこから出発する。不住道人著『自省録』は、

日常自省の根底を「相離れ易い道徳に、相離れざらんことを欲するは、精神上一の根底を得て、これを基礎となすようにせねばなりません。而してその根底となるべきものは宗教的信念であります」としている。ここでは自省によって日常生活の基礎を宗教的信念におき、そこから、さらに安心立命へと深化するというのである。

近代型の安心立命は、知識と信仰をめぐる問題が最も相応しい課題ともいえる。『新仏教』一卷二号では『近時学者の新宗教論』を掲載して、学者、思想家の安心論を紹介している。まず宗教不要論者として著名な加藤弘之は「信仰は固定したものに於て知識は進歩するものなれば、両立することはできぬ」とし、禅をとりあげて「知識を磨かずして唯心を落ち着けることは、今日の真理を研究しよと云ふ様な人の決してなすべきことではない。新宗教の面からは無論安心立命を得ることは出来ない」と主張している。

次いで元良雄二郎は、安心立命について「信仰は個人的の満足を以て終局とするものにして、教会及び宗派組織等の必要は、布教及び信仰維持に関する社会上の関係より生ずるものなれば、實際上必要には相違なきも、これ宗教の骨髄にあらず」とし、宗教を研究するに主観客観の二方面より検討している。「客観的にいへば宗教は、精神全体に感動を与ふるもの」であり「主観的に見る時には……その人の精神が健全に活動して、自家保存の性が十分に働いて居る所のもの」であり、そこに安心立命をみるが、主観客観の両面から安心立命の境地が表出さ

れるというのである。

井上哲次郎は、現今の儒仏耶三教の漸く頹廢沮壞して、救うべからざるに至ったとし、「今の諸宗教は、皆実在の觀念を根底とす」とし「宗教の本体、人類の行為を規定する主義にして、実践倫理の根本主義と異なることなきものなり」とし、倫理と宗教の一致のうちに安心立命の境地をみようとしている。

新仏教同志会編『来世の有無』雑誌『新仏教』の別冊、質問項目は「来世世界の有無」「其の有無を断ずる理由」「若し有りとせば其の状態如何」の三項目、質問紙郵送枚数一八〇、解答八五、解答なし七〇。来世が有る五七名、無し一三名、非有非無五名、不得要領二名、「仏教の解答はキリスト教に比して不真面目である。有があれば無もある、非有非無とするものもある。新仏教徒は「現世だけで解決せんとする人生問題の到達点は頗る浅薄なもの、来世存否宗教の本領、本質に影響する」とし、安心立命との関わりにおいて論じられている。

前田慧雲の『真宗問答』全（明治二十三年興教院）によると「信心は如何なる境遇に在るものと総て之を獲得すべきや。」「然り貴賤貧富智愚賢不肖を問わず総ての衆生我に歸命すれば我悉く救済せんと云うが阿弥陀仏の本願なるが故に如何なる境遇に在りて雖信心に獲得すべきなり」とし、さらに悪人正機への誤解や女子への五障三従による教育などが真宗的でないとする問いに対して、「天賦同権説の特質利害」を考慮して断言しがたいと答えている。そこに観念的には安心立命を説きつつも、開明社会の実際問題との結合の困難さについて述懐してい

る。以上、近代における安心立命論は、最も革新的な新仏教徒同志会同人達が、知識人の本音を探らうとして来世の有無を提起したことは特筆するものがある。

### 補陀落渡海上人の出自と額札

根井 浄

紀州国熊野の那智から補陀落渡海した人物といえは、鎌倉時代の『吾妻鏡』にでる智定坊が人口に膾炙している。だが一方でまた『熊野年代記』に記録された那智浜の宮の補陀洛山寺の渡海上人たちがあつた。『熊野年代記』で最も古態を保っている写本『熊野年代記古写』は二〇名の渡海僧を挙げており、また熊野三山社殿堂塔の修復勸進権を有した寺院組織体Ⅱ本願の主張を記録した『本願中出入之証跡』にも一八名の渡海僧を伝える。これら渡海僧の事実確認として、個々一人一人を検証するのは、補陀落渡海を解釈するうえでも基本的作業とならう。『熊野年代記』と『本願中出入之証跡』にでる渡海僧のうち、他の資料で確認、検出できるのは足駄・清信・清順・順意・清真・宥照上人である。享祿四年（一五三一）に渡海した足駄上人は、中世の渡海僧として唯一の額札（位牌）が残っており、彼は九州豊後国の出身であつた。清信上人は渡海年月が文献によつて整合しないが、弘治二年（一五五六）の補陀洛山寺千手

観音像背銘にみえる「清信」と同一人物と考えられる。

近世江戸期の補陀落渡海は、もっぱら補陀洛山寺住職の葬儀としておこなわれ、寛文三年に渡海したという清順上人は、位牌によると九月二五日が命日であつた。また清順は浜の宮三所権現社の棟札に名前を残し、武藏国の天台沙門であつたことを明らかにしている。『熊野年代記』が元禄二年六月の渡海とする順意上人は、『本願中出入之証跡』では貞享六年とする。この不整合表記は元号表記の問題であつて同年のことである。ただ彼の位牌には貞享三年六月六日とあり文献とは一致しない。この史実を、補陀洛山寺に近在する了心寺の『過去帳』によつて解決でき、命日は貞享三年六月六日で位牌と整合する。『熊野年代記』等はいずれも誤伝である。元禄六年の渡海という清真上人は『了心寺過去帳』に記載があり、問題点を残していない。熊野の最後の補陀落渡海僧として知られる宥照上人は、享保七年の渡海で諸資料とも異同はない。注目しておきたいことは、位牌によつて彼が和州郡山の住僧であつた点を明らかにしていることである。そして彼の母親が『了心寺過去帳』に記載されており、渡海僧の母として記録があるのは希有であるといつても過言ではない。

補陀洛山寺の渡海僧二〇名のなかで、彼らの出自が確認でき、また他の記録で押さえることができるのは以上の六名に過ぎない。とはいえ、彼らの多くが地方の諸国出身であり、熊野那智に集まつた様相が垣間見られる。『本願中出入之証跡』が天文年間まで諸国より渡海の願主があつたとするのは、このよ

うな渡海行者の那智指向を言い当てた記事であろう。

一方、補陀落山寺の行者たちは、渡海する際に千手堂に額札（がくさつ）を納めた。足駄上人の額札は貴重な文化財で長方形木製の札である。形は上部山形の左右に日輪、月輪を陰刻し、キリク・サ・サクの阿弥陀三尊の種子、および、出自と渡海年月日を示す銘がある。さらに上部中央に釘穴の痕跡がある。足駄上人の額札が補陀落山寺の柱、または棟木に打ち付けられた名残りであろう。『本願中出入之証跡』に「額札へ渡海何上人と書き印し、補陀落山千手堂へ納め来り候」とあるのは、もとよりこれを裏付ける事実である。また足駄上人の額札は、西国三十三所観音巡礼行者が各地の霊場寺院に納めた木製の納札と形態的に同類であることも見逃せない。例えば滋賀県石山寺や三井寺に遺存する中世末期の納札と比較することによって一層明瞭となる。

このような渡海行者の額札と巡礼行者の納札の類似性から推し量ると、熊野那智から渡海した行者たちは、たしかに補陀落山寺千手堂に額札を打ち付けたのであろう。とすれば、補陀落渡海という行為には、日本の観音霊場ではなく、あるいは三十三所観音霊場でもない真正正銘の補陀落山に参詣し、そこに安置される観音菩薩にまみえた証しとして、額札を打ち納める行儀が意図されていたのであろう。さらに渡海行者が補陀落山寺に、しかも渡海直前に額札を納めたことは、現実として再び帰って来られない死という補陀落渡海にみられる捨身の精神を象徴的に表している、と私には思えてならない。

## 日本撰述偽経と如意宝珠

### 服部法照

日本で撰述された偽経は、庶民信仰に与えた影響が非常に大きいにも関わらず、研究がほとんどされてこなかった。これら偽経にもとづいた信仰は、特に江戸時代に盛んであったが、現在までも連続と続いているのである。偽経そのものは、鎌倉時代には既に成立していたのではないかと思われるものさえある。このような偽経は、庶民と密接に結び付いた、民衆の願いを良く表現した重要なものといえよう。

さて先般、日本宗教学会第五十回学術大会において、「日本撰述偽経の一考察」と題して現在も入手可能な偽経を紹介した。さらに『仏教文化学会紀要』創刊号（平成四年十二月）にも「日本撰述偽経について」を記載した。

今回は、日本撰述偽経に見られる如意宝珠について見てみたい。如意宝珠は、思いのままに財宝を生ずる珠、願い事かなえる珠として有名なものである。

『延命地藏菩薩経』では、はっきりとした如意宝珠はでてこない。しかし地藏と如意輪観音との習合が見られる。通常の姿では、二尊とも如意宝珠を持っている点に注意したい。しかし当経で説く延命地藏は持っていない。

『虚空藏菩薩能滿諸願最勝秘密陀羅尼義經』は、虚空藏菩薩が持つ白蓮華の上に如意宝珠があると説く。ほかに『如意虚空藏菩薩陀羅尼經』にも如意宝珠の言葉がみられる。

『毘沙門天王功德經』には、毘沙門天が持つ如意宝珠棒が説かれる。

『摩訶迦羅大黒天神大福德自左円満菩薩陀羅尼經』には、大黒天の前身である大摩尼珠王如来の名や、陀羅尼により大摩尼珠が降ると説く。

『最勝護国宇賀耶願得如意宝珠陀羅尼經』では八臂の天女形の宇賀神王、つまり弁財天が説かれる。その一つの手に如意宝珠が配される。また光背も如意宝珠円光とする。十五童子も如意珠を持つことも説く。さらに、経題のもととなる陀羅尼が説かれ、これを唱えることにより「如意宝珠之法」を成就できるとする。また、宇賀神王と、如意輪観音・咤枳尼天・愛染明王との習合が見られるが、これらはみな如意宝珠と関連がある。

『即身貧軀福德円満宇賀神将菩薩白蛇示現三日成就經』では、家の西北に宇賀神将を祀れば、如意宝珠のごとく福德が湧き出すとか、白蛇の姿で現れる宇賀神将の額の白角は如意宝珠のようであるという。ここに説かれる奇妙な貧軀呪にも、如意宝珠の原語「チンターマニ」を「施多摩尼」と音写して用いている。

『宇賀神王福德円満陀羅尼經』で説く四臂の宇賀神王も、如意宝珠を手に行っている。また如意宝珠という名の呪が説かれ、仏は長夜の明珠、貧乏の如意珠であるとほめる。そして飢渴神

・貪欲神・障碍神の三神のうち、左手に持つ如意宝珠で障碍神を降伏すると説く。

『大宇賀神功德弁才天經』に説く呪は、やはり如意宝珠と名づけられている。

『大荒神施与福德円満陀羅尼經』の呪も如意宝珠と名づけられ、『宇賀神王福德円満陀羅尼經』と深い関連性がある。また、如来荒神として表現される場合は、愛染明王と類似した台座が用いられる。

ほかに、咤枳尼天・刀八毘沙門天・將軍地藏、さらに牛頭天王の後の波利采女も宝珠を持っている。これらも、偽経によって信仰されていたと思われる。

もう一つ重要なのは、大正藏経に入蔵されている『如意宝珠転輪秘密現身成仏金輪呪王經』である。これは先学により、日本撰述の偽経と推測されている。

以上見てきたように、日本撰述偽経には、如意宝珠が重要な役割を果たしているといえよう。如意宝珠を經典中にちりばめることにより願望成就をめざした偽経作者の願いや、これらの經典を唱え信仰してきた庶民の気持ちがよく伺えるのではないだろうか。

## 明恵の『嶋殿への状』について

——記号学的な分析の試み——

環 栄賢

高弁明恵上人が、ふるさとの湯浅湾に浮かぶ美しい小嶋、刈藻島にあてた、『嶋殿への状』という文章が、今も残っている。嶋をこよなく愛した明恵の心中はどのようなものであったのか。いささか、記号学的なアプローチをつかい、その謎について、自分なりに分析してみたいと思う。

まず、第一に、この『嶋殿への状』には、嶋を擬人化した上で、明恵本来のものと思われる、哲学的、宗教的、心理学的な、キイ・ワードが、簡潔に駆使され、その一枚の状の中に、華嚴哲学や、日本人の心理学的原型の、凝縮された体系が、秘蔵されていると思われる。

私の考えによれば、『嶋』は、明恵にとっては、単なる嶋ではなく、『嶋の自体』として、宇宙の存在、日本国の存在、あるいは、天竺世界への憧憬の存在として、分析され、表明されている。

『嶋の自体』は、『六十華嚴経』の巻の二十六に出る「十地品」の中に書かれている、「如来十身」の随一である、と中間結論を打ち出す。これについて、明恵自身も、書状の中で、丁

寧に説明をしている。

「如来十身」の内訳は、まず最初に、一国土身、二衆生身、三業報身、四声聞身、五縁覚身、六菩薩身、七如来身、八法身、九智身、十虚空身、である。

そして、「如来十身」の随一であるという意味は、まず、嶋を、国土身であると認めることである。そして、当然、『嶋の自体』は当然、華嚴的に、『嶋の理』と、ことは置きかえ、最後に、次で、『嶋の理』は、次の十個の記号に整理されてゆく。

『嶋の理』は、①依正無碍、②一多自在、③因陀羅網を尽す、④重々無尽、⑤互いに周遍する法界、⑥不可思議、⑦圓滿、⑧究竟、⑨十身具足、⑩毘盧遮那如来、であると断言するに至る。

大きく分けて、『嶋殿への状』は、前半と「かく申すにつけても」以下の、後半に分けることができる。前半は、「華嚴と密教の、哲学的思索にふけり、後半は、「もののあはれ」的な、日本人的叙情にひたっている。

ご承知のとおり、明恵は幼少の頃に、父と母の両親を失っている。この感受性の人一倍強く、並はずれた資質を持った少年は、失った母親の面影を、仏眼仏母の中に求め、自ずからの父親の思慕を、天竺の釈迦牟尼世尊へつらせる。そして、たびたび紀州の古里へ帰り、『嶋殿』つまり、刈藻島をあきることなく眺めては、仏眼仏母、と釈迦如来と、天竺の三位一体を空想していたと思われる。

特に、嶋の中の大桜の許へ、恋慕の気持を伝え、又近況を尋ねる。そのような自分の姿を、「物狂い」であるを知りつつも、そのような自分の気持が解らない人は、とうてい自分の友達にはなれないと語る。女々しいばかりに、センチメンタルで、まことに日本人的な姿である。

以上のことをまとめると、国土としての嶋の「物自体」が、とりもなおさず、真如世界の中の「理体」であるとする、厳密思想の再確認であり、かつまた、桜の木が、草木の体であると共に、一切衆生悉有仏性や、草木国土悉皆成仏の「涅槃経」の思想や、如来藏思想の表明になっているということは重要である。このような心理学的元型をそなえた、代表的日本人は本居宣長である。

今少し仮説を述べる事が許されれば、仏教が東南アジア、東アジア及びその周辺に、分布される過程で、その宗教哲学は、きわめて汎神論的なものとなり、草木国土悉皆成仏という「共通項」は、「もののあはれ」や日本人の心性の問題とかかわり、如来藏思想の是非をめぐって、深く論議を続けなければならぬ重要なテーマであると思われる。

明忠の存在は、このテーマの試金石であろうと考えます。

## 最澄の大乗戒建立運動と教団

木内 堯 央

仏教大師最澄は、いわゆる日本における天台宗の宗祖である。最澄と天台宗の主張するところをとらえるには、制度的、教理的にとらえられてきた。

たしかに、延暦二十五年（八〇六）一月に天台法華宗に二人の年分度者が公許され、なお、従来の諸宗と並んで度受を行っていたものを、弘仁九年（八一八）には、比叡山に一向大乗の教団をはじめ、これまでの四分律による戒を小乗戒と貶して、大乗菩薩戒をもって度受を行うこと、それも、比叡山を境界して、山上で度受を行うこととした。また、その所轄を従来の僧綱から太政官に直結せしめようとした。

これを教理的にとらえるならば、『妙法蓮華経』安樂行品第十四の小乗声聞との同座を制したものに依り、閑処で心を修撰することに由来する。そして、具体的には『梵網菩薩戒経』に出る十重四十八輕戒をもって菩薩僧となることを期するものである。

ところで、『叡山大師伝』には、「大師告諸弟子等言」として、天台宗に山修山学の伝統があり、初修の頃には山修山学し

て有情を利益し、仏法を興隆せよとし、以後、「不受声聞之利益、永乖小乘威儀、即自誓願棄捨二百五十戒」とする。同じことを、『慈覚大師伝』では、「先師常教誦諸弟子曰、我朝固執小戒未入大乘。身後妙果、何以可期。汝曹宜捨小趣大」と記す。

最澄が、そうした主張を具体化するべく上表したものが、一連の『学生式』である。注目すべきことは、弘仁九年五月の『天台法華宗年分学生式』（六条式）では、「授田十善戒、為菩薩沙弥、其度縁請官印。凡大乘類者、即得度年、授仏子戒、為菩薩僧。其戒牒請官印。受大戒已、令住叡山一十二年、不出山門修学而業」とい、修学をおわたつたものから「依官符旨、差任依法及国講師」とする。弘仁十年三月の『天台法華宗年分度者回小向大式』（四条式）には、仏寺に三ありとして、「一者一向大乘寺、初修業菩薩僧所住寺。二者一向小乗寺、一向小乗律師所住寺。三者大小兼行寺、久修業菩薩僧所住寺」とい、「得業以後、利他之故、仮受小律儀、許仮住兼行寺」とする。これらは、十二年籠山が初修業菩薩僧に課されることで、得業後の比叡山教団の菩薩僧は、他宗の僧とともに諸国に派遣されるべきことをのべている。ところで、こうした最澄の主張は、たとえばその生前に成就せず、最澄もその教団のものもその主張の実現を第一義として奔走するなどしているためでもあろうか、得業後の諸宗との同行の面はすっかり捨象されてしまっている。『慈覚大師伝』もそうであるし、かの『伝述一心戒文』を著わしている光定において、「仮受小戒」がかえりみられていないなどは、その間の事情を語ることになるであらう。

また、『伝述一心戒文』に、「先師云、今我山家宗、寄安樂行品文、不依小乗戒、而依大乘戒。約法華意、而於火宅之内、乘大白牛車。於家之外、不乘大白牛車」とあるのも、元来『法華経』譬喩品の三車火宅譬は、『守護国界章』にも扱うように、三乗一乗権実論に用いられることはあっても、いわばこの「先師云」の文のように、機根論に用いられることはみられない。しかし、「先師云」とあることから、その説は光定に帰すべきではないとすれば、さきのいわゆる小戒棄捨の事情による片手落ちな理解のされかたとい、この「於火宅之内、乘大白牛車」という思い切った発言にしても、それらをただ教理的に「会通」するだけでなく、最澄がその教団のものたちに、その意識を高め、天台法華宗の使命を自覚させようとした実際的な意図も、考慮に入れて理解すべきかと考える。

## 平安末の日光山

——別当観纏をめぐる——

菅原 信海

平安末の日光山では、別当の後継者争いがあった、それが原因で一時兵燹の災を被った。その時、この苦境を救うために、日光山の別当に任せられたのが、天台宗三河滝山寺の額田僧都観纏（寛伝或いは寛典）である。観纏を日光山に派遣したの

は、源頼朝の命によるもので、諸書ともに寿永元年（一一八二）のこととしている。これより二年前つまり治承四年（一一八〇）八月に、頼朝は平家追討のため兵を挙げていた。いわゆる治承・寿永の内乱の始まりであって、寿永元年は、その内乱の最中であつた。観纏の日光山派遣は、別当後継者争いを終焉させるためだけの処置であつたのであろうか。頼朝のそのうち天下統一に向けての行動をみる時、そこには思慮深い頼朝の宗教政策が窺われるのである。その点について、考察を試みた。

別当の後継者争いとは、どのようなものか、『日光山別当次第』及び『常行堂大過去帳』などの史料によつてみると、第十六代別当光智坊聖宣は後継者を真智坊隆宣と定め、隆宣に別当安堵のための官符を受けさせるために、上落させた。ところが、隆宣が帰山する前に、師の聖宣が入滅してしまつたので、事情が変わつてしまつた。つまり師の入滅後、同門の兄弟弟子である恵観坊禅雲が別当職を襲ひてしまつたのである。一方、帰山した隆宣は、禅雲に讓職を迫つたが、禅雲はそれに応じようとしなかつたため、両者不穏な関係となつた。この争いは、やがて両者の本貫である大方・那須の地方豪族間の激突に発展し、日光山は戦乱の巷と化した。寺城が戦場となつたのは、開山以来初めてのことであり、この兵燹で多くの堂塔が烏有に歸したのである。

観纏が別当職に就いたのは、大方・那須両豪族が権勢を賭けて戦つた別当後継者争いの後で、荒廃し切つた日光山への着任であつた。観纏は、僅か二ヶ月の在職で、下山しているが、そ

れは、諸書の記すところによれば、日光山衆徒との初対面に於いて、傲慢な態度があつたからとされている。観纏の日光山派遣の理由は、いくつか考えられるが、よく指摘されていることは、観纏の出自についてである。彼は熱田大宮司家の出身で、祖父の代から大宮司を勤める家柄であり、加えて頼朝の母も、この熱田大宮司家の出であつて、観纏からすれば叔母に当たるのである。つまり、頼朝と観纏とは、従兄弟同士なのである。争乱の日光山を支配するには、なにより頼朝の信頼が置ける人物を向けなければならなかつた。そこで、額田僧都観纏に命が下つたものと解釈できる。

熱田大宮司家は、尾張国司を凌ぐ権勢を持つていて、尾張・東海地方を制していた。東国に地盤をもつていた源氏にとつて、中央進出のためには、その喉元を扼する尾張・東海地方を勢力下に置くことが、急務であつた。そのためには、大宮司家のような有力名門と提携する必要があつた。頼朝の父義朝が、熱田大宮司家から内室を迎えたのもそのような事情があつたからである。

一方、この頃の下野国内においては、日光山での争いばかりでなく、また同国内も戦乱に脅かされていた。つまり頼朝方に立つ小山朝政は、鎌倉に敵対する志田義広軍を野木宮で破つており、また藤源両姓の足利氏のうち源姓足利氏は鎌倉支持で戦つていた。特に観纏の姉妹の一人は、源姓足利義康に嫁し、義兼をもうけ、この義兼はのちに北条政子の妹を妻に迎えている。即ち頼朝と義兼とは義兄弟の間柄になつた。そしてこの義

兼が、やがて足利に饒阿寺を創建しているのである。下野国内の源氏勢力は、このような状況下にあつて、日光山のほか宇都宮などにも、宗教面での勢力の定着を求めめる必要があつて、特に源氏・足利氏との繋がり、最も適任であつた観纏を、特に日光山へ送り込んだものと推測するものである。観纏の派遣は成功したとはいえないが、こののち源氏と日光山との結びつきは強固になり、頼朝の宗教政策は効を奏したものとといえる。

### 金沢における普度会法要の

#### 歴史と現代的意義

村 木 哲 山

金沢に於いて、今から一五〇年前の天保六年（一八三五）に起源をもつ「普度会」なる法要が、現在も勤められている。

この「普度会」は、天保年間の度重なる大飢饉、大洪水、またそれに伴う流行病で亡くなっていく人びとの姿に心を痛めた、能登屋又五郎（靈松居士）が、民衆救済のため白銀七五枚を喜捨し、曹洞宗の寺院を集め、大水陸会を修行したことに端を発する。

『普度会起源台簿』序文の中で注目したのは、「犀川以東の諸尊宿」の箇所である。

犀川以東の寺院とは、現在の浅の川組寺院とみられるが、水

陸会創始を靈松居士が喜捨した年からすぐに修行したとみて、当初には浅の川組寺院がすべて参加していたかは全く不明である。ただそれから二〇年経った安政二年には、寄進簿からみて、浅の川組のほとんどの寺院が顔をそろえていたことがうかがい知れる。

惜しむらくは、この序文を書いた風猫野人なる人物が、いったいどのような存在であつたかということである。野人といえば一般庶民のようにも解釈できるが、文章を見る限りでは、在家らしからぬ言葉使いもあり、断定することはできない。

次に能登屋又五郎についてであるが、奇しくも私の実家である月心寺の過去帳に宝月靈照居士として記されている。

ただ靈松の松が、過去帳では「松」ではなく「照」になっているところから、別人ではないかと推測されたが、調査の結果ではおおよそまちがいはないものと察せられる。

またその人物像は、『三都古今取組商人玉集』には、東方前頭四枚目に「森下町・能登屋又五郎」と記されており、当時はかなりの有力商人であつたとみてよいであらう。

この水陸会が成立した当初の社会的条件について考えてみると、序文にみられるように、飢饉によって疫病が蔓延し、それを因として亡くなった人びとの祟りを鎮める意図があつたことが窺える。元祖崇拝を考えるにあつたの大事な点は、死んだ人間の霊は時と場合によって、いつでも生きている人間に祟り、社会や自然にまで異変を生ぜしめるということであらう。

しかしこの法要が単なる祟り鎮めの法要だったならば、一回

きりで終わっていたかもしれないが、現在にいたるまで引き継がれていることを考えると、そこには三界万靈とあわせてそれぞれの元祖の冥福を祈ったのではないか、すなわち祟りに対する畏怖の念と先祖に対する追慕の念を持ち、供養することによって何らかの恩恵を被りたいという現世利益性もあったことは疑えないところである。

また明治七年犀川教区普度会組合に所属する宝円寺、玄那莫道和尚の提案によって、各寺院持ち回りによる布教並びに伽藍修繕への路線変更がなされたが、これに対して、水陸会開始当初の頃から行事を維持してきた犀川以東の寺院、すなわち浅の川教区普度会組合に所属する寺院にしてみれば、ただ単に自分の寺の伽藍修繕を目的とする普度会に対し、江戸時代から続いた水陸会に対する自負があったと考えられ、各組の規約条文の中に若干の相違がみられるのはその裏づけであろう。

武士階級の経済的な援助を失ったことにより、伽藍の修繕を目的として再編成された「普度会」も、確かに今日までを省みれば、貴重な伽藍の維持や整備という点では各寺院にとっては不可欠であり、好機であったかもしれないが、今一度、靈松居士の発願を見直し、今、寺院が普度会を通して人びとに何を伝えることができるのかを問い直す必要があるのではないかと。

日本人の信仰にとって先祖崇拜は欠くことのできないものであるが、「普度会」を慣習としての先祖崇拜で終わらせず、信仰の動機を行動的なものに発展させていく、自覚、発心を起こさせる働きかけを促すことが大切なのであり、それが教化であ

るといえよう。

## 高野山の僧が行う鎮守明神の祭祀

——特にお頭の神事について——

(一)お頭の神事と宿老明神講

日野西 眞定

山岳靈場寺院では、山の神を地主神（鎮守）として大切に祀る傾向が強い。高野山では、これがお頭の神事と宿老明神講がその代表的事例としてあげられる。高野山の僧で位階が、阿闍梨・巴濯頂あたりに昇ると、お頭の役が廻ってくる。精義・堅義の両明神があり、前者は一藪、後者は二藪の者が迎え、一年間祀る。祭壇は寺内の清浄な所を選び、毎日の供物を調える炊事場も別に作られる。頭人は、別火精進をし、本地供一座を立法をする。原則とし、山を下ることは認められなかった。妻とも床をともしせず、死の忌もさける。この明神の交替は、旧九月三日に行われ、その一周間に「披露明神講」を行い、兩人は宿老明神講に入る。この講を抜ける時は、最高の階位、挨拶に昇進する時である。このように宿老明神講は、一山の中堅以上の者全員が加入している。毎月一回、講員の寺を順番にめぐって講を行う。この時、祀られるのは高野明神である。別名狩場明神といい、狩人を神格化したものである。高野山に空海が

入山する以前から、この山の山神を祀っていた原始宗教者のグループである。高野山の僧にとっては、先祖格に当る。法会中に講員の過去帳も読み上げられ、光明真言で供養する。この講は先祖講といえる。

〔四〕堅義・精義両明神のルーツ

持明院蔵の柳沢明神の絵像軸裏に「堅義明神」と記銘してある。柳沢明神と堅義明神とは同一のものであるといえる。また堅義・精義両明神とはほぼ同一の絵像だといわれる。『中川善教師口伝』によると、この両明神は、中古両明神に分けられたが、もとは堅義明神だけであったという。この両明神のルーツは柳沢明神と考えられる。両明神は、狩場明神の一種であるが、高野山麓天野地区の「下居」の沢に祀られる。そこに柳の神木があるのでこの名が生れた。柳の木を傍らにとくろをまいた蛇体の神（水神・実は丹生明神）がいて、そこに弓矢を持った狩人が訪れた姿を描き、同じ狩場明神の絵像でも特異なものである。天野の柳沢明神の講で使われていた。こうしてみると、高野山の堅義・精義両明神のルーツは天野の柳沢明神だといえる。下居とは、神の降臨した場だといわれ、高野行人方の葛城入峯の帰る口にも当り、近くにはまた狩場明神の子孫だと称するグループの住む宮本地区もある。天野地区にいた山伏系集団の拠点の一つであったと考えられる。そのグループと高野の僧が交渉を持ち、両明神を堅義明神として迎えたのではないかと推測する。江戸時代でも、堅義者は必ず同社に参り（『紀伊統風土記』等）、供物も捧げた（北山家文書）。精義者も堅義

者と同額の御膳料を送っている（『金銭渡方帳』）。堅義・精義両明神に分れた時は、応永十四年（一四〇七）、奈良の維摩・法華の両会を導入し堅精の大会がはじめられた。最初の堅義者長普、精義者宥快であった。この時に堅義明神を二つに分け、お頭制度と宿老明神講も組織されたのではないかと考える。

〔五〕狩場明神（高野明神）の信仰

空海は、壇上両明神社を嵯峨天皇から高野山を賜わった四年目の弘仁十年（八一九）に建立し、この時に丹生・高野の両明神にしたと『御本地私記』にある。これは高野山での伝統的な見解である。高野明神と狩場明神とは同一である（『高野山真俗興廃記』など）。狩人姿の狩場明神をさらに神格化し、衣冠束帯の高野明神となったのである。空海がこの両明神を地主（鎮守）としたと考えられる。この狩場明神の姿は、名犬二匹をつれた狩人（一人）が描かれている。柳沢明神の姿はこの流れの中では特色があり、これが狩場明神の中では、どのような存在で、何時・どうして高野山に勧請されたかは、さらに研究をすすめるべき。

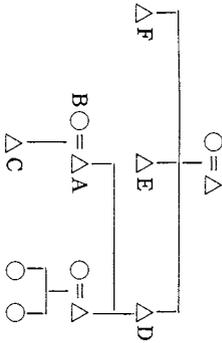
韓国の民間宗教職能者菩薩 (po-sal) を通して見た祖先について

川上新一

本発表では、ポサルと呼ばれる韓国の民間宗教職能者が、祖先を通して、現代韓国社会の宗教状況、殊に一家庭内での宗教状況をいかにとらえているかについて、若干の事例を示して、紹介することとする。なお、ここで紹介する事例は、発表者が一九九二年二月から九三年二月まで、主としてソウル市内を中心に断続的に実施した調査報告の一部である。

(事例一)

現在ソウル市内に居住する夫 (A、三四歳。年齢は一九九二年現在。以下同じ)、妻 (B、三五歳)、その息子 (C、七歳)、それに夫の父 (D、六〇歳) の一家がある。一家は熱心なキリ



スト教信者であるが、この家系でただ一人の息子 (C) は、身体の半分がマヒして動けず、寝たきりの状態が数年間続いている。子供の病気に関するポサルの見解は、昔、その家に、仏像を壊したとか、神や祖先をまつる者を殴ったとかしたため、その罰で子供がそのようなになったというものであった。子供の母親 (B) が、僧侶となっている義理のおじ (F) に尋ねると、以前、神となった祖先が降りて精神異常のようになった下の兄 (E) がいたが、怒った上の兄 (D) が殴って家から追い出したため、下の兄 (E) は山の中で死亡してしまったこと、また、死んだ下の兄の代りに自分に神となった祖先が来たことに気がついた義理のおじ (F) は僧侶となったが、上の兄 (D) から金を借りて小さな法堂を構えて仏像をまつたところ、金を返せなかったので、怒った上の兄 (D) が息子 (A) を連れて来て、法堂や仏像を壊してしまっただけのこと、ということであった。ポサルの話の通りだと思っただけの母親 (B) と義理のおじ (F) はまず祖先に許しを乞うためにクツをするか、寺で供養するかしなければならぬとのポサルの話に従い、義理のおじが子供のためだけに祈れるよう自身の法堂を入手することに努めている。しかし、父親 (A) と祖父 (D) は現在も教会に通っているの、子供を治すには時間がかかりそうだというのが、ポサルの見解である。

(事例二)

忠清南道瑞山出身の女性 (A、四九歳) が、同じ瑞山にいる男性の家へ嫁入りした。実家では、母 (B) が熱心に寺へ通っ



文』の各所に、儒・道二教典籍を引用し、自己の説への援用を施してはいるものの、次のように浄土教の儒教に対する優位性も説いている。

浄土之説多見<sub>レ</sub>於日用之間<sub>一</sub>而其餘功乃見<sub>レ</sub>於身後<sub>一</sub>。不知者止<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>為身後之事而已<sub>一</sub>。殊不知其大有<sub>レ</sub>益於生前也。何則仏之所<sub>レ</sub>以訓<sub>レ</sub>人者無<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>善與<sub>レ</sub>儒教之所<sub>レ</sub>以訓<sub>レ</sub>人何以異哉。唯其名有<sub>レ</sub>不同耳。故其以<sub>レ</sub>淨土<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>心則見<sub>レ</sub>於日用之間<sub>一</sub>者。意之所念口之所言身之所<sub>レ</sub>為無<sub>レ</sub>適而非<sub>レ</sub>善。善則為<sub>レ</sub>君子<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>大賢<sub>一</sub>。現世則人敬<sub>レ</sub>之神祐<sub>レ</sub>之。福祿可<sub>レ</sub>增壽命可<sub>レ</sub>永。→出世間法則直脱<sub>レ</sub>輪廻外<sub>一</sub>。淨土既益<sub>レ</sub>於生前<sub>一</sub>。又益<sub>レ</sub>於身後<sub>一</sub>二者以<sub>レ</sub>其兼<sub>レ</sub>出世間法<sub>一</sub>故也。

ここで王は、身後における往生という得益のみではない、浄土教の現実性を強く主張している。即ち、浄土の教えを心がけ実践することによって現世における様々な得益を説いているのである。何故ならば、浄土教に基づいて三業になす行為は、悉く善に叶ったもので、それ故に浄土教を修す者は、「君子」であり、「大賢」である。また、人から尊敬され、「神」によってその行業が助けられ、福祿が増し、寿命が永くなる。そして、そうした得益は、巻第九「助修上品」で詳述しているが、儒教の教えを心がけ実践した場合の得益と同一であると述べている。王にとってみれば、儒者などから批判のある浄土教の非現実性に対して、浄土の行業は儒教で目指す「君子」や「大賢」をも得られ、その上に出世間において輪廻超脱の得益をも受けることができるのだ、という主張である。

王はまた、道教的神仙思想についても次のように語っている。

按楞嚴經云有<sub>二</sub>十種仙<sub>一</sub>皆壽千萬載數盡復入<sub>二</sub>輪廻<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>會了<sub>二</sub>得真性<sub>一</sub>。故與<sub>二</sub>六道衆生<sub>一</sub>同名<sub>二</sub>七趣<sub>一</sub>。是皆輪廻中人也。世人學<sub>レ</sub>仙者萬不<sub>レ</sub>得<sub>一</sub>。縱使得<sub>レ</sub>之亦不<sub>レ</sub>免<sub>二</sub>輪廻<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>著<sub>二</sub>於形神<sub>一</sub>而不能<sub>レ</sub>捨去<sub>二</sub>也<sub>一</sub>。且形神者乃真性中所現之妄想非<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>真実<sub>一</sub>。

ここで王は、「仙」になることの困難さと共に、『楞嚴経』などの説示を背景に、たとえ「仙」を得ても、神仙思想そのものが、妄想たる「形神」に執着しているという理由をもって、それを輪廻の枠の中に入れてしまっているのである。

このように王は、儒・道二教などに対して世間・出世間、輪廻・脱輪廻という点において浄土教の優位性を説いている。そしてその考えは、中国古来の宗教の人間観の基盤ともなっている「天命説」や「司命説」への批判に及ぶのである。

## 二 天命説・司命説批判

まず、古代より中国民衆に根付き、儒家も主張していた「天命説」について以下の説示がある。

儒家止<sub>レ</sub>於世間法<sub>一</sub>故獨言<sub>二</sub>一世而歸<sub>一</sub>之於天<sub>一</sub>。釈氏又有<sub>二</sub>出世間法<sub>一</sub>。故知累世而見<sub>二</sub>衆生業縁之本末<sub>一</sub>。此其所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>同耳。

王は、儒教も仏教も共に「勸善懲惡」を教えるという点では同じである。しかし、儒教には出世間、即ち身後における法がなく、その身を「天」に任せるのみであるのに対し、仏教では出世間の法、つまり、自身の業による本末が存在していると述べ、そこに仏教、就中、浄土教の優位性を認めている。こうし

た主張は従来の仏教者にもみられるが、王は如何なる心的状況からこの考えに至ることになるのだろうか。

人生所<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>貧富<sub>一</sub>有<sub>二</sub>貴賤<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>苦樂勞逸<sub>一</sub>有<sub>二</sub>榮辱壽夭<sub>一</sub>。其禍福種々<sub>レ</sub>不同。雖<sub>レ</sub>曰<sub>二</sub>天命<sub>一</sub>天豈私<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>人<sub>一</sub>哉。蓋<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>人<sub>レ</sub>前生所<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>不同故今生受報亦<sub>レ</sub>不同。而天特主<sub>レ</sub>之耳。是<sub>レ</sub>以此身謂<sub>レ</sub>之報身。報身報<sub>レ</sub>我前世所<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>故生<sub>レ</sub>此身<sub>一</sub>也。天何容<sub>レ</sub>心哉。譬如<sub>レ</sub>人有<sub>三</sub>功<sub>一</sub>罪於<sub>レ</sub>外<sub>一</sub>當<sub>レ</sub>受<sub>二</sub>賞罰<sub>一</sub>於<sub>レ</sub>官府<sub>一</sub>官府豈私<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>人<sub>一</sub>哉。特以<sub>レ</sub>有功<sub>一</sub>當<sub>レ</sub>賞有<sub>レ</sub>罪當<sub>レ</sub>罰而主<sub>レ</sub>之耳。豈以<sub>レ</sub>賞罰無<sub>レ</sub>故而加<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>人<sub>一</sub>世間官府猶不<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>賞罰無<sub>レ</sub>故而加<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>人<sub>一</sub>。況天地造化豈以<sub>レ</sub>禍福無<sub>レ</sub>故而加<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>人<sub>一</sub>乎。

この説示から王が、現実生活における人間の貧富や貴賤の姿、労苦と安楽・名譽と恥辱・長命と短命といったありさまについて真剣に考えたことが分かる。そして王は、「天命説」に対して異を唱えたのである。その理由として、私たちが生活するこの人間界でさえ人が善悪をしたならば「官」はそれに対して賞罰を以て答えるのに、どうして「天」が個々の人々に私的に苦楽を与えるであらうか、そんなことはない。「天」はそうしたことを単に司るのみであって、この世における姿は、前世までの業の報いに他ならないと主張し、人間は「報身」であるという結論を導くのである。

次に、主に道教の主張した「司命説」について、巻第九「助修上品」の「至人年ヲ延ル説」では次のように述べている。

予嘗聞至人云人生衣食財祿陰司皆有<sub>レ</sub>定<sub>レ</sub>數。若儉約不<sub>レ</sub>貪則可<sub>レ</sub>延<sub>レ</sub>壽奢侈過求受盡則終。且天地於<sub>レ</sub>人無<sub>レ</sub>私。何謂<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>生

之數有<sub>二</sub>多少<sub>一</sub>乎。此皆前世所<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>耳。故曰要<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>前世因<sub>一</sub>今生受者是。唯現世多<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>吉善<sub>一</sub>則增<sub>二</sub>福壽<sub>一</sub>故曰神之聽<sub>レ</sub>之介<sub>二</sub>爾景福<sub>一</sub>。現世多<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>罪惡<sub>一</sub>則減<sub>二</sub>福壽<sub>一</sub>故曰多行<sub>レ</sub>不義<sub>一</sub>必自斃。

この引用の前半では、至人の説として、人生の衣食や財録、ひいては寿命が、それを司る「陰司・司命」の定めるところであり、儉約に勤めれば寿命は延び、奢侈にすれば寿命が減ると述べている。そして後半では、その考えに対して王が批判を加えている。王によれば、天地は公平無私であって人間の禍福は前世までの行為によってほぼ決まり、単に現世の善悪や「司命」によって決まるものではない、と主張するのである。

このように王は、「天命説・司命説」といった中国古来からの宗教の人間観の基盤となる説に対して批判を加えることによつて、仏教の業思想に基づく自身の人間観を明らかにしようとしたのである。しかし王が、中国人に身近で、平等な主宰者たる「天」の存在を否定することなく、それを巧みに援用しながら自己の説を語っていることは見逃せない点である。

註 (1) 『梅庵先生朱文公文集』巻第四十四 書「答蔡季通、(2) 『淨全』六・八三七上、(3) 『同』八三八下、(4) 『同』八四二下、(5) 『同』八四〇下、(6) 『同』八四三上、(7) 『同』八四四上、(8) 拙稿「宋代浄土教者の人間観―王日休を中心として―」(『仏教文化学会紀要』二 平成五年)を参照された。

善導教学における二種深心の  
思想的な意味について

ジョアキン モンテイロ

最近（一九九〇年）、北米の仏教学者の KENNETH 田中氏は、その著書『THE DAWN OF CHINESE PURE LAND BUDDHIST DOCTRINE』の中で、純正浄土教（つまり善導の教学を立場とする浄土教）の仏教史観の一面性を批判する意味で、逆に慧遠の『観無量寿経義疏』（以下『観経疏』と略す）の思想的立場の正しさと浄土教学に対する影響の重要性を主張している。

本来、善導の教学は、曇鸞や道綽からの直接の影響の立場と取る純正浄土教に対して、善導の思想形成においては、慧遠の『観経疏』にその中心があると主張する田中氏は、その論理的内容について次の如く述べている。それを要約すると四点になると思われる。

- (一) 純正浄土教の主張と違って、慧遠の『観経疏』における『観経』理解には、『観経』は凡夫のために説かれたものであって、聖人のために説かれたのではないということである。
- (二) 慧遠の教学に対するこの誤解は慧遠と善導の教学にお

ける凡夫の概念の定義の違いに由来しているのである。つまり、凡夫を十信以前の者として定義した善導に対して、慧遠教学における定義は初地以前の者としての定義であった。

(三) 慧遠は、称名念仏（口称念仏）を浄土往生の行としてはっきりと認めているということである。

(四) 最後に、慧遠は、はっきりと凡夫に観仏三昧に入る能力を認めているということである。

私の立場から見れば、田中氏のそれらの主張は行の次元（就行立信）でとどまっているので、仏教観（就人立信）の次元を全然問題にしていけないのである。法然と明恵の思想的対立を出发点にして善導と慧遠の立場の異質性を問題にしている私にとっては、その内容を聞思に基づいた信心の智慧と観仏三昧に基づいた体験主義との間の対立として了解しているのである。または、如来蔵思想は仏教ではないと主張している松本史朗氏の意見の正しさを認めた上では、仏教（知性主義）と如来蔵思想（体験主義）との間の対立として見ているのである。

この立場に基づいて私は次の点を主張したい。

(一) 善導教学における観の定義は、信心の智慧としての定義であり、観仏三昧としての定義ではなかったということである。

(二) 『散善義』の中ではっきりと明らかになったように、善導は釈迦・弥陀二尊との出会いによって時間的な因果性として自己の無明を信知することを内容としている二種深心なる教学

を樹立している。それは明らかに如来藏思想と矛盾しているのである。

(三) その証拠としては、善導には『定善義』における『観經』の第八の観(像想観)に対する批判的分析がある。それは明らかに如来藏思想の否定として受けとめるべきである。

(四) 最後に主張しなければならないのは、阿弥陀仏の四十八願を救済の原理(法の深心)とすることによって衆生に内在している善提心(如来藏)を否定したはずの二種深心には、九品の中での凡夫の定義や観仏三昧を行ずる能力の有無を問題にするものとして見るよりも機根の不同の全面的な否定として受けとめるべきものである。

### 仲算の唯識思想の研究

——新羅学僧に対する態度——

森 重 敬 光

興福寺を中心として隆盛した日本唯識の特徴は、中国三祖の教学を絶対的なものとして遵守する流れと、それを尊重しながらも会通して、さらに独自の思想へと展開した流れとに分けることができる。この興福寺において活躍した学僧である仲算は、天台宗の良源と論争した所謂、応和の宗論で名が知られている。しかし仲算の思想内容に関しては、彼の著した書物の大

半が失われていることによってか、今日まであまり明らかにされていない。

よって拙稿では、現存する仲算の唯識関係の著作である『四分義極略私記』(以下『極略私記』)と『賢聖義略問答』(以下『略問答』)との二書を検討することにより、彼の唯識思想の特色をうかがってみたい。それは今後、仲算の天台宗との論争についての研究の基礎資料になると考えられるからである。

『極略私記』については、四分義に関する善珠『唯識分量決』(以下『分量決』)に対しても註釈書である。この両書と比較すると、『極略私記』の特色として以下のことが分かる。

① 『極略私記』が『分量決』の説と相違する場合、仲算の説は慈恩の『成唯識論述記』(以下『述記』)の説に相応している。  
 ② 『分量決』で述べられていないものに対し、『極略私記』は「故に疏に云く」と、『述記』を依り所として新たに説を付加している。

③ 『分量決』列挙の説に、『極略私記』は「疏と同なるが故に此を以て正と為す」と述べ、正・不正の決択を『述記』を基準として下している。

④ 『分量決』列挙の円測の説を『極略私記』は無視している。  
 (『分量決』では円測の説を計六門、八回引用し、円測の引用数は二番目に多い。これに対し『極略私記』に引用される諸典籍・諸説の数は計二百十一と頗る多いが、仲算は円測の説を計二門、二回しか引用していない)

以上『極略私記』と『分量決』とを比較すると、仲算の唯識

思想は、偏に慈恩の唯識教学に則っていると考えられる。それ故、慈恩系唯識からは異派とされる円測の説を、仲算は無視しているのである。

次にもう一つの著作である『略問答』四巻は、声聞乗の賢聖に關する慈恩の『二十七賢聖章』に対する註釈書であるが、この『二十七賢聖章』が欠本であるため、正確に比較検討することは困難である。ただ『略問答』第四巻には、多く慈恩の説が引用され、更に同じく欠本である義寂の『大乘義林章』も引用されており、このことは注目に値する。しかし、ここに引用される慈恩と義寂に対する、仲算の註釈態度を見れば、両者に対して、明らかに違う態度を以て取り扱っていることが分かる。

例えば、第六諸部不同門においては、慈恩と義寂の説が相違し、義寂が慈恩を破斥していたことが知れるが、この慈恩を破斥する義寂について仲算は、「失の甚だなり」、「愚中の愚と謂うべし」というように、極めて強い語調で批判するのである。

また第十釈諸妨難門でも、慈恩の過失に対して義寂が破斥していることが分かるが、この場合、仲算は「如何がこの破を救んや」とし、常騰の説を借りて、義寂から破斥される慈恩を擁護しているのである。つまり『略問答』第四巻を見る限りにおいて、仲算は慈恩を破斥している義寂に対し、更なる反駁を加えるのである。

以上のように、仲算の唯識思想の特色は、偏に慈恩の教学に則っている。それ故、慈恩の説とは異なり、あるいは慈恩の説を批判する者に対し、仲算は極めて冷たい態度をもって臨み、

翻って慈恩の教学を擁護し、遵守していくのである。

(註は略す)

### 慧思における末法思想の再点検

横田善教

南岳慧思の末法観が顯著にでている『立誓願文』は、古来より偽撰ではないかと疑問視されている書物である。近年、多くの研究によって、真偽が解明されつつある中、『立誓願文』について、以下の疑問点が出てきた。

最初に、金字經典作製の目的についてである。『統高僧伝』の慧思伝には、金字經典に關わる願文については、全く触れていない。そして、『般若經』にだけ卷数が付加されており、述べる順からしても、金字經典の主が『般若經』であったことが分る。これは、金字『法華經』には触れていない『摩訶止観』や『智者大師別伝』と一致し、さらには、『立誓願文』の自叙伝の部分にも一致する。

たとえば、はじめて金字經典作製の誓願を立てた四十二歳の時の『立誓願文』の記事には、何故この金字經典を造ろうとしたのか、その最も素朴な動機が述べられている。つまり、無量身を十方国土に現して、すべての悪論師を不退転の境地に住させるためなのである。四十三歳の記事では、これより少し進ん

で、悪論師と一切衆生のためにとされ、そして、般若波羅蜜への供養が述べられている。

これらは、『摩訶般若波羅蜜經』の滅諍品から述成品にかけて説かれている般若波羅蜜への供養や、その般若波羅蜜が、闕諍や迫害に効力があるとする考え方に基づいているものといえるであろう。『般若經』を奉持することが、仏塔供養の数万倍も功德があるとす『般若經』の思想が、慧思をして金字經典作製への動機となったと考えられる。

つまり、金字經典は、最低限その当初において、後世にこれを残すというよりも、金字の持つ力と般若波羅蜜の受持による力を求めたものと言えるのではなからうか。金字だから後世に残るといふような考えは、『立誓願文』の中では見出しにくい。願文中には、その世界で、最も貴重な宝物に、金字や瑠璃が変化するとだけ述べているので、金を用いたのは、最もこの世で貴重な物で經典を奉持することの威力を求めたのかも知れない。

般若波羅蜜の受持による力は、悪論師たちを退散させ、毒藥による迫害から一命をとりとめたとも述べられている。

しかし、これが金字經典を作製し終った時に発した大誓願から、少し変化を見せる。つまり、弥勒菩薩の大会の時に、この經を出現させようとするもので、あわせて、その時に至るまでの救済方法や誓願成就の手段が述べられている。

ここで、金字經典作製の目的が、当初の目的とは少しずれてくる。たとえば、本来、威力の中心は般若波羅蜜であったはず

が、大誓願では、慧思の誓願成就による果報に移っている。たとえば、迫害から正法を護るために金字經典を造ったはずであるが、それが大誓願中では、「南無慧思」と称えたならば、ここに出現し、迫害する者を摧伏しようとしている。

また、願文中の後半部では、金字經典の中に『法華經』が附加され、「本願」という言葉も使われてくる。阿弥陀仏の本願にも劣らないような別願でありながら、慧思や彼の弟子の伝記および著作中に、その慧思の本願について触れられた箇所は見出せない。

さらに、弥勒菩薩の大会の時に、この金字經典を出現させることが、大誓願の主な目的であるにもかかわらず、『統高僧伝』の慧思伝に見られるような弥勒信仰についての記事が自叙伝部分には見られない。『立誓願文』の自叙伝が大誓願の発願の因縁譚として位置付けられているのなら、慧思自身の弥勒信仰が記されていて当然ではなからうか。

入山の動機や「五通仙」に対する疑問など他にもいくつかある。後日、整理して詳しく述べてみたい。

(資料、註等は省略)

## 『歴代法宝記』の頓悟思想

石井修道

『歴代法宝記』は、ペリオ二二二五号とスタイン五一六号の二本の敦煌本が大正蔵卷五一に校合されて所収されたこともあり、早くから知られていたテキストではあるが、『歴代法宝記』の本格的な訳注研究の成果は、柳田聖山氏の『初期の禅史Ⅱ』（筑摩書房、一九七六年）に始まる。その後、研究史からみると、四川に展開した禅宗が伝える『歴代法宝記』が影響を与えたチベット仏教との関係が特に注目された。

今回の発表は、拙著『禅語録』（中央公論社、一九九二年）に所収した『曹溪大師伝』及び『斐休拾遺問』の訳注と解説を承けて、圭峰宗密との関係を問題とするものである。それは、一九九三年一〇月に韓国の海印寺で発表予定の「南宗禅における頓悟思想の展開―荷沢神会から洪州宗へ―」と関連する。筆者の発表は文献学が中心であるが、個人的な関心は、三年前、鈴木大拙の道元理解への批判をこの宗教学会で発表したことと深く関係する（拙著『道元禅の成立史的研究』、大蔵出版参照）。禅思想のもつ危険思想のことである。

そもそも、中国禅の思想はだれが形成したと考えればよいのか。筆者は、大きく捉えるならば、荷沢神会だといつてよいと

思う。宗密は異常に荷沢宗に固執する。また、『歴代法宝記』もまた神会を強く意識する。神会の影響が共に認められる『歴代法宝記』と宗密の関係はどうなっているか。冒頭に述べた柳田氏の著書は、「宗密は、『歴代法宝記』を知っていたかどうか確かでない」（同、一五頁）とその関係を積極的に、その時点では認めなかった。ところが、その二年後の「新統灯史の系譜」（『禅学研究』第五九号）では、「宗密の主張の動機の大半は、今にして思えば『歴代法宝記』批判にあった。当然すぎるほど当然な自明の事実を、わたくしはほとんど見落としていたのである」と述べる。この成果は尊重されてよいであろう。

神会の頓悟思想の特色は、小川隆氏の言葉を借りれば「修証を拒否した、本来相の無媒介の是認とでもいうべき思想である」（『荷沢神会の人と思想』、『禅学研究』第六九号、一九九一年）と言つてよい。それは、鈴木大拙が「頓は時間的意味を持ったものではない」（『鈴木大拙全集』第一巻八七頁、岩波書店）というに通ずるものである。

『歴代法宝記』の頓悟思想も無住の説法（柳田著一六四、一七五、二〇二、二二五、二九一頁等）を見ると、修証を拒否する思想構造であり、神会の無念や頓悟と共通する。ただ神会と『歴代法宝記』の決定的な相違は、神会には全く『首楞嚴経』の引用が無いのに、『歴代法宝記』は『首楞嚴経』の大きな影響を受ける。ところが、『歴代法宝記』を批判した宗密と神清の『北山録』の説から見ると、『歴代法宝記』の主張は、『自然外道』だといっているのである。

そこで、宗密は、頓悟説は『円覚経』と『華嚴経』に共に説くが、『円覚経』の方が逐機の頓においてより完全だと言う。それはあたかも『歴代法宝記』と洪州宗が『華嚴経』と同様に完全ではないのと似ていると考えた。『歴代法宝記』も洪州宗も「頓悟」は説くが、しかし、それは現実には「自然外道」であったので、宗密は、それを認める事ができなかった。それを克服するには、「漸修」を説く『円覚経』と荷沢宗の主張が必要だったのである。頓悟漸修論は逐機の頓と結びつくのである。

なお、松本史朗氏が「『金剛経解義』と神会」（『駒沢大学禅研究所年報』第四号、一九九三年）で、神会以前の『金剛経解義』は慧能の真撰であるという斬新な説を発表している。この問題は今回の発表と密接に関連するが、今後に改めて検討したい。

## 廓堂・栽松・物外

### 松本皓一

本稿は北条時敬・廓堂（一八五九—一九二九）、宝山良雄・栽松（一八六九—一九二八）、三好愛吉・物外（一八七〇—一九一九）についての比較宗教学問学的考察の一端である。この三者については既に個別の事例研究を発表した。詳しくは拙稿

「北条時における人間と禅」（駒沢大学仏教学部論集第九号）、「教育者型人格における宗教体験と聖・俗の行動傾向―栽松と山良雄の場合―」（同研究紀要四七号）、「教育者型人格における修養と信念―物外三好愛吉の場合―」（同五一号）を参照されたい。

この三者は各々世俗的著名度には差があるものの明治中・末期から大正期における真摯にしてユニークな教育者である。その特色は教育者であると同時に宗教とくに仏教（禅または禅・浄二門）に深く関わり人格の修養に努めた点にある。「修養」という古風な言葉も彼らの時代には世に出るために相応の意義をもち得たことは「明治初期における仏教受容の一形態」（印度学仏教学研究、三十五巻二号）において詳述した。

さて北条は他の二人に比べて約十年の年長であり、教育職歴に於ても修養における宗教的成熟度に於いても一日の長があったことは知られる。この北条を中心として三者の間に、人格形成に作用した一種の力学的関係が看取される。それは教育者（人間の教師）を自指す自己実現の過程に於いて、彼らが辿った宗教的修養の中から相互啓発的に生起したものである。そこに於ける主動力は北条であり、この点は西田寸心（幾多郎）、鈴木大拙（貞太郎）、山本晃水（良吉）をめぐる関係を思わせ、興味深い。例えば両者を媒介するのが北条であることは勿論ながら宝山と鈴木・山本との親密な間柄、哲学専攻の三好が間接的とはいえ当然西田を視座に入れていたであろうことなどを勘案すると、廓堂・栽松・物外の関係は廓堂・寸心・大拙・晃

水の關係に重なるところが少くない。若年にして出家し郷里金沢を離れた宝山が、後年北条を中心に加越文化を精神的風土にもった北条―西田―鈴木―山本の周辺に近づいたのもこのゆえであろう。

宝山は終生北条を師として仰いだ。北条から「人の世話をする役をやって貰いたい」と言われ、この言葉を体して生涯教育者としてその実践に終始した。教育者としては頭職を極めた北条も又、宝山に求めたことを自らに実践している。

明治四十年八月北条は多忙の身をもって南紀湯浅の耐久学舎を訪れ、宝山一家と歓を尽くしている。この折の日記には宝山夫人の手料理に「慇懃ノ情味感覺忘ルベカラズ」と記し、宝山家族らと扁舟を浮べて「洞内ニ入り岩上ニ登リ融ノ一曲を謡フ」とあり、舟は「十四日頃ノ名月を載セテ」洞門を出たが、「舟中ニテ宝山氏梧棲（註濱田）ノ人物及ビ事業ヲ語ル」とあって、兩人の意気投合を示している（『廓堂片影』四二三頁）。多く胸中を語ることのない北条には珍らしい一事である。名利を離れて地方青年の教育に尽力している宝山に、北条は自ら生き方を見て共感したのではあるまいか。

三好を直接禅の師匠に結びつけたのは北条である。彼の手引きによって三好は明治二十六年清見寺坂上真浄に参禅した。既に述べたように三好の仏教信仰は臨済・曹洞の禅に加えて浄土門への帰依もある。旧第二高等学校長・皇室傳育官長を歴任した三好と東北大学総長・学習院々長を歴任した北条とに職責上の交流があったことは言う迄もない。両者共に「修養」に於て

交わりがあり茫洋たる禅味の人格に相似る点を持ちながら、しかも「官」の教育者としての相互關係は、地方中等教育に生涯をかけた宝山との關係とは異なったものが見られる。大正八年二月十二日三好の計を聞いた北条は「午後三時青山官舎ニ弔問シ親戚等ニ面会哀悼ノ意ヲ述ブ」と簡潔に記している（前掲書六五三頁）。なお論ずるに問題は多いが紙面の都合上、三者の事例研究を重ねることによって、更に比較宗教人間学上興味ある点の少くないことを指摘するに留める。

## 一天武天皇と道教

芦名裕子

天武天皇は一度は出家したことがあり、仏教を信仰し、保護したが、政治は礼楽刑政を重んじ、儒教の枠組みで行なった。さらに、道教も信仰していたと思われる。天武天皇を中心に道教を考える理由は、日本書紀の記事や道教との関連を示す考古学上の出土品など、天武天皇の時代から、確定的なことが言えるからである。また、道教の色彩は天武天皇とその周辺の人々に顕著に見られる。そこで、斉明天皇と天武天皇親子と道教の関わり、大祓、四方拝、紫という色、天武天皇の三人の皇子たちについて、考えたい。

### 一 天武天皇と斉明天皇

斉明天皇の両槻宮を道観と見る説がある。それは、両槻宮のまたの名が道観を意味する「天宮」であるからだ。そこで、両槻宮について考え、次に皇極紀と天武紀にある「四方拜」をみたい。

## 二 大秋

最近、藤原京跡から千三百年前の大秋の跡が発見された。藤原京跡からは大秋に使用する人形、刀形・銅鏡・銅鈴など、八世紀の大秋の跡で見られる道具が出土した。大秋は天武天皇が始め、その際使用する人形が道教と深くかかわることから、天武天皇と道教の密接な関係を探る。祝詞の「東の文の忌寸部の横刀を献る時の呪」から、出土した人形は銀メッキされていた可能性もあり、天皇級の秋に使用されたのかもしれない。

## 三 紫

『万葉集』の二〇番歌と二一番歌の天武天皇と額田王の歌にある「紫」を道教の観点から解釈する。「紫のにはへる」という表現は、「紫草のように美しい」と解されているが、紫草は紫の染料になるので価値があるが、地味な草花で、額田王の美しさを表わす表現にはふわしくない。もっとも、額田王はこの時四十歳くらいで、当時としては初老である。このため、この歌は宴席での座興の歌であると解されていたが、紫色をもっとも高貴な色とした道教との関連で見ると、「紫色のように高貴な」と解される。

また、作歌の場所が五月五日の薬餌の時で、薬餌という道教の信仰と関わる場での、宗教的な神秘性をもつ色として重んじ

られた紫を詠み込む歌、しかも作者は「天淳中原瀛真人」という諡号を持つ道教を重んじる天武天皇である。額田王を「紫のにはへる妹」と表現するのはまさにふさわしいと思われる。

## 四 大君は神にしませば

万葉集には「大君は神にしませば」と歌われる歌が六首あり、献じられた人は天皇だけでなく、その皇子も指している。しかし、天武天皇の十人の皇子すべてに「大君は神にしませば」と歌われる訳ではないため、その理由を考えてみたい。「大君は神にしませば」と歌われた忍壁皇子・弓削皇子・長皇子の道教と関連を見る。すると、天武天皇の皇子たちの中で明らかに道教との関連が見られる三人の皇子に対してだけ、「大君は神にしませば」と歌われている。そこで、万葉集にある「忍壁皇子に献る歌」(巻九・一六八二)、「弓削皇子の薨する時に、置始東人の作る歌」(巻二・二〇四)を考える。二〇四番歌の「天宮」は天上の神仙世界の宮殿を意味し、弓削皇子の昇天の場所である。

最後に、天武天皇の歌(巻一・二七)にある「よき人」を考えたい。

本報告では、天武天皇が母斉明天皇から道教の影響を受け、また「大君は神にしませば」と歌われるのが天武天皇とその皇子に限られていること、天武天皇のすべての皇子には使用されず、道教色の強い皇子にのみ使われていること、また道教と関連深い「大秋」の儀式、二〇番歌と二一番歌と道教の関わりなどを明確にしたい。

## 『往生論註』流伝に関する一考察

青山法城

『往生論註』は浄土真宗においては、非常に重要な聖典の一つである。その理由としては、親鸞聖人がこの『往生論註』を重要視され、この典籍によって自らの教学の基盤を形成されたといわれてきたからである。しかし、親鸞聖人以前に於いてはこの『往生論註』が重要視されていたとはいえない状況であったといえよう。何故にこの『往生論註』が重要視され得なかつたかという疑問に対しては、この『往生論註』の流伝過程があまりにも不明瞭であつたことが最大の原因ではないかと考えられる。流伝過程の不明瞭さが中国並びに日本における諸師においての引用、依用をためらわしたともいえるであろう。

そこで、まず第一として中国国内における『往生論註』の流伝過程を、五九四年に法経師等によって編纂された『衆経目錄』（七卷本）、五九七年に費長房師により編纂された『歴代三宝記』、六〇二年に彦琮師等によって編纂された『衆経目錄』（五卷本）、六六四年に道宣師によって編纂された『大唐内典録』、道宣師編纂と言われている『統大唐内典録』、静泰師により六六五年に編纂し終えられた『大唐東京大敬愛寺一切経論目』、編纂年代不詳であるが靖邁師によって編纂された『古今

釈経図紀』、六九五年に明住師等によって編纂された『大周刊定衆経目錄』、七三〇年に智昇師によって編纂された『開元釈教録』、同じく七三〇年に智昇師によって編纂された『開元釈教録略出』、八〇〇年に円照師によって編纂された『貞元新定釈教目錄』といった諸資料を参考に考察をすすめる。その結論としては、『往生論註』は、『衆経目錄』（七卷本）、『大唐内典録』、『統大唐内典録』の三つの衆経目錄のみに記載があるのみで、その他の衆経目錄には記載がない。その理由については各衆経目錄相互の関係や、編纂者の間違い、未説議などの様々な推測、仮説が出てくるであろうが、記載のない衆経目錄が多いという事実が『往生論註』を中国における大藏経内から『往生論註』を欠落させてしまったことには間違いはない。

次に第二として、この『往生論註』を観られた形跡のある慧琳、窺基、道綽の三師を取り上げて、三師それぞれの著述の中で『往生論註』の引用とみられる部分のある慧琳師の『一切経音義』、窺基師の『法華経玄贊』、道綽師の『安樂集』にどの様に引用されたかを考察すると、慧琳師は教義教学としての立場をとられていない。窺基師は『往生論註』を中観系の典籍と観られている。三師の中で道綽師のみが『往生論註』を浄土教の典籍と観られたことが知られる。さらに、最も思想的に影響を受けているのは道綽師であり、慧琳、窺基の二師には思想的影響は観られない。

以上の二つの考察より『往生論註』が今日に残ったという事実は、熱心な浄土教徒、つまり道綽師のような人々によって

受け継がれてきたからであろう。このことは、典籍の流伝形態として非常に特殊な部類に属するといえるであろう。

## 北魏の法難と寇謙之

春 本 秀 雄

寇謙之(三六五—四四八)は『魏書』釈老志に

又言<sup>1)</sup>一儀之間有三十六天<sup>2)</sup>、中有三十六宮、宮有<sup>3)</sup>一主。最高者無極至尊、次日<sup>4)</sup>大至真尊次天覆地載陰陽真尊。次洪正真尊、姓趙名道陰、以<sup>5)</sup>殷時得<sup>6)</sup>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、近世仙者並為<sup>7)</sup>翼從。牧土命<sup>8)</sup>謙之<sup>9)</sup>為<sup>10)</sup>子、与<sup>11)</sup>群仙<sup>12)</sup>結為<sup>13)</sup>徒友。幽冥之事、世所<sup>14)</sup>不<sup>15)</sup>了、謙之具問、一一告<sup>16)</sup>焉。經曰。仏者昔於<sup>17)</sup>西胡<sup>18)</sup>得<sup>19)</sup>道、在三十二天<sup>20)</sup>、為<sup>21)</sup>延真宮主。勇猛苦教、故其弟子皆髡形染衣、斷<sup>22)</sup>絶人道<sup>23)</sup>、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、仏教を内包した世界観を持っていた。その寇謙之が廃仏に肯定的な考えを持つとは考えられない。では、何故、太武帝の側近として寇謙之がいたにもかかわらず廃仏は行なわれたのであろうか。

『魏書』釈老志に

帝既忿<sup>24)</sup>沙門非法。浩時從行因進<sup>25)</sup>其(廢仏)説<sup>26)</sup>。

とある。崔浩(三八一—四五〇)は廃仏論者であった。この崔浩がいなければ、いくら武功第一の太武帝(四二四—四五二在位)でも、崔浩の廃仏をすすめる後押しがなければ、蓋異と通謀していたと思われる長安の一寺院は壊滅して然るべきではあるが、仏教全てに渡って、『魏書』釈老志に

諸有<sup>27)</sup>仏<sup>28)</sup>凶<sup>29)</sup>形象及胡經<sup>30)</sup>、尽皆擊破焚燒、沙門無<sup>31)</sup>少長<sup>32)</sup>悉坑<sup>33)</sup>之<sup>34)</sup>。

というような、極端な、完膚なきまでの廃仏は行なわなかったはずである。

崔浩は、始光元年(四二四)、北魏太武帝が即位した時に、四十三歳の年で一度失脚した。失脚した崔浩が寇謙之と出会い、その寇謙之を奉じて、再び、始光(四二三—四二七)中に太武帝に用いられ、爵位は東郡公に進み、太常卿を拜したのである。<sup>35)</sup>

もし、崔浩と寇謙之との出会いがなければ、崔浩は太武帝に再び用いられることはなかったはずである。

従って、寇謙之がいなければ崔浩は太武帝に再び仕えることはなく、崔浩の助言なしに太武帝、一人では極端な完膚なきまでの廃仏は行なわれなかったはずである。又、仏教を内包した世界観を持つ寇謙之の太武帝への影響力がもつと強かったのならば、廃仏は行なわれなかったはずなのである。<sup>36)</sup>

つまり、北魏の法難にとって、寇謙之と崔浩の出会いが、崔浩と太武帝の関係を再び結ぶことになり、崔浩の助言なしでも、それ相当の廃仏を太武帝は行なったものと推察できるが、

前出の『魏書』積老志にあるような極端な、完膚なきまでの廃仏を行なったのは、この寇謙之と崔浩の出会いにより、崔浩の再度の任官による崔浩の太武帝への進言が、大きな一原因となっているのである。又、寇謙之自身の仏教に対する考え方を徹底できたのならば、北魏太武帝の廃仏は行なわれなかったものと考察する。

注

(1) 拙論「崔浩の凶讖禁絶について」(大正大学綜合仏教研究所年報第八号)に「崔浩が失脚したのは四十三歳であった。太宗が崩御すると、胡族出身の元老功臣等は崔浩を排斥した。その理由は、崔浩が父、宏とともに太宗に仕え、帝の左右に侍り、帝に經書を授け、郊祠行幸には、毎に崔宏父子が軒輅(たけの高い車で、身分のある人の乗りもの)に並んで乗り、周回の人々の羨望の的となり、恨みを買ったからである。」とある。参照されし。

(2) 『魏書』崔浩伝参照。

(3) 拙論「北魏太武帝の廃仏についての一考察」(大正大学綜合仏教研究所年報第十号)、「北魏太武帝の廃仏と凶讖禁絶についての一試論」(『緯学研究論叢』平河出版社)、「北魏太武帝と寇謙之」(中国学研究第十二号)参照。

## 中国仏教における「浄土」の用語

柴田 泰

われわれは「浄土」と言えば極楽浄土、「浄土教」と言えば阿弥陀仏の極楽浄土の教えと考えている。しかし、仏教辞典で「浄土」を引くと、多くの諸仏浄土を列挙し、弥陀浄土はその一浄土と説明する。また従来の見解(藤田宏達『原始浄土思想の研究』、平川彰「浄土教の用語について」など)では、(一)浄土の原語は一定していなく、中国で成語化、術語化。(二)「浄土」の訳語は羅什から始まるが、本来は諸仏浄土。(三)曇鸞・道綽では浄土は極楽に限定され、浄土教が成立、とされている。本稿では、中国仏教における「浄土」の用語を取上げ、それに係る諸問題を考える。

まず、漢訳経論に認められる「浄土」の用語は仏国土を表す仏土・仏国(土)・仏利(土)・世界・清淨国(土)などの訳語の一つで、それ程重要な用語でなかったようである。それゆえ極楽の清淨性を主張する曇鸞・道綽などが用いた。若し、「浄土」が諸仏浄土を意味する重要な用語であれば、弥陀浄土に限定することはできないからである。

次に、浄土経論に認められる阿弥陀仏の「浄土」(拙稿「訳語としての阿弥陀仏の浄土」)は訳例は少ないが、玄奘訳以降

とくに密教經典に認められる。因に「極楽」も同様で、中国には両用語とも大きな影響を与えないことが予測される。なお、阿弥陀仏国の經文には必ずと言ってよい程、「往生」が説かれる。

そこで、中国仏教における主な用語例を取上げる。第一に中国浄土教典籍（佐々木月樵「支那歴代浄土教籍略表」、二一九九部）の題名を調べると、

「浄土」六〇部（漢晋代三部、隋唐代七部、宋代二一部、元明代一五部、清代一四部）、「往生」二二部、「安楽」四部、「極楽」無し。であるから、少ないとはいえ「浄土」、次いで「往生」が用いられ、「極楽」は定着しなかったことが指摘できる。

第二に中国仏教における主な浄土観であるが、僧肇、淨影寺慧遠、智顛、吉蔵、玄奘、窺基、法蔵、澄観など二十数名の浄土観はすべて浄土全体の分類で、その中の一浄土として弥陀浄土が解釈されている。とくに隋唐代に多い諸浄土経疏でも浄土全体・諸仏浄土（「広明浄土」「十方浄土」など）と弥陀浄土（「弥陀浄土」「西方浄土」「上品浄土」など）は区別されている。各宗諸師は經典本来の諸仏浄土を正確に理解している。

第三に、最も重要な中国浄土教での用語であるが、ここでは日本人の考えた浄土三流、中国人の考える蓮宗七祖に限定して述べる。

まず、善導流では曇鸞・道綽（前掲、平川論文）、その影響を受けた迦戈・善導・懷感・少康などの「浄土」は弥陀浄土をさす。しかし、浄土全体・十方浄土・他方浄土・弥勒浄土の論

及もあるから、内容に注意すべきである。慈愍流の慧日は熱心な願生者で、「浄土法門」「浄土念仏正宗」「往生浄土」「浄土一門」など（『往生浄土集』）は弥陀浄土を示す。

慧遠流・蓮宗七祖では初祖・廬山慧遠には「浄土」の用語も見解もない。しかし、彼は般舟三昧の実踐家であるから、彼をもつて中国浄土教の成立とすべきである。蓮宗第四祖、法照には「浄土讚」「西方讚」と「浄土法身讚」など弥陀浄土と諸仏浄土の融合がみられる。この傾向は同時代の飛錫や「浄土十疑論」も同様である。蓮宗第六祖、永明延寿の有名な「唯心浄土」は本来諸仏浄土であるが、その一浄土として弥陀の唯心浄土を認める。やがて諸仏の唯心浄土と弥陀浄土は同一視され、知礼・遵式に始まる宋代浄土教では「唯心浄土・本性弥陀」、あるいは「專談浄土経論」（『衆邦文類』）など、「浄土」は弥陀浄土を示す。

なお、浄土教に限った一分野、往生伝類では「浄土」が弥陀浄土をさすのは当然である。

以上のように、中国仏教における「浄土」の用語はその分野、立場、時代によって異なり、諸仏浄土と弥陀浄土、その融合と複雑な展開をみせる。「浄土」が弥陀浄土をさすのは、それぞれの分野は共通して宋代を示唆している。

## 善導の教判論

## 調 晋 一

善導の仏道頓解は、独自の観經構成論、特に化前序の分科にも窺知できる。一般的に証信序に配当される六成就の經説を、善導は「如是我聞」の一句のみを証信序と決定し、以下の四成就を發起序でありつつ化前序であると料簡して、そこに一代仏教を統括している。つまり八万四千の漸頓諸教は、『観經』の發起序六縁に先立つ教化以前の序でありつつ、同時に王舎城の悲劇を主軸に展開していく發起序の起点でもあると押さえている。すなわち善導は、『観經』こそ門々不同の一代仏教を背景として、それを正しく総括する一經であると見定めているのである。この独自の化前序の分科は、釈尊の一代教開設の意義と浄土教興起の必然性を『観經』の經説自体に確認したものであり、そして何よりも末法時における機教相応の事実裏打ちされたものであった。そのことを、さらに端的に表現したものが善導の教判論である。

善導は、「玄義分」第三宗教門において「今此観經即以観仏三昧為宗亦以念仏三昧為宗一心回願往生淨土為體」と『観經』の宗体を決定し、それを承け「今此観經菩薩藏収頓教授」と決判して行く。また『般舟讚』では、讚偈の形態を取りながら教

判論を展開している。まず、釈尊一代教の内容を「人・天・二乘法・菩薩涅槃因」「漸・頓」と大別し、「根性利者皆蒙益鈍根無智難開悟」と述べる。しかしその全体を、菩薩の進趣階梯を詳説する『菩薩瓔珞本業經』一經に總括的に統括し、門々不同の漸教と断定する。なぜなら、事実としては「万劫修功証不退」の歴劫修行の教だからであると言いつつ切っている。これを承けて、須臾に浄土に往生し、不退に住して無生を証得する「観經弥陀經等説」は「即是頓教菩薩藏」と決判している。

当時の一連の観經釈家の中、すでに淨影寺慧遠も『観經』を菩薩藏・頓教中の一観仏經典と判じていた。智顛講説と伝承される疏も、第三方便時の説法に撰しつ、心観為実相為體を説く菩薩藏・頓教中の一經として、法華一乘の教理体系の中に取り込んでいた。また吉藏には具体的な言及を見出せないが、『弥勒成仏經』との優劣論の中で『観經』の優位性を強調している。しかしこれらは、当時「観」を説く經典として注目された『観經』を各学派的立場から客観的に把握したものであって、それは一大經典群における分類規定、または他經との並列的な優劣論の域を出るものではない。また慧遠等は、菩薩藏中に細判した漸頓二教の判定基準を対告衆の漸入・頓悟に求めている。要するに漸頓二教とは、対告衆が大乗の教えに帰入する過程の差異であり、それも所彼の機が存在性を固定的に規定制限した上での概念であった。このような諸師の『観經』菩薩藏・頓教の判定に対し、ほぼ同一の表現を取っているが、善導のその視座と内実は全く異なるものであった。

善導の教判論は、一代仏教を総括する『観經』の仏意を開顯するといふ一事において、仏教の現在性を仏弟子として批判的に問い、時代民衆に仏道を公開していくという教学的営みである。その視座は、仏滅後の末法五濁を生起する自身が、今現にこのように念仏者として誕生したという本願救済の現事実におかれている。善導は、端的に「我依菩薩藏頓教一乘海」（玄義分）と表白する。遇縁存在として有限の生命をいきる一切衆生が疾く速やかに覚醒される大乘の仏道を、「横超斷四流」（玄義分）の往生浄土の仏道に見定めている。善導は、それこそ衆生に開示された速疾頓成の菩提の法蔵であり、菩薩の道であると領受している。「一乘海」とは、当時の時代民衆との生き合ひの中で、そこに具現する一乘法・南無阿彌陀仏の事実に触れ、領知された信念の表明である。すなわち、「男女貴賤・行住坐臥・時処諸縁」等を問わない、「順彼仏願故」の称名正定業（散善義）こそ、千差万別の各別の業を生きる人間を皆同じく齊しく、根源的に覚醒する群萌の一乗であると確証している。そして、その宗教的覚醒のもとに開かれる大乘一味・平等一味の境界こそ、「五乘齊入」（玄義分）の阿彌陀の浄土であると領解する。願生する阿彌陀の浄土は、小乗の教への縁に遇った凡夫の二乗心も大乘心に転成する。だからこそ、阿彌陀仏とその浄土は本願酬報の報仏報土であると領している。このように、善導は「一乘海」の具体性を、乗彼願力という一点において「五乘齊入」と確かめ、そしてさらに簡明直截に「謗法闍提回心皆往」（『法事讃』）と明言している。

以上のような、善導における教判の内実化と具体性の確認は、同時に「男女貴賤・行住坐臥・時処諸縁」等を選ぶ聖道門仏教に、既存の価値観の転換を差し迫るものであった。さらにいえば、教理的整合性をもとに、歴史の底辺を生起する民衆とは無縁な理念としての大乗・一乗を誇示し、華やかに展開していく聖道門仏教の本質を根本的に問うものであった。このような、仏弟子の批判的精神の営みを「楷定古今」（『散善義』）という。

### 青海省における寺院の現状について

則 武 英 敏

近年にいたりチベットにおいては、ポタラ宮殿の修復がおこなわれ、ゲルク派のガンデン寺もチベット人の手により復興されつつある。一九五〇年代、中国共産党、人民開放軍によるチベットの開放政策。一九五九年ダライラマ一四世の亡命。一九六〇年代に始まる文化大革命の嵐の中でチベットの仏教文化は壊滅し、チベット仏教そのものが根底から大きく崩壊した。一九七七年、文化大革命の終結にともない、近年崩壊した多くのチベット仏教文化遺産の修復、宗教活動の復興が行なわれている。

青海省はチベットにおいてはアムドと呼ばれる地域で、中

国、モンゴルあるいはシルクロード系の諸国と隣接する位置にあるため、政治的思惑を多く含む地理的要素が強くあった。歴史上、吐蕃時期にはすでにチベット族の支配地域として記録に残っている。しかし青海省の地が本格的にチベット仏教に関与して注目を集めるのは、チベット分裂期以後であらう。サキャ・パンディタと甥のバクバが、青海のモンゴル王ゴタンに招請され青海の地に赴き、後にバクバは当時青海のモンゴル軍司令官フビライに仕え、フビライが皇帝になるや帝師となりチベット(中央、アムド、カム)の支配権を得ることになる。この時期には既に、青海の地は完全にチベット仏教化したと考えられる。その後青海省からはツォンカバが出てゲルク派を興し、そのゲルク派の第三世ダライラマ・ソナム・ギャツォは青海の地にてアルタン汗と会見し、初めて『ダライラマ』の称号を授けられている。現在にまで至るゲルク派の隆盛が築かれたのである。近いところにおいても第一四世ダライラマ、一九八九年遷化した第七世(第一〇世)パンチェンラマ共々青海省の出身である。

このような青海省において、一九五八年以前はまだ多くのチベット仏教寺院が存在したが、先に述べた政治の渦中でチベット仏教の崩壊が進み、近年やっと復興の兆しが見えてきた。ここにおいては中国側の資料と調査をもとに、一例として一九五八年以前に存在した寺院を基準に現状の対比として数字をあげてみることにする。西寧市(五八年時四寺存在 消滅一 未修復三)、大通県(五八年時八寺 修復一 部分修復一 未修復

六)、湟中県(五八年時二九寺 修復三 未修復二三 消滅三)、湟源県(五八年時六寺 修復一 移転一 未修復二 消滅二)、平安県(五八年時四寺 修復一 未修復三)、互助県(五八年時一五寺 修復五 未修復九 消滅一)、東都県(五八年時三一寺 修復三 部分修復五、未修復三 漢化三 消滅一〇)、民和県(五八年時六一寺 修復一五 部分修復七 未修復三 漢化二 消滅七)、化隆県(五八年時四六寺 修復一四 未修復一 消滅八)、循化県(五八年時三三寺 修復六 部分修復一 未修復二 消滅二)。これより後の県は一九五八年時の寺院数と現在確認できる寺院数のみ記述する。同仁県(五八年時三七 現在三五)、尖扎県(二五 一八)、澤庫県(一四 一三)、河南蒙古族自治州県(四 四)、瑪沁県(六 五)、瑪多県(三 四 八四年に新寺)、甘徳県(一一 七)、達日県(一〇 九)、班瑪県(二三 二三)。ここにあげた地域は青海省をすべて網羅するものではなく、青海省の約半数の県を列挙したまでである。

数字を見る限りでは、かなりの復興の兆しを見せているようにみえるが、これは寺院の建築物等の修復というもので、以前と同様の規模とは異なり、また寺院本来、チベット仏教本来の活動形態が、以前のように回復されたと言うものではない。一九五〇年代から七〇年代、僧の還俗化などにより僧侶が激減し、宗教活動自体も否定された。一度崩れた民族性、宗教形態を復興するのは至難であるが、チベット仏教そのものは、この地の人々に脈々と伝わり、生活の一部として残っている。チベ

ット仏教文化の復興が期待される。

### 七寺本・偽経『大通方広経』巻中の価値

木村清孝

『大通方広経』三巻は、大正新修大藏経第八五巻に収載され、その基本的な解説・論考も、すでに矢吹慶輝（『鳴沙余韻解説』）、牧田諦亮（『疑経研究』）両博士によってなされている。しかし、本経の内容に関する詳しい検討と、それを俟って行われるべき思想的置づけや宗教的意義の究明は、テキストそのものの不完全さもあって、あまり進んでいなかった。ところがこのたび、七寺一切経の中にその巻中がほぼ完全な形で蔵されていることが分かり、改めて本経への関心が急速に高まってきた。本発表は、そのような状況の下で、従来成果を踏まえつつ、とりあえず七寺本『大通方広経』巻中の概要を紹介し、それがもつ価値について、中間報告的に、若干の議論を展開しようとするものである。

『大通方広経』は、隋代の『法経録』（五九四年成立）に初めて記載された偽経であるが、すでに陳の文帝（五五九～五六六在位）が本経にもとづいて「大通方広懺」を行っていることなどから、おそらく梁の時代、六世紀前半には世に現れていたと

推測される。そして隋代に入ると民衆の間にも広まり、しかも興味深いことには、亡夫や亡父母の善提を弔うという形でとくに女性たちの信仰を集めたいらしい。内容的には、懺法を基軸としつつ、一切衆生の成仏を目指そうとしており、涅槃経・法華経・維摩経・勝鬘経・金光明経など、当時尊ばれたであろう有力な大乘諸経典の思想が網羅的に組み込まれている。

さて、七寺一切経の中に収められていたものは、その『大通方広経』全三巻の中の巻中である。成立は、おそらく他の七寺本の諸経とはほぼ同じ平安末期、十二世紀後半であろう。完本でないのが残念であるが、この巻中の出現によって学界が裨益されるところは、決して小さくない。

第一に、本巻はこれまでまったく知られなかった巻首部分を有している。その部分の字数は、大谷大学蔵敦煌本（大正大藏経所収本）に比べれば約三一〇〇字、これを補うスタイン本（六三八二）に比べると、約六〇〇字である。七寺本『大通方広経』巻中の出現によって、はじめて本経の全体の網格および巻上とのつながりが明確になったのである。しかも、他の諸本にまったく欠けている巻首の約六〇〇字の部分は、本経の主要なテーマの一つである別体（別相）三宝と一体三宝の区別を示すするなど、思想研究の上からも極めて貴重である。

第二には、本巻が利用できることになったために、ほぼ本巻の全体にわたって他の諸本と対照し、より厳密・正確にテキストを読解することが可能となった。実際、比べてみると、諸本

の間で文字の異同は相当に多い。そして、それぞれの一本だけでは意味不明瞭な文や語句がこの対照によってはつきりするところが少なくない。また、この作業を進める中で、各本の成立の新古の推定にも一応の見通しがつきつつある。

このように、七寺本『大通方広経』巻中は貴重な一本である。しかし、これが「善本」かといえば、必ずしもそうはいいきれない。その理由は、榮俊という僧によって校訂まで行われているにもかかわらず、本巻には誤写や脱文と思われるところが一、二に止まらないからである。一箇所、長文（約四五〇字）の脱落かと推測される場所も存する。本巻は、貴重本には違いないが、鵜呑みにすることなく、注意して活用することが必要なのである。

なお、本巻は教年後に「七寺古逸経典研究叢書」の一冊の中に収載される予定である。思想的諸問題も含め、詳細な研究成果はその解題において明らかにしたい。

## 第六部会

## 妙好人伝研究の問題点

— 予備的考察 —

黒崎 浩行

諸宗教において語り継がれてきた教祖伝をはじめとする伝記については、さまざまな観点から解説がなされてきた。もちろん、多様な解説がなりたちうる要因のひとつには、宗教的伝記（聖伝）自体がもつ神話的かつ歴史的这个両面的な性格が挙げられるだろう。しかし今や、当該の信仰共同体が、そうした複合的な性格をもつ伝記を形づくり、受容し、継承してきたプロセスを厳密に検討することがあらためて必要ではないだろうか。その展開のなかに我々自身の解説までも規範的に規定している諸要素を相対的に位置づけることによって、是れを、事象に即した批判的探究が可能となるからである。

こうした当該共同体の聖伝にかかわる一連のプロセスを再構成するという試みを、先行する研究史のなかで位置づけるため、妙好人伝の研究を振り返ってみたい。

「妙好人」とは真の念仏者を指す言葉であるが、真宗の在俗篤信者という意味で一般に広まったのは、仰誓撰『妙好人伝』

（初篇）の僧純による天保一三年（一八四二）の刊行以降である。幕末期から明治・大正・昭和前期を経て今日に至るまで、さまざまな真宗篤信者の伝記や言行録が編纂・出版されているが、その記述形態は、初篇『妙好人伝』に倣う叢伝形式のもの、特定の一人の信者の伝記、信者本人の直接の言行録など多様である。鈴木大拙以降の戦後の妙好人研究は、このような近世末期以降に登場した多様な伝記的著作物にあらわれる信者を一括、類型化して「妙好人」として主題化することにおいてなりたってきた。

このような、いわば「妙好人」の二重の類型化は、戦後の妙好人伝研究における二つの大まかな傾向の關係にも影を落としているように思われる。すなわち、一方では妙好人を純粹な他力信仰の日々を生きる真宗信仰者の存在様態としてとらえ、その生きた宗教体験において理解しようとする宗教学、真宗学などの研究があり、他方では、妙好人と呼ばれる人々、あるいは編纂者の造形した妙好人像がどのような歴史的・社会的刻印を帯びているかを追求する歴史学、社会学などの研究がある。後者の立場においては、「妙好人」は体制内への受動的な順応を著しく示す信者像としてカテゴライズされることになる。

この二つの立場のうち、とりわけ前者の立場にとって両者はしばしば排他的なものとみなされ、それぞれ独立して論じられてきた。そして七〇年代初頭に一応の完結をみているように思われる。しかし、そこでは先述の第二の類型化の起源が不問に付されてはいないだろうか。

以上の状況をみると、妙好人伝の宗教学的研究は依然として冒頭に述べた課題を残しているといわざるをえない。最後に、これに応えるための具体的な手がかりとなりそうな事柄を、さしあたり妙好人伝の記述のなから指摘しておく。

『信者めぐり』は、丹波国何鹿郡多田村の三田源七（弘化三（一八四六）―？）が、信心が戴かれぬといって各地の有名な信者や名師を歴訪して法を求めた記録で、大正十一年（一九二二）に出版された。登場する篤信者にたいする「音に聞えし……」などという記述と、三田源七の「信者めぐり」という行動そのものから、有名在家篤信者への注目あるいはその注目のあらわれという全体的な事態がとらえられる。このような状況を支えていると思われるのは、この書全体にあふれている、他力信仰をめぐっての三田源七と同行・名師、有名篤信者と僧侶などの問答・対話である。こうした対話と真宗教団における「御示談」の伝統とのかかり、対話と人格的表象の形成、またその文書化との関係という問題については、さらなる考察を要する。

## 蓮如の無常観

——『白骨の御文』を中心として——

吉田 宗男

「無常」ということは三法印の中にあげられている用語の一

つであり、仏教学上の教義として多く研究されてきているが、蓮如の「白骨の御文」にみられる「無常」は教義上における理論にはない実際の・現実的な響きをもって語り掛けてきた。しかし、そういった「白骨の御文」にみられるような蓮如の無常観も決して蓮如独創のものではない。そこには仏教学上の教義を踏まえた先覚たちの遺志が脈々と受け継がれているのである。

この「白骨の御文」は『存覚注語』の「無常論」下および「不浄論」下を抜粋して、それに多少の文を加えたものである。さらにその『存覚法語』の文は、後鳥羽上皇の『無常講式』に依っていることは三本を照らし合わせてみるとよく分かる。蓮如の親鸞理解は覚如・存覚を通して了解しているところが大きい。特に存覚の影響は大きい。蓮如の無常観も存覚のおさえなしでは語られないであろう。その存覚の「無常」に対するおさえなしは浄土教を良く吟味し、親鸞の精神を打ち出したものであった。

浄土誘因を導くものとして厭離穢土ということがあるが、それは浄・染・我・常に対する不浄・苦・無我・無常という現実相に対して起こる厭離心でなければならない。この厭離穢土ということは日本では源信の『往生要集』に十門に分かつて、その第一に厭離穢土、第二に欣求浄土というように展開されてきた。この厭離門の第五の人道を明かす段では不浄相・苦相・無常相をあげ、つづきにその相を説いている。すなわち不浄相を説くのに死後の肉身をもってし、無常相を説くのに『涅槃経』の經文を引用しているが、これらは蓮如の「無常」のおさえと

関係するところが多い。その他、源信の作とされる『空観』『白骨観』『勸進往生極楽偈』に見られるものは、大体が観法から出発したものである。あるいは永観の『往生拾因』、平安時代を代表する往生伝の『日本往生極楽記』などすべて観法によるものであり、これが平安浄土教の特徴となることが容易に頷けるのではないだろうか。

平安時代から鎌倉時代の過渡期にかけての唱導家たちは平安時代以来の「無常」観の観法をもって欣求浄土の方便としてこれを唱導するに至った。たとえば法然門下を見てみると『勸伝』に見られる聖覚起草と伝えられる状、あるいは『唯信鈔』隆寛の『一念多念分別事』などは、「無常」ということは要するに厭離穢土の誘因門あるいは方便門と見ていたことが窺える。それに対し鎮西の聖光は安心門という見方をしている。これは聖光自身の痛切な無常感によって浄土門に入ったことに起因しており、『勸伝』では聖光の安心起行は「念死念仏」にあるとし、「いずるいきいるいきをまたず、いるいきいずるいきをまたず」という無常観を強調している。

親鸞の場合は真仮分判の厳肅なる立場をとっているため平安末期の唱導家に見られるような無常観は見られない。親鸞は一旦、真仮分判の立場から厭欣の次第を立て、これを批判する。しかし、それは真実の意味における厭欣を導き出すためであって、その根本にあるのが信心為本なのである。そういった信心為本の意が明瞭になれば、勸化の場合にはやはり捨穢欣浄と厭欣によるほうが教化の便がはかりやすい。それを念頭にいれて

厭欣の次第において「無常」をおさえたのが存覚なのである。

蓮如の無常観の源流を辿っていったとき、以上述べてきたような源信以来の無常観が伝承されていることは『御文』から容易に窺える。そしてさらに重要なことは蓮如自身が生きてきた時代状況が大きく関わっていることが指摘できる。特に文明四年八月二十二日づけの見玉尼往生の文から「無常」を直接述べた文が多くなっている。蓮如の無常観は死と密接な繋がりを持っていることは否めない。そしてそこから「無常」の眼目である厭離穢土と欣求浄土が導き出されてくるのであるが、蓮如が最も「無常」をもって述べなければならなかったことは「阿弥陀仏の名を称えよ」と言う事だった。それがはつきりと窺えるのが「白骨の御文」なのである。

### 蓮如上人の往生思想

武田 晋

親鸞は成仏道に対して、法然と同様の意向をもって聖道門を廃し、浄土門を所立としている。その往生思想を蓮如はいかに受容したのかを窺うのが当論である。

浄土真宗の教義の前提となるのは『大経』の本願成就文である。「信巻」末の横超釈に「横超者、即願成就一実圓滿之真教、真宗是也。」とあり、蓮如の『御文章』もこの本願成就文と善

導の六字釈を経緯としている。『御文章』一帖目二通には

さればこの信をえたるくらゐを、『経』には「即得往生不退転」ととき、『釈』には「一念発起入正定之聚」ともいへり。これすなはち不来迎の談、平生業成の義なり。

とあり、「一念発起入正定聚」も「平生業成」も「即得往生不退転」も同義で語られる。しかも、本願成就文を引用している場合は平生業成の義を表す場合に引用され、これは現益の上で聞信の一念に往生の因が成弁することをいう。また、「往生」の語の使用例を見ると、蓮如には現益の平生業成と、当益の往生浄土の釈があるが、「御文章」やその他の著作の中で「往生」と言われるのはすべて臨終一念の夕に極楽浄土に往生する事をいっている。しかしながら『御文章』一帖目四通に

不来迎のことも、一念起住正定聚と沙汰せられさふらふときは、さらに来迎を期しさふらふべきこともなきなり。そのゆへは、来迎を期するなんどまうすことは、諸行の機にとりてのことなり、真実信心の行者は、一念発起するところにて、やがて摂取不捨の光益にあづかるときは、来迎までもなきなりとしらるゝなり。されば上人のおほせには、来迎は諸行往生にあり、真実信心の行人は摂取不捨のゆへに正定聚に住す、正定聚に住すかゆへにかならず滅度にいたる、かるがゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなしといへり。この御ことばをもてこゝろうべきものなり。…一念発起のかたは正定聚なり。これは穢土の益なり。つぎに滅土は浄土にてうべき益にてあるなりとこゝろうべき

なり。されば二益なりとこゝろうべきものなり。

と述べるように、真実信心の念仏者は一念発起したときに、すでに摂取不捨の利益にあずかり正定聚に住するから来迎は不必要としている。しかし、煩惱を脱するのは浄土においてであり、念仏は二益なる事が明白となっている。このように基本的には親鸞の往生思想を伝承している。

そこで、何故このように蓮如は本願成就文を執り所とし『平生業成』を主張するであろう。『帖外御文章』七三通に

一 鎮西には当得往生とたて、来迎をたのむ家なり。是れ『観経』之意也。

一 西山には即便往生とたて、三心だにも決定すれば、自余の雑行をゆるし、来迎を本とする也。これも『観経』の意也。

一 長楽寺には報土・辺地をたて、報土を本とするなり。こればかりは当流にをなじきなり。これも雑行をばゆるす也。

と述べるように、当時は浄土異流の来迎思想や、無信単称（口称正因）の称名（鎮西では向阿証賢の一条流や聖阿・聖聡など、天台では真盛の戒称一致の称名）の行や、西山義の如く信に関するもの（西山派西谷流の明秀は平生往生の主張）、時衆の証に関する混同が一般に普及していた事が考えられる。更に真宗他派では如道系の伝統をもつ越前三門徒派の秘事法門、高田専修寺の真慧師の能行立信の強調、仏光寺派の了源師の名帳・絵系図等が背景にあるようである。

このような中で、罪悪観や無常観をもって十惡・五逆の罪人や五障・三從の女人に対して信を取りて往生する事を勧めているのが蓮如の往生思想であった。(註記略)

### 法然上人靈跡巡拝記に見られる諸問題

山 本 博 子

法然上人の靈跡巡拝は宝曆年間に始められたとされ、案内書刊行も巡拝普及の一因を担ったと思われる。その案内書には、『円光大師御遺跡二十五箇所案内記』(靈沢、明和三年、以下『案内記』と略称)、『円光大師御遺跡四十八所口称一行巡拝記』(愚仙、文化十三年、以下『巡拝記』と略称)、『檀林巡路記』(撰門、文政四年、以下『巡路記』と略称)、『円光大師京都二十五処巡拝記』(明和五年)、『二十五靈場道案内記』(赤西彦左衛門、安政四年、龍谷大藏、以下『道案内記』と略称)があるが、これらは先行の種々の巡拝案内書の影響が多くみられるので他の案内書との比較を試みることによりその特色を見出すことを本稿の目的とした。

靈跡巡拝には、西国巡礼・四国通路・二十四輩巡拝・身延詣り・四十八願所巡り等々があげられるが、その案内書の内一般向けの様式の整った『案内記』『巡路記』『道案内記』『四国徧礼道指南増補大成』(文化十二年、以下『増補大成』と略称)

『西国順礼細見記』(寛政三年、以下『細見記』と略称)、『顕志録』(『弥陀靈像西方四十八願所縁起』の付録で詠歌・巡礼のしおりが記されている、天保二年)の比較を行いたい。

まず巡拝の折の衣装は、『道案内記』の二十五・西国両靈場を合せて巡拝する場合に「白衣」と指定されているのみである。杖については、『道案内記』(二十五・西国両靈場合せて巡拝の項)、『細見記』『増補大成』に記載がみられ、『顕志録』は図入りである。笠は、『顕志録』(表頂を中心に八方に文字あり)、『細見記』(六方に文字あり)は図入りであり、『道案内記』(二十五・西国両靈場を合せての巡拝の項)、『増補大成』では図なしの記載がみられる。笠摺の書き方は、『案内記』『道案内記』『巡路記』『顕志録』『細見記』に記載があり、『道案内記』以外は図入りである。又、『案内記』に「仕立様西国巡礼の笈摺のごとし」とある事で西国巡礼のものになったことがわかる。納札の書き方については、『巡路記』以外いずれにも記されており、『道案内記』(二種類記載)、『増補大成』以外は図入りである。その他の所持品は、『道案内記』(二十五・西国両靈場を合せて巡拝の項)、『細見記』にみられ、『細見記』が一番多くの品名をあげている。巡拝札を納める時の廻向文は、『案内記』以下いずれにも記されている。巡拝の際の心得は、『道案内記』六ヶ条、『巡路記』五ヶ条、『顕志録』十二ヶ条、『細見記』十三ヶ条があげられている。その他特色のある記載としては、『顕志録』に道標の立て方・納経の書き方・巡拝の度数に関する十箇の名目等がみられる。又、『道案内記』には、二十五靈場の

功德・十善功德・六字名号の六文字の意味などがみられる。この「十善功德」は、西国巡礼の案内書に記されている「順礼十種の徳」にならったものと思われる。

以上比較を試みたが、西国巡礼・四国通路のように成立も早く、案内書の刊行も比較的早くから行われたものについては、案内書も旅日記の様式のもの或いは各霊場紹介にとどまるもの、そして諸注意等詳細且つ豊富な内容をもつ整ったものなどその様式も種々である。それに対し法然上人の霊跡巡拝の案内書は、『案内記』『道案内記』『巡路記』はよく整った様式の案内書であり、『巡拝記』『円光大師京都二十五処巡拝記』も霊場紹介にとどまるものの比較的様式の整った案内書である。そして旅日記様式のものはいくみられず、一般向けの案内書として整ったものしか存在していないのが特色である。これは、他に比べて霊跡巡拝の成立や案内書刊行時期が遅かったために、他の案内書の一般向けの整った様式を多分にとり入れたためと思われる。

### 「法語十八条」の伝承

永井 隆 正

『西方指南抄』所収の「法語十八条」は、一般に他の法然遺文集には見られない法語であるといわれている。『西方指南抄』

の成立を親鸞転写説、編集説のどちらの立場を支持するとしても、少くとも、この「法語十八条」が伝承される他の史料と対比し、個々の法語の史料価値を判断していくことが、基礎作業として必要である。このような意図のもとに、以下、若干の条文について検討を加えることにする。

第一条最初に「或人、念仏之不審ヲ故聖人奉問一日」とあり、次に、「第二十願ハ大綱ノ願ナリ。(中略)百年ノ内ニ往生スヘキ也云云」の文章が続くのである。「或人」の問いは、この「云云」までのところであると考えられ、法然の答えとして、「コレ九品往生ノ義意積ナリ。極大運者ヲモテ、三生ニ出サルコロ、カクノコトク積セリ」と述べられていると考えられる。しかし、そのように結論づけられる対応法語は、法然の遺文集や伝記類の中にはない。しかしながら、三祖良忠の『浄土宗要集』巻二には、正信房堪空自筆の記の中に、ほぼ第一条と対応できるものを引用している。また、信瑞の『広疑瑞決集』第二疑にも、良源の九品往生義のこと、極大運者不出三生のことを示しており、堪空と信瑞の伝承を見ると、先に述べた問答のことに疑問が出、問者の言葉が、法然の法語として取り扱われている可能性も否定できない。法然の弟子である信空から戒を相伝した堪空、さらには信空の無観の称名義をひろめた信瑞に伝承されているこの二つの法語に価値を見出すのか、それとも第一条の法語に価値を認めるか見解の分れるところであるが、第一条の法語は、資問者の問いと、法然の答えの部分が混在して伝承されているようである。

次に「又阿弥陀経ノ已発願等ハコレ三生之証也ト」という法語は、親鸞の書写形態から見ると、第二条のように見えるが、法然の遺文集や伝記類には傳承が見られない。しかし、内容的には第一条に続くものであると考えられているが、先に示した堪空、信瑞の傳承には見出せないので疑問が残る。

第二条は、「阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ、法華經者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ云云」とある。これを法然の法語とするか、或人の問いとするかである。もし問いとすれば、以下の「望トコロハコトナリ疑ニ足サル者也」が法然の法語となるが、それを証明するための対応法語を法然の遺文集や伝記類に見出せない。ただ、念仏が釈迦出世の本懐であることは、『三部経大意』「津戸三郎へつかはす御返事」等に見られるが、『阿弥陀経』とのかわりて出世の本懐を述べているわけではない。それを示しているのは親鸞の『一念多念文意』であり、『阿弥陀経』を無問自説経とし、釈尊出世の本懐がこの経にあることを示している。さらに、弁長の『浄土宗要集』巻五には、「念仏出世本懐事」を取り上げて、「問。阿弥陀経中付明念仏往生、爾者所云念仏是為釈尊出世本懐。ハタ如何」という問いに対して、法華經こそ出世の本懐とすることから、さらには聖浄二門の中での問答などをしており、これらと対比すると、内容的には第二条の「云云」までの文章が、問いである可能性が高いといえる。もしそうだとすれば、「云云」以下が法然の法語となろう。

第三条は、「我安置スルトコロノ一切経律論ハコレ観經所撰

ノ法也」である。内容的には第二条とかかわるものであり、直接対応する法語を法然の遺文集や伝記類に見出せないが、「一期物語」に「此観無量寿經、若依天台宗意ニ爾前教也。故成法花方便」(中略)然依浄土宗者、一切教行悉成念仏方便」といい、『選択集』に「今此浄土宗者、若依道緯禪師意、立二門而撰一切」とある内容と対応すると考えられる。

以上、三条の法語を検討してきたが、更に傳承法語を探求し、十八条全体の検討を行なっていきたい。

## 道元の人間観

岡 島 秀 隆

道元禪師は人間存在をどのようなものと捉えていたのであるか。まず初めに一つの例をあげて考究のたよりとする。

人間本性を悪しきものと規定する宗教・思想のあることは周知のことであり、そこにおいて人間の究極的救済が人の方から成就されるのではなく、あわれみ深い超越者の恵みによって成しとげられるとされるのもよく知られるところである。かかる救済構造において人間になしうる唯一のことは、大いなる者の実在と恵みをひたすら信じ、それに依りたのみことだけなのかもしれない。イエスのゲッセマネの祈りのごとく、主の「御心のままに」なし賜えと自らを投げ出す絶対的帰依の態度こそが

最も純粹な信仰の道であると思われる。

一方、道元の人間觀をその著述の言句をもとに些か分析してみると、説示対象がおおかた学仏道の者であるという事情を考慮したとしても、人間とは錯りやすい、迷いやすい、愚かな者であるとされている。また、人間の諸能力の限界性についての洞察などからは、人は事物の真相（仏法）を知らないとも指摘されているのである。かかる人間存在に対する評価は当然、あわれで、哀しむべきものとされている。だが、道元はそれによって即刻に絶対帰依の信仰に入れと断ずるであらうか。道元は一面において、惑いを離れるみちは、尚、人の側に残されていると示しているように思われる。たとえば、道元は修道における質朴正直なる人の道を説いて人々を策励する。「將錯就錯」といい、「迷中又迷」という言句は普通には人間の救いがたい惑いの様を形容するが、道元はこれらの語の内に誠実に徹した参学者の姿勢を見、積極的にそうした行為を肯うところがある。

「たとひ迷中又迷といふとも、まどひのうへのまどひと道取せられゆく、道取の通霄の路、まさに功夫参学すべし」とは、まさにかかる向上・精進の気概をよしとする禅師の心情をうかがわせているのではあるまいか。また、道元は仏道のために身命を捨てよという。「たとひ卑賤なりというとも、為道為法のところに、をしますつることあれば上天よりも貴なるべし、輪王よりも貴なるべし」などと述べるところにその消息は明らかである。こうした捨身命の勧めは確かにかの絶対帰依の心境に連なるところがある。しかし、かく勧め導く道元の心中には、

そのような行動を決定せしめる人間主体の意力の重大き尊さが意識されているように思われる。道元の宗教は行的実践を重じるが、それを裏つけているのはいつも仏道に向けられる無条件的信であった。ところがその信の奥底には更に自明なるが故に言葉にさえなりえぬ人間の強さへの確信が、即ち道元の人への根底的信頼感が脈うっているように思われる。正法のあることを信じて一途に修行し、やがて菩提を成じた道元において、かかる人間存在への根底的信頼の情が存したればこそ、その懇切な説示が存するのであらう。そして、質直に精進する真箇の参学人こそ、冥助が仏の方より行なわれるのである。

一向に仏法に身心を投ぜんことを、ふかくたくわうるころとせるは、仏法かならず人をあわれむことあるなり。おろかなる人天、なおまことを感ずるおもいあり、諸仏の正位、いかでかまことに感応するあわれみなからん。

△礼拜得髓▽

とはいえ、道元の宗教における帰依と葛藤精進の關係は微妙な問題である。ある時は帰依を宣言するによつて精進の方途が示されることもあり、あるいは精進の中に真の帰依心の増長されることもある。道元の言述はかく語るようではある。そのように両者は不離の關係にあることだけは明白であらう。そして、そこに人心の不可思議な働きがあることを見ぬき、積極的に人の方の可能性を認めてゆくのが道元の立場ではなからうか。

## 中世日蓮教団における

## 「法脈」継承の概念

糸久 宝賢

中世日蓮教団は「門流」と呼ばれる組織の集合体であった。「門流」の組織・機構・機能については、既に考察され、考察もしてきた。これらは「門流」の外的存立要因といふべきもので、これによって史料上、研究史上一体視され、「法華宗」「日蓮宗」「日蓮覚」と呼称されてきたことが否定されつつある。

ところがいっぽう、「門流」の独立性を支える内的要因については、教学論の研究以外には正面から触れられてはこなかった観がある。しかし日蓮教団の教団論を具体化する為には、日蓮聖人からの「法脈」継承を「門流」の開祖やその後継者たちがいかに認識していたかを看過できない。

小稿ではかかる問題意識に立つて、「法脈」継承がどのように考えられていたかを、二、三の事例に拠りつつ考察しようとするものである。

まず、室町中期に活躍した久遠成院日親（一四〇七～一四八八）の『伝灯鈔』の所説を挙げよう。本鈔は日親六十四歳の時に著された彼自身を含めた諸「門流」への心得である。もともと日蓮聖人は自身滅後の指導者として六人の弟子を指名してお

り、これら六人の指導者の内の四人と信徒富木常忍（出家して日常）との五人は、やがて各々の拠点を寺院とし「門流」を形成するに至る。後、これらを母胎とし、又は分裂して京都にも「門流」が形成された。日親は「日常門流」の出身で、当時の本寺貫主日有に破門され別途「門流」を形成した。本来であれば破門された時点で日蓮聖人―日常と続く「法脈」は日親にながらなくなるが、日親は、日有は日常の定めに違背した本寺師匠の資格なき人物とし、自身こそ日常から日有先代の日薩までに至る法脈を継ぐ者であると強調するのである。そして「身延門流」の貫主日叡が「日朗門流」をも兼ねたこと、「六条門流」では貫主の法脈継承が絶え、謬乱していること等を指摘し、先師よりの伝承として批判を加えている。

こうした認識は、日親も言うように、一手の旗を上げんとする者でなければ「門流」の開祖とはなりえない訳で、他「門流」にも見られる。「日朗門流」出身で「四条門流」の開祖となった日像の後継者大覚妙実は、付弟朗源に与えた遺誡の中で、先師日像は日蓮聖人直受の弟子であると申し送り、これが後々まで受け継がれたし、「四条門流」から分裂した妙覚寺、本能寺の歴代譜では、分裂時当代以前の貫主に開祖の名を列するという書式をとっているのである。開祖各人は「法脈」継承についておそらくは語るに止めたようであるが、その後継者たちは、やがて諸聖教類に「法脈」継承に関わる解釈を付し「自門流正嫡論」を強く標榜するに至るのである。

これによって「門流」間の対立が激化し、組織的にも独立し

た「門流」の並立・集合が中世日蓮教団のありようであった。外部からは繁盛と見られてはいたものの、共同して事に当る際、共通の法理を確認する際等には再三にわたって盟約を締結しなければならぬのであった。

江戸時代に移り、幕府の仏教政策によって日蓮教団も大きく様変りをし、身延山久遠寺・地上本門寺・中山法華経寺・京都本圀寺の四大触れ頭本山のもとに旧「門流」本山（ここでは一致派系のみを対象）は集約されたが、それでも末寺となつてしまった訳ではなく、「派下本寺」「付庸本寺」の寺格をもつて存在し続けたのである。この現象も「門流」本山として「法脈」を継承し来つたという「自門流正嫡論」の蓄積が、その背景のある部分をしめていたのであろう。

### 日蓮『開目抄』『観心本尊抄』と『注法華経』の関連

関戸 堯海

日蓮遺文と『注法華経』の関連について考察する上で極めて重要な課題として残るのは、『注法華経』の注記が日蓮の生涯のどの時期になされたかという問題である。最近では筆蹟鑑定などの面からおおむね身延期を中心に注記が行なわれているとみる考え方が定着しつつあり、最も早い注記でも佐渡期以前に

はさかのぼらないことが指摘されている。

そこで問題となるのが『開目抄』『観心本尊抄』などの佐渡期の遺文と『注法華経』の関連である。この点については、執行海秀師が『開目抄』と『注法華経』の引用文が重複することとを指摘し、現存の『注法華経』より古い別本が存在していたこととの可能性について述べている。『注法華経』の「巻一見返し」には『涅槃経』如来性品、『法華経』方便品、恵均『無依無得大乘四論玄義』、吉藏『法華義疏』などがまぎらまぎらと注記されているが、これらの文は『開目抄』（昭和定本五六九頁）『観心本尊抄』（昭和定本七一頁）の短い部分に集中的に引用されている上に、ここは方便品の「欲聞具足道」の経文をめぐって、法華経の訳名「薩達磨分陀利迦蘇多攪」についての具足論が展開されている部分であり、引用されている経論疏および「薩」の字に具足の義を見出すという論点において『観心本尊抄』『開目抄』と『注法華経』の注目すべき共通項として指摘できる。

また、さらに『開目抄』と『観心本尊抄』を検討してみると、『開目抄』には重複する部分が非常に多く認められるのであるが（この点についてはすでに「注法華経と開目抄の関連」『宗教研究』一九五号所収に論じました）、その一方で『観心本尊抄』には他には共通項が存在していないようである。その特徴の第一としては『開目抄』（昭和定本五四三～五頁）では、法華経の二乗作仏について論じ、諸経に二乗の成仏が否定されてきたことを『華嚴経』『大集経』『維摩経』などの経文を列記

して論証しているが、『注法華經』の譬喩品から授記品にかけて舍利弗・迦葉らの二乗の授記について説かれる法華經文の近辺に『開目抄』と同様の『華嚴經』『大乘經』『維摩經』などが注記されている。この他にも『開目抄』と『注法華經』の間には顕著な共通項が存在している。このような点を踏まえてみると、現存の『注法華經』は全体に身延期のころの筆蹟であるが、一方で『開目抄』などの佐渡期の遺文との明確な関連を知り得ることができるのである。

そこで、ひるがえって日蓮の遺文全般を見てみると、そこには「要文」と称される『涅槃經』『無量義經』『一乘要決』などからの日蓮の手による抜き書きの存在に注目すべき点が浮かび上がってくる。これらの要文は日蓮が修学の過程や執筆の準備の筆写したものと考えられているが、日蓮遺文と『注法華經』の関わりにおいて重要なキーポイントとなるのではなからうか。それは、まず日蓮が修学の時代や初期遺文執筆の段階で作成された「要文」があり、それが次第に集成されていく過程において、最終的に『注法華經』という形に整理されていったのではないかと考えられることである。

すなわち現存している『注法華經』の注記の年代が筆蹟鑑定の結果から身延期のころと推定されているので、この点については異論はないが、これ以前に『開目抄』『観心本尊抄』の基盤となった『注法華經』の現型のようなものが佐渡期のころに存在していたのではないかと考えるのである。また、それは現存の『注法華經』のように整束されたものではなく要文を必要

に応じて数篇集めた程度のものかもしれない。

要文が集束されて次第に要文集の形態となり、最終的に『注法華經』として整理されていく途中の段階において、数々の遺文が執筆されていたのではないだろうか。

### 日蓮にみる病相の提示と治病

野口真澄

病は仏教においても「四苦」の一つに数えられるとおり、過去・現在・未来にわたり、すべての人間にとつての根本的な問題である。この病は、古来より多様な意味においてとらえられており、仏典中においても、日蓮においても同様のことがいえる。

日蓮の病に関する説示は、檀越の病悩に應えてなされ、或いは疫病流行の知らせを受けてなされるというように、現実の病に即して行なわれている。そこで日蓮は、時には医療に上る治療を勧め、または仏天に加護を祈り、或いは法華經の經文を記した護符を勧めた例もみられるが、必ずそれと同時に「此經、則為閻浮提人病之良藥。若人有病得聞是經、病即消滅、不老不死。」(『法華經』藥王菩薩本事品)の文をはじめとする法華經を中心とした諸經論疏を依拠として、法華經による根本的な治病、すなわち法華經に帰依するという宗教的な救済の世界へと

教導するのである。このように日蓮が現実の病に対して法華経による治病を説く過程において、病の全体像をある規準のもとに分類してとらえた病相の提示がなされた例がある。この病の全体像の提示は、法華経による根本的な治病が説かれるための重要な役割をなしていると考えられるのである。

檀越である太田入道の病悩に応えた消息（『昭和定本日蓮聖人遺文』、一一一五頁）では、諸経論疏における病に関する説示を引用する中に、天台智顛の摩訶止観「観病患境より」「明二病起因縁、有二六。一四大不順、二飲食不節、三坐禪不調、四鬼得便、五魔所為、六業起、七節、八病、九不調、十不調、十一不調、十二不調、十三不調、十四不調、十五不調、十六不調、十七不調、十八不調、十九不調、二十不調、二十一不調、二十二不調、二十三不調、二十四不調、二十五不調、二十六不調、二十七不調、二十八不調、二十九不調、三十不調、三十一不調、三十二不調、三十三不調、三十四不調、三十五不調、三十六不調、三十七不調、三十八不調、三十九不調、四十不調、四十一不調、四十二不調、四十三不調、四十四不調、四十五不調、四十六不調、四十七不調、四十八不調、四十九不調、五十不調、五十一不調、五十二不調、五十三不調、五十四不調、五十五不調、五十六不調、五十七不調、五十八不調、五十九不調、六十不調、六十一不調、六十二不調、六十三不調、六十四不調、六十五不調、六十六不調、六十七不調、六十八不調、六十九不調、七十不調、七十一不調、七十二不調、七十三不調、七十四不調、七十五不調、七十六不調、七十七不調、七十八不調、七十九不調、八十不調、八十一不調、八十二不調、八十三不調、八十四不調、八十五不調、八十六不調、八十七不調、八十八不調、八十九不調、九十不調、九十一不調、九十二不調、九十三不調、九十四不調、九十五不調、九十六不調、九十七不調、九十八不調、九十九不調、百不調」とある。この示した六つの病の原因をもって総括してとらえている。このように『摩訶止観』の文を病の全体像として提示した後、日蓮は「其中五病且置之。第六業病最難治。将又業病有輕有重多少不定。就中法華経誹謗業病最第一也」と、その病全体より「難治」という規準に基づいて問題を第六の「業病」に絞り、さらにその中においても病の軽重があるとして最第一の重病であるとする「法華経誹謗業病」を明示している。こうした過程を経て、法華経を誹謗するという重病への唯一の対処方法という意味において法華経に帰依すべきことが強調されているのである。

疫病の流行をきっかけとして檀越である四条金吾に送られた消息（『昭和定本日蓮聖人遺文』一五三三頁）の冒頭において「夫人に二病あり。一には身の病。所謂（略）四百四病。此

病は治水・流水・耆婆・偏鶴等の方薬をもつて此を治す。二は心の病。所謂三毒乃至八万四千ノ病也。仏に有ざれば二天・三仙も治がたし」と、病を身心の二病でとらえ提示している。この身病と心病は、涅槃経梵行品の阿闍世王の説話中にもみられ、特に摩訶止観の「四大是身病。三毒是心病」との説示に依るところが大きいと推察される。この消息では、身病は名医により治するとして問題の中心とせず、名医よっても治し難いとする心病について論じられる。日蓮はこの心病の中においてもさらに「浅深」があるとして、最も深い病として「諸大乘経の行者の法華経を背て起る三毒八万四千の病」を挙げ、法華経による治病を説くのである。

以上の二例にみるように、日蓮は檀越の病悩や疫病の流行という現実の病を機縁として、諸経論疏に拠りつつ病の全体像を提示し、これを「難治」という規準をもつて検討することによって、最も治し難い法華経に背くという重病があることを自覚せしめ、そこに法華経による救済を明示したと考えられるのである。

### 日蓮の經典観における一考察

#### 三輪 是法

日蓮の法華経観の特質を、同時代に曹洞宗の開祖として活躍

し、法華經を重視した道元との比較によって明確化しようとする場合、まず根本的な經典觀の違いを認識しなければならぬであろう。通常、道元は經典の文字言句をより所としない「禪家」とされるのに対して、日蓮は釈尊一代の教義を判決する教相判釈をもって仏法の教理を説く「教家」として規定され、二人の經典觀に根本的差異が存在しているだろうことは自明のこととして扱われる。しかし、道元の場合、「經典をより所としない」という定義に当たらず、その違いを述べる際に厳密性を欠く。従って、ここでは「教家」・「禪家」という枠を取り払い、各々についての經典觀を確認し、更に比較することで、日蓮の經典觀を明確化していきたい。

道元の經典觀を『正法眼藏』「仏經」の巻によって一瞥すると、道元がいかに「經卷」を肯定的に撰取していたかが窺えらる。しかし道元が説く經典は「いはゆる經卷は、尽十方界これなり。」というように、經典が文字化される以前の根本真理と等位に把促されており、それが持つ名称や法門等は存在しない。ただ、經典の文字は全て無上の真理の現成であるとするのである。經典が真理の現成となる時、眼前の自然や現象も經典となる。「山水經」に説かれる經典觀も同値のものであり、そこには經典・自然を常識的に規定する眼は存在しない。これが道元の經典觀の特徴で、既に認知する対象を仏眼をもって見ている結果的説示であり、人間の常識的な見方を仏の認識をもって破壊し、更に仏の見方で再構築するという階梯があると思われる。そして道元の心眼⇨仏眼によって見る世界は、身心脱落

した自己の世界、他者のない絶対的世界であって、そこに經典が具現しているのである。

日蓮の經典觀の特徴は、『開目抄』の中に述べられた「教の浅深を知らざれば理の浅深亦ものなし。」という文に表白している。通常、「教の浅深」を知るには經典に説かれている理を知り、その浅深をもって規定していくと考えられ、この文の条件と命題の因果関係は逆とみることができると考えられる。なぜ日蓮の經典觀は常識的因果律を逆転した見方になるのだろうか。

『報恩抄』の回顧的記述には、天台大師と同様に經文を師として一切經を開き見たところ、涅槃經の「依法不依人」の文を拜するに至ったという表記がある。日蓮の修学期における様子を詳細に知ることは文面が少ないため不可能ではあるが、とにかく法によって教の浅深を究められたこと、つまり常識的に、そして主知的に經文の「理の浅深」を究め、「教の浅深」を知るという方向性が理解されるのである。このように「理の浅深」をもって「教の浅深」を知り、法華經こそが釈尊の最上の教であるという結論に至った日蓮は、更に法華經經文と自らの法難体験との符合を認識し、法華經の世界に傾倒していったことであろう。換言すると、「教の浅深」を知ることとは法華經を知ることであり、法華經の世界を体験することだといえ、日蓮はこの法華經の立場から、今度は逆の方向性をもって法華經以外の經典を見たのである。『十章鈔』の「爾前は迹門の依義判文、迹門は本門の依義判文なり。但真実の依文判義は本門に限べし。」という文は、日蓮の經典觀が本門に立脚した

視点から見られているという、結果的表現として認められ、逆説的に見ると、浅い教から深き法華経本門へと収束していった經典觀の階梯が理解されるのである。

法華経の本門に立脚すると、久遠仏釈尊の開顯によって、仏の普遍性が説かれ、「今」が釈尊の経を説く時となって、法華経を通して仏が顯現してくるといふ認識を持つようになり、『木絵二像開眼之事』に説くように、法華経の文字は仏の声となって再来し、法華経こそが仏の本意を説く経として認識される。更に法華経に収束する理の常識的探究を考えると、爾前の経が真实性を強調され、再認識される。釈尊が説く一切経が真実であるといふことは、結果として到達した「教の浅深」が必然性をもって現われてくる。そこには「理の浅深」ではなく、「信心の浅深」が介在していると考えられる。ここに『開目抄』に説かれる、「理の浅深」以前に「教の浅深」を究めるといふ日蓮の經典觀が成立するのである。これは、法華経の世界から謙虚に、そして実直に一切経を見る結果的觀點であり、釈尊の教への浅深を主知的にそして體驗的に究め、法華経を知驗するに至った日蓮独自の經典觀なのである。

以上のように道元と日蓮の經典觀は、常識的な見方を超越したもので、結果的經典觀であったことが理解できる。ここで違いを述べるならば、道元が身心脱落した自己の心の眼で經典を見、無分節に一切の真理の現成と等位に見たのに対し、日蓮は法華経を知的・體驗的に受容し、その世界に自らを投入することと法華経に基づいた眼で見、經典全体を仏の意志である「教

の浅深」といふ必然的規定下において見たのである。

### 近代日蓮宗の海外布教活動について

安 中 尚 史

近代における日蓮宗の海外布教について考察するとき、佐野前助が明治二十八年に朝鮮京城で行った、僧侶入城解禁運動を語らないわけにはいかない。

当時の極東アジアの情勢は、朝鮮の支配権をめぐって日本と清の緊張が高まり、そして「東学党の乱」をきっかけに、両国が朝鮮に出兵し日清戦争へと発展した。佐野は当時の朝鮮情勢を見て、その内乱の原因は政治にあるが、宗教家としての觀點から見ると国民の心の統一が欠けているためとして、その要因に仏教の排斥をあげた。当時の朝鮮では仏教は極端に卑しめられ、城内の寺院は破壊され、僧侶の入城を禁止し、これを犯すと極刑に処せられた。このような中において朝鮮の仏教寺院は山間部に置かれ辛うじて保たれていたという状況であった。そしてこのような情勢の中で佐野は、日蓮宗による朝鮮仏教の統一を考え朝鮮に渡った。

明治二十七年秋、日蓮宗管長の代理というかたちで朝鮮へ渡るために、佐野は各地の有力者を廻り支援を要請し、その結果、日蓮宗当局から管長代理の確約を取った。そして、王朝へ

の献上品として法華經・立正安國論・宗祖一代記・香炉を携えて、明治二十八年二月、下関を出発し釜山へ渡り、京城へおもむいた。京城に入ってから、佐野の友人である岡本柳之助の家に滞在し、ここを本部として活動をはじめたのであった。そして日本公使館にはたらきかけ、朝鮮宮内府への参内許可を得た。

三月十九日、佐野前助は日本からの献上品を朱塗金縁の唐櫃に納め、これを朝鮮人が二人でかつぎ、佐野は輿に乗り、日本から一緒に来た堀日温・渋谷文英は徒歩でそれに従い、これを多くの兵士が護衛するという状況であった。宮内府では大臣の李載冕を迎えられ、持参した法華經等を献上し、大臣との会談に移った。そして大臣と佐野は宗教の社会的効用性について話し合い、すっかり大臣は感化されてしまった。これをきっかけに、他の閣僚との面会の約束を取り、翌日には内務大臣と会い、その席上で僧侶の地位向上のために、京城への入城解禁の運動を行うむねの了解を求め承諾された。

その後、日本公使館や朝鮮政府の間を奔走して、周到な根回しを進め閣議に取り上げられるように要請した。そして四月二十二日、佐野前助の名前で内閣総理大臣宛に僧侶入城解禁の建白書を提出し、翌日の閣議ですぐに取り上げられて賛成多数を持って可決された。

このように容易に入城の禁が解かれた背景には、当時の朝鮮内閣が親日派であり、また朝鮮布教の先駆者であった浄土真宗大谷派と深密な関係を持つ閣僚がいたことが大いに考えられる。

が、もう一つの要因に、既に前年の段階で解禁問題が出されていたのであった。しかし、国王の干渉により不成立に終わったというのであったが、今回の建白書の提出者が日本の仏教教団の管長代理という関係から、国王からの干渉を受けることなく、成立したと考えられる。また、先にも述べたように大谷派と関係が深かったにも係らず、大谷派からは、一切このような働きかけがなかったことに疑問が残る。

以上、佐野の行動によって朝鮮における仏教の地位向上が、機が熟していたとはいえず、果された点について、朝鮮仏教史の中でも大きな意味を持つものであり、その功績は評価されることであろう。しかし、その源にあったものは、日蓮宗による朝鮮仏教の統一であり、日本政府が取った朝鮮への植民地化政策と何ら変らないと考えられる。

その後、佐野は帰国するまでに、布教事業の一環として、朝鮮人を対象にした日韓学校の設立を発願し土地を購入したり、また朝鮮人の日本への海外留学を計画して、帰国の際に同行させた。このように佐野の行動は大成をおさめ、意気揚々と帰国したが、日蓮宗内で猛烈な批判を浴び、佐野の計画は不成功に終わった。この背景には、やはり強引ともいえる佐野の行動への批判であったと考えられる。

## 日蓮の「文字マンダラ」における

シンボリズム

渡辺喜勝

「文字マンダラ」とは、日蓮のいう「大曼陀羅」「本尊」をさす。これは必ずしも一般的な呼称ではないが、あえてこう呼ぶ理由はそれが文字で表現されているということではなく、逆に△表現が文字▽であったという点を考慮したいからである。

マンダラはそれ自体いうまでもなく宗教世界のひとつのシンボルであるが、この一般的な見方において、文字マンダラはいかなる象徴性をもつか、またそれが日蓮の信仰をどのように伝えているかを探るのが今発表の目的である。

現存する多様な一二三幅のマンダラ（山中喜八『本尊集』法蔵館）から、典型的なモデルとしてここでは弘安年間に図顕されたものを取り上げる。その理由は、この時期のものが一定の様式を整えていること、制作数が最多であること、日蓮の署名と花押が一致し首題直下に現れること、そして自署が大書されるようになったことなどによる。これをもとに、文字マンダラの象徴性を概観すれば、問題はおよそ次の三点になる。1 マンダラの空間的な象徴性、2 表現媒体となった文字の象徴性、3 マンダラの内包する動態性の三つである。しかし、これら

は並列的・個別的な意味を示すのではなく、相互に複合したものであるのはいうまでもない。特に3の象徴性は、1、2の意味から必然的に抽出されるころのいわゆる文字マンダラの本質を示すものと考えられる。以下にその要因だけを述べてみる。

1・周知のように日蓮の文字マンダラは、「南無妙法蓮華経」の首題を中心に、諸神諸仏・悪鬼・人師そして四方神が配座されている。この祖形はいうまでもなく『法華経』『見宝塔品』『從涌出品』に描かれた釈迦説法の場面である。日蓮遺文でもこのイメージを伝えた部分は多い。

ここでは構図上、方位、上下・左右、中央・周辺の三点を視座におく。基本的な象徴の意味は概ねエリアードのいう「聖なる空間」に符合すると思われるが、文字マンダラでは特に中心と上下・左右関係に着目すべきである。たとえば、上下関係では釈迦―日蓮の直線的な位置関係に、日蓮の法華経的歴史観を介在させることで、いわば八円環的△な位置関係に転換する。

日蓮はそれを法華経の「逆読み」と称するが、それにより自らの位置を「菩薩」「導師」におきかえた。また左右関係でも、日蓮の内面的な信念を加味することで、釈迦・多宝仏を除くすべての神仏の配座位置が逆転する。これも宝塔出現のイメージを暗示するものであるが、要するに釈迦・多宝一仏と他の神仏が△対面▽した構図をとる（対面式マンダラと仮称）。立体的イメージを文字で表現するための日蓮のアイデアである（ちなみにこの象徴性はカンディンスキーの「基礎平面」の概念にも符合する）。

2・文字マンダラは、「本尊」でありながら、単なる信仰の対象ではない。「從涌出品」に説かれる世界そのままの信仰の主体をも含むものである。いわゆる首題の「七字」であるが、これを紙面で表現するとすればおそらく高木豊氏の指摘のように文字しかないだろうと思う（『日蓮—その行動と思想』、評論社）。この場合特に「南無」の二字が重要である。それぞれの尊名にこの二字を冠することで、日蓮は主体側の△態度▽を表現しようとしたからである。「唱題」がことはであれば、その具象化は文字によるのが最もふさわしいといえよう。

3・この問題は特にマンダラの信仰場面を想定したときに強く認められるものである。その要点は、第一に「対面式マンダラ」の観点から、宝塔と地涌の菩薩の出現が空間的にきわめてダイナミックに捉えられること、第二は、「法華経の逆読み」によって時間的な展開を示す場面である。それは「日本国の日蓮」の誕生であると同時に、法華経行者の躍動を伝える場面でもある。第三は、マンダラの筆法・書体（髭文字・跳ね文字）から受けるイメージである。日蓮は、うえで述べたような信仰のダイナミズムの表出法として、あの独特な筆法を創案したと思われるのである。

## 日蓮における救済の構造

間宮啓壬

日蓮が描く救済の世界を垣間見ようとする時、矛盾するかに見える二つの要素が共存することは、これまでもしばしば指摘されてきた。一つは、「娑婆即寂光」の思想に基づきあくまでもこの娑婆世界に浄土を実現しようとする「立正安国」の思想、或いは、この娑婆世界において現身のままに成仏を果たそうとする「即身成仏」の思想である。もう一つは、他界表象的な「靈山浄土」を客観的に定立し、死後におけるそこへの往詣を説く、所謂「靈山往詣」の思想である。矛盾しているかに見えるこうした二つの要素を会通しようとする試みは、既に日蓮教学の側などから行われているが、その一方で、矛盾をそのまま矛盾として受け取り、靈山往詣の思想を以て立正安国思想の挫折の証と見る向きもある。しかし、こうした矛盾しているかに見える「即身成仏」と「靈山往詣」とが敢えて共に提示されているという点にこそ、むしろ意義を認めるべきであり、そこに却って、日蓮の描く統一的な救済の世界を見出すことができるとはなからうか。本発表は、こうした問題意識のもと、考察を進めていくものである。まず、日蓮の即身成仏思想から見ていく。

日蓮における即身成仏の思想は、ごく初期の頃から見られるのである。もともと、それが、日蓮独自の即身成仏として完成するのは、佐渡流罪期、特に『観心本尊抄』においてであるということも、また異論のないところであろう。日蓮がその独自の即身成仏思想の基礎に置くのは、一念三千論である。但し、日蓮のいう一念三千とは、天台大師智顛のそれとは明らかに異なっている。日蓮の場合、一念三千が成立する根拠は、久遠仏の成道に求められているからである。即ち、それは、久遠仏の成道の当所に、衆生の成仏と永遠の浄土としての娑婆の成立を見るものであり、換言するならば、衆生とをも含めた一切の存在と久遠仏との同体性を説くものに他ならないのである。

もともと、日蓮のこうした一念三千理解は、現実の認識との間に激しいギャップを生むことになる。日蓮にとって現実の娑婆と衆生とは、どこまでも「穢土」、「凡夫」と受けとめられるからである。従って、日蓮にとっての一念三千とは、久遠仏によって現に成就されており、衆生も娑婆世界も現にその直中にありながらも、衆生の側からは決して把握されることのない隔絶された世界、あくまでも久遠仏の側に属する超越的領分である、ということになる。そして日蓮は、この意味では、本来的在り方はどうあれ、現実の衆生にあっては、久遠仏との同体性は喪失されてしまっていると見做しているのである。こうして日蓮は、失われている久遠仏との同体性を回復する道を模索することになる。またここに、日蓮における成仏の問題も出てくるのである。

今も見たように、日蓮にとって一念三千とは、久遠仏の側に属する超越的領分であり、いわばそれは、久遠仏自身の功德であるといえる。日蓮は、こうした久遠仏の功德としての一念三千を根底に包摂したものが、法華経であり、殊に題目の妙法五字であるとする。そして、かかる妙法五字を受持することにより、その内に包摂された一念三千は、久遠仏の功德として、久遠仏自身から護与されるとする。日蓮にとって、かかる瞬間は、衆生と久遠仏とがその功德において斉等となる瞬間であり、「凡夫の忽にほとけとなる」瞬間であるとされる。即ち、日蓮は、妙法五字の受持という実践の当所に、衆生の「即身成仏」を見るのである。そして、このように見えてくると、日蓮がいうところの即身成仏とは、なんらかの特定の状態を想定するものではなく宗教的自覚の上に成り立つ成仏であるということができよう。即ち、久遠仏の功德を受けとったという自覚により、自己は凡夫でありながら、久遠仏と等しい存在になった、と自覚されるのである。

さて、次に、日蓮における「靈山往詣」の思想に目を転じてみる。遺文によると、日蓮は修学のごく初期のころより、死後の世界に関心を抱いていたことが窺われるのであるが、死後に越くべき世界を「靈山」と確定するに至るのは、文献学的に確かな遺文によると、佐渡流罪中に記された『開目抄』が最初である。即ち、『開目抄』において日蓮は、死後に往くべき浄土を「靈山」と定めた上で、かかる「靈山浄土」を生前には得られない安らぎを得る場として示したのである。周知のように、

この当時の日蓮は死に直面する状況にあった。『開目抄』において日蓮は、自己を「死者」として遇している程なのである。こうした状況の中で日蓮は、かねてより関心を抱いていた死後の世界の問題を、他ならぬ自己自身の問題として切実に受けとめ、そこに、靈山浄土への往詣という解答を与えていったものと考えられる。日蓮において、靈山浄土のイメージは、永遠の浄土としての娑婆のイメージと重なるものである。先に見たように、永遠の浄土としての娑婆は、久遠仏によって成就された一念三千の世界であり、久遠仏の側に属する超越的領分である。日蓮は、佐渡流罪中の直中に、いわば「死者」としてかかる超越的領分に参入する体験を持ち、それを「靈山浄土」への往詣として表現したのではなからうか。

さて、身延に入ってから以降の遺文に目をやると、肉親を失った信徒に対して靈山浄土への往詣を説く例が目につく。その説示の共通項を抽出してみると、妙法五字受持の実践を守り通した者が死後に仏として安らぎを得る場、或いは、死によって分かれたたれた者同志が再会を果たし得る場として、靈山浄土が説かれているのであるが、靈山浄土のこうした位置付けにこそ、日蓮が即身成仏のみならず、靈山往詣をも説いた理由を見出だし得るのではないか。先にも見た通り、即身成仏は、久遠仏によって成就された超越的領分としての一念三千の譲与を、靈山往詣は、かかる超越的領分への参入を意味しており、両方とも、久遠仏の超越的領分との一体化を説く点については別々のものではあり得ない。しかし、日蓮のいう即身成仏は、あくまでも宗

教的自覚の上に成り立つ成仏であって、妙法五字を受持する当の主体は、時として激しい迫害に曝され、また時として肉親の死をまのあたりにする現実を如何ともし難いのである。従って、ただ単に即身成仏をいうのみでは、直面する現実からの救済を保証したことはならないのである。そこで日蓮は、死後における靈山浄土への往詣を説くことによって、初めて救済の完成を自他にわたり保証し得た、といえるのではなからうか。更にまた、日蓮にあっては、死後に救済の完成の場を設けることは、却って現在における妙法五字の受持を徹底せしめるという役割を果たすことにもなるのである。というのも、靈山浄土とは、「妙法蓮華経の国」といわれるように、妙法五字の受持を貫き通した者のみが参入を許される浄土として位置付けられているからである。

### 日蓮教学における受難の必然性について

原 慎 定

日蓮の生涯を通覧するとき、外面的には行動の激しさが特徴的であるが、その行動を支えた原理論には、「謗法」という宗教的罪の問題が根底に横たわっていたと考えられる。

昨年度の本大会では、日蓮の立教開宗（信仰告白）までの求道期における宗教的懷疑と「罪」の認識について考察した。日

蓮は求道の出発点において、仏法を信仰しながら却って悪道に陥るといふ矛盾に直面して宗教的懐疑をいだき、立願と出家を経て諸宗の教義の研鑽を深め、釈尊の本意を法華経に見出した。真実の「教」を知ることが、同時に潜在的な「罪」を知ることにはかならず、罪を知る者としての二者択一の葛藤の末、罪を顕す者として生きることを決断したと考えられる。そこで今回は、立教開宗以後の実践活動の特色を「受難」という問題に求め、その宗教的意義を考察したい。

日蓮における受難の宗教的意義の側面として、法華経色説による「未來記」の検証という問題が指摘できる。北川前肇氏によれば、日蓮は法華経を釈尊の勅命として受けとめながら、受難を予見した経文を「未來記」と規定し、「未來記」を色説することを「法華経の行者」の使命として捉えている。色説とは、釈尊の勅命を歴史の場に具現化しようとする行為であり、受難が予見された経文を現実化することによって、釈尊のことが真実語として検証されるのである。

日蓮が「未來記」として主体的に受けとめた経文、すなわち末法における受難の必然性を予見した経文としては、「如来現在猶多怨嫉、況滅度後」(法師品)、「一切世間多怨難信」(安樂行品)、および「法華経の行者」に敵対する「三類の強敵」を予見した勅持品の二十行の偈文などが代表的である。特に勅持品の「数数見擯出」の文を、日蓮は二度の流罪によって歴史の場に現実化しえたという認識を明らかにしている。要するに日蓮は「未來記」の経文を自己の受難体験と重ね合わせることに

よって「法華経の行者」としての自己検証をおこない、同時に法華経の真実性を末法の歴史の場において立証しようとしたと考えられるのである。

ところで、こうした「法華経の行者」の受難の問題を、謗法の罪という視点から改めて論理化しようとするとき、日蓮の宗教実践は同時代の人々に罪を覚醒させる行為であったと考えられる。そもそも受難が起きるといふことは、そこに謗法行為がなされるからにはかならず、これを逆に言えば、敵対する相手に罪を犯させることが「法華経の行者」の宗教的使命であるとも規定できる。つまりこのことから、日蓮にとって「受難」とは、潜在的な謗法の罪を歴史の場に顕現させる行為であるという第二の命題が導き出されてくる。

以上のように、日蓮の立教開宗以後の宗教実践の特色である「受難」とは、第一に法華経の真実性を歴史の場で検証するための宗教体験であり、第二に謗法の罪を歴史の場に顕現する行為であったと考えられる。この二つの側面は一見矛盾するようであるが、日蓮においては両者が表裏一体であったと推察される。すなわち法華経の真実性が検証される場面と、謗法の罪が顕現される場面とは同一であり、このことから、法華経の真実性は謗法の罪を歴史の場に顕現させることによって証明されるという、逆説的な論理が導き出されるのである。これをさらに敷衍すれば、法華経という仏陀の絶対精神が存在するところには、必然的に「謗法」という罪が問題とならざるをえないと考えられる。

このような着眼点に立つとき、日蓮が釈尊の受難を「九横の大難」と称して自己の受難と重ね合わせ、特に釈尊に敵対した提婆達多と阿闍世の事跡に注目していることの意味を再認識しなければならない。つまり日蓮は、釈尊との宗教的同時性の場面を受難体験の共通性に求めており、この同時性の認識を媒介として、釈尊在世の提婆達多や阿闍世が法華経によって救済される論理を「末法の日本国」という歴史の場に再現しようとしたのではないかと理解できるのである。

なお、日蓮は受難の問題を、自己の滅罪意識との関係で捉えている一面もあるが、このことは日蓮の常不軽菩薩観の特質と合わせて、改めて具体的に検討したい。

## 日蓮聖人遺文における御講聞書の位置

中條 曉 秀

——御講聞書について——

御講聞書は、九十ヶ条から成り、『昭和定本日蓮聖人遺文』（全四巻）の第三巻に収められている。日蓮講述・日向筆録となつてはいるが、これは疑問で、日蓮・日向に仮託された後世（室町期）の成立である。

本稿は、伝日向の御講聞書と、日蓮聖人遺文との関連についてをテーマに、特に中古天台文献の『修禪寺決』と御講聞書に

ついて考察するものである。

——修禪寺決と御講聞書——

現存する中古天台文献の相当数は、最澄・源信撰とされ、その他の場合においても、そのほとんどが過去の優れた学匠の名に仮託されている。したがって、その文献成立年代の考証は至難の業である。

いうまでもなくこれら中古天台文献は、平安末までは口伝乃至切紙を以て伝承されていたが、徐々に成文化が平安末から鎌倉にかけて試みられ、文献の大部分は、鎌倉中期以降の成立と見られている。

そして、確実に日蓮以前に成立していたものは、『顕密一如本仏義』・『本理大綱集』・『授決円多羅義集唐決』程度であろうと見られている。しかし、成文化に至るまでは、かなりの時間を要したものであろうから、成文化以前の思想内容としては、日蓮以前に存在していたものが、相当数あったであろうことが想像されるところである。

さて、今ここで問題としたいのは、『修禪寺決』についてである。なぜなら、御講聞書には『修禪寺決』からの引用が目立つからである。立正大学教授故田村芳朗先生の「天台本覚思想の文献と特色」と題される論稿中の文献成立年代区分によると、『修禪寺決』は「第四形態の鎌倉中期～鎌倉末期の成立」とされている。

しかるに、この御講聞書には『修禪寺決』からの引用が都合五ヶ所ある。左を参照願いたい。

日本思想大系『天台本覚論』

三三三頁(上)

『修禪寺決』

玄師伝云、一切經惣要者妙法蓮華經五字也、又云、一行一切行恒修此三昧矣、所言三昧者即法華有相無相二行也、以此道理説誦法華經行者即法具一心三觀也

これは御講聞書の劈頭の「妙法蓮華經序品第一事」中の文で、『修禪寺決』の「法力」について述べる段の一文と全同である。以下、「方便品事」から二ヶ所、「十如是事」から同じく二ヶ所、都合五ヶ所『修禪寺決』の名は出さずに、その文を引いている。

——むすび——

日蓮教学では、総じて『修禪寺決』からの引用は日蓮聖人遺文にはないと踏んでいる。しかるに、御講聞書には存在する。とすると、日蓮の御講ではないということになる。なお(1)紙幅の都合で、注は省略した。

(2)『昭和定本日蓮聖人遺文』は、定遺と略称した。

『定遺』二五四四頁

『御講聞書』

玄旨傳云 一切經惣要者誦妙法蓮華經五字也。又云

一行一切行恒修此三昧云云。所云三昧者即法華有相無相二行也。以此道理説誦法華經行者即法具一心三觀也云云

## 日蓮における法脈・血脈について

大久保雅行

カリスマの日常化と革命の問題はM・ウェーバーによって彼の「支配の社会学」や「宗教の社会学」において論じられてきた。このカリスマの日常化と革命の問題を、最近になって新たに、普遍的視座(徳永恂)やカリスマの変形・形態変化問題の視座(シュルフター)から再解釈するという試みが提起されている。そこでこのカリスマの日常化と革命、したがって形態変化問題を、普遍的なカリスマの創出・変形・再生の仮説として把握し、これを仮説として設定し、日本仏教史上での鎌倉仏教の創出過程、なかでも日蓮における既成仏教の受容と変革の過程を捉え直すことにした。今回は、日蓮の青年期における師友の研究(山川智広)、慧檀両流血脈の研究(裕慈弘)、理学院血脈、不動・愛染感見記等と日蓮の曼陀羅における共生構造等を素材領域としてカリスマの日常化と革命の問題に迫ってみた。

日蓮は法華經の色説によって、上行菩薩の自覚へといたる道程で、法華經の持經者の呪術的沈湎を破って、現世を転換させ教法相応の世界を現実化しようとしたが、そこには壮大な社会的展望が現世内変革的契機を通じて現れていた。蒙古襲来と幕

府内訌に関する「他国侵逼」と「自界叛逆」の両難を予言した日蓮の姿勢や、松葉谷の庵室における逮捕に際して、かれが言い放った「日蓮は日本国の棟梁なり、われを失うは日本国の柱を倒すなり」ということには、かれのカリスマの再生の表現がみごとにあらわれている。こうした意味で、日蓮は「死と復活」の聖なるドラマをもっとも壮大に演じた人物といえよう。

又、「日蓮といひし者は、去年九月十二日子丑の時に頸刎られぬ。此は魂魄佐渡の国にいたりて」（開目抄）とあるように、佐渡の日蓮は明確に絶後に蘇った日蓮であり、そのカリスマ的自覚は一段と深められたのである。（森竜吉『日本仏教とカリスマー親鸞・道元・日蓮』p.404）

そこで、当時の観山などの実子相続に見られるカリスマの日常化現象とカリスマの変革者、日蓮の法脈・血脈について要点をまとめて列記すると次のように言えるであろう。

(1)日蓮は清澄寺の道善房のもとで修行しており、窪田哲正氏の主張する如く台密ないしは東密の修行者の共生するなかで、求聞持法行者の法脈に連なっているが、師から唯授一人というような形式では血脈相承はうけていない。(2)日蓮は慧心流ないしは檀那流の日常化し、権威主義化した形式的な中古天台の血脈は相承していない。むしろこうした血脈の権威、形式の閉ざされた性格を批判し、日本国的一切衆生に開かれた人間主義的な血脈の様式を模索し、日蓮の法華曼陀羅を顕した。これに見られる教相の法華唱題と観心の塔中相承において、慧心、檀那の両流は止揚、統一されている。(3)日蓮は法華経の色説によ

る身を賤した如説修行によって直接に釈迦ないしは大日如来から血脈相承したのではないか。(4)日蓮の法華曼陀羅の構造には諸尊の共生構造がみられる。その様式には念仏の選択に比せられる題目の非共生的性格と真言曼陀羅に比せられる法華曼陀羅の共生的性格の統一とでも呼ぶべきものがある。(5)日蓮の予言者の性格や法知識人的性格はキリスト教的文化内のカリスマとは異なるが仏教ないし神道的文化内のカリスマ的再生の姿である。それはまたカリスマの内面からの革命ともいえるであろう。

ウェーバーの提示したカリスマの日常化と革命の仮説に見られるように宗教的創始者による救済を基盤としてやがて形成され、確立された宗教的権威でも何十年、何百年と経ていくうちに創始者の精神や実践の原点が忘れ去られ、段々と日常的、慣習的なものになり形骸化していく。こうしたカリスマの形態変化をへて生の解釈と実存の危機的状況において日常の確実性を解体してしまうような事態が生起するに至る。このような状況規定を受容するときカリスマの再生ないしは革命が起こるとの指摘は、日蓮における釈尊・天台・伝教の法脈・血脈の継承と変革という現象においても妥当すると考えられよう。

## 『学道用心集』考

— 道元禪師の修道観 —

佐藤悦成

『学道用心集』第一には「可発菩提心」の標題が付され、本文には「往古来今、或は寡聞の士を聞き、或は少見の人を見るに、多く名利の坑に墮して、永く仏道の命を失う、哀むべし、惜しむべし。……いまだ名利をなげうたざれば、いまだ発心と称せず」（原漢文）と記す。

道元禪師は、仏道を学ぶということは、世俗的權威の否定は勿論、俗に対立する聖としての宗教者の權威も拒絶して、人としての根源を究明せんとする心を発すことだと定義する。更に次なる段階として、參禪学道においては必ず正師を求め、正師に随順せねばならないとなし、

機は良材の如く、師は工匠に似たり。たとえ良材たりといえども、良工を得ざれば奇麗いまだあらわれず。  
と示す。

道元禪師の師である如浄は、宏智正覚を古仏と讃歎している。『如浄語録』には「宏智古仏と相見す」とさえ記される。

時代の異なる二人のこの相見とは、いかなれば「思想的邂逅」である。『正法眼蔵』「王索仙陀婆」においては道元禪師自身

が、宏智を古仏とみたのは如浄のみであったと記すことからしても、如浄は宏智を出自として「只管打坐」を語り、それを禪師も受領し来ったと観ることができよう。宏智と同時代の大慧の「看話禪」が知的合理性と規範性をもって、近代的に技法化された「新しい禪」だとすれば、宏智の「黙照禪」は杜撰で非知的禪ということになる。

しかし、そこにおいては、知に非ざる身体の行としての「坐」の原理化が存在することが逆接的に証明されているといつてよいであろう。

宏智は芙蓉道楷の法系にあり、臨済の系譜下に五祖法演や円悟克勤が出た時代に道楷も世に出る。この道楷について語るべきは「行持の綿密」という思想の実践化という面においてである。道楷において主張され始める純粹なる道業への憧憬は、曹洞宗の系譜の原点たる洞山了价にその基底がある。「仏向上の人」を「非仏」と応える洞山の思想は、仏法が理念によって把握できない存在である以上、愚のごとく魯のごとく、ひたすら自身の行により相續してゆくことが必要であることを説く。

道楷の立脚点は、中国禪の中にある「空」という否定性によって実践があるというのではなく、現実の自身をもって行じる「非知の行持」だったのである。その意味において、道楷の実践的仏道は釈尊の仏法へと回帰してゆくといつてもよいであろう。

このような思想の具現化は、あらゆる存在を相対化し固着する思考から自らを解放するという「禪」の立場からすれば、そ

れ迄にはない「行」への収束をみせたといえるであろう。

道楷は非知の実践として「行持」に到達するのであるが、宏智はそれを「坐」としての黙照禅に収束させたといえる。それは大慧に代表されるような、知の領域において規範化されつつある禅からの離脱であった。

道元禅師は、『随聞記』巻六の中で懐契の問いに応え、(叢林の勤学の行履とは)只管打坐なり、あるいは闍上、あるいはは楼下にして常坐をいとなむ。人に交わり物語をせず、…常にひとり坐を好むなり。

と示す。

先に記した洞山の「潜行密用、愚の如く魯の如く」という一節を想起させ得る教示である。洞山には道元禅師が示す「只管打坐」のことではないが、その意図するところは、ただひたすら坐禅を行じれば、仏道も身近な存在となるものだ、と示す点にこそある。

それは、『学道用心集』第七にみられる、法、我を転じ、我、法を転ず

と記される仏法の観点と同様であり、表現を換えれば、『眼藏』「看經」の、

心迷は法華に転じられ、心悟は法華を転じる。さらに迷いも悟りも跳出するとき、法華が法華を転じるのである。と著されるのと同義である。

『学道用心集』に記される道元禅師の修道観は、芙蓉、宏智、如浄と次第する「綿密なる行持」、「厳密なる坐禅」の系譜上に

あり、それは、空思想における論理の否定性よりも、縁起思想にみられる現実認識に立ち、釈尊の「行」へと還流せんとするものであったといえよう。

### 道元僧団の社会感覚について

熊本英人

道元禅師および道元僧団は、どのような階層の人で、どのような社会に接し、どのような意識をもっていたのかを、その著述の中から、具体的に当時の社会や文化にかかわる用語を抽出し、その語およびその用法などからさぐり、それによって、教団の活動とその傾向や構成をさぐり、ひいては道元思想の解釈の手掛かりともしたい。

今回は、特徴的な例を挙げてその方法論と方向性を提示する。

ここで取り上げたのは、『正法眼藏聞書』である。

『聞書』は、『正法眼藏抄』に逸文として残るもので、詮慧による道元禅師の『正法眼藏』の注釈書である。これは、道元禅師または懐契の提唱を元に書かれたものとされる。『抄』の成立は延慶元(一二〇八)年とされ、『聞書』は、道元禅師滅後十年の弘長三(一二六三)年には、少なくとも一部が成立していたと考えられる。

詮慧は、生没年不詳で、比叡山に学び、京都深草で道元禅師に参じた。『永平広録』巻一興聖寺語録・巻九頌古・巻十真贋偈頌を編集し、京都に永興寺を開いたとされる。

このテキストを使用したのは、道元かその側近の言葉であると考えられること、注釈書という性格上、より日常的な言葉が説明や比喩などで使用されていると考えられることなどがあげられる。

ここから考察できるのは、道元禅師自身の言葉とは限定できず、むしろ、道元禅師の僧団、特に、京都にある弟子たちの傾向である可能性が高く、そこから道元僧団全体は計れない。しかし、『正法眼蔵』七十五巻本の最古の注釈に見える傾向は、初期曹洞宗を考える上で見逃すことはできない。

さて、『正法眼蔵聞書』「発無上心」巻の「栽松杉」のくだりの注釈に、「我等草木を栽て花若は菓を愛するにてはなし、蹴鞠のれうにかかりを栽なむとするにひとしめて不可心得」とある。

懸(かかり)とは、四隅に松・柳・桜・楓を植えた蹴鞠場、また、その木のことである。

蹴鞠は、革製の鞠を墜落させることなく一定の高さに蹴り上げることを繰り返して、その回数を決る競技である。『日本書紀』にみえる。皇極天皇三(六四四)年、中大兄皇子と中臣鎌足が法興寺の槐の木の下で鞠を蹴った話は有名であるが、一世紀後半に最も盛んになり、その形式も整備され、さらに、芸道としての完成をみて蹴鞠道家も成立している。

蹴鞠は、元々は下臈を中心としたあそびであったが、院政期以降、芸道として洗練され、宮廷を中心に、貴族のたしなみとなった。鎌倉期に入ると、將軍家をはじめ武士の間にも伝わっている。

『枕草子』や『源氏物語』などにも登場し、和歌にも詠われる蹴鞠は、貴族社会を象徴するものの一つと考えてよからう。

したがって、ここから、「我ら」が、蹴鞠をする、あるいは、熟知しているような階層の人であり、また、それを聞く人々も、蹴鞠に通じた階層の人であったと考えられるわけであり、なおかつ、こうした喩えが自然に出ること自体、語り手も聞き手も、そうした社会からいまだ隔絶されない、つまり、いわゆる出家至上主義の孤高の生活だけではない僧団の一面を予想することもできる。

また、「発無上心」巻は、寛元二(一二四四)年に越前の吉峰寺で説かれたものであるが、その巻自体が、造寺造塔などの功德を説いた在家に対する説法的な巻であることにも注目しておきたい。

この一例のみでは、推量の域を出ず、確たる結論も持たないが、こうした例を、『聞書』を手始めに、『正法眼蔵』本文からも順次抽出分析し、道元僧団、道元思想理解のための新視点としたい。

## 女性学と仏教

— 曹洞宗における家父長制と性別役割分業観 —

中野優子

今日の日本仏教が抱えている問題は非常に多く、その中の幾つかは女性学的、あるいはフェミニズムの立場から、性差別として明確にされつつある。

曹洞宗においては、家父長的家制度と性別役割分業観という社会的性差別にその源を発する寺院の世襲制の弊害が顕著となっており、これは僧侶の婚姻という特殊な日本仏教の状況によって形成されている。

寺院の世襲は日本の家父長的家制度の残滓による家長権と実際の住職権との相乗効果から、戦前の家制度下における家長のそれに匹敵するよう思われる。そしてその権限は寺院という「家」を維持するため行使される。

曹洞宗寺院住職及び副住職の女性配偶者は「寺院婦人」と呼ばれるが、彼女らは「寺に嫁した者」とみなされ、当然のように妻・母・嫁・姑、そして住職補助者という役割が課せられてきた。また世襲化した寺院住持職の継承のために後継者を産み育てることを強要されてきた。

男性僧侶はその妻を「寺院婦人」と名づけたが、それによっ

て彼女らに「寺院婦人」という「階層」が存在し、それに何らかの「権限」が付与されているのではないかと錯覚させ、意的にはないとしても彼らに性別役割分業観を受け入れさせようとした。そして結果的にその試みはある程度成功している。宗門において「寺院婦人」は「寺族得度」を受けなければならぬが、これが一般檀信徒との間に格差を生じる結果となった。

またこの制度は男性住職の地位と権限を守ることに大きく役立っている。「寺院婦人」に僧侶の仕事の一部を代行させることによって、彼女らに自分も仏法のために寄与しているのだという満足感を与えることができ、かつ、彼女らの自発的な奉仕行為を利用できるからである。さらに「寺院婦人」という呼称によって、一般の檀信徒とは異なるのだという一種の優越観が生じる。そうなれば寺院の雑務に追われても、仏法のため、寺院のためという大義名分によって納得し、喜々としてその「職分」を受け入れ遂行することができる。「寺院婦人」という「身分」の持つある程度の裁量権と優越感が彼女らに充足感を与えるのである。彼女らがその地位に充足していれば、住職になりたいなどという気持ちも生じないため、男性僧侶は住職としてその地位に「安住」でき、その権限が侵されることはない。これは一種の「奴隷の満足」であるということができよう。

またこの制度は女性を巧みに性別役割分業制の中に押し込めることにも成功している。家事も育児も寺院の雑務も、全て仏

法のためであり、行住坐臥全てが仏の教えであり、日々の生活が即修行であるなどという大義名分をかざして、それらを彼女に押しつけることが可能であるからである。宗教的実存的解釈が必要な言辞を即、一般的解釈に流用してしまうのである。これは「悪しき業論」の理論展開と同様の過ちである。仏教の万人に対する平等性という「美名」のもとで、現実が見失なわれる場合が非常に多いからである。現実として存在する差別事象が「差別即平等」という観念の中に強引に隠されてしまうのである。

またこの論法は、女性は女性としての「分を守る」ことよって始めて平等となるという解釈にもつながる。このようにして女性に押しつけられてきた差別事象が我が国にはいかに多いことか。

我が国において、女性学及びフェミニズムは今だに完全な市民権を得ていない状況にあるが、これらの学問が日本社会及び日本仏教における硬直した女性観や認識を改めるために寄与することができるであろうことは疑いない。

### 『正法眼蔵』における草木論

粟谷良道

近年、本覚思想についての論議が白熱しているようである。

本覚思想とされる問題に草木成仏説のあることは言うまでもない。日本仏教において「草木国土悉皆成仏」というフレーズは「草木成仏」を表す定型句として歓迎され、草木成仏説を主唱するキャッチフレーズとして大いに用いられるようになった。

この問題について道元は如何なる印象を有していたのであろうか。筆者には大いに関心のある問題である。この問題に関する若干のコメントとして、田村芳朗氏は、論文「日本の美と仏教」（仏教文化第九巻第十二号、昭和五十五年五月）において、草木成仏説を述べた「草木国土悉皆成仏」という言葉が日本で言い出されたものであることを述べ、この言葉を日本の仏教者、特に鎌倉新仏教の創始者たちに抵抗なく受け入れられたことを主張している。そして、道元禪師についても「草木国土悉皆成仏」と同様のことを主張したと述べている。その根拠を示す具体的な資料として、特に『正法眼蔵』「仏性」の巻に示されているフレーズを取り挙げている。すなわち、

草木国土これ心なり、心なるがゆへに衆生なり。衆生なるがゆへに有仏性なり。（道元禪師全集上二七頁）

とある箇所であり、道元が結論的に「草木国土」を「有仏性」と述べている箇所である。この箇所は、塩官齊安の言葉を拈出した箇所であり、齊安の述べた「有仏性」に基づいて道元が「草木国土」を「有仏性」と述べた箇所である。

しかし、この箇所を見る限り、道元は「草木国土」が「有仏性」であることのみを主張しているのであり、田村氏が問題と

されている「草木国土悉皆成仏」という問題を主張しているとは言い切ることができない。それは、道元が特に「草木国土」を述べて「悉皆成仏」とまで言い切っていないからである。「有仏性」と述べたことが果して「成仏」を述べていると言うことができるのかどうかは重要な問題であり、仏性論という観点からも道元の著作を詳しく検討しなければならぬ問題なのである。

道元は、なぜ「草木国土」を述べて「有仏性」と言い切ったのであろうか。この問題を解決するためには、草木国土と仏性の関係を考えておかなければならない。すなわち、道元が草木国土を仏性と述べた背景には、仏性に対する道元独自の見解を有していることを想定することができるのである。実際、道元は、『正法眼蔵』「仏性」の巻において、

草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり。国土山河の無常なる、これ仏性なるによりてなり。阿耨多羅三藐三菩提、これ仏性なるがゆへに無常なり。大般涅槃、これ無常なるがゆへに仏性なり。

(道元禪師全集上二二頁)

と述べており、草木叢林・国土山河と仏性の関係について明らかにしている。すなわち、草木叢林や国土山河の無常であることを仏性と述べているのである。更に、阿耨多羅三藐三菩提や大般涅槃についても無常であることを述べて仏性としている。

このように、道元は無常を仏性と述べているのである。この範疇において、道元の仏性観を考えるべきであり、草木国土を

「有仏性」と言い切った背景には無常を仏性とする道元の立場が秘められていると言いうことができるのである。特に、仏性については、

ある一類おもはく、仏性は草木の種子のごとし、法雨のうるひしきりにうるはずとき、芽茎生長し、枝葉花菓もすことなり、果実さらに種子をはらめり。かくのごとく見解する、凡夫の情量なり。(正法眼蔵・仏性、道元禪師全集上 一六頁)

とも述べており、仏性を草木の種子のように考えている一類の見解を斥けている。この一類の見解が具体的に何を指しているかは明らかにしていないのであるが、当時、このような見解が蔓延していたことは容易に想像できる問題であり、そのような状況での道元の仏性に対する考え方を汲み取ることができるのである。すなわち、草木国土を仏性と述べている道元の主張を、単純に短絡化して構造的な仏性論として解釈することは避けなければならない。

### 近世初期曹洞宗における

#### 「法問」・「法門」について

安藤嘉則

近世初期曹洞宗では、江湖会中に雑学就談の廉で関三利が十

人の宗侶を擯罰に処したのを契機に、関三利側と擯罰僧擁護側とに分かれて争った雑学事件なる争論が起こっている。この事件中、両者が寺社奉行松平邸において直接討論した内容が、宇治興聖寺に「録学口論之事」として残されているが、この中で擯罰僧擁護方が関三利の参学のあり方を「代り法問」と呼んでいることが注目される。「代り」とは「曹洞宗デ学者ニ代テ著語スルヲ代リト云」（『高国代抄』五）と示されるように宗師家が大家に代って示す代語を意味するが、関三利（大中寺）もこの討論において、「尊宿之代を習、是を曹洞至上となすなり」と主張していることが確認される。

ところでこの雑学事件において、擯罰僧擁護方にあつたと目される鈴木正三は、この「代り法問」を「邪解」と批判し、『鬪鞍橋』上、七〇、門人慧中もこれを「関東の邪解」として、「此の法門は源白井の雙林寺に起つて月江下の十人老僧に権興す」（『行業記弁疑』）とその由来を示している。慧中が示したこの雙林寺十人老僧とは、月江正文下の八人と石屋下の二人の宗侶で、いわゆる「法問」を盛んにならしめたことで知られるが、ここでいう「法問」とは、古則について法戦商量する叢林の一つの修行形態である。粟山泰音著『総持寺史』では、法問とは中古に行われた「乗拂」が転化したもので、周防の龍文寺において、衆寮で行なわれていたものを曇英慧応が雙林寺に伝えたとしている。従つてこの「代り法問」とは、代語を重視する法門（宗旨）と、一般的な「法門」の意味で解するよりは、むしろ代語によって宗旨を明らかにする法戦商量（法問）とし

て解するべきであろう。しかるに前出の正三や慧中の「代り法門」の用例をはじめ、近世初期洞門の諸資料では、必ずしも「法問」と「法問」とが、必ずしも用語上、明確に峻別されていない上、「法門」「法問」の用例をすべて法戦商量として解することもできず、以下両者の用例・用法に留意しながら検討を加えたい。

まず法戦商量としての「法問」は、近世初期に成立した清規において、一月五日の「法問（門）ハジメ」や四月十六―二〇日、十月十六―二〇日に行なわれる五則法問が、叢林行事として定時的に行なわれていたことが知られる。（『栢樹林清規』『万松山清規』等）またこの法問は、叢林外でも行なわれ、長祿三年江戸城における青松寺雲崗舜徳の祈禱法問（城主は太田道灌、本則は狗子仏性の話）、慶長年中正月六日、江戸城における可睡斎土峰宋山を師家とした御前法問（徳川家康臨席、本則は明上座本来面目、関八州三十七僧列座）、慶長十一年江戸城における雙林寺鶴峰の江戸城万代不易の祈禱法問、駿府城における土峰宋山の御前法問（家康臨席、本則は趙州無字）などが知られ、洞門各叢林を代表する多くの師家が参集しているが、多分に祈禱的な側面も伺うことができる。

ところでこうした「法問」と関連する文献として注目されるのが「再吟」なる文献（『勝国和尚再吟』『大淵和尚再吟』等々）である。この「再吟」とは(1)古則、(2)頌云、(3)破云、(4)引句云、(5)再吟云、(法門云)といった形式で拈提されており、これは前述の御前法問等における、古則と頌の提示、そして各

和尚の説破、師家の商量といった古則の扱いに相似するものである。『勝国和尚再吟』に「此法門は家康ノ卿三十八年前ニ関東ノ太守トナリ玉フ時於江城法門ナリ」と具体的に再吟の経緯が示されて収録されていることから、「再吟」が「法問」を前提にしていることが伺える。ただこれらの「再吟」では、こうした「法問」とは別の意味内容をもつ「法門」(『勝国再吟』では「法問」と混用)の用例が多く見い出せる。例えば「山僧が法門ハ大用極則ノ機用ト云タ」(『鉄外再吟』下)等に見るように師家の説破・見解を示している場合、もしくは「句云、藏舟於口藏山澤然而夜半有力者負之走。 莊子在之(中略)法門ハ莊子ノ語ダ」(同、上)といったように、本則の頌を説破せんために引いた古句そのものを指示する場合などがあり、この「法問」と「法門」の用例については、より詳細な検討を必要とするであろう。(尚、再吟と法門に関する資料については、樋渡登氏の諸論考(「洞門抄物における「再吟」の性格」駒大禅研究所年報第一号、等)を参照。)

## 日蓮の倫理観

北川 前肇

### 一、はじめに

鎌倉新仏教の倫理思想を究明しようとする場合、日本倫理思

想史あるいは日本道德史の視点から論述されたものとして、和辻哲郎著『日本倫理思想史上巻』(昭和二十七年、岩波書店)と家永三郎著『日本道德思想史』(昭和二十九年、岩波書店)の二書を挙げるべきであろう。

和辻は、鎌倉期は武士団の形成によって主従関係の社会となり、その関係は「武士の習」、すなわち利己主義を排した「献身の道德」が確立したと指摘する。そのような時代の中にあつて、新仏教が誕生し、その仏教の特徴を三つに類型化する。一には、念仏宗はキリスト教に、二には禅宗はさどりの宗教としての純粋な仏教に、三に日蓮は經典への絶対帰依と意志的な行動が特徴で、これはイスラムの宗教と同じ類型に属すると見なすのである。

世俗の道德と宗教の道德の共通性は「献身」と「絶対者への帰依」で、その献身から流れ出るのが慈悲の道德であると指摘する。

これに対して、家永は、出家者には、出家者独自の規範があり、新仏教の祖師たちには出家主義に立脚した反世間主義であることを論証し、和辻説に対して批判を加える。家永が批判をする立場は、仏教には世俗道德に対する高次の出家の倫理があり、その精神を徹底させてゆくと、一切のものが否定される倫理が貫徹する、というものである。

では、鎌倉新仏教の祖師の一人である日蓮は、いかなる倫理思想を基として行動し、門下に示そうとしたのであろうか。

### 二、日蓮の出家主義

日蓮自身がみずからの立場を明確にしているのは、当時強大な権力を有っていた平左衛門尉頼綱に語った言葉である。「王地に生れたれば身をば随へられたてまつるやうなりとも、心をば随へられたてまつるべからず。」（昭和定本一〇五三頁）と。この言葉は、いかなる権力者が日蓮を迫害しようとも、自己は法華経・教主釈尊への帰依を変えることはない、との立場を明らかにしたものである。

また、日蓮の弟子の三位房が京都に遊学中、公卿の招きで、持仏堂で法門を論じたことを名著名なことであると知らせたことに対して、日蓮は出家者としての誇りと、法華経に帰依していることの尊さを力説し、日本の国主は三界を統治される教主釈尊からすれば、わずかに島の長にすぎない、と論じている。これは、教主釈尊を三界の独尊と仰ぎ、出家者として反世俗的立場にあることを表明したものである。ここに日蓮の出家主義の立場が明らかである。

### 三、「棄恩入無為真実報恩者」の文

ところで、日蓮の出家主義を決定づける文として、「棄恩入無為真実報恩者」がある。この文には、日蓮が真の出家者を目指してゆく過程において、逢着したものである。

すなわち、『報恩抄』（昭和定本一一九二頁）のはじめには、仏教を学ぶ人は、父母・師匠・国恩を忘れてはならないとし、これら的大恩に報いるためには仏教を極めて智者・善知識とならねば成就しない、と記す。そして、仏教を習い極めるためには、一切の恩愛を断つことだという。そこに「棄恩入無為真実

報恩者」の文が援引されている。

この文は、『兄弟鈔』（同上 一三四五頁）、『下山御消息』（同上 一三四五頁）にも引用されるが、これらはともに、法華経信仰を貫徹するうえで、世俗の倫理を超える立場を教示するための引用である。

以上のように考察を進めるとき、日蓮は「棄恩入無為真実報恩者」の文を依拠として世俗の恩愛を断つて真の智者、真の仏弟子を目指し、さらに「知教者」となった立場から、有縁の人々、さらに一切の人々に、釈尊の大慈悲を伝えるべき行動をとったものと思われる。ここに日蓮の出家者としての倫理観の特徴がうかがえるのである。

### 安田理深の真宗教団論

——安田理深とカール・バルト——

木越 康

安田理深は、清沢満之が精神主義運動を通して個の自覚の宗教としての真宗を明らかにしていったことを受け、それを主体における信仰的実存の確立と捉え直し、真宗における教団を実存の共同体として明らかにしようとした。そのことの持った意味は、家の宗教から個の自覚の宗教への転換を図り、既存の封建主義的制度化組織を解体しようとする教団改革運動の中で、個

の自覚の宗教において形成される新たな教団像について再定義したことにあるものと考えられる。これは、明治期において清沢と同様に、主体的信仰を第一義として特徴的思想運動を展開した内村鑑三が、無教会主義を主張し実践していったことに對し、真宗教団を積極的の有教団へと導いていったものとして注目される。

安田の教団論は、權威化し形骸化する真宗教団を再活性化しようという意図のもとに昭和二三年設立された真人社の信仰運動と連動して、同社発行の雑誌『真人』の中で意欲的に展開されている。そこで安田は、親鸞思想に基づいて真宗教団の本質を明らかにすると共に、キリスト教教会史にも注目し、諸教会理解から多くの刺激を受けている。なかでも特にカール・バルトが『キリスト教教義学』を『教会教義学』として改めて展開していったことに共鳴し、それによって真宗教団論展開の基本的視点を提起している。

バルトが、教義学を『教会教義学』として展開することは、彼の神学における本質的事柄を意味する。これは教学という人間の営みに先立って、初めに教会があることを示す。

バルトにとって教会とは、具体的歴史的な存在でありつつ、その本質は神の啓示がキリストを通して地上的歴史的現実となった出来事としての意味を持つ。集まる人間の意志によって形成されるものではなく、キリストによって証明された神と人間との和解の歴史の表示であり、信仰によって認識される事実そのものとなる。同一の信仰を持つものによって形成される人間

的統一体ではなく、信仰において認識される神の自己証明体として理解されるのである。

そのような教会観が、教学に先立つ教会として『教会教義学』という表題に集約的に示されるわけであるが、安田はバルトの『教会教義学』の表題に注目した後、次のように述べている。「僧伽は我々の属しているものでありつつ而もそれが我々に絶対の帰命を要求するのである。換言すれば我々の属しているものに召されるのである。我々の属しているものとしての僧伽とは、一団体として存在する具体的教団組織を言ったものである。しかしそれが同時に絶対の帰命を要求し、召されるものとして言われる時、これはバルトによって理解された信仰が認識する出来事としての教会、つまり神の啓示の地上的歴史的現実化としての教会という意味を含んだものとなると考えられる。

バルトによれば、神の自己証明としての教会は、キリストの存在と彼における和解の出来事によって地上的・歴史的现实となるものとして言われる。それに対して安田は、阿弥陀の本願を地上的歴史的现实として証明する原理を、諸仏称名の願にみる。そして諸仏称名の願の成就として、具体的には釈尊ならびに七祖が歴史を超えた本願を歴史的现实とし、それらを中心とした共同体が本願の歴史的现实化としての教団の本質であるとするのである。そのことは「本願を歴史に証明するもの、それが諸仏称名である」と言われ、「釈尊ならびに三国七祖が諸仏である。そこに一七願成就がある。七祖は、五濁悪世の歴史の

足跡をもちつつ、そのまま本願成就の歴史の象徴である」と言われる。

主観的選びに先立って客観的存在として初めに教団があると  
いわれる時、その教団は人間に信仰を要求し、あるいは帰命を  
要求するものとしての意味を持つものとなる。それはバルトに  
よればキリスト、安田によれば諸仏による証明を通じた、歴史  
を超えたものの歴史化という本質を持つものとして了解される  
のである。人間理性による認識を超えたものが、仲保者を通し  
て自己証明という形で人間にとって地上的歴史の現実となる。  
そのような出来事、または自己証明そのものとして教団が位置  
付けられることになるのである。その場合教団は、信仰が形成  
する団体ではなく、信仰によって認識される新しい歴史・世界  
として定義されることになるのであるが、このような視点に、  
安田がバルトと共有した教団理解の原点があるものと考えられ  
る。

### 歎異抄における善の問題

西田真因

歎異抄においては善悪の問題が中心である（問題視角によっ  
ては違ってくるが）。昨年は悪の概念の探究を中心としていた  
ので、今年度は善の概念の方から問題を考えてみたいと思う。

昨年も言ったように、歎異抄では「善」と「悪」という言葉は  
いろいろつかわれているが、その概念が文中で定義されている  
わけではない。したがって文面でそれを確かめることができな  
い。そこでその概念を探究していくためには、その言葉のつか  
われている意味脈 context 意味場 champ sémantique との  
関係で考察しなければならぬ。それが今回もとった私の方法  
である。

ところで、第三条には二つの命題がある。第一は「善人なを  
もて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という命題であり、第二  
は「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という命題で  
ある。第一の命題は親鸞の命題である。第二の命題は「世のひ  
とつねにいはいく」といわれているところからみれば「世のひ  
と」の命題である。いま考察のつごう上、昨年の設定を踏襲し  
て、第一の命題をA命題と名づけ、第二の命題をB命題と名づ  
ける。

はじめに「世のひと」のB命題における善について考える。  
昨年は悪について考えたのであるが、そこでの悪は殺生・偷  
盗・邪淫・妄語・飲酒の五悪、あるいは殺生・偷盗・邪淫・妄  
語・綺語・悪口・両舌・貪欲・瞋恚・愚癡の十悪等々であり、  
また、『仏説無量寿経』の①母を殺すこと、②父を殺すこと、  
③聖者を殺すこと、④仏を傷つけること、⑤教団を破壊するこ  
との五逆罪や仏教の真理をそしめる誹謗正法罪等々であった。そ  
して、このような悪は身体的行為としての悪（殺生・偷盗・邪  
淫）と言語的行為としての悪（妄語・綺語・悪口・両舌）と心

的行為としての悪（貪欲・瞋恚・愚癡）の三つに範疇が分けられているといった。仏教では悪は不善ともいわれるように、善はその対局にある。そこで身体的行為としての善は不殺生・不偷盜・不邪淫であり、言語的行為としての善は不妄語・不綺語・不悪口・不両舌であり、心的行為としての善は無貪・無瞋・正見である。

ところで、この範疇の設定の際のメルクマールは身体、言葉、心内の三つである。私はこの範疇の設定のしかたでは歎異抄のこの第三条の弁証の中の善はとらえられないと考える。では、どうするか。私には、この第三条のA命題とB命題を設定した親鸞の深層の思考回路には文字化されていないけれども、二つの範疇が設定されていることが推理される。そこで、ここでも昨年取った方法を踏襲して、その隠れた範疇を、私は〈対人関係〉という範疇と〈対仏関係〉という範疇というように言語化することにする。

この二つの範疇の設定によって考えてみると、B命題の「悪人」における「悪」、「善人」における「善」は〈対人関係〉における善悪である（論証略）。また、A命題の「善人」における「善」、「悪人」における「悪」は〈対仏関係〉における善悪である（論証略）。そこで知られる第一のことは、A命題における善人はB命題における善人とは全くその意味内容が異なってくるということである。したがってそれは、その善人の善が先に挙げた十善の善とは意味内容が全く違っていることを意味している。では、〈対仏関係〉における善とはどのような意味

であろうか。結論的にいえば、ここでの善は、何らかの善行を積んで〈阿弥陀仏〉の国へ往生しようと考えているその考え方の思考体質自体を〈善〉といい、その〈善〉を遂行しようと考えている心自体を〈善〉と言っているのである。それは行者の意味圏において思惟されている善である。ところが、〈阿弥陀仏〉の意味圏の中で照射されたとき、その善は〈悪〉として認知されるのである。なぜなら、それだけの善行を積みば往生できるのかを知らないにもかかわらず何らかの善行を積んで往生しようと考えているその考えかた自体が〈邪見〉であり、どのような資格によって往生できるのかを知らないにもかかわらず自分が往生の資格を積むことができると考えているその心自体が〈憍慢〉であるからである。それは〈阿弥陀仏〉に対する全くの〈思いがり〉であり、〈自己高貴〉である。ゆえに、善は〈悪〉なのである。したがって、この善は〈阿弥陀仏〉の意味空間では否定的な意味での善となるのである。これをいま仮に名づけて否定的善という。この否定的善が、A命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の「善人」の「善」なのである。それに対して、「いはんや悪人をや」の「悪人」の「悪」は、〈阿弥陀仏〉の意味空間の中で、〈教え〉に意味照射されることによって、行者の意味空間では見えなかった自己のその〈阿弥陀仏〉に対する〈邪見〉・〈憍慢〉・〈思いがり〉・〈自己高貴〉を認知し、それを〈悪〉として認定したところの悪である。したがって、この〈悪〉は信心空間においては肯定的な意味での悪となるのである。これをいま仮に肯定的悪と名

つける。

とすれば、このA命題「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」においては、この表層の文面において「善人」と「悪人」と対応している善悪対応関係があるのであるが、もう一つ、それは文面にはないのであるが深層に一つの善悪対応関係があることが見えてくる。それは、この文面の「善人」こそ「悪人」であり、「悪人」こそ「善人」であるという善悪対応関係である。つまり、否定的善こそ「悪」であり、肯定的悪こそ「善」であるという善悪対応関係である。じつはA命題はこの深層の善悪対応関係によって意味論的に支えられているのである。

この深層においては「悪」こそが「善」とされるという「転倒」が起こっている。詳しくいえば、自己の「悪」の自覚と懺悔が「善」とされるという「転倒」である。この「転倒」はA命題においてのみ起こって、B命題においては絶対に起こりえない論理である。なぜなら、B命題では善と悪のそれぞれの指示対象が異なっているからである。ところがA命題においてそれが起こるのは、A命題の善と悪の指示対象が全く同じであるからである。つまり、A命題の場合は同一の指示対象に対する意味観点の違いから善悪が規定されてくるという意味論的問題がそこで起こっているからである。その善 $\parallel$ 「悪」、 $\langle$ 悪 $\rangle \parallel$ 「善」という転換は廻心を通して起こる。これは信心の意味空間においてのみ起こる転換である。

さらに、第三の深層にもう一つの善悪対応関係がある。それ

は固定的静止的な善悪対応関係ではなく、「信心の行者」において常に生きて展開する動的創造的善悪対応関係である。信心の意味空間においては、「ひとたびの廻心」のあと、自己の悪の自覚が「善」であるとして、自分は「悪人」だと思い、その「悪人」の自己を「善」として自分が肯定する。すると、その肯定が悪となる。信心の意味空間では「悪」において、信心の「善」は現臨しているのであるが、自己肯定してしまえば、その信心の「善」は消えてしまう。それは「信心の行者」がそれを自己の意識の内に取り込んで悪になってしまふような「善」なのである。なぜなら、その「善」は「阿弥陀仏」に属している善であるからである。歎異抄の隠れたる第三の深層の善はその「善」なのである。そこで、このA命題の中の「善人」と「悪人」とは信心の意味空間の中で相互媒介的に弁証法的に深化するのである。

したがって、A命題とB命題とが表裏の関係にあるように普通は解されているが、それは間違いで、両者は全く別の思想であり、このA命題が歎異抄の教学なのである。

## 親鸞の末法史観

安藤文雄

浄土教の歴史において時機の問題は、その仏教観を決定する

契機として重要な位置を占めてきた。しかしそのことが浄土教を仏教における一つの特異性とする評価を定着させてもきた。すなわち断惑証理の修道に耐え得ないことの弁明を、時機の問題にすり替えているというところで、正統とされる仏教の墮落態と見なされることになったのである。このことは中国・日本の仏教の歴史において浄土教に対して一貫して投げかけられてきた批判である。中国・日本で展開した大乘仏教の前提は少なくとも、「一仏乗」、「一切衆生悉有仏性」の教説に代表されるように全ての存在の普遍的な事柄として成道があることが自明となってきた。

しかし、その大乘の前提となるべき教説が、何等の具体性も帯びてこないことをはっきりと見定めて、自己の存在と仏教の現実を問い返すところに「時機」ということが確かめられることになったのである。すなわち、理念としての普遍性ではなくて、「時」と「機」という具体性においてのみ存在している個々の存在に、仏道がどのように具体化するのか、ということこそが仏教の主題であり、さらには仏教が存在することの必然的理由であるということである。特にこのことを明確に述べているのは、法然が『選択集』教相章に明示してくる聖道・浄土の教判である。それは自己の現実を正直に問うと同時に、釈尊の遺教を確かめることで展開してきたはずの仏教の歴史の現実態に対しての問題提起でもある。

周知のように、親鸞は『教行信証』化身土巻に最澄の『末法灯明記』をほぼ全体にわたって分類している。『教行信証』化

身土巻において末法という主題を取り上げるについて、親鸞はまず「聖道の諸教」と「浄土真宗」とを時機の問題を軸にして、明確に決判して、「聖道の諸教」は時を失い機に乖っていると結論する。化身土巻における一連の展開において注意されることは、親鸞が釈尊の入滅と遺教ということの基本として末法を問題としているということである。親鸞は「仏説」と「四依」ということで、釈尊滅後の仏弟子の依り処と、その帰依の内実を「末代の道俗」の「善く」知るべきこととして提示する。ここで親鸞は教相判釈という事柄を、単なる教法の優劣の問題ではなく、釈尊滅後の一人ひとりの仏弟子が釈尊の遺教にしたがって為すべき帰依の問題であることを明示する。

「聖道の諸教」が「時を失い機に乖く」という形で存在しているとすれば、その教えは人間の上にどのような形で機能するのかということが問題となってくるであろう。このことはまた何かの特別なことというよりも、仏教の歴史的展開において必然に起ってきた問題である。釈尊の具体的教化がもはや及ばない時においては、仏教というも様々な解釈に彩られた思想体系とならざるを得ず、仏教という名を借りた人間の執着の対象以外のものでもなくなることも予測できることである。そして法然が聖道を具体的には八宗として指示していることからすれば、仏教イコール聖道であって、我々の常識的に考え得る仏教は聖道以外にはないのである。しかし、情況がどのように移り変わろうと釈尊在世の時から一貫して人間の宗教的課題が存続していることも事実である。ここに末法史観ということが問題

となつてくるのである。すでに末法ということは親鸞当時の情況において八宗を含めて定着していた教えであるが、親鸞は「行証なし」という現実に夢を見るのではなく、また消極的に仏教の頹落を嘆くのではなく、末法と示される現実に釈尊の遺教を聞き取りとうとするのである。

### 「信巻」における難治の機について

三木 彰 円

親鸞は、『信巻』において

夫仏説難治機『涅槃經』言…(後略筆者)

という書き出しで「難治の機」というテーマを提起していく。そこには『涅槃經』の現病品・梵行品・迦葉品の文に拠りながら、「逆誘闡提」(総序)と言われることが具体的に示されていく。しかしこの「難治の機」は仏説として押さえられるべきこととであり、その意味では「涅槃經に言わく」という言葉を端として引かれる文も、単に『涅槃經』という一經典の文々句々として説示される命題を示すという位置付けにとどまるものではない。あくまでも仏涅槃の遺教としての「難治の機」が、「仏説」という言葉において押さえられているといえる。

この釈尊の遺教としての「難治の機」とは、浄土真宗における、浄土真宗における人間の存在性の確認がなされているにほ

かならないのであるが、このことと相まって親鸞は、釈尊の出世について、

如来所以興出世 唯説弥陀本願海(行巻)

と、述べて、そこに端的に本願を説く釈尊を確かめている。そしてさらにこの「阿弥陀の本願」を「唯だ説く」ということが、釈尊の出世においてなされなければならない、その理由として、

世雄悲正欲惠逆誘闡提(総序)

と言い切られている。したがって「難治の機」と説かれることは、釈尊の出世を決定付ける唯一の事実であるとともに、「難」という言葉をもって押さえられていることは、人間が発想する地平において言われるのではなく、あくまでも釈尊という存在によつて「難治」と見極められるような機を言うものである。

この機の「難治」ということを、『涅槃經』の現病品の文に拠る文に見るとき、親鸞は、機が難治たる根拠を「逆誘闡提」という「三病」に見据え、そしてその「三病」の治癒を、端的に「無治」といったん押さえ切っていく。その上で改めて

從仏菩薩得聞治已即便能發阿耨多羅三藐三菩提心(信巻)

と「聞治」を明らかにしていくのである。これはさらに言うならば、人間における三病とは、人間の何らかの行為において「治すること難」であったり、「治すること易」であるというような、人間が「難・易」と判断していく地平の問題を言うものではない。つまり釈尊涅槃の遺教として三病と見究められる現実とは、あくまでも人間の「難易」あるいは「可・不可」という

発想のもとに解決するものではないということである。もし人間の発想の延長上において三病が解決するのであれば、それは人間における一部の欠落状況を言うものであり、その欠落する部分を補填し付加することは、人間の価値判断に根拠することをお免れない。しかし「難治」と押さえられる三病という人間の現実とは、仏の出世によってのみ確かめられる人間という存在の「難」という質にほかならない。

この三病の治癒として押さえられる「聞治」とは、

言聞者衆生聞仏願生起本末無有疑心。是曰聞也。(信巻)

といい、「聞仏聖徳名」(信巻)と言いつ切られる聞名を言うものである。すなわち仏に値遇する、言い換えるならば、本願と値遇するという唯一事を人間に明らかにするものである。

人間における三病とは、人間に何事か一部分が不足していることを言うものではない。これはむしろ人間であることそれ自体が、人間に欠落しているということであり、人間の存在に対する自覚の欠落性を指し示すものである。人間は「仏菩薩に從う」という一点が不明であることにおいて欠落態としての生を余儀無くさせられるのである。これは逆に言うならば、人間が「仏菩薩に從う」ということを正しく存在の課題とする存在であることを示すものである。聞名という一点において、人間が「即便能差阿耨多羅三藐三菩提心」と、能動存在として位置付け得るのであり、そこに人間が充足せしめられる「治」が明らかにするのである。

## 所謂、共生浄土教再考

久米原 恒久

この現実世界は総合進動の世界である。現実的にこの私という存在は、時間的な縁因の融合と、空間的な諸縁の統合(統一)が、一点に集中して現出されたものと考えられる。

宇宙人生の総ての事象は一瞬一瞬一刻、前後左右と無尽の相関関係を保ちつつ総合的に進動しつつある。別の言い方をすれば、この宇宙人生はこの時間的空間的に、又心理的に重々無尽の相即相入の相関関係の上に、無尽無量に創造して行くものといえよう。この総合進動の大生命の流れを仏教で縁起というのであって、この進動しつつある総合の命の世界を、そのままに受け取るうとするのが縁起の認識である。

これらは、釈尊が始めて示した哲理であるともされ、大乘仏教に至っては一念三千・十界互具の実相縁起や華嚴の重々無尽の相即相入の縁起観にまで発展開明されることとなったわけである。しかし哲学的な論理というものは、この宇宙人生を完全に表現することにおいて最たるものであるとしても、我々凡夫に主体的に領解せしめるという面においては、甚だ空漠たるを免れない。ここに大智門に対する大悲門としての浄土教の生れ

出る必然の要因が存したわけである。

この縁起の諸法を大慈悲の働きとして受け止め、縁起実現のあたたかき育ての命を、無量寿光たるアミダ仏の本願のはたらきとして受けとる教学が、中国においては善導大師をはじめとして提唱されたのであった。

衆縁によって生起しているのが我々人間（あらゆる存在を含む）であるという認識に立ち、かかる弥陀の力こそ、総てを生かす善意、慈悲の現われであると領解し、これに感謝し、帰命する言葉が、南無阿弥陀仏である。この認識の上に立ち、生命と世界の存在とかかわりを、釈尊成道の中心命題でもあった縁起の法に求め、真に生きる道を説示した。これが所謂、共生浄土教（椎尾弁匠の提唱による共生会運動の根本概念）である。

これは、伝統的な浄土教（法然浄土教）への理解と安心に基づきつつも、その往相的色彩を凌駕して、還相的（出門）利他活動を旨とする傾向のものであった。

法界縁起、一念三千、草木国土悉皆成仏、一切衆生悉有仏性等の諸経旨、理念を立脚点とし、相即相入、入我我入する全仏教的見地を包摂し、これを釈尊のさとりの内容の必然的進展であると捉え、その上で阿弥陀仏を中心とする念仏論を展開したのであった。この教説に基づく信仰運動は、急激に近代的国家としての体裁をととのえつつも、かえって幾多の社会的不平等、国民的軋轢が増大する大正、昭和の我が国において、類まれなる社会、人間の覚醒運動として、急速に拡大していったのである。

現在、所謂ポストモダンイズムといわれる時代を迎え、この教説は、再び脚光をあびようとしている。建築家、黒川紀章氏は、世界各国での街づくり、建築計画の立案発想の中で、「共生」という理念に基づく未来的発展の道を見現化し、これこそ二十一世紀の世界の指導原理であると喝破する。又、玉城康四郎博士等も、仏教の縁起思想が世界の進展に必須の役割りを果すものとして、「共生」思想の再認識を提唱している。

世界が相即連関し、異質なものが各々その特色を発揚しつつ融合し、相互進展を全うすることが、仏の大慈悲そのものであり、理想世界の顕現であるとする。全体者（無量寿（仏）の円成が個（我々）を完成せしめてゆく、ホロニックパラダイムの理念に立って世界を再構築することこそ、二元対立の時代を超過したソフト化の時代の指導原理（河波昌氏、論述主旨）であるとされるのである。

浄土宗（教）の枢要なる教義に対して、いわば外部から火がつけられたの感がある。我々宗門人は、かかる現況に対する積極的な評論を展開すべき局面を迎えている。

### 教行信証における垂敎経引文の考察 壱

親鸞の名著『教行信証』が多数の引文によって構成されてい

岡 宏

ることは周知のことである。その中で涅槃・華嚴二經の引文の多さは注目に値するもので、しかもこの二經が行卷・一乘海積・信卷・信樂積・逆誘撰取積・化卷・真門釈という本典の要衝に涅槃・華嚴の順で連引されていることは興味深い点である。この点について従来より諸説紛々しているが、その多くは兩經の形式論中心に考察されている。そこで、その幾つかを簡単に紹介すれば、①時代の背景説である。これは親鸞當時は天台宗の隆盛期で、その真実教たる『涅槃經』が先になったというものである。②『涅槃經』をもって釈迦一代の帰結を見、『華嚴經』はこれを助顯するというものである。③従果向因の考えに依った見解。これは親鸞が本願に出会った結果より出発点となった因（方法）を求めたとするもので、その結果『涅槃經』を先としたというのである。しかし、これら多くの見解は、いずれのものも推論の範囲を出ず、連引の順について明確にしたとは言い難いものである。さらに、何故この二經なのかということに関する見解では、①横超氏の二經の自他共に認める一乘經としての意義によるとするもの。②山辺・赤沼両氏の二經には釈迦一代の經を授する意図があり、華嚴の一道、涅槃の一実は今て弥陀の誓願一仏乘を説いたとするもので、一切の經典を淨土經典視する見解である。そしてここでも結局のところ涅槃・華嚴二經で一乘をまとめたという形式的考察に終始した観のあることはいなめない。そこで本研究では本典の文章としての論理性と親鸞の人間觀を重視した観点からの考察で、この課題にアプローチするものである。そこで先ず重要なことは

行卷の流れを考慮した上で一乘海積の意義を考えることである。その行卷の論理構造の大意とは、大行である称无导光如来名（称名）を、獲信の菩薩（善知識）の行という観点で論じていることである。諸仏・釈迦の称名から法然の称名まで、いわゆる大行としての称名とは善知識の行として論じられるというものである。（龍大・岡教授説）この行為によって衆生に弥陀の大行が伝達される結果となる、これが行卷の行であり、その根幹にある如来の本願の働きを他力といい、これを『論註』を引用することで論証したものが他力積である。そして一乘海積とは、『論註』に引用された一無碍道を説明する為に施設された解積である。

それでは親鸞は如何なる考えで一乘の説明として『涅槃經』を引用したのであるか。これには親鸞の人間觀が大きく関係しているといえる。凡悩具足・罪惡深重などのことばはあるが、その根底をなすものは唯除の機とすることを除いては考えられないのである。そしてこの唯除の機の救済が、如来の大慈悲廻向によって示されたものが阿闍世の救いを説いた『涅槃經』だったのである。親鸞の人間觀を考えたとき『涅槃經』とは、まさになくてはならない經典であったのである。つまり親鸞は法の側からは淨土三經を要とし、法の躍動相及び機の側からは『涅槃經』を要としなくてはおれなかったのが現実ではなかったかと考えるのである。そしてこの考えを証明するものが信卷における『涅槃經』の多量の引用である。同じく一乘を説く法華・勝曼經では自身の救いは得られないと見たのではない

だろうか。その為に『涅槃經』によって先ず一乘を明かすことにしたものと考えるのである。次に親鸞は如何なる考えで『華嚴經』を引用したのであろうか。この問題を考える上で重要なことは先述した行巻の行の構造及び本文の文章としての論理性とである。『華嚴經』の文は菩薩明難品で文殊菩薩によって展開される十種甚深を論じる問答の第九（一乘甚深）である。行巻の行は獲信の菩薩の行であることを考えれば、『涅槃經』の第四引文で一乘真実なる仏法は無数にあると論じたことのため、獲信の菩薩としての文殊菩薩の問答によって法王は唯一法であるといふ海積を締めくくったことは、極めて文章として優れた論理的展開であるといふことができる。しかも、行巻の構造的に見ても、この『華嚴經』の引文は首尾一貫した論理を本典に与える有意義なものである。つまり親鸞は行巻の構造的観点と思想的論理性とを考えて『華嚴經』を引用したのであると考察することができるのである。

### 《真宗の教学》と宗教哲学

——『教行信証の哲学』等を手がかりとして——

高田 信良

武内義範著『教行信証の哲学』（及び『親鸞と現代』など）は宗教哲学の書であるか、教学（神学）の書であるか、という

問いを手がかりにして、『真宗の教学』と宗教哲学の関係を考えた。

『真宗の教学』という表現を広義に、つまり、いわゆる《親鸞思想》に関わる学的営為の種々の在り方を総称するような意味で理解する。そこには、従来から真宗学と呼ばれている教理学的営為の他にも、種々の教学論・教団論が含まれ得る。それは、教団的立場から相対的に離れた仕方での《親鸞思想》の哲学的考察なども重なり合うであろう。

他方、宗教哲学という概念も多義的である。宗教研究の方法論の整理がなされるとき、宗教哲学は規範的な方法にしたがい、かつ、実定的な信の立場ではない理性の立場に立つ営為とされる。その限りで宗教哲学は一義的に理解されているが、実定的な信との相対的な距離の多少によって実際には哲学者の宗教論から哲学的宗教に近いものまで極めて多様な可能性が見いだされているのではないだろうか。

特に、いわゆる《親鸞思想》に関わる学的思索は、これら両方の多義性の間にあってそのどちらにも関わるものである。《親鸞思想》の哲学的理解は《真宗の教学》の一つの可能性としてあると同時に、宗教哲学の一つの可能性としても存在している。このような《親鸞思想》理解の存在は、宗教哲学の概念定義のみならず神学・教学としてあるはずの《真宗の教学》の概念定義が、実際には、多義的であり、それぞれの輪郭が不鮮明であることを暴露するのである。ただ、それは、宗教研究の方法論を整理する議論において明確に区別されるところの神学

・教養と宗教哲学との差異が消失してしまふことを意味するのではない。ただ、キリスト教信仰に関わる限りにおいて鮮明であつた神学と宗教哲学の相違が、仏教・浄土教に関わる場合、同じような鮮明さでは區別されにくいだけであらう。

武内義範著『教行信証の哲学』（や遠山諦虔著『信と時』等）の著作の中に、「哲学的営為」でありながら同時に《真宗の教養》の一つとしての「教学的営為」でもあり得るような《宗教哲学的思惟》が見い出されるのではないか。著者は自らの思索を「哲学（的考察）」と見なされるが、読者の立場からは哲学的思惟と教学的思惟の二つの側面を見い出せると考へる。「ここでは武内氏の著作に限定」]

『教行信証の哲学』（及び『親鸞と現代』）の著者の《宗教哲学的思惟》は、現代における「親鸞のまねび」の思索に他ならない。それは、「法然と親鸞とを一貫する宗教的真理・浄土真実」といふものが、どのような仕方であれわれの魂の核心に浸透するかを考へよう」とするものであり、「親鸞の著作からそのような信衆の論理を明らかにし、人格と人格との関係を失つて行く現代文明の世俗化の問題と、それに対決しようとする西歐の実存哲学や神学と、親鸞思想との関係を論じた。それはわれわれがわれわれの時代の時代精神を通して、われわれの問題を携へて、もう一度彼と遭遇するための一つの準備」である。

そして、著者は「心をこらして教行信証を読んで行くうちに……私は私なりに、この書の奥から呼びかけて来るある声を聴くことができた」のである。すなわち、「『教行信証』の本質

は、恐らく、かつて何人も到達しなかつたであらうもつとも深遠な宗教的自覚にたいして、周到な透徹する論理的省察を行っている点にある」のであり、このような「教行信証の哲学は、従来の真宗学の深化発展の意義を有する」と理解される。

ここには「哲学的営為」と「教学的営為」とが《渾然一体》となつている《宗教哲学的思惟》が見いだされるのである。

参考・拙著『見える真宗・見えない真宗』永田文昌堂、一九九

三年

### 親鸞の還相廻向について

雲 藤 義 道

一、  
親鸞の名著「教行信証」の教巻に「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の廻向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の廻向について、真実の教行信証あり。」と述べているので、教行信証四巻が往相廻向について解説の如く解され易い。特に二つには還相廻向ありと申した意義について考へて見なければならぬ。

二、

還相廻向については、証巻において、利他教化地の益として力説されている。証巻の目的は大悲往還・廻向を顯示して他利

・利他の深義と仏宣する為であったとねんごろに説かれる。如来の回向は成就して、自利・利他の慈悲行は完成すると言われる。いずれも大悲心の中にあり乍ら、自利・他利の完成は成就したと説かれている。弥陀如来の本願海の中に、大乘菩薩道は完成したというのである。

三、

歡異抄第四条において、慈悲に聖道の慈悲と淨道の慈悲の別があると説く、これは親鸞が始めてであろう。淨道の慈悲は「いそぎ仏になりて、大慈大悲をもつておもうがごとく衆生を利益することをいうべきである」という。「べき」であるというところに親鸞の徹底した人間批判があると同時に聖道の慈悲心に対する批判、即ちヒューマニズムに対する根本的批判があったと思われる。

四、

親鸞の願力回向の世界（他力道）にこそ、大乘仏教の菩薩道の完成があると説かれるのである。