第五部会

Sacca Saṅkhepa の色分別

勝木太一

巳利九註の一書である Sacca saṅkhepa はおよそ十二世紀に Cūla Dammapāla によつて著わされた本である。本書は偈文による簡潔な文でかかれており、その構成は①色分別②受等の蘊の分別③心転起分別④雑分別⑤涅槃分別と五品から成っている。それらは色の規定、名の定義、色と名により定立された認識対象の把握の問題、真理の認識の問題というものである。これらは覚音に見られた認識論の展開が名色の結合をつうじてなされた Nāmarūpasamāsa や Nāmarūpapariccheda の一つの延長線上にあり、その認識が Sacca を志向し、nibbāna と結びついているといえる。

Sacca saṅkhepa では色を認識論の問題として第一に考えている。その色は五門によって認識され意門の所縁となるが、その時にたゞちに色法は実体たるものでなく、まず概念として名によって措定されたものである。それは各一四心作用と結びつくもので、そこで色法は認識対象として実体とされるものとなる。これは覚音以前の哲学では見られぬ「名本説」と言われるものである。[1] いはゞ Viti（認識課程）に於て色法は同じ色である眼等の浄色とどのように結びつくかが問題なのである。Asl.(31)には、境の色が眼浄等を刺激するというのであり、このような色の認識過程の作用は名によって措定されたものでなくては、その色の存立の定立性が確保されえないのである。このことは Sacca (10)では〃眼等は見んとすること等で、光線の業生である…〃とあり、ここにいう業生の定義が認識主体者の色措定であるので、その色が Viti に作用するというものなのである。これは Vis. (p.614) の業生色の六区分の業縁に相当するものである。[2]

Sacca. 特有の色分類は

・〔一生〕 時節生〔尿・糞・胃物・胆汁〕＝純八法×四
　計五十色　業生〔火界〕＝命九法×一
　　心生〔出入息〕＝声九法×一
・〔二生〕 心・時節生〔汗・涕・唾・涙〕
　計六四色　　＝純八法×四
・〔四生〕 計一〇五六色
　　〔身至念の三二部分の中の二四部分〕
　　＝純八法（心・時・食生）から
　　身態十法が二

この四四色が各部分にある…四四×二四

〔三火界〕
〔五風界〕一　九九色＝各々三つの純八法と
　　六五色　命九法又は声九法

さらに眼・耳・鼻・舌・身・基各十法
　　の六十色で一四九四色

これに語表十法を加えて一五〇四色となる。

この語表十法が Vis. 等にみられぬ九註に入って加えられた

もので、その意義は主体的な心作用によるもので心等起色については表としての措定作用を強く認めたものである。

色法は十七心刹那を充足して滅す。この間に主体的心作用はないが、五門作用の認識は色の存立問題を考えないものだ。しかしこの時に色→識という径路にあって色を定立せしめるものがなければならず、Vis. では前生の基にもとづくとされているが、[3] それに関連づけると業生色の結生にもとづき基を所依として心生色を転起させることになる。認識対象としての色の存立を前提とした業生色の滅後にそれを所縁として心生色の転起がある。これが名本説の「概念」による対象の措定の径路だが、その概念自体が語表十法として色に把握されているのである。これは Vis. には思想的にありながら、その根拠が見いだせなかった名本説の難点をおぎなうものである。

注 (1) 拙稿〔印仏研究 vol.26 No.2〕
(2) Vis. p.614; Abs. p.28
(3) Vis. 615; Abs. p.30

「Samudācāra」をめぐって

——『摂大乗論』増上戒学分の使用例から——

芳村博実

S. Dutt は彼の著書において「大乗仏教徒となるためには出家者となること（授戒すること）はその前提条件でない」と述べ、[1] これをもって大・小乗を分ける一つの重要なかぎとみなしている。このようにいわば第二次的なるもの（戒律は菩提心の単なる助けであるとする）として大乗において規定されるこの戒律は、反対に言えば菩提心に象徴される大乗の精神性を汲みとるための窓口でもある。

ここに挙げた Samudācāra という語はここで三度使用されている。今この語を取り挙げる理由は、この語のここでの使用例を考察することによってこの論の主張する大乗戒の意味合いを少からずみることが出来、それを通じて又大乗の精神性に少し触れうると考えるからである。

Samudācāra はこの章で声聞と共通する菩薩の戒学処と共通しない学処とを述べるに際して、その理由句のうちに肯定形と否定形として一度づつ、そしてそれらと明らかに意味の違うものとして一度使われる。

チベット語としてみると、その語幹にあたる Spyod pa は to use の意味でこれからすると戒律を適用することという意味にとれ、又漢訳特に玄奘の訳語である「現行」からは罪が現われてくることと汲みとれる。[2] 一方パーリ語文献のビナヤピタカには動詞形で to adress, to claim 等と訳され、戒律の適用とか罪が現われることとは余り関係のない場面において口に出すことの意味に中心的に使用される。[3] とすると Samudācāra という一語の中にこれら三種の理解が同時に又即一に内在しうることになりこれにより一つの大乗戒の特徴をみることもできる。現実の場面で述べるならば罪を犯すことすなわち戒律が適用され

ることは罪を当事者が自主的に告白することにより成立するという特徴である。このような特徴は大小乗を問わずうかがわれるが、口に出して言うことを絶体条件とする大乗（戒律適用の対象として意業が重要なものとなっている）において自律的側面はより強烈である。

更にこの自律的側面を確認する上でこの章における第三例は重大な意味を持つ。先の二例は今迄述べて来た様に、発露するということを絶体条件とはするものの罪の成立は少からず他律的である。それに対し第三例は全く自律的意味を持つ。結論的には F. Edgerton も挙げる intention, purpose の意味、Monier-Williams の挙げる design, motive の意を汲み「積極的に意図し行うこと」と訳さねばならない。勿論戒律をである。すなわちここでいう戒律とは他により適用されるものではなく自主的に願い行われるものだということになる。小乗戒においては五篇門の分類にみられるように僧伽の権威によって定律的に処分されるのであるが、[4] ここでいう大乗戒は全く自律的である。しかもこの第三例から汲みとれる戒律の意味が大乗戒の特徴を最も端的に示しているといえる。『菩薩地戒品』で口頭にて如来像に向ってなされる自誓受戒がその意味で想起されよう。

ではより自律的であり、より自主的な、その意味で曖昧模糊となりがちな大乗戒が真の意味で主体者の上に生きる戒律学処となり得たのはどのような理由によるのであろうか。それは利他を本質とする菩薩の誇り、菩提心によると言わねばならない。Śāntidevā は『入菩提行論』において次のように述べている――

「菩薩の一切の罪過は極めて重大である。[5] 菩薩が罪過を犯せば一切有情の利益を損するからである」

注（1）Sukumar Dutt: "Buddhist Monks and Monasteries" P. 169（2）Unrai Wogihara: "Bodhisattvabhūmi:" P. 165にもこの意味での使用をみることが出来る。（3）PTS. H. Oldenberg: "The Vinayapiṭakaṃ" Vol. 1, P. 9. や Vol. 3, P. 91.（4）土橋秀高『戒律の研究』PP. 119～120.（5）金倉円照訳『悟りへの道』P. 36.

伊字三点と a vaṁ hūṁ 信仰の研究

齋藤彦松

一　序

日本に現存する信仰遺物の中で梵字の伊字三点（品字形で発音は i ィ）がほぼ全国的に現存する。本研究はこの文字の信仰上の源流、展開、更に a vaṁ hūṁ 信仰との習合を究め、此の習合を促進したと推定される「大日信仰の流れ」と「上部表現」との交流を明らかにし以って此の文字信仰を解明せんとする。

二　伊字三点信仰の内容資料

①経軌資料　五世紀初に漢訳された大般涅槃経に如来身、般若、解脱の三者を「如伊字三点」に拠り秘密蔵としている。②中国資料　智顗に拠る金光明経玄義では「点是文字」としている。③日本仏典資料　鎌倉

初頭の覚禅鈔では千手法の部で種子キリークの上に伊字三点を観ず、としている。千手の持物を一に代表せしめると、「蓮花上の宝珠」となり千手観音の三形となる。蓮花はキリーク、その上の宝珠は伊字三点。即ちキリーク上伊字三点は、千手観音種子となる。鎌倉末期の白宝口抄では大師の宝キリークなるものに記している。

三　ア、バン、ウーン資料　　インド中国では a vaṁ hūṁ 個々の梵字及びその発音は、密教々理の主要を占めたと推定されるが、三字を一連合一した信仰は日本密教での成立とみられる。溪嵐拾葉集に覚大師御釈として円仁（AD. 794～864）の釈を出している。

a 胎蔵理　vaṁ 金剛智　hūṁ 蘇悉地不二

鎌倉期に入ると五、七、九帖の袈裟や、三論清浄、三身、三部、三密等にも対応され、鎌倉末期の総持抄では（a vaṁ hūṁ）＝伊字三点としている。

四　伊字三点と a vaṁ hūṁ 信仰の習合　　両者の習合とその促進要因を次に記す。

Ⓐ大日信仰の流れ　日本密教の研学期である平安時代は、胎金両立大日如来であったが鎌倉時代は研学期を経て信仰期に入ったとみられる。信仰には大日に胎金の別よりむしろ合一の大日こそ望ましい。従って鎌倉密教では合一の大日表現の努力が、仏像、種子、曼荼羅、三形等に為されたが、仏像では未だに胎金以外の大日像は見出せない。種子では胎金等の大日種子 a vaṁ hūṁ を合一して一字で表現出来るなら、それこそ信仰上の要求に応じたものとなる。是に対応されたものが伊字三点であった。

Ⓑ上部表現　鎌倉吉野期にかけての信仰遺物に、主尊の上部にそれの根源的な上位概念を表現したものが少なくない。その上部表現の殆んどが大日如来となっている。その大日は胎金に別せざる大日こそ望ましい。その要請に応じ a vaṁ huṁ ＝伊字三点が対応され、伊字三点＝全大日として上部表現に登場する。

以上の如くⒶⒷの要請が推進力となり、次の如く総合大日とも称すべき

a　大日経　胎大日
vaṁ　金剛頂経　金大日
hūṁ　蘇悉地経　不二大日
} 伊字三点

伊字三点が成立習合した。

五　伊字三点遺物の信仰内容　　伊字三点の信仰内容を時代整理すると

Ⓐ如来身　般若　解脱（般若経等）
Ⓑ三密　三部　三宝　三身　三徳等
Ⓒ千手観音種子（覚禅鈔）
Ⓒ大師（推定空海）宝キリーク（白宝口抄）
Ⓔア　バン　ウーン（総持抄）

以上の内ⒶⒷは全遺物の背後内容として含まれていると解される。Ⓒの千手観音種子は鎌倉期初頭の熊本県の二遺物が此の表現と推定される。其後半世紀の間跡絶えて鎌倉後期より吉野期

にかけ約一世紀の間に遺物は集中して居り其後遺物をみぬ。鎌倉後期以降の伊字三点下の種子にキリーク以外のバク bhaḥ(釈迦)等も出現し、又キリークも観音勢至を左右している事から弥陀種子となり、此の頃の伊字三点キリークは、千手観音以外の推定が多くなされる。即ち伊字三点キリークは

(i. hriḥ sa saḥ) = (全大日・弥陀 観音 勢至)

右の如くなり、習合前の鎌倉期初頭は十一面観音種子であったものが、習合後の鎌倉後期よりは「全大日・弥陀」となって来る。即ち伊字三点は「全大日」となって来る。了

真言密教における一法界・多法界

栗山秀純

法（dharma）及び界（dhātu）にはすでに種々の検討がなされており、また、多くの意味が含まれている。ここで問題とする法界（dharma-dhātu）とは、法の認識によって把握される世界であり、真言密教で説かれる法界とは、法身毘盧遮那如来の世界とされ、その開説は、諸法の本源と顕現の相を示すものである。

真言密教で説かれる法身毘盧遮那如来は、この法界を体とし、そこに自ら加持（adhi-ṣṭhāna）せられ、住することによってこの加持世界を顕現するとされている。したがって、その法界観は、おのずから真言密教における仏身観・法身観と深くかかわっている。

真言密教における法界観は、諸法法界を理平等の立場から把握する一法界説と智差別の相として認識される多法界説とがある。一法界の用語例は、『大日経疏』にすでに見られるが、多法界の用語例は未詳である。真言宗宗祖弘法大師空海の撰になる『吽字義』には、「同一多如」の語が見られ、これを一法界と多法界の義を示すものと解されている。

真言密教の教理は、正所依の経である『大日経』と『金剛頂経』を依り所としている。そして、一多法界についてもこの両部の法門に配し、『大日経』胎蔵の法門を一法界に、『金剛頂経』金剛界の法門を多法界としている。

修習の面からは、下転門を一法界とし上転門を多法界としている。教相の面では、一法界は加持身説、多法界は自證・本地身説の本拠となり、事相の上では、広沢方が一法界説を表とし、小野方は多法界説を表とするとされている。

このように、この一多法界の両説は、古来から宗義上の根本問題として真言教学において種々検討されている。ここでは、この一多法界の根本理念について再考することを目的として、まず、『大日経』と『金剛頂経』の法界観を見、さらに、真言密教の法界観の根源と考えられる法爾と随縁について考察したい。

真言密教の法界観は小法爾と随縁(2)本不生の理(3)六大体大説の三説によって示されているとされている。この内、前二説は、

『大日経』及び『大日経疏』の所説であり、第三説は弘法大師空海の所論である。

しかしながらこれら三説は、いづれも真言密教における法界観を示すとされながら、(1)は法界法身とこれの加持身顕現の相について説いており、(2)は、真言密教における諸法法界認識の根本理念であり、(3)は、具体的にこの法界法身の体性を明す等、それぞれの立脚点及び説相を異にしている。

ここでは、真言宗教義研究史上、主張されている一法界と多法界によって説かれる法界観の根源について、まず、『大日経』と『金剛頂経』の示す世界像を手掛りとして検討する。『大日経』における法爾随縁による法界とは、経の初めにある如く、「薄伽梵・如来の加持せる広大なる金剛法界宮に住し給ひ」とされる如来・加持の世界である。この如来加持とは、瑜伽三昧によって顕現する如来の世界である。すなわち、加持(adhiṣṭhāna)とは「〜の上に住する、殊勝に住する」等とされるように、如来として顕現された世界を法界宮と称しているのである。これは、法爾一如の法身が顕現するところから一法界説の根拠となっている。

一方『金剛頂経』においては経の初めに「婆伽梵、一切如来の金剛を以って加持し給う殊勝の三昧耶智を成就し、…灌頂を得、…一切如来互に相渉入す。」とされる世界でこれは、金剛界畔によって区画された仏三昧耶の身、智が活動する差別智の世界である。いわゆる、『金剛頂経』の世界とは、現證(abhisamaya)せられた仏、如来達の世界である。この現證世界について、空海は、「現證とは、これに二つあり、初には法爾現證、次には随縁現證なり」(『金剛頂経開題』弘全・工・七〇二)とされている。これによって明らかな如く、真言密教における法界観の理論的本源は、法爾随縁にあると考えられる。

最澄門下の思想

由木義文

最澄は入唐し、天台宗の思想と密教の思想を修学してくる。前者は晩年に至り、「即身成仏」の思想となり一応の完成をみるが、後者は空海との問題もあり、未完成なままに終っている。このため、天台宗の思想(止観業)と密教の思想(遮那業)の二つの柱より成っている日本天台宗にとって、密教の思想の充実、完成というものが、一つの大きな課題として残ることになる。そして、この課題をひき受けた人物が、光定(七七九—八五八)、円澄(七七二—八三七)、徳円(八一二—八四二に活躍した)、安慧(七九四—八六八)、円仁(七九四—八六四)などの最澄の門下の人々である。

まず、光定は「即身成仏」の思想を天台宗の正義と規定しながら、他方において、戒の思想に『梵網経』や『法華経』の結経である『普賢観経』のみならず、一行の『大日経疏』などの思想を導入し、密教に注目している。また、戒和上=釈迦、阿闍利=文殊、教授=弥勒、證=十方諸仏、伴=大徳諸菩薩を統

一する仏として、密教の仏・大日如来を据えており、このような点に、最澄に比較して密教に注目している態度をみることができる。しかし、「即身成仏」の思想と戒の思想の接近というものは表面上はみられない。

「円澄には、空海に密教の教えを乞うた「懇請受学真言教書」があり、密教の思想に注目していることをみることができる。ただ、その中に、比叡山では止観業を修学するものは多いが、遮那業を修学するものは良匠もいず、少ないと言及していることから、円澄が両業を車の車輪のごとくバランスのとれたものにしようと意図していることをみることができる。すなわち、円澄の密教の思想への注目の一視点がそこにあるとみることができる。事実、円澄の「唐決」の疑問には、「毗盧遮那経は五時八教といった天台智顗の教相判釈の中で、法華経の前説か後説か。」といったものがあり、天台宗の思想の根拠『法華経』と、密教の思想の根拠『大日経』の位置づけ、ひいては、両者のバランスのとれた発展を意図していることをみることができる。いずれにしても、円澄にも密教の思想に注目し、充実させようとする態度をみることができる。

徳円に至ると、円澄にみられた「唐決」の疑問である『大日経』の位置のみならず、『法華経』の中心仏・釈迦と『大日経』の中心仏・大日如来との同異を彼の「唐決」の疑問にみることができる。さらには、そこの「即身成仏時無明所感之捨不捨」という疑問には、「即身成仏」の思想と、空海の真言宗の思想との係わりをみることができる。すなわち、ある真言宗の人はこの身を捨てないで即身成仏できるとしているが、他の真言宗の人はこの身を捨て、無漏身を得て、即身成仏できるとしているが、如何かと疑問をだしている。ここには、天台宗の思想である「即身成仏」のそれと、密教の思想の接近がみられ、前述の人々とは相違する形で、より密教化している姿をみることができる。

安慧も三一権実論争の続きをしているものの、「即身成仏」の思想に大いに注目している。そして、この「即身成仏」の思想を正当化するため、『大日経』と『心地観経』が各々一回、『発菩提心論』が三回引用され、『法華経』、『無量義経』、『普賢観経』などの法華思想に係わる六回の引用に次いでおり、やはり、密教化がみられる。

そして、日本天台宗において、天台宗の思想と密教の思想がバランスある状態になるのは入唐求法をはたした円仁においてである。それ以前は、門下の人々は教相判釈や仏の問題を基盤としながら、「即身成仏」の思想と密教の思想を接近させ、最澄の課題を解決しようとしていたとみることができるのである。

法蔵菩薩論への序章

——〈無量寿経〉発起の序——

飯山　等

〈無量寿経〉は、その漢訳を『仏説阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀

過度人道経』(通称『大阿弥陀経』)・『仏説無量清浄平等覚経』・『仏説無量寿経』・『無量寿如来会』・『仏説大乗無量寿莊厳経』の五部を現在に伝えており、前二者を〈初期無量寿経〉、後三者を〈後期無量寿経〉と呼び、その中、法蔵菩薩の本願を四十八願として説く『無量寿経』・『如来会』は、二十四願を説く『大阿弥陀経』・『平等覚経』をその思想的基盤・背景として生れたものであることが指摘されている。では、われわれは、この展開・歩みの中に何を見るべきであり、また、この展開をなさしめたもの、歩ましめたものを何と了解すべきであろうか。われわれは、この経文に向い、この教言領受の歴史を見るとき、二十四願から四十八願への展開が、決して拡散的・膨張的な歩みではなく、〈書かれざる本願〉への求心的、遡源的な自覚によって成ったものであり、この展開の相こそ、〈願〉(法蔵菩薩の本願、自己の願往生心)への自覚の深化の歴程であり、それをなさしめたものは、この教言に正依する全存在的な「如是我聞」にほかならないことを知る。本論稿の目的は、この「如是我聞」の歴史が発起序にどう表われ、そこでは何が自覚化されているかを考察し、そのことは、親鸞があのような「顕浄土真実教文類」を著わし得たところにある自覚とどう呼応しているか、そして、それは、われわれに何を教示しているかを尋ねることにある。

『大阿弥陀経』、『平等覚経』、さらに『無量寿経』、『如来会』の発起序の叙述への詳細な論究は、紙幅の関係ですべて省略せざるを得ないが、ここに最も重要かつ根本的なこととして注目されるべきは、『無量寿経』・『如来会』において、「如来以無蓋大悲……」、「汝為一切如来……」と仏陀によって如来出世の本意が語られることであり、そして、如来出世の本意を語る仏陀を見出した「如是我聞」が、「唯然大聖我心念言」、「喜得瞻仰生希有心」と自らを述し、その仏陀の「今日」を、「住奇特法・住仏所住・住導師行・住最勝道・行如来徳」、「入大寂定行如来行」の出世本意なる今日として、時間的に区切られ量的に規定された今日ではなく、如来の存在性と即一の、如来としての仏陀そのものの全顕現の今日として見出していることである。ここに、「如是」なる「我聞」によって、仏に対して〈我〉と名告り、仏によって〈汝〉と呼ばれる、如来出世の大事を得知する〈我・汝〉が誕生したのである。それは、まさに、阿難という名に託された、教言領受の「信」の名告りにほかならない。そして、この、「得知如来出世大事」の阿難なる〈我・汝〉は、自らの存在の本意に目覚めた〈我・汝〉であることは言うまでもないであろう。「欲生我国」なる本願への目覚めを根柢として如来出世の本意へ目覚めた阿難なる〈我・汝〉は、「願生彼国」なる願心の自覚を根柢とする自己存在への自覚を自らの名告りとして生きる〈我・汝〉にほかならない。

親鸞は、法然との値遇によって、この〈我・汝〉を自身の上に深い感動をもって見出すこととなった。法然は、まさに、〈未曽見なる仏者〉として出遇われた。しかし、それは決して神秘的なこととしてではなく、『恵信尼消息』が、――「ただ、後世の事は、善き人にも悪しきにも、同じように、生死出ずべき

みちをば、ただ一筋に仰せられ候いし――」と活き活きと伝えるごとく、きわめて平明な事実として開かれた未曽見性であった。同じように生死出ずべきみちを、善き人にも悪しきにも同じようにただ一筋に語る法然との出遇い、それはまさに〈未曽見なる仏者〉との値遇であり、〈未曽見なる仏教〉との出遇いであり、その意味で、〃序分との出遇い〃であった。ここに、それまで身を置いた仏教が普遍真理として自ら高く掲げる同じように生死出ずべき道（一仏乗）は、教理として閉塞し、抽象的・一般的・概念的な論理上の仮定又は要請に変質した、事実として成就しえない〃序分のない仏教〃であり、その変質に自ら身をゆだねた仏教は、その存在自体が仏教公開の阻害体となるという虚偽性が明らかとなったのである。ここに、発起の序は逆観され、仏陀によって語られる諸仏如来の出世の事実を法然に見出すことによって、法然との値遇という個の体験は、諸仏出世の仏道開顕の歴史の事実として、超個己的・歴史的できごと（仏事）として領かれることとなった。

超個己的・歴史的仏事によって生れた〈一人〉は、超個己的・歴史的使命を荷負する〈一人〉となる。この〈一人〉は、「愚禿釈親鸞」と名告った。

『洞上祖憲録』について

長谷部　幽　蹊

洞上祖憲録は、洞上正宗第三十世、嗣祖抄門を以って自ら任ずる蘄水泰春山古三祖天然寺に住した湘翁智沄によって編述された洞上諸祖の法語を抄録した書で、版本として現存するのは普慧大蔵経（零本）の一部として収録されたものだけである。

智薄は初め、洞山价より巨音選まで、洞宗歴代の諸師一百三十三人の略伝、上堂の語、俗弟子へ示教、偈賛等を収め、康熙二十一年から翌二十二年にかけて洞上祖憲録十二巻を上梓した。次いで師は、学徒を江浙に遣わして五十三員の法語を得、補輯して四巻となし、康熙二十三年、杭州の馮瑗経房より全十六巻を刻出したのであった。

それより凡そ二百六十年を経た中華民国三十三年、上海静安寺において、釈芝峰等を中心に普慧蔵経が編纂印行された時、本書は祖灯大統、祖灯弁訛、正名録など洞門の学匠によって撰述された灯録、宗論などとともにこの蔵経に編入されることとなった。しかし本書の初刻本、増補版、翻印本等が何れもわが国へは将来されなかったため、久しくその存在は注目を惹かず、その後も灯録や禅関係の史書の類でこれに言及するものがなかったから、結局題名さえ伝わらなかったのである。洞上祖憲録の名を挙げ、湘翁の言を引く殆んど唯一の文献である正名録も、同様に

長く埋没して衆人の目に触れることなく今日に至った。そこで遂に本書の存在を知る手掛りさえ摑めぬままに終ったのである。

中華民国四十五年、修訂中華大蔵経会が組織された。同会は普慧蔵所収の諸書を本蔵の続蔵、史地類、灯録部に含めて刊行することを企画した。先年渡台した際その事を知ったので閲覧を願い出て許され、初めて本書の内容に触れることができたという次第である。版本の体裁等は普慧蔵所収の他の諸本と異なるところはない。（普慧蔵については、祖灯弁訛、正名録についての拙論を参照されたい。）

智沄は公正無私を旨として、洞山より洞上正宗二十九に至る洞宗の伝灯を述べ、子孫に実情、実行を勧め、正宗の闡揚を期待して、前集十二巻を編述したというが、浄壁のために多くの紙数を割き、且つ行状まで収めているところから、師の事蹟の顕彰ということが暗暗裏に企画されていたとみられる。続集の四巻は、前集の遺漏を補足整備することの他に、当時なお論議の喧しかった洞上の世系について、是非を弁じ、疑を決しようとの意図をもって纂輯附録されたもののようである。即ち智法は、先に白巌浄符によって唱導された五世を削去する新説に依拠し、新たに語録その他から抜萃した典章数十種を提示して、これが補強に努めたのである。洞門の伝灯を論ずる場合、これは避けて通ることの許されぬ問題であった。

本書が最初に印行された康熙二十一年は、浄符が祖灯大統を公けにしてから十年後に相当する。浄符が立てた洞宗の世系説に対しては、済家の学匠による手厳しい批判があり、洞宗の側においても、寿昌派の分枝、鼓山一門がこれに疑義を挾むなど、容易に決着をみない状態にあった。智沄がこの書に附した「洞宗世次考正」の論も、未だ決定的な説得力をもつものではなかったようである。本書が刊行されて数年後の康熙二十八年には、月函潛が「洞宗世次疑問」を世に問い、『五灯全書』の編者も敢えて浄符、智沄等の説を採ることをしなかった。智楷がさらに『正名録』の撰述に手を染めねばならなかった所以もそこにある。

本書は、青州塔記や、散逸して伝わらない語録からの引用、抄録を含んでおり、既出の灯書、語録の欠を補うところも少くないが、灯録としては形式、体裁の面でなお不備な点が認められる。本書とほぼ時を同じくして版行された徑石滴乳、やや遅れて成立した続灯正統、五灯全書等が比較的広範囲に流布した形跡が認められるのに反し、洞門有縁のこれらの書が隠晦して伝わらなかった事由はさらに考究の要がある。

禅経に関する一、二の問題について

仙石景章

東晋代に鳩摩羅什、仏陀跋陀羅らが渡来し関中、廬山の禅経を訳出するに及び、禅経の翻訳研究は一応整理され、この時期を区切りとして本格的な禅定の実践が始まったとされる。そこで羅什訳とされる『禅法要解』二巻、『禅秘要法経』三巻に関

わる問題のいくつかを論じてみたい。

『禅法要解』は訳出では羅什の撰述であると言われる。上巻では四禅、四無量心、下巻では四空処定、四諦、五神通が説かれる。経の初めに、入禅の前提たる不浄観として、悪厭不浄、非悪厭不浄の二種を説き、色、形容、威儀、言声、細滑の五種の欲に著する者には悪厭の不浄たる死屍臭爛・三十六物不浄を観ぜしめ、人相欲に著する者には非悪厭不浄たる白骨人相を観ぜしめる。これは『智度論』所説不浄観法と類同する。この説示の部分が後漢失訳の『禅要経』（或云禅要訶欲経、禅要経訶欲品）の内容とほぼ一致する。『禅法要解』所説の悪厭・非悪厭不浄は『禅要経』には説かれず、また『禅要経』所説の「以骨為柱以肉為泥云々」、「除三欲想」等の九種想、骨相の説明、九想観等、第一義空清浄智観等は、『禅法要解』には説かれない。後半の偈文については三句の移動を除いて同趣旨である。『禅法要解』は、「智度論後記」によれば『坐禅三昧法』等に共に『智度論』翻訳中に撰述された模様である。また『禅法要解』のなかに「如摩訶衍中説」等とあって『智度論』に典拠を求める事実を考え合わせるならば、『智度論』の訳出の前後に、羅什は『禅要経』もしくは類似の訳本、あるいは原典を参照し、羅什なりの不浄観の理解内容にそれを加味して、『禅法要解』を撰述したとは言えないか。『出三蔵記集』巻二には「禅法要解二巻、或云禅要経」と注記し、『禅法要解』が「禅要経」の名で流行していたことを想わせるが、これは両経の内容の類似性に一因するとも考えられ、両経の密接な関係を傍証する如くである。従来『禅要経』は後漢代の失訳とされてきたが、経録を見る限りでは『歴代三宝紀』において始めて主張され、『出三蔵記集』では失訳経録に経名（禅要呵欲経）が見えるが、訳出年代は明確にしない。『法経録』では抄経録に経名（禅要経呵慾品）が見える。しかも不可解なのは『歴代三宝紀』では巻四の後漢訳経録と巻七の東晋訳経録の二箇所に『禅要呵欲経』の名目があることである。経録としての信頼度、記事の信憑性を考慮すれば、『禅要経』を後漢の失訳とするには再考の余地があると思われる。

いまひとつの問題は、唐道世『諸経要集』に引用される『禅秘要経』である。『禅秘要経』は、諸経録によれば四種の異本があるが、羅什訳とされるものが現存するのみである。『諸経要集』所引の『禅秘要経』は現存のものとは異なる。むしろ数箇所の引文のうち、『禅法要解』のなかの偈文と全く一致する引文がある。この偈文が『禅要経』の偈文とも類似するのは前に述べた如くである。また劉宋の沮渠京声訳『治禅病秘要法経』の「治行者貪婬患法」の説示部分と一致する引文もある。『開元釈経録』巻十七によれば、劉宋の曇摩蜜多訳『禅秘要経』五巻は、『治禅病秘要』と羅什訳の『禅秘要法』とから出来ているという。とすればこの『開元録』が実見した五巻本が、『諸経要集』所引の『禅秘要経』であるとも思われる。また、『出三蔵記集』収載の失訳『禅秘要経』が、『禅要秘密治病経』の抄経とされるので、『禅要秘密治病経』と『治禅病秘要法経』とが同経とすれば、失訳の『禅秘要経』であった可能性も残る。

現存の『禅秘要経』の訳者が羅什であるか否かについて諸説があるが、『諸経要集』所引の『禅秘要経』の問題をも含めて再検討すべきではないかと思われる。

空海のシンボリズムについての一考察

松本高志

病跡学（Pathographie）の立場からの空海へのアプローチとしては、空海を主テーマとしたものに限ってみると、小田晋・小西輝夫・福島章などの研究がある（資料）。

これらの研究はいずれも、体型・書体・史伝にみられる行動のどの点からみても、空海が循環気質＝躁鬱病圏に属することの指摘に出発する。ここでは、上昇志向（躁）と実存的な影（鬱）の両極を統一せねばならない課題を負ったことが指摘されていることが興味深い。朝廷や南都仏教とも手を携えながら、一方では山を愛し庶民に目を向けずにいられなかった空海が、この緊張を調和と和合の曼荼羅の思想へと昇華していった必然性をここにもみることができるからである。

空海の修行について病跡学が寄せる関心の中には求聞持法の修行の占める割合が高い。福島によれば、この神秘体験は修行型のもので、精神病的刻印はもたない。むしろ知恵と修行によって自己の精神のあり様を変化させていったものとする。しかし福島はこの修行の心的過程を読みとろうとするよりは、気質の影響を大として有情体験であると判断する。

一方小田はこの修行について、感覚遮断により意識の白紙状態を生み出したものとする。その状態の中で生き生きした視覚心像を操作し、さらにそれを象徴的幾可学的思考と結びつけることにより、回心と特殊な能力の発達が得られたという結論である。

この他、小田がユング心理学との異同を論じている点も興味深いが、小田の場合も「夢幻様人格の側面」という特殊な資質をそこに介在するものとして想定している。この側面をも福島のいう「知恵と修行による」ものに含めて考えることはできないだろうか。

人間のイメージの世界は、どんどんつくられては蓄積され、変性し、合成、分解、消費される自律的な世界である。このイメージは外界（の変化）に依存しており、外界の恒常性の上に自己の恒常性を保っている。刺激を遮断（或いは単調化）すると、そこに空白を残すのではなく、意識水準は低下しながら感覚は鋭敏になり、残されたわずかの外界の刺激（の変化）に対する感受性がたかまり、或いは自己の内部の表象を引き出してこれを知覚する。

ところでこのイメージ界の深みは、覚醒時の表層意識の論理とは異なる論理をもち、それによって動く。圧縮・変装・象徴化などして知られているところであるが、この世界を「操作」しようとするならば、残された知覚に対する純粋さを磨きこれを一つの方向に絞っていくとともに、イメージ界がある一つの

方向に動いていけるよう解放されているのでなければならない。

東洋では、個人の心の奥にひそみ、深い感銘と共に、特定の状況下に体験される神秘的パターンを外面化し固定化する傾向があった（秋山さと子）が・ユングはこれに注目してマンダラを心理学用語として用いた。空海もまた様々なパターンを自己を方向づけるための外的刺激としたと考えてよいであろう。これを小田の指摘する感覚遮断状況として考えると、様々なパターンは、そこに精神を集中する図の位置から、反復によって地化されつつ、それと同時にイメージ界全体の方向づけの役割を果たしていたと考えることができるのである。

以上、病跡学からの研究の現状について報告し、問題を深めていく方向について論じた。

禅宗儀礼にみる儀礼執行者の矛盾

中野東禅

佛教儀礼は、①佛教の本義と、②民衆の倫理観と、③民俗的宗教感情との重層的関心の中で行われる。

それは、その集団や個人の関心のレベルやつよさや方向によって異なった意味をもってくる。

儀礼は、世俗を批判する機能と、世俗を再構成し統合する機能をもつが、その批判され、再構成されるところの意味内容もまた、関心のレベルと、つよさと、方向によって異なることになる。

禅宗儀礼の基本は修道儀礼である。これは、さとりとまよいを両極とした論理を土台としている。さとりは具体的には空のあり方としての無我を実現することであるから、無我は集団修道によって実現する。そこでは、あくまでもさとりを求め、さとりの障害になる民俗的宗教感情は批判され、さとりへ統合しようとする。

ところが、民衆の発心という慈悲の立場では、たとえ民俗的宗教感情による動機であっても、さとりと出会う機縁になるはずであるから、その意味で肯定される。ただし、さとりの立場を確立した人にとっては、ひとびとが不純な動機によって宗教的に関わることもうけ入れられるわけだが、さとりの不確かな人にとっては、うけ入れがたいものである。

たとえば自己の修行中のものにとっては、人々の不純なものがゆるせない。あるいは民俗的宗教感情に迎合しているが、さとりをマジカルなものと考えている人には、さとりとまよいの緊張関係はなくなっているとみられる。

○

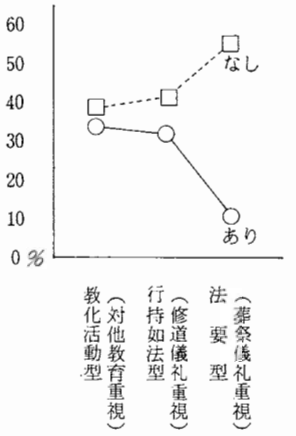
禅は空になることである。それは内心的な意味として帰納されるものである。しかし、その内心の意味は、人間のあり方・現象としては、千変万化する日常行為へと演繹される。民俗的関心の強い僧にとっては、民俗的宗教感情と関わる儀礼へ演繹され、呪術的意味へ帰納されることになる。

禅宗僧侶に対する意識調査（昭和五十三年、曹洞宗教化研修

所共同研究「僧職にある人の意識調査」）によると、僧侶自身の宗教経験の有無と、その人のもっている宗教的関心の方向とは密接な関係があることがわかる。

まず理想とする僧侶像についての回答を、教化活動型、行持如法型、法要儀礼型とその他の四種に分けた。教化活動型は対他教育を重視するタイプ、行持如法型というのは修道儀礼重視タイプ、法要型というのは葬祭等の民衆的要求による儀礼を重視するタイプといえる。その三タイプと宗教経験の有無との関係をみると図1のように明瞭になる。

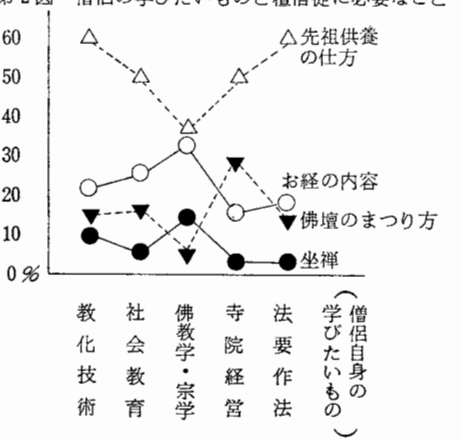
第1図　僧のタイプと宗教経験



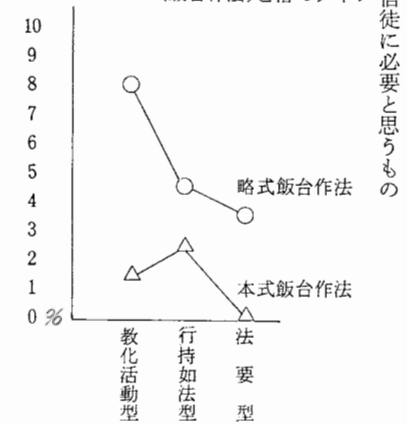
僧侶の内面性と民俗的宗教感情への迎合との関わりがはっきりとよみとれる。そのことは、僧侶自身の関心と、檀信徒に必要なことと考えているものとの間にも明確な関係があることが図2によってわかる。

また、儀礼執行者としての僧侶が、自己の日常生活の上に布衍される修道儀礼をどのように行なっているかを、朝の食事作法でみると図3のようになる。

第2図　僧侶の学びたいものと檀信徒に必要なこと



第3図　食事作法（飯台作法）と僧のタイプ



以上のことからいえることは、禅宗における儀礼執行者および儀礼は、意味としてのさとりへの関心の有無によって大きな矛盾を引き起すことがわかるのである。

南都浄土教における三時思想について

坂上雅翁

平安末期から鎌倉初期にかけての南都浄土教の流れの人々には、正法・像法・末法のいわゆる三時思想の中、像法・末法の世に対する危機意識が高まっていた。この三時思想のとらえ方について、南都仏教には二つの系統がみられる。一つは三論宗系にみられる正法五百年・像法千年説であり、いま一つは法相宗系にみられる正法千年・像法千年説である。この二つの系統は、この時代の南都浄土教においても認められる。

三論宗系においては、永観・珍海といった南都浄土教を代表する学匠が輩出し、いずれも末法の世における危機意識から浄土教への帰依がみられる。一方、法相宗系では良遍がでてやはり浄土教に帰依しているが、良遍自身には末法の自覚はなく、今時を像法の末とみている。ここでは、永観・珍海・良遍を通して各人の信仰と三時思想との関わりに注目し、この時代の南都浄土教が、当時流行した末法思想つまり外部からの影響のみにより形成されたものかについてみていきたい。

末法に入る時期というものは、先に述べた正法・像法の長さもさることながら、釈尊の入滅年次をどこにみるかということで決まるのであるが、これも三論宗系と法相宗系では違いがみられる。三論宗系では、当時一般的であった周穆王五十三年壬申（B・C九四九）入滅説をとり、これによれば末法には欽明天皇十三（五五二）年に入ることになる。一方、法相宗系では、周匡王壬子（B・C六〇九）年の入滅説をとり、先の正法・像法の長さを加えれば、末法に入る年次は明徳三（一三九二）年となり、ここで取り上げる良遍（一一九四―一二五二）の時代には、いまだ像法の世であり、末法には入っていない。永観・珍海・良遍は、これらの背景をもちながら浄土教に帰入したのである。

ここで問題となるのは、永観・珍海においては、浄土教帰入の背景にあったのは末法思想であったことは確かであるが、良遍においては、良遍自身「夫時及澆季世属像末」（『護時正法章』）と述べ、末法を認めてはいない。しかし、事実良遍は浄土教に帰入している。その浄土教帰入は最晩年ではあるが、『善導大意』『厭欣抄』『念仏往生決心記』などの浄土教に関する書物を晩年の数年間にまとめているという事実は、良遍の浄土教信仰が単に外部の末法思想に影響されたのではなく、像法の末の自覚がそこに表われているといえよう。例えば「夫厭離穢土欣求浄土者。劣機妙薬末代要行也」（『厭欣抄』）というように、「劣機、末代」の自覚とともに、浄土教に帰入していったのであろう。このような点から永観・珍海をみれば、永観は「実一生仮棲豈期永代」（『往生十因』）という強い厭世観と無常観に

立ち浄土教へ帰入していったのであった。一方珍海についてみれば、永観ほどの無常観は見られないのであるが、『決定往生集』『菩提心集』『安養知足相対抄』などには、弥陀・弥勒の両信仰をはじめ、地蔵・観音・薬師等の諸信仰がみられ、ここには末法の世の自覚とともに、民衆の立場に立った救済運動がみられるのである。

このように、南都浄土教の流れには、種々の三時思想が見うけられる。とくに、良遍は自身は像法中にあると自覚しながらも、晩年には浄土教に帰入していく特異な存在であり、この他、笠置の貞慶、栂尾の明恵などにも特色のある三時思想がみられ、南都浄土教を研究する場合には必ず論究されなければならない点で、これは次回の課題ととしたい。

親鸞における往生の思想

寺川俊昭

往生が、親鸞が開顕した浄土真宗を含めて、いわゆる浄土教の根本関心であることは、いうまでもない。親鸞も一人の浄土教の伝統に立った仏教者として、その思想の中で往生に重要な意味を与えている。

往生とはもとより往生浄土であるが、この往生について、例えば厭離穢土・欣求浄土という言葉で表わされるような往生理解、それ故にいわゆる未来往生、即ち往生を肉体の死後に実現するものとする往生理解が、一般であろう。それに対して親鸞独自の往生理解が、現生正定聚をその内実とする難思議往生としてあることは、周知の事実であろう。そしてこの往生理解が、親鸞が真実教としてその思想の根本所依とした、『大無量寿経』の、願成就文の教説、「聞其名号信心歓喜乃至一念、至心回向、願生彼国即得往生住不退転」によって確立したことも、改めていうまでもないであろう。

この難思議往生を解明する親鸞の著作、『浄土三経往生文類』は、次のようにいう。

念仏往生の願因によりて、必至滅度の願果をうるなり。現生に正定聚のくらいに住して、必ず真実報土にいたる。

これによれば難思議往生とは、念仏往生の願に帰した主体に生きられる生であり、そのような生に実現している質は、現生正定聚とて解さるべきである。してみると、往生というのは念仏往生の願に帰した端的に実現する、転依した生を生きることにほかならぬのであり、その意味でむしろ往生道と捉えられるべきではなかろうか。

念仏往生の願に帰した自覚は、真実信心であろう。その表白は、一心帰命尽十方無碍光如来であるが、この信を表白する言葉は、実はそのまま如来の名号を表わす言葉であって、その意味で名号の現実態と了解されるべきである。ここに至心信楽の願というべきところを、念仏往生の願という願名を挙げる理由があろう。その名号について、『教行信証・行巻』の標挙の文は次のようにいう。

諸仏称名之願　浄土真実之行
選択本願之行

その意味は、諸仏称名の願によって成就する本願の名号は、流転する衆生に真実報土を開示する行であると、了解しておきたい。いわゆる往生とは、浄土に生まれていくことであるが、その浄土の実在性というところに、疑難があろう。親鸞のこの了解は、このような一般の往生浄土観を逆転するような確かさをもつと考えられるのである。

更に「行巻」は本願のはたらきを讃嘆して、

（悲願）能得真実報土、

と語る。これらの言葉が表わす親鸞の了解は、往生とは、本願の名号に真実報土を開示された生を生きるという、能動性であることが知られるであろう。

この本願の名号の積極的意味を、親鸞は更に次のようにいう。

大行者、則称無碍光如来名。斯行者……極速円満、真如一実功徳宝海。（「行巻」）

真実功徳と申すは、名号なり。一実真如の妙理、円満せるが故に、大宝海にたとえたまうなり。一実真如と申すは、無上大涅槃なり。（『一念多念文意』）

これによれば、名号とは真如一実という言葉で表わされる、無上涅槃の功用を現前せしめる法であると、親鸞が了解していたことは間違いない。それ故に、念仏往生の願に帰した自覚である真実信心に、名号のはたらきにより無上涅槃の功徳が極速に現前せしめられている。その具体的事実が、流転する生を転じて、必至滅度する生が成就している、即ち現生に正定聚の位につき定まるという出来事であった。このようにして、真実報土を開示された生を生きること、この信心に転成した生の意味を親鸞は往生と呼ぶのであるが、その根源的意味は、大般涅槃道と了解されるべきであろう。これが親鸞が獲得した真実報土の往生、即ち難思議往生の内実である。

親鸞における自然について

和田真雄

親鸞は、涅槃・本願力を自然と言い、又「一念信心をうる人のありさま」を自然と言う。涅槃・本願力が自然とされることは、自然に「他によらないで自足する」という意味があることから説明される。しかしこのことからは「一念信心をうるひとのありさま」を自然とすることは説明できない。そこで、これを説明し得る自然の意味を見つけようと思う。

「他によらないで自足する」という意味は、漢語の自然の意味である。ところが、自然が日本で「おのずからしからしむ」と和訓されるとき、それは必ずしも漢語の意味をそのままに受けたものでは無いことが指摘される。丸山真男氏は「漢語の自然が人為や作為を俟たぬ存在だという意味では、それは nature と同様に『おのずから』の意に通じている・けれども自然にも nature にも、ものごとの本質あるべき秩序というもう一つ

の重大な含意があるのに対して『おのずから』はどこまでもおのずからなるという自然的生成の観念を中核とした言葉であって、事物の固有の本質という定義にはもともとなじまない。」と[1]両者の違いを指摘される。即ち「おのずから」は、他によらないという事ではあるが、自足円満という理念性は含意されていない。又「他によらない」ということも、自然的生成観念を中核として理念を含意しないのであるから、独立するものの意ではなく「ありのまま」なる存在、現実そのままを意味する。即ち「おのずから」の意味は「現実そのまま」であり、「おのずからしからしむ」は、「現実ありのままに成り行くもの」と言うことができる。親鸞が「一念信心をうるひとのありさま」を自然と言うとき、以上の如き和語の「おのずから」の意味をもって言うのではなかろうか。

それでは、信心獲得の衆生が「ありのままに成り行く」ありさまを持つとはどういうことであろうか。現実の衆生は、如来によって虚仮と否定されるのであるから、「ありのまま」は即座には肯定され得ない。現実の衆生を肯定するものは、如来の大慈悲である。それ故「ありのままに成り行く」とは、大慈悲の衆生摂取の具体的なあり方を表わしたものと言わなければならない。善悪浄穢を問わない平等無差別の大慈悲が、衆生を摂取するとき、総ての衆生が「ありのまま」に摂取される。もしそうでないならば、大慈悲は限定を持ち平等無差別ではないことになる。このような如来大慈悲の摂取による自然であるが故に、「この如来のおんちかいなるがゆえに、しからしむを法爾という」と、自然の根拠を法爾とするのである。

「ありのまま」なる摂取として如来の平等性を見い出したことは、総ての衆生が救われるという一乗性と共に、今一つ重大な意味を持っている。即ち、「ありのまま」は、「行者のはからいなき」「よからんともあしからんとも思わぬ」と内容づけられるが、これらは決して摂取された衆生の境地や立場を表わすものではなく、同時に摂取される為の条件を表わすものでもない。もし「ありのまま」が一つの立場であるならば、それは平等の大慈悲を限定するものでしかない。「ありのまま」に成り行く」とは、一切の理念を含まないのである。理念や判断を越えるが故に「ありのまま」なのであり、同時に衆生の思考をも越えている。それ故に、「つねに自然をさたせば、義なきを義とすということは、なお義のあるになるべし。」と、対象的に思考すること、又有的な境地として追究しようとする思考から離れろと言うのである。

以上の如く、自然が理念を含まない「ありのままに成り行く」という意味であると考えることによって、親鸞の自然法爾思想が明瞭に理解できるものと思われる。

注 (1)「歴史意識の古層」P31～32丸山真男著　日本の思想6所収　筑摩書房

井上円了の純正哲学批判

——その用語の整理と元良・加藤両博士の反論——

岩佐貫三

井上円了は明治二十年発行の仏教活論序論に於て彼の学問体系の中に始めて東洋哲学なる用語の使用開始の意図を指唆している。このことはわが日本近代思想史の中で特筆すべきことである。当時のわが国の神・儒・仏三道の内容とわが國固有の哲学・史学・文学等の学際的な内容に注目した点に於てはけだし先駆者の一人と云えよう。この小論に於ては用語の整理の例として特に円了の用いた純正哲学の用語とその部門分類、更にはその一例としてその部門に属する陰陽道関係に絞って考察をすすめたいと思う。元々陰陽五行説の原形は中国古代の一種の政治哲学の謂であり、その本来の性格は非宗教的である筈である。しかるにその最初の原形態とはあまりにも離背し、非科学的な反合理的な迷信邪教の一部にくみ入れられたことも事実であるが、同時に自然科学・暦学・天文・医学・人文哲学等の内容に迄、とり入れられるに至ってその雑揉性を加上したが、このことは、うらがえしに云うならば井上円了をして明治仏教学の純粋性を復活せしめんがための一つの整理方法、一つの整理手段として純正哲学の中に包含さしたかとも思われる。但しその用語の使用を決意せしめたものの、今日からは必ずしも妥当と云えないものもある。彼の使用した純正哲学とその訳語の原語たる metaphysics の間には多少のずれがあることはたしかであり、彼の用いた純正哲学の用語の意義なり、範疇なりを如何に考えたらよろしいのであろうか。例えば世間の所謂、前知・予言・暗合・偶中等の類を今純正哲学の部分に容るる所以は第一に此等の原理が皆吾人の経験の範囲外に属し経験上より知ること能わざること、第二に此等の事項は皆宇宙万有の一部より説明する能はずして全躰上より説明するのみなることの二つの理由があるとする。且つ之を他の諸学の上に比考するも理学に属すべきものにもあらず今しばらく純正哲学の部分に加える云々（純正哲学部門、第一講偶合篇）と云う。又、妖怪学講義緒言の中にも次のように表現している。世人妖怪の種類を挙ぐるときは耳目に觸る所の感覚上の妖怪に限るも余の所謂妖怪は、感覚以外に及ぼし卜筮、人相、九星、方位の如き観理、開運に関する諸術并びに鬼神、霊魂、天堂、地獄の如き死後、冥界に関する諸説も亦皆妖怪の一種に属するなり云々と明言している。更に理学部門第一講に於て物質の本源、世界の開闢を論述したるも是れ客観的有形上よりの考察に非ず、主観、客観の両界に沂りて万有未生、天地未刹の真際より論及したるものにあらず云々として物心の本源を神とし物心の心の本源と次元的に区別しているが、中国宋学の理気二元論と比較して円了の宇宙実体論には若干素朴実在論的な思考がみられる。若冠二十七才にして同志と相謀り、哲学会を創立し欧化主義に対する国粋主義的な啓蒙運動に挺身したその業績は偉とすべきであるが、彼の理

念護国愛理に対するキリスト教側よりの批判なり、仏教側内部よりの批判なり、彼のナショナリズムに対する批判なり、特に彼の愚民啓蒙観に対する痛烈な反論も忘れてはならない。明治十九年の哲学会雑誌創刊号に彼の述べた自ら一種の新見ありて存するをみる……他日長ずる所をとりて一派の新哲学を組織するに至らば独り余輩の栄誉のみならず云々と心中にかたく期するところのものがあったとしてもその大成を妖怪学体系にのみ求むることは彼にとっては不本意なことであろう。同時に論敵、元良勇次郎（哲学雑誌・M・31・5・vol 13 No.135・破唯物論をよむ）、加藤弘之（哲学雑誌・M・31・12・vol 13 No.142・破破唯物論）等の反駁を蒙ることとなった因も検討すべきであろう。その間にあって後年、西田幾多郎の純粋理性批判に与えた円了の純正哲学体系論の思想的影響は無視できない（高坂正顕論文）。又、その直門、門下に与えた学統系譜なり、後年の柳田学統との関係、ヴント心理学との接点等未だ円了の学的解明は十分になしつくされていない。

特殊念仏結社の説教と絵解

菊池　武

今回の小論では、真宗に於ける庶民教化の一断面として、現代に活躍する一・二の特殊念仏結社の説教と絵解を簡単に紹介するのであるが、これ等の結社の儀礼・教義、其の他を見てみると、江戸期から殆ど変っていないのである。それは、庶民信仰の粘り強い継承・残存を意味するもので、それ故、現代のこうした説教・絵解を見る事によって、過去の教化方法をも知れ、庶民のもう一つの奥深い生き方、考え方を明らかにする事が出来よう。

そこで先づ、飛騨の事例では、法座の開かれる部屋には、説教台があり、そこには指し棒に種々の経本や説教本が存する。ここでは、新信者（彼等は、確乎たる各宗派寺院の信者である）に対しての最も重要な加入儀礼をはじめ、いくつかの儀式が行われ、其の相間に説教や絵解等が知識（先生）によってなされる。それは、当麻曼荼羅や十界図・選択集十六章の図の絵解である。例えば、当麻曼荼羅の場合、韋提希夫人が法に会う事が観経に説いてあり、彼女が身体を使って礼拝をして念じている。あなた方も、此の様にして礼拝をしないと曼荼羅の上に第十八願文ないし十念、十の功徳の念仏が説かれてある如く、一心になれないと信者達に解説する。これ等は、浄土教の発展にともない、其の布教用に画かれた類の絵画で、浄土教美術の一つといえるもので、これが秘事の中に多く取り入れられている様相が判る。此の様な事は、東北の秘密結社「かくし念仏」でも行われているとみえ、写真家の内藤正敏氏の儀礼式場の貴重な報告写真にも、数点の絵伝が壁に掛けられているのが写っている（『伝統と現代』第十号）。

つまり絵解は、絵を見せて其の内容を平易に語り、庶民に教化するもので、人々は熱心に其の絵を見入り、話に耳を傾ける

のであって、所謂視聴覚説教とでもいう事であろう。

さて、もう一方の美濃の結社では、入社式を終え、十の段階の儀礼を経て仏の位になるという事で、長期間にわたって種々の寄り合いが持たれ、知識が談義する前後に、御前弁と称して全くのお百姓さんが（導師）、日焼けした顔と節くれた手に扇子を持ち、法衣を纏って信者の前に坐り説教をする。

こうした事は、江戸期の加賀藩の法度にも「百姓之内、一向宗之仏法を語所帯ヲ捨、方々人集仕」（『輪島市史』資料編第一巻）者達のいる事を風聞するとしている如く、多分に継承されているのである。

其の内、中心なる知識は、やおら彼等の根本聖典と称する『心血脈鈔』を紫の袱紗から厳かに取り出し、これを中心に色々な世間話や人生訓を取り入れて説教をするのである。

今日、此の様な秘事書と称するものが多く伝来するが、これが彼等の説教の種本ともなって、談義本的役割を果たして来た。又、岩手県の代々「かくし念仏」の知識の家柄で、新聞にも報道せられた如く、かくし念仏の説教本が十数冊発見されたが（北上市鬼柳町十六―一、千田良吉氏蔵）、やはりこれ等も民衆教化に広く活用されたのであろう。

最後に、此の両結社では、一般の秘事の入社式の時、よく行われる密室の中で堕地獄の責苦だとして額衝きをする。所謂、地獄に「落ち切った時」（信決定の証とする）に獲信ありとするのである。これは、此の結社等で白と赤の布を敷いて浄土教の説教絵解の題材にしばしば用いている「二河白道」の比喩を、現実世界の実相として儀礼に用いている事と合せ、地獄の苦しみ恐ろしさを説教や絵解で知るより、現実の実体として体験するという（説教→絵解→儀礼）宗教儀礼の社会性がよく現れていて注目される。

此の様に彼等は、研ぎ澄まされた専門的説教僧とは異なり、泥臭いものではあるが、非常に親しみを持って受け入れられている。ここに我々は、開山親鸞聖人一流相伝の信心の脈流を継いでいる真の在家仏教徒であるという自負を持って、力強く生きて行く名もなき庶民の姿を見るのである。

念仏思想における個と社会

秦　治人

念仏思想における個ということは、天親の『無量寿経優婆提舎願生偈』に表白される「我一心」という信心成就の相に最もよく象徴される。然しこの一心の相は同時に「普共諸衆生往生安楽国」の「共に」仏道を歩むという願生心を展開していく当体でもある。念仏思想においても仏道ということは一人は即ち共同的な「共に」の地平として表わされている。社会という言葉の内実も society や companion, community、或いは Gemeinschaft、Gesellschaft、が示す如く com（英）ge（独）の「共に」に基く構造であることが窺える。僧伽 Sangha の Sam も「共に」を果すところの仏道共同体の根本構造を表象してい

る。人間の存在構造そのものが「共に」を基体として始めて成り立つのである。人間は集まりとしての社会というものの中にあるのでなく、人間の構造そのものが世界をもち、世界や共同性を内にはらむということである。共にや世界へということは「心」というものの性質であり、この心をどのようにして真に「共に」を開くものとして実現するかというところに問題の中心がある。心は慈・悲・心として配慮・関心・交わり・友情・友・として働く。仏道とはこの心を菩提心にまで転ずるところに成り立つ。つまり道心の成就が人間の救いであるような道である。心の表われは然し一方では常に「みずからが身をよしとおもう」「みをたのみ、あしきこころをかえりみる」(『唯信鈔文意』)ものであり、そこに心があるが故に苦悩、善悪、差別、の現実が成り立つ。凡夫の心の現実がそうである限り「共に」「世界へ」が絶対的なものとして成り立つことは不可能である。真実心、大悲心、回向心は如来にのみ属する。道心の内容はこの真実心、大悲心、回向心であるとすれば、このような道心は如何にして凡夫の心となるのか。念仏思想にはそれを如来利他の回向成就と彰わす。回向成就とは私一人に如来の大悲心が成就して一心、真実信心、金剛心が発起することである。親鸞はこの道心の構造を本願の三心(至心、信楽、欲生)即一心と内観覚知したのである。一心の根源が如来の大悲心(三心)であり、その成就が信心であるとき、一心は同時に願作仏心・度衆生心の菩薩の願心と同質の働き能動性をもつ。願心の具体相・積極性は回向という言葉に表わされる。『論註』において天親の功方便回向を釈して曇鸞は次の如く言う。「おおよそ回向の名義を釈せば、謂わく己れが所集の一切功徳をもって、一切衆生に施与して、共に仏道に向かえしめたもうなり」と。如来回向によって凡夫の心を転じて共に仏道に向かえしめられると、このことを三一問答(『教行信証』、信巻)欲生釈に次のように言う。「回向心を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに。利他真実の欲生心をもって諸有海に回施したまえり。欲生はすなわちこれ回向心なり」と。曇鸞の「回向を首として」という言葉を「回向心を首として」と心を加えて大悲心の成就を語る。如来の欲生心とは功徳を回向するのでなく、回向心を成就する回向心に外ならない。真実の回向心なき凡夫に心を成就するところに大悲心の積極性がある。仏道を目指すものの最大の悲しみは、真実の回向心なきことであるからである。

かくして欲生が回向心であることによって、「共に」の地平を唯一可能にするものが、回向心成就の大悲心の外になきことが知らされる。人間を相互に仏道へ向わせる心として道心が成り立つことは、同時にまたあらゆる関係性の続体としてある人間の現存在の構造が根本的に成り立つことでもある。一人の念仏道は如来の願心にまで降り立ちその願心を覚知するとき、共に仏道に向かわしめんとする仏道興隆の願いを荷負し、自ずから大慈悲の行を行ずる者の道でもある。そこに「念仏もうすのみぞ、すえとおりたる大慈悲心にてそうろう」と語られ、「如来の回向に帰入して、願作仏心うるひとは、自力の回向すてはてて、利

益有情はきわもなし」と讃ぜられるのである。

「親鸞」という名告りの教示

経　隆　優

『歎異抄』第二章をみると、親鸞はそこに「往生極楽のみち」を聞くために関東から訪ねた門弟に対し、「親鸞におきては」という名告りを以て「ただ念仏して」という自らの信仰を表白し、そして「愚身の信心におきてはかくのごとし。このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と、その信仰の決定を門弟一人ひとりの決断として課題化している。この「面々の御はからいなり」ということが、具体的には如何なる意味をもって語られていることなのか、そのことを、いま親鸞が、信仰を表白するときに「親鸞におきては」と自らの実名を名告っている。その名告りそのものの意味を問うことを通して尋ねてみたい。

では、この「親鸞におきては」という、親鸞の実名の名告りは如何なる意味をもっているのであろうか。思うに、この名告りの立脚地を、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（『歎異抄』後序）という親鸞の自覚内容に求めることができるのではなかろうか。この「親鸞一人」の自覚を基盤として「親鸞におきては」という名告りがあるのであろう。そして、この「親鸞一人」とは、如来の本願のおこりを「わが身」のうえに聞くことができたということであり、それは言い方を換えるならば、如来の本願の内に自己なる存在を発見した、本当の自分の存在性の事実に目醒めたということである。具体的に言うならば、本願の教えによって、我々の存在性が一人なる存在であるという身の事実に頷き、そしてその一人なる存在を生きることのできる自己に遇うたということである。

我々の身の事実は、「独生独死　独去独来」（『大経』）とあるように「ひとり」なのであるが、そのひとりなる身の事実に帰えろうとせず、ひとりになりきれなくて孤独感に限りなく苦しんでいるのが我々の現実ではなかろうか。しかるに、「親鸞一人」とは、そのひとりなる身の事実に目醒め、そのひとりなる身の事実を生きる主体をたまわったことの親鸞の表白である。従って、この「親鸞一人」とは、単なる個人的な意味での親鸞ひとりではなく、真に公なる一人としてあるという親鸞の頷きである。そして、このように本当の意味で一人としてあるという「個」性の自覚に立つとき、その自覚そのものがもはや自らを代名詞で名告ることを許さないのであろう。「親鸞一人」ということを、このようにおさえることができるのではなかろうか。

親鸞は、このような自覚に立って「親鸞におきては」と名告っているのであって、従って、その名告りは「親鸞一人」という自覚と同質であるといえよう。すなわち、「親鸞におきては」という名告りを、「親鸞一人」の自覚表現とみることができるのではなかろうか。そして、「親鸞におきては」という名告りが、

このように確認されるとき、その名告りそのものが既にして積極的な意味をもっているとみることができよう。

このようにして、「親鸞におきては」という名告りの意義を見定めると、「面々の御はからいなり」という言葉は、決して無責任な突き放しではなく、それは、「親鸞におきては」と名告る存在において始めて言えることなのであって、内面的には、自らが「親鸞におきては」と名告ることと同質の自覚がそこに要請されているのであろう。一言でいうならば、この「面々の御はからいなり」というところには、自分自身の生命の事実をみよ、自分自身の存在の事実が一人なることに目醒めて生きよ、ということが願われ、要請されていると領解することができるのではなかろうか。

隔夜の念仏

根井　浄

熊本県人吉市と球磨郡の各町村に「隔夜□百日」と彫った石碑が約三十基ばかり現存している。この石碑は延宝から元禄年間にかけて、臨済宗の安心と、その弟子の禅休が建てたものである。石碑の銘を検討すると、隔夜という修行形態をもって各村落の堂舎に参詣し、百日毎の成就記念として建てたことが判る。この隔夜とは、一般に一日毎に二つの堂舎に、千日を限って参詣する修行形態で、このような修行僧を隔夜聖、隔夜道心、かっけさんと呼んでいる。隔夜の原初的形態は『本朝法華験記』『今昔物語集』にみえる行空上人が、一所不住で、世に一宿上人と呼ばれた話に求めることができ、『太平記』や『多聞院日記』にも隔夜修行した宗教者の話を載せている。隔夜参詣の対象となる堂舎は、現在奈良市高畠に隔夜堂（空也堂）として残っており、その他、長谷寺、河内磯長の叡福寺門前、高野山にもあったといい、隔夜僧については、吉野山や四国阿波地方にもいたという報告がある。これらの隔夜僧は、江戸時代の記録や明治期の伝承を総合すると、笠と白衣・黒衣を着け、胸に鉦をささげてこれを叩きながら歩行し、あるいはお札を配ったという。

以上が隔夜に関する概要であるが、小稿では、人吉、球磨地方で活動した隔夜僧・安心について報告しておきたい。安心が建立した隔夜参詣の百日毎の成就石碑は七基を数えている。その七基の銘文を検討すると、約三ヶ月十日の間隔で石碑を建てているので、ほぼ忠実に隔夜修行したことが判る。石碑が現存する場所は、およそ各寺院内の阿弥陀堂とか観音堂の近辺であるが、どこの堂とどの堂を対象にして往来参詣したかは判明出来ない。重要なことは、安心がどのような目的で隔夜修行したかである。『南藤蔓綿録』によれば、人吉藩主、相良頼寛公の菩提供養のためであったといい、三年間隔夜修行したとみえている。この記事は、石碑の銘文からも確認することが出来る。

ところで安心の教義は、多様な信仰で支えられているが、晩年の石碑には念仏とあり、弟子・禅休の石碑銘にも念仏および南無阿弥陀仏とあって、彼らが念仏者であったことが注目され

る。しかも、千日間に一万五千余の民衆にも念仏を勧めたことが銘文で判り、民俗的な念仏が混入していたと考えられる。しかし、一般に不可解なことは、臨済僧が何故に念仏を持っていたかである。この問題を解明する糸口は安心の経歴にあると思われる。即ち『南藤蔓綿録』によると、安心は俗名を秋山といい、出家して勢州の文性上人について真言律を修め、帰郷してこの隔夜の念仏を実践している。これとほぼ同様な経歴を持つのは、時宗金蓮寺派の浄阿上人で『浄阿上人伝』『浄阿上人行状』によると、彼はまず忍性について真言律を修め、次いで紀州由良の臨済宗法灯派・心地覚心に参禅して、その後、時衆の念仏門に投じている。浄阿が心地覚心に参禅したのは、宗祖一遍の事跡を思慕したためであったというが、これは一遍が開祖法灯国師に参禅したことを意味している。そこで注目されるのが、長谷寺奥院蔵の浄阿上人像の胎内銘である。即ち、この像は、泉州の養観という隔夜僧が、一千日の隔夜供養として奉納したことが判り、ここに浄阿と隔夜僧、即ち、時宗と隔夜僧の関係が指摘できるのである。従って、安心が臨済僧と伝えられ、念仏者であったことは、一遍の法灯国師参禅、これを思慕した浄阿と隔夜僧との関係、および、法灯派の配下高野聖が、念仏聖として時宗化してしまうという、歴史的展開を捉える中で説明がつくと思われる。特に安心が活動した人吉、球磨地方では、中世初期から時宗が隆盛をきわめ、その時宗は、法灯国師・心地覚心を開祖と仰ぐ高野山萱堂聖が時宗化して、当地にもたらしたものであり、その法脈が続くからである。

以上のように考えると、安心は臨済僧といえども、内実は時宗の念仏者であり、このことから、一般に隔夜修行する僧侶は、時宗系の念仏聖であり、隔夜という修行形態も、遊行を生命とする時宗の修行形態の、一変形と考えられる。

中世曹洞禅における公案の性格

原田弘道

禅思想史上の問題として、南北朝、室町初期頃の禅学に於ける中国禅受容について、何故に念仏禅が日本に於いて行われなかったかという問題を通して二三考察したい。

日本では浄土系の宗派が形成されたが、念仏は念仏で看話は看話ということになる。念仏に対しては、道元、夢窓、白隠等によって批判され、弁円は「稱名は方便」として捉え、『瑩山清規』は中国禅規の禅浄混淆を払拭している。禅浄が分離の方向をとっていた。

ところが中国では、中峰明本頃には念仏禅が盛んになり、彼の法嗣の遠溪祖雄、古先印元等来朝しているが念仏禅は伝えず、いずれも看話禅である。大応、大燈、関山の門流は純一無雑な祖師禅であった。これは浄土思想の違いもさることながら、日本において宗団の存立は衆の力にたのまねばならず、従って自らの宗旨を明確にする必要上、専修、選択を強調して優位性を主張するようになり、更に大衆、在家が参加することによって、

易行主義的傾向をとる形で総合するようになった。ここに念仏禅が行われなかった理由の一端を見ると同時に、日本禅が機能主義的というより形式主義的性格が存すると思うのである。

さて純一無雑の禅のその一つは看話禅である。看話禅は「趙州無字」を工夫して見性するのでなければ看話禅でないとする見解があるが、私も「公案禅の成立」の問題を通してこの見解に賛成である。従って日本臨済宗の禅は歴史の全体を通じて、公案を古則公案として捉え、無字の工夫に基本を置く看話禅であった。これは後に白隠が「隻手音声」「趙州無字」を初関に置いたのを見ても理解できるのである。

では曹洞禅は如何であろうか。道元に於ては公案は「現成公案」として把握し、諸法一切存在がそのまま真実[5]対としてあり得ている意に解している。しかしその門流の瑩山においては「古則公案」の立場に立っている。

瑩山は「参禅者身心脱落也」(洞谷記)に明らかなように、道元の坐禅観を正しく継承しているが、無門の「無字」を拈提している。これは無門の嗣心地覚心から受けたものであり、学人に課していたものである。明峰素哲、通幻寂霊、源翁心的等、中でも通幻は晩年に、そして夜参の行法が発展した形で、無字の参究が行われるようになったとされる。

しかし弧峰覚明は瑩山と千七百則について商量し、大智には百丈野狐の話を課して参究させ、寂霊の下で無字を参究した石屋は通幻下で「韶国師偈」を課せられ、後にこの公案によって会下を指導したという。また幻住派の一華碩由は曹洞の実峰良秀下の大徹道去に参じて「露柱」「大死底人」「君臣五位」に参到している。このように曹洞宗では「無字」に限らず様々な公案を学人に課したことが分る。

また曹洞宗においても『碧巌集』『無門関』が数々刊行され、参究されていて洞済全く同様であるが、『宏智録』は曹洞下で多く引用研究されているが、『従容録』は江戸初期に伝えられるまで参究された形跡がない。このように臨済禅中心であったことは理解できるが、曹洞禅は看話禅とは違った独自の性格を持ったものと考えられる。

そして数多くの公案を参究する数え参というべき学風が洞済共にそれに伴って行われていたことが明らかにされ、公案参究が固定化し形式化し、その弊害として「得法を売る」ことも行なわれ、教団の量的拡大がはかられた。数への信仰、数の権威化、念仏門の大衆化と規を一にしている。

そこで指導上効果的な公案体系が工夫され臨済では理致、機関、向上が、曹洞宗では「曹洞三位」「三関」等が門参資料に見える。凡そ十五世紀中頃までには成立したものと考えられる。中世は全体的には曹済共通の学風に立ったが、看話禅でない所で洞済は性格を異にし、宗旨の玄旨を五位に求め、更に独自の公案体系を持つに至った所に、曹洞宗の「宗」の意識と性格を見るものである。

心地覚心「念起即覚」の語をめぐって

岡本貞雄

「念起即覚」の語は、心地覚心が参禅の公案として、一遍智真に授けたものとされており、一遍がこの公案によって徹底したという説は、歴史学の立場からは疑問視されつつも根強く主張されている。何故この説が疑われるかといえば、一遍の資料で最も依拠すべき『一遍聖絵』と心地覚心の資料として最も古いものと思われる『鷲峰開山法燈国師行実年譜』に、その旨が記されていないからである。一遍と覚心の関係は、時代が下るにつれて多くの資料が記すようになってくるが、資料としては信用できないとされている。そこで論者は両方の根本資料と覚心の『法語』と『坐禅儀』から、両者の思想を考察して、参禅説を状況的に立証してみることを先の印仏学会で試みた。

覚心の『法語』と『坐禅儀』に引用されている経論の類は非常に雑多であり、覚心が純粋禅の立場に停まっていないことを物語る。未だ引用経論の出典を明らかにし得ていないが、文中に記されている出典名は、『摩訶止観』『金剛般若経』『六斉功徳精進経』『大方向仏華厳経』のみであるが、「経ニ云ク」とか「古人云ク」として引用しているヶ所は、十二ヶ所であり、『往生要集』からの引用ではないかと思われる部分など、出典のありそうなヶ所は相当数見られる。漸時明らかにしていく所存である。

「念起即覚」の語が一遍の参禅に用いられたかどうかということは別にして、本論では覚心がこの語をどのように用いていたかを考察してみたい。『法語』には、「念」について記したヶ所は「一念」という形で三ヶ所見られるのみであるが、『坐禅儀』には「念起」という語が「念起坐禅」「念ノ起コルニ随カッテ」「念ノオコルハ」「念ノ起コル源ヲ」などと非常に目立って用いられており『坐禅儀』は「念起即覚」の語をそのまま使用してはいないが「覚」を種々に置きかえて理解させようという意図が見られるのであり、主眼を「念起即覚」に置いているとしてよかろう。

「念起即覚」の語は、覚心が宋より将来した『無門関』の末尾に付された「禅箴」にあり、この語を覚心が公案として用いても何ら不思議はないのであるが、実際に『無門関』からの引用と、断定するには問題があるようである。その第一点は、「念起即覚」の語は禅宗四部録の一である宗賾の『坐禅儀』にも引用されており、覚心が宗賾の『坐禅儀』を披見した可能性は、十分にあり得ようし、覚心自身が『坐禅儀』を作制し、その文中で「念起」ということを強調していることである。又先にあげた『鷲峰開山法燈国師行実年譜』の覚心七十九歳の条に

示以趙州無字　一切善悪　都莫思量　念起即覚　覚之即失之語

とあり「趙州無字」は『無門関』の第一則に置かれているが、「一切善悪　都莫思量　念起即覚　覚之即失」については、これと全く同一の文章が宗賾の『坐禅儀』にあり、覚心はどうも

こちらを依用したように思われるのである。第二点として『念起即覚』の公案は『無門関』の成立のずっと以前から用いられていたのではないかと思われるのである、『禅源諸詮集都序』には、二度「念起即覚　覚之即無」の語が使用されており、そのことをもの語っているように思う。又『宗鏡録』巻第三十八には「不怕念起　唯慮覚遅　又云　瞥起是病　不続是薬」とあり、念起と覚について問題にしている。そしてこの一文の後半の二句は、たまたま覚心が見て省あったとする「念起是病　不続是薬」の語と一致するのであり、『宗鏡録』は円爾弁円が講じており、『本朝高僧伝』によれば、覚心は円爾の指示を受けて渡宋したことになっている。以上のことからすると、覚心は無門慧開の法を嗣いではいるが、円爾弁円の思想の影響を受けており「念起即覚」の語もその思想線上で理解されるべき語であるように思われる。

仏教と創世の概念

——仏教・キリスト教比較の一試論——

J・ヴァン　ブラフト

前書

仏教が創世の概念を始終否定して来たことは明らかだろうが、世界の諸宗教が世界改善活動を要求される今日では、その否定の意味合いを改めて吟味する必要が生じると思われる。そういう研究には、キリスト教における創世の教理の機能との比較は多いに役に立つであろう。当研究はまずキリスト教における創世の教えの位置や役割、又世界改善のための働きの動機付けの最小条件を探究すべきと思うが、時間の都合でそれに言及しない。同じく、仏教に於いて創世説と最も共通点の多いかのように見える、本願による浄土の建立といい教理の話しも割愛せざるを得ない。

さて、当考察の一時的決論を先取りして、㈠仏教における創世の否定は、本来インドにおける創世の思想に対するもので、現代でもユダヤ教・キリスト教における創世の概念とのつっこんだ Auseinandersetzung は存在しない。

㈡原始仏教の徹底的現世否定の枠の中の創世否定と大乗の世間肯定の枠内での創世否定との意義が全く同一であるとは考え難い。

㈢仏教における社会的活動の教理的動機付けの困難さが、大乗でも肯定の原理が十分に働き出されていないことによると思われる。

(I)比較研究の一考察。

比較する両思想体系に共通な概念よりも、一方にあって他方にない概念を研究の対象にすることに長所がある。すなわち、

㈠そういう欠如の意味を調べるのに、体系全体の構造を分析する必要がある。

㈡当体系において欠如する概念の代りに似たような機能をする「代用概念」を探究することによって、両体系の相異が明白に

なる。

㈠ある概念の欠如が体系全体にもたらす結果を追求することによって、その概念の本来の体系の中にしている機能は一層明らかになる。

こういう研究においては、宗教の全体的構造とその諸要素（個別的な教え）との関係は大いに問題になる。キリスト教では創世の教えは本来救済（神との契約）の一前提を明示するものに過ぎないが、キリスト教の宇宙論的層に発展し、ある意味でその存在論的土台として機能して来た。仏教では、浄土の建立の概念の発展と仏教一般の根本思想との関係はここで特に問題になる。

（Ⅱ）仏教の全体的 Gestalt において創世と両立しない要素は何であろうか。

(A)初期のお経に見られる釈迦様の創世に対する態度―まず世界は永遠か永遠でないかという問いに対して仏陀が沈黙を守ったと伝えられ、ヴェダにおける創世説を人の宗教的責任を神にますものとして捨てたとしるされておりますが、このところにおいてキリスト教との対立があるとは言えない。

(B)仏教における創世の否定の意味を理解するのに、より広く仏教全体を見て、特に次の点に注目すべきではないかと思われる。

㈠本来の仏教における現世否定。

㈡仏教における唯識的傾向。

㈢無執着の原理。

㈣無人格的宇宙。

㈤インドにおける時間の考え方。

㈥大乗における二元論の否定。

第六部会

大雄山最乗寺における講の一考察

山岡隆晃

大雄山最乗寺は、応永元年、了庵慧明によって開創された曹洞宗の名刹である。爾来、曹洞宗の修行道場の一つとして、多くの宗門人を養成してきた。しかし、一方で天狗信仰の霊山として知られ、守護神、道了尊を祀る祈祷寺院として、その名前は広く知れ渡っている。

曹洞禅の修行道場であり、同時に天狗信仰の霊山でもあるという二つの側面、二つの機能をもつ大雄山は、祈祷寺院としても独自の展開をしてきた。

本稿では、大雄山を今日までささえ続けた信者組織である講中に視点を当て、講中を通して、大雄山と民衆との関係について考えてみたい。ただし、問題点をしぼるため、ここでは講中の活動を中心に述べることにする。

大雄山の講中の活動の中心をなすのは、年一回の大雄山への参拝である。その時期は講中によって異なるが、だいたい四月五月、六月、及び九月に集中しており、この時期のいずれかに大雄山への参拝が行なわれる。

講中のほとんどが東京、神奈川などの関東地方や静岡、愛知など、大雄山から比較的近距離に存在するため、そして又、近年の交通機関の発達により、講中の大雄山への参拝は容易である。従って、農村地域に見られる代参講のように、何人かの者がその講を代表して参拝するという形をとらず、原則として、希望者全員が大雄山に参拝するという総参講の形態をとっている。

大雄山に着いた講中は、その夜、当山独特の行事である御供式に参加する。講員の最も感動する瞬間がそこにある。翌朝、僧侶の行なう大祈祷に参列し祈祷札を頂いた後、大雄山を離れる。その後の講中の行動は、講によってかなり異なるが、昔は、更に大山、富士山、江ノ島弁天などを回り、最後に、熱海に一泊する講が多かったといわれている。

ところで、年一回の大雄山への参拝は、いかなる講も最も重視するところであるが、それ以外の講独自の日常的な活動は、講の組織と大きく関係している。結論を先にいえば、先達の存在する講は比較的講活動が活発であり、先達の存在を欠く講はその活動が不活発である。

通常、講の組織は、先達、講元、副講元、世話人、講員よりなる。講元が単なる講のまとめ役であるのに対し、先達は大雄山を初めあちこちの霊山で修行を積んだ行者であり、講員に対して宗教的な機能を有している。

先達の多くは、大雄山より道了尊を勧請し、そこを拠点に講員に対して様々な宗教的行為を行なっているのである。その内容は先達の系譜によって異なるが、星祭り、家祈祷、地鎮祭及

び種々の御祈祷などである。これら先達と講員との関係において、講は、それぞれ独自の日常的宗教活動を行なうことになる。

しかし、近年の著しい先達の減少は、全体として、講の宗教活動を不活発にならしめる大きな要因となっている。従って、中には先達の存在を欠き、大雄山参拝のみが主な活動となっている講中も少なくない。これらの講は、次第に宗教的意識や活動の希薄な、物見遊山的色彩の濃い講に随して行く可能性を十分にはらんでいる。

以上、きわめて大雑把に講中の活動を見たが、それらを通して、次の二つのことを指摘しておきたい。

一つは、大雄山の伝統的な講中は、少なくとも二つの異なる宗教的職能者に関係しているということである。より日常的には、どちらかというとシャーマニックな民間職能者である先達と関係をもち、大雄山山内においては、純然たるプリーストである僧侶と関係するのである。このことは、大雄山信仰の二重構造を如実に物語るといえよう。更に、僧侶と信者との間に、民間職能者としての先達が介在することにより、大雄山の道了尊信仰は曹洞宗という教団の枠や領域をこえて、独自の展開をとげる大きな契機をもつことになったのである。

大雄山最乗寺における宗教的形態について(2)

渡部正英

今回報告する愛知県長久手町の大雄院は大雄山最乗寺の講中というよりは、独立した宗教法人といった方が正確である。初代院主了覚師（明治44～昭和54）は高徳院の道仙師と共に御嶽山信仰の講中に属していたのである。両者独立して両院を開いたのであるが、その形態には差異が生じている。了覚師は最乗寺で行事に参加している時に神がかりして、「お徳」をいただいて講を組織しているが、道仙師は御嶽山で修行中に「お座」たてができるようになって講を組織しているのである。

さて、了覚師は尾張道了講を結制して、それを母体に大雄院を開創したのであるが、この大雄院は最初自宅の一室に妙覚宝殿をつくり、昭和29年に西春井郡新川町に威徳殿を建て、昭和43年には長久手町に大伽藍を建立している。ここには観音堂、薬師堂、坐禅瞑想の堂と妙覚宝殿がある。三ヶ所の伽藍は現在それぞれに機能していて、月水金の週三回の朝祈祷と治病は旧妙覚宝殿で、毎月1日の月始祭は威徳殿で、7日、17日、27日の月例祭は長久手妙覚宝殿で行なわれている。旧妙覚宝殿での治病は、医者が不治とした難病患者に院主が印呪によって行うもので、ある病院の顧問にもなっている。威徳殿での月始祭は

道了薩埵の御和讃、五大誓願、五大誓願御詠歌を講員が唱和し始められる。院主は祈願者の書いた札を読みあげてゆくのであるが、ここでは、「ヨミアゲ」と呼んでいる。札は本人の自筆であるのが原則である。それは文字により願意をより深く知るためである。この札には望みの願いを書く「為求……」、成就の御札の「不謝……」、事業発展を願う「材料供養……」などと書かれて現世利益の問題が記されているのである。ヨミアゲの間中、講員は『妙法蓮華経観世音菩薩普門品』を唱和し、院主は強い厄を感じた札を残し、再度ヨミアゲをするのである。講員は院主の札を残す行動に注目するのである。こうして月始祭が終了するが、この後には6月1日に「すり鉢灸」がある。講員はすり鉢を頭に冠り、頂上で灸をすえて厄祓いするのである。院主は一人一人に印呪を与え「無欲」のお徳を説明するのである。同様の行事に7月19日行なわれる「千巻経」があげられる。講員自身が『妙法蓮華経観世音普門品』を千巻読誦することによりお徳を積むのであるが、読誦の間院主は願いを書いた札を読み厄祓いするのである。このヨミアゲ中の読誦は数に入れないため千巻以上になる。それでは本部のある長久手での行事はというと、元旦祭、陰祭（1月7日）、節分会、春秋の大祭、春秋彼岸中日祭、鎮火祭（11月25日）、越年祭等の特別行事があげられる。これらは厄祓いの性格が強いといえよう。この中で春の大祭、春秋彼岸中日祭では、厄祓い行事とは考えにくい、霊供養、陰供養、先祖供養、供養塔供養という供養行事を行うのであるが、この供養の示すものはやはり厄祓い的なもので、死者や霊を供養することにより現在の家族や会社団体が守護されると考えるのである。このように司祭的行事が長久手では多くなっているが、それは初代院主が次の院主は僧籍の者であってほしいと願っていたこと、二代院主が最乗寺で禅の修行をし、得度したことと無関係ではないであろう。もちろん二代院主には呪術的作法が初代院主より伝授されている。このように呪術的作法を受けながら司祭的作法を重視していくこの変化は注目すべきであろう。また長久手では元旦祭、秋の大祭に大雄院の祈祷札を発行している。本来、大雄山最乗寺で発行すべきものであるが、その機能を受けて発行しているのである。発行のたびに最乗寺で道了薩埵の為に御供式を行い「タマウケ」して祈祷札はつくられている。大雄院が、現在大雄山道了尊中部別院の肩書きを大雄山から与えられているのは、この祈祷札発行に関してであろうことは説明できよう。毎年団参を最乗寺登拝させる講機能がそれによって変化することが少ないのは、道了薩埵の信仰がそうさせるのであろうか。

『正法眼蔵随聞記』の一考察

佐藤悦成

『正法眼蔵随聞記』には、大きく分けて面山校訂による流布本と、長円寺本の二つの系統が存在しており、この双方の間には巻の編成が異なるという相違がみられる。

では、何故巻の配列に異同が生じたかについては明確ではないが、次のような推測も成立するのではないかと考える。

懐奘寂後、永平寺において書写された『随聞記』は、宝慶寺、大乗寺等主要寺院に収められ、更にその後発生した永平寺の内部混乱により流出し、あるいは地方寺院へ、あるいは他宗派寺院へと流伝したのであろう。このことは、長円寺本の原本の書写が宝慶寺で行われたこと、面山校訂本の重刻序に、大乗寺に写本が収蔵されていたことを聞いた面山は、後に若狭の空印寺に任した際、前任よりその写本を見せられ対校をなしたと話すこと、また、面山の凡例に、寛文刊本の仮名つけに誤りが多く、禅宗の人の手によるものではないと思わせること、更に、その由来について、教家の古家に蔵されていたものを、内容が優れているにより印刻したということを若い時聞いたと記すことなどから、多方面に流伝したことを知ることができる。そして、同じく面山は凡例において、寛文刊本の記述中に、栄西を指して葉上とあるべき所に、用祥と音写していると記しているが、この用例は『赴粥飯法』にも一箇所見出すことができ、寛文刊本の原本が如何なるものか推察する手掛りを我々に与えている。面山は校訂をなした際、用祥を葉上と改めたのであるが、それは葉上序栄西を知らない為の誤りではなく、当時は用上・用浄などの音写とともに用祥の語も用いられ、禅師自身がそれを使用していたため、『赴粥飯法』にも、長円寺本にも、寛文本にも残されていたのであろう。このことからも、また、流布本には「奘日7」と記される所を、長円寺本では「奘公日7」と記して、明らかに後人の手が加えられた跡が窺えることなどからも『随聞記』の成立を考える上で、流布本系統は古形を伝えていないと片ずけてしまうことは出来ないと考えるのである。

そこで、巻の配列に話を戻し、宝慶寺に伝わった写本について考察するならば、内部の混乱により荒廃した永平寺を再建し、乱れた宗旨を復興させるという重大な使命を帯びて晋住した義雲は、その職務遂行上必要を感じるにより移動させたのではないかと考える。つまり、道元禅師の仏法を明確に示し、規矩の復興を成就させる手段として、宗旨を理解し易く記した『随聞記』を学人の指導に用いたのであろう。その時、初学の者にも理解容易な巻を冒頭に移動させたのではないだろうか。学人の指導に用いられたであろうことは、『伝光録』に『随聞記』の一部が引用されており、瑩山は本書を所持していたことからも推察できる。

また次に、長円寺本巻一、流布本では巻六の冒頭に記される「示ニ云ク、ハヅベクンバ明眼一人ヲハヅベシ」で始まる垂示は、果して禅師が懐奘を侍者に請じた時になされたものなのであろうか。その疑問は、懐奘に関する記述とともに、年代が記される唯一の垂示である長円寺本巻五、流布本では巻四に記される「嘉禎二年臘月除夜、始請ニ懐奘ヲ於興聖寺首座ニ」の垂示と比較すれば一層鮮明になる。

つまり『随聞記』における垂示の傾向は、最初に結論、次に論証・補足説明の順序か、又は、学人からの質問、禅師の答、答の論証・説明という型に分類出来ると考えられるから、「明

眼ノ人」の垂示は懐奘請侍者の易合になされたものと考えにくくなり、長円寺本の巻序がそのまま編録の順ではないかという見解に疑問が出るのである。

以上に記した小見の意図は、流布本と長円寺本の比較により『随聞記』の成立、性格を明らかにする手掛りが見出せるのではないかと考えるにより、流布本の再検討へと導くものである。

聖徳太子の思想

望月一憲

一　関係文献の検証
　1　憲法十七条
　2　法華義疏
　3　勝鬘経義疏
　4　維摩経義疏
二　思想としての構成
　1　一大乗の思想――法華義疏――

日本最古の文献『法華義疏』に「一大乗」という言葉が初めて出てくる。

今、その意義を『法華義疏』について探れば、『法華経』の経文そのものにいうところの「一仏乗」とまったく同じものをいっているのであって、万人成仏の絶対乗をいうのである。一切衆生を包括して一人の例外もなく万人を救済して余すことなき絶対の慈悲の教えをいっているのである。

ただ、『法華経』にいうところの「一仏乗」は、仏の立場からこれをいい、『法華義疏』において聖徳太子が提唱した「一大乗」は、衆生の立場からこれをいっているのであって、いわゆる向下的と向上的とでもいうべきところの相違がある。

ところが、『法華義疏』四巻の中には、この「一大乗」を思想として理論化すべき「理」と「事」とについて、何ら説くところがないのである。

　2　一大乗の理と事と

そもそも、「一大乗」という万人救済の絶対慈悲の教えを可能ならしめるところの「方便」は何か。それこそ「三宝」なのである。この「仏」と「法」と「僧」との〝三宝〟こそ〝仏教〟であって、当時は今日いうところの仏教なる言葉は使われていなかつた。〝三宝〟という言葉が〝仏教〟を意味していたのである。

したがって、「一大乗の理と事」とは、とりもなおさず「三宝の理」と「三宝の事」とであらねばならぬ。

ところが、『法華経』一部八万字、此の「理」について何ら説くことなく、此の「事」について何ら明らかにするところがない。

しかるに、奇なる哉、聖徳太子の『法華義疏』に、たった一カ所であるが、この「三宝の理」という言葉が出てくるのである。（御物本『法華義疏』巻四、一二五行目）これは実に文字通り天下一品の語であって、たえて他の文献には見ることので

きないところのものである。

そして、その「理」そのものについては、何ら内容的に理論的に関説するところがない。

イ　理――勝鬘経義疏――

しかしながら、別箇の文献『勝鬘経義疏』において、この「理」は説かれてまことに深く且つはなはだ広きを見るのである。

すなわち、「乗」の「体」は「万善」であって、それは「一称南無」をも善として包括するところのものであるというのであるから、広大なることこの上なしである。そして、その「万善」は身と命と財との三種の分を捨てたところの「摂受正法」を泉としてこそ涌き出るところのものであるから、「帰依」こそ信仰の第一歩であり全部であって、それは「一体三宝」に究竟するのである。そして、その「一体三宝」こそ宇宙の真理なりというのである。

ロ　事（その一）――維摩経義疏――

次に、その「事」については、更に別箇の文献『維摩経義疏』において、その説明まことに懇切なるを見るのである。すなわち、「夫れ天下の事品は羅(しげ)しと雖も、要は悪を離れて善を取るに在り。悪を離れ善を修するは必ず三宝を以て本と為す」と、はっきり「三宝為本」を打ち出しており、方便としての「三宝の事」を具体的に示しているのである。仏国品第一の解釈のところで「浄土因十七事」が詳しく説かれているが、これがすなわちそれである。

ハ　事（その二）――憲法十七条――

そして、それは、更に別箇の文献「憲法十七条」において、りっぱに思想化され体系化されてまことに見事なるを発見するのである。しかも、これは憲法として、すなわち政治の要綱として思想化されたものであるから、その思想内容は単一に仏教思想のみではない。

今、つぶさにその内容を検すれば、いやしくも取ってもって政治に役立つものは、何でもこれを用いて余さじとするものであることを知るのである。そして、このことについては、さきに「憲法十七条の思想構成」と題して考察した。（一九七五・一・一二、I・U・アジア太平洋地域学術会発表）

三　結び

かくて、聖徳太子の思想として、ここに理路整然と構成されるところの思想なるものは、実は政治の場において、宗教の場において、ともに実践の将来性を具体的に含有する思想であった。

そして、その思想は万人成仏の絶対乗であるから、広大なることこの上なしであり、実にわが国史の源頭を飾る不滅の光りであることを、指摘したい。

日蓮の宗教における信

渡辺宝陽

一般的にいって、宗教はいずれも〈信〉を問題としている。そうしたなかで日本仏教における〈信〉の展開は独特のものを持っているようである。その〈信〉ということは、いかなる仏を信ずるかということとかかわってとらえられるだろうが、また〈信〉を展開する条件が問題となっている。仏教における〈信〉の問題は、仏陀の内在をどのようにして自己に認められるかという仏性の問題、〈さとり〉を証するための行のありかたの問題等があるであろうが、ここでは日蓮の宗教における〈信〉について考察したい。

〈信〉に関して日蓮が使用する用語として、〈信〉〈信行〉〈信解〉〈信仰〉〈信心〉等があげられる。このうち、〈信行〉については疑偽書とされる「授職灌頂口伝鈔」(昭和定本日蓮聖人遺文六二七頁)等に用いられ、道門への法華経の授職灌頂に〔正修解了の受職〕と〔只信行の受職〕とがあると述べられる。日蓮の〈信〉中心を明らかにしようとするものであろうが、受職という概念は日蓮の真蹟遺文にはあらわれない。〈信解〉については、法華経に信解品があり、また分別功徳品の四信の最初に一念信解、五品の最初に随意が説かれている。このことと日蓮の〈信〉との関わりを詳細に述べたのが「四信五品抄」である。同抄では、一念信解は一念の信に重点があるのであって、解は後の略解言趣、広為他説・深信観成に展開されているといい、結局はそれは滅後五品の第一の随喜に包摂されると理解する一二九四頁以下)。しかし、「一代聖教大意」(五九頁)「当体蓮華鈔」(二一三三・五頁)「御講聞書」(二六七三頁)等に使用される〈信解〉は、「四信五品抄」において智慧が信に転換されることを明らかにする内容にまでは至っていない。〈信仰〉については、「立正安国論」の結文に「汝早く信仰の寸心を改めて実乗の一善に帰せよ」との諫暁に示されるように、尊敬の念をもって〈信〉に帰依することがその内容となっているようである。これらに対し、〈信心〉という語が日蓮の宗教における〈信〉の内容を最もよく言い表しているように思われる。その〈信〉は〈不信〉の状態を克服するものであり、仏陀の言葉通りに信じ、その真髄を破る者をこらしめることが要求されるのである。

ところで、すでに初期の守護国家論に、法華経を信ずる者の功徳を説き、〈法華経の信心〉という用語も見られるのではあるが、直接的に〈信〉の構造に言及してはいない。この点、日蓮が佐渡に流罪せられる以前の唱法華題目抄・法華題目抄においても譬諭的に、信ずる功徳を述べているとはいえ、基本的には同様である。それに対して、竜口法難の断罪の危機を脱し、佐渡で門弟へのかたみとして著した開目抄においては、「法華経の信心をやぶらずして頭を刎らるるなり」(六〇三頁)「我れ法華経の信心をやぶらずして、霊山にまいりて返てみちびけか

し」（六〇五頁）と能動的な決意が示されている。そして開目抄の行動性を表とするのに対して内観を高調する観心本尊抄においては、自分の顔と他人の顔（自他面）の六根に十界の存在が可視的であるか否かについてどう信じるか（七〇五頁）を論じ、また本門の法華経の救いを、「今時信ぜざれば一闡提となる」（七〇六頁）、「一大事因縁の経文を信ぜざれば……」（七〇六頁）等と、〈信心〉がただ漠然として信ずることとされるのではなく、変毒為薬、三道即三徳という転換論に立つ〈一念三千仏種論〉に帰着しているのである。

すなわち、サンスクリットでは信が三種に理解されるというが、日蓮にあってはそうしたことは問題とはならず、不信によって一闡提となるのか、信によって凡身を転じ、仏界の光被のなかにあるのか、という二者の択一が最大の課題となっている。それが日蓮の信の基本的な特徴といえよう。

スレーシュヴァラの知行併合説批判

日野紹運

本稿では、Sの知行併合説諸批判のうち、Mのそれに対する批判を取りあげる。Hiriyanna, K. Kuppuswami Sastri 等のSとMは別人格であるとする説を前提に、Mの知行併合説とSの批判を論ずるものである。

S同様、Mも「我はブラフマンなり」「汝はそれなり」等の大文章（mahāvākya）が BV を得るに必要であると説く。しかし、Sとは異なり、大文章の知識は、「文意」（vākyārtha）であり、BV とは言えず、不充分である、と主張する。Nais 1. 67（prose）から知れるように、「文意」は、相対的事物の意を伝えるのみで、可滅、間接的である。故に、それは、いかにしても、BV とは関係づけられえないものである。上記のNais 1. 67及び3. 9に説かれる如く、継続瞑想によって「文意」を超えた別の知識、即ち「超文意」（avākyārtha）を得ねばならない。これこそが直接的知識であり、BV なのである。これは、「ガスジス河の（間断なき）流れ」に喩えられ（Nais 1. 67）、「言語知識の間断なき連続」と説明され、「認識の（間断なき）流れ」と呼ばれる。SはMのこの継続瞑想をPと呼び、それを批判する。

Sは知行併合説を三種、即ち(1)知識〉行為、(2)知識＝行為、(3)知識〈行為、に分類し、Mの説を第三の、行為がより重要であり知識は行為を補完する、知行併合説と考え、それを批判する。この場合、行為とは、BV への最終手段としての（継続）瞑想を意味する。

天啓の知識は、可滅にして、間接的な「文意」で、不充分だが、瞑想という行為に補完されて、BV が得られる。この解脱への最終手段として瞑想を説く所に、Mの知行併合論者たる所以があり、それ故、SはこのPの概念に、その批判の焦点を合わせる。Sによれば、Pとは「聴聞と思索の反復」を意味する。この反復は、それ以上優れたものを生み出さない。反復によっ

て「文意」より優れたもの、即ち「超文意」が生じることはないのである。一度壺が正しく把握されたならば、何度見ても壺以外の何ものでもないのである。反復が何かより優れたものを生じるとするのは非論理的である。（Śaṅkara もまたこれについては意見をいつにする。）Pは聴聞等について原則的規律として有用なのである。部分的にのみ聞いたり、理解した事柄が、反復という意味でのPによって、完全なものとなりうるのである。聴聞等の補助的手段として、Pの必要性を認める訳である。

SはPの解脱の最終手段としての有用性を否定する。この議論は *Sambandhavārttika* 791～798 に見られるが、全てBの本質に基づくもので、無明に覆われた人にとってのPの必要性を説くMへの批判としては的を射ているとは言い難い。

天啓の聴聞・思索による知識は「文意」で、継続瞑想によって補完されたとき、真の BV が開示されると説く。即ち、天啓・思索・継続瞑想が BV を得る手段を構成する。これに対しては天啓はそれ自体確立した永遠のもので、天啓自ら BV を知らしめうるので、Pは BV を得るための天啓の助とはならない、と批判する。

Sの批判は主にPの概念に焦点があてられている。Sにとってプラという（継続）瞑想、即ち行為の有用性を認めることは不可能である。なぜなら、Sは Śaṅkara 同様、大文章が直接的に、Bを開示するものだからである。しかし、既述のように、聴聞・思索の補完として、ある程度、Pの有用性を肯定する。故に、厳密に言えば、知行併合説を激しく批判しながらも、自ら知行併合説を支持していると言えるかも知れない。

尚、詳論は、"Is Action Necessary for Liberation? ——A Discussion between Sureśvara and Maṇḍanamiśra——," *CASS Studies number* 6, Poona: University of poona, 1981 (Nov.) 参照。［略号］S=Sureśvra, M=Maṇḍanamiśra, Nais=*Naiṣkarmyasiddhi*, B=Brahman, BV=Brahma-uidyā（ブラフマンの知識）, P=prasaṃkhyāna。

日本山妙法寺の平和運動

中濃教篤

日本の既成仏教教団はもとより、既成宗教、新宗教教団を問わず、教団をあげて真の平和運動に取り組み、東南アジアをはじめ、最近ではイギリス、ドイツ、フランスなどヨーロッパ諸国の平和運動に、陰に陽に影響をあたえている日本山妙法寺（藤井日達）の平和運動について、その仏教原理（日蓮の思想）とのつながりに関して、多少の分析を試みて見たいと思う。

① 仏舎利塔建立運動と平和運動との結合

藤井日達は一九三三年にセイロンで仏舎利を感得していらい、仏舎利塔建立運動に熱情をそそいできたといわれるが、その仏教原理は、法華経の「広供養舎利」「起塔供養」論にあるが、客観的には、彼の南方仏教との接触度の深さによるものと思われる。それが「非暴力主義」と不可分となる。「あらゆる非暴

力運動の中心になるものは何か。これがお仏舎利塔なのです」との一文が、それをしめしている。だからこそ、一九八〇年にイギリスのミルトン・ケインズに仏舎利塔が落慶したことを藤井はヨーロッパの科学（物質）文明を転換する「仏陀の大神通力の現れ」だとする。と同時にこの落慶をたんなる式典に終らせず、ここから全世界を四コースに分けた「唱題（平和）行脚」を起こさせ、一応今年四月東京で催された「核兵器廃絶・軍備全廃をめざす世界宗教者集会」に結集させた。そこを起点として、現在世界四コースの平和行進を行い、ヨーロッパ諸国における核兵器廃絶の運動を大きく盛り上げている。

②唱題行脚（ご修行）と平和行進

以上のような国際的平和行進は、藤井によれば、唱題行脚である。その唱題行脚は、『勧持品』の『諸の聚落・城邑に其れ法を求むる者有らば、我皆其の所に到って、仏の所属の法を説かん』という「但行礼拝即唱題」の自行と化他行との統一であるとされている。

とともに、これが「信じて法鼓を撃つ者は、召されたる釈尊久遠の弟子なるべし。東方に起る法鼓の音は、西欧文明の朽宅の焼却なるべし。世界文明の転換機なるべし」となる。この科学文明の否定が、アメリカ・インデアンとの接近を生み、それが核反対運動への統一行動となっている。

③「立正安国論」の藤井的実践と平和運動

藤井は「立正安国論」について、「最勝王経の南無妙法蓮華経を唱え、立正安国論の規模を鍛錬し、一天四海皆帰妙法の実践を宣揚すべし。日蓮大聖人の弘め給える法華妙宗の面目、かかって南無妙法蓮華経の大法の鼓にあり。撃たざる可けんや」と論じている。

④日本の仏法、月氏へかえる瑞相と不殺生

「不殺生」の仏法をインドへかえすことを意味する。「（インドで）非暴力の思想をもっとも完全な形で具現する仏教が発生した」が、インドで仏法がすたれた。それをインドへ「還来帰家」させる。「その念願とガンジー翁の非暴力革命は、やはり同じ仏法のなかからでてきている」と藤井は説いている。日蓮の「諫暁八幡鈔」の藤井的領解である。

⑤仏舎利供養と折伏主義

藤井は、唱題行脚や仏舎利塔崇拝をさげすむ人々を徹底的に破折するという形で折伏主義をとる。それは、そのまま、戦争勢力（いたずらな国家権力支配）への徹底した抵抗（非暴力的）運動となっている。

⑥教団ぐるみ運動と藤井のカリスマ性

教団ぐるみ運動は、師藤井への子弟の給仕奉公、法華経の行者への献身を根としているが、それが藤井のカリス性となっている。したがって、そのことが教団の団結性の見事さとしてあらわれるとともに、他面では、藤井の思想転換で、一挙に運動の方向が変りうる危険性を多分に内包している。

これら諸項の結合統一したものが、日本山妙法寺の宗教的平和運動の特色だといえる。

山崎辨栄の思想

藤吉慈海

山崎辨栄（一八五九―一九二〇）は法然系浄土教の近代化につくしたユニークな指導者の一人で、光明主義念仏の会祖として、多くの弟子を持ち、今日も知識人の間に信奉者を得ている。この会は財団法人光明修養会として一派をなしているが、その思想の特色は浄土教神秘主義に属するもので、口称念仏の相続によって、阿弥陀仏との一体感を体験し、人格を霊化し、阿弥陀仏と共なる人生を送ることを目的とする。阿弥陀仏との一体感は、念仏三昧中の見仏をもって規準とするが、山崎弁栄自身の描いた、念仏三昧中に見仏した三昧仏の図が伝えられている。

すでに青年時代に空中に阿弥陀仏を感見するような体験があり、二十三・四才の頃、筑波山に一月程山籠して口称念仏し、阿弥陀仏との一体感を体験している。その時の心境を

弥陀身心遍法界　衆生念仏仏還念
一心専念能所亡　果満覚王独了々

と歌っている。果満覚王独了々とは、阿弥陀仏と一体化した弁栄聖者その人の心境と思われるが、果満覚王如来と名づける仏画も描いている。したがって阿弥陀仏といっても報身の阿弥陀仏を強調はするが、三身即一の阿弥陀仏を説き、阿弥陀仏は大日如来と等しいとも述べている。「三身即一にましますいと尊き唯一の如来よ」と呼びかけたり、「本有法身阿弥陀尊、迹を十劫に垂れ在し、本迹不二なる霊体の無量寿王に帰命せん」と歌っている。そのような阿弥陀仏を「大ミオヤ」と呼び、その光明にわれわれの人格が霊化されるよう、口称念仏することを強調する。その霊化の段階を念仏七覚支によって説明しているが、これは三十七道品の七覚支を彼の念仏体験にもとづいて、換骨奪胎したものである。しかし、そのような説明によって念仏実践の方法が確立し信者に納得せしめる効果があることは申すまでもない。七覚支は普通は雑阿含経巻第二十六に説かれるように「念覚支、択法覚支・精進覚支・猗覚支、喜覚支・定覚支・捨覚支」で、猗は軽安のことで安ということもある。そして念覚支が最初にあって、吾人の注意力を強める訓練がなされるが、山崎弁栄上人の念仏七覚支では、念覚支が最後に来ていることが注目される。

なお見仏について、「見仏と言わば、幼稚なる者の観念には、見仏は若し三昧発得せば、肉見に対して玲瓏たる皎月雲間より現われるを目撃する如く、心眼にても自己の心眼に対して客体として全く向うに現われたるを自己の心眼に反映すること肉眼の如くなる哉と。これに就いて暫く自己の経験に基づき説明せば、世界の相対的なると霊界の絶体的なるとの区別を知らざるべからず。肉眼の感覚は相対的にして、自己の肉眼の所対との関係によりて視ることを得。例えば人の眼あり、太陽ありて視ゆ。如来は自然界の太陽の如くに相対的関係にあらず。絶対の心霊界に対すれば、吾人の心霊は全体の分現なる自己の心霊な

れば、如来大心海中の自己の霊波なれば、自己の根柢なる大心海より自己の心霊に現ずるなり」（光明の生活一八一頁）と述べている。そして見仏をもってその規準とする三昧発得については、「三昧発得して見仏することは、基教にては、「聖霊を感ずと云い、禅にては見性また大悟と云い、密豪には悉地を得ると名づく。これらその名は異なれども、要は宗教意識が全く基教にいわゆる復活の状態に入りたる所にて、即ち活信仰と云う辺に於て同一なり。喩えば卵子が孵化して卵殻を出て雛子となりしが如き心霊の状態を云う。吾等衆生は仏性を具すと雖も、孵化せし鶏とならざれば、霊の生命未だ顕動態に復活せざるべし。従来の煩悩我が死して霊我が復活することに於て、禅に之を大死一番と名づく、これ三昧発得の状態なり。名は異にして実同じ。恰も人の心が闇黒態より光明態に転化せし処なり…」（宗祖の皮髄七七―七九頁）と述べているが、その宗教体験の深さを物語るものである。

進歩の原理と和の原理

雲藤義道

(1)

デカルト（R. Descartes 1596～1650）やスピノザ（B. Spinoza 1632～77）等が提唱した一七、八世紀の合理主義哲学によって、近代的思考が体系化された。中世的な伝統や身分的秩序によって拘束された思考を打破して、自由に思考する批判の根拠として理性が重んじられた。理性こそ認識の根源であり、理性的認識にこそ永遠の真理が含まれているとする。合理主義とは、理性的認識によって、人間の生活や社会関係を進歩発展させることができるという人間理性に対する信仰であるといわれる。

また、ベーコン（F. Bacon 1561～1626）は「知識は力なり」と唱え、科学的知識と技術の進歩によって、人類の理想的社会が生れるという信念を示した。自然科学は時代とともに発展するという進歩の観念（Idea of progress）は、漸時、近代的思考の主流となった。この進歩の観念は、人間の形成する歴史は次第に完全な状態へと発展するという楽天的な歴史観にもとずいている。一八世紀の啓蒙思考家たちは、科学・技術の進歩と道徳的・社会的進歩は並行して進歩するものと考えたようであるが、歴史の歩みは、必ずしも、そのことを証明してはいない。

進歩の原理は、一九世紀以降は、自然科学や社会主義思想の中に、強く生きつづけているものであるが、今世紀に入ってより、近代的自由主義ないし合理主義の幻想ではないかとの疑いの影も出はじめている。現代の最大の課題は、人間によって開発された科学技術の進歩発展による人間社会の破滅の回避、科学の暴力からの解放の問題であろう。しかし、いまだ問題解決の根拠を提供する思想は生れてはいない。

(2)

現代における科学技術の急速な発達による人間性の抑圧から、いかにして解放されるべきか。問題解決の根拠を何処に求めるか？　私は仏教の「和の原理」を現代的視点に立って再認識してみる必要があるとおもう。

和の原理といえば、まず想起するのは、聖徳太子十七条憲法第一条に出る「以和為貴」の語である。歴史家の中には、これを儒教から摂取したとする説もあるが[1]、論語中には和の原理は強くは主張されてはいない。十七条憲法は、儒教的・法家的な国家の実現を説いているが、そのような国家を実現するために、我の否定を説く仏教に、高い価値を認めていることは間違いないとおもう。

「和の原理」の根底となるものは、我執―人間的エゴを超えるものである。大乗仏教における空・無我の思想による縁起一体観こそ、和の原理の根拠となるものである。

(3)

高楠順次郎は『新文化原理としての仏教[2]』の中で「応理性対立観」と現観性一体観（Abhisamaya）とを分けて、西欧で発達した合理精神ともいうべき、理性中心の考え方を応理性対立観と称し、論理性・合理性を追求するところに対立観・差別観が生ずることに注目した。それに対し内在性・内証性を求める平等観・一体観の世界を現観性一体観と称した。そして両者の合流が、東西思想合流の原理であり新文化創造の基調であると主張するのである。その説くところの「新文化原理としての仏教」とは何如なるものであるか、現代的視野のもとに、今一度検討してみたいとおもう。

(4)

高楠順次郎は応理性思想を重んじながら、現観性一体観を重視するところに仏教の極意があるという。一如性原理とか縁起性原理とも呼ばれる正法（Dharma）に順応しながら――論理・合理を基礎とする分別智を追求しながら――直截的覚知ともいうべき、無分別智の境地を求めて行く、人間の主体的実践の世界である。現観性原理とは客観的理法の追求ではなく、主体的な生の実現――自己創造の道をいうのである。

「和」の原理とは、単に調和とか和合とかの態度をいうのではなく、人間理性のはたらきを超えた世界の自覚自証に基づくものでなければならない。それは生命の自然の姿であり自然（じねん）の世界である。理性的認識を超えた人間の主体的自覚が証得されねばならぬとおもうのである。

(1)　井上共貞著『古代日本の国家仏教』

(2)　高楠順次郎の遺著となった。昭和二十一年大蔵出版社刊

親鸞の救済観の意義

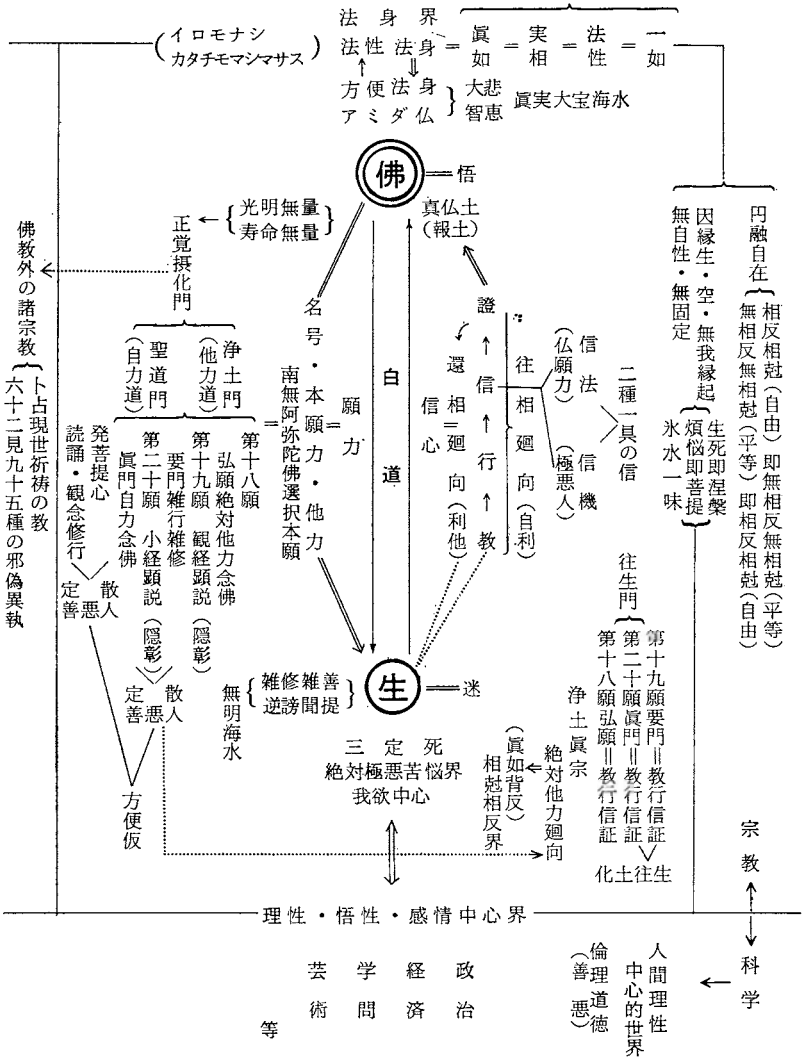
石田充之

親鸞の救済観は、直接的には師法然の他力念仏往生専修義を通して形成されてくるものであることはいうまでもない。しかしながら、その主著『教行信証』や『和讃』などより「自然法

爾章」などの最後晩年に至る法語などによれば、その念仏救済観はそれ自身も青年期に学び、その後も絶えざる影響を承けたと推測される源信の『往生要集』に示される如き、所謂天台の三諦円融的な理念は勿論、法然の偏依した善導の諸疏・その師道綽の『安楽集』や曇鸞の『論註』・天（世）親の『浄土論』・龍樹の『十住論』などと溯及して、龍樹の『中論』などに出発する如き大乗仏教的な理念、又は『無量寿経』を中心とする『涅槃経』・『華厳経』などをも顧みる大乗仏教的な諸経典の示す大乗仏教的な本義、更には、慈悲などを承ける法照の『五会法事讃』や、飛錫、元照疏などの示す、所謂中国仏教的な、台禅浄一致的な大乗仏教的な実践理念までも、広汎に受容して、その独自の大乗仏教的な浄土真宗の極悪人的救済理念を形成することが忖度される。しかるに、大乗仏教的な根本理念は、現象の現存在の全体の存在性に即応して深く関わる宗教的実践的理念として形成され、そこに示されてくる、真理としての、縁起因縁生・空無我・円融の根本義が具体的に実践的には、如何に体験されてくるかといった。極めて実践的な場において、天台や密教や禅・真宗などといった、仏教諸宗派の体験の差異を打出すに至っているわけで、親鸞の救済観に於ては、人間の固我的な我欲的執着性・迷妄性の深刻さは、大乗仏教的な縁起因縁生・空無我の真理それ自体に背反すること絶望的に深く、その真理の積極的な躍動態である南無阿弥陀仏の本願力絶対他力救済の活動力への絶対随順の信心念仏の実践の場においてのみ、その迷妄性の打破、絶対的救済、絶対的な自由即平等への解放、の実現されうることを力説するのである。

したがって、その宗教的救済観の基盤は、或は、人間の理性的意志的な要請性や恣意的な感情性、又は宗教的信仰の中に形成される逆対応性などの中に形成されてくる、創造的な神々との対応の中に体験されてくる救済観とは、その内容を本質的に異にし、救済観・罪業観も全般的に基本的に異なることが考えられる。親鸞の場合においては、現象存在の現実の場に飽までも即応して、現象の実態に即して、親鸞自身を含めての人間は勿論、生物、無生物の一切の現象的諸存在のもつ絶対的な相関的な相尅性・矛盾性を、絶対的な絶望的な迷妄の深淵に沈むもの、極悪的な存在と信知せしめられつつ、かような相尅相反・矛盾の存在現象の現実態に即応して、その奥底に、自然法爾に起死回生せしめる絶対超越的な縁起因縁生・空無我・円融の真存在性・真如・法性の躍動する南無阿弥陀仏本願力の絶対的な転回・転成による極悪者の絶対他力廻向救済を確信せしめられる、といった救済観に終始するのである。救済者的存在も被救済者的存在も、本質的には、現象的存在の現実態に即応せずしては体認されない。その救済観の基盤を形成する縁起・空無我の現象的な真存在性は、自然科学的な客観的認識にも十分耐えうる場のものである。そこに体認される縁起因縁生・空無我・円融の真存在は、相反相尅（自由）即無相反無相尅（平等）・無相反無相尅（平等）即相反相尅（自由）といった内容構造をもつ、自由即平等の実現される無自性・無固定なる絶対的な円融自在界であることが認容されうる。

（親鸞）本願一乘・円融名号法界身自然法爾説



南斉文恵太子の佛教信仰

春日禮智

南斉（四七九―五〇二）は、宋梁激動の間、七主二十四年、六朝最短命の王朝であった。その中心は、二代世祖武帝の永明の十一年間で、武帝は専ら富国為先、国力の増強に努めたが、その間、文治の方面で武帝を援け、よく永明の名を高からしめたのは、その子文恵太子と竟陵文宣王の兄弟であった。

文恵太子蕭長懋（四五八―四九三）は、字雲喬、小字白澤、武帝の長子。母は武穆裴皇后、竟陵文宣王と同腹である。姿容豊潤。建元元年南郡王、武帝即位后、皇太子となる。善立名尚、礼接文士を以て、名を知らる。南斉書巻二十一、南史巻四十四に、

太子、与竟陵王子良俱好釈氏。立六疾館、以養窮民。風韻甚和。而性頗奢麗。宮内殿堂、皆雕飾精綺、過於上宮。

とある。以て、その仏教信仰と、人物の大要を知ることができる。

仏教については、高僧伝巻三、訳経篇に依るに、彼は、文宣王、梁の武帝と共に、瓦官寺で坐禅していた唐居の僧阿那摩低、即ち宝意（―四九三）を、師礼を以て敬した。

高僧伝巻八、義解篇には、多くの仏教学者に関する事柄が記載されている。

京師中興寺僧鍾（四三〇―四八九）は成実、三論、涅槃、十地を善くした。太子は、文宣王と共に、屢々南面を請うた。

京師霊根寺法瑗（四〇九―四八九）は道生の頓悟義を述べたことで有名である。勝鬘、微密持経を注し、法主となった。太子は請うて、霊根寺に住せしめた。

蜀斉后山玄暢（四一六―四八四）は華厳、三論を善くし、学者の宗となった。太子、文宣迎えて、霊根寺に住した。

上定林寺僧遠（四一四―四八三）は、宋の孝武帝が、大明六年、沙門礼敬帝王の義を制した時、上定林山に隠れた気骨漢で、文恵、文宣の師礼を受けた。

京師上定林寺僧柔（四三一―四九四）は南斉きっての学僧で、浄土願生者である。文恵、文宣再三請うて定林寺に入り、二人の入室を受けた。

京師謝寺の慧次（四三四―四九〇）は僧柔と並び称せられ、梁の三大法師の師、成実、三論の学者。常に文恵、文宣の供給を受けた。

以上は太子、文宣の礼遇を受けた人である。然るに、京師太昌寺僧昌（四三八―四九六）は大涅槃、勝鬘、維摩の大学者であったが、任性放蕩、太子に擯斥せられた。

次に、高僧伝巻十・神異篇の京師枳園寺沙弥法賈（―四八九）は法華一部を誦し、文恵、文宣の頂礼を受けている。

梁の神僧、京師の保誌は、永明中、文恵要して京に来り、文恵、文宣並に食を送る。

高僧伝巻十一・習禅篇、京師霊鷲寺僧審（四一六―四九〇）

は法華、首楞厳を誦し、文恵、文宣、並に敬事を加えた。

高僧伝巻十三・興福篇、上定林寺法獻（四二〇―四九〇）は宋時于闐より仏牙、舎利、観世音滅罪呪、調達品等を将来し、僧主となる。太子の戒師である。

高僧伝券十三、唱導篇、正勝寺法願（四一四―五〇〇）は宋の孝武帝の五戒の師、文恵太子往いて問訊す。

続高僧伝巻五・義解篇によれば、梁楊都建元寺僧韶（四四七―五〇四）は昆曇一部、化海内に流る。文恵、文宣欽礼す。

梁楊都荘厳寺僧旻（四七四―五三四）は梁の三大法師の一人で、成実学者。文恵、文宣深く相貴敬す。

この外、梁の宝唱の比丘尼伝巻三には崇聖寺僧敬尼（四〇三―四八六）建福寺智勝尼（四二七―四九二）普賢寺浄暉尼（四二一―四九三）の名が見え、同巻四には梁の禅林寺浄秀尼（四一八―五〇六）竹園寺浄淵尼（四三六―五〇六）閑居寺僧述尼（四三二―五一五）の名が記るされている。此寺の尼は皆、文恵、文宣に礼遇された。

高僧伝にみる道教的要素

小林俊孝

高僧伝の著者について、A・ライト氏は、慧皎が世俗的な歴史家でなく仏教徒であったこと、道教や新道教・神仙説に影響されて超自然的な現象を信じていること、僧の位置を高めようとしていたこと、などを指摘している。ところで、儒仏に対抗して道教が宗教として成立した時点を五世紀におく説がある。すると、高僧伝に道教への対抗意識がみられても不思議ではない。筆者は、高僧の行にみられる道教的要素を指摘してみたい。

道教の語は二ヶ処に出る。宋文帝が求那跋摩等をして「流行道教」を希ったとあり、また「得羅什道教隆」とある様に、仏教と同義語で用いられている。仏教に対抗する道教を表現する語句として、五斗米道・天師・在道張陵之教を用いている。左道の語は三ヶ処に出ているが、その一つは、

若其誇術方伎左道乱時。因神薬而高飛。籍芳芝而寿考。　395上

これは神異の論にみられるものだが、類似の表現が亡身の論にもみられる。有情の大切にするものは身体であり生命であるとした後に、

餌求含丹防生養性。欲其寿考也。　406上

この左道とは、錬金（丹・神薬）や養性に基づく神仙術に他ならない。神異の論において慧皎が依拠した「仙録」を、筆者は神仙伝ではないかと思う。前文に掲げた箇処に続て出る「夫鶏鳴雲中、狗吠天上」の表現は神仙伝の劉安伝にみられるものだからである。巫祝を越える神仙術を抱朴子で体系づけた葛洪は神仙伝を著わしたが、これを越えるところに仏教を見い出した慧皎は、高僧伝を編んだのであろう。例えば抱朴子によると、天台山などの名山には正神・地仙の居るところとされているが、曇猷は天台の山神を降伏し、支曇蘭は天台の山神に授戒してい

る。これは神仙を越える仏教を示すことになる。

神仙術を抱朴子から窺うと、辟穀・導引・金丹・房中を実践した人して長生することである。高僧伝には金丹・房中を実践した人は見当らないが、辟穀した例八、尸解的に表現された例十である。例えば、単道開のところに、「時楽仙者多来諮問」とあり、これに対して「非是求仙侶。幸勿相伝説」と答えている。これを、晋書はのせていない。彼は松脂を服し、後に羅浮山に入り蟬蛻したと伝える。また、釈僧群は霍山にて修行していたが、

古老相伝云。是群仙所宅。群僊飲水不飢因絶粒。404上とあり、古老の伝承によると僧群は遷とみなされ、辟穀していたことが知れる。

以上の事から、仏教の行法の中に、神仙術の行法がかなり入り込んでいることがわかる。教理の面では、顧歓の夷夏論以来仏道が角逐して来るが、修行の面では融合する傾向にあった。単道開や僧群が修行した霍山・羅浮山は、道士にとって仙薬を調合するのに最適の山とされている。仏道融合の一因に、山岳修行を掲げることが出来よう。

慧皎は、僧群の場合の様に「博諮古老」と、伝承も史料としている。民衆は治病や虎災に対する効能が示されれば、「佛之威力不同餘神」と帰依の情を示すのであり、ここに仙道の混交した形態で受容される一因がある。陳垣氏は、「当時僧衆猥濫、狗俗者多」を慧皎の造論主旨とする。范材は霊験のある僧であったが、「後遂退道染俗。習張陵之教云」との現象が出現している。故に、慧皎にとって「知佛化尊高黄老所不能及」しめることも、一つの目的であったと思う。

以上、高僧伝に道教的要素が含まれる過程として、僧の行と民衆受容の点を指摘出来よう。造論の目的の一つには、道教を越える仏教を示すにあったと思う。

恵能と神秀の伝法偈に関する一考察

長嶋孝行

「六祖壇経」に於ける五祖弘忍から法を継ぐ恵能と神秀の伝法偈には、興味深い伝統と、その醸し出す裏面があると考察される。まず、敦煌本「六祖壇経」の第六節には有名な神秀の次のような偈がある。身是菩提樹、心如明鏡臺。時時勤払拭、莫使有塵埃。仏教の教典に於ける有名な偈頌は「法華経」の四言偈と、三祖僧璨の作と称されている「信心銘」等の四言偈があり、当時は四言の偈頌が多く認められるようである。更に、王維の撰した「能禅師碑」の末尾の四言偈、また、「神会語録」のこれまた末尾の四言偈がある。これらの偈が五言或はそれ以上の偈となった経緯には、中国盛唐の詩人、杜甫、李白から、王維、張説等の政界の詩人の活躍を見るのである。これがやがて、禅宗にも影響を及ぼし、五言或はそれ以上の偈頌となっていったと認められる。禅宗系では、五言以上の偈を最初に書いたのは、恐らく大珠で、彼の「頓悟要門」であると思われる。さて、宗教に限らず、他の分野でも、全くの創造はあり得なく、

それ以前の文化の影響がある。即ち、前記偈には内容に於いて同義文を「楞伽師資記」の求那跋陀羅の項に認めることができる。即ち、亦如磨銅鏡、鏡面上塵落尽、鏡自明浄。（T. 85 - 1284 b）の文である。神秀の伝法偈の作者は前記、唐の詩人による律体詩の増盛と、更に「神会語録」第三十二節の次の文、盧山簡法師問、明鏡高臺・即能照萬像。万像即悉現其中、此若為。答、明鏡高臺、能照万像。萬像即悉現其中。古得相博、共称為抄。の中の明鏡・臺は見ていると考察される。従って、同作者は右記禅宗の先輩の資料を参照しつつ、まず、神秀の偈を創作し、続いて、それを否定する形で、恵能の偈、菩提本無樹、明鏡亦無臺。佛性常清浄、何処染塵埃。また、心是菩提樹、身為明鏡臺。明鏡本清浄、何処染塵埃。を創作したと思われる。何故なら、従来、仏教の言語に於いて、無、空、非という語意は良、善とされ、有、動という語意は不良、不善の時に用いられているからである。次に、興聖寺本「六祖壇経」以後の恵能の偈は、菩提本無樹、明鏡亦非臺。本来無一物、何処惹塵埃。と集約されているが、このお手本は、「頓悟要門」の中の唯一の五言の偈、忍辱第一道、先須除我人。事来無所受、即真菩提身。ではないかという考察である。即ち、第二句の仏教の根本精神ともいうべき五文字と、特に、大珠と恵能の偈の第三句は、表現こそ違いながらも、共に内容は同じことを説いている。更に、両偈共に菩提という語を用い、また、五言の偈という一致を認めることができるのである。恐らく、右、大珠の偈を参照した「宝林伝」の作者、慧炬はそれを採用して、改善し、興聖寺本「六祖壇経」以後に見られる偈としたのではないかという考察である。他の例証を示すなら、大珠の「諸方門人参問語録」の中の文、当生即不生（Z. 1, 2, 15, 5 - 428 a、宇井伯寿博士の岩波文庫本、第九節）は「宝林伝」の作者、慧炬によって偈とされ、それを参照したであろう「景徳伝灯録」によれば、西天第十八祖、伽耶舎多の伝法偈の最後の一句、当生生不生のお手本に違いない。また、「諸方門人参問語録」の文、若了心非心、始解心心法（—432 a、前掲、岩波文庫本、第三十九節）は、これまた、「景徳伝灯録」によれば、西天第六祖、彌遮迦の伝法偈、五言四句の最後の二句となっている。慧炬は「宝林伝」の各祖師に伝法偈を与えるために、恐らく、大珠の作品の中からの文を借用したのではないかと考察されるのである。但し、筆者が気になることは、前記、大珠の偈のお手本となった文の前に、祖師日、とそれぞれ記録されていることである。免に角、最後の二例を除いても、大珠の偈が、興聖寺本「六祖壇経」以後の恵能の偈に何等かの意味で、お手本となり得る可能性がある。

中国八関斎会初探

里道徳雄

八関斎会が在家信者の受ける出家戒として一日一夜受持される戒行である事はよく知られている。出家たるを諸種の事情に

よって果せない在家信者である優婆塞・優婆夷が三帰五戒を受ける他に、主として六斎日と三長月に受持する斎会であった。八関斎が重視されねばならないのは在家者が、一日一夜とは云え、出家行を受持するという「在家の出家」の型をとるところ、換言すれば在家と出家の両者にまたがりつつ在家仏教者の立場を強く是認するところにある。八関斎は、八関斎・八戒斎・八斎戒・八斎・八戒・八関・斎八戒・八斎戒法・八支法・八支・八支斎・八支斎戒・八支戒・仏戒・仏法戒・仏法斎・八支斎法・仏正斎・八分戒・斎戒・近住律儀・八関斎戒などの多くの呼称があるが、内容は八戒を主とする在家の布薩である。又、八関斎が、正五九の三長月にも行われる事から、六斎・六斎之禁等の呼称とも概念は重なる。八関斎を説く経典群については大野法道博士『大乗戒経の研究』で明きらかにされており、古訳経中から多くみられ、『法鏡経』や『仏説斎経』等が重視されて来たといってよい。インド資料に関しては平川彰教授『原始仏教の研究』に語原も含めて詳しく、中国については道端良秀教授『中国仏教思想史の研究』に論じ尽された感があるが、今ここでは中国の歴史的展開について、先吾に導かれつつ二・三資料を補いたい。

さて、八関斎会の記録上からする初は楚王英奉仏事と考えてよいであろう。「尚浮屠仁祠絜斎三月」は、優婆塞としての楚王英の仏者儀礼がある事を考えれば、三月は三長月であり、八関斎であったと考えてよいであろう。又笮融の造寺奉仏事件も仏誕日に諮仏し設斎しているが、飲飯する者五千戸人という斎会に在家者の会であった可能性がある。時代は些か下るが、『荆楚才時記』は「二月八日釈氏下生之日迦文成道立時信捨家建八関斎戒」と記しており優婆塞笮融も数万の人々と共に出家戒を受持したと考え得よう。南北朝に至ると資料は多く残されており、僧裕は「法苑雑録原始集目録序第七」に「八関斎縁起」「月六斎縁起」「歳三長斎縁起」「菩薩斎縁起」などの書名を挙げる。北地には曇靖の有名な『提謂経』が存在する。史伝部・事彙部等の仏教資料から抽出すると『高僧伝』中には、杯度伝中に李家八関斎事、『続高僧伝』中には僧昕伝・宝衆伝・釈道紀伝・釈善延伝・釈志寛伝などがあり、『宋高僧伝』には釈巨恨伝にも見られる。又『神僧伝』釈洪昉伝には鬼王の娘の病気全快に八関斎を修した記事があり、『法苑珠林』には晋門公則伝・張須元家設八関斎事・宋李旦伝・晋周瑨伝・宋慧遠沙門事・程普楽事・沙門僧規事等。『歴代三宝紀』には随文帝が即位元年七月詔を発して「毎年至国忌日廃務設斎造像行道八関懺悔奉資神霊」と、国家規模で八関斎会を行ったことを記す。又『仏祖統紀』は白楽天の九度に及ぶ受斎を記し、曇延の祈雨八関事を伝える。又『応弘明集』は支道林「八関斎詩序」「八関斎詩三首」、梁武帝「皇帝後堂八関斎造十種灯記」、簡文帝「梁皇太子八関斎夜賦四城門詩」「八関斎制」などが伝えられる。又『資治通鑑』一三五斎武帝永明元年には華林園での設斎が記される。唐代に至ると顔真卿撰並書「八関斎報徳記」があり、敦煌文書には伯本（二六六八V・二八四九・二九八四V・三〇九二・三二〇七・三三三五V・三四一四・三三九二・三四三九・三四八

二・三六九七V・四五二二）・斯本（〇三四七・〇五三二・二四四八・二六八九・五九三四・六二六四）・非京本（麗五二・地三八・薑六四））の多くの写本がある。又、道蔵中には『曇笈七籤』巻四十「受持八戒斎文」が陸脩静撰であり、「洞衣霊宝八節斎宿啓儀」もあって八関斎の影響がみられる。以上、社会上層部から一般庶士に至る迄、社会に伍し乍ら仏法に帰する人々をとらえて、八関斎会は大きな影響を与えていた事がしられる。細部についての記事は別稿をもって報告したい。

古代中国における宗教発生の要因

栗原圭介

特り漢民族に限らず、自らが人間を何如なる存立と観ていたか。この課題に関して漢民族は夙に深い関心を懐いていたことが判然としている。宗教という科学の領域を、或は認識対象を意識していなかった前有史期に在って、人間の生き方、在り方において自ら軌を一にした方向性が辿られている。このことは、人間形成が何に因って形成したかということと深い係わりのあることを追求する、人間性究明の態度となって表われている。（礼記、礼運。周易―繫辞上下。荀子―性悪等）

その結果、かかる人間を現世に将来せしめた背景は何か。人間の初生は上帝神の神意によることを、人類の原初期に在って詩的経験（poetical experience）に因って感受（sensory）している。（詩、大雅、生民。商頌、玄鳥）人類の出現は、天の精気と地の形とが和の結合を得た時に始めて生じる。（管子、内業）老子は此の実態を更に神秘化を辿り、谷神なるものを想定して、これを「玄牝」と名づけている。玄牝の門を以て天地の根（老子、第六章）と見ている。荘子は、天を神的存在と見、天地を至神なるものとし、これを神明（deity or divinity）と名づけ、人道とは隔絶した、尊卑先後の序次を認めて、而るを況んや人道をや。（荘子、天道）という認識を得ている。天地を以て生の始め（荀子、王制）という感得（impressions）を宗教体験としている。天子の郊祭における、供犠の帝牛と稷牛との別は、天神と人鬼とが、神的要因において本質的に異なるものであることを、王たる主祭者としての心的態度において明示してある。（礼記、郊特牲）

ここに至って、人間何如に生きるべきか、という人間の在り方を内省している。先ず人間の自覚として、天人の分（荀子、天論）を、天の法象が啓示するところの「道」によって、吉凶禍福が先験論的に定式化していることを認識せしめている。道に倍きて妄行することを畏怖している。道は天地の間に在るも極め難く、道は動けども其の形を見わさず、施して其の徳を見わさず、万物は皆道によって存立している。この道と、至貴なる存在の神とは、共に独立して明なる点において一体のものと認識している。（管子、心術）また、道とは民に忠にして、神に信あるものと見て、祝史が辞を正しくするのは、神に信を失わないためである。（左伝、桓六）この認識は、道なる観念は神より生じたものと見ていたようである。従って道に背くことは同時に神、即ち天神地示鬼

神の信を失い、吉は得ることができなくなる。

この論の背景には、自然界の摂理を主る実体（noumenon）を神と見ている。而も古代宗教を現出せしめたところの巨大な実態（the actual condition）は、天地日月星辰山川、陰陽四時鬼神五行（礼記礼運）である。この実態に普く内在している治化の原理や礼的秩序の法則は、全て神的理性が志向するところの合理主義と背馳したり矛盾したりするものでは有り得ないとする信念に本くものである。例えば、天地宇宙は一人の身であり、六合の内は一人の制である、（準南子本経訓）という把捉は、身を以て喩えたものである（高誘注）ことからも、此の一人は神を指したのであろう。楽記篇所論の宇宙本体論的綜合認識も、所詮は上引の如き構造論の思想を一段と哲学化したことに他ならない。

古代社会における宗教原理発明の鍵は、以上の如き状況が示唆するところの神的顕現の本質について、これを宗教体験に本いて究明したものと見てよい。その体験は、聖人によるもので、天命や鬼神の啓示を綜合認識によったものであろう。この認識には、心的態度において敬虔畏懼であることを絶対条件としている。自然界や宇宙間に遍在する宗教的特性や神的権威は聖知によって確認が為されているのである。而して原初期以来、詩的経験によって得た宗教進化の足跡は、民族の制度と思想とによって、史的進化を獲得している。古代中国に宗教を招来したのは、聖知の人人であり、これらの叡智によって、宗教的世界観を確乎不動たらしめたのである。

唯識の観法にみる此土浄土

上田晃圓

釈迦仏土、すなわち此土世界は穢土とされ、弥勒仏土は浄土、弥陀仏国も浄土である。その方処、弥勒は兜率天であり、弥陀は西方である。

釈迦にはじめられた仏教は、教・行・証において滅後の法に正・像・末の三時を立てた。その時期に諸説あるが、法相唯識（日本）では入末を康正二年（一四五六）としていたようである。ともあれ『上生経疏』には既に「釈迦末法持戒破戒有戒無戒皆嘱弥勒度之」と説かれるように、現に弥勒信仰とあいまって末法意識は行証なき世界の中に映じていたのである。世の末法的断面数限りないが、窺基は既に

此土衆生宜聞釈迦・弥勒・弥陀。

と述べるように、諸仏の法を聞くべきことを此土の衆生に強調している。古来弥勒・弥陀の往生の縁に十難七易の優劣が説かれているが、特に窺基には

願往西方一不生、恐成自誤。故当已行応修此業。

と、西方往生の弥陀信仰を決して否定しない謙虚な弥勒信仰を述懐している。

『成唯識論』巻七所説の実浄土は色界第四禅五浄宮上と、『瑜伽師地論』巻四による教義的解釈がなされている。このような

方処に関する諸説を窺基にあってはどれといって選択することなく「不定」という。これは信仰上の彼の立場が「任情随意」にあったそのあらわれと理解することができよう。彼のこのような主張は後の日本における唯識でも決してないがしろにされるものではない。その聴聞にはじまる仏道は菩薩道修行の最初にあり、いわゆる出世間すなわち穢なる三界の火宅なる世間を出離する多聞熏習にはじまるといえよう。言葉をかえれば、これは唯識の観法いわゆる唯識観の実践にすぎない。

親撰とみなされてきた『西方要決』には

修行之人凡有二両種一。一居二穢土一、二処二浄方一。

穢土修因要資万劫、浄方起行。

と説かれている。また貞慶の『心要鈔』には

念仏三昧即是唯識観。……欲二勤修厳一浄仏土一、先応二方便厳一浄自心一。

と説く。まさしく我々はこの穢なる此土にあって、我々自らの心を厳浄することによってはじめて此土にいながらに浄方に処すといえるのではなかろうか。

浄土に常住なるは仏であり、教義上成仏なるは万劫を要しよう。しかし報・化二土の仏身の有情変は有漏なるも浄でなければならない。我々は設え散心であろうともかかる諸仏の法輪を聴聞修習してこそ穢を浄と変じうるのではなかろうか。

中国仏教と羅漢信仰

道端良秀

羅漢とは阿羅漢果を證った人のことをいう。十六羅漢、十八羅漢、五百羅漢の像や絵が日本にも多く存在する。しかも今日においても、民間において「わらべうた」として、羅漢がうたわれているほど、羅漢が民衆に中に入り込んでいる。

中国においても唐宋時代に、民衆の間に相当の信仰があったようで、『仏祖統紀』には村々で羅漢講の組織までがあったようである。

いったい十六羅漢とはどうゆう人々かといえば、みんな釈尊の弟子なのである。その筆頭は賓頭盧尊者であるが、実在の人物はこのビンズル尊者だけで、後はこのビンズルの分身といわれ、いずれも実在人物ではなく仮名といわれている。

セイロンの慶友の書いた『法住記』にこの十六人の履歴があるが、この十六人は釈尊の命によって、永久に涅槃に入ることなく、世の福田となっているもので、その代表者がビンズルなのである。今日日本において寺の本堂の前に、「なでぼとけ」となって、諸人の病気を治しているのは、このビンズル尊者なのである。

中国ではこのビンズル尊者一人がみんなを代表して、大いに活躍するのであるが、とくに彼の特意とするのは、雨乞いや、

大雨の中止であった。宮廷に呼ばれたり、又は村々でビンズルを祀ったりされたが、これだけではなく、一切の災厄をはらうために、ビンズル尊者の力を借りている。

すると中国民衆においては、関帝や娘々信仰の碧霞元君などと、肩を並べるものであったといってもよい。寺には必ずといってよいほど、羅漢堂が建てられていた。

またこの羅漢は木像だけではなく、一幅の画像として、祀られていた。それは南北朝の初めからであるが、一般社会に浸透して来るのは、唐の禅月大師貫休の十六羅漢像からである。これは日本にも伝わって、徹定の羅漢図賛集となって、一般に普及されているが、この羅漢の面相は、まことに怪奇で普通ではない。いわゆる羅漢相の典形となったが、これは彼が夢の中で感得した羅漢を描いたもので、全く彼独自のものであった。しかしこれが普及されて、羅漢といえば、このような人を思い出す程になった。宇治の万福寺の十八羅漢はそれである。木像ではあるが。

しかし必ずしも貫休だけではなく、別の羅漢画がある。それは宋代における李竜眼の十六羅並びに、五百羅漢図である。全く系統を別にして羅漢図で、宮廷を初め一般にももてはやされ、矢張同じようにこれをかけて祈って、総ての災厄を免れることが出来た。

しかも近世になっては貫休のものよりも、李竜眼の方がよけいにもちいられたようでとくに珍らしく、過海羅漢図というものが、多くの詩人文化に珍重がられたようで、宋、元、昭、清の文人の多くの賛や、これが見聞記が残されていることにおいて、十分にこれを知ることが出来る。

「更生論」と孫盛の論難

竹内　肇

「更生論」は、六朝宗教思想史上、「神滅不滅」の問題が大いに討論された初期のものとして、注目すべき論文である。前回の大会ではこれをめぐって二・三の角度から問題提起を試みたのであるが、今回は、引き続いて、「更生論」の趣旨と、それに対する孫盛の疑義、さらに、羅念の重ねての駁論などについて具体的に考察し、前回提起した問題に多少の卑見を付け加えておきたいと思う。

周知のごとく、「更生論」については、すでに、諸先学に意見があるが、それらに共通するのは、「更生論」の内容が多少なりとも道家の思想に根拠しており、同時に、「神滅不滅」の問題ともかかわっているとする点であった。そして、その場合に問題となるのは、仏家の思想の影響の有無と、もし影響ありとすれば、それはどのようなものであるのかというようなことであった。

そこで、以上の諸点に注目しつつ、まず、「更生論」の論旨を考察すると、羅念は、「万物不二更生一、則天地有レ終矣。天地不レ為レ有レ終、則更生可レ知矣」。と述べて、天地に終りはない

から、天地間の万物が更生することは明らかであると論じ、世上では、万物離散の様相だけを悲嘆し、その聚合については思いを致さないと説いて、最後に、「今談者徒知二向我非一今、而不レ知二今我故昔我一耳。達観者所レ以斎二死生一、亦云丙死生為乙寤是寐甲。誠哉是言」。と結論し、道家の言辞を引用しつつ、今の談者は前の自身が今の自身でないと知ってはいるが、今の自身が、実は、故昔の自身であるということは知らぬ、とのように見解を披瀝している。

さて、羅含が道家の言辞を用いた態度の適否は別として、ここに「不レ知二今我故昔我一耳」。との批判が見られる「更生論」には、当時の状況などからして、三世にわたって支配する仏家の因果の法則の影響が髣髴とさせられるのであり、それは、また、慧遠が「三報論」で主張する立場などにも継続するように思われるのである。

ところで、孫盛は、かような羅含の論旨に反駁して、次のようにいう、「他物各失二其旧一、非二復昔日一。此有情者所二以悲歎一。若然則足下未レ可二孤以自慰一」。孫盛の論の要旨は、万物の変化を特殊とせず、ただありのままのものとし、したがって、一度変化したものは、もとに戻らないと主張するところにあると考えられるが、結局、それは羅含の論旨を十分に理解した上での議論にはならなかったようである。「世説新語」などの諸資料によれば、孫盛は談論にすぐれた存在として、当時、殷浩と並び称されていたことが知られるのであるが、それほどの才子であっても、現在の変化だけにこだわらぬ羅含の論旨を正しく究めることは難かしかったのであろう。

このような孫盛の駁論に対して、さらに羅含は答書して、その見解を次のように表明している。「本亦不レ謂二物都不レ化、但化者各自得二其所一、化頽者亦不レ失二其舊體一、孰主陶レ是、載混載判、言レ然之至、分而不レ可レ乱也。如レ此豈徒一更而已哉。将与二無窮一而長更矣。終而復始、其数歴然、未レ能レ知レ今、安能知レ更」。ここで特に留意すべき点は、「化頽するものはその舊體を失うことがない」。とか「(万物は)無窮とともに変化して、終れば復びまた始まるのは明かである」。などと指摘している部分であって、その内容は、表現こそ異なるものの、最初に述べた「更生論」の論旨と同様であれば、いわば、それらをここで再確認し、強調しているわけなのであろう。しかしそれよりも、羅含が「未レ能レ知レ今、安能知レ更」。として、現在を正しく認識できないのに、どうして、更生を知ることができようかと強く結論する態度こそ重要で、そこからは、実に三世にわたって現象を理解しようとする羅含の主張が一層明確化されるようである。

以上の論述から、「更生論」と孫盛の論難は重視さるべき論議であり、その延長線上になおさまざまな問題をも予想させるものであると結論されるように思われる。

千観の事績について

――特に、その浄土思想関係の著作をめぐって――

奈良弘元

岩波『国書総目録』の「著者別索引」の千観の項には、その著作として、二六篇が列挙されている。この二六篇の著作の中には、極めて小部のものから、『法華三宗相対釈文』のように、五〇巻に及ぶ大部なものまで、さまざまであるが、いずれにしても、かなりの重複があるようである。

例えば、『往生十大願』や、単に『十大願』とあるものは、恐らく、応和二年仲春の奥書を有する『十願発心記』と同一のものであろうと考えられる。また、『八箇条起請』『千観内供八ヶ条起請』は、『真言宗全書』第三一巻に所収の『五十巻鈔』の中に収録されている「可守禁八箇条事」と同一のものであると考えられる。さらに、『三宗相対抄』『三宗抄』『自他相対釈文』は、『扶桑略記』第二六巻に、応和二年四月の著述としている『法華三宗相対釈文』と同一のものであろう。さらには、『三宗要録』も同一のものである可能性が強い（岩波の目録には『法華三宗相対釈文』の項で、その別題として『三宗要録』の題名をあげている）。また、覚超の著作『三観義私記』の別題として『三周義私記』が示されているという観点から、千観の著作目録にみえる『三観義私記』と『三周義私記』とも、同一の著作である、とも考えられうる。

岩波の目録にもれているもので、『日本国天台宗章疏目録』にみえる『菩薩義私記』、さらには、『山家祖徳撰述篇目集』『日本国天台宗章疏目録』『天台霞標』などにみえる『仏教初聞集』の二篇を加えて、重複している千観の著作目録を整理してみると、千観の著作は、計二〇篇ということになりそうである。

これら二〇篇の千観の著作のうち、現存することが確認されているものは、『極楽和讃』『十願発心記』『十二因縁義私記』『十如是義私記』『十妙義私記』『十六義科目録』『千観内供八ヶ条後起請』『即身成仏義私記』『法華三宗相対釈文』『妙法蓮華経二十八品頌』の一〇篇であるが、これらの著作のうちで、浄土願生者としての千観の浄土思想をみる上で、重要な著作は、『十願発心記』『八ヶ条記請』『極楽和讃』の三篇である。

『十願発心記』は、浄土願生者としての千観自身によって発せられた一〇ヶ条からなる誓願についての、その発願の趣意、一〇の誓願の一一の願文についての注釈、さらに、その一一の誓願についての予想される疑義に対する、問答形式による解答の、いわば、述意・釈文・料簡の三段からなっているのであるが、その中心思想は、千観みずからが、臨終に際して、弥陀の来迎を蒙って、上品の蓮台に往生せんことを期すると共に、他をしても、浄土往生せしめんことを願い、さらに、浄土往生の暁には、速かに娑婆界に還来して、有縁の衆生を済度せんことを期しているもので、いわば、往相還相の思想が顕著にみられ

るものである。しかも、第一の願の釈文の箇所で、義寂の疏を引用しながら、「少称」とあるのを「一称」と改めて引用し、たとえ、一称の念仏でも、皆往生を得る、としているのは、注目される。

『八ヶ条起請』は、浄土願生者に対する八ヶ条からなる誡めであるが、その第一条には、病気の時以外には、例時の勤を怠ってはならない、とあり、第七条には、興法利生・往生極楽の望み以外には、いかなる望みをも懐いてはならない、とし、この八ヶ条を守る者は、まさに、「浄土人」である、としているのである。この「浄土人」の意味は、必らずしも明瞭ではないが、この八ヶ条からなる誡めは、往生極楽達成の一事に向けられているものであり、そこから第一条の「例時之勤」を受けとめる時、その「例時」とは「例時作法」のことである、と理解することができるであろう。もしそうであるならば、「例時作法」に関する文献上の初見を、ここに求めることができる、ということになる。

『極楽和讃』は、七五の一句、四句一章、の十七章からなるものであるが、特に注目されるのは、「十悪五逆謗法等　極重最下の罪人も　一たび南無と唱ふれば　引接さだめて疑わず」の一章である。『往生要集』大文第八に、「観経に云わく、極重の悪人は、他に方便なし、ただ仏を称念して、極楽に生ずることを得、と」とある文言ですら、「十悪五逆謗法等」のもの、とは明言してはいないし、「一たび南無と唱ふ」るのみで、往生極楽が約束される、とも断言していない。したがって、この『極楽和讃』が、はたして、千観の著作であるのかどうか、検討の余地があろう。

事相に於いて、白描（図）画とは如何なるものか——弥勒如来——

横地清恵

白描図絵というものは、いろどりを添えないで、墨線のみで描くものであるけれども、円珍請来の、「胎蔵旧図様」の白描図絵は、けだし、胎蔵界曼荼羅と、金剛界曼荼羅が、いまだ、結ばれる前に、請来せられたとして、珍重される。大中八年（八五四）円珍が、弟子の豊智とともに、越州で図写したものである。事相の重要事として、図写は、極めて、大切にせられ、正確さを要求せられて、描かれている。現存図絵が、大部分、白描であり、平安末期になると、図絵の書写が、盛んである。鎌倉中期になれば、白描図絵に加えて、白描絵画が、出るに及ぶ。ところで、事相というのは、教相の対で、現象世界の事物の相に即して、体得させる修行で、実践的方面を預かり、教相を学ぶことにより、理論的に覚の所在を知り、その覚を求めて、実際に、修行する方法、規則を示すものである。

従って、事相上に於て、礼敬するみことの形像を刻み、あるいは、それらを絵に書くことは必須である。原始と違って、時代の要求を重くし、バラモン教に於ての神の像や、ガンダーラ

美術の興起に、刺激を受けて、仏教上でも、仏の身体、像を作成することになる。二世紀、支婁迦讖訳による「般舟三昧経」には、この事柄が、詳しく説かれている。印契や、造壇、誦呪、観法、護摩、灌頂の行軌事作をさして、目ざす目的の図絵に於て、これの完成を、間の辺り、実現化させる。例を挙げると、切りが無いが、「七仏所説神呪経」に於ては、口のきけない者、めくらの者をなおすべく、かかれている。または、耳が痛い、腰や脚が痛いなども、呪法によっては治癒せしめる。不空訳の「七倶胝仏母所説准提陀羅尼経」などには、誦呪結印の呪法が、書かれている。これら事相のさまざまな活用は、種々の流派を生んでいる。弥勒などは、四菩薩の内の一として親しく拝まれているけれども、釈迦如来、毘盧遮那如来をむすぶ、きづなとしての御役目を、もっとさぐろう。蓮華、荷葉、澡罐など、図柄は、変わりながら、幾世代をも通って来た過程を、さぐれば、或いは、それへの答えに近いだろうか。弥勒像においては、マイトレーヤといわれ、釈迦の説法に漏れた衆生を救済することを、釈迦から約束され、釈尊の弟子で、実在者であり、中インド波羅那国の人である。わが国でも信仰され、やがては、釈迦如来の地位を、大日如来に、奪われる時に、円珍が、大切な研究物として、特に熱心に請来本を、持ち来たって、これらを明かするに於ては、弥勒像は、正確に、釈迦の代わり、大日如来の代わりと成っただろうか。それが、白描画という曼荼羅画に於いて、どのような係わり具合いを、持っているだろうか。阿というものが、如何なるものか、釈迦の代わり、弥勒像、円珍解釈にヒントを当てはめれば、「阿」というものが大切なことを知ろう。如持神変を、衆生教化活動にし、毘盧遮那が、即法身如来として、活躍するべく、どれ程か、諸外国対策をしたことであろう。「阿」というものは、大日如来を、阿字不生とし、真言、陀羅尼の意義の重要性を、強めさせた。台密では、阿字の三義（無・非・不）を基として、阿字体大説を始め、三義三諦を説き立て、随録・不変・不二の点を、教法として示し、阿字は、十界三千の指標の本体で、四種曼荼羅のうち、大曼荼羅（六大曼荼羅）に於ける弥勒を説こう。ちょっと、弥勒は、仏か、如来かと言われているが、この際、外しておこう。誠に、金剛頂経の説に依れば、諸尊の相好を具えたすがたを図したるものを大曼荼羅といい、印度と違い、専ら、紙や布に、図出するのであるけれども、羯摩会、成身会として一般に親しまれている。浄土変といわれて、弥勒の兜率天の様相を描きたるものは、度外視しても、よかろう。普賢・弥勒と一口に、観音、文殊に比べられる如く、左程、像形に変化が無く、せいぜい、手に把るものか、蓮華か、荷葉か程度ではある。けれども、言われる如く、顕教的な特性に基づく、活動の少振幅性に依るであろうか。特物が、左右いづれの手かによる対照表などは、面白いとは思う。

胎蔵旧図様で、葉の上に瓶を持つ手が左手であるなど興味深い。

無中有論

川村昭光

中有説を特定の部派に限定するつもりはないが、始めに主張したのは有部であろう。その論書の中にすでに中有はないとする人々のいた事が記されている。まずありとの説が出現して、反対者、論駁する者が出て来た事が知られる。それは明確に聖言量として存在せず、他思想からの導入概念であり一般論としては誰にでも理解されていた概念であったから、反対論も速やかに出現したものであろう。

しかしこの諍論はかなり盛んであった。種々の異論が今日伝っている。かつて有部の中有説を考察した時に、無中有論群と命名した論書の考察がこの小論の目的である。

その前に『異部宗輪論』によれば、大衆部一説部、説出世部、雞胤部、そして化地部が無中有論者とされる。又、仏音の『論事註』によれば、東山住部と正量部の邪執として中有説を『論事』に於いて取りあげ論破している。この事は南方上座部もまた無中有論者である事を示す。『成実論』もまた無中有を標榜している。そして『舎利弗阿毘曇論』も祥細な論述こそないが、はっきり無中有を宣言している。また有部論書に出てくる分別論者は、一貫して中有説反対論者であるが、大衆部系か上座部系かも判断しかねる人々である。また正量部の論書である『三弥底部論』には諸部として無中有論者の説が出てくる。この中完全に無中有説に立つ論書を考察する。

『論事』は、アショカ王時代から紀元前二世紀ごろまでの成立とされ、独特の論理体系を持つ。それは、

Atthi antarābhavo ti? (中有ありや。) と質問し肯定句たる Āmanta を導き、それなら欲有としてあるのかと詰問して、Na hévaṁ vattabbe (実にかくの如く説かるべきでない。) を導き出す。この様にして欲有から色有、無色有とすすみ、さらに欲有と色有の中間、色有と無色有の中間に中有は存在するのかと問い、否定させる。逆に欲有と色有の中間には中有はないのかと問い肯定させ、しからば汝の「中有あり。」との主張は、おかしいのではないかとする論法である。これは少々詭弁的ではあるが、実によくできた論法である。

また次は既成概念の範囲外を否定させ概念の意味範囲内を不定させ、あなたの主張する中有なるものは、どこにも存在できないではないかとしている。外にも興味ある論法は多数あるのであるが、他論書との兼合いで注意せねばならないのは、論事中有論の通し番号10に先の9との関連で説かれる無間のプトガラ、非無間のプトガラである。さらに地獄に至るプトガラとも兼合い、想起されるのは『大昆婆沙論』巻69にある三つの中有に関する異論である。その三番目「欲色二界にのみ中有ありとするも、業猛利なるものは中有なく業遅鈍なる者に中有ありとする。」正量部の『三弥底部論』は「地獄に無間に生ずると聖言量にあっても中間有なしというにはあらず。」とするから東

山住部の中有説かも知れない。また無想有情に至るプトガラに関しては、有部はこれを認めないが、正量部は該当する。そして有部の中有説は田たり器たる諸色が存しないとして無色界に中有をたてないが、『三弥底部論』の論述は明確ではない。『論事』の最後は、「中般涅槃」である。仏音は「中般涅槃を邪計して中有ありとする。」と註釈している。ここでは中般涅槃ありとして中有あらば、生般涅槃によって生有あるのかと論難している。仏音によって「東山住部」「正量部」があげられ、「東山住部」の思想は知るよしもないが、「正量部」の『三弥底部論』をみるに「中般涅槃」を第一の根拠にしている様ではない。ともあれ北伝系論書にみられる様に経証（聖言量）による論争がないので、いまひとつ中有論争の資料として精彩を欠く。

『成実論』は、積極的な無中有論である。まず始めに有中陰品として多くの中有説を羅列して、次の無中陰品に於いて、そのひとつひとつを論破している。そしてその基調となるものは、「業力を以って能く到らば、何ぞ分別して中陰を説くことを用いんや。」ということである。又『舎利弗阿昆曇論』の影の喩えによる無中有説は、有部論書にはないものである。

最後に、『大般涅槃経』巻34にある「有中陰無中陰諍論」は、統括総覧しようとしたもので全くユニークな存在である事を述べておく。

近代仏教における新信仰形成の歴史的意義

池田英俊

明治の思想史における近代化は、世界史上稀にみる宗教性の乏しい価値合理主義の思考方法によって進められたことは周知のところである。当時の思想家や知識人によって展開された開明思潮の底流には、現世的、世俗的価値観が支配的な力を有しており、価値合理主義に徹することが精神の進歩にほかならないとの錯誤があった。それゆえにキリスト教が哲学や理学の真理に合致することのない低次元の宗教として捉えられたり、仏教が進化論的発想による愚民観によって位置づけられるなどの歴史過程が、開明思潮における宗教性の稀薄さを如実に物語っている。かくして、宗教軽視の潮流に対応しようとする宗教論には、知識と信仰、道理と宗教との衝突問題が、新信仰の形成をみるうえで重要な課題となっている点がうかがわれる。

近代仏教形成期における新信仰樹立への胎動については、現象即実在論を基調として世俗内倫理において位置づけようとする傾向と、精神主義、主観主義に徹することによって定立された新信仰に大別される。前者は新仏教徒同志会にみられる宗教論の性格であり、後者は清沢満之の思想にうかがわれるものである。今ここでは、新仏教徒同志会同人が自ら標榜する「新信

仰」なるものの性格を考察し、その歴史的意義について明らかにしたいと思うのである。

新仏教徒同志会の思想運動は、すでに触れた現世的、世俗的価値観の著しい影響のもとに展開されたものであり、また同志会の六綱領（健全なる信仰・信仰・道義の振作普及による社会改善・自由討究・迷信の勦絶・宗教的制度・儀式の否定・政治上の保護干渉の否定）は二十世紀初頭社会の歴史的契機に相応する新信仰樹立を基礎づける条件を示すものであった。ところで同志会同人の唱導する新信仰の内容とは、いったい如何なるものであったであろうか。知識と信仰・道理と宗教との関係についての理解は、同志会同人間で微妙な相異の生じたことは否めない事実であった。このことは、やがて新仏教は果して仏教なるやとの疑問が生じ、思想運動の上にも大きな動揺を来たす時期を迎えることになるのである。新仏教徒は、自ら宗教の変遷には主観的方面の信仰と客観的方面の宗教〈教義〉のあることを説き、主観を主とする神秘主義の信迎にみる神の存在や超俗性・出世間性の信仰を徹底的に排除することを宣言している。しかしながら世俗的価値観〈常識主義・感情（哲学と詩的感情の調和）・現世主義・活動的（生活指導）・倫理主義・楽天主義などの「健全なる信仰の要件」（境野黄洋『新仏教』六の一〇）〉新信仰を説明しようとした新仏教徒は、知的信念と学理上の学説が、情意を基礎としているという。その理由は「信仰の原理は学術の研究に異なりて容易に変ずるものにあらず、学術は日進月歩すとも信仰に至りては此に関せず、吾人の実践主義として人生を指導し得べきなり。」（田中治六『新仏教』二の一）という点にあるというのである。かくして新仏教徒は、「宗教が実際社会に勤むる職分は慰籍・保護・脱俗及び生活指導の四者なり」とし、六綱領の主旨にしたがって最後の生活指導に終始することで旧仏教の果す役割と異なる点を主張し、またこの点に新信仰樹立の歴史的意義をみいだそうとしたのであった。というのは新仏教徒のいう情意とは「既に情感意欲の上には明極的自発心ありて吾人の行動を指揮す、我等が直接此明極的感想に動かされて向上進脩息まざるものは即ち宗教心なり」（同上一の二）というが如き精神上の事実〈生活指導の力（「宗教的生活」（同上六の七））〉として捉えられていたことによるものであった。しかし融道玄は、新仏教徒のいう「健全なる信仰を根本義とす」という主張が、世俗的価値観に左右されて、四諦、八正道、十二因縁や大乗仏教の諸法実相、常楽我浄、真如、往生浄土、自性成仏、加持祈祷などの仏教本来の真意が捨棄されているのではないかという点を指摘し新仏教のあり方について反省を促している。情情の上にあらためて新信仰成立の基盤を求めなおそうとする動きは、現世主義に即した近代教学形成にとって極めて重大な示唆を与えるものであり、新信仰樹立の困難さをよく物語っている。

大日本仏教済世軍の性格

藤井健志

日本近代の仏教の一番底辺にあったはずのごく一般的な民衆仏教徒の信仰に関しては、様々な制約もあり、これまであまり研究されてこなかった。私は近代の仏教界の動向を全体的に把握するには、そうした民衆仏教徒の一般的な信仰もつかまねばならないという問題意識から「大日本仏教済世軍」という仏教団体をとりあげてみたいと思う。

今まで大日本仏教済世軍は、日隈威徳氏の「真田増丸と大日本仏教済世軍」（昭和四二）がとりあげた他はあまり注目されていない。その創始者は福岡県南部の浄土真宗本願寺派の寺に三男として生まれた真田増丸（明治一〇―大正一五）である。彼は山口高校を卒業後、明治三八年に当時の東京帝国大学宗教学科に入学しており、そこで主として前田慧雲、高楠順次郎に影響を受けている。帝大卒業後、郷里に帰った増丸は、当時の真宗豊前学派の中心人物、東洋円成と議論をするが論破され、初めて真の真宗信仰を得たという。増丸が真宗の伝導者として立ち上がった時には、ある程度、自分の過去の勉学を、信仰者の立場から否定的に見ていたのではないかと思われる。大正四年、増丸は北九州八幡に大日本仏教済世軍を創始し、労働者相手に宗教運動を始める。その活動は、彼の激しい説法を中心とする布教と社会事業の二つに分けられるが、前者が中心であった。済世軍は大正時代の前半に飛躍的に勢力を伸ばし、信者数数万～数十万になったと言われる。しかし大正時代後半からその発展は停滞し始め、増丸の没した大正一五年以後、徐々に衰退してゆく。そして敗戦前後にはほぼ消滅している。

増丸の説法は、近代の真宗がとっていた「真俗二諦」説に近く、かなり「国家主義」に傾斜したものだった。彼は「国家の為に死んだ者は誰だって極楽だ」と叫んだと言われ、また済世軍の「宣言」の中では、天照大神を敬し、歴代天皇の遺訓を守ることが誓われている。

さて、こうした済世軍の信者の側はどのような性格を持っていたのだろうか。それを示す実証的資料が少ないので、ここでは一つの事件を通してそれを推測してみる。大正一三年、それまでの増丸の「国家主義」への傾斜を積極的に受容していた青年たちが、もっと済世軍が社会問題にとりくむべきことを主張する。その中の急進派は社会主義思想にも似た主張をしたらしい。それに対して、もともと彼ら青年たちから、「浄土参りの有難い話」を好む、単なる「寺参りの同業」として軽視される傾向のあった老人信者たちが反対するのである。老人たちは増丸に対して、社会問題よりも、もっと生死の問題の解決に専念するよう要求した。この時は済世軍の顧問をしていた前田慧雲の助言もあって増丸が老人側につくことを決断し、事態は一応収捨されるのであるが、この対立事件の背景には時代状況の影響が感ぜられる。鹿野政直氏などの研究によると、大正時代の

前半は明治四一年に出された戊申詔書の「国体思想」の影響力が民衆の間に広範に残っていたが、大正後半になって多くの社会的矛盾が発生することにより、人々は社会主義思想を含む様々な思想の実践を試みるようになったという。こうした時代の推移をそのまま済世軍にあてはめることはもちろんできないが、済世軍の青年たちが社会問題に強い関心を示し、時代状況に比較的敏感に反応していたことは確かだと思われる。済世軍はこうした性格を持つ青年たちと、社会問題にあまり関心を持たず、ひたすら死後の往生を求める老人たちから構成されていたのではないだろうか。

こうした済世軍とその信者のあり方が、当時の民衆の一般的信仰を反映しているかどうかどうかはまだわからないが、そうした一般的信仰研究への一つの手がかりを与えてくれるとは言えないだろうか。

ビルマのパリッタ（Paritta）儀礼

片山一良

パーリ文化圏における仏教儀礼のうち極めて重要かつポピュラーなものにパリッタ儀礼がある。これは、比丘相互、或いは比丘信者間で危機的に、護呪経典をもって悪霊を除去し、防護し、布施功徳の回向をはかるために執行される儀礼をいう。ここではそのうちビルマの事例を紹介し、特にそのシンボリック構造について若干考察することにしたい。

今日ビルマに定着しているパリッタ（護呪経典）は十一種が数えられる。これらはふつう比丘によって、寺院で毎日読誦される経典であり、また寺院外で儀礼時に唱えられる護呪の経典でもある。しかしその用途に宗教的／呪術的という異りはなく、われわれはそれらに日常的／危機的の違いを見るに過ぎない。スリランカの場合についても同様である。

さて、パリッタ儀礼においてはこれら十一種すべてが、或いは目的に応じて数経が、或いはまた他の呪的性格を帯びた経文類（例えば Kammavācā など）が任意に加えられて使用される。以下ではそうした中で十一種すべてが誦唱される事例（一九八〇年九月、マンダレー調査）を紹介する。

本儀礼は、一般の民家において、悪霊払い家内安全を目的とし、招請比丘九人、信者（家族親族）約十五人の参加により、およそ一時間半を費して行なわれたものである。

まず儀礼の場は、家の聖なる空間、即ち仏像の安置された部屋に設定される。壇上の仏像を背にして比丘は床に坐し、信者は仏像・比丘に対面して床に坐し、比丘と信者との間に儀礼の道具が床に並べられる。その最も重要なものは「パリッタ瓶」（パレイ・オー）であり、ここには「パリッタ水」（パレイ・イェー）を含み、ココナット、ダビェーなどの花や葉を集めた「パリッタ花」（パレイ・パン）が立てられ、更に小さく巻かれた「パリッタ糸」（パレイ・チー）が入れられてある。そして悪霊を払う「パリッタ砂」（パレイ・テー）の銀鉢、「焼きもち米」の銀鉢（或いは「パリッタ米」（パリ・サン）、「マント

ラ米」（サン・マン）を盛った容器」、果物などを投じて滅罪のために礼拝される「懺悔の器」（カントー・プェ）、更に滴水回向（イェザチャ）に用いる「銀の水鉢」、「コップ」が置かれる。このようにビルマでは平面的に並列された容器が道具の全体を占め、スリランカの立体的で込み入ったものとは対峙する。

次に儀の次第は、まず信者による懺悔滅罪のための「三帰依文」に始まり、ついでに比丘・信者による「五戒文」、比丘による「神の招待文」、「仏礼拝文」、「神の再招待文」が唱えられる。それよりパリッタの誦唱に移る。その際信者はスリランカの場合と異り糸を手に握ることはなく、またこの事例では比丘も糸を手に持たない。

「吉祥経（Maṅgala-sutta）、「宝経」（Ratana-s°）、「慈経」（Metta-s°）、「蘊経」（Khandha-s°）、「旗先経」（Dhajagga-s°）、「アーターナーティヤ経」（Aṭānāṭiya-s°）、央崛摩羅経」（Aṅgulimāra-s°）、「菩提分経」（Bojjhaṅga-s°）、「晨朝経」（Pubbanha-s°）

以上の順序で読誦が終ると、施主による水鉢から水をコップに注ぐ「滴水」（イェザチャ）が『小誦経』の一節（餓鬼への布施の詩）を主とした比丘の説教に従って始められる。布施のシンボリズムであり、これを所得の施（pattidāna）と呼ぶ。そして水がコップからあふれるまで注がれると信者はその功徳を回向し〝サードゥ〟の三唱により喜びを示す。これを所得の随喜（pattānumodanā）という。かくて布施・功徳の回向・随喜は終了し、信者による比丘へのジュース等の施しが行なわれる。

これより信者による儀礼の最終段階に入る。まず施主が「パリッタ水」を飲む。ついで「パリッタ糸」を手にし、「パリッタ砂」「焼もち米」の鉢を持って屋外に出る。それから家の周りに一本の糸を張ったところで、施主を初めとして砂・焼もち米が外に向けて撒かれる。このようにして悪霊が払われ、防護がなされ、パリッタの儀礼がすべて完了する。

以上の一事例からわれわれはビルマのパリッタ儀礼において次のようなシンボリック構造を認めうる。その全体的構造は、

(1) 比丘によるパリッタの誦唱
(2) 信者による布施・功徳の回向・随喜
(3) 信者による悪霊払い

から成り、仏（仏像）、法（誦唱パリッタ）、僧（誦唱比丘）という三宝の功徳力を根幹とする。これらはスリランカの場合と本質的に異るものではない。また個々の構造は、水（瓶、花）、糸、砂（焼きもち米）を要素とするもので、それらはすべてパリッタの力によって活性化される。水は飲まれ、糸は家の周囲に張られ、砂は家から外に撒かれる。いずれも悪霊を払い、悪霊から防護することを意味するが、その祖型は或る程度、パーリ・アッタカターの記述に遡りうるものである。

安房延命寺の地獄絵について

小池長之

地獄に関する記述や閻魔王がわが国の古典で最初に見出されるのは、『日本霊異記』であるが、それ以前から口頭で地獄の概念は仏教徒に理解されていたものと思われる。地獄を文章で記述した記録として纏まったものは源信の『往生要集』が最初にして最後である。『今昔物語集』や地蔵和讃、あるいは社寺の縁起や近世の戯曲などに、冥界訪問説話の背景として地獄の記述があるが、これは舞台の背景としての描写であって、地獄自体の記述を目的とした文章は皆無である。親鸞や日蓮は地獄の存在を認め、地獄という単語はしばしば用いているが、その内容については説明していない。これは『往生要集』によって、地獄の説明がある程度固定化し、既知の事実となっていた故であろう。とはいうものの、教育も印刷術も普及していない時代に、往生要集を読みこなした者は、日本の知識階級のそのまた一部であったろう。そこで字の読めない者に布教するために、地獄絵を見せて、絵解きによって因果応報を説くことが、道徳教育としての効果をより高めていたと思われる。醍醐天皇の戒師であった尊意が十一歳の時、賀茂川の東の吉田寺にあった地獄絵を見て出家している。これは源信以前である。『枕草子』にも仏名会に地獄絵の屏風を取りわたした記事が見える。現在の地獄絵として名高いのは、東京と奈良の国立博物館に伝わるもので、元は岡山県に伝わったものである。国宝に指定されているが、長いものの大部分が失われているのは残念である。現在、わが国の各地の寺に保存されている地獄絵は、次の四種類である。㈠地獄極楽図――一枚の絵の下半分に地獄を描き、上半分に遠景のように極楽を描いているが、地獄の占めるスペースがずっと広い。㈡往生要集絵巻――往生要集の六道輪廻や極楽における十種の楽を一つ一つ描いているが、八大地獄の占めるスペースが広く、大部分が地獄絵になっている。㈢六道図――地獄、餓鬼、畜生、修羅、人界、天上の六道の一つ一つを描いているが、地獄の記述に迫力がある。㈣十王図――死者を裁く十人の裁判官が中央に描かれているが、その下部が地獄絵になっている。

千葉県安房郡三芳村の延命寺は、八犬伝で有名な里見家の檀那寺で、ここに伝わる十六幅の絵は天明四年（一七八四）に、江戸の宋庵という絵師によって描かれたもので、一枚が雨戸一枚ぐらいの大きさのものであるが、今般これを三分の二に縮少して原色版で賢美閣から発行された。死者が息を引き取る場面、霊魂が寝室をぬけ出る場面、野辺の葬式、死体が腐って行く九相図、三途の川の奪衣婆、賽の河原の地蔵、死者を裁く十王など、いろいろな場面が描かれているが、画家が経典の知識をこなしていないままで描いているために、経典に見えぬ場面が少くない。これらは民俗学の知識で補わなければならない。地獄が山を背景としているのは、死者の霊が死出の山に行くという俗信にもとづいているのであろう。死者が鬼の曳く火の車で運

ばれるのも経典に見えぬ。人間が肉団子にされて鬼に食われるのも、死者の復活を説く仏説と相容れぬ。地獄の釜の休日に、死者と鬼とが同じ土俵で相撲を取り、十王と地蔵がならんで見物しているのも、経典に見えぬ。ことに、天から菩薩がおりてきて、これに対して十王が頭をさげて降参しており、鬼が刑具を片付けているのは、地獄と極楽とをコントラストに考える日本人に浸みこんだ常識になっている。地獄は悪魔の世界ではない。悪人が応報によって反省させるための、仏の方便であるという思想が日本人には徹底していなかったのであろう。極楽浄土も描かれているが、そのすばらしさは絵画の上でもじゅうぶんに尽くすことが出来ぬままに、極楽を望む思想よりも地獄を恐れさせ、悪をいましめる思想の方が教育上の効果をあげたものと考えられる。

ARHAT（阿羅漢）考

宮坂宥勝

阿羅漢は初期仏教ではさとりを得た聖者の称であり、また如来の十号の一つでもある。そして、大乗仏教に至るまで、阿羅漢の分類、さとりの内容などが詳細に考察されたのは、周知のとおりである。その中でも、『倶舎論』の六種阿羅漢は基本的なものといえよう。

阿羅漢は、パーリ語、サンスクリット語、アルダマーガディー語に共通し、また、ジャイナ教、仏教、その他――おそらくアージーヴィカ邪命外道――に共通して認められる。

紀元前五世紀ころ興起したジャイナ教や仏教の聖者は阿羅漢とよばれ、釈尊やヴァルダマーナなども特に阿羅漢と尊称された。このように、たとえば仏教では当初、仏＝阿羅漢であったが、部派仏教になると、一般の者たちは出家修行の結果、阿羅漢果を得ることは出来るけれども、仏果を得ることは出来ないものとされた。さらに、大乗仏教では、仏、菩薩、阿羅漢のヒエラルキーが確立される。

阿羅漢の呼称は仏教やジャイナ教が興起する以前、ブラーフマナの時代のバラモン教諸文献に認められる。

『大般涅槃経』におけるヴァッジー族の七不退法に、他の土地にいる阿羅漢たちはこの土地へやって来るし、すでに来ている阿羅漢たちは安らかにここに住んでいる、とあるが、この条項は何を意味しているのであろうか。

これを追究してゆくと、当然のことながら、反バラモン体制側のヴラーティヤ（Vrātya）の存在に逢着せざるを得ない。そして、この問題の解明は初期仏教の社会史的意義を理解するために重要な意味がふくまれている、と思われる。

Vrātya が Aryan か Non-aryan であるかについては学界で意見の分かれるところで、今日まだ決着をみない。いずれにせよ、Vrātya は vrāta の派生語とすれば、放浪、遊牧の種族であった点で、諸学者の所見を等しくする。

Ārhata (Ārhanta, Arhata) は Vrātya の中の重要なセクトである。諸種のブラーフマナ文献、たとえば『シャタパタ・グラーフマナ』『パンチャヴィンシャ・ブラーフマナ』などには Arhata, śramaṇa 等に言及する。

『パンチャヴィンシャ・ブラーフマナ』(PB. xvII) には Hima, Gārāgira, Samanica, Madhra, Nindità の四種に Vrātya を分類し、Hina に Ārhanta (聖者) と Yaudha (戦士) をふくめる。この両者の結びつきは『ターンディヤ・ブラーフマナ』などにも説かれる。

Vratya は『アタルヴァ・ヴェーダ』(xv kāṇḍa)、日系統の『ブラシュナ』『シュヴェーターシュヴァタラ』の両ウパニシャッドにも関説する。Vrātya はのちには、たとえば『マヌ法典』などに Vrātya-kṣatriya, Vrātya-brāhmaṇa, Vārtya-vaiśya に分類される。これは Vrātya がアリアン化——バラモン体制への組み入れ——を意味するものであると思われる。Vrātya-kṣatriya にはヴァルダマーナの出身のナータ族、仏教文献にみえるマッラ族、リッチャヴィ族がこれに属し、当然のことながら釈迦族もこれに属する。

仏教興起当時、東方ではマガダ国が Vrātya の中心地であった。マガダは仏典にも、しばしば複数でよんでいるのは、種族的な起源をうかがわせる。『アタルヴァ・ヴェーダ』(AV. V-22-14) ではマガダを種族名とする。同じく (AV. XV-2-14) にはマガタすなわち Vrātya であるとする。

Vrātya はカースト制外の存在であり、シヴァ神の信奉者で、特殊な祭儀を有し、一定の特殊語を用いる。また、すべてのバラモン的権威を欠いた。服飾では銀製品を使用する等の特色が認められる。また、牛の崇拝がかれらの宗教の特質である。

仏教文献においても Vrātya を Ārhata と Yandha に分け、阿羅漢は他の Community に属することが説かれている (Vinaya. I, 30~32, SN. II, 220)。

Ārhata と Yandha とはバラモン教的ヒエラルキーにおける Brāhmaṇa と Kṣatriya とに対応する。

これは初期仏教で沙門バラモンというが、阿羅漢バラモンとはいわないのを想起すれば対比概念が明らかであろう。なお Yandha はヴェーダ梵語とパーリ語では Yodha (Vyudh) に相当する。

『律・大品』によれば、釈尊をはじめ五群比丘、在俗信者ヤサたちは仏教に帰依して、阿羅漢になったと伝える。ヴァッジー族の七不退法の前述条項は阿羅漢が Vrātya 族であったことの好事例であると思われる。また釈尊の氏族がゴータマ族 (最上の牛を持てるもの) であったのも、Vrātya-kṣatriya であったことを物語っている。

Cf. R. choudhary: *the Vrātyas in Ancient India* Varanasi. 1964