

善導の念佛三昧に就ての一考察

色 井 秀 讓

一、は し が き

善導教學の研究は、法然がそれに着目して以來、全て法然の善導理解、或は法然に指導せられた同一系統の理解に基いて行はれ、それらが果して妥當なりや否やの嚴密なる学的反省乃至は批判が、近代佛教學の領域に於てすら、行はれたことを未だ聞かない。例へば五正行に対する法然の選択的な理解が唯一無二にして何ら疑問の余地なきものとして扱はれている。勿論かかる態度は、法然系の宗學にあつては根元的な立場であるから止むを得ざることであろうが、それを離れた立場よりすれば當然批判が行はれねばならない。專雜二修積、念聲は一論、三心積、四修積等此観点より批判反省を加ふべき問題は一二でない。念佛三昧の意義内容構造に関する理解も亦その一である。今此問題を取あげるることによつて、時間的にも思想的にも法然以前の、而も法然思想の流出する根元となつた善導教學を解明する一の試みとしたい。この場合法然の理解を全く無視するのではなく、有力な手引となすと同時に、法然の論敵であつた高弁の摧邪輪及莊嚴記に詮はれた善導理解、それは唯一ともいふべき反法然的理解であり、それだけに批判の余地も少くないが、これおも亦有力な手引とする。かく相反する二師の理解を手引として善導の念佛三昧に対する考へ方を論究したいと思ふ。

(註) 高弁の理解に就ては摧邪輪中卷第五門決(淨全Ⅵ、七二一―七三八)、莊嚴記の念仏三昧觀仏三昧同異義を料簡する一段(同、七九〇―七九四)参照

二、問題の所在

善導は玄義分に於て觀經に念佛三昧と觀佛三昧との兩宗ありとしているが、何を指して觀佛三昧と言ひ或は念佛三昧と稱したのか、その同異に就て何ら言及していないので、第一これが問題となる。これに關して善導が前十三觀を定善、三福九品を散善と規定したことに基いて、定善の部分に就ては觀佛三昧爲宗、散善の部分に就ては念佛三昧爲宗であると解し、

(良忠Ⅱ玄義分伝通記卷四、淨全Ⅱ、一五四)、又觀念法門見佛三昧増上縁の下に出せる定心三昧が觀佛三昧、口稱三昧が念佛三昧であると解する(良忠Ⅱ觀念法門私記卷下、淨全Ⅲ、二六三) ことも可能である。然しこれが妥當なりや否やは、觀佛、念佛の意義が明瞭にされない限り断定できない。この解釈は極めて常識的であつて一見合理的なるが如く思はれるが、仔細に検討するに、定心が三昧を意味するから定心三昧は二重の表現となり、口稱は散業と考へられるから口稱三昧なる語は矛盾を含むでいる。のみならずこれを夫々觀佛三昧及念佛三昧に配当するには、定心が觀佛を、念佛が口稱を意味し、而もそれ以外でないことが先づ明らかにされねばならない。又このことが明瞭にされたとするも、散善の宗を念佛三昧或は口稱三昧とすることは、定散二善の分別に矛盾して散善を以て口稱なる三昧即ち定善となすこととなる。それ故に右の如く單純に解することは、古來の諸釈の中にも異義の存する如く早計である。

又觀念法門に觀經及觀佛三昧經によつて觀佛三昧の方法を、般舟三昧經によつて念佛三昧の方法を説示していることよりして、簡單に觀佛三昧は觀經及觀佛三昧經に、念佛三昧は般舟三昧經に基くとすこともできる。然しその方法として示された所のみよりしては此兩三昧の嚴密な區別を知り得ない。のみならず般舟三昧經には未だ念佛三昧の語を用ひず單に十方

諸佛悉在前立三昧と曰ひ、観佛三昧經には兩様の名目を用ひている。而して観經にも第八観第九観の二個所に念佛三昧の語が出されている。それによれば、念佛三昧とは心眼を以て十方諸佛を觀見することであるが、一佛即一切仏、一切佛即一佛という妙有的見地に立つ場合、見無量壽佛者即見十方無量諸佛と曰へる如く、無量壽佛一佛の觀見はそのまゝ十方諸佛の觀見に通ずるが故に念佛三昧たるものである。されば観經に謂ふ念佛三昧は般舟三昧に共通する性格を有する。而して第八九観の解説はかゝる念佛三昧の方法は觀想であることを示し、観經は觀想を説き、觀想は觀佛に集約せられ、而も三昧的方法を以て説かれてゐるが故に、観經は觀佛三昧を方法とし念佛三昧を目標とするとなし得る。観經の当面に關する限り以上の如く解せられるが、善導がかゝる意味に用ひていたと速断すべきでなく、それ以前にその著書中にこの兩三昧が如何様に取扱はれてゐるかを考察する必要がある。その爲にはこの兩三昧の名目より抽出せられる觀佛、念佛及三昧の三概念、並にそれより導出せられる各種の概念に就て、善導が如何に考へていたかを論究しなければならない。

三、思想、觀察、憶念

觀佛と念佛とは觀及念の語に表現せられる含蓄の如何によつて種々の意味に解せられる。吾人は通常觀念と熟語して之を口称に對せしめ、觀念は觀佛であり、口称は念佛であるとの考への下に使用してゐるが、これは後世的なものが多分に混入せられていて、善導が斯様に考へていたと初めからきめてかかることは宜敷くない。一応この考へ方を離れて善導の使用例をみる必要がある。往生禮讚に觀察門を解説して、「音業憶念觀察門、所謂專意念觀彼佛及一切聖衆身相光明国土莊嚴等、如觀經說唯除睡時恒憶恒念恒想恒觀此事等。」（淨土、三五五）と云ひ、散善義の觀察正行釈には「一心專注思想觀察憶念彼國二報莊嚴。」（淨土、Ⅱ、五八）同至誠心釈に「音業思想觀察憶念彼阿彌陀佛及依正二報。」（同、五六）往生禮讚の至誠心釈に「音業專念觀察彼佛。」（同、Ⅲ、三五四）と述べてゐる。これらは觀察を思想觀察憶念の意味に解したことを示す

ものであつて、観察に關して想 (samjñā) と観 (vipaśyanā) と念 (smṛti) との三個の概念を抽出し得る。

想は俱舍に取像の義と釈されている如く対象を心中に想起する作用であるが、その対象が外界のものであることは必ずしも必要でない。記憶によつて再現する、或は想像によつて發生せしむる対象であつてもよい。それらを心中に把握する表象作用である。而してその表象を取捨する作用が思 (cetanā) であつて、心中に把握せられた表象を一定の標準によつて取捨し、必要な表象を抽出する作用、これが思想である。

観は視覚器官による対象の知覚を意味する。従つてその対象は外界に現存することを必要とする。然し單に視覚器官に外界の対象が映するといふだけの知覚ではない。く paś はかかる意味の語であるが、これに分別組織化等の意味を有する接頭語 vi- を伴ふことによつて、視覚器官を媒介としながら、見られるものが見るものによつて分別され組織され系統だつたものとして把握される。即ち視覚のみに止まらず全精神活動の完全なる知覚認識として受容せられるという含蓄のあるものであつて、観察と熟字せられるのはかゝる意味を表現したものと思はれる。註釈者の指摘する所によれば、観察には観闕、観知、観行の三義が存する。(良忠Ⅱ主義分伝通記卷三、淨全Ⅱ一四七) この、中観行は観が實踐として扱はれる場合であるから問題外であるが、観闕は視覚による知覚を意味し、観知はその結果の体系づけられたものを指し、観察はこの両者を綜合した内容を有するものと考へられる。右の註釈者が「観察者安摸建立伺察推尋境分劑」と曰へるはこの意味である。されば観察は視覚を媒介とする対象の体系的な把握をなす心的作用と定義し得る。

念は記念する、回想する等の意味を有する smṛi の名詞化したものであつて、既に過去に落射した表象の再現を意味し、憶念と熟字せられる場合一層よくこの意味を證はしている。従つて憶念はその対象が現前していないこと、而も嘗て現前していたことを原則とする。然るに念には又 manasikāra の訳語である場合がある。これは通常作意と訳される語であるが、特定の対象に心意を集注する注意作用の如きものであつて、憶念なる語には又かかる意味も含まれている。即ち表象

の再現とそれへの精神集注の二面が一の精神作用として取扱はれているものと解すべきである。

四、思想、思惟、觀察

思想觀察憶念の意義は夫々以上の如くであるが、この中、思想に關して、善導はこれを觀經の正受に對する思惟と同意義に解している。即ち玄義分に「言思惟者即是觀前方便、思想彼国依正二報總別相」と曰へるものこれである。善導は定散二善を分別するに當つて、三福を散善十六觀を定善とする當時の通説を覆へして、前十三觀を定善三福九品を散善となしたのであるが、其の根拠となつたのは、觀經に教我思惟教我正受と曰へるを天台が「三種淨業散心思量名曰思惟、十六正觀說名正受」と釈して三福の開説は教我思惟に、十六觀の開説は教我正受到呼応したものと解したに對して、「思惟正受者但是三昧之異名」という考へ方の下に兩者の差異を示して、思惟に關しては前掲の文を出し、正受到就ては、「言正受者想心都息緣慮並亡三昧相応名爲正受」と説き、三昧の淺深の程度によつて或は思惟或は正受と名づけられるのであつて、地觀中に粗見極楽国土と曰へるものが思惟、若得三昧見彼国地了了分明と曰へるが正受到相當するとなしている、（淨全、Ⅱ、四一五）ものこれである。この解釈はかく定散二善を分別して、定善は韋提希の致請、散善は佛の自説なることを示して、散善を定善の上位に置き、価値の顛倒を計らんとしたものであり、果してそれが妥當なりや否やを決するには尙論究の余地が存するが、今はその点に觸れる必要はない。ただ思惟正受を共に三昧とし、三昧に淺深ある中、能所の對立の未だ存するものを思惟、既に存せざるものを正受と解したことを知ればよい。即ち思惟は觀前の方便であり、而も思想と同義であり、觀とは觀察を意味するが故に、思想は觀察の階段たるものである。従つて觀念法門見佛三昧増上緣の下に「一一觀之極令了了閉目開目皆令得見、如此想者名爲粗見此謂覺想中見故云粗見」と曰へるものは思想であり、「若得定心三昧及口稱三昧者心眼即開見彼淨土一切莊嚴」（淨全、Ⅲ、二三〇）と曰へるものは觀察である。ここにいふ心眼とは身眼の否定である。感覺的な

身眼による限り見るものと見られるものとの対立は嚴存する。これが覚想中の見であつて、事实上眼根を使用すると否とに拘らず、即ち閉目開目何れを問はず、極了了に見るも能所の対立は否定せられない。この対立の否定が身眼の否定であつて、これが心眼即開と表現されている。身眼の他に心眼が存すると考へ、或は心中の想起と解しては充分でない。身眼で見ながら身眼が否定される状態に於て、換言すれば見るものも見られるものも共に否定される状態に於て見ることが心眼を以て見ることであり、これが即ち觀察と称せられるものである。斯くの如き觀察が世親の淨土論に於ては止 (gamatha) を基盤としてのみ可能であるとされている。善導は *caratha* の面に就ては何等言及していないが、觀察が單なる思想思惟でないとなすのは、その背後に *gamatha* を荷つた觀察であることを異つた面から示すものである。何となれば止は精神の自己否定である。知覚認識の主体がその客体との対立を否定することは、客体の否定に於ては成立せず、自らを否定することによつてのみ可能であるからである。即ち精神が自己を否定することによつて対境を否定し、能所雙泯の位置に於て見ることが心眼を以て見ることである。

善導のいふ觀察は以上の如きものであるが、これが肯定否定を問はず視覚を媒介としている点にその特色がある。見られるものと見るものとの否定に於て見られるものを見るのであるから、高次の意味に於て矢張り能所共に生かされてくる。ここに視覚を媒介とする限り高次の対象が現存する。而してかかる状態へは無条件には到達できず前段階を必要とする。これ思想である。然しこの兩者の領域は截然と區別されず、思想より觀察への推移は連続的と考へねばならない。ここに観想なる語の生ずる所以がある。

五、思想、心念、憶念

觀察は能所雙泯であり乍ら而も対象の現前を期待するものであるが、これが前段階たる思想は能所対立しつゝその対境は

必ずしも現前すると限らず、不現前の対象であることもある。それ故に思想は觀察の前段階たるのみでなく憶念の前段階となり得る。憶念に関して善導は特別の説明を試みていないが、これを心念と同義に用ひている場合がある。心念は常に口称に對する語であるが、定善義に親縁を明す条下に、「心常念佛即知之、衆生憶念佛者佛亦憶念衆生」（淨全Ⅱ、四九）と曰へるものは、前段と後段と同一のことを重ねて表明した語句であるが、前段の心常念を後段に憶念と換言しているのは、この対象両者を同義としていたことを示すものである。然し嚴密に云へば心念と憶念とは同一ではない。憶念は記憶表象の再現であつて、対象は現存していないが嘗て現存していたことを意味する。然るに心念にあつては対象が現存していないといふことで充分であつて、かつて現存していたか否かは問ふ所でない。むしろ憶念の一面であり乍ら強く表はされてはいない精神集注の面が深く含蓄されている。即ち不現前の表象を集注された精神に映現する、これが心念であるに對して、未だ集注されざる精神に不現前の表象を映現する、これが思想の持つ他の一面である。表象を集注された精神に映現するといふことは、映現するものとせられるものとが對立して能所隔別であれば未だ究極的な集注とはいはれないが故に、かゝる對立の否定に於て映現がなされねばならない。映現する精神がそのまま映現されるもの全てでなければならぬ。これは精神の自己否定を媒介とする自己肯定である。即ち念も亦 samatha を基盤とするものでなければならぬ。これを基盤とすることによつて、映現するものがせられるものとの對立に於て、これが思想である、自らを否定することによつて對者を否定し、而もその上に映現せられるものを映現する。これが心念であり憶念である。然しかゝる心念憶念とその前段階たる思想とは、觀察に於けると同様、截然區別されるものでなく、その間に連続的同一性が認められる。ここに憶念なる語の生ずる所がある。

六、觀佛と念佛

善導の謂ふ思想觀察憶念には以上の如き意義が存し、觀察は視覚を媒介として現前の対象を觀見する精神の自己否定の上に成立し、憶念は不現前の対象を直接に映現する精神の自己否定を基として成立し、而も共に思想を前段階とする。然るに対象が佛国土或は佛身である場合、それが現前している、或は現前していたといふことはあり得ない。むしろ觀察に就いてはそれを現前せしめることが目的である。佛身佛土を見る或は見たといふことは所謂滅後の凡夫にあつてはあり得ない所であるから、觀察するにもその対象を把握し得ない。このことは憶念にあつても同様である。ここに觀察及再生表象を対象とする憶念のゆき詰りが存する。そこでこれを打開する通路が必要である。その通路は佛典に示されている佛身の様相佛土の莊嚴に見出される。現実の形相以外から採入れられ構成された表象を以て現実の形相に代替せんとする一種の想像表象である。然し想像表象を確立するには、その材料が与へられねばならない。而も觀念的なものでなく現実に形相を有する材料でなければならぬ。佛像或は淨土變相図はこれが用に充てられる。善導が觀念法門に觀佛三昧を説くに當つて佛身の相を教へ、念佛三昧に關して道場の料理佛像の安置を説き、或は淨土變相を圖画したと伝へられるのは、全てこれが用意である。然しこれらは佛身佛土の影にすぎない。影を手がかりとして実体を觀見せんとする、これが觀察の実際的な方法である。されば觀察は方法的には憶念と一致する。ここに觀念なる語の生ずる所以も見出されるのであるが、このことは觀念法門に説く觀佛念佛の兩三昧の内容を比較する時容易に首肯されることであり、又「念佛念々作見佛想」と曰へるは短的にこれを示してゐる。

以上の如く觀察と憶念とは、何れも思想を前段階とし、而も觀察は方法的に憶念と合致するものなるが故に、觀察には広狭の二義が存する。一は思想を前段階とし方法的に憶念と合致するものであり、他は憶念と區別せられる觀察であつて、後者にあつては觀察と憶念とは異の面を示し本来的な意味のものであるが、前者にあつては同の面を示し實踐上転化せねばならない意味のものである。善導が五念門の觀察を、憶念觀察、或は思想憶念觀察と解したことの根拠がここに見出される。

七、觀佛三昧と念佛三昧

善導は般舟讚に「言三昧者亦是西國語此翻名爲定」と曰ひ、又觀念法門見佛三昧増上緣下に「即名爲定亦名三昧」と述べて通念の如く三昧即ち定なることを示している。定は定散二善中の定善である。然るに玄義分定散料簡の段には既述の如く、従来の通説を覆へして思惟正受共に定善であるとし、その相違を説くに當つて正受は「想心都息緣慮並亡」と能所の対立を超刻したものととして、更に續いて「三昧相應名爲正受」と述べている点に注意すべきである。言語的に曰つて三昧は *saṃādhi* の音訳であるが、定は *dhyaṇa* (靜慮)・*saṃāpatti* (等至)・*saṃāhita* (等引)・*saṃādhi* 等種々の原語に充當せられ、極めて概括的な意味に於て三昧と同一に用ひられるが、嚴密な使用に於ては定は一般的に所謂の瑜伽 (*Yoga*) 即ち相應を指し、三昧は瑜伽の種々の段階の中、究竟的な息慮凝心の段階を指している。究竟的な段階も更に有心無心の二段に分けられ、有心三昧は息慮凝心であるが未だ能所の対立の存するもの、無心三昧は能所雙泯の最究竟的段階である。それ故に觀前の方便たる思惟は有心三昧以前の諸段階であり、正受は無心三昧であると考へられる。かゝる思惟正受を合せて定なる語を以て詮はしているのであるから、定は三昧よりも広い内包を有するもの、即ち三昧とその前段階とを全て包含するのであり、三昧はその究極的な段階を意味し、特にその最究竟が正受なりと解すべきである。

善導の三昧の意味が右の如きものといふ理解の下に、觀佛念佛に対して三昧なる規定をなしている点を考察するに、それが觀佛といふ三昧、念佛といふ三昧といふが如き意味に、即ち依主釈にとるのみでは充分でなく、更に持業釈に解して、觀佛即三昧、念佛即三昧の意味あるものとすべきである。何となれば觀佛念佛は前述の如く佛を対象とする觀察憶念であつて、既に能所の対立の否定せられたるものであり、それ自体的性格を有し、定的あり方を除いて成立しないものであるからである。斯く觀佛即三昧念佛即三昧であれば觀佛念佛の同異はそのまゝこの両三昧の同異である。即ち觀佛三昧は視覚を媒介

とする仏の色相の把持であり、念仏三昧は記憶を媒介とする仏身の映現であつて、その間に明確な区別が存する。然るにこの両三昧は共に思想なる同一地盤の上に立ち、而も共に精神の自己否定に於て顕現する。唯その相違は媒介が感覺であるか記憶であるかの点にのみ存する。然るに仏身仏土を対象とする時、それは視覚の対境たるべきものでなく又再生さるべき表象でもない。前述の如く仏像其他の影によつて精神の上に映現されるのであつて、両三昧共結局同一状態への到達となる。

観念法門には第一段に依観經明觀仏三昧法を説き、第二段に依般若舟經明念仏三昧、第三段に依經明入道場念仏三昧法を出している。第一段は依觀經と標出しながら内容は觀佛三仏經を併用して図像的な仏身の觀法を説き、佛の色相の一一を繪画的に視覚対象として現前に觀想し「如対目前」する、これが觀仏三昧の方法であるとしている。第二段の念仏三昧には般若舟三昧經行品所明の十方諸佛悉在前立三昧を依用しているが、これは觀仏三昧の如き図像的視覚的なものでなく、「隨所聞當念」と表象の再生を意味している。然し實際に出されているのは、「常念仏身三十二相」と云へる視覚的なものと、「當念我名」と云へる象徴的なものとの混同である。第三段は念仏三昧實踐の具体的方法を示しているが、道場の料理、仏像の安置、肉体の制禦、束心專念、作見仏想、仏色身の想念等をその項目としている。この第三段の解明は両三昧何れにも通じて得る方法であつて、これと第一段とにより觀仏三昧の具体的様相を知ることができる。即ち視覚的な対象となり得る仏の色身を思想を以て図像的に目前にあるが如くする。図像的なものは現實に道場の壯嚴として存在せしめる。これが手がかりとして色身を觀する、これが觀仏三昧である。手がかりとなる図像的なものは頂上の螺髻相乃至足下の千輻輪相の如き部分、或は白裏相の如き全体の象徴としての部分である。されば觀仏三昧に於て企圖する所は仏の部分の觀見であつて、その部分の綜合或は全体の觀見に就ては何ら關与する所でないといふはねばならない。然し部分の觀見はそれを以て終るべきでなく部分の綜合へ進まねばならない。

第二段の解明よりして明瞭なる如く、念仏三昧は仏の前立を企圖するものであるから、対象は仏の部分でなくて全体であ

る。全体の把握に就て部分より入り部分を綜合して全体に到達すると、直接的に全体を把握するとの二つの方法が考へられる。第二段に於て視覚的な三十二相と象徴的な名号とを共に出してゐるのはこれが爲である。然しこの二つの方法の中觀念法門に主として説いてゐるのは前者である。即ち念仏三昧解説の最後に、「常念仏身三十二相八十種好巨億光明徹照端正無比在菩薩偈中說法、莫壞色、何以故、不壞色由念仏色身故得是三昧」(淨全、■、二二六)と曰へるもの、是三昧とは念仏三昧の意味であるが、色とは視覚的媒介であり、これによつて念仏三昧の得らるべきことを述べたものである。それ故に念仏三昧は、方法的には觀仏三昧と同一であつて、その未だ企てない部分より全体への綜合に重点が志向されたものであると言ひ得る。換言すれば觀仏三昧は究極的に念仏三昧に吸収せられて同一のものとなると共に、逆に念仏三昧は觀仏三昧的方法によつて具現され、實際的な説明に於ては念仏三昧が常に觀仏三昧を以て説明せられてゐる結果となる。蓋しこのことは前述の如く、この兩三昧が思想なる同一地盤の上に立ち、而も仏身仏土を対象とする觀仏念仏に於てその対象は影であり、従つて觀仏は方法的に念仏に轉化しなければならなかつたことの必然的帰結である。觀仏はその対象が影である爲に、方法的には対象が想像表象とならねばならない。即ち觀仏の自己否定である。この自己否定によつてのみ觀仏は觀仏三昧となり、具体的には念仏三昧に轉化する。然るに念仏三昧は、その対象となり得るものは單なる想像表象であり得ず、視覚的なものによる以外その方法はあり得ない。即ちこれは念仏三昧の自己否定である。念仏三昧が自己否定によつて觀仏三昧を自身の中にとり入れて自己を成立せしめる。これが念仏三昧である。さればこの兩三昧は相互に他のものを前提とするといふ意味に於て關聯あるのみでなく、更に根元的に自己否定的なものであるといはねばならない。

以上の如きが觀念法門に詮はされた兩三昧の説明であり、これによつて仏身を分析的に觀見する觀仏三昧と、部分の總和としての綜合的な全体を見る意味の念仏三昧の様相は理解されるが、直接に全体を把握する意味の念仏三昧に關しては何ら説明が与へられていない。部分的な仏身觀想の綜合に於て仏身を見ることは、一応全体的把握と云ひ得るが、全体は部分の

總和以上のものであるから、充全的な意味に於ける全体把握ではない。されば觀仏三昧を如何に集合するもそれは念仏三昧でなく、直接的に仏の全体を把まんとする念仏三昧は、觀仏三昧の總和を越えたものでなければならぬ。ここに二重の自己否定を通路として念仏三昧が成立する所以が存するのであるが、斯かる念仏三昧と雖も何らかの形に於て觀仏三昧を前提とする故に、直接的な全体把握ではない。然らば直接的全体把握の意味に於ける念仏三昧は果して可能なのであろうか。ここに問題がある。直接的に全体的なものは、それが把握せられることが三昧の目的であるから、それを媒介とすることは不可能である。他に媒介を求めねばならない。ここに於て着目されるのは、般舟三昧經に名号を直接的な仏身の象徴として、これを媒介とする一面を出していることである。(淨全、Ⅱ、二二六、二二三) 善導はこれに着眼すると共に、更に文珠般若の一行三昧を引用して、「不取相貌專称仏名念無休息即於念中能見過現未來三世諸仏」(同、二二三)と称名号による念仏三昧の可能を暗示している。然らば称名号と念仏とは如何なる關聯を有するのであるか、称名号が如何にして三昧たり得るか、この点が明瞭にされねばならないのであるが、その手がかりとなるものは第十八願の轉釈である。

八、念聲は一の當否

善導は所謂第十八願轉釈に於て、乃至十念を称我名号上尽一形下至十声一声等と解しているが、この解釈は轉釈と言はるる如く何等その根拠を示していないものであり、従つてそのことの意味が如何なるものであるかに就て説明を加へていない。法然は選択集第三章に、觀經下下文及大集月藏經の大念小念を解せる懷感の群疑論の文に轉釈の根拠を求め、更にその意味が念聲一の命題に到達すべきものとし、又乃至下至の同一を、前者は從多向少の語であり、後者は上下相對の文であるとして之を示さんとしている。然るに觀經文は「汝若不能念者应称無量寿仏如是至心令声不絕具足十念称南無阿弥陀仏」と曰へる如く、念が二個所出されていて、初の念が *smṛiti* の意味であることは明瞭であり、従つて初の念とその直

後の称とが是一であるとは云はれず、問題は後の十念が十声なりや否やに存する。令声不絶、称南無阿弥陀仏より推してその中間の念が声であることを断定せんのであるが、然しこれが唯一の解釈でなく、念を smṛti の意味に解して心念と口称の並行を示したものともし得、又念を時間の單位と解しても意味は通じる。従つてこの觀經文を根拠としたといふのみでは念声は一の意味が充分に證はれない。そこで更に懷感の釈を持來つたのであるが、懷感が何故に大念を大声小念を小声と解したかが明らかでなく、責を懷感に転嫁したにすぎない。又乃至を上尽一形下至十声一声等と解したことはその含む意味よりして当然である。むしろ問題は上尽下至の称名が何を意味するかの点にある。されば選択集に證はれた解釈は充分なものといふことは出来ない。これに關して吾人の注意すべきは善導の小經釈である。即ちその執持名号若一日……若七日一心不乱が次の如く転釈されている。

- (1) 若有男子女人七日七夜及尽一生一心專念阿弥陀仏 (觀念法門、淨全、Ⅱ、二二九)
- (2) 若有男子女人或一日七日一心專念弥陀仏名 (觀念法門、同、二三三)
- (3) 一切造罪凡夫但廻心念阿弥陀仏願生淨土上尽百年下至七日一日十声三声一声等 (觀念法門、同、二三五)
- (4) 若有衆生聞說阿弥陀仏即應執持名号若一日若二日乃至七日一心称仏不乱 (往生禮讚、同、三七六)
- (5) 若有衆生称念阿弥陀仏若七日及一日下至十声一念等必得往生 (往生禮讚、同、三七六)
- (6) 若有善男子善女人聞說阿弥陀仏即應執持名号一日乃至七日一心願生 (支義分、淨全、Ⅱ九)
- (7) 一切凡夫一日七日一心專念弥陀名号定得往生 (散善義、同、五八)
- (8) 上尽百年下至一日七日一心專念弥陀名号定得往生 (散善義、同、五八)

小經文にあつては執持名号、若一日乃至七日、一心不乱の三個の重要な觀念が存するが、若一日乃至七日は執持名号の時間的延長であり、一心不乱はその主体的なあり方の規定と解せられる。そこで問題は第一に執持名号一心不乱を善導は如何

に解したか、第二に執持名号の時間的延長を如何に取扱つたか、第三は最も重要な点であるが、執持名号を如何なる意味に解したかといふことである。これらの問題に關して、玄義分中所引のものは殆んど原文以上に出でず、散善義の二文及觀念法門所引の(1)は(2)×(3)の意味する所を結論的に説述したにすぎず、従つてこの問題解決の手引とならないから一応除外してよい。そこで(2)×(3)×(4)×(5)の四文が重要な転釈となるのであるが、この四文が夫々第十八願転釈の直後に出されて、それと密接な關係の下にあることに注意すべきである。

第一の問題に關して(4)には一心不乱が一心称仏不乱なること、従つて執持名号が称仏であることの含みを示し、(3)には念阿弥陀仏願生淨土であることを、(5)には称念弥陀仏であること、並に念の称に通ずることの含みを示してゐる。これは全て執持名号一心不乱が一心專念彌陀名号、或は一心專念阿弥陀仏であることを示すものである。第二の時間的な規定に關しては(3)の如く、上尽百年下至一声等と一日乃至七日を上下に拡大すべきことを示してゐる。かくて小經文は一心專念阿弥陀仏或は一心專念彌陀名号上尽一形下至十声一声等と解し得て、念阿彌陀佛が念弥陀名号であり、更にこれが称弥陀名号に解し得らるることを暗示してゐるのであるが、何故に然るかを明瞭に示すまでに至つてゐない。

然るに一卷本般舟三昧經に「独一処止念西方阿弥陀仏今現在隨所聞当念、去此千万億仏刹其国名須臾提、一心念之一日一夜若七日七夜過七日已後見之」とあるは小經と同一の時間的規定を有するが、善導はこれを觀念法門に三回転釈してゐる。

この中一は殆んど原文通りに出されてゐるから見るべきものはないが、次の二転釈は注意せねばならない。

〈一〉一心專念阿弥陀仏眞金色身或一日三日七日或二七五六七七或至百日或尽一生至心觀仏及口称心念者仏即攝受(淨
全、■、二二九)

〈二〉欲行學是三昧者七日七夜除去睡眠捨諸亂想独一処止念西方阿弥陀仏眞金色身三十二相光明徹照端正無比、一心觀想心念口称念々不絕者仏言七日已後見之(同、二二二)

右の転釈に於て、(一)には時間的規定が上向的に拡大されてゐるのを見る。これは下向的にも拡大するべきであることは推則に難くない。又(二)の一心専念阿彌陀仏眞金色身とあるものは、(二)の独一処止念西方阿彌陀仏身金色三十二相とあるものと共に、經文の独一処止念乃至一心念之の転釈であり、従つて一心専念は独一処止念であり、それ故に三昧の形をとるものといはねばならない。而して右の釈には更に之を補つて、至心觀仏及口称心念、一心觀想心念口称と述べてゐる点よりして、一心専念の三昧は觀察と心念と口称とをその内容とすることが知られる。而してかかる一心専念を(一)の釈の直後に「**仏言若人專行此念彌陀仏三昧者**」と曰へる点よりして、念仏三昧と考へてゐたことが知られる。ここに吾人は、善導の念仏三昧には心念憶念を内容とする狭い意味のもののみでなく、觀仏三昧おもその内容とすの中に含み、更に口称おもその内容とする極めて広い意味のもの存することを知る。而してかかる念仏三昧の内容を更に説明して「**言三昧者即是念仏行人心口称念更無雜想念々住心声声相續心眼即開見彼仏了然現**」(淨空、■、二三二)と述べて、心念口称のあり方を念々住心声声相續と規定し、それがやがて觀察に連なるものなることを示してゐる。されば心念口称觀察が相互に連關しつつ相續される三昧的なものが一心専念彌陀名号であり、一心専念阿彌陀仏であり、小經の執持名号はかかる内容を有する念彌陀名号或は念阿彌陀仏であることが知られる。

以上の如き善導の小經釈の重要なものが全て第十八願釈と同時に出發されてゐる事實は、善導がこの両者は同一のことを表明したものであるとの考への下にあつたことを示すのであるが、若し然らば乃至十念は執持名号若一日若七日一心不乱と同義であり、而して執持名号一心不乱は一心専念彌陀名号或は一心専念阿彌陀仏と解せられる。然るに此の専念は心念と口称をその内容とし觀察に通ずるものであるが故に、乃至十念の念も亦同様の内容を有するものとしなければならぬ。されば少くとも善導に関する限り、念声是一の命題は全面的に妥當でなく、念の内容の中、口称の一面を重点的に取上げる場合にのみこの命題に眞実性が存するものとすべきである。然るに念の内容に心念口称がありこれが觀察に連關してゐるといふ

ことは、心念と口称が無關係に存立するといふことでなく、心念を背後に持ちて口称が表はれ、口称の姿に於て心念が具現するといふことである。されば第十八願転釈はかかる關係にある心念口称觀察の中特に口称に重点を置いて釈出されたものであることを認めねばならないが、その口称は單なる声でなく、心念を背後に持ち、更にこれによつて觀察に通ずるものであることを知るべきである。而して心念と口称が心念によつて觀察に通じつつ而も同一の念の内容であることに、吾人は念彌陀仏が称名号に置換し得らるる所以を見出すのである。

前述の如く一心專念彌陀名号が三昧的なものであることを善導は暗示してゐる。このことは念の持つ内容より当然予想される所であるが、念が称と置換された場合果してそのことが可能であるか、この点を究明すべきであるが、それには念のあり方を規定する一心專の構造を開明する必要がある。

九、一心專の構造

法然は選択集第二章に善導の正雜二行と專雜二修の分別を出し、その最後に專修正行雜行雜修の語を出して、明瞭にはないが、この二様の分別が同一のことであつて、專修即正行、雜修即雜行であることの含みを示してゐる。專雜二修は往生禮讚に出されてゐるが、同書には、往生の方法を安心起行作業の三項目に分ち、安心に關して三心、起行に關して五念門、作業に關して四修を出してゐる。起行作業について検討するに、行と業とは共に *carana* の意味に於て同一の概念を證はず語として用ひられてゐる。それ故に「行を起す」「業を作す」といふことは何れも *carana* の実践を意味するものであつて、その間に區別は存しない。然るに行業は実践されて始めて意義の存するものであり、従つて行自体と共に行の修せられ方も亦重要である。五念門五正行は主として行自体を解明したものであるが、同時に行の修せられ方も亦示してゐる。一心專或は專意と曰へるもの即ちこれである。而して修せられ方である一心專の構造を具体的に説明したものか四修であつ

て、「行四修法用策三心五念之行」と云へるはこの意味を示したものである。

善導は四修釈に於て四修と標示し乍ら項目を分つてゐるのは恭敬、無間、無余の三修のみであつて、長時修はその各々に附説されてゐるにすぎない形となつてゐる。吾人はここに善導四修釈の一の特質を見出し得る。このことは三修が一時的な現象であつてはその名に価せざることを示すと共に、他面行修の時間的規定がそれ自体では意味がなく、他の三修によつて内容的に規定さるべきものなることを示すものである。このことは更に項目は四修に分たれるが、一の行の修せられ方を異つた面より規定したにすぎず、結局内容として三修を包含する長時修に統一さるべきことを暗示するものである。

このことは四修各々の意義を検討する時一層明瞭になる。長時修は畢命爲期誓不中止、無余修は不雜余業、無間修は不以余業來間を以て夫々特質とする。即ち不中止と不雜と不來間である。今その反対概念たる中止、雜、來間について考ふるに、來間とは間断であり間断とは持統の中断である。持統が中断された場合その空白に何者かが充足される。それは禮讓に云ふが如く貧障煩惱であるかもしれない。或は他の行業であるかも知らない。何れにせよこの空白を充すことが來間である。雜とは持統の間断は強ち必要でないが他のものを随伴することである。持統の一线が純一ならずして夾雜物が混在してゐることである。それ故來間と雜との區別は、純一なるものの持統に夾雜物が純一なるものを排除して独在するか、或は排除せずして混在するか、という夾雜物のあり方の如何に存する。斯かる雜と來間の否定が不雜不來間であるが、この面に於ては何れも夾雜物の存在が否定されるのであるから、そのあり方の相違によつて分つ基準がなくなり、無間も無余も同一の状態となる。それ故に無間修も無余修も修せられる相は同一である。又無間と云ひ無余といふも、何れもあるべきものの純粹なる存在が時間的延長を有することを予想する。而もその延長の限界は定められない。若し限界ありとするも、限界以後純粹なるものが存続すればそれは限界が存せざることとなり、限界以後他のものになるとすればそれは來間雜入であつて無間無余とは言はれない。従つて無間無余修には必然的に時間的限界は認められず、長時的存続とならねばならない。善導の

釈は実にかかる三修の關係を示すものであつて、結局、無間無余長時の三修は同一の行相の特質を異つた面より抽出したにすぎず、本来別個の行相にあらざるものである。即ち純一なる行相の無限界的持続を異つた面より規定したものである。

純一なる行相の無限界的持続は通常相続なる語を以て詮はされている。然るに行の相続にはその原動力としての心の相続が予想される。此の間の意味を善導は「心心相続不以余業來間」と述べている。それ故に相続は行の修せられる姿であるが同時に修する者の心のあり方を表明したものである。これに對して相続を荷ふ身のあり方を示したのが恭敬修である。勿論恭敬修は自己反省、自己抑制、自己否定、隨順の姿であるが、これが最もよく表明されるのは肉体的な面に於てである。そこで善導は身業の行たる禮拜に就て恭敬修の説明を行つているのであるが、行を修する時の肉体的なあり方を禮拜なる一行によつて制禦し統一した姿を恭敬修と解したものであつて、あなたがち禮拜に限定さるべきものでない。然し恭敬なる肉体的な姿も一時的のものであつてはならず、従つて又無間不雜でなければならぬ。即ちそれは相続されねばならない。而も肉体的制禦統一に表はされた隨順の姿であるから、恭敬は同時に心のあり方でもなければならぬ。従つて相続も亦恭敬の相に於てあらねばならない。されば行の修せられ方は四修に分つて考へられるが、それは身心一如の恭敬相続の一樣相以外のものでない。

而してこの場合取上げられる行が第十八願転釈によつて明らかにされた称名である時、それは念々相続畢命爲期であり、無外雜緣得正念であり、与仏本願得相応であり、隨順仏語である。これは全く善導の説く專修の相である。(淨金、Ⅱ、三五六)されば四修は專修の構造を示したものと解すべきである。この專修の意味を専心、專意或は一心の語を以て詮はしている場合もあるが、行の修せられ方に關しては常に一心專の語を以てしている。然るにこの一心と至誠心深心回向發願心の三心との兩者を考へる場合、三心の即一性に惑はされて簡單に兩者を關係づけんとする傾向はなり易いのであるが、善導に於てはむしろ分つて考ふべきであらう。蓋し一心の用例を検するに、五正行にあつては夫々一心專と熟し、五念門に於ては一心は專

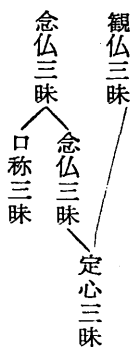
至、專意、專心と熟している。これは行の修せられ方が專である爲の心の統一さるべき状態を言詮したもので、三心の如き特殊な心的内容を意味するものではないからである。然らば行を專ならしむる爲の一心とは如何なるものであるか、これに關して上述した小經釈に於てその一心不乱を一心專念と解し、更にこれが般舟三昧經によつて三昧的なものと理解された点に注意する時、一種の息慮凝心であると解すべきである。息慮凝心は心の一境への專注であり、特別な環境の下に肉体上の制禦を前提とする心の統一である。然るに一心專の構造たる四修は肉体の制禦たる恭敬修を前提としその上に無間不雜の心の統一を企つるものであるから、これ又一種の三昧であると言はねばならない。異なる所は息慮凝心には時間的限界が存在し、肉体上の制禦は心統一の手段たるにすぎなかつたに對し、專修にあつては時間的限界の存せざる畢命爲期であり、肉体上の制禦によつて心を統一すると共に、統一された心の相統によつて肉体上の行動を統一し相統せしむるものなることである。さらば時間的にも空間的にも一定の限界内に於てのみ見出される息慮凝心の特質を、かかる限界を除去した通常心に於て実現したものが一心である。されば一心は新しき形の三昧を意味した語である。新しき形とは恭敬隨順の姿に於て一行が相統される形である。

十、念佛三昧と口稱三昧

善導が称名による念仏三昧の可能を暗示していることに基いて、称名と念仏との關係如何、及び称名が如何にして三昧たり得るか、の二点に就て論究を試みた。その結果第一の点に關しては、善導以前より着目されていた第十八願の乃至十念の念が、口稱であり心念であり而も觀察に連る内容を有し、従つて口稱が心念を背後に持ち觀察に連關する意味に於て、称名が念仏であることが明らかにせられた。第二の点に關しては、第一の解明に於て称名に三昧的性格の存することが知られるのであるが、更に称名は本願に隨順したものでなければならぬとすれば、その本願は第十八願であつて、その乃至十念は小

經文転釈によつて一心専念称陀名号上尽一形下至十声一声等と解せられ、而も一心専の構造は四修を以て理解され、四修は三昧の一形式たること、従つて隨順の姿に於て称名一行を畢命相續する、これ即ち三昧であることが明らかにせられた。而してかかる称名は特に与仏本願得相応故といふ理由によつて、仏の全体を把握せしむるものである。さればここに吾人は、称名が念仏であり而もその一行相續が三昧であるという意味に於て、仏を象徴する名号を媒介として直接的全体的に仏を把握する念仏三昧を見出したのである。然し特に注意しなければならないことは、この念仏三昧の形は称名相續であるが、單なる口称ではなく、第十八願に根拠を存し、而も心念を荷ひ觀察に連関する称名であることである。

斯くて善導の謂ふ念仏三昧には二様の種別のあることが知られる。その一は部分的な觀仏三昧を更に一步進め、それを綜合して仏の全体を把握する意味の念仏三昧である。善導以前にはこれが念仏三昧の全てでありそれ以外になしと考へられてゐたのであるが、善導は新に第二のものとして上述の如きものを念仏三昧となしたのである。この第二の三昧は称名を媒介とするものであるから、又口称三昧とも名づけられるべきものである。これに對すれば、觀仏三昧及從前の意味の念仏三昧は、口称が散善であるに對して純粹な定善なるが故に、定必三昧と名づくべきである。かくて觀仏念仏定心口称各三昧の關係を次の図の如く理解し得ると共に、善導が觀經に兩宗を立てたことは、部分的な仏身の觀見と、その綜合としての全体の觀見と、称名相續による仏全体の把握との三面が、觀經に存することを洞察したが爲であることを知るのである。



既述の如く善導は定散二善の分別に於て、むしろ散善を上位におき極力三昧の行法を避けんとしたのであるから、念仏三昧の提唱は自家撞着であると云はねばならない。然しその念仏三昧を右の如き意味に解する時、口称が本質的には散善であ

ることによつて、念仏三昧の定善的性格が否定されると共に、口称が相続されて一心専であることによつて、その散善的性格も否定される。即ち念仏三昧は散善であり定善であり乍ら而も散善に非ず定善に非ざる、定散二善超越の行であるといふべきである。斯くて善導は、定善の範疇に属する従前の意味の念仏三昧の他に、新に定散超越の念仏三昧を導き出し、これを以て觀經の一宗となしたと云ふべきである。觀經流通分の釈に「上來雖說定散兩門之益望仏本願意在衆生一向專稱彌陀仏名」(淨全、Ⅱ、七一)と云へるはこのことを示すものであるが、更に斯かる念仏三昧がむしろ觀經の根本的な宗である意味がここに暗示されてゐる。

福田思想の發達とその意義

早 島 鏡 正

一、原始教團の社會性

釈尊が出家・成道・說法・涅槃と踏まれた経歴は、西紀前四五百年の印度の社會事情と伝統とを基盤としたものであり、又それは、人間釈尊が全印度的アーリヤ的視野の確立を以て、新しき四姓平等の自由と人間開放運動を成し遂げんした八十年の生涯でもあつた。仏伝を繙く時に我々は、勤苦六年の修業を共にしたコーダンニヤ外四人の所謂五比丘に対して最初説法をなされたことを知る。次いで、ペナーレスのヤサ青年とその一族に対する教化、ウルベラー村の青年三十人の説法、そして更に当時千人の弟子を率いて一沙門団の師長であつたカツサバ尊者に対する教化、又マガダ国王ビンピサーラの帰依尊信、等々が知られよう。

釈尊が成道から説法への決意を表明するに至つた事情は、初転法輪經などによつて明かなる如く、菩提樹下に無師独悟し、初めて眞実の理を覺つた釈尊は、その自ら悟れる法案の喜びにひたり続けている中に、自らの法悦を共に分ち与へんと決心してその相手を五比丘に求めたのである。即ち、

「最初に先づ自分は、誰れに向つてその法を説くべきであるか、更に又誰れがこの法を容易に了解してくれるであらうか」と、

かように思惟してベナーレスに至り最初説法の教化を施された。この釈尊説法の第一声は初転法輪經であると伝へられ、此処に転輪聖王に比すべき釈尊自内証の中道説法が転ぜられたわけである。

釈尊の所謂、説法教化とは、四姓の階級を打破する法鼓であり、社会生活を眞実の姿に於て意義付け仏法を支へとした平等和合への実践運動であつたから、一切が釈尊にとつて教化の対象とされ、平等一如の人間自覚を出発点として、自らを燈とする究極の解脱道にと教導してゆかれたのである。阿含の多くの經典の中から、我々は夥しい例証を挙げる事が出来るが、釈尊に於ける此等の説法教化が、とりもなほさず今日の言葉でいふ所の威大なる社会事業であつた。然しながら社会事業なる言葉は少くも仏教の歴史からみて本来的にふさはしい用語ではなく、強いて我々がこの言葉を用ひんとするならば、先づ我々が今日の社会事業と言はれているものの功罪得失を認識すると共に、仏教に於ては釈尊の説法教化の活動がその源泉をなしているのとみる場合にのみ許されうであらう。社会と個人との關係、引いては兩者相互の矛盾超克が近代の社会事業によつて、根本的な解決を見出さずして終つてゐるのに対し、まさに仏教に於ける教化が法の精神を樞軸として生々たる息吹を与へるものであることは、釈尊の説法教化が明かに物語つてゐる所である。而して仏教に説く世間と出世間の二道が絶対不二の立場に於て法の精神に生かされ、以て人間存在の帰趨を明示していることは、仏教の対社会・対世間への積極的な態度とみてよいであらう。

釈尊の在世教団は僧伽と呼ばれた。この僧伽は和合衆として七衆の人々を擁し、出家人・在家人・男女の別なく総じて仏弟子たるの名の下に、諸の律儀や如法の生活規定を持って修道に励んでいた団体である。各部派に伝へられてゐる律を見ると、僧伽成立の事情がよく窺ひ知りうるが、かの五比丘説法やサ帰仏の因縁或ひは三人のカツサバ入団等が記録され、而もそれらの人々に対する説法教化が漸次的に段階を踏んで説かれて、最後に帰仏帰法へと導いてゆかれたのである。通常、

「施論 (dānakathā) ・戒論 (sīlakathā) ・生天之論 (saggakathā)」が説法誘引の漸説といはれてゐる。この世間的立場

から対機に接してゆく教化が、どれ程僧伽の拡大を齎す機縁になつたかは想像に難くないであろう。僧伽の拡大は必然的にあらゆる異質的な分子の混入を招来する。其処に律が随犯随制に増広してゆく過程をとつたのである。

吠陀時代以来の祭祀者階級たる婆羅門や、一般宗教生活者としての遊行者乃至沙門が、それらの主義、思想、生活を棄て、一味和合の僧伽に入団したとしても、釋尊を中心とした思想的根柢がない限り、全くの混合集団に墮したであろう。常に釋尊が、「善来比丘」と呼びかけて説法教化の糸口をほどかれ、「沙門・婆羅門」と対峙して語られた事も、唯單に昔日の名を口にせられたのでなくして、新しき時代の要請に答へる法秩序の精神の中に生かした上での呼称であつた。そこには既に、種姓や階級の尊卑は問題とされなかつた。有名な法句經の中に、眞の婆羅門たる資格を偈に述べて、

「結髮・姓・生れによつて婆羅門たるに非ず。眞実と法とを具ふる者、彼れは幸福なり。彼はまた眞の婆羅門なり」

となし、四姓階級の最上位にあつた婆羅門階級の人々に向つて警告を發すると共に、当時既にシシャトリアの階級に実力と支配権が移つていたにも拘らず、優位性と惰性とから生ずる欲楽に沈没していた婆羅門を押へて、そは眞の婆羅門にあらずと断じた。そして奴隷階級のしいたげられた人々にも、一味平等の人格的尊嚴性あることを喚起して、仏法の眞理を探索する⁽¹¹⁾いづれの階級いづれの人々も、アーリヤ(聖なるもの)であり婆羅門であると叫ばれたのである。階級制度の峻嚴なる印度の社会状態は、吠陀の古から今に變らぬものであるが、釋尊の執られたこの様な全印度的アーリヤの民族意識は四姓階級の桎梏を打破して、自由なる人間性の獲得と社会の新しき秩序とを齎す機動力となつた。長阿含第二十七經は、パーセツタとパーラドバージャ兩人の入団記事を取扱つてこう述べている。

「婆羅門の生れでありその血統を継いでゐる汝等が、婆羅門の家庭生活を棄て、僧伽に入つた時、他の婆羅門達は汝等の行爲について非難・罵倒をしなかつたか。」

「はい、全く仰せの通り婆羅門の恥辱であると彼等は非難し、『婆羅門こそ最上の種族であり而も肌白き階級である。さ

れば賤種の群れに親近してはならぬ。彼等（賤種の群）は黒き肌の人間であるから」と申しました。」

「パーセツタよ、汝等も知つてゐる様に、婆羅門の女ですら月経あり、妊娠しては子を孕み、そして子供を産むことは交らない。階級の下下・種族の純不純は決して言へない。四姓の中に於ても、黒悪の性質と白淨の性質、或ひは賢人にさげすまれる者と賞讃される者との二色が区別されるが、四姓の中何人でも、法によりて非法によらざる者が、全ての者の最上者といはれるのである。何となれば、法は人類の最上のものだからである。」

次いで釋尊は、コーサラ國王バセーナデイの三宝帰依の態度と結び付けてこういはれた。

「自分は釋迦族の出身で婆羅門の出ではない。かの釋迦族の者達はバセーナデイ王に対し、臣下の礼をとつて仕へている。所で、釋迦族出身の自分に対しては、王はあたかも釋迦族出身の臣下がなすと同じ礼を以つて接し、從順と謙讓とを自分に示してくれている。常に王は、『世尊は高貴の出なるも我れはしからず、沙門ゴータマは大勢力を有し、我れは勢力殆どなし』といつてゐるのである。パーセツタよ、それは、王が法を尊び重んじ敬ふといふ理由によるのである。」

かくして、人の生れによらず、法を重んじ法に則した生活を実行し得る者のみが、眞(五)の婆羅門であり沙門であり比丘である。

「生(六)れによりて賤民なるに非ず、生れによりて婆羅門なるに非ず。行爲によりて賤民となり、行爲によりて婆羅門となる。」

「生(七)れを問ふことなかれ、但行ひのみを問へ。火は実に薪より生ず。卑賤の出なりとも牟尼・達識者・高貴の人・慚愼の人これあり。」

婆羅門至上主義より四姓階級打破への覚醒は、釋尊の説法教化の出発点でありそれは又、思想・文化・社会生活に対する精神革命でもあつた。其処に釋尊自内証の法が、新時代の轉換を劃すべき社会秩序の理法として、將又四海の人類をしてその

処を得しむる物心両面の眞理として照し出されたのである。従つて、絶えず社会生活とか人生問題といつた事柄が教化の糸口となつていたことは当然であり、釋尊在世の僧伽は世間世俗との交渉を断絶した所謂、修道院的生活に落ち入らず、常に常識の立場に立たれて誘引する教化の仕方がとられていた。僧伽の和合性も実はこの点に見出されるのである。そして又、政治・文化・経済・道徳等の諸問題が社会一般に於て有する意義と同様、僧伽に於ても齊しく取上げられて、釋尊説法の理解と布演の資助となり、やがては眞理体得の解説道趣入の機縁となつていた。釋尊を以て人類の偉大なる教師とし、更には宗教の善導者として帰依の対象とする僧伽は、世間・出世間を貫く法の精神を支柱として、和合無諍の僧伽形成に向つていつた。こゝに我々は僧伽の姿を通じて社会のかくあるべき形態を推知すると共に、僧伽が意図し実現せんとしたことは何んであつたか、そして原始仏教より大乘仏教に至る道程を一貫し、常に仏教が社会文化の進展と歩調を一にしつゝ、何を示さんとしたかを探求すべきであらう。

註

- (一) 宮本博士「根本と空」四一三頁
- (二) ダンマパダ 三九三
- (三) サンユッタ・ニカーヤの一六六頁
- (四) デイガ・ニカーヤ 二七
- (五) ダンマパダ 一四二
- (六) スッタニパータ 二四頁
- (七) スッタニパータ 八二頁。サンユッタ・ニカーヤの一六八頁

二、釋尊の説法と生天思想

仏教に於ける社会事業を印度・中国・日本に求め、一々の具体的事業を研究対象としてそれが三国仏教の流伝と共に如何

なる変遷をなしたか、そして又一般社会乃至国家の領域に於てどれ程の役割を演じたか、などの教会史的研究を進めることは、仏教の社会事業史として有意義なことであり、且つ又、今日以後の仏教ことに教団・寺院の在り方に対して将来への活動と發展とを適示するものである。然しながら、本論の企図する当面の問題は、仏教に於ける社会事業の具体的なる数々の実例を通して、最も顯著と思考される思想的根柢をとり出し、これを福田思想の變遷發達の筋道の上に把握せんとするものである。従つて前節に述べた如く、釋尊の説法教化の精神を出発点として思想的に取扱いつゝ論を進めるであらう。

釋尊の自内証たる覺りの内容が・四諦・十二因縁・八聖道の説法形式をとりつゝ、中道の精神に於て一貫し、以ていづれにも偏せず執せず而も兩極を生かしゆく広き立場を持していたことは、根本仏教以来大乘仏教の總てを支へている立場でもあり、これを又三世一貫の法として名付けてもよいであらう。一切を解決し矛盾を止揚し、そして交流の新しき立場に引き上げんと努力された釋尊に於ては、その説法教化に際してとられた態度が先づ相手を知るといふことにあつた。相手の地位・能力等に相応した所謂對機説法をとられたことは、阿舎に伝へる多くの經典が述べている所である。我々は例へば、ベナールスからウルベラに向ふ折、密林の一樹に休まれた釋尊が、共に遊び戯れた淫女の爲め財宝を持ち逃げされ、途方にくれてつゝその行方を探し求めていた青年に対して、次のことを問はれたことを想起するであらう。

「汝等の意に於て如何。汝等はいづれを勝れたりとなすや。姪女を尋ぬるか、或は己を尋ぬるか」

「我等は己を尋ぬるをば勝れりとなす」

「しからば坐すべし。汝等の爲めに法を説くべし」と。

對機説法は一般的にいつて方便・手段を採用し、或ひは譬喩・因縁談等を以て漸次に説き進める。それは相手の機（能力）に應ずることを前提とする限り、説かるべき法が完全に相手をして領悟せしむるが本旨でなければならぬ。そこに漸説としての譬喩・方便が法の眞理を開顯する一分の意義を示すだけに止まらず、如何にして全分の意義をも明らかにしてゆくかと

いふ課題をもつのである。このことは後の大乘仏教の哲学に於て特に重要視された所の、眞実と方便、眞諦と俗諦、假（施設）と空・中道等としていづれも学的面に於て眞劍に思索せられたのである。譬喩・因縁・方便説がそれ／＼異つた意味を有するから別に説法の研究として取挙げるべきであるが、少くともそれらが釋尊の對機説法に缺くことの出来ない役割を果した事實は認めねばならない。即ち、漸説によつて説き明かす釋尊の説法態度は、譬喩説にしても方便説にしてもその内容がすべて、對機の信念乃至は体験・慣習等と相離したものではなくして、所謂日常事の理解可能な面から説き及ぼしてゆく立場に立つていた。釋尊が如実知見（一切をありのままの姿に於て把握する）を實踐し、世間の常識を生かしてゆかれた精神と相い応するものである。

従つて次に、我々は阿含に現はれた生天思想を取り挙げ、これが釋尊の説法に於て如何なる意義を持ち、そして滅後の教団でどのように考へられたかを見たい。

阿含の中で屢「施論・戒論・生天之論」が釋尊によつて漸説せられたと説かれてゐる。例へば大品の皮革轆度(二)に於て、「時に世尊は彼の村長達の心中に思慮する所のものを知り、次第を追つて説き給へり。謂く、施論・戒論・生天之論・諸欲の過患・邪害・雜染・出離功德を説き給ふ。世尊は彼等が堪任心・柔軟心・離障心・明淨心を生ぜるを知りて、諸仏の本眞の説法を説き給へり。謂く、苦・集・滅・道なり。……彼等は即座に離苦の法眼を得たり。それは即ち、集法を有するものは一切これ滅法を有すと。」

「施・戒・生天」の論は、布施と持戒とによつて生天の果を得るといふ一般人の信念であり理想であつた。それは、釋尊當時の宗教思想であると共に、インド・アリアンの本來的な生活態度に基くものであつた。従つて正統婆羅門のみならず一般思想界に於ける一致した天界往生説で、之れなくして印度の、殊にその当時の思想・文化・社会を理解することは出来なうであらう。而して、釋尊を初め説法教化の対象となつた人々は、全てこの様な理想・習慣・社会の中に現実生活を営んで

いたのである。たゞこゝで、生天思想が釋尊の立場を通して採用せられた意義を見失はない点で、我々はこの生天思想に充
分なる価値付けをなし、以て仏教思想に浸潤し影響を及ぼしていつた経過を知るべきであらう。

生天思想を説いた多くの經典の中釋尊が說法漸説に際して積極的に生天思想を認め、而して天界の實在を根拠として生天
を信ぜしめたといふ確実な資料は発見出来ない。我々は寧ろ、說法教化の対象たる相手の疑問なり質問なりを媒介にし
て、生天を理想視し且つそれに至る可能性を確信せる対機に応じつゝ、釋尊の説かんとし或いは尊き入れんとする立場を証
得せしめてゆく過程をとつたと見るべきである。相応部經典に記されている処によると、村落の長である「アシバンダカ・
プッタ」が釋尊に向つて、生天の爲めの儀式が可能であるかどうかを尋ねている。即ち、

「大徳よ、西方出身の婆羅門は水瓶を持ち、セーバラの花環を著け、水の中に入つて、火天に奉仕する、こうする者達は
死者をして呼び戻し和らげ鎮めて天界に上生せしめることが出来る。所で実に世尊・応供・正等覚者である大徳よ、あな
たはすべての者が身壞れ命終つて後に、彼等を善趣・天界に上生させる様つとめ行ふことが出来るではありませんか。」

「村落の長よ、汝に次のことを質問しよう。……こゝに、いきものを殺すもの・与へられないものを取るもの・思ひのま
ゝに悪いことをするもの・うそを言ふもの・二枚舌をつかふもの・あら／＼しいことを言ふもの・つまらぬことを言ふ
もの・強欲のもの・精神錯乱のもの・よこしまの考へをもつものがあると仮定せよ。そこに大衆が群れ集つて来て、『こ
の人はくば身壞れ命終りて後、善趣・天界に生れ出でんことを』といひ、この人に対して祈請・礼讃・合掌・周行すると
すれば、村落の長よ、汝はこのことを如何に考へるか。この人は、大衆の祈請の因により礼讃の因により合掌周行の因に
よつて、身壞れ命終つて後に、善趣・天界に生れ得るとされようか。」

「大徳よ、否そうではありません」

かくして、釈尊は例へば巨大なる石を湖水の底に投げ込み、「大石よ汝浮び出でよ、汝浮き上れ、汝陸上に登れ」といつて、

祈請・礼讃・合掌・周行するものがあつたとしても尙、その大石たるや果して湖底から陸上に登り得るものであろうか。

將にそれと同様、いきものを殺して不殺生戒を守らず乃至はよこしまな見解を持つ者に於て、よしや死者となつて生天の諸の行事を受けたとしても、決して生天の果に至ることは出来ず、無趣 duggati・奈落 vinipāta・地獄 niraya に生れるであらう。と極めて適切な譬喩を用ひて順次に説き及ぼしてゐられる。

この一節から我々が知り得る点は、釋尊に対して上天の供養儀式を行ふ能力ありや否やを問ふことが質問の主旨であつて、村落の長アシバンダカ・ヅッタの最も知りたいと思ふ事柄であつたその様な主旨が、實は釋尊によつて答へられてはいないといふことである。生天せしめるものは、上天儀式や儀式執行者にあるのではない。且、死者なれば如何なる者も上天儀式に参与せしめられるといふものでもない。即ち、上天の原因から見れば、それは上天の儀式執行者の祈請等の行爲ではなくして、死者本人の實踐した戒と施の行爲にあるといふことである。而もこの一節に於て、釋尊は天界・地獄の存在に關して否定的立場をとつてゐないことが窺はれるし、又一方さればといつて自ら生天の果を獲得し或は人をして生天せしめんとする王義に根拠を置いてゐたといふことも認められない。この一節に対応した中阿含の一經典は、墮地獄の因縁を十種の非行によると説き、以て法行正道の行爲を明かにしてゐる。^(四)

従つて、生天思想を漸説として語つてゐる場合に、生天思想の提起はいづれも質問者たる婆羅門であり在家人であつて、而も説法誘引の目的から相手の意向に副ひつゝこれを釋尊の立場へと導いて行かれたのである。其処には当然、生天思想に伴ふ善因善果・惡因惡果のいましめを見逸すことは出来ないが、生天の因が單なる善・單なる福の實踐にとゞまらず、如法の修養や修行がより基底的なものとなつてゐた。然しながら、天に生れんとする願ひを人間の宗教的態度として認める時、いかに生天思想に學的意義付けを与へても、現在と及び未來に渡る生天の功德觀念は扨拭しえないであらう。

次に生天思想に含まれた所の、梵天・諸天の變遷を一瞥し且つ仏教内部に如何に採用されているかをみたい。資料を阿含

に限定するならば、梵天・諸天・魔などの出現が釋尊以後の發達附加と明かに思考される跡を示しているものが多い。宇井博士の研究『阿含に現はれたる梵天』によれば、阿含に採用されている梵天は、釋尊当時ウパニシャツドを奉ずる正統婆羅門の梵天崇拜に由来するもので、梵天の世界に生れ梵天との共住を得んとするのである。かゝる梵天との共住を得んとする道は、阿含に於て常に四無量心（慈・悲・喜・捨）であると説くのが普通で、四梵住又は四梵堂とも称する。故に恐らくこの四無量心は婆羅門の説から由来したものであらう。と述べておられる。そして更に、梵天理想論者として正統婆羅門内の修定主義者を挙げ、一方、梵天を含めて諸種の天界上天論者として右以外の一般修定主義者を数へておられる。いづれも修定を以て上天の道となしていることから、仏教内部にとり入れられた時ですら四禪・四無色定・四無量心の修定階定がそれぞれ特定の諸天に配当され、従つて修定が死後生天の因となつて天界に生れうる方法と考へられたのであると論じている。

今、中阿含の中に知られている諸天をみると、人界を離れてその上に順次、四天王天・三十三天・焰摩天・兜率天・他化自在天・梵身天・光天・少光天・無量光天・光音天・淨天・少淨天・無量淨天・偏淨天・広果天・無煩天・無熱天・善現天・善見天・色究竟天・空無辺処天・識無辺処天・無処有処天・非想非非想処天が考へられており、それが四禪の階位に於て例へば、初禪―梵身天、二禪―光音天、三禪―偏淨天、四禪―広果天、更に四禪の各々によつて淨居天に生れるとなす。其他複雑な配当が構成される様になり、修定修禪の意義が高揚すると共に益々諸天の形式的な配当が生ずることになつた。

このことは、阿含の經典伝持者を通じて殊更に諸天思想の誇張的記述がなされているとしても、諸天思想が釋尊在世の教団で排撃された反動から、釋尊滅後に於て数多く採用増広せしめられたとなす議論は承認されず、寧ろ阿含の經典を素直に受け取るとき、我々は對機漸說の中に釋尊の新しき立場を示さんとする時代的感觉と思想的努力とを知るであらうし、更に又、生天思想のもつ現当二世の福業が在家宗教生活の目的と実践に外ならなかつたことから、仏陀釋尊の教法が具体的且実践的面に於いて如何に生天思想を攝取して行つたかをも知るであらう。

従つて次に、生天思想に伴ふ福楽思想をとり出して福楽とされ得るものは何んであつたかを見よう。

註

(一) マハーヴツガ 二三頁

(二) マハーヴツガ 一八一頁 其他一五・一八・一九・二〇・三七・六六・二二五頁、チュラヴツガ 一五六頁、及び漢訳阿含部

参照

(三) サンユッタ・ニカーヤ 四の三一二頁―三二四頁

(四) マジマ・ニカーヤ 一の二八五頁―二九〇頁

(五) 宇井伯壽「印度哲学研究」第三卷所収

(六) 註(四)参照

三、福田思想の發達

福 (puṇṇa) とは、楽 (sukha) ・ 希 (ittha) ・ 欲 (kanta) ・ 悦 (piya) の同義語であると如是語經^(一)が説明しているが、楽とか福を求める行爲を福行 (puṇṇakiriya) とし然らざるを非福行とする用語は、阿含の中に屢々現はれている。而してこの福行が單なる快樂的行爲でないことは、律のある部分にいう如くである。即ち、

(二) 「五種の施与は非福行にして世間に福行と思惟さる。酒の施与・宴樂の施与・女人の施与・牡牛の施与、粉飾の施与となり」

この福行が生天思想に於て、生天の果たる生天福樂を得る爲めの実践行爲と考へられた最もよい事例を、^(三)天宮事經 (vimaṇa-ma-yathu) に求められよう。これは餓鬼事經 (peta-yathu) に対する姉妹篇の位置にある経で、八十五種の天宮とそれ

に住む女神・天神の美しくも幸福な生活を叙述した讃歌であり、一經を貫いて示している所のもは、生天の果報は前世の福行の招来によるとする因果説である。前世の福行によつて上天し女神・天神となつた神々に対して、各々の讃歌は「こは布施の果なりや、或は戒の果なりや、又は合掌の果なりや」と一定の質問を反覆し、この質問に應じて種々の福行をもの語つ

ている。八十五天宮の讃歌を通じて、布施に関する福行が六割余を占め、その中には飲食の布施が非常に多く、次いで座具・燈火・華香などがある。戒に関する福行は全体の二割であつて、五戒を守り布施に随ふこと乃至は家庭和合の徳によるものが含まれている。合掌の果福に関しては、仏・沙門に対する敬礼や持戒者への崇敬、更には仏塔・仏舎利の供養が数へられ、四諦の教を了悟し三宝に帰信することも少くない。そして前世に於ける身分は種々なるものではあるが、皆等しく僧伽に対する帰依が齋す福行である点で興味深いものが感ぜられる。例へば、「優婆夷（在家の女性信者）にして信・戒・施あり」の表現はよくこのことを示しており、施・戒・生天の論が僧伽を中心として著しく仏教的内容を加味して來てゐることがわかる。如是語經の第三集に、布施に関する福行・戒に関する福行・修習に関する福行の所謂三福行業事 *puññakāri-iyavathu* をといてゐる。既に福行の内容が布施と持戒の実踐に在ることは明白で、その布施の対象が僧伽に対してのものであり、在家信者の帰擲する所そこに福行たる布施が捧げられ、五戒の遵守が一家の和合を齋すと共に福行の実踐になるとされたのである。従つて生天に伴ふ福業の実踐行が、優婆塞・優婆夷たる在家の信者によつて僧伽に向けられたことは当然であると同時に、爾後の仏教教団に於て果す彼等の役割の多くが、僧伽と不離なる關係から生じたものであるといふ結果が示されるのである。

斯様に生天福業思想が福行の意義をもつた時、それは福田行となつて一層具體的に提示されるのである。阿舎の諸処に説かれたこの福田の意義と及びその發達を概観することによつて、福田思想が遠く且古い淵源をもつて仏教を貫いてゐることが知られる。

福田 (*puñña-kkhetta*) とは福行の対象であり、これを供養することによつて已れが將來の福を生ずる源泉・根拠たり得る所のものである。例へば福行の勸を蒔いて田地に福業の收穫を求める如きをいふのである。而して前述の通り、在家信者の福行が僧伽に対してなされた時、かゝる福行は先づ仏陀即ち釈尊に向けられたのは自然のことであらう。仏に帰依し合

掌を捧げるのは、既に僧伽の七衆の人々が帰依三宝によつて入団を許される点からして何も目新しいものではない。優婆塞・優婆夷が在家庭生活を守りながらも信者たりうるのは、三帰五戒を持つることを前提としてゐたのである。だが我々は阿含に示された多くの記述を通して、たとへ仏や僧伽を福田となし、布施合掌等の福行を實行したと語られてゐても、福行実践の結果として上天を得るといふ表現に眼を掩ふことは出来ない。

仏を福田とする記述をみるに、

「一切の諸徳を具し、漏つき悪作の寂靜なる大聖をば、飲食もて供養せよ。彼(仏)は福を望む者の福田たればなり(スツタニパータ)」「何の因縁あつて如来は世人の供養すべき所なるや。かの如来は伏せざるものを伏し、降らざる者を降し、度せざる者を度し、未だ解脱を得ざる者をして解脱を得しめ、未だ殷涅槃せざる者をして涅槃を成ぜしめ、救護なき者のために救護となり、盲者のために眼目となり病者のために救護をなし、最尊第一にして、魔若しくは魔天、天及び人民中に於て、最尊の福田にして敬ふべく貴ぶべく、人のために導きとなつて正しき路を知らしめ、未だ道を知らざる者のために、説いて導き教へたまふ。此の因縁を以て如来は世人の供養すべき所なり。」(増一阿含)「若し諸の天人、此に於て最後に我を供養せん者は、悉く皆當に不動の果報を得、常に安樂を受くべし。何を以ての故に。我は是れ衆生の良福田なるが故なり。汝、若しまた諸の衆生の為めに福田とならんと欲せば、速かに所施を弁ぜよ。久しく停るべからず。」(大般涅槃經第二)

その他、仏説諸徳福田經に於ては、釈尊を指してと福田・良福田と呼び稽首し帰命し奉るとある。又、律の中には仏を福田の最となすとも、或ひは世間の良福田・無上の福田とも呼んでゐる。

次いで、仏を福田となす見方が拡大されて、僧伽並に修業者を指して福田とし、沙門比丘賢聖は福田なりと言はれた。

「如來の聖衆は敬ふべく貴ぶべし。是れは世間の無上福田なればなり」(増一阿含)「世間の福田とは、是れ如来の聖衆を謂ふ」(増一阿含)

この様な僧伽或は比丘等の如来の聖弟子を指して福田と見る考へ方は、福田たる比丘の修業階定乃至は悟りを得る方法によつて種々に變化せしめられてゐる。

即ち、長阿舎の經に善宿比丘が仏の僧伽をたゞへ、

「仏の弟子僧伽はよく悟入せり、仏の弟子僧伽は端正に悟入せり、仏の弟子僧伽は正理に悟入せり、仏の弟子僧伽は正行に悟入せり。即ち四雙八輩、この仏の弟子僧伽は供養せらるべく、恭敬せらるべく、布施を受くべく、合掌せらるべく、世に無上の福田なり。」

とあるが、その中「四雙八輩」とは、声聞の修道階位を預流向からは阿羅漢果までの向と果を合して八種に分け、以てそれらの位に応ずる人々を指す。この八種の比丘・比丘尼に対する供養・恭敬・布施・合掌は、在家信者の婦依によつて示されるのであるが、此等婦依の実行が僧伽に向つてなされるとき、其処に供養乃至は合掌に基く生天福樂思想の介在とあひまつて、僧伽を指して世の無上福田となすといふことになるのである。四雙八輩を無上福田となす表現の外に、更に例へば三法（律・善法・四諦）を成就する比丘を無上福田となす等がある。

四雙八輩を無上福田となす

(ディーガ・ニカーヤ、サンユッタ・ニカーヤ、アングツタラ・ニカーヤ、イテイブツタカ、ビマーナ・ヴツツ等)

三法を成就する比丘を無上福田となす

(アングツタラ・ニカーヤ等)

四法を成就する比丘を無上福田となす

() 同

五法を成就する比丘を無上福田となす

() 同

六法を成就する比丘を無上福田となす

() 同

七輩を無上福田となす

() 同

十法を成就する比丘を無上福田となす

(マツマ・ニカーヤ等)

我々は僧伽の中の賢聖人を無上福田とする表現を、巴利阿舎のみならず漢訳阿舎を通じて認め得るが、それらはいづれも「供養せらるべく、恭敬せらるべく、布施を受くべく、合掌せらるべく、世に無上福田なり。」と同句で繰返されてゐる。そこに於ては、僧伽に対する淨信が布施の行爲と密接不離な關係を持つて語られ、在家信者が仏と法と僧との三宝に婦依し

て布施行に励むといふ在家信者の在り方がよく示されてゐる。この信と施とが捧げられる僧伽が無上の福田と考へられたことに就いて、前述の如き生天福業思想の附随は見逸し得ないが、必ずしも生天福業のみを前提としてゐなかつたといふ事も承認されねばならぬ。大乘仏教で有名な維摩居士に匹敵する「チツタ居士」といふ在俗の信者が危篤に落入つた時、彼は、身内の者・友人に向つて、上天福業の考へを棄て三宝に対する信施を説き勧めてゐる。即ち、チツタ居士が病に苦しみつゝある時に諸天が來つて異句同音に曰く、

「居士よ、誓願によつて汝は未來世に転輪聖王とならん」と。

「否、そのことはまた無常なるものであり、そしてそれをも亦棄て去らねばならぬ。」と、彼は答へた。

所で友人を初めとして家族の者達は、「汝、正念を持すべし、かゝるたわ言を云ふ勿れ」となだめたのである。そこでチツタ居士は最後の力をふるつて彼等に法を説き、「凡そ家にある所の布施すべき物はすべて、持戒者・善法者に分ち施さねばならぬ。あなた方はこの様に学び修むべきである。」と語つて息を引きとつたのである。

この点からみると、單なる福業といふものを超えて福田を捉らえてゐることが注目される。

以上によつて、福田が仏から僧伽へと移行したことは、釋尊在世並に滅後の僧伽の存在が齊した理由によるのもあらうが、現実的には僧伽中心を以て進んでいつたから、福田行としての布施行の果す役割は大いに變化したと言ふべく、あらゆる布施がたとえ一輪の花たりとも僧伽に供養せられた時には、それは福田に対する布施行として教へ挙げられたのである。

この様に布施行の重視が、布施せらるべき施物そのものの重視となり、且つ施物の種類も初めは僧伽に關係あるものに限定されてゐた。

(117)
大品の入雨安居變度に於て、僧伽の爲めに在家信者が布施する施物二十一種を挙げてゐる。

精舎。平覆屋。殿樓。樓房。地窟。房舎。藏庫。勤行堂。火堂。用房。厠房。經行処。經行堂。井。井堂。暖房。暖房

堂。池。延堂。園。園地。

これらはすべて僧伽内の施設に関する布施であるが、この外に色々な設備が随時必要に應じて作られ且つ布施せられてゐる。例へば、僧伽内で洗浴した泥水が溢れた時、比丘等の申出により、「比丘等よ水池を許す」の許可が与へられた如く、更に水池に囲がなく洗浴出来ない爲め、瓦・石・木の三種の墻をめぐらすことを許された如く、或は在家信者の希望で僧伽の利益の爲め蓮池を作らんと欲して釋尊に許され、そしてこの蓮池に水が満ちた時、「比丘等よ、尊水路と排水溝とを許す」とされてゐる如き場合もある。

この様に、施物殊に僧伽の施設を施すといふ傾向は、やがて所施の対象たる僧伽を福田となす考へを転じて、施物そのものを福田とするに至つた。

(11)
摩訶僧祇律に、功德日夜に増し常に天人中に生ずる福田(施物福田)として次の偈がかゝげられてゐる。

「曠路に好井を作り、園果を種植して施し、樹木もて清涼を施し、橋船もて人民を渡し、布施し淨戒を修し、智慧もて慳貧を捨せんには、功德日夜に増して、常に天人中に生ぜん。」

(12)
四分律にもこれと上体同じ偈が唱へられ、其の佛阿舍に於ては塔を起し精舎を立て堂閣を施す等の福田が数へられてゐる。
(13)
所で、仏説諸德福田經に至ると、七福田を立てて從來の施物としての福田を一括して次の如く述べてゐる。

「一には、仏図・僧房・堂閣を興立すること。

二には、園果・浴池・樹木の清涼なること。

三には、医薬を施して衆病を療救すること。

四には、堅牢なる船を作りて人民を濟度すること。

五には、橋梁を安設して羸弱を過度すること。

六には、道に近く井を作りて渴乏に飲を得しむること。

七には、圍厠を造作して便利の処を施すこと。」

此等七福田の中、僧伽の施設としての精舎僧房等は本来の意味に於て考へられてゐるが、衆病を医薬によつて救ふとか或は道近く井戸を設ける乃至便利処を作る等の事柄は、僧伽内に行はれたものを一般社会に迄挙げた事を示し、特に橋梁を架設し堅牢なる船を建造する等は交通機関として極めて社会的性格を帯びてゐるといふ事が出来よう。かくして、施物としての福田が僧伽内のみならず、一般の社会生活と密接なる關係を有するものに變容して行つたのである。

然らばこの様な福田の變容は如何なる理由に依るのであらうか。我々は次の二点を挙げたい。

第一に、上天福樂思想と布施との關係が僧伽の内外に於て一般に説かれてゐたから、假令、僧伽の本旨とせざる上天思想が行はれてゐたとしても、それは決して無下に排除されるべき思想ではなくして、前述の如き漸説として可能であつたのである。従つて又一般社会の一貫した上天思想の立場を認めつゝ佛法の眞義に至らしめんとする高い立場は常に保たれてゐた。そこに、僧伽に対する帰信・布施の行爲が遂行せらるゝ過程に於て、殆ど多くのものが生天福樂を獲るといふ表現をとつた。七福田中、精舎の建立を除き他は全て、施す者の社会に於て相互の社会的利益増進を齎す所の施設であり且つ方法でもある。こゝに布施行と生天思想との結合關係が、施物福田を通して对社会性の性格を形成し、以て僧伽の社会的意義を拡大することになつたのであらう。

第二に、阿育王の統治政策に盛られた教々の事業が、施物福田を強調する一理由となつたといふことである。阿育王と仏教との關係は仏教史上極めて重要であつて、殊に仏教の社会的側面を探索する場合に於て、彼の理念であり、世界觀であつた「法」の概念が仏教のそれと如何なる關係をもつてゐたか、そしてこの法が現実の政治・民衆の生活にどの様に反影し且つ實踐せられていつたか、等の研究課題が提起されるのである。然しながらそれらは紙教の都合上、拙論「阿育王の法実と

「踐」の論文に譲らうと思ふ。今、阿育王の法勅を通して二三考へてみるに、王の統治活動に示された諸事業は、著しく民衆生活にとつて不可欠なものであつたし、又それは道徳的性格を帯びたものでもあつた。

(一六)
「父母に柔順なるは善なり。又朋友・知己・親族・及び婆羅門・沙門に対する布施は善なり。生類を屠殺せざるは善なり。纒かに費し纒に蓄ふるは善なり。」

この外、法の布施を強調してそれが善であると勧められてゐる法勅は非常に多く、殊に生天思想に結び付けて、現世と後世の功德を生ずとなしてゐる点は注目されてよい。

従つて、王の民衆に接してゆく態度は、諸宗教の圧迫とか思想信仰の制圧とは逆に寧ろ、正法実践といふ高い理想の下に、宗教・思想・信仰の種々相を採用し生かしていつたのである。生天福業思想の如何に根強いものであつたかを理解する上に於て、王の法勅こそ如実に伝へてくれる資料として見逃すことは出来ない。されば、王が法の実踐を詔勅し、

(一七)
「実にや一切世間の利益をなすよりも崇高なる事業存することなし。従つて朕が如何なる努力をなすとも、凡てこれ一に朕が有情に負ふ義務を反濟せんが爲めなると同時に、又彼等をして現世に於て安樂ならしめ、後世に於て天に達せんが爲めなるとなり。」

と述べ、更に別の法勅^(一八)では、不善なき後世に至らしめんと努力するのが自分の任務であるとも言つてゐる。王が自ら各法勅の中に、「天愛喜見王かく詔す」となしてゐるが、王をしてかく自称せしめた所以のものは、印度思想の本流としての、か的一般民衆精神生活と不可分なる上天思想に基礎を置くものであると考へられよう。天愛喜見とは、諸天諸神の愛するもの又親しきものの意味である。

さて、阿育王が王法を遵行せしめんが爲の目的を以て実行した所の事業として、次のものが数へ挙げられる。即ち、デーリ市百哩のトープラ村石柱法勅によると、

〔一九〕朕は既に諸の路傍に多くのニグログを栽植せしめ、以て人畜の其の蔭を受用する爲にせり。又、マンゴー林を栽植せしめハコーサ毎に井泉をうがたしめ、休憩舎を設置せしめ人畜の受用の爲めに此処彼処に多くの飲水所を作らしめたり。この外、麻岸法勅には、人畜に対する二種の療病院・菓草の栽培と輸送・樹根の輸送及び果実の栽培と輸送・路傍の植樹・人畜の爲めの井泉の設置などが記されてゐる。又、王の皇后カールバキーの布施として、マンゴー林・精舎・施しを行ふ家が挙げられる。

この様な阿育王の法勅に教へられてゐる諸々の施設は、前述の旋物福田と異らざるものであり、殊に印度の氣候や地勢にふさわしい施設であつた。而も法勅の有した意義を考へるならば、恐く王の企図した大印度統一の理想は、充分な裏付けを得て一步一步実現されていつたことであろう。日蔭を作り、飲水の井泉を設置し、貧民救済の施しの家を置き、或は療病院を作つた等の具体的な事実こそ、大版図の組織的統治と欧州を結ぶ東西交通の開始とを可能ならしめた原因ではなかつたか。かゝる王の統治事業は、或は靡靡に、或は石柱に、或は洞院に刻まれた法勅を通じて、全印度的に行はれたことは疑なく、且つ王が正法実践の立場に立つて、旋物福田を以て国家統治の具体的事業に教へたことから、仏教内にとかれてゐた旋物福田は、こゝに初めて社会福祉の内容をもつて一般に普及していつたと見られよう。この点で、阿育王の活動は福田思想發達史上特筆されねばならない。

註

(一) イテイブッタカ 一五頁、南伝二三卷 二六〇頁

(二) パリヴェーラ 一二九頁

(三) 南伝二十四卷 參照

(四) イテイブッタカ 五一頁

(五) 大正・一六、七七八下及び上

- (六) 五分律 大正・二二、二中、十誦律 大正・二三、一八九上
 - (七) 摩阿僧祇律 大正・二二、五一八下
 - (八) 薩婆多毘尼毘婆沙 大正・二三、五四五中
 - (九) デイリガ・ニカーヤ 二四、パーテイカ・スタンタ五頁。また、正法念処經(大正一七、一五三中)では僧田としてゐる
 - (一〇) サンユッタ・ニカーヤ四、三〇二頁―三〇四頁
 - (一一) マハーブツガ(小品) 一三九頁―一四二頁
 - (一二) 摩訶僧祇律 大正・二二、二六〇下―二六一上
 - (一三) 四分律 大正・二二、七九八中 (一四) 長阿含 大正・一、一四。増一阿含 大正、二、六九九上
 - (一五) 大正・一六、七七七中
 - (一六) 摩崖法勅 第三章 南伝六五卷 五頁
 - (一七) 右 第六章 右 一六頁
 - (一八) 右 第十章 右 二四頁
 - (一九) 石柱法勅 第七章 右 六二頁
 - (二〇) 摩崖法勅 第二章 右 四頁
 - (二一) 皇后に関する法勅 南伝六五卷 六八頁
- 補註 交通施設としての舟或は橋の完備といふことが、布薩の結果と重要な関係のあつた記録として、律の小品(マハーブツガー一〇六頁)を参照すべきである。阿育王については金倉博士「印度中世精神史上」及び、中村元博士「仏教による政治の基本的理念―アショカ王の政治理想―」大法輪(昭和二十五年十月―十二月号)参照のこと。

四、福田と菩薩の実踐道

生天思想を背景とした福田の発達は、菩薩精神の高揚、即ち四攝六度の行願を果遂せんとする利他的慈悲の精神によつて、著しくその内容を深めてゆくことになつた。殊に六度の最初にある布施行が菩薩行の重要な修行徳目の一であつたから、福田と密接不離な関係を持つて大乘仏教の実踐面を強調することになり、従つて布施行に対する諸々の考察が相当精細

を極め、仏菩薩の學としての大乗仏教が鮮明化されてゆくことになるのである。

布施の根底は菩薩の利他的精神に在るが、而もそれは慈悲の行爲の發露する処である。この慈悲・布施の一連が菩薩の内実たる必須要件とされ、具体的には福田を媒介として菩提の資助たる根柢が示され得ることになつた。

優婆塞戒經は、梵網經等の所謂大乘戒を説く經典と共に支那仏教以來重要視されて來たのであるが、その中、菩薩が自と他とを莊嚴する修習に就いて、それを二種に分け且六度に配當してゐる。即ち、福德莊嚴（施・戒・精進）と智慧莊嚴（忍・定・智慧）とし、この二種莊嚴を可能ならしめる正因は慈心と悲心とであると説く。（二）莊嚴品第二）そして菩薩が布施を行ふに際しては二種の田を觀察する。一には福田二には貧窮田である。前者は、（一）無上の妙智慧を増さんが爲め（二）報恩の爲め（三）煩惱を捨つるが爲め（四）一切の業の因縁を増長せんが爲めの故に福田に布施し、後者は、（一）菩薩が福德を増さんと欲する爲め（二）憐愍を生ずるが爲め（三）功德を成ぜんが爲め（四）一切の苦の因縁を捨てんと欲するが爲めの故に貧窮に布施する。

貧窮田とは同經（供養三宝物第十七）に、「世間の福田に凡そ三種あり。（一）報恩田（父母師長和上）（二）功德田（煖法を得るより乃至無上等正覺を得る迄）（三）貧窮田（一切の窮苦困厄の人）なり」

とある説明によつて明かである。この三福田を三宝に配して、如來世尊は報恩田と功德田、法もこの二福田に相当し、衆僧はそれに貧窮田を加へ三福田に相当すともいつてゐる。

（一）阿毘達磨俱舍論は業品に於て、三種の福業事（施・戒・修）を詳論し、布施の目的は「自と他と俱とを益せんが爲めと、二が爲めにせずして施を行ずるとなり。」の頌を解説し、次いで布施の種別と布施に伴ふ果の別を明かにしてゐる。即ち、（一）施主による差別（二）所施の財による差別（三）所施の田による差別。第三の田による由る差別について、これを趣田・苦田・恩田・徳田と更に分けて曰く、

(1) 趣田とは、五趣(地獄・餓鬼・畜生・人間・天上)を指す。

(2) 苦田とは、客と行(路人)と病(人)と侍(者)に對して、園林・常食・寒風熱の隨時の衣薬とを布施する如きものである。

(3) 恩田とは、父母・師及び余の有恩の人を指す。

(4) 徳田とは、阿羅漢等を指す。又は持戒の人ともいふ。

これが俱舍論の四福田であるが、前記の三福田と共にいづれも所施の人に關する福田の區別に外ならない。

殊に貧窮田や苦田に關する考察は優婆塞戒經等に於て強調せられ、

「若し財少き時は先きに貧窮に給し、後に福田に施し、先きに貧苦の爲めにし、後に富者の爲めにす」(優婆塞戒經名義菩薩品)といひ、淨戒品第十四に説く二十八失意罪の第三は、不膽病苦罪即ち、優婆塞が戒を受持し已つて、汚惡にして病苦(の者)を瞻視する事が出来ないならば、是の優婆塞は失意罪に該當すと規定されてゐる。更に又、優婆塞が路を行く場合、病者を見つけて爲めに傍に往きて瞻視し、方便をなして所在に付囑せずして捨て去るならば、行路病者放棄の罪にふれるとしてゐる。

梵網經(註)の不膽病苦戒は、

「一切疾病の人を見ては、常に心に供養すること仏の如くにして異ること無かるべし。八福田註の中、看病福田はこれ第一の福田なり。若し父母・師僧・弟子の疾病・諸根不具・百種の病、苦惱あらば皆供養して差えしむべし。而るに菩薩、惡心・瞋恨の心を以て僧房の中・城邑・曠野・山林・道路の中に至り、病めるを見て救済せずんば輕垢罪を犯す。」と説いてゐる。

抑も八福田が如何なるものであるかは不明であるが、賢首(註)の戒疏によれば、

(1) 有人の一説

- | | | | | | | | |
|----|--------|----|------|----|------|----|-------|
| 1 | 造曠路・美井 | 2. | 水路橋梁 | 3. | 平治險路 | 4. | 孝養父母 |
| 5. | 供養沙門 | 6. | 供養病人 | 7. | 救済危厄 | 8. | 設無遮大会 |

(2) 有人の一説

- | | | | | | | | |
|----|--------|----|------|----|------|----|----|
| 1. | 造曠路・美井 | 2. | 水路橋梁 | 3. | 供養三宝 | 4. | 父母 |
| 5. | 師僧 | 6. | 貧窮 | 7. | 病人 | 8. | 畜生 |

(3) 賢愚經の説

- | | | | | | | | |
|----|-----|----|------|----|-----|----|-----|
| 1. | 知法人 | 2. | 遠行來人 | 3. | 遠去人 | 4. | 飢餓人 |
| 5. | 病人 | 6. | 仏 | 7. | 法 | 8. | 僧 |

天台の戒疏はこの八福田を人に約して、仏・聖人・和尚・阿闍梨・僧・父・母・病人となしてゐる。

かくの如く、既に八福田の内容が所施の人・所施の物と区別され乃至は区別されずして考へられた事は、福田思想の発達過程が菩薩精神の影響の下にあつたことを示してゐるからである。支那(五)・日本に於て福田思想が実行された跡を我々は数多く見出すことが出来るが、それらは専ら菩薩精神の利他的活動として、菩提への資助たると共にそれがそのまま現世の社会福祉となつてゐた。換言すれば、生天福業思想から福田思想に発達推移した流れの中に、依然として現当二世の功德を念じ求めんとする宗教的情熱が流れてゐたのであり、唯この功德觀念が仏教の教理と思想と信仰によつて、肉付けせられ豊富な内容を与へられて、眞に仏教的味ひを示すに至つたのである。自利と共に利他が含まれ、現世と共に来世の利益が考へられる功德こそ覺行窮滿の菩薩道を貫くものであらう。

註(一) 俱舍論卷第一八 大正・二九、九六中。賢首の戒疏(大正・四〇、六三〇)の四福田を参照

(二) 梵網經卷第一〇 大正・二四、一〇五下

(三) 梵網經菩薩戒本疏卷第四 大正・四〇、六三九上

(四) 天台戒疏 大正・四〇、五九一中

(五) 支那の福田思想については常磐大定博士「支那仏教の研究」参照。尙本論文中日本の福田思想に関しては割愛す。中村元博士「惱める人への奉仕―忍性の社会活動」(日本歴史十二月号)

補註

福榮・福田思想の参考資料として、外に福蓋正行所集録・宝行王正論・正法念処経等がある。

生天思想については、矢吹慶暉博士「阿彌陀仏の研究」、辻本鉄夫氏「生天思想」等参照

生天思想は往生思想と密接な關係を有し浄土教研究の一課題でもあるが、増一阿含(大正・二、七一九中)や俱舍論(大正・二九、一四一下)に於ては、上天福榮の語が「福によつて仏道を成じ」乃至「福によつて涅槃の勝果を得る」の表現に置きかえられてゐる。上天が涅槃の語で表現されてゐる点は注目されてよい。

このことは、上天思想が欠いてゐる所ものを如何に仏教的要素を以て補ふかの問題であり又、印度のウパニシヤツド思想の生天解説と梵我一如とが仏教の解説観涅槃觀と思想的に密接な連関を持ちつつ、仏教思想の中に生かしめられてゐることを証左するものである。

五、むすび

仏教の社会的実践とは、單に外的なる仏教の社会的諸活動や社会事業だけを指すものではない。「覚り」が仏教のすべてを表現する言葉の一つとして用ひられるならば、この覚りこそ現実に生きる我々によつて把握し体得せられるものでなければならぬ。釋尊が覚者と称し、仏教が覚者の教へであると共に覚者になる教へであるといふ所以も、現実社会を根底とし、眞実如法の世間を開顯することにあつたのである。従つて、仏教の覚りは自己の覚りをうるものであると同時に、その自己の覚りは現実と遊離したものでない。自覚覚他の道に精進する菩薩にとつては、社会的実践行が彼の行する一切の修行となる。即ち、覚りへの実践が広い意味に於て仏教の社会的実践であると名付けられてよいであらう。而もこの社会的実践が不斷に行ぜられつゝ、現実に於ける人間生活をばより文化的、より宗教的ならしめてゆく所に仏教の果すべき使命があるのである。

地藏信仰について

和歌森 太郎

一、問題と方法

こんにちのわれわれにとつても、いわゆる「お地藏さん」というものが、一種の親しみを以て受けとられていることは顕著な事実である。少しでも現代庶民の民俗に注意を払うものならば、地藏に対する信仰がなお生きていること、少くも最近までの生活意識のうちに生きて来たということは、認めざるを得ないであろう。それは何が故に、或はどのような意味をもつことによつて、斯くも一般民間人の精神生活のうちに、ひろく浸潤するに至っているのか、かつまたそれは中国の宗教界においてもあつたものであるが、日本人の信仰の中に入るに当つては、どういう特色を帯びて受けいれられ、ひろめられたであらうか。かような問題に答えたいと思う。

この問題に答えるために、ただ仏教々義上の地藏の本質的性格を尋ねて、その性格の故に、或はその性格のもつ意味においてだけ、やはり日本にもひろめられたとは解することはできない。それだけでは、日本の過去現在における地藏に対する諸觀念のすべてを説明し得ないのである。例えば、中国と違つて日本においては、ことに平安末期にあつて、特に法華經の信仰と結びついて知識人社会に地藏信仰が顯著となつたのであるが、その理由や意味については、地藏の本質や法華經の

本質を検討するだけでは十分に理解できないのである。それには何らか日本側における事情があると察せられる。

また例えば、地藏の一つとして著しいものに將(勝)軍地藏というものが日本にはある。京都のそれは殊に有名であるが、それは必ずと言つてよい位に、愛宕神社の本地とされて来ている。今の福島縣なる白河藩内には、約五十余の愛宕社が分布し、それが將軍地藏を本地とする垂迹神と観念されていることは共通な点である。このような現象のいわれなり意味なりについて、ただ地藏菩薩は、人間が死後冥土の地獄において審判をうけ苛酷な刑罰を蒙ることから救い出す大慈大悲の菩薩であるという、教義上最も通常に理解されている程度の諒解を以てだけでは、十分に納得できる説明を与え得ないのである。やはり日本において、そのような受けとり方を以て地藏信仰を流布させる特殊事情が民間に存したものと見ねばならない。

日本における地藏信仰普及の理由や意味としては、大陸において既にもつていた地藏の性格のうち求められるところも、もちろん有ると思われる。けれどもここでは特に、受け入れた日本側の事情の中に存するそれを見出だすようにしたい。すなわちこの問題は、地藏を日本人が信仰するに至つた日本的な理由とか、またそのことの日本の意味如何ということである。

これを見るために、われわれは日本における地藏信仰の経過をふりかえつて、そこに大陸では余り強く伸びなかつた面がとりわけ強調されているとか、大陸には見られなかつたものが、日本の地藏信仰の重要要素となつていことがあれば、それをとりあげて、なぜそのようなになつてゐるのかという理由を考へること、或はそれをそう發展させたことが日本人の信仰生活にどのような意味をもつていたのか、ということを考へることである。そのような注意を加へた歴史的検討を、地藏について行ふのである。

ではそうした地藏に関する歴史的検討は、どのように行われればよいか。これが最初から日本の民間人一般に一齊にうけとられたという性質のものではなしに、何といつても仏教に関する知識人の頭に先ず受けとられたものであるということとは

疑いない。それがやがて民間にひろく伝えられるに至るまでには、そういう方面の知識人の社会に、これが或る程度よく理解され消化されていなくてはならぬはずである。ここでは地蔵はどういうものとして受けとられ、また大陸の場合にくらべてどのような点をエンフアサイズしてこれを伝えようとしたか、それがどういう理由により、またどういう時代的条件によることであつたか、というような諸点が問題となる。このような問題に答えることは、いわゆる歴史学の一つの仕事である。

そしてそれがやがて民間人にポピュラーな存在となるに至つたについては、いわゆるインテリ社会における受けとり方は、また異つた別のおもむきがあつたらうと察せられる。知識人のもつた地蔵菩薩の觀念が單にそれが上流知識人のものであつたが故に、するすると下層庶民一般にひろまることができたというようなものではなさそうなのは、民俗的に見られる地蔵信仰の実態、いいかえれば、さまざまに変貌した類型の存する事実を、そのみでは解明し難いことから当然に察せられる。民間でそれを受けとりひろめるについては、何らか積極的な理由なり素地があつたのではないか、という疑いは一往提出さるべきである。かような面の歴史的検討に當つては、歴史学以上に民俗学が力を貸すべき性質のものである。

右のような二段の方法を以て、初めて日本人的な地蔵信仰の歴史的由来と意味との特色が了解され、地蔵に関してこんなにちまで残存する民俗の説明を、或る程度施し得るのではないか、という予測をもつのである。

ここにそういう意味の歴史的検討を細かに、順を追つて行うだけの余裕はないけれども、だいたいその線に沿つて、右の二段の展開過程に山をおいて、特に日本にはいつてから強調された地蔵信仰の性格の幾つかの点をとりあげて考えて行きたい。

二、 随より宋代に至る地蔵信仰の概観

この研究の立場が右のように規定されるならば、先ず、大陸において、地蔵はどういうものと見なされていたかが、一往問われねばならぬわけである。

通常地藏信仰にとつての所依の經典として、地藏菩薩經、地藏本願經、地藏十輪經、或は占察善惡業報經があげられる。しかしこれらには、中国における偽撰の疑いがかけられなくもないのである。かつ、中国人が印度に赴いての旅行記に少しも地藏信仰のことが見えぬことから、地藏信仰そのものが全く印度にはない、中国における所産ではないかと怪しまれるのである。けれども「地藏」というもの自体は、他の何らかの仏典に散見するのであつて、後に密教關係の典籍に現われることから逆推しても、だいたい仏陀出世以前の婆羅門徒の間で、日藏、月藏、天藏（虚空藏）などと併せて星宿の神として崇信されていたものではないかとされるのである。それが菩薩としてどういうはたらきをもたされていたかと思ふに、例えば金剛三昧經では、その第八總持品の中に、一切の大乗思想の眞髓を聴いてもなお疑いの心ある衆生を導いて、その骨髓たる空の觀念に徹底させつつ淨土に生ぜしめるはたらきをもつ地藏菩薩のことが述べられている。そして地藏菩薩は大慈を以て衆生の苦しみを抜くもので、是の經法及び地藏菩薩の名を觀念しつづけるものは、一切の障礙を除き得る、雜念に充たされたものは、この經を念じて修法せよと言つている（大正新修大藏經卷九）。ここに既に、衆生が最惡の場合におかれても、いば土壇場において地藏菩薩が救いあげて理想的境地に導くものであるとの觀念が出てゐる。

この思想をさらに發展させて特に地藏の活動する「時機」に關する觀念を加えられたものが十輪經（大乘大集地藏十輪經異記大方廣十輪經）や占察經である。十輪經には無量無數大劫、五濁惡時無仏世界において有情を成熟し、衆生を濟度するものが、地藏菩薩だと言つてゐる。またその序文に「十輪經者則此土末法之教也」とある。すなわち仏陀が去つて弥勒の現われる以前の無仏世界の不安の時代、ことに末法期においてはたらくものとされる。そしてこれは非常に神通力をもつて、声聞像の形をとつて南方より、いろいろのものに身を變えて現われ、或は時には閻羅の身とも作り大乘を誹謗して無間地藏におちるものを救う、現実的には毎日の一日の中で特に晨朝時に障礙災難を除くといわれる。

この十輪經が、かの隋の眞寂寺信行が唱えた三階宗（三階教）にとつての最も重要な經典とされるのである。この派は三

階末法期においてあるべき仏教を説いたものである。すなわち十輪經のもつ時機觀念が、とりわけ強く受けとられたものと見るべきである。三階教はかくしてその成立当初がら地藏菩薩との關係が深くあつた。中国における地藏信仰展開の一契機はそこにあるのである。さらに唐代に占察善惡業報經や、地藏菩薩本願經が訳されるといふよりも撰ばれるに及んで、前者では末法時の衆生濟度者としての地藏の呪法が強調され、後者では特に地獄で苦しむ惡人達を救済する地藏のことが喧傳されるに及んで、常に地獄に居つて救済のために見守る地藏に対する信仰がさかんとあつたのである。唐から五代にかけてのことである。竜門石窟に見られる地藏像は、ほとんど皆唐代初期につくられたものである。その造像銘文を読むと亡き家族の西方淨土往生を願いとぶらつたものが多い。是れは本願經に地藏が六道の衆生を救護し天界に引導する本願因縁を述べた中に、孝順の心をもつて修福したために邪見の母の地獄に苦しむを救い、天界に生れしめたといふ類の母に対する孝の道德を強調する思想を雜えたものがあり、亡者に対する遺族の追善をすすめるところがあることに触れるものである。地藏信仰が中国の家族倫理と結びついて支持されていたことが知られるのである。本願經にはまた父母に逆らうものに対しては、天災地變の報いをうくべきことを、説いてもいる。

こうして地藏は、隋唐代、末世破戒の比丘の擁護者として、今世後世にわたつて能き引導者となる、後世においては六道に苦しむものを就中その遺族の修善を俟つて救いあげるとされたのである。十輪經においては、従つて三階教においては、どこに往生せしむるかということ、余り問題になつていないが、本願經となると地獄から天界（三十三天）に往生せしむることが説かれる。しかも女人往生の可能性を示している。それは西方淨土觀を含んでいない。ことに三階級では淨土教に対して、それは第二階の上根のものに対する修行として適するも、末法濁惡時の下品凡愚の機根には当らないとして、しりぞけていたのである。

ところがスタイン氏發見の燉煌本仏説地藏菩薩經では、善男善女、地藏菩薩像を造り地藏菩薩經を写し、その名号を念ず

れば西方極楽浄土に往生できる。また臨終に當つて地藏菩薩が親しく來迎するであろうと説いているのである。この菩薩は南方瑠璃世界、即ち須弥山の南に住むが、地獄にやつて来て閻羅王と一つ処の別床に座して亡者を見守るといふ点は、ほゞ十輪經に近い。

思うに地藏に対する思想は、右にあげた地藏本願經のうちに、内容をゆたかにもつていたのであつて、この經典は地獄思想史の上に注目さるべきものであるが、その地獄において亡者の罪業を裁断する閻羅王などの十王も亦、地藏菩薩と關係づけて来るのである(酒井忠夫氏「十王信仰に関する諸問題及び閻羅王受記經」齋藤先生記念論文集所収)。浄土往生は十王に対する供養を行い、地藏を祈念すれば可能であるとされて来る。

地藏が閻羅に乞うて冥府の罪人を世に還らせたとの話が唐末にはでき、地藏がいわゆる引路菩薩の一つとなつて来るのである。仏教と道教との習合の上に發展して来るのである。燉煌千仏洞より発見された地藏十王図二種は、いずれも地藏菩薩を中央にして十王を五人宛左右に配した図柄である。こういう図は宋代王喬之によつて、逆修として殊に多く画かれたらしい。そして十王に対する齋供の必要を説いた預修十王生七經と並んで「地藏菩薩十齋日」(煥煌本)なるものが偽撰されたのである。ただそれは西方浄土觀でなく、生天思想となつている。十齋日の中で、十八日には閻羅王のもと、觀世音菩薩を念ずれば、劍林樹地獄に墮さず、除罪九十劫、廿四日に太山府君のもと地藏菩薩を念ずれば、斬斫地獄に墮さず除罪一千劫とある、太山府君は道教において人間の魂を司るものとされ、死靈がこの下に集まるとされるもので、南北朝以来閻羅王の分身とか眷族とかされるのもであつた。閻羅と地藏菩薩との關係が深い以上、右のように廿四齋日に関する説明が考えられることは当然である。

かように隋唐以来五代にかけて地藏に対する觀念にも姿貌があつた。後の宋代にできた地藏像鑿驗記(常謹集)は、それまでの地藏信仰にあらわれた諸要素をとりこんだ鑿驗譚である。地藏の救いによつて地獄から救われた話が著しく多いが、そ

の往生の場所は單に天界であつたり弥勒の淨土たる都率天であつたり、弥陀の淨土西方安樂國であつたりしてゐる。それで地藏が弥陀の脇士として位置づけられた話も一つ見える。また父母の地獄に苦しむを救つたことや、父母の身代りとなつて危難を救つた靈驗も語られてゐる。それが可能となつたのはすべて、地藏菩薩の画を描いたとか、像を造つたとかいうことに理由づけられてゐる。

日本の宗教界に影響する時代の中国の地藏信仰の大要は右のようなものである。これに対して日本ではどうであらうか。

二、平安末期の地藏信仰

日本の知識人の間で地藏のことが早く知られたことは、その關係の經典が奈良朝に写されてゐることも認められる。すなわち金剛三昧經や占察善惡業報經は天平九年に、大方広十輪經も天平九年に、大乘大集地藏十輪經は天平十年、十一年に、地藏菩薩經（本願經か）は天平十年に、また天平十九年に、写すべく求められてゐる（正倉院文書）。なお地藏菩薩陀羅尼經もその間に写されたらしい（石田茂作博士著「写経より見たる奈良朝仏教の研究」）。ただ預修十王生七經など十王信仰と結びついた地藏に関する經典は入つてゐない。そして東大寺要録に引かれた檢記帳なるものによれば、天平十九年二月十五日の銘ある地藏菩薩像一軀が、その講堂の中にあつた由である。もつと早くからこれが造像されたことを記すものもあるが（斑鳩古事便覽聖靈院）確實な証拠はない。

その後日本靈異記を見ると、それはもちろん中国の説話の翻案であろうと思われるが、藤原広足が一旦死んで冥土に行つて還つて來た話が見える。冥界では死んだ妻が苦しめられてゐる様を彼が見た上、閻羅王と語つたというのであるが、そこで「我ハ閻羅王、汝國稱フ地藏菩薩是也」と言つたとある。十輪經に言う地藏が閻羅王ともなるとの觀念がはつきり出てゐる。そして現実界に還つて來た広足は、地藏なる閻羅の示唆に基づき彼の死妻のために法華經を写し供養したといふのであ

る。この法華經を写すという修善の行爲並に亡者を冥界から救い出すということ、この二つが地藏菩薩の導いたところとされてゐるのである。

その後も清凉殿において、地藏經を安置、地藏菩薩像を造つて死者を訪うた事実が、文徳実録（嘉祥三、五、九）に見える。やはり後世の安穩を期する地藏信仰であつた。地藏關係の經典には人間の罪惡について指摘するところが著しくあるので、これを中心とする「悔過」も行われた。嘉祥寺における、春冬の地藏悔過はその尤なるもので延喜式にも見えてゐる。思うに生前に予め悔過することによつて、現当二世の無事を乞うものであつたらう。このようなことは、扶桑略記（長元三、八、廿一）の上東門院の東北院願文にも見えてゐる。地藏に関する經典が、ほとんど皆末法濁惡時の説法である性質にもよつて、この時代の末法到来の声におびえるものにとり、地藏菩薩への關心が一層高まつたことは当然である。最澄作と傳えられる末法燈明記には、大方広十輪經を引用して破戒の比丘も衆生の善根を増長せしめ得る所以の道を説いてゐる。

しかし右の段階においては、なお日本の地藏信仰は散落的であり、そう著しいとはいえない。また他の經典仏像に対して独自性をもつていない（枕草子一七一一段）。密教上の呪法として存した程度であらう。それが顯著となるのは、何と言つても平安末期に及んでからである。「日本往生極楽記」を始め種々の往生傳、法華驗記、ことに今昔物語にそれが語られてからのことである。そしてそれまでの地藏菩薩の形は皆声聞比丘形ではあるが（密教曼荼羅を除いては、大陸には被帽のもの若干がある）、そう一定はしなかつたらしく、無寶珠、無錫杖のものや、平安朝には左手に珠をもち、右手を施無畏印にしたものもある。地藏菩薩儀軌に規定された形像をとつてゐるのであるが、この信仰の高まつた中世にかかる頃から、ほとんど皆右手に錫杖、左手に寶珠をもつた我々に親しい形で占められて来る。その形は空訳の地藏儀軌に従つたらしいが（覺禪抄）、なお後述するように、別の事情も与つてそれが支配的となるのである。

今昔物語集に現われた地藏信仰については、片寄正義氏の「今昔物語集に於ける地藏説話・地藏信仰」と題する論文が、

その著「今昔物語集論」に収められ、委曲をつくしている。そこに言われるごとく、今昔においては、弥陀、観音について地藏信仰を勧める話が著しく、ほとんど全国的に、またあらゆる階層のものについてその靈験のあつたことを説こうとしている。その説話の出典は三井寺の芙蓉の地藏菩薩靈験記（今本とは違ふらしい）であるようだが、私が思うに、これには既に十王信仰と關係する地藏の觀念も存していたことを考えさせられる。それは前述のごとく、奈良朝にはなかつたものであるが、平安朝中期以来の地獄思想が著しくなるとともに、受けいれられていたのではないかと考えられる。例えば地藏の縁日が毎月の廿四日であるとの見方、これは前述した「地藏菩薩十齋日」を知らずしては言えぬことである。ただ預修十王生七經を發展させ増補した「仏説地藏菩薩發心緣十王經」という偽經が、平安後期に日本でつくられたことは、こんにち通説といつてよいが、そこでは地藏を念じて齋供を行う日を十八日としている。十八日は一般に觀音の日であるが、近世日本において、地藏講が十八日に行われるところも少しくあつたが、それはこれに由来づけているのである。芙蓉の地藏菩薩靈験記には「十王經ノ中ニ云々」と日本のそれを引用した箇所が二つあり、また毎月十八、廿四の両日精進して地藏を念ずることが見える。従つて既に芙蓉の靈験記までに、その偽撰が行われたのかも知れない。（ただ、今の靈験記が元來通りのものではないらしいから、断定はできぬけれども）。すると、今昔には当然十王・地藏信仰が影響していると見られるが、そこで注意されるのは、十王信仰と結びついた地藏信仰ならば、ことにその現世利益の面が強調されるということである。日本製の十王經では、特にそれが著しく、十齋日の勤行をよくつとめれば、「能除二疫病五病、鬼使一、得二壽百年一得二復百秋一」ということを、後生、諸仏國に往生することの靈験の上に添えているのである。

かような事情から、今昔には地藏菩薩大悲の誓願によつて、現世の災難を逃れた話が多く見える。その救いのために、現世において地藏はしばしば或るものに姿を借りて現われるのだといひ、特に「生身地藏」の觀念を成立させこの生身地藏を求め歩く僧侶のことを語る話もある。これらの現世利益の方便は、もと一月の中の或る日に實現されるといふのであつて、当時

日に地藏講が催されたことは、今昔のみならず諸記録にもうかがわれるところである。地藏講の原型は、地藏悔過や地藏会（六波羅密寺）にあるであろうが、それらの日は、廿四日ではなかつた。この時代に至つて、六波羅密寺でも廿四日の地藏講を行つたのである。十王信仰関係から、その日がほゞ一定して来たものと思われる。これらの現世的功德は、地藏を念じ、その名号を唱え、その像を造ることによつて、簡単に保障されるもののように説いている。またこの名号を唱え祈念することによつて、西方淨土に往生することが可能なように見えている。熾煌本的地藏菩薩經に見えるような、地藏が南方から人の臨終に際して弥陀の淨土へ来迎に来るといふ思想が、そこらうかがわれるのである。

こうした今昔物語集の中的地藏説話の中に注目すべき点が二つある。

その一つは、説話において地藏信仰者がほとんどすべて法華經説誦者として語られていることである。いわゆる地藏信仰を専ら説いた諸經典の説誦者は、かえつて認められないのである。これは中国では極めて珍しいことであつて、宋代常謹の地藏菩薩像靈驗記に一例見える程度である。今昔のこの傾向は、既にさきに言つた日本靈異記に見えたり、実蓉の靈驗記に見えるが、靈驗記には十輪經を書写することの功德を語るところもあるし、今昔ほどには法華經に關して徹底的でない。今昔においては、法華經を媒介にして、地藏に觀音と同様のはたらきを認めている。そうして阿弥陀、觀音、地藏はすこぶる親近な關係におかれ、それによつて地藏の現当二世救済引導者としての性格を強められているのである。「日本往生極樂記」「法華驗記」その他の諸ての往生伝にもうかがわれるように、平安末期における法華經宣揚は著しい動きであり、天台系仏徒の激しい活動をもそこに偲ぶことができるが、淨土教念仏の徒も、その系統から出たことはいふまでもない。そこで諸ての往生伝や法華驗記にせよ、今昔にせよ、法華經を受持しながら西方弥陀の淨土への往生を期する態度も強く出たのである。この當時の、法華經による淨土往生觀には、西方弥陀の淨土の他に、弥勒の都率天や切利天の天界をあこがれるものもあつたが、法華經を以て弥陀淨土への往生を期する傾向が最も強かつたのである。その点中世の淨土門の立場と頗る異なるのであつた（橋川

正氏「平安時代における法華信仰と彌陀信仰」―「日本仏教文化史の研究」所収、田村再澄氏「往生伝について」―「日本思想史の諸問題」所収。参照)。中世の淨土門系の宗教は、そうした法華信仰と彌陀信仰との混融を整理して純一なる彌陀念仏を確立したところに、一つの意義をもつていたのである。また日蓮の立場は、その法華信仰の面を純一にする動きであつたともいえよう。

平安末期における法華信仰は、彌陀信仰と結びつくことによつて、現当二世の利益を満足させようとしたのである。その場合、觀音にも現世利益性と後生利益性と二面がうたわれ、後者の面の觀音は、概して彌陀の脇士としておかれたのである(「法成寺塔願文」)。当時の地藏にしても、その点同様であつたが、これは一往の概念上の差別であり、実践的には法華經を讀み彌陀の名号を称えて、無仏世界末法時の利生を少しでも増長しようと思つたり、西方淨土への往生を期待するのであつた。当時の地藏講の修し方にも、そうした二つの欲求が兼ねて表現されている。中右記に見える中御門宗忠の心情も亦そうであつた、ということについては嘗て論じたこともある(拙稿「上代末期の龍野信仰について」)。おそらく中世にかかる頃、惠心僧都源信の作として偽撰された地藏講式にも、地藏を讚頌して、ほゞ十輪經に基づき、「毎日晨朝入諸定、入諸地獄令離苦、無仏世界度衆生、今世後世能引導」と述べ、末法時の人間衆生の凡愚を自覚させつつ、そういう人間に利益をもたらすものは、地藏菩薩以外にはないこと、また絶えず地藏に帰依すれば死後三惡道に墮ちず彌陀觀音の來迎を受けうること、生前緣なく地藏に帰依しなかつたものが地獄に墮ちても、地藏のたくましい救済力によつて、そこから離れることが出来ること、さらにまた、地藏菩薩は広く二切の衆生を父母兄弟と見て救済される利益をもつとも述べている。かようにして、地藏講のねらつたものが、現当二世にわたる救済引導の願いであつたことは明らかである。この願いは、法華信仰と彌陀信仰とを結びつけた線上に自己の宗教的念願を充足させようとした態度とも通するものである(八木眞恵氏「中右記所見の往生思想史的課題」―龍谷大学仏教史学論叢所収)参照)。

右のように法華信仰と彌陀信仰とが、当時において深く交渉し得た理由はどこにあろうか。

法華經自体に西方思想のあること(秦王品)(一方には彌勒淨土兜率思想も勸善品にある)、またその中に、阿彌陀如來の名の

見えていることにもよろうが、特にこの経が末法惡世の中に流布されるように要請されていることにもよるかと思う。すなわちその分別功德品には「惡世末法時」とか、葉王品には「後ノ五百歳於閻浮提広宣流布」とか、葉王菩薩本事品に「我滅度後五百歳中」等の語が散見することからもそのことが察せられよう。

平安末期における末法觀の流行については、今さら喋々するまでもない。そういう時代思潮の上に法華信仰と弥陀信仰とが結びつけられて行つたのであり、さらにその上、法華經と地藏菩薩という、この經典に一語も見えぬ地藏との關係も成立したのだと考えられる。従つてこの当時の日本における地藏信仰の旺盛になつたということ、しかも大陸には見られなかつたような特殊な形でこれが受けいられ、知識人社会に普及するに至つた根拠は、右のような貴族社会における末法思想の中に求められるであろうし、また現世利益と後世の安樂往生とをあわせ求めた当時の傾向を地藏が象徴するような意味において、歴史的意味を有するといえるのである。かような法華經誦誦者を地藏が守つてくれるとの觀念は、その後にも伝承され、古今著聞集、發心集、三國伝記などにも見える。また地藏や觀音が、阿弥陀の脇士としておかれることも、中世にづいて折々あつたことである(玉葉安元三、八、八)。

今昔物語集に見えるさらに一つの地藏信仰の特色は、地藏菩薩がしばしば小僧となつて現われるということである。すなわち、地藏菩薩が端嚴美麗の小僧となつて夢の中に現われて人々をたすける反応を示すような話でみちみちているのである。この観方は、中国では稀有なことであつて、やはり宋の地藏菩薩靈驗記に一例見える程度である。いつたいに地藏菩薩は声聞形で造られるのが一般であり、他の如来菩薩像に比してすこぶる人間的な親しみを以て見られるものであつた。それが藤原時代貴族の耽美的嗜好と相俟つてその相貌を人間としての美男に仕上げることが求められたのであろう。枕草子には(二三七段)、顔形、衣裳の美しい侍都のことを「地藏菩薩の御様にて」と形容しているほどである。それが実容の靈驗記や今昔物語に至つて、すなわち社会に地藏信仰がひろまる頃になつて、小僧に化して現われるように説くことが極めて著しい

のである。また当時広田神社の「兒宮」や熊野の「十禪師」社が、いずれもその本地の地藏の垂迹であることを説かれている。兒宮はいうまでもなく御子神であり、十禪師は「童子」といわれるもので、この童子には沙弥のことをいうような特殊な用例もあるけれども、一般的には子供のことである。すなわち子供の神について、その本地が地藏に求められる傾きのあつたことが知られるのであり、地藏が小僧となつて現われるという觀念に通ずるものを認め得る。

かような地藏と子供との融通性は、後にさらに、地藏はなかんすく子供を守護するという觀念ともなつて非常に顯著なものとなり、民俗的に認められる地藏信仰の半ば近くは、その類型に属するというのも過言でない。中世においては、石清水社の末社子守社の本地、日吉神社の十禪師社、祇園の八王子、白山社の三郎王子、熊野の子守社、伊豆権現の櫻王子などは、皆地藏を本地として来るのである。また宇治拾遺物語、芥心集、看聞御記などにも、そういう現われ方を語っている。そうした後世のことを思うと、平安末期になぜ地藏が子供となつて出現するとする見方が強まつたのか是非考えておかねばならぬわけである。

私はここに断定的にいうには、だいぶ困難を感じるけれども、或はこの結びつきには、日本人の神道思想が前提になつてはいないかと思う。神が子供の口を借りて靈託を伝えるとの見方、またそれを期待することは、日本人に久しく著しい伝承となつて來ている。そうした靈託の媒介者として他に女性とか老人とかあつたが、原始時代には女性、中世には老人という風に、多少時代によつてそれとして重んじられるものが違つている。事実上はかように簡単に時代別は出來ず、いつの世にも種々の場合があつたが、古代においては、女性か子供かであることが多い。とすれば、日本人の信仰觀念の上に、地藏の信仰をうまく移植することによつて、子供と化して語りかけ、行動する地藏を説話することが求められたのではなからうか。とにかくこの關係を語ることによつて地藏を一段と普及させようと、当時何らかの効果が期待されたのではないか、と後の民俗的事実より逆推しても怪しまれるのである。それを選んだ理由は、時代の事情という点にあるのではなしに、日本人の

伝統的心情に基づくのではなかつたかと考えられる。

四、中世の地藏信仰

平安末期にいちだんと盛にうけいれられた地藏信仰の内容が、中世に入るに及んでどのようなものになつたか。

まずこの菩薩がいかなる時機にとつての菩薩であるかについての説明には変りがない。貴族的社会人の意識において、中世は依然深刻な末世末代の世であつたからそれはむしろ当然である。例えば私聚百因縁集には「五濁惡世無仏世界利二益人天一救二濟三途一今世後世能二引仏道一、大悲薩埵」という風に、地藏菩薩を規定している。その典拠は、十輪經よりも十王經の方に求められている。

そして地藏日常の住みかについては、以前には南方世界とか、カラダ山（伽羅陀山）とかいわれることが多かつたに比して、六道惡趣の世界に住むとする見方が濃厚となる。南北朝期の鹿王禪院如意宝珠記などには、地藏の本地たる宝生如来が南方のものだという風にといて、もとの思想に縁づけている。カラダ山とか観音の淨土補陀落山は、その地藏の影向する淨土とされる程度になつてゐる。沙石集もいうように日常の住みかとしては、六道の惡趣界に考ふる風が強い。そして百因縁集などはその根拠を観音が忉利天において、六道の惡趣衆生を地藏菩薩に預けた云々とある蓮華三昧經に求めている。それであつた、この蓮華三昧經には、地藏に六種の名があり、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天道の六道にそれぞれ地藏があるとしているが、これに基づいて中世初頭から六地藏を造ることが盛になるのである。中尊寺のように金色堂内にある（東塔）のみならず、墓地の入口にこれを造つて死者の冥界における迷いを救うようにするとか、もつと現実的に六道を押しあてて町の辻々にそれを設けることが行われだすのである。もつともこの六地藏の成立には、地藏の住処に関する觀念以外の別の契機もあつてゐるので後に再びふれたい。

地藏菩薩の住みかが右のようにされてくるとともに、閻羅王との関係はいよいよ密接化する。すなわち冥界に両者がならび現われるというよりも、進んで閻羅王の本地が地藏であると語られてくる。あるいは閻魔王と地藏とは一体であるとされてくる。宇治拾遺物語に炎魔は地藏といわれ、康頼宝物集には地藏が閻魔王となつて罪人を助けるといわれ、私聚百因縁集では、特に閻王地藏本迹之事という條を設けてその本迹關係を述べているし、毛利家本の幸若舞曲「一滴箱王」の中では、人が死んで「五七日は閻魔王、本地は地藏菩薩也」とある。

こうして地藏の冥界救出者としての性格はいよいよ強められてゆくのである。鎌倉時代に冥界に対する信仰がすでにあつたことは、陰陽道で閻魔の本地たる太山府君を祭る行事のしばしば営まれたことや、その社である赤山明神の成立したことなどにもうかがわれるが、そういう気分の上に地藏も右のような性格を強められてくるのである。ここにおいていかなる機根の弱い下劣なものでも、地藏に救われ導かれ得る可能性が強調されてくるのである。沙石集に次のように言っている。

「釋尊も三乘根性の熱せる時節を待ちつつ八相の化儀を示し、弥陀も念仏衆（修）善の功つもれる冥目のきざみにこそ三尊の來迎をもたれ給え。この（地藏）菩薩は機根の熱するをもまたず、痛終の夕ともいわず、とこしなえに六趣の衢にたち且暮に四生の族にそうして縁なき衆生すらなおたすけたまう」と。親鸞の立場に通ずるものがあると共に、むしろそれ以上に悪人正機觀に徹底したおもむきさえあるといえる。因みに親鸞はその教行信証の「顯淨土方便化土文類」の中には地藏十輪經を引用して大罪惡業を犯したものとつてとにかく必要なのはそれを懺悔する心であり、それがなくては如何に出家人仏道修行者を装うても無間地獄に墮ちようし、それさえあればそういう出家者としての形をとらずとも救われ得ることを説いているのであり、そこに肝要なものは罪惡の自覚であるとしているわけである。これに比し中世の地藏はこちらが何らのはたらきを行わずとも救導されるものであつたから、「諸々の賢聖よりすぐれ給う」のだと沙石集に言っているのである。こういう地藏に対して淨土宗の徒は容れることができないのであり、ある淨土門徒が地藏を信すれば地獄に墮ちよう、地藏がいつ

も地獄にいるからと言つたような話が、やはり沙石集に見えるように、かなりこれに反撥するものがあつたらしい。いつたに新仏教界では、その成立の趣旨がさきに言つたような信仰の純一性を確立するところにあつたから、地藏のような現当二世にわたつて弥陀的な、観音的な二重性を具え、その立場で法華經の徒を守るとされてきたものが缺ばれなかつたもののお如くである。これに対して地藏信仰を主にする立場においては、依然阿弥陀や観音と親近関係を説くが、これを一步すすめてそれぞれの同体關係に在ることを説くものさえ出てきた。沙石集第四の一、「無言上人の事」の中に「ことに地藏は弥陀観音と同体なり」といい、それは大日如来にすべられるものであつて「阿弥陀は大日の右肩、観音は臂手、地藏は指なり」と説いている。かような言い方に多少の違いはあるが、中世末の御伽草子「聖徳太子の本地」の中に、葬式に際して死人の棺を三度廻すことにつき（今の民俗にも遺る）最初の廻しは右の胸の釋迦の受けとりであり、二度の廻しは中の胸の地藏の受けとりであり、三度めの廻しは左の胸の阿弥陀の受けとりでその淨土にそれで落ちつくのだ、したがつて廻し方は左へ廻すことが肝要だとの説を示しているのは、これらの三尊がやはり一心同体の心のうちに宿るものがあるとの見方に立つていると考へさせる。

その地藏と弥陀の一体に關しては、沙石集に説くのみならず、存覚の諸神本懷集に「地藏菩薩は地藏・法藏（彌陀のこと）同躰異名なり、地藏と弥陀ともよく同躰なるが故に弥陀の名号をとなえれば、かの御心にかなわんこと疑いなし」とあるのである。三國伝記には、阿弥陀の像を造つてその像の中に地藏をこめて入れたら、さながら生仏の如く光を放ち、説法利益不思議なことであつたと記している。こうした経過の間に一方の淨土門系統の信仰の普及にたすけられながら、地藏は極樂往生へ導く保障者としての面を徹底させられていつたのであるが、かように地藏の在り方を規定することにはたらいだものは、やはり天台系の信徒、あるいは台密を奉ずるものであらうと思われるが、その点の確証をまだ十分につかんでいない。

中世に地藏が導く淨土の中には、三國伝記などを見ると都率天淨土も挙げられているし、元亨釋書には地藏軌を授けられ

て地蔵に墮ちた母を天上に往生させたという話もあるが、だいたいにおいて西方淨土を説くものが圧倒的に多くなつてゐる。

右のような後生引導者としての地蔵の一面に対して現世利益を与えるものとしての面が中世においてどうなつたかを見るとこれ亦頗る強調された感がある。そうして延命地蔵経たる偽経までつくられる。そうして是までの現世利益の欲求が個人の生命の安穩と幸福とであつたに對して、地蔵の信仰によつて天地自然の氣象に関する動きも人間の意向に叶うようにしたいと願うに至つた。玉葉の建久五年七月八日の条に雨乞につき枚岡神社に奉幣してその本地が地蔵なるが故に地蔵の行法を修した由を記し、「此尊用二息災一事未曾聞也」と言つてゐるやうに、これまでになかつたこうした方面の現世利益を地蔵に對して乞ふことが行われだすのである。

個人的な病氣回復の祈りを地蔵に寄せることは、さらに一層顯著となる。(玉葉、明月記における日吉・十禪師の信仰を見よ。)延命地蔵とよばれる地蔵が特に造られるやうになつて、こんにちでも遺つてゐるが、中右記の嘉承元年二月の条にある「等身(大)百体延命像於二円宗寺金堂一供養」とある記事の百体延命は、百体延命地蔵であるかもしれない。そうとすればそれが延命地蔵の濫觴といえる。

千体万体和教を競うかの如くに地蔵を造ることは、中世の流行的現象であつて、吾妻鑑建長五年十一月廿五日の条には、北条氏が建長寺において丈六の地蔵菩薩像を中尊として造り、脇に千体の地蔵を安置したがその願うところは皇帝万歳、將軍家、重臣の千秋、天下の太平、下つては三代の上將二位家、並に一門の過去教輩の歿後を訪うことにあつた。以て現当二世にわたるのみならず、その現世祈願の幅が弘く国家的になつてきたことを知り得る。蔭涼軒日録永享七年六月の条には、千体地蔵厨子とか一万体地蔵の印像板とかを見た記録が見えるが、これは地蔵が本来きわめて分身性を強くもつものとされたことに關係しよう。がまた地蔵をうけとる信者の側において、ほとんどあらゆる場合について地蔵の庇護を期待する心が、

そういう分身性の具体化となつて現われたものである。やはり無住の雑談集にも地藏は身を現実世間に分つて化を十方に施し給うところの我等が実の本師也と説かれ一切の場合一切の物を包む可能性の地藏に存することを示唆しているのである。

さきに中世に入る頃から地藏の形像が、右手に錫杖、左手に宝珠と一定して行くことを述べたが、この形は普通のできた延命地藏経では「爾時大地六種震動、延命菩薩從地出現、右膝曲立、臂掌承耳、左膝申下、手持錫杖」と宝珠のことはいわずに、錫杖をもつことの方が見える。この延命地藏経は近世などには随分と重んぜられたものようで、いろいろの雜書にひかれてもいて、民間の地藏を造る、あるいは地藏信仰の規範ともなつたらしいのである。これ以来地藏がほとんど錫杖を手にするようにされてくるということには、やはり意味があるのであつて、これが行脚の僧侶と化して衆生の引導救済に当られるとの觀念に基づき、またその觀念を助長するものである。康頼宝物集の中に「あるときおいたるおや死してけり、いかがしてはうぶらんとあんじわすらいけるに行脚の僧にへんじてかの死人を山へ送り、孝養し給ひけり、それより送りの地藏と申して六波羅にましますなり」とある如き話も生れるわけである。また、地藏がよく廻られるとしての廻り地藏の話も、同様なところに由来しよう。なお右の延命地藏経に地藏が地より湧き出たという説のあることは問題なので、後に地藏の民俗学的な解釋を行う際にとりあげたい。

地藏に対する現世利益的な見方は、地藏の身代り性を強調させることになつた。現実には困窮するものをあわれんで地藏が抜け出て来て、人間一人前以上の助けをしてくれるという類の話が流布してくるのである。(この類の伝説については村山修一氏が「中世日本人の宗教と生活」においても扱われた)。右にひいた宝物集の話でも、行脚の僧に交じた地藏菩薩が死人の山送りをして孝養をつくしたというのもそれである。沙石集には病人の処へ地藏菩薩が若僧に交じて看病に來た話を載せている。また寶物集には、西坂本觀音院の土ツキ地藏に関する話として、或る老女が五寸ばかりの地藏菩薩にいつも食物を供して大

事にしていたところ、その二反程の田を耕作する作男が怠つて六月になるまで作らないので大いになげき地藏菩薩に祈念すると、翌朝大道を通る人々の声で驚いて田へ行つて見ると、我が田はすつかり植えられていた。よく見ると田の中には鼠の足跡のようなものがある。是は地藏菩薩の御しわざと心ばかりに思ひていそぎ急ぎ家に帰り見れば、果して御足に土がついていたのである。応代永年に作られた伯耆大山寺縁起の絵図は、この思想を表現したもので地藏の化現が田植女となつて田を奏する中において気もちよく田植が進められる処を描いているのである。右の類の土付地藏、泥足地藏の型の伝説は、フオークロアの中にきわめて豊富なのである。かように、欲するところの力をもつた人間に代つて現われるという意味の身代り地藏ではなくて、現実には危難を蒙りそうになつた地藏信仰者の身代りとなつたという風な話も多い。中世には武人たちの地藏信仰も盛であつたが、それは地藏菩薩が殺生という悪事をするものさえ救済引導するといわれて、自分らの現実生活がそのまま肯定されることによつて力を得たのであり、さらに加えて地藏がしばしば身代りに、刀や矢の攻撃をうけて庇を蒙つてくれるとの説話にも鼓舞されたことである。太平記には（巻廿四）京都に足利方を攻めて入つた新田義治、兒島高德方の軍勢壊滅した中に、ただ一人香勾新左衛門は壬生の地藏堂に逃げこんだところ、地藏の化身たる法師が身代りに敵軍に囚われひどいめにあつたおかげで逃れることができた。壬生の地藏堂の本尊はそのあと仏体の所々に囚われの細目のあとがついていたという話がある。それより以前宇治拾遺物語に、地獄におちた人間に代つて地藏菩薩が焼熱地獄を歩いたといふので信者が蘇生して帰つてくると、地藏尊の足が焼けていたといふ話もある。源平盛衰記には平家門脇中納言の子息忠快律師が地藏を信じていたので、西海の船中地藏がこれをたすけた際左手を切り落されたといふことが見える。この類の話も民俗として数多く伝承してゐるのである。

中世における菩薩の身代り伝説は、かならずしも地藏ばかりでなく観音についても少しはあるが、地藏の例には及ばない。いかなる劣弱のものも寛大の大悲大慈の心を以て地藏が救済するとの思想は、これを信するものに対しては

如何なる人格、如何なる道德的価値をもつ人間に対しても、それを全面的に肯定し包容するとの観念を進めたのであつて、地藏信者のほとんどにあらゆる欲求を叶えてくれるものとされてきた徹底ぶりをこの類の伝説は物語るのである。

中世の知識人社会貴族社会を支配した否定的精神傾向の底流には、そういつた大いなる人間肯定の気分が流れていたものであり、それがより民間的な態度となつていたのである。地藏菩薩の現当二世にわたる二重性のうち現世的延命息災の利益を主とする見方は、庶民社会において強調されていたのであり、こんにちの民俗的事実をなしている地藏信仰の在り方はそれを源流とするものと考えられる。日本の中世が庶民にとつて暗鬱な社会でなかつたことは、こんにち強く認められているところであるが、かれらの活潑な生活態度の蔭には右のような宗教観念が存したと理解するならば、その見解はさらに首肯されるであらう。

中世の地藏信仰の實際形態としては、前からたいした変りなくやはり毎朝の祈念をすることは毎月廿四日の地藏講がすめられていか鎌倉時代（仁治年間近江）地藏講中で造つたことの明瞭な地藏菩薩像も残つているが、講をなしたものの社会的立場も僧侶武士庶民とさまざまになつてきている。看聞御記（応永廿三、九、廿四）を見ると「女中以下八人」が講中に入つている。こんにちでも地藏講を女の講としてゐるところは多いのである。元亨釋書には一人夫が屋根のやぶれた地藏堂の地藏が雨にぬれるを痛ましく思い、自分の笠を脱いでかぶせてやつたので地獄墮ちから救われたという話も見え、多武峯略記にはこの山の延命堂の地藏について同様の験談を語つている。その笠をかぶせた男は、鹿を射ることを業とする賤しい源五という男であるが、それでもこのおかげで地獄墮ちを免れて壽命を三年延ばし得て、何の苦痛もなく死んだといわれている。

看聞御記などの貴族の日記を見ても有名な地藏堂に貴賤を問はず参詣し寄る様が記録され、中世に地藏信仰が民間信仰の内容を成すに至りつつあつたことは、ほゞ疑いないといえることと思う。当時には諸所の地藏の中において特別にその験談

をうたわれていわば名所のようなつていたものがある。古いところでは六波羅蜜寺の本尊地藏があり、それは例の山送りの地藏といわれるものであり、また鬘掛の地藏ともいわれる。そして母の往生供養の布施として僧に与えた娘の頭髮が地藏尊の中にかかつていたという不思議を伝えている。三条西実隆は六波羅地藏縁起を書写している。また壬生の地藏については「あふぎながし」にも清水の六角堂、壬生の地藏に詣つて後世を頼んだなどということが見える。こうした特殊の地藏についての一一般人の信仰帰依が集中されてくるについては、都市の發達という面からも考えねばならぬであらうが、そうしたところでは地藏のもつ不思議は一種の流行性を帯びて喧伝されやすいのである。ことに桂里の地藏、有名な桂川地藏記に伝えられる桂地藏の如きは、新興宗教流行のような経過で人気を集めたのであつて、そのことは看聞御記応永廿三年七月十六日以来の記事にくわしく見える。阿波国に賤しい男がいたが、ある時小法師が一人来ていうには、自分の住む草庵が破れて雨漏りするので造つてくれといつた。此男は自分は貧しいのでその渡世さえむずかしいのだからと断つたが、とにかく来てくれといううちに、普通ならば三日の道程であるのをかたよきのまに山城に來た。すると辻堂に石地藏がありなるほど痛んでいる。そして小法師は姿を消してしまつた。そこは近辺の人に聞くと山城桂里であるという。小法師は地藏に相異ないと思つたがどうしたらよいかと案じていると、また小法師が現われて、どこへも行くな、ここへ住んでいろという、そこで堂にいと西岡に住む竹禿りが来てやはり堂の破損しているのを痛ましく思い、そこで阿波の男と語りあつたが喧嘩になり、西岡男が阿波男を刀で突かんとしたところ、石地藏を突いてしまつて西岡男は物狂いになつたというのである。この話が伝わつて京都ではたいした評判になつたようであるが、けつきよくこれは阿波の法師並びにその一党の捏造話であることがしられ、かれらは禁獄されたがその評判は高くなる一方でこの地藏は有名になり、参詣者の多く寄るところになつたようである。

(桂川地藏記では允宿星という星が本地地藏を石鉢に表わすとの予託によつて表われたような二十八宿説による説明伝説が見える)。地藏

に對する人々の期待が余りに廣大で如何なる不思議をも現わしうるものと一般に考えられたところから、こうした作り話を流行らせることも可能であつたのである。近世には西宮稻荷の玉垣の前の石地藏を因果地藏としての白木屋お駒という淨瑠璃語りが流行らせた(寛政頃)という例もある。明治に入つても紀州西牟婁郡上秋津村の立次地藏、同郡秋津川村の櫻地藏など流行り地藏として知られたものである。

五、地藏信仰の民俗

平安末期以来の地藏信仰は、以上のように中世を經過する間に在來の性格をいよいよ徹底させたり、新しい特徴をも帶びつつ漸次下層民間に普及して行つたのである。日本的な受けいれ方としての法華經に伴う信仰ということと、地藏菩薩が小僧になつて現われるという觀念とは依然流れていて、その上に右に述べたような諸点において中世的な強調があつたのである。

ところがこんにち、民俗として伝承している地藏信仰につき解釋しようとするとき、以上に見られた特徴のみを以てしては、十分に理解できぬものがある。最初にあげた愛宕と勝軍地藏との關係にしてもそうである。勝軍地藏のことは、中世の文献に必ずしも見えぬわけではなく、元享釋書延鎮伝に清水寺の觀音の脇士として見え、鹿王禪院如意寶珠記にも、また南北朝頃から喧伝された愛宕山の縁起にも見えるわけである。それは多く武神的性格を以て現われているが、これはもとより勝軍地藏、將軍地藏というような文字面からの附会であり、ことに愛宕との關係などはそれでは釋けない。別に考うべきである。

かように見ると、文献記録だけを以てしては、地藏信仰がひろく日本の民間に及んだ理由とか意味、要するにその受けとり方の眞実を掴み得ぬものがあるように思われて来る。そこで民俗的事實の類型を比較考査する民俗學の方法が選ばれねばなるまい。

民俗としての地藏信仰には、具体的には地藏講を通じて、また何々地藏という地藏のいわゆる苗字を通じて問題がある。地藏講は特に關東東北地方によく遺つてゐるが今では毎月催さずに二、七、十月とか六、十月の廿三日か廿四日に行うところもある。毎月行つてゐるところもなおある。とにかく廿三日か廿四日であることは、十王信仰における地藏の縁日が廿四日の關係で、この日に講が行われるに至つたことは明らかとしても、固有習俗たる二十三夜待との習合を思わせられるのである。殊に地藏の利益は曉に祈ることによつてあらたかだとされてきたから、廿四日の明け方の講寄合が重視されたとすれば、廿三日の夜おそく集つて、遅い月の出を待つ廿三夜待がこれに接續するわけである。

地藏講がほとんど女人ばかりの講となつてゐることは多い。既に看聞御記に記されてゐるところでも、この講に多くの女人が加わつてゐる。地藏菩薩は女人往生の引導をなすことを本願經以來認めて來たし、伝説の上でも女性の利生をたすけた話は多いのであるから、自然といえは自然である。ひとしく女性の地藏講であつても老女ばかりのそれと主婦のそれと二通りある。老女ばかりのそれは女人往生の信仰とつながるが、主婦たちのそれはほとんど子安地藏の信仰と結びつてゐる。出産の無事、生れた子の無事成長とを地藏に乞うための講だといわれる。これは平安末以来の地藏と子供ないし少年との關係に連なるであろう。そこで地藏と子供との關係にわたる民俗に注意してみよう。

子供の神の本地が地藏とされて來たことは前述した。ほかに地藏が子供を特に庇護するということは、沙石集にも井戸に落ちた幼児の後生をたすけた話が載せられてゐるし、こんにち子安地藏とか子安木とかいわれるものの中には、母胎の中にあるときから地藏が子供を守つてくれるとの觀念も加わつてゐる。安産そのものの祈願には、他に子安觀音、子安木、子安石、子安砂、箒の神、山の神など種々あり、必ずしも地藏の独占物ではない。しかし、子育地藏、子好き地藏、小兒の百日咳をとめる咳止め地藏、小兒の流行病につき身代りしてくる身代り地藏、小僧の雪掃いを手伝つてくれたという雪ばらい地藏、父母を失つた貧乏人の子供二人が塚の上にまつた地藏の守りで非常に出世したという錢塚地藏、或はまた子供の姿で

豆腐買いに通つたという豆腐地藏（東京、小石川戸崎町喜運寺）などは、地藏が子供をとりわけて守るといふことと、地藏が子供になりかわるといふ觀念の混淆の上になり立つてゐる話であり、地藏に特有の伝説の型である。それらの中でも著しいのは、日頃地藏を信ずる農夫が田を耕す際に牛を動かすに困難してゐるのを助けたといふ鼻取地藏の話である。それには、地藏が鼻取小僧に化現したといふ場合と、耕作していた小僧の疲れをかばつて地藏が身代りになつてくれたといふ場合とがある。また南埼玉郡野島村の延命地藏は、子供を奉公人としてとるケイヤク親となり、その子の成長を守るといわれて來てゐる。

地藏がかように子供を特に守るといふ觀念は、思うに今昔物語集以來著しかつたところの、地藏が子供になつて現われ、靈託を宣するといふ思想の派生であらう。子供を媒介にして靈託をあらわすということから、その媒介者たる子供を大事にするということになり、安産を守るとか幼児の夜泣きを止めるとかいはたらきまでいわれるようになったと見える。そういう觀方の淵源とか地盤についてはさきに推測しておいたが、なお一方に、地藏が子供と縁の深い道祖神と習合して來てゐる事情もこれに与つてゐると考えられる。

国境い、村境いに地藏をまつることは非常に多く、地名にもそれを思わせる痕跡がある。そのことは柳田国男氏の「地藏木」（考古学雜誌一の一）といふ論文に詳しいし、その後も諸所に認められている。例えば大菩薩峠には種々の古仏があるが、最も古いのは寛永八年の銘をもつ地藏尊である。境いにあつてさえぎり守る道祖さえの神が、日本人の極めて古い信仰対象であつたことは、日本書紀以下の文献にも著しいが、村落社会が封鎖的で従つて排他性の強かつた古代には、至極ありがちなものであつた。ひいて村の内なる社会の土地を鎮め安んずる地神的性格をもたされ、密教でいふ堅牢地神と融通して地藏が想念された場合もある。さきに引いた延命地藏経では、地藏は地より湧いたとされている。それはまた土地藏、泥足地藏、或は地面に生え抜きの地藏や根を張つた地藏の話に連つてもゐる。こういう地神性からも、地藏は道祖神と習合しやす

かつたろうが、何といつても地藏は冥界六道において迷えるものを引導し現実界に引きもどすはたらきが重視されているので、幽明の境いの菩薩として受けられる可能性が大きかつた。それから連想的に、現実の境いを守るものにされたのである。六地藏というものが墓地の入口や辻にまつられる特色をもつていたことも、そのあらわれと見るべきである。すると道祖神と地藏とは甚だ習合しやすいたのであり、福島縣にある道祖神社の如きは、はつきりと本地を地藏だと称している。ところで、その道祖神は、子供たちが管理すべき神とされている民俗は、まことに著しい。なぜそうなつたかについては、別に考究を試みたいが、とにかくそういう事情もあつて、地藏と子供との関係はいよいよ濃密にならざるを得なかつたと了解されよう。大分縣北海部郡海辺村にある地藏は「わしよろ向うに子供が行くと守せんのだ」と言つたという。これは、子供が死後赴く冥途の賽の河原信仰、つまり境いの河原の信仰、路傍の地藏に石ころを多数あげる習俗と並んで、境神としての地藏、子供らを守る地藏の性格をよく物語る話である。

以上のようにして、地藏が道祖神と習合していることを知ると、愛宕神社の本地が勝軍地藏となつている点についても、解釋がつきそうである。愛宕の名は、山城の愛宕、後には江戸の愛宕で有名であるが、オタギアタゴは、もと同じ語である。その根幹はタギにあらうが、タギ、タキは、水があれば滝をなすような急崖を意味するのであり、民俗方言では急峻な坂道を指しているところもある。よつて、オタギとは急峻なお山ということであらう。ところで、京都においては、東は東山の將軍塚、北は北白川の將軍山、西は愛宕、南は男山を以て四方の鎮めとする觀念が伝承しており、しかも柳田氏の「石神問答」に緻密に考証されているように、將軍山、將軍塚は、將軍が塞神すゑかみの転訛と考えられるから、さえの神のまつり場である京都市の四方を鎮める山は、同時にその内と外とを限るところであつたから、そこに塞神をまつたことはあり得ることであらうし、西の方の急崖を成す愛宕に勝軍神がまつられることも無理はない。そのさえの神が地藏と結びついて觀念されたのであれば、勝軍としての地藏が置かれることも自然の進みであらう。愛宕と勝軍地藏との関係はかようにして成立したの

であろう。愛宕神社が火の神として喧伝され、勝軍が武神的に見られているなどの面を通じてだけでは、右の問題には答えようがないのである。(なお、男山のオトコもオタギ、アタゴともとは同じ言葉ではないかと思う。)

道祖神と地藏との習合のことから発展した地藏観念に、地藏を以て縁結びの神と見る観方がある。さえの神としては、外からの魔障物を排除するはたらきをもたせることから、他人が覗き見することを最もきらう男女一對の相和す形像を立てて道祖神とするところが関東と中部地方の間の地域に多いことは知られているが、そうした道祖神との関係で、路傍の地藏にも縁結びの効験を認めたらしい。古くは沙石集にも見え、江戸の浅草には文箱地藏という艶文をとりもつという地藏があつたし、足地藏という地藏のある土地もある。東京の保谷の六地藏は盂蘭盆の廿四日を縁日として、その日が男女の縁結びの機会となるともいう。

また道祖神の性格によつて、地藏は旅人を守るとされ、地藏が万障くりあわせてその堂に立寄つた旅人を守つたというような話が多く伝わっている。

地藏に関する伝承として他に顕著なものには、何かの願がけに繩をくりつけば叶うとする繩地藏、また願がけに油や湯を灌ぎ浴びせる油懸地藏、浴地藏、小兒の病氣にあたつて身代りとなることによつて本人を救治してくれる身代り地藏、また身代りに切られたために肩から胴にかけて袈裟がけに傷をうけているというけさがけ地藏などあり、ことに自身の患部に相当する地藏の身体の部分に泥を塗つておくと、身代りに病んでくれるので本人の病氣は治つてしまうという類の話は非常に多く、近頃までまじめな俗信になつて来ている。頬焼け地藏、鼻かけ地藏、あごなし地藏などにも、そういう話が伴っている。これらは、中世にも著しかつた、地藏の献身的犠牲的性格を伝える観念にも脈を曳くものである。

以上を通じてけつきよく、地藏信仰が民間に受けいれられ普及するについては、日本人の神と子供との特殊関係について

の觀念、並びに予て存して來た道祖神信仰、それと、中世以來特に地藏に對して、一切の救済、ほとんど身勝手なほどに救済の要求を寄せた態度、これらの三要素が大きな前提的契機となつてゐることを考えさせる。それがこんにちの地藏信仰に關する民間伝承を複雑豊潤に、しかも日本的に特色づけてゐる理由ともなつてゐると思ふ。そして民間に普及する以前の問題として、思想的には、末法觀念の強まつた時代の、しかも現實肯定を捨てきれぬものの現當二世に對する切なる欲求をいだし、従つて法華信仰と弥陀信仰の結合の線上に生き方を求めた態度のうちに、それが強化されたものと考へるのである。

会誌について

会誌「宗教研究」の発行は、戦後の特殊事情から、誠に淋しい限りの状態であつたので、たとえ頁数は少くても、発行回数だけはせめて季刊に復したいとの意見が多かつた。編集会議は、この問題を採上げて協議した結果、今後の方針を次の如くに決定した。

一、昭和二十五年年度会費によるものとして三冊を、昭和二十六年三月までに続けて発行する。その内容は、既に編集部を集つている原稿、及び第十回学術大会に於ける公開講演の原稿を以てみたす。

二、昭和二十六年年度以降は、戦前の如く季刊を原則とし、頁数は大体六十頁前後とする。毎年の学術大会紀要は、特別号とする。右の決定に基く最初の第一冊が、この第一二四号である。次号用として、目下手持原稿の後半分を整理中であるが、今後計画通りに会誌を発行してゆくためには、毎年少くも十篇の論文を必要とする。「寄稿規定」参照の上、どしどし寄稿せられんことを希望して止まない。内容的に、宗教研究を学的権威あるものたらしめうるか

否かは、ひとえに会員各自の積極的研究活動如何にかよつてゐる。その学的権威ある宗教研究を、量的に支えるいま一つの基礎は、発行回数並びに部数であるが、これが会費納入の如何に俟つことはいうまでもない。昭和二十五年年度、普通会費三百円維持会費五百円の、なるべく早急なる前金払いを、記してお願ひする所以である。

本号執筆者紹介

色 井 秀 讓	京大哲学科出身
早 島 鏡 正	東大印哲研究室助手
和歌森 太 郎	東京文理大国史学科教授