

方向

第五六号

1986年10月10日発行

京都市上京区下長者町通千本西入妙徳寺内 方向社

植木鉢の風景

原田慶

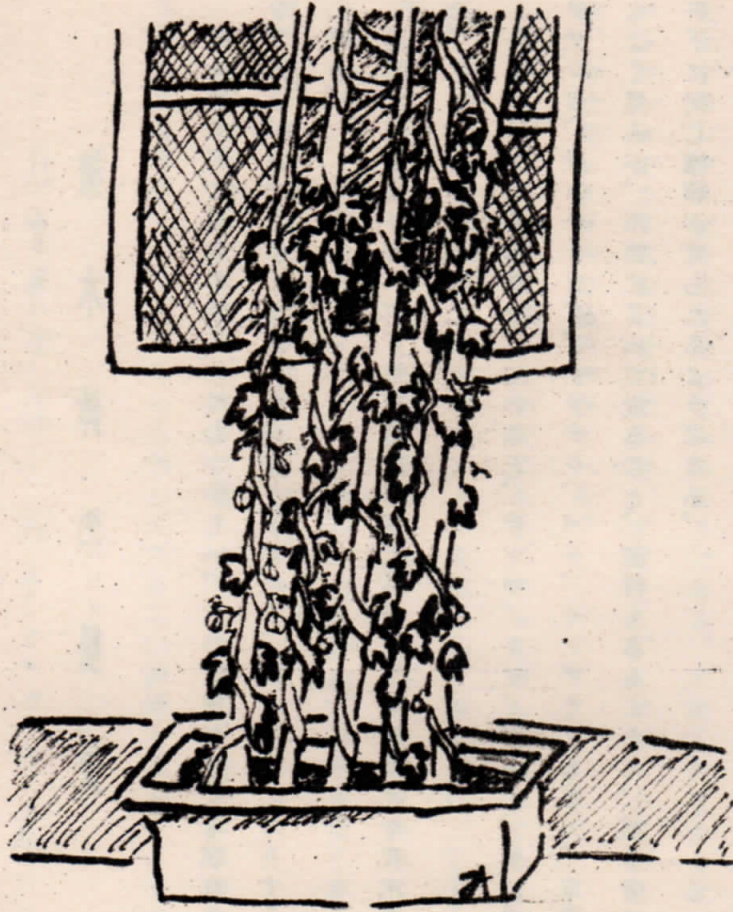
植木鉢の花や盆栽の手入れはむづかしい。水の管理だけでも馴れないと、多すぎたり、足りなかつたりするようである。あまり多くても、木が茂りすぎたり、根がいたんだりするが、水やりを忘れたら、たちまちしおれてしまう。

近頃は町の通りで、軒下や玄関先に植木鉢を並べて、草花や花木を植えている家を、よく見かけるようになった。

きをつけてその種類を見てみると、サツキ、ツツジが多く、他にアジサイ、ムクゲ、キョーチクトウ、ツバキ、サザンカ、ジンチョウゲ、クチナシ、バラ、ヤツデなども多い。草花はキク、ゼラニウム、ペゴニヤはどこでもよく見るが、季節によって変わるのと、流行もあるようで、種苗店にめずらしい鉢物が並ぶと、あちこちの家の軒下に同じ種類が見られるようになる。

他に置く場所がない家では、年中家のまわりに置いてあるので、季節によって衰えた姿も見せることになるが、裏庭や屋根の上の物干場などに棚を造って鉢を並べておき、その木や草のいちばん美しい姿の時だけ、玄関先に

置く家もある。みごとにキクや満開のツツジ、カエデの紅葉などが置いてあつたり、フジの盆栽が青紫の花房を下げていたりする。



日や雨の日にはしんとした空間であつた。今は、そこに植木鉢が並んでいる。

買物帰りのおとしよりが、杖を置いて、ちよつといつぶくしていた空間がなくなった。小さい子どもが腰かけ

このように家のまわりに植木鉢やフラワーポットやプランターなどが、たくさん並べられるようになったのはいつ頃からだっただろうか。町がだんだんセメントで塗りがためられ、道はアスファルトにおおわれて、土が見えなくなつたために、少しでも緑がほしいという気持から、いつの間にか植木鉢が増えてしまったのだろうか。

以前には、何も置かれていない軒下は、ほの暗くかげり、くもり

て足をぶらぶらさせたり、平均台を歩くように腕を拡げて伝い歩き、飛びおりて得意になつていた軒下の高みなど、遊びの空間が消えてしまった。

テレビで外国の街並みが写る時など、所によつては、窓や入り口の石段に花があふれるように咲いているのを見る。そのような風景に刺戟されて、町に植木鉢が並ぶようになったのだろうか。

京都でも新しい建て物で、どこかの国の風景のように、門柱の上に花の鉢を置き、白いペンキ塗りの鉄柵にも鉢をつり下げたりして花で飾った住まいに出会うこともある。しかし狭い通りなどで、深い庇の下の道路との境に植木鉢が並べられているのは、どうも垣根の代りをしているらしい。種類もはつきりしないやせた木が下葉は枯れて、ただ丈高く伸びている。そのような景色を見る時、何にも使われていない空間が、どんなに大切なものであつたかを感じる。無駄なように見える空間が、町に安らぎを与えていたのであることを。

先日、上京でも北部の方を通つた。細い通りを折れ曲がりながら歩いていると、右〇〇寺道などと彫られた石の道標にであう。この奥にそういう所があるのかと思うだけでも楽しい。自動車も自転車も見あたらず、植木鉢もなく、通りがすっきりと見とおせる所に立つて、しばらく眺めていると、何となく不思議な感慨がわいた。

日頃このように静かな町の顔を見る機会はありません。

私の住む妙徳寺の門から筋向かいにある寺の門の前に、今年まだ少し寒い頃からプランターが二つ並べられている。門の外までプランターを持ち出さなければならぬのはどうしてかと思つたが、この場所はごみの回収日に、近くの家庭のごみ出し場に使われているのである。前夜から無造作にごみ袋が置かれて、ごみが散乱したり

することもある。少しでもきれいにしておきたいと考えて、この寺の尼さんが置かれたのかもしれない。その後四月になって、ひとりでこの寺におられる尼さんが病気で入院された。近くの人が、自分の植木鉢といっしょにこのプランターにも水をやっていようである。入院されてから後、このプランターには、ミヤコワスレが咲き、ストケシヤがうす紫の花をのぞかせ、アジサイ、ミズヒキの花が終わって、少し疲れた下葉の枯れも見えているが、今はホトトギスの茎が伸びている。

満員のバスと一緒に乗り合わせてから、やっと親しく挨拶するようになったこの寺の尼さんの笑顔を思いながら、毎日、門の前に置かれたプランターを眺める。以前には、こちらの門をあけると左向かいのその寺の門の前に、みごとにつやつやとした猫が三匹、いつも静かに通りを眺めていた。尼さんが捨て猫を可愛がっておられると聞いた。その猫たちもどこかへ引き取られたのか、姿を見なくなった。半分開いたような門の前のプランターだけが、主人の居ない茂りを見せている。

不用意な自動車の駐車や、ごみの散乱がなくなって、植木鉢が何かの警告や防禦の役目から解放されたら、植木鉢の木も草花も、みんなもっと美しくやさしい表情を取りもどすのだろうという気がする。(一九八六年八月)

ハナザクロ・ハナミヨウガ

三年ほどまえに主人がたぐさんの種類の植物を頂いて来て庭に植えた。ホトトギス、ハマギク、フランスギク、

ポルトニヤ、キリンギク、白ユリなど、その中に、ハナザクロ、ハナミョウガというのがあった。

庭に以前からザクロとミョウガがあつて、季節にはそれぞれの実りを賞味してきたのであるが、ハナがつく呼び名を持つているところから、実がつかないのだろうと想像された。

ハナを冠した名まえも持つ植物は、それほど多くはないようである。牧野植物図鑑の索引を見ると、ハナガサ、ハナガタ、ハナビなどの熟語のものを除いて四十六種あつた。

たとえば、ハナシヨウブというのは、ふつうシヨウブと呼ばばセキシヨウであるから、花の咲くシヨウブである。またハナササゲという豆は、実もできるが、「花が紅色美麗なれば言ふ」と記されている。ハナグワイは、「その塊茎小にして一価値なく、唯花を賞するに足るをもつてこの称あり」ということである。

ハナダイコンは諸葛菜（シヨカツサイ）というもので、現在日本に広く野生化しつつあるという。根菜としての大根はできないが、じゅうじばな科で花は大根に似ている。

ハナズオウはこの花の色が、古代から紅色染料として大切にされてきたスオウ（蘇枋）の木部煎汁の色に似ているとして名づけられた。スオウの木もハナズオウと同じくマメ科の小高木で、自身は黄色い花をつける。

つまりハナを冠して呼ばれる種類は、仲間の他のものに比べて花が美しいもの、または花が美しいが実りの少ないもの、そしてその名まえのハナに特別の意味を持ったものなどのものである。

ハナザクロは、苗木を頂いた方から、花だけで実を結ばないと聞いた。まだ花は咲かないが、枝を切らずにおいたら一メートル余りまで伸びている。どんな花が咲くのだろうか。芽は帯黄淡緑色で、だんだん緑になる。花

は芽の色でだいたいわかるようであるが、私には見わけがつかない。

ザクロについては、前京都府立植物園長の麓次郎氏の『四季の花事典』がくわしい。この本によると、

もともと、わが国では昔からザクロを果実目的の果樹としてではなく、最初はもっぱら薬用植物として栽培し取り扱っていた。その後、うっとりしい梅雨空に明るく紅花を開く美しさに魅せられてか観賞が主目的のようになつた。

と書かれている。そして明治時代になつてザクロの盆栽作りが流行して、品種が急激に増加し、昭和六年には、花ザクロの品種数は五三種、実ザクロを合わせて一〇〇品種あまりに達した、ということである。ザクロは実生すると変異品が出やすいと記されているから、このようにたくさん品種が生まれたのだろうか。

ザクロの花は、白色一重、八重白色、紅色系一重、紅色八重、咲き分けがあり、咲き分けの中でも、五彩榴

(ごさいりゅう) という品種の花は、大輪、白、淡紅、濃紅、絞り、染め分けが、一本の幹に咲くものだという。ちよつと想像のおよばないような不思議な木である。

ハナミョウガは、ショウガ科の二年生草である。ふつう初夏の候から夏の終りの頃に賞味するミョウガとちがい、その草自体に花穂を出し、その後に楕円型の実を生ずる。冬には実が赤く熟し、中に、小粒の白い種子を蔵しているという。

しかし、庭に植えられて芽を出したものは、クマザサのような葉を草質の茎のまわりに、幾層にも出し、その草にミョウガの香はない。茎の頂に、やはり層をなして枝を出し、その枝に白い小花をたくさんつける。その後

に丸い実をつけるが、はじめは白く銀色に光って、しんじゅの王冠のようである。日が経つと藍色に変わり、やはり銀の粉をはいたように光っている。草丈は七〇センチばかり、まっすぐに伸びた姿は堂々としている。ハナミヨウガとは少しちがっていた。

調べてみて、ハナミヨウガだと言われた草は、ヤブミヨウガであることがわかった。

ヤブミヨウガはツクサ科の多年生草本である。そしてハナミヨウガも一名ヤブミヨウガと呼ばれることがわかった。どちらも林下の陰地に生ずるので、その呼び名があり、もとのヤブミヨウガが一名ヤブミヨウガと呼ばれるハナミヨウガと入れかわって呼ばれていたことになるのである。

花は実を結ぶために美しく咲く。しかし何かの事情で実を結ばなくなった花がある。庭に咲くクチナチの中で、八重のクチナチは花が大輪でバラのように美しく、いくらか緑をおびたような白である。香りも強く長く保つ。しかしあの朱色の鮮かな実は結ばない。染色体などの専門的なことはわからないが、花は実を結び、子孫を残すためにさまざまに工夫をこらして咲く。

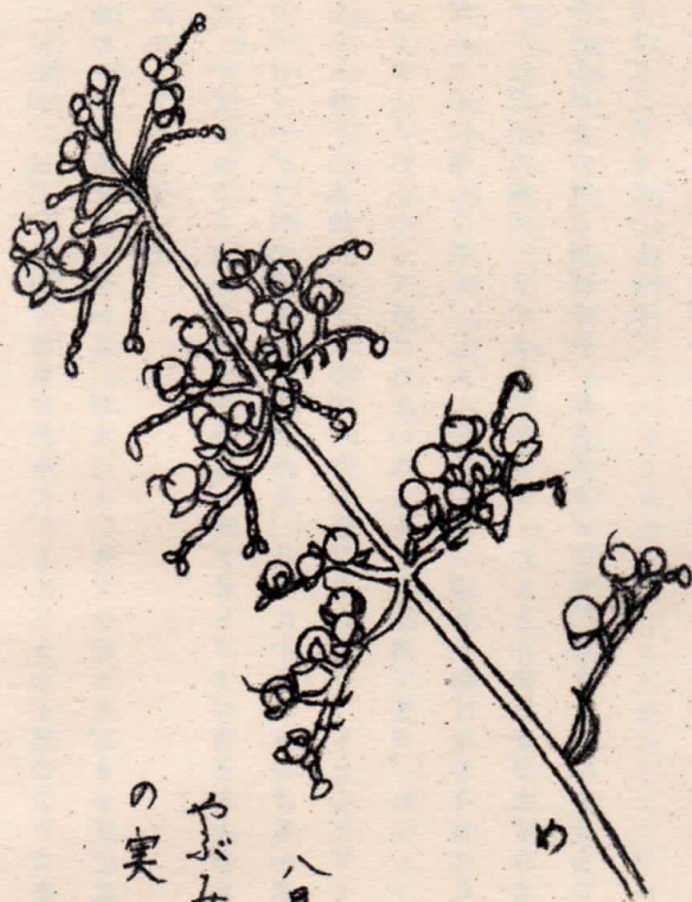
そればかりでなく、ツクサは朝から半日しか咲いていないが、よい種子を得るためにできるだけ他の花からの授粉を待ち、時間内に虫が来てくれないと、仕方なく自家授粉を行なって花を閉じる。ミヤマリンドウや、ウメ、カエデ、カヤツリグサ、オオバコその他にも自家授粉を避けるために、雄しべと雌しべの熟する時期をずらしている花があるのだという。

花の形や色や香には大事な意味があることは確かである。そしてハナを冠して呼ばれる植物名も、その理由は

さまざまなようであるが、

ハナザクロ、ハナミヨウガ、ハナアオイ、ハナイカダ、ハナウド、ハナゴケ、ハナシユクシヤ、ハナスゲ、ハナゼキシヨウ、ハナタデ、ハナムグラ、ハナワラビ、……。

ハナを冠して呼ばれる植物たちが、妙にしやきつとあかぬけた姿に想像されるのは何故だろうか。



やぶみようが
八月十二日
の実

(一九八六年九月
カット・原田道子
同・原田慶)

※わたしたちのささやかな庭にあまたの草木を恵み、『方向』18から37まで二十号にわたって「わたしの兵隊手帳」を寄せられた赤谷明海氏は、九月初め、検査のため奈良県立医科大学付属病院第三内科に入院し、肝硬変と診断され、十八日午後五時五十二分逝去、二十日、自宅で葬儀、二十一日、生前の指示により遺骨を奈良市五条町五二四番地西方院の墓に収めた。戒名、法順明海和尚、行年七十一。一九一六年五月八日生まれだから満年齢では七十歳である。

わたしが初めて出会ったのは一九三六年四月、竜谷大学予科受験のため乗った京都市電のなか。特異な風貌は瞬時に印象に刻みこまれた。交際はたぶん翌年はじまり、彼がわたしを意識したのはその時からであろう。わたしは彼より三歳年下で、平凡無奇な少年にすぎなかつたからである。以来五十年、彼に導かれてここまで来たが、いさぎよく生きいさぎよく死んだ彼を見送るほうのわたしがすこぶるいさぎよくないことが顧りみられる。彼は、わたしが求めるときはいつでもすぐに手をさしのべたのに、わたしが彼のために手をさし出したことは数えるほどしかない。彼がなんでも自分の手で身じまいでき、またする人であつたからである。主のいなくなった書齋はすわり茫然として思ったのはこんなことであつた。

(一九八六年九月二十七日・憲)

一九七七年十二月二十五日発行の私家版『平安学園と私』は、彼の自伝である。その資料となつた一九三〇年に始まる日記は、間の数年を除き、死の直前まで四十八冊が、アルバムなどともに編年整備されている。日本の律宗、ことに本山唐招提寺ならびに壬生寺、法金剛院の、この半世紀の内面史としての公的な価値も高いと察せられる彼の業績を前にし、さて友人としてはどうすべきかと、思いまどうている。(九月二十八日)

46, ランカー王よ、このすぐれた道法は、衆生に内身において覚証させ、衆生にすぐれた大乘のさとりにより三つの存在のうちに生きることが得させる。ランカー王よ、この大乘の行に入ることによって衆生の目のかすみとなる種々の識波を破ることができ、外教のもろもろの見解や行動に陥らない。ランカー王よ、これこそ大乘の行に入ることであり、外教の行に入ることではない。外教の行者は、内身に我があるとの考え方によって行じ、識と色の二法を見て実法とし、生起と消滅があると考えるのだ。そうだ、ランカー王よ、この意味を考えるとき君の考えたようにするならば、これこそ仏を見ることになる。

魏訳「楞伽王。此勝道法。能令衆生。内身覺觀。能令衆生。得勝大乘。能生三有。楞伽王。此入大乘行。能破衆生。種種翳膜。種種識波。不墮外道。諸見行中。楞伽王。此是入大乘行。非入外道行。外道行者。依於内身。有我而行。見識色二法。以為実故。見有生滅。善哉楞伽王。思惟此義。如汝思惟。即是見仏。」

唐訳「楞伽王。此法殊勝。是大乘道。能令成就。自証聖智。於諸有中。受上妙生。楞伽王。此大乘行。破無明翳。滅識波浪。不墮外道。諸邪行中。伽王。外道行者。執著於我。作諸異論。不能演説。離執著見。識性二義。善哉楞伽王。汝先見仏。思惟此義。如是思惟。乃是見仏。」

梵文 *viśvartūpa gati prāpakō' yam laikādhīpate svapratyātma gati bodhako' yam mahāyanādhiḡamaḡ, viśeṣa bhavopapatti pratilambhāya ca pravartate, pafalakosa vividha vijñāna taranga vyāvarta-ko' yam laikā*

adhipate mahāyāna yoga praveśo na tīrthiya yogāśraya patanam, tīrthya yogo hi laṅkādhīpate tīrthiyānām
ātmaḥnivesāt pravartate, vijñāna svabhava dvāyārthānām abhiniveśa darśanādasaumya yogastīrthakarānam,
tat sādhu laṅkādhīpate etamevārtham anuvicintayeh, yathā vicintavāms tathāgata darśanāt, etadeva
tathāgata darśanam. (種々の形態の状況に導き、ランカー王よ、自内証の状況を覚知させる、この大乘のさと
りは、すぐれた有の出現を回復させることもまた許される。覆障となる種々の識の波をとりのぞくのため、ラ
ンカー王よ、大乘のヨーガに入ることには、外教のヨーガの依り処に陥ることではない。外教のヨーガは、実に、
ランカー王よ、もろもろの外教のアートマンの執着から現れる。識の二つの自性の意義に執着する見解からして
諸外教のそれはヨーガではない。そうだ、ランカー王よ、そのような意味をこそ熟考すべきである。如来を見る
ことによつて考えられるようなこと、それこそが如来を見ることだ。)

「このすぐれた道法」とは45.にいう「如実の空なる見方」をさすのであろう。如実の空なる見方に通達する
とき、内身における覚証、すなわち大乘のさとりが実現する。そうして大乘のさとりが実現したとき、三つの存
在のうちに積極的に生きることが可能になる。「三つの存在」とは魏訳のいう「三有」である。本稿一七「笑い
舞うアブサラス」19頁で説明したように、欲界・色界・無色界なる三つの生存領域における存在のしかた、であ
る。三つの生存領域、すなわち三界、という分類は人間の根拠もない判断や分類癖から生じたものであることも
そのとき経文を引いて述べた。三界が虚仮であり、そこでのありかた三有もまた虚仮ではあつても、虚仮の上に
築かれたものが世間であり、世間に苦しみ生きるものが衆生である以上、衆生への共感をめざすものはその世間

に処する生き方を工夫せねばならぬ。見るものも見られるものも、すなわち主観も客観も、主体も客体も、認識者も認識対象も、識も色も、永久不変の存在すなわち実法ではなく、生起もなく消滅もない。しかし生起も消滅もない虚仮なるものを生起し消滅する実法のように見えず世間を、まことに存在するかのよう生きてみせ、衆生に生きぬかせてみせるすがなければ、この世間の虚仮のうちに憂悲苦悩する衆生と共感する道はない。それが三つの存在のうちに生きること、三有に生きることであろう。ここに相当する梵文は「すぐれた有の出現を回復させる」とあり、すぐれた有とは、いわゆる「妙有」であろうから、この妙有は中国の仏教が高らかにかけた「真空妙有」の思想をさし示したものと見えようか。もつとも『般若経』をはじめすべての大乘經典にはこの種の思想が底流し、『法華経』において高揚されるのだから、『楞伽経』においてことさらに強調する必要はなからうけれども。

ただ、このような「すぐれた有」はバラモンのアートマン論とまぎらわしい。『楞伽経』のプラティアートマンのものがアートマン論と似ているのだから、「すぐれた有」の出現の回復とバラモンのアートマン論とが異なることをくどいほどに念をおすのである。

ところで「この意味を考えるとき君の考えたようにするならば」は魏訳の「思惟此義。如汝思惟」によつたのだが、唐訳は「汝先見仏。思惟此義。如是思惟」とするから「君は先に仏を見た。この意味を考えるとき、このように考えるならば」となり、「このように」は「仏を見たように」ということになりそうである。唐訳は梵文の「そのような意味をこそ熟考すべきである。如来を見ることによつて考えられるようなこと」に近いようにも

みえるが、梵文の「如来を見ること」は、いったん消えた世尊たちが続く文章で再び出現することを予告するものようである。それならば、魏訳の方が内面的には梵文に近いかもしれぬ。とはいえ、その世尊の出現にいたるまでの文章は、魏訳と梵文・唐訳の間でかなり趣きを異にするので、扱ったテキストにおいて相違があったと見るのが穏かであろうか。

そのときラーウヴァナ・ランカー王はまたこう思った。わたしは仏におたずねしよう。如実の行法が一切の諸外教の行を転化するのか。内心の修行が観じる境界は化身仏の化作した事を離れているのか。さらにすぐれた法、如実の修行者が法をさるときに味わうといわれる三昧の究極的な楽しみはあるのか。もしその楽しみを得たら、これを如実修行者と名づけるのか、と。そこでわたしはおたずねしよう、大慈悲の如来世尊に。如来は煩惱の薪を焼き尽すことができ、もろもろの仏の子らもまた、焼き尽すことができるのか。如来は一切の心を追いたてる煩惱を知ることができ、如来はあまねく一切を知る状態に到達するのか。如来は如実に肯定の相と否定の相を知解することができるのか。わたしはいまや妙なる神通力によって如来を見よう。如来を見おわたたら、まだ得ぬものを得、得たものは失わず、無分別三昧の平安を得、如来の活動範囲を増大し満足させることができようか、と。

魏訳 一爾時。羅婆那楞伽王。復作是念。我応問仏。如実行法。転於一切諸外道行。内心修行。所観境界。離於
応仏所作応事。更有勝法。所謂如実修行者。証於法時。所得三昧。究竟之樂。若得彼樂。是則名爲。如実修行者。
是故。我応問。大慈悲如来世尊。如来能燒。煩惱薪尽。及諸仏子。亦能燒尽。如来能知。一切衆生。心使煩惱。

如来遍至。一切智处。如来如美。善能知解。是相非相。我今应以妙神通力。見於如来。见如来已。未得者得。已得者不退。得無分別。三昧三摩跋提。得增長滿足。如來行处。」

唐訳「爾時。羅婆那王。復作是念。願我更得。奉見如来。如来世尊。於觀自在。離外道法。能說自証聖智境界。超諸応化。所応作事。住如來定。入三昧。是故説名。大觀行師。亦復名爲。大哀愍者。能燒煩惱。分別薪尽。諸仏子衆。所共圍繞。普入一切。衆生心中。遍一切处。具一切智。永離一切。分別事相。我今願得。重見如来。大神通力。以得見故。未得者得。已得不退。離諸分別。住三昧樂。增長滿足。如來智地。」

梵文 Atha tasminantare Rāvaṇasya itada bhavat — yannvaḥam punarapi bhagavantam sarva yoga vaśavartinaṃ tīrthya yoga vyāvartakam pratyatma gati gocarodhāvakaṃ nairmita nairmaṇika vyapetaṃ adhigama budhir yad yogināṃ yogābhīsamayakāle samādhi mukhe samāptanām adhigamo bhavati, tasya ca adhigamād yogināṃ yogasabdo nipātyate adhigamaneneti, tadahaṃ kārṇikam kleśandhana vikalpa kṣayakaraṃ tam jinaputrāṇi parivṛtam sarva sattva cittāśāyānupravṛṣṭam sarvagatam sarvajñām kriyā laksana vini-vṛttam ta yalvam iddhya pasyeyam, tad darsanānmādhigatam adhigaccheyam, adhigatam ca me nirvikalpā-cāraṇ sukha samādhi-samāpattivihāras tathāgā^{ta} gati bhūmi prāpako vivṛddhiṃ jāyāt, (こうして) そのとき、ラーヴナはこのように思った——わたしはまた見るだろう、一切のヨーガを支配し、外教のヨーガを除去し、自内証の境地を説き、変化された変化身を離れ、確認された確知をもつ世尊を。修行者たちのヨーガのアビサマヤの時に、瞑想の方向に獲得された確認があるが、その確認から、修行者たちの確認を促進するというヨー

ガの言葉が落下する。それゆえわたしは、同情により煩惱の薪の分別を破壊し、ジナの子らにとりまかれ、一切の衆生の心の歩みを熟知し、すべてに行きわたりすべてを知り、動作と形相とを離れた人を、かの神通により、そのまま見るだろう。かれを見ることよって未確認のことを確認するだろう。そしてわたしのために、分別することなく活動し、快よい瞑想と精神統一とを樂しむ如来の趣く境地に導くことが、確認され増大してゆくだろう。

43. から46.までは「虚空中と自身の中から湧出した微妙な声」の語った言葉だった。それをラーヴァナは47.で、「虚空中の声」を伴なわぬ自らの声のみでたどりなおし、いま到達した心境が、消滅した世尊によつても肯定されるかどうかを確かめるために、世尊に呼びかけているのである。

精神統一の修行ヨーガ、それは禅といいなおしてもよいであろう。そのヨーガ、その禅のなかには、さまざまのイメージが殺倒する。恐ろしいもの、悲しいもの、楽しいもの、みだらなもの、清らかなもの、……その崇高なものは修行者におのれが如来となったかと思わせさえる。それらの一切のイメージを捨離したのちに展開するのが真のヨーガ、真の禅、とされる。「虚空の声」を伴った自身中の声が、捨離すべきイメージのうちなるものであったのか、あるいは真のヨーガに属するのかは、ラーヴァナには判断できない。それが自内証であるにしてもその自内証が、そのすみずみまでまぎれもなくバラモンのアートマン論とは同じくないと、自ら保証することはできない。かりにできたとしても「夜叉」として世間から規定されたラーヴァナの「内」において自証されたものをみずから「聖智」と名づけても、その智を客観的な聖智として共感者にのべ伝えることはできず、のべ

伝えぬかぎり「共感」というボサツ行は実現しない。

「自内証」というものは、本質的に「のべ」たり「伝え」たりできないものであろう。であればこそ、それを「自内証」というのであろう。職人の技術だって、そのぎりぎりのところのコツは、親から子にだって伝えられぬと『莊子』のなかでの工匠もいつていた。コツは伝えられぬにしても、弟子が修業の道すじで自らコツを握りおこし、のみこんでゆくの見守り、弟子の到達したところが、おのれのつかんでいるコツと同程度か否かは、師匠にはわかる。弟子の側からは見えない。師匠に言われなくとも、弟子が更に進んで師匠を数倍しのぐほどになれば自然に見えてくるが、同じ程度に達した段階では、師匠の側からしか見えぬ。

おそらく、ここでのラーヴァナの、自らの境地についての確信とためらいは、そのようなものであつたらう。ラーヴァナがおのれの「自内証」に確信をもちながら、にもかかわらず「世尊」の認証を得ようとするのは、かれが「夜叉」という差別の中で苦しむ同族たちの運命に深く共感し、無差別の世界を実現するためには、差別される側の主観的自由自尊だけではなく、差別する側の判断の誤りを客観的に確認させなければならなかつたためであらう。

仏教の説く「さとり」の世界は世俗の価値判断を離れたものであるはずで、わたしのここの解釈は、それを世俗の判断にひきもどしすぎる傾きにあると、あるいは非難されようか。だが、苦しみは世俗と関わるところにこそ存在するのだから、苦しみへの共感が問題になるところでは、いかに崇高な形而上の命題も、神秘的宗教的地も、世俗の文脈で解きほぐされなければならぬのではないか。(一九八六年十月一日)

はじめに　これは、赤谷明海氏の竜谷大学卒業論文である。一九四一年十一月二十五日、同学部に提出し、「論二一八三一、二」の番号が付され、同月二十八日から十二月六日までの間に佐々木憲徳・増山顯珠教授によって審査され、十七日の口述試問で合格した。大学はこの年、論文枚数を三十枚と制限したのに、これが百七枚である事情などについては、著者の自伝『平安学園と私』に詳しい。

仏教学研究のうち戒律に関するものはとほしく、近年やや補われつつあるものの盛大とはいえないと聞く。仏教学者でないわたしには、この論文の公的な価値につき論評はできないが、審査した佐々木教授が高く評価されたと聞いている。だがまあそんなことよりも、この論文の成立をまぢかに見た一人として、赤谷君の逝去したいま、この遺文を、彼に関心を持つ人たちが読める形にしておきたい、夫人の許しをえて、ここに掲載することにしたのである。

できるだけ原型を尊重したいが、使用しうる機器の関係上、繁体の漢字を当用漢字にし「さて」「ここに」などの漢字を仮名にし、欄外の注を本文の適当なところに挿入し、注に付された番号を改めるといった便宜はとらざるをえなかった。なお、わかりきったことではあろうが注の中の略号の二三を左に説明しておく。

正・9・433・b

大正新脩大藏經・第九卷・四三三ページ・中段

続・65・198

大日本統藏經・第六十五卷・一九八ページ

一九八六年十月二日

原田憲雄

目次

緒言

序論 南山大師以前の戒律

第一章 戒律の起原、性質及び成立根拠

第二章 印度の戒律

第三章 支那の戒律

本論 南山大師の戒律観

第一章 南山大師略伝

第二章 南山大師当時の教界状勢

第三章 南山大師の戒律観

第一節 戒律と信仰との関係

第二節 三学と戒律

第三節 四種宗要

第一項 戒法とその名義

第二項 戒体と受体（附 戒壇）

第三項 戒行と随行（附 威儀）

第四項 戒相と持犯（附 懺悔）

第四章 南山大師の教判論

結論 南山大師戒律觀の特色

附言 日本戒律史上に於ける南山大師の影響

緒言

『遺教經』には「汝等比丘我が滅後に於いて当に波羅提木叉を尊重珍敬すべし。」（縮・辰・10・113）と説き、『涅槃經』には「仏性を見、大涅槃を証せんと欲せんに必ず須らく深心に淨戒を修持すべし。」（梵行品・取意・縮・盈・5・86）とあり、『華嚴經』〔旧華嚴・淨行品・正・9・433・b〕には「戒は是れ無上菩提の本」、『智度論』〔正・25・153・b〕には「一切善法の住処」と言ひ、大小乘三藏に戒の重要なるを説かぬも

のは殆んど無いと言って差支へなからう。〈註〉

〈註〉 『行事抄』上、標宗顯徳篇〔正・40・4・c〕の化制二教に亘る引文参照

されば凝然大徳は『律宗綱要』の冒頭にその教起因縁を述べ「夫れ毘尼の大蔵は万法を藁めて漚りなく、尸羅の広行は億度を撰して測り難し。五住の妄惑は戒行に由りて頓に尽き、二死の煩籠は木叉を以て永く絶つ。斯れ廻ち愛河を渡るの宝筏、憤山を越ゆるの神軍、覺都に入るの親因、仏地に到るの直道なるものなり云々」（『律宗綱要』上・正・74・5・a）と戒徳を絶讃している。

釈尊が「我れなき後は之を以て汝等の大師とせよ。」（註）と訓へられた戒律は、其の後仏教の生命とされ、三国に亘つて夫々研究伝持せられた事は言ふまでもないが、就中四分律宗の祖師として、仏教戒律史上に最も重要な地位を占めてゐるのは実に南山大師道宣その人であり、従つて戒律を研究せんとする者にとつては南山の研究は不可欠の要件である。

〈註〉 前出『遺教経』の取意。具には「汝等比丘於我滅後当尊重珍敬波羅提木又如闇遇明貧人得宝当知此則是汝大師（縮・辰・10・113）」

今此の南山大師の思想信仰中、その戒律觀を採る事が本論の目的であるが、何分現時戒律研究、特に四分律宗の研究は決して盛大とは言へない状況であるため、南山研究もその予備段階が至つて狭く、参考資料の多くが既に古典に属し、初学者にとつては困難なる事情が多いと言はねばならぬ。

而も時日の關係で直接南山の著述に當らねばならず、且つその研究方法に於いて歴史的・心理的両面よりの綜合

的追求に精細を期しえない現状に於いて、最も恐れる事は独断の多々介入する事であるが、其の点に於いては出来る限り慎重を期した積である。

序論 南山大師以前の戒律

第一章 戒律の起原・性質及び成立根拠

先づ南山に至る暨の研究として、印度に於ける戒律史を述べるに先立ち、戒律の起原を一瞥すれば『僧祇律』
卷二に

「世尊於毘舍離城成仏五年冬分第五半月十二日中食後、東向坐一人半影為長老耶舍迦蘭子、制此戒。」〔正
・ 22・ 238・ a〕

として姪戒制定の時期が明示せられ、此の姪戒制立を最初として盗・殺・妄等が夫々相次いで成立した事が知られる。勿論此の記事をその俚信する事は出来ないが〔註〕、大体に於いて成道後五年と言へば、僧伽も漸く拡大し、時には不純なる分子も混入し非行者の出現もあつたであらう事は想像するに難くない。蓋し仏陀は制戒を必要とする事件の出現を予期し前以て戒律を結制されたのではなく、必要とする縁に際会する毎に漸次制戒せられた事であらうから、此の成道後五年頃を起原とし、年と共に戒律箇条を増加し或は補訂された事と想はれる。

〔註〕『有部律』〔正・ 23・ 628・ a〕には「爾時薄伽梵。從初証覺於十二年中。諸声聞弟子無有過失」と

して十二年間犯戒のなかつた事を言つてゐる。因に南山は『戒本疏』〔統・62・510・裏〕に於いて五年制教説を採つてゐる。

然し乍ら、以上は単に戒律の具体的本文箇条に過ぎず、そのみを以て戒律全体の起源とする事は出来ない。今仮りに戒律の概念を仏道修行者の守るべき生活規範と解すれば、斯かる規範が仏成道後數年間何等説示されなかつたとは考へられない。事實鹿野苑に於ける初転法輪に於いて、既に明らかに戒律的説示のあつた事が見られる。即ち此の初転法輪の内容が、四諦教理の開示であるとは一般の通説であるが、此の中、道諦の内容は涅槃への実践的規範たる八正道であり、而も八正道中正思・正語・正業は意・口・身三業の規範であり、これ実に戒律思想の淵源に外ならない（註1）。されば戒律の起源は抽象的理論的には四諦に求め、具体的實際的には成道後五年頃より制定を見た戒本箇条に求める事が出来るであらう（註2）。

（註1）手島文倉氏『印度仏教の研究』p.128. 宇井伯寿氏『印度哲学史』p.100. 松本文三郎（氏）『仏教史論』p.198. に依る。

（註2）此の起源問題を更に仏教以前の外道にまで遡つて史的考証する事も可能であらうが今は省く。

次に戒律とは如何なるものか、即ちその意義・性質を明かす必要がある。これは当然本論に於いても触れなければならぬところであるが、今大体の定義を固めておかう。さて簡単に戒律と言はれるけれども戒と律とは元來別箇の意味を有してをり、古來それ等に対する解釈も一樣ではない。戒とは梵語に尸羅（Śīla）と言ひ、『菩提資糧論』第一〔正・32・520・a〕には習近・本性・清涼・安穩・安靜・寂滅・端嚴・淨潔・頭首・讚嘆の十義

を挙げ、『善生經』(註1)には制・淫墮・清涼・上・學の五義を示し、その他『智度論』、『俱舍論』(註2)等夫々語訳・義訳の上から説明してゐる。

〈註1〉『行事抄』卷中一(正・40・50・c)に依る。

〈註2〉『智度論』第十三には性善、『俱舍論』第十四には清涼の義を取る。

次に律とは梵音に毘尼或は毘奈耶(vinaya)と言ひ、多く調伏と訳され、『註維摩』第一(正・38・334・c)には善治、『四阿含暮抄』上(正・25・2・c)には志真、『玄扈音義』十四(縮・為・6・59)には離行・滅・化度・調伏とし、法砺(註)は能引生・能教身口清淨及正直・為滅義・引勝・勝人所行の五義を挙げてゐる。

〈註〉『四分律疏』一末(統・65・198)に在り。

更に理解に便なるため現代人の説明を見るに、或人(註1)は戒とは仏陀時代の宗教家の爲した非行を離るる事、律とは比丘等の犯した非行を犯さない事と言ひ、或は(註2)「戒」にはそれを指導する「法」があり、その「法」に反くことは「戒」しめられ、その「戒」しめに反くものは「律」せらると説き、或は(註3)戒は仏陀自身の意に随つて免せられた教戒により、律は他の非行を制止するための法律に基づいて起つたものとし、更に或は(註4)戒とは広く一切の道德的行為を概括せる名称、律とは波羅提木叉の条目を設けて一々の行為を規定するものにして、戒は主として大乘的、律は小乘的であるとする人もある。

〈註1〉宇井伯寿氏『印度哲学史』一〇一頁。

〈註2〉金子大栄氏『仏教の諸問題』八一頁。

〔註3〕河口慧海氏『正真仏教』一四三頁。氏は戒と律との起原を明確に分ち、戒の起原は仏成道後第四週即ちトラブシャ（黄瓜）・ブファドラ（賢者）の二兄弟に二掃戒を授けられた時、律の起原は第十二年、比丘旧妻との交接事件の際にあつたとする（一四二頁）。

〔註4〕境野黄洋氏『支那仏教史』八一頁以下。更に氏は『支那仏教史の研究』に於て「戒は広い意味の道德であるが律は特に比丘比丘尼僧団の規定である故に僧団に入らない所謂信者の守るべき規定は戒と言つて律と言はない」（二七三頁）と言ふ。

斯の如く戒と律との意味は種々その説明を異にし、いづれを以てその定義とすべきか甚だ困難であるが、これは両者の内容が多分に共通してをり、早くから同義語の如く解された為であらう。戒は大乗的であり律は小乗的であると言ふ。これにも一分の眞実性がある様であるが、全く漠然としてをり、律が小乗であると断定する根拠は何処にもない。戒は精神的であり律は形式的と言ふ。然しそれとても律を単なる拘束的規則と解した上での所談であり、仮令律をそのやうに解するとしても、精神を全然没却した規則もなからう。少くとも根本仏教に於いてはかかる区別は妥当でない。然し乍ら名の相違するところその意味も異つてゐる筈であり、今主として南山の説に依れば、一往、戒とは規律的精神に則り求道生活者に与えられた個々の訓誡であり、律とはその訓誡の指導根拠たる法であると共に、且つその訓誡を組織化した条例であると定義づける事が出来るであらう。すると単なる形式的条目の如く見なされ勝ちな律には、条目以外に戒の根基にして且つそれを包括する制誡的教法の意味もあり、南山の所謂律とは即ちかかる意味のものであり、条目たる波羅提木叉を律とは別に提示してゐる。