

日本仏教における絆の問題：原始仏教との対比

村 上 真 完

1. 序：問題の所在

今日わが国では都市化や人口移動が進み、人間関係も稀薄になり、人は孤立しやすい。個人情報保護法（個人情報の保護に関する法律：2003年成立、2005年施行）もこれを推進する。一方、孤立を避け、広く絆の回復を訴える動きがある。人との交際を求める気持と、それを避ける思いとが、我々の心の中にある。絆も単純ではない。狭い恋人や夫婦の関係から、家族、友人、乃至、広い人間関係にまで、各々の絆は往々矛盾する。「絆」は多義である。

言葉（ことば）は話され、文字で表記される。話す言葉は、話す状況により、互いの身心の状況や気分によって、表情や身振りや声色とともに話されては消える。話者が言おうとした意味はその場で示されるが、語は瞬時に消えて記憶に残るのみで、記憶は変形し再現し難い。聞き手が文章化しても、話者が言おうとした一々の語を正確に表現し得ない。話者が文章化し文字にすると、話とは違う工夫が要る。語の意味は文脈によってのみ明らかになる。同じ語も表記法によって微妙に違う。平仮名、漢字、片仮名やローマ字を交え、微妙な意味を表そうとする。既製の活字（字形、font）で表すと自筆とは同じでない。自筆は気分を反映する。「絆」、「きづな」、「きずな」は同じではない。表現の統一を強制されても、心はついて行かない。更に語感や語彙の体系が各人によっても同じではない。私は語彙の体系を常に調整する。しかも話が通じない人にも遭い、理解し難い文にも接する。こう邦語が難しく奥深い。

絆が人と人との間にあるとしても、死者とどう関わるのか。これが主題となる。本稿は「きづな」を死者との関係に持ち続けてはならない、という趣旨を辿る。「泣くしかない、悲しむだけ、悔やむだけ」という事態に何ができるか。仏典は死者に泣いても無益だ、と教える（『長老偈』552f, 『長老尼偈』127ff., 218ff.）。

昨年早春(2011.03.11)の東日本大震災と福島第1原子力発電所の爆発による放射能拡散以来、絆の大事さとその回復が叫ばれて来た。

問題は単純ではない。それでは史上絆^{きづな}はどう考えられて来たのか。絆^{きづな}は、宗教、特に仏教が問題とする。仏教は本来、絆^{きづな}や愛を否定する。仏教は世間から出離すること(出世間)を目指す出家者への教えとして、絆^{きづな}や愛を悩み(苦)の原因と見る。絆^{きづな}や愛は智慧によって、浄化されなければならぬ。しかし一般世間において出家者が世人を教え導くと共に、世間から衣食住の支援を受ける、相互の良好な関係、即ち広い絆^{きづな}なしには仏教は成り立たない。しかしその場合には、「絆」という両義的な語ではなくて、縁、または因縁など、別な表現をして来た。絆という束縛を伴う排他的な関係ではなく、人々が互いに広く開放的に助け合うような縁^{きづな}が大事なのではないか。このような縁(因縁、仏縁)に気付くのは、修養や心掛けを必要とする。これは容易ではない。絆の大切さを外に向かって強調するのではない。自分の問題としてどう引き受けるか。死別による絆の喪失からどう立ち直るか。これは、各人の、いずれ皆の問題である。

「絆(きづな)」という語の原意は何か。「絆」という邦語が、今日叫ばれるような意味なのか。仏教は絆を否定する。絆は切れやすい。絆は必ず切れるではないか。人と人との間の信頼関係は望ましい。しかし人の身も心も無常であり、いつも原因もなく刹那に滅するという教えでは、心の絆も情愛も永続せず、生まれるや否や消えていく。それを永続させるには絶えず意識して再構築し続けるしかない。しかも他方で、絆は人を縛る。狭い二人だけの絆は広い絆とは対立する。狭い絆は広い有難い縁(仏縁)として再生せねばならぬ。こうして広い意味で絆(縁、仏縁)の再生が図られよう。死者とどう向き合うか。

以上が、本稿の大よその見通しと問題点である。次に典拠を追いながら考えたい。まず「きづな」と訓まれる主な漢字を検討してから、邦語を考える。古くよりわが国には、絆についての反省として絆を離れ悟りの境地(無為)に入って恩に報いるという教えがある。悟りは原始仏典に遡る。この原始仏典(パーリ経・律を主とし、漢訳の阿含^{あごん}と律、サンスクリット資料等)を通して私らに知られる仏教が、原始仏教と呼ばれる。主にパーリ仏典における絆の意味と対比してから、広く今日の内外の問題に触れるであろう。

2. 絆(きづな)：邦語における「絆」の両義性

絆は、新仮名遣いでは「きずな」と表記されるが、本来は「つな(綱)」の意味を離れない。「きずな」は「きづな」であった。「きずな」は漢字で絆と表記されるが、類字は多い。「きずな」と訓まれる漢字は、藤堂明保[1978]『学研 漢和大字典』の音訓索引には、八つある。いま周知の六字を示して音・訓と解説を見よう(以下太字体の部分は注意を惹くように村上が指定した)。

絆[p.996a ハン, ほだし, きずな(きづな); つなぐ, ほだす]: 馬の足にからめてしるひも。また、人を束縛する義理・人情などのたとえ。しばって自由に行動できなくする。

繼[p.995b セツ, セチ, きずな(きづな); つなぐ・つながれる(つながる)]: 牛馬や罪人をつなぐつな。俘虜・罪人をひもでつなぐ。また、俘虜・罪人としてつながれる。

縲[p.1011a セツ, セチ, きずな(きづな); つなぐ]: 犬馬をつなぐ綱。ひもでつなぐ。

綯[p.999c セツ, セチ, きずな(きづな)]: 馬を引くなわ。

絆[p.1461a ハン, きずな(きづな); しりがい]: 牛や馬をからめてとらえる, かわひも。からめづな。ほだし。馬の尾にかけて、両側から鞍につなぐかわひも。

繫[p.561b レン, ひく, 古訓: テナヘ, キツナ, 犬ノキツナ, ツツル, ヒカフ]: ずるずるとひっぱる, ひきつれる。痙攣。手足のひきつる病氣。

これらは、全て綱の意味に繋がり、牛馬や犬をしばる紐や縄とも関係が深い。今我々が問題にする絆は「人を束縛する義理・人情などのたとえ」に当たるはずである。尤も、この説明は、古来のシナ(秦土、震旦、Cīna-sthāna)に由来する漢文資料から直接に導かれた解釈というよりは、著者：藤堂が加えた現代日本語の意味のようでもある。これについて彼は唐の詩聖杜甫(712-70)の詩を引く。

「何用浮名絆此身 = なんぞ用ゐん浮名(虚名)もて此の身を絆すことを」(杜甫・曲江)(振り仮名は村上)

と。先ずここは「きづな」ではなく「ほだし」である。次にこの浮名が義理・人情か。杜甫が安祿山の乱に巻き込まれたが長安を脱出して皇帝 肅宗の行在所に参上して官位(左拾遺, 従八品上, 天子の側近にあつて諫言と正言を勧める

官職)を授かるが、彼の諫言が天子の逆鱗^{げきりん}に触れたという。その後に述懐した「曲江二首 其一」と呼ばれる七言律詩の最後の句がこれである。文脈は、春に長安郊外に近い曲江池の畔で、花の散るのを惜しみつつ風光を眺めて酒を飲みながら、「細かに物の〔道〕理を推すに須らく行楽すべし」と詠う句を承ける結句である⁽¹⁾。官名にふさわしい仕事もないので官名も名ばかりな「浮名」で、そんな虚名に過ぎない官名によって自分の身を縛る(絆す)ことに何の用があるか。名ばかりの官名に絆され束縛される意味がない、と喝破した⁽²⁾。ここの「絆す」という動詞は、義理・人情というよりも職務観に関わる。

このような絆という動詞が、人の生き方を縛るというような意味で用いられる他の例は、諸橋轍次『大漢和辞典巻八』(修訂第二版、大修館1999、p.1031cd、物をつなぎとめるもの〔漢書、絳傳上〕今吾子已貫仁誼之羈絆)。絆縁、ほだしとなる因縁)や、鎌田正・米山寅太郎『新漢語林』(第二版、大修館2011、p.1117a、自由を束縛するもの〔羈絆〕)にもあるが、絆という漢字には人間関係における積極的・肯定的な意味が載ってはいない。そして「人を束縛する義理・人情などのたとえ」を示す好例が、古来の漢文資料にあるのかどうかさえ、定かではない。白川静[1996]『字通』(平凡社 p.1294a)にもそんな例はない。絆も絆と同音であり、「牛や馬をからめてとらえる、かわひも」を意味するという。紐、縲、紲は、音(セツ、セチ)も訓「きづな」もほぼ同じく、「牛馬や罪人をつなぐつな(紐)」、「犬馬をつなぐ綱(縲)」、そして「馬を引くなわ(紲)」である。最近叫ばれるような肯定的な「きづな(絆)」の意味は、漢字の故郷にはないのか。なお「羈

(1) 一片花飛んで春を減却す(一片花飛滅却春)。

風万点を飄して正に人を愁へしむ(風飄万点正愁人)。

且つ看ん尽きんと欲する花の眼を経るを(且看欲尽花経眼)。

厭ふ莫れ多きを傷む酒の脣に入るを(莫厭傷多酒入唇)。

江上の小堂に翡翠巢くひ(江上小堂巢翡翠)。

苑辺の高塚に麒麟臥す(苑辺高塚臥麒麟)。

細かに物理を推すに須らく行楽すべし(細推物理須行楽)。

何ぞ用あん浮名の此の身を絆すを(何用浮名絆此身)。原文と読み下しについて、インターネットで志甫 芦道、杜甫《私(志甫)の先祖?》研究の話、漢詩&詩吟研究会 <http://home.netyou.jp/55/syksigin/kenkyu/kenkyu11217.html>; 杜甫 - Wikiquote 曲江二首・一首 <http://ja.wikiquote.org/wiki/>: 漢文委員会 kanbuniinkai 紀頌之の漢詩 杜甫詩1000, 杜甫特集700-244, 何用浮名絆此身 <http://blog.livedoor.jp/kanbuniinkai10-tohoshi/tag> 等参照。

(2) 漢文委員会 kanbuniinkai 紀頌之の漢詩 杜甫詩1000, 杜甫特集700-177, 肅宗の激怒 <http://blog.livedoor.jp/kanbuniinkai10-tohoshi/tag>, 他参照。

絆」という二字が邦語の「きづな」の意味に近いという。

問題は邦語にある。以上のように漢字を詮索して、肯定的な人間関係を意味する絆の意味は、わが国で加わったのかと疑った。「きづな」の例と共に纏まった解釈は、大槻文彦(1847-1928)『大言海』(初版1932-37, 1956版, 富山房)に見える。「きづな」は漢字と同様に、「つな(綱)」の意味に繋がるが、人間関係に関する二例が示される。先ず「きづな」の「き」の語原について、大槻は、「頸綱の約」と解して用例を示す。

「^キき-^{ズナ}づな(名) 繼, 縹^{くびづな}(頸綱)の約, 倭名抄, 十五^三「犬枷, 久比都奈」^{クビス}踵, きびひす, きびず」(一)〔犬ナドノ頸ニカケテ, 繋ギトムル綱。倭名抄, 十五^三「攀, 所以綴^{ツナ}攀狗^ナ也, 岐豆奈」箋註倭名抄, 五^{六十五}「繼, 攀也, 岐都奈」(二)離レガタキ心。情ノ, 絶チガタキコト。ホダシ, ワヅラヒ。係累 絆。沙石集, 三, 上, 第一條「恩愛ノきづなヲ断チ無為ノ家ニ住マム」平家物語, 十, 維盛入水事「妻子ハ, 無始^{ムシ}曠劫^{クワウゴフ}ヨリコノ方, 生死ニ臨会スルきづな(羈絆)ナルガ故ニ, 佛ハ重ク戒メ給フナリ」

と。ここで「きづな」の(一)の用例は、平安時代中頃に纏められた語彙集(倭名抄=和名類聚抄: 承平年931-938源順編纂。十卷本。後二十卷本)と江戸後期に作られた同諸本の対照校訂本(箋註倭名抄=箋註倭名類聚抄, 文政10年1827狩谷棧斎校訂)からの引用で、「きづな」が頸綱に由来するという典拠(犬枷, 久比都奈)と、「きづな」(岐豆奈, 岐豆奈)が、漢字の繼や攀に当たり、「犬などの頸にかけて繋ぎ止める綱」の意味を跡付けた。

(二)の「離レガタキ心。… 絆」とは、今問題とする「きづな(絆)」の意味と重なる。引用例では、「きづな」は、仏道に入って悟りを求めるためには捨て去らねばならない煩惱である。今日求められている肯定的な絆の例はない。

ここに始めに引用されたのは、鎌倉時代末の仏教説話集『沙石集』の一句である。これは博学で頓智に富む一円坊無住道暁(1227-1312)が弘安2年(1279)の夏に書き始め、両三年の中断の後の弘安6年(1283)中秋に終わったと、巻末の識語(奥書)にあるが、その後にも加除訂正したので異本・異文が多いという。いま岩波書店『日本古典文学大系85沙石集』(1966, 渡邊綱也校注 [= 岩波校注本], 底本は梵舜本)の巻第三の(一)の本文には、上の文句はない(p.134⁸⁻⁹)。しかしその頭注11に「米・阿本以外の諸本「恩愛ノキツナヲタチ」」とあるよう

に「きづな」を含む異文がある⁽³⁾。文脈に沿って趣旨を辿ろう。

『沙石集』巻第三(一)は、「癡狂人の利口の事」と題し、無住特有の世人とは逆な自己否定に基く人生観を示す。或る癡癪持ち(癡狂人)が、大河の岸で発作を起こし失神して河に落ち、息も絶えて流されて中洲の端に押し上げられて、漸く蘇生し正氣づいて、前後を思い巡らして、「死んだからこそ生きられた。生きていたら死んでしまったろうに。良くぞ死んだ。不運(凶)にも死んでしまったであろうに」と独り言をしたと。作者は評して、「彼は死んだ(失神)からこそ浮かんで流されて死なずに蘇生できたのだ。これは、まことに利口なことだ。この言葉は一例に限るが、意味(心)は広く、世間ならびに仏道(出世間)の深い^{ことわり}理にも通じる」と。そして以下に実例と自説を展開する。

この話を山寺の坊主(法師)に話すと、彼にも似た経験があった。彼の師匠：老僧が下人(下働きの男)を地頭(鎌倉幕府に任命された荘園等の管理支配職にある者)に召し上げられて、頻りに訴訟(沙汰)をしても埒が明かない。弟子達が争いを止めようにも老僧は聞かないので、彼はその地頭を訪ねて自分の方に道理がない事と師僧の頑迷さを話して謝って帰ると、地頭は彼の言った言葉に感じ入って、下人を返したという。そこで彼は「負けたからこそ勝った。勝っていたなら負けたであろう」といって、一座の感興(比興)を誘ったという。

同様に出家の人は、家を出て、全財産を捨てても、四海(全世界)を家とし、^{つだ}頭陀(乞食)を行ずれば、無尽の食も、広大の家もある。だから「家ナケレバコソ家アレ、家アラマシカバ、家ナカラマシ」(自分の家がないからこそ住む家がある。もし自分の家があるなら、住む家がなくなるであろう)というべきである。

ところで、世間の人の愚かな心は、父母・親族・妻子・眷属と、いつも一緒に遊び戯れ楽しみ栄えようと思っている。しかし無常という鬼(殺鬼)が情け容赦なく、別離の苦悩は遁れ難い。死は老少を選ばず、前後が逆に若者が老人に先立つことも多い。これを承けて『沙石集』(岩波校注本 p.134⁸⁻⁹)には

「されば、愛ヲタチ居家^{イデ}を出て、恩ヲステ無為ニ入り、^{むゐ}眞實報恩者^{シンジチホウオンシャ}ノ形トナリテコソ^{ルテンサンガイ}流轉三界中ノ里ヲ可^{カタチ}離^ルる(だから妻子などへの愛情を断ち切って住んでいる家を出て出家し、父母などの恩をも捨てて悟りの境地に入つて、「真実に恩に報いる者」としての、剃髪し墨染めの衣を着た形となつて

(3) 中央公論社『大乘仏典中国・日本篇25無住 虎関』の三木紀生訳、沙石集巻3.1参照。

こそ、欲界・色界・無色界という三界＝三つの生存界に輪廻し流転する里＝境遇を離れるべきである。)」

とある。この底本の梵舜本(慶長2年＝1597書写)は、「キヅナ」という語を含まない。いま長享本(長享3年＝1489, 京都大学附属図書館所蔵, 電子版)では、「恩愛ノキツナヲ断無為ノ家ニ住マム事ヲ志シテ俗塵ノキツナヲ捨テ、道門ニ入べきに(親子や夫婦・縁者という恩のある, 愛する人達とのきづなを断ち切って悟り＝涅槃)の境地に住もう、と志して、俗世間の汚塵のきづなを捨てて仏門に入らなければならないのに)」

とある。両本間における本文の相違は著しい。後者は「きづな」を断ち捨てるべきことを明言した。前者は「きづな」という語を含まないが、「愛を断ち」、「恩を捨て」という語に、「きづなを断つ」という意味が含まれる。「愛を断ち、恩を捨て」て出家して悟りの境に入ることによって、反って真に恩に報いる者となるという趣旨で、曾ての俗縁・悪縁を断ち切った人達に救いとなる関係(仏縁)の回復が期待される。ここには経文の二句が引かれる。実は作者は次の五言四句の一首の詩(頌＝偈)の句の順序を変えて自説を示したのである。

流転三界中 恩愛不能断 棄恩入無為 真実報恩者(三界の中に流転して、恩愛を断つ能はず。恩を捨て無為に入らば、真実に恩に報いる者なり。)

この偈の結句と初句をそのまま音読し、第三句は読み下しにして、出家すべしという趣旨を作者が述べたのである。その例は後で見る『平家物語』諸本(原初形13世紀初頭、諸本の原形は14世紀初頭以降)の維盛の剃髪出家の段に出る(岩波『日本古典文学大系33平家物語下』1960, 高木市之助等校注 [= 岩波校注本], 卷十, p.275¹¹; 『新潮日本古典集成 平家物語下』1981, 水原一校注 [= 新潮校注本], 卷十, p.181)。

この頌は、更に古く(11世紀初)『源氏物語』の末の前の巻「手習」に出てい^{てならひ}る。恋愛関係に悩んで自殺を図った浮舟^{うきおね}の剃髪^{これより}の段において、横川^{よかはのそうづ}僧都に導かれて、この頌を聴いて唱える浮舟の心の動きを語っていわく(原文と拙訳)

「流転三界中など、いふにも、「断ち果ててしものを」と、思ひ出づるも、さすがに(「三界の中に流転して」などというにつけても、「私はすでに親や愛人達への恩愛をもう断ち切ってしまったものなのに」と思い出されるのも、さすがに感動です)」(岩波『日本古典文学大系18源氏物語』, 山岸徳

平校注[1963 = 山岸]五, p.390, 谷崎潤一郎[1965]『新々訳源氏物語』 [= 谷崎訳] 巻十, pp.192f. 参照)

と。ここにこの頌の初句が、簡潔で含みの多い1行に冠されている。作者紫式部にも当時の読者達にもこの頌が親しいことを示唆する。「断ち果ててしものを」というのは、恩愛不_レ能_レ断 棄_レ恩入_二無為_一という二句を唱えたことに対する浮舟の感懷を示し、導師の横川僧都とは、読者に実在の^{あしん}恵心僧都源信(天慶5年982 - 寛仁6年1017)を連想させる(僧都の母 = 大尼 = 大尼君、と僧都の妹 = 妹尼 = 妹尼君 = 尼君等は虚構)。このような剃髪式は叡山の仏教において確立しており、その情景は当時の宮中に出入りする上流の人々には知られていたはず。なお山岸頭注八「過去・現在・未来の三界…」は間違い。過去・現在・未来は三時、または三世^ぜといい、三界^{さんぬ}(三有)とは欲界(地獄から人間・六欲天まで、性欲・食欲がある生存界)・色界(四禅天から成り、梵衆天から色究竟天までの十七天、無想天を加えると十八天、殊妙な色があり欲のない生存界)・無色界(空無辺処天から非想非非想処天までの四天、四無色定を修めた人が生まれる色のない生存界)の、三つの生存界で、輪廻して行く全領域である。「さすがなり」を「さすがに悲しくなるのでした」(谷崎訳, 山岸付記^(悲愴は))という従来の解釈は、文脈に反する。ここは愛人達を巡って悩み宇治川に投身して意識も定かでないところを、僧都に助けられた浮舟の出家の願いが叶う。そして後で「嬉しくも、しつるかな(し遂げたよ)」, 「ただ今は、心安く、うれし」と繰り返す彼女の言葉に繋がる趣旨である、と私(村上)は解する。

『源氏物語』は架空の物語であるが、十世紀末頃の宮中中心の上流の人々の親子や夫婦・男女の熾烈な競争を巡るときめきや恨みなどの心の動きと、それを詩歌に託す生き方を活写する。そこには因果応報の理が働く。当時の仏教の実情も語られる。作者の仏教の素養は深い。今から見ると男女関係が不安定に見えるが、妻訪い婚か婿取り婚の名残のように女が優位な設定になっているせいかも知れない。親子関係も複雑で、恋愛を巡る争いや、失恋、絶望、恨み、病いや死は身近に起こる。例えば、浮舟の夫である薫は、光源氏の次男というのが実は^{かしは ぎ}柏木の長男であり母は源氏の正妻・女三宮である。薫の悩みと恋愛問題がこの物語の終わりの主題である。恋愛や愛情を巡る煩いから逃れるために出家して仏門に入る。これが物語だけではなくて、実際一般的であったかと想定される。先に見た無住は恋愛の悶着に深入りしないが、出家することが救いになり、

真に恩愛に報いることになるという。無住より三百年も前に紫式部は男女関係の縛れを出家によって解決する物語を描く。読者の同感を呼ぶ物語が珍重されたであろう。この物語の最終巻「夢浮橋^{ゆめのうきはし}」では、浮舟が横川僧都に救われ出家したことを伝え聞いて薫は、僧都を横川に訪ねて仔細を尋ね、浮舟と復縁しようと文を小君(浮舟の妹)を介して浮舟に届けさせる。それを尼君が受けて浮舟に見せる。浮舟は思い乱れて泣きながらも、返事も書かず、取り成そうとする尼君達の言葉も聴かずに、その文を持ち帰らせる。小君の報告を受けて薫は興ざめし、うろたえた様子を仄聞したかのように「とぞ」という語で、物語は結ばれる。浮舟は出家者として生きて、心の安らぎを得、それによって人々にも感化を与える(恩愛に報いる)風情である。恋愛の縛れは恨みと死に直結するが、剃髪出家が癒すのである。

「柏木」の巻では薫の実母である女三宮^{せんなんののみや}も、柏木の子(=薫)を産むと間もなく、出家している。柏木は曾て彼女を求めながら叶わず彼女の姉(=女二宮^{をんなののみや}=落葉宮^{おちばののみや})を迎えたが、満足しないで、彼女(女三宮=宮、皇女)に近づいて子をなした。柏木は心安らかならず病いになるが、薫が生まれる。源氏は自分の子でないことを知りながらも人には「漏らさじ」と思うものの、宮にもお付きの女房にも見透かされる。宮は産後に悩み弱り御湯(薬湯)などをも飲まず、尼になろうと思い、主^{あるじ}(=殿、源氏)に話す。主の心は揺れながらも、宮を慰め薬湯を飲ませる。宮が父の院(=上皇、山の帝、朱雀院、院)に会いたいというのを耳にして、出家の身である院が夜に見舞いにお出でになる。宮は死を予感して、「尼にしてよ」と泣いて懇願する。主には異論があるが、院は宮の願いを叶えようとして、「忌むこと受け給はむをだに、結縁^{けちえむ}にせんかし(戒をお受けなさることだけでも仏縁にしよう)」と、説得し続ける。夜明け近くに、急いで御祈りに来ている僧の中から身分の高い尊い方達を召し入れて宮の髪をおろさせ、宮に戒を受ける作法を行わせてから院は帰られた。夜遅い(後夜^{ごや})のお祈り(加持)の時に宮に取り憑いていた物怪^{もののけ}(=源氏の昔の恋人：六条御息所^{ろくどうのみやすんどころ}の死霊、幽霊^{しりやう})が現れ、意趣を語ってから「いまは、かへりなん(今は、帰ろうよ)」と笑った、と(山岸校注四, pp.11-28)。女達は恋敵の生霊^{いきりやう}や死霊に悩まされる。出家はその救いになる。宮は健康を回復し、柏木は間もなく死ぬ。ここに業の報いが示唆される。尼となった宮は源氏とは復縁せず父の院から与えられた邸宅(三条宮)に住まい、源氏の死後には息子の薫を仏縁に親しませる感化を与えたよう

に描かれる。これも出家が真に恩に報いるという筋立てのように見える。しかし宮の剃髪くたんの段は簡略で件の頌も出ていない⁽⁴⁾。

浮舟の剃髪では、この頌を唱える前に、僧都は「親の御方、〔を〕拝みたてまつり給へ（親の方角を拝みなさい）」と浮舟に指示する。当時この剃髪の作法の情景は当時の宮中に待る公達きんだちや女官達に共有されていたであろう。

「天台山主しゅうりやうこん 楞嚴院 源信僧都これをせんす 撰之」という『出家授戒作法』（『恵心僧都全集』第五 pp.545-553、奥書は但書者名及年時不詳）がある。その式次第は1. 七尺内に四角に幢すみを懸け和上と出家する者と教授人の座を設け、2. 和上が香水をもって四方を淨め、3. 出家する者は四方（東・南・西・北の順）を各三度礼す、4. 聖朝・南外・氏神・父母〔を礼す〕。5. 鬚髪を剃除し法服きを被る（漢文取意。以下略）。表ひょうびやく 白（略）の後に、いわく「次に出家者に和上問うて云く「我今汝の頂の鬚髪を除く。許すや否や。許すと答える。三返。頂髪剃頌に云く。次第を取る。流転… 報恩者（この頌を和上が教える通りに唱える）。次に袈裟着用法。次に三帰依を授け、最後に教授が今より仏身に至るまで持つ十戒（殺生・偷盜・姦欲・妄語・飲酒・毀他・自讚・慳貪・瞋恚・謗三宝をせざることを）を説き、各条毎に三返、「能く持つや否や」と問う〔受者は毎回「能く持つ」と答える〕。これは『梵網經』（鳩摩羅什訳、巻下、T.24. No.1484, pp.1004bf.）に基づき、最澄（弘仁13年822寂、56歳）が叡山において依用することにした大乘戒（＝円頓戒えんどん）である。紫式部は、親の方位を拝むことと頌（頂髪剃頌）とに触れた⁽⁵⁾。

(4) 山岸校注四（補注二三、pp.445-447）には『台門行要抄』（恐らく都筑玄妙[1939]）を引いて受戒と得度の作法を詳説している。『源氏物語』は簡にして奥深い。登場人物も多く、同じ人が種々に呼ばれ、全体の関係も錯綜する。山岸校注の各帖の「梗概と系図」は有用。「源氏物語 - Wikipedia」（<http://ja.wikipedia.org/wiki/源氏物語>）の詳述と図表や画像は検索できて便利。

(5) T.24.No.1484は、『大正新脩大藏經』第24巻 No.1484。源信撰と伝える出家授戒作法が、『台門行要抄』では頂髪剃頌以外ではそのまま継承されていない。戒には十善戒が示される。浄土宗西山派の実導仁空〔延文元年1356〕『新學行要抄』出家法第九（T.74. No.2382,782c-785a）では、頂髪剃頌は同じでも、沙彌十戒、五戒、梵網五十八戒略頌の三種が並記されている。了惠道光〔文永11年12月＝1274〕集録、義山刊行〔正徳5年1715〕『黒谷上人語燈録』（漢語）巻第八「逆修説法第十之餘」（T.83. No.2611, p.149c^{28,29}）は、法然上人の説法で、出世孝養としてこの頂髪剃頌を示す。「逆修説法」の数字本もこの頌を含む。本頌は江戸前期の臨済宗の天倫風隠『諸回向清規式』巻五（T.81. No.2578, 677b⁴, 682c³）や、無著道忠『小叢林清規』巻中（T.81. No.3579, 699b²）にも出る。出家作法の成立について、三橋 正『平安時代の信仰と宗教儀礼』（続群書類従完成会、2000年）は神祇信仰と

この頌を含む作法は唐より伝来した。道宣〔武徳9年626〕撰述の『四分律刪繁補闕行事鈔卷下之四』（沙彌別行篇第二十八，T.40. No.1804, 150a）には、香水をもって地を浄め、四角に幡^{すみ}を懸^{はた}け、座を設け、出家する者は俗服を着して父母尊者を拝辞し訖^おわって、口に偈を説いて、「流轉三界中 恩愛不能脱 棄恩入無為 真實報恩者」と言い俗服を脱ぐ（出_二清信士度人經_一）…（下略）とある。源信に帰せられる授戒作法は、以上に3.と4.の三項（聖朝・南外・氏神を礼す）を加え、偈の第二句（恩愛不能脱）の脱を断と改める。ここで「清信士度人經」が典拠という。その經は漢訳經典には見えないが、道世撰『法苑珠林』（卷第二二，入道篇第十三，鬚髮部第三 T.53. No.2122, 448b）と道世集『諸經要集』（卷第四 入道部第四，出家緣第三 T.54. No.2123, 29b）とは、「清信士度人經云」といってほぼ同文を引く。頌は同じである。これを叡山で改めたのであろう。その一つの証拠が源氏物語にあったのである。紫式部がそれに詳しいのは、横川僧都^{あしん}：恵心僧都源信の教導も予想される。

『源氏物語』では出家は、恋愛や人間関係の悩みを解決し、かつ周りの人々を仏縁に導いて救う、「真実に恩に報いる」意味を持つ。死者との関係も仏縁として回復され、生者は漸く安心する。この趣旨は『平家物語』にも認められる。

『平家物語』（岩波校注本下^{いちかた}，一方流・覚一系本の龍大本が底本；新潮校注本下^{やさか}，八坂流・百二十句本の国会図書館本が底本）は、平家の滅亡（壇の浦の戦，寿永4年＝1185）の三十年ほど後に、叡山の慈鎮和尚の庇護の許に行長入道が創り盲目の生仏に語らせたのに始まり（徒然草226段），数系統の諸本が作られて来た因果応報を基調とする権力闘争物語である。恩愛のきづな^{しやうぶつ}の問題は、維盛（小松^{さんみの}の三位中将1158-1184?，平清盛の嫡孫，重盛の嫡男）の出家・入水^{これもり}の段（両原本とも卷十）に出る。

平氏が一の谷で敗れた後に、維盛は京に残る妻子のことを明けても暮れても思い焦がれて、元暦元（寿永三1184）年三月十五日の暁に八嶋（屋島）^{たち}の館を忍び出て、与三兵衛重景と石童丸と、武里^{たけざと}という下人^{げにん}（舍人^{とねり}）とを従えて、阿波国結城（由岐）の浦から小舟に乗り鳴門浦を漕ぎ通り、紀伊路へ赴き、紀伊の湊に着いた。京の妻子に会いたい^{きの}が、叔父重衡^{しげひら}（清盛の五男，南都を攻めて大仏を

の関係から取り上げている。

焼く)のように捕らわれ恥を晒すのを懼れて、高野の御山に登る。高野にはもと重盛(小松殿)の侍で旧知の瀧口入道(斎藤瀧口時頼)がいる。

この入道がこれから維盛に付き添い道案内をする。彼は十三の時に清涼殿の瀧口で警護の武士として宮仕えしたとき、建礼門院の雑仕(雑用をする下級の女官)の横笛(よこふえ)に恋いする(瀧口これを最愛す)。^{ざふし}〔横笛は江口(淀川河口部の遊女宿)の長者の娘であった(新潮校注本下, p.168)〕。彼の父茂頼は女の身分が賤しい(世になき物)と、諫める。彼は悩む。「おもはしき物をみんとすれば(愛する女に会おうとすると)、父の命にそむくに似たり。これ善知識也(仏道に入る縁を与える善きお方=友である。)」と(岩波校注本下 p.268)。ここで彼が選んだのは出家である。十九の年に髻を切って嵯峨の往生院において行いすましていた。それを伝え聞いた横笛は、春の或る暮れ方に都を出て嵯峨へ尋ねて行き、探し回ると、住み荒れた僧坊に念仏(念誦)の^{ねんじふ}声^{こゑ}がした。瀧口入道の声だと思って、一緒に連れて行った女を介して、「今一度みたてまつらばや(会いたい)」と言わせる。彼は障子の隙間よりのぞき見て、彼女の様子をいたわしく思いながらも、「ここにはそんな人はいない。門違いでしょう」と伝言させる。横笛は情けなく、恨めしく力なく涙を抑えて帰った。彼は同宿の僧に暇を告げて、高野へ上り清浄心院にいた。横笛も剃髪して出家した(さまかへたる)と聞こえてきたので、入道は一首の歌を送った。

「そるまではうらみしかども あづさ弓 まことの道に入るぞうれしき(引き絞った梓弓が矢を放って反るまでは心配していたが、真の道を射当てたとは嬉しいな=貴女が髪を剃るまでは心配していたが、貴女が真の仏道に入ったとは嬉しいな)」。

横笛も返事に

「そるとてもなにかうらみん あづさ弓 ひきとどむべき心ならねば(矢を放って梓弓が反ったとて何を心配しましょう。弓を引き絞って止めておこうなんて心にはならないよ=髪を剃ったとて何を心配しましょう。貴方を引き止めるなんて心にはならないよ)」。

横笛は思いが積もったせいか、奈良の法花寺にいたが、程なくして亡くなった。彼はこれを伝え聞き、修行に励んで、父も彼の不孝を許し、親しい人も皆彼を尊^{ひじり}び高野の聖と呼んだ(岩波校注本下 pp.267-270)と。ここでも『源氏物語』で見たように、出家は恋愛問題を解消しながら互いに恨みを残さず、親子の縁

をも回復する。この本文には異同があり相反する異文もある（新潮校注本下 pp.169-172）。歌の順序と作者を取り替える伝本では別様に解釈される。問題の箇所ながら、岩波校注本に沿って上のように解釈すると、趣旨は一貫する。

維盛主従は瀧口入道^{せんだち}を先達にして高野の堂塔を巡礼して奥の院にお参りした後、維盛^{ひじり}は聖（東禅院の智覚上人）を請じて出家しようと、まず重景と石童丸へは、何とか生き延びて妻子を育み維盛の後生を弔えと申し渡す。が、重景は納得せず髻を切って入道に剃らせ、石童丸もこれに倣う。維盛は「流轉三界中 恩愛不能斷 棄恩入無為 眞實報恩者」と三唱して髪を下し、舎人武里に、八嶋に帰ること、都に上ってはならぬことを命じ、皆への伝言を与える。彼は「君の終わりを見届けてから八嶋に帰る」と答える。瀧口入道も「善知識のために」一行に加えられる。維盛は自ら流轉三界の頌を三唱して髪を剃り下ろしたが、妻子を恋う悩みは尽きない。

「あはれ（ああ）、〔私の〕変らぬ姿を恋しき物どもに今一度見え（見せ）もし、見て後かくもならば（髪を剃り下すなら）、思ふ事あらじ（思い悩むこともあるまい）」との給ひける（仰った）こそ罪深かれ。」

それを「罪深い」と語り手はいう。仏道に入るには余りにも妻子を恋い思う悩みが大きい。つまり罪深い、罪障が深い、妨げが大きい。武里へも、自分の死を聞くと妻は尼になる（さまをかへんずらん）と思う。それが忍び難い。一行は高野を下りて、予てより念願の熊野三山を参拝してから、那智の浜より舟で沖に出る。彼は西に向かい念仏を唱えたが、ふと止めて瀧口入道にいう。

「あはれ人の身に妻子といふ物をばもつまじかりける物かな。…只今もおもひいづるぞや。かやうの事を心中に残せば、罪ふかからんなるあひだ、^{さんげ}懺悔する也。」

と。入道は答える。恩愛は力及ばぬ事、別れは避け得ない。極楽往生のために、「妻子といふものが、無始^{むし}曠劫^{くわうこつ}よりこのかた、生死二流転するきづななるがゆへに、佛は重ういましめ給ふ也。」（岩波校注本下 p.282 ÷ 新潮校注本下 p.191）

と。そして念仏往生を説き、経文（無量寿經の念仏往生の願文）を引いて、君が念仏^{もし}を若は十反^{べん}、若は一反^{もし}唱えれば、弥陀如来が来迎したまう故に、紫雲の上に上られるでしょう。極楽に往生して悟りを開かれたなら、故郷に帰って妻子

を導くこと、「還來穢國度人天⁽⁶⁾」。少しも疑いあるべからず」と、と言って鐘を打ち鳴らして促す。維盛は忽ち妄念を翻して念仏百反ばかり唱えて「南無」と唱えて海に入る。重景と石童丸も後に続く（岩波校注本下 p.284。新潮校注本下 p.193には還來の句はないが、弥陀の悲願に乗じて往生・成仏し、還って妻子を救う趣旨は同じ）。

ここの趣旨もまた、頂髮剃頰の意に沿う。恩愛の道といい、妻子のきづなというも、はかなく、しかも始めのない遠い過去から生死輪廻に縛り付けるきづなであるから、極楽往生の妨げになる。ここでは念仏によって極楽に往生し、そこで成仏してからは、この世（穢土）に還って来て衆生（人間や神々）を救うという。これも、きづなを断ち切り、「恩を捨て悟りの境（無為）に入るならば、真実に恩に報いる者」である（頂髮剃頰）という趣旨にあらう。遺族縁者を仏縁に導く誓願である。この瀧口入道の言葉は、法然上人源空（1133-1212）の教えを示唆する⁽⁷⁾。

(6) 善導(613-681)『安樂行道轉經願生淨土法事讚卷下』(T.47. No.1979, p.431b³)。誓到彌陀安養界。還來穢國度人天。願我慈悲無際限。長時長劫報慈恩の第二句。還相回向偈という。この意味は、「誓って阿弥陀仏の極楽浄土に到ってから、この娑婆の穢れた国に還って来て人々や神々を救おう。私の慈悲は際限無く長く永く慈恩に報いようと願う」。慈恩とは佛の慈恩であるが、慈恩に報いるには人天を度し救う外はない。往生から還來穢國まで間断がないから、往生が悟りに近いという解釈を導いた。

(7) 後で斬首になる重衡は法然を請じて、悪業を自覚する彼も「廻心すれば往生を遂げる。専ら名号を称すれば西方〔極楽〕に到ること、何の疑いもない」と諭され、十戒（円頓戒、或いは十善戒）を授かる（岩波校注本下 pp.254ff。新潮校注本下 pp.46ff。は法話が簡略）。法然上人の教えでは、極楽に生まれてから成仏するという。『西方指南抄』下末に

(云う) (先ず) (生) (悟) (開)
「往生浄土門トイフハ、マツ浄土ニムマレテ、カシコニテサトリヲモヒラキ、仏ニモナ
(思) (云う) (離) (道)(道)(多) (何)
ラムトオモフナリ。コレハ易行道トイフ。生死ヲハナルミチミチオホシ、イツレヨ
(入) (給)

リモイラセタマヘ。」(T.83. No.2611, p.901c²⁴⁻²⁹、括弧内は村上。『黒谷上人語燈録』卷第十三和語燈三の要義問答 T.83.204c²⁴⁻²⁹も同じ)。この奥書には親鸞康元元 丙辰(1256)十一月八日愚禿親鸞^{八十歳} 書之(T.83.901c²²⁻²³)とある。同抄の上本末「法然聖人御説法事」は「逆修説法」(前註5)の古異本。原本は真宗高田派専修寺(津市一身町田)にあり、その本文の表記を改め、末註を添えた電子本が公開されている(<http://hongwanriki.wikidharma.org/index.php/>)。安樂房蓮西(女官を剃髮出家させた藤で死罪となる-1207)の父、中原外記大夫師^{も90歳}請われて五十日間の逆修法会に法然が講じた「逆修説法」は、文治6年=1190の事と推定される(宇高良哲[1988]『逆修説法』諸本の研究)。逆修(予修)とは生前に予め死後の功德を積む仏事で、後白河院(在位1158-1192)の前例もあるという(大谷旭雄[1988]『藤堂恭俊博士古稀記念 浄土宗典籍研究』pp.33f.)。

このように、きづなを一旦否定してから、悟りに入り（＝極楽に往生し）、それから還って来て縁者を感化し救ってきづなを仏縁として回復する。遺された者は死者の後世を弔う（＝往生・成仏を願う）という形で仏縁を結ぶ⁽⁸⁾。これが我々の祖先（日本文化）が、きづなと愛（恋愛、恩愛）の問題に悩んで辿り付いた智慧であろう。昨今の絆が切れた問題への答えを示唆する。絆に執らわれては生者も死者も浮かばれないと。この考え方は今も我々の心の奥に承け継がれている。

今日、絆や愛の否定的な意味が忘れられている感がある。今それを論ずる余裕はない。ただ『日本国語大辞典』（第2版、小学館、2001年）の一例を見る。「吾人の限なき情緒（キヅナ）を断切りて、黒暗のうちに入らしむると言ふなる死の坑よ！」（北村透谷[1891]蓬萊曲二・四、）。難解ながら、上の諸例に準じて想像がふくらむ。

3. 原始仏教における絆（きづな）の否定

これまで見てきた「きづな」の解釈は、多分に原始仏教の教えを予想している。以下に絆（きづな、きずな）を否定する顕著な例を分類して列挙する。

a. 絆を断ち切ることを勧める詩節：絆を意味する種々の語

『交際 (samsagga) が生じた者には愛情 (sneha) がおこる。愛情に伴なってこの苦しみが生じる。愛情から生じたこの煩わしさを観察しつつ、犀の角のように一人で行けよ。』(Sn.36)

『友人や親友に同情しながら (anukampamāno)、心執らわれて (paṭibaddha-citta) 利益を失わせる。この恐れが親しみの中にあると観察しつつ犀の角のように一人で行けよ。』(Sn.37)

『子供や妻達への情愛 (apekkhā) は、喩えばまさに広く茂った竹のように、纏れ合っている。筍のように、執らわれず、犀の角のように一人で行けよ。』(Sn.38)

(8) 鹿ヶ谷の陰謀で鬼界が島に流された成経・康頼・俊寛の内、俊寛だけが清盛に嫌われて帰れない。その召使の童の有王^{わらは}が、三年後に俊寛の家族で生き残った幼い娘^{ありわう}の文を携えて島を訪ねる。帰れぬ彼は絶食し弥陀の名号を称えて死んだ。有王は彼を茶毘^{ふつ}に付して遺骨を頸に掛けて帰って俊寛の娘に報告し高野に上り納骨して法師になって主の後世を弔う。娘は十二歳で尼となり奈良の法華寺で父母の後世を弔う（『平家物語』巻三）。

『牡牛のように〔私もまた〕諸々の絆を (bandhanāni) 絶ち切って、と世尊。象が臭蔓を〔踏み砕く〕ように〔心身のしがらみを〕砕いて、私はもう二度と〔再生の〕母胎や臥所には入らないであろう。さあ、もし望むなら、神よ、雨を降らせよ。』(Sn.29)

『ちょうど葉を落としたコーヴィラーラの樹のように、在家者のしるしを落として、勇者は在家者の絆を (gihi-bandhanāni) 断ち切って、犀の角のように一人で行けよ。』(Sn.44)

『人間的な絆・天上の絆を (dibbaṃ yogaṃ) 捨てて、越えて行った、あらゆる絆を離れた人 (sabba-yoga-visaṃyuttaṃ), それを私はバラモンと呼ぶ。』(Sn.641)

b. 子弟が仏教教団に入るのに対する怨嗟：親子・夫婦の絆を破壊する

釈迦牟尼仏(釈尊)は、ウルヴェーラー(ブッダガヤ)で悟りを開かれ、パーラーナシーに赴いて、五人の比丘に教えを説いて入門させ、その長者達の子弟を教化し入門させてから、ウルヴェーラーに帰って、火を祀るバラモン(迦葉)3兄弟とその弟子衆千人とを教化して入門させ、マガダ王の帰依を得、著名な沙門教団の徒衆とともに舍利弗と目連との入門を得て、大僧団を抱えるようになった。ここで仏は世間の反感を買う。

『人々は不機嫌になり失望し諍る。「沙門ゴータマは子が〔出家して〕いなくなるようにとやって来る。沙門ゴータマは〔夫が出家して〕寡婦になるようにとやって来る。沙門ゴータマは家系を断絶させるためにとやって来る。』

と(Vin.I.43⁷⁻¹⁷)。これは独身の出家者僧団が抱える社会的な軋轢の問題である。夫婦や親子の情愛と出家修行とが相反する。仏は次のように答えさせる。

『如來は正法(sad-dhamma, 正しい教え, 道理)をもて導き入れる。法(dhamma, 眞実)をもつて導き入れる識者達に対して、何の嫉妬ぞ。』(Vin.I.p.43²⁷⁻²⁸)

c. 子や孫が出家して嘆く父王(浄飯王)の願い：父母の同意を要請

この問題は、釈尊が故郷を訪ねて父王と旧妻と息子とに対面する時に露呈する。仏が父・浄飯王を訪ねると、ラーフラ(羅睺羅)の母は息子に言う。「ラーフラよ。これが貴方の父です。行きなさい。遺産を請いなさい」と。童子は「私に遺産を下さい」と言って仏に付いて行く。仏は舍利弗に命じて童子を出家さ

せる。後で父王は仏に懇願する。

『「尊師よ。世尊が出家された時には、私には少なからぬ苦しみでした。ナンダ〔の出家〕の時にはそうでした。ラーフラ〔の出家〕の時には甚だしい〔苦しみ〕です。…尊師よ。どうか尊者達は父母によって許されない息子を出家させないで頂きたい」と。』(Vin.I.pp.82³⁷-8³⁵)

と。息子を沙彌として出家させた。釈尊は異母弟(養母 Mahāpapāpati の子)：ナンダの灌頂即位式・結婚式に行って、彼を連れて精舎に帰り、出家させた(JA.I.91¹⁰, Pj.II.273²⁴)。彼の葛藤と仏の化導が続くが、父王の後継者は絶えたという。

4. 出家者と一般世間との間の良好な関係(絆)

最初期の仏教は乞食をして生きる独身の出家者だけの教団として始まる。僧団は世間から超越した(出世間の)存在であるが、その成員は誰でも世間の人々の好意に基づく施しによって生きて行く。世間との絆なしには生きられない。故に先ず世間との軋轢を避ける細心の配慮が払われる。それは僧団の成員になる人材を選別する条件を設け禁止条項を制定したと伝承されて来た。

a. 僧団の規定(律)における出家入門者についての条件(禁止条項)

パーリ律で、出家入門(具足戒授与)させない諸条項制定の因縁を見ると、世間の悪評や、迷惑を蒙った当事者(比丘達、医者、王、親)の申し出に基づいて、仏自身が判定したと伝える。そこで出家入門させてはならぬ者とは、5種の病人(Mvg.1.39)、戦士・王臣(1.40)、名だたる盗人(1.41)、牢破りの盗人(1.42)、指名手配されている盗人(1.43)、棒刑を受けた者(1.44)、烙印の刑を受けた者(1.45)、負債ある者(1.46)、奴僕(1.47)、20歳未満の者(1.49)、父母が出家を許さない者(1.54)、性器不具者(1.61)、母を殺した者(1.64)、父を殺した者(1.65)、阿羅漢を殺した者(1.66)、両性具有者(1.68)、衣鉢を持たない者(1.70)、身体障害者(1.71)等である(他部派も同様。平川彰[1964]『原始仏教の研究』pp.495ff. 参照。)

b. 前世の因縁(絆)(本生話 jātaṅka, apadāna, avadāna, pūrva-yoga)

釈尊は家族の絆を断ち切りながら、僧団を育てたという。しかし因縁(絆)の

問題は、繰り返し語られ、潤色される。業報と誓願との因縁は現在から遠い前生に遡り、未来の予言として語られる。釈尊は遠い前世に燃燈仏の許で成仏の誓願を立て、その仏の予言(授記)を授けられた(*Bv.II., Ap.II.pp.429²⁰-431¹⁵* [486])。最後の生は出家・成道・転法輪・入滅に終わる。仏弟子(比丘・比丘尼)も同様に誓願を立てて善行を積み、罪を犯せばその報を受けても、最後の生に出家して悟り阿羅漢となって入滅する。信者は因果応報に従って輪廻するが、未来に悟る可能性がある。阿羅漢には未来はない。

わが国でも、漢訳を通して多くの前生物語が知られ、その翻案を含む物語類では、業報の理が語られた。『沙石集』でも、他の物語でも因果応報の理が貫かれるが、入滅志向は稀である。

悟りは、涅槃(内的平安、安らぎ、寂滅 *nibbāna, nirvāṇa*) または般涅槃(完全な涅槃 *parinibbāna, parinirvāṇa*) と呼ばれる。涅槃や般涅槃は悟りであり、悟った人の死(入滅、入寂)である。悟りとは、無知(無明)が無くなって智(明)が生じ、煩惱(貪・瞋・癡など)が無くなるのである。真理(四諦)を悟り欲望と生存と無明という煩惱(漏)から解脱し、解脱したと悟るという(*M.I.p.23, A.IV.p.179*)。瞋(怒り・悪意・憎しみ・恨み)と迷い(癡)とを離れることは仏教に特有であろう。しかし全く欲望を離れて生きるのは難しい。在家信者が悟って煩惱が尽きた阿羅漢となると、即日に出家するか入滅する他はない(*Mil.p.264²⁹*)。しかし涅槃は不死(甘露)と呼ばれ、安らぎ、幸であり、結婚生活の幸福感でもあった(*JA.I.p.60; DhA.I.85; BvA. 280, SBV.I. p.78-*)。

仏弟子達に帰せられる詩(長老偈・長老尼偈)の註釈(6世紀, *Dhammapāla* 作)は、前生以来の業報に基く因縁物語を語り、皆煩惱を離れて阿羅漢となったと結ぶ。悟り(涅槃)を得、阿羅漢となった者は、最後の生存で入滅すると、もう業報を離れ輪廻しない、この死を目指す滅(涅槃)への志向が強く、命がけである。絶望して頸に刃物を走らせた瞬間に悟りが開ける。崖から身を躍らせた瞬間に悟る。多くは自分の心身の諸要素(無常・苦・非我なる諸法)を観察省察することによって悟る。速やかに悟る者もあれば、遅い者もいる。悟れないと輪廻するが、七歳で悟る者もいる。家族との絆はない。出家した比丘を旧妻が訪ねて還俗を迫っても彼の心は動かず、妻は虚しく帰る(*ThA.I.52, II.46, 126, etc.*)。捨戒を許す(戒を捨てる)規定があるが、かくも厳しい(及川真介博士との共著:長老偈註・長老尼偈註和訳全4巻は近刊)。

阿弥陀仏信仰は、曾てはインド亜大陸にあったが、今はほばない。上座部仏教にはない。秦土の北魏・隋・唐の浄土教では、極楽に生まれてから、この世に還って人々を救うという願い（還相回向^{げんさう かいかう}）が生まれ、これを我々の先祖が継承した。シナで創まる梵網戒には捨戒はなく、出家して持戒清浄でなくとも、出家しないより勝る（法然『黒谷上人語燈録』巻第十三和語燈三 T.83. p.204a, 『西方指南抄』下末 T.83. p.901b）。還俗も至難でない。業報は避け得ぬとも念仏による救いがある。葬式は導師が死者を仏道（成仏・往生）に導く仏事となり、葬式仏教が始まり、生前の逆修法会もあった。この延長において、死者は「ほとけ」と呼ばれる（10世紀中頃、『後撰和歌集』）⁽⁹⁾。「ほとけ」は遺族を仏縁に導く。遺族は死者の成仏（極楽往生）を願う。こうして死者との関係は仏縁において安定する。生前に悟らずに、未来を期するのは安易に過ぎようが、誰でもできる。パーリ註釈等の阿羅漢には、曾ては業報の支配や願もあったが、もう未来はない。仏は弟子達を巧みに教える師である。煩悩尽きて悟った阿羅漢は入滅するのみで、人々を救う願いも、未来仏への待望もない。

5 結び：内的平安を目指す開放系の思想

パーリ仏教は出家者だけに対する教えが主で、絆の回復のような視点を欠く。主なパーリ仏典には、世人や社会への配慮も殆ど見えない。ただ絆の問題に対する答えはある。絆は心の問題であり、心の絆は無常であって当てにはならぬ。心身を構成する諸要素（諸法）はどれも永遠ではなく無常で刹那に滅する。それは苦であり、意の儘にならない、私のもの（我所）でもなく自分でもない（非

(9) 「仏（ほとけ） - 語源由来辞典」 <http://gogen-allguide.com/ho/hotoke.html> 参照。

故女四内親王の後のわざせむとて、菩提寺の数珠をなん右大臣求めはべると聞きて、この数珠を贈るとて、加へはべりける 真延法師

1226 思ひ出での煙やまさむ亡き人の仏になれるこのみ見ば君（亡き姫がほとけになったこの身を見れば、君の姫への思い出の煙が増すばかりでしょう）。

返し 右大臣

1227 道なれるこの身尋ねて心ざし有りと見るにぞ音をばましける（悟りへの道が出来たこの姫の身を訪ねて志ありと見るにつけても私は泣き声を増した）。括弧内は村上。原文、渋谷栄一 <http://www.takachiho.ac.jp/~eshibuya/gose1.html>。

仏を示す邦語の初出は、753年頃の薬師寺の仏足石歌碑の「保止気」である由（同辞典）。いわく「釈迦の御足跡石に写し置き敬ひて後の保止気に譲りまつらむ」（小学館[1983]『古語大辞典』ほとけ）。ここに未来の仏への待望が歌われている。また保止気は漢文献に出る浮屠や浮圖（<buddha>）に気を加えたという語原説を支持する。

我, 無我)。故に約束や誓いを守るには、常に反省し心に繰り返す他はない。悟りの境地(涅槃, 安らぎ)は、「開かれている」「覆いが開かれている」という。自分の心身の諸要素(諸法)を非我(無我)と見、悪意・憎しみを離れ心を浄め内的平安(涅槃, 成仏)を目指す心は、広く開かれている。仏の教えは閉ざされず、開かれている。開放系の思想である(村上[2008])⁽¹⁰⁾。殺生を戒め心を浄める教えは有用で現世の利益と功德を齎す。開放系の思想で有用であるから、武力も財力もなしに諸国・諸地域に広まり、大乘仏教にも発展してきた。現代では全世界に新たに広まり始めている。世界中で亡命チベット僧の感化は大きい。

これに対して、日本の仏教は、学界をも含めて、混迷しているのではないか。

業報も信じ難く死者への畏れも忘れ、出家仏教を失った日本の仏教が、どうして隆盛するか？ 流転三界中の頌も剃髪出家なしには、理解し難いであろう。仏教をどう把握し、どう体得するか。自分の言葉で、どう語るか。上に見た仏縁に関して我々は死者との関係で試される。仏縁を得て安心しない限り生きるのは難儀であろう。こういう諸問題に答えるためにも、私は歴史に学び仏教を語る語彙の体系を仕上げつつ仏法を弁じたい(略号や術語は、村上・及川[2009]『パーリ仏教辞典』春秋社、参照)。

我々には道は種々でも目標(悟り, 救い)が同じという宗教観がある⁽¹¹⁾。私は仏教が世界平和に貢献するという視点から仏教を語る⁽¹²⁾。プータンで行われた国際学会(境界のない仏教：全世界化する仏教に関する国際会議)で、「世界に広がる平和を追及する仏教本来の哲学」を論じた⁽¹³⁾。仏縁の輪が今や全世界に広がる。世界の諸学者と意見を交わし、彼地の仏教者達に接して、仏縁の

(10) *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, pp.33f. の *l'âme close* (閉ざされた魂：宗教) と *l'âme ouverte* (開かれた魂：宗教) を参照。ベルグソンは開かれた宗教にキリスト教を挙げる。が、この宗教は異説・異端を許さず宗教裁判にかけて処刑し、超能力者を排除し抹殺する(魔女狩り、ジャンヌ・ダルクの火刑など)。この宗教は概して、十字軍から今日のイラク、アフガン戦争に至るまで好戦的である。これに対して、今もイスラームの反撃は終わらない。

(11) 生死ヲ離ルル道道多シ(法然, 上註7)。分け登る麓の道は多けれど同じ高嶺の月をこそ見れ(一休)。〃月を見るかな(流布版?)。分けのぼる 麓の道はかはれども、同じ雲居の月を見るかな(沢庵)。私ははからずも、ほぼ同ような趣旨をプータン航空(Drukair)機内において、大戦後の民族移動の苦難を経たというインド婦人から伺った(2012.05.19)。

(12) BUDDHISM'S UNIQUE POSSIBILITY TO PURSUE INNER PEACEFULNESS TO AVOID VIOLENCE AND WAR, 38th ICANAS 2007, Ankara, Turkey.

(13) Buddhist Original Philosophy to pursue worldwide Peace.

輪を実感し得た⁽¹⁴⁾。仏縁の輪が世界に広がるとは、世界平和の展望にも繋がるはずで、こうして人類が破滅から免れることを冀う。上に見たような日本仏教にも、国内外に発信する意味があるに違いない。

本稿は、東北福祉大学における印度学宗教学会 第54回学術大会の公開講演(2012.06.02.14-15)、「宗教の力ー「絆」再考 原始仏教からの視点：仏教における絆の問題」の増補版である。(2012.12.28)。

キーワード：沙石集, 源氏物語, 平家物語, 仏縁, 還相回向

(14) Buddhism Without Borders An International Conference on Globalized Buddhism May 21-23, 2012, Bhumthang, Bhutan.

Problems of a Bond in Human Relations in Japanese Buddhism as compared with Early Buddhism

Shinkan MURAKAMI

1. A bond in human relations (*kizuna*, 絆) is not simple. It is ambiguous or ambivalent; it is positive as well as negative. For instance, a narrower bond between man and wife is often contradictory to wider human relations. A family bond of affection is needed, but a bond is often a restraint to our free will to achieve our goals.

2. In Japan, for a millennium, the following verse has been an answer to the troubles of the bonds of affection. It runs as follows:

Transmigrating through life and death among the three realms of existence, i.e. realms of desire, of pure form, and of the formless, one cannot eliminate bonds of affection, but one who enters the unconditioned tranquility (*nirvāṇa*) after having forsaken bonds of affection is of true recompense for one's indebtedness of one's affection.' (流転三界中 恩愛不能断 棄恩入無為 眞実報恩者)

This verse in Chinese has been recited in the rite of tonsure prior to receiving Buddhist precepts to leave home and be a nun, or a monk, as we see in *the Tale of Genji*, *the Sasekishū*, and *the Tale of Heike* too. In this way troubles of love-affairs, or of family affection, are often settled in peace without recurring damages or hatred among the persons involved.

And this verse suggests an answer to troubles and difficulties of our bonds of affection with the deceased. Such bonds of affection are deemed to be sinful obstacles to being enlightened, or to being reborn in Pure Land, when one is approaching death. When one is to die, one has to leave the bonds of affection, and by virtue of the recitation of Amita-Buddha's Name and Power of His Vows, owing to one's own wish, one is going to be reborn in Pure Land and be enlightened, and again come back to this world to lead one's surviving relatives to the Buddha's teachings and to the Pure Land. This belief which seems to come from Saint Honen's doctrine, i.e. recitation of Amita-Buddha's Name, is expounded at the scene of Koremori's suicide by drowning done in fear of being caught and killed by his enemy in *the Tale of Heike*.

In those days, surviving family and relatives used to pray (i.e. recite Amita-Buddha's Name) that the deceased shall be reborn in Pure Land and enlightened. In most funerals a teacher-monk should lead the dead to be reborn in Pure Land and (or) become enlightened (buddha, *hotoke*, ほとけ). Some ex-emperors and pious men of noble birth held their own funeral assembly before their actual death (*gyakushu*, 逆修), listening to monks' discourses on Buddhism during several weeks, because they wanted eagerly to be reborn in Pure Land, or be enlightened after death. In Japanese Buddhism the expectation or wish for the future is not forgotten.

In this way bonds of affection between us and the deceased should be changed into, so it were, our Buddha relation (*butsu-en*, 仏縁), or our connection (*kechi-en*, 結縁) with Buddha[s] anew. This shall be an answer to the troubles or difficulties of bonds of human affection in our

days, too.

3. All kinds of bond are neglected in order to be enlightened, in the Early Buddhist Canon.

4. The way to keep a good relation between secular society and the Buddhist community of monks and nuns, said Buddha (Sakya), was always to be mindful and set new rules and regulations.

Early Buddhism and later Theravada Buddhism have no Pure Land Religion. They invented many illustrative stories of inevitable retribution of deed during long past lives (*apadāna*) of monks and nuns who, having abandoned greed, hatred, and delusion, became enlightened (*arahat, buddha*). The enlightened ones have nothing to do with bonds of affection. They have no future, exactly contrary to Japanese Buddhism as seen above. They have the doctrine of cause and effect, i.e. inevitable retribution of deed. This has been the keynote in Japanese Buddhism, too.

5. Buddhism has been in its long history an open religion for the pursuit of inner peacefulness, and now is becoming international and globalized without borders. We Japanese have the idea that though practical ways are different, the goal (enlightenment, salvation) is the same, just as if there are many ways to the top of a mountain, we see the same moon at the high peak. We have a dream that our Buddha relation will spread all over the world. We hope Buddhism's inner calm and peacefulness together with the precept of non-killing and non-hatred shall contribute to worldwide peace, because we are now at the very verge of a total annihilation due to nuclear weapons.

My thanks are due to Prof. Dr. Brigitte Schmitz, and Mr. Jon Morris, Graduate Student, Graduate School/ Faculty of Arts and Letters, Tohoku University, who were kind enough to correct my English.