

佛教文化研究

第 16 號

淨土宗教學院研究所

1 9 7 0

佛教文化研究 第十六號

目次

一枚起語文註釋書目録の作製と撰者考	藤堂恭俊一
淨土宗傳法史の研究(その二) ——『末代念佛授手印』の總合的研究——	
一、傳法史上に於ける『授手印』の意義とその地位	阿川文正三
二、國師本『末代念佛授手印』について	柴田哲彦三
三、向阿本『末代念佛授手印』について	大橋俊雄六
四、『授手印』の宗義行相に關する諸派の異説	金子眞補三
曇鸞淨土教の倫理性	加藤善淨四
善導大師の倫理觀	深貝慈孝五
嘉祥大師における佛典解釋法の特質 ——中論三段分科について——	佐藤成順六
劇文學と淨土教	吉水琢磨七
特に默阿彌物の研究	

一枚起請文註釋書目録の作製と撰者考

藤 堂 恭 俊

昭和四十三年度における浄土宗教學院の個人研究の課題として、浄土宗典の既刊本に關する調査とその目録の作製を提出した私は、その作業が進むにともなつて生涯をかけた大事業であることを痛感するにいたつた。學園勤務のかたわらその作業に従事するのであるから、實際に實物を手にとつて、その上でカードをとるといふことは難中の難事であり、數種の既成目録や宗典關係の著書をとおして作業を進めるより外ないわけで、時としてその撰者や著作年代、刊行年代を考へる上に問題を解決しないで放置しておかねばならないことになつてしまつた。そういつたわけでその年の教學大會における報告発表も、年度末における研究報告も、ただ作業経過の報告にとどまり、鋭意進行中とつけ加えることになつてしまつた。研究期間終了後の今日にいたつても、機會あることにカードをとり續けているのが現状である。

今回發表の機會にめぐまれたので、一枚起請文の註釋書の類にかぎつて、今まで書きとめてあつたカードを整理し、一應その目録を編んだ次第である。このなか、聖固、聖聰、忍激、關通、貞極、義山など著名度のたかい撰者の著書はしばらくおいて、著名度の低い撰者、

さらに著者名も知られていない撰者について、それらの撰者が浄土宗史上にその名をとどめているとすれば、いつごろの、どこの、いかなる人物で、いかなる著書をのこしているかといつた點について、いささか考えるところがあつたので、ここにご披露におよび、先達各位のご教示をたまわりたいと思う次第である。従つて著書の内容や撰述の動機、過程などについては、別の機會にゆずりたいと思う。

この目録は浄土宗の僧の書名であるとするに判定されているもの、あるいは判定し得る書名はいうにおよはず、ただ譽號、阿號をもつて著者名としている書名についても収録したが、豫想に反せず譽號、阿號を著者名としているものは、本阿をのぞいてすべて、どこの、誰れであるかをあきらかにすることができなかつた。著名度の低い著者について、あるいは浄土宗の僧であるか否か、かつてたしかめられたこととなかつた著者について調査のあとを報告しておきたいと思う。

一枚起請燕泥の著者は、當麻曼荼羅捫象十四卷（元禄八年一六九五自序）の著者として夙に著名な、勢州山田安養山曼荼羅寺の

住僧、隨譽演智（二六三三—一七一三）その人で、號を眞蓮社という。この〈捫象〉の評價についてかの義山（二六四八—一七一七）は、〈捫象のごときは考訂ほとんどつくす。（自著當麻曼茶羅）述辨（記四卷）のおよばざるところなり〉と讚歎のことばをおくり、また勢州津天然寺の大順（一七一—一七七九）は〈おおよそ銘文標榜の違、諸尊手印の訛を辯ずるもつとも審詳なり〉（當麻曼茶羅搜玄疏卷一）と評している。ともかく演智は從來の當麻曼茶羅に対する諸家の謬解を攘斥し、畫圖の差相と銘文の錯脱などを改正して、曼茶羅の幽遠を發揮せしめ、かつ觀經の祕蘊の弘贊につとめるとともに、曼茶羅の十六分の一の圖を印施して化益にあたつた。

演智の出身地は不明であるが、勢州山田の入門寺法譽雲岸（一一—一六二〇）について剃髮、十二歳にして師の遷化にあう。時に「一字を神領に營建して、淨土變相を安置せんと欲す。大願ありといえどもいまだ果さず。汝は妙齡なり。われにかわつて、わが願を満足せよ」と遺言したので、演智ふかく心に銘記し、のち江戸幡隨院に掛錫して學業にはげみ、歸郷して射和に住す。古刹名山を跋渉し、恵心西山等の古變相を探り、聖聰や良定の曼茶羅に關する研究書を考究、たまたま大和當麻において文龜の新圖を見、また實正寺の古圖によつて〈捫象〉を撰し、緬本一鋪の曼茶羅を寫し、ついに一字を周心院（法譽雲岸の草創地）の寺境に營造し、長谷川周防侯に請うて寺號を安養山曼茶羅寺と改めるにいたつた。かくして師の法譽雲岸を開山第一世とし、みづから第二世中興と稱し、師の遺願を實現したのである。〈略傳集〉は演智の世壽を八十歳としているが、大順の〈勢州緇素往生驗

記〉卷一には八十餘としている。ただし兩者とも正徳二年七月七日寂としてゐるから、生誕の年に若干の差を認めねばならない。

〈一枚起請述讚〉などの著者である素信（一一七三七）はその傳をつまびらかにしないが、藝州嚴嶋の華降山光明寺第十四世で、字を懷譽、號を本蓮社という。文元二年十月二十日寂す。信阿宅苑の〈光明院開基以上人行狀記〉跋に〈前任素信上人古記を訂し、其行狀を漢字に記し〉といつてゐるのによると、現行の〈華降山光明院以八寺開祖行狀記〉の原著者は素信であることが知られる。素信の著書は〈述讚〉、〈旁觀記匡解略解〉、〈同略解〉といつた〈一枚起請文〉に關するもの四部七卷七册の外、〈淨土宗典目錄〉および〈國書總目錄〉によると〈圓光大師行狀翼贊決擇〉（寫本）一册のあることが知られる。

清淨華院故石橋誠道法主の手澤本に〈宗典目錄〉があるが、その一に〈旁觀記匡解纂補 寫 二卷 六十一枚 二十四行 二十五語 述作年代享保十年二月 撰者素信〉、〈旁觀記匡解拾遺和字 四十二枚 二十行 二十二語 撰者素信〉と記してある。兩者とも〈経籍録〉などの目錄に記載されていない書名である。一覽表に示した一枚起請科註三卷は〈國書總目錄〉によると、〈天和元年書籍目錄〉にその書名が記載されていることが知られる。しかるに〈経籍録〉には〈科註三卷 光明寺素信〉と記載されてあつて、天和目錄とその書名を等しくする。はたしてこの兩者は同一書であろうか。別にきめてがないわけであるが、素信の〈一枚起請文〉に關する註釋書は、享保年間に

集中しているのに対し、〈科註〉は四十數年以前の刊行であるところに疑問が残る。素信の寂年はわかつているが、その世壽が不明なので結論をくだしかねるが、寂年以前五七年に〈科註〉が作られたとすると、相當若い時代の著作とも考えられるし、素信の作でないとも考えられる。ともかく〈科註〉に対して〈國書總目錄〉には所在を記していないから、すでに散逸して今日では手にすることができないものになつていようである。

〈一枚起請拾遺鈔〉の著者盤察（一一七三〇）はその傳記をつまびらかにしないが、徳川中期の布教家で、字を厚譽、不絶と號し京都北野淨圓寺の住僧である。その著書多く〈因果應報要略〉八卷二册、〈勸化指南鈔〉七卷、〈勸化求道集〉一卷一册、〈勸化除睡鈔〉八卷、〈淨土安心勸化法音辯類鈔〉六册、〈説法語園鈔〉五卷、〈三國事蹟扶桑故事要略〉五卷五册、〈涅槃事略〉二卷、〈心具決定往生義略解〉一卷をあげることができる。

〈一枚起請精決〉の著者本阿は徳本（一七五八——一八一八）行者の門弟で、字を剛譽、廣蓮社と號し、徳圓（一七八六——一八四二）と諱す。徳圓は八歳にして金澤法宣寺契譽圓秀について剃髮、學信（一七二二——一七九九）に學び、江戸に出て十九歳にして五重を相承し、のち京都において快琳に唯識を學び、勝尾寺に徳本をたずねて入門した。その後、洛北古知谷に籠居などし、阿州壁ヶ嶽に小菴を結んで終焉の地となし、念佛と布教につとめた。食後の一時は讀書と著述に専

念したと伝えられている。その著書は多く〈選擇集精決〉六卷六册を始めとし、〈阿彌陀經精決〉三卷、〈無量壽經精決〉六卷、（以上）〈淨土宗典目錄〉記載）〈往生淨土論註精決〉三卷、〈大原問答精決〉、〈二聖法語精決〉、〈安樂集精決〉、〈圓覺經私記〉二卷、〈起信論直解〉二卷等がある。なお〈選擇集精決〉について石井教道博士の〈選擇集の研究註疏篇〉にくわしく解題されている。

〈一枚起請文略話〉の著者壽山は飯沼弘經寺秦問（笑譽梅癡 一七九四——一八五八）の敍、および淺草長圓寺顯眞の跋によると、淺草行安寺の住僧であることが知られる。その傳についてはつまびらかでない。〈略記〉の内容について長圓寺顯眞は跋のなかで〈予雲遊の時、洛陽にあつて嵯峨の老隱立道和上に師としてつかえ、しばしば誨示を蒙る。今この略話ひとえに老隱の教えに合す〉と評しているのによると、立道（一七五五——一八三六）の教示に合致するものであることが知られる。大正大學圖書館所藏の寫本〈一枚起請文玄談〉はその著者を壽山とし、〈略話〉刊行年とその書寫の年を同じくしている。兩者の同異について筆者は〈玄談〉を見ていないのでわからない。なお岩波書店の〈國書總目錄〉には〈略註〉となつているが、おそらく〈略記〉のあまりであろう。

〈一枚起請觀稱訣〉の著者因靜の傳はつまびらかでない。〈觀稱訣〉は龍谷大學圖書館に藏せられているが筆者未見であるので速断することをさけたいが、おそらくは三州吉田悟眞寺の因靜であるまいか。も

ししかりとすれば因靜は洛中の専念寺の佛定（一七三四—一八〇〇）と交わりのあつた悟眞寺因靜ということになるわけである。佛定と因靜のまじわりの一端を「専念寺佛定和尚行業記」は、その巻下のなかで次のように傳えている。

三州吉田、悟眞寺因靜上人、起信論義成を撰述して、師の校正をこふ。師一閱していはく、此書古義にもとり、頗る曲説あるに似たり。恐らくは信用の人なからんかと。上人いはく、われよくそのことをしれり。しかれども千歳同調のものあらば、少しく出離の益あることを知らん。是非は見る人に一任す。師慮ることなかれと。その後ほどなく、上人遷化せられしかば、師その澆末をいたみ、淨土に結歸せしむるの志を感じて、かの門人等が梓行するに任せらる。

此書六卷、上人の義成にして、舊學のものほうがふべからずといへども、我法に補るなきにあらずとぞまうされき。

この記事によると因靜は佛定に先きだつてみまかつたことが知られるとともに、因靜には没後、自著の梓行をなしうる門弟たちのあつたことが知られる。

また攝門（一七八二—一八三九）が文政二年（一八一九）三月に稿をおえた「續三縁山志」巻四の掛錫學匠（往生、博解、唱定、行戒の四項目あり。さらに掛錫學匠については巻五、六にまでおよび、總じて十項目としている）のなか、第二博解の項に二十八僧の名をあげるなかの一人として、「三河國吉田悟眞寺因靜」が聞證（一六三五—一六八八）や、雲洞（一六九三—一七四二）や梁道（——一七三二）などとその名をつらねている。このことによつて相當の學匠であつたこ

とが知られる。

「一枚起請勸勵鈔」の著者慈雲と「一枚消息略抄」の著者法雨慈雲とは同一人物である。「勸勵鈔」は大谷大學圖書館に寛政四年（一七九二）の寫本が藏されているが、筆者未見の書である。「略抄」は、同一筆跡からなる「略抄」と「遺告」とを合冊したもので佛教大學圖書館に藏されている。「略抄」には撰述の年代を文化六年（一八〇九）と記し、「遺告」にはその年代を寛政十年（一七九四）と記している。さて「勸勵鈔」と「略抄」との筆者はいかなる點で同一人物と斷定することができるのであろうか。「略抄」の開卷劈頭に撰述の動機を記して次のようにいつている。

サキニ一枚起請勸勵抄ト云フモノヲ記シ、ガ 此比ロ其抄ヲ見ルニ 本文ノ意ニ非ズト思フ所ロ多クシテ 默スルニタヘザレバイサ、 カナリトモ其罪ヲツクノハントテ、更ニ此略抄ヲ記シツ。若勸勵抄ヲヨミ 或ハ寫シナンドシテ持ル人モアラハ其抄ハ速ニ拾テ、但此抄ヲヨミ給フベシ。サレド此抄モ亦アママリ解ル所ナキニアラジ。ソレハヨマン人ニサラニ擇ミ玉ハンコトヲ乞フ。今ハキノフノア ヤマチヲ改ルヲモテシシバラク要トスルナリ。

文化六年十月十五日

この記事によると「略抄」には著者名を記していないけれども、「勸勵抄」とは同一人物である慈雲の著書であることが知られるとともに、その撰述年代の前後およびその關係を知ることができる。また「略抄」と「遺告」とが同一筆蹟であり、しかも合冊されている點な

どから、慈雲は法雨慈雲と自稱したことが知られるであろう。

しからば法雨慈雲とはいつたいどの、だれであらうか。すなわち洛東清水坂西光寺の慈雲その人である。法雨慈雲の傳記はつまびらかでないが、越智專明（一八五二—一九二二）の《浄土宗年譜》によれば、慈雲の寂年は文化八年（一八一—）であることが知られる。つまり《遺告》をしたためて十八年後、《略抄》を撰して三年後に寂したことが知られる。《略傳集》によると法洲は寛政八年（一七九六）に慈雲から授戒していることが知られる。すなわち法洲傳のなかに

此年（寛政八年）二月十六日より五條坂西光寺に於て慈雲律師を拜し、圓戒及五戒等を求受す。又律師に就き天台大師の色心戒體、大師叡空師資の優劣、台浄二家の圓戒の同異等精微の義趣を研究せり。三月三日又律師に從て八齋戒を受く。

とあり、當時慈雲は《圓頓戒初開章》、《同拾遺》、《圓戒口決》、《淨土戒學纖路》、《向阿上人傳》の著者として夙に著名な、小松谷正林寺の義柳（一一八二—九）とともに圓頓戒の第一人者であつたことが知られる。また《學信和尚行狀記》の評に法雨の説をかかげているが次のようである。すなわち

法雨律師曰。眞實に本願を信得及するもの、かならず因果を深信すべし。至誠に因果を信ずるもの。決定本願を信ずべし。二のものはなるべからず。或は強く本願を信じて因果をしらず。深く因果を信じて本願を忘るゝものは、徹底の信心にあらず。半信半疑のものなりといふべし
というのがそれである。

《遺告》は三ヶ條からなつてゐる。全文をかかげておこう。

一 普ク予ガ門業ニ告ス。老少男女ヲ問ハズ戒門ニ心ヲ留メ律儀ノ目ヲ晦マシテ往生ノ一大事ヲ閑等ニスル事勿レ。若律儀ノニナヅミテ往生ヲナホザリニスル者ハ、白キ皮ヲ見テ赤キシ、ムラヲ忘ル、ニ異ナラズ。豈ニ心ノ至レル者ト云フベケンヤ。夫生シニ流轉シテ今方ニ本願ノ妙法ニ遇ヘリ。盲龜ノ浮木ニ値フトハ實ニ是今生ナリ。先ヅ寸陰ヲ惜ンデ順次ノ往生ヲ期シ、我實ニ本願ニ乗ゼルヤ否ヤト自己返照シ、常ニ念佛相續スルヲ要トスベシ

一 如法ニ修行セント思フ者ハ、柔和ニシテ無我ナルヲ肝要トスベシ。法門ニ偏執シ彼此論ズル者ハ言フモサナリ。タトヒサナキモ我信ズルト思フ心内ニアルトキハ、常ニ我ヲ懷キテ安穩ナラズ。此ノ人往生ノ道キハメテウトク、未ダ佛法ノ大道ニ入ラザル也。尤モ愼ムベシ。

一 戒門ニ入ント欲セバ道俗ヲノベ其ノ機根ヲ顧ルベシ。往生ノ一道ノ易キニ非ズ。ヤヤモスレバ人其心地ヲアヤマツ。經ニモ易往而無人トノ説リ。先往生ノ要路道俗一般ノ安心ヲ得テ、實ニ生死ノ大海ハ弘ノ願ノ大船ヲモテ渡ルコトノ易キニ安住シテ、而シテ方ニ戒門ニ入ルベシ。其戒門ノ様、白衣ハモトヨリ論ナシ。染衣セル者モ常途ハ五重十重及隨時ノ八齋、純黒ノ法衣コレ機根相應ナリ。一頭ノ秀テ、ハ齋長誓シ、改衣或ハ轉衣シテ宜ク如法ニ守ルベシ。コレソレ究竟ナリ。法同進具等ハ極大機ノ者所作ニシテ容預ノ者ノナスベキニ非ズ。若シモ機縁アリテ進具モスル

ナラバ、大小ノ顯密廣ク學ンデ宜ク解行相應スベシ。予曾テコレヲノ思ノ慮ナク卒爾ニ進具シ、今ニ於テモ戒門ヲ學ブニ暇ナク、不學ノ無智ノ罪ハ言フモサラナリ。尤モ味律不儀ニシテ實ニ戒門ノ大賊比丘ノ名ヲ吁ス。常ニ是ノミヲ慚愧シテ宗家ヲ學フニモノ其意安穩ナラズ。況ヤ興法弘通ノ益アル事アラシヤ。進ンデノ益ナク、退キテ咎アルノミ。遺屬ス戒門ヲ隨喜シテ正見ヲ生ジ、自ラ其門ニ入ルニハ宜シク機根ヲ顧ルベキノミ。

上來三件遺屬々々

寛政十年仲冬初八 小比丘法雨慈雲

この〈遺告〉をとおして法雨慈雲がいかに自己返照の強い人であつたかを伺うことができるであろう。〈淨土宗典目録〉は慈雲法雨の著作として〈化他五重指南〉一卷(寫)、〈雪之下草〉一卷(寫)の二部をあげている。石橋目録には〈雪之下草〉の書名を記載し、〈雪之下草 寫 和 二十七枚 十四行 十五語 述作年代 享和三年 撰者法雨〉と記している。これによると享和三年(一八〇三)に〈雪之下草〉を著わしたことが知られる。

この目録に収録した著書名のなかには傳記類から知り得たものをも収めておいた。すなわち大順が編輯した〈勢州縉素往生驗記〉(天明六年刊)巻上に記載によると、三重郡晴雲院の喝傳は貞享(一六八四—一六八六)の初め江戸傳通院にあり、博聞強記の人で、名利の學を厭い當寺に隱棲して〈遺誓略釋〉一卷を撰し、またその資である喚阿は〈詳解〉三卷を撰したことが知られる。

さらに〈學信和尙行業記〉には學信(一七二二—一七八九)の著書として〈蓮門興學編〉、〈一念邪正決〉、〈幻雲稿〉とならんで一枚起請文符合決〉をあげている。なお同行業記には、〈一大藏經の要は淨土三部經に歸し、三經の要は古水繪詞四十八卷に歸し、繪詞傳の要は一枚起請文に歸し、起請文の要は六字名號に歸するなれば、たゞ一向に念佛すべきのみ〉と記載しているのによつて、大順の一枚起請文を觀を知ることができる。

また傳記の類によつては著書のあることを知り得なかつたが、〈經籍錄〉などの目録によつて知り得た著書名もある。たとえば間鑑(一六四七—一七二六)の一枚起請文和解〉は傳記の類にその書名を見出せないが、〈蓮門類聚經籍錄〉に見出すことができる。またその傳歴のつまびらかでない容膝德歸に一枚起請廢立鈔〉のあることは、〈蓮門類聚經籍錄〉巻下にその書名をあげていることによつてあきらかであるが、著者を中嶽としている點ではたして德歸と中嶽とは同一人であるか、否かという問題に遭遇する。今〈廢立鈔〉の白紋の末尾をみるに〈寶永丙戌夷則念七〉と、その撰述の年代をしるし、ついで改行して〈沙門正德歸序〉と記し、行をあらためて〈容膝主人〉という正方形に近い款文を、その下に中の字を圓でかこんだ識文を捺している。この落款によると識文の中はおそらく中嶽の中と思われるから、中嶽が德歸の別號であろうかと思われる。さらに德歸は間鑑のように増上寺第三十九世というような歴とした傳歴が不明であり、加うるに〈經籍錄〉には淨土宗人以外の著者になる著書名を記載しているのはたして德歸その人が淨土宗人であるか、否かを判定し得ないのであ

る。しかるに〈廢立鈔〉の自叙をみるに、その冒頭に〈鎮西正統〉という四字を楕圓形でつつんだ引首印を捺している點で、德歸はまぎれもなく淨土宗人であると判定しうるわけである。

なお容膝と德歸を別人視する人もあるので一言ふれておきたいと思ふ。坪井俊映教授の勞作である〈淨土宗典籍目錄——近世編〉（昭和二十七年 一九五二年刊）には、〈德歸 一枚起請廢立鈔二卷——一枚起請文の研究 林彦明〉、〈容膝 已墮未墮評註一卷 一枚起請廢立抄一卷——極樂寺文庫〉というように、あきらかに別人視し、あまつさえその註に〈容膝とは如何なる人か不明、已墮未墮評註は忍激、一枚起請廢立抄は德歸のものと同名。詳細不明〉と記している。このなか已墮未墮に關する忍激（一六四五—一七一）の著は〈已墮未墮辯〉であつて〈評註〉でないことは周知のとおりであるが、教授は容膝と德歸とを別人視したため、思わぬ難問題をかかえこむにいたつたという外はない。容膝と德歸とは別人でなく同一人であることは、〈撰容膝亭之下〉という自叙の文によつて容易に理解されるであらう。

しかれば容膝とは號ではなく、止住する亭室に名づけられた呼稱からとつた別號であることが知られる。かの義山の〈無量壽經隨聞講錄〉卷上之二に、〈往昔芝峯容膝老人——諱雲臥 後任大僧正——依忍激上人之兩墮辯釋。亦自著評註一篇。備幼學之談柄〉という記事のせている。この記事によると増上寺第三十四世雲臥（一六四二—一七一〇）こそ、みづから容膝と名づけた當の本人であることが知られる。しかもこの〈已墮未墮評註〉あるいは〈評決〉は正徳二年（一七二二）に刊本となつていたのであるから、その刊行は雲臥の寂後で

あるわけであるが、この〈廢立鈔〉は寶永三年（一七〇六）に撰したもので、その刊行は寶永四年（一七〇七）となつているから、雲臥が存命中に刊本となつたことが知られる。すなわち雲臥は寶永元年（一七〇四）に増上寺を引退した翌日の十一月二十八日、麻布にうつり閑棲したのであるから、〈廢立鈔〉は麻布において執筆したことが知られるであらう。かく容膝を雲臥と考えたのであるが、しかれば德歸とか、中嶽とかいう名を雲臥が用いた形跡については調べがつかない。

〈淨土宗典籍目錄〉は雲臥の著書として〈淨土大綱鈔〉二卷（刊本）、〈選擇集私記〉二卷（寫本）、〈二藏頌義、照應底本〉四十八卷（寫本）をあげている。

さらに目錄に収録されている書名について私なりに問題を提起したい。林彦明勸學は一枚起請文の研究（專修學報第二號 昭和九年 一九三四刊）において、一枚起請文の本文研究に必要な註釋書を列擧し、これを三分して本宗、西山派、眞宗に屬するものと區別しているが、そのなか淨土宗に屬する註釋書の一として快天の一枚起請講述三卷をあげている。この書は天和三年（一六八三）の刊本で大正大學、龍谷大學、京都大學の各圖書館に藏されているが、筆者にとつて未見の書であるので、快天はこの、いつごろの、だれであるか調べがつかない。坪井教授は〈淨土宗典籍目錄——近世篇〉において、快天を〈元和年中の人、吞譽と號す〉と註記している。この註記は清淨華院故石橋誠道法主（一九三六—一九六五）の手澤本（宗典目錄）一に記載するところによつたもので、手澤本目錄には一枚起

請講述三卷 百二十枚 十八行 十八詰 撰者吞譽快天」と記している。

また坪井教授の〈浄土宗典籍目録——近世篇〉には「一枚起請私考」一巻を廓瑩の著書として掲載している。この著書については〈経籍録〉をはじめ〈章疏録〉、〈浄土宗典籍目録〉等に見出すことができなしい、また近年編集された〈國書總目録〉にも記載されていないのである。また寡聞ながら傳記類にもその著書のあることを記していないのである。しかし坪井教授は石橋法主の〈宗典目録〉によつてこの書名を記載されたのであるが、石橋目録には「一枚起請私考 寫 一巻 八十枚 二十行 二十詰 撰者明譽廓瑩」と記してある。

さらに坪井教授は「一枚起請自得鈔」一巻を縁山林松院の住僧、誓蓮社弘譽圓中の著述と記し、また「一枚起請略話」一巻を聞證の門人、近江正定寺の住僧、義山の法弟、中阿圓智の著書と記している。前者については元祿二年（一六八九）刊本、享保四年（一七一九）刊本が、いづれも龍谷大學圖書館に蔵されているが筆者未見であつて、圓中がはたして林松寺の住僧であるか、いなかをたしかめていない。坪井教授はただ石橋目録によつて圓中の「自得鈔」を記載されたのであるが、いかなる理由によつて圓中を林松院の住僧とされたのであろうか。石橋目録には「一枚起請自得鈔 三十九枚 十六行 十八詰 發行所村上板 撰者圓中、發行元祿二年孟春」と記してあつて、圓中が松林院の住僧であることを記していないのである。しかれば坪井教授は元祿版か、享保版かによつて著書を松林院住僧としたのか、單なる想定によつて松林院の住僧としたのか、いづれかであろう。後者については

坪井教授自身、〈宗典目録〉には中阿として本書をさす。圓智のことか？」と註記しているのであるが、石橋目録には「一枚起請略話 一巻 十枚 十六行 十六詰 著者中阿」と記しているだけで、中阿圓智とは記していないのである。特に圓智の傳、および〈國書總目録〉、〈佛書解説大辭典〉にも記載がないので、はたして中阿圓智にかかる著書があつたのか、またあつたとしてもその所在をたしかめ得ない以上、中阿圓智と想定することはできないであらう。

石橋目録には「一枚起請鈔 本末 漢 四十三枚 二十二行 二十一詰 發行所八尾開板 常譽 發行延寶七年」というのが記載されている。著書常譽と言ひ、刊行の延寶七年（一六七九）と言ひ、〈科註一枚起請〉二卷二册」と同じであるが、はたして同一著者であるか、否か、兩者を比較しなにかぎり言えないことである。ともかく譽號を等しく常譽に「一枚起請鈔」本末のあることを報告するにとどめたい。

〈蓮門類聚經籍録〉には「一枚起請和談鈔」一巻をかかげてその著者を貞阿としている。「一枚起請鼓吹」五卷五册の著者も貞阿であるが、はたして「鼓吹」の著者と同じ貞阿であらうか。現に龍谷大學圖書館に刊本と寫本のあることが〈國書總目録〉に記載され、天和二年（一六八二）の成立としているが、貞阿とはいかなる人であるかについては後日を期したい。また〈經籍録〉および「浄土宗經論章疏録」、〈浄土宗典籍目録〉には「一枚起請隨聞記」一巻を義山の書として記載しているが、これら三目録には「一枚起請辯述」一巻を記載していない點で、おそらく義山の「辯述」を聽聞した側の立場にたつて「隨聞

録」としたのではあるまいか。また〈章疏録〉には「一枚起請隨聞記」一卷を大我（一七〇九—一七八二）の著として記載しているが、〈章疏録〉には同じく大我の〈辟邪訓疏〉一卷をも併記しているのである。はたして大我の「一枚起請隨聞記」とはいかなる書であろうか。

〈國書總目錄〉にもその書名を見出すことができない。

なお「一枚起請註釋書一覽表」に記載しなかつたものを、石橋目錄からひろつてみると次のように六點をあげることがある。

一枚起請梗概書托事辯			法洲
一枚起請請求付録衣	八十一枚	二十行	
一枚起請文訓讀		六枚	二十行 二十七詰 的門
一枚起請文說草	三卷	二十二行	二十詰 的門
一枚起請文講草		二十二行	三十二詰 的門
一枚起請文講義	百三十五枚	十六行	三十詰

なお明治以降における「一枚起請文」に関する註釋書についても言

及すべきであるが紙數の都合もあつて省略することにした。西山派および眞宗において著作された註釋書、および明治以降の宗門人の註釋書の類は、近く上梓される小川龍彦師の「一枚起請文」（便利堂刊）の付録に「一枚起請文註釋書類一覽表」に收めておいた。

拙稿において使用した目錄は養鷗徹定（一八一三—一八九一）によつて増補された〈蓮門經籍錄〉（文久三年一八六二開序）、望月信亨（一八六九—一九四八）訂正になる〈淨土宗經論章疏錄〉（明治三十四年一九〇一）刊、宗書保存會編〈淨土宗典目錄〉（編纂年代不明）、石橋誠道編〈宗典目錄〉（編纂年代不明）、坪井俊映編〈淨土宗典籍目錄—近世編〉（昭和二十六年一九五二序）、鈴木成元編「一枚起請文註釋書目錄」（淨土學第二六輯所收—一枚起請文について—付録二 昭和三十三年一九五八刊）、および玄智（一七三四—一七九四）撰「淨土眞宗教典志」（完永七年一七七八撰）、〈佛書解説大辭典〉、〈國書總目錄〉である。その他、現在、傳・未傳に關係なく傳記類から得られた著書名があれば、著書名とともにこれを掲載した。

浄土宗傳法史の研究(その一)

『末代念佛授手印』の総合的研究――

目次

まえがき

- 一、傳法史上に於ける『授手印』の意義とその地位 阿川文正
- 二、國師本『末代念佛授手印』について 柴田哲彦
- 三、向阿本『末代念佛授手印』について 大橋俊雄
- 四、『授手印』の宗義行相に關する諸派の異説 金子眞補

まえがき

本論文は「授手印の総合的研究」と題して前記のグループ研究者によつて分擔執筆するものである。浄土教學大會や『佛教論叢』十二・十三號に研究調査の一部を報告したが、現存する殆どどの『授手印』關係資料を蒐集し、資料の一つについて全員で総合的な検討を施して來た。即ち研究目標の概要は次の如くである。

- (イ) 蒐集した傳承本と授手印關係資料の整理。
- (ロ) 關係資料の價値の検討。
- (ハ) 各流に於ける授手印の内容の検討(比較と相異)。
- (ニ) 各流授手印の系統。
- (ホ) 傳法史上に於ける授手印の意義とその地位。

浄土宗傳法史の研究(その一)

しかし研究課題の中には未解決の個所も多々あるので、決定的な結論を發表する段階に至らず、今回は現時點に於ける調査検討の報告として、次に於て結論的な纏めをしたいと思う。

『授手印』の資料調査に當つては、各關係者の協力を得、特に所藏寺院におかれては懇切丁寧なる便宜並に御指導を賜り、厚く感謝する次第である。

一、傳法史上に於ける『授手印』の意義とその地位

阿川文正

(一) 師資相傳

佛教の諸宗では、みな傳燈を尊び師資相承を重んずる。これは宗門の歴史を貫く生命であり、これなくしては佛教の修道は成立し得ないであろう。浄土宗に於ても師資相承は嚴として存し、殊に傳法としてはまた列祖の口決口傳により瀉瓶相承するものとされる。いうまでもなく宗祖の信仰體驗はその全人格活動であり、宗義ももとよりこれに

基づくものである。その相承はたゞ形式や知識の授受ではなく、信仰の眞實を傳えるものだからである。

淨土宗傳法史の上から眺めると、

(一) 往古の傳法 (三代相承より開師以前の傳法)

(二) 了譽聖開上人の傳法

(三) 道・感二師の傳法

(四) それ以後の傳法

と大きく區分されるが、この傳法は、最も嚴肅にしかも正確に傳承され、淨土宗の生命を限りなく傳えているのである。

即ちこの傳法とは、宗祖の教が列祖によつて口決口傳され、師資相繼いで瀉瓶相承 (一器の水を一器に瀉す) されるものであり、その相承が正しく行われて行く形を血脈と云うのである。それ故に口決口傳と血脈相承とが宗義相傳の要素なのである。

法然上人の御在世中、南都北嶺の彈壓を受けた元久の法難は、七箇條制誡や興福寺奏狀によつて詳しく事實を知ることが出来るが、これが又、聖道門諸宗の念佛門に對する非難の内容を知る好資料ともなるべきものである。即ち、七箇條制誡に於ては、專修念佛者の中に、宗祖が制誡をしなければならぬ様な似非專修念佛者が存在していたことが知られるし、興福寺奏狀に於ては、宗祖の專修念佛に對して、九箇條の過失を述べて念佛の停止運動を起している。この中、特に注意されるのは、興福寺奏狀第一條に、「新宗を立てる失」として、師資相承の問題を取り上げている點である。即ち、

第一立新宗一失。夫佛法東漸、後我朝有八宗、或異域神人、來

而傳受、或本朝高僧、往而請益、于時上代明王、勅而施行、靈地名所、隨緣流布、其興新宗、開一途之者、中古以降、絶而不聞、蓋機感已足、法將不_レ應之故歟、凡立宗之法、先分義道之淺深、能辨教門之權實、引淺分通深、會權今歸實、大小前後、文理雖繁、不_レ出其一法。不_レ超其_レ一門、探彼至極、以爲自宗、譬如衆流之宗巨海、猶似萬郡之朝一人矣、若夫以淨土念佛、名別宗者、一代聖教、唯說彌陀一佛之稱名、三藏旨歸、偏在西方一界之往生、歟、今及末代、始令建一宗者、源空其傳燈之祖歟、豈如百濟智鳳、大唐鑿眞、稱千代之軌範、寧同高野弘法、叡山傳教、有_レ菜之昌榮者乎、若自古相承、不_レ始于今昔、逢_レ誰聖哲、面受_レ口決、以_レ幾内證、教誡示導哉、縱雖有_レ功有_レ德、須_レ奏_レ公家、以待_レ勅許、私號一宗、甚以不當。

(大日本佛教全書・興福寺叢書第二、一〇三頁)
と云つている。この内容を要約するならば、「佛教の傳來以降、日本には八宗があるが、各宗はそれ〴〵祖師と相承とをもち、しかも勅によつて施行せられた。しかるに今末代に及んで專修念佛宗を新たに立てようとする源空は、傳法の大祖なのか、また如何なる師資相承によつて念佛宗を立てるのか、しかも勅許なくして、私に一宗と號するは甚だ不當である」と云うのである。

この中で、「傳燈の大師」「師資相承」「勅許」「一宗と號す」等の言葉が特に目立つのである。即ち、この興福寺奏狀の第一條は、「新宗を立てるの失」であるから、法然上人の淨土開宗についての過失を

指斥したもので、これを見ることによつて、從來の各宗の開宗条件を知る事が出来る。そこで平安佛教の開宗の条件と云うものを分析して見ると、

(f) 傳燈の大祖（外國高僧の來授・我國高僧の往受）、(g) 師資相承、

(h) 教の優位を示す判釋（開宗宣言書）、(i) 勅許、(j) 教團組織

等をおげることが出来る。これらの諸條件を通して興福寺側は法然上人の淨土開宗に非難を加えたのであろうが、上人は、師資相承を渡支求法によつていないだけに、面授口決血脈相承について非常に意を盡されている。即ち『三部經釋』に、

爰於善導和尚往生淨土宗者、雖有經論、無於哲學、雖有疏釋、無倫讚仰。然則無有相承血脈法、非面授口決儀、唯淺探佛意、疎窺聖訓、任三昧發得之輩、宜一分往生之義、愚見誠不敏、深理何可當之哉。何況雖有章疏、魚魯易迷、雖有疏釋、文字難見、不遇善導者、決智難生、不訪唐方者、遺訓難了。

（阿彌陀經釋・昭和法全一四五頁）

と述べられている。これは即ち文治六年二月（一一九〇）宗祖五十八歳の時、東大寺の落慶法要に俊乘房重源の要請をうけて觀經曼荼羅、淨土五祖影像を供養し、記念講演に淨土三部經を講ぜられた。その中で「相承血脈の法に疎く面授口決の義に乏し」と述懐しお嘆きになられている。このことについて林彦明先生は『三卷七書』の解題で、「歴史的師資相承の無き事實を述べ給ふた」と云つておられるが、宗祖が渡支求法に依らなかつたことを意味するのである。しかしながら

たとえ渡支求法によらずとも面授口決、師資相承の重要さを述べられ、相傳の眞義を別にうかがうことが出来る。即ち、善導大師の『觀經疏』の「一心專念彌陀名號」の名文好旨を見るに及んで、たちどころに餘行を捨てて一向に念佛に歸し、捨聖歸淨して一向專修の身となられた。『選擇集』には、深く偏依善導一師を標榜せられ、これが内感は、やがて眞葛ヶ原に於て夢中に二祖對面を現じ、ここに親しく面授口決を傳受して血脈相承されたのである。即ちこれが導空二祖の間に於ける眞實の面授口決、師資相承なのである。宗祖は先述の如く「歴史的師資相承」に疎いけれども、歴史を超えて二祖對面師資相承の傳法が最も嚴肅に、而も眞實に行われたのである。これを「直受相承内證相承」と云い、傳法としてはその内面的意義を極めて重視するのである。なお、血脈相承について、宗祖は『選擇集』第一章段の終りに、如聖道家血脈淨土宗、亦有血脈、但於淨土二宗諸家亦不同、所謂廬山慧遠法師・慈愍三藏・道綽・善導等是也、今且依道綽・善導之一家論師資相承血脈者此亦有兩說、一者菩提流支三藏・慧籠法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師、

已上出二一者菩提流支三藏・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師、已上出唐宋兩傳

と淨土血脈論を述べて二種祖師傳承を明された。この中淨土宗は正しく後者の菩提流支三藏・曇鸞・道綽・善導・懷感・少康と次第されるものであり、宗祖は自ら『類聚淨土五祖傳』を編纂して中國淨土教祖師として曇鸞・道綽・善導・懷感・少康の五師をあげて五師の略傳を類聚し、更に『登山狀』にもこの五祖相承を示して師資相承の血脈を

ここに闡明されたのである。

(二)三代の相承

浄土宗法然上人は、浄土宗義の奥義を口授口決をもつて第二祖聖光上人に親しく直受相承（面受相承）され、二祖はその相傳を異途なく第三祖良忠上人に瀉瓶相傳された。これを三代相承と云い、良忠上人以後今日に至るまで一器の水を一器に瀉すが如く、嚴肅にしかも正確に相傳されているのである。今日の浄土宗が、宗祖の宗義をそのまま傳えていることは、口決口傳と血脈相承とが連綿と續いているからである。

二祖聖光上人が宗祖の門を叩いたのは建久八年（一一九七）宗祖六十五歳、聖光三十六歳の時である。聖光上人は叡山修學後は油山の學頭となつたが、實弟三明房の突然の閤絶にあつて後、遁世の意を堅くしたと傳えられる。明星寺の層塔の再建に専念し、その本尊を迎えるために上洛した。この時宗祖の禪房を訪れ、宗祖の人格・思想等に接して深く感激し、子弟の契りを結ばれた。明星寺の本尊を納めるべく一旦歸國したが、正治元年（一一九九）再度上洛し、以後六ヶ年宗祖に隨從、元久元年八月鎮西に歸國するまで、親しく庭訓を受けられた。その間、建久九年秋、師の命をうけて伊豫に行化、翌十年二月吉水に歸り、次いで『選擇集』を付屬された。（聖光上人傳）選擇相傳の時、宗祖は、

露命難定、今日不知死、明日不知死、故以此書密付屬汝、

勿及外聞

と申して、實に慎重な態度で付屬されたのである。六年間の受學は、望西の傳（聖光上人傳）に記されている如く、勇猛精進一日たりとも怠らず、宗祖はこれが爲に全勢力を傾けて宗義の相傳をされた。時恰も元久の法難以前の事であり、その相傳は落ち付いた雰圍氣の中で實に充實したものであつたろうと推察される。しかして二祖は宗祖から「汝は法器なり、傳持にたえたり」（四十八卷傳第四十六）と認められ、源空所存、皆中于御邊畢、此外若有所存者、以梵釋四王、奉仰其證、在判（聖光上人傳・淨全二七―三八頁）として宗義の總てを付屬されたのである。

宗祖の膝下を離れ遠く鎮西の地に於て布教教化、門弟の育成に力や注がれた上人は、弟子達の間に於て教義の見解を異にしている者、又宗祖滅後、京都に於ては宗祖門下や専修念佛者の中に異義異流を立てるものあることを知つた。これら異義異流を是正し、宗祖の眞義を傳えようとして、六十七歳の高齡の身をもち乍らも心血を注いで述作されたのが『末代念佛授手印』である。授手印の序に

三心五念之寶玉傳、稟承於源空、幸哉辨阿留、血脈於白骨、納口傳於耳底、

と述べている如きは、宗祖より親しく宗義の相傳を受けた者の力強い言葉である。そして又、

雖然上人往生之後、諍其義於水火、致其論於蘭菊、還失念佛之行、空廢淨土之業、悲哉悲哉、爲何爲何、爰貧道齡已及、七旬餘命又不幾、不可不惱、不愁空止、依之於肥州白川河之邊、往生

院之内ニ結ニ二十有之衆徒、限ニ四十八之日夜、修ニ別時ノ之淨業、勤ニ如法之念佛、於ニ此間ニ徒惱レ失ニ稱名之行、空悲レ廢ニ正行之勤、且爲ニ然師報恩、爲ニ念佛興隆、任ニ弟子昔聞、依ニ沙門相傳、録レ之留贈ニ向後、

と云う如き序文を見ることによつて、この『授手印』を述作するに當つての護教の熱意が窺われるのである。

宗祖滅後の専修念佛は苦難の途であつた。宗祖の入滅に接した門弟達の打撃は大きく、一家の主柱を失つた如くであつた。この中にあつても専修念佛運動は、上人の勝れた門弟によつてとみに高揚し、ついに『選擇集』の開版印行の實現を見るに至つた。しかし公刊された『選擇集』は忽ち聖道諸宗の反響を呼び、門弟の愛宗護法の運動がやがて嘉祿の法難へと進展して了つた。そして上人の上足と目される門弟の殆んどが流罪に處せられたのである。この様な厳しい立場に立たされながらも、執拗な彈壓にも屈せず、専修念佛の興行は続けられたのである。

しかし乍ら二祖が『授手印』の序文で述べているように、宗祖の入滅、門弟の流罪、そして度び重なる聖道諸宗の彈壓、これらの諸條件を荷つて立つて行こうとする専修念佛教團にあつては、この彈壓を避けるために、念佛の性格が多少なりとも變らざるを得なかつたのは當然であろう。

宗祖門下の隆寛・空阿彌陀佛・幸西等が陸奥、薩摩、壹岐に配流されたあとの京都は、西山義を主張する善惠房證空とその一門によつて専修念佛は護持されていた。しかし定散諸善を惣括して弘願に歸入す

る弘願一行の念佛で往生すると主張する證空の西山義は、定散諸善行を否定せず觀經を重視するので、天台淨土教の傳統的影響下にあつた貴族階級へ受容せられ、他の門流よりも貴族的となつて行つた。證空は又、慈圓とも深い關係を有して居り、門弟の道觀（西山饒峨流の祖）は宮廷に接近していた所より、聖道諸宗の彈壓も受けることなく過ぎて行つたのである。

二祖は、宗祖滅後、一念義、多念義、諸行本願義、はたまたこの西山義と門弟に於て異義分流を生じ、宗祖の眞義が失われて行くことを嘆いて、自分が昔上人より相傳された所の眞義を傳えんがために、又この義を向後に贈らんがために、心血を注いで『授手印』を執筆されたのである。

その内容は、五種正行、助正二行、三心、五念門、四修、三種行儀の六重二十二件の法數を擧げてこれを解釋し、一宗の義、一宗の行を明している。そしてその奥に、

釋レ曰ク我レ法レ然レ上レ人レ言レ拜ニ見ニ善レ導ニ之ヲ御レ釋ニ源ニ空ニ目ニ三ニ心ニ五ニ念ニ四ニ修ニ皆ニ俱ニ見ニ南ニ無ニ阿ニ彌ニ陀ニ佛ニ也ニ

と云つて、すべて口稱の一行に結歸する旨を圖示し、師資相承の義による念佛の策勵を勧めている。而してこの序文には、「冥承」「血脈」「口傳」の言葉が見られ、又、『血脈相傳手次狀』に

爰ニ法ニ然ニ上ニ人ニ以ニ淨ニ土ニ宗ニ義ニ傳ニ辨ニ阿ニ今ニ又ニ辨ニ阿ニ以ニ相ニ承ニ之ニ義ニ並ニ私ニ勘ニ文ニ

とあり、こゝに「相傳之義」「讓與」「口決」等の言葉を見ることによつて、明確に師資相承の義なることを物語るもので、口傳、口決、

血脈と云うことが、傳法の第一要素であることを二祖は『授手印』に於て示されたのである。

二祖がこの『授手印』を製作された時期は、序文の内容で知られる如く、廣く國內に於ては幸西・行空・證空等に唱導される専修念佛の異流による宗義の攪亂（授手印序）、二祖門人内に於ては、修阿と教蓮社との宗義上の論争（東宗要淨全十一・傳心鈔淨全十）等の生じたさ中であつて、而も三祖良忠上人の入門がこれより九年もあとであるから、「齡已及七旬」んだ二祖の胸中は、まことに察するにあまりある。

嘉禎二年（一二三六）九月、生佛法師の勧めによつて淨土宗正流の法門を求めて良忠上人は鎮西に下り聖光上人の門を叩いた。時に聖光七十五歳、良忠三十八歳であつた。九月七日、良忠は筑後善導寺に聖光上人を往訪したが、上人はこの日上妻に遊化中であり、翌八日、天福寺に上人と面謁、忽ち師資の契を結んで、以後その教を受けたと云われる。そして、

我年闌齡頽、在世不_レ久、思_ニ將來癡闇、肝腑不安、雖然、我法授_ニ然阿_一畢、法燈何銷、然阿是豫還_ニ盛年_一也、

（決疑鈔卷第五・淨全七一三四七頁）

と云つて、その喜びをもらされている。即ち嘉禎三年四月十日、聖光上人は筑後の善導寺に於いて然阿良忠に『授手印』を相傳して血脈を附與し、八月一日璽書を賜り、淨土宗正流の法門を瀉瓶傳授され、「我が恩を報せんと欲せば都鄙遠近に淨土を弘め、念佛の行を勧めよ」と遺言してその後繼を托したのである。二祖が、

任_ニ弟子昔聞_一依_ニ沙門相傳_一錄_レ之留贈_ニ向後_一（法橋）
（授手印序文）

と云つて傳授した『授手印』を、三祖は深く讚歎して、「末代念佛授手印とは蓋し淨土宗の肝要なり」と云い、又「此書は末代惡世の指南、念佛往生の目足なり」と云われていることは、如何に傳法血脈の重要さを認識されていたか窺われる。後、良忠上人の關東進出によつて鎮西教團が名實ともに確立するやここに聖光を二祖とし、良忠を三祖とする鎮西教團の法統が成立するのであつて、源空―聖光―良忠と次第されるのである。これを三代の相承と云う。

（三）末代念佛授手印

先述の如く『末代念佛授手印』は宗祖滅後門下に異義異流續出し、やゝもすれば宗祖の眞義が失われんとしているのを敷いて、二祖が老齡の身に鞭打つて心血を注いで述作したものである。『授手印』の裏書に二祖は「近代人人義」として、

或人云、善導立_ニ安心門_一之義起行門之義、建_ニ立_ニ此二門_一安心門之日學文、雖_レ不_レ令_レ修念佛、依_ニ安心門_一得_ニ往生_一其起行門之人雖_レ令_レ修念佛、依_レ不_レ知_レ義不_レ得_ニ往生_一云云

或人云、行門觀門弘願門立_ニ此三門_一、弘願門得_ニ往生_一其行門之人不_レ得_ニ往生_一依_レ不_レ知_ニ弘願門之義_一也、依_レ之學文、能歸_ニ弘願門_一云云

或人云、寂光土往生尤是殊勝也、稱名往生是初心之人往生也、其寂光土往生尤深也、

此三人義近代興盛之義也

已上三義是邪義也、必々全是非法然上人^レ之義、以三梵釋四王^レ奉仰^レ證、三義俱不爲^レ學文^レ之無智僧達愚案也、橋慢憍慢也、善尊御釋不^レ相應^レ之義也、

と述べられている。

この「或人云」と云う三人の義とは、安心門起行門の別を立て、安心門によるものは往生を得、起行門によるものは往生を得ずとするのは成覺房幸西の一念義を指し、第二の弘願門に歸するものは往生を得、歸せざるものは往生を得ずと云うのは小坂流の弘願義即ち善惠房證空を指し、第三の寂光土の往生が尤も深なりと唱えるのは法本房行空を指したもので、二祖は之を水火の諍、蘭菊の論として厳しく排斥されたのである。そして、

於此間^レ徒惱^レ失^レ稱名^レ之行^レ空悲^レ廢^レ正^レ之^レ勤^レ且爲^レ然師
報恩^レ爲^レ念佛^レ興隆^レ任^レ弟子^レ昔聞^レ依^レ沙門^レ相傳^レ錄^レ之^レ留^レ贈^レ向後^レ、
仍爲^レ決^レ未^レ代之^レ疑^レ爲^レ備^レ未^レ來^レ之^レ證^レ以^レ手印^レ爲^レ證^レ所^レ筆^レ記^レ如^レ
左、

とある如く、宗祖の眞義を向後に留め、末代の疑を決せんが爲に筆録したもので、ここに『末代念佛授手印』の名のある所以である。即ち『授手印』は二祖が法然上人より稟承されたところの口決を向後(法孫)に傳授する爲に作られた傳書なのである。

『授手印』の内容は、冒頭に先づ「末代念佛者、知^レ淨土^レ一宗^レ之^レ義^レ修^レ淨土^レ一宗^レ之行^レ首尾次第條^レ行事」と題し、續いて六重二十二件十五の法數をあげ、最後にそれを一行三昧に結歸している。六重二十

二件とは、「五種正行」「助正二行」「三心」「五念門」「四修」「三種行儀」である。この中、淨土一宗の義とは、五種正行、助正二行の二重を云い、三心、五念門、四修、三種行儀の四重と奥圖の釋文を含めて淨土一宗の行と配すると云うことが、古來相傳の解釋となつている。即ち聖聰の『五重拾遺抄』卷上に、

知^レ淨土^レ一宗^レ之^レ義^レ修^レ淨土^レ一宗^レ之行^レ等、此文中有^レ三宗^レ義^レ有^レ三行^レ相^レ所謂^レ五正^レ行^レ文^レ知^レ一宗^レ行^レ宗^レ義^レ也、既念佛^レ一行^レ此宗^レ勝^レ行^レ知^レ已^レ次^レ可^レ修^レ行^レ相^レ也、三心已^レ下^レ文^レ並^レ至^レ奧圖^レ其^レ行^レ儀^レ次第^レ也、云云、是亦當流所傳也。云云

(淨土傳燈輯要卷上五三頁)

と述べている如きである。

又、同書に一心專念の五義について、
五義是宗義也、預指^レ示^レ行^レ相^レ、行^レ相^レ三心^レ・五念^レ・四修^レ・三種行儀也、後結^レ歸^レ一行^レ三昧^レ、其^レ旨^レ奧圖^レ口傳^レ見^レ此^レ以^レ一行^レ三昧^レ爲^レ能^レ具^レ、以^レ三心^レ五念^レ四信^レ三種行儀^レ爲^レ所^レ具^レ、是禮讚^レ口傳^レ、今文相傳也、

(淨土傳燈輯要卷上五三―五四頁)

と云われている所からして、鎮西白旗正流に於ては、『授手印』の奥旨は奥圖にあるのである。即ち、一代佛教を聖淨二門に判釋し、聖道門を捨て、淨土門をとり、淨土門の中から正雜二行を分ち、正行の中より更に助正二業を分別して、第四の稱名正行を正定業と定められたことが一宗の行を知る宗義で、三心以下奥圖の釋文までは、正定業を修する行儀の次第であるから、それを行相とされたのである。これらことは、宗祖の『選擇集』の根本信條を表わしたものであり、又、

我法然上人言拜見善導之御釋源空目三心五念四修皆俱見ニ
南無阿彌陀佛也、

と云うところの「結歸一行三昧」は、

三心四修と申事の候は、皆決定して南無阿彌陀佛にて往生するぞ
と思内に籠り候なり

と申された宗祖の『一枚起請文』と合致する所である。換言すれば、
『授手印』の眼目は、宗祖の『選擇集』及び『一枚起請文』の選擇專
修のご精神を、そのまゝ傳承することにあつたのである。

『授手印』は二祖上人より三祖良忠上人に授けられた宗義口決の傳
書である。その傳書の口決を更に祖述的に述作され、これを布衍して
行かれたのが三祖良忠上人であり、その著『領解末代念佛授手印抄』
(領解抄)である。即ち『領解抄』に、

末代念佛授手印者、蓋淨土宗之肝要也、依之瑞夢之告非一、依
信之者惟多、沙門然阿幸傳之、輒受其義、領解之分聊記二偶、
(昭和新聞三卷七書五三頁)

といい、又、

所以三心五念四修皆是稱名、細尋可了、若能欲知必須口授、
不得題之筆點、(中略)嘉禎三年八月三日、於善導寺草記之、
處、上人親見之合點畢、沙門然阿在御判

(昭和新聞三卷七書六三二六四頁)

と述べられているのである。良忠上人は、二祖より親しく『授手印』
の要義を相承され、その領解を記したのが、この『領解抄』である。
良忠上人は二祖上人にこの『領解抄』の閲讀を願ひ、筆點印可を承つ

たもので、これが第二の傳書として傳えられるものである。

かくの如く一器の水を一器に瀉すが如く淨土の宗義が相承され、三
代の法燈を基盤として、吉水の正流連綿として今日に至るまで相續い
ていることは、『授手印』の宗義及び、傳法上に於ける重要性が如何
に大なるかを物語るものであり、我々もその認識を新たにし、自らの
信仰に安立勇進するところがなければならぬ。

二、國師本『末代念佛授手印』について

柴田 哲彦

(一)

『末代念佛授手印』は二祖鎮西聖光上人の作になるもので、その序に述作の意圖が明らかにされているごとく、宗祖滅後門下にあつては異義異説を出すものが現われ、これを慨嘆した二祖は師より相承した眞義を正しく後世に伝えるがためにこの書を著したといわれている。したがつて浄土宗の傳法の上に於て重要な地位を占めてゐることは周知の事實である。『授手印』の二祖自筆本としては別表の如く十二本存在してゐたものである（以後これらを一括して國師本とする）。このうち現存するのは聖護・唯稱・圓阿・生極樂の各傳承本四本で、この外現存はしないが對校本・寫本等により内容を窺知できるのが純阿傳承本・良念傳承本の二本、斷片二本でその他は散佚しまつたが見ることができない。ここにおいて國師本『末代念佛授手印』の紹介及び聊かの書誌學的考察を試みてみたいと思ふ。

(二)

二祖が自ら筆を執り『末代念佛授手印』（以後授手印とする）を作り何人の門弟に付屬したか、これは詳らかではない。したがつて國師本が何本存在したか明らかでないが、義山の記録によると當時少くとも八本の國師本が存在したことは知れる。それによると純阿傳承本・生極樂傳承本・薩生傳承本・良忠傳承本・聖護傳承本・隨願傳承本・往

末代念佛授手印（聖護傳承本）



生院本・善導寺本の八本をあげている。これに現存する唯稱傳承本と圓阿傳承本の二本に良念傳承本の寫本と善辨傳承本の斷片とにより、少くとも十二本の國師本があつたことがわかる。この中の善導寺本であるが、義山自身『翼贊』の中で區別しているので筑後善導寺の生極樂傳承本ではなく、博多善導寺の圓阿傳承本には袖書が見られるが、袖書なしとしているので、やはり別種のもので生極樂・圓阿の各傳承本とは別本としてあつかわなければならぬ。

又義山の記する往生院本はやはり義山自身往生院藏の聖護傳承本とは區別していることと、聖護傳承本の裏書に「御手印本肥後國往生院留之」とあり、御手印本と稱するものが往生院に存したことになり、往生院本と聖護傳承本とは別本ということになり、善導寺本と共に往生院本として別表のごとく獨立させた。

ここで考えなければならぬのは、義山の記す八本の國師本のなかで往生院本と善導寺本のほか六本は、いづれも聖護本とか生極樂本といった門下の名をつけているが、この二本のみただ往生院本・善導寺本として傳承した人の名を明記していないことに注目したい。義山は『三卷書對校録』の著者でもあり、又國師本八本の袖書の有無とか手印の有無にまで言及しているのだから、當然八本には目を通しての記述と思える。それならばもし二本が何人かに傳承されたものならば血脈も見られるだろうし當然、何々傳承本と記したはずである。つまりこれは何人にも授けなかつたもの、二祖所持本とも稱すべき類の國師本だつたのではないだろうか。このように考えると聖護傳承本に御手印本が往生院に在る記述からして散佚の往生院本こそ二祖が往生院に

おいて四十八日の別時を行い著したといわれる『授手印』の正本であつたのではないだろうか。しかしこの問題については更に検討を加えてゆきたいと思う。

隨願傳承本・薩生傳承本この二本に關しては散佚して義山の記録以外知ることができない。これによれば二本とも異つた袖書があつたと記されているが、いづれも手印についての記事は見られない。薩生なる人物に關する記録はなく詳らかではないが、隨願に關しては『法水分流記』『傳統總系譜』にその名は見られる。

良忠傳承本と良念傳承本はいずれも散佚し現存しない。良念傳承本は川越蓮馨寺にその寫本が存するが、三祖良忠の流れである淨土宗にとつて現在良忠傳承本の存在しないことは痛恨の極みである。義山の記録によつてもその存在したことは裏付けられるが、散佚した現在、白旗本・向阿本等三祖門下の傳承本等を見ることによつて、その粗形は窺知できうるようでもあるが、しかし三祖門下傳承本に多少の異同があり正確なすがたは知るよしもない。ただ義山によれば四句偈ありと記していること及び三祖門下傳承本すべてに渡つて、

究竟大乘淨土門

諸行往生稱名勝

我闍萬行選佛名

往生淨土見尊體

という四句偈が見られることからして、良忠傳承本には袖書として上記の偈が記載されていたであろうことは推察できる。又博多善導寺藏隆慧傳承本以外、三祖系すべてに渡つて卷末に手次状が見られるが、これも良忠傳承本にあつたことを物語るものといえような良忠傳承本の所在に關する記録についてふれておきたい。この所在に關する唯一

の記述は鶴飼徹定氏により明治十四年十二月に書かれた『正宗國師授手印跋』⁽²⁾に

嘉禎三年八月一日筑後天福寺に於て記主禪師に授け玉ふ……記主禪師所傳の本は武州小机泉谷寺にあり

と記され良忠傳承本が横濱小机泉谷寺にあるといわれている。しかし林彦明氏が『末代念佛授手印』(大正六年版)を出版するため同泉谷寺を訪れた時はすでに散佚していたという。たしかに泉谷寺に二祖自筆本と稱するものがあつたことは否定できない。それは泉谷寺藏の不動明王縁起⁽³⁾に

有^二鎮西聖光上人自筆宗承秘決第一重卷^一

と記されていることによつても事實と思われる。しかしこれが良忠傳承本を意味するものかどうか、決して鶴飼氏の言を裏付けるものではない。それは次に紹介する良念傳承本の寫本の表に

聖光上人眞蹟寫之武州小机泉谷寺寶財也

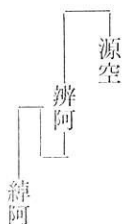
と記されていて、これによれば良念傳承本は小机泉谷寺に藏されていたことになる。したがつて不動明王縁起記載の國師本は良念傳承本を指すのではないだろうか、鶴飼氏は良念と良忠とを見間違えた可能性があり、良忠傳承本の泉谷寺藏説は極めて眞憑性の薄いものといえる。良念傳承本については義山はふれていない。又傳承本は前述のごとく散佚しているが、寫本が川越蓮馨寺に藏されておりその内容を知ることができる(書寫された年時は不明である)。この寫本には袖書はない。血脈は、源空、辨阿、良念と記している。本來血脈は朱線で結ばれているのが普通のかたちであるが、これはそれが認められない。しかし

これは書寫した者がつけ忘れたものと思われる。特色としては卷末に長日念佛 三萬五千遍誦 阿彌陀經六卷 禮拜六時とあるが、これは敦賀西福寺藏の良圓傳承本と、この良念傳承本のみに認められるもので非常に珍しく、この二本には何らかの關連が考えられるが問題點として残しておきたい。

緯阿傳承本も義山の『翼賛』に記すことにより知られていたが、ながらく散佚本とされていた。しかし林彦明が昭和十三年『昭和新訂三卷七書』を刊行する直前に京都檀王法林寺に藏されていることが確認されたが、脱稿後であつたので同書には入れることができなかった⁽⁴⁾。その後鈴木靈眞氏が雑誌「浄土學」において詳細な考證をされているので参照されたい。しかし近時又さらにその所在は不明となつてしまつたが、幸にも鈴木氏が對校本を残してあるのでその内容は窺知できる。それによると袖書は

信佛本願 專持名號 寂後終焉 決定往生

とあり、義山の『翼賛』袋中の『授手印要釋』などは專稱名號として⁽⁵⁾いるが、これは失りである。この傳承本にも手印はない。血脈は



とあり、源空の頭から線を引いているのが特色である。緯阿は豊後國日田の地頭で在家のまま二祖の弟子となつた人である。このことからして二祖の門下に對する『授手印』の付屬は決して出家者のみにかぎつたものではなく、在家者でも傳承にふさわしい人物ならば授けてい

る點に大きな特色が見られる。

次に現存する國師本四本について一應の紹介をしてみたい。四本はいづれも二祖縁の地九州にあり、國師本として完全な型で現存するのは次に述べる四本だけであり大變貴重なものである。

聖護傳承本は二祖が『授手印』を執筆した肥後往生院に藏されている。義山は袖書ありとしているが現在は見られない。又手印もない。奥書には安貞二年十一月二十八日の日付があり、その下に花押がある。血脈は

源空―辨阿―聖護―教辨―源與

と記してあり、これは往生院の歴代とも一致している。

唯稱傳承本は佐賀大覺寺に現存する。袖書はなく奥書に安貞二年十一月十八日とありその下に花押がある。血脈は

源空―辨阿―唯稱

と続く。現存本中この唯稱傳承本だけに手印が捺されているが他本と異なる特色である。

圓阿傳承本は博多善導寺に現存する。袖書として

信釋尊之説教 馮彌陀之本願 出娑婆之舊宅 遊極樂之新蓮

という偈が見られる。血脈は

源空―辨阿―圓阿―信教―惠阿―樂惠―色阿

とあり、奥書にこれも同じく安貞二年十一月二十八日の日付があり、花押も捺されている。手印はない。

生極樂傳承本は筑後善導寺に藏されており。これは他の現存國師本と異り開卷するとまづ起請文がある。ついで三十六人の結衆名が列擧

され、しかる後に袖書として次のような偈文が續く。

念佛證文 末代決疑 口稱佛名 決定往生

とあり序文、本文と續き、奥書に他本と同じく安貞二年十一月二十八日を記し、その下に花押がある。次で書れるべき血脈はなく、それにかえて、安貞二年十二月十五日の日付で肥後國宇土伊津野西光院において二祖より生極樂に授けるという意味の、施入狀なるものが記載されている。これはすべての傳承本中この生極樂傳承本だけに見られる大きな特色の一つである。

以上國師本についての概略を述べてみたが、すべての國師本にわたつて袖書の有無又その偈・手印の有無・花押・奥書など異同があり、本文を校合してみてもかなりの差異が見られる。したがつて國師本だからといつて、かならずしも同一とは決つたものではなく、これから解決しなければならぬ多くの問題點が含まれている。

なお上述した國師本と、さらに現在まで知り得るすべての傳承本を網羅して作成したものが小論の最後に掲載した一覽表なので参照していただきたい。

(三)

『授手印』は序文の言においても明らかのように、傳書としての性格をもつて著された書物であることはいうまでもない。即ち宗祖より相承した宗義行相を「六重二十二件五十五法數」に組織化し、それが結歸一行となる次第を示したものである。したがつてこれを傳授された門弟達は、この巻物を依り所として自己の宗教生活の規範をつくり、そして實踐していつたのであろう。門弟達にとつて『授手印』を付属

されることがいかに大切なことであつたか想像するのは容易である。そこで二祖の門下に對する『授手印』の相傳がいかなるかたちにおいてなされたかを知ることは極めて大切なことである。

周知のごとく二祖門下で榮え、淨土宗を確固たるものとしたのは三祖とその門下である。したがつて、その門下に傳わる傳承本も多く、表のごとく十八本の多きにのぼつてゐる。この三祖門下系の傳承本の中、完全なすがたでないので確認できない事圓傳承本、又未調査の明譽了智花押本・浩譽自筆本を除きすべての傳承本に、所謂要偈とされる四句偈が袖書として記されている。記されていないのは信譽傳承本だけである。このことは良忠傳承本における上記袖書偈文の記載されていなくてはならぬことを意味するものではないだろうか。この他國師本で門下に付屬した傳承本、つまり聖護・唯稱・圓阿・生極樂・綽阿・良念・隨願・薩生と良忠の傳承本中現在袖書が認められないのは聖護・唯稱・良念傳承本の寫本の三本である。しかし義山によれば聖護傳承本に袖書有りと記している。唯稱・良念の二本も原型においては有つたものが、聖護傳承本と同じように袖書のみ失つてしまつたのであろう。このようにしてみると二祖が門下に『授手印』を相傳する場合、かならず袖書として偈を授けたものと思われる。しかし傳承本によつてその偈が異なるということは、相傳するに當つては傳授者にもつとも

ふさわしい偈を授けたのであろう。したがつて二祖の相傳については、偈というものゝが非常に大きな意味を持つてゐると思われ。このような考えると義山が、傳承者の名も付けずに善導寺本・往生院本としてゐること、及びこれら二本には袖書が無いことは、この二本が正本か起草本かいずれにせよ傳授されなかつた二祖所持本といつたものであつたと思われ。したがつて袖の偈があるということはその『授手印』が二祖より門下に傳授したものであることを意味する。後世三祖門流に於て良忠傳承本にあつたであろう四句の偈を、要偈として重要な意味を持つものとしてゐるのも理解できよう。

二祖の門下に對する『授手印』の相傳は上に述べた袖書をはじめ、手印、血脈、筆蹟、手次狀等を考慮しなければならない。さらには國師本の中で、聖護・唯稱・圓阿・生極樂・綽阿・良念といつた現在内容の知れる各傳承本の校合の結果などをとに、充分検討を加えなければならぬもので、さらに稿をあらためて論及してみたいと思う。

註

- (1) 『翼賛』淨全16・六七二頁
- (2) 淨全10 一二頁
- (3) 享保十八年の奥書あり
- (4) 雜誌「淨土學」24 二五頁
- (5) 雜誌「淨土學」24 二七頁
- (6) 淨全10 一四頁

國師本		所在	袖書	手印	備考
①	聖護本	肥後往生院藏	無	無	

②	唯稱本	佐賀大覺寺藏	無	有		
③	圓阿本	博多善導寺藏	信釋尊之說教 馮彌陀之本願 出婆娑之舊宅 遊極樂之新蓮	無		
④	生極樂本	筑後善導寺藏	念佛證文 未代決疑 口稱佛名 決定往生	無	血脈に替るものとして施入狀あり	
⑤	緯阿本	不明	信佛本願 專持名號 寂後終焉 決定往生	無	太田大光院に對校本あり	
⑥	良念本	散佚	無	無	川越蓮馨寺に寫本あり武州小机泉谷寺藏本の寫と記録あり	
⑦	良忠本 (三祖記主傳承本)	散佚	究竟大乘淨土門 諸行往生稱名勝 我閻萬行選佛名 往生淨土見尊體	不明		
8	隨願本	散佚	有(義山の翼賛による)	不明	義山の翼賛淨全十六卷六七二頁	
9	薩生本	散佚	有()	不明	右に同じ	
10	往生院本	散佚	無()	不明	右に同じ	
11	善導寺本	散佚	無()	不明	右に同じ	
12	善辨本	清淨華院藏	不明	不明	斷片のみ存在	

白旗系傳承本

①	寂眞傳承本	敦賀西福寺	究竟大乘淨土門 諸行往生稱名勝 我閻萬行選佛名 往生淨土見尊體	無	有	寂慧筆、元亨二年二月八日寂眞に傳承
②	賢仙傳承本	滋賀新知恩院	同四句偈	無	有	寂慧筆、元亨四年九月廿二日賢仙に相承
3	西譽聖聡花押本	増上寺	同四句偈	無	有	
④	西譽聖聡在判本	太田大光院	同四句偈	無	有	
5	明譽了智花押本	増上寺	同四句偈			
6	明譽了智所持本	〃	同四句偈			

⑦	信譽傳承本	知恩寺	偈なし	無	有	三祖系はすべて四句偈が見られるが、これのみ要偈なし、大譽慶竺筆
⑤	安譽虎角自筆本	生實大巖寺	同四句偈	無	有	
9	浩譽自筆本	知恩院	同四句偈	無	有	
(10)	阿譽自筆本	太田大光院	同四句偈	無	有	

名越系傳承本

①	事圓傳承本	佛教大學	不明	不明	不明	境智筆、下總淨福寺藏であつたが現在、佛教大學に保管されている。巻頭と巻末が缺ゆえ、袖書・手印・手次状は明らかではない。
---	-------	------	----	----	----	---

一條系傳承本

①	玄心傳承本	清淨華院	究竟大乘淨土門諸行往生稱名勝我閑萬行選佛名往生淨土見尊躰	有	有	
②	清源傳承本	//	同四句偈	有	有	袖に上記の偈あり、巻頭に再び四句偈を記す。
③	是觀傳承本	//	口々稱名青蓮生佛々々尊金口説信心増進證夢中字々放光耀金色同四句偈	有	有	
④	欣淨傳承本	伊賀念佛寺	同四句偈	有	有	
5	忠空傳承本	散佚	同四句偈	有	有	宇和島大超寺に藏されていたが、現在散佚
⑥	良圓傳承本	敦賀西福寺	同四句偈	有	有	

三條系傳承本

①	了慧傳持本	滋賀新知恩院	同四句偈	無	有	鎮西筆と稱する聖護本唯稱本に酷示しており、二祖自筆本が要検討
②	隆慧傳承本	博多善導寺	同四句偈	有	無	了慧筆

註 ○番號に○を付したるは調査済を意味す。
○未調査の欄は林彦明師『三卷七書』及び昭和新訂『末代念佛授手印』による。

則以_二兩手之印_一爲_二萬代之驗_一焉、元德二年十月五日沙門向阿（押花）とあつたという。文中「應聖」「元德」「十」「五」の六文字は、抹消したあとに加筆したものであつたらしいが、『授手印』そのものが、これら現存の四本と忠空傳承本の體裁を表示すれば、第一表のごとく

第二表 向阿自筆本校異

出據	傳承本	玄心傳承本	清源傳承本	是觀傳承本	欣淨傳承本
序 内題 讀誦正行 觀察正行 正行 至誠心	白川河之邊 末代念佛授手印 上人在生之時 可用十三觀 難易二道之中易行道之意也 至誠心之人如此之念佛 尤可成往生之因若不改悔者 不可成往生之因其人可依其心云々	白河之邊 末代念佛授手印 作者辨阿 同上 可用十三之觀 難易二道之中易行道之意 至誠心之人如此之念佛 同上	同上 同上 上人在生時 同上 難易二道之中易行道之意 至誠心之人如此之念佛 同上	同上 同上 上人在生時 同上 難易二道之中易行道之意 至誠心之人如此之念佛 同上	同上 同上 上人在生之時 同上 同上 尤可成往生之因其人可依其心云々
深心	雖然本具信心之人中間暫發之妄念不可失其信心也	雖然本具信心之人中間暫雖起妄念還復往信心依前後之信心中間暫發之妄念不可失其信心也	同上	同上	同上
五念門 恭敬修 無間修	二者讚歎門……阿彌陀如來 三者敬有緣知識 四者敬有緣同伴 禮讚云 西方要決……於一切時恒想巧所以精懇	同上 同上 同上 禮讚 要方要決……於一切時恒想巧所謂精懇	同上 同上 同上 禮讚云 西方要決……於一切時恒想巧所以精懇	同上 同上 同上 禮讚云 西方要決……於一切時恒想巧所以精懇	同上 同上 同上 同上 同上
長時修 手次の前 手次	本尊并三寶於寶前 嘉禎第三歲……辨阿在御到 日本尊成 天皇御時 被召御善知識以善知識之身早 太上法皇奉教授一向專修之念佛	本尊并三寶於前 同上 同上 被召御善知識奉教授一向專修之念佛	同上 同上 日本 天皇御時 同上	同上 同上 日本 天皇御時 同上	同上 同上 日本、天皇 同上

となり、更に四本について校合してみると、第二表のようになる。傳書である以上、しかも祖師のものを筆寫する場合、一字一句不可加減という態度をとるのが、裏書きにも指摘しているように法燈傳授者としての態度であるのに、實際仔細に校合した場合、『授手印』間の語句の相違はすこぶる多い。それが何にもとづくものであるか明らかでないとしても、多少なりとも私意を加えて補正するのは許されていたであろうか。到底許されるはずはないのであるが。だがそうした、『授手印』間の出入に比すれば、向阿本（以下向阿自筆本を向阿本とも呼ぶ）はともに向阿證賢の書いたものだけに割合に少ない。このなかには「尤可成往生之因」（若不改悔者不可成往生之因）其人之可依其心云々とか、「雖然本具信心之人、中間暫（雖）起妄念、還復住信心、依前後之信心、中間暫發之妄念不可失其信心也」、「被召御善知識」（以善知識之身、早太上法皇）奉教授一向專修之念佛」という文のように、諸本と比較してみた場合、括弧内が明らかに脱文していると考えられるものもあれば、更には五念門のものとの阿彌陀如來を阿彌陀佛となおしているように、前條の禮拜門に阿彌陀佛とあつたのならつて故意に直したと考えられるものもある。「上人在生（之）時」「可用三十三（之）觀」「難易二道之中易行道之意（也）」「至誠心之人如此（之）念佛」「禮讚（之）」「本尊并三寶於（寶）前」の括弧内の文字は筆寫の際に脱字したものとかわり、また無間修の下の「所以」は清源傳承本のみ「所謂」となつているので、これまた筆寫の際の寫誤とみてよいであろう。

その他、向阿本と他の諸本とを比較して、その特異性をみれば「究

竟大乘淨土門」の要偈は、寂眞傳承本・賢仙傳承本・了惠傳持本・良圓傳承本などが袖に記しているのに對し、向阿本のすべては、本文の初頭に記し、血脈相傳の手印狀また本文中におさめている。すなわち、(一)玄心傳承本は法系を系譜化したあとにするされた「嘉禎第三歲卯月十日巳時沙門辨阿在判」の次に手次狀をのせているが、(二)欣淨傳承本と是觀傳承本はこの年記を略している。更に清源傳承本は年記のあとに「右手印 左手印」の語があり、手次狀はその次にある。こうして法系を手次狀の前に記しているのは向阿本において、他に例をみない。また「於肥州白河之邊往生院之内」の白河之邊は向阿本に共通した用語であるが、他のすべての『授手印』は白川河之邊としている。手次狀は二祖聖光上人自筆本のすべてと、隆惠傳承本・事圓傳承本にはなく、良圓傳承本と是觀傳承本・欣淨傳承本には日本尊成天皇の「尊成」の語はない。「日本尊成天皇御時」とあるのは、玄心・清源兩傳承本を除けば、寂眞・賢仙・信譽・泰崇など白旗系のものばかりである。しかし、玄心・清源兩傳承本にある「尊成」の語は、他の文字とは異筆であるので、本來はただ「日本 天皇」とのみあつたらしい。とすれば「尊成」は白旗系にのみ限定して用いられている用語といえよう。それが白旗派系にのみ見られるのは、後日白旗派の人の手によつて挿入されたであろうことを物語っているのではあるまいか。

更に別時行儀の下にするされた註は、鎮西上人自筆本中、圓阿・聖護兩傳承本は「於所者清淨道場 於身者沐浴清淨 於衣裝清淨衣服 於威儀常立常坐 於食者一食長齋 不可食酒肉五辛 於時節若一二日若七日九十日等」の七言八句によつて整理されているが、唯稱・生極

樂兩傳承本には「於所者清淨之道場 於身沐浴清淨 於衣裝清淨之服 於威儀常立常坐 於食一食長齊 不可食酒肉五辛之不淨 於時節若 一日 若七日十日九十日」となつていて、一句の字数は不定である。

語句の構成からみると未整理の状態のような感じがし、後者よりも前者の方がちに成立したのではないかとさえ思われる。しかし、向阿本はもちろんのこと、寂眞・賢仙・信譽・泰崇・事圓等の傳承本や了惠傳持本など、後世筆寫されたものの多くは後者であつて、一概に後者が先に成立したとはいえない。後者のうち、良圓傳承本のみは「不可食酒肉五辛不淨 若七日十日九十日等」となつてゐる。なお隆惠傳承本は前者系にぞくし、末尾の句のみ「若七日又九十日」となつてゐる。何故七言八句が統一されてゐたものを、一行の字數不足の、一見不整備のような語句にしたものは明らかではない。またそれは聖光上人自らの手によつて補正されたものとも考えられるが、後述するように御手印本を正しく筆寫したと傳える玄心傳承本は後者のようになつてゐる。

三

向阿自筆の四本の校異により、原型にもつとも近いものを求めるならば、玄心傳承本が最も早い成立であるから原型に近いように思われる。しかし、深心の下の「雖然本具信心之人中間暫發之妄念不可失其信心也」など、明らかに脱文したもので、誤字と認められるものが一二存する。従つて本書は原型を忠實に傳えたものではない。否、向阿自筆四本のうちには、多少なりとも脱文誤字があるので、一として忠實に書寫したものはないが、あえて原初の型を求めるとするならば、

玄心傳承本を清源傳承本により補訂したものが、向阿本としての原型であつたろう。

また向阿本のそれぞれには、血脈と附屬文が記されている。血脈は賢仙・隆惠・事圓・良圓・性滿等の傳承本と向阿本にのみあつて、他の諸本にはない。良圓傳承本は部分的には玄心傳承本の系統を引くものであるから、その點向阿本の特色の一として血脈を系譜化していることを擧げることができる。また附屬文にしても、善辨・事圓・良圓等の傳承本と向阿自筆本は詳細をきわめてゐるが、以外の諸本は「右任_三代々相承之趣、令_レ傳_三授弟子聰譽_二已畢」（聰譽傳 承本）「右一宗淨土之奧義令_レ授_三與泰崇_二畢」（虎角筆・泰崇傳承本） というように相承の事實のみ記してゐるにすぎない。この點からすれば、向阿本は善辨傳承本の系譜をうけているということができよう。善辨傳承本には「上件文證、爲_レ停止一念之念佛之僻見之義、法然上人御在生之時、書_三進_二箇條之義、所_レ賜御外題眼前也。者末代念佛之末葉、以_レ之爲_三證文_二、以_三數遍_レ爲_レ本、尤可_レ令_レ遂_三往生_二之大業也。穴賢々々、仍辨阿_三押_二」「弘安十三年三月廿四日 然阿彌陀佛_押」とあり、本書が清淨華院に残存していることも、向阿證賢が清淨華院に住していたことと、何らかのかわりあいがあつたかも知れない。すなわち、善辨傳承本にもとづきそれを依據として附屬文をより詳細に記したとも考えられる。しかし、それは向阿自筆本と善辨傳承本とを校合することによつて明らかにすることができ、また兩本の接點をも考えることができるのではないかという推定のもとに、再度にわたり清淨華院に探訪したが所在不明で、未だに校合するに至つていない。

玄心傳承本には「源空―辨阿―然阿―禮阿―向阿―玄心」の血脈と、傳聞祖師之興淨教也、化導數十年焉、學侶之承意氣也、門徒數十輩矣。就中先師獨步義道、同法皆折慢幢。爰向阿隨逐先師九年、稟承眞宗幾許、或夜侍座下、深更語心底、先師示言、予一期之間汝ヲシタテタルノミカ化導之思出ニテアル也云云。此事爲一身之名譽、播盛言夷者ニ尊明謂ニ候、向阿花押夷則聞芳言、南呂告別離、寂後之密談深納耳底、生涯之庭訓、悉印心裏而已。今玄心法器稟宇性、鑽仰異他、仍相傳之義道具付授之已畢。宜仰萬代之軌範、一宗之善知識。則以手印爲法驗、更後學不可疑。

正和五年三月十九日 沙門向阿花押

の附屬文がのせられている。この文によつて向阿と、その師禮阿とのあいだに親愛の情極めてこまやかであつたことを知ることができる。

良忠の門徒は數十人もいたが、そのなかでひとり禮阿はよく師説を學び、淨土の法門弘通のために力をつくした器量の仁であるとして法燈が傳授された。すべての同法も、それは當然であると認めた。その禮阿の土足が向阿證賢である。向阿は禮阿に師事すること九年におよんだ。『眞如堂縁起』に「かの向阿と申すは、もとは園城寺の住侶、淨花房證賢とて無雙の碩學なり。しかるに弘安十年、行年廿三にして發心し離山し(中略)洛陽にいで、花開院にして、すなはち隱遁黒衣の身とな」つたといふことによつても、淨土門に入つたことは明らかであり、常に「先師西谷上人」(心行雜決)とか「先師禮阿上人」(淨土要略抄)と呼んでいることによつて、禮阿然空が師であつたことも事實である。向阿の園城寺での師は證慶であつたらしい(三田全信氏稿「向阿上人の傳記について」専修學報十二)。向阿が離山後直ちに淨土門を

學んだか、何年かの隔たりがあつたのかはつきりしていないが、奥書によれば或夜先師と心底を語り、そのとき師は「予一期之間、汝ヲシタテタルノミカ、化導之思出ニテアル也」と語り、向阿は「最後ノ密談、深ク耳底ニ納メ、生涯ノ庭訓、悉ク心裏ニ印スルノミ」と述懐し、この日の物語は最後の師弟二人だけの密談として終生腦裡をはなれることはないといつていふことからすれば、この物語りは師の入滅よりほど遠からざる年のことであつたらう。禮阿は永仁五(一二九七)年八月入滅しているので、この年から逆算すれば向阿の師事したのは、それより九年前すなわち正應元(一二八八)年のことであつたらう。

ちなみに文明十五(一四八三)年二月三井の尊通の撰述した『三井續燈記』卷二には、向阿證賢の傳について「釋是心、文永三年丙寅生、弘安二年初入三井、于時十四歲、披削之後、頻學佛乘。正應元年、潛出三井、詣鞍馬多聞天。然後尋西山入專注念佛之道、改名向阿、建武三年六月二日寂。奇特細行、見于別傳」と記し、別傳のあつた由を記している。別傳があつたとする以上、『續燈記』の文は、それによつたものと思われるが、別傳そのものは現存していない。文永三年の出生とすれば、建武三年七十一歳で入滅したことになるが、『法水分流記』には七十二歳の入滅と記している。また大永四(一一五二四)年公助法親王の撰述した『眞如堂縁起』には「そもくかの向阿と申すは、もとは園城寺の住侶、淨花房證賢とて、無雙の碩學なり。しかるに弘安十年、行年廿三にして發心し離山しけるが、如意寺の大門の柱に、おもひたつ衣のいろはうすくとも、かへらしものよ墨ぞめの袖」と一首を書つけ、洛陽にいで、花開院にして、すなはち隱遁

黒衣の身となり、その後淨花院開基して是心上人と號す。淨土鎮西流の名匠、やんごとなき聖人なり」と記している。これによれば、もとは園城寺の住侶であつたが、隱遁し淨土の門に入つたという。弘安十年二十三歳で淨土門に入つたとすると、前記正應元年とは一年の差が生ずることになる。またその出生にしても『眞如堂縁起』によれば文永二（一二六五）年となり、これまた『續燈記』と一年差がある。また『法水分流記』により建武三年七十二歳で入滅したとすれば、文永二年となるので、文永二年出生説は認めてよいであろう。

今、向阿が玄心傳承本の奥書のなかでいわんとしているのは、自分は禮阿に隨逐師事して、法門のすべてを學びつくした。そこで師は私を法流傳持者として許し、後繼者として定めたが、今の私にも數多くの弟子がいる。その中から選んであなたに法燈を傳授したい。あなたこそ萬代の軌範であり、一宗の善知識であるからだ。今後どのようなことがおきようと、この法系に疑いをもつことがあつてはならない、正しく法然上人の教えをうけついで嫡流であるということである。それを裏書きするように、清源・是觀・欣淨・忠空・應聖の傳承本には、すべてより明らかに「愚老苟雖癡鈍幸啓宿運、斟吉水五代之嫡流稟淨土一宗之正義、相承具在耳、弘通深存心、仍今以此法門悉授釋清源、宜持先聞傳後世、則以兩手之印備萬代之驗而已」（清源傳）、「愚老苟雖爲癡鈍身、適今幸啓稟承之運、酌吉水五代之餘流、傳淨土一宗之正義相承在耳、弘通存意矣、今以此法門悉授釋是觀者也、宜持先聞傳於後世、自利々他報烈祖恩、則加兩手之印備萬代之驗耳」（是觀傳、承本）、「愚僧苟雖癡鈍之身、幸啓傳法之運、斟吉水五代之遺流、稟淨土一宗之正義相

承在耳、弘通存心、今以此法門悉授釋欣淨、宜持先聞傳後昆、則以兩手之印備萬代之驗耳」（欣淨傳、承本）、「愚老苟雖癡鈍、幸啓宿運、斟吉水五代之餘流、稟淨土一宗之正義相承在耳、弘通存心、今以此法門悉授釋忠空畢、宜持先聞傳後世、則以兩手之印爲萬代之驗矣」（忠空傳、承本）、「愚老苟雖癡鈍之身、幸啓宿善之運、斟門水五代之餘流、稟淨土一宗之正義相承在耳、弘通存心、今以此法門悉授釋應聖、宜持先聞以傳後昆、則以兩手之印爲萬代之驗焉」（應聖傳、承本）として、法然・辨阿聖光・然阿良忠・禮阿然空・向阿證賢と吉水五代の流れをくんでいる正流であることを強調している。またこうした意識の上にもつたのが、『往生至要決』であり、その末尾に

淨土の法門、諸流異義を存す。その中に當流のみ、たゞ祖師の傳へをまたくせり、しかるに近ごろ、當流の中にまたしきりに新義をかまふる輩あり。かたましく相傳と號し、いつはりて先聞と稱す。そのくはだて耻づべし。爰に先師祖承をつぶさにすること、當流に獨歩せり。弟子またその傳へをまなぶること、聞久し、然るに今耳にふるゝあやまりをかなしみて、心に殘る趣をしるす。見ん人、さだめてあざけらんもの歎。たゞし佛をもて證明としたてまつる、いはらぬところ知ぬべし

と記し、「先師祖承をつぶさにすること、當流に獨歩せり」といい、自分の流れこそ淨土の本流であると主張している。

『授手印』のほか玄心（承空）は延慶二（一一三〇九）年四月『往生至要決』一卷を傳授されたが、本書は正和五（一一三一六）年正月にも再授され、延元元（一一三三六）年五月にも三たび相傳された。こうし

て『至要決』を一度ならず三度にわたり、玄心に傳授しているのは、往生の至要を説くとともに、門弟の邪義をしりぞけるための意圖をもつて撰述されたものであつたからであろう。建武三（一三三六）年二月二十九日向阿玄心に「黒谷上人御作阿彌陀如來形像奉納厨子」を清淨華院代々の法を伝えるにふさわしい人であるといつて讓與し、また先師禮阿が「予一期之間、汝ヲシタテタルノミカ化導之思出ニテアル也」と語つたというのも、如何に向阿證賢の信賴をうけていたかうかがうことができる。

なお玄心相承本のみであるけれども、裏書結衆名の終りに「御手印本肥後國往生院留之、又此御自筆本亦有御手印」という文字をしるしているのは、往生院に留められた正本にのみ辨阿聖光の手印がおされてあつて、他の傳承本には見られない。しかし、三祖然阿良忠への相傳本には正本同様に聖光の手印があつたことを註記したものである。この註記があるために、良忠相傳本が三代相承を語る唯一の證據であるといふことになるが、一面このように記することによつて、良忠の相承は正統であり、その法燈をつぐ向阿の法流また多くある門流のうちでも正統であることを言わんとしたものであつたかも知れない。このことはまた「建治三年春二月二十二日、上人嘉禎三年以自筆本授然阿、然阿建治三年以御自筆本授禮阿畢 釋良忠在御判」（忠容傳 承本）といえ、良忠自筆本は禮阿にも傳授されたことになる。いづれにもせよ、向阿證賢は正統を誇示するために『授手印』を與へたし、『往生至要決』をも授與したといふことができよう。

次に『授手印』の奥にしろされた血脈によつて、法系を考へてみた

い。

(一)玄心傳承本には「源空―辨阿―然阿―禮阿―向阿―玄心」とあり、(二)清源傳承本には「源空 辨阿 然阿 禮阿 向阿 清源 法圓」とあるが、法圓は異筆である。向阿の附屬の下には「愚老苟雖癡鈍、幸啓宿運、斟吉水五代之嫡流、稟淨土一宗之正義相承具在耳、弘通深存心、仍今以法門悉授釋法圓、宜持先聞傳後世、則以兩手之印備萬代之驗而已、兼又清源重代相傳、松之本尊故曼茶羅并涅槃像聖教悉法圓房讓之、仍爲後日讓狀如件 文仲二年九月廿九日」とあり、この附屬狀は前記血脈の「法圓」と同筆である。附屬狀によれば『授手印』とともに、曼茶羅と涅槃像および聖教等のすべてを法圓に與へたようであるが、前文は向阿の書いたものをそつくりそのまま轉寫したものであつたらしい。従つて吉水五代の嫡流となつてゐるが、五代は清源を加へている以上、六代としなければならぬ。(三)是觀傳承本には「源空―辨阿―然阿―禮阿―向阿―是觀

―玄心―敬法―定玄―良秀―良尊」とあるが、玄心以下の法名は、後日筆を加えたものであつたろう。(四)欣淨本には元弘二（一三三二）年正月十九日向阿の記した「源空―辨阿―然阿―禮阿―向阿―欣淨」といふ血脈と、永享十二（一四四〇）年四月八日長女の記した「向阿―玄心―空覺―長玄―宣乘」、文明十六（一四八四）年良尊の記した「向阿―玄心―敬法―定玄―良秀―良尊―乘基」の三種の血脈をのせてゐる。(五)良圓傳承本には「源空―辨阿―然阿―禮阿―向阿―玄心―敬法―定玄―等照―良秀―良眞―良春―亮叔

—良智—良圓」という血脈譜をのせているが、原文そのものは向阿自

筆本によつたものではなく、註記によれば本文は聖光上人御眞筆本を
もつて筆寫したといひ、手次狀以下の文は、「向阿上人之御眞筆本」

をもつて書寫したといひ、(内)また『往生至要決』のうち、清淨華院本

には「源空上人—辨阿—然阿—向阿—玄心—弘玄—專妙—長玄—洞

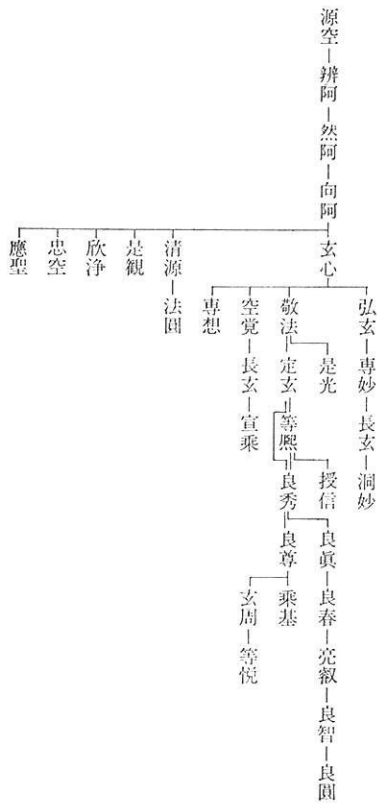
妙」および「源空上人—辨阿—然阿—禮阿—向阿—玄心—敬法—等照

—良尊—玄周—等悅」と次第するものと、「源空上人—辨阿—然阿—

禮阿—向阿—敬法—等照—授信」と次第する二本を傳え、華開院本

—專想

には延元元年向阿より玄心に、明德三(一三九二)年敬法から是光に、
永享十二(一四四〇)年等照から良尊に、享祿四(一五三一)年秀馨
より良恵に相承された由を記している。こうして、血脈を特に重視し
ている傾向は、他の『授手印』にはみられない特色である。今ここに
記された法脈を整理し系譜化すれば次のようになる。



五

傳法史の研究は古くは越智專明師、近くは林彦明・鈴木靈眞兩上人
によつて強力にすすめられてきたとはいふものの、古傳書を蒐集し、
個々の傳書についての考證を主とする書誌的研究にのみとどまり、系
統をおうという作業はなされてない。それというのも、現存するす
べての『授手印』は、その人の残した眞筆であるという立場にたつて
いるからであるが、相互に比較するに相異のおびただしいことを知つ
た。そのなかでも、最も校異の少ないものを求めたいと思つたが、現
狀では史料に制約されて如何ともし難く、殆んど同文のものは見當ら
ない。ここではその試みの一端として、向阿自筆本を中心に向阿證賢
の傳承本について考えてみたが、淨土宗傳法史の研究としては、その
一齣にしかすぎない。できれば向阿本を定點としながら、向阿本のよ
りどころとした『授手印』、または向阿本にもとづいて書寫されたも
の、更にもその系統にぞくするものを求めることにより、祖型を知るこ
とができると思つたが、徒勞におつた。しかし、より多くの
傳承本をあつめることにより、増廣した過程をたどることができ
れば、鎮西上人の述作した原型をさぐるることができるはずで
ある。御手印本と呼ばれるものが原型だといふこともできよ
う。従つて今後も調査と研究により、祖型を求める作業をつづ
きたい。

四、授手印の宗義行相に關する諸派の異説

金子眞補

『末代念佛授手印』はその序分にあるように浄土宗二祖聖光上人が宗祖法然上人より授けられた浄土往生の業には「稱名の多念なること」、「念佛は彌陀の平等利生の本願なること」の口傳相傳を受けてよりは、その口決を堅く守り血脈を護持し多念の稱名、自行化他を怠らず行つて來られたが門下の異議蘭菊の如く起り將に正統地に墜ちんとするをなげかれ默視するに忍びず憤然起つて「正統傳持、念佛弘道、然師報恩、且は末代の手本の爲め」として書きとゞめおくと仰せられて書かれたものである。云はば、宗祖より傳承された「宗義行相」を项目的に「六重三十二件五十五箇の法數」として示し、その一一に説明を加え浄土宗義の規範を與えられたものである。

今、上の如く序分に記された趣旨に基き、吉水正統の口決法相を項目に分け、其法數について大綱を見ると、これを概括すれば、心(安心)行(起行)業(作業)の三種に分類され、而もこの心行業の三種は結局、「口稱念佛の一行」に歸するといふ。實に是れが我が浄土宗、導空二祖一徹の奥義である。

そして、それは善導大師の『往生禮讚』前序に於て、
今欲^ス勸^メ人^ヲ往生^ス者^ニ未^レ知^ル若^シ爲^シ安心^シ起^シ行^シ作^シ業^シ定^メ得^ル往^シ生^ス彼^ノ國^ニ
土^ニ也[、]答^フ曰^ク必^ズ欲^ス生^ス彼^ノ國^ニ者^ニ如^シ觀^シ經^ニ說^ク者^ニ具^ス三^心必^ズ得^ル往^シ生^ス
などと釋されて「定得往生」についての問答がされて即ち觀經に説く

三心を安心とし、起行としては天親の『往生論』の五念門を修め更に四修の作業を用いて往生し得ると定め、最後には文殊般若經の「一行三昧」を明す「係^ニ心^ヲ一^佛不^レ觀^シ相^ノ貌^ヲ專^ニ稱^ス名^ヲ字^ヲ云^フ」の文を引いて三心も五念も四修も皆口稱の念佛一行三昧に結歸すると釋されてある。これは、實に善導大師の往生禮讚前序に示された心行業の三つ、皆な口稱の一行三昧に結歸するという根本原理である。そして、この根本原理を體驗され立教開宗されたのが宗祖大師である。即ち宗祖の
お言葉に
拜^シ見^ル善^ノ導^ノ御^ノ釋^ノ源^ノ空^ノ目^ニ三^心五^念四^修皆^ニ俱^ニ見^ル南^無阿^彌陀^佛也^ト
と仰せられたことである。

二祖鎮西上人は、この二祖一致の教義を根基として此の傳書を作られたのである。即ち良忠の『決答抄下卷』には
但^シ今^ノ相^傳義^意禮^讚前^序三^心五^念四^修一^行三^昧釋^ノ一^合文^料簡^ノ之^時
所^詮一^行三^昧南^無阿^彌陀^佛爲^ニ正^業一^此行^之上^造著^ノ三^心等^也爲^レ令^レ知^ル如^レ此^{被^レ仰}也^ト
と釋され、聖問の傳心抄には此の意を承けて
正^ノ記^主(鎮西)本^意在^リ結^ニ歸^{スル}一^行三^昧之^處舉^テ此^ノ口^傳以^テ爲^ニ今^ノ
此^ノ手^印奥^旨是^レ禮^ノ序^傳云^云
と云われている。

されば、聖問の『五重指南目錄』第二重傳目に於て、「序正等一部始終結歸一行三昧事」と定められた所以である。又、これが「禮序傳」と云われ授手印一卷を觀る白旗流の口訣である。

今 この口決に従つて授手印を見ると、その内容に關する文段分別

が行われ、授手印劈頭に

末代念佛者知_二淨土一宗之義_一修_二淨土一宗之行_一首尾次第條々行事と標示して、其の次第を逐うて宗義と行相とが明かされるとする。

併し、どこまでの文段が宗義を明し、どこまでが行相を明すかということについては明文はない。

ここに於て白旗相傳では、此の標示の次に明される五種正行と助正分別が宗義であつて、その次の三心より最後の奥圖の釋文に至るまでを行相を明すとす。即ち、西營の『五重拾遺抄卷上』に、

知_二淨土一宗之義_一修_二淨土一宗之行等_一者此文中有_二宗義_一有_二行相_一所謂五正行文知_二一宗行_一宗義也既念佛一行此宗勝行知_二已次可_一修_二行相也三心以下文並至_二奥圖_一其行儀次第也云云是亦當流所傳也云云とあり、なぜに五正行及び助正が宗義であるかと云えば、「五正行助正分別」は「一宗で行うべき最も大切な行」を知ることであるから宗義とするというのである。

一體、宗義とは源と散善義に於て觀經の「二者深心」の文につき「就行立信」を釋して廣く正雜二行の分別、助正二業の細判をなし、その中で雜を捨て正をとり、正の中で口稱一行が「順彼佛願故」の正定業であることを明にする、是れが宗義である。即ち、この授手印に於て「五種正行」を擧げ、「助正分別」を爲すに當り「正行」について、一、正行事 心存_二三心_一口稱_二南無阿彌陀佛_一也 此宗意以_二此行_一爲_二第一之行_一善導御意 探_二釋迦彌陀之御意_一於_二種種_一往生行之中_一以_二此口稱之一行_一爲_二殊勝第一之行_一 文云一心專念_二彌陀名號_一二行住坐臥不_レ間_二時節_一久近_二念々_一不_レ捨者是_二名_一正定之業_一順_二彼佛願_一故 上

人云見_二得此文_一之後捨_二年來所修之雜行_一成_二一向專修之身_一

と、善導の廢立、釋迦の付屬、彌陀の本願の御意は偏に口稱の一行を以て殊勝第一の行と爲すにあり、宗祖はその善導の御意なる「一心專念」の文に依つて「一向專修の身」となり給うた。

されば、この「助正分別」「正定業」を知るのが「宗義」を知ることであるとす、これが大切な口決であるとする。

そこで、この宗義を知る文段、次で、三心等の釋が念佛者の行相を明す文段であるから次に、

一、念佛行者必可_レ具_二足三心_一事

と標し、觀經、禮讚等の文證をあげて、三心を釋し、更に問答及び四句分別を用いて懇切に示されている。即ち、

觀經云發_二三種心_一即便往生具_二三心_一者必生_二彼國_一文

禮讚云具_二此三心_一必得_二往生_一 若少_二一_一心_一即不_レ得_二生_一文

觀經疏第四云辨_二三心_一以爲_二正因_一 文三所如是釋 令_二通_二九品_一

又云三心既具 無_二行_一不_レ成願行既成 若不_レ生者無有_レ 是處_二文

觀念法門云三心爲_二內因_一三力爲_二外緣_一 文

上人選擇集云念佛行者必可_レ具_二足三心_一之文、

私云所_レ引三心者是行者至要也欲_二生_一極樂_一之人全可_レ具_二足三心_一也

已上文

淨影寺惠遠大師觀經疏云修_二心往生_一心有_二三種_一二者誠心誠謂實也起_二行不_レ虛實心求_レ去故曰誠心_一二者深心信_二樂_一至_二欲_一生_二彼國_一三者廻向發願_二之心直爾趣求_一說_二之爲_二願挾_一善趣求_一 說爲_二廻向_一文

一、至誠心事以_二至誠心_一治_二虛假心_一

有四句一

一向虛假心外實內虛之人也一向誑惑渡世之人全此人不可得往生也

一向眞實心內外俱實之人也是淨土宗之行者也決定往生之人也

虛實俱具心半實半虛之人也若得往生若不往生是人不定之機也

非虛非實心非實非虛之人也世間尋常之人也一向是人全不可往生也

又入念佛之後四句

多虛少實誑惑心多往生心少決定不可往生

多實少虛往生心多誑惑心少若可往生

多少俱實一向至誠心之念佛者也決定往生之人也

多少俱虛一向無往生心之人也尋常之人也

又有四句一

始虛終實往生人也

始實終虛不得往生之人也

始終俱實決定往生之人也

始終俱虛決定不得往生之人也

於萬法每法皆有虛實之二心依之於念佛之一法有虛實之二心今善導御心捨虛假之心以眞實之心行念佛得往生以之

名至誠心一也

問本具至誠心之人申念佛之間今始移誑惑渡世之心爲名聞

利養所申念佛爲成往生之因一如何答若起改悔之心還住至誠

心一尤可成往生之因若不改悔者不可成往生之因其人不可依

其心云

問住至誠心之人令修念佛之間依他人之請令申念佛之時住

有所得之心令申之念佛爲自身爲成往生之因爲當如何答住至

誠心之人縱住有所得之心雖申念佛可得往生所以者何住至

誠心之人中間暫雖在有所得之心前後之心依至誠心一可得往

生一况復住至誠心許之人定以發改悔之心還又可住至誠心

云云

但於自今以後者所教示也自本住至誠心之人爲他人受請用

之時不可起有所得之心所以者何住至誠心修念佛志往生

之人此是大乘行者也大乘者以自行化他爲菩薩大乘之行以

此念佛可廻向自他之往生之功德是則第三廻向發願心之義也故云

普爲師僧父母同得往生又云願共諸衆生况又大乘之意自初心之

習化功歸己也縱雖請用之念佛一自他共成往生之因也若不

招小乘偏報自調自度之失歟

問若請用之時若自行之時調美音誘能聲理高下量長短出音

曲如詠歌稱念佛如舞遊唱高聲是豈非虛假耶此時念佛

爲具至誠心如何答住至誠心之人如此之念佛更以可成往生

之因中間之心暫雖出調聲前後之心住至誠心一故况又大乘之行者

住慈悲利生之心聞法之人爲往生有其志者自他共成往生之因

若住勸進往生之心若住聞法結緣之心如詠歌稱念佛一尤神妙

歟

一、深心事以信心治疑心

此有四句一

一向疑心決定不得往生之人也若又有一分之往生歟

一向信心決定往生之人也

信疑俱心不定往生之人也若得往生歟若不_レ得往生歟

非疑非信非二向往生之人一

又有二四句一付_レ信入之後一

始疑終信得_レ往生之人也

始信終疑不_レ得_レ往生之人也念佛退轉之人也

始終俱信決定往生之人也淨土宗所_レ教念佛者也

始終俱疑非_レ決定_レ往生之人一

問信心具足之人觸_レ緣對_レ境之時若起_レ愛欲心_レ若致_レ罪業_レ之時定以依_レ吾身之犯罪_レ疑_レ吾身之時爲_レ有_レ其深心不_レ復爲_レ無_レ其深心如何答師云深心具足之人於_レ吾罪業_レ全不_レ可疑_レ之佛弟子者自_レ本恐_レ罪業去_レ惡緣_レ雖_レ習_レ之煩惱所具之凡夫不_レ如意非_レ如念_レ此是吾身之失此是凡夫習_レ只是數_レ起_レ妄念_レ只是數_レ犯_レ罪業_レ歟雖_レ然本具_レ信心之人中間暫雖_レ起_レ妄念_レ還_レ復住_レ信心_レ依_レ前後之信心_レ中間暫發_レ之妄念不_レ可_レ失_レ其信心_レ也况又彌陀本願之他力引_レ導_レ如_レ此衆生_レ依_レ之於_レ自他之犯罪_レ不_レ可疑_レ自他之念佛_レ也但或依_レ聖道門之心_レ或依_レ淨土門之心_レ念佛人人尤_レ可_レ怖_レ罪尤_レ可_レ厭_レ惡怖_レ之厭_レ之上修_レ念佛_レ欣_レ往生_レ之間諸惡之心諸罪之念_レ數_レ發起_レ數_レ發動_レ本具_レ煩惱之凡夫所_レ不_レ及_レ力也只信_レ佛願力之許_レ固_レ可_レ惡_レ本願往生之念佛_レ也於_レ惡煩惱之一法_レ雖_レ疑_レ之於_レ念佛之一法_レ更_レ以不_レ可疑_レ之足云_レ念佛往生_レ也

一、廻向發願心事

廻向_ト兼行ナリ

發願心唯願ナリ

淨土宗傳法史の研究(その一)

以_レ己所作之善願得_レ往生_レ也以_レ之爲_レ廻向_レ以_レ未所作之善_レ唯心許願得_レ往生_レ以_レ之爲_レ發願_レ也而今善導御心以_レ己所作之正助二行_レ發_レ決定往生心_レ以_レ之名爲_レ廻向發願心_レ也故善導釋言_レ願行既成若不_レ生者無_レ有_レ是處_レ文故上人云淨土宗善導教_レ念佛者_レ初入_レ專修_レ之時稱_レ南無阿彌陀佛_レ具_レ三心_レ此心之中納_レ廻向發願心_レ也依_レ之善導釋云南無者歸命亦廻向等

抑此宗一大事此三心也弟子上人在生之時能蒙_レ此御教訓_レ彼然師云三心之中發_レ至誠心_レ之時實具_レ後深心廻向發願之二心_レ也依_レ之三心之中具_レ一心_レ者必具_レ餘二心_レ也但經與_レ疏之文_レ二者二者者置_レ各別_レ者爲_レ行者_レ於_レ往生之心_レ爲_レ知_レ發_レ三種之心_レ也所謂若念佛行者爲_レ發_レ虛假之心_レ用_レ至誠心_レ治_レ其心_レ教_レ之時置_レ二者至誠心_レ也

若念佛行者爲_レ發_レ疑惑之心_レ用_レ深心_レ治_レ其心_レ教_レ之時置_レ二者深心_レ也
若念佛行者以下發_レ願心_レ之許_レ爲_レ願_レ往生_レ之者_レ以_レ己所作之善_レ可_レ願_レ往生_レ教_レ之時置_レ三者廻向發願心上_レ也
以_レ此意_レ案_レ之就_レ之有_レ三種三心_レ
一者橫三心_レ一心具_レ三心者_レ是橫三心也
二者豎三心_レ三心各別置_レ二二三言_レ是豎三心也

有二四句一

有願無行非_レ宗心

有願有行非_レ宗心

有願有行此淨土宗心

無願無行非_レ宗心世間之人也

又有三四句

西方廻願此淨土宗之本意念佛行者之廻願也

餘事廻願是非宗心也若願壽命長遠若願福人所望各別也

西方餘事俱廻願是宗心非宗心又得往生願之又得所望願之

非西方廻願非餘事廻願是世俗之業也

尙次に

一、善導御意入淨土宗一修正助二行一具三足三心之人必可修五念門一教之

と標して往生禮讚に起行としてあげたる『往生論』の五念門を列挙す。即ち、

禮讚云如觀經具說一應知又如天親淨土論云若有願生彼國一

者勸修五念門一五門若具定得往生釋心依經已明三心畢今又

依論明出五念門一經三心論五念門釋合經論如此釋合之心也

往生論云若善男子善女人修五念門一行成就畢竟得生安樂

國一文

一、五念門者

一者禮拜門身業

禮二拜阿彌陀如來

二者讚歎門口業

讚三數阿彌陀如來

三者觀察門意業

觀三淨土依正二報也

四者作願門心

晝夜一切時一切處願生極樂

五、者廻向門心

以所作善廻向淨土也

扱、善導の御疏散善義から申せば念佛者の起行は五正行正助二行であるべきである。然るに此の授手印では五正行、正助二行は宗義の文



についての要點であるとする。

そして、その次に

一、善導宗意行ニ三心五念之法一必可具ニ四修法一

四修法一用策三心五念之行一速得往生

一、四修者

一者恭敬修亦名一慶重修一對治憍慢心

禮讚云恭三敬禮三拜彼佛及彼一切聖衆等

西方要決恭敬修有^レ五

一、者敬^ニ有緣^ノ聖人^ヲ一行住坐臥不^レ眷西方^一

二、者敬^ニ有緣^ノ像經^ヲ造^ニ佛^ノ菩薩像^ヲ鈔寫^ノ尊經^ヲ恆安^ニ淨室^一

三、者敬^ニ有緣^ノ知識^ヲ宜^ニ淨土教^ヲ入^一

四、者敬^ニ有緣^ノ同伴^ヲ同修業者^一

五、者敬^ニ住持^ノ三寶^ヲ與^テ今淺識^ノ作^ニ大因緣^一

一、者無餘修對^ニ治難起^ノ心^一是疑慮不定之心也

禮讚云專稱^ニ彼佛名^ヲ專念專想專禮專讚不^レ雜^ニ餘業^一文

西方要決云專求^ニ極樂^ノ禮^ニ念^一彌陀^一但諸餘業行不^レ令^ニ雜起^一

三者無間修對^ニ治懶惰懈怠心^一是勇猛精進心也

禮讚云相續^ニ恭敬禮拜稱名讚嘆憶念觀察廻向發願心心相續不^レ下^ニ以^ニ餘業^一來問^上文

西方要決云常念佛^ヲ作^ニ往生心^一於^ニ一切時^一心恆想巧^一所^一以精勤

不^レ倦^一當^ニ念^ニ佛恩^ヲ報盡^ノ爲^ニ期^一心恆計念^上文

四、者長時修對^ニ治退轉流動心^一

禮讚云畢命^ヲ爲^ニ期^一誓不^ニ中止^一即是長時修^上文

西方要決云從^ニ初發心^一乃至^ニ菩提^一恆作^ニ淨因^一終無^ニ退轉^一文

私云准^ニ望^一餘^ニ法^一除^レ行^一得^ニ此文之意^一誓不^ニ中止^一者奉^テ勸^ニ請^ニ本尊^一並

之寶^一於^ニ其寶前^一辨^ニ香華^一發^ニ大誓願^一可^レ始^ニ往生之淨業^一也畢命

爲^ニ期^一於^ニ此行^一者永以不^レ可^レ退轉^一若違^ニ此旨^一者永以不^レ蒙^ニ三寶^一之冥

助^一爲^ニ地獄之薪^一云云

又次に、三種行儀事

一、尋常行儀

淨土宗傳法史の研究(その一)

於^レ所不^レ簡^ニ淨不淨^一

於^レ身不^レ簡^ニ淨不淨^一

於^ニ衣裳^一不^レ簡^ニ淨不淨^一

於^ニ威儀^一不^レ簡^ニ行住坐臥^一

於^レ食不^レ簡^ニ淨不淨^一

於^ニ時節^一不^レ簡^ニ久近^一

一、別時行儀

於^レ所者清淨之道場

於^レ身沐浴清淨

於^ニ衣裳^一清淨之服

於^ニ威儀^一常立常坐

於^レ食一食長齋

不^レ可^レ食^ニ酒肉五辛不淨^一

於^ニ時節^一若一日若七日十日九十日

一、臨終行儀

可^レ用^ニ別時行儀^一也

とあげて、五念門に次で四修、四修に次いで三種行儀、そして最後に

三心五念四修三種行儀皆共に念佛の一行に歸結すると奥圖の釋文があ

げられている。

三、心

南無阿彌陀佛

至誠心

南無阿彌陀佛

深、心

南無阿彌陀佛

廻向發願心

南無阿彌陀佛

五、念

南無阿彌陀佛

禮、讚

南無阿彌陀佛

作、願

南無阿彌陀佛

觀 察
南無阿彌陀佛
廻 向
南無阿彌陀佛

四 修
南無阿彌陀佛
恭敬修
南無阿彌陀佛

無餘修
南無阿彌陀佛

無間修
南無阿彌陀佛

長時修
南無阿彌陀佛

釋曰我法然上人言拜見
見南無阿彌陀佛也

三種行儀
南無阿彌陀佛
尋 常
南無阿彌陀佛
別 時
南無阿彌陀佛
臨 終
南無阿彌陀佛

(以上の引用文は昭和新聞三卷七書による)

このように授手印の本文文段を「宗義と行相」の二段に見るのが、宗祖、二祖、三祖、白旗流の口決であるとする。そして問師に受繼がれ、即ち、聖問の『五重指南目録』の傳目に「宗義行相文段分別二箇立處之事」と云うのが、正しくそれである。

即ち、淨土宗の宗義、行相は、『授手印』に示されるように、五種正行、助正二行分別によつて結歸一行三昧の口稱念佛によつて救われることを知ることが宗義であり、その多念の口稱念佛を行つて行くことが行相である。とするのである。

されば、第七代聖問が「五重相傳」を創設し宗侶の育成、諸制度を制定し本宗を中興しその祖となられたのであるが、その「五重相傳」に第一重に「往生記」、第二重に「授手印」を配して、第一重往生記は「知機」即ち、往生するものの機根を知らしめ、第二重は授手印、

即ち行（或は法）往生せんとするものの安心、起行、作業、三種行儀を明すものとして授手印を持つて來られた事である。

即ち、「五重傳目」にある。「初重二重機法不離之事」とする處であり、其は機法不離の關係であること、又、初重「往生記」第二重として『授手印』を置くのは、作者次第で云えば、初重は、『往生記』であり、宗祖作であるからとし、之に次で第二重には二祖作の『授手印』を次に置くのであり、又、以上は何れも、初重『往生記』は「知機」で往生者の「正機」を知り、次いで其の機の修むべき「行法」を次に教えるものとして「心行業」を明す『授手印』を第二重としたことである。即ち「機法不離の關係」に於てとするのである。其機を先にするは疾前無業、機前無教の所以であるとする。

扱、三祖門下は多士濟々であつて六派を生ずるようになった、即ち、白旗寂慧、名越尊觀、藤田性眞（以上關東三派）三條道光、一條禮阿、木幡慈心（以上關西三派）である。併し、宗義上特に派を別立せねばならぬ程の問題はなく、多くは人格中心の教會分立に名つけられたものなのである。その中、白旗は二祖三代の正統を紹がれたのであるが、その義は主として名越派に對抗して居り、藤田は多く白旗、名越の兩主張を合綵した立場にあつたようである。

今この、「宗義、行相」の事についても、名越の妙觀、良山及び藤田の持阿良心は此の「知淨土二宗之義、修淨土二宗之行」の文を以て、白旗派の如く見るのは、「禮序傳」であつて、これは「禮序傳」で見るとでなく『選擇傳』で見ると主として選擇題下の口傳大祕事となすと云い、即ち、選擇集第一章の「捨聖歸淨」が宗義で、

第二章捨難歸正以下を行相となすのである。

従つて名越の五重相傳に於いては、初重を『選擇集』とし、二重を『授手印』としている、つまり、二重は初重を布衍されたものであるとして『授手印』は『選擇集』を布衍されたものと見るのである。

以上によつて白旗と名越とは宗義行相の見方に於いて非常な異りのあることを知るのである。

扱、初重に『往生記』を配するか『選擇集』を持つて來るか、ということについては、古くより問題となつてゐるが、近代になつて貞極上人の如きは『五重廢立抄』を著し、福田行誠上人、神谷大周師は之を受けて「新傳語」を唱道し『往生記』は元祖の眞作ではないから『選擇集』とすべしと論じたが、一宗騒然たるものがあつて、行誠等の主張は壓せられてしまつた。土川勸學は『往生記』を禮讚し「斯く簡

明に陥り易い安心の過失を指摘して力ある文章を書かれるのは元祖ならでは到底出來ぬ」とし、又、勅傳第二十一卷に「又一紙に截せて曰く」と宣へ給へる其一紙とは何を指すや、實に此の「往生記」の奥書の外になし、是宗祖直作の證左に非ずやと力説された。

併し、佛教大學紀要、第四十一卷、第四十二、四十三合卷號に於いて惠谷隆戒師、三田全信師は第四十二、四十四合卷號に於いて、共に問師が『往生記』でなく『選擇集』か『一枚起請文』とすべきであつた、といわれ三田全信師は、名越派が『往生記』を用いず『選擇集』を用いられていることから、行誠上人の提案の誤りでなく正しい考え方であつたが、古來からの傳習が如何に根強いものであつたかが知られるとも云われている。

曇鸞淨土教の倫理性

加藤善淨

曇鸞の淨土教において、あえて倫理性を求める所以は、理想的行爲を行わしめんとする意欲（佛の願心）とその場（淨土）とについてとりにくんでいるからである。

1 行爲と行爲の主體と行爲の行われる場

曇鸞は行爲を行爲の主體と行爲の行われる場との関連においてとらえている。このことは行爲を具體的にとりあげて意味することを意味するとともに、いかにせば行爲が効果的な結果をもたらすかを考慮に入れたの考である。従つてこれら三者の関連において行爲の行われる場の不適、あるいは實踐的態度をめぐつて行爲の主體のあり方が検討されている。すなわちこれらのことは『無量壽經論註』開卷劈頭において論じられている難易二道、自他二力の説の上に見出すことができる。曇鸞は「五濁の世、無佛の時において」不退轉を求めることをもつて難行道とし、これにたいして「たゞ信佛の因縁をもつて」「清淨の土に往生」したならば、「佛力住持して」不退轉を得ることができ、これを指して易行道としている。この説は不退轉を證得しようとする

る出世間行を實踐する場が、「五濁の世、無佛の時において」であるか、「有佛の清淨土」においてであるかという相異によつて難易をわかつものである。かく行縁としてとりあげられた「五濁の世、無佛の時」と「有佛の清淨土」とは、質的に異つた俗の世界と聖の世界のひらきがある。

しからば俗の世界における出世間行になぜ困難性が見出されるのであろうか。曇鸞は「この難にすなわち多途」あることを指摘し、五つの事由をあげている。この五つの事由のなか、第一から第四にいたる四つの事由は、この當時の佛教界内外の諸状態を、また第五は出世間行を行ずるものの實踐的態度を自力と判じているが、自力を實踐態度とするものは、「五濁」という末世における社會的、精神的、生理的な汚れと、修行者を教導する佛がましまさないと「無佛の時」なるが故に、佛教界内外の諸状態からうける影響が強大であり、ために種々な困難がその行につきまとい、所期の目的を達することが容易でないのである。つまり自力による出世間行には、その實踐が行われる場における出世間行を亂、障、破、壞といった俗性に打ちかつことの

乏しいことを意味する。これに對し聖の世界における出世間行は、なぜ俗の世界のような困難性がなく、易行なのであろうか。

そもそも出世間行とは俗の世間とそこにおける行爲とを否定するものである限り抵抗のあるのは當然である。これに對して出世間行を聖の世界で實踐するということは、まことに處を得ているから抵抗のあるはずがないわけである。しかしこの言い分だけでは易行性を言いつくしたことはない。聖の世界が「有佛の清淨土」であるということは、單なる一般的な聖の世界でなく、もつとその佛に特有な特殊な聖の世界であることを示唆している。そこにはその佛の意欲が十分はたらいていることを忘れてはならない。くわしいことは後述しなければならぬので、概要を記すことにとどめておこう。つまり「有佛の清淨土」は、そこで行われる出世間行がなんらの障害もなく、むしろ效果的な結果を導きだすはたらきが、佛力、土用としてはたらいている願心の世界なのである。したがつて行者は、そのはたらきにさからわず、願心を素直にうけいれる他力的實踐態度をもち、そのはたらきのままにそれを増上縁とうけとつて實踐さえすれば、所期の目的を容易にはたすことができるわけである。ここにただ一つ問題となることは、出世間行を行ふことによつて不退轉を證得しようという願いを持つ者は俗世間の人であるということである。つまり俗世界の人がいかにすれば聖の世界において出世間行を果遂できるかということである。俗の世界から聖の世界へ行き生れるという事實が成立しなくては、聖の世界で出世間行を達成することは不可能である。曇鸞はこの先決問題について「但だ信佛の因縁をもて」清淨土に往生すべきことを指

摘している。この往生についても俗世界の願生者の信因に對して「佛の願力」が佛縁としてはたらいて目的を果遂できることを記している。このように不退轉を證得するための出世間の行爲にたいし曇鸞は、自力か、他力かという。その行爲の主體にみられる實踐的態度と、俗の世界か、聖の世界かという。その出世間の行爲の行われる場との二つについて、行爲の目的が效果的結果をもたらすよう二者擇一を行っているのである。

2 俗的行爲の所依止と果報

曇鸞は『無量壽經論註』卷上のなかで、行爲を行爲の所依止と行爲の主體との關係にとらえている。すなわち「彼の造罪の人はみづから虚妄顛倒の見に依止して生じ」(在心義)、あるいは「彼の造罪の人はみづから妄想の心に依止し」(在縁義)と、行爲の所依止を指摘し、行爲の主體について「煩惱虚妄の果報の衆生によつて生じ」と指摘している。また彼は『同』卷下において佛莊嚴の第二、三、四の偈を釋して、凡夫衆生は身口意の業に罪をつくるをもつて、三界に輪轉して寤り已むことなし」と言い、その身口意三業の所依止と行爲の主體がうける果報とについて、次のように指摘している。先づ第一に身業について「身見をもつての故に、三塗身、卑賤身、醜陋身、八難身、流轉身を受く」と言い、第二に口業について「衆生驕慢をもつての故に、(中略)まさに拔舌の苦、瘡癩の苦、言教不行の苦、無名聞の苦を受くべし」と言い、第三に意業について「衆生邪見をもつての故に心に分別を生ず。(中略)分別をもつての故に長く三有に淪んで、種

々の分別の苦、取捨の苦を受け、長く大夜に寝ねて出る期あることなからん」と言っている。また『同』巻上、國土莊嚴第十五の偈を釋するなかに、「心惱とは是非得失三毒等なり」といつているが、このなか、是非（分別―邪見）、三毒（貪瞋癡）は行爲の所依止であり、心惱は果報である。さらに『同』巻上、國土莊嚴第十七の偈を釋するなかで「業に繋れて制するに己にあらず。（中略）業風に吹かるるによりて自在を得ざることあり」といつているが、これは行爲の結果が果報として行爲の主體を性格づけ、將來の行爲を方向づけることを指摘したものであり、たとえ自分が行つた行爲の結果であつても、自分の意のままに自由に變更し得ないことを説いたものである。

このように行爲はかならず行爲の所依止としての貪、瞋、癡、慢、見といった煩惱という俗的な精神作用にもとづいて行われ、また行爲の主體は煩惱具足者としてみづからが行う行爲に對して俗的性格を與え、しかもその行つた行爲によつて引かれたむくいとしての結果である果報をうけなければならないのである。しかしこのことは先きに示したような造罪の行爲のみに限られるのであろうか。『無量壽經論註』巻上で二種功德を説くなかに、

「有漏心より生じて法性に順ぜざる、所謂凡夫人天の諸善、人天の果報、もしくは因、もしくは果、みなこれ顛倒なり、みなこれ虚偽なり」

と指摘しているように、行爲の善惡にかかわりなく、行爲が煩惱を所依止としているかぎり、すべての行爲、およびその果報は顛倒であり、虚偽である。またこの顛倒と虚偽について『同』巻上國土莊嚴第一の

偈を釋するなかで「雜生の觸受、四倒長く拘わる。かつは因、かつは果、虚偽あい襲ぐ」といつている。

このような俗的な精神作用としての煩惱と、それにもとづく行爲、およびその行爲の結果としての果報の三者について、曇鸞は『無量壽經論註』巻上、國土莊嚴第一の偈を釋するなかで、

「三界をみるに、これ虚偽の相、これ輪轉の相、これ無貓の相にして、蚘螻の循環するがごとく、蠶繭の自縛するがごとし」

と言ひ、これらを惑、業、苦が展轉して斷絶しないもの―三道としてとらえている。この惑、業、苦を斷絶しない限り、その主體はみづからの境界である三界にとどまり、生死を輪廻してやまないのである。しかも「長く大夢に寝て出でんと怖うことを知るなし」と指摘されているように、生死流轉から脱出することすら知らずに、輪廻をくりかえすばかりである。

さらに曇鸞は俗世界における行爲のなかで最惡とされる五逆と誹謗正法をめぐつて論及するところがある。これらの行爲はすべて虚妄顛倒の見、妄想の心を所依止とし、煩惱虚妄の果報を行爲の主體としていふことは既にのべたとおりである。いうならばこのことは『無量壽經』と『觀無量壽經』とにおける二者のとり扱ひの相違に端を發するのであるが、曇鸞は、俗世界における典型的な造罪としての二者をとりあげたとみることができ、『無量壽經』は「ただ五逆と正法を誹謗する」ものになつて往生の道を閉じ、『觀無量壽經』は「不善業たる五逆十惡をつくりて、もろもろの不善業を具す」ものになつて往生の道を開いている。この説相によると五逆という行爲は兩經に共

通して説かれているにかかわらず、なぜ前者は許さず後者は許しているのであろうかと問題が提起される。これについて前者にあつては誹謗正法と五逆との二つの行為をかねそなえているために、往生の道が閉されたのに反し、後者にあつては十悪五逆とあつて、誹謗正法をかねそなえていないために、往生の道が開かれていると曇鸞は指摘している。さらにもし五逆等の餘罪をとまわらないただ誹謗正法だけの単一行爲の場合は往生が許されるかという問にたいして、複合行爲と同じように往生が許されないことを指摘し、誹謗正法の重罪であることを示唆する。彼は五逆と誹謗とを次に示すような比較をとおして、誹謗正法の重罪であることをあきらかにする。すなわち

「經にいう。五逆の罪人は、阿鼻大地獄のなかに墮して、つぶさに一劫の重罪を受く、正法を誹謗する人は、阿鼻大地獄のなかに墮して、この劫もしつぎればまた轉じて他方の阿鼻大地獄のなかに至る。かくのごとく展轉して百千の阿鼻大地獄を経ると。佛出ずることを得る時節を記したまわず」

というのがそれである。この論旨は五逆と誹謗正法という二つの行為のそれぞれによつて、ひかれたむくいとしての結果である果報を比較することによつて、「誹謗正法の罪の極めて重き」ことを結論附けるものである。さらに曇鸞は別の角度から今の結論をみちびきだそうとする。行為が行為の主體以外の他に直接かかわりを持つか否かという視點にたつて、誹謗正法は

「佛なく、佛法もなく、菩薩もなく、菩薩法もなしと言わん。かくのごとき等の見、もしは心に自ら解し、もしは他にしたがいて受

けてその心決定する」

のであれば、それはただ行為の主體がその果報をうけるにとどまつて、行為の主體以外の他に直接かかわりのないことである。しかるに五逆という行為は直接的に他を害惱するものであるから、誹謗正法より罪が重いのではないかという自問をこころみている。しかるにこれにたいする自答は自問とは別のフィールドで次のように結論をみちびきだしている。要約していうならば、世間出世間の善道を説示する正法を信ずるならば、どうして五逆の行為を行うことができようか。つまり五逆を行うということは既に正法を誹謗し、正法の滅を意味しているのである。この論旨は誹謗正法を本とし、五逆を末とする見解にたつたので、純理論的立場にたつての判断と言えよう。

3 聖なる行為を出生せしめるもの

曇鸞は『無量壽經論註』卷下の奢摩他釋において、

「奢摩他を止というに今三義あり、一には一心にもはら阿彌陀如來を念じてかの土に生ぜんと願すれば、この如來の名號および彼の國土の名號よく一切の惡を止む。二にはかの安樂土は三界の道を過ぎたり。もと人またかの國に生ずれば自然に身口意の惡を止む。三には阿彌陀如來正覺住持の力をもつて、自然に聲聞辟支佛を求むる心を止む。この三種の止は如來の如實の功德より生ず」

といつてゐる。これは俗的行為を行つていた行為の主體をして、その俗的行為を停止せしめるはたらきが依正二報にそなわつてゐることを指摘したものである。このことについて考察をかさねたいと思う。

第一に如來の名號と國土の名號とが一切の惡を止めるというのには、依正二報の名號のはたらきを示したものであり、そのはたらきをうけるものは「一心にもはら阿彌陀如來を念じて、かの土に生ぜんと願はず」とあるように限られている。先づ名號のもつはたらきについて曇鸞は、『同』下卷の讚歎門の釋のなかで「名即法」ということを指摘し、また國土の名號については『同』上卷國土莊嚴第十一の偈を釋して「名能開悟」ということを指摘し、また在縁の義において「阿彌陀如來の方便莊嚴眞實清淨無量功德の名號」がよく三界を出過せしめることを指摘している。これは曇鸞の名號觀に關することであるので、深くたち入つて論述する紙數もないので詳論をさけたいが、要は佛の名號にしる、國土の名號にしる、すべて俗世間における單なる日常的な名辭と峻別しなければ、到底一切の惡を停止せしめるだけのはたらきは期待し得ないであろう。しかれば曇鸞は名號をいかに考えていたであろうか。一口にこれをいふなれば、靜態としての佛の自内證（慧）と動態としての佛の外用（智）とが願心によつて統一されているのが名號で、本願の聖意のあらわれという外はない。しかれば、そのような名號にそなわつてゐるはたらきは、いかにすれば享受しうるであろうか。先にも指摘したように、ただ「一心にもはら阿彌陀如來を念じて、かの土に生ぜんと願はず」る者と規定しているが、いうところの「念」ずるとは、名號を憶念することであり、稱名をもふくめて考へてよいであろう。かく佛の名號、國土の名號を憶念し、稱名して往生を願う者は、「一切の惡」が止められるというが、その「一切の惡」とは具關的になにを指しているであろうか。このことについて

『同』卷上における繫業と十念との輕重の義を校量するにさきだつて、

「觀無量壽經にいうがごときは、人ありて五逆十惡をつくり、もろもろの不善を具して、まさに惡道に墮して多劫を經歷して無量の苦をうくべし」

と指摘されているもの、すなわち「罪のために牽かれて先づ地獄に墮して三界に擊在す」といわれる繫業である。このような繫業を止むということは、行為が煩惱を所依止とすることを停止せしめることであり、さらにその當然の結果として、三界をみづからの境界として享受することが停止されることを意味するであろう。言いかえれば、「一切の惡を止む」ということは、『同』卷上に示されている在心在縁の二義が物語るように、無上の信心を所依止とし、三界を出過せしめるはたらきをもつ名號を念稱するのであるから、さだかに淨土に往生しうるということである。かくして三界という俗界への先牽は停止されるわけである。すなわち『同』卷下に國土莊嚴第一の偈を釋して、

「凡天の人、煩惱成就することあれども、またかの淨土に生ずることを得れば、三界の繫業畢竟して牽かず。すなわちこれ煩惱を斷ぜずして涅槃の分を得」

というのは、この邊の消息を物語るものである。第二にかの國に生ずれば自然に身口意の惡を止むというのは、依報である國土のもつはたらきを示したものであり、そこに自然という表現が使用されているかぎり「身口意の惡を止む」というはたらきは、それを享受する者の作爲でなく、國土のはたらきが直接停止せしめる

ことを物語るものである。曇鸞はかかる國土のはたらきについて『無量壽經論註』卷上の國土莊嚴第三の偈を釋するなかで、「性はこれ必然の義、不改の義なり。海性の一味なる、衆流入りぬれば必ず一味となりて海味彼れに隨いて改まざるがごとし。(中略)安樂淨土のもろもろの往生者の淨色ならずということなく、淨心ならずということなし。畢竟じて皆清淨平等無爲法身を得。安樂國土は清淨の性成就せるをもつての故なり」といつている。このはたらきのもと、法藏菩薩が無生法忍をさとり、四十八願をおこしてこの國土を修起せられた願心にあるわけである。しかればそのはたらきが往生者の「身口意の惡を止む」とは、いつたい具體的にいかなる惡を停止するのであろうか。このことについては『同』卷下の佛莊嚴第二、三、四の偈に對する釋において指摘しているように、身見、(身業) 憍慢(口業)、邪見(意業)を停止せしめるだけでなく、阿彌陀如來の相好光明身をみてまつり、また至德の名號、説法の音聖を聞き、さらに平等の光明に遇い、その意業を聞くなれば、身口意の三業の繫縛みな解脫して如來の家に入り、畢竟じて平等の身口意業を得ることを指摘している。これは佛莊嚴において見出されるはたらきであるが、もともと身土不二であるから身と土とはたらきをこざしく分ける必要もないので、淨土に往生し得たものはずべてこのはたらきを享受して世俗の行為の所依止である見、慢などの束縛から解脫することができるのである。『同』卷下において「かの土はこれ無生界なれば見生の火、自然に滅す」と指摘しているのは、この邊の消息の一部を示したものである。

第三に「かの國に生ずれば自然に聲聞辟支佛を求むる心を止む」と

いうのは、かの阿彌陀如來の正覺住持力のはたらきを示したものである。つまり正覺という世俗を絶したこの上ない宗教體驗のもつ出世間的善のもつ力が、よく自利一邊倒の心を停止せしめるのである。このようなはたらきについて曇鸞は、『無量壽經論註』卷上における國土莊嚴第十六偈の釋のなかで、「佛よく聲聞をして、また無上道心を生ぜしめたまう」と言い、そのはたらきを「佛の本願不可思議の神力」なることを指摘している。かかる本願不可思議の神力は『同』卷上における佛莊嚴第八偈の釋で「われ成佛せん時、われに値遇する者をして、みな速疾に無上大寶を満足せしめんと。(中略)住持の義は上のごとし」といつている誓願が、實際にはたらきを開始していることを示すものであり、またその本願のはたらきが「不異不滅、不散不失」であることを住持といっているのである。ここに正覺住持と言い、本願力住持と言い、その名稱を異にするが、阿彌陀佛の正覺は、本願成就をはなれてあり得ないのであるから、當然兩者を同義異語とみるべきである。さらに曇鸞は『同』卷上の國土莊嚴第十二偈にたいする釋において、

「もし人、ひとたび安樂淨土に生じて、後時、意に三界に生じて衆生を教化せんと願すれば、淨土の命を捨て願に隨いて生ずることを得。三界雜生の水火のなかに生ずといえども、無上菩提の種子畢竟して朽ちず。なにをもつての故に、正覺阿彌陀佛の善住持を逕るをもつての故に」

といつているが、實に注目すべき指摘であつて、これこそ奢摩他釋における止の三義中の第三止に關するものである。しかればこの聲聞辟

支拂を求むる心を止めしめるといふことは、三界という俗界におもむいて、みづからが生死を輪廻していることすら気づかない俗的行爲に始終している者をして、三界を出過せしめんとする出出世間的な意欲を形成せしめることであると言えるであろう。

かく奢摩他釋に指摘されている止に關する三義をみると、俗的行爲とその受報とを停止せしめるといふ消極的はたらきだけでなく、實際はむしろ積極的なたらきを見出すことができるのである。消極的、積極的のいかにかわらざればこれらのはたらきについて、曇鸞は、「この三種の止は如來の如實の功德より生ず」と指摘しているが、それは阿彌陀佛の依正二報をつらぬく願心成就に外ならない。曇鸞は『無量壽經論註』卷上において國土莊嚴の總相であると規定した清淨莊嚴の釋のなかで、

「佛もこの莊嚴清淨功德をおこされた所以は、三界をみるにこれ虚偽の相、これ輪轉の相、これ無窮の相にして、蜈蚣の循環するがごとく、蠶繭の自縛するがごとし。哀れなるかな衆生、この三界に縮られて顛倒不淨なり。衆生を不虛偽のところ、不輪轉のところ、

不無窮のところにおいて、畢竟安樂大清淨のところを得せしめんと欲す」

といつてするように、「畢竟安樂大清淨のところ」を得しめようとする願心が成就された依正二報、およびその名號をもふくめてそれらの功德は對衆生的なはたらきとして、すべて俗的行爲とその受報を停止せしめ、出出世間的な聖なる行爲をなせしめるにいたる。言いかえれば願心成就の依正二報は行爲の主體をして俗的行爲を否定せしめるとともに、聖なる行爲をもつて俗的行爲を清淨化するはたらきを産みだす母胎である。このような點で善惡が對立する俗的行爲と次元を異にする聖なる行爲を出生せしめるものとして、願心成就の依正二報の功德をたかく評價しなければならない。

かく考察することによつて曇鸞淨土教の倫理性は、俗的行爲に關する倫理を問題とする點にあるのでなく、むしろ俗的行爲を清淨化する點にあると考えられる。そうした清淨化のはたらきは阿彌陀佛の願心成就の依正二報に見出すことができる。

善導大師の倫理觀

深 貝 慈 孝

一

およそ倫理、道德は宗教の世界における絶對者と我々との間において云々されるのではなく、絶對者が在ると在らざるとにかかわらず、我々の内において守られるべきものであるというのが本來のすがたであらう。もちろん宗教の内においても倫理、道德は説かれるであらうし、また倫理、道德には宗教がおゝいなる影響を與えていることはたしかであるが、たとえば佛教倫理としてあげられる戒律について考えてみるに、佛教教團内において説かれた戒は大きくわけて舊戒と新戒とに分類されうが、この場合の新戒は佛が教團統制上必要缺くべからざるものとして新たに制定されたものであるから、佛という絶對者と密接な關係にあるともいえる。しかし舊戒は佛教教團には關係なく、従つて絶對者佛が世に出られると出られまいにかゝらず、以前から人として守るべき事柄が佛教教團の中にくみ入れられたものともみることができよう。

通常、倫理、道德といわれるものは、このような佛教における舊戒

に相當するような、本來的には絶對者に關係なく、我々世俗のいわゆる凡夫、人間において自然に、あるいは積極的に守られて、世俗の秩序が保たれる役割をはたすものということができよう。とはいへ、佛教における新戒のように、宗教においても倫理は説かれるべきものであることは、宗教が我々人間なしには存在しえないというものであるだけに、否定できないことであり、宗教が世俗とかわりあいをもつ以上、その關係において當然倫理、道德は不可欠なものであるといえよう。

ただし、見方をかえると、倫理、道德の必要性、價值性も大きく異つてくる場合がある。たとえば、善導、法然の淨土教における場合についてみると、唯一絶對者である阿彌陀佛からみれば、我々の存在は相對的であるし、その限りにおいて、是非、善惡、正邪に分れていようとも、それはあくまで世俗のことである。善であり、是であり、正であつても、唯一絶對者、眞理の前には相對的存在であることをまぬがれない。つまり世俗の倫理は何らの效用も果さないことになる。逆に、惡であり、非であり、邪であつても、救いという場にあつては、

すべて平等にあつかわれるべきであるから、何らの妨げもないことになるであろう。いわゆる倫理は究極的には救いの世界には関係なきものとなつてしまふのである。また、我々の側からみる場合、やはり唯一絶対者の前には、是非、善悪、正邪はつゞまるところ問題ではなくなり、すべてを投げうたざるを得ない反省にせまられる。ここにおいても世俗の倫理はなきに等しいことになるのである。

このように、善導、法然の浄土教における救いの場においては、究極的には倫理は無用である。しかし、そうであるからといつて浄土教は倫理に無關心であつてよいであろうか。卑近な例として本願ぼこりといふことがある。念佛はいかなるものにもまさり、いかなる罪業をも消しざるが故にどのような悪をなしても構わないといふ考である。

また、本願行は念佛であるといふ一事のもと、それ以外の善業、倫理的にも社會的にも善といわれるもの、世のため人のためにつくしているいわゆる善事も、念佛のみが唯一絶対の善であるがゆえに本願行に照し合わせれば、いかなる善事も悪以外の何ものでもないといふ意見もある。二者は兩極面の主張であり、全く對象的であるが、本願行の純一性、絶対性を認める上においては確かに核心をついているといつてよいであろう。救いの前には一切をなげうつて絶対行に打込まねばならない。またそうでなければ救われることは難いであろう。しかし、對社會的にいつて何か割り切れぬ面もないではない。いささか戲論めくが、絶対行といわれるものは、善、悪の判別を超えた絶対の絶対といわれるべきものでなければならぬであろう。先記の如き絶対行を善であるとすれば、その反面に絶対行の悪が想定されることになり、

この絶対行の善は絶対とはいえない。いわば相對的な絶対であり、絶対行として絶対であるとはいえないということになる。故に本願行の念佛が善でもつていいあらわされ、他を悪でもつて表現されるところに問題がでてくるものと思われる。また、悪について考えてみるに、ここでいわれるべき悪はまた、善悪を超えた絶対悪としての自覺の上でなければならぬであろう。そうであれば、絶対善と絶対悪という關係がなりたち、そういった場においてこそ救いは成就されるのである。いわゆる善業はやはり善業である。それ故にこそ念佛にまさる善はないといふ表現も生きてくるのではなからうか。

しかし、このように考えてくると、本願ぼこりとか念佛以外の善業はすべて悪業であるといふことを云々するまでもなく、救いの世界においては、もはや是非、善悪といふことは問題でなくなつてくるが、いわゆる世俗における存在としての宗教は、出世間業としての唯一絶対行にのみ打込むことを主張して、果してその使命が全うされるであろうか。全くの世俗否定ということ、世俗において宗教の價値があるであろうか。對社會的に存在價値がなければ宗教は必要であろう。あくまで現實に即したものでなければならぬのである。宗教に國境はないとはいへ、社會環境に大きく左右されるのが宗教でもある。ありふれた言葉でいえば、その意味で、やはり天下、國家内における宗教といつてもよいであろう、このようなわけではやはり倫理は宗教においても當然關係をもたねばならないものであらうとおもわれる。

ただし、宗教の範圍内における倫理性を論じる問題と、宗教と切り離れたいわゆる倫理道德に對してどのような見方をするか、どのよう

に關係をもつていくかの問題はいささかおもむきも異つてこよう。宗教があろうとなかろうと倫理道德は存在するといった意味での倫理道德に對して、宗教はいかなる態度をとるかの問題は自ら論點も別である。宗教内での倫理道德ということになれば、いわゆる絶對の善、絶對の惡という關係において、世俗の倫理道德はそれ本來の價値をかえるであらうし、別の形で倫理性が形成されていくであらう。一方我々社會における倫理道德というものに宗教が關わりをもつていく場合は、その倫理道德を一應みとめて、それを重視し助長するか、無視するか、否定するか、融合するかというように、その倫理道德自體は宗教がどのように働きかけようとやはり社會において嚴然として存在するものである。しかし、それぞれの問題は重要な意味があり、輕がるしくは論ずることはできないであらう。故にここでは、後者の宗教が世俗の倫理に對してどのような態度をとつたかという點について、淨土教の倫理觀の一部として善導の倫理觀を考察してみようと思う。しかし、倫理觀といつても倫理學上からは諸説がある以上、觀點をしぼる必要があるので、ここでは、人の履むべき道、人たる道、つまり五倫五常、仁義禮智信を實踐するというか 父子親あり、君臣義あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信ありと表現されるいわゆる儒教倫理を對象としてみたい。すなわち「人倫は十際を以て安きをなす」といわれるように、君臣、父子、兄弟、或いは朋友、夫妻の間柄をよく行なうこと、或いは、これが人の常の道であるといわれ、ひいては修身齊家治國平天下を目的とするといわれる儒教倫理というものを善導は如何にみたか。漢代以後、時代の變遷によつて曲折はあれ、國教とし

て、中國社會を支配した儒教倫理に、ともかくも善導は、かゝわりを持たねばならなかつたことは想像されうることであるし、そのような情勢において捨此往彼の往生極樂行を道俗に説き勧められたとき、人倫というもの、人の履むべき道といったものをいかに取扱われたかということ、また人倫を説かれたとすればなにゆえであるか、世俗の倫理が往生業といかなる關係があるか、などの勸點から善導の倫觀なるものをみてゆきたいと思う。

今一つ、善導には「自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之緣⁽¹⁾」といわれる罪惡生死の凡夫、常沒の衆生という表現と、「一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿彌陀佛大願業力爲增上緣也⁽²⁾」といわれる善惡の凡夫という表現があり、凡夫においてこの二種の表現がみられるところから、後者の善惡の凡夫という表現において、何らかの倫理的なものがみられるのではないかという予想もなりたつので、これらの問題も併せて考えてみたいと思う。ともあれ、ここでは、ごく平面的な、善惡、正邪の對立概念としての道德的倫理觀に立ち、善導のそれをみてゆかんとするものである。

二一

周知のごとく、善導の著書には五部九卷がある。良忠の分類によれば、觀經疏は觀經の文義を解釋したものであるから先に撰述され、餘の四部は行儀實踐方法を明したものであるから觀經疏の後に撰述されたものともいえるが、實際には四部の前後は定めがたい。しかし、五種正行の次第から前後を判定すれば、法事讚、觀念法門、往生禮讚、

般舟讚の順になる⁽³⁾とされているようである。實際、悟眞寺、光明寺等における道俗に對する化益は實踐面を主として説かれたと想像されるし、觀念法門における五種増上縁⁽⁴⁾や看病のあり方⁽⁵⁾などの記述からすると、後の四部の著書の方が身近かな感がある。しかし、瞥見したところ、ここで意圖するところの倫理面について、今一つ明確な回答がえられない怨みがあり、結局のところ觀經疏を中心に検討しなければならぬと思われる。

觀無量壽經は阿闍世の逆縁から説きおこされているが、この逆縁そのものが根本的に倫理道徳に反するものであるから、禁父、禁母の二縁はもとより、ひろく儒教倫理からみれば格好の材料を提供することになる。善導は序分義の二序七縁において、このことをことこまかに解説しているが、その中には儒教用語が豊富にみられるようである。

そこに述べられる逆縁という事柄については、阿闍世王がすべてにおいて順縁を犯していることを強調して逆縁となづけている點よりして、逆縁とは何かを問いたせば、觀經の場合、阿闍世があらゆる行爲において倫理道徳に反していることに對しての表現に他ならないことは肯けることである。もつとも、善導は「闍王起惡即有禁父母之縁因禁則厭此沙婆願託無憂之世界⁽⁶⁾」というごとく、この逆縁がなければ觀經の所説はなく、従つて逆縁が意味するところは大きなものがあるわけであるが、そのことはさておいて、驚くほど儒教用語が用いられていることに氣づくのである。このことはしかし、ただちに善導が儒教倫理を強調したということにはならないかも知れない。しかし語勢から推せば、善導には儒教倫理そのものがうけ容れられ、體得せられてい

るように思われてならない。たとえば次のような説明がなされている。

- 一、此明二臣乃是國之輔相立政之綱紀望得萬國揚名八方防習⁽⁷⁾
 - 二、不忍見斯惡事遂與者婆犯顏設諫⁽⁸⁾
 - 三、者婆亦是父王之子奈女之兒忽見家兄於母起逆遂與月光同諫⁽⁹⁾
 - 四、凡欲諍諫大人之法要須設拜以表身敬⁽¹⁰⁾
 - 五、言臣聞毗陀論經說者此明廣引古今書史歷帝之文記古人云言不關典君子所慚今既諫事不輕豈虛言妄說⁽¹¹⁾
 - 六、言有諸惡王者此明總標非禮暴逆之人⁽¹²⁾
 - 七、自古至今害父取位史籍良談貪國殺母都無記處⁽¹³⁾
 - 八、言利利者乃是四姓高元王者之種代代相承豈同凡碎⁽¹⁴⁾
 - 九、言臣不忍聞者見王起惡損辱宗親惡聲流布我之性望恥慚無地⁽¹⁵⁾
 - 十、言是旃陀羅者乃是四姓之下流也此乃性懷匈惡不閑仁義雖著人皮行同禽獸王居上族押臨萬基之主今既起惡加恩與彼下流何異也⁽¹⁶⁾
 - 十一、言不宜住此者即有二義一者王今造惡不存風禮京邑神州豈遣旃陀羅爲主也此擯出宮城意也二者王雖在國損我宗親不如遠擯他方永絕無聞之地⁽¹⁷⁾
 - 十二、諫辭麤惡不避犯顏君臣之義既乖⁽¹⁸⁾
 - 十三、言者婆者是王之弟也古人云家有衰禍非親不救汝既是我弟者豈同月光⁽¹⁹⁾
 - 十四、不行恩孝者即與畜生無異也⁽²⁰⁾
 - 十五、佛尙自收恩孝養父母何況凡夫而不孝養⁽²¹⁾
 - 十六、教示禮節學識成德因行無虧乃至成佛⁽²²⁾
- 一は臣下の諫言する所以を説明したもので、國政を補翼する宰相で

あり、政をなすの大綱の任にあるものとして萬代他國に國名を揚げ、四海に習わしを明らかにせんとするものであるから、君といえども悖逆のことがあれば諫言を辭せず、臣下の分をつくすことを述べており、二は王の非をなすを臣下としてみるにしのびず、遂に王の顔色を犯して諫めるという臣下としては匡正之忠を盡し、君臣の間柄としては犯顔という禮を失することも敢えて辭さぬことを述べ、三は弟として兄が母を殺さんとする逆事をみて大臣とともに兄を諫めるという弟としては兄に悌たらざることを述べており、四は尊上者に對しての禮を述べ、諫事を行なう前にはそれに應ずる禮をつくし、拜をなして行なうべきことを述べ、五は諫言は重大事であるので必ず典據によつてなすべきことを述べている。六は非禮をあげ、七は典據なき惡事をなさんとすることをあげ、八は身分の上下とその相承をあかしており、九は宗親を辱しめ傷け、名聲を落し、それによつて臣下をして恥辱の上もなく居るところをなからしめるというのであり、十は名實はかならずともなわねばならないものであり、下流下賤の者は仁義をならわず、禽獸と同様であり、王たる者は萬民の上に位し、下流の者と隔絶した者であることを明し、十一は風俗、禮儀、宗親の言を用い、十二は再び君臣の義、犯顔をあげ、十三は典籍により親族の義を述べ、十四以下は恩孝、孝養、禮節、學識、成徳等の語がみえている。

このように一見の上では、儒教用語が多く使われており、儒教倫理の主張によつて説明がなされていることがわかるのである。これをいかにうけとればよからうか。これはあくまで觀經の序分の註釋であるから説明上儒教用語を使用したまでといひ切つてしまうこともできない

いように思われる。故に、その邊の事情を探ぐるために、行儀實踐門を明し、化他に重點をおいて著わされたとみられる四部を再度點檢してみる必要がでてきたようにもおもわれる。そこにおいて多少とも上述のごとき儒教倫理の記述がみられるならば、以上のことが肯けるのではないかと思う。

ところで、觀經における阿闍世の逆縁は、本來的には子たるものが父母に對して孝を行なわなかつた悲劇を説くものであるが、善導の解説用語からすればいくぶん異つた方向へもとれるようである。すなわち、王たる者、君たる者が、その本分を盡さないということ、その結果、政が正常に行えないということになり、臣下としてはみるにしのびず犯顔して諫事をなすというような君臣間の禮の問題までもち出されているのであるが、その裏面には、君君たれ、臣臣たれ、父父たれ、母母たれ、そうであれば天家國家は安穩であるという善導の願いがあらわれているような感をおぼえる。このような予想は危険ではあるが、その思いで法事讀をみると次の如き文が目にとまる。

又願此功德資益大唐皇帝福基永固聖化無窮

又願皇后慈心平等哀愍六宮又願皇太子承恩厚地同山岳之莫移福命
唐唐類滄波而無盡²³

法事讀の功德が大唐皇帝に廻施され、萬民の幸福の基である皇位が永く堅固で、その聖化が窮まりなからんことを願ひ、皇后はいつくしみの心平等にして後宮におよぼし、皇太子は皇帝、皇后の恩を厚くうけゆるがせず、福基の命脈が永く盡くすることなからんことを願うといつた、善導の純粹な意味での百姓の一人としての心情が吐露されてい

るように思える。單なる形式的な回顧ではないであらうし、此世のことは皇帝が中心であり、萬民の福の基であるという立場をとり、その聖化がきわまりなからんことをという表現は、いわゆる沙門不敬王者といった高踏的な立場と對象的で、ただ單に付隨的に述べられたとは思えないのである。そうとすれば、この世は、天下國家はすべて皇帝のものであり、そこには儒敎倫理というか、人倫というものを抜きにしては考えられない何ものが善導には存するように思われる。このようなことからさらに立入つて觀念法門に目をやると次の文が見出される。

其善性人一聞卽捨惡行善善人二者捨邪行正善人三者捨虛行實善人
 四者捨非行善人五者捨僞行眞善人 此五種人若能歸佛卽能自利他
 在家行孝在外亦利他人在望行信在朝名君子事君能盡忠節故名自性善
 人也

言惡性人者一卽謗眞行僞惡人二者謗正行邪惡人三者謗是行非惡人
 四者謗實行虛惡人五者謗善行惡惡人 又此五種人若欲願歸佛不能自
 利亦不利他人 又在家不孝在望無信在朝名小兒事君則常懷譎佞謂之
 不忠 又此人等於他賢德善人身上唯能敗是成非但見他惡故名自性惡
 人也⁽²¹⁾

この文によれば、善導は凡夫を善性の人と惡性の人の二つに分け、それぞれを五種に分類している。これによれば、善い行ない、正しい行ない、まことの行ない、是であり眞である行ないをなし、家にあつては父母に事えて孝養をつくし、外にあつては他人の爲になることをし、人に接しては誠があり、天子にあつては明君となり、君に事えて

は忠節をつくすといつた凡夫が善性の凡夫であるし、僞りを行ない、邪を行ない、非を行ない、虚を行ない、惡を行ない、家にあつては不孝をなし、外にあつては他人の爲にするような事がなく、天子となつては愚暗であり、臣下としては不忠であり、善行の者をきづつけ、惡事はかりをよるこぶといつた凡夫が惡性の凡夫と判別されている。故にこの文に關する限り二種の凡夫は、いずれも倫理的な善惡の判斷でもつて分けられたとみてよいし、かつ、人倫、人としての道をふまえるか、いなかによつて善惡、孝不孝、忠不忠などが判別されているとみることができるので、これは明らかに儒敎倫理によつた善惡の區別であるといふことができるのである。善導のいわゆる善惡の凡夫といふいいあらわし方での凡夫は、この儒敎倫理に合致するか否かによつてなされたものであるといふことが可能で、倫理上からみて、人としての道をふみはずさない正しい人間が善性の凡夫であり、人倫をふみはずすものが惡性の凡夫であるといふことは歴然としていようである。

この二種の凡夫の判別は、觀念法門において「釋迦說敎示悟衆生何故一種佛法卽有信不信共相譏毀者有何所以⁽²²⁾」との問に對して答えたものであるが、この二種の凡夫が佛法に對してはどうかという、文に示すように、善性の凡夫が佛に歸依した場合は自利利他の行ないをよくなしうるし、惡性の凡夫は佛に歸依したとしても自利もかなわず利他行もなしといふあらわされている。ここにおいて、世俗の倫理をふみはずさない善性の凡夫は對出世間業においても十分な活動ができ、逆に人倫を守れないような惡性の凡夫は出世間業にはあざかることが

できない、という救いの世界にまで影響する重大な問題を提起することになる。善悪の判別をする以上、善性の人間を善いとするのは當然であるが、人倫における善悪が即救われるか、救われないか、極樂に往生できるかできないかとなると、凡夫の見方に對して慎重にならざるを得ないことになるのである。しかしながら、今のような見方が許されるならば、善導の化導の中には、明らかに、道俗の時衆に對して人としての道を守るべきであるという倫理性の要求が底邊にあり、凡夫として人倫は當然守るべきものとの説示があつたと解してもよいと思われる。とくに行儀實踐門として廣く人々に示されたであろう觀念法門の中にある記述であるだけに、觀經疏における先述の儒教倫理に關係深い用語の使用も單に注釋上での便宜的なものではないことがわかるようである。とすれば、やはり儒教倫理が善導の倫理意識としてあつたとみることが可能ではなからうか。このことは、觀經疏に三福を説明する中において、第一福は世俗の善であり、孝義仁義禮智信であると述べていることを考えあわせると一層明確になるように思われる。以下は再度觀經疏にもどり、三福の文を参照としてさらに善導の倫理觀を追求してみたい。ただし、その前に、一において擧げておいた常没の衆生、罪惡生死の凡夫の關係について考えてみよう。善惡の凡夫については一言したので、罪惡生死の凡夫について考えてみるに、これは先にもふれたように、救いの世界での凡夫の表現ということにならうから、實は輕々しく論ずることはできない。しかし、端的に言えば、常没とか罪惡生死の凡夫という表現は、觀經疏深信釋に述べられているのが目につくところから、凡夫自身の心の問題心の反省とし

てうけとるべきであるといえよう。それを客觀的にいいあらわすと、常に苦界に沈淪して、出離の縁がなく、阿彌陀佛の本願を知らぬ凡夫、本願力の外にもれている衆生、佛法に縁のなかつた者という意味の凡夫であり、恒に惡縁にあり、六道輪廻する悲しい存在としての凡夫であり、必ず阿彌陀佛の本願にもれていた衆生をいいあらわしたものと見えよう。故に、往生極樂への道からはずれていたものは、常没の衆生、罪惡生死の凡夫として流轉し、穢土、魔境に苦しむ存在であつたが、一旦、佛の本願にあつた今日、それは常没の世界から抜け出すことができし、罪惡も消除して清らかになることもできるといつた心の常没、罪惡生死の凡夫ということもできよう。故に、逆に善惡の凡夫という表現は、あくまで倫理的な判断とみることができが、かに善性の凡夫であつても、佛法にあわなにかぎり、本願にあずからぬ限り、人倫をふみはずさないといわゆる世俗善におわるわけ、救いにあずかることはできず、常没の衆生、罪惡生死の凡夫たる存在をまぬがれることはできないのである。このように、善導における善惡の凡夫と罪惡生死の凡夫の表現は佛法にあうとあわざるとによつて區別が生ずるとみることが可能であろう。

ところで善導によれば倫理的に惡性の凡夫も、本願にあずかれば究極的に救われることは、觀經疏に「又下品下生中取五逆除謗法者其五逆已作不可捨令流轉還發大悲攝取往生然謗法之罪未爲又止言若起謗法即不得生此就未造業而解也若造還攝得生⁽²⁹⁾」と述べるように明らかであり、救いの前には倫理的な善惡は問題ではなくなるが、では何故、このような人倫を守るべきことを説かねばならなかつたかということをし

考えてみる必要がある。そのことは別に善導が儒教倫理に積極的であつたとか、儒教倫理を説かんが爲にといふのでなくして、しかもなお、人倫を守るべきことを説いたかという意味においてであるが、これも端的にいえば、それは善導の宗教的信念というか、依りどころが聖教すなわち觀經を基とする考え方を守つていふ面に大きな比重をかけたべならぬであろう。聖者釋尊の經驗にもとづいて説かれた觀經の逆縁を基準としたが故に必然的に人倫を強調されたとするのが妥當ではなからうか。しかも觀念法門によれば、この人倫を守ることが終極的に往生の一大事にもつながるわけであるからなおさらともいえよう。しかしこう考えてくると、儒教倫理は善導において、佛のおしえとして、すなわち佛敎倫理として活動することにもなる。そうなるに逆に佛敎倫理を儒教倫理にことよせて説かれたといふ對社會性の考慮がはたらいていたと考えられることになるが、今はその論述はとどめる。

三

いうまでもなく、觀經における救濟の對象は善導においては凡夫である。九品往生人をすべて凡夫と判じたように、そこに説かれる三福はいずれも凡夫に對して、往生の爲の善業として述べられたものである。⁽²⁸⁾ 今便宜上、その文を擧げてみると、

今言三福者第一福即是世俗善根曾來未聞佛法但自行孝養仁義禮智信故名世俗善也

第二福者此名戒善就此戒中即有人天聲聞菩薩等戒其中或有具受不

具受或有具持不具持但能廻向盡得往生

第三福名爲行善此是發大乘心凡夫自能行兼勸有緣捨惡持心廻生淨土

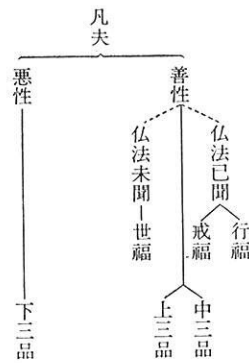
又三福之中或有一人單行世福迴亦得生或有一人單行戒福迴亦得生或有一人單行行福迴亦得生或有一人行上二福迴亦得生或有一人行下二福迴亦得生或有一人具行三福迴亦得生或有人等三福俱不行者即名十惡邪見闍提人⁽²⁹⁾也

第一の世福は「是世俗善根」といい、「曾來、未聞佛法、唯自行仁義禮智信、故名世俗善」と述べているように、ただ人倫を説くものにはすぎない。しかし「或有一人單行世福迴亦得生」というように、世俗の善根、人倫を守ることをもつて往生極樂の行とみとめることにやぶさかではない。ただし、「世善輕微感報不審⁽³⁰⁾」とも述べているから、往生業としての力はなきに等しい見方はしているわけである。しかし、人倫を守るべきことをもつて往生業の一つとした事は明らかである。

第二の戒福は戒善といわれ、佛法に歸依した者が實踐するもので、世俗の善は往生業として不完全きわまるものであるが、戒徳は能く果を感ずることができるという理由のもと、凡夫の機根に應じて三歸戒にはじまるいろ／＼な戒をさずけて守らせるものである。第三の行福は「發大乘心凡夫自能行兼勸有緣捨惡持心廻生淨土」というごとく、自行化他にはげむことである。これから推すに、世福は人倫、戒福と行福は佛敎倫理であるということもできる。さらに三福と關連のある九品についてみるに、善導によれば、上品上生の凡夫は大乘根情上善の凡夫、上品中生は大乘次善の凡夫、上品下生は大乘下善の凡夫、中

上品上生は小乘根情上善の凡夫、中品中生は小乘根情下善の凡夫、中品下生は世善上福の凡夫、下品上生は十惡輕罪の凡夫、下品中生は破戒次罪の凡夫、下品下生は五逆重罪の凡夫と判別している。これを觀念法門の善惡二性の凡夫について配してみると、上品と中品は善性の凡夫、下品は惡性の凡夫ということになる。したがつて、三福と九品とは密接な關係にあるとはいへ、三福を行ないうるものは、福とか善果をもたらしうる者についていうのであり、善導によれば善性の凡夫を

(觀念法門) (三三福) (九品)



指すものに他ならないのである。したがつて、以上のことを表にすれば上のようにならう。

福においては、とにかく本性として善性であり、人倫を守りうることが救いの前には最底線であり、

惡性の凡夫、倫理的に惡なる凡夫は救いからはずれることになるわけである。惡性の凡夫が救いにあずかるには、九品段下品までいたらなければ不可能である。ともあれ、往生極樂を願うという凡夫の機根は、善導は倫理的にみて、また客觀的にみて善性の凡夫を理想としたことば明らかである。常没の衆生、罪惡生死の凡夫は己の心にあるべきものであり、善惡の凡夫は人の目にうつるものと表現してもよいであろう。しかしながら、つづまるところ「一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿彌陀佛大願業力爲増上緣也」というように、阿彌陀佛の大願力の前には、凡ゆるものが救いの對象であり、必ず救濟されるが、とく

に善導が善惡二性の凡夫という表現をなし、それを佛法未聞の状態にまでかえすとき、仁義禮智信という人倫の實踐に凡夫のあるべき姿をおいた點、たしかに善導においては人倫なるものが重要視されていたことが解されうるのではなからうか。その上、善導の倫理の要求はあくまで向上的であつたと考えられる。なぜならば、無量壽經と觀經の間における抑止、攝取二門の設定、逆謗除取の説示をみるに、抑止の門においては未然に五逆、誹謗の惡業をふせがしめ、攝取門においては十惡、五逆のものも救われるとし、極惡人でさえも最後臨終において善知識の教えにより南無阿彌陀佛と十聲となえて宿世の罪障が消滅して往生極樂を果すとしたことにもうかがえることであつて、下品下生における最下の凡夫であつても、ついに稱南無阿彌陀佛という絶對業によつて救われるということに最底線をおき、上は上品上生にいたるまで、あくなき善への追求、あくまで惡を廢捨すべきであるという倫理的なものがみなぎつていともうけとれよう。このことはもちろん、世俗の善から出世の善に出るという目的があるわけであるが、根底には廢惡修善という人倫尊重の心が働いていたということはいなめないと思われる。もとより廢惡修善は佛教における通誠であるが、そのことはさておいても、往生禮讚發願文にいうように善導の目的はあくまで上品往生であり、法事讚にも述べるように、往生極樂の後、ただちに穢國へ還つて常没の衆生を救わんと願ひ、人々にも發願すべしと勧めたことなどからして、どうしても上品往生をなすとげうる大乘上善の凡夫まで人々を策勵せざるを得なかつたであろうし、そのためにはずもつて勸念法門にいうごとく善性の凡夫であることが第一

條件であるから、その意味において倫理を説くことにはおおいに力を注いだと思われる。觀經疏末に述べるように善導は自己の得た悟りの經驗に金剛のごとき信念をもつたといわねばならないから、ただ單に往生極樂という一事をのみ示したのではなく、深い宗教體驗にもとづいて凡夫の生きてゆく上においても、ふさわしい意味を人倫というものに基をおいて教化したといつてもよいであろう。とすれば、ここに善導の倫理觀もうかがえるのではないかと思われるのである。

註

- (1) 淨全二・五六
- (2) 淨全二・二
- (3) 淨全四・三三三
- (4) 淨全四・二二七以下
- (5) 淨全四・二二七
- (6) 淨全二・一七
- (7) 淨全二・二三
- (8) 淨全二・二三
- (9) 淨全二・二三
- (10) 淨全二・二三
- (11) 淨全二・二三

- (12) 淨全二・二三
- (13) 淨全二・二三
- (14) 淨全二・二三
- (15) 淨全二・二三
- (16) 淨全二・二三
- (17) 淨全二・二四
- (18) 淨全二・二四
- (19) 淨全二・二四
- (20) 淨全二・三〇
- (21) 淨全二・三〇
- (22) 淨全二・三一
- (23) 淨全四・三一
- (24) 淨全四・二三四
- (25) 淨全四・二三四
- (26) 淨全二・六七
- (27) 道端良秀 佛教と實踐倫理（現代佛教名著全集第五卷・二二五頁）に關説されている。
- (28) 舟橋一哉 佛教における淨土教の位置（大谷學報第四三卷・第四號 一一頁）に觀經は經の説相に即していえば三福往生を説くものであるとの記事がある。
- (29) 淨全二・五四
- (30) 淨全二・三一

嘉祥大師における佛典解釋法の特質

——中論三段分科について——

はじめに

隋代には淨影寺慧遠、天台大師智顛、嘉祥大師吉藏などの學僧が輩出し、佛典の解釋法が著しく發達した。一口に佛典の解釋法といつても種々なる分野があるが、とりわけ、一つの經典や論書の全體を分節し、その分節の仕方に構築的な精緻さを凝らす科文法は、經論の語字の解釋に思索的な工夫を巡らす本文解釋とともに、中國佛教の殘した學問上の成果であり、日本の佛教にも影響し、すくなくとも江戸期までは佛典解釋の傳統的・常套的な方法であつた。そうした佛典解釋の方法は、現代の方法とは異質のもので、もはや現代には意味をもたないといえばそうかもしれないが、しかしながら、それが千年をはるかに超える永い年代にわたつて積重され繼承されてきた方法であつたということを顧みると、あらためて、學問的な關心が生じ、再検討してみる必要があるのではなからうか、と考えられてくる。

本稿では、經論解釋法に關する研究の一端として、吉藏の中論三段

嘉祥大師における佛典解釋法の特質

佐藤成順

分科をとりあげる。とくにそれをとりあげた理由は、そこには、文獻の構成の解釋に、空の論理と教判説を適用する特色ある解釋法がみられるからである。また吉藏の佛典解釋の方法についての研究が、全般に、同時の先輩である智顛の五種玄義や四種釋と比較して、未研究の面が多いからでもある。

三段分科は、科文法に屬する問題であり、かかる科文法の形成された歴史的背景、さらには他の諸師方の科文法との關係や比較なども究明の對象となるが、ここでは、そうした問題にまでは及び得ず、三段分科法そのものの有する思想的特質の解明に關説の範圍を限定する。

(一)

吉藏は中觀論疏において、中論全體二十七品を大きく三段に分けて、中論の根本趣旨を究明している。⁽¹⁾因緣品第一の冒頭に「釋名」と「開會」の二科を立て、開會のなかで數經講論の方軌として「直解釋」と「科章門」の二種あることを明示し、つづいて具體的な例として、曇

影・北土三論師・法朗などの舊師の説を紹介した後に、攝嶺(僧朗)の分科を相承して中論二十七品を三段に分科している。⁽²⁾ その三段とは、因緣品第一から涅槃品第二十五品に至るまでの二十五品を第一段とし、つづく十二因緣品第二十六から邪見品第二十七の第二十八偈までを第二段となし、さらに邪見品の最後の第二十九偈と第三十偈の二偈のみを第三段としている。⁽³⁾

まず、かかる三段の各々の性格と役割について、第一段は大乘の迷失を破析するために正しい大乘の觀行を明かす、第二段は小乗の迷失を破して小乗の觀行を辨ず、第三段は重ねて大乘の觀行を明かし最後に論主龍樹が功を推つて佛に歸した、とかように規定している。そしてさらに、この三段の各段の特質につき項を細分し言及する。

はじめに、第一・第二の初二段に關して、ここに初大後小の順序で大小二乗の教が説かれてあるとするのであるが、吉藏は、龍樹が大小兩教を隻べて破し隻べて申べたのは、略していえば、四種の衆生のためであると論主の意圖を斟酌し、大小兩教の對縁をそれぞれ四種に分類している。まず第一段大乘教の對縁については、

1學 大 失 大一大(乘教)を學して大(乘教)を失するが爲め

の故に、大(乘教)を破して大(乘教)を申ぶ。
(以下略)

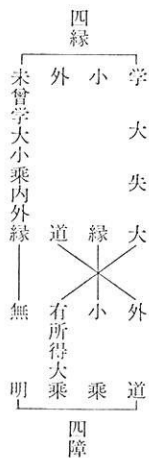
2小 緣一小乗を封執して大道を障隔するを以ての故に、

須らく小乘教)を破して而も大(乘教)を明かすべし。(以下略)

3外 道一九十六種の外道、邪を執して大乘の正を障うる

が爲めの故に、邪を破して正を申ぶ。(以下略)
4 未曾學大小内外一四依は未だ曾て大小乗を學せざる内外の縁の爲めなり。始めて出家せる二衆及び在家の二衆の如き、此の衆生の爲めに直に大法を論じて、其れをして悟を取らしむ。(以下略)・(卷第一本・因緣品、大正四二・八上)

このように、學大失大・小緣・外道・未曾學大小内外の四種に分類している。また、大乘の教法を證得する際の妨げになる「障」をも四種に判別している。その内容は對縁の分類法と一致しており、左のごとく第一段(因緣品第一——涅槃品第二十五)



第二段(十二因緣品第二十六——邪見品第二十七の第二十八偈)



四縁の各々を覆つてゐる教法證得の障隔を説明したものであり、四種の衆生はそれぞれの障に覆われていて大乘の教(第二段では小乘

の教)を正しく理解し得ないというのである。それであるから第一段では四障に覆われた四種の衆生の正法に對する迷失を破析するために大乘の教が説かれた、とみるのであつて、そこに破邪顯正の意を汲み

取つてゐる。これが分科の標題に示す「破_二大乘迷失、明_二大乘觀行」の内容の概略である。また大乘の教法を説示したのは、「令_三此四人悟_二入大_一」（大正四二・八中）すなわち四種の對縁をして大乘教に悟入せしめるためである、と第一段の諸品に意義を與えている。

ついで、第二段小乗教に關しても、第一段の大乘教の場合と同様に、説教の對縁と障を四種に分類し同じような説述をしている。

1 學 小 乘 失 小—小乗を學して小（乘教）を失するが爲めの故に、小（乘教）を破して小（乘教）を申ぶ。

（以下略）

2 外 道—外道の小乗を障うるを破して、邪を廻して正

に入らしめんが爲めなり。（以下略）

3 大 乘 菩 薩—大乘の菩薩の爲めに小教を申ぶ。（以下略）

4 未曾學大小内外人—未だ曾て大小内外を學せざる人の爲めに、直に爲めに小乗教を説いて、其れをして小乗の道果を悟らしむるなり。（卷第一本・因縁品、

大正四二・八上—中）

學小乘失小・外道・大乘菩薩・未曾學大小内外人の四種の對縁がそれぞれ四種の障に妨げられて小乗の教法についての正しい理解を迷失している。論主が第二段で小乗の教法を説いたのは、四種の迷失を破して小乗の道果を悟らしめるためである。「破_二小乘迷失、辨_二小乘觀行_一」というのであり、ここでも「令_三此四人悟_二入小_一」（大正四二・八中）と第二段の説教に意義を見出している。

このように初二段の説教内容を第一段は大乘教、第二段は小乗教と

性格づけて兩段の教の對縁を四種に分類しながら、第一段には「令_三此四人悟_二入大_一」、一方、第二段には「令_三此四人悟_二入小_一」のごとく兩段の教法に個有の意義を與えている。

さらに、第三段、すなわち邪見品の第二十九・三十の二偈で、重ねて大乘の教法が説かれたという。その理由として十義を擧げてある。

ところで吉藏は、三段分科に言及するはじめに「所_三以有_二此三段_一者正道未曾學大小_一。赴_二大小根縁_一故説_二大小兩教_一」（卷第一本・因縁品、大正四二・七下）と中論に三段の教の存する所以を明かしているが、この十義においても、三段の教が設けられた所以を解説してある。中論において三段の教が設けられた所以とは、とりもなおさず吉藏が中論を三段に分科した根據でありまた思想的背景でもある。

十義のなか、第二の文をみると、吉藏は、三法輪の教判説を三段分科の重要な根據の一つとしていることが明らかである。

二には、前には大より小を生ずることを明かす、後には小を攝して大に歸することを辨ず。故に重ねて大を明かす。法華經の如き、總じて十方の諸佛及び釋迦の一化を序るに、凡そ三輪あり。一には根本法輪、謂わく一乗の教なり、二には枝末法輪の教、衆生は一を聞くに堪えざるが故に一佛乘に於いて分別して三と説く。三は一より起るが故に枝末と稱するなり。三には攝末歸本、彼の三乗を會して同じく一極に歸するなり。此の三門は教として收めざることなく理として攝せざることなし。空の像萬を含むが如く、海の百川を納めるがごとし。今の論の三段は還つて佛の三經を申ぶ。初の二十五品には一乗の根本の教を申ぶ。次の兩品には佛の枝末の教を申ぶ。

後には重ねて大乘を明かす。攝末歸本を申ぶるなり。是の故に三段の文あつて、此の三迷を破して茲の三教を申ぶ。並びに是れ佛の功なり。故に最後に功を推つて佛に歸するなり。三輪の教既に教として挿せざるはなし、三輪を申ぶるの論も亦た教として收めざるることなし。是の故に斯の論は深を窮め廣を極むるなり。(卷第一本・因緣品、大正四二・八中―下)

中論の三段は、佛陀の根本・枝末・攝末歸本の三法輪の次第を祖述したものであるとの見地に立つて、第一段に根本法輪、第二段に枝末法輪、第三段に攝末歸本法輪を配當し、中論全體の構成を、彼が法華經の三乘一乘開會の思想に基づいて形成した三法輪の教判説をもつて把握している⁽⁴⁾。したがつて、三段各段の個々の特質と相互の關係はおのづから三法輪の思想型態となつてくる。右の一文にその要旨を尋ねると、諸佛および釋尊一代の教化の仕方は、最初に一乘の機類に一乘の教を説いた(根本法輪)。次に一乘の教を理解できない小乘の機類のために機根に應じて一乘を分別して三乘の教を説いた(枝末法輪)。後に機根が熟してきたので三乘を會して一極に歸した(攝末歸本法輪)、というこの三法輪の思想型態を適用して三段を「前には大より小を生ずることを明かす、後には小を攝して大に歸することを辨ず、故に重ねて大を明かす」というように、全體を第一段(大)↓第二段(小)↓第三段(大)の次第に關係づけ、そう關係づけることによつて三段の存する必然性を強調するのである。

また、次に引く邪見品の一文では、三段の關係を權實二教の教説に依據して説いている。

一切法空なるが故にという下は、論に三分あり。初めの二十五品は大乗の入法を破して大乘の觀行を辨ず。次の兩品は小乗の入法を破して小乗の觀行を明かす。此の二は前に竟んぬ。今第三に重ねて大乘の觀行を明かす。生起・來意・具さに初品の如し。兩偈を二と爲す。初めの偈は重ねて廣く大乘の觀行を明かす。次の偈は功を推つて佛に歸す。又初めの偈は法を美むることを明かす。次の偈は人を讚むることを辨ず。初めの偈の來意というは、上の説未だ盡きず、今略して之を明かさん。一には初めは大、後は小なり。小は大より出ずることを明かす。出生の義を顯わすなり。次には前は小、後は大なり。收入の義を明かすなり。出生は則ち實より權を起す。收入は則ち權を攝めて實に順ず。蓋し是れ三世十方諸佛の始終、權實の大意なり。又攝大乘論に依るに三種あり。一には小乘、二には大乘、三には一乘なり。一乘は最勝なり。前の兩品は小乗の觀行を明かし、二十五章は大乘の觀行を明かす。今此の一章は一乘の觀行を辨ず。則ち具さに三種の乘の迷を破して具さに三種の乘の教を申ぶ。(卷第十末・邪見品、大正四二・一六八下―一六九上)

まず、第一段と第二段の説法の順序すなわち初大後小の次第を「小は大より生ず」と述べ、それを權より實を起す「出生義」を明かしたものであり、次に第二段と第三段の前小後大の次第は、權を攝して實に順ずる「出入義」を明かしたのである、と權實二教の收入義と出生義とによつて三段の關係を説明づけている。なお、この文の後半に、攝大乘論の所説を取意して、「乘」を小・大・一の三種に分類し、それを三段に配當し、第一段||大乘・第二段||小乘・第三段||一乘とな

し、第三段の「大乘」を第一段の「大乘」と區別し「一乘」としていい。ここにいう「一乘」の意味はよく理解できないが、第三段を攝末歸本とする點から考えて、あらゆる乘を包攝した意味における「一乘」なのであろう。であるから「一乘」ともいい換えられてある第三段の「重明大乘」の「大乘」は大小を攝した大乘なるものを考えているようである。なお、三段を權實二教説によつて説明する例は、先の小義の第十にもみえる。そこには「初めは大、次は小、體より用を起し、實より權を起す。次に用を攝して體に歸し、權を收めて實に入る」とあり、權實二教と並行して第一段を體、第二段を用、第三段を攝用體歸となす體用の觀念も窺える。

吉藏は、中論の三段を法華經に由來する三法輪の教判説を配當し三段分科に根據を與え、また三法輪を適用することによつて中論全體の構成を權實開會の思想によつて體系的・統一的に理解している。換言すれば、三法輪の教判説・權實開會の教説が三段分科の思想的背景となつていたのであり、文獻の構成の解釋の場面に教判思想を導入したのである。

(一)

三段分科に關する記述を概観すると、三法輪と並んで、不二中道の教義もその重要な背景となつてることが窺える。吉藏は分科に望み、その冒頭に三段分科する所以を明記する。そこにすでに不二中道の思想が窺える(下に掲げる資料(1))。また「第三重明大乘」の理由として擧げる十義のうち、その八と十に(資料(2)と(3))、さらに邪見

品において分科法につき再説する一文などにもその思想がみえる(資料(4))。それらの所説を左に列挙しよう。

(1) 此の三段ある所以は、正道は未だ曾て小大ならず。大小の根縁に赴くが故に、大小の兩教を説く。(卷第一本・因緣品、大正四二・七下)

(2) 初めに大を明かし、次に小を辨ず。惑者便ち大小二見を起す。是の故に最後に俱に二見を泯ぼして、正道は未だ曾て大小ならずと明かす。(卷第一本・因緣品、大正四二・八下)

(3) 二十七品に雙べて大小の二邪を破して俱に二正を申ぶるに、惑者便ち邪正の二心を起す。是の故に最後に雙べて二見を泯ぼす。道門未だ曾て邪正ならざるが故に。(卷第一・因緣品、大正四二・八、下―九上)

(4) 又、上より已來、大小の邪見を破す、惑者便ち邪正二心・大小兩念を起す。故に今は邪正平等・大小無二なりと明かして方に攝して理極となす。(卷第十末・邪見品、大正四二・一六九上)

ここで、三段分科法の教義背景を考説にすに先立て、右に掲げた記述を整理しながら三段分科の型態の概要を把握しておこう。列挙した中の(2)と(3)および(4)の所説には共通して第一段は大教を説き、第二段は小教を説き、第三段は非大非小(大小無二)を明かす、と三段の所説内容を規定している。また(1)の所説では、第一段を大教、第二段を小教とし、第三段の内容については直接言及していないが、「正道未曾小大」が第三段の内容を示すことは(2)以下の記述を參考すると明らかである。したがつていずれの場合にも、第一段||大乘教、第二段||

小乗教、第三段||非大非小とするのは共通している。

しかしながら、(1)の文は、そもそも中論に三段の教のある所以を述べた一文であり、いわば三段分科の總説的な所以であり、(2)以下の文は、第三段の説かれた所以を述べたもので第三段の意義内容を表示するのが目的である。それであるからおのずから三段の關係、とくに初二段と後一段の關係についての記述の仕方には相違がある。

まず、(2)・(3)・(4)の記述では、共通して、 \wedge 第一段で大教を説き、第二段で小教を説く、というかような説きかたをすると、惑者が大教と小教のうちのいずれか一方に偏執し大教と小教を對立的にみる大小二見を起すおそれがある。それであるから第三段で大小二見を混ぜるために非大非小の理を明かした \vee という。つまり、初二段の教を否定するために第三段が設けられたというのであつて、三段のうちの初二段に對して否定的な見方をしている。初二段を否定したところに第三段所明の正理が顯正されるのである。言い換えれば、第三段は初二段の所説内容を混ぜる役割をはたす點にその意義を有するのである。

ところで、前節にすでに考説した初二段の解説の際には、吉藏は、第一段を大教、第二段を小教と性格づけ、兩段の内容を四種に分類し、そして第一段には、四種の衆生を大乘に悟入せしめる「此四人令悟二入大一」の意義・役割を見出し、また第二段には、四種の衆生を小乗に悟入せしめる「此四人令悟二入小一」の意義・役割を見出していた。あるいは、あるいはすなわち兩段にそれぞれ個有の意義・役割を見出していた。あるいは三法輪に依據して三段の特性を説くにあつては、第一段を眞實、第二段を方便と性格づけてもいた。しかしながら、いま關説した(2)・(3)

・(4)の記述では初二段を否定的にみている。このように初二段についての性格づけかたの記述が矛盾し、いわば、前の段階で設定したことを次の段階で否定する型態の思想が窺える。

次に、順序が逆になつたが、(1)の記述は、 \wedge 正理としては本來的に大小無二であるけれど、衆生の機類に大乘・小乗の二種があるので、それぞれの機類に應じて、方便によつて、大乘の機類には大乘教を、小乗の機類には小乗教を説いた \vee 、という意味に解される。つまり、(1)では第三段所明の大小無二の理を第一段と第二段において前大後小の順序で大教と小教に差別して説いた、とみるのであり、初二段と後一段の關係について、初二段は後一段所明の非大非小の理を差別的に説示したものであると性格づけていることがわかる。そして初二段にあつて本来無二であるべき大教と小教が差別的な形で説示されたのは佛陀の方便であり機縁相應という理由からである、とここでは初二段の教説が設けられたことに理由を與えている。

このように、(2)・(3)・(4)の記述では後一段の意義と特質の説明を主とし、初二段の教説を混ぜるために後一段が設定された主旨の釋明に重點がおかれ、初二段を否定的にみえていたが、(1)では、初二段の性格の説明を主とし、初二段の教説が設けられた所以の説明に重點がおかれている。しかし、いずれにしろ三段の關連性、とくに初二段と後一段との關係すなわち大小と非大非小の關係を重視しながら、その關連の中に初二段と後一段とにそれぞれの性格づけをしている。初二段と後一段との關連を究明し強調することによつて中論に三段の教が説かれた必然性を明らかにしようとして意圖している。そしてまた三段の存す

る必然性を説き明かすことによつて吉藏自身が中論を三段に分科した分科法に根據を與えようとするのであらう。

なお、いま掲げた(1)の所説と密接な關係のある説述が因縁品の別の個處にあり、それは三段分科の根據を考へる際には見逃せない。

然るに至道は未だ曾て大小ならず。但し大小の兩縁に赴くが故に大小の兩教を明かす。今、此の大小に因つて以て非大非小を悟る。

(卷第一末・因縁品、大正四二・一四上)

この因縁品の「明造論意」にみる一文は、直接、三段分科に言及したのではない。しかし、この文のある一節は、△いま、外人が論主の造論の意趣について問うているのに、答への内容は佛の説經の意趣に關することではないか△という批判に對して、五義を擧げて、佛の説經の意趣と龍樹の造論の意趣とが密切な關連のあるを釋明した一節なのである。吉藏は、まず五義の第一に、佛陀の説法の意を述べればそれで論主の造論の所由がただちに理解できる、との所見を明示しており、その第二には、「先づ佛の經を説く意を序ぶ。即ち最れ佛は中經を説きたまうなり。後に造論の意を明かすは、即ち是れ中の義を論ずることを明かす。故に中論と稱す。此れは是れ中經を論ず、故に中論と名づく」(大正四二・二三下)とあるごとく、佛陀の説經の意は「中經」を説くことにあつた、龍樹の中論はその「中經」を論じたものであるという。これはつまり龍樹の造論の意趣は佛陀の説經の深意を渴瓶相承したに他ならないというのであらう。そして、佛陀が大乘經と小乘經を説いた説經の意圖と形式の説明として先掲の一文の所説を提示している。この一節の主旨から考へて、その一文に明かす佛陀の説

經の意圖と形式が、そのまま中論の造論の意圖と説教の形式であるという意味を含んでいるものと理解される。

しかもその所説内容をみると、前半の「然るに至道は未だ曾て大小ならず。但し大小の兩縁に赴くが故に大小の兩教を明かす」の文は、三段分科の所以を述べた先の(1)の文とまつたく同じ所説内容なのである。したがつて、中論において、三段の教を設定し、第三段所明の大小無二理を機縁に赴いて大小二教に差別して初二段で説示したという説法の形式と造論の意圖は、吉藏にとつてはまさしく龍樹が佛陀の説經の形式と意圖とを渴瓶繼承したものであるに他ならない。また、「重明大乘」の十義の第三にも、中論の三段の教説形式が、佛陀の三法輪の説教の形式と一致し繼承したものであるとの見解を述べていた。かかる中論の三段の説教形式が佛陀の説教形式を繼承するという説述を裏からみれば、中論において論主が三段の形式を用いた根據を、佛意によつて裏づけようとする意圖が汲み取れる。さらに、言を一步進めれば、吉藏が、中論に三段の教が説かれていることを洞察し、三段分科を施し、さらに三段の内容を「大」・「小」・「大」もしくは「非大非小」と性格づけた自己の見解の信憑性を佛意に照らして確認しようとする意圖も背後に秘められているのではないとさえ考へ得る。

佛陀の「至道は未だ曾て大小ならず、但し大小の兩縁に赴くが故に大小の兩教を明かす。……」の大小二經の説經の意趣を示す所説は、中論で論主が三段の教を説いた根據に他ならず、さらに吉藏自身の三段分科法の根據とも考へられるので、かくして、三段分科法の特質を考察する場合には、この一文も關係資料として考へ合せる必要が生じ

てこよう。

そうはいうものの、この佛説經意の文と三段分科の(1)の文との間には相違のあることにも注意しなければならぬ。すなわち佛説經意の文には、「至道は未だ曾て大小ならず、但し大小兩縁に赴くが故に大小の兩教を明かす」とある一文の後に「今、此の大小に因つて以て非大非小を悟る」という一文が続いている。この後半の一文は、三段分科の所以を述べる(1)の文には記されていない。(1)の文では前半のみで終つている。前半の所説については、すでに解説したが、大小無二の理を機縁に赴いて大小二教に區別して説示した、という旨のこの所説のうちには、非大非小から大小へという過程として非大非小と大小の關係が示されているのを看取できる。つづく後半の文の大小二教に因つて非大非小を悟る、というこの所説では、大教と小教というごとく差別的な形に説示された大小二教を手がかりとして大小無二の理に悟入する旨を述べている、ここには、前半の所説とは逆に、大小から非大非小へという過程として大小と非大非小の關係が示されている。また大小兩教に、大小無二理に悟入する方便的な意義・役割を與えている特色も看取できる。

佛陀の説經の意を申べる一文には、かように、大小二教と大小無二理の關係として、前半では大小無二理から大小二教へ、後半では逆に大小二教から大小無二理へ、という二様の過程が一文の中に合せて示されている。この思想の型態こそ吉藏の教義の定型的な構造に由來する大小二教觀の特質なのである（この問題については後に明確にする）。したがつて、三段分科法の特質を把握しようとする場合には、三段分

科に直接言及した所説(1)には後半の文を缺いてはいるものの、吉藏の思想の定型からみて、やはりこの佛説經意の一文によつて補つて解釋するが妥當であると思う。

さて、三段分科の關係所説のうちに共通して説かれる「非大非小」もしくはそれと同義の「大小無二」・「正道未曾大小」の表現と思想は、吉藏にとつては基本的な「非空(眞)非有(俗)」・「空(眞)有(俗)無二」・「至道未曾眞(空)俗(有)」などの、有と空の對立的なありかた・みかたを排除する不二中道の教義の表現・思想と同じ型態である。あるいはまた三段分科に關連ある「今因_二此大小_一以悟_二非大非小_一は、吉藏がしばしば用いる「因_二眞俗_一悟_二非眞非俗_一」の表現・思想と同じ型態である。三段分科の内容である大教と小教の概念には、かように一見して不二中道の教義との關係が憶測され、三段分科法の背景は吉藏の教義とその構造がかかりがあると思えるので、これ以上の三段分科の型態と特質の解説は、その思想・教義を管見しながら述べる必要が生じてくる。

(三)

三段の教説内容である大小二教についての見解が、空の思想を背景とすることは容易に想像し得るが、それを端的に窺い知る所説が四諦品の釋にみえる。

又此の二人並びに佛の大小の義を解らざることを願わす。小乗人は佛の因縁の有を解らずして性有を成ず。大乘人は佛の大乗の空を解らずして邪空を成ず。既に大小に迷い俱に二諦に惑う。論主は明慧

内に充ち慈風外に扇いで、此の大小乗の人を救す。故に彼の兩迷を破して、此くの如き空有なしと明かす。故に非有非空、即ち是れ中實なりと云う。中實とは實に此くの如き有無なきなり。即ち佛の因縁の有無を申ぶ、方には是れ假名なり。假名の故に有なれば中道なり。下に云うが如し、『亦た是れ假名なり、亦た是れ中道なり』と。又此の大小を破して此の如き大小無しと明かす。是れ中實なり。方には是れ因縁假名の大小なり。即ち是れ假名なれば、此の大小に因つて、道は未だ曾て大小ならずと識らしむるなり。(卷十本、大正四二・一四九上―下)

この所説は文脈の読みとり難い一文であるが、後半の「又此の大小を破して此の如き大小無きを明かす」以下では「因縁所生法」偈の一部を引證しつつ、吉藏が、その偈文に見出した非有非空中道(非空非有中實とある)の論に依據して大小二乗の問題を論じている。この一文では文の結論と目される「即ち是れ假名なれば、此の大小に因つて、道は未だ曾て大小ならずと識らしむるなり」の見解を強調するためか、非大非小中實の説述の仕方を非空非有中實の順序と多少變えてゐる。また「無」と「空」を區別なく用いてゐる。これは吉藏の著述の一般的な傾向でもあり、「無」といつても特別の場合以外は「空」の意味であり。本稿では、「無」と「空」の語は、できるだけそのときそのときの引用資料にそつた表現を使用するようにしたので。それだけに不統一にならざるを得ない。

その要旨は、法の實有はもとより、空をも一方的な見解と見做し、有を空じさらに空をも空じたところに中道があらわれる、有も空も因

縁によつて生じた自性のないものであり、ともに假名の施設である、という非有非空中道の説になぞらえて、大乘にも小乗にも偏執しないそこに中道があらわれる、大小二乗を實體視し對立視してはならない。大乘といつても小乗といつても因縁によつて生じた自性のないものを假名して大乘と説き小乗と説いたのだ、というのである。

中村元博士は『最も根本的な對立としての有と無とが否定される以上、あらゆる對立についても同様に考へねばならない。(中略)中道と一口でいへば非有非空であるが、それを擴大していへば、あらゆる對立した一組の概念に關して陳述することができる』といわれる。⁽⁹⁾有と無が根本的また代表的な對立であることは、吉藏にあつても例外ではなからうが、彼は有と空をも根本的な對立と見做し、さらに徹底して無所得の立場、中道の立場を表明する彼の著述のなかには、有空はもとより、大乘と小乗に限らず、邪と正・一と異・教と理・能と所など多くの對立した一組の概念について中道が説かれてゐる。⁽¹⁰⁾

非大非小中實の所説については、右の文中の吉藏自身の説明でも一應その意味を理解でき、さらに中村博士の説を參考にすると、空の論に依據する大小二教觀の生ずる必然性をも推密し得る。しかし、非大非小中道の見解からさらに説き起されるこの一文の結論とも目される「此の大小に因つて、道は未だ曾て大小ならずを識らしむるなり」の思想に關しては説明が充分でなくその理由をよく理解できない。しかしながら、大乘玄論の二諦義には、この思想を多少詳しく解説した個處があるので、いまそれを理解の資としたい。

なお八大小によつて非大非小を識らしむという所説の前程になつ

ているのは、 \wedge 即ち是れ假名なれば \vee のごとく大乘と小乗の概念についての假名であるという規定である。そして、この大乘・小乗をとともに假名とする思想、また有・空をとともに假名とす思想は、二諦説と關連する。また \wedge 大小に因つて非大非小を識らしむ \vee の意味をこの表現の上から概括的にとらえれば、對立概念によつて超對立を證得する、といういいかたが可能であろう。そして、基本的な對立概念は有・空であり、この所論を基本の思想の型態にもどせば、 \wedge 有空に因つて非有非空を悟る \vee という有空の論に歸着し、有空は、通常、二諦説によつて説明されるからこの所論も二諦説と關連して考察してゆく。

もつとも、從來指適せられているように、吉藏は、一つことがらを色々違つた説きかたをする傾向があるので、彼の思想を把握するのに一つ所説を他の所説で補つて解釋する方法には問題がある。そして色々違つた説きかたがなされる理由を推測すると、まず、年代にともなう思想の變遷からくるのではないかと考えるのが常識的であるが、しかし、彼の著述の成立の順序が、最近の學界ではこの方面の研究が進められてはいるものの、なお判然としない面が多いので、思想の變遷の上から説述上の相違の問題を解決することは多くの場合困難である。またこの問題を年代による思想の變遷という觀點からだけで解決しようとすること自體が無理ではなからうか。一人の敎義家が、一つのこととがらに對して常に一定した説述の仕方をするとは限らないからである。とくに吉藏のように多數の大部の著述を選じた場合にはなおさらである。年代の相違に關係なく、同じ主題の説述にあつて、そのときそのときの論議の性格に即應して説きかたが随時隨處に變化してく

るといふ可能性はあり得る。そして吉藏の場合には、こうした随時隨處の多様な説きかたが、彼の思想の特性からきていると思われる場合がある。すなわち、衆知のように吉藏は、一定の見解や立場に定着し固執することを排除する無所得の思想に徹している。その無所得の思想に由來して、一つのこととがらに對する説述を、ある個處で説いた所説内容に固定しないために、他の個處では意識的に別の所説内容を示す、という傾向がみえる。註(13)に掲げた二諦を「教」とみるか「理」とみるか「境」とみるか、ついでの説述がその一例である。そしてこの概念の固定化を排除する目的で多様な説きかたをする説述様式の體系化された型が二諦説などにみる重層説であると考えられる。本稿の主題である三段分科の記述のうちにも、後述するが、かかる傾向がみえる。もつとも、違つた説きかたのすべての事例が、思想の特性に關係があるというわけではなく、そこに特別の意圖や背景を憶測し得ない場合も勿論ある。

このように \wedge 色々違つた説きかた \vee を分類すると、①年代的な變遷、②思想の特性に由來する、③思想の特性に關係なくただ適宜に説いた、という三通りになる。これは概略の分類であるが、吉藏の思想を把握しようとするときにはこの三通りの事態を念頭において資料を扱うことが要求され、これがまた吉藏の思想研究の難關でもある。ただし、本稿で分科法の背景として扱う思想は、吉藏の著述には隨處に同じように説かれるいわば彼にとつて一般的な思想に限られているので、一つの説述を他の所説で補つて解釋したとしても、資料の扱いかたとしてとくに妥當性を缺くという懸念はさけられると思う。

さて吉藏は、二諦義の初頭に、眞俗二諦が、俗諦はもとより眞諦といえども所證の理ではなく、また所觀の境でもない、二諦は佛陀の教の表現形式であるとする立場を提示している。⁽¹²⁾ この二諦は佛陀の言教に屬すると考ふる約教の二諦が吉藏の二諦説の特質であることはあまねく知られている。⁽¹³⁾ 改めて約教二諦説を詳説する必要もなからうが、本稿の問題解明に必要な範圍内で略説すると、まず二諦義には、二諦を教門とみる理由として五義を示している。その初頭に、「一には理に對して二諦は是れ教なりと明かす。理は無二なるを以ての故に非有非無なり、今、有と説き無と説く、故に有無を教となす」(大正四五・二二下)とあり、約教二諦の立場をとる所以を述べるに當り、まず教と理との對比から論を起している。⁽¹⁴⁾

多くの場合、吉藏は、佛陀の教法を二分して、言語的表象の面(能表の教)と、言語的表象によつてあらわされる内容(所表の理)とに簡別している。吉藏の思想においてはかかる教と理の簡別が常に重要な基底となつている。そして教・理の意義についてはしばしば釋明する。隨處に散説される所説を整理し要約すると、はじめに、教は、「教」を「言教」・「言」あるいは「文」とも「名」ともいい換えている。「言教」・「言」・「文」・「名」はいずれも言語文字の分齊であり、教は言語文字の分齊とされる。ところで、吉藏は、言語的表現に屬するすべてを世俗としてのいとなみ、相對的なもの、概念的に分別施設されたもの、假稱であり、方便である、とみている。⁽¹⁵⁾ であるから言語文字に屬する教は「假言」・「假説」とも表現され、いずれも假名施設の意味である。そして、三重説や四重説の場合は別であるが、一般的には、

有・無を教の内容に配しており、有・無は「二」であり、「二」は差別相を示すから教は差別相を意味する。つまり教とは、言語的表現をかりて施設された差別的・相對的な教の意味である。また教と同じ内容を「方便」の語でおき換えている例もある。

それに對して理は、理の性質は「無言」・「無名」と説明され、言語表現の限界を超えたものと性質づけられている。そして一般的には、非有非無が理の内容に配される。非有非無は「不二」とも表現され、「不二」は無差別を意味し中道を意味するから、理は不二を意味し中道の意味する。また理の同義語として「道」を用いる場合もある。あるいは「至」という修飾語を附して「至理」・「至道」とする例もある。つまり、理とは、無差別平等性をその性質とし、言語的表象・概念的分別を超越したいわゆる絶待の眞理を意味すると解される。「至」という超越的性質をあらわす語を冠するものもこのゆえであろう。そしてそのような理は無所得正觀の體驗によつて證得されるというのである。これが吉藏の教と理の基本的な概念である。

かような教と理の思惟範疇によつて二諦をながめ、所表の理についてみた場合は、もとより眞諦とか俗諦とかの區別があるわけではなく眞俗不二であるが、能表の教の上からみれば、眞俗二様の教説がある。換言すれば、法が無(空)であると説く眞諦門の教えも、法が有であると説く俗諦門の教えも、ともに言語文字を假りて表現されたすなわち假名施設の教に屬するものであつて理ではない。非眞非俗が理であると示した所以は、衆生が有無に執着しているので、有無の教によつて

非有非無の理を表わし、有無のいずれか一方に執する迷情を破して非有非無の理に悟入せしめるためである、というのであり、有無二様の敎に因つて非有非無の理を證得せしめるところに有無二敎が分別施設された意圖を見出している。¹⁸⁾したがつて敎には理に達人する「方便」としての意味があり、それと對應して理には、敎を方便として到達する「眞實」の意味があることも明らかである。

そして、次に掲げる一文では、敎と理の形式をふまえながら、八二に因つて不二を表わすVという見解を彼の把握する有・無の概念に基づいて釋明している。

問、若し有無を以て敎と爲して非有非無の理を表わさば、何ぞ非有非無の敎を以て非有非無の理を表わさず有無の敎を以て非有非無の理を表わすや。答、月を以つて月を指すべからず、應に指を以て月を指すべし、若し利根の菩薩ならば應に是のごとく説くべきも、但し凡夫のみは有無に著するが故に有無を以て非有非無を表わすなり。問、若し於諦を以て衆生の爲に説かば、更に其患を増さん、何を以てか二の於諦に依つて法を説くや。答えて曰く、凡夫は有に著し二乗は空に滯る。今明かすは、如來の因縁の有無は假有假無なることなり。假有なるが故に有ならず假無なるが故に無ならず、云何んぞ患を増さんや。(大乘玄論卷一・二諦義・大正四五・一五下―一六上)

右の問答の末尾に、有無(敎)に因つて非有非無(理)を表はす理由として、如來が、法を有と説き無と説いたその有無は、因縁所生法のありかたを有と示し無と示した「因縁有無」であり假有・假無である。緣に因つて生じた自性のない法を假りに有といつたのであるから

有といつても有ではない、有という實體があるわけではない。また假りに無といつたのであるから無といつても無ではない、無という實體があるわけではない、との趣旨を説いている。いい換えれば、法を「有」と説く敎説のその「有」は假有であり、假有であるから非有である。法を「無」と説くその「無」は假無であり、假無であるから非無である、というのである。「假有なるが故に非有、假無なるが故に非無」のごとく、ここでは「假」という概念を基軸として有が非有であることを、同時に無が非無であることを立論しているといえよう。假名を媒介として「有」そのもののなかに非有の意味を見出し「無」そのもののなかに非無の意味を見出しており、俗諦の立場から説かれた「有」の敎説がかえつて非無を表わし、眞諦の立場から説かれた「無」の敎説がかえつて非無を表わす、有が非有を表わし、無が非無を表わし、かくして有と無の二様の敎に因つて非有非無の理を表示する、といひ得るのであらう。これが、二の敎に因つて不二の理を表わす、という見解の論理的背景である。

さらにまた同じ二諦義に、三種中道説のなかの二諦中道を單・複の三意によつて明かすところに、有無(一)と非有非無(不二)すなわち敎と理の關係に言及している。¹⁹⁾

第二に二諦に就いて中道を明かす。此の中に三意あり、第一には單の義にて單複を論じ、第二には複の義にて單複を論じ、第三には二諦に就いて單複を論ず。初めに就いて兩あり、初めに正しく單複を明かし、後に互に相出入することを明かす。今、先ず正しく單複中假の義を論ぜむ。偏に一の假有を説いて無を説かず、是れ單假、偏

に一の假無を説いて有を説かず、亦是れ單假、偏に一の非有を説くは即ち是れ單中なり。非無も亦爾り。雙べて假有假無を説くは是れ復假、雙べて非有非無を説くは是れ復中なり。……………

次に互に相出入することを明かす八句あり。第一に單假より單中に入る。或は假有ならば有と名づけずと云うは有より非有に入るなり。無も亦例するに爾り。第二には單中より單假に出ず。或は非有を假りに有と説き非無を假りに無と説くを言う。第三は、復假より復中に入る。假有なれば有と名づけず假無なれば無と名づけずとは有無より非有非無に入るなり。第四には復中より復假に出ず。非非有無を假りに有無と説く。第五には單假より復中に入る。或は假有なれば有と名づけず假有なれば無と名づけずと云うは假有より非有非無に入るなり。假無も亦例するに爾り。第六には復中より單假に出ず。或は非有非無を假りに有と説き非有非無を假りに之を無と説くを言う。第七には復假より單中に入る。有の無即ち非有なり。第八には單中より復假に出ず。非有を假りに有不有と説き非無を假りに無不無と説く。(大乘玄論卷一・二諦義・大正四五・二〇中―下)

ここに、雙べて假有假無を説くのを「復假」と稱している。先の佛大小義の「有空假名」・「大小假名」は復假に相當する。また、雙べて非有非無を説くのが「復中」である。復假は教であり・復中が理であることは明らかである。ここでは、假・中の各々に單・復八句を説いているが、いま問題となるのは復假と復中すなわち有無と非有非無である。そして復假(教)より復中(理)への道程を「入」と稱し、逆に復中(理)より復假(教)への道程を「出」と稱し、復假と復中と

の關係、換言すれば有無と非有非無・教と理の關係を「出」と「入」の両面から説き明かしている。

まず、復假より復中に入るすなわち「入」については「明相出入八句」の第三に明かす、それによると、假有なれば有と名づけず假無なれば無と名づけずとは有無より非有非無に入る、とあるこれが復假より復中に入る「入」の解説である。有無より非有非無に入るとは、有と無の二様の教説を方便として、有見と無見とを離れ非有非無の不二理に悟入する意味であり、廣義には迷いの世界から悟りの境に悟入する旨であろう。

そして、この一文でも、先の引文の説述と同様に、假名を媒介に、有が非有であり、無が非無であることを論じており、有無に困つて非有非無を表わす、という所論の論據を看取できるが、ここでは、有無に困つて「非有非無に入る、すなわち不二中道に悟入する」という實踐的な視點から説いているのであつて、先の引文では、能表・所表の問題として説示されていて、いわば理論的な説明に主眼がおかれているようであり、説述の仕方には相違があるが、有無(不二)と非有非無(不二)との關係についての思考方法は同じである。

つづいて、八句の第四では、逆に、復中より復假の道程が「出」として説かれており、非有非無を假りに有無と説いた、それを「出」と稱している。悟りの境においては法は非有非無であり、それが眞理であるが、佛陀は自から證得した非有非無の理を衆生のために機縁に應じて、有と無との二様の教説として方便設した。つまり、佛陀の自内證の非有非無の理が教説の形をとつて世間的に展する道程を「出」

と呼んでいる。

このように吉藏は、有無(二)と非有非無(不二)・教と理の關係を「入」・「出」の名稱を用いて往復の道程として把握し釋明している。そして、二に因つて不二を表わす、教から理への「入」の道程についての吉藏の理由づけについては、すでに述べたごとく、「假有なるが故に非有、假無なるが故に非無」と「假」が有を否定し、さらに無をも否定する二重の否定の基軸となつている。一方、理より教への「出」の道程の場合をみると、「非有非無を假りに有無と説く」というように、「有」も「無」もともに假名であると見做し、「有」と「無」の性質を假説・假名と規定することによつて、その条件のもとに、法の有・無二様のありかた、みかたを肯定するのである。つまり、この場合にも「假名」が二様の肯定のささえとなつている。その肯定の仕方、は理門としてではなく衆生の機根に應じた教門としてであり方便としてである。このように「入」・「出」いずれの場合の敘述においても「假名」が立論の基軸となつてることがわかる。

もつとも、非有非空中道の説は四諦品の因縁所生法偈に立脚し、その偈文に關する吉藏の解釋の仕方は、因縁生法は空である(第一是)、因縁生法は假である(第二是)、因縁生法は中である(第三是)、という三種の觀點から縁起生を解したとされている⁽²⁾。それであるから、非有非空中道の説全體としては、空・假・中を軸として縁起性を釋明したものである。

なお、入・出の思想は、二諦義のみに限られず、八不義にも、また中觀論疏因縁品にもみえる。八不義のはここに擧げた二諦義のとまつ

たく同じ所説であるが、因縁品には次のごとく法性に關して入・出を説く。

問う、既に法性に入ることあり、應に法性を出ずることあるべしや。答う、二義あり。二門に就いて之を説くが故に名づけて出入と爲す。差別門に就いて説くが故に、名づけて出と爲す。無差別門に就いて説くが故に、名づけて入となす。二には、迷悟に約して其の出入を明かす。迷を以ての故に出と名づく。悟の故に入と名づく。(卷三末・大正四二・五一中)

差別門と無差別門、迷と悟の二通りの視點から各々に入・出を説くことによつて、法性に入・出の両面のあることを明かしている。

佛陀が自からの實踐を通して證得した自内證の境界を衆生濟度のために教法として説示された、衆生はその教法によつて悟りに到達する、と考えるかような證悟の世界から衆生の世界へ、逆に迷界から悟界へ、換言すれば無差別から差別へ、差別から無差別へ、という往復の思想型態は佛教にあつては一般的・定式的な思想把握の仕方とさえいえるかもしれない、また證悟の世界をあらわす涅槃・法性・實相・眞諦などの勝義の實在の内容を無差別性と性質づけ、それに對して迷いの世界を差別相と性質づけるのも大乘經論に多く見られる傾向であろう。いわば、吉藏は、そうした一般的な思想型態をふまえ、そこに二と不二、教と理、入と出などの敘述形式を導入することによつて何程かの體系性を與えたのである。

以上に考説した有無と非有非無、換言すれば二と不二、廣義には差別と無差別、教と理の思想とその構造の上で、彼は、大乘・小乘二教

の問題を解釋するその結果、(二)に關説した佛說經意の「然るに至道は未だ曾て大小ならず。但し大小の兩縁に赴くが故に大小の兩教を明かす。今、此の大小に因つて以て非大非小を悟る」の見解が説かれるのである。ここに「大小兩教」とあるが、大乘と小乘を差別的に分別して説示したのは教門に屬し、「至道未曾大小」の大小無二のありかたは理門に屬し、大小と非大非小は教と理の關係になる。そして文中の「大小兩教」には「教」の語が用いられ、それと對應して「至道未曾大小」には理の同義である「道」の語がとくに用いられているのは、教と理の思惟範疇からきていることは明確である。三段分科については、いへば大教と小教を説く初二段は教に屬し、非大非小を表明する第三段は理に屬するのである。三段分科の根據と目された右の佛說經意の文の前半の「然るに至道は未だ曾て大小ならず、但し大小の兩縁に赴くが故に大小の兩教を明かす」の所説は、先の「出」の説明内容であつた「非有非無を假りに有無と説く」、あるいは同旨の「聖人の體に望むれば有無は未だ曾て有無ならず、今、有無を説くは此れ教の縁の爲なり、故に有無を教と爲す」(大乘玄論卷一・大正四五・二三下)、また「教諦とは諸佛菩薩は色の未だ曾て有無ならざるを了して衆生を化せんが爲の故に有無を説い二諦の教を爲す」(同上三三中)などの所説の思想類型であつて、これは理より教への出の道程を意味する。そして後半の「今、此の大小に因つて以て非大非小を悟る」の所説、また四諦品の佛大小義の一文の「即ち是れ假名なれば、此の大小に因つて道は未だ曾て大小ならずと識らしむなり」の所説は、「入」の説明内容であつた「假有なれば有と名づけず、假有なれば無と名づけずとは

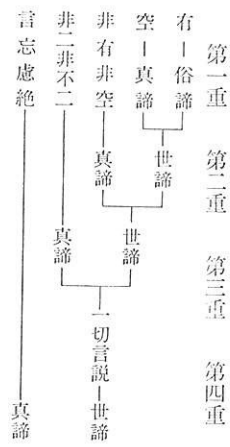
有無より非有非無に入る」の所説の思想類型であつて教より理への入の道程を意味することは明らかである。

また、三段分科の所以を説く記述には後半すなわち入の道程を示す文を缺いていたが、吉藏の思想では二と不二の間に入・出の往復の道程(入・出の名稱は用いていない場合でも)を説くのが一般的であることから考えて、さらに入の道程の内容をなす八二に因つて不二を表わすVという思想も定型的であることを考え合せると、三段分科の大小觀の場合においてもそこには入の道程を予想していると判斷してまず間違いないであろう。

なお、大小に因つて非大非小の理にを悟入するという所論の論據に關しても、有無二教に因つて非有非無の理に悟入するの論法に同じて大といつても假名であるから非大であり、小といつても假名であるから非小である、というごとく「假名」という概念を基軸として、「大」のなかに非小の意味を見出し、「大」のなかに非大の意味を見出し、「大」が非大を、「小」が非小を表わし、かくして大小二教に因つて非大非小の理を表わす、といひ得ることも理解される。教と理の思想を念頭におくことによつて、はじめて三段分科の背景を理解し得るのである。

(四)

吉藏は、二諦を佛陀の説教の形式と解し、そしてさらにこの約教二諦説を四重に構成している。四重二諦説についても約教二諦と同様、改めて解説する要もなからうが、關説の便宜上、中觀論疏の四重説を



圖示しておこう。

この四重説の第四重を述べる文に「此れは一切の言説を以て世諦となし、言忘慮絶を第一義諦と爲す」(卷第二末・因縁品、

大正四二・二八中)とあり、また「四には此の三種の二諦は皆是れ教門なり。此の三門を説くことは、不三を悟らしめんが爲なり。所依の得なければ始めて名づけて理と爲すなり。」(同上)とあり、四重の立場からみたとときは前の三種は教門であつて理門ではない。不三・言忘慮絶が理門である、と教・理の思惟形式にちなんで四重の立場を示している。しかし、この四重説では、教・理の考えかたが第四重のみに用いられているのではなく全體を通じているのではないかと推考される。

というのは、すでに考説したとおり、通常は有空が教、非有非空が理とされた。この簡別の仕方を念頭において、四重説をみると、第二重において有空を俗諦なし、非有非空を真諦としているので、一般的な教と理の内容としてはこの二重の内容に相當する。そして二重の俗諦は、第一重の俗と眞すなわち有と空を合せて俗諦としているので、第二重の立場からみたとときは第一重の眞・俗すなわち有・空ともに教門に屬し、第二重の眞諦すなわち非有非空が理である。また第三重の立場に立つときは、第二重までの眞・俗すなわち非有非空と有空はともに教門であり、非二非不二が理門である。さらに第四重の立場を設定すれば、前の三重の内容はすべて教門であり、不三が理門である。と

このように解して差しつかえないと思われる。それであるから有空は假名であり教門であるという見方、そしてその思考方法に依據して説かれる大小二乗は假名であり教門である、とする見解は、二重の立場から初重の立場を批判的にみたとときに提言される見解ではなかるうかとも考えられてくる。

吉藏が、重層的な釋義法を用いているのは二諦の問題に限つたことではない。三乗と一乗の問題についても四重説を構成している例證が法華義疏卷第三にみえる。²¹ また、四重までに構成してこそないが、中觀論疏十二因縁品には、大乘と小乗の關係を重層的な釋義法で釋している例がある。

十二因縁品第二十六は、三段分科の第二段の初頭に當るので、第二段に入るに際し、二再び、論主が第一段で大乘教を説き、第二段で小乗教を説いた理由に言及してあるが、その理由につづいて、吉藏自身の大乗教・小乗教についてのみかたが、他の學派のそれとやかに相違するかを明確にしている。

答、他は道理として實に大乘あり、但し小は是れ方便なるのみ。今は明かきく、正道は未だ曾て大小ならず、衆生の爲めの故に大小を説く。一往大小を相望すれば、則ち小を方便と爲す。大は是れ實なり。若し道の非大非小なるに望むれば、則ち大小俱に是れ方便なり。故に舊と同じからず。(卷十末・十二因縁品、大正四二・一六〇中)

他の學派の説では、大乘は眞實、小乗は方便とされるが、それに對して自分の立場は、大乘も小乗も方便説にすぎず非大非小が眞實なのだ、そこが舊師の説と相違する、と主張している。「若望道非大非小、

則大小俱是方便」の文には「眞實」の語は明記されていないが、内容からみても、「大小俱是方便」の語に對應しても非大非小を「眞實」として差支えないであろう。このように、他の學派の説をそのまま自

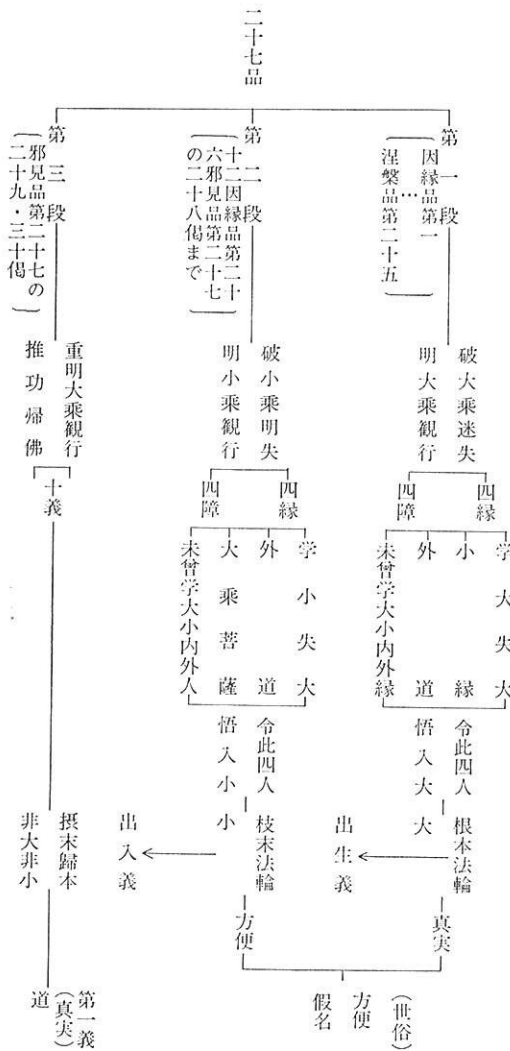


第一重 第二重
己の方便説に導入し、他の學派の説を否定した形を自己の眞實説となし、他の學派の説よりも自己の説をより高めてゆく、いわば重層的な論法を使用している。ちなみに、四重二諦説の二重の記述を掲げ、先引の大小二乗の二重説と比較圖示してみよう。

二には他は但し有を以て世諦と爲し、空を眞諦と爲す。今は若しくは有若しくは空、皆な是れ世諦なり。非有非空を始めて眞諦と名づくと明かす。(中觀論疏卷第二末・大正四二・二八中)

このように「他」と「今」すなわち他の學派の説と自己の説(吉藏は「他」と「今」の語をこの意味でしばしば用いる)という立場の設定からはじまる發想もまた論法も同じであり、重層的な二諦説の構成を大小二乗の問題にも適用していることがわかる。吉藏の不二中の思想は重層説によつて表明さ

嘉祥大師における佛典解釋法の特質



れるから、不二中道の思想で大小二乗を解釋する以上、大小二乗にも重層説が適用されてくるのは自然の趨向と考えられる。

さて、ひるがえつて、本稿の(二)のなかで、三段分科に關する記述を整理した際に、初二段にそれぞれの意義と役割を認めていたし、また第一段は大乘の教を説くゆえ眞實、第二段は小乗の教を説くゆえ方便である、と性格づけていた。ところが第三段に關する記述のなかには、第一・第二兩段の教説内容の大小二教を否定したところに第三段の内

第一重 第二重
第一段・大・實(悟入大) 方便
第二段・小・權(悟入小) 階で否定する傾向の窺えることを次の段を指摘した。この一見矛盾する

分科法の背景が、ここにみる重層説を念頭におくとはじめて明確になる。いま、それらの記述を整理すると、前頁小圖のようになり、二重の構造を看取する。すなわち、第一段は大乘教を説き眞實であり、第二段は小乗教を説き方便である、とするのは第一重の立場に當る。それに對して、第一・第二段の「大教・小教」ともに方便であり、第三段の「非大非小」が眞實である、とするのは第二重の立場であることがわかる。ここに、中論全體の構成を重層的に把握する傾向が窺われる。いままでに考説してきた三段分科法を要約して圖示すると前頁ごとくである。

(五)

吉藏は、中論の構成を三法輪の教判説に基づいて三段に分科し、三段の各々の性格と相互の關係を法華經の權實開會の思想をもつて釋明している。またそれと並行して教と理の思惟範疇にかかわる二と不二の教義構造を中論の解釋に導入している。さらに二諦説を組織的に構成した重層的な論法を用いる傾向さえもみえる。

ところで、吉藏が、中論を、因緣品から涅槃品に至る二十五品には大乘教を説き、そして十二因緣品第二十六と觀邪見品第二十七の二十八偈までの部分では小乗教を説く、つづく觀邪見品の最後の二十九・三十の二偈で重ねて大乘教を説く、と三段に分科した根據を青目註中論の記述のうちに尋ねると、それなりの根據は求められるのである。

まず十二因緣品第二十六（この品から第二段に入る）の初頭に、
問うて曰く、汝は摩訶衍を以て第一義の道を説く。我れ今聲聞法にて第一義の道に入ること説くを聞かんと欲す。（大正三〇・三六中）

という對論者の問があり、その間によつて十二因緣品がはじまり、龍樹の答えとして九つの偈文を掲げ、末尾は、

是の十二因緣の生滅の義は阿毘曇修多羅の中に廣く説くが如し。

（大正三〇・三六下）

の青目の長行釋で結んでいる。この記述をみると、この一品では、對論者の要求に應じて十二緣起を小乘的見地から説いと解することも可能であらう。

また次の觀邪見品第二十七の初頭にもほとんど同趣旨の、
問うて曰く、已に大乘法にて邪見を破するを聞きたり。今聲聞法にて邪見を破するを聞かんと欲す。（大正三〇・三六下）

の設問があり、この品も對論者の聲聞法を説示せよとの要求ではじまつている。そして第二十九偈（こから第三段に入る）に對する青目の釋に

上已⁽²⁾に聲聞法にて諸見を破したり。今、此の大乘法中には、諸法は本より已來、畢竟じて空性なるを説く。（大正三〇・三九中）

と述べてある。この文の「上已」の語句が二十七偈までを指すと受けとれば、二十七品の二十八偈までは聲聞法を説いたと解せられなくはない。

吉藏は右に掲げた十二因緣品と觀邪見品の記述をふまえて、三段分科の十義の第八に三段分科の根據として引證している。彼は、對論者の問の二文の前半の「汝は摩訶衍を以て第一義の道を説く」・「已に大乘法にて邪見を破するを聞きたり」とあるのが二十五品までを指す。

そして、後半の「我れ今聲聞法にて第一義の道に入ること説くを聞

かんと欲す」・「今聲聞法にて邪見を破するを聞かんと欲す」とあるのが二十六品と二十七品の二十八偈までを指すと見做し、この記述から中論のうちに前大後小の説教の次第を汲み取り第一段は大教、第二段は小教の分科を試みたのである。

さらに、二十七品・二十九偈についての青目の釋の「上已に聲聞法にて諸見を破したり。今此の大乘法中には、諸法は本より已來、畢竟じて空性なるを説く」とある記述によつて二十八偈までは小乘法を説いたが、二十九偈から二再び大乘法を説くと見做し、第三段を重明大乘と規定しているのである。このように、中論の記述のなかにも、第一段大教、第二段小教と分科し得る要素はあり、第一段大教、第二段小教、第三段重明大教の分科までは、中論そのものうちに根據を求めめることも可能であろう。

しかしながら、中論疏では、さらに、三段の内容と各段の関連性の解明に、三法輪の教説や二と不二の教義構造を導入し、全體の構成を體系的に説明づけている。もとより、中論には、直接そうした所説はみえない。かかる解釋法は、吉藏が中論の密意を洞察した結果であるかもしれないが、そこには、吉藏自身の教義背景を闡明に表出しているのであつて、極端ないいかたをすれば、教義構造の軌道の上で中論の構成を解釋してとさえいえよう。すくなくとも、文獻の解釋法と教義の内包する思想構造とが密接なかかわりのあることは明らかである。またこの例證から、科文法というものの特質が、單に構築的な精緻さの面のみにあるに止まらず、教義學者の思考方法や教義の敘述形式を反影している特質も見失つてはならないであろう。彼の教義の

特色をなす二と不二の思想あるいは約教二諦觀、さらに重層的論法などはいずれも中道を表明するためのものに他ならず、したがつてこうした釋義法も根本的には中道思想に由來するのであろう。そして、中道を表明する二と不二・教と理の教義構造は空の思想を組織的・體系的に構成したものであるから、廣義には、空の思想の文獻解釋法への適用と特質づけることができる。

なお、空の思想を文獻解釋の場に適用す傾向は、なにも中論の構成の問題に限つたことではないのである。中論疏には二十七品の品名と中論という書名との關係を二と不二の教義で解する例がみられる。論の構成といい、書名と章名との關係といいそれは一つの論のなかでの問題であるが、さらに、吉藏は、二と不二の教義による文獻解釋の方法を、異なる經典や論書の相互關係の解釋にまで廣範圍に展開させている。そうした傾向を考説することによつて中論三段分科の背景が一層明確になるが、その問題は、肇論からの影響を辿りながら、中國佛教の思想的諸事情を考慮に入れて、『空論理の文獻解釋法への適用』として別に發表の予定である。

註

(1) 吉藏は、三段分科の他に、因緣品に、最初の二十五品に關する舊説を紹介している。また五陰品・作者品・法品・時品・十二因緣品などにおいては、部分的であるが科文の構想を述べている。中觀論疏の科文については、國譯一切經・中觀論疏解題(秦本融氏)の解説がある。

(2) 大正四二・七中一下。

(3) (觀邪見品第二十七・第二十八偈、大正三〇・三九中)

若亦有無邊 是二得_レ成者

非有非無邊 是則亦應_レ成

(觀邪見品第二十七・第二十九偈、右同)

一切法空故 世間常等見

何處於_レ何時 誰起_レ是諸見

(觀邪見品第二十七・第三十偈、右同)

瞿曇大聖主 憐愍說_レ是法

悉斷_レ一切見 我今稽首禮

(4) 三法輪の説は、この他、法華義疏卷一(大正三四・四七九中)、同

卷三(同四八四上)、同卷四(同五〇六上)、同卷九(同五八一上)、

勝鬘寶窟卷下本(大正三七・六三中)などにも説かれる。

(5) 十者二十七品雙破_レ大小_二邪_一。俱申_二正_一。惑者便起_レ邪正_二心_一。是

故最後雙泯_二見_一。道門未_レ曾邪正_二故_レ後長行云。無_レ人無_レ法不_レ應_レ生

邪見正見。體用權實亦爾。初次大小。從_レ體起_レ用從_レ實起_レ權。次攝

用歸_レ體收_レ權入_レ實。入_レ實則無_レ復有_レ權。亦未_レ曾有_レ實。(以下略)。

(大正四二・八下―九上)

(6) ここでは「正道未曾大小」とあるが、同じ趣旨を「至道未曾大小」

(大正四二・一四上)とも「道未曾大小」(同上二四九中)ともあり、

「正道」といつても「至道」といつても、「道」の一字のみでも同じ

意味であり、後述するが、「道」と同じ内容を表わすのに「理」の語

を用いる例も多く、「理」と「道」は同義とみて差支えないようである。

ここでは「正道」を正しい道理と譯しておく。また、「正道未曾

大小」は、「正道」の本来的なありかたを否定の語法で表現した句で

あつて、大小二乗のありかたは正理の上から見れば、正理としては、

もとより大乘でも小乗でもない。大乘とか小乗とか區別することがで

きない、という意味に理解される。「正道未曾大小」の意味もこの語

の思想背景を考察する際に後に明確にする。

なお、維摩經疏や金剛般若疏には、中論の分科に言及したものでは

欲_レ明_二道門_一。未_レ曾大小。如來趣_二大小_一緣。故有_二大小_一方便也。(維摩

經疏卷二、大正三八・九二五下)

然至_二論道門_一。未_レ曾大小。今作_二大小_一者。並是赴_二根緣_一。故開_二大小_一方便。

(金剛般若疏卷三、大正三三・一〇九下)

ここでは、大小無二の理を大乘と小乗の兩緣に趣いて、大乘教と小乘

教に差別して説いたのは佛陀の「方便」であると説明している。この

文によつて「方便」の意味を補つて解釋できる。

(7) 勝鬘寶窟においても同旨の説を述べているので掲げておこう。

但衆生聞_レ於_二二藏_一。則起_二大小_一二心_一。然須_レ知_二至道未_レ曾_二小大_一。赴_二大

緣_一。故而強名爲_レ大。隨_レ順小緣。故假名爲_レ小。欲_レ令_二因_二此大小_一。了

悟至理非大非小。(卷上本・大正三七・六上)

(8) 重明大乘の十義の第三には「如_レ法華經_一總序_二十方諸佛及釋迦_一化_一。

凡有_二三輪_一。一根本法輪。謂_二一乘教也_一。二枝末法輪之教。衆生不_レ堪_レ

聞_二故於_二一佛乘_一分別說_二三_一。三從_レ一起故稱_二枝末也_一。三攝末歸本。

會彼_二三乘_一同歸_二一極_一。此之_二三門_一無_レ教不_レ收無_レ理不_レ攝。如_レ空之_二含

萬像_一。若_レ海之_二納_二百川_一。今論_二三段_一還申_二佛三經_一。初_二二十五品申_二一乘根本

之教_一。次_二兩品申_二佛枝末之教_一。後_二重明_二大乘_一申_二攝末歸本_一。是故_二三段之

文破_二此三迷_一申_二茲三教_一。並是佛功。故最後推_レ功歸_レ佛。(大正四二・

八中―下)とある。また中論三段の説教の形式を繼承したものである

ことを同じ因縁品の別の個處で「以_レ經具_二三_一(法)輪_一。論申_二於_二經_一亦

具_二三_一(法)輪_一」(大正四二・一六中)と説いている。

(9) 『中道と空見』『三諦偈』の解釋に關連して『(結城教授頌壽記念

佛教思想史論集)一六〇頁―二六一頁。

(10) 中村博士の右掲論文同頁によると、あらゆる對立した概念について

中道を説くのはシナ佛教における一般的傾向と述べられている。

(11) 中村元博士先掲論文一四七頁。鹽入良道氏『空』の中國的理解と

天台の空觀――中論偈の取り扱いをめぐつて――』(東洋文化研究所

紀要四六)一六四頁。

(12) 二諦者。蓋是言教之通詮・相待之假稱。虛寂之妙實。窮_二中道_一之極

號。明如來常依二諦說法。一者世諦。二者第一義諦。故二諦唯是教門不關境界。(大乘玄論卷一・大正四五・一五上)

(13) 吉藏は他家の誤謬や衆生の謬見を是正するために二諦が佛陀の言教であると主張するが、しかしまた一方において、

至道未_レ曾_レ眞俗。卽末學者遂守_レ二諦是教。還是投_レ語作_レ解。由來_レ二諦是理爲_レ理見。今_レ二諦爲_レ教復成_レ教見。若得意者境之與_レ教皆無_レ妨也。以眞俗通_レ理。故名爲_レ教。眞俗生_レ智。卽名爲_レ境。如來說_レ二諦。故二諦爲_レ教。如來照_レ二諦。卽二諦爲_レ境。然_レ二諦未_レ曾_レ境教。適時而用_レ之。(中觀論疏卷二末・因緣品、大正四二・二八下―二九上)

とあるごとく、ここでは、二諦を理とする立場に固執してはならないのは勿論であるが、そうかといつて二諦を教とする立場にあまり固執すればかえつて教見に落ち入ることになると説いている。二諦は理であるとか教であるとか境であるとかみるいずれの立場にも固執してはならない、といこの所説は、無所得の立場に徹し、概念の固定化を排除する吉藏の思想から導びかれる歸結であらう。

(14) 問何故以_レ二諦爲_レ教門。答以_レ有無爲_レ教略有_レ五義。一對_レ理明_レ二諦是教。以_レ理無_レ二故非_レ有非無。今說_レ有說無故有無爲_レ教。二者望_レ聖人體。有無未_レ曾_レ有無。今說_レ有無。此爲_レ教緣。故有無爲_レ教。三者爲_レ拔_レ見。舊義執_レ有無是理。由來既久。卽二見根深難_レ可_レ傾拔。攝領大師。對_レ緣斥_レ病。欲_レ拔_レ二見之根。令_レ捨_レ有無兩執。故。說_レ有無能通_レ不二理。有無非_レ是畢竟。不應住_レ有無中。有無爲_レ教。四者以_レ有無是諸見根。一切經論盛呵_レ二見。斥_レ於有無。如_レ凡夫著_レ有二乘著_レ無。又愛多者著_レ有。見多者著_レ無。又四見多者著_レ有。邪見多者著_レ無。又佛法中。五百論師。執_レ有聞_レ畢竟空。如_レ刀傷_レ心。方廣執_レ無不信_レ因果。又爲_レ九十六種外道所執不_レ出_レ有無。諸佛出世復云_レ有無是二理者。便增_レ諸見心。何由可_レ拔。故今明_レ有無是教門。能通_レ不二之理。不應住_レ有無中。以_レ欲_レ息_レ諸見_レ故。經論明_レ有無是教門。五者寧_レ教之徒。聞_レ有無是教。能通_レ正道。超凡成_レ聖。故有無是教。(大乘玄論卷一・二諦義、大正四五・二三下―二三上)

嘉祥大師における佛典解釋法の特徴

なお、淨名玄論卷六(大正三八・八九四中―下)にも、右の所説とほとんど同じ五義の所説がみえる。また中觀論疏卷二末。因緣品(大正四二・二八下)にも二諦を教とする二義を掲げている。さらに大乘玄論卷一の二諦義と別行の二諦義三卷(大正四五)があり二諦の問題を詳説している。いまはそれらの比較は略す。

なお、中觀論疏卷一〇末(大正四二・一六〇上)に、「答淨名玄義明十種四句。今略出三。」と「淨名玄義」の名がみえ、現今の淨名玄論卷中(大正三八・八五七中―八五八下)に十種四句を詳説してあるので、「淨名玄義」は「淨名玄論」を指すことは間違いないであろう。それであるから、淨名玄論の方が中觀論疏より前に成立していたことは明らかであり、したがつて淨名玄論とほとんど同じ内容の大乘玄論卷一・二諦義の五義説も中觀論疏の成立以前にすでに形成されていたことは確かである。

(15) 大乘玄論卷一・二諦義(大正四五)にはほとんど全體にわたつて「教」・「理」に言及しているが、とくに、一五上―下、一八上、一九中、二二下―二四上が重要。引文は略する二諦義の記述に合せて、大乘玄論卷五・教述義(大正四五・六三中。上同・論述義(大正四五・六八中―下)。中觀論疏卷一(大正四二・五中)上同卷六(大正四二・九六上)、上同卷八(大正四二・二六中―下)。上同卷八(大正四二・二七中―下)。上同卷十(大正四二・二五〇中―二五一中)。淨名玄論卷六(大正三八・八九三下―八九五上)。上同(大正三八・八五六中―下)。勝鬘寶窟卷上(大正三七・五中)。上同(大正三七・六上)。維摩經義疏卷一(大正三八・九一〇上―下)。法華義疏卷三(大正三四・四八二下)などの所説も資料とした。ただしそれらの所説は大方は大乘玄論二諦義の所説と類似共通している。

(16) 「一切言皆是世俗、因_レ世俗言_レ得_レ無言。」(中觀論疏卷一〇本・大正四二・一五一上)。「凡_レ一切言說皆是方便也」(同上・二五〇下)。「一切言說皆是假」(大乘玄論卷一・二諦義、大正四五・一九下)。「一切名言皆是相待。若言究竟絕方是究竟」(十二門論疏卷上、大正

四二・一八〇下)

(17) 空有爲二。非空非有爲不二。(中觀論疏卷二末、大正四二・二八中)

(18) 大乘玄論卷一・二諦義(大正四五・二二下―二三上)の五義は註

(14)に引文。その他、上同・大正四五・一五上―下。上同・大正四五・二三中―下)の記述による。

(19) この單復の順列組合せの方法については、早島鏡正氏「三論教學の論理と思想」(宮本正尊教授選曆記念論文集・三九七頁―三九九頁)に詳細な圖式に整理した研究がある。

(20) 中村元博士『中道と空見―「三諦偈」の解釋に關連して―』(結城教授頌壽記念佛教思想史論集)は、中論觀四諦品の十八偈の原語の表わす意味と中國の解釋の相違を明確にされている。その後、鹽入良道氏『空』の中國的理解と天台の空觀―中論偈の取り扱いをめぐる―(『東洋文化研究所紀要四六』)は、中村博士の説をふまえ、さらに十八偈の中國の展開を究明された。氏の論文には、中論疏卷一にこの偈文に對する四種の解釋を掲げ、そのうち第四の「三是義」釋を吉藏の正釋とされる。そして「三是義」釋について「空と假と中の同義を言つたとも解されるが、「是空」「第二是」「第三是」の表現をみれば、因縁生法が空である。因縁生法が假である。因縁生法が中であるという三種の觀點から縁起生を解したとみる方が穩當であろう。」と述べておられる。

(21) 問舊亦明三乘爲方便二乘爲眞實。與今何異。答今序經始終凡有四意。一以三乘爲方便。以二乘爲眞實。所以立此義者。昔稟教之人執三爲眞實。不知三是方便爲欲行行之故明。三是方便一爲眞實。令捨三以入一乘也。二者稟教之徒雖復捨三逐封一實。鹿惑雖去細染尋生。爲對彼故明三之與一皆是方便非三非

一乃稱爲眞實。三者稟教之流乃識。二是方便。更封兩非爲理極。是故今明三二爲二。非三非一名爲不二。二與不二皆是方便非二非不二乃是爲眞實。四者二與不二乃至非二非不二猶是四句未免名言。並稱方便。諸法寂滅相不可以言宣乃爲眞實也。(法華義疏卷三、大正三四・四八二下―四八三上)

(22) 大乘玄論卷一・二諦義(大正四五・一五下)には四重説を構成した理由を具體的に示している。

問何故作此四重二諦耶。答對毘曇事理二諦。明第一重空有二諦。二者對成論師空有二諦。汝空有二諦是我俗諦。非空非有方是眞諦。故有第二重二諦也。三者對大乘師依他分別爲俗諦。依他無生分別無相不二眞實性爲眞諦。今明。若二若不二。皆是我家俗諦。非二非不二。方是眞諦。故有第三重二諦。四者大乘師復言。三性是俗。三無性非安立諦爲眞諦。故今明。汝依他分別二眞實不二安立諦。非二非不二三無性非安立諦皆是我俗諦。言忘慮絶方是眞諦。

これによると、成實論師が有を俗諦、空を眞諦とする説を批判するために第二重を立てたことがわかる。「他」とは具體的に成實論師の説を指すのである。

(23) 國譯一切經中論(羽溪了諦譯)二三三頁の註には「前品までは縁起そのものの根本意義を大乘的見地から明かしたものであるが、この章では小乘的見地から十二支の法を以て説かれる十二支縁起説の意義を述べる。この章と次の章は補説的なものである」と十二因縁品と邪見品は小乘的見地から説かれたとみている。

(24) 大正三〇・三九中には「上以」とあるが、脚註に以已とあるのに従つた。

劇文學と淨土教

特に默阿彌物の研究

吉 水 琢 磨

目 次

- 第壹 緒論 研究の動機
第貳 本 論
- 一、默阿彌とその時代
 - 二、江戸町民と歌舞伎
 - 三、因果應報と勸善懲惡
 - 四、白浪物と罪惡
 - 五、亡靈物と猫化け物
 - 六、信仰の種々相
 - 七、稱名と彌陀信仰
 - 八、題目と日蓮信仰
- 第參 結 論

第壹 緒論 研究の動機

私は從來歌舞伎が好きである。江戸歌舞伎の集大成者と言われたる默阿彌物が、現今も舞臺に上演され、現代人に愛好されているとすれば、勢い觀衆を引きつける何かを持っているからである。あの掛け言

葉や縁語、洒落を自由にこなしての七五調の名文句、織り成す名調子、そのセリフを聞いただけで默阿彌作なることが知られ、セリフ遣いに引きつけられるのである。あだかも音楽である。狂言綺語これ讚佛乘の縁となるが、兎角優れた文藝作品は、よくその時代なり世相を反映するものであるが、それは作者がよく時代を観察し、一般の好みや風潮を取入れるからである。殊に劇作者は仁義、釋教、戀、無常を十分會得して筆をとつたものである。觀衆を相手として書かれたものなれば單なる讀み本ではない。常に舞臺を念頭に置かねばならぬ。

嗣子河竹繁俊氏の著「河竹默阿彌」に、生涯彼の筆に成る作品は總計三百六十種で、その内時代物九十種、世話物百三十種、他は唄、淨瑠璃の類と言われているから斯く大部の作品を残し、幕末弘化年代から明治初年にかけて約半世紀、江戸歌舞伎の集大成者として現れたのである。

江戸に生れ江戸に育つた作者は、幕末からのこの眼まぐるしい變遷を見、政治上にも社會的にも思想的にも、神佛分離からは廢佛毀釋の

打撃を受け、江戸の信仰界は如何であつたか、特に彌陀浄土の信仰など「默阿彌全集」全二十七卷、所輯百五十八篇を通して考究せんと思ふのである。

第貳本 論

一、默阿彌とその時代

徳川三百年は封建の御時勢、泰平が続いたとは言ふものゝ追々と町民が武士に代つて、經濟的にも社會的にも勢力を持つてくる。町民文學が發達した所以でもある。武士の無力から町民は頭をもたげるに至り、思想界は混亂し王政復古の氣運は漲つて、遂に幕末から明治維新へと進展していつた。幕府はたおれ政治は一變するに至り、諸外國との交易に依つて諸種の文物は取り入れられ、永らく鎖されていた日本もこゝに文明開化の風にさらされたのである。「筆賈幸兵衛」に、

へ如何なる前世の因果にや、壯年よりして今日迄、愚なれども人倫の五常の道を堅く守り、悪い心は持たねども、世の盛衰と身の不運、瓦解此方なす事なく、人の勧めに仕馴れざる商法なして資本を失ひ、奉還金も何やかや世話なす者に掠められ、遂には斯る姿となり零落なしては誰一人、尋ねてくれる人もなく見下げ果てたる浮薄の人情、かゝる内にも信義ある以前の友の鹿藏が筆を結ふのを教へてくれ、それを今日身過ぎとなし、家族五人が命毛を繋ぎ留めしも不幸が續き(十八、p. 86) と幸兵衛は士族の果てを物語り浮薄の人情を嘆き、

「おさよ怪談」にも、

へ世間で言ふ士族の商法、奉還金を資本として、仕慣れぬ喰物生業

で所々方々に借りが出来、遂にそなたは苦界を勤め、(中略)いつその事身を落し、擔ぎ商ひがよからうと煮染や豆や納豆賣、あれがいゝ是がいいと種々なことをしたけれど、今もいふ士族の商法、何としても取續けず(十五、p. 81)と當時の武士の窮狀を述べ生計の道を失つたのである。「霜夜の鐘」に、

へ今日活計の道を失ひ、方今士族の常なれば決して恥辱と思召すな(十五、p. 86)と言っている。所が明治十年の作にかゝる「孝子善吉」には田舎者の畑右衛門が明治の世を有難がり、

へ御一新此の方の好い事を算へますれば、先づ第一が御巡り様、讀いて郵便針がね便、又鐵道に街の瓦斯燈、橋の掛け替へ道普請、犬の糞のないばかりも結構な事でござります。其のよい事は言ひもせず、やれ世が悪いの不景氣のと、おのが働きのないのも言はず(十三、p. 29)と言ひ、明治初期の作になるとシャッポ、マチ、オーライ、ステンション、陸蒸汽の新語も見え出し、お巡りさんは西洋手帖に石筆で認める。今は世界がすっかり變り開化の時代は四民男女の別なく、自由民權の思想が作中に現れている。「世話狂言の研究」に岡本綺堂氏は評して、明治年間に於て量に於ては殆ど天下無比と言つて可い。

而も舞臺を明治に取つたものは殆ど皆失敗であつたやうに思はれる(274)とあるが、江戸に生れ江戸に育つた作者としては、空氣の異なる文明開化の東京を舞臺に扱うのは無理だつたかも知れない。チョン警は代つて散切頭の散切物、自然主義から来る活歴物と變らざるを得ない。演劇改良論も盛んになり、明治十年以後の劇作に色氣が少くない。つていのはこれ風教上の取締りが厳しくなつたからである。「華山

と長英」(十九、509)は明治十九年文明東漸史の事實に即して脚色した活歴物であるが、長英の夢物語や渡邊登が西洋事情や憤機論を書き、各國との交易をうながしたのに對して幕府から嫌疑所刑を受け切腹する等、開港を許さぬ當時の世相であつた。斯くして徳川の天下も幕末には行き届かず地方には反動者も出る始末で、遂にあえぎの結果は、和宮御降嫁を願ひ、討幕の諸士をおさえんとしたのである。

一、江戸町民と歌舞伎

元來、日本の舞臺藝として發達したのは室町時代の能樂と狂言であるが、うち、能樂は武家の式樂となつて行われ、これに代り一般町民のものとして大成したのが元祿時代の人形浄瑠璃劇である。一方、歌舞伎は慶長年代に出雲のお國が初めたと言われ、この女歌舞伎は風俗を亂すのでこれに代つて男の演ずる若衆歌舞伎となり、これが野郎歌舞伎に代り、元祿時代に入つて江戸に名優市川團十郎が出て荒事を得意とし、上方には坂田藤十郎が出て世話物を得意として發展し、遂に文化文政期には鶴屋南北が出て、歌舞伎は江戸に盛んとなり、幕末には瀬川如臯、黙阿彌出で、江戸民衆のものとして一層密接な關係を持つて大成されたのであつた。如何に名作と雖も舞臺藝なれば、此れを演ずる名優がなければならぬが「河竹黙阿彌」に、幕末には小團次と結托して次々と情趣豊かな藝を發輝し明治になつても勘彌團十郎菊五郎左團次の名優の協力を得て縦横に活躍せしめ圓熟の境を示めしたのである(360)と言われている。彼は生粹の江戸人である。宵越しの錢を遣わぬ江戸ッ子氣質を熟知している。文線は豊かで幕末の世相を

よく觀察し、親子夫婦の感情を細かく現した。親子は一世夫婦は二世主従は三世という、封建時代の深い關係にゆるぎなく、特に主従は三世の深き縁あることは「碁盤忠信」に

「弓矢取る身は其君の、御身代りに立つ事は、三世の御恩を報ずる事ゆゑ、露より輕き命をば、いかでか惜しき事あらん(十七、223」と佐藤繼信は、主の義經の身代りとなり、「骨寄せの岩藤」には勘當を受けた家來の又助が、再び主従の縁を結びたく、若殿の主水との割七リフに、

「それ程に故主を慕ふその心底、許しやり度いものなれど、賢者と言はれし亡父故、何か一つの功を立て、それを規模に靈前へ、お詫びをなして遣はさん」
「すりや一つの功を立てざれば、御勘氣御免は下さりませぬか、如何にも一つの功を立てし上では勘當許し遣はずぞ、然らば是より私が一つの功を立てましたら、何時ならずして降る雪を會稽山の昔になぞらへ、此身の汚名を雪ぎなは、年月積る勘氣の詫も、あつき恵みの日影に解け、犯せし科も水となし、又もや結ぶ、主従三世、左様なれば旦那様、必らず一つの功を立ちやれ(廿一、438)と再び縁の結べることを喜び居り、「村井長庵」にも、

「はて、主といふ字にや、勝たれませぬ(四、508)と主従の縁の深い事を物語つている。又、義理を重んじたことも「島の徳藏」に、鬼界ヶ島の嘉平次が娘のおなぎに對して、

「これおなぎあれを聞いたか、徳藏がけえらねば十年この方煩つてゑる、親御が死ぬと言はつしやる、國へ遣らにやあ義理が濟まぬ、

たつてと言えはあれが體二つにせねばならぬゆゑ、定めて別れにくからうが、思ひつけて別れてしまへ（廿二、471）と夫婦の仲をさいてまで、國許の病の親に出會うため、夫の徳藏が内地へ歸ることを進め、「白浪五人男」の濱松屋幸兵衛も

へなる程、この身代で僅千兩、御疑念もさることながら、最前も申せし通り、荷物仕入のその爲めに多くの金子を京へ上せ、家には僅残り千兩、實もつてこればかり、斯様申して御胡亂なら、家捜しをさつしやるとも、それにもお心濟まらずは、是非に及ばぬ、幸兵衛を切つて伴を助けて下され。私が身は厭はねど義理ある伴は殺されぬ。こればかりが今際のお願ひ、慈悲ぢや情ぢや駄右衛門どの、どうぞ聞届けてやつて下さりませ。（四、366）と實子でなき伴宗之助をわが身に代えて義理立てし、「腕の喜三郎」に、

へあゝ是を思へば世の中に、義理に柵む武士の、へ表を立てるも世界の義理 へ御勘氣蒙むる我々も へ親子の縁につながる義理 へ義理はせつない、へものぢやなあ（四、366）と四人が割りセリフで各々の切ない思いを示しているのである。又親を初め女房や子を捨てる程な不所存でも、此義理ばかりは捨てられぬとか、明りが立つ迄夫婦別れをぞなくは義理が立たぬとか、何んぼう可愛い娘でも義理にはどうでも替へられぬとよく／＼義理を重んじたのであつた。

然し、幕末の世相は大變亂れていた。江戸町民の唯一の望みは金と女と酒に外ならない。錢を得るためにはかたり、人殺しと色々の犯罪がおかされた。その慰安所となつた場所が、遊廓である。吉原を初め宿場女郎や夜鷹が榮えた。殊に遊廓なるものは四民の階層を問わず、

よき歡樂と陶酔の場だつたのである。誰に遠慮もいらなかつた。又この女と酒を得るが爲めには諸種の惡の道に走つたのである。故に、この實社會を舞臺に寫したのが默阿彌劇だから、盜賊物が多い所以であり、世に白浪作者と呼ばれるわけである。そして賊も亦義賊が多く俠客の多いのも、一般の武士への町民の持つ反感を寫したものと云うことが出来る。「白浪五人男」の駄右衛門が、

へ問はれて名乗るもおこがましいが、産れは遠州濱松在十四の年から親に放れ、身の生業も白浪の沖を越えたる夜働き、盗みはずれど非道はせず、人に情を掛川から金谷をかけて宿々で、義賊と噂高札に廻る配附の盪越し、危ねえその身の境涯も最早や四十に人間の定めは僅五十年、六十餘州に隠れのねえ賊徒の首領日本駄右衛門（四、370）とタンカを切つていのである。

尙、舞臺面としては各宿場は勿論のこと、小田原、三島、笹子、根津、木更津、輕井澤、石部、金谷、島田、大磯、伊香保、箱根、品川、草津、宇津谷、鞠子、鈴ヶ森等際限なく、花やかな女郎屋もよく出されているのは劇の場面としては絶好だつたらう。そして劇場の音樂俗に言うチヨボ淨瑠璃の外、清元、長唄、常盤津、新内、大薩摩、富本、岸澤、一中節を初め、合方として端唄、今様、謠曲、角力甚句、角兵衛獅子、地藏和讃、琴唄、題目太鼓等當時の音曲を用い、それ／＼の場面を生かして場面の情緒を盛り上げることに苦心が拂らわれた。

又すじ書きとしては從來のものを書換えたり、和漢の故事、實話、講談、人情噺、繪草子等からヒントを得たり、明治になれば新社會を舞臺とした散切物、生きた歴史その儘を寫した活歴物を出したが、こ

れ等明治の作は失敗だつたようである。失張り黙阿彌は徳川期を代表する作者だつたのであろう。斯くして歌舞伎の世界も遊廓と共に發達し、江戸町民のよき息いの場であつた。

三、因果應報と勸善懲惡

我が國中世を佛教時代と名付けるなれば、徳川近世は儒教時代である。即ち幕府が朱子學を濟用してこれを官學を定め、統治の根本思想としたからである。故に君臣父子の道を説き勸善懲惡を教えたのである。この期の文學作品はみなこの思想が織り込まれていることに依つて知ることが出来る。又善因善果惡因惡果は、佛教の根本思想で共に相俟つて、徳川町民の精神界を支配したのであつた。かの馬琴が八犬傳を書き因果の理を説き勸懲を示めたのは、當時の道徳であつたからで、黙阿彌も亦因果應報のがれられず恐ろしいものであることを諸作に示めた。「三人吉三」のお坊とお嬢の割セリフに互いに罪を悔い、

へ只何事も皆約束、今更言ふはほんの愚痴、なぜ其了簡があるならば盜みをしたと人毎に、悪くこそ言へ褒めはしねえ、へほんにそりやあ言ふ通り、是がお主か親の爲、死にでもしたら若いのに、不便なこと言はうけれど、非業に死ぬも其身の科、へこれ迄多くの金銀を、取られた人の了簡では、逆際ハッパにも掛けてえ心、へ疊の上で人らしく、身の言譯に死んだと聞いたら へ此世で苦患を受けぬ替り、來世は二人阿鼻地獄、へあれあの掛軸に記しある、その身の罪は淨玻璃の、鏡に寫つて明白に、血を吐く思ひ血の池の、淵に望んでい

だく石、へ天秤責に掛けられて、業の秤に罪科極り、畜生道の赤馬に、修羅餓鬼道を引廻され、へ八寒地獄の水より、劍の山の錆となり、へ果は見る目や嗅ぐ鼻と、臺に列んで晒す首、へ今一時か半時の、息ある内が極樂世界、へ思へばはかない、へ身の上ぢやなあ(三)、762と犯した罪の報いを語り合ひ、「切られお富」は親の丈賀の懺悔物語によつて、與三郎とお富の仲は胤腹替らぬ親身の兄妹なることを明かし、丈賀は、

へ今を去ること廿五年、井筒のお家に勤めし折、腰元おとよと不義をなし、御追放にもなるべきを、お慈悲深くも表向き二人を夫婦にして下され、間もなく女房が懷妊に御親造さまも御懷胎、月日も替らず同日に、産れし二人の男の子、その面差の似たところよりふつと起りし惡心に、抱いて參つて産屋にて人目を忍び入替へ置き、その後お富を産みしとき産後の惱みに女房が死亡、泣きの涙で暇を取り、此處や彼處の貰ひ乳で育てる内に總領を、五ツの年に迷兒となし、今において行方知れず、主人の目をば晦ませし其の報いにて兩眼つぶれ、天の御罰のそら怖しく、心を入替按摩になり、行方の知れぬ主人の胤、尋ね出して身の詫びと思ふに任せぬ浮世の中、犬畜生に劣つたる親の子とて二人とも、知らぬ事とはいひながら、現在親身の兄妹で、契りを結びし畜生道、それぢやによつて添はされぬわいの、(七、128)とその罪で親の丈賀は盲目となり、過去の報いはわが子に及んでいるのである。「笠森お仙」も、義兵衛が死に臨んでわが惡事を言うのに驚いたお仙は、

へえ、そんなら私の父さんを手にかけたのはお前であつたか へ

それもやつぱりおぬしの親が五兵衛やらを殺した報い、へ今又我が殺さるゝも、その忠右衛門を殺せし祟り、へ討ち討たるゝも子に報ふ、へ親の悪事で、へこの最後、へこれもやつぱり親の因果か血筋へ祟る五兵衛の恨み、思へば人の恨みほど、世に怖ろしいものはな、(八、124)として廻りめぐつてその子を初め血統にまで報ゆといふ怖さを言うている。其他にも、

へ數年來生業づくとは言ひながら、殺生したこの親が因果が可愛や子に報い(敷島現語 七、345)

へ親の悪事が忽に、我子に報ふ忤が怪我、悪い事は出来ませぬ(明石島藏十六、481)

へしたがお前がその様に難儀をするのもこりや皆んな過ぎゆかれたお内儀さんの罪で御座りまするぞ、天道様が見通しだ、報はにや(和尚次郎 七、671)

へ腹こそ變れ、おころとは胤は一つの兄弟同志欲に迷つて我が忤に女犯を勧めて墮落させ忤はおれを親とも知らずへそくり金をゆすりとる、世に淺間しい因果の寄り合ひ、(延命院 十四、172)

いづれも全二十七卷を通じこの因果の道理を現らわして、殺した日にまた殺されるなど處世の道を嚴に誡めているのである。そして又「實錄先代萩」には、

へ悲しいかな、末世に至れば鳥はものかわ人でさえ、恩を忘れて御家の騒動、上を學べば下々まで肌許されぬ巧みの底意(十一、302)と末世をなげいているのである。

勸善懲惡についても「子持高尾」には、大江家の重寶寢覺の香合を

めぐつて悪人治郎吉が兄の作藏に前惡を悔い、覺悟の上に書置きを持つて殺され、その書置きには、

へ兄貴堪忍してくんねえ、おめえのお主と知らねえから、忠次といふ巾着切元道具屋ゆゑ姿を替させ、さつき賣つた香合は寸違はぬやうには見えるが、あれは忠次がこしらへもの、おれが懐に持つていゝるのが誠の香合に御座候、拾つた傘を足にして又も仕事に掛けよう、と内と外とで様子を聞き濟まねえことを致し候、(中略)今日といふ今日悪いことをしたと目が覺めて見たら誠に面目を踏み潰し候、それゆゑ香合に金を添へ兄貴おめえの手に掛つて人間らしく死にてえから、惡態をついて殺され候、愚痴な事をいふやうだが是れから伯父へ行つたらば、とつさんやかゝさんに只逢ふ事も出来めえから伯父に詫びをして貰ひ孝行する氣に御座候(廿三、204)舊惡の治郎吉の懺悔によつて吉之亟は本地へ歸參が許され、宗次郎は主人に二百兩が返金出来るといふ勸懲物である。お家の重寶菊一文字の短刀をめぐ「因幡小僧」もこの短刀とお手許金の參兩も返り、新助おさよは繩かけられ善は榮えて惡は亡ぶるもの、又明治の開化物と言われる「三人庁輪」に、盲目の仙右衛門は、

へ斯様に兩眼潰れましたも、年來いたす米屋の科、上より渡る一升の榊へ一升はからねばならぬ稼業を手の先ぎで、素人衆には見えませぬが、一升の米を九合五勺榊目を盗むはかり方、それが勝れて上手ゆゑ十五の年から此年まで榊目を盗んだその米は、何萬石だか知れませぬ。遂には天の御罰を蒙り、再び米の量られぬ盲目となりし身の罪科、米屋ばかりぢやござりませぬ、酒屋油屋一切の榊を扱ふ

生業は、正路にせねばなりません。榊目を盗めば末々は斯様になる
と私が世界の人のよき手本、今更後悔いたします。曲つた事は出
来ませぬ（十、ホムと先非を悔い、讀いて、

へ此世でなした罪科で、兩眼ばかりか身代まで潰した詫びは冥土へ
行き呵責を受けるが罪滅し、どうぞ許して下さいませ（十、ホム
いづれも過去の罪科の報いは、神佛天の裁きが必ずあるという宗教
的な信念を現わし、因果は應報なれば惡の道を堅く滅めているのであ
る。

四、白浪物と罪惡

默阿彌は白浪物を多く書いた。所謂跡白波となりにけりという泥棒
のことで、一般盜賊ゆすりかたりや義賊である。武士が餘りにも無力
だつたにかゝわらず、刀の手前專横過ぎたことに對する町民の反感心
を示めたのであろう。又よく行われ世に盜賊がはびこつた程、社會
相が亂れていたと言ふ事が出来る。劇の題材として好適、そこには平
然と人殺しも行われ、一般の觀衆は好奇心を以つてその成り行きを見
守つた事であらう。そして小團次の演技と相俟ち好評を博したのであ
つた。世話物の大部分はこれに屬している。「明石の島藏」では千石
衛門が藝者のお照を連れ出し、

へ何もそんなにびつくりして逃げるにやあ及ばねえ、盗人だとして同
じ人間、ぎやつと生れた其時から人の物を我物と、盗む心はありや
しねえ、元はみんな堅氣だが多くは酒と女と博奕パチンコ、身の詰りからす
る盗み、初手は明集のちよつくら持ち、初犯でわずかな懲役から二

犯三犯段々と功を積んで強盜迄修行して來た松島千太、どうで始終
は天の罰、運も佃ツラダで終身懲役、こゝで手前を助けたところが、一等
減じるわけでもなけりやあ、かばつてやるにも當らねえから、それ
で爰へ連出したのだ網に掛つた鳥同様もう羽根たゞきもさせやあし
ねえ（十六、ホムこれは明治十四年の作で、堅氣の者が段々と身を
くづして盗みをする進行を示めたものであるが、お主の爲めに思い
も寄らぬ人殺しの罪を犯して金を取る「宇都谷峠」がある。座頭の文
彌と宿を早朝連れ立つた伊丹屋十兵衛は、

へわつくだい入譯を話したとても貸さぬは道理、さら／＼無理
とは思はねど、その百兩の金がないと大恩受けたお主の難儀、道に
そむいたことながら、私も以前は若黨奉公武士の祿を食んだからは、
切取りなすも武士の習いお主の爲めには、換へられぬ。その替りに
は一周忌おそくもこなたの三年までには、金こしらへて身寄りを尋
ね、敵と名乗つて討たれる心、京三界まで駈け歩き都合の出來ぬそ
の金を持つてゐたのがこなたの因果、欲しくなつたが私の因果、因
果同志の惡縁か、殺す所も宇都谷峠しがらむ鳶の細道で血汐の紅葉
血の涙此の黎明が命のをはり、許して下さい文彌どの（中略）あゝ、
人の心と飛鳥川、流れ寄つたる合宿で眼界の見えぬ不便さに、ここ
まで送る親切もお金の爲めに入用の金子を所持なすばかりにうつ
て替つて非道にも、おれが手にかけて殺すとは人の心も大空も替り易
いが慣ひとは、はてあぢきなき世の中ぢやなあ。（一、ホムこれは
弟文彌に座頭の官位を取らせんがため、姉のきくが吉原へ身を賣つて
得た大金を、文彌から遂にお主の役立てに供せんとして、十兵衛はつ

い思いもよらぬ人殺しの罪を犯し金を盗むのである。「忍の惣太」も吉田家が都鳥の印を紛失した爲めに其家は没落、家臣の六郎は身を代えて惣太となり、御家再興のための人殺し盗みをするもので、旅人の梅若丸が二百兩の大金を持つているのに感付いた惣太は、

へ貸されぬといふは無理ならねど、石を抱いて淵の譬、大枚二百兩といふ金を、持ったが因果、さほるが煩惱、どうもそのまゝ見脱されず、割ッつ口説いつ頼みしも、よたけもない子供のことゆゑ、非道な事がしたくなさ、それも聞き入れない上は、不便ながらも御主の爲、切取りなすも武士の習ひ、(二、31)と泣き叫ぶ梅若を手拭の猿轡サルゴツツでしめたはずみに遂に思わず殺してうぼうのである。これが主の子とも知らずに殺した惣太は兄の松若丸に出會い、自分が命を自ら捨てる末期のせめての言譯として、

へ風の便りに承れば、主人の御最期館の没落、松若様にはお行衛知れず、御家の系圖二つには都鳥の印も紛失、南無三寶一大事何卒二品尋ね出し、松若様の御行衛尋ねお手渡しなさんものと詮議の爲の廓通ひ、明の初春仲の町初道中の傾城花子、若松様の畫姿に寸分違はぬ生寫し、是れ幸ひと客となり、窺ひ見れば男嫌ひ、合点行かずと思ふうち尋ね求めし都鳥、價の金の調達に心を碎く闇紛れ手にさはりたる金財布、主人と知らぬ出來心、叫ぶ聲音を止めんと人目を忍ぶの手拭に力任せの手が廻り、梅若様には御落命、それとも知らずに持ち歸り、都鳥の價に代へ、やう／＼手には入つたれど、(中略)松若様、梅若様へこの首をお手向けなされて下さりませ(二、30)と主家を再興せんがための盗みで、はからずも主家の第君の梅

若丸を殺した事がわかりその言譯に自殺するのである。これに對して「十六夜清心」は、十六夜と覺悟をきめて入水はしたものの、清心のみは死にきれず浮び上つて岸の上、折柄持病の癩に苦しんでいる求女をさすつてやつている内に、量らず手先が財布に當り欲心出て、

へ不便なことゝ思つた故介抱なしてやつたれど金を持つたがこなたの不運、これさへなければわしも亦、この悪心は起らねど最前からの遊山船、人の榮耀が羨しく、道に缺けたる邪曲非道、嘸やこなたの心では、鬼坊主とも思はうが、あの世は無間地獄へ落ち、呵責を受けるとも、此世で榮耀榮華をして、娑婆の淨土で樂しむ心、理を非に枉げても借りねばならぬ(三、383)とうばい取ろうと立廻りするはずみに、求女はあやまつて咽喉を突いて死んで終えば、驚いた清心は、罪亡ぼしに死なんとしたが、

へ然し待てよ。今日十六夜が身を投げたも又この若衆の金を取り殺したことを知つたのは、月様とおればかり、人間僅五十年、首尾よくいつて十年か二十年がせいぎり、つづれを纏ふ身の上でも、金さへあれば出來る樂しみ、同じことならあのやうに、騒いで暮すが人の徳、一人殺すも千人殺すも、取られる首はたつた一つ。とても惡事を仕出したからは、これから夜盜家尻切、人の物は我物に、榮耀榮華をするのが徳、こいつあめつたに死なれぬわい(三、385)清心が生への執着と惡の道に入るといふ一時的な樂しみを追うてのもの、次の「鑄掛松」も同種で、

へかう見たところが江戸ぢやあねえ、上州あたりの商人體だが横濱ででも儲けた金か、切放れのいい遣ひぶり、あれぢや女も自由にな

る筈、鍋釜鑊掛をしてゐちやあ、生涯出来ねえあの榮耀、あゝあれも一生これも一生、(中略)こいつあ宗旨を替へにやあならねえ(五、739)道具を一切川へ投げ捨て、花水橋の上から下の船の中の様子を眺めて、ついムラ／＼と惡の芽がさすのである。所が「村井長庵」になると根本惡を出している。

〔丁度時刻も寅の刻、千里一飛閣雲に後を附けたる暗まぎれ、篠突く雨に往來のないを幸ひばつさりと夜網にあらぬ殺生も、僅五十に足らねえ金、人の命も五十年長い浮世を長袖の小袖ぐるみで交際も、丸い天窓を看板に醫者といふのが身の一徳、然し十徳を着る長捧に、所詮出世の出来ねえのは、言はずと知れた藪育、蚊よりもひどく人の血を吸取る惡事の配劑は數年馴れたる我匙先、現在妹の亭主ゆる言はゞ義理ある弟だが、金と聞いでは見逃されず、手荒い療治の血まぶれ仕事、酷い殺しも金故だ、恨みがあるなら金に言へ、どれ、そろ／＼と出かけようか(四、408)醫者の長庵は、妹婿の重兵衛が止むなき事情から娘を吉原へ身賣りして長庵の家で一泊、翌朝早く歸る所を先廻りして殺し盗る大惡盜である。鼠小僧の義母のお熊も同種型の大惡婆だが、これに反して「鼠小僧」は義賊である。義母お熊に對して、

へえ、情ないこなたはなあ、盗みはすれどこの幸藏、非義非道の働させず、人に難儀をかけまいと、利合の細き町への家へ入つたことはねえ、百や二百の端金盗まれたとて障りにならぬ、大小名のお納戸金、盗んだとてその金を、おのが私欲に使やあしねえ、難儀な人を助ける金、それに引替へこなさんは、非義非道の働きのみ、金

がほしくば、何萬兩でも望み次第に上げます(一、645)と惡婆お熊を意見する義賊の類で、「白浪五人男」の駄右衛門が濱松屋で

へ駿遠三から美濃尾張、江州きつて子供にまでその名を知られた義賊の張本、天に替つて窮民を救ふといふもおこがましいが、ちつと違つた盗人で小前の者の家へは入らず、千と二千有金のあるを見込んで盗み取り、箱を碎いて包みから難儀な者に施す故(四、353)と義の爲めに盗みをすることを言っている。觀衆には喜ばれたであろう。その盗みの罪もお主のため、お家再興のため、煩惱のまゝ淺はかな樂しみをせんが爲め、貧しい者を救う義の爲めにと堂々と語っている。其他雲助は大概惡者で巾着切、毒婦、女賊、此等が横行した幕末の社會面で、いづれも金と女と酒の欲から來た江戸ツ子の惡の種々相であるが、その惡に嫌味はなく非常に美化されている。「白浪五人女」に、

へ悪い事とは知りながら、止められぬのもやつぱり業か(六、350)と述べられている。然し黙阿彌は性善を立場としてゐる事がわかる。儒教の精神がそれであり、佛教も同様である。たとえ煩惱の起るがまゝ惡の道に入つても一念佛心の發起することに依り、惡に強きは善にもと本來の善に返つてゐる。そして惡人は亡び善人は榮ゆと結びその上滅罪稱名して淨土を欣求する者もある。この点は彌陀信仰の所で論ぜんとする。

五、亡靈物と猫化け物

「黙阿彌世話物の研究」(114)の中に、能と歌舞伎の幽靈を比較されているが、能の亡靈は諸國一見の旅僧の回向によつて成佛得脱する

のが普通で、舟辨慶は辨慶の五壇の秘法の功力で却つて逃げ去るといふ極めて単純なものであるが、黙阿彌彌の亡霊は相手に對して復讐の強いもので、無論その前の文政期に四谷怪談を書いた鶴屋南北の影響が大である。今彼の作中亡霊の部類も相當にある。「宇都谷峠」の座頭文彌を殺し金を取つた重兵衛が、その後座頭のこぶ市に足をもましている、こぶ市に乗り移つた文彌の亡霊が、

へまだ／＼こんなことぢやない。骨は骨、皮は皮、揉んで／＼揉み殺すのぢや(中略)宇都谷峠の恨みの一念、思ひ知れ(一、750)とその妻のしづをも惱ます彼が靈の祟りである。「小猿七之助」もその親の七五郎が舊悪のために死霊に祟られ、靈は七五郎娘のお浪に乗り移つて、

へ忘れもせぬ三年跡、然も七月十三日、品川よりの歸りがけ乗合船の其中で我が所持なせし七十兩、盗み取つたる七五郎、主人へ金の言譯なく永代橋より身を投げて非業に死したる此の與四郎、浮みもやらず中有に迷ひ、憂き目を見するは我がなす業思へば思へば恨めしい(三、269)と言ひ、息七之助の掛け守りによつて一時は離れるが、又干してあつた浴衣にまで執念は乗り移り、幽霊のこしらえて出て惱ますので、七五郎は一と思ひに殺せと言へば與四郎の靈は、

へ一思ひに殺しては此の身の恨みが晴れぬゆゑ長く憂き目を見せねばならぬ(三、282)と、どこ／＼までも頑固につきまといつて惱ますのである。「時鳥と五郎藏」になると時鳥が普門品を讀誦すると、その功德に依つて舊悪を告げに殺された醫者の鈍玄が現れて、

へ我家に祀するところの一藥あり、酒に混じて服する時は忽ち惡瘡

發する奇藥、後室百合の方この事を風説に聞及び調査なせと仰せを受け、我貪欲に藥を調へ差上ぐれば御邊に服させ、今の惡瘡この事外へ洩れんかと非道にもそれがしを刃にかけて無念の最後、死して形を現はせしも百合の方が奸惡を君へ告げんが爲めばかり(五、287)と觀音經の功力に依つて、百合の方の惡企みを告げにこの世に現れたのはやさしい方である。「敷島怪談」は遊女の敷島が、悪巧に出會い枕さがしをしたと言われて殺される。夫の十三郎は白木の位牌を安置して回向をしていると、敷島の靈が部屋着のまゝの姿で現れ、女夫になられぬという。即ち、

へさあなられぬ譯は、お袋さまが、お前と女夫になさるとお貰ひなされたおみつさん、一つになられぬ其の時は、髪をおろして尼となり、一生男を持たぬとやら、もしもそのよなことがあつたなら、是れも誰ゆゑ、敷島ゆゑと、お袋さまがお恨みなされう、爰の道理を思ふ時はどうでも添はれぬ二人が仲、それゆゑ思ひ切る程に、おみつさんと睦じう添うてあげて下さんせいな(七、328)遊女とは言え實にやさしい氣質のこれは靈であるが、「姫妃のお百」になると婿の和尚次郎の手にかゝつて殺された男の作兵衛の靈現れ、

へわれが非道の刃にかかり、行く所へも行かれぬゆゑ、中有に迷ふ此の作兵衛、さつきの駕籠に乗り移り、われが惡事を訴人したれば、今にその身を召捕らせ、恨みを晴らさにやおかぬぞよ(七、339)と同じく復讐の念強いものがある。所が明治十三年の作である「木の間の星」は散切物になつてゐるが、次第に西洋文明の影響を受けて、今迄と亡霊の取り扱ひが變つてゐるのに氣がつく。夫の九郎兵衛に殺さ

れた妻のおさよの靈は、殺された其まゝの衣裳で、行燈の向側に現れて九郎兵衛に向つて言うには、

へよくも私を邪慳にも酷く殺しなさんしたな、(中略)假令命を捨てるとも、憎しと思ふ我恨み、取り殺さねば腹がいぬ(十五、871と行燈の上から九郎兵衛をにらみつける。この執念に取りつかれ熱に浮かされるのである。苦しみ惱まされる兄の姿を見て弟の與七が意見するのには、

へ幽霊などいふものは、決して世界にないものだ、恨みがあるから出るだらうと、思ふ心の迷ひから夢ともつかず幻しに、目先へそれが見えるのは、是が所謂心經病、年は取つてもお前などは稍ともすると舊幕の時は斯うだのあゝだのと頑固と言はるゝ士族故畫空事の幽霊が恨みを言ひに出るなど、よく舊弊を言ひなざるが當時六つか七つになる學校へ行く子供等は、幽霊などは無きものと佛徒の説を見破つてお前の様な者はない(十五、873とて神經病として取り扱つている所に時代の相違が見られるのである。其他、毒殺されたお蔦の靈は、不義の汚名を蒙り今や切腹に及ぼんとする紋三郎の手をおさえてお家の大事を打ちあげ、悪臣が主家を横領せんと企てゝ忠臣を退け、殿に潘酒を勧め一家押領に及ぼんとしている事を明らかにする忠臣亡靈の「新皿屋敷」(十七、508)があり、「黒田騒動」は僧の安養が女犯をしたとてなぶり殺しの目にあわした無道の領主多門之助に對し、無念の魂魄此の土に迷ひ、弟子の薊アザミの五體を借つて復讐せんとするのである。(廿三、705)何れもみな死靈の執念は怖しい事を現はしているが、「時鳥と五郎藏」に

へたゞこの上の營みは追福こそ肝要ならん。南無阿彌陀佛、頓證菩提(五、35)と亡靈を吊つているのである。

唯一つめづらしいのは生靈の事を書いているのがある。「浮世清玄」に無住庵の僧清玄は、傾城小櫻を思い切れず彼の生靈が小櫻の行燈の後に立つて、

へ軒端傾く庵室に果敢なく浮世を送る清玄、崩れし壁や戸の隙の夜風も薄着の肌にしみ、枕につけど寢られねば、胸に思ふはそなたのみ、未だ世にありしその砌り繁々廊へ通へども、座敷ばかりでたゞ一夜枕かはせしことなれば何時も本意なく歸りしゆゑ、戀慕の情に閉ぢられて此の儘死すとも浮ばれぬ、戀に焦れて瘦せ衰へ、見る影もない姿ゆゑ、厭でもあらうが清玄がどうぞ思ひを晴らさしてくれ(十六、716)と小櫻を手籠めにせんとするので小櫻は眼を廻す。實は病氣で寢ている清玄が入間屋へ來るわけがないが、彼の戀慕う執念を生靈として扱つているのである。人間の思いが即ち生靈となつて現れて來るのである。

變つた方面では「大津繪」(廿、719)がある。清元と岸澤をあしらつた滑稽淨るり物で、内容は名人浮世又平の繪は魂が入つているので、皆繪から飛び出て惣踊りするもの、「寫し繪」も同じく滑稽淨るり物本と清元との掛け合で、一つ蓮に暮していたが中有に迷ひし幽霊と寒念佛との角力で、單に滑稽所作事に仕組んだものであろう。

又變化物には「女化稻荷」がある。恩返しをする狐のお秋はわが子の千代松に、

へ此母は元人間ならず、あさましい身の者なるが、八とせ跡の秋の

末、根本が原の芒原に寝てゐた所を狩人に既に打たれて死ぬところ、そなたのとゞ様忠三郎殿に、危ぶい命を助けられ、その恩返しを仕ようため、坂東三十三ヶ所の靈場廻る願禮と、姿をかへて宿りを乞ひ、一夜の奉謝にあづかりし、その折母親の病氣にて看病なすも男の手一つ、人手の入るを幸ひに逗留なして恩返しに、まめ／＼しく働かしを庄屋殿の目に止り、嫁にしたらばよからうと、媒人をして下さりまして、遂に夫婦のかたらひなし、おきくとそなたを儲けし故、疾にも故郷へ歸るべきを、子の恩愛に引かされて（十八、281と今迄いたが此度、夫忠三郎が歸參許されて以前の武士に成られるので、この儘では出生の妨げもとの古巢へ涙ながらに歸る恩返しに狐であるが、次の「姫妃のお百」は中國股の紂王が愛妾なる姫妃の色香に迷い、皇后の懷胎は臣西伯と密通の結果なれば、西伯により皇后の腹を裂かす事を姫妃は進言する。この時忠臣の雷震が來て雲中子から授かつてきた照魔鏡を出すと、姫妃は本體を現し九尾の老狐の姿となる（七、677）ので愛妾に化けて國を奪わんとしたもの、「花井お梅」（十九、708）も同様に金毛九尾の白面妖狐で國を奪えず正體を現わすのである。所が「五十三次」は猫の死靈で、大阪城に多年住み、落城と共に出て徳川家を惱まさんと本國三河に行き、名射手の繁藏の爲め銃に打たれ其恨みの一念は、姉娘のお辰に乗りうつり、繁藏に言うには、へ庄屋の息子を奪ひしも、女房、娘が自殺なせしも我が通力のなせしこと、わが恨をば思ひ知れ（廿六、161）とて飛びかゝり繁藏は山刀で娘お辰を切り、自分も咽喉を突き立てゝ倒るのは猫の祟りである。かくして祟りの恐ろしいことを示めた。即ち靈魂は不滅のもの、お

ろそかに出来ない事を述べているので、「鳥衛」に悪人千太を誡めて鳥藏が言うのに、

へ草葉の蔭で親達が、どんなに案じて居るか知れねえ、死んでしまへば空へ歸り、跡形もねえものならば、朝廷初め華族方先祖の祭りはなさりはしめえ、必ず跡のあるもんだから、心を入替へ盗みややめ、冥土の親に悦ばせろ（十六、676）と巡々と説き靈の不滅とあの世浄土の存在を信じ、跡の吊い回向の大切なことを言うているのである。

六、信仰の種々相

歌舞伎の舞臺面には、よく神社の祭禮や佛寺の縁日、茶店地藏堂などが出て來る。この默阿彌劇に於いても彌陀法華に就いては別章に論ずることゝし、當時一般民間の信仰を得て居た觀音、地藏、不動、藥師の諸佛菩薩を主として鬼子母神、稻荷、聖天、毘沙門、摩利支天及び八幡宮、神明宮、金毘羅宮、水天宮、天神、伊勢宮等その信仰は多方面に渡つている。「志らぬひ譚」に、

へ神佛は眞心を憐み給ふものである（一、189）と言ひ、「座頭殺し」にも

へ信心致す神や佛の皆お助け（一、693）をうけるものである。芝増上寺で法事が初つたから今夜は早仕舞（一、765）をして皆出かけて行く。供養の爲めには今日は私の志の佛があつてお茶の御飯を（正直清兵衛二、365）炊き、陰徳あれば陽報ありと人を助けた善根にて思ひがけなく祠堂金が戻つて來たは、信心なす神や佛のお引合せ（鼻小僧二、

484 を蒙ることになる。忘れてならないのは、野邊の送りもそこ／＼に七日／＼の佛事を營み（切られお富七、72 明日は大事の親御の命日、精進を忘れなさんすな（黒手組助六二、860）と注意をしている。

「筆賣幸兵衛」には賊徒の要次を説諭した良作は、

へ定めて冥土で兩親が、汝を案じて中有に迷ひ行く所へも行かれまい、此上もない不孝だぞ今某が申すのは亡き兩親が異見と思ひ、改心なして正業に付き、年季佛事を吊ひて成佛なす様致すのが是子たる者の道なるぞ（十八、163）と佛事の大切なことを懇々と教えている。「小狐禮三」には熊野比丘尼のお才が、地獄變相の畫解きをして、

へ此の眞中が閻羅王、右と左が五道の冥加見る目嗅ぐ鼻、三途の脱衣婆、こちらの山が劍の山、又こなたの山が針の山、娑婆にて悪業なせし者は、此の淨瑠璃の鏡にうつり、業の秤に掛けられて、等活黑繩阿鼻焦熱、晝夜をわかず鬼畜の呵責に、かゝる來世の苦患を思ひ、此の世で悪い事すなと有難い佛の教へ、悪い事は出来ませぬな（廿一、283）又教えて言うには、

へ現世の地獄の獄屋の呵責、偷盜、邪嫉、を犯す者は、忽ち見る目嗅ぐ鼻の目に掛り、いか程包み隠すとも明らかなる淨瑠璃の鏡に掛けられ科顯れ、業の秤で輕重極り、畜生道の馬に乗り、八寒地獄の氷の刃、焦熱地獄の火にかゝり、死する者もまゝあれど、十が九ツ皆盜人（廿一、284）と地獄の世界は淨瑠璃の鏡にかけて、犯した罪がかくされずにそのまゝ寫り現れるものなのである。他には又五大明王を本尊とする五壇の祕法や、百萬邊念佛の念珠くり、常念佛、さては流れ灌頂も行われている。今日を忌日に七七日の追善供養をたのみ、

「五郎藏」には、

へ泣の涙に七七日、四十九日も早過ぎて、百ヶ日にも近づけどこの世からなる呵責の責、せめてあの世の苦患をば、脱がれんものと經陀羅尼（五、283）を讀誦し、その追福の肝要と年忌佛事の大切な事を述べているのである。「鶉飼の療」に網打の六右衛門は、

へ餓鬼の折からお袋にやあよく厄介を掛けたから、年に一度の祥月には生業づくでも殺生をするのは爲にならねえから一日休んで茶飯を炊き何はなくとも近所へやり、（十七、655）とその靈の追善をしているのである。そして人間たるもの信仰に生きねばならんと主張し、その都度舞臺上に示めたのであつた。

七、稱名と彌陀信仰

稱名と言えは南無阿彌陀佛を以つて代表する程、其歴史は古く全國に信奉せられ、宗祖法然を初め親鸞一邊などの教化に依り、淨土念佛の信仰は我國土に流布したのであつた。幕末から明治となつて廢佛毀釋の大變革に大なる痛手を蒙つたが、民間の信仰にはそれ程動搖はしていないようである。一方に於いて南無阿彌陀佛の六字念佛は、七字の題目や八字の遍照金剛よりも音調の上に於いてもすぐれ、最後臨終の時には念佛の聲と共に安らかに本人もお淨土に救われることを確信して切られてゆき、舞臺の觀衆も亦六字の名號を聞いて、やれ／＼と安堵の胸をなで下すことが出来たのであつた。七字題目や八字眞言では切られてゆく者も、これを見る者も安心は出来ないものである。この事は劇文學と言われる能樂に於いて、淨り、歌舞伎の世界に於いて

知ることが出来る。

黙阿彌劇の場合に於いても、舞臺の床の間に彌陀畫像が懸けられる場合があり、念佛の功德は各所に出されている。例へば覺悟はよいか南無阿彌陀佛、(座頭殺し) 573 いで介錯、南無阿彌陀佛(桶狭間合戦) 11、186 という風に十分覺悟は出来て居りそして彌陀の御國に旅立つて行くのである。「淺間山噴火」に、

へけふは盆の十六日、おゝ送り火を焚くのであつた。ドレお念佛でも唱えようか(廿六、484 「重盛諫言」に勇み立つた平清盛も、わが子重盛の意見を聞いては院參も思い止まり、

へおゝ元より出家なしたる淨海、今日よりしては念佛三昧、彌陀の唱名一念に、罪業消滅南無阿彌陀佛(十一、386)と念佛を稱え又、「浮世清玄」に小櫻は遂に入水の覺悟をして小石を拾ひ袂に入れて、へ月も傾く西の方、手を合して伏し拜み、南無西方阿彌陀如來、罪障深き身の上ゆゑ、後世の苦患を救はせたまへ、南無阿彌陀佛(十六、747 「加賀庵」には、

へわが身の罪を二ツ三ツ數ふる石も四つ五つ六つの街の西方へ頼むは彌陀佛と手を合し五郎次は悪い事はしましたが、濟まない事と氣がついて今言譯に死にます。來世はどうぞ阿彌陀様、地獄へ遣らず極樂へ、お遣りなされて下さりませ、何時に言つた事のない、今日には念佛を申します、南無阿彌陀佛、(十九、307 「柳澤騒動」に、へ佛も數ある其中にて、諸宗共に渴仰する、西方淨土の彌陀如來、なれども彌陀の本願は、罪深き衆生を淨土へ攝受あらんが爲め、(十一、183)と、來世の頼みは阿彌陀佛ばかりと、滅罪稱名をして

いるのである。この滅罪の念佛はよく劇界に使われているが、「敷島物語」に

へ西方二世功德、無量道、南無阿彌陀佛(七、304)とし、又魚屋の一心太助を大久保彦左衛門が手打ちにせんとして太助の兩肌を脱がすと、右の腕に念佛の六字を彫り、左の腕にはおのが名の命と彫つた入瘡ウケガがしてあり、この時に太助が言うのには「松前屋」に、

へ男づくなら命でも捨てる覺悟で彫つた腕、海鼠ウシロは酔で喰へ、男は氣で喰へ、身がら一心一向に命は惜しまぬ太助といふ、積りで六字の名號も南無阿彌陀佛は此世からあの世へ背負つて行く土産、覺悟は疾うからして居ります(廿五、800)と言ひ念佛には無量の功德があり、それを身に帯して生きる覺悟の太助である。「夜討曾我」に、曾我兄弟は多年の間辛苦の結果、父の敵の工藤祐經を富士の館で討ち取つて水盃を交わし、弟五郎は、

へ如何に十郎殿、今こそ最後の際なれば心靜かに互ひの念誦、へ實に尤もなるその詞いざいざこれにて諸共に、臨命終の佛達我れわれ過去の宿業にや、一念の愼志により、敵味方と隔つるなり、へ慚愧懺悔の力に依り、六根の罪障、消滅し、へ因果の輪廻を盡せし上は、過したまはで一つ蓮の縁となし、へ父のましますその國へ、へ迎ひとらせてたびたまへ、へ南無阿彌陀佛(十、386)と彌陀佛の淨土に於いて、恩怨も俱會一處なることを言ひ、「野晒悟助」は珠數を見る度毎に、悪い事は一切止めて罪障消滅の爲め、

へ朝から晩まで念佛と首引きする六字南無右衛門、今日はお袋の命日で此通り今、佛檀で看經している所、喧嘩口論は勿論のこと(六、

49 「小猿七之助」に師匠の西念は、

へ剃髪いたせば世捨人、假令どのやうな事があらうとも、決して荒氣は出さつしやるな。腹の立つ事があつたら彌陀の稱號、南無阿彌陀佛と念佛を唱へさつしやれ(三、293)と煩惱が起らば起れ、その時には必らずお念佛をと進めて居り、「十六夜清心」にも、

へ頼むは彌陀の御誓ひ、思ひ出す日があつたなら、お念佛を言ふて下され(三、491)と欣求の念佛を教えているのである。源義經の臣であつた佐藤繼信が四國屋島で、義經の身代りとなり討死したが、國許の奥州ではそれも知らずに、「大佛供養」には、

へ青葉も曇る孟蘭盆會、芋がらの煙り哀れげに、なき魂祭る迎ひ火や、手向ける念佛合す手の妻子に心引かれけん(廿三、77)と繼信は、ありしまゝの此の世の姿で我家に立歸り、戦の様子を物語るのである。「兒雷也」に於いても富貴太郎が死を決心して念佛を稱えていと、空から荒鷲が飛んで來て惡者の鹿六を蹴爪にかけて殺し、太郎を大空へ助け、

へ一心に唱ふる唱名彌陀佛の誓ひに洩れぬ極樂の上見ぬわしの二河白道(廿、126)とこれも念佛を稱える功力であるとし、「筆賣幸兵衛」に、お雪とお霜の姉妹が佛檀の位牌に向つて、手を合し念佛を稱えていと、二人を殺さんとした父の幸兵衛が言うのには、

へいや先誰かれより、足手纏ひの幸太郎を先へ殺し、それから二人を殺す程に少しの内も此世の別れ、お念佛を唱へやれ(十八、93)と臨終稱念の覺悟を進めているし、又思いも寄らなかつた徳藏は、都から來た迎いの使と共に内地へ歸らなければならぬので、義父の嘉

平次が婿の徳藏に言ふのには、「島の徳藏」に、

へえや／＼定業とえへどふとつは養生疾うからおらあごねる氣で念佛えつぺん唱へぬもんが、これ見てくれ、此やうに珠數う手へ掛けて念佛ばり申してえらあ(廿二、463)と困つた時には佛の護念を頼むに道なく、

へ唱名なして往生得脱、佛果を得よや南無阿彌陀佛、(女定九郎五、504)

へ六字の唱名高々と南無阿彌陀佛(敷島物語七、249)

へ無常の旅のはなむけに彌陀を頼みの經陀羅尼、南無阿彌陀佛、唱名稱へ眼を閉ちて最後を急ぐいちらしさ(生立曾我五、524)此等は何れも彌陀稱名の大事なことを言っているのである。「敷島物語」は三浦屋の敷島太夫が人手にかゝつて葛籠ツツミへ入れられ沖に流され、これを船頭の五平が見付けて着ていた芹袖を葬つてやつたが、跡でわかつて馴味であつた十三郎に言うのには、

へお心残りでござりませうが、思ひ切つてそれよりは亡き跡々の弔ひを懇にしてお上げなされませ、へこりや親方の言ふ通り外の人の百邊より若檀那の一邊が敷島さんへは何より追善、埋めて置いた芹袖へお念佛でもおつしやりませ(七、287)と子分の熊藏も口を揃えて亡き敷島への追善回向を進め、

へ南無阿彌陀佛と唱へつゝ、一つ蓮の半ばをわけて相待ち(五郎藏五、424)とか「敷島物語」に十三郎が夢の中に死んだ敷島を見て言う二人の割セリフには、敷島が、
へどうぞわたしと睦じう女夫になつて下さんせ、へおゝ、そりや言

はずとも知れたこと夫婦は二世といふからは、へ彌陀の御國に世帯して、へ一つ蓮に差向ひ、へ何方が先きへ行かうとも へ半座を分けて待つ心、(七、228)と一蓮托生を約し「慶安太平記」にもかねてから谷五郎を懐うお梅は、既に彼に許嫁があることを知つて自殺する。一方、鳥目だつた谷五郎は、酉の年月日時揃つた生れで未だ肌を許していない女の生血を服すれば平癒するという秘傳書があり、お梅の生れが丁度それに當るので、此れを服して平癒した谷五郎が初めて知つて、

今を盛りの美しき姿の花も夜風に、散り行く花の七七日、涙の雨にまた元の彼の世の土に還られしか、さはさりながらそれゆゑに、年度の血汐が役に立ち、思ひがけなく我が鳥目の忽ち平癒なしたるは、全くそなたの蔭なれば、忘れはせぬ忝けない。如何なる宿世の悪縁にや、斯く命まで捨てる程、我が身に心掛けられし、切なる心に此の世はともあれ、未來は必ず一蓮托生、冥土で契りを結ぶ程に半座を分けて待つて下され(八、780)と魂のふるさとに還つたお梅にあの世に於ける夫婦を契り、お浄土の再會を約している。「切られお富」も蝙蝠コウモリ安やすに、

へ弘誓の舟で死出三途、冥土へ行くが近道だ、覺悟極めて六道の辻に迷はず早く行きねえ(七、118)と彌陀佛にすがつている。「關ヶ原」は、石田方の與治郎太夫が敗戦した三成を我が家の奥の間に隠している、悪徒の九郎右衛門が調べに来て、

へ拾つた赤地の錦、經文めいた廻文狀、儼な證據があるからは、百萬邊の百年目、南無阿彌陀佛と覺悟しろ、片ッ端から珠數つなぎに

引いて行くから往生しろ(十七、409)とこれは俗語めいた使い方をしているが、次の「加賀騒動」は、殿様が直々に臣の大月と主膳の娘お波との縁組みの媒人に入られるので、父の主膳は止むを得ず承諾して歸つたが、かねてより心よからぬ大月なので如何せんと思つていて、これを察した娘のお波は、既に曾平治との、良き仲を言うので、主膳は殿に體よくことわる爲めに節句の日、二人の祝言を擧げさせて覺悟する兩人の首を切り、

へ宿世の縁とはいひながら目出度い花の節句にも、三々九度に引替へて謠にあらぬ地藏經、蓮の臺に二十五の菩薩もあれに飾りたる、則ち雛が即心即佛、紫雲棚引く幕張りに、後に立てし金屏風、これぞ上品上生に迦陵頻伽の音も澄みて、五人囃子も其の儘に、音樂佛も異ならず、思へば人の一生は、皆見るものが教へにて、今を盛りのこの花も明日は嵐に散りて行く、この身に深き罪科も、彌陀の利劍にあへなき最後(十四、488)と割りセリフで節句の雛人形と、浄土の來迎の相をあて、二人のあの世に於ける楽しみを願つていのである。「松前屋」に言う様に旅の女は大低雲助のために困らされたものであるが、次の雲助のセリフの如く、

へ九助に抱かれて寝るがいやならいや應なしに手取り足取り へ先づ首頭取りの其次は、四人のものが念佛講、珠數の玉ほど慰んで擧句の果てが宿場女郎、へそんな思ひをするよりやあ へ念佛講に縁のある、素直に爰で往生すりやあ、地獄の責もしねえ氣だが、へお菊返事はどうする氣だ、(廿五、663)と雲助連中は金にするか、女を慰んだ果てが宿場へ賣り飛ばしたのであつた。當時の書に念佛講や

百萬遍が、よくかゝる場合にも俗語として流行し、雲助仲間に使われている事を記しているから知ることが出来る。

作中に出てくる浄土寺院としては、知恩院、増上寺、黒谷、傳通院、祐天寺、靈岸寺、善導寺、回向院の名も見え、譽號のついた戒名が多く、釋のつく法名は一ヶ所のみ。此の他、常念佛、燒場念佛、通夜念佛、十夜念佛、念佛踊り、百萬遍の念珠くりがよく行われていたことがわかるのである。

明治十四年に黙阿彌は六十六歳の壽を迎えるので、劇界の隠退を發表し、藤澤山遊行寺から同年十一月二十五日に阿彌號が贈られたと「河竹黙阿彌」(240)に書かれている。隠居してもとのもくあみになる處であつたが、劇界では退隱を認めて呉れないので止むなく作者生活はまた續き、明治二十六年一月二十二日、七十八歳を一期として靜かにお念佛を稱えながら歿したのであつた。同書に依れば、墓は代々の菩提所である淺草北清島町源通寺に建てられ、法號は釋默阿居士、源通寺はその後明治四十一年に府下中野町柏木に移轉(291)とあり、法號から察すれば眞宗に屬するが、彼の劇作を通して伺へば眞宗に偏した所もなく、此の當時の浄土教彌陀信仰の一般觀念を知る事が出来るのである。

劇文學に於ける浄土信仰は、かくも深く浸透して居り、其信心は隨所に出されて觀衆もこれを信奉隨喜していたことを知るのである。

八、題目と日蓮信仰

日蓮の宗風は剛であるが、これに對してわが念佛の宗風は柔である。

これは環境の影響が大で、日蓮宗は關東より起り從つて關東方面に遺跡も多く、關東を立場として開宗された宗風は、血の氣の多い江戸子に合致するのは當然で、黙阿彌劇の舞臺の合方としてよく題目太鼓を用いられる所以もわかるのである。一般の歌舞伎の世界に於いて題目を用うるのは極めて稀であるが、この黙阿彌の作品を見る時に、相當日蓮信仰が根強く入つている事を知ることが出来るのである。「十六夜清心」に清吉が守り袋の中え金を入れる時に白蓮が守りを見て清吉と交すセリフに、

へ清吉、手前は法華宗か、へ親の代から法華宗さ、へ道理で經宗の守りばかりだ、中山の劍難除に、駒木の腹帶、柴又の一粒御符下總のものが多いな、へあい、わつちが生れば行徳で鹽濱の漁夫の俸親讓りの堅法華だが、おつなもので信心も生れ故郷が懐かしく、あの界限のが多いのさ(三、452)と言ひ、へは、あ、それぢやあ御宗旨は法華でございますな(因幡小僧廿五、36)

へかく申す傳内等もかたまり法華の片晶負、(明石志賀之助六、480)など何れも堅い法華信者であり、「三人吉三」には主人から預つて來た百兩の金を召使の十三郎が、途中に夜鷹のために袖引かれてつか／＼と遊んで此金を落してしまい、言譯に入水しようとする所を信者講から歸り道の土左衛門傳吉に助けられ、又落した大金も既に傳吉が拾つているので、

へあゝ信心は仕ようものだ、題目講へ行つたばかりお前の命を助けたが、家に居たならやみ／＼と老先長い若い者を殺してしまふ所であつた。これも偏に祖師の御利益、南無妙法蓮華經／＼

と肌を珠数を出して拜み、續いて又、

「私やあ本所の割下水で家業は賤しい夜鷹宿、以前は鬼とも言はれたが、一年増に角も折れ今ぢやあ佛の後生願ひ、土左衛門を見る度に、引上げちやあ葬るので渾名のやうに私が事を土左衛門爺い傳吉といひます見掛に寄らねえ信心者さ、(三、588)と祖師の御利益を

喜んでいるのである。又この十三郎も養父である久兵衛が語るのには、
 「法恩寺の門前で拾つて參つた此の俵、こりや失ふ俵の其替り祖師様からのお授けと、家へ連れて歸つて見れば、守りの内に入れてあつた土細工の小さな犬に、十月十三日の誕生と書記してあつたので、戌の年の生れと知れ、十三日の生れ日は即祖師の御縁日故、直に十三と名を付けて育てましたる此俵、(三、636)捨て子も祖師の利益と喜んで名前もそれに因んで付けている有様である。「腕の喜三郎」は師匠の娘お照を取りかえず爲めに、死を決心した男達の喜三郎は、白地に題目を書いた浴衣を妻に出させて、

「喧嘩を止めて今日からは、髪こそあるが坊主の氣で昨日わざ／＼上人へ頼んで書いて貰つたが、今となつちやあ前表か、あの世へ晴れの死装束(四、754)二人は割セリフで、
 「翌日は御難の辰の口、
 「祖師の利益に助かるか、
 「胡麻の御萩も手向となるか、
 「生れ死二つは今夜の大難、
 「其行先も深川に、
 「お通夜に參る講中の、
 「太鼓に紛れておゝさうだ。(756)と題目書いた浴衣を着て勇んで出かける。敵の大島逸平等に出合つて彼は、

「祖師の利益では是迄に、既に命も取られる程な大難四ヶ度小難は數の知れねえ體の疵、伊豆の流罪もまぬがれて松葉ヶ谷や小松原、其

追打の拔身の中土の牢へも幾度か雨乞よりやあ命乞、片瀬片腕切る迄にやあ悪い浮名も龍の口、佐渡へ渡海の浪よりも荒い氣にせえ塚原のつかの間忘れぬ師匠の娘、引上げられた其上に、八の巻より大事の傳書、取られた上は是非がねえ、おのが身延を捨ててゐる氣で、仕返しに來た喜三郎、題目となへて覺悟しろ(四、768)と日蓮の殉難に因んだ自分の思いを述べ、法華經にも類する大事の傳書をも取り返しに行くのである。「姫妃のお百」には僧日丈が、

「さあ、聞いて下せえ、今より丁度三年あと、熱の病で大煩ひ、既に命もとらるゝ所を、日蓮様の御利益で、捨てた命を拾つたゆゑ、それから直に改宗して、坊主になつた此寺の(七、820)彼は日蓮宗の出家になつた動機を物語り、又續いて朝參りの講中である經八と題七の兩名が、團扇太鼓を打ちながらやつて來て經八が、

「何でも災難を通れるには、祖師の利益にしくものなした、南無御信心せうん。南無妙法蓮華經、おそれ多くももつたいななくも、抑高祖大聖人、難行苦行の其内に、大難四ヶ度小難の數白波に題目を書かせ給ふか佐渡やさぞ、人目に立つた龍の口、片瀬かたははも御利益で、盲が目を明く、啞が口利く、聾が駈け出す。そりやこそ夕立車軸より、汗を流してどんつくどんぢがげ地がねの信者として、話に法の道連れが(七、824)と太鼓たゝいて日蓮の現世利益を根強く振れ廻つているのである。「お静禮三」に日蓮信者の養父傳二が言うのに、

「心の清い信者が證據日蓮様かけまして決して卑劣は申しませぬ。(中略)それから田圃のお祖師様へ百日が間日參を初めまして、どう

ぞ子供の育ちますやうにと一心不亂に願掛けを致しますと、モシお聞きなされませ、御利益は怖いもので、其の百日の満願の晩にお祖師様の御門前で赤兒の泣き聲がいたします。やれ捨て子かと拾ひ上げて見た所が、(中略)これもお祖師様のお授けと狐が寶珠を拾つたやうに内へ連れて戻つたが則ち此女でござりまする。「八、288とお静の生い立ちを語り、子迄なした仲のお静と禮三をば、禮三の主人の爲めに割かねばならぬ立場となり、傳二はまた教えて、

「これ禮三どの、そんな事言はしやつては、お主と親へ大不幸、おれも法華の信者ぢやが、何でもかでも好い道へ一人も多く導くが、わしが宗旨で説かれた通り、廣宣流布といふものぢや、あゝ、南無妙法蓮華經、お祖師様も、前名を蓮長とおつしやつたげな、自ら日蓮を改めたまふも父母様の御法號をかたどつてお名につけられたといふ。これ以て親御への孝行といふものぢや、それから一派をお弘めなされるに、薪水の行をなされて其の艱難といふものは鎌倉では土の牢、龍の口はいふに及ばず、既に高祖大上人大難四ヶ度、小難は數知れず、南無妙法蓮華經、(289)と義理づくめに日蓮の難行苦行の説法をなし、二人に意見してから奥の間で讀みさしてある方便品を讀誦している。「魚屋の茶碗」に於いても山中で女の泣き聲が聞えて來るので、無法な事でもされてはいないか、聞き捨てならずと治郎吉が近付くと、四人の車夫が女を自由にせんとしているので、治郎吉は、

「今日お袋の命日に、苦勞を掛けた恩返し、芋坂下の寺へ行き、墓場で唱えた題目の、その法華經の鶯谷、歸り道ゆる玉の湯へ、(中

略)山を突ツ切る御靈屋脇、うぬらが慰む此娘を、助けて遣るも後生の種、どいつが中で音頭取りだか、念佛講の百萬遍片ツ端から交番所へ珠數繫ぎにそびいて行くぞ、(九、290)として思いがけなく娘を助けてやる事が出來たのも題目のお蔭だつた。「桃山譚」にも、地震のあつた日に皆の者は口を揃へ、

「それに又信心なす法華經の功力でも、當家の怪我はござらぬ／＼。(九、291)と言ひ、

秀吉の勘氣を蒙つて謹慎する清正の日常生活を、幸藏主は言うのに、
「力なく／＼塾居なし、明暮御免あるやうにと七字の旗を床へかけ、寢食をも打忘れ、日に數千邊の題目唱へ、(九、292)清正は又、

「五年この方朝鮮にて、艱難辛苦の甲斐もなく、君の御不興蒙むりしは、我が信仰なす法華經の高祖の御難に異ならず。土の牢にもまさりたる塾居の御身に日の目も見ず、空に月日も龍の口、その敷皮の首の座と、すでに極りし清正も、政所のお執成しにて、日輪こゝに下りし如く、身の憂き雲も晴れわたり。又もや忠義の輝くは。由井が濱邊に打寄する。なみ／＼ならぬ法華經の。これも功力でありしよなあ。(九、293)と清正も秀吉の勘氣が解けて、これ全く法華經の功力と喜ぶのである。「髮結新三」に、題目太鼓がやかましく聞えて來るのでそれを聞いて、千助の言うのには、

「それといふのも、あの家主は、元上總から出た人で法華宗の大的固まり、表店から裏をかけ十七軒長屋があるが、法華宗でない者には、店を貸さぬといふことだ(十一、294)故にこの家主の女房が大病なので、長屋總出で題目を上げているのだという。「女書生」でも

植木屋の藪竹が、

「今日日は庚申で竹筒ッぼうや徳利を、ぶらぶら提げた法華宗が帝釋様へ出掛けたから向島は賑かだ（十一、567）又これに續いて柴又講中の題目七兵衛は、酒の功德を喜んで皆歸妙法、偏に高祖の御利益だとし御難の話を皆に聞かして言うに、

「どれ龍の口から話そうか。

抑法華經弘通の行者、高祖日蓮大聖人は大難四ヶ度、小難は數白波の龍の口、させる罪なき御身さへ、通れ片瀬の土の牢、引出す駒を松の葉へ、飯盛婆が志、厚き涙の汐曇り、磯端近く着きたまふ、情を知らぬ北條が、命令受けて太刀取りが、後へ廻り振上ぐれば、不思議や一天磨る墨を流すが如く雲覆ひ、電光はげしくびか／＼／＼鳴る雷はぐわら／＼／＼忽ち太刀は三段に、權威も折れてわな／＼／＼響きにひよつくり目が飛出し、俄盲目に探るもあれば、又腰がぬけ變るもあり、呼べど叫べどきよろもろと聞えぬ耳のかな聲、え／＼憎い賣僧といきまきて、檢使がくわつと腹立てば、膝や腕を摺りこはし痛さに士卒は泣き出すてもよい氣味と諸見物、どつと笑うて、（中略）是も偏に妙法の利益と天を拜しける。（十一、576と團扇太鼓で踊り乍ら、熱心な日蓮信仰振りを見せ、その都度龍の口と土の牢の御苦勞と現世の利益を説き、續いて、

「上總濱邊は七里の法華、爺さまいざれや婆さままもいざれ、葛籠背負うて千ヶ寺參り、太鼓叩いて題目唱え、どいんどんがやれどがやつしよ。叩く拍子の面白や、（十一、577と面白おかしく所作事をして、舞臺効果を出している。又そこひ目で困つた玄碩は、その目を

なおさん爲めに「黃門記」には、

「日朝様へ信心ばかり、聞さへあれば佛檀でお題目と首ッ引よ、（十三、453）であるし、延命院の寺が參詣の多い理由を、茶屋娘のおしげが「延命院」に説明して言うのには、

「委しい譯は存じませぬが、願ひの譯を手紙に認め、封じた儘にて差出しまするとそれをお上人様が七面様へ傳へてお加持をなされますると奇體に願望成就致すと専ら噂を致します故私なども、貧の病をのがれますやう手紙に認めお加持をお願ひ申したら、その御利益にて此の様に見世が繁昌いたしました。貧の病をのがれました。（十四、112）これは加持のお蔭で店の繁昌とどこ／＼までも現實主義であるが、これに續いて雪駄直しの馬吉が、齋頭の信者文治から金をゆするのに、

「頭も法華が信心か、御難に准へた今の説法爰らが一番振上げたわつちの太刀の折れ所だが大難四ヶ度小難は數の知れねえ祖師様より上手を越した小栗の馬吉、まだ佐渡迄は行かぬえがお猿畑の猿つなぎ、度々土の牢へも行き、一つ二つを數取りの珠數の玉ほど叩かれて、背中へ龜裂の入つた體、どうで始終は念佛無間、律國賊の刑に逢ひ、疊の上ぢや死なれねえ、今日の御難は詞につき棚から落ちた胡麻の牡丹餅、金と轉んで文治さん、お前に頬を叩かれてえ（十四、278）とこれは文治の法華信者に當てこすりを言いまくつて、もつと金のゆすり取らんとするは例外である。其他、

「南無妙法蓮華經、南無中山御祈禱御本尊、鬼形鬼子母尊神並に十羅刹女、只今死靈の崇りに依つて、既に絶命に及ぼんとする病者の

苦惱を救はせたまへ、(木の間の星十五、875)

へ鶺鴒仲間の所へ行くと聞くも殺生な渡世だと思ひ、甲州石和の助作が、日蓮様のお經の功力で成佛をした話を聞かせ、世に鶺鴒造ひ程殺生な家業はないと説法を道々二人で話し、(鶺鴒の燎十七、673)

へ罪亡しに身延山へ、今度がお参りに出かけたのだ、(十七、763)

へ雜司ヶ谷の鬼子母神へ祈願をかけ、日毎日毎の御代參、まだその上にあつ方にはあらう事か百日法華の願を掛け、御殿の内はお寺同然(骨寄せの岩藤廿一、475)

へちよつとそれをお見せなせえ、この親玉に妙法の二字を左右に彫附けしは、わつちが持つてゐる此珠数と寸法違はぬ文字の筆法、

(姉妃のお百七、789) 等は何れも信心の深きを言い、「四千兩」の舞臺は傳馬町の牢屋跡に建てられた祖師堂で、題目太鼓に道具納り淨るりて、

へきのふまで浮世地獄と人呼びし、牢屋の跡も極樂へ、けふは尊く祖師堂に會式桜の花咲いて街賑ふ夜参りや(十八、821)とて萬燈講中女交りに大勢出て来る。そして祖師の舊跡七ヶ寺参りをして、踊りながら、

へ抑々高祖の御一代大難四ヶ度の其内にも、一の御難は腰越の土の牢より馬上にて、鎌倉中を引廻され、龍の口にて勿體なくも首級を刎ねんとなしたるに、一天俄にかき曇り、轟く雷ぐわら／＼／＼そりやこそ臍の用心と、うろたへ騒ぎ稻妻の閃めく太刀は三段に、折れて不思議の天變に、こりや打捨て置かれぬと御所より送る救免狀、馬にて飛ばす注進と双方出合ふ行合川、今に其名は残りける。(十

八、828)と日蓮の大難を講中の者一同が聲を揃えて言い立て、南無

妙法蓮華經と唄題目の七文字に、團扇太鼓の拍子を取つて總踊りの幕となつてゐる。「加賀鳶梅吉」も講中の者寄附に廻つて、

へわたしらは神田講だが、今度堀の内へ永代残る石燈籠を奉納するので斯うして毎晩別れ別れに太鼓を叩いて歩くのも其の寄進を集める爲さ(十九、198)と法華信心から寄進のために勸化に廻つてゐる。

斯くして黙阿彌歌舞伎には他の劇作に見ない程の日蓮信仰が出されてゐる。そして藝題は少くとも、祖師の難行について具體的にこれを示めし、效果あらしむべく舞臺に見せてゐる。殊に題目太鼓を幕合や幕間にあしらつて、舞臺音曲の一つに加へてゐることも注目に價する。

此外にも題目が出されてゐる所もあるが、然し何れも主として現世利益が中心で、未來あの世は阿彌陀様まかせという都合よき信仰であり、全二十七巻に通じて言える事は、淨土念佛の信仰である。

江戸ツ子と題目、觀衆心理を常に念頭において筆を取つた彼の作に、かくも日蓮の信仰が強く出されたのは江戸なればこそである。

第參 結 論

幕末から明治初年にかけての約半世期、此の間の時代の變遷は實に甚だしかつたが、劇作者として活躍し江戸歌舞伎を大成したのが河竹黙阿彌である。私は黙阿彌全集の二十七卷、所輯する所百五十八篇の時代物と世話物を通じて、淨土教と一般民衆の信仰状態を眺めて來たのである。劇作なれば單なる讀み本でなく、觀衆を常に念頭にして當時の世相、感情、趣味、信仰などに渡つて、彼は江戸つ子を立場とし

て筆を執つたのである。

前にも述べた様に町民の望みは、金と女と酒につきると言うて差支えはない。そして此等を得んがためにはあらゆる罪惡が犯されたのである。風規は亂れ盜賊は横行した。それと共に遊廓は繁昌し道中筋には夜鷹が袖を引く有様である。遊廓は武士も町民もそこに隔ては無く唯一の勸樂境であつた。殊に雲助はいつも旅する人を困らした。かゝる社會相であつたので彼は白浪物を多く書いたのである。假令盜賊でも、貧を助けて富をこらしめると言う所に大衆の好感を得たであろうし、亦武士への忿懣を示めたものとも言える。又靈の不滅を信ずる彼は、執念のために亡靈物を書いて相手なる者を復讐しているが、たゞこの上の營みは追福こそ大事として南無阿彌陀佛と吊うている。人間の性は善なるもの、作者をして言はしむれば、「高橋お傳」に如何なる惡逆無道の者も性は必ず善にして（廿四、869）と改心し、惡に強きは善にも言うている。特に徳川期は儒教精神の反映で、勸善懲惡を鼓吹しているが佛教も同じく性善、ただ煩惱の障りになやまされるのである。

又幕末の封建社會は、親子は一世、夫婦は二世、主従は三世の深き契りのあること、主の爲めには何物にも代えられない。「夜討曾我」に、そも人倫の常として仁義忠孝禮智信の教を守り、義によつて一命をも輕んずるがこれ大丈夫の魂ならずや（十、368）と町民は義理を堅く守つたものである。而かも因果應報なる佛教の理念は必ずあると言ふ事も十分わかまえている。作者默阿彌が信念に篤い人であつたことは、中陰の事、年回の事をよく作中に取り上げて、粗末にしないこ

とを述べている事に依つて伺い知る事が出来る。そして舞臺にあらゆる音曲を探り入れて美化し、獨特の流調なセリフ遣いで藝を織り成したのである。當時江戸の民間信仰には、前に述べたように種々雑多に渡るが、その主體は言うまでもなく浄土念佛と法華題目である。

浄土教の信仰は十分流布していたし、臨終正念南無阿彌陀佛でなければおさまらぬのである。「正直清兵衛」に我等死後にては唯一遍の御回向を（二、43）頼んでいる。冥土の頼りは唯阿彌陀佛であつた。たとへ觀音菩薩を信じ、地藏尊を信じても共に彌陀の浄土へ導いて行かれるのである。劇文學に於いて、特に死に臨んでは合掌念佛である。即ち南無阿彌陀佛の六字名號でなければ死んでゆく者も安堵してあの世に赴かれず、觀衆も得心が出来ないだけ六字名號に魅力がある。又題目がかくも彼の劇作に出だされるのも、關東なればこそである。民衆にそれだけ日蓮の土牢や龍の口の法難が、普く傳播されていた事が了解される。そして前にも論じた江戸という環境、血の氣の多い若者が煉り鉢巻に印半纏、萬燈を高くさし上げドンツクドン／＼と太鼓を叩いて町中をねり歩き、會式に赴く勇ましい姿、日蓮の信仰も盛んで、かくて舞臺音曲にまで團扇太鼓を加えた所以でもある。狂言の宗論を作り代えて法華身延山の僧蓮臺と、浄土黒谷の僧偏念の宗論を扱つたものに唯一つ所作事「連獅子」（廿、869）がある。偏念が一部二十八品などゝてむづかしい事を願ふより、南無阿彌陀佛とさへ申せば假令惡獸が云々とか、法華の五すゐてん／＼隨喜の功德又は涙と、浄土の一念彌陀佛即滅無量罪又は、菜と、結局檀家から出される菜論をして、題目踊りと踊り念佛とで面白可笑しく、かん／＼どん／＼どんかんと

んく、蓮臺は團扇太鼓偏念は鉦撞木で踊り廻り、經本品第十六得佛在生今在西方名阿彌陀、示現觀音三世の利益は同一體、法華に阿彌陀も隔てぬ中合、と所作事をするのである。無論壽量品にこの偈はないが、謠曲には度々出されて居り昔在靈山名法華、今在西方名阿彌陀、娑婆示現觀世音、三世利益同一體となつて居り室町時代の好事者に依りこの偈文は作られたものであろうが、要するにかゝる合縁信仰で「敷島物語」には、是れぎり往生してえものだ南無妙法蓮陀佛（七、409）と稱え、「和尚次郎」にも法蓮陀佛と往生して、（七、784）と念佛と題目を一つにしての都合よき新語を作り、「伊賀越」に矢部城五郎様の御庭前を極樂淨土の入口と三拜なして念佛でも又題目でも勝手に唱へ、（十五、187）とか、「魚屋茶碗」に、朝題目に夕念佛、ぐるく廻りの百萬遍、願以此功德、（九、408）が當り障りのない歌舞伎の通念と

は言え、現在は法華の功德を受けて安隱に、未來は彌陀の淨土に一蓮托生を願うという合縁信仰。眞摯さを失つた信仰が幕末から明治初年にかけて、所謂默阿彌の時代に於いての大衆の信仰状態であり、わが民族本來の樂觀性の姿である。

（完）

參考書

- 默阿彌全集 全二十七卷 春陽堂發行本
 世話狂言の研究 古劇研究會編
 默阿彌世話物の研究 吉見廣勝著
 河竹默阿彌 河竹繁俊著

例示 （十四卷數 21頁數）

注「宇都谷峠」は題名で葛紅葉宇都ノ谷峠の略稱題名全部略稱を用う

編集後記

○本誌はこの號より、淨土宗教學院助成研究の成果を中心として編集することとなった。助成研究の報告は、毎年、教學大會において發表され、そのレジュメが「佛教論叢」に掲載されるが、教學大會は例年秋に開かれるため、時期的にも中間報告の域を出ない。ところが切角の完成された成果は、どこへも發表する機會に恵まれていなかったために本誌に收められることとなったのである。

○ご寄稿いただいた論文は、すべて各先生の持ち味あふるるご労作であり、ご執筆いただいた諸先生に厚くお禮申し上げる次第である。とくに深貝先生には最初予定した原稿が集まらなかったために、お忙しい中にもかかわらず、ご無理をお願いして急遽ご執筆いただいたことは感謝にたえない。

○淨土學とか佛教學とかは、至って地味な學問であり、それがすぐ實生活に役立つという性格のものではない。しかしかかる地味な研究を續けていってこそ、はじめて新しい精神文化の指導原理が生まれてくることを思うとき、このような労作は、まさに高樓の礎石にひとしいというべきであろう。

(K)

佛 教 文 化 研 究

第 16 號

昭和 45 年 3 月 23 日 印刷

昭和 45 年 3 月 30 日 發行

編 集 者 淨 土 宗 教 學 院 研 究 所
京 都 市 東 山 區 林 下 町 淨 土 宗 宗 務 廳 內

印 刷 所 內 外 印 刷 株 式 會 社
京 都 市 下 京 區 七 條 西 洞 院 南 入

發 行 所 淨 土 宗 教 學 院 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 16. March 1970

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYÛ)

Number 16

CONTENTS

On the Making of the Commentarie's Catalogue and the Authors of " <i>Ichimaikishōmon</i> ." Kyoshun Todo	1
On the History of <i>Denbō</i> in the <i>Jodo</i> Sect (No. 1) —The Collective Study in " <i>Matsudainenbutsujushuin</i> "— The Meaning and the Position of " <i>Jushuin</i> " in the History of <i>Denbō</i> . Bunsho Agawa	13
On " <i>Matsudainenbutsujushuin</i> " of <i>Kokushibon</i> . Tetsugen Shibata	21
On " <i>Matsudainenbutsujushuin</i> " of <i>Kōabon</i> . Shunyu Ohashi	28
The Different Views of Various Schools on the Doctrine and the Conduct in " <i>Jushuin</i> ," Shinpo Kaneko	36
Ethics in <i>T'an-Luan's</i> Teaching. Zenjo Kato.....	43
<i>Shan-Tao's</i> View of Ethics. Ziko Fukagai.....	51
The Characteristics of <i>Chia-Shiang's</i> Commentary on the Buddhist Canons. Seijun Sato.....	63
Dramatic Literature and the <i>Jodo</i> Doctrine. —A Study on the Works of <i>Mokuami</i> — Takuma Yoshimidzu	85