

佛教文化研究

第49號

淨土宗教學院

2 0 0 5

佛教文化研究 第四十九号

「唱導と語り物」特集

目次

説教と話芸・語り物	関山和夫	一
当麻曼陀羅絵解き	塩竈善弘	二
安居院の学問	清水宥聖	三
——東寺宝菩提院本『転法輪鈔 夫婦上』をてがかりに——		
善光寺如来と聖徳太子の消息往返をめぐる	吉原浩人	四
唱導と『源氏物語』——願文の中心として——	魚尾孝久	五
教学院助成研究成果報告		
浄土宗学における相承性と発展性について	曾根宣雄	六

編集後記

説教と話芸・語り物

関山和夫

説教・話芸・語り物

「説教」は「唱導」の異称である。「説教」の用字は、天台大師智顛（五三八―五九七）が『法華玄義』十で「説教之大綱」と述べており、わが国でも『歎異抄』第二章に「釈尊の説教」とあり、古くから親しまれて来たものだが、明治の新政府が、明治五年八月に「十一兼題」布告に先立って「説教に付奉伺候」（諸宗教主一同連署）という伺書を出し、公文書に「説教」を用いてから全宗教界に普及したのである。本稿では意識して「説教」と記す。

説教には、表白体と演説体があり、普通「説教」といえば後者をさす。説教は、唱導・説経・説法・説戒（勸戒）（勸誡）・讚歎・勸化・化導・談義・講談・講釈・演説・講演・開導・講説・講讚・教化・法座・御座・教導・布教・伝道・法話等々多種多様な異称をもつ。これは厳密にいうとそれぞれ意味が違うのであるが、何れもスピーチをもって仏教を説く点では同じである。もって如何に日本仏教が經典や教義を弘めるた

めに力を注いだかが、よくわかるのである。

「話芸」とは、落語や講談のような、長い歴史と伝統の中で培われ、鍛えられ、練りあげられた「はなし」の芸をさす。「話芸」という呼称を私が使いはじめたのは、昭和二十八年（一九五三）の秋ごろであり、拙著『説教と話芸』（昭和三十九年二月。青蛙房）が本のタイトルに「話芸」が用いられた最初であり、『広辞苑』も第三版より「わけい」が入れられた。一般にこの語が普及したのは昭和四十年代に入ってからである。中世末期に端を発し、近世初頭に原形を整えて今日に及ぶ講釈（講談）や落とし噺（落語）の伝統的なものを総括して「話芸」と呼ぶのは、日本の「はなしの芸」の本質を言い得てわかりやすく、私は最適の用語と考えている。

話芸は、長い歴史の中で幾度も口演されて「芸」としての型を創造した。「話術」とはおのずから趣を異にする。如何に能弁で話術に巧みでも、それは話芸ではない。人間の社会生活に密着し、笑わせたり、感動させたりしながら、しみじみと聴かせる技術を「芸」というのである。

同じ一つの「はなし」を聴かせるのにも、様々な演出をこらし、創意と工夫を加えて何回も何回も演じて「型」を作るところに話芸の特色があった。

日本の話芸を正しく理解するためには、次の三系列を考えねばならない。すなわち、1、説話の系譜 2、咄職（咄の者）の系譜 3、説教（唱導）の系譜である。本稿では第三系列が得に重要である。

次に「はなし」「語り」について説明しておく。「はなし」ということは、如何にして生まれたものか。本居宣長の『玉勝間』や太田全斎編『俚言集覧』は「放し」の義であろうと説明する。谷川士清の『倭訓栞』では「無端」であろうと説く。また、喜多村信節の『嬉遊笑覧』は「はかなしごと」の省略であろうと説いている。「談」「話」「語」「咄」「噺」は、何れも「はなし」と読む。

口に任せて物をいうことを「はなし」といい、何か根拠のあることをいうのを「物語」というとする考え方もある。これは近世初期に出た『噺物語』の序にあるのだが、これは近世の知識人が考えた一つの理屈であって、平安・鎌倉・室町の時代には「談」も「話」も「語」もほぼ同じような意味であったことが橘忠兼の『色葉字類抄』などによってわかる。「談」「話」「語」は何れも「かたる」「ものがたり」という訓をもっていて、どちらにも読まれた。私は「はなし」と「かたり」に厳密な区別があったとは考えたくない。両者は密接な関係をもちながら、ほとんど同義に用いられて歴史的展開をとげたものである。

したがって私は「話芸」と「語り物」は紙一重であり、ほとんど同義といってもよいと考えている。

説教の芸能性

いうまでもなく説教（唱導）とは、仏教の經典や教義を説いて民衆を教化する行為をさす。インド仏教における釈尊の説教（説法）は、「三輪説法」「十二部経」（十二分教）の方法、名称をもってわが国にもたらされたが、「三輪説法」（身業神通輪・口業説法輪・意業記心輪）の中の口業説法輪は、四辯八音（四種の弁舌の方法と八種の韻律的表現）を示し、「十二部経」の中に伽陀（諷頌）、尼陀那（因縁）、阿波陀那（譬喩）が含まれている。これらのことは「維摩経」「四分律」「大智度論」「思益経」「優婆塞戒経」「十住毘婆沙論」などに記されている。仏滅後の説教は「譬喩経」「天使経」「無始経」「大聚喩経」などにも散見し、馬鳴や龍樹らの卓越した説教は史上に名高い。説教は文学的要素をもち、演出の上で芸能性をもつので、文学や芸能に著しく影響を与えた。

中国の説教

中国でも説教は、時代とともに唱導・講説・唱説・説経・説法・講導・宣講・宣唱などの異称が生まれ、説教僧（教化僧）は唱導師・説法師などと呼ばれて、もてはやされた。

わが国で、鎌倉時代に書かれた虎関師鍊（一二七八—一三四六）の『元亨釈書』巻二十九「音芸志」に「唱導者演説也」とあり、廬山（江西省北部）の慧遠（三三四—四一六）が演説体説教に優れ、中国の説教が日本の説教に強い影響を与えたことが記されている。

六世紀前半に成立した梁の慧皎（四九七—五五四）撰『高僧伝』巻十

日本の説教と語り物

三には「唱導」の一節があり、唱導（説教）の重点が「聲（発音、発声、抑揚）・辯（語り口、口調）・才（センス）・博（学識、教養）」に置かれたことを記している。ここには「唱導者蓋以宣唱法理開導衆心也」と述べ、慧遠によって唱導振興の道が開けたことが記されている。また、道照（三六八―四三三）・曇穎・法鏡（四三七―五〇〇）などの唱導家の行状も記されている。七世紀中頃に成立した『統高僧伝』には「説法師」という呼称が現れる。

また、中国には講經という説教の手段もあり、日本の講釈の先蹤をなした。これは僧の学問のために經典を説くもので『僧史略』（贊寧撰、九七八―九九年成立）の伝える魏の朱士行（三世紀頃）による「道行般若經講」が最古のようだ。中国における説教は、転読・讚頌・講經の三法門を基礎として成立し、教化僧（説教僧）は經師（転読・梵唄を主とするもの）、講師（講經・俗講を主とするもの）、唱導師（説教を主とするもの）、邑師（仏教団体である義邑・邑会を主とするもの）に分かれていたという。恐らく変文などを通じて絵解きも行われていたのである。『高僧伝』には、中国の説教僧には台本（種本）もあり、これを暗誦し、習熟したことやそれにつれてその失敗談なども記されている。中国にも唱導家（説教僧）の中から民間を流浪する非僧非俗の芸能者が現れている。『統高僧伝』巻六によれば、釈真玉という盲人が琵琶を弾いて説教を行い、名人と讃えられ、文宣帝（五五〇―五九九年在位）の講師に招かれて多くの道俗帰依者を集めたという。

唱導は、わが国では「説教（説經）」の呼称で親しまれた。説教が文献の上で最初に現れるのは、五九八年（推古朝六）厩戸皇子（聖德太子）の「勝鬘經講」であり（『上宮聖德法王帝説』）、『日本国現報善悪靈異記』『日本感靈録』『東大寺諷誦文稿』『統日本紀』などにより奈良朝末期から平安朝初期にかけての説教の様を想像することができる。平安時代には「法華八講」など説教が盛行し、説教師（説經師）は大いにもてはやされた。その模様は『枕草子』『源氏物語』はもとより『今昔物語集』『榮花物語』『中右記』などで明瞭にわかる。『二中歴』第十三「名人」の条には十五人の説教（説經）の名人が挙げられている。

『三宝絵詞』『打聞集』『宝物集』なども平安時代の説教を知るための好資料だが、説教そのものの具体的な内容を示す唯一の資料は『法華百座聞書抄』（一一一〇年頃成立）であり、ここには既に庶民的色彩が見られ、中世への胎動が示されている。源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』が後世の説教や話芸に強い影響を与えたことはいまでもない。

日本仏教史上に法然（一一三三―一二一三）、親鸞（一一七三―一二六二）が出現するや上代・中古の顕密諸宗の説教の方法が大きく変貌する。その技術上の直接の担い手は、天台宗の澄憲（一一二六―一二〇三）とその子の聖覚（一一七六―一二三五）であり、この父子の唱導（説教）の流れを安居院流と呼ぶ。この安居院流の説教は、ことばに節をつける芸能的なもので、浄土宗から真宗に入り、のちには「節談」と

呼ばれて中世を経て近世から明治・大正・昭和初期にまで及んだ。その伝承は秘伝・口伝の形で大切に師資相承された。安居院流に対して、寛元年間（一二四三—四七）に定円が創始した三井寺派も子孫相次いで一流をなしたが、正統の説教（唱導）としては近世に入って変容した。表面的には安居院流に吸収された格好だが、近世に及んで説経浄瑠璃（説経節）を支配して仏教文化の発展に寄与した。安居院流と三井寺派については『元亨釈書』巻二十九「音芸志」に紹介がある。この二家所属の説教者たちが俗受けを狙って芸人化した経緯が同書に「変態百出、揺身首婉音韻」「流為詐偽俳優之伎」と述べられている。芸能的な節説教、節付説教が盛行したことを物語っている。中世の浄土教興隆後、説教は話芸性を帯びたのである。良季（一二五一—？）撰『普通唱導集』は表白体から演説体への過渡的形態が見られる。説教は次第に芸能性が濃厚となり、説教者は純説教師・物語僧・遊行者に分れ、やがて琵琶法師・絵解き法師・熊野比丘尼などに變形する一面も生じた。

語り物は、説教（唱導）から派生した。親鸞の和讃製作、覚如の『本願寺聖人親鸞伝絵』（『御伝鈔』『御絵伝』『報恩講式』、存覚の『歎徳文』『浄土見聞集』は、後世の真宗における節談説教発展に強い影響を与えた。蓮如の説教方式も注目される。また、無住一円（一二二六—一三二二）の『沙石集』『雑談集』も近世以後の説教の種本となった。

近世では、浄土宗の良定袋中（一五五二—一六三九）、同西山派の安樂庵策伝（一五五四—一六四二）、禅宗の鈴木正三（一五七九—一六五五）、真宗の浅井了意（？—一六九一？）をはじめ各宗に大型説教者が出現し、説教は、いよいよ興隆した。特に安樂庵策伝が説教教材集『醒

睡笑』八巻を著して、後世に落語の元祖といわれたのは注目に値する。（後述）。真宗系では本願寺派の菅原智洞（一二二八—七九）、大谷派の粟津義圭（？—一七九九）の巨匠も現れ、日蓮宗もまた高座説教がすこぶる盛んで「繰り弁」という特異な話芸も生まれた。

節談説教

「節談」というのは、真宗独自の説教で、他の宗派のものには真似できない、また真似をしてはならない、極めて話芸性の強い説教である。真似は法義の混乱を招くものだ。

伝統的な説教には、型の創造と伝承があった。天台宗の三周説法（法説・譬喩・因縁）を応用した真宗の「五段法（讚題・法説・譬喩・因縁・結勸（結弁・落弁）」（浄土宗では讚題・序論・法説・譬喩因縁・合釈（結帰一行）という型があるが、真宗の型を応用したものである）が近世から近代に伝えられた。真宗の説教には「因縁譬喩説教」「呼び

り説教（呼びり説教・呼びわり説教）」という分類もあった。「せり弁」「はな弁」という技巧もあった。随行修行や説教道場で技術を会得した。説教道場では、播州東保（兵庫県揖保郡太子町東保）・福専寺の獲麟寮が著名であった。これは浄土真宗本願寺派の恵門（一七九一—一八六

二）が開いたものであり、この流れを東保流と呼んだ。明治・大正期の節談説教でも東保流のほかに遠藤流・椿原流・渥美流・調流などの型の伝承があり、旧来の能登節・加賀節・筑前節・安芸節・越後節・尾張節・三河節などとともに説教聴聞者の間で評判であった。近代の説教者の中でも、本願寺派の木村徹量（一八六四—一九二六）、大谷派の宮部

円成（一八五四—一九三四）、服部三智磨（一八七〇—一九四四）は巨匠の名声が高かった。しかし、明治以後の日本仏教界の近代化の波の中で節談説教は衰退し、随行制度も説教所も太平洋戦争後、完全に姿を消した。そして、節談説教の正統伝承者は、平成の現代では全国に二、三人を残すのみとなった。

絵解き

教化を目的とする絵解きは、中世において芸術的色彩を帯びた。実践者は僧と俗人であるが、俗人で僧形となって縁起物などの絵巻物や掛軸を解説するものもあった。絵解きにも多種多様な内容や方法がある。

『当麻曼茶羅』『法華経曼茶羅』『往生要集・地獄御絵伝』『六道図絵』『十王経絵図』などは経典や説話によるものであり、『釈迦八相図』『仏涅槃図』は釈尊の伝記を説く。『聖徳太子絵伝』『法然上人絵伝』『親鸞聖人御絵伝』『一遍上人絵伝』『融通念仏縁起』『蓮如上人絵伝』などは祖師や高僧の伝記を説く。また『道成寺縁起』『熊野曼茶羅図』『立山曼茶羅』『善光寺如来絵伝』などのように寺社の縁起を説くものもある。『中将姫絵伝』『檀林皇后九相図』『小野小町九相図』『菫萱道心』『小栗判官』のような伝記・物語ふうのものもある。その他、英雄譚も絵解きされるが、それらも仏教的な背景をもっている。

わが国における絵解きの成立を知る具体的な資料は乏しい。『日本霊異記』上・三十五の六道図、『日本高僧伝要文抄』二の中の「尊意贈僧正伝」貞観十八年（八七六）七月十五日の地獄絵の記事、『今昔物語集』三十一・四「絵師巨勢広高出家還俗語」の地獄絵の記事などは、絵

解きを想像させるものである。藤原頼長（一一二〇—一五六）の日記『台記』の康治二年（一一四三）十月二十二日の条に「本寺権上座某持^レ楚指^レ画説^レ之」とあるのは、絵解きに関する文献資料としては古くて貴重なものだ。これは四天王寺（大阪市）の御絵堂における「聖徳太子絵伝」の絵解き聴聞の記事で、『台記』には、久安二年（一一四六）九月十四日、同三年九月十四日、同四年五月十二日、同六年九月十七日の各条に四天王寺御絵堂の絵解きのこと記されている。それらの記事の中に「説絵僧」の語が見え、『民経記』の寛喜元年（一一二九）十月二十五日の条には「絵解法師」が現れる。『平戸記』寛元三年（一二四五）正月二十六日の条には道観（浄土宗西山派）の当麻曼茶羅講説（まんだら絵解き）に関する記事が見える。『花園院天皇宸記』では、花園上皇（一二九七—一三四八）が尊空本道（西山派）の曼茶羅講説を聴聞された記事が見える。すなわち、元応元年（一二一九）九月二日、元亨元年（一二三二）九月二十日から二十七日までと正中二年（一三二五）十月六日、九日に記されている。中世から近世にかけて当麻曼茶羅の絵解きは、浄土宗系の寺院で盛行した。その他、絵解きに関する資料としては『看聞御忌』『春日若宮拜殿方諸日記』『お湯殿の上の日記』『後法興院記』などに現れる。「絵解」「エトキ」「絵説」などが注目される。

僧侶ではなく、俗人で絵解きをするものたちについては「三十二番職人歌合」の一番と七番がよく示している。通俗化した絵解きものたちの中に女性が登場し、「絵解き比丘尼」「歌比丘尼」「熊野比丘尼」「勅進比丘尼」と呼ばれた。これについては山東京伝著「近世奇跡考」一一、喜多村信節著「嬉遊笑覧」三などに紹介されている。多数の絵解きの中

に『地獄双紙』『餓鬼草紙』なども加わっていたことも注目される。中世以来の視聽覚説教であった絵解きから民間芸能としての絵解きが生まれ、やがて「のぞきからくり」「うつし絵」「幻灯」から「紙芝居」「活写真」（無声映画）の弁士へと変化発展した系譜は、日本文化史の中でも特異な過程を経たものである。

平家琵琶（平曲）

平曲を音楽という学者があるが、これは皮相な見解だ。平曲は、説教（唱導）の変形である。音楽・語り物（芸能）と見るのは誤りである。

琵琶を伴奏とする語りの芸が、仏教と深い関わりがあり、仏教芸能であることは、平曲を演奏する検校の装束（僧形）を見るだけでも明らかだ。「盲僧琵琶」とか「琵琶法師」とかいう呼称だけでも仏教と関連があることは余りにも明瞭である。

平曲は、法然上人が唱える浄土教が広まる鎌倉初期の後鳥羽院のころに、東国生まれの盲僧・生仏が『平家物語』を語ったのが始祖と伝えられているが、その経緯についての正確な資料は乏しい。『平家物語』の冒頭の「祇園精舎の鐘の声云々」の美文が安居院の唱導（説教）から出ているという説を立てた学者もある。これは、『平家物語』成立のころ、節付の説教が盛行していたことから容易に首肯できるが、確証は得られない。法然上人の門流に生仏という僧があったことが『浄土鎮流祖伝』巻三に見える。この生仏については、かなり詳しく研究され、平曲の祖といわれる生仏と同一人物か否か、研究者の間で論議されたことがある。しかし、私は別人であると考えている。法然門下の生仏という僧は、そ

の行動が琵琶法師としては、ふさわしくないと私には思われるからである。

生仏から城正、城一を経た平曲は、鎌倉末期に城玄が現れて後世への道が開かれた。城玄（城方流・八坂流）の座の外に如一・真一・覚一という系統（一方流）もあり、平曲はこの二流をもって繁栄し、十五世紀に全盛期を迎えた。その後、一方流に妙観派・師堂派・源照派・戸島方の四派が生じ、八坂流（城方流）にも妙聞派・大산方の二派が生じた。この六派は、明治四年に当道座（盲官制度）が廃止されるまで続いた。

近世には師堂派の中に波多野流と前田流ができて並立した。近世中期に出現した荻野知一検校（一七三一—一八〇一）は名人といわれ、京都から名古屋へ移住し、安永五年（一七七六）に平曲の譜本である『平家正節』の大作を完成した。そのため平曲の正統は名古屋に伝わり、今日の今井勉検校（一九五八—）に伝えられている。

平曲には、晴眼者の系統もある。茶人の山田宗偏門下の岡村玄川が元文二年（一七三七）に江戸で『平家吟譜』を完成し、その系譜が三島寛、川村良碩から津軽藩の楠美則徳—則級—太素—館山漸之進—甲午—宣昭と継承されて、現在、仙台に残されている。

平曲が優れた芸能となったのは、一方流が『平家物語』に「灌頂巻」を立て、詞章を練りあげ、曲節にも工夫を加えたためだが、これを浄土教思想を背景にした仏教芸能（唱導〔説教〕の変形）としてみると、一段と高い価値をもつ。もともと平曲の曲節・曲調というものは、天台声明から多くを採用して成立したものである。むろん声明だけではなく、神楽・催馬楽・朗詠・今様などの曲節も入っていると思われるが、

声明系が濃厚だ。謡曲にも似る。口説は琵琶による口説撥が奏せられ、クドキの詞章が口説曲調で語られる。詞章に付く抑揚が文字の右に墨譜で示される。平曲の曲調は、白声・口説・拾(勇壯)・折声(悲愴)・指声(流麗)・初重(低音階)・中音(中音階)・三重(高音階)・歌(上歌・下歌・曲歌)・強声・呂・峯声・読物などに分れ、さまざまな調子をもっている。白声は、京都語のアクセントで語られる曲節であり、旋律をもっていないので「語り句」と称している。口説においても京都語を元としている。これは、かつて中世から近世にかけて平曲は京都で行われたからである。

平曲には、平物に対して読物・揃物・灌頂・小秘事・大秘事という秘曲や秘事があった。これを習得する順序としては、平物―秘曲―大小秘事の順であった。一人の琵琶法師が、琵琶を自ら演奏しながら語るのが平曲の普通の語りの様式であるが、二人で語ることもある。平成の現代に及んでも、検校が僧形をするところに仏教と平曲の長い歴史上の深い関わりをみることができる。

生仏が盲僧であり、平曲が今日の今井勉検校まで盲人によって伝承されたことは、まことに尊い意味をもっている。『平家物語』を演奏する琵琶法師(盲僧)たちは、平家一門の人々が赴いて往生の素懐をとげる西方極楽浄土を見通すことが出来たのに違いない。西方浄土の教主・阿彌陀如来の誓願を、琵琶法師は的確にとらえ、浄土教の精神を胸中深く会得したのに違いない。明治・大正・昭和初期まで旧家の法事に琵琶法師を招いて、僧の読経のあとで平曲を聴く風習が、尾張地方に残されていたことを私は覚えている。平曲のころは、実際にはそういうところ

にあったのだ。

祭文語り

祭文とは、祈願・祝呪・讃歎の心を神や仏に奉る詞章のことである。はじめは陰陽道系の呪詞だったようであり、神道・仏教・儒教の何れでも用いた。古いものでよく知られているのは「宮畔奠祭文」と「太秦広隆寺牛祭祭文」だ。ともに平安時代のものだが、後者は源信僧都の作と伝えられている。神道の祭文は、祝詞式の護詞であったものが、平安中期過ぎに信仰とあまり関係のないような興味本位の「宮畔奠祭文」ができ、広隆寺のものが現れた。この祭文俗化の担い手は、山伏たちであった。山伏の中には真の修験道に生かす、苦行を捨てて娯楽本位の「もじり祭文」だけを行って暮らすものもあった。祭文は声明で唱えられたので、曲調は本当は謹厳なものだが、それを俗化させて娯乐的な「そそり節」となり、やがて歌祭文になった。『人倫訓蒙図彙』七に「祭文 此山伏祭文といふを聞けば、神道かと思へば仏道、とかく其本拠さだかならず、伊勢両宮の末社に四十末社百二十末社などといふ事更になき事にて、此事神道問答抄というものに記せり。多く誤あれども知らぬが浮世なり。それさへあるを江戸祭文といふは白声にして力見を第一として歌浄瑠璃のせずといふ事なし。かゝる事を錫杖にのせるはさても悲しし、勿体なし」とあるのは、すこぶる興味深い。もはや元禄時代には、祭文は完全に大道芸となり、白声(しゃがれ声)でしきりにうたっていたのである。ここである祭文とは「歌祭文」の省略であり、以後ずっと歌祭文を略して祭文と呼ぶ。「祭文語り」と称する山伏の格好をした芸人が、江戸時

代には盛んに門付けして各地を回った。祭文は、山伏の手に渡ったために、錫杖または金杖（錫杖の頭部のもの）を打ち振り、法螺貝を口にした。

延宝四年（一六七六）に出た『淋座之慰』の中に『当世流行祭文』『吉原太夫祭文』『野郎祭文』が入っている。いずれも祭文のはじめに「抑はらひ清めたてまつる」「抑勧請下ろし奉る」とあり、終末のところに「その身は息災延命諸願成就皆令満足敬つて白す」などがある。つまり形式だけは祝詞や説経表白の型を踏んでいる。歌祭文で名高いものは『賽の河原の祭文』『五輪砕五体図祭文』『懐胎十月胎内さがし』などだが、人間の体や胎児について考える宗教的な発想が興味深い。

元禄時代には祭文の中に世俗の恋愛心中事件などのニュース種まで入ったため「色祭文」とか「心中祭文」といわれた。八祭文（「八百屋お七」「お染久松」「おさん茂兵衛」「小三金五郎」「お初徳兵衛」「お千代半兵衛」「お夏清十郎」「おしゅん伝兵衛」）は非常な勢いで流行し、近松門左衛門をはじめとする世話浄瑠璃に大きく影響した。

大阪の生玉神社境内における歌祭文は、よく知られた。『摂陽奇観』二十九に「歌祭文の事 生玉の境内賑はしかりし頃は、こゝに名代の歌祭文とて葭簀困ひのうちに床を設け、一人は錫杖をふり一人は三絃を鳴らして祭文を語る。中にも名人と聞えしは香具十次郎、難波清治郎、山本八重郎」とある。祭文に三味線が入ったり、名人があったりしたことがわかる。女性の祭文語りも現れて「女歌祭文」「女祭文」といわれたこともある。大岡春卜の『半百人一句』や天保のころ出た『物識天狗』（大坂の部）に「女祭文」「女うた祭文」などと記されている。

歌祭文は享保（一七一六―一七三五）のころに最も流行したので『色竹歌祭文揃』『歌祭文鼓弓丸』『今様かわり歌祭文秘曲丸』などの祭文集が享保年間に刊行されている。祭文がもともと仏教芸能としての要素を多分にもっていたことは『五輪砕五体図祭文』のように四肢五体は仏菩薩の造るところと説く密教の考え方によったものや、『賽の河原の祭文』のように『法華経』方便品に発して室町時代の小説『富士の人穴草子』や説教者の説教によって普及した仏教説話が多く入っていること、御詠歌や和讃と同系の色彩をもっていることでもうなずける。祭文の節回しは、声明から出た日本芸能独特のもので、発声法は、白声・力見声・へばり声といわれる。いわゆる「しわがれ声」（嗚れ声）であり、これは日本の説教・謡曲・浄瑠璃・祭文・浪曲などに共通している。マイクのない時代には、この発声法が有効だった。

祭文は、昭和の時代に入っても勢力を弱めながらも山形・埼玉・東京・三重・滋賀・島根など各地に点在していたが、現在では、滋賀県八日市の二代目桜川雛山（佛敎大学文学部仏教学科卒）が継承しているのが注目される。

大衆芸能の語り物の中に、貝祭文（でろれん祭文）——ちよんがれ・ちよぼくれ——（阿呆陀羅経）——浮かれ節——浪花節（浪曲）という系譜がある。「でろれん、デレレン」は、祭文語りが、手錫杖の環を取り去った金杖を使用し、法螺貝を口にあてて「でろれん、デロレン」と口三味線を合いの手に用いるところから出ている。この声調べには、「一の貝、二の貝、三の貝」という三段階がある。この祭文を「貝祭文」と呼ぶのは、法螺貝を用いるからである。祭文語りの横に座って合いの手を入れ

る役を「付け貝」という。貝祭文が衰退した要因は、浪花節が隆盛になつたことによる。その浪花節（浪曲）も今は、かつてのように隆盛とはいえない。

説経浄瑠璃

説経浄瑠璃は、説経節ともいう。さらに略して説経ともいうが、ことばに節（かし）を付けて行う節談説教（節付説教・節説教）とは違つたので注意してほしい。節談説教のことは、「説教（経）節」とは絶対にいわないの間違えないように注意すべきである。

浄瑠璃は、語り物であるが「浄瑠璃」ということばは、東方浄瑠璃世界（教主は薬師瑠璃光如来）に発する仏教語である。説経節の発声は、鎌倉末、室町初の頃に節付説教（唱導）から脱化したものが現れ、それが放浪芸となつた。民間に流浪する唱門師（声聞師）らの手にわたつた説教（説経）は、譬喩因縁談を觥・鉦・羯鼓を伴奏として語り、「門説経」「歌説経」の異称をもつた。説経節には、山伏の祭文と結びついて説経祭文となつた系統もある。三笑亭可上作『諸芸遊参双六』には「説経浄瑠璃」と書いて「さいもん」とルビのある絵が入っている。説経節が三味線を入れて洗練され、操人形芝居となつたのは、寛永（一六二四―一四四）の頃と思われる。尾張徳川家蔵『歌舞伎草子絵巻』、元禄三年（二六九〇）版『人倫訓蒙図彙』、天和二年（二六八二）版『このころ草』などに門説経・歌説経の絵が見える。説経浄瑠璃（説経節）には、この門説経・歌説経の放浪芸の系統と、小屋がけ興行の説経座の系統と二種類があつた。

説経浄瑠璃について語る場合、三井寺（園城寺・滋賀県大津市）―近松寺（大津市）―蟬丸宮（大津市）と説経節との関連に注意したい。中世の説教（唱導）の家元的存在だつた安居院流に対抗した三井寺派は、三井寺に所属する五別所の一つである近松寺を通じて、近世には民間芸能となつた説教節のものたちを支配していた。関清水蟬丸宮は、寛永年間は近松寺の支配下にあつた。室木弥太郎著『語り物（舞・説経・古浄瑠璃）の研究』で報告された「関清水蟬丸皇子雨夜宮御由緒配下」に見える次の分類は注目される。

説教 人形操師 歌舞伎物間似狂言尽 芸技者 十三香具師 浮世

咄師 通俗講釈師

讚語 琵琶法師并替女 歌念仏 歌謡 浄瑠璃語り師

勧進師 辻能狂言師 辻角力 長吏方并木戸方 小見世物 合菓旅売

音曲道 放歌師 祭文師 白拍子 傀儡遊女 三味線方

これを見ると、江戸時代における説経節の芸人たちは、放浪芸（民衆演芸）のほとんどすべてを担当していたことがわかる。仏教と大衆芸能が如何に強く結びついていたかもわかる。

説経節の興行については『駿河雑志』にある駿河国（静岡県中部）馬淵村の説経村、『尾張志』に見える尾張国（愛知県西部）小田井村の説経祭文村などが好資料だが、関東における説経節一座の代表は玉川派であり、座頭は代々玉川広太夫を名乗っていた。関西では、日暮派が有名であり、おおむね勢力を二分していた。そして、両派とも関清水大明神蟬丸宮の配下に属し、ここから口伝を受けていた。

説経座は、寺とは無関係に興行して成績を挙げていたが、内容は仏教

的なものばかりであった。説経浄瑠璃の正本は、近世初期の寛永の頃から順次刊行され、『五衰殿』（熊野之御本地）『法蔵比丘』（阿弥陀之御本地）『阿弥陀胸割』『梵天国』『目連尊者』『善光寺開帳』『釈迦の本地』『五大力菩薩』『曇鸞記』など本地縁起物が多数出された。多くの演目の中で『苺萱』、『俊徳丸』（信徳丸）『小栗判官』『三莊太夫』（山椒太夫）『梵天国』は五説経として重用されたが、享保（一七一六―三六）の頃には『苺萱』『三莊太夫』のほかは『愛護若』、『信田妻』（信太妻）『梅若』が入れ替って五説経といわれた。

興行としての説経節は、京阪では早く衰退したが、放浪芸に入った説経節は、長く命脈を保ち、文化・文政・天保（一八〇四―四四）の頃には寄席に進出して人気を集めた。江戸において説経節を、この放浪芸の系統から祭文として発展してきたものを巧みにとらえて寛政・享和（一七八九―一八〇四）の頃に再興したものがあつた。薩摩派―若松派である。この説経節には定まった座はなく、寺の縁日などに積極的に出かけていって小屋がけ興行をした。説経節の太夫は寺と密接な関係を持ち、法会に賛助出演した。現在、三代目若松若太夫がこの系統の説経節を伝えている。

講談

「講釈」「講談」は「説経（唱導）」の異称である。經典講釈は、法門講談として仏教界では重要なものであつた。つまり、經典・經釈書の真意を解釈して講義することである。仏教の講釈の型が確立して歴史的展開をとげていく中世に、軍記物（戦記物語・軍談）が出現し、読み物と

しての工夫が一段と加えられた。特に『平家物語』『源平盛衰記』『太平記』は末法思想下の講釈として、ふさわしい要素をもっていた。講釈は、神道や儒教でも行われていたが、説教の一方法としての講釈（講談）が中世以来もつとも盛んであつた。戦国時代の「御伽衆」「御咄の衆」の中の「同朋」や「物読み」には、僧形で講釈するものがあつた。太田牛一著『大かうさまくんきのうち』にみえる由己法眼は、優れた学僧だったが講釈に巧みであつた。

話芸としての講釈（講談）が、赤松法印（伝記不明）から始まったという話は、講談界では常識のように伝承されている。『太平記』の原作者が小島法師であるという伝承は『洞院公定日記』などに発しているが、いわゆる「太平記読み」には遊行僧が加わっていた。大運院陽翁（法華法印日応）が元和八年（一六二二）に編纂した『太平記評判秘伝理尽鈔』は「太平記読み」の台本として近世初期から中期にかけて多用された。近世の中期から後期にかけての頃、僧形の講釈師が多数現れたのも仏教と講釈の関係を考える上で無視できない。増穂残口（一六五五―一七四三）、深井志道軒（一六八〇？―一七六五）、馬場文耕（一七一八―一五八）、金山正一などは、すべて僧侶から講釈師に転向したものであつた。『理非鑑』『下手談義聴聞集』『英草紙』『当世花街談義』『当世不問語』『田舎談義』などに芸能化（話芸化）した仏教界の説話が記され、説教と講釈（講談）の密接な関係を知ることができる。

赤松法印以後の江戸時代の講釈は、次第に話芸となり、文化・文政（一八〇四―三〇）の頃に至って一気に話芸の形を整えるが、仏教との関わりは色濃く保たれた。僧出身の桃林亭東玉（一七八六―一八四九）

は法談を得意とし、霊全や円山尼は説教の譬喩因縁談を講釈として口演した。吉沢英明編『講談関係文献目録—明治・大正編』には『釈迦御一代記』『三國七高僧伝』『聖徳太子御一代記』『中将姫蓮曼茶羅』『中将姫』『西行法師御一代記』『文覚実伝』『親鸞聖人御一代記』『蓮如上人御一代記』『石山軍記』『日蓮記』『祐天の伝』『怪談果物語』などがあり、その他『沢庵禅師』『壺阪つぼさかの沢市』『一休禅師』『観世音靈験記』に『高僧三蔵法師』まで入れられている。これらは、いずれも明治・大正期に講談として講釈師たちによって口演されたものであり、説教と講談が近代に及んでも紙一重であったことを立証している。現代においても仏教講談を口演して活躍しているものもある。講談界でいう「中座読み」とか「修羅場読み」とかいうことばが仏教界の説教から来ていることに注意したい。また、落語界でいう「高座」「前座」「まんだら(手拭い)」「師匠」「弟子」「一席・二席」などは、すべて説教から来たものである。万歳や浪曲も仏教と深いかわりがある。

落語

安楽庵策伝(一五五—一六四二)が「落語の祖」といわれるのは、彼が浄土宗(西山派)の説教僧でありながら、数々の説教の話材(笑話・落とし噺)を自らの著書『醒睡笑』八巻に集録して後世に残したためである。『醒睡笑』から取材した噺は現代落語にも数多く継承されている。『平林』『無筆の犬』『てれすこ』『星取り掉』などはその代表的なものである。『醒睡笑』の中には笑話が充満しているが、随所に教化性に富んだ説教そのものの話材があり、説教から落語への系譜の一端を確

認することができる。

策伝に次いで落語史上に登場する露の五郎兵衛(一六四三—一七〇三)は、辻談義の名人であり、もとは日蓮宗の僧であった。彼は仏教全般に通じ、著書の『軽口露かろがはなし』『露新軽口はなし』『露の五郎兵衛新はなし』『露休ろくはなし』『露休置土産』などに説教の話材を多く導入した。

江戸時代は、仏教が庶民生活に浸透したため、落語には仏教が充満している。古典落語を宗派別に分類すると、真言宗では『大師の杵』『大師巡り』『悟り坊主』『大師の馬』『高野違い』、融通念仏宗は『片袖』、浄土宗は『十八檀林』『万金丹』『小言念仏』『阿弥陀池』、真宗は『御座参り』『お文さま』『菊江仏壇』、日蓮宗は『法華長屋』『甲府い』『鯀沢』、禅宗は『野ざらし』『菟蕪問答』『野崎詣り』、和宗は『天王寺詣り』『菜刀息子』というようになる。通仏教では『お血脈』『景清』『心眼』『山号寺号』『開帳の雪隠』『大山詣り』『らくだ』『くやみ』『お見立て』『片棒』『三年目』『反魂香』『本堂建立』『地獄八景亡者戯』『朝友』『七度狐』『松山鏡』『ざこ八』など枚挙にいとまがないほどである。

三遊亭圓朝

仏教と話芸の関係を人情噺という最も高度な形で示したものは、三遊亭圓朝(一八三九—一九〇〇)であった。仏教を無視または回避した三遊亭圓朝論は、魂の入れぬ美術品の仏像に等しい。

落語を大きく二つに分けると「落とし噺」と「人情噺」ということになる。落語のジャンルには、怪談噺、芝居噺、音曲噺、道具噺などの分

類法があるが、大別すれば二種類である。

人情噺の源流は、むろん説教にある。人情の機微をうがって善男善女を感動させる説教は、大いに行われた。説教の譬喩因縁談における因果譚と人情噺（怪談噺を含む）との関連、説教者がしきりに口演した世間話（時事談）と世話講釈との関係などを考えると、日本の話芸の系譜が的確に体系づけられてくる。その話芸の系譜は、三遊亭圓朝の出現により、高い次元にまで到達することができた。

圓朝が口演した怪談噺は、江戸の初代林屋正蔵（一七八〇—一八四二。「林屋」は五代目から「林家」）によって確立された。怪談は仏教行事の孟蘭盆会と深い関係がある。死後、成仏できない哀れさ、それに対する恐怖の念は現代人の想像を遥かに超えるものがあった。篤信家だった圓朝の作品は、仏教思想の宝庫といえるが、特に『真景累ヶ淵』『怪談牡丹燈籠』は、因果と輪廻を背景とする卓抜な仏教話芸として注目される。前者は元禄三年（一六九〇）刊『死霊解脱物語聞書』に発し、『祐天上人御一代記』による累の物語から取材した説教譚であり、後者は凡夫を仏道に導くことを意図して作られた名作である。『怪談乳房榎』にも仏教的民間信仰が含まれている。

三遊亭圓朝と仏教との深い関わりは、圓朝の異父兄・玄昌（臨濟僧）の影響によるところが甚大であった。圓朝は、十七歳（安政二年）の三月二十一日に初代三遊亭圓生の菩提寺である浅草森下の金龍寺に参詣し、初代圓生の墓前に額づいて三遊派復興を誓願した。さらに圓朝は成田不動尊にも心願し、寄席へ出る前には水垢離をして「南無不動明王わが芸を上達なさしめ給え」と幾度も願ったという。この心構えが彼の人間形

成に大きく作用した。圓朝は、慶応元年（一八六五）三月に師匠二代目圓生の本葬を営み、明治十四年六月には父母の法事を厳修し、明治二十二年三月には向島の木母寺に三遊塚を建立し、同年六月三十日には初代圓生、二代目圓生追善の大施餓鬼を営んでいる。圓朝の風格と彼の芸風の背景を知るためには、この圓朝の心構えを十分に分析し、確認する必要がある。

圓朝は、十四、五歳の頃に兄の玄昌が住む谷中の長安寺に母とともに同居して勉学に励んだが、このころに圓朝は兄から仏教による学問を授かった。『三遊亭圓朝子の伝』（『圓朝全集』卷十三所収）には「茲に圓朝は落語の稽古をなすに、素より寺の事故静かなれども、本堂こそ屈竟なれとて、常に本堂に独坐なし、本尊をば相手として稽古をなし……」とあり、また、兄の玄昌が「稽古の折には、我宗にて行ふところの坐禅をくみて、外には心を移すなかれ」と教えたことが述べられている。恐らく圓朝は、落語の稽古だけではなく、經典を誦誦し、長安寺その他の寺院で行われる説教も聴聞して基礎教養を身につけたものであろう。圓朝が幾度も参禅して仏教思想を念得したことは確実である。圓朝は、後年、落語の世界へ仏教的な題材を導入することに成功し、卓越した怪談噺・人情噺を創造することができた。

圓朝は、兄の玄昌の導きによって仏教に深い関心をもち、長ずるにしがって嵯峨・天龍寺の管長・滴水老師と山岡鉄舟の指導を受け、勇猛精進、常に勤行を怠らず、ついには禅学の奥義をきわめて正式に居士号を授けられた。圓朝の禅学志向は、少年時代に芽ばえていたが、正式に参禅によって心を練ることは三十九歳ごろに始まっていたことが『三遊

亭圓朝子の伝』に見える。

圓朝は禅室に好んで住んだ。圓朝が生涯に二番目に長く住んだといわれる東京・新宿北裏町の家には立派な仏間があり、ここには本尊として等身大の観音像がまつられて円通堂と名づけられていた。そして本尊のところに須弥壇が設けられていた。圓朝が篤信家であったことを如実に証している。圓朝は自ら力を入れて修学した臨濟禅の仏教だけではなく、法華宗（日蓮宗）のことも、浄土教関係のことも、その他広く仏教全体について関心を払っていたのである。

坪内逍遙は『怪談牡丹燈籠』に序文を寄せてこの作をたたえ、さらに古道人が「(前略)世の中には不可思議無量のことなしと言いがたし。

ことに仏家の書には奇異の書を出し、これを方便となし神通となして衆生を済度の法とせり、この篇に説くところの怪事もまた凡夫ほんぶの迷いを去り、正しき道に入らしむるの契とするためなれば、事の虚実はとまれかくまれ、作者の心を用うるところの深きを知るべし」と述べている。

これを読むと『怪談牡丹燈籠』創作の意図がどこにあったかが明瞭にわかる。『怪談牡丹燈籠』は、圓朝が二十四、五歳の頃に作ったものだが、その発想が、煩惱具足の凡夫を正しい仏道に導くための説教から来ていることが、右の古道人の序文によって察知できる。つまり『怪談牡丹燈籠』は説教の方法をたどって創作されたと見ることもできる。『怪談牡丹燈籠』は、近世初期の真宗（一向宗）の説教者・浅井了意の『伽婢子』の影響を受けて成立したのだが、了意から圓朝に至る近世から近代への長い説教と話芸の系譜を研究者は確認しなければなるまい。

圓朝の代表三部作の一つ『怪談乳房榎』は、明治十年代、圓朝四十歳

代の作と思われる。圓朝は、明治十年、三十九歳の時に伊達自得居士の禅を尊敬し、高橋泥舟や山岡鉄舟とも親交した。明治十三年、四十二歳（厄年）の九月には、滴水禪師に参じて「無舌」の悟りに近づくほどの精神的成長をとげている。このように圓朝の仏教による人間形成が固められている頃に『怪談乳房榎』が作られたのである。

その他、圓朝は『菊模様皿山奇談』『鏡ヶ池操松影』に仏教的な所説を随所に示し、『緑林門松竹』でも念仏の語を表面する。『雨夜の引窓』には辻堂が、『双蝶々雪の子別れ』には多田薬師、『後開様名梅ヶ香』には東光院、正願寺（正観寺）、正徳寺（長徳寺）、明光寺（明光院）があらわれ、御嶽信仰も入っている。『塩原多助一代記』の「青の別れ」には『釈迦八相記』を用い、『月謡荻江一節』では出家の姿が描かれている。『粟田口霑笛竹』では総寧寺での殺しがあつて、位牌との婚禮という趣向がある。『業平文治漂流奇談』には、お百度詣りの描写がある。『敵討札所の靈験』には悪僧が登場するが、仏教色は濃厚である。特に終末近くに、お継が父の法事を「極楽水自証院」で営むくだりがある。これは圓朝の兄の玄昌（このころは永泉と改名していた）が住持をしていた「極楽水是照院」のことである。少年少女の巡礼姿を美しく描くこの作は、仏教に深く根ざしている。

『熱海土産温泉利書』は、三右衛門の念仏宗帰依、念仏三昧の余生など浄土教をよく調べて創作したものである。興禅寺や、浄土宗の僧で特異な名号を書いて知られる徳本行者（江戸・一行院の僧。一七五八—一八一八）の念仏塚、念仏山を詳しく調査して咄の中へ導入している。

この作にあらわれる三島の龍沢寺は、山岡鉄舟と関係の深い寺であり、

『闇夜の梅』にあらわれる「谷中長安寺の玄道」は、谷中の長安寺に住していた圓朝の兄の玄昌をモデルにしている。『名人くらべ』（『錦の舞衣』）の中で伊豆・吉浜の仮寓で荻江露友が芸道の奥義を説くくだりがある。ここには禅の修行を積んだ圓朝の仏教思想が示されていて感銘が深い。末尾のところに日暮里の南泉寺の墓地に狩野毬信とお須賀の墓が残っていることが述べられている。南泉寺は、圓朝の兄の玄昌が修行した懐かしい寺だ。『松操美人の生埋』では、古寺での土葬など仏教風俗を描き、『名人長二』には、仏壇、法事がことが述べられている。北海道で取材した作品でも『椿説蝦夷なまり』において妙林尼や真念尼を描き、春声尼の札幌・中央寺建立について述べている。

『圓朝遺文』によれば、かつて圓朝は、箱根へ行った時に早雲寺の説教の場で『塩原多助一代記』を口演して参詣人に深い感銘を与えたというのである。明治の文明開化の世相に遭遇した圓朝は、『真景累ヶ淵』の冒頭で幽霊について述べ、現実主義者や合理主義者の説を批判し、釈尊の金言を引用して、仏教の戒律を犯したものは幽霊が出て、厳しく戒めるのだ……ということを巧みに説いている。これは説戒（説教の一ジャンル）の手法によるものである。

仏教と落語の強い絆は、三遊亭圓朝の死とともに次第に切れて行くことになったが、それでも仏教を精神的支柱とした圓朝の芸風は、圓朝直門の一朝から六代目三遊亭圓生（一九〇〇—一九七九）や八代目林家正蔵（彦六・一八九五—一九八二）に伝えられ、仏教と話芸の密接な精神的絆は、昭和五十年代まで、この二人の怪談・人情噺の中の確に継承されていた。仏教信仰による圓朝の精神構造から出た長編の人情噺は、

いわば「続き説教」であり、そこに示された仏教的因果の絵相は、まさに「圓朝まんだら」というべき卓越した仏教話芸であった。今日では落語における仏教精神は稀薄にはなっているが、伝統的な古典落語の中には、なお仏教は生き続けている。

〔参考文献〕

- 永井義憲著『日本仏教文学』（瑞書房）。
- 関山和夫著『説教の歴史的研究』（法藏館）。
- 関山和夫著『説教の歴史―仏教と話芸―』（岩波新書。のちに白水社）。
- 室木弥太郎著『語り物（舞・説経・古浄瑠璃）の研究』（風間書房）。
- 藝能史研究会編『日本庶民文化史料集成』第八卷（三一書房）。
- 林 雅彦著『日本の絵解き』（三弥井書店）。
- 関山和夫著『落語風俗帳』（白水社）。
- 関山和夫著『庶民芸能と仏教』（大蔵出版）。
- 谷口幸壘著『節談』はよみがえる』（白馬社）。

当麻曼陀羅絵解き

塩 竈 義 弘

当麻曼陀羅は中将姫の伝承とともに人々に親しまれてきた。中将姫は生母を亡くし継母との間の苦しみの極み、当麻寺に入り生身の阿弥陀仏を拝したいと願った。堂に籠っている時、姫のもとへ化尼化女が現れ、化女が蓮糸で阿弥陀浄土の御曼陀羅を織り上げた。化尼は絵解きをして、ともに西方に去った。これらのことをのちに中将姫行状記七巻などになり、世間に弘まっていた。その曼陀羅は、三方の縁に觀無量寿經の説相が描かれる。

それは提婆達多に唆されて、わが子阿闍世太子は父王を殺し、さらに母の韋提希夫人にも迫害を加えようとする。この苦しみを夫人は、釈尊の御導きによって安らぎを得た。三方の縁にこの説相が描かれている。そして女人往生と凡夫往生とが説かれる。

この曼陀羅は、当麻寺にあり、七六三年、天平宝字七年十月二十三日に世に出てきた。世間に伝え弘まったのは、法然上人の御弟子の証空上人によるとされている。上人の著とされる「当麻曼陀羅注」に、

天人自ら来て変相を織り頭され、また生身の弥陀、西方より来り

織られたなどと語るのを聞かされていた証空上人は、寺僧よりの縁起を聞かれて、弟子とともに参詣し変相を拝された。

と記されている。その曼陀羅は唐の善導大師の觀經疏に説くところと符合すると尊信された。經文などを絵に表現したものを変相と称する。唐の善導大師は幼いころ浄土の変相を拝し、阿弥陀仏に帰依され仏門に入られたと瑞応伝という御伝記に載っている。また、近世に我が国の浄土宗増上寺聖聰上人は、篤く尊ばれ当麻曼陀羅疏四十八巻を書きあらわし、教化布教をなされた。その中に「女人を対象となされた、その意味は深いものがある。」と書かれている。

根本となるものは当麻寺宝蔵にある、蓮糸で織つたと伝える藕糸曼陀羅であるが、模写され、転写されること多く、文亀曼陀羅をはじめ四分の一、十六分の一など数多く流布している。

これより当麻曼陀羅の絵解きをするが、古来の変相という呼び方を用いる。

変相の中央に大きく阿弥陀仏の極樂浄土があり、右、左、下の三方の

縁に、観無量寿經の説相がある。右、左というのは阿弥陀仏からみて、左右をいう。右の縁には御経を説かたいたきさつの序分義があり、左の縁には心を集中して修業する定善義、下の縁には心の散り易い凡夫の修行を説いた散善義がある。これらを絵で現している。

変相は右の縁から始まる。十一段あり、最下から始まって、上へ上へと進み、一番頂上が釈迦牟尼世尊がおられる靈鷲山である。続いて左の縁に移り、一番上の入り日のあるところへゆく。それより下へ一段一段と進み、十三の観想がある。最下の段より下の縁へと移る。下の縁は九つの区切りがあり九品段という。左の縁の端、上品上生から横並びに上品中生へ下品下生へと進み、そしてと読み始めた右の縁のある下のところへ来る。下品下生で三方の縁は説き終る。下の縁の上品上生と中生との間に、漢文で書かれた織付縁起があり、変相の出現の由来を記している。

では、序分義から始めよう。

大きく分けて四つとなる。禁父縁、禁母縁、厭苦縁、化前縁である。

禁父縁は、提婆が、頻婆娑羅王の王子の阿闍世太子を自分の信者にしようとして神通力を顕し、優れているところを示して信頼を深めようとする。また、太子が新王になることを奨めるところである。

絵相には、室外にいる提婆は頭上に焰を出し、下からは水を流している。通力を誇り示すところである。この神通力は修行し悟りを深めたものが体得するので、提婆は仏道に入ったが、まだ完全に神通力を得ていなかった。世尊や通力を持った人に、教えを求めたが邪心を見抜かれ断られた。最後に兄弟と云われる阿難尊者から無理に教わったのである。

阿闍世太子は提婆の神通力を見て驚き敬い、遂に部屋に導き入れる。絵相に宮殿の内に僧と対坐する阿闍世太子がある。

同じ絵の中に時を異にする二つの場面が描かれている。

父王と同じように供養することを話し、さらに老いた父に代って新王になることを勧める。遂に太子は頻婆娑羅王を七重の室に幽閉した。そして太子は新王となった。

次の絵相は、王は七重の室にいる。扉の手前に五人、向うの扉の外に三人の番兵を置き、出入するものがないように厳しく見張っている。王は憂いが深く苦惱されている。

次の絵相には、韋提希夫人が侍女とともに王を見舞いに来ている。王は何も食べるものを与えられないので日に日に弱っていかれる。夫人は心配して、秘かに身に麩を塗り、首飾りに果汁を入れて持参し、王に差し上げる。

その次は、王は遥かに靈鷲山に居られる世尊を拝し、合掌し敬い、我が身の加護を念じられる。これを御知りになった世尊は、持戒第一である目蓮尊者と説法第一である富留那尊者を御遣しになり、戒を授け説法を行う。王は苦惱の中にあつて法を聞き、戒を受けた。次第に安らぎを得て和やかになられる。

これより禁母縁となる。絵相は阿闍世新王が王の様子を見に来たところである。新王は家来を従え、白馬に乗っている。番兵は王の様子を報告する。「沙門が来り、韋提希夫人が来りして、心も身体も元気で、血色もよく安らかになさっている」と云う。新王は、もう二十一日も経っているのに、弱り亡くなっていると思っていたから、怒りを覚え帰って

いく。番兵は叱られ咎められている。

次は、母の宮殿にやって来た新王は、王を助けた母を怒り剣を抜き殺そうとする。月光と耆婆の二大臣は、剣を持ってつめ寄り、母を害することを止める。新王は止むなく剣を収め、母を深宮に閉じ込める。

次は厭苦縁である。母は死の難はまぬがれたが、子によって深宮に閉じ込められ、見張りの厳しいなかで苦しみ悩まれる。世尊に向って夫人は礼をして心のうちを述べる。世尊のお代りに弟子を御迎えたいと念じ申された。世尊はこれを御知りになる。目蓮尊者と阿難尊者の二人を御遣しになって世尊の御言葉传达了。

次の絵相は、夫人が礼をして頭を上げると、目の前に、世尊が自ら神通力で宮庭に來られているのを見た。夫人は心極まって驚き歎ぶ。しばらくして思いを申し述べる。わが子が大悪人提婆と友となり、両親を苦しめる逆心を起していることの悩みと、また、世尊のような尊い御方が提婆と親戚であったり、御弟子になることの因縁はどうしてでしょうか、と歎き歎き訴えられる。夫人は涙を流し、身を振り乱し、冠も飛ばし、地に伏して悲しむ。世尊は、じつとこの様子を御覧になっている。

やがて、夫人は心も落ち着き、侍女に支えられて、合掌し、世尊を仰ぎ拝して御言葉を聞いている。世尊の両脇に目蓮、阿難の二尊者が立ち見守っている。

次の絵相は、欣浄縁といい、世尊が御説きになる極楽浄土を拝するものである。

まず、光台の上に十方浄土を顕したまう。台上に、あらゆる浄土を現し御話をなされる。夫人はその中から西方浄土を選んで往生を望まれた。

次の絵相に世尊は西方の阿弥陀仏とその国土を顕された。それを拝して夫人は「われらは五つの苦を持っている。五つの苦とは、生老病死と愛するものと別れる苦のことである。このようなわたしは、愚悪な心もち、善い行いが出来ないなかで、どうして浄土を拝することができないでしょうか」と歎きなげき申しあげた。世尊は微笑を浮べて五色の光を放たれた。その光は七重の奥深い宮殿に幽閉されていた頻婆娑羅王の頂きを照した。王は心眼さわりなく世尊を見奉り、苦悩を断じ聖者の位にいたられた。世尊は、夫人の心にあつた想いを満たされたのである。なお、韋提希夫人の苦衷をよく知り、この苦界を厭い離れて浄土を欣び求める法を説かれた。心を一ところに集中して行う修法と心の乱れ易い、われら凡夫の修法とである。これが左の縁と下の縁の絵相である。

次の耆闍崛山会は化前縁といい、説法とこの悲劇が説かれている。ところで、世尊の御説法は定善の十三観と散善の三輩九品とである。変相の絵相を詳しく観ると、観經の經文だけではなく、唐の善導大師が御書きになった観經疏四卷などによる部分もある。それは定善の日想観の白黄黒の三つの雲や、水想観の波などは御經に全く無くて、御疏にあることを知る。

では、左の縁の定善義の經説に入り、上から下へと十三通りの絵相を讀もう。

まず最初は日想観である。日輪を心静めて観る修行で、海原の彼方に日が没しようとしている。空には黒と黄と白の雲が柵引いている。ここでは日の入る西の方角を教える。また、雲の様子に業障の軽い重いを知

るのである。この雲について、唐の善導大師の観経疏に、「日輪の上に黒い雲がかかれば罪障が重く、黄色の雲がかかれば業障は少し軽い。もし白い雲がかかればずっと軽いと知る」と説かれる。

これは本当に日輪に黒黄白の雲がかかるというのではなく、行者の心の上に現れた日輪をさえぎられることをいう。曇りがあるときは、行者は仏前で業障の懺悔をする。そしてまた観をして曇りが全く無く、明らかに日輪が見えるように、幾度も懺悔するのである。明らかな日輪の光明が目を閉じても開いても、はっきり見えるようになれば、日想観が成就したのである。夫人は岩の上に坐し、侍女は後ろに立っている。

第二は水想観である。その水は三段になっている。上の方は波立っており、中ほどの水面は静かである。下の方は水となっている。岸の上には夫人が合掌して坐り、侍女は後ろに立つ。ここでは水を観じて極楽の地面への観想に移る。

第三は宝地観となる。多くの宝で造られた煩悩のない聖地である。絵相には瑠璃地の方台がある。方台の下には台を支える六本の柱がある。

これは七宝でできた幢で、地下莊嚴である。一番下には大蓮華王という極楽一ぱいの大蓮華があり、その上に七宝の幢がある。瑠璃地の上には金銀七宝が敷き詰められている。宝地には金でできた真つ直ぐな道が縦横に通っている。絵相に紋様があるのは、その様子をうつしている。敷き詰められた無量の宝は光を放ち、その光明は渦巻き昇って光明台となり、一つの宝塔となり、四つの楼閣や二つの華幢などとなる。宝地から右の方に二つの光明が渦巻き昇り、その光雲の上に二つの宮殿が顕れている。宝地の上空には琵琶と銅鈸が天衣を翻して飛んでいる。自然に妙

なる音声を奏する。方台の右に菩提樹がある。傍に夫人が坐す。このところに侍女がいないのは略されているのである。

第四は宝樹観である。浄土には瑠璃地の上に七重の行樹がある。七重とは根、茎、枝、葉、華、実のことで、行樹とは、この世の並木のような形をいう。絵相は六樹の茎を宝網が覆っている。この宝樹には四重の宝網があり、一番下の重は六茎の上に一網となり、上に葉と華とがある。これは網の内に葉と華とがあることを示している。二茎を一組とし、三重の宝網がある。宝網の下には三宮殿があり、みな戸を閉じる。

真ん中の二茎の中の重は、宮殿の上の方が隠れている。上の方の宮殿に葉と華が見えないのは宝網の内にある。宝樹の最上に宝珠がある。虚空には珠を鑲めた宝蓋があり、三千世界を映している。宝蓋に吊るした大宝鐸が妙なる音を響かしている。右に青と赤との二道の光明が空に昇る。夫人は坐り、侍女は後ろに立つ。

宝樹の高さは八千由旬あり、その葉の広さは縦横が二十五由旬ある。華も多くの宝で作られて、葉や華からいろいろな光明が出て、互いに照し合い輝きわたっている。二筋の光明はこれを表している。

次の第五は宝池観であり、その絵相には、岸を隔てて八つの池がある。岸は珠を敷き詰め、池の水は金色に澄んでいる。池の中には蓮の華が十華、荷葉が二十七枚を数えられる。岸の上には梅檀樹があり香気が薫り漂っている。夫人は岸辺に坐し侍女は後ろに立つ。池の水には八つの徳を備えている。一は清涼、二は臭くない、三は軽やかである。四は冷やか、五は軟らかであり、六は美しい、七は飲んだとき心ちよいい、八は飲んだ後に患いがなく、これらの徳をもつので八功德水と名づける。変相の

池は八つであるが、宝池の数は無量で限りはない。水中の蓮華や荷葉も無数あり、絵相にはその一部を現している。

蓮華は泥の中から生じ、濁りにも染まらず咲く清浄な華である。また、五会讚に「この界の一人が仏名を念ずれば、西方に一蓮が生じる」と説かれるのは、この宝池である。

第六は極楽の宝の楼閣を観想する。絵相には宝池の上に高欄をめぐらした三つの宮殿がある。中の宮殿が最も大きく、内に蓮華座があり、その左右に天人が立っている。左は合掌し、右は琵琶を持っている。中の宮殿の両側に宝幢があり、宝台上に菩提樹が二本ある。夫人は坐し後ろに侍女が立つ。菩薩聖衆は高殿に登って四方を見渡し、極楽浄土の妙なる光景を心に満たすのである。

中の蓮華座は仏の御座で、仏がおられることを知らせている。左右の天人は仏を讃嘆している。かの土の天人は菩薩であるが、この世に天人があるので、極楽にも天人の形を現している。左右の宝幢は幡をたてる柱で、宝で作られ、下より丸い玉を積み重ねたようである。無量の楽器が飛びめぐり、打たなくても自然に鳴るのである。楽器は楼内にあり、宝地観にも出ているので略してある。鳴り響き念仏念法念僧を説いている。第七は阿弥陀仏の大蓮華座を観想する華座観である。絵相には蓮華台の上に四本の宝幢があり、宝幔を支えている。宝幔の周りに宝鐸が九箇垂れている。宝幔には如意宝珠が十箇輝いている。蓮華座の蓮弁は百宝色に彩り、光明を放っている。

蓮華台の中は、摩尼宝珠で本体をつくり、金剛や如意宝珠の珠で飾られる。蓮華台の裾に宝網があり、いくつもの珠が垂れている。

上の方にある七宝の宝幢に支えられた宝幔は、五百億の妙なる宝珠で飾り、金色の光明を放っている。この光明は極楽の中に徧満して、金剛台となったり、真珠網になったり、また雑華雲になったりする。宝幔の九つの宝鐸、宝網は光明の変化したものである。

ところで、さきの宝楼観を御説きになったのち、世尊は、夫人に「わたしはいま、あなたのために、この世における一切の苦しみや悩みを除く法を説いているが、忘れることなく人びとのために伝え弘めなさい」とやさしく申された。

そして、阿弥陀仏と観世音菩薩、大勢至菩薩の三尊が空中に顕れ御立ちになった。譬えようなない光明の輝きに、夫人は喜びと驚きに恭敬した。接足作礼の上礼をして拝し奉った。しばらくして夫人は「世尊の御力によって、わたしは三尊を拝しました。未来の衆生はどのようにしたら三尊を拝することが出来ましょうか」と御尋ね申した。世尊は「かの仏を念じようとするならば、まず、華座の想いをするがよろしい」と言われた。ここに華座観をお説きになったのである。

このことは、夫人が往生の素質、能力をもつ機であることを証明されたのである。また、仏が現れられた本意は、広く一切衆生が正念に住して往生を願うなれば、浄土往生の機となることを証明された、と知るのである。夫人は合掌して坐し、侍女は後ろに立つ。

次の第八は形像観である。阿弥陀仏、観世音菩薩、大勢至菩薩の三尊の生身に似た御姿を、絵像、木像、金像、刺繍像等に製作された尊像を観想するのである。ご尊体は仮りの御姿であるが深い意義がある。

絵相には宝岸があり、宝池がある。池の中の宝地に坐像の三尊がおら

れる。中央に円光のある阿弥陀仏が三重の蓮華座に坐し、説法の御姿である。四重の円光と身光がある。仏の頭上には宝珠でできた宝幔があり、三色の宝鐸が下っている。左右に宝幢が立っている。観世音菩薩と大勢至菩薩は左右の蓮華座に坐っておられる。二菩薩には、それぞれ円光があり、菩提樹がある。二つの宝橋が前に架り、夫人は坐し、侍女は後ろに立つ。

世尊は、「もろもろの仏は、これ法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたまう」また、「この故に、汝らよ、仏を想う時、この心、すなわち、これ三十二相、八十隨形好なり。この心、仏を作り、この心、仏なり」とお説きになって、仏と衆生との関わりを説かれた。

衆生が心を起して仏を拝み奉ろうと念じたならば、すぐに仏は神通の智力をもって、これを知りたまひ、行者の心の中にお入りになる。定中に、また夢中に拝むことが出来る。

だから、心のなかに仏を想うと、相となって仏身が顕れるので、この心は仏である。

この観が成就すると輝く光明や、宝樹が見え、八功德水の音や宝鳥の囀る声も聞える。仏像をこのように観想するならば、無量億劫の生死の罪を消滅し除くことができる。また、まのあたりに生身の報身の尊影をも拝することとなる。心を凝らして木仏金仏絵仏等を観想することの功德は広大であるから、世尊は真仏を観想する前に、この観を教えられたのである。

生死の罪とは、人には悪の根本となる無知と欲望とがある。これに迷い、苦しみ、生き死にの世界を限りなく続けている。現実に生きている

なかで、無知と欲望から脱し得ないことの、反省と懺悔をするところに浄土門の罪惡観がある。世尊は、観想による滅罪を説かれて、生死の苦を脱して歓喜し踊躍する心を起こし、善心を生じさせよう、と教え説かれるのである。

次の第九は真身観である。報身阿弥陀仏を観想するのである。絵相には、大蓮華座に阿弥陀仏が坐っておられる。御頂きには円光があり、円光を包んで大きい身光がある。この身光の、仏の御肩のあたりと両脇に、光雲に乗った化仏がおいでになる。一方に三体ずつ並べられ二段となり、真ん中は化仏で、左右は化菩薩である。頭上には宝珠の輝く雜華雲がある。傍らに夫人と侍女がいる。

この御身相は、極楽浄土の中台におられるご本尊の報身阿弥陀佛と同じである。御身の丈は六十万億那由多恒河沙由旬という果しなく高く、周りの大きさは限りなく知ることが出来ない。御顔は円満な相をなさつて、ひたいに玉のような白毫がある。御眼は広大で、紺青色に澄んでいるなど三十二相を備えたまう。

十方を照したまう阿弥陀仏の光明は、諸仏に並ぶところのない大光明である。この光明は遍く念佛衆生を照し十方の衆生を摂取したまう。

観想が深まり、阿弥陀仏の御身体の特徴を観想することのできた人は、十方世界のすべての仏を見奉ったことになる。この観法は観仏三昧と称して、この観想を成就した人は命が終ったのち諸仏の前に生れ、安らぎを得ることができる。

阿弥陀仏の御心は、人を救はずに居れないという大慈悲を本体とされる。

次は第十で観世音菩薩が蓮華座に坐られるのを観想するのである。御身の丈は八十億那由他由旬という大きな御姿であり、御身の色は紫色を帯びた金色である。御髪に肉髻相があり、宝冠の前に阿弥陀仏の化仏を載かされている。大きな円光と身光があり、その上方に四体の化仏が光雲にのつておられる。これは五百の化仏を現している。また、絵相には六道の衆生が描かれている。

銘文には五道とあるが、これは修羅を餓鬼と畜生に含めている。御身から六つの光雲が左右に出て、その上に六道の衆生がある。

左の一番下に火焰が揺れ、その中に饑^うがあり、鬼の獄卒が棒でつついているのは地獄である。その上に狐のような動物が左に向って走るのは畜生道である。さらに、その上に肩衣をまとい、左を向き合掌して坐るのは天人で天道である。右の方を見ると一番下には、髪を逆立て右手を前に出し、痩せ細って片膝を立て坐っているのは餓鬼道である。その上に髪を逆立てた三面六臂のものがある。上半身は裸で天衣をまとい、二手は合掌し、四手は左右に出して正面を向いて坐っているのは修羅道である。さらに、その上に衣冠をつけ右を向き、両手を衣の中に入れ坐っているのは人道である。

夫人は合掌して坐し、後ろに侍女は立つ。

観世音菩薩は阿弥陀仏の慈悲を顕されるであり、この観想が成就すると、もろもろの禍いに遇わず、業障を消除できる。また無数劫の生死の罪も除くことが出来るのである。

第十一は勢至観である。阿弥陀仏の智恵を顕される大勢至菩薩を観想するのである。

宝地の上の蓮華座に坐して、心を散乱せず、諸法を深く体得されておられる。円光と身光とがあり、頭上より一光を放たれている。この光は肉髻の上にある宝瓶より出ている。さらに御身より十道の光明が左右に放たれている。この光明は十方の国を照して衆生を済度したまう。上から三筋目の左右の光明は二道に分れている。夫人は坐し侍女は立っている。

この智恵の光明をもって、普く十方世界の衆生が地獄餓鬼畜生の三悪道でうける苦を止め、除きたまい、また、迷いを転じて目覚めさせ、諸仏の淨妙の国土に往生をさせたまう。

第十二は普観である。普観というのは観想の行者が、自ら彼の極樂に生まれ、生まれおわたつてのち、仏や菩薩など淨土の莊嚴を拝見して、御法^のを聞くありさまを観想するのである。

絵相には三重の宝池があり、真ん中の池に円光のある菩薩が、いま開いたばかりの蓮華の上で合掌して坐っている。これは行者自身が宝池に生れたときの形である。左右に光明が立ち昇る。その光明の外側に、蓮華に坐った円光のある一化仏一化菩薩が、五色の雲に乗って行者のところに来られる。

宝池には橋があり、菩提樹が二本ある。夫人は坐り、後ろに侍女は立つ。

観想の行者は、いまだ往生はしていないので、往生した想いになり、心安らかに観想するのである。

第十三は雜想観である。阿弥陀仏と観世音、大勢至の二菩薩とともに極樂の諸相を合せ観想するのである。

絵相には、池中に三尊が立つておられる。水中には草木が三本はえて
いる。この草木は宝性功德草と呼ばれ、左右に柔軟に旋りたち、触れる
ものは勝樂が生じると云われる。夫人は合掌して坐し、侍女は立つ。

宝池の前に岩がある。岩の陰に草花がはえてい。ここに岩があるの
は夫人が、その心を一すじ堅固にして求められるから、岩をもって現さ
れる。また、草木があるのは、夫人は世尊の力を加え与えられて、極樂
の阿弥陀仏、觀世音菩薩、大勢至菩薩の三尊を拜することができ、誤り
ないと証明された。これを雨露の縁によって花が開くことに譬えあらわ
し、岩のそばに描き、夫人の得益をあらわしている。

これら十三の観法は広大な仏の教えである。その利益は、眼前に報土
の聖境を觀て、娑婆にありながら往生の素質や能力があることを証明す
ることができる。まことに有難いことである。夫人が、願い求められな
ければ、この経説を今日のわれわれは聞くことが出来なかつたであらう。

これからは下縁の三輩九品になる。観經の上品三品の終りに「これを
上輩生の想と名づけ第十四の觀と名づく。」とあり、觀の字を用いてい
るので三輩觀ともいう。九品のなかの上中六品に、戒行、あるいは誦誦
等の諸行をお説きになり、下品に至って、初めて阿弥陀仏の名号を称え
る念仏をお説きになる。そして観經の終りに至って、余行を捨てて念仏
一行を阿難尊者に伝授されるのである。

この変相の九品のところを散善義という。散乱した心そのままで行うと
いう意味である。観經の初めに「彼の国に生ぜん」と欲するものはまさに
三福を修すべし」と世福、戒福、行福があげられている。ここは行の性

質から分けて修行者の性質や意志や、行為の程度によって九つの区別が
なされる。世福とは一般の人倫道德をいい、戒福とは仏教を信じる者の
守る規範のことで、行福とは多くの人々を救う心を起し、信仰的な行い
を自分も行い、人にもすすめ、善心を保って浄土に往生することを願う
ことをいうのである。

さきの定善の十三観は韋提希夫人の要請でなされたが、この散善は世
尊が自ら御説きになった教えである。不問自説といわれる。

この九品の絵相には、娑婆での行為、臨終、来迎、引接のところまで
を現している。往生以後は、中台、中央に至って知ることができる。

では、変相の下の縁、左のはじめにある上品上生の絵相から絵解きを
する。

絵相には大きな二重の高楼がある。上の重は扉は閉じてあり、緑の連
子窓がある。欄干をめぐらしてある。下の重は床は広く戸や壁はない。
前に階段がついている。堂の内には一人の僧が經を読み、前の机に經卷
が並んでいる。傍らに一男一童が合掌している。前の庭に緑の松の樹が
三本あり、左右に小さな丘がある。

楼の右の方から五色の雲に乗った聖衆が、蓮華に坐り来迎される。円
光のある阿弥陀仏を中心に円光のある十四菩薩は、堂内の僧の方へ向わ
れる。仏の前には両手で金剛台を持つ觀世音菩薩、その右横に合掌する
大勢至菩薩など十四菩薩が、琴を奏で、盛華を捧げ、龍笛を吹くなど樂
器を奏でて来迎される。二人の声聞もともに来迎される。聖衆の後ろに、
三宮殿が光雲の上にある。虚空には十五の化仏と一天人が飛来される。

人は出遇う縁により異なりが生じて九品の差異が現れる。この上品上生の人は大乘上善の凡夫のすがたを現す。この僧は、かの阿弥陀仏の浄土に生じたいと願って往生の修行に励んでいる。

それには三福の心と三種の修行がある。三種の心というのは、一に至誠心で真実の心であり、二に深心で、これは仏の本願を信じ、自己の生れつきの性質や行為を自覚することである。三は廻向發願心で、自他の修する善根を往生のために振り向けることである。

この三心は上品上生のところで説かれるが、他の八品には説かれていない。しかし、これはすべてに通じる心の置きどころである。これが無ければ、どのような行も往生浄土の行とならないのである。だから、この三心は以下八品にわたって大切である。

次に三種の修行というのは、一つは慈心不殺といって、慈しみの心を発して生命を殺さないことで、二つには、誦誦大乘經典で、これは、浄土三部經などの大乘經典を声を出して読むことである。三つめは修行六念といって、仏法僧戒捨天を修するのである。この念じる六つとは、阿弥陀仏および諸仏の身口意の三つの行為を念じ、諸仏の証された法を念じ、多くの眷属の菩薩僧を念じる。さらに諸仏の戒めを念じ、過去の諸仏や現代の菩薩たちが、法のために身と命と財を捨てたことを念じる。また、菩薩として最高の位置にある一生補処の菩薩を念じるのである。

上品往生の行は、この三種の修行であるが、三つのすべてを修する人や、ただ一つを修する人もある。大乘上善の凡夫である。

ところで、三輩の修行が種々説かれるけれども、みな上品上生に至る性質、才能をもっている。法然上人は、選択集に「凡そ九品の配当は、

是れ一往の義なり、五逆の廻心、上上に通じ、誦誦の妙行また下下に通ず」とお説きになっている。

心を励まして上品上生往生へ努めることが肝要である。

次の上品中生の絵相は、二重の楼閣があり上下階ともに戸壁はなく、下の重に僧一人が合掌して坐っている。右の方に廊下が続く。前と後ろに丘があり、後ろの丘には草がはえている。楼閣の右より円光のある仏と七菩薩が蓮華に坐し、五色の雲ののって来迎される。阿弥陀仏を中心に觀世音菩薩、大勢至菩薩らは、紫金台を持ち、華を捧げ、合掌し、琵琶や龍笛、太鼓を奏して僧の方に向われる。虚空には化仏十体がある。

この人は大乘次善の凡夫であり、よく大乘の根本の意義を理解している。縁起のすがたを知って疑ったり、惑ったりはしない。また、悪をなせば三惡道の苦をうけ、善をなせば人天の樂をうける、という因果の道理を信じる。道を修すれば声聞、緣覺、菩薩にもなりうることや、浄土に生じたいと願えば、浄土に生じることができるといふ大乘の教えを信じて、一心に修行をする。

次の上品下生の絵相は、殿舎があり後ろに廊下がある。前には丘があり、右の方に屏重門がある。円光のある一仏五菩薩と化仏五体の来迎がある。蓮華に坐し五色の雲に乗られた聖衆は、阿弥陀仏を中心に蓮台を持たれる觀世音菩薩、合掌される大勢至菩薩と、琵琶や龍笛を奏でたり、合掌なさる菩薩方が右の方にある。

丘は行者の心が堅固であること、屏門は悪を遮り善を保つことを表す。

この行者は大乘下善の凡夫である。ただ因果を信じ、菩提心をおこして、それを廻向して往生を願う。この修行は心の内で行う行為であるの

で、外からは見えない。絵相では、殿舎には簾を垂らして行者の姿を現さない。

浄土門の菩提心は願を此の世でおこして、行は極楽に参つてから修することである。

上品と中品上、中生の人は報身阿弥陀仏が来迎される、と經には説かれてゐる。

次は、絵相の左より四つの目の中輩に移る。中輩の人は、本来は、仏になるという究極の結果を求めない。ただ、自己の生死が続くことが止まり、煩惱を滅し尽くして、悟りの知恵の完成を志すのである。そして修行の最高位の阿羅漢に達しようとする。小乗根性上善の凡夫である。

中品上生の絵相は、左に殿舎があり、正面の半分には戸があり、奥の板戸には絵が書かれている。板敷きの床に一人の僧が、合掌して坐っている。庭には松の樹があり、丘がある。殿の前に格子屏がある。軒近くに円光のある阿弥陀仏と二声聞が蓮華に坐し、雲に乗って来迎される。仏と、蓮台を持った声聞と、合掌した声聞である。

また、虚空には円光のある一化仏二化菩薩が、雲にのり合掌して右の方に引接される。仏の後ろに往生者の一荅華がある。

絵相の僧は、修している戒行の成果をもって、極楽へ往生せしめたまえと合掌して廻向し一心に念じている。

来迎される阿弥陀仏は、金色の光明を行者に照したまひ、妙なる御声で、「善いことである。あなたは世間の俗務を離れて清浄戒を保ち、静かに仏道修行を行っている。それだからわたしは迎えに来たのである」と讃歎なさる。行者は来迎を拜し、歓喜し踊躍する。ふとわが身を見れ

ば、はや蓮華台に乗っている。頭を下げうつむいていたが、頭を挙げれば、すでに宝池のなかに生れている。

絵相の右上のところに飛行される一仏二菩薩は、比丘が變じて菩薩となり引接される形である。

この絵相の次には織付縁起があり、続いて中品中生となる。

中品中生の絵相には、殿があり、薜戸が上げられている。右の方に廊下が続き、廊の向うに山が見え木々が茂る。傍に松の樹がある。廊下の壁には草木が描かれる。殿から光雲が昇り、円光のある阿弥陀仏と觀世音、大勢至の二菩薩が蓮華に坐り、一荅蓮華とともに、左に向つて飛行される。

中品中生の人は小乗根性下善の凡夫である。声聞乘の戒を保つて往生する人である。この人は命終が迫つてから、たった一日の持戒をもち、命を終えたのである。一生涯にわたり久しく戒を保つと誓うけれども、一日一夜で命終したが、それだけの功德はある。他に行つた善根はないが、一日一夜の持戒の功德は空しくなく、罪障を消滅して浄業となる。

この絵相には来迎が略されている。引接をもって来迎があつたことを示している。

「戒」というものは、一度受けたら、それだけ念仏を勧め励ます。仏弟子は、なにか戒行を持たねばならない。だから、自分にふさわしい戒を受ける。僧は僧としての可能な状態で、在家で仏門に入れば仏弟子となり、それ相応な身と心を保つ。無理をせず修行する。戒を持つことと念仏を称えることの両者を行えるのが理想的念仏者といえよう。

この中生の人は戒のある人で、念仏と戒との重なりが往生の正因と

なっている。

次は、中品下生の人である。「是れ未だ仏法に遇わざる人」で、世間の善根のみを為す世善上福の凡夫である。父母に孝養し、世の仁慈を行っている。その人の性質は至って柔和で孝心の厚い人である。仏法と世間の法とは異なるけれど、教えるところは同じものがある。

絵相には、二重の楼閣があり、上の重は戸を閉じる。下の重は柱のみで中に三女人がいて、一人は合掌し、二人は後ろに坐っている。庭に松の樹があり、後ろに塀がある。楼閣の前と松樹の近くに八人の男女がいる。楼閣の前に机があつて丸と角の器が置いてある。冠を着けた男子が器の中のものをとっている。その後ろに帽子を被った一人の老女が手に四角な器を持ち、来る人に向いている。近くには身を曲げた老女が合掌しつつ来る。さらに両手に大きな袋を持って去ろうとする人、松の樹の下に桶を左肩に載せて、振り返りつつ去ろうとする人、幼子を背に負うて杖をついて来る人や杖をもち童子とともに来る人がいる。

冠をつけ机の傍にいる人が孝行の人であり、老女とともに人びとに布施をしているのである。

松の樹の上に五色の雲に乗った、円光のある一化仏四化菩薩が蓮台上に坐して、左の方に飛行される。一仏と二菩薩は合掌し、他の二菩薩は笙と龍笛を奏でている。仏の後ろに蒼蓮華がある。これは引接を現す。

また、絵相の楼閣の内に一人の女人が合掌しているのは孝行の人である。庭には男子の姿をし、堂内では女人の姿になっているのは、善男子も善女人も、ともに往生人であることを現している。女人の後ろにいる人は善知識である。命終の間ぎわに、善知識より衆生を救おうとされる

仏の本願を聞き、これまで行ってきた孝行や布施の功德で往生せしめたまえと念じたのである。すると、時をおかずに仏と二菩薩が来迎される。この人は聖衆を拜し歓喜踊躍して、仏後に随つて極楽に往生するのである。

いよいよ下品の絵相である。

下品の、上中下の三生の人は、いつも悪行を行っていたが、臨終の時善知識となる徳の高い人のすすめによつて、お念仏を称えて往生を遂げる人たちである。

変相の下品上生の絵相には、縦長の丸味をもつた屋根の堂がある。後ろに横に長い殿が続いている。前の堂の中に三人の男子が坐る。二人は僧で、その一人は引鑿ひきまきを鳴らし、他の一人は説法をしている。もう一人は二人に向つて体を曲げて合掌し、話を聞いている。

前の池には帽をかぶつた男子が四つ手網で魚を捕っている。右の庭には二人の男子がいて、一人は俎なべの上で魚を割刀かちとうと贈箸おんしで料理をし、もう一人は鑊で煮物をつくる火を焚き、後ろを振り返り見ている。傍に徳利と皿が置かれている。

下品上生の人は無闇に殺生をして、少しも疚やましいと思わず恥じる心がない。当りまえのことと考えている。十悪軽罪の凡夫である。

この絵相の一人の男子が罾こし（四つ手網）で漁をしているのや、俎の上で魚を料理することで殺生を現す。

右より円光のある一化仏二化菩薩の来迎があり、左の松の樹の上に円光のある一化仏三化菩薩の引接の相があつて、一化菩薩は往生人である。

生活する中で必要なこともあるが、度を越したり、必要でもないことまで行うのは心しなければならぬ。また、生きるため多くの生命を頂いていることを思い、無駄な殺生はすべきではない。殺生することが十悪のなかで一番重いことを変相は現すのである。十悪とは、殺生、偷盗、邪淫、妄語、綺語、悪口、両舌、貪欲、瞋恚、邪見をいう。

この人が寿命つき、死が訪れて命終るとき、平生の報いが来て苦しむ幸いにも縁あつて善知識に出会い、苦しむ人は、御経の題目を唱えることを教えられて救われる。その人が千劫の間も受けねばならぬ罪が、題目を聞く功德によって、とり除かれる。しかし、この人は千劫の罪が消えたばかりでは、まだ助からない。そこで善知識は病人の手をとり合掌をさせて、南無阿弥陀仏と称えることを教える。病人は南無阿弥陀仏と一声唱えた。本願の不思議力によつて五百万劫の生死の罪が滅し除かれたのである。

堂内で合掌している男子が往生人である。傍らに掌を挙げている人は、加持して苦しみを助け、経の題目を唱え聞かせている僧である。引鑿を鳴らし念仏を勧めるのが、もう一人の僧である。

世尊のご本意は、初めより念仏を説く御考えであつたが、仏の教法をうけるものの素質や能力に、多くの異りがあるので、これまで余行を説かれた。ここでは十悪の人が一声の念仏で往生することを説いて、讚経と称名とを並べられ、念仏の勝つてゐることを顕される。

次に、下品中生の絵相は二つの殿堂がある。一つは無人の白壁の堂で、右に寄っている。その横に一本の松の樹があり、枝に天蓋が懸っている。下に二人の女がいて、一人は両手を挙げ、天蓋を仰ぎ見る。一人は後

ろに立つ。もう一つの奥の殿は上半分が見えず、柱のみで誰もいない。前の堂から円光のある一化仏四化菩薩が蓮台に坐り雲にのつて、右へ飛行される。来迎される姿である。また、松の樹の上を円光のある一化仏二化菩薩が蓮台に坐り、一蒼華とともに雲にのつて左に飛行される。これは極楽浄土へ引接される姿である。

この下品中生は破戒次罪の凡夫である。

この人、諸戒を破ることや、寺院の物を盗むこと、自分の名声や利益のため教えを説くこと、さらに、自分の罪を恥じず、罪のゆるしを請わない、などの行為をするのである。

その人が病いとなり、錐や刀で刺す痛みを感じ、身体中が打ちくだかれるような地獄の責めに苦しむ。絵相の松の傍に火焰が飛んでいるのが地獄の火である。この人は生きてるときに善い因縁があつたのか、善知識に出会う。阿弥陀仏の勝れた十徳や光明の限りない力を説き聞かされる。病人は苦しい中で、これを聞き、よくわかり念仏を申そうとするが舌が回らない。声を出すこともできない。心の中で、南無阿弥陀仏と念じた。たった一回、念じただけだが、長い苦に責められねば報いられない苦も、ひと時に滅したのである。いま目の前にちらついていた鬼も獄卒も、みな忽ちに消える。地獄の火で熱くてたまらなかつたのが、變つて涼しい風がすつと吹き、その風に添つて、ひらひらと花びらが降ってくる。その花びらに化仏菩薩が続き、光明に美しく照らされて、この人は引接された。

絵相に蓮華の花びらがあるのは、空から降る華で、猛火が化して涼しい風になったことを現すのである。

さて、次の下品下生は、下の縁の右端にあり、五逆十悪を行う五逆重罪の凡夫である。絵相には十四人の行為を現している。向拝のある殿内に四人と庭に十人の人がいる。殿の向拝の下に着冠青服をつけ正面を向き、坐っているのは主人である。縁側に坐し庭を見ているのが従者である。他の二人は僧と男子である。殿の外に十人の人がいて五逆十悪の行動を現している。向拝にいる主人の前に三人がいる。一人は、鷹を手にし、一人は童子で狗を索いている。一人は二魚と一兔を担っている。これら三人は命をうけて漁獵することを現し、十悪のうちの殺生を挙げて他の九つを含めている。

庭にいる七人は五逆の行為である。まず、舟形の光背に鹿の脚の肉をのせて、仏を壊すことを現し、三人で塔婆を焚き、俎の上で料理をしているのは、法を破る。僧に首枷をつけるのは破僧を現している。さらに、一人の男子を縛っているのは、父を殺すことを現し、これに母を殺すのを含めている。

五逆をつくったものは無間地獄に落ちると説く。青服着冠の人が五逆罪の人で、平生に悪行の指示を与える。縁側に坐っている人は主人の命を伝えて、庭にいる人々に行わせるのである。命をうけた人は罪をつくることになり、これらの行為は一つとして軽いものはない。

この主人は一念も恥じるところがない。この極悪の行為で無間地獄に落ちたならば、終ることのない苦を受ける。この人は悪業を行うことは強いけれども、責め苦には耐えられない。無情の殺鬼は容赦なく、牛頭馬頭のものどもは牙をむいて、棒を振り上げ責めかかる。ただ目に見えるものは地獄の火であり、耳に聞えるものは責め詞の激しさ。この人

の恐ろしさは、たとえようもない。伏し惑い、もたえ抱き付き、虚空をつかみ、うめき叫ぶ。

この時、因縁あつて、急に善知識に出会った。絵相の殿のなかで合掌している人は、往生人である。傍に坐している僧は善知識である。僧は駆け付け、狂いまわる人を押えて、いろいろと親切にいたり、妙法を説き、教えて念仏を申させる。

「あなたのような罪に苦しむ人も、念仏を申したならば、助かり、ご来迎があつて極楽に行ける」と言い聞かせる。この人苦しくて念仏を申すことができない。うめき叫び、狂気のように、なかなか耳に入らない。

仕方なく、耳もとに寄り、高声に南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と称えた。苦しむ病人は、知識の声について苦しみのなかで、十念を申した。その一声一声に十億劫の罪を滅し、罪障は残りなくなり、忽ちご来迎がある。

しかし、この人、来迎の聖衆は拝まれず、ただ仏の御座の蓮華を拜んだ。その蓮華より光明が輝いて、この人を照したまうと思うと、一念の間に阿弥陀仏の極楽の宝池へ往生することができた。

これほどの行為をした人が、僅か十念の功德の力によって忽ち報身報土に往生できるのは、念仏が广大で勝れているのを知ることができよう。五逆のものが念仏往生できるのは、他の行や善事の及ばないところである。

法然上人は、選択集に、

「極悪最下の人のために極善最上の法を説こう」と述べられている。

わたしたちは平生より、いくらかでもお念仏を称えて功を積み、阿弥陀浄土への往生は間違いないと心に決めて、称名称名と努め励む日日で

ありたい。

観無量寿経の結びに、世尊は阿難尊者に「無量寿仏の御名を持せよ」と申された。また、五百の侍女も念仏をもって、かの国に生れることを願われ、未来の往生を予言されたのである。

これで、三方の縁に描かれている絵相の絵解きを終わる。

元禄時代作の当麻曼陀羅絵相（知恩院蔵）による。

（二六・十一記）

安居院の学問

——東寺宝菩提院本『転法輪鈔 夫婦上』をてがかりに——

清 水 宥 聖

一

東寺宝菩提院蔵に粘葉装二十七丁からなる『転法輪鈔 夫婦上』という一帖がある。表題に「夫婦」、内題には「夫妻」とあり、十五の項目からなるが、うち「金天長者夫婦宿生心布施今生夫婦共得金色身有自然八尺并縁」を除いた一四項は全て経論からの引用で成り立っている。以下がその十五の項目と、その項目で引用されている十七の経論である。

夫妻 劫初夫妻始起文

釈迦譜第一

三従 至成仏必依男子力文

大論廿四

玄賛

賢愚経

婦名重擔文

大菩薩蔵経

安居院の学問

以宿縁成夫婦

文句一

摩鄧女事 夫婦世々因縁

摩鄧女経

大論卅五

掃治亡夫造立寺妻同生天縁

雜宝蔵経

持戒夫臨終依愛婦心死為婦鼻中虫文

経律異相卅七

亡妻生天是来初本夫生天精勤即得羅漢果文

分別功德論

達人不憂恩愛死文

集沙門不拜俗儀四

夫婦同心行施得現報後報縁

賢愚経

夫婦自壳身説會得現報縁

雜宝藏経

金天長者夫婦宿生心布施今生夫婦共得金色身有自然八尺井縁
亡夫生天妻子不知悲泣縁

雜譬喻経

婦人引導夫邪惡文

往生要集下

為阿婦被厭空死文

経律異相四十四

ところでこの『転法輪鈔 夫婦上』帖（以下『夫婦帖』という）については、山崎誠氏によって簡単な解説が付されて翻刻がなされている¹⁾。その解説は次のようにまとめることができよう。

- 1、金沢文庫本『転法輪鈔』には既に失われていること。
- 2、『転法輪鈔目録』にある第七箱表白の中にあつた一帖であろうこと。

- 3、「掃治亡夫造立寺妻同生天縁」は金沢文庫本『言泉集』三十一帖に「依掃治亡夫造立堂舎同生天縁」と同じものであること。

- 4、『言泉集』同帖には「夫婦始」として「周易九」及び「俱舎頌疏」の引用の後に「此文言泉无之云々」の文があるが、これと本書の「劫初夫妻始起文」に引用する『釈迦譜』中の『増中阿含経』の所説とが一致し、原『言泉集』には『釈迦譜』が引用されていたが編者聖覚によって「周易九」及び「俱舎頌疏」の引用に改変されたと。

- 5、「亡妻生天是來初本夫生天精勤即得羅漢果文」の末尾の「此文塔功德文大切也」も塔供養帖との関連がある。

- 6、翻刻に当たって引用の経論の典拠として、『大正新脩大藏経』の番号と頁を記している。

この中、1は自明のこと。2は先にあげた内容からも分かるように表白から成り立っているのではなく、経論の引用から成り立っているものであるから、「第七箱表白の中にあつた一帖」と考えるより、むしろ「第五箱六道一結人下一帖 夫婦」に比定することの方が穏当と思われる。また3に『言泉集』三十一帖とあるが、これは拙著『安居院唱導集上』の中で仮に『言泉集』に付した通し番号を指すものと思われるが、本来は「亡夫帖」とすべきものであろう。金沢文庫本の「亡夫帖」は「二帖之一」「二帖之二」という二冊に分冊されているのであるが、「二帖之一」後半から「二帖之二」は「亡妻帖」となっている。そして4の『言泉集』同帖とある部分は「亡夫帖」に相当するところである。このことは東大寺北林本『言泉集』によっても確認できるところである。

二

5に関しては後述するが、先に、6の典拠経論に関してみていきたい。

先述した如く『夫婦帖』は經典からの引用で成り立っている。が、そこにあげられる經典をそのまま信頼して良いものか否かは問題がある。一々の経論に対する吟味が必要であるものと思われる。まず、「劫初夫妻始起文」における『釈迦譜』第一の引用について見てみよう。

積 後有自然粳米。無有糠糲。不加調和。備衆美味。衆生食之生男
轉 後有自然粳米。無有糠糲。不加調和。備衆美味。衆生食之生男

積 女形。增一阿含經云。時天子欲情意。多者便成女人。遂行情欲
轉 女戒。「增中阿含經」云。時天子欲情意。多者便成女人。遂行情欲

積 共相娛樂。互相瞻視遂生欲想。共在屏處爲不淨行。余衆生見
轉 共相娛樂也。互相瞻視遂生欲想。共在屏處爲不淨行。余衆生見

積 咄哉非法。云何衆生有如是事。男子見他呵責。即自悔過自身投
轉 咄哉非法。云何衆生有如是事。男子見他呵責。即自悔過自身投

積 地。其彼女人即送食與之。扶之分起。因此世間便有不善夫主之
轉 地。其彼女人即送食與之。扶之令起。因此世間便有不善夫主之

積 名。以送飯與夫名之爲妻。其後衆生遂爲姪妣。爲自障蔽遂造屋
轉 名。以送飯與夫名之爲妻。其後衆生遂爲姪妣。爲自障蔽遂造屋

積 舍。以此因緣世中立家。其後衆生淫嫉轉增。遂夫妻共住。其余
轉 舍。以此因緣世中立家。其後衆生淫嫉轉增。遂夫妻共住。其余

積 衆生壽福行盡。從光音天來生此間。在母胎中。因此世間有處胎
轉 衆生壽福行盡。從光音天來生此間。在母胎中。因此世間有處胎

積 生 樓炭經云。後稍有所著。便持童女與夫。歌舞戲笑稱願爲夫
轉 生「樓炭經」云。後稍有所著。便持童女與夫。歌舞戲笑稱願爲夫

積 婦當使安穩²⁾
轉 婦當使安穩也

「夫婦帖」における「」部分は割注のように二行書きになっている
るところであり、「釈迦譜」がそれぞれ「増中阿含經」（「釈迦譜」で
は「増一阿含經」）「樓炭經」から引用されているものである。この両者
の比較においては、「増中阿含經」が「増一阿含經」になっているなど、
わずかな異同はあるものの「夫婦帖」と「釈迦譜」とはほとんど一致し
「夫婦帖」は「釈迦譜」からの引用と見ることができよう。

三

次に「婦名重擔文」における「大菩薩藏經」の引用を見てみよう。
『大菩薩藏經』は『大寶積經』卷十二「菩薩藏會」を指すが、ここに引
用されている文はその『大寶積經』卷十二「菩薩藏會」にあるのは勿論
のこと『法苑珠林』³⁾にもある。『大菩薩藏經』『法苑珠林』『夫婦帖』の
三者を比較してみよう。

善 舍利子。何因緣故。名爲婦人。所言婦者。名加重擔。何以故。
法 舍利子。何因緣故。名爲婦人。所言婦者。名加重擔。何以故。
轉 舍利子。何因緣故。名爲婦人。所言婦者。名加重擔。何以故。
善 能使衆生負重擔故。能使衆生弊重擔故。能使衆生受重擔故。能

法 能使衆生受重擔故。能使衆生持於重擔。有所行故。
能使衆生受重擔故。能使衆生持於重擔。有所行故。 能

菩 使衆生持於重擔⁴
使衆生荷於重擔⁵

法 使衆生何(荷)於重擔

この三者の比較では、波線部分で、『夫婦帖』と『法苑珠林』が一致し、『大菩薩藏經』のみが異文となっている。これは『夫婦帖』が『大菩薩藏經』からの引用ではなく、『法苑珠林』からの引用であることを示している。だがこの「婦名重擔文」における『大菩薩藏經』の引用状況は僅かな異同であり、『夫婦帖』が『大菩薩藏經』からの引用ではなく、『法苑珠林』からの引用であると明らかには言いにくいかも知れない。ここで「掃治亡夫造立寺妻同生天縁」における『雜寶藏經』について見てみよう。これはすでに山崎氏が指摘したごとく、『言泉集』「亡妻」帖にもあるものである。ここでこの四者を比較してみる。先ず『雜寶藏經』の文をあげる。

舍衛國。有一長者。作浮圖僧坊。長者得病。命終生三十三天。婦追

憶夫。愁憂苦惱。以追憶故。修治浮圖及與僧坊。如夫在時。夫在天上。自觀察言。我以何縁。生此天上。知以造作塔寺功德。是故得來。自見定是天生。心生歡喜。常念塔寺。以天眼觀所作塔寺。今誰料理。即見其婦。晝夜憶夫。憂愁苦惱。以其夫故。修治塔寺夫作念言。我

婦於我。大有功德。我今應當往至其所。問訊安慰。從天上沒。即到婦邊。而語之言。汝大憂愁。念於我也。婦言。汝爲是誰。勸諫於我。

答言。我是汝夫。以作僧坊塔寺因縁。得生天上三十三天。見汝精勤修治塔寺。故來汝所。婦言。來前與我交會。夫言。人身臭穢。不復可近。欲爲我妻者。但懃供養佛及比丘僧。命終之後。生我天宮。以汝爲妻。婦用夫語。供養佛僧。作衆功德。發願生天。其後命終。即生彼天宮。夫婦相將。共至佛邊。佛爲說法。得須陀洹。諸比丘等。驚怪所以。便問何業縁故。得生此天。佛言。昔在人中。作浮圖僧坊。供養佛僧。由是功德。今得生天。

三者を比較してみよう。

法 昔舍衛國中有一長者。造立塔寺。後時命終生切利天。其婦晝夜

轉 昔舍衛國中有一長者。造立塔寺。後時命終生切利天。其婦晝夜

言 昔舍衛國中有一長者。造立塔寺。後 命終生切利天。其婦晝夜

法 追憶夫故。愁憂苦惱。以憶夫故。常掃治夫所造塔寺。夫下觀見

轉 追憶夫故。愁憂苦 以憶夫故。常掃治夫所。

言 追憶夫故。 掃治夫所造塔寺。夫下觀見

法 即來婦所。問訊安慰而語之言。^b

轉 即來婦所。 問訊安慰而語之言。(略。この部分三本とも同文) 婦

言 即來婦所。 而語之言。 婦

法 言。近我。夫即答言。人身臭穢不復可近。 勤供 佛

轉 言。近我。夫即答言。人身臭 不復可近。(略。前同) 勤供養佛

言。近我。即夫答言。人身臭穢不復可近。 勤供養佛

較してみよう。

法 僧修掃塔寺。願生我天。若得生天。我必當還以汝爲妻。 婦用夫
 轉 僧修掃塔寺。願生我天。若得生天。我必當還以汝爲妻。 婦 夫
 言 僧修掃塔寺。願生我天。 我尚當還以汝爲妻。 婦如夫

A
 分 時婦早亡。即生三十三天爲天女。 端政無雙天中少比。
 法 時婦蚤亡。由信敬故生忉利天。 以爲天女。 面首端正天中少比。
 轉 時婦早亡。由信敬故生忉利天。 以爲天女。 面首端正天中無比。

法 語。 夫婦並得須陀洹果。 即得果已還歸天上。⁷

B
 分 觀君精進應還爲我夫。

轉 言。(略) 同前。 夫婦並得須陀洹果。 即得果已還歸天上。
 言。 夫婦並得須陀洹果。⁸

法 見君精進常勤掃塔。 必應生天。 若得生天願同一處還爲我夫。 是
 轉 見君精進常勤掃塔。 必應生天。 若得生天願同一處還爲我夫。 是

『法苑珠林』は傍線A・Bおよびa・bの部分のように『雜寶藏經』の文をそのままであったり使用しながらも二文なり三文を一文にするもの。二重傍線Aおよびaのように『雜寶藏經』の語を使用しながらも改変するもの。波線Aおよびaのように『法苑珠林』が『雜寶藏經』の文を大きく改変しているものまでいろいろだが、『夫婦帖』は直接に『雜寶藏經』を引用したのではなく、『法苑珠林』からの引用であることは明らかである。なお、『夫婦帖』と『言泉集』「亡夫帖」とについては先後関係の問題があり、どちらが先であって、どちらかが参照しているにしても、もととなる『法苑珠林』に立ち戻っているものといえよう。ここには安居院の著述の引用に際しては原典に当たるといふ編纂態度の一端を読み取ることが出来る。

この『雜寶藏經』と同様の事例だが、「亡妻生天是來初本夫生天精勤即得羅漢果文」における『分別功德論』について見ておこう。ここで引用の『分別功德論』の説話も『法苑珠林』にある。いくつかの部分を比

分 以故來 白意。 語訖忽然不見。 還歸天上。⁹
 法 以故來陳其情狀。 白意 已訖 還歸天上。¹⁰
 轉 以故來陳其情狀。 白意 已訖 還歸天上。
 このA、Bの文の比較から『法苑珠林』が『分別功德論』を引用する際に補われたであろう語を『夫婦帖』も持っていることから、この説話の引用は『法苑珠林』引用の『分別功德論』からの引用であることは明らかである。安居院は「掃治亡夫造立寺妻同生天縁」と「亡妻生天是來初本夫生天精勤即得羅漢果文」の項を成すにあたり、そこに挙げられている經典から直接引用するのではなく、『法苑珠林』を通して引用したのである。また、この舍衛国夫婦二人の話末には「此文塔功德文大切也」という一文がある。山崎氏はこれを「塔供養帖と関連がある」というが、『言泉集』のそれか『轉法輪鈔』のそれかは述べていないのであ

るがどちらにしてもそのいずれでもない。これはこの説話が『法苑珠林』にあつては「敬塔篇故塔部」に収められていることからくる注記なのである。しかもこの舎衛国一長者の説話とこの舎衛国夫婦二人の説話は『法苑珠林』では連続して収められているのである。この事も両説話がそれぞれ直接經典から引用しているのではなく、『法苑珠林』からの引用であることの証左となろう。なお「掃治亡夫造立寺妻同生天縁」の末尾に「諸経要集引之」とあり、一見この引用が『諸経要集』からの引用のように見える。説話末尾にこのように書き入れをしている箇所が今一か所ある。「夫婦自賣身説會得現報縁」における『雜宝藏経』からの引用の末尾の「諸経要集三引之」というものである。これら書き入れは話頭に挙げられている典拠以外に同類話があることを示した文と解することが最も妥当なものと思われる。

四

今一つ「夫婦同心行施得現報後報縁」における『賢愚経』の引用を試みよう。この説話は『賢愚経』の他、『経律異相』に「出賢愚経卷七」として収められているものである。ただし『法苑珠林』『諸経要集』には収められていない。

賢 一時佛在舎衛國祇樹給孤獨園祇洹精舎。與大比丘衆。圍繞說法。

經 時 舎衛國

轉 昔 佛在世時舎衛城中。

賢 爾時國中。有一長者。其婦懷妊。

月滿生女。

經 有一長者。 婦生一女。
轉 有一長者。其家巨富財寶無量不可稱計。 産一女。

賢 端正姝妙。容貌少雙。其初生時。細軟白疊裹身而生。父母怪之。
經 殊妙 少雙。其初生時。細濡白氈裹身而出。父母怪之。
轉 端正殊妙。世之少雙。其初生時。有細白疊裹身而生。父母見已。

賢 召師占相。師曰甚吉。有大福德。因爲作字。名曰叔離。叔離長
經 瞻相甚吉。 因爲作字。名曰叔離。叔離長
轉 因爲立字。名曰叔離。年漸長

賢 大。疊隨身大。此女瓊瑋。國內遠近。競來娉求。(中略)時往
經 大。氈隨身大。此女瓊瑋。國內遠近。競來娉求。(中略)時往
轉 大。 求 (中略)

賢 佛所。父母即將。往詣佛所。頭面作禮。求索出家。佛言善來。
經 佛所。 詣佛 作禮。求索出家。佛言善來。
轉 佛出家。佛唱善來。

賢 頭髮自墮。所著白疊。尋成五衣。付大愛道。爲比丘尼。精進不
經 頭髮自墮。研著白氈。尋成五衣。付大愛道。爲比丘尼。精進不
轉 頭髮自落 所著白疊。 反成五衣。 佛爲說法。

賢 久。成阿羅漢道。 阿難白佛言。叔離比丘尼。本種何
經 久。成 羅漢道。 阿難白佛言。叔離 本修何
轉 得阿羅漢三時六通。

賢 時王臣民。多設供養。作般遮于瑟。有一比丘。恆行勸化。
經 時王臣民。多設供養。
轉 有一比丘。恆行勸化。國中

賢 功德。生長者家。生與疊俱出。出家不久。 得阿羅漢道。
經 德。 生與氈俱出家得道。爲說法
轉 得阿羅漢。三

賢 令詣佛所聽法布施。時有女人。(略) 佛告阿難。欲知爾
經 人民。令詣佛所聽法布施。時有女人。(略) 佛告阿難。欲知爾
轉

賢 明六通。具八解脫。阿難見已而。白佛言。此比丘尼。宿殖何福。
經
轉

賢 時貧窮女人陀膩者。今叔離比丘尼是。由於爾時以清淨心疊布
經 時貧窮女人陀膩者。今叔離比丘尼是。由於爾時以清淨心氈布
轉

賢 生豪族家。初生之時。有淨白疊。裹身而生。又值世尊出家得道。
經
轉

賢 施故。 九十一劫所生之處。常與疊
經 施故。 九十一劫所生之處。常與氈
轉 俱得聞解。緣是功德。從是以來九十一劫

賢 佛告阿難。 諦聽善思。吾今說之。阿難言唯然。
經 佛言。
轉 佛告阿難。乃往過去九十一劫。

賢 生。無所乏少。隨意悉得緣於彼佛。聞深妙法。願解脫故。今得
經 生。無所乏少。
轉

賢 佛言。過去久遠。有佛出世。名毘婆尸。與諸弟子。廣度一切。
經 過去 有佛。 名毘婆尸。
轉 有佛出世。號毘婆尸。

賢 遇我。成阿羅漢。是故汝等。應勤精進聞法布施。佛說是時。得
經
轉

賢 道者衆。莫不歡喜。頂戴奉行。¹²⁾

轉 經 不墮惡道。天上人中常處豪富。

賢 轉 生與豐俱受福快樂。今值我故出家得道。

この比較から「夫婦同心行施得現報後報縁」は『経律異相』より『賢愚経』に近いと言えよう。だが『賢愚経』からの引用とも言い難い。

『賢愚経』の「其婦懷妊」に相当する部分が「夫婦帖」では「其家巨富財寶無量不可稱計」となっていたり、「夫婦同心行施得現報後報縁」の「得阿羅漢三時六通……乃往過去九十一劫」に相当する文が『賢愚経』には無いのである。この事から現行の『賢愚経』には無いが、安居院が見ていた『賢愚経』にはあったか、または『賢愚経』を参照しながら安居院が創作したということが考えられよう。第一点目の安居院が見ていた『賢愚経』にはあったということについて、登場人物の長者の説明として「其家巨富財寶無量不可稱計」という文が使われているが、現行の『賢愚経』中で、長者の説明としてこの語は全く使用されていない。これは安居院が見た『賢愚経』にも無かったことを予想させる。それは次の事からも言えるものと思う。「法苑珠林」第五十六には『賢愚経』からの引用として檀彌離と金天の説話が連続して次のようにある。

如賢愚経云。昔佛在時舍衛國有一長者。豪貴巨富生一男兒。面貌端正世所希有。父母歡喜。因爲立字名檀彌離。年漸長大其父命終。

(略) 王敬語之。今有佛出。卿聞不耶。彌離答言。云何名佛。王卽爲說。彌離歡喜。往佛所。佛爲說法得須陀洹。尋出家得阿羅漢。三明六通具八解脫。阿難見已而白佛言。此檀彌離。宿植何業生於人中受天福報。又值世尊出家得道。佛告阿難。乃往過去九十一劫。有佛出世。號毘婆尸。入涅槃後。於像法中有五比丘。共立要契在一林中。精勤修道。(略) 使我來世天上人中富貴自然值佛獲道。縁是功德。從是以來九十一劫不墮惡道。天上人中常處豪貴。所須自然。今值我故出家得道。

又賢愚経云。昔佛在時。舍衛國中有一長者。其家巨富財寶無量不可稱計。生一男兒。身體金色端正少雙。父母見已歡喜無量、因爲立字名曰金天。¹³⁾

今、内容にはかかわらないので説話の筋を無視して引用したが、傍点を付した部分は正に『夫婦帖』と密接な関連が認められる。『夫婦帖』における「夫婦同心行施得現報後報縁」は『賢愚経』の説話を基に『法苑珠林』が引用するところの『賢愚経』のこの舍衛國長者の二説話を参照しそれを利用して一文を作り上げたのである。少し後になるが、「夫婦自賣身說會得現報縁」の次に「金天長者夫婦宿生心布施今生夫婦共得金色身有自然八尺井縁」とあり安居院は金天長者の説話を知っていた事が窺えるところであり、題名の後に「如長者帖抄之¹⁴⁾」としてこの金天長者の説話を引用しなかったのは上述のように説話の一部分を使ったために題名のみを挙げたものであろう。

五

以上、三つのケースを見てきたが、これらの他、典拠を抜粋要約する、『諸経要集』などの類書を抜粋要約するなどのケースもある。いずれにしても、安居院があげた典拠を全てそのまま典拠とするには注意を要し、躊躇されるところである。といって挙げられている典拠が、先に挙げた『釈迦譜』との関係からも分かることとおり全て孫引きというわけでは勿論無い。個々について吟味することが必要であろう。

ここでは紙幅の関係で引用典籍について全てを検証出来なかつたが、最後に『夫婦帖』の引用典籍の、引用の仕方によって分類したものを挙げておく。

典拠を直接引用したもの

釈迦譜第一

大論⁽¹⁶⁾ (大智度論) (「三従」「摩鄧女事」両項目とも)

玄賛 (妙法蓮華経玄賛)

賢愚経 (「三従」の項で引用のもの)

経律異相 (「持戒夫臨終依愛婦心死爲婦鼻中蟲文」「爲兩婦被厭空死

文」両項目とも)

集沙門不拜俗儀

雜譬喻経

往生要集

典拠経典から抄出引用したもの

文句⁽¹⁸⁾ (妙法蓮華経文句)

雜寶藏経 (「夫婦自賣身説會得現報縁」の項で引用のもの)
類書から引用したもの

大菩薩藏経

雜寶藏経 (「掃治亡夫造立寺妻同生天縁」の項で引用のもの)

分別功德論

類書から抄出引用したもの

摩鄧女経

典拠を基とし類書を参考にしたもの

賢愚経 (「夫婦同心行施得現報後報縁」の項で引用のもの)

注

(1) 「安居院唱導資料纂輯(八)」(「調査研究報告」第一九号 国文学研究資料館、平成十年)

(2) 大正新脩大藏経所収本『釈迦譜』ではこの二書の引用は割注にはなっていないが、欄外校異によると宋本、元本、明本、宮内庁図書寮本では割注になっているとある。大正蔵所収本では、特に『増一阿含経』の引用がどこまでなのか分りにくくなっているが、『増一阿含経』と比較することにより、『増一阿含経』の引用は『夫婦帖』が割注にしている部分であることが確認できる。なお『転法輪鈔』には説点は付けられていないが、比較の便のため私に付した。また、大正新脩大藏経所収経典類には説点が付されているが、これもやはり比較の便のため私に変えたところがある。以下の引用についても同様である。

(3) 周知の通り『法苑珠林』の編者唐道世には『諸経要集』があり、『諸経要集』を改稿増編したのが『法苑珠林』である。このため経論抄出の方法はほとんど同一である。よって本論文では特に断らない限り『法苑珠林』とする。

(4) 『大寶積経』卷十二「菩薩藏會」(大正蔵十一卷「大菩薩藏経」(十二)「菩薩藏會」二五七頁c七行〜十一行)

- (5) 『法苑珠林』(大正蔵五十三卷六七六頁b一三行〜一六行)
- (6) 大正蔵四卷四七三頁b二〇行〜c一二行
- (7) 大正蔵五十三卷五八四頁b六行〜十八行
- (8) 『安居院唱導集・上』一三三頁。『言泉集』「亡夫帖」は東大寺北林院本、叡山文庫真如蔵本にも存する。各本間では文字そのものに多少の異同はあるが、文としての異同は見られない。
- (9) 大正蔵二十五卷三十八頁c九行〜十八行
- (10) 大正蔵五十三卷五百八十四頁b十九行〜c五行
- (11) 金沢文庫本『仏教説話集』に両話連続して載せられ、これは『雜寶藏經』『分別功德論』に拠るのではなく、直接には『法苑珠林』に拠るとされる(山内洋一郎編著『金沢文庫本仏教説話集の研究』平成九年十一月、汲古書院)。金沢文庫本『仏教説話集』ではこの両説話は「造塔寺功德」の中で使用され、『法苑珠林』の篇目を踏襲しているが、この『転法輪鈔夫婦上』では夫婦に主眼が置かれて使用されており、説話の語りの場では当たり前のことであるが、安居院の自由な思考が見えるところであろう。また「夫婦自賣身説會得現報縁」の末尾には「諸経要集三引之」とあるが現行の『諸経要集』にはこの話は収録されていない。
- (12) 大正蔵四卷三八三頁a二五行〜c二八行。
- (13) 大正蔵五三卷一二二頁b5〜c11
- (14) 大正蔵五十三、七一〇頁a四行〜b二六行
- (15) この文の後に「如長者帖抄之」とある。これに相当するであろうと思われるものを『転法輪鈔目録』中には見出せないが、安居院の作か否かは別にして長者譚を集めた類書のようなものがあったことをこの文は予想させる。
- (16) 「摩鄧女事」の項で引用の『大論』は末尾近くに省略がある。
- (17) 「経律異相」は類書だが、典拠として挙げられているのでここではこの分類にした。
- (18) この摩訶迦葉の話は『法華経直談鈔』巻一末「迦葉之事」並びに『法華経鷲林拾葉鈔』巻二「摩訶迦葉事」及び「身有光明因縁事」に引かれる。『法華経直談鈔』『法華経鷲林拾葉鈔』では摩訶迦葉のに関する説話として使われているのに対して、『夫婦帖』では夫婦に関する説話としてしている。ここでも注(11)で述べた如く安居院ばかりでなく説経の場では自由な発想のもとに説話が使われることを見ることができよう。

善光寺如来と聖徳太子の消息往返をめぐる

吉原浩人

一 はじめに

信濃善光寺の縁起あるいは聖徳太子の伝記を唱導する場において、善光寺如来と聖徳太子が消息を交わし合ったという説が、限られた者にのみ秘して語られていた時代があった。この折に遣わされた、如来から太子への返書と称するものは現存しており、法隆寺綱封蔵に蔽封されている^①。この消息は、四重の入子式の篋と、三重の錦の袋の中に厳重に保管されているが、そのうち三・四番目の篋の蓋に「如来之御書 法隆学問寺」と明記されているのである。返書の入った小篋は、蜀江錦で糊付けしてあり開封できないが、X線によって透視され、中に三枚の文書があることが確認されている^②。またかつては、善光寺にも聖徳太子の手跡や筆硯が蔵されていたという^③。

この「御書」の存在を明らかにする最も古い文献は、鎌倉期、法隆寺僧顕真自筆の『聖徳太子伝私記』で、太子三十一歳の折、善光寺如来の許に消息を遣わし、仏前に硯と紙を置いたところ、如来が自書したもの

とする。善光寺如来と聖徳太子が往復書翰を交わしたということは、中世の人々に、歴史的事実として深く信じられてきたことなのであった。またこの説は、のちに如来と太子が、和歌を贈答したとの説にも発展する。

この問題については、過去において論じたことがあるが、はなはだ不十分なものであった。ここに一部の重複を恐れず、あらためて諸説を整理することによって、善光寺信仰ならびに聖徳太子信仰の、中世における展開の一端を闡明することを試みたい。

二 伝承生成の背景

善光寺如来と聖徳太子が消息や和歌をやり取りしたという伝承は、いつごろから、どのような信仰の背景をもって生成したのであるうか。

まず、善光寺如来と聖徳太子の関係について概観したい。信濃善光寺の縁起は、三国伝来の一光三尊阿弥陀如来像が、日本最初の渡来仏であることを強調する。そのため、崇仏・排仏派の争いについても、大きく

触れずにはいられなかった。その過程で、本朝仏法の興隆者、日本の釈迦と仰がれる聖徳太子の伝記と結びつくことは、いわば必然でもあった。両者が結合するのは、善光寺が中央にも広く知られる存在となった、平安後期のことであろう^⑤。その背景として、寛弘四年（一〇〇七）年の四天王寺金堂内六重宝塔中からの『荒陵寺御手印縁起』出現、天喜二年（一〇五四）の磯長廟前からの「太子御記文」出土などによる、太子信仰の昂揚があつた^⑥。この時期は、ちょうど善光寺縁起の形成期とも重なる。太子信仰を鼓吹する側でも、当時既に日本有数の霊場となりつゝあつた善光寺との関係を、強調する必要もあつたのであろう。善光寺と聖徳太子は、不即不離のものとして語られるに至つたのである。

それにしても、仏像が人間と消息を交わすというのは、当時の常識において、なお考えにくいことであらう。それにはまず、消息往返が可能であるとならば万人が信ずるだけの信仰の背景がなくてはならない。聖徳太子と消息や和歌の贈答をするのが、なぜ善光寺如来であつて、他の寺院の霊像ではなかつたのか。

それは、善光寺如来が、日本最初の霊像であり、しかも生身の如来だからである。生身とは、簡単に言うならば、なま身の、人間のごとく生命の宿っている存在であるということである。この信仰が形成されたのは、私見によればやはり平安後期のことと推定される。建久六年（一一九五）尾張の僧定尊の四万八千七百余人の勧進によつて、等身大の金銅前立本尊が造立されたのも、この信仰が背景にあつたと考えられる。つまり、この伝承が唱導される前提として、善光寺如来の生身信仰が、当時既に広く一般に流布していたことがあつたのである。

この時期、善光寺信仰は全国的に、爆発的ともいつてよい勢いで広まった。これには、勧進聖と呼ばれる集団の存在が大きく関与していただろう。平安末期には、高野山―四天王寺―善光寺を結ぶ念仏聖のルートが確立していたとみられる。高野山蓮花谷別所開祖として知られる明遍が、善光寺へ参詣の帰途、四天王寺に滞留していた法然のもとで、念仏に関する問答を交わしたという『一言芳談』や各種法然伝などに語られる著名な話も、こういった推測の裏付けとなる。中世の、高野山と善光寺を結ぶ唱導で知られる荊萱説話も、両霊場間の聖の頻繁な往来を示すものに違いない。

そこに必然的に、聖徳太子と空海そして善光寺如来を結びつけようとする霊験譚が生ずることになる。この三者の関係を端的に示すのが、空海が磯長の聖徳太子廟に参詣し、一揆手半の阿弥陀三尊を目の当たりにしたという伝承である。この弥陀は、善光寺如来の大きさと一致することから、生身如来の現前と解された。後述するように、これも『聖徳太子伝私記』が初見であることから、鎌倉期のはじめには確実に語られており、おそらくは院政期に、磯長太子廟への信仰が盛り上がった過程で生成したものと思われる。

戸帳の中において筆硯を使用し消息を遣わし、あるいは幄内に現前し直接偈文を説く善光寺如来。そして、それを感得出来る聖徳太子・弘法大師。受者の側の神威性も同時に語られる。その相乗効果によつて、それぞれへの信仰はいっそう深まり、生身の善光寺如来も、より多くの信者を獲得することとなつたのである。

三 消息の初見

以下、消息について史料を引用しつつ検討するが、諸説整理のため出現箇所末尾に、A1～E2の記号を附す。この記号の意味については「四」で後述するが、1は聖徳太子の消息、2は善光寺如来の返書をあらわす。

善光寺如来と聖徳太子が交わした消息の、現存文献上の初見は、前述のごとく顕真『聖徳太子伝私記』¹⁰巻上と巻下の、四箇所裏書である。まず、巻上のうち、偈文全文を記す部分は、以下の通り（荻野三七彦校訂本の頁数を附す）。

太子廟嶺内石面自注記文松子写、此令流布。

大慈大悲本誓願 愍念衆生如一子

是故方便從西方 誕生片州興正法

我身救世觀世音 定恵契女大勢至

生育我身大悲母 西方教主弥陀尊

真如真実本一体 一体現三同一身

片域化縁亦已尽 還帰西方我浄土

為度末世諸有情 父母所生血肉身

遺留勝地此廟嶺 三骨一廟三尊位

過去七仏法輪所 大乘相応功德地

一度参詣離惡趣 決定往生極楽界（D1）（荻野本四七頁上）

この二十句からなる偈文は、「廟嶺偈」「廟中廿句」などと呼ばれていた。冒頭に記すように、大鳥部文松子なる人物によって撰述されたという太

善光寺如来と聖徳太子の消息往返をめぐって

子伝の佚書『松子伝』によって、善光寺如来の消息往返伝承とは別の形で、世に流布したのである。『聖徳太子伝私記』上巻裏書には、もう一箇所「廿句」に触れる部分もある。ほぼ同文の偈文は、親鸞が正嘉元年（一二五七）五月に書写した『上宮太子御記』¹²の末尾部分にも収載されており、親鸞は、これとは別に「廟嶺偈」を『涅槃経』の偈文とともに筆写している。¹³

上巻のもう一箇所は、次の通りである。

推古天皇廿年、太子生年卅一壬申歳、善光寺阿弥陀仏之御許、彼太子御消息送^レ之。即阿弥陀御返事自書^レ之給^{云々}。硯紙^ヲ置^ニ御仏前^一。

即書給^了云々。其上書云、本師阿弥陀如来^{云々}。（荻野本五一頁上）

推古天皇二十年、聖徳太子四十一歳の折、善光寺阿弥陀如来の許に太子が消息を送り、硯・筆を仏前に置いたところ、如来が返事をしたためたとする。

次に、巻下では以下のように記す。

弘法大師^ノ証^ニ得^ニ第三定^一給事、百日参詣九十六日^ノ朝^{或亦廿二日}御廟嶺^{云々}、

内^ニ一揅手半^ノ光明輪現前^ス。其^ノ光^中阿弥陀^ノ三尊現、誦^ニ般若理趣

品^ヲ給^レ。即善哉々々（D2）之偈^ヲ誦^シ給^レ。大師聞^キ畢^テ、得^ニ発光定^一。

是^レ見仏聞法^ノ力也。大師毎日^ノ所作者^ハ、先^ッ大慈大悲等之廿句^ノ文

（D1）。次^ニ転^ニ読理趣^一給^レ。

太子^ノ献^ニ善光寺^ノ阿弥陀如来^ニ給^レ御文^ノ事、表書云、謹上本師阿

如来^{云々}。下^ニ觸^ニ厩戸^{云々}。御文^ノ語^ハ、大慈大悲本誓願（D1）等之廿

句也^{松子伝文}。法興^元世^一年辛巳十二月十五日^ノ厩戸上勝鬘^ノ阿弥如来

御返事云、上宮王救世大聖。御返事、善光上。御文^ノ語^ニ云、善

哉々々大薩埵、善哉々々大安樂、善哉々々摩訶衍、善哉々々大智慧
 (D2)、左右不具云々。同月、日、善光みよ上みよ。今月、十八日還來云々。其

日即御廟中、自ニ廿句文一書レ之給。御使調子乘ニ黒駒一云々。

於東大寺戒壇院傳之。
建長七年冬比
最極秘事也、宣ケリ。
 (荻野本七八頁上)

『聖德太子伝私記』は、法隆寺僧頭真によって編纂された太子伝についての秘事口伝集である。その成立は、上巻は嘉禎四年(一二三八)頃、下巻は延応・寛元年間(一二三九〜一二四七)頃とされる。¹³しかしこの条の末尾に割註で、建長七年(一二五五)冬に東大寺戒壇院において伝授されたと記すことから、裏書部分は、もう少し後になってから記されたことになる。頭真は、本文撰述時点では、まだこれを授かっていなかったであろう。太子の舍人調子丸の末裔を自称し、太子伝を蒐集した頭真でさえも知らなかった、最極秘の説であったということになる。空海が太子廟石堀中に百日間参籠した九十六日目の朝、一搦手半の光明中に阿弥陀三尊が現前し、『理趣経』の「善哉善哉……」の偈15を誦した。そこで空海は、これ以後毎日、前引の「廟中廿句」と、『理趣経』を転読したという奇瑞を記し、ここから善光寺如来との消息往返に話が及ぶ。ここでは、太子が消息を贈った年月日を、法興元世一年十二月十五日としている。返書は善光寺の草創者本田善光たもとが上り、使者の調子丸は甲斐の黒駒に乗って、早くも同十八日には都に帰來した。その日のうちに、太子は建設中の自らの廟内に、手づからこの句を書いたとするのである。なお、この「廟崛偈」については、磯長廟に関する言説の展開とからみ、複雑な様相を呈するので、詳細な検討は別稿に譲ることにしたい。¹⁶

四 五度の消息往返

『聖德太子伝私記』裏書は、法隆寺僧頭真が建長七年に東大寺戒壇院において伝授された、「廟崛偈」を中心とする言説を記すものであった。しかし、善光寺如来と聖德太子が消息をやり取りしたのは、一度だけではないと伝える典籍がいくつもある。

金沢文庫保管『上宮菩薩秘伝』¹⁷は、「上宮一家之大事」を、建治二年(一二七六)、西大寺叡尊の甥である惣持が元恵に伝授し、それを称名寺二世鈿阿が伝領したものである。ここには、調使丸廿二代―康仁―慶好―頼円―増覚―覚印―禅覚―智勝―隆詮―頭真―俊賢―実賢―惣持―元恵という血脈が記され、その後には鈿阿が自らの名を記している。すなわち、聖德太子伝の秘事口伝が、法隆寺頭真の弟子から西大寺の律僧に伝えられたことを示すものである。ここに、善光寺如来と聖德太子との、四回の消息往返について記した「御書」が含まれている。本書については、林幹彌『太子信仰の研究』に詳細な研究があり、学界周知のものとなっている。

ところで金沢文庫には、この他に少なくとも二本の『上宮菩薩秘伝』の鎌倉期写本が保管されている。このうちの一本は抄出本であるが、他の一本は上記鈿阿本より詳しく、やはり四度の「御書」往返とその口伝を収載する。こちらの血脈には、調使丸廿二代―康仁―慶好―頼円―増覚―覚印―智勝―隆詮―頭真―俊賢―惣持―元恵―覚禅とある。鈿阿本の血脈から、禅覚と実賢が抜けており、元恵から覚禅に伝授されたと記すので、ここでは覚禅本と呼ぶ。これはもちろん、『覚禅抄』の覚禅と

は別人である。覚禪本も、『太子信仰の研究』に紹介されているが、御書往返についての口伝はこちらの方が詳しく、かつ重要なものなので、煩をいとわず、御書の部分の全文を掲げたい。以下、諸説整理のため、消息には順にA1・A2、B1・B2、C1・C2、D1・D2の記号を附す。1は太子が遣わしたもので、2は如來の返書であることを示す。

御書

一、聖德太子、被_レ進_二善光寺如來_一之御書云、

本師者為_二仏滅師_一 我亦同時助_二化儀_一

今共住_二東海之島_一 朝野得_二歡喜之心_一 (A1)

如來御返事

善哉々々大薩埵 善哉々々大導師

不變_二乃往同心誓_一 為_レ導_二群萌_一來_二娑婆_一 (A2)

一、聖德太子、於_二四天王寺_一、奉_二為用明天王御報恩_一、七日念仏之

後、以_二稻何宿柝子_一、為_二御使_一。乘_二甲斐黑駒_一、被_レ進_二善光寺如

來_一之御書云、

名号称揚七日已 斯此為_レ報_二広大恩_一

仰願本師弥陀尊 助_二我濟度_一常護念 (B1)

如來御返報

一日称揚無_二息留_一 何況七日大功徳

我待_二衆生_一心無_レ間 汝能濟度豈不_レ護 (B2)

一、聖德太子、以_二蘇我大臣_一、被_レ進_二善光寺如來_一之御書云、

我今盧舍那_二至_一 至_二心聽我誦_一 (C1)

如來御返報

善光寺如來と聖德太子の消息往返をめくつて

フムコロコロセンクマリマトウキツムカ
ウキツムカウキツムカウキツムカ

(C2)

口伝云、依_二此報_一、善光寺如來、即是七仏藥師也、習_一也。

又月蓋長者、為_二除病延命_一、奉_二造_二此像_一也。

又座光寺住侶造_二弥陀像_一、奉_二安置_二之処_一、落不_レ被_レ居。造_二藥

師像_一、奉_二居_二之処_一、即安住給_三也。

又彼本光_二奉_レ鑄_二付七仏藥師_一也。

又善光寺如來真言供養之時、前供養・後供養、諸天虚空_二奏_二

音樂_一也。

七仏藥師修_レ之時、前後奏樂故。

口伝云、太子言、仏法_二二宝_一、依_二僧宝_一存_二ス。僧宝_ハ依_テ戒法_ニ立_ス云々。

太子以_二蘇我大臣_一、為_二御使者_一、善光寺如來、被_レ奉_レ問事、

乃至_二末世_一下機未断惑_レ位_一、戒法受得_レ已_レト、即同_二諸仏_一位_一云

事、經文_二見_レリ。此事実以_レ可_レ然_レ哉。即以_二梵網經_一我今盧舍那、

云_二乃至心聽我誦_一偈頌_一、載_二御札_一、問_二申_レ給_フ。如來即以_二藥

師_一、小呪_二庵戸嚕々々_一、乃_二至_レ呪_一、載_二御書_一、有_二御返事_一。付_二此御

返事_一、口伝云、四方_二中_一、以_二東方_一為_二生_レ方_一。生_ハ即智門_{ナリ}。

智門_ノ教主_ハ藥師也。智門_ニ說_レ般若_ノ法文_ヲ、導_二利_二衆生_一ヲ給_フ。

般若_ノ法門_中、以_二今_一藥師_ノ呪_ヲ、為_二最頂_一呪術_一。故_二下機_一衆

生雖_モ不_レ知_二字義_一・句義等_ヲ、誦_二此_一真言_ヲ、即_レ滅_二煩惱業

等_ヲ、頓_ニ成_二就_二悉地_一。然_レ間、以_レ譬_ヲ以_二此_一真言_ヲ、況_二彼_一

戒法_一給_レ也。此譬_ハ即正宗也。太子言_ハ、我入滅_後、四ヶ_ケ大乘

可_レ渡。其後真言教_可渡。付_二此_一頭密_ニ、修_二事理_一、修行_ヲ。人心

転_レ法_モ転_ス。戒法_ハ不_レ爾_ヲ。大小_二二乘_一、別解脱戒_ハ、作法受得_レ

故_ニ心_レ転_レトモ、戒_ハ不_レ転_セ。大河ノ流水、日夜_ニ不_レ停_ラ、如_レ入_ニ大海_ニ。此_ノ戒_モ如_シカク。三性・四心_ニ、運々増長_{スル}カ故_ニ、梵網ノ偈頌_ク、衆生受_レ仏戒、即入諸_レ位、々同大_レ覺已、真是諸_レ仏子_文。

如來ノ御返事_ニ、太子悟_リ此旨_ヲ、坐_テ感_テ涙_ヲ袂_ヲシホ_リテ、即御手_ノ皮_ヲハキ_テ、御持_テ經ノ梵網ノ首_ヲ題_ハ、此_ノ時_ニ被_レ押_サレ_テ了。此時太子、導_ニ利_セスル_ル乃_至下機造_ス、衆生_ヲ旨_ヲ、悟_リ御坐_シテ、御存生_ノ間々、興_ニ法_ヲ利_シ、如_ニ御所存_ノ遂_ケ之_ヲ給_テ、立_ニ教_ヲ伽藍_ヲ、度_ニ多_ク僧尼_ヲ、令_ニシメ_テ戒_ヲ律_ヲ弘_通給_テ了_ス。

一、聖德太子、被_レ進_ニ善光寺如來_一之御書。御使調子丸。表書云、

謹上 本師阿弥陀如來

鴈厩戸上

中文云、

大慈大悲本誓願_{等文也}。

(D1)

法興元世一年_{辛巳}十二月十五日

厩戸勝鬘上

廿句文、即以_ニ此日次_一被_レ記。御廟幅内_{云々}。

如來御報

表書云、

上宮王救世大聖御返事

善光上

中文云、

善哉々々大薩埵_{等文。理趣經偈也}。

(D2)

同月日 十五日_{文也}。善光上
口伝云、同月十八日也_{云々}。

一、口伝在。太子以_ニ蘇我大臣_一為_テ御使_一、乘_テ黑駒_一、太子以_ニ懇懃御志_一為_ニ我滅後造惡衆生_一、示_ニ出離道_一給_テ御書。

され_レ縛_レ曰_ニ羅_ハ半宅_ト云々
是秘中秘也。不_レ可_レ加_ニ是非_一料簡_一。可_レ秘々々。口伝也。

以上のごとく、四通の御書と、それに関する口伝が提示されている。Aは、聖德太子が善光寺如來に進めた消息とその返事であるが、いつどのような状況で上_ラれたものなのか、全く状況がわからない。以下に、口語訳を試みる。

本師善光寺阿弥陀如來は末法仏滅時の師です。私もまた同時に如來の教化をお助けいたしましょう。今ともにこの東海の島にとどまられることよって、貴賤上下問わず歎喜の心を得ることができましょう。(A1)

善きかな善きかな大菩薩よ、善きかな善きかな大導師よ。過去の同心の誓いは不変のもので、私は群妄の輩を導くために娑婆に來現したのだよ。(A2)

Bは、太子が四天王寺で、父用明天皇の報恩のため七日間念仏した後、蘇我稲目の子が甲斐の黒駒に乗って善光寺に参詣し、奉呈したものとす

阿弥陀如來の名号を称_スえて七日たちました。これは如來の広大なる御恩に報いるためなのです。どうぞお願いいたします本師阿弥陀如來よ、私の衆生済度を助け常にお護り下さい。(B1)

「南無阿弥陀仏」とたった一日称えただけでも娑婆にとどまることなく極樂往生できる。まして七日間の念仏の大功德は言うまでもない。私が衆生を待つ心に分け隔てはない。お前が心ゆくまで済度を行うがよい、私はそれを護らないことがあるか。(B2)

鈔阿本には、この後に「口伝云、源空上人、從内山宝藏^{云々}」とあり、源空上人が内山宝藏から伝えたものとするが、これについては後述する。

C1は、太子が蘇我大臣に命じて問うた御書とされる。その全文は記されていないが、『梵網經』卷下冒頭にある、四十六句からなる偈文の最初と最後である。¹⁸『梵網經』は、周知の通り大乘菩薩戒の根本經典である。南都に戒律を復興した叡尊は、また熱烈な太子鑽仰者であったことも知られている。これに対して、善光寺如来は、C2の『陀羅尼集經』卷二などにみられる、薬師瑠璃光仏呪をもつて応えたという。この返報には、五箇条の口伝が附属するが、注意すべきは、善光寺如来が七仏薬師であると断言することである。加えて覚禪本には、この消息往返に関する長文の口伝を載せ、律宗の色彩が濃いものとなっている。前引血脈の通り、『上宮菩薩秘伝』は、西大寺流の律僧が関与したものである。Cは、『梵網經』偈文と薬師如来呪という、僧侶にはよく知られた句を秘事口伝化したものであるが、この伝承は本書以外に見ることはできない。この問題については、後日あらためて考察したい。

Dは、法興元世二年十二月十五日に、調子丸を使いとして送った消息のことを記すが、全文は掲げられていない。Dの現代語訳は、「廟嶺偈」について検討する別稿で試みるので、ここでは省略する。

善光寺如来と聖徳太子の消息往返をめぐって

『上宮菩薩秘伝』に次いで多くの消息をまとめて掲げるのは、天台僧舜昌の『述懐鈔』¹⁹と、暦応二年(一二三三)時宗七祖託何が撰述した『蔡州和伝要』²⁰である。ここには、三回の往返を、表書きや日付など消息の形式そのままに引用する。両者の本文に大差はなく、影響関係か共通の祖本が想定される。ここでは、成立のより早い『述懐鈔』の全文を掲げる。

凡ソ我朝ニ仏法ノ渡リシ事ハ、欽明天皇十三年十一月十三日、善光寺ノ一光三尊如来、百済国ヨリ渡リ給フ。其後大唐ヨリ我朝ニ数千卷ノ一切経渡ルトイエドモ、守屋大臣依^テ成^ス妨^ラ弘通スルニ無^レ人。聖徳太子彼ノ逆臣ヲ被^レ退^テ後子始メテ造^レ寺、立^レ塔。弘^メ仏法^ヲ給ヒシヨリ以来、吾朝ノ仏法盛^ンニナリキ。爰ニ聖徳太子、欽明天皇ノ御為メニ七日ノ念仏勤^メ給ヒ、黒木ノ臣ヲ御使トシテ、善光寺ノ如来へ進ゼラル。御書ニ云ク、

名号^ノ称揚七日已^ハ、
此^ハ是^レ為^リ報^シ弘大恩^一
仰願^ハ本師弥陀尊^ニ 扶^ケ我^ノ济度^ヲ常^ニ護念^シ、^(B1)
命長七年丙子二月十三日

ト侍リケルニ、如来ノ御返事ニハ、
一念^ノ称揚無^シ恩^ヲ留^ホト
何^ニ況^ヤ七日大功德
我待^テ衆生^ニ心無^ク間^一 汝能^ク济度^シ豈^ニ不^レ護^シ、^(B2)
二月十三日 善光

トゾ被^レ遊ケル。太子重テ調子丸ヲ御使トシテ進ゼラレケル御書ニハ、
大慈大悲^ノ本誓願^ハ 愍^ニ念^シ衆生^ニ如^シ子^一

是故方便從西方一

我ハ是レ救世觀世音ナリ

生育我身ヲ大悲ノ母ハ

真如実相ニシテ本ヨリ一体ナリ

片城化縁亦已ニ尽スレハ

為レ度ニモ末世ノ諸衆生ニ

遺シ留テ勝地ノ此廟窟ニ

過去ノ七仏輪ニ法輪ヲ

結縁ノ衆生ハ離ニ惡趣ニ

法興元世一年辛巳十二月十五日、厩戸勝鬘上ル

御表書ニハ、

謹上本師阿弥陀如来

トゾ被レ遊ケル。世間ニ流布シテ、廟中ノ文トイエルハ是ナリ。

如来御返事ニハ、

善哉々々大薩埵

善哉々々摩訶衍

十二月十五日

ト誉ラレ、御表書ニハ、

上宮救世大聖ノ御返事

トゾ被レ遊タル。同月十八日ニ岡本ノ宮へ還来ス。其日、御廟中ニ

ゾ是ヲ書キ給フ。御使調子丸、黒駒ニ乗ルト記セリ。第三度ノ御使

ニハ、甲斐ノ黒木ト、調子丸ト二人也。黒木ハ駒ニ乗り、調子丸ハ

駄ニ乗ル。彼時ノ御書ニハ、

州城化縁度脱シテ

能ク除ニ一切ノ重業障ヲ

濟ニ度ニテ群生ニ同教ノ体

口称ノ誓願執持ノ功

法興元世二歳壬午八月十三日

御表書ニハ、

謹上本師如来御宝前

ト侍リケルニ、如来御返事ニハ、

汝ハ是レ救世ノ大聖尊ナリ

父母所生ノ引導身

超世ノ大願ハ為ニ過人ノ

六方護念ノ名号ナル故

八月十三日

ト被レ遊御表書ニハ、

大聖救世尊ノ御返事

トゾ侍リケル。彼ノ御返報同キ十五日ニ持参シ、御廟中御奉納有ト

記セリ。

最初のBの書翰には、命長七年二月十三日に、黒木大臣を使いとして進

めたところ、同日に返報があったとする。次のDは、法興元世一年十二

月十五日に、調子丸を使いとした往返があったとする。三番目の消息は、

『上宮菩薩秘伝』にもみえないため、これをE1・E2とする。甲斐の

黒木と調子丸の二人が使いとなつて、法興元世二年八月十三日に上つた

ところ、同日に返報を受けとり、十五日に太子廟にこれを奉納したとあ

平等一子ノ衆生界ニシテ

兆載永劫ニ成ニ菩提ニ

恒願ニ本師如来ノ国ニ

豈是因縁不ニ護念ニシテ

厩戸勝鬘上

斑鳩厩戸上

能ク度ニテ衆生ニ濟コト如シ我

一切ノ有情同ク利益モ

五逆重罪ノ称念スル者ハ

運心執持スル生ニ安樂ニ

麻績善光上

(E1)

(E2)

(D1)

(D2)

る。この消息を試訳すると、以下のようになろう。

国内の迷える衆生を悟りの世界に導き終わつた。平等無差別の仏子は衆生の世界において、よく一切の重い業障を除き、永遠の悟りを成ずることができる。群妄の衆生を済度することは仏の体と同じである。つねに本師阿弥陀如来の極楽浄土を願い、口に誓願を称えしっかりと保つ功德によつて、如来様はどうしてこの因縁をお護り下さらないことがありますようか。(E1)

お前はそもそも救世の観音菩薩なのだ。よく衆生を済度することは私と同じである。父母から生まれた引導の身で、一切の衆生を私と同じく利益しよう。阿弥陀如来の超世の本願は過去の人のためばかりでなく、五逆の重罪を犯した者でも念仏する者は、六方恒沙の諸仏が護つて下さる名号であるから、心をきちんと保てば必ず安楽国に生ずることができるのだ。(E2)

このほか、B1からE2までの三度の御書のやりとりすべてを、内容まで詳細に記すのは、『堪囊鈔』⁽²¹⁾巻十二「三如来事」と、『三如来由来』⁽²²⁾である。ただ、順序は共通するが、状況説明の文にかなりの違いがある。例えばBが贈られた背景として、『堪囊鈔』では次のように記している。

聖徳太子、欽明・用明并ニ守屋与カノ逆罪ヲ済^スハン為ニ、八人大臣ト共ニ、時衆ト成テ、清涼殿ニシテ常行三昧ノ念仏、七日七夜称名アリテ、功德ノ有無ヲ、此善光寺ノ如来ニ尋申サレケル。

太子は、欽明・用明両帝ならびに守屋ら逆臣の罪を済度するために、八人の大臣とともに時衆となつて、清涼殿で七日七夜の常行念仏を行い、その功德の有無を尋ねるために、善光寺如来の許に消息を遣わしたので

とする。また、後述の和歌を載せるなど、独自の伝承の展開を示している。

五 秘説唱導の広がり

この消息のやりとりについては、その後室町期にかけて、さまざまな言説が派生し、秘説として語り伝えられていった。ここでは、A～Eの消息が、それぞれどのような典籍に引用されるか、整理確認していきたい。⁽²³⁾

まず、Aの消息について見ていく。実はこれは稀にしか見られないもので、管見の範囲では、『太子伝玉林抄』巻十九「推古天皇廿九年辛巳太子五十歳^{法興元年}」条を知るのみである。『太子伝玉林抄』全二十一巻は、法隆寺僧訓海が、文安五年(一四四八)に『聖徳太子伝暦』の談義註釈書として撰述したものである。⁽²⁴⁾『聖徳太子伝私記』裏書のD1・D2の部分を引いた後に、出典を示さずBとAを引く。Aの部分は以下の通り。

恵海房云、

本師者為ニ仏滅師^一 我亦同將助ニ化儀^一

今共住ニ東海之嶋^一 朝野得ニ歡喜之心^一 (A1)

御返事、

善哉々々大薩埵^一 善哉々々大導師

不^レ変乃往同心誓^一 引^ニ導群妄^一来^ニ娑婆^一 (A2)

已上両寺同一之秘説也。相伝系図別紙在^レ之。後、御状之時歌⁽²⁵⁾。是^ヲ念仏者方^ニ極秘^ト也。

この恵海房とは、『太子伝玉林抄』でもここにしか出てこない名なので未詳である。やり取りの最後に訓海は、これらが法隆寺・四天王寺同一の秘説であつて、相伝の系図が別紙にあり、後の「御状」のやりとりの際には和歌があり、これを念仏者方では秘説としている、と室町期の法隆寺周縁の伝承の一端を記している。

如来と太子の消息のうち、世間に最も良く知られていたのは、Bである。『上宮太子拾遺記』巻五・『聖善鈔』・万徳寺本『聖徳太子伝』巻四・『太子伝玉林抄』巻十九・『璫囊鈔』巻十二・『報恩記』・『見聞』・『聞記』・『法然上人行状絵図』巻十六・『黒谷上人語燈録』巻十一（和語燈録）序文などに見られる。

ここで注意すべきは、『上宮太子拾遺記』巻五の次の記事である。B 1・B 2を引いた後、次のように記す。

此事奇代珍事也。最上秘伝也。努力勿_レ妄_レ宣_レ伝_{云々}。
相伝次第曰、

源空上人、証大、覚住、円信、俊覚、敬願、応願、証円、法空。

私云、就_レ之異説往々也。不如_レ今相承分明_一。

『上宮太子拾遺記』七巻は、橘寺法空が正和三年（一一三一四）に撰述した、太子伝絵解き唱導のための註釈書と目される。ここで、これを奇代の珍事・最上の秘伝とした上で、みだりに宣伝してはならないと諫める。そして、源空上人から著者法空に至る相伝の系譜を記す。世間には往々にして異説があるが、この相承が明白なるには及ばないと自讃している。この伝承の起点となる「源空上人」は、前引『上宮菩薩秘伝』鈔阿本B 2の直後に記される口伝に「源空上人、從_レ内山宝蔵_レ之」とある人

物と同一であろう。内山宝蔵とは、内山永久寺にあった法宝物の蔵と思われる。この「源空上人」は、一般的には法然房源空のことを指すと考えられようが、林幹彌はこれを同名異人で、断穀聖の源空上人であると指摘する²⁶。しかし、「源空上人」から伝授を受けた「証大」が、明恵の『摧邪輪』に反論して『扶選択論』七巻・『護源報恩論』²⁷を著した、天台僧覚性上人証大であるならば、やはりここは法然と見るべきであろう。

『法然上人行状絵図』は、前述『述懐鈔』の舜昌が撰述したと伝えるが、巻十六の場面は明遍が善光寺参詣の帰途に、四天王寺滞留中の法然を訪ねる文脈の中で、B 1・B 2が引用されている。他の法然伝類にこの消息往返は語られないが、浄土宗においてもこれが受容されていたことは明らかである。たとえ別人であったとしても、あるいは歴史的事実に対することではあつても、この伝承が流布した鎌倉末期には、この「源空上人」が法然と解されていたことは確実と思われる。秘説相伝の根本に浄土宗祖法然がいてこそ、奇代の珍事・最上の秘伝としての価値があるからである。

Bは、太子伝の絵解き唱導のための台本とみられる『聖徳太子内因曼陀羅』巻下にも詳しく記されるが、これについては後述する。この消息往返については、善光寺の縁起にも引用されている。南北朝期書写の内閣文庫蔵『信濃国善光寺生身如来御事』には、B 1・B 2が記され、真宗の談義本『善光寺如来本懐』の先蹤として貴重な存在である。室町期の真名本『善光寺縁起』巻四をはじめ、現行の善光寺の縁起類にはBのみが収載され、他の往返については語られていない。

Cは、前述の通り、『上宮菩薩秘伝』にしか見られない。Dは、「廟嶺

貞和五年（一三四九）成立の、第十七番目の勅撰集『風雅集』巻十八「釈教」冒頭歌である。

ましかねてなげくとつげよみな人にいつをいつとていそがざるらん
この歌は、善光寺如来の御歌となむ

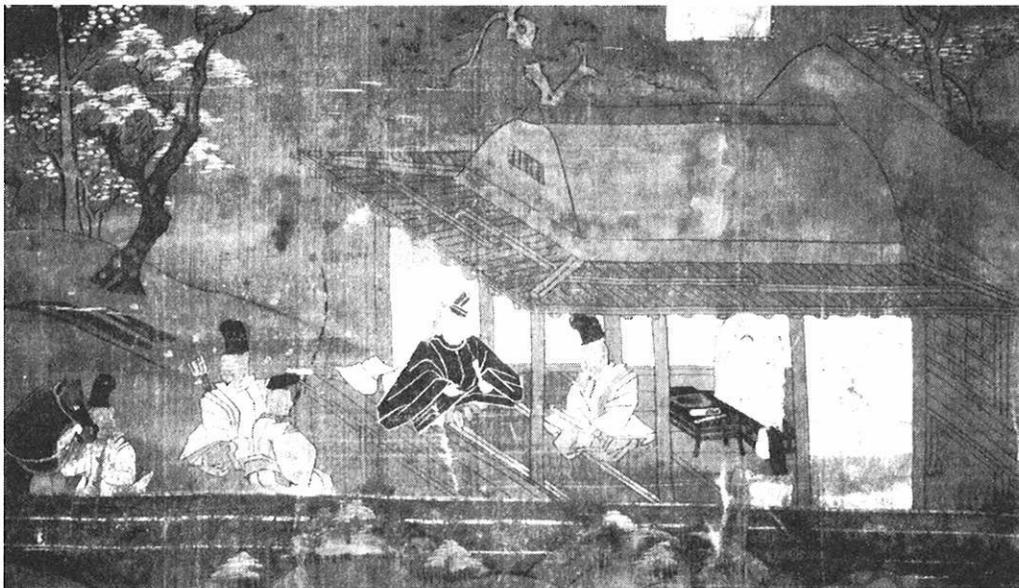
いそげ人みだのみふねのかよふ世にのりをくれなばいつかわたらん
かの御歌につきて、聖徳太子のよみ給へるとなん

勅撰集に入首するということは、すでに秘説ではなくなつたということの意味する。鎌倉末南北朝初期に、この歌は僧侶のみならず堂上貴族にも広く知れ渡り、善光寺如来の神秘性は、ますます盛んに唱導されたのである。

七 絵伝に描かれた消息往返

善光寺如来と聖徳太子が消息を交わす場面は、『善光寺縁起』や聖徳太子伝の文字資料ばかりでなく、『善光寺如来絵伝』や『聖徳太子絵伝』のような絵画資料においても描かれた。

最も注目すべきは、松任市本誓寺蔵『聖徳太子絵伝』第五幅の二段目の場面である。右側には、本田善光が生身如来とともに信濃に下向する場面の横に、甲斐の黒駒に乗った貴人の行列が描かれ、左側には、一行が到着した場面が描かれている（図①）。後者を見ると、従者三人を伴った束帯姿の貴人が、書状を受け取った白張姿の人物と対峙している。堂の中には、一光三尊善光寺如来像が安置されるが、よく見ると机の上には、硯・巻紙・筆が置かれている。この束帯の貴人は、前述の通り諸書によって調士丸・黒木大臣などの異説があるが、『聖徳太子内因曼陀羅』



（図①）松任市本誓寺蔵『聖徳太子絵伝』第五幅部分



(図②) 加古川市鶴林寺蔵『聖徳太子絵伝』第二幅部分



(図③) 宇佐市善光寺蔵『善光寺如来絵伝』第三幅部分

に拠れば、小野妹子ということになる。この如来堂は、粗末な茅葺きではあるが、善光寺建築の特徴であるT字型の屋根（撞木造）となっており、如来を祀る建物は撞木造でなければならないという、鞏固なイメージが行き渡っていた様が窺える。

岡崎市満性寺蔵『聖徳太子内因曼陀羅』³²は、聖徳太子の内因すなわち前生を明かした曼陀羅という意味で、現存しない特別な絵相を持った『聖徳太子絵伝』三巻の、絵解き唱導の際の台本と考えられる。本誓寺本『聖徳太子絵伝』は、この『聖徳太子内因曼陀羅』と近い関係が想定されるが、同書巻下には、以下のような記述がある。

程ト無ク信州若麻績ニ下着シテ、御書ヲ如来前ニ捧ケ、即チ忝クモ生身如来ノ御自筆ヲ以テ御返報ニ預リ、捧ケ持チテ太子ニ献リキ。

真トニ不思議ナリシ御事トモ也。即チ太子御書ノ文ニ云ハク、(B 1省略)

○爰ニ若麻績ノ氏人等相儀シテ、墨筆硯紙等ヲ仏前ニ置シメ、暫クノ時キ祈願シテ其ノ白紙ヲ披見スレハ、即チ仏像ノ御返報アル。希代不思議ノ思ヲ成シテ、是ヲ取テ拝見スレハ、仏像ノ御手跡ニテ其ノ文ニ云ハク、(B2省略)

但付此御消息子細是多シ、委ハ可尋本記云々、

小野妹子一行が信州に到着したところ、善光寺を創建した若麻績の氏人(本田善光ら)は、生身如来の前に墨・筆・硯・紙などを置いた。しばらく祈願して白紙を見ると、仏像の御返報があった。希代の不思議の思いをなして拝見すると、確かに仏像の御手跡であったとする。如来が筆硯を用いて、手づから「御書」を記すには、如来が生身でなければでき

ない。およそあり得るはずのない奇瑞がこのように絵画化されるには、善光寺本尊に対する生身信仰の背景があったのである。

この場面は、加古川市鶴林寺本『聖徳太子絵伝』第二幅にも描かれる。鶴林寺の全八幅からなる絵伝の最初の二幅は、完全な『善光寺如来絵伝』といってもよいほどのものであるが、第二幅上部善光寺伽藍の左脇に、束帯の人物が白張姿の男と対峙している(図②)。左に控えるのは、使者の従者であろう。鎌倉期成立の最古の『善光寺如来絵伝』と考えられる根津美術館蔵本第三幅上部左側にも、この場面が描かれる。黒駒を連れた狩衣姿の人物が、白張姿の男と向かい合い、消息を手渡している場面で、こちらの方が長旅を経て到着した場面にふさわしい。また、私が近年学界で紹介した、宇佐市善光寺蔵『善光寺如来絵伝』第三幅にもこの場面がある。これは、江戸中期の作ではあるが、粉本は中世にまで溯る推測できる。この第三幅最上段左の場面(図③)も、消息を持ち侍者を従えた束帯姿の貴人が、白張姿の人物と対面し、左には粗末な如来堂が描かれている。以上のような場面が繰り返し描かれるということは、中世の秘説伝授の環境の中で、絵伝が作成され続けたことを証明するものといえよう。

八 おわりに

秘説の饗宴といった趣を呈する中世太子伝にあつて、善光寺如来との関係を語ることも、まさにその秘事口伝に属することであつた。これを窺えるのは、伝大鳥部松子撰『上宮太子御遺言記』³⁴である。ここにおいては、「聖徳太子伝相承深秘」として五重の段階に分ける四重に、「南無

仏舍利之事、如来御書之事、御誕生入滅事」と並べる。つまり、五段階の秘説伝授のうち、第四段階の深秘とされていたのである。もちろんこれは、ひとつの相承のあり方を示すものであり、他の相承においては最奥の段階のものとされたこともある。だからこそ、伝承者によって、字句の異同と様々な異伝が生ずる。それぞれが師資相承、血脈相承によって伝えられてきた秘説であるから、断片的にしか記されず、変容していくのは当然のことである。秘説は増殖し、拡大する。

そういった秘説の鎌倉期における集大成ともいえるべき『上宮菩薩秘伝』に、「御書」贈答の記事が重要な一面を占めるのは、偶然ではなかった。これは、『太子伝玉林抄』などに記されるように、限られた僧にのみ師資相伝された極秘の説だったのである。消息往返の記事が太子伝諸書に多く見えるからといって、従来の一部研究者が論ずるように、世間一般に広く流布していたと考えるのは間違っている。『上宮菩薩秘伝』や『聖徳太子伝私記』は、相伝の者以外は他見を許されない秘書であったからこそ、記し留められたのだ。

しかし一方で、法隆寺や四天王寺内部において師資相承された秘説も、その一部は、善光寺信仰の昂揚とともに、浄土宗・真宗・時衆など浄土教各派において、広宣流布のかっこうの材料として記録され、説教されるにも至つたらしい。「御書」の強烈な訴求力ゆえである。勅撰集『風雅集』に入首することは秘説が一般化したことでもあった。舜昌の『法然上人行状絵図』・『述懐鈔』、真宗の存覚『報恩記』・『存覚袖日記』、同じく高田の顕智『聞書』・『見聞』、時宗七祖託何の『蔡州和伝要』にも、関連記事が記される。だが、これも漸く知り得た秘説であつ

たからこそ、備忘のために書き留められた側面もあったろう。浄土宗名越派は善光寺如来を本尊と仰ぎ、真宗高田派は親鸞感得の善光寺如来を本尊と定め、一遍以来時衆教団も善光寺と緊密な関係を保っていた。浄土教各派の教線拡張のため、善光寺信仰と聖徳太子信仰の唱導説法は、信者を獲得するための重要な手段のひとつとなっていたのである。

如上、善光寺如来と聖徳太子伝の消息往返をめぐる伝承の展開と、それに内包される諸問題について概観してきた。善光寺信仰・善光寺縁起研究の上で聖徳太子伝は欠かせない存在であることはもちろんであるが、聖徳太子信仰研究の上でも、善光寺如来との関わりはもっと重視されてしかるべきである。善光寺如来の生身信仰に裏打ちされた太子信仰の側面を、我々は中世の人々の感覚でもう一度捉え直す必要がある。

※使用テキスト（一部私意に本文・訓点を改めた）

『聖徳太子伝私記』 荻野三七彦考定本、『上宮太子拾遺記』・『蔡州和伝要』 大日本仏教全書、『上宮菩薩秘伝』 金沢文庫紙焼き写真、『聖徳太子内因曼陀羅』・『報恩記』 真宗史料集成、万徳寺本『聖徳太子伝』 同朋学園佛教文化研究所紀要、『太子伝玉林抄』 法隆寺尊英本太子伝玉林抄、『述懐鈔』 浄土宗全書続、『瑠囊鈔』 臨川書店版、『信濃国善光寺生身如来御事』 寛文八年版『善光寺縁起』 善光寺縁起集成、『風雅集』 新編国歌大観。

〔附記〕 小稿は、二〇〇二年度名古屋大学大学院文学研究科比較人文学先端研究特別演習「善光寺如来絵伝と聖徳太子―絵伝・縁起・伝記から

中世を探る」における集中講義の内容の一部に基づく。また、平成十五、十八年度日本学術振興会科学研究費補助金基盤研究(B)「日中朝をめぐめる交流と日本古代文学についての研究—渤海使と文学・『聖德太子伝暦』—」(代表・高松寿夫)における研究成果の一部でもある。

〔校正時附記〕小稿は、善光寺如来と聖德太子の消息往返をめぐる錯綜する言説を、公刊された文献を中心に、交通整理しようと試みたものである。このほど、待望の『中世聖德太子伝集成』全五巻(勉強出版 二〇〇五・五予定)が刊行の運びとなった。これによって、小稿に修正を加える必要が生じるであろうが、後日再度検討を行いたい。

〔註〕

- (1) 法隆寺昭和資財帳作成調査のため、網封蔵を調査したところ、四重の篋の最奥部から飛鳥時代の色鮮やかな蜀江錦が張られた小篋が出現した。この「発見」について、一九八五年十一月三日夜にテレビ・ラジオで大きく報じられ、翌日の新聞各紙朝刊に掲載された。その後、この篋は各地の展覧会においてしばしば公開されている。高田良信「善光寺如来御書籍考」(『聖徳』第一〇七号 一九八六・二)、小林一郎「法隆寺『善光寺如来御書籍』と善光寺信仰」(『長野』第一二六号 一九八六・三)参照。特に、小林論考は篋の封緘について示唆に富む。
- (2) この篋は実は明治初年に開けられていたことが、一九八九年に明らかにされ、再び一部報道機関に大きく取り上げられた。東京国立博物館蔵『社寺宝物図集』第二十五冊に、密封されて披見できない三通の御書のうちの一通が、書き写しで以下の通り記録されていた。

一念称揚無息留／何況七日大功徳／我待衆生心無間／汝能济度豈不護／二

月廿五日／勝鬘調御

その経緯ならびに写真は、高田良信「善光寺如来の御書籍は開かれていた」

〔聖徳』第一一九号 一九八九・二)参照。

- (3) 存覚『報恩記』末に「ソノ時ノ如来ノ御返事并ニ御硯、今ニ伝テ善光寺ニアルヨシ、彼寺ノ縁起ニミエタリ」とある。内閣文庫蔵『信濃国善光寺生身如来御事』に「太子コノ候シニセキナラヒニ、如来ノアソハサレケル硯スミフテトウ、善光寺ニコレアリ」とあり、寛文八年版『善光寺縁起』巻四にも「太子、御手跡、如来、御書・筆・硯、于今有是云々」とある。

- (4) 吉原浩人「聖德太子伝と善光寺如来」(『国文学』解釈と鑑賞』第五四巻一〇号 一九八九・一〇)。小稿は、これを大幅に増補改訂したものである。この問題に触れる先行研究として、嶋口儀秋「聖德太子信仰と善光寺」(『仏教史学研究』第一六巻第二号 一九七四・六)、林幹彌「太子信仰の研究」(吉川弘文館 一九八〇・二)があり、学恩を蒙った。倉田邦雄・倉田治夫「善光寺縁起集成 I—寛文八年版本」(龍鳳書房 二〇〇一・二)には、消息を収載する書名が列記されており参考になるが、若干の漏れもある。

- (5) 善光寺の名が文献に見える最も早い例は、『後二条師通記』永長元年(一〇九六)三月十二日条である。『扶桑略記』に引く古縁起佚文には、聖德太子について触れていないことも、この推測の支えにならう。以下善光寺縁起の生成と展開に関しては、吉原浩人「皇極天皇の墮地獄譚—『善光寺縁起』—」(『国文学』解釈と鑑賞』第五五巻八号 一九九〇・八)、同「中世的」寺社縁起の展開—『善光寺如来本懐』を中心に—」(『国文学』解釈と鑑賞』第五六巻三号 一九九一・三)、同「善光寺縁起」における女人救济の諸相」(『国文学』解釈と鑑賞』第五六巻五号 一九九一・五)、同「善光寺縁起」の生成—「請観音経』との関係を中心に—」(『国文学』解釈と鑑賞』第六三巻一二号 一九九八・一二)、など、一連の拙稿を参照願いたい。

- (6) これらについては、西口順子「磯長太子廟とその周辺」(『京都女子学園仏教文化研究所研究紀要』第一一〇号 一九八一・三)、「平安時代の寺院と民衆」(法蔵館 二〇〇四・九再収)、小野一之「聖德太子墓の展開と叡福寺の成立」(『日本史研究』第三四二号 一九九一・二)、小峯和明「聖德太子未来記の生

成—もうひとつの歴史記述」(『文学』第八卷第四号 一九九七・二〇) など参照。

(7) 吉原浩人「善光寺本尊と生身信仰」(『仏像を旅する 中央線』 至文堂 一九九〇・六)。

(8) 五来重「増補『高野聖』」(角川書店 一九七五・六)、同「善光寺まいり」(平凡社 一九八八・五)。

(9) 『二言芳談』巻上、「法然上人絵」(弘願本) 巻二、「法然上人伝絵詞」(琳阿本) 巻三、「法然上人伝記」(九巻伝) 巻三下、「法然上人行状絵図」(四十八巻伝) 巻十六、「拾遺古徳伝絵」巻四。

(10) 『太子伝古今目録抄』ともいう。荻野三七彦「聖徳太子伝古今目録抄の基礎的研究」(森江書店 一九三七・二) 名著出版 一九八〇・一一 覆刻。本書を含め、太子伝全般に関しては、『国文学 解釈と鑑賞』第五四巻一〇号「特集『聖徳太子伝の変奏』」(一九八九・一〇)、石田尚豊他編『聖徳太子事典』(柏書房 一九九七・一一) などを参照されたい。

(11) 荻野三七彦校訂本三五頁上。

(12) 橋川正「上宮太子御記の研究」(丁子屋書店 一九二一・二) 以下の研究がある。本書は、弘安六年(二二八三)に寂忍が書写したものを、徳治二年(二二三〇七)に三河和田道場で覚如が写させたものが龍谷大学に現存している。

(13) 『上宮太子御記』筆写より早い時期と推定されている。小山正文「親鸞見写の廟囀偶」(『真宗研究』第三四輯 一九九〇・三) 『親鸞と真宗絵伝』 法蔵館 二〇〇〇・三再収) 参照。

(14) 註(10) 荻野著書参照。

(15) 「善哉善哉」の語は、經典中に頻出する常套句であるが、『理趣経』末尾に「善哉善哉大薩埵、善哉善哉大安楽、善哉善哉摩訶衍、善哉善哉大智慧」(『大正藏』巻八一七八六中) 云々の偈文があり、如来の返書はこれに基づいて作成されたものである。

(16) これについては、「中世聖徳太子廟をめぐる言説の展開」として、仏教学会支部十月例会(於大東文化大学 二〇〇四・一〇・九)において口頭発表した。小稿の続編として、近く公表する予定がある。

(17) 以下の引用本文は、金沢文庫紙焼き写真に拠った。また、註(4) 林著書参照。

(18) 『大正藏』巻二四一—二〇〇三下。「是一切衆生戒本源自性清淨」という文の後にある。

(19) 法然百回忌を迎えるにあたり、徳治二年(二三〇七)に後伏見天皇の勅命により、舜昌は『法然上人行状絵図』(四十八巻伝) 編纂を開始し、文保三年(二二二七)ごろ完成したというが、この日本最大の絵巻の成立については諸説ある。ところが舜昌は、他宗の祖師の伝記を編纂したとして、比叡山より非難を受けたので、『述懐鈔』を著してそれに応えたという。『浄土宗全書』続九巻所収。

(20) 託何が遊行上人相統後、和漢の故事を引用しつつ、念仏信仰を宣揚するために著した書。『大日本仏教全書』第六十六冊所収。託何については、金井清光『一遍と時衆教団』(角川書店 一九七五・三) など参照。

(21) 文安二年(二四四五)から翌年にかけて、洛東觀勝寺の行誉が著した事典。現在の版本は十五巻からなるが、もと七巻の卷子本であった。『塵添瑠囊鈔』は、天文元年(二五三三)に『瑠囊鈔』に「塵袋」から抜粋した条文を加え、全二十巻として編纂したもの。この記事は、『塵添瑠囊鈔』では巻十七にある。濱田敦・佐竹昭広・笹川祥生「塵添瑠囊鈔・瑠囊鈔」(臨川書店 一九六八・三) 参照。

(22) 高野山大学図書館蔵。寛永十九年写。『瑠囊鈔』粉本の末流伝本とされる。註(21) 参照。

(23) ただし、現時点ですべての写本類を博搜したわけではない。活字・影印等で公刊されているものを中心とした。近く、聖徳太子伝の集成が公刊されると仄聞する。

(24) 東方書院編集部『太子伝玉林抄』(東方書院 一九二九・三)、『法隆寺蔵尊英本太子伝玉林抄』全三巻(吉川弘文館 一九七八・三)。

(25) 註(4) 林著書では、これを「おそらく「調子磨系図」と思われる」と解し、聖徳太子の舍人であったという調子丸の子孫と称する頭真の系統の伝承とする。

(26) 註(4) 林著書註において詳しく考證している。内山宝蔵についても、同じく考察を加えている。

- (27) 両書とも現存しない。了慧道光『新扶選撰報恩集』卷上序文に拠る。
- (28) 全五冊からなる。小島恵昭・渡辺信和「共同研究―万徳寺藏『聖徳太子伝』翻刻―」(『同朋学園佛教文化研究所紀要』第二号 一九八〇・三)。
- (29) これに関しては、伊藤潤「風雅和歌集釈教歌の撰集意図と配列」太子伝・太子信仰からの逆照射」という発表が、中世文学会平成十七年度春季大会(二〇〇五・五・二八 於青山学院大学)で行われる予定であるが、校正時未聴のため小稿に反映できなかった。
- (30) 『善光寺如来絵伝』の図版と梗概については、下記の拙稿を参照されたい。千葉乗隆・光森正士・吉原浩人『真宗重宝聚英』第三卷「阿弥陀仏絵像・阿弥陀仏木像・善光寺如来絵伝」(同朋舎 一九八九・二)、「展観図録」『ものがたり善光寺如来絵伝』(安城市歴史博物館 二〇〇二・一〇)、吉原浩人『善光寺如来絵伝』の世界」(『佛教文化講座たより』第六六号 三十三間堂本坊妙法院 門跡 二〇〇四・二) ほか。
- (31) 『聖徳太子絵伝』の関係箇所は、平松令三・光森正士・百橋明穂『真宗重宝聚英』第七卷「聖徳太子絵像・聖徳太子木像・聖徳太子絵伝」(同朋舎 一九八九・二)、および前記『ものがたり 善光寺如来絵伝』を参照されたい。
- (32) 吉原浩人「観音の応現としての聖徳太子・親鸞―『聖徳太子内因曼陀羅』―」(『国文学 解釈と鑑賞』第五四卷一〇号 一九八九・一〇)、同「『聖徳太子内因曼陀羅』の側面―その唱導性をめぐって―」(『印度学仏教学研究』第三八卷第二号 一九九〇・三)。
- (33) 吉原浩人「豊前善光寺藏『善光寺如来絵伝』考」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第四四輯第一分冊 一九九九・二)。ここでは、本誓寺藏『聖徳太子絵伝』・宇佐市善光寺藏『善光寺如来絵伝』のみにこの場面が描かれると指摘したが、その後鶴林寺藏『聖徳太子絵伝』・根津美術館藏『善光寺如来絵伝』にも該当箇所があることを認識するに至ったので、ここに訂正する。
- (34) 牧野和夫「新出聖徳太子伝二種」(『斯道文庫論集』第二〇輯 一九八四・三)、同「『上宮太子御遺言記』について―紹介と翻印―」(『絵解き研究』第八号 一九九〇・六) 参照。

唱導と『源氏物語』

——願文の中心として——

魚尾孝久

(一)

唱導とは法会を中心とした教化活動とするならば、その場とそれに関わる人々が織りなす世界であろう。唱導が仏法の教化として積極的に評価されていくのは、平安末から鎌倉にかけてのいわゆる安居院流の成立を待たねばならないが、成立以前の徴候として法会における表白や願文のなかに唱導性を見いだすることができるであろう。

源氏物語成立時は平安中期という権門体制が確立した時期で、国家仏教と貴族仏教が重複するなかで、個の信仰の胎動を感じる時期でもある。教化者と国家や氏族という形式から、教化者と個人という関係についての唱導成立以前の徴候を、源氏物語のなから模索してみたい。

源氏物語が作り物語りである以上、そこに描かれた法会の考査にどれだけの意味があるのだろうかという疑問は当然である。作り物語りであるがゆえに、作中人物の心情描写と社会的背景というものには、その時代におけるリアリティが求められているので、法会における奥深く隠れた

唱導世界を抽出することが可能ともいえる。換言するならば、作り物語りであるがゆえに、そこに描かれた事象には歴史的にも社会的にもそして仏教的にも現実を無視した描写は、決して当時の読者には受け入れられるものではなかった。仏教という信仰そして精神に関わることだけに、迫真性を求められるからである。唱導する僧侶や寺院の立場はかりではなく、儀礼の作法や講説を授かる立場からの言及を試みたいのである。承知のように源氏物語は仏教の教理を説くことを目的としたものではないことは言うまでもないことであるが、登場人物の人生やその生き様が描かれることは、同時に当時の信仰もまた描かれることであり、そこに当時の唱導性の一端を見いだそうとするものである。

(二)

光源氏はどのような法会に、どのような形で関わっているであろうか。

一例を挙げるならば、夕顔の四十九日忌の法要の描写にある。光源氏

とともに某の院に出かけ物の怪に襲われた夕顔の様子、そして死の確定から葬送、そして後々の法要にいたるまで、事細かに描かれている。

「かの人の四十九日、忍びて比叡の法華堂にて、事そがず、装束より始めてさるべき物どもこまかに、誦経などせさせたまふ。経仏の飾までおろかならず、惟光が兄の阿闍梨いと尊き人にて、二なりしけり。御文の師にて睦ましく思す文章博士召して、願文作らせたまふ。その人となくて、あはれと思ひし人の、はかなきさまになりたるを、阿弥陀仏に譲りきこゆるよし、あはれげに書き出でたまへれば、「ただかくながら。加ふべきことはべらざめり」と申す。忍びたまへど、御涙もこぼれて、いみじく思したれば、「何人ならむ。その人と聞こえもなく、かう思し嘆かすばかりなりけん宿世の高さ」と言ひけり。忍びて調ぜさせたまへりける装束の袴をとり寄せさせたまひて、

泣くなくも今日はわが結ふ下紐をいづれの世にかとけて見るべきこのほどまでは漂ふなるを、いづれの道に定まりて赴くらんと、思しやりつつ、念誦をいとあはれにしたまふ。」¹⁾

その描写の内容を列挙すると次のごとくである。

- ① 四十九日忌法要は、比叡山の法華堂にて誦経がなされた。
- ② 「ことそがず」装束を始めしかるべき物も細かに用意。
- ③ 經典や仏像の莊嚴も「おろかならず」。
- ④ 惟光の兄である阿闍梨が二つとなくおこなう。

⑤ 文の師で親しき文章博士を召して、願文の作成に力を借りる。
⑥ その願文は、亡くなってしまった寵愛していた女のことを、誰とはいわず阿弥陀仏に撰取くださる旨を書き出す。

⑦ 光源氏が作成した願文の主旨には、書き加える必要がなかったこと。
⑧ 光源氏の心をこれほどまで動かすとは、その女はなんと宿縁の高いことであろう。

⑨ 布施として渡される装束の袴に歌が添えられる。

⑩ 中有を経て、いづれの道に定まるのであろうかと、光源氏は心を込めて念誦する。

まず、四十九日忌法要の詳細を知ることができ、いかに丁寧な厳修されたかがわかる。それは葬送そのものを描写するのが目的ではなく、十七歳の男が自分の責任で愛する女を死に至らしめ、その後始末にいたるまでの心理描写こそが作者の描きたかったところであろう。さらには桐壺帝が桐壺更衣との死別に帝という身分が最期の対面をしての別れを不可能にしてしまったことへの代償として、光源氏と夕顔との死別には充分な別れの場面を設定したのである。

この中で注目されるのが、光源氏が願文を書いたことである。願文とは、施主がその度の法要における事の成就を願う主旨を述べるものであるから、ここでは光源氏が自ら起筆し、誰とはいわず亡くなってしまった寵愛していた女のことを、阿弥陀仏に撰取くださる旨を申しあげている。さらに文章博士にその内容を見せるに、加筆する必要のないものであったという。一般的には願主が願文を書くことはなく、しかるべき人

物、僧侶や文章博士に依頼するのが普通であろう。しかし既成の願文では満足できずに光源氏本人の起筆とするところに、光源氏の夕顔に対する情愛と作者の願文を重んずる姿勢を読み取ることができる。

法要のための莊嚴や布施を始め、光源氏が願文まで起筆してあらゆる配慮のもとで、夕顔が阿弥陀仏に撰取されることを祈るのであるが、作者はこの法要を、「このほどまでは漂ふなるを、いづれの道に定まりて赴くらんと、思しやりつつ、念誦をいとあはれにしたまふ。」と結ぶ。光源氏が最大限の追善供養をしたのみにもかかわらず、夕顔は四十九日間の中有の世界から、阿弥陀仏の撰取によって西方極樂浄土に往生したとは書かないのである。「いづれの道」と六道輪廻のいづれの世界に定まったかというのであろうかと、ひたすら念誦する光源氏であったとする。

玉上琢彌氏は、「死後四十九日は中有にまよい、それから後世がきまつて六道のいずれかに行く。六道とは、地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人間・天上である。それで、とくにこの日ごろ念仏し誦経し、仏果をうることを祈願するのである。」とするが、六道輪廻を脱することが願である以上、夕顔が六道に輪廻するならば、その原因の究明が必要であろう。

阿弥陀仏の撰取があつたならば、弥陀浄土への往生ができることは必定であることは、作者の仏教的知識からして充分に承知するところである。しかし、光源氏の願文を持ってしても、夕顔はいまだ六道での輪廻しなければならぬことは、作者の私的なことなのであろうか。光源氏自身の人生もまた、ことあるごとに彼岸を切望しながらも此岸に生

きなければならぬものであった。光源氏はしばしば出家を考えるのはあるが、俗世に留まり、やはり現実の世界で苦樂のなかで生きなければならぬことによつても首肯できよう。

唱導と源氏物語について考えていくうえで、既成の願文がそのまま使用されるのではなく、光源氏が作中人物とはいえ自ら作成されたことは重要視せねばならない。願文が願主によつて作成された例として、『河海抄』³³では、

清和天皇貞観九年十月勸学院南辺更建一院号延命院願主自製願文詞多不載身つから願文を作事是等例歟

をあげる。貞観九年（八六七）十月十日の条に時の右大臣藤原良相の薨伝のなかで、勸学院南側に延命院が建立され生徒の病因の養治し、六条宅を嵩親院として小堂に氏中の子女で自存できない者に観音の名号を誦させ後世の善根を積ませている。そこで願主自ら願文を作成しているとして注目している。藤原良相は内典を習い真言に精熟していたとあるから、薨伝であることを割り引いても自作の願文が製作されたことは理解できよう。この記事が九世紀後半であることから、十世紀以降願主によつては特別な場合には自ら願文を製作していたことが知られる。

それは同時に光源氏の夕顔に対する思いのただならぬことを物語っている。

(三)

女三の宮の持仏開眼供養における願文も同様に考える。

女三の宮は夫の光源氏ではなく柏木の子である薫を出産するが、光源

氏によって御産養の盛儀がおこなわれる。まず産養の折敷・衝重・高坏などは特別の配慮がなされ、秋好中宮主催の五夜の産養、帝主催の七夜の産養と「世になきまでかじづきこえたまふ」が、その子が柏木の子供であることを知ってしまった光源氏は「御心の中に心苦しと思すことありて、いたうもてはやしきこえたまはず」と、さらには管弦の御遊びを催されることはなかった。光源氏にことの次第を知られた女三の宮は、死をも思いうち家を決意する。光源氏は翻意を求めるが、父院朱雀院のもとで得度するのである。

柏木は光源氏への秘密の露見を知り、その恐怖と絶望から病に倒れ、さらに女三の宮の出家を知ると、夕霧に事情を語り後のことすべてを託して亡くなっていく。薨去してしまった柏木、宿世を背負って生きる出家姿の女三の宮、薫の成長する姿、薫が自らの孫であることを知らずに柏木の死を悲しむ致仕大臣を見るにつけ、光源氏の思いは複雑なものであったに違いない。

柏木の一周忌法要には、光源氏から若宮薫の分としての黄金百両の布施までが添えられ丁寧な志が向けられる。朱雀院は、我が娘の落葉の宮や女三の宮の薄幸を悲しみながらも、同じ仏門にある女三の宮を支えていく。夕霧は、一条御息所と落葉の宮の母娘を見舞い、柏木遺愛の横笛を託される。横笛は光源氏のもとへ届けられ、後に遺児である薫に伝えられるのである。こうした柏木への鎮魂と哀惜の情を手向けることによつて、日常へと移っていくのであるが、それぞれの心に刻まれた事跡は今後の生き方に少なからず影響を与えることは必定である。

こうした時期に営まれるのが、女三の宮の持仏開眼供養であり、光源

氏の心の内を読み取ることができよう。持仏開眼供養は、「このたびは、大殿の君の御心ざしにて」と明確の述べているように、今回は光源氏の意志によって細心の準備がされたことが知られる。

①念誦堂の仏具を今回使用する。

②幡はゆかしく特別な唐の錦を選んで、紫の上が縫わす。

③花机の覆いも、絞り染めも心がひかれるさまで、他では見られぬものである。

④御帳台の奥に法華の曼荼羅を掲げ、銀の花瓶に背の高いたいそうみごとな色の花をお供えしてある。

⑤名香には、唐の百歩先からわかるという供香を焚く。

⑥本尊の阿弥陀仏、脇士の観音勢至菩薩は、白檀で細工のうつくしいものである。

⑦闍伽の具は極小で、青や白や紫の蓮を飾り、荷葉の方を調合し蜜を控えてぼろぼろにして焚いた空薫香で、供香と相まっている。

⑧経は六道の衆生のために六部書かせ、女三の宮の御持経は光源氏自らが書写される。

⑨願文としては、光源氏が写経したことをこの世の結縁として、来世はお互いに極楽浄土に導きあおうと綴られた。

⑩阿弥陀経の装丁は、唐の紙は脆く朝夕の使用には無理と思われるので、紙屋院の人を召して特別に渡かせ、この春より心をこめて書写され、ひと目みるものは驚嘆した。

⑪金泥の罫線に輝く墨付きの具合、軸や表紙、箱のさまはいうまでもな

いことである。

⑫この阿弥陀経は、特に沈の華足の机に置かれ、阿弥陀仏と同じところに奉られている。

産養の折とはうって変わり、持仏開眼供養には光源氏の積極的な介入がなされている。特に、持経となる阿弥陀経は光源氏自らが写経したもので、春から蓮の咲く頃というので相当に時間を掛けた書写であったことがわかる。一般的な写経用紙一張が一行一七字二五行で、法華経は写経用紙一七七張、阿弥陀経は写経用紙五張が必要となる。奈良朝写経所における写経生の日別写経量が約四張から八張であることから、専門家による写経であるならば阿弥陀経は一日で書写が終わるものであるが、法華経となると毎日おこなったとしても一ヶ月以上の期間を要するので、春から蓮の咲くこととするは妥当であろうか。そしてこの阿弥陀経は持仏である阿弥陀三尊と本体に安置され、本尊とされたところに光源氏の女三の宮への尽きることのない執着、そして来世までを共有しようとする願望の姿を見ることができると、以前、光源氏は須磨明石の流浪生活から帰京し政権復帰が一段落すると、桂院の別邸近くに御堂の建立をする^①が、これほどまで建立そして法要に係することはなく、むしろこの度の持仏開眼供養が特異と見るべきであろう。

したがってその願文もまた光源氏の手によって書かれる。光源氏が写経したことをこの世の結縁として、来世はお互いに極楽浄土に導きあおうとする心を願文にしたためたものであり、そこにはおのずから文章博士や僧侶による形式的な願文とは一線を記さねばなるまい。そしてその

法要においても同様のことがいえる。

①講師が参入すると、光源氏も女三の宮いる廂の間に入り、女房たちに法会における注意を与える。空薫物のはどこから香ってくるか判らぬがよいこと、講説の折は静かにして衣づれの音として注意すること。

②女三の宮が薫と一緒にいるので、子供が泣くなど法会の邪魔にならぬように、外へ出させる。

③女三の宮に法会のための予備知識を授ける。

④光源氏は、持仏開眼供養を女三の宮と一緒にするとは思わなかったこと、せめて来世は同じ蓮の花のなかにありたいことを告げ涙する。

⑤親王たちからの棒物が溢れている。

⑥七僧の法服は、紫の上が用意した。

⑦講師がたいそう尊く事の心、即ち表白にて「宮がこの世に盛りなる時に厭世なされ、尽きることのないこれから法華経に結ばれた尊く深いこと」と願意を含めて申しあげる。

⑧忍んでの法要であったが、今上帝や朱雀院からも使者があり誦経の布施が溢れた。

平安朝中期における皇室や最上層の貴族たちの持仏開眼法要、もう少し広義に考えるのであれば、当時の各種法要の実態を願主側からの内情を知ることのできる資料である。特に願主や施主がいかなる形でその法要に関与し、七僧がいかなる形で答えていったかを知ることができる。

忍んでの法要が、したがう女房たちは西の廂の間は収まりきれず北の

廂に間まで溢れ、法会中に泣く可能性のある薫の保護、法会における大衆の香のあり方や衣ずれの音にすら神経を使う光源氏の積極的な関与から盛儀となっていた。当然に法会を司る僧侶もまた、朱雀院の娘であり光源氏の正妻であるという女の持仏開眼供養であることは十分に配慮しての対応である。したがって「宮がこの世に盛りなる時に厭世なされ、尽きることのないこれからを法華經に結ばれた尊く深いこと」と願意を含めての表白となるわけである。ここでの願文そして表白は形式的なものではなく、充分な配慮のなされたものであった。その詳細は知るよしもないが、願文や表白を耳にして厭世観をますます堅固にする女三の宮と、願わくば女三の宮を俗世に留めておきたい光源氏、女三の宮にしたがって出家していく女房たち、そして参集者に感動を与えるものであつたらう。

(四)

つぎに検証するは、「総角」の巻における八の宮の一周忌法要である。薫は、自分の心の内を大君に告げることと一周忌法要準備のため宇治を訪れた。しかし、大君は父の遺言にしたがって山住みを決意していた。おおかたの法要の準備は、中納言すなわち薫と阿闍梨とが務める。一方宇治では僧衣経机の覆いや教典の飾りなどこまごました支度を女房たちが務めている。

姫君たちが仏に奉る名香から五色の糸をのばすなど準備をしている折薫は「御願文つくり、経仏供養せらるべき心ばへなど書き出でたまへる硯のついで」に、大君へいわゆるこの巻の名になった「あげまきに 長

き契りを むすびこめ おなじ所に よりもあはなむ」の和歌を書きしるす。薫は姫君たちの後見の役であつたので、一周忌すべての準備を請け負っていたのであるが、具体的な仕事は、願文を書くことと經典そして仏の供養のための事の次第を書くことであつた。作者は姫君たち特に大君と薫の仏道と世俗の狭間にある人生を見つめることであつたので、仏事には多くふれない。ここでは願主は姫君たちで薫の代作ではあるが、願文が既成のものではなく、製作されたところに注目したい。その願文の内容は知るよしもないが、八の宮の追善供養はむろんのこと、残された三人の姫君たちのこれからの有り様が祈られると同時に、願文を作成する薫の大君に対する心寄せも織り込まれたであろうことは想像に難くない。薫にとってはそこに意義を見いだしたのであろう。

(五)

明石入道は、中央の下級役人近衛中将を棄て、経済的な実を取って受領となつて播磨国に下つた。自らは明石での出家者として生涯を終えるつもりであつたが、我が娘はそのまま田舎で終わらせるつもりはなく、流浪の身ではあつたが光源氏に我が娘を託した。そして明石の姫君をもうけ東宮のところに入内することができた。その結果、東宮とのあいだに若宮が誕生して、長い時間ではあつたが明石入道は一応その目的を達成した。あと幾ばくもない終焉を悟り、我が人生を綴つた消息を明石女御に送つた。

その消息には、「わが君を頼むことに思ひきこへはべりしかばなむ、心ひとつに多くの願を立てはべりし。」と我が娘明石の上のこの願立

てを始め、孫娘明石の姫君、今は明石女御、そして若宮の誕生にいたるまで住吉明神に数々の願を立ててきた。そして今、「命終らむ月日もさらにな知ろしめしそ。いにしへより人の染めおきける藤衣にも何かやつれたまふ。ただわが身は変化のものと思しなして、老法師のためには功德をつくりたまへ。この世のたのしみに添へても、後の世を忘れたまふな。願ひはべる所にだに至りはべりなば、必ずまた対面ははべりなむ。娑婆の外の岸に至りて、とくあひ見んとを思せ。」と、命日に執着することのないこと、藤衣にやつすことのないこと、あなたは仏の化身であること、私のために功德をつんでほしいこと、そして現世での楽しみばかりでなく来世の安楽をも忘れてはならないことを告げる。そうすればまた彼岸にて親子の対面が必ずあることを示唆している。

消息には「かの社に立て集めたる願文どもを、大きな沈の文箱に封じ籠めて奉りたまへり。」と、都落ちしてから今日までに立てられた数々の願文が、大きな沈でできた箱に封印されて添えられていたのである。その願文のひとつひとつは知るよしもないが、壮絶な人生をおくった明石入道もまた、数々の願文を自ら創作しなければならぬ動機が充分にあつたわけである。

明石の上は、若宮のお産で里にいる明石の女御に願文の入った文箱を託す。こうした機会にしか、親子が静かに語る時はないのである。

「思ふさまにかなひはてさせたまふまではとり隠しておきてはべるべけれど、世の中定めがたければ、うしろめたさになん。何ごとをも御心と思し教まへざらむこなた、ともかくもはかなくなりはべり

なば、必ずしも、いまはのとじめを御覽せらるべき見にもはべらねば、なほうつし心失せずはべる世になむ、はかなきことをも聞こえさせおくべくはべりける、と思ひはべりて。むつかしくあやしき跡なれど、これも御覽せよ。この願文は、近き御厨子などに置かせたまひて、必ずさるべからむをりに御覽じて、この中の事どもはせさせたまへ。疎き人にはな漏らさせたまひそ。かばかり、と見たてまつりおきつれば、みづからも世を背きはべりなむと思つたまへなりゆけば、よろづ心のどかにもおぼへはべらず。」

- ① 今生まれた若宮が帝となり、明石女御が国母となるまではお目に掛けるつもりはなかつたのであるが、世の中は不定であり心配であること。
- ② あなたがものの道理をわきまえないうちに私に亡くなる心配があり、臨終にもお会いできる身分ではなく、しっかりとしているうちに話すべきであること。
- ③ これらの願文は、祖父明石入道のものであること。
- ④ 願文は常に手元におき、しかるべき時には目を通すこと。
- ⑤ 願ほどきをする事。
- ⑥ 疎き人には漏らさないこと。
- ⑦ あなたがしかるべき姿を見届けたときは出家すること。

明石女御に手渡される願文は単なる願文に留まらず、座右に置きことあるときには必ず目を通すべきものであり、入道の遺言といつても過言ではないだろう。この願文は、まさしく入道一族の三代をかけての復権

への執着を知ることができるものである。

消息を見た光源氏は、入道に変わっての住吉を詣でて願ほときをするのである。

法会における願文と願立ての願文とはおのずからその性格は異なるものであるが、創作する立場においては、幾ばくの相違があるうか。

(一)

以上みてきたように、源氏物語における法会等での願文が既成のものが用いられることなく、願主によって作成されている点を指摘してきた。願主が願文を作成するということはその法会が形式的なものではなく、願主にとっては切々たる心情があったこと物語るものであり、願主が積極的に法会に関わっていったことを意味するものである。したがって法会の主旨は無論のこと、仏や経の飾りの荘嚴から布施のことそして法会の次第にいたるまで充分な準備がなされていったなかで、光源氏を始めとする主人公たちは願文を自ら作成することを重んじているといえよう。そして法会を司る僧侶においても願主の心情を推しはかって最高の表白をもって厳修したと思われる。

法会に願主が主体的に参加することの効果こそ、唱導の世界を成長させる基盤となったと考える。

注

(1) 源氏物語本文はすべて小学館刊日本古典文学全集『源氏物語』による。『夕顔』

第一卷 二六五頁

- (2) 『源氏物語評釈』第一卷四七五頁
- (3) 龍門文庫本「河海抄」巻第二 <http://ruika02.lib.nara-wu.ac.jp/y05/y054/html/s/02/p087.html>
- (4) 『三代実録』貞観九年十月十日の条にある。
- (5) 『源氏物語事典』に「法華曼荼羅には二種ある。密教における法華法の本尊として掲げる、法華の会座を描いた曼荼羅図と、法華教変相図である。」とある。
- (6) 『河海抄』(2)に同じ。巻第十四では、観音勢至菩薩という。
- (7) 阿弥陀経では「池中蓮華 大如車輪 青色青光 黄色黄光 赤色赤光 白色白光 微妙香潔」とある。
- (8) 拙稿「恋愛の香り―源氏物語と香―」(北樹出版『香りの比較文化誌』所収) 参照
- (9) 経は法華経とする解説が多い。すると光源氏は法華経一部と阿弥陀経を自ら書写したことになる。
- (10) 拙稿「奈良朝写経における浄土教典について」『法然学会論叢』第六号、昭和六三年三月刊参照。
- (11) 拙稿「源氏物語と仏教―光源氏の御堂建立について―」『大久保良順先生傘寿記念論文集』参照。
- (12) 『若菜上』第四卷一〇七頁
- (13) 『若菜上』第四卷一一四頁

浄土宗学における相承性と発展性について

曾 根 宣 雄

一 はじめに

浄土宗は法然上人（以下敬称を略す）の教えに基づき、その教えを旨とする宗派である。したがって浄土宗学においては、法然の教えを主体的・信仰的立場より考察し、その普遍的価値を見いだしていかななくてはならない。¹⁾

高橋弘次博士は、宗学が「相承的」と「発展的」という二面によって組織構成されていることを指摘されている。相承的内容とは「宗学における伝統的かつ不変的な教義を求めること」であり、発展的内容とは「時代状況に応じその教えの発展的理解を求めること」であるとされている。²⁾ この指摘に基づくならば、宗学に関わる者は「相承的」と「発展的」ということについて常に意識し、考察して行く必要があるだろう。

しかし残念ながら実際には、こういったことが十分に意識されていないようにも見受けられるのである。その理由としては、次の二点があげられるだろう。まず「相承的」という問題について言うならば「浄土宗

として伝統的・不変的に継承すべき内容」がきちんとした共通認識となっていないことがあげられるだろう。また「発展的」ということについていうならば「宗義の現代的解釈・発展的解釈」ということの意味合いが誤解されており、法然の教えとは異なる内容までが説かれるに至っているのではないだろうか。

そのような意味から本論では、何が浄土宗学の相承的内容なのか、またいかなる内容であれば発展的といえるのかについて考えてみたい。もとより、このような内容を論じることは、筆者にとつて荷の重い課題であることを十分に認識しているが、今後このような議論が活発化することを願い、微力ながら考えを示す次第である。

二 浄土宗学における相承性について

浄土宗学における相承的内容を考える上で注目すべきなのが、深貝慈孝氏の「往生浄土の理解―浄土教師として―」という論文である。³⁾ 深貝氏は、「これを動かしたら浄土宗ではあり得ず、浄土宗という仏教は成

り立たないというもの」として「所求―西方浄土・所帰―阿弥陀仏・去行―選択本願念仏」をあげられ、「凡入報土」をもって法然の浄土立教開宗の目的・大本であるとされている^④。また、「往生」については、

「往生」ということを、どのように理解しようとしても、仏説、法然上人の釈にあるように、此土に命終して一念の間に西方極楽世界に往生生まれることが事実なのであるから、これ以上の解り易い表現はない。このことを覆い隠して何とか現代的理解はないかと苦心しても、仏でないものが成仏を論じ、往生をしていないものが往生を論じることとなってそれは徒勞である^⑤。

と述べられている。深貝氏は宗内の一部に、浄土三部経に説かれる内容や法然の教えを重視せず、「現代的理解」という名のもとに誤った解釈がなされている現状を厳しく指摘されている。

深貝氏が論文において指摘されている「所求・所帰・去行」「凡入報土」「往生」等に関する指摘は極めて妥当なものであり、浄土宗としてきちんと相承してゆかねばならない内容を示したものである^⑥。およそ浄土宗である以上、法然の教えこそが究極的な価値を有するのであって、他のいかなる師にもよるべきでないことはいままでもない。その意味において浄土宗の正統的な教義は、法然の教えの中より導き出されるものでなくてはならない。これは、当たり前のことであろう。ここでは以下、深貝氏の指摘を踏まえながら、浄土宗において相承すべき内容について考えてみよう。

①人間観について

従来の法門と浄土宗の根本的な違いは、人間観にあるといっても過言ではない。二祖聖光は『徹選択集』において、法然の言葉を次のように伝えている。

凡^レ佛教雖^レ多^シ所詮^ハ不^レ過^ニ戒定慧之^三學^一。所謂^ル小乘之^二戒定慧^一。大乘之^二戒定慧^一。顯教之^二戒定慧^一。密教之^二戒定慧^一也。然^レ我此^ニ身^ハ於^テ戒行^ニ不^レ持^テ一^レ戒^ヲ於^テ禪定^ニ一^レ不^レ得^レ之^ヲ於^テ智慧^ニ不^レ得^ニ斷惑證果之^{正智}。然^レ戒行之^二人師釋^ニ云^フ尸羅不^ニ清淨^一三昧不^ニ現前^一。云云。

又凡^夫心^隨物^易移^リ譬^ハ如^シ猿猴^ノ實^ニ以^テ散亂^易動^シ一^心難^シ靜^リ無漏^之正智^何因^得發^ス。若^シ夫^レ無^ニ無漏^之智^劍者^{如何}方^ニ斷^ニ惡業煩惱^ノ繩^ヲ不^レ斷^セ惡業煩惱^ノ繩^ヲ者^何得^レ解^脱。生死繫縛之^二身^一乎。悲哉悲哉爲^レ何^カ爲^レ何^カ。爰^ニ如^キ予^者已^ニ非^ニ戒定慧^三學^一之^二器^一此^レ三^學外^ニ有^リ相^應應^ル我^心之^二法門^一耶。有^リ堪^テ能^テ此^身之^二修行^一耶。求^ル萬^人之^二智者^一訪^ニ一切^之學者^一無^ニ教^レ之^二人^一無^ニ示^レ之^二倫^一。

つまり法然は、「三学非器」の自覚を有し、「我が心に相応する法門」「此の身に堪能なる修行」を求めたのである。これは、浄土門帰入以前の凡夫の自覚である^⑧。

これに対して浄土門帰入後の凡夫の自覚としては、二種深信の「信機」をあげることができる。『選択集』第八章には、

一者決定^{シテ}深信^ス自身^ハ現^ニ罪惡生死^ノ凡夫曠劫^ノ已^レ來^ニ常^ニ沒^ニ常^ニ流^一轉^シ無^レ有^ニ出離^ノ之^二緣^一。

と述べられ、阿弥陀仏の御前において出離の縁のない罪惡生死の凡夫の自覚を有すべきことが説かれている。

「三学非器」と「信機」が同じ凡夫の自覚でありながら、前者が浄土門帰入以前のものであり後者が浄土門帰入以後のものであることを指摘されたのは藤堂恭俊博士である。林田康順氏はこの指摘を踏まえた上で前者は「あの方は悟りを開かれたが私は違う」という相対的な理解であるのに対し、後者は「阿弥陀様からみれば、所詮みな凡夫に過ぎない」という深い自己内省であり絶対的な人間観であるとされている。つまり、浄土門の立場からいうならば人間は皆凡夫であり、そのような絶対的な人間観より他の見方はないのである。

これらのことから、煩惱具足の凡夫の自覚こそが法然浄土教の人間観であることは明確であろう。注意すべきことは、法然の人間観に立つ限り、唯心の浄土・己身の弥陀という論理が出現する余地はまったくなくないということである。私達凡夫は、唯心の浄土・己身の弥陀という論理を実現することができないのであり、現世において悟りを得ることはできないからこそ、阿弥陀仏にお救いいただくのである。

最近、亡くなった方に対して「極楽に還る」と説明している事例を見聞きすることがある。もし仮に私達が「極楽から(教化に)来た」のであれば、このように表現することも許されるだろうが、はたしてそうだろうか。「黒田の聖人につかわす御文」にあるように、私達は今生において「受けがたき人身を受けて、あいがたき本願にあり、おこしがたき道心をおこして離れがたき輪廻の里を離れて、生まれがたき極楽に往生しよう」としている凡夫なのである。そもそも「極楽に還る」という表現は極楽から来たことを前提にしないと成立しないものであるが、これは二種深信の信機に説かれる、「一は決定して深く、自身は現にこれ罪悪

生死の凡夫、曠劫より已来、常に流転して、出離の縁あることなしと信ず」の内容と相容れないものである。したがって「極楽に還る」という表現を用いることは二種深信の内容を否定することになるのである。

②念仏について

では、浄土宗で説く念仏とは如何なる念仏なのだろうか。

『選択集』の第三章には次のように記されている。

無量壽經ノ上ニ云ク設シ我レ得ラシニ佛ヲ十方ノ衆生至心ニ信樂シ欲シテ生セト我
國ニ乃至十念セシ若シ不レ生者不レ取ラ正覺ヲ。觀念法門ニ引テ上ノ文ヲ云ク
若シ我レ成佛セシ十方ノ衆生願シ生セト我國ニ稱スルト我カ名字一乃至十聲ニ
乘シ我カ願力ニ若シ不レ生者不レ取ラ正覺ヲ。往生禮讚ニ同ク引テ上ノ文ヲ云ク
若シ我レ成佛セシ十方ノ衆生稱ニ我カ名號ヲ乃至十聲一若シ不レ生者不レ
取ラ正覺ヲ彼佛今現在ニ在テ世ニ成佛シタヘリ當ニ知ル本誓ノ重願不レ虚タ衆生稱
念スル必得ニ往生スルト

ここで法然は『無量壽經』の第十八願文をあげ、続けて『観念法門』と『往生礼讚』を引用し、十八願文に説かれる「乃至十念」を「我が名を称すること下十声に至るまで」と解釈すべきことを示している。さらに同じく第三章においては、

問曰フ經ニ云ヒ十念ニ釋ニ云フ十聲ト念聲ノ之義如何答曰ク念聲ハ一ナリ何ヲ
以テ得タル知コトヲ觀經ノ下品下生ニ云ク令メ絶ユ具ニ足シテ十念ヲ
稱シテ南無阿彌陀佛ト稱ニ佛名ヲ故ニ於ニ念念ノ中ニ除ニ八十億劫ノ生死
之罪一今依ニ此ノ文ニ聲即是念ナリ念即是聲ナリ其ノ意明ラシ矣

と述べ、經の十念と釈の十声の義について問いをなし、『観無量壽經』

を教証として「念声是一」を説いている。これらから、法然の説く念仏とはあくまでも称名念仏のことであることが判る。

『乘願上人傳説の詞』には次のような一説がある。

乘願上人のいはく、ある人問ていはく、色相観は觀經の説也。たとひ稱名の行人なりといふとも、これを觀すべく候か、いかん。上人答ての給はく、源空もはじめはさるいたづら事をしたりき。いまはしからず、但信の稱名也と。

ここでは、称名念仏の行人であつても『觀經』に説かれる觀察行を修するべきかという問いに対して、法然自身も当初は役に立たぬことをしたけれども、今はただ称名念仏のみであると答えている。このように法然の教説から見出されるのは、念仏||称名念仏という明確な主張である。ちまたで囁かれる「称名念仏だけでは不十分であつて觀想念仏を併修すべきである」というような論は、法然の教えの中には皆無である。当然のことながら「念声是一」こそが法然の立場である。

続いて念仏と諸行についてみてみよう。『選採集』第三章では、

何故第十八願ニ捨一切諸行ヲ唯偏ニ選取念佛ノ一行ニ爲ニ往生ノ本願ト乎答曰ク聖意難測リ不能ハ輒ク解ス

と述べた後に「勝劣の義」と「難易の義」をあげている。

「勝劣の義」として、

初勝劣ト者念佛ハ是勝餘行ハ是劣オチ所以者何名號ハ是レ萬徳ノ之所レ歸也然レ則彌陀一佛所有ル四智三身十力四無畏等一切内證ノ功德相好光明說法利生等一切外用ノ功德皆悉攝ニ在阿彌陀佛ノ名號之中ニ故ニ名號ノ功德最モ爲勝ト也餘行ハ不然各守ル一隅一是ヲ以テ爲

劣ト也譬レ如ニ世間ノ屋舎ノ其屋舎ノ名字ノ中ニ攝ニ棟梁椽柱等ノ一切家具ニ棟梁等ノ一ノ名字ノ中ニ不能ハ攝ニ一切ヲ以レ之ヲ應ニ知レ然レ則佛ノ名號ノ功德勝ニ餘一切ノ功德故捨劣ヲ取リ勝ヲ以テ爲ニ本願ト

と述べ、法然は名号が万徳所帰であることを指摘し「念仏||勝・余行||劣」であることを明らかにしている。続いて「難易の義」として、

次ニ難易ノ義ト者念佛ハ易ク修シ諸行ハ難ク修シ是ノ故ニ往生禮讚ニ云ク問テ曰ク何故不レ令レ作レ觀直ニ遣ニ專稱ニ名字ト者有ニ何ノ意也答テ曰ク乃チ由ニ衆生障リ重ク境細ク心麁ク識賜リ神ヒ飛テ觀難キ成就ニ也是ヲ以大聖悲憐ニ直ニ勸專ヲ稱ニ名字ト正シ由ニ稱名ノ易故ニ相續シ即生ニ已上又往生要集ニ問テ曰ク一切ノ善業各有ニ利益一各得ニ往生ノ何カ故唯喩ム念佛ノ一門ヲ答テ曰ク今勸ニ念佛ヲ非ニ遮スハ餘ノ種種ノ妙行ヲ只是レ男女貴賤不レ簡ニ行住坐臥ヲ不レ論ニ時處諸縁ヲ修レ之ヲ不レ難ノ乃至臨終ニ願ニ求ニ往生ノ得ニ其便宜ニ不レ如ニ念佛ニ已上故ニ知念佛ハ易カ故ニ通於一切諸行ハ難カ故ニ不通ニ諸機ニ然レト則爲ニ令ニ一切衆生ヲ平等ニ往生セ捨テ難ク取テ易ク爲ニ本願ト歟若夫以テ造像起塔ヲ而爲ニ本願ト者貧窮困乏ノ類ハ定テ絶ニ往生ノ望ヲ然レ富貴ノ者少ク貧賤ノ者甚ク多シ若以テ智慧高才ヲ而爲ニ本願ト者愚鈍下智ノ者定テ絶ニ往生ノ望ヲ然レ智慧ノ者少ク愚癡ノ者甚ク多シ若以テ多聞多見ヲ而爲ニ本願ト者少聞少見ノ輩ハ定テ絶ニ往生ノ望ヲ然レ多聞ノ者甚ク多シ若以テ持戒持律ヲ而爲ニ本願ト者破戒無戒人定テ絶ニ往生ノ望ヲ然レ持戒ノ者少ク破戒ノ者甚ク多シ自餘ノ諸行准シテ之ニ應ニ知ル當ニ知以テ上ノ諸行等ヲ而爲ニ本願ト者得ニ往生ノ者少ク不ニ往生ノ者多シ然レバ則彌陀如來法藏比丘ノ之昔レ被

催^サ平等^ノ慈悲^ニ普爲^レ攝^ニ於^テ一切^ヲ不^レ以^テ造像起塔等^ノ諸行^ヲ爲^ス往
生^ノ本願^ト唯^ニ稱名念佛^ノ一行^ヲ爲^ス其^レ本願^ト也^⑮

と述べて、「念仏^ニ易修[・]諸行^ニ難修[」]であるとしている。

つまり、念仏は名号が万徳所帰であるゆえに「勝」であり、平等救済を実現する「易行」である。

念仏―勝・易

諸行―劣・難

というのが法然の立場である。

念仏を説明する際に「勝・易」であり、それが平等性（平等救済）を実現するものであることは、最も重要な問題である。

「念仏―勝・易、諸行―劣・難」説に続いて注目されるのが『選択集』第七章に説かれる、

又念佛^ハ是^レ本願^ノ行^ハ是非^ニ本願^ニ故^ニ云^フ全^ク非^ズ比較^也^⑯

という一説である。ここでは「念仏^ニ本願行[」]であるのに対し「諸行^ニ非本願行[」]であることを明らかにしている。すなわち、念仏も諸行も經典に説かれた仏説であるものの、阿弥陀仏の本願に裏付けられた行か否かという点において念仏と諸行は全く異なるのである。この指摘は念仏と諸行の間に質的な相違があることを明確にするものである。「勝劣の義」及び「難易の義」にしても、念仏が何故に本願行であるのかを説明するために説かれているのである。

『選択集』第十三章では、

阿彌陀經^ニ云^フ不^レ可^レ下^ニ以^テ少善根福德^ノ因縁^ヲ得^ル生^ニ彼^ノ國^ニ中略
—私^ニ云^フ不^レ可^レ下^ニ以^テ少善根福德^ノ因縁^ヲ得^ル生^ニ彼^ノ國^ニ者^ノ諸餘^ノ雜行^ハ

浄土宗学における相承性と発展性について

者難^レ生^ニ彼^ノ國^ニ故^ニ云^フ隨縁^ノ雜善^ハ恐^ク難^ト生^シ少善根^ト者對^ス多善根^ニ之
言^チ也然^レ則^チ雜善^ハ是^レ少善根^{ナリ}也念佛^ハ是^レ多善根^{ナリ}也故^ニ龍舒^ノ淨土
文^ニ云^フ襄陽^ノ石^刻阿彌陀經^ハ乃^チ隋^ノ陳^仁稜^カ所^レ書^ル字畫清婉^{シテ}人多^ク
慕^シ玩^ス自^リ一^心不^レ亂^一而下^ニ云^フ專^ラ持^テ名號^ヲ以^テ稱^ス名^ヲ故^ニ諸罪消
滅^ス即是^レ多善根福德^ノ因縁^{ナリ}今世^ニ傳^ル本脫^ス此^ノ二十一^ノ字^ヲ已^レ上^ニ非^ズ管^テ
有^ニ多少^ノ義^一亦有^ニ大小^ノ義^一謂^フ雜善^ハ是^レ小善根^{ナリ}也念佛^ハ是^レ大善根^{ナリ}
也亦有^ニ勝劣^ノ義^一謂^フ雜善^ハ是^レ劣善根^{ナリ}也念佛^ハ是^レ勝善根^{ナリ}也其^レ義
應^レ知^ル

と述べられている。ここでは、『阿弥陀經』に少善根では往生できないと説かれていることを述べた上で、念仏と雜善（諸行）を比較し、

念仏―多善根・大善根・勝善根

雜善―少善根・小善根・劣善根

というように念仏と雜善が善根においてまったく対照的であることが示されている。すなわち、念仏は「多善根・大善根・勝善根」であるから往生することができるのである。また、念仏が「多善根・大善根・勝善根」であることの背景には「念仏^ニ本願行[」]という根拠があることも忘れてはならないだろう。

法然浄土教においては、往生行はあくまでも念仏である^⑰。それは他ならぬ阿弥陀仏が定められた本願行だからである。法然浄土教においては衆生の中に機根の相異を見ることはなく、皆凡夫であると見なすのであるから、その救済のために本願によって定められた往生行も念仏一行なのである^⑱。凡夫が救済されるための唯一の行が念仏なのである。そしてその念仏は阿弥陀仏による「平等救済」を実現するものであり、阿弥陀

仏の前における絶対的な平等を表すものである。その意味においては浄土宗における種々の活動も、その精神に矛盾するものであつてはならないだろう。あくまでも法然の説く念仏往生は平等であり段階や級などないのである。私達は、往生行が念仏であることと、その念仏による救済が平等であることを再確認しなくてはならないのである。

しばしば親鸞が「悪人正機」説を唱え、それが法然の思想を進めたものであるという指摘がなされるが、私達は法然の教えが「善・悪」「貴・賤」「男・女」等の相対を超えた絶対的な平等救済である点を考えてなくてはならない。阿弥陀仏による「平等救済」の教えこそが、「絶対的な平等」を実現したものであつて、最も先進的であり、画期的と言いつてもいいのではないだろうか。

また「その人なりに精進すれば、どのような行でも良いのです」というような説示は、まず諸行往生を完全肯定するものであることを認識しなくてはならない。同時に諸行往生の教えは、衆生に機根の相異を見るものであることも理解しておく必要があるだろう。諸行を往生行として肯定することは、法然の教えとは異なるものであり念仏の価値を相対化するものである。

私達が説くべき内容は、「諸行往生の肯定」ではなく、「念仏往生の絶対性」である。そして阿弥陀仏の本願が、一切衆生の救済のために立てられたということの意味もよくよく考えなくてはならない。たとえば、障害者の方がその人なりのやり方で念仏を称えられた場合、私達にその念仏が確認できなくても、衆生を超越した三業を有されている阿弥陀仏にはその念仏がきくと聞こえているはずである。念仏による救済は、平

等救済（ひとりも漏らさず）を本質としていることを忘れてはならない。さらには『選択集』の二章に説かれる次の一説にも注意しておきたい。
 意云、云フ稱名念佛ハ是レ彼佛ノ本願ノ行也故ニ修レ之ヲ者ハ乘ニ彼佛ノ願ニ必ス得ル往生ノ道也

ここに記されているように、浄土宗の念仏は往生浄土のための念仏である。決して三昧発得のためのものでもなければ、悟りを得るためのものでもないのである。私達の念仏は願往生のための念仏であり、既に救われているという解釈からなされる報恩感謝の念仏でもないのである。このことも確認しておきたい。

③阿弥陀仏及び極楽世界

法然の阿弥陀仏及び極楽浄土の捉え方を端的に示しているのが、『逆修説法』六七日の次の一説である。

説フ娑婆之外ニ有ニ極樂ニ我身之外ニ有ニ阿彌陀ニ而明ス可レ願厭ニ此界ニ生ニ彼國ニ得ニ無生忍ノ旨也

このように法然は「己身の浄土・己身の弥陀」を明確に否定する。極楽浄土はあくまでも指方立相の浄土であり、阿弥陀仏は私達の身中に存在するのではなく救済者である。『一百四十五箇条問答』に、

真言の阿弥陀の供養法は正行にて候へきか

答佛躰は一つにはにたれともその心不同なり真言教の弥陀はこれ己心の如来ほかをたつぬへからすこの教の弥陀はこれ法蔵比丘の成佛也西方におはしますゆへにその心おほきにことなり

と述べられているように、己心の弥陀を否定し西方浄土におられる阿弥

陀仏に帰依するのが法然浄土教の立場である。

『無量寿経釈』に、

報身、者報_テ前因_ニ所_レ感得_ス身也——中略——是則_テ酬_テ法藏比丘實修萬行_ニ、
彌陀如來得_ニ實證_ヲ萬德_ヲ報身如來也²⁸

と説かれているように、法然浄土教で説く阿弥陀仏は酬因感果身であり報身である。

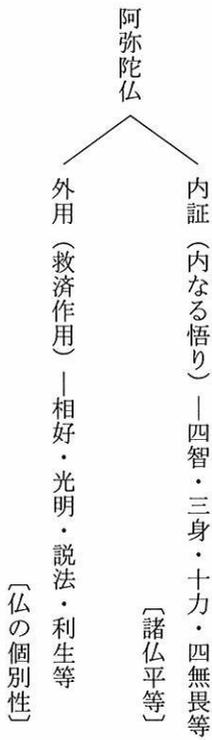
また『逆修説法』の四七日には、

佛_ニ有_テ惣別_ノ二功德_一。先_ニ惣_ト者、四智三身等_ノ功德也。一切_ノ諸佛内
證等_ヲ具_一佛_ニ無_レ異故_ニ、諸經_ノ中_ニ説_ニ佛_ノ功德_一、惣_レ不_レ説_ニ内證_ノ功
徳_一、唯別_ニ説_ニ外用_ノ功德_一也²⁹

とされ、

『選択集』第三章に、
然_ル則_チ彌陀一佛_ノ所有_ス四智三身十力四無畏等_ノ一切_ノ内證_ノ功德_、相好
光明説法利生等_ノ一切_ノ外用_ノ功德_、皆悉_ク攝_ニ在_ニ阿彌陀佛名號之中_一³¹
と述べられているように、法然は三身を内証の功德としている。

『逆修説法』及び『選択集』の内容を整理するならば、



ということになる。

浄土宗学における相承性と発展性について

注意すべきことは法然の説く「三身同体論(三身即一)」が、内証の中に限定されているということである。法然の三身同体論は「法身の弥陀・報身の弥陀・応身の弥陀」という三様態を説くものではないのである。(この点については、かつて些か論じたことがあるので詳細は省略するが、法然が四智三身十力四無畏等を、あくまでも内証であり諸仏平等のものであるとしている点をきちんと踏まえるべきである。)

「報身の阿弥陀仏は三身即一」であるから、法然によつて「法身の弥陀・報身の弥陀・応身の弥陀」が説かれているという解釈を見聞することがある。しかし法然は阿弥陀仏の内証・外用のうち内証に三身を具足すると述べているのだから、三身具足はあくまでも仏の証果であり、三様態を見ているのではないのである。「阿弥陀仏は報身であり、内証に三身を具足する」というのが法然の説く内容である。³³

また法然によつての阿弥陀仏は衆生の救済者であつて、法身の弥陀・宇宙の根源としての阿弥陀仏というような説示は見出すことができないのである。しばしば見聞する「阿弥陀仏より病を給わつた」とか「阿弥陀仏が試練のためにくを与えた」という類の説明は、阿弥陀仏が森羅万象を司っている絶対者という前提があつて成立するのであるが、こういった考え方は法然の教えから導き出せないものである。³⁴ 阿弥陀仏の本願の中にも「衆生に試練を与えてくを気づかしめる」とか「衆生に罰を与えて成長させる」というような誓いの内容は示されていないのであるから、まったく根拠のない論理であると言わなくてはならない。

さらには「悲しみや苦しみ」が阿弥陀仏より与えられるという内容を説くことが、現実にとどのような弊害をもたらすのかについてもよくよく

考えなくてはならない。たとえば、不治の病を患っている人に対して「その病は阿弥陀仏より給わたったものです」という説明をなした場合、その当事者の苦しみがそれによって軽減しうるのだろうか。事故で亡くなった人に対してそのような説明をすることが、何の役に立つのだろうか。私達が遭遇せざるを得ない苦しみや悲しみを与える当事者が阿弥陀仏だとしたならば、私達は阿弥陀仏を救済者として崇めることができるのだろうか。

そもそも「悲しみや苦しみ、喜びや安らぎ」といった苦楽の両方を与えるというのは、キリスト教の神の捉え方である。法然の説く阿弥陀仏は衆生の救済者であり抜苦与楽の仏である。すなわち、阿弥陀仏は衆生の苦しみを取り除くと共に、安らぎを与える仏であって、決して悲しみや苦しみを与えたりしないのである。あくまでも阿弥陀仏は、衆生救済のための本願を成就し、光明摂取と来迎引接という作用で衆生を救済する仏なのである。筆者自身には、宗教的な救済者阿弥陀仏（報身）ではなく、森羅万象を司っている絶対者と解さなければならぬ必然性が理解できないのである。

④ 仏と凡夫の関係

法然浄土教においては、阿弥陀仏と凡夫は救済者と被救済者という関係にある。『選択集』第二章に、

故疏上、文云、衆生起行、口常稱、佛、佛即聞、之身常禮、敬
 佛、佛即見、之心常念、佛、佛即知、之衆生憶、佛、者佛亦
 憶、衆生、彼此三業不、相捨離

と説かれているように、宗教的な救済者である阿弥陀仏と凡夫の関係は、「彼此の三業相捨離せず」であって「彼此の三業が一体化」するのではない。「三密加持」や「入我我入」というように能所の関係が滅し、仏凡が「同一」となるのではないのである。阿弥陀仏と凡夫は別物でありながら決して離れないというのが法然浄土教の立場である。

【仏】 ↓ 【衆生】

聞 ↓ 称

見 ↓ 礼敬

知 ↓ 念

憶念 ↓ 憶念

三 浄土宗学における発展性について

宗学における発展的内容を考える上でまず確認すべきことは、伝統的な基本の教えを離れた解釈は発展的とは見なし得ないということである。もし仮に発展的解釈という名のもとで浄土宗教学の根幹（相承的内容）を否定する論理が展開されるならば、もはやそれは発展的解釈ではないのである。相承なき発展はないのである。したがって、相承的内容と相容れない教義は、発展的解釈とか現代的解釈という修飾を施したとしても、浄土宗の教えとはいえないというべきだろう。

では、宗学における発展的内容とはどのようなことを言うのだろうか。ここでは、現代宗学の中でなされた発展的解釈の具体例と、筆者自身が発展的解釈として浄土学が取り入れるべきと考えているものを示してみたい。まず、具体例を一つあげてみよう。

現在、我々は阿弥陀仏と衆生の関係を説明する際に「呼応関係」という語を用いている。しかし、この用語はそもそも浄土宗の言葉ではない。「呼応」という語によって仏凡の関係を論じたのは、京都学派の高山巖男博士である。高山博士は「呼応」について「呼応とは呼ぶ・応える、喚ぶ・応ずるという意味である」と定義した上で

仏教における浄土門の宗教が、仏教内部においていかなる理由をもつて発達し、またいかなる地位を占めるかは問わず、とにかく全仏教中最も顕著に仏と衆生の間と呼応性原理を置いていることは争い難い事実であると思う。

と述べられ、随所に示唆的な考察を示されている。これを浄土学の中に用いて論を進めたのが高橋弘次博士である。高橋博士は、

その唯一の実践行としての称名念仏は、南無阿弥陀仏と阿弥陀仏の名を称えることである。この称名念仏が阿弥陀仏の名を声に出して称えるということは、その称名において、称名する「私」と称名される阿弥陀仏との間に宗教的な人格的なかわりが働くのでなくてはならない。——中略——少なくともこのような人格的な呼応関係が成り立つことにおいて、称名がたんに名を称えるのではなく、宗教実践として成立する所以がある。

とされ、浄土宗における阿弥陀仏と衆生の関係を論じている。浄土宗における「仏凡の関係」を「呼応関係」によって説明することが、その後多くの研究者によって用いられていることは周知の通りである。

浄土宗では阿弥陀仏は救済者であり衆生は被救済者であるから、仏と凡夫は二元的に捉えられることになる。その上で別物である仏と凡夫が、

念仏を通じて決して離れない関係にあることを説明する必要がある。前述したように仏凡の関係は、あくまでも「彼此の三業相捨離せず」であって、「三密加持」や「入我我入」とは異なるものである。こういった仏凡の関係は、浄土宗学の特徴的なものであるが、「呼応」という語を用いる以前に的確に説明する方法はなかったのではないだろうか。

阿弥陀仏は四十八願を成就し凡夫を呼び、凡夫は念仏を修すること阿弥陀仏に応えるのである。また凡夫が念仏を称えることは同時に阿弥陀仏を呼ぶことであり、その念仏に対して阿弥陀仏は摂取不捨の光明・来迎をもって応えるのである。阿弥陀仏と凡夫を「呼ぶ・応える」という関係において捉えるならば、少なくとも凡夫と阿弥陀仏が「同一化・一体化」という曲解は生じないのである。この意味において「呼応関係」という概念を用いることは、従来の浄土宗の教義を異なったものへと変貌させたのではなく、より明確かつ適切に説明したものであり発展的内容と見なすことができるだろう。

続いて法然浄土教を説明する上で教義と相違せず、発展的内容として有益と考えられる一例を提示してみよう。松本滋博士は「父性的宗教」と「母性的宗教」という概念を用いて宗教の有する二面性について論じられている。松本博士の説は以下のように整理することができる。

父性的宗教—条件的・規範性
母性的宗教—無条件的・包容性^⑩

ここで注目したいのは、「母性的宗教」の概念である。法然の説く阿弥陀仏は、罪悪生死の凡夫の救済者である。また、阿弥陀仏は前述したように衆生救済のための願行を成就した報身仏であり、抜苦与楽の仏で

ある。決して衆生に試練を与えたり、衆生を裁いたり罰したりしないのである。この意味において、法然浄土教は極めて「母性的宗教」の要素が強いといえよう。したがって阿弥陀仏の平等慈悲や念仏の易行性等の特徴も「母性的宗教」という概念を用いるならば、より実感的に認識されると思われるのである。

四 おわりに

本論では、浄土宗学における相承性と発展性について思考するところを述べさせていただいた。相承すべき教義とそうでない教義を整理するならば、

【人間観】

○罪悪生死の凡夫（出離の縁あることなし）

×現世において悟れるという認識、念仏で悟るという理解、極楽に還る（＝極楽から来た）

【念仏】

○称名念仏（念声は一）

×観想念仏

○念仏往生

×諸行往生

○浄土往生のための念仏

×三昧発得のための念仏

×報恩感謝の念仏⁴¹⁾

【阿弥陀仏及び極楽浄土】

○阿弥陀仏（報身＝酬因感果身、本願成就身・光明攝取身・来迎引接身）

×法身の弥陀（色も形もない）・宇宙の根源

×己心の弥陀

○指方立相（報土）

×唯心の浄土

【仏凡の関係】

○彼此の三業相捨離せず

×彼此の三業の同体化（入我我入）

とすることができらるだろう。これらは、時代変遷を経ようとも、浄土宗が法然を宗祖とする宗派である限り、変えてはならない基本的な教義である。二十一世紀を迎えた今こそ、このことを再確認しなくてはならない。『選択集』の巻頭にある「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」の語の有する意味も改めて考えなくてはならない。

筆者は宗学における発展性とは、相承的内容を時代に応じて説明する方法・手段であると考えている。したがって法身の阿弥陀仏を説くことは、法然教学と相容れないのであるから、それは発展的解釈でなければ

浄土宗の教えでもない。教義に違背することなく、法然教学の価値を高めるものを取り入れることこそが浄土学における発展的内容なのである。その意味において先学によって用いられてきた「仏凡の呼応関係」は、発展的解釈の好例であるといえよう。

浄土宗においては、法然の教えこそが真に拠るべきところであり、法然教学以上に価値を有するものは存在しないはずである。法然の教えこそが、究極的な価値を有するのである。浄土宗学における相承的な内容については、より一層の注意をはらっていかなくてはならない。そして、その内容に違背せずに法然の価値を高め、有益な説明方法とみなされるものこそが発展的解釈といえるのではないだろうか。^⑩

拙い試論であるが、諸賢の叱正をお願い申し上げる次第である。

註

- (1) 宗学研究においては、宗教信仰の究極にあるものこそが普遍的な価値を有するという視点を有するべきであろう。
- (2) 高橋弘次著『改版増補法然浄土教の諸問題』四一―四一二頁参照。
- (3) 深貝慈孝著『中国浄土教と浄土宗の研究』四三六頁―四五二頁。
- (4) 『同右』四三六―四三七頁。
- (5) 『同右』四四二頁。
- (6) この論文は、深貝氏が宗内の現状を深く哀しみ記述されたものであり、浄土宗学に関わる者の心を打つ内容である。
- (7) 『浄全』七巻九五頁。
- (8) 三学非器と信機の質的な相違については、藤堂恭俊著『法然上人研究』三八頁参照。
- (9) 『浄土宗聖典』(以下『浄聖典』とする)第三巻四五頁。

浄土宗学における相承性と発展性について

- (10) 藤堂恭俊著『法然上人研究』三十八頁参照。
- (11) 林田康順著『現代人における法然上人の受けとめ方』俱会一処・法然上人ののさし〜浄土宗大阪教区布教師会刊。
- (12) 『昭法全』四九九―五〇〇頁。
- (13) 『浄聖典』第三巻二〇頁。
- (14) 『同右』第三巻二八頁。
- (15) 『昭法全』四六六頁。
- (16) 『浄聖典』第三巻二四頁。
- (17) 『同右』第三巻二四―二五頁。
- (18) 『同右』第三巻二五―二六頁。
- (19) 『浄聖典』第三巻四三頁。
- (20) 『同右』第三巻七七―七八頁。
- (21) 浄土宗における往生行は念仏であるということが、宗内において真の意味で徹底されているだろうか。批判をおそれずにいうならば、「〇〇は念仏の助業である」というような説明のもとで、念仏よりも「〇〇」の方が大切にされている現状があるのではないか。本願によって裏付けられている往生行は、念仏だけであることを真摯に考えるべきではないだろうか。『選択集』巻頭の「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」の語を軽んじてはならない。
- (22) 宗内の書物においても「様々な機根の人々に対して」というような表現が用いられていることがある。一体浄土宗では、衆生の機根の相異を肯定するのだろうか。善導・法然の立場は、衆生〓凡夫であり、機根に相異があると解していないことを再確認すべきであろう。
- (23) 九品について法然は『十二問答』において「問曰極樂二九品ノ差別ノ候事ハ阿弥陀ホトケノカマヘサセ給ヘル事ニテ候ヤラン答極樂ノ九品ハ弥陀ノ本願ニアラス四十八願ノ中ニモナシコレハ釋尊ノ巧言也」と述べている。〔昭法全〕六三三―六三四頁。九品の相異は、あくまでも釈尊の巧言なのである。
- (24) なお、法然浄土教における悪人救済の問題については拙稿「法然浄土教における魔悪修善と悪人救済について」(『阿川文正教授古稀記念論集 法然浄土教の

思想と伝歴」所収）を御覧いただければ幸いです。

(25) 諸行往生を肯定すると必然的に、勝れた者はaの行を修し、劣った者はbの行を修するという見方を生じさせることになる。

(26) 『浄聖典』第三卷一四頁。

(27) 『昭法全』二七一〜二七二頁。

(28) 『同右』六六八頁。

(29) 『同右』七八〜七九頁。

(30) 『同右』二五五頁。

(31) 『浄聖典』第三卷二四〜二五頁。

(32) 拙稿「法然上人における内証・外用②―特に内証外用の思想背景について」

『仏教文化学会紀要』第三号所収）及び「法然上人の三身同体論と三身別体論」(高橋弘次先生古稀記念浄土学仏教学論集)所収)を、ご覧いただければ幸いです。

(33) いわゆる体(法身)・相(報身)・用(応身)を意味しているのではない。この問題についても同右の拙稿をご覧いただきたい。

(34) 阿弥陀仏から命を給わるといふ解釈も同様である。

(35) 『浄聖典』第三卷一五頁。

(36) 高山巖男著『場所的論理と呼応の原理』六十九頁。

(37) 『同右』一七一頁。

(38) 『前掲高橋著』八四頁。

(39) 『前掲高山著』一七四〜一七五頁参照。

(40) 松本滋著『父性的宗教母性的宗教』一九〜二五頁参照。

(41) ここでいう報恩感謝の念仏とは、既に救われている(往生が定まっている)ことに對する報恩感謝の意である。

(42) たとえば、林田康順氏は『在家仏教』平成十七年一月号において、「明遍僧都との問答」の「上人の給く、欲界の散地に生をうけたるものの心、あに散亂せざらむや。其條は源空も力をよばず。唯心は散亂すれども、口に名號を稱すれば、佛の願力に乗じて、往生疑なし。所詮唯念佛の功をつむべき也。明遍悦て

則退出。後に上人の給はく、あなごとことしの御房や、生得の目鼻を取捨るやあると。」という一説を説明する際にイギリスの生物学者リチャード・ドーキンス氏の「利己的遺伝子」という概念を用いられている。これなども、教義に違背することなく、法然教学の価値を高めるものを取り入れた一例であろう。

(43) 「法然の教えは、鎌倉時代のものであり現代人には通じないから、新たな現代的な解釈をなすべきである」というような趣旨より、浄土宗として相承すべき内容まで改変しているケースは決して少なくないのである。筆者自身のことも含めていうならば、私達は相承すべき教えを伝える努力を本当にできたのか反省する必要があるだろう。

(附) 本稿は、浄土宗教学院助成研究において採用された「浄土宗学における相承性と発展性の研究」の成果報告である。

編集後記

本号は「唱導と語り物」の特集号で、関山和夫先生の論放「説教と話芸・語り物」を始めとする塩竈善弘、清水有聖、吉原浩人、魚尾孝久の五先生の論文と教学院助成研究成果報告の六論文とから構成されている。特にご多忙の五先生にはご無理をお願いし、厚く感謝申し上げます。

今後とも、伝統ある雑誌『仏教文化研究』を、浄土宗門の、広い意味での宗学研究の専門誌として継続発展させてゆきたい。浄土宗教学院の会員諸氏のご支援を切にお願いしたいものである。
(G・H)

○編集委員 松濤誠達・中野正明・福原隆善・廣川堯敏

佛教文化研究

第49号

平成17年3月25日 印刷

平成17年3月31日 発行

編集者 水谷幸正
発行 浄土宗教学院

発行 浄土宗教学院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 49

March 2005

CONTENTS

- To explain and to spread the teaching of Buddhism and
how to tell the Buddhist story SEKIYAMA Kazuo 1
- Explanation by pictures “Taima-Mandala” SHIOGAMA Yoshihiro 15
- A Study of *Agui’s* Scholarship-Getting Clues from the
“*Tenbōrinshō Hūhu Jo*” of *Tōji Hōbodaiin* SHIMIZU Yūshō 29
- Concerning Letters Exchanged between the *Zenkōji-Nyorai*
and *Shōtoku-taishi* YOSHIHARA Hiroto 39
- Oratory (*Shōdo*) and the tale of *Genji* (*Genji-monogatari*) UOO Yukihisa 57
- The tradition and the evolution the Jodo sect learning SONE Nobuo 65

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 49. March 2005

Published by
**The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination**

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

KYOTO, JAPAN