

佛教文化研究 第五十五号

宗祖法然上人八百年大遠忌記念

目次

法然仏教の評価をめぐって……………	梶村昇一
「改正移植法」の成立と法然教学……………	藤井正雄 二五
法然上人の伝記と中国思想……………	宮澤正順 三〇
——『法然上人行状絵図』を中心として——	
法然上人と天台宗……………	由木義文 四〇
法然上人と平家、そして「普遍人 法然」……………	石丸晶子 五〇
法然上人における教判の問題……………	福原隆善 五七
『選択集』の哲学・序論……………	藤本浄彦 六三
——哲学思想からの切り口の可能性——	
近世浄土宗寺院における本末・寺檀関係と住職の異動……………	伊藤真昭 一〇五
——近江湖南地域を素材にして——	
Commentaries by Ārya-Vimuktisena and Bhadanta- Vimuktisena on the <i>Abhisamayālamkāra</i> : Their Relation to Variants of the <i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā</i> ……	Hodo Nakamura 1

法然仏教の評価をめぐって

梶村 昇

現在一般化している法然仏教の評価には、必ずしも当を得たと
思われないものがある。とくに明治以降の史実の誤認等によつて
生じた影響が、日本仏教史の研究の上にも現れ、学術的にも正確
さを欠いた評価が開陳されているように思われる。以下、それら
について愚考を述べたい。

一 異宗教交流のパターン

—なぜ、このテーマから始めるか—

かつて私はアジア諸国の宗教の歴史を調べているうちに、アジアに限
らず、いずれの国の宗教史も、異宗教との接触交流の歴史であることに
気づいた。文化人類学の対象となるような地域は別としても、少なくとも
も文化交流の歴史を持った国々、あるいは地域には、いずれも異宗教と
の交流の歴史がある。しかも交流の結果には、共通したパターンがある
ように思われた。それらを整理して、五つの型に概括してみた(拙著『ア
ジアの宗教』南窓社・昭和四十七年)。以下はその五つのパターンであ
るが、そのすべてが小論に関わるわけではないが、一応すべて記述して

みた。一部字句の修正はしたが、要旨は当初のままである。

一、民族の固有の宗教は、異宗教との接触によつても、容易に消滅せ
ず、民族の底流となつて、異宗教を変容しながら、形を変えて共存
していく。

二、高度な宗教が、比較的低度な宗教をもつ民族文化に受容された場
合、迅速かつ容易に伝播されていく。

三、右の場合、民族のもつ自然発生的な宗教は、高度な宗教に同化し
つつ反撥し、民族固有の宗教を形成していく。

四、高度な宗教間の接触において、すでに一つの宗教が民族の中に確
立され、その宗教を中心とした文化統合が行われているところでは、
他の一方の宗教は、容易に布教されることはない。

五、高度な宗教間の接触の場合、一方の宗教が、いまだ十分に民族の
間に定着していないときは、政治的社会的結合力の強い宗教の方が
大勢を支配する。

というのである。

この見地にたつて日本の場合をみると、日本に仏教が伝来した際、そ

の受容をめぐって蘇我・物部両氏の間紛争があったことは、歴史の示す通りであるが、そのことを含めて考えてみても、日本の仏教受容は「迅速かつ容易に伝播されていった」とみることができる。ここでいう第二パターンに相応する。

それはそれとして、ここに第一パターンが存在していることを見落とすしてはならない。それを具体的に日本に当てはめて考えてみると、

日本民族の固有の宗教は、異宗教である仏教との接触によっても、容易に消滅することなく、日本民族の底流となつて、異宗教を変容しながら形を変えて共存していく。

ということになる。

小論が申し述べたいことの根底には、この第一パターンが存在するので、これをもう少し敷衍してみたい。民族の固有の宗教、それは言い換えれば、根っ子の宗教といえるものであるが、それは民族の三つ子の魂から生まれ育つてきたものであるから、民族そのもの、民族のアイデンティティーを示すものといえる。裏返していえば、それを失うことは、民族そのものの消滅を意味することになる（拙著『日本人の信仰』中公新書・昭和六十三年）。

根っ子の宗教は、このように強力なものであるから、伝来した異宗教が、時に権力を伴つて布教したとしても、それによつて根っ子の宗教が消滅し去るということはなく、いつまでも民族の底流となつて、伝来してきた異文化、異宗教を変容していく力を持っているということである。たとえば釈尊の説いた仏教は、世界各地に伝播されていったが、当時も今も、釈尊の説いたままの仏教を行っている所はどこにもない。スリ

ランカ、タイ、ミャンマー、チベット、中国、韓国等々、仏教国といわれる国々は、それぞれ独自の仏教を展開してきている。それはそれぞれの根っ子の宗教が、伝来してきた仏教を変容したものと考えてよいであろう。

キリスト教についても同じことがいえる。イエス・キリストの説いたキリスト教を、昔も今もそのまま受け継いでいる所などどこにもない。ギリシヤに伝えられた時点で、すでに変容されていた。今のヴァチカン、フランス、ドイツ、北欧諸国、イギリス、アメリカ、南米、それに東方正教会等々、いずれも変容されたキリスト教であることは言うまでもない。

ただしいかに変容したとはいえ、仏教、キリスト教の根本信仰まで失つてしまつては仏教ともキリスト教とも言えないことになる。新興宗教等にままみられるケースであるが、それはまた別の問題となる。

日本も例外ではなく、独自の「日本仏教」が展開したことは言うまでもない。それについては辻善之助著『日本仏教史』全十巻（岩波書店・昭和十九年）という大著を初めとして、研究成果は枚挙に遑がないほどである。

「法然仏教の評価」というテーマであるのに、なぜ、冒頭からこのようなことを述べてきたかといえ、私はかつて自分にある問いを発し、答えに窮し愕然としたことがある。その問いというのは、奈良仏教が繁栄し、東大寺を初め各地に国分寺・尼寺のできた頃、一般民衆の宗教状況はどうであったかということである。

それに自問自答し、当時、日本人はみんな熱心な仏教徒になつたので

はないか、と漠然と思つていたのか、それとも、そのようなことは考えてもみなかったのであろうかとも思つてみた。おそらく答えに窮したほどであるから、そのようなことを考えてもいなかった、というのが本當であつたのであろう。

答えに窮したことを他人の所為にするわけではないが、従来の日本仏教史も、このようなことを研究していなかつたのではないが、もし研究していれば、私もそれに触れていたであらうから、愕然とするほど驚かなかつたのではないかと思えるからである。これは必ずしも管見の致すところではなく、右の諸著論を拝見しても、それらしい答えを見出すことはできない。

従来の研究は、伝來した仏教の教義や、受容した仏教界の諸相の調査に急であつて、資料も少ない一般庶民の宗教状況を考えるまでに至らなかつたのではないかと思えないこともないが、それでは仏教界という、いわば「社会内の社会」ともいえる世界の研究になつて、「日本仏教」という全体の研究にならないのではないかと思える。とくに法然仏教は、万人の救いを説いているので、一般庶民の宗教状況の研究を抜きにして考えることは「木に縁つて魚を求めぬ」の類になるのではないかと思う。そこで異宗教交流の一般論から考えていけば、従来の研究の欠を補へるのではないかと思つたわけである。

二 二階建て宗教構造

—— 視点を変えて見た日本仏教史の構造 ——

最初に、日本仏教史を改めて別の角度から見ると、変な譬えかも

法然仏教の評価をめぐって

知れないが、二階建て宗教構造の消長という見方が成立するのではないかと思う。二階建ての家があり、二階に仏教界が陣取り、一階に一般庶民が生活しているという宗教図式である。

たとえば仏教が盛況を極めた奈良時代についていえば、二階の仏教界は「咲く花の匂ふが如く」繁榮し、寺院の建立、教学の研究、僧官の組織、儀礼の整備等々、一見、仏教国家を思わせるほど華やかな存在であつた。これに対し、一階の一般庶民の方は、二階の仏教界の繁榮を眺めながら、自分たちは昔ながらの根っ子の宗教の中で生活して来たであろうと思われる。資料が少ないので類推の域を出ないが、根っ子の宗教の強さを思えば、そう思うほかない。

第二に、この二階建て宗教構造には、一、二階をつなぐ階段がなく、二階の仏教を一階に布教し、一階の宗教的欲求を二階に反映させるといふ常置の組織はなかつた。そのために時に行基（六六八―七四九）や空也（九〇三―九七二）のような傑僧が現れ、布教の努力をしたが、いずれも個人的行業で終わり、組織化されることはなかつた。逆に一階の宗教的欲求を二階に反映させたような人物も現れてはこなかつた。結局二階は二階、一階は一階で、それぞれ勝手に展開し、一、二階がまとまつて一つの宗教活動体として行動することはなかつたと考えられる。

第三に、こういう状況ではあつても、同じ家に長い間暮らしているわけであるから、二階の仏教の話が、少しずつ一階にこぼれ落ちてくるのは、自然の成り行きといえよう。たとえば因果応報の話、極楽や地獄の話、三途の川や六道輪廻の話等々である。それを一階の住民は、自分たちの宗教である根っ子の宗教という籬よちにかけ、合うものは受け取り、合

わなないものは、作り変えたり、放棄したりしてきた。

こうして受け取ったものを、一階の住民は仏教と考えた。なぜなら、それは根っ子の宗教になかった教えであるから、そう思うのは当然である。しかし内実をいえば、それは仏教という衣をまとった根っ子の宗教であったということであろう。釈尊の教えと隔たること甚だしいと言わざるを得ないが、それが異宗教交流の常態であろうと思う。先に自問自答した奈良時代の国分寺創建時の一般庶民の宗教状況も、おそらくこういう状況であったであろうと思う。彼らは仏教を受容したと思っただけであるから、仏教徒になつたと思つていたかも知れない。しかし実際には、根っ子の宗教が仏教の衣を被っているだけのようなものであるから、根っ子の宗教の延長線上であったということでもある。

話は変わるが、下北半島のおそれえ恐山の仏教は、平安時代の昔に開かれたという。現在は曹洞宗円通寺の管理下であり、本尊は延命地藏菩薩で、れっきとした仏教寺院である。訪ねてみると硫黄の臭いの立ちこめた境内に、極楽や地獄、三途の川などのミニチュアが作られ、信者が供えた風車が、風に吹かれてガラガラと鳴り、まことに恐山の名のようなおどろおどろしい所である。ここで詠われている「恐山和讃」は《南無釈迦牟尼仏・南無お山の地藏さま・慈覚大師の如来さま・南無阿弥陀仏・南無大師の観世音》と、私たちの耳にする仏・菩薩の名をずらりと並べたてた詠歌である。汎神論的感覚をもつ根っ子の宗教が、仏教を受容すると、こうなるであろうということを描いたようである。曹洞宗とはいえず、開祖道元の『正法眼蔵』と隔たること甚だしいと言わねばならない（拙稿「仏教の靈魂観と日本の変容」・拙編『アジア人のみた靈魂の行方』

所収・大東出版社・平成七年）。

これは平安時代の話ではない。今の光景である。これに巫女まで加わり、なんとも言い様のないのが恐山の宗教状況である。しかしこうした光景は、多かれ少なかれ、今の日本仏教に横たわっている。その評価をしようというのではない。根っ子の宗教というものは、これほど根強いものであるということをお願いだけである。

第四に、目を転じて二階の仏教界を見ると、そこには従来の日本仏教史の研究が示す通り、華々しい活躍の舞台がある。それはそれとして認めるとしても、内実は果たしてどのようなものであろうか。まずその仏教界を構成しているのは僧侶であり、その僧侶はほとんどが根っ子の宗教の中で生まれ育ってきた人びとといえよう。その人たちが、二階が上がって、仏教を学んだ途端に、今までの根っ子の宗教的思惟が、たちまち仏教的思惟に変わるなどということは考えられない。根っ子の宗教はそれほど脆弱なものでない。おそらく「途端」どころか、生涯変わることはないのではないかと思うくらいである。

平安初期の仏教説話集である『日本霊異記』（景戒撰・三卷）を見ると、高い仏位にある僧が、根っ子の宗教心情に振り回されている話がいくつも出てくる。それが当然だと思う。結局仏教界とはいえず、根っ子の宗教的心情を持ったものが、観念として伝来の仏教教義を学んでいるという状況であったと思う。心情と観念との跛行はこぎ、それが仏教界の内実であったであろうということである。

話を広げるようであるが、この心情と観念との跛行というのは、日本の知的社会の特色ではないかと思う。周囲を海に囲まれている日本は、

海を越えてくるイデー (idea) に、異常なまでに敬意を払いたくなるのであろう。しかもそれが逆に作用して、自国文化を蔑視する風潮が起るのも、昔も今も変わらない光景である。その上、知識人は観念的、論理的思考が好きで、伝来のイデーの持つ強固な論理構造に遇うと、すっかり幻惑され心酔し、仮にそれが現実遊離の観念論に陥っても、なおその論理に執心し、逆に現実の方がおかしい、などと主客転倒したことを言い出す。殷鑑遠からず、つい先年まで、私たちはそういう珍風景を目の当たりにしてきた。

奈良、平安時代の仏教界の学僧にも、こうした風潮が漂っていたのではないかと思う。南都六宗は、三論宗・法相宗・成実宗・俱舍宗・華嚴宗・律宗が、この順に日本に伝えられてきたが、これらは宗とはいえず、後の宗派とは違い、むしろ学派に近い形で受容されてきた。学僧たちは、これこそ仏教とばかりに、その受容に全力を注いできたことは、奈良仏教の研究成果を見ればよく分かる。そこには伝来の仏教を批判し、是正するなどという姿勢は微塵もみられない。

平安朝になり、最澄の天台宗、空海の真言宗がこれに加わり、平安八宗となったが、この傾向は変わるところか、ますます助長されていった。その上、藤原北家が政界を独占するに及び、それ以外の天下の俊秀は、比叡山に集まり、比叡山は立身出世の機関となっていた。しかも教学研究の浅深が、それを決めるとなると、教学尊重の傾向はますます強くなっていった。そうして積み重ねられていった天台教学は、精緻な論理構造を誇り、ついに大乘仏教最高の教学といわれるに至った。彼らにとつて、心情は心情、教学は教学で、別物であったということであらう。こ

うして両者の跛行状況はますますひどいものになっていった。法然が比叡山で学んだのは、この時期である。

第五に、そうは言っても仏教も伝来以来数百年を経て、いつまでもこうした教学偏重の状況に安住していられないという風潮が起った。自然の成り行きというものであろう。あるものは聖となり、あるものは別に籠もって、仏教の実践に努め始めるようになっていった。

教学の面でも、源信(九四二—一〇一七)は『往生要集』(九八五年成立)を著し、それに基づいた念仏結社がいくつも結成され、平安朝仏教は『往生要集』が風靡したといわれるほどになった。教義より実践が注目され始めたということである。

旧仏教内でも、こうした風潮に相応した変化が現れ始め、平雅行氏(大阪大学教授)は、その事例を随所で述べている(以下は『知恩』平成十八年六、七月号から引用。A、Bは梶村付記)。

A 「旧仏教は平安中期に大きく変化し」「教義のレベルにおいても民衆化を進めた」「例えば十世紀に延暦寺の僧侶たちの作った書物『阿弥陀新十疑』に、

「未断惑みだんごの凡夫も、念仏の力によりて、往生することを得るなり」
「十悪五逆じゅうあくごぎゃくを造る人も、臨終の時、心念あたわずと雖も、口に南無阿弥陀仏と称するによりて、往生を得るなり」

とある」「こんなことが書いてある書物は、旧仏教の文献にそれほど珍しいことではない。悪人往生の教えは、ある意味で常識であった」と言い、「中右記ちゆうゆうき」という貴族の日記には、

弥陀の本願は重罪人も棄てざるなり。これによりて往生の志あ

る人は、ただ念仏を修すべきなり。

とある」さらに『梁塵秘抄』に、

弥陀の誓ひぞ頼もしき 十悪五逆の人なれど

一度御名を称ふれば 来迎引接疑はず。

こういう歌詞が流行歌となつて、都の人々の間で謡われていた」

『梁塵秘抄』を編纂したのは後白河天皇で、一一六九年以後である。

法然の回心は一一七五年、『選択集』の執筆は一一九八年であるから、それ以前の段階で、すでに民衆の世界で、いかなる悪人でもたつた一遍南無阿弥陀仏と称えるだけで極楽往生することができるといふ話が流行歌になつて謡われるほど流布していた」というのである。

この指摘にみられるように、仏教界がいつまでも「社会内社会」的存在であり続けている間に、一方で仏教を自分たちの手にしようとする欲求が現れてきたということである。そこで従来の日本仏教史は、ここに鎌倉新仏教が出現して、仏教の民衆化を始めたと言つておられるが、平氏は、続けて次ぎのように述べている。

B 「私たちは仏教の教えを民衆の世界にさしのべた最初の人は、法然、親鸞であり、鎌倉新仏教こそが民衆仏教だという議論を常識のように教え込まれてきたけれども、実はそれ以前の段階で、すでに旧仏教の僧侶たちが、民衆の世界に仏教を持ち込んでいた」と言ひ「法然の偉大さ、歴史的な役割」は「当時の民衆が押しつけられていた、いわれのない罪業観から民衆の心を解放した——その点が法然の教えの核心だった」というのである。

これでは「鎌倉新仏教こそが民衆仏教だ」という議論を常識のように教

え込んできた」従来の日本仏教史の叙述は誤りであり、法然の「歴史的な役割」は「いわれのない罪業観から民衆の心を解放した」ことにあり、仏教の民衆化という役割から外されたことになる。これは日本仏教史にとつても看過できないことであり、法然仏教も根幹を揺るがされる問題である。そこでいくつかの疑問を呈さざるを得ない。

第一は、もし平氏の結論の通りであるならば、なぜ「今まで鎌倉新仏教こそが民衆仏教だ」という議論」が、大手を振つて罷り通つてきたのであろうか。平氏に言わせれば、それが間違いだと言われるのであろうが、それならばどうしてAの事例が、人々の口にのほり、今日まで広く伝えられてこなかったのであろうかと思ふ。昔から今日まで、これだけの研究者がいて、誰も気づかなかつたのであろうかと思わざるを得ない。

またAの事例は、いずれも南都北嶺の教学からすれば、とても認められるようなものではない。「十悪五逆を造る人」が「往生を得る」などということとは、南都北嶺の教学では、考えられることではない。しかもそれが流布して、仏教の民衆化を惹き起こしたというのであれば、あれだけ教学にうるさい南都北嶺が、なぜ、それを黙つてみていたのであろうか、解せないことである。

また法然仏教側から言つても、「智恵第一の法然房」といわれ、当時の内外・新旧の書物に目を通さないものはないといわれた法然が、旧仏教内に、このような動きがあり、庶民が流行歌にまで歌っていることを知らないわけではないと思ふ。おそらく承知していたであらう。それならば法然は、何もあれほど苦闘して道を求めることはなく、Aの事例に拠れば済むことだつたのではないだろうか。しかし法然は、それに一言も

触れていないのは、なぜであろうか。

自分で質問し、自分で答えるようであるが、これらの疑問に共通して答えられるものがあるとすれば、厳しい言い方になるが《Aの事例は取りあげて論ずるに値しない》ということではなかったかと思う。論ずるほどの問題ではないというのではない。それどころか仏教界挙げて論ずべき重大な問題であるが、Aの事例は、その答えになっていないので、論ずるに値しないということだっただけではないかと思う。なぜかといえ、それは人々の願望に答えてはいても、その教学的根柢が何であるかを示していないからである。要するに、言いつばなしということである。

大事なことは、なぜ「未^{みだわ}断惑の凡夫」や「十悪五逆の人」が「口に南無阿弥陀仏と称するによりて、往生を得る」のかという教学的根柢である。それが示されなければ、勝手に言っているだけのことになる。いかによく効く新薬でも、医学上の説明がつけられなければ、新薬として認められないようなものである。それは糸の切れた風のようなものであるから、一時は空を舞っても落ちるほかない。事実風は落ちて、人々の口にもものぼらなくなったし、今に伝えられることもなかった。南都北嶺の教学陣も、そのようなものを取りあげようとはしなかったし、教学陣が取りあげないものを、日本仏教史が叙述するわけもない。法然もまた触れる要を認めなかったということであろう。

ただこの指摘は、民衆の仏教への思いが、いかに強かったかを示したものと見て貴重である。一般の人びとは、教学の裏付けなどということを知っているわけではない。仏教界が言っていることなら、ありがたく受け取り、流行歌にしてでも歌う。これが平安朝中後期の宗教状況であっ

たということである。そういう中であって法然は、この問題に真つ向から取り組んだ。

三 法然の対応

——法然は、これにどう取り組んだか——

真つ向から取り組むということは、法然の前に立ちはだかっている大きな山を越すということである。その山とは、法然が面と向きあっている仏教そのものの中にあつた。法然は、黒谷に入る前にこう述べている。「およそ仏教おほしといへども、詮ずるところ戒定慧の三学をば過ぎず」（以下、元亨版『和語灯録』巻五「聖光上人 伝説の詞」と。仏教は戒定恵の三学を守って仏となれという教えであるといわれる。これは法然の「仏教の概括」である。八万四千の法門といわれる仏教を、法然は、実践という一点に絞って、こう概括したのである。それを聞けば、なるほどと思えるが、自分で概括してみようと思えば分かることだが、容易にできるものではない。今それは措くとして、続けて法然はこう述べている。

「わがこの身は、戒行において一戒をもたまず、禪定においても一もこれをえず、智慧において、断惑証果の正智をえず」「わがごときは、すでに戒定慧の三学のうつは物にあらず」

と。仏教は戒定恵の三学を守れという教えであると言いがら、自分自身を守ることができない。自分は三学非器であるという。守れというのに、守れないというのは、仏教という教えから出ていくほかにないというのが、話の筋というものである。しかし法然は続けてこう述べ

ている。

「この三学のほかに、わが心に相応する法門ありや。わが身にたへたる修行やある」

と。三学を守れないものの救われる道はないのかというのである。無い物をねだろうというのであるから無理というほかない。二律背反、矛盾も甚だしい。法然の前に立ちほだかつた山とはこれである。これを越さなければ、法然仏教は成立しない。

それを法然は鮮やかに越えた。阿弥陀仏の本願によって極楽に往生し、極楽で仏になろうというのである。自力に頼っていては、この矛盾は解けない。阿弥陀仏の本願によってこそ、これを越えることができる。自力から他力への転換である。法然の思考の柔軟性に驚嘆せざるを得ない。宗教的に言うならば、ぎりぎりの線まで自己を凝視した法然に、阿弥陀仏が救いの手を差し伸べてくれたということであろうか。

法然には、もう一つ越えなければならぬ大きな山がある。それはこの弥陀の救いを伝統的な仏教教学によって裏付けるということである。それが出来なければ、先のAの事例と同じように、ただの言い放しになってしまう。法然は長い比叡山生活で、そのことの重要性を熟知していた。教学の裏付けとはどういうものか。醍醐本『法然上人伝記』（第四話）のなかに、このような話が載っている。

我れ浄土宗を立てる意趣は、凡夫往生を示さんが為なり。もし天台の教相に依れば、凡夫往生を許すに似たりと雖も、浄土を判ずること至って浅薄なり。もし法相の教相に依れば、浄土を判ずること甚深なりと雖も、全く浄土の往生を許さざるなり。

諸宗所談異なると雖も、惣て凡夫の浄土に生ずると云ふ事を許さず。故に善導の積義に依りて浄土宗を興す時、即ち凡夫、報土に生ずると云ふ事顕かなり。

と。「私、法然が浄土宗を立てるというのは、凡夫往生を示すためである」。ただ凡夫往生というだけのことなら、従来の教えでも説いているが、それは真実の報土ではない。真実の報土に往生するには、善導の積義に依って、浄土宗を興さなければできないことである。教学とはそういうものなのだといふのである。

ところが教学の何たるかを知らない者は、ここに人多く誹謗して云く、宗義を立てずと雖も、念仏往生を勧むべく、今宗義を立てる事、唯勝他の為なり云々。

と誹謗する。「なにも新しい宗を立てなくても、今までの念仏往生を勧めれば済むことなのに、今ここで一宗を立てるといふのは、他に比べて目立ちたいがためである」といふのである。そこで法然は続けてこう述べている。

もし別宗を立てざれば、何ぞ凡夫報土に生ずるの義を顕さんや。もし人が来たりて、念仏往生を言ふは、是れ何教何宗何師の意と問へば、天台にも非ず、法相にも非ず、三論に非ず、華嚴にも非ず。何宗何師の意と答ふるや。この故に道綽・善導の意に依りて浄土宗を立つ。これ全く勝他に非ざるなり云々（醍醐本『法然上人伝記』第四話、『藤堂恭俊博士古稀記念・浄土宗典籍研究』資料編、原漢文・一四五〜六ページ）。

と。浄土宗を立てなければ、凡夫が真実の報土に往生することができる

教学上の説明がつかないのである。なにも他に勝ろうなどというようなことではないのである。教学の裏付けとは、こういうものであつて、それを越さなければ、仏教としては話にならないということである。

教学の何たるかを知らない者は、このように誹謗をするが、一方、教学をよく知っている者は、次のような非難をする。これは南都の碩学解脱房貞慶（一一五五―一二一三）が、『興福寺奏状』（一二〇五）を草して、法然仏教の停止を求めた時のことである。「わが朝に八宗あり、或いは異域の神人來つて伝授し、或いは本朝の高僧往きて益を請ふ」てきた。法然は大陸にも行かず、異域の高僧の伝授を受けもせず、浄土宗一宗を立てるとは何事か、「源空はその伝燈の大祖なるか云々」（日本思想大系15『鎌倉旧仏教』三二―三三）というのである。

ここには伝来の教学こそ絶対であり、それに基づかないようなものは、仏教とは認められないという口吻がある。南都北嶺の重鎮が、伝統の仏教を嵩に着て、新しい動きに恫喝を与えているように思える。

法然はそのいずれをも納得させなければならぬ。それをしなければ、ただ願望を述べただけのことになる。それでは伝統重視の仏教界を罷り通ることはできない。法然の前半生は、そのための時間であつたように思える。浄土教学の樹立とはどういうものであるか、一例を挙げてみたい。

浄土教成立の根柢は、阿弥陀仏の本願である。その第十八願に「乃至十念」という言葉がある。この「念」を法然は「仏名を称えること」すなわち南無阿弥陀仏と称えることであるとした。すなわち「十念」とは「十声」であり「念と声とは一である」というのである。こうした「念」

の理解は、伝来の教学からすれば「恣意も甚だしい」ものであり、認められるものではない。それを伝来の教学によつて、万人が納得するように説かなければならない。それが教学の樹立ということである。

それを法然はこう説いた。『観無量寿經』の「付属の文」に、
仏告阿難汝好持是語持是語者即是持無量寿仏名
とある。これを唐の善導が訳して『観經疏』にこう述べている。

仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称えしむるにあり。

と。「阿弥陀仏の本願に照らし合わせてみると、釈尊の本意は、人々にひたすら弥陀の名を称えさせるにあつた」というのである。法然はこれを根柢に「念と声とは一つである」と説いた。

仏教徒にとつて經典は絶対である。『観無量寿經』という經典と、三昧發得の聖者善導の『観經疏』という論とによつて組み立てられた教学に異の挟みようがない。「智恵第一の法然房」といわれる所以である。こうして「念」は「声」となり、今日、念仏といえは、南無阿弥陀仏と称えることであり、そのほかに念仏はあるのか、と不審に思うほどになつた。それは法然のこの論証に拠つてのことである。法然は、この「念声は一論」をもつて、浄土宗を開宗したとさえ述べている（『醍醐本』第十八話）。こうした教学を組み立て、それを集大成したのが『選択本願念仏集』である。

四 日本仏教の誕生

— 真の日本仏教と法然仏教 —

こうして法然は大きな山を二つながら越えた。この時、本当の意味での日本仏教といえるものが誕生した。もちろん法然以前の仏教も日本仏教であったことに相違はないが、厳密には「真の日本仏教」と言い難いものがある。なぜなら、それは日本の大地に根ざした宗教的欲求に因應するの仏教でなかったからである。問いも答えも伝来の仏教から受け容れ、それを日本という場で、いかに論議しても、日本仏教とは言い難い。借り物の仏教というほかない。

確かにすでに指摘されているように、その頃すでに鎮護国家、祖先崇拜、本地垂迹、現実重視などという日本的思惟に基づいた変容があった（辻善之助著『日本仏教史』 上世篇）。それは日本仏教の萌芽とはいえるが、それをもって日本仏教の誕生とは言えない。それは異宗教の交流に際して起こる自然的、必然的現象であって、伝来の仏教に、根っ子の宗教的思惟が、付け焼き刃的に付加したものである。仏教の本質に関わった変容ではないということである。

「真の日本仏教」とは、日本の大地に根ざした宗教的欲求に、仏教が本質において応えたものでなければならぬ。「本質において」というのは、付け焼き刃でも、方便でもなく、それが仏教そのものといえるものでなければならぬということである。法然仏教がそれであったということである。法然の消息の中に「（念仏は）弥陀にも利生の本願、釈尊にも出世の本懐なり」とある（「津戸三郎為守に宛てた九月二十八日

消息」二亨版『和語灯録』 卷六・法全五七二）。法然仏教の説く念仏は、釈尊がこの世に出て説こうとされた本當の願いであったといっているのである。それを法然は、伝統の教学に則って裏付け、付け焼き刃でも、法然が勝手に言っているのでもないことを証明している。日本仏教は釈尊の信仰思想そのものであるというのである。

「真の日本仏教」といえば、親鸞が「和国の教主」と言った聖徳太子（五七四—六二二）が挙げられる。太子は「篤く三宝を敬え」（十七条憲法）と言い、『三経義疏』を作り、日本仏教のあるべき姿として、仏教の内的受容という方向を示された。「偉大とは方向を指し示すことである」というニーチェ（一八四四—一九〇〇）の言葉を借りれば、太子はまさしく日本仏教の行くべき方向を示された偉大なる創唱者というべきである（共著『勝鬘経義疏の現代語訳と研究』 上下巻・大明堂刊・平成元年）。

ただ太子の没後、太子の精神は底に沈み、仏教の外形だけが華やかに表面を飾ってきた。上來述べてきた二階建て宗教構造がそれである。それは太子のいう仏教の内的受容とはほど遠いものであったが、大化の改新、奈良、平安仏教と長い期間を経て、法然に至って真の継承者を得た。「真の日本仏教」は、聖徳太子が方向を示し、法然がそれを具現化したといえる。伝来の仏教が、日本の大地に根ざした宗教的欲求と、渾然と一つになったということである。

そのことを一、二の例によってみていきたい。一つは、辻善之助氏も指摘している日本的思惟としての「現実重視」という点である。それを端的に示すものは、法然仏教の出発点である戒定恵の三学の問題である。

先に述べた通り、法然は、仏教とは戒定恵の三学を守れという教えであるという。しかし戒定恵の三学を守りきるなどということは、誰にでもできるものではない。それは教を論理的に追っていった観念的産物と言わなければならない。これに対し法然は、自分はそれを守ることはできず、三学非器の凡夫であると言った。まさに現実から生まれた声である。そして、そういう者の救われる道はないかと求めた。現実には根ざした宗教的欲求であり、地に足を着けた願ひである。そしてそれは阿弥陀仏の本願によって救われる。それが釈尊出世の本懐であった。自力から他力への転換による鮮やかな解決であつて、驚嘆のほかない。

もう一点挙げておきたい。これも辻善之助氏が指摘している「祖先崇拜」という点である。よく日本仏教は、葬式仏教、祖先崇拜仏教といわれ、それが日本仏教の代名詞にさえなっているほどである。そしてこれらは釈尊の仏教ではないから、釈尊の仏教に還るべきである。と非難されてきた。江戸時代から今に続く非難である。仏教界は、それに対し内心忸怩たるものがあるであろうか、あまり声高に反論している声を聞かない。

しかしこの非難は尤もなように聞こえるが、観念的非難と言わなければならない。なぜなら、冒頭の異宗教交流のパターンが示すように、異宗教が交流した場合、伝来の宗教は、根っ子の宗教によって変容され、いつまでも元の姿のままではないのである。事の善し悪しではなく、それが事実であるということである。事実、前述の通り、釈尊の仏教がそのままに伝えられている所など、どこにもないのである。この事実を無視しての非難は観念的非難というほかない。もし非難すると

すれば、釈尊の精神を忘れてはならないと言ふべきであろう。それならば、反論する余地はない。

それはさておき、祖先崇拜信仰は、日本の根っ子の宗教の根幹をなしているといえる。根っ子の宗教は、大きく分けて、生前における言葉、すなわち国語と、死後における魂の行方との二つに基本があるのでないかと思つてゐる。文化的、歴史的伝統を共有する人間の集団である民族は、この二つを欠いて成立するとは思われないからである。ある民族が、自らの言葉を失つた時、その民族は滅亡したといえる。史上そういう例をいくつも挙げるができるが、今その問題は措くとして、ここでは死後の魂の行方について考えてみたい。

かつて柳田國男氏は『先祖の話』（筑摩書房）の中で「日本人は昔から、家の先祖は亡くなると靈魂（タマ）となつて山に帰り、あの世とこの世とを自由に行き来しながら、先祖という靈体に溶け込んで、麓の子孫を見守つてくれると信じてきた」という要旨を述べている。これは「六月みづつき晦つごもり大祓祝詞おほはらののり」〔延喜式〕「国史大系」第二六卷〕等の祝詞をみてもうかがえることである。この靈魂観、祖先観が、日本人の根っこの宗教の根幹であると言えよう。それは一口に言つて祖先崇拜信仰である。怨靈や呪術や祈りなども、根っ子の宗教として挙げられるが、それらはこの根幹から派生したものである（拙編「仏教の靈魂観と日本の変容」『アジア人のみた靈魂の行方』所収・大東出版社・九五年）。

この祖先崇拜信仰という、日本民族の三つ子の魂、根っ子の宗教の行われているまっただ中に、仏教が受容されてきたのであるから、仏教が、その篩いにかかれて、祖先崇拜仏教になっていくのは、自然の成り行

きというものである。これには僧侶や貴族や庶民という区別はなく、一様に仏教と祖先崇拜信仰とが結びつき、庶民は年忌法会を行い、貴族は氏寺を作り、朝廷は国忌を営み、僧侶がそれをリードするという枠組みが作られてきた。事の善し悪しは別として、仏教が祖先崇拜仏教となり、葬送儀礼がその表象となっていたのは当然である。それを根底から覆すようなことを言いもし、行おうとする者は、天に向かって唾をするようなものである。何千年も培われてきた根っ子の宗教は、そう脆弱なものではない。

但し、仏教をそうした根っ子の宗教の中に取り入れたとしても、原理的、本質的な点で結びつかずに、付け焼き刃的で、平行に走っている、いつまでも借り物の感をぬぐい得ない。法然仏教は、本質的な点で両者を一体化した。法然仏教の説く極楽往生と、根っ子の宗教の言う、亡くなった祖先が、靈魂（タマ）となって山に帰るといふ思いとは、底において通じ合うものがある。本質的に一つのもので体観できる。なればこそ念仏は、隅々まで広まり、悟りを標榜する禪宗も、そのほかの仏教各派も、祖先崇拜信仰において法然仏教に習っていることは現に見られる通りである。

こうした変容は、異宗教交流の常態であつて、価値判断以前の問題である。もし仏教が、この変容を拒否していたならば、おそらく日本に定着してはいなかったであろう。それは交流を拒否したことだからである。もし仮にこうした変容を権力が否定し、釈尊の仏教のままを植えつけようとしても、根っこの宗教は、それを受けつけないであろうから、おそらく仏教は根を下ろすことはできない。根無し草は立ち枯れる

ほかない。

法然仏教は、根っ子の宗教の欲求と、仏教の本質とを総合し、真の日本仏教を樹立した。それによって、長い間、日本の宗教状況を形作ってきた二階建て宗教構造は、おのずから消滅した。二階の僧侶も、一階の庶民も、ひとしく阿弥陀仏の本願によって極楽に往生できるのであるから、一、二階の仕切りは必要がない。釈尊の信仰思想は日本の大地に深く根を下ろした。これが法然仏教の宗教改革である。

しかし根っ子の宗教は根強い。それがいかに根強いものは、その後の日本の宗教状況をみればよく分かる。法然仏教によって取り払われた一、二階の仕切りは、いつの間にか、忍び寄るように舞い戻って、昔のような二階建て宗教構造が、再び出来上がっているように思われる。

日本の仏教研究は、質量ともに世界一である。それは仏教関係用語の習得が決め手になる。いかに熱心な仏教研究圏であつても、サンスクリット語等の仏教関係用語はともかく、日本語から漢文までは手が回りかねる。こうした日本の仏教研究を外国から見ると、さぞかし日本中に、その研究が広まっているであろうと思うものである。しかし実際は、研究は研究、寺院は寺院で、両者が一つになつていゝとは思われない。そして寺院は、昔ながらの根っ子の宗教的思惟の延長線上にあると言ひ得ないこともない。曹洞宗円通寺の恐山の宗教状況と、開祖道元の『正法眼蔵』との乖離とまでは言わないが、研究と布教の間には距離があり過ぎるような感がする。それが再び二階建て宗教構造を形成しつつあるように思える。これを思うと、日本における宗教改革とは、二階建て宗教構造から、一、二階の仕切りを撤廃し、一つものことにするように

思われる。

五 おわりに

—法然仏教の評価—

法然は日本に宗教改革をもたらした。以後の日本仏教は、それに賛成する、しないに関わらず、いずれも法然を軸に展開していったことは、先人の指摘している通りである。それほど法然仏教の影響は大きかった。人びとは法然に、日本の仏教改革の真実の姿をみたのではないかと思う。法然の伝記が、没後百年ほどの間に、大小長短合わせて二十数冊作られたことが、このことを物語るものではないか。それは鎌倉時代の他の祖師方に見られないことである。とくに勅修御伝『法然上人行状絵図』が作られたことは、当時の人びとの思いを象徴するものであるといえる。

没後二百数十年のことであるが、臨済の一休宗純（一三九四—一四八二）が、法然の「一枚起請文」に、このような讃辭を呈している。

伝聞法然生如来 伝え聞く 法然生ける如来

安座蓮華上品台 蓮華上品台に安座し

尼入道同無智輩 尼入道無智のともがらに同じくす

一枚起請最奇哉 一枚起請、最も奇なるかな

前の大徳一休叟（在印）（『狂雲集』下巻）

と。「伝え聞いている、法然は生ける如来である、と。今、法然は極樂の蓮華上品に安座しておられるが、尼入道の無智のともがらと同じくして（ただ一向に念仏すべし）と説いている。「一枚起請文」は最も尊

く素晴らしいものである」というのである。

禅宗の腐敗を嘆き、その改革を志した一休は、法然の仏教改革に思いを馳せ、当時世間の人びとが、法然を生ける如来と言いついて心に心から賛意を表したのである。このことから、当時の人びとが、法然をこのように思っていたということがよく分かる。

今の日本仏教史研究も、法然仏教の出現を、長い日本の仏教史の分水嶺として、法然以前の仏教を旧仏教、以後を新仏教と称している。それは法然仏教の正当な評価と思う。しかしそう言いながら、法然仏教は、旧仏教から新仏教に移る橋渡しの存在であり、真の仏教改革は、法然を継いだ後の人びとによって成し遂げられたと言っている。しかもそれが通説化しつつあるように思える。私にはその理由が分からない。何をもって法然仏教が旧から新への橋渡して、真実の仏教改革は、その後の人によって成就されたというのか、その根拠が分からない。

もしそれが冒頭のリードで述べたように「明治以降の史実の誤認等」によって生じたものであるならば、それは間違いであるから、訂正されなければならない。史実の誤認とは、具体的にいえば、悪人正機説、自然法爾説を親鸞が初めて説いたと思っていることであるが、それは「誤認」である。それについては、すでに拙稿で述べてきたことなので、再説はしないが（『法然の言葉だった「善人なをもて往生す、いはんや悪人をや』大東出版社・平成十一年。「法然と親鸞——『歎異抄』をめぐって』浅井成海編『日本浄土教の形成と展開』所収・平成十六年・法蔵館等々）、もしそれに基づいてのことであるならば、意味をなさない。日本仏教史研究の学術的正確性を期待したい。

「改正移植法」の成立と法然教学

藤井正雄

「臓器移植法」は、正式には「臓器の移植に関する法律」（一九九七年七月一六日・法律第一〇四号）で、この法律は三カ月後に施行された。同法律付則で施行後の三年をめどに法の見直しを謳っているが、漸くはば一三年経ってから法改正が行われた。「改正移植法」は、二〇〇九年七月一七日に全面施行された。

「改正移植法」の骨子は大きく三点ある。第一点は改正前に比べて臓器提供の条件であった臓器移植提供意志表示カード等に提供の意志の有無にかかわらずに、家族の承諾があれば可能になったことである。第二点は改正前は一五歳未満の子供からの臓器提供は認めなかったのが、年齢制限の撤廃をした（生後一二週未満の子供は除く）ことである。ただし、子供の脳死判定は非常に難しくなったことである。特に六歳未満の子供の場合は、二回の脳死判定の間隔を脳死判定基準の二倍の二四時間以上開けなくてはならないなどの制約があることである。また、改正法には虐待を受けた子供からの臓器提供は認めておらず、その調べに手間取ることになる。第三点は家族に臓器を優先提供できる親族優先提供制度であるが、一月に先行的に行われている。

ともかく「改正臓器移植法」が施行されたが、これには賛否両論がある。まず賛成論者の話を聞こう。改正前は脳死判定は一三年かかって九〇回、臓器提供は八九例目であったが、「改正臓器移植法」施行後、第一例の脳死判定は八月五日、臓器提供は三日後の八月九日であった。意志確認は「臓器移植法」による臓器提供の意志があったものとみなされ、旧来の「臓器移植法」の適用とみなされるので、「家族の承諾」の元での移植とは見做されていない。「改正臓器移植法」施行後八、九の二カ月で一〇例のうち九例は家族の承諾のもとでの移植と見なされている。意志表示は新たな「運転免許証」や健康保険証には臓器提供者の記入欄が設けられている。家族の承諾のもとでの移植とは、家族の総意として臓器移植にふみきったものをいうのである。

繰り返すと「改正臓器移植法」施行後、八、九月末日までに一〇例の脳死臓器移植が行われた。うち九例は家族の総意に基づくもので、日本移植学会の試算では年間八〇例とある。この「改正臓器移植法」は賛成五九%、反対が二八%で六月二二日一八時に衆議院で可決されたが、ここで反対者の意見に耳を傾けてみよう。

反対の第一号は、平成二二年六月二二日一八時に「改正臓器移植法」が衆議院で可決されたが、平成二二年七月一日付きの日本宗教連盟による声明である。臓器移植にあたり、臓器移植の場合にのみ脳死を「人の死」とすることに旧法はあったが、現法の尊重、子供は大人と比べて蘇生力に富んでいるからより厳格な脳死判定の基準の導入被虐待児を対象としないなど、脳死判定の基準の検証をはじめ子供を保護するシステムを検討すべきで、以上の三点をふまえ、「第二次脳死臨調」を設置し、集中的な検討を始めるべきであると、声明を出している。

概ね仏教教団の反対声明は日本宗教連盟の声明と同じであるので、詳細は省略したい。私は前の「臓器移植法」に際して、日本宗教連盟の推薦を受けて公聴会で参議院で議員諸氏に意見を披瀝したことがある。公聴会の前日、各教団代表者を集めて意見を徴した。各教団ごとに意見が異なることが明らかになったことから、報告は私の意見として述べるということになり解散した。

私がかねてから「状況倫理」の立場でなければならぬと思っていた。「状況倫理」の立場とは、およそ行為選択の人間の意志決定は、規範も普遍的に適用することはできないとする立場であって、行為者が置かれている状況・文脈に基づかなければならないというのが状況倫理学にほかならない。この学説はなかでもキリスト教倫理に大きな影響を与えたといえる。キリストの言葉、神の命令は個別の状況下において発せられるので、キリスト教の教義と合致するからである。したがって、決疑論と類似し、個別の状況における行為の結果に重きを置くことから功利主義とも関連する。いうならば、状況倫理学は文化相対主義にならざるを

得ないといえる。

状況倫理学の主な提唱者は、フレチャーに基づくもので、ここで、キリスト教倫理神学で、現在では既に忘れ去られた状況倫理をここで取り上げたのは、キリスト教とか仏教という問題ではなく、東洋的などくに仏教の論理構造と西洋的思考とがバランスを保たねば問題は解決をしないと強く言うことができるという点である。要は問題解決には外部的要件よりもいのちの本質に照らして主体的な決断に帰着する問題であると思っただからである *Fratcher, J.: Situation Ethics: The New Morality, Philadelphia: The Westminster Press, 1966.*)

個々の状況に応じて判断がし易いような条件を整え、状況倫理にたつて選択の幅を広げる方向で問題の解決を計っていくべきであろうと思う。特に宗祖の時代にはなく問題設定は全く新しいだけに、いうならば、ここにいう状況倫理とはAとBとの対立ではなく中間のCを認めることではない。人間の側にたつての条件設定でものをいっているのではなく、仏側からの、いうならば意味づけの体系としての教義に照らした条件設定がなされるべきであると、考える。人間側からの条件設定は大事ではあっても解決そのものにはつながらないことを再度確認したいと思う。ここに、水平的思考に慣れ切っている現代社会にあって、垂直的思考をとる宗教者とのずれを埋めるものは状況倫理の立場に立たざるを得ないということである。

現代は人間性そのものの喪失と人間を取り巻く環境、たとえば高齢少子化・自死・いじめの問題等と問題が山積している多元的社會である。極端にいうと、自分さえよければ他人はどうなっても構わないという風

潮のなかにあってその日暮らしを余儀なくされている状況下にあるといえる。現代に要求されているのは両思考のバランスを取ることに尽きるということができよう。

私は、臓器移植には是々非々の立場に立つ。言うならば臓器移植にたいして否定論者であると共に肯定論者でもある。具体例を「臓器移植」ととって見よう。心臓の悪いレシピエントがいていい心臓を移植したがつていた。レシピエントが老人で、一時でも長生きしたいと思つて、自分にあう心臓を探したいが、たまたま移植が成功して寿命が三年延びたとしても浄土宗の教義からすれば、自然に任すべきもので、自らの欲望を延ばすことに加担する行為は念仏行者である仏教者であれば、断じて許されるべき行為ではない。すなわち、「臓器移植」に反対の立場をとることになる。

一方、生まれながらにして心臓の悪い生後数カ月の赤ちゃんの場合を考えてみよう。泣き止まないのは、痛みをなんとかして欲しいと訴えているだけで、臓器移植のことは知る由もない。たまたま死んだ同年代の赤ちゃんがいた場合、一般の臓器移植に反対する者でも、仏教者であれば、「移植すべきでない」とその母親に告げられるだろうか。この場合には「臓器移植」に賛成の立場をとることになる。

例を「臓器移植」ととつて、賛成・反対といった二者択一的な水平的に物事を判断せずに、状況を考慮に入れて考えるべきであろう。「臓器移植」の問題は人間側からの条件設定は大事ではあつても、解決そのものには繋がらない。要は外部的な要件よりもいのちの本質に照らして主体的な判断に帰着する問題であると思う。水平的思考だけでなく、宗祖

の声を黙つて聞くと言つた沈黙思考、すなわち垂直的な思考が必要となつてくると言えよう。個々の状況に応じて判断がし易いような条件を整え、状況倫理にたつて選択の幅を広げる方向で問題の解決を計つていくべきであろうと思う。

既に述べたように、人間の側にたつての条件設定でものをいっているのではなく、仏側からの、いうならば意味づけの体系としての教義に照らした条件設定がなされるべきであると、考える。人間側からの条件設定は大事ではあつても解決そのものには繋がらないことを再度確認したいと思う。

現代の医療が「目に見える」健康の維持のレベルから「目に見えない」ミクロな医療に移行しているなかに、「いのち」そのものが見えなくなつてしまつたなかで、以上の「臓器移植の是非」を見てみると、賛成するもの、否定するもの、いずれも説得力のある意見ではあつても、臓器移植を許容するサポート・システムがない以上、人間中心主義の思想・意見に対して、いのちを絶対視する宗教的原理主義を主張しても、対立を助長するだけであつて、解決には程遠いといえる。解決策はそれぞれのケースのコンテキストを考慮に入れた文化相対主義とならざるをえないといいたい。

ここで触れたいのは、仏教の生・老・病・死の「四苦」の教えは、このいわゆる「四門出遊」と結びつけられて説かれている。この「四苦」に、「愛別離苦」（愛する者と別れねばならぬ苦しみ）、「怨憎会苦」（怨み憎んでいる者と会わねばならぬ苦しみ）、「求不得苦」（求めても得ざる苦しみ）、「五蘊盛苦」（身心の働きが盛んになつて欲望にさいなまれる

苦しみ)の精神的苦を加えて「四苦八苦」という。このように、仏教は自己存在を「四苦八苦」の全人間存在として受けとめることを説くのである(藤井正雄「死と仏教」 宮田登・新谷尚紀編『往生考』二〇〇〇年五月一〇日 小学館刊行、一八五―一九二頁参照)。

人生が「苦」であるとするならば、次に「苦」をどうしたら取り除くことができるのか、を問わなければなるまい。釈尊が悟りを開いた後、「初転法輪」といわれるが、サルナートに赴き、苦楽を共にした五人の比丘に話しかけた内容は「四諦八正道」であったという。「諦」とは真理の意味で、「四諦」ないし「四聖諦」とは「苦諦」(この迷いの人生は苦であるという真理)・「集諦」(苦を生起させているのは煩惱や執着にあるという真理)・「滅諦」(煩惱や執着を断つことであるとする真理)・「道諦」(苦滅に至る為には正しい修行方法である八正道によるとする真理)をいう。

この仏教の根本教説を例えば治病にあてはめると、病状を知り(「苦諦」、どうして病気になるったかの病因を知り(「集諦」、回復すべき健康状態を目指して(「滅諦」、良薬を得る(「道諦」)ことをいう。

しかし、「苦」は現実肯定的傾向にある現代社会では、意味も言葉の比重もかるくなつたことは否定できない。「人生は苦の連続である」と説いた処で、だれも振り向いては呉れないであろう。しかし、人生は「苦」とみることには仏教の根本的教説であるだけに無視できない。

大乘仏教になって「煩惱即涅槃」や「娑婆即寂光土」なる言葉も生まれ、人生は煩惱にまみれているからこそ悟りを求める。いうならば、人生は「苦」であるからこそ反対語である「楽」を求める縁になるといえる。

る。

確かに、「生死」は我々の目には見えない存在であるだけに論議が活発に行われ、未だに結論をみない問題であり、それに対して「老病」はヨーロッパでは比較的早くから論じられてきた問題であり、現実に我々の目に見える存在であり、より具体的である。

人生は苦しみか、と聞かれたら、一応否定するが、やはりそう答えざるを得ないのが実情である。何故なんだろうかと考えた場合、脳裏に浮かぶものは「子供叱るな、来た道じゃ。年寄り嫌うな、行く道じゃ」という言葉である。他人事ではなく、自分自身の問題だと自覚したならば、まさに人間にとって本質的な問題であつて、「老い」の問題は疎かにできない。しかも、老いの問題は病・死と連動して人生の最期を迎える場合がおおい。

大乘仏教は「代受苦」といわれるように、僧侶の役割にも時代的にも変化が見られる。大衆の苦を一手に引き受ける「菩薩」を生んだのも一例である。それは「日常勤行式」の終わりの部分に大乘仏教徒としての誓いの句を唱える「四弘誓願」に表れている。「四弘誓願」は、冒頭に「衆生は無辺なれども、誓つて度せんことを」「(衆生無辺誓願度)を唱え、後の三句はそのために煩惱を断じ、法門を学び、仏道を成ずることを誓うのである。前半は「利他」であり、後半は「自利」と言い換えても言い。「利他」のために「自利」があるのであり、それが「代受苦」の思想になつていく。言うならば、「代受苦」とは、「衆生の苦」を「自らの苦」と受け止めて救済を志す菩薩の慈悲心に基づく行為のことである。この思想は、また、民間の地藏信仰の隆盛と共に盛んになつていった事

実は忘れてはならない。

地藏菩薩とは、釈尊没後から未来仏の弥勒菩薩が成道するまでの無仏時代に衆生済度を委ねられた菩薩として知られている。インドの地藏信仰は四世紀末タリム地方の農耕民の間で信仰されていた地神に由来するとされ、やがて中国へは唐代に、日本へは平安中期になって展開された。

日本に伝来しやがて展開すると、仏教の代受苦の思想は地藏信仰と習合し、「身代わり地藏」の信仰は盛んとなり、地藏菩薩が代わって田植えをしてくれた話や戦場で危機を救ってくれた話が勝軍地藏や縄目地藏を生んだ。

地藏菩薩像は僧形で、袈裟をつけ、錫杖と宝珠をもつ姿が一般的である。また、よく知られている話では、極楽と地獄の中間にある賽の河原で鬼に苛められる小児の救済者として描かれ、和讃にまで唱えられている。これらは近世には入って延命地藏、笠地藏など現世利益を標榜する身代わり地藏を数多く創出した。

信濃（長野県）の善光寺や各宗を問わず一般寺院の墓地の入り口に祀られている六地藏（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）も多くの参詣者を集めている。また、室町期には仏教葬が展開し、葬儀の際にあげる塔婆に六地藏を記す宗派もある。たとえ地獄ほか迷いの世界に堕ちても救いとして下さる仏もいるという意味であると思われる。このほか、子安地藏、子育て地藏などがある。

地藏信仰について語るのはこの辺りで止めたい。要は意味付けの体系として釈尊の「教義仏教」を語っても、あまり意味はない。むしろ、仏教の代受苦の思想が地藏信仰と相俟って盛んになったように、民俗信仰

との習合面の探求こそが大事であると言いたい。

ブライベイトなことであるが、家族のことに触れたい。寺の師であり、父である、いわば師父である実応（明治三一〜平成四年、一八九八〜一九九二）は、浄土門主で総本山知恩院第八五世門跡であった。

若いときから口癖のように「死んだら地獄に行く」と言っていた。

宗旨では往生は極楽で、しかも上品上生と決まっていたし、葬儀の時はいうまでもなく日常勤行式でも、死に際には「往生を願うが、再び現世に戻って苦の衆生を救いたい」という高祖善導大師の「発願文」を唱えて発願すべきであると教えられてきた。だからこの点で師父の真意は十分に判からなかった。

しかし、浄土宗の頂点の門主の座に立つてもその主張は変わらなかった。師父の葬儀に際して、弔問者に配った「遺墨」にも、その主張が表れている。師父は死ぬ前に「今現在説法」という言葉を色紙に書いていた。

「今現在説法」とは、浄土三部経の一つ「阿彌陀経」に出てくる言葉で、釈尊が千二百五十人の比丘たちを前にして比丘たちの代表である舍利弗に対して、経の本旨である浄土の所在・名義・主仏とを説かれるくだり「これより西方十万億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極楽という。その土に仏まします。阿彌陀と号したてまつる。今現にましまして説法したまえり」という言葉である。

仏は極楽にあつても説法しつづけているというのである。極楽は善男善女の生まれるところで、それに反して地獄には罪を犯して墜されたものがゆく所とされ、仏教の救済を求めている人が大勢いる。師父は極楽

を地獄に置き換えて考えたのだろう。一般檀信徒の描く極楽は善男善女の赴く到達点であって、仏や菩薩の説法を存分に蓮の花に座して聞法できるといふものである。

それに対して善導大師の「発願文」のように、死に際して極楽に生まれたいという「往相回向」とともに、苦の衆生を救うべく急ぎこの世に還るべく「還相回向」の志を願うべきであるという。

宗旨と教化は異なるものであって、教化の視点からすれば極楽は到達点ではなく通過点なのである。浄土宗は教化宗であることはいうまでもなく、教化を疎かにする者はもはや浄土宗の僧侶ではないということになる。

『法句経』第一章一九番に「いくたび口に誦すとも、身にこれを行はず、心放逸にふけらば沙門とよばず」とある。沙門とは僧になる前の小僧の意味である。師父は寺に執着せず、教化・布教に力を注いだ門跡として知られる所以でもある。この場で師父の言を借りるならば、寺が厳しい状況におかれていればいるほど、すべからく浄土宗の僧侶は「初心に還れ」といいたいと思う。

確かに現代社会の変化は著しい。年中行事ひとつ捉えてみても、その行事に熱心に参加している檀家や信徒のうち何人の人が、その行事の真の意味を知っていて参加しているかは疑問である。ましてその行事に参加していない人の宗教離れは論外である。このことは、取りも直さず現代社会の変化に宗教者が求められている役割を果たしていないということになる。

現代人のライフスタイルが変化して仏教との関わり方が変わったとい

う指摘は一面では正しい。宗教のことを口にしないのが日本人の通弊であったという人がいると思えば、宗教に「怖い」というイメージがあるという人もいる。一昔前のマルキストの言「宗教は阿片なり」に影響されたのかもしれない。最近ではオーム真理教のサリン事件で宗教は怖い存在にかわったという人もいる。

これらのことから、現代の状況を分析する者として、一言いいたいと思う。ここでは「寺」と「僧」の関係を取り上げてみる。

儀式的にみると、確かに僧になる為には『自灯明・法灯明』の儀式が仏前において執り行われる。これは釈尊から連綿と伝えられた法灯を受け継ぎ、自らがその法灯を守って行くことを仏前に誓うことからきている。このことを「師資相承」といつて師匠から弟子に法門の奥義を伝授することをいうとある。弟子のことを「資」というのは、師の教えの資けとなるという意味である事はいうまでもない。「師資相承」は大別して二種あるとされる。

一つめは法門の奥義を述べて、血脈譜または衣鉢等を伝承するものをいう。ここにいう衣鉢とは、もともとは出家の条件とされた三衣一鉢のことであるが、後に意を転じて教法・奥義を意味するものと変わった。二つめは経巻に基づき、あるいは夢告等によって教法を相承することを指す。

浄土宗に限らず仏教全般にとつてもこのことは当該宗派の最大関心事であることには変わりない。密教では血脈相承を重視し、日蓮宗では相承に内外の別を立てる。「内相承」とは、真実の悟りである本門内証が本師釈迦牟尼・本化上行菩薩・日蓮大菩薩へと受け継がれるのをいい、

「外相承」とは、迹門しやくもんの積尊から葉王菩薩・智顛ちぎん・最澄さいちゆう・日蓮へと法華經の教旨が受け継がれるのをいう。

血脈相承の血脈とは父から子への血の繋がりのアナロジーであったが、宗祖法然の弟子である親鸞しんらんは文字通り世襲の意味に取り血統相承が真宗の伝統になった。師匠から弟子への血脈相承は、真宗以外の仏教だけでなく儒学・神道などに展開し、歌道・音楽・華道・茶道の文芸の分野や武術の分野にまで及んでいる。

ここで現代の仏教界の状況をみてみると、現況は必ずしも樂觀視できるものではない。第一に寺ないし住職と檀信徒との間の信頼関係の欠如があげられよう。「葬式仏教」という言葉がなによりもこのことを指し示している。寺の経営については、従来営まれてきた通りのことを踏襲しゆりやう的に行つていればそれで善しとする態度に表れている。

お盆の習俗に端的に現れているが、最近の新聞や宗派の統計の数値が語るように、住職に挨拶せずに自分のお墓だけにお参りして帰る檀信徒がいかに多いかが判る。

お布施にしても「住職にふんだくられた」という檀信徒の戯れ言を聞くだけでも、寺と檀信徒との信頼関係が崩れていることを窺わせる。一刻も早く信頼関係の再生に努力を怠つてはならない。

第二に宗門の教化力の欠如をあげねばなるまい。すべからず僧侶は「僧侶になる」決意の初心に立ち還ることが肝要であろう。

これからの葬儀

このようにして、現在すでに起こっている「葬儀の宗教離れ」を導い

「改正移植法」の成立と法然教学

ている要因を巡つて、多くの論議が展開されて来た。葬儀はその形骸化が大きき要因であると共に、①葬儀を執行する僧自身の資質の問題と、②葬儀を取り巻く状況の変化にどう対処していくか、そして葬儀社との関わりをどう保つていくかという、大きく二つの問題が介在しているといつてもいい。

しかし、問題は①の僧自身の資質が②の時代の状況変化をどう捉えるかにあるといつていいだろう。各種の統計類をみても、僧侶への強い期待感はなく、また宗派名を知っているものは半数にも満たず、宗派の崇拜対象である本尊の名や、宗派の本山の開祖を知っているものとなるとさらに低く、一割以下になってしまう。

このような状況であるからこそ、都会で葬儀社に葬儀を頼む場合に、自分の宗旨にこだわらない人が圧倒的に多いということになる。したがつて葬儀社が葬儀をリードすることになるといよりは、リードせざるをえないといつたほうが適切であるかも知れない。かつては僧侶が葬儀屋に墮しているという批判があつたが、現在は、さらに進んで僧侶が葬儀社のもとで使われている、という厳しい状況に至つたと批判する人が多くなつているといえよう。

いのちを生まれてから死ぬまでと見る「直線的死生観」と、死を終焉と捉えるのではなく、来世の存在を志向する「円環的死生観」に大別することが可能で、現代はこの二つの死生観に揺らいでいると言つていいと思われ。

宗教界は現代人の死生観について問い直さざるをえなくなつたといえよう。実はこのような死生観の揺らぎが葬儀を見えなくしているのだ

あつて、葬式無用論、墓無用論（散骨、葬送の自由）、宇宙葬、樹木葬、月面葬が現れたのは諾なるかなである。具体的にいえば、歴史的・社会的・文化的要因があることである。歴史的要因としては、江戸幕府は「寺請制度」を設けた事が挙げられる。それによって、人々は葬祭を介して寺院と寺壇関係を結んだのであつた。島原の乱の後、改宗したキリシタンによる宗門改めがおこなわれたのが最初であり、それと共に一六六四年（寛文四）年には全国一律に寺壇関係が制度として確立した。

初期のころは離壇は自由であつたが、その後は違法とされた。一六六五年（寛文五）には、「寺院法度」がでて、本末制度・寺檀制度による寺院の権力を押さえる寺院統制を全面的に打ち出した。寺檀制度は、本格的に明治維新で法的効力を失つたが、逆に家族制度が強化されて、家族制度が寺檀制度を補強する作用をなして今日まで伝えられてきたことは誰でもが知るところである。

現代仏教は「葬式仏教」と揶揄されていることはよく知られている。仏教は神道・儒教・道教と習合してきた葬式は歴史の産物としての習俗であつた。いいかえれば、読み・書き・ソロバンとして知られる寺小屋は明治五年学制発布によって教育を譲り渡して、寺院に残されたのは、葬式だけになった経緯を踏んでいる。現代は最後の砦となつた葬祭ですら批判の対象になつたのである。

現実には葬式で寺院は生活が潤っている。葬式は臨終行儀に則っていることは事実であるが、江戸幕府の一連の寺院統制以後葬式は宗派のものとなつた。宗派の決定に所属する僧はなにひとつ文句を言う事なくそれに従つたのである。

概して宗教は、上に述べたように、社会変動によって変化してきた。数学的表現で云えば、宗教は社会変動の「従属変数」であつたのである。仏教も同様であつた。葬式にも内側に変化があつたことは見逃せない。最近現れたのは、葬祭に僧侶は不要であるとする直葬と呼ばれる新しい葬式の形態である。首都圏では三〜四割がそうだという。「直葬（じちよう）」とはいつても、内容は千差万別で、茶毘に付しただけで郷里で葬式をする場合もある。「直葬」は大きく分けて、菩提寺がある場合と無い場合とがある。菩提寺がある場合、教化不足の結果直葬となることは明白である。

次に社会的・文化的要因に触れると、現代死語となつているもの一つに「仏間」がある。仏間とは仏壇のある部屋である。さまざま統計調査は仏壇や神棚を購入する新家庭人口が減少していることを伝えている。今でもドラマで祖母が孫を叱る際、孫を仏間に連れて行く。「仏は全てをお見通してござる」といい、仏に対して嘘はつけないのが伝統であつた。また、主人公が決断を下すとき数時間仏間に籠もつて先祖の霊と対話するのがドラマのパターンである。

同様に「食事作法」「もつたない」「お蔭さま」も死語になつている。家庭で食事のとき合掌して「戴きます」「御馳走さま」と言うのは常識とされてきた。「戴きます」とは天地の恵みに感謝し、与えられた食事の「いのち」に対して発する感謝の言葉である。しかし公立学校では言わない。手前でお金を払っているのだから感謝する必要はないというのである。

仏教の再生は「仏教は社会変動の従属変数」を「仏教が社会変動を推

し進める独立変数」に変えるべきであるというのは尤もな意見ではあるがそれは簡単にはいかない。その所以は前述のように社会変動も量的であることは言うまでもなく、質的にみて変化し続けているからである。現代人は病んでいることは事実である。僧侶も在家の人も一般的に見て、物事に「なぜ」という問いを発しないで、事実をそのまま受け入れるからである。ちなみに統計資料をあげるならば、昨年（二〇一〇年一二月一日）の読売新聞によると、給食費の未納があった公立小中学校は前回〇五年の文科省の調査より一一・八ポイント上昇し、五五・四%となったという。さらに保護者の責任感や規範意識の問題が保護者の経済的理由を上回っていることである。これも理由の一つにあげられるであろう。現在死語になっている「仏間」「食作法」をとりあげても、意識の変化は著しいことは分かっていただけだと思う。

家族の構成について、日本の家族は封建的だと言われてきた。かつては一家に男の子が誕生すると、「位牌持ち」ができたと言ったという。「位牌持ち」とは葬列のなかで位牌を持つ役のことである。位牌をもつのは「跡取り」と決まっていたからである。跡取りは葬式の際は喪主になることも決まっていた。焼香順もトップである。葬式の最後の締めくくりに喪主のあいさつがあるが、喪主が挨拶もできない子供であった場合、喪主を脇に置いて叔父が代わってお礼の挨拶をするのが常識であったのである。

ところが、最近では喪主の選定に変化が生まれている。喪主の選定に際して故人と最も親しくしていた者といえば、平均（健康）寿命からいって妻の方が夫より長生きするので故人が夫とすると、妻すなわち配偶者

となる。いきおい喪主は妻となる。妻と男の子の関係をみると、妻は男の子の母に当たるから、喪主が子供に代わって母になったことには葬制の上で大きな変化をくみ取ることができる。喪主が子供である場合の葬式は家の存続のためにあったのである。いわば、葬式の機能が家の存続を願って次代の担い手いわば跡取りになる。母が喪主になることは家の葬式よりも故人との間柄や情緒に移行したことを表す。このことはコムユニティの崩壊に通ずるのである。

しかし、この変化は今更始まったのではない。既に子供の勉強部屋を個室化することに始まった。極端に言えば、今の学生は共同研究ができないという。昔は本を読むのに騒々しいなかでできたのに、とくに知っている人が傍らにいてはできない。誰も知らない人込みのなかでは、例えば電車のなかでも、図書館の読書室でも、喫茶店のなかでも読書三昧できるのである。

この現象は最近の少子化現象と無関係ではない。兄弟が大勢いては教育にも関係する。少人数ならば、昔の何倍もの学資を与えられるのである。勉強部屋も一人で占有でき、個室化が可能となる。すなわち「イエ」の個人化であり、兄弟姉妹の民主化といいかえてもいい現象なのである。この結果、「イエ」の客間は個人に分配されて、不要なものの仲間入りするのである。価値観の変化と言ってもいい。

最後に同様に、触れなければならないのは、文化的な要因である。「直葬」は、とくに宗教浮動人口に及んでいると聞くからである。宗教浮動人口とは、慣習的に伝えられてきた旧寺檀関係・氏子関係が、農村から都市へ、または人口移動によって農村・都市から他の農村・都市への移

動によって切り離され、特定の寺院・神社とは無関係な状態におかれた人口の意味に用いる。私の造語であるが、第二次世界大戦の頃は次・三男の超過人口放出型であったが、現代問題になってきたのは帰農という安全弁を断ち切られた一方通行型に変わっている。

しかも、心理的には個人の解放、自由を求めている頑な家父長的な家族構成、煩瑣な本分家関係、閉鎖的な村落共同体からの脱出、経済的には都市と農村との間に存在する同一労働に対する賃金の格差などがあり、生態学的には交通・情報・教育機関の集積による合理化、便利さがあるといった特徴をもっている。そんなところに、面識もない都市の寺院・僧侶を求める要がなく、しかも高齢少子化の波が押し寄せると、家族に迷惑を掛けまいとする価値観の微妙な変化が「直葬」を生んだ。高齢となるにともない社会的地位が上がり交際範囲が共同体の枠を超えてと葬祭が派手になってくるとともに「温かみのある」葬祭を求めて、義理・人情からの参列者を廃した「家族葬」を生んだのである。

また、儀式を省略して火葬のみとする場合もある。「直葬」である。「直葬」とはいつでも、内容は千差万別で、火葬だけをして郷里の菩提寺で葬式を依頼する場合もある。「直葬」は大きく分けて、菩提寺のある場合と無い場合とがある。

菩提寺のある場合は檀徒の教化の不足の賜である。菩提寺の無い場合がむしろ問題であると如上の論理から言いたい。それが流行ってきた所以はエンバミングや散骨・樹木葬・宇宙葬・月面葬の展開と無縁ではない。いわば死の自己決定権といってよい個人化への動きの時代の流れのなかで、市民権を獲得していった新しい葬法である。

現代はこれまで人類が経験しなかった新しい局面を迎えていることから、二一世紀は教団あげてのチャレンジが強く要請されている。チャレンジの機能としての教化のあり方も、超高齢化社会を迎えて新たな対応が迫られているといえる。問題は深刻度を深めるばかりである。現代人は生きる意味を主体的に問い直しはじめたといえよう。

すでに述べたように、僧侶並びに檀信徒が毎日唱える「四弘誓願」にも表われているように、「衆生の苦」を「自らの苦」に置き換える所に僧侶の「菩薩行」が成立する。僧侶並びに檀信徒は初心に戻り、「衆生の苦」を「自らの苦」に置き換える所に仏教の再生は可能となる。物事を大上段に構えるのではなく、身近なところから始めたいと思う。

「家」の構成もずいぶん変わってきた。アメリカと違って日本では客間・応接間を大事にしてきた事は言うまでもない。ところが、最近ではアメリカに見習って客間・応接間はなくなりつつある。それに加えて、個人化・民主化の風潮が家にまで及んで来たのである。客間・応接間はいづるからか分かれぬ来客のものであった。いつ来るか分からぬ来客用を考えるよりも家族のメンバーに主眼がおかれた。それに家族のプライバシーの問題が伴った。プライバシーの本来の意味は「他者に迷惑を一切かけない」ことである。

現代人に感動を呼び起こす葬儀、手作りの葬儀を取り戻そうという願いは強い。しかしこの願いは小手先の工夫で取り戻せるものではない。多様化する現代人の死生観にみあうさまざまな形の葬儀があつていい。葬儀は一人の人間のこの世における人生の締めくくりであり、宗教的には来世への旅立ちである。その意味では、その人の生前の死生観が

問われることになる。葬式仏教は、仏教が生前に故人の心の支え、生きる指針を与えてきてこそ初めて生きたものとなつてくることを忘れてはならないであろう。

あらゆる民族・文化を問わず、死者を弔う行為は存続し、多様化、多岐化、省略簡易化のなかで、人間にとつて見失つてはならないもの¹¹本質を見極め、護っていくことが大切である。

法然上人の伝記と中国思想

『法然上人行状絵図』を中心として

宮澤正順

一

念仏の元祖法然上人の伝記が、他の宗祖のそれと比較して、甚だしく多く書かれていることは、周知の事実である。そこで本稿においては、その各種の伝記の中から特に『四十八卷伝』の略省で人口に膾炙している『法然上人行状絵図』を中心として、以下の二点について、中国思想の観点から検討を加えることとする。第一のテーマは、法然上人の父時国の臨終における復讐否定の発言をめぐってである。その次の第二のテーマは、時国夫妻における後継ぎを望む求子の思想を絵図を中心と考えてみようとするものである。従って第一のテーマは、文章を中心として検討を加えるものであり、第二のテーマでは絵図が問題となる。そこで『法然上人行状絵図』の絵図が画図などと書かれることなど、この伝記についての詳細は、本稿の第八章で述べることとする。

現今の浄土宗学の研究や更に広く浄土教学に関する研究は、若手研究

者の抬頭もあつて、日進月歩の状況であることは誠に慶賀すべきことである。しかしながら、わが三祖良忠上人が記主と呼ばれるように、記主禪師は浄土教学の一面を貫いて、広く外典の諸文献を網羅して念仏門の研究にその学識を活用して、すばらしい業績を後世に遺している。このような観点に立つ時、中国思想という外学外典の領域から、法然上人の顕彰にアプローチすることも、その規模の大小や成果の良否は別としても、三祖記主禪師の精神を継承するささやかな努力の一つとして、今後発展させていかななくてはならない大切なことであろう。

二

まず第一の検討課題は、『四十八卷伝』の冒頭に示されている法然上人の父漆間時国のが子勢至丸に対する復讐否定の遺訓のことばを巡つてのことである。そもそも法然上人の父時国が敵方の夜襲によって落命するに至る発端は、人も知るように、時国自身の出自の高貴さに由来す

る傲慢さにあった。『四十八巻伝』によると、自国の先祖は、仁明天皇の御後西三条右大臣光公の後胤・源の年なる人物が殺人事件を起こして美作の国つまり都から離れた今日の岡山県久米郡の地に配流されたことに始まる。その源の年が漆間家に縁を持ったことが機縁となつて、やがて子孫に法然上人の父時国が出現することになるのである。『四十八巻伝』の第一巻には、次のように、

これによりて、かの時国聊本姓に慢ずる心ありて、当庄（稲岡）の預所明石の源内武者定明（伯耆守源長明が嫡男云々）をあなづりて、執務にしたがはず、面謁せざりければ、定明ふかく遺恨して、保延七年の春時国を夜討にす。この子ときに九歳也。にけかくれてものひまより見給ふに、定明庭にありて、箭をはぎたていければ、小矢をもちてこれをいる。定明が目のあひだにたちてけり。

と、記されている。文中の保延七年は、西暦一一四一年で、わが鳥羽上皇が出家されて鳥羽法皇となり、崇徳天皇から三歳の近衛天皇へ永治元年と改元した年でもある。『四十八巻伝』は更に続けて、

時国ふかき疵をかうぶりて死門にのぞむとき、九歳の小兒にむかひていはく、汝さらに会稽の耻を思ひ、敵人をうらむる事なかれ、これ偏に先世の宿業也。もし遺恨をむすば、そのあだ世々につきがたかるべし。しかじはやく俗をのがれ家を出て我菩提をとぶらひ、みづからの解脱を求めんにはといひて端坐して西にむかひ、合掌して佛を念じ眠がごとくして息絶にけり。

と訓示し遺言とするのである。

この父の遺言によつて出家の道を歩み始めて後、『四十八巻伝』は、法然上人について、

童子十五歳近衛院御宇久安三年（一一四七）の春二月十三日、千重の霞をわけて九禁の雲に在る。……同十五日登山す。

と筆を進めていくのである。この千重の霞と九禁の雲は、対句になつてゐる。法然上人の伝記を美的な文章を通して伝えようとする撰文者の苦勞の跡である。

淡々と人情の機微をふまえ、時の経過に添つて記されている時国の落命の事件と九歳の勢至丸のその後の上京登山の理由や年月を巡つて大きな論争が起きることなど、知恩院第九世の席を継ぐに至つた人物で『四十八巻伝』の撰者となつた舜昌法印（一一五五―一三三五）などは、夢想だになつたであろう。元天台の僧であつた舜昌法印には、最澄の遺誡、それは当然仏典に基づく言葉であるが、

怨みを以て怨みに報ずれば、怨みは止まず。徳を以て怨みに報ゆれば、怨み即ち尽きん。（光定『伝述一心戒文』巻上）

の言葉が強く心にあつただけであろう。

近時の論者は、小矢をもつて源内武者定明の目の間を射て小矢児の名を得た法然上人九歳のこの行動をフィクションとする外に、戦後……法然の天皇や貴族との結びつきを後からのフィクションとして葬り去つた学者があらわれたが、それらの学者も法然理解の基礎を形成する父時国殺害事件については、ほぼ『四十八巻伝』の枠組みにそつて理解している。

と述べて論を起こし、結局、

法然が僧になることを勧める父の遺言もありえないことであるなら、そのとき遠い祖先が起こした殺人事件に因果を發するといふ説もまったくのフィクションであり、源年なる人物もまったくフィクションによってつくりあげられた人物であることになる。

と断定している。

三

前章の法然上人の父時国の臨終の物語を中心として、その遺言などがフィクションであるとする学説の大きな根拠の一つは、真言宗醍醐派本山醍醐寺の三宝院の宝蔵から、大正年間に発見された『法然上人伝記附一期物語』とか『醍醐本『法然上人伝記』』とか単に『醍醐本』と称される『法然上人伝記』が出現したからである。『法然上人伝記』という名称の法然上人に関する伝記は二種あるので、一方を『醍醐本』と呼び、もう一つをそれが九卷から成り立っているのを、『九卷伝』と呼んで區別しているのである。因みに『九卷伝』は、『四十八卷伝』と同じく、上人役後百年頃の出現である。内容は両者共通するところから、『四十八卷伝』の単行本とも推定されている。

さて『醍醐本』は、以前検討を加えたことがあるので、その時の一文を次に示すこととする。すなわちそれは、

発見されたテキストは、原典そのものではなくて、第十八代醍醐寺座主義演（一五五八―一六二六）によって書写されたものなので

法然上人の伝記と中国思想

ある。原本は失われていて、今日見ることができない。というものである。⁽³⁾ 義演が書写したと今述べたが、今日のそれを見ると筆跡は一人の人物のものではないから、義演が代表となつて別の人々に書写されたもの、とするのが正しいであろう。しかも義演は、そのテキストの末尾に、これは植木で譬えるならば中心となる幹のような重要なものではなくて、枝や葉に比擬される程度のものである、と断り書きを残している。今日まで、『醍醐本』を高く評価する研究者の中では、この枝葉という表現があまり重視されていない。そこで筆者は、この枝葉の意味を検討した上で、

義演が書写した（実際は書写せしめた）テキスト自体、義演から見るとどうも胡散臭い資料に思われていたらしい。義演のその思いを示すかのように、『醍醐本』の原本は行方不明であり、どんな由来由緒のテキストなのか皆目判らない色々な種類の文章を寄せ集めたものなのである。結局は、義演が書写を完了したところで、わざわざ、

法然上人伝記、依及覽、雖為枝葉、書之。（法然上人伝記は、覽るに及んで枝葉たりと雖も、之を書せしむ）

と「枝葉」などという語を書き添えて結論としているのである。⁽⁴⁾

あるとするならば、由来不明の『醍醐本』もまたフィクションの俎上に置いて扱わねば不公平であろう。そこで思い起こされるのが『四十八卷伝』の第一巻の冒頭の言葉に、

上人遷化の、ち、星霜や、つもれり、教誡のことば利益のあと、

人やうやくこれをそらんぜず。もししるして後代にとゞめずば、たれか賢を見てひとしからんことをおもひ、出離の要路ある事をしらん。これによりてひろく前聞をとぶらひ、あまねく旧記をかながへ、まことをえらび、あやまりをたゞして、粗粗始終の行状を勒くわするところなり。

とあることである。この記すところに依れば、今日の『醍醐本』のような伝記も、当時存在していたとするならば、検討された旧記の一つとして否定されたものである。研究者は、『四十八巻伝』の「ひろく前聞をとぶらひ、あまねく旧記をかながへて、まことをえらび、あやまりをただし」たという一文を、もつと重視すべきであろう。後述する忍激（一六四五―一七一）の『勅修吉水円光大師御伝縁起』では、右のことばを受けて、

近代杜撰の濫述をば扱あび捨て、たた門人旧記の実録をのみ取用て、類聚して編をなせり。

と述べている。伝を研究した井川定慶も、

此の四十八巻伝を作製するに丁あたり史料蒐集に關し相当の努力を払はつてゐることが知られる。

という。

四

「醍醐本」では、法然上人の父時国の殺害事件を法然上人が十五歳で都に出て比叡山に登った出家後のこととして記述しているから、『四十八

巻伝』にある父臨終の「会稽の耻」云々の語などは当然のことながらない。『醍醐本』の中で、法然上人の伝記を示す「別伝記」では、その文は漢文であるが訓読すれば、

法然上人は美作州の人なり。姓は漆間氏なり。本国の本師は知鏡房本は山僧。上人十五歳のときに、師云わく、直人ただひとに非ず、と。山に登らんと欲す。上人の慈父云わく、我に敵有り、登山の後に敵に打たると聞かば、後世を訪うべし云々。

となつてゐる。一方、父時国の死を法然上人九歳の年とする伝記は各種あるが、その中でも法然上人に極めて近い時代の嘉禎三年（一二三七）に門弟の耽空が観空と共に撰述した『本朝祖師伝記絵詞』は、四巻より成立しているので『四巻伝』とも称されるが、その伝記は注目に値する。そこでは、

ふかききすをかふむりて、いまはかきりにければ、九歳なる子に、われは、此きすにて、空くみまかりなんとす。しかりと云て、敵人をうらむる事なかれ。是前世のむくひ也。猶此報答を思ならば、転展無窮にして、世々生々にた、かひ、在々処々にあらそふて、輪廻たゆる事なかるへし。凡生ある物は、みな、死をいたむ事かぎりなし、我このきずをいたむ、人又いたまざらんや。我此命ををしむ。人あにをしまざらんや。わがみにかへて、人の思をしるべき也。

と記されている。ここでは『梵網心地戒品』などを引いて因縁果報の戒めを説く。他の法然上人の伝記である『法然聖人絵』（弘願本）や『法然上人伝絵詞』（琳阿本）や『拾遺古徳伝』は揃つて、「今生の妄縁をた

ち」とか「今生の妄縁を捨て」るためにとして復讐を止めているのである。そして遂に『四十八卷伝』に至って、「汝さらに会稽の耻を思ひ、敵人をうらむ事ななかれ、」という表現になるのである。このような各伝記の復讐禁止の振幅の下に、孔子や老子の復讐否定の中国思想が『四十八卷伝』の撰者たちの血肉となつて支えていたことを見てとることが必要である。

五

中国における復讐実現に動く人々の心を支えているものは、聖人の教えとしてそれを承認し美化し道徳化している經典が存在していることに拠る。まず儒教の經典中の經典として纏められた五つの經典すなわち五經の一つで、後述の『大戴礼記』と兄弟のような関係にある礼に関する解説書である『礼記』四十篇の中には、

父の讐は、与と共に天を戴かず。兄弟の讐は兵に反らず、交遊の讐は、国を同じくせず。(曲礼上第一)

と誠に厳しい表現が示されている。一般的によく用いられる「不俱戴天の敵」という言葉は、この『礼記』曲礼上第一から生まれているのである。注釈にいう、孝子にとって父は己の天そのものである、と。次の「兵に反らず」というのは、相手を打ち倒して仇を取るために、兵器武器の類を家に取りに引き返すようでは、相手が逃げてしまう。すぐにその場で仇を討て、という厳しい内容を示す。朋友の仇は、同じ國には住むべきではない、と指示しているのである。同じく『礼記』檀弓上第三には、

子夏は孔子に問いて曰わく、父母の仇に居ること、これを如何と。夫子曰わく、苦に寝ね干を枕として、仕えず。与に天下を共にせざるなり。諸に市朝に遇えは、兵に反らずして闘う、と。以下、この父の敵討に対する弟子の子夏(前五〇七―前四一〇)の質問に対する孔子(前三五二―?前五五一)の答えに続いて、昆弟(兄弟)の敵討に関する質問と孔子の答え、更には従父従昆弟(おじといとこ)の敵討に関する質問と孔子の答えが続く。その詳細は今省略するが、父に対する敵討の厳しさは誠に徹底している。その一途な心情は、不俱戴天(俱に天を戴かず)や臥薪嘗胆(薪の上に寝て苦い味のもの、嘗めて、心に誓つた復讐を忘れないように、常に思い出す)そのものであり、仇を殺す武器など家に取りに歸つたりして、仇を逃がしてしまふようなことをするな、とまで嚴重に注意しているのである。父の仇に対するすさまじい決意と執念を子孫に要求しているのである。

次には、前漢(前二〇六―一七)の戴徳(生歿年不明)が周末から秦漢代の礼説を集めて、もと八十篇あり今は四十篇となつている『大戴礼記』、そしてこれは弟の戴聖(生歿年不明)の編集した『礼記』と関係が深いものであるが、この『大戴礼記』でも、父母に対する復讐をば、孝の道であり礼の教えに添うものであることを説いている。それは孔子の弟子曾子が、孔子の教えである礼法に合致した行いの人物であることを示す「曾子制言」という篇にあるのであるが、そこにもやはり、

君子は死を視ること歸するが如し。父母の讐は与に同じく生きず、兄弟の讐は与に國に聚まらず、朋友の讐は与に郷に聚まらず、族人の讐は与に郷に聚まらず。(曾子制言上第五十四)

と述べている。右の文中の何々に聚らず、というのは、同じ国同じ郷同じ村には住まないことであり、結局のところ不俱戴天の意識のバリエーションに過ぎない。

次には、古代中国の周王朝の政府の行政組織を記した行政法典である『周礼』の天官地官春官夏官秋官冬官の六つの機官の中の地官調人職すなわち同官のうち地官に属する職で、人民の鬪争の和解も掌る職の項には、

調人は、万民の難を司て、之を諸和するを掌る。凡そ過ちて人を殺し傷つくる者は、民を以て之を成ぐ。鳥獸にも亦之の如くす。凡そ難を和ぐるには、父の讐は諸を海外に辟けしめ、兄弟の讐は諸を千里の外に辟けしめ、従父兄弟の讐は国を同じくせざらしむ。君の讐は父に祇い、師長の讐は兄弟に祇い、主友の讐は従父兄弟に祇う。辟け弗るときは則ち之に瑞節を与えて之を執えしむ。凡そ人を殺して反殺する有る者には邦国をして交々之を讐せしむ。凡そ人を殺して義なる者は国を同じくせず。讐すること勿からしむ。之を讐すれば、則ち死す。凡そ鬪怒することある者は、之を成ぐ。成ぐべからざる者は、則ち之を書す。先に動く者は之を誅す。〔『周礼注疏』卷十四〕

とある。先学の指摘のように、全体として、避地の制すなわち殺人者を遠隔の地へ移すことで、できるだけ復讐を押しよとしていく主旨が読みとれる。しかし同じ『周礼』の中にも、秋官司士職には、

凡そ仇讐に報ゆる者は、士に書して之を殺せば無罪なり。〔『周礼注疏』卷三十五〕

と記されている。士に書すとは、政治上の規則を司る朝士の職にあるものに、仇に報いんとする者は、事前に届け出てさえしておけばよい、というものである。或は、その秋官掌戮職には、

凡そ人を殺す者は諸を市にたおす。之をさらすこと三日。〔『周礼注疏』卷三十六〕

とあり、更には、

凡そ其の親を殺す者は、之を焚き、王を殺す者は、之を辜にす。〔同上〕

とまで述べて、復讐を容認している。

次には孔子（前五二一？―前四七七）が魯の国の隠公元年（前七二二）から哀公十四年（前四八一）の編年体の歴史記録を整理編纂した『春秋』という歴史書を著わした。しかしそれは、編年の事実の客観的な簡単な記述である故に、『穀梁伝』『左氏伝』『公羊伝』の三伝が本文の詳しい注釈として世に出現する。その『公羊伝』は、孔子の弟子の子夏（前五〇七―前四一〇）の門人の公羊高の作とされるのであるが、その中に復讐のことが特徴的に見出される。まず、隠公十一年（前七二二）には、子沈子という公羊学派系の老先生が、

君弑せられて臣の賊を討たずんば、臣に非ざるなり。子の復讐せざるは、子に非ざるなり。〔『春秋公羊伝』卷三、隠公下〕

と述べたことが記録されている。次に莊公四年（前六九〇）の夏の記録に、

九世も猶おいて復讐すべきか。百世と雖も可なり。〔卷六、莊公一〕

という記述がある。九世代ほど離れた遠い先祖についても、復讐はありうるのか、という問いに對して、百世離れていようととも復讐はありうるのである、というのである。次に同じ莊公四年の冬と莊公九年秋の記述にも復讐関係の記録があるが、今は省略する。

六

『礼記』の

父の讐は、与に天を戴かず。(曲礼上第一)

との厳しい主張は、やがて臥薪嘗胆の復讐物語を生むことになる。春秋時代の末頃に中国の南方の長江下流域に呉と越という振興勢力が出現する。史家は、なぜこの時期に突如としてこの二国が、強国として勃興することになったのか、その社会的理由を不明とする。その一つの呉国は、闔閭(前五一四―前四九六在位)という王の下に伍員(字子胥)や孫武といった秀れた臣家がいて国力を増した。その結果遂に楚の昭王(前五一一―前四八九在位)の軍を打ち破った。その時、もとは越の臣であったが呉に亡命していた伍子胥は、自分の父や兄を殺して一族を苦しめた越の平王の墓を暴いて、その死体を三百回も鞭で打って怨みを晴らした話は有名である。死体を墓から引き出して怨恨を晴らそうとするすさまじい行為は、法然上人の遺骸に對しても向けられて、山門の暴徒がその蛮行を實行しようとした、と『四十八卷伝』の卷四十二に伝えられている。すなわち法然門下の隆寛律師の『顕選択』の書に激怒した山門の徒定照は、

いよいよいきどほりて、ことを山門にふれ、衆徒の蜂起をす、
め、貫主管寺僧にうたへ、奏聞をへて、隆寛幸西等を破刑せしめ、
あまさへ上人の大谷の墳墓を破却して、死骸を鴨河にながすべ
きよし結搆す。

と記されている。

中国における江蘇の呉と浙江の越の両国は、呉越同舟という皮肉たつぷりの格言が生まれるような相敵対する関係であった。やがて、越王句踐(前四九六―四六五在位)が、呉王闔閭を打破して、闔閭は負傷して遂に死に至った。死に臨んで闔閭は太子の夫差を王位(前四九五―前四七三在位)につけた。そしてその際に、越王句踐が汝の父闔閭を殺したことを決して忘れずして復讐することを、子の夫差に誓わせるのである。そこで夫差は、朝夕に薪の中に臥して、長頸烏喙(『史記』越王世家)といわれた越王への復讐を日々思い出した結果として、越軍を破ることとなる。一方敗れた越の句踐は、会稽山に入つて降伏の臣下の礼をとることとなる。その越王句踐を生かして置くことは、将来呉の害になるから殺すことを強く訴えたのが、越の旧臣であった伍子胥であった。伍子胥の必死の忠告は、孔子と同時代の左丘明が春秋時代の国別の歴史を記した『国語』卷第十九呉語には、小蛇の時に殺さないで大蛇となつたらどうするのだ、とか『国語』の卷第二十越語上では、両国は仇讐敵戦の国なり、とかの主張によく示されている。しかしながら呉王夫差は、北の大国晋との決戦を重視して、越王句踐の命を救つてしまう。それ以後句踐は、坐するところに胆を置いて、臥しても坐しても胆を仰げて、飲食の時にもそれを嘗みして、汝は会稽の耻を忘れたるかと思文のように

「称えつづけた（『史記』越王句踐世家第十二）。胆が、強い苦味を持つ胆汁を出すところであることは、人のよく知るところである。呉王夫差が薪に座し、越王句踐が胆を嘗めた、という臥薪嘗胆のその両方をすべて越王句踐のこととする場合もある。かくして遂に越王句踐は、呉王夫差を打ち倒したのである。呉王夫差は命乞いをするが、越王句踐は忠臣范蠡の忠告に従って、厳しい態度で呉王夫差に臨んだ結果、夫差は結局自決に追い込まれることとなる。周の元王三年（前四七三）のことである。

因みに范蠡は越を去り、陶朱公と自称して巨万の財を蓄わえた。また越王句踐と補佐の名臣范蠡との活躍は、わが国の『太平記』の中にも取り入れられている。後醍醐天皇（在位一三一八―一三三九）が北条氏討伐の挙兵に失敗し、元弘二年（一三三二）に隠岐に配流となる。この時、天皇を救うべく聖駕の後を追って法然上人御縁の土地である美作の院の庄に至ったのが、備前国にいた児島備後三郎高德であった。彼が自らの心意気を伝えようとしたその様子を、『太平記』の「備後三郎高德が事」という項目の下では

さらば美作の杉坂こそ究竟の深山なれ、ここに待ち奉らんとて、三石の山より直違すじかに、道もなき山の雪を凌ぎて杉坂へ着きければ、主上はや院の庄へ入らせ給ひぬと申しける間、力なくこれより散々ちりぢりになりけるが、せめても此所在を上聞に達せばやと思ひける間、微服潜行して、時分を伺ひけれども、然るべき隙すきもなかりければ、君の御座ある御宿の庭に、大なる櫻木ありけるを、押し削りて大文字に一句の詩をそ書きつけたりける。

天莫空句踐 時非無范蠡

とある。この詩は、「天句踐を空むなしうする莫なれ、時に范蠡無なきに非ず。」つまり、天は呉の都である姑蘇城（江蘇省呉県）の中に幽囚ゆうきゆうされている句踐のような、囚われの天皇を空しく殺し奉るようなことはない、という意味である。関係する歴史は展開して、桜田門外の変で創つくり殺した水戸藩の神官の志士齋藤監物には「高德題櫻図」の七言律詩がある。さて上述の臥薪嘗胆の物語は、あくまでも物語である。史家の研究によると、

この話はいうまでもなく面白くつくりあげられた説話である。その比較的もとの形にちかいは『国語』という諸国物語に採録せられているが、それには有名な越王の嘗胆の一段は見えず、司馬遷の『史記』にはじめてあらはれる。『十八史略』などの俗書には、呉王夫差が越王にやぶれたとき薪に臥して復讐をちかつた話のせてあるが、これはさらに後世に付加されたものにすぎない。このように呉越の復讐物語は、説話としてしだいに発展したものであるから、およそ史実とは遠ざかってしまった。

『国語』にのせられた説話の原形では、復讐物語としてではなく、たんなる呉越両国の興亡物語としてかたられている。

とされている。『十八史略』は、元代（一二七一―一三六八）の曾先之（生歿年不明）の作である。史家の指摘のように、臥薪嘗胆の物語はフィクションに色取られた説話ではあるが、父時国の口から発せられた会稽の恥という言葉は、司馬遷（前一四五又は一三五―？）。『史記』の越王句踐世家第十一に、先述の如く、

越王句踐は、国に反り、乃ち身を苦しめ思いを焦して、胆を坐に置き、坐臥のたび胆を仰ぎ、飲食にもまた胆を嘗む。曰うことには、女は会稽の恥を忘れたるか、と。

とあり、『史記』の貨殖列伝第六十九では、

范蠡既に会稽の恥を雪ぐ。

と見える。また前漢の武帝の時に、少数の軍兵で匈奴を破りながらも遂に敵に囚われてしまった李陵字少卿（？―前七四）の「李少卿答蘇武書一首」（『文選』巻第四十一）にも、

昔、范蠡は会稽の恥に殉わす。

とある。以上によって、『四十八巻伝』の撰者をはじめ、法然上人の父時国自身にとっても、この『史記』の話は当時の人々の常識となっていた言葉であったことが確認できたであろう。

七

中国における復讐への執念は、上掲の『春秋公羊伝』巻六の莊公四年夏の記事に、九世百世の隔たりがあろうと、敵討の信念を貫ぬく意志が示されていた。わが頼山陽（一七八〇―一八三二）は、その作品「詠史」十二首の其二において、この莊公四年の「九世猶おいて復讐すべきか」の一条を、わが北条氏九代を打ち倒した建武の中興に合わせて、

復讐九世亦徒為　復讐九世も亦徒為

業就磨崖未勒碑　業就るも魔崖未だ碑を勒せず

と詠じている。しかしながら、上掲の『周礼』の地官調人職の記述を通

して見られたことは、復讐を考えている相手をなるべく遠くの地へ移すことで悲劇の連鎖を避けようとしていたことであった。この精神は人間共通のものであり、復讐する者の意識にはそれなりの子としての孝道徳もあることであり、それは充分理解できるであろう。しかしながら出来ることならば、人間同士の争いを断ち切りたいと思うのも人情であろう。そこで復讐に関しては、この両面がいつも重り合って出現する。儒教の教祖として後世聖人として尊ばれている孔子（前三五二？―前五五一）の言葉を、『論語』憲問篇第十四は、

或る人曰わく、徳を以て怨みに報ゆるは如何と。子曰わく、何を以てか徳に報ぜん、直きを以て怨みに報じ、徳を以て徳に報ぜよ、と。

と記している。孔子は、徳には徳で報いるべきであり、怨みには公正な真直ぐな心持ちで対応すべきである、と答えている。不正な怨み心に徳をもって応対していたのでは、徳そのものに対応すべきものがなくなるのではないかと考えている。その一方で、

四海の内、皆兄弟為り。（顔淵第十二）

といい、憲問第十四では、公孫僑字は子産（前五八五？―前五二二？）という人物を贅えて、

齒を没るまで、怨言なし。

という。子産は孔子より少し前の鄭国の優れた宰相で、孔子三十歳の時に没している。これらの『論語』の孔子の言葉からも、報復に対する微妙な心の揺れを感じるのである。「徳を以て怨みに報ゆる」（憲問第十四）という言葉の徳というのは恩恵という意味であって、『論語』の

中での用語としては、例外的なものである、とされている^①。しかもこの一句は、実は儒家と対立する思想家老子の言葉としても、

小なるを大とし、少なきを多しとし、怨みに報ゆるに徳を以てす。(『老子』第三十一章)

と用いられている。『論語』にも『老子』にも見出される言葉であるから、これは当時の人口に膾炙した格言の類と考えられている。

復讐を認めるべきか認めないかの葛藤は、孔子の思想を継ぐ孟子名は軻(前三〇五頃に生まれて八十歳位で没す)の思想を伝える『孟子』にも示されている。『孟子』には、

孟子曰わく、吾今にして而る後、人の親を殺すの重きを知るなり。人の父を殺せば、人も亦其の父を殺し、人の兄を殺せば、人も亦其の兄を殺す。然らば則ち、自ら之を殺すに非ざるや、一問のみ、と。(尽心章句下)

とある。孟子は、今はじめて(今而後)やつと判った、という述懐である。「一問」とは、少しのへだたり、とか、人間一人を間に置くだけとかの意味である。『四十八卷伝』が、

もし遺恨をむすばゞ、そのあだ世々につきがたかるべし。

と述べているのは、以上のような中国思想における復讐にまつわる色々な見解をふまえた上での発言であることを知るならば、時国の発言の重みが更に加わることであろう。この『孟子』の思想は、孟子より七十年後の呂不韋(？一三三五)が編集した『呂氏春秋』巻十五「慎大覽」の第五順説に

苟しくも、人を害せんことを慮ばければ、人も亦必ず之を害せ

んことを慮ばかる。苟しくも、人を危くせんことを慮ばければ、人も亦必ず之を危くせんことを慮ばかる。其の實、又甚だ安んぜず。という言葉に引き継がれているといえよう。

これと同時に、『四十八卷伝』の撰者には、『菩薩本縁経』巻下の怨み心を以て、能く怨憎を息むに非ず。唯忍辱を以て、然る後乃ち滅ゆ。

という言葉や『法句経』の恨みに慍めば、かつて怨み無からずや。

慍まざれば自ら除かる。の言葉をも心に抱いていたであろう^①。

八

本章から第二のテーマに入る。本稿の冒頭の第一章において述べたように、第一のテーマは法然上人の父時国の復讐否定の思想的背景を、『法然上人行状絵図』の言葉つまり文章を中心に考察したものである。それに対して、本章以下において検討を加える第二のテーマは、『法然上人行状絵図』のまさに絵図に焦点を当てて論述を進めるものである。

そもそも『法然上人行状絵図』は、四十八巻あり、舜昌(一二五五―一三三五)の撰述にかかわるものである。その名称は『法然上人行状圖』とか『黒谷上人伝絵詞』『黒谷上人伝』『勅修吉水円光大師御伝』などとしてされている。またその巻数が四十八巻であるから『四十八巻伝』或

は法然上人滅後約百年を経て、後伏見上皇の勅を奉じて、徳治二年（一二三〇七）に編集奏進されたがために、『勅修御伝』とか『勅伝』とも呼ばれている。浄土宗全書第十六巻に収録されているが、絵図は付いていない。絵と詞書の卷子本は知恩院にあり、国宝に指定されている。現代では、続日本絵巻大成（中央公論社）に『法然上人絵伝』として上下三分冊で収められていて、親しく目にする事ができる。この第三冊目の『法然上人絵伝』下冊の巻末には、小松茂美の解説があつて参考になる。^(註)その解説は主として、浄土宗全書第十六巻に収録されている獅（鹿）ヶ谷法然院の開山忍激（一六四五―一七一）の『勅修円光大師御伝縁起』によつてゐる。忍激は、そこで次のように述べてゐる。それは、

爰に後伏見上皇、本より大師の徳行を、御信仰ましくけるが、
叡慮もかたじけなく、かかる事をや思召されけん。上人の道跡
より、弘教の門弟、帰依の君臣等の行状に至るまで、たゞ吉水
門人の、をのゝ記し置く、旧記をかんがへて事の同じきをは
ぶき、跡の異なるをひろひ、数編の伝記を総修して一部の実録
となし、万代の龜鑑にそなへまうすべき旨、舜昌法印に仰下さ
る。法印つゝ、しみ承りて近代杜撰の濫述をば扱ひすて、たゞ門
人旧記の実録をのみ取用て、類聚して編をなせり、しげきをか
りては要をあつめ、漢字を訳しては、和語となし見る人ことに、
尋やすくさとりやすからしむ。をよそ二百三十七段。段ごとに
画図をあらはし、巻を四十八軸にと、のへて、奏進せらる。上
皇叡感かぎりなく、更に才臣に命じて、事実を校正し、文章を

法然上人の伝記と中国思想

潤色せしめ、絵所に仰てくはしく丹青の相を成しめ給ふ。

というものである。この『四十八巻伝』は、十年余りの歳月をかけた大
事業であり、舜昌法印については、

さて舜昌法印をば、御伝惣修の賞として、知恩院第九代の別当
に補せらる。

と記している。彼は、全編二百三十七段から成るこの法然上人の伝記を
弥陀の本願四十八に因んで四十八巻としたのである。

このようにして成立した『法然上人行状絵図』の内容について、忍激
の『勅修吉水円光大師御伝略目録』には、

第一巻

序

父母仏神に祈て上人を懐妊し給ふ事

御誕生の時白幡天より降る事

小児の時勢至丸と号する事

父時国定明が為に夜討にあへる事

時国最後遺言の事

第二巻

……（以下略）

となつて、第四十八巻にまで及んでゐる。安井門主道恕法親王（一六六八
―一七三三）が宝永五年（一七〇八）作成の『法然上人行状絵図』では、
「序」の次が「出胎事」となり、その次が直ちに「時国死門事」となつ
て巻二へ移る。当面の論究の対象となるのは、この第一巻のトップにあ
る「父母仏神に祈りて上人を懐妊し給う事」である。そこで『四十八巻

『伝』のこの部分の行状の詞については、忍激の縁起によると、

行状の詞は、上皇まつ宸翰を染させ賜へば、後二条帝伏見法皇も、共に御随喜ましく〜て、同じく宸筆を染めさせたまへり。

となつてゐる。従つてその詞書は、上皇法皇の直筆であることが明瞭である。しかしながら、この詞に続く絵図、つまり巻一第一段の絵については、上掲の忍激の縁起は、「絵所に仰てくはしく丹青の相を成しめ給ふ。」とだけあつて、宮廷絵所の絵師達の画であることは判るが、絵師の固有名詞は挙げられていない。しかるに小松茂美は、『四十八巻伝』の絵図のすべてを土佐吉光の手に成るとする説に對して、

道恕が『法然上人行状絵図目録』を書いた、宝永年間（一七〇八年頃、筆者注）のころには、早くもこの吉光説が行われていたことを知るのである。が、じつは、これはかなり大胆な鑑定である。これほど浩瀚な絵巻を、とうてい一人の絵師の力で描くことはできない。

と断定して、次のような一覧表を載せて、

「法然上人絵伝」伝稱筆者一覧表

元祖法然上人絵詞伝

第一巻 後伏見院宸翰

序 (土佐) 吉光
(土佐) 邦隆

出胎事 同

時国死門事 (土佐) 行光

としてゐる。絵師の問題は、絵図の巻一第一段の法然上人誕生出胎の場面においては、その中心に土佐吉光がいたと断定して間違いないことが、

以上で明瞭になつたであらう。

九

以上の考証を経て『四十八巻伝』巻一第一段の文と図とを読みかつ検討することとする。そこには、すなわち続日本絵巻大成の『法然上人絵伝』上でいえば、三紙に詞書があり、五紙から六紙に亘つて絵が画かれてゐる。まずその詞書には、今便宜的に句読点をつけて示すと、

抑上人は、美作国久米の南条稲岡の人なり。父ハ久米の押領使漆の時国、母ハ秦氏なり。子なきことをなげきて、夫婦こゝろをひとつにして、仏神に祈申に、秦氏夢に剃刀をのむとみて、すなはち懐妊す。時国かいはいはく、汝かはらめるところさためてこれ男子にして、一朝の戒師たるへし。……

とある。そしてこの文を説明するように漆間時国の館の絵図が続くのである。続日本絵巻大成の上冊では、時国の館の図を次のように解説している。¹³⁾それは、

ここは、美作国久米郡なる稲岡庄の漆時国の住居。山峽の聚落の中に、ひととき大きな屋形がみえる。深く垂れこめた霞を通して、小柴垣と網代垣をめぐらした茅葺の家がみえる。垣根に沿つて厩。縁をめぐらした母家。縁の上には、黒猫がうづくまつてゐる。霞は、もと群青の厚塗りを施したものらしく、剥落の跡から、当たりの描線などがみえ、絵師の細やかな心配りがうかがわれる。明障子の小部屋を隔てて、鍵の手になつた唐破

風の屋根を置いた板敷きの間では、時国の従者たちが、腹巻の鎧を着用、弓や太刀を傍らにまどろむ姿。邸内の別棟にも人の気配。金具を打ったりっぱな門が、豪族時国一家の偉容を誇っている。藪を上げ開け放たれた座敷には、畳を敷き詰め、絵を描いた障子がめぐらされている。屏風の中に男女の寝姿がみえるが、これぞ法然の両親、漆時国夫妻である。枕上には黒漆太刀を立て掛け、傍らに赤糸緘の甲冑が据えられている。となっていて、絵図を見なくても凡その風景は想像できるほど良く描写されている。屏風の中の男女の寝姿とだけ説明している夫婦のひとつねの画き方は、女性が男性の左側に横になる形で画かれていることに注目しておきたい。

ところで、この時国の館の図には、全く別の見方もあって、研究者によれば、

『四十八巻伝』の法然懐妊の絵図を見ると、漆間時国の館というのは押領使の館には見えず、時国が数名従者と共に秦氏の屋敷を訪れたふうに描かれているという。これは当時の妻問婚の風習を考えれば、きわめて自然なことであろうが、法然はあるいは母の家で育てられたのであろうか。

とされている。押領使は、朝廷から命ぜられて地方の内乱を治めたり、盗賊を取り締ったりする治安担当の役人で、平安時代以後全国に設置されたらしい。世間一般では、暴力的不法な方法で物を取得ることを横領（押領）というが、地方取り締りの権限をもった押領使の中には、横領的行為を行う輩もまま出現していたようである。従って当時、法然上

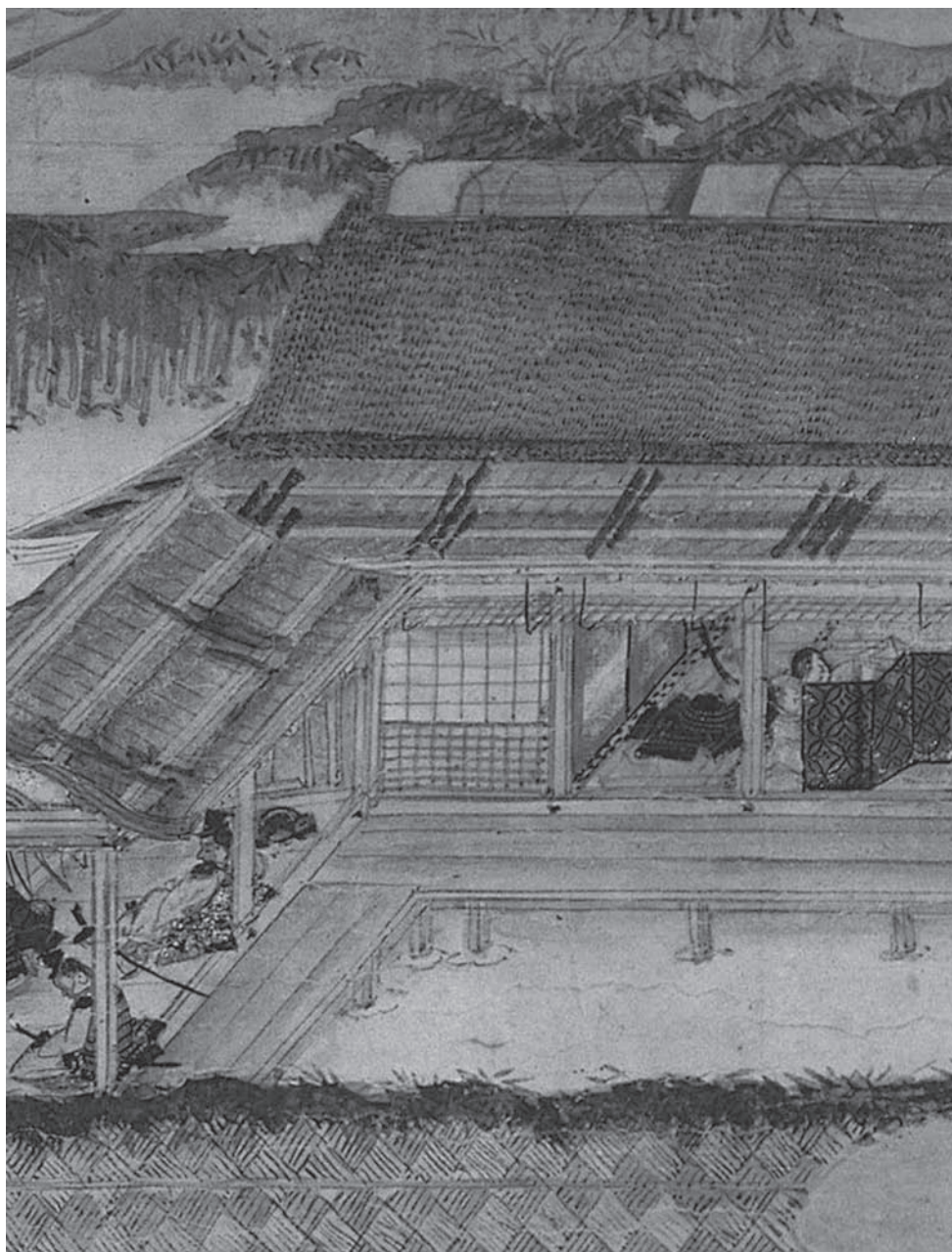
人の父時国がその役柄に居て、敵に襲撃されたことは、さして珍しいことではなかったようである。そのような権力を有する押領使の館としては、『四十八巻伝』の時国の館は粗末であるという見方が生ずるのであるが、その当否については後考に俟ちたい。しかし館の偉容の程度とは関係なく、ここで注目すべきことは、子を求める時国夫妻の寝姿の姿が、男性の左に女性が横たわっている図柄は何人も納得できるように明瞭に画かれている。因みに時国同衿の図絵は、『本朝祖師伝記絵詞』（善導寺本）や『拾遺古徳伝絵』（常福寺本）や『法然上人伝絵詞』（明定院本）には画かれていない。

十

注目すべきことは、『四十八巻伝』巻一段の詞書の中にもある。それは、時国が世継ぎを求めて、仏神すなわち今日の表現なら神仏といった目には見えない神秘的パワーに縋った結果、妻が剃刀を呑む夢を見た時に夫の時国が語った、

汝がはらめるところ、さだめてこれ男子にして、一朝の戒師たるべし、と。

という言葉である。この「さだめて」の一語は見過ごすことのできない言葉ではなからうか。中阿円智の意志を継いで義山（一六四八—一七一七）が完成した『円光大師行状画図翼賛』の説を引くまでもなく、この言葉は直接的には剃刀との関係から、授戒において「剃除鬚髮」を説く戒師と結びつく男子の誕生を必然的に示すものであろう。しかし



『法然上人行狀繪圖』卷一第一段 知恩院藏

ながら実にこの発言の背後には、当時の社会的常識として、当然に世継ぎとして男子が欲しいと願っていた時国の深い心情が隠されていたと見るべきであろう。伝記の中に記述されてはいないけれども、仏神への祈願の折りには、時国夫妻は口には出さないにしても、男子を授け賜えと祈っていたことは、封建時代の当時にあつては、当然のことであつた。男子をもって世継とする当時の時代背景を無視しては、「さだめて」の語の本当の理解には至らないし、時国の喜びの心情も汲み取っていないことにならう。

中世の人々が男子の出生に抱泥することは、中国においても、晋の張華（二三二―三〇〇）は、『博物志』という著作の中で

夫人妊娠して未だ三月に満たざれば、婿の衣冠を著て、平旦に井を左に遶ること三たび匝り、詳影を映して去る。反り顧ること勿れ。人をして知らしむる勿れば、必ず男を生む。

という。この文は、宋の曾慥（一一二〇年前後の人）の『類説』巻二十二にも引用されているが、三匝の下の表現は諸本で多少異なる。胎児が三月を過ぎていないうちに、右のような行為をするのは、受胎後三月までは男女の性が決定していかないからなのである。張華より後三百年ほどした隋の大業六年（六一〇）に巢元方等が編撰した『諸病源候論』巻の四十一の「婦人妊娠諸候 上」において、

妊娠三月は、始胎と名づく。當に此の時、血は流れず形象始めて化し、未だ定儀あらざれば、物見て変ず。（一、妊娠候）

と胎児を規定している。「未だ定儀あらざれば、物を見て変ず。」というのは、胎児の三ヶ月未滿は、その姿や儀が定まっていけないので、親が見

たものが胎児の儀に影響を与える、という意味である。この間、母親は立派な貴公子などに会うように努力し、醜悪な人間や貧しい人や猿猴の類を見てはならないようにせよ、といわれている。この書物は続いて、男を得んと欲せば、弓矢を採り、雄の鶏を射たり、肥馬に田野に集り、虎や豹及び走る犬を觀よ。その女を得んと欲する者は、則ち簪珂環珮を著け、珠璣を弄べ。子を美好端正ならしめんと欲せば、数々白璧美玉を視、孔雀を看、鯉魚を食せよ。（一、妊娠候）

と、男を得るには男ばいこと、女を得たいなら女ばい行動をとるようにせよと推奨している。仏教でいう転女成男（變成男子）を説く『仏說無量寿經』の第三十五願（女人成仏願）などが思い起こされる。

往昔も今日も、跡継ぎや子孫を男女を問わず欲し求める夫婦は多い。その為には、今日では産婦人科の医師を訪れて、科学的知識を借りて子を求めようとする。しかしすべて科学的な方策のみでなく、民間口伝の中でよいとされるものは、何でも実行するであろう。その反面、してはならないとされているものは、極力忌避するであろう。そのような人間の欲望があるからこそ、一方で、求子求嗣の術を説く者も多く出現するのである。特に儒教道徳が支配する中国においては、男子中心の父系血縁集団としての家族の結束を守ろうとする。それを思想的に支えているのが儒教の礼教である。宗族は、極めて強い長子（長男）相続の傾向を保った父系出自集団である。そこで「上は宗廟に事え、下は継嗣を廣む」といわれ、多子多福が尊ばれる。宗族家族を支え存続させるためには、先祖の祭祀を続ける子孫の存在が不可欠なのである。かくして、

男子とは、天地の道を任めて万物に長たるの義なり。……婦人は人に伏するなり。〔『大戴礼記』(易) 本命第十八〕

という男尊女卑の規律が作られる。その結果女性には、

三従の道有り。家に在りては父に従い、人に適きては夫に従い、夫死しては子に従い、敢て自ら遂ぐる所無きなり。(同上)

と三従の教えが説かれる。それだけではなく、女性には更に、婦に七去有り。父母に順はざるものは去る。子無きものは去る。

(同上)

と、以下七去の七つまでのことが説かれる。当面問題となるのが「子無きものは去る。」という表現である。ここに求子求嗣の術が説かれ、しかも男子の出生が求められる理由がある。事情はわが国においても同様である。孔子に亜ぐ聖人とされる亜聖孟子も、

孟子曰わく、不孝に三有り、後無きを大なりと為す。〔『孟子』

離婁章句上)

と述べている。因みに一般的にその一つは、人に阿り諂い親を不義に陥ること。二つには、家貧しく親老いても官に事えて禄を受けることをせず、親を困難にさせること。三つには、妻を聚らず、子がいなくて先祖の祀りを絶つこと、としている。この第三番目の子の無いことを最高の不孝と説くわけであるから、嫁した女性に男子の出産が強制されることとなり、側室の制度などが生じてくる。そこで孟子は、はつきりと、男女のおなじ室に居むは、人としての大いなる倫なり。(万章

篇第五)

と結婚を肯定する。

かくして中国において、求子求嗣の思想や技術が、房中術という名称のもとに盛んに主張されるのである。房中の房は室の意味であり、室内での子孫繁栄の祭祀の音楽が房中祠楽である。その一方で、房中は寢室や婦人や閨房も意味している。男女の性交渉の理論は、上述のように、求子の現実的必要性から、男女合気術・黄赤術・陰丹術などと呼ばれて、需要と供給の関係において次第に盛んとなってくるのである。セックスのことは興味本位に語られることが多く、やがて弾圧の対象となるにしても、本来は、儒教の孝道徳を支える真剣な対策や養生法として出現したものである。後漢時代の班固(三二―九二)等が撰述した『漢書』という正統な歴史書の当時の文化誌のような記録である芸文志という項目には、房中の方策を説く房中家という一派を立てている。彼等が利用した文献は次のようなものであり、すでに可なりの数があったことに驚かされる。それは、房中家百八十六卷(一九一卷?)の

容成陰道二十六卷、務成子陰道三十六卷、堯舜陰道二十三卷、湯盤庚陰道二十卷、天老雜子陰道二十五卷、天一陰道二十四卷、黃帝三王養陽方二十卷、三家内房有子方十七卷。

などであり、男女の道を陰陽思想の下に把握していることが書名から推察される。班固から二百五十年位後の晋代の神仙思想家葛洪(二八三―三四三頃)が著した『抱朴子』という書には、なんと、

房中を曰うと雖ども、房中の術に近く百余事有り。……房中の法に、十余家あり。(卷八釋滯)

といい、同じ書の当時の文献目録のような選覧篇(卷十九)には、導引經十卷、天陽子經、玄女經、素女經、彭祖經、陳救經、子

都経、容成経、天門子経、入内経、入室経、六陰玉女経。

などが挙げられている。これらを通して、房中術がいかに世間に拡大していたかを知ることができるであろう。右の文献にある素女は伝説時代の黄帝の頃にいたといわれる仙女であるが、その仙女が説く『素女経』には、

素女曰わく、求子の法には、自ら常体あり。心を清め慮を遠ざけ、其の衿抱を安定させ、虚しきを垂して齋戒す。〔『医心方』〕

と記されている。この『素女経』の房中術は、わが丹波康頼が永観二年（九八四）に著わした医書『医心方』それはわが国現存最古の医書でもあるが、そこに引用されている。『医心方』には、この外にも房中のごとが色々と書かれている。その説は、直接間接に人々に伝わっていたであろうから、時国夫妻の仏神に祈る行為もその求子の法に沿うものであったであろう。因みに法然上人の伝記の中の『弘願本』と呼ばれる書や『古徳伝』の中では、その祈った仏神を観音様としている。また偽作らしいが隆寛律師の撰述にかかわる『法然上人秘伝』（『田光大師秘伝』）には、

当国ノ岩間ノ観音へ申サント夫婦共ニ參詣セント思ヒ出立チ給ヘル所……⁽¹⁸⁾

と書かれている。求子のためには、仏神に祈ることの外に、女の子が欲しい時には、簪や珠玉を身につけよとか、男子が欲しければ弓矢を持って雄鶏を射よということは上述した通りである。従って真剣に求子求嗣を願う人は、良いことは何んでも行い、悪いとされる禁忌はそれを避けたことは当然であろう。時国夫妻とてそこは一般人と同じことではある

が、『四十八卷伝』は、ただ「仏神に祈申す」という象徴的な一言で統一しているのである。

十一

跡継ぎを求めることは、それが国家王朝における場合には、俄然その重要性が一般家庭とは異なってくる。求子は求嗣とも書かれるが、嗣は正に嗣君嗣主がつまり世継ぎをした君主を指しているように、王の位を継ぐ人に用いられる語である。時には単純に求子と同じように用いられることも無いではないが、本来の意味は違っていた。このような観点に立った時、後嗣継嗣に悩んだ王朝の代表格として後漢の末年が挙げられる。後漢の光武帝と明帝は、それぞれ六十二歳と四十八歳で崩じているが、彼等以後、章帝から靈帝までは、誠に短命である。一説に、中国のような専制王朝では、時代が下るほど皇帝が若死する傾向がある、といわれている。⁽¹⁹⁾ 又、別の研究者は次のような表の後で、

帝名	即位年齢	崩去年齢
光武帝	三〇歳	六二歳
明帝	三〇歳	四八歳
章帝	二二歳	三三歳
和帝	一〇歳	二七歳
殤帝	百餘日	二歳
安帝	一三歳	三二歳

順帝	一一歳	三〇歳
冲帝	二歳	三歳
質帝	八歳	八歳
桓帝	一五歳	三六歳
靈帝	一二歳	三四歳

かく明帝以後の諸帝は大抵早死して居るので、その相続者が幼冲であったのみならず或は相続者のない場合もあった。故に後漢の皇統は屢々絶えて外藩から入って帝位を嗣いだものも少なくない。安帝・順帝・桓帝の如きは即ち是れである。而してこの外藩から迎へる場合には何時も幼冲者を選んだ。

とも述べている。⁽²⁰⁾このような後漢王朝の実態に対して、襄楷(?-一八二)なる人物が、桓帝(一四六-一六六在位)の延熹九年(一六六)に上奏文を提出した。そこには、世継ぎを作らなくてはいけないということを強調して、

前には官崇の猷ずる所の神書は、専ら天地を奉じ五行に順うをもつて本と為す。亦興国広嗣の術あり。その文は暁り易くして、經典を参同すれども順帝は行わず、故に国胤興らず、孝冲・孝質は頻世祚短かし。(『後漢書』卷三十下)

と奏上している。国を興し嗣を広める術とは、とりもなおさず求嗣の術房中術を中心とするものである。

上述のように中国で盛んとなった房中術は、わが国でも尊重されていた。江戸時代の元禄五年(一六九二)に刊行された竹中通庵の『古今養

性録』の卷十一婦人第十四には、

靈樞経に曰わく、地に草を生ぜざる有り。人に子無きことあり。此れ其の天地と相応ずるものなり。とし、そこに注をつけていわく、

子無きの因は、畜婦人のみに匪ず。而して男子にも亦此の理有るなり。此の義を知らざれば則ち単に婦人に要めて、服薬鍼灸を費して、百骸を損う。思わざるの甚だしきなり。

と、女性に一方的に責任を押しつけるものではなくて、男女共々にその責任を負わねばならないことを強調している。そして上述の巢元方の語を引いて、

巢氏云う、婦人に子無きは其の事に三あり。一つには墳墓祀らず、二つには夫婦の年令相尅し、三つには夫疾み婦疹めば、皆子無からしむ。

といい、その注に、

宗廟を祀らざるに、詎んぞ後嗣あらん。

と説いている。因みにわが貝原益軒(一六三〇-一七二四)は、「山に草木あらざるなし」と、竹中通庵とは逆のことを述べている(『願生輯要』卷之二)。時国夫妻が仏神に祈ることは、『素女経』で斎戒せよ、という意味にも合し、この宗廟を祀ることの指示にも合している。求子の方は、例えば唐の孫思邈(五四一?一六八二)という道教医学者の『備急千金要方』卷二婦人方上に、

求子第一 軀女為男附

とあり、色々なことが記述されている。またその記述を引用するわが国

最古の医学書『医心方』巻十八には

求子第二十一

があつて、各種の求子法が示されている。そこには、『千金方』『産経』『玉房秘決』『素女(経)』『彭祖経』と『洞玄子』などが引用されている。これらの房中書の中でも『洞玄子』は、中国の歴史書にその名が見出されない珍しい房中書である。洞玄子という人物は、七世紀中葉の李洞玄といわれており、清末の葉德輝(二八六四—一九二七)が『医心方』巻二十八の佚文に基づいて『雙梅景闇書』の中で、他の房中書と一緒に広く紹介した。

その『洞玄子』一卷は、中国陰陽五行思想に基づいて、

洞玄子曰わく、夫れ夫は左に旋り、地は右に廻る。春夏謝りて秋冬襲ぐ。男は唱いて女は和す。上は為い下は従う。此れ物事の常理なり。

と、房中術に宇宙の真理に合致することを正面から打ち出す。そして、凡そ初めて交会の時には、男は女の左に坐し、女は男の右に坐し、乃ち男は箕坐をかき、女を懷中に抱く。とする。ここではまず「凡初交會之時」として男女交合の第一歩の状態を示す。この時は、男は女の左側に坐し、女性は男の右に坐するのである。このいわゆる前戯的狀態に對して、充實した本當の男女の交合については、「凡初交接之時」という表現を用いて、

洞玄子曰わく、凡そ初めて交接の時、先ず坐して後に臥す。女は左に男は右なり。臥定ましし後、女をして正面に仰ぎ臥せしめ、足を展べて臂を舒ばしむ。

と述べている。上述の「凡初交會之時」という表現と「凡初交接之時」については、多くの解説書は避けていて、正面から検討しようとしていない傾向が強い。しかし雲飛子編する『中国房内秘籍』では、その第五冊目に『洞玄子』を収載し、しかも現代中国語による訳文を付して、その差位を「凡そ交合を開始する前では、男子は女子の左辺に坐し、女子は男子の右辺に坐す。」と「凡そまさに交接を開始する時には、先ず坐定まりて然る後に躺わり、女は左に、男は右なり。」と示している。男が最終的に女の右に位置するのは、『洞玄子』が冒頭に陰陽五行思想を示して、

天は左旋して、地は右廻する。

という天地の理法に正しく順うことになるからである。

このような夫婦の交会ではなく交接の姿こそ、『四十八卷伝』の巻第一一段の時国夫妻の図柄そのものなのである。管見によれば、この巻第一一段の図柄については、広大な屋敷や庭園が実に当時の風景としてよく画かれていることを微に入り細に入り解説はしているが、この第一段の「父母仏神に祈て上人懷妊し給ふ事」とか「出胎事」という項目の中核をなす夫妻の姿については触れずに終わっている。第一段は、実はこの閨房の図が中心なのである。それを忘れては、全身全霊を傾けて絵図の製作に取り組んだ絵師土佐吉光に誠に申訳けないことである。『法然上人行状絵図』が国宝に指定されていることから判るように、全ての絵図が正確に画かれているとするならば、時国夫妻の寝姿も好い加減に画かれたものではない。正に『四十八卷伝』の撰者や絵師などが、昔の人ならば当然に承知していたであろう陰陽和合思想に対する深い教養を

持っていたことを思い知らされるのである。時国の寝姿の絵は、図柄上の都合や偶然から画かれているのではない。

以上をもって、法然上人の思想及び事蹟の研究には、絶えず外典外学を駆使してのアプローチを忘れてはならない証左となるであろう。

註

- (1) 拙稿「三祖教学の一考察」(『仏教論叢』第29号)、「浄土宗第三祖良忠上人の依用文献について」(『良忠上人研究』) 参照。
- (2) 梅原猛『法然の哀しみ』上(小学館文庫、87頁)。
- (3) 拙稿「法然上人伝記」(醍醐本)と義演准后について」(高橋弘次先生古稀記念論集『浄土学仏教学論叢』) 参照。
- (4) 註3参照。
- (5) 井川定慶『法然上人絵伝の研究』143頁。
- (6) 牧野巽「漢代における復讐」(『中国家族制度研究』下、6頁以下。又、復讐と刑罰については、富谷至『古代中国の刑罰』一六二頁以下参照。
- (7) 伊藤道治『中国社会の成立』(講談社現代新書『東洋史』一、121頁)。
- (8) 貝塚茂樹『世界の歴史』1(中公文庫、古代文明の発見163頁)。
- (9) 木村英一訳『論語』(講談社文庫、387頁)。
- (10) 大正、三、69頁a)。
- (11) 大正、四、56頁a。この外の仏典にも、多く見出されるであろう同様の表現の発掘については、後考に俟つ。
- (12) 『法然上人絵伝』下(中央公論社) 122頁以下参照。
- (13) 注(12) 参照。
- (14) 『法然上人絵伝』上(中央公論社) 五紙。
- (15) 註2、143頁。
- (16) 『円光大師行状書図翼賛』(浄土宗宗典刊行会) 11頁。浄全第十六卷、109頁。

- (17) 池澤優『孝』思想の宗教学的的研究』6頁。劉達臨『性与中国文化』47頁。
- (18) 浄全第十七卷、19頁。
- (19) 註(8) 274頁。
- (20) 市村瓊次郎『東洋史統』(二) 64頁。
- (21) R・H・ファン・フォーリック『古代中国の性生活』(せりか書房) 167頁。房中については、藤原高雄(『高松高専研究紀要』第十三号) 以来、大形徹(『大阪府立大学人文学論集』第九・十集) など論著著作が多くあるが、今は略に従う。

法然上人と天台宗

由木義文

序

平安時代から鎌倉時代にかけて、往生極楽を願う人々にとって、法然上人その人と教え（専修念仏）は、喉の乾いた人が求める、まさに水のごとき存在であった。このことは絵伝や法語などによって、よく知られることで、何人も否定できない事実である。

さて、法然上人の教えとは、教学の方面よりみると、『選択本願念仏集』の、

須らく聖道を棄てて、浄土に歸すべし。^①

という言葉に知ることができるが、天台宗などの難解な教えを棄て、易しい浄土門に入りなさいというもので、天台宗の教えなどを聖道門と行って否定する、あるいはそこからの決別を意味するものであった。しかしながら、法然上人の言動や有り様をみていくと、必ずしも天台宗を否定するものばかりではなかった。拙稿では、法然上人と天台宗の係わり、特に自らの天台宗の僧侶の立場をどのようにとらえていたかという

ことと、到達した宗教的境地と天台宗の宗教世界との係わりをみていきたい。

一、自らの天台宗の僧侶の立場

① はじめに

法然上人を育て、はぐくんだのは、いうまでもないが天台宗である。そして、そこで受戒をし、僧侶になった。だから、専修念仏が天台宗を否定する面があるとはいえ、現実面では簡単に、天台宗と決別することは難しかったはずである。ここでは戒律の方面からと、天台宗意識の方面から、法然上人が自らの天台宗の僧侶という立場をどのようにとらえていたかみてみたい。

② 戒律の方面よりの考察

法然上人は久安元年（一一四五）春、比叡山に登り、久安三年に戒壇院で受戒して、天台宗の僧侶になっている。

他方、様々な求道の結果、法然上人は承安五年、四十三歳の時、『観経疏』の「一心専念弥陀名号：」の一句に遭遇し、専修念仏の教えに帰入している。そして、それ以後、その教えが自らの信仰の根幹となっている。専修念仏の教えとは口に南無阿弥陀仏を称えるという行法で、それは誰にでもできる、救われるそれであった。このことに関連し、法然上人は『選択本願念仏集』の中で、

もしもそれ造像起塔をもつて本願とせば、貧窮困乏の類は定んで往生の望みを絶たむ。しかし富貴の者は少なく、貧賤は甚だ多し。…もし持戒持律をもつて本願とせば、破戒無戒の人は定んで往生の望みを絶たむ。しかも持戒の者は少なく、破戒の者は甚だ多し。⁽³⁾

と述べ、だから持戒などを本願とせず、口に南無阿弥陀仏と称える行法を本願としたのだという結論に導いている。ということは天台宗では勿論、仏道を修行するものが必ず修する基本の修行項目である戒・定・慧の三学の一つの戒を否定したということである。これは僧侶であることの否定であり、ひいては自分を育ててくれた天台宗からの決別を意味することでもあった。

ところがこれとは反対に、法然上人には、文治五年、五十七歳以降、授戒（天台宗で授かった戒律を授ける）という行為が数多くみられてくる。このことは自らは持戒持律の生き方をするのであり、天台宗の僧侶であり続けることでもある。そのことを列挙すれば次のごとくである。⁽³⁾

文治五年（五十七歳）八月八日 九条兼実に授戒す。

建久元年（五十八歳）七月二十三日 九条兼実に授戒す。
建久二年七月二十八日 九条兼実に授戒す。

九月二十九日 兼実の第一女、宜秋門院に授戒す。
十月六日 九条兼実に授戒す。

建久三年（六十歳）八月八日 九条兼実に授戒す。

建久八年（六十五歳）三月二十日 九条兼実に授戒す。

正治二年（六十八歳）九月 兼実の女房急病になる。法然はよばれ、女房に十月一日、二日と授戒す。その験あり。

建仁元年（六十九歳）十月十七日 宜秋門院、法然を戒師として出家。

建仁二年二月二十七日 九条兼実、法然を戒師として出家。

建永元年（七十四歳）十一月二十七日 西園寺実宗、法然を戒師として出家。

法然上人の一連の授戒をみると、一つには正治二年にみられるごとく病氣治療のため、一つには出家のために授戒していることが知られる。このようなことから、専修念仏に帰入したということは、天台宗に対する内的な決別を意味するものの、他方で、数多くの授戒という行為をなしたことは、自らが天台宗の僧であることを決して否定はしなかったという⁽⁴⁾ことでもある。

③天台宗意識の方面よりの考察

天台宗の僧侶であることを否定しなかったとはいえ、「須らく聖道を棄てて、浄土に歸すべし」と説き、天台宗と内的決別をしたのであるか

ら、自らに対し、「天台黒谷の」とか僧侶（沙門）とかいう表現を使いたくないというのが、法然上人のごく自然な感じに思える。

ところが、法然上人の『無量壽経釋』、『觀無量壽経釋』、『阿弥陀経釋』という著作には、著者、法然上人について、

天台黒谷沙門源空記⁵⁾

というふう⁶⁾に記している。後の人が表記したような感じがするものの、ここには天台黒谷（天台宗）と沙門（僧侶）という、法然上人が理論的に使いたくない表現がみられる。

専修念仏の興行に対し、南都・北嶺が反対の意を表明する。それに対し元久元年（七十二歳）十一月七日付で天台座主真性に起請文を送る。

いわゆる『七箇條制誡』といわれるもので、内容は専修念仏の名をかりて、勝手なことをしている人を強く戒めたものである。そして、興味深いことは、そこに法然上人は「沙門源空⁶⁾」と署名していることである。

弟子たちに勝手な行為を戒めるという性格のものからして、自らは天台宗の僧侶として、戒律などをしつかりまもっているということを示すためにも「沙門源空」という表現になったものとみられる。また、『制誡』と同じ日に表わされた『送山門起請文』にも、

叡山黒谷沙門源空敬白⁷⁾

と記されている。この起請文は延暦寺をお守りくださっている仏や神々に対し、自らの気持ちを上上げたものである。その中に、

浄土を欣はん類い、あに妙法を捨んや。中に就きて源空、念仏の余暇にあたりて天台の教釋を披き、信心を玉泉の流れに凝し、渴仰を銀池の風に致す。旧執なお存す、本心何ぞ忘れん⁸⁾。

法然上人と天台宗

と記されている。すなわち、天台の教釋をひもとき、学んだり、天台大師の教えを仰いだりしつつ、天台宗に感謝している法然上人の姿がみられる。「叡山黒谷」という表現が法然上人が記したかどうか定かではないが、ここには明らかに自分を育ててくれた天台宗に対する、感謝の念を持った「沙門源空」を発見するのである。法然上人七十一歳の時である。

このことを裏打ちするような事実が残されている。それは元久三年、法然上人、七十四歳の時、弟子の隆寛が法然上人所有の天台宗の文献である『天台法華宗学生式問答』を借りて、長樂寺で書写していることである⁹⁾。

なお、「沙門源空」という表現については、この外にもみられる。それは、七十七歳、承元三年六月十九日の『一念義停止起請文』である¹⁰⁾。

天台宗に対する感謝の念、あるいは意識は、晩年になるにつれ、一層強くなってくるように思える。例えば『法然聖人臨終行儀』の次の一文にもみることができる。

聖人看病の弟子どもにつげてのたまはく。われはもと天竺にありて、聲聞僧にまじわりて頭陀行せしみの、この日本にきたりて、天台宗に入て、またこの念仏の法門にあえりとのおたまひけり¹¹⁾。

臨終に近い頃、看病の弟子たちに、インドで声聞僧と頭陀行などをし、日本に来て、天台宗に入って、念仏の法門に出会ったことなどが語られている。これは臨終の頃の話であるから、法然上人の意識の深いところの部分のことであり、天台宗意識の強さの現れとみることができる。

そして、まさに臨終にはこんな様子があらわれてくる。

聖人、ひごろつたへもちたまひたりける慈覚大師の九條の御袈裟をかけて、まくらをきたにして、おもてを西にして、ふしながら佛号をとなへて、ねふるがごとくして、正月廿五日午時のなからばかりに往生したまひけり。^②

僧侶の象徴である、しかも比叡山の念仏信仰に深い係わりを持つ、慈覚大師の袈裟をかけて、往生をしたということは、まさに天台宗の僧侶、「沙門源空」として往生したということであり、法然上人にとって、晩年になればなるほど、天台宗意識が強くなったということであろう。全体的にみるなら、専修念仏の信仰が確立し、天台宗に対し、内的決別をしたものの、他方、教え、育んでくれた天台宗に対し、晩年になればなるほど、感謝の念、天台宗意識が強くなり、「沙門源空」という表現がでてきたことは、興味深いことである。

- (1) 『選撰本願念仏集』、昭和新修 法然上人全集、三二三頁。
- (2) 同、三二〇頁。
- (3) 授戒に関する事柄に関しては、田村圓澄『法然（略年譜）昭和四十八年、吉川弘文館と、辻善之助『日本仏教史』第二三〇三―三五頁を参照した。
- (4) 田村圓澄は『法然』、一五七頁の中で、「法然の専修念仏婦人は、天台に対する内的な決別を意味したが、しかし、念仏聖の生活を継続する法然自身、自己が天台の僧である事実を否定しなかった」と述べている。
- (5) 『無量壽経釋』、昭和新修 法然上人全集、六七頁。『観無量壽経釋』、前掲書 九七頁。『阿弥陀経釋』、前掲書、一四七頁。
- (6) 『七箇條起請文』、前掲書、七九〇頁。

(7) 『送山門起請文』、前掲書、七九四頁。

(8) 前掲書、七九四―七九五頁。

(9) 東寺三密藏所蔵の『天台法華學生式問答』の奥書の示すところ。玉山成元「東寺三密藏所蔵の『天台法華宗學生式問答』について」（日本歴史学会編集『日本歴史』二二〇号所収 昭和四〇年一月 吉川弘文館）

(10) 『一念義停止起請文』、昭和新修 法然上人全集、八〇七頁。

(11) 『法然聖人臨終行儀』、『西方指南抄』所収、定本 親鸞聖人全集第五卷、一三三頁。

(12) 『法然聖人臨終行儀』、『西方指南抄』所収、前掲書、一四〇―一四一頁。

二、到達した宗教境地

① はじめに

法然上人の信仰とは南無阿弥陀仏と称え、往生極楽を願うという信仰である。当然、そこには、日常と異なる宗教世界があらわれてくるはずである。例えば『三昧発得記』などを読んでいくと、南無阿弥陀仏を一日に一万遍あるいは二万遍、すごい時には六万遍称え、通常とは異なる、宗教的世界を体験していることである。それは極楽の地想を見たとか、鳥の声や琴の音を聞いたとか、仏や菩薩を見たとかいった具合である。ここでは晩年に向かって、法然上人が南無阿弥陀仏を称える念仏三昧の中で、どのような宗教世界に到ったか、そしてそれはどのような宗教的世界と係わっているのかをみて行きたい。

② 三昧発得の世界とその否定

専修念仏の教えは『選択本願念仏集』としてまとめられ、その教えが明らかにされてくる。法然上人、六十六歳の時である。そして、興味深いことに、その著の終わりのところで、法然上人は三昧の中で、仏やその国土を感見する、三昧発得ということを強調する。

(1) 善導の三昧発得

まず、法然上人の教えは偏に善導に依る（偏依善導）といわれるが、その根拠は善導が三昧発得の人だからとして、善導の三昧発得の様子を記すのである。概要を示せば次のごとくである。¹⁾

善導は『観無量壽經』の要義を著わそうとする。いわゆる『観經疏』である。そして、それが三世諸仏、釈迦仏、阿弥陀仏の大悲の願意になつているか分からず、若しかなつていれば、夢の中でいつさいの浄土の有り様をみせてほしいと願う。そのため、毎日、『阿弥陀經』を三遍読誦し、阿弥陀仏を三万遍念じ、一心に願つた。その結果、西方の空中に浄土のあらゆる様が現れた。善導は喜びを隠すことができなかつた。そして、『観經』の教えを一つ一つ記した。以後、毎夜、夢の中に、僧が現れ、『観經』の玄義と科文を教えてくれた。しかし、それが終わると、僧は再び現れなかつた。

『観經疏』を書き終えたので、善導は七日を期して毎日、『阿弥陀經』を十遍誦し、阿弥陀仏を三万遍念じ、初夜と後夜に阿弥陀仏の国土の莊嚴を觀想し、一心に帰命したというものである。

いづれにしても、善導は三遍、あるいは十遍の『阿弥陀經』の読誦や

三万遍の念仏に基づき、三昧発得し、その体験により、『観經疏』が真実であると確信するに到っているのである。

(2) 法然上人の三昧発得

善導が三昧発得を重要視したごとく、法然上人も『選択本願念仏集』を著わした六十六歳から、七十四歳まで、しきりに三昧発得を強調し、宗教的境地を深めている。そして、その体験は『三昧発得記』として残されているので、それを通し、法然上人の宗教的境地の深まりをみてきたい。²⁾

建久九年（六十六歳）、正月一日より念仏を始める。一日、明るい相が少し現れる。

二日、水や氷の美しさにより、極楽の世界を想う水想觀を自然に成就する。

念仏して七ヶ日の内に、極楽の大地を想う地想觀の中に、少々瑠璃の相をみる。

二月四日の朝、瑠璃の大地がはっきり現れる。

六日の後夜に、瑠璃の宮殿の相が現れる。

七日の朝、また続いて、宮殿の相が現れる。そして、水想觀、地想觀、宝池觀、宝殿觀を成就する。

これらに係わる相をみることできたのは、正月一日から二月七日に至る、三十七日間、毎日称えた七万遍の念仏によるものである。

二月二十五日、明るいところに目を開く。眼珠より赤い袋、瑠璃の

壺が出るのをみる。そして、目を閉じてもこれをみる。しかし、目を開いたらみえなくなってしまう。

二月二十八日、病になり、念仏を一万遍、あるいは二万遍に減らす。

右眼に光明があった。：晩になり、四方に赤、青の宝樹をみる
ことができた。その高さはいろいろであった。

八月一日、念仏をもとのごとく六万遍念ずる。

九月二十二日の朝、地想が現れる。

九月二十三日の後夜、ならびに朝に、地想が現れる。

正治二年（六十八歳）二月頃、地想などの五観を心のままに常に現
わすことができるようになる。

建仁元年（六十九歳）二月八日の後夜、鳥の声、琴の音、笛の音を
聞くことができるようになった。

建仁二年（七十歳）正月五日、仏殿の勢至菩薩の後ろに、丈六の勢
至菩薩が三度現れる。

建仁二年十二月二十八日、持仏堂で高叟少将に会う。その間にも念
仏し、阿弥陀仏をみる。

元久三年（七十四歳）正月四日、念仏の間に、阿弥陀仏、観音、勢
至が現れる。五日にも三尊現れる。

善導と同じように、七万遍とか六万遍とかいう念仏に基づき、三昧発
得していることが知られる。ただ、興味深いのは年齢とともに、感見す
る対象が変わってきているということである。六十六歳から六十八歳ま
では、水想・地想・宝樹・宝池・宝殿の五観が中心で、他のものは出て

こない。ところが、六十九歳になると、鳥の声、琴や笛の音を聞くとい
うことがでてくる。そして、七十歳から七十四歳には阿弥陀仏・観音・
勢至が現れてくる。すなわち、最初は極楽の光景であったものが、漸次、
極楽の音声、そして最後には仏そのものが現れてくるというもので、法
然上人の宗教的境地が歳とともに、深まってきているということである。
ところが、『法語十八條』になると、

…もし仏像等を観ぜむは、運慶・康慶が所造にすぎじ。もし寶
樹等を観ぜば、櫻梅・桃李之花果にすぎじ。^③

としている。すなわち、仏像等を観じたとしても所詮、運慶や康慶の造つ
たものをみているにすぎず、また宝樹を観じたとしても、現実の櫻や李
のイメージをみているにしかすぎないとし、三昧発得を批判している。
仏像観、色想観の否定である。色や形を超えたところに、仏やその世界
を観じようとしているわけで、法然上人の宗教的境地がより一層、深まっ
てきていることが知られる。しかしながら、これは、とらわれを離れる
ということをお説く仏教全体にみられるもので、天台宗に特徴的なこと
ではない。

③ 臨終の宗教的境地

法然上人の臨終の様子は『法然聖人臨終行儀』の中に克明に示されて
いる。その一つに、次のようなものがある。

またそののち臨終のれうにて、三尺の弥陀の像をすゑたてまつ
りて、弟子等申やう、この御仏をおがみまいらせたまふべしと
申侍ければ、聖人のたまはく、この仏のほかにもまた仏おはしま

すかとて、ゆびをもてむなしきところをさしたまひけり。^④

弟子が臨終にある法然上人に対し、据えた三尺の阿弥陀仏の像を拝むようにと勧めると、それを否定して、この仏の外に仏はおられないと、「むなしきところ」を指したというものである。すなわち、色も形も超えたところに仏をみていたというわけである。『臨終行儀』の別のところには、

凡この十餘年より、念仏の功つもりて、極樂のありさまをみてまつり、仏・菩薩の御すがたをつねにみまいらせたまひけり。しかりといゑども、御意ばかりにして、人にかたりたまはず侍あいだ、いきたまへるほどは、よの人ゆめゆめしり侍す。おほかた眞身の仏をみてまつりたまひけること、つねにぞ侍ける。^⑤

ともある。すなわち、十年の念仏の功德により、法然上人が極樂や仏・菩薩をみていると思われるが、そのことについて何も語ってはいない。おおかた眞身の仏をみているのだらうとしている。この眞身の仏とは前のところにみられた「むなしきところ」にみた仏と同じものと、また、その世界とは、法然上人にとっては、極樂（浄土）とか仏とかの区別のない世界だったと考えられる。^⑥

さらに、『臨終行儀』の別のところでは、法然上人と弟子の間の言葉のやりとりがなされている。^⑦

看病の人が、

極樂へは往生したまふべしや。

と問うと、

われはもと極樂にありしみなれば、さこそはあらむずらめ。

法然上人と天台宗

と答えている。

もともと私は極樂にあつた身で、そこは自分のふるさとであり、今、まさにそこにいるという感じのいい方である。

このようにみてくると法然上人の臨終に到つた宗教的境地というものは、おのずとみえてくる。

それは今、色も形も超えた《むなしきところ》に仏をみていた、すなわち眞身仏（法身仏）をみていた、あるいはその世界にあるということである。

④ 臨終の境地と天台宗との係り

法然上人が臨終の時に到つた宗教的境地、「今、色も形も超えた《むなしきところ》に仏をみていた、すなわち眞身仏（法身仏）をみていた、あるいはその世界にある」というのは、どこの宗教世界と係わるのか、はたして天台宗の思想的流れと係わるのかみてみたい。

天台宗の宗教世界、あるいは思想的源泉は『内證佛法相承血脈譜』を通して、みることができるといえる。そこには禪、天台法華宗、戒（菩薩戒）、密教のそれが示されている。まず、天台法華宗には、

常寂光土第一義諦靈山浄土

久遠實成多宝塔中大牟尼尊^⑧

とあり、次いで、

謹んで案ずるに、觀普賢經に云わく、時に空中聲あり。すなわちこの語を説く。釋迦牟尼佛を毘盧那遍一切處と名づく。その佛の住處を常寂光と名づく。^⑨

と記されている。すなわち、天台宗の宗教世界は一切處に遍じている法身・毘盧遮那だとしている。

戒はどうかといえば、

蓮華臺藏世界赫赫天光師子座上盧舍那佛^①

とある。授戒という具体的働きがあるから、報身・盧舍那仏となつてい
るわけで、毘盧遮那仏と本質的な違いはない。

密教についてはいうまでもないが、法身・毘盧遮那仏である。

禪はどうかといえば、神秀―普寂―道璿―行表―最澄という血脈で華嚴宗と深い係わりがあり、その世界を毘盧遮那仏と考えることができよう。

このようにみてくると、日本天台宗の宗教世界の根源にあるものは、色も形もない法身・毘盧遮那仏で、それは宇宙そのものを仏と考える宗教世界でもある。そして、その世界は法然上人が臨終の時に到つた宗教的境地にみたもの、あるいは世界と、本質的に同じものに見える。いや、まさにそうなのである

このことは次の事柄により、より確かなものになってくる。それは法然上人の、晩年の一つの事柄と、臨終の二つの事柄によつてである。一つは法然上人は建永元年（七十四歳）十一月二十七日、西園寺実宗に戒を授け、出家させていることであり、二つは天台宗意識の項でも指摘したが、七十二歳の『送山門起請文』にもみられたが、臨終に向かつて強い天台宗意識が出てきていることであり、三つは、臨終に際し、慈覚大師の袈裟をかけ、往生していることである。ちなみに、法然上人は、慈覚大師に言及して、つぎのごとく語っている。

阿弥陀経は、其沙汰なけれども、自然に流布して、處々の道場に、みな例時とて、毎日かならず阿弥陀経をよみ、一切の諸僧、阿弥陀経をよますといふ事なし。これひとへに浄土教有縁のいたすところなり。事のおこりをたづぬれば、叡山の常行堂より出たり。彼常行堂の念仏は、慈覚大師、渡唐のとき将来し給へる勤行なりとぞおほせられける^①。

すなわち、慈覚大師の建てた常行堂を、比叡山の浄土教の原点だとも
ていることが知られる。そして、その慈覚大師の袈裟をかけ、往生をし
たわけで、晩年の天台宗意識の高まりを考慮し、考えてみると、法然上
人がこのことによつて、天台宗の僧侶であることを示しているかのよう
にもみえてくる。

いずれにしても、七十二歳になつても、戒を授けたことや、臨終の際
に比叡山浄土教の原点である慈覚大師の袈裟をかけ、往生をしたことな
どは、法然上人が、戒律の仏・盧舍那仏と深くつながっていたというこ
とであり、また強い天台宗意識は、天台宗の宗教世界である毘盧遮那仏
を深く意識し、かつ、それに結びついていたということでもある。この
ようにみてくると、晩年から臨終にかけ、法然上人は、天台宗の宗教世
界、あるいは宗教的流れの世界と同じところにあつたということが知ら
れてくる。ただ、すべてを超えて、仏の世界に導かれた一つの道が、法
然上人の場合、専修念仏、すなわち南無阿弥陀仏を称えることだったと
いうことである。

① 『選択本願念仏集』、昭和重修 法然上人全集、三四八―三四九頁。

- (2) 『三昧発得記』、『西方指南抄』所収、前掲書、一一三―一一七頁。
- (3) 『法語十八條』、『西方指南抄』所収、前掲書、一二二頁。
- (4) 『法然聖人臨終行儀』、『西方指南抄』所収、前掲書、一三五頁。
- (5) 『法然聖人臨終行儀』、前掲書、一三六頁。
- (6) 玉城康四郎氏は「法然の宗教世界」の中で(『日本仏教思想論 上』、三一―頁、平樂寺書店、昭和四十九年)、「本国としての浄土と真仏としての阿彌陀仏とは、法然の全人格的な自覚にとって、ほとんど区別なかつたであろうと想像される。真仏と本国とは、両者のままで一体であつたろう」と述べている。
- (7) 『法然聖人臨終行儀』、昭和重修 法然上人全集、一三三頁。
- (8) 『内證佛法相承血脈譜』、傳教大師全集、第一、二二四頁。
- (9) 『内證佛法相承血脈譜』、前掲書、二一四頁。
- (10) 『内證佛法相承血脈譜』、前掲書、二三〇頁。
- (11) 『阿彌陀經の大意をのべ給ひける御詞』、昭和重修 法然上人全集、四八七―四八八頁。

結語

法然上人は聖道門を棄て、浄土門に帰すわけであるから、理論的には天台宗などを聖道門として否定する。当然、持戒をも本願とせず、否定することにもなる。このことは法然上人が天台宗からの内的な決別をしたことを意味する。ところが、一方では、終始、授戒という行為を続け、天台宗の僧侶としてあり続けるのである。しかも、興味深いことは晩年に向かつて、育ててくれた天台宗に対する感謝の念、意識が強く現われ、臨終には慈覚大師の袈裟をかけて、それはまさに天台宗の僧侶と

いうことを示すがごとく、往生をするのである。いや、まさに、天台宗の僧侶、「沙門源空」として、往生するのである。

そのような、法然上人の到つた臨終の宗教的境地はどのようなものかといえ、それは「今、色も形も超えた《むなしきところ》に仏をみていた、すなわち真身仏をみていた、あるいはその世界にある」というものであつた。これは、授戒という行為、強い天台宗意識、慈覚大師の袈裟をかけ往生をしたことなどを考えあわせてみると、まさに天台宗の宗教世界である法身仏・毘盧遮那仏の世界に通ずるものであり、さらにはそれは日本仏教の根幹にみられる仏の世界に共通のものであるとみることができる。そして、法然上人の場合は、すべての人々のために、そこに導かれた道が、専修念仏、南無阿彌陀仏と口に称えることであつたといふことである。

拙稿は恩師の玉城康四郎先生の法然上人の講義の折に、拝聴したものと、玉稿を参考にしつつ、まとめさせていただいたものです。

法然上人と平家の人々、そして「普遍人 法然」

石丸晶子

昨年の初夏であったと思う、お久しぶりに安達俊英師にお会いすることがあった。会話がはずむ中で話が偶々法然上人下山後のご生活のことに及び、法然上人と平家との繋がりに関して、私は私見を師に申し上げたのである。

今回、浄土宗教学院からここに記す論考のご依頼を受けたのは、ひとえに、この時の会話を師が覚えていてくださって、教学院に推薦してくださったことよっている。

教学院から頂いたご依頼は、「論文の寄稿」であった。

しかしここでお詫びしなければならないことは、法然上人を深く敬慕する私は、長年、大学で日本の近現代文学を講じてきたが、法然上人および宗学の研究者ではない。従って到底論文を書くことのできる人間ではなかった。

それを知りつつ、敢えてお引き受けしたのは、この日頃、法然上人と平家、或いは皇室とのかかわりをめぐって小考するところがあり、これについて研究者諸氏のご教示、ご叱正を仰ぐ機会が与えられることを心

中願ってきたからである。管見に入った限り、平家や皇室と法然上人とのかかわりを取り上げた論考はあまりないように思われもした。

ここまで書いてきて実は以前、私は『宗報』に「信空上人ともう一人の叔母」と題し、法然上人が法蓮房信空を介して平家と深くつながっておられたことを書かせていただいたことがある。しかし限られた字数のなかで意を尽くすことができなかった。

ここに身の程を顧みず小文を書かせていただくのは、以上のような心からであり、論文の体をなしていないとすれば、その責めは全く私個人の責任にあることを記しておきたい。

I 山田繁夫『法然と秦氏—隠された渡来民の刻印』の読後感

本稿を書き始めるに当たって、なぜ山田氏のこの著書を取り上げるかについて一言しておこう。

昨春秋、増上寺で町田宗鳳氏の講演を聞く機会があった。講演後の質

疑心答でどなたかが、

「法然上人の下山後の（経済的）生活を支えていたのは誰であったとお考えですか」

というような質問をされた。

「それは秦氏でしょう。秦氏は京都での大地主ですから」

一言のもとに町田氏が返答された。

伝記が記すところによって、法然上人の母上が秦氏の出であることはよく知られている。山田繁夫氏のこの著書は、表題が記すように「法然上人と秦氏」のつながりを、秦氏をめぐる先考諸論文を博搜しつつ憶測を交え縦横に論じたもので、今後「……法然研究者の必読書……」（梅原猛氏の帯表の言葉）といつてよい労作である。なお、私はこの著書によって法然上人の父上漆間氏も秦氏につらなる氏族であり、法然上人はご両親双方からいつて秦氏につながつておられることを教えられた。

この他にも、私はこの著書によって秦氏に関し多くのことを教えられたが、他方、この書によって多くの疑問も出て来ることになったのである。

町田氏の講演を聞く以前に山田氏の本を読んでいた私は、「それは秦氏でしょう」という町田氏の返答に山田氏の著書を思い出すとともに、その著書によって逆に浮かんできた疑問のうちのいくつかを記すことから本稿を始めたいと思う。

まず氏の著書は、博搜した先考論文や史料を元に憶測し、さらにその上に憶測を重ねる手法が目立つ面がある一方、非常な労作であることは

間違いないと思う。

そして労作であることを認めた上でいうのだが、本書を通して浮上してくるのは、法然上人の人生というものが、「隠された渡来民の刻印」という副題が示しているように、秦氏という氏族の枠内に押し込められて自由ではなかったということである。法然上人の人生のさまざまな場面が、すべて秦氏という氏族の圏外に出るものではなく、その枠内での行動であったとして読みとられていくのだ。

本書を読んでいると、遠く飛鳥時代から鎌倉時代にわたる数百年間の日本の歴史は、秦氏の強い同族意識とそこに生まれて張りめぐらされたネットワークのなかで動いていたという思いを抱かせられてしまうのだ。

そしてこれに関しては多くの先考論文や史料が博搜されて論じられ、或いは憶測されている以上、この方面の研究者ではない人間には、本書の言うとおりであったかも知れないし、そうでなかったかも知れない、としか言いようが無い。

たとえば、二十八歳のとき、法然上人は叡空上人の黒谷別所を出て七日間嵯峨の清涼寺に参籠。その後南都に赴かれたが、そのとき上人がたどられた可能性のあるコースとして山田氏は黒谷く嵯峨清涼寺（広谷）（離宮八幡宮・石清水八幡宮）く南都というコースを提示。

普通法然上人の南都遊学として知られる「その道筋に秦氏との関わりを暗示させる事跡が多」く、「法然が京都盆地を大回りするコースをたどったのは、嵯峨の清涼寺のみならず、そうした秦氏の支配地を訪ねることを意図していたからではなからうか」と推測している。

※（一）内は秦氏ゆかりの場所、法然上人は南都遊学に際し、わざわざ都を大回りしてそれらゆかりの場所を一つ一つ参詣。しかして南都にいったのではないかと本書で考えられている場所。ただし、伝記は京都を大回りするコースを取って南都に行かれたとは書いていない。

また晩年、四国に配流される途上、上人が室津の遊女に一切衆生救済の弥陀の誓願を説かれたことは名高い。しかし伝記が記すこの事跡も、本書によれば室津の遊女も渡来民の末裔として同じく被差別民であった、法然は同じ渡来民の末裔として彼女達に同悲同苦の目を向けざるを得なかった。そして上人自身が被差別民であったからこそ、その往生思想は平等往生でなければならず、同時に、女性も法然と同じく社会的に虐げられた階層であったからこそ、女人正機でなければならなかった、という。

しかし私は思うのだが、半島から秦氏が渡来してすでに数百年。渡来民は、その為に法然上人が日本仏教を百八十度変えようとした程、差別されてきた人々であったのだろうか。ちなみに、秦河勝は聖徳太子のブレンであったといわれ、桓武天皇の母は渡来系の女性であった。伝教大師最澄（七六七―八二二）は、天智天皇時代、びわ湖畔に移住した渡来民の末裔である。

とまれ、本書を読み終わっての感想を記すならば、労作であり、秦氏に関して多くのことを教えられたが、同時にこの書から浮上する法然上人は、時代を突き抜け、遙かに時代を超越した大きさと豊かさ、優しさ、普遍性を剥ぎ取られた、余りに小さな御方になっている。

法然上人のご生涯、ご法語を仰ぐときに、読者の心に落ちてくる歴史

を超越した普遍性は剥ぎ取られ、純白にして黄金の花のごとき卓越したご人格は影を失い、秦氏という氏族が張り巡らすネットワークの中で、平安末鎌倉初頭の時代を動き廻られた人間的に小さな御方になっているのだ。

法然上人は、どこからどこまで秦氏に纏いつかれ、その氏族の衣を後生大事に身につけて生涯を送った、そんな小さい不自由な方であったのか。

その万民平等の救済の教えは、本書が説くような「渡来民の末裔」というご自身の被差別意識を跳ね返すために辿り着かれたものであったのだろうか。

労作ではあっても、法然上人のご人格とご人生のすべてを「秦氏という氏族の網の目」に絡め取って眺めようとする本書からは「普遍人・法然」（橋本峰雄）の姿は掻き消えている。しかし、法然上人の真の御姿、遙かに仰ぎ見ることができるところに到達することは不可能と違ってよい法然上人の真の御姿は、普遍性のうちにこそあることを、上人のみ教えや「常に仰せられた御詞」を読むとき、人は誰しも感じるのではないか。

（下山後の法然上人の経済的生活を支えていたのは）「京都の大地主であった秦氏でしょう」というのが大方の理解であるかもしれないが、以下において、私は秦氏のネットワークに絡め取ってではなく、平家あるいは皇室（秦氏ではなく）のネットワークの中に法然上人を置いて小考を試みることにしようと思う。

II 法蓮房信空と叔母の藤原領子のこと

久安二年に生まれ安貞二年（一一四六―一二二八）に寂した信空が比叡山黒谷の叡空の室に入ったのは、平治の乱が勃発して平家全盛の時代に入る前年の保元二年（一一五七）。信空は十二歳であった。この時法然上人は二十五歳で叡空の室に入られてすでに七年間が経過しており、信空は法然上人を兄弟子として、ともに叡空上人の指導下に仏道修行に励むことになったのである。

叡空が死去すると信空は兄弟子法然上人を師としてその指導をうけることになった。以来、彼は上人に常に近侍し、法兄弟時代から教えると共に五十五年の長きにわたって上人に随従している。『行状絵図』によると、法然上人は建久九年（一一九八）の『没後起請文』に信空のことを、

「多年入室の弟子で、真心と真実の人であった」

としたためておられる。彼は法然門下の最長老であり、法然上人が四国へ流罪になった日々は、事実上、後継者として教団を維持し、上人の病中、そして臨終にも近侍。上人の没後はその遺跡や中陰も信空の指図のもとに行われた。

文字通り法然上人の一番弟子であったこの信空（一一四六―一二二八）は、系図をみると中山中納言葉室顕時（天永一―仁安二）（一一一〇―一一六七）の孫で行隆（一一三〇―一一八七）の長男であるが、彼は祖父顕時の養子となった人でもあった（『尊卑分脈』第二編参照）。

なぜ祖父の養子になったかといえは、顕時は長年にわたって叡空の支

援者であって、長男行隆の妻が懐妊した時、「生まれる子ももし男子ならば必ず祖父私の養子にする」といい、そこに生まれでた男子信空を誕生と共に自分の養子にしたのだという。そしてなぜ孫を養子にしたかといえは、信空を叡空の許に預けて自分と一門の後世を祈らせる為であった（信空の弟子信瑞著『明義進行集』および『法然上人行状絵図』）。

つまり私がここで確認しておきたいのは、顕時と信空が、「祖父とその孫の一人」というだけではない、強い絆で誕生のときから結ばれていたということである。

ここで顕時を中心にした系図（七四―五頁）を見ておくことにしよう。

系図によると、顕時は平忠盛（一〇九六―一一五三）の娘を妻の一人に迎え、この夫妻の間には盛方と領子という子女がいた。成人した領子はやがて平時忠の後妻になり、宮中に入って時忠の妹建春門院に仕え、建春門院死去後は高倉天皇の中宮徳子（後の建礼門院）に、そして安徳天皇が生まれるとその乳母になって典侍従三位に叙せられ、平家全盛の世に権勢をふるった女性である。

ところで、平家の棟梁清盛が平忠盛の嫡子であったことはよく知られている。すなわち、信空の祖父にして養父でもある顕時の娘領子は、平忠盛の娘である母を通して同じく忠盛の子息である清盛とつながり、顕時の妻（＝領子の母）と清盛は母親違いの兄妹（又は姉弟）であった。つまり、領子は清盛の姪なのである。彼女が平時忠の後妻になったのも、平家一門と顕時一族が血縁関係にあり、二つの親戚間の往来があったからであろう。そして本来からいえば叔母・甥の関係にある領子と信空は、信空が顕時の養子として成人したことによって、姉弟の関係でもあった。

十二歳で叡山に登るまで、養子信空は父行隆の邸ではなく祖父顕時に引き取られて育ったことを『行状絵図』は記しており、領子と信空の関係は普通の叔母・甥の関係よりも密であったと推定される。

平家物語によると、清盛(一一八一―一一八二)は母親違いの妹(または姉)の夫である顕時(「信空の祖父にして養父」と懇意でその人柄を信頼し、政治を行うに当たって義兄顕時に相談することが多かった。

清盛が顕時にあれこれと相談(平家物語「関白流罪」)したのは、顕時の妻が清盛の異母姉妹であったからだと思われる。

※ 信空の父行隆は二条天皇時代は左少弁に任じられて大いに羽振りが良かったが、後白河法皇の時代になると法皇に忌避され、十五年の間、生活もままならぬさまであった。その行隆を、治承三年(一一七九)のクーデターによって法皇を鳥羽殿に幽閉し、政治の実権を握った清盛は、西八条の邸に招いて「長年、貴方を気の毒に思っていたが法皇が政務を行っている間はどうしようもなかった」といい、「貴方の父、顕時卿はこの清盛が随分あれこれと相談した人である。その顕時卿の遺児をどうして私が粗略に思おうか。今、政務は法皇の手から私の手に落ちたから、今後は朝廷に出仕されよ」と言い、多くの贈り物を持たせたという(平家物語「関白流罪」)。

こうしてふたたび出仕した行隆が、焼亡した東大寺再建の長官に任じられることになったのはこの二年後(一一八一)である。法然上人の伝記によると、行隆は東大寺大勧進職を法然上人に依頼した。しかし上人は辞退され、代って俊乗房重源を推薦されたという。

領子が後宮女官になったのがいつであったかは不明である。しかし、前述したように彼女は安元二年(一一七六)に死去した後白河の寵妃建

法然上人と平家の人々、そして「普通人 法然」

春門院に女房として仕え、建春門院死去後は清盛の娘で高倉天皇の中宮徳子付き女房となり、やがて安徳天皇が生まれると乳母となっていること、また文治二年(一一八五)の平家滅亡当時、時忠との間には適齢期に達した娘がいたことなどから推定すると、実質的には甥である信空との年齢差はあまりなかったように考えられる。宮中に出仕するスタートが建春門院の女房としてであったのは、夫・時忠の縁に拠ったのかもしれない。時忠の縁によらずとも、母親が清盛の異母妹であった領子と平家一門の関係は深かった。

ここで領子の夫について記すと、「平家に非らずんば人にあらず」と豪語したことも名高い時忠は、「心猛き人」(平家物語)であった。清盛の妻時子は彼の妹であり、高倉天皇の母で後白河の寵妃建春門院も彼の妹であった。かくして時忠は平家ナンバツツの権力の座にあって、清盛は天下の大小のことをすべて彼に相談。時の人々は時忠を「平関白」と呼んだ。

他方、妻の領子も平家の女性として、清盛の妻時子に次いでナンバツツの地位にあった。「意気旺ん」な政治的手腕に長けたやり手でもあって、先妻の息子時家を伯父の清盛に讒訴して都から追放させたり、壇ノ浦から生還した後は「夫の時忠に協力して様々な政治的裏工作に奔走した」ことが史料から見とれる、そんな女性であった。時忠は能登に配流されたが、生還して都に帰った彼女は、『吾妻鏡』によると頼朝に愁訴。平家全盛時代に住んでいた大邸宅にそのまま居続ける許可を鎌倉から貰うという、「異常な措置」さえ勝ち取っている(以上、角田文衛『平家後抄』)。時忠には複数の妻妾とのあいだに多くの子女がいた。どの子女がどの

女性を母にしていたか、具体的なことは不詳だが、事実を多く伝えてい
るとして注目されている延慶本平家物語はじめ読み本系平家物語が、承
安二年（一二七二）の出生と伝える平時宗（時忠の三男か）とあと二人の娘
が領子出生の子女であったと推定され、娘のうち一人は宣子といい、
寂光院に隠棲した建礼門院徳子にしたがう女性たちの一人として帥局^{そのつぼ}
宣子と記されているのが、時忠と領子との間の娘であろうという。

平家全盛時代はもとより、滅亡後も娘が寂光院で建礼門院に仕えるな
ど、領子と平家との絆は陰に陽に強かったのである。

Ⅲ 領子と『平家物語』の作者

周知のように『徒然草』二二六段は信濃前司行長が遁世して天台座主
慈円のもとに止宿し、盲目の法師生仏のために平家物語を作って語らせ
たと記している。

現在の研究によると、信濃前司行長という人物は存在せず、これは下
野前司行長の誤りであろうという。

すると既に指摘されているように、様々な謎が解けてくるのである。
つまり、行長は初め九条兼実の家司であった。したがって兼実の弟慈
円とは縁故があり、慈円のところ^{とこ}に止宿していたとしても不思議はない。
さらに彼の父は藤原行隆で、彼は信空の弟なのである。したがって行
長にとって、父方の叔母が信空と同じく、時忠の後妻領子であった。

世紀の大悲劇の目撃者であり証言者である領子は、壇ノ浦から都に生
還後、大動乱の世をその中心にあつて体験してきたことどもを、繰りか

えし周囲の人々に語つたであろう。史料は天皇家の人々をはじめ都中の
人々がそこで平家滅亡の恐ろしい運命を語り合うさまを伝えている
が（水原一校注『平家物語』下三一七頁の頭注）、このことがまた、研究者が
指摘するように平家物語成立の背景に他ならず、そして行長は平家と興
亡を共にし、その生き証人である女性（領子）を身内にしており、かか
る巷の噂からだけではなく、直接叔母の領子から一門興亡の歴史を伝え
聞く立場にあつた。

また彼が兼実家の元家司であつたことからすれば、その日記『玉葉』
を借覧することもできたであろう（水原一）。

ここで付言しておきたいことは、研究者によると平家物語が如何にし
て成立していったかを記す史料には、『平家』原本および作者として行
長だけではなく次に記すように複数の名前と原本を挙げているものが多
いが、複数挙げられている作者には葉室家の人々の名前が多いことであ
る。

※ 信空も葉室家の人である。

つまり、いかにして平家物語が成立して行つたかを伝える史料には、
『徒然草』以外に『醍醐雑抄』『尊卑分脈』『平家勘文録』『臥雲日件録』『追
増平語偶談』その他があるが、注目されるのは行長、時長など葉室家の
人々を作者としてこれらの史料の多くが記していることである。

これに関して、水原一氏の「解説」から一部引用してみると

※ 『醍醐雑抄』。民部少輔時長が二十四巻の平家物語を作り、源

光行が協力した。また吉田資経が十二巻本の平家を作った。

※ 『尊卑分脈』。藤原氏勸修寺葉室流の「時光―時長」の「時長」の注記に「平家ヲ書クソノ一人」「平家物語作者随一ト云々」

※ 『臥雲日件録』。平時忠・悪七兵衛景清がそれぞれ文・武の記事をつくり菅原為長が集成。玄恵法印が整理した。

※ 『追増平語偶談』。信濃前司行長が二十巻の長門本を作った。為家が十二巻を作った。

※ 『陰徳太平記』。信濃前司行長・葉室時長・願教法印がそれぞれ平家を作った。その他六人の作者がある。

行長については先に記した通りであるが、行長と同じく平家の作者として名前が登場している時長は、行長や信空の従弟で、すなわち、系図が示すように彼もまた、父方の叔母が領子であった。

ここで長くなるが、煩をいとわず『平家物語』生成の動態に触れた水原一『平家物語』「解説」を引用しよう。水原氏は「多元的で間断ない動態こそが『平家物語』成立の実相であった」と論じつつ、次のように述べている。

—平家興亡の歴史の跡に深い関心を抱く人が少なからずおり、その話題も随所に残っていた頃、特に知識人の間で、その材料を書き留めたり、交換し合ったりすることがあった。材料というのは、公私の文書や日記・記録、他書からの拙書ぬきがきの類もあり、大夫房覚明や康頼入道のような、またそれほどでなくとも時代

法然上人と平家の人々、そして「普遍人 法然」

のすべての人が有資格者であるところの事件関係者の見聞談・回想談、その聞書もあり、また寺院唱導の場での説草としての例話、廻国聖の説法談、巷にこぼれる語り草等々、多岐多彩にわたった。情報交換の中でそれらはいつとなしに「平家」と呼び慣わされた。纏まりのよい小品も、雑然とした断片も、ともに「平家」として関心が寄せられた。相当量の「平家」が集められたとき、その整理法として編年的配列がなされたのは自然の習慣であって、作品の構想などという大仰なものではない。……(さまざまなのが広義の「平家」であり得、多くの貴重な「平家」があつて)相互につながり、引き合っていた。……もちろん断片的な文章資料も多かつたに違いない。……一つだけの原本を決めることは大河の生々流転を把え得ない方法だと思ふのである。(以下略)

信空と叔母の領子のことを記しつつ、『平家物語』生成の動態に筆が及んだのは他でもない、『平家物語』が多くの史実を踏まえた叙事文学であり、「物語」と命名されていてもいわゆる「お話」「フィクション」の類ではないことを述べておきたいからである。

『平家物語』の作者として史料のなかで早くから名前が挙げられている人物に信空の身内(兄弟や従弟)が多く、彼ら身内が作者として歴史に名が伝えられてきたという事実。

このことは取りもなおさず、先述したように彼らが平家興亡という大動乱の世その中心にあつてかいくぐつてきた時忠の妻領子を叔母に

持つており、壇ノ浦に同行せずとも彼女を通してその間にいたるさまざまの事件、人間関係、人間模様を聞き知ったに違いないということ。そしてこのことは、それらを書き留めるのに最適な立場に彼ら信空の弟や従弟がいたことを示している。

くりかえすが、ここここで平家興亡にまつわる多くの逸話が知識人の間で、また寺院で、ささやかれ書き留められ、研究諸家がいうように雑然とした多くの「平家」が誕生していくなかで、特に行長（信空の弟）や時長（信空の従弟）が作者として史料に記されているのは、この二人がそれらを纏め、あるいは編集することが多かったからであろう。

IV 下山後の法然上人と平家、そして皇室の人々

ここで私が記したいのは、平家全盛の時代に下山された法然上人と平家、そして皇室との関係である。

法然上人ご自身は平家の縁者ではない。しかし常に随従し、その一番弟子といってよい法蓮房信空は、弟の行長や従弟の時長同様、叔母の領子を介して平家中枢と繋がり、そして領子は、当時皇室に仕える人々を中心的存在であった。

小稿の目的は平家と法然上人との関係を論じることにあるので、平家がいまだ栄えていた頃に時代を区切ってまず皇室との関係を辿っていくと、高倉天皇（一一六一—一一八二）が法然上人から受戒されたことを諸伝記は記し、その受戒の年を『高田本』は「高倉天皇の御宇」、『行状絵図』や『九卷伝』は承安五年（一一七五）春、また『知恩伝』『十卷伝』

は治承元年丁酉（一一七七）と記している（三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』一三〇頁）。

ところで、伝記がこのように記す上人と皇室との関係については、「これは後世の伝記作者たちが法然上人と宗門の権威付けのために記したものであって、事実とはいい難い」とする意見もあるようだ。

しかし、建礼門院の典侍であり、安徳天皇の乳母であった領子、平家の女性ナンバツの地位にあつて一族意識が強く、勝気でやり手の女性であつたことが史料から浮上してくる領子の存在を考えると、彼女が甥の信空に対して黙って何もしなかつたとは考えにくい。領子を通して、法然上人は建礼門院に、その夫高倉天皇に、さらに皇室の人々に、浄土の教えを説き、或いは伝記が記す通りに授戒することがおありになつたのではないだろうか。

高倉天皇が法然上人から受戒した年を、史料を総合しつつ承安五年であろうと推定する三田氏は、法然上人と天皇を結びつけたものとして、娘邦子が高倉天皇の乳母であつた藤原邦綱を挙げておられる（同書一三三頁）。

※ 邦綱に関しては後述。

それでは邦綱——邦子——高倉天皇を法然上人に結んだ人間は誰なのか。

これに関して氏は、法然上人を臨終の善智識に招くほど邦綱は上人に帰依していたから、邦子に法然上人のことを伝えたのだ、と述べるに留めておられるが、私はこの邦綱を法然上人に結んだものとして、信空

—領子—（清盛・邦綱）—建礼門院・高倉天皇はじめ皇室の人々、という線を考えたいのである。

法然上人が下山されたのは承安五年（一一七五）。今しも平家がわが世の春を誇っている只中であつた。平家に依らなくては何事も前に進まぬ時代であつた。

寿永二年（一一八二）の義仲入京にいたるこれらの日々、上人は信空を介し、皇室や平家の人々に浄土の教えを説き、或いは伝記が記すように（権威付けのフィクションではなく）求められて授戒することもあつたと私は思う。

また平家滅亡後の建久六年（一一九五）、清盛の孫師盛の子と伝えられる十二歳の源智は、法然上人のもとに入室した。このことも、単にその頃法然上人が名高い方であつたからというのではなく、未だ平家が都にあつた頃、上人が平家の人々と関わりがあつたという縁故からではないだろうか。

前述したように、伝記は平家一門の人々に上人が講筵をもたれたことがあつたことを記してはいない。伝記が成立していく日々、それは鎌倉時代であつた。平家と強い繋がりがあつたことなど名譽なことではなく、万事源氏に遠慮しなければならぬ時代であつた。伝記が平家一門と浄土宗との関わりを記さない背景には、このような時代背景があつたと思うのである。

そういえば、寂光院に隠棲した建礼門院の仏間には阿弥陀三尊の像とともに善導大師の画像があつた（平家物語「大原御幸」）。信空が届けたのではないかと私は想像している。

また一方系平家物語によれば、清盛の嫡子重盛（一一七九・七死去）は弥陀の四十八願になぞらえて東山の麓に四十八間の精舎を建立。一間に一つずつ四十八の燈籠を懸けさせ、毎月十四日と十五日にはこの燈籠に点火して大念仏会を催した。そしてこの時、若く美しい女房を一間に六人ずつ、総計二百八十八人を配置し、重盛は人々とともに一心不乱に念仏を口称。そのさまはあたかも極楽浄土さながら。人々は重盛を「燈籠大匠」と呼んだという。

V 遊蓮房の兄弟による経済的安定であつたのだろうか

下山された上人はその後二年の間、信西入道の子息遊蓮房とともに善峰寺で生活を共にされ、そこで弥陀の十八願による一切衆生救済の確信を揺るがぬものにされたといわれる。

ここで注目されるのは、周知のように出家する以前、藤原是憲と名乗っていた遊蓮房が、葉室顕時の娘を妻にしていたことである（系図参照）。すなわち、遊蓮房の妻は信空の叔母であつた。なお、信空は顕時の養子であつたから、遊蓮房の妻と信空は叔母・甥の關係にあるとともに姉弟の關係でもあつた。そして遊蓮房の妻と時忠の妻領子とは異母姉妹である。

法然上人が下山された頃、すでに遊蓮房は「その名と修行ぶり」において「世間に聞こえ」た出家者であつたが、下山した法然上人がまず遊蓮房のもとに赴かれたのは、ただ単に、当時遊蓮房の名が世に聞こえていて念仏信仰に覚醒した名高い先達者であつたからというのではなく、

恐らく「信空を介して」遊蓮房を知りその許に赴かれたのであったと想定される(以上、伊藤唯真「浄土宗の成立と展開」『遊蓮房円照と法然の下山』参照)。

ところで、この間法然上人の経済のご生活は遊蓮房の兄弟である澄憲らが支援していたのではないかとという意見を、今その資料が探し出せず、具体的にここにお示しすることが出来ないが、以前読んだことがあった。

そうであったかもしれない。また秦氏がかかわるところもあったかもしれない。これに関しては確実な史料がない以上、それぞれが何らかの史料を手がかりに憶測するしかないが、私はといえば、霞を食べて生きていく仙人ではない法然上人下山後の経済のご生活も、信空の存在を介した平家あるいは皇室とのつながりの中で一定の安定を得ておられたのではないかと思う。

VI 木曾が入京の日一日のみ「聖教を見ず」

平家が安徳天皇を奉じて西海に落ち、数日後、木曾義仲が五万の兵を率いて入京したのは寿永二年(一一八三)七月であった。

都中は恐怖と大混乱に陥ったが、この日一日、法然上人は「聖教を見ず」と伝記は記している。歌の弟子に平忠度がいた定家の父俊成七十歳は、木曾義仲が入京する直前、今や平家の落人となった忠度の訪問を受けて周章狼狽。門を堅く閉ざしたまま「わななくわななく」門の向こうとこちらで言葉を交わした(平家物語)。平家と関わりをもつては、入京した源氏に処罰されないかと恐れたのである。

他方、源平争乱のこの日々、藤原定家十九歳は『明月記』に、「紅旗

征戎吾が事にあらず」(治承四年一一八〇—九月)と記した。「世の中、平家がどうなるうが源氏がどうなるうが、自分には関係ない」というわけである。日記にこう認めた若い彼は、平家の人々との関わりがなく、世の中がどう転ぼうが関係なかったであろう。

もし法然上人が平家と何の関わりも持たずにこの日まで来られたのであれば、上人もまた、定家のように「紅旗征戎吾が事にあらず」とその日も過ごされたのではないだろうか。法然上人は平家の人々に信空を介して浄土の教えを述べ伝えられることがあったからこそ、「落人となった平家と何の関係もないわたしは、源氏がどうしようが、平家がどうなるうが、関係ない」と源氏の入京を横に見て済ましておくことができなかったのではないかと私は考えている。

VII 藤原邦綱の臨終善智識

清盛に深く信頼された貴族に藤原邦綱がいた。中下級貴族の出であったが、才覚に秀でた大富豪であり、しかも誠実な人柄で、近衛天皇そして清盛からも深く信頼され、生涯を全うした人であった。彼は腫物が出て来て死んだというが、その死を記す兼実の日記『玉葉』は、「邦綱は広大な心の持ち主で、その恩を受けたものは少なからず、邦綱の死を惜しまぬ者はなかった」(治承五・閏二・二三)と記し、また清盛は日頃、「この世の親友として邦綱以上の者はない」といったという。そして清盛は政治のことは何によらず邦綱に相談。彼の子息の一人を養子にして清盛の一字を与え、清邦と名乗らせるほどであった(平家物語巻六「邦綱死去」)。

この邦綱には多くの娘がいて、そのうちの一人成子は宮中に出仕して六条天皇の乳母となり、他の一人綱子は清盛の娘徳子（建礼門院）の乳母、もう一人の娘邦子は高倉天皇の乳母、さらに清盛の五男重衡の妻となった娘輔子は安徳天皇の乳母であった。

輔子は女房名を大納言典侍といい、重衡の妻としてまた安徳天皇の乳母として平家物語に名高い女性である。平家滅亡後も彼女は寂光院で最後まで建礼門院に仕えていた。

この邦綱は治承五年（一一八二）閏二月三日に出家。同二十三日に死去したが、出家の戒師および臨終の善智識は黒谷上人であった（『玉葉』治承五・閏二・三三）。そしてこの黒谷上人というのは、「叡空ではなく法然かまたは信空」、「法然である公算が大きい」（以上、伊藤唯眞『浄土宗の成立と展開』第一章第一節「法然の回心と『浄土宗』の開立」および第二章「法然の思想進展と浄土宗（法然教団）の発達」参照）。

※ ちなみに、この日の高橋貞一著『誦読玉葉』も「黒谷聖人」の頭註に法然と記し、三田全信氏前掲書も同様に記述している。

清盛が死去したのは同じく治承五年二月三日であるから、「君臣水魚の交わり」にも似た信頼関係で結ばれた二人は、奇しくも清盛の死んだ日に「黒谷上人」を戒師に邦綱は出家し、つづいて清盛の後を追うように邦綱も死去した。

ここで私が注目したいのは、邦綱臨終の善智識が叡山あたりの高僧ではなく、法然上人と考えられることである。

清盛と水魚の交わりであった邦綱。そして高倉天皇や建礼門院、そし

法然上人と平家の人々、そして「普通人 法然」

て安徳天皇という平家の血筋でありまた平家と極めて近い所に居た皇室の人々に、乳母として仕えていた邦綱の娘たちは、同じく建礼門院付き女官であり安徳天皇の乳母である領子と日頃密接な関係にあったことは間違いない。信空―領子を通して彼女たちは法然上人を知り、法然上人の浄土の教えを知り、かくして父・邦綱の善智識に法然上人が招かれることになったのではないだろうか。法然―信空―領子―皇室及び清盛と平家一門―邦綱とみ教えは伝わり、邦綱の死の枕辺の善智識に上人がなられたのではないかと私は想定している。

Ⅷ 法然上人と平重衡のこと

よく知られているように、一の谷で生け捕られた清盛の五男重衡は、平家物語によると鎌倉に護送される前、「以前からその教えを受けていた」法然上人に直面して後世への導きを得たいと義経に願い出、許されて上人と対面した。そしてさらに伝記は、その時の法然上人のお言葉も記している。

しかしこのことも、法然上人と宗門の権威付けのためのフィクションだとして否定的に見る史家が多いようだ。

また『高野春秋』によると、鎌倉に下向したのち重衡は南都に送られ、そこで斬首されたが、茶毘に付されたその遺骨は法然上人の斡旋によって高野山奥の院に納骨されたという。これに対して水原二氏は、『高野春秋』の記載には間違いも多く斡旋したのは俊乗房重源であろうと述べておられるが、しかしともあれ、『高野春秋』は重衡と法然上人との繋

がりをこのように記し、遺骨埋葬の斡旋を法然上人が行ったと記しているのである。

※ 『高野春秋』は、江戸時代の高野山学僧懷英が、御影堂宝蔵文書、山内各院の文書・伝記・過去帳などをもとに三十余年をかけて著した、空海開山の弘仁七年（八一六）から享保四年（一七一九）にまで及ぶ、九〇四年間の高野山編年体歴史書。

※ なお、『吾妻鏡』（文治二・三・二六）によると没収した重衡の遺領丹波篠村庄は西ノ京松尾の常福寺開基延朗上人に贈られた。このことから水原氏は重衡が帰依していたのは法然上人ではなくてこの延朗ではないかと述べておられるが、延朗に没収した遺領を贈ったのは源義経であつて重衡の遺族ではない。義経は延朗が八幡太郎義家の曾孫という源氏の出であるところから、彼の開基になる常福寺の隆盛を願ひ重衡の遺領を贈つたのであろう。すなわち、延朗に遺領が贈られたことをもつて、生前重衡が帰依していたのは延朗であろうと推定することは出来ないと思ふのである。平家が世にあつた時代、延朗は源氏出身者であることをもつて清盛ににらまれ、しばらく都から追放されてもいた。

一の谷で捕らわれた重衡が法然上人に対面を願ひ出たとは考えられないと否定するのも、『高野春秋』の記述を否定するのも事は簡単だ。

しかし以上述べてきたように、法然上人が平家一門と、信空を介し強いついえば強い関係を有しておられたことを考えるならば、むやみに否定することは出来ないのではないか。当時法然上人が一切衆生救済を説いて巷に広く名を知られた方であつたから、伝記作者や平家物語作者が滅び行く平家の人々の最期に、実際はそうではないのに法然上人を持つてきて、彼らを彼岸に送り届けようとしたのだ、という線で簡単に片付けてしまうことはできないのではないだろうか。

ちなみに、法然上人とそのみ教えが一般にも知られ始めたのは平家がすでに滅んだ文治の終わりから建久にかけての頃（一一九〇年前後）で、都で平家が誇つていた時代ではなかった。つまり、平家滅亡の当時、阿弥陀の一切衆生救済を説く法然上人の教えが都に広く知れ渡つていたら、平家物語の作者たちは処刑される平家の人々の最期に法然上人を持つてきて、彼らを彼岸に送ろうとしたのであり、史実ではなかった、と簡単に言い切ることは出来ないと思ふのである。

IX 「普通人 法然」をめぐる

仏教研究や思想史研究の専門家の中からでさえしばしば耳にするのに、「法然上人は矛盾の多い方だ」「その教えは聖道門仏教とは対立するものであるのに、聖道門の戒を授けたり、臨終の床では慈覚大師円仁の袈裟を掛けていた」「法然上人は在家と出家の区別をしなかつたにも関わらず、ご自身は旧仏教の戒を守つて独身を通された。本当はご自身の言っていることに自信がなかつたのでは」等々というものがある。

こうした評言を聞き、また書物で読むたびに思うのは、それは矛盾でも何でもない、ということだ。

まず終生独身を通されたことからいえば、法然上人は、人はみな、「念仏が称えられるように」生活しなさいと諭しておられる。結婚しては念仏が称え難いならば独身で、独身でいて称え難いならば結婚しなさいと諭された。上人が独身を通されたのは、聖道門の戒律を守ろうとされたからではなく、それが上人にとって最も自然な生活形態であつたからに

他ならない。

と同時に、上人が独身を通されたことのうちに私が読みとるのは、天台の教えを開いた伝教大師最澄や慈覚大師円仁等、偉大な先人に対する法然上人の愛である。万民救済の易行が用意されていることを人々に報せるために、上人は山を降りられたが、伝教大師も慈覚大師も、生涯独身を通し、利他のために己が生涯を使い尽くした聖者であった。私は法然上人が独身を通されたことのうちに、それが上人にとって最も自然な生活形態であったとともに、叡山の偉大な先人が生きた道にご自身も連なつていこうという、法然上人の深い愛を感じるのである。

そこにあるのは、戒を守る守らない云々ではないのであって、ご自身も彼らに連なつていこうという、偉大な先人に対する深い愛なのだ。

他方、法然上人が希望する貴族たちに戒を授けられたということを探つて、この日頃私が思うのは、そもそも普遍的真理、永遠の真理は、何か一つの言語体系や信仰思想のなかに収まつてしまうものなのか、ということである。一民族、一時代、一文化体系・一言語体系のなかに、それは収まつてしまうものだろうか。

こう自らに問いかける時、心に浮かんでくるのは「各人心宮内の秘宮」そして「人生に相渉るとは何の謂いぞ」の北村透谷の言葉である。透谷は明治時代の先見的思想家、文学者であるが、この評論のなかで彼はいう。

「人世は遂に説明し得べからざるものなり。然らば人生を指導するも亦た、遂に解釈し尽くす能はざる程の宝蔵にあらざれば、

法然上人と平家の人々、そして「普通人 法然」

可なるところを知る能はず。数間の地を測るには尺度にて足るべし。天下の大を度るには、人造の尺度果たして何の用をかせむ。……」（各人心宮内の秘宮）。

また彼はいう。この世界を、人生を、「解釈し尽くす」事の出来るものだと思う者は、「世界を狭少なる家屋となして、其家屋の内部を整頓するの外には一世の能事なし」とする者であり、「世界を世界大の物と認めず、「蝸の小を以て自らその小を知らず、鵬の大を以て自ら其の大を知らず、同じく限に縛せらるゝを知らず欣然として自足する」「憐れむべき」「浅薄なる楽天家」であると。

永遠の普遍的真理というものは、各民族各時代の歴史に受肉して形成される一つの文化や一つの言語体系のなかでは、到底言い尽くすことの出来ぬものではないだろうか。

こう言つたからといって、このことは、「ならばどの道、あれでもこれでも結局は同じで何でもいいんだ」ということでは決してない。

※ さて、世界にはたくさんさんの宗教があります。それらが目指す所は結局一緒。「山登り」と同じで、登り方が違うだけという考えがあります。

私もその考えに基本的に賛成しています。世界中で取材を続けるなか、たくさんさんの異なる宗教指導者に会い、それぞれの人柄や信仰に何度も感銘を受けてきたからです。

けれど「どの登り方も同じ」だと無自覚に考えてしまうと、

結局どの山にも登れなくなる可能性があります。(中略)

これに関係して、ある牧師の言葉が印象的でした。「宗教は山登りと一緒でいろいろな登り方があっていい。だけど、それだけじゃ不十分。目の前にある道が、その人だけに用意された特別な道であることも忘れないで下さい」。

山登りの道は「備えられた道」です。より多くの人と山頂で手をつなぐために、一歩ずつ登っていくことが大切なのです。

桃井和馬『すべての生命^{いのち}にであえてよかった』

真理を求めつつ生きていく時、人はその途上で出会った、真理を語る一つの言語体系を「これぞわが道」として選びとり、これを中心として生きていくよう創られているのであって、このことは、どれでもこれでも何でも構わない、という謂いではないのである。そこには、「これに抛りて生く」とその道を選びとった人間の尊厳があるのだ。

しかし同時にこの時、「大大大の實在」、永遠の普遍的真理というものは、己が選び取った言語体系の中にのみ押し込んで語り尽くされるもので他はすべて間違っている、などということは出来ないことを、人は知るべきではないだろうか。

それは有限の存在である人間の謙虚ということであり、謎と神秘に満ちた世界と人生の中に置かれている者の慎みということである。

そして法然上人がくりかえし述べておられることは、多くの法と教えの中から「末法の世の凡夫にとってもっとも確実最上の道として専修念仏の教えを選びとる」ということであって、「専修念仏以外は総て排斥

すべき邪教であり、間違っている」とはどこにも仰せられてはいないのである。

われら有限の存在である人間に出来ることは、自分とは異なる言語体系の中で真理を語ることを目指す他の宗教、他の宗派の中で生きている者に対しても、同じく高嶺を目指す友としての尊敬と慎みをもつことではないかと思う。真理は己がゆく人生の道でしか語ることでできないものではないのだ。

こう考える私には、法然上人が聖道門仏教の戒を授けたり、独身を通されたり、慈覚大師の袈裟を持つておられたりその他、矛盾に満ちた方である、などは到底思えないのである。

逆に私はこれらを以って、他宗派の人であれ、同じく真理を求めて尊い生涯を送った先人への上人の愛と尊敬の心を読みとっており、大宇宙の謎と神秘に満ちた人の世は決して単独の文脈においてだけ語り尽くすことが出来るものではないことを、上人が知っておられたからだと考えている。

そういえば、親鸞聖人はそのお手紙のなかでくり返し、弥陀の誓願力によって凡夫往生がなぜ実現したかの大きいなる神秘を、なぜそうなのか人智で計測することはできず、人はただ誓願を仰ぎ見、帰依することが出来るのみだといって、「誓願不思議」とくり返し弟子に諭している。そしてこのことは法然上人がくり返し親鸞聖人に諭されたことだといふ。ここでは聖人の一通のお手紙の中の一部だけを左に引用しておきたい。

※ 人間の思慮分別を遙かに超えた(真理より現れた御方である) 仏の智慧を、あれこれ計り知ることのできる人はいないので。

でありますから、如来の誓願は「義なきを義とす」、われらの思慮分別であれこれ付度したりしないことが肝要である、と大 師法然上人の仰せでありました。(門弟浄信房への親鸞の返書。筆者訳)。

法然上人が授戒されたりその他、専門の研究者においてさえ、なかには「矛盾している」などと短絡的に看做してしまう事の根底には、真理より現れた御方である仏の智慧は人間の思慮分別を遙かに超えており、一つの主義主張、一つの言語体系で言い尽くすことはできないのだ、という法然上人の慎みのお心があったのではないだろうか。

私は希望者に聖道門の戒を授ける法然上人のうちに、「矛盾した人格」ではなく、「世界を狭小なる家屋となして、其家屋の内部を整頓するの外には一世の能事なしとし」、「真理を知り尽くしているのは私だけだ」といった傲岸さの対極を行く、卓越した「普遍人法然」の姿を見出している。

拙稿を記すに当たって、本来注記とすべきものはその都度本文中に記したが、参考文献としたものは左の通りである。

新訂増補国史大系『尊卑分脈』第二篇(吉川弘文館。一九八七)
新訂増補国史大系『公卿補任』第一篇(吉川弘文館。一九八八)

法然上人と平家の人々、そして「普遍人 法然」

水原 一校注『新日本古典集成・平家物語』上中下(新潮社。一九八〇) 一〇九八

高橋貞一校注『平家物語』上下(講談社文庫。一九七二)

北村保雄・小川栄一編『延慶本平家物語・本文篇』(勉誠社。一九九〇)

大橋俊雄校注『法然上人絵伝』下(岩波文庫。二〇〇二)

高橋貞一訳『訓読玉葉』第四卷(高科書店。一九八九)

教学伝道研究センター『浄土真宗聖典』第二版(本願寺出版社。二〇〇七)

二〇〇七)

今川文雄訳『訓読明月記』卷一(河出書房新社。一九七九)

吉田兼好『徒然草』(岩波文庫)

伊藤唯眞『浄土宗の成立と展開』(吉川弘文館。一九八一)

三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』(光念寺出版部。一九六六)

角田文衛『平家後抄―落日後の平家』(朝日新聞社。一九七八)

上横手雅敬『平家物語の虚構と真実』上下(塙新書。一九八五)

田村圓澄『法然』(吉川弘文館。一九五九)

山田繁夫『法然と秦氏―隠された渡来民の刻印』(学研パブリッシング。二〇〇九)

二〇〇九)

田村圓澄『法然研究の展望』(『思想読本・法然』。法蔵館。一九八三所収)

収)

橋本峰雄『普遍人・法然』(『思想読本・法然』。法蔵館。一九八三所収)

北村透谷『透谷全集』第二卷(岩波書店。一九七四)

桃井和馬『すべての生命にであえてよかった』(日本キリスト教団出版局。二〇一〇)

二〇一〇)

朝日新聞社編『日本歴史人物事典』(朝日新聞社。一九九四)

系図作成にあたっては『尊卑分脈』『公卿補任』『平家後抄』(角田文衛)

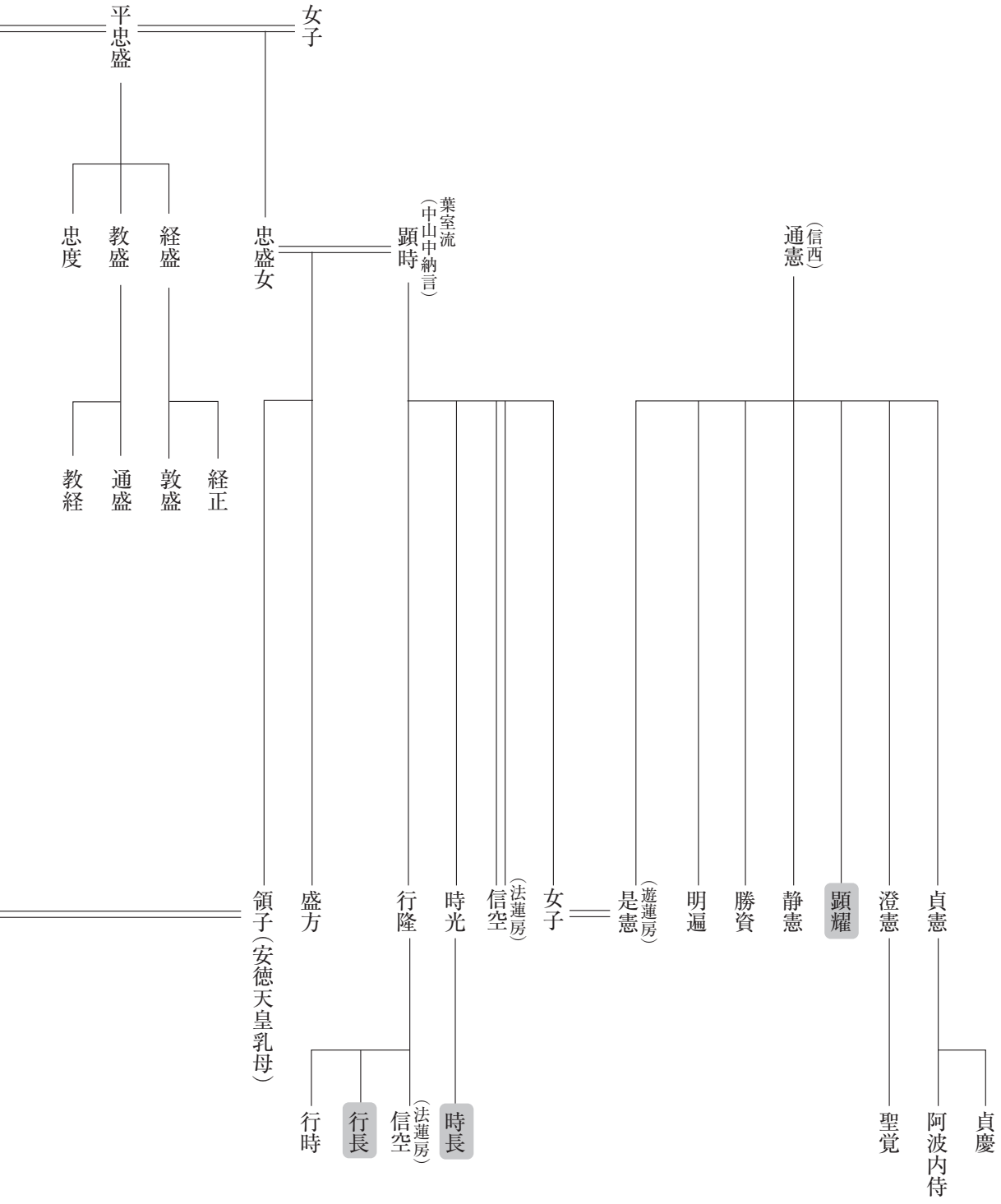
『平家物語』(水原一校注)『朝日日本歴史人物大事典』を参考にした。

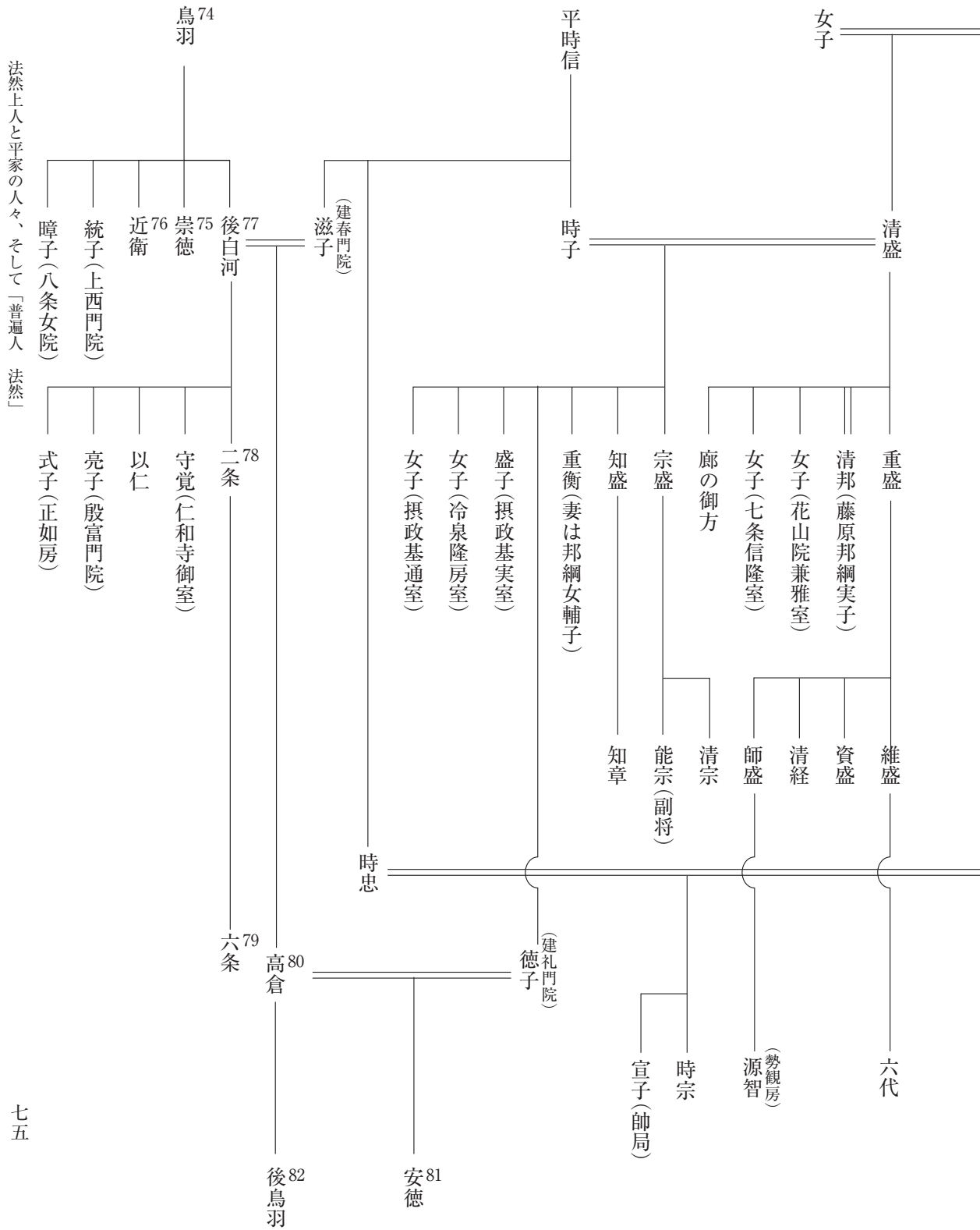
*——は養子

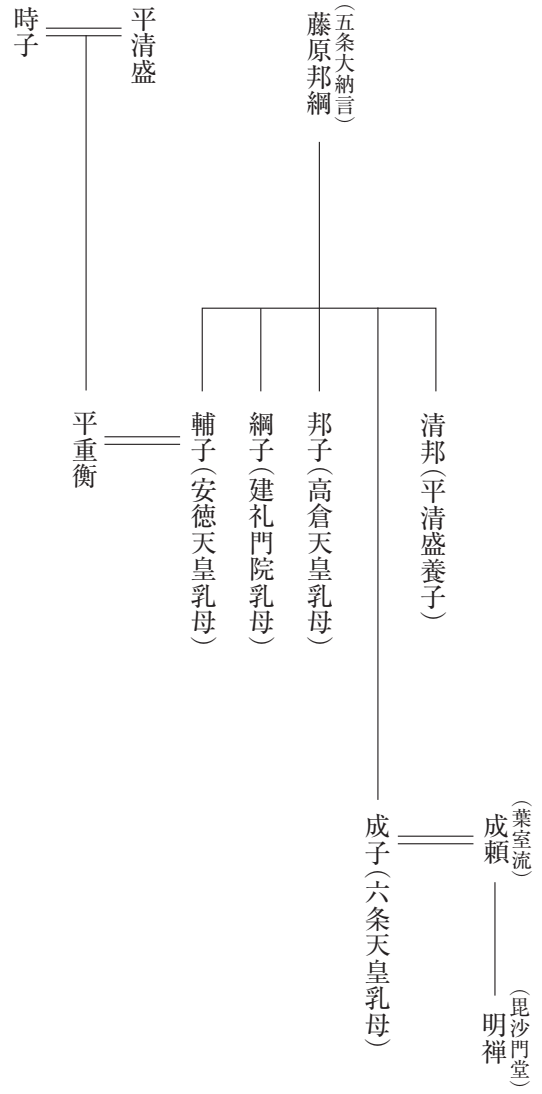
■は平家物語成立に注目される人物

(二〇一一年一月十五日 了)

法然上人と平家の人々、そして「普通人 法然」







法然上人における教判の問題

福原隆善

法然上人（一一三三—一二二二、以下尊称を略す）は、源信の『往生要集』によつて浄土の法門に入り、念仏門確立に至るまでには種々の経過を経て最終的には「偏依善導一師」^②といい、すべて善導の教えに依ることを表明したことは周知のごとくである。ところが教相判釈（以下教判）については善導の頓漸二教判に依らず、善導の師道綽の聖浄二門判に依っているのは何故であろうか。この問題についてはすでに香川孝雄氏の「導空二祖の仏教観」にとりあげられている。香川氏は結論として「善導大師と法然上人とは、宣教する背景が異なっている。すなわち善導大師は、一流の仏教学者が群集する文化都市、長安において浄土教を宣布しなければならなかった。そのような環境にあつて他宗と対抗していくためには、浄土教の勝れた点を強調し、かつ全仏教における位置付けを主張する必要がある。そのためには当時の仏教学界において普遍的であつた頓漸二教をもつて判釈することが最も適当であつたと考えられる。法然上人の場合も、南都北嶺よりの念仏教団への批判は痛烈であつたけれども、上人は時機相応の教えということで浄土教の存在意義を説かれている。これは教の深淺・優劣を論ずる教判より時機相応・不

相応の教判への転換である。（中略）つまり他宗の教えであれば、その宗派の教えに通じ、行を全うした人のみが救われるのであるが、念仏の教えは、他宗の人でも、また有智・無智、持戒・破戒、貴賤を問わず誰もが念仏すれば往生できるといふ万機普益の教であると説かれるところに法然上人の基本的立場が窺われる。この立場からすれば仏教はすべて浄土宗の中に統撰されることになり、絶対的浄土教判と云われる所以もここにある。」^④とあり、誠に同調できる考え方を示されている。これを受けてさらに検討を加えてみたいと思う。確かに最終的には全仏教を浄土宗の中に統撰する教判を示すことになり異論を挟む訳ではないが、『選択集』にみられる「聖道門を闡く」「浄土門に入る」と宣言する背景には、法然をとりまく当時の仏教界の事情があると思われるからである。

一、中国浄土教と日本の浄土教

中国仏教は教判の仏教とも評される一面を有している。釈尊の教えは

説法の順序次第に関わらず適宜に中国へ伝えられたので、中国ではこれに順序次第や説法の意義づけをする必要があった。中国においては翻訳受容を主とした時を経て隋唐の時代に入ると教判論が盛んとなり、諸宗が次々と成立する時代を迎える。隋以前にも成実宗や涅槃宗、俱舍宗、撰論宗など多くの宗が成立しているが、いわば学派による学問宗であった。隋以後の諸宗とは観念を異にする宗である。諸宗の中で浄土教は東晋の廬山の慧遠より始まり、隋唐に至って独自の展開をとげることになる。

慧遠は廬山東林寺において『般舟三昧経』にもとづく浄土教を創唱し、廬山流の念仏を開いた。白蓮社という念仏結社を創設して道俗ともに念仏したが、教判論は不明瞭である。南北朝以後、隋唐に至って天台、三論、法相、華嚴、禪、律、三階教、浄土教、密教等が成立し、日本に伝えられている主な諸宗のほとんどはこの時代に成立している。そのなかで中国における阿弥陀仏信仰の浄土教について法然は『選択集』に

而今所_レ言浄土宗有_二師資相承脈譜_一乎。答曰如_二聖道家血脈浄土宗亦有_二血脈_一。但於_二浄土一宗_一諸家又不_レ同。所謂廬山慧遠法師慈愍三藏道綽善導等是也。^⑥

とあるように、東晋の慧遠によって始められた廬山流（慧遠流）、唐代の慈愍三藏慧日を祖とする慈愍流、隋唐代の道綽と善導による道綽善導流の三流をあげている。中国浄土教の始祖とされる慧遠の廬山流は、『般舟三昧経』により般舟三昧すなわち現前に仏を見る三昧を求める浄土教である。慈愍流は、浄土専修ではなく特に禪との融合を説く禪浄双修的实践の浄土教を展開した。道綽善導流は、北魏の曇鸞の影響のもと浄土三部経により阿弥陀仏の本願の称名念仏による彼土往生を求める浄土教

を展開した。この三流のうち中国浄土教の主流となるのは廬山流であり、宋代以後も慧遠を慕う風潮が強く、多くの念仏結社が結成されている。^⑦また慈愍流も法照に受けつがれ、唯心浄土教的な教えは天台や禪にも影響を与え、台浄双修、禪浄双修など融合仏教の流れを形成している。これに対し二元的浄土教の道綽善導流は、特に唯心浄土を説く立場から批判の対象となっていた。

日本に浄土教が伝わり、最澄や円仁によって常行三昧の浄土教が唱導され、特に円仁は法照の五会念仏を伝えた。その後も宋代の約心観仏や即心念仏の浄土教^⑧の影響を受けながらも、『往生要集』を著わした源信は、仏の相好を観ずる色相観の念仏を示した。^⑨さらにこの『往生要集』によって浄土の法門に入った法然は、色相観の事観念仏の後に説かれる「一心称念」の称名念仏こそ源信の本意であると受けとめ、その論拠を善導の本願念仏に求めたのである。日本では廬山流や慈愍流の影響はほとんどなく、法然が道綽善導流の本願念仏を唱導してからはこれが主流をなすようになる。法然は先きの『選択集』の引文に引き続き「今は且く道綽善導の一家に依つて師資相承の血脈を論ず」として本願念仏について論述している。以下、道綽善導流の浄土教の特色を特に教判論の立場からその展開をみたいと思う。

二、隋唐の浄土教者の教判

中国浄土教における教判論は、まずインドの龍樹（一五〇頃―二五〇頃）の難行易行の二門判を受けた曇鸞（四七六―五四二）の自力他力の

二門判がある¹³⁾。龍樹が仏道を難行易行に分けたのは、まず速く不退転に到達することを求めたためであり、陸路の歩行の難行よりも海を大船で渡る易行の道を選び、称名不退を唱導した。曇鸞はこの二つの仏道を自力と他力によるものとし、仏の他力による方法を強調した。

ついで隋唐代に入り、玄中寺において曇鸞の碑文をみて浄土教に帰したという道綽（五六二―六四五）は曇鸞の自力他力の二門判を受け聖道浄土の二門判を唱導した。『安樂集』に

又問曰一切衆生皆有¹仏性。遠劫以来応²値³多⁴仏。何因至⁵今仍自輪⁶廻生死⁷不⁸出⁹火宅。答曰依¹⁰大乘聖教¹¹良由¹²不¹³得¹⁴二種勝法¹⁵以¹⁶排¹⁷生死¹⁸。是以不¹⁹出²⁰火宅。何者為²¹レ二。一謂聖道二謂往生浄土。其聖道一種今時難²²レ証。一由²³去²⁴大乘²⁵遙

遠²⁶。二由²⁷理深解微。是故大集月藏經云。我末法時中億億衆生起²⁸修行修²⁹道未³⁰有³¹一人得者。当今末法現是五濁惡世。唯有³²浄土一門³³可³⁴通入³⁵一³⁶路。是故大經云。若有³⁷衆生³⁸縱令³⁹一生造⁴⁰惡臨⁴¹命終時⁴²十念相統稱⁴³我名字⁴⁴若不⁴⁵生者不⁴⁶取⁴⁷正覺⁴⁸。

とあり、道綽は末法を強く受けとめた。末法の時代に入ると積尊から遠ざかる時の不安と修行能力が低下するという機の不安を人びとは懐いていた。道綽は曇鸞の自力他力の二門判を受けて、自らさとする道よりも仏の浄土へ迎えとられる往生の觀念を強くし、聖道浄土の二門判を提唱した。聖道の修行は能力の低下した凡夫には成就し難く、ただ浄土門のみ通入すべき路であり、造悪の凡夫も臨命終時に十念相統することににより仏に救済されるといふ願文に励まされ、浄土門による往生の觀念を強くした。すなわち、聖道門については今時の衆生には証し難いとし、その

理由として一つに大聖積尊から遙かに遠離した末世になっているということ、二つに高遠な理論をもつ高い教えに對して理解力が及ばないというのである。すなわち末法意識を強く受けとめ、時は末法であるから仏陀積尊から遠ざかってしまっているという時の不安、そして機をみるとき、高遠な教えや実践の世界を受けとめることができないという修行能力の低下による機の不安のために証し難いというのである。聖道門は否定はされていないが、聖道門による仏道修行の完成は誠に困難なことに位置づけられた。

次に善導は二藏二教の教判論をたてている。善導は道綽を慕って玄中寺に住し、教えを受けたが、道綽の聖浄二門判を受けながら『觀經疏』に

弁¹積宗旨不同教之大小²者。如³維摩經⁴以⁵不思議解脱⁶為⁷レ宗。如⁸大品經⁹以¹⁰空慧¹¹為¹²レ宗。此例非¹³レ一。今此觀經即以¹⁴觀¹⁵三昧¹⁶為¹⁷レ宗以¹⁸念¹⁹三昧²⁰為²¹レ宗。一心廻願往²²生浄土²³為²⁴レ體。言²⁵教之大小²⁶者問曰此經二藏之中何藏撰²⁷二教之中何教²⁸取。答曰今此觀經菩薩藏收頓教撰²⁹。

といい、また『般舟讚』には

根性利者皆蒙¹益 鈍根無智難²開悟
瓔珞經中說³漸教⁴ 万劫修功証⁵不退⁶
觀經弥陀經等說 即是頓教菩薩藏
一日七日專稱¹レ仏 命斷須臾生²安樂³
一入¹彌陀涅槃國² 即得³不退⁴証⁵無生⁶
万劫修功實難¹統 一時煩惱百千間²

というように、『観無量寿経』は観仏三昧と念仏三昧を宗とする經典であり、一心回願し浄土に往生することを体とする大乘菩薩藏の經典であつて、しかもこの經典は『瓔珞経』のように五十二位を説く漸教ではなく、即得往生の頓教であるとした。このように声聞藏ではなく菩薩藏に収められ、また漸教ではなく頓教に撰せられる經典と位置づけられている。¹⁷⁾ 師の道綽が浄土往生を第一義とし、聖道浄土の二門判をたてて浄土門に依るべきとした所説ではなく、なぜ二藏二教判をたてたのであろうか。

善導が二藏二教判を立てる必要があつたのは大きく二つの理由が考えられる。一つはまず二藏については善導以前の隋代以来、仏教界は仏教を声聞藏と菩薩藏の二藏でとらえ、道綽が大乘の勝法を聖道浄土に分類したのを一般仏教の立場から浄土教を声聞藏の小乘仏教に対して大乘仏教の菩薩藏の教えとして位置づける必要があつた。浄影寺慧遠(五二二—五九二)は『無量寿経義疏』巻上冒頭に、

聖教不_レ同。略要唯二。一声聞藏二菩薩藏。教二声聞一法名_二声聞藏教_一菩薩一法名_二菩薩藏_一。¹⁸⁾

とあり、二藏義を取り入れた最初の人は慧遠ではないかとの見解もある。¹⁹⁾ 天台智顛(五三八—五九七)には化法四教という教えの内容の判釈があり、藏教・通教・別教・円教の四教で、藏教は小乘(声聞藏)、以下は大乗の菩薩藏である。²⁰⁾ 嘉祥寺吉藏(五四九—六二三)は『三論玄義』に五時判を立てることを難じて『般若経』『法華経』『涅槃経』『大智度論』『地持論』『正觀論』の三経三論をあげて、仏教は大小二経を立てており、これを声聞藏と菩薩藏と呼ぶのであり、五時に分けることはない²¹⁾と五時判を批判している。『法華遊意』には大小二教を根本法輪の華嚴の説法、

続く枝末法輪の種々の説法、そして枝末を撰して根本に帰す撰末帰本法輪の説法として分類している。²²⁾ それは「雖_レ説二教一終為_レ顯一乘一故」²³⁾のためであると主張する。

唐代の法相の玄奘(六〇〇—六六四)は世親の『撰大乘論釈』を翻訳して

此中三藏者。一素怛纒藏。二毘奈耶藏。三阿毘達磨藏。如是三藏下乘上乘有_二差別_一故則成_二二藏_一。一声聞藏。二菩薩藏。此三及二何縁名_レ藏。由_二能撰_一故。謂撰_二一切所応知義_一。²⁴⁾

といい、また華嚴の法藏(六四三—七一二)も『大乘起信論義記』に教即為_レ二者。但根有_二利鈍_一。法有_二浅深_一故。合_二三藏一分為_二二種_一。故莊嚴論第四云。此藏由_二上下乘差別_一故。復説_二為菩薩藏及菩薩藏_一。²⁵⁾

とあつて、隋唐の多くの学僧は全仏教を二藏でとらえており、善導は浄土教を一般仏教の立場から位置づける必要に迫られていたと思われる。

次に二藏二教の二教判であるが、隋唐の諸師も二藏を説く一方で二教を説いており、これについても当時の一般的な教判論であつたことがうかがえる。二教とは頓漸の二教であり、その淵源については種々の見かたがあるが、先きの隋唐代の学僧にもみられ、智顛の『法華玄義』に紹介される南三北七の教判の中の道場寺慧観の二教五時判の影響が大きいと思われ²⁶⁾。浄影寺慧遠は前述のように菩薩藏の中に頓漸二教のあることを明らかにしている。天台智顛は五時教判の一方で化儀四教の中に頓漸二教の判釈を示している。頓教は積尊が覚悟の後、直ちに説かれた教えであり、漸教は順序次第をつけて導く方法のことであり、不定教は定まっ

た導き方をしない教えであり、秘密教は特定の人を導くもので他には秘密になる方法である。これらは覚悟のあり方を示すものではない。吉蔵は三転法輪における根本法輪を頓教の華嚴の教えとし、枝末法輪は華嚴以後の漸教の諸經典を指しているので、頓漸二教を背景に説かれている。隋の三大法師が頓漸二教により教相を判じているので、善導も二蔵判同様にこれを無視できなかった。

ところで隋代の諸師等の頓漸判は多く經典を対象にしたもので、釈尊によってどの形式で説法されたかという立場で位置づけられているので、頓教へ漸次に導くということとともに速やかにさとるとという意味が一方にある。先きの『観経疏』で『観無量寿経』は頓教に収められる經典とされるのは、『華嚴経』のような釈尊がさとった直後に説いたというよりも、さとりが速いという意味に受けとるべきであろう。このような解釈を示したのは撰論宗の立場からの別時意説に對することが考えられている。別時意説は発願して求めても浄土往生は実際は遠い未来のこととて、ただ発願すれば直ちに往生できるように説くだけのことであるという浄土教に對する批判である。すでに道綽も『安樂集』に

料簡別時意語一者。今觀經中仏説下品生人現造三重罪。臨命終一遇善知識一十念成就即得往生。依撰論云遵仏別時意語。

又古來通論之家多判此文云。臨終十念但得作往生因。未即得生。何以得知。論云如下以一金錢一買得千金錢上非一日即得。故知十念成就者但得作因未即得生。故名別時

意語。如レ此解者將為レ未レ然。何者凡菩薩作レ論釈レ經皆欲レ遠扶二仏意一契中會聖情上。若有二論文違レ經者無レ有二是処一。今解二

法然上人における教判の問題

別時意語一者。謂仏常説說法皆明二先因後果一理數炳然。今此經中但説一一生造罪臨二命終時一十念成就即得中往生上。(中略)十念成就者皆有二遇因一不レ虚。若彼過去無レ因者善知識尚不レ可二逢遇一。何況十念而可二成就一也。

と述べ、仏の教えは先因後果を説くものであり、『観経』の十念成就も過去の因あつてのことであり、またそうでなければ善知識に逢ふこともないのである。善導もこれを受け『観経疏』玄義分に「別時意を會通す」として『阿弥陀経』の善男子善女人が一心に往生を願つて一七日の念仏により臨終時には仏の來迎があつて即得往生できるといふ文を引き、

問曰云何起行而言不レ得往生。答曰若欲二往生一者要須二行願具足一。方可レ得レ生。今此論中但言二發願一不レ論レ有レ行。問曰何故不レ論。答曰乃至一念曾未レ措レ心。是故不レ論。問曰願行之義有二何差別一。答曰如二經中説一。但有二其行一行即孤亦無レ所レ至。但有二其願一願即虚亦無レ所レ至。要須二願行相扶所為皆剋一。是故今此論中直言二發願一不レ論レ有レ行。是故未二即得レ生。与二遠生一作レ因者其義実也。問曰願意云何乃言不レ生。答曰聞二他説言二西方快樂不可思議一即作レ願言我亦願生。遵三此語已更不二相續一。故名願也。今此觀經中十声称仏即有二十願十行一具足。云何具足。言二南無一者即是帰命亦是發願回向之義。言二阿弥陀仏一者即是其行。以二斯義一故必得二往生一。

というように、一七日の一心不乱の念仏は願行具足し、『観経』の十念も十願十行を具足する実践である。南無阿弥陀仏そのものも願行具足の名号であつて、これを称えることによつて即得往生する本願の行として

示しているのであると述べている。ここに道綽を受け『観経』を頓教の經典と位置づけ浄土教の立場を強化した。

善導が道綽の聖浄二門判には依らなかつたのは、当時の仏教界に対して念仏の教えを位置づけるためにその優勝性を示すとともに、専修二修について『往生礼讃』において、なぜ西方を讚歎してひとえに一仏の名を称えることを勧めるのかという問いに対して

若能如^レ上念念相續畢命為^レ期者。十即十生百即百生。³¹⁾

と答えている。それは称名念仏は仏の本願に順ずるからであるという。しかしこれに対して雑行は

若欲^三捨^レ專修^三雜業^一者。百時希得^三一二^二千時希得^三三五^一。³²⁾

と述べている。それは仏の本願に順じていないからであり、係念憶想が間断するからであるとしている。これを受けてさらに

余比日自見^三聞諸方道俗^一解行不同專雜有^レ異。但使專^レ意作者十即十生。修^レ雜不至心者千中無^レ一。³³⁾

とまで言い切っている。

三、日本浄土教者の教判

日本における浄土教は、中古天台の恵心僧都源信（九四二—一〇一七）が『往生要集』を著わして本格的な展開をみることとなる。

その序文によれば、末世の教行は往生を求めることが肝要であり、聖道門の立場から往生浄土を求めることを勧め、また自らも実践した。源信は最澄以来の三一権実の論争に一つの決着をつけた書といわれる『一乗

要決』を著わすなど、性相学において勝れていた。しかし『一乗要決』や『大乘対俱舍抄』など、およそ浄土教に関連しない著作の末尾に西方願生を表明する偈文を添えている。³⁴⁾ 源信はいついかなる時も往生浄土の心を忘れることなく、生涯念仏信仰で通した人であった。これほど浄土教への信仰を強くしながらも往生浄土の教えを独立させるような教判論はみられない。源信は『一乗要決』等により、天台智顛以来の教判にもとづく教えを基本としていることが知られる。すなわち『法華経』に「唯有一^三乘法^一」無^レ二亦無^レ三^一」「於^三一^二仏乘^一」分別説^三二^一」などの文にもとづく三一権実論を説いている。これは中国から日本に至る天台における論争の基本的立場を示し、『無量義経』の「四十余年未曾顕実³⁷⁾」の語にもとづいた五時教判によるものである。したがって浄土教は天台円教、法華一乗にもとづいて説かれる仏道であるので、浄土教として独立させる意図のものではないのであり、天台智顛の五時判によっている。すなわち中国から日本にかけてみられる傍らに浄土教を位置づけているといえる。

源信以後、日本の仏教界は、日本における末法が永承七年（一〇五二）から始まるという意識の高まりから、往生浄土を求める風潮がますます強くなり、天台のみならず南都系、密教系にも多くの念仏者を輩出した。ところがいづれも各宗の教義に付随して説かれており、浄土教の優勝性や独立性は示されていない。

次に永観（一〇五四—一〇五三—一一三二）は、その著『往生拾因』に撰者の名として「念仏宗永観³⁸⁾」といっている。この「念仏宗」は天台宗や真言宗に続き、法然の浄土宗の前に位置づけられる宗なのであろう

か。永観は『往生拾因』の前序において

夫出離之正道其行非^レ一。西方之要路末代有^レ縁。然貪^三著於名利^一。發心惟難。馳^三聘於四方^一。坐禪無^レ人、嗟乎去去不^レ來。盛年殘日稍闌。來來無^レ去。衰齡余年復幾^③。

といい、源信の『往生要集』の冒頭にも似た心境を述べている^④。出離の修行は一つではないが、末代の要路はただ西方を願生するより方法はない。しかし盛年を過ぎ無常の風はいつ吹くかも知れない、という思いを強くしたが、

幸今値^三弥陀願^一。如^三渡得^レ船。如^三民得^レ王。臣石置^レ舟過^三大海於万里^一。蚊虻附^レ風翔^三着天於九空^一。況手行者至^レ誠相^三応本願^一。然日月如^レ走。冥途在^レ近。若競^三余日^一不^レ勤者。遇^三浄土教^一又何時。早抛^三万事^一速求^三一心^一。依^三道綽之遺誠^一火急称名。願^三懷感旧儀^一。励声念仏。有時五体投^レ地称念。有時合掌当^レ額專念。凡厥一切時處一心称念。依^三於小縁^一不^レ退^三大事^一。難^レ値一遇。豈惜^三身命^一。^④

とあり、道綽や懷感の導きによって阿弥陀仏の本願に出会ったことを欣喜、今こそ念仏に励むべきであると述べている。さらに後序にも釈尊の教えに出会ったのであるから、出離の聖行を励むことを勧め、当時の世俗的仏教界を批判し、そして

今至^三念仏宗^一者。所^レ行仏号不^レ妨^三行住坐臥^一。所^レ期極樂不^レ簡^三道俗貴賤^一。衆生罪重一念能滅。弥陀願深十念往生。公家不^レ賞自離^三名位之欲^一。檀那不^レ祈亦無^レ虛受之罪。況南北諸宗互諍^三權實之教^一。西方一家独無^三方便之門^一。鷲峯雲晴。

法然上人における教判の問題

四十八願月円。王城春來十六想觀華鮮。月光重^三百練^一而弥陀影現。華色入^三七宝^一而国界嚴飾。幸依^三念仏之一宗^一。聊集^三往生之十因^一。出^三輪廻之郷^一。至^三不退之土^一。若非^三此行^一復尋^三何道^一。無^三一因不^レ具^三十因之行^一。無^三一念不^レ成^三九品之因^一。可^レ謂^三行高^一千葉。理光^三万代^一。斯実往生之妙術出離之要道也^⑤。

と述べ、念仏宗のことに言及している。ここにいう念仏宗は、既成の教団が権実の論争をしたり、教えを受けた公家や檀徒も出離の行を修さないことに対して、念仏の教えの易行性を説くのであり、既成の教団に対して新宗を宣言するものではない。すなわち念仏を宗とするということの意であり、念仏宗という宗の独立を指すものではない。

四、法然の教判論

源信が浄土教を宣揚して約二百年後に、源信の『往生要集』によって浄土の法門に入り浄土宗を開宗したのが法然（一一三三—一二二二）であった。主著『選択集』の冒頭に「道綽禪師立^三聖道浄土二門^一而捨^三聖道^一正帰^三浄土^一之文^⑥」として、まず浄土教（門）の位置づけから説きおこしている。『選択集』に道綽の『安樂集』の原文が引用され、ついで私釈を述べている。『安樂集』には聖道浄土の二門があるけれども、末法の機には聖道門では覚証することは困難であるから、五濁悪世の凡夫は往生浄土門によることを宣言しているが、法然はこれを受けて聖道門を捨て浄土門に帰すとして聖道門の存在を切り捨てている。法然は私釈段において教判は宗によって不同とし、浄土宗について

今此浄土宗者。若依^二道綽禪師意^一立^二二門^一而撰^二一切^一。所謂聖道門浄土門是也。問曰夫立^二宗名^一本在^二華嚴天台等八宗九宗^一。未^レ聞^下於^二浄土之家^一立^中其宗名^上。然今号^二浄土宗^一有^二何証拠^一也。答曰浄土宗名其証罪^レ一^④。

として、各宗に伝えられる浄土の法門についてあげているが、法然は自らのいう浄土宗はこれらとは異なるとして続いて、且く浄土宗について略して二門を明かすとして聖道門と往生浄土門があるという^⑤。その聖道門にはまた大乘と小乗の二乗があり、往生浄土門には正明往生浄土之教と傍明往生浄土之教の二教があるという。道綽の聖道浄土を受けて、浄土門に正明浄土教と傍明浄土教の二教を分別し、いまだ道綽の聖道浄土の二門判で明確になつていなかった浄土門(宗)を独立させる意図があつたからにはかならない。法然は自ら「偏依善導一師」と宣言しながら、教判については善導の頓漸二教判によらず、善導の師道綽の聖浄二門判によるのは、道綽によつて浄土門の立場が説かれ、さらに善導によつて浄土門がただちに往生できる頓教であることが示された。これによつて浄土門が頓教であることが証明されたが、日本の現状をみると、南都六宗と天台真言の諸宗しか認められていなかった。日本において何としても浄土宗を独立させなければならない状況下にあつた。仏教界においては笠置の貞慶の『興福寺奏状』に「九箇条之失事」の第一に「立^二新宗^一失^レとして

第一立^二新宗^一失。夫仏法東漸。後我朝有^二八宗^一。或異域神人。來而伝受。或本朝高僧。往而請益。于^レ時上代明王。勅而施行。靈地名所。随^レ線流布。其興^二新宗^一。開^二一途^一之者。中古以降。

絶而不^レ聞。蓋権感已足。法将時不^レ応之故歟。凡立^レ宗之法。先分^二義道之浅深^一。能弁^二教門之権実^一。引^レ浅兮通^レ深。会^レ権今歸^レ実。大小前後。文理雖^レ繁。不^レ出^二其一法^一。不^レ超^二其一門^一。探^レ彼至極。以為^二自宗^一。譬如^二衆流之宗^一巨海。猶似^二万郡之朝^一一人^一矣。若夫以^二浄土念仏^一。名^二別宗^一者。一代聖教。唯説^二弥陀一仏之称名^一。三藏旨歸。偏在^二西方一界之往生^一歟。今及^二末代^一。始令^レ建^二一宗^一者。源空其伝灯之大祖歟。豈如^二百濟智鳳。大唐鑿真^一称^二千代之軌範^一。寧同^二高野弘法。叡山伝教^一。有^二菜業之昌栄^一者乎。若自^レ古相承。不^レ始^二于今^一者。逢^二誰聖哲^一。面受^二口決^一。以^二幾内証^一。教誠示導哉。縦雖^二有^レ功有^レ徳。須^下奏^二公家^一以待^中勅許^上。私号^二一宗^一甚以不当^⑥。

とあり、師資相承もなく、既成の宗の手続きもとらず私的に一宗を開くことの不当なことを述べている。法然にとっては手続的にも教学的にも一宗として認めさせることが回心後の最大の課題であつた。法然が善導の頓漸二教判によらず、道綽の聖浄二門判によつたのは浄土宗の独立という最大の関心事があつたからである。それは朝廷の勅許がなければ一宗として認められないということではなく、仏教の本義に立てば、一人ひとりが成仏する目的が達成できなければ、また公家の勅許があつても、成仏することから漏れるのであれば無意味な教えとなるのであり、十即十生百即百生の教を独立させる必要に逼まれていた事情があつた。

法然に善導が示した頓漸二教の判釈がまったくなくない。『無量寿経釈』には道綽の『安樂集』による聖道浄土の二門判とは別に『無量寿経』巻下の「横截五悪趣文」^⑦という語を、これも道綽の釈によつて

示している。すなわち

若一依^④此方修活断除。先断^⑤見惑、離^⑥三途因、滅^⑦三途果。後断^⑧修惑、離^⑨人天果。此皆漸次断除不^⑩名^⑪横截。若得^⑫往生、弥陀淨国。娑婆五道一時頓捨故名^⑬横截。截五恶趣截^⑭其果^⑮也。天台眞言皆雖^⑯名^⑰頓教。断^⑱惑故猶是漸教也。未^⑲断^⑳惑出^㉑過三果之長迷^㉒故。以^㉓此教^㉔頓中頓也。

とあり、煩惱を断ずる方法として、まず見惑を断じて三惡趣を離れ、次に修惑を断じて人天の果を離れるというように、漸次に惑を断ずるのは横截ではないといい、豎截の表現はなくても豎截を意識した漸教の立場を示している。しかし浄土宗はまず阿弥陀仏の浄土へ煩惱の身のまま往生し、かの国において一時に煩惱を断ずるので横截である。天台や眞言は頓教といっても漸次に煩惱を断ずるところがあるので頓教の中の漸教であるという。天台では見思の惑、塵沙の惑、無明の惑を漸次に断じて証を得るので、漸教の部分がある。しかし浄土宗は次第をとらず一時に煩惱を断ずるから頓中の頓というのである。ここにみられる頓漸判には、漸の漸、漸の頓、頓の漸、頓の頓の四教判が意識されていることは明らかである。法然においては浄土宗の教えが頓中の頓の教えであつても、当時の仏教界において本願念仏を説く浄土宗が独立した形で認められていない状況下にあつた。法然にとつては、念仏の教えは当時の諸宗にはあつても、勝れた本願念仏は示されず、しかも寓宗の扱いであつた。これでは阿弥陀仏の本願の意図が表明されず、三学非器の凡夫の救済は実現されない。法然は『浄土立宗の御詞』に

我今浄土宗を立る意趣は、凡夫の往生を示さんが為也。若天台

法然上人における教判の問題

の教相によれば、凡夫往生をゆるすに似たりといへども、浄土を判ずる事至て淺薄也。若法相の教相によれば浄土を判ずる事甚深也といへども、全く凡夫往生をゆるさず。諸宗門の所談也といへども、惣て凡夫報土に生ずと云事をゆるさず。故に善導の釈義に依て浄土宗を興する時、即凡夫報土に生るといふこと顕る、也。爰に人多く誹謗して云、必宗義を不^①立とも念仏往生を勧むへし、今宗を立こと、只是勝他の為也と。若別の宗義をたてずば、何凡夫報土に生る、義をあらはさんや。若人来て

念仏往生は、は何の教、何の宗、何の師の心ぞと問はば、天台にもあらず、法相にもあらず、三論にも非ず、花嚴にもあらず、何の宗、何の教、何の師の意とか答へんや。是故に道綽、善導の意に依て浄土宗を立、これ全く勝他の為にあらずといふべし。

とあるように、念仏往生の道は天台や法相、三論、華嚴等の諸宗に説かれていても三学非器の凡夫が報土へ往生できる道は閉ざされており、凡入報土の道はただ道綽、善導の説くところに依らなければ実現できないのである。しかもこの教えが一宗として認められていない。法然みずからが勝他のために説くのではなく、本願念仏の独立性を示さなければ凡入報土の教えが独立しないからなのである。『登山状』には

聖道門といふは、穢土にして煩惱を断して菩提にいたる也。浄土門といふは、浄土にむまれて、かしくにして煩惱を断して菩提にいたる也。

といい、おのずと道が異なる本願念仏の浄土教であり、各宗の寓宗としての浄土教、念仏往生の道とは区別されなければならず、しかもその本

願念仏の道が認められなければ凡夫の報土往生の道は成立しないのであった。このように法然は善導によって説かれた凡入報土の頓中の頓の本願念仏の教えを一本宗として独立させなければ凡夫往生の道が閉ざされたままになるという状況をふまえ、浄土立宗によって凡夫往生の道を完成させる必要があったのである。本願念仏の教えが頓教であることは善導によって位置づけられ、また法然自身も頓中の頓として位置づけているものの、浄土宗の独立が最大の課題であった。浄土立宗を宣言することで、凡入報土の道が開かれたのであり、ここに完成したのである。

これを受けて法然はさらに

述^二此意^一云。此觀無量壽經、若依^二天台宗意^一、爾前教也。故成^二法花方便^一。若依^二法相宗意^一者成^レ演^二別時意^一。然依^二淨土宗意^一者一切教行悉成^二念佛方便^一。故淨土宗觀無量壽經意云也。又云。聖道門諸行、皆修^二四乘因^一、得^二四乘果^一。故不^レ及^二比^一校念佛。淨土門諸行者、是比^二校念佛^一之時非^レ彌陀本願光明不^レ攝^二取之^一、釋尊不^レ付屬。故云^二全非比校^一也。然道綽善導宗義大異也。能々一々^二分別知^レ之。聖道淨土二門雖^レ異、行體是^一也、義意可^レ知。云々

といており、聖道門は念仏門の方便の教えであるとして、『東大寺十問答』には

一。問。釋迦一代の聖教を、みな淨土宗におさめ候か、又三部經にかきり候か。

答。八宗九宗、みないつれをもわか宗の中に一代をおさめて、

聖道淨土の二門とはわかつ也。聖道門に大小あり權實あり、淨

土門に十方あり西方あり、西方門に雜行あり正行あり、正行に助行あり正定業あり、かくして聖道はかたし、淨土はやすしと釋している、也。宗をたつるおもむきもしらぬもの、三部經にかきるとはいふなり。

と述べ、全仏教を浄土宗に統攝している。石井教道氏はこれを絶対的浄土教判を示したとされる。

五、法然門下の教判論

法然門下の聖光房弁長(一一六二—一二三三)は『浄土宗要集』に「第八頓教一乘事」の項目をあげ、善導は『観無量寿経』の念仏往生を説くにあたって念仏修行の人は頓漸二教では何の教か、一乘三乗では何の乗としたのか、という質問に対して、教に約すれば頓教であり乘に約すれば一乗であると答えた。これに対して諸宗において本経本論とするとき、天台妙楽は『法華経』をもって頓教一乗とするように、法蔵杜順は『華嚴経』、嘉祥興皇は『中論』『百論』『十二門論』、善无畏一行は『大日経』『金剛頂経』『蘇悉地経』をそれぞれ頓教一乗といっている。しかも今『宝積経』の四十九会中に小乗声聞の得度があり、これによって頻婆娑羅王は小乗の不還果を得、極楽浄土には阿羅漢果を得た人が若干いるといい、これによれば頓教といえないのではないかと質問が続く。これについて、釈尊は一代の教法を機宜に随って説かれたため、諸宗において頓教とするところが異なる。そして

浄土門頓教者。善導和尚以^二三寿経觀經弥陀經^一自^二三^一大藏經中^一選^二

出之^レ往生極樂頓教給。依^レ之三部往生經中弥陀名号行命終之時弥陀來迎預往生極樂遂以頓中頓。但觀經双卷經兩部往生經中念仏外諸善說事。三世諸仏通因釈尊雖^レ說^レ之。弥陀仏極樂淨土一種仏土弥陀本願故。念仏往生以觀經双卷經所說正意本意元意。此正意本意念仏往生頓中頓是淨土門頓教一乘也。⁵⁵⁾

といい、淨土門の頓教は善導が『觀無量壽經』のみならず『無量壽經』『阿彌陀經』を大藏經中から選んで頓教としたのである。この三經には念仏の衆生が命終の時にはただちに極樂淨土に迎えられることが説かれるので頓教なのである。『觀無量壽經』や『無量壽經』に念仏以外の諸善が説かれていても、弥陀の本願である念仏往生こそこの經典の本意であるので、念仏往生は頓中の頓の教えであり、これを淨土門頓教一乘といっているのであるという。そして続いて頻婆娑羅王が不還果を得たとか、極樂淨土に阿羅漢果の小乗の果を得た人がいるといっても、極樂淨土は大乗善根の国であるので暫時小乗の果を得ても決定性の証果ではない。『法華經』の開經といわれる『無量義經』にも同様のことがみられるが、それによって『無量義經』を小乗の經とはいっていないのと同じであると反論している。そして聖光は善導の頓漸二門判と法然の聖淨二門判を受け、当時の淨土門に対する批判を受けて淨土宗の称名念仏の頓教の意を明らかにした。これは師法然がすでに述べていた淨土宗の教えが頓中の頓としたことを強調したことになる。さらに法然が全仏教を淨土宗の教えの中に統括したことを受けて

究竟大乘淨土門 諸行往生称名勝
我闍万行選仏名 往生淨土見尊体⁵⁷⁾

法然上人における教判の問題

と述べている。

次に親鸞（一一七三—一二六二）は、『愚禿鈔』卷上に教判を示している。図示すると次頁のようになる。⁵⁸⁾ また『教行信証』信巻に、善導の『觀經疏』冒頭の「横超断四流」の文を受けて

言^二横超断四流^一者。横超者。横者对^二竖超^一・竖出^一。超者对^レ迂对^レ廻之言。竖超者。大乘真实之教也。竖出者。大乘権方便之教也。亦復有^二横出^一。即三輩九品定散之教。化土懈慢迂廻之善也。大願清淨報土不^レ云^二品位階次^一。一念須臾傾速疾超^二証無上正真道^一。故曰^二横超^一也。⁵⁹⁾

とあり、さらに『教行信証』化身土巻において

凡就^二一代教^一。於^二此界中^一入聖得果。名^二聖道門^一。云^二難行道^一。就^二此門中^一。有^二大小漸頓一乘二乘三乘権実顕密竖出竖超^一。則是自力利他教化地方便権門之道路也。於安養淨刹^一入聖証果。名^二淨土門^一。云^二易行道^一。就^二此門中^一。有^二横出横超仮真漸頓助正雜行雜修專修^一也。正者五種正行也。助者除^二名号^一已外五種是也。雜行者。除^二正助^一已外悉名^二雜行^一。此乃横出漸教定散三福三輩九品自力仮門也。横超者。憶^二念本願^一離^二自力之心^一。是名^二横超他力^一也。斯即專中之專。頓中之頓。真中之真。乗中之一乘。斯乃真宗也。⁶⁰⁾

とある。これらの考え方によって二双四重の教判を立てたといわれているが、親鸞自身に二双四重のことは使われていない。親鸞は『無量壽經』巻下の「横截五惡趣」の文や善導『觀經疏』の「横超断四流」のこ

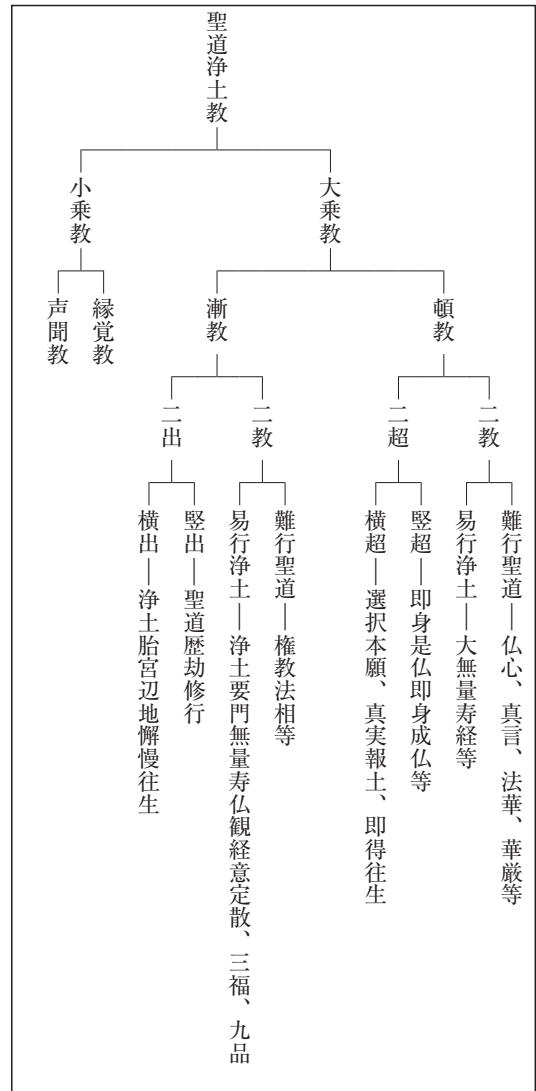
とばに啓発されて二双四重といわれる判釈を思いついたのであるが、すでに法然が指摘するところである。法然は浄土二門判にもとづき、選択本願念仏の浄土門が頓中の頓の教であるとしている。これは親鸞のいう選択本願、真実報土、即得往生の横超の教を指している。したがって『教行信証』信巻にある「斯乃真宗」というのは法然の選択本願の他力念仏を指すものと受けとめられる。すなわち横出の浄土仮宗に対し真宗といったものである。

次に証空（一一七七―一二四七）は、『観經序分要義釈観門義鈔』に

仏教大分有レ二。一行門自力教。課ニ五乗之用ニ説レ之。十住毘婆娑論立ニ難行道。安樂集号ニ聖道門。三乗四乗入聖得果道。皆撰ニ此中。二他力観門教。令レ被ニ一実之機ニ説レ之。十住毘婆娑論立ニ易行道。安樂集号ニ浄土門。四十八願利生謂顯ニ此中。

とあり、『安樂集』の浄土二門判により聖道門は行門自力教の難行道とし、浄土門は他力観門の易行道といっている。自力行門の益は豎に煩惱等を断じて生死を離れるのに対し、他力観門の益は横に三界の惑を断じて生死を離れる教であることを『無量寿経』の「横截五恶趣」の語を引いて述べている。さらに

聖道行門教有ニ超断次第断不同。彼自力断惑依ニ有漏断ニ而論ニ



超断。尚豎超也。今超非ニ彼豎超ニ謂ニ横超。横超依ニ他力ニ而論レ是。不レ論ニ有漏無漏断。只依ニ観門ニ而相ニ応弘願ニ則以ニ願力ニ而頓罪惑尽。生ニ報土ニ証ニ無生ニ義也。

とあり、また
今横超断四流者。(中略)。断ニ四流煩惱者。三界内障。全非ニ報土之障。故以レ云下断ニ四流障ニ生上可知。不レ断煩惱ニ入ニ報土ニ事。大経云。横截五恶趣自然閉云云。此即乍レ具ニ煩惱ニ乗ニ仏願力ニ生ニ報土。横断ニ六道生死之根源ニ得レ悟ニ無生忍。然生死流転源。四流煩惱為レ本。断ニ生死源ニ往ニ生極楽。仍云ニ横超断。

とあつて、証空もまた『無量寿経』の「横截五惡趣」の文や善導の『観經疏』の「横超斷四流」のことにより親鸞同様の考え方を示している。

証空は、行門自力聖道の法門は難行道であり、末代の凡夫に相応しない教えであり、觀門他力浄土の易行道の法門こそ相応する教えとし、両門を比較して浄土門を選びとる判釈を示す一方で、

顯二八万四千漸頓教皆隨機一有二利益二也。此則開二出於弘願一門一諸門。遂為二凡夫一可有二利益一故。暫課二五乘之用一。示二皆得レ利益也。⁶⁴

といい、釈尊の一代の法門はすべて弘願一門を開出するための隨機の法門であることを示し、さらに

可下從二觀門一歸中弘願上。⁶⁵

とあり、一切の凡夫は隨機によって説かれた法門によって弘願の法門により往生することとなり、またこれ以外は一切の凡夫の平等往生はないとするのである。すなわち聖道門は他力浄土門に帰入するための方便の教えであると位置づけている。これは法然が「八宗九宗みないつれをもわか宗の中に一代をおさめて聖道浄土の二門とはわかつ也」といったことを受けたものと思われる。

このように証空は、法然の示した聖道浄土二門判、そして本願他力の浄土門を頓中の頓と位置づけること、さらに全仏教を浄土一門に統攝する判釈を受け、法然の教えを当時の仏教界に理論的に位置づけた。

結

以上のように、浄土教の展開史において教判論を中心に検討を加えた結果、中国では曇鸞は龍樹の難易二道判を自力他力二門判として受けとめ、易行他力門を強調した。これを受けた道綽は聖浄二門判を説き、さとの仏教から凡夫救済の往生浄土の教えを示した。しかし弟子善導は道綽の聖浄二門判に依らず、当時の仏教界の常識的な教判論ともみられる二藏二教判で位置づけた。これは撰論学派からの別時意説に対応する必要もあつたからである。

ところが「偏依善導一師」と表明しながらも法然は善導の二藏二教判に依らず、善導の師の道綽の聖浄二門判による教判論を示した。それは中国においても、また日本においても本願念仏を説く浄土宗の独立が認められていなかったのである。本願念仏の教えが頓速に往生成仏する教えであることは善導によって表明されたが、浄土宗の独立性がとくに日本において認知されていなかった。寓宗として各宗に説かれる念仏の教えはあつても本願念仏の他力浄土門は独立していなかった。日本において浄土宗を確立する必要性に迫られていたので、道綽の聖浄二門判による浄土宗の独立を宣言することとなった。また法然は一方で全仏教を浄土一門に統攝する絶対的教判論も説いた。これによって本願他力の念仏、凡人報土、即得往生の教えが位置づけられ、その独立性が完成したのである。

この法然の教えを受けた弟子たちの間で再び聖道浄土の二門判により

ながらも二蔵二教判を中心とした考え方が示された。聖光は、法然が説いた頼中の頼を受け、浄土門が頼教であることを示す一方で、「究竟大乘浄土門」とすべての教えを究竟する法門であることを表明した。親鸞や証空は、法然が目した『無量寿経』の「横截五恶趣」の文や善導の『観経疏』の「横超断四流」のことに啓発されて横堅二門によって法然の示した本願念仏の絶対性を強調することとなった。

このように聖浄二門判と二蔵二教判とが交互に受けとめられ、当時の諸師に課せられた問題を解決しながら法然の説く本願念仏の教えが定着することとなった。それは交互に順序を重ねるに従って凡夫往生を位置づけるところから次第に浄土門が全仏教を統撰する法門へと確立させることとなるのである。

〔註〕

- ① 『二期物語』（昭和重修法然上人全集）——以下『昭法全』四三七
- ② 『選択集』（昭法全）三四八
- ③ 香川孝雄稿「導空二祖の仏教観」（藤堂恭俊編『善導大師研究』一三二）
- ④ 香川稿——註③一五五—一五六
- ⑤ 『昭法全』三四七
- ⑥ 『昭法全』三二二
- ⑦ 宗暁『楽邦文類』には当時の念仏結社のことを伝えている。
- ⑧ 知礼の『観経疏妙宗鈔』等。
- ⑨ 『往生要集』の観察門に説かれる三種の観法等。『浄土宗全書』（以下『浄全』）一五・七九上以下
- ⑩ 『浄全』一五・八五下。『往生要集釈』（昭法全）二二三）等
- ⑪ 『昭法全』三二三。

- ⑫ 『十住毘婆沙論』（大正新修大藏経）——以下『大正』二六・四一中
- ⑬ 『往生論註』（浄全）一・二一九上
- ⑭ 『浄全』一・六九二下—六九三上
- ⑮ 『浄全』二・三下
- ⑯ 『浄全』四・五三〇上—下
- ⑰ 以下については前掲の香川稿に詳細な検討がなされている。
- ⑱ 『浄全』五・一上
- ⑲ 香川前掲稿参照
- ⑳ 天台智頭の教判論は、灌頂の『天台八教大意』（大正）四六・七六九上以下）や高麗諦観の『天台四教儀』（大正）四六・七七四以下）に詳しい。
- ㉑ 『大正』四五・五中—下
- ㉒ 『大正』三四・六三四下
- ㉓ 『大正』三四・六四四中
- ㉔ 『大正』三二・三二—下
- ㉕ 『大正』四四・二四二上
- ㉖ 『大正』三三・八〇—上
- ㉗ 香川前掲稿
- ㉘ 『撰大乘論』（大正）三二・二二—中）、『撰大乘論釈』（大正）三二・一九四上—中）
- ㉙ 『浄全』一・六八五上—六八六上
- ㉚ 『浄全』二・一〇上—下
- ㉛ 『浄全』四・三五六下
- ㉜ 『浄全』四・三五六下
- ㉝ 『浄全』四・三五七上
- ㉞ 『一乗要決』には「我今信解一乗教 願生無量寿仏前 開示悟入仏知見 一切衆生亦復然」（『惠心僧都全集』——以下『惠全』二二・二二—）とあり、『大乘対俱舍抄』には「我等往生安楽国 還来面奉慈氏尊 聽聞法界不二教 深入無

辺諸法門」(『惠全』四・八六六)とある。

- ③5 『大正』九・八上
- ③6 『大正』九・七中
- ③7 『大正』九・三八六中
- ③8 『淨全』一五・三七一上
- ③9 『淨全』一五・三七一上
- ④0 『淨全』一五・三七七上
- ④1 『淨全』一五・三七七下
- ④2 『淨全』一五・三九四上―下
- ④3 『昭法全』三一―
- ④4 『昭法全』三一―
- ④5 『昭法全』三一―
- ④6 『大日本仏教全書』(以下『日仏全』) 一二四・一〇三下
- ④7 『淨全』一・二四
- ④8 道綽の『安樂集』卷下(『淨全』一・七〇四上)
- ④9 『昭法全』六八
- ⑤0 『昭法全』四八一
- ⑤1 『昭法全』四二〇
- ⑤2 『一期物語』(『昭法全』四四七)
- ⑤3 『昭法全』六四三
- ⑤4 石井教道稿「法然上人の教判論」(『淨土学』二六)
- ⑤5 『淨土宗要集』卷二(『淨全』八・一五三下以下)
- ⑤6 『淨全』一〇・一五四上
- ⑤7 『末代念仏授手印』(『淨全』八・二上)の冠頭の語
- ⑤8 『大正』八三・六四七
- ⑤9 『大正』八三・六〇七下―六〇八上
- ⑥0 『大正』八三・六二九下。『教行信証』信卷には菩提心を積して「然就菩提

心」有「二種」。一者豎。二者横。又就「豎復有」二種。一者豎超。二社豎出。豎超豎出明「權実顕蜜大小之教」。歴劫迂廻之菩提心自力金剛心菩薩大心也。亦就「横復有」二種。一者横超。二者横出。横出者正雜定散他力中之自力菩提心也。横超者斯乃願力回向之信樂。是曰「願作仏心」。願作仏心即是横大菩提心。是明「横超金剛心」也。横豎菩提心。其言「而其心雖」異。入真為「正要」。真心為「根本」。邪雜為「錯」。疑情為「失也」。(『大正』八三・六〇六下)とある。

- ⑥1 『西山全書』三・一七九上
- ⑥2 『觀經玄義要義積觀門義鈔』(『西山全書』三・二上―二下)
- ⑥3 『觀經疏他筆鈔』(『日仏全』五六・二五七上―下)
- ⑥4 『般舟讚要義積觀門義鈔』(『西山全書』四・六〇六上)
- ⑥5 『觀經玄義要義積觀門義鈔』(『西山全書』三・九〇下)

『選択集』の哲学・序論

——哲学思想からの切り口の可能性——

藤本 浄彦

課題の所在

法然滅後八〇〇年を経て、現代思潮の動向のなかで積極的に考察しなければならぬ課題が横たわっている。それは、端的にいえば、法然上人（以下、尊称省略）が生きた時代には、法然にとつての現代が経験され、視点を相対的に移せば、法然末裔としての我われには常に、我われにとつての現代が経験されているなかで、法然にとつての現代がどのような重なり合うかという切実な問いかけである。この問いかけ（課題）は、歴史的に一定の時間区分を当てはめて捉える「現代」という事象ではなくて、法然が生きたそのことから語りだされた言葉の体系としての教義思想と現代を形成する我われの人間観・価値観・世界観・宗教観などの衝突を避けては通れない性格を有していると思われる^①。敢えてここで言う「衝突」は、表層的・歴史事実的な性格ではなくて、人類の英知を確かなものにするべき「真理を知り実践すること」の試み

であり、限りなく営まれるべき「哲学 (philosophia)」の課題において意味を発揮すると考えられる^②。

実は、浄土宗が宗祖法然に淵源する根柢は、法然における善導との関係、そして以後の二祖聖光との関係、また三祖良忠そして七祖聖因という伝承を通して、言うところの「法然が生きたことから語りだされた言葉の体系としての教義思想と列祖が生きた時代人心（現代）を形成する人間観・価値観・世界観・宗教観などの衝突」の現場が、浄土宗教義の内実を豊かに醸成する活性的力たりえたという見方ができよう^③。それは、宗祖法然が「一心専念弥陀名号……」の念仏相統によって体得した浄土体験を言葉によって表現する（言葉化）浄土の教えを、各々の時代の風潮や価値観そして知識の各別性との相克を経て、新鮮に提示することができた事柄であるという評価を含有している。

本稿は、そのような脈絡において宗祖法然滅後八〇〇年の課題を、宗教思想の伝統のなかでの問題提起を試みながら、近現代に至る西欧思想なかならず哲学の営みが有する特質に学びつつ考察し課題解明へと試み

たい。なぜならば、現代における日本の宗教・思想的境位は、生活の現場・思考の現場・価値意識の現場・人間観や生死観について、極めて濃厚にまた当然のごとく、近現代に至る西欧思想・哲学の営み^④を無反省的に受容し形成してきたと思うからである。

第一章 一二世紀現代の宗教思想が孕む哲学的着想

ところで、日本仏教研究の伝統的な特色として、宗祖の遺文を歴史的・訓話的方法で捉えることが一般的であった。それは伝統的に、仏教への信仰的立場を前提としている出家・僧侶の営みであるからである。一九世紀末より具体的に諸宗教が出会い近代学問のフィールドに置いて考察されるべき状況が発生した。具体的な名称を持つ宗教の研究の対象と方法とが近代学問のフィールドにおいて捉えられる必然性が生じたのである。そのことがもたらした一つの特徴は、宗派学における研究が信仰的立場を前提としていることとの消失である。この点に、宗派学が本来的に特色としていた信仰に基づく営みとしての宗乘的性格、すなわち、教行実践としての学的特色が希薄にならざるを得ない近代学問の趨勢が惹起されたと言えよう^⑥。

宗教という名称がじつは抽象概念で、私たちは宗教という何かにはなくて具体的に名称を持つ何か、例えば仏教のなかで浄土宗の教えとかキリスト教のなかでカソリックの教えというような具体的宗教を意識し関わることによって、宗教に対する現実思考を働かせているのである。しかしその名称が異なるにしても、言うところの具体的名称を持つ具体

的宗教、すなわち浄土宗の教えとかカトリック・キリスト教の教えは宗教なのである。つまり、宗教研究としての具体的宗教研究が求められるということになる。この点では、近代の学問をいち早く提示した西欧から発信された問題提起に学ぶ必要がある^⑦。

二〇世紀に入り、この問題はキリスト教世界における重要な課題発生であった。その先鞭を切ったのが一九四〇年ごろのJ・ワッハ（一八九八―一九五五）が提示する宗教研究方法論であり、その説を受けて日本の宗教研究へと提起する岸本英夫（一九〇三―一九六四）の論述指摘へと繋がる^⑧。ワッハや岸本の提示は、宗教研究方法に二途ある。一つは教義的性格で、護教的・思想的な研究方法を採り、伝統的・規範的に厳粛な学的性格を特徴とし、信仰的関わりを有する主体的性格である。主体的な関与による人間の問題解決への積極的志向を持つ。二には事実解明的性格で、書誌・文献的な研究方法を採り、歴史的・批判的に厳密な学的性格を特徴とし、事象対象的関わりを有する客観的性格である。主体的問題解明を捨象し事実の分析・整理への志向を持つ。

このような提起に到るには、実は、すでに一八世紀末以来I・カント（一七二四―一八〇四）をはじめとしてF・W・ヘーゲル（一七七〇―一八三一）、そしてS・キルケゴール（一八一三―一八五五）等のドイツ語圏の哲学的思想家によって注目すべき論点が存することに注目すべきである。加えて言えば、カントとヘーゲルは同時代であり、また、ヘーゲルとキルケゴールも同時代なのである^⑨。したがって、そのような世界的・哲学的論考がもたらした成果を援用しながら加えて、先に述べた二つの立場と方法を媒介として、前者の性格を土台として成立して

きた思想的伝統的方法を、*dialekische* と仮設する。なぜならば、元來、すべての学問の基礎であり土台として文献論・解釈論・存在論を軸にして教行性・思想性の内容が哲学 (*philosophia*) すなわち *philo* 知を愛する という営みにおいて捉えられてきたからである。

その思考方法に共通して底流を形成しているのが、ギリシヤ語 *dialekike* (ディアレクティケー) 問答 に語源を持ち、他者との議論の方法・事物の対立という意味から発しているが、哲学思想の展開の中で近代以後の課題解決思考とも言える *dialektik* (ディアレクティク) 弁証法 であると言える。誤解を怖れずにヘーゲル風に言えば、意見を発する第一の提案 (*these*) に対して、第一の意見を聞く相手が発する意見が第一の提案に対する肯定ではなくて、批判・否定意見として第二の提案 (*anti-these*) が発せられるときに、第一提案と第二提案とが対立のままに置き去りにされるのではなく、その相互の意見に基づいて新たな境位が開かれて総合意見 (*synthese*) が形成されるという生成運動である。その場合に、第一の意見と第二の意見はレベルを同じくして相互に批判・否定の関係すなわち衝突をもたらすが、その状況と理解とを含有して第三の意見がより高次の総合 (*synthese*) をもたらす、即ち止揚されると言う生成運動の論理である。つまり、次のように仮説しておきたい。一つには、主観的な思い込みを打ち破り妥当性を追求する問答の性格、二つには、形式的閉鎖的な論証に対して実質的・開放的な性格を持続し、真理へ向かう生成運動として弁証 (*dialektik*) していく、と。

いわば、我われ人間の諸種の経験を具体的に内省すれば、まず自己中心の思い込み的自己意見が生じ (*an sich* (即自))、それに対して時

には批判的・否定的に、自己を対象化し自覚的思考または他者の発想にもとづく意見がもたらされる (*für sich* (対自))、持ち出された両者が対立・批判でそのまま置かれるのではなく、思考・実践のレベルを高めて、いわゆる止揚して総合的に新たな意見・実践へと動きゆく (生成) こと (*synthese* (総合)) が実現する。この成り行きは人間が思考する論理とともに行為における実践を捉えている。

本稿では、右記のような近現代の学問論の動向のなかで、「伝統的・規範的に厳粛な学的性格」「信仰的関わりを有する主体的性格」「主体的関与による人間の課題解決への積極的志向」という特色を土台として成立してきた思想的伝統的方法の提起を『選択集』において試みたいのである。その観点は、伝統的・古典的に哲学の本来の課題としていえば、*philosophieren* (philosophieren) という実践行為に学びながら、右にあげた対話の発生から弁証法という構造への論点を積極的に援用して *praxis* (実践) としての宗学における問題を解明することにある。

第二章 法然の求道にみられる弁証法的特徴

一五歳で受戒出家した法然が天台の教学を実修する比叡山での教行は、戒定慧の三学を實踐し、『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』の三大部等の六〇巻を習学し、法華三昧の修行であった。法然にとつての三年間の天台教行の修学は、法然自身で「我がこころに相應する法門ありや・我が身に堪能なる修行やある」と極めて主体的な自問自答を起こさせた。

その問題状況は、天台教行が法然にとっての問題解決にならず、むしろ深い疑塊をもたらすことであったことが解る。つまり天台の教行が有する観念的教行に対する法然の躡きであり、一方では、「父の遺言忘れがたく」して出家した法然にとって天台教行は問題解決の方途を示しえなかつたということでもある。ここに指摘する二つの状況は、法然その人が解決していかなければならない課題であり、比叡山における天台教行が法然の意識のなかでは限界状況を形成していくといつてもよからう。そこに、法然一八歳で西塔黒谷の叡空のもとに走る重要な契機がある。

つまり、法然の行動は、若き法然が体験した天台教行の観念性に対する法然の態度であり、法然自身が解決すべき課題解決への主体的判断という、極めて主体的な意味での現実が語られている。この状況を換言すれば、受戒以後において法然が自己自身に対する自己の内なる姿勢から、きわめて尖鋭的に自己自身に対する自己自身の対決姿勢へと向かうことである。「我が身は、すでに戒定慧三学のうつつわにあらず」（三学非盡）の深い自覚的言葉に象徴されるように、そのできごとは、法然を黒谷の叡空のもとへと走らせたことよつて充分に理解される。その意味で実は、哲学的に言えば、即自 (an sich) から対自 (für sich) へという弁証法的意識運動が指摘されるのである。¹²⁾

言うところの弁証法的意識運動は、法然の求道においては、善導の『観経疏』の「一心専念弥陀名号……」の一文によつて確信を得ることができた四三歳の出来事をもつて、宗教的意味における到達点を見る。この出来事において、法然自身の求道における具体的現実が、即自 (an

sich) から対自 (für sich) へ、そして、即自対自 (an und für sich) としての合 (synthese) へと生成し高められていくという内実状況が捉えられる。¹³⁾

さらに重層的に、四三歳以後の法然においては、「一心専念弥陀名号……」の一文に全身全霊を込めて依憑する教行実践の相統が醸し出す現実の時間的流れを指摘できる。それは、言うところの弁証法的見方でいえば、五四歳の法然が天台学僧に向かう「大原談義」と五八歳での奈良南都の学僧に向かう「三部経講説」という自己表明 (即自 an sich) から、六二歳頃の法然が自己と向き合う (対自 für sich) ことからしか発せられない「逆修」という説法を体験して、その後六六歳で念仏三昧実修が発露されたものとしての『選択集』が、即自対自 (an und für sich) としての合 (synthese) へと生成し高められていくのである。法然の念仏思想が含有する弁証法的に重層する特色を指摘できる。¹⁴⁾

『選択集』の劈頭において「南無阿弥陀仏 往生之業念仏爲先」と切り込む法然の態度は、限りなく宗教実践としての口称念仏を實踐すること以外の何ものでもない。この書の眼目は、その劈頭の三四文字に尽くされているという、法然の自己表明がある。その観点から『選択集』は、哲学が、哲学する、ことにおいて意味を發揮するように、往生の行業は何よりも先にある念仏であること、すなわち、南無阿弥陀仏と口称念仏する、ことに凝縮される。この劈頭の三四文字は、右に指摘してきたように、先ず、法然の比叡山における出家から黒谷移住へ、そして善導の「一心専念弥陀名号……」に依憑するゆえに実現した捨聖帰淨、浄土立教開宗という弁証法的生成を刻印し、加えて重層的体験的に「一心専念

弥陀名号……」の主體的依憑の相続によってさらに、大原談義と東大寺三部経講説から逆修の説法へ、そして、ついに念仏三昧体験において言葉化された『選択集』へと結実成熟していく弁証法的世界の内実が劈頭の一四文字に凝縮された。^⑧

第三章 『選択集』の哲学の必要性

伝統的な研究の潮流から見れば、『選択集』研究には二つの方途がある。一つは教義・教学的研究で、代表的なものとしては石井教道著『選択集の研究』第一総論篇・第二講述篇・第三註疏篇の三部作が昭和二六(一九五二)年に完成し出版された。一方で書誌(史)・文献的研究では、代表的なものとしては藤堂祐範著『選択集大観』が大正一一(一九二二)年に出版された。^⑨この両者を基礎として両方面での研究の成果は、その後六〇〜八〇年を経た現在にいかなる展開相を顕示しているであろうか。この関心は、法然滅後七五〇年から二〇一一(平成二三)年に迎えた八〇〇年の間の五〇年を振り返る意味で重要である。

一般的に言って、道元の『正法眼蔵』や親鸞の『教行信証』の教義・教学的研究と書誌(史)・文献的研究とは完成度が高いとされる。ほぼ同じ時代に例えば、すでにいわゆる哲学としての視点から大正一五(一九二六)年には和辻哲郎著『沙門道元』、昭和一四(一九三九)年に田辺元著『正法眼蔵の哲学私観』、そして昭和一六(一九四二)年には武内義範著『教行信証の哲学』が出版されている。これらは日本仏教宗派の宗祖の著作研究のなかで、近代諸学の援用として学的接点を持ち、

積極的に教義・教学研究と書誌(史)・文献的研究に多大な刺激を与え、宗派学以外の領域から種々の関心が寄せられる研究の現場を提供した。端的にいえば、この両祖師の研究が哲学思想や異言語文化圏に拡大し市民権を得る積極的な契機をもたらしたと言える。^⑩

そこで敢て言えば、我われは『選択集』の哲学について近代的学問のなかで課題とすべき時を迎えていると考える。その観点から先行研究業績を窺うと、一九七三年に西川知雄著『法然浄土教の哲学的解明』と山本空外著『念仏の哲学』を見ることができ。そこには哲学的論点が見事に込められているが、両者ともに、哲学は総称であり具体的に哲学としての『選択集』考察ではない。法然滅後八〇〇年を経た今、我われは具体的に哲学として『選択集』の考察を試みることは無駄ではなからう。学問の基礎に位置する哲学の課題を掘り起こそうとする営みを通して、当該の宗教思想が学のレベルにおける多様な可能性を発揮すると言うことができる。つまり現代諸学とのしつかりした出会いと応答とを可能にするのである。^⑪

このように具体的に状況を管見すれば、特に哲学思想という学術研究の動向のなかで、我われは『選択集』への学的態度をどのように豊かに確定していくかを課題としなければならないことに気づくのである。少なくとも『選択集』は、単に一極東の日本で一二世紀に法然という一宗教者が主張した一つの宗教的教行に留まるのではなく、いわんや宗派の祖師としての法然を超えて、最も具体的に宗教的真理を発揮する普遍的論点が脈動していることを中心課題として論じることを通して、『選択集』の哲学の必然性もたらされるであろう。^⑫

第四章 哲学的視点からの『選択集』

「哲学すること」(philosophieren)において展開してきた哲学は、その意味において、場所的な限定や時間的な限界さらには言語・文化的な差異性を超えて人間の普遍的な思考・実践の現実を持続しているということが出来る。哲学が本来的に有するこの性格を忘れてはならない。

近代と言う時代に立つ哲学の動向を受けてキリスト教神学へと波及する観点から概観すると、まずM・ルター(一四八三―一五四六)がキリスト教界において「sola fides(ただ信仰するのみ)」を強調した信仰実践への主張が有り、特にR・デカルト(一五九六―一六五〇)を始まりとする理性中心的人間優位性の思考に対して、I・カント(一七二四―一八〇四)の純粹理性・実践理性・判断力の三批判の提起からG・W・F・ヘーゲル(一七七〇―一八三一)の理性を基軸とする理性的弁証法へ、S・キルケゴール(一八一三―一八五五)の実存的弁証法とK・マルクス(一八一八―一八八三)による唯物論的弁証法へと続く哲学・宗教・歴史の課題を捉えることが出来る。特にカントの理性論に対するヘーゲルの弁証法による生成運動の批判観点、ヘーゲルの理性弁証法に対するキルケゴールの現実存在的弁証法の提起、一方で、吹き荒れた近代的人間観が孕む「人間疎外」の克服を目指して同時代に奇しくも二つの方途としてキルケゴールとマルクスの弁証法が相對峙する。^{②)}

さらにこれらの動向を経て、日本における禅仏教実践を契機として哲学的思惟を樹立したと評価される西田幾多郎(一八七〇―一九四五)や

K・ヤスパース(一八八三―一九六九)やP・テイリツヒ(一八八六一―一九六五)そしてM・ハイデッガー(一八八九―一九七六)の宗教哲学思想に注目することが出来る。これらの四人は、ほぼ同時代として共通する問題意識のもとで仏教をも取り込む哲学的思惟を具体化しているという見方もできよう。ここに系譜的に特徴づけられるのは、基本的には、何らかの意味で、いわゆる弁証法的思考の性格である。^{③)}

古代インドのゴータマ・ブッダ(BC. 四六三―三三三)が開創し展開していく仏教は、ゴータマという歴史的人物が「覚った(ブッダと成った)」という出来事であり、仏教の原点が「覚ること」を眼目としており、アジアにおける哲学の位置を形成しながら、宗教としての展開を刻印している。ゴータマに見られる覚りへの道は、まさに当時の伝統的苦行に身を置く修行(即自 *an. s. ch.*)を通して生起する疑塊がもたらす批判・否定(対自 *th. s. ch.*)を媒介として禅定の修行へと至り、覚りを開く(*synthese*)という生成運動がある。しかし、仏教の展開は、実のところいつの時代でも、ゴータマ・ブッダその人が警告してやまなかつた「觀念化」への傾向を孕む。^{④)} 中国において受け入れられた仏教は、その意味では、禅浄二門以前の菩薩道の特色としての修道が中心である。例えば天台智顛や廬山慧遠の論釈におけるように、そこには戒定慧の三字を禅定の獲得において強調する思弁的・心的な行法ゆえに觀念的言語の構築体系の性格が見られる。しかしながら、仏教の仏教たる由縁である「覚る」ことという眼目への主体的にして厳肅な回帰が、仏教の哲学的にして宗教的な特質を形成している。^{⑤)}

仏教が日本に伝来してから四〇〇年ばかりを経て、日本仏教は比叡山

を中心にして仏道修行の伝統を形成する。言うまでもなく、出家仏教として中国祖師の印可のもとで脈絡を得た仏教が主流となる。周知のように、奈良時代の南都六宗そして平安時代の天台と真言の八宗である。それらの教行は、その教行そのものが中国における宗派の延長線上に位置していることは言うまでもない。仏教の伝統を維持することによって、ともすれば観念的な教義や儀礼が中心となって「人間の問題の解決への方途」を希薄化する傾向が顕在化するときに、日本仏教は独自の性格を積極的に発露しうるように方向転換する。²⁴⁾

すなわち、風土・言語・文化・思维方法などの心身的に具体的受容において、主体的かつ嚴肅に「覚ること」への回帰が求められる状況の到来である。それを法然は中国唐時代の浄土教者善導（六一三―六八一）から学び取り、その真意を反復し蠕動して自ら自家薬籠中のものとしたことは周知である。実は、善導自身の中に、伝統的中国仏教に対して、自己自身に向き合う（対自 *tu. sich.*）²⁵⁾ 強烈な仏教観が横たわっていることを法然は自覚的に受領した。それゆえに、法然の仏教の捉え方に、我われは極めて弁証法的発想を指摘できる。²⁶⁾

それは、中国仏教の伝統的な受容すなわち、自己表明（即自 *tu. sich.*）²⁷⁾ の只中にある法然の時代において、法然は、自己自身に向き合う（対自 *tu. sich.*）²⁸⁾ 重大な契機を善導『観経疏』に見つけ出し、「偏依善導一師」の教行において、即自対自（*an und tu. sich.*）としての合（*synthese*）²⁹⁾ が実現した。法然における仏教が樹立したこと、一一九八年主著『選択本願念仏集』が撰述されたことが、まさにこのことを刻印している。その劈頭に「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為先」とあるこ

とは、法然における仏教の受けとめ直し、つまり、ブツダの「覚ること」への回帰が捉えられると思うのである。³⁰⁾

「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為先」と表明する法然は、この一四文字に凝縮させて自らの体系の真実を語っている。それは、法然に先立つ中国・日本の諸師たちの真意を受けて法然が提示する精神であり、仏教の体系を含蓄し土台としている。すなわち、「南無阿弥陀仏」と置くことは曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』や善導の『往生礼讚』において見る事ができ、「念仏為先」は慧遠の『念仏三昧詩集序』にその用語があり信心の論書にも辿ることができる。³¹⁾ 南無阿弥陀仏の名号を称える念仏こそが往生之業として最要であることを劈頭の十四文字をもって、法然は、その意義を曇鸞・善導から自らへと脈絡し慧遠・恵心によって表明された内実として象徴的に語っていることになる。

このことは、『選択集』の眼目が口称の南無阿弥陀仏であり往生の業として最要であることを、法然自らの念仏体験を自内証として孕み、かつまたそれが慧遠・曇鸞・善導・恵心の観点に重なることを表明している。法然が劈頭にこの一四文字を置くのは、『選択集』の中国仏教以来の思想（哲学）的位置づけを、南無阿弥陀仏と称えることに凝縮させているということである。しかもそれは、法然自身の「往生の為の行業」以外の何ものでもなく、仏教の捉え方の実践的法軌が込められていると言ってもよからう。³²⁾

法然の『伝記』類が『選択集』撰述の契機と状況を存分に語ることもからも読み取ることができるように、少なくともこの撰述書は、同時代に日本仏教諸宗の宗祖たちが表明する著作書とは全く趣を異にする。例え

ば、道元の『正法眼蔵』は山間の道場において独思独坐を徹底する仏道の中に生じた言葉があり、親鸞の『教行信証』は約二〇年にわたって推敲に推敲を重ねた信心から発する言葉であると言えよう。^②

法然の『選択集』撰述現場には特徴がある。その撰述現場は、周知のように、数人の弟子による役割分担から成り立っている。法然を中心に、法然の発する言葉について資料検索・紹介する役、法然の言葉を聞き書き筆記する役、という情景がある。その問答（対話）的世界の展開を意味深く蠕動する起点が、法然自身の直筆からなる言葉、劈頭の「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」である。

そこには、『選択集』撰述現場が物語ることとして、少なくとも三者からなる問答の世界（dialektiké）がある。先に指摘した劈頭の十四文字の意味を重視することによって、法然においては弟子との問答（対話）的論調の具体的深まりを形成することになると言えよう。この情調を換言すれば、『選択集』には、まさに dialektiké（問答）の営みにおける dialektiké（弁証法）の形成世界の実践と実現がある。^③

小 結 — 課題の方向性について —

法然滅後八〇〇年の今日、我われは現代思潮における法然浄土教の学問的意義を發揚する課題の前に立っていると見える。それは、今日のグローバル世界の思想的境位とともに諸学の交差する位置における法然浄土教の課題である。少なくとも、法然滅後七五〇年の区切りでは課題とはならなかった事柄に、このように我われは直面しているということ

ある。その課題解明の試論を、拙稿では「哲学」という古典的伝統的学の基本に置いて『選択集』を話題として提起しようとするものである。哲学の課題として『選択集』を考察するということに違和感を抱くかもしれないが、実は、哲学する^④という淵源において考察する時に、『選択集』の本来的特質が露呈される可能性があることは否定できない。現代の日本仏教思想において必要にして可能なのは、ここに指摘するような学術的営みであると考えられる。

拙稿では、弁証法^⑤の観点から論を組み立てようとしている。弁証法の展開を大雑把に言うくと、問答（対話）から弁証へ、そして弁証法の形成が理性的弁証法（ヘーゲル）から実存弁証法（キルケゴール）と唯物弁証法（マルクス）へ、そして来るべき弁証法（ティリツヒ）へと点描できる。その動向の中で、法然の念仏思想においては、まさに「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」に於いて在る真理への関心である。すなわち、口称念仏すること^⑥において実現する生成運動を重視しなければならぬ。それを仮説的に、筆者のこれまでの論考のなかで、行的弁証法^⑦と呼称してきた。その呼称が孕む論点を『選択集』において、より体系的に考察するのが当面の課題の方向性である。諸種の困難や不安定要素が散在するが、法然滅後八〇〇年の課題として取り組んでいくことは無意味ではなからう。^⑧

注 記

① 宗門人としての宗祖法然への態度の問題である。記述された過去の資料として考察する態度が、いわゆる学問的という近代知識の傾向の中で、宗教的考察

は常に「現代」としての切り口を有していることを重視したい。宗教が歴史を超えて真理を具現することができるのは、宗教的人格における「現在」が脈動しているからであると考えられる。その意味での「法然滅後八〇〇年」なのである。

② 元来、哲学はすべての学的営みの基本である。それは、どこまでも「真理を知り実践する」営みであるゆえに、限定された時代の人心が働かせる人間観・価値観・世界観・宗教観などと衝突することは言うまでもない。その「衝突」が孕む意味と役割とを十分に課題とすることが求められよう。そこに、本稿で取り上げる「弁証法的思考」が重なる。

③ 浄土宗における教義思想の展開が有する内実をこのように「教義と時代人心との衝突」という問題提起からとらえることによって開かれてくる視点もあると考える。

④ 伝統的な宗派学が「宗乗」と呼称されていたことへの反省・検討などを経ずに、特に戦後の近代知識の潮流の中で西欧思想・哲学の営みに迎合するののごとく受容が顕著であったと思われる。その結果、何の躊躇もなく「宗乗」から「宗学」への呼称が定着した。拙著『法然浄土教の宗教思想』（平楽寺書店・二〇〇四年）の序論を参照。

⑤ 注④で指摘したように、元来、仏教は仏道であり知識ではなく信仰・実践を基軸とするゆえに、仏教を仏道として取り組むゆえに、伝統的に信仰的立場を前提とする出家・僧侶の営みである。

⑥ ここで指摘することがらは、法然滅後八〇〇年を経過するゆえに、近代知識のなかで生活経験するゆえに、真剣に事実把握し、宗派学の特徴について教団と宗門大学とが共通課題として意識化することが必要であると思われる。拙著『法然浄土宗学論究』（平楽寺書店）参照。

⑦ 西欧においては近代にいたるまで、キリスト教＝宗教であった。したがって、キリスト教以外の何かを射程に入れる必然性はなかった。同じことが、日本においてとも言えるが、それは、弾圧とか禁止という対応であった。ところが、西

欧は一九世紀中期から、日本は明治時代から、キリスト教や仏教との出会いなどを経験することによって、複数の宗教、すなわち具体的な名称を持つ複数の宗教が並列することになった。この事態をいち早く取り入れて学術的レベルに置いて扱ったのが、西欧における宗教学の成立である。それゆえに、近代の学問のフィールドにおいて宗教研究として具体的宗教を提示したのは西欧からの発信であることを忘れてはならない。

⑧ 前掲の拙著『法然浄土教の宗教思想』序論で詳細しているので参照。このような動向が日本の宗教・思想・哲学研究に於いて注目されはじめて五〇年ほどであり、法然研究と宗派学研究の領域においても早急に取り込むことが求められる。それが、法然滅後八〇〇年の課題であると言ってもよからう。

⑨ 当面の課題については、哲学と倫理学とキリスト教が相互影響を与えつつ其々の特色を形成する。その意味で、カントもヘーゲルもキルケゴールも哲学的であり倫理的でありキリスト教的であるといっても過言ではない。同様に大雑把にいえば、日本仏教祖師たちの場合にもあてはまるであろう。

⑩ ここで強調されるべきことは、西欧の学的伝統に於いては、文献論・解釈論・存在論を軸にして教行性と思想性とが哲学＝知を愛する営みとして捉えられてきたということである。それゆえに、拙稿では「哲学」という視座を提起する。

⑪ 人間の行為が言葉を媒介にして理解しあえるということは、仏教が捉えるように、身体の動き行動と言葉の動きと心意の動き（身・口・意の三業）が相互に矛盾することなく動きを表現するということに尽きる。その観点からいえば、まさに、「問いと答え」という行為に発する問答（対話）から始まる理解の仕組みが論理と実践とをまたらすことになる。その総体を、哲学的に「弁証法の生成運動」と言ってもよからう。それゆえに、思想・哲学・宗教の実践行為のな特色として重層的に「弁証法」が指摘できることになる。

⑫ 法然の求道には、「父の遺言」への即自的（Ei.Sel）契機としての一五歳受戒・出家による天台僧修行と、その修行に対する対自的（Ei.Sel）自己凝視としての「三学非器」の自覚を媒介にして、主体的な疑塊解決のために叡空の

- 元へ移る一八歳までの意識を弁証法的に形成しているとみなすことができる。
- ⑬ さらに四三歳の『観経疏』の「一心専念弥陀名号……」によって開かれた境位 (an und für sich=synthese (総合)) の生成運動へと連なる姿がある。
- ⑭ 四三歳以後の法然には、ここに指摘するような、さらに重層しゆく体験的生成があることを指摘できるが、それはすべて口称念仏実修の相続によってもたらされることである。そのような捉え方によって、法然六二歳ごろの『逆修説法』、六六歳正月より一〇年間の口称念仏相続体験の記録である『三昧発得記』へと続き、六六歳春撰述『選択集』に重なる。前掲・拙著『法然浄土宗学論究』参照。
- ⑮ 四三歳から六六歳にいたる法然の弁証法的実実が『選択集』に結実したという見方の中では、言うところの劈頭の「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」の一四文字が孕む深い意味を見落としてはならないことになる。
- ⑯ 思想・教義的研究と書誌(史)・文献学的研究の双壁である両者は、法然滅後七〇年から七五〇年の間の研究成果であり、法然滅後八〇〇年を迎えた我われはこの両者以外に本格的な『選択集』研究書を得ていないという現状がある。
- ⑰ 和辻哲郎著『沙門道元』は岩波書店刊行『日本精神史研究』に収められ、田辺元著『正法眼蔵の哲学私観』は岩波書店から刊行され、武内義範著『教行信証の哲学』は弘文堂書房より教養文庫一〇三として刊行された。『沙門道元』と『教行信証の哲学』と石井教道著『選択集の研究(総論篇)』は共に隆文館より『現代仏教名著全集 第六巻 日本の仏教(一)』に収められ一九八七年に刊行されている。
- ⑱ 筆者から言えば、今日に至るまで何ゆえに具体的に「『選択集』の哲学」が話題とならなかったのかに興味があるが、哲学と言う学問の基礎のレベルにおける『選択集』の考察は重要であると思われる。
- ⑲ 法然という宗教者を日本の仏教・思想・哲学の課題として考察することによって、宗祖として位置づけることの持つ意味を我われは明確にするためにも、言うところの関心は不可欠である。
- ⑳ 西欧における近代化は、近代知識化ということに並行して技術革新をももたらした。つまり、産業革命がもたらす生産確保のための機械化が、人間疎外すなわち「人間が人間にとって手段となりよそよそしさをもたらす」という、人間生存・存在の意識的深部における問題を惹起したと言われる。その人間疎外の克服として、カントからヘーゲルへ至る思想の伝統から批判的に (Erg. 23) もたらされたのが、キルケゴールの実存解明の有神論的弁証法であり、キルケゴールはヘーゲルの弁証法を「量的弁証法」と言って、自らのそれを「質的弁証法」として区別した。一方で、社会構造変革を主唱するマルクスの唯物論的弁証法があった。したがって、キルケゴールの実存解明の弁証法が実存する個人の宗教的信仰による人間疎外回復を図っているのに対して、マルクスの唯物論的弁証法は人間社会の階級組織の打破による社会における人間疎外回復を意図していたという捉え方ができよう。特にマルクスの弁証法の構図を歴史理解において強調し、日本鎌倉仏教運動にあてはめて考えると理解しやすい部分もあるが、宗教研究が教行実践の現場を重視する限りにおいては全く当てはまらないと判断する。歴史研究に於いてはその手法を採る研究者も目立つ。
- ㉑ 西田哲学は禅体験の哲学として注目され、「絶対矛盾の自己同一」や「純粹経験」の用語で宗教体験の生成運動を捉える。ヤスバースは龍樹などの仏教論者を哲学的観点から高く評価し、テイリツヒには組織神学の立場から日本仏教への提言もあり、ハイデッガーは主著『存在と時間(Sein und Zeit)』を通して日本仏教思想へのインパクトが多大である。端的にいえば、これらの哲学・宗教思想の渦中に法然滅後七五〇年以後の法然研究が位置しているということでもある。
- ㉒ ゴータマの修行のプロセスは周知であるが、ここでは、出家苦行時代を即時的ニすでにある修行への態度 (an sich) とし、意識の中における苦行への批判・疑塊を対自 (für sich) と捉えるならば、苦行の廃棄から禪定の専修において開かれてきた覚り (ブッダ) は新たな体験的生成運動 (an und für sich=synthese (総合)) なのであると言えよう。したがって、一人の人間の覚

り(ブツダ)の実現は、言うところの、弁証法的に体験的生成運動であるゆえに、常に、観念化を許さないということが出来る。

⑳ 中国へと仏教が伝播する場合にも、変わることなく、仏教の仏教たる由縁としての「覚る」ことが主眼目であった。それゆえに、観念的な論釈の解釈体系ではない仏教への主体的にして厳粛な回帰が目されるのである。

㉑ 日本へ仏教が伝来して以後の状況においては、中国仏教をモデルとした受容から次第に日本的宗教性へと具体的に呼応する仏教の変容があると言える。それは平安末期から鎌倉時代に影響を与えた末法思想を契機とする「人間の問題の解決への方途」という重い課題に対する応答であり、鎌倉新仏教の特色を形成する。

㉒ 中国仏教における善導の出現はまさに「中国仏教の伝統に対する批判・疑塊 (jit. g. ch.)」と言ってもよからう。その善導浄土教に釘づけされた法然の四三歳の出来事は、「偏依善導一師」の告白的言葉に象徴されることは言うまでもない。

㉓ 法然の求道の具体的内容はまさに弁証法的な生成運動を現し出しているということである。ただ単に時間系列を追って事象的に辿るのではない宗教体験そのものへの関心から捉える方法が重要なのである。その意味で、言うところの方法は、歴史事象の解説理解ではなくて、「法然という人」の宗教体験の実践における生成運動を捉えようとするのである。

㉔ 劈頭の「一四文字」には、ここに指摘紹介するような用語法が中国浄土教家に見られる。このことより、法然が『選択集』撰述において意識化した歴史的な仏教観が窺われる。この点を重視するならば、当面の課題の奥行きが予想されることになる。拙稿『往生之業念仏為先』について——法然上人の念仏観・私考——(丸山記念論集『仏教の思想と歴史』山喜房仏書林) 参照。

㉕ 南無阿弥陀仏と称える念仏において生成運動されてゆく世界開明が『選択集』において見事に述べられ表現されるということになる。

㉖ 日本仏教宗派の祖師たちの主著の成立現場を注目することによって、理解で

きる特色がある。単に書かれた資料の分析理解ではなく、その言葉が語り出される現場における把握ということが何にもまして重要であるという考え方である。

㉗ 『選択集』の撰述現場については、諸伝記や『行観私記』などによって捉えられるが、草稿本とされる廬山寺本『選択集』の解明などが定着してきたことなどを援用する必要がある。前掲・拙著『法然浄土教の宗教思想』の第二部第二章など参照。言うところの、問答(対話)的撰述という特徴において、実は、弁証法の原点としての構造を理解することができると思える。その場合に、それは、念仏行そのことにおいて生成運動的に体験されるという意味の中で当面の課題となることを銘記する必要がある。

㉘ 法然独自の「行的弁証法」を明確に提示するための序論が拙稿である。端的に言えば、口称念仏の実践相続におけるゆえに生成し運動し体験獲得されることが明確に論じられるべきであると思うからである。それは、法然の生涯が如実に物語っていることである。この着想は、すでに考察されるにふさわしい課題であると思いつてきたが、法然滅後八〇〇年の今時に考察することが『選択集』研究における新たな切り口を可能にすると期待する。前掲・拙著『法然浄土教の宗教思想』第二部第三章「二種深信」の宗教哲学的考察を参照。

(平成二三・三・一〇脱稿)

近世浄土宗寺院における本末・寺檀関係と住職の異動

—近江湖南地域を素材にして—

伊藤 真昭

はじめに

現在浄土宗内では平成二三年の法然上人八〇〇年大遠忌に向けてさまざまな準備が行われている。このことはとりもなおさず、八〇〇年間浄土宗が存続したことを意味する。しかしこれは法然上人の教えの内容だけがその要因ではない。浄土宗寺院の多くが、法然在世中まで遡れないこともそのことを示している。むしろ浄土宗寺院の多くが、戦国末期から近世初頭の開創伝承を持っている。戦国期以降に爆発的に増加した浄土宗寺院が現在の浄土宗の基盤を形成しているのであるが、寺院が増えたということは、当然そこに住する僧侶も必要となる。そうした僧侶は、全国を漂泊する念仏聖であったと考えられている。このこともまた聖問による伝法の確立と、浄土宗寺院の増加とが直接の関係がないことを示している。なぜならばその時代差が二〇〇年ほどあるうえに、伝法を受けていないような念仏聖が、浄土宗寺院の開創に大きなウエイトを持つ

ているからである。浄土宗の底辺はこうした伝法を受けていないような念仏聖が支えていた。そのため、浄土宗教団を底辺で支え、今日ある姿の基盤を形成した、こうした僧侶の動向にスポットを当てる必要がある。こうした僧侶が住職として寺院に止住したからこそ、今日まで寺院が存続しているのである。浄土宗が八〇〇年間続いているのも、要因はここにある。

そもそも寺院が存続するためには、本尊とそれを安置する建物、本尊をお守りする僧侶、そして維持するための経済基盤が必要になってくる。経済基盤には、土地以外に檀家の存在がある。近世には幕府による寺請制度によって全国民がどこかの寺院の檀家になり、キリシタンでない証明（宗門改め）を毎年受けなければならなくなった。そのため寺院は民衆にとつてなくてはならないものになったのは周知の通りである。

これまで近世仏教史に大きな影響を与えているのが辻善之助氏のいわゆる「近世仏教墮落論」である。辻氏は近世になって、幕府のキリスト教禁止政策の中で仏教を利用し檀家制度を定めてから、仏教は全く形式

化したと論じた⁽¹⁾。

しかし、幕府の制度がそうであっても、本当に近世の寺院は「墮落」するほど、安定的な経営ができていたのだろうか。そのことを近江をフィールドにして検討してみたい。近江国、つまりいまの滋賀県は、現在人口あたりの寺院数が全国でもっとも多い地域である。つまり一寺院あたりの人口がもっとも少ない地域であり、檀家数が二〇軒前後の寺院も少なくない。したがって、少ない檀家数で寺院を維持するにはかなりの困難が想定される。このことは現在も近世も変わらない。むしろ経済的条件では現在より近世の方が過酷であるといつてよいであろう。そのような寺院の住職は墮落した寺院運営ができるのであろうか。

また一般に一旦寺檀関係が結ばれると、宗判権を盾に容易にその関係を改変できないとされる。しかし幕府が強制したのはどこかの寺院の檀家になることだけで、寺院間の檀家の移動を全く禁じたものではない。したがって住職と檀家との間で相論が惹起すると、最終的な解決方法は、住職が退寺するか、檀家が離檀するかであった。わずかな檀家でも離檀してしまふと寺院の経営が成り立たないような近江の寺院では、結局住職が退寺しなければならなかった。住職と檀家のこうした緊張関係の中で寺院が維持されてきたことを念頭において近世の寺院を考察しなければならぬと考える。

本稿は、こうした緊張関係の中にある寺院と檀家の関係を探る前提として、まず住職の在籍状況をみてみたいと思う。今日のように実質的世襲でなかった明治以前、前任住職の退寺・死亡の場合、後任住職はどこからやってきたのであろうか。無住の状態は寺院の存続にとつても、ま

た檀家にとつても避けなければならない事態である。後任住職の決定過程はどのようなようになっていたのであろうか。そうした基本的なことが、実はほとんどわかっていない。寺院に保存されている過去帳や歴代住職の位牌も、その寺院で死亡しないと作成されない。たとえその寺院で亡くなったとしても、過去帳や位牌によって忌日がわかるだけで、いつ、どのような事情で就任したかを物語るものではない。

それではどうすればこうしたことが判明するのだろうか。現在では宗務庁が住職去就の管理を行っているが、近世にそうした機関は存在したのであろうか。それは本寺と領主である。近世の教団統制のあり方として挙げられる本末制度は、本寺による末寺の統制という点で、幕府のみならず本寺にとつての利益とも合致した政策であった。その制度の中で、本寺は末寺住職の管理を行っていた。ただし管轄範囲は直末までで、又末までには及んでいない。また領主も領内寺院統制の一環として、領内寺院住職の把握を必要とした。したがって寺院に歴代住職に関する情報が残されていなくても、本寺や領主側の史料にそれをうかがうものが残されている可能性がある。

本稿で取り上げる近江には大きな領主が二家存在する。ひとつは北部彦根城を拠点とした井伊家彦根藩三〇万石で、もうひとつは南部膳所城を拠点とした膳所藩である。彦根藩が関ヶ原の戦い以後一貫して井伊家が城主であったのに対して、膳所藩は、寛永十一年（一六三四年）までに戸田氏・本多氏・菅沼氏・石川氏と相次ぎ城主が交代して安定しない。慶安四年（一六五二）に再び本多俊次が七万石で入城してから、途中延宝七年（一六七九）に一万石を分知して以後六万石の譜代大名として幕

末を迎える。彦根藩の領地がある北部地域には浄土宗寺院はほとんどなく、完全な真宗地帯である。そのため本稿の考察からは対象外とする。北部に比して南部の膳所藩領は、浄土宗寺院が比較的多い。そのため対象を膳所藩領における浄土宗寺院とする。

それではまず膳所藩の領域について述べる。膳所藩の領地は、大きく分けて、近江と河内に分かれる。近江では、栗太郡内六ヶ村（三万三六五六石余）・滋賀郡内一ヶ村（八四九一石余）・高島郡内一ヶ村（四八七七石余）・甲賀郡内一ヶ村（一五五六石余）・浅井郡内七ヶ村（三四八九石余）・伊香郡内五ヶ村（一六一六石余）で、計五万三〇〇〇石余になる。一方河内では、錦部郡内二五ヶ村（五三二〇石余）・石川郡内二ヶ村（九七七石余）・丹南郡内一ヶ村内（二三三石余）で、計六三〇〇石余になる。総高六万石の内、近江国内の領地が九割近くを占め、さらにその内の栗太郡・滋賀郡・甲賀郡といった南部地域の村々が、全体の七割を占める。したがって膳所藩領内の浄土宗寺院の考察といった場合、この三郡内に広がる膳所藩領内の浄土宗寺院を指す。なお畿内近国では、領域的支配ではなく、一ヶ村内に複数の領主が存在する相給の村が広がっていた。そのためこの三郡内に所在していても考察対象外となる浄土宗寺院が存在することをあらかじめお断りしておく。

膳所藩領内浄土宗寺院の本末関係の特徴としては、全六四ヶ寺の内、二ヶ寺が百万遍知恩寺末である以外は、知恩院末だということである。さらにその内実をみると、直末は一ヶ寺で、その半数の六ヶ寺は矢橋村に集中し（矢橋門中）、残りは草津村・野路村・矢倉村といった草津近辺（草津門中）と、膳所村・里村に所在する。又末寺・又々末寺は草

津正定寺と膳所縁心寺のそれ以外は、膳所藩領内寺院ではなく、安土浄厳院、大津花階寺・同乗念寺、京都善香院・同信行寺・同一心院とその末寺透玄寺に属する。浄厳院末は九ヶ寺、浄厳院末の阿弥陀寺末等が一ヶ寺と計二七ヶ寺が浄厳院系となり、膳所藩領内では最大の勢力になる。そもそも浄厳院は近江最大の門末を擁しており、膳所藩領内でもそれが確認できる。次に大津花階寺末九ヶ寺、京都透玄寺末四ヶ寺、大津乗念末二ヶ寺、草津正定寺・膳所縁心寺・京都信行寺・京都善香院末が各一ヶ寺ある。

後述することになるが、住職の最終的な任免権は本寺にあったため、本寺側には末寺の住持任免に関する史料が残されることになる。そのため本寺の調査が必要になる。膳所藩領寺院の本寺の内最多の末寺を抱える安土浄厳院は、平成七（一九九五）年に滋賀県教育委員会が古文書調査をしており、報告書も出されている。本稿と関連する史料としては『末山住職誌』（文書番号C-13）という史料がある。年代は寛保元（一七四一）年八月二七日から明和三（一七六六）年七月六日までのものである。近世中期の二五年間だけだが、そこには浄厳院の末寺に入寺した住職に関する情報が記載されている。また知恩院には日々の公式記録である『日鑑』や末寺との往復書翰の控えが残されており、それらは『知恩院史料集』として刊行されている。この中から膳所藩領寺院の住職任免に関する記事を抽出する作業が必要になる。

領主側の史料としては『膳所藩郡方日記』がある（以下『郡方日記』）。領内寺院の住職任免の結果は、藩に報告して承認を得る必要があった。現在元禄三（一六九〇）年から明治二（一八六九）年まで、途中欠落し

ている年次はあるが、継続して滋賀県立図書館に残されている。今回はまとまって残っている元禄三年（一六九〇）から享保九年（一七二四）までの三五年間をみていく。ただこの間も全ての年次が残っているわけではなく、宝永八（一七一二）（享保五年（一七二〇））が抜けているので、実質は二五年間になる。

以上、『郡方日記』と知恩院『日鑑』から膳所藩領内における浄土宗寺院住職交代の実態を描き、それを補完するものとして浄厳院所蔵『末山住職誌』から、より広く一本末圏内における住職交代の実態を探っていき²⁾たい。

第一章 住職が寺を去る理由とその手続き

(一) 『膳所藩郡方日記』からみた住職退寺の理由

ここでは『郡方日記』に記載されている事例から、住職が寺を去る場合¹⁾にどのようなケースがあるのかをみていきたい。

① 身体的不調による退寺

例えば元禄四年（一六九二）八月四日条には、「品中村浄土宗浄雲寺良達、病氣二付寺役勤兼申候二付隠居仕」とあり、病氣のため寺役を勤められないという理由で隠居を願い出ている。また病氣でいうと、自身の病氣だけでなく、師匠の病氣のために退寺する事例もある。元禄七年九月二三日条には「富川村誓安寺住持然霊と申僧」が、「師匠相煩申候二付、看病申度」という理由で退寺を願い出ている。

それでは自身の病氣のために寺を出た住職はどこに行くのであろうか。

これもいろいろなケースがある。まずは親元や兄弟を頼る事例である。例えば宝永三年（一七〇六）三月五日、矢橋村称名寺住持為誉は、「病身二付、寺役難勤候故、京親元へ引越申度」と願い出た。また元禄十四年二月一七日、「矢橋村善住寺二住寺仕罷在候直行」は、「年寄年役勤兼候二付、関津村新作兄二而候間、新作方へ引越申度」と願い出ている。

一方、身内以外を頼って退寺する事例もある。元禄十一年二月一五日、野路村教善寺住持善貞は、「病身二付寺役難勤、依之山城国宇治郡之内木幡願行寺当住覚誉和尚ハ師匠候故養生ニ参度由」を願い出ているように、師匠の元にて養生したようだ。逆に弟子の元に身を寄せる場合もある。享保六年（一七二二）四月二十九日、富川村浄善寺住持教岸は、「病氣二付、弟子下笠村宗栄寺方へ引越申度」と願い出た。他には、親元に帰らず同村内にて借家してそこに居住した事例（元禄七年九月二十三日 富川村往生寺）、老衰のため親元に帰ることもできないので、寺内屋敷に隠居した事例（宝永二年一〇月一日 矢橋村清浄寺）もある。

② 他寺への転住

次には他寺に転住する場合がある。この場合、転住先からの勧誘と本寺からの命令による転住とがある。例えば前者については、享保九年五月二十九日、華開寺末大萱村常楽寺住持檀郭は、京五条喜運寺住持であった師匠の死去により、旦那中からの要請で喜運寺へ転住を願い出ている。しかしそれよりも多いのは本寺からの命令による転住である。例えば元禄七年四月二十七日、東村浄土寺住持寂誉は、「今度大津本^{寺脱}大津念仏寺住持ニ参候様ニと申参」つたため、念仏寺に移りたいと膳所藩に願い

出ている。この場合浄土寺・念仏寺双方の本寺は大津華開寺であり、華開寺の直接支配する末寺内での住職移動ということになる。また享保七年一月一日、矢橋村称名寺寂誓は、本寺である知恩院より伊賀国湯舟村平泉寺への転住を申し付けられている。この場合もどちらも知恩院の直末である。

この二つの事例はどちらも同一本末圏内での移動なので理解しやすいが、本末圏を越えた住職移動もみられる。例えば元禄一年六月一八日、「里村西方寺住持性誉年罷寄寺役勤兼候二付、則弟子光誉と申僧五年以前二願、外畑村浄光寺住持二据置申候、此度呼返西方寺後住二願申候」とあるように、西方寺性誉の弟子光誉は外畑村浄光寺の住持になっていた。しかしこの浄光寺は知恩寺末であるから、光誉は知恩院末から知恩寺末へ、そしてまた知恩院末へ移動したことになる。このように本末はあくまで寺院に付いているものであって人に付くものではなく、住職は本末を越えて移動していたのである。

さらに『郡方日記』の記載にはつきりと本寺からの命でと書いていなくても知恩院の『日鑑』とあわせて読むと知恩院からの命で転住していたことがわかる事例がある。享保七年三月一七日、安土浄厳院末瀬田安養寺住持至誉は、「大津花開寺へ転住願」を膳所藩に提出した。これだけでは誰の意志によって至誉が華開寺に転住したかはわからない。しかしこの転住の裏には華開寺住職と旦那との争いが潜んでいたのである。享保六年一月一二日、大津華開寺の旦那が知恩院へ訴え出た。その内容は、「花開寺長老義、葬礼・談義被相務候ハ、放火可仕任旨廻り四町中へ致落書」すので、何とかしてほしいということであった。つまり

住職が、「旦那達が華開寺で葬儀や談義をしたら寺に放火する」と廻りの町内に落書を貼っているというのである。この際の知恩院の返答は、近隣の町にも関係することなので、大津奉行で対応してもらえというものであった。しかし翌二月八日、華開寺の旦那が再度知恩院に訴えてきた。内容は、五日に旦那の中に往生人が出たので華開寺で葬儀をしようとしたところ、住職が隣家に放火した、知恩院でこの住職を何とかしてほしい、というのである。知恩院は、すぐには対応できないので一旦帰るように伝え、翌日、旦那達だけでなく近隣も迷惑していることなので、「落ち着くまで寺役は末寺清徳寺に代行してほしい」という旦那の願いを聞き入れることにした。

しかし事態はこれで収まらなかった。同月一四日、「華開寺の旦那達が菩提寺を変更したいと公儀に願ひ出ているらしい」と大津門中より知恩院に届けがあった。また旦那中からも、先般から住職のことで訴えていたが取り上げてもらえなかったので、この上は「改寺」、つまり菩提寺の変更か、住職に隠居を仰せ付けてもらうかどうかだと訴えてきた。しかし知恩院の返答は、「左様之願取上ケ候義難成」し、として旦那の願いを却下した。

その後も「旦那共得心不仕」、ついには旦那達は離檀を実行に移し、翌享保七年正月一日、「大津花開寺現誓、病氣隠居願」という結果になった。華開寺は末寺の幻案寺が次期住職が決まるまで預かることになったが、後継住職はなかなか決まらなかった。二月二〇日、華開寺末寺願海寺が知恩院へ赴き、次のように申し渡された。「花開寺儀、永々無住、殊旦那方皆々寺替いたし候処、其俣捨置候事末寺不働、千万不屈思召

候、住持被仰付候而も旦那無之候故御申請申者無之候間、なにとぞ相働、旦那立帰候ハ、相応之住持可被仰付候」と。つまり旦那が帰らないと次の住職を任命できないから、末寺が何とかしないといけない、というものであった。翌三月一日に末寺の願海寺と幻案寺が知恩院へ宗門改めのことでお願ひに行った。それは宗門改めの季節になったが、まだ住職がないので末寺が代判をしたところ、大津奉行から末寺が代判をした例がないと却下されたというのである。末寺の代判とはいえ宗門改めが実施されたということは、この時点で旦那達は花開寺に戻っていたことになる。そのため「近日後住被仰付品も可有之候」ということとなり、三月一三日に「大津花開寺へ後住可被仰付二付、末寺・旦那明日登山候様」に大津門中へ知恩院から連絡があった。そして翌一四日に「大津花開寺末寺并且旦那登山、御好身之中、勢田安養寺大円後住職被仰付候」と、安土浄厳院末寺勢田安養寺住職大円が知恩院の「御好身之中」から華開寺住職に任命されたのである。これを受けて先述のように三月一七日に膳所藩に住職願ひを提出したのである。

このように、華開寺の事例は『郡方日記』の記載だけではうかがえなかったが、実際には本寺知恩院の命による転住であったのである。したがって『郡方日記』に記載されている事例は、ほとんどが本寺の命による転住だと考えることができよう。

③ 檀家の意志による退寺

次には檀家からの要望による退寺がある。例えば元禄八年六月一六日、富川村往生院では、住持の了阿が酒好きで町に出て酔狂するので旦那が迷惑し、本寺浄厳院に「返シ申度由」を願ひ出ている。さらには檀家に

よる「追出シ」もあった（観音寺村善徳院、元禄三年一〇月八日）。先の華開寺の事例はここに分類することもできよう。宝永七年二月一九日の石部村善隆寺の場合は、前年に住職が「乱気」により本寺阿弥陀寺預かりとなっているが、これも檀家の意志の表れとみることができよう。

④ 住職の意志による退寺

③とは逆の場合もある。例えば元禄八年七月九日、大江村竜蔵寺住持岩秀は、関東へ学問のために退寺願ひを出しているし、宝永二年一〇月一一日、南郷村安養寺住持義光も学問のために退寺している。また住職ではなく弟子が退寺した矢橋村大善寺の事例がある。これは元禄五年一二月一六日、住持の順也が「大善寺其儀貧地ニ而御座候故、師弟二人暮兼候二付、弟子専立儀浄厳院末寺犬上郡鷹飼村法音寺住持参度由」を願ひ出ている。貧しさのために弟子一人を養育できない小寺院の悲哀が漂っているが、近江にはこうした寺院が多かったと考えられる。

⑤ 死亡の場合

最後には住職死亡の場合である。死亡原因は病死がほとんどだが、中には自殺もある。元禄三年五月四日の記事によると、五月一日に矢橋村称名寺住持傾誉が書き置きを残して首をくくって自殺しているのが発見された。書き置きによると同村茂兵衛姉こなど不義の間柄になったのが原因であった。

(二) 寺を出る時の手続きと膳所藩の組織

次には、(一)でみた理由から寺を出ることになった際、どのような手続きが必要であったのか、元禄九年八月九日曾東村帰命寺の事例からみてみよう。

子八月九日

一曾束村帰命寺二住持仕罷在候歎譽儀、師匠伏見宝国寺遷化二付、
後住二参度由、尤村中へ何之申分も無御座との願書出之、村中へ
も願書指出候二付願之通申付、願書二通共諸事入二有、右之趣御
老中へ申入、

帰命寺住職歎譽は、師匠が遷化したので伏見宝国寺の住職になるために
帰命寺を退寺する願書を郡方奉行に提出した。その願書には村中とは
何の申し分もない旨が記されていた。つまり村とのトラブルが原因で退
寺するのではないことを明確にする必要があった。村からも同様の願書
が出され、双方円満な形で退寺であることが膳所藩承認の条件であっ
た。

願書は郡方奉行に提出された。郡方奉行は円満退寺であることを確認
したうえで承認し、提出された願書は「諸事入」に保管された。帰命寺
の場合は郡方の承認の後で「御老中」への報告がなされているが、その
逆の場合もある。例えば元禄一四年七月三日、矢橋村玉泉寺住持是頓が
病気のために退寺する際には、「七月三日御月番へ申入、願之通申付」
とあるように、「御月番」への報告の後で退寺が承認されている。ここ
で出てくる「御老中」「御月番」は、「御家老中」（元禄八年六月十六
日）のことを指す。このように家老への報告があったものの実質的な判
断は郡方奉行が行っていたようである。ただ郡方奉行の配下には複数の
村を受け持つ郷代官がいた。退寺承認の決定を「御代官小兵衛二申渡」
している（元禄五年一二月一六日）ことから、まずは郷代官が直接の窓
口になっていたようである。

近世浄土宗寺院における本末・寺檀関係と住職の異動

郡方が承認を求めた「月番」は、三人の輪番であったようである。元禄年
間は「伊織殿」・「次郎右衛門殿」・「登之助殿」の名前がみえる。この内
「伊織殿」は「本多伊織」（元禄四年三月八日）である。「次郎右衛門
殿」も寛文一一年（一六七二）段階で「本多次郎右衛門」なる人物が栗
太郡小田原村に掟を發布している（「小田原村共有文書」『栗太郡志』）。
おそらく三人とも本多姓であったために、このような名前の記載になっ
ているのであろう。したがってこの三人が家老だとみてよいであろう。

さて、帰命寺の事例は住職死亡のケースだが、本寺の命による通常の
転住の場合もみておこう。先述のように享保七年、矢橋村称名寺住持寂
誉が伊賀国湯舟村平泉寺へ転住したが、この時はまず九月一〇日に平泉
寺住持竟誉・末寺・旦那の三者が知恩院にやってきて隠居願いを申し出
た。その際組内寺院の添状もあったことから、組内寺院の了承も必要で
あったようだ。知恩院はこの申し出を「御免許」し、そのことを同日付
で組内寺院の大本寺と念仏寺にも報告している（『日鑑』）。その後一〇
月一二日に平泉寺旦那二人が後住願いのため知恩院に赴き、翌一三日に
「伊州湯舟村平泉寺住持、矢橋村称名寺寂誉移転被仰付、旦那江右之趣
申渡」された。一四日には早速寂誉が平泉寺住職に任命された挨拶に知
恩院を訪れている。またこの日には平泉寺住持に寂誉が任命されたこと
が矢橋門中と大本寺・念仏寺双方に伝えられた。一方住職がいなくなる
称名寺旦那には、後住選定に付き知恩院へ出頭するよう矢橋門中を通じ
て伝えられた。

その後一二月一日になって、寂誉から膳所藩に「本寺智恩院分伊賀国
湯船村平泉寺へ転住被申付候間、参度段願」い、「御家老中へ其段申

達」した後、膳所藩から許可されている（『郡方日記』）。後任の称名寺住職については一月二一日、京都長栄寺より讃譽が移転を命じられた。膳所藩には一月遅れの一月二二日に、讃譽の称名寺住職就任申請が出され即日許可された。讃譽がいなくなった長栄寺には伏見心光寺より潤譽が移転し、心光寺には弁譽が住職として入ることになった。

こうして伊賀にある一寺院の住職が隠居を願い出たことで、短期間に玉突き人事で四人の住職が入れ替わることとなった。称名寺以下の三ヶ寺の住職及び旦那にとってはまさに寝耳に水で突然の異動であったろう。そのため本寺である知恩院も無任期間をなくすために後任住職を早期に決める必要があった。

このように『郡方日記』からは、膳所藩が後任住職の決定に積極的に関与した跡はうかがえない。決定はあくまで本寺による専権事項であり、本寺による決定がなされた後で膳所藩への報告があった。膳所藩としては領内の寺院に誰が住職として存在しているかを掌握することの方に眼目があったのである。

第二章 新任職が入寺する際の手続き

それでは、第一章でみたような理由で無住となった寺院に、新たな住職がどのような手続きを経て入寺するのかを、『郡方日記』元禄八年（一六九五）八月二九日条の外畑村浄光寺を事例にみてみよう。ちなみに浄光寺の本寺は、京都百万遍知恩寺である。

外端村浄光寺住持二里村西方寺性譽弟子光譽と申坊主、慥成家二

而候故居申度由願申候、二九二而申入済、身請ハ里村太右衛門、宗旨請ハ則知恩寺役者寿仙院・常行院判形有之、則大目付衆水元団右衛門殿へ遣ス、願書・身請諸事入二有、

この記事が意味するところは、「西方寺住職性譽の弟子である光譽という僧が確かな出家者であるから浄光寺の後任住職に据えたいと（浄光寺が）願書を提出してきた。（郡方奉行が）膳所城二の丸の政庁にて御家老衆にそのことを申し入れ、許可が出た。添付書類の身請証文は（これまで光譽が所属していた西方寺のある）里村の太郎右衛門から、宗旨請は（本寺である）知恩寺役者の寿仙院と常行院が判を据えたものが作成されていた。この内宗旨請は大目付の水元団右衛門に渡し、願書と身請証文は諸事入れに入れた。」ということになる。

ここから、住職入寺の際には、三通の申請書類を膳所藩に提出する必要があったことがわかる。ひとつは「身請」証文で、住職の身元保証人の誓約書である。もうひとつは「願書」である。これは別の記事で「所之願」とあり、寺院所在の村役人からの申請書である。そして最後は「宗旨請」であるが、他の記事では「本寺請」ともあり（「所之願」・「本寺請」とも元禄八年八月二九日）、入寺しようとする寺院の本寺が発行するものである。この場合も里村西方寺の本寺である知恩院ではなく、浄光寺の本寺知恩寺が発行している。

なお、これら三通の証文の内、前者の二通は郡方で管理する「諸事入」に保管しており、本寺証文は大目付が保管していた。だがこうした文書管理も時期が下がるにつれ変遷があるようである。大目付保管の最終記事が宝永七年（一七一〇）一月二日であり、享保六年（一七二一）以

降は証文全てが「諸事入」に入れられるようになる。これは安永二年（一七七三）まで確認できる。さらにこれが文化三年（一八〇六）段階では、「関津村称名寺光誉儀、近年病身に付寺役等難相勤り候ニ付、此度身元江引退養生仕度旨願書差出候ニ付承り届ケ遣ス、委細寺社帳ニ記ス」（文化三年一月二十七日）とあるようになり、詳しい内容は「寺社帳」に記載され、「郡方日記」の記載内容は簡略になっている。証文原本の保存から、帳面への記載に保存方式が変化したのである。つまり初期の郡方奉行・大目付の二元管理から郡方による一元証文管理へ、そして紛失・散逸対策あるいは管理の簡素化のためか、帳面方式になったのである。

さて、住職入寺の際に必要な三通の願書と証文の記載内容はどのようなものであっただろうか。『郡方日記』文化十一年五月朔日条にその記載があるので次に示す。

（願書）

一 当村称名寺無住ニ付、等誉と申当年三拾壹才ニ罷成候僧請待仕度

奉願上候、則本寺証文并身受証文写共奉差上候、御慈悲之上右願

之通被為仰付被下候ハ、難有仕合ニ奉存候、

文化十一年

矢橋村称名寺

戊四月

惣代 藤兵衛 印

庄屋 安兵衛 印

肝煎 半右衛門 印

御代官木内小兵衛

御奉行様

近世浄土宗寺院における本末・寺檀関係と住職の異動

願書には、新たに住職を招きたい寺院と、その僧侶の名前・年齢が記され、本寺証文と身請証文の写しが添付されていたことがわかる。そうすると本寺証文と身請証文の原本は、村役人か郷代官の手元で保管されていたことになる。差出人は、寺院の惣代と庄屋・肝煎といった村役人であり、彼らから郷代官の木内小兵衛を経由して郡方奉行に提出された。（身請証文）

身受証文之事

一 其御村方称名寺へ被致住職等誉憐成与申僧、□□ハ京蛸薬師油小路東へ入四郎兵衛与申者次男ニ而宗旨者代々浄土宗ニ而六角大宮西へ入万福寺旦那二而御座候、師匠者京三条通白川橋東へ入金剛寺光誉弟子ニ御座候、然ル上者如何様六ヶ敷儀出来仕候とも我等罷出急度埒明、御村方役人方へ少茂御難儀掛ケ申問敷候、為後日身受証文仍如件、

文化十一年

称名寺

戊四月

等誉

京蛸薬師油小路東へ入

近江屋四郎兵衛

京綾小路室町東入

鍵屋小兵衛

江州矢橋村

庄屋

御役人中

身請証文には、住職予定者の出自と檀那寺及び師匠名が書かれており、

身元確かな僧侶であること、また「六ヶ敷儀出来」した場合に対応を引き受ける人物、つまり請人の名が記されていた。ここでは親がその一人となっている。もう一人の関係は不明であるが、親族ではなからうか。

(本寺証文)

一 江州栗太郡矢橋村称名寺事、惣本山直末、当住等誉当山出世之儀
紛無之候、為後証仍如件、

文化十一年

知恩院役者

甲戌三月

天性寺

同山役者

源光院

本多下総守殿

御役人中

本寺証文は住職に入ろうとしている寺院が確かに末寺であるという本寺の証明である。三通の内、本寺証文の日付が最も早いことから、この場合も本寺である知恩院の命による転住であると考えられる。

このように知恩院が等誉を称名寺住職に任命し、本寺証文を発行する。それを受けて身請人が決定し、この場合は出身地と近いこともあり親が身請人となり身請証文が作成された。そしてこの二通を添付して願書が郷代官を経由して郡方奉行に提出されたのである。これを受理した郡方奉行は、家老の承認を得て、郷代官經由で矢橋村及び称名寺にそのことを伝達し、名実ともに新住職入寺の手続きが完了することになる。

第三章 新住職はどんな人物か

(一) 次の住職はどうやって決まるか

第一章では住職が退寺するケースとその手続き、第二章では新住職を迎える際の手続きをみてきたが、多くの場合本寺の命による異動であったので、寺院側としてはどのような人物が新住職となるのかわからなかった。生え抜きの弟子がそのまま住職となる場合もないわけではないが、そのようなケースは稀である。先述のようにどの寺院に誰を次期住職として送り込むかの人事権は本寺が掌握していた。例えば知恩院末野洲郡小南村来迎寺では、享保三年(二七一八)、後任住職を「旦那願之住持在之由罷登り段々強訴」したが、知恩院では「当山寺法二相障候へハ難任其意候、依之従当山住持之僧申付、彼地指遣候」と、旦那の希望する住職よりも知恩院の決めた住職が優先された(『日鑑』所収享保三年一月八日付書翰)。

とはいってもその決定過程はどうであったのだろうか。先述した大津華開寺の事例では「御好身之中」から次の住職が選ばれていたため、「好身」かどうかがひとつの基準となっていたことがわかる。この「好身」とは本寺との親密度を示す、人に付くカテゴリーであった。これになることが住職の地位を得るための手段でもあったのである。

さて、ここで『郡方日記』からではうかがえない、本末圏内における住職異動をみるために、一八〇ヶ寺余の末寺を有する安土浄厳院に残されている『末山住職誌』をみてみよう。これは浄厳院第一八世誠誓が入

寺した寛保元（一七四一）年八月二十七日から、明和三（一七六六）年七月六日までの二五年間にわたる浄厳院末寺住職の異動一覧であり、この間脱漏なく現存している。この史料には住職として入る人物に関するさまざまな情報が記載されている。例えば延享二年（一七四五）甲賀郡虫生野村永福寺に善調が入寺したが、それは「近来以取次由身成、仍而九月八日令入住」めたものであった。つまり最近第三者の取次によって「由身成」、つまり好身成りしたことにより善調を永福寺に入寺させたというのである。知恩院だけでなく浄厳院でも「由身成」することが住職になるための要因のひとつであったのである。ただ残念ながら『郡方日記』にはある出自に関する情報が、ここには記載されていない。

浄厳院でも知恩院と同様に弟子譲りは原則認めていなかった。宝暦五年（一七五五）神崎郡八日市法蔵寺に前任円隆の弟子である弁雄が入寺することになったが、この時は「以由身申付、弟子譲り之規格二ハ無之」とあるように、結果的に弟子譲りとはなかったが、「由身」であるから住職に任命したというのである。つまり「由身」になれば弟子に住職を継がせることも可能であった。

また善調が「由身」になれたのは「取次」があったからであるが、誠譽と善調の間に介在する人物が存在したことになる。例えば延享二年、甲賀郡勅旨村法林寺に槍善が入寺したのは、「壬十二月清水等覚寺紹介を以、令入住」とあるように、「紹介」であったし、寛延二年（一七四九）、神崎郡金堂村浄栄寺に体全が入寺したのは「五位田西照寺行譽之吹拳」があったからである。ただし宝暦四年（一七五四）、蒲生郡仁本木村常福寺に教譽が入寺した経緯に「戊九月十九日入院、水口真徳寺教

譽順意へ住職申付、延享三年（一七四六）二月六日百姓村東光寺吹拳」とあるように、吹拳から入寺までかなりの時間がかかる場合もあった。

このように、末寺住職の人事権を握る本寺にはさまざまなルートを通して住職候補の仲介があった。また逆にそうでなければ人材を安定的に供給することもできなかった。基本的に末寺住職を決定する最終的権限は本寺にあったが、その決定過程ではさまざまな人物の意志が介在していたのであった。

（二）住職交代の実態 — 渡り歩く住職 —

それでは、膳所藩領内における浄土宗寺院の住職異動の実態はどのようなものであっただろうか。表1は『郡方日記』から住職がいつからいつまでどの寺院にいたかが明確にわかるものだけを一覧にしたものである。四六の事例があるが、その在任期間を平均すると約四年になる。中には一〇年以上の者も二人いるが、例外に近い。この四年という平均在任期間は膳所藩領だけのことであろうか。いやそうではなく、浄厳院でも同様である。表2で一四四例の平均を求めると、四年半になる。このように近世中期の近江浄土宗寺院では本寺の命により四年ほどすると次の寺院に行くわけである。この四年という数字が近世浄土宗における平均住職在任期間として全国的にみてどうなのかは、いま答えるだけの持ち合わせがなく、今後の課題としておきたい。

次には具体的にどの寺院に異動していたのかを、表1と表2からみてみよう。住職の異動は膳所藩領域に限ることではないので、補完史料として浄厳院末寺の住職の動きをみておきたい。

まず、表1から周悦(21)という人物を採り上げよう。周悦は元禄四年

表1 『郡方日記』からみた膳所藩領内浄土宗寺院住職在任期間

	郡名	地名	寺院名	住職名	在任期間		年数
1	栗太	外畑	浄光寺	光誉	元禄7～11	1694～1698	4
2	栗太	外畑	浄光寺	発誉	宝永4～6	1707～1709	2
3	栗太	今村新田	高岸寺	岸徹	元禄4～6	1691～1693	2
4	栗太	枝	安楽寺	覚随	享保7～9	1722～1724	2
5	栗太	勝部	西光寺	欣誓	元禄14～15	1701～1702	1
6	栗太	神領	安養寺	聖誉	元禄7～宝永8	1694～1711	8
7	栗太	曾束	婦命寺	寂誉	元禄9～宝永元	1696～1704	8
8	栗太	草津	正定寺	光誉	元禄4～宝永6	1691～1709	18
9	栗太	太支	大通寺	了伝	元禄6～15	1693～1702	9
10	栗太	太支	大通寺	当誉	享保7～9	1722～1724	2
11	栗太	大萱	常楽寺	檀廓	享保8～9	1723～1724	1
12	栗太	大江	善住寺	直行	元禄6～14	1693～1701	8
13	栗太	大江	竜蔵寺	岸秀	元禄3～4	1690～1691	1
14	栗太	大江	竜蔵寺	教順	元禄4～7	1691～1694	3
15	栗太	大江	竜蔵寺	徳山	享保8～9	1723～1724	1
16	栗太	大石中	若王寺	善貞	元禄5～7	1692～1694	2
17	栗太	大石東	浄土寺	感応	元禄7～宝永元	1694～1704	10
18	栗太	大石東	浄土寺	誓誉	宝永元～元	1704～1704	0
19	栗太	大石東	浄土寺	遣誉	享保6～8	1721～1723	2
20	栗太	大鳥居	浄土寺	智山	元禄13～17	1700～1704	4
21	栗太	東坂	宗安寺	周悦	元禄4～7	1691～1694	3
22	栗太	東坂	宗安寺	養悦	元禄7～8	1694～1695	1
23	栗太	内畑	法蔵寺	達岡	宝永元～4	1704～1707	3
24	栗太	南庄	正伝院	了山	元禄11～12	1698～1699	1
25	栗太	富川	往生寺	聖誉	元禄7～8	1694～1695	1
26	栗太	富川	往生寺	通誉	元禄15～宝永3	1702～1706	4
27	栗太	富川	浄善寺	白栄	享保6～9	1721～1724	3
28	栗太	富川	誓安寺	養悦	元禄7～10	1694～1697	3
29	栗太	富川	誓安寺	感察	元禄13～15	1700～1702	2
30	栗太	木川	常光寺	西順	元禄5～5	1692～1692	1
31	栗太	野路	教善寺	岸徹	元禄6～7	1693～1694	1
32	栗太	野路	教善寺	善貞	元禄7～11	1694～1698	4
33	栗太	矢橋	玉泉寺	是頓	元禄12～14	1699～1701	2
34	栗太	矢橋	称名寺	単誉	元禄3～11	1690～1698	8
35	栗太	矢橋	称名寺	讚誉	享保7～9	1722～1724	2
36	栗太	矢橋	正高寺	照誉	元禄11～宝永3	1698～1706	8
37	栗太	淀	専念寺	松誉	元禄15～宝永元	1702～1704	2
38	栗太	淀	専念寺	薫誉	宝永元～5	1704～1708	4
39	栗太	淀	専念寺	順誉	宝永5～6	1708～1709	1
40	栗太	龍門	龍音寺	祖龍	元禄12～宝永元	1699～1704	5
41	栗太	龍門	龍音寺	智順	宝永元～5	1704～1708	4
42	栗太	龍門	龍音寺	弁廓	宝永5～享保8	1708～1723	15
43	甲賀	石部	善隆寺	宿誉	宝永2～7	1705～1710	5
44	滋賀	南庄	光明寺	秀円	元禄3～4	1690～1691	1
45	滋賀	南庄	正伝院	長山	元禄13～宝永元	1700～1704	4
46	滋賀	南庄	正伝院	義通	宝永元～3	1704～1706	2

平均 3.87

表2 『末山住職誌』 からみた浄厳院末寺住職在任期間

	郡名	地名	寺院名	住職名	在任期間		年数
1	蒲生郡	綾戸	正覚院	鏡誉	寛延2～宝暦6	1749～1756	7
2	蒲生郡	横山	永福寺	龍察	寛保元～宝暦7	1741～1757	16
3	蒲生郡	外原	正養寺	円達	寛保3～延享4	1743～1747	4
4	蒲生郡	金屋	金念寺	順誉	寛保3～延享4	1743～1747	4
5	蒲生郡	九ノ里	地藏院	伝悦	延享2～宝暦4	1745～1754	9
6	蒲生郡	糠塚	地福寺	音察	宝暦3～宝暦6	1753～1756	3
7	蒲生郡	糠塚	地福寺	善良	宝暦6～宝暦9	1756～1759	3
8	蒲生郡	三十坪	誓光寺	沾誉	寛保元～寛保2	1741～1742	1
9	蒲生郡	三十坪	誓光寺	近誉快徹	寛保2～延享2	1742～1745	3
10	蒲生郡	三十坪	誓光寺	哲誉	延享2～延享3	1745～1746	1
11	蒲生郡	三十坪	誓光寺	聴誉	延享4～宝暦4	1747～1754	7
12	蒲生郡	三十坪	誓光寺	澄誉	宝暦5～宝暦9	1755～1759	4
13	蒲生郡	山中	光明寺	豊誉	寛延2～宝暦4	1749～1754	5
14	蒲生郡	山中	光明寺	弁誉	宝暦7～宝暦11	1757～1761	4
15	蒲生郡	山之上	永正庵	敢円	延享元～寛延元	1744～1748	4
16	蒲生郡	舟木	祐厳庵	祖聴	宝暦3～宝暦5	1753～1755	2
17	蒲生郡	舟木	祐厳庵	信郷	宝暦7～宝暦9	1757～1759	2
18	蒲生郡	小御門	浄教寺	了道	延享3～宝暦2	1746～1752	8
19	蒲生郡	小口	善法寺	念誉	延享4～宝暦3	1747～1753	6
20	蒲生郡	小今	称名寺	見道	延享3～宝暦2	1746～1752	6
21	蒲生郡	小今	称名寺	雲洞	宝暦2～宝暦9	1752～1759	7
22	蒲生郡	小今	称名寺	善応	宝暦9～明和2	1759～1765	6
23	蒲生郡	小中	正念寺	専察	延享2～延享4	1745～1747	2
24	蒲生郡	小中	正念寺	義淳	延享4～寛延3	1747～1750	3
25	蒲生郡	小中	正念寺	柳我	宝暦2～宝暦8	1752～1758	6
26	蒲生郡	小中	正念寺	知聞	宝暦8～明和3	1758～1766	8
27	蒲生郡	小脇	来迎院	怡山	寛保2～延享4	1742～1747	5
28	蒲生郡	西横関	浄泉寺	円察	寛延3～宝暦6	1750～1756	6
29	蒲生郡	西横関	浄泉寺	専隆	宝暦6～宝暦13	1756～1763	7
30	蒲生郡	西横関	浄泉寺	弁愚	宝暦13～明和2	1763～1765	2
31	蒲生郡	西生来	西福寺	秀山	寛保3～延享4	1743～1747	4
32	蒲生郡	浅小井	正寿院	慈海	宝暦13～明和3	1763～1766	3
33	蒲生郡	多賀	寿徳寺	口順	寛保3～延享3	1743～1746	3
34	蒲生郡	鷹飼	応現寺	音龍	寛延3～宝暦6	1750～1756	6
35	蒲生郡	中山	光明院	響誉	延享元～宝暦5	1744～1755	11
36	蒲生郡	中山	隆讚寺	中誉	延享元～寛延元	1744～1748	4
37	蒲生郡	中山	隆讚寺	広誉	寛延元～宝暦7	1748～1757	9
38	蒲生郡	鑄物師	西誓寺	鏡誉	宝暦6～宝暦11	1756～1761	5
39	蒲生郡	長田	永福寺	龍察	宝暦7～宝暦9	1757～1759	2
40	蒲生郡	北津田	浄海寺	学道	寛保2～寛保3	1742～1743	1
41	蒲生郡	北津田	浄海寺	順誉	延享元～延享4	1744～1747	3
42	蒲生郡	北津田	浄海寺	妙誉	延享4～宝暦4	1747～1754	7
43	蒲生郡	牧	願誓寺	智円	延享3～宝暦6	1746～1756	10
44	蒲生郡	野田	法泉寺	白秋	宝暦4～宝暦6	1754～1756	2
45	蒲生郡	野田	法泉寺	梅善	宝暦6～宝暦11	1756～1761	5
46	蒲生郡	薬師	正念寺	風誉立現	寛保2～延享4	1742～1747	5
47	蒲生郡	薬師	正念寺	祥誉	延享4～宝暦6	1747～1756	9
48	蒲生郡	薬師	正念寺	還誉	宝暦6～宝暦8	1756～1758	2

49	神崎郡	金堂	浄栄寺	体全	寛延2～宝暦5	1749～1755	6
50	神崎郡	五位田	西照寺	紹誉	延享3～延享4	1746～1747	1
51	神崎郡	山上	安養寺	中誉	寛保2～延享元	1742～1744	2
52	栗太郡	勝部	善福寺	智厳	宝暦6～宝暦7	1756～1757	1
53	栗太郡	勝部	善福寺	演聴	宝暦10～明和2	1760～1765	5
54	栗太郡	勢多	安養寺	延誉	延享元～延享3	1744～1747	3
55	栗太郡	大江	善住寺	伝随	宝暦6～宝暦10	1756～1760	4
56	栗太郡	品	浄勝寺	信随	寛保3～延享4	1743～1747	4
57	栗太郡	富川	往生寺	朝誉	宝暦元～宝暦2	1751～1752	1
58	甲賀郡	隠岐	香蓮寺	隆也	寛保3～延享2	1743～1745	2
59	甲賀郡	隠岐	香蓮寺	大中	宝暦6～宝暦9	1756～1759	3
60	甲賀郡	隠岐	香蓮寺	隆天	宝暦9～明和2	1759～1765	6
61	甲賀郡	隠岐	大岡寺	喚誉	寛保2～寛延元	1742～1748	6
62	甲賀郡	隠岐	大岡寺	諦誉	宝暦10～明和2	1760～1765	5
63	甲賀郡	隠岐	法蔵院	弁察	寛保3～宝暦2	1743～1752	9
64	甲賀郡	隠岐	法蔵院	信郷	宝暦6～宝暦7	1756～1757	1
65	甲賀郡	黄瀬	宝国寺	念誉	宝暦3～宝暦12	1753～1762	9
66	甲賀郡	黄之瀬	西念寺	光誉	寛保3～延享4	1743～1747	4
67	甲賀郡	下山	九品寺	響誉	宝暦7～宝暦9	1757～1759	2
68	甲賀郡	岩根	正栄寺	遣誉	寛延元～宝暦4	1748～1754	6
69	甲賀郡	岩根	正栄寺	柳誉	宝暦4～宝暦6	1754～1756	2
70	甲賀郡	岩根	正栄寺	愍誉	宝暦6～明和元	1756～1757	8
71	甲賀郡	宮町	西香院	称誉	寛保3～寛延元	1743～1748	5
72	甲賀郡	宮町	法性寺	遣誉	寛保2～寛延元	1742～1748	6
73	甲賀郡	駒月	西照院	航誉	宝暦11～宝暦12	1761～1762	1
74	甲賀郡	今宿	阿弥陀院	隆円	延享3～寛延元	1746～1748	2
75	甲賀郡	今宿	阿弥陀院	梅善	寛延2～宝暦6	1749～1756	7
76	甲賀郡	今宿	阿弥陀院	真含	宝暦9～宝暦12	1759～1762	3
77	甲賀郡	佐治	常楽院	来誉	宝暦2～宝暦5	1752～1755	3
78	甲賀郡	佐治	浄善寺	義龍	寛延元～宝暦5	1748～1755	7
79	甲賀郡	三雲	永照院	順誉	延享2～寛延2	1745～1749	4
80	甲賀郡	山	慈幸寺	真迪	寛保元～延享4	1741～1747	6
81	甲賀郡	山	西養寺	伝悦	宝暦4～宝暦12	1754～1762	8
82	甲賀郡	山	善正寺	義龍	寛保3～寛延元	1743～1748	5
83	甲賀郡	山	善正寺	春了	宝暦8～宝暦9	1758～1759	1
84	甲賀郡	山	善正寺	大輪	宝暦13～明和2	1763～1765	2
85	甲賀郡	山上	地藏院	純誉	宝暦元～宝暦2	1751～1752	1
86	甲賀郡	山上	地藏院	聴誉	宝暦5～宝暦7	1755～1757	2
87	甲賀郡	山上	地藏院	住誉	宝暦7～宝暦11	1757～1761	4
88	甲賀郡	山上	地藏院	諦誉	宝暦11～宝暦12	1761～1762	1
89	甲賀郡	氏河原	称名寺	龍誉	寛保3～寛保4	1743～1744	1
90	甲賀郡	寺庄	西福寺	航誉	宝暦6～宝暦11	1756～1761	5
91	甲賀郡	小里	宝善寺	円達	寛保2～寛保3	1742～1743	1
92	甲賀郡	小里	宝善寺	真瑞	寛保3～寛延3	1743～1750	7
93	甲賀郡	小里	宝善寺	大輪	宝暦9～宝暦13	1759～1763	4
94	甲賀郡	新宮	善願寺	静誉	宝暦5～宝暦7	1755～1757	2
95	甲賀郡	新城	永福寺	知全	宝暦6～宝暦8	1756～1758	2
96	甲賀郡	神保	長久寺	高誉	寛保3～延享元	1743～1744	1
97	甲賀郡	神保	長久寺	広誉	延享2～寛延元	1745～1748	3
98	甲賀郡	神保	長久寺	柳誉	寛延元～宝暦4	1748～1754	6

99	甲賀郡	神保	長久寺	巖誉	宝暦4～宝暦7	1754～1757	3
100	甲賀郡	神保	長久寺	融誉	宝暦7～宝暦10	1757～1760	3
101	甲賀郡	西内貴	西福寺	円察	宝暦13～明和元	1763～1764	1
102	甲賀郡	大河原	善法院	順誉	宝暦元～宝暦10	1751～1760	9
103	甲賀郡	虫生野	永福寺	善調	延享2～宝暦3	1745～1753	8
104	甲賀郡	虫生野	永福寺	信隆	宝暦3～宝暦9	1753～1759	6
105	甲賀郡	虫生野	永福寺	運山(龍隠)	宝暦9～明和元	1759～1764	5
106	甲賀郡	虫生野	浄福寺	智弁	宝暦元～宝暦5	1751～1755	4
107	甲賀郡	勅使	法林寺	往誉	寛保3～延享2	1743～1746	3
108	甲賀郡	勅使	法林寺	宝誉	宝暦4～宝暦5	1754～1755	1
109	甲賀郡	東内貴	法泉寺	清随	寛保3～寛延元	1743～1748	5
110	甲賀郡	東内貴	法泉寺	隆円	寛延元～宝暦8	1748～1758	10
111	甲賀郡	伴中山	清福寺	祖聞	延享2～宝暦3	1745～1753	8
112	甲賀郡	伴中山	清福寺	智玄	宝暦3～宝暦7	1753～1757	4
113	甲賀郡	伴中山	清福寺	丹柳	宝暦7～宝暦9	1757～1759	2
114	甲賀郡	平野	意頼寺	智弁	宝暦5～宝暦11	1755～1761	6
115	甲賀郡	北内貴	養福寺	音龍	延享2～寛延3	1745～1750	5
116	甲賀郡	北内貴	養福寺	感霊	寛延3～宝暦元	1750～1751	1
117	甲賀郡	北内貴	養福寺	全良	宝暦2～明和元	1752～1764	12
118	甲賀郡	牧	永仙寺	宝誉	宝暦5～宝暦7	1755～1757	2
119	甲賀郡	妙感寺	常照寺	詮盈	寛保3～延享2	1743～1745	2
120	甲賀郡	妙感寺	常照寺	隆也	延享2～宝暦2	1745～1752	7
121	甲賀郡	杣	西願寺	遍誉	寛延3～宝暦4	1750～1754	4
122	甲賀郡	杣	西願寺	聴誉	宝暦4～宝暦12	1754～1762	8
123	野洲郡	安治	善福寺	航誉	宝暦12～明和3	1762～1766	4
124	野洲郡	井ノ口	観栖寺	運山	寛延2～宝暦元	1749～1751	2
125	野洲郡	井ノ口	勧栖寺	弁教	宝暦4～宝暦5	1754～1755	1
126	野洲郡	井ノ口	勧栖寺	超音	宝暦5～明和2	1755～1765	10
127	野洲郡	吉川	正善庵	善随	宝暦3～宝暦5	1753～1755	2
128	野洲郡	吉川	正善庵	祖聞	宝暦5～宝暦12	1755～1762	7
129	野洲郡	吉川	正福寺	隣洞	宝暦7～宝暦12	1757～1762	5
130	野洲郡	吉地	法泉院	信郷	宝暦9～明和3	1759～1766	7
131	野洲郡	桜生	宝樹寺	弁隆	寛延3～宝暦4	1750～1754	4
132	野洲郡	桜生	宝樹寺	白翁	宝暦4～明和元	1754～1764	10
133	野洲郡	小田	浄光寺	信郷	宝暦元～宝暦6	1751～1756	5
134	野洲郡	小田	宝泉寺	学順	延享2～宝暦元	1745～1751	6
135	野洲郡	小田	宝泉寺	運山	宝暦元～宝暦5	1751～1755	4
136	野洲郡	小田	宝泉寺	弁随	宝暦9～宝暦12	1759～1762	3
137	野洲郡	辻町	西徳寺	袋山	寛保3～延享4	1743～1747	4
138	野洲郡	辻町	西徳寺	白秋	寛延2～宝暦2	1749～1752	3
139	野洲郡	南桜	報恩寺	響誉	宝暦5～宝暦7	1755～1757	2
140	野洲郡	北桜	多聞寺	円頂	寛保3～延享4	1743～1747	4
141	野洲郡	北桜	多聞寺	回道	延享4～寛延2	1747～1749	2
142	野洲郡	妙光寺	宗泉寺	随澄	宝暦11～宝暦13	1761～1763	2
143	野洲郡	六条	法蔵寺	白秋	宝暦2～宝暦4	1752～1754	2
144	野洲郡	六条	法蔵寺	閑貞(春の)	宝暦4～宝暦13	1754～1763	9

平均 4.51

(二六九一) 八月に栗太郡東坂村宗安寺に入寺した。周悦は美作国津山城下兵左衛門の子で、草津正定寺の弟子であった。宗安寺に入る時の本寺請は宗安寺の本寺である阿弥陀寺、身請は東坂村御蔵方太郎左衛門と草津宿善三郎が署判していた。周悦は近隣出身者でなく、美作の出身なので親兄弟・親族が身請することはできなかった。そのためおそらく師匠寺である正定寺にゆかりの人物(おそらく檀家)である善三郎と、迎えられる宗安寺のある東坂の檀家である太郎左衛門が請人に立ったのであろう。

このように請人は入寺することに替わる場合がある。特に身請した場合、何か問題が発生すると解決のために向かなくなてはならない。そのため当該寺院の近くにいる必要があったからだ。例えば山城国宇治郡木幡村願行寺団誉の弟子善貞が元禄五年、大石中村若王寺に入寺する際の請人は、山城国綴喜郡禪定寺村又左衛門であり、本寺請は若王寺の本寺である華開寺である。この場合善貞と請人の関係はよくわからないが、善貞の親は京西洞院二条通田中町の野口九郎左衛門であるので、請人の又左衛門が善貞の親でないことは確実である。では親戚なのか、それとも願行寺の関係者なのかは今のところよくわからない。だが二年後の元禄七年、善貞が草津教善寺に転住する際の請人は又左衛門ではなく、栗太郡新浜村の清左衛門となる。また本寺請も新浜村高声寺の春岡である。高声寺は膳所縁心寺の末寺であるため、なぜ知恩院の末寺である教善寺の本寺請になっているのかは不明であるが、とにかくここでは請人は入寺する寺ごとに替わる場合があることを確認しておきたい。

さて、宗安寺に入寺した周悦は、三年後の同七年五月に栗太郡大鳥居

村阿弥陀寺末浄土寺に転住し、さらにその六年後の同十三年十一月には同郡上山依村阿弥陀寺末貞松庵に転住したことが『郡方日記』から確認できる。その後の周悦の足取りは確認できない。しかし美作国で誕生した周悦がどういう理由で出家し、どういう理由で草津正定寺の弟子になったのかは不明であるが、故郷から遠く離れた近江南部で住職を転々としていたのであった。おそらく最後はこの近江の土になったことであろう。

次に表2から浄厳院末寺の場合の一例をみてみよう。寛延二年(一七四九)三月、野洲郡井ノ口村勧栖寺に運山(四)が入寺した。運山は野洲郡篠原村浄勝寺正哲の弟子であり、浄厳院一八世誠誉から加行を受けていた。運山は二年後の宝暦元年(一七五一)に同郡小田村宝泉寺に移り、その四年後の宝暦五年には同郡篠原村念仏寺、さらに四年後の宝暦九年には甲賀郡虫生野永福寺に入った。ここで九年間住職をした後、明和元年(一七六四)に神崎郡金堂村浄栄寺に転住した。浄栄寺には翌年に次の住職が入っているため、運山は浄栄寺に転住した後すぐに「往生」したようだ。こうして運山は確認できるだけでも一五年間に五ヶ寺を転々としていたのであった。

この運山は宗脈・戒脈を受けていない平僧である。近世の浄土宗にはそうした平僧しか住職できない寺格として平僧地があった。表2でも宗脈・戒脈を受け、誉号の付いた住職が入れる寺院である能分地とそうでない平僧地は明確に区別されていることが看取できる。

なお、この浄栄寺の住職については、今堀太逸氏が新任住職の師匠から村役人に提出された「請合証文」の文面に「其村浄栄寺二願入候智周」

といった文言から「村方と檀那による見立ての僧が弟子として推薦され、そのつど本寺から許容されていたのであろう」とするが、⁽³⁾実際にはその逆であった。なぜなら智周が新任職として浄栄寺に入寺する際の「請合証文」は、延享四年十一月に「犬上郡彦根浄土宗安寺塔頭仙寿庵」の竜海から金堂村庄屋武左衛門・年寄吉左衛門に提出されているが、『末代住職誌』には延享四年「十月廿日以取立令入^(寺)」となっており、日付が先行するからである。つまり本寺浄厳院主導による「取立」によって後任住職として智周が浄栄寺に入寺することになり、その後金堂村の村方役人の要請により師匠による保証を求めたのである。仙寿庵竜海が「願入」れた先は浄厳院であった。現存する「請合証文」の文面が三通ともほとんど同じ内容であることも雛形があったことが推定される。したがって浄栄寺の事例も本寺である浄厳院の指示により任職が転住した事例だといえよう。

(三) 出身地

『郡方日記』には、先述のように新任職の身請証文には出身地が記されているのでそこから、膳所藩領内浄土宗寺院住職の出身地をみてみよう。表3は近江は郡別、他は国別・地域別に分けたものである。それを見るとやはり膳所藩領内出身者が最も多い。だが京・山城など近江近国だけでなく、東は江戸のある武蔵、北は佐渡、西は九州肥後出身の住職がいたことがわかる。本山密集地である京都の隣国という地理的要因があるのかもしれないが、近江には全国各地から縁あって参集していた住職が多数いたことになる。

表3 出身地一覧

1	近江	栗太郡	21
		滋賀郡	16
		甲賀郡	6
		犬上郡	5
		蒲生郡	5
		野洲郡	2
		浅井郡	1
2		京	20
3		伏見	1
4		大坂	2
5		堺	1
6		山城	5
7		紀伊	1
8		大和	3
9		武蔵	4
10		上総	1
11		佐渡	3
12		美濃	2
13		加賀	1
14		播磨	1
15		美作	1
16		石見	2
17		安芸	1
18		周防	1
18		豊後	1
20		肥後	2
	合計		107

また表4によると、退寺して近江から他国に行く場合の行き先は京都が一番多くなっている。これは京都出身の僧侶がまた師匠の所に戻ったり、出身地である京都で静養することがその理由に挙げられるが、おそらく京都より遠方の出身者は、いまより交通事情の悪い中、二度と生地に戻ることはなかったであろう。

表4 退寺後の国外行き先一覧

京	13
伏見	2
山城	3
大和	1
伊賀	2
伊勢	1
河内	1
丹波	2
関東	1
上総	1
肥後	1

(四) 入寺の作法

最後に新任職が入寺する際の作法についてみてみたい。膳所藩領甲賀郡石部村善隆寺に宝暦六年（一七五六）八月の日付を持つ「善隆寺記録」が残されている。その中に「後住之訳」と題する一節があり、そこから新任職を迎える際の作法についてみてみよう。

それによると、先ず後住が決まると、本寺である東坂村阿弥陀寺に旦那二人がお迎えに行くことになる。その時に駕籠一挺と必要な人数が阿弥陀寺塔頭悟真庵から伝えられる。そして入寺の当日までに惣檀中が総出で掃除などをし、お迎えの旦那も袴を着て阿弥陀寺に行く。善隆寺にて入寺の儀式が終わった後は、新任職より御十念をいただき、その後阿弥陀寺から随行してきた人たちが全員に食事を振る舞う。この時の費用は檀中持ちである。献立は「一汁三さい・吸物・御酒・さかな三、五種」であった。

入寺が終わったら二、三日中に、新任職と旦那二人が本寺阿弥陀寺へ御礼に行く。そしてこの時に本寺証文を請け取って帰ってくる。この際、善隆寺からの御礼金は、旦那中から阿弥陀寺住職へは「金子百疋・式升樽」、塔頭悟真庵へは「銀子壹両」で、新任職からは、阿弥陀寺住職へ「金子壹両」、阿弥陀寺開山隆克法印へ「鳥目五百文」、悟真庵へ「銀子式拾五匁」、さらに阿弥陀寺住職弟子中に「同拾五匁」であった。この「入院御礼金」の額は本寺から来る書付に書いてあるのだが、それ以前と比べると段々増えてきている、とある。

このように、先ず新任職入寺の儀式が執行され、本寺への挨拶も終わった段階で本寺証文が発行されることとなる。その後本寺証文と、「生

所并親元書付宗旨何宗与申儀」が書かれた身請証文を持って「膳所御奉行様江後住御願申上ル」ことになる。身請証文は石部の「会所」にその留書が保管される。そして石部の村役人を通じて膳所藩に御願いすることになるが、「本寺証文・身請証文一所二会所」に提出すればよく、膳所まで旦那が行く必要はない。石部の村役人を通じて膳所藩への届けが済めば、新任職と旦那一人が村役人とともに膳所まで御礼に行く。

こうして膳所藩への後住の手続きが済めば、名実ともに新任職と認められたことになり、新任職は旦那中へ振る舞いをする。その献立は「せきはん・吸物・御酒三献・肴三種」であった。それが終わると新任職は惣旦那一軒一軒に入寺の御礼廻りをする。この時には祝儀物は不要である。村役人である「庄屋・問屋・肝煎・町々組頭」は全員に、近隣の大亀町内にある街道筋の家は全て、善隆寺が所在する登り町は「後家・借家二至迄不残」廻り、「且又登町家持之分吸物・酒にて」振る舞うことが必要であった。さらに、石部にある浄土宗真明寺には中啓を、「本願寺宗四ヶ寺へハ扇子式本ツ、」を贈ることが通例とされていた。

これが善隆寺に新任職が入る際に必要とされた作法であった。当然ながらそこには金品が必要であった。その額は寺院の規模によって異なっていたかもしれないが、額の多少はあれども必ず必要なことであった。とするならば表1・表2にみられるように平均四年ごとにこうしたことが近江浄土宗寺院で繰り返されていたことになる。住職の交代時期には本寺へ向かう多額の金品があったのである。四年という短い周期で本寺の都合で住職が交代する要因のひとつがここにあったともいえよう。

おわりに

住職が四年で交代するのであれば、寺院とは一体誰のものであろうか。住職のものでないことは確かである。誰のものを示唆する記事が『郡方日記』にある。

宝永元年（一七〇四）二月二六日、滋賀郡南庄村正伝院に義通という僧が住職に入った。その際通常の記事とともに「正伝院ハ担方持ニ而住持ヲ且方々見立居申来候得共、此度且方共善香院へ參、住持願善香院今居申候ニ付、其通ニ至置候而ハ、自今本寺持ニ成候」と記載された。つまり檀家持ちの寺は、檀家に住職の選択権があり、自分達の寺の住職は自分達で決められた。それは檀家にとって利点のようにみえても実はそうではなかった。適当な住職を見つけないリスクも伴うからだ。正伝院の「且方」は善香院に安定的に住職を派遣してもらうことを選んだのであった。

この正伝院は、元禄九年段階で京都善香院の末寺であり、当時の住職は玄故であったことが確認できる（『浄土宗寺院由緒書』、『郡方日記』）には、元禄一二年に住持了山が在任一年で師匠の元に帰った後、一年近く住職が不在であり、その次に来た長山は四年近く在任した後病氣により退任したことが記載されている。そして約半年後に善香院から派遣されてきたのが義通であった。長山が来るまでの一年間は正伝院の且方が独自に後任を探し回らなくてはならなかった。さらにまた長山の後任を探すことができずに、ついに且方持ちを諦め本寺持ちの道を選択して、

本寺善香院から義通を派遣してもらったのである。そのおかげで義通が退任した後は、次の住職が決まるまでにわずか一七日しかかからなかった。無住期間がなくなったことは正伝院が善香院持ちになったことの大のメリットであった。

ここからは檀家にとって後任住職を選ぶ際に何が一番に優先されるかがわかる。つまり檀家にとっては自分達の好きな住職を呼んでくれることよりも、多少本寺に納める礼金が発生しても、またどのような僧侶が派遣されるか分からなくても、住職不在期間をなくすことの方が大事だったのである。住職が不在であると、宗門改めや人別送りといった行政手続きや、葬儀・年回法要といった仏事に支障が出たからだ。

一方、住職にとっても四年で交代するとなると、その寺院に対する愛着がわく暇もなく、やっと慣れた頃に次に移ることになる。しかも不行跡だと本寺に訴えられて住職を変えられることもある。浄厳院では末寺の転住について「惣山浄厳院末寺、不限大小、住持替之節ハ、小々大江漸々転住申付候事」という寺法があった（『日鑑』正徳三年役者書翰）。評判の悪い末寺住職は大きい寺への転住が叶わない恐れもあった。小さい末寺の住職も無難に四年を過ぎたら次にはより大きい寺院への転住が待っていた。そうした中では、いくら寺檀制度だからといって住職の意志だけを押し通しては、昇進のチャンスを自ら摘み取るようになってしまう。本寺には末寺の住職を任命した責任があり、檀家と揉めて騒動を起こすような住職をそのままにしておくことはできないからだ。したがって住職も檀家と和合しながら寺院運営していくことになる。

これまで檀家が寺替えることは困難だと思われるが、実際には

そうでもなかった。正徳元年（一七一二）八月、蒲生郡岡本村円通寺と市子村大円寺との間で、檀家の寺替えを巡って円通寺が本寺である知恩院へ訴えた。知恩院は円通寺と大円寺の領主が違うことを理由に京都町奉行所に下駄を預けた。その際知恩院は京都町奉行所に知恩院の「寺替之寺法」を説明している。それによると知恩院の寺法には、「或旦那と申分出来、寺替仕候時分者、其菩提所右之遺恨二付添状不仕候共、別状無之訳ヲ聞届、或者肝煎之者、又者一家筋、慥ニ無構無之訳相立候得者、添状無之候而も旦那二致、宗旨判形仕候」とか、「本山へ惣而旦那訴訟ニ罷出、願不相叶候節者不足ニ存、寺替或改宗仕儀茂御座候」といったことが書かれていた。つまり、「ある旦那が菩提寺と採めて他の寺の檀家になりたいといってきたら、元の菩提寺から円満に寺替えするという添状がなくても、肩入れする人や親戚の者が責任を持つということであるならば、添状がなくても檀家に入れ、宗門改めをするように」ということや、「本山へ旦那が訴えて思い通りの結果にならなかった場合には、寺替えや改宗することもある」というのである。知恩院でも末寺間での檀家の異動は特に禁止していなかったし、むしろ異動先の寺院に受け入れるように指導していた。さらには相論が惹起した際の「寺替或改宗」は想定内の範囲内であったのである。幕府としても、宗門人別改めはキリスト教への入信を禁止するための政策であり、檀那寺の固定化を目指したものではなかったから、キリスト教と日蓮宗不受不施派といった禁止された仏教宗派以外ならどこでもよかった。つまり宗判しないという住職に対しては、檀家は寺替・改宗という方法で対抗できたのである。このように住職と檀家との間には常に緊張関係があり、「墮落」す

るほど安定的な寺院運営はできなかったのである。

今後、緊張関係にあった寺檀関係が頂点に達した結果惹起した相論を通じて、より具体的な緊張関係の様相についていかなければならぬだろうし、今回検討の素材にした近江南部の事例が全国の浄土宗寺院全般についていえることなのか、また他宗寺院についてもいえることなのかも追求していかなければならないが、そうしたことは全て今後の課題としたい。

註

- (1) 辻善之助『日本仏教史』（岩波書店）
- (2) 同様に住職交代に言及した最近の論考としては、朴澤直秀「近世中後期 関東における宗教施設の運営―村・檀家組織・地方教団組織の相互関係―」（同著『幕藩権力と寺檀制度』、吉川弘文館、二〇〇四。初出は「近世中後期における在地寺院の運営をめぐる―関東・真義真言宗を中心に―」（『史学雑誌』第一〇六編第八号、一九九七年）があるが、「宗教施設」の維持運営に着目する中で言及したもので、寺々を渡り歩く住職そのものに注目したものではない。だが寺院と住職を区別する視点では共通している。

- (3) 今堀太逸「村落寺院の諸相―滋賀県神崎郡五個荘町を事例として―」（『本地垂迹信仰と念仏』、法蔵館、一九九九）。

- Taniguchi [2002]: Taniguchi, Fujio (谷口富士夫). *Genkantaiken no kenkyu*. Tokyo: Sanki-bobusshorin, 2002.
- Wogihara [(1932) 1973]: Wogihara, Unrai (荻原雲来). *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥyā: the work of Haribhadra, together with the text commented on*. Tokyo : The Toyo Bunko.
- Yoshimura [1974]: Yoshimura, Shuki (芳村修基). *Indodaijobukkyoshisokenkyu: Kamalaśīla no shiso*. Kyoto: Hyakkaen, 1974.

Legs bshad gser phreng (Tib.) *bsTan bcos mngon rtogs rgyang 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad* by Tshong kha pa Blo bzang grags pa. *pa legs bshad gser gyi phreng ba*; Tshong kha pa. *bsTan bcos mngon rtogs rgyang 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba*. Delhi: Drepung Loseling Library Society Publication, 1990.

reference materials

- Amano [1964]: Amano, Hirofusa (天野宏英). “Buddha-kāya Theory of Haribhadra” *Journal of religious studies* 37, pp. 25–57. Tokyo: Japanese Association for Religious Studies, 1964.
- Amano [2000]: Amano, Hirofusa (天野宏英). *Abhisamayālamkāra-kārikā-śāstra-vivṛti : Haribhadra's commentary on the Abhisamayālamkāra-kārikā-śāstra / edited for the first time from a Sanskrit manuscript*. Kyoto: Heirakuji-Shoten, 2000.
- Hyodo [1984]: Hyodo, Kazuo (兵藤一夫). “Bstan ḥgyur shoshu no “Nimangsenjuhamnyakyo” ni tuiteno nisan no mondai —tokuni “Genkanshohonron” tono kanren ni oite—” *Report of the Japanese Association for Tibetan Studies* 30. Tokyo: Japanese Association for Tibetan Studies, 1984.
- Hyodo [2000]: Hyodo, Kazuo (兵藤一夫). *A Study of the Abhisamayālamkāra, A Commentary on the Prajñāpāramitāsūtra*. Kyoto: Bun'eidoshoten, 2000.
- Kano [2007]: Kano, Kazuo (加納和雄). “A Critical Edition of rNgog Blo ldan shes rab's sSpring yig bdud rtsi'i thig le” *Mikkyobunkakenkyūjōkiyo* 20, pp. 1–50. Koyasan: Mikkyobunkakenkyūjo, 2007.
- Kano and Nakamura [2009]: Kano, Kazuo (加納和雄); Nakamura, Hodo (中村法道). “A Critical Edition and Translation of bCom ldan ral gri's Byams pa dang 'brel ba'i chos kyi byung tshul” *Acta Tibetica et Buddhica* 2, pp. 117–139. [Minobu]: Faculty of Buddhism, Minobusan University, 2009.
- Kawagoe [2005]: Kawagoe, Eishin (川越英真). *dKar chag 'Phang thang ma*. Sendai: Tohoku Society for Indo-Tibetan Studies, 2005.
- Kimura [1986]: Kimura, Takayasu (木村高尉). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, II–III*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 1986.
- Kimura [1990]: Kimura, Takayasu (木村高尉). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, IV*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 1990.
- Kimura [1992]: Kimura, Takayasu (木村高尉). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, V*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 1992.
- Kimura [2006]: Kimura, Takayasu (木村高尉). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, VI–VIII*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 2006.
- Kimura [2007]: Kimura, Takayasu (木村高尉). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, I–1*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 2007.
- Kimura [2009]: Kimura, Takayasu (木村高尉). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, I–2*. Tokyo: Sankibo Busshorin, 2007.
- Obermiller [1932]: Obermiller, Eugène. *The Doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayālamkāra of Maitreya*. [S.l.]: [s.n.], 1932.
- Nishioka [1980–1981]: Nishioka, Soshu (西岡祖秀). “Index to the Catalogue Section of Bu ston's “History of Buddhism”(II)” *Annual report of the Institute for the Study of Cultural Exchange* 5. Tokyo: The Institute for the Study of Cultural Exchange, Faculty of Letters, the University of Tokyo, 1981.
- Obermiller [1964]: Obermiller, Eugène. *History of Buddhism (Chos-hbyung)*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
- Schaeffer and van der Kuijp [2009]: Schaeffer, Kurtis R; van der Kuijp, Leonard W. J. *An early Tibetan survey of Buddhist literature: the Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od of Bcom ldan ral gri*. Cambridge, Mass.: Distributed by Harvard University Press, 2009.
- Schiefner [1963]: Schiefner, Antonius. *Tāranāthae de doctrinae Buddhicae in India propagatione*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1963. (Reprint. Originally published: Санктпетербургъ : Продаётся у Коммиссіонеровъ Императорской Академіи Наукъ, 1868.)
- Sparham [2008]: Sparham, Gareth. *Golden garland of eloquence: Legs bshad gser phreng*. Fremont, Calif.: Jain Pub. Co., 2008.

- Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (Skt.) *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*; Kimura [2007] (chap. 1, pt. 1), Kimura[2009] (chap. 1, pt. 2), Kimura [1986] (chap. 2–3), Kimura[1990] (chap. 4), Kimura [1992] (chap. 5), Kimura [2006] (chap. 6–8).
 (Tib.) *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa*; D (3790) ga 1a1-ca 342a7, P [88–90] (5188) ga 1a1-cha 403a7.
 (Chin.) 『大般若波羅蜜多經第二分』; T [7] (220).
 (Chin.) 『放光般若波羅蜜經』; T [8] (221).
 (Chin.) 『光讚般若波羅蜜經』; T [8] (222).
 (Chin.) 『摩訶般若波羅蜜經』; T [8] (223).
- Vārttikā* by Bhadanta-Vimuktisena (Skt.) *Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālamkāra-kārikāvārttikā*.
 (Tib.) *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi tshig le'ur byas pa'i rnam par 'grel pa*; D (3788), kha 1a1-181a7, P [88] (5186), kha 1a1-207a7.
- Vīṛṭi* by Haribhadra (Skt.) *Abhisamayālamkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstravīṛṭi*; Amano [2000].
 (Tib.) *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i 'grel pa*; D (3793) ja 78b1-140a7, P [90] (5191) ja 93a6-160a3.
- Vṛtti* by Ārya-Vimuktisena (Skt.) *Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālamkāravṛtti*; Pensa [1967] (chap. 1).
 (Tib.) *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa*; D (3787), ka 14b1-212a7. P [88] (5185), ka 15b3-249a7.

Tibetan sources

- dKar chag lDan dkar ma* (Tib.) *Pho brang stong thang ldan dkar gyi chos 'gyur ro chog gi dkar chag*; Yoshimura [1974].
- bKa' gdams gsung 'bum* *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs*; Dpal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang nas bsgrigs. *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs*. [Chengdu]: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006–.
- dGos 'dod kun 'byung by Tāranātha* (Tib.) *Dpal gyi 'byun gans Dam pa'i chos rin po che 'Phags pa'i yul du ji ltar dar ba'i tshul gsal bar ston pa Dgos 'dod kun 'byung*; Schiefner [1963].
- 'Grel ba rnam 'byed by Ar Byang chub ye shes* (Tib.) *mNgon rtogs rgyan gyi 'grel ba rnam par 'byed pa*; *bKa' gdams gsung 'bum*, vol. 2, pp. 91–448.
- sTong phrag brgya pa rgyan gyi me tog by bCom lden rig ral* (Tib.) *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa rgyan gyi me tog*; *Rig ral gsung 'bum*, vol. 5, 565–617.
- sDe dge bstan 'gyur dkar chag by Tshul khriims rin chen dbyangs can snyems pa'i lang tsho'i sde* (Tib.) *bstan 'gyur rin po che srid zhi'i rgyan gcig gi dkar chag rin chen mdzes pa'i phra tshoms*; D (4569) śrī 1b1–503a7.
- Bu ston chos 'byung by Bu ston rin chen grub* (Tib.) *bDe bar gzhags pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdozod*; Bu ston Rin chen grub kyis mdzad pa. *Bu ston chos 'byung gsung rab rin po che'i mdzod*. [Sining]: Krun go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1988. Nishikoka [1981].
- Byams chos byung tshul by bCom lden rig ral* (Tib.) *Byams pa dang 'brel ba'i chos kyi byung tshul*; *bKa' gdams gsung 'bum*, vol. 53, pp. 157–167.
- Rig ral gsung 'bum* *bCom lden rig pa'i ral gri'i gsung 'bum*; bCom lden rig pa'i ral gri. *bCom lden rig pa'i ral gri'i gsung 'bum*. [lHa sa]: [Khams sprul bsod nams don grub], [2006].

verses 27–36) about four kinds of conceptualization (chapter 1, verses 34–35),^{*53} Tshong kha pa’s description is different from that of the *Vārttikā*: Tshong kha pa says that Bhadanta-Vimuktisena explained the first conceptualization from the first to the sixth and the ninth of its nine subdivisions, whereas in the *Vārttikā*, Bhadanta-Vimuktisena in actual fact gave explanations only from the first to the sixth;^{*54} Bhadanta-Vimuktisena explained the second to the fourth conceptualization only broadly.^{*55} As mentioned above, Tshong kha pa’s description appears to be correct in general, although his description of the detailed explanations of *nirvedhabhāgīya* differs in reality from the *Vārttikā*. Further, Tshong kha pa does not mention the fact that the *Vārttikā* quotes another verse in place of chapter 2, verses 29–31 of the *Abhisamayālaṃkāra*. As a commentary on the *Abhisamayālaṃkāra* it is unnatural that the *Vārttikā* does not quote all the verses of the *Abhisamayālaṃkāra*.

Given the discussion and verifications above, it is most appropriate at this moment in time to understand that Bhadanta-Vimuktisena wrote the *Vārttikā* as a commentary on the other variant of the *Abhisamayālaṃkāra* as indicated by bCom ldan rig ral. Besides, the Sūtra with which the *Vārttikā* was written in accordance seems to show a close resemblance to the Tibetan translation (*bka’ ’gyur*). According to Ar Byang chub ye shes, bCom ldan rig ral and so on, this Sūtra corresponds to the *Many Chaptered Sūtra*, although this has not been definitively proven. In future work, the verses of the *Abhisamayālaṃkāra* included in the Tibetan canonical text will be compared with the verses quoted in the *Vārttikā*, and the difference of interpretations between Ārya-Vimuktisena and Bhadanta-Vimuktisena will be examined.

6 Bibliography and Abbreviation

Indian sources

Abhisamayālaṃkāra by Maitreya (Skt.) *Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśaśāstrakārikā*; Hyodo [2000].

(Tib.) *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa’i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan zhes bya ba’i tshig le’ur byas pa*; Hyodo [2000]; D (3786), ka 1a1-13a7; P [88] (5184), ka 1a1-15b3.

Ālokā by Haribhadra (Skt.) *Āryāṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāvyaḥyābhisamayālaṃkāralokā*; Wogihara [1932].

(Tib.) *’Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa’i bshad pa mngon par rtogs pa’i rgyan gyi snang ba*; D (3791), cha 1a1-341a7; P [90] (5189), cha 1a1-424b6.

of enlightenment), **avavāda* (teaching) and **anusāsana* (instruction) and through acquiring improved hearing and reflection.

^{*53} The *Abhisamayālaṃkāra* explains four kinds of conceptualization, two kinds of conceptualization of objects and two kinds of conceptualization of subjects. Each kind of conceptualization has nine subdivisions, making thirty-six in total.

^{*54} *Vārttikā*, I; (Tib.) D (3788) kha 30b3–31a5, P [88] (5186) kha 36a7–37a3: (1) ma rig pa’i rnam par rtog pa ni . . . // (2) phung po la sogs pa dmigs pa’i rnam par rtog pa . . . // (3) ming dang gzugs la mngon par zhen pa’i rnam par rtog pa dang / (4) mtha’ gnyis la chags pa’i rnam par rtog pa yang gnyis po de’i dbang du byas nas . . . // (5) kun nas nyon mongs pa dang / rnam par byang ba mi shes pa’i rnam par rtog pa ni . . . // (6) ’phags pa’i lam la mi gnas pa’i rnam par rtog pa ni gang gzugs la sogs pa stong pa nyid la mngon par mi dad pa sngon du ’gro bas sbyin pa la sogs pa’i pha rol tu phyin pa rnams zhes bya ba nas ma ’dres pa rnams la mi gnas pa yin te / ji skad du mdo las / gzugs gzugs kysis stong par mi dad cing zhes bya ba nas byang chub byang chub kysis stong ngo zhes bya bar mi dad de / de shes rab kyi pha rol tu phyin pa la mi gnas so zhes bya ba la sogs pa gsungs pa yin no // gzung ba’i rnam par rtog pa dang po’o //

^{*55} *Vārttikā*, I; (Tib.) D (3788) kha 31a5–7, P [88] (5186) kha 37a3–5: de thabs mi mkhas pas pha rol tu phyin pa dang / tshad med pa rnams dang / bsam gtan dang / gzugs med pa’i snyoms par ’jug pa zhes bya ba nas ma ’dres pa’i bar dang / rnam pa thams cad mkhyen pa nyid du rtog cing mngon par zhen te zhes bya ba nas brtsams te / mi dmigs pa’i sbyor bas rnam pa thams cad mkhyen pa nyid du nges par ’byung ngo zhes bya ba’i bar du bstan pa yin no // gzung ba’i rnam par rtog pa gnyis pa’o // (trans.) [The second conceptualization of objects is explained by the following passage in the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*: “He thinks and is attached by [six] perfections, [four forms of] measurelessness, [four phases of] concentration [in the *rūpadhātu*], [four phases of] absorption [in the *arūpyadhātu*], . . . [eighteen qualities] peculiar only [to the Muni], . . . and the knowledge of all aspects (**sarvākārajñātā*) because of lack of proficiency of his method. He will be liberated as one who possesses the knowledge of all aspects by practice free of grasping.” This is the explanation of the second conceptualization of objects.]

'gyur).^{*45} Among the twenty members of the *saṃgha*, passages for the 2nd, 4th, 5th, 12th, from 14th to 16th and 20th members^{*46} are not present in the Tibetan translation (*bka' 'gyur*).^{*47} Among the detailed explanations of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36), passages for chapter 1, verses 27–33 and 36 are included in the Tibetan translation (*bka' 'gyur*), while passages for the 8th subdivision of the first conceptualization among the four kinds of conceptualization (chapter 1, verses 34–35) are not included in it.^{*48} As mentioned above, the corresponding passages for all the verses not quoted in the *Vārttikā* are not always included in the Tibetan translation. Therefore, this differing opinion does not agree with the view that Bhadanta-Vimuktisena did not quote several verses because he did not find corresponding passages for these verses. The Tibetan translation (*bka' 'gyur*) seems to closely resemble the *Many Chaptered Sūtra*; however, the sameness of the two has yet to be confirmed.

Tshong kha pa's view refutes this opinion and maintains that Bhadanta-Vimuktisena did not quote the several verses in order to avoid a long explanatory note. Bhadanta-Vimuktisena did not quote chapter 1, verses 1–2 of the *Abhisamayālamkāra*, but he did explain the purpose of composition and the connection between purpose and subject of the *Abhisamayālamkāra*.^{*49} As indicated by Tshong kha pa, Bhadanta-Vimuktisena said that he omitted twenty-two divisions of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20) to avoid a long explanatory note.^{*50} Regarding the twenty members of the *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24), Bhadanta-Vimuktisena quoted the beginning of the passage explaining the treasure of *saṃgha* (*saṃgha-ratna*) and omitted its explanation with the expression “zhe bya ba la sogs pa yin no //” (etc.).^{*51} Tshong kha pa's description is problematic in regard to the detailed explanation of *nirvedhabhāgīya*. Tshong kha pa's description can be interpreted as follows: Bhadanta-Vimuktisena simply quoted two verses summarizing the *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 25–26) and omitted its detailed explanation with the word “sogs” (etc.). However, in the *Vārttikā*, we do not find the word “sogs” (etc.) after the two verses summarizing *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 25–26).^{*52} Among the detailed explanations of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1,

^{*45} Kimura [2007], pp. 196–199.

^{*46} The 2nd: *bodhisattva-dharmānusārin*, the 4th: *manuṣya-kulaṃkula*, the 5th: *deva-kulaṃkula*, the 10th: *antarā-parinivāyin*, the 12th: *abhisamkāra-parinivāyin*, the 14th: *pluta*, the 15th: *ardha-pluta*, the 16th: *sarva-sthāna-cyuta*, the 20th: *pratyekabuddha*.

^{*47} Kimura [2007], pp. 198–201.

^{*48} Kimura [2007], pp. 204–207; Kimura [2009], pp. 176–177.

^{*49} *Vārttikā*, I; (Tib.) D (3788) kha 2a1–2, P [88] (5186) kha 2b1–2: ci'i don du zhe na / mdo'i don bsdu nas tshig bsdu pas skye bo blo dman pa rnam kyī rjes su mthun par rgya cher rnam par phye bas shes par bya ba'i ched du smras pa phyag 'tshal ba nye bar dgod pa'i tshigs su bcaḍ pa don yod par bstan pa yin no // (trans.) [Question:] For which purpose [was the *Abhisamayālamkāra* composed]? [Answer: For] explaining the meaningful verses whose purpose is to render respectful homage in order to be understood through a detailed explanation adjusted to poorly intelligent persons with the words summarized through the sūtra's summary.

^{*50} *Vārttikā*, I; (Tib.) D (3788) kha 10b7–11a1, P [88] (5186) kha 13a2–4: yang sems bskyed pa 'di'i rab tu dbye ba'i mtshan nyid ni gzhan 'Phags pa blo gros mi zad pa dang / sDong po bkod pa'i mdo la sogs pa'i rjes su 'brangs nas blta zhing sbyar ro // bdag gis ni gzhung mangs pa yongs su spang ba'i phyr nye bar ma bkod do // (trans.) Further, the features of the divisions of *cittotpāda* should be referenced with regard to the *Aryākṣayamatīrdeśa[-sūtra]*, the *Gandavyūha*, etc. and related with them. I [Bhadanta-Vimuktisena] did not present [the explanation of the divisions of *cittotpāda* in order] to avoid a long explanatory note.

^{*51} *Vārttikā*, I; (Tib.) D (3788) kha 15b3–5, P [88] (5186) kha 18b6–8: dge 'dun dkon mchog gi dbang du mdzad nas bstan pa ni / Shā ri'i bu byang chub sems dpa' des sangs rgyas kyī zhing gzhan dag gam / dga' ldan gyi lha'am / mi nas shi 'phos te 'dir skyes nas de myur du 'di la rnal 'byor du byed ces bya ba nas brtsams te / byang chub sems dpa' mngon par shes pa myur pa zhes bya ba la sogs pa yin no // dkon mchog la gdams pa bstan nas / (trans.) The explanation about the *saṃgha* jewel [can be found in the following passage of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*]: “Śāriputra, the Bodhisattva will die in the Buddha's pure field, in the Tuṣṭita world or in the world of human beings, then he will be born here, and he will immediately perform practices, . . . the bodhisattva will immediately [acquire] supernatural abilities, . . .” After having explained [three kinds of] jewels

^{*52} *Vārttikā*, I; (Tib.) D (3788) kha 21b1–3, P [88] (5186) kha 25b1–4: dmigs pa dang ni rnam pa dang // rgyu dang yongs su 'dzin pa yis // . . . nyan thos bse ru lta bu dang // bcas pa dag las khyad par 'phags // (l. 25–26) zhes bya ba'i tshig le'ur byas pa gnyis po 'di dag nye bar dgod par mdzad pa yin te / de dag gis ni sems bskyed pa dang / gdams ngag dang / rjes su bstan pa'i sbyor ba dang ldan pa dang / thos pa dang / bsams pa de dag khyad par du 'gro ba thob pa las thar pa'i cha dang mthun pa'i dge ba'i rtsa ba bsgom pa'i rang bzhin dro ba zhes bya ba'i nges par 'byed pa'i cha dang mthun pa'i dge ba'i rtsa ba skye'o // (trans.) [Maitreya] composed these two verses [in the *Abhisamayālamkāra*]: “[The bodhisattvas] are superior to śrāvakas and to pratyekabuddhas at the point of objects, aspects, causes, support,” (chapter 1, verses 25–26) These two verses [explain that] the basis of virtuous qualities of *nirvedhabhāgīya*, namely **uṣman* (warmth) consisting of meditation on the basis of virtuous qualities of *mokṣābhāgīya*, arises through practicing **cittotpāda* (thought

	sūtra related with <i>Vārttikā</i>	reason why several verses of <i>Abhisamayālaṃkāra</i> are not quoted
Byang chub ye shes	<i>Many Chaptered Sūtra</i>	not mentioned
bCom ldan rig ral	<i>Many Chaptered Sūtra</i>	<i>Vārttikā</i> is a commentary on the other variant of <i>Abhisamayālaṃkāra</i>
Bu ston	not mentioned	not mentioned
different view mentioned by Tshong kha pa	<i>Many Chaptered Sūtra</i>	<i>Many Chaptered Sūtra</i> does not have corresponding passages for several verses
Tshong kha pa	not mentioned	Bhadanta-Vimuktisena would avoid an excessively long explanation
Tāranātha	not mentioned	not mentioned

Table. 3 Sūtra related with *Vārttikā* and reason why several verses of *Abhisamayālaṃkāra* are not quoted

(chapter 1, verses 1–2, 19–20, 23–24, 27–36; chapter 2, verses 29–31; chapter 3, verse 16; chapter 4, verses 33–34; chapter 5, verse 36^{*38}) and includes another verse^{*39} inserted in place of chapter 2, verses 29–31.^{*40} Bhadanta-Vimuktisena seems to quote this inserted verse as the text of *Abhisamayālaṃkāra* and to interpret it in accordance with the *Many Chaptered Sūtra*.^{*41} Therefore, bCom ldan rig ral’s opinion that Bhadanta-Vimuktisena wrote the *Vārttikā* on the other variant of *Abhisamayālaṃkāra* seems warranted.

Tshong kha pa refers to a somewhat different view from himself that Bhadanta-Vimuktisena did not consider some verses as the text of the *Abhisamayālaṃkāra* and thus did not quote these verses, because the *Many Chaptered Sūtra* does not have corresponding passages for the purpose of composition and the connection between purpose and subject (chapter 1, verses 1–2), twenty-two divisions of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20), twenty members of *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24), a detailed explanation of *nirvedhabhāgiya* (chapter 1, verses 27–36), etc.

Let us try to verify this view using the comparative tables of all versions of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*^{*42} produced by Takayasu Kimura.^{*43} Indeed, the purpose of composition and the connection between purpose and subject is not explained in the Tibetan translation (*bka’ ’gyur*).^{*44} Among the twenty-two divisions of *cittotpāda*, passages for the 1st, 6th to 9th, 14th, 15th, 19th and 20th divisions are not present in the Tibetan translation (*bka’*

^{*38} Chapter 5, verse 36 is quoted in *Vārttikā* in reality, so the description of this verse seems incorrect. *Vārttikā*, V; (Tib.) D (3788) kha 149a3, P [88] (5186) kha 171a6–7.

^{*39} *Vārttikā*, II; (Tib.) D (3788) kha 80a3, P [88] (5186) kha 93a7–8: gzugs sogs dus gsum du med pa // shin tu dag pa mtha’ med pa // de dag mtha’ ni mi mkhyen pa // thub pa’i chos mngon rtogs pa yin // (trans.) [One knows that] there are no material elements, etc. in the triple world (the past, present and future) and one doesn’t know any limit of absolute infinite purity. [This is] the realization of the Muni’s qualities.

^{*40} Chapter 2, verses 26–31 describe the *bhāvanāmārga* in the state of total purity. After having interpreted chapter 2, verse 28 in the *Vārttikā*, in place of chapter 2, verses 29–31, another verse is explained and chapter 2 finishes.

^{*41} *Vārttikā*, II; (Tib.) D (3788) kha 80a3–5, P [88] (5186) kha 93a7–93b1: gzugs sogs dus gsum du med pa // shin tu dag pa’i mtha’ med pa // ’di dag mtha’ ni mi mkhyen pa // thub pa’i chos mngon rtogs pa yin // zhes bya ba bstan te / gang bCom ldan ’das rnam par dag pa ’di ni zab lags so // Shā ri’i bu shin tu rnam par dag pa’i phyir / gzugs dang tshor ba zhes bya ba nas brtsams te / gang de ltar rtogs pa ni byang chub sems dpa’ sems dpa’ chen po shes rab kyi pha rol tu phyin pa’o // lam shes pa shin tu rnam par dag pa bstan to // (trans.) It is taught [in the *Abhisamayālaṃkāra*]: “[One knows that] there are no material elements, etc. in the triple world (the past, present and future) and one does not know any limit of absolute infinite purity. [This is] the clear realization of the Muni’s qualities.” [This meaning is explained by the following passage in the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*]: “Bhagavat, this purity is profound. Śāriputra, since it is extremely pure, material elements and perception are also pure, . . . such a comprehension is the perfection of the wisdom of the bodhisattvas and mahāsattvas.” The total purity in the [chapter of] the knowledge of paths has been explained.

^{*42} These comparative tables are contained at the end of the critical edition of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* by Takayasu Kimura.

^{*43} As mentioned above, since the sūtra with which Bhadanta-Vimuktisena wrote his *Vārttikā* closely resembles the Tibetan translation (*bka’ ’gyur*), the Tibetan translation (*bka’ ’gyur*) is referenced in this verification.

^{*44} Kimura [2007], pp. 196–197.

sūtra.*³⁴

This part explaining the threefold embodiment system must have existed already in the time of Haribhadra, as pointed by Makransky. Chapter 8, verses 2–6 of the *Abhisamayālaṃkāra* list the twenty-one undefiled qualities*³⁵ as elements of the svābhāvikakāya. In the part on the threefold embodiment system in the revised sūtra meanwhile, twenty-three undefiled qualities are listed: the twenty-one qualities listed above and additionally *mārgajñatā* (knowledge of paths) and *sarvajñatā* (omniscience). Haribhadra interprets by the words “sarvākārajñatā ca” in chapter 8, verse 6*³⁶ to mean that the knowledge of paths, etc. should be included [in the undefiled qualities of *svābhāvikakāya*], by the wording “ca” of “sarvākārajñatā ca”.*³⁷ To make such an interpretation, Haribhadra must have known not only the *Abhisamayālaṃkāra* in which the twenty-one undefiled qualities not including *mārgajñatā* and *sarvajñatā* are listed, but also the revised sūtra in which the twenty-three undefiled qualities including *mārgajñatā* and *sarvajñatā* are listed.

Hyodo says that the period when the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* was revised was after Ārya-Vimuktisena and before Ratnākaraśānti. From the verification above, however, this period can be restricted further, from Ārya-Vimuktisena until Haribhadra. It seems unreasonable to assume that Haribhadra, who maintains the fourfold embodiment system, inserted the part explaining the threefold embodiment system. Thus, Makransky’s opinion and Bu ston’s description should be rejected.

5 Bhadanta-Vimuktisena’s *Vārttikā* and the *Nyi khri le mang*

Traditions on the *Vārttikā*’s Tibetan sources differ. According to Ar Byang chub ye shes, bCom ldan rig ral and Tshong kha pa (although for a different reason), Bhadanta-Vimuktisena wrote his *Vārttikā* in accordance with the *Many Chaptered Sūtra*. bCom ldan rig ral maintains that several verses are not quoted from *Abhisamayālaṃkāra* in the *Vārttikā* because the *Vārttikā* is a commentary on another variant of the *Abhisamayālaṃkāra*, while Tshong kha pa says they are not quoted because the *Many Chaptered Sūtra* does not have the corresponding passages for several verses of the *Abhisamayālaṃkāra*; Tshong kha pa himself argues that this was done to avoid excessively long explanations.

bCom ldan rig ral maintains that the other variant of the *Abhisamayālaṃkāra* lacks 23 verses

(*mahāpuruṣa*) and the eighty associated signs. He demonstrates for the bodhisattvas, the mahāsattvas, the highest teaching of the mahāyāna in order to bring them supreme pleasure, satisfaction, joy and happiness. It is thus, Subhūti, that the bodhisattva, the mahāsattva should learn the perfection of wisdom. The above is [the explanation of] *sāmbhogikakāya*.

Moreover, Subhūti, after having learned the perfection of wisdom, after having realized the highest complete enlightenment by the full attainment of just all these [undefiled] qualities, the tathāgata, the arhat, the samyagsambuddha, carries out the benefit of all beings, in the endless, limitless, entire world in the ten directions, during the whole of time, by means of a cloud manifesting diversely. It is thus, Subhūti, that the bodhisattva, the mahāsattva, should learn the perfection of wisdom. The above is [the explanation of] *nairmāṇikakāya*.

*³⁴ *Vṛtti*, VIII; (Tib.) D (3787) ka 205b2–3, P [88] (5185) ka 241a6–7: ‘di gnyis kyi bshad pa ni sprul pa’i sku’i phrin las ston pa’i mdo las ‘jig rten las ‘das pa’i chos kyi sbyin pa’i bsdud ba’i dngos po nyid kyi ston par ‘gyur te / des na dang po ma gsungs so // (trans.) The explanation for the two [*svābhāvikakāya* and *sāmbhogikakāya*] will be given by means of showing the super-mundane (**lokottara*) virtuous article of embracement (**saṃgrahavastu*) consisting in the gift of the teaching (**dharmadāna*) [as taught] in the sūtra that shows the salvific deeds of the nairmāṇikakāya. Therefore, [these *svābhāvikakāya* and *sāmbhogikakāya*] are not explained at the beginning [of the sūtra].

*³⁵ (1) Thirty-seven factors for enlightenment, (2) four forms of measurelessness, (3) eight classes of liberation, (4) achievement of nine meditative phases, (5) ten forms of omnipresence, (6) the subsection of eight bases, (7) the concentration freeing from conflict, (8) the gnosis resulting from resolve, (9) six types of supernatural perception, (10) four forms of unobstructed comprehension, (11) four types of total purity, (12) ten forms of sovereignty, (13) ten forms of power, (14) four forms of fearlessness, (15) three matters that the Buddha never hides, (16) the methods to concentrate one’s thinking on the three kinds of matters, (17) three forms of never forgetting, (18) extinction of latent potentialities, (19) great compassion for living beings, (20) eighteen qualities peculiar only to the Muni, (21) the knowledge of all aspects (sarvākārajñatā).

*³⁶ *Abhisamayālaṃkāra*, VIII, 6; (Skt.) Hyodo [2000]: (20)āveṇikā muner eva dharmā ye ‘ṣṭādaśeritāḥ / (21)sarvākārajñatā ceti dharmakāyo ‘bhidhīyate // (Tib.) Hyodo [2000]: (20)thub pa kho na’i ma ‘dres chos // bco brygad bshad pa gang yin dang // (21)rnam pa thams cad mkhyen nyid dang // chos kyi sku zhes brjod pa yin //

*³⁷ *Vivṛti*, VIII; (Skt.) Amano [2000], 105.13–14: (21) sarvākārajñatā / caśabdopattā mārggajñatādayo ‘pi prāḡ uktāḥ / (Tib.) D (3793) ja 132b7, P [90] (5191) ja 152b5–6: rnam pa thams cad mkhyen pa nyid dang / dang zhes bya ba’i sgras bsdud pa lam shes pa nyid la sogs pa sngar bshad pa dag kyang yin te /

exist yet in the time of Ārya-Vimuktisena, since there is some contradiction between the revised sūtra and the *Vṛtti* about this part. The three embodiments (*svābhāvikakāya*, *sāmbhogikakāya* and *nairmāṇikakāya*) are described in this order in the revised sūtra, while Ārya-Vimuktisena stated in his *Vṛtti* that *svābhāvikakāya* and *sāmbhogikakāya* are not described at the beginning of the

samyaksaṃbodhim abhisambuddhya sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇair aśītyā cānuyāñjanair alaṃkṛtakāyas tathāgato 'rhan samyaksambuddho bodhisattvānām mahāsattvānām paramaṃ mahāyānadharmam anuttaratipitīpīpṛmodyasukhopabhogāya deśayati. evaṃ khalu Subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam. iti sāmbhogikāḥ kāyaḥ.

punar aparāṃ Subhūte prajñāpāramitāyāṃ śikṣitvā teṣāṃ eva sarvadharmānām avigamenānuttarāṃ samyaksambodhim abhisambuddhya tathāgato 'rhan samyaksambuddho daśasu dikṣv anantāparyanteṣu sarvalokadhātuṣu sarvakālan nānānirmāṇameghena sarvasattvānām arthaṃ karoti. evaṃ khalu Subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam. iti nairmāṇikāḥ kāyaḥ.

(Tib.) D (3790) ca 224a6–225a3, P [90] (5188) ca 258b1–259a8: Rab 'byor gzhan yang zag pa med pa'i chos rmi lam lta bu dngos po dang mi ldan pa dngos po med pa'i rang bzhin can rang gi mtshan nyid kyi stong pa rnam pa thams cad du yongs su dag par 'gyur ba de dag thams cad kyi rang bzhin gang yin pa mtshan nyid gcig po 'di lta ste / mtshan nyid med pa de ni de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas yin par rig par bya ste / Rab 'byor byang chub sems dpa' sems dpa' chen po de ltar shes rab kyi pha rol tu phyin pa la bsalab par bya'o //

Rab 'byor gyis gsol pa / bCom ldan 'das zag pa med pa'i chos de dag thams cad kyang gang dag lags / bcom ldan 'das kyi bka' tsal pa / (1) byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu rtsa b'dun dang / (2) tshad med pa bzhi dang / (3) rnam par thar pa brgyad dang / (4) mthar gyis gnas pa'i snyoms par 'jug pa dgu dang / (5) zad par gyi skye mched bcu dang / (6) zil gyis gnong pa'i skye mched brgyad dang / (7) nyon mongs pa med pa'i ting nge 'dzin dang / (8) smon nas mkhyen pa dang / (9) mngon par shes pa drug dang / (10) so so yang dag par rig pa bzhi dang / (11) rnam pa thams cad du yongs su dag pa bzhi dang / (12) dbang bcu dang (13) stobs bcu dang / (14) mi 'jigs pa bzhi dang / (15) bsrung ba med pa gsum dang / (16) dran pa nye bar gzhas pa gsum dang / (17) bsnyel ba mi mnga' ba'i chos nyid dang / (18) bag chags yang dag par bcom pa dang / (19) thugs rje chen po dang / (20) sangs rgyas kyi chos ma 'dres pa bco brgyad dang / (21) rnam pa thams cad mkhyen pa nyid dang / (22) lam gyi rnam pa shes pa nyid dang / (23) thams cad mkhyen pa nyid dag ste / Rab 'byor 'di dag ni zag pa med pa'i chos thams cad ces bya'o // Rab 'byor de ltar byang chub sems dpa' sems dpa' chen po shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la bsalab par bya'o zhes bya ba ni ngo bo nyid kyi sku yin no // //

Rab 'byor gzhan yang shes rab kyi pha rol tu phyin pa 'di la bsalabs shing chos de dag thams cad thob nas bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu mngon par rdzogs par sangs rgyas te / thams cad du thams cad rnam pa thams cad nas thams cad du de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas rnam kyi sku skyes bu chen po'i mtshan sum cu rtsa gnyis kyi brgyan pa / dpe byad bzang po brgyad cus brgyan pa / byang chub sems dpa' sems dpa' chen po rnam la theg pa chen po mchog gi chos kyi longs spyod bla na med pa'i dga' ba dang / bde ba dang / tshim pa dang / rab tu dga' ba ston par mdzad par 'gyur ro zhes / Rab 'byor de ltar byang chub sems dpa' sems dpa' / chen pos shes rab kyi pha rol tu phyin pa la bsalab par bya'o zhes bya ba ni longs spyod rdzogs pa'i sku yin no // //

Rab 'byor gzhan yang shes rab kyi pha rol tu phyin pa la bsalab pa na chos de dag thams cad rtogs par byas nas bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu mngon par rdzogs par sangs rgyas nas phyogs bcu'i 'jig rten gyi khams dpag tu med mtha' med par dus thams cad du de bzhin gshegs pa dgra bcom pa yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas kyi sku'i sprul pa sna tshogs kyi sprin gyis sems can thams cad kyi don mdzad pa de ltar Rab 'byor byang chub sems dpa' sems dpa' chen pos shes rab kyi pha rol tu phyin pa la bsalab par bya'o zhes bya ba ni sprul pa'i sku yin no // //

(trans.) [Bhagavat said:] Moreover, Subhūti, the tathāgata, the arhat, the samyaksambuddha (fully enlightened one) is to be known as the essential nature, which has only one mark, namely no mark, of all the undefiled qualities, which are like a dream, which are not entities, whose essence does not exist, which are empty of an intrinsic mark, which are fully purified in totality. Subhūti, it is thus that the bodhisattva, the mahāsattva should learn the perfection of wisdom. Subhūti said: Then, Bhagavan, what are all the undefiled qualities?

Bhagavat said: (1) thirty-seven factors for enlightenment, (2) four forms of measurelessness, (3) eight classes of liberation, (4) achievement of nine meditative phases, (5) ten forms of omnipresence, (6) the subsection of eight bases, (7) the concentration freeing from conflict, (8) the gnosis resulting from resolve, (9) six types of supernatural perception, (10) four forms of unobstructed comprehension, (11) four types of total purity, (12) ten forms of sovereignty, (13) ten forms of power, (14) four forms of fearlessness, (15) three matters that the Buddha never hides, (16) the methods to concentrate one's thinking on the three kinds of matters, (17) three forms of never forgetting, (18) extinction of latent potentialities, (19) the great compassion for living beings, [(20) eighteen qualities peculiar only to the Muni,] (21) the knowledge of all aspects (*sarvākārajñatā*), (22) the knowledge of aspects of paths (*mārgajñatā*), (23) omniscience (*sarvajñatā*): These are indeed, Subhūti, said to be all the undefiled qualities. It is thus, Subhūti, that the bodhisattva and the mahāsattva should learn the perfection of wisdom. The above is [the explanation of] *svābhāvikakāya*.

Moreover, Subhūti, after having learned the perfection of wisdom, after having realized the highest complete enlightenment by the full attainment of just these [undefiled] qualities, the tathāgata, the arhat, the samyaksambuddha is always and everywhere entirely adorned with the thirty-two marks of the great being

8	de bsam gtan dang / mngon par shes pa rnam dang / tshad med pa rnam dang / gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa rnam la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni / de nyid kyi rtog pa brgyad pa bsgom pa'i lam la rnam par rtog pa yin no //	<i>bsam gtan rnam dang / (tshad med pa rnam dang / gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa) rnam dang / rnam par thar pa brgyad dang / mthar gyis gnas pa'i snyoms par 'jug pa dgu dang / stong pa nyid dang / mtshan ma med pa dang / smon pa med pa dang / mngon par shes pa rnam dang / ting nge 'dzin rnam dang / gzungs kyi sgo rnam dang /</i>	bsgom pa'i lam gyi rnam par rtog pa ni / <i>de bsam gtan rnam dang / mngon par shes pa rnam dang / tshad med pa rnam dang / gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa rnam la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes gang gsungs pa yin te / yod pa la gnas pas bsam gtan gyi yan lag las yang dag par 'da' ba dang / gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa la dmigs pas yang dag par 'da' bar bya ba yin pa'i phyir ro //</i>	⟨tshad med pa rnam dang / bsam gtan dang / gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa⟩ zhes bya ba nas
9	de bzhin gshegs pa'i stobs bcur rtog cing mngon par zhen pa yin / rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyi bar la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni de nyid kyi rtog pa dgu pa mi slob pa'i lam la rtog pa yin no // 'di dag ni gzung ba'i rtog pa gnyis pa yin no //	<i>de bzhin gshegs pa'i stobs bcu dang / mi 'jigs pa bzhi dang / so so yang dag par rig pa bzhi dang / sangs rgyas kyi chos (ma 'dres pa) bco brgyad la brtags shing mngon par zhen / (rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyi bar la brtags shing mngon par zhen) pas / Shā radva ti'i bu / rnam grangs des na byang chub sems dpa' sems dpa' chen po de ni shes rab kyi pha rol tu phyin pa la mi slob pa yin / rnam pa thams cad mkhyen pa nyid du mi 'byung ba yin no //</i>	mi slob pa'i lam gyi rnam par rtog pa ni / <i>de bzhin gshegs pa'i stobs bcu nas rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyi bar la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba'i bar du gang gsungs pa yin te / don byas pa de nyid kyi rten gyi bslab pa yongs su rdzogs pa'i mtshams su bya ba yin pa'i phyir ro // gzung ba'i rnam par rtog pa gnyis pa bshad pa zin to //</i>	⟨ma 'dres pa⟩'i bar dang / ⟨rnam pa thams cad mkhyen pa nyid du rtog cing mngon par zhen⟩ te zhes bya ba nas brtsams te / mi dmigs pa'i sbyor bas rnam pa thams cad mkhyen pa nyid du nges par 'byung ngo zhes bya ba'i bar du bstan pa yin no // gzung ba'i rnam par rtog pa gnyis pa'o //

Table 2: Comparative table of *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (*bstan 'gyur* and *bka' 'gyur*), *Vṛtti* and *Vārttikā*

Next, we will focus on the part explaining the threefold embodiment system in chapter 8 of the revised *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*.^{*33} As Hyodo points out, this part did not

^{*33} This part is not in the Tibetan translation (*bka' 'gyur*) or any of the Chinese translations. Cf. Amano [1964]. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, VIII; (Skt.) Kimura [2006], 43.6–44.4: punar aparāṃ Subhūte teṣāṃ eva svapnopamānām sarvadharmānām avastukānām abhāvasvabhāvānām svalakṣaṇaśūnyānām sarvākāraparīśuddhānām anāsravānām yā prakṛtir ekalakṣaṇā yad utālakṣaṇā sa tathāgato 'rhan samyaksambuddho veditavyaḥ. evaṃ khalu Subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāṃ śīkṣitavyam. Subhūtir āha: katame punas te bhagavann anāsravāḥ sarvadharmāḥ.

Bhagavān āha: (1) saptatṛiṃśad bodhipakṣyā dharmāś (2) catvāry apramāṇāny (3) aṣṭau vimokṣā (4) navānupūrāvavīhārasamāpattayo (5) daśa kṛtsnāyatanāni (6) aṣṭāv abhinnāyatanāni (7) araṇasamādhīh (8) prañidhijñānam (9) ṣaḍ abhijñās (10) catasrah pratisaṃvidah (11) sarvākārās catasrah parīśuddhayo (12) daśa pāramīāḥ (13) daśa balāni (14) catvāri vaiśāradyaṇi (15) trīṇy akṣarāni (16) trīṇi smṛtyupasthānāni (17) asaṃpramoṣadharmatā (18) vāsanāsamudghāto (19) mahākaraṇā (21) sarvākārajñatā (22) mārgākārajñatā (23) sarvajñatā ca ime ucyaṇte Subhūte anāsravāḥ sarvadharmā itī. evaṃ khalu Subhūte bodhisattvena mahāsattvena prajñāpāramitāyāpi śīkṣitavyam. itī svabhāvikaḥ kāyaḥ

punar aparāṃ Subhūte prajñāpāramitāyāṃ śīkṣitvā teṣāṃ eva dharmānām adhigamād anuttarāṃ

5	<p>de nang stong pa nyid dang / phyi stong pa nyid dang / phyi nang stong pa nyid dang / dn-gos po med pa'i ngo bo nyid stong pa nyid kyi bar la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni de nyid kyi rtog pa lnga pa stong pa nyid kyi don la rnam par rtog pa yin no //</p>		<p>stong pa nyid kyi don gyi rnam par rtog pa ni de nang stong pa nyid nas dngos po med pa'i ngo bo nyid stong pa nyid kyi bar la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba'i bar du gang gsungs pa yin te / med pa tsam ni lta bas byas pa'i ngyen por 'gyur bas 'os pa ma yin pa'i phyir ro //</p>	
6	<p>pha rol tu phyin pa drug la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni de nyid kyi rtog pa drug pa pha rol tu phyin pa'i don la rnam par rtog pa yin no //</p>	<p>gsol pa / bCom ldan 'das / . . . Shā radva ti'i bu / 'di la byang chub sems dpa' sems dpa' chen po <thabs mi mkhas pas shes rab kyi pha rol tu phyin pa la brtags shing mngon par zhen / bsam gtan gyi pha rol tu phyin pa dang / brtson 'grus kyi pha rol tu phyin pa dang / bzod pa'i pha rol tu phyin pa dang / tshul khrims kyi pha rol tu phyin pa dang / sbyin pa'i pha rol tu phyin pa> la brtags shing mngon par zhen / stong pa nyid thams cad dang / . . . stobs rnams dang /</p>	<p>pha rol tu phyin pa'i don gyi rnam par rtog pa ni pha rol tu phyin pa drug la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes gang gsungs pa yin te / dngos po med pa tsam ni bdag dang gzhan gyi don phun sum tshogs pa'i pha rol tu phyin par byed pa ma yin pa'i phyir ro //</p>	<p>de <thabs mi mkhas pas pha rol tu phyin pa dang /></p>
7	<p>byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu rtsa bdun la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni / de nyid kyi rtog pa bdun pa mthong pa'i lam la rnam par rtog pa yin no //</p>	<p>byang chub kyi yan lag rnams dang / 'phags pa'i lam yan lag brgyad pa la brtags shing mngon par zhen na / 'phags pa'i bden pa rnams dang /</p>	<p>mthong ba'i lam gyi rnam par rtog pa ni / byang chub kyi phyogs kyi chos sum cu rtsa bdun la rtog tsam cing mngon par zhen pa yin zhes gang gsungs pa yin te / yod pa'i bzod pa dang shes pa'i skad cig ma rnams ni bral ba la nus par 'gyur ba'i phyir ro //</p>	

1	<p>de thabs mi mkhas pas gzugs la rtog cing mngon par zhen pa yin / rnam par shes pa'i bar la rtog cing mngon par zhen pa yin no zhes bya ba ni rtse mor gtogs pa'i rnam par rtog pa dang ldan pa dang po phung po'i don la rnam par rtog pa yin no //</p>	<p>de dag ni mngon par zhen pa yin te / ji ltar mngon par zhen pa yin zhe na / <i>gzugs la mngon par zhen pa yin</i> / tshor ba dang / 'du shes dang / 'du byed dang / <i>rnam par shes pa la mngon par zhen pa yin</i> /</p>	<p>phung po'i don gyi rnam par rtog pa ni / de thabs mi mkhas pas gzugs la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba nas / <i>rnam par shes pa'i bar la rtog cing mngon par zhen pa yin</i> zhes gang gsungs pa yin no // phung po'i don ni spungs pa yin pa'i phyir ro //</p>	
2	<p>mig la rtog cing mngon par zhen pa yin / de bzhin du yid kyi bar dang gzugs la mngon par rtog cing mngon par zhen pa yin / de bzhin du chos kyi bar la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni de nyid kyi rtog pa gnyis pa skye ba'i sgo'i don gyi rnam par rtog pa yin no //</p>	<p><i>mig la mngon par zhen pa yin</i> / rnam ba dang / sna dang / lce dang / lus dang / <i>yid la mngon par zhen pa yin</i> / skye mched dang / khams dang / rten cing 'brel par 'byung ba la mngon par zhen pa yin / 'dod chags dang / zhe sdang dang / gti mug la mngon par zhen pa yin / lta bar gyur pa rnams la mngon par zhen pa yin / byang chub kyi bar la mngon par zhen pa yin te / de'i phyir na byis pa zhes bya'o //</p>	<p>skye ba'i sgo'i don gyi rnam par rtog pa ni mig la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba nas / <i>yid kyi bar dang // gzugs la rtog cing mngon par zhen pa yin</i> zhes bya ba nas / de bzhin du chos la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ba'i bar du gang gsungs pa yin no // skye ba'i sgo'i don ni skye mched kyi don yin pa'i phyir ro //</p>	
3	<p>mig dang gzugs dang / mig gi rnam par shes pa'i khams su rtog cing mngon par zhen pa yin / de bzhin du yid dang chos dang yid kyi rnam par shes pa'i khams kyi bar la rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba ni de nyid kyi rtog pa gsum pa rigs kyi don la rnam par rtog pa yin no //</p>		<p>rigs kyi don gyi rnam par rtog pa ni / mig dang gzugs dang mig gi rnam par shes pa'i khams su rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba la sogs pa gang gsungs pa yin te / sa bon gyi don gyis khams kyi don yin no //</p>	
4	<p>ma rig par rtog cing mngon par zhen pa yin / de bzhin du rga shir rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba'i bar du'o zhes bya ba ni de nyid kyi rtog pa bzhi pa skye ba'i don la rnam par rtog pa yin no //</p>		<p>skye ba'i don gyi rnam par rtog pa ni ma rig par rtog cing mngon par zhen pa yin zhes bya ba nas de bzhin du zhes bya ba'i bar du gang gsungs pa yin te / ma byung ba las byung ba'i don ni skye ba'i don yin no //</p>	

	<i>Eight Chaptered Sūtra</i>	<i>Summary of the Eight Chaptered Sūtra</i>
Byang chub ye shes	compiler unknown	composed by Haribhadra on the basis of <i>Vṛtti</i>
bCom ldan rig ral	compiled by Ārya-Vimuktisena	composed by Haribhadra
Bu ston	compiled by Haribhadra	composed by Haribhadra on the basis of <i>Vṛtti</i>
Tāranātha	compiled by Ārya-Vimuktisena	not mentioned

Table 1 Compiler of the *Eight Chaptered Sūtra* and author of the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra*

dealt with in the comparative table, there is correspondence between the *Vṛtti* and Tibetan translation (*bstan 'gyur*) and between the *Vārttikā* and Tibetan translation (*bka' 'gyur*). As we can see in the comparative table below, especially the words “thabs mi mkhas pas” appear at the first subdivision in the Tibetan translation (*bstan 'gyur*) and the *Vṛtti*, but at the sixth subdivision in the Tibetan translation (*bka' 'gyur*) and the *Vārttikā*. The words “ma 'dres pa” appear at the ninth subdivision in the Tibetan translation (*bka' 'gyur*) and the *Vārttikā*, but cannot be found in the Tibetan translation (*bstan 'gyur*) or the *Vṛtti*. The annotations of the *Vṛtti* coincide with the synopsis inserted into the Tibetan translation (*bstan 'gyur*).

From this comparison, the sūtra with which Ārya-Vimuktisena wrote his *Vṛtti* closely resembles the Tibetan translation (*bstan 'gyur*), while the sūtra with which Bhadanta-Vimuktisena wrote his *Vārttikā* closely resembles the Tibetan translation (*bka' 'gyur*). According to Ar Byang chub ye shes and bCom ldan rig ral, these two sūtras are equivalent to the *Eight Chaptered Sūtra* and the *Many Chaptered Sūtra*; however, their views are still being debated. At least two kinds of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, from which the Sanskrit original texts for the Tibetan translations (*bstan 'gyur* and *bka' 'gyur*) originated, must have existed in the time of Ārya-Vimuktisena and Bhadanta-Vimuktisena.

<i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā (bstan 'gyur)</i>	<i>Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā (bka' 'gyur)</i>	Ārya-Vimuktisena's <i>Vṛtti</i>	Bhadanta-Vimuktisena's <i>Vārttikā</i>
---	--	---------------------------------	--

(5185) ka 60a6–8.

(2) āryadvārtha-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b2–3 P [88] (5188) ga 179a7–8; (Tib.) D (9) ka 214b4–6, P [18] (731) nyi 157b1–3. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 52b4–6, P [88] (5185) ka 60a8–60b1.

(3) gotrārtha-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b3–4, P [88] (5188) ga 179a8–179b2. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 52b6, P [88] (5185) ka 60b1–2.

(4) utpādārtha-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b4–5, P [88] (5188) ga 179b2–3. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 52b7, P [88] (5185) ka 60b2–3.

(5) sūnyatārtha-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b5–6, P [88] (5188) ga 179b3–4. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 52b7–53a1, P [88] (5185) ka 60b3–5.

(6) pāramitārtha-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b6, P [88] (5188) ga 179b4; (Tib.) D (9) ka 214b6–215a6, P [18] (731) nyi 157b3–8. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 53a1–2, P [88] (5185) ka 60b5–6. *Vārttikā*, I; D (3788) kha 31a5, P [88] (5186) kha 37a3.

(7) darśanamārga-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b6–7, P [88] (5188) ga 179b4–5; (Tib.) D (9) ka 215a6–7, P [18] (731) nyi 157b8–158a1. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 53a2–3, P [88] (5185) ka 60b6–7.

(8) bhāvanāmārga-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b7, P [88] (5188) ga 179b5–6; (Tib.) D (9) ka 215a7–215b2, P [18] (731) nyi 158a1–2. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 53a3–5, P [88] (5185) ka 60b7–61a2. *Vārttikā*, I; D (3788) kha 31a5–6, P [88] (5186) kha 37a3.

(9) śaikṣamārga-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b7–160a1, P [88] (5188) ga 179b6–8; (Tib.) D (9) ka 215b2–4, P [18] (731) nyi 158a2–4. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 53a5–6, P [88] (5185) ka 61a2–4. *Vārttikā*, I; D (3788) kha 31a6–7, P [88] (5186) kha 37a3–5.

Tshong kha pa maintains that Bhadanta-Vimuktisena did not quote these several verses simply because he tried to avoid an overly long explanatory note.^{*29}

According to the description in *dGos 'dod kun 'byung* by Tāranātha,^{*30} the *Eight Chaptered Sūtra* was brought by Ārya-Vimuktisena.^{*31}

4 Ārya-Vimuktisena's *Vṛtti* and *Nyi khri le brygad ma*

The identity of the compiler of the *Eight Chaptered Sūtra* and of the revised sūtra cannot be ascertained from Tibetan sources. The *Eight Chaptered Sūtra* is ascribed to Ārya-Vimuktisena by bCom ldan rig ral and Tāranātha, but to Haribhadra by Bu ston. The clearest distinction among the traditions is by Ar Byang chub ye shes and bCom ldan rig ral who distinguish the *Eight Chaptered Sūtra* and the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra*, while Bu ston considers the *Eight Chaptered Sūtra*, the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra* and the revised sūtra as the same, and attributes all three texts to Haribhadra.

Let us now compare the sūtra passages quoted from *Vṛtti* and *Vārttikā* with Tibetan translations (*bstan 'gyur* and *bka' 'gyur*) of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*.^{*32} Within the passages

divisions of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20), twenty members of *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24), a detailed explanation of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36), etc.] were not part of the treatise (*Abhisamayālaṃkāra*), because there was no correspondence between it (the *Many Chaptered Sūtra*) and the treatise (*Abhisamayālaṃkāra*).

^{*29} *Legs bshad gser phreng*; (Tib.) p. 29, l. 2–p. 29, l. 12: de la rNam 'grel der rtsa ba de dag med kyang dmigs rnam rgyas bshad kyi bshad pa rdzogs pa dang / mdor bstan gyi rkang pa dang po gnyis drangs nas lhag ma la sogs kyi sgra dang / dge 'dun nyi shu la yang dge 'dun gyi mdo dang po'i stod drangs nas sogs kyi sgra sbyar ro // sems bskyed kyi dbye ba la mdo ngo bo rnams *Nyi khri 'grel bar bshad* pa la kha 'phangs shing rab dbye rnams *Blo gros mi zad pa* sogs su blra ste 'dir ma bkod pa gzhung mangs pa spang ba'i ched do zhes 'byung la / rtog pa bzhi la ni dang po la bdun brygad gnyis ma gtogs pa bdun 'ol spyi gcig snang zhing lhag ma gsum la spyi ming tсам las ma gtogs pa'i dbye ba ma byas par bzhi pa'i skabs su 'di dang skabs gzhan du yang bstan bcos dang sbyar bar bya ste / 'dir ma sbyar ba gzhung mangs pa spang ba'i phyr yin par bshad pas bstan bcos ma bris pa de dag kyang gtan ma rnyed par mi snang ngo // (trans.) About this [misinterpretation of early Tibetans, I (Tshong kha pa) explain as follows]: Although those verses [of the purpose [of composition] and the connection [between purpose and subject] of the *Abhisamayālaṃkāra*] are not in [the *Vārttikā*], the detailed explanation on [general] content of the *Abhisamayālaṃkāra* is complete [in the *Vārttikā*]. After citing the first two verses (chapter 1, verses 25–26) of brief teaching [of *nirvedhabhāgīya*], [Bhadanta-Vimuktisena] uses the word “etc.” for the rest [of the detailed explanation of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36)]. For the twenty members of the *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24) [Bhadanta-Vimuktisena uses] the word “etc.”, after citing the first part of the [*Many Chaptered Sūtra*] passage for [twenty members of] *saṃgha*. Regarding the division of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20), [Bhadanta-Vimuktisena] says, “The essence of the sūtra passages are to be referred to in the explanation in the *Vṛtti*. For the division, the *Akṣayamatīnirdeśa* etc. are to be referred to. Here I do not supply [these explanations in order] to avoid an overly long explanation.” About the four kinds of conceptualization, a rough [explanation] of seven [subdivisions] of the first [conceptualization] except the seventh and the eighth [subdivisions out of its nine subdivisions] can be seen. [Bhadanta-Vimuktisena] did not give any divisions for the other remaining three kinds of conceptualization beyond general terminology. In chapter four and in the other chapter [five, Bhadanta-Vimuktisena] related these [four kinds of conceptualization] with the *Abhisamayālaṃkāra* [and commented on them]. [Bhadanta-Vimuktisena] explained that he did not relate [with the *Abhisamayālaṃkāra*] here [in the *Vārttikā*] to avoid an overly long explanation. So it does not appear that he did not find these parts of the *Abhisamayālaṃkāra* [that he did not write].

^{*30} *dGos 'dod kun 'byung*, (Tib.) Schiefner [1963], p. 108, ll. 14–18: *Nyi khri le brygad ma*'i dpe spyan drangs te byon pa dang 'dzom / mdo tshig rgyan dang mthun par byung pas / dbugs dbyung thob bo / de la *mDo le brygad ma* dang / *mNgon rtogs rgyan* ngo bo nyid med par smra ba'i dbu ma'i don du bkral pa dang / *mDo brygan mtha' dag bsres pa'i bstan bcos* mdzad pa po rnams yin la / (trans.) [Ārya-Vimuktisena] brought an exemplar of the *Eight Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Since the words of the sūtra and those of the *Abhisamayālaṃkāra* correspond, he felt relieved. And he became the author of the commentary on [both] the *Eight Chaptered Sūtra* and the *Abhisamayālaṃkāra* from the perspective of Madhyamakās, insisting on the nonexistence of essential identity, and [he became also the author] of the *mDo rgyan mthah' dag bsres pa'i bstan bcos*.

^{*31} Tāranātha made no mention of a relationship between Haribhadra and the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*.

^{*32} In chapter 1, verses 34–35 of the *Abhisamayālaṃkāra*, four kinds of conceptualization, namely two kinds of conceptualization of objects and two kinds of conceptualization of subjects, are explained. Each kind has a further nine subdivisions, making thirty-six subdivisions in total. The comparative table deals with the passages for the nine subdivisions under the second kind of conceptualization of objects. Only the parts marked by (. . .) are omitted.

(1) rāṣyārtha-vikalpa: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I; (Tib.) D (3790) ga 159b1–2, P [88] (5188) ga 179a6–7; (Tib.) D (9) ka 214b3–4, P [18] (731) nyi 157a8–157b1. *Vṛtti*, I; D (3787) ka 52b3–4, P [88]

into the *Eight Chaptered Sūtra* from the perspective of the *Abhisamayālaṅkāra* and wrote the *Vṛtti* in accordance with this *Eight Chaptered Sūtra*, Bhadanta-Vimuktisena wrote the *Vārttikā* on the other variant of the *Abhisamayālaṅkāra**²⁴ in accordance with the *Many Chaptered Sūtra*, and Haribhadra wrote the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra*.

According to the descriptions in *Bu ston chos 'byung**²⁵ by Bu ston Rin chen grub (1290–1364), Haribhadra wrote the *Summary of the Eight Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* on the basis of Ārya-Vimuktisena's *Vṛtti**²⁶. Bu ston considers the *Eight Chaptered Sūtra*, the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra* and the revised sūtra as the same.*²⁷

Regarding the reasons why Bhadanta-Vimuktisena did not quote several verses in the *Vārttikā* from the *Abhisamayālaṅkāra*, Tshong kha pa Blo bzang grags pa (1357–1419) gives a somewhat different view from others in his *Legs bshad gser phreng*. He states that Bhadanta-Vimuktisena would have considered that the several verses were not included in the *Abhisamayālaṅkāra* because these verses had no corresponding passages in the *Many Chaptered Sūtra**²⁸. On the other hand,

gnod pa phra mo'ang ni med / bya ba dang lam shes kyi gsham gyi shwa lo ka gsum med par / gzugs sogs dus gsum du med pa // shin tu dag pa mtha' med pa // de dag mtha' ni mi mkhyen pa // thub pa'i chos mngon rtogs pa yin // zhes bya ba yod pa byas so // (trans.) Ārya-Vimuktisena composed the *Eight Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, which is neither too long nor too short, by following the *Abhisamayālaṅkāra* and its commentary. After that, Bhadanta-Vimuktisena related the *Many Chaptered Sūtra* and [the variant of] the *Abhisamayālaṅkāra*, which lacks 23 verses, namely the purpose [of composition] and the connection [between purpose and subject] of the *Abhisamayālaṅkāra* (chapter 1, verses 1–2), twenty-two divisions of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20), twenty members of *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24), ten verses on the detailed explanation of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36), a summary of the three kinds of knowledge (chapter 3, verse 16), a detailed explanation of *moḡṣābhāgīya* (chapter 4, verses 33–34) and [the following verse:] “[One is] brave because of the highest result as a river which flows to the ocean, etc.” (chapter 5, verse 36). By following the [*Many Chaptered Sūtra*] he [said] at the end of *Vārttikā* “Similarly [this commentary *Vārttikā*] does not have any points at all to be blamed by anyone who contradicts me” and [indicated that the variant of the *Abhisamayālaṅkāra*] lacks the last three verses of the chapter of paths and [includes the following verse] “[One knows that] there are no material elements, etc. in the triple world (the past, present and future) and one does not know any limit of absolute infinite purity. [This is] the clear realization of the Muni's qualities.” [instead of these three missing verses].

*²⁴ Another variant is that the *Abhisamayālaṅkāra* lacks 23 verses (chapter 1, verses 1–2, 19–20, 23–24, 27–36; chapter 2, verses 29–31; chapter 3, verse 16; chapter 4, verses 33–34; chapter 5, verse 36) and includes a different verse in place of chapter 2, verses 29–31: [One knows that] there are no material elements, etc. in the triple world (the past, present and future) and one does not know any limit of absolute infinite purity. [This is] the clear realization of the Muni's qualities.

*²⁵ *Bu ston chos 'byung*; (Tib.) p. 164, ll. 22–24: 'Phags pa'i 'grel pa dang mthun par *Nyi khri'i bsdus don le brgyad ma dang / brGyad stong 'grel chen dang / Don gsal 'grel pa dang / sDud 'grel rtogs par sla ba dang / Sher phyin sgom pa* la sogs pa mdzad do zhes brag go // (trans.) [Haribhadra] is known to have written the *Eight Chaptered Summary of the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, *Ālokā*, *Vivṛti*, *Samcayagāthāpañjikā* and *Sher phyin sgom pa*.

*²⁶ Bu ston mentioned none of the relations between the *Vṛtti*, the *Vārttikā*, the *Nyi khri le brgyad ma* and the *Nyi khri le mang*. Cf. *Bu ston chos 'byung*; (Tib.) p. 163, ll. 2–3: *mNgon rtogs rgyan gyi 'grel pa Nyi khri lnga stong pa dang sbyar ba Nyi khri snang ba zhes bya ba mdzad do // bTsun pa grol sdes Nyi khri rnam 'grel mdzad do//* (trans.) [Ārya-Vimuktisena] wrote the *Vṛtti*, a commentary on the *Abhisamayālaṅkāra*, which is related with the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. Bhadanta-Vimuktisena wrote the *Vārttikā*.

*²⁷ *Bu ston chos 'byung*; (Tib.) Nishioka [1980–1981], cat. no. 503: [503] *Nyi khti le brgyad pa'i bsdus don gyi 'grel pa slob dpon Seng ge bzang pos mdzad pa Tshul khriims rgyal ba'i 'gyur /*

*²⁸ *Legs bshad gser phreng*; (Tib.) p. 28, l. 16–p. 29, l. 2: *gzhung ma rnyed pa la lnga ma rnams dgos 'brel dang / sems bskyed pa'i rab dbye / dge 'dun nyi shu / nges 'byed rgyas bshad la sogs pa'i bstan bcos kyi tshig ma rnyed par mDo le mang rang dang mthun par bshad de / ma rnyed pa'i rgyu mtshan yang rgyun zhugs 'bras gnas tsam po / 'phar gsum srid rtse'i mthar thug 'gro / gzugs kyi chags bcos / dgra bcom 'bras zhugs gnyen po dang rdzas la brten pa'i rtog pa rnams kyi mDo le mang na med pas / de dang bstan bcos ma mthun pas bstan bcos kyi tshig ma yin nam snyam du bsams so zhes 'chad do //* (trans.) Regarding [the reason why Bhadanta-Vimuktisena] did not find the text [of the *Abhisamayālaṅkāra* in the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*], early [Tibetans] explained [as follows]: [Bhadanta-Vimuktisena] did not find the treatise's (*Abhisamayālaṅkāra*'s) explanation of the purpose [of composition] and the connection [between purpose and subject] (chapter 1, verses 1–2), divisions of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20), twenty members of *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24), a detailed explanation of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36), etc. [in the *Many Chaptered Sūtra*], and therefore explained [these verses without reference to the *Abhisamayālaṅkāra*] in accordance only with the *Many Chaptered Sūtra*. A [further] reason why [Bhadanta-Vimuktisena] did not find the [whole text] is because there is no [corresponding] passages in the *Many Chaptered Sūtra* for **srotaāpanna*, the three Ascenders (**pluta*, **ardhapulta*, **sarva-sthāna-cyuta*), **bhāvāgraparāma*, **rūpavīlārāga* and **arhattvapratipannaka* [among the twenty members of *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24)]; and there is no [corresponding] passage for the conceptualization of antidotes (*gnyen po*) and [the conceptualization] of a person as substantially existent (*rdzas*) [among detailed explanation of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36)]. Therefore, [Bhadanta-Vimuktisena] supposed that [passages for the purpose [of composition] and the connection [between purpose and subject] (chapter 1, verses 1–2),

sūtra,^{*17} the revision must have occurred towards the end of the 8th century at the earliest, during the lifetime of Haribhadra (late 8th cent.–early 9th cent.). Haribhadra’s interpretation of chapter 8, verse 6 is possible only by being based on the revised sūtra. For these reasons, Makransky holds that the revision was carried out by Haribhadra.^{*18}

3 Traditions on *Vṛtti*, *Vārttikā* and *Pañcaviṃśatisāhasrikā* *Prajñāpāramitā* in Tibetan Sources

Now, let us examine the important descriptions in Tibetan sources concerning Ārya-Vimuktisena’s *Vṛtti*, Bhadanta-Vimuktisena’s *Vārttikā* and the two kinds of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā* *Prajñāpāramitā*, the *Many Chaptered Sūtra* (*Nyi khri le mang*) and the *Eight Chaptered Sūtra* (*Nyi khri le brgyad ma*).

According to the description in ‘*Grel pa rnam ’byed*^{*19} by Ar Byang chub ye shes (11th cent.), Ārya-Vimuktisena wrote the *Vṛtti* in accordance with the *Eight Chaptered Sūtra*,^{*20} Bhadanta-Vimuktisena wrote the *Vārttikā* in accordance with the *Many Chaptered Sūtra*, and Haribhadra wrote the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra* based on Ārya-Vimuktisena’s *Vṛtti*.^{*21} This appears to be the first description that mentions both the *Eight Chaptered Sūtra* and the *Many Chaptered Sūtra*.

Similarly, according to the descriptions in *Byams chos byung tshul*^{*22} and *sTong phrag brgyad pa rgyan gyi me tog*^{*23} by bCom ldan rig ral, Ārya-Vimuktisena revised the *Many Chaptered Sūtra*

^{*17} According to Kawagoe [2005], p. 1, *dKar chag lDan dkar ma* was compiled in the early 9th century.

^{*18} Makransky [1997], pp. 147–151.

^{*19} ‘*Grel pa rnam ’byed*; (Tib.) *bKa’ gdams gsung ’bum*, vol. 2, 35a2–35b1: de’i ’og tu ’Phags pa rNam grol sdes *mDo nyi khri le’u brgyad pa* dang bstan bcos sbyar ba’i *Nyi khri snang ba* mdzad do // de’i ’og tu bTsun pa rNam grol sdes *mDo le’u mang* dang bstan bcos sbyar ba *Nyi khri rnam ’grel* mdzad do // de’i ’og tu slob dpon Seng ge bzang pos ’grel pa rnam mdzad de / . . . Seng ge bzang po zhes ’jig rten na grags pa de lta bu’i slob dpon des dang por ’Phags pa rnam grol sde’i *Nyi khri snang ba’i* rjes su ’brangs nas / *mDo le’u brgyad ma’i bsdus don gyi ’grel pa* le’u brgyad ma mdzad do // (trans.) After that, Ārya-Vimuktisena wrote the *Vṛtti* which relates the *Eight Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā* *Prajñāpāramitā* and the treatise (the *Abhisamayālaṃkāra*). Then Bhadanta-Vimuktisena wrote the *Vārttikā* which relates the *Many Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā* *Prajñāpāramitā* and the treatise (the *Abhisamayālaṃkāra*). Then Ācārya Haribhadra wrote some commentaries. . . . Such an Ācārya known as Haribhadra in the world followed Ārya-Vimuktisena’s *Vṛtti* at first and wrote the eight chaptered *Summary of the Eight Chaptered Sūtra*.

^{*20} Ar Byang chub ye shes mentioned the compiler neither of the *Eight Chaptered Sūtra* (*Nyi khri le brgyad ma*) nor of the *Many Chaptered Sūtra* (*Nyi khri le mang*).

^{*21} This title “Summary” (*bsdus don gyi ’grel pa*) indicates not a sūtra but a commentary.

^{*22} *Byams chos byung tshul*; (Tib.) *bKa’ gdams gsung ’bum*, vol. 53, 2a4–2b3: ’Phags pa rNam grol sdes *Nyi khri le mang* le’u brgyad du byas gong ’og ’khrugs pa rnam phal cher *mNgon rtogs brgyan* dang mthun par bcos nas ’grel pa’ang de dang mthun par byas te . . . de nas bTsun pa Grol sdes *mNgon rtogs brgyan* gyi dgos ’brel dang sems bskyed kyi dbye ba dang dge ’dun nyi shu dang / nges ’byed cha mthun gyi rgyas bshad dang / lam shes kyi gsham gyi tshig bcad gsum dang mkhyen gsum don bsdu dang / thar cha rgyas bshad dang rgya mthso che la chu bo bzhin la sog pa sho lo ka nyer gsum med pa mdo sde *Nyi khri le mangs* dang sbyar ba’i bshad pa byas so // . . . der *Le brgyad ma bsdus don gyi ’grel pa* dang / *brGyad stong ’grel pa* dang / ‘*Grel chung* dang gsum mdzad la / (trans.) Ārya-Vimuktisena divided the *Many Chaptered Sūtra* into eight chapters, modified most of the contradictions in context by following the *Abhisamayālaṃkāra* and adjusted [the content of his] commentary (the *Vṛtti*) to the [*Eight Chaptered Sūtra*]. . . . Then Bhadanta-Vimuktisena made an explanation which relates [the other variant of the *Abhisamayālaṃkāra*], which lacks 23 verses on the purpose [of composition] and the connection [between purpose and subject] of the *Abhisamayālaṃkāra* (chapter 1, verses 1–2), divisions of *cittotpāda* (chapter 1, verses 19–20), twenty members of *saṃgha* (chapter 1, verses 23–24), detailed explanation of *nirvedhabhāgīya* (chapter 1, verses 27–36), the last three verses of [the chapter of] the knowledge of paths (chapter 2, verses 29–31), a summary of the three kinds of knowledge (chapter 3, verse 16), a detailed explanation of *mokṣābhāgīya* (chapter 4, verses 33–34) and “like a river which flows to the ocean, etc.” (chapter 5, verse 36) with the *Many Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā* *Prajñāpāramitā*. [Haribhadra] wrote the three commentaries: the *Summary of the Eight Chaptered Sūtra*, the *Alokā* and the *Viṛṭti*. Cf. Kano and Nakamura [2009].

^{*23} *sTong phrag brgya pa rgyan gyi me tog*; (Tib.) *Rig ral gsung ’bum*, vol. 5, 613.1–614.2: ’Phags pa rNam grol sdes *mNgon rtogs rgyan* dang mthun par chad lhag med pa’i *Nyi khri le brgyad ma* dang de’i ’grel pa mdzad de / . . . de nas bTsun pa grol sdes *mNgon rtogs rgyan* gyi dgongs ’brel dang / sems bskyed nyi shu rtsa gnyis dang / dge ’dun nyi shu dang / nges ’byed cha mthun gyi rgyas bshad shwa lo ka bcu dang / mkhyen gsum don bsdu dang / thar cha rgyas bshad dang / rgya mtsho che la chu bo bzhin / ’bras bu mchog gi sba ba la sog pa shwa lo ka nyi shu rtsa gsum med pa’i *mNgon rtogs rgyan* dang *Nyi khri le mangs* sbyar ba byas nas de dang mthun pas gsham du / de ltar bdag dang ’gal ba’i skye bos rab tu

Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa (carried in *bka' 'gyur*)*⁴
Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa (carried in *bstan 'gyur*)*⁵

Chinese translations:

Da ban ruo bo luo mi duo jing, di er hui (『大般若波羅蜜多經』 第二会)*⁶

Fang guang ban ruo jing (『放光般若經』)*⁷

Guang zan jing (『光讚經』)*⁸

Mo he ban ruo bo luo mi jing (『摩訶般若波羅蜜經』)*⁹

As mentioned above, the extant *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*s listed above can be broadly classified into two versions: the Tibetan translation (*bka' 'gyur*) and four Chinese translations contain no synopsis of the *Abhisamayālaṃkāra* and are considered to be the unrevised version unaffected by the *Abhisamayālaṃkāra*; the current version of the Sanskrit original and Tibetan translation (*bstan 'gyur*) contain the inserted synopsis of the *Abhisamayālaṃkāra* and are regarded as the revised version formed later under the influence of the *Abhisamayālaṃkāra*.^{*10}

According to the catalogue of Tibetan canonical texts, the revised version is ascribed to Haribhadra, that is, it is he who inserted the synopsis and revised the text.^{*11} While John J. Makransky holds that the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* was indeed revised by Haribhadra, Kazuo Hyodo and Fujio Taniguchi refute this. Hyodo focuses on the part explaining the threefold embodiment system (*svābhāvīkākāya*, *sāmbhogīkākāya* and *nairmāṇīkākāya*) in chapter 8 of the revised *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*^{*12} and finds it impossible to think that Haribhadra maintained the fourfold embodiment system (*svābhāvīkākāya*, *dharma-kāya*, *sāmbhogīkākāya* and *nairmāṇīkākāya*) with reference to this part. This part did not exist at the time of Ārya-Vimuktisena and is quoted by Ratnākaraśānti; thus, the contributor to the revised sūtra should be someone other than Haribhadra, working in the period after Ārya-Vimuktisena until that of Ratnākaraśānti.^{*13} Taniguchi believes that the synopsis of the revised sūtra differs in terminology from some of the passages quoted from the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* in Haribhadra's other works, namely, the *Ālokā* and *Vivṛti*.^{*14}

In Makransky's argument for Haribhadra as the compiler, he too focuses on the part explaining the threefold embodiment system.^{*15} His reasoning is that Ārya-Vimuktisena would surely have quoted this part defining each of the threefold embodiments,^{*16} but in fact did not, thus indicating that this part did not exist at the time of Ārya-Vimuktisena. Since the dKar chag lDan dkar ma compiled during the reign of Khri srong lde brtsen (ca. 740–798) has no entry for this revised

*⁴ (Tib.) D (9) ka 1b1–ga 381a5; P [18] (731) nyi 1b1–di 282a7.

*⁵ (Tib.) D (3790) ga 1a1–ca 342a7; P [88] (5188) ga 1a1–cha 403a7.

*⁶ (Chin.) T [7] (220) 401–479; translated by Xuan zhuang (玄奘).

*⁷ (Chin.) T [8] (221) 1–146; translated by Wu luo cha (無羅叉).

*⁸ (Chin.) T [8] (222) 147–216; translated by Zhu fa hu (竺法護).

*⁹ (Chin.) T [8] (223) 217–424; translated by Kumārajīva (鳩摩羅什).

*¹⁰ This revised text is carried in the *bstan 'gyur*, probably because it holds a synopsis and is accordingly considered a *śāstra*.

*¹¹ *sDe dge bstan 'gyur dkar chag*; (Tib.) D (4569) śrī 430a7–431b1; [3790] *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa mngon par rtogs pa'i rgyan gyi rjes su 'brangs nas dag par gtugs pa slob dpon Seng ge bzang pos mdzad pa Nyi khri le brgyad mar grags pa bam po bdun cu rtsa bzhi pa / Bal yul Yam bu'i bSod nams rgyun 'byung gi gtsug lag khang du paṅḍi ta Zhi ba bzang po dang / lo tsā ba dGe slong Tshul khriims rgyal ba'i 'gyur bzhugs so // // (trans.) *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Compiled in Accord with the Abhisamayālaṃkāra*: [This is] known as *Eight Chaptered Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* by Haribhadra, 74 volumes, translated by the Sage Zhi ba bzang po and the Translator dGe slong Tshul khriims rgyal ba at the bSod nams rgyun 'byung Temple in Kathmandu, Nepal.*

*¹² *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, VIII; (Skt.) Kimura [2006], 43.6–44.4; (Tib.) D (3790) ca 224a6–225a3, P [90] (5188) ca 258b1–259a8. This part does not appear in the Tibetan translation (*bka' 'gyur*) or in all of the Chinese translations.

*¹³ Hyodo [1984].

*¹⁴ Taniguchi [2002], p. 23.

*¹⁵ *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, VIII; (Skt.) Kimura [2006], 43.6–44.4; (Tib.) D (3790) ca 224a6–225a3, P [90] (5188) ca 258b1–259a8.

*¹⁶ In his commentary on the *Abhisamayālaṃkāra*, Ārya-Vimuktisena tries to identify the textual basis in the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* for each of topics and subtopics of the *Abhisamayālaṃkāra* which consists of eight substantive chapters. The explanation of the eight realizations (*abhisamaya*) in the eight chapters occurs by reference to seventy topics. For these topics he quotes the corresponding passages from the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* and paraphrases them. Regarding 51 topics from 66 topics in chapters 1–7, Ārya-vimuktisena actually quotes from the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* to explain them.

Commentaries by Ārya-Vimuktisena and Bhadanta-Vimuktisena on the *Abhisamayālaṃkāra*: Their Relation to Variants of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*

Hodo Nakamura

1 Introduction

The *Abhisamayālaṃkāra*, a work attributed to Maitreya, summarizes the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* from a soteriological perspective. After Ārya-Vimuktisena had produced the oldest extant commentary, the *Abhisamayālaṃkāra* has been considered a fundamental text for the study of the *Prajñāpāramitā Sūtras*. Once this work became inseparably related to the *Prajñāpāramitā Sūtras*, interpretations of them tended to be explained within the framework of the *Abhisamayālaṃkāra*. An apt illustration of this tendency is the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, into which the synopsis of the *Abhisamayālaṃkāra* is inserted.*¹

Broadly speaking, there are two types of *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitās* in existence: an unrevised version without the inserted synopsis of the *Abhisamayālaṃkāra* and a revised version which includes the synopsis. There is as yet no consensus regarding the compiler of the revised version according to traditions and previous research. In early Tibetan traditions, two kinds of *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitās*, the *Nyi khri le mang* (*Many Chaptered Sūtra*) and the *Nyi khri le brygad ma* (*Eight Chaptered Sūtra*), are mentioned.

Ārya-Vimuktisena's *Vṛtti* and Bhadanta-Vimuktisena's *Vārttikā* are the oldest commentaries on the *Abhisamayālaṃkāra* in existence. As their titles indicate,*² both are related to the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*. According to some Tibetan traditions, the *Vṛtti* is based on the *Nyi khri le brygad ma* (*Eight Chaptered Sūtra*) and the *Vārttikā* is based on the *Nyi khri le mang* (*Many Chaptered Sūtra*). Another Tibetan tradition indicates that the *Vārttikā* is a commentary on another variant of the *Abhisamayālaṃkāra* whose verses differ from those contained in the Tibetan canonical texts today.

The purpose of this paper is to highlight important descriptions in Tibetan sources concerning Ārya-Vimuktisena's *Vṛtti*, Bhadanta-Vimuktisena's *Vārttikā* and various types of *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitās* and to verify these descriptions in Indian sources. We also examine the possibility of a variant of the *Abhisamayālaṃkāra* on which Bhadanta-Vimuktisena commented in his *Vārttikā*.

2 Extant Versions of the *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*

Sanskrit original:

*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā**³

Tibetan translations:

*¹ Based on descriptions in Hyodo [1984].

*² The title of Ārya-Vimuktisena's *Vṛtti* is *Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkāravṛtti* (*The Commentary on the Abhisamayālaṃkāra Explaining the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*). The title of Bhadanta-Vimuktisena's *Vārttikā* is *Āryapañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkārakārikāvārttikā* (*The Annotation on Verses of the Abhisamayālaṃkāra Explaining the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*).

*³ (Skt.) Kimura [2007] (chap. 1, pt. 1), Kimura [2009] (chap. 1, pt. 2), Kimura [1986] (chap. 2-3), Kimura [1990] (chap. 4), Kimura [1992] (chap. 5), Kimura [2006] (chap. 6-8).

編集後記

本年は宗祖法然上人八百年大遠忌を迎える記念すべき年である。そのため本号は法然上人の特集号として編集させていただいた。特集号として編集することになったので、所収の論文は本宗の関係者で、それぞれの分野で活躍されている代表的な先生方に、教学院の方から御執筆を特別にお願いをした。その結果、関東から梶村昇先生（亜細亜大学名誉教授）、藤井正雄先生（大正大学名誉教授）、宮澤正順先生（埼玉工業大学客員教授）、由木義文先生（古仏眼山龍藏寺住職）の四先生、関西から石丸晶子先生（東京経済大学名誉教授）、福原隆善先生（佛敎大学教授）、藤本浄彦先生（佛敎大学教授）の三先生から貴重な玉稿をいただくことができました。諸先生方には本号にふさわしい重厚なご論考をお寄せいただき厚く感謝申し上げます。伊藤真昭、中村法道の両氏の論文は助成研究の成果報告であります。

ところが本号編集の最終段階で、皆様御承知の通り未曾有の東日本大震災が起きました。そのため宗祖法然上人八百年大遠忌は延期のやむなきに至りました。そこで本号の刊行時期についても編集委員会で再検討をいたしました。しかしご無理をいって期日までに御執筆をいただいた諸先生方の御都合を考え、予定通り刊行することにいたしました。

今後とも、伝統ある『佛敎文化研究』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いきたいと思ひます。浄土宗教学院の会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げます。

(Y・U)

○編集委員 中井眞孝 藤堂俊英 金子寛哉 宇高良哲

佛敎文化研究

第55号

平成23年3月25日 印刷
平成23年3月31日 発行

兼 集 兼 里 見 法 雄
者 行 者

発 行 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所