

佛教文化研究 第五十七号

目次

法然上人の二種深信論をめぐって……………	市川定敬	一
良忠の仏土観について……………	沼倉雄人	七
——『観経疏伝通記』を中心に——		
『浄家進学日札』中 紹介と翻刻……………	石川達也	三
業と律……………	清水俊史	21
—— 犯罪アディカラナと学処 ——		
『神曲』に描かれる普遍的宗教性……………	前田信剛	1
—— ダンテの人間考察 ——		
—— 「煉獄篇」第16歌、第18歌を中心として ——		

編集後記

法然上人の二種深信論をめぐって

市川定敬

すなわち二つの信心といは、始めに「我が身は煩惱罪惡の凡夫なり、火宅を出でず、出離の縁なしと信ぜよ」といい、つぎには「決定往生すべき身なりと信じて一念も疑うべからず、人にもいい妨げらるべからず」などいえる、前後のことは相違して心得難きに似たれども、心を止めてこれを案ずるに、始めに我が身の程を信じ、後には仏の願を信するなり。ただし後の信心を決定せしめんがために始めの信心をば挙ぐるなり¹⁾。

はじめに

『選択集』第八章三心篇は、往生を願う者が発すべき三つの心として、「至誠心」「深心」「廻向発願心」を説く。『観経疏』引用の深心釈では、

言ハ深心ト者即是レ深ク信ズルノ之心也亦有二種一ニハ者決定シテ深信ニ
自身ハ現ニ是レ罪惡生死ノ凡夫曠劫ヨリ已來タ常ニ没シ常ニ流轉シテ無レ有ニ
ト出離ノ之縁ニ二ニハ者決定シテ深ク信彼ノ阿彌陀佛四十八願ヲ撮ニ受シ
タマフ衆生ニ無レ疑無レ慮ニ乗ニ彼ノ願力ニ定得テ中往生上又決定シテ深ク

法然上人の二種深信論をめぐって

信ス釋迦佛説ニ此ノ觀經ノ三福九品定散ニ善ヲ證ニ讚ニ彼ノ佛ノ依正二
報ヲ使中タマフト人ヲシテ欣慕上セ又決定シテ深ク信彌陀經ノ中ニ十方恆沙ノ諸佛
證ニ勸シタマフト一切凡夫決定シテ得ト生ズルコトヲ

と、「深心とは深く信ずる心であること」、そしてその信じる事柄として「自身は現に罪惡生死の凡夫であり、遙かな過去より輪廻の世界に沈み流転し続け、これを離れる縁すらないこと」、「阿彌陀仏の本願によって往生できること、そのことについての釈尊の説示、十方諸仏の証誠」を信じるべきことが説かれる。また、同じ第八章の『往生礼讚』からの引用においても、

二ニハ者深心即是レ眞實ノ信心信下知シ自身ハ是レ具足ニ煩惱ヲ凡夫善
根薄少ニシテ流ニ轉シテ三界ニ不出ト出ニ火宅ニ今信内知彌陀ノ本弘誓願及下
マテ稱コト名號ヲ下至中十聲一聲等ニ定得ト往生ヲ乃至一念モ無レ有ニ
疑心一故ニ名ニ深心ト

と、自身が煩惱具足であることと、阿彌陀仏の誓願により往生が可能であることを信じるべきことが説かれる。

この深心に説かれる自身に対する信（信機）と仏の法に対する信（信

法)は、二種深信として、法然浄土教の信仰の内実である三心における中核を成すものとして重要視されてきた。特に現在の浄土学においては、信機と信法の「矛盾的緊張」ということ指摘され、特質として論じられるところである。しかし、法然遺文の文言に即して理解しようとするならば、はたしてこの「矛盾的緊張」ということが上人の主張していたことであったといえるだろうか。つまり、法然遺文において説かれている二種の深信と、浄土学が論じる二種深信理解の間には距離が生じているということが指摘できるのではないか。

本論では、はじめに現代の浄土学において二種深信がどのように論じられてきたかを概観し、次に法然遺文における二種深信の記述を確認していく。そして両者の差異を指摘し、これが意味するところについて考えてみたい。

二種深信論の概観

現代の浄土学において二種深信について論じるものとして、管見の限りでは以下のような研究があげられる。

- 石井教道 『改訂増補 浄土の教義と其教団』 第三章第二節第二項 (寶文館、一九二九年)
- 西川知雄 「信機と信法」 『仏教文化研究』 第十号 (一九六一年)
- 近藤徹稱 「信機と信法」 『仏教文化研究』 第十一号 (一九六二年)
- 藤本浄彦 『法然浄土教思想論攷』 第一部第二章「決定深信の世界」 (平楽寺書店、一九八八年(初出一九七五年))

高橋弘次 『改版増補 法然浄土教の諸問題』 第四部法然浄土教の信仰論(二)

坪井俊映 『法然浄土教の研究』 第二編第五章「自証せる信について」 (山喜房仏書林、一九九四年(初出一九七九年)) (隆文館、一九八二年)

藤堂恭俊 『法然上人研究』 二 「法然浄土教における念仏信仰の内実」 (山喜房仏書林、一九九六年(初出一九九一年)) 神谷正義 「信機と信法」 『文学部論集』 (佛敎大学文学部) 第八一号 (一九九七年)

先に用いた信機と信法の「矛盾的緊張」という表現は、高橋弘次氏が前掲書において、「この念仏信仰の個別化(信機)の意識と、関与(信法)の意識とが、信仰における両極性として、念仏信仰の意識的構造の二大要素となるものと考えられ、さらにこの二つの意識作用の緊張し葛藤する心的事実が、まさしく念仏信仰の宗教的経験内容にはかならない」と論じるところによるものであるが、このような二種深信の理解は、古くは石井教道氏に見ることができる。

石井教道氏は、信機について「自己そのものを凝視して其価値を確認すること」でありそれは「宗教的に反省することの深ければ深いほど、より強ければ強いほど我が身のつたなさに戦慄かされるのである」とし、信法については「浄土の真理を信ずることであり、浄土の真理即ち法とは、阿弥陀仏の本願不思議力を深く信ずることである」と押さえる。そして、本論の冒頭にあげた「往生大要抄」の記述を基にしながら、「この信機と信法とに且く前後をつけてはみるものの、實際信仰内面の進み

としては、信機に依りて信法が感受せらるると俱に、亦、信法に依りて信機が確かめらるるのである。そしてそれを展転進行する事に依つて、よりますます其の深さと広さとが増大されて行く」と論じ、「この一見矛盾した信相を、そのまま渾融して一步より一步へと止揚し行くものは、次に明す随順の念仏行であることを承知せねばならぬ」と念仏行について論を進めていく。

次に、『仏教文化研究』においてなされた西川氏と近藤氏の論戦が目される。西川知雄氏はまず人間の持つ悟性、理性の機能から、「信」について論究してゆく。始めに人間の知的認識能力の一つである悟性の本質を「疑う」こととした上で、

悟性のもつ論理が、「疑われて」いた事態のもつ現象との間に論理的整合を見出し、その意味で、悟性が自己満足に到達したとき、そこに悟性が、真理に関する安心感を得る。このような、悟性の安心感のことを、われわれは、常識的に「信」と呼んでいる。

と、悟性の働きにおける「信」を「第一の信」とし、
第二の「信」は、理性的能力としての信であり、自己の悟性的能力の行使による「確信」に対して否定的に作用する信である。自己の悟性的能力の行使による「確信」を、自己の理性的能力によつて疑い、そのような「確信」の主観性、有限性を批判的に自覚するところの「信」である。

と、悟性による信に対して否定的に働く理性的能力について「第二の信」としている。さらに、

第三の信は、自己の悟性能力によつても、理性能力によつても、論

法然上人の一種深信論をめぐって

理的整合を得られないとき、自己の能力を越えた、自己の外から包越的に働きかけてくるところの「信」である。

として、自己の外から働きかけてくる「第三の信」を提示している。西川氏はこのように「信」について三つの規定をした上で、「第二の信」が信機であるとして

「自己」が「自己」に否定的に対決するという「論理」は、「自己」の即対自的综合という「論理」を導くが、これは「論理」が救われることを示すものであつて、かかる論理を動かしている実存たる生きた「自己」は依然として救われてはいないのである。

と、信機における人間の知的認識能力の限界を指摘し、「包越者」の存在を指定する「第三の信」が信法であるとして、信機と信法を論じている。そして最後に自己否定的に自己に対決する信機の最も効果的な機会が「死」であるとして、この「死」を契機として信機と信法は超論理的な整合、すなわち往生を遂げるといふ。

こうした西川氏の論に対して近藤徹稱氏は、

西川師の論文は、悟性から理性へ、更にそれを越えるものへと段階的に論が運ばれ、信機信法もその線に沿つて信機から信法へと一方的に論ぜられてゐる。私は信機から信法へ方向を否定する者ではないが、機が信ぜられる時、自ら氣付く、氣付かないに拘はらず、既にそこには法の光が豫想されてゐるといふことを言ひたいのである。

と、必ずしも信機から信法という一方方向のものではないことを力説する。つまり、単に信機における自己への眼差しが信法の準備段階となるので

なく、「法自身がもつてゐる「攝取不捨」といふ決定的な働きかけが、機の信を催さしめる」のであり、信機と信法は同時的なものであると論じる。この二つの信については「このやうにして信機は信法を助け、信法は信機を促し、互に一方が他方を刺戟して信はいよいよ深まってゆくのでなければならぬ」と論じている。

藤本浄彦氏は、決定深信において「機（人間）と法（阿弥陀仏）」とが具体的に問題化していくという視点⁷から、二種深信の構造と内容について論考している。それは、「往生大要抄」の説示に着目しながら、「信機」という「わが身を信ずる」罪悪生死の凡夫の自覚（理性の限界・躰き）をはじめにしなければ、そのような凡夫がまさに救われるという可能性が現実性として力動する本願への信順に気づくこともなく、雑行に走ってしまうからである」というものであり、さらに、「信機における罪悪生死の自覚ということがなければ、信法は問題とはなりえないということである」という。またこうした信機と信法が「決定深信の主體的な奥底において総合的に生成しうるということ」は、機の側面から見れば「信機が信法へと翻ることを意味する」ものであり、それは「飛躍であり逆説」であり、これを成立させるのがまさしく念仏の実践であると論じて⁷る。

高橋弘次氏は信機を、「自己の現実存在において、内に向けられた絶対的に個なる実存意識であり、自己のありのままの姿をとらえた、自己の究極的な存在をみつめたところの意識であり、いわば自己の存在に對しての否定的な宗教意識」、そして信法について「自己の存在が無力、非救の個別な存在であるという意識（信機）」にもなつて生ずるところ

の、人間存在の絶対者（救済者）へかかわっていく意識」であり、「信機の自己否定的な宗教意識に對してこの信法の意識は肯定的な宗教意識」であると捉える。そしてこの両者について、「往生大要抄」の記述について触れながらも、先に見た石井教道氏を参照しつつ、「この二つの意識の相互のかかわりあいにおいて、その念仏信仰の内容は發展進行し、深められていくものであるといえる」と論じている⁸。

坪井俊映氏は、善導が深心において二種深信を説きながらも、その後が説かれるのは法然においてであるということ⁹を、「往生大要抄」をあげて指摘し、「いわゆる決定的に浮かぶべからざるものが、仏の願力によつて救済されるという一見矛盾したような関係が見出される」が、「この一見矛盾したような関係にあるのが深信の信相である」とする。そして、「深信なるものは煩惱具足、罪悪生死の救われ難い凡夫が、念仏によつて未来には必ず救済されることを信ずることであつて、三心の中心をなすものであり、ことに、法の深信に對して機の深信を説くところに法然浄土教の特質を見ることができると、法然浄土教における信仰の特質を指摘する⁹。

また、藤堂恭俊氏は直接「三心」や「二種深信」について論じるものではないが、法然浄土教における念仏信仰の内実として、見てきた研究に論じられる二種深信と同様の信仰構造を論じるものである。すなわち、上人は仏道修行を通して、「三学非器」の自覚と「煩惱具足の凡夫」という自覚の二つの自覚を持ったとして、前者について、「みずからの精進努力をもつてしても、なお、三学を全うを阻む、打ち破ることのできない障碍を、自分自身の内に発見したことを意味する」ものであり、「淨

土未帰入・開宗以前」のものであるとする。そして後者について、「この自覚は口称の一行をとおして、阿弥陀仏の光明に照らされたことによつて、自分の影、心内の闇に気づかされたことを意味する」として、これを「浄土帰入・開宗以後」のものであるという。特にこの後者において、

阿弥陀仏の光明によつて、心内の闇を照らされたれば照らされるほどに、自分は罪悪生死・煩惱具足の凡夫であり、阿弥陀仏に遠く隔たること際限のない私である、という思いを深める。この隔絶感がつのれば募るほどに、「阿弥陀ほとけ、われをたすけ給へ」という切なる思い（意業）にかられ、その思いを声に托し・のせて南無阿弥陀仏と称名の一行（口業）に励み、仏前にぬかずいて礼拝（身業）をかさねる。この念仏者の阿弥陀仏に向けられたはたらきを受けた阿弥陀仏は、その礼拝の姿を、わが名を称える称名の声を、「たすけ給へ」の思いを、もらすことなく見・聞・知し給うのである。善導はこの凡夫と仏との交流、呼応の関係を「親縁」〔『観経疏』定善義 第九観の釈〕と名づけている。

と論じているが、これは二種深信から念仏実践への展開を論じるものと捉えて問題はないだろう。

神谷正義氏の論文は、見てきたところの石井氏、西川氏、近藤氏、高橋氏、藤堂氏の研究に基づきながら、さらに上人の法語を解析しながら論じられるものである。特に信機の内実として、「阿弥陀仏の聖意、本願力を推し量り、おもんばかることが出来ない存在であることを自覚すること」という点が新たに指摘される。また、法語の中から信機と信法

の関係性について語られるものとして「浄土宗略抄」「御消息」「往生大要抄」を対照させ、共通する説示として次の五点を抽出する。

1. はじめに我が身の程を信じ、後には仏の誓いを信じるということ。
 2. 信法の確立のために信機を説くということ。
 3. その理由は、我が身をかるしめて返つて本願を疑うからであるとする。それを除かんがためであること。
 4. いかなる凡夫であろうとも、口に南無阿弥陀仏となえれば、仏の誓いによつて必ず往生できるということ。
 5. 決定往生の思い、信によつて往生はさだまること。
- そして、1については、

はじめに我が身のほどを信じ、後には阿弥陀仏の誓いを信ずるといふことは、法然自らの宗教体験による実存の自覚に基づくものであり、一概に指摘されているように論理的前後関係のみに理解すべきものではないであろう。この言葉の奥には、三学非器の自覚と罪悪生死の凡夫としての自覚があり、否定形でしか捉えることの出来ない自己の厳しい反省とそれが救われなければならない法然自らの課題の解決としての立場が、この言葉の中に読み取られるべきであろう。

と述べ、2については、

信法の確立のために信機を説くといふことは、単に論理的前後として信機と信法を捉えるべきでないことをいみじくも表している。それは信機の信が深められれば必然的に信法の信が確立するという信

念と確信のもとで語られている言葉であつて、我らがごとき凡夫は阿弥陀仏の本願業力以外に救われぬ、阿弥陀仏の救いの働き以外では我々凡夫は救われることがないことの表明である。したがつて阿弥陀仏に助けたまへとたのむ心の確立を要請しているのである。

と論じ、最後にこれらの法語に語られるのは上人の信仰実践の内実が表されるものであり、それは、決定の思いで念仏が称えられるということにおいて、「信機、信法のいずれの信も深められていく性質のものである」ということを意味するのであり、この二種の信は論理的前後でも信機から信法への一方向性のものでなく、念仏を称えることにおいてなされる宗教的深みであり、また「口称念仏を媒介としない信機も信法も法然においてはありえないものであるといえる」と結論する。

以上、見てきたところによれば、信機から信法への論理的必然性を論じる西川氏と、信機と信法の一見した矛盾とそれを法然浄土教の特質として指摘する坪井氏を除く他の研究は、いずれも信機と信法の緊張関係とそれが念仏の實踐において関係しながら深められていくことが論じられているのである。こうした二種深信の捉え方は広く受け入れられており、現在佛教学で用いられているテキスト『仏教入門―釈尊と法然上人の教え―』には、深心について次のように記されている。

この深心の内容をなす信機と信法について法然上人は「はじめにはわが身の程を信じ、のちには仏を信するなり。ただし、のちの信を決定せしめんがために、はじめの信心をばあぐるなり」（『御消息』）と記していられるように、信機と信法の間を指摘していられる。

この二種の深信は称名念仏の一行にもとづきながら円環的にふかま

りを増してゆくのである。¹¹

これは、『浄土宗の教え―歴史・思想・課題―』から抜粋されたものであるが、これもやはり大学テキストとして用いられていたものである。

遺文における三心の記述

ここまで、法然上人の二種深信が現在の浄土学においてどのように理解されてきたかを見てきたが、ここでは、上人の説示において二種深信がどのように語られているかを確認したい。『醍醐本法然上人伝記』、『西方指南抄』、『黒谷上人語灯録』の三遺文に絞って見るならば、三心について言及されるのは、実に、三一法語に及ぶ¹²。先にあげた藤本氏の論文は「法然が信機信法を語る場合、その相互間にある構造の関係についてはほとんど論じていない」ことを指摘しているが、このうち二種深信の関係性について述べているのは、前掲の神谷論文が対照する「往生大要抄」『御消息』「浄土宗略抄」に加え、「大胡太郎實秀へつかはず御返事」の四本のみである。以下に見てゆきたい。

「往生大要抄」

私にこの二つの積を見るに、文に広略あり、ことばに同異ありといえども、まず二種の信心を立つる事はその趣これ一つなり。すなわち二つの信心といは、始めに「我が身は煩惱罪惡の凡夫なり、火宅を出でず、出離の縁なしと信ぜよ」といい、つぎには「決定往生すべき身なりと信じて一念も疑うべからず、人にもいい妨げらるべからず」などいえる、前後のことば相違して心得難きに似たれど

も、心を止めてこれを案ずるに、始めに我が身の程を信じ、後には仏の願を信ずるなり。ただし後の信心を決定せしめんがために始めの信心をば挙ぐるなり。その故は、もし始めの我が身を信じるよう
を挙げずしてただちに後の仏の誓ばかりを信すべき旨を出したらま
しかば、諸の往生を願わん人、雑行を修して本願を憑まざらんをば
しばらく措く、正しく弥陀の本願の念仏を修しながらも、なお心に
もし貪欲瞋恚の煩惱をも起し、身におのずから十悪破戒等の罪業を
も犯す事あらば、みだりに自身を怯弱して却りて本願を疑惑しなま
し。¹⁴

この、「往生大要抄」の記述は、二種深信論として見てきた石井氏、高橋氏、坪井氏、藤本氏の研究において典拠として用いられるものである。例えば藤本氏は、ここでの「その趣これ一つなり」という表現に着目し、信機と信法の動態を論じているが、法然上人における論理は、煩惱や罪業の重きによって自らを卑下して本願を疑うことがないように、はじめに「我が身」に対する信を置くというものであり、この信機と信法の動的な関係性については述べられていない。信機と信法の前後を明示し、その関係性について説く法語は、次にあげる「浄土宗略抄」と「御消息」であるが、これらの法語にも同じく二つの信の動的な関係性やそれに伴う深信の深まりということとは言及されない。

「浄土宗略抄」

この釈の意は、始めに我が身の程を信じて後には仏の誓を信ずるなり。後の信心のために始めの信をば挙ぐるなり。その故は往生を願わん諸の人、弥陀の本願の念仏を申しながら、我が身貪欲瞋恚の

法然上人の「二種深信論をめぐって」

煩惱をも起し、十悪破戒の罪悪をも造るに恐れて、濫りに我が身を軽しめて却りて仏の本願を疑う。善導は予てこの疑いを鑑みて二つの信心の様を挙げて、我らがごときの煩惱をも起し罪をも造る凡夫なりとも、深く弥陀の本願を仰ぎて念仏すれば、十声一声に至るまで決定して往生する旨を釈したまえり。まことに始めの我が身を信ずる様を釈したまわざりせば、我らが心ばえのありさまにてはいかに念仏申すともかの仏の本願に契い難く、今一念十念に往生するといふは煩惱をも起さず罪をも造らぬめでたき人にてこそあるらめ、我らごときの輩にてはよもあらじ、なんど身の程思い知られて往生も憑み難きまで危うく覚えなましに、この二つの信心を釈したまいたる事いみじく身に染みて思うべきなり。この釈を心得分けぬ人はみな我が心の悪ければ往生は叶わじなんどこそは申しあいたれ。その疑をなすは、やがて往生せぬ心ばえなり。この旨を心得て、永く疑う心のあるまじきなり。¹⁵

「御消息」

この釈の意は初には我が身の程を信じ、後には仏の願を信ずるなり。ただし後の信を決定せんがために初の信心をば挙ぐるなり。その故は、もし初の信心を挙げずして後の信心を出したらましかば、諸の往生を願わん人、たとい本願の名号をば称うとも、みずから心に貪欲瞋恚等の煩惱をも起し、身に十悪破戒等の罪悪をも造りたる事あらば、濫りにみずから身を僻めて却りて本願を疑いそうらいなまし。いまこの本願に十声一声までに往生すといふは、おぼろげの人には

あらじ。妄念も起らず、罪も造らず、めでたき人にてぞあるらん。我がごときの輩の、一念十念にてはよもあらじとぞ覚えまし。しかるを善導和尚、未来の衆生のこの疑を残さん事を鑑みてこの二種の信心を挙げて、我がごときいまだ煩惱をも断ぜず罪をも造れる凡夫なりとも、深く弥陀の本願を信じて念仏すれば、一声に至るまで決定して往生する旨を釈したまえり。この釈の殊に心に染みていみじく覚えそうらうなり。まことにかくだにも釈したまわざらましかば我らが往生は不定にぞ覚えましと危うく覚えそうらいて、さればこの義を心得別かぬ人やらん、我が心の悪ければ往生は叶わじなどこそは申しあいてそうらうめれ。その疑のやがて往生せぬ心にてそうらいけるものを。ただ心の善き悪きをも顧みず、罪の軽き重きをも沙汰せず、心に往生せんと欲いて口に南無阿弥陀仏と称え、声につきて決定往生の思をなすべし。¹⁶

また、信機と信法の前後関係については触れていないが、深心の内実を説く法語として次のものをあげることができる。

「大胡太郎實秀へつかはす御返事」

二つに深心というは、すなわちこれ深く信ずる心なり。何事を深く信ずるぞというに、まず諸の煩惱を具足し多くの罪を造りて余の善根などなからん凡夫、阿弥陀仏の大悲本願を仰ぎてその仏の大悲の名号を称えて、もしは百年にても、〈中略〉もしは七日一日十声一声にても多くも少くも称名念仏の人は決定して往生すべしと信じて、乃至一念も疑う心なきを深心とは申すなり。

しかるに諸の往生を願う人、本願の名号を持ちながらなお内に妄

念の起るを恐れ、外に余善の少なきによりても偏に我が身を輕しめて往生を不定に思わば、すでに本願を疑うなり。されば善導は退かに未来の行者のこの疑を残さん事を鑑みてその疑心を除きて決定の心を勧めんがために、煩惱を具足して罪業を造り善根少く智解なからん凡夫、十声一声までの念仏によりて決定して往生すべき理を審しく釈し教えたまえるなり。たとい多くの仏空の中に充ち満ちて光を放ち舌を舒べて「造罪の凡夫念仏して往生す」といふことは僻事なり、信すべからず」とのたまうとも、それによりて一念も驚き疑う心あるべからず。¹⁷

述べたように、信機と信法の前後関係については触れられていないが、これは『観経疏』における深心釈を前提として、そこに二種の深信が説かれる理由について述べるものである。先にあげた「往生大要抄」「御消息」「浄土宗略抄」同様に、その論理は、念仏者が自身を省みることにより卑下して、往生を疑うことが無いように二つの信が説かれたとするものである。したがって、前掲の神谷論文が抽出する五つの共通点とすることからいえば、3の、二種の信が説かれる理由は、わが身をかるしめて返つて本願を疑うことを除かんがため、ということが明確にあるはまるのであるが、2の「信法の確立のために信機を説くということ」ということが、明示されないながらも前提となつていふことがいえる。よつてこれを、二種深信の關係性を述べる法語として見做すことができるのであるが、ここでもやはり、二種の信の動的な関わり合いや、深化という説示を見ることはできないのである。

以上、法然上人における三遺文から、二種の深信についてその關係性

を説く法語を見てきた。これらの法語が説くところの二種深信の關係性とは、念仏往生を望むものが、自らを省みることによって、その罪悪や煩惱の深さのために自身は救われぬのだと思ひ、それが結果として阿彌陀仏の本願を疑う事態になるというのを避けるために信機が説かれるというものである。換言すれば、いかなる罪惡の凡夫であつても、本願に説かれるところの念仏によつて必ず往生することができるという信を確立するために信機が説かれる、ということである。そして、見てきた研究が論じような矛盾と緊張、そしてそれによる動的な深まりとといったことには言及されていないということがここに指摘できるのである。

おわりに

以上、ここまでにおいて法然上人における二種深信が、現代の浄土学においてどのように論じられ、理解されてきたかを概観し、そして実際の上人の法語が二種の信の關係性についてどのように説いているかを見てきた。現代の浄土学では多くの先学によつて、法然浄土教の二種深信は、互いに矛盾、葛藤しながら、口称念仏という実践においてその信が深められていくという動態を有しているということが語られていた。しかしながら、上人の法語を見るならば、そこには二種の信の葛藤や動態といった説示は見られず、念仏者が自己の存在を省みることによつて卑下し、阿彌陀仏の本願を疑う（頼みとしない）という事態を防ぐために、善導大師は第一の信、すなわち信機を説いたのであるという解釈しか見

受けられないのである。

ここに至り、我々は次のような問いを抱くであろう。すなわち、現代の浄土学は、上人の深心理解を曲解してきたのであろうか？と。しかし本論は、そうではないということを主張したのである。浄土教研究という学的領域は、その内に歴史学、宗教学、宗学、宗教哲学といった内容を含み持つものであるが、とくに宗学という点においては、その性質として相承的であることと、発展的であるという二つの性格が指摘される¹⁸。今回取り上げた二種深信論という問題においては、正しくこの宗学における二つの性格の具体的な様相が指摘できるのである。見てきたところの浄土学における二種深信論は、単に上人の法語の抄出といった類のものではなく、上人の言葉を相承しつつ、そこにそれぞれの論者の主体的考察が加えられ、構築されていったものであると理解することができる。そして、そうした論は、阿彌陀仏への信仰ということを機軸にしながら、人間存在への洞察を深め、我々の生の現実においてより説得力を増したものと展開していると言いうるのであろう。

法然浄土教研究の先学である、西川知雄氏は、

浄土教の文書に示されているような、そのような素朴な仏や浄土の存在を私は信ずることが出来ない。又そのような浄土には往生したくないのである。¹⁹

と、自身の率直な心情を述べているが、これは浄土学自体への根本的な問題提起であると受け止めることができる。現代の浄土学は、この問い掛けに対して応答しようとする姿勢を有しているだろうか。この問いに対応するためには、二種深信をめぐる論考に見られるような、研究者の

主体的考察が不可欠であるといえよう。西川氏が投げかけた問題に対応するためにも、法然浄土教における他の様々な問題においてこうした研究態度を広げていく必要があるのではないだろうか。

註

- 1 「往生大要抄」『聖典』四卷三二一～二頁。『昭法全』五八頁。
- 2 「土川本」六三頁。『聖典』三卷一四〇～一頁。『昭法全』三二八～九頁。
- 3 「土川本」七八頁。『聖典』三卷一五一頁。『昭法全』三三三頁。
- 4 「三部経釈」に見られる「三心は区区に分かれたりといえども、要を取り詮を簡んでこれをいえば深心に撰めたり」の言葉は、このことを端的に示していると言える。（『聖典』四卷二八九頁。『昭法全』三二～三頁。）
- 5 石井教道『改訂増補 浄土の教義と其教団』（富山房書店、一九七二年）、二三六～四一頁。※本研究では、一九二九年初版のものではなく、改訂増補版を用いている。
- 6 この論文は、『浄土教の哲学的解明』（山喜房仏書林、一九七三年）に所収。五六～七一頁。
- 7 藤本浄彦『法然浄土教思想論攷』（平楽寺書店、一九八八年）六九～七五頁。
- 8 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』（山喜房仏書林、一九九四年）二八九～九二頁。また、同書第五部においても、法然浄土教の倫理性の根拠として、同様の二種深信論が述べられている。
- 9 坪井俊映『法然浄土教の研究』（隆文館、一九八二年）四三〇～二頁。
- 10 藤堂恭俊『法然上人研究 二』（山喜房仏書林、一九九六年）四六～九頁。
- 11 『仏教入門―釈尊と法然上人の教え―』佛教学大仏教学科編（学術図書出版社、二〇〇〇年）二〇四頁。
- 12 『浄土宗の教え―歴史・思想・課題―』知恩院浄土宗学研究所編（山喜房仏書林、一九七四年）一一九頁。
- 13 三遺文における三心説示については、付録を参照されたい。
- 14 『聖典』四卷、三一～二頁。『昭法全』五八頁。
- 15 『聖典』四卷、三五六～七頁。『昭法全』五九四～五頁。
- 16 『聖典』四卷、五三七～六頁。『昭法全』五八〇～一頁。
- 17 『聖典』四卷、三九七～八頁。『昭法全』五一六～七頁。
- 18 高橋弘次、前掲書、四〇一～一四頁、「宗学の学問的性格」参照。
- 19 西川知雄、前掲書、一九〇頁。

三遺文における三心説示

(※『醍醐本』所収「三心料簡および御法語」は除く)

法然上人の浄土教思想を理解する上で基本となる『醍醐本法然上人伝記』、『西方指南抄』、『黒谷上人語灯録』において、三心に関する説示が見られるものは、以下の通りである。

「三心」の説示が見られる文献

『選択本願念仏集』第八章

『醍醐本』――二期物語「禅勝房との十一箇条問答」

『西方指南抄』――「十七條法語」「三機分別」「四箇条問答」「大

胡太郎實秀に答ふる書」「或人念仏之不審聖人に奉問次第」「念仏大意」「要義問答」

『漢語灯録』――「無量寿経釈」「観無量寿経釈」「往生要集釈」「往

生要集略料簡」「往生要集料簡」「往生要集詮要」「逆修説法」「浄土宗略要文」

『和語灯録』――「三部経釈」「御誓言の書」「往生大要抄」「念仏

往生要義抄」「三心義」「七箇條の起請文」「念仏大意」「浄土宗略抄」「要義問答」「大胡太郎實秀

へつかはす御返事」「十二の問答」「十二箇條の問答」「諸人伝説の詞」「示或女房法語」「念仏往

これらの文献に見られる説示は、概ね次のように分類することができる。

三心記述分類項目

《『選択本願念仏集』第八章》

《『選択集』と同様の説明》

《十八願文と三心と一心》

《三心具足の様相―智具・行具の三心。自然具足三心》

《自然具足三心》

《自然具足三心に類するもの》〔平生の念仏と臨終の念仏〕

〔歡喜・相続と三心〕

《三心の浅深による九品の差別があること》

《至誠心と煩惱、深心と余行》

《至誠心と余行》

《三心具足の念仏は他力念仏》

《決婦一行三昧》

《『往生要集』への註釈》

《信機信法の関係性が述べられるもの》

《その他》

三遺文に見られる三心説示

(紙数の制約により、頁数のみを記す。)

《『選択集』第八章》―三心の必要とそれぞれの説明（『観経疏』『往生礼讃』を典拠に）。（『土川本』六〇～八一頁。

『聖典』三卷一三八～五三三頁。『昭法全』

三二八～三四頁。）

《『選択集』に類する説明》―三心の必要とそれぞれの説示。

「三心義」『和語灯録』（『聖典』四卷三三〇～三四頁。『昭法全』四五四～七頁。）

「十七条法語」『西方指南抄』（『昭法全』四七〇～一頁。）

「要義問答」『西方指南抄』『和語灯録』（『聖典』四卷三八四～八八頁。『昭法全』六二〇～五頁。）

「観無量寿経釈」『漢語灯録』（『昭法全』二二六～七頁。）↓《三心と十八願文と一心》・《三心の浅深による九品の差別があること》

「浄土宗略要文」『漢語灯録』（『仏叢漢語』十卷一〇～一頁。『昭法全』四〇二頁。）

《三心と十八願文と一心》―『無量寿経』の至心信楽欲生我国と『阿

弥陀経』の一心不乱は、『観経』の三心と同じであること。

「十七条法語」『西方指南抄』（『昭法全』四六九頁。）

「要義問答」『西方指南抄』『和語灯録』（『聖典』四卷三八九～九二頁。『昭法全』六二五～七頁。）

《三心具足の様相―智具・行具の三心。自然具足三心》

「東大寺十問答」『和語灯録』（『聖典』四卷五二八～九頁。『昭

法全』六四四頁。）↓《決婦一行三昧》

《自然具足三心》

「一期物語」『醍醐本』（『藤堂古稀 資料編』一五三頁。『昭法全』四四二頁。）

「浄土宗見聞 付臨終記」『大徳寺本』（『浄土宗学研究』二十二号、八五頁。）

「禅勝房との十一箇条問答」『醍醐本』（『藤堂古稀 資料編』一八三～四頁。『昭法全』六九九頁。）

「十七条法語」『西方指南抄』（『昭法全』四六八頁。）

「七箇条の起請文」『和語灯録』（『聖典』四卷三七～八頁。『昭法全』八一～二頁。）

「十二の問答」『和語灯録』、

「或人念佛之不審聖人に奉問次第」『西方指南抄』（『聖典』四卷四三八頁。『昭法全』六四〇頁。）

「諸人伝説の詞」〈二十八問答より〉『和語灯録』（『聖典』四卷四七七頁。『昭法全』四六七頁。）

「諸人伝説の詞」〈信空上人伝説〉『和語灯録』（『聖典』四卷四八〇頁。『昭法全』六七二頁。）

「示或女房法語」『和語灯録』（『聖典』四卷五二二頁。『昭法全』五八九～九〇頁。）

《自然具足三心に類するもの》

「御誓言の書」『和語灯録』（『聖典』四卷二九九頁。『昭法全』

四一六頁。）↓『決婦一行三昧』

「十二箇条の問答」『和語灯録』（『聖典』四卷四四四頁。『昭法全』

六七七～八頁。）

「諸人伝説の詞」〈物語集〉『和語灯録』（『聖典』四卷四八三頁。

『昭法全』四三四頁。）

「念仏往生義」『和語灯録』（『聖典』四卷五二六～七頁。『昭法全』

六九〇～一頁。）

「御消息」『和語灯録』（『聖典』四卷五四一～二頁。『昭法全』

五八四～五頁。）

〔平生の念仏と臨終の念仏〕—平生の三心具足の念仏により往生は

決定すること。

「念仏往生要義抄」『和語灯録』（『聖典』四卷三二八～九頁。『昭

法全』六八七頁。）

「十二の問答」『和語灯録』（『聖典』四卷四三八～九頁。『昭法全』

六四〇頁。）

〔歡喜・相続と三心〕

「諸人伝説の詞」〈念仏問答集〉『和語灯録』（『聖典』四卷

四八五～六頁。『昭法全』四六一頁。）

《三心の淺深による九品の差別があること》

「逆修説法」二七日『漢語灯録』（『仏叢漢語』七卷一九～二〇頁。

『昭法全』二四一頁。）

《至誠心と煩惱、余行と深心》—至誠心とは、貪瞋痴によつて正念

を失うことのない心。深心とは、

余行無く一向念仏する心。

「七箇条の起請文」『和語灯録』（『聖典』四卷三三四～六頁。『昭

法全』八〇八～一〇頁。）

《至誠心と余行》—至誠心は余行を交えず阿弥陀仏を念ずること。

「念仏大意」『西方指南抄』『和語灯録』（『聖典』四卷三四五～

六頁。『昭法全』四〇八～一〇頁。）↓《三心具

足の念仏は他力念仏》

《三心具足の念仏は他力念仏》

「七箇条の起請文」『和語灯録』（『聖典』四卷三三七頁。『昭法全』

八一〇～一頁。）

「三機分別」『西方指南抄』（『昭法全』八九四頁。）

《決婦一行三昧》

「諸人伝説の詞」〈授手印〉『和語灯録』（『聖典』四卷四八三頁。

『昭法全』四五九頁。）

《『往生要集』への註釈》

〔甲〕『往生要集』大文第五「助念方法」に示される四修・三心に
おける三心の解説。

〔乙〕『往生要集』大文第十「問答料簡」中、往生者の少なさに對
する答えに對し、善導の引用「もし能く上の如く念々相續し
て・・・」の割り注「上の如く」と言ふは」に触れられる
三心の解説。三心を具足すれば必ず往生する。

〔往生要集釈〕『漢語灯録』（『仏叢漢語』六卷五～一〇頁〔甲〕。
一四頁〔乙〕。『昭法全』二〇～三頁〔甲〕。二六
頁〔乙〕。〕

〔往生要集略料簡〕『漢語灯録』（『仏叢漢語』六卷一六～七頁〔甲〕。
二〇頁〔乙〕。『昭法全』一五頁〔甲〕。一六～七
頁〔乙〕。〕

〔往生要集料簡〕『漢語灯録』（『仏叢漢語』六卷二四頁〔甲〕。
二八頁〔乙〕。『昭法全』一二頁〔甲〕。一三～四
頁〔乙〕。〕

〔往生要集詮要〕『漢語灯録』（『仏叢漢語』六卷三七～四〇頁〔甲〕。
『昭法全』八～九頁〔甲〕。〕

〔無量寿経釈〕『漢語灯録』（『昭法全』八五頁。）『往生要集』大
文第十「問答料簡」の引用。三心を具足すれば
必ず往生する。

《信機信法の関係性が述べられるもの》

〔往生大要抄〕『和語灯録』（『聖典』四卷三〇四～二二頁。『昭
法全』五一～六六頁。〕

〔浄土宗略抄〕『和語灯録』（『聖典』四卷三五四～六三頁。『昭
法全』五九三～六〇〇頁。〕

〔御消息〕『和語灯録』（『聖典』四卷五三四～四二頁。『昭法全』
五七七～八四頁。〕

〔大胡太郎實秀へつかはず御返事〕『和語灯録』、

〔大胡太郎實秀に答ふる書〕『西方指南抄』（『聖典』四卷三九六
～四〇二頁。『昭法全』五一五～二二頁。〕

《その他》

〔要集〕問答料簡に類似〕

〔十二箇条の問答〕『和語灯録』（『聖典』四卷四四二～四頁。『昭
法全』六七六～七頁。〕

〔選択集〕同様、三心の一々を説明するが、文言は『觀経疏』と異なる〕

〔三部経釈〕『和語灯録』（『聖典』四卷二八九～九七頁。『昭法全』
三三～四五頁。〕

〔深心を釈すために他二心が説かれる〕

〔十七条法語〕『西方指南抄』（『昭法全』四六九頁。〕

〔本願と誓願の差別〕

〔四箇条問答〕『西方指南抄』(『昭法全』七〇二―三頁。)

〔就行立信〕

〔浄土宗略要文〕『漢語灯録』(『仏叢漢語』十卷三―四頁。『昭

法全』三九八頁。)

良忠の仏土観について — 『観経疏伝通記』を中心に —

沼倉雄人

一、はじめに

善導は『観経疏』玄義分、和会経論相違門の二乗種不生会通において仏土論を展開している。そのなかで善導は阿弥陀仏の仏身と仏土を報身報土であるとし¹、またその報身報土は四十八願を因として成立しており²、さらにその報土は凡夫を含め五乗が阿弥陀仏の本願力によって斉しく往生する浄土であるとしている³。善導は阿弥陀仏の仏身仏土について、三身論に依拠し仏土論を展開しているが⁴、それ以前の諸師が阿弥陀仏の浄土を報土として認めない説と報土とするものの凡夫の往生を認めない説がみられ⁵、凡夫の報土往生が許容されていなかった。それに対し、善導は『観経疏』において、凡夫が報土に往生可能である理由を阿弥陀仏の本願に求めたうえで阿弥陀仏の浄土を凡夫が往生可能な報土として示した⁶。この善導の報身報土説は法然においても受容されていることは論を俟たない⁷。

このように善導が阿弥陀仏の仏身仏土を「是報非化」（『浄全』二二、

一〇頁下）とするなかにおいて注目したいのは、善導『観経疏』の注釈書である『伝通記』において、当該箇所の注釈や問答のなかで、阿弥陀仏の浄土について化土の存在を意識した立場からの問いが見受けられる点である。法然門下には阿弥陀仏の仏土を報土と理解しながらも、『観経』の九品や『無量寿経』の辺地胎生の解釈によって、それを報土の内か否かという点について異説を生じ、また報土を真仏土と化身土に分けるなど、善導とは異なった仏土理解が示されている。⁸

しかしながら、善導の仏土論に対する『伝通記』の解釈をみると、問答中に用いられる引用典籍は、『成唯識論』など南都法相系の人師が依拠する典籍が見受けられ、また対応に努めている内容は阿弥陀仏の化土の有無や報土と化土の関係など、法然門下の仏土理解に対して行っているようにはおもわれない。良忠は唯識について法相宗の碩学である生駒の良遍に師事したとされ、良忠と南都仏教の関係については先学諸氏も指摘するところである¹⁰。唯識の教学と西方願生思想については、基本的に相容れないことが指摘されており¹¹、先にも触れたように善導の凡入報土論は受け入れ難い学説であった。法相宗では『成唯識論』などを教

義の根本書とするが、この説示内容についてさまざま論議がなされ、それら短編の論議が書物としてまとめられている。¹² そのなかに「安養報化」という阿弥陀仏の仏土に関する論議がある。これは阿弥陀仏の浄土が報土か化土かという問題を扱ったものであり、法相宗の学匠においても阿弥陀仏の浄土について盛んに議論されていた様子がかがわれる。良忠が『伝通記』において化土に関連する問答を設定していることも、南都におけるこのような仏土の問題に対応した可能性は充分に考えられる。

したがって本論においては、まず南都における阿弥陀仏の仏土に関する論議である「安養報化」について、とくに法然を批判した貞慶(一一五五—一二一三)の短釈である『安養報化』を概観整理し、阿弥陀仏の仏土についてどのような点が問題とされていたか把握したい。次いで『伝通記』においてどのような仏土関連の問答が行われているか整理し、両書の仏土に関する問題について明らかにしたい。

二、『観経疏』における仏身仏土論

諸仏の仏身仏土については、三身三土説、四身四土説など諸説がみられるが、善導は法・報・化の三身論によって阿弥陀仏の仏身仏土を理解していたことは先学諸氏が指摘するところである。¹⁴

はじめにも指摘したが、阿弥陀仏の仏土については、善導以前の諸師が阿弥陀仏の浄土を報土として認めない説と報土とするものの凡夫の往生を認めない説がみられ、凡夫の報土往生が許容されていなかった。

また道綽は善導に先駆けて阿弥陀仏の浄土を報土であるとするが、衆生の機根によって所見の浄土が異なるとする、いわゆる通報化土説を展開し、迦才も道綽に反論しながら『浄土論』第一章第二問答において仏土論を展開し、¹⁶ 法報化の三土説を用いて、それぞれの修道段階によって所見可能な浄土が異なるという理解を示し、さらには上の段階にいる者はレベルが下の仏土をみることも可能であるとして通報化土説を示している。¹⁷

このような諸師の説があるなかで、善導は『観経疏』玄義分、和会経論相違門の二乗種不生会通における問答を通じて阿弥陀仏の報身報土説を展開している。¹⁸ 善導は二乗種不生会通中に設けた五つの問答のなか、第一問答において次のように述べている。

問うて曰わく、彌陀淨國は爲當た是れ報なりや、是れ化なりや。
 答えて曰わく、是れ報にして化に非ず。

云何が知ることを得たる

『大乘同性經』に説くが如し。「西方安樂、阿彌陀佛は是れ報佛報土なり」と。

又、『無量壽經』に云わく「法藏比丘、世饒王佛の所に在りて菩薩道を行じたまひし時、四十八願を發し、一一に願じて言わく、若し我れ佛を得たらんに、十方の衆生、我が名號を稱して我が國に生ぜんと願じ、下十念に至るまで、若し生ぜずんば正覺を取らじ」と。今既に成佛す。即ち是れ酬因の身なり。

又、『観経』の中の上輩の三人、命終の時に臨めるに、皆言わく、阿彌陀佛及與び化佛、來たりて此の人を迎うと。(『浄全』二、一〇)

頁下)

善導は阿弥陀仏の仏身仏土を「是報非化」として報身報土であると端的に答えている。それに続けて「是報非化」とする論拠として『大乘同性經』『無量壽經』『觀經』の説示を挙げている。これは善導の報身報土説を論じる際にはほぼ指摘される箇所である。これが基本的な根拠となり、善導は阿弥陀仏の仏身仏土を報身報土としていて、善導がこのように規定した背景や理由などが種々論じられている。

またこのように阿弥陀仏を報身報土であるとする一方で、玄義分の釈名門において、依報、つまりは浄土の莊嚴について、

依報の中に就きて即ち其の三つ有り。

一つには地下の莊嚴、即ち一切の寶幢光明の互いに相映發する等是れなり。

二つには地上の莊嚴、即ち一切の寶地池林寶樓宮閣等是れなり。

三つには虚空の莊嚴、即ち一切の變化寶宮華網寶雲化鳥風光の動發せる聲樂等是れなり。

前の如く三種の差別有りと雖も、皆是れ彌陀淨國の無漏眞實の勝相なり。此れ即ち總じて依報莊嚴を結成す。(『淨全』二、二頁下)

三頁上)

と述べ、阿弥陀仏の浄土を「無漏眞實の勝相」と表現し、また定善義の第八像想観においては、

諸佛は三身同證し、悲智果圓かなること等齊しくして二無し、端身一坐したまいてより、影現無方なり、意、有縁に赴き、時、法界に臨むことを顯わさんと欲す。(『淨全』二、四六頁下、四七頁上)

良忠の仏土観について—『觀經疏伝通記』を中心に—

とあり、諸仏が三身を同証しているとも述べている。

このような善導の説に対し、良忠は『觀經疏』十四行偈において帰命の対象として挙げる「法性眞如海と報化等の諸佛」¹⁹について、

【法性眞如海】とは、所歸の佛に就いて三身を擧ぐる中に、今は則ち法身なり。(『淨全』二、九二頁上)

と述べ、また、

【報化等諸佛】とは、後の二身を明かす。上には法身を擧げ、今は【報化】と言う。此れ所歸の佛の三身を明かすなり。故に下の文に【三佛菩提尊】と云い、又【過現諸佛辨立三身。除此以外、更無別體】と云えり。

【等】とは、上の三身を指す。故に向上の等なり。

又、三身は是れ總なり。亦、四身・十身等の無量の身有り。故に向

下の【等】なり 三云云。(『淨全』二、九三頁下)

と述べている。これらの解釈からうかがえるように、良忠は善導が法報化の三身説に依っているとみている。したがって仏土もこれに順じて三土説をとっているかたちとなる。

三、貞慶『安養報化』における通報化土説

はじめにも述べたように「安養報化」とは、『成唯識論』に関する諸論義においてとりあげられる論題の一つであり、良算編『唯識論同学鈔』などに収録されている阿弥陀仏の仏土に関する論義である。²⁰『唯識論同学鈔』に収録されている「安養報化」についての短釈は蔵俊(一一〇四

一一八〇)のものであり、先学によれば、このほか同名の短釈が六篇確認されている。²² そのなかには『興福寺奏状』によって法然を批判した貞慶による短釈もあり、貞慶による法然浄土教批判の一端が垣間見える資料として指摘されている。²³ 楠淳證氏の指摘によれば、貞慶『安養報化』はほかの同名の短釈において「大帖」として尊重されてきた書とされ、その説示は後代にも影響を与えたものであったとされている。またその内容は法然、ひいては善導が提示した凡入報土批判から独自の凡入報土論を展開させたものである。²⁵ 当然、貞慶と良忠に直接的な接触は無いが、宗義的にも興味深い内容を含んだものである。ここでは貞慶『安養報化』について、先学の研究からその内容の整理を行い、²⁶ 法相教学の立場からの阿弥陀仏の仏土論の一端をうかがいたい。

すでに貞慶の阿弥陀信仰の展開や思想的基盤、背景などについては楠氏の一連の研究があるので、ここでは貞慶『安養報化』の内容について確認しておく。²⁷ なお、各談義の見出しについては楠氏によった。

第一問答—安養は唯報か通化か

第二問答—疑難の由来と会通

第一談義—変化長時浄土と安養世界

第二談義—通化の根拠

第三談義—弥陀の浄土は処々不定

第四談義—『観経』の真偽

第五談義—報化相對の廃立

第六談義—如幻の道理

第七談義—報化一体同処論

第八談義—土の本為

まず、第一問答においては、この論義に一貫する「阿弥陀仏の仏土はただ報土のみか、それとも化土も存在するものであるか」という問いが発せられる。²⁸ ここでは問のみで、回答はされず、続く第二問答において論義の発端が提示され、それに対する会通があり、以下、阿弥陀仏の浄土に関する談義が展開していく。²⁹

貞慶の教学的立場からすれば、所見の身土は修道上の階位によって異なるものであり、仏土の性質と衆生の機根を考慮すれば、

(1) 唯報であれば凡夫は往生できない。

(2) 化土であれば純浄土ではない。

という相反する二点の問題が起ることになる。善導・法然はこの点について「阿弥陀仏の本願」という要素によって凡夫の報土往生が可能であると主張するため、「是報非化」(『浄全』二、一〇頁下)であり、「現是報也」(『浄全』二、一一頁上)と主張するが、貞慶にとつては本願力によつても凡夫の報土往生は認められるものではなく、あくまでも凡夫の機根によつて所見可能な仏土である化土への往生を示すことを目的としている。³⁰ そのため、貞慶は第二問答において、『大乘法苑義林章』によつて阿弥陀仏の仏土に報土と化土があるとされていることを明示し、さらに基が決判しなかつた報・化を智周『成唯識論演秘』によつて「通化土」であると主張し、³¹ 以下の談義を通じて自説を論証し「報化一体同処論」を展開する。その説の中心には智周『成唯識論演秘』の説示が大きく関わっている。

また、貞慶は世親『往生論』、龍樹『大智度論』、『十住毘婆沙論』、『大

乗同性經』、『觀經』なども指摘して、阿弥陀仏の仏土は決して十地の菩薩に現される報土のみではなく、娑婆の衆生のための仏土（＝凡夫が所見可能な仏土）が示されているはずであるとして『唯報』ではないことを主張し、報土も化土も処々不定であるとしたうえで、第七談義において、次のように「報化一体同処論」を展開している。

尋ねて云わく、此の義の如くならば、他受用と變化の二土も同処に在るか。

答う、尔なり。化土は報土の中の葉上と葉中の土なり。然りと雖も、自心の差別に随つて下は上を見ず。機見は不同なりとも如幻の境界は互いに障碍せざるなり。³⁶

貞慶がこのように通報化の義を提示したことは、唯識の学匠にとつて、仏土が報土のみであることは、凡夫の往生を不可能にするものであり、せめて化土が存在することを証明しなければならなかったためであると考えられる。したがつて、善導・法然が示す阿弥陀仏の本願による凡夫の報土往生は、その教学的立場から考えられない説であり、仏土についての論議のなかで、貞慶のように報土以外に凡夫に所見可能な仏土である化土の存在も証明することが必要であつたものとおもわれる。³⁷

四、『伝通記』における化土への対応

前項において、南都の仏教者、とくに唯識法相の教義的立場に立つ場合、凡夫が往生することが可能な仏土である化土の存在が必要であつたことを、貞慶が『安養報化』において展開する仏土説から確認した。そ

れを踏まえて、善導『觀經疏』の仏土論に対する良忠『伝通記』の注釈をみていきたい。

『伝通記』においては、善導の報身報土説を論証する形で逐文解釈および問答が展開されていく。そのなかで中心となっている問題は『大乘同性經』を典拠として展開する善導の主張であるが、とくに報土と化土の関係について議論が集中している。

『伝通記』の二乗種不生会通釈において仏土に関する問答が展開されている。それらのうち、仏土に関する問答の問いのみを挙げると、

① 問、此の經文を引きて唯報の義を証すること、其の義、明らかならず。彼の『經』に淨土を報と名づくることは、證者の見を説くなるべし。若し凡夫等の見に約せば、亦、化の淨土を見るべし。是れを以て迦才『淨土論』に云わく『經』に云わく《智通菩薩、佛に問う。世尊、何等か是れ如來の報身なるや。佛の言わく、汝が現に我れを見るが如きは、此れは是れ如來の報身なり。復、清淨利中にして正覺を取り、及び當に正覺を成すべき者有り。彼等は一切皆、是れ報身なり》。釋して曰わく、淨土の中の成佛を判じて報と爲すことは、是れ受用事身にして實の報身には非ず。若し化身と作さば、即ち是れ細の化身なり。『經』に《汝現見我者是報身》と云うは、即ち穢土の中にして亦、報を見るなり。即ち此の『經』に《五濁の中にして成佛するに、正法・像法・末法有り》と云う、是れ應化身なり。『經』に穢土の中の成佛は、皆、是れ化身と判じて、復《汝現見我者是報身》と言えり。既に穢土の中にして、報身を見ることを得とは、何が故ぞ淨土にして化身

を見ることを得ざらんや。故に知んぬ、淨穢二土は皆、兩身を見
ることを「三已上」。若し爾らば、何ぞ唯報の證と爲ん。(『淨全』二、
二〇〇頁下)

② 問、若し淨土の佛を以て皆、報身と名づけば、都べて化の淨土
を立つべからざるや。若し許さずと言わば、諸經論の中に化の淨
土を説けり。何ぞ經論に背きて化の淨無しと言わん。況や復、化
の淨土を許さずんば、報化の諍論、即ち無用に成らん。若し許す
と言わば、『同性經』の文、淨土の佛を以て皆、報身と説く。此
の外、更に化の淨土無きなり。(『淨全』二、二〇一頁上)

③ 問、若し「極樂唯報」と言わば、光中の化佛、樹下の三尊、豈、
化身に非ずや。(『淨全』二、二〇二頁上)

などがあり、これらは阿弥陀仏の仏土の報・化について問答しており、
さらにいえば、これらの問いは、化土があるべきとする立場からの問い
であるように見受けられる。

このような問いに対する良忠の姿勢は、法然門下の異義に対するもの
というよりも、②の設問に対する良忠の回答をみるに、阿弥陀仏の仏土
に関する問題の対論者として、前項に確認した貞慶とほぼ同じ教法的立
場、つまりは唯識法相の立場の人師が想像される。

ではとくに化土について触れている①と②の問答の内容を概観してみ
よう。

問答①

『伝通記』では①の問いにおいて『大乘同性經』を典拠として阿弥陀
仏の仏土を報土とすることについてその義が明瞭ではないと提示する

が、³⁸その理由は迦才『淨土論』を引用するように衆生の機根によって所
見の仏土が異なるという理解に基づくものである。迦才の理解は撰論学
派にみられ、これらの説示を受けて迦才は『淨土論』³⁹においても、『伝
通記』に引用されるような説を示しており、いわゆる通報化といわれる
説である。

これに対して良忠は、

答、彼の『經』に既に「阿彌陀佛等の淨佛刹土中に正覺を成ずる者
は、是れ報身なり」と云う。但だ總じて報土に属するのみに非ず。
正しく彌陀を指して、以て報身と爲せり。況や復、八相の身を以て
名づけて化身と爲す。豈、極樂の中にして八相を現ずること有らん
や。故に知んぬ、彼の土をば唯報に属することを。

但し難に至りては、智通は證者なるが故に、釋迦の化身に即して報
身を見る。此れは是れ、化の上に報身を見るなり。何ぞ報の淨土の
中にして、即ち化身を見ること有らん。同居土の中には設い化に即
して報を見るときも、報の淨土の中には何ぞ報に即して化を見ること
有らんや。是れ定量に非ず。義推、當たり叵し。(『淨全』二、
二〇〇頁下・二〇一頁上)

と述べ、『大乘同性經』の説示を取意して、「淨土において成仏した仏は
報身である」と述べられているとする。さらにこの説示を論拠として、
阿弥陀仏を報身であると規定しているものでもあると主張している。ま
た良忠は『大乘同性經』に穢濁の世において成仏する者、降兜率等の八
相を現ずる身を化身であると⁴⁰し、どうして報土である極樂において八相
を現ずることがあるかと指摘して、『大乘同性經』が阿弥陀仏の仏土

を報土であると述べていることを再確認している。

また問いの立場のように、衆生の機根によつて所見の境界が異なるとする説があるが、報を見ているのにわざわざ化を見る必要が無いとし、この論難は「定量に非ず」として斥けている。

問答②

次いで②の問いにおいては、先の問答を受けて、阿弥陀仏の仏土として化土の存在を許すか否かという疑問を提示している。つまり、化土を認めないのであれば、諸経論に化土が説かれていることを否定することになり、報土、化土という論争も無用なものであるとしている。また化土を認めるのであれば、『大乘同性経』に報身は説かれている以外、化土については説かれていないと指摘している。

この問いに対して、良忠は次のように述べている。

答、諸餘の經論に化の淨土を説く。其の文、一に非ず。何ぞ之を許さざらん。

且く『法華』の三周の聲聞、未來の淨土を求むるが如きは、佛滅度の後、更に舍利を留めたり。化の淨土に非ずして何ぞ。

又、『智論』に『經』を引きて純聲聞の黄金世界・純支佛の白銀淨土を明かす。此れ則ち、化の淨土なり。

『唯識論』十に云わく「三つに變化身。謂わく、諸の如來、成事智に由りて變現したまえる無量の隨類化身なり。淨穢の土に居して未登地の諸の菩薩衆と二乗と異生との爲に、彼の機宜に稱いて、通を現じて法を説く」(已上)。

和尚の釋に亦、其の意無きに非ず。今の間端に【彌陀淨國爲報爲化】

良忠の仏土観について——『観経疏伝通記』を中心に——

と言う。若し淨土に於て報化を許さざれば、何ぞ此の問を致さん。

又云わく【問うて曰わく、既に報と言うは、報身、常住にして永く生滅無し。何故ぞ『觀音授記經』に阿彌陀佛に亦、入涅槃の時有りと説かん。此の一義、若爲んが通釋せん】(已上)と。

此の間端の意は、入滅の文を引きて報土に非ずと判ず。

知んぬ、化の淨土を許すことを。(『淨全』二、二〇一頁上)

良忠は諸経論に化の淨土が説かれていることから諸仏の仏土に化土があることを認め、その例証として『法華経』『大智度論』『成唯識論』等の説示を示している。さらに善導も諸仏の仏土に化土を認めていたとして、『観経疏』の仏土の報化を問う問答は、化土があることを認めていなければ、問い自体が起さざることすらないだろうと指摘して、良忠は、三土説に示される化土自体は認める立場をとっている。

さらに『大乘同性経』の解釈について以下のように指摘している。

但し『同性経』は、淨穢相望するに一準すべからず。彼の「唯佛一人居淨土」と云うが如きは、因位の所居は淨土と名づけず。「隨其心淨即佛土淨」と説くが如きは、地前の所居は淨土に非ずと簡ぶ。今の『同性経』は、化を報に望めて假に穢土と名づく。

故に『唯識演秘』第七に云わく「問、『瑜伽』七十九に《地前の菩薩、淨土に生ぜず》と云い、『攝論』には亦、《淨土に生ずとは、是れ別時意なり》と云えり。如何ぞ、今、化の淨土に居するは、未登地の菩薩等の爲なりと云うや。答、傳に兩釋有り。一つに云わく、二乗・異生、亦、生ずるが故に。『觀經』等に皆、誠説あるが故に。『瑜伽』『攝論』に生ぜずと云うは、受用の土に據る。化土をば遮せず。二

に云わく、生ぜず。『瑜伽』『攝論』、自會するを以ての故に。又、『大乘同性經』に「淨土の成佛は悉く是れ受用身、穢土の中は悉く是れ化身なり」と云う。故に知んぬ、化身所居の土をば、淨と名づくることを得ざることを。此に淨土と言は、暫變に據りて説く。即ち『法華』の三變淨土の如し。『維摩』等も同じと。詳して曰わく、今は前の説に同ず。多くの經論の中に淨に生ずと説くが故に。『同性經』の中には、受用に對せんが爲に、化を稱して穢と爲す。亦、相違せず。『已上』。(『淨全』二、二〇一頁上〜下)

良忠は『大乘同性經』における淨土と穢土の定義について指摘し、『大乘同性經』「穢濁の世の中に、現成佛の者、當成佛の者」が応身であるとするのは、化土が示されていないのではないとして、『仁王般若經』と『維摩經』の説示を挙げている。これらの説示はいずれも因位、地前の所居は淨土としていないことと同様であることを指摘している。

そのうえで良忠は『成唯識論演秘』においてこの問題を扱っている箇所を引用している。『成唯識論演秘』では、『成唯識論』の變化身⁴²の説示にある「淨土」とは、暫變の化の淨土であり、仏が仮に現した土であるから、『大乘同性經』にいう「淨土」にはあたらなし、凡夫が「往生」するというものでもないと解説している。また唯識法相の立場から「化を稱して穢と爲す」と説示されていることは注目されよう。

以上の説示によって良忠は化土の存在を認めながらも、化身の所居は穢土であり、化身が現じる仏土は仏が仮に現す暫變の仏土であり、報土を淨土と呼ぶことは異なることを主張している。

以上、『觀經疏』において阿弥陀仏の仏身仏土を「是報非化」とした

ことに関連する『伝通記』の注釈をみてきた。とりあげた問答からもうかがわれるように、良忠は阿弥陀仏の仏土について報土、化土を論じる必要がある立場からの設問を想定している。これが実際に問われたものか、それとも良忠の自問自答であるかは判断し難いが、少なくとも『成唯識論』所説の仏身仏土論を意識している立場が想定されよう。前項において貞慶『安養報化』の内容を概略したが、貞慶は阿弥陀仏の仏土について通報化土説を提唱することで凡夫の往生を理解しようとしていたが、まさしく唯識法相の立場が挙げられるのではないかと推察し指摘するものである。

五、自力自摂・他力他摂の報土について

前項までに良忠の仏土観における問題意識の整理を行い、南都の唯識法相などで議論されている報化の問題が意識されていることを指摘した。この報土と化土の問題に関連して、良忠の報土に關した説示のなかで「自力自摂・他力他摂の報土」という特徴的な表現が見受けられる。これについて若干の考察を試みたい。

善導は『觀經疏』玄義分、和会經論相違門において、諸師の九品の階位設定について批判し自説を展開しているが、その上品下生の返對破に示されるある一文を『伝通記』に釈して、「自力自摂・他力他摂の報土」という語を提示している。

善導は『觀經疏』玄義分、和会經論相違門、諸師解の上品下生において、

上下とは、是れ種性以上、初地に至る已來の菩薩なり。何が故ぞ知ることを得たる。彼に到りて三小劫を経て始めて初地に入るに由るが故に。

此の三品の人、皆、是れ大乘の聖人の生ずる位なり。(『淨全』二、五頁上〜下)

と述べ、諸師は九品中の上品下生に生ずる者は種性已上初地の菩薩であるとして居る。これに對して善導は疑義を示し、返對破において次のように批判している。

次に上下を對せば、諸師云わく「是れ種性以上より初地に至る已來の菩薩なり」とは、何が故ぞ『觀經』に「亦、因果を信ず」と云えるや。云何なるが亦、信なる。或いは信じ、信ぜず、故に名づけて「亦」と爲す。

又、言わく「大乘を謗せず、但だ無上道心を發す」と。唯だ此の一句を以て正業と爲す。更に餘善無し。

「斯の一行を廻して往生を求願す。命、終らんと欲する時、阿彌陀佛、及與び化佛、菩薩、大衆と一時に手を授けて、即ち往生を得しめたまう」と。斯の文を以て證するに、唯だ是れ佛、世を去りたまひて後の一切の大乘心を發せる衆生なり。行業、強からざれば、去時の迎候に異なり有らしむることを致す。若し此の位の中の菩薩の力勢を論ぜば、十方淨土、意に隨いて往生す。豈、韋提の其れが爲に佛に請するに藉りて、勸めて西方極樂國に生ぜしめんや。上下を返對し竟んぬ。(『淨全』二、六頁下〜七頁上)

善導は、諸師がいうように上品下生を種性已上初地の菩薩であるとすれ

ば、この位の菩薩は十方の淨土に往生することは自由自在であるので、韋提希が釈尊に要請して示された行によつて往生を求めめる必要がないだろうと述べて居る。

この「十方淨土隨意往生」について、良忠は『伝通記』において次のように注釈している。

【十方淨土隨意往生】とは、『智論』に法滅の時の菩薩の生處を釋するに即ち三處有り。一つに十方の淨土、二つに天上、欲・色界の天。但し無想を除く、三つに人中なり。

—中略—

言う所の淨土は報化に通ずべし。但し報土に於いては、即ち他力他攝の淨土に生じて、自力・自攝の報土には生ぜず。(『淨全』二、一八二頁上)

良忠は、種性已上初地の菩薩が随意に往生する十方淨土は報化に通じるものとして居る。しかし、凡夫が往生する報土は他力他攝の淨土であり、自力自攝の報土に往生するものではないと述べて居る。ここには自力自攝・他力他攝について詳しい説明は無いが、種性已上初地の菩薩が自己の修道過程の進展によつて所見、生じる仏土であるとしているようである。

良忠は『伝通記』以外に『東宗要』『般舟讚私記』でも自力自攝・他力他攝の報土について触れている。『東宗要』においては、諸仏の報土のなかに、聖人のみを撰取する報土と凡夫・聖人の両方を撰取する報土があるかという問いが設けられ、以下のように答えている。

尋ねて云わく、諸佛報土の中に唯だ聖人を化すと、通じて凡聖を攝

するとの不同、之有るや。

答、之有るべし。感師の意に依りて、斷種子の淨土、伏現行の淨土、自力の淨土、他力の淨土を立つ。

之に準ずるに自力自攝の報土には凡夫生ずべからず。他力他攝の報土には凡夫生ずべし。〔淨全〕一一、三七頁上

ここにおいても自力自撰・他力他撰の語を用いて報土の違いに言及している。それによれば、自力自撰の報土には凡夫は生じることができず、他力他撰の報土には凡夫が生じることができるとしている。

次に『般舟讚私記』においては、『般舟讚』の「又、種種の方便を説きて、教門、一に非ざることとは、但だ我等、倒見の凡夫の爲なり。若し能く教に依りて修行すれば、則ち門門見佛して淨土に生ずることを得」〔淨全〕四、五二九頁上〕という説示を釈して、

「門門見佛」等とは、問、今の「見佛」とは、二門に通ずるや。若し通ずと言わば、次下の文に「得生淨土」と云う。此れ淨土に局れり。若し通ぜずと言わば、今、文相の比來次第を見るに二門に通ずべし。

答、二門、異なりと雖も、皆、淨土に生ず。

聖道門の意は斷證を得て後、身、報土に居す。此れ乃ち自力自攝の淨土なり。

淨土門の意は流轉の凡夫、佛の願力に託して方に報土に生ず。此れ乃ち自力自攝の淨土なり。〔淨全〕四、五四八頁下

と述べている。これによれば、良忠は斷證を得て後に身が居す報土を自力自撰の淨土といい、流轉の凡夫が仏願力に託して往生する報土を他力

他撰の淨土というとしている。

以上の説示から自力自撰・他力他撰の報土について次のように整理することができる。

- ・自力自撰の報土：聖道門が示す報土の定義。種性已上初地の菩薩が随意に通入する報土であり、凡夫は生ずることができない。
- ・他力他撰の報土：淨土門において主張する、凡夫が往生する報土の定義。凡夫が仏願力に託して往生することが可能な報土。

この整理から、自力自撰の報土とは、それが可能な菩薩の階位をみてみると、『成唯識論』等に説示されている報土にあてはまるものであり、それに対して他力他撰の報土とは、善導が『觀經疏』において示す、凡夫が往生する阿弥陀仏の報土であるといえる。⁴⁴

このように良忠が用いる自力自撰・他力他撰の報土とは、諸仏と阿弥陀仏の報土を表したものであり、阿弥陀仏の報土と諸仏の報土には、同じ報土でありながら撰取の条件に異なることを示したものである。

つまり良忠は、『觀經疏』に主張される凡夫が往生する報土は、諸仏の報土のように、修行過程の進展を条件とした報土ではなく、阿弥陀仏の衆生救済の誓願によって示現された報土であるため、阿弥陀仏という他力によって撰取される報土であると認識していたものである。

六、まとめ

以上、貞慶『安養報化』の仏土理解を概観し、『伝通記』の仏土関連の問答内容を整理し、両書の仏土に関する問題について検討を試みた。

貞慶は凡夫が報土には往生できないという教学的立場から凡夫の化土往生を主張する必要がある、その結果、阿弥陀仏の仏土には報土と化土が一体で存在するという、いわゆる通報化説を提示していた。これが單純に法相宗一般の解釈であるとはできないが、唯識法相の教義から会通を図ると、このような説を一例とすることはできよう。つまり凡夫の往生する仏土として化土が示される必要があるのである。『伝通記』において良忠は、仏身仏土論として化土の存在は認めていたが、化身の所居はあくまでも穢土であると理解しており、貞慶が主張したような長時化土でもなく、仏が仮に現す暫變の土であるにとらえていた。そしてこの化土の説示は、貞慶と同じ教学的立場にある智周『成唯識論演秘』の説示に基づいたものである。

また『観經疏』二乗種不生中の第三問答には、仏願によって五乘齊入が可能であるとしているが、良忠は当該箇所において以下のように述べている。

斯れ乃ち、報土は高妙にして、垢障の凡夫は分絶たり。佛願他力の強縁に非ざる自りは、何ぞ能く生ずるを得ん。故に知んぬ、往生は、力、本願に在ることを。

故に『群疑論』一に云わく「問、若し他受用の土ならば、云何が地

良忠の仏土観について—『観經疏伝通記』を中心に—

前の凡夫生ずるや。釋して曰く、計るに彼の地前の菩薩と聲聞と凡夫とは、未だ遍滿眞如を證せず、未だ人法二執を断せず。識心麁劣なるをもつて、所變の淨土、地上の諸大菩薩の微細の智心の所變、微妙受用の淨土に同ずべからず。然るに阿彌陀佛の殊勝の本願、増上縁の力を以て、彼の地前の諸の小行の菩薩等の識心、劣なりと雖も、如來本願の勝力に依託して、還りて能く彼の地上の菩薩の所變の淨土に同じく、微妙廣大の清淨莊嚴を亦、見ることを得しめたまうが故に、他受用の土に生ずと名づく」(一已上)。(『淨全』二二〇頁下—二二二頁上)

貞慶の立場からすれば、凡夫は報土(自受用土・他受用土)に往生できないはずであるが、すでに懷感は凡夫が他受用土へ往生が可能であると示しており、さらにそれは「如來本願の勝力に依託」することで可能となるものであるとされる。したがって、諸經論に多種の仏土説が説かれるが、阿弥陀仏の本願力により往生する仏土は阿弥陀仏所現の報土であることが示される。良忠は懷感のこの説示よつて、法相唯識と淨土というように教学的立場が異なるにせよ、阿弥陀仏の本願を踏まえれば、他受用土、すなわち報土へと凡夫の往生を可能ならしめるものであることを示唆している。

したがって、『伝通記』にみられる化土への対応は、南都における安養報化の問題から起こる通報化説など、当時の一般的な仏土理解への対応が背景にある可能性を指摘できる。

註

- 1 善導『観経疏』玄義分、和会経論相違門、二乗種不生会通。問うて曰わく、彌陀淨國は爲當た是れ報なりや、是れ化なりや。答えて曰わく、是れ報にして化に非ず。(『浄全』二、一〇頁下)
- 2 善導『観経疏』序分義、欣淨縁。此れ彌陀の本國は四十八願よりす。願願、皆、増上の勝因を發す。因に依りて勝行を起こし、行に依りて勝果を感じ、果に依りて勝報を感成し、報に依りて極樂を感成し、樂に依りて悲化を顯通し、悲化に依りて智慧の門を顯開す。(『浄全』二、二八頁上)
- 3 善導『観経疏』玄義分、和会経論相違門、二乗種不生会通。問うて曰わく、彼の佛及び土、既に報なりと言わば、報法は高妙にして小聖すら階ち難し。垢障の凡夫、云何が入ることを得ん。答えて曰わく、若し衆生の垢障を論ぜば、實に欣趣し難し。正しく佛願に託して以て強縁と作るに由りて五乘をして齊しく入らしむることを致す。(『浄全』二、二二頁上)
- 4 石井教道『浄土の教義と其教団』(三三四～三四〇頁)、高橋弘次『改訂増補法然浄土教の諸問題』(六七頁)、柴田泰山『善導教学の研究』(五四六～五五五頁)などを参照。
- 5 善導以前の諸師による阿弥陀仏の仏土理解について、望月信亨『中国浄土教理史』(一八四～一八五頁)には要約して次の三種をまとめている。
 - 弥陀浄土を事浄龜国として凡夫の往生を認める；慧遠、智顛、吉蔵等。
 - 弥陀浄土を報土と認めるが、凡夫の往生を認めない；撰論師。
 - 弥陀浄土を報化の二土に通ずるとし、初地以上は報土へ、凡夫・二乗は化土に生ずるとする；迦才、道世、元暉等。
- 6 阿弥陀仏の仏身仏土については、望月信亨『中国浄土教理史』(法蔵館一九四二)、石井教道『浄土の教義と其教団』(一九二九／改訂増補、富山房書店等、一九七二)、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』(永田文昌堂一九五〇)、高橋弘次『改訂増補法然浄土教の諸問題』(山喜房佛書林、一九九四)、柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房佛書林、二〇〇六)などの研究がある。
- 7 法然は仏身仏土について、主著である『選択集』において論ずるところが少なく、法然における仏身仏土論としては『無量寿経釈』『逆修説法』などの説示が多くとりあげられる。高橋弘次氏は『改訂増補法然浄土教の諸問題』(八〇～一三二頁)において、仏身論を中心に考察を行っている。
- 8 石田充之『法然上人門下の浄土教学の研究』上・下、各諸師の教義に関する章の阿弥陀仏因果論を参照。
- 9 阿弥陀仏の浄土に化土をみる法然門下の人師としては、幸西、親鸞などが挙げられよう。幸西は『玄義分抄』において『観経疏』二乗種不生会通中に引く三経のうち、『大乘同性経』は「報土の相を説く」(梯實圓『玄義分抄講述』四六五頁)としているが、『無量寿経』を指摘して「大經に報化の義あり。報土の義といは今の所引なり。化土の義といは三輩なり」(梯實圓『玄義分抄講述』四六五頁)とあり、同じく『観経』を指摘して「觀經に又報化二土あり。報土の義といは今の所引、化土の義といは九品なり」(梯實圓『玄義分抄講述』四六六頁)とある。
- 10 坂上雅翁『南都浄土教と良忠上人の教学―特に良遍上人との関係を中心として―』(『良忠上人研究』)など。
- 11 楠淳澄『唯識思想と西方願生思想』(『龍谷教学』三四)参照。
- 12 良算編『唯識論同学鈔』(『正蔵』一六六)など。
- 13 望月信亨『浄土教の起原及發達』第二篇「仏陀論」、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』緒論など。
- 14 神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』第四章「道綽・善導二師の弥陀報身説」(二一三～二一五頁)、高橋弘次『改訂増補法然浄土教の諸問題』第二部「法然浄土教の身土観」(六七頁)、柴田泰山『善導教学の研究』第九章「阿弥陀仏論」(五四六～五六八頁)など。

15 道緯『安樂集』第一大門、第七・三身三土義。

問うて曰わく、今、現在の阿彌陀佛は是れ何れの身、極樂の國は是れ何れの土ぞや。

答えて曰わく、現在の彌陀は是れ報佛、極樂寶莊嚴國は是れ報土なり。然るに古舊相傳えて皆云う「阿彌陀佛は是れ化身、土も亦是れ化土なり」。此れ大いなる失と爲す。若し爾らば、穢土も亦化身の所居なり。淨土も亦化身の所居ならば、未審し。如來の報身は更に何れの土に依るや。今、「大乘同性經」に依りて報化・淨穢を辨定せば、「經」に云わく「淨土の中に成佛するは悉く是れ報身なり。穢土の中に成佛するは悉く是れ化身なり」。

16 道緯『安樂集』第一大門、第七・三身三土義。

佛身は常住なれども、衆生は涅槃有りと見るが如く、淨土も亦爾なり。體は成壞に非ざれども、衆生の所見に隨いて成有り壞有り。『華嚴經』に云うが如き「由し、導師の種種無量の色を見るが如く、衆生の心行に隨いて佛利を見ることも亦、然なり。是の故に『淨土論』に云わく「一質、成ぜざるが故に、淨穢に虧盈有り。異質、成ぜざるが故に、原を搜るに則ち冥一なり。無質、成ぜざるが故に、縁起うれば則ち萬形なり」と。故に知んぬ、若し法性の淨土に據れば、則ち清濁を論ぜず。若し報化の大悲に據れば、則ち淨穢無きに非ず。又、汎く佛土を明かすに機感の不同に對して、其の三種の差別有り。〔淨全 一、六七七頁下〕

17 問うて曰わく、土、既に三つ有らば、未だ知らず、西方は是れ何れの土ぞや。答えて曰わく、亦、三種を具す。若し初地に入れる已去の菩薩の正昧智の見は、即ち是れ法身の淨土なり。若し加行、後得智の見は、即ち是れ報身の淨土なり。若し是れ地前の菩薩、二乘、凡夫の見ならば、即ち是れ化身の淨土なり。龍樹等の菩薩の往生の如きは、具さに法、報、化の三種の淨土を見る。上は下を見ることが得るに由るが故に。此の義に由るが故に、諸經論の中には或いは判じて報と爲し、或いは判じて化と爲す。皆、旨を失わず。〔淨全 六、六三〇頁上〕

18 柴田泰山氏は善導の提示する淨土について、

當時の淨土分類説や淨土成立説に對して強く異論を提唱しつつ、阿彌陀佛が自らの四十八願を成就して仏身として顕現した際に、仏身と同時に成立した阿彌陀佛の正覺そのものを根柢とする世界であり、かつ阿彌陀佛を稱念する一切衆生が本願力に乗じて往生する世界として理解することができ。〔善導教學の研究 六一一頁〕

と述べ、善導にとつて阿彌陀佛とその淨土が報身報土であることは衆生救済にあたり必要不可欠な事項であつたとしている。

19 世尊、我れ一心に盡十方の法性眞如海と報化等の諸佛と一一の菩薩身と眷屬等の無量 なると莊嚴及び變化と十地と三賢との海と(中略) 妙覺及び等覺の正受金剛心と相應一念の後の果徳涅槃の者とに歸命したてまつる。

我等、咸く三佛菩提の尊に歸命したてまつる。無礙神通力をもつて冥加して、願わくは攝受したまえ。〔淨全 二、一頁上〕

20 近年、楠淳澄氏を研究代表とする日本唯識の研究グループによつて、藏俊と貞慶の法相論義を中心にさまざまな成果が発表されている。楠淳澄「貞慶の安養説に関する一考察」(『真宗研究』四一、一九九七)、同「貞慶の彌陀信仰再考―本願念仏臨終來迎論と報化一体同処論による「凡入報土」の展開―」(『南都仏教』九三、二〇〇九)、新倉和文「澄憲と貞慶による法然の凡入報土説批判―後白河院の「往生談義」を中心として―」(『仏教学研究』六六、二〇一〇)、楠淳澄「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(『南都仏教』九五、二〇一〇)。また南都仏教における身土思想に関連する研究として興味深いのは、蟻川祥美「貞慶・藏俊・勝超合冊本『見者居穢土』の翻刻研究」(『南都仏教』九五、二〇一〇)などがある。

21 『唯識論同学鈔』安養報化の論題の最後に「已上、菩提院僧都筆略載之」(『正藏』六六、五八六頁下)と割書きがある。

22 楠淳澄「貞慶の安養説に関する一考察」(五六頁)。

23 楠淳澄「貞慶の安養説に関する一考察」(五七頁)。

24 楠淳證「貞慶の安養説に関する一考察」(五六頁)。

25 楠淳證「貞慶の弥陀信仰再考—本願念仏臨終來迎論と報化一体同処論による『凡入報土』の展開—」(『南都仏教』九三、二〇〇九)を参照。なお楠氏は同論において、貞慶『安養報化』成立を他の著作との信仰内容と比較して、建久三年(一一九二)以前と推測している。

26 なお、貞慶『安養報化』は、楠氏によつて翻刻読解が行われており、その成果は『南都仏教』九五号に掲載されているため、原文等については楠氏の研究成果に依る。

27 貞慶『安養報化』の成立年代については、元久二年(一一二〇五)の『興福寺奏状』以後から承元二年(一一二〇八)という時期が提示されている(楠淳證「貞慶の安養説に関する一考察」五七―五八頁)。

28 楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(九頁)。

問う、安養淨利は唯だ報佛土に限るか、はた化仏土に通じるか。

答う。

29 『成唯識論』に説く仏身仏土論は以下に示す三身三土、受用身を自他に分けた四身四土説である。

又、自性身は法性の土に依るなり。此の身と土との體、差別無しと雖も、而も佛と法とに屬するをもつて相と性と異なるが故なり。此の佛の身と土とは、俱に色に攝するに非ず。形量、小大を説くべからずと雖も、然も事に相に隨いていわば、其の量、無邊なり。譬えば虚空の一切處に遍するが如し。

自受用身は還りて自土に依るなり。謂わく、圓鏡智と相應する淨識は、昔修する所の自利の無漏純淨の佛土の因縁、成熟するに由りて、初めに成佛して従り盡未來際まで相續して純淨の佛土を變爲すること、周圍無際にして、衆寶に莊嚴せられたり。自受用身は常に依りて住するなり。淨土の量の如く、身量も亦、爾なり。諸根相好、一一無邊なり。限り無き善根に引生ぜられたるが故なり。功德も智慧も既に色法に非ざるをもつて、形量、

大小を説くべからずと雖も、而も所證と及び所依の身とに依りて、亦、説きて一切處に遍ぜりと言ふべし。

他受用身も亦、自土に依るなり。謂わく、平等智は大慈悲の力をもつて、昔修する所の利他の無漏純淨の佛土の因縁、成熟するに由りて、十地に住する菩薩の所宜に隨いて淨土を變爲すること、或いは小、或いは大、或いは劣、或いは勝、前後改轉す。他受用身は之に依りて住したまえり。能依の身量も亦、定限無し。

若し變化身は變化土に依るなり。謂わく、成事智は大慈悲の力をもつて、昔修する所の利他の無漏淨穢の佛土の因縁、成熟するに由りて、未登地の有情の所宜に隨いて佛土を化爲すること、或いは淨、或いは穢、或いは小、或いは大、前後改轉す。佛の變化身は之に依りて住したまえり。能依の身量も亦、定限無し。(『正藏』三一、五八頁下)

法相宗ではこの説を受けて仏身仏土論が展開されるが、慈恩大師、基の『大乘法苑義林章』仏土章に阿弥陀仏の仏土に関して、

『無垢經』に言わく、無上菩提心を發起する土、乃至、十善業道、是れ淨修佛土と爲るとは、通じて有漏無漏二因、相資して他受用土に生ずることを説く。亦、通じて變化の淨土に生ずることを説くべし。『觀經』所説の諸觀、及び孝養父母等、乃至十念、淨土の因と爲すとは、此れに二義有り。一つに云わく、『攝大乘』等に准するに、西方は乃ち是れ他受用の土なり。『觀經』に自ら、阿耨拔致の不退の菩薩、方に生ずることを得と言うが故に。少善根の因縁を以て生ずることを得るに非ざるが故に。

無著、天親『淨土論』に、女人、根缺、二乘種等は、皆、生ぜずと言うが故に。

『攝大乘』に云わく、唯だ願に由りて、方に乃ち生ずることを得るに非ず。別時の意なるが故に。一錢を以て貨して千錢を得ば、別時に方に得。今、即ち得るに非ず。十念して往生するも亦復、是の如し。十念を因と爲して、後に方に漸生す。十念するに由りて、死後、即ち生ず

るに非ず。懈怠を除き、善を修せざる者、其れをして佛を念ぜしめんが爲に、十念の因、淨土に生ずと説くが故に。又、阿彌陀佛の身量豪相は五須彌の如しと説く。他受用に非ざれば、何ぞ乃ち爾るべき。又、『觀音授記經』に言わく、阿彌陀佛滅度の後、觀音菩薩、次に當に補處すべし、と。

十地の大形、當に補處すべしと説く。他受用に非ざれば、是れ何の佛ぞや。二つに云わく、西方は報化二土に通ず。報土の文證は前の所説の如し。

化土の證とは、『鼓音王經』に云わく、阿彌陀佛の父を月上と名づけ、母を殊勝妙顔と名づく。子有り、魔有り。亦、調達有り。亦、王城有り。若し化身に非ざれば、寧ろ此の事有らんや。

故に『觀經』に九品生を説く中に、阿羅漢、須陀洹等有るが故に、彼に生ずる者は通じて三乘有り。其の土は通じて是れ報化二土なり。若し前解に依らば、此れは是れ他受用身の示現にして、亦、父母、王國有り。實には即ち之無く、實には女人、惡道の怖れ等無し。九品生の中に阿羅漢等は彼の名を借りて説く。實には是れ菩薩なり。

二釋、情に任せて取捨する。意に隨え。〔正藏〕四五、三七一頁中（下）とあり、唯報・通化の二つの解釈が示され、基自身は阿彌陀仏の仏土について、二釋、情に任せて取捨隨意なり」として、唯報・通化の規定を行っていないことによる。

30 楠淳證「貞慶の安養説に関する一考察」(六四頁)。

31 楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(一三頁)。

安養報化は經論の異説に依り、宗家、両釈に及ぶ。取捨を後學に譲りて、大師、正否を論ぜず。然るに『秘』師の當處を判じて「今は前説に同じ」と。化土に通ずるの義を存すと見えたり。

32 貞慶「安養報化」第二談義(楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」三一―四四頁)。

33 楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(二二頁)。

良忠の仏土観について―『觀經疏伝通記』を中心に―

今、『論』の「居淨土」の文は、『秘』師の正否に任せば、変化長時淨土有るべきや。若し尔らば、此の文、弥陀の長時淨土をば撰するや否や。若し余仏に限りて弥陀を除かば、勿論、誰か信ぜんや。若し弥陀の化土をも撰すれば、安養の外に何處にか有らん。弥陀、長時淨土有るべくは、尤も彼の處に當たれり。

34 楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(三五―三四頁)。

安養は化土に通ずべしと云う事、文理有りと云うは、弥陀如来因位の時に十方淨土の彼々の勝事を見聞して合集して願じて一仏土と為すと云う事、穢惡充滿の娑婆界に居を移す受苦の爲なり。而るに地上の菩薩は娑婆の住人に非ず。他受用土に居するが故に。又、受苦の衆生にも非ず。雜穢種子、久しくして已に亡じて、分に火宅を出するが故に。豈、因位の本誓に背きて忽せに地上の所居に限らんや。是れ一。

又、四十八願中、第十八願に云わく「十方に惡を造る一切の衆生、最後十念に往きて救わずんば正覺を取らじ」云々。其の「往救」とは、西方淨土より來迎するなり。地上の菩薩に限らば、「十惡」とも「十念」とも云うべからざる故に。是れ二。

又、此の如来を娑婆有縁の仏と号することは、深く此の土の衆生を悲しみ、一子の慈悲を垂れ、淨利に損取する故なり。地上菩薩ならば、何ぞ娑婆界に属せんや。又、彼の淨土に引導せん。難思の誓願に非ざれば、何ぞ此の如来の勝事と爲ん。是れ三。

又、變化土に淨土有ることは一定なり。而るに余仏のみに之在りて弥陀に無くば、弥陀の悲願、浅きに成る。若し之を會して西方淨土の外に弥陀の長時淨土有らば、何處ぞや、又、何なる教文ありや。是れ四。

35 楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(五八―五九頁)。

或いは、西方淨土は實に十萬億の西なるに非ず。一心清淨なれば此處則ち淨土なり。此處を去るに非ず。人間に即ち安養有り。乃至、無間大城にも極樂有り。故に「三惡趣に得るべし」と云うなり。若し尔らば、此の文、

未だ必ずしも変化浄土の辺を嫌わざるなり。他受用土をば「此所に定んで在り」と判ずれば、定んで色究竟天にも在り。実に處處不定にして、西方、或いは靈山に有り。変化身土は類に隨いて應現す。元自り散在して一處を定むべからず。

楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(七六頁)。

如幻の法の習い、此に在り、彼に在りの差別無し。何處ぞか娑婆と名づくべき。只だ座を動ぜず、淨穢一處に之在り。此の趣は「仏地論」に出だせらる。

36 楠淳證「貞慶撰『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」(八〇頁)。

37 貞慶は阿弥陀仏の化土を論証するなかで、阿弥陀仏の本願力を増上縁とする説も展開し、善導・法然の批判のみではない貞慶の姿勢が見受けられる(楠淳證「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終來迎論と報化一体同処論による「凡人報土」の展開―」一四〇―一六頁)。

38 なお、『大乘同性経』は『伝通記』において管見のかぎり四箇所引用されているが、それらはすべて二乗種不生会通のなかでも、とくにこの『観経疏』でいう第一問答でのみ引用されている。

39 工藤暲導「迦才『浄土論』の研究」(大正大学大学院課程博士論文、一八二―一八四頁)。

40 海妙深持自在智通菩薩。復、佛に問うて言わく、世尊、何者を名づけて如来の應身と爲すや。

佛の言わく、善丈夫、今日の跣歩健如来、魔恐怖如来、大慈意如来の若し。是の如き等の一切彼の如来、穢濁の世の中に、現成佛の者、當成佛の者有りて、如来は兜率從り下り、乃至一切の正法、一切の像法、一切の末法を住持することを顯現す。善丈夫、汝今當に知るべし、是の如くの化事、皆、是れ應身なり。

〔正藏〕一六、六五一頁下)
41 この点については迦才も『浄土論』において「龍樹等の菩薩の往生の如きは、具さに法、報、化の三種の浄土を見る。上は下を見ることを得るに由るが故に」

〔浄全〕六、六三〇頁上)と述べている。

42 三つに變化身。謂わく、諸の如来の成事智に由りて變現せる無量隨類の化身にして、淨穢土に居して、未登地の諸菩薩衆と二乗、異生の爲に、彼の機宜に稱いて通を現じ、説法し、各々をして諸の利樂の事を獲得せしむ。〔正藏〕三一、五八頁上)

43 此の「唯識論」に「居浄土」と言うは、能化の佛、暫變の化の浄土に居するなり。凡夫、化の浄土に生ずと云わず。〔浄全〕二、二〇二頁上)

44 良栄「般舟讀私記見聞」には、次のように説明されている。
「自力自攝」とは、初地初住に眞如を證して自ら報土に至ること自在なるが故に「自力」と云い、他力を假らずして自ら報土に攝す故に「自攝」と曰う。佛の他方に攝せられて浄土に生ずるが故に「他力他攝」と云うなり。〔浄全〕四、七四四頁下―七四五頁上)

『浄家進学日札』中 紹介と翻刻

石川達也

常誉撰門（一七八二〜一八三九）は『三縁山志』や「檀林志」¹などを著し、近世浄土宗史に欠かすことができない史料を提供したことで知られる。『浄家進学日札』は撰門の著作であり、かつて私は本書を紹介したことがあるが、その後『祐天寺史資料集』五（祐天寺、二〇一〇）で一部が翻刻されたのみで、その内容はあまり知られていない。そこで近世後期の檀林の実態が記された本書を翻刻し、近世浄土宗史の史料として提供したい。

今回掲載した『浄家進学日札』中のなかで、興味深い記事を紹介したい。「一宗由緒書可為書出」の章で撰門は『浄土宗寺院由緒書』（浄土宗元禄寺院由緒書・蓮門精舎旧詞）を取り上げている。ここで「元禄八年、官令によりて貞誉大僧正、日本国中一宗の由緒書可差出旨にて三通り仕立させ、一通は官、一通は役所、一通は大衆記録蔵に入収ありし也、此内役所の方は天明の回録（録之）に焼失す、記録蔵の中一冊（備前・備中・美作の分は）紛失す」と述べている。『増上寺史料集』七の「浄土宗寺院由緒書解題」によると、増上寺に「備中・備前・備後・美作」の由緒書は現存していないので、撰門が『浄家進学日札』を執筆した文政四年（一八二二）

ごろには紛失していたものとみられ、その他に現存しない「尾張・三河・遠江」と「紀伊 坤」の二冊は、撰門が確認した以降に紛失したものと考えられる。『浄土宗寺院由緒書』の研究は竹田聴洲氏³や宇高良哲氏⁴のものが著名であるが、撰門は既に江戸時代において、この史料を取り上げていたことが分かる。また撰門は知恩院蔵本（蓮門精舎旧詞）には言及していないものの、幕府・役所・大衆記録蔵にそれぞれ収蔵していたことを明らかにしている。幕府に提出したものは旧幕府引継書が多く所蔵される国立公文書館内閣文庫や国会図書館にも所蔵されていないので所在は分からない。東京帝国大学附属図書館に所蔵されていた寺社奉行書類二千冊は、大正一二年（一九二三）九月の関東大震災で烏有に帰したというが、もしかしたらその中に含まれていたのかもしれない。役所とは、増上寺所化役者が執務していた方丈役所である。『三縁山志』によれば、天明三年（一七八三）二月二日に炎上している⁶。このように増上寺山内でたびたび火災が起り、貴重な史料が焼失していることから撰門は「記録護持の手当」の章で、同じ記録を四通りに仕立て、本坊役所・大衆方・御別当方・坊中別院の記録庫へそれぞれ収蔵するよう

に主張している。このように記録を分散させて管理し、消失のリスクを減らそうとする考えは現代にも通じることである。

また撰門は「品川問答評」の章で『品川問答』⁷について、増上寺の歴代に伊伝という僧はいないこと、寛永寺の造営と年代に相違があることなどをあげて、『品川問答』が偽書であることを証明しているが、辻善之助も同様に「品川問答といふものは、全然抹殺し了るべきものである」と断じている。⁸

このように撰門の学問的手法は現代にも通じるところがあり、参照すべきところもあると考えられる。

謝辞 史料掲載を許可していただいた浄土学研究室と、本文校正の労と様々な助言をいただいた原口弘之氏には記してお礼申し上げます。なお『浄家進学日札』下以降は、『三康文化研究所年報』に掲載する予定である。

凡例

- 1 本文は大正大学浄土学研究室所蔵の撰門自筆『浄家進学日札』の翻刻である。
- 2 漢字は原則として通用字体を用いた。
- 3 異体字・略字はできるだけ現行の字体に改めた。
- 4 変体仮名は現行の平仮名・片仮名に統一した。
- 5 助字の之(の)・而(て)・与(と)は適宜平仮名に変換したが、江(へ)・分(より)はそのままにした。

- 6 原文の清音表記はそのままとした。
- 7 翻刻に際し適宜、読点や並列点を補った。
- 8 割行は「」で括り、文字を小さくした。
- 9 行移りは追い込みとしたが、原本で明らかに改行がみられる場合、それに従った。
- 10 丁数移りはその丁末に「一才」などと表記した。
- 11 原本にある墨書の書き込みは「」で括り翻刻したが、朱書の書き込みは近年のものと判断し翻刻しなかった。
- 12 翻刻者の補足は「」を用い、文章の傍らに付した。

註

- 1 『浄全』一九二〇所収。
- 2 拙稿「撰門『浄家進学日札』について」(『仏教論叢』五三、二〇〇九)
- 3 竹田聴洲「蓮門精舎旧詞 解説」(『浄土宗典籍研究』、山喜房仏書林、一九七五)など。
- 4 字高良哲「『浄土宗元祿寺院由緒書』の成立過程」(『近世関東仏教団史の研究』、文化書院、一九九九)など。
- 5 『宗教制度調査資料』第十二輯 享保七年諸宗法度書(文部省宗教局、一九二四)一頁。
- 6 『浄全』一九二八〇頁。
- 7 『史籍雑纂』一(国書刊行会、一九一一)所収。
- 8 「天文法華の乱(松本問答)と寛永の品川問答 附 品川問答の偽作説」『日本仏教史研究』二二(岩波書店、一九八三)一六六頁。

〔題箋〕

浄家進学日札卷之中

浄家進学日札卷之中

目録

- 一、新来夜行不可十条
- 一、浄家法衣
- 一、道具衣
- 一、熊谷蓮生功多宗門
- 一、勇学遊京
- 一、道中定宿
- 一、関東中徘徊僧
- 一、役所名別
- 一、宗門の弘通は檀家力にあり
- 一、在家外護
- 一、伊勢山田大信寺
- 一、十句観音經
- 一、他宗の在家は猶出家にます
- 一、令条可触出
- 一、寺院住可撰人
- 一、他宗へ附財不相応
- 一、什金不可遣用

印〔寛齋〕

〔一才〕

- 一、御法諱不可犯
- 一、一宗由緒書可為書出
- 一、聖光・勢観二上人へ諡事
- 一、四ヶ大寺兼学となる
- 一、扨綸僧可心得事
- 一、山主の名を下に付る
- 一、開山忌饅頭
- 一、記録護持の手当
- 一、非常口通用可禁
- 一、日光山に宿坊定度事
- 一、学頭寮移境
- 一、年々法令改
- 一、山主称号
- 一、院寮門前僧可禁
- 一、品川問答評
- 一、御忌
- 一、知恩寺号多し

〔一ウ〕

〔二才〕

浄家進学日札中

○夜行不可十条

撰門述

新来数年の間、夜行とて多く七鼓前より晚景まで、割折^{〔効カ〕}念仏、在家の戸前に求銭す、往世ハ朝鉢も有之事、青松寺の雲水と同じかし也、是中興国師のとき、遠国より来集結夏の貯畜^{〔蓄カ〕}なきを哀まれ、この事初れりと見

へたり、国師もとよりその身遜讓儉直なられしかば、学資を神祖に乞奉られず、学徒の論逸(論)を戒られしより夜行を命せられしと見へたり、然れども、当今に至りてハ益少勞多今十条あり、「三才」

一に、新來の間は、江府の風俗、男女の手ふり見知らぬもの也、しかるをいまだ二月もた、ざるに、同道せるものあしき所作を教へ、中には受施の教錢にて神明社内揚弓処の女にたわふれ、又ハ蕎麦などに用ひ、草鞋の資糧となれる事少し、

二に、遠国より來集し、初て東都の大都會を見聞する故、俄に美風麗形を好ミ、おのれか分をも弁へず、殊に自身忽ち山主の卵子など、ほこり顔になり、いつしか麻衣をすて黒もじわなじのけさにつれる心に成行なり、「三ウ」

三に、御当地繁花の処、女等の風姿をながめ、毎日戸前にイむか故に、学窓に屈閱せる心やミて、俄に好色艶姿の心起れるか故に、品によりて志とて錢を出せる処、卑女の手などをとりて呵嘖せられ、又は途中にて艶女など通行せるを見てハ、綺語笑談に及び、附添のおのこの為に打擲せられし事数度也、又ハ喧嘩などを起し、壮士のためにむちうたれし事甚多し、この事さすがに寮主へも申し難く、中にハ骨筋を煩へるまでなりし事、予知りても数ヶ度也、同伴も又互にかく「四才」せるか故、寮主の輩は見聞覚知なしといへ共、実に歎息の至りならずや、是を学徒の教訓といふべきや、

四に、平生疎悪の者あれハ、同伴の中にて党をたて組を設け、にくめる僧を堀に投^ケ入、又は夜行にいましめ、互に意趣をはらせるの類ひ少からず、新來いまだ善悪を知らざる者能きにこゝろへ此事見覺へて伝々承

襲止事なし、

五に、在家の中にハマ、この修行全く貫主の筌蹄也と恭敬せるもありといへ共、所行不「四ウ」作法のミならず、施錢を受取、猫の鼠を得し如く、回向念誦もなく馳行、冬日などハ殊に急早の往來にたまゝ信心を起すべきをも其便りを失へり、

六に、東都は武家方多けれハ幣衣籠形見るにたへず、かゝる輩も山主のほれるやなどあなづり、却て山風をわらひ、昇階を輕しめ、宗制をいやしめ、修行を妨たぐる也、孔子の微服潛行すら他見ことなれり、況や時も事もかハれるをや、殊に僧形の不律義をや、「五才」

七に、古へは晴雨の差別なく修行せしかハ、中にハ自ら如法の形姿もありしにぞ、是より資縁も出来、学糧の生茅とも成しかと、当今ハ前のごとく成故年々に施錢も減し、唯渡世の業に成行、在家又それと見知りければ、却て慎徳の輩の為にハ大成害となれり、故に武家・町家とも七ッ坊主と異稱し、修行と思へる輩百か中に老人もあらず、

八に、兩脈すみて中登り帰国の後、此夜行の事を思ひ出し国々の弟子に伝ふるか故に、「五ウ」おのづから一寺住職せる輩もその弟子を関東へ渡世に送り下すの思ひにて、夜行にて凌べしなど申渡し、あらぬ引当を言付、路資のミわたし、又中にハ少計の悪名に事をよせ、勘気など、申なし、無錢に下向せしむるか故、所化の風姿自らつたなく成行、夜行を第一の設財の様にこゝろへ、いつしか神明の茶店の資となれるに心付なし、故に偶々夜行不出の輩をハ、其同伴より笑そやしなとし、又ハこよなきものと伝へ教ゆるとき、東西不弁の徒「六才」やがてその心に成行なり、

九に、新來の内は何事も寮主の下知を怖れ、国元の形儀いつしか忘れ、誰もミな積学累徳せばや思へるなり、然るに忽ち夜行に出るか故に、七ツ前後より斜日に帰山すれハ、體勞れ身倦ミテ夜は勤行のはて眠を催し、精神挫排せられしことくたま〜寮主のよき教諭せるをも聞得ず、閲書にも便なし、

十に、前にいえる如く国々の寺院より夜行に事よせ草鞋を送らず、身持是か為に墮弱「六ウ」を生し、昇階の志も求施の卑劣にさへられ、美食をこのミ、往來の風姿を見てうらやミ、はてにハあらぬ心なと出来、本国に立歸る心も消、神明の社内のミならず寮主へハ夜行を申立、七ツ前より芝居・もの真似、又ハ不如法の筋へ誘引せる事もミなこの同伴なり、この同伴を殊に真実の者と心得、中にハ兄弟の約をなし、又ハ斷琴の交を結へるもあるが故に、偶々国元の師跡相應に檀家など多きにハ、はかりて偽書を造り、病氣盜難「七オ」などに事をよせ、金財を申下し、右を酒食不如法に費せる事、皆此同伴の教導なり、

此十条の外にも幣惡多しといへ共、こゝに略す、志あらん寮主は是を禁むべき也、予在山の始より多く勤るに、新來の内、社内ニコ、ろやすきもの出来、いつしかそれが偽佞にほだされ、初のほどは寮の塩・醬・漬物・米・薪を運送せしに、すえには事顕れ罰せられ、又は寮主の批判あるも、あらぬ事など言出しその事を門前にすめる隱目明など聞付、官に「七ウ」内達し、其主人の難儀となり、又ハ同僚の資財を掠める事露顯し、盜名をうけなどせる事を見聞せる事少からず、兎にも角にも一山の惡事、門外の評裁は此東西不弁前後の勤へなき鼠輩の申出せるより事起れりと知るべし、再関以上などの僧にてさへ、始めハ遠國の成長故、

大都會の姿形にうハはれ心うつれるを、在家にて父母親兄の中にてさへ手に及かたき十三・四より廿歳の前後を集會の大山なれハ、新來のときより能物事を教導し、門制をたて「八オ」講釈・法問・會説・教諭のミ專要とせしめハ一山の風儀自然と改変あるべし、一山沿革せハ余の十七山又是に准すべし、既に東関檀林の規則清格あらば、万国一宗一流の寺院、殊に繩格調ふべし、實に縁山は一宗の興廢邪正を定るへき根本成けり、

○浄家法衣

當時浄家にて着せる法服袈裟の事、古來より種々の説ありて一準ならず、就中袈裟の事ハ鎮譽祖洞、禪家の法衣を用られし「八ウ」時、かの宗徒來りて改宗の上は袈裟脱却あるべしとありしとき、大衆の中へからを擲棄られしと云、然とも澄円菩薩の作獅子伏象論の中によれハ、入宋の時、廬山派を伝へられ、かの山ハ禪淨兼学なれハ、かの方より伝來にて、今の如く法衣并指麾・如意・曲杓・帽子までも將來ありとあり、此二古來の云所なれといまた穩かならず、今一義ニ云、或書〔音譽作とありて文明十八年二月書とありて、開上に書名雜文庫と上書す、恐らくハ聖觀公歟〕云、聖罔上人宗門の規條を被建時、始常州增井正宗寺に入て坐禪す、後不輕山にかくれ亂戰を「九オ」遁隱のとき、倩々後來を勵らるゝに、元祖上人宗門を本朝に開かれしかと、後未だ中興の人師なし、吾今此宗を諸國に勃興せしめん上は、法衣をも改めずハ何を以て別宗のかひあるべしとて、終に其頃禪家繁榮せしかハ、かの法衣をそのまゝ、用ひ、法問までもかの家に順拠し、所化雲水の名もかりて、新に諸書を述撰せられし也

〔已上全文〕、かゝる文あれハ、今我宗の法衣全く聖阿上人の胸中より開出せると知るべし、但し此事に附記すへき事数「九ウ」条あれハ、予かの雑文庫の前後の文を長引用扱し、諸家の勘索を備述し、別に法儀職令を一巻述せしかハ、こゝにハ唯大途を述るのみ也、

○道具衣

当世の法衣依用、袈裟・衣共に各数^①通りあり、袈裟の九とハ、廿五条・九条・七条・曼衣^②・五条・天笠衣^③・如法衣・廬山衣・金襴衣なり、此事も職令に委述し、出家の袈裟、在家の著相并本扱を勘研し、法服図儀なとに別約しのふるか故にこゝにのせず、次に衣の九とハ、素絹・莊嚴「二〇オ」衣〔或道真衣トモ〕ふくさ衣・黒衣・香衣・紫衣・俳衣^④・麻衣・木

綿衣なり、是皆裁縫の差別の色相の標別なり、是又前文の書に集述せる故こゝに略す、今此中、道具・莊嚴衣の濫觴をしれるもなし、或家の秘庫の書を見るに、其梗概見えたり、

慶長七年、伝通院殿伏見にて御掩粧の御時、知恩院にて御葬送、其後御遺骸を東都にうつし、新に伝通院御再建、御法会御執行のとき、始て廓山・了のかねて南都に遊学せしかば、法相・華嚴の法服を改裁し、新に官に「二〇ウ」奏達し、初めて浄土宗の法服となして、通途禪家の法衣は異^⑤ならしめ、平生の服用をふくさ衣と名け、御法会又は宗儀の嚴重会にハ必用と定めらる、此ときまで諸宗の法衣おもひく^⑥に台・言・禪の三を受用し、別途なかりしと也、扱御法相すみて、又寛永中、崇源院大夫人御逝去のとき、その法衣を官より新に貫主・所化・寺僧までも裁

賜ありしかハ、定規の制縫とハなりぬ、

扱時宗・一向はもと別宗にあらず、支枝なれハ依用あるへきを、かりそめの論起りて、末宗の取「一一オ」扱御法会列にあるへかりしかハ、一向にては古来よりの法衣を用ひ、天台にたよりてかの宗に依準し、時宗は鼠色を常として律派に類せり、このとき鎮西流義白旗派にて一變清新ありしかハ、西山の深草派、三河より柳営家の御帰敬の僧もありて、白旗に交接ありしかハ、是もおなじく依用と定め、何事も縁山役所に問尋せしかハ、西谷流も又つみに依用なす、名越の一流は初より白旗の附庸なれハ、御法会席にも列をゆるされけれハ、異儀なく当派の常用を同着す、「一一ウ」

こゝにおゐてはじめて宗門の法服定りて、四海の寺院寺僧までも一同せり、この事又委しく例証をたて職令に述べハこゝに略す、

○熊谷蓮生功多宗門

一向宗にて聖徳皇太子をこよなく尊敬す、是弘法弘通の本願、諸宗依頼の大王なれハ、いかにもさる事なれと、かの宗にて殊に帰敬し奉れる事は在家の宗風なれハ、太子を祖述宗門の荷担とせる也、日蓮にては清正を仰きて大神儀と称す、さまたその宗に功もあらざれと、此二は「一二オ」ことに崇敬せり、我宗昔にては、いはく熊谷入道蓮生なり、此法師宗門に功ある事は十あり、

一に先黒谷にその遺跡もあり、是は別、

二に西山粟生光明寺の本尊を持行、新にひらき、美作国に至りて、大師誕生の地に誕生寺を開基す、凡大師門下数百人、又帰依の道俗幾千万と

云教もしれざる程の中に、この法師独り誕生寺をひらき、像を負て持行寺をひらき、道すから数寺を建立す、三に大原法戦の時は大鈍ナクをかくしもち行けるを、大師見とかめられ、何にか用ゆるそと「一二ウ」問せられしかハ、上人もし法論にまけたまハ、相手の僧法師をうち殺すべき為なりと云けれハ、大師呵し、捨させ給ひしなり、門弟と称し、其会座に列せる数百人の中に、此法師のミ独りかく大師を大切に思えるものありや、四に古郷に帰り、居城の大手に菴を結び、大に念仏の（重要）縋素をす、む、関東の浄宗是よりさかんなり、五に宇都宮弥三郎頼綱をす、めて発心剃髪せしめ、大師の高弟とす、宇都宮か高は今に引あつれハ十三万石、熊谷は七万石也、互に戦場に名高かりしに、「一三才」発心念仏一同となり、宇都宮か名も智明房蓮生と号す、是かの入道熊谷とひとしからんと大師に乞奉りしとなり、かゝる武弁の将を仏道に誘引せんに、同列のす、めならずはいかてか証引すへき、是熊谷の大功なり、六に臨終に高札をたて大往生を遂げる故、鎌倉の將軍家をはじめ諸士念仏の功德殊勝なる事感歎せしめし事、東鑑に見へたり、七に哥をよミ、逆馬に乗りて東に往来す、

○極楽て功のものとやさたらん西に向ひてうしる見せねバ「一三ウ」又敦盛をいためる哥とて、

○夢にたもうつ、にもかな今そしる袖に涙ハ松風の音

とかゝる哥を詠し、堅心如律数万の出家の及所にあらず、八に撰津国一谷に敦盛の塔をたて、かれか菩提をとひ、往来の輩に念仏せしむ故に、この所通行の旅客必念仏す、九に常に大師を生身の如来と敬ひ、何事も命にそむかつ、我随従の者にも領知の者へも念仏せしめ、京都に法然寺

をたて、本尊と仰く、是より諸門弟大師を本尊とせり、十に子孫に讓状を「一四才」残して、子々孫々大師の門流を仰きて念仏怠るべからずとす、凡此入道、大師の在世滅後ともにその功勞數百人の上に出て、護法扶宗右に出るものなし、故に始庵に結ひし跡を幡随上人一寺となし、かの法師か遺徳を仰き、宗門永世の光輝とさせられ、東照宮又この入道か功を聞し召、分給ひて、御朱印三十石、境内五町四方并に城の天守あと三反の所を除地に給ひ、御紋を免され、長刀・茶弁当までを御免なりしも、在世の芳積、「一四ウ」末代の後に顕揚せる所なり、然るに宗徒是をおもはず知らずして、自身一己の往生人とおもひなせるはいかなる故ぞや、

○勇学遊京

廓山・了的の二師 東照宮の上意によりて南都に法相を学ハれし事、駿府記等に詳也、是普光国師神祖に奏願せられ、他宗の提擲を論儀の爲とし、法相・華嚴等の宗旨のおとろへを浄家の学徒に興隆させ、自他宗の転学を一山に具備させたくとの御深慮なりとぞ、「一五才」我宗ハもと文治年中、大師大原にて諸宗の龍象を雌伏させ給ひしより、浄家の学を極めし上、他家の極致を探捜せる事、盛なるは天台・真言等などの宗に勝れたり、他宗ハ多くハその宗の学のミにて余学を交雜の徒少し、当今一向宗の東西の徒、殊にこの事盛になれる事は我宗を見習へる也、且大師門流の輩、二三百年の程は花洛にてハ他宗を学練せる事すくなかりしなり、岡師常野二州の間に著述を励されしより東関に談処起り、「一五ウ」諸所に知識往来して法問論議興隆せし也、是何故にかく宗旨の外、

他宗の章疏を雑学せるや、若法義によらば雑行雑修のもとひ也、若世間によれハ兼学となれるの失あり、元祖の冥慮いか、なるべしとの不審あり、然に他宗の書疏を学ひ、他宗の門戸をた、くハ、我宗の易行易修、最頂最勝、諸宗の所談はことなる事を知らんか為なり、若我宗の書計りを仰きて、我祖師の積義計りを窺ハ、引書の本拠、他家の先見、其正証を知るへからず、「一六才」この故に記主・問師等専ら解証のため諸宗の蘊奥を引証し、著述論判ありしかば、末徒是に随習し、南都・北嶺・野山・根来に遊学せしもの多かりしかと、其宗いづれも秘蹟を惜ミ、幽致をかくして疏抄を出貸さりしかハ、国師この事をうらみ、南北の要旨を縁山に移し、伝のためこの奏拳ありしとなり、是よりかの方にておしミ秘へき詮なく、縁山の学徒にハ其寮房を貸、其居処を許可して其宗々と同住せしめ、他宗と「一六ウ」ことならしむる事は皆 神祖の高慮、国師の遺珍なり、然るに近世は篤学練習の輩少くして、上京せるもの多くハ沈酒内借に苦しミ、東関の在棲心うきもの而已の外、又ハ師なるもの、前に出る事のかたきものを法縁より送り登せて、名を勇学にかり実ハ辛苦さすべきため、又ハ自ら榮耀に財貨を費し、よん所なく寓栖のため、又ハその師より勘気をうけしを赦免のなかだちにせるもの多けれハ、京地・難波ハ勿論、南都北嶺「一七才」にても是をいやしめ、縁山に学師なく、かゝる阿党の者に他宗を学ハしむるなど笑呵し、いつしか宗門の瑕瑾を生し、中にハ王法弘法にもる、事を引出す事、た、往世の規繩を失ふのミにあらず、しかしながら自宗衰弊を増長するもとひ也、且他宗に笑評せらるのミにあらず、一宗の寺院も遊京の所化を嫌疑し、法縁由緒のもの、外はちかづかせしめず、こゝにおゐて適々本心精学策勵

のため登りし輩も住居依止にくるしミて、借出「一八才」衣食に愁をませり、抑関東檀林は宗門の学林ならずや、然を学林にて学問する事能はずして、上京勇学は他宗に対して聞くるしき義也、しかれとも他宗の学に精神をこらさん為に勇学なさしめん為とならば、縁山貫主十八法將ともに会谈し、勇学の遊京は人を撰ひ、京師四ヶ山の中の空院虚坊を定依処とし、講料草鞋縁山にて其法縁又ハ出所を定究し、年分の送賄の司僧をたて、衣食住に事をかゝしめず、学の浅深に「一八才」清規を起条あらば、宗門に名匠生し、他家に指さ、れずして、真の勇学成へし、さなる時ハ師前不首尾、又は無精の輩、又ハ放逸無慚のものどもの上遊を戒しめ、又自登せる輩ありとも、その司職の副毫なきは同住せしめず、一制一条ミな法を定るに至らば、興学日をまつべからず、

○道中定宿

智山〔智積院事〕豊山〔長谷寺事〕江東関より登れる所化、東西本願寺へ北国より集会の学徒などは、「一八ウ」ミな東海・東山・北陸に定宿ありて、一僧といへどもその宿駅に至りて定宿に至る、故に配膳・清味・常衲をたて、往來の不自由なし、もしその宿にて放逸の振舞、又ハ不埒などあれハ、同宿より是を本山の役につげ、かならず罰事あり、又定宿毎に大帳ありて連夜の名録あるか故、往復の月日わかち、用便の多少殊に序あり、茲に縁山又ハ檀林へ東海・東山の二道より集会下行のものを見るに、己々か勝手により濫行放逸言にあまれり、「一九才」是をその宿に同宿せる侍・百性・町人見聞のたびごとに我宗の制裁なきを笑へり、されハたとへ他の道中にハ立るに及ずとも、東海・東山の二道にハ定宿

を定め、清条嘉範を記るし定めて下向の初心に規則ある事を道路より知らしめ、縁山その余の檀林より上京の二路ハ、両脈相承帰国の者にハ司寮より定鑑の符によりて、壹人にて不自由なく宿を得さしめ、又その国元にて師僧急病の風便あるときは、路資本国より下しなく「一九ウ」とも、たてあつかる所の司寮の判あるときは、旅資の多少によらず上京に不自由なく、着後の下金用弁までも内約あらば、縁山并檀林の所化一同、道中の放逸有べからず、つらく、当今一宗の者の上京を見るに、拝綸又は二脈稟受の後、初上りの輩ハ兎も角も初発下向の初入寺の僧等多くハ官寺の判鑑をかり、勝手の通行もとより人馬の差引、道中の禁令を知らず、ほしいま、に無法無証の言詞をのへ、人足馬士と口論に及び、宿主「二〇オ」下女と賃利を争ふか故に、東海五十三亭、東山六十五宿、皆浄家の所化をあなつり、檀林官寺の制権をくぢく、是外よりなせるにあらず、山法威制を定め、清規令条一度両道に伝へて、定宿を宿駅毎に定立、非法乱行をいましめハ、そしりを人民にやむるのミにあらず、祖訓梵条こゝに盛隆すべし、

○関東中徘徊僧

八州の内、殊に南北二総の間に檀林の所化の内、ま、遊経徘徊す、是を夏をうつと名く、その「二〇ウ」さま白袋を木綿にて六尺三寸に縫ひ、鉦うちならし念仏に調子をたて、五十日又は百日を期す、そのもの自ら云、そのかみ 東照宮浄家御取立の時、学徒江御朱印として地所にかへ此許可あり、白袋は白旗也、鉦ハ陣鉦のうつしなり、東関地所勝手次第なるべしと、云云、予昔此事を聞能その源を尋ぬるに大に異なり、然と

も此言伝誰初めしとも誰言教ゆるともなく八州に遊歴せる十八山の所化伝詞一同なり、故に多年不審を起せり、殊に自宗のミならず「二一オ」多くハ他宗の宿々村々にて或は寄宿し、或ハ修廻し、或ハ止住し、あるハ乞飯す、その村毎に是をとがめず、他宗ながら其乞にまかせ村々の制外となりて誰世よりも誰の申渡とも知れるものなし、然るにその僧の中にハ放逸つり少女寡婦と通し、或ハ酒食に狂酔し、或ハ村制をやぶりて若者よりいましめをうくるもありといへとも、その人をとかめ殊更に宗徒をいれざるにもあらず、又ハ数年在家に同寓し農業の手伝せるもあり、又は他宗の「二一ウ」庵に住してその村の施飯に消光せるもあり、又他宗の寺に看房として吊式（或ハ）年回につらなれるもあり、誠にわらハんとすれハその由縁を知らず、かたらんと思へハ行状のわかちなし、そもそも此事いかなる因由なるや、証古証事いまた詳なるを知らず、爰にある村の貧庵に一冊の史録あり、其中に承応元年六月の記あるを見るに初て附合せる事を覚ゆ、その大略に

東照宮、国師の奏願によりて慶長七年檀林を関東に定させ給ひしとき、本多正純・土井利勝「二二オ」をもて国師へ仰渡し有けるは、浄家の僧、東西の国々、南北の寺々より八州に集会せしめハ、檀林に寺産なくハ衣食（寄カ）の貯蓄かくへし、しかりとて寺院へ領知の新附は頗る差支有り、凡武家の一万石寺院の百石に相充すへし、諸宗の寺に産知多あるハ古来の諸侯夫々寄附せしを新に減附せる也、今浄家檀林を興隆し、附庸十八城の隠鑑とし、日本国中の寺院の弟子を輻湊せしむるハ深慮あり、いかゞすべきとの時、国師仰の旨趣畏り「二二ウ」奉りぬ、大樹寺にて登誉か申せし如く一宗の寺産多きに及ハす、集会せる僧は八州の内、有縁にま

かせて行鉢し、夏冬二夏の間に衣食の料を乞請、夏中その山々に結衆有へし、さなる時は諸宗の在家に念仏せしめ学資かくへからずと答上られしかハ、此事ミつくく伝へき、て夫より東関の中へ学徒行鉢せしかと、他宗よりもとかめず、村制にも加へすして二百年にも及へりと也、是を御朱印の代りに賜りしと心得る成へし、当今二総に棲居の僧多くハ「二三才」酒食放逸にて其村々の法令を破り、宗門の厳規にもるゝものなれハ、自然と在俗うとみ寺院にくみて学資夏間の名ばかりなれハ、施財うとくなりて果にハ天台・真言に改宗せる者も出来せり、悲むへし、祖恩に身を成長し、身のたつきの為、衣を他門にかりて邪命を田舎につなく半俗半僧一向宗に超過せり、かゝる身と成て命葉の消るをまたんよりはまだしも、帰俗生髮して産業をいとみなば、虚受信施の深罪を通れ、非僧放逸の「二三才」汚名をさるへきものなるをや、

○役所名別

文政三年十二月十七日、予二臘臻海寮にて臻海にむかひて諸侯四家の口入の一事により、列座禪翁(三臘)・祖民(四臘)・円成(助役)其外口入の元々四人(安藤対馬守内中山平右衛門・松平紀伊守内芦田友平・板倉伊豫守内富岡長左衛門・小笠原近江守内岡村政右衛門)始とし、数人の中にて臻海に理解を申聞せし時、役所にての大言いか、心得らるゝやと言しかは、予此所役所にてハあらず、役所とハ御当山の役所にて公務を始、一宗の取扱「二四才」公事裁許、山内末山の願書取次、寺領門前の公事すべて一宗真俗の集る処也、当寮は年番金取引規定の会所にて、全く役所にあらずかゝる不心得にて年番職は麓忽なり、凡年番金は 神祖御朱印に代させ

られ御寄附の三大蔵の御修補料也、永世不朽の全財なるを、壹人の了簡を以て当今格外の御物人もなきを、元金取立受用有べきは其意を得ずと云しかハ、閉口ありて、一人の了簡にあらず、衆評也、其上近来御入用多し「二四才」と云、予又云、若壹人の了簡にあらずハ何故に後番助役に再借の願手札を受取られしや、又近来御物入とあれとも、御経庫は官より造営し給ひ、補修は子分にて差支なしとのぶるとき閉口せらる、(此後数度両人の問答列席にて有之)終に予五日組預ケ、臻海五日差扣遠慮あり、山内は理非をいはず、上下の席にて押付あり、予辞山を心にとめしかハ此意快に及へり、二臘の席へ対し列席にて対談屈雌せしめしは古来是なし、此一事、山主・伝通院・大善寺・「二五才」其外の諸檀林の山主、大に案苦せられしと也、希くハ後來この事を存せられ、上席といへとも下席にあなつりなく、理非を糺し証を求め、明白清潔、裁判あらば上席の威光下席に倍增し、下席の正理上席に憚りなくして、上下平治し一山鎮衛なるべし、しかりとて常に下座の輩利に募り、上席をあなつりなば、鶴の真似鳥なるべし、臻海も是に怖れ己を慎まれしにや、十二月末に至り俄に海を戒と改字有り、「二五才」

○宗門の弘通は檀家力にあり

すへて諸宗ともに大地大山を慢誇し大山の少きをいやしめり、天台・真言・禪・日・一向よりハ浄家に大地なきにいやしむといへとも、柳営家の御陵廟によりて縁山を権重にせり、諸宗に大山多きは中古諸侯の開建、戦争の間は教家の学廢れ、大守藩主禪法の頓智を美感し、仏法の深理はき、入なし、婦人内室は日蓮宗の徒か祈禱にことよせしを誠と崇信せら

れて、妬婦嫉女、思胸の妄計を「二六才」詫せられしかハ、日蓮宗の大地は多くミな室家の建利なり、其頃は浄家唯後世の大事を願ひて専修一心の修行にありしかハ、国々の大守・刺史・内室・後堂に至迄かたふき少かりし故、中古の開建大地少し、まゝ、起立ありしも唯その先祖菩提の為、常念仏など修せしめし計り故なりし也、神祖御取立により今のこたく栄昌に及へり、されハ其宗の中興大徳と仰る、祖ミなその檀家の威徳権助によりて法の弘通あり、そのとき「二六ウ」運にあたれる大將大守に帰依せらるゝ事、全く護神のしからしむる所なるへき歟、

○在家外護

廳居士・東坡・白樂天か類ひ、華嚴に李長者、台門に凱庵、曹洞に大元等あり、日に深草元政・養珠大夫人・水戸義公・加藤清正・有徳院殿、是を彼宗にて五護法の大士と称す、我宗にてもし是をたては、月輪禪閣〔兼実公〕・熊谷蓮生・東照大君・尾張瑞龍君・文照大君成へき歟、但し宗々外護の浅深差別あれとも、再「二七オ」興の時運心得置べき事なり、女儀方にて外護の正士ハ、慶長の頃より伝通院殿・相応尼公・雲光法女・英勝大尼・桂昌大姉なり、この方々宗門弘通の精功は、予別に法尼護法伝に委撰す、

○伊勢山田大信寺

文政三年八月、伊勢国山田に至り暫く逗留す、このとき越坂の大信寺の本堂・庫裏を壊裂し、二俣玄忠寺に移移再建の資財にすと云、予その由縁をとふに、皆云、玄忠寺啓教、大信寺「二七ウ」に金を貸、其代に

寺檀共引移りありと云、倩々おもふに一宇建立は祖恩奉酬の一助なるべきに、破寺壊院を目前に見るハいと苦しき事なれハ、此事を縁山幹事典常上人に送り、伝へ聞に、本山の六役者よりも此事をつけ、かの門中連印の願ひなりと云、一宗の執柄末々の配寺に心なくしてかゝる事に及へり、元録以後かくの如き破荒の寺、諸国の中に二百ヶ寺に及へり、実に歎息の至り也、故に寺号のミにてその寺のなきハ諸所にあり、「二八オ」

○十句観音経

浄家の徒、十句観音経を誦誦し所願を乞ものあり、但し此経は仏説にハあらず、宋の代、禪僧これを造作あり、文々句々実に経の説にあらず、尤悪偽の為の撰にあらず、たゞ一心に観音を念せしめんか為、課誦の要に作ありと見ゆ、又晩唐の作ともいふ、しかれとも作者の名は詳ならず、

○他宗の在家は猶出家にます

秋山内記、御右筆組頭にて三百俵御加恩をも「二八ウ」請しほと清簾の士なり、然れとも猶その宗を信し撰へる所の以貴小伝にも頗る浄家を忌しにや、本理院殿の御事を記すに至り、伝通院にハしるしのミを建させられ、御骨を高野山大徳院におさむとあり、予彼院の記を尋閱するに御分骨なり、御葬事伝通院にて御火葬の御分骨なりと云、又、京・伊勢・東海道の名所図彙を述し秋里籬嶋も日徒にてやありけん、や、もすれハ浄家をこはめり、我宗の在家著述ありといへとも宗法を「二九オ」荷担せるものをいまだ聞ず、他宗にては真俗ともに祖恩をおもえり、

○令条可触出

東照宮、慶長中所賜三十五ヶ条を始、御代々の御条目并御下知状等、都て十三ヶ度皆縁山の役席に収蔵するのミなれハ、山内并に配下直末其外入込諸配下の寺院末々にいたつては、其名をも知らざる輩あまたなるか故、御禁令をも弁へす、悉く法外の事にも成行事なり、是は縁山役所より御代々「二九ウ」下し置れし御条目の内、寺院に□□の旨をハ何の年所賜の御条目の内、是ハ何のとき、かれハこのとき抜萃し、其触頭又ハ本寺分へ渡し置、触書となし置時ハ時々相心得、自然と取締の第一たるべし、又公事其外本寺触頭等の出入の節も、本末ともに心得の専要たるべし、又それハ差支ありとおもハ、所々の門中にて知末縁山の両一臘讓箱を作り、伝讓有りても然るべし、

○寺院住可撰人「三〇オ」

先にも出せる如く、兎角縁山の貫主、自宗門末の廢絶をも少しも歎息の念なく、假令住増(前カ)の堪かたき程の貧寺にても、住職交替のときハ其礼式をハ減せられず、故に日々に荒壞し、偶々席外の隱者住するに及てハ、納めし所の金財を取替すへき工曲なとせんかための故、檀家は是に苦しミ、にがしくも其中にハマ、日蓮へ引込れ、又無住の内にも此事あり、その上他宗にては能く寺を持、其寺先住の時よりも普請し、又檀家も倍増するとき「三〇ウ」褒美として一段よき寺院へも移転などさする事例なるを、我宗はさなる事は千歳にもなく、たゞ学席のミを尊く覚へ、其寺へ学席より住せる僧は我慢貢高にて檀家の心に応ぜず、又隱者より住するときハ冥加金に骨折、其利に追れけるか故に自然と住持の

代々ともに寺の荒廢を重ねる内、檀數減する事は縁山にてかつて存せられぬゆへ、宗風大平とのミ心得らる、事、法衰はより甚しきハなし、凡諸侯旗下方を始メ改宗「三一オ」〔附録に出すことし〕に至らざるも、一代二代又は内室息女など、日蓮又は他宗へいづれの家々にても四五靈苑は葬せざる事なし、酒井左衛門尉は橋場妙高寺、安藤家は東海寺、松平越中守ハ谷中瑞林寺、松平佐渡守は〔修行寺天真寺〕、松平左衛門佐は二本榎承教寺、越前本家は天龍寺、土井能登守は天真寺、其余殊に多し、況や旗本方、又は御家人倍藩、又ハ町家をや、他宗の檀家浄家へ葬せし事聞及ひなし、是他なし、たゞ住持次第にて平生能々其檀家を「三一ウ」教諭すべき法器の僧を撰バすして、猥に任を許する故なり、

○他宗へ附財不相応の事

智堂大僧正の時、比叡山の元黒谷青龍寺、奥州まね牛村の往生寺、又教譽大僧正の代、鎌倉円覚寺の仏牙舍利、其外他宗より諂倭し、役幹の輩へ取入時は夫々種々に申立、山内又ハ一宗の貧寺迄へ配財寄附を券状せらる、是等一応は左もあるべきか、然れとも他宗にて我宗にある所の靈地たりとも興隆寄附の「三二オ」沙汰を聞す、況や往生寺などはもとより我宗なりしかと、かの宗へ奪ハれし也、元かの宗にて仰きしにあらざ、かゝる業なさんより、我宗にて京洛其外諸国に祖跡あまた破壊あるを見て興隆の沙汰せられなば、祖前の報恩一宗の本意なるべきを、それにハすこしもかなしみなく、却て強く上納を申渡され、その外門末を哀愍の念はなく、他宗より倭願せるを誠とおもひ、必我宗にて守る事あたはず、奪ハれしに心づきなく、宗門の信施を「三二ウ」他門に附入

は実に恥かしき事也、いか成は貫主幹事扶宗の志なく、他宗渴仰をハ美談とせらるゝや、

○什金不可遣用

花頂山の大師什金、縁山の諸向金も多くハその役に預れるもの、時によりにて猥成事もありて、元金の減高、利倍の損失あり、近来にも京に浄蓮院、芝に順東杯の事、此外猶近来に多し、是ミナ金財を受用の故也、先にも述る如く、門前等の地の交替の時求置ば、「三三才」元金永々不朽なるべきを、典常上人は近世利発の才名一宗にかまびすかりしかハ、せめて是等の盛談も有へきを、却て一宗度々の惣勸附有りし故、門末一同愁眉をひらかずして苛政を歎息あり、

○御法諱不可犯

先年予崇廟祭名録を撰述せしハ三の故有、
一にハ縁山・伝通院にて 御法号の同称あり、「先に出す」平生此録によりて御回願なし奉らハ、何ぞ是に心付なからんや、御法号は日本国中へ「三三才」遍満し、諸侯方の儒士又は自他宗にて噂ある事成ハ、軽々しき事にあらず、二にハ坊中又は諸末寺并一宗寺院にて武家方・町家などへ授与せる院号・御法号と同字同諱多し、其外にも心得べき為なり、近來諸宗の寺院此事に心付なく、御裏方又は御幼少方の御法号を付用せる事殊に多し、他宗ハとまれかくまれ御宗門の寺院此事に心付せざるこそかへすくおそれ多き事也、されハ常日朝暮回願し奉らば、終ひにハ覚知すべし、さなる「三四才」時は犯すべからざるべし、三にハ国恩の

深重を報せんは釈氏の正役なり、天下の遊民として業工商の上にたち、衣食の安住はミナ神祖の御恩なり、御代々の御恩也、仮令祖師開宗ありしとも、若御制禁とならばいかんぞ弘通有へき、況や切支丹以来は出家たる者も一分の官人に類すべし、然れとも別に公務官役あらされハ太平の祝禱と御回向の二ツ成べし、

○一宗由緒書可為書出

元録八年、官令によりて貞譽大僧正、日本国中「三四才」一宗の由緒書可差出旨にて三通り仕立させ、一通は官、一通は役所、一通は大衆記録蔵に入収ありし也、此内役所の方は天明の回録(録)に焼失す、記録蔵の中一冊(備前・備中・美作の分)紛失す、然れとも其頃ハ不明にて何の誤も知らず書出し、又ハ何故の仰出にや、若実事を記し長述せば、後來若違へる時の為あしかるべしとやおもひけん、いハ、開山の名、其外由緒正しきをも略し、当今予遊知せる寺院の記と違へる事殊に多し、往世の事を徴せるハ寺院「三五才」ならでハなく、況や当今日本惣風土記仰付もありて、国志にての中、寺院の事に及ひては、一宗の分は先本寺・触頭へ達知も有へけれハ、今縁山役所より白旗・名越、又は西山の二流迄も取調取集め入庫あらば、居ながら万国の寺院の由緒、荒隆、沿革わかつて永世の珍財なるべき也、

○聖光・勢観二上人証諱事

先年知恩寺にて勢観上人・聖光上人への諱号の奏願初りて、既に御沙汰にも及びし処、「三五才」花頂・黒谷不和の事起り、止しはいと口惜し

き事也、西山上人へ寛政中国師号を賜れり、此ときも粟生・禅林の内争有りしかと、禅林の方丈参内の上拜受有、今白旗にても知恩寺にても外分異儀なく参内拜受せられなば、別事有ましきを、一度賜号の上、跡にての争権は私事なれハ差置へき事なり、さるにそれに心付なく、時を失へる事のうたてさいか計なる歟、

○四箇大寺兼学となる「三六〇」

禁中御法事の御導師をつとむる四ヶの大寺は、ミな浄土宗西山派也しなり、先二尊院ハ大師の開基にて十七代広明上人迄唯浄土也、遣仰院ハ西山上人往生の地即開山也、廬山寺ハ大師弟子住心房覚瑜上人の開基、般舟院は西山上人六代惠篤上人の創立也、南光坊御修法の爲上京あられしより台浄の兼学となりし也、然れとも住持は上野にて仰渡され、山下の同列、山外の上座也、是等のたくひ多し、皆他宗に奪ハれし事を、宗門「三六ウ」にてかかつておもハす、榮昌とおもへるのミ、

○拜繪僧可心得事

慶長十七ヶ条の中にも権正の上人の御沙汰あり、この憲条は 神祖禁中の御制令として万世の龜鑑なり、他宗の昇階をハのせ給ハす、上人の号の事のミを出させ給へる事、宗門の眉目、国恩の深重也、扱当今今是に よりて学臘十五年以上、香衣上人の号を賜るか故に、此上人号につきて種々古来より無理に官位に配当し、こご付の理屈不相当の事「三七〇」など多し、此中に或は四位に当と云、或は従五位下と云記あり、実にハ朝散大夫に准すべきは正理の事也、然とも推^おて争ひ無理に従五位下と定

べからず、其ゆへは諸士叙爵の時は従五位下何の守、何の正、何の頭、何の亮と位記口宣あり、僧綱の官大僧正以下にもそれ〳〵口宣あり、殊に其仁の名ありて朝の官人と同し、是そ任叙の道理立へけれど、香衣上人の号は壞色着用、参内の許可有のミにて、叙位任官とハ別の事也、禅宗「三七ウ」其外の繪旨も是に同し、是釈氏ハもと世すて人の故、官位受へき身にあらざ、天台・真言等のごときハ、往昔より禁中に出入し、公卿と交列し、法親王・院家等の昵近有か故に、かりに座を設られんか爲に、配当の法官位職起れるなり、然るを末世に及びてハ、いつしか世すて人の本元を忘れ、たゞ官人と等しからん事を願ひ、錦繡の衣服に己々か德行をおもはさるは、時運のしからしむる所とハ云ながら、繪旨の本心を知らざる故也、故に京・難波等の奉行職「三八〇」纒三百石くらひ士にて従五位下の諸大夫の召仕ハる、廿俵に足らぬ用人に對し、歴々たる本山方の山主の紫衣着用し、三位にあたれるなどほこらる、所の法主の輩も豊へ頭を付るにて官位なきをさとるべし、

○山主の名を下に付る

近世縁山にて恩召改名とて、会下の寮主へ山主の名を賜れるを見るに、多くハ山主の上の字を名の下へ付る也、貞典「典海大僧正分被下」定典「同等のことし、又山主の下の字を所化の下へ付るあり、「三八ウ」謙從「舜従大僧正」天從「同」等の類ひなり、そふじて御三家国主へ公上より一字を賜れるにも、上の御名の下の一文字を上へ付る定法也、いかに釈徒なればとてこの事などは心得へき事也、殊に公上の御寺として、武家と常々対揚せる身にていかなればか、る僻事なせるや、

○開山忌饅頭

七月十八日開山上人の忌、本堂にて大饅頭、大羊かんを衆会のともからへ出せり、古八大赤椀へのせ出せしを、中古へぎに改めしと也、集会「三九才」堂の式をかね、古風めきたりとして誇れる者もあれと、当今にハ不似合の法席也、既に曇帳(曇)を引揚れハ本尊もまし、忽ち其所にて法会を修行せり、されハ一旦大方丈へ列会し、かの方にて饅式をと、のへ、山主の輿丁にまつ前列従後隨行ありて本堂に至り、着席へ二行に並列座会あらば、こよなき美席成べし、若それもかたきといとハ、饅は内帳場にて前刻に渡し置、法席は法会計になさば、参詣の輩の笑を催に及まし、「三九左」

○記録護持の手当

縁山の本坊、既に回録(録カ)三度に及ける故に、代々の記録悉く焼失し、今存せる所わづか也、此後若臨時の焼亡あらば悔るに及かたかるべし、されハかねて山内所化の内、加成に筆とれる若輩までも出役せしめ、日鑑役令を定め、同じ記録を四通も仕立、本坊役所・大衆方・御別当方・坊中別院の記録庫へ入置は、永世不朽の盛挙成へし、此外公務記録は互に写得入庫せしめし、さすれハ「四〇才」一方に臨時焼亡歟、又ハ紛失ありとも、双方一同の難は有へからず、とにもかくにも山主にいたれる頃は老朽し、幹事は繁務、その余は忙然として、遠国集会の者にて是等にこゝろ付けるものなき故也、悲むへしく、若御別当坊中の内にて此念を継起あらは、行末の珍賜この上に有べからず、

○非常口通用可禁

鴨脚番所の先、なまこ土手の非常口をたち、安蓮社の脇を瑞蓮院の所へ通行に定め、「四〇ウ」番所より先は一團にすへし、さなくしては右の方瑞蓮院の前の広野ありといへとも、中に道あれハ御場所と成事なし、又広転ならず、

○日光山に宿坊定度事

宗門の興隆はひとへに
東照宮の御恩光なれハ、日光山の一坊へ宿坊を定置、毎年学寮のともから惣代拜としてぬかつきて法樂をさ、け奉らハ、安国殿の御冥助もいちらるしかるへし、もし日光山差支あらば、安国殿江大衆方にて「四一才」毎月別に拜香有たき事也、若それもあししといは、各寮に御尊容を内安置し奉りて、朝暮国恩深重の法樂をさ、け、一天泰平、御家運御永昌の祝禱なし奉らハ、神威倍增し宗門繁栄成べきをや、兎にもかくにも我宗徒、た、学席の慢威に募り、おのれ、学者の見識あれとも、本朝の事実にくらく、扶宗護法の誠心薄く、世財積畜積カ法孫繁茂のミを心掛るか故に、振ふべき宗光空しく、日徒・一向の「四二ウ」為に覆ハれ、祖恩・宗恩報謝の時なき事、血涙にたへさる所なり、

○学頭寮移境

学頭の名は台家専ら称す、日光山に修学院、東叡山に凌雲院等也、其外大寺の寺主を学頭と称す、故に縁山にては伴頭へ官へ奏申あり、しかれハ一山の伴頭にして大衆方のミに有べからず、伴の一字心付へし、袋谷

は宝歴⁽⁶⁾・明和より定りて其職に至れるもの住棲せり、然れともと学寮の一字なれハ、狹境便あし「四二オ」し、殊に他宗又は武家へ対せし時も、学頭の居栖にハ不足なり、新谷西蓮社は岡師の影前にて一代藏経納置あり、故に此社を学頭寮に改め、新谷の寮東隅二字を合建境圍とし、今の袋谷の寮を二字にわかち是にうつらしめ、学頭寮の中に五間四面位の講堂を構へ、岡師の容像を安置し、四季の講釈を常時に改め、正月十一日より極月十五日迄、席役・再役・内講を麟次に定め、毎日常講となして開講・「四二ウ」終講の席も此講堂に法式あらば、各寮の雑事世務大ひにはぶくへし、かくいは、寮々破壊に及べしと恐慮あらん、そハ転席月入の時、是迄の如く修理せハ各寮の破壊有へからず、凡諸宗の本山学林の講席悉く堂に集り、其規定法儀を合す、当山のミ各寮にての開講故、銅鉢盆の跡先にて開経の偈とのふるも、実ハ大成不可成べし、若学頭寮をこゝに定むる時ハ、岡師前への備物、寺院所化よりの献財」

「四三オ」

悉其所務となり、職位相当し、山下席構の器儀を檢撰にもかなへり、さすれハ浴室の伺談も開浴の日、かの方はて、のち此所に集会内談あらば、他開他見もなく、厳規清条心のま、成へし、殊に一山の巽にあたりけれハ、山相もかなひ法律にそむかず、

○年々法令改

近來山主の命として種々改格申出され、前主の尊命後主に改り、年々の變動月の沿革なり、殊に玄恭・貞典、己々「四三ウ」か少分をもて山主をすゝめ、世々の法規、諸宗の制条を対校せず、寺院と学林の差別を

弁明なく、解山行寺の行格をミだす、凡法令は千年同格たるへき事ならでハ触令すべからざる也、臨時の小事は格別也、然るに近來は浄土門惣録所たる当山の本尊前にて弥陀経をあらため戒品とし、十方恒沙仏の回向あり、は何事ぞ、戒品に浄土門をとけるや、今乗二尊教ハ所誦の何の所をさすや、果して忽改制ありき、又「四四オ」月行事の揃席、律鉢の食規をたつ、是又大師の制なりや、さばかり律宗を戒品をおもハ、大師別開の宗は不用に似たり、又本堂にて法事讚を修行ありき、いにしへ禁中にも武家にも法事讚を行ハれし事は、東鑑をはしめ諸書にも見ゆれと、当山は学林なれハ先は遠国より世財を費し二光を学に送るべき一山なり、興学をこそ心かくべきを、己々の未卓見にて一山を動静せしむる事「四四ウ」歎息の至りなり、

○山主称号

叡山にて座主と云、三井寺に長史^(史カ)と称、高野に檢校門首と唱、東寺に長者と呼、ミな一山鎮撫の輩をさして呼事、委しく予か三縁山志前後篇卅五卷の中諸所に弁へり、扱当山の主を官にては方丈と称せらる、凡官にて方丈と称し給へるは、花頂・縁山の外、日本国中に一ヶ寺も例なし、いかなる寺院にても門跡方の外は皆寺院号計なり、「四五オ」されハ方丈の号ハ尤崇敬の儀、もつとも無双の称也、然れとも方丈の号ハ他宗にて大小の寺院、私の称号とハいへども、海内の通名となれハ殊に軽下に聞ゆる也、日蓮派のときは少しき大地の分は悉く貫主と云、我山三千の大衆、百四十余の子宇、数万の惣録たれハ、貫主と新称せんは何の障可有べき、是一宇の貫主也、花頂又是に同すへし、花頂の宮は座主

にてましましてば、称号わかちあり、但し当山の「四五ウ」貫主の号、
官へ奏達の時は是迄に同じかるべし、

○院寮門前イ僧可禁

御成の跡、又は諸大名通行の時、院寮の門前に袈裟衣着用なく平服懐手
にて所化イみ是を見物す、又平生犬を追ひ、高声に流行哥を唄ひ、殊に
南四谷の東垣根通りの寮内にて拳ケンをうちうた唄へるさま、片門前へ手に
取ごとく聞ゆ、是地割の宜しからざるより別して一愁なり、通行の大名
主伴一同并役人方、其外是を聞得るか故「四六オ」に一山の鎮令及さ
るに知られ、又門前にイめるの僧はいかにも不作法なり、他宗にかゝる
事なし、はその主人たる者の教諭の行届さる所といへ共、在家の評裁は
一山一宗にかゝり、是新来よりの教導たらざると己山をほこりて、
己々の分限、世法の作法にこゝろ付さるゆへなり、

○品川問答評

日蓮宗にて何者か作りけん品川問答とて一冊の写本有り、閲するに、大
猷院殿「四六ウ」縁山へ成らせられ、伊伝坊に羽織を着せ、めし連さる、
品川天龍寺に至らしめ、禪の問答にかたせ、南番場本光寺にて宗論あり
てまけ、大猷院殿俄に改宗の御沙汰ありしをおしと、め奉り、天台・日
蓮同宗なれハとて、上野御造営をす、め奉りしとて、種々あとかたも
なき事を書ませり、此事大妄作なり、縁山一世に伊伝といへる僧なし、
飯沼の一代にあれとも縁山にハ在山なし、又上野御造営と時代の相違あ
り、又日徒若己か宗論に「四七オ」かちなば何ぞ台門の御造営をす、

め奉るべき、あくまで己か宗を興隆し、ねたましき浄家をハ推払ふべき
ハ安土論・慶長論にて知るべし、上野御造営の儀、なんぞ彼党のす、め
にあらんや、かゝる工偽の書をあみて人を迷惑せしめ、己か宗を慢する
事、実に悪むべし、近世神田の花坊兵藏か板にて安土論さへかの宗勝た
りとす、勝利の無証諸人の知る所、京大蓮院(宗)の靈宝諸書の証あるをさへ
おさゆるほどの悪邪「四七ウ」の慢徒のなす所也、情々是を勘考するに、
己か宗は狭少卑劣なれハ、もし守正証義のミの弘通にあらば振隆の時な
きを愁へて悪工をなせる事にくむべしといへ共、しかし宗徒是を知りな
から、其宗旨を大事におもひ、弘通に身命を捨る事ハ我宗などになき所
也、是等を思ふにも、我宗の徒互に弘通護法の志、かの宗・一向徒の如
くせば、本願の恵日を扶桑にかゝり、宗運の満月を万国に仰かしむ
べきを、たゞ「四八オ」自身安適のはかり事計に、吉水の清流の濁泥
に及びんに、こゝろづきなきこそいとくるし、

○御忌

一向派に十一月の御講、家々にて御取越と称し、上下悉く是をつとめ、
日徒は十月の命構に寺院在家一同につとむ、唯我宗も十月十夜にハ寺に
よりつとむるもあれと、御忌をハ在家少しも知らず、宗祖の高恩をわす
れ鴻業をおもはず、是寺々にてその檀家へ教諭の足らざるより起れり、「
四八ウ」希くは都鄙一同御忌を檀家ことにつとめしめハ、真俗の繁栄
他宗に同じかるべし、

○知恩の寺号多し

知恩院宮 知恩院方丈 知恩寺 三時知恩寺〔比丘尼御所也〕 新知恩院
〔江州伊香〕 新知恩寺

このたぐひ一宗に多し、「四九才」

の説]を、真実であると信じてはならない。[なぜなら]まさに悪瞋学処(僧残法第8条)の註釈において拒否されているからである。

- ²¹ すなわち【図2】で「○」をつけたものについて、勝義として自性をもつと理解されている。
- ²² 後に考察する VinT(Sd)の議論から、〈学処〉と〈犯罪アディカラナ〉とを同一視していたことがわかる。
- ²³ この註釈では sikkhāpada と āpatti が同じ意味として理解されている。したがって〈犯罪アディカラナ〉と〈学処〉とが同義語として理解されていたことが解る。
- ²⁴ VinA.の段階で、勝義という点から学処に善などの自性があると理解していたかどうかは不確かである。

ところで VinT(Sd)は、犯罪アディカラナの VinA.説を勝義として採用しており、〈学処〉と〈犯罪アディカラナ〉とは同一のものであると理解している。前項1.3.1.で検討したように〈無記の犯罪アディカラナ〉とは無記の色蘊のことであるから、VinT(Sd)による解釈の立場をとれば〈無記の学処〉も無記の色蘊として理解しなければならないはずである。

しかし VinA.において学処(sikkhāpada)とは身語業であると定義されており、上座部の教理に従えば身語業とは思(cetanā)のことである。したがって、VinA.の段階からすでに〈無記の学処〉が無記の色蘊であるとして記されていたとは考えにくい。このように VinA.では定義に一貫性がない。

- ²⁵ Vin. (Vol. II p. 88. 35-37)において波羅夷など七罪聚とは〈犯罪アディカラナ〉であると定義されている。
- ²⁶ 拙稿(清水俊史[2011b])を参照。
- ²⁷ 引用元不明。直接の引用ではなく、聖典を再解釈したうえで引用しているのであろうか。
- ²⁸ 別の言い方をすれば、いくら犯罪を犯しても当の本人が気づかなければ、その犯罪は不善ではないから、その者に何ら悪影響を与えないことになる。
- ²⁹ Vin. (Vol. II p. 91. 25-26)
- ³⁰ VinT(Vmv). (VRI: Vol. I p. 130. 17-22)も、犯罪の善悪は施設されたものにすぎないと述べている。
- ³¹ ただし、三本いずれの復註も VinA.の権威を認めたくえて、それぞれ独自の解釈を施しており、復註に記された解釈を VinA. それ自身の解釈に上書きして理解することは注意を要する。
- ³² 基本的に上座部註釈文献は没個性的であり、先行する註釈文献や源泉資料からの引用が多数みられ、そこから著者自身の独自思想性を抽出することが困難である。Warder[1981: pp. 200. 38-201. 14]などを参照。
- ³³ ただし、このような思想をカッサバが初めて主張したわけではないようである。VinT(Vjb). (VRI: p. 473. 10-12)の記述によれば、カッサバ以前にも上座部内で同趣旨の思想を主張する人物がいたことが伺える。しかし彼らは主流派ではなく、著作も残っていないようである。

ました。ここに厚く御礼申し上げます。

¹ 有部阿毘達磨における研究は比較的進んでおり、平川彰 [11] [12] などに詳しい。『俱舍論』など有部所伝の論書では、業と戒律とが密接に統合されて解釈されている。

² ただしこれは本稿が問題とする「業の教理体系と律蔵との統合」というものではなく、単に業報物語が律蔵中に挿入されているだけである。

なお、平川彰 [14: p. 314. 18-315. 2] は、根本有部律が業報論の立場から戒律を説明しているという点から、その成立が新しいと指摘している。ただし律蔵の成立順序については異説もあり、Schopen[2000] らは、「根本有部律のような経典・説話を含む形が本来の姿であり、後に人の手が加わってパーリ律のように整理された」という説をとる。また、経蔵における律的要素を考察することによって律蔵成立を考察した研究に、Frauwallner[1956]; 山極伸之 [1994a] [1994b] [1995] [1996] がある。

³ VinA. には Vis. が何度も引用されている。また逆に、阿毘達磨の註釈文献である DhsA. は、業道の詳説を VinA. に譲っている。これらの事例は、必ずしも論蔵と律蔵とを別々に独立したものとしてではなく、上座部の教理体系の下に統一的に理解できる、と当時の註釈者たちが考えていたことを示唆する。拙稿（清水俊史 [2012c]）を参照。

⁴ 引用関係などから VinT (Vjb). 6-12thc? → VinT (Sd). 12thc → VinT (Vmv). 12-13thc? の順で成立したことが明らかになっている（Cf. Ballée[1969]; Hinüber[1996]; Kieffer-Pülz[2007]）。

⁵ この五罪聚・七罪聚の詳細については、平川彰 [14: pp. 115. 7-124. 11] を参照。

⁶ 律蔵におけるアディカラナの定義用法には、時代とともに変遷があることが既に指摘されているが、ここではそのような古い段階における成立過程については触れず、VinA. 以降の諸註釈による解釈を中心に扱う。佐々木閑 [2007] [2008] [2009] を参照。

⁷ 上座部の教理に従えば、善・不善の自性は、色蘊を除いた四蘊のみにあるとされる。無記は五蘊すべてに通じ、色蘊は無記のみであるとされる。Vibh. (p. 62. 1-2) を参照。

⁸ VinA. (Vol. II p. 439. 14-16); DhsA. (p. 97. 13-18)

⁹ VinA. (Vol. II p. 454. 11-21)

¹⁰ MNA. 56 (Vol. III p. 53. 17-24)

¹¹ 世間罪とはつまり不善業のことである。Mil. (p. 266. 15-21) を参照。

¹² PTS: *omit*, VRI: *add pana*

¹³ PTS: *-desanā-*, VRI: *omit*

¹⁴ PTS: *vītikkam ākārena*, VRI: *vītikkamākārena*

¹⁵ PTS: *-am*, VRI: *-an " ti*

¹⁶ PTS: *vītikkamacetanāyābhāvena*, VRI: *vītikkamacetanāya abhāvena*

¹⁷ PTS: *vītikkamati*, VRI: *vītikkamaṃ*

¹⁸ これには例外もある。この例外については復註が非常に複雑な説明をしている。

¹⁹ この引用部分は極めて問題が多い。PTS 版 Vin. (Vol. V p. 102. 21-24) では因 (*hetu*) は九つあるとされるが、VRI 版 Vin. (VRI: Vol. V p. 206. 13-17) では六つであるとある。PTS 版は善因を認めるのに対し、VRI 版は善因を認めない。

²⁰ VinT (Vmv). (VRI: Vol. II p. 213. 10-12):

Yam pana sārathadīpaniyam āpattiyā nipariyāyato va akusalādisabhāvatam samatthetum bahum papañcitam, taṃ na sārato paccettabbaṃ duṭṭhadosasikkhāpadaṭṭhakathāyam eva paṭikkhittatā.

さて『サーラッタディーパニー』(Sārathadīpanī) では、まさに不異門という点から犯罪に不善などの自性があることを成立させるために多くの戯論を弄しているが、その『サーラッタディーパニー』

VinT (Vjb). *Vajirabuddhi-Tīkā*. VRI.
VinT (Vmv). *Vimativinodanī-Tīkā*. VRI.

Bibliography

Ballée, W. B.

[1969] “Die Stellung der Vinaya-Tīkā in der Pāli-Literatur”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XVII Supplementa I Teil3*.

Frauwaller, E.

[1956] *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature (Serie Orientale Roma VIII)*.
Rome.

Hinüber, O. V.

[1996] *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin.

Kieffer-Pülz, P.

[2007] “Stretching the Vinaya Rules and Getting Away with It.” *JPTS XXIX*.

Schopen, G.

[2000] “Hierarchy and Housing in a Buddhist Monastic Code.” *Buddhist Literature 2*.

Warder, A. K.

[1981] “Some Problems of the Later Pali Literature.” *JPTS IX*, pp. 198-207.

佐々木閑

[2007] 「律蔵の中のアディカラナ (1)」. 『佛教研究』 35.

[2008] 「律蔵の中のアディカラナ (2)」. 『佛教研究』 36.

[2009] 「律蔵の中のアディカラナ (3)」. 『佛教研究』 37.

清水俊史

[2011b] 「不定業と既有業」. 『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』 第 39 号.

[2012c] 「パーリ上座部における行為の構造」. 『佛教研究』 第 40 号.

平川彰

[1-17] 『平川彰著作集』 全 17 卷, 春秋社.

森章司

[2000] 『初期仏教教団の運営理念と実際』, 国書刊行会.

山極伸之

[1994a] 「駆出羯磨の起源」, 『佛教研究』 23.

[1994b] 「律蔵と阿含の関連性」, 『印度学仏教学研究』 43 (1).

[1995] 「『梵網経』・『沙門果経』に見られる律規定」, 『印度学仏教学研究』 44 (1).

[1996] 「パーリ長部「戒蘊品」と律蔵」, 『佛教大学文学部論集』 80.

本稿執筆にあたり、本庄良文先生、佐々木閑先生、山極伸之先生より種々の御教示を賜り

2. 父殺しの場合、律蔵からすればそれは波羅夷罪であり、業論の立場からすれば無間業である。波羅夷罪は僧団から永久追放されることによって解消されるが、無間業はいかなる手段によっても解消できないはずである。

このように VinT(Vmv). は、犯罪を業の立場から解釈しようとせず、業論と律蔵とを別々のものであると理解していることがわかる。

6. 結

以上、上座部における律蔵の復註三本を検討し、律蔵における善悪と、業の教理における善悪とをどのように統合して理解しているかについて考察した。次の結論が指摘される。

1. VinT(Vjb). および VinT(Sd). は、律蔵における犯罪にも、勝義として不善もしくは無記の自性があると理解している。すなわち、律蔵における善悪と、上座部業論における善悪とが統合されて理解されている。この両者の統合は、VinA. の段階においてその萌芽が見られる³¹。
2. ところが VinT(Vmv). は、律蔵における善悪は、世俗的に施設されたものにすぎず、勝義として善悪の自性があるのではないと理解している。すなわち、律蔵における善悪と、上座部業論における善悪とを切り離して理解している。

このように、上座部註釈家たちの間で、律蔵に対する理解が根本的に異なっていたことが確認される。従来の上座部教理研究では、著者自身の思想の特殊性が研究の対象になることは殆どなかった³²。本研究によって、VinT(Vmv). を著したカッサパ (Kassapa) が、上座諸註釈家のうちで特異な思想の持ち主であった可能性の一端が明らかとなった³³。カッサパ (Kassapa) の律蔵理解は、ヴァジラブッディ (Vajirabuddhi) やサーリプッタ (Sāriputta) のものと根本的に異なっている。今後は、註釈文献に記された記述と、発達した上座部教理との整合性を考慮した上で研究を進める必要があると考えられる。

Abbreviations

DhsA.	<i>Dhammasaṅgaṇī-Aṭṭhakathā (Atthasālinī)</i> . PTS.
Mil.	<i>Milindapañha</i> . PTS.
MNA.	<i>Majjhimanikāya-Aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)</i> . PTS.
VRI	Vipassana Research Institute.
Vibh.	<i>Vibhaṅga</i> . PTS.
Vin.	<i>Vinaya</i> . PTS.
VinA.	<i>Vinaya-Aṭṭhakathā (Samantapāsādikā)</i> . PTS. (異読の多くは VRI 版に従う)
VinT(Sd).	<i>Sāratthadīpanī-Ṭīkā</i> . VRI.

認めておらず、業論における善悪と、律蔵における善悪とを統合せずに切り離して理解している。

5.2. 犯罪と業果

続いて VinT(Vmv)における、犯罪と業果の解釈を考察する。前節3. で検討したように、VinT(Sd). は、業の善悪と律蔵の善悪とを統合して解釈しており、波羅夷など七罪聚 (= 犯罪アディカラナ、学処) が「業」として働き、出罪しない者たちに様々なペナルティを与えると理解している。一方、VinT(Vmv). は、犯罪それ自体に勝義としての善悪の自性がないと主張するため、業の立場からこの問題を解釈する必要がなく、VinT(Sd). の解釈から生じる矛盾点を鋭く指摘している。

VinT(Vmv). (VRI: Vol. I p. 130. 10-17):

Na hi bhagavato āṇāyattā āpatti kusalādiparamatthasabhāvā hoti anupasampannānaṃ ādikammikānaṃ ca āpattippasaṅgato, tassā desanādīhi visuddhiabhāvappasaṅgato ca. Na hi kāraṇabalena uppajjamānā kusalādisabhāvā āpatti anupasampannādisu nivattati, uppannāya ca tassā kenaci vināso na sambhavati. Sarasavināsato desanādinā ca āpatti vigacchatī ti vacanam atthi, na pana tena akusalādi vigacchati. Pitughātādikammena hi pārājikaṃ āpannassa bhikkhuno gihiliṅgaṃ gahetvā bhikkhubhāvapariccāgena pārājikāpatti vigacchati, na pānātipātādiakusalaṃ ānantariyādibhāvato.

実に世尊の指示により、犯罪は善などの勝義の自性をもつものではない。〔なぜなら〕未具足者たちや初犯者たちにも犯罪があるという過失に陥ってしまうし、告白 (desanā) などによってそれ (犯罪) が清浄にならないという過失に陥ってしまうからである。原因の力によって生じている、善などの自性を持つ犯罪が、未具足者などに消失するということはなく、また何によっても既に生じたそれ (犯罪) の消滅は起こらない。「任運自然の消失から、また告白 (desanā) などによって、犯罪が消え去る」という言葉があるが、けれどもそれによって不善などが消え去るのではない。なぜなら、父殺しなどの業によって波羅夷を犯した比丘にとって在家の特徴を得て、比丘の状態が棄てられれば波羅夷の犯罪は消え去るが、殺生などの不善〔業〕は無間 (ānantariya) などの状態から〔離れるのでは〕ないからである。

ここでは次のような二つの根拠によって VinT(Sd). の所説を難じている。

1. 同じ不善心を起こして同じ行為をなしたとしても、未具足者や初犯者は犯罪の適用から除外されると Vin. では述べられている。仮に勝義として犯罪に善悪の自性があるならば、具足者たちと同じように不善心を起こしている未具足者たちにも犯罪が適用されなければならないはずである。

「犯罪アディカラナは、不善であるかもしれないし、無記であるかもしれない」とは²⁹、原因〔の語を結果についても〕比喩的に用いることによって、異門 (pariyāya) という点から説かれたのであり、不異門 (nipariyāya) という点から〔説かれたのでは〕ない、と証明された。

これを図示すれば次のようになる。

【図 6】 VinT(Vmv). ○=不異門 (勝義)、△=異門 (世俗)

	犯罪アディカラナ (= 犯罪の構成要素)		
	善	不善	無記
世間罪	—	△	—
制定罪	—	△	△

不異門 (= 勝義) という点から不善・無記の自性があると理解する VinT(Vjb). および VinT(Sd). と比べ (【図 2】を参照)、VinT(Vmv) の理解は大きく異なっている。同様の記述が、学処を善・不善・無記にわたる VinA. に対する註釈部分にも記されている。

VinT(Vmv). (VRI: Vol. I p. 130. 6-9):

Atthi pana sikkhāpadaṃ kusalan tiādi āpattisamutthāpakacittavasena kāriye kāranopacāreṇa vuttam, na pana āpattiyā kusalādiparamatthadhammatāvasena āpattiyā sammutisabhāvattā. Kusalākusalādiparamatthadhamme upādāya hi bhagavatā āpattisammuti paññattā.

「さて、学処は善であり」云々とは、犯罪を等起させる心によって、結果についても原因〔の語を〕比喩的に用いて言われたのである。犯罪には世俗としての自性がある〔だけ〕なので、ましてや犯罪が善などの勝義法であるとして〔「学処が善であり」云々と説かれたのでは〕ない。なぜなら、善・不善などの勝義法にちなんで犯罪の世俗性が世尊によって施設されたからである。

すなわち、学処を等起させる心の善・不善・無記の状態にちなんで、学処それ自体についても〈善の学処〉などと仮に呼んでいるにすぎず、勝義という点から学処それ自体に善・不善・無記の自性があるわけではない、と考えていることが解る³⁰。

【図 7】 VinT(Vmv). ○=不異門 (勝義)、△=異門 (世俗)

	善	不善	無記
学処を等起させる心	○	○	○
学処 (= 犯罪アディカラナ)	△	△	△

上図を【図 5】と比べると、諸復積の間で解釈が全く異なっていることが解る。このように、VinT(Vjb). および VinT(Sd). と異なり、VinT(Vmv). は、犯罪に勝義としての善悪の自性を

すなわち上記の論難に対して「そのように“犯罪である”と気が付かないまま善心・無記心で犯罪を犯してしまった場合、不善心は起きておらず、〈無記の犯罪アディカラナ〉が適用されるので、その犯罪自体は無異熟である。しかし、その犯罪を犯してしまったと気が付いた時に反省せず隠せば、不善心によって〈故意に犯罪を隠した〉という犯罪を犯したことになり、この新たな犯罪が当人にペナルティを与える」と答えている²⁸。このように、業論と律蔵とを統合して理解しようとする VinT(Sd). の傾向がここからも伺える。

4. VinT(Vjb). と VinT(Sd). による律蔵理解

以上、VinT(Vjb). と VinT(Sd). との両復註を中心に検討を加えた。これら両復註では、勝義として犯罪には不善か無記の自性があると理解している。註釈元の VinA. では犯罪の善悪について、善の犯罪を認めない〈犯罪アディカラナ〉の所説と、善の犯罪を認める〈学処〉の所説との両定義が相矛盾しているが、このうち前者の定義を勝義のものとして両復註は採用している。この復註による理解の詳細は前項 1.3.1. に記した通りである。

また註釈元の VinA. では、どのようなものであれ戒律を違反したのものには、解脱と生天とを得られないという業報的なペナルティがあるとされる。しかし無記心や善心で起こした行為が結果的に戒律違犯となってしまった場合、この行為は業という視点からすれば無記業もしくは善業ということになるから、これらによって業報的ペナルティを受けることは善因楽果・悪因苦果の原則に反してしまうことになる。VinT(Sd). は、この矛盾に気が付いており、業論の立場から矛盾がないように再解釈を施している。

このように VinT(Vjb). と VinT(Sd). との両復註においては、業論における善悪と、律蔵における善悪とが統合されている。

5. VinT(Vmv). の合理主義的理解

5.1. 〈犯罪アディカラナ〉と〈学処〉

前節 4. までに〈犯罪アディカラナ〉と〈学処〉に関する VinT(Vjb). と VinT(Sd). との両復註を検討し、勝義として犯罪そのものに不善もしくは無記の自性があると理解されており、業論における善悪と、律蔵における善悪とが統合され解釈されている点を指摘した。しかしながら、これとまったく異なる解釈を施す註釈も存在する。それは三本の復註のうち一番最後に成立した VinT(Vmv). である。それによれば〈犯罪アディカラナ〉の善悪は異門として説かれたものにすぎず、不異門 (= 勝義) として不善などの自性があるわけではないとされる。

VinT(Vmv). (VRI: Vol. II p. 213. 8-9):

“ Āpattādhikaraṇaṃ siyā akusalaṃ siyā abyākatan “ ti idaṃ kāraṇūpacārena pariyāyato vuttaṃ, na nipariyāyato ti sijjhati.

くなる。たとえば、聖者を害する業は不善であっても、罪過を告白して、謝罪することによって加行の成就から除外され、異熟する性質のないものとなり既有業になる。同様に、これ（不善の犯罪アディカラナ）もまた、告白されたりあるいは出罪されれば、加行の成就から除外されて、異熟する性質のないものとなり既有業の状態になることによって、障害ではなくなる。

つまり VinT(Sd). によれば、告白や出罪をする以前は〈犯罪アディカラナ〉が不善業として働き、解脱と生天に対して障害となるが、告白や出罪をなすことによって〈犯罪アディカラナ〉が無力化され、即ち既有業（ahosikamma）に転換されることによってその障害も取り除かれると理解している。ここで言われている既有業（ahosikamma）とは何らかの原因によって異熟する能力を失ってしまった業のことである²⁶。

しかしながら、これは〈不善の犯罪アディカラナ〉のみに適用できる事例である。既に検討したように、善心あるいは無記心で犯罪を犯した場合には、〈無記の犯罪アディカラナ〉を起こしていることになるが、それは無記の色蘊であると理解されているから、異熟は起こりえず、それを業として解釈することは出来ない。また業という点からみれば、善意無過失の犯罪は善業であるから、その善業によってペナルティが課せられるというのも善因楽果の原則に反する。

この問題について VinT(Sd). では、「犯罪を犯した者は地獄や畜生に落ちる」と説かれているので、〈無記の犯罪アディカラナ〉も異熟を生み出すことに陥ってしまわないか」と主張する論難者との議論が述べられている。

VinT(Sd). (VRI: Vol. III p. 343. 1-6):

Yadi evaṃ “ sāpattikassa, bhikkhave, nirayaṃ vā vadāmi tiracchānayoṇiṃ vā ” ti vacanato abyākatassa pi vipākadhammatā āpajjeyyā ti? Nāpajjeyya. Asañcicca āpannā hi āpattiyo yāva so na jānāti, tāva anantarāyakarā, jānitvā chādentō pana chādanappaccayā aññaṃ dukkaṭasaṅkhātāṃ akusalāṃ āpattādhikaraṇāṃ āpajjati, tañ ca akusalasabhāvattā saggamokkhānaṃ antarāyakaṇaṇaṃ ti sāpattikassa apāyagāmitā vuttā. Abyākaṭaṃ pana āpattādhikaraṇaṃ avipākadhammaṃ evā ti niṭṭhaṃ ettha gantabbaṃ.

【疑】もしそうならば、「比丘らよ、犯罪者には地獄あるいは畜生があると説きます」²⁷と説かれているから、無記〔法〕も異熟する性質あるものになってしまうことに陥ってしまわないか。【答】陥らない。意図せずに犯してしまった諸々の犯罪を、その者が知らない限り、障害とはならない。けれども、知ってから隠す者は、隠したことを縁として、突吉羅（dukkata）と呼ばれる他の〈不善の犯罪アディカラナ〉を犯す。そしてそれは不善の自性があるゆえに、天と解脱とに障害をなすので、犯罪者の墮悪趣が言われたのである。そして「無記の犯罪アディカラナは、まさに異熟する性質はない」という結論が、ここでは得られるべきである。

“ Āpattiñ hi āpajjanto kusalacitto vā ” ti vacanato kusalam pi siyā ti ce? Na tam āpattādhikaraṇaṃ sandhāya vuttaṃ, yo āpattiṃ āpajjati, so tūsu cittesu aññataracittasamaṅgī hutvā āpajjati ti dassanattaṃ “ yaṃ kusalacitto āpajjati ” tiādi vuttaṃ.

【疑】「犯罪を犯す者は善心をもって〔犯す〕」と説かれているので、善〔の犯罪アディカラナ〕もあるだろうか。【答】〔ない。なぜなら、〕それは犯罪アディカラナについて言われたのではない。「犯罪を犯すその人は、三心のうちいずれか一つの心をそなえてから犯す」と示すために「善心を抱く」云々と説かれたのである。

VinT(Vjb). と VinT(Sd). は、同一の理解を示していることが解る。このように両復註は、VinA. において説かれる〈犯罪アディカラナ〉と〈学処〉との両説のうち、〈犯罪アディカラナ〉の説を勝義として採用して、〈学処〉の説に対して再解釈を施している。〈学処〉の善・不善・無記に関する両復註の理解を図示すれば次のようになるだろう。

【図5】 VinT(Vjb). & VinT(Sd). ○ = 不異門（勝義）、△ = 異門（世俗）

	善	不善	無記
学処を等起させる心	○	○	○
学処（= 犯罪アディカラナ）	△	○	○

3. 犯罪と業果

前節2. までに VinA. に対する VinT(Vjb). と VinT(Sd). との二つの復註において、波羅夷など七罪聚（= 犯罪アディカラナ、学処）には不善もしくは無記の自性が勝義として具わっていると理解されている点を指摘した。

続いて本節では、犯罪行為と、その報いという点から検討を加える。VinA. (Vol. IV p. 869. 9-20); MNA. 22 (Vol. II p. 102. 22-34) によれば、波羅夷など七罪聚を犯した者は、僧団内での罰則以外に、出罪しない限り解脱と天とを得られないというペナルティがあるとされる。この部分について VinT(Sd). は、波羅夷などの七罪聚（= 犯罪アディカラナ、学処）が不善業として働くことによって、解脱と生天とを得られないと解釈している²⁵。

VinT(Sd). (VRI: Vol. III p. 343. 11-15):

Yañ ca āpattādhikaraṇaṃ akusalaṃ, tam pi desitaṃ vuṭṭhitaṃ vā anantarāyakaraṃ. Yathā hi ariyūpavādakammaṃ akusalam pi samānaṃ accayaṃ desetvā khamāpanena payogasampattiṭṭhāhitattā avipākadhammatā āpannaṃ ahosikammaṃ hoti, evam idam pi desitaṃ vuṭṭhitaṃ vā payogasampattiṭṭhāhitattā avipākadhammatāya ahosikammabhāvena anantarāyakaraṃ jātaṃ.

また〈不善の犯罪アディカラナ〉は、告白されたりあるいは出罪されれば、障害ではな

「善心によって犯した〔学処〕は」とは、「善心をそなえたものが犯す、学処を念頭に把握された犯罪は」のことである²³。また、この語によって「〔善心によって犯した学処は〕善である」と、犯罪について述べられている善の様態とは、まさに異門 (pariyāya) という点からであって、勝義 (paramattha) という点からではないことを示している。なぜなら、善心によって犯罪を犯す者は、表 (viññatti) をともなおうとも、表 (viññatti) をともなわなくとも、学処に違犯する行相によって転起した、色蘊と呼ばれる無記犯罪を犯しているからである。

すなわち、VinA. で説かれる〈善の学処〉とは、方便 (異門) としての説であり、勝義 (不異門) として〈善の学処〉があるわけではないと註釈している。さらに VinT (Sd). は、〈犯罪アディカラナ〉の所説を引用し、次のように述べている。

VinT (Sd). (VRI: Vol. II p. 86. 19-22):

Atthi pana sikkhāpadaṃ kusalan tiādīnā āpattiṃ āpajjanto kusalacittasamaṅgī vā āpajjati akusalacittasamaṅgī vā abyākatacittasamaṅgī vā ti dasseti, na pana kusalā pi āpatti atthī ti. Na hi kusalā āpatti nāma atthi “ āpattādhikaraṇaṃ siyā akusalaṃ siyā abyākataṃ, natthi āpattādhikaraṇaṃ kusalan ” ti vacanato.

「さて、学処は善であり」云々によって、犯罪を犯す者は、善心をそなえて犯すか、あるいは不善心をそなえて〔犯すか〕、あるいは無記心をそなえて〔犯す〕と示しているのであって、さらに犯罪が善であるというのではない。なぜなら、犯罪は善ではないといわれる。〔というの〕「犯罪アディカラナは、不善であるかもしれないし、無記であるかもしれない。〔しかし〕犯罪アディカラナは善ではない」と〔Vin. (Vol. II p. 91. 25-27) において〕説かれているからである。

VinT (Sd). は〈犯罪アディカラナ〉の所説を勝義説として採用し、この部分の VinA. 説を訂正して理解している²⁴。犯罪アディカラナの項で検討したように、善意無過失で犯罪を犯してしまった場合、その犯罪の本体は善の心ではなく、犯したときの色蘊が本体であると理解されている。ここでもその定義が採用されていることが解る。

また VinT (Vjb). はこの〈学処〉の善・不善・無記にまつわる部分について注目すべき註釈を施していないが、概ね VinT (Sd). と同じ見解であったと思われる。同趣旨の議論が VinT (Vjb). においても見られる。「善心によって犯罪を犯す場合があるので〈善の犯罪アディカラナ〉も認められる」という論難に対し、VinT (Vjb). はその善心は〈犯罪アディカラナ〉として認められないと答えている。

VinT (Vjb). (VRI: p. 473. 7-10):

2. 学処

前節 1. で、犯罪アディカラナは「犯罪」そのものであると理解され、その後の上座部復註文献では勝義の立場から、それには不善か無記の自性があると理解されている点を指摘した。続いて、犯罪アディカラナと同様に「犯罪」そのものを意味する〈学処〉(sikkhāpada)に関する記述を考察する²²。問題となる〈学処〉の定義は Vin. では見られず VinA. になってはじめて説かれるものであるが、この定義が先に検討した犯罪アディカラナの定義と矛盾するのである。本節は、この矛盾点に対する復註の理解を検討する。

2.1. VinA. における定義

VinA. (Vol. I p. 271. 2-10) では、〈学処〉(sikkhāpada) とは身業・語業であり、〈学処〉を等起する善・不善・無記の心に従って、それぞれ学処も善・不善・無記の三つに通じると述べている。この関係を図示すれば次のようになる。

【図 4】 VinA.

学処を等起させる心		学処
善心	→	善
不善心	→	不善
無記心	→	無記

ここで問題となるのは、〈犯罪アディカラナ〉も〈学処〉も共に波羅夷などの「犯罪」そのものを意味しているのだが、〈善の犯罪アディカラナ〉が認められていないのにもかかわらず、どうして〈善の学処〉が説かれているのかという点である。【図 3】と【図 4】を比較すればその問題点は明瞭である。犯罪が善心によって起こされた場合、〈犯罪アディカラナ〉の所説に従えば、その犯罪は「無記色蘊」であるのにもかかわらず、この〈学処〉の所説に従うと、その犯罪は「善」ということになる。この問題解決は VinA. の段階では説かれず、VinT(Sd). において再解釈されることになる。

2.2. 世俗説としての〈善の学処〉

VinT(Sd). は、〈善の学処〉があるのに〈善の犯罪アディカラナ〉はないという VinA. の矛盾について、次のように述べている。

VinT(Sd). (VRI: Vol. II pp. 86. 24-87. 2):

Yaṃ kusalacittena āpajjati ti yaṃ sikkhāpadasīsena gahitaṃ āpattiṃ kusalacittasamaṅgī āpajjati. Iminā pana vacanena **taṃ kusalan** ti āpattiyā vuccamāno kusalabhāvo pariyāyato 'va, na paramatthato ti dasseti. Kusalacittena hi āpattiṃ āpajjanto saviññattikaṃ aviññattikaṃ vā sikkhāpadavītikkamākārappavattaṃ rūpakkhandhasaṅkhātaṃ abyākatāpattiṃ āpajjati.

Yo “ paññattimattam āpattādhikaraṇan ” ti vadeyya, tassa akusalādhībhāvo pi āpattādhikaraṇassa na yujjat’ eva vivādādhikaraṇādīnaṃ viyā ti ce? Na, “ natthāpattādhikaraṇam kusalan ” ti iminā virodhasambhavato.

【難】ある者は「犯罪アディカラナは施設のみである」と述べている。その犯罪アディカラナに不善などの様態は全く適切ではない。あたかも争論アディカラナのようにである。【答】そうではない。[もしそうならば]「犯罪アディカラナは善ではない」という、こ〔の Vin. の所説〕と矛盾が起こるからである。

さらに VinT(Vjb). は、Vin. の説を引用して同趣旨を主張する。

VinT(Vjb). (VRI: p. 506. 11-14):

“ Āpattādhikaraṇassa kiṃ pubbaṅgaman ti? Lobho pubbaṅgamo, doso, moho, alobho, adoso, amoho pubbaṅgamo ” ti “ kati hetū ti? Cha hetū tayo akusalahetū, tayo abyākatahetū ” ti ca vuttattā nippariyāyeneva “ āpattādhikaraṇam siyā akusalam, siyā abyākatan ” ti vuttam.

【問】何が犯罪アディカラナに先行するのか。【答】貪が先行するのであり、瞋、痴、無貪、無瞋、無痴が先行するのである」と及び、「【問】幾ばくが因 (hetu) か。【答】六つの因 (hetu) がある。三つの不善因と、三つの無記因とである」と¹⁹、以上のように〔Vin. において〕説かれているので、まさに不異門 (nippariyāya) という点で「犯罪アディカラナは、不善であるかもしれないし、無記であるかもしれない」と〔Vin. (Vol. II p. 91. 25-27) において〕説かれている。

すなわち勝義の立場において、犯罪アディカラナには不善あるいは無記の自性があると考えていることが知られる。一方、VinT(Sd). は、VinT(Vjb). のように〈犯罪アディカラナ〉の所説を、勝義説として理解していたかどうか明確に述べていない。しかし、VinT(Sd). も、この〈犯罪アディカラナ〉の所説を勝義として理解していたことが伺える。それは次の二つの根拠による。

1. VinT(Sd). は、「〈善の犯罪アディカラナ〉はない」という所説を根拠に、〈善の学処〉は勝義として存在するものではないと解釈している。(2. 節にて詳説)
2. 犯罪アディカラナに関する註釈部分で VinT(Vmv). は、「VinT(Sd). では、勝義として犯罪に善悪の自性があると解釈されている」と指摘している²⁰。

以上の考察より、VinT(Vjb). と VinT(Sd). とは、勝義という点から犯罪アディカラナに、不善・無記の自性があると考えていることが解った²¹。

ら、「犯罪を犯すと言われているその人は、三心のうちいずれか一つの心をそなえてから犯罪を犯し、それ以外ではない」と示すために「善心をもって〔犯す〕」云々と言われたのである。実にこの場合の意味は、〈地を掘ること〉（波逸提法 第 10 条）などにおける善心の刹那に、違犯などによって転起した色が生じているので、善心を抱く者は、そのように起きた色と呼ばれる無記犯罪を犯すのである。あるいは、同様に無記心を抱く者は、無記色と呼ばれる無記犯罪を犯すのである。

また VinT(Vjb). (VRI: p. 506. 14-16) も犯罪アディカラナとは、不善の四蘊 (= 不善心) と、無記の色蘊とであるという。したがって、これら諸註釈の所論は一致している。すなわち VinA. 以降の定義に従えば、〈犯罪アディカラナ〉とは犯罪の構成要素 (āṅga) でなければならず、それは不善心と無記色の二つであるとされる。不善心で犯罪を犯した場合はその不善心が〈不善の犯罪アディカラナ〉である。しかし善心あるいは無記心で犯罪を犯した場合、その善心・無記心は、犯罪の構成要素としては認められず、そのときの色蘊こそが〈無記の犯罪アディカラナ〉であるとされる。つまり、善心や無記心で犯してしまった場合、上座部では、それらの心ではなく無記色蘊が犯罪を犯していると考えるのである。図示すれば次のようになる。

【図 2】 VinA. & VinT(Vjb). & VinT(Sd).

	犯罪アディカラナ (= 犯罪の構成要素)		
	善	不善心	無記色
世間罪	—	○	—
制定罪	—	○ (意図的)	○ (偶発的)

* VinT(Vjb). および VinT(Sd). では、不異門 (= 勝義) として三性の自性があるとされる。

【図 3】 VinA. & VinT(Vjb). & VinT(Sd).

犯罪を等起させる心		犯罪の構成要素
善心	→	無記色 (= 無記の犯罪アディカラナ)
不善心	→	不善心 (= 不善の犯罪アディカラナ)
無記心	→	無記色 (= 無記の犯罪アディカラナ)

1.3.2. 勝義説として理解される〈犯罪アディカラナ〉

続いて、VinT(Vjb). と VinT(Sd). とを検討し、犯罪アディカラナには勝義の立場から不善あるいは無記の自性があると考えられていた点を考察する。VinT(Vjb). によれば、犯罪アディカラナに不善や無記の自性があることは、方便的な表現 (異門) として施設されたのではない、と述べられている。

VinT(Vjb). (VRI: p. 473. 10-12):

記の犯罪アディカラナ)も、善心の場合と同じく無記の色蘊であると考えるのが妥当であると思われる。これは後で検討する VinT(Vjb). と VinT(Sd). によっても補強される。

1.2.5. 犯罪を起こす心と犯罪アディカラナ

以上、VinA. を検討した。これを要約すれば次のようになろう。犯罪には世間罪と制定罪の二種がある。このうち世間罪は、〈不善の犯罪アディカラナ〉のみであるとされるから、これが犯される場合には必ず不善心が生じていることになり、その不善心こそが犯罪の構成要素 (= 不善の犯罪アディカラナ) となる¹⁸。

ところが制定罪は、不善心だけではなく善心や無記心によって犯される場合がある。制定罪を不善心によって犯す場合には、世間罪の場合と同様に、その不善心こそが犯罪の構成要素 (= 不善の犯罪アディカラナ) である。しかし善心あるいは無記心によって犯罪を犯す場合、その心を犯罪の構成要素 (= 犯罪アディカラナ) として設定することはできない。したがって、善心あるいは無記心によって犯罪が起こされた場合、その心ではなく、その時の色蘊こそが犯罪の構成要素 (= 無記の犯罪アディカラナ) であると考えられている。Vin. における定義を VinA. では非常に複雑に解釈していることが解る。

1.3. VinT(Vjb). と VinT(Sd). における定義

1.3.1. 定義の継承

続いて、VinT(Vjb). と VinT(Sd). との両復註における犯罪アディカラナの理解を検討する。

前項までに VinA. を検討し次の点を確認した。すなわち、〈不善の犯罪アディカラナ〉とは不善心によって世間罪あるいは制定罪を犯す時のその不善心のことであり、〈無記の犯罪アディカラナ〉とは善心あるいは無記心によって制定罪を犯す時の色蘊のことである。したがって無記心によって犯罪を犯したとしても、その無記心が〈無記の犯罪アディカラナ〉なのではない。この VinA. で説かれる解釈は、上座部復註における解釈とも一致する。VinT(Sd). は、〈善の犯罪アディカラナ〉が存在しないことを次のように述べ、そして善心・無記心で犯罪を犯した場合には、色蘊こそが〈無記の犯罪アディカラナ〉であると主張する。

VinT(Sd). (VRI: Vol. III p. 342. 13-18):

“ Āpattiṃ āpajjanto kusalacitto vā āpajjati akusalābyākatacitto vā ” ti vacanato kusalam pi āpattādhikaraṇaṃ siyā ti ce? Na. Yo hi āpattiṃ āpajjati ti vuccati, so tīsu cittesu aññataracittasamaṅgī hutvā āpajjati, na aññathā ti dassanatham “ kusalacitto vā ” tiādi vuttaṃ. Ayañ h' ettha attho – pathavīkhaṇanādīsu kusalacittakkhaṇe vītikkamādivasena pavattarūpasambhavato kusalacitto vā tathāpavattarūpasaṅkhātāṃ abyākatāpattiṃ āpajjati, tathā abyākatacitto vā abyākatarūpasaṅkhātāṃ abyākatāpattiṃ āpajjati.

【疑】「犯罪を犯す者は善心をもって犯す。あるいは不善[もしくは]無記心をもって[犯す]」と説かれているので、善の犯罪アディカラナもあるだろうか。【答】ない。なぜな

Yaṃ jānanto ti ādimhi pana ayam attho, yaṃ cittaṃ āpattiyā aṅgaṃ hoti, tena vatthum jānanto “ idam vītikkamāmī ” ti ca vītikkamākārena¹⁴ saddhiṃ jānanto sañjānanto vītikkamacetanāvasena cetetvā pakappetvā upakkamavasena maddanto abhivitaritvā nirāsaṅkacittaṃ pesetvā yaṃ āpattādhikaraṇaṃ vītikkamaṃ āpajjati, tassa evaṃ (p. 1197) vītikkamato yo vītikkamo, idam vuccati “ āpattādhikaraṇaṃ akusalan ” ti¹⁵.

また、「それを知り」云々については、次の意味が[示されている]。犯罪の構成要素 (aṅga) である心によって対象を知り、そして違犯の行相を伴いつつ「これを違犯しよう」と知り認め、違犯の思によりて思い企てて、行動 (upakkama) によりて踏み越えながら留意して、迷いのない心を駆り立てて、犯罪アディカラナという違犯を犯す。このように、それ (犯罪アディカラナ) を [1197] 違犯すれば、それが違犯である。これが〈不善の犯罪アディカラナ〉と言われる。

したがって不善心によって犯罪を犯す場合には、その不善心がそのまま犯罪の構成要素 (= 不善の犯罪アディカラナ) である。これは最も理解しやすい。

1.2.4. 無記心による犯罪

最後に無記心によって犯罪を犯す場合を VinA. は説明する。Vin. では〈無記の犯罪アディカラナ〉があると認められているので、無記心によって犯罪を犯した場合、その無記心が犯罪の構成要素 (= 無記の犯罪アディカラナ) であるのか、といえばそうではない。

VinA. (Vol. VI p. 1197. 2-8):

Abyākatavāre pi yaṃ cittaṃ āpattiyā aṅgaṃ hoti, tassa abhāvena ajānanto vītikkamākārena ca saddhiṃ ajānanto asañjānanto āpattiaṅgabhūtāya vītikkamacetanāya abhāvena¹⁶ acetetvā sañcicca maddanassa abhāvena anabhivitaritvā nirāsaṅkacittaṃ apesetvā yaṃ āpattādhikaraṇaṃ vītikkamaṃ¹⁷ āpajjati, tassa evaṃ vītikkamato yo vītikkamo, idam vuccati “ āpattādhikaraṇaṃ abyākatan ” ti.

無記 [の犯罪アディカラナ] の場合も、犯罪の構成要素 (aṅga) である心が無いゆえに [対象を] 知らず、そして違犯の行相を伴いつつ [「これを違犯しよう」と] 知らず認めず、犯罪の構成要素 (aṅga) である、行動 (upakkama) の思がないゆえに思わず意図せず、踏み越えることが無いゆえに留意せず、迷いのない心を駆り立てずに、犯罪アディカラナという違犯を犯す。このように、それ (犯罪アディカラナ) を違反すれば、それこそが違犯である。これが〈無記の犯罪アディカラナ〉と言われる。

善心の場合と同じく、無記心も犯罪の構成要素にはならないと VinA. は説明する。ここでは無記心で犯してしまった場合における犯罪の構成要素 (aṅga) が、具体的に何であるか述べられていない。しかし、この場合には不善心は生じていないので、消去法で考えれば〈無

犯罪アディカラナが設定されるのかについて考察する。まず VinA. は、善心で犯罪を犯してしまった場合を次のように説明する。

VinA. (Vol. VI p. 1196. 20-26):

Sace pana “ yaṃ kusalacitto āpajjati, idaṃ vuccati āpattādhikaraṇaṃ kusalan ” ti vadeyya, acittakānaṃ¹² elakalomapadasodhammadesanādisamutthānānaṃ¹³ pi kusalacittaṃ āpajjeyya, na ca tattha vijjamaṇaṃ pi kusalacittaṃ āpattiyā aṅgaṃ. Kāyavacīviññattivasena pana calitapavattānaṃ kāyavācānaṃ aññataram eva aṅgaṃ, tañ ca rūpakkhandhāpariyāpannattā abyākatan ti.

さて、もし「善心を抱く者が犯したことが、善なる犯罪アディカラナであると言われる」と主張するならば、〈羊毛〉(捨墮法 第 16 条) や〈語を逐いて法の教示〉(波逸提法 第 4 条) などを等起している無心の者たちの善心が犯すことになるだろう。ところがその場合、現に起こっている善心は犯罪の構成要素 (aṅga) ではない。そうではなくて、身・語の表 (viññatti) によりて〈動揺した身〉と、もしくは〈転起した語〉とのうちいずれか一つが構成要素 (aṅga) であり、またそれは色蘊に属するものであるから無記である。

善心で犯罪を犯した者のその善心は、犯罪の構成要素 (= 犯罪アディカラナ) にはならず、その瞬間の身語の色蘊が犯罪の構成要素になると考えられている。ここで例として挙げられている〈羊毛〉(捨墮法 第 16 条) とは、布施で手に入れた羊毛を三由旬以上運んだなら捨墮になるという規定であり、ここでは善心を起こしているうちに気が付いたら三由旬超えてしまった場合を想定している。また〈語を逐いて法の教示〉(波逸提法 第 4 条) とは、未具足者に法を逐語的に唱和させたならば波逸提になるという規定であり、相手が未具足者だと気が付かないまま善心によって法を唱和してしまった場合を想定している。これらは、善心によって行為が遂行されているので業の立場からすれば善業であるが、律蔵の立場からすれば違犯しており有罪である。このような場合には、その犯罪行為を結果的に起こしてしまった善心が犯罪の構成要素 (= 善の犯罪アディカラナ) ではなく、その時の色蘊こそが犯罪の構成要素 (= 無記の犯罪アディカラナ) であるとされる。すなわち、結果的に戒律違犯となってしまった一連の行為のうち、いったいどこに戒律違犯の本体があるのかといえ、それは行為を起こしめた善心ではなく、違犯している瞬間の色身にこそあると理解するのである。

1.2.3. 不善心による犯罪

続いて VinA. は不善心によって犯罪を犯した場合を説明する。

VinA. (Vol. VI pp. 1196. 27-1197. 2):

【図 1】 Vin.

犯罪アディカラナ		
善	不善	無記
—	○ (意図的)	○ (偶発的)

この Vin. における定義は非常に単純であるが、これを上座部の発達した業論のもとに理解しようとする、善意無過失の犯罪を全く説明できないという大きな問題に直面する。この問題点をより明瞭にするために、VinA. の理解に基づきつつ〈不善の犯罪アディカラナ〉の場合をまず考察する。

上座部の法相に従えば、善と不善の自性は精神的存在にしかないため⁷、したがって〈不善の犯罪アディカラナ〉も、不善であるからには精神的存在であると理解しなければならない。VinA. では、殺生の本体はその犯罪を成立させる思 (cetanā) であるとされ⁸、波羅夷もその思 (cetanā) によって成り立つとされる⁹。これは、身語業の本体を表層的な色蘊ではなく、その業を等起させる思 (cetanā) であるとする上座部業論の立場と一致する¹⁰。つまり、不善心によって犯された殺生の場合、その不善心が〈不善の犯罪アディカラナ〉(=波羅夷) になるということである。

しかし、「善かれと思って為した行為が、結果として犯罪になってしまった」という場合には、不善の場合と同じように考えることが出来ない。上座部によれば、無記心や善心で犯罪を犯す場合も認められている。ところが〈善の犯罪アディカラナ〉は Vin. で認められていないので、善心によって犯してしまった場合、その善心を〈善の犯罪アディカラナ〉(=波逸提など) とすることが出来ないという問題が生じる。次項では、この問題をどのように諸註釈が解決したのかを考察する。

1.2. VinA. における定義

1.2.1. 世間罪と制定罪

既に考察したように Vin. の定義では、善心で犯してしまった場合に〈犯罪アディカラナ〉がどのように設定されるのか、などの問題が不明確である。続いて、この問題に対する VinA. の解釈を検討する。まず VinA. は、〈犯罪アディカラナ〉を世間罪 (誰が犯しても呵責されるべき罪)¹¹ と制定罪 (出家者のみに適用される罪) とに細分し、様々な状況下においてどのように犯罪が設定されるのか詳説する。

VinA. (Vol. VI p. 1196. 6-20) によれば、世間罪は必ず意図的に遂行されるため〈不善の犯罪アディカラナ〉のみとされる。一方、制定罪は、「犯罪を違犯しよう」と意図して犯せば〈不善の犯罪アディカラナ〉であるが、意図せず結果的に違犯してしまった場合は〈無記の犯罪アディカラナ〉になるとされる。

1.2.2. 善心による犯罪

続いて VinA. の記述をたよりに、善心・不善心・無記心で犯罪を犯した場合、どのように

多く残されており、それらの矛盾を取り除くために後世の註釈家たちは多くの議論をしている。本稿は、この統合の流れを検討していく。本稿が特に取り上げ検討する資料は、VinA. に対する三つの復註 (ṭikā) である。すなわち、ヴァジラブッディ (Vajirabuddhi) による *Vajirabuddhiṭṭikā* (VinT(Vjb).)、サーリプッタ (Sāriputta) による *Sāratthadīpanī* (VinT(Sd).)、カッサパ (Kassapa) による *Vimativinodanī* (VinT(Vmv).) である⁴。これら三書は VinA. の不明瞭な記述や、そこから生じる齟齬に対して註釈を施し、明確に自らの立場を主張して、律蔵における善悪とは如何なるものであるかを述べている。

本稿の結論を先んじて言ってしまうえば、VinT(Vjb). と VinT(Sd). とは、業論における善悪と、律蔵における善悪とが全く同じ教理体系の中で統一的に理解できるという立場で註釈を施している。一方の、VinT(Vmv). は、律蔵における善悪は施設されたものに過ぎず、勝義の立場からあるのではない、と主張している。

1. 犯罪アディカラナ

本節は、〈犯罪アディカラナ〉 (āpattādhikarāna) を考察する。〈犯罪アディカラナ〉とは、「犯罪」 (āpatti) そのものであると上座部註釈家たちは理解している。ここで注意しなければならないが、多くの上座部註釈家たちの基本的な理解に従えば「犯罪」すなわち〈犯罪アディカラナ〉とは勝義として存在する法 (dhamma) であり、それは阿毘達磨論書などで説かれる教理体系に矛盾することなく定義されなければならない、という前提がある。

この前提を克服するために、〈犯罪アディカラナ〉に対して上座部註釈家たちは非常に複雑な解釈を施している。なぜなら、冒頭で述べたように、律蔵は現実世界における僧団の風紀を正す目的で記されたものであり、必ずしも複雑な阿毘達磨教理や業論を前提としたものではない。それにもかかわらず、これらを統合して理解しようと試みているからである。この統合する試みは、Vin. の段階ではほとんど見られないが、その註釈 VinA. ではその萌芽がみられ、復註文献である VinT(Vjb). および VinT(Sd). では非常に巧みな解釈によってそれが果たされている。

1.1. Vin. における定義

まずは Vin. から順に検討し、問題の所在を確認する。Vin. (Vol. II p. 88. 35-37) において、「犯罪アディカラナ」 (āpattādhikarāna) という言葉は、波羅夷などの五罪聚・七罪聚⁵ といった「犯罪」 (āpatti) そのものであると定義されている⁶。また、Vin. (Vol. II p. 91. 25-32) によれば、この犯罪アディカラナには不善と無記との差別があるとされ、意図して犯罪を犯せば〈不善の犯罪アディカラナ〉であり、意図せず犯罪を犯してしまえば〈無記の犯罪アディカラナ〉であるとされる。図示すれば次のようになる。

業と律

——犯罪アディカラナと学処——

清水俊史

- 0. はじめに
- 1. 犯罪アディカラナ
 - 1.1. Vin. における定義
 - 1.2. VinA. における定義
 - 1.3. VinT(Vjb). と VinT(Sd). における定義
- 2. 学処
 - 2.1. VinA. における定義
 - 2.2. 世俗説としての〈善の学処〉
- 3. 犯罪と業果
- 4. VinT(Vjb). と VinT(Sd). による律蔵理解
- 5. VinT(Vmv). の合理主義的理解
 - 5.1. 〈犯罪アディカラナ〉と〈学処〉
 - 5.2. 犯罪の業果に関する理解
- 6. 結論

0. 問題の所在

従来、動機論の立場から記された業の体系と、結果論の立場から記された律蔵とが、上座部においてどのように統合されて理解されているか明らかではなかった¹。本稿は、上座部の律蔵に対する註釈文献を検討し、この問題に光を当てることを目的としている。特に本稿で問題とするのは、業の体系における善悪と、律蔵における善悪とが全く同一の教理体系のもとに理解できると註釈家たちが考えていたかどうか、という点である。

そもそも業の思想と、律蔵とは別々に成立したものであるらしい。平川彰 [9: p. 330. 3-11] [14: p. 147. 7-14] は、後代に成立したと思われる律蔵資料ほど業報物語が多く挿入されている点から、成立当初の律蔵には業の思想は無く、後に戒律が乱れてくるのに従って「業の倫理」が導入されたと指摘している²。また、森章司 [2000: pp. 29-54] は、律蔵に述べられている記述は実践的な生活規定であり、その善悪観は、経蔵や論蔵で説かれる善悪観とまったく異なっていると指摘する。

このように、もともと律蔵における善悪は、業の倫理や、後世の発達した教理に基づいて説かれたものではない。ところが時代が下り註釈文献が記されるころになると、この事情は異なってくる。註釈家たちは、経蔵も律蔵も論蔵もすべて伝説である以上、そこに説かれる善悪全てが統一的に理解できるはずであるという立場にたって註釈を施すのである。このような傾向は有部の『大毘婆沙論』や『俱舍論』において明瞭に見られるが、実はパーリの律蔵註釈においても同様の傾向が見られる。

現在検討しうる上座部律蔵註釈のうち、最も古い VinA. の段階からこの傾向は見られるが、この段階で統合が完成しているわけではない³。そこには矛盾しているように読める記述が

た」

(「煉獄」第18歌 100-102)

« Maria corse con fretta a la montagna; / e Cesare, per soggiogare Ilerda, / punse Marsilia e poi corse in Ispagna ».

(Pur. XVIII, 100-102)

『新約聖書』ルカによる福音書1・39参照

このような、一見異種である聖書とギリシャ、あるいは、ローマ時代のエピソードを並列して詩篇を構成するという手法は、神の聖性と世俗性のコントラストを表現するとともに、聖性に基づく両者の一致を表現する。聖母マリアは、「イエスの母であり娘である」から絶対的無限であることに対して、カエサルは、皇帝でありながら人間であるために有限である。実際、カエサルは、ローマ皇帝という栄誉に浴しながらも、最後にはブルートゥスの裏切りによって果てるのである。他方、聖母マリアは、神の無限性において聖性であり、カエサルは、ローマ帝国という世俗的観点において英雄である。この点において、両者は一致するというわけである。ダンテは、世界の善悪を間接的に比較対照しながら、人間を取り巻く宇宙の二元性、無限と有限、神の聖性と世俗世界の空虚を一般民衆に説明すると同時に、神の国と現世の帝国の絶対性という世界の二元性を読者に暗示するのである。

- 59) 人文主義の台頭が、非宗教化を推進したと考えるのは短絡的に過ぎる。確かに、ボッカッチョやペトルカルの諸作品に描かれる信仰心は、作品全体を貫く人間中心主義と比較した場合、大きな意味をなさないのではないかという錯覚を覚えることがある。しかしながら、人間存在の根拠は、人文主義の目的である自己表現、それを根拠づける自己省察にあるのではなく、あくまで、人間を取り巻く神秘的宇宙観にあるということである。人文主義が非宗教化を推進したと仮定するならば、それは啓蒙活動による文化の多様化を原因とする神学離れであると言うことができよう。

50) Onde, poniam che di necessitate / surga ogne amor che dentro a voi s'accende, / di ritenerlo è in voi la podestate. (Pur. XVIII, 70-72)

51) Di picciol bene in pria sente sapore; / quivi s'inganna, e dietro ad esso corre, / se guida o fren non torce suo amore. (Pur. XVI, 91-93)

前掲書『饗宴』IV・12, 16 IV・26, 6-7 参照

52) 「煉獄」第17歌 94-96 参照

53) e ora lí, come a sito decreto, / cen porta la virtù di quella corda / che ciò che scocca drizza in segno lieto. (Par. I, 124-126)

54) 「もの」は、自然であり神によって創られた (le cose create) 被造物である。

55) 「もの」は、神を求めるといふ自己の本能によって、自身に相応しい場所へと移動する。

「私の申す秩序の中では、すべてのものは、さまざまの定めによりあるものはその根源に近く、あるものは遠くそれぞれ傾きを持っています。

それですから存在の大海の中でみなそれぞれ、さまざまの港へ与えられた本能が導くままに、動いてゆくのです。」 (「天国」第1歌 109 - 114)

Ne l'ordine ch'io dico sono accline / tutte nature, per diverse sorti, / piú al principio loro e men vicine; / onde si muovono a diversi porti / per lo gran mar de l'essere, e ciascuna / con istinto a lei dato che la porti. (Par. I, 109-114)

宇宙の秩序こそが本能の目的である。

「萬物を動かす者の栄光は、宇宙を貫いて光り輝く、一には強く他には弱く輝きわたる。」

(「天国」第1歌 1-3)

La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte piú e meno altrove. (Par. I, 1-3)

神の栄光の光は、その対象物の完成度によって強弱の差があるが、すべてにまんべんなく行き渡る。「天国篇」の冒頭で、ダンテは神を「萬物を動かす力」と呼ぶ。萬物は、神の創造物であるので、神の力の及ばぬものは何一つない。

神の栄光については、前掲書『饗宴』III・15, 5 参照

「煉獄篇」25・70 に記述がある。人間の本能については、前掲書『饗宴』III・3, 5-13、「煉獄篇」25・74, 112-115 参照

宇宙の秩序については、次のように説明される。

「あらゆる事物にはその間にお互いに、秩序があるのです、その形があればこそ、宇宙は神に似るのです。」 (「天国」第1歌 103-105)

--- Le cose tutte quante / hanno ordine tra loro, e questo è forma / che l'universo a Dio fa simigliante. (Par. I, 103-105)

プラトン著、種山恭子訳『ティマイオス』プラトン全集12 岩波書店 2005年 参照

56) Vero è che, come forma non s'accorda / molte fiata a l' intenzion de l' arte, / perch' a risponder la materia è sorda, / così da questo corso si diparte / talor la creatura, c' ha podere / di piegar, così pinta, in altra parte; (Par. I, 127-132)

57) 「人間の世界から神の世界へ、有限の時間から永遠の時間へ、」 (「天国」第31歌 37-39)
io, che al divino da l'umano, / a l'eterno dal tempo era venuto, (Par. XXXI, 37-39)

58) その卓越した知識に裏づけられた文章表現技法は、『神曲』を貫く壮大な世界観の主題に用いられる聖書から引用される奇跡物語と、神話などから引用される古代ギリシャ起源の伝承物語を紹介しながら進められる。

「マリアは急いで山へ走った、カエサルはイレルダを制するために、マルセイユを貫いてスペインへ走っ

ローマ法王に対する批判は、次の箇所にみられる。「地獄」第19歌（聖職売買の罪）、「煉獄」第24歌21-24、29-30（大食いの罪）とりわけ、ボニファッチョ8世に対する批判は痛烈を極める。「地獄」第19歌54、第27歌105、「煉獄」第20歌86

35) *Lo naturale è sempre senza errore, / ma l'altro puote errar per malo obietto / o per troppo o per poco di vigore.* (Pur. XVII, 94-96)

36) *e perché intender non si può diviso, / e per sé stante, alcuno esser dal primo, / da quello odiare ogne effetto è deciso.* (Pur. XVII, 109-111)

37) *Or, perché mai non può da la salute / amor del suo subietto volger viso,* (Pur. XVII, 106-107)

38) ダンテは、神を対象とする愛以外で「被造物」である人間に残されるのは、「隣人の不幸への愛」であるとして次の三種類に分ける。1、優越を狙い、相手がりっぱな地位から転落することを願う。2、他人が出世することによって、自身が、権力・寵愛・栄誉・名声などを失うことに対する危惧によって、他人の不幸を願う。3、不正を被って復讐心にかかれ、結果、他人の不幸を愛するようになる。

39) *Altro ben è che non fa l'uom felice; / non è felicità, non è la buona / essenza, d'ogne ben frutto e radice.* (Pur. XVII, 133-135)

前掲書『饗宴』III・6, 7 参照

40) 「この（物質的）善をあまりに愛した者は、私たちの上の三つの圏の中で泣いている」
（「煉獄」第17歌 136-137）

L'amor ch'ad esso troppo s'abbandona, / di sovr' a noi si piange per tre cerchi;
(Pur. XVII, 136-137)

「三つの圏」とは、貪欲の罪（第5圏）、大食の罪（第6圏）、好色の罪（第7圏）。

41) *Vostra apprensiva da esser verace / tragge intenzione, e dentro a voi la spiega, / sí che l'animo ad essa volger face; / e se, rivolto, inver' di lei si piega, / quel piegare è amor, quell' è natura / che per piacer di novo in voi si lega.* (Pur. XVIII, 22-27)

42) ダンテは、師ウエルギリウスに次のように尋ねる。

「ただ父上、お聞きしたい点は、いっさいの善行もその逆の行ないもみなもとを糺すと、愛に帰するようですが、では愛とはなんなのでしょうか」
（「煉獄」第18歌 13-15）

Però ti prego, dolce padre caro, / che mi dimostri amore, a cui reduci / ogne buono operare e 'l suo contrario. (Pur. XVIII, 13-15)

43) *cosí l'animo preso entra in disire, / ch'è moto spiritale, e mai non posa / fin che la cosa amata il fa gioire.* (Pur. XVIII, 31-33)

44) ダンテにとって愛の考察は、ベアトリーチェに対する崇高な女性崇拜から神への愛へと至る永遠のテーマであった。前掲書『饗宴』III・2, 18 以下参照

45) *Or ti puote apparer quant' è nascosa / la veritate a la gente ch'avvera / ciascun amore in sé laudabil cosa; / però che forse appar la sua matera / sempre esser buona, ma non ciascun segno / è buono, ancor che buona sia la cera.* (Pur. XVIII, 34-39)

46) 「煉獄」第18歌43

47) かりに、「愛」という「質料」が人間の外部の力に由来するものであったとしたら、「魂」は「愛」に影響を受ける自然であるので、人間の行動に対して、「魂」の責任はないことになる。（「煉獄」第18歌43-45）

48) *-- innata v'è la virtù che consiglia, / e de l'assenso de' tener la soglia. / Quest' è 'l principio là onde si piglia / ragion di meritare in voi, secondo / che buoni e rei amori accoglie e viglia.* (Pur. XVIII, 62-66)

49) 「煉獄」16歌64以下に自由意志についての説明がある。

- e per male aver lutto. / Lo cielo i vostri movimenti inizia; / non dico tutti, ma, posto ch'ì 'l dica, /
lume v'è dato a bene e a malizia. (Pur. XVI, 67-75)
- ホメロス、松平千秋訳『オデッセイア』岩波文庫、2003年、1・33-35 参照
「自由意志」については、トマス・アクィナス著『神学大全』創文社 1960年～、I・115, 4-6 参照
- 22) A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete; e quella cria / la mente in voi, che 'l ciel
non ha in sua cura. (Pur. XVI, 79-81)
- 23) 「天国」第5歌 20
- 24) 「天国」第5歌 21
- 25) e libero voler; che, se fatica / ne le prime battaglie col ciel dura, / poi vince tutto, se ben si
notrica. (Pur. XVI, 76-78)
前掲書『神学大全』、II・2 - 115, 5 参照
- 26) 結局、ダンテは、現世における宿命論を完全に否定することはできなかったが、それは、世俗の問
題解決の手段として有用であった、一般民衆に根強かった運命の働きを無視することが不可能であ
ったからである。反面、神秘的宗教観においては、「自由意志」を運命論に対峙させながら、人間の本质
を神との関係によって分析する。
- 27) Però, se 'l mondo presente disvia, / in voi è la cagione, in voi si cheggia; (Pur. XVI, 82-83)
- 28) 「煉獄」第18歌 73-74 に次のようにある。
「ベアトリーチェが貴い力というのは、この自由意志を指している。・・・」
La nobile virtù Beatrice intende / per lo libero arbitrio -- (Pur. XVIII, 73-74)
- 29) 善意の欠如は、この世の悪意を超越して、人間の存在悪の原因そのものを起源とする。
「意志の力を制御しさえすれば身のためであったのに、それだけの辛抱もできなかったあの生まれたこ
とのない男は、自分を罪に落とすとともに子孫をもみな罪に落としました。」（「天国」第7歌 25-27）
Per non soffrire a la virtù che vole / freno a suo prode, quell' uom che non nacque, / dannando sé,
dannò tutta sua prole; (Par. VII, 25-27)
「生れたことのない男」アダムが犯した罪こそ人間の存在悪そのものであるが、それは、自身の自由
意志を原因とする。神にもっとも近い人間であったはずのアダムは、「意志の力」によって、自身のみ
ならず、その後が続く人類すべてを罪に陥れた。よって、人類が、神から遠ざけられ地上に降りたそ
の原因こそ、人間の自由意志の制御を誤った責任であるとされるのである。神から離れ、罪の性格を持
つにいたった人間の性格が「人性」であり、それは神から遠くなればなるほど誤った方向を目指す
とされる。
- 30) 教会では、人間の罪悪を「原罪」によるものと断定し、一般民衆に説明していたが、後にカトリッ
ク弾劾運動を引き起こす原因の一つとなる「免罪符」乱発は、この時代に端を発する。
- 31) per che la gente, che sua guida vede / pur a quel ben fedire ond' ella è ghiotta, / di quel si pasce,
e più oltre non chiede. / Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che 'l mondo ha fatto reo,
/ e non natura che 'n voi sia corrotta. (Pur. XVI, 100-105)
- 32) Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, / due soli aver, che l'una e l'altra strada / facean vedere, e
del mondo e di Dio. / L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada / col pastorale, e l'un con l'altro
insieme / per viva forza mal convien che vada; (Pur. XVI, 106-111)
前掲書『饗宴』IV・5, 3-4 参照
- 33) Di oggimai che la Chiesa di Roma, / per confondere in sé due reggimenti, / cade nel fango, e sé
brutta e la soma. (Pur. XVI, 127-129)
前掲書『饗宴』IV・14, 12-13 参照
- 34) 法王権批判は、次の箇所にもみられる。「天国」第33歌 143-148

- 9) Poi disse a me: « Elli stessi s'accusa; / questi è Nembrotto per lo cui mal coto / pur un linguaggio nel mondo non s'usa. / Lasciànlo stare e non parliamo a vòto; / Ché cosí è a lui ciascun linguaggio / come 'l suo ad altrui, ch'a nullo è noto ». (Inf. XXXI, 76-81)

ニムロデに関する記述は、「煉獄」第7歌34-36にもみられる。

『旧約聖書』創世記10・8以下参照

- 10) 確かに、以前にもアレクサンダー大王による東方遠征、ローマ帝国による領土の拡大、ケルト人、ゲルマン人の大移動などに代表されるような大規模な文化交流があった。

- 11) -- quella fonte / che spandi di parlar sí largo fiume? (Inf. I, 79-80)

- 12) さらに、第2の園谷「肉欲の罪」には、異言語に対する否定的考察がみられる。アッシリア女王セミラミスについて、次のように紹介する。

「言語を異にする多数の民族に君臨してきた女帝だ。淫蕩の生活に耽溺したから、世の非難を招いたが、法律で定めて漁色を合法化した。それを消すために・・・いまはサルタンが支配している国を領有していたという・・・」

(「地獄」第5歌 54-60)

fu imperadrice di molte favelle. / A vizio di lussuria fu sí rotta, / che libito fé licito in sua legge, / per tórre il biasmo in che era condotta. / Ell'è Semiramís, di cui sí legge / che succedette a Nino e fu sua sposa: / tenne la terra che 'l Soldan corregge. (Inf. V, 54-60)

ニムロデの建設した塔を原因とする多種言語が招く結果は、生活の乱れであって社会の混乱であるということである。旧約時代に行われたこのような流神行為こそ、人間の罪悪の表象化した姿なのである。そして、「サルタンが支配している国」、いわゆる他国の文化に対する非寛容が、人々の恐怖心となって暗示されているのである。

- 13) Suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti suoi seguaci, / che l'anima col corpo morta fanno. (Inf. X, 13-15)

エピクロスは、次のように主張する。 « qui animam cum corpore dicunt perire »

- 14) 「地獄」第9歌112以下参照

- 15) « Maestro mio », diss'io, « or mi dí anche: / questa fortuna di che tu mi tocche, / che è, che i ben del mondo ha sí tra branche? » (Inf. VII, 67-69)

- 16) quanta ignoranza è quella che v'offende! (Inf. VII, 71)

- 17) Colui lo cui saver tutto trascende, / face li cieli e diè lor chi conduce / sí, ch'ogne parte ad ogne parte splende, / distribuendo igualmente la luce. / Similmente a li splendor mondani / ordinò general ministra e duce / che permutasse a tempo li ben vani / di gente in gente e d'uno in altro sangue, / oltre la difension de' senni umani; (Inf. VII, 73-81)

- 18) メレアグロスの死の伝説は古代ギリシャの口承説話に基づいている。伝承年代によって、幾通りかのエピソードが確認できるが、『イリアス』に収録された文献は最古の資料である。ただし、『変身物語』に収録されたエピソードは、それよりオリジナルに近い伝承を底本とするようである。

ホメロス、松平千秋訳『イリアス』上 第9歌529-599 岩波文庫 2004年、P291-293

オウィディウス著、中村善也訳『変身物語』（メタモルフォーセス）上巻8 267以下 岩波文庫 2003年、P320以下

メレアグロスに関する記述は、「煉獄」第25歌にもみられる。

- 19) Le sue permutazione non hanno triegue: / necessità la fa esser veloce; / sí spesso vien chi vicenda consegue. (Inf. VII, 88-90)

- 20) 「運命」に左右される不幸の例

- 21) Voi che vivete ogne cagion recate / pur suso al cielo, pur come se tutto / movesse seco di necessitate. / Se cosí fosse, in voi fora distrutto / libero arbitrio, e non fora giustizia / per ben letizia,

秘主義的聖性を世俗から切り離すことは、二権分立の理想的世界を作り上げるためのもっとも重要な課題であった。そのためには、社会活動によって拡大する世界に影響力を持つ異宗教を排除し、歴史の原点に立ち戻ることが必要であると考えたのである。スコラ学によって一定の結果を見た神学救済論と世俗的表現方法、両者の深い詩的一致は、『神曲』のエピソードに散見される。⁵⁸⁾ ただし、一般民衆の興味の対象は、「天国」を満たす神の恩寵ではなく、むしろ「地獄」の描写であったことは皮肉である。叙事詩『神曲』の主題が、神による世界の創造であるにも拘らず、一般民衆にとっての生命力の源泉は、原初の世俗的信仰であって、その視点の相違において、ダンテは、自身の興味の対象が、「世俗的愛」であったということもあいまって、存在と愛の狭間で、深いジレンマに陥ったのである。

ダンテは、宗教者ではなく大学関係者でもなかったが、当時の聖職者がなし得なかったキリスト教世界観を的確に表現する。その根底には、一般民衆の世俗的な視点によって見つめられる神秘的世界への憧憬と、神の聖性へと向かう情熱が流れている。ダンテは、文化の純粋な状態をギリシャ・ラテン時代に見出そうとする中世的精神の持ち主であったが、その目的は、あくまで、古典の純粋な精神を世俗社会におけるキリスト教復興のために援用することであった。⁵⁹⁾

注釈

- 1) ジョルジュ・バタイユ、酒井健訳『ランスの大聖堂』ちくま学術文庫 2005年、P89
- 2) 同上 P89
- 3) 国際言語としてのラテン語は後世まで生き残ることになる。
- 4) 以下、ダンテ・アリギエーリ著、『神曲』からの日本語訳については、山川丙三郎訳 岩波書店、1997年及び、平川祐弘訳 河出書房新社、2010年を参考に若干の私訳を加えた。
また、翻訳文では原文のニュアンスが伝わりにくいので、ダンテの意思を鑑み、比較対象の材料として、各引用原文を注に掲載する。ただし紙数の関係上、三行律詩 (terza rima) の押韻形式に乱れがみられることを御理解いただきたい。
原文引用は、Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Garzanti, Torino (1988) による。
- 5) Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la diritta via era smarrita. / Ahi quanto a dir qual era è cosa dura / esta selva selvaggia e aspra e forte / Che nel pensier / rinova la paura! / Tant' è amara che poco è piú morte; -- (Inf. I, 1-7)
ダンテの人生観は、『饗宴』に要約される。Dante Alighieri, *Convivio*, Rizzoli BUR classici, Milano (1993) 参照
- 6) 「地獄」の段階を列挙すれば次のようになる。圏谷が下がるにつれて罪は重くなる。
第1の圏谷 (辺獄、リンボ) - イエス以前の異教徒、第2の圏谷 - 肉欲の罪、第3の圏谷 - 大食の罪、第4の圏谷 - 金満と浪費の罪、第5の圏谷 - 怒狂の者、第6の圏谷 - 異端者、第7の圏谷 - 暴力の罪、第8の圏谷 - 欺瞞の罪、第9の圏谷 - 裏切り者
- 7) « *Raphèl mai amècche zabí almi* », / cominciò a gridar la fiera bocca, (Inf. XXXI, 67-68)
- 8) cui non si convenia piú dolci salmi. (Inf. XXXI, 69)
「聖歌」7・125 参照

である創造主に帰ることこそ被造物の究極の目的だからである。天国には一定の秩序が存在する。それが天国の法である。その法によって秩序づけられたすべての「もの」(nature)⁵⁴⁾には、その性格によって神に近いものと遠いものがある。⁵⁵⁾ 本能は、人間を弓で弾くように、それぞれに相応しい場所へと送る。的となる定められた場所は、喜びによって人々を迎え入れる。

「材料が悪くて素直に言うことをきかないために、出来上がった形が、芸術家の意図と合致しないことは、確かにままある事実ですが、それと同様本来はまっすぐに飛び出しているも、人間は曲がりうる力を自分で持っているだけに、この(本能の)道から時に逸脱したりもするのです。」⁵⁶⁾ (「天国」第1歌 127 - 132)

ダンテは、人間個々の「生得の思考能力」の違いについて、芸術家の製作する作品を例に挙げて説明する。生まれながらの思考能力に違いがある限り、人間には、それぞれの道がある。人間は、本能によって導かれる正しい道を逸脱し、曲がった方向へと進むこともありうるのである。ダンテは、世俗世界の現実的善悪に生起する人間の存在についての意義を考察するにあたり、存在悪を前提とした人間存在論の考察を援用するのである。天国において、人々が発見する「永遠の生命」は、神によって与えられた人間個々に内在する「絶対の生命」であって、それを人々は神と名づける。結果、人生は世俗から神のもとへ帰る旅であるとともに、自身に内在する神を探索する旅でもある。究極には、一度神を離れた生命、神秘主義的生物の帰巢本能によって、有限の世界から無限の世界へと辿り着くための旅なのである。⁵⁷⁾

『神曲』の根底に脈々と流れる宗教観を象徴するのは、「地獄」に暗い影をおとす宿命論と、「煉獄」に一貫して描かれる一筋の光、救済論である。「腐敗堕落」した世俗世界に生きる人間は、救済によってもたらされる希望によって、存在として認められることが初めて可能となる。ダンテは、異宗教起源の宿命論をキリスト教神秘主義と対比することによって、一般民衆の宗教観を説明しようと試みた。その点においてダンテは、ヒューマニストである。しかし、占星術、錬金術や魔術などを否定しながらも、現実的には、世俗における人間の存在悪を根拠とした異宗教の精神的作用を無視することは困難であり、むしろ、世俗世界におけるキリスト教信仰を根拠づける一つの要素として、異宗教起源の原初的の信仰が、宗教的神秘主義の聖性を代弁していたという事実を否定する根拠は皆無である。ダンテは、それぞれ「地獄」に異宗教、「煉獄」に現世、「天国」に神の恩寵のイメージを投影する。ただし、いかなる方法によって、「地獄」の世界像を異宗教のイメージに結びつけて悪を弾劾しようとも、興味の対象はまさしく、現世にはびこる悪についてであって、図らずも自ら「地獄」へと足を向けざるを得なかったと言うのが本音ではなからうか。人間の存在悪こそ世俗世界の悪の根源であり、悪は悪行を求める。ダンテにとって、世俗の権力と宗教の権威を分離して、神

悪を愛し、その愛を集めて選りだすことができるからだ。」⁴⁸⁾ (「煉獄」第18歌 62 - 66)

魂は「愛」に捕えられて、善にもなり悪にもなるが、「愛」が外部から来る客体質料であるとするれば、善悪に対して主体である人間には、それを選択する自由が備わり、それに対して責任を負わなければならないことになる。しかし、人間には、生まれながら「善」や「悪」を愛して選択する「思考能力」が備わっており、この原理が人間の価値を判断する材料となるのである。⁴⁹⁾

「だから、おまえらの中で燃え上がる愛はみなすべて、必然的に発生したとしても、それを抑制する力はおまえらの中にある。」⁵⁰⁾ (「煉獄」第18歌 70 - 72)

人間には「思考能力」が備わっているから、「愛」の力を制御することができる。しかし、神から離れて世俗へと降下した魂は、決して正しい方向へと進もうとはしない。

「(魂は) 現世のほんのわずかな喜びの味を一度覚えると、それに迷いそれが好きでたまらなくなって、窘め導くものがないとそれを追い回すようになる。」⁵¹⁾
(「煉獄」第16歌 91 - 93)

どれほど自由意志が愛を望んだとしても、現世社会が腐敗堕落している限り、人間の思考能力は、魂を正しい愛へと導くことを拒み続ける。いくら望んだとしても、罪惡に生死する人間が、正しい善を認識することは困難である。ましてや、腐敗堕落した現実世界において、一般民衆が「正道」を進むことは、自己の能力に限界があるために不可能なのである。よって、現実世界において、「永遠の生命」を望む人々が求めざるを得ない「自然的愛」とは、深い信心によって生命の源泉である全能へ、全面的に、偽善を脱ぎ去ったそのままの姿で帰依することを意味する。「自然的愛」は、目的が純粋であって力が一定しているので、決して人々の期待を裏切ることなく働く、誤ることなき神の意志である。⁵²⁾ 人間の本能が本質を目指す過程は、神の秩序によって定められた場所へ到達することであるが、その場所は、それぞれの信心の深さに左右されるのである。この段階において、初めて「自然的愛」は、生命の探索の意味を理解することによって、個々に潜在する「絶対の生命」へと向かい始める。

「そしていまそこへ向かい、定め場所におもむくように、その弓にかかればみな喜ばしい的を指して飛ぶ、あの(本能の)弦の力で私たちは弾かれて行くのです。」⁵³⁾
(「天国」第1歌 124 - 126)

人々は、世俗を離れて天国を目指す。なぜならば、現世は仮の世界であって、「絶対の生命」

「おまえらの認識力は実物から、印象を抜き出しておまえらの中でそれを示し、魂の注意をその印象に向けさせる。もし魂がそちらを向きそちらへ傾くなら、その傾斜が愛なのだ、それが楽しみによって、おまえらの中に新たに結ばれた自然なのだ。」⁴¹⁾

(「煉獄」第18歌 22 - 27)

自己が客体を把握しようとする認識力は、客体である対象物より、実態から生じる印象を取り出す。そして、その認識力が、自身の魂の注意をその方向に向けさせるのであるが、そのような自己の心の動きが「愛」であって、人間の本質とも言い換えることができる原初の本性 (natura) を想起させ、人間の本性を現実世界とを結びつける新しい縁となるのである。⁴²⁾

「(愛に) とらわれた魂は、精神が活動を起こして、愛の対象を望むようになりそれが、喜びを与えてくれるまでは休もうとしない。」⁴³⁾

(「煉獄」第18歌 31 - 33)

人間の本質において忘れられなくなった「愛」は、魂を捕えて離さず、「愛」の原因となった自己の対象が喜びを与えてくれるまでは、自身の欲望を原因とした精神の活動をやめようとしないのである。このように、「愛」は人間の認識力が魂に働きかける、最も原初の精神活動に近い自然であると言えよう。⁴⁴⁾

「自然的愛」は、人間の本質に働きかけ、絶対的善を呼び起こす。ただし、ダンテは、すべての「愛」の性格が崇高なものであるとは限らないということを再確認する。

「・・・およそ愛と呼ばれるものなら、それ自体でみな称賛に値すると主張する人の目には、真理は隠れ、真相は映じていないのだ。なるほど愛の質料は常に良いものと見えるだろう、だがたとえ蠟が良くても、そこに刻まれた印がすべて良いとは限らない」⁴⁵⁾

(「煉獄」第18歌 34 - 39)

「愛」は、人間の認識力によって把握された魂による主観的把握である。人間の本性が不完全である限り、すべての「愛」が、良いものであるとは限らない。質料がいかによばらしくても、そこから具現化される「形象」は、人間の認識力に左右される。「愛」は、人間によって客観として認識される「形象」にすぎないので、その認識される源である「愛」の質料は、客観的に認識される「外部から来るもの」(di fuori)⁴⁶⁾ であると言い換えることも可能なのである。⁴⁷⁾

「・・・人間には生得の思考能力が備わっており、それが同意をくだす閥の番をしている。これが原理だ、この原理からおまえたち人間の価値を、決めるいわれが生ずる。人間は善や

自己を憎む人間はいない。人間は神によって創られたものであるから自身の根源（原初存在）を憎むことは不可能である。そして、「・・・愛は自分を生み出した主体の福祉から目をそらすことはできないから・・・」（『煉獄』第17歌 106 - 107）、³⁷⁾ 創造主が絶対である限り、その被造物である人間との間を結びつける「自然的愛」が間違った方向に進むことはありえないのである。対して、世俗の愛である「意識的愛」は、人間の自由意志に左右される愛であるので、目的や能力の問題によって正しく働かないことがある。³⁸⁾「意識的愛」は、人間の本性に由来する愛に違いなく、本性が罪悪の原因であるという理由から、それは、他人への妬みに通じることになる。その他人への妬みによって、「意識的愛」は歎ぶのである。神以外に対する愛、いわゆる現世における隣人愛は、自己愛と表裏の関係にあり、たとえ、努めて他人を愛すことを目指したとしても、人間の能力には限界が生じ、いかなる手段を試みて他を愛そうと努力しても、現世の罪悪に塗れた世界においては、結局のところ、権力・寵愛・栄誉・名声などを求める自己中心の愛に他ならない。結果的に、このような「意識的愛」は物質的な善を追い求め、「度を誤って善を追う愛」をも生じる原因ともなる。

「他の（物質的）善もあるがそれは人を幸せにしない。それは至福ではなくよい本質（神）ではなく、あらゆる善の根でもなく果でもない。」³⁹⁾ （『煉獄』第17歌 133 - 135）

物質的な善によって本当の幸せを得ることはできない。存在としての物質は、その存在の根拠において、すでに悪なのである。物質的善は、決して真実の善を生じる原因にも結果にもなりえない。物質を求めない神に対する無報酬の心こそ真実の善であって、人間は、決して世俗の物質的善に囚われてはならないのである。⁴⁰⁾

しかしながら、たとえ人々が、現世において善行に努めたとしても、世俗の物質世界において物質への欲望に縛りつけられた人間の本性は、決して正しい方向へと進むことはない。人間の本性は、他を意識することによって自己愛を呼び起こし、他との比較のうちに物事を優劣で判断しようとする。他者との比較による自己の立場の再確認である。現世における「意識的愛」や「善意」は、欺瞞に満ちた罪悪であって、最終的に、物質的な善を愛する執着を人々に呼び起こす。ダンテは、神への「自然的愛」や「善行」こそ、正しく絶対的な愛であると断定する。

ダンテは、「愛」（「自然的愛」、「意識的愛」）や、それによって引き起こされる行為（「善行」、「悪行」）について詳細にした。『神曲』の主題は、善と悪を対比することによって、聖的世界と世俗世界、二つの世界が全く対照的な次元であることを明確にすることであった。神に与えられた「絶対の生命」は、悪との比較によって、その絶対的善の性格をきわだたせる。善悪に潜む神への郷愁と背徳は、人間に対して他律的に与えられるものではあるが、それを判断する「自由意志」には、人間側からの「愛」の表現方法と、それを受容しようとする魂の働きが複雑に影響を与えるのである。

一本に合体してしまった。この両者が結びつくと、これではどうしてもうまくゆく道理がない。」³²⁾ (「煉獄」第16歌 106 - 111)

皇帝の権力の象徴である剣と教会の権威の象徴である杖は、完全に切り離された別の道でなければならない。なぜならば、政治と宗教の目指す法は、全く違った価値基準によって維持されなければならないからである。皇帝と法王は、世俗と神秘的世界の道を照らす太陽でなければならない。しかし、法王は、天国の富を捨て世俗化し、俗世間の「地上の富に食いついている」。聖性の象徴である法王がこのように「腐敗堕落」した状態であるから、それを尊敬する一般民衆の性質もそれに倣い、世界が「陰険邪悪」になった。皮肉なことに、人間の罪悪は、聖性の中心であるべき法王自身の罪悪を原因とする。

「いいか、これからは胆に銘じてくれ、ローマ教会は、(世俗と宗教の)二権力を掌中に握ろうとしたから、泥沼に落ち自分も汚し積荷も汚してしまったのだ」³³⁾

(「煉獄」第16歌 127 - 129)

ローマ教会が世俗の権力と宗教の権威を欲望の対象としたために、法王自身の尊厳は泥沼に沈み、教会の積荷であった一般民衆の信仰をも汚してしまった。ダンテは、皇帝が宗教を世俗的権力の象徴として利用し、法王が神の恩寵を捨て世俗の富を追い求めることによって、世俗と聖性の関係が曖昧になり世の中が乱れる罪悪を批判し、それらを人々の精神的病弊の原因として断罪するのである。³⁴⁾

人間の罪悪を原因として生じるものに、「意識的愛」がある。元来、愛には二種類あり「造物主」(神)に対するものが、「自然的愛」、「被造物」(人間)に対するものが、「意識的愛」である。

「自然的愛はけっして誤ることがない、だが意識的愛は目的が不純であるとか、力に過不足があるとかで誤ることがある。」³⁵⁾ (「煉獄」第17歌 94 - 96)

愛は、本来正しいものであって、絶対的なものでなければならない。しかし、絶対的な存在に対する「自然的愛」のみが純粋な愛であって、世俗の「意識的愛」は現世での「いつわりの愛」である。言うまでもなく、神への「自然的愛」は決して道を誤ることはない。

「そしてあらゆる存在は原初存在(神)から切り離されて、それ自体で存在するとは考えられぬ以上、およそ被造物はそれ(神)を憎むことはできぬわけだ。」³⁶⁾

(「煉獄」第17歌 109 - 111)

「だから、現在の世界が正道を踏み外しているとするなら、原因は君らの中にある君らの中に求めるべきだ。」²⁷⁾ (「煉獄」第16歌 82 - 83)

「正道を踏みはずした」現世に生きる人間にとっては、神に近づくことこそ「正道」であって、占星術などの世俗的迷信を離れ、神から与えられた自由意志によって罪悪を滅却することこそが、幸運を得る唯一の可能性となる。しかし、現実世界には、自由意志を超えた数々の悪意が蔓延し、それが人々の苦悩の原因となっていた。神の理想世界と現実世界の隔絶、この点において、世俗と宗教の間に横たわる矛盾点が露呈することになる。なぜならば、宗教的には、自由意志は神から与えられた「貴い力」²⁸⁾ であって、そこには肉体に起因する悪意が根本的に存在しないにも拘らず、世俗世界において活動する自由意志は、善悪の分別なくさまざまな方向を目指すからである。もちろん、人間の悪意の原因は、個々の内面にあって決して他からの影響に由来するものではない。人間が「正道」を踏み外す原因は、外部から来るものではなく、まさに自己の存在、「自然」そのものにある。²⁹⁾

不安定な社会に生きる中世の人々にとって、腐敗の原因は、人類が原初に犯した罪、「原罪」に起源を発するものであるとされた。よって、存在自体が罪悪である限り、人間自身から生じる悪意から逃れることは、不可能であると考えられていた。³⁰⁾ ダンテは、当時の宗教・政治の腐敗を、そのような悪意の象徴化された現実の姿であると考えていた。一連の政争と、ローマ法王庁を中心としたスキャンダルは、ダンテの理想的国家再建には程遠い状態であった。ダンテは、世俗の権力と宗教の権威の接近を罪悪の原因として世俗化した法王庁の腐敗を批判する。

「なにしろ法王が貪欲に地上の富に食いついているから、それをまのあたりにしている民衆も、それを食うのに余念がなくそれ以上は求めもしない。どうだ、よくわかるだろう上に立つ人の行ないの悪さこそが、世界が陰険邪悪となったことの原因なのだ、君らの性質が腐敗堕落したせいではない。」³¹⁾ (「煉獄」第16歌 100 - 105)

人間の自由意志は、いわゆる「原罪」から解放された人間性の再発見を目指す。人間の本質には自由意志が存在するので、人々は、その可能性によって罪悪を乗り越えることができる。世界の「陰険邪悪」は、すべての一般民衆の性質が「腐敗堕落」したわけではなく、人々を正しく統治する責任のある「上に立つ人」の「行ないのわるさ」が原因であって、人々は、知らずもそのような邪悪の影響を被っているだけなのである。

「ローマが世界を立派に統治していたころは、いつも二つの太陽が輝いていた（皇帝と法王は）、それぞれ現世の道と神の道を照らしていた。だが一つの光が他の光を消し剣と杖とが、

天球が萬事を、必然性により動かしているかのような口吻だ。・・・天球は君らの行為に始動は与えるが、萬事がそれで動くのではない。仮にそうだとすると、善悪を知る光や自由意志が君らには与えられている。」²¹⁾ (「煉獄」第16歌67-75)

苦悩の原因である悪意は、決して必然によって生じるものではない。ダンテは、天球の動きに影響を受けて、人間に悪意が生じるという占星術を妄想として退ける。確かに、人間が何らかの行動を起こすきっかけに対する天球の動きによる影響は否定できないのであるが、最終的に意志の自由は、天体の動きに左右されるわけではなく、人間の行為は、決して宿命に左右されるものではない。なぜならば、人間個々には、「善悪を知る光」や「自由意志」が与えられているからである。

「君らは自発的により大きな力よりよき性質に、自由に服することができる。その性質が、君らの中にもう天球が左右できないような智力を創り出す。」²²⁾ (「煉獄」第16歌79-81)

人間は、自由意志を持つことによって、星辰からの影響を免れるための大きな力と性質を持つことが可能となる。自由意志とは、神が人間に与えた「最大の贈り物」(la sua bontata)²³⁾ であって、「神の力にもっともにたがひしい」(piú conformato)²⁴⁾ のものだからである。

「そしてこの意志は苦闘する、初期の戦いでは天球の影響を受けるからだが、もし意志の力が十分に育成されているならばすべてに克てるはずだ。」²⁵⁾ (「煉獄」第16歌76-78)

自由意志の可能性は、「天球の動き」に勝るものであるから、この世の悪意は、他律的な運命の責任に委ねられるのではなく、人間の自由意志による善意の欠如に起因すると考えねばならない。確かに壮大なる天球からの影響力は計り知れない。しかし、神からの贈り物である「意志の力」が成長していれば、困難を自身の力によって克服することは不可能ではない。²⁸⁾ 星辰からの影響によって生じる悪意は、十分な自由意志を成長させることによって克服することができるのである。ダンテの希望は、世俗に生起する罪悪である人間が、運命の女神からの支配から離れ、神の恩寵に到達するための聖なる世界を目指すということであった。

世界の調和は、「運命」に翻弄されるものではない。人間を取り巻く世界の調和は世俗的迷信から離れて、人間の自由意志に委ねられたのであって、それによって、自身の環境や、生活をより良く変化させることが可能となる。自由意志によって、運命の支配から離れた正しく生きる道が切り開かれる。自由意志は、運命の女神や天球からの影響などの異宗教起源の呪術や迷信に対峙させるためのキリスト教神祕主義の核心となる人間存在を支える命題の一つであると言えよう。²⁶⁾

「その智慧がすべてに超越する方（神）が、もろもろの天を創りそれに指導の天使を任命された、それだから平等に光を配りつつ天は互いに対応し輝いている。それと同様世俗の光輝についても、それを全面的に司る（運命という）女に指揮を命じ、空しい富貴が、時が経つにつれ、ある民から他の民へある血族から他の血族へ、人智の及ばぬところで移るよう定めてある。」¹⁷⁾ (「地獄」第7歌 73 - 81)

創造者である神によって、宇宙は天と世俗の世界に二分されているが、そのうち天は、天使の働きによって秩序づけられ指導されている。他方、世俗の世界は、神に命じられた「運命」(fortuna)の女神に委ねられる。運命の働きは、人々の知恵が及ばない場所において、時間の流れによって生じるこの世の推移変化のすべてを支配するのである。¹⁸⁾

「運命はおやみなく姿を変える。必要に迫られるから運命の立ちまわりはすばやい、だから人間の有為転変はかくも激しいのだ。」¹⁹⁾ (「地獄」第7歌 88 - 90)

生命は、運命という因果によって支配されており、結果、それによって生じる応報は常に変化し続けるのであって、人間の知識の及ぶ範囲は、この世には一切存在しないことが、ことさら強調されることになる。人間は、存在悪を起源とする罪悪によって、自身の知識を超越した女神による支配にすべてを委ねざるを得ない。ギリシャ古典から援用された哀れな女神は、罪悪の応報を統制する異宗教の象徴として、原初的な生命の神秘に対する、人々の恐怖と畏敬の念を精神的背景として、キリスト教宗教者の標榜する神秘主義からの攻撃の矢面に立ち、批判の対象となる。反面、現実主義的人生観を背景として、運命の女神の価値は、この世という空間に生きる肉体が不変ではありえない、全ての存在が無常であるという世界の変化を表象化する時間の概念を説明するためのアレゴリーにある。²⁰⁾

ダンテの生命論では、人間の生命が、罪悪による応報と偶然を象徴する運命に委ねられた存在であることが強調されるのだが、運命に委ねられる生命こそ罪悪の根源であって、肉体の本能を起源とする誤りによって生じた存在悪として理解される。そして、運命は存在悪に対して、他律的に影響を及ぼすのである。ただし、人間には、他律的な運命による影響と並行して、生命の存在意義と関係しながら自己の本質として内在する自由意志が備わる。このような人間性の自律については、「煉獄」第16歌から第18歌にかけての天体の運動と生命の問題によって詳細にされる。中世において、人間の行為に影響を及ぼすとされた星辰の動きに基づく占星術と、人間の自由意志の関係について、マルコ・ロンバルドは、次のように答える。

「君ら生きていく人々はなにかというすぐ（悪意の）原因を、天のせいにする、まるで

言語とともに世界を罪悪に貶める原因のもう一つは、とりわけ一般民衆に根強い異宗教の大衆化であった。異端者に対する痛烈な批判は、「地獄篇」第9歌から第10歌にかけてみられる。墓場において燃え盛る炎に包まれてもだえ苦しむのは、邪説を説いて教会に破門された異端者であるが、とりわけ、キリスト教と激しい対立関係にあったエピクロス派は、ダンテによって嫌悪の対象とされ、直接批判の対象とされ地獄の墓場に葬られる。

「墓地の手前の方の区割には、靈魂は肉体とともに死滅すると説いた、エピクロス派やその派の者が埋められている。」¹³⁾ (「地獄」第10歌 14 - 15)

ダンテによるエピクロス派批判については、一般民衆に根強かった異宗教思想に対する警戒感が背景にあった。エピクロス派の主要命題である、靈魂は「肉体とともに死滅する」という靈魂死滅の考え方は、もちろん、現世を中心とする現実主義に根拠を置いたが、神秘主義ではあるが、具体的に人間の理性に訴えかける世俗の快樂主義として受容された。キリスト教宗教者にとってエピクロス派は、教会の難解な神秘主義よりも現実的な倫理を中心とした精神活動を教義の中心に標榜したことによって、神や聖靈の問題にも深く立ち入り、三位一体に裏づけられる靈魂の不滅すら否定する危険な異教として受け止められた。しかしながら、一般民衆にとっては、このような単純ながら簡潔な教義のほうが、現実生活を秩序づけるモラルとして深く心に響き、はるかに受け入れやすかったのである。結果的に、哲学者エピクロスに代表されるギリシャ古典への回帰は、宗教の原点回帰への潮流とも同期して、原初的な人間の精神活動に直接訴えかける説得力を保ちながら一般民衆の世俗文化へ深く浸透していった。この背教的命題に対する告発は、当時の宗教者による異宗教の邪説に対する批判であると同時に、文化の原点回帰への過度な行き過ぎに対する警戒感を代弁していると言えよう。¹⁴⁾

世俗の異宗教崇拝に対する批判という命題は、「地獄」第7歌で解説される宿命論によって始められる。ダンテは、ウェルギリウスに「運命」の意味について説明を求める。

「先生（ウェルギリウス）がいま言われた、この運命とは、このようにこの世の富貴を掌握している運命とは何者ですか？」¹⁵⁾ (「地獄」第7歌 67 - 69)

通説では、人々の運命は自身の考えや努力によって変化するものではなく、運命という擬人化された女神の意思に左右されるものであったとされる。よって、人々の生命や、現世で起こる事象は、すべて運命の女神によって支配されていると考えられていた。ウェルギリウスは、運命の女神という虚実によって束縛された人々を「無知蒙昧に捉われた愚かな者」(70 - 71)¹⁶⁾ と呼び、人間の能力と神の摂理を説明するために、まず運命がどのようなものであるか、その実態についての定義を始める。

であった。そのような異文化こそ人々の信仰を混迷させる呪術や迷信として捉えられたのである。

「・・・奴は自責の念にかられている、こいつがニムロデだ、こいつの意地悪のために世界に使用される言語が一つではなくなったのだ。ほおっておけ、こいつには話しかけても無駄だ、奴の言葉が他人にまったく不可解なように、奴には他人の言葉はいっさい不可解なのだ」⁹⁾ (「地獄」第31歌 76 - 81)

旧約聖書から援用されたニムロデの傲慢は、まさに人間悪を象徴する。それまでの陸上交易に加えて、急速な航海技術の革新によってもたらされた海洋交易の拡大によって、当時のフィレンツェ、ヴェネツィアを初めとするイタリア商業都市には、数多くのペルシャ、サラセン商人が入植していた。異文化の流入によって、国際言語であったラテン語やギリシャ語圏を囲んでいた境界線は崩壊し、交易範囲はヨーロッパに留まらず、中近東、さらには、アジアへと急速に拡大してゆく。¹⁰⁾

前例を紐解くならば、文化活動の範囲が拡大する過程において、異文化との交流、協調へと向かおうとする外交志向と自己防衛本能による保守志向、表裏一体である両者間の葛藤は、さまざまな痛みを人間社会に強いるものである。それが、原初にみられた人間の小さなコミュニティどうしのいざこざを発端とする社会間の問題や、たとえ問題が大きくなったとしても、国家間のささいな領地の争奪にとどまっているあいだは、その痛みも大抵の場合是一部にとどまり、そこから回復するために多くの労力と時間を費やすこともなかった。しかし、交易活動は、まるで社会の多様化に追随するかのよう拡大してゆく。その結果生じる人々の活動範囲の拡大は、各々の文化のなかで育まれた多様で個性的な人間個々のパーソナリティーの悲鳴などに取り合うことなく、しばしば無秩序に、人々の意志を乗り越えて加速度的に膨張してゆく。そのような無秩序な変化は、最初に、貿易を円滑に行うために必要な世界共通のコミュニケーション手段とシステムの構築という姿に現れた。確かに、社会が拡大するにつれて、さまざまなシステムが共通化されることは、国際交易を円滑に進めるために極めて有益なことではあるが、各々の社会活動の基盤である歴史文化を無視した安易な共通化は、必ずしも一般民衆の世俗社会に無条件で浸透、吸収されることはないということを再確認する必要がある。実際において、急速な国際化に伴う異文化の流入は、生活習慣と言語の多様化をもたらし、徐々に迫りくる見知らぬ不可視なものに対する恐怖心を伴いつつ、人々にさらなる混乱と、異文化に対する人々の不寛容な行動を扇動したのである。ダンテは、ウェルギリウスを「あの言葉の大河の源流」(「地獄」第1歌 79 - 80)¹¹⁾と褒めたたえ、ラテン詩人の父として崇めるのだが、それとは対照的に、罪悪の源流である多種言語誕生の原因となり、それが理由で、人々に対して異文化への非寛容と圧制を強いた、バビロニアの王パベルの塔の建設者を糾弾する。「地獄篇」に展開する罪悪の描写は、社会の肥大によって無秩序にグローバル化へと向かう商業至上主義の社会風潮に対する警鐘でもある。¹²⁾

は不可能であることを前提として、世界が混乱に陥っている原因を罪悪によるものであると断定し、社会の体質を批判する。

ダンテは、社会にはびこる罪悪の第一に言語の混乱を挙げ、それぞれの文化を隔てる多数の言語の混乱こそ異文化に対する無理解と不寛容の原因であるとする。それが明らかになるのは、第8の圏谷「欺瞞の罪」に苦しむ人々に響く怪物の叫びである。

「ラフェール マイアー アメック ザビー アルミー、と怪物の口が叫びだした」⁷⁾

(「地獄」第31歌 67 - 68)

巨大多民族国家であったローマ帝国が終焉を迎えた後、フランク王国の台頭から分離への時代の流れは、巨大国家内における社会秩序の平和的維持が、いかに困難であるかという数々の問題点を浮き彫りにした。それまで、各地域民族の文化を普遍的な社会活動のなかに取り込んでいた国家は、その勢力の衰えとともに各民族の文化活動を抑制する能力を失う。元来、各民族には、独自のアイデンティティーがあり、それぞれの地域独自の経済・文化活動が存在したということは言うまでもないが、次第に人々の社会活動は、異文化の影響を受容し、活動範囲を拡大しつつも、反面、それぞれの地方文化へと分離、原点回帰への方向性を示し始める。このような時代変化は、初期の段階において、コミュニケーションの手段である言語に顕著に表れた。原初以来、各民族には、それぞれ特有の言語が存在したことは当然のことであるとして、ローマ時代から中世後期にかけてのヨーロッパには、各国家、各民族をつなぐ共通言語であったラテン語や、ギリシャ語が存在した。一般民衆は、それらの共通言語を離れ、地域社会により密着した俗語を用い始める。社会は、普遍化と差別化の狭間で、混沌とした変革の時代を迎えていたのである。言語は、それぞれの文化のアイデンティティーを表現し、一般民衆の生活を映し出す鏡のようなものである。この意味不明の言葉は、まさに時代の変化に混迷する社会の混乱を象徴していると言えよう。

「これ以上お優しい御聖歌はこの口には不似合いだ。」⁸⁾

(「地獄」第31歌 69)

怪物の意味不明の叫びは地獄の苦しみの叫びである。それは、美しい聖歌と対比されることによって、さらに強調される。ダンテは、世俗の社会活動自体に罪悪が蔓延する不安に満ちた時代に、苦悩を克服するためには、人々に対して影響を及ぼしていた、異文化起源の呪術や迷信を思い起こさせる可能性がある、原初宗教の秘教的イメージを払拭し、真っ向から否定する神の言葉によって生じる生命の神秘性、＜絶対の生命＞を認識することにこそ、混迷を極める世界を統一する唯一の手段があると考えた。人々を罪悪から救済することができるのは、全能の創造主神のみである。社会化と名づけられた地域共同体の膨張は、国家を中心として維持される国家主義と世俗間の隔絶と協調という新たな問題を生起したが、ダンテにとって、異文化間交流の急速な拡大は、崇高な伝統的文化に対する異文化の容赦ない介入

社会に与えた多大な影響事例は枚挙に遑がない。「地獄」から「煉獄」を経て「天国」へと至る壮大な叙事詩は、人間がいかなる存在であって、どのように生きるべきか、というすべての人間の苦悩の中心であるがもっとも素朴な疑問に対して、壮大な宇宙で繰り広げられる叙事物語をもって回答を与える。ただし、文学的価値判断をもとに、ダンテの人間観を考察することは本論文の趣旨ではない。ここで考察の対象とされるのは、すべての宗教に共通する課題であろう、宗教的神秘主義を世俗化する過程において浮き彫りにされる宗教の非聖化の問題、聖性と俗性の間に横たわる数々の矛盾であって、その妥協点として主張される人間の自由意志を中心とした宗教観である。

本論文では、人間の存在意義についての深遠な洞察がみられる「煉獄篇」第16歌から第18歌を中心に、人間の「自由意志」と「愛」、そして「罪悪」の問題について考察したい。

ダンテの人間考察で注目すべきは、叙事詩全体の底辺に流れるのは人間の生命観であるという点であって、その目線はあくまで一般民衆の現実主義そのものである。紹介される数々の聖書からの引用、ギリシャ神話からの題材や世俗の逸話は、現実世界に直接投影されるのであって、すべてにおいて、人間が正しく生きるための指標となるためのアレゴリーであるという点に尽きる。しばしば「地獄篇」(INFERNO)は、当時の政治的背景やダンテ自身が置かれた社会的立場を理由として、「復讐の詩」として評価されることがある。ただし、このような評価は、あくまで「地獄」の描写によって、読者が印象づけられる俗性の一側面を表しているのであって、ここにおいて描かれる事象の背景には、人類の永遠の疑問である「人間とは何か」、という現世に生きる人間の存在に対する慎重な熟慮がみられるのである。「地獄篇」の冒頭は、ダンテの深い苦悩の告白によって始まる。⁴⁾

「人生の道の半ばで、正道を踏みはずした私が、目をさました時は暗い森の中にいた。その苛烈で荒涼とした峻厳な森がいかなるものであったか、口にするのも辛い、思いかえしただけでもぞっとする！ その苦しさにもう死なんばかりであった」⁵⁾

(「地獄」第1歌 1-7)

この世は「暗い森」のようなものであって、そこに生きる人間は、まさに暗闇のなかで道を踏みはずした罪人である。ダンテによる人間考察は、この世という「暗い森」に混迷する人間の存在悪を直視することによって始まる。ダンテは、「地獄」を罪の浅深によって九段階に分けるが、⁶⁾ その最深部には、神に反旗を翻した墮天使、流神のルチーフェロが、地球の中心部深く、地底に突き刺さるようにそびえる。地球の中心を支配するのは流神であって、ルチーフェロこそ、人間を含む生命の存在悪の象徴なのである。地球の中心が罪悪であったならば、それを取り巻く人間が正しい道を誤ることは、人間存在の応報であると言える。よって、地球という世界に生きる人間は流神の罪悪にまみれ、存在すること自体が罪悪そのものなのである。このような理由によって、ダンテは、人間がそのままの姿で正しく生きること

は、原初の時代から人々の生命を無意識のうちに捉えていた、生命の神秘に対する恐怖と畏敬の念を表現する手段として改めて具体化され、神秘主義は、宗教という枠組みを離れて、非聖化への道をたどり、世俗へと降下することになる。

「キリスト教は聖なるものを実体化したのだ。逆に、聖なるものの本性とは—今日ではまさにこの本性において宗教の熱き存在が認められるのだが—おそらく人間の間で生起することの上なく捉え難いものことなのであろう。というのも、聖なるものとは、共感的一体性の特権的な瞬間、ふだん抑圧されているものの痙攣性のコミュニケーションの瞬間にほかならないからである。」²⁾

聖性の本性は、客体として存在するものではなく、人間個々の心の動き、個々の情熱に内在するのである。聖性は、「宗教の対象自体との間にある深い一致を無視」してきた組織化された宗教概念を離れ、象徴という「聖衣」を脱ぎ去ることによって、実存の対象から本質へと回帰する。宗教の神秘性は、宗教の実存の対象自体と深い一致が認められなくてはならないと同時に、社会活動を行う一般民衆の原初的な心の動きによって表現される現実的なものでなければならないのである。

同様の現象として、中世末期にはじまった社会の普遍化に伴う価値観の多様化と、啓蒙された一般民衆の文化水準の向上によって結果的にもたらされた宗教の世俗化は、宗教理論によって覆い隠された「生命」と名づけられた存在そのものの根源に対する、単純ではあるが、人間個々の持ち合わせるもっとも純粋な疑問に対する回答であった。そして、原初の時代から人々が持ち続ける生命の根源に対する疑問に答えるということは、スコラ学によって体系化された神学理論をひとまず解体し、原初の信仰心を背景に併せ持つ世俗的な信仰の表象化された表現手段と、個々の信仰心に応えるために必要とされる装飾を排除した原初的信仰表現方法に立ち戻ることを考慮しながら、より一般民衆に理解しやすい実践的宗教活動を世俗的な現実主義に視点を下げて再考察することを意味する。神秘主義を具体化するための一つの大全であったスコラ学は、抽象的理論のベールを脱ぎ去り、新しい表現方法によって咀嚼され、より実践的に再構築される。スコラ学は、より一層一般民衆に理解しやすい方法であった文学・絵画・彫刻・音楽、あるいは、建築物など、視覚や言語、音声に表現方法を変えて世俗化され、原初的宗教回帰への情熱に応えようとするのである。³⁾

このような時代背景において、ダンテ・アリギエーリ（1265-1321）の『神曲』に対する歴史的価値は、当時すでに、決して一般的とは言えなかったラテン語を離れて、一般民衆に理解しやすい当時の俗語であったプロヴァンス起源のイタリア語によって著述されたという点にあった。世俗的定型詩ソネットという歴史的手法、さらには、簡便な理解しやすい表現方法を駆使することによって、宗教者を中心とする一部の人々のものであった神学理論を一般民衆に開示したのである。

『神曲』が当時の一般民衆に与えた影響、さらに、その時代を超越したエッセンスが現代

『神曲』に描かれる普遍的宗教性

——ダンテの人間考察

(「煉獄篇」第16歌～第18歌を中心として) ——

前田信剛

世界の絶望を目の当たりにして、生への希望と死の絶望に生きる人々に、宗教はどのような回答を用意することができるか？ 神秘主義的無神論思想家ジョルジュ・バタイユ（1897-1962）は、普遍的宇宙を形成する抽象的神秘性と、心理体験の過程において心のうちに想起される実像の間に横たわる矛盾をキリスト教の聖性を象徴する「聖杯」をアレゴリーとして克服しようと試みる。

「キリスト教は神を宗教の対象と同一視しこの同一視を人間精神に課したわけだが、そうになっていた限りあの《聖杯》に関して認識しえたことは、《聖杯》を神と混同することはできないということ、これに尽きていた。しかしながらこの区別には、あの《聖杯》と宗教の対象自体との間にある深い一致を無視するという欠陥があった。だが他方で、宗教史に関する研究が進んだ結果、本質的な宗教活動は、一個、あるいは複数の人格的・超越的存在に向けられていたのではなく、非人格的な（非人称的な）現実に向けられていたということが偶然にも明らかになったのである。」¹⁾

「聖杯」に表現される聖性と、それを対象として心に想起される聖性の具体化された実存の関係は、すなわち神秘主義と世俗の現実主義の矛盾によって生じる、理想と現実に対峙する生命の存在意義についての問題に置き換えることが可能である。神秘主義の非聖化とニヒリズムの狭間でゆれるバタイユの苦悩は、刻一刻と変化する時代の流れに翻弄される、人間個々のメンタリティーに対する宗教の有効性についてであった。宗教の根幹をなす聖性と、それを実像化する過程において露呈する両者間の矛盾は、すでに、聖性を神秘主義と名づけて論理的に整合する活動が開始された時点において明らかになっていた。人々にとって抽象概念である聖性を具体化するための労力は、まさに神秘主義を世俗化へと方向づけるのであり、それに続く、人々の心に浮かぶ聖性の心像を象徴化するための活発な活動は、神秘主義と名づけられた不可視な体験理論を膠着した宗教概念から分離させ、原初の時代に芽生えたであろう素朴で単純な宗教概念を援用しながら、現実世界に即した実像に修正しようとする。原初の時代における宗教の起源は、言うまでもなく、物質の変化の必然性についての疑問と、そこに存在する生命の神秘についての探求に求めることができるのであるが、中世以降、宗教と名づけられた準抛枠を脱ぎ捨てた原初の宗教概念は、生命の存在意義を原初的な方法によって探索することによって、人間の本性に合致させようとする。その過程において、聖性

編集査読規程

(設置)

第1条 浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

(目的)

第2条 編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

(構成)

第3条 編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

二 委員は理事の中より、理事長が任命する。

三 委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

(任務)

第4条 各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二 各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三 委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四 採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

(任期)

第5条 委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

(改廃)

第6条 この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則

この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

編集後記

本号は統一テーマの特集という形式をとらず、市川定敬、沼倉雄人両先生には任意の論題でご執筆をお願いいたしました。ご多忙にもかかわらずご寄稿いただいたことに深く感謝いたします。

教学院では、『佛教論叢』が教学院発行の学術雑誌から浄土宗発行の総合学術大会の紀要へと変わった現在、浄土宗唯一の学術雑誌となった『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的として、編集査読規程を定めました。また併せて教学院会員諸氏より研究成果の公表の場を提供するため投稿規程を定め、学術論文の投稿を募集することとなりました。

本号では、応募のなかより査読を経て掲載を許可された、石川達也、前田信剛、清水俊史の三先生の論文を掲載させていただきました。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における、宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと思えます。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。次第でまいります。

○編集委員 中井眞孝 藤堂俊英 宇高良哲 金子寛哉

(Y・U)

佛教文化研究

第 57 号

平成 25 年 3 月 25 日 印刷
平成 25 年 3 月 31 日 発行

編 集 浄 土 宗 教 学 院
発 行 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所