

平成二十二年浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第五十五号

浄
土
宗

目次

基調講演 『法然上人伝』の成立について	中井眞孝	1
シンポジウム 法然上人伝について	パネラー	20
	野村恒道	
	善裕 昭	
	大澤亮我	
	衆原恒久	
	中野正明	

司会

一般研究発表

(研究発表 論文)

永観の仏身仏土観 —『往生拾因』「第八因」の『安樂集』引用箇所を中心に—	朝岡知宏	93
明末における『楞嚴經』註釈書について	石上壽應	100
浄土宗侶の徳川物語 —『松平崇宗開運録』をめぐる—	石川達也	107
法要儀式としての『知恩講私記』	伊藤正芳	115
再生医療の倫理的問題点	今岡達雄	125
「仏教福祉」述語整理上の問題点② —水谷幸正氏所説「仏教即福祉」は排されるべき概念か?—	上田千年	132
「指標の交代」からみる日本近代仏教 —研究方法に関する一試論—	江島尚俊	139

元禄年代の津軽・南部領に來訪した廻国、開帳、説法、勸進……………遠藤聡明 146

祭文の研究 ―祭文語りの伝承……………加藤善也 152

堀井慶雅上人 その思想と行動……………西城宗隆 160

法然の念佛思想における本願の意義……………齋藤蒙光 168

極楽の「極」をめぐる……………袖山榮輝 175

戴冠仏の起源 ―『華嚴經』にみる冠……………西村實則 183

法然上人「選択」思想成立の背景……………林田康順 190

法然上人における諸行と共生……………村上真瑞 199

『義楚六帖校訛』考 2……………山路芳範 206

（研究発表 論文 共同研究）

浄土宗祖師の教説と福祉思想② 法然……………曾根宣雄 213

浄土宗祖師の教説と福祉思想③ 聖光……………郡嶋昭示 221

浄土宗祖師の教説と福祉思想④ 良忠……………永田真隆 228

浄土宗祖師の教説と福祉思想⑤ 聖岡……………吉水岳彦 236

（研究発表 研究ノート）

仏教と科学 ―その意義と研究方法……………石田一裕 246

近代浄土宗教育史研究のこれまでとこれから……………齋藤知明 252

『讃岐の法然上人』について……………佐々木諦道 262

自然科学の勉強をしましょう……………	佐藤堅正	273
仏教者の路上生活者支援における現状と課題……………	高瀬顕功	277

「月影」の歌の解釈について……………	花本信徹	288

教団組織のあり方 講組織を理想とする教団づくり……………	横井照典	294

良忠上人における見仏について……………	沼倉雄人	298

(研究発表 エッセイ)

蕪村を育む母の愛 — 波乱に富んだ幼少時代 —……………	梅田慈弘	306

宗教とツーリズム — 巡礼とその文化的装置 —……………	小川慈祐	313

「念佛往生」を決定づけるものは何か……………	成田勝美	320

彙報……………		327

大会記念集合写真……………		331

編集後記……………		332

(研究発表 論文)

遺族における法事の心理的役割の検討 — 法事は悲しみを癒すか —……………	井上広法	1

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (2章—29—2章—13)……………	近藤辰巳	13

〈無量寿経〉における「無量寿」の意味……………	齊藤舜健	20

有漏業による業減 — 四無量心に関する上座部註釈を通して —……………	清水俊史	29

基調講演

『法然上人絵伝』の成立について

中井真孝

司会（安達） それでは、基調講演に入りたいと思います。

基調講演は中井真孝先生ですので、まず中井先生のご紹介をさせていただきたいと思います。皆さんよくご存じのように、中井先生は佛教大学の元学長で、現在、佛教大学の教授でいらっしゃいます。

ご専門は古代仏教、それから浄土宗史ということですが、法然伝の研究においても、非常に多くの業績をお持ちでございます。特に、初期の3つの法然伝の成立順序などに関しましては、かつては意見の相違があったわけですが、中井先生のご論文で、それがほぼ確定したのではないかと、私などは思っております。

ことしの学術大会のテーマは「法然伝」ということでご

ざいますので、中井先生からは『法然上人絵伝』の成立について」と題しまして、基調講演をいただきたいと思います。では、よろしくお願いいたします。

中井真孝氏 ただいまご紹介いただきました、佛教大学の中井でございます。本日は『法然上人絵伝』の成立について」と題しまして、詞書と絵図が交互に展開する絵巻物の様式で制作された法然上人の伝記、ここでは「法然上人絵伝」、略して「法然絵伝」は、特定の絵巻物を指すのではなくて、それらを総合した、あるいは普通名詞的に使っております。それが、いつ最初に成立し、どのように系譜付けられるものが出てきて、そして大成されていくのかをお話し申し上げたいと思います。

さて、法然上人の滅後、ご遺徳の顕彰と念仏結縁のために、門弟たちは祖師の言行や教説に基づく各種の伝記資料を編みました。記録風の書き留め、詩文風の講式など、様式は多岐にわたったでしょうが、その中で最も普及性を備えたものは、詞書と絵図を交えた絵巻物であります。

創建の由来や神仏の靈験を説く社寺縁起絵巻と併せて、鎌倉時代に入って登場したのが高僧の伝記絵巻でありました。法然上人絵伝は、この高僧絵巻として最初にかつ最多に制作されたのであります。

念仏の弘通と往生を願う人々との結縁のため、具体的には祖師に対する報恩、崇敬の念や信仰心を培養するために、絵伝は時代を追って制作点数を増し、また種類を重ね、その都度絵と詞が追補され、あるいは簡略化されていったのであります。

江湖に何部も普及したであろう法然上人絵伝の中で、現存しているものは、大体6種類に整理されます。それが、史料の「1」であります。

このうち、原本・転写本の別を問わず、全巻そろった完本は『本朝祖師伝記絵詞』（以下「四巻伝」）、『法然上人伝絵詞』（以下「琳阿本」）、『拾遺古徳伝絵』（以下「古徳

伝」）、そして『法然上人行状絵図』（以下「四十八巻伝」）の4本しかないのであります。

以下、各絵伝について、成立年代や記事の特徴について考察してまいります。

◆本朝祖師伝記絵詞（四巻伝）の成立と特色

法然上人絵伝の原型は「四巻伝」にあります。大本山善導寺にあります善導寺本は室町時代の模本であり、絵図は粗略の感を免れませんが、詞書は原態を伝えていると考えられます。

『本朝祖師伝記絵詞』は後世につけた外題であって、卷三の内題の『伝法絵流通』が本来の書名であります。梅津次郎氏によって『国華』という美術雑誌の705号に紹介された、原本に近い形態を備えているという異本の断簡には、「法然上人伝法絵流通下」とあり、下巻として残っておりますので、当初は2巻構成になっていたことがわかります。善導寺本には卷二と巻四に跋文があり、元来は上巻・下巻に跋文が存したことをうかがわせております。

この「四巻伝」の跋文を史料の「2」と「3」に抜粋しましたが、そこには就空が詞を書き、観空が絵を描いて、

嘉禎3年11月に制作を終えたことを記しております。そして、史料の「3」に抜粋した巻四の奥書に、寛恵が永仁2年（1294年）9月13日に書写したとあります。

永仁2年に寛恵が写したものをさらに転写したものが、現行の善導寺本の「四巻伝」だということになりますが、それは厳密に言いますとものと下の巻である巻三、巻四だけであって、巻二と巻一、つまりもとの上巻は永仁2年以前に写された、オリジナルにかなり近いものを転写したと、私は考えております。

さて、耽空について、私は正信房湛空との同一人説をとっておりますが、その耽空は、絵伝制作の動機の一つを史料の「3」の跋文にありますように、「古廟顛動之日、無懺の思ふかくして、生死をいとひ」云々と述べております。

嘉祿3年（1227年）、延暦寺衆徒による法然上人の大谷墓堂の破壊や、専修念仏の「張本」であります隆寛、空阿、成覚らの配流、念仏者余党の逮捕、そして「選択集」印板の焼却などが続き、専修念仏の徒が京都より四散して、浄土宗が壊滅状態に陥った「嘉祿の法難」を目の当たりにして無懺の思いを深くした耽空が、念仏教団の存立を図り、「いま先師上人す、め給える由来」を絵伝に記し

たのであります。これは巻一の序文、史料の「4」から窺えます。したがって、そこに顕密仏教の諸宗、とりわけ天台宗を刺激しないように意識した法然像が描かれていたと思われます。

ここで、「四巻伝」の記事の2、3を取り上げます。

史料の「5」に、上人の父である漆間時国が夜討ちに遭って死去するとき、9歳の子に「敵人をうらむる事なかれ」と誡め、「梵網心地戒品に云」と梵網經を引いております。

また、史料の「6」には、上人の念仏門への帰入を、荆溪湛然の『止観輔行伝弘決』の「諸教所讚、多在弥陀」に依拠したこと、それ以後は「戒品を地体」に念仏7万遍を唱え、門弟たちに教え始めたことが記してあります。

法然上人が高倉天皇に授戒したことについて、史料の「7」にありますように、「當帝に十戒をさつてまつらしめ給事」は、陳隋2代の国師天台大師が大極殿で、仁王般若經を講じたことや、慈覚大師が清和天皇に授戒したことに比肩し得る名誉であり、「故に九帖附屬の袈裟、福田をわか国にひらき、十戒血脈の相承、種子を秋つ州にまく」と、慈覚大師の九条袈裟の附屬と戒脈相承の正嫡を特

筆し、さらに安然は戒品を相伝したが、袈裟を附属されず、相伝は念仏を広めたが戒儀を説かず、「彼此をかねたる、今の上人也」と、安然・相伝を凌ぐ高僧であると讃えております。慈覚大師の正嫡なる円頓戒の継承者である点を強調しているのであります。

以上の記事からは、慈覚大師からの戒脈を正統に相承する天台宗の学匠にして、天台淨土教を色濃く漂わせた法然上人像をほうふつとさせます。「四卷伝」における天台宗の色彩は、今堀太逸氏の強調するところでありますが、既に申しましたように専修念仏をめぐる歴史的情勢を反映しているのであります。

この点について、少し詳しく説明いたします。嘉禄の法難の前に出た専修念仏停止の院宣等は、建保7年（1219年）閏2月、貞応3年（1224年）5月、同年8月と続きました。これについては、史料に引用はしておりません。

そして、嘉禄の法難を迎えるのでありますが、史料の「8」にございます、天福2年（1234年）6月に出されました、「念仏上人」と称した花山院侍従入道を遠流に処する宣旨には、「但し或は自行の為、或は化他の為、至

心に専念し如法に修行するの輩しやうがらに於ては、制する限りに在らず」とあつて、専修念仏停止は軟化の兆しを見せます。

また、史料の「9」、文暦2年（1235年）7月、念仏者の鎌倉中追却を命じた追加式目の冒頭に「道心堅固の輩に於ては異儀に及ばず」と付記されておりますのは、専修念仏に対する迫害・弾圧がようやく沈静化したことを意味しております。

しかし、ここで重要なことは、念仏を勧める法然門下にとつて、「破戒不善の輩」や「無慙の徒、不法の侶」との峻別を要請されたこととあります。このような状況の中で、軌空が「上人、始は戒をときて人に授け、後には教を弘めてほとけになさしめ給」と、法然上人はまず戒を説いたということの特記しておりますのも、念仏興行の師であると同時に、伝戒の師である法然上人像を前面に押し出すことで、天台宗からの非難をかわし、同じく念仏者でも破戒や不善を事とする一派との峻別を意図したものであると考えられます。

ところで、史料の「3」にもありますように、「四卷伝」は嘉禎3年（1237年）11月、鎌倉の八幡宮本社の上りて制作されました。目的は、当時の鎌倉の人々に「先師上

人念仏すゝめ給える由來」を伝えるためでありました。

ではなぜ、耽空が法然上人の絵伝を京都ではなく、鎌倉において制作する必要があったのでしょうか。それは、嘉祿の法難を経て京都に主導的な念仏者がいなくなり、承久の変を契機に、新たに発展しつつある政治都市の鎌倉に念仏が広まりを見せたことにあります。

先に引きました史料の「9」にありますように、文暦2年（1235年）7月、「魚鳥を食らい、女人を招き寄せ、党類を結び、ほしいままに酒宴を好む念仏者は、鎌倉から追放する」という追加式目が出ております。

また、史料の「10」には、同月、幕府は朝廷に対して「念仏者と称して黒衣を着する輩が、近年になって都鄙に充満し、諸所に横行しているが、仰せに従って関東において沙汰を致すべし」と言上しております。

幕府がこうした禁令を発した背景には、念仏の広がりに伴う一部の念仏者の偏執行為によって、嘉祿の法難の前夜と同じ状況が現出していたと思われます。そこで、耽空は法難の再来を憂慮し、先師上人の勧め給うた念仏を弘通するためには、「凡上人德行白地、諸宗ゆゑしき事（凡そ上人德行があきらかで、諸宗にすぐれているということ）」

を示す必要があったのであります。

◆法然上人伝絵詞（琳阿本）成立の上限・下限

「四巻伝」が嘉祿3年（1237年）に制作されてより以後、永仁2年（1294年）に転写されるまでの約60年間の流布の状況はわかりません。しかし、「四巻伝」の系統に属する何種類かの新しい絵伝が出現し始める時期でもありました。

この新しい法然絵伝は、多かれ少なかれ、絵図や詞書において「四巻伝」を源流とする成立史的な系譜関係が認められます。例えば、残欠本ではありますが、『法然上人伝』、いわゆる増上寺本があります。

ところで、絵伝は「伝」としての性格を重視すると、絵図よりも詞書のほうに「充実」の跡がうかがわれます。すなわち、後続の絵伝ほど、詞書は先行の絵伝をもとに表現を模倣しつつ、次第に内容を豊かに、あるいは逆に簡潔に、それなりに記事を整えていくという一般的な傾向が指摘できるのであります。

その理由は、原初の絵伝が絵図を中心に展開し、詞書はその説明的、補助的な役割しか持たなかったのであります

が、次第に詞書が物語の展開に主体的な役割を果たすように変わっていったからであります。いわば、版を重ねるごとに詞書が増補・改訂されていったと考えられるのであります。

ここに「琳阿本」が登場いたします。東京都港区の妙定院に『法然上人伝絵詞』という絵巻が所蔵されております。9巻そろった近世の模本ですが、原本をほとんど忠実に模写しており、その原本は鎌倉時代にさかのぼる可能性が高いと考えられております。

内題、外題ともに題名はなく、『法然上人伝絵詞』という題名は、『浄土宗全書』に収録する際につけられたもののようであります。東京国立博物館に所蔵する異本に「法然聖人伝絵巻第八」と題名を記しておりますので、『法然聖人伝絵』と呼ぶのが適切かと思えます。

しかし、巻頭や巻末に「向福寺琳阿」、あるいは「向福寺琳阿弥陀仏」と記しておりますので、浄土宗では「琳阿本」と通称しております。この「琳阿」は絵伝の作者の名前のように解せますが、「琳阿本」の原本の所有者であると考えられます。

「琳阿本」は「四巻伝」よりもはるかに内容が豊富とな

り、全9巻66段を数えます。巻一第1段、いわゆる序文の前半は、「四巻伝」の詞書をほぼ踏襲しますが、後半は筆者自身の手で書かれた文章のようで、他の絵伝には見えない次のような簡潔な記事があります。これは史料の「11」であります。

「上人、十三にして」云々という言葉があつたり、観經の疏を読まれたとか、43歳より「一向専修に入」つてと、そのようなことがずっと書かれております。そして、最後に「上人誕生のはしめより、遷化の後に至るまで、絵をつくりて九巻となす」と書いてあります。

極めて短文ながら、世に讃えられるべき法然上人の事績と遺徳とを書きあらわしております、いわばこの絵伝の「総論」に当たります。「四巻伝」よりも絵伝の趣旨が明確に示されているのであります。

「琳阿本」と「四巻伝」を対比いたしますと、表現や内容がほとんど同じ記事、表現が若干異なるが内容的にほぼ同じ記事、表現や内容に共通するところのある記事などが多くありまして、「琳阿本」は「四巻伝」をベースに増幅された絵伝であることが判明いたします。

しかし、一方では「四巻伝」との比較において、独自記

事と申しますか、発展的記事とでも称すべきものがまた存在いたしました、中には典拠が明らかに異なるものもあります。それらを手掛かりに「琳阿本」の成立時期を考察したいと思います。

「琳阿本」には、明確な形での跋文、つまり後書きはありませんが、跋文に相当する箇所があります。それは巻九第6段、史料の「12」であります。

初めのほうには、文脈的に少しおかしいと思われる表現がありますが、かいつまんで申しますと、この文は、この文の直前にありました「徳行総結の事」という、法然上人の御徳を箇条書きにした部分の「誰人か現身に光を放や」、生身の身体から光が放たれたことを讃えた文章を受けております。

そして、勢至菩薩が智慧の光をもつて一切を照らすことを説いて、弥陀と勢至、善導大師と法然上人の対比を通じ、「末代悪世の衆生、弥陀称名の一行によりて、悉往生の素懷をとくる事、源空上人伝説興行の故なり。よつて 仍未来弘通のために之を録す」とあります。

実はこのあとに、「明禅法印の事」と「沙弥随蓮の事」が続きますが、この2つの話は付記ともいうべきもので、

1度擲筆した後に付け足したものと思われます。ですから、先ほどの史料の「12」の箇所が後書きと申しますか、跋文に相当すると思われます。

ところが、この跋文は史料の「13」にもありますように、『源空聖人私日記』以下「私日記」にも同じような文章が見えるのでありまして、史料の「12」とほとんど同じ内容が書かれております。

「琳阿本」が和文体、「私日記」が漢文体という相違はあるものの、ほとんど同内容ということは、何を意味するのでしょうか。つまり、どちらか一方が他方によったと考えざるを得ないのであります。

序文ともに独自性が問われるべき跋文を、他書から借りてくることはあり得ないと思われますので、「琳阿本」と「私日記」との成立史的な前後関係を決める有力な手がかりになると思われます。これ以外にも、指摘できる記事が何か所かありますが、時間の関係上、煩雑を避けてこの一例だけにとどめます。

ここで、「琳阿本」と「私日記」との間で引用・被引用の関係を想定するならば、1つは「琳阿本」が「私日記」を引用した、もう1つは、逆に「私日記」が「琳阿本」を

引用したというこの2つの考え方ができるのであります。

『私日記』というのはご承知のとおり、親鸞聖人の『西方指南抄』に引かれておりまして、そのことから、この指南抄が書写された康元元年（1256年）には遅くとも成立していたと考えられます。

「琳阿本」が「私日記」を引用したという考えに立てば、「琳阿本」は康元元年以後に成立したことになりますが、逆に「私日記」が「琳阿本」を引用したという考えに立てば、「琳阿本」は康元元年以前に成立していたということになります。

これは私だけかもしれませんが、私は「私日記」が「琳阿本」を引用したと見ております。しかし、その逆の可能性も全く否定できないのでありまして、いわば水掛け論になる恐れがありますから、「私日記」をもって「琳阿本」成立の上限や下限の決め手にすることは、やや躊躇いたします。

それでは、「琳阿本」に依拠した次なる確実な法然伝は何でありましょうか。手がかりになりますのは、敬西房信瑞の作になる『黒谷上人伝』であります。この『黒谷上人伝』は、弘長2年（1262年）、法然上人の滅後50年た

ちましたころの撰であって、現存いたしません、諸書に逸文として残っております。

その1つが、堺の旭蓮社の開祖である智演という人の、『獅子伏象論』に引かれた逸文であります。史料の「14」になりますが、「本伝云」と始まりまして、傍線を引きましたところに「長承二年四月七日午の剋覺えず誕生」とあります。

そして、「父の名は売間氏時国」、この「売間」というのは漆間と字が違いますが、発音は共通しております。「母は秦氏」、「其の母夢に剃刀を吞んで孕む」とあります。

「四、五歳已後、其の知識は成人の若く」であって、次の「同雅」の「雅」は「稚」の誤りだと思われませんが、仲間の連中よりもはるかにすぐれていて、人々は非常に驚嘆したといったことが書かれております。

この箇所は、「琳阿本」にもほとんど内容で出てまいります。しかも、「琳阿本」の独自記事に属する部分なのであります。ここで、「琳阿本」と『黒谷上人伝』の間に引用・被引用の関係が認められるとするならば、「琳阿本」は『黒谷上人伝』の記事を簡潔にしたか、あるいは『黒谷上人伝』が「琳阿本」の記事をもとに復元したかのどちら

かであります。

そこで「琳阿本」と『黒谷上人伝』の前後関係を決定づけるのは、『獅子伏象論』と同じ著者によります『浄土十勝箋節論』に引く次の文章でありまして、史料の「15」にございます。

内容は、各宗の学匠を訪問したときの子細であります。醍醐寺に三論の名匠がおられると聞いてそこへ行き、三論宗の法門の自解、つまり法然上人が自学自習したことを申されたとあります。

その名匠はそれを聞いていて、恥ずかしく思つて汗が流れ、さらに言を次ぐことができなかった、随喜の余り、書物の入った箱を数合取り出して、自分の宗派には託す者がいないので、この法門に達しているあなたにことごとく授けたいと言つたという内容です。

これに對しまして、史料の「16」でありますが、「琳阿本」は三論宗の寛雅という名前があり、また文章の内容も少し違つております。

まず、人名でありますが、「四卷伝」に「大納言律師寛雅」、「琳阿本」には「大納言の法印寛雅」とあります。

『黒谷上人伝』は、「三論の名匠」のあとに「字、諱^{いみな}を失す。

或る伝に云わく、大納言法印寛雅」と注記しております。

これは、人名表記が一致いたしますので、この「或る伝」というのが、私は「琳阿本」にほかならないと思います。

『黒谷上人伝』は三論宗の学匠訪問を記述するに際しまして、「琳阿本」には依拠しなかったのですが、確かに「琳阿本」を見ているのであります。少なくともその存在は知つておつたわけです。このことから、「琳阿本」は『黒谷上人伝』より先に成立していることが間違いないと考えられます。

以上、迂遠な考証を重ねてまいりましたが、「琳阿本」の成立の確実な下限は、弘長2年（1262年）ということになります。

それでは、ここからは上限を検討していきたいと思ひます。

「琳阿本」の卷三第9段は、〈坂本談義の事〉、〈顕真五坊の事〉、〈阿弥陀号の事〉です。〈阿弥陀号の事〉は大原談義のことですが、大原談義の最初はまず坂本で談義しております。

この坂本談義と、顕真が五坊を建てたこと、それから重源の阿弥陀号の事は、「醍醐本」によつております。具体

的には、いわゆる「一期物語」の第2の物語から引用しております。

なお、従来は「一期物語」と呼び習わしてまいりましたが、伊藤真昭氏の最近の研究によって、「醍醐本」の表題にある「法然上人伝記 附一期物語 見聞書勢観房」について、ここでいう「一期物語」とは、法然上人に関する20の話を指すのではなくて、あとのほうに入っております「御臨終日記」及び「三昧発得記」を指すこと、そして「見聞書勢観房」というのが原題であることが提起されました。

私は、その伊藤氏の研究を認め、「醍醐本」に収める各編の中で、法然上人に関する20の話を「一期物語」と呼ぶのではなくて、「勢観上人見聞」と呼ぶべきだと思いますので、以後はこのように称します。

「琳阿本」と「勢観上人見聞」の〈坂本談義の事〉との比較は、既に藤堂恭俊氏が主要な問答部分の対照表を作成されておりますので、それに譲るとして、ここでは〈顕真五坊の事〉と〈阿弥陀号の事〉について、「琳阿本」と「勢観上人見聞」とを比較しておきます。

それが、史料の「17」及び「18」であります、ほとん

ど同じ内容であります。この対照からもわかりますように、「琳阿本」は「勢観上人見聞」の漢文をかなり忠実に和文に読み下したものと見られます。

「勢観上人見聞」を含む「醍醐本」各編の成立をかなり遡及させる向きもありますが、「琳阿本」の著者が「勢観上人見聞」を手にすることができるという意味では、「醍醐本」が世に出た仁治2年（1241年）ごろをもって、「琳阿本」成立の上限とすることができます。

以上に述べてきましたように、「琳阿本」の成立は仁治2年（1241年）を上限に、弘長2年（1262年）を下限に収め得たのであります。

上限、下限の推定に相当の時間を割いてまいりましたが、これは従来の研究が「琳阿本」の成立を13世紀の末に置いていたからであります。それを、私は約50年近く遡って、少なくとも13世紀の中ごろに成立したのではないかと考えているのであります。

次に、「琳阿本」と「醍醐本」との関係についてもう少し論及してまいります。法然上人の三昧発得について、「琳阿本」は巻五第3段に史料「19」のように書いております。

「上人自筆の記に云、生年六十有六、建久九年正月一日」から始まりまして、ここに「上人自筆の記」と称するものは、現存する文献と対照すると、「醍醐本」の「三昧発得記」と考えられます。文字の相違や脱落は転写の際に生じたものとすれば、「琳阿本」は「三昧発得記」の前半部分をかかなり忠実に和文に改めて引用しているのであります。

また、法然上人の夢中に善導大師が来現したことによって、同じく、「琳阿本」巻五第3段に、先ほどの三昧発得の記事に続けまして、史料の「20」のように書いております。

最初に「又別伝に云」と書いておりまして、ここでの「別伝」は、明らかに「勢観上人見聞」（第1の物語）を指すものと思われまゝ。「勢観上人見聞」は、鎌倉後期に「法然上人伝記」とも呼ばれておりましたので、「琳阿本」が「別伝」と称して引用しても不思議ではありません。

それに、上人の臨終の様子は、「琳阿本」では巻八第3段、第4段、第5段の3段にわたる詞書が該当しますが、その表現や記事の構成などにおいて、「四巻伝」以外の伝記資料によったと思われる箇所が頻出いたします。その部分は「醍醐本」の「御臨終日記」と対照できるのであります。

す。

すなわち、「琳阿本」は「醍醐本」の「勢観上人見聞」だけではなくて、「三昧発得記」や「御臨終日記」をも、詞書作成に資料として用いたことがわかるのであります。もっと積極的に推察すれば、「琳阿本」が制作された当時、「御臨終日記」や「三昧発得記」をも合冊した、現行の「醍醐本」に近い形態で法然門下の間に流布していたとも考えられるのであります。

◆法然聖人絵（弘願本）の成立と特色

「琳阿本」の特色について、まだ指摘すべき事柄もありますが、随分と無駄なことに時間を費やしてまいりましたので、ここでは割愛いたしまして、次の課題に移ります。

「琳阿本」に続く絵伝は「弘願本」であります。この絵伝は、首題に「法然聖人絵」、尾題には「黒谷上人絵伝」とあり、首尾一致いたしません。現在、最初のほうの題をとって呼ぶのであります。

現在、知恩院に1巻、堂本家に3巻が残存しておりますが、南北朝時代の模本であって、もとは6巻の構成であったと推測されております。巻末に「釈弘願」とあり、一般

に「弘願本」と称されております。この「弘願」は作者ではなくて、所有者の名前と言われております。

「弘願本」は、詞書や絵図の配列に錯簡があるために、これまでそれを補正する試みがなされてまいりましたが、最近の研究では、真宗高田派本山専修寺、同派の妙源寺、浄土宗大本山増上寺に所蔵いたします『三幅法然絵伝』は、この「弘願本」に基づく掛幅装の絵伝であることがわかりました。

その絵に付されました札銘に、タイトルとその番号が書かれており、それによって「弘願本」の内容と構成が判明し、錯簡を正すことが可能になりました。

さて、「弘願本」の成立の上限を求めてみます。現行本の巻一第9段が、史料の「21」にございます。「月日にそへて云々」から始まりますが、傍線が引いてあります。源光のもとに上人がこれ、「進上大聖文殊像一体」という手紙を添えられますが、その部分であります。

「時に源光文殊の像と云にしりぬ、この児の器量をほむる詞なり。則その容兒をみるに、頭くほくしてかとあり。眼黄にしてひかりあり。みなこれ髪垂聡賢の勝相」なりとありまして、この部分が「弘願本」において付加された独

自内容となっております。これとよく似た文章が、『獅子伏象論』にありまして、史料の「22」であります。

和文体と漢文体という表現方法は異なりますが、内容的に近似しております。ここで「本伝」というのは、先ほども述べました信瑞の『黒谷上人伝』の逸文であります。

また、史料の「23」になりますが、巻三第4段に、「承安四年甲午春、上人とし四十二はしめて黒谷をいて、」とあり、黒谷下山の年時を承安4年（1174年）としております。

これは、法然伝の中では異説の部類に属しますが、史料の「24」、良祐の『決答見聞』上巻でも、この説を採用しております。この『決答見聞』が引く「上人伝記」というのも、また信瑞の『黒谷上人伝』の逸文と考えられます。

法然上人の幼児期の容貌と、黒谷下山の年時は、ともに『黒谷上人伝』の特異記事に挙げられており、「弘願本」がこの『黒谷上人伝』に依拠して詞書をなしたと見なさざるを得ないのであります。したがって、「弘願本」の成立の上限は、弘長2年（1262年）ということになります。

次に下限は、同じく高田派本山の専修寺に所蔵する、絵図を欠き詞書だけの『法然上人伝法絵下巻』という写本と

対照することによって求めることができます。先ほど申しましたように、補正されました「弘願本」と「高田本」とを、その残存する部分について対照させますと、ごくわずかな箇所を除いて、詞書が全く一致するのであります。

ごくわずかな箇所と申しますのは、「七箇条起請文」での和文体と漢文体の相違、署名者の順序と人数の違いといった程度でありまして、これは一致する全体の割合から言えば、むしろ無視してよいのではないのでしょうか。

「七箇条起請文」を除けば、「弘願本」と「高田本」の詞書が全く同一であるというのは、一体何を意味するのでありましょうか。

結論を先に申し上げますと、「高田本」は「弘願本」の詞書だけを抜き書きした、いわゆる「絵詞」であつたと考えざるを得ないのであります。絵伝の詞書の部分だけを抽出したものを、当時は「絵詞」と称しておりました。それが、近世も後半になってでしうか、絵巻物そのものを絵詞というようになりました。

「高田本」は「弘願本」の「絵詞」であると考えてみるることによって初めて、詞書が全く一致することについての疑問が氷解したのであります。

ただ、この場合「弘願本」の題名は『法然聖人絵』、「高田本」の題名は『法然上人伝法絵』とあつて、それぞれ題名を異にするところから、これまで両本は『伝法絵流通』すなわち「四巻伝」の系統に属し、かつ非常に近い関係にあると認識しながらも、一応は別個の絵伝とみなしてきたのであります。私は、これは一種の思い込みではなかつたかと思ひます。

そうしますと、「高田本」は永仁4年に書写されておりますので、「弘願本」の成立は永仁4年以前ということになります。これによって、「弘願本」の上限と下限を推定してみたわけであります。「弘願本」は真宗系の法然絵伝と見られております。

しかし、聖光房弁長や勢観房源智、あるいは明遍、敬仏房の高野聖にそれぞれ伝えられた法然上人の法語、例えば三重の念仏の話とか、あるいは上人と阿波の介の申す念仏の優劣、一枚起請文の授与、敬仏房との問答などを収めており、1つの門派に限定されない態度を持つ人の手でつくられた絵伝であると思われまふ。

詞書自体が平易な文体であり、かつ法然上人の生の言葉を多く盛り込んでおつたので、東国の真宗門徒の間で普及

したと思われます。しかし、親鸞聖人に触れることがない法然伝では、やはり飽き足らないものがあつたのではないかと思います。

◆拾遺古徳伝絵の制作

そうした要請を受けて、親鸞聖人の曾孫覚如が制作したのが「古徳伝」であります。史料の「25」にありますように、『存覚一期記』には、正安3年（1301年）の冬のころ、鹿島門徒の長井道信の所望で、覚如が「黒谷伝九巻」を新草したとあります。

西本願寺に所蔵する詞書だけの古写本の跋文によりますと、覚如は正安3年の11月19日から12月5日までの間、病を押し眠気を払って、わずか17日間で書き上げたといえます。ただし、このときに書かれたのは「伝」すなわち詞書の原稿であつて、絵図の制作に時間がかかることを考慮すると、絵伝の完成は少しあとになろうかと思われます。

絵伝としての「古徳伝」は、正安3年に詞書が著され、そして間もなく絵図が制作された後に、門徒の要請に應えて転写され、東国の初期真宗教団に流布していったものと思われる。現在も、諸本が断簡も含めて何本が残つてお

ります。

その中でも、茨城県那珂市瓜連の常福寺に所蔵するのは、元亨3年（1323年）に釈正空が願主となつて制作された、9巻すべてそろつた唯一の完本であります。もとは近くの上宮寺という真宗のお寺に伝わつたのが、徳川光圀によつて常福寺に寄進されたものであります。

ところで、詞書だけとはいえ、覚如が無理をして短期間で成し遂げたのは、道信の在京期間に迫られていたからだと推測されております。そこで、編集を急ぐために、手元にあつた先行の法然絵伝に依拠するところが多かつたと推測されています。

先学の研究によると、それは「高田本」と「琳阿本」の2本が主たるものであつたといわれております。とりわけ、「琳阿本」とは詞書のみならず、絵においても近似性が指摘されております。

「古徳伝」の詞書のいくつかについて、先行の法然絵伝など伝記資料との比較対照によつて得られましたところはおおむね次のように概括できます。

「古徳伝」が依拠した先行の法然伝は、基本的には「琳阿本」でありました。覚如が「古徳伝」の撰述に当たり、

手元に置いて最初に参照したのは絵伝の「琳阿本」に違いありません。その当時、「琳阿本」は「四卷伝」の系統を引く最も完成度の高い絵伝でありました。

しかし、法然上人の伝記として事績的要素の叙述は充実にしておりましたが、上人の生の声を伝える語録的要素は少なかつたので、覚如が「古徳伝」を編むに際して、「琳阿本」の記述が不十分ないは疑義が存すると判断した箇所は、別の伝記類を参照して補訂しました。

それは主として、上人の事績に関しては『黒谷上人伝』を、語録に関しては「高田本」や「醍醐本」、「勢観上人見聞」をもつてよりどころとしたのであります。

さて、題名の「古徳」は、法然上人を指しますが、「拾遺」とは漏れたものを拾い補うということでありまして、文字通りに解釈いたしますと、従来の法然伝に欠落したところを補充するという意味合いが込められています。

その欠落とは、覚如の立場からの判断に過ぎず、具体的にはこれまでの法然伝では取り上げられなかつた、法然上人と親鸞聖人の親密な師弟関係を示し、親鸞聖人が法然上人の正統を受け継いでいると解き明かすことにありました。しかし、親鸞聖人に視座を置くとはいえ、法然伝である

ことに変わりはなく、史料の「26」の跋文に「知んや亦、末代罪濁の凡夫」云々とありますように、「古徳伝」もまた、「四卷伝」や「琳阿本」と同様に、凡夫往生の浄土宗を興行した法然上人への報恩を意図した絵伝なのであります。

◆法然上人行状絵図（四十八巻）の編集

現存する法然絵伝としては最後に登場するのが、知恩院に蔵する「四十八巻伝」であります。最も浩瀚な、巻数にして48巻、段数にして235段のこの絵伝は、1人の伝記として、また絵巻物としては他に類例がないのであります。

史料の「27」に、その序文に当たる文章を挙げておきました。そこには、「ひろく前聞をとふらひ、あまねく旧記をかんかへ、まことをえらひ、あやまりをた、して、粗始終の行状を勒する」とありまして、先行する法然上人の諸伝記を集大成する意図を持つ絵伝であります。

これは、上人一期の行状にとどまらず、その教義、帰依した人々との逸話、さらには門弟の伝記までを網羅したため、とても通常の巻数に収まり切らない大量の詞書と絵図とから成っております。

「四十八巻伝」の撰者と制作については、江戸時代のごころに忍激という人が記しました、『勅修吉水円光大師御伝縁起』（以下「御伝縁起」）に詳細に記されております。

しかし、忍激が一体いかなる文献によってこれを記したのかがわからず、また元禄3年（1690年）ごろの『総本山知恩院旧記採要録』と「御伝縁起」のほかには、「四十八巻伝」の制作事情を語る史料は存在しないのであります。要するに、17世紀末に至るまで判然としないのであります。

そうとはいえ、「御伝縁起」によらないと、「四十八巻伝」の編集のことができないので、やむを得ず従っておこうと思います。史料の「28」に、「御伝縁起」の文章を挙げておきました。

「法然上人行状絵図一部四十八巻は」と始まって、九十二代後伏見上皇が叡山功德院舜昌法印に勅して、法然上人門下の記すところの、数部の旧伝を集めて大成させたというのであります。舜昌は、近代杜撰の濫述を捨て、門人旧記の実録だけを取り用いて編集して、正副2本を、徳治2年に始まり、10年余りの春秋をかけて制作したのであります。

舜昌が「四十八巻伝」の編者であったことは、舜昌の著書であります『述懐鈔』に「然る間、法然上人の勸化を画図に乗せ、弥陀称名の利益を巻軸に顕す」と記していることから明らかであります。一々実証いたしません、実際に「四十八巻伝」と『述懐鈔』の双方に照応する記事が存することで裏付けられるのであります。

徳治2年（1307年）に編集が開始されたことは、延慶2年（1309年）に、法然上人の配流及び召還、つまり流罪になるときに、それが許されて帰ってこられたときの宣旨について、朝廷の記録を司る者に照会し、返答されていることから証明されます。

ところが、その成立の時期に関しましては、現在のところさまざまな推測を提示されております。

その中で、有力な説を紹介いたしますと、史料の「29」に、「四十八巻伝」巻三十に見える法然上人御作の和歌がごさいます。「勝尾寺にて　しはのとにあけくれかかるしらくもを　いつむらさきの色にみなさん」とあり、「此の歌、玉葉集に入る」という注記が書いてあるのを手がかりにすることが出来ます。

この注記は追筆ではありません。したがって、「四十八

卷伝」は『玉葉集』が撰進された正和2年（1313年）より以後の成立と考えられます。

そして、『浄土十勝箋節論』卷二に、「知恩院の別当法印大和尚位舜昌」が法然上人の法語を得て、「祖師行状画図の詞」となしたという趣旨の記事があります。「祖師行状画図」とは「四十八卷伝」を指しております。

澄田が『浄土十勝箋節論』を執筆した時点で、舜昌は「四十八卷伝」の編集を終えていたということになります。『浄土十勝箋節論』は跋文が元応2年（1320年）に付され、序文が正中元年（1324年）に書かれております。

序文よりも跋文のほうが早く書かれているということは、ちょっと気になるところではありますが、このことから、「四十八卷伝」成立の下限は元応2年（1320年）もしくは正中元年（1324年）ということになります。

ですから、徳治2年（1307年）より、10年の歳月をかけてでき上がったというのは、今のところ信じざるを得ないのであります。大体この間に入るだろうということで、これを大きく超えるような説はまだ出ておりません。

「四十八卷伝」は、先行する法然伝と比べて、圧倒的に

多量の法語、消息、問答（対話）などを収録しております。舜昌が資料収集に費やした努力は並大抵でなく、その際に便宜を得たのは、了恵が編集した『黒谷上人語灯録』であろうと推測されております。

「四十八卷伝」の法話や問答と、『黒谷上人語灯録』のそれらを対照いたしますと、用字の異同はともかくとして、「四十八卷伝」は原典をかなり正確に引用していることがわかります。

最後になりましたが、法然上人の伝記研究にとって、「四十八卷伝」はどのような位置を占めているのでしょうか。

先ほど申しましたように、舜昌は「門人旧記の実録」のみ取り用いて編集したといえます。舜昌が最も依拠した門人の旧記とは、法然上人に近侍した「聖覚法印、隆覚律師、勢観上人など、をのをの師の行業を録しとどめられける」ものであります。

舜昌は、法然上人から遠ざかった時代に撰集された伝記は作為が多く、ほとんど信用するに足りず、世人を惑わすだけだと判断し、法然上人の直弟子たる聖覚、隆覚、勢観らの記録した「師の行業」を「実録」と見て、そこに法然

上人の真の事績を求めようとしたのであります。

忍激の「御伝縁起」は、史料の「30」にありますように、舜昌が「四十八巻伝」の編集に当たり、後代に属する人がつくった諸伝記をできるだけ避けて、直弟子たる門人が記した師の行業によるうとしたことを高く評価しております。ここに、舜昌の伝記作者としてのすばらしさがあり、それがまた「四十八巻伝」の史料としての価値を高めているのであります。

しかし一方で、忍激は、門人の記録は実録として尊重すべきではありますが、各自が知れることのみを記して、内容に偏りがあり、脱漏する点も少なくないとも危惧しております。また、諸伝を通覧すればよいのですが、かなり面倒なことであって、舜昌が諸伝を「総修」したことで、搜索する必要がなくなったというのであります。

このように「四十八巻伝」を評価したのは、忍激の識見によるものでありますが、今日の法然伝研究の水準に照らして、十分にたえ得る見解ではないかと思えます。

旧記の実録を重視し、それらを総修したことで、「四十八巻伝」は法然上人の全貌を同うに最適の文献となり得たのであります。法然上人伝記史料の総修こそ、歴史的な

意義があったと言えます。

法然上人の伝記資料としては、「四巻伝」から「古徳伝」までの一群の絵伝以外に、『知恩講私記』、『醍醐本』、『私日記』などがあります。これらは「四十八巻伝」よりも早い時期に成立していますから、史料的には、良質^々だと言うべきでしょうが、法然上人の全貌を描いているわけではないのであります。

以上、法然上人絵伝の成立について、私見を述べてまいりました。各絵伝の成立時期の考察に重点を置き、教学上の意義に言及してこなかったことをおわび申し上げますが、私が史学専攻の学徒だということでお許しを願えれば幸いです。ご清聴ありがとうございました。（拍手）

司会（安達） 先生、どうもありがとうございました。きょうのご発表の中には、いろいろと新しい知見が述べられておりまして、かなり刺激的なご講演であったかと思えます。

ただいまの中井先生の基調講演を受けまして、本日の午後、また明日にシンポジウムがございますので、そちらも

どうぞご参加くださいますようによろしくお願いいたします。

それではもう一度、中井先生のご講演に対しまして、拍手で感謝の意をあらわしたいと思います。どうもありがとうございます。（拍手）

シンポジウム(第1日)

「法然上人伝について」

進行(安達) お待たせいたしました。時間になりました。

なので、シンポジウムを始めさせていただきます。テーマは「法然上人伝について」ということで、午前中、中井先生の基調講演「『法然上人絵伝』の成立について」を受けまして、シンポジウムを開催いたします。

パネラーの方々の紹介は、司会の中野先生にしてください。ことにいたしまして、中野先生のご紹介をさせていただきます。皆さん、よくご存じとは思いますが、現華頂短期大学の学長でいらっしゃいます。浄土宗史、法然上人遺文の研究、法然伝等の研究で多くの業績を残しておられます。では、司会の中野先生とパネラーの先生方が登壇されます。先生方、どうぞよろしく願います。

中野 ただ今、司会の安達先生からご紹介いただきました華頂短期大学の中野でございます。本日のシンポジウムのテーマは「法然上人伝について」ということで、明日と2日間にわたりまして、今ここにご紹介させていただきます先生方のご提言を元にフロアの諸先生方と活発な意見交換ができればと考えております。

法然上人伝のシンポジウム、本日午前中の中井眞孝先生の『法然上人絵伝』の成立について」という基調講演を踏まえて議論できればと思っていました。

中井先生の基調講演をお聞きいたしました、大変驚いているというのが正直なところでございます。数々の新知見をご提示になりました、学術的には今後色々な影響があると思います。聞かせていただきました。

しかしながら、シンポジウムでは、そういう学術的な、文献学的な議論よりは法然上人伝について、明年、法然上人の800年大遠忌を迎えるにあたりまして、浄土宗として法然上人のご伝記、ご生涯をもう一度、確認し合おうではないかという目的があるかと思っています。

さらには、基調講演にもございましたように、法然上人伝の伝記としての性格を巡ってのいろいろな捉え方も話題の中では出てくると思います。4人の先生方は、教学院、浄土宗総合研究所、浄土宗布教師会、浄土宗法式教師会等、4つの団体からのご推薦の先生方にご登壇をいただくわけでございます。それぞれのお立場から法然上人伝というテーマについてのご専門分野からのご提言をお聞きすることになるわけでございます。

必ずしも共通した、具体的な問題を設定して、深くそのことの分析追究することにはならないかと思えます。その点を、このテーマを元に本日、明日と議論を進める中で800年大遠忌を一つの機会として、来年ご祥当を迎えるわけでございますが、新しい時代に向けて、法然上人のご生涯について、教師として、皆で確認し合い、信仰を深め、また研究の対象としていくことの重要性を互いに自覚でき

るならば、このシンポジウムを計画させていただいた者としたしまして、一つの目標を達成することになるのではないかと思います。

では、本日ご提言をいただきます先生方のご紹介をさせていただきます。ご発表いただく順番に、まず教学院のご推薦で東京教区常照院ご住職の野村恒道先生でございます。野村先生は、法然上人伝のご研究といたしましては、例えば『四十八巻伝』あるいは『九巻伝』の成立に関わるような問題を整理されたり、有名な源智上人の造立願文文中にございます秘妙という人物の特定を、『尊卑分脈』あるいは造立願文の交名の順番などの分析を通して、一定の方向性を発表していただいています。

次に浄土宗総合研究所ご推薦で、善裕昭先生でございます。善先生は、昨年度末まで佛教大学の准教授として仏教文化等のご講義を担当されておられました。ご専門といたしましては、鎌倉時代、特に天台浄土教のご専攻でございます。法然上人と天台宗の学僧との関係などのご研究をされておられます。

続きまして、埼玉教区蓮馨寺ご住職、大正大学講師の糸原恒久先生でございます。糸原先生は、関東十八檀林の一

つであります川越蓮馨寺のご住職で、大正大学の浄土学の講師として、中国浄土教をご専門にされておられます。本日は、浄土宗布教師会のご推薦というお立場でご提言をいただきます。

最後に、大澤亮我先生。大澤先生は、法式教師会のご推薦でございます。佛教大学の仏教学を修められまして、近く、法式教師会におきまして、先生が中心となつて五重の伝書関係の伝巻などを出版なさるよう承っております。その事務局をご担当になられておられます。

初めに各先生に20分程度の持ち時間でご提言をいただきまして、本日は17時20分をめぐりにそれぞれのお立場からのご提言をいただく予定でございます。最後に、少し私がつとめさせていただきます。

本日、質問用紙をお配りしていると思います。ご提言をお聞きいただきながら、ぜひいろいろな質問をお書きいただきますして、お寄せいただきたいと思います。その質問用紙に基づきまして、明日、フロアの先生方との討議を進めさせていただきます。

それでは、野村恒道先生にご提言をいただきます。よろしく願いいたします。

野村 ご紹介にあずかりました野村でございます。本日、皆様方の前に出てまいりましたが、十分なことがお話できるとは思っておりません。たまたま教学院からご指名をいただきましたので、今まで私の考えてきたことをお話いたします。またいろいろご教授をいただけたら、ありがたいと存じます。

今回のシンポジウム、「法然上人伝について」という大きなテーマがございます。法然上人伝につきましては、基調講演でもございましたように、鎌倉時代から中世にかけて、幾つかの伝記がございます。そういうことの研究がちょうど法然上人の750年、昭和36年を記念として、知恩院を中心とした岸観下の元に研究がされました。かなりいろいろな整理、研究が進んだところでございます。

この800年を前にして中井先生が精力的にご研究されまして、様々な成果が出てきておるところでございます。きょう、ここでも宗務庁のほうでデジタル映像の、「四十八巻伝」の一部分を拡大したものがございます。そういう形で「四十八巻伝」が大きく我々の前に見えてきたわけでございます。

きょうは、この四十八巻伝を中心にお話をさせていただきます。

きます。きょう、この場所でも、展覧がされております。

しかしながら、この法然上人絵伝の「四十八巻伝」、文字につきましては浄土宗聖典などで近年、刊行されまして、中身を読むことが大変に便利になってきております。しかし絵伝全体を見ると、なかなか至難のことでございます。

と申しますのも、ご承知と存じますが、四十八巻伝の大体縦が33センチぐらいで、四十八巻全部を合わせますと548メートルぐらいになる大部なものでございます。日本の絵巻集、現存最大のものと言われております。そういうことで、実際に見るということは非常に難しいことでございます。デジタル映像として、これからどこまで公開されていくか、いろいろ問題があると思いますが、これから期待されるところでございます。

江戸時代から「四十八巻伝」が、版本などにもされる、だんだん人の目に触れるようになってまいりました。しかし、絵自体を見るという機会は非常に稀なわけでございます。法然上人の750年、昭和36年のときに、角川書店から塚本善隆先生の編集担当によりまして、白黒の写真が全編、出ました。しかしカラーは一部でございました。

その後、昭和56年、中央公論社から「続日本絵巻大成」という形で、何とか「四十八巻伝」の全般を見られる状況になってきました。そこで我々は、一応全体の姿を垣間見る機会に恵まれてきたわけでございます。

この「四十八巻伝」は、文字につきましては、聖典のほうで細かに出ております。法然上人の生涯、あるいは門下や帰依者についての記述、あるいは法語がそのままたくさん記述されております。法語の宝庫という形で、教化にも役に立つところでございます。

絵に描られましたものも、人物、装束、風俗、あるいは建築物や自然の風景、景觀など、当時の様子を知るのに、大変貴重な資料となっております。

詞書と申しますか、段が分かれておりますが、235段で、実は画図は232図になります。3段は詞だけ書いてあって、絵がない部分も見られます。

「四十八巻伝」と申しますと、知恩院にあります知恩院本と俗に称されますものが主体的に語られます。実は、副本という言い方が適当かどうか、問題がありますが、当麻往生院に蔵されている、ほぼそれに似通ったものがございます。

それから模本、冷泉為恭によりまして模写されたものが知恩院と増上寺、井川先生の「法然上人絵伝の研究」によりますと、名古屋の某家にもある。いずれにしましても、知恩院にある「四十八巻伝」、当麻往生院にある「四十八巻伝」が正本・副本と言われているものでございます。しかしこの違いは、後ほどコピーをご覧いただきたいと思いますが、当麻本には、少し詞書の脱漏があることが井川先生によって指摘されております。

名称につきましては、基調講演の中でもございましたが、「法然上人行状絵図」が巻物の題箋にございますが、中の題名ははっきりはしないわけでございます。巻物の外に「行状絵図」と書いてあるので、まあ、そうだろうという形になっております。

実は、題箋につきましても、行状絵図と書かれましたものが、32巻、行状画図と書かれたもの、「えず」と読めないことはないのですが、16巻。そういう違いもありますし、題箋の書かれている字体も、似通っておりますが、まあ、ちな状況でございます。

ちなみに当麻本は、井川定慶先生の研究によれば、「行状」が「形状」という字で、絵図と画図が混在しているそ

うです。私は、実際に往生院のものは見る機会がございませんので、先学の研究に頼るところでございます。そういうことで、名称についても幾つか、読み方がございます。

知恩院本の中に巻き込まれております、それぞれの巻末に奥書ふうなことがございます。そこに「四十八巻絵伝」という書き方もされております。あるいは古い史料で『存覚袖日記』には「黒谷四十八巻絵図」という記述もございます。また、基調講演にもございましたように、特に江戸時代の中頃から「勅修吉水円光大師御伝」ということが「御伝縁起」に記されまして、それから一般的に「勅修御伝」、「御伝」、「吉水御伝」という言われ方がポピュラーになってきたわけでございます。

この勅修については、先学の研究の中でも、なかなか確定的な史料がない。編者が舜昌となる「述懐抄」、これは大橋俊雄先生が『日本歴史』に論述されたものですが、延享5年（1748年）の「続浄本」には「今不図勅命ヲウケ」という言葉があります。それより前の延宝3年（1675）版の舜昌の「述懐抄」には「勅命ヲウケ」という言葉がないと、論証されておられます。

そういうことで、後伏見上皇の勅命を受けて舜昌が「四

十八巻伝」を作ったということは、1717年（享保2年）の獅子ヶ谷忍激の七回忌に出ました忍激が記しました「勅修吉水円光大師御伝縁起」に事細かにというか、まことしやかにと申しますか、勅命を得て書かれたという記述がございます。しかし、それがどういう史料に基づいて、江戸時代に書かれたかというのは、今までの先学の研究の中でも明らかにならないわけがございます。

それが元禄10年に圓光大師という大師号が初めて法然上人に下賜されまして、元禄16年に、義山が「圓光大師行狀画図翼賛」を作成したわけがございます。この頃、宝永3年（1706）に修補。大々的な修理がされたように書いてございます。

そのあとに、この「勅修吉水円光大師御伝縁起」が忍激によって出されまして、一連の圓光大師の大師号をいただいたところの顕彰につながってくるのではないかという見方がされております。そういうことで、「御伝縁起」には、製作の由来とか、筆は約8名の具体的な名前が上がつております。

ところが、絵につきましては、絵所に任せたとということで、誰が描いたか、具体的に記してはおりません。そして

徳治2年（1307）から、10年あまりの春秋を経て、「知恩院本」、「当麻本」に当たると推測される正本、副本と称せられる両部の「四十八巻伝」が成立しているということが、江戸時代の中頃に言われております。

これに対します根拠というものは、忍激が、どういふものから書いたかは、はっきりしておらないところであります。そういうことで、基調講演でもございましたように、いろいろな成立の推定がされてくるところでございます。

そういう中で江戸時代の途中から「四十八巻伝」の成立について、非常に詳しく語られることになりますが、それまでの経過としてなかなかわかりにくいところがございします。それでもようやく、われわれは「四十八巻伝」の全体を見て行く機会に恵まれてきたわけがございします。

そして、昭和56年の「続日本絵巻大成」が中央公論社から出まして、その後平成2年に普及版が出ました。そういうことで、興味のある方は、いくらか手軽に見ることができようになります。しかし、7千ヶ寺の浄土宗のお寺さんが、どの程度、この全体をご覧になっているか、非常に疑問のところがございます。現物、実際の物を見たのは、ほんの僅かな方であろうと思うところでございます。

しかし、昭和56年に中央公論社から出ましたときに、いろいろな解説の中でその全体像がある程度明らかになってまいりました。コピー2ページの4番奥書が、例えば何々巻料紙数何々丁というものが各巻に書かれております。

この資料の下のほうの大きな図の一部を切り取りまして、奥書に付した部分も見えてまいります。あるいは1ページ7番、巻軸に巻き込まれた小別紙の書付も、昭和40年、36年の御遠忌のあとに、4年間かけて、大修理がされたそうでございます。2ページ1、2のところで修補以前の装丁から太い巻軸に巻き直されて、かなり新しく、現在はこのような装丁にされております。

これが昭和40年から細かな修理がなされております。そういうことを経たときに、そういうものが徐々に発見されてまいりまして、われわれの目にも明らかになってきたわけでございます。

又、本絵伝は、完璧な絵巻と思われるがちですが、絵をよく見ていきますと、不思議なところも出てまいります。カラーの5番、二十二巻の一段です。法然上人がある人に消息を送るところに、法然上人と対面しております。この人の絵は、どう見ても、一度、畳を描いてから、新た

に描き添えた様子が見えます。

法然上人の紙を持っているのも、板の間の床が先に描かれて、その上に描き直したようなことがございます。法然上人の後ろ襟のところも僧綱領、衣の襟を立てて着る着方を消している三角形が見えます。これは6番の八巻二段の法然上人の絵も、首のところの衣が消されているようでございます。

7番の六巻二段の人物の襟のところや裾が消してあるようでございます。これが実際の叡空と称名の念仏、観想の念仏について争うところですが、「古徳伝」や「琳阿本」を見ますと、この場面では枕を持っている、下駄を持っているという争いが端的に表れるところです。これが、自然に話している様子に伺えます。

8番、六巻七段も、数珠を繰る手と紙を持っている、どうもあとから描き加えたような様子でございます。

素晴らしい絵もたくさんある中に、こうした描き変えたような部分が幾つか、出てまいります。3ページの1番上の場面も、板戸を消して子どもの姿を描き加えている。それまでの「古徳伝」や「四卷本」、「琳阿本」を見ましても、真ん中に勢至丸の姿があつて、竹馬に乗っている。これが

勢至丸に見届けられるところであります。同じ衣装の子どもが左のほうに新たに書き加えられていると判断できるところもございます。

10番に挙げました「上洛時に忠通と会う」の行列も素晴らしい絵であります。勢至丸を連れてきたお供が、右のほうの下、川に入って待っております。これは四十八巻伝の詞書によりますと、傍らに寄りてというだけでございます。ほかの伝記「九巻伝」などは「小川に入りうち寄りて」ということもございます。やや四十八巻伝の詞書とびつたり来ないで、他の伝記と合うということがございます。

11番の「普賢菩薩白象に乗り現る」も、白象の背中に蓮台がありまして、普賢菩薩が障子の目と絡んでしまっています。これはよく見ますと、白象が描かれておりますが、蓮台と普賢菩薩の足は後に書き加えられたように見えるところでございます。実際に「四巻伝」「伝法絵」には、普賢菩薩のお姿と白象、両方出てまいりますが、「琳阿本」や「古徳伝」には白象が蓮台だけを乗せている姿が見えております。

そして白象だけが現れたという文章の伝記もございます。ここに至って、普賢菩薩が白象に乗って現れるのは、四十

八巻伝の詞と無理に合わせたのではないかと見られるところもございます。

12番に「勝尾寺に法服施入」がございます。これはちょうど浄土宗新聞の今月号に中井先生が紹介されておられます。先学の研究によりますと、勝尾寺に法服を施入したところは、実は大原問答が元々の図で、それを新しい法服として、黒く染めて裾を直したという指摘もございます。

13番は四十八巻伝の大原問答のところでございます。それが、そういう指摘がされるような変わったところもございます。

4ページ、16番に三十一巻二段「七箇条制誡」連署を挙げました。右の列の上から3段目は、活字では綽空と読んでおります。しかし、この写真で見ると、字が読みにくくなっております。というのは、偏が摩耗して読みにくくなっています。しかし、「七箇条制誡」の原本が実際にありまして、180人が署名しております。そういうものと照らし合わせて判読していきますと、綽空、親鸞を表した文字が見えてまいります。井川先生は、往生院本には綽空と書いてないで、善空と書いてあると言われております。

四十八巻伝の「七箇条制誡」の署名を見ましても、ほか

の字はほとんど読めていきます。しかし、この綽空の偏だけは読みにくくなっている。その下に善蓮がありまして、善は読めると思っています。

そうしますと、当麻の往生院にあるのは、これを善と読んでおりまして、善空。たまたまそこが磨滅して読めなくなったのか、それとも親鸞を表す綽空を読めなくなったのか、そういう勘ぐり方もされるような部分があります。

17番に、知恩院本と当麻本の違いを可能な限り挙げました。左のほう、カラーは四十八巻伝、上は知恩院本、下は当麻本ということでございます。似通った絵がある部分と、右下のほうの知恩院本は、文字と絵が分かれて、別の紙でありますが、当麻本は、絵は似通っておりますが、やや違っております。当麻本の文字が絵のほうに書き込まれていく、1枚の紙に絵と文字が書かれている部分がございます。最初のほうは、知恩院本と当麻本の夜襲のところでございます。法然上人の館が夜討ちに合うところでございます。これを見ますと、全体の構図が違ってまいります。

このようなことで、実際に四十八巻伝を見ますと、文字の内容、方法等も素晴らしいところと、似つかわしくない絵のところが混在してございます。そういうことをこれか

らわれわれの目に非常に見やすくなりますと、文字をしつかり読み、また絵を鑑賞することができて、その違和感のあるところも具体的に明らかに becoming するのはないかと思っております。

そういう意味で、これから仏教大学の宗教文化ミュージアムのほうからも、四十八巻伝が、今のシリーズのあとから出るようなことも聞いております。大いに期待をして、また様々な方にこういうものを見ていただいてご意見がちょうだいできればありがたいと思うところでございます。時間がなくなりました、失礼いたしました。

中野 ありがとうございます。特に『四十八巻伝』につきまして、絵の部分に関する数々の問題点を、書誌学的なアプローチでご紹介をいただいた次第でございます。

続きまして、浄土宗総合研究所ご推薦の善裕昭先生によりまして、『醍醐本法然上人伝記』と『四十八巻伝』、悪人正機説をめぐってというテーマでご提言をいただきます。

善 ただ今、野村先生より四十八巻伝の資料の歴史的な考察がございました。私の方では視点を変えまして、教学

的な観点から伝記を眺めてみることにし、「醍醐本」と「四十八巻伝」を取り上げまして、よく話題になります悪人正機説について考えてみたいと思います。

「四十八巻伝」の教学的資料は、ご承知のように、大変豊富でございます。十八巻には、選択集や往生大要抄、無量寿経釈が入っている。二十一巻には、つねに仰せられける御詞や一紙小消息が入っております。その他消息、法語類がたくさん収載されております。伝記は、教学・法語資料の宝庫であると、今一度、確認しておかねばならないと思います。

そこで注目したいのは、「醍醐本」の悪人正機説です。大変話題を振りまいている分野でありまして、たくさんの方の研究がございます。そこに新しい意見を盛り込むことはなかなか難しいのですが、少し考えてみたいと思います。

「醍醐本」に見える「善人なほもて往生す、いはんや悪人をやる事（口伝これあり）」、非常に有名な一節です。これが大正時代に「醍醐本」が発見された当初、どのように判断されたのか。一紙小消息の「罪人なお生まる、いわんや善人をや」と矛盾するではないか、「選択集」にもみえ

ない。従って悪人正機説は法然上人の言葉ではないということ、望月先生や家永先生が主張されました。

長く、この意見が有力でありましたが、ここ20年ほどは、「醍醐本」の資料的評価の中で、法然上人のものであるという意見が強まっているように見受けられます。しかし、この問題は、「醍醐本」と「一紙小消息」では善人と悪人の位置が全く逆である。「一紙小消息」では罪人となっておりますが、善人と悪人が全く逆で、法然上人は全く逆のことをおっしゃっている。どのようにこの矛盾を解決していけばよいのか、これが最大の問題点です。これがどのようにに解明できるのでしょうか。

悪人正機説を考える場合、悪人の意味はどうか、善人の意味はどうかと言われます。大事なことは、善人・悪人がどのような思想的文脈で語られているのか、どのような思想と一体的に語られているのかということが大事だと思います。

そのことを注意すれば、時代間対比と人間対比いうものが、法然上人にはございます。対比するわけですから、対比の基点、出発点があります。対比の基点は、末法万年後の法滅百歳と五逆罪人です。

「選択集」の12章、「此れ則ち遐きを挙げて迹^{ちか}きを撰する也、然れば法滅の後なお以て然也、何に況んや末法をや、末法已に然り、何に況んや正法・像法をや」、つまり末法万年後の百歳、はるか遠くの未来、そこからいま現在へ遡^{さかのぼ}つてきて対比をしていく。なんなんですえ、こうである。

だから今、末法は往生できる。だから、正法・像法は、より往生できるという時代の間の対比がございます。

この時代の中での対比と、もう一つは五逆を基点とした対比を同時に語っている資料が「往生大要抄」です。「五逆の罪人をあげてなを往生の機におさむ、いはんや余の軽罪をや、いかにいはんや善人をや」は、「一紙小消息」とほぼ同じ思想が表明されております。

「往生大要抄」は、道綽の「安樂集」の浄土門に導入すべきなりの通人の言葉を解釈して、ひろく通ずと、とおく通ずる、二つの観点から解釈できると、法然上人はおっしゃいます。

傍線箇所は、ひろく通ず。対機の普遍化をいたしまして、五逆も往生、ましてや余の軽罪は往生、ましてや善人は当然往生だと。

これを時代間対比で言うと、とおく通ず。次代の通時代、

法滅百歳ですえ往生する、ましてや末法は往生する、ましてや正法像法は往生する。このような抑揚的表現で対比をなさつていくわけです。時代と人間を抑揚的表現で対比されていく。

正像末の時代間対比と善人・悪人観が連動している。これが法然上人の悪人・善人を考察する上において見逃せない点だと思えます。法然上人は御自分のことを十惡の法然房とおっしゃるのですが、五逆の法然房とはおっしゃらない。われわれは五逆ではない、五逆をつくらざるわれらという人間観がございます。

われわれは五逆ほどの極悪人ではない。この思想的内容には、民衆に背負わされたいわれなき罪業観を払しょくするということを河田先生が最初に指摘されまして、続いて、平雅行先生が法然の思想構造の中にこの善人論を位置づけられております。

このような指摘がありますが、この点が浄土宗のほうでは摂取がしにくいのだと思います。浄土宗では凡夫ということを読みます。あるいは愚の自覚を読みます。これと、善人観をどのように整合的に解釈できるのかという問題が、一方にあります。

また、五逆と比べて我々は善人である。これも現代人からすれば、感覚的に捉え難い。布教になかなか還元しにくい思想です。

しかし、法然上人がおっしゃっているのは、我々はそんなに悪くはない。これを現代に還元するならば、例えば現代でも人間社会におけるいろいろな格差がございます。いわれなき差別がございます。いわれなき偏見がございます。そういうことに苦悩する人たちに対して、我々、浄土宗の僧侶はどのように接触していったらいいのか。そういうことをこの善人論は、示唆しているのではないかと思います。さて、このように確認いたしました、「一紙小消息」を見ますと、法滅以後の衆生猶もて往生すべし。況近來をや。これは法滅以後と近來を対比されておられます。

法滅以後も往生、況や近來の我々は当然往生するよと言いながら、また同時「一紙小消息」で、「罪は十惡五逆の者も生ずと信じて、少罪をも犯さじと思べし。罪人猶生る、況善人乎」です。

罪人とは、ここでは十惡五逆です。善人とは、少罪をも犯すまいと思う者です。ですから、「一紙小消息」は、十惡五逆の罪人でも往生するのだから、ましてや我々、罪の

ない人間は往生するということを語っていらつしやると思います。ただ、十惡の扱いが、少し揺れがあるところがあるかと思いますが、「一紙小消息」は、このように、思想性格を指摘できるかと思います。

このように理解した上で、「醍醐本」とこれが、どのように絡んでいくのかです。「四十八卷伝」の第二十一巻に注目いたします。つねに仰せられける御詞ですが、その一番最初は、「上人の給はく、口伝なくして浄土の法門を見るは、往生の得分を見うしなふなり。其故は極樂の往生は上は天親竜樹をす、め、下は末世の凡夫十惡五逆の罪人まですすめ給へり。しかるをわが身は最下の凡夫にて、善人をす、め給へる文を見て、卑下の心おこして、往生を不定におもひて、順次の往生を得ざるなり。しかれば善人をす、め給へる所をば善人の分と見、惡人を勧め給へる所をば我分と見て得分にするなり。」とおっしゃった。この法語に注目すべきではないかと思ひます。惡人正機説を読み解く手掛かりとなる法語でしょう。手掛かりが、われわれの身近な「四十八卷伝」にあるではないかと、私は以前から思っております。

惡人正機に関する研究の中で、この法語も少し注目され

ていますが、これが時代観対比の中で説かれていることが十分に注意されていないようです。法語は、「四十八卷伝」が初見ではありません。良忠の「浄土宗要集」、「往生要集義記」（『往生要集抄』）が所見です。良忠上人の書物に初めて見えまして、そこからかどうかは、はっきりわかりませんが、四十八卷伝にも採用してあるということです。ですから、言うなれば鎮西義に伝わった法語でもあると言えます。

「醍醐本」とどのように絡んでいくのか。「口伝なくして浄土の法門を見るは云々」、「醍醐本」には「口伝これあり」とございます。口伝ということを法然上人はおっしゃっている。上人が、口伝どうのこうのとおっしゃるのは、非常に少ないです。ところが、この「醍醐本」と「常に仰せられる御詞」では、口伝をまずおっしゃっている。

さらには、このご法語は、善人や悪人ということをおっしゃっております。これだけでも、この「常に仰せられる御詞」、「醍醐本」と非常に関わってくるであろうことが推察できます。

もう少し考えていきますと、このご法語では何を言っているのか。善人は正法時代の天親・竜樹である。悪人は末

法以降の凡夫十悪五逆の罪人であるとおっしゃっている。ですから正像末の時間軸の中で善人・悪人を配置している。この発想自体は、「一紙小消息」とも同じ、時代間対比を確かなにさすっておられます。

そして善人と対比して自分を卑下する必要はないよ。善人ははるか昔の正法時代の天親や竜樹である。だから、善人には善人の往生がある、悪人には悪人の往生があるから分別せよと、この御法語ではおっしゃっている。ここでは抑揚的な表現、「いわんや何々をや」とは出てまいりませんが、明らかに正像末の時間軸の中に善人や悪人を配置している点を理解しなければなりません。

この発想を「醍醐本」に適用すれば、こうなります。正法時代の天親・竜樹ら、善人も往生する。いわんや末法以降の凡夫十悪五逆ら、悪人も往生するよと、なります。「一紙小消息」と異なり、時間軸を現在と過去のほうにずらしまして、正法と末法以降を対比した上で、正法善人と抑揚的に対比して末法悪人の往生を奮い立たせる。善人でも往生できるから、悪人はよけいに往生できる、卑下する必要はないよと奮い立たせる、そういう意味合いで抑揚的表現が「醍醐本」で採られてきているのではないかと考えます。

このように時代間の中での対比、この発想、この視点を盛り込んでいきますと、「一紙小消息」と「醍醐本」の悪人正機説両方を何とか整合的に解釈できる道が開けてくるのではなからうかと思えます。

悪人正機説は、法然上人の言葉である可能性が開けてくると、私は考えております。ただ、これは、可能性でありまして、さすがに断定はできません。非常に関係資料が少ないので、断定とまではいきません。ですから、布教にこの問題を取り込むのは慎重であったほうがよいかと思えます。

このように「四十八卷伝」の「常に仰せられける御詞」、この善人・悪人論は、「和語灯録」にも「西方指南抄」にも、ほかの法然伝にもなかったと思えます。四十八卷伝は、非常に豊富な法語資料を含んでいます。野村先生もおっしゃいましたように、まさに法語の宝庫であることが再確認できるし、また我々の身近にこうやって悪人正機を読み解く手掛かりが存在したということを改めて確認しなければならぬかと思えます。ご清聴ありがとうございました。

中野 ありがとうございます。ただ今の善先生のご提

言は、『四十八卷伝』の「常に仰せられける御詞」の法語の内容と、『醍醐本』にございます悪人正機説の解釈の仕方について、特にこれまでにそのような展開はあまりなかったようではありますが、正像末の時間軸の中で善人、悪人を配置しながら解釈することによって、この関係を紐解くことができるのではないかと思います。また後ほど、これらのことにお示しいただいたと思います。そして、大変素晴らしい考え方をとお示しいただいたと思います。また後ほど、これらのことにつきましても、フロアの先生方からもご意見を頂戴できればと思います。

先程、ご紹介が前後いたしました。失礼いたしました。続きまして、法式教師会のご推薦で京都教区大圓寺ご住職の大澤亮我先生よりご提言をいただきます。よろしくお願いたします。

大澤 失礼いたします。法式の立場からお話をさせていただきます。ほかの先生方と違ひまして、教学的な立場というわけではありませんので、どうしても限られた見方を致します。

我々が「法然上人行状絵図」を見るとときに、その絵にいたしましたも、あるいは文言にいたしましたも、現代の法

式とのつながりを考えて見ようとしています。その様な立場からお話をさせていただきたいと思います。

一番初めには、臨終関係ということで、資料を数種挙げました。お父さんの臨終であつたり、あるいは明石の武者定明の臨終等があり、全部、阿弥陀仏と善知識と往生ということが説かれています。法然上人以前、言えば、法然上人の生まれられたとき頃にはそういう臨終のやり方が行われていた。これが一般的な臨終の方法であつたことを示唆しているのだらうと思います。

伝法然上人としての臨終行儀が残っております。それを実際、されておられたかどうかは別の話としまして、臨終に関わること、法然上人がその往生の儀式に関わつてのお話をされているところで掴んでいきたいと思っています。

まず、後白河法皇の臨終では、善知識という言葉と、「御往生の儀式を法然上人がさだめ申さる」ということが述べられています。その下には「御佛を渡したてまつられ、十三日云々」ということで称名相續して亡くなられたと書かれております。

絵図を見ますと御佛を渡したてまつられというのに、仏像が描かれておりません。描かれていないのに、来迎の仏

様が描かれている。そしてその来迎の仏様のはるか頭の上から、それこそ阿弥陀仏の光が来ているという不思議な絵図であります。

後白河法皇が寝ておられて、その目の前に対峙する形で阿弥陀仏の仏像が描かれていた。それが雲の中に今、来迎仏として現れたようにして、それを端坐して拝むという姿で描かれておりますが、実際、臨終のときの来迎の光は、はるか彼方から来ているという絵図でありますのでそれは見ていただければいいと思います。

野村先生のお話にもありましたがそういうところの文章と絵の問題のある不思議な絵図だと思います。

次に法然上人が御往生の儀式をどのように定められたのかというところが、少し気になるところです。資料の2番3番ですと、光明遍照の文、あるいは此界一人念佛名の文を唱えられていたり、あるいは処刑のところでは日没の礼讃を行じて、そして念佛を唱えて亡くなっていけることが描かれています。

そこに臨終行儀として表されている文章は見えませんが、ほとんど今の私たちの勤行式で言えば、撰益文、念仏一会という形のものが来迎の儀式として、往生の儀式として定

まっていたと理解するのが一番妥当ではないかということ
であります。

次に安樂の処刑のところで若干興味深いと思いますのは、
「十念を唱えまちてきるべし。」と唱えて亡くなっていかれ
たというところが出てまいります。これは、例えば時代は
下りますが、楠正行の往生のとき、十念を唱えて亡くなっ
ていくという表現に通じるものであり、処刑される人の臨
終はどういうものであるのだろうかという問題が出てまい
ります。

ルイス・フロイスの『日本史』という書物があつて、そ
こに大和のある女性が、知恩院にお参りして、懺悔の文と
十念を授かつて、鴨川で斬首されたということが書かれて
おりました。その様に十念を唱えて、あるいは十念を授け
られて死んでいくという一つの儀式的伝統がそこにあるの
だろう。単に「念仏を唱えて」という表現ではなくて、明
らかに十念に限った、一つの臨終の様子が伺えるように思
います。

4番は法然上人の往生の場面では、三尺の彌陀像をまつ
られた。これは明らかに、後々に伝わっていくものと通じ
たもので三尺の阿弥陀様が来迎の姿であるところを少し気

に残しておかなくてはいけないことであります。

そして、そのあとにありますように、「五色の糸をつけ
て、とりましませ」とすすめなければども、これは常の人の
儀式であつて、私のではないと言われる。そういう儀式を
弟子たちが行おうとしている。これは七番の聖光房のとき
ろに、同じような言葉が出てまいりますのでそれも若干、
氣に掛けておかなくてはいけないところだと思います。

五色の糸をつけることは一つの臨終の行儀として、当時、
行われていたことであります。勅修御伝の当時としては、
それが当然の儀式であつた。ただ、法然上人はそれをされ
なかつたということでありましょう。

(資料の) 2ページの中段ぐらいには、上人が慈覚大師
の九条の袈裟をかけられて、光明遍照を唱えて、念佛して
亡くなっていかれたわけです。この儀式は、少しあとで例
を出しておりますが、やはり圓頓戒相承されている法蓮房
信空という方の臨終の床にも九条の袈裟をかけての往生が
記述されますが、非常に特異なものだろうと思います。

この慈覚大師の九条の袈裟、あるいは九条の袈裟、ある
いは大衣という袈裟をかけて、念仏して臨終を迎えられる
という所に一つの意図を感じるような表現であります。

これは法然上人の往生に關しては、「臨終日記」であろうと「醍醐本」であろうと、いろいろな伝記に、それぞれ描かれているところでありますから、一つのこの形を弟子たちが真似ていかれるということもあるのかもしれませんが、非常に特徴的だと思います。

白川の法蓮房信空も九条袈裟をかけている。法然上人の遺骨を胸にして名号を唱えながら亡くなっていかれるという姿、あるいは長樂寺律師隆寛のところでは、五色の糸を手にかけて、ちゃんと臨終の儀式をやっておられる。そして往生礼讃を唱えて、亡くなっていられることが書かれています。

次の弁長のところでは「二十九日七条の袈裟を着し、頭北面西にして、五色のはたをひかへ平生の発願にまかせて」「光明遍照」を唱えて念仏して亡くなっていられる。その臨終の様子を見ていますと、ほかの方々の臨終のあり様と異なるものがあります。他に念仏を唱える者がいる。あるいは臨終に袈裟をかけている事等があげられます。法然上人の臨終を非常に意識しながらの表現を弁長にしているところがあります。

同じように善惠房証空のところでは。大衣を着し、大衆

と同音に阿弥陀経を誦誦し、その後念仏二百遍ほどして亡くなっていられる。余行臨終のまぎわまで行っている所は少し意味のあるところであります。

9番の法性寺の空阿弥陀仏に描かれているものを見ていますと、ほとんど法然上人作と伝わる臨終行儀に示されているものを行ひ亡くなっていられる姿がそこに表されていくということで、普通の臨終のあり方の様子とは違うという感じがいたします。

現代まで伝わるいろいろな臨終に關わる法然上人のお言葉として「壹百四拾五箇条問答」があります。そこには五色の糸についてはどう引くのかというところが表現されています。あくまで参考までに見ていただければいいと思いますが、五色の糸を引く引かないというのは、できるだけ引いたほうがいいとされながらも、法然上人御自身の場合には引かれなかった。ほかの方々は、引く思いも持っていたことになりました。ここではそれよりも、要は念仏であるということをお言わたいのだらうと思います。

11番の禪勝房の語られたお言葉として、臨終の一念は百年の業にすぐれたり、これは龍樹の言葉ですが、その龍樹の言葉を引きながら、それがずうっと伝わっていた。それ

と平生の念仏とどちらが優れているかということが、少し書かれています。「上人の給はく、具三心者必生彼国と、とかれたれば、三心具足の念仏は、百年の業にすぐれたる臨終の一念と同じ事なり。」同じ事であると、非常に面白い表現だと思います。平生を非常に大事にされる法然上人として、臨終の一念と同じ事なりという表現は、どちらも取られるでしょうが、臨終も非常に大事であると理解され得ることだろうと思いますし、我々、法式にかかわる者としては、確かに平生も大事だけれども、最後、臨終の一念というものに思いを込めて唱えることも大事にする、こういう言葉からも察していただけるのではないかと受け取らせていただきます。

法要資料として、法然上人の伝記を読ませていただくと、別時念仏とか、いろいろなものが出てまいります。追善の経証、あるいは中陰の経証であったり、不断念仏であったり、別時念仏であったり、あるいは開眼か供養かの問題もあります、次に仏像を開眼するのに、念仏だけでよいのかという一つの例証になるものが十三巻に載っております。そこで言われるものが本_三に開眼かと言われると、「壹百四拾五箇条問答」で言いますと、開眼と供養とは別の事な

りと説かれておりますから、十三巻に表現されているものは、開眼とは理解できないものであると思われるす。

また七分全得の事もでてまいります。追善の経証の所で、追善する事は自分が念仏申すこと全てが、人の供養のために行われるものであってもご自分の功德となっていくのであるということが表現されている文であります。そういうものが表記されているので、我々、今の現代、法式する者としては、一つのよりどころになっていくものという思いがいたします。

次に故実資料として見ますと、二連念珠の阿波介の濫觴ということが出てまいります。二連の一〇八顆の数珠を右と左手に持つて繰っていたということがあります。現在、我々が使っている二連念珠とは意味が違うということで押さえておかなくはいけないものです。

阿号の濫觴。阿号ということは、重源上人の伝承というところに関係するところであります。こういうところから我々の阿号が出てくるということです。

次に本尊論ということがあります。法然上人の臨終を見させていただいたときに、「同日の巳時に、弟子等三尺の彌陀像をむかへたてまつりて、病床のみぎにたて奉りて」

右にするとすることは西側にしている。頭は北側ということとで、頭北面西ということが読み取れます。そういうところ三尺の彌陀像を立てておられます。法然上人の供養のために、後に源智上人が立てられるのも三尺の阿彌陀立像、いろいろなところに三尺の彌陀像が出てまいります。

それは必ず立像であります。なぜかというところを少し違う資料から引きますと「法然上人御說法事」には「祇園精舎の風をつたえて、三尺の立像をうつした」ということが表現されています。その作り方にも数種あるとされています。一つには説法講堂の像である。あるいは池水沐浴の像である。あるいは菩提樹下成等正覺の像である、あるいは光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨の像なりとされます。いろいろな形像があるけれども、「来迎引接の形像は、なほその便宜をえたるなり。」と言われるのであります。また「ふかく往生極楽のころざしあらん人は、来迎引接の形像をつくりたてまつりて、すなわち来迎引接の誓願をおぐべきものなり。」とも説かれる。我々がまつるべき本尊は、基本的には来迎引接の姿を取った御仏であるということを表しているのであると、受け取らせていただきます。

次に頭光の法然、蓮台の法然、あるいは法然上人像が描かれているところがございます。そのお姿は全部、蓮台に法然上人が乗っておられる。そこには頭に光背をいただいている姿が描かれていて、現在の我々が仏壇あるいは本堂にまつる法然上人の像のあり様がそこから伺えるのではないかと思います。

蓮台に上る祖師は、法然上人ぐらいであります。他宗の祖師の方々は蓮台には乗らない。椅子の上に座っておられたりする。でも法然上人は、蓮台に乗っておられる特異な姿であります。そういうものの伝承としては法然上人の奇瑞という姿が、後に形像として表され、仏像となっていくのではないかと思います。

次に伝法資料としてということで、二相對面、直授相承として、よく使われるところ絵画があります。伝法で使われるところであります。二相對面の図を示して、ずっと読んでいかれる、本当の姿はこの様なもので広がりのあるこういう姿であるということが解ります。右側に、非常に写りが悪いですが、写真を載せておきました。善導大師が現れて、法然上人が真葛ヶ原で云々というところであります。この善導大師の像を見ると、例えば現代残る善導大師の像

で言えば、一番近いものは、兵庫県播磨の光明山にある善導大師の像が髭もじやの姿で描かれています。ちょうどこういう姿でございます。それを法然上人が見て夢中の体面をなされたという姿であります。

この絵画は五重では、四句之偈との関係が入って説かれてまいります、頭上に四句之偈が出てまいります。そういうものが出てまいります、「勅修御伝」絵図にはありません。明治時代に、福田行誡上人が『伝語』を書かれたときに、連署しておられる方々の証明とともに、それはもうやめようという話が出てまいります。その事は現代は伝わりませんが、一考すべきことではないかと受け取っております。

次に、「口伝なくして浄土の法門を見る。」これは善先生が言われたところですから、我々の伝法に関わるところであります。

次に、「東大寺の三部経講説」に関わる絵図です、曼荼羅と浄土五祖図が描かれている姿が絵に載っております。他の伝記を見ますと、曼荼羅と善導大師の像であったりします。どちらにしても善導、あるいは浄土五祖図である。これをどう受け取るということがありましようが、浄土宗

の伝法の中では、まず念仏の伝承というのが『選択集』では、慧遠流、慈愍流、道綽善導流の三流となっている。

道綽善導流の中でも、一と二の考え方があつた。そのうちの二を基本的に使っていくということでもあります。

後になりますと、その浄土五祖から、浄土八祖へということでは馬鳴菩薩、竜樹菩薩、天親、流支三蔵、曇鸞、道綽善導、法然という流れで動いていく。これは江戸時代、あるいは明治の頃の伝法では、必ず揭示されたものであります。

要偈道場のときに、こういうふうに伝承して念仏が伝えられてきて、そして私のこの手に伝わって、皆様に授与するということを絵図で証明されたものでありますから、伝承という意味で大事なものであります。これは、次のことに関わっていきます。

次の法服資料では絵伝に描かれる法然上人は、ほとんどの場合、素絹と五条であります。ですから、髷が下で開いているもので、右の二祖対面の絵図の法然上人です。あるいは、我々の檀家さんの仏壇に描かれている法然上人の絵図は、下のほうがはねた形で、髷が下の方で開いた格好であります。法然上人はそういう姿で描かれているけれども、

現代の我々は、どちらかと言うと、禪宗系に由来する衣を着ていることが多い。そういうところを少し考えさせていただきます。

浄土五祖が伝承されていく中で、善導大師の絵図も伝承されていく。法然上人以降は、善導大師の絵図はあちらこちらに祀られるようになりますし、描かれるようになっていきます。そこから少し考えていかなくはいけません。

「檀林小石川伝通院志」には、江戸期の初期に我々の袈裟や法服は変わったという記事があります。次にあるのは浄土真宗に伝わる「叢林集」に載っていることです。西山派と浄土宗鎮西派とは、禪家の袈裟を用いています。鎮西派では白蓮社宗圓、聖光房の弟子であります。天福元年と言われますから、法然上人が亡くなってすぐであります。その頃に、宗圓が入宋し廬山に行かれて、そこから袈裟と法服を招来したということが書かれています。これは先程の良照義山が語られたところとして記載されます。

一方、西山派では、証空上人の弟子浄音が改めたと言われます、宗圓よりも少し下りますが、この勅伝が書かれた頃の人であります。そういう「五祖ノ袈裟ニ改ム、五祖ハ禪衣也」、浄土五祖図を基に禪衣に改めたということが書か

れています。

法然上人が亡くなってすぐから、この勅修御伝が著された時代に、既に浄土宗の中では、西山派にしても鎮西派にしても、一部は禪系の袈裟を使うようになっていたことが書かれています。そして後に、最終的に一宗として変わったのは、江戸の初期ということになり「檀林小石川伝通院志」にある記述となっていくと考えられます。

白蓮社宗圓の資料を見ていただくと、「浄土鎮流祖伝」から引かれたところがあります。廬山衣を持って帰ってきたと書かれています。

法然上人は、なぜ善導大師の絵図をまつるのかということころを「逆修説法」を見ると、一つは報恩のため、二つにはその絵図を見ながら、この方と私とが等しいように自分になるためであると説明されています。

要するに一步でもその人に近づけるように、その絵図をまつろうというのが法然上人の考え方でありましょうし、それを受け継いだ後の人々の考え方であろうと思います。そういう意味で、浄土宗が早くから禪宗系の衣を用いたのは、法然上人が善導大師に対する「偏依善道一師」と言われた気持ちで、後の人々がなるべくそれに近づけようとし

たというのは、よくわかるところであります。

ですから、報恩のため、あるいはその人に近付くためという法然上人の書かれた御法語に基づいて考えると、我々もそういう意識を持つていかなくてはいけないというところであります。

そこで少し気になるのが、資料の6ページにある法然上人像であります。これは瓜連の常福寺にあります鎌倉後期に描かれた像であります。これは明らかに禅宗系の袈裟の七条であります。左胸のところに鑲があり、鉤で掛けている形で、明らかに禅宗系の形のもの。それから以降、非常に多くなる形のものであります。

江戸時代の、有名な方々の絵図は、ほとんどの場合、同じような姿で描かれています。これは、あくまで法然上人の絵像を浄土五祖図に近付けようとしたということではあります。元のそういう考え方に基づいて、我々が禅衣、禅宗の衣という思いよりも、廬山から代々伝わっていく浄土五祖図に基づいた伝承の中で、浄土の念仏を受け取るう、衣服を受け継いでいこうという考え方に基づいて変えられていったものであると考えられます。単に禅宗からの影響と理解するのは間違いでであると、こういうものを見ながら

考えているわけであります。

若干時間をオーバーいたしましたので、この辺で終わらせていただきます。

中野

どうもありがとうございます。ただ今の澤亮我先生のご提言は、『法然上人行状絵図』の資料の中の浄土宗の法式に関わる記述を拾いながら、解釈をしていたたわけでございます。大変多くの法式に関わる貴重な資料が提示されたのではなからうか。これもまた、大変貴重なご発表であつたと思います。

では、最後に埼玉教区蓮馨寺ご住職、大正大学講師の桑原恒久先生、浄土宗布教師会のご推薦で『法然上人行状絵図』に見る宗義顕彰というテーマで、ご提言を戴きます。よろしく願います。

桑原

失礼いたします。立場は大学の教師であります。布教師会の事務局を数年、柴田哲彦先生の指導のもとにやっております。その推薦を受けまして、布教という立場から紹介させていただきます。

『法然上人行状絵図』（以下『四十八巻伝』、『勅伝』）は、

成立をめぐり諸説があります。勅修と言えるのかどうかという論議も、きょうの諸先生方のご見解の中にも語られていたと思います。諸先生がおっしゃっているように、本伝こそ、浄土宗におけるお説教の原典・宝庫である、教師の立場からは考えたいと思います。

因みに、江戸期の学者であります忍漱は『勅修吉水円光大師御伝略目録』を作り、全四十八巻の内容を大別して、第十八巻以下三十巻までの13巻が正しく浄土の教義を示す巻であると言っております。ここには浄土宗の宗義が、

『選択集』を初めとして示され、種々の法語、消息、講義、和歌などがこれに和し、上人の思想を明らかにしている」と解説しております。その初めの巻十八には、作者とされる舜昌上人が、『選択集』をあげて、「本書こそ蓋し念仏往生の亀鏡たり、其簡要少々しるし待るべし」として位置づけ、鑽仰しています。つづいて第一章・聖浄二門篇を抜粋挿入し、続いて第三章・念仏往生本願篇を抜粋掲載して語りとしています。そこに「弥陀如来余行を以て往生の本願とせず。唯念仏を以て、往生の本願とする文」と云って、『無量寿経』の本願文以下を引いています。続いて私釈の要文をあげまして、第十八念仏往生願の成就を強調して勝劣難

易の義を明示しています。

さらに阿波介（十九巻）、天野四郎（二十巻）、甘糟忠綱（二十六巻）、宇都宮頼綱、熊谷直実（二十七巻）、津戸為守（二十八巻）などの教化を説き、更には俊乗房重源の東大寺大仏殿の再建についての記述をも載せているわけであります。宗義と、それによって往生を遂げた、あるいは信仰を持った方々の例を細かく載せているのもこの範囲の諸巻であります。

ところで、この『四十八巻伝』に記載されている法然上人のみ教えは、後に要義が抜粋され発刊されています。中でも『元祖大師御法語』があります。これは大正五年（1916年）に知恩院が発行したもので、「本書は曠古の大典と勅額下賜を記念せんため、一つにはは布教師教材資料、二つにはは在家用日常祖徳鑽仰の目的にて編輯せしもの」と示されており、一般向けに発行されたものであることが分かります。当時、宗祖の徳と教導のきずなを現代に蘇らせたものとして、内外から高く評価されたものとなりました。

『勅伝』は、「宗祖法然上人とその教説」とでも称すべき一代教義書である、と忍漱も断じている如く。布教という

立場から見ても、あらゆる局面、対機への総合説法集と言
うべき内容を見えていることは確かであります。

又、本伝は絵画という、目に訴えるという凡夫救済の最
良の手段を併うものでもあります。現代のことでもあります
ので、デジタル画面等を通じて、多くの方々により親しん
でもらうことこそ、私、個人的には大いに意味のあること
ではないかと思っております。

又、本伝は浄土宗総本山知恩院に所蔵権が存する事をも
つて、現今までまぎれもなく宗脈、法脈の淵源が東山の地
にある事を確認せしめる、大きな力を示すものとなってい
ることは、歴史的にもはつきりと言えるのではないかと思
います。

本伝の成立の意義は、これまでの諸伝、遺法語あるいは、
宗典『選択集』等の要文をまとめて、宗祖入寂後の浄土宗
義を集大成し、後代へ継承累進せしめるという大任を帯び
たものであったと、私は判断しております。

そもそも浄土宗義とは、指方立相（西に命の往きつく方
向を設定し、有相の浄土を立てる）を基本構造として有相
但着（目に見える有相の浄土にこそ、執着欣求し得る）の
凡夫救済を期する教えであります。かかる意味において、

本伝は無上の契機を提供するものと言えます。眼識に訴え
る絵画による宗祖の人格的顕彰こそ、右の如き立場を鮮明
に伝えているものと解するべきでありましょう。

かくなる流浪の人々を救う為にこそ、目に見える絵画を
通じて、宗祖の世界に人々を誘引し、詞書きをもつて、み
教えを伝示受容せしめるという手法が無上の効果をあらわ
すものと考えられたものと推測されます。そういう意味に
おいても『四十八巻伝』は、法然滅後百年以降の布教の根
幹を握るものとして、製作された意味は非常に大きいもの
があらうと思います。右の如き意味におきまして、本伝
が現代の社会に何らかの形でよみがえり、衆生救済の本
旨が江湖に再顕彰されることを切に祈念する次第であり
ます。

次の資料は『浄土宗聖典』（私も編集の委員でした）第
六巻にある本伝の目次です。

この中で面白いのは、第二巻、上人の出家を語る章に、
武者定明、つまり時国に夜襲をかけた者が晩年にどうなっ
たかということを語る記事であります。襲った武者定明は
一時行方不明となるが、後には隠居の身となり、最後には
罪を悔い念仏往生を遂げたという結びになっております。

法然上人の父を襲った記事のみが知られる定明ですが、晩年には法然の教えによって救われることとなったわけ、布教上も大變価値ある記事であります。

因みに、今般私の立場は、「布教」でありますので、時間内で、布教に関して参考資料となる巻や文段を中心に、講述させて頂きまずことを、お許し頂きたいと存じます。

第六巻は、言うまでもなく立教開宗の文の提示であり、本宗の立宗理念を総括しており、まずおさえておきたいと思えます。

第十八巻から三十巻までは、諸学者が認定するところの、浄土の教義が書かれていると言われる部分であります。最初に宗義顕彰として、部分的には『往生大要抄』等々からの引用もありますが、主として『選択集』が引用されております。つづく、第十九巻は、諸人帰依と言いまして、聖如房の話。二十巻、常念仏の話。二十一巻は聖浄二門。二十二巻は三心のこと。二十三巻は本願について。二十四巻は阿弥陀経。二十五巻は阿弥陀仏。二十六巻は本願の不思議。二十七巻は上品往生。二十八巻は還來度生。二十九巻は上尽一形。三十巻は東大寺造営と和歌、念仏の用心等も書かれてるのであります。

以上、所求所歸去行にわたる説教の基幹と言いますか、資料が、十八から三十巻に集中していることをお知らせしたいと思えます。

私は、伝記の専門家ではございません。あくまで表示された文を布教にどう生かせるかという部分で登壇させていただいております。そこで一応、三田全信先生の『法然上人傳伝の研究』にある、法然上人に関する諸伝の成立年代順の表を資料として提示させて頂きました。

本伝はそれまでに成立した絵伝記、また御法語の集大成であることが分かります。

次の資料は、どういう特異な記事が、『四十八巻伝』独特なものとしてあるのか、あるいは初出しているのかということを示しています。目次にある全巻の中より、特に全50番にわたりまして、抽出提示させて頂きました。ご一読ください。

その中には1番、前掲の定明の晩年の記事もあります。また特徴的なのは、3番『十住心論』について弘法大師と夢中間答の事であります。『十住心論』について、その立場とか結論に対して、浄土宗学的に法然上人がしっかりと反論を加えておられます。この部分は、我々教理をやって

いた者には非常に興味を覚えるところがあります。

7番は、巻九の一節、後白河法皇が如法經（写經会）に上人を先達として招請したという記事でございます。法然上人は、円仁、良忍、叡空、源空という如法經の作法の正統に位置づけられており、各寺院での写經会推進の意義づけとなる一段であり、布教に大いに役立つ記述として注目したいと思います。

26番は、やはり『四十八巻伝』に初めて出てくる記述であります。聖如房の臨終に遭わされた消息の事で、これも一読したい教示であります。36番は、鎌倉二位禪尼へ進ずる念仏用心の消息の事。これも初出であります。鎌倉二位の禪尼、北条政子です。法然上人の化益の伸長、その領域の広さ、あらゆる階層に弘まったという大きな功績を裏付ける記事ではないかと思えます。ちなみに北条政子は69歳で亡くなりますが、念仏の用心を法然上人から消息にて受けていることに着目したいと思えます。

40番、聖覚を執筆として上人所懐を述べられた消息の事。これは言うまでもなく「登山状」のことであります。聖覚を執筆者として上人の浄土開宗の所懐を記したものです。聖覚は、天台の僧であり、山の僧として有力かつ法然の門

下でもありました。この聖覚に書写させたということは、浄土宗の主張を広く明かし、念仏門の独立すべき理由を弘通せしめ、山門の諸々の勢力を納得させ、法然上人の立場を明らかにする上でまたとない人物であったということになるかと思えます。

「登山状」は『四十八巻伝』全巻の格調の高さを正に名文で表しているような気がいたします。一部を示します。

「それ流浪三界の内、何れの界に赴きてか釈尊の出世に遭わざりし。輪廻四生の間に、何れの生を受けてか如来の説法を聞かざりし。『華嚴』開講の筵にも交わらず、『般若』演説の座にも連ならず。鷲峯説法の庭にも臨まず、鶴林涅槃の石切みきりにも到らず、我、舍衛の三億の家にや宿りけむ。知らず地獄八熱の底にや住みけむ。恥ずべし恥ずべし。悲しむべし悲しむべし。正に今、多生曠劫を経て、生まれ難き人界に生まれて、無量劫を送りても遭ひ難き仏教に遭えり。……」

これは大変な名文で、法然上人の開宗に到る自己認識の心底が活写されていると思えます。釈迦の出生した正法の時代にも自分はいなかった。また如来の説法も直接聞いてはいない。『華嚴經』を開示したときにも連なることがで

きなかった。『般若經』演説の座にも加わることができなかった。眼前で靈鷲山の説法を聞くことにも縁がなかった。釈尊が娑羅双樹の下、入涅槃のときにも、私はそこにいることができなかった。しかし今、歴年の機が熟してかろうじて仏の教えに浴する事が出来たのである。

という悲哀と感激の情の吐露であり、浄土宗開宗に到る心の淵源を示す文章と言えましよう。

続いて資料の4にうつります。先程も触れましたが宗義を開示しているとされる本伝第十八巻であります。ここには『選択集』第一章段冒頭の文がそのまま載っております。「道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、聖道門を捨て、浄土に帰する文」、聞いて云く、一切衆生皆仏性有り。遠劫よりこの方、多くの仏に遭うべし。何によりてか、今に至るまで、なお自ら生死に輪廻して、火宅を出ざるやと。答えて云く、二種の勝法を得て、生死を排わざるによりて、ここをもちて火宅を出です。」続いて「何ものをか二とする。一には謂く聖道、二には謂く浄土なり。その聖道の一種は、今の時に証し難し。一には、大聖を去ること遙遠なるによる。二には、理深く解微なるによる。この故に『大集月藏經』に云く、「我が末法の時の中の億々の衆生、行

を起こし道を修するに、いまだ一人として得るもの有らじ。当今は末法、これ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみ有りて、通入すべき道なり。この故に『大經』に云く、もし衆生有りて、たとい一生悪を作るとも、命終の時に臨みて、十念相續して我が名字を称せむに、もし生ぜずんば正覺を取らじ」

以上は道綽の『安樂集』の援引による法然上人自説の開示であります。ここで注意しなければならないのは、二種の勝法と伝う表現です。つまり、聖道門をも勝法とし、否定してはいないということです。聖道門という浄土宗以外の教えをも、法然上人は、存在としては認めているのであります。これは「大原談義」等での法然上人の見解を見ても分かると思います。その上で、今時は末法であり、機根が劣っている凡夫である我々に相応する法門は何かと見たときに、聖道門はしばらく擱かざるを得ないという見解であります。つまり法然上人は、自らを凡夫であるとする機根観に立った上で、この凡夫に相応する修相は称名の念仏ただ一つであった。という論理であります。

つづく『大經』に云々以下の本願文は大変重要だと思ひ

ます。『無量寿經』（つまり『大經』）にこういう文章はございません。原文にはただ「十念」と出てきますが、それを道綽は「十念相續して我が名字を称せむ」といい、十念は十声であるという言い方に換えています。実は『觀經』の下品下生の往生を説くところの文章と、『無量寿經』の第十八願文とを合釈いたしましたして、道綽はこの文章を創作したのであります。

善導大師が、十声一声、念声は一だと初めて示された、とよく言われますが、道綽が明確にこの言葉を出していることに着目すべきではないかと思えます。道綽は、ここでは書いてごさいませんが、理觀という深い空を悟るための念仏（高い価値がある行とされていた）に対し、称名の念仏も同じ価値があるというのを、『安樂集』の中で明確に宣言していることも併せて考えるべきだと思います。

とにかく宗義顯彰というこの第十八巻は大変重要な意味をもつものと言えましょう

これに続く文章は、『和語灯録』からの『往生大要抄』の引用による三心の説明であります。至誠心・深心の説明です。しかるに、続いてあるべき回向発願心の説明がここには欠けています。つまり、『往生大要抄』の下巻の引用

が抜けているわけであります。何故欠けたのかについて、『和語灯録』の中で、編者の道光が『往生大要抄』を引用するに当たってその下巻が見つからず、入れることが出来なかった。とその理由を語っているのであります。つまり、『行状絵図』は、そのまま『和語灯録』を原文に忠実に引用していることになります。これをもってしても、舜昌上人は非常に真摯な立場に立って『四十八巻伝』を製作したということが分かると思えます。

最後に、資料5、であります。この『四十八巻伝』には、第二十一巻に御法語三十三箇條と言いまして、念仏に関する用心や細かい説示が入っております。これを提示させて頂きましたので、お読みいただければ有り難いと思います。『選択集』のような教義書という格調の枠を越えないものから、人肌にそれを降下せしめて、布教ということに非常に眼目を置いた新たな解釈文などが出てまいります。ご着目頂きたいと思えます。

また、三十三箇條の内、一、七、八、九、二十、二十一、二十二、二十八、三十、三十一の各條は、『和語灯録』等からの引用ではなくて、『四十八巻伝』に初めて出てくる文章とされているものです。

その文章に当たりたいのですが、明日のシンポジウムでの続きもごさいますので、そこで触れていきたいと思ひます。

本伝は法然上人滅後百年くらいに成立されたとされております。その文面を見る時、私は、まさに浄土宗の正統な流れがここに新たに体系を得て陣容を立て直し、後世に受け継がれていくことを期すべく描かれているものであることを、痛切に感じるのであります。その意味で現代での再活用をも期待しつつ高く評価すべきものと思っております。以上であります。また明日、続きますので、よろしく願ひいたします。ありがとうございます。

中野 ありがとうございます。糸原先生のご提言は、『法然上人行状絵図』の中の宗義顕彰ということで、布教師会のご推薦ということ、『四十八巻伝』の中に所求・所帰・去行という教義に関わる重要な題材があるということについて、具体的にお示しをいただきました。

本日は、それぞれ20分ずつの持ち時間ということで一言をいただきましたが、少し時間を超えてしまつてご迷惑をおかけしているところではございます。きょうは、特別

な打ち合わせがあつたわけではないのですが、偶然、今、四方のお話を承っておりますと、皆、『四十八巻伝』を題材として取り上げてくださつて、ご提言をいただきました。大変わかりやすいと言ひますが、興味のある思ひでお聞きいただけたかなと思ひます。それぞれのお立場から、かなり刺激的な題材の提供もあつたのではないかと感じた次第でございます。

どうぞ、お帰りの節に、質問票にお書きいただきまして、そのご質問を承りながら、明日、それぞれの先生方から補足説明やご回答をいただきまして、全体の法然上人伝についてというシンポジウムのテーマに沿つて御遠忌に当たつての記念とできたらと思ひ次第でございます。

時間を超えて恐縮でございますが、これにてシンポジウムの第1日目を終了させていただきます。ありがとうございます。

安達 お疲れ様でございます。

先生方の御発表に關しまして、ご質問やコメントがございましたら、お手元の質問票に記入いただき、出口で係の者が持つてゐる箱に入れていただいたら幸いです。

奮つてご質問いただけますとありがたく存じます。
(了)

シンポジウム(第2日)

「法然上人伝について」

進行(安達) 長らくお待ちいたしました。ただいま

より、「法然上人伝について」のシンポジウム、2日目を開催させていただきます。

昨日は、各パネラーの先生方からそれぞれのご研究の発表、ご意見を頂戴いたしました。それに対して、昨日のシンポジウム終了後、質問票を回収させていただきましたので、今日は、その質問票にありましたご質問に対する回答、また、それをめぐっての討論を中心にパネルディスカッションを行っていただきたいと思います。

それでは、同称十念で始めさせていただきますと思います。同称十念。

(同称十念)

よろしく願いいたします。

中野 それでは、昨日に引き続きましてのシンポジウムを、「法然上人伝記について」というテーマのもとに開催したいと思います。

昨日は、4名の方々にそれぞれご登壇をいただきまして、各自のご研究の一端をご提示いただいたわけでございますが、本日は、司会の安達先生のほうからもご紹介がありましたように、フロアの先生方からお寄せいただいたご質問への回答を中心とさせていただきます。

きょうは、全体で150分ほどの時間がございまして、3時半を終了時刻といたしますが、本日は総本山知恩院におきまして、坪井俊映ご門主猊下の仮通夜が予定されております。大変悲しいことではございますが、そのことへの

配慮もいたしまして、遅くとも3時半には必ず終了できるようにと考えておりますので、早め早めに進めさせていただきたいと思っています。

そのような関係もございまして、特段途中で休憩時間を設けたりすることはいたしませんので、ご了承ください。

それでは、早速先生方に、最初にきのうの補足を10分ずつしていただこうと思いますが、その前に、昨日の四方のお話を伺いながら、私なりに少し考えることがございましたので、その辺りをまずお話しさせていただきたいと思えます。

法然上人の800年大遠忌が、来年に控えているわけですが、この法然上人伝記について、あるいは法然上人についての研究とか、法然上人伝をテーマとしたいろいろな見解がどのようになってきたのかということを振り返ってみます。

きのうは、それぞれの先生方が、いろいろな伝記を扱って話をされるのかなと実は思っていましたところ、お四方とも『四十八巻伝』を題材として、いろいろな立場から、あるいは刺激的なご発言もいただいたわけでございます。

さかのぼりますこと50年前、750年御遠忌は昭和36年、

1961年になるわけですが、そのころにはどんな状態であったのかということをお聞きしますと、ちょうどそのころは、知恩院の岸信宏大僧正のもとに置かれました法然上人伝の研究会というものがございまして、それまでになり長い期間をかけて研究を行っておられたわけでありま

す。

そこで、『法然上人伝の成立史的研究』という4巻ものの、各伝記すべてを対比できるような書物が、昭和36年に発刊されました。これ以降、法然上人伝の研究、あるいは法然上人伝の布教の題材としての利用・活用が格段と進むようになったのではないかと思います。

そういうことも踏まえて、実はその後、例えば奈良興善寺で、昭和38年に法然上人ご自筆のお手紙の発見などがありますし、また、昭和40年には櫛田良洪先生によりまして、『知恩講私記』という、これも大変重要な、法然上人伝の中でも初期に位置付けられるものが発見されたわけです。

このようなことから、750年御遠忌を機に、法然上人伝に関する研究、あるいはそれらをテーマとした、さまざまな学術的な活動が展開されていったのかなと思う次第でございます。

それ以降、この宗内ではいろいろな活動が目覚ましく行われているわけですが、この50年の足跡を見るに、どちらかというとその後、少した、開宗年次の論議などのいろいろなところにテーマが移っていったのかなというような印象を持つ次第です。

そして、またここ10年ぐらいの間に非常に、法然上人をテーマとした、あるいは法然上人伝記を題材としたご研究、あるいは布教の活動が、例えば布教師会の皆さんが上人のご法語をテーマにして研究会をご本山で行われたりと、大変活発になってきているのかなと、大変僭越ではございますが思うところでございます。

昨日のお四方のご発表を伺いながら、やはりこの『四十巻伝』を題材として、いろいろな視点で、いろいろな立場からアプローチをしていきますと、まだまだ実はいろいろなことが発掘できるのかなというように感じた次第でございます。

どうぞ、この800年大遠忌を機に、こういう発掘ができるなどという立場から見えていく中で、また新たな次の時代の浄土宗としての法然上人あるいは法然上人伝記のご研究あるいは、これをテーマとする諸々の活動が行われ

ていくだろうと、そんな具合に思いながら、実は昨日聞かせていただいております。

どうぞ今日は、まず最初に補足説明として10分間お持ちいただきますが、さらに進んだ、突っ込んだお話をいただけるかなと、楽しみにさせていただいている次第でございます。それでは、最初に野村恒道先生、よろしくお願いいたします。

野村 野村でございます。きのうは、ご清聴ありがとうございました。ただいま、中野先生からお話しいただきましたように、きのうの補足説明を10分ほどということ、急いでお話をさせていただきたいと存じます。

きのうの後半のほうで、実際に「四十八巻伝」に載っている絵が描き変えられている、あるいは、どうやら別の詞書に合うような場面が、違うところに入っているのではないかという話をさせていただきました。

実は、今の中野先生のお話にもありましたように、昭和36年頃に岸信宏親下を中心とした研究会がございました。その中に、資料の「⑤」に挙げました『新修日本絵巻物全集』の編集を担当されました、塚本善隆先生もそうですが、

その下に付いて島田修二郎という先生がおられました。

この先生は、角川書店から『法然上人絵伝』が写真集で出ましたときに、その解説を書かれております。そして、この「四十八巻伝」の絵を描いた人が11人ぐらいではないかと分類されています。

また、いろいろな改竄や改変に着眼されまして、その11人の中では特に2人の人がたぐさんの絵を描いているとされています。その2人の方の絵を並べ合わせて、ほかの伝記と対比していくと、実は「九巻伝」になってくるという説を挙げられております。その論証については、それほど詳しくはされておりません。

その後、昭和56年に中央公論社のほうから出ましたときに、今度は小松茂美さんという方が解説を書かれております。この方は古筆学の専門の方で、2〜3か月前に亡くなられました。東京の国立博物館などで重要な役職を務めながら、古い筆跡についての学問を開拓された方でありました。

この方は、「四十八巻伝」を見まして、文字については17人の筆によっている、そして、絵に関しては18人のグループに分かれるという分類をされておりました。

実は私も先年、お2人のデータを組み合わせて考えてみたのですが、そうしますと、一つには、やはり5人ぐらいの方が特に絵をたくさん描いておりまして、中でも20〜55段ぐらいを、特定の画家と思われる方がたぐさんの絵を描かれておるようです。

また、特に絵を多く描かれた絵描きさんの場面を合わせていきますと、ある意味で「九巻伝」にほぼ近づいていく部分がございます。絵の判定は非常に難しいわけで、私などは専門家ではないので、判定する眼力もないのですが、小松茂美さんによれば、筆に関しては、一巻が大体同じような筆跡で描かれているそうです。

この人の古筆学では、筆の筆跡を比べるとときに、上下を逆さまにしまして、文字として読まずに、記号としてその特徴をとらえていくそうです。また、絵に関しても一定の箇所を分類しながら見ていって見極めていくようです。

しかし、私が見ましたところ、島田先生、小松先生のお2人の見解には違うところもございます。また、なかなか人間が見て、この絵は誰が描いたと判定するのは難しい部分もあろうかと思いますが、そういう説が成り立つてくるような状況にはございます。

そしてそれが何を意味しているかということが、一つはございます。島田先生は、絵に損傷を受けているようなところがあるということを書いておられます。小松先生は、昭和56年当時は何もそのことに触れられておりません。

実は、昭和40年から4年間、この「四十八巻伝」は大規模な修復がなされました。京都の3人の表具師さんが16巻ずつ担当し、裏打ちをはがして、薄い紙には増し紙をして、そして裏打ちを打ち直す、あるいは剥落を防ぐためににかわを塗るなど、さまざまな修補が行われました。

その影響があるのかもしれませんが、「絵に損傷がある」といっても、私も現物を見たわけではありませんし、なかなか確かめることができません。

写真で上から見ると、それほど特徴的ではないのですが、昭和36年当時は、岸信宏先生を中心に、井川定慶さんとか、田村円澄さんとか、いろいろな方が集まって、その「四十八巻伝」、あるいは「往生院本」を2年間借り出して見比べていったとされております。

ですから、現物をごらんになる機会に恵まれた方は、その当時にあった変化を見ることができたのかもしれませんが、いずれにしても、きのうお話をさせていただきまし

たように、例えば勝尾寺に法服が施入されるところ、あるいは僧綱領という襟の形など、描き直しているところが頻出してまいります。

そうしますと、これだけの膨大な「四十八巻伝」という長い伝記を、最初からある一定の計画のもとに描いたにしては、きれいなところとそうでない描き直しのところに随分差があることが、逆に目立ってまいります。

そういうことを考えますと、この「四十八巻伝」、それからまた「往生院本」がある時期に成立して、それがそのまま今まで続いているのか、あるいはどこかで大幅な改変があったのかもしれないということも視野に入ってくる可能性のある事実が、今まで先学によって提示されております。

今、我々はようやく、実際にこのカラー写真で全体を眺めることができるようになったわけです。えてして紹介される部分は、きれいな絵柄、おもしろい絵柄の場面でございますが、一つ一つ細かく見ていきますと、おやつと思うような部分も随分出てきます。

また、島田先生は使われている紙にも4種類ぐらいあると言われておりますが、現物を手に取って研究することは、

なかなかできるものではありません。現在であれば、紙の質を分析して、この紙とこの紙は同じ材質だということが鑑定できるかもしれませんが、国宝ですから、なかなかそこまでの分析はできないかと思います。

いずれにしても、小松先生がおっしゃっているのは、同じ絵師の絵があつちこちに飛んでいるということです。普通ですと、一巻から三巻までは同じ人が描くとか、一定の形があつてもいいわけですが、それがアトランダムになっているそうです。

そこで、現在残されている知恩院の「四十八巻伝」の現状は、いつどういう形でできたかという、非常に興味深い問題があるわけでございます。

以上のようなことを補足としてお話しさせていただきました。ありがとうございます。

中野 どうもありがとうございました。

続きまして、浄土宗総合研究所の善裕昭先生、よろしく願いたします。

善 きこの私の私の発表におきましては、法然の伝記には、

大変法語、教学的な資料が多いということで、これを改めて認識する必要があるところから入ってまいりました。

法然上人の語録には、『黒谷上人語燈録』や『西方指南抄』がございます。これら語録資料の内容だけを見ても、多くの問題を抱えております。そこで、法然上人の法語の真偽のふい分けが必要であるということが、昔から言われているのですが、実際には、黒白はつきりさせるのは非常に困難です。

さらに、そこに各伝記に法語がどのように収録されているのかということも検討して、総合的に見ていくとなりますと、かなり労力が必要になってまいります。全体の伝承過程を整合的に理解するには、かなり膨大な対照表をつくっていく必要があると思います。それでも、そういったことを明らかにするために、少しずつ作業をしていかなければならないと思います。

私の発表では、「醍醐本」の悪人正機説が、法然上人のお考えであるのかどうかを扱いました。それを読み解く手がかりが、「四十八巻伝」の「つねに仰せられける御詞」の最初のご法語にあるということをお話ししました。

ただ、話の内容は、法然伝という全体のテーマから少しそれるところがありまして、この点申し訳なく思っております。

法然上人における善人・悪人論の特色は何であるのか、善人・悪人の意味を明らかにする必要があるといったことがよく言われます。ただ、善人・悪人の単語を単体で取り上げていってまいりましても、なかなか見えてまいりません。

それが、いかなる思想と一体的に語られているのかというところが大事でありまして、きのう言いましたように、正法、像法、末法、そして末法万年以後の法滅百歳の四つの時代を対比することの関連の中で、善人・悪人が論じられているということで、いわば、時代間対比と善人・悪人が関わっているというのが、きのうの私の意見の骨格になってまいります。

この観点から、『一紙小消息』と「醍醐本」を整合的に解釈できる可能性が開けてくると、きのうは申しました。細かいことは、繰り返しになりますので、申しません。

悪人正機説については、先行研究が大変多くございます。ですから、もう少しきのうの発表で、どう継承するのか、

どう批判するのかを逐一的に触れるべきだったのですが、そこまでは時間の都合でできませんでした。また別の機会に考えてみたいと思います。

きのうの発表におきまして、法然上人の善人・悪人論のすべてを網羅できたわけではありません。

例えば、善人は善人ながら、悪人は悪人ながら往生するよというご法語があります。これなどは、我々が生きている同じ時代に善人・悪人を共存させて、その上で両方ともに往生できるよと言っていらつしやるように思います。ですから、善人・悪人論のすべてをきのうの発表で網羅したというわけではありません。もう少し、いろいろな角度から点検が必要かと思います。

さらには、法然上人における凡夫往生論との関係をどう見ていくのかということも大事です。つまり、凡夫ということと善人・悪人論の整合性を考える必要があります。凡夫ですから、どちらかといえば悪人の場合に引きつけて使われる表現ではあります。

「一紙小消息」のように、我々は善人であると言いながら、また一方で凡夫であるとも言うという人間観があります。その辺りをどのように整合的に考えていったらいいの

か、この辺りもまた、後日考えていきたいと思っています。

個人的に知っている方と、悪人正機説のことを、これまでいろいろとしゃべったことがあります、その中でこういったご意見を私におっしゃる方がいらっしやいました。

「法然上人は人間はすべて凡夫だと考えるから、善人と悪人を対比するような必要はない」と。「だから、『醍醐本』の悪人正機は法然の考えではないのではないか」というようなことを、私的な会話でおっしゃる方が、以前いらっしやいました。

確かに、これもまた一理あるのですが、それならばなぜ、法然上人は確実な法語の「一紙小消息」の中で「罪人猶生る、況や善人乎」と、罪人と善人を対比しているのかということが問題になってくるわけです。

善人とか悪人、法然上人が生きた古代末や中世の鎌倉時代におきまして、この言葉が人間格差とか、あるいは偏見とか、それはちょっと言い過ぎかもしれませんが、そういう視点から語れることがあるかと思っています。

当時の社会において、その実態の中でそうした人間格差を払拭するには、その実情の中で何かを語っていかなければならぬと思います。ですから、善人・悪人を対比する

表現なども出てきてしかるべきかなと考えております。

それから、口伝についてです。「醍醐本」に「口伝これあり」と書いてございます。そして、「つねに仰せられける御詞」にも「口伝なくして浄土の法門を見るは」云々と書いてあります。口伝ということをどのように考えたらいいのか、これも悩ましい問題だと思います。

法然上人が口伝という言葉を使われることは、そんなに多くないと思います。正確には全体を検索しておりませんが、この「醍醐本」と「つねに仰せられける御詞」の中で口伝というものが印象的に語られるのは、ここぐらいではないかなと思います。

従来、この口伝ということ、天台における「口伝法門」に引きつけて考える意見がございます。天台の口伝法門、いわゆる「本覚思想」ですね。浄土宗の場合には、本覚思想を余りいいものだとはとらえないことが多いと思います。法然上人は、反本覚思想の立場に立っているわけでありますから、本覚思想に対して我々はちょっと、マイナスのイメージを持っていることが多いかと思っています。

「三而相對」、あるいは「不二絶対」という表現を、田村芳朗先生は使われたわけですが、ついつい我々は口伝とい

う言葉にマイナスイメージを持っております。

したがって、この言葉を法然上人が使われるかなといった意見もあるかと思えます。しかし、本覚思想の口伝法門に引きつけて考える必要は、そんなにはないのではないかと思います。

法然上人のおっしゃる「口伝」は、「記録に取るな」という意味だったかもしれません。法然上人の言葉は、お弟子さんが手元で書いていくことが多かったと思うのですが、これは記録に取ってはいけないよと言った可能性がありま
すし、あるいは、面と向かって話す必要がある、だから口
伝が必要なのだというような意味合いであるかもしれません。

はつきりと意味はわかりませんが、天台の口伝法門に引きつけて考える必要は、そんなにはないと思います。

天台顕教において、口伝というものが重視されることは確かにあります。師匠が自分の正統的な弟子に最後の段階として、自分が亡くなるころに、「お前、跡継ぎだぞ」と因果を与えるとき、一定の文献と口伝で何か重要な文句を授けるといった場面が、確かに出てまいります。

ただ、本覚思想の文献、つまり論議の文献というのは、

それなりに残っているわけです。当たり前のことですが、文献があるわけですから、それに対して口伝というものが、どれほどその世界でなされていたのか、この辺りも今後検討していかねければならないかなと考えております。

私のほうからは、大体以上でございます。ありがとうございます。

中野 どうもありがとうございます。

引き続き、法式教師会から大澤亮我先生、よろしくお願
いします。

大澤 きのうの補足ということで、二点お話しさせてもらいたいと思います。きのう申しました、臨終関係についてが一つと、もう一つは法服について意見を申したいと思
っております。

聖光房弁長の臨終の部分に、何か意図があるのではない
かということ、昨日、少し申させていただきました。法
式の立場から「勅修御伝」にあらわされた臨終の様式を見
て比較していくと、特徴的だと思われるところがたくさん
あると思います。

法然上人の往生においては、見仏をする、あるいは目の当たりに仏さんがあらわれるという、いわゆる「三昧」と事証が出てきます。そして、その三昧を得たのちに亡くなっていられるわけですが、それが法然上人の臨終の部分で語られています。

法然上人は三昧発得された方ですし、法然上人が師匠と仰がれた善導大師が、なぜ偏依善導一師とされるのかというと、善導大師が三昧発得の人であるからということが基本にあるわけです。

そういうことからいえば、法然上人のお弟子の中で、そのことが臨終の場面において触れられているのは、聖光房弁長の臨終の場面だけでありまして、そこに仏が来たということがあらわされています。

資料でいいますと、2ページの下から3行目になります。「艶喜の涙をながしてはいはく、極楽の聖衆は、天にみちみちたまへりと」とあり、そういう姿を見て、聖光房弁長は亡くなっていられるわけですね。それは、三昧というものを得た上で最終的に亡くなっていられるという、ちょうど法然上人が亡くなっていられるのと同じ形式を持って語られています。

ほかのいろいろなお弟子さん方の伝記にはそういった記述はありません。少なくとも法然上人の「勅修御伝」の中には、三昧の発得を得ながら亡くなったという記述は、ここ聖光房弁長だけですね。

法然上人も含めると、法然上人の臨終と聖光房弁長の臨終においてのみで、あとは、端坐合掌して念仏申して亡くなったというものでありますし、ほかは称念往生したというところで終わっています。

そういう意味で、善導、法然、そして弁長という一つの流れの中で、師子相承という意図的なものがそこにあらわされているのではないかと思うわけです。

佛敎大学の並川先生が、阿難の亡くなられるときの臨終の姿が、ちょうどお釈迦さんの臨終と同じ形態で表現されていると著書に書いておられます。

本来であれば、阿難だけがお釈迦さんの跡継ぎというわけではないのですが、でも阿難をそういう方向に向かわせようとしている弟子たちの意識というものが、阿難を中心として仏敎敎団ができていくというようになっていきます。

それと同じようなことが、ここに見受けられるのではな

いかということ。聖光房弁長を中心とした浄土宗教団を意図したものが、この臨終という場面においては見受けられるのではないかと考えています。

それに付け加えて言うと、袈裟の話が出てくること、三昧というものが出てくると、それから、端坐合掌ではなくて、法然上人と同じように横になって亡くなっていかれるといった点等は、法然上人の臨終の姿を移し替えたようです。

これは、全く法然上人のあとを継いだ人であるというような表現の仕方を、その臨終の姿の中で見せているのではないかと感じています。

二番目には法服について少しお話をさせていただきます。昨日の資料でいえば⑤⑥⑦が法服資料というところですが、今日、新たに4枚写真が並んでいる資料をお渡ししました。

これは、たまたま今日の朝の新聞に、右上の「二祖曼荼羅図」というものが載っていたものです。知恩院さんの南北朝時代につくられた「二祖曼荼羅図」の修復があったということが書かれております。

資料でいきますと、左上にその法然上人の絵図が載って

おります。その絵図の格好を見ますと、袈裟の胸の辺りに明らかに鐙が付いていて、禪宗系の衣といわれる袈裟であります。現在の言葉でいえば、南山衣という袈裟であります。

普通、法然上人は五条の袈裟を着けておられるか、あるいは、天台衣を着けているのが当たり前なのですが、この場合は明らかに禪宗系の衣で描かれています。これは、昨日も示させていただいた瓜連の常福寺の「法然上人像」とも関連するものであります。それも、どちらも法然上人が椅子に腰掛けて座っておられるわけです。

椅子に腰掛けて座っておられて、天台衣ではなくて禪宗系の袈裟を着ておられることから、明らかに浄土五祖図、あるいは善導大師の図といったものを意識しながら描かれたことがよくわかります。

きょうお配りしている資料の、法然上人の横が鎮西聖光房弁長上人であります。これは、善導寺にあるものでございます。

その下にあるのが、鎌倉光明寺にあります三祖の良忠上人と四祖の寂恵上人です。浄土宗の元祖様、二代様、三代様、四代様の全員が、禪宗系の衣を着けておられるという

ことになります。我々が仰いでいく、今でいえばお参りをさせていただき、自分が崇拜の対象とさせていただく法然上人像が、あるいは代々の列祖の方々が、明らかに天台衣ではなくて、禪宗系の衣を着けておられるということになります。

それは、きのうも申させていただきましたように、法然上人以前の八祖なり、あるいは五祖なりを通じて、善導大師から法然上人へ、そして法然上人からその浄土の法脈がずっと伝わってきているということを明らかに意識した上でのものであらうと思います。そのことは、これらの絵図を見ましても理解できるのではないかと思います。

我々の袈裟、あるいは法衣が次第に「禪宗系」といったらおかしいかもしれませんが、中国伝来の袈裟に変わっていくということが、一つの流れになっていくのではないかと思います。

そういうものを見て、崇拜対象だけではなく伝承するという意味で、今度は我々の法服の姿が法然上人の姿、あるいは善導大師の姿にならっていくということ、浄土宗の法服というものが現在の衣と袈裟に変わっていったのではないかということが言えるのであります。

以上でございます。

中野 どうもありがとうございました。

引き続き、浄土宗布教師会から糸原恒久先生、補足のほうをどうぞよろしくお願いします。

糸原 はい。昨日もお話を申し上げました。この小さいプリントの中ですから、限定したお話になってしまうかもしれません。

昨日は、時間の都合で、途中で説明が終わってしまいました。先ほども善さんの補足の中で出てきましたが、「上人常に仰せられた肝要の法語三十三箇條の事」という段落が、第二十一巻に収められております。

「布教する」という現場の目から捉えますと、この三十三箇條には非常に題材が豊富に存在していることに気づきます。

このセクションでは、その中のいくつかを、かいつまんで説明し皆様の参考に供したいと存じます。先ほどもありました、「口伝無くして浄土の法門を見るは」云々というのが第一條でございます。これも、ここが初出であらうと

思われますが、後に『東宗要』などにも出てくるものでもあります。

また、第三條には「南無阿弥陀仏」というのは、別したることには思ふべからず。阿弥陀ほとけ、我を助け給えという言葉と心得て、心には阿弥陀仏助け給えと思ひて、口には南無阿弥陀仏と唱うるを、三心具足の名号と申すなり。」とあります。これは、簡単な言葉ではありますが、非常に含蓄のあるお言葉だと思います。つまり、至誠心、深心、回向発願心の三つの心が三心とされ、往生浄土に必須の心と言われながらも、その保持は、まさに難行と見られがちです。しかし、ここでは、「南無阿弥陀仏」をただ「助け給え」と思う心で唱える中で、自然に成就されていくとされていることです。また同じ主旨は、『醍醐本』にも示されているところがあります。

第五條です。「一念十念に往生すといえばとて、念仏を疎相に申すは、信が行を妨ぐるなり。」とあります。心が一向専念せず、やわなままで念仏すると、念仏行自体が中途半端な形に終わってしまう、と示されます。それでは、こういった心持ちで念ずるべきか、というに「信をば一念に生まると信じ、行をば一形に励むべし」とあります。一

心專注しつつ、一念でも往生出来ると信じ、かつ念仏行を一生涯続けるべきだ。これが白旗鎮西の教義の根幹であろうと思います。これに関連して少し考えてみますと、我々には臨終来迎がもちろんあります。これを前提とした上で、信仰とは、浄土を實在のものとして受け入れることが前提となりましょう。実在という意味は、時空を超えて存在し、我々が最後に行き着くべき、また人生の所帰でもある浄土であつて、現当二世にわたつて我々が生かされる根源であります。これは少分をも譲ることができない教義だと思います。

人によつては、臨終の念仏というもののみをどちらかというと重視してしまう傾向もあると思いますが、いつ来るか分からないのが臨終でもあります。「一念に生まる」と信じつつ、「一形」つまり一生涯念仏生活を続けるというところが、鎮西義の要諦だと思います。

無論、阿弥陀仏の本願の力は現世にも働くわけです。『往生大要抄』などにも出てまいります。来世に本願の力が働くのか、それとも現世であるかという問答において、それは現世である、ということを法然上人は明言しております。現世、臨終来迎、往生浄土すべてが弥陀の願力に

よる、という一貫した主義主張であります。

更には『念仏往生要義抄』にも、

「問うて云く、摂取の益をかうぶる事は、平生か臨終かいかん。答えて云く、平生の時なり。そのゆえは、往生の心まことにて、わが身を疑ふ事なくて来迎をまつ人は、これ三心具足の念仏申す人なり。この三心具足しぬれば、必ず極楽にうまるということは觀經の説なり。かかる志ある人を阿弥陀仏は八万四千の光明をはなちて照らし給ふ也」

とあります。またこのあとに、「平生の時照らしはじめ、最後まで捨て給わぬなり」と示されているのであります。

また他の段落にては

「往生を願う人をば、弥陀仏よりはじめてまつりて、十方の諸仏菩薩、觀音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞して行住坐臥、夜昼をも嫌わず影のごとくにそいて、もろもろの懊悩をなす悪鬼惡神の便りをはらいのぞき給いて、現世にはよこさまなる煩なく安穩にして、命終の時には極樂世界へ迎え給うなり」

とあります。要するに、現当二世にわたる本願の光明摂

取が前提になって、所謂結歸一行の念仏が成立するのであると思います。我々は、心を淨土に向けて、日課念仏をするという日々の暮らしがあるわけでありますが、そこにはやはり、念仏によって仏と念仏者の心が相即（不離仏）する関係が成り立っているのであります。

仏の本願の光明（力用の象徴）に照らされて、現世では守り導かれ、臨終には極樂往生を遂げるという形が、一つのオーソドックスな淨土宗の要諦だろうと思います。

また、第七條を見ますと、「たとい余事を営むとも、念仏を申し申し、これをする思いをなせ。余事をしつつ念仏すとは思ふべからず」とありまして、念仏の中に日々の所作があることが示されています。

第十條に「法爾の道理」というものがあります。「仏の来迎は法爾の道理」であるということです。念仏の信仰のある者には、法爾、つまり自然の摂理として、弥陀の御力が働くのであって、それは真理そのものだという意味をあらわしているのであります（本年3月、「法爾大師」が宗祖に加誼されております）。

また、第十一條に「三心も南無阿弥陀仏、五念も南無阿弥陀仏、四修も南無阿弥陀仏なり」とありまして、三心も

五念も四修も皆、南無阿弥陀仏に統攝されると示されています。これは、伝法でも大切なところでありますが、三心・五念・四修について、『末代念仏授手印』などもすべて称名念仏に収めとられる、とあり、それに連なる大変重要な文言の提示といえます。

第十二條、これはちょっと教学的になりますが、「また云く、弘願といえるは『大経』に説くがごとく、一切善惡の凡夫、生まるることを得る者は皆、阿弥陀仏の大願業力に乗じて、増上縁と為さざるは莫し」とあります。

二祖上人の『西宗要』に「我が宗は本願宗なり」と言われたように、底下の凡夫である我々が、浄土に往生出来るのはひとえに弥陀の本願力によるわけであります。

その本願の御力に、できるだけ大きな表現を使うのが、曇鸞、道綽、善導の流れであります。「大願業力」という言い方は、曇鸞から始まっておりまして、道綽も、そしてまた善導大師もこれを援用され、法然上人も大願業力という大きな表現を受領されておられるわけであります。

「大願業力為増上縁」と受けとめる流れこそ、法然上人の言われる、道綽善導流の祖師が共通して使う、キーワードでもあります。

第十四條、「また云く、学生骨になりて、念仏や失わんずらむ。」これも有名な言葉でございます。色紙などに書かれたりしますが、学問ばかりしていて、念仏自体の日課称名を怠つてはいけないということを単純な表現で言つた、大変含蓄に富んだ言葉だと思ひます。私自身においても「もつて銘ずべし」であります。

ここで、第十七條に触れてみます。

「近頃の行人、観法をなすことなかれ。仏像を觀ずとも、運慶・康慶が造りたる仏ほどだにも、觀じ現すべからず。極樂の莊嚴を觀ずとも、桜・梅・桃・李の華葉ほども、觀じ現さんこと難かるべし。ただ彼の仏、今現に世に在して成仏したまへり。当に知るべし、本誓の重願虚しからざることを。衆生称念すれば必ず往生を得、の釈を信じて、深く本願を馮たのみて一向に名号を唱うべし。名号を唱うれば、三心自から具足するなり。」要するに、比叡山（天台宗）という一つの權威があるわけですが、そこで修する止観行などへの反論を含んだ説示です。開目、閉目に浄土の莊嚴が心底にあらわれるほどの修行を積まなくても、ただ「名号を称うれば、三心自から具足する」という言い方でございまして、これ又ありがた

いご法語だと思っています。

三祖の良忠上人なども、『往生礼讃私記』において、「仏の名を称するに、総相帰依の念あり、以つて觀察に属す」と示し、難しい觀法を修する中で得られる総相帰依の念が、称名の念仏のみでも得られるとおっしゃっています。これこそ、結歸一行の念仏であつて、「三心も五念も四修も、皆南無阿弥陀仏に見ゆるなり」と云う、法然上人の見解と一致するものであることを確認しておきたいと思います。

第十八條でございますが、「往生の業成就は、臨終平生に渡るべし。本願の文簡別せざる故なり。恵心の心も、平生に渡ると見えたり。」とあります。法然上人は、もちろん恵心僧都から信を得、善導にシフトしていくわけですが、とにかく、往生の業の確定、これは曇鸞大師の言い方では業事成弁、道緯どうしき禪師では業道成弁となりますが、それは臨終（觀經下品の説など）を含め、平生の念仏生活の中で、すでに得られるというのであります。

以上、昨日の説明では言及しきれなかったところを申し上げますが、日ごろ使っている、布教の現場での大切な教説、用語というものは、『四十八卷伝』中の第廿一卷「上人の常に仰せられた肝要の法語、三十三箇条の事」に

提示されているものが多いのであります。改めてご聴講の諸上人からのご確認とご理解とをお願いしたいと存じます。最後に、日常生活レベルでの教示として、第三十條を
ご一読下さい。

『「往生は魚食せぬ者こそすれ」と言う人有り。あるいは、『魚食する者こそすれ』と言う人有り。とかく論じけるを、上人聞き給いて、『魚食う者往生せんには、鵜うぞせむずる。魚食わぬ者せんには、猿さるぞせんずる。食うにもよらず、食わぬにもよらず、ただ念仏申す者往生はするとぞ、源空は知りたる』とぞ仰せられける。』

当時は魚を食べる者（殺生する）は成仏出来ないという迷信があつたわけであります。これに対して法然上人は、お念仏を申す者は、殺生するしないにかかわらず往生出来ると、はっきり示されたこととし、民衆レベルでの念仏への疑義をもとり込んで、解決しているのであります。

以上昨日申し上げたように、『選択集』等で開示された浄土宗の根幹の教義、宗義といったものが人肌のレベルに下げられて、まとめられた形で本伝の三十三箇條に集約的に提示されているということを申し上げたかったので

あります。

布教現場での資料として、ご活用いただければありがたいと存じます。昨日の説明に加えまして、この資料の残りの部分を説明させていただいたわけであります。

ともかく所求・所帰・去行すべてにわたる説示が、この一群の文段の中にとらえることができると思います。いわゆる実在の浄土に向って、仏の護り『阿弥陀経』他と導きの中、念仏を唱えながら日々の生活を全うし、安心決定の内に臨終の来迎によって往生浄土の素懷を遂げる。こうありたいと願う次第であります。

失礼いたしました。よろしく願います。

中野 どうもありがとうございました。

それぞれの先生方に、きょうはまず10分間の補足をしていただきました。それぞれのお立場からテーマを設定していただきました。結果的には、『四十八巻伝』を主に利用されて、いろいろと新たな話題をご提供いただいたかと思えます。

それでは、フロアの先生方から、昨日ご質問をお寄せいただいたいておりますので、それにつきまして、早速一つ一つ

お答えをいただけたらと思います。ご回答次第では、質問者の方にもご発言をいただくことがあろうかと思えます。お名前については、原則として特段お呼びしないこととさせていただきます。

初めに、野村先生へのご質問です。「法然上人の法服の修正について、巻八第二段で僧綱領があったのは、天台僧として描かれていたのか、机の上にある8巻の経巻は、法華経だったと考えられるが、これは天台宗に配慮したものでしょうか」というご質問でございます。どうぞご回答をお願いいたします。

野村 ご質問いただきました巻八第二段というのは、差し上げました資料の2ページ目の⑥にございます。

これは、法然上人の目の前に勢至菩薩があらわれたというところでございまして、ここにあるのが法華経かどうかというのは、確定はしませんが、8巻ということで、そうではないかと思えます。

同じく3ページの真ん中、⑪に巻七第一段「普賢菩薩が白象に乗り現る」を提示しましたが、このときも、法華三昧をしているときに普賢菩薩が白象に乗ってあらわれたと

いう詞書が書いてありまして、同じような経巻が8巻並んでおります。そういうことからすると、その可能性が高いのではないかと思います。

僧綱領なのは、天台僧として描かれたからかというご質問ですが、ご指摘のとおりかもしれません。というのは、その白象があらわれたところの法然上人も、やはり僧綱領が立っております。

天台宗に配慮したという言い方ができるかどうかはわかりませんが、天台的に描かれた図を直しているというふうに見るのが普通ではないかと思えます。

そこで、編者の舜昌は、叡山の功德院の住僧であったということで、知恩院の八代の如一国師である如空に師事をし、こういうものをつくって、その功が認められて知恩院の第九世に入ったということが語られております。

これをつくった功で九世になったかどうかというのは、非常に簡単にはいかなないところかと思うのですが、もともと比叡山の功德院の色濃い僧だったことが、こういうことにも関係しているのかどうか、何とも簡単には申し上げられないところではありますが、可能性としては残ると思います。以上でございます。

中野 これにつきまして、ご質問者の方、いかがですか。よろしゅうございますか。もし、ご発言いただけるのであれば、挙手をお願いします。また、ほかの方でも結構でございます。どうぞ。

質問者A その可能性があるということを前提に、もう1点ご質問させていただきたいと思えます。

そうしますと、修正した時期というのが問題になってくるわけですが、実際に、あれにはどういう意図があつたのか、天台宗からの訣別ということにまでなるのでしょうか。天台僧として描かれたままではいけなかったということになるのだと思いますが、その修正の意図と時期などがわかれば、教えていただきたいと思えます。

野村 はつきり申し上げれば、よくわかりません。よくわかりませんというのは、先ほど補足のところでも申させていただきますが、先学の研究の中で、他の伝記の絵を転用した可能性がある指摘されております。

もし、そういうことならば、この部分も、もともと僧綱

領として描かれたものが、この絵に転用されて、そのときにそれが余りふさわしくないので消されたという可能性もあります。

これがいつ修正されたかということに関しては、最初のころに修正をされたのか、それとももう少し時代が下がってからなのか、いろいろなことが考えられますが、ちょっと決定的な根拠というのは見出しにくいところでございます。

質問者 A この点について、あとで大澤先生にもお答えいただきたいのですが、大澤先生のお話では、鎌倉常福寺の「法然上人像」が描かれた南北朝時代ぐらいいは、もう天台の姿ではなくて、禪宗的な姿として描かれているというところで、そうすると、この辺り、大澤先生と野村先生のお話がつながってくるのかなとも思っております。

中野 どうもありがとうございます。このテーマは、時間の関係でここまでとさせていただきますが、同じ方から大澤先生へのご質問です。「禪宗の衣を着るのは、廬山における中国式の導入という理解でよろしいでしょうか」

ということです。

大澤先生、ご回答をよろしく願います。

大澤 まずは、今のことに触れて申させていただきますと、先ほどお話しさせていただきましたように、「四十八卷伝」に描かれた法然上人というのは、天台衣しか着ておられません。全部天台衣です。そして、天台衣でも、僧綱襟があるかないかというのは、あるときとないときが当然あります。

僧綱襟が付いているかないかというのは、あくまで立てているかないかというだけのことで、そこを削るか削るまいが、ほとんど問題ないことです。

ただ、その立てているかどうかという話になると、法要として、あるいはそういう儀式的なものやそれに準ずるものの際に立てておられたのかなと思います。その辺の襟の使い方は、ちょっと私どもではわかりません。

ただ、立てているか寝かしているかという表記の仕方について、ここは削られたとか、削られていないとか、あるいは、僧綱襟の付いていない普通の法衣、例えば半素絹などを着ておられるのに、僧綱襟が付いているのはちょっと

おかしいだろうという話になろうかと思います。

詳しいことはちょっとわかりませんが、多分、絵が修正されたときには、この場合にはおかしいだろうということだったのだと思います。浄土宗、天台宗ではなくて、天台宗としておかしいということで削ったり、修正したりしておられるのではないかと思っています。

もう一つ、禪宗系の衣を着るのはどういう経過があったためかという話についてですが、きょうお話しさせていただいたように、一つは、浄土宗、つまり法然上人は明らかに善導大師からその教えを受けて偏依善導とされたということがあります。

それが代々伝わっていく中で、きのうも申させていたいただきましたが、なぜ善導大師の絵が祀られるかというと、『逆修説法』にありましたが、一つはその御徳に報いるためであります。もう一つは、その人と等しくなるためであり、「かしこきに等しき」というような表現をされます。

そういうことから言いますと、その人に等しくなろうと思えば、当然、後の者の姿としては衣も変わっていかざるを得ないわけですし、まして師子相承という思をなしているとするれば、自然に法然上人を善導大師と同じ姿で描こう

とするのは当たり前のことであろうと思います。

「四十八巻伝」には出ませんが、代々の伝承の像として、祀られる法然上人像という画像は、すべてがそういう形式をとって描こうとする思いがあるわけです。しかし個としての、法然上人自体は勅伝などほかの伝記がございしますから、なかなか変えられないにしても、以降の方々はどんどん変わっていくのではないかと思います。

正しい相承を目指す中で、それぞれの袈裟が、あるいは衣自体のあり方がだんだんと今我々が使っているものに変わっていつているということは、鎌倉、あるいは室町ぐらゐからあらわれてきているのではないかと思います。

中野 ありがとうございます。

このようなテーマについて、きょうは法式の先生もお見えになっておられますが、それらの先生方で、どなたかご発言いただける方はいらっしゃいませんかでしょうか。

では、伊藤先生、もう一度ご発言をお願いします。

質問者A 資料の下、二祖、三祖、四祖は拂子を持つておられますが、善導大師も拂子を持つておられたのですし

ようか。

大澤 すみません、『浄土五祖図』は確認しておりませんので、申し訳ありませんがわかりません。曖昧な記憶ですが、善導大師が拂子を持っておられる姿というのは、恐らくなかったように思います。

質問者A そうすると、やはり廬山における中国式の導入と理解できると思いますが、衣だけではなくて、東堂とか西堂といった位についても、浄土宗は採用しておりますし、全体的に浄土宗は中国式の導入という事でしうか？

大澤 すみません、東堂や西堂というのは、いつごろから採用されましたかは知りません。

質問者A もう、室町には。

大澤 浄土宗の中で、はっきりと。

質問者A はい、はっきりと。

大澤 ああ、そうですか。

質問者A ですので、そういう禅宗と浄土宗との親近性というものを、どう考えたらいいかなど。

大澤 例えば、聖岡上人が書かれた書物の中にも、こういう袈裟とか衣に関しては、明らかに現在と同じような考え方をされておられますよね。ですから、少なくとも、聖岡上人の時代の浄土宗には明らかに存在していることであって、中国式の様式というのは、それが当たり前のこととして続いていっているというふうには理解できますね。

質問者A 天台よりも中国式の導入というものに、浄土宗自体が流れていったという理解でよろしいでしょうか。

大澤 まあ、そうだと思います。ただ、そのときの袈裟とか衣がどういう形をとっておられたのかがわかりません。後になると、資料にも示しましたが、江戸時代の初期に法服・袈裟関係を改めたということが明らかに出ています。

から、一部では禪宗のものを使っておられ、一部では天台宗の衣が使われ、一部ではという形にはなっていたと思います。我々は、現代でもそうなのですから、その当時としては当然そうだったと思います。

中野 ありがとうございます。何か、最初から大変盛り上がってまいりまして、大変うれしい次第でございます。この点はこれぐらいとさせていただきまして、次にまいります。再び野村先生へのご質問です。「絵の修正、もしくは不自然な点の原因としては、どのようなことが考えられますでしょうか」というご質問でございます。

野村 不自然な点や修正にはいろいろなところがあるわけでございます。最初に補足で説明させていただいたように、もしほかの、例えば「九巻伝」の絵がこちらに転用されたということになれば、それを違う場面に持つてきていろいろな修正が加えられたという可能性も、非常に強くなるわけでございます。

また、2枚目の資料の下のほうに挙げました⑦、巻六第二段と第七段でございますが、これはもともとの真ん中

でくつついたものとして描かれた1枚の絵を、真ん中で切って二段と七段に分けております。

1枚続きの絵を二段と七段に振り分けて使ったというのが、どういう理由からかはよくわかりませんが、少なくとも、二段、三段といった続き番号ではなく、分けたところに使ったことから修正の必要が出てきた可能性もございません。

それから、先ほどの僧綱領に関しましては、例えば、「古徳伝」や「琳阿本」を見てみますと、割ときちんと区別して描いているところがございまして、この「四十八巻伝」ではそれが混在しているというのも、一つ考えなければいけないところかなと思っております。以上でございます。

中野 どうもありがとうございました。

野村先生への質問ばかりになってしまおうのですが、もう一方からのご質問です。

「大変わかりやすく、興味のわくお話をありがとうございます。2点質問があります。1点目は、『四十八巻伝』の絵が影響を受けている他の伝記の絵はどれくらいあるの

でしょうか。いくつか例がありましたら、ご教示賜りたく存じます。2点目は、『当麻副本』が『知恩院本』と異なる部分が、絵にも詞書にもあるようですが、『当麻副本』の成立経緯とその位置はどう考えるべきでしょうか。諸説あるとは思いますが、先生はどう思われますでしょうか。

特に、絵の違いは前から疑問に思っております。先学の説もありましたら、ご教示賜ればと存じます。また、昭和36年の『角川本』の前、大正13年辺りにも絵の部分の写真版が出ているようです。中外出版だったと思います。」という事でございます。

野村先生、この2点につきまして、よろしくお願いいたします。

野村 では、付け足しの3点目の質問からお答えいたします。きのう、写真で出版されたものの紹介のところには書いておりませんでした。ご指摘のように、確かに大正13年に藤堂祐範先生や江藤激英先生、あるいは井川定慶先生などが中心になって中外出版社から「コロタイプ版」というものが出ております。

私は実見したことがございませんが、これは、絵相全部

がコロタイプの写真に載ったものが、大正13年に出たということでございます。きのうご紹介したのは、戦後に出版され、手に入りやすいものだけという形にさせていただきましたので、漏れておりました。

それから、1点目の、「四十八巻伝」の絵が影響を受けている他の伝記はどのくらいあるでしょうかということ、ちよつと具体的なものを今、一つ一つはご提示できませんが、きのう申し上げましたように、勢至丸が遊ぶところなどは、「琳阿本」、「古徳伝」に似たところがございます。

影響があるかどうかというと、同じようなアングルとか、同じように子どもが遊んでいるということからいえば、似ているといえは似ているという程度でございます。それがそのまま描かれているということにはなりません、そういう影響は考えられます。

それから、絵がどうかということではなくて、きのう申し上げましたように、詞書と絵の食い違いについて、もともと「九巻伝」などほかの伝記にある詞書にびつたり合った絵が、こちらのほうにあるということが見られるということでございます。

また、東大寺の棟木を上げる部分が「四十八巻伝」には

出てまいります。が、「伝法絵」、「四巻伝」、それから「琳阿本」、「古徳伝」などは、大仏殿を遠くから見たような図が描かれておりまして、これは「四十八巻伝」とは全く違っております。

このように、ほぼ似たようなものがある一方で、作者のアングルのとらえ方が違う部分もあります。そういうものが混在していますので、一々取り上げて統計までは取っておりませんが、絵伝の作者としても、先行する絵伝を見ていた可能性というものは十分ありますし、あえて同じようなものを描かなかったということもあろうかと思えます。

それから、2点目の、当麻の副本が「知恩院本」と異なる部分について、その成立過程はどうかということでございます。私も、当麻本というものをざっとも見たことがございませんで、先学の研究や写真で部分的に紹介されているものを見たことがあるだけでございます。ですから、何とも言いがたいところがございます。

きのう、最後のほうにご紹介させていただいたように、似たような絵の展開もありますし、明らかに用紙が別なものが一緒になっているところもございます。

そして、忍激の「御伝縁起」には、最初に舜昌が「四十

八巻伝」をつくれと言われて、後伏見上皇にその絵伝を持っていったところ、後伏見上皇はその文章を吟味して、そしてまた絵を新たに絵所に任せてつくらせたとあります。

「御伝縁起」によれば、そこで一つ、きちんとした新しいものができて、そして今度は副本をつくるときにその草稿を使った、つまり最初の下絵みたいなものを使ったというような表現がありまして、そうすると、それは最初に舜昌がつくったものを、今度は副本である当麻本に採用したのかなとも読み取れるわけです。

しかし、井川先生の研究によれば、明らかに当麻本は「知恩院本」を写したものであると、指摘されておりますが、詞書にいくつか脱漏があるということでございます。絵については、余り詳しい差異というものは出されておられません。

そして、当麻本がどういうふうにできたかについては、根拠がありませんので、私から何とも申し上げられませんが、井川先生の研究によれば、それよりかなり遅くなってきたのではないかと思います。

例えば、永享3年（1431年）に知恩院の火災があるのですが、その後、文安元年（1444年）ぐらいに中原

康富がその絵伝を見ているまして、それは、その伊勢兵庫助亭に持ち出されているものを見ているわけです。

井川先生は、この知恩院から持ち出されたものをほかの方がごらんになっていることから、このときに火災のあとの修復をしたり、実際に火災に遭って危ないので、もう一つつくったりしたのではないかというようなこともおっしゃっております。

そこところは、いろいろなことが想定されますが、こうではないかと申し上げるほどの根拠がまだございません。以上でございます。

中野 ありがとうございます。

それでは、次に進めさせていただきたいと思います。善裕昭先生へのご質問です。ご質問の方には、前段に少し詳しい資料を提出していただいているのですが、割愛をさせていただきまして、質問部分だけを読ませていただきます。「つねに仰せられける御詞」は、「善人をすゝめ給へる所をば善人の分と見、悪人を勧め給へる所をば我分と見て」と、善と悪を同列でとらえ価値判断を下すものではなく、善（正法の天親・竜樹）は善、悪（末世以降の凡夫、十悪

五逆ら罪人）は悪の得点があると、両者を弁別するものである。「正法の天親、竜樹ら善人も往生、いわんや末法以降の凡夫、十悪五逆ら罪人も往生」というものではあるが、『醍醐本』に適用すると、「末法以降はまして言うまでもない」という意味となり、解釈できなくなるのではありませんか。」というご質問でございます。

では、善先生、よろしくお願いいたします。

善 大変、適切なご質問でありまして、ありがとうございます。質問者の方のおっしゃる意味は、「つねに仰せられける御詞」の内容を『醍醐本』に適用すると変になるのではないかということです。

「つねに仰せられける御詞」では、正法の天親・竜樹、善人には善人の往生があり、そして、末法以降の悪人には悪人の往生があるのであって、両者を区別しなさいということだけで、両者の優劣を言っているわけではないということです。

これを、『醍醐本』に適用してしまいますと、正法の天親・竜樹でさえ往生する、いわんや末法以降の悪人は往生できるよというふうになりまして、この「いわんや」を入

れてしまいますと、何か変な意味になってしまうわけですね。

正法の善人よりも、何か末法の悪人のほうがいいかのようない言ひになるということで、確かにこれは不自然で、解釈できなくなるのではありませんかというのは、おっしゃるとおりであります。

私も、ここについてはどうかなあと、心に引っかかっておったところございまして、そこを見事に突かれてきたわけでございます。それでも、なおかつ、私がきのうのような発表に踏み切りました理由も、ある程度の理由がございます。

法然上人は、フラットな往生を語る、つまり、平等往生ですね。念仏による平等往生、皆往生できるよ、善人も悪人も、男性も女性も往生できるとフラットな往生を語る部分と、抑揚的な往生を語る部分の2つが共存・共在している点がございます。

例えば、「醍醐本」の「禪勝房との問答」に次のようなご法語があります。「十方衆生の願の中に智無知、有罪無罪、善人悪人、持戒破戒、男子女人、ないし三宝滅尽の後の十歳の衆生漏るることなし」と。

つまり、十八願の十方衆生という言葉の中にあらゆる人間が含まれて、漏れる者はいないよということで、これはフラットな往生を説いております。

ところが、直後に次のように言っていちゃいます。「かの三宝滅尽のときの念仏の衆生、当時の行者と比べれば、当時の人は仏のごとし」と。つまり、三宝滅尽の人と今の我々、法然上人の時代における「今の我々」を比べたら、我々は仏のようなものなのだとということです。

「仏のようなもの」といっても、仏になるのではなくて、あくまで比喩として仏のごとき存在というぐらいの意味ですね。つまり、最低最悪の時代の人間と比べると、我々は善人でもあり、仏でもあるということです。

このように、フラットな往生と抑揚的な表現によって語る往生が、法然上人のお言葉には共在しているわけです。「つねに仰せられる御詞」ではフラットに語っております。これは、「自分は往生できない」と卑下する人に対してこう語ったものです。

この抑揚をさらに強めていきまして、天親・竜樹ら善人も往生、いわんや我々末法以降の悪人は当然往生できるよというふうな表現が生まれてくるのではなからうかと思ひ

ます。「つねに仰せられける御詞」はフラットで、「醍醐本」の悪人正機は抑揚表現だと、前者の考えを後者に適用することも何とか可能であるかなと思っております。

しかし、一方で、ご質問のように、確かにちよつとニュアンス的に変かなという疑念は、確かに私も持つております。以上です。

中野 ありがとうございます。

同様に、この悪人正機に関わる質問がきております。次の質問者の方ですが、「善先生へ。大変貴重な研究成果を拝聴させていただき、まことにありがとうございます。善先生ならではの緻密な考証には恐れ入るばかりです。

1点、質問させていただきますのは、『醍醐本』の「いわんや」を奮い立たせるためと解釈されていますが、その他の法語に見られるような、明確にされた価値で使用例と少し違和感があるのですが、いかがでしょうか。」

善先生、いかがでしょうか。

善 私も、この「奮い立たせる」という表現には、自分で使っておきながらちよつとどうかかと、正直申しますと、

違和感を持ちながらの発表でありました。

この「奮い立たせる」という表現は、文脈から一応、そのように考えておいていいのかと思って使ったものです。

つまり、相手の卑下を払拭することが目的でありまして、その善人・悪人観を「醍醐本」に適用すると、その抑揚表現には奮い立たせるような意味合いが入っているのではありませんかと思つたわけです。

ですから、文脈から考えて、自分の表現としてこのようにとりあえず使ってみたというぐらいのもんです。確定的にこうだとは、私も考えておりませんが、確かに、私も違和感に残しておるところです。

中野 これについて、質問者の方、もしよろしければ、ご発言いただけますでしょうか。

質問者B 私は前の質問者の方と、ほぼ同じようなニュアンスで質問を書かせていただきました。

価値の大きい小さいということだと、価値の小さいものでも往生できる、いわんや中ぐらいのものをや、いかにいわんや大きいものをやという形で進んでいくのが自然

だと思っています。

先生からご指示いただいた『往生大要抄』や「一紙小消息」での言葉の使い方を拝見させていただきましたと、やはりその価値が逆転してしまっています。そういったことに關して、「奮い立たせる」という表現には私も違和感を持ちましたが、その点についてご指導いただければと思っております。

善 価値の進み方ですね。小さい価値と大きい価値の順序が、確かに逆転しますので、私もちよつとここについてはもう少しいろいろと考えてみたいと思います。

質問者B ありがとうございます。

中野 同じ質問者の方から、大澤先生への質問がございます。これに行く前に、悪人正機に關しまして、もう一方からご質問がございます。

「自分を卑下するな」ということと、「天親、竜樹より悪人である我々のほうが往生できる」という2つの文には、意味の差があると思われまゝ。上の口伝は首肯できるが、

下の口伝は認めがたい。」というご質問でございます。

善先生、よろしく願ひします。

善 ありがとうございます。これも、適切なご質問でありまして、ありがとうございます。

「つねに仰せられる御詞」の内容には首肯できるが、それを「醍醐本」に適用して「天親・竜樹より悪人である我々のほうが往生できる」ということは認められないという趣旨のご質問だと思ひます。つまり、「つねに仰せられる御詞」を「醍醐本」に適用すること自体が問題ではなからうかということだと思ひれます。

両者を關連付けることの可否ですやね。おつしやるとおり、關連付けると確かに、前の質問の方にもお答えしたように、ちよつとぎくしゃくとした面があり、不自然な流れが出てくるかと思ひます。

私自身も、かなり揺れておりまして、今でも揺れておるところはあるのですが、それでも、私が「つねに仰せられる御詞」を「醍醐本」に適用することに踏み切りましたのは、第一に「口伝」という表現が一致しているからです。「醍醐本」に「口伝これあり」とあり、「つねに仰せられ

ける御詞」に「口伝なくして浄土の法門を見るは」とあります。この両者では、「口伝」ということを印象的に語っているというところで一致しています。しかも、二つのご法語の内容は、善人・悪人論が主題となっていることでも共通しております。

ここまで似ているのであるならば、両者の関係性を考えてみるのは、あながち不自然ではないと、多少文脈的な無理は出てきても、くつつけられるかなと思ひまして、思い切って両者を関連付けてみました。

しかし、一方で、確かに私の結び付け方に問題は残しておると思われまふ。私自身、そうすつきりとこの適用に満足しているわけはありませんで、もうちょっと何か、この適用することの可否を考証できるようなものを、法然上人のご法語から、何とか拾い上げてみる作業が必要かと思ひます。

やや不安を残しながらも、思い切って適用してみたことによつて、大枠において「一紙小消息」と「醍醐本」の両方を何とか無理なく整合性を持ったまま解釈する道が開けてくるのではないかと、今のところ思っております。

中野 ありがとうございました。ご質問者の方、もしよろしければ、ご発言をいただきたいと思ひます。

質問者C 「四十八巻伝」と「醍醐本」の関係というのは、余りいい関係ではないように思ひます。というのは、「醍醐本」の内容と「四十八巻伝」とは、相当違つていると思うんです。

お父さんは、法然さんが就学なさる前に亡くなったのか、修行中に亡くなったのかという点でも違つていて、法然さんがお坊さんになる動機についても、違ったとらえ方をしているわけですよ。

そういう意味で、「四十八巻伝」と「醍醐本」とが近い関係にあるということは、考えられないような気がします。

善 お父さんの死に関しましては、確かに、「醍醐本」と「四十八巻伝」では違つております。

「醍醐本」の別伝記におきまして、お父さんの死が比叡山に行つてゐるころだというふうを書いてあるわけでありまして、こういった記事は、ほかの伝記にはないわけですよ。ね。「醍醐本」の別伝記というのは、単体で見ても非常

に特異な伝記だと思っています。

一方で、「四十八巻伝」は、「一期物語」を和文に直して結構たくさん採用しております。ですから、関係性が薄いということはないと思います。

ただ、お父さんの死について考えれば、確かにそうなのですが、お父さんの問題だけに焦点を絞って言うのであれば、「醍醐本」とほかの伝記はすべて関係性が薄いということになってしまいます。「四十八巻伝」や「九巻伝」、「弘願本」、「琳阿本」、「本朝祖師伝記」などのすべての伝記がです。

ですから、お父さんの死についての記述が大きな理由になつてくるとは思いません。それが、両者の関係性が薄いということの根拠にはなつてこないのではないかと考えます。むしろ、「一期物語」をたくさん採用しているという面が強いと思います。よろしいでしょうか。

質問者C どうもありがとうございました。

中野 悪人正機に関して、いくつかの方からご質問がございまして、関心の高さを窺わせます。

今日は、質問者以外の方からでも、ご質問いただけたらありがたいと思いますが、いかがでございましたか。はい、どうぞ。

質問者D 善先生、貴重なご提言をありがとうございました。

私自身も、「醍醐本」の法然上人は、資料的な価値という意味では、先生のおっしゃるように解釈すべきだと思われるのですが、法然上人のお立場というものを、私は悪人正機という言葉で説明することが、果たして適当なのかなという疑問が1つございしますので、ご意見をいただきたいと思ひます。

それと、これは私の考えで、法然上人が直接ご法語で仰つておられるわけではありませんが、「醍醐本」の一節と「二紙小消息」について、抑止門と撰取門というものを想定してみると、理解しやすいのではないかと、私は個人的に考えております。いかがでしょうか。

善 ありがとうございます。まず、抑止門と撰取門の問題ですが、先生の論文は私も読ませていただきました。一

定のまとまり感のある非常によい論文だと思いますし、勉強になっております。

ただ、ちょっと疑問に思うところもございまして、果たして抑止門、摂取門の考えを適用できるのかなと思います。つまり、適用する根拠ですよね。

先生の論文にちらつと書いておりましたが、法然上人はあまり抑止門、摂取門のことは直接的には言わないけれどもというような断り書きがございました。その適用する根拠が若干、弱いかないような印象を持ちました。

さらに言いますと、法然上人が十八願文を引用するとき、「唯除五逆、誹謗正法」を一部の例外、「三部經大意」を除けば、引用されないわけですよ。しかし、そこが抑止、摂取の重要な根拠になっている文章であり、それが引用されないといった問題もあると思っております。

それから、前者の質問ですが、悪人正機という表現が妥当であるのか否かというのも、確かに問題でございまして。後世につくられた表現でもって語ることが、果たしているのかどうかという点につきましても、今後考えていかなければならないと思います。

ただ、私の発表ではあくまで「善人なほもて往生す、い

わんや悪人をや」と善人と悪人を抑揚的に使った、「醍醐本」のこの表現に限って「悪人正機」としております。

浄土教では、中国の浄土教のときから、愚かな人間、凡夫が阿弥陀仏の本願の対機なのだという事で、それに近い表現はたくさんあると思います。

ただ、そういったものまで含めていきますと、悪人正機の概念がちよつと「ふやけて」まいますので、私の場合はあくまで、善人・悪人の抑揚的な表現に限って、とりあえず「悪人正機」と表現しているだけでございます。

ただ、この表現はあくまで後世の造語でありますから、確かに考えてみる必要はあるかと思えます。以上です。よろしいでしょうか。

質問者 D ありがとうございます。

中野 ほかにどなたか、ございますでしょうか。
では、どうぞよろしく願います。

質問者 E 善先生にちよつとお聞きしたいのですが、「口伝」という言葉について、「醍醐本」に「口伝これあ

り」というのは確かに出てございます。

それを除きまして、もう一つの「四十八巻伝」、「口伝なくして浄土の法門を見るは」、これは、初出が良忠さんの『浄土宗要集』というところでございますが、私は、それよりももうちょっと前、『決答授手印疑問鈔』辺りまで戻れるのではないかと思っております。

「口伝なくして浄土の法門を見るは」という、この法語は、法然の時代というよりも、法然から少し下がった門下の時代でないと、こういう発想は出てこないのではないかなと思うのですが、いかがでしょうか。

善 ありがとうございます。

私の検索不足でありまして、良忠上人の『浄土宗要集』と『往生要集義記』までは探したのですが、良忠上人の著書をすべて見たわけではありませんで、『決答授手印疑問鈔』にはあるということ、これが初出ということになってくるのでしょうか。ありがとうございます。

それから、「口伝なくして」の「口伝」という表現が、門下の段階になってこないと出てこないのではないかなということですが、ちょっと私も、この辺りをどのように判断

しているのかわかりません。

門下になってくると、つまりそういう表現がはっきり出てくるわけでしょうか。法然上人の段階も、少数ではありますが、あるにはあるわけでありまして、門下の段階でしか認められないというふうに、どこまで言えるかなという疑問をちょっと今、持っております。

門下の段階の文献における「口伝」という表現については、私も十分にトレースしておりませんので、何ともきちんとした判断はできません。しかし、もうちょっと後世に引き下げて見るべき表現でもあるということ、念頭に置いて、門下の文献を見ていきたいと思えます。

私は今、はっきりと判断することができません。

中野 ありがとうございます。

ほかに、どなたかございますでしょうか。はい、どうぞ。

質問者F 善人とはどんな人で、それから悪人とはどんな人かということを、基本的なことですが、ちょっと先生からご説明いただきたいと思います。

善 善人・悪人がどういった意味であるのか、これは大変基本的ではありますが、しかしなかなか、きちんと確定するのも難しい、流動的な表現ではあるかと思います。当時の一般的な用例から大枠を言えば、悪人というのは、いろいろな罪行を行った者ということになります。

肉食をする、殺生をするといった、一般的な生活形態の中で仏教的な戒律を破った者が悪人です。その悪人のままでは往生できないから、いろいろな善行を積んでいって、滅罪して善人となって往生ができる、それが当時の一般の平安浄土教世界における善人・悪人観だと思います。中世も基本的には、こういった善人・悪人観が一般的かと思えます。

そういった中で、法然上人は、そういった意味には使わずに、また善行の多寡では余り言わずに、時代の中に配置していくという方法をとっております。一般的には、善行の多寡による善人・悪人です。

質問者F 戒律を破るのは悪人であって、破らないのが善人といいますが、それとは異なる善人・悪人の捉え方もあるように思います。例えば、聖徳太子が「和をもって尊

しとなす」と言いましたが、その考えからしますと、和を乱す者はいわゆる悪人であって、和に従う者は善人だという考え方も成り立つのではないかと思います。

例えば、権力に逆らう者は全部悪人であって、つまり革命などを起こす者はすべて悪人であって、それに対して、権力に従順な人はみな善人なのだというような捉え方です。現代でもそうですが、そういう人間の善人・悪人という考え方は、一般的に普及していますし、宗教の中にもそれは入っていますね。旧仏教などは特にそうです。

ですから、そういう意味では、法然上人は権力の矛盾したところを突いていたわけですが、従来の仏教は権力を利用し、国民を弾圧したりということをしてきたわけですから、そういうことは、現在でもあります。悪人というのは村八分になって、後ろ指を指されるわけです。だから、土地のムードに合った人間は善人だということになります。

それが、仏教にも影響を与えていると思います。私も、善悪についてはいろいろと悩んでいるのですが、この点についてコメントをお願いします。

善 ありがとうございます。善人・悪人というのは、大

変流動的な概念でありまして、そのときによりけり、あるいはその時々の人間関係によって、権力と民衆の間にも善人・悪人という概念が適用されることもあるわけですね。鎌倉末期に権力に反抗する一部のグループが、権力の側から悪党というふうに言われたりするわけですが、そういった、当時の文脈の中での善人・悪人という限定的な意味を、とにかくできる限りクリアにするような努力は、確かに必要だと思います。

中野 よろしいですか。

質問者F 私はこの善人・悪人の問題は本覚思想、更には天皇制、靖国神社の問題などと深く関わっているように思っています。

そういう中で、本覚思想の影響を受けていない唯一の教えといえる法然上人の教えの原点をもう一度再確認することが大切ではないかと考えます。失礼しました。

中野 ありがとうございます。

では、悪人正機のテーマはここまでとさせていただきます。

す。続いて、先ほどご質問をいただいた方から、もう1点、大澤先生へのご質問がございます。

「大変貴重な研究成果を拝聴させていただき、まことにありがとうございます。2点ご指導願いたいと思います。1点目は、「四句之偈との関係」と記され、福田行誠先生に言及されましたが、大澤先生のご所見がございましたら、お教えください。2点目は、「浄土五祖から浄土八祖へ」と記され、竜樹、馬鳴めみょう、世親らに言及されましたが、要偈道場において、要偈、二祖対面、二河白道とは別に掲げられていたのでしょうか。また、それは聖岡上人の十七祖相承との関係によるものでしょうか。ご指導賜れば幸いです。」

大澤先生、よろしく願います。

大澤 まず、四句之偈との関係ということでございます。福田行誠先生の、前後に四句の偈を配すというか、要偈道場の中での二祖対面の図の中に、実際、勅伝を見ようが、ほかの伝記を見ようが、そこに四句之偈は当然載っております。

そのようなことから、明治20年に、「伝語」が出された

ことに對して、いろいろな方々が集まりました。

そのときに、夢定中において法然上人が四句之偈を善導大師から相承したものであると言う口伝、伝法をやめようということが、そこで一応決議されたわけであります。その關係がございますから、自分の所見ということでございます。

『末代念仏授手印』の表紙裏に書かれておりますから、当然のこと、良忠上人へ伝わったと伝承される本の中に、究竟大乘浄土門というものが出てまいります。ほかの人々に伝えたものには、違う四句之偈が載っておるわけで、あるいは全くないものも現在残っておるわけであります。

そのことからすると、どのようにその部分を理解するかというところが、まず大事なのだろうと思っております。自分で常々考えておることを申させていただきますと、例えば、聖光上人がおられ、そして弟子たちがおられるとします。そのときに、法然上人と善導大師の關係とか、あるいは、善導大師から法然上人へ相承されている伝統の中で、それを直に受け取るかというところを一句で申せるところとを、弁長上人が良忠上人ら弟子たち皆に問うという形があったと想定されます。

これは、例えば禪宗、あるいはほかの南都系のお寺でも行われることでありましようが、問答形式で、こういう講題について答えを出せということがあります。

それを見ると、それに対するある種の答えに對して「よし」という評価が出たり、同じことを言うと言い出されたりするというのは似たようなことがあるのだろうと思います。

そういった中で、二祖様が三祖様にそういう問題を出したときに、三祖様の答えとして、究竟大乘浄土門という考え方が存在したのではないかというのが、私の見方であります。

あるいは、生極樂は、その念仏称名という答えを出してきた、また、緯阿は「信仏本願」という答えを出してきた、そういう一つの答えが、この表書きの表紙裏に書かれて残ってきたのではないかというのが、自分なりの受け取り方です。

だから、二祖さんのお弟子さんたちそれぞれの一つの意見として、我々はこのように理解ができるということで現在まで伝わってきていて、良忠にとれば、それは究竟大乘浄土門であるという受け取り方をしているということではな

いかと思います。

二番目に、浄土五祖から浄土八祖へということで、竜樹、馬鳴、世親らに言及されたが、要偈道場において、要偈、二祖対面とは別に掲げられていたのでしょうかという事については、別に掲げられていたようです。

現在でも、八祖図が伝法用として残っておる寺はいくつもありますし、現在も掲げておられるところは、若干ではありましようが、あります。ただ、資料として配置図が残っているかと言われますと、私は一度だけ見たことがあるのですが、今すぐにどれだということはいえませんが、申し訳なく思います。

ただ、資料としていうならば、今度布教師会さんが出されるという本に書いてあった『浄業信法決』という、隆圓さんのあの本の中に、八祖の次第をずっと表記しているところがございます。

あるいは、大日比の西圓寺から、伝書というものがやはり出ていますね。その中にも、代々の八祖の順番がその伝法の中で紹介されていて、そして自身に至っているというような書き方をしていますので、そういう表記として、八祖図が使われたのは明らかだと思っております。

最後に、聖岡上人の十七祖相承との関連によるのかということでございます。聖岡上人の十七祖というのは、当然のごとく戒脈でありますから、そうだと思います。

十七祖というと、観空上人が第十七代ですので、それから法然上人が袈裟と十二門戒儀を受け取ったということになっていくところだと思います。聖岡上人が書かれた『浄土真宗付法伝』にも、八祖のことが書かれています。あるいは、『釈浄土二藏儀』にも八祖のことが書かれています。

ですから伝法というものが、浄土宗の中で師子相承、あるいはそういう伝法がないという批判に対しての反論として成立をし、その中で八祖というものでできていったと思われるわけです。

その八祖というものを求めていかれ、それがこの五重の中に用いられて表現されていたのではないかとは思っております。以上でございます。

中野 ありがとうございます。ご質問者の方がおられれば、どうぞ。

質問者G 先生、ありがとうございます。1点目に質問させていただいたのは、ほかでもございませんで、先生がクエスチョンマークを付けておられたからでございます。現在、宗学を学ばせていただいている者としては、歴史学の面からしてどうかと思った次第です。

四句之偈に関して、『法然上人行状絵図』の資料として、また伝法資料としてというのであれば、やはり善導様から法然上人、そして二祖様、三祖様という形で四句之偈が伝えられていくべきであるというふうに考えております。

ですから、「四十八巻伝」の解釈ということであればと思ったのですが、「伝法資料として」ということで挙げておられたので、クエスチョンマークを付けられたことに關して疑問を持ち、質問書を出させていただいた次第でございます。

それから、十七祖相承に関しては、インド、中国、日本に聖阿上人がおつくりいただいたもので、先生がおっしゃっておられた、叡空様から数えて十七祖と、質問とはちょっと違うかもしれませんが。

八祖に関してですが、先生がおっしゃったのは、教学相承としての八祖を掲げられておったということで、今でも、

實際に関西のほうなどでは、教学相承の八祖を掲げられている五重相伝があるということでもよろしいでしょうか。不勉強で申し訳ございません。

大澤 自分の周りの寺には八祖図がちゃんとございまして、それは五重用としてセットでなっております。掲げておったのも事実です。

ただ、現在も掲げているかと言われますと、掲げておりません。昔はそういう説明をしておられたのは事実ですし、伝書の中にもございます。そういうことから申させていたでいるのと、ほかのお寺にあることも知っております。四句之偈の話も、先ほど言っていたいたように、クエスチョンマークを付けておくのも変なのですが、現在の五重の中で、いかにもその四句之偈がすべて善導大師によって書かれたものであるかのように伝えていく、伝法のあり方を改めなければいけないのではないかと思っております。確かに、伝統的に室町時代から、少なくとも、黒谷にある伝法の本、伝書とかには、明らかにそう書いてあります。そして、『浄土宗伝灯輯要』の中の諸本を見ましても、確かに、その辺のことが少し書かれたものがございます。

それでも、やはりやめるべきではないかなというのが、素直なところでございます。

質問者 G ありがとうございます。

中野 では、フロアの方で、ご発言いただける方がおられれば、どうぞ。

質問者 F 大澤先生にまたお願いします。ここに、いわゆる往生のことについて、元祖さんと二祖さんの話が出ていますが、浄土宗に限らず、高僧伝などを読みますと、臨終の姿というものはきれいに飾っています。

ところで深貝先生が生前、大病をされて入院中のことなのですが、ある時、私が病室に訪ねてゆきましたところ、先生が「私はある日、ぼーっとしていると、黄金の、きれいに輝く雲の間から、『そなたの来る場所は設けてあるから、安心して来るがよい』という言葉聞いた。それは阿弥陀様の声だった」ということで、それを聞いてからというもの、今までの病氣に対する不安がスーッとなくなっただけ」ということを仰いました。

大澤先生はこれをどのように思われますか。

中野 大澤先生、今のご質問に対して、ご回答をお願いいたします。

大澤 難しい話ですね。確かに、「往生伝」などを見ると、瑞相などのことがいろいろと出てくるわけです。三昧発得するとかいう話も大分出てきますし、各宗の往生伝や伝記を見ましても、やはりそういうお姿がたくさん出てまいります。

もし、お一人、普段でも、あるいは臨終のときでも、本当に三昧を得たという方がおられたら、多分、それで信仰というものは成り立つのだろうと思います。ただ、それをいうなら、一人でも二人でも、本当はどんどん出てきていただかないといけないと思います。「本当にそうですよ」ということを言えたら、それでいいと思います。

ですから、深貝先生がそう言われたということであれば、それはすばらしいことだと思います。

中野 それでは、次の質問に移らせていただきます。次

のご質問は、糸原先生に対してのご質問でございます。

「これから仏教はどうあるべきでしょうか、お教えください。」という事で、非常に抽象的でございますが、糸原先生へのご質問でございます。よろしくお願いします。

糸原 それでは、かいつまんでお話しさせていただきます。

私の所感になってしまいますが、昨年まで数年間、柴田哲彦理事長のもとに、全国各ブロックの浄土宗の布教師会等に参加させて頂き、また講演などをさせて頂きました。

私がその中で気付いたのは、やはり、浄土宗の布教というものは、全生涯にわたる「生き方」にかかわるものであるべきだ、と云うことであります。お念仏によって、現当二世にわたる大きな躍動、つまりご本願に導かれて成り立つ、方向づけられる人生、そこにしっかりと自信を持って着地しながら檀家を導いてゆく。これこそが、基本的な意識として重要ではないかと思うのであります。

我々浄土宗は、いわゆる菩薩行をする主体ではないわけでありまして。あくまで菩薩に利他される他者でありまして、「衆生無辺請願度」における衆生であります。「度する」ほうではなくて、「度される」ほうであるという立場を、ま

ず自覚すべきでありましょう。

五種正行という、善導大師が『観経疏』・散善義で打ち出した称名念仏を中心とする五つの行こそが、浄土宗における凡夫相應の行なのであります。

しかし、その五種正行には、第一の読誦正行について観察正行というものが第二に出てきます。「観念の念にもあらず」（「一枚起請文」）、と法然上人は示しておられるのに、ここで観察が示されているのはどういうことでしょうかと、私も学生から質問されることもあります。

しかし、この観察というのは、非常に細密に観想する天台の摩訶止観、つまりサマタ (samata)、ビパシヤナ (vipassana) という高度な止観行とは違ひまして、概念として、心の拠り所として浄土というものを有相（形あるもの）として取り入れ、凡夫における欣慕の心情をたかめる（『法然上人研究』藤堂恭俊）のが目的であると考えられます。この理解は、法然上人の遺文、『三心料簡の事』にも示されており、我々布教者は、しっかりと確認しておきたいところであります。

その浄土に向って、徹底して人生の最期の帰着点を見出し、念仏をする日々を送る、簡単に言えば、それが浄土宗

の要諦ではないかと思うわけであります。

その浄土について、正依の経論『三經一論』の一論として法然上人がご指定された『往生論』によりますと、最初に「勝過三界道」、つまり物質的存在界を超えたところにあると記されています。その上で、三種二十九句の有相莊嚴として示されるわけであります。

つまり、浄土は時空を超えた世界であるからこそ、我々の最期の拠り所とする真善美の具現した世界でもあり、しかも眼識に應じる、有想の浄土として説かれ得るわけであります。この浄土を実在として受けとめ、ひたすら欣求する、それが浄土宗乗の紛れもない、構造であるうと思うわけであります。あらゆる社会的善行がまた、異類の助行等になりました、念仏を支えます。

ご法語にありましたように、「衣食住の三は、念仏の助業なり」という生活をするべきであるうと思うわけであります。

その中に阿弥陀仏の本願は導きの力として、あるいは影護する力として現実界にあらわれる。随遂影護（『観念法門』）といった言葉もありますが、そんな中でよりよき人格、人生が築かれ（十二光仏の功德等）、最期臨終には、

人生の目的である極楽浄土に往生を遂げるということになります。

結帰一行の念仏の中に日々を送るという原点に立ち返るということが、大変重要ではないかと思っております。

いずれにしても、現世での「生き方」「精神的依り所」を明確に含んだ来世への道筋こそ、あるべき浄土の教え、仏教の姿ではないでしょうか。

往生浄土とは我々が人間として存在した以上、目指すべき法爾の道理なのかも知れません。

ありがとうございます。以上をもって、小結とさせていただきます。

中野 どうもありがとうございます。

以上で、質問用紙をお寄せいただいた方々につきまして、各パネラーの方々からのご回答とさせていただきます。ちやうど時間も迫ってまいりました。

昨日、本日と両日にわたりまして、「法然上人伝について」というテーマのもとに、教学院、総合研究所、そして法式教師会、さらには浄土宗布教師会のそれぞれの立場から、ご登壇いただきました。ご発言いただきました。

また、4名の方々がいずれも『四十八巻伝』を題材に取り上げていただきまして、それぞれのお立場から具体的なご提言をいただいた次第でございます。

少しお時間を頂戴しまして、私のほうからまとめを申し上げます。

今日の始まりのときに、法然上人の750年の御遠忌の際の、法然上人研究、あるいは法然上人伝に関わる、いろいろな書籍の出版などもあって、宗内が非常に盛り上がったというような話をさせていただきました。

昨日、今日にわたりまして、各お立場からこのようなご提言をいただいて、さらにそういうことについて深く、これからの御遠忌を過ぎたあとのことまで考えてみますと、きつと来年の今ごろは、ご祥当の期日を過ぎているわけでございます。

そこで、次の御遠忌に向けてといいますか、一つの節目としてとらえる際に、ということが言えるのかなというように思ってお聞きしていたところでございます。

そうしますと、やはりここ十数年の間で、私が一番大きな転機としてとらえておりますのは、藤堂恭俊台下、藤堂先生の古希記念として、『浄土宗典籍研究』というご本が

出版されたことでございます。

この際に、資料編として『醍醐本』を取り上げられまして、先生ご自身が綿密な校訂をされ、そして各ご専門の先生方にご執筆を依頼され、宗の内外において、この『醍醐本』というものの資料的価値というものが改めて認識されました。

このことが、その後の法然上人伝の研究、あるいはご法語の重要性を確認することへの道を開いてくださったのかなと思いつながら、実は、昨日、今日と聞かせていただいたわけであります。

その後、例えば大橋俊雄先生によって、岩波文庫として『法然上人絵伝』上下が、浄土宗として初めて岩波書店に取り上げられて、出版をされまして、多くの人々に法然上人伝記というものが普及していくきっかけとなるようなこともございました。

そしてまた、今日では総合研究所を中心に、この『四十八巻伝』の現代語訳などにも取り組んでいただいているようにございますし、まさに、またこの800年大遠忌を中心として、今後法然上人伝の事柄を題材としたご研究や布教の活動、あるいはまた、法式の分野からの取り組みなど

が、いろいろと行われていくのではないかと感ずるところでございます。

私が、昨日、基調講演を賜りました中井真孝先生のお話をお聞きしながら一番感じましたことは、『四十八巻伝』について言えば、舜昌の編集の姿勢についてでございます。

法然上人面受の弟子であった方々の実録を中心としようとか、あるいは、了恵道光の『語灯録』などの信憑性のある資料をもとに所収していこうとするとか、そういう姿勢を見る限りにおいて、非常に『四十八巻伝』の資料的な性格というものを見直す必要があるのかなとも思いながら聞かせていただいております。

さらに、基調講演の中においては、数々の新しい知見をご提示いただきました。例えば、『琳阿本』が初期の数々の法然伝との成立期の関係をもって、今後大いにもう一度見直しを図っていかなければいけないなどという件がございます。

恐らく、従来、いろいろと言われてきた法然上人伝の研究を、再度見直して、一からスタートさせなければいけないのかなと思われる点など、数々含まれていたわけでございます。

これらを総合的に考えますと、一つの私なりの視点としては、法然上人伝における虚構と真実、要するに、先ほど来、ずっと野村先生のほうから絵の信憑性、あるいは詞書の問題について、いろいろとご指摘がございますが、『四十八巻伝』そのものも、非常に信用に足る部分が多いのではないかとさえ思えてまいりました。

しかしながら、絵という部分においては、やはりまだまだいろいろと疑問に思う点もないわけではないですから、要するに、法然上人伝全般について、どの部分まで真実として受け止め、どういう部分を虚構とするかを分けなければなりません。

そういう潤色が施されて順々に成立していったということとは、従来から三田全信先生等々によって言われてきておりますが、やはりそろそろ、そういうことがかなりの部分で峻別していけるような時代を迎えてきたのかなということとを、昨日の基調講演、中井先生のお話と、壇上に両日登られました4名の先生方のお話を伺って感じたところでございます。

私どもも、今後研究をしていく際、あるいは布教の題材としていただく際に、まだまだ課題が多いと思いますが、

どうぞそれぞれの専門の分野で、今後ともこの大遠忌を一つの機会といたしまして、あるいはまた本日のこのシンポジウムの成果を足掛かりにいたしまして、法然上人の御伝につきまして、ますます進展していくことを願っております。

そのことを心から念じまして、また、まことにつたない司会で、ご迷惑を多くおかけいたしましたことを、深くお詫びいたしまして、昨日、本日とのこのシンポジウムを閉じさせていただきます。大変ありがとうございました。

(拍手)

進行(安達) 私ことながら、布教師養成講座の講師をさせていただいておりまして、受講生の方から「四十八巻伝」を布教にどのように活用したらいいでしょうか、どの部分が布教に利用できるでしょうかというような質問を時々いただきます。

なかなか、この部分というふうにすぐにお出しすることができないのですが、やはりそういうものをまとめていく必要があるかなということも感じながら、今、聞いておりました。

そうしましたら、同称十念で終わらせていただきたいと思えます。同称十念。

(同称十念)

どうもありがとうございました。もう一度、パネルの先生方に拍手をお願いいたします。(拍手)

(了)

永観の仏身仏土観

―『往生拾因』「第八因」の『安樂集』引用箇所を中心に―

朝岡 知宏

はじめに

平安時代後期の南都浄土教を代表する祖師の一人、禪林寺永観律師（以下永観）は様々な点より研究がなされているが、こと仏身観に関する研究は以前からあまりなされていない。その原因としては現存する著書である『往生拾因』（以下『拾因』）ならびに『往生講式』に直接的な記述がないことが挙げられる。

筆者は以前、永観が所属していた三論宗の教学という限定された一部分からのアプローチを試みた。¹ その結果、永観は複数の阿弥陀仏の仏身を意識しているものの、記述の異同は不二而二の関係にある本迹二身の開合の異なりではないと理解することができた。²

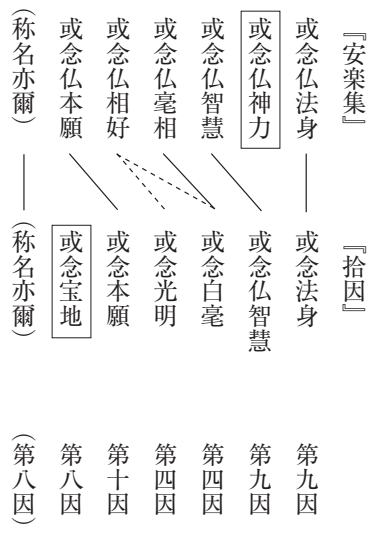
これを踏まえたうえで本発表では、『拾因』第八因にある『安樂集』の引用箇所より再び仏身仏土観の考察を試みたい。なお、『拾因』には真言密教や如来藏思想等の影響も散見できるものの、永観自ら三論宗と名乗っていることなどより、本論では主に三論教学（具体的には吉蔵）の著作を用いて検討を加えていくこととする。

問題の所在

『拾因』第八因に『安樂集』より「渡河着脱の比喻」が引用されている。³ これは、怨族が剣を抜いて命を奪おうと襲ってくるのに遭った人が河岸にまで逃げてきて、そこで河を渡って逃げようとするも、河を渡るに際して衣服を脱いで渡ろうにも脱衣している時間はない。かといって着衣

のまま渡れば溺れてしまう。そう迷いながらも、対岸に向かう心には全く他念がない、という比喩である。『安樂集』や『拾因』では、この怨族に追われる人と同様に、行者は念々に散乱せずに所念の対象に専至相続したなら仏前に生ずる、と説いている。『安樂集』と『拾因』の該当部分を下段に示す。

この表を見ると『拾因』では正確に引用せずに、全体的に簡略化し、語句を若干改変している。特に後半部にある「所念の対象」に注目すると、



『安樂集』 ⁴	『往生拾因』 ⁵
譬如有入於空曠迴處值遇怨賊拔刀奮勇直來欲殺此人徑走視渡一河未及到河即作此念我至河岸爲脫衣渡爲著衣浮若脫衣渡唯恐無暇若著衣浮復畏首領難全爾時但有一心作渡河方便無餘心想間雜 行者亦爾念阿彌陀佛時亦如彼人念渡念念相次無餘心想間雜或念佛法身或念佛神力或念佛智慧或念佛毫相或念佛相好或念佛本願稱名亦爾	譬如有入空曠迴處值遇怨賊拔劔奮勇直來欲取其人到走規渡一河即作此念我至河岸爲脫衣渡爲著衣渡若著衣納恐不得過若脫衣納恐不得暇但有此念更無他念 行者亦爾念念相次無餘心雜或念法身或念佛智或念白毫或念光明或念本願或念寶地稱名亦爾

となっており、「仏神力」を削り、代わりに「宝地」を加えている。これに関して大谷旭雄氏は

永観は「渡河着脱の比喩」に明かされる所観（所念）の対象にもとづいて、十因のうち、第四、第八、第九、第十、の四因の要因として採用したものと思われる。永観がこの比喩を引用するにあたって、これを説く『安樂集』等の中に記されていない「宝地」を所観の境界として別に加えているのも、そのことをうらづけるものであらう。

と述べるに留めている。では、「渡河着脱の比喩」を引用するにあたり、「所念の対象」の内、「仏神力」「相好」を省略し、替わりに「光明」「宝地」を加えた意図はどこにあったのだろうか。

吉蔵『観行義疏』における観仏

永観は『拾因』の中で複数の仏身を意識して説いていたことを踏まえ「所念の対象」として挙げられているそれぞれがどの仏身に相当するかを三論教学、特に吉蔵『観無量寿経義疏』（以下『観経義疏』）を中心に見ていく。永観の場合、三論宗の教義書として本来まず検討すべきは玄奘

『大乘三論大義章』⁷であるが、こと仏身論に関してはその記述のほとんどが『大乘玄論』等の吉蔵の著作に基づくものであり、語義等の点ではほぼ吉蔵の所説と異同はない。また、平井俊榮氏が吉蔵教学の特徴として

所依とする經典によつて、また、その立場に応じて種々な解釈を施し、一定した定義のようなものは見出しにくい。これは、特定の学説や見解に固執することを嫌い、一つの主題を常に様々な角度から検討し、幾通りにも表現する⁸。

と述べているように、吉蔵はその著作の中で様々な説を並置して述べていることより考え、多数ある著作の中より、特に阿弥陀仏の仏身について述べている『観経義疏』の記述をもとに検討を試みる。

吉蔵は『観経義疏』の冒頭で、「観」を観実相法身・観修成法身・観化身の三つに分類している。観実相法身とは仏性と仏智が不二であることを観察することであり、観修成法身とは仏が修行して成仏するまでの過程を観察することであり、観化身とは阿弥陀仏が四十八願により浄土を建立し、衆生を化度することを観察することであると述べている。

また、『観経』に説かれる「念仏三昧」について吉蔵は

次更簡「無量壽觀」。問今觀「無量壽」可「是念佛三昧」不耶。

解云。得「是念佛三昧」。但念佛有「二種」。

「法身」。

「二者念「佛生身」。

念「法身」者。如「須菩提在「石室中」端坐念「諸法實相」上。

名「念佛法身」。

念「佛生身」者。念「如來三十二相八十種好金密挺持」。

名「念佛生身」。

今念「無量壽佛」非「是念「佛法身」」。乃念「佛生身」。何

者。正觀「如來相好光明等」故也。

然念「佛生身」復「二種」。

「一者但念「佛」。

「二者通念「五種」。

謂念「佛念「徒衆國土時節等」。此之「二種穢土中多但念

「佛。淨土中多作「通念」。

所「以淨土中多作「通念」者。淨土中皆可「念「時節淨國

土淨徒衆教門皆淨」。故皆念也。

穢土中多但念「佛者。明「徒衆不淨教藪雜國土時節皆

不「可樂。五濁五痛五燒」故不「可」念。

所以無量壽經云。默「此土五痛五燒」願「生「彼淨土」也。

國土等不淨不「念

唯念「佛身」。福德相好光明昱曜此可「愛樂」。故但念「

於佛」也。

今此經通念「彼淨土五事」不「但念」佛。

所以題不「云「無量壽佛觀」直言「無量壽觀」。直無量觀

通觀「五事」也。¹⁰

と述べ、觀察の内容についても分類して示している。この吉蔵の分類を「所念の対象」に対応させると、次のようになる。

或念法身……觀実相法身……念仏法身（念諸法実相）¹¹

或念仏智慧……觀実相法身……念仏法身

或念白毫……觀化身……念仏生身（觀如來相好／但念仏）

或念光明……觀化身……念仏生身（觀如來光明／但念仏）

或念本願……念仏生身（通念五種）

或念宝地……念仏生身（念國土／通念五種

中の二）

称名亦爾

このように、所念の対象それぞれが『観経義疏』に挙げられているものであることがわかる。また「念仏法身」と「念仏智慧」との間にあった「念仏神力」を削ることにより、初めの二つが観実相法身（念仏法身）に相当することを明確にしているといえる。

次に「念仏相好」は「念仏毫相」と重複するのでこの二つを合わせて説いたのではないだろうか。相好は『観経義疏』にも対象として挙げられているが、あえて相好でなく白毫としたのは、大谷氏が指摘しているように『観経』真身観や『往生要集』の所説に加え、永観自らの体験による所が大きいと思われる。¹²そして、念仏生身（但念仏）として相好と対にして挙げられている光明を加えたのだろうか。「念本願」は仏身以外も含むために但念仏とはいえないものの、浄土の徒衆等を念ずることに通じるため念仏生身（通念五種）に対応しているといえる。さらに、通念五種中の一つに相当する「念宝地」を独自に加えているが、これもやはり永観自らの体験による所が大きいといえよう。¹³

次に、所念の対象それぞれの難易に注目してみると、法身より化身、さらに永観自らの体験による宝地と、難より易という順で並んでいることがわかる。『安樂集』にも同

様のことが言えないこともないが語句を改変することにより、より明確に示されているといえる。これは、励声念仏に耐え得ない者のために説いた地想観を「念宝地」として所念の対象の最後に付け加えたという点からいえるだろう。

永観と「念仏宗」

永観は『拾因』冒頭において「念仏宗永観集」と明記している。¹⁵この念仏宗は『拾遺往生伝』永観伝に「阿彌陀經要記。往生拾因各一卷。自以筆削。念佛之輩。皆以競寫。以爲「念佛宗。」とあるように、『拾因』を著した際の対象の人達である。念仏宗は永観が行っていた往生講の講衆より展開したものであり、様々な人によって構成されていたと思われる。¹⁷僧俗の別だけでなく、年齢・性別もまちまちであったであろう念仏宗の人達がそれぞれの好みに合わせて仏を念ずることを考え、「渡河着脱の比喩」を引用するにあたり、所念の対象を再構成したのではないだろうか。

また「渡河着脱の比喩」の別の箇所注目すると、『安樂集』では「脱衣」となっているのに対し、『拾因』では「脱衣納」となっている。¹⁸納とは衲すなわち僧衣のことで

あるため、僧俗両方を表しているといえる。ここからも、念仏宗の人達それぞれがイメージしやすいように表現を変えたであろうことが想像できる。

結

本論では、『安樂集』からの引用になる「渡河着脱の比喻」の語句異同に注目し「所念の対象」を書き換えた理由について吉藏『観経義疏』を参考にしつつ考察した。その結果、『観経義疏』にある「観」の分類との共通点を見ることができた。吉藏の「観」についての分類に従って「所念の対象」を書き換えることにより、難より易という方向性を強調し、順に観想を試みることを期待し、最後に自らの体験に基づき「宝地観」ならびに称名を勧めたと考えられる。また、その際に僧俗共に渡河着脱のイメージが湧きやすいように、「衣」を「衣納」と書き換えたのではないだろうか。

また、永観個人としては観地・称名を勧めつつも真つ先に説くということをあえてせずに、比喻で所念の対象の一つとしてまず挙げているという点は吉藏教学の特徴に基づくもののだといえる。

今回の検討により、永観は念仏宗の人達それぞれが自分の好みに合わせて仏身を観想できるように複数の仏身を説いた可能性を指摘することができた。また、仏土に関しても同様ではあるが、仏土の場合は法身を観想するのが難しい人のために仏土を観想することを勧めていることにより、化土的な表現が主となっているのだろう。また、これは第六因で「境次相接の浄土説」を説いていることに通じるものがあるともいえる。

1 拙稿「永観の仏身観——三論教学より見る『往生拾因』の所説——」（『仏教論叢』五〇）

2 また舍奈田智宏氏は永観を真言僧としての面より考察し、「永観の往生思想においては、法身と報身という異なる阿弥陀如来の仏身が、その内容に合わせて説かれている」と述べている。（『永観とその往生思想の研究』p104）

3 『略論安樂浄土義』にも同様の記述があるが、文脈上『安樂集』からの引用かと思われる。また、『往生要集』にも「安樂集云」として引用されているが、こちらにはほぼ正確に引用されている。

- 4 『浄全』一／六八八a一
- 5 『浄全』十五／三八五a六
- 6 大谷旭雄「永観」(『法然浄土教とその周縁』乾 p339)
- 7 天長勅撰六本宗書の一。八三〇年頃成立。永観在世当時の三論宗の概説書としては、現在唯一書誌的な問題が少ないものといえる。『正蔵』七〇所収。
- 8 平井俊榮「吉蔵の仏身論」一一頁(『仏教学』六)
- 9 『浄全』五／三二六a一六
- 10 『浄全』五／三二五b一一
- 11 『大乘三論大義章』に「法身即是本有仏性」(『正蔵』七〇／一四四b一六)とある。
- 12 大谷旭雄「永観」(『白毫観の修習』(大谷氏前掲書・乾 p401)
- 13 大谷旭雄「永観」(『宝地観の修習』(大谷氏前掲書・乾 p407)
- 14 「行者若及衰老不堪勵聲者試作『地想觀』」(『浄全』十五／三八六a九)
- 15 この「念仏宗」については大谷氏が詳細に検討している。大谷旭雄「永観の念仏宗について」(大谷氏前掲書・乾 p63)なお、この論文で氏は「かれに東大寺三
- 16 論より独立して新宗を別開する意思はなかった」、「念仏宗は、三論の本旨を捨てることなく、その枠内で標榜されたものといえる」と述べている。
- 17 『続浄』十七／八六a一七
- 18 大谷旭雄「永観の念仏宗について」(大谷氏前掲書・乾 p72)
- 19 『略論安楽浄土義』では「衣納」となっている。(『浄全』一／六七二a三)
- 前掲

明末における『楞嚴經』註釈書について

石上 壽應

1. はじめに

如來藏系經典として知られる『楞嚴經』（『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』）は日本では古くから『円覚經』とともに疑わしきことが指摘されており、現在では中国撰述經典であるとの認識が一般的であるが¹、中国では『華嚴經』・『法華經』・『金剛經』・『心經』に次ぐ程の註釈書が残されている²。本稿では如來藏を中心とした教理面には立ち入らず、正宗分の末尾に「理則頓悟、乗悟併消、事非頓除、因次第盡³」と説示される頓悟漸修論について考察していく。

2. 『楞嚴經』における頓悟漸修論

2-1. 宗密における頓悟漸修論

この句の解釈について、『楞嚴經』註釈の先鞭をなす子瑋の『楞嚴經義疏注經』では一応の解釈は試みるものの、詳しくは宗密の『円覚經大疏』に譲っている。宗密は第八修証階差や『禪源諸詮集都序』で頓悟漸修を分別し、当時の禪宗の常識を覆した頓悟漸修の重要性を強調するとともに、その經証としてこの句を挙げている⁴。唐代の禪宗は大きく分けると南宗禪と北宗禪に分類され、とくに南宗禪は頓悟頓修の傾向が強く、北宗禪は漸悟的であると言われてきたが、南宗の一派である荷澤宗に属する宗密らは、清淨には自性清淨（頓悟）と離垢清淨（漸修）の二種があるとして、一方にのみ固執することなく、自性清淨論者（南宗）に対しては漸修を、離垢清淨論者に対しては頓悟の必要性を示した。一見頓悟と漸修は相反するもののようにもみえるが、むしろ互いにたすけ合って完全なる修行

が成り立つと主張し、南北二宗の融会を計ったのである。⁷

2-2. 宋代註釈書における頓悟漸修論

宋代の註釈家の系譜は大きく分けると華嚴・天台・禪の三つの系統がある。これまで天台系については、大松・岩城らによってその系譜とともに思想の研究が発表されており、禪門系・華嚴系についても崔⁹らがその系譜を簡単に紹介している。

まず華嚴系で代表とされるのは、子璿の『義疏注経』が挙げられる。子璿が『楞嚴経』を学んだとされる洪敏は天台山外派に属しているが、『義疏注経』が法蔵以来の華嚴註釈家が好んで用いる華嚴釈経十門¹⁰の形式を取っていることなどから考えて、ここでは華嚴系註釈家と捉えておく。前に述べたようにこの文について子璿は宗密の解釈を踏襲するにとどまっている。

次に、天台系の註釈書は山家派にはほとんど残されておらず、多くは山外派に属する者による。その先駆けとなったのは智円『谷響鈔』であるが、思坦『集註』にその一部が紹介されているものの、この句に関しては新たな展開は見られない。思坦『集註』には『谷響鈔』の他にも散逸し

てしまった註釈書が集められており、その中に可観『補遺』がある。『補遺』¹¹ではこの文の「次第」についての解釈が特徴的であり、一般的にはこの「次第」に「漸」と「順序」の意を含ませるのに対して、『補遺』では「順序」の意は否定され、むしろ「即」の意に取っているように読み取ることができることは注目されよう。

続いて禪門系では、慧洪『尊法頂論』に正受がその諸論の欠遺を捕集した『合論』や戒環『要解』が知られる。

『要解』では、はじめてはつきりと機根論から頓悟漸修を解釈しており、中根の者は頓悟して必ず漸修すべきことを説き、理に執して事に迷い、どちらか一方に偏ってしまうことのないように戒めている。¹²一方で黄龍派の慧洪・正受は頓悟漸修論に対して特に注目した形跡は見られず、むしろ頓悟主義に奔っているようにすら思われる。¹³

2-3. 明代註釈書における頓悟漸修論

明代は『楞嚴経』註釈が最も活発な時期であった。ここでは明末四大師に数えられる株宏『摸象記』・德清『通義』・智旭『文句』・『玄義』の三者の解釈とともに、四大師との交流もあった錢謙益の『解蒙鈔』における解釈を比

較検討していく。

華嚴教学者として位置づけられる株宏は、毎朝最初に楞嚴呪を誦することを日課としていたことから、楞嚴呪の功德に対しても深い関心を抱いていたことが想像される。『摸象記』でのこの句の解釈では、頓漸を理事に分別した上で、「頓悟之理、是即事之理、非二乘斷空之理也。漸除之事、是即理之事、非凡夫著有之事也。…豈判然二物哉」¹⁶と頓漸・理事は相即不二なることを明かした上で、僞山靈祐の語を引き、無始曠劫の習気は頓に除きがたいとして漸修の重要性を強調し、この四句を参学者の志すべき指針としている。

徳清も僞山の語を見えつつ「但歷劫無明習氣須一一研窮」¹⁷と説くのは、株宏と同じく漸修に重きを置いていたことを窺わせる。

天台系思想家として知られている智旭は、『楞嚴經』の教理を中心とした思想家とも言われることがある。¹⁸『文句』では頓漸悟除に四句を立て、さらに横豎に約した上で、頓漸・悟除・理事は不二であり、頓悟は横にして豎を兼ね、漸除は豎にして復横であるとする。¹⁹また『玄義』では『楞嚴經』を方等時に配した上で、三つのすぐれた点を説く段

の最後に、この文の下二句が引用されている。『楞嚴經』では漸修を説くといえども、総じて全性起修全修在性であるから円家の漸は歴別法門とは異なるとされており、²⁰『楞嚴經』を方等時中の円教かつ醍醐味にグレードを上げることで、ここで説かれる漸修も頓修の方向へ限りなく引き上げられているように思われる。ここに株宏や徳清よりも頓悟頓修の性格がやや強い智旭の思想を垣間見ることができよう。

さて居士である錢謙益『解蒙鈔』では、明末における頓悟漸修論の総決算として、その行道論が展開される。ここでは頓漸悟修が表裏一体となっており、頓悟に驕ることも漸修を軽んずることもないように志すべきことを、様々な経証をもって伝えようとしている。そしてこの句こそが末法の行人の道標となる最後の垂範であるとするのである。²¹

以上簡単に『楞嚴經』註釈書における頓悟漸修論を見てきたところ、基本的には頓漸悟修は表裏一体であるから偏執することがあつてはならないが、註釈者の立場によりどちらかに若干の比重を置いていたことが確認できた。またここには引用しなかった註釈書を見比べてみても、禪門における頓悟主義が思想の主流であった宋代に比して明代註

釈書での頓悟漸修に対する関心度の高さは圧倒的に高く、明代には頓悟漸修の実践論を重視する風潮となってきたことが窺われる。

3. 株宏の頓悟漸修論

ここからは『摸象記』で主張された頓悟漸修論が株宏の他の著作、『阿弥陀経疏鈔』・『禪関策進』・『竹窓随筆』でどのように活かされているかを考察していく。

『阿弥陀経疏鈔』では、「執持名号一心不乱」を解釈するにあたり、「持」を事理に分別して、「憶念無間」を事持、「体究無間」を理持とした上で、

又此事理二持、或漸進、或頓入。亦隨機不定。

漸進者、根稍鈍人、先勤事持、後漸究理。若根性大利、徑就理持、故名頓入。作用小殊、及其成功一也。²²

と規定する。これによれば、下根の者は事持を勤め、後に漸次理を突き詰めていくという漸進にあたり、上根の者はただちに理持につとめるという頓入にあたる。この功德は一つであるとしているが、ここでははっきりと上根の者には頓悟主義、下根の者には漸悟主義の傾向が読み取れる。ここには株宏のどのような意図が隠されているのだろうか。

「執持名号一心不乱」釈における事理の関係性を見ていくと、株宏は理を上位概念として設定していることが窺える。もちろん根底には事理双修があるので、どちらかに偏執することは許されないが、約理的立場に立てば自性弥陀・唯心浄土に帰着することを究極的な目標としていると考えられよう。²³しかし株宏は自らを末法の下凡と称するように、²⁴この末世に機根のすぐれた者などまずいであろうという自覚があった。そのため、

然著事而念能相繼、不虛入品之功。執理而心實未明、反受落空之禍。²⁵

と説き、事に執着して念仏相続することで、九品のどこかに上がることができるとする漸修漸悟的思想を認める一方で、理に執着して心が明らかにならなければ、落空の禍を受けるとして、とかく理を追及しがちな狂禪の輩に注意を促すのである。²⁶つまり本来は頓悟漸修を目指すべきではあるが、下根の者には頓悟は困難であるとして、事持の部分で漸修漸悟を認めておき、あらゆる衆生に悟りの可能性、往生浄土の可能性を残しておいたのである。

同じように末世の行者が安易に頓悟へ奔ってしまうことを嘆いて、『禪関策進』「汝州香山無聞聰禪師普説」には、

評曰。古人如是勤辛、如是久遠方得相應。今人以聰明
情量、利那領會、而猶欲自附於頓悟。豈不謬哉。²⁷

とある。この頃の参学者はまだ妄想につつまれているにも
関わらず頓悟を欲してやまないというが、どうしてそれが
誤りでないことがあるのかという言葉は、禪の初学者に対
して撰述された『禪関策進』の意図をよく表した株宏から
の警策と言えよう。そして晩年の『竹窓随筆』においても
この主張が繰り返され、『随筆』「悟後」²⁸では、『摸象記』
に同じく僞山靈祐の語を引き、小悟に満足して一生の参学
を達成したと勘違いしてはならないと厳しく諫めるのであ
る。このように株宏は末法の世において大悟徹底すること
は自身を含め困難であるとして、頓悟ばかりに氣を取られ
ることなく、修行に精進するよう重ね重ね説いていくので
ある。

4. おわりに

本稿では、『楞嚴經』に説かれる実践論である頓悟漸修
を思想的系譜に沿って紹介した上で、株宏の説く頓悟漸
修論を考察した。

『楞嚴經』卷十説示の「理則頓悟、乗悟併消、事非頓除、

因次第盡」の四句は、宗密をはじめとして様々な諸師から
頓悟漸修論の経証として用いられてきた。宋代の註釈家は
宗密の解釈を踏襲しながらも、その解釈には多少の差異が
見られた。特に禪門系では、戒環が中根の者は頓悟漸修を
心得るべきことを明かすことから、暗に上根の禪者であれ
ば頓悟主義に奔ってもかまわないというようにも読み取れ、
また正受にも同じような傾向があった。

明代に入り、これまでの禪門系における傾向とは一転し
て、華嚴系に属する徳清・錢謙益らは頓悟漸修に強い関心
をよせ、どちらかと言えば漸修に重きを置いていた。ただ
天台系の智旭はその教判論において頓悟頓修の傾向が見ら
れた。

株宏も頓悟漸修論には大いに関心を抱いており、主著
『阿弥陀經疏鈔』も頓悟漸修を念頭に撰述されている。建
前として頓漸理事は相即不二であるから、どちらかに固執
することは許されないが、株宏は漸修を重要視していたよ
うである。その理由は下根の者には頓悟は困難であるとい
う末法観があったためであろう。明末は国政の悪化、戦乱
や干ばつなどによって社会不安が増大した上、叢林内も廃
退していた。このような情勢の中、戒律の重視や叢林内の

規約の再整備など、人力による末法からの逆転を信じたが、それが叶うはずもなかった。そのような中で株宏が参学者に説き示すことができたことは、安易に大悟したと思うことなく、修行に精進するよう警鐘を鳴らすことだったのだろう。

- 1 望月信亨『佛教經典成立史論』（法藏館、一九四六）第十章第二節、高峯了州「首楞嚴經の思想史的研究序説」（『龍谷大學論集』三四八号、一九五四）など参照。
- 2 村中祐生「楞嚴經の解釋にみる天台教義」（『天台学報』二六号、一九八三）参照。
- 3 『楞嚴經』卷十（大正蔵一九・一五五・a）。
- 4 澄観『華嚴經行願品疏』卷二（統蔵五・六四・b）、『円覚経大疏』卷一（統蔵九・三三四・b）、『禅源諸詮集都序』卷二（大正蔵四八・四〇七・b）参照。詳しくは鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』（東京大学東洋文化研究所、一九七五）。
- 5 『円覚経大疏』卷一（統蔵九・三三三・a）参照。
- 6 北宗禅にも頓悟の主張は見られるが、神会ら南宗禅の主張する頓悟とは同一のものとは言えず、ここでは北
- 7 鎌田前掲書参照。
- 8 大松博典は「宋代における首楞嚴經の受容」（『宗学研究』二九号、一九八七）をはじめとして多くの宋代註釈書に関する論文があり、岩城英規も「『首楞嚴經玄義』から『首楞嚴經文句』を見る」（『天台学報』四三号、二〇〇〇）など明代を中心とした論文がある。
- 9 崔昌植『敦煌本『楞嚴經』の研究』（山喜房佛書林、二〇〇五）参照。
- 10 法蔵以来、華嚴教学者は伝統的に經文を解釈するに華嚴經十門を用いる。たとえば『探玄記』では、「一明教起所由 二約藏部明所攝 三顯立教差別 四簡教所被機 五辨能詮教體 六明所詮宗趣 七具釋經題目 八明部類傳譯 九辨文義分齊 十隨文解釋」（大正蔵三五・一〇七・b）となっており、若干の異同はあるものの澄観『華嚴經疏』や宗密『円覚経大疏』なども同様の形式をとる。
- 11 『集註』卷十（統蔵一一・七〇一・a）参照。
- 12 『要解』卷二〇（統蔵一一・八八五・a・b）。
- 13 『合論』卷十（統蔵一二・九二・c・九三・a）。

14 株宏は『阿弥陀経疏鈔』に華嚴釈經十門を用いるように、華嚴教學を基盤としていたと考えられている。また杭州真寂寺の儀潤が撰した『百丈叢林清規証義記』(統藏六三・四九八・b)では賢首宗二十七祖に数えられることもある。詳しくは吉田剛「中国華嚴の祖統説について」(『華嚴學論集』、一九九七) 参照。

15 『諸経日誦』卷上(『雲棲法彙』嘉興藏三三・五六五) 参照。

16 『摸象記』(統藏一二・五〇二・b)。

17 『通義』卷十(統藏一二・六五六・c)。

18 張聖巖『明末中国仏教の研究―特に智旭を中心として―』(山喜房佛書林、一九七五)、岩城前掲論文参照。

19 『文句』卷十(統藏一三・三七九・c)三八〇・b) 参照。

20 『玄義』卷下(統藏一三・二二〇・a) 参照。

21 『解蒙鈔』卷十之三(統藏一三・八二二・a) 参照。

22 『阿弥陀経疏鈔』卷三(統藏二二・六六四・b)。

23 『竹窓随筆』「世智当悟」(嘉興藏三三・二七・a) b)

では、出世間智に二種あるとする。第一は如来の正法四諦六度を分別して奉行すること、第二は無明の惑を

断ち切り自己の本心を見究めること、前者を漸入、後者を頓超と名付け、頓超を出世間上上智としており、ここからも理論上は頓悟を究極と考えていることが分かる。

24 『阿弥陀経疏鈔』卷一(統藏二二・六〇七・b)を参照。

また『竹窓随筆』「語録」(嘉興藏三三・三二・a)や『三筆』「頌古拈古」(嘉興藏三三・六七・a)などを見ても、古人のように大悟徹底していないのだから、みだりに語録や頌古・拈古など作れるはずもないと吐露しており、株宏の機根観を窺い知ることができる。

25 『阿弥陀経疏鈔』卷一(統藏二二・六〇七・a)。

26 これと同じような主張が『摸象記』に付記された『円覚経』の項(統藏一二・五〇四・a)にも見られ、宗密が「一切衆生皆證圓覺」を「證諸衆生皆有圓覺」と經文を改変しようとしたのに対して、狂人がこの經文によって安易に悟ったと思うことを恐れたのだろうと代弁している。荒木見悟『雲棲株宏の研究』(大蔵出版、一九八五) 参照。

27 『禪関策進』(大正藏四八・一一〇二・c)。

28 『竹窓随筆』(嘉興藏三三・二六・a) 参照。

浄土宗侶の徳川物語

— 『松平宗宗開運録』をめぐって —

石川 達也

一、はじめに

『浄全』一七巻に『浄宗護国篇』という版本が収録されている。本書の成立について正徳二年（一七一二）仲秋（八月）一八日、三縁山衆首（増上寺学頭）の義譽観徹の序文によれば、

現住縁山の貫首顕誉大僧正能く其の行実を伝へて最も至審なりと為す、貫首は之を明誉上人に稟け、上人は之を国師門下伝道の正統随波上人に承く、其の稟承の緒有る遠くして且つ正し、吾親しく貫首の口授を聴くこと凡そ再びに暨ぶ、なお之を陳編旧記に参考し、因て併するに縁山阿弥陀佛霊像の原由及び感驗の事を以てし、乃ち大信の良信師をして記録せしむ、法泉の

珂然師に請ふて校閲せしむ、（原漢文）¹

と、観徹が増上寺現住顕誉祐天から親しく聴いた口授を旧記と対照して、高崎大信寺の良信が筆記し、生玉法泉寺の珂然が校閲したものとある。ただし巻末に宝永七年（一七一〇）七月朔日良信謹録・珂然校閲とあるので、本書の成立はこの頃であろう。当時祐天は伝通院の住職を務めている。本書の構成は参州大樹寺開山勢譽愚底大和尚伝・参州大樹寺中興登誉天室大和尚伝・武州増上寺中興観智国師伝・武州増上寺阿弥陀仏霊像記の四編からなる。本書の性格は僧侶の伝記を中心として松平親忠と愚底、徳川家康と天室・存応との交流や、家康の念持仏であった黒本尊の霊験譚をのせているなど、徳川家と浄土宗の親密性を強調している。では『浄宗護国篇』の基になった「祐天の口授」

とはどのようなものであったのか。先述の観徹の序文には源誓存応門下の定誓随波から明誓檀通を経て祐天に伝承された行実だという。また祐天が講説したとされる『松平宗開運録』（『開運録』と略す）などと呼ばれる写本が存在する。『開運録』は『三縁山志』などで十八檀林の成立、家康と存応の邂逅の典拠として取り上げられてきたが、その信憑性を疑う玉山成元・宇高良哲両氏をはじめとする研究者によって史料価値のないものとされてきた³。しかし八〇年代に近世初期の支配イデオロギーは朱子学ではなく、仏教思想が重要であるという視点が提示されるようになる⁴と、『開運録』は大桑斉氏らに近世における仏教治国論の資料として注目されるようになった⁵。本稿では浄土宗侶の徳川物語である『開運録』の内容からその成立の背景について検討してみたい。

二、『開運録』の内容

祐天講説の『開運録』の諸本には『徳川啓運記』『大樹帰敬録』と呼ばれるものもある。撰門の『浄家進学日札』に、

開運記、啓運記、松平崇宗開運記、大樹帰敬録、大樹

崇行録など名を改めけれど、いづれも同じ文言にて三巻也、本名開運録なり⁶。

とあるように、諸本によってその標題はまちまちであるが、内容にそれほど大差がないようにみえる。では国立公文書館内閣文庫に所蔵される『大樹帰敬録』⁷によってその内容構成をみてみたい。本書は上中下三巻が三冊に分冊されている。上巻は親氏から家康の父広忠の死までが記述されている。箇条書きにすると次の通りである。

- ・親氏（徳阿弥）松平太郎左衛門家に入婿
- ・愚底が親忠に五重相伝
- ・大樹寺の開創と山号院号寺号の意味
- ・清康が夢中に是の字を見る
- ・清康の急死（森山崩れ）と広忠の復権
- ・竹千代（家康）織田・今川の人質となる

・家康が広忠を火葬した跡地を松応寺とする
勢誓愚底が松平親忠に五重を授ける故事は化他五重の濫觴とされ、今日の五重相伝会でも講説されている通りである。山号の由来を述べるなかで愚底は松平家は今より七代の内に天下を取るものが現れると予言をしている。またある時松平清康が見た是の字が虚空に光り輝いている夢を龍

海院の住職が夢占いをし、三代目には天下を必ずとると判じた故事などがみられるなど、家康による天下統一の伏線が張られている。

次に中巻は家康の人質時代から関東入部までが記述される。

・源応尼（家康の祖母）の養育

・家康、今川義元の討死につき大高城から大樹寺へ逃げ込む

・大樹寺天室が家康に伝法（五重・宗脈・布薩）を授ける

・厭離穢土欣求浄土の旗（家康の馬印）

・相同（祖道、素道）の奮戦

・家康、天室に日課六万遍を誓う

家康（竹千代）が今川の人質時代に養育したのが家康の祖母である源応尼で、彼女を弔うために華陽院が開創されたことが記される。また桶狭間の戦いで今川義元が討死すると家康は大高城から大樹寺に逃げ込み、先祖の墓の前で自害しようとするが、住持である登誉天室に諫められる。

その際に伝法を受け、安国院殿徳蓮社崇誓道和大居士という法名が授与される。また馬印に厭離穢土欣求浄土の旗が授与されたり、浅草松平西福寺の開山で、遠州大念仏の始

祖といわれる素道了伝の奮戦、岡崎城に入城した後に家康が天室に対面し日課六万遍を誓うことが記されている。

下巻では家康の関東入部から死去までが記述される。

・増上寺存応と邂逅

・関ヶ原の合戦前に十念を授与、十八檀林の制定

・存応と普山（不残）が家康に天海を紹介

・家康、神になることを存応に相談

・大阪の役に了的・廓山の従軍と異本尊の活躍

・安国殿安置の家康像について

天正一八年（一五九〇）に家康は江戸に入るが、当時龍の口にあった増上寺の門前にいた存応と偶然出会う故事は『三縁山志』などで引用されている通りである。また慶長五年（一六〇〇）関ヶ原の合戦前に家康が十念を受け、その際に存応は「草モ木モ 祐タル野辺ニ只独リ松ノミ残ル弥陀ノ本願」という古歌を詠じている。これは順阿霊沢によつて法然上人二十五霊場の知恩院の御詠歌に採用されている。ちなみに『浄宗護国篇』では存応が「和歌を吟じて曰く」（原漢文）¹⁰とあり存応が詠んだとしているが、『大樹帰敬録』では古歌を詠じたところなので必ずしも存応の作とはいえないように読み取れる。またこの時に十八檀林

の内示があつたとされる。家康は將軍職を秀忠に譲り駿府に移住すると、ある時存応を呼び寄せたという。

某願ニハ生ナカラ権現ト成テ下野国日光山ニ住、西国ヲ一目ニ詠メ、永ク松平家ノ守護神トナラント思フハ如何ニ、ト有リケレハ、国師云、尤ニハ侯ラヘトモ、公生ナカラ神トナラセ玉ハ、実者ト申テ永劫苦海ニ沈ミ給ナリ、自身スラ安穩ナラス、争カ他ノ苦惱ヲ救ヒタマハン、迺モ御願ニ侯ラハ、万々年ノ後御他界アラン時、先ツ極楽ニ往生ヲ遂ケ、成等正覺シ即時ニ還來穢国和光同塵シテ権現ト仰カレ玉フヘシ、是ヲ権者ノ神ト申ナリ、¹¹

家康は「生きながら権現となつて永く松平家の守護神となろうと思うが、どう思うか。」と質問し、存応は「生きながら神となるのは実者といつて永劫苦海に沈むので、まず極楽に往生して正覺を成じ、還來穢国して権現となるべきである。」と答えている。家康の死後に崇伝と天海によつて神号を明神か権現にするか論争したことは周知の如くであり、家康の口から権現になろうと語ったとは思えないが、家康が生前から守護神になる決意をしていたことは曾根原氏によつて指摘されている。¹² またこれに対応するエピソード

ソードが生譽靈玄の「浄土宗六師伝記」にみられる。そこでは家康が臨終に際して近臣に対して次のように述べたという。

吾れ生涯の後、日光山に居て当家の守護神と為らん、竊に聞く、夫れ実者の神は苦有り、権者の神は憂い無しと、然るに吾れ生平觀智国師に深盟多年たり、願くは師の道力に依て幽冥を最明せん、(原漢文)¹³

靈玄は貞享二年(一六八五)に靈山寺が檀林に復帰する時の増上寺住職である。「浅草靈山寺檀林再興之記録」によれば、この時祐天は月行事に名を列ねている。¹⁴ また所在は不明であるが、靈玄の著書に『將軍年譜』があることから、¹⁵ 祐天は靈玄から何らかの影響を受けていたのではないかと思われる。

三、『開運録』の成立

『浄家進学日札』では『開運録』成立の経緯として次のようなエピソードをあげている。

祐天大僧正 常憲院殿縁山江入御の時、熊野三段式御聴聞させられ後、天下泰平の言なく滅罪はいかにも浄家勝れたり、鎮護国家にハたのミなくうとき宗なりと

の仰の時、貞譽大僧正大ひに赤面させられしと也、そのとき伝通院祐天おなじくその席に列在故立出られ、浄家にてハ日々夜々天下泰平を祈り奉りし故、今日何も別に殊更祝禱に及ハすと言止ありしかハ、上にも少しは御快よくゑませ給へりとぞ、凡憲廟は殊に国家の事をのミ第一に思召給ひしかは、嚴有院殿の御時も大老列相の言上を御聞入なく、上野江御入棺の御沙汰ましませしなり、

徳川綱吉が増上寺で熊野三段式を聴聞した時、綱吉が「浄土宗は先祖供養には優れているが、鎮護国家には疎い宗派である」と言うと、貞譽了也は返答出来なかった。すると伝通院祐天が「浄土宗は日頃から天下泰平を祈っているの、改めて禱るには及ばない」と答えたという。ここで綱吉は鎮護国家という仏教治国策（仏教による支配イデオロギー）では浄土宗の立場では弱いと認識していたことが読み取れる。確かに鎮護国家のための祈禱という面では浄土宗は天台・真言に比べれば旗色が悪いことは領けよう。また徳川家綱が臨終した際にも、増上寺ではなく寛永寺に葬ったのは、先祖代々の宗旨よりも鎮護国家を優先したのだという。ここで延宝八年（一六八〇）に没した家綱の葬

儀に關して興味深い記述を紹介したい。『嚴有院伝記録』によると家綱の遺言として寛永寺で葬儀を執り行なうという幕府の立場に対し、当時の増上寺住職広詮翁が語った言葉が記されている。

其上家康公天下別目之時分、三州大樹寺ニ逃込め二切眼之節、其時之住寺幕ニ厭離穢土欣求浄土之文を書、利那ニライクツシ天下治世被遊候、則家康於大樹寺、松平天下治世之内ハ浄土宗門替有間敷と七枚之神文被為成候、此神文・幕之文御公儀にて御写被成、于今御城ニ御写御座候、今度御宗門御替於被為成候ハ、大樹寺之起請文を御公儀へ令持參、右之有増申上、於無於合点ハ、増上寺ハ不及申、権現様・台徳院・崇源院之御仏殿と指上、其上日本國中浄土一宗之儀不殘禿可申と評定相極申候、¹⁶

ここで詮翁は天室が厭離穢土欣求浄土の旗を書いたエピソードや松平家は天下を治めているうちは宗旨替えをしないと家康が誓った七枚の神文を取り上げ、もしそれでも納得がいけないのなら日本國中の浄土宗を残らず潰しても構わないと大変緊迫した申し立てをしている。その結果徳川家は宗旨替えをしないということや、家綱の位牌を立て法

事を執り行なうことなどの妥協案を引き出すことができた。このように大樹寺のエピソードは徳川家と浄土宗の関係の深さを示す切り札として用いられていた。当時祐天は増上寺の学寮に在籍しており、師匠の檀通から伝承された徳川物語の他に、浄土宗が徳川家代々の宗旨でなくなるという危機意識の中で、詮翁や靈玄に影響されていたと考えられる。

また伝通院住職時代の祐天は増上寺門周などと共に頻繁に江戸城に登城して綱吉に対面している。綱吉と祐天の関係について巖谷氏の研究があるので詳細はそちらに譲るとして、¹⁷ 年時は不明ながら祐天と綱吉の厭離穢土欣求浄土の旗にまつわるエピソードを紹介したい。

前方モ一位様浄土御信向ニテ、上様ニモ浄土ニ御ス、ミ被成候様ニトテ、御成ノ時分、祐テン罷出、東照宮ノ浄土御信向ニテ、エンエトコンク浄土旗ノ由来長々トイタサレケレハ、上様御タイクツニテ御立被成候ヲ、引トメ被申候、御待候ヘトテ、言ヲ終ラル、如此事三度迄、御立被成候ヲ御留メ被申候¹⁸、

このように綱吉を三度も引き止めてまで家康の話をした祐天の熱意と強引なところに目を見張るものがある。しか

し綱吉は宝永六年一月に没すると、またしても寛永寺で葬儀が執り行われ祐天の努力は実を結ばなかったのである。同年四月に弟子の雲洞たちの伝法に際して、

昔御当家ノ御先祖親忠公ノ御安心ヲ可云ソ、汝等モ如何様ノ戒師ヲモセマイモノテモナイ、又大名高家ノ師ニ成ルコトモ有ルモノゾ、偏局ニ覚ヘテ相承スレハ、俗家ハ猶迷フソホトニ、御当家ノ物語荒々スルソ、¹⁹

と言って、大名高家の戒師になることもあるとして、親忠や家康の五重相伝の故事を話している。先述の『浄土宗護国編』の成立が宝永七年であるから、その頃祐天は盛んに徳川物語を講演していたと考えられる。

おわりに

祐天の徳川物語は一方では『浄宗護国篇』という版本となり、後に和文体の版ができるまで流通し、一方では『開運録』などの名前で写本として広まっていた。この二本の大きな違いは、前者は観徹が浄土宗の高僧伝として書き換えたのに対し、後者は徳川氏創業説話として祐天の講述を伝えるものであった。今田氏によれば、享保七年（一七二二）の出版条目で、徳川家康をはじめ將軍家に関わる本

は板本・書本ともに禁止であると定められ、明和八年（一七七二）に京都の本屋仲間から出された『禁書目録』には『開運録』が禁書リストにあげられている。²⁰

また江戸時代を通して『開運録』について評価が分かれている。『明顕山寺録撮要』には『大樹帰敬録』を徳川吉宗が内覧したことが記されているが、新井白石が寒川儀大夫に送った書簡には

松平開運録之儀被仰下候、定て浄土宗より出候二冊有之候、板行の書の儀にて可有之候、先年致一覽候成蹟に採用可申事一件も無之候、開運録を用申候は、大阪御陣三十万の御人数皆黒尊佛一体の働にて有功者は無御座候、²²

として、採用するところは一つもないと述べている。また『改正三河後風土記』（成島司直改撰、天保四年）や『徳川実紀』（林述斎・成島司直撰、天保一三年）の引用書目に『開運録』をあげているが、『朝野旧聞哀藁』（林述斎撰、天保一三年）の凡例では『開運録』は偽書とされている。

以上、祐天の『開運録』の成立をめぐる背景について検討してきた。祐天が徳川物語をしたのは師匠の檀通からの口伝を伝持していたのに加え、靈山寺が檀林に復帰し、十

八檀林が揃ったことで、家康が十八檀林を制定した伝説が注目されたことがあげられるが、最大の要因として先祖代々浄土宗の信者である徳川將軍家が相次いで天台宗の日光や寛永寺に葬られ、浄土宗から宗旨替えをしてしまったのではないかという危機意識から生じたものであると考えられる。將軍の葬儀が増上寺で執行されるのは徳川家宣の死を待たなければならなかった。

1 『浄全』一七、六一四頁。『祐天寺史資料集』五（祐天寺、二〇一〇年）、二四二頁。本稿では主に『祐天寺史資料集』を優先して用いる。

2 『祐天寺史資料集』五、二五六頁。

3 『浄土宗大辞典』二（山喜房仏書林、一九七六年）「檀林」の項目、玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』（山喜房仏書林、一九八〇年）、宇高良哲『近世関東仏教教団史の研究 浄土宗・真言宗・天台宗を中心に』（文化書院、一九九九年）、『大本山増上寺史』本文編（増上寺、一九九九年）など。

4 末木文美士『近世の仏教 華ひらく思想と文化』（吉川弘文館、二〇一〇年）

- 5 研究代表者大桑斉『近世における仏教治国論の史的的研究』（科学研究費補助金研究成果報告書、二〇〇〇年）など。
- 6 『祐天寺史資料集』五、四八二頁。
- 7 『祐天寺史資料集』五に所収、第五種。
- 8 『浄全』一九、二六九頁、二七三頁。
- 9 『祐天寺史資料集』五、一八五頁。
- 10 『祐天寺史資料集』五、二五二頁。
- 11 『祐天寺史資料集』五、一八七頁。
- 12 曾根原理『神君家康の誕生 東照宮と権現様』（吉川弘文館、二〇〇八年）
- 13 『増上寺史料集』一（増上寺、一九八三年）、一八四頁。
- 14 『増上寺史料集』一、二〇三頁。
- 15 『三縁山志』（浄全一九）四九一頁。
- 16 『増上寺資料集』九（増上寺、一九八四年）三二七頁。
- 17 巖谷勝正『浄土の教えを求めて』（祐天寺、一九九九年）
- 18 『中村雜記』辻善之助『日本仏教史』九（岩波書店、一九七〇年）五九四頁に引用。
- 19 『祐天寺史資料集』別巻伝法編（祐天寺、二〇〇八年）

一一五頁。

20 今田洋三『江戸の禁書』（吉川弘文館、一九八一年）

21 『祐天寺史資料集』一下、五七一頁。

22 『新井白石全集』五（吉川半七、一九〇六年）、三七〇頁。

附記 本稿は祐天寺の資料集編さん事業における成果の一部である。

法要儀式としての『知恩講私記』

伊藤 正芳

はじめに

講式はいわゆる「語りもの」の声明である。式文を中心として、訓読に講式節・講式声明といわれる旋律を以って諷誦する法会のことである。

浄土宗も古今においていくつかの講式が厳修されているが、宗祖法然上人を讃嘆する講式法要である「知恩講私記（式）」は浄土宗では早くから伝承が失われて、法要儀式としても行われている記述は無く、浄土宗諸本の記述にある「知恩講」がそのまま「知恩講私記」に当て嵌まるかは全く不明である。

しかし浄土真宗に於いては「知恩講私記」は長く伝承されており、多数の写本が現存している。また儀式としても『本願寺作法之次第』に、本願寺八世蓮如上人の時代まで

は「知恩講私記」が行われていて、その後本願寺九世実如上人からは行われなくなったとの記述がある。時は過ぎ、『龍谷唄策』では式文の無い極略式の知恩講となり、更に略されて現在は円光大師会作法としての姿を留めるのみである。

今回、法要として知恩講式を実際に厳修することを念頭に置き、櫛田良洪博士が発見された隆寛律師作と推測される「知恩講私記」を底本として、現行の法式と照らし合わせながら復元を試みた。

以下便宜上尊称は略し、隆寛のものは「知恩講私記」、他の諸本は「知恩講式」と表記するものとする。

知恩講私記の式次第

一、差定

(一) 三礼

知恩講私記には「先三礼」とあり、真宗諸本の知恩講式には、ほぼ「三礼・如来唄」と表記されている。

天納伝中氏の『天台声明』に依ると、法式には大別して「広式」と「略式」があり、「広式」には法用（唄・散華・梵音・錫杖）を行うこととなっている。ただし三礼は如来唄とともに四箇法要の極略として用いられていたことから、知恩講式は略式の法要として勤められていたこととなる。

三礼如来唄として唱える場合の三礼は、天台声明の読経法要音用である対馬三礼（呉音の三礼）

「一切恭敬

自帰依佛 當願衆生（體解大道 發無上意）
自帰依法 當願衆生（深入経藏 智恵如海）
自帰依僧 當願衆生（統理大衆 一切無尋）」
を用いる。【（一）内は六卷帖の三礼に依る。】

また如来唄は対馬三礼の次に用いるのが古例となっていて、

「如来妙 世間 如来色 一切法常住 是故我帰依」
を続けて唱える事で、四箇法用の極略となる。

では「三礼」のみでの唱法・作法を考えた場合、五体投

地による三礼を指す様である。

例えば知恩講私記式文中にある、

「南無尊重讃嘆先師聖霊」

を三礼する方法や、

慈恵大師講式の三礼に、

「南無帰命頂礼慈恵大師聖霊 三反」

とするものがあるので、これを知恩講私記に当て嵌めて、

「南無帰命頂礼円光大師（元祖大師・法然上人・源空上人等）聖霊 三遍」

という様に唱えることが出来よう。

また『台門行要抄』の慈恵大師講式を参照して、

「南無帰命頂礼円光大師降臨道場」

という文言に変えて唱えても良いと思われる。

また『龍谷唄策』の知恩講の三礼の様に、

「一心敬礼教主阿弥陀如来

一心敬礼大勢至菩薩摩訶薩

一心敬礼念佛祖師慈教大師」

の句をそのまま使用する方法も考えられる。この三礼も「慈教大師」の部分を「〇〇大師」「法然上人」等にして唱えることが出来よう。

現在の浄土宗の法儀に当て嵌めてみた場合、

『浄土宗法要集 上』の奉請文

「一心奉請（敬礼） 宗祖（円光東漸慧定弘覚慈教明照
和順） 大師（法然上人） 願入道場 受我供養（三
唱）」

や三宝礼・三唱礼等を「先三礼」として唱えることが考えられる。

また三礼の前に総礼伽陀を唱える場合もあり、真宗諸本
知恩講式にある総礼伽陀は、

「本師源空明佛教 憐愍善惡凡夫人 真宗教證興片州
選擇本願弘惡世」

の四句を唱えていた様であり、『講式集』によると四百五
十回忌以降、前述の伽陀から、

「稽首天人所恭敬 阿弥陀仙両足尊 在彼微妙安樂国
無量佛子衆圍繞」

の四句に換えたとの記述もある。

また本来の総礼伽陀である

「我此道場如帝珠 十方三寶影現中 我身影現三寶前
頭面撰足歸命礼」

を唱える方法もある。『六卷帖』等に、大師の講式には

「十方三寶」を「大師聖靈」「円光大師」「元祖大師」「法然
上人」等に、「三寶前」を「大師前」にする工夫をしても
良いとされている。

（二）表白・式文

講式節の実唱には音階（重構造）の区別が存在し、初重
（乙）・二重・三重・中音・下音の区別がある。天台宗に於
いて現行実唱音はそれぞれ平調・下無・黄鐘・一越・盤渉
となる。

『魚山叢書』の「知恩講」には僅かながら乙（初重）・中
（音）・下（音）・二重と思われる右タレガキと、講式節の
博士が僅かながらではあるが付されている。

表白	○—下—乙—下	講式節の博士	四箇所
第一讃	○—下—乙—下—○—下—乙—下		三箇所
第二讃	○—下—乙—下—○—下—乙—下		四箇所
第三讃	指定無し		一箇所
第四讃	○—下—中		一箇所
第五讃	○—下—二重—乙		一箇所

※○の部分は音の指定が無い箇所である。ちなみに最

初の音は乙音（初重）であるのが一般的だが、後半の式文になるとそれも一概には言えない為、一応〇とした。

ちなみに現行の天台宗の講式では、「頌曰」の部分で乙音（平調）に戻し、徴（盤渉）発音するようになっていいる。『知恩講私記』の講式節の復元には、『魚山叢書九十五』所収の『報恩講私記』を参照して作譜するのが適していると考えられる。何故ならば『魚山叢書』編者の園部覚秀の写しである『知恩講私記』の重の指定と博士は、同本に集録されている『報恩講私記』の博士との相似が少なからず認められるからである。ちなみに『魚山叢書』の『報恩講私記』は明治十三年四月一五日に「書写附博士了」とあり、『知恩講私記』は明治十五年二月十九日に「本願寺所蔵本書寫了」とある。覚秀は『報恩講私記』にて博士を附した様であるが、『知恩講私記』は西本願寺所蔵本を書写したのみであるので、本願寺本は未見ではあるが、博士もまた西本願寺本の年代まで遡れると思われる。赤松俊秀氏は「新出の『知恩講私記』について」にて、「『報恩講私記』は『知恩講私記』を手本にしたことは、疑いなくように思

われた。」と指摘され、山田雅教氏は「初期本願寺における法要儀礼」において、覚如が『報恩講式』を著した際『知恩講私記』を基にして制作・読誦されていた可能性が高いと論じてられる。ならば『知恩講私記』の博士を復元する際、『報恩講式』からの復元も可能であると思われる。また式文中の重の移動に関しては『報恩講私記』の他に、『知恩講私記』と同じ五段の講式である『慈恵大師講式五段』や『涅槃講式五段』や『二十五三昧式』等を参照する方法等が考えられる。

（三）式文中の伽陀

第一讃

「一切如来設方便 亦同今日釈迦尊
隨機說法皆蒙益 各得悟解入真門」

第二讃

「普願有縁同行者 専心直入不須疑
一到弥陀安養国 元来是我法王家」

第三讃

「觀經弥陀經等說 即是顯教菩薩藏
一日七日專称佛 命断須臾生安樂」

第四讃

「一一光明相統照 照覓念佛往生人

欲比十方諸佛国 極樂安身實是精」

第五讃

「何期今日至寶国 實是娑婆本師力

若非本師知識勸 弥陀淨土云何入」

と各式文にそれぞれに伽陀がある。『魚山叢書』には第一の伽陀を除く第二・第三・第四・第五にそれぞれ伽陀の古博士の記述があり、現行の伽陀譜や龍谷唄策等から古博士の復元することが出来た。また伽陀の偈文の音用に、略譜として「和讃節（詠讃譜）」や六時礼讃（日中・中夜）の節などを流用することも出来よう。

（四）式文中の三礼について

知恩講私記では「南無尊重讃嘆先師聖霊」とあるが、他の知恩講式諸本では「南無尊重讃嘆先師聖霊」の後に三遍又は三礼との記述がされている。三遍の場合は導師による微声三唱又は導師大衆の同唱三遍で、三礼の場合は五体投地の礼拝をしながらの三唱等と推測される。式文の三礼の音用については『魚山叢書』にも博士が付されていない為、

素読による三礼を行う方法や、『浄土宗法要集 下』の「二唱一礼」の節等、各所に残る節を用いることが考えられる。

（五）式文中の念佛について

知恩講私記に念佛の記述は無いが、浄土宗の法要儀式として念佛は唱えるべきであろう。真宗諸本の中でも、各式文の伽陀と三礼の間に念佛を唱えているものが多い。

浄土宗の念佛には「十念・六字誦念佛・称讃偈念佛（四念佛）・一唱一礼・笏念佛・称名礼拝・礼拝念佛・賛念佛・念佛一会・三唱礼・三念佛・甲念佛（呂・律）・引声念佛・合殺・八句念佛・十方念佛」等があるが、真宗諸本には「念佛」としか記されていない。この場合、本義は八句念佛とされているが、口伝として念佛であれば何を唱えても良いとされているので、どの念佛を唱えるかは法会の願主（施主・主催者等）次第となる。

（六）式文中の和讃について

和讃も知恩講私記に記述は無く、真宗諸本にいくつか和讃を各式文に挿入しているものがある。和讃を用いる場合、

なるべくなら法然所縁の和讃や詠歌を使うべきであろう。
また和讃の代わりに御法語を用いるのも良いと思われる。

(七) 六種 回向

『六巻帖』『龍谷唄策』等では「六種」、『魚山声明全集』等では「六種回向」とあるが基本同一のものであり、

「供養浄陀羅尼一切誦

敬礼常住三寶

敬礼一切三寶

我今帰依 釈迦弥陀 願於生生

以一切種 淨妙供具 供養恭敬

無邊三寶 自他同證 無上菩提」

と顕教法要等の終わりに唱えられるものである。

六種には回向と供養の二種の意があり、回向の義は

「回向弥陀 回因向果 回下向上

回遲向早 回衆向善 回分別心」

供養の義は

「一、闕伽。二、塗香。三、華曼。四、焼香。五、飲食。

六、燈明」

の供具を指すとのことである。法然上人を本尊にして法要

する場合は、「釈迦弥陀」の句を「元祖大師」「円光大師」等に変えて唱える。また本尊とは別に大師を画像等で祀る場合は、弥陀の次に大師の尊号を付け加え「弥陀円光」とするとのことである。

知恩講私記では「六種 回向如常」とあり、六種と回向の間に空白がある。これは『魚山声明全集』の「六種回向」と同様に見てしまいがちだが、「六種」と「総別回向」の二種と解釈した方が良いと思われる。「総回向」は所謂「願以此功德」の偈であり、「別回向」は願主・施主等に対する回向である。その後常の如くに法要を勤め終わるのである。浄土宗の法儀で考えると「願以此功德」の偈は、総回向偈又は回向偈「願以此功德 普及於一切 云々」である。最後は十念を唱えて法要を終えても良いであろうし、また「願以此功德」の偈を回向伽陀として唱えることも考えられる。

二、配役

知恩講私記を厳修する際の配役であるが、先ず表白・三礼・六種等を唱える導師、各式文を唱える式師、伽陀を句頭する伽陀師が必要になる。その他講式に木魚念佛や日常

勤行を取り入れるならば維那の役が必要になり、その他法要の規模や役僧の人数によって必要になる配役も変化するのである。伽陀師にしても、一人では荷が重いと思うならば人数を増やすこととなる。これらは主催者や会所となる住職、長老や会奉行が決定することとなる。

三、道場の準備と威儀作法

知恩講私記の道場の荘厳や威儀等については、浄土宗の法儀に則った上で常の如くで良いと思われる。本尊が法然上人であるならば、本尊に向かって法要するのが最良であるが、一般浄土宗寺院の本尊は阿弥陀如来である場合の方が多いと思われる。その場合導師席右斜め前程に法然上人を祀る場を作る必要がある。その場所に上人像を迎えるか、または掛軸の絵像を祀り、三具足乃至五具足供物等供える様にしたい。また服相については古儀を復元する方法や上人像を模する方法、現行の法服法に則する方法等が考えられるので、これらは願主・主催者等の判断に委ねたいと思う。

【知恩講私記 参考資料】

「知恩講私記」

櫛田良洪氏「(史料紹介) 知恩講私記」 仏教史研究

第10号 一九七六年

「新発見の法然伝記『知恩講私記』」 日本歴史 第200号

「知恩講」

『魚山叢書九十五(講式之部十八)』 勝林院所藏

「先 総礼伽陀(本師源空明佛教)」

次 三礼如来唄

次 表白

次 式文(各段毎に伽陀・念仏・三礼)

次 六種回向 如常」

奥書「明治十五年二月十九日以本願寺所藏本書

寫了 魚山声明業末学覚秀」

「知恩講式」

『華園文庫』 筆者所藏

年々祥諱毎月廿五日營此式

「総礼伽陀(本師源空明佛教)」

先三礼 次如来唄 如常

表白文五段 畧之式合共

念仏 次発願文

南無尊重讚嘆本師聖靈 三遍

後伽陀（何期今日至宝国）

具在前

「知恩講私記」『一蓮院雜錄』四 大谷大所藏

「先 三礼

次 如来唄 如常

次 表白

次 式文（各段毎に伽陀・三礼）

次 六種回向 如常

奥書「斯一冊也者安政第六天歲次己未初冬予下浪

華借松谷光徳寺所藏古写本来同初冬下旬第

五日謹書写于平安客舍某之家竟乃今日當

大師聖人御明日矣不堪歛喜説由來之縁云」

「知恩講式」『翰林拾葉』二十 大谷大所藏

「 総礼

先 三礼

次 如来唄 如常

次 表白

次 式文（各段毎に伽陀・念仏・和讃・念

仏・三礼

第五段のみ念仏・発願文・三礼・伽陀」

奥書「明治三庚午正月二八日以本泉寺勝俊僧都之

本謹拝寫畢

遠慶院権律師弘宣 七十二歳」

「知恩講式」『講式集』 大谷大所藏

朱書「私記 カヤフリ本 松谷本」等多数

四百五十回忌●以●首天人四句換之

「本師源空明佛教会云々」

先 三禮

次 如来唄如常

次 表白

次 式文（各段毎に伽陀・念佛・和讃・念

佛、第五段のみ念佛）

次 発願文・三礼・伽陀

次 六種回向 如常

『知（智）恩講私記』 大谷大所藏

「先 総礼

次 如来唄 如常

次 表白

次 式文（各段毎に伽陀・三礼）
次 六種回向 如常

奥書「右加州宮腰本龍寺所持之本ヲ以令写畢

元禄三庚午年九月日 惠空写

右師所持之本ヲ以テ書寫校合畢

享保十九甲寅年八月三十一日 惠山即岸

于時安政七庚申年二月佛滅前一日拜寫之

龍昇

明治三庚午八月私ニ朱点ヲ加ヘヌルニ於ヨ

ミ仍（？）カタキ者シハ、アリ後時召

（呂）本ヲ仍テ校セン而已」

「知恩講式校異」 石川了圓

石川了圓師所藏ノ講式ト校合シ、同師に依

頼ス

明治四十五年二月

「知恩講式（吉水講式）」『真宗法彙』 大谷大所藏

「先 総礼伽陀

次 三礼如来頌 如常

次 表白

次 式文（各段毎に伽陀・念仏・和讃・念

仏・三礼 第五段のみ念仏・発願文・三
礼・伽陀）」

「知恩講式」『真宗聖教全書』五

「知恩講式・両師講式」国会図書館所藏 近代デジタル

ライブラリー

「知恩講」『龍谷唄策』（梵唄集）筆者所藏

「先 総礼伽陀（本師源空明佛教）

次 三礼（一心敬礼）

次 三選章

次 念仏

次 発願文

次 後伽陀（還来生死輪轉家）」

【参考文献】

天納伝中氏『天台声明』『天台声明概説』『魚山六卷帖』

岩田宗一氏『声明の研究』

誉田玄昭氏『伝承と現行の天台声明』

片岡義道氏『観聲論攷』

中山玄雄氏『魚山聲明全集』『二十五三昧式』

比叡山延暦寺学問所『慈恵大師講式』

即真尊寵氏『涅槃講式』

宍戸栄雄氏『三途講式』

勤式指導所編『聲明集解説』

阿川文正氏「知恩講私記と法然上人に関する諸問題」大

正大学研究紀要 第五十一号

伊藤唯眞氏「古法然傳の成立史的考察―特に『知恩講私記』を繞って―」法然上人傳の成立史的研

究Ⅳ

赤松俊秀氏「新出の『知恩講私記』について」日本歴

史 第二〇二号

櫛田良洪氏「〔史料紹介〕別時念仏講私記」日本仏教史

学 第十三号

山田雅教氏「初期本願寺における法要儀礼―覚如を中心

として―」教学研究所紀要 三

鈴木成元氏「中世における浄土宗の展開」大正大学研究

紀要 第五十号

〔付 記〕

大谷大学図書館、魚山宝泉院御住職藤井宏全師には貴重

なる資料の閲覧をお許し頂き、魚山浄蓮華院御住職多紀頼忍師、浄土真宗本願寺派中央仏教学院講師大八木正雄師には、講式について御教示を頂戴致しました。末筆乍ら篤く御礼申し上げます。

又、講式節・式文中の伽侘の魚山譜等の復元に関しては拙著『知恩講私記 廣式』の経本を参照して頂けると幸甚に存じます。

再生医療の倫理的問題点

今岡達雄

はじめに

再生医療とは、病気やケガによって機能不全に落ちいった組織や臓器・器官の機能を再生するための治療手段であり、移植医療に代替するものとして期待されているとともに近年急速に研究開発が進展している医療分野である。移植医療に関しては脳死の問題、ドナーの本人意志の確認問題、レシピエントの優先順位の決定方法など様々な倫理問題を抱えたまま法改正が行われ、最近では移植数が急速に増加する傾向にある。その移植医療が持つ倫理的問題を回避するための医療と言われている再生医療には倫理的問題はないのであろうか。ここでは、再生医療がもたらす可能性のある倫理的な問題について考えてみた。

一・再生医療とは

ヒトは組織や臓器・器官の機能を更新するための細胞増殖能力を持っているが、イモリやプラナリアのように手足などの器官や臓器を再生する能力を持っていない。そこで再生に関連する科学的知見を獲得し、それらを人工的に実現するための技術開発を行い、失われた機能の再生を図ろうとしている。臓器や器官の機能再生に関する科学的知見を体系的に整理した学問分野が再生医学であり、その知見を応用して失われた機能を再生する措置が再生医療と呼ばれるものだ。ここでは両者を含む広義概念として再生医療という言葉を使う。その理由は医療行為における問題点だけでなく、医学的研究や医療技術開発過程における生命倫理の問題も分析検討の対象とするためである。

再生医療には、応用可能な再生技術によって三つの領域がある。第一の領域は人工物による機能の再生である。人工歯根、人工血管、人工心臓弁のような人工素材による機能再生は一般的な医療技術となっている。人工腎臓、人工心臓のような人工器官の技術開発も進んでいるが、その適用は限定的で今後の技術革新に期待がよせられている。

第二の領域は生体組織や臓器・器官を使った機能の再生である。人工器官は未だ限定的にしか使えないので、機能再生のために生体組織や臓器・器官を移植する方法が考えられており、これがいわゆる移植医療である。移植医療には、脳死・臓器移植や生体移植、あるいはヒト以外の生物からの異種移植が含まれる。

第三の領域は幹細胞による再生医療である。ヒトの体細胞は存在する部分に対応した機能のみを発現する仕組みになっている。つまり皮膚の細胞は、他の細胞になる遺伝情報を持っているが発現するのは皮膚細胞だけである。これに対して幹細胞とは、一般の細胞とは異なり、多種の細胞への分化能力を持った細胞である。幹細胞には、全ての細胞に変わる能力（全能性）をもった幹細胞と、限定された領域の細胞にしか分化できない幹細胞がある。受精卵の胚

から樹立された胚性幹細胞（ES細胞）は全能性がある。

一方、造血幹細胞は白血球、赤血球、血小板のような限定された細胞にしか分化できないが、このような幹細胞を体性幹細胞とか組織幹細胞と呼んでいる。最近では、人為的にES細胞と同様の分化能力を持った細胞を作ることが出来るようになった。これが人工多能性幹細胞（iPS細胞）である。最近では再生医療といえばこの第三の領域である幹細胞による再生医療を指すことが多くなってきた。再生医療の将来的な目標は、患者自身の細胞に由来するiPS細胞で組織や器官、臓器を再生し治療に供することにある。

二、再生医療の倫理的問題点の抽出

本論では第三の領域である幹細胞を使用した再生医療に焦点を当てる。一般的には、第二領域の移植医療が多くの倫理的問題を内包していたこととくらべて、この幹細胞を利用した再生医療は倫理的な問題点の少ない医療手段であると考えられてきた。また、再生医療は未だ研究開発段階にあり倫理的問題が顕在化してはいないが、医療が実用化し具体的な応用段階になると更に多くの様々な倫理的問題

題を引き起こす可能性がある。倫理的な問題は顕在化するまえに対応することが必要であるから、ここでは将来の可能性も含めて倫理的問題点を抽出することにした。抽出した問題点は以下の八点である。①受精卵の破壊問題、②幹細胞の所有権問題、③オーダーメイド治療の問題、④高コスト医療、⑤研究開発の資金依存性、⑥国際的協調の欠如、⑦人体の資源化、⑧治療のための計画妊娠・出産

三、倫理的問題点

(1) 受精卵の破壊問題

ES細胞は人体を構成するすべての細胞への分化能力を持った細胞で、培養条件を変えることによって様々な細胞に変化させることが出来る。マウスではES細胞を心筋細胞に分化させ、心臓に導入することによって、心筋梗塞で破壊された心臓組織を再生することが実証されている。将来的には、治療対象の患者の体細胞を使ってクローン受精卵を作成し、ES細胞を取り出し、治療対象の細胞に分化させて再生治療を行うことが可能と考えられている。安定的なES細胞の樹立方法、細胞の培養条件の確立、細胞培養から立体構造を持った臓器の作成など実用化までには大

きなハードルがいくつもあるが、倫理的な問題もある。

最大の問題は受精卵の破壊の問題である。ES細胞は受精卵を壊して樹立されるので、受精卵に対する考え方によって問題が起こる。受精卵を「人」として扱うのか否かという問題である。もし「人」として扱うならば受精卵は人格を持ち、これを破壊することは殺人に等しいということになる。また、人格があるとすれば自己決定権を持つのか否か、受精卵の親である精子・卵子の提供者の権利をどのように定めるのかという問題もある。

ローマ教皇庁では「生命のはじまりに関する教書（一九八七）」の中で、受精卵の破壊は倫理的に問題がある指摘し、二〇〇八年にヒトのES細胞の医学利用や体外受精を、生命倫理な観点から罪とみなすとする声明文を発表している。これに対してiPS細胞に関しては京都大学山中教授によるヒトiPS細胞の樹立成功の報道に対していち早く反応し、二〇〇七年十一月ローマ法王庁立生命科学アカデミー所長のスグレッチャー氏が「人（受精卵）を殺さず、沢山の病気を治すことに繋がる重要な発見」と称賛し、「人を助けるために、人を殺す、と言う、従来のES幹細胞の研究は、間違った科学だ」と述べたと報告されている。

(2) 幹細胞の所有権問題

組織（体性）幹細胞は人間から提供される。たとえば造血幹細胞移植は骨髓移植とか臍帯血移植という方法で実施されるが、ドナーとなる人間からの骨髓や臍帯血の提供が必要だ。提供に当たってはインフォームドコンセントが必要とされる。インフォームドコンセントの上で提供された細胞に関しては、目的外使用は行われないはずであるが、余剰になった場合に目的外利用の可能性が現出する。その場合、提供された幹細胞の所有権は誰にあるのか。その使用の意志決定は誰が行うのかという問題が発生する。

たとえば臍帯血は白血病の治療方法として実施されている。これに対応して準公的な臍帯血バンクや、臍帯血を個人使用の目的で長期保存する民間の臍帯血バンクがある。

昨年（二〇〇九）には民間臍帯血バンクが一社倒産し、預けた本人や経営者の同意無しに臍帯血の預け先が変わるという問題が起きた。また大学病院の臍帯血バンクでも保存中の臍帯血を紛失するという事態が発生している。

組織幹細胞は一部には実際の治療法として応用されているが、ES細胞やiPS細胞などと同様に研究開発の途上にある。提供された幹細胞の利用方法については、提供時

点での説明と同意の範囲内で行われるべきであるが、その管理の方法に関しては今後慎重に検討されるべきだ。

(3) オーダーメイド治療の問題

最近、ある種の遺伝子を保有していると特定の疾病の発症率が高くなるとの研究成果が続々と発表されている。たとえば前立腺ガンと関連する五種の遺伝子型、子宮内膜症の発症に関連する遺伝子、関節リウマチの発症に関連するCCR6遺伝子などである。また投薬の効果が遺伝子型によって影響されることも確認されている。このような研究成果を背景に、患者の遺伝子型を解析して治療を行うオーダーメイド治療の研究開発が行われている。

特別な遺伝子型の保有者が特殊な疾病になる確率が高いということになると、保有する遺伝子型が新たな人間差別の因子になる可能性がある。また、特殊な疾病に対する治療方法の研究開発にあたって、対象となる遺伝子型の保有に関する情報開示は、将来的に特殊な疾病に罹患する確率が高いことを告知することになる。このため、疾病と遺伝子型の関連研究や、遺伝子型による新しい治療法の治験は、告知に関して新たな倫理問題を生み出す。

(4) 高コスト医療

再生医療は、治療のために多額の費用が必要な医療のひとつになるであろう。幹細胞の抽出・樹立、培養には高価な機器と知識を持った人材を必要とする。既に一般化している人工歯根インプラントは高価な治療法であるが、iPS細胞を用いた治療ではさらに高額になることが予想される。患者数の多い心臓疾患や脳疾患に幹細胞を用いた再生治療が行われた場合、どの程度の社会コスト、つまり国民医療費負担の増加についても事前に検討する必要がある。

高コストのため健康保険での支払いが困難な場合には自費負担となるが、これは一部の富裕層のみがその恩恵に浴することの出来る医療となる。一部の富裕層だけが治療を受けることが出来る医療の開発に多額な国費を投入することも倫理的問題として検討すべきであろう。

(5) 研究開発の資金依存性

再生医療を始めとする先端医療は、その研究開発に膨大な資金が必要とされる。このため、その開発コストは国家的プロジェクトとして税金でまかなうか、あるいは企業の研究開発投資として企業利益の中から支出される。いずれ

の場合も投入資金に対する見返りが求められる。前者では開発国の国民が等しく利用できることであり、後者では開発した医療技術の独占的な使用权（特許権）である。

このようなメカニズムで研究開発が行われた場合、発展途上国はその恩恵から除外される可能性が高い。たとえば、インドネシアでは鳥インフルエンザで二〇〇三年以降累計一三七人が死亡している。このためワクチン開発のニーズが高いが、研究開発には人・施設・資金が必要であり、インドネシア国内では研究開発できない状況である。先進国企業は開発能力もあり開発意思もあるがワクチン開発のためにはウイルスが必要である。企業側はウイルス提供をインドネシアに求めているが、インドネシア政府は見返りが期待できないことを理由にウイルスの提供拒否してきた。

この例は、研究開発資源の国別格差が現前と存在し、南北問題の一つに発展する可能性を示している。医療サービスの国際間格差を倫理的な視点を含めて検討する必要がある。

(6) 国際的協調の欠如

ヒトクローン問題で表面化したのは研究開発に対する規制が国別に異なることである。たとえば日本国内では「ヒ

トに関するクローン技術等の規制に関する法律（平成十二年十二月）」によってヒトクローンの作製は禁止されている。国連を場として共通の規制を作ろうとする努力が行われたが、生殖目的クローンと再生医療で行われる可能性の強い治療目的のクローンでは状況が異なるとの意見があり、一律に人クローン禁止でまともではない。その結果、国によってはヒトクローンの作製が可能であるという状況が現出している。このように、新しく獲得された科学技術的知見の応用を規制するということは極めて困難なことであるから、研究開発途上にあっても倫理的問題を検討する必要がある。

（7）人体の資源化

本来臓器は個人に所属するものではあるが、臓器移植が普及した社会では、脳死あるいは心停止した遺体の臓器は、治療に使われる医療資源であり、公共財としての性格が強いと考えられるようになる。血液バンクからはじまって、臍帯血バンク、骨髄バンクに見られるように組織幹細胞バンクも公共資源の一つであるという考え方があつた。そこに保存されているのは公共的な医療資源であるという考え方

である。再生医療は人体の資源化を助長する医療に結びつく可能性が高い。倫理的側面からの検討が必要である。

（8）治療のための計画妊娠・出産

欧米では難病の子供の治療に必要な幹細胞を確保するために、免疫の型が一致する子供を体外受精によって誕生させている。この目的で生まれた子供は「Savior（救世主）siblings（兄弟）」と呼ばれ、幹細胞の提供者になる。英国議会では、子供の生命を救う方法があるのにそれを禁じることができると、兄や姉のために生まれてきた救世主兄弟は兄や姉のスペアなのかといった議論が行われた。イギリス議会は厳しい条件を付けた上で「救世主兄弟」を認めるが、再生医療がもたらした新たな倫理的問題である。

本研究では、再生医療がもたらすと考えられる八項目の問題を抽出した。今後は各項目に詳細な調査と、意見の集約を行う必要がある。

参考資料

『再生医療の進展とその倫理的問題』教化研究第二十一号、

浄土宗総合研究所

『生命のはじまりに関する教書』教皇庁教理省著、カトリック中央協議会

『万能細胞の成功を称賛 法王庁立アカデミー』共同通信、二〇〇七・十一・二三配信

「仏教福祉」述語整理上の問題点②
— 水谷幸正氏所説「仏教即福祉」は排されるべき概念か? —

上田 千年

【はじめに】

『仏教社会福祉辞典』巻頭に次のような一文がある（法蔵館、二〇〇六）。

（前略）社会事業や社会福祉を心情的・愛他的行為としてしか捉えない結果、篤志家や宗教家・仏教者らの善意や奉仕の活動ないし社会（福祉）事業を感動的に物語る場合が、今なお、多いようです。いいかえれば種々雑多な用語や概念が混在していて、正確な意味内容についての混同と混乱が存在しているのです。いつてみれば利他的な行為を美徳化したり称賛したりするだけで、社会事業や社会福祉に対する正しい認識を欠

落させたまま、古いタイプの慈善・善意・親切・世話・奉仕などの諸概念と混同してしまっているのです。そのため福祉を幸福と読みかえるか、あるいは幸せを与えることと解釈し、仏教即福祉（傍点引用者）、幸・福・即・福祉、あるいは慈善事業即社会事業とか宗教教化事業即社会事業と理解してしまう過ちを犯すこととなっているのです。もちろん、仏教社会事業・仏教社会福祉といっても、近代産業化社会の構造的欠陥から必然的に創出される社会的障害問題ないし生活問題への対応策という点で、両者の本質的性格は異なるものではありません。まず社会事業の歴史的形態としての慈善事業を歴史的・社会的現実態において把握し、そのうえで仏教的慈善または仏教社会事業の固有性や独自

性を明らかにすることは、とりもなおさず仏教社会事業の本質・概念・内容・対象ないし明確な認識を得ることにほかなりません。

これは、「仏教社会福祉」或いは「仏教社会事業」を論究する手立ての一つといえる。大きな誤謬があるとはいえないが、ただ発表者は傍点の部分に矛盾があると考えている。

そこで前年の発表（『仏教論叢』五十四号所収、拙稿①を参照いただきたい。）にて約束した通り、「仏教福祉」整理のための事例の一つとして挙げておきたい。また、ここにあるような「仏教即福祉」の否定が「仏教福祉」という語に大きな影響を与えている点を併せて発表したい。

【問題の所在と考える「即」の理解】

まず、「仏教即福祉、幸福即福祉、あるいは慈善事業即社会事業とか宗教教化事業即社会事業と理解してしまう過ちを犯す」とは何を以て過誤としているのか。

この資料から類推すると、前者と後者は同一あるいは同義ではないにもかかわらず、そのように誤認している事を

指摘していると判断できる。

一見正しい指摘にみえるが、ただ一連の「『即』」と「『兩者の本質的性格は異なるものではありません』」という文言には矛盾があると考え（『仏教福祉』述語整理から逸脱していくが、副題に挙げた「仏教即福祉」考察のため、今少し「即」に関して続ける）。

そもそも「即」には前者と後者を「Ⅱ（イコール）」のような同一として繋げる意味・用法は無い（また「即」を「すなわち」と読みかえたとしても同一・同義と断定できる用法も見つけれない）。

それは仏教語の例文で示すことが可能である。その一例に「煩惱即菩提」や「生死即涅槃」が挙げられる。これらの語に於いて、我々は前者と後者が同一・同義と判断しない。

「即」について『広辞苑』第六版（岩波書店、二〇〇八）では、「相反する二物がそのまま同等で差別のないこと」とある。

元来は相似した二つの語を接続して使用しないのだ。

「煩惱即菩提」に関しては、石田瑞磨『例文仏教語辞典』（小学館、二〇〇四）に、「煩惱はそのまま悟りの縁にな

ること。煩惱もその本体は不變の真如に外ならないから対立したものでないことをいう。」とあり、ここからも、相似・類似した二つの語を連関するよりも、むしろ相反する語に同一の關係性（同義ということではなく）が存在する点を示すべく「即」が用いられていることが確認できる。

そして發表者が矛盾があるのではと考えているのは、この「即」と前述の「ゝ両者の本質的性格は異なるものではないませんゝ」という文との關係である。

先にも述べた通り「即」は同一の關係性が存在することを示している。本質的性格が異ならないのなら、先の文の論者の意に反して、これら「ゝ即ゝ」の例は性格が異ならないという關係性を表し、むしろ過誤とならず語句として成立してしまうのだ。

「即」に関しては以上であるが、それら前述の「ゝ即ゝ」の語に同一の關係性が成立するかも含め、今一度「即」の語を鑑みつつ更なる問題点を挙げておきたい。

「慈善事業即社会事業」「宗教教化事業即社会事業」はまだ相反する語とも理解できるので特に問題視しないが、「幸福即福祉」については誤用と言わざるを得ない。

それは、二つの語が相似している事が主たる理由である

けれど、これらの語の使用にも難があると考えるので、ここで述べておく。

ごく普通に考えるならば「幸福」「福祉」のどちらも「さいわい」や「しあわせ」を意味し、類義語・同義語とするのが妥当である。ために「幸福」と「福祉」は、特に「即」を用いる必要がない。

なのに敢えて「幸福即福祉」としたのは、何れかの語が任意に或いは恣意的に判断されて別の意味で使用した可能性を想起させる。

その可能性は前述の文中にみられる。「福祉を幸福と読みかえるか、あるいは幸せを与えることと解釈し、仏教即福祉、幸福即福祉ゝ」とあり、「福祉」という語が「さいわい・しあわせ」とは別の意味で使用されていた事を示唆する。

そして、ここにみられる「福祉」という語の解釈が「仏教即福祉」にも適用されていると考えて良い。

では何故、ここで「福祉」を一般的な「さいわい」とせず別の意味を設定したのか？また、そこで言う「仏教即福祉」が何故、誤りであると非難される対象となったのか？前述の「ゝ即ゝ」の中、「仏教即福祉」に関しては、過

去に「仏教福祉」に関する見解として論述された文献があるので、それを頼りに以上二つの疑点を考察したい。

【水谷幸正氏所説の「仏教即福祉」】

「仏教即福祉」は近代にみられる概念ではない（昨年の発表時と同様、現在も戦前期の資料から「仏教福祉」という語が見受けられない事も一因であるが）。『佛教福祉』創刊号（佛教大学佛教社会事業研究所、一九七五。）の水谷幸正氏「佛教社会福祉学の意図するもの」（同上、八～十七頁。）には（過去に『浄土宗学研究』第二号にも同様の発表があるが加筆もあるのでこれを用いる。）、

（前略）現代社会、現代人間生活と佛教の関わりをどこに求めるか、これはたしかに佛教学の大きな課題である。この課題に應えるものが佛・教・福・祉・論（傍点引用者。以下は任意に省略。）であり佛・教・社・会・福・祉・学である。（水谷氏の佛教福祉論（佛教社会福祉学？）としての新たな仏教学の構築、社会福祉学との関わり方が挙げられているが、本稿とは直接には関係しないので省略。）わたくしの意図する佛教社会福祉学は、社会

科学の一科という佛教福祉論ではなく、佛教プロパーからの必然的展開としての社会福祉を説明しようとするものである。佛教が人間社会へ展開するには社会福祉という形態でなければならない。それ以外の展開のしかたは考えられない。という考えかたである。つまり、佛教理念が人間に受け止められ実現されたものすべて社会福祉という、立場である。さきに述べたようにここでのいう佛教福祉とは佛教と社会福祉とのたんなる結合をはかるだけのものではない。それをかの六合釈というならば、「佛教と福祉」というような相違がいままでの佛教学や社会福祉学の立場であり、「佛教の福祉」、「福祉の佛教」という依主釈が社会科学としての佛教社会福祉学という立場であり、「佛教即福祉」という持業釈がわたくしのめざす立場である（以下、この論考に関する論評に関して記述があるが省略）ただ一言いえることは佛教社会福祉論は社会科学の面で論ずべきではなく、人間存在の根元を凝視する透徹した哲学をも必要とする、ということである。社会福祉論が社会科学の理論の間尺からはみ出してはいけないというのであれば、社会科学の間尺に關係の

少い「佛教」と冠した佛教社会福祉論はその用語自体に多様な理解を生ずるおそれがあり、ひいてはその人の立場によって混乱を生ずるにいたるであろう。やはりわたくしは、佛教といういわば一つの哲学からの必然的展開としたい、と思う。それが科学以前であれ哲学以後であれ。ヒューマニズムの真価発揮の段階で両者は統一結合されるであろうから。

引用が長くなったが、水谷氏の説く「仏教即福祉」という「仏教福祉」の立場は以上のごとくである。また他に「仏教即福祉」を提唱した文献は特に見受けられないから、水谷氏独自の展開であり、恐らく創出されたものであろう。ではこの水谷氏所説の「仏教即福祉」を考えてみたい。

前述の『佛教社会福祉辞典』の仏教と福祉（社会福祉）を単に同一視するというような「即」の理解はない。「煩惱即菩提」における「即」と同様に使われているとみてよい。

また「佛教即福祉」という持業釈がわたくしのめざす立場である。」とあるように両者に一定の関係性があることが強調されている。その点は「即」でも示されているが、

水谷氏は持業釈であると述べる。発表者はここに前述の疑点解決の端緒があると考ええる。

さて発表者は「仏教即福祉」という主張を過誤とは考えない。そもそも「仏教福祉」はこの二つの語「仏教」と「福祉」に比較検討できうる接点（あるいは領域？）がなければ意味をなさない。この水谷氏によって考え出された「仏教即福祉」は、その接点の新たな理解であり、「仏教福祉」という語の整理・理解の一助となる可能性を現在も持つと考ええる（それは仏教徒からみた「仏教福祉」展開のひとつといえよう）。にも関わらず、現状この立場は「仏教即福祉」という語すらも含め誤りとされている。

「仏教福祉」理解の一助になり得る

「仏教即福祉」は何故、現状では排されるのか？

では、水谷氏の論述から、先の二つの疑点も含めて確認したい。

まず「福祉」の語義に関する記述が一因と考えられる。

「わたくしの意図する佛教社会福祉学は、社会科学の一课という佛教福祉論ではなく、佛教プロパーからの必然的展開としての社会福祉を説明しようとするものである。佛

教が人間社会へ展開するには社会福祉という形態でなければならない。それ以外の展開のしかたは考えられない。という考えかたである。つまり、佛教理念が人間に受け止められ実現されたものをすべて社会福祉という、立場である。」とある。以上から当時、水谷氏は「福祉＝社会福祉」とする見解を持っていたと考えられ、ここでの「仏教即福祉」は「仏教即社会福祉」と言い換える事が可能となる。

これに関して、社会福祉は社会科学の一分野でしかないと捉えている上田千秋氏から「科学以前の認識」との批判を受けている。水谷氏の示す「仏教即福祉」という語のみでは特に過誤はないけれど、すでに「社会福祉」の語義が、社会科学の領域に於いて整理・成立されつつあった時期と重なるため、それを支持する上田氏、孝橋正一氏により、ここに挙げた水谷氏の主張した「社会福祉」の語義について、強硬な反論・批判が浴びせられることとなった（次回発表に触れるつもりなので省略）。

更に、以下の点から「仏教」と「福祉」（ここでは「社会福祉」）を同一視しているとされたことも一因と推察する。

「ゆき」に述べたようにここという佛教福祉とは佛教と社

会福祉とのたんなる結合をはかるだけのものではない。それをかの六合釈というならば、「佛教と福祉」というような相違釈がいままでの佛教学や社会福祉学の立場であり、「佛教の福祉」、「福祉の佛教」という依主釈が社会科学としての佛教社会福祉学という立場であり、「佛教即福祉」という持業釈がわたくしのめざす立場である。」

この六合釈の中、持業釈は二つの語の何れかが形容詞的に扱われる合成語であることを示したものであり、仏教語理解のための文法の一つである。（主として前節の語が形容詞的に扱われるが、梵文法を明確に反映している訳でもないのでは限定しなくておく）。

表現として適切でないかもしれないが「赤パジャマ」もこの釈に相当する。この釈によって、そのパジャマは赤い事が示されている。ただし赤いものが、すべてパジャマとなるわけではない。

「仏教即福祉」が、どう形容されているか不明瞭であるけれど、先の記述から「仏教という福祉なるもの」とするのは可能といえよう。

ただし、大きな問題点がある。たとえ「即」を用いたとしても、六合釈を踏まえていなければ全く同じと考えてし

まう可能性が著しく高い。

ならば、そこには本来の水谷氏の主張と全く違う、まるで「赤いものはバジヤマだ」かと言ったような「仏教ならば何もかも福祉だ」との誤解を受けてしまう危険が常に潜み、かえって「仏教福祉」「仏教即福祉」の語義の混乱が生じてしまう。

【最後に】

簡条書きにて今回挙げた問題点を挙げ、現時点の結語としておく。

•「く即く」と表現して誤りとする一連の主張は、「相反する二つの語に関係性がある。」という「即」本来の用法が守られていない。結果、矛盾を生じ、更に水谷氏所説の「仏教即福祉」という立場を、特に吟味すること無く「仏教ならば何もかも福祉だ」というような理解を持ったのであろうか、「仏教社会福祉」の領域では「仏教即福祉」という見解は、現在も否定され続けている。

•「仏教即福祉」という語は「仏教福祉」理解の一助とし

て大きな期待を持つと考える。ただ、当時の水谷氏の説く（目指す）立場は、社会科学から「仏教（社会？）福祉」の立場を目指す学者から痛烈な批判を受けることとなった。この際の「即」の字の理解、仏教用語の解釈（六合釈も含め）に関して不明瞭となったまま継承されてしまい、前述の『佛教社会福祉辞典』の巻頭のような記述や、それに類似した主張が数多く生じたと考える。

紙面の都合もあり、次回に「仏教即福祉」への批判に関する上田千秋・孝橋正一氏の主張を挙げ、併せて水谷氏と別の立場となる「仏教福祉」と比較・考察することを約束して本発表を終える。

「指標の交代」からみる日本近代仏教

—研究方法に関する一試論—

江島 尚俊

1 はじめに

最近、日本近代仏教史研究が賑やかになっている。この研究分野はこれまで日本仏教史の下位カテゴリとしての位置づけであったが、近年では、近代史および近代研究と連携しながら日本の近代仏教を把握しようと試みる研究が増えてきた。研究方法や研究分野の位置づけの変化という意味において、現在は研究史上の大きな転換期を迎えていると言えるかも知れない。昭和三〇年代半ばから四〇年代にかけて吉田久一による日本近代仏教史に関する先駆的研究が発表されて以来、彼の研究視点は日本近代仏教史研究において重要な参照系の一つであり続けた。しかし現在では、吉田が力点をおいた、仏教の国家権力からの独立、内面的

な信仰確立、といった近代的な「宗教」概念を規範モデルにした研究視点には限界があった、と指摘されるようになっていく。筆者も同様に、従来のような「近代的仏教」と「伝統的仏教」を対立図式として捉える、もしくは両者を相互に独立変数としてとらえる研究視点には問題があると考えている。というのも、いかに「伝統的仏教」であっても時代状況の影響を全く受けなかったようなことは当然考えにくいし、そもそも「近代的仏教」と「伝統的仏教」を対立という面から捉えることには無理がある。確かに、理性や科学的思考性といった外来の近代的な価値を「近代的仏教」は受容するのが早かったといえるが、それは程度の問題であって「伝統的仏教」も遅まきながらの受容を見せている。また、両者は決して独立変数として捉えるべきで

はなく、「近代的仏教」を生みだした母体は「伝統的仏教」であり、「伝統的仏教」は「近代的仏教」からの影響も当然受けている。このように考えると、両者の境界線は非常にあいまいであり、区分そのものが妥当なのかどうかというところに疑義を呈さざるを得ない。この課題を解決するには、この両者を何らかの一つの組上で捉えることのできる理論や視座が必要であり、筆者は啓蒙主義という観点の導入を論じたいと考えている。このような関心のもと本稿では、一八世紀ヨーロッパにおける啓蒙主義がキリスト教に對しに如何に影響を及ぼしたのかについて参照しながら、次に、日本における仏教の場合を考えていきたいと思う。

2 啓蒙主義とキリスト教

周知のように、ヨーロッパにおける一八世紀は「啓蒙の世紀」「啓蒙の時代」と言われる¹。この場合の「啓蒙」とは、人間の理性に重きを置き、教育と知識の普及によって、無知蒙昧の段階から人々を啓蒙していくことである。カントが「啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜け出ることである」と述べていることはまさにその典型であろう²。キリスト教史の文脈においての啓蒙主義を性格づけるとす

れば、それは一八世紀ヨーロッパを席卷し、従来の世界観をなかならずキリスト教的世界観を徹底的に解体した、とすることが出来る。ロイ・ポーターが指摘するところでは、啓蒙主義を一面的に捉えることは困難だが、「フィロゾーフが憤激してみるところ、教会は単に間違っているとか、あるいは無節操であるとかいう問題ではなかった。断固として悪なのだ³。」というように、対キリスト教という側面においては等しく激しい敵愾心を有していた。その一方でポーターはこうも指摘する。ほとんどの啓蒙主義的知識人は宗教を廃し純然たる無信仰を主張していたわけでもないし、多くの「フィロゾーフ」は、聖職者や教会保守派の儀礼を嫌ったとはいえ、個人として敬虔な気持ちが無いわけではなかった⁴。と。そこで、ポーターは古典的な啓蒙主義研究において強調されてきた、宗教 vs 啓蒙主義、という二項対立区分ではなく、啓蒙主義の機能的側面に着目する。「一八世紀の知識人は、時代にふさわしい宗教を発見、ないし、つくり上げようとした⁵。」というように、啓蒙主義が宗教に与えた影響に着目しようとするのである。この点は、古くはエルンスト・カッシーラーによっても指摘されている着眼点である。カッシーラーは啓蒙主義の宗教への影響

で重視すべきは、「信仰を拒否したことではなく信仰の新しい理念を宣布したことに、つまりそれが宗教の新しい形式を具体化した」点にあるとした。つまり、啓蒙主義は宗教を内外ともに作り変えたというのであった。このような啓蒙主義と宗教の関係はポーターにも踏襲されているが、ポーターは啓蒙主義を実生活の変化にも大きな影響を及ぼしたものと想定する。ポーターは、啓蒙主義を理念もしくは哲学・思想上の問題として捉えるカッシーラーの論法にはなじめず、カッシーラーを批判的に捉える。ポーターは、啓蒙主義の影響力は社会のいたるところに及んだとし、政治的にも経済的にも思想的にも宗教的にも、あらゆる方面において「非常に効果のあったプロパガンダ⁷」と捉える。

キリスト教への啓蒙主義の影響を考える場合、ポーターの言うような啓蒙主義の機能的側面に着目することは非常に重要であると筆者は考える。単純化して言えば、啓蒙主義はキリスト教を作り変えた、ということである。無論、キリスト教徒の側から見ればそれは否定すべき主張であろう。真理は普遍、キリスト教は不変である、というのが内部の立場であろうから。しかし、「宗教」概念に関する一

連の歴史的研究によって、キリスト教を含む個々の諸宗教は西洋近代に形成された「宗教」という概念枠組に編纂され、あるべき「宗教」の姿になるべく矯正されていったことが明らかになった。無論それはユーラシア大陸西端だけの現象ではなく、世界各地で起こっていた。そして、その背景には啓蒙主義があったことは現在では定説と言つてよいだろう。宗教史研究者のハンス・G・キッペンベルグによると、ホッブスは宗教を公と私に分け、公的領域の宗教（国家主導の宗教）を私的領域の宗教の上位に置き、後者による公的領域への進出を強く拒否した。一方ルソーは、私的もしくは公的な宗教といった区分では捉えることの出来ない宗教を市民社会の中に見出した。また、カントは理性という地平、具体的には哲学的吟味という方法においてキリスト教の普遍性や倫理性を評価すべきであることを説いた。その方法は他の諸宗教にも適用され、個々の宗教が哲学という一元的基準の上で吟味されるという礎となった。キッペンベルグによる整理されたこれらの宗教論は、すべて啓蒙主義に端を発した宗教論であり、その中心もしくは重要な位置を占めていたのが理性であった。同様に深澤英隆は、一七、八世紀の啓蒙思想によって、教会キリスト教

の特殊啓示にもとづく救済知の特権性は拒絶され、多様な「理性」性によって、キリスト教や宗教の再構築がはかられ、あるいはその解体が目指された⁹と述べている。つまり、キリスト教が独占的に提示してきた伝統的な救済論は相対化され、理性にもとづく救済を兼ね備えた新しい宗教論が噴出したのであった。理神論や自然的宗教論などがその最たる例といえよう。

また、より着目しなければならないのは啓蒙主義の影響はキリスト教に具体的な形での変質を迫ったということである。ドイツ近代史を専門とする岡崎勝世は、啓蒙主義に影響を受け誕生した実証主義的歴史学の興隆によって、それまでヨーロッパの歴史感覚を支配していた、聖書に基づく「普遍史 (Universal History)」が次第に解体され、近代歴史学に基づく「世界史」が採用されていったと指摘している。¹⁰ 新大陸の発見、ノアの大洪水より古い歴史をもつ中国史の存在など、ヨーロッパがそれまで体験したことが無い事實は、聖書をもとにしたキリスト教的世界観の根底を徐々に揺るがしていった。そこで「年代学論争」をはじめとして、様々な聖書研究が行われるが、ここで重要なことは、キリスト教側においても考証的な聖書批判という手

法が採用され、聖書に基づくのではなく、聖書を対象とした歴史研究が開始されたということである。その中でも、カトリック司祭のリーシャル・シモンは『旧約聖書の批判的歴史』(一六七八)において、文献批判に基づく聖書研究を徹底的な形で追及した。その結果、聖書の内容には人間の手による編集が加わっていることが明らかにされたのである。そこでのシモンには、当時新興勢力であったプロテスタント諸派が信仰の根源とする聖書には神の言葉以外にも、人間の記述が加わっていることでプロテスタント批判を展開しようという意図があつたとされる。しかし、シモンが導き出した結果は「聖書批判が自立し、批判的聖書研究のほうが逆に聖書の位置を規定する用に転化した」¹¹ことを意味したため、当然のことながら批判の矛先はカトリックへ向けられる可能性も孕んでいた。カトリック教会の対応は素早く、刊行直前になり発禁処分を下している。その処分を主導したのは同じカトリック司祭のボッシュエであったが、そのボッシュエでさえも自身の著作の中で年代学論争の中で揺れている伝統的普遍史を擁護できるところか、逆に、その限界を明示することになってしまったとされる。¹² ただ、保守派に属するボッシュエでさえも「近代化されたア

ウグステイヌスの歴史観」と評されるように、伝統的普遍史を侵犯しないかたちで近代歴史学の手法を取り入れていたのであった。¹³まさにこれはカッシーラーのいう「指標の交代」であり、世界の諸現象の根拠づけとなっていた聖書が、啓蒙主義時代を経て今度は根拠づけられるものとなったことを示す例と言える。新しい根拠付けは理性であり、科学であった。「非常に効果のあったプロパガンダ」としての啓蒙主義、およびそれを思想的背景としながらキリスト教から独立した諸科学の勃興は、キリスト教にとって抗し難い存在となつていたのである。

3 考察

本稿では紙幅の制限もあるため最後に若干ではあるが考察を行いたい。仏教を語る場合に「指標の交代」がいつ起きるのか。批判的仏教論の萌芽としては、富永仲基を容易に考えうるであろう。しかし富永の場合は、「加上之説」を用いて仏典・經典の歴史的考証をおこなったことが中心であつて、啓蒙主義とキリスト教の関係のように日本仏教そのものをつくり変えようとした意図は無かつた。富永の役割としては、新しい仏典理解の萌芽であつたに過ぎない。

新しい「指標」を用いて仏典を理解しようとし、新しい「仏教」言説を展開した嚆矢として挙げるべきは、原坦山である。筆者は考える。周知のように、原は明治一二年に東京大学で時の総理（当時における総長の呼称）であつた加藤弘之による招聘に応じて「仏書講読」を担当した。近代日本のアカデミズムにおける仏教講義はここに始まるとされている。¹⁵その際、原に特徴的であつたのは医学的な関心に基づいた実験主義的仏教論を展開し、仏教は人間の心理作用を説明・解明し得る哲学として捉えていた点である。仏教を「心性哲学」もしくは「印度哲学」として主張したように、あくまで哲学の一つとして仏教を論じようとした。そして、そこでは伝統的仏教教義において重んじられる涅槃や解脱の至上性は相対化されており、現実世界における実践的活動がそれらより大きな意味をもって語られているのであつた。¹⁶ここには二つの「指標の交代」が見られる。

一つは、仏典・經典の解釈をめぐる「指標の交代」、もう一つは、仏教における至上目的に関しての「指標の交代」である。つまり、伝統的教義理解から哲学的（もしくは科学的）理解へ、出世間的目的から現世的目的へ、といった交代であり、仏教を言説化する際に用いる指標が科学と現

世的目的であることを意味する。この姿勢を最も強く引き継いだのは井上円了であった。井上円了は、「護国愛理」を究極的な目的としながら、仏教界のみならず日本国民全体を啓蒙しようとした。その際、伝統的な仏教教義や解釈に依らず、哲学的に再構成した仏教教理（井上が作り出した教理）のもと理性や知性の獲得を目指した。原や井上のように、指標を交替させたくえで仏教を論じようとするのは「近代的仏教」の大きな特徴の一つであり、彼らの戦略の根幹でもあった。つまり、「伝統的仏教」を旧弊・旧時代のものとして位置づけ、自らを「指標の交代」を成し得た存在として語ることで「伝統的仏教」を批判・攻撃したのである。「近代的仏教」が想定したように、確かに「伝統仏教」は時代遅れの側面を有していたことは否定できないが、決して社会において無用であったわけではない。「伝統的仏教」は国家主義や伝統に依拠するナショナリズムを、自らの教義や儀礼の中に巧みに取り入れていた。従来、このような姿勢は国家従属的仏教として批判の対象となってきたが、筆者はこのような姿勢こそ「伝統的仏教」が採用した近代的価値だと考える。つまり、「伝統的仏教」は世俗権力に自らの有用性を示すことで社会的存在として

の宗教教団を認知させようとする戦略を採用し、かつ、自らの存在を歴史的・伝統的であることを喧伝することによって「日本仏教」であろうとしたのである。このように考えると、「近代的仏教」も「伝統的仏教」も近代的な価値に対する姿勢を異にするだけで、前者が理性や科学など、後者が国家や伝統などを採用したに過ぎないと見なすことができるのではなからうか。「近代的仏教」にとっても「伝統的仏教」にとっても「指標の交代」は実際の現実であった。その現実に基づいてどのような世界観を有し、どの「指標」に則して自らを論じようとしたのかの違いとして両者を見ることによって、近代という時代における日本仏教を全体として描けるのではないかと筆者は考えている。はなはだ未熟ではあるが、今後はここまで述べてきたような視点から日本近代仏教を論じていきたいと思う。

注

- 1 弓削尚子『啓蒙の世紀と文明観』（山川出版社、二〇〇四）二頁。

- 2 イマニユエル・カント著／篠田英雄訳『啓蒙とは何か 他四篇』（岩波書店、一九九八「原著…一七八四」）七

- 頁。
- 3 ロイ・ポーター著／見市雅俊訳『啓蒙主義』（岩波書店、二〇〇四）五七頁。
- 4 同書、五二頁。
- 5 同書、五六頁。
- 6 エルンスト・カッシーラー著／中野好之訳『啓蒙主義の哲学』（紀伊國屋書店、一九六二）「原著…一九三二」一六五頁。
- 7 ポーター、前掲書、三一頁。
- 8 ハンス・G・キッペンベルグ著／月本昭男・渡辺学・久保田浩訳『宗教史の発見』（岩波書店、二〇〇五）「原著…一九九七」第一章「宗教哲学から宗教史へ」を参照。
- 9 深澤英隆『啓蒙と靈性―近代宗教言説の生成と変容―』（岩波書店、二〇〇五）八頁。
- 10 岡崎勝世『聖書vs.世界史―キリスト教的歴史観とは何か―』（講談社現代新書、一九九六）「第四章 普遍史から世界史へ」を参照。
- 11 岡崎勝世『キリスト教的世界史から科学的世界史へ―ドイツ啓蒙主義歴史学研究―』（勁草書房、二二〇〇）
- 12 同書、六一―六二頁。
- 13 前川貞次郎『歴史を考える』（ミネルヴァ書房、一九八八）九八頁。
- 14 カッシーラーは一八世紀以前までヨーロッパ世界の根拠づけとなっていた聖書が一八世紀になると根拠づけられるものとしての位置づけになったと指摘している。「十八世紀思想になると考察の重心が変ってくる。：いわば指標が交代したのである。つまり以前は他を根拠づけていたものが今や根拠づけられるものの位置へ、これまでもつぱら他を正当化してきたものが今や正当づけられるものの位置へと追いやられた。そしてこの思想の動きはついには十八世紀の神学をもとらえるに至った。」カッシーラー、前掲書、一九四頁。
- 15 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅰ 明治思想家論』（トランスビュー、二〇〇四）八六―八七頁。
- 16 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と「現象即実在論」との関係」（『哲学科紀要』第二四号、上智大学哲学科、一九九八）一〇二―一〇三頁。

元禄年代の津軽・南部領内に来訪した廻国・開帳・説法・勧進

遠藤 聡明

一 津軽の資料、南部の資料

『弘前藩庁日記』(以下『國日記』)の記事によって続けた江戸時代の青森県西部(旧津軽領)の浄土宗諸寺院の動向調査は、天明年代(一七八一〜八九)の分を棚上げにしてひとまず終了した。しかし当初は金光上人の顕彰氣運の傍証のために『國日記』を用いたため、教団史的には重視すべき事項を無視して進めた考察も多く、再検討の余地がある。

青森県東部と岩手県中部以北および秋田県北東部(旧南部領)の公式記録に『雑書』がある。寛永二十一年(一六四四)から天保十一年(一八三三)まで書き継がれ、同元年から明治維新までは『覚書』に継続された。それらの記事からも『國日記』と同様に浄土宗諸寺院の動向を概観し得

るようであるが、記事総量の差異が大きく同等の成果は期待できない。しかし『國日記』と『雑書』または『覚書』の両方に共通する話題の記述があれば相互に補完資料となり、単独では把握しづらかった事態の解明の一助となることが見込まれる。そうした例として本稿では、元禄年代後半に津軽領の浄土宗寺院を訪れた他領僧の動きについて、南部領での足跡をもたどって概観したい。

『雑書』の宗教関係記事の重要な補足資料に同年代に記録されていた『寺社記録』^③があるが、元禄年代分の簿冊は現存しない。

二 下谷坂本長松寺の月の輪の御影開帳

江戸下谷坂本(台東区)の長松寺は清光山と号し知恩院末、寛永八年(一六三一)の開創とされる。元禄八年(一

六九五)三月「奥州開帳^④津輕迄通候、御当地^⑤四、五日逗留可仕候」と南部側の了承を得たものの津輕側に不都合があり、翌々年に仙台領を経て南部来訪となった。三月一日から盛岡吉祥寺、六月に下北半島の川内(むつ市)での開帳後「津輕へ渡海」している。その間にも南部領内での開帳が行われたと思われるが、他の足跡は『雜書』に記されていない。

津輕での開帳は、元禄初年の火災復興途上の弘前誓願寺で行われた。『國日記』にみられる同寺から寺社奉行への口上には、他領からの出開帳という前例のない事態への苦慮が窺われる。貞享四年(一六八七)の遊行上人廻国の受け入れも参考としたであろうか、それなりの人馬が支度された。しかし御朱印、奉加、馳走については確認の結果、それぞれ「御朱印之儀ハ例無之^⑥付不被下置候」、「勸進奉加之願全不致儀^⑦候」、「諸国^⑧而馳走茂請不申」という回答を得ている。

随行^⑨を減員して松前へとの長松寺の懇望は日本海側の鯨ヶ沢から船出すべく、周到な準備がされた。一〇日あまりに及ぶ開帳をほとんど誓願寺に任せてその間の往復は、何が目的だったのだろうか。その理由にかかわらず、いささ

か無責任な行為と言わねばなるまい。

この長松寺の開帳には、芳しくない後日談が残る。まず、用意された長持三棹は人足のうち三分の一角が「殊^⑩之外重く御座候」と関所への道中に放り出し、入牢五日を言い渡された。次に、家来の者が城域に立ち入ったらしいとの嫌疑がかけられた。さらには渡道時に弘前残留の家来二人が岩木山神社別当百沢寺(真言宗、現廃寺)を見物に行き、あれこれ見聞きして行つたとの苦情に近い報告が百沢寺から寺社奉行になされている。

三 東大寺塔頭龍松院の講談宝物広め

龍松院は東大寺西隣の指図堂、また念仏堂と呼ばれる塔頭で、法然上人が当時の「東大寺大勸進」重源の招請により三部経講説を行なった地といわれ、「さえられぬ光もあるを^⑪」の御詠歌で知られている。元禄八年に住持が増上寺の貞誉了也大僧正に請い、相伝を受けている。同一三年に津輕を訪れたのはおそらく同人であろう。秋田領からの弘前入りに先立ち宿坊となる貞昌寺の修繕が命ぜられ応対の段取り等、細部に至る確認が半月前から行われた。献立等諸接待の措置は、前項長松寺とは比較にならないほどの

厚遇である。

『國日記』の事前の記事によればこの来訪の目的は「町より参詣之儀勝手次第」の「宝物弘め東大寺縁起講談」であるが、民間の記録である『永禄日記』^⑪には、

弘前貞昌寺江奈良大仏殿建立ノ奉加帳参りよう音院と申御寺御下被成候。色々の宝物拜せ申候。

と記され、『梅田日記』^⑫では「奉加帳来りし由知恩院と申御寺」とされている。大仏の開眼供養は元禄五年であったが大仏殿は未成であり、実際の来訪目的はその奉加である。九月一日限りの開筵で即日奉加錢も確認されたが弘前城下に留まること十日、小袖二、綿子一、銀子十枚を藩主より与えられ一〇日に黒石へと向っている。一〇月三日には盛岡で藩主より銀子二枚を受けて南下したと『雑書』に記されるが、その他の南部領での動きは伝えられない。

翌年^⑬三月に幕府の勘定奉行から発せられた「口上之覚」の記載がある。先の勧化は思いのほか勧金が集まらず、同年と翌年に勧化を行いたいとの内容である。さらには前年の勧金について着服が疑われ、抛出者の居住地別の報告が『國日記』にみられる。大仏殿の完成は宝永六年（一七〇九）であった。

四 山城飯岡西方寺の開帳

西方寺は宇治市五ヶ庄にあり、『蓮門精舍旧詞』^⑭には寛永一四年（一六三七）の開創、開山は袋中と記されているが、近衛家の菩提所としてそれ以前から存在している。住持良雲が伴僧四人を従え、袋中自作の如来像等とともに北奥の地を訪れたのは元禄一四年一月であった。秋田領能代光台寺で開帳の後、南部領で実施をとの盛岡の名越派僧録光台寺を通じての申し出に對しては、

御城下道筋^⑮において開帳可有之候、在々ハ当年不作付、困窮之間無用可仕之旨

という裁定が下されている。

その後の動きは『雑書』に記されていないが、翌年^⑯四月には弘前に来訪、白道院での「勝手次第開帳」が許された。当初七日間だった予定は二日の延長が認められているが、これ以上の史実が伝えられない。

記録の質量ともに乏しく実情を把握しづらいが、格別著名でもなくさほどなじみある地域でもない一般の寺院は、出開帳先であまり歓迎されないという例証と言えそうである。善光寺の来訪予定があったことも、影響したに違いない。

い。

五 信濃善光寺如來の開帳

長野の定額山善光寺には寛文六年（一六六六）完成の本堂があつたが粗末なものであつたようで、建替えのために諸国への出開帳による勧化が行なわれた。南部領への來訪は元禄一〇年五月で、二五日に花巻広隆寺（浄土宗）へ一宿、翌日から二日間の開帳が行なわれた。戒善院（善光寺大勧進）はじめ出家九人、侍五人、中間八人の大所帯である。二八日には盛岡法輪院（天台宗僧祿、現廃寺）へ來着、翌月一〇日までの開帳が行なわれた。事前の確認の結果、戒善院^⑨廻国之所々從御大名様逗留中御菓子・野菜等御音信被成、伝馬人足入用次第御借被遣候、御馳走之儀は戒善院断被申候付、急度仕たる御馳走ハとなた様にも不被成由申候（下略）

とのことであつた。菓子や白銀五〇両が藩主から届けられている。

戒善院は陸路津輕入り、小湊に一泊して青森正覚寺で三日間の開帳が行なわれた。その後浪岡に一泊して六月二七日に弘前入りしている。領内には天台宗寺院も複数あつた

が宿坊は貞昌寺とされ、七日間の開帳であつた。国境の碓ヶ関庵寺に一泊して秋田領入りしたのが七月七日、四〇〇両の勧金は後日別に届けられた。本堂の完成は宝永七年（二七一〇）である。

前出の『永禄日記』には、「信濃から借錢だらけの仏來て 百に五升は安き物哉」との落首が記されている。

六 山城伏見大樹院城誉空念の廻国奉納

前項までに述べた諸例よりも年代的に先行するが南部領には無関係で、『國日記』に記載のない参考事例である。城誉^⑩空念は延宝二年（一六七四）から元禄四年までの毎年北は青森から南は熊本まで各地の寺院に曼荼羅や涅槃図等を奉納した。最終となった青森県の摂取院（南津輕郡藤崎町）の寺史をまとめた『摂取院之記』（明治二七年）に一覽が記されている。奉納寺院選取の基準や発願の機縁などは不明であるが、『永禄日記』等の元禄四年六月の摂取院関連記事は信頼できる。

空念は特定寺院に身を置かない「道心」として活動していたが、参詣人の髪の毛で縫った曼荼羅を摂取院で公開する直前に、かつての奉納先である大樹院の住職に任せられ

たとみられる。そのために不本意ながら廻国奉納を打ち切らざるを得なかったようでもある。

七 心誓蓮池の誓願寺大仏造立奉加

前項の空念来訪時点の摂取院住職心誓蓮池は什物整備や史的解明に尽力したが、ほどなく同院を辞し「道心」として活動した。誓願寺良心安貞に仕える形で焼失した同寺大仏の造立を元禄一〇年に企図、江戸に上って祐天上人から受けた名号千幅で津軽領内の奉加にあたった。大仏は宝永四年（一七〇七）に開眼法要を終えたが未払い金が残り、翌年願い出た再度の奉加により正徳三年（一七一三）によりやく返済を終えている。一人の僧侶の動向として『國日記』に残る記事分量の多さは、他の追隨を許さない。

本例は他領からの来訪ではないうえ地元寺院のための勸募であり前項までのものとは性格が異なるが、蓮池は秋田領の出身である。他国者であったことが親近感を欠き、勸金の集まりを鈍らせた面があったのではないか。

八 おわりに

空前の好景気にわいたとされる元禄年代、活況を呈して

いたであろう江戸や京都から来訪した僧は、結果としてそれまで北奥の地になかった様相の仏教感覚をもたらした。少なくともそうした気概で僻遠の辺地へも足を向けたであろう。しかし現地の受容態勢の弱さへの失望感は容易に察せられる。

本稿では廻国、開帳、説法、勸進を異なるものと仮定して確認できた事例すべてを略説したが、結果的にはいずれも募財につながるもので、来訪側の期待に添わないことが多かったように見受けられる。この間元禄八年、一四年、一五年と凶作の年が少なくなかったことも多分に影響しているよう。

註

- ① 弘前市立弘前図書館蔵。
- ② 原本は盛岡市立中央公民館蔵、一九七冊。活字本『盛岡藩雜書』が刊行中。
- ③ 盛岡市立中央公民館蔵。
- ④ 『盛岡藩雜書』第六卷四八二頁。
- ⑤ 『國日記』元禄十年六月二十六日条。
- ⑥ 『國日記』元禄十年七月十六日条。

- ⑦『國日記』元禄十年七月二十日条。
- ⑧『國日記』元禄十年七月二十九日条。
- ⑨『國日記』元禄十三年八月十八日条。
- ⑩『國日記』元禄十三年八月十八日条。
- ⑪青森県文化財保護協会刊『永禄日記』八九頁。
- ⑫『永禄日記』館野越本、弘前市立弘前図書館蔵。
- ⑬『盛岡藩雜書』第七卷五一三頁。
- ⑭『盛岡藩雜書』第七卷六六一頁。
- ⑮『國日記』元禄十四年五月四日条。
- ⑯『浄土宗全書』続十九卷六八五頁。
- ⑰『盛岡藩雜書』第七卷七四七頁。
- ⑱『國日記』元禄十五年五月二日条。
- ⑲『盛岡藩雜書』第七卷八三一頁。
- ⑳『金光大人関係伝承資料集』一七三頁。

祭文の研究

— 祭文語りの伝承 —

加藤 善也

はじめに

本来祭文は、法会修法にあたって祈祷、願意をのべたもので、古代は厳肅なものであったが、平安時代になると山伏の手にわたり、中世には娯楽的要素を加味してひろまった節付語り物である。

神仏混交的な思想で形づけられ、五音、七音の言葉でたぐみに織りなすと、不思議と音楽的な響きが生まれてくる特性から、様々な芸能が生まれてきた。声明や祝詞由来の節回しでもって、聴くものの涙をしほり、情念に訴え、さやかな喜捨を仰ぐ芸能者の特技であった。

教化といえ、現代では説教や布教活動をさすけれど、芸能という形であっても仏の声は多くの人の耳に入り、

日々の生活に潤いをあたえ、世の無常と因果応報という美意識の源流を作り、唱道文学や他の諸芸能にも影響を与えている。

本来、仏教教義または仏教經典の講読、布教のなかに芽生えたものではあるが、真面目なはずの祭文がどのような経緯で崩れ、遊芸化したのか祭文語りの伝承を考察してみたい。

一 祭文とは

神と仏を混交して信仰する代表的な宗教として修験道がある。密教が渡来してから、神仏がすめられ、現世利益の求めに応じて加持を行い、駆使したので験者とも呼ばれた。その山伏が法要に際して本尊の徳を讃え、報恩の徴

意から供養を受けたまへと奏する祭典の文章が本来の「祭文」である。「さいもん」と呉音で呼称し、名文を特殊な曲節や抑揚で読み上げる。「祭」は「ささげまつる、奉る」の意である。

中世までに興味本位の祭文、娯楽化された祭文ができたのは、猿楽や狂言が芸能として大成し、神事や仏事が俗化するのその流れと共に芸能化したものである。

祭文の文辞ははじめ祝詞にヒントを得て作られたかも知れないが、五来 重編「近世庶民生活資料」第十七巻に、神道、仏教両方の例文が収録されている。

平安時代の神道系の祭文で戯作風『宮畔奠祭文』には「餅ノ持弘メ給ヒ清酒ノ速ニ堅魚ノ堅ラカニ恵給ニ鯛ノ平ク……」と言葉の洒落を楽しんでいる。

『牛祭の祭文』（室町時代、京都太秦広隆寺恵心僧都作）「請請拝謹んで啓す……応永九年無射十二ノ天矢……総テハ日本国中大小ノ神祇……家々ノ大黒天神ノ袋持チニ至ルマデ驚カシ言シテ言サク……敬ツテ白ス」おもしろおかしく、災難疫病の退散を念じる。神事や仏事が俗化し、仏会の余興に祭文のもじりものを出すことが行われた。

山伏の中には真の修験道に生ぎず、苦行を捨てて娯楽本

位のもじり祭文だけを行って暮らすものもあり、祭文は声明で唱えられるので曲調は謹厳なものであるが、俗化させて娯乐的なそり節となり、やがて歌祭文になってしまった。

二 歌祭文

祭文が近世にかけてどのような経過をたどって遊芸化され、江戸時代の歌祭文の発生を見るに至ったか、そのあたりは今日なお明瞭ではないが、『人倫訓蒙図彙』七に、江戸祭文語りの図が掲載され、その節に「此の山伏の所作、祭文といふを聞かば、神道かと思へば仏道、とかく其の本拠さだかならず……されさへあるを江戸祭文といふは白声にて力身を第一として歌浄瑠璃のせずといふ事なし。かかる事を錫杖にのせるはさても悲しし、勿体なし」とあるのは興味深い。

延宝四年に出た『淋敷座乃慰』に「当世はやり祭文」「吉原太夫祭文」「野郎祭文」の三篇が収められ、江戸中期に入ると、浄瑠璃、歌舞伎をはじめ、後の大道芸の語り物、西鶴や近松門左衛門の世話物浄瑠璃に大きな影響を与えている。

『色竹歌祭文揃』（享保年間）には当時行われた「お染久松」「八百屋お七」「お夏清十郎」等々二十三篇が収められている。

『嬉遊笑覧』巻六の上「音曲」のなかに、宝永五年版「伽羅女」に「京歌祭文あり其の図一人三絃ひき一人錫杖振りて唄ふさまをかきたり。世の風説はやりごとなどを唄ふことと見え云々」とある。

また『攝陽奇観』二十九に、歌祭文のこととして「生玉の境内賑はしかりし頃はこは名代の歌祭文として葭簀圓ひのうちに床を設け一人は三絃を鳴らして祭文を語る中にも名人と聞こえしは……」とある。

江戸祭文、大阪祭文、生玉祭文など盛んであった頃の模様が目に浮かぶ。やはり上方が中心で、女性の祭文語りもあり、時事の読売報道の任務を果たしていたと思われる。

高野辰之著『改訂日本歌謡集成』には、歌祭文が分類され、本行物、心中物、悲心中物、巷物、役者物、宗教物としており全体把握の上で参考になる。

本行物の歌祭文は「五輪碎五体図祭文」「懐胎十月胎内さがし」「賽の河原祭文」等まじめなもので、仏教色が濃く宗教的である。

心中語り物も八祭文（「八百屋お七」「お染久松」「おさん茂兵衛」「小三金五郎」「お初徳兵衛」「お千代半兵衛」「お夏清十郎」「おしゅん伝兵衛」）は、たいてい恋に溺れた二人が心中するとか、哀れな最期を遂げるという語りである。

いずれも祭文のはじめに「うやまつて申し奉るノホホホ」「抑はらひ清め奉る」「抑勧請下ろし奉る」などの句で始まり、末尾に「この身は息災延命諸願成就皆令満足敬つて白す」などがある。中間に名前をあげる妙なことが、形式だけは祝詞や説教表白の形を踏んでおり、かすかに祭文本来の型が見える。

「賽の河原祭文」には、上 祓ひ 引 清め奉るノホホ下に四天王なり ノホホ（ヨホホ）は法螺貝を吹いた音を表記したもので、「デロレン祭文」というのは貝で三味線（口三味線）のデンデンを模したものである。

三 説経祭文

いうまでもなく説教は經典や教義を説いて民衆を教化するのが目的で、はじめから話芸（芸能）として発生したのではない。だが、生きた説教が民衆のなかにくいこむため

娯楽的な芸風通俗説教が中世末期から近世にかけて隆盛したのが説経節である。

説経節の成立について『芸能辞典』郡司正勝著によれば、仏教の説経から唱道師が専門化され、声明から出た和讃や講式などを取り入れ、平曲の影響を受けて民衆芸能化したものが説経節としている。

説教は大いに発展し、平安末期から鎌倉のころにあらわれた天台宗の澄憲とその子聖覚は後世への説教発展の基盤をつくられ安居院流と呼ばれている。

のちの浄土宗や真宗の説教は安居院流の系を引くもので、聖覚は「説経念仏義の祖」「説法義の祖」として尊敬され、伝承は秘伝、口伝のかたちで師資相承された。

説経の型については呼ばり説経と因縁譬喩説経があるが、説経が聴き手に気にいられようとして講説の効果を高めるために身振りや音曲的な要素を加えるようになるのは当然で、自らがまず泣いて見せるところなど俳優の技、芸能に近くなっていることがうかがえる。

すでに室町初期のころに節付説教（布教）から脱化したものがあらわれていたようで、観阿弥作の能「自然居士」にみられる。

今様、早歌、小歌などの詠唱を混ぜることは謡曲や浄瑠璃にもうけつがれ、祭文の流れをくむ浪花節などとおなじで声明と朗詠基本をなし、僧侶の嗜みであるかぎり声明的発声をはなれることができなかったと思われる。鉦や鈺や鞆鼓を伴奏として門に立つようになったのが門説経とよばれ、放下僧のコキリコ踊りとカンコ踊りは、小歌、早歌で踊つたに違いない。

雲居寺造営の勧進札を売るため一七日説法をする。「そのうちこの自然居士と申す説経者は、いで聴衆の眠覚せんと高座の上にて一さし御舞有しことから」と烏帽子をかむり鉦をすり鞆鼓を打って舞うところを見ると、本物の僧ではなく、僧侶の説教師をまねて説経を業とするものがあらわれている。雲居寺に集まって自然居士の説経を聞く人々は、功德より芸を楽しむために勧進札を買うのである。

説経師の芸は『徒然草』（百八十八段）「ある者、子を法師になして学問して因果の理をも知り説経などして、世をわたつきともせよ……。法師の無下に能なきは檀那すさまじくおもふべしと、早歌といふことを習ひけり」とある。

多数の演目のなかで「荊萱」「俊徳丸」「小栗判官」「山椒大夫」「梵天国」は五説経として重用され本地物、靈驗

譚が語られている。

祭文には旅を生活の手段とするものが多く、主として神社を足場とした芸能の旅で、その点信仰的な廻国遊行した念仏聖とは一線があるが心身の浄化と蘇生を体験し漂泊のためのエネルギーをそこから汲み上げ語り歩いた布教であったと思われる。

その隆盛期は元禄までで、大阪の義太夫節、江戸の河東節等の浄瑠璃に圧倒され衰退していった。それは内容、題材をみると、説経節は霊地、霊仏をこの目で実地にたしかめ、それにまつわる因縁話や霊験譚を熟知している者でなくては語りだせないが、あくまで仏徳を讃え、その本地を説くのが目的であったから脚色の範囲も限定されている。

それに対し浄瑠璃はそれ以外に義理人情恋愛にまつわる世話物があり、放浪芸として命脈を保ってきた祭文をうまく取り入れた近松門左衛門、竹本義太夫の作者が出ている。口調のうえでも、説経節を聞く人は哀しげな曲調、哀愁に富んだものが多く、「いたわしや」が説経節の特色であるのに対し浄瑠璃はそれ以外に華麗な艶声があった。

説経祭文の復活は寛政の頃に山伏祭文と結びついて再興した一派、薩摩派―若松派で寺院と密接な関係を持ち法会

などに賛助出演し節談説教との技術の差は紙一重であった。

四 貝祭文（デロレン祭文）

中世的宗教芸能から民間芸能へと転化した歌祭文も京、大坂を中心に盛行したが、浄瑠璃の目覚ましい流行に押され江戸後期に入る頃都会から姿を消すことになった。

祭文はいつも教化の立場を持っていたが芸能化しすぎて教化（唱道）としての祭文と芸能としての祭文（歌祭文）とが区別がつかなくなったが、宗教、生活、娯楽を一体としていたので極めて自然なりゆきである。

貝祭文は一名「金杖祭文」とよばれ、修験者の錫杖と金杖とは違った環のない金杖である。

本来の錫杖は、僧が山野に修行の際あらかじめその音によって毒虫や害獣を去らしめ、乞食遊行の際その音によって施主に施しの用意をさせる効果をもつもので、比丘十八物のひとつとされている。これが短い手錫杖となり、経文や祭文を読誦するときの用具となり、やがて無環妙音の金杖となって貝祭文や江州音頭の打楽器に変化した。

貝祭文は「声調べ」「マクラ外題（表題）付け」「本題」の順で語り、後半部に「キリ」として愁嘆場「タタキ込

み」が入る。法螺貝を口に当て、一の貝（胴声）二の貝（中甲・莊重）三の貝（甲・高揚）の順で、デロレンデロレンと唱えながら錫杖を七五三に振り分け、咽をととのえ、声の色は力身を第一とした白声である。（山形祭文は悪魔払い）

江戸市中に興った説経祭文は幕末より近代にかけて江戸周辺農村部に絶大な支持者をえて流行した。そのため貝祭文は押され武州の岡部、上州の小島等に本拠地をおいたがやがて奥羽地方に中心を移した。

『嬉遊笑覧』（文政十三年刊）が書かれた当時は「上州祭文」と呼ばれ、また、『同書』『或聞付録』には「……今江戸にも山伏やよな者来たりて語る歌祭文は上州祭文と呼ぶ。皆上州よりきたる故あり」とあり、『同書』巻六上に仙台の奥浄瑠璃について述べた箇所で「……奥より南部には祭文多くかたると……」とある。

関東から東北へ入った「貝祭文」は北陸から関西、中国地方、四国、九州へ流布し、「貝祭文」が土地の芸能として根付いたのは盆踊りの音頭と結びついた関西地区である。滋賀、京都、三重、兵庫の北部などとはもともと祭文（上方の歌祭文の系統）を踊り口説きとした祭文音頭がひろく行

われていたが、なかでも近江湖東で貝祭文を取り入れて生まれたのが八日市祭文音頭で、のちの江州音頭で、いまではほとんど江州音頭化し、河内音頭もその流れにある。

藤原勉著『祭文・浪花節の研究』（昭和十四年）によれば、当時山形には七十人の祭文語りがあったが、現在では数名で、高齢に加えて後継者はいない状況となつてしまった。外題も「石童丸」や「山椒大夫」などは専門芸人にまかせており、東北地方を巡回する瞽女であつた。

関西には大和祭文、河内祭文があつたと言われ、伊賀祭文は上州小島（本庄市小島）の大往院宣明の流れで山崎東雲齋が伊賀に伝えたとあり、最後の伝承者山崎明春が昭和三十六年他界すると惜しくも消滅した。

鳥取県日野町菊川派の祭文も元祖は上州小島の大往院宣明の流れであるといい、江州八日市祭文の伝承者萬宝院櫻川雛山も武州岡部町で上州小島に隣接し、江州八日市に訪れたのは文政十二年であつた。

郡上八幡市の「郡上踊り」に祭文節（ヤツチク・松坂）が残っており、佐渡の「相川音頭」や栃木栗山村の松阪、越後瞽女歌の松坂祭文、会津松坂祭文、江州信楽の「松坂」「ヤツチクレ」は貝祭文の範疇にあるが、祭文松坂は

祝い用や盆踊り口説となつて民謡としてうたい継がれている。語り芸としての貝祭文は新興の浪花節（浪曲）のなかに発展的吸収解消されていったが江州祭文が「型に入つて型にでる」という伝承を屋内で語る座敷音頭として守つてゐる。

おわりに

祭文の発展は寺院の法席で行われる節談説教の発展とたがいには刺激があつて明治に入つてきており両者の研究は常に並行してなされなければならない。

現代の仏教界で行われている法話から昔の説教を連想できないが、かつて祭文者たちは貧しさに耐えて人生の苦海に沈む人々を救おうと全身を震わせ語つたに違いない。

祭文は節やことばの伝達だけでは弱く、信仰を背景にした慈悲のこもつた清らかな荘嚴な音声で聴き手の耳にしつかりとつて離れぬ音声が必要である。近代は節談を嫌い、その存在を無視し、学問の研究対象にすることがなく、長い歴史の中での庶民から渴仰されたが、その厳しい生活実態は評価されることなく消滅しようとしている。

能、狂言、歌舞伎のごとく日本文化史、日本演劇史の表

通りを歩くこともなく、また文献や歴史書に歴然たる足跡を残すこともなく芸能布教史の盲点に潜在して今日に及んでいる。

参考文献

- ① 五来 重編「近世庶民生活資料集成」十七
- ② 「人倫訓蒙図彙」七「元禄三年」国立国会図書館蔵 復刻「日本古典全集」
- ③ 「淋敷座乃慰」延宝四年
- ④ 「色竹歌祭摘」享保年間（明治四十五年 国書刊行会）
- ⑤ 「嬉遊笑覧」六ノ上音曲（文政十三年）
- ⑥ 「攝陽奇観」二十九
- ⑦ 高野辰之著「改訂日本歌謡集成」春秋社刊
- ⑧ 「釈氏要覧」修験道辞典
- ⑨ 関山和夫著「仏教と民間芸能」（白水社）
- ⑩ 鈴木省三著「仙台風物志」（明治初年）
- ⑪ 「箱根町誌」三
- ⑫ 東海道名所記（万治元年）
- ⑬ 櫻川本春編集「江州音頭と伊勢音頭」（京都宮田開栄堂 昭和十年）

⑭ 林喜代弘著「浪花節以前」(芸双書七 うなる) 白水社刊

⑮ 安斉竹夫編「浪曲事典」

⑯ 竹本浩三著「遙かなり円辰―漫才の源流をもとめて」
「上方芸能」昭和五十八年七月、六十一年二月

⑰ 「千日前総まくり」朝日新聞明治三四年七月中旬以降連載探訪記

⑱ 「滋賀県神崎郡誌」下巻六

⑲ 「八日市市史の研究」「滋賀県百科事典」

⑳ 藤原勉著「山伏の伝承文芸」弘文堂刊

堀井慶雅上人 その思想と行動

西城 宗隆

堀井慶雅上人（以下尊称を略す）は、『法要集』（昭和四年版）の編纂に主査として従事し、『法式教案』をはじめ『声明並特殊法要集』と『礼讃声明音譜』などを刊行した。また、「近代法式の始祖」と称されている千葉満定より縁山声明を継承し、「縁山声明の大家」である津田徳翁などの多くの声明家を育成した。そして、千葉満定―堀井慶雅―津田徳翁という縁山声明の系譜に連なり、「縁山声明の父」と称されている法式の大家である。しかしながら、『浄土宗大辞典』と『浄土宗人名辞典』にも掲載されていない。ここでは千葉満定の門弟である堀井慶雅の業績を明らかにし、その著述などにおける問題点を提議する^①。

一、第一期 修学期（誕生―深広寺入寺修行期）

堀井慶雅の経歴は、住職をした東京教区城西組深広寺が

戦災などによって経歴なども継承されていない。現住職堀井清美師に「除籍謄本」を依頼確認することによって、明治一八年三月一二日に富山県射水郡安吉村（現射水市）の大井清左エ門・いとの子として出生したことが判明した。『昭和前期音楽総鑑』中巻には富山県射水郡二口村字安吉に於いて大井清左衛門氏の次男として生まれたとある。この『昭和前期音楽総鑑』（以下『音楽総鑑』と略称する）は、昭和二年一一月に刊行し、当時活躍しつつある音楽家（千六百名程）の略伝と活躍状況を掲載したものである。本書は生前に慶雅の経歴などを活字化したものであり、第一次資料的なものといえる^②。

寺伝によれば、九歳の頃に深広寺に入ったとされ、それ以降の経歴が不明であった。しかし、『音楽総鑑』には小学校卒業後に上京して、芝中学の前身である教校に入り、

更に大正大学の前身である高等学院に入学したが、修学半ばにして心臓病におかされて中退し、後にしばらく宗務局に勤務したと記している。ただし、伝宗伝戒道場などの経歴は不明である^③。

二、第二期 法式声明研鑽期

（千葉満定門下生 明治四〇年～大正九年）

『音楽総鑑』には、明治四一年頃に千葉満定が声明の研究を始めると共に、慶雅も早くより興味をもっていたので、満定に教えを乞うたとある。また、中野隆元は満定より明治四〇年から三カ年に涉つて声明道を受けたといい、七百年遠忌が法式声明の全盛時代を示したと述懐している^④。その当時は『浄土宗法要並声明』（明治四三年版）のような墨譜のみで、朱を入れることが初学者にとって苦慮したものと思われる。この経験が後に、『声明並特殊法要集』を刊行することになったと思われる。

慶雅は同四二年一月に、深広寺掘井貞雅の養子となった。そして、同四四年四月九日、増上寺の七百年御忌会の日中法要では、伽陀「我此道場」の句頭をしている。また一二日の初夜法要では維那を勤めている^⑤。二十代後半にし

て、維那の大任を任せられることは声明に秀でていたことが理解できる。同年五月七日には師匠の貞雅が遷化し、同月二三日に広深寺の住職となった^⑥。そして、一二月には島田そのいと結婚をした。

大正二年三月、法式研究会春季大会が増上寺で開催され、「広布薩」を厳修し、式衆として出仕した^⑦。この間の詳細は不明であるが、城西雅楽会で筆築を学んでいた。『音楽総鑑』には、「雅楽を故東儀俊雄氏に師事して奥儀を究めている」とあるが、『礼讃声明音譜』を校閲した東儀俊龍と思われる。この師弟関係の縁で本書が刊行されることになった。

三、第三期 『礼讃声明音譜』『法要集』等編纂期 （大正一〇年～昭和二〇年）

大正一三年は開宗七百五十年に相当し、同年九月『礼讃声明音譜』が刊行された。これに先立って、同一二年二月に満定・慶雅・八百谷順応は『浄土宗法要式 洋式音譜』を刊行し、日常勤行式の香偈・三宝礼・歎仏偈・三尊礼・三唱礼などを五線音譜化した。『礼讃声明音譜』は満定・慶雅・津田徳成の共編と東儀俊龍校閲によって、五線譜化

した声明譜を刊行した。『音楽総鑑』には、声明は口移しに先師より教えられて、それによって唱えているので十人十色で何等の統一もなかった。それを西洋音楽式に音譜を標準として研究するようにすれば、誰でも修得できて、且つ音調の統一が出来ると考え、満定と共にその声明の理論を科学的に研究して、五線音譜を作成したとある。また、同一二年一月二六日号の『浄土教報』には、「如何に宗門の儀式を改善すべきか」という問いに対して、次のように答えている。礼讃などは和洋楽器を応用して民衆一般に普及したい。また礼讃・阿弥陀懺法・引声阿弥陀經などは皆和洋楽器で演奏することが出来ると述べている。そして、満定その他二三の賛同を得て、これら諸經に和洋両音譜を附けることに没頭していると答えている。^⑧ 声明を普及するために、音譜が読めなくても、音の高低と長さが視覚的に捉えることが出来るように提案したのは慶雅の功績といえる。本書は浄土宗から認定されて、『法要集』（大正一三年版）の音声を法式制定委員会が協定したものを統一するために五線譜化したものである。ただし、声明の重要な博士の部分は全音符などにして、口伝に依るようにしてある。東京音楽学校・邦楽調査掛は、明治四〇年より伝統音楽

（邦楽・雅楽）の五線譜化事業を取り組み、邦楽の調査と保存を図るために、五線譜記譜と録音を行っていた。大正五年、雅楽の五線譜を採譜した人の中には本書を校閲した東儀俊龍がいた。^⑨ この当時、邦楽の五線譜記譜が行なわれていたが、邦楽調査掛による声明の調査・採譜は天台声明のみであった。このような状況で、浄土宗として独自に五線譜記譜を行ったことは浄土宗声明史において画期的なことである。

四、堀井慶雅の業績

慶雅の業績は次の点が挙げられる。一つには『法要集』の主査として編纂に従事して、「浄土宗の法式の総合的統一」をしたことである。二つには『法要集』に基づいた威儀作法などを『法式教案』として著して、法式の普及にあたったことである。三つには五重相伝の教則本を刊行して、五重相伝の普及を図ったことである。四つには『声明並特殊法要集』を刊行し、縁山声明の五線音譜化と「天台声明譜」から「縁山声明譜」に改めたことと、その声明の音源化をしたことである。五つには声明を正しく継承伝承して声明家を育成したことであり、声明学として研究し、声明

道として修行者の範を示したことである。

I 『法式教案』

昭和一三年九月に刊行した『法式教案』は、法式協会の協定した内容を、千葉満定の『浄土宗法式精要』（大正一年）に基づいて、講義のときの種本を謄写印刷したものである。^⑩『法要集』に順じて、音声部・威儀部・鍵稚部・式法部を記しているが、慶雅の独自の著述というべきものは、式法部の後半にある「法要の意義」以下の法要の組織・種別などである。これまでの法式関係の本は威儀作法が主として書かれていた。しかし、引導回向の法要の項では、葬儀における式次第の意味を簡明に説いている。仏の加被護念を受けて、仏に代わって極楽に引導するものであり、釈尊の護念加被を乞うと共に弥陀の来迎を願って引導するべきであり、仏の甘露法味を先亡の霊に回向して極楽に往生せんことを願うものなりと説いている。即ち、僧侶自身が厳修する法要の目的とその偈文と作法などの意義を周知すべきことを強調している。このように僧侶が葬儀と法要の意味を認識し、檀信徒にわかりやすく説明する責任がある。また、七九条の項目では、右衣角を左肩に至ら

しむとあり、第一正装の場合に九条大衣として被着するので、協会として九条仕立てにする希望があるなどと記している。このように当時の法式を知ることと、現代にも通じることが多々あり、重要なテキストといえる。

II 『五重の勤め方』

『五重の勤め方』から見えたもの（懺悔会と還相回向偈について）

『浄土宗布教全集』一三・一七巻にある「五重の勤め方上・下」は、増上寺で厳修している作法・莊嚴などを基にして、法式分を時系列順に述べ、開白時の受者の心得などを具体的に説示した教則本であり、当時の五重が垣間見ることが出来る。この五重は七日五重で十八席の勧誡とし、要偈道場の厳修時間が二時間、密室道場が三時間を要するとしている。ただし、罪障懺悔は礼拝称名が最も勝れているとし、「懺悔会」を説示していない。これに対して、『浄土宗布教全集』一五巻にある千葉秀胤の「授戒の勤め方」には、正授戒の前日に懺悔会を勤めるとしている。ここでは本尊前で広懺悔の訓読中に懺悔偈と氏名を記した懺悔紙を焚焼する作法は記されていない。この当時の五重のとき

には懺悔会を勤めていなかった。昭和五十年代になって、莊嚴な法要だという理由から、五重授戒のそれぞれに懺悔会を行うようになった。^①

『法要集』の密室道場の流通分では、「自信偈」を唱えている。これに対して、慶雅の本と『法要集』（大正一三年版・昭和一四年版）では、総回向偈と還相回向偈とを用いていた。この偈文を唱えることは、五重を受けて安心決定した人が浄土に往生した後、速やかに還来穢国を念じることである。現行の『法要集』になるまでは、能化の葬儀だけでなく、密室道場の受者に対しても還相回向偈を唱えていた。総回向偈を唱えて往生を願い、還相回向偈を唱えて還相を念じることは重要なことである。このことは五重を受けた人が浄土に往生して菩薩行を修して仏道を増進し、利他行である遺された人を見守る存在になることを願うことでもある。また、葬儀の作法は簡略な五重であり、五重と同様の儀礼を行って仏弟子・念仏者として往生を念じる式である。浄土宗の葬儀・年回法要の意味を説く時には、往相のみでなく、還相の意義を明確にすることによって、浄土宗の法要の意味がより理解出来るのではないかと思う。

Ⅲ 『声明並特殊法要集』

昭和一六年一〇月、増上寺は開山西誉の五〇〇回遠忌のために『声明並特殊法要集』（増上寺遠忌局）を刊行し、増上寺法式威儀師として声明の譜を分解説示して初学伝習の便を図った。『法要集』（明治四三年版）は四智讃・光明伽陀など的一部声明のみを分解説示したが、本書は奥伝と称されている始段唄・梵音・錫杖はじめ、すべての譜面に五音・「押し」「当り」などの博士（音調）を明記した。この教本の重要なことは、これまでの「天台声明譜」から「縁山声明譜」としたことであり、現行の声明譜（『御忌法要集』もこれに依っている。これまでに掲載されていないかった「五念門」、「三尊礼附楽（笙・篳篥・龍笛譜）」、「頓写如法經法要」などがあり、また催馬楽の「十方」と詠歌も声明のひとつとしている。この中の「引阿弥陀經」は、満定の唱法と同じであるが、博士を変えている。千葉本の博士と異なった理由は、音高と同じようにするために、音が高くなれば高くなるような目安博士としたからである。ただし、現行の『御忌法要集』は千葉本によっている。吉水大信は青年法式学会の『引声阿弥陀經』で慶雅の博士を一部用いている。また増上寺式師会設立四十周年記念の『引

声阿弥陀経 全』(平成二〇年刊)は、山本康彦によって堀井本の博士に復したものと見える。慶雅は千葉本に依らず、声明と同様に視覚的にわかりやすい博士に改めて誰でも唱えやすいようにしたといえる。この博士の改訂は『法要集』の編纂目的である、「誰でも唱えられるようにする」ということと同様であり、慶雅の根本的思想といえる。¹²⁾

IV JOAKの放送と録音

昭和二年七月一七日、東京JOAKでラジオ放送が行われ、八百谷順応が「仏教声楽の一斑について」講演し、「始段唄」と「四智讃」を千葉満定、津田徳成、堀井慶雅が唱え、「三尊礼」は八百谷順応主催の仏教文化伝道協会女子部員の合唱で、城西雅楽会員の雅楽による伴奏をした。女性が唱えて三管で付物をしたことは画期的なことと思われる。¹³⁾これは慶雅が礼讃と和洋楽器によって演奏することによって、仏教音楽の普及を願った一環の行動である。さらに昭和一七年二月に声明などを録音し、SPレコード『浄土宗声明音譜』を発行した。戦時下の危機管理の中で声明が廃絶しないように願った行動である。¹⁴⁾

まとめ

慶雅は明治仏教の近代化と布教法が革新されている中で教育を受け、大正デモクラシーの近代的な思想の影響によって、法要儀式は改善すべき点が多々あると述べ、また声明学を提唱して新たな展開をした。旧来の伝統的な口頭継承から視聴覚的な五線音譜による継承へと改めたのは、満定の名の下にあるものの実質的な企画編纂者であった。この五線譜によって声明の普及を試み、縁山声明の後継者を育成した。後には詳細な声明譜を作成して声明道を修すべきとした。¹⁵⁾慶雅は声明を伝承すると同時に雅楽洋楽の音譜を応用して、仏教音楽の普及に寄与したといえる。殊に、縁山声明の継承と伝承の業績によって「縁山声明の父」と称するに値する存在であった。昭和二〇年七月二四日六二歳で、疎開先の千葉県浦安大蓮寺で遷化した。¹⁶⁾

註

① 「千葉満定上人の思想と行動」『仏教論叢』第五十三号(平成二二年)。

② 声明家としては、千葉満定・多紀道忍・小野塚与澄が

掲載されている。二〇〇八年四月、まゆに書房より復刊した。

- ③ 知恩院と増上寺に問い合わせをして、加行名簿を調査していたのだが、不明であった。増上寺では聖書も受けていないようで、知増以外の檀林で伝宗伝戒と同時に聖書も同時に受けたと思われる。

- ④ 『浄土宗法要儀式大観』一・一四。

- ⑤ 『大本山増上寺史』本文編、五五一、五五三。

- ⑥ 『浄土教報』九五八号

- ⑦ 『浄土教報』一〇五四号。

- ⑧ 法式儀式を布教化するには一般的音楽を用いて僧俗共にされる様にしなければならないとし、先ず古きものを新しく応用して普及を計り、その上に雅楽洋楽の音譜を応用して種々な詩歌を配せば、漸次仏教的音楽が普及されて儀式の現代的に改善されうると述べている。

『浄土教報』一五三二号。

- ⑨ 調査嘱託（講師）として大正五～一五年まで勤めた。

このほかに多久寅、多忠基がいた。『東京藝術大学百年史』東京音楽学校篇、第二巻・七四八、平成一五年三月、音楽之友社。

- ⑩ 緒言に年月日が記されているものと、緒言がないものがある。浄土宗東部法式教師会はこの緒言のあるほうを平成二二年五月に復刊した。

- ⑪ 浄土宗総合研究所の国内開教研究班は、平成一八年に行われた沖繩組と江東組主催の五重相伝の受者にアンケート調査を行った。「五重相伝会で一番良かったところはなんですか」という回答を見ると、主催者側にとっては懺悔会に対する思い入れがあるようだが、受者にとっては懺悔会よりも勧戒のほうが良かったようである（『仏教論叢』五四号、一〇一）。

- ⑫ 板倉貫瑞『蓮門小子の枝折』の「刊行にあたって」には、「審議委員会における審議の内容に就いていえば、総べて全国の全僧侶が、実践することの出来得るといふ一本の柱に副うこと」とある（昭和四六年四月）。

- ⑬ 東京朝日新聞のラジオ版。同五年には増上寺が日常勤行式のSPレコードを出している。道重信教台下を導師として、維那津田徳成、水谷宣隆、堀井慶雅らが録音している。

- ⑭ 昭和四〇年一二月に、東京法式会は『浄土宗声明音譜』を発行した。前田成孝は、大戦に突入して物資不

足を思わせ、時期を失うを恐れて縁山流声明を主とする浄土宗法式音声の録音を行ったが、戦災のため消失または音盤の品質不良のために、音盤の再生と脱漏分の声明を新たに加えたと述べている。「浄土宗法式縁山声明集録音の発行について」。

⑮

声明道は、声明を学び・身に付け・習熟し・研鑽を積み・芸を極め・後継者に伝承するなどの一連の行動である。西平直『世阿弥の稽古哲学』二三七、(東京大学出版会、二〇〇九年一月)。

⑯

大正大学では法式の講師として教鞭をとり、増上寺内にある普通講習所の法式講師をも兼ね、また増上寺の法式威儀師として活躍した。増上寺は永年の功績により院家に列した。明浄心院真蓮社称誉貞阿法観慶雅大和尚と号した。平成七年増上寺で、江口定信は五十回忌を発願し、弟子津田徳翁が導師として勤めた。

〈キーワード〉 堀井慶雅、声明、法式教案

法然の念佛思想における本願の意義

齋藤 蒙光

はじめに

阿弥陀佛の「本願」は浄土宗学における基本的な用語であるが故に、つい曖昧なまま理解したつもりになりがちである。だが法然遺文を見返すならば、実は「本願」という一言に様々な意義が込められている。よって今回改めて、法然の念佛思想における「本願」の意義を解きほぐし、整理したい。

①発願に関する意義

―平等の慈悲に基づく、四十八願と

第十八・念佛往生の願の位置付け―

『選択集』第三章の私釈では、まず「一切ノ諸佛各有^リ二總別二種ノ之願^一」¹と言う。総願とは四弘誓願、さらに突

き詰めるならば、上求菩提・下化衆生となるが、法然は和語の「三部経釈」において「しかれはた、本意は下化衆生にあり²」と説いている。別願についても、和語の資料では「ほとけになりて衆生をすくはんとおぼしめしし時 浄土をまうけむために四十八願をおこし給ひし」(『浄土宗略抄』³)などと説いている。つまり基本的に「本願」とは、諸佛と同様に衆生の救いを目的としつつ、独自に浄土建立を誓った四十八願を指す。

『選択集』第三章では法蔵菩薩の発願について説明していく上で、「選擇」という語に焦点を当てる。法蔵菩薩自身が積極的、能動的な意志、意図のもとで、二百一十億の諸佛の浄土を吟味した末に行ったという、この取捨選択によって、法蔵菩薩の別願としての独自性が強調されている。中でも第十八願「念佛往生の願」は、章題において「唯^ッ

以^ナ念佛^ヲ爲^ス二^ニ往生^ノ本願^ト之文^ヲ」⁴と位置付けている。

ところで「無量寿経釈」の「四十八願の興意」の説明を見ると、四十八願は各々大悲〓拔苦もしくは大慈〓与樂の義を有するが、第十八の念佛往生の願は、衆生を生死界から離れさせる拔苦と、極樂に往生させる与樂の両義を具えており、この願がなければ、衆生が苦界を離れることはできないと、その意義を強調している。つまり四十八願における「離苦得樂之計」⁷が実際に成り立つのは、そこに衆生を招き入れる具体的手段として、第十八願が発願されたことによるというのである。

さて『選択集』第三章に戻ると法然は、第十八願について「今ハ^ニ捨^テ前^キ布施持戒乃至孝養父母等ノ諸行ヲ^ニ選^ニ取^ス專稱佛號^ヲ故^ニ云^フナリ^ト選擇^ト也^ト」と説明し、また選択の理由として勝劣・難易の二義を挙げ、難易義において「彌陀如来法藏比丘ノ之昔被^レ催^サ平等ノ慈悲^ニ普爲^ニ攝^{セン}於^ニ一切^ヲ」¹⁰称名念佛の一行を選取したと推測している。つまり法藏菩薩が四十八願を発した意図は既に述べた通り、衆生を救うためであるが、特に往生行として行じ易い称名念佛が選

取られたからこそ、普く一切の機における「平等」の救いが実現したと主張するのである。このように法然の念佛思想においては、衆生の救いを実現するために発された別願のはたらかが、四十八願から念佛往生の一願へと集約されていくという論理構造も見られる。

また『選択集』第六章には次のように記される。

凡^ソ四十八願皆雖^ニ本願^{ナリト}殊^ニ以^テ念佛^ヲ爲^ス二^ニ往生ノ規^ト故^ニ善導ノ釋^ニ云弘誓多門^{ニシテ}四十八^{ナレドモ}偏^ニ標^{シテ}念佛^ヲ最^モ爲^レ親^{シト}人能^ク念^{ズレバ}佛^ヲ佛還^テ念^{シクマフ}專心^ニ想^{ヘバ}佛^ヲ佛知^{クマフ}人^ヲ故^ニ知^ス」¹¹

法然は善導の教説に依って、称名念佛の一行が「往生の規」であると見出している。ここでは『法事讃』の偈文の一部を挙げるが、「人能く佛を念ずれば、佛還た念じたまふ。專心に佛を想へば、佛人を知りたまふ」という言葉は、『観経疏』所説の親縁を連想させる。本願は四十八種あるが、往生の行は称名念佛ただ一行である。よって今生にその称名念佛を行じるならば、往生に先立って佛もその行者を念じ、知るのであり、念佛が最も阿弥陀佛に親しい行であると善導は言う。法然はこの善導の言葉を論拠として、

「四十八願之中^ニ既^ニ以^ニ念佛往生ノ願^ヲ而爲^ス本願中ノ之王^一也」と位置付け、「無量寿経釈」では「要」¹²、「逆修説法」三七日では「本体」と言う¹³。

今までの考察を照らし合わせるならば、四十八願は衆生を救う目的で発願され、極楽浄土を莊嚴する。しかし、衆生が極楽浄土の莊嚴を見聞きするためには、まずは念佛によつて往生しなければならない。しかも念佛行が易行であるが故に、平等に一切の衆生を往生させる。さらに念佛は往生以前、現世においても最も阿弥陀佛に親しい行である。これらの意義から法然は、本願^ニ四十八願の中でも、総願に共通する救いの意志と、別願独自のたらしきが最も体现されているのが、第十八の念佛往生の願であるとして、中心的位置に据えているのである。

②願の成就に関する意義——願力・不思議・他力——

『選択集』第三章で法然は、「選択」の説明の後に、四十八願は成就しているか否かと問いを立て、全ての願は成就していると答える¹⁴。また法然は度々「彌陀の別願」というように、法蔵菩薩と阿弥陀佛を嚴密に分類せず、本願を発した主体を阿弥陀佛と表現するが、それは法蔵菩薩がすで

に阿弥陀佛と成っている現在をこそ問題としているからである。つまり「阿弥陀佛の本願」とは単に因願であるに止まらず、既に成就して「願力」、そこに誓われている内容を実現させる力を伴っている願なのである。

「願力」という言葉は、『選択集』第一章の私釈における、曇鸞著『往生論註』の引用に見られる¹⁵。そこで曇鸞は、易行道とは「願力」に乗じてたやすく往生する道であると説き、船に乗って水路を行くようなものだと言へる。法然は聖浄二門判を説く際にこの譬えを多用し、阿弥陀佛の「願力」とは、能力や資質、佛道修行の進行具合と無関係に、乗じる者を必ず穢土から浄土へと運びきる力であると具体化しているのである。

また願力に乗じるという表現は、善導の二種の深信における「後の」深信の説明に見ることができる¹⁶。和語の資料においては、法然自身によつて咀嚼された説明がなされている。

二にはふかくかの阿彌陀佛 四十八願をもて衆生を攝
取し給ふ すなはち名號をとなふる事 下十聲にいた
るまで かのほとけの願力に乗して さためて往生を

得と信して 乃至一念もうたかふ心なきかゆへに深心となつく〔浄土宗略抄¹⁷〕

四十八願による摂受が念佛往生の願へと具体化され、称名念佛を行じるならば阿弥陀佛の願力に乗じるといふ文脈になる。

さて、『選択集』は、法然自身の内において煮詰められた思想が、往生行である称名念佛を中心として、体系立って説明されていく教義書である。それに対して、『和語燈録』には消息や問答が多く含まれており、多くの場合、特定の人物を対象に語られている。よってその相手の疑問を解消させることが優先され、時に『選択集』とは趣の異なる説示が展開されていく。

法然の信徒が本願に関連して起こす疑問は、概ね二種に分けられる。愚痴・罪惡の自覚から、自らの往生を疑う場合と、無智の自覚を持つ者が、智者から念佛往生について「無智の者だけのための教え」、「往生できない」などと批判されて動揺している場合である。まず、前者として、「念佛往生要義抄」に注目したい。

阿弥陀ほとけの本願は 末代のわれらかためにおこし

給る願なれば 利益いまの時に決定往生すへき也

〔中略〕阿弥陀ほとけ 五劫に思惟してたて給ひし深重の本願と申すは 善惡をへたてず 持戒破戒をきはす 在家出家をもえらはす 有智无智をも論せず 平等の大悲をおこしてほとけになり給ひたれば た、他力の心に住して念佛申さは 一念須臾のあひたに阿弥陀ほとけの来迎にあつかるへき也¹⁸

冒頭の法語では、末代の凡夫のためにこそ本願は発せられたと述べ、問答において機を選ばない平等の慈悲を説く。次に、後者として、「津戸三郎入道へつかはす御返事」(九月十八日)を引用したい。

熊谷入道津戸三郎は 无智のものなればこそ 但念佛をはす、めたれ 有智の人には かならずしも念佛にはかきるへからすと申すよし きこへて候らん きわめたるひか事にて候 そのゆへは 念佛の行はもとより有智无智にかきらす 弥陀のむかしちかひ給ひし本願も あまねく一切衆生のため也¹⁹

こちらでも、平等の慈悲が有智の者をも対象としているという点を強調する。このように、法然はいずれの疑いも、機を選ばない本願の平等性に対する疑いであると受け止め

て対応している。

また「十二箇条の問答」では、次のように説いている。

男女貴賤をえらはす 善人悪人をもわかつたす 心をい
たして彌陀を念するに むまれすといふ事なし たと
へはおもき石をふねにのせつれば しつむ事なく萬里
のうみをわたるかことし 罪惡のおもき事は石のこと
くなれとも 本願のふねにのりぬれば 生死のうみに
しつむ事なく かならず往生する也 ゆめ、ゝわかし
の罪業によりて 本願の不思議をうたかはせ給ふへ
からす これを他力の往生とは申す也²⁰

ここで法然は、重い石を乗せても船は沈まずに海を渡ると、
船の譬えを發展させて本願の力を強調し、重い罪業を持つ
者すら運ぶ根拠として「本願の不思議」を挙げている。

ところで「平等の慈悲」という語の用例を遡ると、法然
は善導を道標にしたと思われる。²¹だが一方で「平等」とい
う語は、善導や曇鸞など浄土教の祖師によって、阿弥陀佛
や諸佛、または往生人が体得する智慧に対しても用いられ
ている。それを鑑みるならば、悪人や無智の者まで「平
等」に往生させるという願力の背景には、慈悲のみならず、
智慧のはたらきも想定される。しかし法然は『和語灯録』

において願力を説明する際には、全く智慧の力には言及せ
ず、度々「本願の不思議」を強調している。智慧をもって
論証するのではなく、むしろ、凡夫がいかに思議しようと
も本願を理解することなど到底できないと受け止めるのが、
法然の態度と読み取れよう。²²

また右の「十二箇条の問答」の言葉では、更に「これを
他力の往生とは申す也」と述べて説明を結んでいる。法然
における「他力」の用例に注目するならば、「要義問答」
では次のように説明している。

教をえらふにはあらず 機をはからふ也 わかちから
にて生死をはなれん事 はけみかたくして ひとへに
他力の彌陀の本願をたのむ也²³

浄土門への帰入において何よりも先立つのは、教の選びで
はなく、自身の機をはかることにある。凡夫という機は自
身の力に依るのではなく、ただ阿弥陀佛の本願をたのむべ
きだと説く文脈上で、法然は他力の語を用いている。

また同じく「十二箇条の問答」では、愚痴の者がどうや
って罪を消すかという問いに答える中で、次のように述べ
る。

さきのたとへのごとく ふねにのりぬれば 目しゐたる物も目あきたる物も ともにゆくかことし 智慧の

まなこある物も 佛を念せされは願力にかなはず 愚癡のやみふかきものも 念佛すれば願力に乗する也²⁴

智慧があろうと無かろうと、船に乗れば彼岸に到る。言い換えると、願力に乗じることを求める場合には、智慧のある者も念佛を行じなければならない。浄土門における往生とは、智慧の有無ではなく、念佛を行じて願力に乗じるか乗じないかのみが全てを決定すると説くのである。

このように法然は、現に称名念佛を行しながらも愚痴や罪惡の自覚を持つが故に念佛往生を疑う者達を安心させる目的で話を進める場合には、浄土門の基本的な立場を明確化することに労力を注いでいる。つまり、不思議な願力によって一切衆生を平等に極楽浄土へと運ぶという、阿弥陀佛の本願の船をたのみとし、それに乗じていくのが浄土門である。それに対して自らの智慧を拠り所として批判する者は、自力をたのみ聖道門を立場とする者であり、そもそも立脚地が異なるということになる。このように法然においても、聖道門と浄土門の立場の相違を説くために、場合によっては「自力」「他力」という観点が用いられている。

おわりに

以上、法然の念佛思想における本願の意義を考察した。

法然における「本願」とは基本的には、諸佛と同様に衆生の救いを目的として、法蔵菩薩が独自に取捨選択した四十八願を指す。ただし四十八願は浄土建立を誓っているが、衆生が極楽浄土の莊嚴を見聞きするためには、まずそこへ往生しなければならない。その具体的な手段として誓われたのが第十八の念佛往生の願である。またその称名念佛が易行であるからこそ、あらゆる機が等しく往生できる。さらに念佛を行じるならば、往生に先立って阿弥陀佛は行者を念じ知る。これらの意義によって法然は、第十八の念佛往生の願にこそ、佛の願における慈悲の意志とはたらきが集約されるとして、それを四十八願の中心に位置付ける。

また法蔵菩薩はすでに成佛して阿弥陀佛となっている。よって本願とは因願であるに止まらず、現在すでに成就されている願であり、誓った内容を実行する力を具えている。法然はその願力を船に譬え、乗じる者を、資質や能力と関わりなく、極楽浄土へと運ぶ力として説いている。

なお法然は、教義書である『選択集』においては、往生

行である念佛の選び取りの論理を中心に置く。それに対し
て『和語燈録』所収の説法の間答、消息などにおいては、
時に相手の疑問に応じて、念佛に先立つ聖浄二門の立場の
相違を明確化することに重きを置くこともある。その際に
は、智慧などの自身の能力や資質を抛り所とするのではな
く、ただ阿弥陀佛の平等かつ不思議の願力に乗じて往生し
ていくのが浄土門であると説き、その立場をより明確化す
るために、自力と他力という観点も用いている。

- 1 『昭法全』 三一七頁
- 2 『昭法全』 二八頁
- 3 『昭法全』 五九二頁
- 4 『昭法全』 三一七頁
- 5 『昭法全』 七四頁
- 6 『昭法全』 七四頁
- 7 『昭法全』 七五頁
- 8 『昭法全』 三一九頁
- 9 『昭法全』 三一九頁
- 10 『昭法全』 三二〇頁
- 11 『昭法全』 三二六頁

- 12 『昭法全』 八七頁
- 13 『昭法全』 二五二頁
- 14 『昭法全』 三二〇頁
- 15 『昭法全』 三一二頁
- 16 『昭法全』 三二九頁
- 17 『昭法全』 五九四頁
- 18 『昭法全』 六八二、六八四頁
- 19 「津戸三郎入道へつかはす御返事」(九月十八日)『昭
法全』五〇一頁
- 20 『昭法全』 六七三頁
- 21 善導は『観経疏』定善義において、『観経』第九真身
観の「佛心者大慈悲」について「明^ス佛心^ハ者慈悲^ヲ爲^レ
體^ト 以^ニ此^ノ平等^ノ大慈^ヲ 普攝^{スル}中^ニ 一切^ヲ也」(『浄
全』二・四九頁下)と説明する。
- 22 法然に先立ち、善導は『観経疏』の廻向発願心釈で、
一生の念佛で曠劫以来の罪が滅する理由に「佛法不思
議^ノ之力」を挙げている。(『昭法全』三三二頁)。
- 23 『昭法全』 六一九頁
- 24 『昭法全』 六七四頁

極樂の「極」をめぐる

袖山榮輝

はじめに ― 問題の所在 ―

周知の通り、極樂に相当する梵語 *sukhāvatī* は、「樂」を意味する *sukha* と所有を表す接尾辞 *vatī* の二語から構成され、極樂の他にも安樂や安養といった訳語が知られているが、*sukha* にしろ *vatī* にしろ、「極」に相当する語義は含まれない。藤田宏達博士によれば、*sukhāvatī* の訳語として極樂という語を用いた嚆矢は『阿弥陀經』における鳩摩羅什（以下、羅什）のそれであるというが、羅什の訳經には「安樂」も用いられており、「羅什が「極樂」の語を用いたのは『阿弥陀經』だけ¹」であるという。

では何故に羅什は『阿弥陀經』（以下、羅什訳）においてのみ「極樂」という訳語を用いたのであろうか。羅什訳には①「舍利弗彼土何故名爲極樂其國衆生無有衆苦但受諸

樂故名極樂²」といい、あるいは、①に引き続き②「又舍利弗極樂國土七重欄楯七重羅網七重行樹皆是四寶周匝圍繞是故彼國名曰極樂³」と説いて、阿弥陀仏の在す国土が極樂と命名されている所以が示されているが、同博士は「羅什が一方において安樂を用いながら、他方において極樂を用いたのは何故か。その理由を明らかにする材料はない⁴」と指摘する。

とはいえ、我々浄土教信者はすでに極樂という呼称に慣れ親しんでいる。羅什の翻訳意図は確かめようがないにしても、我々は我々で、*sukhāvatī* を何故に極樂と呼ぶのか、何らかの見解を持つておく必要があるだろう。そこで、極樂という訳語から、とりわけ「極」という表現から我々は何を読み取るべきか、いささか論考をめぐらしてみたい。とはいえ大変に大きな課題である。まずは参考資料として

初期無量寿經を取り上げてみたい。

1、阿弥陀仏の功德と国土の称讃

〔初期無量寿經の場合〕

極樂における「極」という表現を考察するにあたって、筆者がまず糸口としたいのは、『梵文阿弥陀經』（以下、梵本）における、いわゆる六方段冒頭部分である。梵本では、

③ tad yathāpi nāma śāriputra aham etarhi tām parikīrtayāmi ..

とあるように、世尊（以下、釈尊）が女性形の指示代名詞 tām を称讃する。この代名詞が女性名詞である sukhāvatī を指しているのであり、sukhāvatī については、この一文から、釈尊による称讃の対象という定義付けが可能となる。そうなると、羅什訳において sukhāvatī の訳語として用いられる極樂にも、そうした定義付けが適用できやしないかと期待されるが、周知の通り羅什訳の六方段冒頭は、

④ 舍利弗如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德東方亦有阿閼鞞佛⁶……」

と説き示されていて、釈迦牟尼仏（以下、釈尊）は阿弥陀仏の不可思議功德を讚歎する。ここでは釈尊の称讃対象が

阿弥陀仏に入れ替わっているのである。こうなると、引用文③④間の異同に伴って、当然、いくつかの問題が生じてくる。

その第一は、釈尊が片や阿弥陀仏の仏国土を、片やその不可思議功德を称讃するという、六方段冒頭に於ける梵本と羅什訳の異同をどう捉えるかという疑問である。

第二は、羅什訳の極樂という訳語に、釈尊の称讃対象であるという sukhāvatī の定義を読み込むことは、はたして不可能なのだろうかという問題である。

第三は、sukhāvatī であれ阿弥陀仏の不可思議功德であれ、そもそも釈尊は何故にそれらを称讃するのだろうかという問題である。

こうした問題（とりわけ第三、乃至第二）に対し、参考となるのが『阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』（以下『大阿』）や『無量清淨平等覺經』（以下『平覺』）といった初期無量寿經經典である。というのも、初期無量寿經では阿弥陀仏の功德とその仏国土の双方とが一组のセットとして称讃されるのである。ひとまず『大阿』を見るならば、

⑤ 佛言。我説阿彌陀佛功德國土快善。晝夜盡一劫。尚復未竟。我但爲若曹小説之爾。⁷」

と仏（釈尊）が傍線部のように称讃し、『平覺』においてもまた同様に説かれているのである。⁹以下、便宜上、『大阿』から言及してみたいが、このような称讃は、

⑥第四願。使某作佛時。令我名字。皆聞八方上下無央數佛國。皆令諸佛。各於比丘僧大坐中。說我功德國土之善。諸天人民。蜎飛蠕動之類聞我名字。莫不慈心歡喜踊躍者。皆令來生我國。得是願乃作佛。不得是願終不作佛¹⁰

とあるように、じつは阿弥陀仏の本願に基づく。阿弥陀仏はその菩薩の時代に、諸仏が各々比丘たちの会座において、傍線部のごとく、阿弥陀仏の功德と国土の善の双方を歎ず¹¹るよう自ら願を建てていたのである。

ところで、仏の功德と仏国の徳性を一組のセットにして扱うという発想はなにも第四願において初めて明らかになったわけではない。じつは二十四願の選択以前に遡る。すなわち曇摩迦は樓夷亘羅仏の御前で、

⑦我欲求佛爲菩薩道。令我後作佛時。於八方上下諸無央數佛中。最尊智慧勇猛。頭中光明如佛光明所焰照無極。所居國土。自然七寶極自軟好。¹²

と述べ、作仏の暁には諸仏中、傍線部のごとく、最尊で、

智慧があり、勇猛で、頭中の光明も樓夷亘羅仏と同様であるようにと自身に具わる功德を願い、同じくその国土についても自然の七宝からなり、極自軟好（とてもすばらしくなるように）¹³とその徳性を願っているのである。

曇摩迦は、こうしたいわば願としての原型を披瀝した後、樓夷亘羅仏が説き示す二百一十億の仏国の天人や人々の善悪や国土の好醜の中から、心中に所願を選択して二十四願にまとめて実践し、「精進勇猛勤苦求索」¹⁴の末に作仏して阿弥陀仏となったのである。

そして、その際、阿弥陀仏はその願に応じて、

⑧最尊智慧勇猛光明無比。今現在所居國土甚快善。¹⁵

と評されるような自身の功德と国土の徳性を成就したというのである。

こうして見てみると、仏の功德と国土の徳性を一組のセットにして称讃するという発想は、曇摩迦の第四願を遡ること、二十四願選択以前の、菩薩としての所願の原型として位置付けることができ、初期無量寿経に於ける基本的なコンセプトの一つと言うことができるのではないだろうか。初期無量寿経において仏の功德とその国土の功德とは、いわば不可分の関係にあると考えられるのである。

さて、ここで先に示した第三の疑問に立ち戻りたい。阿弥陀仏の不可思議功德にしろ、sukhāvatiにしろ、それらは各々何故に釈尊の称讃対象となり得たのかという問題である。周知の通り、羅什訳にも梵本にも、阿弥陀経には阿弥陀仏の本願や菩薩の時代が直接説示されることはない。

とはいえ阿弥陀経に称讃が示されるのは事実である。もし阿弥陀経に阿弥陀仏の功德と国土の功德がワンセットで称讃されているということが明らかになれば、その称讃が初期無量寿経同様、阿弥陀仏の本願成就を背景としているという可能性を捨て切れなくなってしまうのである。そうなるsukhāvatiであれ極楽であれ、そこには称讃の念が向けられることになる。sukhāvatiという語は確かにsukhaとvatの二語から構成される語であるけれども、そこに称讃の念が向けられているとすれば、上述した第二の問題は、羅什訳における極楽に「極」という語が用いられるのは、sukhāvatiに向けられた称讃の念を汲み取った用法であるのかどうかという問題になると思うのである。

それでは、はたして阿弥陀経から阿弥陀仏の本願は読み取れるのだろうか。当然、ここで検証されなければならぬが、それはそれで別途論じるべき問題かと思われる。

そこで本稿では、引き続き初期無量寿経における称讃について整理しておきたい。

2、初期無量寿経における称讃の反復表現

曇摩迦が作仏を目指すに当たり、八方上下の無央数の諸仏中、最尊智慧勇猛にして、その光明が樓夷亘羅仏と同様となるように願っていたところ（引用文⑦）、作仏後には最尊智慧勇猛にして、その光明は無比であると評されるに至り（引用文⑧）、また自然七寶極自軟好と願っていた国土（引用文⑦）は甚快善（引用文⑧）と評されるに至った。じつは作仏前と作仏後において、その所願（引用文⑦）といわば成就文（引用文⑧）との間に文言上の変化が認められる。そうした変化には二十四願の選択とその成就が影響していると考えられるが、『大阿』はその後、変化した文言をさらに敷衍させていく。

2-1、光明の場合

引用文⑧の「光明無比」以降、『大阿』には光明と無比とを結びつける用例が二カ所ほど見出せる。一つは、

⑨ 佛言。阿彌陀佛。光明最尊第一無比。諸佛光明。皆所不及也。¹⁶

というものであり、この一節は康僧鎧訳『無量寿經』(以下、寿經)にいう、いわゆる光明歎德章の冒頭「佛告阿難無量壽佛威神光明最尊第一諸佛光明所不能及」¹⁷に対応するもので、この一節からの章段はいわば初期無量寿經版光明歎德章と言い得るものである。もう一例は、その章段のなかに見出すことができる。すなわち釈尊によつて最尊第一無比と評される光明が、さらに、

⑩ 佛稱譽阿彌陀佛光明極善。阿彌陀佛光明極善。善中明好。甚快無比。絕殊無極也。阿彌陀佛光明。清潔無瑕穢。無缺減也。阿彌陀佛光明殊好。勝於日月之明。百千億萬倍。諸佛光明中之極明也。光明中之極好也。光明中之極雄傑也。光明中之快善也。諸佛中之王也。光明中之極尊也。光明中之最明無極也。¹⁸

と称譽、称讚されていくのである。このうち極を用いた称讚の多用が注目されるが、波線部に「勝於日月之明。百億萬倍也。」という文言が含まれている。じつは、これと同じ文言が引用文⑩に先立つ経文のうち、第二十四願の中に見出すことができる。すなわち、

⑪ 第二十四願。使某作佛時。令我頂中。光明絶好。勝於日月之明。百千億萬倍。絶勝諸佛。光明焰照。諸

無央數天下。幽冥之處。皆當大明。諸天人民。蜎飛蠕動之類。見我光明。莫不慈心作善者。皆令來生我國。得是願乃作佛。不得是願終不作佛。¹⁹

じつは引用文⑨の「阿彌陀仏光明」以下、「我但爲若曹小説之耳」までが第二十四願の成就を説き示していると指摘され、引用文⑩もその中に含まれるが、ここで注目したいのが「諸仏」光明中の○○という形式を用いた反復表現である。これは引用文⑦波線部「於八方上下諸無央數佛中」に対応し、引用文⑪第二十四願が成就し傍線部「絶勝諸仏」(他の仏をはるかに凌駕していますように)²¹を敷衍していった表現と考えられ、この反復表現により阿彌陀仏の光明の最勝性が繰り返し強調され、その「絶勝」の極みが、この章段の締めくくりにおいて、

⑫ 我道阿彌陀佛光明。殊好巍巍。稱譽快善。晝夜劫尚未竟也。我但爲若曹小説之耳。²²

と説かれるような、阿彌陀仏の光明は称讚しても称讚し尽くすということはない(⑫傍線部)という釈尊の心情に昇華されていくのである。こうした心情は称讚の念としてはこれ以上表現のしようのない最上級のものであり、「諸

仏)光明中の○○』という反復表現は称讃の念がそうした心情に昇華されるまでの過程を示すものと考えられるのである。

2-2、国土の場合

さて、こうした反復表現は、じつは阿弥陀仏の仏国土について見出せる。すなわち、

⑬阿彌陀佛國爲最快。八方上下無央數。諸佛國中衆善之王。諸佛國中之雄。諸佛國中之寶。諸佛國中壽之極長久也。諸佛國中之衆傑也。諸佛國中之廣大也。

諸佛國中之都。自然之無爲。最快明好甚樂之無極。

所以者何。阿彌陀佛本爲菩薩時。所願勇猛。精進不懈。累德所致。故能爾耳。阿逸菩薩即大歡喜。長跪

叉手言。佛說阿彌陀佛國土。快善明好最殊無比。乃獨爾乎。²³

とあるのがそれである。ここでは傍線部の如く「諸仏国中の○○』という形式に沿った反復表現が用いられ、さらには引用文⑫波線部と同様の心情が⑤波線部でも表明されている。つまり、この引用文⑬も阿弥陀仏の国土に対して、称讃してもし尽くすことはないという、最上級の称讃の念を向けようする一節なのである。

しかも、この最上級にして、詰まるところ無比なる仏国土は、仏の建てた菩薩の時代の所願が勇猛であり、精進して怠らず、徳を重ねた結果であり、ここだけがそうである(乃獨爾乎²⁴)というのである。つまり阿弥陀仏の仏国土への称讃の念は、その菩薩の時代、すなわち本願の選択²⁵とその成就に対してもまた向けられているのである。

3、本稿の展望 ― 小結にかえて ―

初期無量寿經(『大阿』)において、阿弥陀仏の光明や国土に対する称讃は第四願成就に基づくものであり、その称讃の対象である徳性は曇摩迦に於ける所願の原型なり、あるいは第四願や第三願において願われているものであるが、いかに称讃するかは、じつは称讃する側が判断すべき問題であろうかと思われる。そうした判断のなかで「極」の語を用いた光明の称讃は極楽の「極」を考察する上で確かに目を引くが、本稿で注目したいのは反復表現による称讃である。というのも阿弥陀経には羅什訳の「極樂／其佛／彼佛國土成就如是功德莊嚴」²⁶、梵本の 'evamrūpaḥ śāriputra buddhakṣetrāṇaṇyūḥaiḥ samāṇakṛtān tadbuddhakṣetrān' ²⁷ と「つた」功德もしくはguṇaを含

む反復表現があるからである。筆者は、じつはこれらのフ
レーズのなかに本願の選択と成就の過程が込められている
と考えている。もし、そうだとすれば sutlavari の訳語に
極楽と「極」を用いるのは称讃の念を汲み取った用法とい
うことができるのである。この点は稿を改め論じたいと思
う。

- 1 藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店 二〇〇七）
三五一頁
- 2 浄全一・五二頁
- 3 浄全一・五二頁
- 4 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店 一九七
〇）四三三頁
- 5 浄全別巻・二〇二頁
- 6 浄全一・五四頁
- 7 大正蔵一二・三二七頁上
- 8 『平覺』に「十七我作佛時。令我名聞八方上下無數佛
國。諸佛各於弟子衆中。歎我功德國土之善。諸天人民
蠕動之類聞我名字。皆悉踊躍來生我國。不爾者我不作
佛」（大正蔵一二・二八一頁中下）とあり、無量清浄

仏の功德と国土の善が諸仏に歎じられることが願われ
ている。この第十七願と『大阿』第四願はパラレルで
あり、またその成就を説く引用文④と次の注9の一文
もまたパラレルであり、仏の功德とその国土について
の「説」は「嘆」に対応し、称讃と同義と考えられる。
9 「佛言。我說無量清浄佛功德國土快善。晝夜一劫尚復
未竟。我但爲若曹小説之耳。」（大正蔵一二・二九九頁
上）とある。

- 10 大正蔵一二・三〇一頁中
- 11 注8参照。
- 12 大正蔵一二・三〇〇頁下
- 13 辛島静志『大阿弥陀經』訳註（一）（『佛教大学総合研
究所紀要』六、一九九九）
- 14 大正蔵一二・三〇一頁上
- 15 大正蔵一二・三〇一頁上
- 16 大正蔵一二・三〇二頁中
- 17 浄全一・一三頁
- 18 大正蔵一二・三〇三頁上
- 19 大正蔵一二・三〇二頁中
- 20 辛島静志『大阿弥陀經』訳註（二）（『佛教大学総合研

- 究所紀要』七、二〇〇〇）
- 21 辛島靜志「『大阿弥陀經』 訳註（一）」（『佛教大学総合研究所紀要』六、一九九九）
- 22 大正藏一二・三〇三頁中
- 23 大正藏一二・三〇八頁上
- 24 辛島靜志「『大阿弥陀經』 訳註（五）」（『佛教大学総合研究所紀要』一一、二〇〇四）
- 25 引用文⑦における自然七宝、無極自軟好という国土への願いは『大阿』の第三願「第三願。使某作佛時。令我國土。自然七寶。廣縱甚大曠蕩。無極自軟好。所居舍宅。被服飲食。都皆自然。皆如第六天王所居處。得是願乃作佛。不得是願終不作佛」（大正藏一二・三〇一頁中）のなかにも見ることができる。
- 26 浄全一・五二～五四頁
- 27 浄全別卷・一九六～二〇二頁

戴冠仏の起源

——『華嚴經』にみる冠——

西村実則

戴冠する仏・菩薩については大乘や小乗仏教圏でも認められる。観音、普賢あるいは大日如来などをはじめ、十世紀頃になると密教の影響を受けたヴァイシャリー出土のブッダでさえ戴冠した姿をとる。ミャンマー（アラカン所在）のブッダも戴冠のみならず王の衣装までまとうことがみられる。

ところで仏・菩薩が戴冠するに至った理由として、一、ヒンドウ教の神のみならず世俗の王も戴冠すること、二、ブッダは王子の頃は戴冠していたものの出家時に冠を捨てたことは多くの伝承から知られる。この王子を部派仏教では一人の菩薩とみるのに対し、大乘になると修行者すべてが菩薩というように拡大解釈され、大乘の菩薩はブッダの王子時代と同様に最勝無比つまり華麗な姿をとるようになる。

ったこと。三、ブッダには誕生時から入滅に至るまで転輪聖王のイメージがたえず投影され続けたこと、この三つがあつたと想定することができる。^①

とりわけ『華嚴經』では菩薩の戴冠がバラモン教の神々、転輪聖王それに声聞、縁覚とのかかわりで説かれることがみられるので、その点をとりあげてみよう。

戴冠の様相

戴冠する仏・菩薩の起源といえは、『華嚴經』といえよう。従来みられない点の第一は、冠の名のつく菩薩群である。『華嚴經』「入法界品」の冒頭には旛、藏、髻、光などの名のついた多数の菩薩があげられ、その一つに冠の名のつく一群がある。

また、デーヴァ・ムクタ（天冠）、ダルマダートウ普拉ティバーサ・マニ・ムクタ（普照法界智慧冠）、ボーディマンダ・ムクタ（道場冠）、ディグヴァイローチャナ・ムクタ（普照十方冠）、サルヴァブッダ・サムブータガルバ・マニ・ムクタ（一切仏藏冠）、サルヴァローカダートウドガタ・ムクタ（出一切世間冠）、サマンタヴァイローチャナ、ムクタ（普照冠）、アナビブータ・ムクタ（不可壞冠）、サルヴァタターガタ・シンハーサナ・サムプラティシユティタ・マニ・ムクタ（持一切如来獅子座冠）、サマンタダルマダートウ・ガガナプラティバーサ・ムクタ（普照法界虚空冠）という菩薩摩訶薩である。（*Vaidya. p. 2.* 梶山訳、上、二一頁、八〇巻、大正一〇、三一九上）（漢訳語は比較的梵本と合う八十巻本）

『華嚴經』では十という数で教理を説くことが多いが、この菩薩の数も十である。この数はサンスクリット本、六〇巻本、八〇巻本、四〇巻本（「入法界品」のみ）のいずれであろうと、変わりはない。もとよりこれは菩薩名にすぎないけれども、そこまで冠の存在が浸透していたことを示している。

第二に、実際に戴冠する菩薩が描かれる。菩薩自身が戴冠する例として「盧舎那品」に、

種種の宝華を莊嚴と爲し、雜種の宝衣、珍妙の輪は、随次に遍く一切地に布き、菩薩の天冠、宝の瓔珞は、離垢莊嚴の光明に照らされ、妙香、碎宝悉く充滿し、光明は衆の宝華をもつて莊嚴し、普く一切に放ちて十方に満ち、宝華は普く一切地に覆い、悉く能く仏の功德を長養せり。（六〇巻、大正九、四一三上中）

とある。「如来相海品」にも、（六〇巻のみ）

如来に大人の相あり、普現如来雲と名け、勝妙の功德藏と、菩薩の功德宝の天冠とは、普く極高雲を照し、離垢清淨にして、普く十方無量の諸仏の自在神力を現じ、三世の一切諸仏の法海の淨行を開示し、道場の菩提樹下に坐して等正覺を成ず。（六〇巻、六〇三中）

とある。後者のくだりは八〇巻本の場合、幾分異なるが、如来の右手に復大人の相あり、灯焰鬘普嚴淨雲と名け、毘盧遮那宝を以て莊嚴と爲し、大光明を放ちて化網を成変し、中に於て普く諸の菩薩衆の咸く宝冠を戴きて諸の行海を演ずることを現ず。（八〇巻、一五四中）とあるものの、いづれも戴冠した菩薩である点に変わりはない。

ない。あるいは「入法界品」にも、

○西方に不可説の仏刹微塵数の世界海の外を過ぎて世界有り、摩尼宝灯須弥山幢と名け、仏を法海智灯と号す。彼の仏の衆中に菩薩有り、普勝無上威徳王と名け、世界海微塵数の菩薩と俱に來りて仏の所に向い、(略) 仏の所に至り己りて仏足を頂礼し、即ち西方に於て一切の香王楼閣を化作し、真珠の宝網を其の上に弥覆し、及び帝釈影幢の宝蓮華藏獅子の座を化作し、妙色の摩尼の網羅を以て其の身を覆い、心王の宝冠を以て其の首を蔽り、其の眷属と与に結跏趺坐せり。(八〇卷、三二一上)

○西の方角、不可説数の仏国土の微塵の数にも等しい世界海にも等しい世界海を過ぎた所にあるマニスメール・ヴァイローチャナヴァジャ・プラデーパー(摩尼の遍照する須弥山の幢の灯火をもつもの)という世界のダルマダートウ・ジュニヤーナプラデーパ如来の仏国土から、サマンタシュリー・サムドガタラージヤという名の菩薩が、不可説数の世界海の微塵の数にも等しい菩薩たちとともに、かの世尊の許しを得て、その説法会(の海)より出で立つてこの娑婆世界に近

づいて來た。(略) 随行(の菩薩たち)とともに世尊に礼拝して、西の方角において、一切の香王を体とし、真珠の網で覆われた諸楼閣と神々の王を影現させる幢という摩尼宝石の蓮華座の獅子座を化作して、威神力によって菩薩たちの身体を金と摩尼王で覆い、如意宝王の冠(mukuta)をつけさせ、結跏趺坐して座った。

(序章、三三―三五頁、*Vaidya*, p.8)

と、認めることができる。「入法界品」のこのくだりは梵本、八〇卷本、四〇卷本に「冠」とあるが、しかし六〇卷本では「髻」(六七八上)とある。もともと六〇卷本でも西方でなく東北の方角における菩薩は「冠」をつけることから、いずれの版本でも戴冠した菩薩が認められることになる。

第三に、冠を布施する菩薩まで登場することである。その第一例は「金剛幢菩薩廻向品」に、こうある。

○菩薩摩訶薩、灌頂の大王と為り、威力自在にして、天冠と髻中の明珠とを布施して、一切に給施し、衆生を摂取して施心を長養し、施を以て心に薰じて、増上の施に向かい、施を以て慧を修し、施して捨根を修し、施して広覺を修す。(略) 一切の衆生をして、皆悉く

智慧の天冠を冠冕して、一切の法に於て自在を得しめん。(略) 一切の衆生をして、十力の冠を成じて、以て其の頂に冠むり、智慧海藏清浄に具足せしめん。

(略) 是は為菩薩摩訶薩の天冠の明珠を捨つる善根廻向にして、一切の衆生をして、勝妙の智慧を皆悉く清浄ならしめ、淨智慧の摩尼宝の冠を得しむるなり。

(六〇卷、五〇七上中)

○菩薩摩訶薩は灌頂を受くる自在の王位と、摩尼の宝冠と及び髻中の珠とを以て、普く衆生に施して心に吝惜無く、常に勤めて修習して大施主と為り、施慧を修學して捨根を増長し、智慧善巧に、其の心広大にして一切に給施し、彼の善根を以て是の如く廻向す、(略) 願くは一切の衆生は智慧の冠を以て其の首を莊嚴し、一切法の自在の王と為らん。(略) 願くは一切に衆生は首に十力莊嚴の冠を冠り、智慧の宝海を清浄に具足せん。(略) 是を菩薩摩訶薩の宝冠を施す時の善根廻向と為す。衆生をして第一智の最も清浄なる処の智慧摩尼の妙宝冠を得しめんが為の故なり。(八〇卷、一四三中)

ここである「灌頂の大王」は理想的帝王をさし、もし菩

薩がそうした転輪聖王ならばすべてを布施するというもので、その中に冠がある。第二例は、同じ「金剛幢菩薩廻向品」に、

○菩薩摩訶薩は復た是の念を作さく、此の如きの善根に若し果報有らば、我当に未来際を尽して菩薩の行を行ずべし。衆生を捨てざるが故に、大捨を修行し、一切衆生に廻向して悉く余り有ること無けん。無數の世界に珍宝を充滿せしめ、(略) 無數の世界に雜宝を以て莊嚴せる天冠を充滿せしめん。(六〇卷、五二一上)

○菩薩摩訶薩は復た是の念を作さく、願くは我れ此の善根の果報を以て尽未来劫に菩薩の行を修して悉く以て一切の衆生に恵施し、悉く以て一切の衆生に廻向して普遍して余すこと無けん。願くは阿僧祇の世界の珍宝を充滿し、(略) 阿僧祇の世界の種種に莊嚴せる宝冠を充滿せしめん。(八〇卷、一五七中)

とあり、やはり菩薩自身に冠があれば、それを布施するというものである。

『華嚴經』にみる戴冠の契機

まず①に、転輪聖王の関わりで説かれることがみられる。

「入法界品」に、

○譬えば、転輪王に妙天冠有り、名けて象藏と曰う、彼の冠を洗う時は、四種の兵衆虚空に遊行するが如し。

菩提心の冠も亦復た是の如く、諸の菩薩の一切の善根を淨め、三有を遠離し、如来の智慧は無為の境界の虚空の中に行く。(六〇卷、七七九下)

○転輪王に沈香の宝有り、名けて象藏と曰い、若し此の香を焼けば王の四種の兵は悉く虚空に騰るが如く、菩薩摩訶薩の菩提心の香も亦復た是の如く、若し此の意を發せば即ち菩薩の一切善根をして永く三界を出でて如来智の無為の空中に行かしむ。(八〇卷、四三三四上)とある。これに対応するくだりはサンスクリット本では次のようにある。

たとえば転輪聖王には象藏という名の黒い沈香の寶石があり、その香がたかれるや否や、すべての王の四種の軍勢は空中に浮び上がる。それとまったく同じように、一切知者性への發心という沈香で薫じられた菩薩の(すべての)善根は、すべての三界を超出し、無為のすべての如来の智という虚空の境界の果てに至る。

(*Vaidya* p.405, 梶山、下、三八〇頁)

このうち「冠」とするのは六十卷本のみで梵本、八〇卷本、四〇卷本(大正藏十、八三〇上)のいずれも「香」とある。しかし最も古い六〇卷本の原本にはたしかに「冠」とあったと思われる。転輪聖王はむろん王ゆえに、戴冠に異論はないからである。

第②に、バラモン教の神々とりわけ帝釈天と菩薩との関わりがみられる。

○譬えば帝釈の摩尼宝有りて其の身に瓔珞せば、天中に於て尊きが如し。菩薩摩訶薩も亦復た是の如く、菩提心の宝の瓔珞を著くる者は、悉く一切の三界に於て尊し。(六〇卷、七七七中)

○譬えば帝釈は摩尼の冠を著けて一切諸余の天衆を映蔽するが如し、菩薩摩訶薩も亦復た是の如く、菩提心の大願の宝冠を著けて一切の三界の衆生に超越す。(八〇卷、四三一中)

○善男子よ、たとえばシャクラ(帝釈天)につけられるという名の摩尼宝石をつけた神々の王シャクラ(帝釈天)は、すべての神の群れを圧倒する。まったくそれと同じように、一切知者性への心であるシャクラにつけられるという大摩尼宝王のついた誓願の宝冠をつ

けた菩薩は三界をすべて圧倒する。(Vaidya, p.399, 梶山、下、三六七頁)

なおサンスクリット本、八〇巻本、四〇巻本のいずれにも「冠」(八二七、上中)とあるものの、六〇巻本だけは「聖瑠」とする。いずれにせよこれは帝釈天の戴冠(聖瑠)は、菩薩の場合菩提心という冠(聖瑠)に相当するといものである。

あるいは他化自在天との関わりも認められる。

○譬えば他化自在天の、閻浮檀金の自然の天冠を冠むれば、欲界諸天の壊すること能はざる所なるが如し。菩薩摩訶薩も亦復た是の如く、菩提心の大願の天冠を冠むれば、声聞縁覚の壊すること能はざる所なり。(六〇巻、七七八下)

○譬えば他化自在天は閻浮檀の真金の天冠を冠とし、欲界の天子の諸の莊嚴具は皆及ぶこと能はざるが如く、菩薩摩訶薩も亦復た是の如く、菩提心の大願の天冠を冠むれば一切の凡夫二乗の功徳は皆及ぶこと能はず。

(八〇巻、四三二下)

○たとえば(他化)自在天の神々の王の額につけられた天上のジャンプ河産の黄金の飾りは、すべて欲界の天

子たちも奪い取ることができない。それとまったく同じように、不退転の菩薩たちの大誓願の額につけられ、修行の功徳によつて確立された一切知者性への発心という天上のジャンプ河産の黄金の飾りは、あらゆる凡夫や有学(の聖者)や無学(の阿羅漢)や独覚も奪い取ることではない。(Vaidya, p.402, 梶山、下、三七三頁、)

対応する四〇巻本でも「天冠」(八二八、中下)とあり、サンスクリット本だけに「黄金の飾り」(suvāṇāṃkāra)とあつて異なりがあるものの、他化自在天の冠は菩薩でいえば菩提心という冠(黄金の飾り)に当たるといふ。

ここではいずれも菩薩の菩提心が帝釈天、他化自在天の冠と呼応した形で示される。なお生天後、戴冠可能とみることは『増一阿含經』に、

布施は天身を成じ、首に雜宝冠くわうを著く、諸の妓女と与に遊ぶは、本施の果報なり(大正二、五六四中)。

とあるし、『法華經』「普賢菩薩勸発品」(Saddhp, 478, 大正九、六一下)にも、この経を書写し生天すれば天人となつて太鼓のような冠をかぶることができるとある。これに

反し、『華嚴經』では現世とする点に大きな違いがある。

注

またこの他化自在天のくだりでは菩薩の戴冠は、声聞、縁覚という伝統的修行者や凡夫にはなし難いものと強調されている。装身具一般に関して菩薩が従来の声聞、縁覚、

(1) 拙稿「観音の冠」(『大正大学研究紀要』第九十五号、平成二十二年)、一一一四頁参照。

あるいは凡夫より以上に華美なものを身に着けるといふ考え方は、ブッダの王子時代の姿が背後にあったとみてよいであろう。そうしてみると、先に指摘した戴冠理由の三つすべてが『華嚴經』に認めることができる。

製作開始の年代

戴冠する仏・菩薩に初めて言及する仏典が『華嚴經』である以上、戴冠仏の製作あるいはその絵画化はそれ以後と考えられる。梶山氏は『華嚴經』全体の成立を四世紀中葉以前、「入法界品」に限っていえば世紀二百年頃であろうとする(上、四四一―四五二頁、もつとも「入法界品」といえども四世紀頃とする見解(木村清孝『中国華嚴思想史』)もある)。それゆえ戴冠した仏・菩薩像、図像の成立は『華嚴經』『入法界品』の成立を早くみて三世紀頃とすれば、それ以後といえるであろう。

法然上人「選択」思想成立の背景

林 田 康 順

一、はじめに―本稿の視座―

法然上人（以下、祖師の尊称略）は、その主著であり、浄土宗第一の宗典である『選択本願念仏集』（以下、選択集）において弥陀・釈迦・諸仏三仏同心からなる本願称名念仏の選択に基づく浄土宗義を体系化すると共に、阿弥陀仏の化身たる善導ただ一師に偏に帰依することを明かした。現在までに筆者は、種々の拙稿において念仏と諸行の選択取り・選択捨ての主体を機辺から仏辺へ、つまり我々凡夫の側から弥陀・釈迦・諸仏という覚者・如来へと転換・昇華された画期的な選択思想^①に注目し、法然の思想史を通じて、さまざまな視点から種々の結論を導き出している^②。本稿は、そうした一連の拙論を踏まえ、康僧鎧訳『無量寿経』の異訳であり、法然が「選択」というタームの典拠

とされた支謙訳『阿弥陀三耶三仏薩樓佛檀過度人道経』（以下、大阿弥陀経）や支婁迦讖訳『無量清浄平等覚経』（以下、平等覚経）に注目するようになった契機を、法然自身の思想形成の最中、宋から伝来し、念仏多善根説や善導弥陀化身説の直接的典拠となった在家居士・王日休撰『龍舒浄土文』（以下、浄土文）に求めつつ、「選択」思想成立の背景について考察を加えるものである。

二、「同本異訳」への注目

―『龍舒浄土文』所説「四者八本一経為り」―

法然は、『逆修説法』二七日において、突如、『大阿弥陀経』に説かれる「選択」というタームを初出し、三七日・五七日において選択思想を展開されるなど、都合三箇所、四度にわたって『大阿弥陀経』に言及し「選択即摂取」と

結論づけている。諸願の説明においても「選択」はもとより「選定・選取・選捨」といった語の使用が大変多く見られる。ちなみに『選択集』では、『大阿弥陀經』への言及は、第三章において二度、冷静な指摘があるに過ぎない。また、『逆修說法』三七日・五七日において法然は、『大阿弥陀經』のことを『無量壽經』と「同本異訳」と言及している。一切經を五遍読まれた法然をして、『逆修說法』初七日から二七日の間に、改めて『大阿弥陀經』を精読させた契機はどこに求められるのだろうか。そこで、列祖による「選択即撰取」をめぐる諸論を振り返りたい。まずは、聖光撰『徹選択集』上の記述である。

問、聖教之中、以彌陀本願、名選擇、有其證據耶。答龍樹菩薩言、共觀十方清淨世界、而自莊嚴其國。如阿彌陀佛先世時、作法藏比丘、佛將導遍至十方、示清淨國、令選擇淨妙之國、以自莊嚴其國。〔已上〕弟子某甲、然師入滅之後、自檢得此文。上人之料簡、符合菩薩之聖教。彌以流隨喜之淚、倍以致渴仰之誠。

龍樹大士既云「阿彌陀佛先世之時、作法藏比丘、令選擇淨妙之國、以自莊嚴其國。以知四十八願

皆是選擇本願也。

また、良忠撰『選択伝弘決疑鈔』二にも、ほぼ同様の説示がある。

問、四十八願名選擇願、證據如何。答、此有二證。一、大阿彌陀經〔如集所引〕、二、智度論云、觀十方清淨世界、而自莊嚴其國、如阿彌陀佛。先世時、作法藏比丘。佛、將導遍至十方、示清淨國、令選擇淨妙之國、以自莊嚴其國。〔已上〕前是祖師勘文、後即先師所勘也。先師云、然師入滅之後、弟子自勘得此文。上人料簡、符合龍樹聖意。彌信所解之深、以致渴仰之誠耳。

ここで聖光や良忠は、『大智度論』三八の次の箇所を用いている。

觀十方清淨世界、而自莊嚴其國。如阿彌陀佛先世時作法藏比丘、佛將導遍至十方、示清淨國、令選擇淨妙之國、以自莊嚴其國。

即ち、阿弥陀仏が「淨妙ノ國ヲ選択シテ」自らの淨土を莊嚴されたのだと「選択」の用例を提示し、法然の『選択集』と龍樹の『大智度論』の聖意がいみじくも符号した事実には万感の思いを込めて讃歎されているのである。

次に、こうした所説を受けたであろう妙瑞の『徹選択集私志記』上の記述である。

選擇淨妙之國 本集上「十九丁」及「二十丁」對映、大阿彌陀經選擇與中經攝取云、選擇與攝取、其言雖異、其意是同。「已上」或云、今按 大論三八「二十八丁」云、選擇淨妙之國、以自莊嚴其國。又同三十九「九丁」經、云「觀十方淨妙國相、以自起殊勝世界」。乃論釋云「到十方佛國、取清淨世界相。今、對映此兩所文、八卷文、云選擇。此二十九卷文、云取。之是攝取之略言也」。選擇與攝取言異意同也。是知、上人料簡、符號菩薩聖教、恰如函蓋者也。⁽⁶⁾

ここで妙瑞は、『徹選択集』や『選擇伝弘決疑鈔』に指摘される『大智度論』三八の典拠に加え、『同』三九の次の箇所を提示している。

【經】舍利弗、有菩薩摩訶薩。行六波羅蜜時、變身如佛、遍至十方如恒河沙等諸佛世界、爲衆生說法、亦供養諸佛、及淨佛世界、聞諸佛說法、觀十方淨妙國土相、而已自起殊勝世界。其中菩薩摩訶薩皆是一生補處。

【論】釋曰、是菩薩遍爲六道說法、以佛身爲十方衆生說法。若衆生、聞弟子教者、不能信受、若聞佛獨尊自在者說法、信受其語。是菩薩二事因緣故供養諸佛、莊嚴世界。聞莊嚴世界法、到十方佛國、取清淨世界相、行業因緣轉復殊勝、光明亦多。

つまり、妙瑞は『大智度論』三八の「淨妙ノ国ヲ選択シテ」と『同』三九の「清淨世界ノ相ヲ取り」とを対照し、その使用法の類似性から法然の「選択即攝取」の結論を追認し、やはり、法然と龍樹の所説が符号していることを「函蓋ノ如シ」と讃えているのである。なるほど『大智度論』において、菩薩による選び取りとして用いられる「選択」と「取」の意味合いの類似性から「選択即攝取」の論証を提示されたのは、まことに慧眼であり、大いに拝聴しなければいけない。しかし、こうした指摘だけでは、なぜ法然が『大阿彌陀經』に注目したのかまでは伺い知ることができない。

次に、香月院深励（文化一四「一八一七」年）の『選擇集講義』三の記述である。

ソコデ選択ト攝取ト意ガ同ジイトナリ。此例証ハ雜心

論四「四右」五見ノ中ノ見取見ト。戒禁取見ト。コノ取ノ字ニ。梵語ニハ選択ノ義ガアルト細註ニアリ。是カラミレバ。ココノ選択摂取。梵語ハ一ツデ。翻訳者ニ因テ。或ハ選択ト翻ジ。或ハ摂取ト翻ズルナリ。然レバ其言異ナレドモ。意ハ同ジコトナリ。⁽⁸⁾

また、ほぼ同じ指摘を雲華院大舍（嘉永三「一八五〇」年）も『選択集真宗義』五で施している。

選択ト摂取トソノ意惟同ジトイフ。コノ例証ヤイハバ。雑心論四「四丁」五見ノ中ノ見取見・戒禁取見ノ取字ハ。トルトイフ字ナレドモ。梵語デモ選択ノ義ガアルト釈シテアリ。爾レハ今選択摂取モ。梵語デハ一ツナルヲ。訳スルトキソノ人ニヨリテ言ノカハルコトニテ。ソノ意ハ同ジコトトノタマフナリ。⁽⁹⁾

ちなみに、この両氏が「選択即摂取」の例証として指摘している『雑心論』とは、法救造・伽跋摩等訳『雑阿毘曇心論』で、その巻四の「五見」を解した割注に次のようにある。

二取、梵音中亦、可^レ言^フ摩、亦、可^レ言^フ此。並、有^ニ竊取義・選擇義。雖^ニ實^ニ與^レ理乖、而意存求^レ宗故、言^ニ選擇、所受非道^{ナルカニ}故、言^フ竊取^ト。⁽¹⁰⁾

なるほど、両氏が提示された梵語から導かれた「選択」と「竊取（摂取）」の共通性は、まことに傾聴すべき指摘である。しかし、ここでも、法然が『大阿弥陀經』に注目した由縁については知ることができない。

以上、なぜ法然が『大阿弥陀經』に注目されたのかについて、列祖・先学による諸説を垣間見たが、それらは諸典籍における「選択」と「摂取」の意味合いや用法の類似性を提示しているのであって、『逆修説法』説示時点において、何が法然をして『無量壽經』の異本に注目せしめたのかについての回答ではなかった。こうした疑問について筆者は、次のような一つの想定をしている。すなわち、法然が『大阿弥陀經』に注目し、「選択」と「摂取」の関係性について深く考察するに至った契機こそ、『浄土文』二「浄土惣要序文」の次の一節に他ならないということである。

大藏之中、有^ニ無量清淨平等覺經・阿彌陀過度人道經・無量壽經・無量壽莊嚴經。四者本爲^リ一經。譯者不同。故有^ニ四名。其舛訛甚多。予久已校正。亦刊^レ板以行。今按^シ此經及餘經傳、爲^ニ淨土總要^ト。⁽¹¹⁾

ここで王日休は、『無量壽經』とその異訳である『無量

清淨平等覺經』『阿弥陀過度人道經』『無量壽莊嚴經』を含め都合四種の經典を自身で編集し、新たに王日休編『大阿弥陀經（以下、王氏校合本）』を新纂したと述べている。

ここで述べられる『無量清淨平等覺經』と『阿弥陀過度人道經』とは、正に法然が「選択」の語の典拠とされた『平等覺經』と『大阿弥陀經』に他ならない。王日休はこうした經典を「四者ハ本一經為リ」と述べ、四種の異訳本を「舛訛ガ甚ダ多イ」ので校合したと述べている。『逆修說法』三七日の説示において法然は、『無量壽經』を「淨土三部經」の「根本」であると重要視しており、『淨土文』を閲読した法然が、この一節に注目しない筈はなく、自身で手を尽くして『王氏校合本』を捜し求め、それが叶わなければ、四經典（あるいは『大宝積經』『無量壽如來會』も併せて五經典）の校合作業を自ら進めたであろうことは想像に難くない。なるほど、『淨土文』に説かれる淨土教思想は、法然のそれとは一線を画す面があることも事実である。しかし、『逆修說法』や『選択集』において法然が、念仏多善根説や善導弥陀化身説を確立させることとなった最大の典拠もまた『淨土文』に他ならないのである。念仏一行の勧進にあたり、釈尊を主格とした「一向」という理

論とは異なる、新たな本願念仏教化の方策を模索していたであろう法然にとって、多大な思想的影響を受けた『淨土文』の撰者である王日休が述べられた「四者ハ本一經為リ」という一節に敏感に反応したであろうことは、むしろ必然の流れと指摘できるのではなからうか。

三、『無量壽經』異本校合の先例

―王日休編『大阿弥陀經』所説の「選択・摂取」―

次に、『無量壽經』異本校合の先例、就中、「選択」と「摂取」をめぐる用例の先例について考察したい。周知のように、現在の仏教学研究水準では、『大阿弥陀經』と『平等覺經』は初期無量壽經に位置づけられ、中期成立の『無量壽經』とは、固有名詞の相違や本願の数など、かなりの隔たりがあり、「選択」と「摂取」が説かれる科段に相違が見られるなど、『大阿弥陀經』『平等覺經』と『無量壽經』の校訂作業からは、「選択」と「摂取」を直接的に結びつけるのは躊躇されるかも知れない。前節に示した聖光等による一連の指摘も、こうした疑問を正面から取り上げているものではない。

結論から言えば、今、この疑問に対する先例を推測する

【図一】『王氏校合本』と『大阿弥陀經』『平等覺經』及び『無量壽經』の説示対照表

『王氏校合本』	佛乃 選擇二千一百萬佛刹 中、諸天人民之善惡國土之僉妙…（四七字）… ⁽¹³⁾
【大願問佛分】	
『大阿弥陀經』	其佛即 選擇二百一十億佛國土中、諸天人民之善惡國土之好醜 ⁽¹⁴⁾
『平等覺經』	其佛則爲選擇二百一十億佛國 中、諸天人民 善惡國土之好醜 ⁽¹⁵⁾
『王氏校合本』	…（四七字）…攝取 彼佛刹清淨之行。如彼修持、復詣佛所而白佛言、世尊、我已
【四十八願分】	攝取二千一百萬佛刹、所以莊嚴國土清淨之行。 ⁽¹⁶⁾
『無量壽經』	劫。時法藏比丘、攝取二百一十億諸佛妙土 清淨之行。 ⁽¹⁷⁾

と、『王氏校合本』が挙げられる。『無量壽經』とその三種の異訳經典を編集した『王氏校合本』は、紹興三〇年（一一六二）にその作業を終えており、乾道九年（一一七三）に成立した『浄土文』選述以前のもので、語句の表現方法、本願の数等は『無量壽經』に近いものの、阿闍世太子の逸話を載せる等、初期無量壽經の影響も見逃せない。はたして法然は、この『王氏校合本』を閲読したのだろうか、そ

して、『王氏校合本』には「選択」と「摂取」がどのように記載されているのだろうか。

前者の疑問については、『王氏校合本』の写本・版本、目録、あるいは諸典籍における『王氏校合本』の引用等を調査中だが、現時点では法然がそれを閲読した可能性の裏付けはできておらず、より一層の調査が必要となっている。しかし、『浄土文』と共に、同一人の編纂した經典が入宋

僧によってわが国にもたらされる蓋然性は高いと考えられよう。

後者の疑問について検討するにあたり、『王氏校合本』における該当箇所と『大阿弥陀経』『平等覚経』及び『無量寿経』の説示とを対照させてみたい。(図二)

ここから分かるのは、『大願問仏分第五』と『四十八願分第六』という科段こそ異なるものの、『王氏校合本』中に「選択」と「摂取」とが八十文字を隔てずに併用されていることである。さらに『大阿弥陀経』の「選択二百一十億仏国土中」(『平等覚経』もほぼ同文)を『王氏校合本』では「選択二千一百萬仏利中」と数文字入れ換え、同じく、『無量寿経』の「摂取二百一十億諸仏妙土」を『王氏校合本』では「摂取二千一百萬佛利」とやはり数文字入れ換えていることが分かる。そして、そうした校正作業によって「選択二千一百萬仏利(中略)摂取二千一百萬仏利」と「選択」と「摂取」の用例が、まったく同じ形で百文字を隔てずに混在していることが浮かび上がってくるのである。

もちろん、こうした対応だけでは、厳密な意味での「選択即摂取」の先例として指摘することはできないかも知れ

ない。しかし、『王氏校合本』こそ『無量寿経』異本校合の先例に他ならず、もし法然が『王氏校合本』を閲読していたとすれば、「選択」と「摂取」の用例の近似性に注目し、自身の思想構築の一助とされたことはほぼ間違いないと結論づけられるのではなからうか。

四、おわりに―「選択」思想成立の背景―

法然による「選択」思想成立の背景について考察を重ねてきたが、その要点を記して閑筆したい。

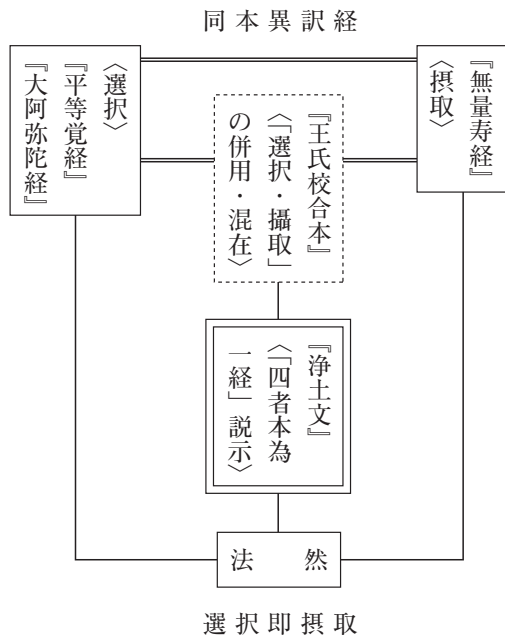
①『逆修説法』二七日において法然が『大阿弥陀経』に注目し、「選択」と「摂取」の関係性について深く考察するに至った契機こそ、『浄土文』所説の『無量寿経』の異訳本を校訂して『王氏校合本』を編集したという記述に他ならない。念仏一行の勧進にあたり、釈尊を主格とする「二向」という理論とは異なる、新たな方策を模索していたであろう法然が、多大な思想的影響を受けた『浄土文』における「四者ハ本一経為リ」という一節に敏感に反応されたのは必然の流れであり、改めて自身で『大阿弥陀経』等の異訳經典を紐解かれたことは容易に推測できる。

②『無量寿経』異本校合の先例、就中、「選択」と「摂

取」の用例について『王氏校合本』を検討した。その結果、「選択」と「撰取」とが八十文字を隔てずに併用され、さらには、「選択二千一百萬仏利（中略）撰取二千一百萬仏利」と「選択」と「撰取」の用例がまったく同じ形で百文字を隔てずに混在していることが分かり、仮に法然が『王氏校合本』を閲読していたとすれば、その用例の近似性に注目し、自身の思想構築の一助とされたことはほぼ間違いないと結論づけられる。

以上、本稿の内容を図式化したのが【図二】であり、その中、『王氏校合本』については、推測の域を出ないので、点線によって表している。

【図二】「選択」思想の成立をめぐる諸典籍関連図



【註】

- (1) 石井教道氏『選択集全講』三頁～四頁、香月乗光氏「法然上人の浄土開宗における仏教の転換」(『法然浄土教の思想と歴史』所収)を参照されたい。
- (2) 拙稿「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について——「念仏多善根の文」渡來の意義——」

〔宮林昭彦先生古稀記念論文集・仏教思想の受容と展開〕所収〕等を参照されたい。

- (3) 浄全七・八六・a。
- (4) 浄全七・二三八・a } b。
- (5) 正蔵二五・三四三・a。
- (6) 浄全八・一四六・a。
- (7) 正蔵二五・三四四・b。
- (8) 『香月院深励著作集』四・一九二・a。
- (9) 真宗全書二〇・一七九・b。
- (10) 正蔵二八・九〇〇・b。
- (11) 浄全六・八四五・b。
- (12) 香川孝雄氏『無量壽經の諸本對照研究』九九頁・一〇一頁・一〇三頁・一〇五頁に該当箇所がある。
- (13) 正蔵二二・三二八・b。
- (14) 浄全一・一〇五・a。
- (15) 浄全一・六二・a。
- (16) 正蔵二二・三二八・c。
- (17) 浄全一・六。

法然上人における諸行と共生

村上真瑞

「愚者の自覚を。家庭にみ仏の光を。社会に慈しみを。世界に共生^{どういき}を」の四句を劈頭宣言において掲げている。しかし、法然の思想の中において、「世界に共生を」の一句が如何に成立しうるものであるのか、法然の著作『選擇集』等によつてしばらく考察していきたいと思う。最近中西随功氏の、『證空淨土教の研究』その最初に『選擇集』における諸行のあつかいについて言及し、安達俊英氏の論文を引いてその結論として、「『選擇集』においては諸行には全く往生行としての価値は認められていないとする。」また、藤本淨彦氏の論文において法然が、「諸行を廃して、念仏に帰せしめんがために、諸行を説く」とあるのは、廃は「念仏に帰せしめんが為に」論じられるのであり、行き着くところは念仏行を選びとる概念のうちに表明されているとしている。しかしその後、草稿本である廬山寺本『選擇

集』を取り上げ第十二章段の「問曰、双卷觀經」から「以不付属者也」までの「寿前觀後」を説く部分は抹消符が付されている。『選擇集』の主旨はもとより廃立の義であるが、この部分には傍正の義が見られ、ここに法然の廃立のみにおさまらない念仏の理解についての思索の一端がうかがわれるとしている。また、『知恩』において「往生の正因は念仏か本願か―法然と證空上人―」と題して中西随功氏と安達俊英氏が対談をしている。その中で、「安達淨土宗では、お念仏を「お救いいただいて有り難うございました」というような報恩感謝の行とはみません。あくまでもお淨土に救い摂っていただくことを願い、臨終のそのときまで称え続けていく行であり、信心を保つためにも称え続けていくべき行とみます。また、積極的に他の行を往生行と認めることもしません。中西 證空上人も法然と同

じように、往生のために諸行を廃して念仏を立てる、その基本的なところは継承されています。しかし、阿弥陀仏の本願の心に帰した後は、喜びの気持ちがほとばしり、念仏もそれ以外の諸行も、その人の機根に応じて、自ずから現れてくる。自ずから現れてくるものですから、やらなければならぬものではありません。しかし諸行というのも、お釈迦様が説かれた仏道であるわけですから、本来すべてが価値を持っています。凡夫には実践できないものとして一旦は捨てたけれども、本願の心に帰した後は、あらゆる仏道修行が私を浄土に導く手立てとなると考えます。敢えて整理すれば、往生を求めて臨終まで一行を続けていく浄土宗、信心が決定すれば救われた身であるとして行については語らない浄土真宗、信心をいただいた上で仏道修行を勧める西山派ということができましようか。」と示されている。さて、共生の思想について、浄土宗総合学術大会で、藤井正雄氏、高橋弘次台下の基調講演をうかがっているが、その基本は原始仏教から説かれ続けている縁起の思想や大乘佛教の自利利他の思想や六波羅蜜に説かれるような他を利する布施波羅蜜の思想がその中心にあるべきと考えられ、法然の『選擇集』等に基づいた解説はされてはいない。そ

れならば、法然は共生の基本的な活動である、布施などの波羅蜜をすべて捨て去られたのであろうか。では安達氏の論文を紹介してその意図するところを考察してみたい。『選擇集』第十二章私釈段前半をまとめその中で、十三観の内たとえ一観を修しただけでも往生できる。そのことは經に説かれているのだから疑う余地がないから、法然はこれら定散諸行による往生の可能性を承認したことになる。とした後、実際は逆であるとして、前説を翻している。法然は定散兩門の一々を詳しく解説し、その、「益」すなわち諸行によって「往生できるといふ利益」を説いている。しかし、「a上來雖說定散兩門之益、b望佛本願、意在衆生一向專稱彌陀佛名。」の文は、傍線aは副文であり、「雖」という逆説を意味する接続助字によって繋がっている。従って、「上來説くところの定散兩門の益」は否定されるべき方向で理解すべきである。として定散を明確に不付属と価値づけている。そして更に、諸行が付属されなかったのは非本願であることを説く。その不付属の諸行がなぜ詳説されたかを説き、その答えは明確に定散は「廢」のために説かれたとする。このことから法然は明らかに諸行に往生行としての価値を認めていなかったとする。続いて

後半部は、定善十三観その中特に第九真身観の功德甚大なることを説く。釈尊はそれにもかかわらず十三観を付属せず念仏を付属されたとして、観仏を^{ねが}楽い称名を修さねば彌陀釈迦の教えに背くこととなると示す。次に散善は、『觀無量壽經』の趣旨から、諸行は非本願の故に付属されず、念佛のみが彌陀本願であるが故に付属せしめられると説く。法然は善導に基づいて「五種の専修正行」と言いながら「浄土に往生せんと思はば、専雑二修の中、一向に念仏すべし」善導の五種正行論を前提としつつ、その意図するところは念仏の専修を示すことにある事がわかるとする。それでは、次に平雅行氏の「法然の思想構造とその歴史的位^ち置」を考察してみたい。平氏は独自の「宗」「門」「行」の三つの位相を立てて考察を進めている。平氏は第一の「宗の位相」では、浄土宗は真の仏法の一つであるとの主張に留まり、諸宗教判を否定しえなかったと結論している。次に「門の位相」では、教相判釈の一般容認は、それぞれの教判が究極態とする法門での得悟を容認することとなる。すなわち、法然は聖道門の得道を否定していないことになる。諸宗の理観は經典に拠っているが、末法万年後に、すべの經典がなくなってしまうと、その時の衆生は理観を修

することができず悟りを開くことができない、と法然は論じている。しかしここで注意しておきたいことは、「今の我々は理観得悟が可能か」という議論ではなく、「末法万年後の人々には理観得悟が不可能になる」と言う議論を展開しているのである。わざわざ末法万年の後の議論を取って行く理由は、現下では「行証」は困難であっても不可能ではないと考えていたからである。したがって、法然は末法論を援用して聖道得悟の否定を口にしても実際の論理構成は現下ではなく末法万年の後にずらしたのである。このことは、末法万年後での聖道得後の否定であり、そのことは、現下での聖道得悟の容認と諸宗教判の容認を必然化した事を意味する。このように、「門の位相」においても、聖道対峙の姿勢は相対的で、聖道得悟を否定できなかった。このことは、達人宗教と大衆宗教との二重構造を打破し得なかったことを意味し、宗教的平等思想の確立には大きな問題を残したとしているが、しかしその確立に向けた様々な努力をしている。その第一は、浄土門の対機(救済対象)の普遍化である。末法万年後と対比する時、今はまだ「末法万年のはじめ」でしかないと肯定的に認識される。これを「肯定的末法観」と平氏は名づけている。そして末

法万年後でも念佛往生が可能である以上、現下での往生は疑いない、として浄土門の絶対的有効性が主張される。そして、肯定的末法観に基づいた機根観・人間観が解明されるのである。法然における対機の普遍化や肯定的末法観・善人意識は、従来しばしば悪人往生思想の不在や機の自覚の不徹底を示すものとして否定的に評価されてきたが、その評価は逆であって、いずれも民衆の内面的権威性の回復に寄与したものと積極的に位置づけねばならない。と平氏は、法然の対機の普遍化・肯定的末法観・善人意識を高く評価している。次に、「行の位相」から『選擇集』第三章本願章中心に検討する。では、なぜ弥陀は諸行を捨てて念仏一行だけを選んだのか。法然は勝劣の義と難易の義をもつて答えている。まず、勝劣の義によると、名号の中には弥陀が獲得した一切の功德が込められているが、余行には部分的な功德しかない。だから弥陀は劣行である諸行を捨てて、正行たる名号を本願としたとされる。それに対して、難易の義とは、弥陀はすべての人々を平等に救済するために、難行である諸行を捨てて、誰にでも可能な称名を選択本願としたと述べている。「選択とは弥陀を主体とする取捨」をいうのであり、法然の思想創出のすべての鍵がこ

にある。選択本願念佛説では、極楽往生を望む行者にとつて、称名念仏が唯一の絶対価値的行為であり、他の一切行は極楽往生の手段として全く無価値となった。それ故選択本願念佛説とは、「称名念仏は弥陀が選択した唯一の往生行であるから、念佛以外では往生できない。」という思想なのであり、選択本願念佛説は諸行往生の無価値化、言い換えれば諸行往生の否定を本質としている。以上両氏の説を考察すれば、安達氏の説は、平氏の説に導かれて構築されているように考えられ、また、平氏の説は、古来の先徳の所説に批判を加えながら、独自の「宗」「門」「行」の三つの位相を立てて考察を進め、最終的に称名念仏は弥陀により選択された唯一の行であるから、諸行往生はできないとはつきり否定されている。私は両氏の説を考察していて、確かに念仏一行は、弥陀の選択であるし、同類の助業もまた、異類の助業（諸行）もそうではない。しかし、両氏の論文に於いて見落としている点があると思うのは、決定往生心を得る前と得た後という信仰に眼が開く前と後の行者の心の変化について注目していないのではないかという点と、そして、助業の価値観があまりにも低く見られすぎている点である。安達氏によると、「助業とは、（中略）人を

して専修念佛の行者たらしめることを助けるという意味での助業である。(中略) 助業自信には往生業としての価値は存しない故に、称名以外の正行も往生行となり得ないことになる。」また、平氏によると助業について、「助発とは、同類(助業)や異類(雑行)それ自体に価値はないが、念佛信心を増進させる触媒的機能を果たすことをいう。」と解説している。そこで、元大本山御法主故藤堂恭俊台下の説により、この問題を解明していきたいと思う。藤堂師はこの論の中で、『選擇集』第四章私釈段において、は廃立・助正・傍正の三義を述べる中で、第二義について、『選擇集』では「爲助成念仏説此諸行者此亦有二意」として、同類の善根と異類の善根とをもって念仏を助成することを指摘している。同類の善根と異類の善根とはともに非本願の行である点では共通である。しかし、五種正行中、前三後一の正行はたとい非本願の行であったとしても、『無量壽經釈』において、「正助雖異同在弥陀」と指摘され、『三心義』においては、「阿弥陀仏におきて親しき行」と指摘されるように、正定業とともに正行と規定されている行である。これを行ずるならば、それを行ずるものをして正定業である称名の一行に方向付け、称名の一

行に徹せしむるのである。それを行ずるものが称名の一行に徹したならば、いつまでも助業として止まることなく、称名の一行の中に自らを没し、正定業の上に自らを生かすのである。それに対して、『選擇集』第二章に説かれる、正行以外の行を雑行と呼び、「阿弥陀仏におきて疎き行」阿弥陀仏に親しくないばかりでなく、むしろ阿弥陀仏の聖意を疎かにし、うとんじ、遠ざける行であるから疎雑の行とされている。また、『選擇集』第四章では、『無量壽經』三輩段所説の「一向専念無量壽佛」以外のすべての行を諸行と呼んでいる。この雑行と所行とはたとえその名称に相違があっても命名された行そのものにはなんの違いはない。しかし、初めて異類の善根が念仏を助成することを説く。してみると、それを行ずる実践者の上に変化がなくなてはならない。雑行は「往生の因」となるように廻向されることよって、初めて往生の因となりうる。したがって雑行は本来往生の因ではないものが、真実深信・決定往生心の確立の心中において転向せしめられることにより、往生の因となる。これは行者の決定往生信の確立という心中において、転向せしめられたのであって雑行自身の持つはたらくではない。そのとき雑行は異類の助成とよばれ、雑行が念

仏の能助に高められたことを意味する。三重の選択は、『選擇集』第一章において聖道門を選捨し、浄土門を選択する。第二章において説かれる雑行は、「除二此助正二行一已外自余諸善」と規定されていることから聖道門各宗の諸善万行である。しかもその雑行は、『選擇集』第二章には、「明『往生行相』者、依『善導和尚意』、往生行雖多、大分爲二。一正行二雜行。」として雑行を正行とならんで往生行として取り上げている。すでに第一章で選捨した聖道門の行を浄土往生の体系の中に組み込んでいる。しかしそのままでは往生浄土の行として役に立たないので第二章でも選捨する。第四章において異類の善根として取り上げ、称名の能助と規定している。一たび捨てた者も捨てられたままに終わらせないでこれを往生浄土に関わる行として生かしていくところに選択の真精神があると、藤堂師は解釈されている。『選擇集』において、捨てることを強要する立場は、あくまでも、称名の一行に徹せしめんがために、障りとなる雑行を捨てるのであり、称名の一行によって開かれる宗教的世界の奥行きを深めることを意図する。これは、眞実深信・決定往生心の未だ確立されていない往生者に対する立場である。それに対して、捨てた者を生かして

いく立場は、称名の一行に徹した者が、すでに奥行きの深さを体得した者が阿弥陀佛に対して疎雑とされる雑行を称名という正定業に関わりを持たせることであり、雑行を往生という一大事に参画せしむることである。これは、眞実深信・決定往生心の確立された往生者に対する立場である。両者の間には格段の相違がある。すでに、安達氏は「念仏のみを往生行としてとらえていた」根拠とし、平氏は「法然の思想の核心的表現」としている、『選擇集』第十六章の三重の選択＝略選択について、藤堂師は全く別の解釈をされている。すなわち、「しばらくさしおく」（且闇）「しばらくさしおく」（且抛）と言っているが、「さしおく（闇）」「なげうつ（抛）」という否定辞に「しばらく（且）」という副詞が付けられている。言うことは、「しばらくさしおかれた」聖道門も「しばらくさしおかれた」雑行も捨てられて顧みられないのではないことを意味している。つまり、聖道門各宗において実践される諸善万行を雑行として往生浄土の行体系に組み込むことによって生かし得るのであり、「しばらくさしおかれた」雑行は、願生者に確立された眞実深信・決定往生心の中に廻向されることによって、正定業である称名の一行を助成するものとして、生

かされるのである。以上藤堂師の説を中心として考察してきたように、法然において、助業は単に称名念仏の触媒ではなく、共生の活動にまで高められてこそ法然の御心になうものと言わねばならない。よって、「世界に共生を」の劈頭宣言は、異類の助業をして、決定往生心が念仏の助業として高揚せしめたところにその本質を開顕していくことと言わねばならない。

『義楚六帖校訛』考 2

山路 芳範

『義楚六帖』は後周の義楚によって編纂された仏教類書である。ここで取り上げる京都大学所蔵の『義楚六帖校訛』（以下『校訛』と略す。）は『義楚六帖』24巻本と12巻本との対校録である。これについて牧田諦亮氏は「寛文九年和刻本と書写本（東福寺本、または同系統の宋刊本にもとづいたもの）とについて校訛したものであり、和刻本利用のときには参照する要がある。」¹とされるだけで『校訛』の内容について吟味されることがなかった。そこで、『義楚六帖』の研究を行う上で現存の確認されている諸本との対校を行う必要があると考えた。確実に現存が確認されているものは24巻本では寛文九年本²と12巻本では東福寺所蔵の宋版本、12巻本の抄本である大東急記念文庫蔵本³である。以前に『義楚六帖校訛』考⁴と題して発表した当時、東福寺本は未見であったが、大東急記念文庫所蔵本の調査によつ

て『校訛』の位置付けについて検討することが出来た。その結果『校訛』は24巻本と12巻本との校異がかなり正確であることが確認され、その時点で『義楚六帖』を利用する場合、有益な資料であることが、再確認された。

その後宋版本である東福寺本が影印出版⁵（東福寺影印本と称す）されたことから、和刻本である寛文九年本や対校本である、『校訛』の価値が無くなるかと言えば、そうではなかった。すでに牧田氏が「義楚六帖の復刻については、當然現存最古の刊本である東福寺本に據るべきであることは言うまでもない。たゞ東福寺本に保存上若干の難点があり、止むを得ず江戸刊本に據ることとなったのは遺憾である」⁶と指摘されているように、東福寺影印本をみると、保存状況だけでなく元々摺刷状況がよくない部分もあるように感じる。

このことから、『校訛』が有益な資料であることに代わ
りがないと言える。東福寺影印本の解題で椎名宏雄氏も
「筆者は未見であるが、かつて両本の相異に気づき全体を
細かく対校した学術的成果をのこしてくれた先学に、深い
畏敬の念をいだくものである。」と『校訛』の価値を認め
られている。

そこで、本稿において前稿に触れることが出来なかった、
12巻本（東福寺本・書写本）との関係を見ていくことにし
たい。

『校訛』では24巻本、12巻本の各巻の何丁目表裏行数
（本文は行数を明示していない。）と校異語句を上げている。
24巻本については寛文九年版影印本（以下朋友本と称す）
によってその校異箇所がほぼ一致することはすでに判って
いる。今回東福寺影印本によって丁表裏行数を確認すると、
書写本第一巻、第十二巻の丁数に問題があることが判った。

椎名氏の解題では、『義楚六帖』の構成について

1 扉絵（釈迦說法図）

2 稽首文及偈文

3 捨銭記 羅文祐記

4 進釈氏六帖表 義楚撰

5 捨銭記 智肱記

6 六帖述 王朴撰

7 義楚六帖并序 義楚撰

8 総目録

9 本文

10 年記 顯徳元年（九五四）九月二十九日

11 釈氏六帖後序 義楚撰

12 捨銭記 王著以下七名

13 釈氏纂要六帖後序 胡正撰

14 重開釈氏六帖後序 崇寧二年（一一〇三）六月、履中撰
の十四項目に分け解説されている。この内10年記 顯徳元
年（九五四）九月二十九日を除く全ての記事が存在すること
を寛文本が東福寺本と同系統の崇寧二年重刊本を底本とし
たと考える根拠の一つとされている。

東福寺本第一巻の版心に上げられる丁数を見てみると
1から3が第一丁、4・5が第二丁、6が第三、四丁（第
四丁は表四行のみで版心無し）、7が第五丁（裏四行目ま
で）、8が第五丁（裏五行目から）から第十丁（第十丁は
表六行のみで版心無し）、9本文の第一巻が改めて第一丁

から第六十五となる。

寛文本では1は丁数が無く、2が第一丁、3が第二丁（表注四行）、4が第二丁裏から第三丁裏四行目まで、5が第三丁裏注九行目から十二行目、6が第四、五丁、7が第六丁、8が改めて第一丁から第十丁、9本文は第一巻が改めて第一丁から第二十七、第二巻が第一丁から第五十六となる。

朋友本、東福寺本では9第一巻本文の前に1から8まで同じ順序で揃っている。しかしここで使用した書写本ではそれが揃っていたか疑問が生じる。

校異語句だけをあげていることから、語句が同じであればあげられていなくて当然であるが、順序、丁数をみていくと『校訛』では目録での校異語句をまずにあげている。

その最初の校異語句の書写本丁数は「一左」「六邪 作六邪見」と有ることから第一丁裏である。校異語句があげられていないが、第一丁表には7義楚六帖并序があったと考えられる。そして目録の校異の最後が第二丁目表の「鳥八作鳥八」となる。ここには丁数行数が書かれていないが、前の語句の丁数行数及び東福寺本から第六丁表六行目と考えられる。この後に「第一巻一丈右」と24巻本の丁数をあ

げ、「齊州開元寺講俱舍論賜紫明教大師進釋氏六帖 義楚集 書写本脱之」と和刻本の第一巻にあげられている語句を上げるが、第二丁裏では5捨銭記 智肱記の文をあげ「書写本脱之」と記している。この文のあるべき書写本の丁数としては「二左」となっている。本来目録の前にあるべき5捨銭記が後に来ることになる。対校箇所が前後する箇所がみられることからこれも書写順序が異なるとは言えない。しかし、「二左」となっていることから、朋友本、東福寺本とは異なる丁数が書かれていたことになる。またその後第一巻の校異が第三丁表から始まり、その最初の校異語句「善迦 作善逝」は24巻校異本が朋友本の同じ「四丁右一二行」である。書写本は「九右十三」となっており、東福寺本が第三丁表十三行目であることから6丁のずれが生じている。

これをどのように考えるかであるが、寛本版では第一巻本文までに16丁、東福寺本では第一巻本文までに10丁あるのだが、書写本では6丁となる。書写本は12巻本の写本であり、書写した原本では10丁あったと考えられるが7義楚六帖并序と8目録の6丁と、5捨銭記が無かったことが記されていることから4進釈氏六帖表 義楚撰（2丁分）が

あったと考えられ、これだけでも、8丁分となり、書写本の丁数とは一致しない。朋友本、東福寺本とは異なり、4はそれだけで丁数を付け、9第1巻本文は8目録から数えていると考えれば「九右十三」の説明がつくことになる。

11釈氏六帖後序 義楚撰から、14重開釈氏六帖後序崇寧二年（一一〇三）六月、履中撰については、寛文版では第二十四巻の版心に上げられる丁数を見ると丁数が続いて第三十丁から第三十七丁となり、判読が困難であるが東福寺本第十二巻も第六十九丁から第七十三丁と連続している。

『校訛』第七十丁表をみると書写本では、10年記が寛文版、東福寺本と同じ丁数での有無をあげ、次行に「後序」として7つの校異を上げて『校訛』は終わる。

13釈氏纂要六帖後序で4つ、14重開釈氏六帖後序で3つとなる。丁数を見てみると、連続せず13が「一右六」から「二左三」、14が「一左一」、「一左三」となっていることから丁数は別々に数えている。11釈氏六帖後序、12捨銭記については校異語句が上げられていないが、少なくとも12捨銭記には「史」（朋友本第24巻第31丁裏2行目）、「大」（同4行目）が「吏」（東福寺本第12巻第70丁裏1行目）、「太」

（同2行目）と異なっており、書写本には11、12が無かった可能性がある。

次に『校訛』にあげられた校異語句と東福寺本の語句を見ていくと、前稿において数えた全校異箇所二六〇四の中で、

a、24巻本と東福寺本が同じであるが書写本では異なっている語句。

b、24巻本、書写本、東福寺本の三者が異なる語句。

c、東福寺本では不鮮明で判読することが難しい語句。

d、東福寺本では読み取ることの出来ない語句。

e、東福寺本・朋友本は同じ、24巻本が異なる語句。

が確認できた。これを合計すると 二六一となり、『校訛』の校異箇所内の一割が、東福寺本と異なる若しくは確認できないことになる。しかし、この一割の中で、a・bは、『校訛』に使用された書写本を確定する手がかりであり、eは24巻本を確定する手がかりとなる。そして、c・dは東福寺本を不備を補うものとなる。

『義楚六帖』編纂の元になる引用典籍については十分な

『校訛』 校異箇所と東福寺本について

	校異箇所	a	b	c	d	e
目録	21	0	1	0	0	0
第1巻	30	2	1	0	0	0
第2巻	91	6	2	1	1	0
第3巻	51	3	2	6	1	0
第4巻	78	14	0	3	0	0
第5巻	27	3	0	2	0	0
第6巻	71	10	0	3	6	0
第7巻	67	4	0	1	1	0
第8巻	135	8	1	1	0	0
第9巻	62	1	1	3	0	0
第10巻	382	13	4	4	1	1
第11巻	150	4	5	5	3	0
第12巻	153	9	4	7	1	1
第13巻	68	3	1	2	0	0
第14巻	79	3	0	9	0	0
第15巻	53	0	0	7	0	0
第16巻	87	1	3	1	0	1
第17巻	52	0	0	0	0	0
第18巻	101	5	1	1	0	0
第19巻	155	3	5	4	0	0
第20巻	178	2	3	7	0	0
第21巻	123	3	0	7	0	0
第22巻	146	3	0	1	1	0
第23巻	177	13	1	11	1	0
第24巻	60	4	0	2	1	0
後序	7	0	0	0	1	0
合計	2604	117	35	88	18	3

検討がなされていないが、その内、24巻本第9巻から第12巻についてはほぼ解明できたと考えている。この中で『続高僧伝』からの引用と考えられる部分の内、24巻本によって12巻本を大きく補う部分と『続高僧伝』該当箇所をみると次のようになる。

① 及貞観開譯簡以知名者爲翻論之筆譯訖奏聞十九字作善貞觀翻經奏勅請爲筆譯十一字（第十八丁表）

及貞観開譯。詔簡名僧衆以文筆知名兼又統詳論旨。乃任爲翻論之筆。（大正巻50、441a）

② 包舉一化融接萬衢 作一夫化融接愚（第三十一丁表）

包舉一化融接萬衢。（大正巻50、558c）

③ 驚疑不信欲試之屈誦一遍應不勞耶 作驚試之不謬曰勞之（第三十五丁裏）

驚疑不信。將欲試之曰。屈總誦一遍。應不勞損耶。

（大正巻50、558bc）

④ 誦法華經聽習攝論 作誦經聽習攝論誦法華經（第三十五丁裏）

誦法華經聽收攝論。（大正巻50、688b）

これらの四箇所は24巻本と『続高僧伝』がほぼ同じである。これをどう考えるかであるが、既に指摘されている12巻から24巻に巻数の変化に伴う目録や序跋の文言の改編だけでなく、寛文九年版の開版に際して校訂がなされた、または既に校訂のなされたものによったと考えられる。このように考えれば、義楚の使用した引用典籍を検討する際は東福寺本を元にすべきと言える。さらに義楚の使用した『続高僧伝』については拙稿¹⁰において現行本でない可能性について指摘したが、東福寺本の、①「善貞観翻經奏勅請爲筆譯」、②「一夫化融接愚」、③「驚試之不謬曰勞之」、④「誦經聽習攝論誦法華經」、その他の現行本との校異語句が、義楚の使用した『続高僧伝』異本の確定の手がかり

となると考えられる。¹¹

以上、『校訛』について東福寺本を元にここで使用された12巻書写本について校異箇所を示す丁数から第一巻本文前の序等、第12巻本文後の後序について、その有無、校異語句と東福寺本との異同について、また朋友本と異なる東福寺本の語句に対する見方について若干の考察を試みた。

東福寺本を見ていくと『校訛』での校異箇所以外にも異同があり、今後それらを確認した上で、『義楚六帖』の検討を行っていく必要がある。しかし、『校訛』によって東福寺本、朋友本を補う部分があることから、『校訛』は有益な資料と言える。

1、寛文九年版影印復刊本 昭和54年 朋友書店

本稿にあげる牧田諦亮氏とあるものは本書の「義楚六帖について」による。

2、延宝三年版もあるが、牧田氏によれば寛文九年版の板本を借りて出したものという。

3、川瀬一馬『大東急記念文庫貴重書解題』第二巻仏書の部において零本とされるのは誤りである。大東急記念

文庫本については拙稿「義楚六帖考―大東急記念文庫蔵本について―」印仏研第41巻第2号、平成5年を参照されたい。

4、『義楚六帖校訛』考 仏教論叢第37号 平成5年

5、『禅学典籍叢刊』第六巻下 臨川書店 平成13年

本稿にあげる椎名宏雄氏とあるものは本書の「解題」による。

6、椎名宏雄氏は「巻一第一丁表の大部分は損亡し、ここに後述するわが寛文九年刊本の版式による補写が添えられている。しかし、それでもまだ「用身為十地菩薩現十種身地」の一二文字が不足であり、これを補ってはじめて文章が連続する。損亡部分は、このほか巻四の巻首に若干みられるが、その他はほぼ完全であり、摺刷状況も良好な豪華大型本であって、国宝にふさわしい古版である。」と述べられている。

7、前掲注1。

8、牧田氏は上進の日かもしれないとその可能性を上げられるが、椎名氏はそうみてよいであろうと肯定されている。

9、義楚六帖所引典籍考―巻九から巻十二を中心として―

佛教史学研究第三十四卷第一号 平成3年1991年

10、前掲注8。

11、椎名氏は禪門祖師の伝記について、『続高僧伝』からの抄録ないしは収意とされ、「若干は別の要素も加味されているようである。とすれば、これらは単純な引用文であるのではなく、九五四年時点における『義楚六帖』の所伝として扱われるべきであろう。」指摘されているが、義楚の周辺に存在した、現在知られる典籍とは異なるものを使用した可能性を考えている。

追記

『建仁寺両足院蔵書目録』に記される『義楚六帖』24巻本および12巻写本の調査を行った。その結果『校訛』に使用されたものでないことが判明した詳細については後日発表したいと考えている。

浄土宗祖師の教説と福祉思想 ②法然

曾根 宣雄

【はじめに】

浄土宗の基本的な立場としては「阿弥陀仏の本願・法然上人（以下敬称を略す）の念仏の教えを規範とする」と、「法然の念仏の教えが普遍的な価値を有するという立場に立つ」ことを確認する必要がある。こういった立場に立ちつつ、法然の教えの中より社会実践の理論的根拠について考えてみたい。

法然の教えを見てゆく上で、注意すべきことは念仏と諸行（諸善根・余善）の取り扱いであろう。以下、念仏と諸行（余善）について留意しつつ、法然の教えの概要について整理してみよう。

【念仏の選択について】

『選択集』の第三章では、『無量寿経』に基づき、過去世において多くの仏が出現され、五十四番目の世自在王如来が在世の時に、その説法を聞き、ある国王が道心を発し王位を捨てて出家し、法蔵比丘（菩薩）となり、世自在王如来の説かれた諸仏の浄土の有り様を見聞きし、無上殊勝の願を発されたことが示されている。そして法蔵菩薩が、五劫という長い年月にわたって、仏国土を建立するための清浄なる行を思惟し撰取されたことが説かれている¹。

法然は、

この中の選択とは、すなわちこれ取捨の義なり。謂く、二百一十億の諸仏の浄土において、人天の悪を捨てて、人天の善を取り、国土の醜を捨てて、国土の好

を取るなり。『大阿弥陀經』の選択の義かくのごとし。

『双卷經』の意また選択の義有り。謂く、二百一十億の諸仏の妙土の清淨の行を撰取すと云えるこれなり。

選択と撰取とその言は異なりといえども、その意これ同じ。然れば不清淨の行を捨てて、清淨の行を取るなり。²

と述べている。つまり法然は「選択」というのは「取捨」の義であり、「選択」と「撰取」は語は異なるものの、同じ意であるとし、二百一十億の諸仏の淨土より、惡しきものを捨て最善を取ることを「選択」と定義している。続いて「四十八願の選択撰取の義」として、「無三惡趣の願・不更惡趣の願・悉皆金色の願・無有好醜の願³」を具体例としてあげている。その上で「念仏往生の願」については、すなわち今は前の布施持戒乃至孝養父母等の諸行を選捨して専称仏号を選択す。故に選択というなり⁴。

としている。さらに、

問うて曰く、普く諸願に約するに粗惡を選捨し善妙を選取すること、その理然るべし。何が故ぞ第十八の願に一切の諸行を選捨し、ただ偏に念仏の一行を選取して往生の本願とするや⁵。

とし、四十八願において、諸仏の淨土より粗惡を選捨し善妙を選取することの理は、その通りであるが、「どうして第十八願において一切の諸行を選捨し、ただ偏に念仏の一行を選取して往生の本願とするのだろうか」という問いをなし、阿弥陀仏の聖意は、測りがたく簡単に解釈できるものではないと断りながら、試みとして「勝劣の義」と「難易の義」をあげている。「勝劣の義」とは、「念仏〓勝、余行〓劣」とするものであり、「難易の義」とは、「念仏〓易、諸行〓難」とするものである。そして、

しかれば則ち阿弥陀如来法藏比丘の昔平等の慈悲に催されて、普く一切を撰せんがため、造像起塔等の諸行を往生の本願としたまわず、唯称名念仏の一行をもつて本願としたまへるなり⁶。

と述べ、往生行は称名念仏であることと、阿弥陀仏は平等慈悲によつて称名念仏の一行を本願とされたことが明らかにされている。即ち念仏は「劣難」ではなく「勝易」であり、阿弥陀仏が唯一選択された本願行なのである。

また『選択集』の十三章には、

つらつら『經』の意を尋ねれば、この諸行を以て付属し流通せず。ただ念仏の一行を以てすなわち後世に付

属し流通せしむ。まさに知るべし、釈尊諸行を付属したまわざる所以は、すなわちこれ弥陀の本願に非ざるが故なり。また念仏を付属したまう所以は、すなわちこれ弥陀の本願なるが故なり⁷。

と説かれている。釈尊は諸行を付属されず念仏の一行を付属されたことが明らかにされ、理由として阿弥陀仏の本願であるか否かということがあげられている。

『選択集』の第十四章では、

私に問うて曰く、何が故ぞ六方諸仏の証誠、ただ念仏の一行に局るや。答えて曰く、もし善導の意に依れば、念仏はこれ弥陀の本願なり。故にこれを証誠す。余行は爾らず、故にこれ無し⁸。

と述べ、六方諸仏の証誠は念仏の一行に限るとし、理由として善導に意によれば阿弥陀仏の本願であるからだとしている。

さらに『選択集』第十三章においては、

諸余の雑行は、彼の国に生じがたし。——中略——少善根とは、多善根に対するの言葉なり。しかれば即ち、雑善はこれ少善根なり、念仏は多善根なり。——中略——また大小の義あり。謂はく雑善はこれ小善根なり、念仏

は大善根なり。また勝劣の義あり。謂はく雑善はこれ劣の善根なり、念仏はこれ勝の善根なり⁹。

と説かれ、念仏は多善根・大善根・勝善根であり、雑善は少善根・小善根・劣善根であることが説かれている。

つまり念仏と諸行は、

念仏——阿弥陀仏の本願行 釈尊付属の行 諸仏証誠の行

諸行——阿弥陀仏の非本願行 釈尊不付属の行 諸仏不証誠の行
という質的な相違が存在するのであり、善根功德においては「念仏——多善根・大善根・勝善根、雑善——少善根・小善根・劣善根」という大きな相違が存在するのである。これらより、往生浄土のために凡夫が修するべき行は念仏一行であることが確認できる。では、法然は、念仏以外の諸善根については、どのように考えていたのであろうか。「非本願行・不付属の行・不証誠の行」である諸行（諸善根）を修することは、否定しているのだろうか。

【法然の説く諸善根】

以下、法然の説く諸善根について「①廃悪修善について、②持戒・孝養について、③余善について、④念仏者のあり方、⑤より多く念仏が申せるために」という点より考察し

てみたい。

まず「①廃悪修善について」みてみよう。『禪勝房伝説の詞』には、

本願の念仏には一人立ちをせさせて助をささぬなり。
助さす程の人は極楽の辺地に生まる。助と申すは智慧をも助にさし、持戒をも助にさし、道心をも助にさし、慈悲をも助にさすなり。それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、ただ生まれつきのままにて念仏する人を念仏に助ささぬとは申すなり。さりながらも悪を改めて善人となりて念仏せん人は仏の御意に契うべし。¹⁰

と説かれている。法然は、本願の念仏は何かを助けとするのではなく、念仏自体が一人立ちをしていなければならぬことを強調する。そして、善人は善人ながら、悪人は悪人ながらという生まれつきのままの念仏を説くのである。しかし、ここで注目すべきことは「さりながらも悪を改めて善人となりて念仏せん人は仏の御意に契うべし」という一説である。ここで法然が仏の御意にかなうとして、悪から善へ転換して念仏することの根拠を仏辺（仏の側）に求めていることには注意が必要である。このことは、「悪を

改めて善人となって念仏を修する」ことが本願ではないものの、阿弥陀仏の意にかなうものと解釈されるからである。

「②持戒・孝養について」は、『熊谷の入道へつかはす御返事』に次のように説いている。

されは持戒の行ハ、佛の本願ニあらぬ行なれハ、たへたらんにしたかひて、たもたせたまふへく候。けうやう（孝養）の行も佛の本願にあらす、たへんにしたかひて、つとめさせおハしますへく候。¹¹

ここで法然は、「持戒・孝養」について、本願の行でないことを明確にした上で、できる範囲で持ち修することが大切であることを明らかにしている。すなわち、法然は非本願である「持戒・孝養」に対して、否定はもちろんのことと必要なしともしていないのである。このことは、「念仏＝本願行（往生行）」ということを踏まえた上で、諸善根（余善・諸行）を修することを否定していないことを示すものであり、法然の諸善根に対する姿勢というものを見出すことができる。

こういった法然の姿勢は、『十二箇条の問答』における「③余善について」の説示の中にも見ることが出来る。

問いていわく、念仏の外の余善をば往生の業にあらず

とて修すべからずという事あり。これはしかるべしや。答えていわく、譬えば人の道を行くに主人一人につきて多くの眷属の行くがごとし。往生の業の中に念仏は主人なり、余の善は眷属なり。しかりといいて余善を嫌うまではあるべからず。¹²

すなわち「往生行」念仏であるが、余善（諸善根）に對して往生の業ではないから修すべきではないというのはないというのである。往生行は念仏であるが、他の善根を否定するのではないのである。「往生行」念仏を踏まえた上での諸善根を肯定するというのが法然の立場であることが確認できる。

『十二の問答』には、

問いていわく、余仏余經につきて善根を修せん人に結縁助成しそうらわん事は雑行と申しそうろうべきか。

答う、我が心弥陀仏の本願に乘じ決定往生の信を取る上には、他の善根に結縁助成せん事は全く雑行になるべからず。我が往生の助業となるべきなり。他の善根を隨喜讚歎せよと釈したまえるをもて心得べき事なり。¹³と説かれている。決定往生信を得た後は、他の善根が単に雑行とされるのではなく、助業となるとされている。

また、「④念仏者のあり方」については、『念仏往生義』に以下のように説かれている。

無益のこの世を祈らんとて大事の後世を忘るる事はさらに本意にあらず。後生のために念仏を正定の業とすれば、これを聞きて余の行を修すべきにあらざれば一向専念なれとは勧むるなり。ただし念仏して往生するに不足なしといいて、悪業をも憚らず、行すべき慈悲をも行ぜず、念仏をも励まざらん事は、仏教の掟に相違するなり。譬えば父母の慈悲は善き子をも悪しき子をも育めども善き子をば悦び、悪しきをば嘆くがごとし。仏は一切衆生を哀れみて善きをも悪しきをも度したまへども、善人を見ては悦び悪人を見ては悲しみたまえるなり。よき地によき種を播かんがごとし。かまえて善人にしてしかも念仏をも修すべし。これを真実に仏教に隨う者というなり。¹⁴

まず法然が、後生の大事を忘れることなく念仏を修することを、第一義としている点はきちんと押さえてはならない。けれども念仏を修して往生するから不足はないとして、「悪業を憚らず」「行すべき慈悲を行ぜず」・「念仏を励まない事」は、仏教の掟に相違するとしている。父母は

善き子にも悪しき子にも慈悲をそそぐが、善き子を見ては悦び悪しき子を見ては嘆くように、阿弥陀様は善惡の衆生を救済されるが、善人を見ては悦び悪人を見ては悲しむのである。「善人となつて念仏を修する」ことを、真実に仏教に随うものとしているのである。この一説は、直接的には仏が悪を悲しみ善を喜ぶことを示すものであるが、「慈悲行」が仏教の掟とされている点に注目することができる。『諸人伝説のことば』には、「⑤より多く念仏が申せるために」という視点より、次のように説かれている。

現世を過ぐべき様は念仏の申されん様に過ぐべし。念仏の妨になりぬべくば、何なりとも万を厭い捨ててこれを止むべし。――中略――衣食住の三は念仏の助業なり。これすなわち自身安穩にして念仏往生を遂げんがためには何事もみな念仏の助業なり。――中略――もし念仏の助業と思わずして身を貪求するは、三惡道の業となる。極樂往生の念仏申さんがために自身を貪求するは往生の助業となるべきなり。万事かくのごとし。¹⁵

法然は、現世とは、念仏がより称えられるために過ぐすべきであるとする。そしてより多く念仏が申せる行いは、念仏の助業であるとし、念仏を称えられる自分を求めるこ

とは、往生の助業となるのである。当然のことながら、助業とは正定業を助成するものであり、直接的な往生浄土の行ではない。また、助業とは正定業の不足を補助するという意味ではなく、その行者を正定業である称名念仏の一行に徹するように方向づけるためのものである。この一説より、社会实践が称名念仏の一行に徹するように方向づけるためのものとなるのであれば、積極的に肯定されるということができよう。

【おわりに】

法然が『大胡太郎へ遣わす御返事』において、ただ御身一つにまづよく往生を願いて念仏を励ませたまいて、位高き往生を遂げて急ぎ娑婆に還りて人をば導かせたまえ。¹⁶

と説いていることには注意が必要である。法然は往生を願って念仏に励み、位の高い往生を遂げて、急いで娑婆に還って人々を導くというのである。すなわち、往生後の還相を願うのである。このことは、娑婆に生きる私達は凡夫であつて、人々を導ける菩薩のような存在ではないことを示すものである。娑婆の人々を導くためにこそ往生浄土を願

うのである。その意味においては、穢土に生きる私達凡夫の修する諸行（諸善根）は「無漏の大善」ではなく、正しく「有漏の小善」であることを忘れてはならないだろう。

法然浄土教においてまず整理しておくべきなのは、阿弥陀仏の本願に基づいて「往生行Ⅱ念仏」とされているということである。釈尊の付属も諸仏の証誠も念仏が阿弥陀仏の本願である故になされるのである。社会実践を考えるに際しても、「往生行Ⅱ念仏」ということを踏まえた上での議論が大切である。

また『逆修説法』六七日に「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀仏ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んと¹⁷の旨を明かすなり」とあるように、法然は現世を穢土とみなしている。このため、「浄仏国土」ということを、社会実践の理論的根拠にすることは難しいと考えられる。ただし、一方で「浄仏国土」を目指す宗派が教義に基づいて浄土宗よりも積極的に社会実践を行ってきたといえるかという点、必ずしもそうはいえないことも事実である。少なくとも浄土宗のこれまでの社会活動においては、「娑婆Ⅱ穢土」という教義が逆に、娑婆の不完全性を認識させる方向に作用したと見なすこと

ができるのではないだろうか。（つまり、浄仏国土を説く故に、「娑婆即浄土」という現状肯定論に陥ってしまっている側面があるのではないかということである）

法然の教えより社会実践の理論的根拠を見出すならば、① 廃悪修善の生活の中で念仏を称えることは、阿弥陀仏の意にかなう。

② 持戒・孝養等は、本願ではないが、できる範囲で持つことが大切である。

③ 「往生行Ⅱ念仏」を踏まえた上で諸善根は肯定される。（決定往生信を得た後は、他の善根が助業となる）

④ 慈悲行は仏教の掟である。

⑤ より多く念仏を申せる行いは、念仏の助業である。

↓念仏の助業としての社会実践。

をあげることができる。①～⑤は、現世における私達のあり方を示すものである。端的にいうならば、「往生行Ⅱ念仏」ということ踏まえているならば、諸善根は肯定されるのである。往生浄土を第一義とする法然にとって諸善根が念仏に優先することは、あつてはならないことであるが、念仏を修する中で諸善根を修めることは、法然の説くこと

ろなのである。

註

17 『昭法全』二七一～二七二頁

- 1 『選択本願念仏集』（浄土宗聖典版）二十一頁
- 2 『同右』二十二頁
- 3 『同右』二十二～二十三頁
- 4 『同右』二十四頁
- 5 『同右』二十四頁
- 6 『同右』二五頁
- 7 『同右』七六頁
- 8 『同右』八〇頁
- 9 『同右』七八頁
- 10 『浄土宗聖典』四卷・四八六～四八七頁
- 11 『昭法全』五三五頁
- 12 『浄土宗聖典』四卷・四四六頁
- 13 『浄土宗聖典』四卷・四三四頁
- 14 『浄土宗聖典』四卷・五二七頁
- 15 『浄土宗聖典』四卷・四八七頁
- 16 『浄土宗聖典』四卷、四〇六～四〇七頁。

浄土宗祖師の教説と福祉思想③ 聖光

郡嶋 昭 示

1、はじめに

本稿では現代の社会で「仏教福祉」という理念のもと福祉活動することにおいて、どのような仏教思想を根拠として活動すべきなのかを模索する事を目的とし、特に浄土教に特化した福祉活動とは、どのような思想をもとにした活動であるべきなのかを論じて行きたいと思う。具体的には、法然の浄土教思想をどのように理解し受容すべきなのかを、法然の門弟の姿勢をてがかりとして論じていきたい。本稿ではその一例として、法然面授の門弟として知られる聖光上人（一一六二―一二三八、以下敬称略）の思想を通じて論じて行く事にする。

2、方法

まず、聖光のどのような思想をてがかりとして論じていくかを整理したい。聖光は自著においてどのような思想を根拠として福祉活動をすべきなのかということを論じてはいない。それは、聖光が法然から受け継いだ教説は、口称念仏の行によって阿弥陀仏の浄土へ往生するということに主題があり、口称念仏行以外の行は往生するために必要な行ではないとして、これらの行を「諸行」として扱っているのがその理由である。つまり、現代の社会で「福祉活動」とされるものは、口称念仏行以外の「諸行」として位置付けられているのである。そこで、本稿では第一に聖光はこの「諸行」についてどのように論じているのか、「諸行」と深い関係を持つ「修善」に関する聖光の見解を通じ

て見て行きたいと思う。そして第二に、近代における仏教福祉においてその根底となる仏教思想としてしばしば取り上げられる「浄仏国土成就衆生」の思想を、聖光は自著『徹選択集』において論じており、聖光はこの思想をどう扱っているのかを検討したい。そして、第三に聖光が自ら実践した「福祉活動」と位置付けられる活動にはどのようなものがあるのか、そしてそれはどのような意識のもとで実践されたものなのかを検討したい。以上、三点の検討を通じて聖光の福祉思想を論じて行きたいと思う。

3、「修善」に対する見解

聖光の「修善」（善行を修すること）に関する説示は、師法然の説示と大きく変わる事はなく、往生行として「修善」を用いることを否定する姿勢を基本としている。しかし善行を修することは諸仏共通の教説であるため、往生浄土の行とは関係無く修することが望ましいという見解を示している。例えば、『浄土宗要集』（以下『西宗要』）「第四專雜二修得失事」に、問いの部分で

七仏通戒ノ偈ニ、諸惡莫作諸善奉行、自淨其意是諸仏教ト文、善根ト云フ善根、功德ト云フ功德ハ是レ諸仏ノ教ヘ也。

諸仏ノ本願也。雜行ノ功德ヲ造ルハハワルシト思食シタル歟。²

といい、諸仏はみな廢惡修善を説くのに阿弥陀仏はこれを説かないのかとの問いに対して、

答、如ク前ノ。総別ノ二願アリ。法門無尽誓願知ト云ハ者はレ総願也。亦云フ通願トモ。法藏菩薩此ノ総願ヲ發ス上ニ於テ、衆生ヲ易行易度ニ生死ヲ出シ極樂ニ往生セシメンカ為ニ、亦別願ヲ發シ給ヘル也。通願ハ一切ノ諸仏同ク發シ玉フ。³

といつて、仏が（成仏以前に）發す誓願には総と別の二種があり、阿弥陀仏を含む諸仏はみな総願として廢惡修善を説いており、その上で阿弥陀仏は往生浄土の誓願を別願として説いているのであると答えている。つまり、阿弥陀仏も廢惡修善を説くことを主張しており、修善自体を否定するべきではないことを主張している。また、『西宗要』「第十三 觀經定善機事」で『觀經』の定善十三觀を「諸功德」であるとした上で、

有人ノ云、有人ハ韋提ノ無生ヲ手本トシ、我等モ証得無生ト可レ習フ也。韋提ト少モタカハスヒトシキ者ト思ヘト教エ候ハ如何。

師ノ云、サル事アラハヤ。赴機能引ト云フ事不レ知也。

増上慢コサンナレ。無生忍^ハ次^キ也。先ッ六根淨^ヲタ^ニモ日^ニ本^ニ得^ル人無^シ。

といつて、念仏行以外の諸行（散善の行）で往生すること
は釈迦の会座にいた韋提希に限られ、我々が諸行による往
生を願うことは「増上慢」であり、あつてはならないこと
であるとしているなど、往生を願う称名念仏行こそ修する
べき行であるとし、往生浄土のために諸行を修してはなら
ないという姿勢をとっている。ただし念仏の助けとなる
「助業」としての「諸行」については

辨阿^カ私案^ニ云ク、正行^ヲ以^テ只一向^ニ往生ノ行トセヨト勸^ニ
進^シ之^ヲ給。雜行^ヲ一向^ニ制^シ之^ヲ給フ、助業^ハ中^ニ取^ル事ナレハ
任^ス人ノ意^ニ。

といつて、人の意に任せるとしており、念仏の助けになる
行ならば行じておかまわないとしている。また、

助業^ト云フ者、是^レ助^ニク^ノ正業^ヲ用心也。依^レ之^ハ慧心ノ先
徳^ハ助念方法ノ下ニ七ノ用心ヲ立^ツ。一ニハ方処供具、二ニハ修
行相貌、三ニハ対治懈怠、四ニハ止惡修善、五ニハ懺悔衆
罪、六ニハ対治魔事、七ニハ總結要行文。是^レ助業用心也。⁷
といい、「助業」について「正業」（念仏の行）を助ける用
心であるとして、『往生要集』の「止惡修善」を含む「助

念方法」の説を引用しているなど、やはり念仏の助けとな
る「修善」ならばむしろすべきであるとしているのである。
またその例として、

念仏^ヲ為^スル本^ト上^ニ、余法^ヲ助業^トシ給也。善導^モ自行^ニハ
念仏之上^ニ或説法^シ、造^リ堂塔^ヲ、浄土ノ變相三百余鋪
書^キ之^ヲ給^ト云^{ヘリ}。

ともいって、念仏行を根本とした上でそれ以外の行は念仏
の助業とすべきであるといい、善導が念仏を修しながら他
の諸行を修していたということを例としている。

以上のように、聖光は修善について念仏を助ける助業と
して修するべきであるとしているのがうかがえる。

4、浄仏国土成就衆生の思想に對する見解

次に、近代の仏教福祉において取り上げられている浄仏
国土成就衆生の思想について聖光の見解を見てみたい。近
代の仏教福祉においては渡辺海旭や矢吹慶輝等の人師が浄
仏国土の思想を基底として、菩薩が仏国土を浄め衆生を化
他することを、成仏するための菩薩行として修するといふ
この思想をもとに、衆生化他の福祉活動を行っていたこと
が知られている。

従来の研究においても聖光は『徹選択集』下巻においてこの思想を取り上げていることが注目されている。¹⁰ 聖光は『徹選択集』下巻の冒頭で、

問曰、念佛三昧トハ者何ノ義ソヤ乎。

答曰、念佛三昧トハ者是レ不離佛之義也。

問曰、不離佛トハ者何ノ義ソヤ乎。

答曰、不離佛トハ者値遇佛之義也。

問曰、値遇佛トハ何ノ義ソヤ乎。

答曰、値遇佛者トハ因地下位之菩薩ハ必ス値遇ノ地上位之如來ニ、利那片時モ不^レ遠離^二佛^一、譬^ハ如^二嬰兒^一不^レ離^レ母ヲ也。¹¹

といい、念仏三昧とは不離仏・値遇仏であるといい、下位の菩薩が必ず仏のもとを利那片時も離れないことと通ずるものであるとしたうえで、

問曰、似位ノ菩薩ハ者、未^タ斷^二無明^一、未^タ顯^二法性^一。是^ノ故ニ、為^ニ斷^シ無明^一顯^ニ法性^一上^中、必ス値遇^二仏^一也。尤モ其ノ理^一。但^シ於^ニ真位ノ菩薩^一者、已^ニ斷^シ無明^一証^ス法性^一也。何^ソ必ス値遇^二仏^一乎。¹²

といって、下位である似位の菩薩が仏に値遇するのは理解できるが、上位である真位の菩薩がなぜ仏に値遇しなくて

はならないのかと問い、

答曰、真位ノ菩薩モ、必ス値遇^二仏^一者、是^レ為^ニ從^リ一^ニ仏^一至^リ一^ニ仏^一国^一、淨^ニ仏国土^一成就^ニ衆生^一上^中也。¹³

といって、真位の菩薩は、多くの仏国でその国土を淨め、衆生を教化することが必要な行だからであるといい、上位の菩薩の行として「淨仏国土成就衆生」の思想を取り上げている。しかし、最終的には、称名念仏行による念仏三昧とは、利那片時も忘れることなく称名念仏行を修することが、菩薩が仏に値遇して利那片時も離れないことと同様の意味を持つ行であり、称名念仏行が菩薩行と何ら変わりのない行であるという主張において、この思想が取り上げられているのである。つまり、聖光はこの思想を自著で引用しながらも、往生を願う我々衆生が修すべき行であるとは説いていないのがわかる。したがって浄土宗の教義を基底とした福祉活動には、「淨仏国土成就衆生」の思想を応用することは注意を必要とするといえよう。

5、聖光の福祉実践 — 臨終行儀と往生の善知識 —

では最後に上述のような教説を主張してきた聖光が、自ら福祉活動と考えられる活動を行っていたのか否かという

点について検討したい。本稿では「福祉活動」を聖光所説の「助業」に位置づけられる「諸行」の実践例の整理を通して検討を行いたい。

聖光が実践すべきであると主張し、確たる証拠はないものの恐らくは実践したであろう活動として、臨終行儀の実践がある。聖光は『西宗要』の「第五十 臨終行儀事」においてその実践方法について細かく説示している。臨終行儀は法然の浄土教思想において「往生のためには実践する必要はない」¹⁴とされている行であり、これを積極的に説いたのは聖光の特徴的な思想であるといえる。聖光が説いた臨終行儀の実践法・善知識のあり方は次のようなことである。

・答、酒ノミタラン人ヲ近ク不可寄ス、況善知識ニセンヲヤ。酒肉五辛ハ是レ所_レ忌ム。食シタラン人ヲ不可_二近カ付_一¹⁵。
・為_二ニハ_一仏ノ焼_レ香ヲ、散_レシ華ヲ、鳴_レシ金ヲ、懸_レケ_二幡ヲ、燃_レシ灯ヲ、読_二ミ_一経教ヲ、申_二ス_一ハ念_二仏_一是_レ仏ノ来_二リ_一給_二フ_一来迎_二善縁也。魔業来_二ル_一縁_二者_一灯ヲトモサス闇闇_二冥闇_一是_レ鬼ノ来_二ル_一縁也。
香_二有_一二、善香_一香_二ト云_一ヒ、惡香_一クサシト云フ、クサキヲ縁_二シテ魔_一来_二ル_一也。幡_二者_一ハタノカセトイハ惡香_一吹_二散_一善香_一吹_二出_一也。故_二ニ以_一幡_二仏_一来_二リ_一玉_二縁_一スル也。

諸法随_レ縁_二起_一ト云フ事如_レ此。善道ハ惡縁ヲ制_レシ給_二フ也¹⁶。

・問、觀念法門ニ付_レ明_二ス_一ニ臨終行儀ヲ、爾者西方ノ行者臨終ノ時ハ木像画像ノ本尊ヲ可_二ヤ安置_一ス乎。答、可_二安置_一ス¹⁷。

このように聖光は臨終行儀について説示している。しかし、法然が往生のためには必要のないことであるといっているにもかかわらず、なぜ聖光が臨終行儀について力説したのかという点が問題である。私は以前この点について論じたことがあり¹⁸、恐らく聖光は往生のために臨終行儀は全く必要ないという法然の思想を受け入れつつ、しかし臨終行儀を修する余裕がある状態で臨終時を迎えた者や、臨終行儀を修したいと願うものに対しては、より阿弥陀仏の浄土を願う気持ちを高められるように、考え得る最高の形を提供するべきではないかという考えのもとにこの説示をしたのではないかと推察するのである。その背景には舍弟三明坊が聖光の目の前で突然苦しみだし、生死の境をさまざまという事件を体験し、自らが何もできなかったという経験¹⁹が指摘できるのではないだろうか。

このように、聖光は往生を願う者の臨終時に際し、より良い臨終を迎えられるように臨終行儀という形で活動をするべきであるとしている。つまりそれは阿弥陀仏の浄土への

往生を基本とした「助業」としての活動であるといえよう。

おわりに

以上、聖光の福祉思想について、「修善」（諸行）に関する説示と、近代の仏教福祉で取り上げられてきた「浄仏国土成就衆生」の思想について整理を行い、そして聖光が実際にどのような活動を行ったのかということを手がかりとして検討を行ってきた。これらの検討結果を見ると、聖光は仏教の通規として善を修することは必要であるとしたうえで、称名念仏の助けとなる「助業」として善を修するべきであるとし、そして実際には臨終時に阿弥陀仏の浄土への往生を願う気持ちを高めるための行を実践していることがわかるのである。そして「浄仏国土成就衆生」の思想は、我々がこの思想の示すとおりに行を行すべきであるということは全く説くことはないため、思想の扱いには注意を要し、「修善」はやはり往生浄土の助けになる行であり、念仏の「助業」として修するべきであるという姿勢が一貫しているということが出来る。それは臨終行儀の説示から見ても明らかであるといえよう。したがって聖光の福祉思想を見るとするならば、菩薩道として修するということでは

なく、念仏の「助業」として修するべきであるとしているといえよう。

1 渡辺海旭、矢吹慶輝などの浄土宗教師の福祉理念として取り上げられてきた。この二節については芹川博通『仏教と福祉―共済主義と共生主義―』（芹川博通著作集七、北樹出版・二〇〇八）等参照。

2 『浄全』一〇・一四五頁上

3 『浄全』一〇・一四五頁下

4 『西宗要』第十五 双卷経三輩散善事」で、『無量寿経』の上輩者に説かれる「修諸功德」について、「問、双卷経意、三輩機俱是散善乎、ハタ定善互可云乎。答云。難云、只限散善不互定善言者、道理不可然。」（『浄全』一〇・一六八頁下）といい、『無量寿経』の三輩は『観経』でいう散善であるとしている。

5 『浄全』一〇・一六七頁上

6 『浄全』一〇・一六一頁上

7 『浄全』一〇・二三八頁下

8 『浄全』一〇・一四二頁上

9 『摩訶般若波羅蜜經』に「従一佛國至一佛國。成就衆

生淨佛國土。乃至阿耨多羅三藐三菩提。」(正藏八・二三七頁・上)とあり、

- 10 高橋弘次氏「徹選訳集の思想」(『仏教文化研究』三〇号・一九八五年、のち『続法然浄土教の諸問題』喜房佛書林・二〇〇五に収録)・藤本浄彦氏「聖光上人における『仏離仏値遇仏』の思想―宗教的実存の視点から―」(『源智辨長良忠 三上人研究』三上人御忌記念出版会・一九八七年)

- 11 『浄全』七・九八頁上
12 『浄全』七・九八頁上
13 『浄全』七・九八頁上
14 『念仏往生要義抄』に「難じていはく。最後の一念は百年の業にすぐれたりと見えたり。いかむ。答ていはく。…中略…平生より念仏申して往生を願ふ人の事をば、ともかくもさらに沙汰におよばぬ事也。」(『昭法全』六八六―七)といつて平生に念仏を修している者は臨終の一念は全く問題ではないとし、『百四十五箇条問答』には「善知識にあはすとも、臨終おもふ様ならずとも、念仏申さば往生すべし。」(『昭法全』六五七頁)といい、臨終が理想通りにならなかったとして

も往生することができるとしているなど、各所で臨終行儀(臨終時の一念)の必要性を否定している。

- 15 『浄全』一〇・二二一頁下
16 『浄全』一〇・二二二頁上
17 『浄全』一〇・二二二頁下
18 拙稿、「聖光『浄土宗要集』に見られる聖光教学の独自性―臨終行儀をめぐる―」(大正大学大学院研究論集三三三号・二〇〇九年)

- 19 良忠の『決答鈔』に「生年三十二ノ之比^ロ、舍弟^三明房^レ依^レ病^ニ死^シ入^ル事、自^ニ申^ルノ時^一許^リ及^ニ于^フ火^ヲ燃^ス之時^ニ、即^チ見^テ眼前^ノ之無常^ヲ、忽^チ覚^テ生死^之可^レ厭^フ、而抛^テ二年來所學之法門^ヲ、偏^ニ求^ニ終時往生^ノ之行法^ヲ。」(『浄全』一〇・二八頁・下―二九頁・上)といつて、舍弟三明房の病によつて死に入る様を見て世の無常を感じたとある。この説示が「聖光上人伝」では「親見^ニ舍弟^三明房^レ絶入^ニ而蘇生^一」(『浄全』一七・三八一頁・上)といつて「絶入」、つまり悶絶した様を伝えており、ここでは後に蘇生したとあるが親しい舍弟が苦しみ死に至る様を現に目撃したことを伝えている。

浄土宗祖師の教説と福祉思想④ 良忠

永田 真隆

一、はじめに

本稿では浄土宗祖師のなかでも特に第三祖然阿良忠上人（以下祖師の敬称を略す）の教説とその福祉思想について考察する。大前提として良忠の教説というものの、一器の水を一器にうつすが如く法然、聖光と三代相承されたその教説に先の二祖のそれと根幹において大きく相違点があるわけではない。しかしながら現代社会において浄土宗教師が福祉活動を行う中で、いかなる仏教思想を根底におきながら活動すべきかは大変重要な課題であり、それがどう相承されてきたのかを考えることが今日においては必要ではないかと考えるのである。ここにおいて良忠の教説は欠かすことができず、良忠の書物も注目すべきであろう。

さてこのような基本姿勢のもと、本発表ではまず、「浄

仏国土成就衆生」の思想に関して良忠がいかなる論を展開するか考察し、その後『看病用心鈔』に見られる良忠の教説と福祉思想を見ていきたい。良忠は記主とも呼ばれるほどに膨大の著作を有するが、中でも『看病用心鈔』は浄土信仰に基づく仏教看護実践に関する書物として有名であり、現代における福祉活動においてどのような福祉思想を根底として活動すればよいのかという点に着目するのに好材料であろう。

二、良忠における「浄仏国土成就衆生」

近代において重要な福祉理念の一つとしてしばしば取り上げられる「浄仏国土成就衆生」に関して良忠は『徹選択鈔』において、

浄佛国土成就衆生。可開口傳事

口傳云三賢菩薩在界内佛世時值佛滅後生入天。人中出三家一刹利家。二婆羅門家。三居士家也。此故三賢位雖分有淨土之行其行不自在。至地上從一佛國至一佛國淨佛國土成就衆生也。今法藏菩薩爲構報土立願給正是可地上眞因位。又方便感化正體感報彼土若報地上發願勿論也。〈云云〉問其淨佛國土等修因如何。答大品經有淨土品往生品此兩品其相委悉也。先淨土行者從羣至細修萬行爲其因。初行十善止十惡淨其心爲淨土之業。如此乃至修無相第一義空治有相之行業隨行業深土彌淨。從一佛國至一佛國歷事諸佛淨土。成就衆生者一一佛邊習難思濟度之方便彼土衆生結緣以爲成佛之時所化。是其淨佛國土成就衆生之行因也。行願若成唱自行成佛之時化他之成道同時構土利生事。如天月出影現萬水。

〈云云〉¹

と述べ、さらには、

——淨佛國土成就衆生。一義二義事

問淨佛國土者淨依報淨土成就衆生者化正報衆生。其二義分明也。何強立傍正之義答同異乎。答大品經有淨土品有往生品淨土品淨佛國土本文往生品成就衆生本文也。然其二品中互明淨佛國土成就衆生一往彼此似一義故存

此分別也。文互通淨土品中淨佛國土爲正。往生品中就衆生爲正淨佛國土爲傍。再往約兩品正意彼此二義也先師被立。²

と述べる。このような良忠の「淨仏国土成就衆生」の捉え方について藤本淨彦氏は、

二祖は念仏一行の世界でダイナミックに、例えば、「念仏三昧とは不離仏の義なり」というようにとらえるが、三祖においては「二義一義」のこととして、概念整理の場にそれを置き、極めて観念的に考えられている。そのことは、大乘仏教の根本精神としての「淨仏国土成就衆生」の思想に直参するという主体的態度ではなしに、淨土念仏門の視野から知的還元の方でとらえる態度であるといえる。³

と述べ、「三祖良忠上人の淨仏国土の思想は、二祖上人におけるほどの深い思想的な展開はみられない」とする。このような観点からいって良忠の教説において「淨仏国土」の思想を現代の福祉活動に応用することは難しいようである。⁴しかしながら良忠は現代の福祉活動において特に注目される書物を著している。それが次節に述べる『看病用心鈔』である。

三、『看病用心鈔』における福祉思想

『看病用心鈔』は浄土信仰に基づく仏教看護実践に関する書物として有名であり、先学による先行研究もすでにたくさん見受けられるので、本稿では書誌学的な考察は詳しくせずにはおおまかにその内容を述べたい。

本書はまず冒頭で、

敬知識看病の人に申上候。往生極楽ハこれ一大事の因縁なり。もし知識の慈悲勧誘のちからにあらすよりは、

この一大事を成就する事あらむや。これによりて、病者ハ知識におきて、仏の思ひをなし、知識ハ病者におきて、一子の慈悲たるへし、といへり。しかれハ、すなわち、病者某甲らの所存のおもむきをしろしめて、病にふさんはしめより、命のつきむおはりまで、御用心候へき事とををしるし申しをき候。⁶

と述べ、看病人と病者の関係について言及している。⁷ つまりその関係は親子のような利害を越えた信頼関係でなければならぬ。そして病にふした時から命のつきる終わりままでのような心構えで看病をすべきかをしめすという。

また次に十九ヶ条を挙げて、病者の部屋のしつらえ（仏

の安置の仕方）、看病人自身の心得（人数、配役、酒肉五辛を避けること）、看病人の病者に対する時の心得（妄念をおこさせない、苦痛の緩和、遺言、称名念仏をすすめる、断息の際に目を離さない）、面会に來た人への対応などを具体的かつ詳細に述べている。特に注目すべきは

すへて病ひつかむはしめより、知識看病の両三人（看病人）の外は、親も疎も、人をよせ給ふましく候。いはむや、妻子なむとは、ゆめゆめちかつけ給ふましく候。（第三条⁸）

と、あるいは、

呉々もこの三人（看病人）の外ハ、余人をよせ、悪縁をちかつけ給ふへからす候。おのつから、とふらいきたる人ありとも、外よりあひしらひて、歸して、内へはいれられるへからす。やまひも見くるしく候。病者の申置たるむねなりと候へ。（第四条⁹）

と妄念を起こさせないために、面会に來た人はおろか、妻子でさえも近づけないようにと述べる。またこの他に、病者が魚などを食べたいと申し出ても欲心を押さえるようにさせるべきであるとも述べる。いずれにしろ來迎を蒙り、極樂へ往生するための処置であるが、現代においてはクオ

リティ・オブ・ライフ（QOL）の観点からみてもあまり考えられないものであろう。

次に本書が先行研究においてどのように捉えられているかを述べる。まず、服部敏良氏は本書を医学書と位置づけ「極めて事細かに看病の実際を教え諭しているがこの看病の根本精神は慈悲の精神であることを強調しているのである。この慈悲の精神こそ、釈迦の根本思想であって、釈迦が看病人戒として弟子に教えた所であり、（中略）著者良忠が、この釈迦の精神を体得し、この精神を基として看病の実際面について教えたのが、この用心抄である。誠に心にくいまでに看病の実際を記した良書であり、現今でも、そのまま適用し得るものである。わが国における看病書としては最初のものであり、高く評価されるべきものである¹⁰」と指摘されるのに対して、笹田教彰氏は「仏教の起源にその根拠を求めるといことは、あながち不当ではないが、ここでは、死の看取りの意義や善知識の役割については言及されておらず、従ってその意味では、わが国における仏教の具体的な機能が、看過されているといわざるを得ないのである¹¹」と述べ、「『看病用心抄』の特質性を検討する場合、病者の往生をとげさせることを主眼としながらも、

死を看とる側（ここでは善知識）が病に対して細心の注意を払っているという点、つまり「臨終行儀」と看病とが密接に関連しているという点にこそ注目する必要がある、むしろその意味を考える必要があると思われる¹²」と述べる。さらに言えば本書は病気を完治させてから社会復帰を目指すという性格のものではなく、死を迎えようという人を前にいかに往生できるかという宗教的救済を目的としたものである。病と闘うという態度ではなく病とともに生きる、そして死んでいくという態度である。慈愛に満ちた看護という姿勢とは若干異なる厳しさを持っていると言える。

また病者の臨終においてどうしてほしいかなどの要望を執着心であるといえしめ、欲によって心が乱れることを禁じている。臨終における正念が往生の可否を決定付ける重要な要素であると考えられていた当時において、法然が平生に念仏によって仏の来迎を蒙り、それによって正念を得、往生を遂げるという新たな考えを示されたことは周知の通りであるが、良忠も法然と同じく本書で、

日來の功によりて、臨終にハ、仏來迎し給へし。仏の來迎を見たてまつり、護念力を蒙によりて、正念に住して念仏して、往生の素懷をとくへし、と心えて候な

り。しかるあひた、平生の時より、最後の念にいたるまで、たたほとけたすけた給へと、おもふこの存念なり。(第十五条)¹³

と述べて、平生の念仏によって臨終には仏の来迎を蒙り、それによって正念になり往生するという姿勢である。その上で臨終の善知識をすすめ、それによって導かれる臨終の念仏をすすめる。これはともすれば矛盾する態度のように思われかもしれないが、この矛盾は三愛を恐れているわけではなく悪縁を避けるように配慮をしているのであると考えるべきであろう。つまりあえて悪縁と親しくするのではなく、来迎にあたり勝縁、善縁と親しくするに越したことはないという態度である。

さて、福祉とは「人間の生活の共同をととして幸福を得ること」¹⁴であろうが、何を「幸福」と考えるかと言えば本書の中では西方極楽浄土への往生が基本となる。病者がどうしたいかを差し置いても往生が優先される。勿論、病者自身の信仰という面から考えれば往生がもつとも重要であるはずであるから病者の気持ちを優先させているとも言える。現代においては病者の世俗的な希望をかなえることこそ福祉サービスと考え、それを妨げる本書のような看病人

の姿勢はなかなか理解しがたいが、世俗を超越したところに病者の希望があり、それが共通認識になっている本書内の状況においては先の姿勢は理解できるものであり、その姿勢こそが良忠における福祉活動の姿勢といえるのではないだろうか。ここにおいて『看病用心鈔』に見られる福祉思想の源泉は通仏教ではなく浄土宗独自の教説に基づくものであると言えよう。通仏教的な慈悲ではなく浄土宗の教義に則した形の幸いの形を良忠は見ている。法然は延命も病苦を取り除くことも、すべて念仏を称えるためのものであるとし、究極的には念仏を基本として考えるわけだが、良忠の態度もこれと同様のものであろう。

四、小結

以上見てきたように良忠の「浄仏国土成就衆生」理解はなかなか現代の福祉活動に直結されない。しかしながら『看病用心鈔』においては現代の福祉活動において参考とすべき姿勢を垣間見ることができた。どのような理念をもって看病人たるかが重要な問題となるのであろう。近年、個別の宗派色を色濃く反映させる仏教福祉が見直されつつあるのだが¹⁵ここにおいて良忠の思想が有効になってくるの

ではないだろうか。

また今回改めて『看病用心鈔』を読み、本書における病者に対する心遣いの細やかさに大変驚かされた。われわれ現代の浄土宗教師はどれほどまでこのような気を配りつつ目の前の人と接しているであろうかと考えさせられるのと同時に、大いにこれを自らの反省材料としたいと思うところである。

※註

1 『浄全』七卷一一五～六頁。

2 『浄全』七卷一二〇頁。

3 藤本浄彦「良忠上人における「浄仏国土」の思想」(『良忠上人研究』)

4 藤本氏は前掲論文においてこのような良忠の仏教思想の特徴をして「百科全集的思考」であるにとらえる。

5 主なものを列挙すれば次のようになる。

鷺尾教導「良忠禅師撰と伝ふる『看病用心鈔』について」(『仏教史学』三一八、一九一三)

鈴木(玉山)成元「看病用心鈔について」(『佛教論叢』八、一九六〇)

鈴木(玉山)成元「看病用心鈔について」(『日本歴史』一三九、一九六〇)

伊藤真徹「『看病用心』について」(『佛教論叢』一三、一九六九)

玉山成元『看病用心鈔』の価値」(『中世浄土宗教団史の研究』山喜房仏書林、一九八〇)

玉山成元「良忠上人著『看病用心鈔』について」(『良忠上人研究』良忠上人研究会、一九八六)

笹田教彰「『看病用心鈔』の一考察―看取りの意義と善知識の役割をめぐって―」(三上人御遠忌記念出版会編『源智・弁長・良忠 三上人研究』同朋社、一九八七)

関根透「鎌倉僧医の医の倫理観(二)『看病用心鈔』

への序章」(『鶴見大学佛教文化研究所紀要』二、一九九七)

関根透「鎌倉僧医の医の倫理観(二)三種の『看病用心鈔』の写本について」(『鶴見大学佛教文化研究所紀要』三、一九九八)

関根透「鎌倉僧医の医の倫理観(三)『看病用心鈔』の作者について」(『鶴見大学佛教文化研究所紀要』

五、二〇〇〇)

服部敏良『鎌倉時代医学史の研究』吉川弘文館、一九

六四

伊藤真徹『日本浄土教文化史研究』隆文館、一九七五

神居文彰・田宮仁・長谷川匡俊・藤腹明子『臨終行儀

―日本的ターミナル・ケアの原点―』北辰堂、一九

九三

前掲関根「一九九八」、三五頁。

さて本書の写本は三本存在する。一つ目は滋賀県安

土・浄厳院所蔵本であり、この活字版は『良忠上人研
究』などの中に示される。二つ目は京都・常楽寺の今

小路覚真氏所蔵本であり、この活字版は『日本浄土教
文化史研究』の中に浄厳院本と後述する金沢文庫本と

対照されて示されている。三つ目は金沢文庫所蔵本で
ある。これは一九五三年に当時の金沢文庫長であった

熊原政男氏が大正大学図書館に所蔵されている石井教
道氏書写の『看病用心鈔』を転写したものであり、こ

の活字版は関根透「鎌倉僧医の医の倫理観(二)」三種
の『看病用心鈔』の写本について」(『鶴見大学仏教文

化研究所紀要』三)の中に示されている。本稿では安

土・浄厳院本を引用するが、他二本と対照しやすい為

に関根透「鎌倉僧医の医の倫理観(二)」三種の『看病
用心鈔』の写本について」(『鶴見大学仏教文化研究所

紀要』三)に載るものを利用する。

7

本書における「看病人」と「善知識」の用語使用の区
別については議論のあるところである。笹田氏は前掲

論文において本書内では一見看病人と善知識を使い分
けられているかのように見えなくもないが明確な区別

は困難であるという。このため本稿では「病者」に対
する「看病人」として特に善知識と区別せずに使用す

る。

8

前掲関根「一九九八」、三七頁。括弧内は筆者。

9

前掲関根「一九九八」、三七―三八頁。括弧内は筆者。

10

前掲服部論文、一六五頁。

11

前掲笹田論文、三八八頁。

12

同、三六六頁。

13

前掲関根「一九九八」、四六―四七頁。

14

日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』二五六

頁。

15

拙稿「仏教福祉の研究動向」(『仏教福祉』一三、二〇

一〇)

《キーワード》良忠、浄仏国土成就衆生、『徹選撰鈔』、『看病用心鈔』

浄土宗祖師の教説にみられる福祉思想⑤ 聖問

吉水 岳彦

一、はじめに

法然上人（一一三三—一二二二、以下尊称略）や近世浄土宗で活躍した捨世派僧における福祉的思想については、その言説にみられる臨終行儀や施財供養などを取り上げた先行研究がすでに存在する¹。しかしながら、浄土宗中興の祖であり、日本中世後期以降の浄土宗僧侶養成の基礎を打ち立てた七祖了誉聖問（一二四一—一四二〇）の諸著作において、福祉的な思想を考察した研究は、管見のかぎりみられない。

中興聖問の思想は、宗祖法然の思想と相違する点が多いという指摘もあるが、他宗からのさまざまな論難を廃して法然の教えの超勝性を示し、現在にいたる浄土宗という組織の礎を形成したのは聖問である。聖問における福祉的思

想を考察することは、中世後期以降の浄土宗僧侶が学び得た浄土宗学のうちに福祉的思想が含まれていたか否かを探ることになるのではなからうか。

また、大正期に社会事業家としても活躍した渡辺海旭（一八七二—一九三三）は、法然の教説を論じる際にも聖問の教説を用いている²。海旭は、法然・聖問両祖の思想の異同について論じるなか、「選択本願」「大悲本懷」「万機普益」が両祖の一致する点であり、聖問が単直大信を主張し、散心念仏を正宗としている以上、両祖の思想は一致符合していると指摘している。海旭が主張する生活宗教としての浄土教や常念主義などは、両祖の思想の異同を考察した上で導き出された浄土宗の中心思想であり、この散心念仏を相続する常念主義のなかに福祉的活動を行うべきであると海旭は述べているのである。このような海旭への影響

にみられるように、聖岡における福祉的思想を考察することは、浄土宗義の現代的応用を考える際に必要なことである。

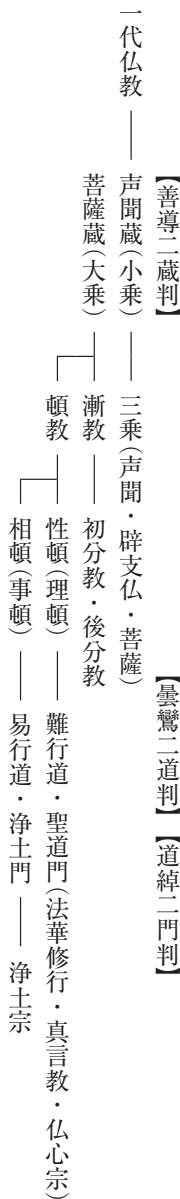
そこで本稿では、法然・聖岡両祖の思想はその根底で一致したものであるとの理解に立ち、聖岡が法然の教えの超勝性を示すために強調したさまざまな教説のうちに福祉的思想がみられるのかを考察する。さらに、その内容は現代の福祉活動においていかなる意味を有するものか、その現代的意義を考えたい。

二、聖岡の二蔵二教二頓教判

聖岡の教説のもっとも特徴的な点はその教判にある。聖岡の活躍した室町時代は禅が盛んに行われた時代であり、法然浄土教は夢窓疎石や虎関師錬などといった著名な禅僧

から「寓宗」であり「大乘の説ではない」と批難されることもあった。³ そのようななか、旭蓮社澄円が『夢中松風論』十卷や『浄土十勝箋節論』十五卷、『同輔助義』四卷を著してこれに反駁するも、一宗、一派として認められることはなかった。⁴ 聖岡はこの状況において、五重相伝を制定し、円頓菩薩戒の相承を明確化することで、浄土宗僧侶たるものが必ず伝持しなくてはならない宗脈・戒脈という相伝の形式を確立する。すなわち、自宗の宗侶養成の基礎を固め、教団の再構築を行ったのである。さらに、聖岡は他宗からの論難に対し、浄土宗の正当性を示すばかりでなく、浄土の教門が他宗の教義を超絶した「究竟窮極の大乘」であることを示す教判を確立する。⁵ これが次の図1に示す聖岡の二蔵二教二頓教判である。⁶

図 1



聖阿は善導の釈義によって一代仏教を菩薩藏と声聞藏に分け、そのうち菩薩藏を漸教と頓教に分け、さらに頓教を性頓と相頓とに分けて⁷いる。法華や真言、禪の教えはすみやかに悟ることができる頓教に属するものの性頓とされる。これに対し、浄土宗の教えは相頓にあたるとしている。この二頓の異なりについて『釈浄土二藏義』（以下『頌義』と略す）には、

性頓は機情の一乗なるが故に解會を待ちて如なり。相頓は佛意の一乗なるが故に解會を待たずして自爾に如なり。機情の一乗は調機を帯びるが故に還りて格を超えず。佛意の一乗は弘願を聞く故に超にして而も亦た超なり。況や彼の即身も猶お分證なり。其の自覺の心を以て佛の名を得れども、然も究竟大牟尼の位には非ず。淨土の得果、豈に是れ爾ならんや⁸。

とある。性頓の教えは一切衆生が等しく成仏できる教えではあるものの、行者が機根を磨いて法の了解會得を待たねば真如に達することができない。これに対して相頓の教えは、煩惱を絶たない凡夫も仏意に順じて称名念仏すれば、仏が一切衆生を等しく救わんとして建てられた本願に乗じて有相の極樂浄土（真如・涅槃界）に入ることができるの

である。さらに得たところ証果についても、性頓では成仏するといっても一分の証悟に過ぎないが、浄土における成仏は真に仏と同じ位に入ることができるとしている。また、今此の相頓は終窮の極談、済凡の秘術なり。直に方域を立てて無方域に即し、正しく色相を假りて無色相に即す。無二を行ずること無けれども、而も色心を一法に悟り、不離を解せずして、而も性相を一心に開く。

見生の當體を改めざるの凡夫、覺らずして無生の本際に轉入す。煩惱の迷本を斷ぜざるの衆生、立地に涅槃の常樂を證得す。有相の心を以て無相の悟に契い、事の行を以て實相の門に入る。事中に理を得、理中に事を施す。理事縦横、自在無礙なり。佛願此の功を開發し、愚凡彼の位に合會す。但し相の名を安ずること⁹は唯理唯性の頓教に超過することを顯さんが爲なり。

《中略》今此の相頓は佛願の所建なるが故に事理縦横なり。佛意の一乗なるが故に而も機の悟解を待たず。相は是れ即相なり。生は是れ無生なり⁹。

とあり、相頓の浄土宗の教えこそ大乘仏教を極めつくした上で説かれた凡夫救済の秘術であり、聖阿はその理由を仏辺（仏願・仏意）に求めている。阿弥陀仏は真如実相の理

からすれば本来無方域であるところに西方を立て、本来無色相のところに色相を具えた極楽浄土を建立したのである。そうであればこそ、色心無二・性相不離を悟らず、煩惱を絶つこともなく、実我実法を離れきらない有相の心をもった凡夫が、事相の称名念仏の行によってそのままに極楽浄土へ入ることができ、そこで涅槃の常樂を得、実相の門に入るができる」と説いている。阿弥陀仏の仏願を根拠としているから理と事は自由自在であり、有相の浄土・事相の念仏といっても仏意から唯性の上に示されたものであることを述べている。¹⁰

ここで着目したいのは、聖岡が「有相」「事相」であるゆえに浄土宗の教えが他宗の教義を超過するものであると述べている点である。他宗の教えも釈尊の教えであり、法華・真言・禪にいたっては大乘仏教のなかでも勝れたものであることは聖岡も認めている。しかしながら、浄土宗以外の教えは結局「調機の一乗」、すなわち衆生の機根を磨かねばならず、千差万別である衆生の機根によって修行の進行も成果も異なる以上、完全な万機普益・平等利生の教えとはいえない¹¹。どんなにすばらしい教えであっても、対象となる人に行えず、理解できないようでは有名無実とい

わざるを得ないと、聖岡は論断するのである。¹²

三、二蔵二教二頓教判に見られる福祉的要素

煩惱を離れられず、同じ過ちを繰り返してしまふ末代愚鈍の凡夫にも、極樂が「有相」であればこそ明確に行き先を知らしめることができ、そこへ至るための称名念仏が「事相」であればこそ容易に実修することが可能なのである。阿弥陀仏が大慈悲から五逆十惡の凡夫まで平等に救おうとする本願にかなない、出世の本懐としてこの教えを開示した釈尊のみ心になう称名念仏の教えと同一次元で語べきものではないが、このような聖岡の教説は現代の福祉の現場にも通ずるとも重要な福祉的要素とみることができると。

聖岡の強調した「有相」と「事相」は、さまざまな福祉活動・社会活動にも重要な意味があると考ええる。それは、「陰徳を積む」ということが美德となりがちな活動において、ことさらに自己の活動のアピールをすることではない。しかし、いたらない凡夫であるわたたちには、活動を行うことが大切であると明確に実感できなければ、活動から足が遠のいてしまうことがある。それゆえに、具体的に多

くの方が参加可能な活動（事相）を行い、その活動を通じて多くの人との目に見えて実感できるつながり・学び・喜び（有相）を得ることが、あらゆる福祉活動・社会活動に必要であると考えるのである。

かつて日本において慈善事業が、災害や飢饉に応じて特定の地域で一時的・断片的に行われてきた。こうした援助は、地域の人々と直接的なかわりを持ち、明瞭（有相）で具体的（事相）な活動であるが、対象となる人や地域の問題の究明とその対応策が、その時、その地域でとどまってしまうものであった。そこで、現代の社会福祉のような合理的・系統的（理相）な活動へと展開されてきたのである。しかしながら、そのような福祉サービスを行うにあたって様々な研究がなされた結果、被援助者には複雑難解（理相）で不明瞭（無相）なものを受けとられる援助も生じている。¹³

一つ事例を挙げるとすれば、筆者が関係する生活困窮者支援においても、国や自治体が用意をした福祉施策が、それを必要としている人に知られていない、もしくは、利用できる人がきわめて限定的であることがある。¹⁴ また、福祉サービスを利用しようと役所に相談に行ったが、「よくわ

からないことをずっと説明され、しばらく我慢して聞いていても、利用させてくれるのかどうかもはっきりしないから出てきた」と、結局利用する前に出てきてしまった話をよく耳にする。福祉利用者の状況をみて、必要に応じた福祉サービスを勧めるには専門的な知識が必要不可欠である。けれども、専門用語を交えてサービスの利用者に説明したところで、一切内容を受け取ってもらえないのは当然である。たとえ優良な福祉サービスであったとしても、それでは有名無実であり、何の役にも立たない。

実際に福祉サービスが必要とする当事者が何を必要としているのかを完全に知ることは、不可能なことかもしれない。しかしながら、福祉サービスを必要とする人が、いかなる障害を抱えていても、どんな生活背景であろうとも受けられるような配慮が必要であろう。そのためにも、利用者が目で見えてすぐにわかる利用後の喜ばしい状態（有相）を示し、そこに至るための具体的に当事者にとって容易な手続き（事相）を案内することが求められるのである。¹⁵

寺院僧侶による福祉活動・社会活動についても、「有相」と「事相」は大切である。凡夫の心は移ろいやすく、なかなか一つのことを継続することも難しい。教区や教団によ

る災害支援や海外の貧困地域への金銭的な援助も大切であるが、誰でもが参加可能な具体的活動であり、直接的なつながりや学びを実感することのできる活動であれば、自ずとお寺が地域の人々の居場所ともなるであろうし、何よりもお念仏の教えの結縁の場ともなるのである。全国的にも数が多く、寺院僧侶による社会活動の中心ともいえる児童教化活動をはじめ、青少年のための電話相談事業や自死遺族のための追悼法要など、現在さまざまな活動が展開されている。こうした寺院僧侶による活動の一つ一つが、結果的に地域における福祉的役割を担い、さらには念仏の助業となるためにも「有相」と「事相」は重要なことであると考えるのである。

四、おわりに

以上、聖岡の教説にみられる福祉的思想を考察してきた。博覧強記であった聖岡の膨大な著作には、浄土宗という教団を築き上げるために不可欠な自宗僧侶の養成と、他宗僧侶の論難に対する備えとがみられる。そのうち、聖岡の思想上もっとも特徴的な對他宗的立場から説き示された二蔵二教二頓教判に福祉的思想を見出し、これを現代的問題と

重ね合わせて論じてきた。

現代のわたしたちも聖岡の活躍した時代の人々も同じ凡夫である。福祉サービスを提供する側も利用する側もいたらないところの多い凡夫である以上、提供者が利用者のことを考えて用意した施策が必ずしも良いとは限らず、逆に利用者が提供者に願ひ出る際にも必要なことをすべて告げているとも言い難い。異なる立場から相違する認識に立つて、同一の問題に向き合うのである。こうした気持ちの行き違いは、寺院僧侶と地域の人との関係においても同様のことがいえるだろう。

聖岡が強調する「有相」と「事相」は、そのようないたらない凡夫が、互いに支え合う社会の中で、どのようにしたら向き合っている相手に必要なことを知ってもらえるだろうか、一緒に関わってもらえるだろうか、ということを経験して教えてくれるものである。どんなに素晴らしい内容の支援活動や福祉活動であっても、必要な相手にそれが必要であると理解してもらい、そこへつながるための容易な手段がなければ、意味がない。阿弥陀仏と異なり、凡夫であるわたしたちには、それを完全に用意することは不可能かもしれないが、極力心がけていくことが肝要なことなのではな

からうか。

本稿では、触れることはできなかったが、聖岡の念仏生活に関する説示にみられる福祉的要素についても今後改めて発表したい。

1 「法然上人の社会事業的思想の一史考」(三田全信氏

『改訂増補 浄土宗史の諸研究』山喜房仏書林、一九八〇年、五三六頁)、「法然浄土教の福祉思想」(吉田久一氏・長谷川匡俊氏著『日本仏教福祉思想史』法蔵館、二〇〇一年、四〇頁)、曾根宣雄氏「宗教とターミナルケア」(『東洋における死の思想』春秋社、二〇〇六年)他、法然の福祉思想に関連する論文は多数ある。

捨世派僧による社会福祉的活動については、「念仏者の教化と慈善」(『近世浄土宗の信仰と教化』北辰堂、一九八八年、二一九頁)等、長谷川匡俊氏による多くの研究成果が報告されている。

2

「宗祖中興二祖の教義の異同と現代の浄土宗」(『浄土教報』一三六六、一九一九年)、「法然上人の選択主義」(『無礙光』一八七、一九二二年)には、聖岡の教説を用いて法然の教義を説明しているところが見ら

れる。一九一九年が聖岡の五百回遠忌にあたったこともあって、これを意識したといえる。しかし、それ以前に海旭が「無用の弁(新著批判の後に)」(『新佛教』一九〇四年)において「人も知る如く、岡公は浄土宗中興の偉傑として學問の該博、思想の雄大、浄土宗史に希に見る所、一たび其「頌義」を披かむものは、公が英姿の颯爽として紙上に躍出するを見む」と、聖岡の業績について述べていることから、渡欧以前には聖岡著作を学んでいたことがわかる。聖岡著作の修学は、江戸期においては初学者にとっても必須であったため、明治以降もしばらくは同様に学ばれていたことが推察される。

3

浄土教に対する禅僧からの批判は、道元『正法眼蔵』(大正蔵八二・一七・中)に「口聲ヲヒマナクセル。

春ノ田ノカヘルノ晝夜ニナクカコトシ。ツヒニ又益ナシ」とあるように、鎌倉時代にはすでに通途のことであつたと考えられる。夢窓疎石『夢中問答』(岩波文庫、一八五頁)、虎関師鍊『元亨釈書』(『日仏全』一〇一巻四七〇頁)。

4

澄円は『夢中松風論』や『浄土十勝箋節論』において

独自の浄土宗の師資相承説を展開しており、禪僧からの批判に応じていた。拙稿「旭蓮社澄円と了誉聖岡―浄土宗の相承説について―」（『大正大学総合佛教研究所年報』二九、二〇一〇年）参照。

林田康順氏は聖岡の二藏二教二頓教判の性格を「七祖聖岡上人」（『平成一二年度 布教・教化指針』浄土宗、二〇〇〇年、一〇四頁）において次のように指摘している。

法然上人は『要義問答』において「教をえらぶにはあらず、機をはからふなり。わがちからにて生死をはなれむ事、はげみがたくして、ひとへに他力の弥陀の本願をたのむ也（『昭法全』六一九頁）」と述べている。つまり法然上人は、釈尊一代の教説をその浅深・勝劣に基づいて順序づける「教をえらぶ」教判ではなく、その基準を現実のありのままの自己におく「機をはからふ」教判に求めた。《中略》《聖岡》上人は、聖道浄土二門判を踏まえつつ、こうした《禪僧からの》批判に対し浄土宗の教えが「教をえらぶ」意趣においても他宗の教えに超過しているという二藏二教二頓教

判を確立する。（〈〉カッコ内は著者の補足）

6 服部英淳氏『浄土教思想論』（山喜房仏書林、一九七四年）四〇三―四二〇頁、林田氏前掲論文参照。

7 聖岡は『頌義』において「二藏の判教は光明大師の釋義なり（『浄全』一二・一九下）」と述べた後、その典拠に善導『観経疏』と『般舟讚』の文を挙げている。しかし、伝菩提流支造『麒麟聖財論』の「二藏三論」に依つてこの教判が立てられていることが、江戸期の大玄師や望月信亨氏によつてすでに指摘されている。

8 『頌義』（『浄全』一二・三四二下）。

9 『頌義』（『浄全』一二・二六上―下）。

10 聖岡『頌義見聞』（『浄全』一二・四八三上）には、

彼の歴史とは唯理に對して事と釋す。今の指方立相の事相には同じからざるなり。相伝此くの如し。諸宗の事觀は唯理の邊に對して且く事と云うと雖も、唯性の上に於いて事相の旨を談ず。今の即相は但著有相唯事の安心をもちて直ちに無相實際不生の眞理を證す。彼等の宗に混ずること莫れ。

とあり、他宗において論ぜられる唯理の相對としての「事相」と、唯性の上に施される相對を離れた指方立

相の極楽浄土の「事相」とは、まったく次元が異なることが指摘されている。

11 『頌義』（『浄全』一二・一三〇上）には

即相不退頓中頓とは、祖師の云く、天台・真言皆頓教と名づくとも猶も猶も斷惑證理を許す、故に猶お是れ漸教なり。未斷惑の凡夫、三界を出過するが故に此の教を以て頓中の頓と爲す。

とあり、聖阿は相頓義において、法然の『大經釈』の説示を引用している。末法罪惡生死の凡夫に斷惑證理の行を修させるといふ点で他宗を漸教と判じていることは、法然から踏襲していることがわかる。

12 『頌義』（『浄全』一二・一二七下）には

浄土の教門は、五乘・九法界・二乘・一闍提・五逆・謗法・根機の利鈍・罪障の輕重・廻心未廻心・發心未發心・悉く以て成佛せしむ、豈に平等普益に非ざらんや。何に況や末法濁亂の衆生、刀兵劫起の凡愚に於ては諸教の度せざるところ、真言の化せざるところなり。則ち知りぬ、末法の凡夫の爲には、諸教の教門は教有りて人無く、有名無實なり。唯浄土の一門のみ有りて通入すべき路

なりと。誠なるかな此の言。

とあり、浄土宗の他の教門は、刀や兵によつていのちあるものを脅かすような末法の凡愚の救いとはならない有名無実の教えであると述べられている。

もちろん、福祉の現場で活動される多くの援助者は、利用者に対して必要なケアを説明し、不断の努力をされている。そのおかげで助かっている人々が数え切れないほど存在することは言うまでもない。

二〇〇九年一〇月、厚生労働省は、「住宅手当緊急特別措置事業」という、住宅のない失業者に最大で六ヶ月間の住宅費を支給する制度と、連帯保証人なしで生活費を貸し付ける制度を導入した。失業すればそのまま住居を失う方が多いことから、住所がないと受けられない生活保護制度を補うためにはじめられたものである。一時的な措置かもしれないが、行政がホームレス状態にある人をこれ以上増やさないように動いたことは高く評価できる。しかし、開始直後からこの制度を利用するには一ヶ月以上待たねばならない状態となり、結局、すでに住居を失った人は、制度を利用でき、るまでの間野宿で過ごさねばならないことになるなど、

新たに問題がないわけではなかった。公設派遣村など、社会のあらゆるところでこのような貧困に対するさまざまな施策が講じられている。ところが、それぞれの施策が個別部分的な対応でその都度対象者が限られたり、時には時限的な制約から支援が中途半端な状態で終了してしまうこともあり、都内に約五千人ともいわれる路上生活者の問題を解決に導くことさえ、難しいのが現状である。

生活困窮者の方で福祉事務所の窓口に行く方の中には高齢者や知的障害を抱えた方も多くいる。しかしながら、当事者に対する十分な説明が行われるどころか、「とにかく受け付けない」という姿勢で対応するところがあるということを、しばしば当事者や支援者の間で耳にする。当事者の中には、一度目の窓口の対応で心を傷つけられて相談に行くことを拒否する方もある。本来、どのような状態の方がいかなるニーズをもつて訪ねてくるかわからないからこそ、明確なビジョンの提示と容易な手続きの案内は必要不可欠なものである。

仏教と科学―その意義と研究方法―

石 田 一 裕

一、はじめに

筆者は、浄土宗総合研究所において平成二十二年二月より月一度のペースで「仏教と科学」と題する勉強会の開催をはじめた。本稿は、その勉強会を通して筆者が感じた仏教と科学の関係性を考える意義とそのための研究方法を述べる試論である。

二、問題の所在―勉強会開催のきっかけ―

はじめに本勉強会を開催することになったきっかけを述べ、それを通して「仏教と科学」という大テーマに潜む問題点を指摘しておきたい。

「仏教と科学」と称する勉強会の開催に至る経緯は、筆者と浄土宗総合研究所（以下、研究所）の研究員である佐

藤堅正氏との、関係に始まる。佐藤氏は物理学の博士号をもつ僧侶であり、研究所において筆者と佐藤氏は席が隣同士であったこともあり、日常的に物理学などの話をする機会に恵まれた。当時は、折しも南部陽一郎博士、小林誠博士、益川敏英博士の三氏がノーベル物理学賞を受賞した時であり、その方面の話題には事欠かない頃であった。そして、筆者はもともといわゆる理系の研究に興味を覚えていたこともあり、ノーベル賞の受賞で再度注目されることになった南部陽一郎氏の『クォーク 第二版』（講談社ブルーバックス、一九九八）を読み始めたのである。

そこに書かれていることを現在も十分に理解しているとはいえないが、それは大変興味深いものであり、あらためて現代の科学の発展を実感させるものであった。また、この本の読解にあたっては佐藤氏の助力も大きく、それによ

つて本には書かれていないことや、基本的な物理学の知識を教授いただき、それは筆者に物理学の奥深さを感じさせ、また面白いものでもあった。しかし、物理学の勉強を大変面白いものだと感じる反面、この議論は仏教の内部においても通用するものかという疑問がわき起こってきた。

これは筆者の抱く雑感であるが、西洋の文化の中で発展してきた科学は、その文化の軸ともいえるキリスト教と時に激しく対立してきた。逆に言うと、キリスト教はその宗教的世界観を守るために、それと対立する科学的思想を厳しく取り締まったといえる。しかし、仏教ではこのような対立はあまり見られない。もちろん、これは近代化に関わるところであり、科学的思想をゆつくりと熟成させていった西洋と異なり、日本は、ある種、いきなりそのような思想を受容したのである。そして、それを支える土台には目もくれず、近代化のためにその中にどっぷりとつかりこんでしまった。そこには、科学と仏教あるいは日本の宗教が激しく対立するような余裕がなかったのではあるまいか。

このような雑感はさておき、科学、それも特にこの何世紀かの間で急激に進展した自然科学を、仏教思想は受け止めることができるだろうか、ということは筆者にとって次

第に大きな問題となっていた。換言すれば、仏教が有する世界観のなかに、現代科学の世界観を取り込むことができるかどうかの問題なのである。

この問題の解決のためには、なによりもまず二つの世界観を、自分なりに習得しなくてはならない、この意識から筆者は、佐藤氏の協力を仰ぎ、仏教と科学の勉強会を開催することに至ったのである。

三、研究の意義

それでは、仏教と科学の関係を研究すること、あるいは仏教と科学の世界観を習得することにはどのような意義があるのだろうか。

筆者はこれについて、おおきく二つを考える。一つは、従来の仏教の世界観を、科学の世界観と比較検討することを通して、その意義を再確認すること。二つ目は、仏教の世界観の有用性と、現代において真に必要な仏教とは何かを問い直すことであり、これは、要するに仏教の現代的解釈をすることである。

前者については、現代の科学知識を仏教の理解に役立たせることを意味し、たとえば仏教の物質論ともいえる極微

説と、原子や分子についての学説とを比較することで、仏教の理解を深めることなどがこれにあたる。

このような方法が有効なのは、おおよその日本の僧侶が、科学的思考方法―要するに学校教育―を受けた者だからである。その意味で仏典の記述をそのまま理解することよりも、それを現代の知識と比較して理解することの方が容易であると思われる。

また僧侶だけではなく、いわゆる現代人にとっては、梵語や漢文で書かれた經典をそのまま理解することは、大変難解なことであり、そのために翻訳が必要である。この翻訳とはもちろん梵語や漢文で書かれたものを、逐語的に現代日本語に訳すことであるが、それと同時にそこに書かれている意味を、現代的な意図にそって言い換えることでもある。その言い換えの手助けの一つとして科学というものが有効である、と筆者は考える。要するに、科学というものをを用いることで現代に生きる我々には、仏教をより深く理解できる可能性があるということである。

後者については、より狭義の科学、すなわち物理学や生物学などといった専門領域が関係してくる。前者では、科学的な思考方法や、すでに定説となった科学の説を用いて、

仏教をより深く理解することを目的としたが、ここでは最先端の科学思想が仏教教理をどこまで否定するかということを考えることが目的である。

たとえば、先にあげた極微説についてこれが間違っているか正しいかを、現代物理の素粒子論から論じることなどがこれにあたる。要するにこれは、科学の進歩によって得られた知見によって、仏教の理論を改善しようという試みである。このような言い回しは不遜なもののように聞こえるかもしれないが、実際にキリスト教ではそのようなことが問われてきた。たとえば進化論や地動説、これはキリスト教にその宗教理論の改善を求めるものであると思われる。しかし、権威化した宗教は、自己の変化を極度に嫌う傾向があるようで、キリスト教内においてそのような改善あるいは変化を認めるかどうかは未だ大きな問題の一つであるようだ。

それでは仏教、特に日本の仏教はどうであろうか。筆者の感想は、日本仏教の現代科学に関する態度はほぼ無関心である、というものである。もちろん生命倫理に関わるような点、すなわち脳死臓器移植における態度などは各宗派・各教団が示してはいるが、「極微と素粒子の関係」や

「六道輪廻と進化論」の関係などにはあまりお目にかからないし、それをやろうとするだけで教団あるいは学会から変わり者のレッテルをはられるのではないか、という思いさえわいてくるのである。

しかし、現代科学と比べて仏教教理に誤っている点、あるいは劣っている点があるのなら、それを真摯に認めること、またそのような点を見つけることは非常に重要であると筆者は考える。もし仏教教理に改善の余地があるのであれば、それは全面的に受け入れるべきであるし、さらに最先端の科学でさえも、そのうちに含むような仏教の新たな世界観を構築する必要があるのである。そのような仏教こそ、いま求められている仏教であると筆者は考える。

科学者や思想家から赤ん坊に至るまで、ありとあらゆる人に対して、納得のいく一貫した世界観を示すことが必要なのである。

そのような世界観を模索し、それを作り上げる糧となるものが、仏教と科学の関係を研究することから、あるいは仏教と科学の世界観を習得することから得られるであろう。

四、研究の方法

今、仏教と科学を研究する意義について大言壮語を申し上げてしまったが、そのような大きなことを目標としつつ、実際に仏教と科学をいかなる方法をもって研究すべきであろうか。ここではその方法論について述べたい。

筆者は、仏教と科学の関係を考えることで得られるものはこの上なく大きなものと考えているが、その方法は難しいものではないと思っている。それは自分自身を見つめるという一点に尽きる。

先にも述べたが、現代に生きる我々は科学と切っても切れない関係にある。今、原稿を書く私自身もPCにむかい、キーボードを叩いてこれを書いている。我々の生活は大きく科学あるいは科学技術の恩恵を受けており、またその中で生きる我々は科学的教育を受けて育ってきた。

それはライターに火のつくことも、テレビが映ることも、スピーカーから音が出ることも何も不思議に思わないことである。もちろん多くの人が身の周りにあるすべての事を、完全に科学的に説明できはしないであろうが、それについて不思議であると思わないほどの科学的思考をすでに身に

着けているはずである。

そのような中で生活する自分自身を見つめ直すことこそ、仏教と科学を考えるための第一歩であり、その方法を除いては仏教と科学の関係を考える意味などないのである。逆に言う、筆者が上に述べた仏教と科学を研究する意義は、この方法によってしか得られないものである。

筆者の考える仏教と科学の研究とは、仏教的な思考と科学的な思考とが、自分自身の中でどのように存在するかを問うことである。その意味で、この研究のためには二つの世界観の習得は欠かせないものである。世界観―筆者は、それを思考形式と言い換えることができる、と考えるが―それも異なると思われる二つの世界観が一人の人間の中に共存することはどのような意味を持つのか、あるいは二つの異なる世界観の習得を目指す人間から、どのようなものが生み出されるのか、それを問うことが仏教と科学を研究するための方法論である。

より具体的には、仏教と科学の研究は徹底的にその二つを学ぶことであり、その中に身を置くことである。すなわち仏道実践を行い、仏教の教理の理解に努め、それと同時に物理や数学などの科学思想の習得に励むこと、やるべき

ことはおおよその三点であり、それらに努めることで、自らの内にいかなるものが出来上がっていくのかをしかりと見据えることが、仏教と科学を考えるための手段である。

五、研究の展望

これまで仏教と科学の関係を研究する意義と、その方法論について述べてきた。本稿の目的はこの二つを述べることであったから、とりあえずその目的は果たせたことになる。これ以下に、当面の研究の展望を述べ、最後に本稿のまとめを記そう。

現在、筆者が仏教と科学を研究するにあたり、考察の対象としているのは量子力学である。量子力学とは、電子や光子など極めて小さい物質を扱うための理論であり、一九〇〇年代から発展し始め、この一〇〇年の間に目覚ましい発展をとげた物理学の一分野である。その端緒は、一九〇〇年にマックス・プランクが黒体放射の公式を発表したことによって開かれた。そしてアインシュタインやボーア、ハイゼンベルク、シュレーディンガー、ディラックなどの数多くの天才的な研究者たちがこの理論の完成に携わり、

現在では一つの体系として広く認められるに至っている。

筆者がこのような量子力学を「仏教と科学」の「科学」の部分として研究する理由は、極めて単純で、量子力学が前世紀のわずか一〇〇年間の内に発展した学問だからであり、また相対性理論とともに現代物理学の代表といえるものだからである。もちろん、今後様々な分野を学ぶ必要があるが、出来るかぎり最先端の学的成果にその的を絞りたいと考えている。既知のものごとよりも、最先端の成果の方が宗教の根幹を揺るがす可能性が大きく、またそこにこそ、その学問の持つ性質や方法―あるいは、その限界―が色濃くあらわれ、また包含するような新たな視界さえ開ける可能性がある、と筆者は考えるからである。

六、まとめと小結

本稿では、これまで仏教と科学を研究する意義とその方法論を述べてきた。筆者がこの研究の方法論として提唱するのは、科学の思想と仏教の思想が自分自身の中でどのように存在しているかを問うことである。言い換えれば、仏道を歩みつつ科学思想を学ぶ人が、自己を絶えず見つめ直すこと、これが仏教と科学を研究することにおいて有用な

方法なのである。

またこのような方法を用いて仏教と科学を研究すること、以下の二点について言及できると筆者は考える。

- ①科学の世界観と比較検討することを通して、仏教の持つ世界観の意義を再確認できる
- ②現代の仏教に求められているものを問い直し、仏教の現代的解釈を施すことができる

これは仏教と科学を研究する意義であり、また研究に当たり常に念頭に置くべき問題点であり、さらに仏教と科学を研究する目的でもある。

仏教思想が持つ意味と、その現代的解釈は常に問われ続けられるべきであり、そこから導かれる教え、すなわち「生きた仏教思想」は、「生きた仏教」にとって何よりも重要なものである。また、そのようなことを目的としてこそ、仏教の研究もまた生きたものとなるに違いないと筆者は考える。そして仏教と科学の研究は、そこにつながるものであると筆者は予感しているのである。

近代浄土宗教教育史研究のこれまでとこれから

齋藤 知明

1. はじめに

本稿の目的は、近代浄土宗の教育体制がどのように構築されていったのかを明らかにする前段階としてこれまでの近代浄土宗の教育に関する先行研究がどのような視点で浄土宗教教育体制を描いているのかを考察することである¹。

なぜ、近代浄土宗教教育史を研究するのか。浄土宗の宗教教育・宗侶教育に関する研究については、ここ数年その必要性が叫ばれている。たとえば、平成一九年度浄土宗総合学術大会（二〇〇七年）では「宗教教育」、翌年の大会（二〇〇八年）では「宗侶教育」と、どちらも「教育」が大会テーマであった。これは、浄土宗の「教育」、そして「教育」研究は重要であることがうかがえる。しかし両学術大会とも、「宗教教育」に対する共通の認識が曖昧であ

ったり、「宗侶教育」の重要性を再確認することに終始した感があつた。その理由として、議論の背景としてのどのように現在の教育体制が構築されたのか、なぜ現在のような教育内容なのかといった浄土宗教教育体制の歴史的な考察まで踏み込んだ議論がなされなかったことが原因でないかと考える。それゆえ、議論の背景となりうる近代浄土宗教教育史研究において、これまで何がなされて何がなされてこなかったのかを検討する必要がある。

2. 近代浄土宗教教育史研究のこれまで

そこで、まず近代浄土宗教教育史に関する研究をおさらいすることから始めたい。ここで扱った論文は、著者、論文名、掲載雑誌名、巻号、編者・発行、発行年（西暦）、概要の順で記述した。

○藤原弘道「変革期における浄土宗教団の教育史的総観」

『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園学

芸研究所、一九六七年

本紀要において藤原弘道を中心とした近代浄土宗教教育史についての特集が組まれている²。藤原は、研究の全体像を論じ、明治維新前後期の浄土宗教団研究と教育史的観点からの浄土宗教団研究の二点が遅れているとし、「わが浄土宗教団の対僧俗教育の指標とその体制がどのようなものであり、どのように組み込まれているか、また宗門教育が明治政府の一般教育とどのような関連のうちに進展しているか、さらにまた教団の対僧俗教育が教団史上または近代教育史上にいかなる意義を持ち、どのように評価されうるものか、といった諸問題の解明を主眼に置くものである」(二頁)と、多角的に変革期における浄土宗教教育史、主に明治期における宗学の発展過程を把握することを特集の目的としている。

藤原論文では、明治維新时期における廃仏毀釈からどのように浄土宗教団が復興していったかが論じられている。復興の手段として、藤原は宗学の変革があったと主張する。

当初は三条教則への対処、キリスト教排斥が中心であったが、次第に西洋学問の受容、宗祖・列祖への回帰に変化していくと藤原は述べる。

○牧達雄「変革期浄土宗団のその社会教化活動」『東山学

園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園学芸研究所、

一九六七年

本論は上記の特集に掲載されていて、主に社会教化活動、布教を扱った研究である。牧は、明治一〇年の知恩院における大会議に着目して、その際の決議とその後の実践を検討している。牧は大会議では、宗侶の自覚覚醒、学校の拡大と人材育成が主に議論されたとする。そのほかにも、布教について説教科を設置し浄土宗としての統一した布教指針を出すことが目指されているとし、大会議は、以後の浄土社会教化活動の指針となったとしている。

そして、三河地方における浄土律派、捨世派の教化活動を例に挙げる。ここでは、すでに明治期以前から信仰中心の僧俗一体の宗団が形成されていて、そのため大会議後に理想的な社会教化活動ができていたのではないかと牧は論じる。

社会教化活動は、一見して学校教育とは関係ないと思うかもしれない。しかし、当時は教育・教化の区別が曖昧であつたことから本論は非常に貴重な事例研究であると筆者は考える。

○多那瀬顕良「変革期における浄土宗の学僧について」

『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園学芸研究所、一九六七年

本論も上記の特集に掲載されていて、当時の浄土宗僧侶を扱った人物研究である。多那瀬は、明治維新时期における著名な学僧を紹介している。ここでは、名誉学天、福田行誠、養鶴徹定の三名を詳細に、他八名の学僧については簡単に論じている。細かく史料を用いて、人のつながりなどが理解しやすい。

○伊藤唯真「浄土宗教団の近代化―特に明治十年前後の教

育制度の成立過程を通してみたる―」『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園学芸研究所、一九六七年

本論も上記の特集に掲載されていて、明治維新时期から明

治一〇年までの教育制度に関する概説史となっている。伊藤は、明治維新时期を迫害・受難の時期、明治一〇年代を教育体制の整備・復興の時期、明治二〇年・三〇年代を確立期としてとらえる。

伊藤は、牧論文同様に明治一〇年の知恩院の大会議での議論を扱い、どのようなことが論じられたかを整理している。大会議における議論の中心にるのが福田行誠と養鶴徹定であり、教育体制確立に対する二人の尽力ぶりを理解できる。また伊藤は、この時期の教育改革を「教育制度はもとよりそれと関連する事務体制一切を刷新すべく努力した」(九二頁)と大会議の成果を評価している。

○中井良宏「宗門学校教育制度の近代化過程―明治期における浄土宗僧侶養成教育を中心として―」『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』坤、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三年³

本論は、主として明治維新时期から明治一〇年前後を中心に明治三〇年前後までの教育体制を扱う概説史である。本論は、伊藤論文同様に知恩院をめぐる教育体制の変遷を論じる。そのため、伊藤論文と比較して扱っている史料や記

述内容が大きく異なるわけではない。

しかし、伊藤論文と大きく異なっているのは問題への切り口である。論題でもわかるとおり、中井は「近代化」を視点に教育史を俯瞰する。ここでの「近代化」とは―本論でその用語は多くの場面で登場し、その数は一六回にも及ぶが―「世俗化」や「平準化」に該当すると考えられる。顕著な例として本論の結論部分を引用してみよう。

宗門学校の近代化志向過程は、狭い意味での寺院学校としての性格から次第に一般化される過程であり、そうした意味でも宗門学校は、必ずしも閉塞的な形でそれ自身近代化をはかったのではなく、制度的にも近代学校教育制度に少なからず影響され発展してきたのである。(四四九頁)

ここでもわかるとおり、世俗の価値観・制度にもとづいて制度を変更していくことを「近代化」と中井は考えている。このような見方によれば、浄土宗の学校制度は学校の運営自体が次第に宗門の支配から独立していく「近代化」が行われたことを中井は指摘している。

しかし、このような「近代化」の傾向が浄土宗だけの特徴であったのかと考えると決してそうではない。⁴ 浄土宗の

教育史から「近代化」をとらえるためには、他宗教他宗派と比較する視点がこれからの課題になろう。

○野田秀雄「近代における浄土宗教団の研究―宗立普通教育制度創設前史―」『日本私学教育研究所紀要』第一年五号(二)、財団法人日本私学教育研究所、一九八二年。

本論は、明治一〇年前後から明治二〇年代の教育制度の変化が大きかった時期までの概説史となっている。特に、明治二〇年の新「浄土宗宗制」において、宗学本校・宗学支校(・宗学支校予備科)・普通学校と学校の種類が分類されたことに着目し、それぞれの特徴と展開を論じている。野田は、公教育の教育制度と浄土宗の教育制度を比較し、浄土宗の教育制度は、当時の公教育の教育制度を終始模倣していることを強調する。野田は結論部分で以下のように述べる。

このように、宗門学校教育制度は、明治政府の学校教育政策に強く影響を受けつつ発展していったのである。教育内容においても、伝統的な教学を固守するのではなく、哲学的・実学的・科学的な教科を受容し、

一方では世俗的・一般的な学問を重視したことも解明された。とくに明治二十年の段階で、制度的のみの規定ではあるが、僧侶教育のみならず、在俗子弟を対象とした普通学校の設置に動いたことは、宗門学校教育近代化への新しい方向性として注目されてしかるべきであろう。(二六三頁)

ここでも、中井論文ほどではないが、「近代化」＝「世俗化」観で教育史を論じられているのがわかる。しかし、そのような世俗制度への接近はたして浄土宗だけのものではなかったのか、私立学校全体の問題としてはどうであったのか、ということが疑問として残る。

また、引用部分の後半にある、「普通学校の設置」は制度としてはあるものの「設立する動向はみられなかった」(二六二頁)と野田は述べるが、宗学支校(＝教校)は、以後在俗子弟を受け入れるようになることは、現在の宗立学校をみても明らかである。実は、宗学支校(＝教校)がいつ、どのように在俗子弟を受け入れるようになったかは明確にはわかっていない。今後は明治三〇年代以降の学校教育に光を当てる必要があるだろう。

○宇高良哲「浄土宗の僧侶養成制度の歴史」『教化研究』第二二号、浄土宗総合研究所、二〇〇一年。

本論は、牧達雄を中心として行われた研究プロジェクト「僧侶(宗教的指導者)養成の総合的研究」の研究成果の一部であり、明治維新时期から明治二〇年代までの概説史となっている。

宇高は、明治維新时期の浄土宗について、江戸幕府の大成奉還、檀林の崩壊、廃仏毀釈、キリスト教や洋学の勃興などを理由に「将来には暗雲が立ちこめていた」(五六頁)と表現する。しかし、明治五年の政府による「学制」が公布されると、それに準じて観学講院や宗学校の学科課程は「一般学」も含むものに変更され、明治二〇年の新「浄土宗宗制」による宗学支校の八大教区制は、当時の全国八大教区制に則ったものであったことなどからも、文部行政に浄土宗の教育行政を合わせることによって近代浄土宗の教育体制は確立していくことになった、と宇高は説明する。ここでも、文部行政との関わりが強調されている。

○佐藤良文「近代における僧侶養成の変遷―明治二、三十年代を中心に―」『教化研究』第二二号、浄土宗総合

研究所、二〇〇一年

本論は、宇高論文同様、研究プロジェクトの一部であり、明治二〇年代から三〇年代の教育史を「浄土宗制」や『浄土教報』を参照して記述している。

本論には、従来の研究にみられない特徴が二点ある。一つには、機関紙を用いて当時の学校の様子を紹介していることである。『浄土教報』では入学式の様子や試験と成績、人事、伝道旅行などの記事があり、本論はそれをトピックごとにまとめている。教育体制についての研究はこれまであったが、教育内容についての研究は本論が初めてである。本論は『浄土教報』など機関紙を使って、教育内容を整理する視点を提供している。

もう一つには、学校教育史と同時に僧侶認定の歴史も追っているところである。佐藤は、明治二年から二四年までに僧侶認定について検定試験があったことを説明する。この検定試験は、明治一八年に教導職が廃止されて以降僧侶認定には宗学支校卒業が必要であったが、教導職にもならず宗学支校に行ってもいなかった僧侶の救済処置であった。検定試験について佐藤は「激動の時代に何とか対処しようとしていった、当時の関係者の努力を見た思いであ

る」(一四三頁)と、浄土宗の当時の内務行政に対応した例として取り上げ評価している。

○武田道生「明治前期の仏教教育の目指したもの―僧侶養成教育と一般女子教育―」「宗教と教育―日本の宗教教育の歴史と現状―」國學院大學日本文化研究所編・井上順孝責任編集、一九九七年

本論は、近代浄土宗教育史研究の一種の変化球であり、浄土宗のみの教育体制を追ったものではなく、明治前期の仏教教育全体を検討する上で、浄土宗の教育体制の一部を紹介しているものである。武田は、各仏教教団の教育史を検討し、明治前期の宗派教育機関は、「もっぱら寺院子弟の僧侶養成の為の機関の目的として設立され」(八七頁)学制に沿った段階的な僧侶養成があったことを特徴として挙げる。そして、いずれの仏教教団も「一般男子教育という視点の欠如した」(八八頁)宗侶養成を学校教育での最優先にしていたことを指摘している。

それに対して、女子教育に関しては、仏教教団においても少数であるが、確認できると述べる。ここでは、淑徳女学校の例が挙げられている。そもそも女子教育は当初より

キリスト教主義学校が優勢であったが、国家主義も相まってようやく明治二〇年代後半から公立学校による女子教育の重要性が叫ばれ始めた。武田は、淑徳女学校創立者輪島聞声が、女子を教育することが、仏教精神を体得した家庭婦人を作ることにになり、同時に浄土宗の布教につながるという戦略を持っていたことを挙げている。しかし、淑徳女学校に限らず、仏教による女子教育はキリスト教による女子教育から遅れをとっていたため、以後の発展はみられず「仏教主義教育そのものの理念の模索が以後も続くこととなった」（一〇二頁）と武田は説明している。

3. 近代浄土宗教育史研究のこれから

以上が明治期における浄土宗教育史の先行研究であるが、大きく二つの課題があると考ええる。

明治三〇年代以降の教育体制・教育内容・教育思想

一つ目に、どの研究も主に明治二〇年代までの教育体制の変遷を概略しているが、その後の展開についての研究は十分になされていないことである。明治三〇年代以降、文部行政による諸学校令は改正を重ね目まぐるしく変化する。

それに対して、浄土宗の教育体制がどのような展開をたどったのか。これをまずは記述しなければならないと考える。そのためには、浄土宗の達示・告示をみていくと同時に、各学校の変化も押さえないといけない。

ここで有効な手段は、各学校の年史の統合である。近年、浄土宗関連学校において年史資料が続々と刊行されている。藤原論文から野田論文までは、そのような各学校の年史資料がまだ出そろってなかった時期に発表されたものである。先賢の研究を上書きするという意味で、各学校史の統合をおこない明治三〇年代以降の浄土宗教育史を明らかにする必要がある。また、佐藤論文にみられたような『浄土教報』などの機関紙を用いた研究も重要である。佐藤論文では、断片的に教育内容を紹介していたが、教育内容に関する記事は時代が進むにつれて多くなっているため、さらに詳細に検討する余地があると考ええる。これに加えて、『浄土教報』では教育思想をみることができる。ここでは、学校教育に対する提言や当時の公教育に対する批判などが多く掲載されている。教育体制や教育内容に続いて教育思想もできうる限り検討すべきであろう。

教育史・宗教史への接続

二つ目に、教育史への接続についてである。近代日本教育史では総じて、公教育の発展過程に重きをおいて、周辺となる宗教系学校の研究は少ないといえる。少ないなかでも、キリスト教系学校については、⁸その後の公教育発展過程に大きく寄与した⁹、資・史料の数量が多い¹⁰などの理由で比較的多く扱われているが、仏教系学校については、公教育への貢献は少ないとみなされ、教育史研究ではあまり扱われてこなかった。まさに周辺の周辺へと追いやられている状況である。しかし、仏教教団や仏教系学校が公教育に貢献しなかったわけではない。現在では数々の事例が見つかっている。ここでの問題は、谷川穰がいうように、公教育は仏教教団の人材・空間・方法などを「踏み台」にして発展していったという見方があるにも関わらず、教育史ではそのことについてあまり顧みられず、浄土宗史においてもどのように教育史と接続していくかを論じてこなかったことである。中井論文、野田論文では「近代化＝世俗化」という視点により教育史への位置付けを試みていたが、他の私立学校や宗教教団との比較が行われれば、多角的に浄土宗史を教育史に位置づけることが可能であろう。そのような意味でも、浄土宗の教育体制確立の歴史は近

代的な教団確立の歴史とも密接であり、他教団の歴史とも比較することが可能である。浄土宗が他教団と比較してどのように近代期を通過していったのか、教育史研究はそのことを検討する手掛かりとなろう。これらのように、個別の事例を挙げながら、これまでみられなかったような近代浄土宗教育史を教育史や宗教史に接続していくことが、浄土宗の教育を考える上で必要ではないかと考える。

この問題に対処するためには、教育系雑誌にどのように浄土宗の教育戦略が掲載されているかを検討する必要がある。あるいは、各都道府県における史料を参照し、地域において浄土宗系学校が他の宗教系学校や私立学校と比較してどのように記述されているかを考えなければならぬ。今後は、浄土宗内のみの史料を用いるのではなく、教育史・宗教史研究の方法を用いて、近代浄土宗の学校教育や教育戦略がどのように日本史に位置づけられるかを考える必要があるだろう。

※本発表は、平成三二年度浄土宗研究奨学生「近代日本における浄土宗の教育体制および教育内容に関する研究」の研究の一部である。

- 1 ここで用いる「近代」とは時代区分の意味であり、明治維新から昭和二〇年の終戦までの時期を指す。
 - 2 本発表で挙げた以外の本特集の研究は以下の通り。
 - ・石井俊恭「幕末維新期における諸学校の変遷」
 - ・藤堂恭俊「満成と徹底による法然上人の遺文の編纂―浄土宗の信仰規範の伝承その一―」
 - 3 藤堂恭俊「浄土宗明治書籍刊行編年目録」
後に、斎藤昭俊『仏教教育の世界』（溪水社、一九九三）に再録。
 - 4 拙稿「明治二〇年代の公教育と仏教教団」『佛教論叢』五三号（浄土宗教学院、二〇〇九）。
 - 5 後に、野田秀雄『明治浄土宗史の研究』（四恩社、二〇〇三）に再録。
 - 6 『大正大学五十年略史』（大正大学、一九七六）「浄土宗における近代教育制度の発達」の内容から、本論はその一部を修正して『教化研究』に掲載されたと推測される。
 - 7 宇高論文と次の佐藤論文以外の本研究プロジェクトの研究は以下の通り。
- 9 中西直樹『日本近代の仏教女子教育』（法蔵館、二〇
 - 8 具体例として『近代日本教育史事典』（平凡社、一九七二）「宗教教育」「明治前期・後期」では、キリスト教に関する項目が八個であるのに対して、仏教に関する項目が一個である。
 - ・鷲見定信「『宗教的人格』養成のために」
 - ・小澤憲珠「初期大乘仏教における菩薩の課題」
 - ・林田康順「法然上人に学ぶ宗教的指導者像」
 - ・田中祥雄「浄土律院の生活とその子弟養成―貞照院史料調査報告―」
 - ・野村恒道「檀林増上寺における学寮制度の一側面」
 - ・熊井康雄「浄土宗の僧侶養成制度の現状」
 - ・熊井康雄「伝統仏教教団における僧侶養成の現状と課題」
 - ・武田道生「新宗教における教師養成」
 - ・牧達雄「僧侶養成を考える―僧風刷新と生涯学習―」
 - ・研究班「僧侶養成の課題―まとめにかえて―」

○二）、谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』（思文閣出版、二〇〇八）など参照。

『讃岐の法然上人』について

佐々木 諦道

一、発行の経緯

今から三年前の平成十九年十二月に、冊子『配流八〇〇年追恩 讃岐の法然上人』が、南海教区から発行された。編集は、教区の教化団及び浄青会が協力して行った。

わが教区は平成十年より、教区誌『南海』を毎年発行しており、平成十五年から、「法然上人の讃岐の足跡を巡る」と題した、法然上人の遺跡探訪の連載を行って来た。平成十九年はちょうど、法然上人讃岐配流八百年に当たり、『南海』の連載の集大成として、また配流八百年の記念となる出版物を出そうということになって、『讃岐の法然上人』の企画が始まった。

具体的には、まんのう町^①在住の郷土史研究家の近兼和雄^{ちかぬかずお}氏が平成十二年に発行した『法然上人讃岐の足跡 旧跡・

伝説地まっぶ^②』を土台として、今までに訪れた際の資料をまとめたり、再訪問したり、まだ訪れていない所は新たに訪れて取材した。また、この分野の先駆けとなった、高橋良和氏の著書『法然伝記の謎』も、大いに参考にした。

また本冊子は八百年記念ということで、一、上質な紙を用いること。二、保存版とすること。三、非売品とすること。また、文字だけでは読みづらいので、できるだけカラー写真を用いて、視覚に訴える（ビジュアル化をはかる）等の編集方針が決定された。

二、本冊子の内容について

目次

発行にあたり	南海教区教区長 川田 邦博……2
序に代えて	教化団長 細井 房俊……3

国宝『法然上人行状絵図』（四十八巻伝）より※	5
法然上人の四国配流と遺跡・伝承 ^③	

大本山清浄華院法主 伊藤 唯眞	10
〈随筆紀行〉法然上人讃岐の足跡へ	

まんのう町文化財保護協会理事 近兼 和雄	30

ご遺跡と伝承	39

ご遺跡・伝承の所在地と地図	65

関連年表	68

参考資料	69

後記	70

※p.5～9 国宝『法然上人行状絵図』（以下、『勅伝』と略称する）を口絵として掲載。	

① 巻33 段1 「安楽 六条河原で処刑」	

② 巻34 段2 「法然上人の一行 鳥羽より川船に乗る」	

③ 巻35 段1 「法然上人 讃岐国塩飽の高階入道忍	

の館に到着」

④ 巻35 段6 「法然上人 善通寺に参詣」	

付、p.38 重文『法然聖人伝』（弘願本）〈巻4・知恩院	

蔵〉段10 「観桜松山」	

この中で、p.39～64の「ご遺跡と伝承」こそが、本冊子	

のうちに一番重要な部分であるので、本稿ではこれについて述べてみたい。訪れたのは30箇所、表1にその一覧表を掲げておく。（ただしNo.15の「崇徳上皇陵」及びNo.19の「金刀比羅宮」は除く）

ただし、これら30箇所の遺跡すべてを説明することは不可能なので、いくつかの角度から説明することとする。

三、ご遺跡と伝承

I. 法然上人の讃岐における道順（図1の「法然上人ご遺跡略

地図」を参照

これには諸説あるが、私見では上人は、①塩飽本島に上陸して地頭の高階盛遠の館へ至る。②本島を出発後、丸亀に上陸し、塩屋に至る。③途中、宇多津に立ち寄る。④小松の生福寺に至る。ここを中心に西讃（＝香川県西部）各地を巡教。⑤善通寺に参詣される（③～⑤の順番は判然とせず、入れ替わる可能性がある）。

II. 遺跡寺院の宗派

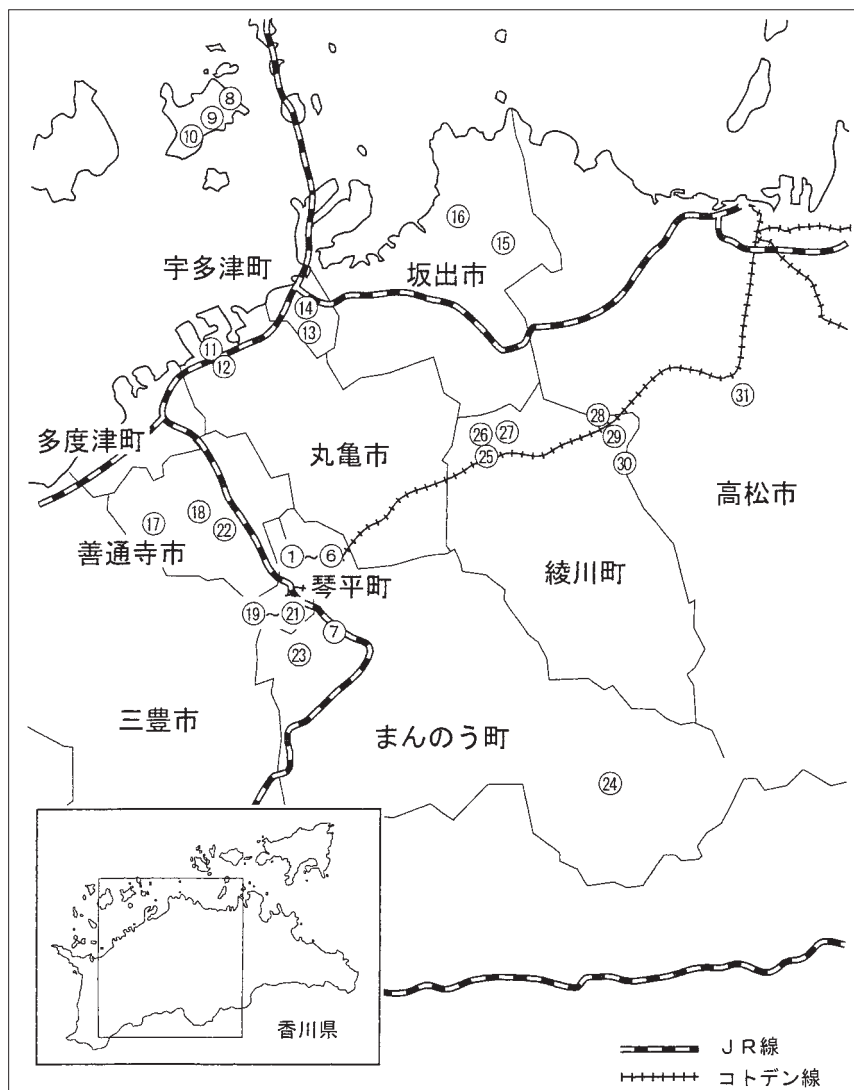
宗派別に分けると、①浄土宗8ヶ寺、②真宗系5ヶ寺、

③真言宗2ヶ寺である（ただし、No.31「仏生山法然寺」

表1—讃岐の法然上人ご遺跡 所在位置

No.	遺 跡 名	所 在	ページ
1	西念寺	仲多度郡まんのう町羽間	48
2	円浄寺	仲多度郡まんのう町東高篠中分	50
3	熊谷墓(堂)	仲多度郡まんのう町東高篠中分下	51
4	東高篠の法然堂	仲多度郡まんのう町東高篠	51
5	清福寺跡	仲多度郡まんのう町四条天皇	52
6	真福寺(森)跡	仲多度郡まんのう町四条天皇	52
7	真福寺	仲多度郡まんのう町岸上	53
8	専称寺	丸亀市本島町笠島	40
9	来迎寺	丸亀市本島町泊	41
10	阿弥陀寺	丸亀市本島町小阪	42
11	上人 船つなぎ松跡	丸亀市塩屋町四丁目(本願寺塩屋別院)	42
12	法然上人權掘井戸(正宗寺)	丸亀市塩屋町一丁目	43
13	杖掘の井戸・鍋屋道場跡	綾歌郡宇多津町青野山トンネル南口下	44
14	西光寺	綾歌郡宇多津町今市	44
16	大藪の法然さん・稚児嶽	坂出市大屋富町須賀・青海町	45
17	蛇身石(=蛇石)	善通寺市碑殿町月信	46
18	法然上人逆修塔	善通寺市善通寺町善通寺	47
20	円光林(えんこうばえ)	仲多度郡琴平町札の前	55
21	法然上人直筆 念仏石	仲多度郡琴平町谷川	55
22	智光寺	善通寺市生野町 2488	46
23	宮田の法然堂(西光寺)	仲多度郡まんのう町宮田	54
24	ガキマチの法然(観音)堂	仲多度郡まんのう町川東中熊	56
25	念仏修業石	綾歌郡綾川町滝宮天満宮	57
26	憲正寺	綾歌郡綾川町滝宮川西権現	58
27	萱原池畔の法然寺	綾歌郡綾川町萱原	58
28	牛岩・馬岩の仮寝小屋	綾歌郡綾川町畑田山原	56
29	亡霊済度の経塚	綾歌郡綾川町畑田馬場先	59
30	熊谷蓮生房住居跡	高松市香南町西庄	60
31	仏生山法然寺	高松市仏生山町甲 3215	61
32	正福寺	高知県四十市山手通 51	64

図1—法然上人ご遺跡 略地図



《浄土宗》は、法然上人当時の遺跡ではなく、後世のもの。

香川県は弘法大師の出身地であるので、真言宗寺院も多いが、真宗系寺院も多く、反面、浄土宗寺院は割と少ない（特に西讃は）。こうした事情から、讃岐における法然上人の遺跡の伝承・保存を、真宗寺院や門徒の人々が担ってきたという経緯がある。

Ⅲ. 『勅伝』に書かれた遺跡の地（Ⅰ. の道順による）

① 【塩飽本島の専称寺（高階入道西忍の館跡）】 No. 8

〔『勅伝』第三十五卷、第一段〕

「三月二十六日、讃岐国塩飽の地頭、駿河権守高階保遠入道西忍が館に着き給いにけり。（以下略）」⁴

* 法然上人所持の《黄金仏》、《木鉦》、《爪形の名号石》が専称寺の寺宝である。

② 【まんのう町の西念寺（小松の生福寺跡）】 No. 1 （『勅

伝』第三十五卷、第二段）

「讃岐国小松庄に落ち着き給いにけり。当庄の内、生福寺という寺に住して、無常の理を説き、念仏の行を勧め給いければ、当国・近国の男女貴賤、化導に従う者、市の如

し。（以下略）」⁵

* 西念寺には法然上人の御廟（＝法然堂）がある。寺宝として《水鏡の御影》（＝宝瓶の御影）⁶がある。また法然堂の近くに《法然水》とか《豆腐の井戸》と呼ばれる井戸がある。この西念寺を中心とする地域（＝小松庄跡）が、西讃で最も遺跡と伝承の密集した場所である。

③ 【善通寺の上人逆修塔】 No. 18 （『勅伝』第三十五卷、

第六段）

「上人在国の間、国中の靈験の地、巡礼し給う中に、善通寺という寺は、弘法大師、父の為に建てられたる寺なりけり。（以下略）」⁷

* 善通寺は真言宗の開祖、空海の生誕地にある靈跡。真言宗善通寺派総本山。善通寺の東側（＝東院）にある五重塔の横に《法然堂》があり、この中に祀られている高さ百五十センチほどの五輪塔が《法然上人逆修塔》である。また西院には《親鸞堂》がある。

Ⅳ. 遺跡を巡って気づいたこと

① いわゆる《弘法清水伝説》⁸に類似した伝説が目立つ。

讃岐の地は昔から雨の少ない土地柄で、常に水不足に悩まされてきた。そのため、弘法大師の伝説の中で、〈弘法清水〉とか〈弘法井戸〉と呼ばれる湧泉伝説が伝えられている。そして讃岐における法然上人の伝説の中には、それと非常によく似たものがあり、明らかに〈弘法清水伝説〉の影響がみられる。具体的には、丸亀市正宗寺の〈権掘の井戸〉、宇多津町の〈杖掘の井戸〉、まんのう町の西光寺の〈杖掘の井戸〉である。

ア 丸亀の塩屋で村人が水不足に悩んでいるのをご覧になって、船を漕いだ権を砂浜に突き立ててお念仏を称えろと、真水が湧き出た。この奇瑞に驚いた村人は上人に滞留を願い、そこに草庵ができた。のちの正宗寺（No.12）である。境内南側の墓地の中に〈権掘の井戸〉があり、本堂にはその権と〈爪形の名号石〉がある。また境内には〈法然堂〉がある。

イ 宇多津の〈杖掘の井戸〉（No.13）は、宇多津町鍋谷の青山トンネル付近にある。上人が杖で地面を掘ると、清水が湧き出て井戸ができたといわれる。

ウ まんのう町宮田の西光寺（No.14）にも、法然上人の〈杖掘の井戸〉の伝説がある。

② 法然上人のお弟子たち（具体的には熊谷蓮生・角張の成阿）が配流のお供をしたという伝承がある。

一、熊谷蓮生は源平の合戦において勇名を馳せた鎌倉武士である。その蓮生の讃岐における伝承には、まんのう町の円浄寺、同熊谷墓（堂）、高松市香南町の住居跡等がある。

ア まんのう町の円浄寺（No.2）は、同町の西念寺と並ぶ小松庄生福寺跡の寺で、宗派は真宗興正派である。寺には蓮生ゆかりの〈指摺の鉦鼓〉や〈蓮生房聖骨〉がある。

イ まんのう町の〈熊谷墓（堂）〉（No.3）は、蓮生を祀るお堂である。内部の五輪塔が、蓮生の墓といわれている。

ウ 高松市香南町の〈蓮生房住居跡〉（No.30）は、民家の敷地内にあるお堂である。熊谷は出家後に「蓮生」としてここに来たのではなく、源氏の武将「熊谷直実」として、源平の合戦のためにこの地に来たときの住居跡であるといわれる。

エ その他、まんのう町の宮田の西光寺（先述）に、蓮生の像がある。

オ また、『讃岐の法然上人』には入っていないが、まんのう町に、蓮生と法然上人が再会したという、〈百々の辻〉

がある。

このように西讃地域には熊谷蓮生に関する伝承が多いことは、高橋良和氏も著書『法然伝記の謎』の中で指摘されている。しかし熊谷蓮生が建永の法難後に、法然上人とともに讃岐にやって来たということは、あり得ないと思われる。蓮生は、元久二年（一二〇五）の夏、故郷の熊谷に帰っている。そして〈建永の法難〉によって、その二年後の建永二年（〇七）三月一日に法然上人は四国配流となり、蓮生は『勅伝』二七によると、半年後の九月四日に往生したとある『吾妻鑑』には、承元二年（〇八）九月十四日に往生したとある。帰郷後の二年間（あるいは三年間）に、讃岐にやって来たという事実はないであろう。おそらく蓮生を慕う讃岐の人々が、彼にちなんだ伝承を生み出したものと思われる。

二、角張の成阿弥陀仏（＝成阿）…角張の成阿に関する伝承としては、先ほどの丸亀正宗寺と、善通寺の〈蛇身石〉（蛇石ともいう）、そして土佐国（高知）の正福寺の3ヶ所が挙げられる。

ア 丸亀塩屋の正宗寺（先述）…法然上人が去られたのち成阿が残り、草庵を結んだとされる。これがのちの正宗寺である。

イ 善通寺の〈蛇身石〉（No.17）…善通寺市碑殿町の山の中腹にある。法然上人は成阿に、「お前の父は、生前の悪業の報いによって蛇となってこの岩の中で苦しんでいる」と告げた。その石を割ったところ一匹の蛇が出てきたので、上人は回向して、往生させたという。

ウ 土佐国の正福寺（No.32）…実際には上人は、土佐に行かれなかったので、弟子の成阿に袈裟と鉦鼓を届けさせたとされる。土地の人々は正福寺を建立し、これらの品々を上人の身代わりとしたという。

さて、イの善通寺の〈蛇身石〉であるが、このエピソードは、真宗系の法然上人の伝記といわれる『正源明義抄』¹⁰の第八「成阿父の蛇の事」に出ている。このエピソードも含めて、角張の成阿のことで最近、東北大学名誉教授の高橋富雄氏が著書『評伝 角張成阿弥陀仏』¹¹の中で、この『正源明義抄』を根拠として、成阿の再評価をされている。そして『正源明義抄』に記されている、上人配流の

際に随従した門弟十二人の名前を、確かなものとして挙げている。その十二人の中には、成阿の他に法蓮房信空とか善恵房証空（西山派祖）という名前も見えるが、果たして本当であろうか？

これに対して、梶村昇氏は、総本山知恩院の教化誌『知恩』に連載中の「法然上人」の中で、門弟は誰もお供せず、お一人で配流先に赴かれたと述べられている⁽¹³⁾。この考えでいくと、先述の熊谷蓮生も、角張の成阿も、次に述べる正信房湛空も、配流先にお供したという可能性は無くなる。成阿には『正源明義抄』と同じ蛇身石の伝説もあり、あるいはお供したのではないか、と思えなくもないが、はつきりしたことはわからない。

三、正信房湛空…『勅伝』43には、上人配流の時、四国まで随侍したとあり、船中で上人の真影を模造として造った、〈船中の御影〉について記されている。ところが、梶村昇氏の『知恩』連載の「法然上人」には、『四巻伝』（『本朝祖師伝記絵詞』）は湛空本人が書いた法然伝であり、そこには、湛空が配流地のお供をしたという記述が無い⁽¹⁴⁾ので、『勅伝』の記事は事実ではないとされている。また湛

空について、まんのう町の西念寺（先述）に伝承されているのは、配流の時にお供したということではなく、法然上人滅後のある時期に、彼が上人の御遺骨をこの地にもたらしただけのことである。

③ 怪奇的な伝説が多いこと。

この讃岐の法然上人の遺跡には、怪奇的な伝説が割と多くある。具体的には、善通寺の〈蛇身石〉（先述）、まんのう町の〈ガキマチの法然堂〉⁽¹⁵⁾（No.24）、そして綾川町畑田にある〈法然上人経塚〉⁽¹⁷⁾（No.29）である。

V. 最後に

本冊子『讃岐の法然上人』を出版した目的は、今までなおざりにされてきた、流罪の地である讃岐における法然上人の遺跡を明らかにし、もっと注目してもらうことにある。もう何十年もすると、上人の遺跡と伝承は次第に忘れ去られ、やがて消滅してしまう恐れが無いとはいえない。本冊子がその防波堤となるならば幸いである。

【註】

- (1) 平成一八年三月二〇日に、仲多度郡の琴南町、満濃町、ちゅうなん 仲南町が合併して「まんのう町」が誕生した。
- (2) 旧満濃町に於ける「円光大師法然上人展―さぬき・まんのうの足跡」開催記念として、平成一二年一月一日に、満濃町文化財保護協会が発行したものである。
- (3) 平成一五年に浄青会中四国ブロック研修会が開催された時、当時、文教短大学長であった伊藤唯眞先生（現浄土門主）に講演を賜った、その講演録である。
- (4) 『浄土宗聖典』第六巻、p. 556～557
- (5) 『浄土宗聖典』第六巻、p. 558
- (6) これと同じ図柄の御影が、二十五霊場第三番札所、高砂の十輪寺にもある。
- (7) 『浄土宗聖典』第六巻、p. 565
- (8) 弘法大師空海にまつわる伝説の一種で、彼が旅の途中立ち寄った土地の水不足を哀れんで清水を出してあげる話が多く、全国各地に及んでいる。しかし、弘法大師が、他の高僧に置き換えられている場合もある。例えば、行基・西行・親鸞・日蓮などであり、当然、法然上人もその中に含まれる。柳田國男は『大師講の由来』の中で、元来はこの伝説の主人公は弘法大師ではなかったとする。柳田は、「大師」ではなく、「太子」（「ダイシ、オオイゴ、オオゴ」と呼ばれる神の御子であると考えた。また「太子」は、貴い来訪神（マレビト）でもあったとする。やがて仏教の普及とともに、来訪神たる民俗的ダイシサマと、民衆的な救済者のイメージをもつ弘法大師とが習合して、日本中に大師信仰が広まったと考えられる。
- (9) この鍋谷の地には、ねんげい 然慶という弟子（塩飽の地頭、高階入道西忍の配下）が草庵を結び、〈鍋谷道場〉と呼ばれた。この道場はのちに移転して、宇多津町今市の西光寺（No.14）という浄土真宗本願寺派の寺となった。
- (10) 『正源明義抄』は、井川貞慶編『法然上人伝全集』のp. 815～909にある。そのうち、「成阿父の蛇の事」は、巻第八の第八、p. 893～894にある。
- (11) 平成一六年（二〇〇四年）初版発行。浄運寺編・信濃毎日新聞社発売。
- (12) その十二人とは、法蓮信空・善恵証空・観法・浄蓮・唯実・明円・唯観・円信・西道・信法・成阿・随

蓮であるという。

- (13) 「法然上人」第七五回〈配所の法然〉（平成二二年六月号）には、「法然はおそらく一人で流罪されたのであろうと思います。立場が違います、親鸞や隆寛の流罪の場合も、お供が付いていたとは思えません。流罪とはそういうものでしょう」とある。

- (14) 「法然上人」第七四回〈法然流罪3〉（平成二二年五月号）には、「流罪の地までお供したとか、船中で法然の『張り御影』作成のお手伝いをしたとかいうのであれば、本人がそれをここに書かないわけではないでしょう」とある。

- (15) その地に住んでいた多くの餓鬼を、法然上人が済度教化したという。

- (16) 平成一八年三月二二日に綾歌郡の綾上町あやがみと綾南町りょうなんが合併して「綾川町」が誕生した。

- (17) 畑田八幡宮付近の田圃たんぼの中にある墓石の形をした石碑。口から火を噴きながら飛び回る女性の亡霊を、法然上人が救済したという伝説である。

〈弘法清水伝説〉に関する主な参考文献

- 一、柳田國男『日本の伝説』（新潮文庫）
二、上別府茂「大師伝説の背景」（『歴史読本』一一月号特集「最澄と空海」）昭和五三年、新人物往来社
三、佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗宗教辞典』（東京堂出版）

自然科学の勉強をしましょう

佐藤 堅 正

1. 何故自然科学の勉強をするのか

現代社会は科学技術に大いに依存してはじめて今の形で成り立っている。科学技術なしでは我々の日々の生活は全く違ったものになるだろう。電気もガスもなく、電車もガソリン自動車もない。勿論、テレビもラジオもコンピュータも携帯電話もない。百年以上前の江戸時代の生活を思い浮かべればよいだろうか。科学技術という、現代の生活にはなくてはならないもの、その基礎にあるのが自然科学の学問諸分野である。

また、現代社会は様々な問題を抱えている。例えば、化石燃料の大量消費が地球温暖化を引き起こしていると言われている。温暖化がこのまま進めば、人間の生きて行く環境が大きく変わる。地球の温暖化をとめ、かつ、地球上の

人間が今と同じだけのエネルギー消費を続けるには、化石燃料に代わるエネルギー源が必要となる。これらの問題と課題を解決するためには、自然科学の知見が欠かせない。

浄土宗教師は佛教の専門家であるが、一般的には自然科学の専門家ではない。これに対し、少なからぬ数の檀信徒が科学技術系の仕事に携わっているはずである。大雑把に言うならば檀信徒のおよそ半数が自然科学的なものの考え方をして常日頃生きているのである。私たち教師が法を説いている相手はそういう人たちであるという事実を忘れてはいけない。そして、相手のものの考え方を知っておくということは、法を説くに当たって大切なことである。

自然科学に基礎をおく科学技術から恩恵を蒙り、現代の諸問題を解決するために自然科学の知見が必要となり、法を説く相手が自然科学のものの考え方をするのであれば、

僧侶である浄土宗教師と雖も自然科学を知っておいて損はないであろう。ここに浄土宗教師が自然科学の勉強をする意義がある。

石田一裕氏が指摘^①している様に、現代の日本人は西洋の科学的思考方法にのっとった学校教育を受けている。しかし、それを自覚している人は少数だろうし、教育の成果として科学的思考方法が身についているかといえば、残念ながらはなはだ心許ない。科学技術系の仕事に携わっている者を除けば、檀信徒も浄土宗教師も似た様な状況であろう。私が目標とするのは、教師、寺族、檀信徒からなる浄土宗関係者の、自然科学に関する理解の水準を上げることである。念の為付け加えておくと、一部のエリートを育てて最先端の研究者にすることではなく、集団全体としての水準を上げることである。

佛教者が科学を論じたり、或いは科学者が佛教や広く宗教を論じる時に興味を持つのは、佛教と科学の関係である。これに関しては既に先人の多くの研究^②がある。これは非常に興味深いと同時に、極めて難しい課題である。宗教を含むすべての精神活動は所詮脳の活動に過ぎず、脳科学という学問分野の進歩によってすべて科学的に説明が出来る

という立場^③で研究を進めている研究者もいる。逆に、佛教が科学を包み込むという立場で書かれた本^④もある。いずれにしても、佛教と科学のどちらか一方があれば十分とする立場であろう。その是非について論ずるのはとても私の手には負えない。本稿では佛教と科学と両方が必要であるとする立場を取る。その場合、佛教の重要性については既に共通の認識を持つ浄土宗関係者にさらに必要とされるのは、佛教の理解に加えて自然科学の理解を深めることである。

2. 何をどの様に学ぶか

平成二二年二月から、毎月一回、石田一裕氏が中心となつて仏教と科学の自主的な勉強会を開いている。私は浄土宗の教師になる前は物理学の勉強をしていたので、その経験を少しでも役立てるべく何度か講師の役を勤めた。この勉強会への参加者を増やし、勉強する分野を広げ、行く行くは総合研究所の正式な研究プロジェクトに出来る様に活動を活発にしていきたい。

将来、研究プロジェクトとしての研究テーマのひとつとなるのは勿論上記の仏教と科学の関係であるが、先に述べた様に難解な研究テーマであり、容易には取り付き難い。

これは能力があり、若くて頭の柔らかい人に取り組んで貰うことにして、私が力を注ぎたいのは浄土宗関係者に対する自然科学教育である。宗の講習会が開催されて、意欲のある関係者が勉強できるように、教育課程を作り提案することを私の仕事としたい。

例として物理学に限って言うならば、ニュートンの古典力学、マックスウェルの方程式としてまとめられた電磁気学、アインシュタインの特殊及び一般相対性理論、微視的世界を記述する量子力学、多くの粒子からなる物理系の集団的振る舞いを記述する統計力学、これらは物理学の基本分野であり、人類の知的財産である。須く学ぶべきものと言えよう。また、二〇〇二年と二〇〇八年には合わせて四人の日本人がノーベル物理学賞を受賞した。宇宙起源のニュートリノの観測をした小柴昌俊氏、自発的対称性の破れ概念を素粒子物理学に導入した南部陽一郎氏、理論のあらゆる種の対称性が破れるためにはクォークと呼ばれる素粒子の世代が少なくとも三つ必要であることを示した小林誠氏と益川敏英氏。これらの新しい話題について勉強する機会を用意することも大切である。

自然科学の勉強をする場合、きちんと学ぶにはある程度

の数学が必要になる。それは勿論浄土宗教師が取るべき方法ではない。そうかと言って、理論の結論のみを羅列して片っ端から丸暗記しても殆ど何の役にも立たないであろう。自然科学の考え方を学ぶ事が大切である。

ひとつの例を挙げて考えてみよう。打ち水をする地球温暖化防止に役立つ、という人がいる。これは本当だろうか。道路なり歩道なりが持つ熱エネルギーが水蒸気の持つ熱エネルギーに変わっただけで勿論エネルギーの総量は変わらない。熱エネルギーを受け取った水蒸気は宇宙空間へ出ていくわけではないから、人間が生きている空間にあるエネルギーの総量は殆ど変わることはなく、打ち水で温暖化がとまる、或いは地球が冷える訳ではない。逆に、打ち水をするのと却って温暖化を促進するという人もいる。物理学の法則によれば物質から放出される電磁波のエネルギーはその物質の温度の四乗に比例する。従って、打ち水をして地表の温度が下がれば、その分宇宙空間へ放出されるエネルギーが減る。だから打ち水はしない方がよい。さらに、水の分子の方が、所謂温暖化ガスよりもエネルギーを蓄え易いので温暖化が促進される、というものである。この議論は物理学としては正しいのだろう。しかし、人が手で打

ち水をする時に關係するエネルギーの量は、地球上の水の総量や地球全体が持つ熱エネルギーと比べてはるかに小さく、温暖化に寄与する効果は、無視できる程小さい。打ち水では温暖化は実際には促進されない。自然科学を用いて現実の問題に取り組むためには、正しく理解して正しく使うことが重要である。

3. おわりに

現実に起きている若者の理科離れが進めば、科学技術に携わる人材の確保が難しくなる。地道にものを作ることも、日本は観光立国を目指すべきであるという意見があるが、私は反対である。二〇〇八年秋の所謂リーマン・ショックで世界の景気が悪化した時に観光客は減った。そのような不安定なものを一国の産業の基礎にしてはいけない。自然科学を学び、こつこつとものを作る。安いものを大量生産するのではなく、手をかけていいものを少量だけゆっくり作る。ものを作るのは人のためではあっても、金儲けのためであってはいけない。その点について人を正しく導くのが佛教の役割である。自然科学と佛教を車の両輪として出来上がっている世の中は、人の世のひとつの有り方

である。

浄土宗の教師が約一万人いる。全員が結婚して子供が二人いるとすれば家族が三万人になる。兼務ではない住職がいる約五千ヶ寺に百軒ずつ檀家がありすべて四大家族だとすれば宗全体で二百万人の檀信徒があると大雑把に見積もることにしよう。これら浄土宗関係者二百万人程からなる社会は日本の全人口一億二千万の二パーセント程度を占める。この二百万人の集団で自然科学と佛教に支えられた社会を実現する。それを日本全体に広げていく。極めて困難であろうが、これが私の夢である。

学問をするなら寺へ入ると考えられていた頃、或いは、寺が地域の知恵袋であった頃とは、時代も変わり、価値感も変わってしまった現代に、僧侶は地域に無くてはならぬ存在でありたいというのは無理なことかもしれない。しかし、僧侶は常に学び続けるものであつて欲しいというのは私が思うところである。自然科学の勉強をする浄土宗教師が少しでも増えるようお手伝いをしたい。

総合研究所に於ける「佛教と科学」の勉強会はまだ始まったばかりである。多くの関係者に参加を呼び掛けたい。自然科学理解の水準を上げることに興味のある方は、自然

科学の専門的教育を受けた方も、そうではないけれど自然科学に関心があつてこれから勉強をしてみたいという方も、是非ご連絡頂きたい。

参考文献

- (1) 仏教と科学(一)―その意義と研究方法―、石田一裕。本論叢所収。
- (2) 例えば、南山宗教文化研究所の科学・こころ・宗教という研究プロジェクトにて作成された出版物のリストがある。<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/> からリンクを辿れる。
- (3) 例えば、フランシス・クリック『DNAに魂はあるか』: Francis Crick, The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search For The Soul, 1994.
- (4) 『科学を包む仏教』水原舜爾。大蔵出版、一九九一年。

仏教者の路上生活者支援における現状と課題

高瀬 顕 功

はじめに

一九九〇年代中頃から、安定した居住空間をもたず、公園や駅などの公的空間で寝起きする路上生活者が顕在化するようになった。また近年では、労働者派遣法の改正によって生み出されたともいえる「失業者」が路上生活に追いやられることも少なくない。このような路上生活者に対する支援を行うNPO団体がある中で、いくつかの宗教セクターも積極的な活動を展開している。信仰に基づいた団体が路上生活者に対して支援活動を行う際、その活動は、布教活動を積極的に行う（「ホームレス伝道」）タイプと、布教活動を行わずに路上生活者の権利擁護に尽力するタイプとに大別される²。しかし、いずれの場合も、その活動の担い手の多くはキリスト教系団体であった。

そのようななか、昨年、浄土宗の有志僧侶たちによって社会慈業委員会（通称「ひとさじの会」¹。以下通称を用いる）が立ち上げられ、仏教者による路上生活者に対する支援活動も展開をみせるようになってきた。

本稿は、この団体の活動を通じ、仏教者の路上生活者に対する支援のあり方を紹介し、その現状と課題について報告することを目的とする。そこで、まず、東京における路上生活者とそこへ関与する宗教セクターの姿勢を紹介し、次いでひとさじの会の活動を紹介する。そして、活動における実質的な課題と宗教セクターによる活動でしばしば指摘される諸課題を当該団体がどう継承／克服しているかを述べる。なお、発表者は現在、当該団体の活動・運営に携わっており、そのような視点からの報告であることをあらかじめ断っておく。

1. 宗教セクターによる路上生活者支援

東京都の調査によれば、都内の路上生活者の数は一九九〇年代後半から増加し、二〇〇一年にはほぼ五千人を数えるほどになった、しかし、二〇〇五年には減少傾向が見られ、二〇〇七年には三千人台半ばへと減少している（「表1」「表2」⁴参照。）これは、二〇〇二年八月に施行された、「ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法」（通称「ホームレス自立支援法」）によるところが大きいと思われる。⁵

この法案によって、緊急一時保護センター、自立支援センターなどの開設が進み、路上生活者がそれら地域生活移行支援事業を通じて社会復帰を果たす道が整備されてきた。しかし、その一方で行政の支援政策の流れに乗らない／乗れない路上生活者は、路上に残されたままとなっている。そのような人々に対するセーフティネットとなっているのが、民間のNPO団体や慈善活動を行う宗教セクターである。そして、宗教セクターのうちでもとくにキリスト教系団体が積極的な支援活動を展開している。

たとえば、ドヤ街として有名な山谷地域では、その活動

団体の「出自」に注目すると労働組合系、キリスト教系、医療系の団体に大別されるが、労働組合系が3団体、医療系が3団体であるのに対し、キリスト教系はプロテスタント系が3団体、カトリック系が6団体、両者による共同運営が2団体、このほか韓国系プロテスタント教会も活動を行っているという。⁶

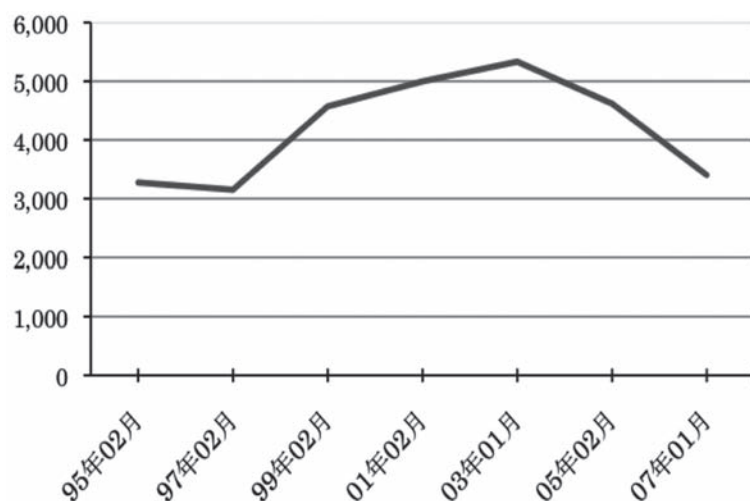
前述のように、キリスト教系団体が積極的に活動を行う背景のひとつに「布教」という目的がある。⁷とくに、このような路上生活者を包摂する活動は韓国系プロテスタント教会にみられるという。韓国系プロテスタント教会は、韓国人ニューカマーだけでなく、日本人信徒の獲得を目標にしていることが多い。そして、路上生活者は、周縁的な存在であるが「日本人」であることに変わりない重要な布教対象として把握され、積極的な実践が行われるという。⁸

このような、路上生活者の状況、路上生活者に対する評価があるなかで、最近活動を始めた仏教者たちはどのような方法で取り組んでいるのであろうか。

[表 1] 東京都区内の路上生活者数の推移

調査年月	人数	増減（前回比）
1995 年 2 月	3,275	—
1997 年 2 月	3,151	△124
1999 年 2 月	4,572	1,421
2001 年 2 月	4,997	495
2003 年 1 月	5,333	336
2005 年 2 月	4,619	△714
2007 年 1 月	3,402	△1,217

[表 2] 東京都区内の路上生活者数の推移



2. ひとさじの会の活動内容

現在、ひとさじの会では、①路上生活者への実際的支援活動（炊き出し及びアウトリーチ）、②葬送支援活動、③食料支援運動の推進という三つの事業が行われている。本章ではそれらを以下に概観する。

① 炊き出し

ひとさじの会の活動の中心となっている、路上生活者への食料提供。毎月2回、第一、第三月曜日に浅草周辺で行われる。一般的な炊き出しとは違い、一合ほどのおにぎりを作り、路上生活者に手渡ししながらアウトリーチを図るものである。その際、市販の医薬品、生活用品なども合わせて配る。アウトリーチの際には、自分たちが仏教者であることを被支援者に明示するが、布教することはない。

おにぎりを作る場所は、台東区にある浄土宗寺院で、当会の事務局長の吉水師が副住職を務める寺院でもある。炊き出し当日は午後四時ぐらいに集まり、用具の洗浄、ガスの設置に始まり、炊事、医薬品の確認・分配、おにぎりの袋詰め、コースの確認などを行い、おおよそ午後八時に夜回りを始める。1回の炊き出しで作るおにぎりの数は、

一八〇～二〇〇個前後で、当日の参加者の数に応じて分担して持ち、配食に回る。配食コースは、当初、①浅草商店街コース（浅草寺周辺／西参道／新仲見世通り）、②隅田公園コース（白髭橋／吾妻橋／隅田公園）の二つであったが、現在は被支援者からの希望などもあり、①浅草商店街コースと②いろは会商店街コースの二つとなっている。その際、それぞれ医薬品、軍手、カイロ、福祉相談窓口が一覧になった小冊子なども持って回る。どちらのコースも浅草松屋前に午後一〇時頃集合し、路上生活者の数、配ったおにぎりの数、その他報告事項・注意事項などを共有し解散となる。

夜回り開始時、終了時には十念を称え、また夜回り前には会場の寺院本堂で一五分程度の法要が行われる。この法要では法然上人の御法語（「随順仏教」『念仏往生義』）が読誦され、十念とあわせて浄土宗僧侶・檀信徒の活動であることが強く意識される。

② 葬送支援

ひとさじの会発足のそもその動機となった活動⁹。亡くなった路上生活者に対し、葬儀、追悼法要などを勤修する。二〇〇四年、新宿連絡会¹⁰の新宿夏祭り前夜祭における追悼

法要を依頼されて以来、毎年新宿夏祭り前夜祭の追悼法要を現在のひとさじの会会員がつとめている。亡くなった路上生活者への葬儀は、新宿連絡会、自立生活サポートセンタ―もやい¹¹（以下もやい）、企業組合あうん¹²などの諸団体を通じて依頼される。

また、二〇〇八年には新宿で活動するもやいと元路上生活者のための葬送と墓の問題を話し合う葬送支援プロジェクトが発足し、同年秋、台東区浄土宗寺院内にNPO3団体の合同墓「結の墓」が建立される。

死と死後にかかわる活動は、仏教者の宗教者としての役割が求められる場でもあり、路上生活者の精神的な支えとなることもある¹³。

③ 食糧支援運動の推進

寺院の災害用備蓄米、供米などの寄付への協力の呼びかけ。寺院と地域社会とを繋ぐ方策の一つとして、NPOを通じて地域社会への支援活動を促進するため、宗派寺院に対して、食糧支援活動をアナウンスし、また関係諸団体との窓口となる。この結果、滋賀県の浄土宗青年会では、甲賀地域寺院一ヶ寺あたり浄米一升の喜捨を目標にし「甲賀米一升運動」と銘打った活動が起こった。二〇一〇年一月

一〇日から同月二五日までの期間に約四〇〇キロの米が集まり、うち三〇〇キロはフードバンク関西へ、一〇〇キロがひとさじの会へ寄付された。

寺院間ネットワークを通じた社会活動への参加の呼びかけは、社会活動に関わりたいたいという意識をもつ潜在的な仏教者を、実際の活動と結びつける働きをもつ。

3. 活動をめぐる現状——実際の課題——

前記の三つの事業を行うにあたり、以下のような問題点が生じた。

a 財源の確保

b マンパワーの確保

c 安定的な活動場所の確保

a については現在賛助会員制度を設けることで安定した活動財源を確保している。b については、最近の炊き出し活動では学生ボランティアの参加、他の支援団体からの人的資源の提供を受けることもしばしばであり、毎回二〇名前後の人員を確保することができている。しかし、参加の中心メンバーは僧侶であるため、寺院の繁忙期は人手が足りなくなることを経験された。加えて、活動の主たる担い

手が固定化される傾向にあり、そこでの個々人の専門性が強くなり始めると健全な運営から離れてしまうことが懸念される。c に関して、寺院という空間の社会活動への利用は炊き出しに限らず、他のさまざまな諸活動においても有用であると思われる。当該団体の活動も、二、三カ所の寺院を利用して行われているが、一般NPO団体が活動場所を確保する困難さを考えると、仏教者団体はかなりのアドバンテージを得ているということができる。しかし、寺院という空間は当然ながら僧侶や寺院だけのものではないので、行事が行われるときは活動場所として確保することが難しい。さらには、炊き出しなどの活動中、「いつものお寺」と違った雰囲気や檀信徒がどう受け止めているのかは今後検討する必要がある。

また、これら三つの事業は、はじめから三者並立という形で志向されたというより、②↓①↓③というように派生的な事業の展開をみせている。したがって、情報伝達、組織運営などの面において不備な面もある。たとえば、葬送支援に関していえば、誰が窓口となって連絡を受けるのか、そしてそれをどう伝達するのかなど細かい規定があるわけではない。現在、会員相互の連絡、あるいは情報伝達は、

そのコミットメントの強さごとにメーリングリストなどを活用した方法がとられている。緩やかな支援者ネットワークとしての機能のみを目指すのであれば別であるが、安定した活動を維持継続させるためには、ガバナンスの整備は必須であるし、ひとさじの会の目的の一つである「寺院・僧侶・信徒による公益活動のモデルケースづくり」¹⁴を普遍的なものとして確立するためには、こういった活動の基礎部分を充実させることは必要である。

さらに加えて活動の継続には周辺住民の理解（＝積極的承認）、少なくとも不干渉（＝消極的承認）が必要である。この点について、炊き出しの形態がアウトリーチ・スタイルで行われているということは大きい。これによって、近隣住民とのトラブルは避けることができているが、これはあくまでもテクニカルな回避であって、路上生活者への認識をめぐる根本的な問題への直接的な応答は避けているといわねばならない。

4. 「課題」への応答

ここでは、個別具体的な課題を離れ、宗教者の社会活動における一般的な課題について検討する。仏教者に限らず、

宗教者による慈善活動でしばしば指摘されることは、慈善の必要性を生みだす社会的原因を看過しがちであるということである。¹⁶すなわち、宗教的な意味づけによって、活動が下支えされる可能性がある一方、実践そのものが第一義となり、問題に対し社会的解決の視点を欠いてしまうということがある。

ひとさじの会に關していえば、その点を克服するため、専門性の高い分野について他のNPO団体への協力を通じて達成しようという姿勢がうかがえる。たとえば、生活保護申請や医療相談に關してはもやいなどの他団体との協働によって取り組んでいる。路上生活者支援に対して包括的な取り組みの必要性を、支援者間ネットワークによってカバーする姿勢は、自己の活動に対してある意味諦観的な「凡夫観」から生まれるものでもあり、浄土宗僧侶ならではの姿勢といえることができるのではなからうか。

また、宗教の社会貢献活動という近年の研究領域では、宗教セクターが公的領域に進出する難しさをいかに克服／回避するかという課題がしばしば指摘される。たとえば、ランジナ・ムコパディヤは、「宗教団体が、公的場において活動を行う際に宗教的姿勢を表に出さないこと、

または非宗教団体を通じて社会活動を実践することは、近代における仏教の社会参加の一つのあり方である」といい、櫻井義秀は、現代宗教が社会貢献的活動をなす際に直面するジレンマのひとつとして、「特定の社会事業をなそうと協働する人々が集まる場合に宗教的理念はおろか、それがあるとかないといったことにたいした意味がなくなるという事態も生じる。理念や方法の差異にこだわる教団は協働の幅がきわめて狭くなり、大きな事業展開や一般市民からの支援を得にくくなる」¹⁸ことをあげている。すなわち、宗教セクターが公的領域で社会活動をするとき、その宗教性を前面に押し出すことは受容の障壁となる可能性があるというものである。

この観点からひとさじの会の活動を見てみると、仏教者の団体でありながら、一般NPO団体との協働が盛んであることが看取される。もちろん、「路上生活者支援」という共通意識のもとに互いに活動を展開していることもあるが、積極的な協働の理由のひとつにその設立の経緯に「葬送支援」という極めて宗教的なニーズがあったことが考えられる。また、参加者の活動は、表面的には布教というような外向きの宗教性は目立たない。¹⁹このことも、公的空間

における活動可能性を担保するものといえるだろう。これらのことは、宗教者が宗教者のままで社会との協働の可能性があることを示すものであり、また、その一方で、ひとさじの会は、はじめから「仏教者の団体」として協働を求められ、それによって活動を展開していったともいえる。

まとめ

本稿では、路上生活者支援における宗教セクター、とくにキリスト教系団体にみられる活動の志向性を確認し、仏教者団体であるひとさじの会の活動、およびそこに見られる諸課題に対する応答に考察を加えてきた。

そこでは、実際の課題は多々あるものの、宗教セクターが陥りやすい「課題」に対しては、かなりの克服をみることができる。しかしながら、これは、当初からこの問題を意識し、取り組んだというのではなく、「結果としての克服」という側面が強いといえよう。

他方、公的領域で他団体との協働が多くなるがゆえに、没宗教性化という問題も指摘することができよう。これは、他の仏教者を活動に取り込むための動機づけの弱さにつながる可能性がある。たとえば、キリスト教系教団では社会

的弱者に救いの手を差し伸べることは、イエス・キリストの実践に沿うものとして直接的に支持されやすい一方、伝統仏教教団では宗教行為と路上生活者支援とが積極的に結びつきにくい。活動が持続的に行われ、また教団内で広がりをもせるには、何らかの宗教的意義が示されている方が宗教共同体内で受容されやすい。しかし、こういった宗教的／教派的ヴィジョンの強調は、一方で一般市民の参加を制限させてしまうという可能性もある。宗教共同体内への受容と一般市民への受容をどう調整していくか今後注目されるところである。

ひとさじの会の活動はまだ一年程度であり、今後継続されていく中で変化を見せる部分もあるだろう。したがって、引き続きその経過を見ていく必要がある。その際、他宗教における同様の活動、あるいは非宗教セクターにおける路上生活者支援活動などと比較検討することによって、仏教者の特徴というものがより鮮明になるかと思う。ひとさじの会の活動により、貧困問題に取り組む宗教セクターの中に、「仏教者団体」のカテゴリーができたことは、宗教研究のみならず現代の仏教者の社会貢献活動の在り方においても新たな可能性を示唆するものといえる。

1 このような状態にある人々を「野宿者」、「ホームレス」と呼ぶこともあるが、本稿では「路上生活者」として統一する。

2 白波瀬達也「釜ヶ崎におけるホームレス伝道の社会学的考察——もうひとつの野宿者支援——『宗教と社会』第一三号、二〇〇七年

3 本稿では、僧侶のみならず、寺院内生活者である寺院、仏教の信仰を持ち活動する一般檀信徒も含めて仏教者と呼ぶ。

4 「表1」「表2」ともに、東京都福祉保健局の調査に基づく『東京ホームレス白書2（平成一九年五月発表）』より作成。区職員の視認調査（昼間一日）によるもので、国管理河川（多摩川、荒川、江戸川等）は除く。国管理河川に関しては、二〇〇三年一月調査では五九四人だったのに対し、二〇〇七年一月調査では八一人に増加している。

5 路上生活者の自立支援および路上生活となることを防止するための支援などに関する施策を定めた法律。国や自治体がその自立支援、防止支援の責務を負うこと

を明記している一方で（第一条）、公園などの公共施設の適正使用の確保のために必要な措置をとることも可能としている（第一条）。

6 渡辺芳「キリスト教系「ホームレス」ボランティア団体に見る支援の論理構造——山谷地域におけるYの活動実践から——」『東洋大学大学院紀要』第四一号、二〇〇四年

7 「布教」以外の目的として、「信仰の実践」ということがあげられる。たとえば、山谷地域で生活保護者、路上生活者のための食堂を経営する牧師、菊池護師は、「私達の働きは匿名の愛だと理解している。やりっぱなしの愛だ」（菊池譲「シンポジウム 山谷伝道記録」『基督教論集』第四一号、一九九八年）という。

8 白波瀬達也「韓国系プロテスタント教会の野宿者支援——東京中央教会を事例に——」『関西学院大学社会学部紀要』第一〇三号、二〇〇七年

9 「原さんと僕がもやいなどの葬送支援に関わるようになって、一度だけ二人ともが葬式に出られないことがありました。そのとき二人とも葬儀の執行者の数が必要だと痛感させられました。なんとか仲間を募らなく

- てはならないと。実活動の上で会を設立する強い必要性を感じたんです」(二〇一〇年三月十七日、吉水師への聞き取り調査より)
- 10 おもに新宿区で活動する路上生活者支援団体。毎週日曜日に新宿中央公園で炊き出しを行うほか、アウトリーチ、医療相談、福祉申請相談なども行う。
- 11 派遣労働者、路上生活者、生活保護受給者の生活支援・入居支援を行う団体。
- 12 隅田公園等で活動を行う路上生活者支援団体。リサイクルショップなどの事業を行い、失業者や元路上生活者に働く場を提供している。
- 13 「誰だつてなりたくてホームレスになったわけじゃない。でも今は死んだ時に仲間たちと一緒にそこへ行けるって思えたら、残りの人生をもっとしっかり生きれると思うんだ、と元路上生活者の方に言われて。それが浄土宗僧侶としてぜひやらなきゃならない、と思っただきっかけですかね」(二〇一〇年三月二十三日、吉水師への聞き取り調査より)
- 14 ひとさじの会HPでは、(1) 社会的弱者の支援における地域社会・NPO団体との協働、(2) 寺院・僧侶・信徒による公益活動のモデルケースづくり、が目指す主たる事業として示されている (http://mitosaji.jp/engine/tokyo_bbs.cgi 二〇一〇年八月三〇日閲覧)。
- 15 たとえば、台東区蔵前で給食活動を行う教会は、毎週日曜日の朝、五〇〇人近い路上生活者に対しお弁当を配食するが、景観を気にする近隣住民からの苦情が相次ぎ、活動規模縮小あるいは活動そのものの停止などを検討する協議が両者の間で開かれている。
- 16 Reinhold Niebuhr, 1932, *The Contribution of Religion to Social Work*, New York : Columbia University Press. (＝高橋義文・西川淑子訳『ソーシャルワークを支える宗教の視点―その意義と課題―』聖学院大学出版会、二〇一〇年)
- 17 ランジャナ・ムコパディヤヤー『日本の社会参加仏教―法音寺と立正佼成会の社会活動と社会倫理』東信堂、二〇〇五年
- 18 稲場圭信・櫻井義秀編『社会貢献する宗教』世界思想社、二〇〇九年
- 19 参加者の活動に対する意味づけの詳細は、拙稿(高瀬

顕功「路上生活者支援を行う仏教者―ひとさじの会の活動から―」『国際宗教研究所ニュースレター』第六号、二〇一〇年）に譲るが、実際の支援活動を通して、仏教者は自らの内側にある宗教性に気づく構造を有していることは注目すべき点である。

「月影」の歌の解釈について

花 木 信 徹

月影の いたらぬ里は なくても

ながむる人の ところにぞすむ

この法然上人のお歌は、現在宗歌となつて、浄土宗の宗義の中心的内容を表わすものと、内外に示されている。しかし、この歌の解釈はいまだ定まっていない。誤った解釈がなされれば、その影響は大きい。この歌を考察する所以である。

なお、法然上人の和歌の訳については、『法然上人のお歌』（伊藤真宏 浄土宗）を参考にさせていただいた。また、『選訳本願念仏集』は、大橋俊雄校注の岩波文庫を用いた。

（一） 文法、語意、詞書

まず「月影」の意味であるが広辞苑（以下 同）では、

①月のひかり ②月の形。月の姿 ③月の光に映し出された物の姿 等となっている。

また、「ここにぞ」の「に」であるが、これは、動作・作用のある所を表わす助詞であつて、「夢に現れる」のように用いられる。

つぎに「すむ」であるが、月影が主語であるから、当然まず「澄む」という漢字が当てはまる。古語においては、月と澄むは対語的に使われていたと思われる。そこで「澄む」の意味を調べると、まず大意として、浮遊物などがすっかり沈んで静止し、液体、気体などが透明になる意とある。そして①濁りがなくなる。清くなる。②曇りがなく明るく見える。③楽器の音がさえて聞こえる。等があげられている。

これは自動詞四段活用であるが、これを他動詞として

「澄ませる」(心を)と取る考えもあるようだが、その場合下二段活用なので、係助詞「ぞ」には「すむる」と結ぶはずであるから、この考えは除外できると思われる。

ところで、和歌においては、「月」「月影」：「澄む」と来れば、ほぼ常套的に「住む」と掛けられて用いられてきた。このことは、宗報(平成二十二年七月号)安達俊英氏の「御法語の背景」に、詳しく調べた結果を述べられている。そうすると、この「月影」の歌においても、「澄む」に「住む」を掛けていると見るべきなのであろうか。しかし、その前に、主語「月影」は何かを喩えている言葉なのか、考えてみよう。

法然上人遷化の約六十年後に成立した『和語登録』には詞書がなかった。その場合、この「月影」の歌は何を意味しているのか、よく分からない。しかし、法然上人のお歌とされている二十二首を見ると、その内容は、極樂往生についての歌がほとんどである。とするとこの「月影」の歌もやはり極樂往生を歌われたものだろうと後の人は考えた。つまり遷化約百年後になって、勅撰集『続千載和歌集』で「光明遍照十方世界念仏衆生攝取不捨の心」という詞書が付くようになり、『四十八卷伝』でもそれが踏襲

されている。この摂益文は、法然上人の臨終の最期の文であり、浄土宗の宗義の中心的内容を表現していると考えられるだけに、この経過を見れば、この歌はまず宗義に基づいて厳密に解釈されるべきであると考えられる。

(二) 法然上人の宗教思想に照らして

― 仏身論を中心に

和歌において、「澄む」はほぼ常套的に「住む」が掛けられていたのであれば、この「月影」の歌において「住む」という解釈が、宗義の上から成り立つものか見てみたい。

「月影」の歌で、「阿弥陀仏が心に住む」と解釈した場合、それはどのようなことを意味するであろうか。まず「住む」の意味を広辞苑で見よう。まず大意として「生物が巣と定めたところで生活を営む意」としている。そして「①巣にいる。巣を作って生活する。②男が女のもとにかよって夫婦のまじわりをする。③居を定めてそこで生活する。すまう。④そのところに永くとどまる。」としている。つまり、ある主体が一定の所にとどまって活動するのである。

④そうであるなら「阿弥陀仏が心に住む」とは、阿弥陀仏が心の中に居して働くという意味であろう。こういう働きを持った仏身は、基本的に法身である。法身とは真理そのもので、人格性を持たず、宇宙に遍満する。したがって、われわれの心に入ってくるのが可能なのである。その心に入った仏は、如来蔵であつたり仏性であつたりするのが一般的である。

一方、法然上人の帰する所の仏は報身としての阿弥陀仏である。ここで報身とは「衆生済度の願いと実践を重ねることによって報われた功德を持つ身体」（仏教辞典第二版岩波書店）である。このことは、まず『無量寿経』そのものが、阿弥陀仏が法蔵菩薩の酬因感果の報身であることを明かしている。また『選択本願念仏集』（以後、『選択集』とする）三章にも無量寿経のその部分が引かれている。そして、二章には「かの国の衣正二報」を観察すると述べられている。つまりは阿弥陀仏が報身仏であることを示している。

このことは、高橋弘次氏の『法然浄土教の諸問題』第二部においても詳しく議論されている。氏は、『逆修説法』第一七日の文章を引いて、法然上人は三身論ではなく二身

論という特異な立場に立つて、阿弥陀仏が報身であることを際立たせていると言う。二身論というのは、報身を真身（真仏）と言い換え、その報身の功德としての化身（化仏）のふたつに仏身を分けるのである。そして「是こそ阿弥陀仏を信仰の対象としその救済にあずかる人間の絶対信頼の心情をこわさない阿弥陀仏論なのである。私は、こうしたまったく他と異にする真化二身論こそ、法然の佛身観であると結論づけるものである」と述べている。

このほかにも、この『逆修説法』には仏身論につき、次のような重要な言葉が述べられている。第四七日では、「先ず法身とは、これ無相空寂なるを、即ち法身と名づく。次に報身とは別の物にあらず。かの無相の妙理を解る智慧を、報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。…」つまり悟りの内容を法身、悟る主体を報身と名づける、というのである。

また第六七日には、「この経は往生浄土の教えなり。即身頓悟の旨をも明かさず。歴劫^{りやくこうえん}迂廻^{まじ}の行をも説かず。娑婆の外に極楽有り。我が身の外に阿弥陀^{あみだ}有ます。」

これらを総合すれば法然上人は、如来蔵としての法身を否定していることがわかる。そして酬因感果の報身のみを、

真仏として認めていることが知られる。

⑨次に、「月影」が「心」に「住す」を、「月（阿弥陀仏）の姿が心にとどまる」とする解釈はどうだろう。この場合、目を閉じていても心に姿が現れているはずだから、「ながむる人」という言葉がうまく当てはまらない気がするが、そしてそう解釈するとしよう。（しかしこれでは「月影のいたらぬ里はなけれども」をうまく解釈できないように思うが）心に阿弥陀仏の姿をとどめるのは、「真如觀」である。これについては、法然上人は『百四十五箇條問答』で次のように言っている。「この真如觀はし候へき事にて候か。答。これは恵心（源信）のと申て候へとも、わるき物にて候也。大方真如觀をは、われら衆生は、えせぬ事にて候そ。往生のためにも思われぬことにて候へは、無益に候。」称名念仏こそが正定の業であるとする法然上人にとつて、「觀法」が往生に無益であるのは当然であろう。

⑩では、「月影」が「心」に「住む」を、「月の光（阿弥陀仏の光明）が心にとどまる」と解釈するのはどうだろうか。光はどこかに届けば消えるものだから、とどまるというのは考えにくいのだが、実はそういう考え方はあるのである。

親鸞は『唯信鈔文意』で次のように言う。「法性法身」

と申すは、色もなし形もまします……この一如より形をあらわして「方便法身」と申す御相おんすがたに「法藏比丘」となりましたまいて、…誓願のなかに光明無量の本願…をあらわし給える御形おんかたちを、世親菩薩は「盡十方無礙光如来」と名づけ…即ち「阿彌陀如来」と申す（なり）。この報身より…微塵世界に無礙の智慧光を放たしめまたふ故に「盡十方無礙光佛」と申す。光の御姿にて、色もまします形もまします。即ち法性法身に同じくして無明の闇をはらい…。

つまり、阿弥陀仏は報身ではあるがそれは方便であつて、もとの仏身は無形のの法身仏であつて、それが法藏菩薩の形となつて現われたものである。だから、阿弥陀仏から放たれる光は、法身仏そのものであつて、光を受けた衆生は悟り（信心）を得て、その心は仏と等しくなる。すなわち、親鸞は『末燈鈔』で次のように言う。「信心をよるこぶ人はもろもろの如来と等し」。つまりは、法身による「己心の弥陀」を説いたのである。したがつて、①と同様に如来藏としての法身を説くものであり、法然上人の宗義に反するものである。そもそも「如来と等し」いのであれば、どうして往生をまたねばならぬのであろうか。

⑫「阿弥陀仏の光明が心にとどまる」を、法身としての光

（親鸞の立場）ではなく、摂取の光明がとどまるとするのは、どうだろうか。これは「恋人に思いを懸ける」ように「阿弥陀仏に思いを懸ける」ことによって、「阿弥陀仏に影護される」つまり、「親縁」の関係を結ぶと考えるのである。

これについて法然上人は、『選択集』七章で、善導大師の『観経疏』の次の文を引いている。「衆生、行を起こして口に常に仏を称すれば、仏即ちこれを聞きたまう。身に常に仏を礼敬すれば、仏即ちこれを見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏即ちこれを知りたまう。衆生、仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう。」（「親縁」）つまり、念仏という行為に対し阿弥陀仏がいちいちに応答するというのだ。また、『選択集』九章には「四修」（その一つが無間修）が強調されている。また二章でも善導大師の『往生礼讃』の次の文を引いている。「今身にかの国に生ぜむと願ぜは、行住坐臥に必ずすべからく心を励まし、己を克して昼夜に廃することなかるべし。」また法然上人の御法語『禪勝房に示される御詞』には次のようにある。「善導の釈に依らば、万已上は相続の分と為すべし。但し、一万反と雖も急ぎ申して、虚しく時節を過ぐべからず。もし一万反

と雖も一日一夜の所作と為すべし。」つまり、常に念仏を称え続けなくてはならないのだ。念仏の相続こそ肝要である。それは、念仏一回ごとに阿弥陀仏と縁を結ぶ。称え続けなければ「親縁」の関係が切れるのである。つまり、ひとたび念仏を称えれば、阿弥陀仏の光が心に「とどまる」のではない。

しかしそれでは、念仏を称え続けるならば、阿弥陀仏の光明が心を照らし続けるということは言えるのではないか。それはそうだが、しかしそれは「住す」という言葉とは違うものである。さきの『逆修説法』では、「光に触れる」と表現している。十万億土の彼方から、阿弥陀仏が照射した光に触れるのであって、「光が心に住む」のではない。

ところで、先の安達俊英氏の宗報の文章で、「すり抜けていく阿弥陀仏の光明を受け止める」という意味で、「住す」を解釈されている。しかし、『逆修説法』三七日で法然上人は、仏の光明を「常光」と「神通光」に分け、阿弥陀仏の摂取の光明は「神通光」であるとしている。そしてこの「神通光」は、念仏する衆生を摂取する、言わば一発必中の光で、念仏ごとに放たれ、念仏する衆生に到達する。つまり、透過する光ではないので、受け止める必要はない。

つまり、この解釈は成り立たないと思われる。

以上、「住む」という字を当てた場合の解釈をあらかた検討してきた。そして、法然上人の宗教思想からみると、「澄む」のみが妥当であり、「住む」は誤っているか適当でない、と言えるのである。

(三) 結論 宗歌としての「月影」の歌

この歌が宗歌として選ばれるに至ったのは、まず明治二十九年、梶宝順（浄土宗）が『仏教唱歌集』を出すにあたり、各宗宗祖の代表的な歌（和歌）を集めたときに遡る。その後、昭和七年、法然上人生誕七百年に発表・演奏された。そののち、宗内の支持を受けて浄土宗宗綱に宗歌として制定されるに至っている。

つまり、法然上人が宗歌と制定したわけではない。したがって、後生のわれわれがこの歌を宗歌とするのならば、厳密に宗義にのっとって解釈されるべきである。『四十八巻伝』第三十には「上人はやまとうたを事とし給はざりけれど、我國の風俗にしたがいて、法門によせては、ときどきおもいをのべられるにや。」と書いていて、四十八巻伝の著者も、上人は和歌を専門的に詠もうとはなさらなかった

たが、浄土の法門ついて時に思いを歌にされた、と感じておられたようである。つまり、浄土の法門こそが大事であり、和歌の技巧は二の次であったと考えることができるのではないか。

また、和歌の中には少数ではあるが、「住す」と掛けない場合もある。「月影」歌は、この少数例であるとして、宗として「すむ」は「澄む」であると、宗の内外表明すべきだと考える。そうすると「月影」の歌は、伊藤真宏氏（法然上人のお歌）が言われるように、次のような意味となろう。

「月を眺める人の心に美しい月は澄みわたるのであり、それはあたかも、念仏を称えんと、阿弥陀仏の存在や、その大慈悲のありがたさが実感できるのだ」

教団組織のあり方

講組織を理想とする教団づくり

横井 照典

一、宗教教団とは何か

宗教教団とは、信教の自由、あるいは信条の自由のもと、同じ精神世界に所属しようとして、こころざしを同じくするものが、相集うひとつの共同体である。

日本は、一般的には、佛教国である。

僧は、僧伽・サンガで、出家（比丘、比丘尼）と在家信者（優婆塞・優婆夷）の四衆が、サンガの内容となった。

佛教での僧とは、現代、われわれ慣用的に用いている出家者個人を意味するのではなく、集団を意味するのであり、佛教徒による生活共同体の形成を意味する。

要するに僧・サンガとは、佛教徒による生活共同体・コミュニティであり、佛教によって育まれた宗教心を共有す

る共同体意識をもったコミュニティであると言える。

わが国の佛教も佛教である以上、佛教徒による生活共同体である僧の形成があり、わが国の大乘佛教を在家佛教と見た時、それは「講」と言う言葉で代表される宗教組織として考えることが出来る。

しかし、現実はどうか。

浄土宗教団は、徳川幕府の官僚機構の政策のもとにおける檀家制度で、経済的に楽な寺院運営が出来た。また、第二次大戦後、アメリカ民主主義、自由主義思想が、生活環境を変えた。この個人の生活中心の自由民主主義体系の中で、日本は酔い、本来の講の力を、住職は見失ったと考える。人間個人に重点をおきすぎ、個人の生活を支えている。家族の本質も豊かな生活環境で見失ったようだ。

二、念佛教団創世期が示す講

勢観房源智上人が、師の法然上人報恩の為、阿弥陀如来佛像（三尺）を、建暦二年の暮、多数の道俗に勧進して、建立。

源智上人のこの事跡は、今まで知られなかったが、昭和五十四年八月、滋賀県信楽町玉桂寺で発見された阿弥陀如来胎内から多くの文書が発見され、その中に、源智上人直筆の造立願文があり、四万数千人の道俗男女結縁者の交名があった。

源智上人は、動員力、組織力をもち、多くの念佛聖を傘下においていた。この念佛聖達が、それぞれ念佛講を持っていたことが証明されたのである。即ち、講組織の力と云えよう。

三、今こそ、浄土宗教団づくり

今の浄土宗教団は、形の上では、佛教教団ではあるが、言うなれば、単なる僧侶、浄青、寺庭婦人の協同組合に過ぎず力は弱い。

檀信徒の顔が出て来ない。

では、どうすれば、本来の教団組織が出来るか。

それは、幸いにも、浄土宗には他宗と区別する五重相伝があるので、これを実施すると共に、その後、必ず五重講を寺単位で結成して、宗として連合体を編成すれば、真宗教団に比適する強い教団が出来る。

私の五重体験を通して、講づくりを述べる。

一、三州教区宮崎組A寺

平成十六年五月七日～五月十一日

五重相伝 男子一名 女子九名

二、三州教区沖繩組袋中寺

参加寺院 九ヶ寺

平成十八年二月一日～二月五日

五重相伝 男子二十八名 女子四十三名

三、三州教区鹿児島組B寺

平成十九年四月十二日～四月十四日

授戒 男子八名 女子二十五名

四、三州教区宮崎組A寺

平成二十年五月三日～五月五日

授戒 男子四名 女子二十二名

五、三州教区鹿児島組B寺

平成二十二年五月七日～五月十一日

五重相伝 男子四名 女子二十四名

五重相伝、授戒終了後各寺院に五重講を結成（沖縄組は参加寺院ごとに）。

毎月一回お寺または会場を設け、お寺の清掃、お念佛、懇親会、ハイキング等実施している。

沖縄組においては年一回の袋中祭に全員参加し大きな力になっている。

○ 沖縄組五重相伝についての宗学研究武田道生師の報告（アンケート調査）と私が鹿児島組・宮崎組・沖縄組で伺った感想の一部紹介。

授者の感想

一、最愛の息子をなくして半年、毎日お念佛を称えています。

一、南無阿弥陀佛、南無阿弥陀佛と本堂いつぱいにひびきわたる声に感動しました。

一、念佛を称えて、自信と勇気がわいて来て御先祖様の供養が出来たこと一番うれしい。

一、これから、毎日母に、念佛を称えられること一番うれしい。

一、南無阿弥陀佛は母心、教えて頂きました。

一、永遠の幸せを得ることが出来ました。

一、物を大切にすること、命の大切さ、当たり前なのに感謝。

一、沖縄の諸行事と仏教の結びつきが理解出来た。

一、心より南無阿弥陀佛と念佛が申せる自分なり。

一、月一回仲間と出会いお念佛したり清掃したり懇談したり出来るの楽しみである。

A寺は、五重、授戒と続き、B寺は授戒、五重と続いて開庭出来た。また、B寺は弥陀三尊が新しく修復され、その中心は、講の篤信者であった。

四、結び

今の宗務行政、具体的には、宗の意見である宗議会議員一人一人の意識に教化のビジョンがない。教化とは何か、わかっていない。教団として、体をなしていない。これでよろしいのでしょうか。

全国的に、法然上人八百年大遠忌事業として、五重相伝、授戒を奨励しており、丁度最大のチャンスで、講をつくり、講を組織化して宗務庁は講の連合体を形成することを教化政策とすること。

これにより、崩壊しつつある寺院のコミュニティづくりの復活が出来る。

宗として、例えば各寺院へ送付されたプラスチック板など業者委託の事業や不要なイベントは全て中止し、五重相伝や授戒を開廷する寺院に資金援助し、真の教団づくりに努力することが、法然上人への誠の報恩となる。

○参考文献

- 平河章著『原始仏教の教団組織』春秋社
阿満利麻呂著『社会をつくる仏教』人文書林

笠原一男著『日本宗教史』山川出版社
調査団代表柴田実著『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』玉桂寺発行

良忠上人における見仏について

沼 倉 雄 人

はじめに

良忠上人（以下、諸師敬称略）の業成論については、『観経』十念理解や三心・機根についてなど、他にも詳細に検討を要する点があり、それらを踏まえて総合的に考察する必要がある。本研究では良忠の業成論を考察するための一助として見仏について考察を試みたい。

一、見仏について―先学の研究―

「見仏」とは仏を目の当たりに見ることであり、見仏に至る方法として観仏三昧・念仏三昧等が挙げられる。

浄土宗における見仏について、岸覚勇氏は観仏・見仏・想念という項目に分け、諸師ごとに説示を採り上げて検討し、また見仏に関する説示が多くみられる善導と聖光に注

目し、その関連について論及している。³ 岸氏は聖光に見仏関連の説示が多いことを指摘し、その依憑するところは善導教学であるとしている。⁴ また近年では柴田泰山氏が『善導教学の研究』第八章に『観経疏』所説の実践行をまとめるなか、善導における見仏について考察している。⁵

聖光の見仏に関する説示は『西宗要』第五十八・念仏三昧発得の事に多く記されている。岸氏は『西宗要』を中心に聖光の著作から見仏関連の説示を整理しているが、たしかに見仏に関して善導『観念法門』の説示を用いることが多く、聖光が見仏について依憑するところは善導教学であることがうかがわれる。では聖光に師事した良忠は「見仏」についてどのような理解をしているのだろうか。

二、良忠における見仏の理解

(1) 見仏の機根について

善導は『観経疏』「玄義分」宗旨門において、『観経』の宗旨を観仏三昧・念仏三昧であるとしているが、良忠は『伝通記』での解釈において次のような問答を設けている。

問。兩三昧行爲是始終俱差別否。

答。先師云。始別終同。言始別者。口稱・觀念・行相異故。言終同者。行成之時心眼即開同見佛故。觀念法門云。若得定心三昧及口稱三昧者。心眼即開見彼淨土一切莊嚴說無窮盡〔已上〕。

口稱念佛機有二種。一者定機。二者散機。言定機者。

由口稱力定心發得方見佛也。言散機者。散心稱名至臨終時方乃見佛往生淨土。〔『淨全』二、一五五頁下〕

ここで観仏と念仏の行の相違について設問し、良忠はこれに対して、先師の説を示して口称と觀念という行自体の違いはあるが、行が成就して最終的に見仏するという点に違いはないとし、『観念法門』に「得定心三昧及口稱三昧者」等であることを指摘している。

続けて、良忠は口称念仏の機に定機と散機の二種あるこ

とを示し、定機とは口称の力によって定心を発得して仏を見る者であり、散機とは散心ながら称名して、臨終に仏を見る者であるとしている。良忠はこの定機・散機を『伝通記』に「今經十六觀中。先化定機。後攝散機」〔『淨全』二、八五頁下〕と示し、定善の機・散善の機と定義し、そのうえでどちらの機根も見仏するとしている。

① 定機の見仏

良忠は先の問答の次に定機の者が修する観・称の行の相違について設問し、定機をさらに上根・下根に分類している。

問。何故定機觀稱行異。

答。凡定機中。其上根人自修觀行。觀力除障方得見佛。然其下根不堪觀想。但稱名字念力滅罪而得見佛。文殊般若說此行相。止觀二云。如人引重自力不前假傍救助則蒙輕舉。行人亦爾。心弱不能排障。稱名請護惡緣不能壞〔已上〕。此人初稱佛名號時。雖住散心終滅罪障。方成定心而得見佛。是名口稱三昧定機。〔『淨全』二、一五五頁下〕

このように定機の上根は観行を修することによって除障し、下根は名字を称して滅罪して見仏するとしている。また

『摩訶止観』を引いて称名に護念があるとし、下根の者は護念されることによって罪障が滅し、定心となって見仏するとしている。

②散機の見仏

先の良忠の定義をみれば「散心稱名至臨終時方乃見佛」する者が散機の念仏者である。すなわち良忠は、散機の者は散心称名で臨終に見仏が可能であると考えていたとみられる。

『伝通記』宗旨門に、浄土への往生には散心の口称ではなく必ず定心を発すべきであるとする説について設問した次のような問答がみられる。

問。或云。散心口稱何生淨土。必發定心須生淨土。此義云何。

答。先師云。託佛願故成淨土因。大師既立正定業不論定散。唯口稱行以爲正業 三云云。(中略) 香象云。見佛者是過去修習念佛三昧。乃於此世得見佛身。非謂今世要依定心方能見佛。以散心中亦見佛故 二已上。

(『浄全』二、一五六頁上)

この問いに対して良忠は先師等の説を示し、散心往生が可能であることを述べ、それを引証するものとして、法蔵

『大乘起信論義記』の見仏についての説示を引いている。そこには「散心中亦見佛」とあり、散心の見仏を認めていたことがうかがわれるが、ここでは時期については触れられていない。

散心見仏の時期について著作中では『往生礼讃私記』に「臨終見佛者。散心見佛。見佛已後除眼根障云離垢眼」(『浄全』四、三九二頁上)と述べ、良忠は臨終の見仏が散心の見仏であるとしている。また『観念法門私記』には見仏縁を釈するにあたり、以下の問答を示している。

又言見佛三昧等者。問。下引九品臨終見佛以屬當縁。臨終之心是可散心。何云三昧。

答。當縁引文多是定善。從多分説故云三昧。

この問いに示される「下引九品臨終見佛」とは、『観念法門』見仏増上縁の次の説示である。

又如觀音勢至普雜等觀及下九品人。一生起行。乃至七日一日十聲一聲等。命欲終時願見佛者。若現生乃遇善知識。行人自能心口稱念彌陀佛。佛即與聖衆華臺來現。

行人見佛亦見聖衆華臺等。(『浄全』四、二三二頁上)

この『観念法門私記』の問いは、散心であるはずの九品の臨終見仏を何故定心である「三昧」というのか、というも

のである。これに対して良忠は見仏縁の引文の多くは定善からのものであるから多分にしたいがい、九品の臨終見仏も「三昧」としたと述べている。

この設問は「散機の者の臨終見仏」を前提としたものであり、つまり散機の者の臨終見仏は散心見仏であると理解されていることががわかれる。

したがって良忠は散機の者の見仏を認めているが、それは散心ながらの臨終の見仏であると考えられる。聖光にも『西宗要』に散心見仏を認め、その見仏は臨終の時であるとする説示がみられ、良忠はこの聖光の説示を受けたものとおもわれる。

以上、見仏の機根について良忠の説示を整理した。良忠は念仏者の機根を定機・散機に分類し、その定機上根は観仏に堪えうる機根であり、その観力によって見仏が可能であるとし、定機下根は口称念仏によってはじめは散心に住するものの、罪障減して定心を得て見仏することが可能であるとしている。また散機の者の見仏も認めているが、それは散心ながらの臨終の見仏であると考えられる。つまり良忠はどちらの機根においても見仏は可能とするが、明確に時間的な差を認めている。

(2) 見仏が可能である理由

良忠は定機・散機どちらも見仏するとしているが、先の『伝通記』宗旨門に「問。或云。散心口稱何生淨土。必發定心須生淨土。此義云何」(『淨全』二、一五六頁上)と問われるように、当時、散心の口称での往生を認めない説があつたことががわかれる。したがって定心が見仏に重要な要素とされていたことがわかるが、ここではその理由を検討したい。

① 定心と散心

辞典等には「定心」を定善心、「散心」を散善心とする解説が見受けられ、また『俱舍論』等の説示をもって、定心を善心、散心を不定心・染心と説明している。

前節に示した問答を改めて考えると、良忠は定機の者は除障・滅罪して見仏するとしていた。つまり良忠の説示によれば、定心とは罪障が滅した状態であり、散心とは未だ罪障が滅しきれていない状態ととらえていると考えられる。

このように見仏の際に定心であることは、善導も『觀經疏』「欣淨緣」に「言教我正受者。此明因前思想漸漸微細覺想俱亡。唯有定心與前境合名爲正受」(『淨全』二、二八頁下)として正受の際には覺想・想心がともに滅し、定心

のみが存すると説示していることや、「日想観」に「不久之間即得定心。見彼淨土之事快樂莊嚴」（『淨全』二、三六頁上（下））と述べ、定心を得て淨土の莊嚴を見るとき、見仏に必要な要素として示していることからもうかがわれる。また、『観念法門』には「如是上下依前十六遍觀。然後住心向眉間白毫。極須提心令正。更不得雜亂。即失定心。三昧難成。應知」（『淨全』四、二三三頁下）と述べ、定心を失うと三昧は成じ難いともしており、このような善導の説示を踏まえると見仏には定心であるべきとおもわれている。しかし良忠は散機の者の散心ながらの臨終見仏を認めている。続いて良忠が散心見仏を可能であるとする理由について検討してみたい。

② 仏力の加被

善導は『観念法門』見仏増上縁において「此即是彌陀佛三念願力外加故得見佛」（『淨全』四、二三〇頁上）と述べ、仏の三念願力の加被によって見仏が可能であるとし、続いて三力を示した上で、「已下見佛縁中例同此義」（『淨全』四、二三〇頁上）と述べ、以下に述べる見仏についても同様であるとし、見仏の経証を十三挙げて、それぞれに「亦是彌陀佛三力外加故得見佛」等という一文を添えて見

仏を蒙る根拠として示している。

また見仏三昧増上縁の最後に「又以此經證。即是諸佛同體大悲念力加被令見。此亦是凡夫見佛三昧増上縁」（『淨全』四、二三三頁上）として、凡夫の見仏三昧増上縁であると述べている。良忠は『観念法門私記』において、最後に「凡夫見佛」とあることについて設問して以下のように述べている。

凡夫見佛等者。問。何局此段加凡夫言乎。

答。今見佛縁。皆約凡夫。爲顯此意後結凡夫也。

良忠は、善導が最後のみ「凡夫見仏三昧増上縁」であると示しているのは、見仏の経証がすべて凡夫のために説示されたものであり、善導はこの意を表すためにこのように結んだと理解している。

すなわち良忠は善導の説示を受けて、凡夫の見仏が可能であるのは仏力が加えられることによると考えている。良忠は『観経』雜想観の「然彼如來宿願力故。有憶想者必成就」（『淨全』一、四六頁）と示される「宿願力」について「是般舟經所說三力中大誓願力非是四十八願力也」と解釈し、続いて『観念法門』の三力の説明を引用して、「明知見佛必由三力」（『淨全』二、三六七頁下）と結んでおり、

善導の影響がうかがえる。

このように良忠は『観念法門』の説示を引用し、見仏は必ず仏の大誓願力・三昧定力・本功德力の三力によるものであるとしている。雑想観は定善にあたるが、良忠の前述までに挙げた見仏の説示を考えれば、定機・散機、定心・散心すべての見仏の根柢とみることは可能である。

(3) 見仏と近縁について

良忠は『伝通記』において近縁を次のように解説している。

次近縁者。上親縁は彼此心同。今近縁則一處來現。信知。十萬億利徑路雖遠。彼此心同。名之親縁。千返影向攝護無倦。不離行者名之近縁。(『浄全』二、三五二頁上)

このように「千返影向攝護無倦。不離行者」が近縁であるとしている。これに続けて、目前にいるはずの仏を行者がみることができないことを指摘して、何故「近縁」というのかと設問している。

問。言近縁者。佛在目前。念佛行者未必見佛。何具近縁。

答。佛來機前以爲本意。但隨機宜見不見異。今舉見機

以釋近縁。設雖不見而佛必來。若約冥邊。不見猶近。

(『浄全』二、三五二頁上)

これによれば良忠は、善導が「衆生願見佛、佛即應念現在目前」(『浄全』二、四九頁上)といっているにも関わらず仏をみることができないのは衆生の機根によるためであり、衆生の見・不見に関わらず必ず現前していると述べている。つまり近縁と見仏は矛盾しないものとされている。

(4) 見仏と三心の関係

善導は『観念法門』において「又以此經證。亦是彌陀佛三力外加。致使凡夫念者乘自三心力故得見佛」(『浄全』四、二三二頁上)と示し、弥陀の三力と凡夫の三心が因縁和合することによって見仏するとしている¹⁰。この説示から考えるとどちらかでも欠ければ、見仏は得られないことになる。

この点を検討するに、良忠は三心の退・不退について『伝通記』に以下のように説示している。

問。三心有退耶。

答。多分不退。少分有退。

言不退者。若有勝機發三心時。佛願強牽。佛光常照。聖衆鎮護。專拂退縁。一世之行時節亦短。少遇退縁。是故不退。

言有退者。此人軟根雖發三心。若遇違緣自有退失。既是凡心。何不退乎。故今文云自造罪退。禮讚前序云勸行四修法。用策三心五念之行。速得往生。〔浄全〕二、三九六頁下（三九七頁上）

このように良忠は三心に退あることを認めており、三心の退と不退について述べている。

良忠は退の者とは、三心を発すとき、仏願に強く牽かれ、光明が常に照らし、聖衆の鎮護があつて退縁を払うとしてゐる。また一世の行の時節が短ければ、退縁に遇うことも少ないので不退であるとしている。それに対して退ある者とは、軟根であり、三心を発すが、違縁に遇えば凡心であるために退失するとし、『観経疏』廻向発願心釈に「自造罪退」とあり、『往生礼讃』に四修を勧めていることを指摘している。

したがって『観念法門』にあるように衆生の三心と仏の三力が因縁和合して見仏すると考えると、三心が退する場合、見仏も退すると考えられ、直接的な説示はないものの、良忠はこのように理解しているとみられる。

三、まとめ

以上、良忠の業成論に関する一考察として、見仏について述べてきた。

良忠は見仏が可能な機根を定機（上根・下根）・散機に分け、いずれの機根も見仏が可能であるとしている。そのうち定機については三昧発得し定心となつて平生の見仏が可能であるとし、散機については見仏を認めているものの、それは散心ながらの臨終の見仏であるとしている。良忠はどちらの機根においても見仏は可能とするが、明確に時間的な差を認めていた。

またこれらの機根が見仏可能な理由については、善導『観念法門』の説示を承けて仏力の加被が不可欠であるとしている。さらにその仏力（三力）と衆生の三心とが因縁和合することによつて見仏が可能であるとしている。

ただしこれは三心の退・不退が見仏の可否と同義であり、直接的な説示はないものの、良忠は三心が退する場合、見仏も退すると理解していたと考えられる。

また良忠にとつて見仏とはどのような状態であるかという、定機上根には「自修觀行。觀力除障方得見佛」とあ

り、下根に「但稱名字念力滅罪而得見佛」とあり、また散機については基本的に臨終見仏であるため、除障・滅罪という点が共通項として指摘できる。

つまり良忠にとって見仏とは、ただ仏を見奉るのみではなく、罪障が除滅された状態にあることも含まれるものと考えられる。換言すれば、罪障が除滅された状態になければ見仏はできないと考えていたとおもわれる。

1 大南龍昇「見仏―その起源と展開―」（『大正大学研究紀要』六三、一九七七）。

2 岸覚勇『浄土宗義の研究』一、第五章（記主禪師鑽仰会、一九六四）。初出『日華佛教研究会年報』四、一九三九。

3 岸覚勇「善導大師と鎮西上人―特に見仏論について―」（小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七）。

4 小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』四三五頁。

5 柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六）四五二―四五七頁。

6 『浄全』二一、三三頁下。

7 問、散心念佛人、皆彌陀・釋迦・善導教違、法違歟、如何。見佛思不可成歟、如何。

答、善導和尚御意、定散共に見佛爲行者所期。但行有遲速。散心念佛專修行遲見佛故、疾見料ユカシキ故此用也。

然云散心念佛見佛望絶非。散心行南無阿彌陀佛南無阿彌陀佛口稱一行勵之間、總想見佛想アルカ故、行若成就、必奉見佛也。以行心勸意也。念念見佛想成、是以心勸行也。總何行以行勸心、以心勸行也。（『浄全』一〇、二二一頁上）

8 柴田泰山『善導教学の研究』四三〇頁。

9 『浄全』四、一三〇頁下―二三三頁上。

10 聖光は『西宗要』に念の行業の次第について設問し、善導のこの説示を挙げて答えている（『浄全』四、二二〇頁上）。

蕪村を育む母の愛

— 波乱に富んだ幼少時代 —

梅 田 慈 弘

一

与謝蕪村の生誕地については、未だに明らかではない。

大阪の毛馬村説、正岡子規の天王寺説がある。それでも文献的な資料から、現在は毛馬村説が有力である。ましてや二十歳までの蕪村の人生については、彼によほどの辛い想いがあつたのか、殆どというよりも全く彼自身が話すことを避けたようである。

そこで私は、蕪村の幼少期に関する限られた文献や絵画によつて、彼が子どもの頃どのように過ごしたかを推考してみた。

蕪村が生まれたのは、享保元年（一七一六）である。享保元年といえば、八代將軍徳川吉宗の登場した年である。

この時代、幕府の財政はそれまでの危機を脱し、法制の整備、人材の登用において、一応その政治は安定したかのよう^ににみえた。これを「享保の改革」と称し、吉宗を徳川中興の英主と讃えたのも理由のないことではない。

しかしながら、この享保に始まる吉宗の時期は、幕府政治の表面的な静穏にもかかわらず、刻々と困難な事態を招来していた。先ずその封建社会の基礎である農村がそのままの状態では立ちゆかなくなっていたことである。

米穀に年貢五割も増加しては、出すと入との大分の違ひ（略）近年越後男女を御入被成候事ハ午前政の方と存候。先年より御当地男女多分ニ逐電仕たる内、一人も払証文調へ^に躲たる者はあるまじけれども、皆他の

郡に相栖^{すみ}候。

『笹野観音通夜物語』

これは米澤藩士の某氏が、享保十三年（一七二八）に人口の減少などによる農村の荒廃状態を物語形式で述べた農政批判書である。この書にいうように重税による農民の他郡への「逐電（逃亡）」、あるいは「山家の土民、子を繁く産する者初め一、二人育しぬれば、末はみな省くといひて、殺す事多く」（西川如見『百姓囊^{ひやくしやうかぶ}』享保六年）というような状況は、当然藩内人口の減少をもたらした。それは米澤藩にとどまらず、全国的に人口の停滞現象がみられ始めたのである。

享保元年を境として、全国の人口は減少の一途をたどった。その事態は深刻なもので、というよりも恐るべきものであり、すべての農業一色の地域に現れていた。

農民は土地によって生きる者であり、最後まで土地にすがりつこうとする。そのため足手まといになるものをすべて切り捨てて生きなければならない。

人口減少の一つの原因を作ったものは、間引きであった。間引きというのは、本来は農作業で行うことである。野菜

などの作物が十分に成長するには適当な間隔があるので、適時密生した作物の一部を抜き捨てる。農民は、自分たちあるいは跡を継ぐ子どもが無事に生きていけるように、生まれて来る嬰兒を間引きして犠牲にした。

粗食に甘んじて朝早くから夕方暗くなるまで働いた農民たちには子どもが多い。貧しさに見合った出産でなければならぬのに、かえって多産であった。しかしその生まれてくる嬰兒をすべて健康に育てることはできないのである。その子どもたちが成長するまでに食べる米や穀物は、それが麦であろうと粟や稗の類であろうと、それは働く人間の肉体を食っているようなものだった。農民の生活には、年貢に取られたあとの余分は殆どなかったからである。「百姓とゴマの油は搾れば搾るほど出る」といわれ、すっかり搾りとられた収穫のあとには、いったい何が残っているというのだ。

農民は、一人の男の子を残すと、あとはたいてい「水にする」といつて墮ろすか、あるいは鼻腔を抑えて窒息させた。そのころ村に住んでいた助産の経験者は、出産を助けることもあったが、墮胎の助けもした。それはまことに危険極まりない方法であり、その後この処置のため虚しくそ

の身を滅ぼした婦女子は数え切れないほどであった。

二

初夏の朝日が生駒の山並みから昇り始め、淀川の堤に映えた。四、五歳ほどの幼児の手を引いて歩く母子連れがあった。二人は舟で淀川をさかのぼり、丹後の与謝に赴いた。それにしてもなぜあのようにして母は父のもとを去ったのか。幼い蕪村の目には、その日の朝がどう映っていたのだろうか。

蕪村の母げんは与謝の貧しい農村に生まれた。当時の農村にあつては、年頃になれば大阪や京都方面に働きに出される。男は農村に残るが、女は都市部の豊かな商家などに勤めて、貧しい実家の生活の支えとなる。げんの母は夫に先立たれ、僅かな田畑を守って生計を支えてきた。幸い丹後地方は京都や大阪に隣接しているので、子どもを働かせることができたが、それでも農村における生活は先に書いたような状態にあつたことと変わらない。なお蕪村の母の出身地は京都府与謝郡加悦町（現・与謝野町）ではないかといわれている。

げんは大阪郊外の毛馬村の村長宅に勤めることになった。

やがて彼女は十六歳になり、小柄ながらも美しく成長した。そのげんを村長が密かに愛するようになった。そうして生まれたのが蕪村である。村長には正妻との間に娘が一人いたが、嗣子に恵まれなかった。そのため村長はげん母子を大切にした。げんにとっては優しい主人の愛のもとにあつて幸せだった。しかしその幸せも長くは続かなかった。

村長の妻にとつて、げん母子の存在は許し難いものだった。そこで村長の親族と謀り藪入りという名目で、げんを与謝の実家に追いつ返しとした。村長はそれを拒んだが、養子としてこの家に入っていただけに力およばず、蕪村を嗣子にするという条件でげんと別れることになった。

げんはこれまで愛してくれていた主人だけに、たいそう悲しんだ。そのときの様子を蕪村が五十七歳のとき描いたのが『父母別離図』である。謝春星の名で彼は描いている。

この絵では、一軒の家が険しい巨岩にがんじがらめに包み込まれている。それはまるで自由な出入りを許さない隔絶された砦・要塞といった感じがする。流れを隔てて立つ旅姿の女人は厳しく拒絶されて、どこかしらひ弱な哀愁さえ漂わしている。

これは訪隠図ではなく、男女の離別の悲哀を絵にしたも

のだろう。とすれば、それは意識の中で遠い彼方に霞む父母の離別がモチーフにあったと考えられる。幼い目に映じた父母の離別の恐ろしい記憶が潜んでいる。それは蕪村の意識の奥底に焼き付いていたもの、あるいは無意識にしばしば夢の中に現れ出て蕪村をおびやかしていたものだったかも知れない。いずれにしても、これは蕪村の幼い心が捉えた画像にほかならない。

三

蕪村は丹後の母げん[●]の実家で養育された。七、八歳の頃には桃田伊信から絵を学んでいたと言われている。そのとき、師の伊信は三十七歳であり、このことから伊信が丹後与謝に滞在していたことが分かる。蕪村の母は、教育熱心な人だったらしい。わが子に自らのすべてを賭けていたのだろう。七、八歳という年齢で専門家について絵を学ばせていたということは、それだけでなく和漢の学も学習させていたと思われる。まさに日本の孟母であろう。

そう言えば、蕪村の絵にはしばしば多くの本を背負って師のもとへ通う少年の姿が描かれている。おそらくこの丹後与謝時代の学習期の記憶をまさぐるようにして少年を描

いたに違いない。

なお、嘉永五年（一八五二）刊の中村光久編『俳林小伝』に「蕪村。谷口氏名信章、字春星」とある。一時期、「信章」と名乗っていたとすれば、絵の師「伊信」から一字を貰ったことになる。そこには貧しい農作業のかたわら蕪村に寄せる母の熱狂的とも思える期待の大きさが感じ取られる。

蕪村が母に連れられて丹後の与謝に来てから五年目になった。この間、毛馬の父がげん[●]宛に養育費を送ってきていたことがうかがわれる。

当時、与謝では男子が十三歳になると「禪祝^{なむじ}い」という成年儀式があった。禪を母親の実家から貰って締めるという成年の儀式である。

この頃、母げん[●]は宮津の畳屋の妻になっていた。それは未婚の母としていつまでも一人でいることに村人が良からぬ噂を立てるので、実家の親族たちの強いての勧めで嫁いで行かざるを得なかったのである。宮津に移り、母と一緒に住みついた蕪村は、新しい父に親しみを持てなかった。彼は殆ど家に寄りつかず、宮津の寺町といわれる小川（地名）の見性寺や付近の寺々で同世代の小僧仲間と遊んだ。

また浄土宗僧侶の白道上人に俳句や書を教えてもらった。
ときには上人の寺に泊まることもあった。

ところが蕪村が十三歳になったとき、母のところへ毛馬村から嗣子である蕪村を返して欲しいという連絡が入った。それは蕪村の父である毛馬の村長の突然の死であった。そのため母げんは、これまで生き甲斐だった蕪村を手放すことを悲しむ辛い日々が続いた。また嫁ぎ先の夫や親族との人間関係の複雑さに耐え難く、精神的苦痛に病むようになった。そして母は、三十二歳の若さで亡くなった。

蕪村が安永六年（一七七七）六十二歳のとき刊行した『夜半楽』に有名な「春風馬堤曲」が収められているが、その結句に、六年前に亡くなった俳友炭太祇の句を記している。

藪入りの寝るやひとりの親の側 太祇

蕪村はこの句に、与謝の実家に帰った当時の安らかに眠る母の優しい顔を思い浮かべたに違いない。

ところが蕪村には「狂女」という語を使った句がいくつある。母げんの五十回追善のため『夜半楽』刊行と同じ

年に編んだ俳文集『新花摘』（没後寛政九年（一七九七）に刊行）に収められている句。

麦の秋さびしき貌の狂女かな 蕪村

また安永八年（一七七九）に編集した『不夜庵歳旦帖』の一句。

藪入りの宿は狂女の隣かな 蕪村

これらの句が描いているように、母が生きてきた半生は、耐え難い苦しみに傷つき、蕪村には狂女のように見え哀しかったであろう。その母が突然、春の夜の海に沈んで、往つてしまった。我が子の大成を念じながら静かに。

『遺草』の中に、こんな句がある。

枕する春の流れや乱れ髪 蕪村

これは其角（芭蕉の門人）が編集した『虚栗』の中の句「ああ屍花と流るるかばね哉 嵐蘭」に類似している。

母を失った十三歳の蕪村は、母が往った与謝野海を心の奥底にしまいこんだまま、その衝撃を癒す間もなく、摂津毛馬の父のもとに帰って行った。

四

以上のように幼少時代の蕪村を推察して思うに、子どもの生活文化は、民族学上きわめて重要な対象とされている。子ども自身が彼らの日常生活の中で持っている民俗の大きな特徴は、元来おとなが担っていた民俗文化が子どもによって伝承されてきたという点につきるといわれる。

柳田国男の言に「小児が我々の未来であると共に、一方にはまたなつかしい目の前の歴史保存されている過去があった」とあるが、そうした特徴についての射た表現である。

子どもの耳と目には、おとなが真似できない能力が備わっているという。人の語音により、あるいは目の色を見て、言葉や行為の背景に潜むものを読み取る能力はおとな以上であるともいわれている。

子どもが周囲の自然環境、虫や小鳥、草や花、朝夕の天然現象を独特の観察能力からどのように理解していたかは

遊びの中の「うたえ言」となって表現される。

たとえば柳田国男は、子どもが夕暮れ近くになると家の外へ出たがる傾向があることを指摘している。母親の雑用が増える時刻だから、子どもの相手がおらず外へ出たがるわけだろうが、その結果、童言葉は夕方の事物を題材にするものが多いことになる。有名な動揺、「夕焼け小焼け」「あした天気になあれ」「ほたるこい」「お月さまいくつ十三七つ」などはいずれも夕暮れ時のうたえ言なのである。

夕方のかくれんぼの遊びは、子どもが隠れたまま神隠しにあってしまうのではないかという見方から、禁じられた遊びになった。一方、子どもにとっては神隠しに遭うことは、自己の潜在能力を発揮することになる。隠し神は、化け物やお化けに相当する存在だが、子どもはこの化け物を別に怖がらなかった。子どもの持つ宗教性は、その潜在的能力によって発揮される。しかしこれがまた子どもの社会的位置づけを規制している。

子どもの生活環境は、一口に言くと、出生してから成長し成人になり、おとなの世界に入っていくことを軸として展開している。成長段階ごとに少しずつ特徴があるが、幼年期から少年期への過程で一つの変化が現れてくる。つま

り以前は、母親を中心とした家の中の子どもと位置づけられていたが、少年期に入ると子どもは家よりも村落内の集団に帰属するようになる。

蕪村は波乱に富んだ幼少年時代を経て、次第に天才的な絵師として、また俳人として成長していったのである。

【参考文献】

『日本の歴史17』	奈良本辰也著	中央公論社
『与謝蕪村』	田中善信著	吉川弘文館
『蕪村伝記考説』	高橋広次著	春秋社
『子ども・老人と性』	富田 登編	吉川弘文館
『蕪村全句集』	藤田真一・清登典子編	おうふう
『日本史小典』	日笠山正治編著	日正社
『画人蕪村』	河東碧梧桐著	中央美術社
『蕪村シリーズ』	梅田慈弘著	宮津見性寺特集部

宗教とツーリズム

―巡礼とその文化的装置―

小川 慈 祐（小川祐子）

1. はじめに

世界各国で、ツーリズムの活動に「宗教的なもの」に対する関心が高まっている。日本の場合、中高年のみならず、若い世代にも四国八十八カ所の札所を巡礼する遍路が一大ブームとなり、旅行会社が企画する全周コースや全六回コースなどのツアーをはじめとして、自分の足で歩いて巡礼をする人も少なくない。西国三十三観音、坂東三十三観音、秩父三十三観音を合わせた日本百観音巡りなど、好みや予定にあわせて選べるさまざまな企画がある。

これまで取り上げてきたヨーロッパ中世に全盛であったスペイン北西部のサンティアゴ・デ・コンポステラを目指す巡礼も、スペイン国内だけでも約八〇〇キロの道程を歩

く巡礼者で活況を呈している。

江戸時代、居住地を離れ、農耕放棄である旅行は基本的に禁止、農民は土地に縛り付けられ、年貢を納める義務を果たさなければならなかったが、農閑期に神社仏閣に参詣に出かけることは認められていた。すなわち、宗教上、信仰上の理由がなければ旅行には出かけられなかった。

ヨーロッパの場合も、フランス大革命など多くの血を流すことによって、信仰の自由など、市民の権利が少しずつ認められるようになり、制度的に自由な移動、自由な居住を認める近代社会の成立によって、人々は宗教上の理由がなくてもツーリズムが可能になった。

十九世紀の産業革命によって、大型の輸送手段によって大量輸送が可能になり、人間の移動料金の低廉化が生まれ、

多くの人々が旅行の機会を享受できるようになった。

このように長い歴史のプロセスを経て、宗教から解放され、自由な選択が可能になったツーリズムの活動に、なぜ「宗教的なもの」が求められるのか。本発表は、サンティアゴ巡礼や四国八十八箇所のお遍路が活況を呈するその背景を、主として個人の内面のミクロな視点から考察することを目的としている。

2. ツーリズム研究の動向

伝統的なツーリズム研究によれば、巡礼はツーリズムを含む広義の余暇活の一部とされ、濃密な宗教的性格を保持しながら聖地への回帰を前提に、非日常圏で営まれる余暇活動と定義される。同様の余暇活動でありながら、ツーリズム行動にあつては、宗教的性格が著しく希薄であり、この宗教的性格の濃淡こそが、巡礼とツーリズムを峻別する最大の指標とみなされてきた。ヨーロッパ近現代社会を主要モデルとしたこのような世俗的余暇活動としてのツーリズムと、宗教的余暇活動としての巡礼の二項対立モデルは、一九九〇年代以降、強い批判に晒され、現在のツーリズム研究は、巡礼とツーリズムの親近性、巡礼の持つツーリス

ムの性格を強調する方向へと、基本的立場を移行させつつある⁽¹⁾。

関は、スペイン中世史の研究者として、中近世の巡歴記や旅行記を読むかぎり、巡礼とツーリズムは渾然一体となっており、「宗教ツーリズム」としての巡礼は説得力があるとしている。

道路網や交通機関の発達、より大くなる自我の目覚め、増大しつつある社会的影響、これらは産業としてのツーリズムの直接的な原因である。おそらくツーリズムの成長を最も大きく刺激したのは、「自由時間」という概念の発生だった。すなわち、特別緊急の義務をもたず、新しい経験を求める人々の数が増大することによって利用可能となるレジャーである。聖なるものを望む心は、決して消えないが、聖なるものを経験する手段は明らかに変化した。その一つが宗教ツーリズムである。

ヨーロッパでは、通常宗教ツーリズムは、聖地もしくは聖堂への巡礼、宗教的祝祭、宗教的旅行者のための歴史的文化的な「特別なイベント」に関連した形態をとる。

今日巡礼者とツーリストの間に、信心と娯楽の間に矛盾はない。「好奇心に満ちた旅行者」と、「宗教的な旅行者」

を区別すること、そして旅行者のアイデンティティを理解することは難しい。確かに、巡礼はもはや大衆現象ではない。しかし数多くの聖地が毎年世界のさまざまな場所で行われることに生まれ、新しい宗教運動の興隆を考えると、むしろ今まで以上に、人間が生まれながらにして宗教的であることを証明するかのようである。

ルルド行きの特別列車のように企画されたイベントを除けば、近代の巡礼者は、一般的にツーリストと区別するのは難しい。近代の巡礼者は、服装というような方法で識別することもできないし、行動から何か区別するということができない。おそらく他の旅行者から巡礼者を識別する唯一の特徴は、旅行の目的、すなわち彼らの内的な傾向である。これを置き換えると、近代のツーリストは、彼らにとって神聖な意味を持つ場所、例えば博物館や美術館などを訪れるために出発する時、自分自身を巡礼者だと考えることもありうる。⁽²⁾

3. 巡礼という文化的装置

これまで何度か取り上げてきたスペイン北西部のサンティアゴ・デ・コンポステラへの巡礼も、日本の四国八十八

カ所のお遍路も、その起源といわれるものは、明らかにしようとは知ればするほど曖昧であるが、長い歴史を有している。

四国の八十八カ所の「八十八」の由来として必ずいわれるのは、八二五年に弘法大師が四国を歩いて修行した時に八十八の霊場を開いたという伝説であるが、現在残っている四国巡礼の記録を見ると、どれも霊場の数は八十八所にとどまらない。神社仏閣を回遊行脚する修行者であれば、その決まった巡礼形式にこだわらず、心の赴くままに巡拝するだろうが、一般の庶民の場合、霊場は八十八ヶ所以上あつてどれを選んでもどれを飛ばしても構わない、歩くコースも百人百様という状況だったならば、大衆旅行商品「四国遍路」にはならなかったであろう。『四国遍路道指南（道しるべ）』（一六八七年）の著者である真念は、八十八ヶ所を限定し巡礼の順番も固定化した。これにより、プロの修行者だけでなく、花の元禄期を迎えて旅行熱の高まっていた庶民も容易に参加できる四国遍路が誕生した。こうして長い歴史を通じて累積した奥深さは、巡礼路としての完成度が高い。⁽³⁾

映画『サン・ジャックへの道』は、二〇〇五年コリー

ヌ・セロー監督によってフランスで製作された。母親の遺産相続の条件として、サン・ジャックすなわちサンティアゴ・デ・コンポステラへの巡礼を課せられた兄弟の三人が参加する巡礼ツアーの物語である。アラブ系のガイドのギイが率いる「風まかせ」ツアーに同行するのは、高校卒業祝いにツアーをプレゼントされた女の子カミーユとエルザ、カミーユを追いかけて参加したアラブ系の少年サイード、サイードに「メッカ巡礼」と騙されて苦しい家計の中から母親に二人分の参加費を出してもらった従兄弟のラムジイ、頭をスカーフに包んだ物静かなマチルドである。

兄ピエールは、会社経営者として裕福な生活をしているが妻は生きる希望の持てないアルコール中毒患者、姉クララは、夫が失業し一家の大黒柱としてまた母として奮闘中の公立高校の国語教師、弟クロードは、お洒落か眼中にない生活破綻者。自らの意志で参加したのではないこの三人を含む一行は、フランスのル・ピュイをスタートしたが、果てしなく続く岩山の道、不便な生活からトラブルが頻発。揉め事を通じて参加者が多かれ少なかれ、それぞれ重荷を背負って生きているのが見えてくる。

数百キロを共に歩くうちに、自分中心だった各自に変化

が訪れ始める。兄弟げんかの中心だった兄ピエールは、有色人種であることを理由にラムジイたち三人が宿泊を拒否されると、「我々はみんな兄弟で、一緒にいなければいけない」と叫んで、自腹で全員を高級ホテルに宿泊させ、みんなに施す。

国語教師と知って、サイードが従兄弟のラムジイは失読症で字が読めないから教えてやって欲しいと頼んでも、関わることを拒んでいたクララは、みんなには内緒で文字を教え始める。

人生の劣等生であったはずの弟クロードは、実は成功者であるはずの兄が「お前は人と仲良くなるのがうまいし、女にももてる」と羨ましがっていたことを知る。

そして巡礼のクライマックス、サンティアゴのカテドラルを遠望する「モンテ・デ・ゴソ（喜びの丘）」に到着した時、ラムジイの母親が亡くなったことをサイードは知る。ラムジイは、兄弟三人のケンカを物静かなマチルドが嫌がるのを、「母親の死は何より悲しいから仕方ないよね」と仲を取り持つほど、一行の中でもっとも母親想いだった。一家の大黒柱として家族を養うくびきに苦しんでいたはずのクララは、ラムジイを自宅に引き取る決心をしたことが

ラストシーンでわかる。

映画の中では、ツアー客と地元の人との交流は、アラブ系三人の宿泊を拒否したロンセス・バジェス（フランスからピレネー山脈を越えて最初に到達するスペインの巡礼都市）のスペイン人神父以外ほとんど描かれない。またどんなに有名な教会、カテドラル、修道院を訪れても、おしゃべりに熱中する姿が描かれ、宗教施設に全く関心がないことを敢えて強調している。それは監督が、ガイドも含めたツアーの参加者同士のつながりが、来る日も来る日も歩き続ける巡礼の中で、どのように変化していくか、それを描きたかったためであろう。

仲の悪い兄弟であっても、巡礼を共にすることでお互いの存在を認め合い、知らなかった者同士が巡礼を続けるうちに新しい人間関係へと発展していく。文字をクララに教わることになった時、ラムジイは、最初に文字を教えようとしてくれたカミーユには内緒だと言って優しい心遣いを見せる。特に強面の中年婦人であったクララは、ラムジイの優しさによって頑なな心をほぐし、自らのくびきを外したのだ。

「人間は変わることができる」、これが監督コリーヌ・セ

ローのメッセージであろう。その一つの手段として、徒歩旅行としての巡礼を選んだ。しかし神の恩寵や再生（復活）、奇跡といったカトリック教会の教義は映画を見る側に任せ、この映画では、イスラム教徒を参加させ、また公立学校教師のクララの発言を通して、宗教性に拘泥しない普遍性をアピールしている。

それでは、何故サンティアゴ巡礼なのか。現代人にとって、野宿もあり、道に迷う危険性も高い放浪の旅では、容易に踏み出すことはできない。しかし一九八〇年代以降の中世以来の伝統のある巡礼路は徐々に活況を呈し、世界遺産にも登録され、道標や宿泊施設も整備されてきている。現代のツーリズムは、交通機関の発達によって、出発地と目的地があつて、そのプロセスは単なる移動に過ぎない。それに対し、この巡礼は、歩くという身体性を伴う行為である。かつて歩く以外手段のなかった古老の話によると、徒歩旅行の目安は一時間（四キロ）だそうであるが、日の出から日没まで歩くとしても、昼食等の休憩を考えると一日三〇キロ歩くのは現代人にはかなり大変だろうとのことであった。

歴史的な伝統を有する巡礼路は、現代人が頭を使うこと

を離れ、歩くという原初的な行為によって、心と体のバランスを回復し、時間と労力をかけて到達することから生まれる達成感と安らぎを得るのに適しているのかもしれない。

4. まとめ

神社や寺院、カトリックや教会、修道院などの宗教施設は、宗教が社会に根付く過程で形成された、生きた宗教の固定化、形式化に過ぎないというものの、そこには富の集積によって、芸術的、文化的な遺産があり、歴史の宝庫である。そうした宗教施設が見るべき所として、宗教ツーリズムの対象となる。

マスツーリズムによって、ツーリズム活動が広く一般化した現在、ツーリズム活動が多様化する中で、一つの目的地を繰り返し訪問したり、一年を通じて長期に滞在したりするリピーターのツーリズム行動を考える時、そこには「もう一つの日常」の存在が伺える。

現在、インターネットやテレビによる情報が、行ったことのない本来非日常世界をあらかじめインプットしてくれる。こうしたバーチャルな視覚、聴覚の世界だけでなく、味覚に関してもまた東京などではないながらにして、世界各

国の料理を堪能できる。

しかし、嗅覚や触覚など、行ってみなければバーチャルな世界では知ることできない経験がツーリズムにはある。

ツーリズムの最大の楽しみ、喜びは、訪れた先で地元の人から聞くいろいろな説明や世間話などちょっとしたことではあるが、人々との交流ではないだろうか。同行した家族や友人の知らなかった一面を見ることもある。ツアーで一緒になった人との会話で、自分だけではなかったと気付き、励まされることもある。それは時にいい交流だけでなく嫌な⁽⁴⁾思いをすることもあるが、それはそれで忘れられない思い出となっていくだろう。

それはまさに「袖振り合うも他生の縁」であり、別の言葉に置き換えれば、「絆」「つながり」である。ツーリズム活動に「宗教的なもの」が求められるのも、より多くの触覚的経験があるからではないだろうか。

引用・参考文献

- (1) 関哲行(二〇〇六)『スペイン巡礼史―「地の果ての聖地」を巡る―』、講談社現代新書、pp.13-14。
- (2) Eds., William H. Swatos and Luigi Tomasi (二〇〇

- 11) : From Medieval Pilgrimage to Religious
Tourism : the social and cultural economics of piety,
Connecticut, PRAEGER, pp.17-21.
- (3) 大野正義 (二〇〇七) 『これがほんまの四国遍路』、
講談社現代新書、pp.24-48.
- (4) Ibid, pp.71-72.

「念佛往生」を決定づけるものは何か

成田勝美

一、はじめに

法然上人滅後における門流とは、東大寺凝然の『浄土法門源流章』によれば、

問源空已後弘通云何。答源空大徳門人非^一各揚^二浄教^三五^四念^五弘通^六俱立^七門葉^八横^九豎^{一〇}伝^{一一}燈^{一二}、(下略)。

とあるように、自派を恣いままに弘通し、手を変え品を変えて教義を説いていた様で、鎮西派による三義(一念義・寂光土義・西山義)批判は、快刀乱麻を断つ手段であったといえる。浄土宗聖典は、あくまでも『選擇本願念佛集』(以下『選擇集』と省略)で、宗祖による念佛理念はこの中に凝縮されており、問題となるのは、(一)『選擇集』の編集に関与したか否か、(二)『選擇集』の筆写が許されたか否か、にあり、当然の如く、嗣法の弟子(證空・源智)と捨

聖帰浄の弟子(聖光)との間に、見解の違いが生じるのは自明の理である。法然上人門下において、対論や論争はなく、鎮西派による起行重視は、「機法」を軽視し、選擇本願念佛を簡略化し、宗祖の意図するものと掛離れてはいないだろうか。真実他力の念佛往生とどこに違いがあるのか問いかけてみたいと思うものである。

二、原語による本願念佛とは何か

二祖聖光は「一念義・弘願義・寂光土義の三義」を邪義としているが、念佛往生については具体的に記述したものが無いようである。廣川堯敏師は、「聖光が入手し得た西山義に関する情報はきわめて限られたものであったが、良忠の西山義理解は質・量ともに十分なものであった。」とされている⁽¹⁾。更に師は、「良忠と道教とはライバルとして

互いに意識していた可能性が考えられる。」とされている。がしかし、良忠がライバル意識をもっていた相手とは、むしろ證空で、両者は対論も論争もしてはいないけれども、対立的な関係にあったことは事実である。

ではここで、自力と他力の念佛以前に、本願（プラニダーナ）とは何なのであろうか。本願のもとのインド語は、*praṇidhāna* で、「前に置く」という意味で、我々が生まれる前から置いてあることで、漢訳『梵和大辞典』によれば、「願、所願、直願、思願、誓願、正願、作願、発願、弘願、弘誓願、願求、欲樂」とあり、本願念佛について、原語がどの位理解されていたかも対象の一つとされる。梵文について、法然上人は、皇円阿闍梨に、證空は、慈円に学んだといわれ、果して聖光が原文についての程度理解できていたかも求められる点である。聖光・良忠による三義批判は、一方面的なもので、誓願する *praṇidhā* ことは願力 *praṇidhānacasa* を生じ、適当なる修行によって、願成就 *praṇidhāsampadā* に達するものにて、今日においては念佛といえは称名念佛を意味するが如きも、観佛と念佛とは同義にして、念佛は観念の念より来れるものである。⁽²⁾「観念の念にもあらず」という原意はない訳である。元より法

然上人においては、安心、起行、邪義というものはなく、上人滅後に門流において分派という形式となっていないが、称名念佛による往生と自力念佛による回数も、とどまるところは念佛による往生への道であったのである。

三、西山派における「機法一体」とは

西山派における「機（衆生）法（阿弥陀佛）一体」については、『證得往生義』が手短かに、簡略でわかりやすい内容であるけれども、廣川堯敏師は、『證得往生義』は別名を「西山善慧上人五重相伝」といい、證空の真撰ではないようである。⁽³⁾とされている。他に師は、西山派の即便・当得二種往生について、更に他力「観門」の成立についても論述されている。⁽⁴⁾

『證得往生義』は、西山派における五重相伝の伝書で、西山一流の五重相承の本となるものである。その内容は、

一重は令声不二名体不二なり。

二重は三心一心なり。

三重は臨終平生一同聞位の往生なり。

四重は正しく機法一体を顕わす。

五重は万法不二の故なり。

と以上のように五区分されている。現在使用されている西山派の『五重相伝略説』は、『證得往生義』を定本として、前西山派総本山貫主森英純師によつて五重相伝用に細説されたもので、西山派の念佛とは、絶対他力の念佛で、その要諦とは、「三心具足して往生する証道の機法一体の法門」を説くことにある。一方、鎮西派では、「往生とは、念佛を申すに遍数を一日に一万二万乃至六万とも定め、是を日々に欠かさずして、正しく臨終まで懈る事なく行じて、佛の来迎に預りて往生すべしと心得る」とする自行数遍の念佛で、自行念佛往生を説くものである。

「機法一体」という語は、西山派と浄土真宗において非常に多く用いられており、西山派から真宗の覚如・存覚に伝わるきつかけとなつたのが、樋ノ口安養寺の阿日房彰空からで、顕意道教による教説もあつたものと推察できる。

「機法一体」を示す語が多く引用されているのは、『證得往生義』、『浄土安心鈔』、『安心決定鈔』で、『述誠』に一回、『西山善慧上人御法語』にも一回確認でき、さらに、證空の孫弟子にあたる西谷義の行観覚融、深草派の顕意道教、本空、時宗の一遍、本山義の康空示導等にもよく引用されており、「機法一体」は、阿日房彰空から真宗に伝わる以

前に、すでに證空のもとで体系化されていたのである。

『證得往生義』には、

抑も、機とは我等なり。法とは弥陀なり。

是れ上の如く知識の説に付きて疑いなく信ずれば、機法一体と成るなり。是れ機法一体を正しく挙ぐる謂われとするなり。云々。

と確認でき、

五重は深中の深なり。これを秘すべし。平生には云うべからず。機を守りて説くべきなり。

とある様に、五重相伝は秘伝にて、一重は、「もし一文不通の者には初重を能く能く教うべし」、二重は。「若し立ち入るとも二重には過ぐるべからず」、三重は、説明なし、四重と五重は、「長楽寺義を深く信じたらん者には四重五重を努努聞かすべからず。若し知らせば自他共に信心を乱して往生の煩いなるべし。長楽寺義の人、聞かんと云わば、上の一文不通の者ごとく教うべし。親しければとて左右なくその機にあらざる者に許さば我もまた返りて罪を得るべし。さればとて我計り知りて一向人に許す問敷にもあらず。この一流を能く能く信じたらん者には四重まで説き、五重までもほのめかすべし。」としている。要するに、證空に

よる機法とは、

都て佛教の習いには寸の者には寸を与え、尺の者には尺を与え、丈の者には丈を与え、機に順ずるを教とは云うなり。故に寸は尺に通せず。今、寸とは一文不通の者なり。尺は長樂寺などに云う人なり。丈は専修を信ずる人なり。此の如く意得て説くべし。是れ則ち機に順ずる謂われなり。

とある「人を見て、力量にあつた法を説く」事で、機法一体の必要性を不可欠としたものである。廣川堯敏師は、『證得往生義』は證空の真撰ではなからう。」とされているけれども、記述内容に異筆箇所はなく、転用したとおぼしきところもなく、教学部にて確認すると、「證空真撰とすべきであろう」との事である。『安心決定鈔』については、龍谷大学善本叢書や奥村玄祐氏、『深草教学』等にある如く、真宗への伝播の過程はまだ研究段階で、今後の研究動向を待つべきで、もつと身近な問題として、『選擇集』は、自力と他力のいずれを説くものか、検討すべきではなからうか。

四、「授手印」相承の念佛とは

一般に、浄土宗においては、三学（戒定慧）非器の念佛という共通認識となるものがある。大乘佛教では、「自利」よりも「利他」を重視するところが大である。釈尊は、自己を清めたり調えたりするのは自分にしかできないことから、まず己を利するという修行者の本分を怠ってはならないと『法句経』に

他人を利すること、多かるとも、このことのゆえに、己の利益に怠るなかれ。己の本分を知り、その務めにこそ専心なれ。

と説き、「戒定慧」は靈鷲山で説いた最後の説法で、我々のもつ無指向性のエネルギーを「戒」によって絞り込み、奔流の如きエネルギーで禪定（三昧）を修すれば、そこに佛教的智慧である「般若」が実現すると考えたものである。⁽⁶⁾三学とは、調えられた自己の在り方が禪定（定）で、それを修行させる方法として「瞑想」を勧め、瞑想を充実させるために「戒」の必要性を説いたものであり、自利の優先を説いたものである。⁽⁷⁾従って、三学を実務・実践の修行とは捉えていないのである。

浄土宗二祖聖光は、『末代念佛授手印』の中で、「(法然)上人往生の後には、その義を水火に諍い、その論を蘭菊に致して、還つて念仏の行を失つて、空しく浄土の業を廃す」とし、「ある人の云く、行門、観門、弘願門、この三門を立て、弘願門は往生を得、その行門の人は往生を得ず。弘願門の義を知らざるに依つてなり」と、證空批判をしている。⁽⁸⁾

三祖良忠は、『決答授手印疑問抄』の中で、「宇都宮の禪門に誘引せられて、一日、善恵上人の三心の義を聞くに、一字一言も相伝の義に非ず」、「また長樂寺の律師、四十八日の別時を修して、十六段の奥旨を講ず。すなわち愚身を以てその証誠と為す。然れどもしかも、上人の意に非ざるが故に、証誠すること能わず。黙して畢んぬ」とある。また「もし相伝ならば、あに愚を以て証とせんや。委しくこれを伝えられざる条、かたがた掲焉なり。これ等の人は、上人の義を知らざること、尤も道理なり」とあり、さらに「弁阿亡じての後は、法門の事は然阿に問わるべし。然阿はこれ、弁阿がこれ盛年に成れるなり」と、法然上人門流における鎮西義の正統性をゆるぎないものとしている。⁽⁹⁾

祖師相伝にない「授手印」について、「然るに上人御往

生の後、一念義と云う事、繁昌せしより已来、小坂の弘願義、世に興るに至つて、人、皆、先師の御遺誡に背き、多くは念仏の行を廃す。然るに弁阿、先師の御教訓を守つて、毎日六萬遍、畢命を期と為す」という念の入れ様で、「高僧來つて示して云く、善恵房の義は虚空に面形したる様なり。聖光房製作の『授手印』は末代に光を放つべき書なり」と自作も手が込んでゐる。さらに、「まず『失念仏行』と云うは、一念義、弘願義を立てる輩、數遍を廃す。この義を痛んで『授手印』を作るなりと申され候う」と論じている。⁽¹⁰⁾ 師法然上人の相伝にない「授手印相承」を引き合いに出して、「失念仏行」とは恐れ多い事で、「而るに相伝と号する事は、一向虚言なり」と他派(義)が全く先師(宗祖)の御義に非ずと主張している。その原因は、「授手印」の製作にあり、弘願義に対応するための自力念佛相承の非常手段であつたといえる。

五、津戸三郎為守宛證空の書状

梶村昇氏は、『浄土宗學研究』(第20號、第21號)(知恩院宗學研究所發行)の中で、法然上人による津戸宛「九月十八日付消息」を取り上げておられるけれども、この書状

には年次が書かれていないのであるが、建久八九年及正治元年頃までのものとすると、證空による代筆の可能性が大きいのである。文暦元年（一二三四）に津戸が七十三歳の頃、師の證空宛に質問状を差し出している。これに対する證空の返状が二通（文暦元年九月三日付と同年十月十二日付）存在する。證空五十四歳時の返状である。

返状の内容によると、学文したらん者の往生についての質問に対し、「當時の関東の学生（三祖良忠のこと）のおほせと候とて」とした上で、「学問せざるひら信じの念佛は往生すべからざるよし。此辺に申と聞え候らん。極めたるひが事にて候也。本願の理をよく思入て平に信じて学問せざるも、又文に付て学するも落つく所は只同く南無阿弥陀佛にて往生すべきにてこそ候へ」と返答している。¹¹⁾

同年十月十二日の返状には、良忠の「或は学者たとひ臨終狂乱すとも、なおこれ往生也」としているのに対し、「返々ひが事にて候也」と切り返し、「他力本願を信ぜば、有智無智みな往生すべし。信心を発して後は、学不学は人の心に随ふべきなり」とし、「本願を信ぜざる輩の臨終正念は、実に往生と定めがたし。不信の人の臨終をもて信者を見だる條、無其謂候。又学生は臨終狂乱すとも、往生と

定べしと云事教文の中に其文惣じて見及候はず。又道理不可然。凡極楽におきては専本願を信ずるによる」とはげしい怒りの批判を繰り返している。¹²⁾

六、結びにかえて

法然上人の門流において『選擇集』の筆写は、法燈の明しとされた程である。二祖聖光・三祖良忠による三義批判は、他力念佛の口伝や悪人正機の口伝をも否定し、他力の本願念佛の存在をも否定する事になりはしないだろうか。念佛往生を基軸とする教団において、「失念佛行」をもつて「邪義」とするのも不可思議で、あくまでも教相判釈によるべきで、浄土宗の聖典は、『選擇集』であり、他力の念佛往生を旨とするものである。

註

- (1) 浄土宗総合研究所編『法然上人とその門流―聖光・證空・親鸞・一遍―』八〇頁。
- (2) 矢吹慶輝『阿彌陀佛の研究』二二一頁～二二二頁。
- (3) 知恩院浄土宗學研究所編『浄土宗學研究』（第七號）、一六八頁。

- (4) 知恩院浄土宗學研究所編『浄土宗學研究』(第四號)
一七一頁～二〇六頁。
- (5) 前掲註(3)一六四頁。
- (6) 『現代と仏教』二二〇頁。
前掲註(6)に同じ。
- (7) 『浄土宗聖典』(第五卷) 二二四頁。
- (8) 『浄土宗聖典』(第五卷) 二九四頁～二九六頁。
- (9) 『浄土宗聖典』(第五卷) 二九八頁～二九九頁。三祖良
忠による著述は、多いけれども、教相判釈に欠けるも
のが多く、ジャーナルな視点で捉えており、自ら一日
に六萬遍の念佛を實踐していたかも知れない。
- (10) 『浄土宗聖典』(第五卷) 一三四頁。
- (11) 『浄土宗聖典』(第五卷) 一三五頁。末尾には、「善惠
上人の消息に違する事あらば、善惠上人の義にあらず、
末流の私の今案なるべし。あなかしこ。末の濁れるを
もて、源のすめるをけがす事なかれ」とある。
- (12) 『浄土宗聖典』(第五卷) 一三五頁。末尾には、「善惠
上人の消息に違する事あらば、善惠上人の義にあらず、
末流の私の今案なるべし。あなかしこ。末の濁れるを
もて、源のすめるをけがす事なかれ」とある。

■ 彙 報

佛教大学教授

沼倉雄人

平成二十二年浄土宗総合学術大会は、平成二十二年九月七日（水）・八日（木）両日、京都の佛教大学を会場として左記の通り開催された。主催は浄土宗である。

【シンポジウム】

法然上人伝について

東京教区芝組常照院住職

中井眞孝

（敬称略）

・明治時代後期の法然上人像——諸伝記における採話傾向をめぐって——

総合研究所 東海林良昌

・法然上人における諸行と共生

教学院 村上真瑞

・法然上人における信と行

教学院 佐藤 健

・大永の風詔が始まりでなかった浄土宗の御忌

教学院 伊藤真昭

【大会日程】

九月七日（水）

開会式 九時半

基調講演 十時

一般研究発表 一時

シンポジウム 十五時半

九月八日（木）

一般研究発表 九時

シンポジウム 十三時

合同総会 十五時半

閉会式 十六時

▼本号は、この大会における研究発表を収録したものである。本年は曇天、小雨であったが大過なく進行された。基調講演・シンポジウムの他、多数の一般研究発表があった。

【一般研究発表】

▽第一部会（七日）

・永観の仏身仏土観

教学院 朝岡知宏

・明恵の『華嚴信種義』について

教学院 高橋寿光

・良忠上人における見仏について

・法然と明遍

教学院 市川定敬

大正大学講師

大澤亮我

▽第一部会（八日）

象原恒久

・『逆修説法』に説かれる「孝養父母」について

中野正明

・法然上人『逆修説法』所説の『観経』解釈について

（順不同・敬称略）

教学院 吉原寛樹

（順不同・敬称略）

教学院 安孫子稔章

・『十七条御法語』について

教学院 長尾隆寛

・法然上人における本願の意義

教学院 齋藤蒙光

・法然浄土教倫理研究の考察

教学院 市川定敬

・法然と明遍

教学院 市川定敬

【基調講演】

『法然上人伝』の成立について

総合研究所 伊藤茂樹

- ・法然上人による念の諸例

教学院 中御門敬教

- ・法然上人における「選択」思想成立の背景

総合研究所 林田康順

- ・鎌倉に宛てた法然上人消息中の「念仏を申す事」について

教学院 眞柄和人

▽第二部会（七日）

- ・ヨーガの八階梯に対するヴィヴァラナの解説①（禁戒）

教学院 近藤辰巳

- ・有漏業による業滅——四無量心に関する上座部註釈文献を通して——

教学院 清水俊史

- ・迦才と廬山慧遠

総合研究所 工藤量導

- ・極楽の「極」をめぐる

総合研究所 袖山榮輝

- ・『無量寿経』に於ける「無量」の意味について

総合研究所 齊藤舜健

- ・『義楚六帖校註』考²

教学院 山路芳範

▽第二部会（八日）

- ・観念法門「五種増上縁」における滅罪

教学院 大津憲優

- ・『般舟讃』にみる往生の因果

教学院 法澤賢祐

- ・善導教学における「我」について——倫理的主観として——

教学院 西本明央

- ・『安樂集』第九大門所引の『無量寿経』について

教学院 杉山裕俊

- ・曇鸞の仏土論

総合研究所 石川琢道

- ・唐代翻経院の職制について

教学院 大屋正順

- ・明末における『楞嚴経』註釈書について

教学院 石上壽應

- ・戴冠仏の起源——『華嚴経』にみる冠——

教学院 西村実則

▽第三部会（七日）

- ・源氏物語における紫上の不出家の意義
- ・布教師会北海道地区支部代表

吉田智由

- ・浄土宗教誨師として

- ・布教師会東北地区支部代表 小熊良悦
- ・大本願における教化——十夜法要を中心として——

布教師会関東地区支部代表 服部淳一

- ・「月影」の歌の解釈について

布教師会北陸地区支部代表 花木信徹

- ・布教材について

布教師会近畿地区支部代表 浦上博隆

- ・『讃岐の法然上人』について

布教師会中四国地区支部代表

佐々木諱道

- ・寺院活動における野外・自然活動の活用
- ・布教師会九州地区支部代表 硯川真旬

▽第三部会（八日）

- ・『時局伝道教化資料』に見る布教方針について①

総合研究所 後藤真法

- ・『時局伝道教化資料』に見る布教方針について②

総合研究所 八木英哉

- ・『時局伝道教化資料』に見る布教方針について③

総合研究所 宮入良光

- ・興亜同願念仏について

布教師会東海地区支部代表 加藤良光

・興学会と浄土教報社、継志会の消息

教学院 三輪晴雄

・教団組織のあり方① 講組織を理想とする教団づくり

教学院 横井照典

・江戸末期における布教活動の方法 についての一考察

―行化伝を中心として―

教学院 吉水英喜

・生誕地より見た良忠上人伝（石見 帰郷と二祖師事について）

教学院 田原聖朗

・在阿法師について（Ⅲ）

布教師会 佐藤晴輝

▽第四部会（七日）

・『大日比三師講説集』について

教学院 高橋昌彦

・了慧『無量寿経鈔』の引用文献について

教学院 曾和義宏

・念仏獨湛について ―そのⅢ―

教学院 田中芳道

・源氏物語と仏教

教学院 魚尾孝久

・彼岸会の研究

・浄土表現の再考

―莊嚴の基底用件―

教学院 安達俊英

・遺族における法事の心理的役割の検討

―法事は悲しみを癒すか―

教学院 神居文彰

教学院 井上広法

▽第四部会（八日）

・近代浄土宗教教育史研究に関する一考察

教学院 齋藤知明

・「啓蒙」と「教化」の日本近代仏教 ―研究方法に関する一試論―

教学院 江島尚俊

・明治期の僧侶戒名に残る教導職名について

教学院 堤 康雄

・再生医療の倫理的問題点

布教師会 今岡達雄

・改正臓器移植法の問題点

総合研究所 坂上雅翁

・生命倫理の諸問題に対する宗教界および浄土宗の対応

総合研究所 吉田淳雄

・脳死・臓器移植問題と教団の今後の課題

教学院 佐藤雅彦

・日本と海外における仏教的終末期ケアの事例研究

総合研究所 ジョナサン ワッツ

・死のプロセスに寄り添う ―看取り―葬儀―年回法要

総合研究所 戸松義晴

▽第五部会（七日）

・十阿義聞の食作法註釈について

法師

教師会 八橋秀法

・法要儀式としての『知恩講私記』私考

教学院 伊藤正芳

・法式資料（二）

法式教師会 板倉宏昌

・浄土宗法式雑考²³

総合研究所 清水秀浩

・祭文の研究 ―祭文語りの伝承―

教学院 加藤善也

・堀井慶我上人 その思想と行動

総合研究所 西城宗隆

・葬儀考②

総合研究所 熊井康雄

▽第五部会（八日）

・浄土宗における授戒会について

総合研究所 井野周隆
・宗教とツーリズム

・蕪村を育む母の愛

教学院 小川慈祐
・教学院 梅田慈弘・「仏教福祉」述語整理上の問題点②

——水谷幸正氏所説「仏教即福祉」は排されるべき概念か?——

総合研究所 上田千年

・日課念佛三万遍以上こそ真の報恩謝徳

教学院 大田弘光

・「念佛往生」を決定づけるものは何か

教学院 成田勝美

・奇妙な法然の話

教学院 法山直然

・浄土教の現代的教學の確立

教学院 高橋清海

・極楽浄土にそよぐ風 ——布施・贈答考序

説——

布教師会 石川 三雄

▽第六部会（八日）

・浄土宗祖師の教説と福祉思想② 法然

総合研究所 曾根宣雄

・浄土宗祖師の教説と福祉思想③ 聖光

総合研究所 郡嶋昭示

・浄土宗祖師の教説と福祉思想④ 良忠

総合研究所 永田真隆

・浄土宗祖師の教説と福祉思想⑤ 聖岡

総合研究所 吉水岳彦

・仏教者の路上生活者支援における現状と課題

教学院 高瀬顕功

▽第六部会（九日）

・浄土宗侶の徳川物語について

教学院 石川達也

・元禄年代の津軽・南部領に來訪した廻国、開帳、説法、勸進

教学院 遠藤聡明

・臨終行儀から学ぶ「よりそう」ことの意味について

教学院 野田隆生

・アンケートから見る葬祭の問題と課題①

総合研究所 名和清隆

・アンケートから見る葬祭の問題と課題②

総合研究所 大蔵健司

・アンケートから見る葬祭の問題と課題③

総合研究所 武田道生

・仏教と科学 ——研究方法とその意義——

総合研究所 石田一裕

・自然科学の勉強をしましょう

総合研究所 佐藤堅正

*大会プログラムに拠る。収録論文と題目が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）



平成22年度浄土宗総合学術大会 於 佛教大学 平成22年9月7日～8日

編集後記

▽『佛教論叢』五十五号をお届けします。本誌は平成二十二年度浄土宗総合学術大会の紀要として刊行されたものです。本宗における最近の研究成果集成の一つとして、是非ご一読いただけましたら幸甚です。

▽宗祖法然上人八〇〇年大遠忌を来年に控え、基調講演に中井眞孝先生より『法然上人伝』について」と題して講演いただきました。

▽シンポジウムは、野村恒道先生、善裕昭先生、大澤亮我先生、衆原恒久先生（以上、パネラー 順不同）、中野正明先生（司会）のもと「法然上人伝について」の題目にて闊達な論議が展開されました。

▽本誌収録の「シンポジウム」につきまして、質問内容等の一部編集させていただいております。また、質問いただきました先生方も「質問者」にて統一いたしました。

▽大会運営に関して貴重なご意見を賜りました。今後の課題とさせていただきます。

▽基調講演・シンポジウムの先生方、また数多く先生方の研究発表にて本年度も盛会になりましたこと心より御礼申し上げます。また、ご参集いただきました諸大徳にも深く御礼申し上げます。今後も本誌を通じて、一宗興隆の一助となるべく尽力させていただきたく存じます。

（SU記）

佛 教 論 叢 第55号 〈非売品〉

平成23年 3 月25日 印 刷

平成23年 3 月25日 発 行

発 行 浄 土 宗
編 集 淨 土
京 都 府 東 山 区 林 下 町 ・ 浄 土 宗 宗 務 庁 内

印刷 (株)共立社印刷所

る。cf. ANA. x, 208 (Vol.v p.77.16-21) ; ANT. x, 208 (VRI : Vol.iii pp.331.17-332.2)

また、AN. x, 208 では慈心解脱を修することによって不還 (anāgata) が得られるとするが、これを四向四果のうちの不還果と同一視するには問題がある (cf. 藤田宏達 [1959])。尚、注釈 ANA. x, 208 も、「不還 (anāgamitā)」を「定不還 (jhānānāgāmitā)」とし、特殊な理解を示している。

7 〈上位に属する業〉とは、色界・無色界の業のことで、四無量心はこのうちの色界業にあたる。cf. DNA. 13 (Vol.ii p.406.9) ; Jā. 169 (vol.ii p.62.11-21)

8 DNA. 13 (Vol.ii p.406.9)

9 Jā. 169 (Vol.ii p.62.11-21)

10 別本に従えば「まさに、その二種が」となる。

11 別本に従えば「ゴマ粒」となる。

12 cf. DNT. 13 (Vol.i p.526.47)

13 この結論は、原實 [2000 : p.34.10-13] が四無量心の効力について、限定的で解除され得るものであると指摘するのと一致する。

KhpA.	<i>Khuddakapāṭha-Atthakathā</i> (<i>Paramatthajotikā I</i>). PTS
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i> . PTS
SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i> . PTS
SNT.	<i>Samyuttanikāya-Ṭīkā</i> (<i>Līnatthappakāsinī</i>). VRI
SnA.	<i>Suttanipāṭa-Atthakathā</i> (<i>Paramatthajotikā II</i>). PTS
TheragA.	<i>Theragāṭha-Atthakathā</i> (<i>Paramatthadīpanī V</i>). PTS
Vis.	<i>Visuddhimagga</i> . PTS

先行研究略号

La Vallée Poussin[1927] *La morale bouddhique*. Paris

榎本文雄 [1989] 「初期仏教における業の消滅」.『日本仏教学会年報』 54. pp.1-13 (L)

片山一良 [2007] 「四梵住 一仏の無量心一」.『日本仏教学会年報』 72. pp.179-194 (L)

原實 [2000] 「慈心力」.『国際仏教学大学院大学研究紀要』 3. pp.9-47 (L)

藤田宏達 [1959] 「四沙門果の成立について」.『印度学仏教学研究』 14. pp.69-78

水野弘元 [1964] 『仏教の心識論』, ピタカ, 1978 改訂版 (1964 初版)

-
- 1 これを端的に説く資料として、TheragA. 80 (Vol.i p.185.6-10) ; SNT. 35, 145 (VRI : Vol.ii p.33.21-22) ; SnA 235 = KhpA. (p.194.23-32) などがある。無漏業による業滅については別に論じる用意があるので、ここでは触れない。
 - 2 = MNA. 99 (Vol.iii p.450.7-9) ; SNA. 42, 8 (Vol.iii p.105.26-28)
 - 3 水野弘元 [1964 : pp.919-940]
 - 4 Jā. 169 (Vol.ii p.62.9-10) : 「無量に利益する心が」とは、「無量になして、修習され、あらゆる衆生を利益する心」のことである。
 - 5 無量無量所縁 (*appamāṇaṃ appamāṇārammaṇaṃ*) とは、所縁のありかたを四つに分別したうちの一つ。cf. Dhs. (pp.37.28-38.26)
 - 6 榎本文雄 [1989 : p.4.15-21] は、四無量心の修習による業果の先取りが AN. x, 208 において説かれていると指摘する。しかし上座部註釈は、Jā. 169 の註釈と同趣旨を述べており、先取りをしているとは理解していないようであ

しまい、色界・無色界の業だけが異熟をなして天界に生まれることができるとしている。これとほぼ同じ内容が、業の優先順位を規定する重業（garuka）の解説部分からも得られる。

しかし、色界・無色界の業によって欲界の業が排けられ、異熟の機会が得られずあるのは、「禪定が獲得され不退の間」¹²などと条件が付されているので、禪定から退くなどすれば、再び欲界の業は異熟する可能性を残していると考えられる¹³。

出世間の無漏業による業滅は、煩惱を断つことによって業を無異熟化して来世の結生をなせなくし、輪廻を断ち切るものであるが、四無量心による業滅は、より良い来世を獲得するという点で輪廻を肯定的にとらえている所に大きな違いがある。このように上座部では〈無漏業による業滅〉と〈有漏業による業滅〉とが峻別されて理解されている。

凡例

- ・パリー文献は、基本的に PTS 版を底本としている。ティーカー（T.）など PTS から未出版のものは、第六結集版（VRI：Vipassana Research Institute 版）を底本とし、VRI と記した。
- ・訳出における改行・段落分けなどは、底本にこだわらず、適時変更している。
- ・一重線のアンダーラインは、〈引用元一註釈資料〉間の引用関係を表す。
二重線のアンダーラインは、〈註釈資料一複註資料〉間の引用関係を表す。

略号一覧

AN.	<i>Āṅguttara-Nikāya</i> . PTS
ANA.	<i>Āṅguttaranikāya-Atthakathā</i> (<i>Manorathapūraṇī</i>). PTS
ANT.	<i>Āṅguttaranikāya-Ṭīkā</i> (<i>Sāratthamañjūsā</i>). VRI
DN.	<i>Dīgha-Nikāya</i> . PTS
DNA.	<i>Dīghanikāya-Atthakathā</i> (<i>Sumaṅgalavilāsini</i>). PTS
DNT.	<i>Dīghanikāya-Ṭīkā</i> (<i>Līnatthappakāsini</i>). PTS
Jā.	<i>Jātaka</i> . PTS

位に属する業（mahaggatakamma）とされていることである。前節で見てきたように、上座部の註釈家は、四無量心によって得られる業を〈上位に属する業〉としている。この〈上位に属する業〉は、色界・無色界の業のことを指しており⁸、四無量心もこの内の色界の業に含まれる⁹。さらに、重業について、ブッダゴーサは次のようにも述べている。

ANA. iii, 33 (Vol.ii p.212.3-11) :

ところで、善・不善の重・非重の中で、重いものが重業（garuka）と呼ばれる。それは、善の側では上位に属する業（mahaggatakamma）であり、不善の側では五無間業であると知られるべきである。それがあんならば、残りの善あるいは〔残りの〕不善は、異熟することができない。このように、その二種（善・不善の重業）が¹⁰、結生を与える。あたかも、豆粒¹¹ほどの大きさの小石や鉄球でも、湖に投げ込まれれば、水面に浮上することが出来ず、下へ沈む。同様に、善の中でも不善の中でも、重業（garuka）だけが捉えて行く。

ここにおいても、重業は他の業よりも優先的に異熟して、他の業は異熟を起こすことが出来ないと述べられている。したがって、ここで述べられている業の異熟の優先順位に関する記述は、前節でみた四無量心の修習による〈上位に属する業〉が、欲界の業を排けて、優先的に異熟を起こすという内容と一致することが解る。

第四節 結

以上、四無量心による業滅について検討し、有漏業による業滅が上座部においてどのように理解されていたかについて扱った。

四無量心の修習は、禪定と深い関わりがあり、色界業とされる。これら禪定などによって生み出された色界・無色界の業は、欲界の業を排けて、自らが優先的に異熟することができる、と考えていたようである。すなわち、既に悪業を積んでいても、後にそれよりも威力の強い色界・無色界の業を積み、それらより相対的に威力の弱い悪業は阻害されて異熟をなすことができなくなっ

れた水流の譬えによって同趣旨の説明をしている⁶。

(c) 小結

以上、四無量心による業滅が説かれる經典と、その註釈を検討した。

色界業である四無量心の修習は、欲界業と比べ〈上位に属する業〉⁷であるので、欲界業を排け、自らが優先的に異熟して、より良い来世を引くとされている。しかし、業滅の期間について「禪定が獲得され不退の間」と限定されているので、禪定から退くなどすれば効力も消える可能性を残していると考えられる。

第三節 重業 (garuka) の定義

続いて本節は、業の異熟の優先順位に関する上座部の教義を検討し、第二節の結論を補強する。多くの悪業善業を積んだ場合、どのような業の異熟が優先して来世を引き起こすのかについて、Vis. は次のように述べている。

Vis. (p.601.15-25) :

さらに、重 (garuka) ・ 多 (bahula) ・ 近 (āsanna) ・ 已作 (kaṭattā) の四種の業がある。

(i) そのなかで、善あるいは不善があろうとも、重と非重の中では、母殺しなどの業、あるいは上位に属する業 (mahaggatakamma) といった重 (garuka) が第一に異熟する。(ii) 同様に、多と僅の中では、善性であれ悪性であれ多 (bahula) が第一に異熟する。(iii) 近 (āsanna) とは、死時に随念された業である。実に死時に近い者が随念することのできた所のそれ (業) によって、彼は生まれる。(iv) しかし、これら三つを離れて再三再四得られた習行が、已作 (kaṭattā) 業と呼ばれる。これら〔重 (garuka) ・ 多 (bahula) ・ 近 (āsanna) の三業〕が存在しないならば、それ (已作業) は結生を引く。

すなわち、重大な業や、多くなされた業などは、そうでない業と比べて優先的に異熟を起こすことが述べられている。ここで問題となるのは、重業が〈上

うことである。

色界・無色界の業は、欲界の業の異熟を妨げて、自らの異熟を優先的に起こすと解釈している。ただし、それは上位に属する禪定が獲得され不退の間に限られる、としている。

(b) Jā. 169 & AN. x, 208

Jā. 169 と AN. x, 208 の註釈は、二つとも水流の譬えによって四無量心による業滅を説明している。ここでは、次のように述べられている。

Jā. 169 (Vol.ii p.61.25-28) :

「無量の慈心によって、上にも、下にも、横にも、遍くすべての世間を憐れむ。無量に利益する心が⁴、満たされ、よく修習される。有量の業は、そこに留まらない」

問題となる部分について註釈は、次のようにある。

Jā. 169 (vol.ii p.62.11-21) :

「有量の業」とは、〈無量無量所縁〉⁵とこのような所縁の際限についても、また自在力を得ることについても、増大させずに為された、限りある欲界の業のことである。「そこに留まらない」とは、「その僅かな業は、〈無量に利益する心〉と呼ばれる色界業において留まらない」のことである。あたかも、大水流に飲み込まれた僅かな水が、水流の中で、それに支配されないまま、残らず留まらない。そこで大水流は、それを鎮伏させて、留まる。このようにまさにその僅かな業は、その上位に属する業の中で、その上位に属する業によって奪われ、異熟の機会を得られずにあって、残らず、留まらず、自らの異熟を与えることができない。そこで上位に属する業は、それを飲み込んで留まり、異熟を与える。

ここでも四無量心による上位に属する業は、欲界の業よりも優先的に異熟することが述べられている。また、AN. x, 208 の註釈も、Jā. 169 の註釈で見ら

DNA. 13 (Vol.ii p.406.7-12) :

「有量の業」について言えば、有量の業というのは、欲界のものが言われている。無量の業というのは、色界・無色界のものが言われている。なぜなら、それは、量を超えて、限定・非限定に諸方を満たすことによって、増大させて為されたので、無量と言われるのである。

有量の業とは欲界の業であり、無量の業とは色界・無色界の業であると示されている。また無量の業とは、ここでは四無量心の修習のことが言われている。したがって、出世間の無漏業による業滅とは異なり、〈四無量心による業滅〉とは、世間の有漏業によって業滅を起こすことになる。

次に、業が残らず留まらないとは、何を意味するのかについて次のように註釈している。

DNA. 13 (Vol.ii p.406.12-21) :

「そこに残存せず、そこに留まりません」とは、「その欲界の業が、その色界・無色界の業のうちに残らず、存在しない」ということである。何が言われているのか。その欲界の業は、その色・無色界の業の間に結びついたリ留まることが、色・無色界の業を満たし、占めて、自らの機会を得て止住することができない。実にそこで、あたかも大洪水が少量の水に対するように、色・無色界の業が欲界〔の業〕を満たし、占めて、自らの機会を得て止住する。その異熟を排けて、己のみ、梵天との共住に導く。

すなわち、欲界の業は、色界・無色界の業によって阻害されて、異熟することができないとしている。逆に、色界・無色界の業は、欲界の業を阻害して、自らが優先的に異熟することができると考えられている。これについてダンマパーラによる複註も、次のように述べて同様の理解を示している。

DNT. 13 (Vol.i p.526.4-7) :

「残らず、存在しない」とは、「欲界の業が為され積まれても、上位に属する禅定が獲得されたまま不退である間、それ（欲界の業）は制され排除られ、自ら残存して結生を与えることができる状態にあるのではない」とい

他に四無量心と関係している資料として AN. iii, 99 を挙げるが、ここには appamāṇavihārī という語があるのみで、四無量心が出てくるわけではなく、また後世の註釈者も四無量心とは関連させて理解していないので、本稿では扱わない。

(a) DN. 13 & MN. 99 & SN. 42, 8

DN. 13 (Vol.i pp.250.32-251.8) ; MN. 99 (Vol.ii p.207.15-22) ; SN. 42, 8 (Vol. iv p.322.2-14) における四無量心の記述は、ほぼ同内容であり、ブツダゴースヤやダンマパーラによる註釈も同内容を伝えているので、ここで一緒に扱う。四無量心の修習について、DN. 13 には次のように説かれている。

DN. 13 (Vol.i pp.250.32-251.8) :

彼は、慈をともなった心によって一つの方向を満たして [251] 住します。
…略…

ヴァーセッタよ、あたかも力ある法螺貝吹きが容易に四方に知らせるように、ヴァーセッタよ、このように慈心解脱が修習されれば、有量の業がそこに残存せず、そこに留まりません。

四無量心の修習によって有量の業 (pamāṇakatam kammaṃ) が無くなると説かれている。まず、慈心解脱について、註釈は次のように述べる。

DNA. 13 (Vol.ii p.406.5-7) ² :

「慈心解脱」とは、ここでは「慈」と言われた場合は、近分〔定〕も安止〔定〕もあてはまる。「心解脱」と言われた場合は、安止〔定〕だけがあてはまる。

慈心解脱を、安止定と理解している。安止定とは、有漏世間の禪定作用の状態の一つであり、無漏出世間の聖道作用とは異なるものである³。続いて有量の業 (pamāṇakatam kammaṃ) について、次のように注釈している。

有漏業による業滅

一四無量心に関する上座部註釈文献を通して一

清水 俊 史

第一節 問題の所在

本稿は、〈四無量心による業滅〉から、上座部における業滅思想を検討する。慈・悲・喜・捨の四無量心の修習によって業が消滅するという用例は、La Vallée Poussin [1927]；榎本文雄 [1989] らによって力説された。特に、榎本文雄 [1989] は、四無量心の修習による業滅を軸にして、初期仏教における業滅思想の展開を論じている。また片山一良 [2007： p.24.10-16] は、上座部の註釈資料を検討して、四無量心が世間的なものであって出世間のものではないことを指摘している。

これら先行研究から次のような問題点を得ることができる。すなわち、後世のアビダンマの教理を適用すると、世間的なものである〈有漏業による業滅〉と、出世間的なものである〈無漏業による業滅〉とは、業滅の種類が全く異なるのではないか、という疑問である。

なぜならば、上座部アビダンマの修道論において重要となる業滅は、聖者となり煩惱が断たれることによって、業が異熟（結生 or 異熟輪転）を起こす能力を失うことを言う¹。ところが、有漏業である四無量心は輪廻の原因となるので、出世間業による業滅と同列に扱うことができない。従って、四無量心が説かれる初期經典の註釈文献を検討し、有漏業による業滅の構造を探る。

第二節 四無量心に関する註釈文献の検討

「四無量心の修習によって、これまでに積んだ業が消滅して、天界に再生できる」といった用例が見いだせる經典として、DN. 13; MN. 99 ; SN. 42, 8 ; AN. x, 208 ; Jā. 169 の五経が見いだせる。榎本文雄 [1989] は、この

寿経』に述べられる阿弥陀仏の寿量は、無量である。

4. まとめ

以上、第二節で見たように、〈無量寿経〉では、阿弥陀仏の寿量を、永遠・無終と規定することはない。後期無量寿経の『如来会』、梵本で積極的に「無辺」とは表現されても、「終無有般泥洹時」という表現を用いることはないのである。〈無量寿経〉で規定される阿弥陀仏の寿量の表現は、最も短い場合を示して、それ以上であることを示すものであり、初期無量寿経はそこに更に上限を設定することにより阿弥陀仏の永遠性を否認することになり、他方で後期無量寿経では上限を設定しないことによって阿弥陀仏の永遠性を認める余地を残したものとなっている。更に『如来会』、特に梵本では積極的に無辺であることを述べた上に amitāyus という呼称を示すことによって、寿命の永遠性を示している可能性がある。

他方、第三節で見たように、漢訳語としての「無量寿」が必ずしも寿命の永遠性を含意しているとは認めがたい。

この二点から見ると、『無量寿経』の想定する阿弥陀仏の寿量は、長遠であるけれども終わりがある有限なものと、終りのない永遠なものという、両者の理解が共に成り立つものであろう。『大阿弥陀経』『平等覚経』の立場から見ると、阿弥陀仏を般涅槃する仏とみなして寿量を有限とする読み方が可能となり、『如来会』、梵本の立場から見ると、寿量に永遠性を認める読み方となるのである。

*1 藤田宏達『浄土三部経の研究』p.265。2007年、岩波書店。

*2 藤田前掲書 p.292。

*3 1984年、永田文昌堂。

*4 藤田宏達訳『梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』法蔵館、1975年。

*5 藤田宏達『原始浄土思想の研究』p.314。

寿経』に述べられる阿弥陀仏の寿量は、無量である。

4. まとめ

以上、第二節で見たように、〈無量寿経〉では、阿弥陀仏の寿量を、永遠・無終と規定することはない。後期無量寿経の『如来会』、梵本で積極的に「無辺」とは表現されても、「終無有般泥洹時」という表現を用いることはないのである。〈無量寿経〉で規定される阿弥陀仏の寿量の表現は、最も短い場合を示して、それ以上であることを示すものであり、初期無量寿経はそこに更に上限を設定することにより阿弥陀仏の永遠性を否認することになり、他方で後期無量寿経では上限を設定しないことによって阿弥陀仏の永遠性を認める余地を残したものとなっている。更に『如来会』、特に梵本では積極的に無辺であることを述べた上に amitāyus という呼称を示すことによって、寿命の永遠性を示している可能性がある。

他方、第三節で見たように、漢訳語としての「無量寿」が必ずしも寿命の永遠性を含意しているとは認めがたい。

この二点から見ると、『無量寿経』の想定する阿弥陀仏の寿量は、長遠であるけれども終わりがある有限なもの、終りのない永遠なものという、両者の理解が共に成り立つものであろう。『大阿弥陀経』『平等覚経』の立場から見ると、阿弥陀仏を般涅槃する仏とみなして寿量を有限とする読み方が可能となり、『如来会』、梵本の立場から見ると、寿量に永遠性を認める読み方となるのである。

*1 藤田宏達『浄土三部経の研究』p.265。2007年、岩波書店。

*2 藤田前掲書 p.292。

*3 1984年、永田文昌堂。

*4 藤田宏達訳『梵文和訳 無量寿経・阿弥陀経』法蔵館、1975年。

*5 藤田宏達『原始浄土思想の研究』p.314。

ないものの、aparimita を用い、それを amitāyus と呼ぶ根拠として用いている。このように梵本で阿弥陀仏の寿命の永遠性を表現する仏名として用いられた amitāyus（無量寿）が、『無量寿経』で用いられているということになる。それでは「無量寿」という呼称は、阿弥陀仏の寿命の永遠性を保証するものなのであろうか。

3. 1. 『悲華経』の場合

漢訳語としての「無量寿」は必ずしも阿弥陀仏の寿命の永遠性を保証はしない。『悲華経』には無量寿仏が登場し、その般涅槃を説く。粗筋は『大阿弥陀経』（309a-）、『観世音菩薩授記経』（大正 12 卷 356-357）と類似したものであり、無量寿仏の入滅後観世音菩薩が補処するというものである。

その無量寿仏の入滅について述べる箇所では、

善男子。無量壽佛般涅槃已。第二恒河沙等阿僧祇劫後分。初夜分中正法滅盡（大正 3 卷 186a）。

とあって、無量寿仏が般涅槃するとされる。従って「無量寿」という漢訳語が阿弥陀仏の寿命の永遠性を示すとは限らない。なお、梵本では阿弥陀仏の呼称として amitāyus が用いられるが、この箇所のみは amitābha が用いられていて、般涅槃する仏に amitāyus を用いないという意図が見られる^{*5}。

3. 2. 無量が無終を意味しない例

また、「無量」という語が寿量について用いられた場合でも、それが永遠性を意味しない場合がある。例えば、

經無量歲。爾乃命終還墮地獄（『大方等大集経』大正 13 卷 236a）。

壽命雖無量要必有終盡（南本『大般涅槃経』大正 12 卷 612c）

であって、このように、寿命が無量であっても必ず終尽がある、という表現が成り立つ。

それでは「無量」とは何を意味するのであろうか。『無量寿経』の阿弥陀仏の寿量の表現は、声聞縁覚が知ることができる範囲という譬類では知ることができないとするものであり、「算数譬喩」で知ることができないとされるものであった。そのような寿量の仏を「無量寿仏」と表現しているのである。真谛訳『摂大乘論釈』卷八に「無量」について「不可以譬類得知爲無量（大正 31 卷 209a）」とする定義がある。譬類によって知ることができないことを「無量」というとするものであって、その意味で無量寿というのであれば、『無量

これは寿量の下限となる。成就文では、仏だけが知ることができるという例外を設け、更に般涅槃するとして、その上限も設定する。寿量が非常に長いとはするものの、永遠性は明確に否定される。

(2) 『無量寿経』では、願文では、寿量が限定できないようにしたい、としながらも、そこに百千億那由他劫という制限を設ける。仮にこれより長い寿量であれば、この願の規定には抵触しないことになる。成就文では寿量の限定の根拠を声聞縁覚による不可知性に求め、かつ、算数・譬喩で知ることができないとして、不可知性自体に限定を加える。やはり寿量は非常に長いとされるものの、あくまでも不可知性の範囲でのことであり、永遠性が排除される可能性は否定できない。

(3) 『如来会』では、願文では『無量寿経』と同様に寿量の下限が設定されるのみであり、それ以上であれば寿量がどれだけであっても願文には抵触しない。一方成就文では、寿量の不可知性に制限を設ける記述はなく、「無辺」であると、積極的に表現する。このことによって阿弥陀仏の寿命の永遠性を認める余地が生ずる。

(4) 『莊嚴経』には、寿命に関して対応する記述はない。

(5) 梵本、チベット語訳では、願文は『無量寿経』や『如来会』と同様であるが、成就文では寿量の不可知性に制限を設定せず、*aparimita*、*aparyanta* と表現し、そのことを *amitāyus* (無量寿) という呼称の根拠とする。阿弥陀仏の寿命の永遠性を「無量寿」と表現していると理解することができよう。

このように、阿弥陀仏の寿量に対するとらえ方は〈無量寿経〉諸本の間で変化しており、特に『無量寿経』における寿量の範囲が確定しにくい。

3. 無量寿仏という呼称と般涅槃

ところで、「アミターユスは寿命の永遠性（時間的無限性）」を表すとされるが、阿弥陀仏の寿量について「無量」「無量寿」とする表現は、『大阿弥陀経』では見られない。無数・無央数・無極といった表現が散見される程度である。『平等覚経』も同様であるが、仏名に無量清浄覚を用いることから、無量という表現が多数見られることになる。『無量寿経』でも寿量について無量という表現は用いられず、仏名として「無量寿」が用いられるのみである。一方、『如来会』では、寿量を「無量無辺」と表現し、また梵本でも *amita* では

2. 6. 2. 成就文

aparimitam cānanda tasya bhagavato 'mitābhasya
tathāgatasyāyuspramāṇam, yasya na sukaram pramāṇam adhigantum
; iyanti vā kalpā, iyanti vā kalpaśatāni, iyanti vā kalpasahasrāṇi, iyanti
vā kalpaśatasahasrāṇi, iyatyō vā kalpakotya, iyanti vā kalpakotīśatāni,
iyanti vā kalpakotīśahasrāṇi, iyanti vā kalpakotīśatasahasrāṇi, iyanti vā
kalpakotīnayutaśatasahasrāṇīti. atha tarhy ānandāparimitam eva tasya
bhagavata āyuspramāṇam aparyantam. tena sa tathāgato 'mitāyur ity
ucyate. (14-a)

また、アーナンダよ、かの世尊アミターバ如来の寿命の量は無量であり、
〈[その寿命の量は] これほどの劫、あるいはこれほど百の劫、あるいはこ
れほど千の劫、あるいはこれほど十万の劫、あるいはこれほど千万の劫、
あるいはこれほど百・千万の劫、あるいはこれほど千・千万の劫、あるい
はこれほど十万・千万の劫、あるいはこれほど十万・百万・千万の劫であ
る〉といって、その量を知ることが容易ではない。そういうことで、アー
ナンダよ、かの世尊の寿命の量はまさしく無量であり、無際限である。そ
れゆえに、かの如来はアミターユス（無量の寿命をもつ者）と呼ばれる
（藤田訳 p.88）。

『如来会』の成就文に寿量の下限を示す劫の数を加えた内容であり、願文の下
限を不可知性と結びつけたものとなっている。そのことを無量（aparimita）
無辺（aparyanta）と表現し、amitāyus（無量寿）という呼称の根拠としてい
る。『如来会』と同様、阿弥陀仏の寿量の下限は示しても上限については触れ
ず、不可知性への限定も加えない一方で「無辺」という積極的に無絡性を示す
表現を用いる。そしてそれを無量寿という呼称の根拠としているということは、
『如来会』が排除しなかった阿弥陀仏の寿命の永遠性を梵本では更に「無量寿」
と表現していると見ることができよう。

2. 7. 小結

以上、〈無量寿経〉諸本で阿弥陀仏の寿量がどのように規定されているのか
を概観した。まとめると次のようになる。

(1) 『大阿弥陀経』『平等覺経』では、願文では辟支仏・阿羅漢がその寿量を数
えたとして知ることができないと、寿量が不可知であることに制限を設ける。

2. 4. 『如来会』

2. 4. 1. 願文

『如来会』では第十三願であり、全文は以下のとおり。

若我成佛。壽量有限乃至俱胝那由他百千及算數劫者。不取菩提 (93c)
『無量寿經』と同じ内容であって、寿量の下限を設定し、上限は設定しない。

2. 4. 2. 成就文

『無量寿經』の成就文に見られる、『大阿弥陀經』『平等覺經』と共通する声聞緣覚による不可知は述べず、ただ、

阿難。彼佛壽命無量無邊。不可知其劫數多少。聲聞菩薩及諸天人壽量亦爾。
(96a)

とのみ述べて、寿命が無量無辺であり、その劫数がどれだけであるかを知ることができない、声聞菩薩諸天人の寿量も同様である、とする。寿量の不可知を言うものの、『無量寿經』とは異なり、誰にとって不可知かは述べず、また不可知となる手段を算数・譬喩に限定していない。そればかりか、「無辺（辺際が無い）」という表現が用いられており、そうすると、『大阿弥陀經』『平等覺經』では排除された阿弥陀仏の寿命の永遠性が『如来会』では一層、読み取りやすくなる。

2. 5. 『莊嚴經』

寿命無量に関する対応箇所なし。

2. 6. 梵本・チベット語訳

梵本・チベット語訳はほぼ同じなので、梵本についてのみ検討する。

2. 6. 1. 願文

15. sacen me bhagavan bodhiprāptasyāyuspramāṇaṁ paryantīkṛtyaṁ
bhaved, antaśaḥ kalpakotīṇayutaśatasahasragāṇanayāpi, mā tāvad aham
anuttarāṁ samyaksambodhim abhisambudhyeyam. (8-d)

もしも、世尊よ、わたくしが覺りを得たときに、たとえ十万・百万・千万劫の数をもってしても、〔わたくしの〕寿命の量が限界に達するものとなるようであるならば、その間は、わたくしは無上なる正等覺をさとりません。(藤田宏達訳 p.61^{*4})

『無量寿經』『如来会』とほぼ同じ内容であり、寿量の下限を設定し、上限は設定しない。

『大阿弥陀經』とほぼ同様の内容であり、不可知性については、寿命の涯底を知ることができないようにしたい、という表現となっている。

2. 2. 2. 成就文

成就文(290b-291a)も『大阿弥陀經』とほぼ同じく、阿弥陀仏の寿量が長遠であることを不可知性から主張し、例外として仏だけが知ることができるとし、更に般涅槃することを述べる。寿命が長遠であることは主張しながら、永遠、無終であることは否認するのである。寿量の下限と上限の両者が設定されていることになる。

2. 3. 『無量寿經』

2. 3. 1 願文

『無量寿經』では第十三願であり、以下のとおり。

設我得佛。壽命有能限量。下至百千億那由他劫者。不取正覺(268b)
寿命について、最低でも百千億那由他劫と限量できるかぎり仏とならない、という内容である。寿量が限定できないようにしたい、としながらも、その下限を百千億那由他劫と規定する。従って、寿量が有限であっても百千億那由他劫より長ければ、この願には抵触しない。

2. 3. 2. 成就文

光明無量願の成就文に続いて、

佛語阿難。無量壽佛。壽命長久不可稱計。汝寧知乎。假使十方世界無量衆生皆得人身。悉令成就聲聞緣覺。都共集會禪思一心竭其智力。於百千萬劫悉共推算。計其壽命長遠劫數。不能窮盡知其限極。聲聞菩薩天人之衆。壽命長短亦復如是。非算數譬喩所能知也。(270b)

と述べる。寿命が長久で、数えることができず、無量の衆生を声聞縁覚となし、彼らに数えさせたとして、その寿命の長さを数えることができない、というものである。『大阿弥陀經』『平等覺經』と比べて簡潔ではあるが趣旨は同じである。しかし、仏のみは知ることができるという例外、般涅槃することは述べない。従って、寿量の下限は設定されているが、上限は設定されていない。続けて声聞菩薩天人たちの寿命の長さも同様であることを述べる。ただし、算数・譬喩で知ることができない、と述べて、不可知性に限定を加えている。従って、阿弥陀仏の寿量に関して、『大阿弥陀經』と同じく有限とする立場である可能性と、永遠性を認める立場である可能性のいずれもが成立し得る。

言。明聽。悉令八方上下。諸無央數佛國中。諸天人民。蜎飛蠕動之類。皆使得入道。悉令作辟支佛阿羅漢。共坐禪一心。都合其智慧爲一勇猛。共欲計知阿彌陀佛壽命。幾千億萬劫歲數。皆無有能計知者。復令他方而各千須彌山佛國中。諸天人民。蜎飛蠕動之類。皆復使得入道。悉令作辟支佛阿羅漢。皆令坐禪一心。合其智慧爲一勇猛。共欲數阿彌陀佛國中。諸菩薩阿羅漢。知有幾千億萬人。皆無有能知數者。阿彌陀年壽甚長久。浩浩照照。明善甚深。無極無底誰當能知信其者。獨佛自信知爾。

阿逸菩薩聞佛言大歡喜。長跪叉手言。佛說阿彌陀佛壽命甚長。威神尊大。智慧光明巍巍快善。乃獨如是。

八方上下の諸仏国の諸天人民等を辟支仏、阿羅漢とし、彼らに数えさせてもその寿量は知ることがきかないという、願文にほぼ沿った内容であり、最後に仏だけが信知するのだ、という。このように、阿彌陀仏の寿量が甚だ長遠であり、一見したところは、ほぼ無限であるように述べておきながら、

佛言。阿彌陀佛。至其然後。般泥洹者。其蓋樓亘菩薩。便當作佛。(以上、308c-309a)

と、やがて阿彌陀仏が般涅槃し、蓋樓亘菩薩（觀世音菩薩）が作仏することを述べる。なお、この部分は上の「終無般泥洹時」と矛盾するようであるが、直前の「尚未欲般泥洹」に限定されて、全体で「般涅槃しようとしなない、（その限り）般涅槃しない」という意味になると考えられるので、矛盾は無いと考える。

以上のように、『大阿彌陀經』では、阿彌陀仏の寿量が長遠であることを、その不可知性から主張する。ただし、例外として仏だけは知ることができるとした上で、更に般涅槃すると言うのであるから、寿量が永遠、無終であることは否認することになる。すなわち、寿量の下限（辟支仏、声聞によっては不可知）と上限（仏には可知、般涅槃する）の両者が設定されていることになる。

2. 2. 『平等覺經』

2. 2. 1. 願文

『平等覺經』の壽命無量願は第十四願であり、以下のとおり。

十四我作佛時。令八方上下無數佛國諸天人民蠕動之類。令得緣一覺果證弟子坐禪一心。欲共計知我年壽幾千萬億劫。令無能知壽涯底者。不爾者我不作佛（281b）

2. 1. 『大阿弥陀経』

2. 1. 1. 願文

『大阿弥陀経』では第十九願が対応する。全文は以下のとおり。

第十九願。使某作佛時。令八方上下。無央數佛國。諸天人民。蜎飛蠕動之類。皆令得人道。悉作辟支佛阿羅漢。皆坐禪一心。共欲計數。知我年壽。幾千億萬劫歲數。皆令無有能極知壽者。得是願乃作佛。不得是願終不作佛
(302a)

作仏した際の自身の寿量について、多くの衆生を辟支仏、阿羅漢とし、彼らに数えさせたとして、その寿量を知ることができないようにしたい、という内容である。阿弥陀仏の寿量は、辟支仏・阿羅漢にとって不可知である、という下限を設けていて、その上限は設定しない。

2. 1. 2. 「成就文」

阿弥陀仏の光明の最尊性をのべた後、その寿量について言及する。まず、阿弥陀仏の光明に暗くなることはなく、国土や諸天に壊敗する時がないとして、その理由を阿弥陀仏の寿命が極長であるからとする。

阿彌陀佛光明。明無有極。却後無數劫。無數劫重復無數劫。無數劫無央數。終無有當冥時。國土及諸天。終無壞敗時。所以者何。阿彌陀佛壽命極長。國土甚好。故能爾耳。

続けて、

其佛尊壽。却後無數劫。重復無數劫。尚未央般泥洹也。

と述べて、無数劫を重ねても般涅槃することがないとする。続けて、八方上下の諸仏国の諸天人民等を自国に往生させ、全てに泥洹之道を得させ、菩薩を皆作仏させて、彼らが更に八方上下の諸天人民等を作仏させ……と往生得道作仏を連鎖させることをいい、それでも、

轉相度脫。皆得泥洹之道悉如是。尚未欲般泥洹。阿彌陀佛所度脫。展轉如是。復住止無數劫。無數劫不可復計劫。終無般泥洹時。

と述べて、阿弥陀仏は般涅槃しようと思わず、無数劫を重ねてもついに般涅槃する時はない、という。このようにして、往生し、作仏するもの、阿羅漢となり泥洹道を得るものは限りなくいることを述べた後、阿弥陀仏の寿量について阿逸菩薩との対話を通して次のように述べる。

佛告阿逸菩薩。若欲知阿彌陀佛壽命無極時不。對曰。願皆欲聞知之。佛

〈無量寿経〉における「無量寿」の意味

齊 藤 舜 健

1. はじめに

阿弥陀仏という呼称について藤田宏達氏が「アミターユスは寿命の永遠性（時間的無限性）、アミターバは光明の普遍性（空間的無辺性）の観点から、本来別々に唱導された仏名であるけれども、相互に同一視することによって、阿弥陀仏という仏格をより具体的に表出することができたと思われる*1」と述べるように、アミターユス（無量寿）という呼称には阿弥陀仏の寿命の永遠性が含意されており、阿弥陀仏の寿量に終りが無いことを意味している、という理解が一般的なものであろう。それ故に、初期無量寿経で述べられる阿弥陀仏の入滅について、藤田氏は「阿弥陀仏の入滅への言及は、アミターユスの観念と抵触するものである*2」と言うのである。

しかし、「アミターユスの観念と抵触する」かどうかは別としても、初期無量寿経に阿弥陀仏の入滅が述べられるということは、〈無量寿経〉では阿弥陀仏の寿命の永遠性が必ずしも共通して認められているわけではないということの意味する。また〈無量寿経〉の阿弥陀仏の寿量に関する記述には、寿命が永遠であり終りが無い、ということを明確に示す記述は無い。

そこで本稿では、〈無量寿経〉の阿弥陀仏の寿量に関する記事から、阿弥陀仏の寿量の範囲を確認し、「無量寿」の意味について考察してみたい。

2. 〈無量寿経〉の寿命無量の記事

〈無量寿経〉諸本では阿弥陀仏の寿量は、願文（寿命無量願）と対応する成就文に述べられる。以下、諸本一々についてその内容を検討する。なお、『莊嚴經』には寿命無量願、対応する成就文が共に存在しないので、ここでの検討から省く。また、所在について、漢訳諸本は、『如来会』は大正 11 卷、それ以外はすべて大正 12 卷のページ数、梵本とチベット語訳は香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』*3 の章番号で示す。

に出す箇所がある。その内容を要約すると次のようになる。

苦行者カウシカは常に真実を語るという誓願をたて、それを忠実に守り、人々から『真実を語る人』として敬われていた。ところがある時、盗賊に追われている人がカウシカの前を通過して森に逃げ込んでいった。後を追ってきた盗賊にその人の逃げ込んだ先を尋ねられたカウシカは、盗賊に真実を語ってしまった。このことが原因となって、カウシカは恐ろしい地獄に墮ちたのである。

つまり、カウシカが、真実を語ったことにより、その人が、盗賊によって害されてしまうので、真実語の禁戒を犯したことになる。

10) Manu-smṛti 4-138

11) ガンジス川とヤムナー川の合流点であり、現在のアッラーハーバードにあたる。

(主な参考文献)

Rukmani, T.S., *Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa* Vol.1, Munshirām Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, *Śaṅkara on the yoga-sūtra-s* (vol.2), London, 1983

する識別知である。このことは、直前のスートラに対する註で詳しく論じられている。

- 2) 例えば、Maitrī-upaniṣad 6-18 では、六階梯として、調息、制感、静慮、凝念、思忖、三昧を挙げる。
- 3) Dakṣa-samhitā 7-3
- 4) Kāthaka-upaniṣad 1-2-24
- 5) Praśna-upaniṣad 1-15
- 6) Bhagavad-gītā 6-14
- 7) Mahābhārata 7-164 の後半にある話であり、ユディシティラが、かつての師であり、今は敵将となっているドウローナを騙し、真実語の戒を犯す場面である。要約すると次のようである。

ユディシティラが、クリシュナの「ドウローナの最愛の息子であるアシュヴァッターマンが戦死したかのようにドウローナに思わせれば、ドウローナは戦いをやめるであろう。」という助言に従い、ダルマに反することであるとは知りながら、アシュヴァッターマンという名の象を殺して、ドウローナに対し、「アシュヴァッターマンは殺された。」と叫んだのである。これを聞いたドウローナは尋ね返すが、それに対しユディシティラは、「そのとおりです。アシュヴァッターマンは殺されました。」と答える。その後で罪悪感に苛まれた彼は、小声で「象のアシュヴァッターマンが」と付け加えたが、歓声にかき消されて、その声はドウローナには聞こえなかった。息子が戦死したと勘違いさせられ、気落ちしたドウローナは破れてしまった。しかし、不真実を語ったユディシティラの乗ったそれまで決して地面につくことのなかった戦車の車輪が地面についてしまった。

つまり、ドウローナには「象のアシュヴァッターマンが死んだ」という事実が伝えられずに、「息子のアシュヴァッターマンが死んだ」と誤って伝えられているので、真実語の戒に反するのである。

- 8) “ajāvaya ityādhī” という語句は、とりあえず「山羊や羊たちなどの」と訳すことができるが、ここでは、「難しい語句」の例として挙げられているので、今回は、訳出しなかった。さらに詳細な検討が必要であると思われる。
- 9) Mahābhārata 8-49 で、クリシュナがユディシティラに真実語を語るべきであるということを説くために、苦行者であるカウシカの逸話を引き合い

よる限定を受ける不殺生とは、漁夫、つまり、魚に関わる職業をもつものは、魚は殺すが、他のものは殺さないというような場合である。このことは、魚に関わる職業による限定を受けており、魚に関しては、満足していないので、決して普遍的であるとはいえない。

〈p.215 l.14〉

それでは、場所によって限定される、不殺生とはどういうことか。「私は、プレーヤーガ¹¹⁾などの、聖地では、殺生を犯さない。」というものである。つまり、聖地における不殺生は、聖地以外の場所を満足していないので、普遍的ではないのである。

次に、時間によって限定されるものは、例えば、「私は、14日に、あるいは、吉祥日には殺生を犯さない。」というものである。14日などの時以外を満足していないので、これもまた、普遍的ではない。

更に、三つ、つまり、職業・場所・時間による限定を受けずに、魚を捕えたものにとっての、為さねばならない約束事である義務による限定とはどういうことであるかという、と、「私は、神とバラモン¹²⁾の為には、殺生を犯すが、他の場合には犯さない。」というものであり、信仰などに基づく義務の場合を満足していないので、これもまた、普遍的ではないのである。また、例えば、クシャトリヤが、戦場でのみ殺生を犯し、他の場所では犯さない場合も同様である。以上が、義務によって限定される例である。

更に、それら職業・場所・時間・義務によって限定されない不殺生などの禁戒は、なんとしてでも守らねばならず、いかなる場合にも、つまり、どのような職業などであっても、どんな対象に対しても、つまりあらゆる生き物に対しても、決して違反を認めない、つまり、犯すことのない、そのように卓越した普遍的なものが大誓戒といわれる。[Viv.2-31]

「注記」

* 今回は、Viv. の訳出が主な目的であるので、テキスト校訂などに関わる記述、および、Tattva-vaiśārādī や Yogavārttika などの他の註に関する言及は省略した。

1) 直前のスートラで説かれた、不浄なるものの滅と、識別知の獲得である。

尚、ヨーガ学派は、その哲学的枠組みを、サーンクヤ学派のそれに依っている、ここで言われている「識別知」は、プラクリティとプルシャに関

れる。そのような善いかのごとき、善の影をもつものによって、真実を語ったカウシカの言葉⁹⁾に導かれて、悪しき暗黒へ達するであろう。従って、よく吟味して万物の利益となる真実を語るべきである。

〈p.214 l.12〉

また、次のように言われる。「真実を語るべきである。喜ばれることを語るべきである。真実であっても、喜ばれないことを語ってはならない。喜ばれても、真実でないことを語ってはならない。以上は永遠の法である。」¹⁰⁾と。

盗みとは、そもそも法に反することで、他人のものを欲望にかられて、自分のものにしてしまうことである。一方、盗みをしないことは、欲望を断じていない者にはできない。

盗みをしない人は、欲望を断じた、不盗なる人であるといわれたのである。

禁欲とは、感覚器官を制御したもの、つまり、他の感覚器官を制御し、性的欲望を目的として、口や心を働かすことのない者が、生殖器を制御することである。

獲得すること、保存すること、失うこと、執着すること、傷つけることが間違っていることに気づいて、諸々のものを、自分のものにしないこと、つまり、手に入れないことが、不所得である。更にいえば、能力がないから自分のものにしないということではない。以上が禁戒である。[Viv.2-30]

職業、場所、時間、義務による限定をうけず、普遍的であるものが大誓戒 [Y.S.2-31]

職業、場所、時間などによって限定された実践に基づいても、あるいは、他の規範には適合するかもしれない。そのことを排除するために、しかしそれらは、といわれたのである。それら不殺生などでも、修行者が実践すべきものは、大誓戒といわれる。その大誓戒はいかなるものであるかという点と、職業、場所、時間、義務による限定をうけず、普遍的であるものが大誓戒。そのものが、大きくて、しかも誓戒であるものが、大誓戒である。そして、大きさが普遍的なのである。

更に、それらのうち職業などによる限定をうけないこと、つまり無限定を、順に説明するために、まずは、不殺生について例示される。そのうち、職業に

〈p.213 1.9〉

真実語などの様々な誓戒を遵守することと、それらに矛盾しない他の誓戒を遵守することに基づいて、殺生をする原因を遠ざけた者、つまり、殺生の原因から完全に離れた惶めく者には、原因がないのであるから、清浄な不殺生が生じる。例えば、「乞食によって生きる」などの誓戒を実践すれば、耕作などの殺生の原因から遠ざかるのと同様である。

真実語とは、見たとおりに、推定したとおりに、聞いたとおりに、語ったり、思ったりすることであり、さらにそれが真実であるということである。

次のように言われている。「あやまりのない正しい認識根拠によって、事実の通りの理解が生じ、その理解をそのまま他人に伝えるために、言葉と心によってそのまま伝えることが、真実語である」と。

まさに、そのことが説かれる。他者に、自らが知りえたことを伝えるために、言葉が語られ、その言葉は、たとえ、知りえた意味通りであっても、人を騙すためのものであってはならない。例えば、他人を騙すために用いられた言葉は、真実であっても、時と場合によっては、虚偽の言葉として発せられたことになる。ユディシティラが、「このアシュヴァッターマンという象は殺された」⁷⁾と語ったのと同様である。

あるいは、間違っていたりしてはならない。例えば、真実であると思い込んで、虚偽のことを言ってしまう場合である。

あるいは、理解されえないようではいけない。つまり、聞き手に対しての説明が十分でないこととは、例えば、文脈などが理解されえないわかりにくい表現である。あるいは、“ajāvaya”⁸⁾のような、難しい語句である。

従って、そのような過失から離れた、それ、つまり、語は、正しい心を伴っており、あらゆる生き物の利益のために発せられる、つまり、真実を口から出すのであり、生き物を害するために発せられたものは、たとえ正しい内容が語られていても、真実を語ったことにはならない。

また、もし、そうであったとしても、つまり、述べる方法に誤りがなくても、語られている内容が、生き物を害することを目的としているならば、真実を語ったことにはならない。なぜならば、生き物を害することになってしまうものは、たとえ、騙しなどの三つの過失から離れていても、真実を語ることにはならないからである。正に、悪しきものとなろう。そのことは、次のように言わ

更に上位の階梯を完成してゆく。なぜならば、最初の階段をのぼることなくしては、更に上へのぼることはできないからである。

〈p.212 l.13〉

他では次のようにいわれている。

「確固たる坐法に関する規定、あるいは、ヨーガの規定でさえも、心を乱すすべてのものは、ヨーガの原因とはならない。一切の悪徳を捨て去ることと、精神統一という二つが、確かなヨーガの原因となろうし、また、原因であり、他のものはない。」と。これは、精神統一と、あらゆる悪徳の除去が最重要であるから、そのことを讃嘆しているのであり、坐法などの階梯を否定しているわけではない。

順番にそれら、禁戒などの実践法と本質を説明する。本質を理解せずに、実践することは不可能であるから。[Viv.2-29]

不殺生、真実語、不盗、禁欲、不所得が禁戒 [Y.S.2-30]

それらのうち、つまり、禁戒を始めとするもののうちで、禁戒が最初に説明されている。

不殺生、真実語、不盗、禁欲、不所得が禁戒。そのうち、不殺生とは、いかなる手段によっても、即ち、全く、どんな方法によっても、いかなる生物をも傷つけないことである。すべての生物つまり、植物と動物を傷つけない、即ち、苦痛を与えないことである。

禁戒と内制のうちで、不殺生は最も重要なものであり、体と口と心によって全力でなされるべきである。従って、以下のように述べられている。

また、以後の禁戒は、つまり、真実語などは、不殺生が根源である、つまり、不殺生がもとであり、不殺生を目的としている。正に、その完成が目的である、つまり、不殺生の完成が目的であるから、最初に説かれているのである。(他が)なぜ述べられたのかというならば、それを清浄なものにするためだけに述べられている。つまり、不殺生に清浄さを与えるためにそれらは、述べられているのである。次に言うがごとくである。「実に、かのバラモンは、多くの戒を保てば保つほど、不注意による殺生の原因、つまり、殺生のもととなる、殺生を為すものから離れ、不殺生を清浄なものにする」と。

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (2章-29～2章-31)

近 藤 辰 巳

* 使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Coverment Oriental Series Vol.94, 1952

* 本稿中、下線を付した太字は Yoga-sūtra (以下、Y.S.) 本文、太字は Vivaraṇa (以下 Viv.) が引用した Vyāsa の Bhāṣya (以下、Bh.) を表す。(尚、テキストには、Bh. 本文も付されているが、今回は Y.S. と Viv. を訳出した。Bh. については、Viv. による引用部分を参照されたい。)

禁戒・内制・坐法・調息・制感・凝念・静慮・三昧が八階梯 [Y.S.2-29]

〈p.211 l.14 = テキスト 211 ページの 14 行目を示す〉

それでは、それらの実践が二つのものの原因¹⁾となりうるヨーガ階梯とはいかなるものであるかといって、そこで、次のように、ヨーガ階梯が決定された。禁戒・内制・坐法・調息・制感・凝念・静慮・三昧が八階梯と。

しかし、他のヨーガの経典においては、坐法をはじめとする六階梯²⁾しかない。例えば、「六階梯がヨーガといわれる。」³⁾などである。更に、坐法などは、確かに三昧をもたらすが、禁戒と内制はそうではないという疑問に対しては、そのようなことにはならない。なぜならば、禁戒と内制を備えた人は、ヨーガを行ずる資格を得るからである。つまり、思いのままに行為している者には、ヨーガを行ずる資格がないのである。「悪行から離れない者にはできない。心が静まっていない者にはできない。」⁴⁾と、聖典にある。また、「苦行をし、禁欲をする者たちには、真実が確立する。」⁵⁾ということなどが、アタルヴァヴェーダ所属書に見られる。また、ギーターには、「禁欲の戒を守る」⁶⁾とある。故に、禁戒と内制もまた階梯なのである。

また、禁戒と内制のうち、禁戒が先に説かれているのは、重要性に勝ることを示すためである。禁戒が重要であることは、一般によく認められている。

禁戒・内制を完成したヨーガ行者は、坐法などの階梯を順序どおりに達成し、

割は因子としては混合したとはいえ、法事にそのような心理的役割があることは明らかとなった。

また、これら法事の心理的役割には個人差が生じていた。次回ではこの個人差の要因を探り、再び考察を加えていきたい。

引用文献

- 沖 律子・河合 環(2006). モーニング・ワークとしての音楽療法—喪失と創作：song-writingを通して— 鈴鹿国際大学紀要、13、137-149
- 河合 千恵子(1997a). 配偶者と死別した中高年者への連続講座による介入とその効果 心理臨床学研究、15(5)、461-472
- 河合 千恵子(1997b). 配偶者と死別した中高年者の悲嘆緩和のためのミーティングの実施とその効果の検討老年社会科学、19(1)、48-57
- 佐々木 恵雲(2005). グリーフケア：仏教のもつ可能性 心身医学、45(3)、232-233
- 浄土宗(2005). 法事の意義と心得 浄土宗出版
- 圭室諦成(1993). 葬式仏教 大法輪閣
- 中村 元(2000). 佛教語大辞典 東京書籍
- 文部科学省(2006). 平成17年宗教統計調査

第Ⅱ節 各尺度得点の記述統計

算出した法事の心理的役割尺度における下位尺度である「宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割得点」「親戚集合によるピアサポート役割得点」それぞれについての記述統計を表4-3に示す。

表4-3 記述統計量 (n=127)

	項目数	最小値	最大値	平均値	標準偏差
宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割得点	9	17	45	36.10	6.70
親戚集合によるピアサポート役割得点	6	6	30	21.32	4.69

【第Ⅳ章 考察】

第Ⅰ節 結果の概略

法事の心理的役割尺度からは、因子分析の結果「宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割」「親戚集合によるピアサポート役割」の2つの存在が示された。

第Ⅱ節 仮説の検証

本研究における仮説は「法事における遺族への心理的役割は『宗教的支援による悲しみの緩和』『故人を思い出す場の提供』『親戚集合によるピアサポート』の3つをもつ」であった。因子分析の結果、「親戚集合によるピアサポート」については、仮説は支持されたが、「宗教的支援による悲しみの緩和」「故人を思い出す場の提供」については混合してしまい、仮説は支持されなかった。その理由に、悲しみの緩和と故人を思い出すことは近接したものであると考えられることができるため、1つの因子にまとまってしまった可能性がある。例えば「悲しみの緩和」と「故人を思い出すこと」との間には何らかの因果関係があるのであれば、その原因と結果が1つの因子として抽出されてしまった可能性は考えられる。従って今後、「悲しみの緩和」と「故人を思い出すこと」の関係をさらに深く検証する必要性が見いだされた。

しかしながら、悲嘆緩和と想起の場の提供、そしてピアサポートの3つの役

第1因子に負荷量の高い項目は、「本尊の顔を見ると故人の死後の安らぎが感じられ悲しみがやわらいだ」「僧侶の法話を聞くことで『また会える』という思いがして、悲しみがやわらいだ」「僧侶に読経してもらい、故人の供養をしたことから悲しみがやわらいだ」「僧侶の法話を聞くと故人を思い出した」「僧侶のお経を聞くと故人を思い出した」「法要後のお墓参りをして、故人に会えたような気がして悲しみがやわらいだ」「寺の厳かな雰囲気を感じることで、故人が死後に安らかな世界へいるのだと感じ、悲しみがやわらいだ」「法要中に、故人の冥福を祈ることで悲しみがやわらいだ」「法要の後のお墓参りでは故人を思い出した」の9項目であった。したがって、この因子は、宗教的な儀礼が悲しみをやわらげる気持ちや、故人を思い出すことの因子と解釈された。そこで、この因子は、“宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割”因子と命名された。

また、この項目間で α 係数を算出したところ、0.93で非常に高く、尺度の内的一貫性は確認された。したがって、この項目得点を合計し宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割得点とした。

第2因子に負荷量の高い項目は、「法事で集まるとそれぞれの親戚のことをよく知ることが出来た」「法事に参加することで親戚の結びつきが強くなった」「法事に集まった親戚の顔を見ると、故人を思い出した」「法事で親戚と集まったことで、別の機会でも親戚と集まりたいと思った」「法事の後に食事をしたり酒が飲めて親戚と仲がよかった」「法事で親戚と話してそれまで知らなかった故人の側面を知ることができた」

の6項目であった。したがって、この因子は、法事で親戚が集まることで、親戚同士の関係がよくなることや、故人を思い出し、故人の新たな側面を知ることが出来たと感じる気持ちの因子と解釈された。そこで、この因子は“親戚集合によるピアサポート役割”因子と命名された。

また、この項目間で α 係数を算出したところ、0.87で非常に高く、尺度の内的一貫性は確認された。したがって、この項目得点を合計し親戚集合によるピアサポート役割得点とした。

以上のことから、法事の心理的役割に関する項目は、宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割・親戚集合によるピアサポートから構成されていることが明らかとなった。

【第Ⅴ章 結果】

本章では、法事の心理的役割尺度の構造、そして算出した各尺度得点の記述統計について述べる。

第Ⅰ節 法事の心理的役割尺度の構造

目的で仮定した法事の心理的役割を検証する独自に作成した尺度である。故人の法事に参加して回答者がどのように感じたかを5件法で尋ね、さらにまた同様に得点化した。

これら20項目について因子分析（主因子法、プロマックス回転）を行った（表4-2）。その結果、解釈可能性から2因子を抽出した。これら2因子間の相関は、表4-2に示した。

表4-2 法事の心理的役割尺度の因子分析結果（プロマックス回転後のパターン）

質問項目	I	II
I [宗教的儀礼による故人の想起と悲しみの緩和役割] ($\alpha=.93$)		
本尊の顔を見ると悲しみがやわらいだ	.91	-.10
僧侶の法話を聞くことでまた会えるという思いが悲しみがやわらいだ	.90	-.06
僧侶に読経してもらい、故人の供養をしたことから悲しみがやわらいだ	.81	.03
僧侶の法話を聞くと故人を思い出した	.78	-.06
僧侶のお経を聞くと故人を思い出した	.77	-.10
法要の後のお墓参りをして、悲しみがやわらいだ	.74	.02
寺の厳かな雰囲気を感じることで、悲しみがやわらいだ	.72	.11
法要中に、故人の冥福を祈ることで悲しみがやわらいだ	.70	.17
法要の後のお墓参りでは故人を思い出した	.56	.11
II [親戚集合によるピアサポート役割] ($\alpha=.87$)		
法事で集まるとそれぞれの親戚のことをよく知ることが出来た	-.20	.79
法事に参加することで親戚の結びつきが強くなった	-.01	.78
法事のために集まった親戚の顔をみると、故人を思い出した	.08	.73
法事で親戚が集まったことで、別の機会でも親戚と集まりたいと思った	.06	.72
法事の後に食事をしたり酒が飲めて親戚と仲が良くなった	.09	.67
法事で親戚と話してそれまで知らなかった故人の側面を知ることができた	.03	.62
因子間相関		
I	I	II
	—	.49
II		—

故人の死因は、多い順に老衰以外の病気 88 名 (69.3%)、老衰が 27 名 (21.3%)、事故、その他が 5 名 (3.9%)、無回答が 2 名 (1.6%) であった。

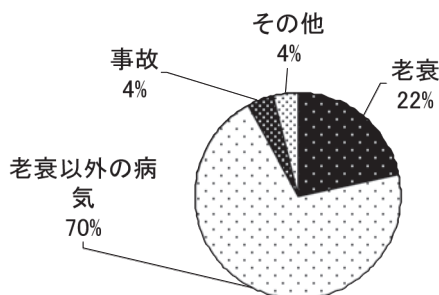


図 3-4 故人の死因

この一年間で、何回故人の墓参をしたかという質問では、0 回が 4 名 (3.1%)、1 回が 5 名 (3.9%)、2 回が 9 名 (7.1%)、3 回が 20 名 (15.7%)、4 回以上が 88 名 (69.3%)、無回答が 1 名 (0.79%) であった。

また、故人の法事の施主をしたかどうか求める質問では、施主をした分析対象者は 70 名 (55.1%) であり、施主をしなかった分析対象者は、57 名 (44.9%) であった。

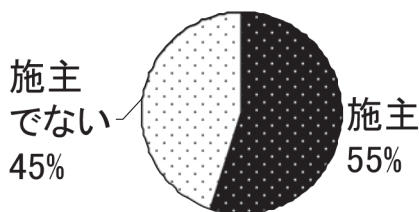


図 3-5 施主をしたかどうか

第Ⅳ節 分析方法 構造の分析

作成した尺度である「法事の心理的役割尺度」について因子分析を行い、構造を明らかにする。次いで信頼性を検討するため得られた各因子についてそれぞれの α 係数を算出する。

(29.1%)、同様に母が35名(27.6%)、夫が20名(15.7%)、その他が10名(7.9%)、妻が9名(7.1%)、兄弟が6名(4.7%)、祖母、子ともに4名(3.1%)、無回答が2名(1.6%)、祖父、孫がともに0名であった(図3-2)。

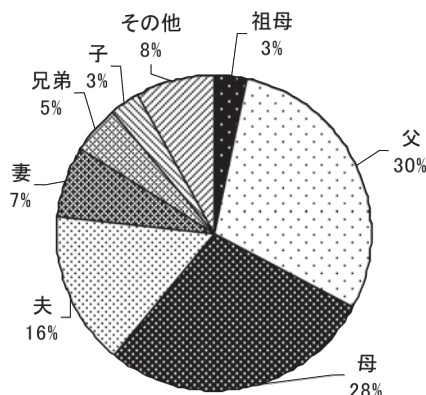


図3-2 故人と遺族の続柄

故人の享年の範囲は31歳から101歳で、平均は76.9歳(SD=14.1)であった。故人の死からの経過期間は、49日以上1年以内が21名(16.5%)、1年以上2年以内が14名(11.0%)、2年以上3年以内が36名(28.3%)、3年以上6年以内が36名(28.3%)、6年以上7年以内が18名(14.2%)、無回答が2名(1.6%)であった。

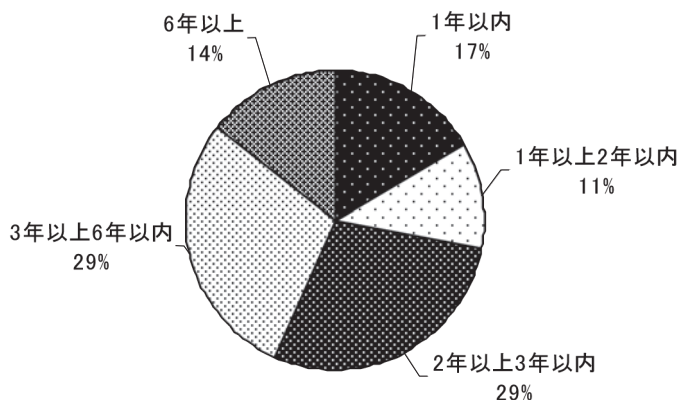


図3-3 故人の死からの経過期間

第Ⅲ項 法事が故人を喪った悲しみをやわらげるかの質問

この質問では、法事は故人を喪った悲しみをやわらげるかどうかを回答者に「はい」「いいえ」で尋ねた。また、差し支えない範囲でとの断りをつけたうえで、その理由も尋ねた。

第Ⅳ項 どのような法事が望ましいかの自由記述

この質問では、回答者がどのような法事を望んでいるかを知る為に、自由記述で回答を求めた。

第Ⅲ節 分析対象者について

対象は、執筆者が副住職を務める北関東にある仏教寺院 A 寺の檀信徒で、49 日以上 7 年以内に死去した 163 名の家族あるいは近親者（以下では「遺族」と表す）である。

163 名の遺族へそれぞれ 2 部ずつ 326 名分の質問紙を郵送したが、得られた回答者は 162 名（約 50%）であった。また全回答者 162 名のうち、フェイスシート以外の調査項目に回答していない項目が見られた 35 名については分析の対象外とし、その結果、最終的に 127 名（男性 61 名、女性 66 名）を分析対象者とした。

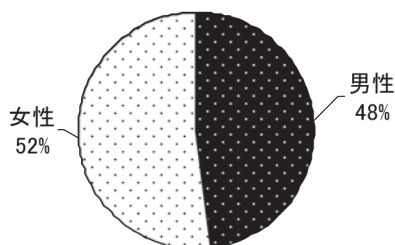


図 3-1 性別

分析対象者の年齢範囲は、14 歳から 97 歳で、平均年齢は 59.8 歳（SD=14.6）であった。

また、同居家族数の範囲は、0 人から最大で 7 人であった。このうち独居者は 19 名で、全体に占める独居者の割合は、約 15%であった。

さらに、分析対象者と故人との続柄は、多い順に故人が父の場合が 37 名

表 3-4 法事の役割尺度

宗教的な支援による悲しみの緩和の役割	
2	法要の後のお墓参りをして、故人に会えたような気がして悲しみがやわらいだ
7	法要中に、故人の冥福を祈ることで悲しみがやわらいだ
9	寺の厳かな雰囲気を感じることで、故人が死後に安らかな世界へいるのだと感じ、悲しみが和らいだ
15	僧侶に読経してもらい、故人の供養をしたことから悲しみがやわらいだ
16	本尊(本堂の仏像)の顔を見ると故人の死後の安らぎが感じられ悲しみがやわらいだ
17	僧侶の法話を聞くことで「また会える」という思いがして、悲しみがやわらいだ
故人を思い出す場を提供する役割	
1	僧侶のお経を聞くと故人を思い出した
4	法事があることで定期的に故人を思い出せた
6	法要のために集まった親戚の顔を見ると、故人を思い出した
12	僧侶の法話を聞くと故人を思い出した
18	法要後のお墓参りでは故人を思い出した
家族・親戚皆で悲しみを分かち合う場を提供する役割	
3	法事で集まるとそれぞれの親戚のことをよく知ることができた
5	法事で親戚と話してそれまで知らなかった故人の側面を知ることができた
8	親戚と集まることで故人をうしなって悲しんでいるのは自分だけではないと思い悲しみがやわらいだ
10	法事の日、普段よりも故人の話題が多かった
11	法事の後に食事をしたり酒が飲めて親戚と仲が良くなった
13	法事で親戚が集まったことで、別の機会でも親戚と集まりたいと思った
14	法要後の会食で、故人を話題にすることで気持ちに整理ができて悲しみがやわらいだ
19	法事に参加することで親戚の結びつきが強くなった
20	法事に参加することで親戚関係が悪化した

第Ⅱ節 質問紙の構成

質問紙全体の構成の説明は省略し、本論に關係する項目の説明を行う。

第Ⅰ項 フェイスシート

性別・年齢・居住の都道府県・同居者の人数・同居者との続柄・故人との続柄・故人の享年・故人の死亡時期・故人の死因・一年間の墓参数・施主をしたかどうかを求めた。

第Ⅱ項 法事の心理的役割尺度

本研究の目的である法事の心理的役割を探る上で執筆者が独自に作成した尺度である。本研究における仮説は、「法事における遺族への心理的役割は『宗教的支援による悲しみの緩和』『故人を思い出す場の提供』『親戚集合によるピアサポート』の3つをもつ」であった。そこで「宗教的支援による悲しみの緩和」「故人を思い出す場の提供」「親戚集合によるピアサポート」の3つの心理的役割について尋ねることを目的として作成したものを、表3-4に示す「法事の心理的役割尺度」とした。20項目それぞれについて「とても当てはまる」「やや当てはまる」「どちらともいえない」「あまり当てはまらない」「全く当てはまらない」の5件法で回答を求めた。

宗教的な支援による悲しみの緩和の役割の項目は、墓参、故人の冥福への祈り、寺の厳かな雰囲気、僧侶の読経、僧侶の法話という宗教的な儀礼・雰囲気・僧侶による宗教行為を考慮し、執筆者によって作成されたものである。それらによって遺族の悲しみが緩和されたと感じたかどうかを尋ねることを目的とする。次に、故人を思い出す場を提供する役割は、僧侶による読経と法話、親戚と集まること、墓参といった法事の内容から故人を思い出す項目と、法事自体が49日忌、1周忌、3回忌と続く中で、定期的に故人を思い出す場を提供しているかを尋ねる項目から作成した。家族・親戚で悲しみを分かち合う場を提供する役割は、親戚と集まることで、悲しみを皆で共有し、さらに生前の故人についての情報を共有し、親戚のつながりの変化、ピアサポート的な助け合いを促しているかを尋ねる項目から作成した。

場を提供しているのではないだろうか。また親戚と集まることで故人を思い出したり、僧侶の読経や法話・お墓参りなどで故人を思い出すのではないかと考え、法事が故人を思い出す場の提供をしていると仮説を立てた。

また、法事は個人だけではなく、家族や親戚で集合し行われるという慣例がある。河合（1997）は、配偶者と死別した中高年者に悲嘆緩和のためにミーティングを実施し、その効果を検討した。その結果、ミーティングによる悲嘆緩和の効果が見られた。ミーティングという程の目的を持って法事では親戚が集まるわけではないであろうが、しかし、故人の話題が出されるなどをして死別の悲しみを皆で分かち合うピアサポート的な役割が親戚と集まることで期待される。よって、親戚集合によるピアサポート役割を法事が持つと仮説を立てた。

【第Ⅱ章 方法】

目的に沿って、法事の心理的役割に関する質問紙調査を行った。以下、本章では調査の実施方法、質問紙の構成、分析対象者、分析方法について説明する。

第Ⅰ節 調査の実施方法について

① 回答形式

回答形式は、個別による自記式で、回答者のプライバシーを考慮し無記名とした。

② 配布・回収形式

配布は、葬儀時に施主（喪主）をした方の住所へ調査依頼状、質問紙2部ならびに返送用の封筒2袋を郵送した。また、配布した際に同封した返送用封筒を用いて郵送により回収した。

③ 依頼方法・調査対象者

執筆者が調査依頼を行ない、配布に用いた封筒には寺の名前が印字されているものを用いた。謝礼は提示しなかったが、2009年4月25日にA寺院で行われる法要の前に報告会を開くことを提示した。

④ 実施時期

2008年11月30日に一斉に郵送配布を行い、同年12月10日までを締め切りとした。

第Ⅲ節 目的

そこで、本研究では、本来死者の追善回向の為に行われている法事が、遺族にとってどのような心理的役割があるのかを明らかにすることを目的とする。

第Ⅳ節 仮説

法事にはどのような、心理的役割があるであろうか。佐々木（2005）は、仏教の持つ可能性として、死別の悲しみを個人だけではなく、皆で分かち合う場を提供し、さらに、宗教的な支援によるグリーフケアの可能性があると評論している。そこで、この佐々木による評論を参考にし、執筆者がこれまで僧侶としておよそ年間 180 件の法事に関わってきた経験を基に、法事による遺族の心理的役割について以下の仮説を立てた。

【仮説】 法事における遺族への心理的役割は「宗教的支援による悲しみの緩和」「故人を思い出す場の提供」「親戚集合によるピアサポート」の3つをもつ

法事には、僧侶の読経・僧侶による法話・お墓参り・故人の冥福への祈りなどの宗教的行為や寺独特な宗教的雰囲気などがある。僧侶の読経は、仏に対する供養つまり仏を讃嘆することの役割を持つものであるが、この独特な旋律の読経には、音楽療法のような効果が期待される。音楽の療法的機能には、心の中にたまった鬱積や苦悩をきれいにし、すがすがしい気分にしてくれる効果があるという（仲・河合、2006）。また法話には、遺族に対し宗教教育的な役割が考えられる。河合（1997）は、連続講座による配偶者と死別した中高年への介入によって効果を検討したが、その結果、悲嘆緩和の効果が見られた。講座の内容は、「死別による悲嘆とその対応」「死別後の生活対応」「対人関係改善の技術」「葬送儀礼」「宗教と心の癒し」「死別後の生き方」などについてであったが、僧侶による法話にもこのような効果が期待することができる。以上のことから、宗教的なものにより悲しみがやわらいだと感じることを、法事による心理的役割の1つと仮定し、宗教的支援による悲しみの緩和とする。

また、法事は、四十九日忌・百ヵ日忌・一周忌・三回忌・七回忌と定期的に行われる。このように法事が定期的に行われることによって、故人を思い出す

遺族における法事の心理的役割の検討

—法事は悲しみを癒すか—

井 上 広 法

【第Ⅰ章 背景と目的】

第Ⅰ節 背景

文部科学省が発行している宗教統計調査によると、日本全国に於ける全宗教信者総数は、2億1000万人超であり、そのうち仏教系信者数は、9100万人（約43%）である。一般的に最もよく知られている仏教行事といえば、死者を弔う通夜式・葬儀に始まる死者供養の儀式であろう。葬儀式は、仏教に限らず、神道・キリスト教でも執り行われ、さらには近年では特定の宗教の慣例に縛られない無宗教の立場からの告別式もみられるようになった。このような中で、仏教による死者供養の儀式の特色は、歴史的にはインドを原点とする中陰供養から始まる一連の追善法要である。この追善法要の仏教的な意義は、仏や死者に供物を捧げ（供養）、善行を積み（追善）、その功德を死者の為にふり向ける（回向）ことである。

第Ⅱ節 本研究テーマの意義

このような、宗教的・仏教的意義を持つ法事であるが、この法事が参列する遺族にとってどのような心理的役割を持つかであろうか。このような視点から法事を対象にした研究は、調べた結果、見つけ出すことはできなかった。しかし、法事が果たす遺族への心理的役割が明らかになれば、死別の悲しみを抱える遺族への仏教者による積極的な援助の可能性をひろげることができる。また、僧侶にとって法事を務める際に遺族の心のケアを視野に入れた指針が期待できる。