

平成三十年度浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第六十三号

浄
土
宗

目次

基調講演

お念佛からはじまる幸せ……………

藤本 淨彦

1

——宗祖法然上人『立教開宗』の意義——

シンポジウム

お念佛からはじまる幸せ——開宗のころ・凡入報土——……………

パネリスト 教学院

本庄 良文

19

布教委員会

佐藤 雅彦

法式教師会

佐野 眞弘

総合研究所

柴田 泰山

コーディネーター 教学院

伊藤 真宏

〔研究発表—論文—〕

「所化寮定書」について……………

青木 篤史

77

無能上人と「伊呂波和讃」について……………

赤坂 明翔

85

捨世地・荒井山九品院の清規について……………

朝岡 知宏

93

『選択集』第八章、総・別の三心について……………

市川 定敬

99

一枚起請文と初重——浄土宗における「機」の伝承——……………

上野 忠昭

106

明和・安永年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢……………

遠藤 聡明

114

『敦煌秘笈』所収の『浄土五會念佛誦經觀行儀卷下』について……………

大屋 正順

122

『諸仏菩薩釈義』の研究……………	小笠原紀彰	128
— 諸仏菩薩の項にみられる浄土教に関する説示について —		
聖光上人の三心説について — 当時の仏教を意識した主張 —	郡嶋昭示	135
触香について……………	西城宗隆	143
十劫正覺をめぐって……………	齊藤舜健	151
「名曰極楽」の一考察……………	袖山榮輝	159
黒田眞洞著『大乘仏教大意』及び『仏陀の光』両作の独語訳について	鷹司誓榮	167
— 訳者 Karl Bernhard Seidenstücker による「前書」等よりの考察 —		
『群疑論』における見仏の構造について……………	長尾光恵	175
『三部経大意』に説かれる名号観について……………	長尾隆寛	183
『決定往生集』序論に見る著述の動機……………	服部純啓	190
— 凡夫観を中心に —		
近世における法然上人信仰……………	林 宏俊	197
— 三井家を事例として —		
廬山寺蔵『選択集』第五章段の末尾における見せ消ちについて……………	春本龍彬	205
『二百四十五箇条問答』の忌み日数について — 『諸社禁忌』と比較して —	峯崎就裕	213
凡入報土と凡夫変現浄土三界不摂との関係……………	村上真瑞	221
— 善導と懷感との対比 —		

(研究発表―研究ノート―)

無能上人直筆の資料について……………石川達也 228

人類の根源に立脚する浄土教とその現代的意義……………勝部正雄 234

『醍醐本』発見が与えた法然伝理解への影響……………東海林良昌 241

密成僧敏の研究……………田中芳道 248

―著作について―

伊勢商人の仏教信仰……………藤田直信 256

―長谷川治郎兵衛家の念仏信仰資料より―

『義楚六帖』引用典籍考基礎作業……………山路芳範 264

―『諸経要集』と『法苑珠林』―

彙報……………272

編集後記……………275

(研究発表―論文―)

上座部註釈家アーナンダとダンマパーラの年代論……………清水俊史 1

アシュヴァゴーシャと医師チャラカ……………田中裕成 9

(研究発表―研究ノート―)

Yoga-sūtra Bhasya Vivarana 試訳 (第1章 25-3) ……近藤辰巳 17

基調講演

お念佛からはじまる幸せ

—宗祖法然上人『立教開宗』の意義—

西蓮寺住職・佛教大学名誉教授・浄土宗総合研究所所長 藤本 浄彦

基調講演という大役をいただきまして、大変恐縮です。

佛教大学の新しい礼拝堂、水谷幸正先生記念館におきまして、ご参加くださっている大勢の方々とともに過ごせることを、心より光榮に思っております。どうぞよろしくお願ひいたします。

既にお手元に資料をお届けしております。総合テーマは、「お念佛からはじまる幸せ—宗祖法然上人『立教開宗』の意義—」ですので、この目次のような流れでお話を進めたいと思います。

ただ、私自身の不注意から誤った表記、誤記が明らかになりましたら、それはお許しいただきたいと思ひます。

皆様方とともに考えたい事柄は、法然上人の浄土宗立教開宗の意義ということですが、初めに少し感じるところを申し述べ、それから本論に入っていきたいと思ひます。

はじめに —課題の所在—

あたかも氷山が七分の六を海中に隠れた土台を持つゆえに、海面上の七分の一が可視的に注目され、そびえ眺望できるのと同様に、歴史的かつ現実的な脈絡を貫く浄土宗の教えの伝統的積み重ねを土台として、我われは、迎える浄土宗立教開宗八五〇年にあたって、多種多様な現象に共通して通底する「お念佛からはじまる幸せ」の一句を含蓄する『立教開宗の意義』について、教学・法式・布教という教化の現場において、共通の課題とする必然性を持ちますが、ここでは、教学の思想的な場における課題として話題にしたいと思います。

1. 「立教開宗」のこと

浄土宗宗門人、すなわち、住職・寺庭・寺族・檀信徒は、

宗祖法然上人が浄土宗立教開宗されてから八五〇年の時の流れの今を生きています。我われが浄土宗または浄土宗宗門人であることが可能な原初（礎・いしづえ）は、まさに法然坊源空が四十三歳で徧依善導一師の依憑により「一心専念弥陀名号」の34文字に全身全霊を託して専修念仏することから確信し得た「凡入報土」の真実にあります。

言うところの「凡入報土」の真実は、法然上人ご自身が口称念仏に「依って立つ尊い要（かなめ）〈宗〉」の獲得、すなわち、自ら「凡夫の浄土に生まる教えを立つる心」の表明、「立教開宗」であられました。宗祖は『観経疏』を読み返し、徧に善導に依って浄土宗を開かれました（捨聖帰浄）。四十三歳から六十六歳に至るまで、自ら行じ他を教え導くにあたって、ただ念仏することを生命（緯こと）として過ごされました。

ゆえに、法然上人の末裔である我われには、「凡入報土」の真実を宗祖法然上人の浄土立教開宗の意義として相続すべきことが求められております。

2. 「立教開宗」の歴史的受容諸相―大地性と多様性―
「凡夫の浄土に生まれむことを示さむ」という宗祖の「立教開宗」の意義は、二つの特質を持続しながら二十一

世紀現代を照らし出して今日に至っています。

一つには、凡夫往生に「こころ」を安置すること（安心）と、念仏を緯（いのち・生命）とする「動態」（起行）とは、不変にして普遍な大地（教義）であるということ。この大地（教義）に「時代と人心」とが波のごとく寄せて、波打ち際を作り上げる。その波打ち際に翻弄されることのない大地性が、浄土宗の教義・教行であり、宗祖がお念仏による「悦びの中の悦び」と教え、「死生ともに思い無し」と諭す言葉によっており、象徴的であります。

二つには、八五〇年にわたって各々の時代の一人一人の心の驥に入り、「念仏して浄土往生すること」を確信して、「今を生きる」姿をもたらし続けているということです。変化する「時代と人心」に向かい合った「宗祖のこころ」を要（かなめ）として応答する働きが教化であり、あたかも扇が自らの要（かなめ）を基軸にして外へ伸びて周縁を形成するように、多種多様に拡大していく現象を伴います。

「立教開宗」によって意義づけられる二つの特質、大地性と多様性は、世俗生活の中で「幸せ」を希求する「時代とその人心」に寄り添うこと、つまり、時機相応することによって、「お念仏からはじまる幸せ」として共通し通底

するものであると言えます。

本論

一、法然上人の立教開宗の意義―凡入報土の確信―

1. 教えを立てて宗を開くということ―『宗』の意味―

① 1. 法然上人自身の求道の課題解決としての『宗』…ご承知のように、法然上人は、「戒定慧の三学の器ものにあらず」、「我が心に相応する法門ありや、この身に堪能なる修行やありや」、「往生要集を先達として浄土門に入るに此の宗の奥旨を規す。善導の釈之を二辺見るに往生難しと思ひ、第三反度び乱想の凡夫称名の行に依つて往生すべきの道理を得たり」と、道理を確信されました。これは、聖道門を捨てて浄土門に帰すという主体的転換を意味する『宗』です。

② 1.2. 同行同行として他者へ志向する意味での『宗』…また、「自身の出離において已に思い定め畢りぬ。

他人のために之を弘むと欲すといえども、時機叶い難きが故に、煩いて眠る夢の中に紫雲大いに聳えて日本国に覆い……、生身の善導に値い奉る…」とあり、さらに「其の後より此の法は弘まり年々繁昌して……」と『醍醐本』一期物

語』（昭法全・四三六）では残されています。教えが世に弘通する様態を意味する『宗』ということが出来ます。

③ 1.3. 『宗』の二重的意味…さらに、「我、浄土宗を立つる意趣は凡夫往生を示さむが為なり。……諸宗談ずるところ異なりといえども総じて凡夫の浄土に生まれることを許さず。故に善導の釈義に依りて浄土宗を興す時、すなわち

凡夫報土に生まれること顕かなり」と語る法然上人の立教開宗の出来事が有する意義があります。

④ 2. 開宗の御文「一心専念弥陀名号 行住坐臥 不問時節 久近 念念不捨者 是名正定之業 順彼仏願故」について…『勅伝』の第六卷では、「経蔵披覧の度に、取り分き見給うこと三遍、遂に『一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に、時節の久近を問わず、念念に捨てざる者、是を正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずるが故に』の文に至りて、末代の凡夫、弥陀の名号を称せば、彼の仏の願に乘じて、確かに往生を得べかりけりという理を思い定め給ひぬ。これによりて、承安五年の春、生年四十三。立ちどころに余行を捨てて、一向に念仏に帰し給ひにけり。」とあります。

『選択集』の最終章では、四十三歳で「一心専念弥陀名

号……」の34文字に全身全霊を託して念仏実践生活二十余年を経た六十六歳の法然上人は、「浄土の教え時機を叩いて行運に当たり、念仏の行水月を感じて昇降を得たり」の心境に至り、「往生之業念仏為先」とする念仏往生（凡入報土）に「こころ」を安置し、「昔し玆の典を披閲して粗ば素意を識り、立ちどころに余行を捨てて云に念仏に帰す。其れ自り已來た今日に至るまで自行化他唯だ念仏を緯とする」と記されています。

そして、二祖聖光著『徹選択集』の上巻（聖典三・二八四―五）には、「小僧某甲、上人の御手より未だこの選択を伝えざる以前に、上人、予に向かつてつぶさに以て告げて言く、……悲しきかな、悲しきかな、如何がせん、如何がせん。ここに予が如き者はすでに戒定慧の三学の器に非ず。この三学の外に我が心に相応する法門有や。この身に堪能なる修行有やと、万人の智者に求め、一切の学者に訪えどもこれを教ゆる人無く、これを示す倫ら無し。然る間、歎き歎きて経藏に入り、悲しみ悲しみて聖教に向かい、手自からこれを披いてこれを見るに、善導和尚の『観經の疏』に「一心専念弥陀名号 行住坐臥 不問時節久近 念念不捨者 是名正定之業 順彼仏願故」と云える文を見得

るの後、我らがごとき無知の身は偏にこの文を仰ぎ専らこの理を憑み、念念不捨の称名を修して決定往生の業因に備うれば、ただ善導の遺教を信ずるのみに非ず、また厚く弥陀の弘願に順ず。順彼仏願故の文、神に染み心に留むるのみ。」とあります。

これは、六十五歳の法然上人の聲咳に触れて、教えに直参した三十六歳の聖光上人が、聴聞した最晩年の記録であり、法然上人の立教開宗が伝承される現場です。

そして、六十六歳撰述の『選択集』第二（聖典三・一〇七）では、この34文字の真意は、「順彼仏願故」の根拠として「称名念仏はこれ彼の仏の本願の行也。故にこれを称するものは彼の仏の願に乗じて必ず往生することを得る」とあります。選択本願念仏、称名念仏は「順彼仏願である故」に、阿弥陀仏の本願の力用において衆生凡夫の行として成り立つのです。

特に「一心専念弥陀名号……」の34文字については、七祖了譽聖罔撰『五重指南目錄』の第二重総別三七箇条の中に「五、一心専念文三重口伝。七、一心専念文五義引證」等の箇条があります。浄土宗義要目がすべてこの文に約まり敷衍され「故の一字」と相承されていることは、ご存じ

のとおりです。

二、「順彼仏願故」の教え——「念仏は是れ本願の行なり」に立って——

立教開宗の意義として考察することに限定して、開宗の御文が「順彼仏願故」であること、特に「本願の行」としてとらえられる論点に注目していきたいと思います。

1. 本願の行の成立——光明無量・寿命無量・臨終来迎——
『選択集』第七の「光明は唯だ念仏の行者を摂する篇」で、「念仏は是れ本願の行、諸行は本願に非ず。故に全く比較に非ずと言う也」とされ、また、『三部経釈』の『観經』第九真身觀で「光明偏照 十方世界 念仏衆生 攝取不捨」と説示されていることに注目したいと思います。

法然上人は、阿弥陀仏の「本願のみこころ」ゆえに凡夫往生が可能であること、特に阿弥陀仏第十八願念仏往生の願に関して、「光明の縁と名号の因との和合による攝取不捨の益」として念仏往生を説いておられます。

その理由は『往生礼讃』で「弥陀世尊は本と深重の誓願を発して光明名号を以て十方を摂化す」と説かれることにあり、「順彼仏願故」たる阿弥陀仏の本願の行を意味し、

阿弥陀仏（光明の力用）と念仏する（名号を称える）衆生との間柄の成り立ち（和合）が指摘されていると理解できます。

光明の力用から言えば、「光明無量の願は横に一切衆生を広く攝取せしめんがためであり、寿命無量の願は豎に十方世界を久しく利益するため」（第十二願・第十三願）とし、それゆえに「臨終の時に仏が自ら来迎し、即刻に観音菩薩の蓮台に乗って極樂浄土の宝池に至る」（第十九願）として、弥陀の本願を光明攝取の力用において捉えます。念仏往生を弥陀の光明の力用として捉えて現世益と来世益という観点が提示されています。

2. 「本願のみこころ」としての念仏

——念仏する者と阿弥陀仏との間柄——
さらに、『選択集』第二「雑行を捨てて正行に帰す篇」と第七「光明ただ念仏の行者のみを摂するの篇」、すなわち（称名の）行と（阿弥陀仏の）光明との二篇で、善導『観經疏』の三縁（親・近・増上）釈文を引用（聖典三・一〇八―九、一三六―八）します。

「親縁釈」については、「口常に仏を称すれば、仏すなわちこれを聞きたまう」・「身常に仏を礼敬すれば、仏すなわ

ちこれを見たまう」「心常に仏を念ずれば、すなわちこれを知りたまう」「仏を憶念すれば、仏また衆生を憶念したまう」のであり、「彼（阿弥陀仏）と此（念仏衆生）の三業（身・口・意の働き）が相互に捨てたり離れたりしない」という理解であります。

それは、南無阿弥陀仏と称える本願の念仏ゆえにもたらされる「阿弥陀仏と凡夫念仏者の呼応の間柄の成立」であり、法然上人は、「仏と衆生と親子のごとし」とされ、二祖聖光上人は、龍樹『大智度論』を援用し、「嬰兒の母を離れざるがごとし」とされ、「近縁釈」とともに現世において味あわれる阿弥陀仏の本願の力用による心の育てと言つてよからうかと思えます。

そして、「増上縁釈」については、「衆生称念すれば、すなわち多劫の罪を除く、命終わらんと欲する時、仏聖衆とともに自ら来たりて迎接したまう。諸邪業繫、能く礙うる者無し」として、臨終と命終そして命終後（来世）に続くとされています。

すなわち、法然上人の念仏は、「弥陀の本願の行」である故に、平生（親縁・近縁）と来世（増上縁）を貫くものであると理解できます。

3. 念仏の功德―現世〈現益〉と来世〈當益〉―

念仏の功德について、善導大師は、『往生礼讃』初夜（浄全四・三五八）で、「称名礼拝相續して不断なれば現世に無量功德を得。命終の後に定んで往生することを得」とされ、念仏による現世無量功德と命終後の往生が述べられています。加えて、法然上人は『選択集』第一で、『観経』と『観経疏』における釈義とを引用されています。

結論的に、法然上人は、念仏する者は現世においては五種（人中の好人・人中の妙好人・人中の上上人・人中の稀有人・人中の最勝人）の嘉誉を授かり、観音・勢至両菩薩が影と形のごとく捨離せず護り念じ（現益）、命終後には浄土へと迎えられて往生して成仏する（當益）と説示されます。

4. 浄土宗義（二祖三代の教判）を要（かなめ）とする こと―選択本願の念仏―

もう一つ大事なことは、浄土宗義の二祖三代の教判を要（かなめ）とするということです。

つまり、心を「所求〓浄土・所帰〓阿弥陀仏・去行〓念仏」に安置し、「安心（三心）・起行（五種正行〈正助二業〉・作業（四修）」の実践要目において、「凡夫臨終来迎

往生（凡入報土）に心を安置（総別安心）して、但信口称の念仏を申す」ことが明確に相承されているということである。

例えば、江戸時代後期の『大日比三師講説』によりまずと、「今時念仏を勧進するに不正の勧め三等あり」として「二人は無病息災富貴延命の為に申せと勧む、是は出離生死往生成仏の妙法をして流転苦界の縛縄となすなれば、是れ最も邪勧なり。又一人は現當両益二世安楽のために申せと勧む、是も亦総別二種の安心に背く。『若し一つも少くぬれば即ち生ることを得ず』は善導の決判、『繋げる舟に悼さす如し』とは問師の誠文、爾れば是も亦邪勧なり。又一人は念仏は往生の爲、此の世の祈りには各々司る法にて祈れと勧む。たとい念仏にて祈らずとも余法をもても祈る時は総別二種の安心立たず、是もなお邪勧なり」と断定しております。これは、『講説集』上巻（講説大意・八）にありまして、念仏を現世利益目的のために説くことに対する批判であります。

浄土の宗義では、「凡夫臨終来迎往生（凡入報土）に心を安置（総別安心）して但信口称の念仏を申す」という要（かなめ）を離れず土台とする教行、この要（かなめ）を

大地とする教義・教相において、過去・現在・未来を統べ括る本願の念仏は、求めずして自ずから得られる（不求自得）現世功德（利益）をもたらし、「凡夫臨終来迎往生（凡入報土）」が成就されると理解できます。

法然上人は、「問いていわく、摂取の益を蒙る事は平生か臨終か。答えていわく、平生の時なり。そのゆえは、往生の心まことにして我が身を疑う事なくて来迎を待つ人は、これ三心具足の念仏申す人なり。その三心具足しぬれば必ず極楽に生まるという事は『観経』の説なり。かかるころざしある人を阿弥陀仏は八万四千の光明を放ちて照したまうなり。平生の時に照しはじめて最後まで捨てたまわぬなり。」と、『念仏往生要義抄』四（聖典四・三二八）でねんごろにお説きになります。宗祖が選択本願念仏（口称念仏）することの相続を説いてやまない理由がここにあると考えております。

三、宗祖の「立教開宗のころ」の教化とその受容諸例——「お念佛からはじまる幸せ」として考える——

次に、宗祖の「立教開宗のころ」の教化とその受容諸

例をもとに、お念佛からはじまる幸せについて考えていきたいと思います。

まず、世俗の凡庸なる者の「幸せ」は何であろうかという事です。

これについては、「人、世間愛欲の中に在って、独り生じ独り死し独り去り独り来る。行いを當て苦楽の地に至り趣く、自らこれを當く。代わる者あることなし」ということで、「生老病死の苦痛を厭う」ゆえに、「生死・衆惡の本を抜断すべし。まさに三塗・無量の憂畏・苦痛の道を離るべし」と『無量寿經』卷下（聖典一・二六二―二七七）にあります。

この經文は、「人間が人間として存在する「根茎（ねぐき）」の問題を深く凝視させ、時代や社会や人心がどのように変化しても、人間存在自身が希求する根源的な「幸せ」を考えさせます。

事実、世俗生活の中で「幸せ」を希求する「時代とその人心」に寄り添って発した宗祖法然上人の「ことば」は、時（間）・空（間）を超えて「自らの存在の根茎に関わる幸せ」を与えているわけです。

1. 法然上人の対機說法―世俗生活の中で「幸せ」を希

求する「時代とその人心」に寄り添うこと―

①生老病死（四苦）の昇華…幸せ

人として生まれたことについては、「受けがたき人身を受け遇い難き仏法に遇えり。無常念々にいたり、老少きわめて不定なり。病い來たらんことかねて知らず、生死の近づくこと誰か覺えん。もつとも急ぐべし、励むべし。」と（念仏往生義『拾遺和語灯録』卷下）。

つまり、生（うまれたこと・誕生）について既に知らない、老・病は定まらない、死については未だ知らない者（凡夫）が、「受けがたき人身を受け遇い難き仏法に遇えた」のであるから、「もつとも急ぐべし、励むべし」と、生老病死する人間が凡夫であるという「存在の根茎」を凝視させておられます。

次に、老ること（加齢）については、「仏をたのみ往生を志す、これひとえに宿善のしからしむる也。ただ今生の励みにあらず、往生すべき期の至れるなりと頼もしく喜ぶべし。かような事を、折に従い事に依りて思ふべし」（十二箇条問答『元亨版和語灯録』卷四）と。

つまり、加齢（老い）は自らの齡（よわい）が熟していること、頼もしく喜びたいという思いを折々に抱きなさい

とされていきます。

また、病むこと（疾病）については、「受くべからん病は、いかなる諸々の仏神に祈るとも、それによるまじきことなり。祈るによりて、病も止み命も延ぶることあれば、誰かは一人として病み死ぬる人あらん。……念仏を信じる人は、例えいかなる病を受くれども、皆なこれ宿業なり、これよりも重くこそ受くべきに、仏の御力にてこれ程も受くるなり、とこそは申すことなれ。」（浄土宗略抄『元亨版和語灯録』巻二）と。

つまり、祈りで病気が治ったり延命するなら死ぬ人は居らず、仏のお陰でこれぐらいで済みましたと納得できまうということなのです。

それから、死すこと（命終）については、「このたび真に先立たせおわしますにても、また思わずに先立ちまいらせ候事になる、定め無さにて候えども、ついに一仏浄土に参り会いまいらせ候わんことは、疑いなく覚え候。」（正如房へつかわす御文『元亨版和語灯録』巻四）と。

つまり、お浄土に参り再びお会いいたしましょうということなのです。

さらに、『生老病死』の受容については、「弥陀の本願を

深く信じて、念仏して往生を願う人をば、弥陀仏よりはじめたてまつりて十方の諸菩薩、観音勢至無数の菩薩の人を圍繞して、行住坐臥、昼夜を嫌わず影のごとくに添いて、諸々の煩惱をなす悪鬼悪神の便りを払い除きたまいて、現世には横さまなる煩いなく安穩にして、命終の時は極楽世界へ迎え給う也。」（浄土宗略抄『元亨版和語灯録』巻二）と。

つまり、人に生まれてきた者は、人生を生老病死のトータルで受けとめて、念仏して往生は間違いないの生き方をしましょうということなのです。

2. 人として生まれたことの尊嚴の感受

ご存知のように、「受け難き人身を受けて、遭い難き本願に遭いて、発し難き道心を発して、離れ難き輪廻の里を離れて、生まれ難き浄土に往生せんこと、悦びの中の悦びなり。罪は十悪五逆の者も生まると信じて、少罪をも犯さじと思うべし。罪人なを生まる、況んや善人おや」と「一紙小消息」にあります。

人として生まれ出たことの本当の悦びは浄土往生によって成就される。この悦びは、まさしく煩惱に塗れた凡夫が念仏申すことによって、凡夫のままで阿弥陀仏の本願の光

明に照らされ攝取されていくということであり、此の世における煩惱に揺らぐ心がもたらす悦びではない。煩惱に揺らぐ極罪悪人すら、念仏申すことによつて浄土に生まれる悦びを獲得するのであるから、少しの罪惡も犯すべきではない。阿弥陀仏の本願の念仏を申して「悦びの中の悦び」を獲得することが人と生まれた真実の甲斐であり、存在の根茎における幸せであるということだと思ひます。

また、流罪の途上で法然上人は、仏教とは無縁な日常生活の中で「幸せ」を希求する多くの人びとに教えを説き明かしておられます。

「物の命を殺す者は、地獄に墜ちて苦しみ堪えがたく侍るなるに、如何してこれを免れ侍るべき。助けさせ給え」といふ、高砂の浜での老漁師夫婦の懇願に對して、また、自らを「如何なる罪ありてか、かかる身となり侍らん。この罪業深き身、如何にしてか後の世助かり候べき」と、苦悩の身の上を訴える遊女への言葉掛けが『勅伝』三四卷にあります。

法然上人の「南無阿弥陀仏と称えれば、仏の悲願に乗じて浄土に往生すること疑いあるまじき」との化導によつて、「二人共に涙に咽びつつ悦びけり」、また「遊女随喜の涙を

流しけり」とあり、生計を満たすための生業（仕事）によつて人の道を歩まざるを得ない切実な苦悩の訴えにも耳を傾け、寄り添つて念仏を勧め応答される様子に注目すべきです。

宗祖のご流罪の途上での記事は史料적觀點からの諸説がありますが、それ以上に貴重な意味ある記録であることを認めたいと思ひます。

四. ♪立教開宗のころの普遍的具現

法然上人における「立教開宗のころ」は、ご自身の心境であろうと推測される「いけば念仏の功つもり、しなば往生うたがわず。とてもかくても、此の身にはおもいわずろう事ぞなきと心得て、ねんごろに念仏して畢命を期とせよ」（禪勝房に示されける御詞『昭法全』六九六）に凝縮されていくと考えられます。

この解釈については、いろいろところで論ぜられておりますが、「禪勝房に示されける御詞」では、「生きている間は念仏を称えて（現世に）その功德が積もり、命尽きた時には浄土へ往生することを疑わない。いずれにしても『今を生きている』此の身には、（あれこれと）思ひ悩む

ことなどはないのだ』と心得、一途にお念仏を称えて臨終をお待ちなさい」とされています。

ここに、「我、浄土宗を立つる意趣は凡夫往生を示さむがためなり」と表明して、選択本願念仏（口称念仏すること）の教義的理路を構築した法然上人自身の「生き方」の実践的極意があると思われます。それゆえにいかなる時代の人心の波が打ち寄せようとも、大地のごとく揺るぐことのない教えの真実が、扇の要（かなめ）となり広がり深まる縁を機（はずみ）として周縁を形成し、人びとの心の壁に入り込み、多様な内容で「存在の根茎における幸せ」をもたらしてきたと理解することができます。

五、〃立教開宗のころ〃の受容諸例

法然上人を宗祖と仰ぐ人びとは、〃立教開宗のころ〃を相続・相承してきた歴史を刻み、その受容様相を多様な形でたどることができます。

室町時代中期には、浄土宗七祖聖岡上人（一三四一―一四二〇）による伝法制度の提示が確立し、宗団としての「宗」が形成され。浄土宗僧侶は「凡入報土」の伝統宗義（宗脈）と「仏教の大地たる戒」（十二門戒儀（三聚浄戒・

十重禁戒）（戒脈）の相承体得を必須として今日に至っています。

江戸時代には、関東十八檀林において宗侶教育養成が軌道に乗りますが、その安定した状況が種々に反省・自覚され、加えて明治維新による政治・経済・文化・宗教などの体制が大きく変革しました。

そこで、そういう自覚・反省と変革の時期における「法然上人の立教開宗のころ」の時機相応的な受容諸相について、点描的に管見してみたいと思います。

特に近現代における「法然上人の立教開宗のころ」の時機相応的な受容相は、「仏教の大地たる戒」（十二門戒儀（三聚浄戒・十重禁戒）の実践において、具体的に「お念仏からはじまる幸せ」を含蓄していると考えられます。いわゆる「五重相伝」と「授戒会」を両輪とする教化への傾向を濃くしていくと言えるのではないかと思います。

1. 江戸時代末期の受容例―大日比三師（法岸（一七四四―一八一五）・法州（一七六五―一八三九）・法道（一八〇四―一八六三）のこと―

江戸時代に入って称念（一五三二―一五五五）上人を始めとして、寺院や僧侶の反省自覚を喚起すべく、宗祖法然

上人の念仏に立ち返ろうとする活動（捨世派）が、顕著になりました。後世の浄土宗教義・伝法・教化に影響を及ぼしたと思われるのが、この大日比三師と呼ばれる方々です。

法岸上人は、増上寺で修学し、檀林大巖寺で宗戒兩脈を相承し伝統的な宗義を体得し、日課念仏三万遍を誓約し、また捨世派の閩通上人に帰依して強い影響を受けました。

三十九歳で山口県の日本海沿岸の大日比西円寺住職として、地元の漁民などに念仏信仰を種まき民衆教化に遭進し、特に子供への念仏教化を続けられました。

法州上人は、西岸寺で法岸の弟子となり、日課念仏三万遍を誓い、後に檀林増上寺・幡随院で修学し宗戒兩脈を受け、仏定・隆円などの伝統宗義伝承者に師事しました。四十七歳で師籍西円寺住職に就き、師僧法岸と同様に地域漁民への念仏教化に挺身されました。

法道上人は、法州の下で修学し檀林増上寺で宗戒兩脈を相承し、二十一歳で師籍西円寺住職として日課念仏四万遍を修し、伝法勸誠講説を多く残しています。老師法岸・先師法州の布教風儀を継承して、村人・漁民の実生活に入り込む念仏教化をされました。

大日比三師の「法語並びに消息」には、弟子への消息、

信者への消息、ある婦人の不幸を誠められる消息、臥病中の者への消息、子息の訃音を聞いて心がけを消息等々が多く残されています。三師は、村人・漁民の実生活に寄り添い入り込み、礼節・仏事・結婚・妊娠・出産・農事・迷信などに至るまで、そのすべてが念仏に基礎づけられていることを語り説いておられます。

特に注目すべきは、二・4. で指摘したように、『講説集』上巻（講説大意・八）にあるように、念仏の現世利益的受領を批判している三師が、あたかも「選択本願念仏」の浄土の教行を確立された以後の七五歳の宗祖法然上人が、土佐流罪を「辺鄙に赴きて、田夫野人を勧めん事、年来の本意なり」と語られたように、まさに「お念仏からはじまる幸せ」を縁ある人々に寄り添って教化しておられたという点です。

2. 明治以後の日本の近代化路線における受容例―山崎辨榮（一八五九―一九二〇）と椎尾辨匡（一八七六―一九七二）のこと―

ご承知のように、日本の宗教・文化が一大転換を余儀なくされたのは、江戸幕府末から明治維新を経て以後の五十八年間のことで、神仏分離から廃仏毀釈運動、そして太政

官令による僧侶の肉食妻帯や平服着用許可、加えて排耶蘇論の風潮・仏教復興運動などにより、社会文化とりわけ仏教をめぐる急激な変化が起りました。

その変化は、仏教は諸宗教の一つであること、多様な生活価値観が井堰を切ったかのように押し寄せたこと、人間の営みが決定的に「生きること」へと収れんしていくこと、「現世的な生への関心」が顕著になり、人間の「存在の根茎」に関わる問題意識が惹起されるようになりました。

そういう時代趨勢の中で、いかにして宗祖法然上人の教行、すなわち立教開宗の意義が課題化され宣揚されていたのか。この傾向は二十一世紀現代へと波動するゆえに看過できません。その特徴は、山崎辨榮と椎尾辨匡として一九六六年から展開している総本山主宰の浄土宗伝統としての授手印をイメージする「おてつき運動」につながると考えられます。ここでは、近現代の浄土宗信仰運動として、ほぼ同時代の日本宗教界の変革を経験した、山崎辨榮上人と椎尾辨匡上人を話題とします。以下の呼称においては尊称を省略します。

①山崎辨榮と椎尾辨匡

一八五九（安政六）年、千葉鷲野谷の農家に生まれた辨榮は、『大藏經』熟読に励み、二十四歳で檀林東漸寺大谷大康上人のもとで、浄土宗の伝宗伝戒を相承し、江戸時代以来の浄土宗が特色とする伝統的な檀林教育の流れの中で、生涯を教化伝道に捧げられました。

大正五年に、知恩院での教学高等講習会・夏安居で「宗祖の皮髓」と題して、宗祖の道詠に着目して講義されました。そして、浄土宗は、大正六年に「教令第十二号」で、地方の教勢を審察し振興の方法を攻究し地方布教を奨励し布教使の誘導に努める者の一人に辨榮を任命しました。

一方、辨榮より一七年後に、名古屋市の浄土真宗高田派寺院に生まれた辨匡は、十二歳で浄土宗寺院で得度し、浄土宗高等学院、旧制第一高等学校から東京帝国大学そして大学院で仏教学・梵巴原典学を姉崎正治の指導で修得した知的エリートです。

近代知識の最高学府で学修した経歴からいうと、江戸期檀林の伝統的仏教学修の場合とは多少異なります。仏教学者としての辨匡は、仏教の特色を「縁起」に置き、社会構成や近代発達価値観の中で捉える姿勢を持ち、大正大学学長や衆議院議員（三選）・大本山法主などに就任されてい

ます。

② 辨榮と辨匡の宗祖法然観

辨榮は、「われら何の幸いにか、宗祖のごとき靈的人格を備えたまえる大偉人の末裔として、聖き血脈を相承し、清き吉水の流れを汲むことを得たる。われらは宗祖の聖き生命、靈的人格を欣慕して止まず。ついては、宗祖の靈的人格の内容実質はいかなる要素をもって形成なされしか。いかに安心を立て、いかに起行して、かかる靈的人格に倣い得らるるか」（『宗祖の皮髓』（浄土宗選書16、光明修養会版・平成二年）と新鮮な切り口で法然上人を捉えます。当時としては新鮮なアピールでした。

そして、法然上人の念仏の真実を全人格的に受け入れる態勢から「自行化他ただ念仏を緯（こと）とす」る生き方に徹して「念仏を先とする」体験がもたらす不求自得（求めずして自ずから得られる）の境地（三昧発得）を獲得するが、それは法然上人が強調してやまない、口称念仏の優勝性（他の行より優れ勝っていること）の体得と言えます（山崎辨榮『人生の帰趣』（岩波文庫・二〇一八）。「後の世につながる思いの珠ごとになむあみだ仏とくりかへしいふ」と詠っておられます。

辨匡は、「法然上人の開宗は真の宗教人生の開通であり、仏法の信仰宗教としての開顕であって、真にイキ、共にイキる道が大いに開かれたことを意味する。……イキるところには一切皆イキる。それを念仏に発見し浄土門として広く開いたのである。」（『日本浄土教の中核』12、45〈椎尾辨匡選集5・山喜房・昭和47年〉と捉えます。

また、大正一三年立教開宗八〇〇年には、「開かるるは死か生か―活ける浄土教―」と題する法然上人開宗精神宣揚講演において、「未来に成就せらるべき往生極楽とはいかなるところか」と提起し、凡人報土・指方立相について語り、「極楽は今世の真生が趣入すべき真生の世界であって、決して死せる饅頭ではない。かくのごとき極楽浄土と念仏生活とが明白になれば、わが浄土宗を立つるは凡夫報土に往生することを明かさんためなりとせらるる本意も明白となる。」と論じる。「ときは今、ところ足元そのことに、打ち込むいのち、永遠（とわ）の御いのち」と詠われています。

③ 辨榮と辨匡が求めたもの・私見

まず一つは、辨榮は、五八歳（一九一六、大正五年）で、七三ページ折本『如来光明礼拝儀』を二〇万部も刊行し、

六月には知恩院教学高等講習会で『宗祖の皮髓』を講義するなど、浄土宗内で注目される布教師であり、「口称念仏こそが如来の光明摂化の光明の生活である」ことを説き一人一人の幸せを導き続けられました。

また、辨栄は、辨栄の教化活動について多く情報を得ていたであろう時期に、「人間の宗教」「社会の宗教」「共生講壇」などの講述活動にありました。辨栄滅後二年の一九二二（大正一一）年、四十六歳で、緊急的生活訓練と体操を取り入れた共生結集を鎌倉で開き、共生会運動を進めます。その眼目は「南無阿弥陀仏ということは業務を貫いていなければならない」、業務念仏によつてこそ社会に生活する人々の幸せがもたらされるといふことです。

二つ目は、辨栄と辨匡の宗教的資質と機縁についてです。

辨栄は、檀林東漸寺大谷大康上人のもとで、江戸期の檀林教育の伝統を体得し、近代的教育の場には縁がありません。布教教化の現場で関東・中部・九州地域の田舎人の生活の意味とその問題解決のために、心の襷にトットと接する念仏者であり、各地の浄土宗寺院にその教化の足跡が残っています。このことについては、光明修養会刊の山本空外編『辨栄上人書簡集』（昭和四四年）や『おじ

ひの便り』上中下に記載され読み取ることができます。

一方、辨匡は、近代教育のメッカである帝国大学で、哲学・宗教学・仏教学を近代知の技法で体得し、問題意識を醸成していきます。学究・教育の現場でエリート的雰囲気の人文化人に、啓蒙的発想に立つ社会的観点から、縁起の法に基づく社会活動としての念仏を斬新に説かれています。

このことは、先ほどの『椎尾耕匡選集』全十卷（昭和四七年）に出ています。

辨栄と辨匡の活動は、明治以後の近現代社会を生きる人びとの、価値観・人間観・宗教観・文化観などに積極的に呼応して、幸せへの志向に応答しえたゆえに注目され、評価されると思われます。

三つ目は、教化としての観点についてです。

辨栄の光明主義と辨匡の共生主義とは、浄土宗教学・教化の近代運動の二途であり、辨栄の念仏が「個人の念仏三昧」を中心軸にして、光明の生活の実現へと方向づけ、一方で、辨匡の念仏は「共同の大生命による共同の生活」として「業務念仏」を中心軸として、社会的生活へと方向を發揮しました。

つまり、辨栄の光明主義が直接に関与・話題としなかつ

た「社会」という近代のモチーフが、辨匡にはあります。一方において、辨榮が強調する個人の念仏体験（三昧発得）には、辨匡は直接的に触れません。

注目すべきは、この両者の教化は、教義を大地として着床する教化の視点というよりは、むしろ、時代人心への呼応を重視する教化であるとみなされるゆえに、伝統的な浄土宗信仰の立場との「信仰の問題としての緊張関係」をもたらしていたと捉えることができると思います。

例えば、昭和五年一月に芝・妙定院において、桑門・望月・矢吹・岩井・金田・椎尾・藤本・笹本・熊野・土屋の「二宗碩学明匠が集つて宗門の信仰會議として宗史上特筆さるべき布教要義研究会」が、三日間開かれて、所信意見を論じ合ったということが、『教学週報』第一六二号や『浄土教報』第一八三八号に記載されています。

右のような日本近現代において、宗祖法然上人の「立教開宗のころ」を生まれ故郷とする辨榮の「光明主義」と辨匡の「共生主義」が提起した念仏信仰実践は、特に現代社会における人間の問題が多様化する「個人と社会」に向かい合い応答する実践を提示しました。実は、そこからさらに加速度的に現代社会が惹起する課題に向かって進展展

実する具体的視座が、「二十一世紀浄土宗劈頭宣言」が含蓄するものであると考えております。

おわりに — 浄土宗立教開宗の今日的意義 —

それでは、「浄土宗立教開宗の今日的意義」ということで、まとめにならないかもしれませんが、主観的な面もありますが、次のように三つの項目でまとめさせていただきます。

① 教義と教化の接点の構築

本講義では、「立教開宗」の意義が「お念仏からはじまる幸せ」として捉えられることを、浄土宗の教行の真実である凡入報土の教義が「念仏は本願の行なり」に於いて在ることを基軸として、「仏—凡の間柄としての三縁」と念仏功德（利益）としての「現益と當益」とを取り上げました。それは、教義に基づく教化への志向であり、不可逆であり、現代社会で手垢に塗れた「幸せ」について、正しく提示できることでもあると考えます。

これに関して、「宗教とは人間が生きることの究極的な意味と人間の問題の究極的な解決に関わる、と人々によって信じられている文化現象である」と、一九六一年に大明

堂から出版の岸本英夫著『宗教学』に述べられています。

人間の諸活動がもたらす問題は、生老病死と貪・瞋・痴の煩惱が湧き起こす相対的現実そのものであり、相対的現実を生きる人間（凡夫）が、阿弥陀仏の慈悲の願ひ（本願念仏）によって、究極的な意味と解決へと間違いなく迎えられるっていくこと、つまり、往生浄土を開き示した凡入報土の教えが教化される実践こそが、二十一世紀現代において必要であり課題となると考えております。

② 法然上人の問答や法語に見る実践行状と大日比三師・

山崎辨榮・椎尾辨匡の教化姿勢

それらは、主体的絶対態度で相承された大地たる教義・教行を、時代人心に吸収されるべく噛み砕き差し出し、平々凡々と変転する相対的生活者に向い合つて、何を「求め・帰依し・行ふ」かについて、の覚醒を、浄土往生・阿弥陀仏・口称念仏へと導き、究極的に意味づけ価値づけたという教化です。

つまり、向かい合った相対的現実（時代人心）に呼応して教行を噛み砕き、差し出す導きの方法は同じではなく、多様であり、相対的であるがゆえに、不安な人心が究極的な意味・価値づけへと念仏によつてもたらされることは、

「幸せ」の体験であるということでも共通しております。

したがって、それらの教化実践は、大地に波打ち寄せる人心に向かい合う基本的な方法として、改めて一つ一つを教化実践課題として検討するに値するものであると考えております。

③ 二十一世紀劈頭宣言の具現化

根無し草的に拡散し、人心を煽る文化に漂うが如く、変化・変容する日本の社会・経済・文化・宗教などの諸現実の中で、凡入報土の教行的大地性を啓蒙的に提示したのが、「二十一世紀劈頭宣言」であると言えます。

すなわち、人間生存の主体的自覚への契機を避けて、加速度的に相対化世界の様相を呈していく現代社会の諸状況に向かい合つて、凡夫であること（愚者の自覚）こそが救ひ（往生）の主人公である仏教として、何時・何処においても、南無阿弥陀仏の念仏を「存在の根茎」とする「愚者の自覚（凡夫であること）」をしっかりと基軸に置いて、個人（凡夫）の初源集合体である「家庭」から、人と人との間柄から多様に構成される「社会」へ、そして多様な社会が周縁として構成する「世界」へと波及し、それぞれの波及は、日常生活経験の多様さの中で現出しますが、

その対応が「南無阿弥陀仏の念仏を存在の根茎とする」愚者の自覚（凡夫であること）を離れないことにおいて、積極的な意味を発揮すると考えております。

つまり、言うところの波及は、実は、「凡入報土」の成就を志向する意味と意義とを、最も具体的に暗示していることを強調していると思われます。そして、概念的固定化に陥ることなく、今日の人心に噛み合う事態如果说、念仏の現益と當益が受領される多様性と周縁性と言い得ようかと思われます。

最後に強調したいことは、我われ浄土宗僧侶は、自ら「お念佛からはじまる幸せ」を体得または希求しているかを自問自答すべきであります。自問自答する只中において、教義・教行の大地に立って、時代人心に噛み合う（時機相應）教化実践するときに、二十一世紀現代を見据えた「愚者の自覚を、家庭にみ仏の光を、社会に慈しみを、世界に共生を」として具現化する法然仏教の宣揚が、浄土宗立教開宗八五〇年の積極的な意義であることになると考えている次第です。

ご清聴まことにありがとうございました。（拍手）

シンポジウム

お念佛からはじまる幸せ―開宗のころ・凡入報土―

パネリスト

大学院 本庄 良文

布教委員会 佐藤 雅彦

法式教師会 佐野 眞弘

総合研究所 柴田 泰山

大学院 伊藤 眞宏

コーディネーター

司会 ただいまよりシンポジウム「お念佛からはじまる

しあわせ―開宗のころ・凡入報土―」と題する討議を始めさせていただきます。

初めに、パネリストの先生方並びにコーディネーターの先生方をご紹介します。

大学院より、本庄良文先生でございます。（拍手）

布教委員会より、佐藤雅彦先生でございます。（拍手）

法式教師会より、佐野眞弘先生でございます。（拍手）

総合研究所より、柴田泰山先生でございます。（拍手）

コーディネーターは、大学院より伊藤眞宏先生でございます。

ます。（拍手）

それでは、これより進行を伊藤眞宏先生にお願いいたします。

伊藤 皆様、お忙しい中、あるいは気候が不調、それぞ

れ日本全国で災害が起きている中でございますが、浄土宗の研修会にお集まりいただきましたありがとうございます。本日、ご紹介いただきました進行をさせていただきます佛敎大学の伊藤でございます。どうぞよろしくお願いいたします。

基調講演で藤本先生から大変すばらしいご提言をいただきました。あれを伺いますと、実は、我々もすることがないかと少し思っておりまして、皆様の有意義な時間になるのかということを懸念いたしておりますが、ここにおられるパネラーの先生方が皆様方に有意義なお時間を提供してくださると思いますので、ご期待をいただければと思います。

藤本先生のお言葉の中に「教義に基づく教化ということが不可逆的である」ということで、あべこべではだめだという示唆的なご指導を頂戴いたしました。我々、私を含めてでございますが、それはそうだと理解をしているように見えますが、常に向き合うべきことだろう。自分のこととして反省しなければいけないと受け止めました。

幸せというものが念佛往生の中に見出されることであって、自分が念仏によって幸せだという信仰生活をしているのか。そういうことを藤本先生は我々に問いかけてくださったのではないかと思います。

そういう大地に波打ち寄せる人心に向かい合う我々が、念佛による幸せをタイゲしているのかということ問い直すシンポジウムになればいいかなと思います。

藤本先生のお言葉をお借りいたしますが、根茎に関わる幸せということを念佛で得ているのか。それぞれの立場からお話を頂戴いたしたいと思いますので、よろしく願いいたします。

早速ですが、まず柴田先生から、それぞれの先生方に二〇分ずつ、お話を頂戴いたします。本日はお手元に質問表がございますので、質問などを書いていただき、それを明日、それぞれの先生方からそれぞれの立場でお答えをいただけると思います。

柴田先生、佐藤先生、佐野先生、本庄先生の順番に、それぞれご意見を頂戴いたしたいと思います。

それでは、柴田先生、よろしく願いいたします。

柴田 柴田でございます。よろしくお願い申し上げます。

総合研究所から出させていただきましたが、私が学術大会のこのような場へ上げさせていただくのは、きょうが初めてでございますので、よろしくお願い申し上げます。

頂戴したタイトルが「お念佛からはじまるしあわせー開宗のころ・凡入報土ー」でございますが、まず凡入報土について、専門の善導教学の立場からご説明させていただきます。

き、続きまして法然上人にとりまして、すなわち立教開宗という問題を今、我々がどのように解釈しなければならぬいか、現代において立教開宗をどう考えるべきかということとを教学上から考えさせていただき、引き続きしてお念佛からはじまる幸せ、往生、幸福、他者論、死者論と進めまして、結論へと二〇分で進めてまいりますので、どうぞよろしくお願い申し上げます。

来る六年後、浄土宗の開宗八五〇年でございますが、浄土宗の教えの根幹は教義であれ、口伝であれ、その一切は凡入報土でございます。

善導大師の教理学のすべてであり、かつ法然上人が善導大師に求められ、善導大師から導かれ、そして、法然上人が善導大師によってたどり着いた教えも凡入報土でございます。

では、この凡入報土とは何か。本日、藤本所長を初め諸先生がご指摘のとおり、「凡夫が報土に往生する」ということでございますが、これは一見すれば、すなわち浄土宗があり、浄土宗の中で生まれ育った我々からすればそれこそが是であり、それが常識かもしれませんが、例えば善導教学の上で言いますと、これを中国仏教に還元いたします

れば、およそあり得ない事態でございます。

すなわち凡入報土という我が一宗の教えにして、口伝上、我が一宗教の秘跡の教えは、まごうことなく全人類の、全宗教の上におきまして、ミラクルの中のミラクルであり、まごうことなき真実であり、そして、これこそ我が宗の教えであり、善導大師のみ教えであり、法然上人のみ教えでございます。

凡夫、すなわち宗教的実践能力が皆無にして、善導教学におきますれば菩薩の実践階位上に存在し得ない未来世一切衆生が、報土すなわち常識的には八地以上の菩薩しか通入ができない極楽世界、仏土、仏国土に往生、行くということ自体が、少なくとも撰論学派、ないしは、その他の法相唯識等々の学問から見しても、これは教理学的にはあり得ません。

そこに阿弥陀仏の存在が厳然とあり、かつ凡夫である我々が報土に往生することは、まごうことなき宗教的事実にして宗教的真実であると言い切ったのが善導大師であり、法然上人でございます。

お二人ともが成仏の不可能性に悩み、成仏の不可能性に対し、仏教の伝えとは何か、釈尊の教えとは何か、凡入報

土の本当の我々に対する教えとは何なのかという一点において悩み、そして、阿弥陀仏の存在において、答えを見出し、我々にとりましても、善導教学、また法然上人にとりましても阿弥陀仏が存在するからこそ、本願成就したもうた弥陀が存在したもうからこそ、浄土があり、我々はその御名を称え、我々はその浄土へと往生するわけでございます。

私どもにとりまして一切の原理は阿弥陀仏の存在であり、阿弥陀仏の存在なくして浄土宗はございません。「浄土宗」から浄土を取ったら、何も残らない、ただの「宗」でございます。

すなわち浄土宗とは、阿弥陀仏が存在し、その弥陀が存在したもう浄土へと往生する、これこそが善導教学であり、そして、法然上人のみ教えでございます。

この凡入報土の教えを一度、仏教思想史に換言してみましよう。すなわち立教開宗と言うからには、全仏教の思想の歴史において、今までなかった教えであり、この教えにおいて「宗」が立つわけであり、この宗教において私どもは浄土に往生するわけでございます。

では、何ゆえにこの教えが「宗」として立ち得たのか。

つまり、全仏教思想史の上において、どういう意味があったのかと問い直しましょう。

例えば、こう問えるのではないだろうか。つまり、今までの仏教の思想の歴史において、一体、誰が一行のみにあって、一つの行のみにあって罪惡生死の凡夫であれ、誰であれ、いかなる罪を犯したものであれ、その一行においてこの輪廻を終わらせ、この生を最後身とし、次はまごうことなく往生できるのであるということを、一体法然上人以前に仏教思想史上において誰が言い得たてございましょうか。

指摘し得たのは我が善導大師のみであり、そして、教えとして開きたもうたのは法然上人だけでございます。ここに我々は全仏教思想史上における法然上人の存在、法然上人のみ教え、そして、立教開宗というものがとてつもないインパクトがあり、衝撃があり、まるでファースト・インパクト、セカンド・インパクトのようなインパクトがあり、そして、このインパクトにおいて浄土宗は存在しているのであるということを我々は今、どこまで理解しているでしょうか。

私どもは生まれたときから浄土宗でございます。ところ

が法然上人がお開きあそばされるまでは、浄土宗は善導大師のみ教えとしてしかなく、浄土宗はございません。ではここで、法然上人は何ゆえに浄土宗をお開きたもうたのかという一点を問わなければなりません。

法然上人は何ゆえに浄土宗をお開きたもうたのか。むろん答えは未来世一切衆生、全衆生を救わむがためでございますが、それ以前に、法然上人ご自身が救われる教えは、この法門においてしかなく、法然上人ご自身が救われるがための教えは浄土宗の教えでしかなく、その教えが全仏教思想史上において善導教学にしかあり得ず、ならば開くしかないという意味において、法然上人が、いや私の言葉で言えば、全仏教思想史の中で五本の指に入るであろう天才法然が、その天才さと己の人生の過酷さの一切を以って開きたもうたのが、この浄土宗ではございませんでしうか。

言い換えれば、浄土宗はなぜ開かれたのか。むろん、未来世一切衆生が救われるための教えであり、そこには厳然と存在する阿弥陀仏が存在するからであり、その阿弥陀仏の存在、阿弥陀仏の本願力、御名の名号の元において未来世一切衆生が往生するのであるというこの教えを、法然上

人ご自身がこの教えにおいて救われ、法然上人ご自身がこの教えにおいて、ご自身の生において、まだ生きる意味と意義があり、そして、法然上人ご自身がこの教えのもとにおいて、生きる勇気を取り戻され、生きる意味を見出され、何のために生まれてきたのか、何ゆえにこの世界に生まれてきたのかという問いを、法然上人ご自身が、善導大師の言葉の中に見出され、すなわちこの世に生まれた理由は、阿弥陀仏に会い、阿弥陀仏の救いに会い、阿弥陀仏の浄土に往生せんがためにこの世に生まれてきたのであると確信されたことでしょう。

そのことが「一枚起請文」に説かれ、ないし「一紙ご消息」に説かれる内容であり、法然上人をして浄土宗をお開きになっていただいた意味ではございませんでしうか。

そう考えていただきますと、立教開宗の意味は開宗の心凡入報土でございましょうが、ここでお念佛から始まる幸せを考えますと、救われたのは法然上人ご自身でございまず。

法然上人こそがお念佛から始まる幸せ、つまり極楽浄土、往生浄土の教えにおいて、生きる意味、生きる意義、生きる価値を見出され、法然上人こそがお念佛からはじまる幸

せを己が人生と思われ、法然上人こそがこのお念佛から始まる幸せを己の人生と思い、その人生を残り歩まれたのはございませんでしょうか。

つまり、本日は「お念佛から始まる幸せ、開宗の心、凡夫報土」というタイトルが本日上がっておりますが、私どもがこのタイトルどおり、まず「法然上人を追体験するのが我が浄土門である」といい、法然上人のみ教えをたまわり、法然上人の信仰世界をまま己のが信仰世界として生きていくことが、我々の正しい生き方であるとするのであれば、また、我々がなすべき行為、つまり、阿弥陀仏が選択したまい、善導大師と元祖様がお説きあそばされた称名念佛の一行こそが、我々にとってまさになすべき行為、当為においてなすべきが本願称名念佛一行のみであるとお考えいただけますれば、お念佛から始まる幸せはまごうことなく、伝法で言えば四句の偈になりましょうし、あるいは「往生浄土見尊体」、これこそが我々にとっての幸せ以外、何がございますでしょうか。これが法然上人の人生でございます。

さあ、ここから幸せとは何かということを考えてまいりましょう。幸せと一言で申しまして、例えば何がいいで

でしょうか。ヘルマン・ヘッセはいかがですか。上田敏訳。

「やまのあなたの空遠く、幸い住むと人のいふ、あわれ人と尋ねゆきて、涙さしぐみ、かへりきぬ。やまのあなたに空遠く、幸い住むと人のいふ。」

あるいは「青い鳥」でございます。このとおりでございます。幸せはどこにございます、皆様方の人生において聞かせてくださいませ。諸先生の中において幸せはどこにございましたでしょうか。

答えは、外にはございませんですね。青い鳥ではございませんが、幸せというのは己の人生の外にはございません。己の人生の中において探し出すのは、非常に難しゅうございましょうが、それにおきまして己の人生の中において己が見出すより以外に幸せはどこにもございません。法然上人がそれにおいて見出された幸せは「往生浄土見尊体」でございます。

しかして現代生活において、いや二十一世紀において、現代日本において、幸せは何かと問えば、さまざまな幸せ論ないし幸福論があることかと思えます。

例えば衣食住の充実、あるいは先般の確か『毎日新聞』が幸せ調査をやったら、自己意思による意思決定が幸せに

非常に大きいウェートを持っているという調査もございました。

いずれにしてもこれを現世利益と言えば、生老病死の中にあつて、我々が毎日の娑婆世界の中において求めいく幸せというものは、娑婆の中の幸せであるとともに、苦と裏返しであつり、その幸せの後ろ側には不幸というものがあつり、不幸でない状態をもつて、我々は日常生活を幸せと言つているのかもしれない。

それは単にこの今が不幸ではないだけであつて、日常的な、いわゆる娑婆的な、あるいは俗世的な幸せというものかもしれない。

法然上人が見出された幸せは、どこまでも宗教的な、ないし浄土教的な宗教的幸せでございます。その宗教的幸せというものはどこまでも過去が現在を規定し、己れが犯した罪・咎、その報いが規定する現在を、己が罪の中において生きる苦しみの中の幸せではなく、どこまでも往生のために、往生を目的として、往生のために生まれてきたのであれば、往生に向かつて生きていく、これこそが法然上人が私どもにお示したもうた生き方であり、法然上人が我々に見せていただいた幸せでございませんでしようか。

言い換えますれば、過去が現在を規定する生き方ではなく、未来、つまり、「往生之業念佛為先」の言葉のまま、往生が現在を規定し、往生のために生まれてきたのだから往生のために生きていくのである。ここに法然上人のお言葉の意味を読み取り、そして、私どもはあくまでも未来に向かつて、未来のために今を生きる自己、そこにおいて、幸せを見出さなければならぬのかもしれない。

その意味におきまして幸せというものを考えますと、一丁目におきましては日常的な幸せがございましょう。そしてまた、法然上人のみ教えにあり、浄土の教えにあり、浄土法門に出会い、阿弥陀仏の存在を知り、往生を知った己の幸せが新たに始まるでしょう。

そして、その幸せは、日々の信仰とともに、日々の念佛とともに、己の人生とともに、毎日毎日、一步一步、暁の目のように、だんだんだんに深まっていき、その深まっていく中において、私どもは己の正しい生き方、正しい人生、すなわち弥陀とともにあり、弥陀とともに生き、弥陀に守られ、導かれる生き方をもつて、己が人生が幸せであるという真の深まりとともに深まりゆく、進みゆく幸せの有り様というものがあつたのではございませんでしようか。

日常的な幸せ、むしろこれは重要でございましょう。と同時に、その向こう側にある宗教的真実、つまり、往生というものを求め、往生のために生きる己が人生が幸せである。阿弥陀仏に会い、阿弥陀仏の教えに出会い、念佛を称え、往生のために今を生きる己が身が幸せな身であることを説き続け、自分の人生の上において示し、それを自分の言葉で表現するのが能化として存在する私どもが、この世に生を受け、この世において浄土門において出家し、浄土門において我々が能化になった意味ではございませんでしょうか。

これを考えることにおいて、お念佛から始まる幸せはまごうことなく凡入報土であり、その凡入報土の教えの中において、私どもは信仰世界、つまり、南無阿弥陀仏の世界の中で他者に出会い、また死者に出会うことができます。

他者に出会うということは、『往生礼讃』の言葉で言えば、「仏眼相看」でございましょう。これは『観経疏』にもございます。

あるいは死者に出会う。つまり、私どもが行う葬送儀礼、ないし普段の法事等々の全て向こうには常に弥陀が存在し、弥陀とともにご先祖様が存在します。その存在は、言い換

えれば死者であり、我々は常に名号こと弥陀の名号の中において、己が弥陀に会い、またご先祖様、つまり、死者に出会い、この時間の中において極楽に出会い、極楽の時間がこの娑婆世界の中においていわゆる立ち現れると言っても過言ではない事態が、声の称名念佛の中で開かれているかと思えます。

小結に入りましょう。我々はもう一度、「全仏教思想史上における法然上人の浄土宗立教の開宗の意義」を考え直し、そして、再考察しなければなりません。場合によっては我々自身がこの法然上人の感動、法然上人の興奮、その一切を忘れ、法然上人がお開きになったという一点に就いているのではございませんでしょうか。

もう一度、『四十八卷伝』第六巻のあの法然上人の立教開宗の記事を己が人生の上において具現化し、「順彼仏願故」、ここにおいて存在する阿弥陀仏の存在を考えなければなりません。そこにおいて、お念佛から始まる幸せがあり、法然上人の全人生、全信仰、それこそが浄土宗であり、浄土宗はこれからも、そして、未来永劫において全世界念佛者の個々の祈りの声であり、全念佛者の真実の幸福を願うものであり、阿弥陀仏が存在する以上、この全世界に南

無阿弥陀仏の教えを広めていくことが我々の責務であり、責任でございます。

そして最後に、「声」でなければならない理由。なぜ法然上人が「声」にこだわったのか。声でございます。「声」こそが根源的行為であり、念佛、称名念佛という声において、我々は初めて自らの意志を表現し、自分の存在を弥陀に開示し、このワンシラブル、ワンシラブルの中におきまして、弥陀はまごうことなくその存在を現存在化したします。

言い換えますれば、「声の念佛」こそが、「声の宗教」こそが浄土門であり、この声において未来世一切衆生たる我々、凡夫ひとりひとりが己が祈りを弥陀に捧げ、弥陀とともに生きていくことこそが、お念佛から始まる幸せであり、この幸せは常にお念佛において開かれる幸せであるということをし添えまして、後ほどレジメをご参考いただければ幸甚でございますが、以上、二〇分の時間を終えさせていただきます。

ありがとうございます。（拍手）

伊藤 柴田先生、ありがとうございます。非常に迫力の

ある、まごうことなく立教開宗が柴田先生によって行われるのではないかとような、大変ありがたいお話でございました。

それでは、続きまして、佐藤先生からご意見を頂戴いたします。

佐藤 それでは、パワーポイントを使わせていただきます。皆様方のお手元にはパワーポイントのそれぞれのページをお配りさせていただきました。

私は東京教区の豊島組浄心寺の住職をしております。細々とでございますが、大正大学で教員をさせていただいております。大正大学ではターミナルケア論と生命倫理に関する講座の担当をさせていただいております。

現在、東京教区教化団の団長を務めさせていただいておりますが、きょうは、布教委員会の委員としてご推薦をいただきましたしてお話をさせていただくことになりました。

ご承知のとおり、布教委員会が新たにになりました。現在、宗務宗長の官選による四方、宗議会議員の互選によるお三方、そして、地方教化センター委員長推薦の八人、合計一五人をもって布教委員会は組織されました。その中で私は

関東教化センターからご推薦をいただきました。その任に当たっておるわけでございます。

そこで本日の発表の任をいただきました。確かに私も何十件か、毎年お説教に出させていただいております。このシンポジウムでは教学、布教、法式、総合研究所との四つの柱であります。お説教を行う布教師ということではなくて、「浄土宗教師は皆、布教師」という、教えの伝え手としての立場からお話したいと思っております。

ですから、ここでは經典、典籍から少し離れて、今、ご発表いただきました柴田先生のすばらしい教理・教学が、実際のどんな人間に私たちは伝えていくのか。私たちが関わる場所の市井の方々について自分の言葉で語ってみたいと思っております。

さて、今般の開宗八五〇年に向けてのテーマが「お念仏からはじまる幸せ」と決まって、それ以来、私も改めて幸せって何だろうと考えておりました。誰も皆、その幸せを確かに求めるわけです。

「幸せになりたい」、皆、「幸せになりたいよね」と口々に言います。そう言えば、幸せが何かということについて余り私たちは立ち止まって考えてこなかったように思いま

す。幸せになりたい人たちは多くいますが、なりたくないという人は余りいないわけです。

そうすると、幸せは一体どこにあるのか。そこで私が教えに行っております看護学生の体験をご紹介しますと思います。通年で講義に行っているわけではなく、特別講義です。聖路加国際大学の看護学の学生さんたちに仏教思想を伝えるのに、本当に僅かな時間しかないものですから、「皆、仏教のどういうことを学びたい?」「仏教のどういうことを知りたいと思う?」と、予めアンケートを行って、その学生さんたちがどういうことに興味を持っているか予め調べて、講義を行うようにしています。そして、その年、いただいた看護学生の興味の中に、こういうのがありました。

「『どういふふうにお祈りをしたら、一番効き目がありますか。』」

どうでしょうか。皆さん方だったら、どのように答えられますでしょうか。これはまさに、先ほど柴田先生もおっしゃいましたが、私たち日本人の感性の中に、幸せが外から、どこかからやって来る。もつと言えば、私たちがお参りをする、お祈りをするということが、幸せを呼び寄せる

ものである。つまり、自身の内心に向かって考え、自分の内面に向き合う、自己を見つめるという機会がおおよそ少ないのではなからうかと思うのです。

幸せを伝統宗教のところに求めていく現代人はたくさんいるのでしょうか。私は少ないと思います。

むしろ、社会的に著名な人などに、何を言ってるのかな、どういうことを言っているのかなと求める人が多いと思います。つまり、書店に平積みになっているような人です。

例えば佐藤愛子さんは九五歳になられる文筆家ですが、彼女は「幸福とは何ぞや」という著書の中で、「なんで自分の幸せのことを人に聞くのか」と言っています。つまり、幸せは各人によって違うということをこの本では著しているかと思えます。

同じく彼女は、「私なんぞ、大正生まれは幸福についてなんぞ、考えたこともなかった。そんな暇もなかったし、ただ明日に向かって、目の前の現実を生きるのに精いっぱいだった。」という書き方をされています。

確かに私たちは振り返ってみると、戦後間もない頃、今日を生きるのに必死で与えられた今日をどういうふうに生きていくのか。自分の与えられたこの環境の中でどうやっ

て「生きる」のかということに懸命であって、幸せを求めてどうのこうのということは、おおよそなかったんだろうと思います。

さて、皆さん方は今日までいかがでしたでしょうか。

現代に生きる人たち、私たちが教化の対象とする人たちは、便利であること、豊かであることは当たり前なんだ、という時代に生きています。そこでしばしば年長者の言葉の中から聞かれることの中に、「便利になった分、達成感もないし、幸せを感じづらい時代になってしまったのではないのか」「かえって幸せを感じづらい時代に私たちは生きていくのではないか」と耳にします。

ご承知のとおり、仏陀はこの世の中は「苦しみの世界」、娑婆世間は忍土である、忍ばなければいけない、我慢しなければいけない世界だと示されました。恐らくお説教される方々は、きつと檀信徒の方々を前に、「この世の中が娑婆世間だ、苦しみの中」というふうに言う、逆に聴衆の人たちは、「この世の中が幸せでなかったら、何で生きている甲斐があるの」。そういう批判的に言われる方々も多くあるのが実情ではないでしょうか。

一方、法を求めること、教えを求めることこそ、無上の

幸せである。それによって幸せが得られるんだということも、初期の經典には出てくるわけでございます。

ご承知の法然上人は、「苦しみのこの世にあることの存在を、悲しいことだが、それでも釈尊の教説に出会えたことは喜びの中の喜びなり」と説かれていることは、皆さん、ご承知のことです。

そこで改めて考えますと、私たち人間は、悲しみ、苦しみ、思うようにならない、それこそ凡夫と表現すればよろしいでしょうか。当たり前の人間だからこそ、救われたいと願って、法を、教えを求める心が起きるのではないのでしょうか。

それは明らかに、悲しみや苦しみ、嘆き、そういうものに出会って初めて救いを求める心が生じてくるものです。

これは私たち、檀信徒を見ている、また私たち自身の苦しみの体験から、大切な人との死別や別れやさまざまな体験をする中から、どうしてもならない境遇のときこそ、念佛の勧めがあつて、そこで念佛と出会い、求める声や求める心が生じてくると言えるのではないのでしょうか。

私は子どもたちの「いのちの授業」に出かけています。子どもたちにお話ししするとき、この二つのことを申し上げ

ます。

人生の答え、私たちが生きていくところには、答えの出方に二通りの出方があるものです。つまり、一つはすぐに出る答え。ほったたをつねってごらん。痛いでしょう。はい、つねれば痛い、別れば辛い。このようにすぐ出る答えは確かにあるね、と。

だけど、もう一つは時間をかけて、その身、その体で実感するところの答え、体得する答えがあると思います。

それは多くの年長の檀信徒から教えられた言葉の中にあります。きつと皆様方もそういうことに多く出会っておいでかと思えます。

人生の中で苦しみの中にある時は、ほんとに辛いときに、逃げ出したい、死にたいと思った。それが七十年、八十年生きてみて、人生を振り返ってみると、「あのときの苦しみや悲しみ、辛かったことが、人生の一番いい学びになっているんですよ、和尚さん。」こう聞かせてくださる人がいます。

さらには、「私の人生の中でもあの苦しかった、あの辛かった、あの悲しかったことが、私の人生の中の宝物になっているんですよ。」と。このようにおっしゃる方々は、

本当に少なくないのです。

そこで、「その辛かった悲しみや苦しみのとき、どうされていたのですか」と尋ねてみます。

「いや、和尚さん、それは祈りましたよ。」

「どういふふうに祈ったの？」

「お念佛してました。お念佛を称えてました。」こういう方々がほんとおおいになります。

そのとき、悲しみや苦しみを避けるのではなく、むしろ人生の中で味わい、出会う、悲しみや苦しみを大切にして生きていく。むしろ辛い。辛いと感じたときに、阿弥陀様を求めて「なむあみだぶ、なむあみだぶ」とお念佛を続けて生きるときに、そこにきつと幸せの実感を味わうことができるのではないでしょうか。

それこそ一生の間、ずうつと幸せを感じながらも、死の間際になって、まさにつらい思いで、不幸せな人生だったと振り返る人もいます。中には本当に苦勞続きで、悲しみ続きで、だけでも死の間際でまさにお念佛に出会って、本当に、「ああ、いい人生だったね」と締めくくる方もおいでになります。さてどちらが幸せな人生だったでしょうか。人生の総仕上げの時間、臨終は大切な時間と受けとめられ

ます。

最後に藤井實應猊下の御詠歌を挙げさせていただきます。

「人の世の 憂き悲しみの谷底を 静かに照らす弥陀の月かげ」

悲しみの中、苦しみの中でこそ、なむあみだぶ、なむあみだぶと称え、浄土を求め、阿弥陀様の救いを求めるときに、おのずと幸せを実感する生き方やお念佛のありがたさを味わうことができようかと信じております。失礼いたしました。（拍手）

伊藤 佐藤先生、ありがとうございます。

最後にご紹介いただいた藤井猊下のお歌が非常に示唆的で、いいお歌を教えてくださいなと思います。「人の世の憂き悲しみの谷底を静かに照らす弥陀の月影」という、非常に悲しみの中から信仰に出会って、幸せに導いていくというところをお教えたいただいたのかなと感じたところでございます。

柴田先生の迫力とはまた違う、非常に上品なお話でありがたいなと感じたいところでございます。

それでは、続きまして、佐野先生から、佐野先生のお立場でお教えをいただきます。よろしく願います。

佐野 生まれて初めて、こういうひな壇の上に座らせられました。九州福岡教区、八女の上妻天福寺の住職、佐野眞弘であります。法式教師会のほうからということで依頼されました、固辞したのですが、何とかひな壇に座ってくださいということ、今般、寄せていただきました。

皆さんのお手元には四枚のプリントがあると思います。レジメと縦長のと、これを使って、午前中の藤本先生の基調講演の趣を受けまして、「念佛往生のこころの安置と念佛する動態」を、「念佛往生を信ずる心」(安心)、「称名念佛の実践」(起行)と受け止めて、「称名念佛の実践」(起行)について、特に南無阿弥陀佛と音に出すことを中心にお話しさせていただきます。

宗祖、法然上人の立教開宗の心は、凡入報土である。先ほども柴田先生がおっしゃいました。そのためには我々は何をすべきか。私どもの天福寺の開山、鎮西上人は、お師匠様、法然上人のみ教えのままだに、晩年は天福寺で一人、静かに念佛を日々、六万を超えて、お称えなされた。

ところが、自分で六万、数えたのではないんですね。お弟子さんが側にいて、すごいなというところから数えたようでございます。そのように、私も日常、お檀家さんから依頼を受けて、追善供養とかお葬儀であるとか、そういう方面での式次第の中の念佛一会と、朝夕にお勤めする攝益文、念佛一会の念佛一会とは意味が違うということをもう一度、再確認をいただきたい。

昭和六〇年でしたか、大本山善導寺に職員で入りました。一年後に、もう亡くなられました藤堂俊章台下がご晋薫でございました。よく五重相伝の随行で全国各地へ伺わさせていただきました。

その折々に台下から言われたのは、お布施を貰って称える念佛の数と、自ら阿弥陀佛に対して口に称える南無阿弥陀佛では違うんだぞと、よく言われたことを思い返させられました。

そこで「浄土三部経」の中には、「観無量寿経」の中に「合掌叉手」、「称南無阿弥陀佛」、「令聲不絶具足十念 称南無阿弥陀佛」と、阿弥陀佛を称えよという文言がございます。

これを受けまして、我々は人間として身口意の三業をし

て、所求・所帰・去行の、去行『ただ一向に念佛すべし』、すなわち『南無阿弥陀佛』と口に称えるべしと、私は受け止めさせていただいております。

平成七年に藤堂台下の下で、七十数年ぶりに天福寺で五重相伝をしました。八八名の受者とともに、次の朝から別時念佛を始めました。今から六年前までは毎朝やってましたが、なかなかお年寄りには来なくなりました。

そのうちに月に一度ということで、今は三〇〇回を超えて、毎月一度、念佛と法話という形です。それとは別に年中行事があるというスタイルで、お檀家さんにこの称名念佛をお伝えさせていただいている現状であります。

すなわち皆様方、本当に日々に南無阿弥陀佛とお称えいただいていると思いますが、この浄土宗開宗八五〇年を前に再度、基本の再確認をしていただきたいのであります。

「佛説舍利弗悔過經」。「大正大藏經」の中に「常に平旦、日中、日入、入定、夜半、鶏鳴の時をもって……十方を礼拝す」とあるように、インドでも昼夜六時に礼拝が行われていたようです。

中国では廬山の慧遠法師や善導大師が六時の勤行を行い、日本でも法然上人や鎮西聖光上人が六時（晨朝、日中、日

没、初夜、中夜、後夜）の礼讃、誦経を勤め、称名念佛を行じていたことなど、常の勤行が行われていたようであります。

現在、我々はこのいう浄土宗法要集がありますが、かなり再版が進んでいます。今、私の手元にあるのは平成二四年十一月一日、新改訂第四版であります。

ブロックの法式講習会に講師で行きまして、最初に皆さんに伝えるのは、これを購入していますか。見てみたら、もうカビが生えているような、古い古い版のものばかりです。

それではいけないので、新しい版が出たら改正された部分をインターネットで確認しながら、またこれを購入していただくと、少しく現状のお勤めのことがよくわかるかと思えます。

ところが、この法要集にある現在の日常勤行式の起源は、関東十八檀林を制定なされた観智国師存応（増上寺第一二世）様の時代から次第に整備され、元禄、享保年間に至って各種偈文、文政年間には大筋が整い、その次第が日常の勤行と規定されてくるのは、安政四年五月（二八五七年）増上寺学頭観随師『蓮門六時勤行式』によると考えられて

います。

時代は過ぎて明治となり、その後、明治九年の『浄土宗鎮西派規則』、大正四年の『法式条例』、昭和一四年の『浄土法要集』、これに至っている現状であります。

さあ、この中で念佛一会の名称の一端を資料一でお目にしていたきたいと存じます。縦に見ていただきまして、一番下に誦経・礼讃・念佛と一列に書いてございます。これが法然上人、鎮西上人が勤められていたお勤めであります。

そして、一番上に現状の日常勤行式を提示してあります。その中で善導大師の五種正行をこの偈文中で当てはめてみますと、歎佛偈は観察正行と当てはめられるのではない。誦経は読誦正行、礼讃は礼拝正行、そして、讃歎正行の意味を含み、念佛一会こそが、称名正行であると、このように当てはめることができるかと思えます。

そして、法然上人は歎佛偈、観察正行、六時正行、礼拝正行、讃歎正行を助業とし、称名正行のみが正定業であると言っていたているのを、この次第の中に書き添えてございます。

では、この日常勤行式内における念佛一会の変遷です。

まず、先ほど言いましたように、観智国師の時代よりいろいろなお寺様でお勤めの次第が工夫されてきましたが、きよう挙げている四つの中で古いのは、浄業課誦、これは天和元年（一八六一年）獅子谷忍激様の考えられた式次第であります。

次が日用念誦、これは忍激上人のお弟子の宝州様が享保一年（一七二六年）に認められた日用念誦であり、それにプラスして蓮門六時勤行式、これが安政四年五月、増上寺学頭観随上人によって示されてあります。

一番下の六時行法定式は、獅子谷忍激上人の伝記と云いましょうか、獅子谷忍激和尚行業記、これは弟子の珂燃師が著わされた中にある式次第であります。

これで見ていきますと、今般の私の話の中心、念佛一会というところを見ていただきますと、全て同じ名前ではありません。日常勤行式においては、念佛一会。蓮門六時勤行式では念佛（一千遍）、浄業課誦で念佛一会、日用念誦で念誦、六時行法定式では連声念佛千遍となっております。ここで念佛一会、この意味するところは、勤行や法要中、鉦、木魚を用いて、数を限らず、称名念佛、通常は、撰益文に続いて、称名することを念佛一会と言う。これの中で

一会とは、どういうことか。一つの法要や法会を指す場合、鳴物、定められた法で繰り返し打ち鳴らすこと。一連と一体で、連続した時間、念佛申すことである。と穴戸寿栄先生は、おっしゃっていたいております。

そうしますと、この念佛一会という呼び方が出てきたのは、浄業課誦が最初のようにありますが、ほかにも文政六年（一八二三年）隆圓師が著された「吉水瀉瓶訣」であったり、また享保一九年の、先ほど言いました日用念誦のところで、浄業課誦付録という宝州様のものに、念佛一会というものが出てくるようでございます。

こんなものは当たり前だと、皆さん、思いますが、当たり前が積み重なったら、常識が積み重なったら、非常にだんだんなっていくようでございます。

そういうところからいまして、蓮門六時勤行式の前序に、「六時の勤行は誦経礼讃念佛をもつて浄土宗の法式となすことは、法然上人開宗以来の規格であり遵行してきた」とあります。

中でも、念佛一会は称名正行・正定業であります。しかし、現今、日常勤行式を基盤とした追善供養法要等の流れ、時間が制限されるのか、時間調整のごとく、念佛一会が勤

められたりして、それは本当に嘆かわしいことだと思ひます。

念佛千遍は先ほどの比較表の中にも出てきましたが、称えたいものだと思っております。

では、レジメの裏にまいります。この日常勤行式の中を見ていくと、南無阿弥陀佛、称名念佛に日常勤行式次第の中だけで見ますと、念佛一会と十念があります。

資料二、これは「六時名号呼法辨」、この本も私が所有しております。大澤上人の所持していらっしゃるのを見せていただきました。その中の一部をプリントして持ってきたわけです。

「六時名号呼法辨」弘化三年（一八四〇年）秋、天台僧西海密成、僧敏律師述、華頂山藏版です。天台のお坊さんの出版を知恩院がやっていたわけです。それほどに、この僧敏さんは、浄土教のお寺さんたちとも通じ合っていたようでございます。

僧敏については本日午前中、第二部会で、田中芳道上人が講義をされた中に出てきました。僧敏さんのことはその方に聞いていただければ結構です。

「南無阿弥陀佛」をいかに称えるか、我々は伝法におい

て、口伝によると受け止めています。漢字表記だけにあとから確認しようとしても判明しにくい。そこでカタカナ表記があればなあ、わかりやすいしと思っておりましたときに、大澤上人よりこのコピーをいただいて、「うわあ」と思いまして、目から鱗でした。

そこでこの資料二を皆さん、読んでいただいたらわかるように、我々は、現状は「なむあみだぶ」、「ぶつ」ではないですね。ところが、その呼法辨が著された一八四六年以前におかれては、いろいろ南無阿弥陀佛を音に出すときの音があつたようでございます。

そこでこの僧敏律師は、「ナームアミダブ」、「ナムアミダブ」、「ナムアミダブツ」、「ナムアミダブツ」、「ナムアミダブツ」、「ナムアミダブツ」という六種類の称え方を挙げておられます。

第一番目から第四番目まで、「ナームアミダブ」、「ナムアミダブ」、「ナムアミダブツ」、「ナムアミダブツ」の四つは今どき、この弘化三年時代には、こう唱うる者あり。第五番目は今どきは、礼拝のときに唱えている。かく唱うることあるが、第六は今時、唐音と称して、最も誤った音なり、以上六種の唱え様いずれも正しからず、用いざるべ

からずと言っています。

この六字名号呼法辨等を参考にしつつ、現状の南無阿弥陀佛のお称え方になったのではないかと受け止めております。

また十念の念佛、これは余り私どもが言っていないのですが、伝聞によります。実は、昭和四三年三月発行の法然上人七五〇年御忌記念五版浄土宗法要集五三ページに、十念の指示は相傳による。ただしその唱え方は第一念より第八念までは「ツ」を言わず、第九念を「ブツ」とはつきり唱え、第十念の「ツ」は、吞むべし。このように書かれてありました。

そうしますと、呼法辨を見ておりますと、この読み方を勧めていただいておりますのは、梵音の悉曇（シツタン）学から、それから、音韻学等をもって清音を示してくれてあるということでございます。

そして、この方のものを読んでおりましたが、その提示されたこの称え方が明治になり、洋楽が入ってきたりする中で、やはりインドから中国を伝わってきた読み方をしなければいかんのか。それが「なむあみだぶつ」というのがどうも大和音という感じで、記されてありました。

そういうことを思いますと、この十念を称えるのにも、元祖様はどう称えていたか、鎮西上人はどう称えていたか。想像の域を脱しませんが、やはり鳴物なしで「なむあみだぶ、なむあみだぶ、なむあみだぶ」となさっていたのかなと想像しております。

またこれを言いますと、今度は資料三。これは同じく大澤上人から提示させていただいて、「うわあ」と思いました。在家朝夕看經之の法式、寛延四年（二七五一年）祐天上人の弟子祐海上人が著されたものの中に、これはあくまでも在家の方にお勧めした式次第であります。

その中に、光明遍照のあとに、プリントで、上の段でしうか。念佛一会ではなくて、長念佛と書かれてあります。その下のほうには声に出る念佛を佛の本願と知りて、時所を計らい申すべし、高声に十徳を明らかにせよ。そのように書かれてあります。

このお念佛、南無阿弥陀佛を言うときに、鳴物は何をもつてしていたか。この祐海上人の頃には、長念佛の資料の中に打鐘、あるいは木鐘を用いて申すべし。打鐘、想像するだに、鉦（ふせがね）、鉦（しょう）ではなからうか。木鐘。これが日蓮宗がお題目を称えるときに叩いている、

鐘の形を木で製作されたもののようであります。

そうしますと、この木鐘はそれ以前からお念佛を称えるときに使われていたのかもれません。法然上人の流罪時の四国の塩飽島（シワクジマ）に行きますと、この木鐘が現にあると聞いております。

そういうことでございまして、この打ち方は、現状は念佛一会の鳴物は鉦、木魚は誦經および念佛一会に限る。打ち方は、字音と字音の間。合間打ち（裏打ち）で、一唱三下をしてください。木魚で念佛一会は鉦に準ずる。

念佛一会に木魚を使い始めたのは、資料一のほうで言っていました。浄業課誦の最初のところ、江戸の終わりから明治に入ってから一般のご寺院様にもどんどんどんどん普及していき、現在ではこの日常勤行式の念佛一会とは別の別時念佛会等が盛んに行われる中に、もうお寺さんだけではない。檀信徒にも木魚を持たせて、使っています。

ところが、私も、ずっとやっていまして思うのは、この頃、ばあちゃんが言います。和尚さん、木魚を叩くの、もうしんどい。手首、痛い。ああ、そうか。それで木魚なしでやると、「なみあみだぶ、なむあみだぶ」と出る。だから余り鳴物は良し悪しかなという体感しております。

少し時間が延びましたが、今般の「お念佛からはじまる幸せ 開宗のころ・凡入報土」の実践行としての称名念佛というものがいかに大切でありながら、我々は余りにも馴染み過ぎて、そういうところに無頓着になっておられるのではなからうかと危惧する次第であります。

どうか皆様方にはこの点を再確認していただきまして、もつともつと「なむあみだぶ、なむあみだぶ」と言つてほしいものだと思います。(拍手)

佐藤 佐野先生、ありがとうございます。原点を見つめ直し、我々がお念佛を称える称え方を指し示していただいたのかと思います。念佛一会を十分に称えなければならぬという当たり前のようで現状、佐野先生がご指摘のように時間調節に私自身、使っていることを非常に反省させられます。私だけでしょいか。

千偏称えよと指し示されていることを考えると、念佛を称えて幸せになるということに私自身、欠けていたのだなと反省をさせられるところです。

木魚を使うのが新しいかもということですが、今、はっきりと覚えていないのですが、江戸時代の木魚を使うこと

で「異安心論争」が京都で行われて。

佐野 鳥羽の正伝寺さん、きょう、ここにおられるかもしれませんが。伊藤正芳上人が住職をしておられます。その一代様の圓説様が、黄檗の隠元さんが中国から、今、皆様方のお寺にある木魚の形をしたのを持ってきて、誦経等に使われました。

そして、浄土宗ではなむあみだぶつを称えるときに使われたのは、その圓説様から始まったと言われています。

ところが、称名正行の念佛を、南無阿弥陀佛を言うのに、あんな目覚ましの魚鼓（ぎょく）の変形したものを叩いて南無阿弥陀佛を言うのかという論争があつて、しばらくは余り広まらなかったようです。明治以降になつて広まったようです。

伊藤 そうですね。知恩院に何か訴えて、あれをやめさせろというやり取りがあつたということが残っております。今、我々がやっていることが常識でないというところで見直していく必要がある部分もあるかなと受け止めさせていただきました。

それでは、最後に本庄先生、お待たせをいたしました。本庄先生のお立場からお教えを願いたいと思います。よろしく願います。

本庄 どこから申し上げたいのかわからないのですが、まず浄土宗別立の意義については、最初に柴田先生がおっしゃいましたので簡単に済ませたいと思います。

一ページ目大きいIであります。法然上人のお立てになった浄土宗は、基本は「浄土三部経」を中心とする釈尊の教えをベースにして、善導大師の解釈に基づいているわけでございます。

これは藤堂恭俊先生が生前おっしゃっていたことらしいです。善導大師の教えのままでは法然上人の浄土宗にはならないということを口伝でおっしゃっていたらしいです。すなわち善導大師の解釈をさらに微調整と言いますか、補足と言いますか、再解釈をなさった上で浄土宗が成り立っているのではないかということが言えるということだと思います。

これは私が言っているのではないわけであります。大谷先生も強調されておられます。善導大師の解釈にさらに肉

付けが行われてこそ、法然上人の浄土宗ができているということですよ。

以上を念頭に置いて浄土宗の教えを理解していかなくてはいいけないと思います。それ以外の「万機普益」「善導補助の七師」「怨親平等思想」は省略させていただいて、時間が余ればということにさせていただきます。

大きいII、「原則的なこと」です。私も十分わかった上で申し上げることはないのですが、一つ目に「しあわせ」とはどういうことか。今日の先生方からも出ておりましたが、自分なりに解釈をするとすれば、幸せとは現当二世の利益 (hita)、安楽 (sukha) と捉えようと思います。

ただ個人的にいろいろな捉え方があるとは思いますが、それを言い出すと收拾が付きませんので、こう言うては何ですが、常識的なところで押さえておく必要があるかなと思っております。

二つ目は、これは余り言うと、差しさわりのあるかもわからないのですが、浄土宗だけではなくて、日本の仏教教団で割合好んで使われる表現で、「生かされている」ということがよく言われると思います。

これは確かに自分一人で生きているのではない。謙虚さ

が大事ですよ。いろんな人に支えられて我々は生きているのですよということ、大変意義深い表現ではあると思います。

ただ一方では、生かされている、生かされていると言いつ過ぎると、何となく日常的な、世俗的な生をそのままありがたがることになりかねません。それは仏教の根本的立場からは離れてしまうのではないかと思います。

すなわち仏教の世界観、人生観はそもそも諸行無常、一切皆苦。その逆に涅槃寂静、寂滅為樂ということで、悟りこそが最大のと言いますが、究極的な意味での樂なので、人生はそのままありがたがるものではない。否定的に捉えるべきものであるというのが、仏教の世界観の基本だと思います。

それから、浄土教の基本は厭離穢土、欣求浄土でありますので、この世の人生を余り肯定的に捉えるということにはやはりブレーキをかけるべきかなということがあると思います。これが二つ目であります。

ただしですが、三つ目。それに矛盾するようなことを申し上げるようですが、他方、仏教は世俗的な幸せを求める宗教ではないという大原則を振りかざして、世俗的な幸せ、

あるいは安樂を厳しく拒絶するということは、それはそれで極端に過ぎるとも考えます。

と申しますのは、ちよつと思いついただけでも幾つか挙げられます。阿含經典以来、ブツダの出現は、多くの人々の利益のため、あるいは多くの人々の安樂のためだ。こういうことが謳われております。

人々が安樂であつてほしい、幸福であつてほしい、そういう願いに応じてブツダはこの世に出現したのである。こういう大原則がございます。原始經典以来、在家者に布施、持戒、生天が説かれます。生天は世俗的な幸せに他なりません。

それから、そもそも浄土宗の浄土は、スカパーティー、安樂を有する国であります。安樂国を目指し、心の拠り所とするのが浄土の教えであります。その極樂とか安樂という信仰の背景には、原始仏教からの、出家者には悟りを求め、在家者には布施をしたり、あるいは戒律を守ったりして天界を目指すことを勧める、そういう立場があるとされています。

幾つかの理由で、余り世俗的な幸せを求めることを拒絶するのも、また極端に過ぎると思えます。

それから四つ目、これは話が前後してしまうかもしれませんが、四ページに参考文献を挙げております。一番上、浄土宗の『今を生きる念仏の救い』、二一〇〇三年に出た『宗報』一〇〇四号の別冊があります。そこに、既に現世利益について非常に詳しい叙述、あるいは報告が載っております。

その中で、安達俊英先生が「法然上人等における現世利益に関する研究」と題して資料を列挙していただいています。その結論、まとめのところにこのようなことが書いてあります。私の四つ目とほぼ同じ方向です。

「法然上人の現世利益については、それを不求自得（念佛を称えるうちに求めずしておのずから得られる、本庄注）として理解するのが一般的である。ただし、そこにもう一步踏み込んだ理解をしようとする見解も見られる。

また、法然上人以降の諸師については、人々を念佛に導くためにも、また世俗との関係からしても、積極的に現世利益を説くべきだとする流れと、それは祖師の教えに反すると主張する流れとがあったことがわかる。」

このように現世利益を積極的に述べるべきだという立場と、いや、それは原理原則からして間違っていると主張す

る方の、両方あったということが紹介してあります。

やはりこれは微妙な問題だと思います。余り肯定し過ぎるのも良くないし、また、余り否定し過ぎるのも良くないなので、ちょっと微妙としか言いようがないと考えております。以上、原則的なところを申し上げました。

さて、次の大きいⅢ。法然上人の著作の中で、道綽禪師と善導大師の引用が多々、あります。それを列挙した資料になっております。

（一）道綽、（二）善導と（三）以下宗祖です。これは本質的に変わりはないので、分ける必要はなかったかもしれませんが。全部と言っているほど、法然上人の著作の中に引用されているものではありません。

列挙したものを読み上げるのは控えてちょっと指摘だけしておきたいと思います。

一つ目は、道綽禪師の『安楽集』に、始益、終益の二つの利益が述べられています。一つ目は、阿弥陀仏の光明が衆生を救い、死後必ず往生すること、終益は、ひたすら念仏して往生した者は、阿弥陀仏の滅後常にも弥陀を見るということがあります（『選択集』第十一章に引用）。

一ページから二ページにかけて、まず二つ目に善導大師

『観念法門』の五種増上縁がございます。①滅罪するはたらき、次いで②阿弥陀仏が我々、念仏者を守護し延命させる働きが説かれています。これは割合、現世利益的だと思えます、それから、③仏や浄土を見せるはらたきにつづいて、④衆生を救済する働きとなれば、その中に現世利益的なものが入ってもおかしくないと思います。

あと、(三ーA)、法然上人ご著作の用例ですが、三縁については、藤本先生が言及しておられたとおりであります。現世利益的な内容が一層説かれるのは、やはり『選択集』の第五章(三ーAー三)、諸仏護念であります。

ここで最初の『観念法門』の引用では、念仏者を六方諸仏が護念し、病氣や厄難から救うと説かれています。さらには『礼讃』が引用されて、同じようなことが説かれています。

一応、六方諸仏の護念だけがまずは引用されますが、問答があります。六方諸仏だけが念仏者を救うのですかという質問があつて、いや、それだけではない。観音、勢至も、さらには二十五菩薩も守ってください。さらに、念仏者は、神々や聖者たちに守られて、延年転寿を得ます。このように、現世利益的な内容が説かれています。

さらに、二ページの下の方から次のページにかけてです。これも有名なことかと思えます。「逆修説法」で清浄光、歓喜光、智慧光、こういう光に当たると、それぞれ、持戒清浄の人と同じ身柄にさせていただく、忍辱の人と同じ、智慧のある人と同じ身柄にさせていただく。そういう働きがあると謳われております。以上が、漢文系の資料です。

三ページの(三ーBー一)、このあたりから和語系のもの引用です。有名なものが多いのですが、まず七難消滅が念仏によつて果たされると説かれています。「九条殿下の北の政所へ進らする御返事」です。

三ページ四行目。「又傳教大師の七難消滅の法」云々とあります。これは『伝教大師全集』四、三一七頁。本文の最後で、「依正安穩修念仏」となっております。『七難消滅の護国頌』というタイトルとなっています。

その一節に念仏を修めればいいですよと読み取れますということがあります。「七難消滅の法にも念仏をつとむべしとみえて候」。みえてというのは、そのように読み取れるということだと思えます。

「されば君達などの、をいのりの料にも、念佛がめでた

き事にて候」とありますし、その次の行の一番右「現世後生の御つとめ、何事かこれにすぎ候はん」となっておりま
す。この「をいのりの料」というのは、やはり現世利益的な内容であると思われます。

もう一方では、この七難をどう解釈するかです。手近なところで、石田瑞麿先生の大辞典によりますと、『法華經』の例では、火事、水害、羅刹、刀杖、鬼、枷鎖、怨賊が七難に当たります。まさしく現世利益以外の何物でもないとされます。

やはり法然上人は、これを否定しておられないということになるかと思えます。

次は、現世の祈りを認める前提で（三―B―一、「百四十五箇条問答」の第一三九問答）、述べられているという
ことでもありますし、（三―B―三、「浄土宗略抄」、「元祖大師御法語」後篇第二章）もそのとおりであります。このあたりは、藤本先生がおっしゃっていたとおりだと思います。

それで時間のないところに申しわけなのですが、現当二世の「当」のほうです。普段、現場にありまして、ご家族を亡くされた方々が棺の中の方に呼びかけられるのをこ

こに書いておきました。

「いいところへ行つてほしい」「見守つてほしい」「また会いたい」「ありがとう」であります。

「ありがとう」は「当」には直接、関係がないと言え、関係がないかもわかりませんが、「いいところへ行つてほしい」「見守つてほしい」「また会いたい」。これを叶えてくれるのが極楽浄土であると受けとめられます。『往生要集』の浄土十樂がとてもよい資料になります。

特に今申しました「見守つてほしい」については、四ページ（三）身相神通樂の五、神足通が身に備わると、遠い所まで飛んで行つて化身を造る能力が付きますので、家族が困つていたらそこへ飛んで行つて、姿を変えて、家族を助けるといふことが叶いますということでもあります。

それから、「また会いたい」は、林田先生が強調しておられることですが、（七）聖衆俱會樂が考えられます。

さらに相前後しましたが、「見守つてほしい」については、（三）身相神通樂に加えて（六）引接結縁樂が関係するかと思えます。

この浄土十樂は、われわれにとって慰めになる内容が揃っています。そういうことで普段から自他共に味わつて参

れるとよいと思っております。(拍手)

伊藤 本庄先生、ありがとうございます。本庄先生のただ今のお話は仏教学を踏まえた上での法然上人の現当二世について、根拠を求めながら一つずつ、教えていただいたかなと感じております。

それぞれの先生方、それぞれの特徴で、非常に示唆的なご意見を頂戴したかなと思っております。

先生方の間で何か、お互いにご質問とか、確認というところがございましたら。

ございますでしょうか。

それぞれ、先生方には特徴的にいろいろとお話をさせていただきました。皆さんのお手元には質問表がございます。

どうぞ、今お書きいただきました、お帰りの際にご提出いただければと思います。

法然上人がお念仏をお称える姿というものが、そこにしあわせ、喜びを感じておられるというのが、ひよっとしたらきょうの皆さんのキーワードではなかったか。

柴田先生は、「凡入報土」を受け止めた法然上人のしあわせなお姿を強調してくださいました。

佐藤先生は、「かなしみ」から幸せの実感があるというご指摘でした。法然上人の嘆き嘆き経蔵に入り、悲しみ悲しみて聖教に向かいて自ら拓きみられた観經の書の一意専心の善導大師のお言葉によって、念仏によるしあわせというものを実感なされたんだろうということ。

それから、佐野先生は、念仏の称え方を法然上人のように。我々、時間調節で念仏一会をするのではなく、念仏中心の生活の法然上人のお姿というご指摘だったと思います。

本庄先生は、法然上人の指し示してくださる現世における念仏利益をご紹介いただいた。まさに我々、浄土宗僧侶が念仏によるしあわせを法然上人のように実感すべきだということのようなことを、共通の認識として考えさせられました。藤本先生のお言葉を借りますと、私たち自身が根茎のところでしあわせを念仏によって得るということが、立教開宗の意義ではないかと確認させていただいたかなと思います。

法然上人は、皆さま、ご存じのように、死刑になってもかまわないという、法律上、その社会での価値観をはるかに凌駕する、自分自身が極楽に往生することが真実の価値

であるという、そういう法然上人のお姿を我々はしっかりと見詰めていきたいと感じさせていただいた次第でございます。

明日、もう少し先生方の言い残しのお言葉をちょうだいし、皆さんからのご質問にお答えする形で討論を進めたいと思っておりますので、また明日、ご参加いただきますようにお願いいたします。

それでは、この場は、これにて終了させていただきます。

司会 ありがとうございます。もう一度、壇上の先生方に拍手をお願いいたします。(拍手)

＊シンポジウム②＊

司会 大変遅れましたが、シンポジウム二日目を始めさせていただきます。

パネリストの先生方は、昨日に引き続きまして、本庄良文先生、佐野真弘先生、佐藤雅彦先生、柴田泰山先生でございます。また、コーディネーターは、伊藤真宏先生でございます。

以後、伊藤真宏先生に進行をお任せいたします。

伊藤 昨日、それぞれの先生方からそれぞれの特徴、そしてご主張、お教えを頂戴いたしました。まとめにもならないまとめでございましたが、法然上人がお念佛をお称えするお姿ということが、一つの共通の認識であったかと感じさせていただきました。

柴田先生は「凡入報土」を受け止めた法然上人の幸せなお姿、佐藤先生は悲しみから幸せの実感を得るという、それはまさに法然上人の「嘆き嘆き、経蔵に入り、悲しみ悲しみ、正教に向かい、手ずから、自ら、開き見しに」という観経疏によって、念佛による幸せの実感をされたという

ことを彷彿といたしました。

佐野先生はお念佛の称え方の原点を見直すということで、まさに法然上人のように六万遍、七万遍のお念佛を称える念佛一会を時間の調節に使わずに、千遍の念仏を称えるべきだというご主張を頂戴いたしました。

本庄先生は法然上人の指し示す現世における念佛の利益をご紹介いただき、まさに我々自身がお念佛を称えるということを、しっかりと受け止めなければいけないというのが、認識ではなかったかと感じております。

藤本先生のお言葉の中に、私たち自身が根茎のところでは幸せを念佛によつて得るべきだというお教えを頂戴しました。このことこそが立教開宗の意義であったというふうに少しまとめさせていただいたところでございます。

法然上人が死刑になってもかまわないと断言された。このことは我々のこの世の、社会の価値観を全て凌駕して、往生することこそが真実の価値であると見出された法然上人のお姿というものを、我々はきつちりと見詰めていかなければならないと感じさせていただいたところでございます。

本日は、昨日お話しいただいた先生方の、それぞれもう

少し補足すべきところが、一晚お考えいただいて、あったらどうかと思います。先生方から一〇分ずつぐらい補足のお話をしていただきまして、そのあと休憩をさせていただき、その後、昨日頂戴しました皆様からのご質問に、それぞれの先生方からお答えいただく。そのように進めさせていただきますので、何かしら皆さんに得るものがあればと思います。

それでは、柴田先生からお願いいたします。

柴田 柴田でございます。よろしくお願い申し上げます。昨日の補足ということですが、大体申し上げます。いことは申し上げました。法然上人の存在意義というものを全仏教思想史という言葉を繰り返させていただきますが、仏教の歴史の中、特に思想の歴史の上において再解釈した上で、私どもはもう一度、浄土宗が今の時代にあつてどういう宗教であり、どういう思想であり得る、かつどういう実践であり得るかということを考え直さなければならぬということが、私の昨日のコンセプトでありメッセージでございます。

その意味におきまして、本日の袖山先生のご発表ではご

ございませんが、「名曰極楽」という意味をもうちょっと考え直しておきましょう。

きょう、袖山先生のご発表がございました。皆様方、「名曰地獄」ではないのです。羅什が何ゆえにここで「名曰極楽」と訳し、我々に名づけて「極楽」というのであるということ、翻訳の『阿弥陀經』において提示したか。

かつ羅什にとりまして、四〇二年の翻訳に当たる『阿弥陀經』は、恐らく羅什が長安に入りまして最初に訳したのが、『禪秘要法經』の竺法護訳の重訳かと思えます。それは恐らくは当時の中国の方々から『禪秘要法經』が読みにくいからということで、竺法護訳の重訳を頼まれた、そして羅什自身が自らの意思において最初に翻訳した大乘經典は『阿弥陀經』かと存じ上げます。

彼が何ゆえに最初に『法華經』でも『般若經』でもなく『阿弥陀經』を訳したのか。よく私が袖山先生と一緒に、名刺がわりの『阿弥陀經』と言っていますが、羅什にとりまして、わかりいい、一切諸仏がある、何より「名曰極楽」こそが、彼が『阿弥陀經』を訳したかったコンセプトであり、彼が我々に大乘はこれだと言わんとした意味は、この「是故号阿弥陀」、「名曰極楽」、そして「成就如是功

徳莊嚴」このリフレインにあるかと思えます。

その全てが名曰極楽であり、極楽があるという生き方を我々にしなさい、いや、羅什自身の信仰において、彼の意図において、彼が最初に、言いかえれば、中国仏教において最初にこれが大乘であるという意味において、私どもに訳されたテキストこそが、大乘經典こそが『阿弥陀經』であり、その阿弥陀經の中に「若一日、七日一心不乱」があるわけでございましょう。

そのように考えますと、大乘の歴史におきまして、阿弥陀仏信仰というものは最初に紹介され、かつ一番大事なものであり、羅什が一番伝えたかった教えであり、かつその中の実践行は「若一日、七日一心不乱云々」でございします。

こここそに私どもは、昨日、私が最後に申し上げた声の宗教を見出さなければならないのかもしれない。声でございします。声こそが私どもにとりまして最も根源的な行為であり、自らにできる唯一の表現方法であり、自分の思いを自分の身体的行為において相手に伝えるという行為でございましょう。

しかも「南無阿弥陀仏」と言ったときの「南無」の先には既に阿弥陀様が存在します。我々は弥陀との信頼関係が

既にあり、弥陀が存在し、弥陀に救われるという意思と決意のもとにおいて「南無」と言っております。

「南無」の一言で全て尽きております。その先に阿弥陀仏が存在し、故に善導が『観経疏』において帰命発願回向、帰依であると、六字名号を解釈し得たわけではございませんか。

そのように考えますと、私どもにとりまして南無阿弥陀仏の六字名号こそが声であり、生き方であり、信仰であり、宗教であり、経であり、一切ではございませんでしょうか。南無阿弥陀仏のこの六字名号の響きの中にこそ、我々の全てがございます。祈りがございます。願いがございます。涙がございます。人生の悲哀がございます。その一切が我々の南無阿弥陀仏の中にあり、そして南無阿弥陀仏の響きの向こうにこそ、阿弥陀仏が存在し、極楽が存在し、そして法然上人にとりましては、善導大師にとりましては、六字名号の一音一音の中に阿弥陀仏が立ち現れ、阿弥陀仏が見えていたのが、善導大師であり元祖様ではございませんでしょうか。

その意味におきまして、「お念佛から始まるしあわせ」というタイトルでございます。決して現世利益がここから

始まるわけではございません。南無阿弥陀仏で宝くじが当たるなら、幾らでも私だって称えよう存じます。

そういう意味も含めまして、私どもの日々にな号があり、弥陀を称え、弥陀を呼び、弥陀とともに生きる日々こそが、我々にとっての六字名号、すなわちお念仏かと存じ上げます。

これこそが法然上人の宗教であり、全仏教思想の歴史の上におきまして、私が見る限り、あらん限りの思想の中において、それまでなかった思想であり、故に法然上人が開かなければならなかった教えでございます。

法然上人がまずご自身が救われ、ご自身が救われるからには、未来世一切衆生が救われる教えとして私どもに開きたもうた、導きたもうた、示したもうた浄土門でございます。

この浄土門を阿弥陀仏が存在する限りにおいて、未来永劫に伝えいくのが我が浄土宗の使命であり、我が浄土宗の存在意義であり、我が浄土宗が宗教としてこの世界上において広めていかなければならない教えかと存じ上げます。

以上をもちまして、補足とさせていただきます。

伊藤 ありがとうございます。まだ十分時間はございますが、言い切った感じがございますので、柴田先生の補足についてはここでとめさせていただきます。

それでは、続きまして佐藤先生、補足をお願いいたします。

佐藤 昨日、スライドを使ってお話をしましたが、その中でお気づきの方があつたかどうか。「かなしみ」の文字をひらがなで書きました。どうして漢字を使わなかったのか。悲しみと哀しみ、このように多くの方々がお使いになれると思います。

一般的な形でのかなしみは「悲しみ」を書くわけです。個々の体験、一人一人の心の悲しみというときには、むしろ「哀しみ」を使うことが多いようです。

そこでむしろ、かなしみが始まるというところには、そのかなしみの中にはいろいろなある種、いたみも入っています。「いたみ」も痛みもあれば悼みもあります。

つまり、いたみと表されるときにも、全体的な、大まかに言うときの「痛み」、体に傷を負ったときの身体的な「痛み」、それから、まさに哀悼の「悼み」、人を亡くして

悲しい思いをしたときに心に感じるところの悼み、言うなれば私たちが使っている言葉は大和言葉「いたみ」から転じていく中で非常に幅の広い思いを持っているかと思っています。

さていかがでしょう。おぎやあと生まれた赤ちゃんがそのままおっぱいを欲しがる、もしくは何か食べ物を欲しがつてくる中で、しあわせを実感することができるのでしょうか。

いや、そうではなくて、むしろ人間が成長していく過程の中で自分の思うようにならない、自分の本当に思ったようにはならない。そういう体験をしていく中で、そこからまさに希望とは異なる方向に少し振り子が振れたときに、悼みではなくて、満足ではなくて、もう少し幸せを実感していくというような、幸せの実感の仕方もあることではないかという思いで、あえてひらがなでかなしみと表現をさせていただきます。

さらに言えば、私たちは人間としてはあるときにかなしみを感ずる存在だからこそ、しあわせを実感することのできる、そういう人間がいることかと思えます。私は昨日は申し上げませんでしたが、いかがでしょう、法然上人がそ

ういう心のつらさ、心の悲しみを感じた人たちに接したときに、どんなふうにされたんだろうと思いを馳せます。

いきなり、「さあ、お念仏が大事だから」というような調子で、お念仏を説かれたのだろうか。いや、私はきつとまずそのかなしみを持つ人たちの悲しみを、ちゃんとお聞きになるところから始められたのではないかな。どんな悲しみだったの、どんな辛さを持っているのというところをお聞きになられたと思うし、そしてそのかなしみを実感する人たちに寄り添う、お側にいらつしやるという姿勢のところから、そこからまさにお念仏をお説きいただいたのではないかなということを感じてきました。

いや、だけれども悲しみだらけの人生なんて、そんなのは報われないのではないかとご意見もありますので、そこからまた後ほど補足をさせていただきますと思います。

伊藤 どうもありがとうございます。それでは、佐野先生、補足をお願いいたします。

佐野 昨日、南無阿弥陀佛という称名念佛の重要性を再確認していただくということで、日常勤行式の中の大切な

部分、念佛一会が一番重要だということのお話をし、では南無阿弥陀佛をどのように音に発するかということで、天台宗の僧敏律師が著された資料を「六字名号呼法辨」で紹介しながら、なむあみだぶ、なむあみだぶと、このように口に出していただくことですよ。

それが一人で寺房でやりますと、なむあみだぶ、なむあみだぶ、なんまんだぶと種々多様に我が身の口の滑舌の衰えやらで変わっていく。それが檀信徒から依頼があったときの年会法事等にも出てしまう。

そこで止まっておればいいのですが、その施主となりたもうた檀信徒の皆様は、ご住職が口に称えておるなむあみだぶ、なむあみだぶを耳にして、それが耳にタコができるように聞きました、おのずと伝わっていつておる現状にあるやと思うようなところから、この南無阿弥陀佛というものの基本をきちんとお称えたまわりたいということをお伝えし、では、その南無阿弥陀佛と念佛一会でお称えするときの打物、鍵稚物はこの話に少し触れて、現状においては木魚が一番多いかと思えます。

そしてふせがね、鉦というものが使われておることがございます。

また、これは特異ですが、鳴り物なしで、真摯に、ただただに右手で数珠を繰りながら、なむあみだぶ、なむあみだぶとお称えをしておられるお方もいるようですが、いかせん浄土宗でこの日用法要集の中に木魚の項、鉦の項で指示された物があります。

そのことをもう一度、再確認していただいて、自行、朝夕の本尊様の前での自らのお勤めのときには、きちんとその使い分けをして、勤めていただきたいと思うわけです。

追善供養法要、年会法事等のときは、これは日常勤行とは別物と受け取っていただきたい。だって、施主さんがいるから、懺悔偈のあとの十念、総回向偈のあとの十念、総願偈のあとの十念、お導師が一人で称えるのだと受け止めて、体に染み付いておると思いますが、実は、お施主さんがいたならば、そのご回向を依頼された住職自らだけが懺悔していたのでは意味がない。

檀信徒の皆様にも一緒に十遍の南無阿弥陀佛をお称えくださいとお勧めして、共に称えねばならないのではないのか。

そのようにしていきますと、私は二祖、三祖の面授相承の寺に住職をしております。いろいろな先徳の、特に藤堂俊章台下の影響がありました。これは天福寺で別時念佛を、

初めなければ何ともならん。平成七年の五重相伝以来、本当に日々に、縁があればするわけです。

一つの年中行事法要をして、それにくっつけて別時念佛と言っているのは間違いだと思います。別時念仏は別時念佛であって、というふうに受け取っていただきたいと思う次第です。

それで、昨日も紹介しました忍激上人のご本を本当に一度、読ませていただいて、自らの日常勤行、朝夕のお勤めの中でも、また、お檀家さんと共々になむあみだぶをお称えする、称名念佛を勤めるときに、身口意のもとに勤めていただきたいのであります。

これは私的なことでしようが、天福寺の自房、やつとこさ三年前に本堂を修理いたしまして、その前からやっていましたが、塗香、触香が常設であります。本堂の正面からは入ってはならん。檀信徒よ、玄関からお入りやす。そして自ら塗香をし、触香をし、堂内に入りましては、本尊正面、向拝口の入ったすぐのところ焼香の準備をし、焼香していただくというような堂内荘厳をしております。

ありがたいことに私の意がかなり檀信徒にも伝わったのか、この頃は、別時念佛ですよと言って、私は最初から

出なくていいんです。檀信徒が塗香、触香して、焼香して、勝手に木魚をそれぞれに打ちながら。だんだん、だんだんと木魚の音と口から出る南無阿弥陀佛がバランスよくなつた頃に、おもむろに裏堂から出ていきまして、その仲間に私も入れていただいて、称えさせていただいております。

そういうような事を思いますと、皆さん方ももう本当に加行相伝を終え、また、聖書道場等も終えて、いろいろな教学的な事柄を心に留め置きしておりますが、やはりなむあみだぶ、なむあみだぶと音に出す、実践行が、自ら自身のためにも日々に勤めていかねばならないのではないのか。

それをせずして、檀信徒に、念佛しましょう、念佛しましょうと言ったって、伝わらないのではないかということを感じております。

それで昨日、言いそびれましたが、日常勤行の念佛一会と年會法事の念佛一会は似て非なるものがあるかなとも思っています。もっと言うと、別時念佛の念佛と日常勤行中の念佛一会の念佛とは、少しく違いがあるかと思えます。

レジメにも書いておりますが、浄土宗には日常勤行式以外で笏念佛、百万遍念佛、双盤念佛、踊り念佛、大念佛等

がございます。この中で私、自分自身でできるのは、笏念佛と百万遍念佛、双盤念佛ぐらいです。

これが一唱四下、合間打ちではなくて、基本、頭打ち、なむあみだぶつ、なむあみだぶつという音が活かされて、称えられていると受け止めております。

また、別時念仏会におきまして、皆さん方も体験が多いと思います。最初、始まりはゆっくりと、合間打ち一唱三下で始まります。だんだんだんだんと滑舌よろしく進んでまいりますと、スピードが上がりまして、いつの間にか頭打ちに変じているという現象があるかと思えます。

要は、木魚の音に主体があるのではなくて、私どもの口から出すなむあみだぶという音に主体があるのだと、もう一度、再確認をしていただきまして、八五〇年に向けて、日々にたゆまず、資料の中でも言っています。忍徴上人あたりは、念仏は一千遍だと記されてある。

忍徴上人は一日、六時に勤めをなしていた。一時ずつに千遍で、六回だから六千遍になります。元祖様の伝記等で、元祖様は六万、七万称えたという。その数になぞらえるがごとき思いで、称えていただきたいということを最後にお伝えしまして、私の追加のことといたします。

伊藤 ありがとうございます。それでは、本庄先生、よろしく願いいたします。

本庄 自分の申し上げたこともそうですし、資料を見返してもそうなのですが、反省点が多々あります。そのうち、一番大事だと思うところを申し上げます。

まず、タイトルの「お念佛からはじまる幸せ」の「幸せ」です。大きく分けて現世の幸せと来世の幸せの二つに分けました。

来世のほうは『往生要集』に基づいて浄土十樂をそのまま挙げさせていただきました。これは全くと言っていいほど、いわゆる現世利益にはつながらないもので、これを「幸せ」と言ったときに、世間的な、我々が暮らしているこの娑婆世界での「幸せ」ではないということはわかりやすいと思います。

現世の利益と言ったときの利益の中身は、二つに分けておく必要があったかなと思います。一つは、いわゆる四苦八苦の世の中、これにまつわる幸せであります。例えば、財産が増えるとか、あるいは健康であるとか、あるいは寿

命が延びるということは、究極的な悟りに直結するものではないわけです。という意味で、いわゆる世間的な利益とはつきり言うべきではなかったかなと思います。

もう一つは、現世の利益のうち、世間を超えていく利益があると思います。例えば滅罪増上縁が五種増上縁のうちのひとつとしてあります（『新纂浄土宗大辞典』四七八頁）。罪を減ずるということは、それこそ悟りに向かって進んでいくために役立つものであります。

それから、五種増上縁のうちの三つ目になるのでしょうか。三昧増上縁。これも仏様や浄土を見せる働きということであれば、直接には極樂往生、延いては覚りにつながっていくご利益であります。

それから、三縁（『選択集』第七章）は、特にお金が儲かるわけでもなく、健康になるわけでもなく、寿命が延びるのは多少はあるかもわかりませんが、ということは余り書いていない。阿弥陀様と親しい関係であるとか、あるいは阿弥陀様と近い関係であるとか、あるいは滅罪、あるいは来迎が得られるということ、これは現世の利益ではありませんが、いわゆる神社へ参って頂くような現世の利益ではないということです。

そこをはっきり分けなかったがために、「お念仏からはじまる幸せ」というタイトルを見て、例えば檀信徒の方々が何かお金が儲かるのかなみたいになにに受け止めかねないなどということ、そこはいくら現世の利益であっても、わかりやすい言葉で言えば、宗教的な利益と世間的な利益をはっきり二つに分けなくてはいいなかったかなというのが一つあります。

あと、浄土宗の存在意義も多々あると思いますが、他宗と比べてというのは余りやらないほうがいいかもしれませんが、法然上人が特に強調しておられることは、プリントにも書きました「万機普益」（『元祖大師御法語』前篇第八、後篇第一）ということだと思います。

通入という言葉があります。道綽禪師が聖道門、浄土門の二つを分けられた上で、浄土門こそが通入すべき路であると言っておられます。それに対して法然上人は、個人的に踏み込んだ解釈をしておられます。

順番はちよつと忘れましたが、遠く通じる、広く通じるということでもあります。一つは、遠く通じるというのは、時代に関して言うものです。釈尊の在世はもとより正像末、ここまで利益を及ぼすというのは、どこの宗派でも同じで

す。プラス、教えが全部なくなってしまう先の百年間も、遠く通じていきます。共通です。在世も、法滅以後も、法滅というのは仏教が減んだあと、百年間、そこでも共通にご利益を得ることができます。これはほかの宗派と比べて、優っている点であります。

それから、広く通じるというのは、誰でもが教えの利益にあずかることができるということだと思います。位高い菩薩から、一番低いところは五逆の罪人です。五逆の罪人以上に悪い人はございません。

というのは、熱地獄は八種類あります。一番下が無間地獄であります。無間地獄より下はありません。五逆罪イコール無間罪で、これ以上悪い罪はございません。これ以上悪いことはできないぐらいの悪いことをした人でも、五逆の罪人でも南無阿弥陀仏を称えることで救われる。

一番位の高いところから下まで、これは広く通ず。このように言われております。

遠く通ずが、時であり、多くの部分が機根の機であります。時についても機についても、他の宗派と比べればはるかに、はるかにでない部分もありますが、広く利益が与えられるというところが、浄土宗のほかと違う点であるとい

うことを補足させていただけたらと思いました。以上です。

伊藤 どうもありがとうございます。先生方、非常に謙虚で、時間が長引かずに、きちっとどこか短めに終えていただきました。

柴田先生は、念仏して、まさに極楽にえられる阿弥陀さんのもとに往生できる、そのことが幸せなんだということ強調していただいたと思います。

佐藤先生は、いたみ、かなしみというものの経験の中に、いたみ、かなしみがしあわせのほうに、振り子の片寄りのように振っていくんだと。それはまさに法然上人が現世でそういう苦しみ、かなしみに苛まれている方々にどのような接しられたのかという、法然上人の寄り添うお姿をご紹介いただいたかなと思います。

佐野先生は、まさに自行の念仏、それは追善回向とは違う、別物だと考えて、その自行の念仏が必要なんだ、まさにそれが幸せに向かうことなんだと受け取りました。

本庄先生は、幸せということについて、現世と来世に分けて、根拠を示して幸せを定義づけてくださった。どういう幸せかというと、宗教的幸せと現世的幸せを分ける

べきであつただろうということでご紹介いただき、念仏の利益にあずかることについての優位性ということを補足していただいたと思います。

いずれにしても「念仏からはじまる幸せ」というキーワードが、非常にさまざまな問題や意識を我々に思い起こさせてくれるものであつたと思います。

先生方のご協力で少し時間が過ぎますし、始まるのも少し遅れましたので、会場からのご質問を一つご紹介させていただきますいよろしいでしょうか。

昨日いただきましたご質問の中で、「貴重なお話をありがとうございました。本庄先生、言及していただきましたように、俱会一処の教えは私たちにとって大変ありがたく、信仰の支えになるものと受け止めております。

資料一ページの六行目にある「宗祖は、開宗以後も浄土宗義の補修に勤めておられた」というのは、おっしゃるとおりですが、善導義補助の七師は、どこまでも偏依善導一師に至る前段階であると思われませんが、いかがでしょうか」というご質問でございます。

本庄 ありがとうございます。下にお名前が書いてあり

ましたので、ご本人と少しお話しさせていただきました。

林田先生から、実は、私、この、偏依善導一師プラス善導義補助の七人の師について、論文を書いたことがあるとおっしゃっていただきました。

あとで教えていただけたらと思います。それをちゃんと読ませていただいた上でないとお答えできないと思います。

私がちょっと考えたことと言いますと、法然上人は善導大師の教えを自分なりに咀嚼された上で、これで救われると思われて浄土宗に帰依されたのだと思います。私は善導大師の教えだけでは浄土宗になりませんというのは、いろいろな意味で先生方からお伺いもしているし、自分でもそうだなと思っていることはあります。

大谷旭雄先生の『浄土教とその周縁』という二冊本の立派な論文集があります。その二冊目の初めのほうに、七人の論師たちについての詳しい論述があります。

私もそれを参考にして、そう書かせていただきました。私のイメージでは、善導大師の教えが骨格としてあって、東大寺講説の時点以降七人の思想家たちの、これ、いいなというところをいいところ取りして、付けてみて、肉付けして、浄土宗の教えにされたのかなと。

善導大師だけではちょっと曖昧なところを、これできっちりしていく、自分なりに咀嚼して、そういうイメージで捉えました。先生の論文を拝読せずに、想像でお話しして失礼千萬なことでございます。

そういうことを思った根拠は一つだけあります。どういうことかと言うと、諸行往生の可能性について、幾つか論文を書いて、安達先生と論争をしたいなと思って、待っています。

諸行往生は、善導大師のお言葉によると、百人の中、一人か二人、千人の中、五人か三人と、一方ではおっしゃいます。ところが、千中無一、千人の中、一人もありませんとおっしゃっています。これ、少し読んだだけでは、どっちかなということで、それで論争になっている面もあります。

私の解釈はさておいて、法然上人は、「万が中に一二なをかたし」、一万人の中、一人か二人でさえ難しいと、あるご法語（『念仏大意』）でおっしゃっています。その表現がどこから来ているかと言うと、善導大師からは来いてないので、初めて大谷先生の論文を見て知ったのですが、四五二ページのあたりです。中国の信仲という人が「専修正

業文」という著作を残しておられたらしく、その中に、大谷先生のご研究では「万が中に一二なおをかたし」という表現があるらしいです。

それを受けて法然上人が諸行往生は万人の中、一人二人でさえ難しいですと確定されたと思います。この用例一つだけです。

そのように善導大師の解釈では、ちょっと曖昧な点をこの信仲さんの表現を借りて、一万人中、一人二人もなお難しいですよと合点されたというか、これが法然上人の中で結論になったと、私は受け止めました。

ということ、繰り返しになりますが、私のイメージは、法然上人にとっては基本的なところは善導大師ですが、プラス七人。申し遅れましたが、その七人のうちに信仲さんが入っています。そういう人たちが補助して、肉付けをした。肉付けをするときには自分なりの解釈も入れたということを考えました。

というわけで、林田先生がそうおっしゃるんだから、きっとそうなんだろうと思いますが、一方では私は私なりにそのように思いましたということです。

なので、これからゆっくりと先生の論文を読ませていた

だいて、ああ、そのとおりだなと思えば、そのとおりに思えます。そうでなかったら、論文を書きます。ということでお許しいただきたいと思います。

話しているうちに思ったことがあります。林田先生のおっしゃる「善導義補助の七師はどこまでも偏依善導一師に至る前段階だと思われまう」という表現ですが、私は同時であつてもいいかと思います。それは無理ですか。

同時、つまり、善導大師の解釈を吸収しながら、同時に七師の解釈をも肉付けに使われたと。

林田 東大寺講説の時点では、まだ偏依善導という形は取っておられないので、先生のおっしゃるように・

本庄 また勉強させていただくということでもよろしいですか。

伊藤 ありがとうございます。私が司会的时候会に論争だけはやめてください。お願いいたします。(会場笑)

では、その件も含めまして、林田先生から柴田先生にもご質問がございます。密室道場における往生浄土見尊体の

大切さを訴えておられました。まさにおっしゃるとおりと思います。

それと同時に大座具を敷き詰め、座具の伝、父子相迎、一蓮托生を伝える意義も見逃せないと思いますが、いかがでしょうかというところも合わせて簡潔にお願いいたします。

柴田 おっしゃるとおりでございます。

つまり、密室道場で往生浄土見尊体の道場表願の義にもなりましょうが、私の言いたかったのは、往生浄土見尊体こそが我々の幸せであるということとともに、それを伝法上で考えるのであれば、道場表願におきまして、座具の伝、父子相迎、一蓮托生でございますが、これを全て伝えることにおいて、密室をやる意味があるとともに化他五重の最後の最後におきまして、浄土が具現化するわけでございましょうから、その意味におきまして、どうぞ先生方、化他の現場におかれましては、一つの口伝の意味というものをよくお考えいただきまして、一つ一つの口伝が持つ宗教性意味をお伝えたまわればと思う次第でございます。

伊藤 ありがとうございます。

それでは、始まって一時間近く立っておりますので、休憩をさせていただきます。

開始は一四時一五分でございます。

先ほど言い忘れましたが、たくさんのご質問を頂戴しておりますが、全てをご紹介できるわけではないことをご了承をお願いいたします。

「休憩」

伊藤 お時間でございます。先生方もお揃いいただきましたので、再開させていただきます。どうぞよろしくお願ひいたします。

まず佐野先生へのご質問を頂戴しております。

七千箇寺の寺院より念仏信仰が広がっていくのだろうかという問いかけです。年会の中では実際、二百回の念仏一会が現状で、千回というのはなかなか難しい。その辺のこのについて、現在、浄土宗でどうすればよいか。それが七千箇寺で行われればよいと思うけれども、どのようにお考えでしょうかというご質問です。よろしくお願ひします。

らありがたいと思います。

佐野 お答えになるかどうかわかりませんが、日常勤行式として法要集の中で念佛一会を何遍というふうには記されてありません。それが現状です。ただ、その念佛一会の重要性を理解していただくために、蓮門六時勤行式というのを資料として出させていた দিয়ে、そこには千遍とありますよ。その時代には一日に六時の勤行を勤めていた。

すなわち一度に千遍で六回で六千遍。そしてその六千遍という数、足りないでしょうが、元祖法然上人が日々六万遍の念佛を申しておったということに思いを馳せるために、朝夕の自行としての自分の念佛一会においては、まあ千遍などお称えしていただければというふうには私は受け止めております。

そして、追善供養回向の年回法事等においての念佛の数というものは、本来、規定があるかなきかですが、いわゆる念佛一会、称名念佛の重大性を檀信徒に伝えんがための思いを持って、その適宜、その場面場面で、いろいろな場面があるかと思ひます。

二百遍であったり、五百遍称えられるときもある。そのように、その時に応じて、数に拘らずに勤めていただけた

そして七千余箇寺の寺院より念佛の行が広がっていくと、お考えでしょうか。広がらなくてどうしますか。元祖様から八五〇年のときを迎えんとするときに、我々が受け継いで、祖師たちの思いを自行化他行というもので授かっている限り、それが私どもの浄土宗教師としての勤めではないかと思う次第であります。

また、お別時が七千余箇寺で行われればと思いますが、現在の浄土宗に対してどうですか。うーん、考えますが、私の私見として見るなれば、八五〇年を迎えるにあたって、まず我々、寺院生活者が勤めねばならないことは、やはり称名念佛を勤めるために、各自でなされれば一番いいのですが、そうもいかないのなら、法要組合であれ、組寺であれ、教区であれ、教化センターであれ、その組織組織においてどんどんどんどん各地で勤める。

一回こっきりではなくて。一か月を単位とする、春夏秋冬、四季を単位とするかもしれませんが、別時念佛を開催して真摯に、教師だけの別時念佛、檀信徒を含めた別時念佛、いろいろと模索して、始めていただけたらいいかと存じます。

お答えになったかどうか、質問者の方、よろしいでしょうか。

伊藤 ありがとうございます。

それでは、続いての質問でございます。全ての先生へのご質問ということで、パネラーの先生方も概ね一致いたしましたので、本庄先生からお答えいただくことになろうかと思えます。

「凡夫が報土に生まるることを示す我々、浄土宗教師は、一番、我々は生死輪廻を続けてきた凡夫であるので、極樂へ還ると説くのは間違いであると考えるべきか。二番、報土とは報身の仏がつくられた浄土であるので、阿弥陀仏を大宇宙、大生命と説くのは間違いであるのでしょうか。よろしくご指導をお願いいたします。」でございます。

本庄 昔から問題になっております。勸学院で固まったと聞いております。一つ目は、我々、凡夫に極樂へ還るといふ表現を使うのはよくないということであります。本当の意味で、元々極樂にいて、娑婆へ出てきて元へ還っていいということ意味で使うのならば、それはよくないということ

が、勸学院で浄土宗の公式見解としてまとまったようですので、その方向で理解するのがいいかと思えます。

ただ、そういう還るといふ言葉が使われていないかと言うと、使われているのでそういうことが言われるのだと思えます。そういうことは言い過ぎるとまたややこしくなるので、言わない方がいいということだと思えます。

二つ目ですが、浄土宗の立場としては、阿弥陀仏は報身である、極樂は報土であるということからすれば、大宇宙、大生命という言い方は余りふさわしくないということになろうと思えます。

ただ、間違いという言い方は、ちょっと控えたほうがいいのかなと思っております。というのは、万事、仏説はいろいろな説があつた上で、浄土宗ではこのようになっていくということ、他の宗派ではこのように説くということもあり得ることなので、間違い、間違いと言ってしまつと、ほかの宗派の人が聞くとどう思うかということもあるかと思えますので、ちょっと言葉遣いには気をつけたいほうがいいかと思えます。

これはあくまでも個人的な見解です。

伊藤 ありがとうございます。先生方、何かございますか。よろしいでしょうか。

それでは、そういうお答えでございます。

続きまして、これも全員の先生へというご質問でございます。長くご質問していただいていますので、私が要約してお伝えします。曲がってお伝えすることになると申しわけないことです。

法然上人と親鸞上人の教科書記述については、客観的記述に正されつつある現状であるけれども、用語使用の共通認識について、多くの、一般の日本人の共通認識が高校教科書ベースとするならば、承安五年における回心、あるいは立教、開宗などという文言の使い方には注意が必要だというご指摘でございます。

過去にも、浄土宗でもさまざまに議論されておるけれども、現代の僧侶と一般の方々に、教化に齟齬が生じる恐れがあるので、回心、立教、開宗という言葉についての使用には十分注意が必要だけれども、いかがでしょうかということでございます。

これは代表して柴田先生からお答えを頂戴することになっておりますので、お願いします。

柴田 この問題でございますが、昔の、いわゆる香月・

福井論争を覚えていらっしゃる方はもう少ないのかもしれませんが。私も、文献上でしか見ていなくて、現場は見ておりません。香月・福井論争で一応この問題、宗公式見解といたしまして、四十八巻伝を典故にして承安五年をもって立教開宗とする。

そして、ただ今のご質問は、立教と開宗は同じなのかという意義のご質問であり、場合によっては、それは現場と、能化と在家で齟齬が生じるのではないかというご質問でございます。香月・柴田個人の見解といたしますれば、伝法も含めた上で立教開宗で、これは複合語であって、立教は立教、開宗は開宗と言って、例えば承安五年と選択集時と分ける必要はないと思います。

また、ここで香月・福井論争を巻き返す必要もないと思います。というのは、一点目は、私ども、四十八巻伝を出典として元祖様の立教開宗というかもしれませんが、あるいは『授手印』を典拠にすることはできませんでしょうか。

『授手印』が確か正行のことで、聖光上人のお言葉があったあと、「一心専念弥陀名号（中略）順彼佛願故」で開

宗の御文がございます。そのあとに、上人の曰く、この文を得ての後、「年来所修の雜行を捨て一向専修の身となりぬ」という一文もございます。

ですので、聖光上人が法然上人より直接聞きたもうたお言葉において、これを出典とさせていただきまして、これを立教開宗の御文、そして聖光上人が法然上人から直接に聞きたもうた証拠として、我々にとってはこれ以上のない証拠として承り、法然上人における立教開宗は、どこまでも我が宗にとりましては、法然上人のご経験どおりして、また、聖光上人の法然上人から直接に伺ったお言葉のとおりに立教開宗として承安五年において、説明していくべきではないかと思えます。

ここで立教は立教、開宗は開宗と言つて、『選択集』問題を持ってきたり、天台沙門源空という言葉を持ち出すことはなく、私も浄土宗にとりましては、公式見解において、承安五年春三月説において、このままこれからも言っているのではないかというのが、『授手印』を出典とさせていただきます私の見解でございます。以上です。

伊藤 ありがとうございます。

先生方、ほかに何か、補足のコメント、よろしいでしょうか。

はい、ありがとうございます。

それでは、続いての質問にまいります。これも全員の先生へということですが、同じような質問が重なっておりますので、それを合わせてのお答えをさせていただきます。

檀信徒の方など、信仰の入口にいる方々に深い信仰に導く方便として現世利益を説く場合、どの程度まで許容範囲とお考えなのかというご質問です。

柴田先生の先ほどの補足コメントの中に、宝くじは当たらないというようなお話もございました。それについてもどのあたりまでというご質問です。

それに合わせまして、現場にて念仏による幸せを説くのにどのようにすればよいのか。それから、人生経験の浅い若年層、お子様ですね、幼少期も含めて念仏からはじまる幸せをどのように伝えればいいのか。

本質的には違うかもしれませんが、念仏によつて幸せをどのように説くかという趣旨のご質問、それから、現世利益をどのように許容できるかというご質問でございます。これについて合わせてコメントを賜ります。

まず佐藤先生、本庄先生からお話を賜ります。佐藤先生、お願いします。

佐藤 まず一つは現世利益のところでございます。私もやはり、「こうしたからこうなるよ」ということは申しません。それから、昨日の発表の中でも申し上げたように、「どのようにお祈りしたら一番効き目がありますか」という言い方、これもやはり、こう祈ったらこうなるよというふうにはならないのが、言うなれば「縁」というものですよ。

私たち、日本人は、ともすると縁をいただくということを、好ましい方向のことばかりしか浮かばないものです。ご縁をいただくということは、これは、「わからないけれども、出会ってしまふ縁」つまり、それが私たちにとって、よきことである場合もあれば、悪しきこと、好ましくないことである場合もあらうかと思えます。

その縁のはたらきということを申し上げるようになっています。そして結果を求めてお参りをする、お祈りをするのではなくて、それに向かって努力してまいりましょう。そしてそれを「後ろ盾になってくださいますよ」というよう

な表現をして、私は常日頃申し上げております。

それから、現場でのお念仏感と言いましようか、こういうお方がよくいらつしやいます。とにかくお念仏第一ということで、お別時の話も先ほどから出ておりますが、私は生活感のないお念仏はなかなか伝わりづらいのではないかなと思っています。

というのは、法然上人がお念仏の中に生活を置きなさいと言われたところには、日常の中で一言一言、口をついて出てくるお念仏こそ尊いものでありますが、そのお念仏の場所、時間を設けるために生活が損なわれるのでは、どうしてもそれを説き示していくことは難しいことではないかなと思ふのです。

どのような状況の中にあつても、どのような生活をしていても、その中には寝たきりの人だっておありでしょう。それから、子どもたちを養うために、働いていかなければならないという人たちの働き具合だつてあるでしょう。

その生活中で「我が耳に聞こえるほどのお念仏」を申し上げる。そのお念仏こそが、大切で、もっと言えば、現実感のある念仏というものを、私は大切にしていきたいなと、いつも心がけております。

それから、私はお施餓鬼とかお十夜の法話の機会に、次のお話をよくしてきました。というのは、去年の六月二十二日に、アナウンサーの小林麻央さんが三十四歳で亡くなりました。私は、あれだけの有名な市川海老蔵さんがどのように自分の妻の死を大勢の人たちに語るのかなと聞き耳を立てながら、興味深く聞いていました。

彼はこのように語っておられました。「麻央が旅立っていきました。」と。それから数日、麻央の命が終わったという表現は彼は一言も出しませんでした。

そしてもう一つは、それから数日後、息子の勸玄ちゃんを抱いて、歌舞伎座の宙乗りをしているときに、お父さんが息子に何か語りかけているなと思って見ていました。何をしゃべっているのかな、お客様が見ているから、こういうふうにしなさいよとも言っているのかなと思ったら、「ほら、ママが見ててくれるからね」と言ったそうです。

私は、これは日本人の精神性の中にある、まさにちゃんと見ていてくださる存在、一人ぼっちでいたって、ちゃんと仏様は見ていてくださるという存在、そういうものの説き方は、恐らく私たち、浄土教においては、最もすばらしいところと感じています。

同時に日本人の精神性に添って、子供たちに「ちゃんと見てくださっているよ」という説き方こそ、素朴であって、一番皆に受け入れられやすい受け止め方ではないのかなと感じています。

本庄 佐藤先生からおっしゃっていただいたことに付け加えることは難くなりましたので、ご質問の中に現世利益を説く場合、どの程度まで許容範囲かというのがありました。勝手にそれに答えさせていただきます。

曖昧ですので、どの程度というのはいちよつと言にくいのですが、先ほど現世利益にも宗教的なものと、それから世俗的なもの、世間的なものと申しました。世俗的なほうをお念仏と結び付けて、余り積極的に説くことはふさわしくないかなと思っております。

ただ、昨日申し上げましたように、ある程度、不求自得の結果として説くことは大丈夫かなと思います。これは法然上人のお言葉がそこへ当てはまるかどうかわからないのですが。万事、専修念仏を妨げない範囲でということがよくあると思いますので、そういう縛りというのか、必要だと思います。

ただ、専修念仏ということ自体がかなり難しい概念でありますので、勉強しながら、持続的に我々一人一人が追及していくべき課題かなと思っております。

それから、若い人たちにお念仏をどう説くかということです。今申しました世俗的と宗教的みたいなことを一々分けて、世俗的はだめですみたいなことを言うわけにはいかないのです、江戸時代の大日比三師の戒めには反することになるかも知れませんが、それぞれこの世もあの世も幸せになりますよぐらいのことは、実は私、普段、若い人には申ししています。

これは許されないと言われれば許されないかもしれませんが。余り難しいことを言うよりはアバウトに、「この世もあの世も幸せにしてくれるのがお念仏」と言ったほうがいいように思っておりますし、そうしております。

そのときに、若い人が阿弥陀仏に手を合わせてということとはなかなか慣れてもないし、ちょっと抵抗があったりすると思うので、その抵抗を少しでも和らげることをいっしょうどうしたらいいかと考えていたら、ひょっとしたらこうしたらいいかもわからないということがありました。

あるときテレビを見ていましたら、神社に「恋何とか」

という名前の神社（恋木神社）がありました。

若い人が一心に両手を合わせて恋愛成就を祈っています。こういうことを若い人がするのかと、改めて思いました。

そこで私は法事でお勤めをしたあと、「皆さんも恋愛成就のためならば、神社へお参りして一心にお願いされるでしょう？ それと同じように、こちらの方（阿弥陀仏）はもつとすごいパワーをお持ちなので、お願いされたら幸せにしてくださいますよ」というようなことを言っております。

ただ、江戸時代のこの掟にはそぐわないかもしれないので、問題かと言えば問題かも知れません。けれど、先ほども申しましたように、一々説明していたら、また、時間もかかるし、かえって拒絶反応が起きるかなということなので、入門として、そういうこともあるかなと思っております。

普段、教理を、それこそ論争しながら研究している者がこういうことを言うのもおかしいのですが、そういうことをやっているということがあります。ほかにも質問があったかもしれませんが、この辺でかんべんしてください。

伊藤 ありがとうございます。

佐野先生、柴田先生、この件に關しまして何かございませうでしょうか。

柴田 ご質問は、小さいお子さんでも、ある程度青年層あるいは幼児層と分けて、考えていいかと思ひます。

まず一点目。お寺におじいちゃん、おばあちゃんがおみえになるのはわかりますが、お互いにこういうお寺にしようございませうでしょうか。お子様から「お寺に來たよ」と言つてもらへるお寺に。おじいちゃん、おばあちゃん、おとうさん、おかあさんに、「今日はお寺に行こうよ、お寺に行つてみたいよ。今日もお寺に連れてつてよ」というお寺にお互い、しとうございませうでしょうか。

お子さんのほうから手を引つ張つてもらへるようなお寺にするためには、お互いどうすればいいのでしょうか。まずはお子さんの名前を覚えてること、「よう來たね」と言つてお菓子をおいたりということもございませう。

そして、お子さんのほうが、幼児のほうが素直に地獄の話ができて、素直に仏様の話できた、あるいは、「ののさん」でも、「まんまんちゃん」でもよろしゅうございませうから、赤ちゃん言葉かもしれないませんが、わかりやす

く仏様のことを説いてあげて、お寺こそが現代社会で死者と會え、先祖と會え、お寺こそが初めて仏様と出會ひ、自分が生まれてきた意味がわかり、そして手を引つ張つて連れてきてもらつたおじいちゃん、おばあちゃん、おとうさん、おかあさんに、「さあ、誰とかに會えるよ、誰とかとお話ができるよ」と言わせてもらへるところの、ただ唯一の場所ではございませうでしょうか。

その意味におきまして、まずお子様、特に幼児の、ちょうど小学校ぐらいのお子さんの方から、「今日、お寺に連れてつて」と言つてもらへるようなお寺にどうするか。その子だったら、中学校になつてもお寺に來てくれるでしょう。あるいは思春期に入りましても、「パワースポットつてどこ？」と言われたら、うちのお寺、世界で一番のパワースポットよ。例えば「北九州のパワースポットはどここのなにがしよ」「横浜だつたら生麦のあたりよ」と、大きな声で言えるのではございませうでしょうか。

お子様とどうやつてご縁をつくるかということに尽きることと思ひます。そこはやはりご住職、ご寺族様とお子さんとの語らいであり、また和尚さんに會いたい、あのおばちゃんに會いたい、あの奥さんに會いたい、お寺のお茶が日

本で一番おいしいお茶だと思うのよ、あるいは、お寺に行ってお菓子を貰うのが一番楽しいのよと言ってもらえるようなお寺になることが、お互いのなすべきことかもしれない。そして青年層から若年層、つまり、中学生、高校生にとりましては、多分、人間関係で初めて疲れを覚えるところでごいまいしうから、その疲れを打ち明けていい場所、悩みを本当に聞いてくれる仏様がいる場所。

そしてもう一つ、不安、孤独、絶望という現代の病に一番かかっているのは、今の十代から二十代の世代かもしれません。彼らに対して、裏切る存在はいないこと、仏様は全部ちゃんと聞いてくれるということ、よく言って聞かせておいて、パワースポットに来て、自分の悩みを洗いざらいぶちまけていいのもお寺ではございませんですか。

お寺以外に自分の悩みを洗いざらいぶちまけるところがございまいしうか。お寺以外に自分の悩みを全部話して、許してもらって、仏様に抱きしめてもらって、温かい気持ちになって帰ってもらえるところがございまいしうか。

お互い、そんなお寺にさせていたさとう存じますし、そのためにはまずはおじいちゃん、おばあちゃん、おとうさん、おかあさんに、「今日、お寺に一緒に行こうよ、お

寺に連れてって」と言って、お子さんから手を引っ張って連れていかれるようなお寺にさせていたさとう存じます。お答えになつていれぱと思ひます。

伊藤 きょう、初めて柴田先生の話が耳に入つてまいりました。大変、感動いたしております。賛同いたします。

私の知り合いのご住職、もうお亡くなりになつた方ですが、お子さんの名前を覚えていますかというので、今、思い出しました。行くとび、行くとび、幼稚園の子供がいた誕生日と名前を聞いて、それをちゃんと書いておられて、誕生日ごとに必ずちよつとした物を持つていかれ、そのことで子ども会が繁榮して、正力松太郎賞まで貰つたお寺が奈良にございます。それを本当に、今思い出させていただきました。

生麦で笑つたのは、林田先生のお寺だからでございます。パワースポットだそうでございます。

やはりそういう努力が必要なのかなと、我々自身の自覚というところなのかなと思ひます。ありがとうございます。それでは、次の質問にまいります。少し本質的な、今回のテーマにもふさわしいご質問を頂戴いたしております。

お念仏からはじまる幸せという言葉について少し違和感を覚える方からのご質問でございます。

幸せを実感できない者であっても疎外感を感じない浄土宗であるべきだという、本来のあり方を踏まえたお言葉でございます。不求自得のものをキャッチフレーズにするものにもなかなか賛同できない。そういうことで、我々としてそういうテーマを踏まえてどうすべきかということです。

もう一つ、よく似たご質問で、特に佐藤先生へのご質問でございます。苦を得んとして念仏の幸せに至ることはそのとおりであると思うが、どうしても、苦と幸せの対比の中では違和感を感じる。念仏の幸せというのは苦の克服ではなく、苦の受容としてあるように感じるけれども、いかがでしょうかというご質問でございます。

この件につきましては、まず本庄先生からお答えいただきます。お願いいたします。

本庄 最初の質問をされた方は、このキャッチフレーズを見て、「不求自得」とおっしゃってますので、現世利益と言っても、先ほど分解して、宗教的と世俗的と分けましたが、世俗的なほうがちょっと前面に出ているような受け

止め方をなさったのだと思います。

そういう受け止め方をなさったことについては、私ももうちょっと言い方を変えたらよかったかと、先ほど申したとおりです。幸せというものをどう考えるかということは、私の場合は現世と来世にし、現世の場合は世俗的と宗教的と二つに分けて、世俗の方についてはそれは違いますがとはつきり言うことが必要だと思います。

私としては、幸せという言葉を必ずしも世俗的な意味だけで言ったわけではないということは、反省とともに申し上げておきたいと思います。これで答えになったかどうかはわかりません。

もう一つは、幸せ、幸せと言われても、お二人目の方もそのようですが、一生、苦しみ続けるような方、いつまでたっても自分を幸せだと感じることでできない事情がある方、これをどうしてくれるんだというようなことだと思います。余り幸せ、幸せなんか言って、明る過ぎるだろう。伝わってきません。そういうことかなと思います。

それに対して、私、何か適切なことを申し上げることはほぼ不可能かなと思っております。ただ……ただと言って、何か出てきたらいいのですが、次がなかなか出てこないの

です。

一つは、これも答えになるかどうかかわからないのですが、仏陀の話です。悟りにも三つあって、仏陀はお釈迦様を含めて阿弥陀仏の仏陀ですが、仏陀の悟りと、弟子の悟り、それから、辟支仏、独覺の悟りとランクが三つあります。

この三つあるランクの一番上の阿弥陀仏も含めての仏陀と、ほかの人たちとの違いはいろいろあるけれども、まず仏陀は全てを理解します。けれども弟子は全てを理解することはできません。独覺はその中間です。こういうランクが三つあります。

もう一つあるのは、ブッダはありとあらゆる人々のことをちゃんとわかるので、全員を救うことができます。けれども、それ以外の人たちは、利他行としての教えを説くということをしてないので、それができません。救おうとしたとしても、有限なものに終わってしまいますということがあります。仏陀は全ての人を救います。

ただし、現実問題、全ての人は救われていないです。ということ、インドのある注釈書で、どういう説明をするかと言いますと、仏陀の教え、これはあくまで可能性として全員を救うことができるけれども、現実問題としては全

てを救うことができていません。——こういうことを言っている注釈書を見たことがあります。これと完全に一致するかどうかわかりませんが、浄土の教えも、もう可能な限りの人たちをいろいろな意味で、この世も来世も幸せにすることが出来ます。ただ、現実問題、いろいろな条件が重なって、幸せを感じることができないということがあります。

それは仏陀でさえも、能力としてはありながらも、隅から隅までということはないように、浄土の教えも、どんなに説いても、その教えから幸せを感じることができない人はある。これね、次の言葉を言おうとしてちょっと言いよどんでいます。それは力及ばずかなということですよ。

つまり、力及ばずということを前提とした上で、浄土の教えはこうですよということを言わないと、何でもかんでも幸せにしますということになってしまつて、逆にこれは嘘つきみたいになってしまわなかなと思います。

ということで、教えに漏れる人は非常に重い課題だと思いますが、今申しましたような仏陀のあり方というのですか、能力は十分お持ちだけれども、現実問題としてはそうもいかなという現実、それは浄土の教えについても言えるのかなということで、自分の中ではちょっと納得しよう

かなと思っています。

伊藤 ありがとうございます。同じ件に関しまして、佐藤先生、お願いいたします。

佐藤 改めて幸せとは何かという根本的な命題を突きつけていただいたご質問だったと思います。

本当の幸せとは何でしょうか。皆さんはいかがですか。手放しにいつでも笑顔の絶えない、そういうものが幸せなんでしょうか。いや、私はやはり涙を流しながら、悲しみながら、のたうち回りながら歩いていても、その中でも生きることの尊さとか、今生きていることの有難さとか、そういう実感するところに幸せはあるのではないかと思っています。

今ここでは、私の信仰体験や自分の生い立ちを話す場ではないので詳しくは申し上げませんが、私自身、小学校に上がってから中学校を終わるまで義務教育期間の学校の体育を一回もやったことのない病弱な子どもで、しかも貧しくて、子供の頃に本当にどうしてこんなに悲しいのかな、どうしてこんなに涙が出るのかなという体験を、いくどと

なくしたことがあります。

しかしながら、悲しくて涙が出るのですが、その涙を本当に流していく中に、それでも生きている、それでもこうして笑うことができる命について、子供ながらに生きているって有難いなど実感をした体験を持っております。

そんなとき、出会った言葉の中に、ほかでもないゲーテの言葉がありました。「涙と一緒にパンを食べた者でなければ、本当の人生の味はわからない。」

実は、私はこのときのパンを生きるための食と捉えていました。ずっと悲しみの中にのたうち回りながら、悲しみの中に涙を流しながら、それでも生きていく中に本当の人生の味がわかるのではないかと受け止めていましたが、実はこれは涙と一緒にパンというときのパンは、キリスト教の聖霊の形としてのパンだったのです。

つまり、涙と一緒に信仰を持った者でなければ、本当の人生の意味はわからないという受け止め方ができるのではないだろうかと思います。

それでも生きていく私たち、それでも見守っていただける私たち、そこにはたとえ周りの人たちが、あんなに苦勞してねえ、気の毒だよねえという人の中にも、いや、本当

に幸せですよとおっしゃる人は世の中にいます。同時に、あんなに満ち足りて、裕福でという中にも、貪りながら生きる人がいます。

私たちはどちらを本当の幸せとして受け止め、それを説く側でしょうか。それはおのずと知ることです。

そこで、たとえ苦しみもがき一命を尽きる中にも、のたれ死んでいくような中にも、それでもお念仏を申した人を、いかがですか、あんなに苦しくてね、報われなくてねという人たち、ああ、不幸せな人生だと言うんでしょうか。

もし、その最後のときに一声、ちゃんと「なむあみだぶつ」と称えた人のことを阿弥陀様は救ってくださるということ、ちゃんと認めて差し上げることのできるのは、私たちの立場ではないでしょうか。

だからこそ、どんなに苦勞続きのお方であつたとしても、それを認めてあげることのできるところには、そこに私はきつと善知識、そこに寄り添う人、それを認めてあげる人、そういうものの働きの大きさを感じます。

もし身内や親族の中にそういう善知識たる人がいなければ、まさに私たち宗教家自身が、浄土極樂を、凡入報土を認めてあげる立場にある私たちこそ、その使命を負ってお

るのではないのでしょうか。

そして、例えば愛する家族をなくし、涙の中に念仏を称えている人、そういう経験のある人にとって念仏は支えになると思いますが、本当に幸せに結び付くのでしょうか。

その幸せの意味解釈を世俗的な、世間的な幸せとするのではなく、むしろ本当の意味での宗教的な真実ののつとつて考えるならば、ちゃんと幸せに結び付くと申し上げることができようかと思えます。

そして、その人の生涯の中にまさに幸せを実感できずで、何でこんな苦勞続きだったんだろう、と思う人にも、いや、あなたのその苦勞はちゃんとそのご縁のあつた方々のところに、ちゃんと伝わっていきますよという伝え方を、私たちはできるのではないのでしょうか。

そして、あなたの苦勞して、本当につらかった思いをちゃんとほかの方々のところへ振り向けてさし上げることできますよ。それがまさにお念仏だという説き方もできるのではなからうかと思えます。

それから、藤井實應院下の御詠歌を最後に挙げさせていただきます。「藤井院下の御詠歌は、悲しみを癒すのは阿弥陀様の光明であるという意味であり、幸せになるとい

う意味ではないと思います」と質問用紙に書かれておられます。

まさに、ここで言う幸せを世俗的な、世間的な幸せと捉えたならば、そのように転じていくのではないというふう

に受け止めることができればいい。

しかしながら、私は、先ほど来、申し上げておりますように、どんなに悲しみの中にあつたとしても、幸せを実感することのできるという中には、この世の中の憂き悲しみの谷底を照らしてくださる阿弥陀様の光というものは、どんなにつらい中であつたとしても、ちゃんと私は幸せを実感することのできるものであらうと思います。

つまり、そこには、苦と楽というただの比較ではなく、まさに基調講演で藤本先生がおっしゃられたところの凡入報土の極みであらうかと思っています。

そしてもう一つ質問用紙に、「高校生を亡くして、三〇年過ぎても、涙ながらにして念仏を称える母親が存在することを忘れないでほしいです!」とちょっと強く書いてあります。確かにこのおかあさんは本当に悲しかったでしょうね。つらかったでしょうね。そして、ずっと今も涙の中に思い起こしては、涙を流しながらお念仏を称えておられ

るかもしれません。

そしてそれは、世俗的な眼差しから見たならば、まさにお子さん、亡くされて気の毒よね、ほんとかわいそうだねと言われるかもしれない。

だけど、いかがでしょう。このおかあさんの幸せの価値判断は、三十年というここまでの時間でできるのでしょうか。いや、私は実はそうではないと思います。時間をいただいて、事例を一つご紹介いたします。

これは二十二歳の息子を亡くされたご両親の話でございます。実は二十二年以上前のことです。まだ私もだいぶ若うございました。二十二歳のしかも東大生、本当に勉強ができて、親にしてみれば一人っ子で、その息子さんは本当に誇りの極みだった。そして東大を卒業する四年生、就職先も内定しておったようでございます。

ところが、正月を過ぎた卒業論文提出のメ切りの前夜に、この息子さんは首を吊って自死をされました。つまり、全てがきちんとレールにうまく乗って進んでいるのに、自分が卒業論文をまとも上げることができなかったということ

を、本当に苦しみに感じて、首を吊りました。

それを第一に発見したのはおかあさんでした。檀家さん

ではなかったのですが、いわゆる葬儀屋さんの紹介でご葬儀を勤めるところから、このご家族に関わることになりました。もちろん、どんなにお浄土の世界を説いたって、そんなもの、そこでは聞き入れてもらえないようなものではないかもしれません。柩にすがりつき、涙、涙の中に送り出されたようなご葬儀を体験いたしました。

しかしながら、葬儀の場のみでご縁を断ち切ってしまうのではなく、何とか供養の形で継続してこの方々とながつていけたらなという思いで、接してまいりました。そしてお寺の行事に、春・秋のお彼岸やお盆や年回法要や、さまざまなときに境内に墓地はありませんでしたが、お寺へ来てもらって、共々、お念仏をお勧め申し上げました。

もちろん、見えられるに際し、うつむいていらっしゃる姿は痛いようにわかりました。まさに世の中で見たら不幸せな人生だったのかもしれない。それから二十二年、つまり、二十三回忌を迎えた年、親も、当時、息子を亡くしたときには、五十代だった人たちが、もう七十代になりました。

そしてご夫婦は自らの死を考えるようになりました。自分たちも、いわゆる終活をしなければならぬという話題

がよく出る中で、自分たちの死を思うようになりました。

その中で、今まで二十年以上、相續してきた、お参りをするときにはナムアマダブ、ナムアマダブと称えるお念仏というものが、やがてちゃんと息子さんと出会うことのできる、再会することのできるお念仏であるということをも、まさに上辺だけのものではなくて、このご夫妻には本当に実感として、「ああ、和尚さん、お念仏は本当にありがたいですね」とおっしゃられました。

そして自分の死、我が死というものを思うときに、今、これだけ二〇年以上の月日が経ったけれども、あの息子に再会することができるお念仏の力は、阿弥陀様のお力というものは本当に尊いものだ、有難いものだとおっしゃられるようになりました。

ご夫妻のお顔を見ても、あのときの声もかけられないようなお姿でしたが、いまは何だか、背筋がふつと伸びて、明るいお顔でもって会釈をされ、お話をされます。

私はそのときにお念仏からはじまる幸せのシンボジウムを引き受けるということを聞いておりました。「どう、今、幸せ？」と聞いてみると、「はい、幸せです」とおっしゃる。私はこのご夫妻のお念仏から得たところの幸せは、そ

れまでの人生の苦しさや悲しさというものをまさに乗り越えて、お浄土でもって再会することのできるという報土の利益こそ、まさに彼らには幸せというものを本当に実感させられたのだと受け止めております。

ですから、この質問用紙を書かれた方が高校生の息子を亡くし、三十年過ぎても涙ながらに念仏を称えるおかあさんが存在することを忘れないでほしいですと書かれたわけですが、もちろん私も忘れたくないと思います。また、同時にこのお方も本当に苦しいことかと思えます。

しかし、このおかあさんもまた旅立っていくときに、ちゃんとこのことを書いてくださったこの会場におられる和尚さんがきつとお念仏をお勧め申し上げ、そして私どももまた、お浄土で再会することのできるお互いだということを感じるときに、いかがでしょうか。宗教的な幸せというものをちゃんと感じいただくことができるというふうに受け止めることができるのではなからうかと思うのです。

まさに私たちは、法然上人がそうであったように寄り添うこと、そしてその善知識になること、これは私たちにとって可能なことであろうと思うのです。

同時に、ただ世間で言うところの幸せと違う、その幸せ。

もっと言えば、まさに世間的な価値観から真実の価値観に変化をさせていく根本的な幸せの意味を問い直すところの命題を、私たちは頂戴しておるのではなからうかと、この質問を通して受け止めさせていただいた次第でございます。

長らく失礼をいたしました。

伊藤 どうもありがとうございます。佐藤先生の、あるいは質問者のこういうご経験に満ち溢れた信仰者のお姿というものが、実は皆さん方の中にもそういうものをお持ちではないかと思えます。

皆さん自身のご経験や、皆さん自身の檀信徒の方々の中に、そうやってお念仏によって喜びの人生を歩まれ、往生されていく、そういう方がきつとあるかと思えます。

ここでパネラーの先生方と意見が一致したのでございますが、いわゆるそういうお姿の用例を集めて、可能かどうかわかりませんが、次回、来年度の学術大会において、特別部会を設けていただいて、そういう事例の発表がなされれば、これがまた継続的につながっていくと感じております。

いわば現代版の妙好人伝あるいは往生伝のようなもの、そういう用例を集めてみてはどうかと、皆さんにお勧めしていきたいと思います。

今回のシンポジウムで本当に皆さんの役に立ったのかどうか、うまくまとめられたのかということは、ひとえに私の責任でございます。せっかくこのように佐藤先生や質問者から提言いただきました、念仏信仰において、喜びに満ち溢れ、幸せを感じておられる方の用例を集めていただくのを宿題とさせていただきます。

そして、我々自身の信仰の醸成ということのため、そして教化の方法ということを指し示す一つの例ということを示していただくためにも、皆さんに宿題としていただいて、用例を集めていただき、もし特別部会が設けられましたならば、ぜひともその研究発表の場にて発表していただきたいと思います。

どういう形態になるかわかりません。パネル発表なら、そのパネルという形ででも用例を発表していただいて、皆さんと共に念仏で喜んでおられる、幸せを感じておられる方の用例を共有できれば、一つの形になっていくのではないかと思います。

来年度の学術大会がどのように運営されるかということに関しては、いろいろとあろうかと思いますが、ぜひとも運営に携わる方々にはそのことを念頭に置いていただいて、何とか実現していただければと思います。

藤本先生が、我々、浄土宗僧侶が自らお念仏から、はじまる幸せを体得、または望んでいるのかということを自問自答すべきだと基調講演でご提言を頂戴いたしました。

また、ひよっとしたら、ここにお越しの皆様方が幸せというものをどのように説くべきなのか、あるいは念仏による喜びをどう説くか。「恐らく何々すべきである、こうしなさい」という回答をお求めかもしれませんが、これは正解というものはないわけでございます。

我々自身が念仏による幸せというものを体得し、喜びに満ち溢れる姿を人々に見ていただくことしかない。それはまさに我々は法然上人のお姿をしつかりと見ていくしかないということを学ばせていただいたと思います。

とりとめのない、まとまりのないことですが、宿題というものを新たなお試しということにさせていただきます。まして、このシンポジウムを閉じさせていただきます。

パネリストの先生方、昨日から本当に長時間、ありがと

うございました。

皆さん、改めて拍手をお願いいたします。(拍手)

司会 パネリストの先生方、伊藤先生、どうもありがとうございます。宿題という言葉は余り好きではないのですが、藤本先生からも自問自答すべき。自答すべきということは、伊藤先生、今、おっしゃったように答えなければならぬということでしょうし、五人の先生の打ち合わせを間近で拝見していますと、前の五人だけで完結する世界ではないけない危機意識に溢れたシンポジウムにしようということ、ご企画いただきました。

お集まりの諸上人、先生方も一緒に考えただければ幸いです。

もう一度、五人の先生方に大きな拍手をお願いいたします。(拍手)

それでは、これで、二日目のシンポジウムを閉じさせていただきます。

(了)

「所化寮定書」について

青 木 篤 史

一、はじめに

関東十八檀林とりわけ増上寺で修学する所化には、幕府や増上寺から様々な法度が出され、その下で修学を積んでいた。また学寮での生活には様々な規則があり、それは増上寺大僧正或いは役者から各学寮・所化方に発布されたものが多くなっている。その規律は「所化寮（衆）定書」といい、生活全般の規則や、法問・安居に至るまで様々な規律が定められていた。その「所化寮定書」は元禄元年（一六八八）四月四日に発布されたものから享保一八年（一七三三）一〇月に発布されたものまで九個ある。『増上寺史料集』第一巻には、それらの「所化寮定書」の原文の翻刻が所収されており、当時の規律を垣間見ることができる。

そこで本論文では、その「所化寮定書」をはじめとす

る、学寮・学寮所化方に出された法度を取り上げ、時代の変遷等により、その法度がどのように変化・変遷していったのか、その背景について考察を加えたい。

二、『増上寺史料集』所収の「檀林法度」の数々

『増上寺史料集』第一巻には、数々の「檀林法度」が翻刻され所収されている。それをまとめたものが次の【表一】である。

表の中に分類として①～⑤の分類番号が付してある。その分類番号は、①幕府↓総録所、②知恩院↓檀林、③増上寺↓本山・檀林、④増上寺↓塔頭寺院・門末寺院、⑤増上寺↓学寮・学寮所化である。

【表二】『増上寺史料集』第一巻の「檀林法度」の数々

法度名	発布年月日	所収箇所	分類	備考
増上寺第十世威覺上人代 戒誦所壁書三十三箇条	不明	『増上寺史料集』1、9	④	威覺存真→檀林寺院
関東浄土宗法度	慶長2年(1597)9月25日	『増上寺史料集』1、2、2	②	知恩院清誓→檀林寺院
源常存應下説法度	慶長12年(1607)5月朔日	『増上寺史料集』1、31	③	源常存忠→諸学寮
徳川家康嘉祥浄土宗法度	元和元年(1615)7月	『増上寺史料集』1、8、6	①	徳川家康→増上寺
徳川秀忠寛判浄土宗法度	元和9年(1616)11月	『増上寺史料集』1、9	①	徳川秀忠→増上寺
源常存應下説法度	元禄5年(1619)初夏24日	『増上寺史料集』1、10、5	①	源常存忠→諸学寮
知恩院戒誓法書檀林并二門門中法度	元禄9年(1623)4月8日	『増上寺史料集』1、11、4	②	知恩院城守法書→檀林
桑養了の下説法度	寛永6年(1629)5月8日	『増上寺史料集』1、11、7	⑤	桑養了の→下説坊士大戒
照誓了学所化入寺掟	寛永9年(1632)9月25日	『増上寺史料集』1、11、8	⑤	照誓了学→所化
徳川家康朱印増上寺法式	寛永11年(1634)5月23日	『増上寺史料集』1、12、7	①	徳川家康→増上寺
南誓雪念所化方法度	寛永16年(1639)3月18日	『増上寺史料集』1、13、0	⑤	覺誓知寛・南誓雪念→所化方
諸宗寺院法度	寛文5年(1665)7月11日	『増上寺史料集』1、14、7	①	徳川家康→諸寺院
中津藩諸宗寺院下知状	寛文5年(1665)7月11日	『増上寺史料集』1、14、9	①	徳川家康→諸寺院
西栗藩檀林控書	寛文11年(1671)正月12日	『増上寺史料集』1、15、5	③	桑養了→檀林寺院(有越含む)
西栗藩檀林控書 公儀併当寺代々諸条目取所収	寛文12年(1672)正月9日	『増上寺史料集』1、16、0	③	増上寺→檀林寺院
長中連寄諸檀林入院条令	延宝3年(1675)閏4月20日	『増上寺史料集』1、16、1	①	幕府老中→増上寺
檀林所所化出世定書	記載無し	『増上寺史料集』1、16、6	①	幕府→檀林寺院
十七檀林住持誓詞案文	不明(延宝年間)	『増上寺史料集』1、16、7	／	檀林寺院住持の署名のみ
上座三十八人誓詞案文	不明(延宝年間)	『増上寺史料集』1、16、8	／	上座の三十八僧の署名のみ
所化役者間入誓詞案文	不明(延宝年間)	『増上寺史料集』1、16、9	／	所化役者の署名のみ
江戸檀林四箇寺二職誓詞案文	不明(延宝年間)	『増上寺史料集』1、17、0	／	江戸檀林四箇寺の二職の署名のみ
檀林寺奉行戒誓増上寺条令添	貞享2年(1685)11月	『増上寺史料集』1、20、5	①	寺社奉行→増上寺
諸檀林控書	貞享3年(1686)正月	『増上寺史料集』1、20、8	③	生養堂玄→檀林寺院
門末寺控書	貞享3年(1686)霜月朔日	『増上寺史料集』1、20、9	④	流誓古繼→門末寺院
所化衆控書	元禄元年(1688)4月4日	『増上寺史料集』1、22、7	⑤	増上寺→所化衆
所化寮控書	元禄元年(1688)9月7日	『増上寺史料集』1、22、9	⑤	流誓古繼→所化寮
学寮法度	宝永2年(1705)正月	『増上寺史料集』1、33、9	⑤	流誓古繼→所化寮
諸誓門周定書	記載無し	『増上寺史料集』1、34、3	⑤	流誓門周→所化方
流誓門周門末控書	享保2年(1705)2月25日	『増上寺史料集』1、34、4	⑤	流誓門周→諸寺院
上説法問議定書	享保元(1716)年4月	『増上寺史料集』1、40、9	⑤	増上寺役者→所化方
所化寮定書	享保2年(1717)正月	『増上寺史料集』1、42、1	⑤	増上寺役者→所化方
所化寮定書	享保4年(1719)10月5日	『増上寺史料集』1、43、1	⑤	増上寺役者→所化方
源誓白随所化寮定書	享保5年(1720)正月27日	『増上寺史料集』1、43、2	⑤	源誓白随→所化方
上説法問定書	享保9年(1724)4月	『増上寺史料集』1、44、6	⑤	増上寺役者→所化方
所化寮風紀振振二付達	享保18年(1733)月日不明	『増上寺史料集』1、49、4	⑤	増上寺月行事→諸谷中
上説下説法問定書	享保17年(1732)10月	『増上寺史料集』1、50、5	⑤	増上寺役者→所化衆
所化寮定書	享保18年(1733)正月	『増上寺史料集』1、50、6	⑤	増上寺役者→所化寮
所化寮定書	不明	『増上寺史料集』1、50、8	⑤	増上寺役者→所化寮
所化寮定書	享保18年(1733)6月	『増上寺史料集』1、50、9	⑤	増上寺役者→所化寮
所化寮定書	享保18年(1733)10月	『増上寺史料集』1、51、0	⑤	増上寺役者→所化寮
聖書并二布讀成定書	享保18年(1733)10月	『増上寺史料集』1、51、2	④	増上寺→諸寺院
右讀成并一聖書定書	享保20年(1735)11月	『増上寺史料集』1、52、3	④	増上寺→諸寺院
所化衆結夏定書	元文2年(1737)10月	『増上寺史料集』1、53、8	⑤	増上寺月行事→所化寮
所化衆規條定書	元文4年(1739)9月	『増上寺史料集』1、54、0	⑤	増上寺役者→山内所化
所化学寮心得	安永8年(1779)正月	『増上寺史料集』1、58、2	⑤	増上寺役者→所化学寮

次に本発表で考察する⑤増上寺→学寮・学寮所化に出された法度を抽出した表が、左の【表二】である。

【表二】『増上寺史料集』第一巻所収の「所化寮定書」をはじめとする法度の数々

法度名	発布年月日	所収箇所	分類	備考
桑養了の下説法度	寛永6年(1629)5月8日	『増上寺史料集』1、11、7	⑤	桑養了の→下説坊士大戒
照誓了学所化入寺掟	寛永9年(1632)9月25日	『増上寺史料集』1、11、8	⑤	照誓了学→所化
南誓雪念所化方法度	寛永16年(1639)3月18日	『増上寺史料集』1、13、0	⑤	覺誓知寛・南誓雪念→所化方
所化衆控書	元禄元年(1688)4月4日	『増上寺史料集』1、22、7	⑤	増上寺→所化衆
所化寮控書	元禄元年(1688)9月7日	『増上寺史料集』1、22、9	⑤	流誓古繼→所化寮
学寮法度	宝永2年(1705)正月	『増上寺史料集』1、33、9	⑤	流誓門周→所化寮
諸誓門周定書	記載無し	『増上寺史料集』1、34、3	⑤	流誓門周→所化方
上説法問議定書	享保元(1716)年4月	『増上寺史料集』1、40、9	⑤	増上寺役者→所化方
所化寮定書	享保2年(1717)正月	『増上寺史料集』1、42、1	⑤	増上寺役者→所化方
所化寮定書	享保4年(1719)10月5日	『増上寺史料集』1、43、1	⑤	増上寺役者→所化方
源誓白随所化寮定書	享保5年(1720)正月27日	『増上寺史料集』1、43、2	⑤	源誓白随→所化方
上説法問定書	享保9年(1724)4月	『増上寺史料集』1、44、6	⑤	増上寺役者→所化方
所化寮風紀振振二付達	享保18年(1733)月日不明	『増上寺史料集』1、49、4	⑤	増上寺月行事→諸谷中
上説下説法問定書	享保17年(1732)10月	『増上寺史料集』1、50、5	⑤	増上寺役者→所化衆
所化寮定書	享保18年(1733)正月	『増上寺史料集』1、50、6	⑤	増上寺役者→所化寮
所化寮定書	不明	『増上寺史料集』1、50、8	⑤	増上寺役者→所化寮
所化寮定書	享保18年(1733)6月	『増上寺史料集』1、50、9	⑤	増上寺役者→所化寮
所化寮定書	享保18年(1733)10月	『増上寺史料集』1、51、0	⑤	増上寺役者→所化寮
所化衆結夏定書	元文2年(1737)10月	『増上寺史料集』1、53、8	⑤	増上寺月行事→所化寮
所化衆規條定書	元文4年(1739)9月	『増上寺史料集』1、54、0	⑤	増上寺役者→山内所化
所化学寮心得	安永8年(1779)正月	『増上寺史料集』1、58、2	⑤	増上寺役者→所化学寮

このようになる。この表を一見してわかる通り、寛永六年（一六二九）五月八日に、初めて所化に對する法度が發布されてから、安永八年（一七七九）正月に至るまで、發布された法度は二一あった。

また【表一】を一見してわかるように、元禄元年（一六八八）四月四日以降、増上寺や所化に對して發布された法度がほとんどであることがわかる。

三、「所化寮掟書」の内容の変遷

本節では、実際にその掟書の内容が、どのように変遷していったのかについて述べていきたい。

ここでは、①入寺②勤行③衣帯④生活の四項目に分けて考察を施していく。また、各条目については、便宜上、原文ではなく、書き下して記載した。

①入寺について

まず入寺に関しては、寛永九年（一六三二）九月五日に發布された、「照營了学所化入寺掟書」（通称…「所化入寺掟」）のみであり、ここでは入寺は一五歳未満、『三部經』を読んでいない者、様子見悪き者、他宗の者が除かれてい

る。これは、後世まで変わることのないものである。

②勤行について

勤行については、元禄元年（一六八八）九月七日發布の「所化衆掟書」と、享保元年（一七一六）一〇月發布の「上読法問講談定書」、享保四年（一七一九）一〇月五日發布の「所化寮定書」の三つで触れられている。まず、元禄元年（一六八八）九月七日發布の「所化衆掟書」では、

一、律義勤行如法にすること。^①

一、両安居の節、組中の連判吟味の上、証文を差し出すべし。^②

と書かれ、享保元年（一七一六）一〇月發布の「上読法問講談定書」では、

一、木魚の使用禁止。^③

とある。浄土宗で最初に木魚を使用したのは、円説であるとされている。この円説は、享保六年（一七二一）に出家しており、時代的に齟齬がある。この条目のみから考えてみると、円説の前から浄土宗で木魚が使用されていたことがわかり、今後考察の余地があると考えられる。

次に享保四年（一七一九）一〇月五日發布の「所化寮定

書」では、

一、律義勤行如法にすること。学業に専念し、講釈・

法問等懈怠無きこと。⁽⁴⁾

とあり、当たり前のことではあるが勤行は如法に勤め、法問等は懈怠ないようにすることが定められている。勤行については、元禄元年の「所化衆掟書」でも書かれていることがわかるので、三〇年間の中で再度触れられたと考えられる。

③衣帯について

衣帯については、八つの法度で触れられており、どの法度にも「分限相應にすること」と決められているが、特化して決められていたものについては、まず元禄元年（一六八八）九月七日の「所化衆掟書」であり、その中には、

一、縁輪以下の僧は絹衣の着用禁止。⁽⁵⁾

一、頭巾・領帽の被着禁止。⁽⁶⁾

とあり、絹衣が着用できたのは縁輪以上、すなわち縁輪席六六僧と、扇間席三四僧、一文字席五〇僧のみが絹衣を着用できることがわかり、それ以外の僧はどうかと言えば、享保四年（一七一九）一〇月五日の「所化寮定書」で、

一、一番輪以下の僧は、綿衣・布細美の衣を常衣とすること。⁽⁷⁾

と書かれており、綿衣や布細美（麻の着物）のみ着用が許されていたことがわかる。

また、享保一八年（一七三三）正月～六月に発布された「所化寮定書」には、

一、中臈以下の僧、色衫の衣を着用することを禁止する。⁽⁸⁾

とある。浄土宗において色衫、すなわち褌衫・裙を着用することは、現代では一般的ではない。しかし、井筒雅風氏著『法衣史』によれば、

直綴ではない褌衫・裙が江戸時代には一般的であり、元代以前の唐代における本来の形式のものが、律・真言・天台・浄土の各宗派に残っていることは興味深いことである。⁽⁹⁾

とあり、当時は、褌衫・裙が一般的な本衣とされていたようであり、直綴（いわゆる黒衣）は当時一般的ではなかったようである。しかし、褌衫・裙は中臈（坊中三〇院のうち、月行事一三院を除いた一七院の僧）以下の僧は着用が許されておらず、多くは直綴を被着していたものと考えら

れる。

この衣帯についても、享保年間より細分・厳格化され、その座次によつて着用が許される衣帯が変わっていることがわかる。

④生活について

生活については、数多くの法度に書かれている。また、かなりの変遷・追記も見られる部分である。

生活について書かれた最初の法度は、寛永一六年（一六三九）三月一八日の「南誉雪念所化方法度」である。その内容を見てみると、

- 一、銭湯の往来禁止。⁽¹⁰⁾
 - 一、歌舞見物をしてはいけない。⁽¹¹⁾
 - 一、衣を被着しないで寺中・寺外往禁止。⁽¹²⁾
 - 一、悪黨牢人抱置の禁止。⁽¹³⁾
 - 一、行方不明の僧、同じ寮に入つてはいけない。⁽¹⁴⁾
 - 一、博奕をしてはいけない。⁽¹⁵⁾
 - 一、寺外の人宿泊禁止。⁽¹⁶⁾
- などがある。

この法度で注目すべき点がいくつかある、まず一つ目の

「銭湯往来の禁止」である。これについては、四七年後の元禄元年（一六八八）九月七日に発布された「所化衆掟書」でも触れられている。ではなぜ、ここまで銭湯へ行くことを禁じたのかを考察してみたい。『東京市史稿』市街篇によると、ここでの銭湯は遊女のある風呂のことを指し、寛永一七年（一六四〇）に吉原以外の風呂屋停止の法令が出たあとは、増上寺門前に一軒だけ残った風呂屋があったようである。ここでの銭湯往来の禁止は、この風呂屋に行くことを禁止したものと考えられる。

さらに享保五年（一七二〇）正月二七日の「演誉白随所化寮定書」でも

一、学業懈怠・盗賊・博奕・悪所徘徊の僧は追放⁽¹⁷⁾とあり、ここでも博奕・悪所の徘徊について触れられている。ここでの「悪所」とは、先述の銭湯をはじめとする遊廓や、歌舞伎小屋のことを指すと考えられ、元禄元年より八〇年ほど時代を経た後も、このような取締りがあったことは驚愕に値する。

さて悪所徘徊と同様に、「南誉雪念所化方法度」にも「所化衆掟書」にも「演誉白随所化寮法度」にも触れている、「博奕」についても考察してみたい。『東京市史

稿』産業篇によると、この時代の博奕は「丁半博奕」でありサイコロを用いた博奕が一般的であった。本文には、

僧侶男女の差別もなく、押晴れて博奕を打つ候と有^レ之候（中略）以後博奕の衆を御城へ被^レ爲^レ召、御直に被^レ仰渡^二候ハ、惣て科人を仕置ニ言付、其首を獄門に懸さらし置事有（後略）⁽¹⁸⁾

とあるように、この時代は僧侶も博奕をし、嚴罰を受けていたことが窺える。罰則について『東京市史稿』では先述の通りであるが、『増上寺史料集』では、

一、寺を追放し、師匠・法類・肉縁に引き渡す罰則を課す。追放者の路銀は所帯を売却し償うこととする。借庵の僧は、資具を売却し、不足分は庵主が補填する。悪僧を隠しおいた場合、当人は追放、寮主・同庵・組・谷頭まで同罪或いは罰金過料。⁽¹⁹⁾

一、博奕の宿とした庵主を追放する時、相手の弟子・同庵の者も追放。その弟子が一六歳以上の僧は罰金過料（二分）。同類ではない弟子は、過料の上他山。同庵は過料。庵主が博奕の宿とした場合、永久追放。組中・谷頭は過料。庵主は閉門⁽²⁰⁾

となっている。このように『東京市史稿』記述の罰則とは

異なっているが、増上寺独自の罰則規定があったことが考えられ、とても興味深い。

次に門限である。門限については、元禄元年（一六八八）九月七日の「所化寮掟書」で、

一、門の出入りは暮六時（二七時）～一九時。季節によって異なる）まで。ただし遠方より帰寮の者は五時（二〇時頃）まで許可する。六時以降罷出の僧は、役者判形の木札に書き、帳場に札を申請すること。⁽²¹⁾

とあり、暮六時が門限であったことがわかる。しかし、当時の時間は季節によって異なり、夏至と冬至では二時間ほど差があることから、この門限も季節によって時間が異なっていたと推測できようか。当時は明六つ（午前五時～七時頃）と暮六つ（午後五時～七時頃）に寺の鐘が撞かれていたようなので、門限もこの鐘の音で決まっていたと考えられる。

また、享保二年（一七一七）正月の「所化寮定書」では、

一、商人他山僧他寮の僧を寮へ招くことを禁止⁽²²⁾とあり、また元文四年（一七三九）九月の「所化衆規律定書」では、

一、古著商を寮内に招き入れることを禁止⁽²³⁾

とあり、当時の江戸は古物商や古着商が盛んであり、おそらく寺内にも出入りしていたものと考えられる。当時の古着商は、寺内に入り法衣・袈裟などを売り買っていたのだろうか。その点については、稿を改めることにしたい。

四、結論

以上のように、本論文では、「所化寮定書」をはじめとする、学寮・学寮所化方に出された法度を取り上げ、時代の変遷等により、「所化寮定書」がどのように変化していったのかについて考察した。

その結果、元禄年間以降安永年間に至るまでに出された法度の数々は、そのほとんどが学寮・学寮所化に出されたものであることがわかった。特に享保年間には数多くの法度が出されていたこともわかった。八代將軍徳川吉宗が始めた「享保の改革」の主な目的の一つに、「乱れた江戸の風紀を正すこと」があった。この改革により江戸の風紀は正され、元禄文化も終わりを迎えた。この点をふまえ、幕府↓増上寺↓学寮・学寮所化へ法度が出されたと考えれば、享保年間にこれだけの法度が出たのも当然と考えられる。特に衣帯や生活面に関しての法度が、享保年間より細分・

厳格化されたのも当然のことであろう。

このように法度の数々を見ると、学寮での修学は幕府の影響を大きく受けていたことがわかり、風紀肅正の波が増上寺学寮まで流れ込んでいたことを窺わせるものである。

今後も増上寺学寮での修学についての研究を進め、幕府と増上寺との結び付きや、江戸文化と修学の結び付きについて考察できれば幸甚である。

- 1 『増上寺史料集』巻一、二二九頁
(大本山増上寺、昭和五九年)
- 2 註1に同じ
- 3 同 四〇九頁
- 4 同 四三一頁
- 5 同 二二九頁
- 6 註5に同じ
- 7 同 四三一頁
- 8 註7に同じ
- 9 井筒雅風氏著『法衣史』五〇頁
(雄山閣出版、昭和四九年)
- 10 『増上寺史料集』巻一、一三〇頁
(大本山増上寺、昭和五九年)
- 11 註10に同じ

	12	註10に同じ	
	13	註10に同じ	
	14	註10に同じ	
	15	註10に同じ	
	16	註10に同じ	
	17	『増上寺史料集』卷一、四三二頁 （大本山増上寺、昭和五九年）	
	18	『東京市史稿』産業篇 第二、一九四頁 （東京市役所、昭和八年）	
	19	『増上寺史料集』卷一、四三三頁 （大本山増上寺、昭和五九年）	
	20	註19に同じ	
	20	『増上寺史料集』卷一、二二九頁 （大本山増上寺、昭和五九年）	
	22	同	四二一頁
	23	同	五三九頁。

無能上人と「伊呂波和讃」について

赤坂明翔

一、はじめに

無能上人（以下、敬称を略す）は、江戸時代中期の福島・山形地方を中心に活躍した浄土宗僧侶で、自らを「守一無能」と称するほど、深い念仏信仰に貫かれていた。晩年は日課念仏一〇万遍以上とし、三七歳の若さで没するまでに称えた念仏は三億六九三〇万遍であった。そんな無能の念仏信仰を支えたものの一つに和讃の存在がある。^①無能の代表作である「伊呂波和讃」は浄土宗吉水流詠唱制定曲となり、広く檀信徒にも親しまれているが、諸本によって内容の異同が少なからずある。本稿では、無能の和讃への態度を再確認し、無能筆「念仏伊呂波讃」（無能寺蔵）を紹介するとともに、「伊呂波和讃」の諸本の比較や撰述背景等の考察をしたい。また無能筆「念仏伊呂波讃」の翻刻

と現代語訳も試みる次第である。

二、無能と和讃

無能は和歌や和讃を好み、自らの念仏信仰の励みとして諷誦していた。無能は和讃の際に故意に席を離れたある僧に対して、

浄土を願ひ念仏を勤る身として。是を輕しめ嫌ふなど。
以の外の僻見なり。今よりは速かにその心を改められよ。
惣じて念仏の義を説き。念仏の益を顯したる物をば。
只深く仰信して、かりにもなまさかしき心を起すべからず。^②

と厳しく戒めており、常に和讃は念仏の助業であるという態度を崩すことはなかった。^③また自身の臨終に際しても、弟子に毎晩「十樂和讃」や「来迎和讃」を唱えさせ、自身

は称名念仏と共に聴聞し、大いに感激されていた。^④このような無能の和讃への態度は、現在の浄土宗吉水・流詠唱が掲げる「称名正行の助業」という考えの中に深く通ずるものがある。

三、「伊呂波和讃」の諸本

無能の自作と伝わる和讃は「伊呂波和讃」「帰命本願和讃」「浄土生蓮和讃」「無常和讃」「発願和讃」「二河白道略和讃」の計六作である。^⑤その中の「伊呂波和讃」は、いろは歌（いろはにほへと…）の文字を句の始めに当てはめて作られた七五調の歌であるが、元来、和讃は作者が不明、或いは疑問の付くものが多い。しかし、この「伊呂波和讃」に関して福島県伊達郡桑折町の無能寺に無能筆「念仏伊呂波和讃」が所蔵されている【資料1】。従って本稿では、無能筆を中心に論じていきたい（翻刻と現代語訳は後述）。「伊呂波和讃」の主な諸本について、まず無能寺に現存し確認出来たものは、①無能筆「念仏伊呂波和讃」^⑦（掛け軸、制作年不明）、②不能筆「念仏伊呂波和讃」（折本、一七二一年）、③「念仏伊呂波和讃版本」（四五句以下散逸、制作年不明）の三つである。次に無能関係の版本は、④「伊呂波

和讃」（『無能和尚行業記』巻下、一七二一年刊、『浄全』一八所収）、⑤「伊呂波和讃」（『勸心詠歌集』小松谷御坊版、一八五七年編集）、⑥「伊呂波和讃」（『孝子善之承感得伝』巻下、一七八二年刊）である。最後に書籍は、⑦「伊呂波和讃」（『釈教歌詠全集』五、一九三四年刊）、⑧「いろは和讃」（『吉水流和讃集』、二〇〇〇年刊）等である。

このように和讃の名称は、「念仏伊呂波和讃」「念仏伊呂波和讃」「伊呂波和讃」「伊呂波讃」「いろは和讃」、他にも「以呂波和讃」「阿弥陀伊呂波和讃」と様々であるが、正式名称は「念仏伊呂波和讃」とみて間違いないだろう。これまで和讃の内容は、冒頭が一から一〇までの数字を冠した一〇句、それに続いていろは文字を冠した四八句を並べた計五八句とされていたが、無能筆を見ると、冒頭一〇句が終わった後「念仏伊呂波和讃」と書かれていることから、実質的にはここから始まるようである。そもそも和讃は年代や伝承によって漢字や仮名遣い等、多少の変化は避けられないが、内容的にそれほど変わらないものが多い。しかし前述した「伊呂波和讃」の諸本を比較すると、冒頭から二二句目、三五句目、末尾の三つの点で内容の違いがみてとれる。まず二二句目は、①無能筆をはじめ②③⑥⑦⑧では漢字

や仮名遣い等の違いはあるものの、「をきふしたちいには
げむべし」と内容が書かれているのに対し、④⑤では「を
しへのまゝに励むべし」とされている。無能の入寂の翌年、
宝洲によって編纂された『無能和尚行業記』は伝記として
史料価値が高く、何故このような違いが生まれたのか不
明である。

次の三五句目は、一二句目と同様に①②③⑥⑦⑧では
「いづれの所に生れても」との内容が書かれているのに対
し、④⑤では「あなのふし原ふすとも」とされている。

「あなのふし原」とは「猪名の笹原」の事を指していると
考えられ、つまり六道のいづれに生まれても、或いは猪名
の笹原のような風光明媚な所であろうとも、「のどけき
こゝろ露もなし」（三六句）と続くのである。

最後に末尾を見ると、和讃は五八句目の「京九重の花の
台に」で終わっているが、①⑦には「今日よりは露の命も
おしからず花のうてなにおく身とおもへば」という和歌、
②③④⑤⑥⑧には「南無阿弥陀仏」が加えられている。こ
の和歌に関して多屋頼俊氏は、「京九重の花の台に」の一
句だけ七七調となっているのは長歌の終わりと同じであり、
それ故に長歌に対する反歌の如く、和讃の終わりに短歌を

付けたのではないかと指摘している^⑧。すなわち当時、長歌
には末尾に反歌を添えることが一般的であったことから、
無能も意図的にこの和歌を反歌として加えたと考えられる。
また反歌は長歌の要約の意味も込められているため、この
和歌が「伊呂波和讃」の趣意を示しているといえるだろう。

四、「伊呂波和讃」の撰述背景

「伊呂波和讃」の冒頭から一〇句は、一心に阿弥陀仏に
帰命すれば本願により極楽に往生出来ることが段階的に説
かれ、独立讃としても評価が高い^⑨。一一句から一八句は阿
弥陀仏に帰依すべきこと、一九句から二五句は念仏に励む
べきこと、二六句から三三句は極楽に往生した後のこと、
三四句から五八句までは世の無常や苦を述べて速やかに念
仏すべきことが説かれている。このように「伊呂波和讃」
は浄土教義における教訓的な意味合いが大きい^⑩。それは宝
洲が「信楽の誠を諷詠にあらはし。以て厭欣をすゝむる媒
となすもの^⑪」と「伊呂波和讃」の撰述意図を述べているよ
うに、この和讃のねらいが自他ともに「厭離穢土欣求浄
土」を勧め、念仏の教えに誘う方便とすることにあつたか
らだろう^⑫。しかし無能寺には和讃とは別に、無能筆「伊呂

波歌」(掛け軸、制作年不明)が所蔵されており、無能自ら次の様に心境を吐露している。

弥陀ノ四十八願ニナソラヘテ伊呂波ノ文字ヲ冠ラシメ
四十八首ノ歌口チ遊ミ侍リヌケダシコレ水茎ノ跡恥ク
拙キ言ノ葉ヲ書ヲキテ他見ノ嘲リニ預ンヲハ顧ミス唯
彼国ヲ欣フ志ノ誠ヲ記シテ以テ称名ノ懶キ便リ柴ノ菴
ノ徒然艸ニセント也

無能が「伊呂波歌」を撰述したのは、自身の浄土往生を願う心を書き綴り、それを諷誦して念仏修行に励み勤めるためであった。けれど無能が和歌や和讃を自行のためにみ用いたとは思えない。実際に無能が「伊呂波和讃」等の和讃を用いて民衆教化した様子は伝記に出てこないが、当時いろは歌が手習いに使われ誰もが理解出来たからこそ、無能は人々に身近ないろは歌と七五調のリズムに浄土の教えを込めたのではないだろうか。それは無能が入寂した北半田塞耳庵で、一九四三年頃まで毎月一八日の集まりを「地藏さま」と呼んで、手作りの煮物等を持ち寄り、子供も交えて念仏や和讃が唱えられていたことが物語っているといえよう。⁽¹⁴⁾ いずれにせよ「伊呂波和讃」は、無能の浄土往生への深い思いが込められた重要な和讃であり、生涯で

およそ一七万人を教化した原動力をここに見いだせるのである。

五、おわりに

平成三〇年は無能上人三〇〇回忌の年にあたる。無能が念仏の助業として和讃を重要視し、自他の信仰策励のために諷誦していたことは、時代が変わっても受け継がれるべき僧侶としての姿であろう。現在の浄土宗吉水講において「伊呂波和讃」を詠唱する際は、一般的に冒頭から一〇句のみであり、それ以降の四八句は全く馴染みのないものとなっている。本稿を通して「伊呂波和讃」が浄土宗教師や檀信徒に少しでも広まり、信仰策励の一助となれば幸いである。

無能筆「念仏伊呂波讃」翻刻と現代語訳

《凡例》

- 一、無能筆「念仏伊呂波讃」(無能寺蔵)を底本とした。
- 一、原文の文字表記を尊重して、旧字等のみ新字に改めた。
- 一、現代語訳では、意味を分かり易くするため「」で語句を補った。

一心帰命阿弥陀仏

二世安楽ノ御誓願

三心具足ノ修行者ハ

四生羸惡ノ身ヲステ、

五妙快樂ノ体ヲウケ

六通無礙ノ徳ヲエテ

七宝莊嚴微妙ノクニ

八功德水金池ノウチ

九品蓮華ノ上ニ坐シ

十地願行成就セシ

念仏伊呂波讃

イサカヘリナン極ラクヘ

ロクドウ輪廻ハ魔境也^⑮

ハヤハヤタノメ慈父ノ弥陀

ニ仏ノ間ノマヨヒゴハ

ホカニタヨラム道モナシ

ヘダツサカヒハトヲケレド

トナフルミナラシルベシテ

チカクミチビキタマフナリ

リ益ウヘナキノリナレバ

ヌルマモコ、ロノツマニカケ

ルイ日ルイヤオコタラズ

ヲキフシタチ申ニハゲムベシ

ワガミゴトキノツミウドヲ

カナラズスクヒトラントテ

ヨニコエタテシオンチカヒ

タノメバスグニ後ノ世ハ

レムゲノ上ニ化生シテ

ソノマ、無生ノ理ヲサトリ

ツ子ニ見仏聞法シ

子ム子ン仏道増進シ

ナガク不退ノクラキヲエ

ラクハヒマナク国キヨク

ム上菩提ニトクイタル

ウキノスミカハヤスカラズ

キヅレノトコロニムマレテモ

ノドケキ心ツユモナク

オソレオノノキ憂悩シテ

クルシミツ子ニ身ニセマル

ヤヨヨクオモヘ人ゴトニ

マサニエガタキミヲウケテ

ケ有ニカシコキミチヲキ、

フシギニタヘナルエンニアフ

コノタヒ生死をハナレズハ

エテマタイツヲカマツベキゾ

テアシモヲカデイサムベシ

アスヲタノミテヲコタルナ

サダメナキ世ノナラヒニテ

キノフミシヒトケフハ、ヤ

ユメトナリユクアハレサハ

メニミルマヘノハカナサヅ

ミズカラツ子ナキコトハリヲ

シヅカニオモヒイマヨリハ

エキナキワザヲフリステ、

ヒビニ修行ノ功ヲツメ

モハヤ日クレノタビノソラ

セツナモイソゲイキタヘバ

スナハチユキテムマレナン

ケウコ、ノヘノハナノウテナニ

ケフヨリハツユノ命モオシカラスハナノ

ウテナニラク身ト思ヘハ

- ① 一心に阿弥陀さまに帰命し奉ります
- ② 「阿弥陀さまの」本願により現世と来世ともに安らかです
- ③ 「至誠心・深信・廻向発願心の」三種の心構えを具えた修行者は

- ④ 四つの生まれ方であるかりそめの身を捨てて
- ⑤ 五つの感覚が清浄で妙なる身となり
- ⑥ 六つの神通力が何物にも妨げられず
- ⑦ 七種の宝石で飾られた極楽浄土の
- ⑧ 八つの徳を具えた池に咲く
- ⑨ 九種に分かれた蓮華の上に座ると
- ⑩ 菩薩の願いと修行が完成します

念仏伊呂波讃

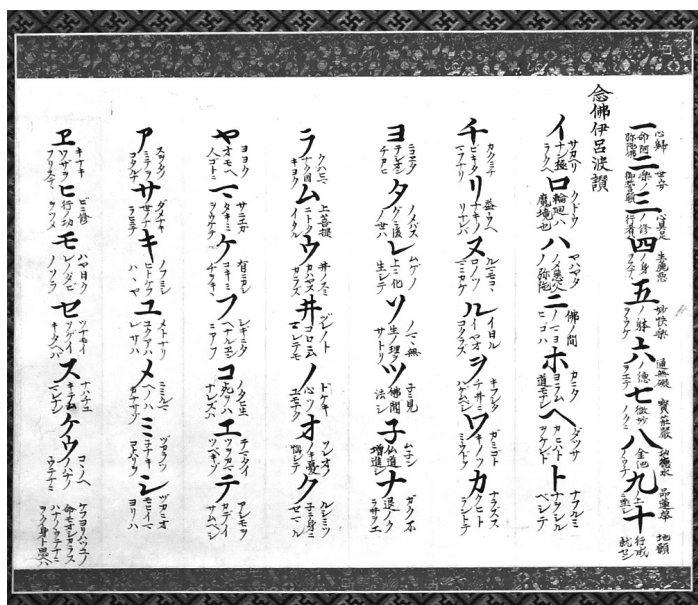
- イ さあ極楽へ参りましょう
- ロ 六道の世界は魔郷です
- ハ 早く慈悲深いみ親なる阿弥陀さまを頼みなさい
- ニ 仏さまのいない世界を迷う私たちは
- ホ 「阿弥陀さま以外に」頼るべき救いの道はありません
- ヘ 極楽は遙か遠くにあるように思えますが
- ト 「南無阿弥陀仏」のお念仏を道しるべとして
- チ 「常にも命尽きる時にも」近くお導きをいただけます
- リ この上もない功德があるお念仏ですの

- ㄨ 寝ている時であつても心に掛けて
- ㄴ 毎日毎晩怠ることなく
- ㄷ いつでもお念仏に励みましょう
- ㄹ 私のような煩惱多き者でも

- ㄱ 「阿弥陀さまは」必ず極楽へ救いとうと
- ㄴ 世にもすぐれた誓いを建てられました
- ㄷ 「極楽への往生を」願えばすぐに来世では
- ㄹ 「極楽の」蓮華の上に生まれ
- ㄴ すぐに仏教の真理をさと
- ㄷ 常に阿弥陀さまに対面して教えを聞き
- ㄹ 絶えず無理なく仏道修行が深まります
- ㄴ 仏道修行が後戻りしない身となつて
- ㄷ 極楽は清らかで常に快適で
- ㄹ この上もないさとり境地へ速やかに到ります
- ㄴ 諸行無常の世の中は心が落ち着かず
- ㄷ 「地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の」いずれの所に生まれても
- ㄹ 心安らぐことが少しもなく
- ㄴ 怖ろしさで震えあがったり憂い悩んだり
- ㄷ 苦しみがいつも身に迫ります
- ㄹ さあよく考えなさい

- (マ) いま幸いにも人間として生まれ
 (ケ) 世にもすぐれた「浄土の」み教えを聞き
 (フ) 「阿弥陀さまとの」不思議な縁に遇いました
 (コ) このたび迷いの世界を離れなければ
 (エ) いつまたこの縁に巡り合えるでしょうか
 (テ) 休むことなく「お念仏に」打ち込みなさい
 (ア) 明日があると思つて怠つてはいけません
 (サ) あらゆるものが移り変わっていくのがこの世の常でありますから
 (キ) 昨日見た人であつても今日になれば
 (ユ) 夢のように消えてしまう哀れさは
 (メ) 目に見える儚さではないでしょうか
 (ミ) 自ら無常であるという道理を
 (シ) 心静かに思つて今よりは
 (フ) お念仏の妨げになることは振り捨てて
 (ビ) 毎日「南無阿弥陀仏」と称えて功德を積みなさい
 (モ) 夕暮れが訪れるように命が終わろうとしていますので
 (セ) 少しでも早く急ぎなさい 命尽きた後
 (ス) 速やかに往き生まれるでしょう
 (ケウ) 九重に重なり合つた極楽の蓮の台に

今日よりは草葉の露のように儚い私たちの命であつても
 悲しくはありません 極楽の蓮の台に往き生まれる身と
 思えば



【資料1】無能筆「念仏伊呂波讃」（無能寺蔵）

1 無能と和讃の関係については、伊藤真宏「無能と和讃」(『佛教
大学大学院研究紀要』二〇、一九九二年)、同「無能の『浄土生
蓮和讃』と空阿の『文讃』について」(『印度學佛教學研究』四一
—二、一九九三年)、多屋頼俊「和讃史概説」(法蔵館、一九九二
年)、長谷川匡俊「近世の念仏聖無能と民衆」(吉川弘文館、二〇
〇三年)等に詳しい。

2 厭求・不能編「無能和尚行業遺事」(一七七八年刊、個人蔵)
五七丁ウ、五九丁オ。ただし無能寺所蔵の写本には、その後僧侶
が大いに慚愧し和讃を仰信したところまで記されている。

3 宝洲編「無能和尚行業記」巻下(『浄全』一八、一七一頁)。

4 同書(『浄全』一八、一三六頁)。

5 先学の研究によると無能の自作と認められるのは「伊呂波和
讃」のみである。その他について伊藤真宏氏は「浄土生蓮和讃」、
多屋頼俊氏は「発願和讃」を無能の自作の可能性が高いとみてい
る。今後、裏付けとなる新出資料の発見が求められる。

6 無能の署名はないが、外題には「伊呂波和讃片仮名無能上人真
蹟不能代」、箱書には「無能上人真筆伊呂波和讃片仮」とある。
また無能寺に所蔵されている複数の什物帳等にもこの掛け軸の記
載があるため、無能の真筆で間違いないだろう。

7 本資料は「桑折町歴史資料所在目録」(一九、一九九七年、一
四頁)に収録されている番号三九二「和讃」である。

8 前掲『和讃史概説』三二頁参照。
9 松濤基道編「浄土宗吉水流和讃解説書」(総本山知恩院吉水講
総本部、一九九〇年、一四頁)

10 多屋頼俊氏は「伊呂波和讃は伊呂波や数字を句に冠すると云ふ
技巧を用ゐた為に、章詞には若干の無理が生じて居り、和讃製作
の目的が人に教へると云ふ点にある為に説明的であり、教訓的で
あって、文学的価値は余り高くは無いが、江戸時代の和讃の中で

は傑れたもの、一つである」と評価している。(『和讃史概説』三
一頁)

11 前掲「無能和尚行業記」(『浄全』一八、一六七—一六八頁)。

12 無能寺には「伊呂波和讃」の注釈書である『伊呂波和讃諺註』
(写本)が所蔵され、奥書には「文政七申年冬月吉祥旦書写之
右三卷之内」とある。伊呂波和讃について「此ノイロハ和讃ハ無
能上人ノ御作遠クハ釈迦一代ノ説教ヲ撰シ近クハ浄土三部経ハ論
及ヒ善導法然ノ凡夫報土往生ノ深秘ヲ述シ道俗男女順次往生ノ目
足ナリ故ニ古今ノ大徳朝暮念経ノ前後ニ高声ニ是レヲ唱ヘ信心増
進ノ色ヲ双眼ニ浮フ」と私見が述べられている。

13 無能筆「いろは歌」には、七五調の和讃と違い、いろは四八句
を冠した和歌がそれぞれ書かれている。署名はないが、裏書に
「奉納奥州伊達郡桑折町守一無能寺永鎮宝四十八首伊呂波歌無能
和尚真筆也」とあり、什物帳等にも記載があるため無能の真筆で
間違いないだろう。

14 無能寺住職佐藤伴美上人にお話を伺った。当時は「金剛鈴」の
ような鈴を使い、独自の旋律で和讃が唱えられていたそうだが、
残念ながらそれがどのようなものであったかは現在不明である。

15 この二句は「観経疏」の「婦去来魔郷不可停曠劫来流転六道尽
皆経」(『浄全』二、三八頁)を歌ったものと思われる。無能は他
にも「極楽を我ふるさと、聞しよりいつこも旅の心地こそすれ」
等の和歌を詠み、浄土往生を故郷に帰る気持ちになぞらえて表し
ているようであるが、ここでは檀信徒教化を考え「極楽へ参る」
と訳した。

附記 本稿作成にあたり無能寺住職佐藤伴美上人並びに石川達也氏
にご協力を賜りました。記して深く感謝申し上げます。

捨世地・荒井山九品院の清規について

朝岡 知宏

はじめに

愛知県岡崎市にある荒井山九品院（以下九品院）は、徳本行者（以下敬称略）の弟子である徳住の開創になる捨世地であり、今も多く僧侶を育成している。

本稿では、この九品院に伝わる清規を紹介すると同時に少し検討を加える。

まず、現在確認できる清規（仮に「九品院略清規」とする。以下「略清規」）の原文を次に挙げる。便宜上、各条目の冒頭にアラビア数字で番号をふった。

規定

- 1 一 恭敬三宝敬上慈下同入和合之事
- 2 一 方丈御規約之條数急度相守可申事

- 3 一 昼夜五時勤行無懈怠精修可有之事

附 随従之輩日課三万称以上可相勤者勿論先師

徳本行者御遺誠勇猛二可為勤修之事

- 4 一 法王殿勿論諸堂境内等之表裏掃除尋常不可由以断之事

附 常須知院内席床浄触飯令結界之内といへ共

禁脱衣

- 5 一 常懷慚愧報国師父母之四恩可為慈悲柔和善順之事

附 不得讒佞他人説其過惡之事

- 6 一 諸山住侶於有横入随従者勿論飯令雖為老年不構法

臘及扨綸席初登山後三年衆中可為末輩之事

附 随従之間其四威儀三業及其器量如不如称名

策励見屈転々可有之事

- 7 一 於院内知音之僧俗者勿論父母多里共止宿者堅可相

断若無據致止宿候ハ旅籠屋江可致案内之事

附 若房中有病僧者無嫌有其臭穢常經營藥湯飲
食之知好忌数除糞穢可念仏加祐使病苦去之
事

右之條々無違犯堅可被相守者也

月日 知事

以上が「略清規」原文であり、

此の規定は当九品院の開山上人徳住和上より伝承の
山内大衆の生活規定であります この保持こそ当山
の生命と信します

昭和卅九年三月再製

荒井山九品院十一代 宏誉

という附記とともに額装されている。

徳住自筆の清規と九品院清規、略清規

九品院に伝わる徳住の伝記『徳住上人行業雜記』（以下
『行業記』^①）の中には

自筆ニ五時勤行一向專念ノ規又而作沙門順序ト施食法
盂蘭盆供自恣法半月布薩式大小結界作法羯磨法心念且
説浄法結縁授戒法則等ニ至ルマテ遂ニ記シ法孫ノ為ニ

校合スヘシト示サレタリ

という記述があり、徳住自筆になる清規があったことがわ
かる。（以下「自筆清規」^②）

これは上州の相円寺^②の住職をしていた文政元年の記述で
あるが、天保六年に定められた九品院の清規はこの「自筆
清規」を基として作成されたと考えるのが自然であろう。

「自筆清規」は残念ながら現在確認できないが、右の文よ
り「獅谷白蓮小清規」^③のように日分規や年分規などを含む
詳細なものであったことが推測される。他にどのような記
述があったかは推測するほかないが、『行業記』に

父ハ其三十代、繁右エ門ト云リ。天性正直ニシテ、常
ニ諸子ヲ教諭スルニ毎朝洗面シテ先、日月ヲ拝シ、次
ニ仏祖ヲ拝シ、両親ニ額キ一礼ヲノベ後ニ膳ニ向ヒ必
ズ合掌、十念竟テ箸ヲ取シムルヲ常規トセリ。今ニ至
マデ定規トス。

とあることなどより、食作法なども含む非常に細かい規定
があったことが想像できる。

一方、「略清規」は先に挙げたように七条からなる簡潔
なものであり、「自筆清規」を基にして作成されたと考え
られる「九品院清規」の中より、総規の部分のみを抄出し

たものであろう。

持律の重視

本稿では、「略清規」の内容を検討するにあたり、先に引用した『行業記』の文の中にある「而作沙門順律」という語句に注目したい。

徳住は徳本が示寂した後、官寺の住職を推薦されるが断り、上州の相円寺で修行をしている。その際「徳本行者は一向専修のみで持戒せずとも防止堅固であったが、我等ごときは両脈の行相に加え、持律の轡によつて制止しなければ本願驕りとなるのを防ぐことはできない」と述べ、持律の必要性を強調している。

捨世派の清規や『統蓮門住持訓』⁽⁵⁾などをみると、学ぶべき書物として三経一論や観経疏・選択集・西宗要・東宗要・勅伝などを挙げているものが多い。これらの書名を見比べてみると、九品院と同じ徳本流の捨世地である一行院の清規には『教誡新学比丘行護律儀』（以下、『教誡律儀』）などの戒学関係の文献が挙げられていることが特徴として挙げられる。⁽⁷⁾

徳住が徳本を通じて直接律について学んだ形跡は確認で

きないが、一行院が戒学文献を重視していたように、徳本の影響により律について強く意識するようになったことは間違いない。事実、『行業記』には徳住は九品院開創後の天保十一年に、同じ徳本門下である本弁・本満と共に法隆寺の叡弁を戒師として受戒したという記述もある⁽⁸⁾。

『教誡律儀』の影響

『教誡律儀』とは、四分律の大家である道宣が新学の比丘が守るべき律儀を二十三章四百六十五条にて詳説したものである。いま「略清規」の表現について見てみると、その条目のうちかなりのものが『教誡律儀』と酷似していることがわかる。

四分律は靈潭に始まる浄土律で特に重視されていた律でもあるため、律院の清規にも『教誡律儀』の影響があつて然るべきである。しかし、その律院清規でさえ、これほど類似する表現は確認できない⁽⁹⁾。「略清規」の中には『教誡律儀』とは異なる内容の条目もある⁽¹⁰⁾が、徳住が清規を作成するにあたって『教誡律儀』の律条を参考にしたことは間違いない。

5 附		5	4 附	「略清規」 『教誡律儀』 ^①
不得讒佞他人說其過惡之事	若房中有病僧者	常懷慚愧報國師父母之四恩 可為慈悲柔和善順之事	常須知院內 席床淨觸 飯令結界之內といへ共禁脫衣	
不得向師前讒佞他人說其過惡死入地獄極為過惡深須誠之広如智論中說 「事師法第三」四十二 (不得彊知他事論他過非) 「在寺住法第四」一 (不得佞他惡事)「在寺住法第四」三	(若有病者当慈心始終看之房院有人睡時不得打物作声及高声語笑) 「在院住法第五」五十	不生瞋恨夫言悲者意在饒益善順物情 「在寺住法第四」二十九	須知院內床席觸淨觸者当須淨之 「在院住法第五」四十五	
		常懷慚愧念報四恩旁資三有 「在院住法第五」二十六		

7 附			
無嫌有其臭穢	不得嫌有臭穢	常經營藥湯	常經營湯藥
飲食之知好忌	所忌之食不與食	數除糞穢可	數除糞穢
念仏加祐使病苦去之事	常念觀音菩薩願師所苦早得痊平 「看和尚闍梨病法第十九」十二	「看和尚闍梨病法第十九」七	「看和尚闍梨病法第十九」三

なお、右表で空欄になっている4条附則の後半部分に関しては若干注意を要する。文章だけを見て判断するならば、これは離衣宿戒^⑫に関するものというよりも、離衣が許されている場所であっても速やかに袈裟を着用すべき事を示しているように思われる。実際『蓮門住持訓』や他の清規にも「白衣にて往来すべからず」「沐浴や便の他は法衣を脱ぐことなかれ」というような条目はよく見られる。

だが、単独の条目ではない上に直前の文章を踏まえて考えると、『教誡律儀』に「凡そ作務し及び洗漱せん所には、須く五条を著すべし。若し無くんば七条を反し被るを、之

を許す¹³。」とあるように、掃除の際にも袈裟を着用すべきことを強調している条目であるとも考えられる。

確かに「略清規」全文を見渡すと7条と附則のように直接的な関係が薄いものも存在する。しかしこの部分では前半部が『教誡律儀』の引用であるというだけで便宜的に分割しただけであり、そもそも分割して考えること自体が妥当か否かという問題でもあるため、本稿ではこの部分が具体的に何を示しているのかという判断は保留としたい。

その他、戒律関連文献の影響

5条では慚愧の心を懷いて四恩に報い、慈悲柔和善順であれと述べており、附則では讒言はもとより、たとえそれが真実であっても他人の悪口を言わないよう誡めている。口論を誡めている清規や法度は数多いが、この文言は非常に特徴的である。この5条と附則は共に『教誡律儀』の引用ではあるが一見、両者の関連はそれほどないようにも見える。だが、普寂『菩薩三聚戒弁要』を見ると

菩薩戒受るものは。菩薩の道を学び。慈悲柔和善順の心に住し。たゞ他の賢徳を見て。斉しからんと怖ふべし。しかるを姦く人の過を見咎め説くは。第一無慙愧

の行なり。深くこれを慎しむべし¹⁴。

と記されている。断定はできないが、この文を踏まえて「人の過を説かないよう」という誡めを「慈悲柔和善順であれ」と説く5条の附則として加えられたと考えることも十分可能であろう。

小結

以上、捨世地・九品院の「略清規」を紹介するとともに、順律という単語をキーワードとして少し検討を加えた。徳住は晩年に法隆寺にて受具しているように、徳本門弟の中でも特に持律を重視している。結果、簡潔な清規の内か나의部分に『教誡律儀』を引用するに至ったのだろう。

本稿では条目一々の内容について触れることはできなかった。他の法度や捨世地清規との比較を含め、後日改めて「略清規」の特徴について検討を行いたい。

1 両親の家系にはじまり、誕生、発心、檀林修学から拝論、徳本値遇による再発心、往生、三回忌に行った遺弟による改葬と、詳細に記した一代記。本書には遺弟述とあるのみだが、九品院三代にして徳住の甥でもある角谷隆音の著と伝わる。

- 2 不詳。廃寺か。
- 3 忍徴による法然院の清規、「獅谷白蓮小清規」〔浄全〕一八／二一下一四)
- 4 『行業記』
- 5 関通「弟子に示し給ふ書」〔雲介子関通全集〕五／三〇六上など
- 6 第四条、五条〔四休庵貞極全集〕中／一四二〇)
- 7 「天曉山規約」第一七条〔徳本行者全集〕三／三二〇)
- 8 この時、叡弁に夢告があったことにより、徳住のみ一夏にて具足戒を授かっている。同時に受戒した本弁と本満は沙弥戒のみを授けられていることから、霊潭のような自誓受戒ではなく、三師七証による受具であろう。なお、『徳本行者伝附録法弟小伝』〔浄全〕一八／四四〇下一六)では叡弁は証明のみであるが、本稿では別伝である『行業記』の記述に依った。
- 9 前掲の「獅谷白蓮小清規」や、それを基に作成された三河浄土律の拠点寺院・貞照院の清規、徳巖による「中山蓮社清規」など。(田中祥雄「浄土律院の生活とその子弟養成」…『教化研究』一二)。
なお、徳住と貞照院は縁が深い。徳住出家の遠因は貞照院十世穩阿であるのに加え、十二世慧頓は文化九年、徳住は同十二年と時期こそ違え、共に徳本に師事している。また、慧頓も徳本に弟子入り後に叡弁のもとで沙弥戒を受戒している。
- 10 6条ならびに附則(座次について)
- 11 『正蔵』四五／八七〇)
- 12 律では三衣から離れることを戒める(離衣宿罪)が、例外の一つとして撰衣界といって一時的に三衣から離れても罪にならないとされる場所(結界)がある。(道宣『四分律比丘含注戒本』…『正蔵』四〇／四三七上一四)
- 13 「在院住法第五」四十六〔『正蔵』四五／八七〇下二〇)

『選択集』第八章、総・別の三心について

市川 定敬

はじめに

『選択集』第八章「三心篇」は念仏往生を求める者の心の置き様として三心を説く章であるが、その最終部には、

この三心は総じてこれを言えば、諸の行法に通じ、別してこれを言わば、往生の行に在り。いま通を挙げて別を撰す。意すなわち周し。¹

とある。本論では仮に、諸々の行法に通じるとする三心を「総の三心」、往生の行に存る三心を「別の三心」と呼ぶこととする。往生の行における三心すなわち「別の三心」はまさしくこの第八章が説くところであり、容易に理解できるが、「諸の行法に通じ」る「別の三心」をどのように理解するべきであろうか。この問題について考察していきたい。

「諸の行法」に通じる三心

問題となる記述は、第八章の最終部であり、総結ともいえる箇所である。したがってまず第八章の構成を概観しておきたい。

【引用段】

『観無量寿經』上品上生 三心を發して往生する

善導『觀經疏』散善義

・至誠心 眞實心

自利眞實・利他眞實

・深心 深信

・二種深信

ただ仏語を信じるべき、四重破人への対応

・回向發願心

・見解の異なるものへの用心

・二河白道喻

・還相廻向

・三心を具すれば必ず往生する。この三心は定善にも通じる。

『往生礼讃』

・安心・起行・作業の安心は三心である。三心の一つも欠けたら往生できない。

【私釈段】

・往生を求める者は必ず三心を具えなければならない。

・至誠心とは内外相應の心である。

・深心は深く信じる心である。

・回向發願心は別の釈に依る必要はない

「この三心は総じてこれを言えば、諸の行法に通じ、別してこれを言わば、往生の行に在り。いま通を挙げて別を撰ず。意すなわち周し。行者能く用心して、あえて忽諸せしむること勿れ。」

以上、『観経疏』を中心とする引用段の、至誠心では自

利真実の箇所において真実心中に「阿弥陀仏および依正二報を讃歎」「合掌礼敬して四事等をもて彼の阿弥陀仏および依正二報を供養」「彼の阿弥陀仏および依正二報を思想、觀察、憶念」することが説かれ、深心では言うまでもなく、二種深信のうちの信法において阿弥陀仏の四十八願への信、そして釈尊の『観経』説示、『阿弥陀経』における諸仏の証誠を信じる旨が説かれる。そして廻向發願心では特に二河白道喻において阿弥陀仏の浄土へ心向けることが説かれる。⁽⁴⁾したがって、『観経疏』に説かれる三心は念仏往生を求める者の心の在り様、すなわち、別の三心⁽³⁾が説かれていると見るべきである。また、『往生礼讃』の引用も深心に「今弥陀の本弘誓願、名号を称すること、下、十声一声等に至るに及ぶまで、定んで往生を得と信知して、乃至一念も疑心有ること無し」⁽⁵⁾と明らかに念仏者の心構えとしての説示である。

対して私釈段はどうであろうか。至誠心は内外相應に関する説示のみであり、深心は「二種の信心」すなわち二種深信と九品への言及が有るものの、善導大師には見られないような「生死の家には、疑いを以て所止と為し、涅槃の城には信を以て能入ると為す」との念仏行に限定し得ない

説示が見られる。したがって、^ス総の三心^ハとはこの私釈段に説かれる内容を指すものと思われる。ただし問題は「別の釈を俟つべからず」とのみ記される廻向発願心である。私釈段にこのような記述しか無い以上、廻向発願心を宗祖がどのように解釈していたのかを知るためには他の遺文を見ていく必要がある。

良忠上人の解釈

ところで、宗祖の『選択集』以外の遺文に説かれる廻向発願心釈を見て行く前に、良忠上人の問題箇所に対する解釈を見ておきたい。『決疑鈔』巻第四は次のような解釈を施している。

總而言之通諸行法者義推^ス正直信心^ト廻向^ト可^レ通^ニ一門^ニ其理必然^ル然^ル則^チ三心通^ス聖道^ニ文往往^ニ是^レ多^シ維摩起信^ニ所明^ス三心^ト與^ニ今^ニ三心^ト同異思^ハ之^ヲ又一義^ニ云通諸行法^ト者指^シ定散^ノ行^ヲ在往生^ノ行^ヲ者指^シ念佛^ノ行^ヲ

すなわち、正直・信心・廻向の三心は『維摩經』や『大乘起信論』にも説かれるところであり、聖道門と淨土門の二門に通じるという理解と、もしくはここでいう「諸（の）行」は定散二善を指すという二通りの理解である。

まず前者についてであるが、言うまでもなく第八章で説かれるのは『觀經』に説かれる至誠心・深心・廻向發願心の三心であり、深心こそ同じ表現であるが、直心（『維摩經』『起信論』）、菩提心（『維摩經』）、大悲心（『起信論』）を、宗祖が何の説明もなしにここで突如として、これらの同一をいうとは考え難く、また他の遺文においてもそのような説示は一切見られない。

次に、後者の理解であるが、確かに第八章の『觀經疏』引用の最後には、「またこの三心は、また通じて定善を撰する義まさに知るべし」とあり、三心が念仏のみでなく定善に通じ、さらには善導大師の十一門義中の第四に「辨定三心」とあることから散善にも通ずることは容易に理解される。しかし、この「諸（の）行」を定散と理解した場合、本文中の「往生の行」の理解に問題が生じる。確かに『選択集』第十二章は定散と念仏を分けて説いているが、定散が本願ではなくまた随自の説ではないというのであって往生の行ではないという論ではない。したがって、この『決疑鈔』後者の釈においては「総じてこれを言えば、諸の行法に通じ、別してこれを言わば、往生の行に在り」の文の定散は「諸の行法」の範疇となり、往生の行とは別のもの

になつてしまふ。⁽⁷⁾

廬山寺本の推敲の問題

もう一点、検討しておきたい考察がある。草稿本である廬山寺本では、私釈段における至誠心内外相応の説示に続き、問題としている三心の総結文が記述され、校正指示によつて現行のような最終部への移動が記される。⁽⁸⁾ 兼岩和広氏は『選択集』第八章の理解⁽⁹⁾の論文において、『選択集』作成の際に参照した文献資料を指定した上で、この推敲の様子から、参照資料には私釈段に展開される内外相応の説示とこの三心総結文に関わる記述があつたため、はじめにこれらが連続して記述され、その後に深心と廻向発願心の記述が加えられたことによつて混乱が生じたと推論する。

しかし、この推論は総別の三心の問題に関していえば、これを解決するものではないといえよう。仮に問題とする文が「この至誠心は総じてこれを言えば……」から「この三心は総じてこれを言えば……」へと「至誠心」から「三心」への語句の訂正を伴つた移動であつたならば、推敲前の状態が内外相応のみを論じる至誠心釈に係るものであり、「諸の行法に通」じることが容易に理解できる。そしてこ

れが推敲後、現行の形となり理解しがたいものとなつたという見方が可能となる。しかし、「三心」の語には何ら推敲の痕跡が見られない。したがつて参照資料の有無にかかわらずなく、三心が諸行に通じるとする宗祖の意図ははじめから有つたと考えるべきだろう。兼岩氏は、当初の第八章私釈段の構成は、三心釈は全て善導大師を踏襲する旨と、至誠心の補足のみであつたと推論するが、先に述べた通り、善導大師の三心釈は念仏者の三心であり、「往生の行」とは別の「諸の行に通」じる三心を説くものとは捉え難いものである。

廻向発願心

さて、『選択集』の他の法然遺文における廻向発願心釈を見ていきたい。例えば、至誠心と深心について詳述する『往生大要抄』において『和語灯録』編纂者了惠道光が「この文に下巻あるへしとみゆるか、いつくにかくれて待るにか、いまたたつねえず」と記すように、該当箇所を欠く文献もあるせいか、廻向発願心を釈する文献はそれほど多くは見られない。そのような中、『和語灯録』所収の「浄土宗略抄」と「御消息」に本問題を解決しうる記述を

見ることができる。

「浄土宗略抄」

三つに廻向發願心といは、善導これを釈してのたまわく、〈略〉この釈の意は、まず我が身につきて前世にも造り作りたらん功德をみなことごとく極樂に廻向して往生を願うなり。〈略〉一切の功德をみな極樂に廻向せよといえばとて、また念仏の外にわざと功德を造り集めて廻向せよというにはあらず。ただ過ぎぬる方の功德をも今は一向に極樂に廻向し、この後なりとも、おのずから便りに随いて僧をも供養し、人に物をも施し与えたらんをも、造らんに随いてみな往生のために廻向すべしという意なり。¹⁰⁾

「御消息」

三に廻向發願心といふは、善導釈していわく、〈略〉この釈の意は、まず我が身につきて、前の世及びこの世に身にも口にも意にも造りたらん功德、みなことごとく極樂に廻向して往生を願うなり。〈略〉一切の善根をみな極樂に廻向すべしと申せばとて、念仏に帰して一向に念仏申さん人の、故に余の功德を作り集めて廻向せよとはそうらわず。ただ過ぎぬる方に作り置き

たらん功德をも、もしまたこの後なりともおのずから便宜に随いて念仏の外の善を修する事のあらんをも、しかしながら往生の業に廻向すべしと申す事にてそうらうなり。¹¹⁾

これら二つの説示は、両者同様にまず『觀經疏』の釈を上げたうえで、それを解説する形で宗祖の言葉が展開される。そして両者ともに過去のみではなく、三心を起こした後であっても作つた功德を往生のために廻向すべきことが説かれている。『選択集』に引用される『觀經疏』の文では「過去および今生の身口意業に修する所の世出世の善根¹²⁾」を廻向すべきとあるが、この「今生」の指す範圍が三心以前なのか、以後を含むものなのか明確ではない。しかし、この二つの文献から、宗祖は三心以後のことを含むと理解していることがわかる。

したがって、第八章では「別の釈を俟つべからず」とされる廻向發願心は、念仏往生への信を起こした後の、念仏以外の功德であっても往生のために廻向すべきことを説くものであり、私釈段總結部分の「諸の行法に通」じるといふのは、念仏以外の行について、その功德を往生のために廻向することを意味するものであると解される。ここから

〃総の三心〃とは以下のように理解できる。

●至誠心〃内外相応の心

●深心〃（涅槃に至るための）深く信じる心

●廻向発願心〃諸の行において廻向して往生を願う心

そして、「いま通を挙げて別を摂す」というのは、「往生の行」以外の行において具えるべき心構えを上げて、往生の行における心構えを包括するという意味になろう。したがって、この「諸の行法に通じ」というのは、諸の行法は三心具足によって往生行になるということを意味するものと考えられるのである。

おわりに

以上、『選択集』第八章私釈段の総結部に記される、〃総の三心〃と〃別の三心〃の理解について考察してきた。第八章の大半を占める『観経疏』、および『往生礼讃』の引用は念仏者の三心を説くものであり、〃別の三心〃と位置づけられるものである。したがって、〃総の三心〃とは私釈段に説かれる宗祖自身の解釈を指すものであり、これは

諸々の行においてもそれらを成就するためには三心を具足すべきという意味ではなく、諸々の行であっても三心を具することによって往生の行となるということの意味するものであった。『観経釈』には

凡^レ三心^ハ通^{スル}萬行^ニ故^ニ、善導和尚釋^ス此^ノ三心^ヲ、以^テ正行雜行^ニ行^フ。

と説かれ、その一方で『逆修説法』二七日には

三心^ト者、善導和尚御意非^レ別^ノ行業^ニ、惣^ニ往生^ノ法則^ヲ也。

とあり、一見矛盾するかのように思われるが、今回の考察によって、三心は「万行に通ずる」ところの「往生の法則」として一貫性のある理解が可能となるのである。

最後に新たな指摘をしておきたい。宗祖の言葉としての真偽が議論される『醍醐本法然上人伝記』所収の「三心料簡および御法語」には、

廻向発願心^ハ始^メ真実深信心中廻向云事此^ハ三心^ノ中^ニ回向云心也去過今生諸善者三心已前功德取返^ス極樂^ニ廻向^セ云也全三心^ノ後非云行諸善也云々

との法語がみられるが、これは今回の考察により、『選択集』を中心とする宗祖の思想とは距離があるものであると

位置づけられよう。

- 1 『浄土宗聖典』三卷、一五三頁。『昭法全』三三四頁。
- 2 『浄土宗聖典』三卷、一四〇頁。『昭法全』三二八頁。
- 3 『浄土宗聖典』三卷、一四一頁。『昭法全』三二九頁。
- 4 『浄土宗聖典』三卷、一四七―一五〇頁。『昭法全』三三一―三三三頁。
- 5 『浄土宗聖典』三卷、一五一頁。『昭法全』三三三頁。
- 6 『浄全』七卷、二九四上。
- 7 この問題について良忠上人自身、「從_ニ本意_ニ故_ニ是_レ要行_ニ故_ニ且_ッ指_ニ念仏_ニ云_ニ往生_ニ行也_ニ」と論じている。
- 8 大正大学浄土宗宗典研究会『選択集』諸本の研究〈資料編〉第一卷・廬山寺本原本写真版、六五頁。
- 9 『佛教文化研究』第四七・四八号。
- 10 『浄土宗聖典』四卷、三六一―三六二頁。『昭法全』五九八―六〇〇頁。（傍線筆者）
- 11 『浄土宗聖典』第四卷、五四〇―五四一頁。『昭法全』五八三―五八四頁。（傍線筆者）
- 12 『浄土宗聖典』三卷、一四六頁。『昭法全』三三一頁。
- 13 『昭法全』一二六頁。
- 14 『昭法全』二四一頁。
- 15 『藤堂博士古稀記念浄土宗典籍研究』資料編、一八九―一九〇頁。『昭法全』四四九頁。

一枚起請文と初重 ― 浄土宗における「機」の伝承 ―

上野 忠 昭

一、はじめに

法然の遺訓『一枚起請文』について、浄土宗の祖師たちは多くの注釈書を残している。その中で浄土宗七祖聖阿は、「機」という観点から分科し解釈している。「機」は、聖阿が確立した浄土宗の伝法である五重相伝の初重の主題であり、聖阿の分科は、初重と密接に関わりあっている。本論では、聖阿の注釈に始まる機の分類が、江戸期の浄土宗でどのように受け止められてきたかを、注釈書および伝書類から、いくつか紹介する。

二、聖阿『一枚起請之註』

浄土宗七祖聖阿（一三四一～一四二〇）は、『一枚起請之註』において、

「將に起請文を釋せんとするに二門有る可し。一には施化利生門。此れは是れ解義の分なり。則ち因分可説を云ふ。二には發迹入源門。此れは是れ仰信分なり。則ち果分不可説を云う。」^①

と、『一枚起請文』を施化利生門と發迹入源門の二門に分けて解釈し、

施化利生門＝解義分＝因分可説

發迹入源門＝仰信分＝果分不可説

の関係であるという。そして、

「唐我朝く悟りて申す念佛にも非ず

但往生極樂く別に子細候はず

但し三心く本願に漏れ候可し

念佛を信ぜん人く一向に念佛す可し

り」^②

↓	施化利生門
↓	發迹入源門
↓	施化利生門
↓	發迹入源門な

と、それぞれの部分を二門にあてはめている。

三、初重四箇条から

聖岡は、浄土宗の伝法を五重の伝書を定めて組織化し、その第一、初重の伝書である『往生記』³を注釈して『往生記投機抄』を著した。『往生記』は、往生が困難な人十三人と往生が叶う人三十人を挙げている。『往生記投機抄』では、

「第四の破戒念佛往生の二人も亦た是れ宗の本意なり。中に於て第四の第二は漸く大信に近し。然れども尚を是れ施化利生門の分齊なり。第五の愚鈍念佛往生の人は正しく是れ宗の本意なり。亦た發迹入源門の單信大信なり。中に於て初めの三人は正く是れ單信の大信なり。」⁴

と、念仏によつて往生する人たちの中でも、浄土宗の本意に叶う二種類の人たちを施化利生門と發迹入源門の二門によつて特に提示している。同じく聖岡による『五重指南目錄』には、「初重四箇條」の中に、

「一、破戒念佛第二機 三、愚鈍念仏第一機」⁵（五）を挙げる。聖岡から伝法を承けた八祖聖聰が説き、増上寺二世西仰が記した『五重聞書』には、破戒念仏第二機につ

いて、

「破戒第二機は、大信に近き機習なり。亦、施化利生の機と云ふなり。亦、因分可説の機と云ふなり。又、第二通機と云ふなり。施化利生の本拠は云何。答ふ。釈に云ふ。弘願と言ふは、大經に説くが如く、一切の善惡乃至大願業力、増上縁と爲るなりと云ふ是なり。」⁶

愚鈍念仏第一機について

「愚鈍念仏第一機は、單信大信を生ず、宗門の本拠是なり。果分不可説の機と云ふなり。發迹入源の機と云ひ、又、大信の機と云ひ、又、第一の機と云ふなり。」⁷

と口伝があつたことを示している。前掲『一枚起請之註』には、

「一文不智の愚鈍の身に成して尼入道等とは此れは愚鈍念佛第一の機なり。此の機は唱ふれば往生すと計り信じて此の外に更に疑慮無く、分別無く、思量無く、智慧無く、只だ仰で佛を頼むを安心と爲し、單に信じて名を唱ふるを起行と爲す。口に任せて聲を出して稱ふる計りを所作と爲す。此の機に於ては一分の理をも會せず。此の不理會の分際にして往生の一大事を遂げ、大菩提の直道に至る。此の如く行ずる者は是れ浄土の正機なり。投機なり是に知ぬ。浄土

の正機にして淨土の學者と名づく。仍て一代を詣ずる學匠なり共、一文不智の厄入道に同して一向に念佛するを是淨土の行人と云ふ也〔已上〕。今、此の愚鈍念佛は當流相傳の一大事なり。此の文の義趣を知らずんば淨土の學者とも行人とも意得可からず。』

と、愚鈍念佛第一の機を、『一枚起請文』の文をもつて示している。

四、淨土宗における二門二分二説の傳承

『五重問書』の「釈に云ふ」とは、善導『觀經疏』玄義分の所説を指し、これについて、三祖良忠は、『觀經疏伝通記（玄義分）』に、

「又佛密意〔乃至〕常樂とは、上來は、總じて淨土の施化利生の相を明かす。是れ解義分なり。即ち地論の因分可説に當たる。自下は果位の難思發迹入源を明かす。是れ仰信分なり。即ち地論の果分不可説に當たる。」⁽¹⁰⁾

と解釈する。これが、宗典における施化利生等の語の初出ではないだろうか。七祖聖罔は『伝通記糅鈔』で、『伝通記』のこの部分を、

「上來總明等とは結前生後を明し、施化利生門の因分可説

と發迹入源門の果分不可説を分在せり。中に於て淨土施化利生の言は、記主の深意有り（云云）。問ふ。二門二分二説、各各名義如何。答ふ。施化利生門とは偏へに能化に約す。解義分とは只だ是れ所化なり。能所共に淺ければ、因分可説なり。發迹入源門とは専ら所化に在り。仰信分も亦た先の如く知る應し。此義深きを以て、故に果分不可説なり。謂ふ所は、佛は機に應じて化を施し、根に隨て生を利す。衆生教に隨て義を解し、機を改め智を轉ず。皆是れ因分可思議可説の分齊なり。應迹の言説を承るに、立地、深奥の源に入る。果佛の言教曉め難きを以てす。故に仰げば彌高く、鑽ずれば彌堅し。只是果分不可思議不可説の重印なり」⁽¹¹⁾

と説明する。ここにいう「記主の深意」とは、『教相十八通』第二重および『三六通裏書』第二重において、聖罔自身が諸宗と淨土宗の施化利生門・發迹入源門の違いを述べていることに當たる。すなわち、

「因分難得等とは、自他宗に於て各の施化入源有り。而るに諸教の發迹入源門は我が宗の施化利生門に等し。今の發迹入源門は施化利生の上に立つ。故に餘宗の果分の上の果分と談ずるなり。」⁽¹³⁾

と、浄土宗の施化利生門は、諸宗の発迹入源門にほかならないとする。

五、鸞宿『選擇集文前綱義』

知恩院第五〇世鸞宿（一六八二―一七五〇）の著した『選擇集文前綱義』は、門弟への『選擇集』講義のための資料として作られた書である。その中で、正機である単直仰信の機は発迹入源の正機であるとし、本来単信と從解入信の二機に分ける。本来単信の人は、浄土正機・頑愚念佛の人であり、「教へざるに、本妙なり。故に措て論ぜず。」と『選擇集』の対象でないとする。從解入信の人をまた二種に分かつ。一人は、「廣く聖道自力の諸教を學して後に浄土單信に入るの人」であり、この人のために第一章捨聖帰浄篇が設けられた。もう一人は、「浄土の教中に於て、委しく教相宗義等の諸の義門を辨了し、後に他力單信に入るの人」で、この人のために第二章捨雜歸正篇が設けられたとする。そして、「一たび單信に入れば則ち本来單信の人と一毫も差無し。唯だ憑みを本願に懸けて専ら名號を稱す。」とし、「第三章に入れば、唯だ一の正機なり。」と、浄土宗の正機と『選擇集』の対象を確定している。

六、関通『一枚起請文梗概聞書』

鸞宿とほぼ同時代に盛んに教化を行った関通（一六九六―一七七〇）は、その著述の一つである『一枚起請文梗概聞書』三卷の中、第六教相門において、まず『選擇集』十六章の章立てによって浄土宗の教相行相の概略を示し、続いて、『一枚起請文』について、念仏への対し方を説き勧める。そこで、解信と仰信について、

「是を信行するに就て。二の機類あり。一には解信、二には仰信なり。解信とは喩は御上意の譯を能く合點して。上意の通りを奉^{まもりておこな}行ふが如し。仰信は御上意の筋譯はつゆ知らねとも。上意の通りに信するが如し。」⁽¹⁵⁾

と、上意の譬喩をもって説明する。この後も、解信と仰信を対比は種々の因縁譬喩によって解説される。

本文については、

「もろこしわか朝く第二のあらず	↓	解信の分齊
たた往生極樂く別の子細候はすと	↓	單直仰信の機
ただし三心四修くこもり候なり	↓	解信の分齊

此外に奥ふかきことを存せはく本願にもれ候へしと

↓ 起請誓言

念佛を信せん人

↓ 是亦解信。還愚

癡の相を示す⁽¹⁶⁾

と、分科する。

解信と仰信の対比については、関通自身が、

「されば此門の詮ずる所は。仰信を第一の正機とし。解信を第二の傍の機とする辨別にあり。」⁽¹⁷⁾

と述べ、

「解信と仰信とを對待するに。仰信は勝れ解信は劣れる也。」⁽¹⁸⁾とし、

①生まれながらに知る者は上であり、学んで知る者は次である。

②声聞菩薩でさえ理解することができない仏の密意を、なまじいに学解に頼ろうとしないで、素直に信じることができる仰信の方が勝れている。

という二点から説明している。

さて、『一枚起請文』の分科の最後「念佛を信せん人」から「念佛すべし」までを、聖罔は発迹入源門とするのに対応して、関通は「解信還愚癡の相」としている。これについては、『論語』の「生まれながらにしてこれを知る者（生而知之者）は上なり。学びてこれを知るもの（學而知之

者）は次なり。困みてこれを学ぶ（困而學之）は又其の次なり。困みて学ばざる（困而不學）、民斯れを下と為す」

と、『中庸』の「或いは生まれながらにしてこれを知り（生而知之）、或いは学んでこれを知り（學而知之）、或いは困んでこれを知る（困而知之）。そのこれを知るに及んでは一なり（及其知之一也）。或いは安んじてこれを行い（安而行之）、或いは利してこれを行い（利而行之）、或いは勉強してこれを行う（勉強而行之）。その功を成すに及んでは一なり（及其成功一也）。」を用いて、解信・仰信を対比する。すなわち

生而知之		單直仰信		安而行之	上根も下根も
學而知之		解信還愚		利而行之	数返も一念も
困而學之		解信還愚		勉強而行之	
←		←		←	
及其知之一也		佛願を頼で 名號を唱ふ る所は一也		及其成功一也	願ふ心に偽り なくば往生の 功を成す事全 く一にして同 じく仏の迎え に預かり共に 華の臺に登る べし

と、解信還愚癡と単直仰信は、浄土の信仰に入ると同じものになるとする。

以上をまとめると、この『二枚起請文梗概聞書』教相門は、仰信を第一、解信を第二とし、知解を頼もうとする解義の者も愚癡に還つて還愚癡・解信の機となれば、仰信と同一となるということを説いている。

七、法洲『一枚起請講説』

大日比三師の第二、法洲（一七六五―一八三九）は、忍激『一枚起請諺論』および前節で紹介した関通『一枚起請文梗概聞書』に依つて『一枚起請講説』を著した。その中、「示正所被機」では『一枚起請文』の「念佛を信ぜん人は」とひ一代の法をよくよく學すとも。一文不知の愚鈍の身になして。尼入道の無智の輩に同して。智者のふるまひをせずして」を解釈する。

まず、

「たとひ釋尊一代説き給ふ所の法を。よく學び課せたる人なりとも。一文字もしらぬ。愚鈍なる者と。同じやうになりて。假りにも。智者らしひ振舞すべからずとなり。かか

るを還愚とて。宗門の正機とするなり。」¹⁹⁾

と、還愚こそ宗門の正機であると説き、還愚を對する所によつて、性得の頑愚と捨解の還愚に分類する。性得の頑愚は、聖道門に對する機であり、「還字に強に意許を存す可からず（不）。但浄土の修行は愚癡ながら往生すと云ふ也」と聖岡が説くように、「還」の字に意味を含まないとする。これは、仰信分であり愚鈍念佛第一機である。そしてこの機に對しては「遺訓に及ばず」とする。第二の捨解還愚の機は、聖道浄土の難易得失、総別二種の安心等の学知に對する機で、「還の字に意許を存じて。還歸の義とする」ものである。この機は、解義分であり、還愚第二機（筆者注・初重の第二機）であり、遺訓の目的であるとする。そして、

「さて此仰信の頑愚と。解知の還愚とを。對待すれば。愚鈍念佛第一といへば。頑愚を勝れたりとするに。今此頑愚をさし置て。第二の還愚の機を遺訓の目的とし給ふは。いかかと云に。」

という問いに對して、

「此頑愚の機は。思慮分別の。之乎者也なき。無病の機なれば。邪義邪勸に。妨げらるる氣遣ひなければ。殊更に御

遺訓に及ばず。故に捨置。還愚の機を目的とし玉ふ。猶委く云に。此還愚の中に。亦二機あり。」

と還愚を更に二機に分ける。

「二には正解を得給へる。我宗の祖祖。及び他宗の碩學の。本宗を聞きて。愚癡に還りて。專修念佛し給ふ人人。二には分に知解ある故。我學知を物だてたがり。或は從來の餘行に執ありて。捨かぬる意あれども。所詮時機不應の。心行にては成就しがたきことを知る故。押して心の師となり。勉強して念佛一行となるあり。此二機あれども。御遺訓の目的となるは。後の機にあるなり。」⁽²¹⁾

と、遺訓の目的の機をさらに限定する。

また、関通『一枚起請文梗概』に引用した『中庸』の「或安而行之、或利而行之、或勉強而行之」に對比して、

安而行之	聖人	單直仰信、不理會の頑愚
利而行之	賢人	正解を得給ふ祖師先德
勉強而行之	常の学者	智解にほこり余行に執する意も発すれども道理を以て勉強し專修一行となる

「今此三機に勝劣はあれども、皆往生の機分」

と「頑愚と上機の還愚には、妨難を受ける恐れなく、唯用心は勉強の機にある故に、是を御遺誓の目的としたまふことを知るべし」と結論する⁽²²⁾

八、おわりに

浄土宗の教学は、法然教学に基づくことは言うまでもない。一方、真宗教団は、親鸞こそ法然の教えを正統に受けついでいると主張する。しかし今、浄土宗教学と真宗教学は一致しているとは言えない。浄土宗の教義が正統であるという主張は、法然の教えを正しく受けついでるのは二祖聖光であり、それを三祖以降、忠実に受けつがれているという認識が基盤となる。いわゆる二祖三代の定判である。また、七祖聖罔の教学は随他扶宗であり、二祖三代の教学からはずれると批判されるが、実際、浄土宗の伝法は七祖が確立したものである。聖罔教学を無視しては浄土宗の伝法は成り立たない。浄土宗の布教で五重相伝を重視するなら、聖罔を出発点とする伝書類を無視できない。にもかかわらず、伝書の秘匿性にこだわるあまり多くの伝書が失われ、

二祖三代の教学として受けつがれてきた内容が失われてしまっているのが現状ではないだろうか。

- 1 『浄全』第九卷三頁上
- 2 『浄全』第九卷三〇四頁
- 3 『浄全』第九卷八四六〇八四八頁
- 4 『浄全』第九卷八五一上
- 5 『浄土傳燈輯要』六一頁
- 6 『浄土傳燈輯要』一七五頁
- 7 『浄土傳燈輯要』一七五頁
- 8 『浄全』第九卷七頁下
- 9 『浄全』第二卷二頁上
- 10 『浄全』第二卷一三三頁上
- 11 『浄全』第三卷三〇九頁上
- 12 『浄全』第十二卷七三八〇七四一頁
- 13 『浄全』第十二卷七三八〇七四一頁
- 14 『浄全』第八卷九七頁上
- 15 『浄全』第九卷一九七頁上
- 16 『浄全』第九卷一九七頁上
- 17 『浄全』第九卷二〇〇頁上
- 18 『浄全』第九卷一九七頁上
- 19 『浄全』第九卷二八七頁上
- 20 『觀経疏伝通記糅鈔』（『浄全』第三卷一九五頁下）
- 21 『浄全』第九卷二九〇頁上
- 22 『浄全』第九卷二九一頁上。

明和・安永年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢

遠藤 聡明

一 基本資料、参考資料

年来江戸時代の青森県西部(旧津軽領)の浄土宗諸寺院の様相を概観してきた中で、言及していない、見落としていた、さらには述べきれなかった事項が若干ある。ここでは明和・安永年間(一七六四～八一)の事情について述べる。基本的な資料は『弘前藩庁日記』(以下、『國日記』)であり、本州最北の城下町である青森県弘前市の、江戸時代の行政記録である。宗教事情の調査には必ずしも好適ではなく、地元の記録『永禄日記』『平山日記』『津軽編覧日記』『本藩明實録』『御用格』を参考としている。今般は、明和九年の遊行上人の廻国に際して作成された覚え書きの写しに近しいものとみられる『遊行上人略縁起并宝物来由記』が補足資料として利用できた。なお、刊本『増上寺日鑑』は安永三

年からの記録であるが対象範囲や地域が違い、要は資料の性格が異なり、残念ながら比較や参考の対象となり得ない。

二 他領との交流機縁の多様化、広域化

この時期はかつてほとんどみられなかった地域の僧による後住、勧化、説法といった記事が多かった。⁽¹⁾明和元年八月二三日、福島大円寺良縁瑞宝が貞昌寺後住に、翌年一月一日には仙台北山大願寺良演諦恩を貞昌寺後住とすることの合意(実際の入山は九年五月)、⁽²⁾七年八月二六日に仙台領真似牛往生寺(栗駒郡栗駒町)の結縁説法、⁽³⁾九年六月一二日に盛岡正覚寺嵐菱の説法と続く。さらに安永年間には三年(一七七四)六月二五日に江戸本郷昌清寺隠居による説法が企図され、⁽⁴⁾六年八月一三日には磐城浄西寺白明なる僧が説法に訪れている。⁽⁵⁾

これらの地名や寺院名は、明和以前の『國日記』にはほとんどみられない。実際に交流がなかったとまでは言えないが、記録上は初出のものが多く、しかも多様化している。津軽から出向いた他領の地名も広域化している。福島大円寺は相互乗り入れであるが、明和五年六月に貞昌寺良到諦岸が大沢円通寺（栃木県芳賀郡益子町）へ、安永四年二月に白狐寺看主蓮證が江戸芝増上寺へ修学。これらはやや法脈が異なるため、かつて往来記録のない寺院である。

三 良演諦恩

^⑪明和元年八月二三日、福島大円寺良縁瑞宝が同年貞昌寺住職を隠居した良受感応の後住となる。大円寺は感応の先代である良意靈賢や、その弟子良融廓天が接点ではあるが、法縁関係は不明である。^⑫とこで瑞宝は七日後に自死、十一月一日に浄満寺良幸弁岬が後住に任ぜられる。同人も翌年三月二六日に捨身、歴代にない。白羽の矢が立ったのは良演諦恩であった。^⑬二年七月一〇日、

一寺社奉行申出候、貞昌寺無住^二付後住之儀申上候得共、當分可然僧柄茂相見得不申様奉存候、然者仙臺之大願寺儀御国素生^三而学財茂御座候上、年齢共^二

後住可相勤相應之僧と承知仕候、貞昌寺寺庵内意申遣同寺住職茂相勤候存寄茂御座候者住職可被仰付哉、此旨奉伺之旨申出之、作兵衛^江達之、内意申出之通申付旨申遣之

内意という以上は、貞昌寺六寺庵の意向にとどまる。^⑭同年一〇月一日、「奥内村清岸寺差遣候處、大願寺寺普請取付罷有候^二付貞昌寺後住之儀延引之旨申來候旨申出之^一」との意向が伝わる。要はやりわりと辞退されたものである。

僧祿を空けておくわけにもいかず、翌年に深浦莊嚴寺の良到諦岸が貞昌寺後住となる。同人は八年九月二日病死、かねて懇望されていた諦恩が貞昌寺住職となつたのは九年五月二八日であった。諦岸の法縁とみられるが、どのような機縁で仙台領浄土宗名越派僧祿の大願寺に住するに至ったかは不明である。

^⑮翌安永二年閏三月一四日、寺庵西光寺良法養順とともに名越本山專稱寺へ繼目礼に出かけ、五月二七日に帰着している。『國日記』には、^⑰この時の拝借金^⑱の返済法の交渉が却下された記事がみられ、さすがに仙台領の前僧祿ならではの事務対応である。しかし諦恩の事績は同年八月に金銭の交渉がある他は、さかのぼって入山直後の明和九年九月

七日に莊嚴院百五十回忌の導師を務めている程度で、安永四年四月一六日に病死している。冬が厳しい弘前に来たがため、命を縮めたようにみられる。

四 良普恵順

先年、宝暦年代の概観時にも立項した僧。鰯ヶ沢法王寺弟子というだけで詳細は不明であるが、追放処分を受けながら宝暦年代に城下に出現した良普恵観の法縁であろう。

宝暦八年（一七五八）の貞昌寺寺庵西光寺が初任で、『國日記』にみる限り師跡法王寺に転住、⁽²⁰⁾明和四年二月二八日に誓願寺住職を仰せ付けられている。やや疑問はあるが、『國日記』の記録上はこの通りである。だとすれば禄寺、在方本山末寺、城下僧禄並と必要最小限で効率良く転住したことになる。誓願寺住職としての実績をみていく。

誓願寺の前住は寺外隠居処分とされた良珠廓円である。同寺の歴代では良到諦岸を当てているが、⁽²¹⁾同人は明和三年一月二二日に深浦莊嚴寺から貞昌寺への仰せ付けである。かなりの飛び越し人事であり、体裁上諦岸を置き、不祥事で隠退した廓円を削除した操作なのであろう。

⁽²²⁾明和四年五月九日、先住良護本應の遺志を継ぐとして本

堂建立のため弘前町中の托鉢を願ひ出、許可される。⁽²³⁾五年四月一五日より、寺庵龍泉寺の地藏堂が建立相成り、二七日の別時念仏を申し出ている。⁽²⁴⁾同月二三日には、本堂建立のため境内の杉六本を切り取りたい旨申し出る。去年も一三本切っているのと却下されるが、昨年銅屋町の大円寺

（修験別行派）の風朽杉を六本保存してあるので遣わすという、珍しい対応がなされる。⁽²⁵⁾六年二月八日には、柱立てにとどまり進展しないのと、本山への継目札式に参りたいのとして金百両の拝借を願ひ出る。それは無理だが三〇両を、一〇年で返済せよとの裁定が下る。⁽²⁶⁾同年五月二九日、堂がほぼできたので翌月から入仏供養と四十八夜念仏をと申し出、認可されている。それが片付いた九月七日、三七両の再拝借を願ひ出る。二〇両が許可され、二月の三〇両と合わせて一〇年で返済せよと申し渡されている。以上は恵順の要望通りではないながらも、「無據儀」としてよく通った方で、実行力が藩政当局に評価されたともみられる。⁽²⁸⁾九月一日には僧禄貞昌寺の添書とともに岩城專稱寺と京都への出足を申し立て、一五日には弟子順階を看守に置いて旅立った。⁽²⁹⁾翌年五月一五日に無事帰着している。九年六月一二日、法縁の盛岡正覚寺嵐斐が来ているとして表門

修復の一助に結縁説法をとの申し出は、認可されている。

⁽³⁰⁾安永二年（一七七三）三月二二日、誓願寺たびたびの火災を理由に郡中軒別に米と金銭を集めて常念仏を再興したいと申し出た。本件は「差障之儀有之」として却下。⁽³¹⁾翌年五月には境内の杉が「殊之外薄立に相見得候」と問題視される。⁽³²⁾先住年回到江戸本郷昌清寺隠居の説法をと願ひ出た件は六月に身上書を求められ、七月二日に「差障之儀有之」と即刻退去を命じられたがこの一連、恵順の処罰はない。

四年四月、さきの良演諦恩が病死する。恵順に残るは僧祿貞昌寺への昇転であるが、同人も当局も様子見のように慎重である。⁽³³⁾七月八日、「当寺永代常燈明寄付仕候」として一〇日間の別時念仏を申し出る。これは認可され、同月二八日、恵順は貞昌寺住職を仰せつかる。誓願寺でややもたつた観はあるが、超エリートコースで転昇を遂げた。

貞昌寺住職としても恵順は堅調な寺門経営を続けた。最初は安永四年一〇月二八日の貞昌寺の借金返済の申し出。⁽³⁴⁾次が翌年八月六日の入佛供養別時念仏興行。⁽³⁵⁾同月二六日の繼目登のための借金申し出は三、四年待つようにと却下されるが⁽³⁷⁾六年九月二日、借財せずに門内西福寺を看主に指名し岩城本山へ出かけて十一月一二日に無事帰着。時系列は

前後するが同年八月一三日、岩城浄西寺白明なる僧の二七日結縁説法を申し出、認可された。さらに同人直接の事績と言ひ難いところもあるが、⁽³⁸⁾五年十一月二六日、門内西光寺養順が深郷田（北津軽郡中泊町）善導寺に転住、後住は弟子の順鏡である。このあたりもぬかりない。

この時期の『國日記』から知られた宗教事情は、恵順の申し立てがいていいであったことによるものも多い。しかし順風満帆にみえる同人にも、獅子身中の虫が居た。誓願寺の寺庵龍泉寺に、恩情で抱えた良潤聞岌である。天明年間、まさに飼ひ犬に手を噛まれるはめになる。

五 遊行上人の廻国

遊行上人とは、時宗総本山遊行寺（清浄光寺、神奈川県藤沢市）の住職である。念のため浄土宗との法縁を略説すると、宗祖法然の弟子のなかにやや異端の義を唱えた者が居て、その一つが証空の西山義である。孫弟子の一遍智真が躍り念仏を広め、その法流が時宗と称された。

つまり遊行上人の廻国とは、浄土宗の行事ではない。しかし廻国先には時宗寺院がないことが多く、その場合、会所や宿坊は浄土宗や真宗の寺院に割り当てられた。今回の

廻国について、『國日記』の記述はいたつて簡略である。

明和九年三月六日に「遊行上人昨昼九半時頃浪岡止宿今貞昌寺江廻着」とあり、青森で結縁賦算をしていたと察せられるが、その事実が知られるのは翌月の正覚寺からの作事願からである。これは先の三月六日の文に続いて「委細別帳ニ有之」とあり、この件の詳細を記さない意図が明らかで、実際最低限の記事しかみられない。

その別帳そのものではないが、それに準ずる、もしくは内容を伝えている資料が『遊行上人略縁起并宝物来由記』である。聞き書きのようであるが、内容は充実している。

関係記事としては、

明和九壬辰年二月二十五日遊行上人南部江青森江回着、
上下五十九人内衆僧四十四人、家来十五人、宿坊正覚寺下宿坊願昌寺蓮心寺、三月四日今青森出駕浪岡村ニ宿、同五日弘前江到着宿坊貞昌寺下宿坊貞昌寺寺庵六ヶ寺共ニ、同十六日碓ヶ関江出駕止宿弘前逗留十一日。延享元子ノ年今明和九辰年迄廿九年めニ而回着、遊行五十三世尊如上人と云年齡六十三歳之由、此節右懸りし諸役人江遊行今名号并矢除之守を送ル、又詠寄を添て送ルも有て詠寄者懸物ニ成様ニ書送ルも有、又多く、短冊ヲ送ら連ル 以上

この日程は『國日記』の記述とも合致し、信賴に足る。

同資料は他にも種々の事情を伝えている。行列人足とあるが、遊行上人の領内での荷送りの要員も含むであろう。

人足メ二百拾八人、手添メ百貳拾七人、

馬寄人馬人足四百人、馬貳百疋、

合計七三五人となる。城下の人口が約三万人の時代、相当な負担となつたであろう。遊行上人は幕府から人馬五〇疋の徴発権を与えられたが、合計五〇の意図を遊行側は人五〇馬五〇と解し、廻国先を圧迫した。応対については、

御料理回着之日逗留之中一度都合三度ハ上人ハ貳汁五葉次ハ貳汁三葉、平生ハ上人モ次共ニ一汁三葉ナリ、

弘前着翌日の御使者、寄合帰リし前日、被下物之節ハ御徒頭御使者ナリ、逗留之内初ニ御用人老人後日ニ御家老老人、只老度つ、見舞在之、

食事の提供も質素になり、藩政当局からの挨拶等も簡略化された。享保以前からとみられる財政の悪化、つまり不況不景氣が進行していたこの時期、よそ者には金をかけられないとの意識。また、前回の延享元年の廻国に際し、「近年遊行上人御朱印ニ而廻國ニ者無之候様」とその性格を疑問視されていたことなどからの、応対の変容が窺われる。

『遊行上人略縁起并宝物来由記』の冒頭付近に、「宗祖一
遍上人信州修行之時」「遊行十四代大空上人賀州修行之砌」
との記述がある。遠隔地布教は法主の修行との考え方は、
早くからかあるとみられる。この意識や理念が伝わってい
なかったとすれば、後代の遊行上人にはお気の毒である。

この時会所宿坊の貞昌寺は、前年九月に諦岸が死亡した
まま無住で、直後の五月に諦恩が入山する。やむをえない
事情があったのだろうが、お粗末な受け入れ体制ではある。

六 杉の伐採

寺院境内地の立ち木をどう処分しても当該寺院の都合と
思われるが、藩政期にはそれは当局のもので申請と立合を
要し、勝手な伐採、ましてや利用はできなかった。本件は
宗教事情ではないが、寺院をめぐる社会的問題といえる。

⁴⁰ 明和六年六月七日の新寺町浄土宗貞昌寺門内両寺院の事例
は、この時期としては優秀といえる。

一 西福寺天徳寺申立候

境内杉 五本

右者西福寺境内之杉、寺修復に付伐取被仰付度奉
願候、右跡小杉植付差置可申候

一 境内杉 五本

外二と、路帰 壹本

右者天徳寺境内^二御座候、寺為修復伐取被下置度
奉願候、右跡^江小杉植付差置可申候

右之通伐取願申出之、詮議之上主水^江達之、西福寺
申立五本之内足輕目付見分之上、差障無之場所より
三本伐取御極印打入被下置候、天徳寺申立六本之内
足輕目付見分之上、差障無之場所より四本伐取申付
御極印打入被下置候間、跡小杉植付差置候之様申付
旨申遣之、大目付^江茂申遣之

この時期には他の宗派からも寺修復のためとして境内の
杉伐採願が時にみられたが、修復自体が却下に近い裁定を
受けた例が多い。

本事例だけではなく前述の通り、誓願寺が他宗寺院の杉
の融通を受けている。いくぶん優遇されているといえる。

七 おわりに

明和三年一月二八日、北津軽郡板柳町付近を震央とする
未曾有の大地震が発生、今で言う復興に手間取った。しか
も天候不順や他の自然災害が続き、米の作柄があまり良く

なかった。宝曆三年（一七五三）に勘定奉行に登用され、五年で塾居となった乳井貢が安永七年、再び起用される。今度は二年ともたずに退役、藩財政の疲弊が窺われる。

他領との交流の拡大、多様化は他の宗派も同様で、特に真言宗と日蓮宗が領外の未見の地域に弟子を修学させている。曹洞宗は安永期に長勝寺が弟子三人を本寺の能登宗徳寺に派遣、さらに京都に向かわせている。さらには神官や医者が子弟を他領へ修学に差し向けた例もある。

この時期には薦僧、諸勧進、六十六部などが諸国をめぐっている。津軽ではこれらの入国を禁ずる措置を講じたが、先の例ともども世の中がいくぶん広くなったようである。交流地域の広域化には利点だけでなく、問題も伴った。

曹洞宗革秀寺弟子が江戸駒込吉祥寺と論争となって、国元へ送り返しとなった事例がある。言葉がうまく通じなかったこともあるが、身についた感覚が通用しなかったのではない。また、薦僧等入国禁止の措置はスパイ行為的疑念があり、忌避したものであろう。しかし純粹に法用で来訪した他領の僧でも、領国に帰って弘前城の外濠の様子でも語れば、厳密にはスパイ行為に該当する。領外に出る側も事情は同様で、藩政当局は頭が痛いところである。

現に良普恵順が申し出た結縁說法二件は、明和の嵐菱は許可、安永の本郷昌清寺隠居は不認可となった。原因はわからないが、わずか数年で統制が強められたとみることもできる。この政治的な側面は別として、他領の僧に説教をとの考えは当時としては卓見で、後年にも実施している。

恵順は従来、天明年間に悶着を起こした聞岌の敵役としてしか扱われていないが、それ以前の実績に評価されるべきものがあり、重要な人材である。先走りとなるが、天明の一件として聞岌らに訴えられた恵順側が勝訴している。

明和・安永年間の『國日記』を再検討し、津軽領内浄土宗の寺院情勢を概観した。この時期は藩財政の困窮がいちだんと進み、乳井貢の勘定奉行再登用も効果がなかった。

この世情では沈滞傾向も致し方ないが、明るい話題もある。明和九年九月二九日、

白道院申立候、此度檀家之助力ヲ以建立仕度志願ニ御座候処、是迄之寺場所一宗並合見入茂不宜候ニ付、門前屋敷遍照寺觀音堂並合ニ相立申度、寺地繰替之儀願申出之、四奉行并屋敷奉行江沙汰申付候処（下略）
という申し出が許可されている。

続く天明年間には、恵順に対し悪意に近いものを抱いた

勢力が台頭する。嵐の前の静けさのような時期であった。

- 1 弘前市立弘前図書館蔵。
- 2 弘前市立弘前図書館蔵。明和九年三月木立守貞誌之訖とある。
これを信用すれば、記述の信頼度は高い。
- 3 『國日記』明和元年八月二十三日条。
- 4 『國日記』明和二年十月一日条。
- 5 『國日記』明和七年八月二十六日条。
- 6 『國日記』明和九年六月十二日条。
- 7 『國日記』安永三年六月二十五日条。
- 8 『國日記』安永六年八月十三日条。浄西寺は存在が確認できない。
『國日記』清書時の誤記であろうか。
- 9 『國日記』明和五年六月十七日条。
- 10 『國日記』安永四年二月二十一日条。
- 11 『國日記』明和元年八月二十三日条。
- 12 『國日記』明和元年十一月十五日条。
- 13 『國日記』明和二年七月十日条。
- 14 『國日記』明和二年十月一日条。
- 15 『國日記』明和九年五月二十八日条。
- 16 『國日記』安永二年閏三月十四日条。
- 17 『國日記』安永二年二月十五日条。
- 18 『國日記』安永二年八月二十八日条。
- 19 『國日記』明和九年九月七日条。
- 20 『國日記』明和四年二月二十八日条。
- 21 『國日記』明和三年十一月二十一日条。
- 22 『國日記』明和四年五月九日条。
- 23 『國日記』明和五年四月十五日条。

- 24 『國日記』明和五年四月二十三日条。
- 25 『國日記』明和六年二月八日条。
- 26 『國日記』明和六年五月二十九日条。
- 27 『國日記』明和六年九月七日条。
- 28 『國日記』明和六年九月十一日条。
- 29 『國日記』明和九年六月十二日条。
- 30 『國日記』安永二年三月二十二日条。
- 31 『國日記』安永三年五月十一日条。
- 32 『國日記』安永三年六月二十五日条。
- 33 『國日記』安永四年七月八日条。
- 34 『國日記』安永四年十月二十八日条。
- 35 『國日記』安永五年八月六日条。
- 36 『國日記』安永五年八月二十六日条。
- 37 『國日記』安永六年八月十三日条。
- 38 『國日記』安永六年八月二十六日条。
- 39 『國日記』安永五年十一月二十六日条。
- 40 『國日記』明和六年六月七日条。
- 41 『國日記』明和九年九月二十九日条。

『敦煌秘笈』所収の『浄土五會念佛誦經觀行儀卷下』について

大屋 正 順

はじめに

本稿では、杏雨書屋所蔵の敦煌文献『浄土五會念佛誦經觀行儀卷下』二本（『敦煌秘笈』所収、羽六三四・羽七〇四V）について報告する。⁽¹⁾なお、翻刻と対校の作業結果については、紙幅の関係上別稿に掲載する。⁽²⁾

一 羽六三四について

図版は、『敦煌秘笈』影印冊八、三四八～三五〇頁（公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋編、二〇一二）。これには、五字一句の浄土法身讃・浄土五字讃・厭苦帰浄土讃が一行に三句ずつ書かれ、末尾に後跋が付されている。書体は楷書で、謹厳さや字形の整齊感に欠けるが、点画は明瞭で一字一句時間をかけて書かれており、句間の余白に

統一感をもたせる配慮もある。

二 P二九六三（大正蔵八五卷、No二八二七の甲本⁽³⁾）と羽六三四との対校

「浄土法身讃」は、羽六三四には五六句目の「念佛即无生」まで書かれており、P二九六三と文字の異同は多いものの内容に大差はない。⁽⁴⁾

「浄土五字讃」は、羽六三四に意図的な脱落と考えられる句が一つある。1027（本文中の「計算数字」は、原件の行数を示す。）の「妙閣紫黄金」であり、特に修正した痕跡はなくその意図は不明である。また、羽六三四には、P二九六三に見られない偈が四つあった。

・ 1023-024 極楽西方現 功多上寶臺 為縁修勝業 極目望
清林

・ L037-038 裏有紫金臺 臺中有菩薩 惣是往生來 寶刹遊
真性

・ L048-049 我今生彼國 自在十方遊 簫管尋常動 法鼓自
然鳴

・ L058-059 去魔須覓真 弘揚淨土教 即是往生人 欲得求
三昧

その他、文字の異同は数ヶ所あるものの内容に大差はない。⁽⁵⁾

「厭苦帰浄土讃」は、字句がほぼ一致している。

羽六三四には後跋があり、P二九六三と異なっている。⁽⁶⁾

守屋本にも跋文があるが、これは羽六三四とほぼ一致する。

羽六三四 L095 に「誦向」とあるが、守屋本では「誦廻向」とある。「廻向」の語は、P二九六三と守屋本が一致する。羽六三四 L097 の欠けている二文字は、守屋本では

「欲利」であり、羽六三四でも同様であると考えられる。

また、奥題の「五會」も共通している。これで跋文は三本に存在することとなったが、紀年をもつものは依然として P二九六三のみである。その識語についてだが、大正蔵の「日」は「月」、「莫」は「莫」、「願」は「彫」、「宮」は「宕」に訂正してよいだろう。⁽⁷⁾

三 羽七〇四 V に つ い て

図版は、『敦煌秘笈』影印冊九、一一三頁（公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋編、二〇一三）。羽七〇四 R と羽七〇四 V は別紙に書かれたもので、羽七〇四 R の裏に羽七〇四 V を貼り付けている。L001 ～ L062 が続けて書かれたものをオリジナルとする【A】と、【A】の L001 ～ L005 を切り取り、さらに L001 ～ L002 【B】と L003 ～ L005 【C】の二枚に分ける。そして、羽七〇四 R を裏返して L006 ～ L042 の書かれた紙【D】を上辺に合わせて貼り、下の余った部分に【B】と【C】を横にして貼ったと思われる。羽七〇四 V の L022 ～ L023 にかけて、貼付した際にできる可能性がある皺を確認できるため、R の後ろに V を貼ったといえる。また、L034 ～ L038 各行の最終文字で、貼られた紙で隠れているものを確認できるため、【D】を先に貼ってから【B】【C】を貼付したことが分かる。

「依阿弥陀経讃」は全文、その前の「依無量寿観経讃」は後部、その後の「歎散花供養讃」は前部のみ確認できる。R の後ろに V を貼ったのならば、R を補強するために V を

貼ったのだろうか、意図は不明だがRを重視していたことは確かであろう。しかし、Vも適当にはなく、偈が確認できるように行に合わせて切り取っていることから、こちらも尊重はしていると考える。「依阿弥陀経讃」が全文確認できることに意味を見出すのならば、この讃を残そうとする意図がはたらいっていたともいえる。

Rを確認すると、題名は「絶粒法」となっており、『敦煌秘笈』の記事には『開元天寶遺事』とある。⁽⁸⁾これは、盛唐の栄華を物語る遺聞を集めた書で、王仁裕（八八〇—九五六）が莊宗のとき秦州節度判官となり、長安に至って民間に伝わる話を一五九話搜集したもので、⁽⁹⁾その中の「喚鐵」という題の話を「太白山、有隱士郭休、字退夫、有運氣絶粒之術……」とあり、「絶粒之術」とは一種の気功のようなものであると考えられる。⁽¹⁰⁾

羽七〇四Rには、この話の文章がそのまま出ているわけではなく、「絶粒法雄黄一分砂二分朱紅□金五箔銀五箔……」と始まっており、その冒頭の文字から題名をつけている。『敦煌秘笈』の記事はこの「絶粒」についての手がかりを与えてくれたのだが、書かれている文章そのものの典拠を見つけることはできなかった。

また、時代は下るが蘇軾（一〇三七—一一〇一）にも「呉子野絶粒不睡、過作詩戲之、芝上人・陸道士皆和、予亦次其韻⁽¹¹⁾」という題の七言律詩があり、呉子野が「粒を断つて眠らない」状態であった様子を見て、過（呉子野の子）が詩を作って芝上人（曇秀）と陸道士（惟忠）がこれに和したという詩で、「絶粒」は不食不眠状態を指すことが分かる。その「絶粒」状態が、「聊不死の五通仙となり」（律詩一句目）と、神仙思想の一つの理想的な境地とされたといえる。羽七〇四Rの内容が神仙思想とどのように関わるかを示し得ないが、絶粒状態を保つための、あるいは、それによってもたらされる事柄に関する具体的な記述が多いと思われる。⁽¹²⁾

RとVの関係性に注目するならば、讃文が神仙思想に理解を持つ人物に使用されていた可能性を示唆しているといえるし、少なくとも両者が近いところに存在していたという事実は浮かび上がる。

次に、書きぶりを確認すると、RよりもVの方が謹厳さを保っていることがわかる。Rに界罫はなく一行の文字数、文字の大小等安定しないものの、草卒な印象はなく、右払いやトメ・ハネなど十分に時間をかけて書いている文字も

ある。書体は基本的に楷書だが行意を帯びているものも多く見られる。一方、Vは切り取られて貼り付けに使われているものの、界罫も引かれているし、慎重な書きぶりから保存を目的として書かれたともいえる。一見して、L015「去」・L016「生」・L021「中」の縦画の充実感が際立っている。しかし、七字二句を一行に規則的に書いているものの、二句の間が空きすぎていて行の下にくる句が基本的に詰まっているし、句ごとの上下が揃ってこない。また、字形が安定せず伸びやかさに欠ける文字も多くあるため、完成度が高いというわけではないのだが、法照関係典籍の写本ではめずらしく謹厳さを保っている一本といえるのではないだろうか。¹³⁾

四 P二二五〇（大正蔵八五卷、No二八二七の 原本¹⁴⁾）と羽七〇四Vの対校

羽七〇四Vには、「依阿弥陀経讃」冒頭（L012～L014）の句のあとに「阿弥陀仏」「南無阿弥陀仏」と書かれている。その他、文字の異同は数ヶ所あるものの内容に大差はない。

小結

羽六三四には、P二九六三には見られない四偈が存在することがわかった。また、守屋本とほぼ同様の跋文をもつことを確認した。

羽七〇四Vは、法照関係典籍の写本ではめずらしく謹厳さを保った楷書で書かれていることがわかった。また、Rは「絶粒法」という神仙思想に関わる文章であり、RとVの関係性としては、Rが重視され何らかの意図をもってその裏にVが貼り付けられたことを確認した。

前者は、『浄土五會念佛誦經觀行儀卷下』で識語を持つ三本目の写本として、後者は、神仙思想に近いところでの讃文の使用実態を示す写本としてそれぞれ価値を有する。

1 法照撰『浄土五會念佛誦經觀行儀』（広本）に関しては、塚本善隆『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究』（法蔵館、一九七五）『塚本善隆著作集』第四卷・中国浄土教史研究、大蔵出版社、一九七六・齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として』（法蔵館、二〇一五）において詳細な研究がなされている。諸本の整理については、『齊藤二〇一五』一〇五頁で述べられているように、廣川堯敏と張先堂の整理で概ね完了している。両氏の功績は、廣川堯敏「敦煌出土法照関係資料

について」(石田充之博士古稀記念論文集『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二)、張先堂『晚唐至宋初浄土五会念佛法門在敦煌的流传』(『敦煌研究』、一九九八第一期)。また、本稿で取り上げる二本についても、「齊藤二〇一五」三六〇頁ですでに言及されており、さらに「敦煌秘笈」所収の羽一五五・羽四一二についても、「それぞれ『広本』と同じ讃偈が収められているが、『広本』とは讃偈や順序が異なり、また『広本』に見られない讃偈まで含まれていることから、ここでは別行本とみなしておきたい。」としている。この二本は、「廣川一九八二」と「張一九九八」の段階で目録上の存在に留まっていた「李氏鑑藏本(散録三二四)」「李氏鑑藏本(散録五四〇)」に一致する。

2 翻刻と対校表は、大正大学表現学部文化科学研究紀要『表現学』第五号(二〇一九年三月刊行予定)に掲載。

3 P二九六三は、龍谷大学古典籍デジタルアーカイブ研究センター「フランス国立図書館所蔵の敦煌文書ベリオコレクションの科学分析」のアーカイブデータを参照した(<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b83022946>二〇一八年九月閲覧)。なお、写真と大正蔵との対校の結果、大正蔵八五・一二六五頁・中段・一三行目の「心」は「曲」であった。また、識語は四文字訂正してよいと思われる(後出)。

4 「齊藤二〇一五」四二二〜四一三頁で、浄土法身讃の後半部分(碎末為金礦・子父不相伝の二〇句は、P二九六三にはあるが、守屋本・羽六三四・S六七三四にはないことがすでに指摘されている。「浄土法身讃」は法照自作とされ、「広本」の第二八番目に出る讃だが、「大乘浄土讃」という別名でも流布していたと考えられている。上山大峻は「敦煌出土『浄土法身讃』について」(『真宗研究』第二二輯、一九七六)で六本の敦煌写本の校訂作業を行った。「廣川一九八二」では附表一で、一四本の写本の存在

を指摘している。この中のS三七〇だが、五字句の讃はみられたものの内容的には一致しなかった。また、O一三六一だが、これは、孟列夫主編『俄藏敦煌漢文寫卷叙録』上冊(上海古籍出版社、一九九九)、五三五頁に、「Dx883a(一)『浄土法身讃』」とあるように目録上は存在するのだが、「俄藏敦煌文獻」⑦(上海古籍出版社、一九九六)にDx883を冠する本として掲載されているのは、Dx00883A 発願文・Dx00883AV 雜写・Dx00883B 施物疏・Dx00883C 付披子疏・Dx00883CV 藏文殘字であり、「浄土法身讃」は確認できなかった。おそらく刊本に掲載されなかったということだと思われる。さらに「張一九九八」の一覧表には、「孟1361(Dx883(1))」の項に目録とも刊本ともちがう題名が書かれている。よって、O一三六一(Dx883)については、少々混乱しており、確認できていない。「齊藤二〇一五」では、韻律の観点からこの「浄土法身讃」について、「現在のところこれを法照自作とするか否かは保留としておきたい。」(四一〇〜四一三頁)としている。また、資料編④で、律動を重視した校訂テキスト「浄土法身讃」を作成している(五五〇〜五五三頁)。

5 「齊藤二〇一五」三六〇頁に後跋の翻刻掲載あり。

6 「守屋本」は、守屋孝蔵氏旧蔵で現在京都国立博物館所蔵の『浄土五會念佛誦經觀行儀卷下』一卷で、『守屋孝蔵氏蒐集古経目録』(京都国立博物館、一九六四)の図二四四(九九頁)と『京都国立博物館蔵品図版目録』(京都国立博物館、一九九六)の図七〇(二二頁)で確認した。守屋本については「齊藤二〇一五」四三八頁。

7 「塚本一九七六」三八四頁でも同様に読まれている。「日」にも「月」にも見えるが、「蕤賓(ズイヒン・陰曆五月の異称)月」とするのが自然であろう。「莫」の草冠の下にはウ冠が確認できる。「願」の「原」は「周」であり、「頁」ではなく「彡」にとっ

て問題ない。「宮」字は修正しており、二点打ってから改めて太めの線で「石」にしている。(https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bv1b8302946/f2itemzoom 1101 一八年九月閲覧)

- 8 『敦煌秘笈』影印冊九(公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋編、二〇一三)、一一〇頁。

- 9 『漢籍解題』復刻版(明治書院、二〇〇五)、『和刻本漢籍隨筆集』第六集(汲古書院、一九七三)。

- 10 明吳永輯『續百川學海』丙集 第三三冊、清陳世熙輯『唐人說薈』第三冊(緯文堂刊、同治三)「太白山有隱士郭休、字退、有運氣絕粒之術。於山中建茅屋百餘間、有白雲亭、鍊丹洞、注易亭、修真亭、朝元壇、集神閣。每於白雲亭與賓客看山禽野獸、即以槌擊一鐵片子、其聲清響、山中鳥獸聞之集於亭下、呼為《喚鐵》。」

- 11 『蘇東坡全詩集』第五卷「統国訳漢文大成」(日本圖書センター、一九七八、七四六～七四八頁)。「吳子野絕粒不睡過作詩戲之芝上人陸道士皆和予亦次其韻／聊為不死五通仙／終了無生一大緣／獨鶴有聲知半夜／老蠶不食已三眠／憐君解比人間夢／許我時時迷醉後禪／會與江山成故事／不妨詩酒樂新年」。また、蘇軾には「説開元天寶遺事」と題する詩が三首ある(前掲詩集第一卷二〇六～二〇九頁)ことから、『開元天寶遺事』は蘇軾の時代にも知られていたし、蘇軾にとっては興味深い一書であったことがうかがえる。しかし、『開元天寶遺事』『喚鐵』に出る「絶粒」の語への言及はない。

- 12 例えば、「・・・其疾必退、一日、来着身、二日、□如少行、三日、小腹知、四日、□鳴、五日・・・」(J018-J020)、「・・・或三千息仙矣、第一日九口、二日七口、三日六口、四日五口、五日四口、六日三口、七日二口、八日不吐不納」(J034-J035)
- 13 「廣川 一九八二」一八七～一九〇頁で、法照撰述書の敦煌写本の五本について、書きぶりについても言及しているが、P二〇六

六のみ「やや謹嚴な楷書」とし、P二二五〇・P二九六三・P三三七三については「乱雑な楷書」としている。筆者は、羽六三四にも含まれていた「浄土法身讃(大乘浄土讃)」の写本を図版で十七本確認したが、「謹嚴な楷書」といえるようなものはなかった。

- 14 P二二五〇は、『法藏敦煌西域文獻』⑩(上海古籍出版社、一九九九、七五～八二頁を参照した。P二二五〇と大正蔵との対校の結果、大正蔵八五・一二五六頁・下段・六行目の「觀」は「飲」で、大正蔵八五・一二五六頁・下段・二五行目の「孤」は「狐」であった。

『諸仏菩薩積義』の研究

— 諸仏菩薩の項にみられる浄土教に関する説示について —

小笠原 紀 彰

一、『諸仏菩薩積義』の概要

『諸仏菩薩積義』(以下、『積義』^①)は、嘉保年間(一〇九四〜九六六)の成立と推定され、院政期の書物として認定されている。^②本書の著者については、いまだ明らかではないが表紙右下に「青蓮房」と記されていることから青蓮院の前身である青蓮房こそが、その原蔵者であったと考えられる。^③かかる院政期は、叡山では恵心学派によって浄土教が継承・展開していく時期である。^④しかし院政期はダークエージとも呼称されているように、未だ不明瞭な部分が多い。^⑤当時の叡山の思想(過渡期の思想)を知ることには、法然上人(以下、祖師の敬称を略す)の革新性を明らかにする上でも重要な研究であると考えられる。

『積義』は、いわゆる「浄土教文献」ではないが、その

三十二種の諸分類から浄土教信仰を多分に読み取ることができる。^⑥これは、『積義』において諸仏諸菩薩を説くにあたり、唯一「弥陀」・「阿弥陀迎接」として二つの項を設けていることから判る。このことは、叡山に末法思想が広まり、浄土教信仰が隆盛を誇ったことを示している。

『積義』には、次のように項目が設けられている。^⑦なお、傍線部は阿弥陀仏信仰に直接的に関連する内容が示される箇所であり、点線部は阿弥陀仏信仰が読み取れる箇所である。(今回、本論では主に点線部を中心に考察していく。)

① 仏部 [1 釈迦 2 薬師 3 弥陀 4 阿弥陀迎接]
② 菩薩部 [5 観音 6 勢至 7 千手 8 聖観音

9 馬頭観音 10 十一面観音 11 准提観音
12 如意輪観音 13 普賢 14 文殊 15 弥勒 16
地藏 30 延命]

③ 經部

「17 般若心經 18 阿彌陀經 19 普賢觀經
20 無量義經 21 法華經」

④ 發願作法部

「22 『御前法華御読經發願作法』 23 『御前
壽命經御読經發願作法』 24 『御前藥師經
御読經發願作法』 25 『閔白殿法華御読經發
願作法』

⑤ 表白部

「26 『閔白殿觀音經書寫供養表白』」

⑥ 曼荼羅部

「27 『仏眼曼荼羅』 28 『尊勝大曼荼羅』
29 『法華曼荼羅』 31 『曼荼羅供略作法』
(二種) 32 『両部大曼荼羅』

※右の「1 釈迦」「2 薬師」等の数字は
『釈義』に示される順を示すものである。

仏に関しては、それぞれの仏身に関する記述や仏の概
要・特徴について述べ、その後には仏像を造立することや図
絵することの功德について縷々述べられている。『釈義』
は、貴族の新造する仏菩薩の開眼供養に備えて著された書
物であり、また口述説法の草案と考えられている。⁽⁸⁾

なお、筆者は別稿において釈迦・弥陀・阿弥陀迎接・観
音・勢至・『阿弥陀經』の考察を行った。⁽⁹⁾ 本論では、他の
仏・菩薩部に説かれる浄土教に関する説示について検討し

てみたい。

二、諸仏菩薩の項にみられる浄土教に関する説示

まず、『釈義』で説かれる仏菩薩部の配列について一応
の考察をしておきたい。本書では、前述したように釈迦・
薬師・弥陀の三仏が選ばれている。これは、奈良仏教の影
響を多分にうけた初期叡山では、三仏が諸堂の中心をなし
ていたことに由来するものと考えられる。⁽¹⁰⁾ ちなみに、『往
生要集』第六、別時念仏門に示される諸仏菩薩群とは一致
するところが多い。⁽¹¹⁾ したがって、叡山の伝統的な信仰であ
ったか、『往生要集』に倣ったものと考えられる。

ところで『釈義』では、弥陀三尊として説かれる「観
音」の他に「7 千手観音」「8 聖観音」「9 馬頭観音」「10
十一面観音」「11 准提観音」「12 如意輪観音」の計六体の項
目が設けられている。これは、六観音信仰に基づくものでは
ある。⁽¹²⁾ そのうち、浄土教に関する説示がみられるのは、
「7 千手観音」「10 十一面観音」である。「7 千手観音」の
項には次のようにある。

・ 忽^ニ出^イ三^ヲ熱^{シテ}之^{ミナ}苦^キ導^ツ二^ニ九^ノ品^ヲ臺^ノ給^ヘ、⁽¹³⁾

ここでは、地獄であつても千手観音が応現し、すぐさま

衆生の受けるべき三熱の苦しみを取り除き、極楽浄土の九品蓮台へと導かれることを願っている。

「8十一面観音」にみられる説示は次の通りである。

・ 仰^キ願^ハ大光普照十一面観世音菩薩、任^{セテ}本誓悲願^ニ廻^{シテ}神通方便^一□□□□尊^ニ靈^ノ生^ヲ處^ヲ能^ク引^ニ導^シ之^ヲ若^シ在^ニ修羅道^ニ任^ニ本誓^ニ施^シ利益^ヲ給^テ早^ク往^ニ生^シ浄土^ニ証^ニ得^{セシメ}菩提^ヲ給^ヘ、

大光普照十一面観音が建立した大慈悲に基づく衆生済度の願による神通方便によって尊霊が浄土へと導かれることを願い、修羅道に尊霊が存在すれば十一面観音の本誓⁽¹⁶⁾によって利益が施され、すぐさま浄土に往生し悟りを得ることができるようにと願っている。したがって『釈義』の著者は、観音菩薩の悲願に基づいて出だされる六観音がもたらす解脱を、浄土への往生に結びつけて解釈している可能性が高いといえるだろう。⁽¹⁷⁾

「13普賢」にみられる説示は次の通りである。

・ 普賢薩埵^ハ雖^モ在^ニ東方^ノ寶威徳上王仏^ノ国^ニ而恒^ニ居^シ西方^ノ弥陀如来^ノ極楽世界^ニ給^{ヘリ}、
・ 一期之暮^ニ背^ニ見^ミ三途之故郷^ヲ一定^テ引^ニ導^シ浄土^ニ給^{ヘリ}、
・ 一期之暮^ニ背^ニ見^ミ三途之故郷^ヲ一定^テ引^ニ導^シ浄土^ニ給^{ヘリ}、

普賢菩薩は、東方の宝威徳上王仏の国に存在しながらも、阿弥陀仏の西方極楽世界に常住するとされている。また、命終の時には三途の故郷に帰ることなく、極楽浄土へと導いてくださるようにと願っている。こうした説示は、『往生要集』に基づいている可能性が高いと考えられる。⁽²⁰⁾『往生要集』第二章、第六引接結縁楽では『大方広仏華嚴經』（以下、『四十華嚴』）の、普賢菩薩が衆生の臨終に際してあらゆる障碍を取り除き、再び極楽浄土で阿弥陀仏にまみまえることを願い、その際に諸の誓願を円満に成就し、世間に存在する衆生に利益を為すことを願っていることを挙げている。さらに源信は、続く第七聖衆俱楽において普賢・文殊・弥勒の菩薩達が極楽世界に存在することを『四十華嚴』を典拠としている。⁽²²⁾したがって、この説示は『法華經』は勿論、『往生要集』の影響を受けているといえよう。

「14文殊」にみられる浄土教に関する説示は次の通りである。

・ 文殊般涅槃經之、若^シ有^ニ衆生^一但^タ聞^ニ名^ヲ者除^ス却^ス十二億劫^ノ生死^ノ罪^ヲ若^シ受^ニ持^名一^ヲ者設有^ニ重障^一不^レスシテ墮^ニ地獄^ニ生^ニ浄土^ニ文^ニ、

・但^タ、聞^キ、名号^{ナゴウ}一受^ニ持^{スル}名号^{ナゴウ}一者^{モノ}功德尚^{トクデナカ}□如^レ此^{コノ}、説^{セツ}
懇^{ネム}ムコロニ 顕^{ミダシ}形像^{ケイゾウ}一專^{セン}憑^{タノ}マム利益^{リキ}一者^{モノ}何^{ナニ}不^レ減^セ罪障^{ザイショウ}一

往生^セ淨土^ニ乎^ヤ、⁽²⁴⁾

・一期^{イキ}運命^{ウンメイ}窮^{キリ}給^{タマフ}ハム、⁽²⁵⁾ 尅^{キヤク}ニハ 安^{ヤス}ニ住^{シテ}正念^{セイネン}一令^ニ往^ニ生^ニ淨土^ニ給^{タマフ}へ、⁽²⁶⁾

『釈義』では、『文殊師利般涅槃經』(以下、『文殊般涅槃經』)を引用している。それによれば、「文殊菩薩の名号には十二億劫生死の罪を除く功德があり、その名号を受持することで重障があっても地獄に墮ちることなく淨土に生じることが示されている。また、造像によって専ら文殊菩薩の利益に与ろうとすれば名号受持と同様に施主の罪障が除かれ、極樂に往生が叶うとされている。そして、臨終の際には衆生を正念に安住させて淨土に導いてくださるようにと願っている。ちなみに、『文殊般涅槃經』の説示は『往生要集』で引用されている。⁽²⁶⁾ 經典⁽²⁷⁾と『往生要集』では「衆生に重障があっても、文殊菩薩の名を受持・読誦することや形像を見ることによって阿鼻地獄に墮ちることなく、常に他の清淨な仏國土に生まれる」と示されているのに対し、『釈義』では明確に「淨土に生じる」としている点は注目に値する。『釈義』の他の説示においては「淨土

「極樂淨土」と解されていることから、文殊菩薩が極樂淨土へと導くと解することができよう。

「15 弥勒」にみられる説示は次の通りである。

・生^ニマレ 兜率^{トウソツ}ノ内院^ニ者^ハ鎮^{シテ}預^ニ弥勒菩薩^ニ説法^ニ、聞^キ弥勒^ノ説教^ヲ一者^ハ階^ハ□不^レ退轉^ノ位^ニ□無^ニ疑^ハ、登^リ不^レ退轉^ノ位^ニ顯^{シテ}無^ニ生^ノ忍^ハ、悟^リ一者^ハ極樂世界^ニ往來任^{セテ}心^ニ弥勒^ノ説法^ヲ、何^ソ隔^{ヘテ}境界^ヲ乎^ヤ、⁽²⁸⁾

兜率の内院に生まれる者は、永く弥勒菩薩の説法に預かり不退轉の境地に達するとされている。そして兜率において無生忍を悟れば、極樂淨土への往來は心のままに叶い、阿弥陀仏の説法も境界を隔てるものではないと解している。ここでは、弥勒菩薩が直接阿弥陀仏の淨土へ導くといった説示はみられないが、兜率から阿弥陀仏の極樂淨土へ赴くとされている点が注目できる。

「16 地藏」にみられる説示は次の通りである。

・阿鼻大城^{ニハ}集^リシテ 洞然猛火^ニ救^フニ 罪業^ノ有情^ヲ極樂淨土^ニ 利交^ニ海會^ノ聖衆^ニ助^スニ 弥勒^ノ行化^ヲ給^フ、⁽²⁹⁾

阿鼻大城では洞然猛火の火中にみずからの身を焦がし、罪業の衆生を救う為に、極樂淨土の聖衆と交わって、阿弥陀仏の教化を助けることが示されている。

「30延命」にみられる浄土教に関する説示は次の通りである。

・諸ノ菩薩ノ之尅必ス奉^レ送^ヲ極楽浄刹^ニ給^ヘ、

ここでいう延命は、普賢菩薩を指している。⁽³¹⁾そして、諸菩薩のように極楽浄土へと衆生を導いてくださるようにと願っている。

三、おわりに

以上、『釈義』の諸菩薩の項に示される浄土教に関する説示を一通り概観してきた。小山氏は単に阿弥陀仏信仰がみられると説明しているが、筆者は諸菩薩として著される六観音・普賢（普賢延命）・文殊・弥勒・地藏といった菩薩が挙って、阿弥陀仏の浄土への往生を勧めていると見做される点を指摘したい。⁽³²⁾本来、六道からの解脱のためとして示される六観音や、釈尊の脇侍としての普賢・文殊、兜率の弥勒、六道抜苦の地藏などの菩薩について説きながらも、その末尾にあたつてはいずれも阿弥陀仏の浄土への往生を勧めているのである。⁽³³⁾したがって、単に「西方往生の阿弥陀仏信仰」が表明されたものというよりも、「本来直接的に関連しない菩薩までもが阿弥陀仏の浄土へ導く」こ

とが表明されていると捉えることができるだろう。さらに、多くの菩薩が『往生要集』の聖衆衆俱衆では、浄土で会うことのできる尊い菩薩として登場しているのに対し、⁽³⁴⁾『釈義』ではそれを踏まえた上で、浄土へ導く（浄土往生を勧める）菩薩として信仰され著されているといえるだろう。このことは次のように整理できる。

・『往生要集』——阿弥陀仏の浄土で素晴らしい菩薩と会うことができる。

・『釈義』——それぞれの菩薩が阿弥陀仏の浄土へと導く。

『釈義』に説かれる諸菩薩は必ずしも經典等の明確な根拠を有していないものの、いずれも浄土へと導く菩薩として示されていたのである。このことは純粹な阿弥陀仏信仰に到達する以前の時代ならではものと考えられる。当然、こうした思想がすぐさま法然浄土教に結びつけられるものではないが、源信以後の叡山において浄土教が隆盛している様が『釈義』には見られるのである。

1 『釈義』に関する先行研究は、管見の限り以下の通りである。

・久曾昇昇氏『不空三蔵表制集 他二種』

・久曾神昇氏『平安仮名書状の研究』

・築島裕氏『平安仮名書状集』の裏面の典籍類に加へられた古訓点について」(『不空三藏表制集 他二種』四二一、四三〇頁)
・山崎誠氏「青蓮院旧蔵『諸仏菩薩釈義』攷―曼荼羅供略作法を中心に―」(『国文学研究資料館紀要 文学研究篇』第三七巻、三三〇―三七頁)

・小山昌純氏「青蓮院旧蔵『諸仏菩薩釈義』と浄土教・院政期の叡山浄土教」(『仏教学研究』第七一巻、一一三―一三〇頁)
2 久曾神昇氏『不空三藏表制集 他二種』三七三―三七六頁参照

筆者は「青蓮房が林豪の住坊を指していることを前提に、その祖師(三昧阿闍梨良祐―良真―林豪)からの伝承によるもの」と捉える築島説を支持している。※『釈義』の書誌的な問題については稿を改めたい。

4 叡山浄土教研究の大家である佐藤哲英氏は、源信以後(平安末期)の浄土教を第二のダークエージと呼称し、その思想を明らかにする為に、新資料検出と既存の資料である『恵心僧都全集』に収録される文献の思想史的位置づけをおこなった。その結果、平安末期における恵心学派の浄土教には「往生要集」系・「観心略要集」系の二つの流れがあると指摘している。(佐藤哲英氏「叡山浄土教の研究 研究篇」一五一―一六八、二一八、二五九―二八四頁参照)

5 佐藤哲英氏『叡山浄土教の研究 研究篇』一―四頁

6 仏菩薩部に表れている浄土教信仰については、前掲「小山論文」(二一〇―二二頁)に詳しい。

7 『不空三藏表制集 他二種』三七五頁、前掲「小山論文」一一四頁参照

8 前掲「小山論文」一二六頁参照

9 詳しくは、『浄土学』第五輯収録の拙稿を参照していただき

たい。

10 佐藤哲英氏「諸仏菩薩本誓願要文集について―青蓮院蔵・嘉祥三年撰述の本文とその内容―」(『仏教思想論集・奥田慈應先生喜寿記念』四一―四頁参照)

11 『往生要集』第六、別時念仏門行者では、臨終の際に念ずべき諸仏諸経諸菩薩が列記されている。(『大正新脩大藏經』(以下、『正藏』)第八四巻、六九頁c段―七〇頁a段) なお、ここに示されていない六観音については後述する。

12 『釈義』では、「千手観音―地獄道・聖観音―餓鬼道・馬頭観音―畜生道・十一面観音―修羅道・准提観音―人道・如意輪観音―天道」と配当されている。ちなみに、十世紀貴族社会の六道思想発達の中で、六体の観音をもつて六道の苦を抜すという天台六観音信仰が成立し発達するとされている。(速水侑氏「平安時代における観音信仰の変質―六観音信仰の成立と展開―」『史学雑誌』第七五篇、第七号、二三頁参照)

13 久曾神昇氏『不空三藏表制集 他二種』二五七頁

14 久曾神昇氏『不空三藏表制集 他二種』二六二―二六三頁

15 『釈義』にみられる六観音は「大悲―地獄・大慈―餓鬼・獅子無畏―畜生・大光普照―阿修羅・天人丈夫―人・大梵深遠―天」とも記されている。これらの嚆矢と考えられる説示は智顗の『摩訶止観』第二巻上(『正藏』第四六巻、一五頁a段―b段)にみられる。

16 十一面観音の「本誓悲願」は『法華経』第二十五、観世音菩薩普門品(『正藏』第六二巻、五七頁a段)の「普門示現」に基づくものと考えられる。

17 速水氏によれば、六観音と浄土教が合わさって信仰される初見は「相応和尚伝」にみられ、延喜十年(九一〇年)には阿弥陀仏とともに「引撰六道衆生」という六観音の信仰が存在してい

たようである。(前掲「速水論文」二三頁参照)

18 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二六九頁

19 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二七一頁

20 管見の限り、普賢菩薩が東方・西方に存在する説示は見受けられない。東方に存在する説示は『妙法蓮華經』第二十八、普賢菩薩勸発品(『正藏』第九卷、六一頁a段)にみられる。ちなみに『無量寿經』(『正藏』第二二卷、二六五頁c段)には、釈尊の法を聴聞する菩薩として登場する。

21 『往生要集』『正藏』第八四卷、四三頁c段

22 『正藏』第八四卷、四四頁b段

なお、この典拠は『四十華嚴』にみられる以下の説示と考えられる。

一刹那中。即得往生極樂世界。到已即見阿弥陀仏。文殊師利菩薩。普賢菩薩。觀自在菩薩。弥勒菩薩等。此諸菩薩色相端嚴。功德具足。所共閑遊。其人自見。生蓮華中。蒙仏授記。得授記已。(『正藏』第一〇卷、八四頁c段)

ちなみに、普賢の項では「恒順衆生願」が挙げられているが、『六十華嚴』や『八十華嚴』には相当する箇所がない。

23 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二七二頁

24 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二七二～二七三頁

※註二三・二四を小山氏は指摘していないが、浄土教に関する説示と考えられる。

25 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二七三頁

26 『正藏』第八四卷、四四頁a～b段

27 『正藏』第一四卷、四八一頁a段～b段

28 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二七五頁

29 久曾神昇氏『不空三藏表制集他二種』二七六頁

30 『不空三藏表制集他二種』三三五頁

31 『釈義』には「普賢延命菩薩者是則普賢菩薩也」とある。(『不空三藏表制集他二種』三三五頁)

32 浄土教に関する説示は、嚴密には千手観音・十一面観音・普賢・文殊・弥勒・地藏・延命の項にみられる。ここで筆者が千手・十一面観音を六観音として取り上げたのは、十世紀初頭より貴族社会において六道からの救済を主とする信仰が急激に高まったものが、『釈義』では弥陀浄土信仰と結びついて著されていると考えるためである。

33 嚴密には、本論で取り扱った諸菩薩のうち十一面観音・地藏以外は項目内の最後に説かれている。

34 『正藏』第八四卷、四四頁a段～四五頁a段

なお、筆者は『釈義』に記される文と一致する文が『往生要集』聖衆俱会衆に散見されることから、『釈義』の著者が参照した可能性が高いと考えている。

聖光上人の三心説について―当時の仏教を意識した主張―

郡嶋 昭 示

1 はじめに

聖光上人（以下敬称略）は、法然のもとで学んだ後九州北部を中心に活動し、念仏の教説を広めたことが知られている。この聖光の思想を見ると、法然の説をそのまま説くものも少なくないが、聖光独自の思想が各所に説かれていることが知られており、従来の研究ではこれが「顕彰的」「発展的」作業と称され、法然の説を研究する立場^①もしくは「応用的な視点」とされ、これが他の人師からの批判への対応であったという側面もあると指摘されている^②。

このような指摘は聖光の著作を見る限りは自然なことであり、賛同するものであるが、本発表では、聖光が念仏の教説を伝えようとした対象者の特色に着目し、これらの思想が、聖光が自己研鑽と法然の思想の顕彰を経て、他者に

念仏の思想を伝える際に独自に提示されていた思想なのではないかという指摘を加えたいと思う。

聖光が活動した九州北部の仏教の状況を見ると、太宰府安楽寺、観世音寺、高良社、油山といった組織があり、多くの寺領を有し、また、高良社に『大般若経』が施入され転読会が行われたことや、安楽寺で法華結衆三〇人が集つた例、中世の経簡に『法華経』が少なからず収められていた例など、仏教が発展していた地域であったこと、そして聖光の著作には『法華経』や真言、密教を重んじる者が「有る人」として登場することなどから、天台の思想を思わせる者達が活動していたことが考えられるのである^③。こうした視点から聖光の活動を見直すと、自身での探究もさることながら、念仏の教えを伝える対象がこのような人師であったということが想定できるのである。

そこで、聖光の諸思想の中、法然の説かなかった聖光独自の主張をとりあげ、このような見地で見ることが可能なかどうか検討を行うことが本稿の目的である。これまで人間観、願往生心、教判論について検討を行ってきたが、本稿では聖光の三心の説に着目して検討を試みたいと思う。

2 聖光の三心説① — 横堅の三心 —

聖光の三心に関する説は各著作で論じられており多岐にわたるが、そのほとんどが先学も紹介している通り「横堅の三心」説と「行具の三心」説ではほぼ一貫して説かれている。これらの主張は本稿で指摘したい点とは少し外れるが、聖光の基本的な主張を確認するために整理したいと思う。

《『授手印』の説》

聖光による三心の説かれ方について、『授手印』の三心の説を例にその構成を見てみたい。『授手印』ではおよそ次のような構成で説かれている。

- ・三心説の根拠 『観経』『往生礼讃』『観経疏』『観念法門』『選択集』 淨影『観経疏』
- ・至誠心 四句分別 三句

問答三件
・深心 四句分別 二句

問答一件

・廻向発願心 総説

・堅の三心

・横の三心 四句分別 二句

この構成からは、三心について説かれた經典と善導法然の著作が指摘され、その後三心のそれぞれを解説し、その後「横堅の三心」で締めくくられている。他の聖光の文獻においてもほぼこのような構成をとり、「横堅の三心」という言葉はなくとも、一心に他の二心が具わる、もしくは称名の行の中に三心は自然と具わるという説が各所で説かれ、そして三心の解説がしめくくられているのである。例えば、『授手印』では、廻向発願心を説き終わった後、

彼ノ然師ノ云ク、三心ノ中ニ^ニ至誠心^一之時、実ニ具スル^ル深心廻向発願之^ニ心^一也。依^レ之^ニ、三心之中ニ、具^ニ一心^一者ハ、必^ス具^ス余^ニ心^一也。

(聖典五・二五)

といい、法然の言葉として至誠心を発す時に他の深心・廻向発願心は自然と具わるといい、これを例として一心を具

えることで他の二心が具わると主張している。そして続けて、

但シ経ト与ノ疏之文、一者二者三者ト置ク各別ニ者ハ、為メニ行者於ニ往生ノ心ニ為メ知ラシメンカ^ニ發スルモ^ニ三種ノ心ヲ一也。

所謂若シ念仏ノ行者、為メニハ發スルモ^ニ虚仮心一ヲ用ニヒテ至誠心ヲ治^ニ其ノ心ヲ教フル之^レ時、置ケル一者至誠心也。

若シ念仏ノ行者、為メニハ發スルモ^ニ疑惑之心ヲ用ニヒテ深心ヲ治^ニ其ノ心ヲ教フル之^レ時、置ケル二者深心一也。

若シ念仏ノ行者、以テ發願心之許リヲ、為メニハ願ニ往生ノ心ヲ者^上モ^ノ、以テ已所作之善ヲ可シテ願ニ往生ヲ教フル之^レ時、置ケル三者廻向發願心一也。以テ此ノ意ヲ案スルニ之ヲ、就レテ

之ニ有リ二種ノ三心、一者横三心（一心具三心者是横三心也）。二者竖三心（三心各別置一二之言、是竖三心也）。

（聖典五・二五、（一）内は割注）

といつて、一心を具えることで三心が具わることを「横の三心」とし、三心それぞれを説くものを「竖の三心」として「横竖の三心」説を提唱して理解をし、「竖の三心」が説かれる理由として、念仏の行者が虚仮の心・疑惑の心を起こしてしまった場合に至誠心と深心を解説してこれを治め、この二心を用いて往生を願うべきことを伝えるため

に廻向發願心が説かれているのだとしている。

3 聖光の三心説② —行具の三心—

このように一心を具えることで他の二心が具わるといふ聖光の主張が見て取れるのだが、称名念仏行を修することと三心が具わるといふ主張も各所で見られる。例えば『授手印』では、先の横竖の三心の説の前に廻向發願心を説く部分で、

故上人ノ言ク、淨土宗ノ善導教ニ訓シテ、念仏者ヲ初入ルノ專修ニ之時、称フルニ南無阿弥陀仏ト、具ス三心ヲ。此ノ心之中ニ、納ムル廻向發願心一ヲハ也。依レテ之ニ善導釈シテ云ク、南無トハ者歸命、亦廻向ナリト矣。（聖典五・二五）

といい、法然上人の伝聞として、善導の教訓によるに、専修念仏を志して南無阿弥陀仏と称える時に三心は具わるのだという説を取り上げており、奥図には、

釈シテ曰ク、我法然上人ノ言ハク、拜ニ見ニ善導ノ之御釈ヲ、源空カ目ニハ、三心モ五念モ四修モ皆ナリ、見ニユル南無阿弥陀仏ト也。（聖典五・三一）

といい、三心のみならず五念門や四修も称名念仏を修するうちに具わるとしている。また、『念仏名義集』の説では、

法然のもとにいた際の出来事を伝える場面では、

三心ノ義ナンドヲモ心得マシキ人人ニハ、南無阿弥陀
仏ト申ス事ハ阿弥陀仏ノ本願ナレバト、深ク信シテ其
念仏ノ数^ス多カラシニ、三万返六万返ノ程ニ数^ス多ク
申サセ給ハンニ、三心モ具足シテ、無^レ疑決定往生ス
ルソト教ヘ候モ、昔^シ法然上人御房ノ御伝ヘヲコソ弘
メ伝ヘ候ヘ。(浄全一〇・三七四下～三七五上)

といい、称名念仏行が阿弥陀仏の本願の行であると深く信じて、多くの念仏を称えた者は三心も具わり、往生することとは疑いないことだといって、阿弥陀仏の本願を信じて念仏するうちに三心が具わるとしている。そして最後には私がこのように伝えるのは、法然から伝えられたことだからであると強調している。

《法然から受け継いだ三心説》

このように称名念仏行を修するうちに三心は自然に具わるという、いわゆる行具の三心説を各所で主張しているが、その説の大半には「故法然上人」「故上人言」「師云」と付されており、法然からの伝聞であることを明記している。この説は聖光の文献に引用される法然の説の傾向を見る

ても一番多く触れられている説であり、そしてその内容は「善導和尚意」「依善導教」といつて善導の理解によるものであると加えられている点もほぼ一貫している。

つまりこの行具の三心説が善導と法然との理解に裏打ちされたものであり、自身独自の説ではないことを断り、そしてその信憑性を付加していることが見て取れるのである。さらにいうならば、法然の遺文の中でも幾度も説かれている説が、聖光にも間違いないと伝えられているということと、法然が間違いないと主張していたものだということを繰り返す聖光の姿勢からは、これらの説を強調したかったという聖光の意志と、これが法然の主張したかったことなのだという確認と徹底を促す態度が受け取れるのである。これは従来指摘されている「祖述的」な主張ともいえる。

4 聖光の三心③

——大乘の思想、天台の思想を用いた主張——

以上のように三心の具わり方を説くことが確認できるが、聖光自らが述べている通り、上記の説は法然から伝えられた説に依っているものが大きく、法然の説を伝えて徹底する目的が見られるのであるが、このような説の他に本稿で

指摘したい聖光独自の視点、当時の対論者を想定したと思われる主張について指摘をしてみたい。

《至誠心を具える者は大乘の行者》

まず、『授手印』の至誠心について説かれる部分である。ここでは他人に請われて念仏することの是非に関する問答が行われているが、その中で聖光は大乘の菩薩の思想を用いて答えている例が見える。まず、問の部分では、

問、住^ニ至誠心^ニ之人、令^ル修^セ念仏^一之間、依^テ他人^ノ請^ニ、令^ル申^サ念仏^一之時、住^{シテ}有所得之心^ニ、令^ル申^サ念仏^一、為^{メニ}自身^ノ為^レ成^ル往生之因^ト、為^ニ當如何^一。

(聖典五・二二)

といい、至誠心を發して念仏する者が他人に請われて念仏する時、これは往生の因となるのか否かとい問うている。この問から見えることは、廻向が目的であろうか、誰かに称名念仏を請われることがあったということであり、その状況を聖光が目の当たりにした可能性が指摘される。このような問いに対して聖光は

本^ト自^リ住^セ至誠心^ニ之人、為^{メニ}他人^ノ受^ケ請用^ヲ之時、不^レ可^レ起^ニ有所得^ノ之心^一。所以^ハ者何、住^{シテ}至誠心^ニ

修^シ念仏^一志^ス往生^ヲ之人。此^ハ是^レ大乘^ノ行者也。大乘^ト者^ニ以^テ自行化他^一、為^ス菩薩^ノ大乘^ノ之行^ト、以^テ此^ノ念仏^一可^レ廻^ス向^ス自他^ノ往生^ノ之功德^ニ。是^レ則^チ第三^ノ廻向發願心^ノ之義也。故^ニ云^ヒ普^ニ為^ス師僧父母同得往生^ト、又^タ云^{ヘリ}、願^ニ共^ニ諸衆生^ト況^ヤ又^タ大乘^ノ之意^ハ、自^{ヨリ}初心^ノ之行^一、習^フ化功歸^一也。縱^ヒ雖^モ請用^ノ之念仏^一、自他共^ニ成^ル往生之因^ト也。若^シ不^レ然^ラ者^ハ、招^{カム}小乘偏執^ノ自調自度之失^トカ^ラ歟。

(聖典五・二二)

といい、至誠心を發して念仏をする者は大乘の行者であるから、人に請われて念仏を修した場合、大乘の菩薩の行を規範として、自他の往生のためにその功德を廻向すべきであるというのである。

『名目問答』では、三心のそれぞれを説く前に次のようにいっている。

念仏^ノ行者、先^ニ自^ラ学^ビ三心^一決^ニ定往生^ヲ之後、亦^チ於^テ他人^ニ教^ヘ三心^一、可^レ決^ニ定他人^ノ之往生^ヲ也。是^レ即^チ自得^ニ往生^ノ大益^一、亦^チ他人^ニ可^レ令^レ得^ニ往生^ノ大益^一也。若^シ不^レ知^ニ三心^一修^ス念仏^一人、自^モ迷^ヒ亦^チ迷^レ他^ヲ也。故^ニ以^テ三心^ノ具^不具^一、知^ニ往生^ノ得^不得^一也。三心^ハ是

念仏者ノ甘露也。尤可ニ樂欲ス也。尤可ニ甘心一也。是レ則チ与ニ仏心一相応シ、亦復善導之元意也。

(淨全一〇・四〇〇上)

ここでも自行化他の志を持つて自ら三心を学んだ後には、他の人に教えて共に往生を遂げるべきであるといい、これが仏心と相応し、善導の元意であるとするのである。

これらの説を見ると、自行化他という大乘の菩薩の思想を根底としながら三心を説く姿勢が指摘できる。そしてそれこそが仏の心に沿った理想像であるといつて、これらの行為の正当性を合せて主張しているといえることができる。

《仏教の道理・天台宗の思想を用いた主張》

『西宗要』の「三心具足文事」では次のように言っている。

付テ_二釈ノ現文_一ニ、法門ニ能障ト所障ト云フ事アリ。見思ノ二煩惱アリ。見惑ト者見道ノ理障ル之也。見惑ハ是能障、見道ノ理ハ是所障也。欲界六品ノ思惑ハ、一來果ノ能障、一來果ハ所障也。欲界九品ノ思惑ハ是レ不還果ノ能障、不還果ハ是レ所障也。

上二界ノ、八九七十二品ノ思惑ハ、是レ阿羅漢果ノ能障、

阿羅漢果ハ是レ所障也。

塵沙ノ惑ハ是レ出仮利生ノ能障、無量塵沙出仮ノ法門ハ、是レ所障也。

四十一品ノ無明ハ、四十一位ノ中道ノ理ノ能障、十住十行十廻向十地等覺ハ是レ所障也。

元品ノ無明ハ是レ究竟極位ノ能障、妙覺位ハ是レ所障也。

瑜伽唯識ノ煩惱障ト者、見惑修惑之也。見惑ハ障ニ見道一、修惑ハ障ニ修道一。所知障ト者塵沙無明也。是レ障ニ出仮中道ノ法門一。

(淨全一〇・一五八下―一五九上)

これによると法門には障るものと障られるものという能障と所障があるので、求めようとするものがあれば障害となるものがあるという道理を三心の解説において丁寧に取り上げている。そしてこれに続いて「天台宗の如きは」として次のように言う。

如_ニキハ天台宗ノ、見思塵沙無明ノ三惑ハ能障、空仮中ノ三諦ハ是レ所障也。六蔽ハ能障、六度ハ所障也。謂ク慳貪ハ者布施、破戒ハ者持戒、瞋恚ハ者忍辱、懈怠ハ者精進、散乱ハ者禪定、愚痴ハ者智慧也。

(淨全一〇・一五八下―一五九上)

といい、天台宗では空仮中の三諦が所障であり、これを障

るものは見思の惑、塵沙無明の三惑であり、六蔽は六度を障る能障、慳貪は布施、破戒は持戒、瞋恚は忍辱、懈怠は精進、散乱は禪定、愚痴智慧をそれぞれ障る能障だという説をとりあげている。ここではほかならぬ「天台」の思想として空仮中三諦と六度という求める物とその障害となるものを取り上げている。そしてこれになぞらえて三心について次のように論じているのである。

至誠心ノ法門ハ、是レ虚仮ノ煩惱カ能障ト成ル也。深心ハ疑惑ノ煩惱障也。廻向発願心ハ不定ノ心障也。

(浄全一〇・一五九上)

つまり、至誠心の教えでは至誠心という所障を障るものは虚仮煩惱という能障であり、深心では疑惑煩惱、廻向発願心では不定心がそれぞれ能障であると説明している。

これらの説はまさに天台宗の説を意識したものであり、この説を提唱する必要性は天台の教説を知る者への三心説の主張であつたと見ることができるといえる。

付け加えるならば、この思想は「天台宗の如き」といつて天台宗の教義を用いているように見えるが、「見思・塵沙・無明の三惑、空仮中の三諦、六蔽（慳貪・破戒・瞋恚・懈怠・散乱・愚痴）」とは、仏教の基礎的思想だが浄

土宗ではあまり取り上げられないものである。この思想を用いることが三心の説を伝えるのに有益であつたが故に用いたと考えられる主張である。

4 おわりに

以上聖光の三心説について整理をしてみたが、本稿での指摘をまとめると次のようになる。

・至誠心を具えて念仏する者は大乘の行者である（『授手印』）

・自ら三心を具した上で、他にも教えて三心を起こさしめ、共に往生すべきである（『名目問答』）

・天台という能障と所障を用いるならば、至誠心の能障は虚仮煩惱、深心では疑惑煩惱、廻向発願真では不定心である（『西宗要』）

これらの主張を見ると、「天台の如き」能障と所障を用いた主張はまさに天台の僧を意識した説であることがいえ、さらには至誠心を具えて念仏する者は大乘の行者であるという思想は、対象者に対して三心の思想の価値を高めるための主張であるといえるのである。そして聖光はこの大乘

の自行車他の思想を三心説に取り入れ、自ら三心を発し、他をして同じく三心を発さしめ、共に往生することを願うべきであると主張しているのである。このように、三心の説に関してはあまり多くはないが、当時聖光のまわりで活動していたと考えられる僧達、さらにいえば天台の僧と思われる対象者を意識した説が見られることが確認できるのである。

先述の通り、これまでに同じ視点で人間観、願往生心、教判論について検討を行ってきたが、こうした視点で見るとこれらの思想にはすべて対象者を意識した主張が見られることが確認できる。具体的にどのどのような僧に対する主張なのかということは、未だ明らかではないが、このような主張が見られる必然性として、天台の思想を用いることが有意義であったという点から推察するならば、対象者が天台の僧であったということが言えるかもしれない。具体的な対象者の検討は今後の課題としたい。

1 「祖述」と「顕彰」という立場では小西存祐「鎮西国師に就いて」(『鎮西勢観記主三上人の研究』、知恩院、一九三五)、香月乗光「鎮西教学における祖述と顕彰」(『法然浄土教の思想と歴史』

山喜房仏書林、一九七四)などがあり、「相承的・発展的立場」は高橋弘次「聖浄兼学の精神」(『源智弁長良忠三上人研究』(同朋社、一九八七)で提唱されている。他の人師への対応という指摘は、坂田良弘氏が『鎮西聖光上人の教学』(浄土教報社、一九三二)で明恵が「摧邪輪」で法然の菩提心に関する理解を批判したことに対して、聖光が『徹選択集』で菩提心願と菩提心行を説いたことがこれに対する対応と指摘されている。

2 拙稿「平安末鎌倉初期の九州北部の仏教思想について」(廣川堯敏教授古稀記念論集『浄土教と佛教』、法藏館・二〇一四)にて指摘した。文治四年(一一八八)の日付のある「高良山施入帳」に、「大般若經一部六百卷(黄紙、朱軸、香表紙)の施入があったとあり、(『久留米市史』第七卷、四六九頁)また、『大宰府神社文書』「天満宮安楽寺草創日記」に「法華結集三十人」(大宰府・太宰府天満宮史料)巻七、二九一頁とある。また、経簡の整理は関秀夫氏『経塚の諸相とその展開』(雄山閣出版、一九九〇)によった。

3 拙稿「聖光上人の人間観——当時の仏教への主張——」(『仏教論叢』第六二号・二〇一八)、「聖光上人の説く信心について——願往生心と四弘誓願をめぐって——」(二〇一八年度浄土学研究会にて発表、「浄土学」五五輯に掲載予定)、「聖光の聖道浄土二門の教判説と当時の仏教」(二〇一八年度印度学仏教学会にて発表「印仏研」に掲載予定)にて論じた。

4 恋田知子「陽明文庫蔵『道書類』の紹介(十)——弁長作「念仏往生修行門」翻刻・略偈題——」(『三田國文』五四号)四五下

触香について

西城宗隆

はじめに

浄土宗総合研究所は、僧侶がLGBTのなかのトランスジェンダーの人々とのように向かい合っていきていくかという時に、法要儀式での性差異等に対応する一助として『総研叢書』第一〇集で論述した^①。『浄土宗法要集』の威儀部では男女の性差異を記していない。『法要集』に規定していない塗香と伝法での授手印作法等は男女同一である。しかし、触香作法と五重相伝・授戒会での血誓という拇印作法のみは、男女の差異がある。これらをどのように対処したら良いかというのが『総研叢書』の目的であった。ここでは視点を变えて、触香作法の意義について考察したい。

香象の経緯と作法

現行の『法要集』は、触香の作法を記していない。ただし、別時勤行式と五重相伝・授戒会に関する式次第には「触香」すべきことを明記している。触香作法は、道場の入り口で塗香作法をして、象の形をした香炉を越えてから道場に入る^②。この触香は正伝法の密室道場で「焼香の伝」のなかに「触香の伝」があり、たんに道場に入る儀式ではなく、伝法に準じた作法である。『法要集』はこの理由で洒水作法と同様に触香作法を記していない。

佐野真詳『仏教考古学講座』の象炉の項では、経説もなく、その起源も明らかではないが、恐らく印度で創製され、中国から日本へ将来されたと思われるが事実詳ではない。しかし、平安時代の灌頂に際し使用されたことが解ると述べている^③。では、香象とその作法がいつから文献に記されたか。道誠（天禧三年間・一〇一九）『釈氏要覧』は、仏

典のなかから名目と故実を注釈した宋代の仏教辞彙集であるので、香象を記していない。

嵯峨天皇宸翰という最澄の入寂（八二二）を悲しんだ「哭澄上人」の詞に、「香烟像炉を繞る」とある。像は象に通じ、香煙たなびく象形の香炉であろうが、作法は不明である。玄静（延喜年間・九〇四）『受明灌頂作法次第 胎藏界』には、「門前に於いて焼香供養す。私云く、或師の説に、香象に香を焼き、弟子背より之を踰えて入堂せしむる」とあり、金剛界の時も香象を越える作法を勤めている⁵。長承元年（一一三二）と明記する『庭儀灌頂日記』は、「五尺の屏風一帖を立て、屏風の前に香象を立つ」とある。この文書は灌頂法会で香象を用いた証左である⁶。正嘉元年（一二五七）の奥書のある『如法經手記』は、「門前の机上の羅に洒水器一口並びに焼香器。加えて散杖。又香炉花筥を調え置き、机下に香象を安ずる」とあり、「門前に至つて、身の上に洒水三反、香象を超えて道場に入る」とある⁷。香象を超える作法が灌頂以外の法会で勤められるようになった。『建武二年結縁灌頂記』（一二三五）は灌頂道具として「香象一頭」と記している⁸。

栄海（一二七八―一三四七）『ゲンビラ鈔』は、一つに

「象宝を越えるは蓮台に昇ることなり」、二つに「香象は香氣有りの故に、受者彼の氣に触れるためなり」、三つに「因位の普賢を越えて、金剛薩埵の位に至る」としている⁹。『延文四年結縁灌頂記』（一二五九）は、「受者を引いて、印、香象を越えしめる。先ず右足」とあり、右足から越えることが記されているが、男女ともに右足からは不明である¹⁰。

泉宝（一二三〇―一二六二）『大日經疏演奥鈔』二六は、香象は密教の經典と儀軌になく、師伝に依っている説き、灌頂の受者を金剛薩埵にするために「象に騎る」のであつて、香象を越えるのではないとしている¹¹。運敵（一二一四―一二三三）『寂照堂谷響集』二に、秘密灌頂道場にて白香象を用いるのは、これによつて清浄となり、瑜伽密藏と相応するためとしている¹²。

葦原寂照（一二八三―一三三三）『醍醐乳味鈔』卷一六（二〇丁表）には、一つに「受者の衣服を薫じ」、二つに「香象に至れば象に薫ぜられて臭氣止む」、三つに「香象に乗じて而して大壇に至るなり」と説いている。香象を内陣に置いて、象の頭が向かつて左ならば右足からとなり、その反対ならば左足からとなると説いている。浄土宗の男性

の作法では、熊谷直実のように逆さ馬となる。権田雷斧（二八四七～一九三四）『真言密教法具便覧』には、「行者六牙の白象に乗じて、仏母の胎に宅する義」として、摩耶夫人の入胎に際する白象の本生譚を由縁としている。作法と男女の差異も説いていない¹³。

『浄土宗西山禅林派 法式集』（平成四年）は、「触香炉（象香炉）道場に入る時に体を浄めるために、またいで用いる（左足からまたぐ）」とある。『智山事相事典』（平成一〇年）は、「灌頂の際、壇門に香象を置き、覆面をした受者を道場に引入する時これを越えさせる。この香象は経軌の中にその文見当たらないが師伝によってもちいるか。白象は普賢菩薩の乗物で香象を超えさせるのではなく受者を金剛薩捶となし、象に乗る意味や、衣服を薫習するためなどの諸説がある」と記している。

他宗派の触香の作法を見てきたが、香象の越え方には男女の差異を記していない。特に、灌頂での触香は、白象に乗って仏母の胎に入るといふ説もあるが、受者を金剛薩捶の位にすることにあらう。

浄土宗の触香作法

『四十八卷伝』巻十には、元久元年（一二〇四）の後白河法皇の十三回忌に「浄土三部経」を如法に写経したとある。「浄土三部経如法経次第」は、「一、入道場 將に道場に入らんとすとき。先ず須らく洒水すべし。香炉花筥香象等常の如し」とある¹⁴。法然上人も香象を越える作法を勤めたのであろうか。『古昔五重伝法軌則』は含牛（一五五一～一六三〇）の秘藏の書という。「堂内の戸を開き、香水を加持し、受者を呼び、その頂に洒ぎ、戸内に引き入れる。又受者は香炉を跨ぎ越えて支体を薫浄する」とある。浄土宗も入堂儀礼として勤められていた¹⁵。

靈巖寺六世愍譽春応（一七〇一）より伝授したという「道本山五重口訣」（一七七三年書写）は、「第一塗香足香の伝」と「第二焼香の伝」とに分けている。「足香と云う事は、香の上に足をかさして三度まはすなり。男は左の足より右へ移り、女は右より左へ移る也。此事は和尚の私に、惣じて男女両方の肩に同生神同名神有り。同名神は女神、其の人の造悪を記す役也。同生神は男神、其の人の善事を記す役也。香を手にも三度もみ合わす。又足を香の上にかさ

して三度まはす事は、身口意の三業の罪を滅尽（16）と思うべき也」とある。触香はたんに越えるだけでなく、三業滅尽のために足を三回まわす作法となった。また、『化他五重相承口訣』（大雲寺所藏）の九箇条之伝には、「触香の伝とは、是れ入道場の儀式なり。幡随流には足香と云う。則ち遍身清浄となりて、往生浄土を願うが故に、是れ往生の修因一分なり。（中略）男は左より薫じるは修善を願ひ、女は右より薫じるは其の止惡を願う。是触香の法なり」とある。

では、なぜ男左女右なのであろうか。吉藏『無量寿経義疏』は、「一切衆生に皆二神あり。一を同生と名づけ、二を同名と名づく。同生は女にして右肩の上にありて、その作惡を書し、同名は男にして、左肩の上にありて、その作善を書す」とある。¹⁷右肩に女の同生神、左肩に男の同名神とあり、吉藏は男左女右を認知していたことになる。男左女右とする説は、この俱生神（同生神同名神）によるものと思われるが、明解な根拠とならない。

徳川綱重の法事記の「清揚院殿三十三回忌御忌勅会記」（宝永七年・一七一〇）は作法の記述がないが、象香の図を掲載している。「彼の散杖を以て、入堂の衆各々、洒水

するなり。台は白木なり。赤地金欄打敷を掛け、其下に彩色象形の香炉を置けり。香炉は御門主より来る。御拝殿下東の方に飾れり。昇殿畢れば御供所へ取除けり」とある。¹⁸

増上寺での勅会では、象形の香炉を置いたとあり、しかも「飾れり」とある。はたして触香作法が行われたのであろうか。これに關して、中山玄雄編『天台宗法式作法集』は、「密教法要では入堂に先立ち門前瓶の作法がある。瓶前で扇を懷中に入れ右手で散杖を執り、頭上に洒ぐこと三度、全身を薫香し扇を執つて入堂する。洒水三度のうち初めの一度は頭上を、後の二度は洒ぐ想いで、瓶を二度たたく。又香象で薫香するのも唯だ象を越えると思念するのみで両足は一々挙げる要はない」とある（二七頁）。綱重の法会の時もこれと同様の作法であり、触香の作法は勤められていないと思われる。

震純「五重口訣」『浄宗伝燈提耳簪』卷三は、「触香の伝とは、是れ入道場の儀式也。足下は至極不浄なれば、香煙に触れて徧く身を清浄とする為の作法は、男は左従り右に三返転じる。女は右従り左に移つて三返、触香す。密家の如く道場に象香を置く云々。古来曰く、是は本伝に非ず。古老婆心の入道場の得意也」とある。¹⁹触香は焼香の伝の附

伝であるとしている。作法は男左女右であるが、その理由を説いていない。

妙瑞（一七七八）『化他五重相伝口訣』は、「先ず道場に入らんと欲する前には、先ず足香の具を設けて、行者をして此の香煙に触れしむべし。則ち下は不浄の足下より上は総身の肢体に至るまで、皆遍身清浄と成らしむるが故に、

仏神三宝一切の賢聖も之がために降臨し哀愍護念し給う。乃ち其作法は、男子は左より右に移り、女人は右より左に移ること三遍、是を触香の伝と云う」とある。⁽²⁰⁾塗香焼香の伝で、因みにと称して触香の作法を伝えている。

立道（一七五五―一八三六）『真葛伝語』は焼香伝の附伝として触香を伝えている。「足下を薫ずれども、意には内外心身の垢穢を薫浄すと運想すべし。心には境に随つて転ず。身器清浄なれば心法も亦た随つて清浄なるべきが故に、此れ乃ち別時道場に入るの恒式なり。其の作法は、男子は左を先にし女子は之に反す。此は惡を滅し、善を修する意を表するなり」とある。⁽²¹⁾触香作法の三辺は行われず、現行の作法と同様である。別時道場に入堂する時の止惡修善の作法としている。

隆円（一七五九―一八三四）『浄業信法訣』は、「此触香

炉に白象を用いることは、仏性の理体無垢清浄なるを表するなり。今伝る意は、助け給へと思ふ心の偽りも諂ひもなく、分別思慮を以て飾らざる本心なり。此本心の助給の念は、清浄潔白なること白象の如し。此心にて念仏を申て、穢土を離れ清浄の土に往生す。離穢清浄なる香の体なり。此れ全く前の焼香塗香の如く、有無共に片おちすべからず」とある。⁽²²⁾ここでは明言していないが、「触香も南無阿弥陀仏」という教えである。妙瑞と比較すると、この念仏信仰を説く点が、結縁相承で『浄業信法訣』を用いられる所以であろう。また、『浄業信法訣』と『吉水写瓶訣』の触香伝には作法を記していない。現行の五重相伝会では触香作法を法式分として伝えていて、道場に入る作法を予め教示している。正伝法の前にその作法を既に行っていることで、触香の伝では煩瑣になるので作法説明を省略することがある。これは伝灯師と回向師の作法が齟齬しないためでもある。

神谷大周『結縁五重筌蹄』（一八九五）は、「遍身清浄となる其作法は、男子は左足よりし、女子は右よりす。之れ陰陽の順次に随へばなり。今発心念仏して、此の道場に入るは即ち穢土を離れて浄土に詣るの思いを起さしめんが為

に、此伝あり。左れば今日より娑婆の執着を転じて、万事に願生の思いを巧みに発すべし」とある。神谷は初重を『選択集』とした伝法改革者であるが、従来通りの男左女右説で、その理由を陰陽としている。

『西圓寺藏版 化他五重密室道場式』（一九一五）は、「触香の仕容は、先ず右の足を出して助給へ、南無阿弥陀仏と唱えながら薫」。次に左足も亦同じ。（中略）仏在世に菩薩あり。人間の臭穢身を以て、仏辺に近付くことを恐れ入り奉り。誓願を起こし、仏の説会には、香象の形と現じ。必ず道の正中に出でて、人をして超えしめ玉へりと。是れを始めとして、今に至りて、香象の形を作り、香を焼て足香に凝らすなり」とある。大日比は右足説であり、念仏を称えながら薫じる作法である。

触香は密教のように如来と一体となるのではない。浄土宗の触香は入堂儀式説・遍身清浄説・三業滅尽説・離穢欣浄説等があるが、専修念仏による触香作法である。回向師が法会前に触香の作法（型）のみを教示し、伝灯師が正伝法の時にその意義（精神）を伝える。即ち、触香の伝に至って、南無阿弥陀仏と称えながら薫じることを伝えることに意義がある。

法式に関する書籍の触香

これまでの『法要集』（明治四三年版・大正一三年版・昭和一四年版・平成二年版）は、いずれも触香作法を規定していない。また、法式に関する書籍は、必夢『諸回向宝鑑』、大雲『啓蒙随録』、龍牙興雲『持宝通覧』、金井秀道『浄土苾芻宝庫』、千葉満定『浄土宗法式精要』、板倉貫瑞『蓮門小子の枝折』も触香について記していない。ただし、堀井慶雅の『法式教案』（昭和一三年）は、『法要集』（昭和一四年版）の申し合わせを記したともいえる書物である。ここには「男子は左足を先に薫じる右足を次にす。女人は右足を先にするものなり」とある。しかし、触香の作法は『法要集』に規定せずに、道場等の申し合わせによって男左女右の作法を勤めている。『浄土宗大辞典』（昭和五一年）の触香の項目では、「入道場の作法は、男子は左足を先にし、女子は右足を先に薫じる」としている。宍戸栄雄の『本堂の莊嚴』（昭和五二年）は、「本堂の入り口に象の頭を左にして置く。これを跨ぐのは、男子は左足から、女子は右足からと定められている」とある。このように、象香炉の置き方と現行として男左女右の作法を示している。

結び

浄土宗の触香の作法は、伝法道場等で男左女右と指示されてきたことによって、無意識または差別的意識もなく継承されてきた。また、指導的な立場に身を置く人が、歴史的慣習的になつてゐる作法を男女差別ではないかと躊躇したこともある。他宗の触香作法を見てきたが、男女の性差があるのは浄土宗だけのようである。男左女右とする作法は、陰陽道の順次説・同生神同名神説、そして着物の裾が乱れないためという合理的な説明がある。しかし、仏教的な説明はない。左右の尊位は、『新漢語林』によれば、君子は南面したから東を左とし、転じて陽の位となつた。しかも「左右いずれを尊位とするかは、時代や国によつて一様ではない」とある。⁽²³⁾男尊女卑ともいわれているが、左は左遷・左前、右は右上がり・右に出る者はいないという言葉があり、左右の尊位はないと言える。

儀礼としては、現状の男左女右の作法、または男女ともに同じ作法に統一するかである。浄土宗の場合は、左足から歩むことが『法要集』によつて規定されている。この説によれば左足から越えるということになる。LGBTのな

かの自身の性意識によつて、その左右どちらかの足から越えるという選択肢もある。しかし、これによつて逆に差別意識を生じてしまう恐れがある。性差異するから問題が生じるのである。この作法は伝法問題にも関わるから、変更することは難しい。しかしながら、触香作法は男女の差異が必要なのであろうか。さらに、身体の不自由な人のためには、その横を通り越すこともよしとすべきであり、バリアフリーの触香炉を設けることもよいであらう。「型とその精神」という言葉がある。なぜそのような所作をするのか。何気なく行つてゐる所作を根源的に見直す必要もある。内規的な申し合わせによつてゐる作法であるが、誰でもが納得のいくような説明ができるであらうか。

触香は香煙によつて身体を清浄とする作法であり、離穢欣浄の思いをなすための入道場の儀式であるが、香炉のあるなしに関わらず念仏を称えながら薫じ、念仏を称えるための作法である。男左女右という越え方の問題よりも、儀礼を通して「触香も南無阿弥陀仏」と伝えることが浄土宗の触香作法といえる。

- 1 「それぞれのかがやき」LGBTを知る」平成三〇年
- 2 顕密仏教は香象、『浄業信法訣』は触香炉、他に象香炉・象炉等と称している
- 3 第三卷・仏法具編へ上」一九七〇年・二八〇頁。鈴木規夫も「供養具と僧具」『日本の美術』で同様のことを述べている。二八三号・一九八九年・二六頁
- 4 「天台霞標初編卷之一」大日本仏教全書二二五・二二A一二一
- 5 「水尾灌頂式胎受明灌頂作法」『真言宗全集』二七卷・三七A四、三三A三
- 6 『真言宗全集』二七卷・九六B七。寿永元年（一二八二）記の『観音院恒例結縁灌頂記』にも、「屏風南立香象」とある。『統群書類従』第二十六輯上・釈家部・五三九A一六。
- 7 『統群書類従』第二十六輯上・釈家部・一九九A六、二〇二B
- 一
- 8 『統群書類従』第二十六輯上・釈家部・四九六A一五
- 9 『大日本仏教全書』五二・三八〇
- 10 『統群書類従』第二十六輯上・釈家部・五五九A六
- 11 『正蔵』五九・二七九C一九
- 12 『大日本仏教全集』一四九・三七
- 13 『権田雷斧名著選集』四・四八
- 14 『黒谷上人語燈録』正蔵八三・一三二・B一三
- 15 『浄土伝灯輯要』卷中・三六八頁
- 16 『浄土伝灯堤耳籤』九卷二八表
- 17 『正蔵』三七・一二四B一
- 18 『増上寺文化財目録』、霊一・五・経う三上
- 19 「明和五年（一七六八）震純考欽書」とある。
- 20 今岡達音は初心の伝灯家の要書としている。『報恩集』一九三三年・一七・二三〇頁。『化他五重』東京教務所・昭和十一年。
- 21 総本山知恩院布教師会・昭和四九年。本書は結縁相承ではなく浅学相承である。
- 22 『浄土伝灯輯要』卷下・一〇二六頁
- 23 四〇三頁。「中国では、ほぼ周は左を尊び、戦国時代は右を尊び、秦・漢も同じく右、六朝時代には左、唐・宋もこれと同じく左、元は右、明は左を尊び清に及んでいる」。インドでは左手が東・過去であり、右手が西・未来である。右繞するように右が尊位である。

十劫正覺をめぐって

齊 藤 舜 健

一 はじめに

康僧鎧訳『無量寿経』上に、

阿難、又、問いたてまつる。其の仏、成道より已來、
幾ばく時を遡ぐるとやせん。仏の言わく、成仏より已
來、凡そ十劫を歴たり。^①

とあり、鳩摩羅什訳『阿弥陀經』に、

舍利弗、阿弥陀仏、成仏より已來、今に於て十劫なり。^②
とあることを根拠として、阿弥陀仏の成道は今より十劫の
昔のこととされる。そして、その後、未だ入滅せず今現に
西方極樂世界に在すことを、法然上人は四十八願の成就の
証として念仏往生がかなう重要な論拠とされる(『選択集』
第三章私釈)。

阿弥陀仏が成道してから経過したとされる「十劫」とい

う時間の長さは、義山が示すように三部経解釈の中では、
「常演十劫(名越派)」「二期赴機十劫(三条派)」「延促劫智
十劫」「但十劫(実十劫／一条派・白旗派)」といった四種
の十劫説、あるいは、「十劫の弥陀」「久遠の弥陀」といつ
た立場が提起され、必ずしも『無量寿経』なり『阿弥陀
経』なりに記載される言葉どおりに了解されているわけ
はない。もつとも義山が

当流の意は、謂わく実の十劫とす。所以は何ん。凡そ、
『三経』の説は、皆、実修実証の意旨を宣ぶ。只、迹
門を述ぶ。本門を説かず。中に就て、今『経』には、
証誠の説有り。若し、方便赴機等の説を為さば、豈に、
証誠有らんや。今、『証誠の経』に、十劫と説く故に、
実の十劫にして、赴機の説に非ず。亦た、常演等の説
にも非ず。^④

と言うように、浄土宗では十劫と言葉どおりに受け止めればよいかと思う。このような種々の解釈はそれぞれの立場からなされるもので、その限りにおいて尊重すべきであるが、〈無量寿経〉自体は十劫という長さをどのように捉えているのだろうか。藤田宏達氏は、

また、「十劫」については、古来いろいろ議論がなされているが、やはりこれは劫数を計算して時間を限定したものではなく、数の限定を超え、限りなく遠い過去にすでに成仏して現在に至っていることを表したものである。〈中略〉単に五劫より長いとか百劫より短いかということではなく、途方もなく長い劫数、つまり久遠劫を示したものにちがいない。⁵⁾

といって、必ずしも言葉通りに理解できないとされる。私は、十劫という言葉通りに受け止めて何ら問題はないと思うし、浄土宗の伝統的な理解のように、經典の文言を言葉通りに受け止め場合には問題とならないことではあるが、藤田氏のように理解される場合がある以上、あらためて無量寿経本文に即して、検討してみたい。

二 無量寿経諸本中の時間経過

藤田氏が十劫を「単に五劫より長いとか百劫より短いとかいうことではなく、途方もなく長い劫数、つまり久遠劫」と見なす根拠は、以下の点である(藤田前掲書 p.388-389)。

- ・ 十劫成仏の現在仏とは、成仏しても入滅することのない仏であり、「現在」とは永遠の現在。
- ・ 十劫の十は計数の単位ないし満数、劫は宇宙論的時間の単位だから、途方もなく長い劫数、つまり久遠劫を示す。

・ 法蔵菩薩が発願し修行したのは、「乃往過去久遠無量不可思議無央數劫」の昔に出現した錠光仏よりさらに以前の仏の世自在王仏のものでのことだから、久遠劫の昔のこと。

・ 法蔵が「不可思議兆載永劫」のあいだ菩薩行を積んで成仏したのが「十劫」以前というのは、「乃往過去久遠無量不可思議無央數劫」との整合性が明らかにではない。

これらの点から、「劫数は他の劫数と対比し計算した上の

ものではない」。よって、「十劫については、実質的にはこれを久遠劫と見なすべき根拠があると見える」とされる。

藤田氏のこれらの指摘を念頭において、無量寿経の中の十劫正覚に関係する時間経過を示す記事を確認する。その範囲は、法蔵説話中で釈尊が指示する最古の時点から釈尊の説法の時点までである。以下、諸本それぞれについてまとめたものである。なお、漢訳諸本は浄全1巻、梵本は足利本のページ数をそれぞれ○内に示す。チベット訳は梵本とほぼ同じなので略す。

『大阿弥陀経』

最古の時点は、提想竭羅仏(燃灯仏)。釈尊の説法の時点までの経過時間は「前已過去事摩訶僧祇已來其劫無央數不可復計(104a)」。燃灯仏から樓夷亘羅仏(世自在王仏)までの経過時間は燃灯仏を含めて38仏の交代(時間自体は表示せず／104ab)。世自在王仏の成道から入滅は42劫(104b)。その間に曇摩迦(法蔵)への二百一十億の仏刹の説示(105a)と、本願建立(105ab)。以後、無央數劫所師事供養諸已過去佛亦無央數(105a)／積功累德無央數劫(108a)におよぶ菩薩行の後(世自在王仏の入滅はこの間)、阿弥陀仏として成道(62a、64a、66b)。成道から釈尊の説法の時点までは十八劫(66a／元・明では十小劫)。

在王仏の入滅はこの間)、阿弥陀仏として成道(105a、108a、110a)。成道から釈尊の説法の時点までは十小劫(110a)。

『平等覺經』

最古の時点は、定光仏(燃灯仏)。釈尊の説法の時点までの経過時間は「前已過去劫大衆多不可計無邊幅不可議及(60a)」。燃灯仏から樓夷亘羅仏(世自在王仏)までの経過時間は燃灯仏を含めて38仏の交代(時間自体は表示せず／60ab)。世自在王仏の成道から入滅は42劫(60b)。その間に曇摩迦留(法蔵)への二百一十億の仏刹の説示(62a)と、本願建立(62a)。以後、無央數劫所師事供養佛已過去佛亦無央數(62a)／積功累德無央數劫(64a)におよぶ菩薩行の後(世自在王仏の入滅はこの間)、阿弥陀仏として成道(62a、64a、66b)。成道から釈尊の説法の時点までは十八劫(66a／元・明では十小劫)。

『大阿弥陀経』『平等覺經』は十劫(十小劫・十八劫)正覚の提示は阿弥陀仏の光明の讃歎と阿闍世王太子への授記の直後であり、いささか唐突な感がある。

『無量寿經』

最古の時点は、錠光仏(燃灯仏)。釈尊の説法の時点までの経過時間は「乃往過去久遠無量不可思議無央數劫(4)」。燃灯仏から世自在王仏までの経過時間は燃灯仏を含めて53仏の交代(時間自体は表示せず/ㄱ)。世自在王仏の成道から入滅はㄴ劫(6)。その間に法蔵への二百一十億の仏刹の説示(6)と、五劫思惟(6)、本願建立(6-11)。以後、兆載永劫(於不可思議兆載永劫積植菩薩無量德行/11-12)におよぶ菩薩行の後(世自在王仏の入滅はこの間)、成道(仏名は提示されず/12)。成道から釈尊の説法の時点までは十劫(12)。

『無量寿經』の十劫正覺の提示は、法蔵菩薩が成道したかどうかについての問答の中で提示されたもの、また世自在王仏の寿量も、五劫思惟の提示を受けた阿難の問いに答えたものであって、他の時間表示との対比で提示されたもの。

以上の諸本は燃灯仏・世自在王仏は、燃灯仏が古く、世自在王仏が新しい。以下の諸本は、世自在王仏が最古であり、

燃灯仏が最新となる。

『如来会』

最古の時点は、世間自在王仏(世自在王仏)の出世(144b)。世自在王仏から錠光仏(燃灯仏)までの経過時間は燃灯仏を含めて41仏の交代(時間自体は表示せず/144b)。燃灯仏から釈尊の説法の時点までの経過時間は「往昔過阿僧祇無數大劫(144a)」。以上の合計が世自在王仏から釈尊までの全経過時間となる。世自在王仏の寿命は四十劫であり(145b)、その間に法処菩薩(法蔵菩薩)に対する二十一億諸佛土の説示(145b)と、五劫思惟(145b)、本願建立(145b-149a)がある。以後、於無量無數不可思議無有等億那由他百千劫内におよぶ菩薩行(世自在王仏の入滅はこの間)の後(150a-151a)、成道(成道ではなく、「受生」とする/151a)。成道から釈尊の説法の時点までは十劫(152a)。

十劫正覺の提示は、阿弥陀仏の寿量無量を提示した後、その起点を提示されたもの。また世自在王仏の寿量は、五劫思惟の提示を受けた阿難の問いに答えたものであ

って、他の時間表示との対比で提示されたもの。

『莊嚴經』

最古の時点は、世自在王仏の出世(166a)。世自在王仏から燃灯仏までの経過時間は燃灯仏を含めて35仏の交代(時間自体は表示せず／165b-166a)。燃灯仏から釈尊の説法の時点までの経過時間は「如過去無量無邊不可思議阿僧祇劫(165b)」。以上の合計が世自在王仏から釈尊までの全経過時間となる。世自在王仏の寿命は四十劫であり(167a)、その間に作法菩薩(法藏菩薩)に対する八十四百千俱胝那由他佛刹功德莊嚴(他の諸本では二百一十億)の説示(一劫かけて／167a)と、五劫思惟(167b)、本願建立(167b-172a)がある。以後、「歴大阿僧祇劫修菩薩行無量無數百千萬億劫(172b)」の菩薩行(世自在王仏の入滅はこの間)の後(172b-173b)、成道(173b)。成道から釈尊の説法の時点までは十劫(173b)。

十劫正覚の提示は、法藏菩薩が成道したかどうかについでの間答の中で提示されたもの。また世自在王仏の寿命は、五劫思惟との関連で示され、他の時間表示と

の対比で提示されたもの。

梵本

最古の時点は、lokeśvararāja(世自在王仏)の出世(6)。世自在王仏から dipaṅkara 燃灯仏)までの経過時間は燃灯仏を含めて80仏の交代(時間自体は表示せず／56)。燃灯仏から釈尊の説法の時点までの経過時間は「atīte 'dhvanīto 'saṃkhyeye kalpe 'saṃkhyeyatare vipule 'prameye 'cintye (むかし過去世の時、無数、さらに無数、廣大、無量、不可思議なる劫／5)」。以上の合計が世自在王仏から釈尊までの全経過時間となる。世自在王仏の寿命は四十二劫であり(dvācatvāriṃśat-kalpāns(9))、その間に法藏菩薩に対する ekaśtibuddhakojinayuta-śatasahasrāṇām buddhakṣetraguṇālaṃkāravayūhasampadam(八十一 koti ナユタ・百千の仏国土の功德の嚴飾莊嚴の成就)の説示(coti 年かけて／9)と pañcakalpān 五劫思惟(9)、本願建立(10-21)がある。以後、aprameyāsaṃkhyeyācintyātulyā-māpyāparimāṇānabhlāpyāni varsako tīnayutāśata-

sahsraṇi(／23)におよぶ菩薩行(世自在王仏の入滅はこの間)の後(23)、成道(26)。成道から釈尊の説法の時点までは十劫(29)。

十劫正覚の提示は、法蔵の成道の得否の問答の中ではなく、阿弥陀仏の寿量無量を提示した後、その起点を提示されたもの。

三 まとめ——二種類の時間表現

以上の記事は、世自在王仏と然灯仏の前後関係に従って概ね次のようにまとめることができる。

まず然灯仏を最古、世自在王仏を最新とする『大阿弥陀経』『平等覚経』『無量寿経』では、

- ・ 時間経過の全体…然灯仏→釈尊の説法の時点(A)
- ・ 世自在王仏まで…然灯仏→世自在王仏の諸仏の交代回数を経過時間とする。(A)
- ・ 世自在王仏の寿量の範囲内…法蔵の出家から願の建立。最大四十二劫、最短五劫(B)
- ・ 願の建立→阿弥陀仏成道(法蔵の菩薩行)：(A)
- ・ 阿弥陀仏成道→釈尊の説法：十劫(B)

然灯仏を最新、世自在王仏を最古とする、『無量寿如来会』『莊嚴経』梵本チベット語訳

- ・ 時間経過の全体…世自在王仏の登場→釈尊の説法の時点(A)

- ・ 経過時間算出…然灯仏→世自在王仏の諸仏の交代回数+然灯仏→釈尊の説法の時点(A)

- ・ 世自在王仏の寿量の範囲内…法蔵の出家から願の建立。最大四十二劫、最短五劫(B)

- ・ 願の建立→阿弥陀仏成道(法蔵の菩薩行)：(A)

- ・ 阿弥陀仏成道→釈尊の説法…十劫(B)

「劫」という単位自体が特定の長さを表したものと考えることができるかどうかについて検討の余地があるものの、これらの時間表現には、不可思議、無数といった表現を用いる非常に長い時間(Aとしたもの)、四十二劫、五劫、十劫といった比較的短いと考えられる時間(Bとしたもの)の二種類があることがわかる。

(A)は、釈尊と錠光如来の間の時間を「過去久遠無量不可思議無央數劫(『無量寿経』)」、「阿僧祇無數大劫(『無量寿如来会』)」、「無量無邊不可思議阿僧祇劫(『莊嚴経』)」等と表現する場合と、法蔵菩薩の本願建立から成道までの期間

（菩薩道の期間）について、「積功累徳無央數劫」〔大阿弥陀經〕、「不可思議兆載永劫」〔無量壽經〕、「無量無數不可思議無有等等億那由他百千劫內」〔無量壽如來會〕」等と表現する場合であり、両者ともに「不可思議」「無数」「無央數」と表現して、計量が困難であることを示している。このような表現は阿弥陀仏の寿命と同様である。世自在王仏を最古の仏とする場合には、釈尊と錠光如來の間の時間に諸仏の交代時間を加えたものが経過時間の全体となるが、前者が計量困難である以上、これにどれだけの数を加えたところで、計量困難であることには違いがない。ともかくも計量困難なほどの長い時間を示す表現である。

これに対し、(B)について、世自在王仏の寿命を四十二劫〔無量壽如來會〕『莊嚴經』は四十劫とし、その間に出家した法蔵菩薩の思惟期間を五劫とする、あるいは阿弥陀仏の成道から釈尊までの期間を十劫とする説は、錠光如來と釈尊の期間、法蔵菩薩の菩薩行の期間、阿弥陀仏の寿命に對して、非常に短いだけでなく、多少の比較が明確にできる表現である。特に世自在王仏の寿命は『無量壽經』では五劫思惟が示された後、世自在王仏の寿命はどれだけであるのか、という阿難の問に答えて示されたものであるので、

世自在王仏の寿命と五劫思惟の整合性を意圖して示されたことものと推測できる。また、この二種類の時間表現が同一箇所に見れる『如來會』、梵本、チベット訳では、阿弥陀仏の寿命が無量であることを示した直後に成道後十劫であることから、無量寿と十劫との対比を意圖して用いられているのは明白であろう。

こういったことから、十劫正覚は「過去久遠無量不可思議無央數劫」などの非常に長大な時間との比較する記述であり、「十劫」がある一定の時間の長さを表すと理解して用いられたと考えられ、さらに四十二劫や五劫と多少の比較が可能な、時間の長短を明示するものと考えてよいであろう。従って「劫数は他の劫数と対比し計算した上のもではない」という藤田氏の指摘はあたらないのでないかと考える。

また、藤田氏は「永遠の現在」というが、たとえば『大阿弥陀經』では阿弥陀仏の寿命を無数とか無央數とか言いながら般涅槃すること⁽⁶⁾を言うように、（無量壽經）では、無量とか無辺という表現は、計量不能（あるいは困難）というだけであって、終わりがなくとか、永遠を意味するわけではない。あくまでも非常に長い、ということの表現であ

り、〈無量寿経〉内部の時間の流れを「永遠の現在」と見るといふ、時間に関する議論の前提が成り立たないと思われる。

このようなことから、十劫を「実の十劫」とする浄土宗の伝統的な理解のように、九劫でも十一劫でもない、十劫と経典の文言を言葉通りに受け止めて何ら問題はないと考える。なお、十劫を「常演の十劫」と見る場合に十を「満数」とすることは、名越の義として義山も指摘する⁽⁷⁾。成道以来の時間を「十劫」と表現した理由については考察の余地がある。

- 1 『浄土宗聖典』1、p.45。
- 2 『浄土宗聖典』1、p.200-1。
- 3 『無量寿経随聞講録』上之四(浄全14、366b)、『阿弥陀経随聞講録』(浄全14、731a)。
- 4 『無量寿経随聞講録』上之四(浄全14、367b)。
- 5 藤田宏達『浄土三部経の研究』p.288、2007年、岩波書店。
- 6 『大阿弥陀経』上。浄全1、122a。
- 7 『無量寿経随聞講録』上之四(浄全14、367b)。

「名曰極樂」の一考察

袖山榮輝

はじめに

梵語 *sukhāvatī* に対応する訳語「極樂」には「極」に相当する意味合いがない。筆者はかねてより「極樂」の「極」という一語から何を汲み取るべきかという問題意識のもと二本の論考を発表し、「極」から釈尊等による称讃の念を汲み取るべきであるとの見通しを立ててきた^①。

そうした見通しを承けつつ本稿では、鳩摩羅什訳『阿彌陀經』（以下、適宜、羅什訳と略す）の一文「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」（引用文③）における「是故」と、康僧鎧訳『無量壽經』（以下、適宜『壽經』と略す）の一文「無有三塗苦難之名但有自然快樂之音是故其國名曰安樂」（引用文⑨末尾）における「是故」とが同じ用法であると比定し、「名曰極

樂」という表現に託された意を汲み取りたい。

1. 羅什訳「是故彼國名曰極樂」の違和感

本論考は上記羅什訳の一文に対する違和感に端を発する。以下、いわゆる正宗分の冒頭から上述の一文に至るまでの文脈を引用し、その違和感を明らかにしたい。便宜上、章節毎に順次番号を付しておく。

① 佛告長老舍利弗從是西方過十萬億佛土有世界名曰極樂其土有佛號阿彌陀今現在說法

② 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

③ 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^②

引用文①は西方に所在する仏國土が「極樂」と名付けら

れていて、そこで阿弥陀仏が説法していると明かし、②は阿弥陀仏の仏国土が何故に極楽と名付けられているのか、その理由付けを施す。③は「七重欄楯」に始まる極楽の様相の説示のうえに極楽という命名の理由付けを再び付け加える。②と③を「理由付け」と解するのは、それぞれ「故名極楽」、「是故彼国名曰極楽」とあるように、理由句を承けて命名が示されるという文章構成となっているからである。

さて②では、極楽の衆生が苦を感受することなく楽ばかりを感受するからこそ、かの仏国土は極楽と名付けられ、命名の理由付けが示されている。理由付けとすれば、これで十分かと思われるが、②から③への流れは理由付けを重ねる構成となっており、③は羅什訳が極楽の様相を具体的に描写する端緒に配されている。

羅什訳における極楽の描写は③を含め連続する計五章節にわたって展開されるが、③を除く残りの計四章節のそれぞれが、「舍利弗極楽（其仏／彼仏）国土成就如是功德莊嚴^③」といった定型句によって締めくくられる。つまり羅什訳は極楽の様相に関する説示の計五章節中、③の章節のみ「是故彼国名曰極楽」で締めくくり、しかも極楽命名の理

由付けなら②だけで十分と思えるなか、敢えて③による理由付けと命名を付け足してくる。その点に違和感が生じるのである。

その違和感は梵文『阿弥陀經』（以下、適宜、梵本と略す）との対照によりさらに鮮明となる。引用文③に対照される梵文和訳を見てみよう。

④またさらに、シャーリプトラよ、極楽世界は七つの欄干によって、七つのターラ樹の並木によって、そして鈴の付いた網によって、まどかに飾り付けられ、すっかり取り囲まれている。四宝の（この世界は）きらびやかで目に美しい。（四宝とは）すなわち金と銀と瑠璃と水晶である。シャーリプトラよ。こうしたかたちで、もろもろもの仏の国土における徳性をさまざまにアレンジすることによって、その仏の

国土はまどかな装いを施されている。⁽¹⁾

引用文④は、③のうち「又舍利弗極樂國土七重欄楯」乃至「周匝圍繞」まではパラレルであるものの、「是故彼国名曰極樂」に対照されるはずの下線部はまったく異なる文言を示す。梵本では、

⑤ *evamrūpaiṃ śariputra buddhakṣetraguṇavyūhain*

samalanḥṛitaṃ tad buddhakṣetram⁽⁵⁾

となっており、⑤は羅什訳における定型句「舍利弗極樂（其仏／彼仏）国土成就如是功德莊嚴」とほぼパラレルに対照する。梵本における極樂の描写は、④を端緒に連続する計六章節にわたって展開されるが、それぞれの章節は末尾に羅什訳と同様の定型句、⑤を用いて締めくくられている。

羅什訳と梵本における極樂の様相を描写する計十一章節のうち十章節までもが同様の定型句によって締めくくられているなか、③の章節のみが異なる締めくくり方を示すのである。

2. 梵文『阿弥陀経』における sukhakāraṇa-

次に引用文②を梵本と対照してみる。便宜上、文節毎に番号を付して引用する。

⑥ tat kim manyase śāriputra

keṇa kāraṇeṇa sā lokadhātūḥ sukhāvati ucyate.

⑦ tatra khalu punaḥ śāriputra sukhāvatyaṃ

lokadhātau nāsti

sattvānāṃ kāyaduhkhaṃ na cittaduhkhaṃ

apramāṇāni sukhakāraṇāni.

⑧ teṇa kāraṇeṇa sā lokadhātūḥ sukhāvati ucyate⁽⁶⁾

このうち引用文⑥が「舍利弗彼土何故名爲極樂」に、⑦が「其国衆生無有衆苦但受諸樂」に、⑧が「故名極樂」に對照される。ここで注目したいのが kāraṇa- という語である。この語は⑥⑧においては「故」に相当し、さらに⑦において sukha- とコンパウンドを構成する語として使われている。

引用文⑥⑧の kāraṇa- は「原因」「理由」を意味し、⑦においても基本的には同じ意味である。筆者はかつて引用文⑦を「極樂淨土では、生きとし生けるものたちには体に関する苦痛も、心に関する苦痛もなく、樂の素（もと）となるものばかりがはかりしれないほどある」というように、kāraṇa- について「理由」の他に「要素」といった意味合いを付加して訳したことがあるが、梵本において sukhāvati が sukhāvati と言われる所以は、⑦に apramāṇāṇy sukhakāraṇāni と示される通り、はかり知れない樂の素を所有しているからに他ならない。引用文②の「但受諸樂」の「諸樂」は単に「樂」の複数ではなく、apramāṇāni sukhakāraṇāni と對照されるのである。

では複数で示される *sukhakāraṇa*-とは何か。ここで梵文『無量寿経』を参照してみる。

3. 梵文『無量寿経』における *sukhakāraṇa*-

sukhakāraṇa- の用例は、管見の限り梵文『無量寿経』においては、第十八章と第二十四章の、それぞれを締めくくる同様の定型句中の一語として計二例が見出せる。第十八章から見てみる。

sukhāvati の様相に関する描写は第十五章に始まり、第十八章に至ると *sukhāvati* には川が流れていると明かされ、川やその周辺の様相が叙述されるなか、*sukhāvati* に響く音声についての言及がある。川岸に立つ *sukhāvati* の住人には、聞きたくない音声はそう思えば聞こえなくなり、聞きたい音声はそう思えば聞こえてくるという。

その聞きたいと思う音声については、*buddhasābda*- (仏と響く音声)、*dharmasābda*- (法と響く音声)、*saṃghasābda*- (僧と響く音声)、*pāramitāsābda*- (波羅蜜と響く音声)、乃至、*anupattikadharmakṣāntyaḥiṣe-kabhuṃpratilambhasābda*- (無生法忍・灌頂地の獲得と響く音声) というように、音声として響いてくる仏教用語

が列挙され、そうした音声を聞くと覚りの境地に近付くと説示される。

さらに *sukhāvati* という世界には、*akusalsābda*- (不善と響く音声)、*nīvaraṇasābda*- (障碍と響く音声)、*apāyadurgatiniṣāṇasābda*- (墮険悪趣と響く音声)、*duḥkhasābda*- (苦と響く音声)、*aduḥkhasukhavedanāsābda*- (不苦不楽受と響く音声) が存在することはなく、また *duḥkha*- (苦) も *duḥkhasābda*- (苦と響く音声) も生じることもないだろうと、聞きたくない音声の一つ一つを順々に列挙した上で、

⑨ *tad anenānanda paryāveṇa sā lokadhātuh*

*sukhāvaty ucyate saṃkṣiptena, na punar vistareṇa.
kalpo 'pi parikṣayam gacchet, sukhāvatyaṃ
lokadhātau sukhakāraṇeṣu parikṛtayaṃāneṣu;
na tv eva śakyam teṣaṃ sukhakāraṇānaṃ
paryanto 'dhigantum.*⁽⁶⁾

《試訳》かくして、アーナンダよ。という訳で、かの世界を一括りに *sukhāvati* と言っている。再び「二二二」細々とは「言わなう」。 *sukhāvati* という世界における *sukhakāraṇa*- (楽の素となるもの)

を称讃している間に、たとえ「一」劫（という時間）が尽きようとも、それら *sukhakāraṇa*-（楽の素となるもの）が尽き果てる事態に遭遇することはあり得ない。

との説示を以て章節を締めくくる。この章節で列挙された音声に関する限り、*sukhāvatī* に響く *buddhasābda*-等の音声の一つ一つが *sukhakāraṇa*-であり、それらを一つ一つ取り上げて称讃すれば一劫を費やそうとも終わらないところを一括りにして称するのが、この *sukhāvatī* という一語であると言えよう。そこには「無尽蔵である *sukhakāraṇa*- に対する尽き果てることのない称讃」が含意されていると理解できるのである。

さて梵文『無量寿経』においては第十九章以降も *sukhāvatī* の様相に関する叙述が展開される。第二十四章では、かの仏国土に往生する者についての説示があり、章末は引用文⑨とほぼ同じ (*ānanda* の前に *apy* が挿入されるのみ) 文章が配され締めくくりとなっている。⑨は定型句として繰り返し用いられているのである。ということは第十八章の音声に限らず、二十四章までに叙述された *sukhāvatī* の様相の一つ一つが *sukhakāraṇa*- と言えるの

ではないだろうか。

ともあれ *sukhāvatī* の様相に関する描写は続く第二十五章で結びを迎えることとなる。第二十五章は偈頌を以て *sukhāvatīvarṇa*-（極楽の讃歎）を謳いあげ、最後は、

⑩ *evam aprameyaguṇavarṇā ānanda sukhāvatī lokadhātuh.*⁽¹⁾

《試訳》アーナンダよ。このように、*sukhāvatī* という世界にははかり知れない徳性に対する讃歎が具わっている。

との散文で締めくぐられ、第二十六章では十方諸仏による無量光如来称讃へと主題が移行するが、ここで確認しておきたいことがある。それは梵文『無量寿経』が無量寿如来の光明と仏国土の双方を称讃するという点である。双方の称讃は初期『無量寿経』以来のコンセプトであり、初期『無量寿経』においては「光明中之○○」「諸仏国中之○○」といった同一の表現様式を反復させて双方を称讃し、一対で一組の称讃といった構図が示されているのである。ちなみに初期『無量寿経』における反復表現は、いくら称讃しても称讃し尽くせるものではないといった称讃の極致を意図した用法であり、その用法は「佛言我道阿彌陀佛光明殊

好巍巍稱譽快善晝夜一劫尚未竟也^⑪といった表現に集約され、波線部の表現は⑨にも見られるところとなっている。

4. 『無量寿経』における「是故名曰極樂」と「光明歎德章」

阿弥陀仏の光明と仏国土はいわゆる康僧鎧訳『無量寿経』（以下、『寿経』と略す）においても称讃されているのだろうか。まずは第十八章に对照される部分を確認してみる。

⑪或聞佛聲或聞法聲或聞僧聲或寂靜聲空無我聲大慈悲聲波羅蜜聲或十力無畏不共法聲諸通慧聲無所作聲不起滅聲無生忍聲乃至甘露灌頂衆妙法聲如是等聲稱其所聞歡喜無量隨順清淨離欲寂滅眞實之義隨順三寶力無所畏不共之法隨順通慧菩薩聲聞所行之道無有三塗苦難之名但有自然快樂之音是故其國名曰安樂^⑫

末尾の「安樂」を「極樂」とする版もあるが、ともあれ波線部が羅什訳②における「無有衆苦但受諸樂」と、下線部が羅什訳③における「是故彼國名曰極樂」と同じ構文であり、この下線部については梵文『無量寿経』⑨の下線部と对照することができよう。ちなみに⑨は *sukhāvati* を称

讃する定型句であり、⑨下線部はその一節である。ならば⑨下線部と对照される⑪下線部についても、その先に⑨と对照される説示がないとはいえず、仏国土称讃の一節と言えるのではないだろうか。

さて前節で言及した「一劫を費やそうとも終わらない」称讃は、いわゆる「光明歎德章」の末尾においても、

⑫佛言無量壽佛光明威神巍巍殊妙晝夜一劫尚未能盡^⑬と見出すことができ、⑫は梵文『無量寿経』第十二章における、

⑬ *anena cānanda paryāyena*
tathāgataḥ paripūrṇaṁ kalpanaḥ bhāṣeta,
tasyāmitābhāṣaya tathāgatasya nāmakarmopādāya-
prabhāṁ ārabhya na ca śāto guṇāpariyanto
'dhigantum tasyaḥ prabhāyāḥ.^⑭

《試訳》また、アーナンダよ。という訳で、如来（釈尊）がたとえ「一」劫をかけて、かの無量光如来に二つ名（別称）を添え、光明について称えようとしても、その光明のさまざまな徳性が尽き果てる事態に遭遇することはあり得ない。

という一文に对照され得る。

周知の通り「光明歎德章」は無量寿仏の光明を「最尊第一」「諸佛光明所不能及」と評することに始まり、光明に因んだ無量寿仏の別称を並べあげ、光明の称説による往生を説き、引用文^⑫で締めくくられる。ここで注目しておきたいのが、梵文『無量寿経』⑨⑬における *anena pariyāyeṇa* という表現¹⁶である。拙い試訳においては「という訳で」と、ひとまずの訳を示しておくが、おそらくは、⑨においては *sabha-* から構成されるコンパウンドの列挙、⑬においては *prabhā-* から構成されるコンパウンドの列挙を承けた上で、次の文節へと繋げる役割を担った副詞的表現であると思われる。それこそ「是故」という漢訳例もある。『寿経』引用文⑪下線部の「是故」についても、⑨⑬下線部における *anena pariyāyeṇa* と同様、仏声以下、「声」から構成される表現の列挙を承け、次の文節「其国名曰安樂」へと繋げる役割を有していると思われる。もしそうであるならば、少なくとも⑨を参照する限りにおいては、⑪下線部のその先に、⑫において「一劫尚未能尽」と強調されるような、仏国土に対する称讃が略されている可能性があり、⑪下線部もまた仏国土称讃の一端であると指摘することができるのである。

5. 羅什訳における極樂の称讃の可能性 ～おわりに～

本稿では『無量寿経』が総じて阿弥陀仏の光明と仏国土の双方を称讃していることを確認した。では『阿弥陀経』にそうしたコンセプトを見出せないのだろうか。

梵本の、いわゆる「六方段」の冒頭において釈尊は、*sukhāvatī* の様相に関するそれまでの自身による説示について、「私が今、*sukhāvatī* を称讃している (*pari-√kṛt*) ように」¹⁸と評し、*sukhāvatī* の様相が自身と諸仏による称讃の対象であると位置付ける。ところが、羅什訳における対照箇所では「如我今者讚歎阿弥陀仏不可思議功德」¹⁹と阿弥陀仏の功德を称讃する。羅什訳の底本については知る術もない。とはいえ、引用文③「是故彼国名曰極樂」の「是故」が、梵文『無量寿経』⑨⑬における *anena-pariyāyeṇa*、『寿経』⑪における「是故」と同じ用法であるとすれば、③に「七重欄楯七重羅網七重行樹皆是四寶周匝圍繞」と描写される様相の一々を称讃すべき *sukhā-kāraṇa-* と見なすことができ、「名曰極樂」という表現については、一劫を費やそうとも終わらない称讃の極致とし

て一括りに *sukhāvati* と称するのであるという、称讃を視点とする *sukhāvati* の定義が託されていると指摘することができよう。

なお羅什訳における極楽称讃に言及した以上、梵本における阿弥陀仏称讃のありようについても言及すべきである。今後の課題としたい。

- 1 本誌『佛教論叢』五五(二〇一一)に「極楽の「極」について」、同五六(二〇一二)に「極楽の「極」について2」が掲載されている。
- 2 ①②③ともに『浄土宗全書』一・五二
- 3 『浄土宗全書』一・五二～五三
- 4 袖山榮輝『全注全訳阿弥陀経事典』(二〇〇八、鈴木出版(27)～(28))
- 5 『浄土宗全書』別巻・一九六
- 6 ⑥⑦⑧ともに『浄土宗全書』別巻・一九六
- 7 袖山榮輝『全注全訳阿弥陀経事典』(二〇〇八、鈴木出版(26)～(27))
- 8 藤田宏達『梵文無量寿経試訳』(一九七二、東本願寺出版部)、中村元・早島鏡正・紀野一義訳注『浄土三部経(上)』(一九九一、岩波文庫)を参照。
- 9 香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』(一九八四、永田昌文堂)二二四
- 10 香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』(一九八四、永田昌文堂)二四四

- 11 『浄土宗全書』一・一一〇・上
- 12 『浄土宗全書』一・一六
- 13 『大正藏経』一二・二七一・中
- 14 『浄土宗全書』一・一三
- 15 香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』(一九八四、永田昌文堂)一七六
- 16 「光明歎徳章」に对照される章節にも *tad anenānanda paryāyena sa tathagato imitābha ity ucyate*; と見出される(香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』一七四)。
- 17 香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』(一九八四、永田昌文堂)一七四
- 18 袖山榮輝『全注全訳阿弥陀経事典』(二〇〇八、鈴木出版(43)参照)
- 19 『浄土宗全書』一・五四

黒田眞洞著『大乘仏教大意』及び『仏陀の光』両作の独語訳について

—訳者 Karl Bernhard Seidenstücker による「前書」等よりの考察—

鷹 司 誓 榮

黒田眞洞（一八五五年～一九一六年）は、明治中頃日本仏教界で、リーダーシップをとっていた人物であり、一八九三年のシカゴ万国宗教大会に際して著した日本仏教紹介書『大乘仏教大意』は、欧米へ大きな影響を与えた。

当時、欧米において進化論や科学と宗教の対立とが問題とされ、欧米でのセイロンの仏教研究などの影響が日本にも及んでいた。『大乘仏教大意』[第五 萬法唯心 (Chapter V All Things are Nothing but Mind)] 或いは「第三 業報因果」の「一類の者あり、地水火風の四大を以て諸法の根源と爲し、四大合して身となり心となり、天地山川皆な四大より起ると説き、又一類の者は天地萬物皆能造の主ありと説けり。此等の説は威な断常の二見より生ず。」といった部分が大きな刺激になったと考えられる。例えばマックス・ミュラーの SACRED BOOKS OF THE

EAST vol.49 の Part II の導入部分に『大乘仏教大意』第五をほぼ一章全文にわたり引用し日本仏教の理解につながったと記している。十年後、黒田はさらに日本仏解説書『仏陀の光』を著するに至り、この二作ともドイツ語に翻訳された。

『大乘仏教大意』について

シカゴ万国宗教会議に際して配布する目的で佛教学会が翻訳を行ったもので、二七頁の伝統教学を基に書かれたものである。この翻訳は、欧米の大乘仏教理解の起爆剤となり、影響を受けたポール・ケーラス及びその下で著作を行った鈴木大拙等により後の相互の影響へとつながることとなる。

『仏陀の光』について

一九〇三年大阪での第五回内国勸業博覧会での配布を目的に浄土宗第六教務所が発行した。先作『大乘仏教大意』の反響が大きく、第二作の要望となり出版となったものである。

翻訳者 Karl Bernhard Seidenstücker

(カール・ベルンハルト・ザイデンシュテュッカー
一八七六年三月二十三日～一九三六年一〇月二九日)

Gerstädtにプロテスタントの聖職者の息子として生まれ、ゲッティンゲンなどで学んだ後、仏教を一般に広める活動とパーリ研究に力を注いでいた。⁽¹⁾ 1904年にはライプツィヒの神智学関係者の集まる場所へ移り、神智学のDr. Hugo Vollrathの出版社において仏教書の英語からドイツ語への翻訳を行っている。当初、Bruno Freybankのペンネームで専らキリスト教批判を行っており、実名で出版されたもので確認できる一番時早い時期のものが黒田の『大乘仏教大意』のドイツ語訳『Mahāyana, Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus』⁽²⁾ である。

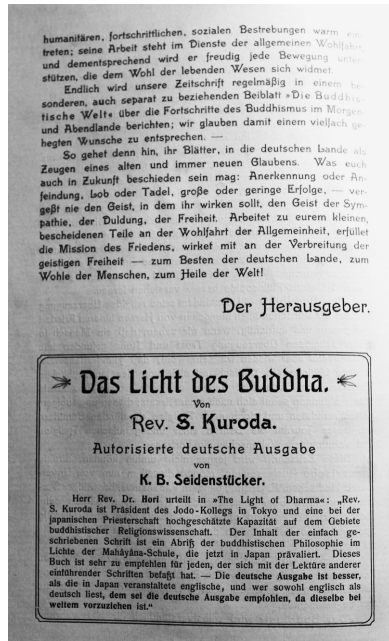
両著作の翻訳につき「前書」から考察する

(補註に『大乘佛教大意』の前書翻刻を掲載)

『大乘佛教大意』Mahayana. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus の前書ではまず、大乘仏教は原始仏教が変質したものであり、正当な仏教でないと考える当時のヨーロッパの学者の傾向を否定し、根本を同じくする仏教であると説明し、引き続き『仏陀の光』翻訳と合せ一連のものとして出版されることを示し、最後の段落で渡辺海旭と第六教区のNakamuraへ謝辞を述べ、そのうえで「wahrer Erlösung, d. h. wirklicher Freiheit」として、覚りを「完全な自由」といった言葉で表現している点、私見であるが、キリスト教徒としての「神」の束縛から解放されたという感慨を持ったのではないかと感じられる。

『仏陀の光』Das Licht des Buddha の前書は『大乘仏教大意』よりかなり短く、「この本には前置きは必要ない」程この書の内容は明確であることを述べている。また、ここでは『大乘仏教大意』には書かれていた渡辺海旭への謝辞はない。ザイデンシュテュッカーはまず渡辺によって配布された『仏陀の光』を先に読み、黒田の第一作を後から読んだのではないかと推測する。

また、『仏陀の光』の方を重視していたことは同人の発行する『Der Buddhist』誌の広告で『仏陀の光』のみ大きな広告を出している事からも伺える。



『Der Buddhist』創刊号の広告

ドイツでの当時の仏教書の翻訳出版事情

(違った視点「市場としての思想」という観点から)

深井智朗『思想としての編集者―現代ドイツプロテスタントイイズムと出版史』（新教出版社）には、「近代プロテスタンディイズムにおいて編集者のプロデュースなしにその思

想を大衆に伝達することは困難な時代になった。」出版は印刷と販売から切り離され、編集に比重が置かれるようになり、さらに出版社の専門化が求められるようになった」

「近代におけるこのような編集者や出版社の性格の転換を積極的に受け入れた人々が十九世紀ドイツに現れ出た。」等の記述がある。このような観点から、黒田著作のドイツ語翻訳とその出版に関して、当時のドイツにおいて仏教関係書を多く出版したオスカー・シュロス社等との関係について検討する必要があるとの指摘を受けた。そこでドイツでの仏教書出版事情について検討する。

神智学会関係の出版社での翻訳から仕事を始めたザイデシユテュッカーは、黒田の著作を翻訳した一年前の1903年にドイツで最も早く仏教伝道協会を結成し、『Der Buddhist』誌の発行をし、当時既に独立した編集者として黒田の著作の翻訳を行っている。大乘仏教がある種の流行ともいえるような形で受け入れられた時代、黒田の著作は大乘理解に非常に有用なものとして、熱意をもって翻訳されたことが、独語訳著作につけられた前書からわかる。翻訳出版の時点では、まだオスカー・シュロス社は存在し

ていなかったが、後に黒田の独訳二著作の版權を引き継ぎ、結果二十年以上販売され続けたことがその出版目録よりわかる。(但し『仏陀の光』は1924年のカタログで既に絶版として掲載されている)

神智学会と黒田の大乗仏教解説には非常に親和性があったということも押さえておくべき事柄である。⁽⁵⁾

編集者 Oskar Schloß (オスカー・シュロス) に
こと

ユダヤ人でモーゼルワインを扱う商家資産家の生まれ。ショープンハウアーを耽読していたことなどが仏教を志向することとなった経緯として考えられる。オスカー・シュロス出版社を1912年に始め仏教書を専らに出版した。オスカー・シュロス社の出版目録などから出版仏教書については詳しく知る事が出来るが、当時数々の個人的仏教書出版社が現れては消える中その多くを引き継いでいったため、オスカー・シュロス社の名前がもとの出版社名の上にシール張りされた書籍も多い。1924年の同社出版カタログに『仏陀の光』は既に在庫切れとは記されているが

黒田の二著作共に掲載されておりに同社カタログに1929年まで掲載されていることが確認できる。⁽⁶⁾

編集者と思想という観点からのさらなる考察として—アメリカの *The Open Court* 編集者 ポール・ケーラスの存在

シカゴでの万国宗教会議にも深く関わったポール・ケーラスは、黒田の『佛教大意』を参照して代表的作品『仏陀の福音』を書いた⁽⁷⁾。 *The Gospel of Buddha* 『仏陀の福音』における *THE ALL EXISTANCE IS SPIRITUAL* の一章につき黒田を参照したものととして索引に黒田の『大乗仏教大意』が置かれている。この本は出版直後に鈴木大拙が和文に翻訳し出版しており、これも注目値する事柄といえよう。また、ザイデンシュテュッカーとも深い交流があり、同郷、同母国語というつながりは重視するべきである。

『オープンコート』の1905年9月の書評欄にも『大乗仏教大意』等の独語訳などを含めザイデンシュテュッカーについての記述がみられる。⁽⁸⁾ さらに *Der Buddhist* にケーラス自身も寄稿し、彼の多くの作品をザイデンシュテュ

ツカーは独訳出版を行っている。

当時の状況と黒田の著作の影響の動向

世界は第二次大戦を迎える前まで思想の交流は大変盛んであり国際的に編集者の交流がある中、日本仏教への関心が高く、その影響は相互に及んでいた。その中で黒田の著もまたケーラス、鈴木との関係などから相互の影響下にあったことが確認される。

ジュデイス・スノドグラスによって、1893年のシカゴ万国宗教会議の時点における『大乘仏教大意』につき次のように指摘されていることから確認することができる。⁹⁾

仏教的観念論の含意がより完全に展開されたのは(中略)会議での配付のために準備された黒田眞洞の『大乘仏教大意』においてである。黒田の著書には「万物は心に他ならない——あらゆる存在の真の本性」と題する章があるが、そこで彼は、法身としてのブッダが絶対的実在であり、それは現象界の多数性を超越するものだということを、的確な哲学术語で説明している。ここで哲学术語とされてはいるが、実際は哲学术語を選んだものではなく仏典翻訳に忠実な作業が行われたもの

とみるべきと考える。

スノドグラスはさらに次のように述べる。

日本の仏教者たちはケーラスに、彼の信じる科学の宗教を防御するのに役立つモデルと先例を提供したわけである。(中略) ケーラスのように主流のプロテスタント的キリスト教とは異なる選択肢を探していた人々にすら、犠牲にすることのできない重要な社会的価値基準があったのである。(中略) ケーラスが仏教について書いた文章は、彼の主催する『オーブンコート』『モニスト』といった雑誌や、オーブンコート・プレス社の発行する書物を通して拡散し、主にプロテスタントからなる北アメリカの読者たちが仏教を受け入れることを容易にした。

鈴木大拙は若い時代にケーラスの下で長年、翻訳を含め多くの著作活動を行っていることも重視すべきである。またケーラスの著作『カルマ』の芥川龍之介への影響等、日本への影響も鑑みると、ケーラスに編集者としての世界思想市場への支配的な関係があったということもできよう。

まとめとして

ポール・ケーラスそしてザイデンシュテュッカーの編集者としての影響と黒田の思想

黒田の著作の影響はシカゴ万国宗会議時点からのアメリカの編集者ケーラス等を通して、そして十年後のザイデンシュテュッカーによる独訳によりドイツの神智学等宗教関連の出版界へ及んだ。

黒田の著作の思想は、当時の教学の状況を踏まえた慎重な研究がさらに必要と考える。

¹ *Lebensbilder Deutscher Buddhisten* Band I Die Grunder von Hellmuth Hecker Universität Konstanz pp.156-183

² Steinke, Ulrich: *Karl Bernhard Seidenstücker (1876-1936) : Leben, Schaffen, Wirken.* – Kapitel 2: Seidenstücker bis zur Gründung des Buddhistischen Missionsvereins, 1996.

-- URL: <http://www.payer.de/steinke/steink02.htm> 参照

³ Mahayana. *Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus* Buddhistischer Mission-Verlag 1904 Vorrede des Herausgebers „Es ist doch sehr fraglich, ob man, wie viele europäische Forscher glauben, das Mahayana als eine entartete Form des Buddhismus bezeichnen darf. Mir scheint es vielmehr eine Ausgestaltung und Weiterführung, vielleicht sogar eine volle Entfaltung der Buddha-Lehre zu sein. Wenn Cäkramuni einst

sprach: „Wie das Weltmeer nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, nämlich dem Geschmacke des Salzes, so ist diese meine Religion nur auf einen Grundton gestimmt, nämlich auf den der Erlösung“, so ist in diesem Sinne das Mahâyâna mit genau demselben Rechte Buddhismus zu nennen, wie das Hinayana.“

⁴ Ibid.,

„Mit dem Erscheinen dieser Schrift ist der Anfang zu der Herausgabe weiterer buddhistischer Werke aus Japan gemacht, zu deren Übersetzung mir Herr Nékamura, Direktor der inneren Mission für den sechsten Sprengel der Jôdo-Gemeinschaft, in liebenswürdigster Weise die Genehmigung erteilt hat.“

⁵ Steinke, Ulrich: *Karl Bernhard Seidenstücker (1876-1936) : Leben, Schaffen, Wirken.* -- Kapitel 2: Seidenstücker bis zur Gründung des Buddhistischen Missionsvereins, 1996. -- URL: <http://www.payer.de/steinke/steink02.htm>. 参照

⁶ *Verlags-Katalog* Oskar Schloß Verlag München-Neuberg, Im Sommer 1924 pp.52, 53, 83 *Verlags-Katalog* Benares Verlag / Ferdinand Schwab (früher Buddhist Abteilung des Oskar Schloß Verlag) München-Neuberg, 1929 p.23, 39 *Lebensbilder Deutscher Buddhisten ein bio-bibliographisches Handbuch* Band II Die Nachfolger Hellmuth Hecker pp. 279-281 参照

⁷ *The Gospel of Buddha* The Open Court Company 1894, P.130 ~ 131

⁸ *The Open Court* 1905 Sept.pp.575-576
The Buddhistischer Verlag of Leipsic has issued together in

one copy, the first two numbers of a new monthly called *Der Buddhist* which, as its name indicates, is devoted entirely to Buddhist literature. In the back, under the same cover, are added a few leaves containing news items in relation to Buddhist missions and propaganda, together with reviews of books of Buddhist trend. These leaves in the back of the magazine are entitled "Die Buddhistische Welt" and can be had separately

- 9 「近代グローバル仏教への日本の貢献——世界宗教会議再考」
 ジュネーイス・M・スノドグラス 堀雅彦 訳 『近代と仏教』末木
 文美士 編 国際日本文化研究センター 国際研究集会報告書 頁
 59 – 76 参照

補註

独文 『大乘仏教大意』前書

Mahāyāna. Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus

Vorrede des Herausgebers.

Die nachfolgenden Zeilen bilden die Übersetzung einer kleinen Schrift, welche auf Veranlassung der japanischen Missions-Gesellschaft »Bukkyō-Gakkuwai« von S. Kuroda, Superintendent des Unterrichts-Wesens in der Jōdo-Gemeinschaft, im Jahre 1893 verfaßt wurde. Das Büchlein trug den Titel »Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha« und sollte dem Zwecke dienen, die nicht-buddhistischen Teil-nnehmer an dem Religions-Parlament zu Chicago über die wichtigsten Prinzipien des Mahāyāna zu orientieren. Wenn ich in der vorliegenden Übersetzung dem Titel eine andere Fassung gegeben habe, so geschah dies aus dem

Grunde, weil ich es für nötig hielt, denjenigen Lesern, welche sich mit den Lehren des Buddhismus wenig oder gar nicht beschäftigt haben, schon durch den Titel anzudeuten, was man unter Mahāyāna zu verstehen hat. Mahāyāna bedeutet wörtlich »großes Fahrzeug« und dieser bildliche Ausdruck bezeichnet die Auffassung des Buddhismus, wie sie in den Ländern der nördlichen Kirche, d. h. in Nepal, Tibet, China, Korea und Japan vertreten wird. Innerhalb des Mahāyāna giebt es wiederum verschiedene Anschauungen und Abzweigungen. Dem Mahāyāna steht das »Hinayana« (kleines Fahrzeug) gegenüber, d. h. der Buddhismus in seiner südlichen Form, wie man ihn in Ceylon, Süd-Indien, Burma und Siam aufiaßt.

Obwohl zwischen Mahāyāna und Hinayāna sich manche Verschiedenheiten zeigen, so atmen doch beide denselben Geist, nämlich den Geist der Erleuchtung und Erlösung, Begriffe, um die sich im letzten Grunde alle Lehren Buddhas drehen. Es ist doch sehr fraglich, ob man, wie viele europäische Forscher glauben, das Mahāyāna als eine entartete Form des Buddhismus bezeichnen darf. Mir scheint es vielmehr eine Ausgestaltung und Weiterführung, vielleicht sogar eine volle Entfaltung der Buddha-Lehre zu sein. Wenn Čäkyaṃmi einst sprach: »Wie das Weltmeer nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, nämlich dem Geschmacke des Salzes, so ist diese meine Religion nur auf einen Grundton gestimmt, nämlich auf den der Erlösung,“ so ist in diesem Sinne das Mahāyāna mit genau demselben Rechte Buddhismus zu nennen, wie das Hinayāna. Man sollte die Perlen nehmen, wo man sie findet, sei es nun in den Denkmälern des ältesten Buddhismus, sei es in späteren Schriften der Hinayānisten oder in den

Mahāyāna-Texten. Übrigens erkennen sich alle Schulen des Buddhismus gegenseitig an und vertreten die Ansicht, daß sie alle zu demselben Endziele führen, wenn auch die Wege dahin verschieden sind.

Auf dieses Endziel des Buddhismus kommt es aber allein an: es ist die auf dem Pfade der Erleuchtung erlangte vollkommene Erlösung und Glückseligkeit. Mag daher ein deutscher Buddhist in Einzelheiten vielleicht gewisse Anschauungen des Mahāyāna und Hinayāna nicht akzeptieren, so wird er dennoch dasselbe letzte Ziel als den Kardinalpunkt des Buddhismus anerkennen, wie die Brüder im fernen Osten: Vollkommene Erlösung vom Übel durch Erleuchtung.

Die vorliegende Übersetzung lehnt sich, soweit es irgend möglich war, an die Fassung des Originals an: an ein paar Stellen habe ich mir gestattet, den Sinn des einen oder anderen Passus durch eine kurze Note verständlicher zu machen. Mit dem Erscheinen dieser Schrift ist der Anfang zu der Herausgabe weiterer buddhistischer Werke aus Japan gemacht, zu deren Übersetzung mir Herr Nakamura, Direktor der inneren Mission für den sechsten Sprengel der Jōdo-Gemeinschaft, in liebenswürdigster Weise die Genehmigung erteilt hat. Alle diese Schriften sind, das sei hier ein für allemal bemerkt, weder für diejenigen geschrieben, die in der kindlichen Einfalt ihres Herzens sich mit der ihnen von Kindesbeinen an gereichten geistigen Kost begnügen, noch für diejenigen, welche in pharisäischem Hochmute und selbstischer Verblendung den Buddhismus eine Sekte schelten und deren Weltanschauung natürlich „viel umfassender“ als die buddhistische ist. Wer vorurteilsfrei, ohne sein Inneres mit dogmatischem oder

occultistischem Ballast beladen zu haben, sich nach wahrer Erlösung, d. h. wirklicher Freiheit sehnt und nicht auf ein wonnevolles Wolkenkuckucksheim im Jenseits reflektiert, der wird die kleinen mahāyānistischen Schriften richtig lesen und in ihnen dasjenige finden, was er sucht.

Wenn nicht alle Anzeichen trügen, so ist jetzt endlich, endlich die Zeit gekommen, da die buddhistische Mission in Deutschland festen Fuß gefaßt hat und die Strahlen der Wahrheitssonne auch unserem Volke zu leuchten beginnen. Wir begrüßen das Erscheinen einer jeden buddhistischen Schrift mit Freuden, ganz gleichgültig, ob es sich hierbei um das Mahāyāna oder Hinayāna handelt. Ich sehe der weiteren Entwicklung der buddhistischen Bewegung in Deutschland mit festen vertrauen und froher Zuversicht entgegen. Wenn dieses kleine Büchlein dazu beiträgt, innerhalb deutschen Leserkreis Hochachtung und Bewunderung für die buddhistische Religion und Weltanschauung zu erwecken, dann hat es seinen Zweck erreicht.

Es ist mir zum Schlusse eine angenehme Pflicht, den Herren K. Watanabe und S. Nakamura an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank abzustatten. Durch ihre Bemühung und ihr freundliches Entgegenkommen wurde es ermöglicht, daß die buddhistische Mission in Deutschland mit Japan in Verbindung treten konnte und daß buddhistische Bücher aus Japan deutsch herausgegeben werden dürfen.

K. B. Seidenstücker.

『群疑論』における見仏の構造について

長尾 光恵

一、はじめに―本研究の目的と問題提起―

筆者は過去の論稿において懷感『群疑論』所説の実践行について論じ、彼が提示した実践と往生浄土の行程には以下の二種があり、その実践行の目的は「見仏身」かつ、それによる「往生」に統合されることを指摘した。^①

i 念仏三昧行・十六観↓滅罪↓三昧（見仏）↓善業成
熟↓臨終来迎（見仏）↓往生浄土

ii 散の念仏・三福三輩↓滅罪↓善業継続↓臨終来迎
（見仏）↓往生浄土

前者は三昧に入ることより見仏し、その善業を保持し続けることで、三昧中の所見の相が臨終時になって来迎相として顕現し往生するというもの。後者は三昧こそ獲得してないが念仏・三福三輩行により善業を得て、その善業を臨終

まで継続することで来迎相を觀見し往生するというものである。故に三昧中ないし臨終来迎における見仏の構造、即ち「どのような仏身をどのようにに觀見し、認識しているのか」を解明することは『群疑論』研究上、極めて重要な事項となる。しかし管見の限り、それを解明した研究は未だ存在しない為、本稿では見仏の構造について考察する。

唐代初期、『成唯識論』などの新訳唯識論書の訳出により根本識を阿頼耶識とする、いわゆる八識説が諸師に受容されていく。その八識説は六五九年訳出の『成唯識論』において阿頼耶識縁起説として体系化された。その阿頼耶識縁起説とは、一切の認識やその認識対象は阿頼耶識内の種子の現行と阿頼耶識への種子の薰習という因果の連続性に起因するものであり、全ての事象は「識」の働きに過ぎない、とする説示である。^③『成唯識論』ではこの説示に基づ

き四分説や影像、所縁縁（認識対象）について論じるため、「自らの阿頼耶識が作りだした認識対象を、阿頼耶識自らが認識する」という認識構造となる。そのような状況の中で懐感はいくつかの問答において阿頼耶識説を、善惡の業の説明に種子説を、認識構造を提示する中で三分説（四分説）を用いる。^⑥しかし阿頼耶識説と種子説に関する懐感の解釈は『成唯識論』において提示される解釈と異なる。彼は阿頼耶識に種子を保持・保管する蔵識としての役割のみを与え、種子に関しては「善惡種子が互いに勢力を減し合う作用」と「善業種子は臨終來迎・往生淨土の因、惡業種子は墮地獄の因となる作用」しか与えていない。^⑦つまり彼の阿頼耶識や種子に対する解釈は、一切の認識や因果を種子現行と種子薰習、即ち阿頼耶識縁起で説明する『成唯識論』などの所説とは一線を画すのである。では三分説（四分説）における懐感の解釈は如何様なものなのであるうか。以降、それについて論じ、次の指摘をする。

『群疑論』における見仏の構造とは「仏が智慧や慈悲を以て衆生の眼前に示現した仏身を目の当たりにし（本性相）、それを自らの識心内に影像（相分）として変現させ、その影像を仏身として認識する」というも

のであり、それは『成唯識論』所説の阿頼耶識縁起説に基づく認識構造とは一線を画す解釈である。

この見仏の構造こそが懐感教学における「唯識」であり、彼の教学の最たる独自性であるといえよう。

二、三昧中ないし臨終來迎時に顯現する仏身とは

（一）三昧中に顯現する仏身とは

まず見仏の構造における観見対象、即ち「どのような仏身を観見するのか」について論じる。それを説明するヒントは「定見難思章」にある。

問曰。『華嚴經』言「淨業念佛三昧門見一切衆生業如鏡中像」。未知、所見業相或其人久死諸趣受生三昧鏡中仍現斯相、為実為仮。事眞難解。為是本質來現鏡中、為是自心仮變現乎（中略）

釈曰。三昧境相実難可解非。但此義諸法亦然。①且宿住隨念通縁過去境、如是五蘊當心現前。如是之相為是何相。故知過去五蘊是本性相。隨念通力縁彼過去自心變現相分五蘊。忽似彼相而現於前名所縁縁。此法亦爾。②或死生通力縁未來境死此生彼、彼諸五蘊相。自心相分託彼衆生造業起報相続次第、而現在前一無差錯。此

等衆生所造諸業、為彼本性相為増上縁為所縁縁、令死生智通見。如是相此亦如是。③隨自他思業曾所發身語所造善惡串習功能於三昧中現衆影像。託彼業種現罪福相。④或是如來大悲之力、於三昧中為現此相令其修斷。深須仰信不可致疑。三昧境界諸佛境界業力境界皆不可

思議。非諸凡愚所測量也。(淨全六、一〇二下)

この問答における質問は、淨業念仏三昧にて觀見する一切衆生の業は業そのものが三昧中に來現した実相なのか、それとも自心が變現して作り出した仮相なのか、というものである。懷感はその質問に対して如來十力を以て返答していく。まず①第八宿住隨念智力が過去業を縁じることと本性相としての過去業が現前し、それを自心中に相分(所縁縁)として變現すると述べ、次に②第九死生智力が未來業を縁じ、相分(所縁縁)はその諸業(本性相)に依託しての變現であることを述べる。そして③二つ智力が縁じること一切衆生の業は、対象となる衆生の自他思業・曾所發身語・所造善惡・串習功能であり、業種^⑧に依託しての様相であることを明かす。

但しこの説示はあくまで如來十力を用い、その仏力が衆生の業を縁じることにより衆生の業を觀見することができ

るとしたものである。懷感の衆生説では一切衆生は凡夫(第六信一闡提^⑨)であり、この十力を以てなされた説明が、衆生が三昧中で一切衆生業を觀見する構造を明かしたものと考える。これはあくまで仏が衆生業を認識する構造であると言わなければならない。

では衆生が三昧中において觀見する一切衆生の業とは一体どのようなものであるか。懷感はこの説明の後文に三昧中にて見る一切衆生業について④如來が大悲力を以て三昧中に様相を示現したものであると述べる。①と②を総括した③の文に対し、「或」として示されたこの④の文こそ衆生の三昧中における觀見対象を述べたものであると言えよう。この一文を踏まえれば、觀察対象を問う質問者に対する懷感の返答は「三昧中の境相は如來所現である」となる。懷感が衆生の觀見対象を説示する前にわざわざ仏の認識作用の構造を説示したのは、おそらく仏による大悲力をもつての本性相の示現は、仏が衆生の業を知覚し得るからこそその作用であることを提示せんがためのものである^⑩。仏が衆生業を知覚する作用を有することは、

佛有縁理内證智心、有縁事外觀衆生心。如縁理内證智心是自證分心。佛佛相知、十地不測。縁事外觀衆生心

見分心。亦佛佛相知、十地不測。緣理及事外觀衆生相分心。

(淨全六、八五下―八六上)

などの文にもある。懷感はこの淨業念仏三昧について「定処見異章」にて『華嚴經』の趣意文を提示し、二十一種念仏三昧法門の一つとして仏身や仏土を觀見する淨心念仏三昧や淨利念仏三昧と並列に扱い、「所見境界寬狹不同。有見種種業相者此即是其念佛三昧也」(淨全六、一〇一下)と述べている。そのため三昧中において觀見対象となる仏身や仏土も同様に「如來が大悲力を以て示現するもの」と捉えて差し支えないだろう。

(二) 臨終來迎時に顯現する仏身とは

このように觀見対象が如來の大悲所現であるのは「仏來不來章」に説かれる臨終來迎も同一である。

釈曰。①甚深実相平等妙理、法身如來本無生滅。以佛本願無限大悲接引衆生、從眞起化十方世界、如來引接三輩九品。以化即眞不來不去。隨機應物有往有還。前『經』據化體即眞說無來去、『觀經』據從眞流化現有往還。②又西方有釈言。実無有佛從彼西方而來至此授手迎接。亦無有佛引彼衆生往生淨土。但是如來慈悲本願功德種子増上緣力令諸衆生與佛有緣、念佛修福作十六

觀諸功德力以為因緣、自心變現阿彌陀佛來迎行者隨佛往。言彼佛遣來不是実遣。但是功德種子與所化生、時機正合令見化佛來迎。故言彼遣而実不遣。阿彌陀佛悲願功德湛然常寂無去無來。衆生識心託佛本願功德勝力、自心變現有來有去迎接行人見有往來。是自心相分。非関他也。故前『經』說不來不去約佛功德說也。『觀經』說有來有去約衆生心相說也。③又有釈言。如來應機亦復變現、現作諸化身十方迎接往生衆生。彼諸化佛從佛鏡智大悲流現。故言彼佛遣化來迎。然遣化迎如摩尼天鼓無思成此事。然所現化有往有來而言不往不來者、此或約眞而作是說。前已釈竟。或約生滅念念不住。生已即滅不可移動。當處生當處滅、異處生異處滅、相似相續仮說往來。(淨全六、二〇下―二二下)

この問答は『金剛般若經』等に説示される如來の不來不去と『觀經』所説の仏來迎の矛盾について論じたものである。まず①仏が本願大悲力を以て衆生を接引する際、真から化仏を流現させることを明かし、それに基づき『金剛般若』等の所説は真について不來不去とした經文、『觀經』は真から流現した化仏について往還ありとした經文であると会通する。その後に懷感は二つの有釈を提示する。

②第一有釈は、仏来迎相とは衆生が自心所変して作り出した相であり仏自身は不来不去である、という解釈である。この解釈において仏は、衆生に修行を促し功德を因縁として衆生自心に相分として来迎相を表現させる、という作用を有する。しかしあくまで仏自身は不来不去であり、そのような仏の作用を被つたとはいっても、その来迎相は衆生が他と関わることなく独りで仮作したものに過ぎない。

一方で③第二有釈は、仏来迎相とは仏が衆生の機根応じて現作した化仏である、という解釈である。この解釈において仏は、大円鏡智と大悲力を以て衆生の機根に応じて化仏を流現し衆生を来迎する、という作用を有する。この解釈は化仏が実際に来迎するものである、来迎相を衆生自心が変現した仮作とする第一有釈とは大きく異なる。

この第二有釈には「然るに所現の化に往有り来有れども不往不来と言えるは、此れ或いは真に約して是の説を作すなり。前に已に釈し竟んぬ」という文言があり、この文言から懷感はこの第二有釈について①で示した自身の解釈と同一であると認めていたとすることができる。大円鏡智から化仏を流現させるという記述は懷感の仏身説と一致するものであり、懷感は続く「仏常二義」において三身説につい

て論じながら報化二身を生因より生じる仏身とし『観経』の来迎説を是としてしている。そのため第二有釈はあくまで「有釈」として提示されたものではあるが、懷感の正義として扱うべき解釈である^⑬。

三昧と来迎はシチュエーションとしては違うが、懷感はどこらにおいても如来の大悲力による様相の顕現を主張している。そのため仏が有する作用による化仏顕現の構造について三昧と来迎は同様であると言えよう。

二、衆生による認識構造について

上記、三昧中や臨終来迎時において如何なる仏身が認識の対象となるのかを考察し、仏が「衆生の業を認識する作用」と「大円鏡智と大悲力により仏力を衆生に加被し仏身を顕現する作用」を有し、三昧中ないし臨終時にて衆生の眼前に化仏を示現（流現）することが判明した。

次に衆生がその化仏をどのように認識するかを論じる。衆生が仏を見る時の構造は「是心作仏章」に詳しい。

問曰。『観経』言「是心作佛、是心是佛。諸佛正遍知海従心想生」云何是心即能作佛也。

釈曰。案唯識之理、心外無別法、萬法萬相皆是自心。

故『起信論』言「心生諸法生、心滅諸法滅」。『維摩經』言「隨其心淨即佛土淨」。又言「心垢故衆生垢。心淨故衆生淨」。故知。萬法皆心變現。①當用此心觀

彼佛時、阿弥陀佛為本性相、衆生觀心緣彼如來。不能心外見佛真相。當觀心變作影像相。是影像相名曰相分。

②能觀之心是於見分。③見相兩分皆不離於自證分。④見分之力能現相分、故名「是心作佛」也。⑤此相分即是自證分、心無別有體、故名「是心是佛」。⑥欲觀如來一切功德、皆用自心所變影像、故名「諸佛正遍知海從心想生」也。或由心想修種種行、為萬德因名「正遍知海從心想生」(後略) (淨全六、二〇下～二二下)

この問答は『觀經』第八像想觀の「是心作佛是心是佛」という一節を巡る問答であり、質問者は懷感にその解釈を求める。懷感はそれに対し『維摩經』や『起信論』を根拠に「萬法皆心變現」であると述べた後、衆生が阿弥陀仏を認識する構造について論じていく。

懷感はまず①衆生が心を以て阿弥陀仏を觀見する時、阿弥陀仏を本性相とし、その本性相を緣じて自心中に影像(相分)を變現することを明かす。次に②その影像(相分)を仏身相として觀見する作用が見分であり、見分により影

像(相分)を觀見していることを自覺する作用が自證分である、と述べる。そのように三分説を用いて仏身相を觀見する構造を説明した後で、④見分が影像(相分)を認識対象として現ずる作用を有するため「是心作佛」であり、仏身相を自心中に變現した相分は自證分と自体であるため「是心是佛」であると説示する。さらに仏の一切功德を觀見するのに衆生は自心中に影像を變現して認識するため、またその觀見が実践であり万徳の因となるため「正遍知海從心想生」であると説く。

この「是心作仏章」にて提示された見仏の構造を整理すると、「本性相¹⁵たる阿弥陀仏を緣じて自心中に影像(相分)として仏身相を變現し、それを見分(能觀心)において觀見・認識する」となる。この構造について懷感自心が「唯識の理を案ずるに」と発言していることから、この認識構造こそ彼にとつての「唯識」であると言える。この「是心作仏章」において提示された見仏の構造は既述の「定見難思章」の所説と用語的ないし構造的に整合性が取れるものであり、「仏來不來章」も合して考えると、ここにおける「本性相」もまた「仏が大円鏡智和大悲力によって仏力を衆生に加被し顯現した仏身」であると言うことができる。

さらに「本性相」という語句の用例は『群疑論』内の次の文章にも見受けられる。

・「界摂不摂章 難答例証」（浄全六、九下～一〇下）

又託如来無漏淨土。雖以有漏心現其淨土、而此淨土從本性相土、土亦非緣縛相應縛縛。不増煩惱、如有漏心緣滅道諦煩惱不増。猶如觀日輪損減眼根也。故非三界、非三界繫煩惱増也。

この文章は阿弥陀仏土の三界不摂を主張する一文であり、ここにおいて本性相は「如来無漏淨土」を指す語句である。また「漏無漏土章」の、

釈曰。如来所変土佛心無漏土還無漏。凡夫之心未得無漏。依彼如来無漏土上、自心変現作有漏土而生其中（中略）雖有漏以託如来無漏之土而変現故、極似佛無漏亦無衆惡過患。（浄全六、八下）

という記述、及び前述の仏土説を踏まえれば本性相は「如来所変」であり、「大円鏡智の所現」に他ならない。

三、おわりに…小結と今後の課題

以上の考察において『群疑論』における見仏の構造が、仏が智慧や慈悲を以て衆生の眼前に示現した仏身（通

二身）を目の当たりにし（本性相）、それを自らの識心内に影像（相分）として変現させ、その影像を仏身として認識する

というものであり、それこそが懷感教学における「唯識」であることを指摘した。

懷感は認識の対象たる阿弥陀仏を衆生の阿頼耶識の所変であるとはせず、阿弥陀仏が衆生の為に智慧と慈悲を以て取像した実像であると主張している。彼は外在する阿弥陀仏を衆生が認識する構造を説明するにあたり「識」という語句や三分（四分）説を用いたに過ぎないのである。そのため彼の解釈は、一切の認識やその認識対象を識の働きとする阿頼耶識縁起説を説く『成唯識論』の所説とは一線を画すものであると言えるのではなからうか。

1 拙稿「『釈浄土群疑論』所説の実践論」（『浄土学』56、投稿予定）、懷感「念仏除魔章」（浄全六、五〇下～五四上）において「三昧中の見仏」と「臨終来迎」を同時並列的に扱い、観見の対象たる仏が神鬼魔でないことを証明する。故に「三昧獲得」と「臨終来迎」は場面は違いが同じ「見仏」であると言える。

2 見仏に関する問答に言及したものに以下の研究がある。
【金子二〇〇六】…金子寛哉「釈浄土群疑論の研究」（大正大学出

【村上二〇〇八】：村上真瑞『釈浄土群疑論の研究』（建中寺出版）

両氏の研究は見仏に関する二、三の問答の概説に留まる。

- 3 例えば『成唯識論』中の「種子依」（大正三一、一九中）、「四分義」（大正三一、一〇中下）、などの記述に見られ、それらは阿頼耶識縁起説に基づき説明される。

- 4 例えば「界摂不摂章」（浄全六、一〇下）や「云通三地章」（浄全六、二二下）、「八識三受章」（浄全六、八二上下）など。

- 5 懷感は「損力益能章」（浄全六、九八上下）や「旧業更生章」（浄全六、九八下）、「善悪互滅章」（浄全六、九八下〜九九上）などにおいて善悪の業を「善業種子」「悪業種子」というような種子説で以て理解している。

- 6 懷感は「是心作仏章」において三分説（四分説）を用いて認識構造について言及している。これについては後に詳述する。

- 7 拙稿「釈浄土群疑論」所説の実践論」（『浄土学』五六、投稿予定）

- 8 脚注5参照。この「業種」も懷感の業理解によるものだろう。

- 9 拙稿「懷感「釈浄土群疑論」における凡夫の定義について」（『仏教論叢』六三、二〇一七）

- 10 このように十力を以てなされた説明の裏に「如来所現の様相ではなく自らの智慧を以て本性相を縁じるには、仏力のような高能力が必要である」という懷感の意図が読み取れる。

- 11 拙稿「釈浄土群疑論」所説の仏身仏土論に関する再検討―基への反論を中心に―」（『浄土学』五四、二〇一七）

- 12 「仏常二義」（浄全、二一上下）

- 13 この二つの有釈はどちらも文言的及び思想的に『仏地経論』に典拠を求め得る。第一有釈の前に「西方」の二文字があること、懷感が『群疑論』巻第一で『仏地経論』の仏身仏土説の文言を用

いながら『仏地経論』を自力の説と批判したことなどを踏まえると、懷感当時『仏地経論』を始めとする新訳経論をどのように解釈するかの論争があり、懷感はその意識して自説の後に有釈を二つ並べ第二有釈を実質的に正義とする特異な記述を残したと思われる。これについては別稿にて詳述したい。

- 14 この問答に関する先行研究として【金子二〇〇六】【村上二〇〇八】がある。但し両氏の見解は大きく異なっており、【金子二〇〇六】がこの問答における「釈曰」を懷感の本義とするのに対し、【村上二〇〇八】は懷感の本義ではなく唯識の立場からあえて説明した解釈であるとする。しかし『群疑論』全体を精査した上で「是心作仏章」を考察すると、【金子二〇〇六】には用語的な問題点、【村上二〇〇八】には根本的な問題点が複数見受けられた。先学批判は本稿の趣旨から外れるため省略するが、本稿では他の問答との関連性、また語句定義の一致から再検討し、「是心作仏章」における「釈曰」を懷感の正義として扱う。

- 15 懷感が何を典拠として「本性相」という語句を用いて見仏構造を説明したかは別稿にて論じたい。

『三部經大意』に説かれる名号観について

長尾隆寛

一、はじめに

法然上人（以下、祖師の敬称を省略）の教義書『三部經大意』には、他の法然教義書や御法語にはみられない説示が存在する。これまで筆者は、その中でも至誠心積について検討を重ね、法然の説示として受けとることができると結論づけた。^① 本稿では『三部經大意』に説かれる名号観について検討したい。

二、問題の所在と先行研究の整理

『三部經大意』には、以下のようにな号観が示される。

三字ノ名號ハ少シト云ヘトモ、如來ノ所有ノ内證外用ノ功德、萬德恒沙ノ甚深ノ法門ヲ此ノ名號ノ中ニヲサマレル、誰カ是ヲ量ルヘキ。疏ノ玄義分ニ此名號ヲ釋

テ云、阿彌陀佛ト者は天竺ノ正音也、ココニハ翻シテ無量壽覺ト云。无量壽者は、覺者は人也。人法ナラヒテアラハス、故阿彌陀佛ト云。人法者所觀ノ境ナリ。コレニ付テ依報アリ正報アリト云ヘリ。然ハ彌陀如來觀音勢至普賢文殊地藏龍樹ヨリハシメテ、乃至彼ノ土ノ菩薩聲聞等ニ至ルマテソナヘ給ヘル所ノ事理ノ法門、定惠功力、内證ノ實智、外用ノ功德、惣シテ萬德無漏ノ所證ノ法門、悉ク三字ノ中ニ收マレリ。惣シテ極樂世界ニ何レノ法門カ漏レタル所アラム。而ヲ此三字ノ名號ヲハ、諸宗各我宗ニ釋シ入タリ。眞言テハ阿字本不生ノ義、八萬四千ノ法門、四十二字ノ阿字ヨリ出生セリ。一切ノ法ハ阿字ヲハナレタル事ナシ。故ニ功德甚深ノ名號ナリト云ヘリ。天臺テハ空假中ノ三諦、性了縁ノ三ノ義、法報應ノ三身、如來所有ノ功德、是ノ

イテス、故ニ功德甚深也ト云。如此諸宗各我カ存ル所ノ法ニツヒテ、阿彌陀ノ三字ヲ釋セリ。今此宗ノ心ハ、眞言ノ阿字本不生ノ義モ、天臺ノ三諦一理ノ法モ、三論ノ八不中道ノ旨モ、法相ノ五重唯識ノ心モ、惣テ森羅ノ萬法廣ク是ニ攝習フ。極樂世界ニ漏タル法門ナキカ故也。但シ今彌陀ノ願意ハ、如此サトレトハアラス、唯タ深ク信心ヲ至テ唱ル者ノヲ迎ムトナリ^②。

ここでは、「阿弥陀」という三字の名号に、仏の内証外用の功德や万徳恒沙の法門がおさめられると説かれている。『觀經疏』の説を受けて、「阿弥陀」は法であり、阿弥陀仏や諸菩薩等がそなえている事理の法門や内証・外用の功德といった万徳無漏の法門がごとごとく「阿弥陀」の三字の中におさまっているとする。

この名号観については、すでに香月乗光氏・藤堂恭俊氏・坪井俊映氏・深貝慈孝氏^③によつて検討されている。

香月氏と藤堂氏の研究は、称名念仏が勝行である根拠を示すものであり、その中で『三部經大意』の説示を引用している。真偽問題を含め、『三部經大意』の説示を中心に検討するのは坪井氏と深貝氏である。

坪井氏は、『選択集』等において「三字の名号」の言葉

がみられないことから、『三部經大意』の説示を法然のものとはできないとし、聖覚や隆寛、信瑞『明義進行集』に三字の名号について詳説されていることを指摘する。最終的に、『三部經大意』は信瑞に近い人、聖覚と何らかの關係をもつ人によつて述作されたとする。

深貝氏は、『逆修說法』六七日に、

又西方要決云諸佛願行成此果名但能念號具包衆德故成大善已上是通號功德成大善也然永觀律師十因釋阿彌陀三字之處引此文釋成別號功德大善樣者僻事也申南無阿彌陀佛功德殊勝者通號之佛云一字之故也云阿彌陀之名號日出貴彼佛之名號故也然阿彌陀三字付名給故功德殊勝佛坐樣申人候其僻事候也^④

と説かれることに注目し、法然がここで、阿弥陀の三字に万徳がおさめられるという永観の釈を僻事としていることを指摘する。深貝氏は『逆修說法』に示されるとおり、万徳は通号の「仏」におさまるのであって、別号の「阿弥陀」ではないとし、その永観の説に通じる『三部經大意』所説の名号観をもつて、『三部經大意』偽撰説の証拠とする。

また、末本文美士氏は『三部經大意』を真撰とした上で、

『東大寺講説』と『選択集』の間の撰述と考えるものの、この名号観のみは、『選択集』と比べると早い時期のものとも考えられるとする⁽⁸⁾。

以上のように、『三部経大意』に説かれる名号観は、本書の真偽にも関わる問題を有する。本稿では、この名号観をどのように捉えるべきか考察していきたい。

三、法然の名号観について

『三部経大意』に示されるような名号観について、『逆修説法』では、先ほどあげた説示の他に以下のように説かれている。

・三七日

阿彌陀佛内證外用功德雖無量取要不如名號功德是故即彼阿彌陀佛殊以我名號濟度衆生⁽⁹⁾

・三七日

法藏菩薩何者捨餘行唯以稱名念佛而立本願給云此有二義一者念佛殊勝功德故二者念佛易行故遍于諸機故初殊勝功德故者彼佛因果惣別一切萬德皆悉名號顯故一度唱南無阿彌陀佛得大善根也是以西方要決云諸佛願行成此果名但能念號具包衆德故成大善不廢往生云々⁽¹⁰⁾

・六七日

名號功德一切諸佛皆有二種名號謂通號別號也別號者藥師瑠璃光阿閼釋迦牟尼申是別號也念佛准之可知阿彌陀佛有通號別號阿彌陀者別號也此云無量壽無量光此別號功德前々奉釋候通號者云佛是也一切諸佛皆具此名一佛無替佛者具云佛陀此翻云覺者⁽¹¹⁾

ここでは、『西方要決』の説示をもとに、名号には一切の万徳があらわされるとし、また、名号には通別があり、別号とは「阿弥陀」であり、万徳は通号の「仏」におさまるとされる。『逆修説法』においては、「阿弥陀」の三字に万徳がおさまるといふ永観の説を「僻事」として明確に否定していることがわかる。ここで否定される永観の説とは、『往生拾因』に説かれる次の一節である。

西方要決云諸佛願行成此果名但能念號具包衆德故成大善不廢往生已上故知彌陀名號中即彼如來從初發心乃至佛果所有一切萬行萬德皆悉具足無有缺減非唯彌陀一佛功德亦攝十方諸佛功德以一切如來不離阿字故因此念佛者諸佛所護念今此佛號文字雖少具足衆德（中略）阿彌陀名如是無量不可思議功德合成（傍線は筆者）

本文中の「阿弥陀の名も是の如し」といふ説示が、『逆

修說法』で否定するところであると考えられる。また、「仏号は文字少なしと雖も」という表現は、『三部經大意』における「三字ノ名号ハ少シト云ヘトモ」という説示と一致し、『三部經大意』が『往生拾因』を意識していることが分かる。

『選択集』では、第三章において勝劣義を明かす中で、次のように示される。

初勝劣者念佛是勝餘行是劣所以者何名號是萬德之所歸也然則彌陀一佛所有四智三身十力四無畏等一切内證功德相好光明說法利生等一切外用功德皆悉攝在阿彌陀佛名號之中故名號功德最爲勝也餘行不然各守一隅是以爲劣也⁽¹³⁾

ここでは三字・四字の違いに注目することはなく、「阿彌陀仏」の名号の中に、内証（四智三身十力四無畏等）、外用（相好光明說法利生等）の功德がおさめられているため、勝となるとされている。この説示に関連して、曾根宣雄氏は、『選択集』における万徳とは、阿彌陀仏の所有する「内証外用のあらゆる功德」であり、「一切法（すべての法）・衆徳（すべての功德）」が名号に含まれるとする源信や永観の説とは異なることを指摘している。⁽¹⁴⁾

『逆修說法』と『選択集』を比較すると、名号観に関する思想変遷があったことが確認できる。林田康順氏は、『西方要決』をもとにした「念仏勝行説」を提唱する『逆修說法』と、『選択集』における「念仏諸行勝劣義」には質的隔たりがあることを指摘している。⁽¹⁵⁾

四、『三部經大意』所説の名号観について

ここで注目したいのが、次の『阿彌陀經釈』の説示である。

阿彌陀者極樂之化主（教主之名）十方諸佛之所（稱）讚也今者世尊讚彌陀引攝之大説極樂境界之妙教苦界衆生感安樂勝果故以佛名號爲經別號攝所有之衆徳歸能化一身但云阿彌陀也經者云々（然此經説一日七日念佛十方諸佛證誠及彼國依正二報功德今阿彌陀三字盡攝取之謂阿彌陀是能成人依正是所成報舉能成佛攝所成執又阿彌陀是所證佛諸佛是能證佛舉所證佛攝能證佛也經者如前辨之）⁽¹⁶⁾（本文の丸括弧は正徳版のみに記されることを意味する。傍線は筆者）

ここで「阿彌陀」の三字に万徳がおさめられると明確に示されるのは括弧内の正徳版であるが、括弧の前には法然

の詞として「阿弥陀とは極楽の化主（中略）あらゆる衆徳を摂して、能化の一身に帰して但だ阿弥陀と云う」とあり、「阿弥陀」の別号にあらゆる衆徳がおさめられることが示されている。⁽¹⁷⁾「三字の名号」という詞はないものの、同内容が法然の詞として示されていることは重要である。

また、『往生浄土用心』には、

法藏菩薩と申し、いにしへ、我等か行しかたき僧祇の苦行を、兆載永劫のあひた、功をつみ徳をかさねて、阿彌陀ほとけになり給へり。一佛にそなへ給へる四智三身十力四無畏等の一切の内證の功德、相好光明説法利生等の外用の功德、さまざまなるを、三字の名號のなかにおさめられて、この名號を十聲一聲までもとなへん物を、かならずむかへん、もしむかへずは、われ佛にならんとちかひ給へるに、かの佛いま現に世にましまして佛になり給へり。⁽¹⁸⁾（傍線は筆者）

とあり、ここにも、「三字の名号」に内証・外用の功德がおさめられていると説かれる。

坪井氏や深貝氏は、『三部経大意』以外に「三字の名号」が示されないことや、『逆修説法』において万徳がおさまるのは通号であり、阿弥陀の三字の別号ではないと否定さ

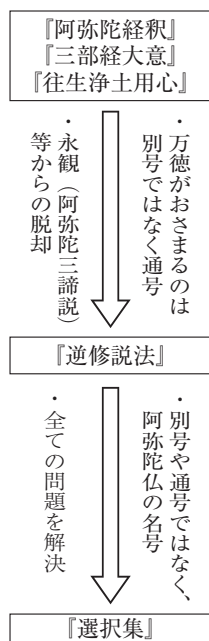
れていることをもって『三部経大意』を偽撰とするが、『阿弥陀経釈』や『往生浄土用心』にも同様の説が明確に示されていることより、この名号観によって『三部経大意』を偽撰とはできないといえる。

では、『三部経大意』・『阿弥陀経釈』・『往生浄土用心』と、『逆修説法』との違いはどのように考えるべきであろうか。

『逆修説法』で、永観の名を挙げてまで否定するのは、永観等が説く「阿弥陀」の三字に空仮中の三諦をあて、一切法をおさめるとする「阿弥陀三諦説」からの脱却を意味すると考えられる。⁽¹⁹⁾その後、『選択集』にいたって、これらの問題を解決し、念仏諸行勝劣義における万徳所帰説が説かれていく。『三部経大意』・『阿弥陀経釈』・『往生浄土用心』と、『逆修説法』と『選択集』における相違は、法然にとつては、永観や源信による時期から偏依善導一師へと移行していく中で重要な違いであった。

以上の点をふまえると、『三部経大意』の説示は偽撰ではなく、この名号観に限れば、同内容が示される『阿弥陀経釈』と同時期の説示として受けとるのが最も妥当であると考えられる。阿弥陀の三字に万徳（衆徳）が含まれるという永観の影響を感じられる『阿弥陀経釈』や『三部経大

意』『往生浄土用心』と、その三字を否定する『逆修説法』、阿弥陀仏一仏の内證・外用の功德に限って、万徳が名号におさまるとする『選択集』、この違いを法然における思想変遷と捉え、次のようにまとめられる。



五、おわりに

本稿では、『三部経大意』所説の名号観が、他の法然の詞にはないことや、『逆修説法』では否定されていることよって、『三部経大意』が偽撰とされることを問題として考察してきた。その結果、『阿弥陀経釈』・『往生浄土用心』に同説示があることや、永観などによる阿弥陀三諦説からの脱却を経て『選択集』に至ることをふまえ、法然の思想変遷上に位置づけることにより、『三部経大意』における名号観の説示が法然の詞であり、『阿弥陀経釈』と同時期

に示されたものであると結論づけることができた。

本稿における結論は、至誠心釈説示が比較的後期のものであるという以前の筆者の結論とは異なり、問題が多い結果となった。末木氏も問題視しているように、『三部経大意』の中でこの名号観だけが他と異なるのだろうか。至誠心釈と名号観のみでは、『三部経大意』全体の問題にふれることは難しいため、今後の課題としたい。ただし、少なくとも、これまで坪井氏・深貝氏の偽撰説について明確な意見がなかった中で、この名号観を法然の説示として受けとることができるとは明らかにすることができたと考えている。『三部経大意』は、この他にも多くの研究課題が残されている。個々の説示を、法然のものとして受け取ることができるといいうことを解決する中で全体の問題も考えていきたい。

- 1 拙論「『三部経大意』における至誠心釈について」（『仏教論叢』六二、二〇一八年）など。
- 2 『昭法全』三八―九
- 3 香月乗光氏「法然教学における称名勝行説の成立」（『法然浄土教の思想と歴史』、一九七四年―初出一九五四年）
- 4 藤堂恭俊氏「法然とその遺文に見られる三昧」（『法然上人研

究、一九八三年―初出一九七六年）参照。

5 坪井俊映氏「浄土三部経大意」の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写刊本を比較して―（『仏教文化研究年報』三、一九八五年）参照。

6 深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に關して―」（阿川文正教授古稀記念論集「法然浄土教の思想と伝歴」、二〇〇一年）参照。

7 『仏教古典叢書』所収『逆修説法』『古本漢語灯録』八・三二―二

8 末本文美士「源空の『三部経大意』について」（『日本仏教』四四、一九七八年）参照。

9 『古本漢語灯録』七・二七

10 『古本漢語灯録』七・四三

11 『古本漢語灯録』八・三〇

12 『浄全』一五・三七二上

13 『聖典』三・二四―五

14 曾根宣雄氏「法然上人の万徳所帰について」（『仏教論叢』五四、二〇一〇年）参照。

15 林田康順氏「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺藏『選択集』へ―」（『仏教文化学会紀要』八、一九九九年、同氏「廬山寺藏『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」（『仏教文化学会紀要』十、二〇〇一年）などを参照。

16 『昭法全』一三三―四

17 『阿弥陀経釈』においてこの説示は、「仏説阿弥陀経」という経名について解釈する中に示されるため、この「阿弥陀」は、経名の中の「阿弥陀」を指すものとも考えられるが、ここでは「衆徳」という詞に注目した。「衆徳」は『逆修説法』にも引かれる『西方要決』の用語であり、『選択集』では、『西方要決』の引用

はされず、「衆徳」ではなく「万徳」とされる。『阿弥陀経釈』は『逆修説法』より前の撰述であり、かつ『逆修説法』のように三字の名号を否定することがないこと等をふまえると、『西方要決』をもとにする源信や永観の説示を意識していることは明確である。その上、『往生浄土用心』や義山が正徳版において様々な根拠をもとに、『阿弥陀経釈』のこの説示を三字の名号と捉えていることを考慮し、本文ではこの説示を、三字の「阿弥陀」に衆徳がおよまるといふ説示であると考へた。

18 『昭法全』五五七

19 安孫子稔章氏「逆修説法」六七日所説の名号観について」（『仏教論叢』五六、二〇一二年）参照。

『決定往生集』序論に見る著述の動機

——凡夫観を中心に——

服部 純 啓

一、はじめに

日本浄土教思想史上における珍海の位置づけは、永観と並んで源信から法然へ至る過渡的存在としてとらえられることが多い。著書である『決定往生集』も『往生要集』や『往生拾因』の著述形式を踏襲したものであるとされる^①。

そもそも井上光貞によると、日本における末法思想は、八〇一（延暦二〇）年に『末法灯明記』が著されたことによって意識され、さらに恵心僧都源信の『往生要集』の撰述によって浄土教思想と結びついて発展してきたとされている^②。この時代盛んになった末法意識とは、外的状況に対する危機意識であるとも捉えられており、その傾向は永観の『往生拾因』に顕著に表れているとされている^③。井上は、『往生要集』と『往生拾因』が念仏を選び取った動機に相

違があり、『往生拾因』には焦燥感と時機相応思想が見られるが、『往生要集』ではそれほど強くないことを指摘しているが珍海には言及していない。これまでの研究では、普賢晃寿^④、恵谷隆戒^⑤、明山安雄^⑥、成瀬隆順^⑦を中心に珍海の「凡夫性の自覚」について論じている。また伊東昌彦にも「凡夫観」に関する論述がみられる。

普賢は、永観、珍海共に『観経疏』散善義に注目しているが、信機釈の引用のないことを指摘し、後の法然や親鸞よりも「罪惡意識が深化されていない」としている。

恵谷は、罪業深惡の凡夫性の自覚は、善導『観経疏』散善義に最も表現されているとする。珍海に関しては、珍海が第三昇道決定において『礼讃』を引用することについて、「珍海自身の凡夫性の自覚は表面に現れていないけれども、善導の凡夫性の自覚を受容しているのであるから永観と同

じく痛烈な自己反省はなされた^⑩」としている。

明山は、南都浄土教と善導教学の關係について論述する中で、『往生拾因』には、『往生要集』に見られない『観經疏』の思想が受容されていることを指摘する。珍海に関しては、『拾因』に見られない『礼讃』の文があることを指摘した上で、『礼讃』の深心釈は、『観經疏』散善義の二種深信釈と同一の立場であるとし、珍海が散善義の信機釈を引用してはいないことを指摘しながらも、『往生礼讃』深信釈をひいて人間観（罪惡意識）の深化を痛感して「昇道決定」を論証していることは、善導教学を吸収しているとみてよいであろう^⑪」としている。

成瀬は、法然以降の鎌倉浄土教家は、凡夫性の自覚を論じる際、善導『観經疏』二種深信を重視し、『決定往生集』では、『礼讃』の深信釈のほぼ同趣旨の文を引用することゝを指摘し、恵谷、明山両氏の研究を踏まえ、珍海が『観經疏』を未読の可能性は低いとしながらも、なぜ『観經疏』でなく『礼讃』を用いたかの理由を検討し、凡夫性の自覚について考察している。そこでは、「従来の研究のように善導の凡夫観を受容しているとの考えには首肯し難い。『決定往生集』の中心となる第五修因決定では、慧遠の

「三心釈」を用い、また自力を認める姿勢からも、「信機」「信法」の二種深信を重んじる法然以降の鎌倉浄土教者の観点から見れば、凡夫の自覚意識は高くなかったと理解できるのである^⑫」としている。

これら先行諸氏は、『観經疏』の引用がなく、『礼讃』に依るから凡夫性の自覚は高くないと見る立場（普賢、成瀬）と、善導教学を受容し、凡夫性の自覚が高いと見る立場（恵谷、明山）という二通りの立場から論述がなされている。しかし、いずれの立場においても、珍海の『決定往生集』への『観經疏』二種深信釈の《文言》やその意味内容との呼応の可能性については論及がない。しかし、筆者は、『決定往生集』の序論では善導『観經疏』に説く、二種深信釈の信機と信法の構図が確認でき、凡夫性に関する諸氏の見解に『観經疏』受容の可能性を提言できると考えている。以下、具体的に指摘していきたい。

二、著述の動機と危機意識

珍海の著述の動機が見えるのは、次の『決定往生集』序論冒頭の一節である^⑬。

言決定往生、是淨教之宗旨也。夫西方淨土之道、經論同開、稱念弥陀之行、愚智俱從。良以、契時稱機故耳。然或知而不趣、或趣而莫進。即如予之流也。豈其可不痛乎。所以今者、考尋文理、將流疑滯、欲安心於決定往生、快期於終焉來迎矣。當知。世俗凡夫修念佛行、從此卽生安樂世界。¹⁴

【訳】決定往生というのは、これは浄土教の宗旨である。さて西方浄土へ至る道は、經論に同じように説かれ、阿弥陀仏を称念する行は愚者も智者も共に従う。

よく考えてみれば、時代にかなない機根に適しているからである。ところがこれを知っていても帰依しない者や、帰依しても修行が進まない者もいる。「それは他でもない、」私のような者である。それは何と痛ましいことであろうか。ゆえに今、經論の文言と道理とを考え、疑惑を払いのけようとして、心を決定往生に定め、心静かに臨終の來迎を待ちたいと思う。知るべきである。世俗の凡夫も念仏の行を修めて、この世界から卽座に安樂世界に往生することができる。

という。珍海は、称念弥陀行は時代にかなない機根に適する

もの（時機相應）であるとしている。しかし、それを知っていても帰依しない者や、帰依しても修行が進まない者もいる。それが珍海自身であるというのである。

三（一）善導『觀經疏』深心釈の影響の可能性 ——内容に關して

この序論では、道理と信心を述べる中に、善導『觀經疏』深心釈の凡夫觀が受容されていると考えられる二つの根拠を見出すことが出来る

まず、『觀經疏』深心釈を確認しておく。

二者深心。言深心者、卽是深信之心也。亦有二種。一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒、常流轉無有出離之緣。二者決定深信。彼阿彌陀佛、四十八願攝受衆生、無疑無慮、乘彼願力、定得往生。¹⁵

第一に、自身が罪惡生死の凡夫であり、常に迷いの世界をさまよひ、出離の縁がないと深く信知するという信機が述べられる。これは自身に対する否定的な認識と言える。

第二に、阿弥陀仏が四十八願によって衆生を救い取るので、

疑いもなく迷いもなく、仏願力によって必ず往生できると
信知する信法が示される。これは、弥陀の願力に乗じるこ
とのできる自身に対する、いわば肯定的な認識と言える。
この信機、信法で説かれる否定と肯定の構図は『決定往生
集』の「道理」において次のように示されている。

次其道理者、夫善惡兩道猶如反掌。仰則昇寶刹、覆則
入泥墜。良以衆生自有出離之分。淨土正是引物之方。
若言凡愚卑劣不堪往生者、則衆生終無出離之期、諸佛
便闕引物之功。定知。依教願生、必得往生。又生有九
品。何自憚下劣乎。因言十念。莫更致怯弱。矣因小果
大是内外緣起之常理也。何不以一日之修因生七珍之淨
土乎。又復諸法皆有勢分。如火燒、水浮、及呪藥除病、
光明卻闇等也。佛大悲願力自有舉沈重衆生之功。豈其
可疑哉。道理如此。¹⁶⁾

【訊】そもそも善と惡の二つの道は掌を反すようなも
のだ。上に向くときは淨土へ昇り、下に向くときはす
なわち地獄に落ちる。實際考えてみると、衆生は、お
のずから、出離（の可能性）を分有している。淨土は
まさしく衆生を導く所である。もし「凡夫は〔機根

が〕劣つていて往生できない」というのであれば、衆
生にはついに出離の機会はなく、諸仏は衆生を導くと
いう機能を果たさないことになるう。¹⁷⁾〔だから仏の〕
教えによって往生したいと願えば必ず往生できると、
確かに理解できる。しかも往生の仕方には九種類有る。
どうして自ら劣っているからといって遠慮することが
あろうか。往生の因を「十念」と説いている。決して
ひるむようなことがあつてはならない。小さな原因で
大きな果報を得ることは内的と、外的との縁起の常の
道理である。どうしてわずか一日の修行の因によつて
七宝の淨土に生まれなことがあろうか。またあらゆる
存在にはすべて固有の力がある。火はものを焼き、
水はものを浮かべ、呪術や薬は病を取り除き、光明が
闇を退けるようなものである。仏の悲願の力には、お
のずから重く沈んだ衆生を救い上げる効力があるべき
である。どうして疑う必要があるうか。道理とは以上
の通りである。

という。この一文では、善と惡、淨土と地獄、光明と闇等
と対になるものを例に挙げて仏の悲願力は沈重の凡夫を救

い上げると示している。『觀經疏』の悪や地獄、闇などが信機（否定的認識）に相当し、善、淨土、光明等が信法（肯定的認識）に対応すると読み取ることができるのである。

三（二） 善導『觀經疏』深心積の影響の可能性 ——文言に関して

次に、『決定往生集』で信心を説示する箇所には次のように示している。

其信心者、若於如上文理之、中心生信受即名決定。
以決定者爲信相故。¹⁸

【訳】その信心についていえば、上述のような教文と道理に対して、心に信じ受け入れるならばそれを「決定」と呼ぶ。決定というのは信の定義、特徴だから。

という。ここで注目すべきは「信受即名決定」という文言である。『觀經疏』の二種深信には、自身が罪惡の凡夫で、救済され難いと信じる信機、阿弥陀仏が一切衆生を救済することに疑いを持たず、必ず往生できると深く信じる信法

の両方に「決定深信」とある。『決定往生集』では信受することは決定であると規定している。信心を十の決定に分類する。序論にはその概要が列挙されている。その中から例を挙げる。

一 依報決定。〈安樂國土、雖是清淨、事相麤淺猶名下品。諸

有願求、決定往生。〉

二 正果決定。〈西方衆生、身色雖妙、化生如天。亦有胎宮、

諸有願求、決定往生。〉

三 昇道決定。〈安樂衆生、雖是不退、久久花開始發道心。諸有

願求、決定往生。〉¹⁹

【訳】第一には依報決定。〈極樂淨土は清淨であるとはいっても、具体的なありさまは粗末であるから下品と名づける。諸々の往生を求める者は、必ず往生ができる。〉第二には正果決定。〈西方淨土の衆生は身体の色が勝れているとはいっても、化生するのは「娑婆の」天界の如くである。また胎宮がある。諸々の往生を求める者は、必ず往生ができる。〉第三には昇道決定。〈極樂の衆生は不退であるとはいっても、長い時間をかけ花が開いて後初めて道心をおこすのである。諸々の往生を求める者は、必ず往生ができる。〉

と示している。このように珍海は、度々「決定」という語を用いて往生が決定することを信受すると論じている。信念に関する文言は『決定往生集』の著述の動機となる重要な文言である。この「決定」に関しては、『礼讃』の深信釈には使用されておらず、『観経疏』の二種深信に確認できる。つまり「決定」の文言から共通性が見いだせるのである。

四、おわりに

以上、『決定往生集』における著述の動機を手がかりに、珍海『観経疏』二種深信釈の《文言》やその意味内容との呼応の可能性から凡夫観の一端を考察した。序論の「道理」にある文言では、『観経疏』二種深信釈に見られる肯定的認識と否定的認識とが対比的に列挙されていた。さらに、「信心」では、『観経疏』に「決定深信」とあることから『決定往生集』で度々論じる「決定」の文言と共通性が確認できた。これら二つの根拠から、珍海が『観経疏』の凡夫観を受容しているという提言ができよう。また、『決定往生集』では「心を決定往生に定める」ことが著述動機

として示されていた。換言すれば未だ往生が決定していないからこそ、「決定」を求めるのであり、そのことに対する焦燥感が示されていると考えられる。珍海は自身が劣機の凡夫であると自覚し、信知するからこそ往生への疑惑を除こうとして「決定往生」の確証を得ようとしたのであり、心の平静を求めるために『決定往生集』の著述に至ったのではないだろうか。

本研究にあたり、奈良県立図書情報館には、本研究にあたり、貴重な資料の閲覧、複写等、格別のご配慮を賜った。御礼申し上げる次第である。

- 1 明山安雄「永観・珍海の浄土教研究序説」（『仏教大学研究紀要』四六号、一九六四）を参照。
- 2 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（一九五六年、山川出版）
- 3 本研究に関連する「往生拾因」についての論及は、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（一九五六年、山川出版、藤堂恭俊「禅林寺永観律師の浄土教思想」（『日本仏教学会年報』第二二号、日本仏教学会一九五六）等に詳しい。
- 4 普賢光寿「珍海の浄土教的立場」（『大原先生古稀記念浄土教思想研究』、一九六七、永田文昌堂）
- 5 恵谷隆戒「日本浄土教思想史上における凡夫性自覚過程について」（『佛教文化研究』第一三三号、浄土宗教学院研究所、一九六六）

- 6 明山安雄「南都浄土教と善導教学」(『惠谷隆戒先生古稀記念浄土教の思想と文化』佛教大学・惠谷先生古稀記念会編、一九七二)
 - 7 成瀬隆順「珍海撰『決定往生集』に見られる凡夫性の自覚」(『東洋の思想と宗教』三二号、早稲田大学東洋哲学会、二〇一五)
 - 8 伊東昌彦「吉蔵の浄土教思想の研究」(二〇一一年、春秋社)
 - 9 普賢晃寿「前掲論文六五三頁」
 - 10 惠谷隆戒「前掲論文二〇二頁」
 - 11 明山安雄「前掲論文四三二頁」
 - 12 成瀬隆順「前掲論文一二九頁」
 - 13 「決定往生集」序論冒頭箇所を著述動機であると判じたものに、惠谷隆戒「日本浄土教思想史上における凡夫性自覚過程について」(『佛教文化研究』第一三三号、浄土宗教学院研究所、一九六六)、坂上雅翁「珍海の往生思想」(『浄土宗学研究』一〇号、知恩院浄土宗学研究所、一九七七)、梯信暁「奈良・平安期の浄土教展開論」(法蔵館、二〇〇八)等が挙げられる。
 - 14 本研究は、奈良県立図書館所蔵「元禄九年版『決定往生集』(以降「元禄本」と表記する。)を底本とする。注記には丁数並びに、「大正」・「浄全」の対応箇所も記載する。また、『決定往生集』は研究の過程で作成した試訳を付記する。
「決定往生集」(「元禄本」一丁右・「大正」八四・一〇二頁中)下・「浄全」一五・四七四頁上)
 - 15 善導『観経疏』(「大正」三七・二七一頁上)中・「浄全」二・五六頁上)
 - 16 「決定往生集」(「元禄本」二丁右)左・「大正」八四・一〇二頁下・「浄全」一五・四七四頁下)
 - 17 成瀬隆順は、「珍海撰『決定往生集』」に見られる凡夫性の自覚
- (前掲論文)一二〇頁において、『決定往生集』序論には、「良以衆生自有出離之分」とあることから、珍海にとっては散善義の「無有出離之縁」では齟齬が生じてしまふ」と指摘している。
- 18 「決定往生集」(「元禄本」二丁左・「大正」八四・一〇二頁下)「浄全」一五・四七四頁下)
 - 19 「決定往生集」(「元禄本」三丁左・「大正」八四・一〇三頁上)「浄全」一五・四七五頁上
- 「決定往生集」では、第一依報決定から、第十円満決定までの十決定によって往生が決定することを論証している。『決定往生集』所説の十決定の構成については、明山安雄「永観・珍海の浄土教研究序説」(前掲論文、坂上雅翁「珍海―画僧と学僧―」(『浄土仏教の思想』第七卷、一九九三、講談社)、梯信暁「珍海『決定往生集』の一考察」(『日本浄土教の形成と展開』二〇〇四、法蔵館)等に詳しく示されている。

近世における法然上人信仰

―三井家を事例として―

林 宏 俊

はじめに

戦後の近世仏教史研究は、辻善之助氏が本末制度、寺院僧侶の階級格式、檀家制度と宗門改、新義異義の禁止などにみられる仏教の「形式化」と僧侶の「惰性」をもって、近世の仏教は「墮落」したものであったと評価したことに始まる^①。辻氏自身が直接的に「近世仏教墮落論」について言及したわけではないが、このいわゆる「近世仏教墮落論」の継承や克服が、以後の近世仏教史研究における最大の課題となったのである。

一九九〇年代以降、近世史研究がその時代の社会における諸機能の研究へとシフトすると、近世仏教史・宗教史研究を近世史研究「一般」に架橋すべく、寺院や僧侶、神社や神職などといった宗教的要素を組み込んだ地域社会の研

究という視角が提示された。これを主導した一人である澤博勝氏は、「宗教的要素を中心（契機）」として地域社会における人と人、村と村、人と村、さらには社会集団どうしなどが取り結ぶ社会関係を「宗教的社会関係」と定義し^②、近世社会における宗教と地域社会との関係について研究を進展させていった。

この視角に学ぶならば、近世社会において、当時の浄土宗や浄土宗の教学、そこに属する寺院や僧侶たちがどのような役割・機能を果たしたか、また社会に生きる人びとが浄土宗や法然上人の教えをどのように受けとめて信仰していたか、明らかにすることが求められよう。小稿は、この視角に立ち、近世社会において法然上人がどのように信仰されていたかを考察するものである。

一 近世社会と寺檀制度

1 寺檀制度と幕府法令

寺檀制度とは、『新纂浄土宗辞典』^③では「江戸時代以降、寺院が檀家の葬祭供養を独占的にとり行うことを条件に、寺と檀家の間にとり結ばれた関係をいう。(中略)同年(貞享四年(一六八七)執筆者補足)の幕法では檀家に対して檀那寺への参詣、父母の忌日の法要、寺への付け届けなどが義務として明示された。(中略)離檀することや寺替えをすることは寺院側から厳しく禁止されており、檀家の側から寺を選択する権限はなかった」とされている。^④しかして、寛文五年(一六六五)、幕府はそれまで宗派ごとに発布していた寺院法度をようやく各宗派に共通した「諸宗寺院法度」として発布した。その第四条において「一、檀越之輩、雖為何寺、可任其心得、僧侶方不可相爭事。」^⑤と寺院と檀那との関係は檀那側の自由である、と規定したのである。

つぎに、『浄土宗大辞典』における「貞享四年の幕法」とは「諸寺院条目」と称される法令を指すと考えられるが、この法令は寺院側による脚色が推定され、正式な幕府法令

であるかは疑問視されている。そればかりか、元禄四年(一六九二)四月以後に作成された大権現(家康)時代に仮託された偽文書である「宗門寺檀那請合掟」と合わせて、両者が各地の寺院に伝播して、寺院の安定経営をもたらしたという。^⑥

さらに、享保十四年(一七二九)頃に出された「離檀禁止令」も幕府法令ではないものが寺院や幕府内部で流布し、あたかも法令のように取り扱われていたのである。したがって、幕府法令上、寺檀制度は一貫して寛文五年の「諸宗寺院法度」の規定に拠っていたといえる。

また、幕府が日常的行政を処理したり、遠国奉行や大名からの問い合わせに対応するため、先例書や問答集が作成されていた。そこでは、寺檀制度上における離檀に関する幕府の方針は確立しており、^⑦離檀は容易なことではないとした上で、次の条件を満たせば離檀は認めてもよい、と規定されていたのである。①やむをえない理由がある。②寺院と檀那の双方が納得している。③ほかに支障がない。しかし、①③の要件が一つでも満たされない場合は、認められない。これが前述した「諸宗寺院法度」の幕府の公式解釈なのである。

2 寺檀制度と寺院・檀那

離檀が認められたのは、具体的にいえば①住職や他の信者との感情的なもつれ、②国替や縁付による移動、③檀那寺住職の受刑による権力側から強制、④檀那寺の廃絶、⑤祈祷へのことよせ、の場合であるという。^⑧このうち、国替や縁付による移動の場合がもつとも容易で、かつ多数を占めていたと考えられる。執筆者はかつて天保・安政期の国を越え、京都へ居住地を移動した者の寺檀関係の変更を分析・考察したが、当該期における檀那寺の変更にともなって宗旨を替えた者は、四割弱に上った。ゆえに、居住地移動における檀那寺の変更の際に、宗旨も替えることはそれほど珍しいことではなかったのである。つまり寺檀制度とは、いずれかの寺院の檀那であればよく、必ずしも檀那寺が檀那の絶対的な信仰を独占し、それを前提として構築・維持された制度ではなかったといえる。

また、近世社会において禁止されたキリシタンや隠し念仏など異端的宗教が存続しえたのは、幕藩権力は「外存的属性」(寺檀関係)さえ問題なければ、社会の秩序が維持されている限り「内存的属性」(人々の実際の信仰)まで

踏み込むことはなかったからであるとされている。近世に生きる人びとは「内存的属性」のなかに様々な宗教を重層的に存在させ、そこに異端的宗教が存続できる余地があったという。

このように、近世社会に生きた人びとは、寺檀制度に結びつかない様々な信仰を持ち、宗教活動を行っていた。そこで小稿では、寺檀制度に基づかない三井高利の法然上人信仰について検討してみたい。

二 三井高利の法然上人信仰

1 高利の信仰観

まず、三井高利の仏教や宗教の信仰についての認識を確認しておきたい。高利は伊勢松坂の出身で江戸・京都に越後屋の屋号で呉服店を開業し、ついで江戸・京都・大坂に両替商を開いた三井家の「家祖」と称される人物である。

高利の信仰観は、長男・高平が記した高利の遺書を定書として同族に頒った『宗竺遺書』の「佛神信心の事」には、「佛神を敬ひ、儒学を心掛候事、人道に候、然れ共いづれにても、過候へば其身の家業おこたり、おのづと異形の人様に罷成候、佛に心ざし過ぎたるものは出家のごとく、

（中略）おのづと商売うとく成家滅す¹¹とある。また、三男・高治が曾祖父以下の言行から商売の次第を叙した『商売記』の記述には以下のようにある。¹²

一、宗壽（高利）被仰候は、商人にかぎらず、儒仏両様に心得、一向仏道にかたより候へば、家危成候事

高利は、仏教と儒教でバランスのとれた信仰は認めるものの、過度な信仰は家の存続を危うくするものとして認識していた。すべての信仰を全面的に肯定するのではなく、冷静かつ論理的な判断に基づく信仰観を有していたのである。信仰とは本来その人の心にあるものであり、まず自分の身を慎み、家業に専念することこそが大切で、安易に神を祈り、仏を供養し、僧に手向けをしても、何の御利益もない。だが一方で、高利自身は仏儒を学んで、かなり深い教養を身につけていたという¹³。これまで高利の信仰観については、前者の批判的なイメージで評価され、高利自身のそれには目を向けられることは少なかったのである。

2 高利の法然上人信仰

つぎに、その高利の法然上人信仰について検討してみた

い。『稿本三井家史料』¹⁴には、高利が法然上人の教えを受けとめて信仰していた記述が見られる。元禄六年（一六九三）三月、七二歳となった高利は病に罹っており、家人曰く誰とも対談することはなかった。そんな折、高利は菩提寺（寺檀制度上の檀那寺）である松坂来迎寺の住持・照空に對して次のような疑問を尋ねたのである。¹⁵

承度儀、法然一枚起請之内、三心四修ト申事、是ヲ具ニ承度奉存候、心佛義シヤセン無シヤ別、是も承度奉存候

これを受けた照空は、四月一日、病床の高利に對して以下のように法説を行っている。¹⁶

予（照空）優曇華ノ思ヲ作シ、欽而談之、大老ノ重病ニ對シテ、長講益ナカラント思ヒ、智慧慈悲定散念佛来迎ノ教ニ乗シテ、理ヲ究、言ヲ短ニシテ、道理ヲ至極ス

法然上人の教えは「ひろげたるが選択集すほめたるが一枚起請也」¹⁷といわれるように、高利が上人の教えを深く理解していた上で、一枚起請文の「三心四修」について照空に法説を請い、照空もまた「智慧・慈悲・定散・念佛・来迎」といった浄土教の根本に乗じて道理を説いたことが窺

い知れよう。

しかし、三井家の菩提寺である松坂の来迎寺は「俗二念佛天台トモ浄土天台トモ云」¹⁸⁾ われる天台宗真盛派の寺院であって、浄土宗のそれではない。照空もまたその宗派の僧として来迎寺十四世の住持を務めたことには留意しなければならぬ。このように、高利の理解してした内容が、当時の浄土宗（鎮西義）の理解であったか判然とはしないが、高利が法然上人の教えを受けとめ、信仰していたことには疑いの余地がないのである。

3 高利の念仏信仰

さいごに、高利の念仏信仰について言及しておきたい。

照空は法説を聞いた際の高利の様子について、「聞已テ朗然トシテ心開ケ、頭面ニ作礼十念相続ス、爰ニ至テ曰、吾カ安心、今日決定ス、往生更疑ナシ、（中略）従是後、偏ニ火宅ヲ厭離スルコト甚シ、自身鐘ヲ打テ念佛スト云々」¹⁹⁾と記述している。照空の法説を聞いた高利は、朗然として心が開けて、自身の安心は決定し、往生を疑うことがなくなったのであった。そして、その後は自身で鉦を打って念仏して過ごしたのである。



山本宗川「三井高利夫妻像」（公益財団法人三井文庫所蔵）

『稿本三井家史料』には、高利の念仏信仰を窺わせる記述は他にない。だが、高利夫妻像にはそれを見ることができ²⁰る。享保十六年（一七三一）に制作された山本宗川筆「三井高利夫妻像²¹」を見ると、高利の手には二連の日課数珠が持たれている。この夫妻像は、長文の賛が付され理想化された像として、三井同苗の結束を強めるために、七幅が作成されて本家筋に分けられたという。また北家（総領家）には、この宗川筆の夫妻像に先行して二幅のそれが伝来する。この北家の二幅は、妻かねが夫の供養のため高利の生前の姿を現実的表現で制作させた夫妻像であるとされている。制作目的の異なる二系統の高利夫妻像を見ても、いずれの高利の手にも二連の日課数珠を持っていることから、彼が生前それを持っていたことは間違いないだろう。

高利が普段から日課数珠を持つて念仏する生活を送っていたからこそ、死を意識した際に法然上人の一枚起請文の内容に疑問が生じ、たとえそれが浄土宗でなくとも菩提寺の住持の法説を聞いて、安心が決定し、往生を疑いないものとしたのである。

おわりに ― 孫世代と法然上人・浄土宗 ―

元禄七年に死去した高利は、遺言に従って天台宗の真如堂において葬られ、同所を三井家の墓所とした。高利の葬儀を始め、一連の法要は真如堂において行われた。このように高利は、松坂居住以来、寺檀制度上は一貫して天台宗の檀那であり続けた。小稿で検討した法然上人への信仰は、寺檀制度には基づかないものである。

こうした法然上人や浄土宗への信仰は、高利の孫世代にも見られる。室町家二代・高遠は、享保十二年（一七二七）正月に三六歳で東海道宮宿において客死するが、彼の形見分けの一覧の中に法然上人や浄土宗に関わるものとして「圓光大師鏡御影 壹ふく」、「義山和尚御差図 選択集十六章図 壹ふく²²」が見られる。これらの入手の経緯は不明であるが、高遠が死去した際に、法然上人の「鏡御影」と「選択集十六章図²³」を所有していたのである。この「選択集十六章図」とは高田敬輔によつて正徳三年（一七一三）に描かれ、翌四年に開版されたものであるから、高遠はかなり早い段階で入手していたといえよう。また妻のぶは、二五歳で鹿ヶ谷法然院の潭月和尚を師として得度

し、剃髪し寿月と称したのである。⁽²⁴⁾

彼らもまた寺檀制度上は天台宗の檀那で、⁽²⁵⁾これらの行為も高利と同様に寺檀制度には基づかないものである。このように三井家には天台宗の檀那でありながら、寺檀制度の枠に収まらない様々な法然上人や浄土宗に関する信仰が見られるのである。

- 1 辻善之助『日本佛教史』9（岩波書店、一九五四年）。
- 2 澤博勝「近世宗教史研究の現状と課題」（『近世の宗教組織と地域社会』、吉川弘文館、一九九九年）一七頁。
- 3 「寺檀制度」（『新纂浄土宗大辞典』項目、浄土宗、二〇一六年）。
- 4 以下、本節は拙稿「近世後期の「離檀」をめぐる権力・寺院・民衆」（『地方史研究』343、二〇一〇年）に詳述している。
- 5 法制史学会編『徳川禁令考』前集五（創文社、一九五九年）二五七四。
- 6 圭室文雄「檀家制度の成立」（『歴史公論』111、一九八五年）一二〇―一二二頁。
- 7 例えば享和元年（一八〇一）寺社奉行堀田豊前守（正毅）の回答には「離檀改宗等之儀者容易難成筋二候得共、寺檀納得之上、無抱子細有之、外ニ差支候儀も無之候者、被承届候而も不苦筋と存候」とある（『諸例撰要・諸家秘聞集』（創文社、一九九九年）四四六）。
- 8 北西弘「幕藩制下の仏教」（『国史論集』赤松俊秀教授退官記念事業会、一九七二年）九〇六頁。

9 以下、居住地移動と寺檀関係については、拙稿「近世京都における寺檀関係の一考察―居住地の移動と寺替えを中心に―」（『奈良史学』26、二〇〇九年）、同「近世京都における寺檀関係の変更に宗旨の選択」（『奈良大学大学院研究年報』15、二〇一〇年）において詳しく検討した。

10 大橋幸泰「近世潜伏宗教論 ―キリシタンと隠し念仏―」（『校倉書房』、二〇一七年）、同「近世日本の異端的宗教活動と秩序意識」（『人民の歴史学』213、二〇一七年）。

11 『宗竺遺書』（三井文庫所蔵史料）。

12 『商売記』（三井文庫所蔵史料）。

13 中田易直「三井高利」（吉川弘文館、一九五九年）二一八―二二一頁。

14 「稿本三井家史料」は、三井家編纂室が明治期に修史事業として三井各家歴代史料を収集し、編纂された史料集である。（三井文庫編『史料が語る三井のあゆみ』（吉川弘文館、二〇一五年）一〇八―一〇九頁）。

15 「松樹院宗壽居士御自筆御文」（『稿本三井家史料 北家初代高利』所収）。

16 「同裏書」（『稿本三井家史料 北家初代高利』所収）。

17 義山「二枚起請弁述」（『浄土宗全書』9、山喜房佛書林、一九七一年）一二三頁。

18 「統三縁山志」（『浄土宗全書』19、山喜房佛書林、一九七一年）六〇一頁。

19 「松樹院宗壽居士御自筆御文裏書」（註16）。

20 三井高利夫妻像については、田沢裕賀「新出の三井高利夫妻像について」（『三井文庫論叢』28、一九九四年）に詳述されており、小稿はその成果に拠った。

21 山本宗川「三井高利夫妻像」（三井文庫所蔵）。

22 「宗顯居士遺物相送り候覺」〔稿本三井家史料 室町家二代高遠〕所収。

23 「選択集十六章之図」〔『新纂浄土宗大辞典』項目、浄土宗、二〇一六年〕。

24 三井文庫編『三井家文化人名録』（三井文庫、二〇〇二年）。

25 三井家は高利死後に真如堂塔頭の東陽院の檀那となるが、寺檀制度上は天台宗の檀那のままである。

〔付記〕史料の閲覧・掲載に際して、公益財団法人三井文庫のご高配を賜りました。末筆ながら御礼申し上げます。

廬山寺蔵『選択集』第五章段の末尾における見せ消ちについて

春 本 龍 彬

一、はじめに

近年、様々な資料を通じて廬山寺に受け継がれている『選択集』（以下、「廬山寺本」）の状態が容易に把握出来るようになり、「廬山寺本」研究が大きく進展した。^①

しかし、そのような状況を経ても「廬山寺本」第五章段の末尾に焦点を当てた論考は存在せず、その実態が解明されないまま今日に至っているようである。

そこで本稿では「廬山寺本」第五章段の末尾にのみあり、且つ見せ消ちされている文章に注目し、見せ消ちが法然上人（以下、敬称省略）の指示に基づいて施された推敲跡であるという前提のもと、推敲跡の確認を行った上で、文章を筆記させた理由やそれを削除させた背景について考察してみた。

二、推敲跡の確認

1、原本の状態

「廬山寺本」第五章段は篇目に「念仏利益《之》文」^②と掲げ、引文に『無量寿経』、並びに善導の『往生礼讃』を引用し、私釈段で仏辺の側から念仏〓大利〓無上功德、諸行〓小利〓有上功德である旨を明確に述べた章段である。

本稿で注目している推敲跡は、この第五章段の末尾に存在している。今、推敲跡の状態を観察するために当該箇所
の翻刻資料を提示すれば次頁の通りである。

掲載した資料を確認すれば明らかなように、「廬山寺本」第五章段の末尾に当たる「四一丁ウ四行目」には、他の『選択集』諸本へ一切認められない「有智賢哲思之応知」^③という特殊な八文字が記されている。

「有智賢哲思之応知」の八文字に引き続き、「四一丁ウ五行目」から第六章段の篇目が「末法万年ノ後ニ余行悉ク滅シ特リ留^ニ念^ル仏^一文」と余白無く記されている状況を鑑みるに、当初はこの八文字によって第五章段が締め括られていたと判断して良いのであろう。

ところが、この八文字は線によって四方が囲まれているため、最終的に全く消去されたようである。

また、理由は不明であるが、私釈段中の本文でありながら訓点は一切付されていない。

【翻刻資料】⁽⁵⁾

四一丁ウ

- | | |
|---|----------------------|
| 1 | 無上如是展転従少至多念仏恒沙無 |
| 2 | 上功德復応恒沙如是応知然者諸願求 |
| 3 | 往生之人何癡無上大利念仏強修有上小 |
| 4 | 利余行乎 有智賢哲思之応知 |
| 5 | 末法万年後余行悉滅特留念仏文 |
| 6 | 無量寿経下卷云当来之世経道滅尽我 |
| 7 | 以慈悲哀愍特留此経止住百才其有 |

2、文章の解釈

a、訓み方

では、見せ消ちされている八文字の文意は一体如何なるものなのであろうか。任意に訓点を施すのであれば、以下に示す二通りの訓み方が成り立つと思われる。

第一に、見せ消ちされている八文字が二つの文章から構成されていると見做すパターンである。

〈解釈1〉

【原文】
有智賢哲思之応知
【書き下し】
有智の賢哲、之を思う。応に知るべし。
【現代語訳】
有智の賢哲は、このように考えている。「読者は、」よく理解するべきである。

仮にこのように八文字を書き下すのであれば、前後の文章で主語が相違する。この場合、前半部分の文章は有智の賢哲が主語となり、内容としては有智の賢哲の文献や言説も第五章段の論拠として用いられているという意味になる

のであろう。一方、後半部分の文章は明確に主語が示されていないもの、おそらく「廬山寺本」を閲読する読者が主語になると推測される。となれば、後の文章は読者に対して前の文章内容を論すような一文になると思われる。

第二に、見せ消ちされている八文字を一つの文章として扱うパターンである。

〈解釈2〉

【原文】

有智賢哲思之応知

【書き下し】

有智の賢哲、之を思い、応に知るべし。

【現代語訳】

有智の賢哲は、このように考え、よく理解するべきである。

もし、上述したように八文字の構造を考えるのであれば、文章の主語は読み手のことを意識した言葉である有智の賢哲となる。そして文章の内容は、知見の広い読者が第五章段における念仏の利益に関する道理を理解出来ないはずがないという意味になるのであろう。

b、類似の句

それならば、法然はどちらのニュアンスで「有智賢哲思之応知」という八文字を執筆させたのであろうか。

そこで注目したいのが幾つかの論疏に見受けられる類似の句である。

先ず、浄意の著作と伝わる『十二因縁論』の中には、見せ消ちされた語句と非常に近似した表現が次のように確認される。

〈資料1〉伝浄意『十二因縁論』(菩提流支訳)

【原文】

而彼心識。不可説一不可説異。(中略)如是一切諸因縁法。転不転事。諸有智者。善思量応知。

【書き下し】

而ち、彼の心識は一と説くべからず、異と説くべからず。(中略)是くのごとき一切の諸の因縁の法、転不転の事、諸の有智者は善く思量して応に知るべし。

【現代語訳】

とすると、「言うところの」心識は同一と述べるべき「も

の」ではなく、「また」異質と述べるべき「もの」でもない。(中略) このような全てのあらゆる因縁の法や転、不転の事について、多くの智慧有る者は正しく思量してよく理解するべきである。

ここでは心識について議論が展開される中、最後にその内容の理解を促す目的で「諸の有智者は善く思量して応に知るべし。」と述べられている。

著者の浄意に関する生没年等の情報は不詳であるものの、『十二因縁論』の訳者が世親の『往生論』を翻訳した菩提流支であることを加味すれば、法然が三経一論を定める過程などで菩提流支の翻訳した他の論書として『十二因縁論』に興味を持った可能性は十分に想定される。

もしかしたら法然は「廬山寺本」撰述までの間に『十二因縁論』を閲覧し、〈資料1〉における波線部の言葉遣いを学んでいたのかもしれない。

また、善導の『観念法門』、或いは『観経疏』の中にも見せ消ちされている八文字に近い表記が左記のように見出される。

〈資料2〉 善導『観念法門』

【原文】

又上至^ニ諸仏賢聖^一人天六道^ノ一切ノ良善^モ此等ノ惡人ノ所^ニナリ
譏^テ恥辱^{スル}也。諸^ノ有智^ノ者^ノ應^ニ知^ル。

【書き下し】

又上は諸仏・賢聖に至り、人・天六道の一切の良善も、此れ等の惡人の譏りて恥辱する所なり。諸の有智の者、應に知るべし。

【現代語訳】

また上は諸仏や賢者、聖者に至り、「下は」人界や天界といった六道における全ての良善〔なる者〕も、これらの惡人に誹り辱められるのである。多くの智慧ある者は、よく理解するべきである。

〈資料3〉 善導『観経疏』

【原文】

今既^ニ以^テ斯ノ聖教^一一驗^{カニ}知^ス。弥陀^ノ定^テ是^レ報^{ナリ}也。縱使^イ
後^ニ入^{トモ}涅槃^一其ノ義無^シ妨^ガ。諸^ノ有智^ノ者^ノ應^ニ知^ル。

【書き下し】

今、既に斯の聖教を以て驗らかに知んぬ。弥陀は定んではれ報なり。縦使、後に涅槃に入るとも、其の義妨げ無し。諸の有智の者、応に知るべし。

【現代語訳】

今、既にこの聖教（『大品般若経』）によって明らかに分かるはずである。阿弥陀仏は間違ひなく報身である。もし後に「阿弥陀仏が」涅槃に入るとしても、その義は差し支えない。多くの智慧ある者は、よく理解するべきである。

〈資料2〉や〈資料3〉の波線部に見て取れる一句は、本稿で取り上げている八文字の文字列と完全に一致している訳ではない。ただし、或る物事について言及した後、その内容を締め括る際に用いられている一句という点では軌を一にしている。

言うまでもなく、法然は「廬山寺本」撰述時において偏依善導一師を標榜し、善導教学を多分に受容した。そのため、それに伴って善導の著作中に見られるたぐみな表現や常套句も自身の内に取り入れ、活用していったと推測される。とすれば、『観念法門』や『観経疏』に見られる「諸

の有智の者、応に知るべし。」という文章は、見せ消ちされている八文字の言い回しに少なからず影響を与えたと判断されよう。

c、適当な解釈

以上、本項では見せ消ちされている八文字の文意をめぐって思案してきたが、例示した資料に基づく限り、一つの文章として扱う〈解釈2〉の訓み方で見せ消ちされている八文字を読解した方が適当であるように思える。

おそらく、法然は「廬山寺本」の第五章段を「有智の賢哲、之を思い、応に知るべし。」と締め括ること、第五章段の内容は決していたずらなものではなく、むしろ論理的に考えれば必然的に導かれる道理であるという強いメッセージを読者へ発信したかったのではなからうか。

三、推敲跡を通じた一考察

1、文章を筆記させた理由

前節までの整理によって「有智賢哲思之応知」の八文字は読者に対するメッセージであったことが判明した。

では、そもそも法然は何故このような一文を用いたので

あろうか。

文章を筆記させた理由として次の二点が挙げられる。

a、大小義の根拠

まず、一点目は大小義が理論としてのみ成り立つものであったからである。

「廬山寺本」では諸行に対する念仏の優位性を示すために第三章段において勝劣義と難易義、第五章段において大小義、第十三章段において多少義が明かされており、既にこれらの相対義をめぐっては林田康順氏による緻密な研究がある。

林田氏の指摘に基づくのであれば、大小義の成立は『逆修説法』五七日の時点であったと考えられる。ただし、『逆修説法』五七日から「廬山寺本」第五章段への変化として『往生礼讃』の引用、並びに「聖意難_レ測_リ」の一句から始まる説示の追加を認めることが可能であり、とりわけ後者の変化については諸行の小利性、有上功德性を明示するに足る典拠が手薄な状況を念頭に置きつつ、生じた展開であったと理解して良さそうである¹⁰⁾。

なるほど、「廬山寺本」第五章段で大小義を説示する際

に主な典拠となっているのは、引文である『無量寿経』の一節と『往生礼讃』の一節である¹¹⁾。

とはいえ、これらの文言の中に念仏が大利、無上功德である点は示されていても、諸行が小利、有上功德である旨は決して説かれていない。つまり、換言すれば諸行が小利、有上功德であるという道理は念仏が大利、無上功德であるという文句を翻すことでしか導出出来ない理論なのである。おそらく、法然は大小義が論理的にしか説明出来ない事情を鑑み、「行者能_ク思_二量_モ之_一」¹²⁾や「《行者》応_ニ知_レ之_一」¹³⁾等の表現よりも更に強い「有智の賢哲、之を思い、応に知るべし。」というフレーズを当初は第五章段の末尾に据えさせたのではなかろうか。

b、九条兼実への配慮

次に、二点目は読者である九条兼実（以下、兼実）の理解を出来るだけ促したかったからである。

法然に帰依し、『選択集』の撰述を要請した兼実について、多賀宗隼氏は以下のように言及している。

兼実は、単なる、いわゆる信仰に満足せず、かなり深い教理的理解に努力している¹⁴⁾。

上述した多賀氏の指摘に従うと、兼実は信仰とは別に教義の研究に熱心であったようであり、当時の公家においては特異な存在であったと判断される。

そして事実、その様子は『玉葉』に書き留められている『観無量寿経』と『無量寿経』に関する問答等から窺い知ることが可能である。⁽¹⁵⁾

したがって、このような記事が含まれる『玉葉』に基づくのであれば、兼実は非常に高度な議論にも堪えられるだけの見識を有していた人物と認められ、正しく仏教教理に精通した賢哲と言っても過言ではないのであろう。

だからこそ法然は、そのような兼実の人となりに基づいて「有智の賢哲」という言葉を用い、更に第五章段の内容に対する兼実の理解を促す目的で「之を思い、応に知るべし」と語勢を強めさせたのではなからうか。

2、文章を削除させた背景―第三章段の説示と人間観―
最終的に法然は、前述したような理由から使用した一文を削除した訳だが、文章を削除した背景には第三章段の説示との関係性や自身が大切にしていた人間観との関わりがあったと思われる。

第三章段所説の難易義の中には、阿弥陀仏が一切衆生を救済するために称名念仏の一行のみを本願で定めた事実について触れる箇所がある。

若夫^レ以^二造像起塔^一而為^二タマワバ^一本願^一者貧窮困乏類^ハ定^デ
絶^二往生^一ノ望^ヲ。然^ル富貴^ノ者^ハ少ク貧賤^ノ者^ハ甚多シ。
若以^二智恵高才^一而為^二タマワバ^一本願^一者愚鈍下智^ノ者^ハ定^デ
絶^二往生^一ノ望^ヲ。然^ル智恵^{アル}者^ハ少ク愚痴^ノ者^ハ多シ。(中略)
當^ニ知^ル。以^二上ノ諸行等^一而為^二タマワバ^一本願^一者得^二往生^一者^ハ少ク、不^ル往生^セ者^ハ多^{ラン}。然^レバ則^チ弥陀如来法蔵比丘之昔^シ被^レ催^ニサ^一平等^ノ慈悲^一。普為^ニ摂^ニセンガ^一於^二一切^一不^下以^二造像起塔等^一ノ諸行^一為^二タマワバ^一往生^ノ本願^上。唯以^二称名念仏^一一行^一為^二タマエ^一ル^ト其^ノ本願^ト也。⁽¹⁶⁾

ここで注目に値するのが上記の説示に含まれる見せ消ちされた一文とは相容れないニュアンスである。

上記の説示においては「智恵^{アル}者^ハ少ク愚痴^ノ者^ハ多シ」と指摘し、読者に自分自身を智恵ある者ではなく、むしろ愚痴の者と弁えるべきであると論し、往生を願うのであれば本願称名念仏を行う他ないと結論付けているにもかかわらず、見せ消ちされている文章では読者を智恵ある者とし、読者のように賢明な者は第五章段に説かれる内容をしっか

りと受け止めなければならないと述べているのである。

おそらく、法然はこのような矛盾がかりであったのだろう。第五章段末尾の見せ消ちは智恵ある者のために第五章段、ひいては『選択集』の内容が示されていると読者に少しでも誤解されないよう、事前にリスクを排除する目的で施されたと考えられそうである。

四、おわりに

本稿ではここまで推敲跡の確認を行い、文章が筆記された理由や削除された背景について考察を加えてきた。これまで「廬山寺本」第五章段の末尾に存在する見せ消ちについて検討が施されることはなかったため、本稿を通じて様々な見解を提示出来たと考える。

1 兼岩和広『「選択集」の成立史的研究』（国立国会図書館蔵、二〇〇三）等参照。2 平成十一年版（四〇頁）。3 平成十一年版（四三頁）。4 平成十一年版（四三頁）。5 基本的に常用漢字を用いた。兼岩和広『「選択集」の成立史的研究』付録資料「廬山寺本」翻刻（九二頁、国立国会図書館蔵、二〇〇三）等参考。6 『正蔵』三三・四八一下。『国訳一切経 印度撰述部』論集部六（六六頁、一九三一／一九七八）等参考。7 『浄全』四・二三四下。齊藤隆信編著『浄土宗説誦聖典』V（一五九）一

六〇頁、四季社、二〇〇二）等参考。8 『浄全』二・一一下一二上。高橋弘次編著／糸原恒久編『傍訳 浄土信仰系譜体系』六・観経疏（一）（二一六頁、四季社、二〇一三）等参考。9 平成十一年版（四一頁）。10 林田康順『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」渡来の意義——』（宮林昭彦教授古稀記念論文集 仏教思想の受容と展開）一、山喜房仏書林、二〇〇四）等参照。11 平成十一年版（四〇頁）。12 平成十一年版（二〇頁）。13 平成十一年版（六五頁）。14 多賀宗集編著『玉葉索引——藤原兼実の研究——』（五四八頁、吉川弘文館、一九七四）。15 国書双書刊行会編『玉葉』一（六〇二頁、名著刊行会、一九九三／二〇〇五）。16 大正大学浄土宗宗典研究会編『「選択集」諸本の研究（資料編）』五・禿庵文庫本（二二頁、文化書院、一九九九）。

凡例

※《》は挿入符による挿入を示している。

※重ね書きは訂正後の文字を採用した。

※送り仮名や句読点の表記を一部改めた。

※『選択集』の調点は基本的に「昭法全」に従った。

※一度引用した原典の本文はその後の出典註を割愛した。

※大正大学浄土宗宗典研究会編『「選択集」諸本の研究（資料編）』一・廬山寺本（文化書院、一九九九）を平成十一年版と記した。

『一百四十五箇条問答』の忌み日数について——『諸社禁忌』と比較して——

峯 崎 就 裕

一、はじめに

『一百四十五箇条問答』には、神祇信仰との関連と思われる問答が存在しており、こうした問答は神仏習合という法然上人（以下敬称を略す）在世の信仰状況を反映している。特に忌み・穢れに關した問答では、穢れに触れた場合に必要な忌み日数をめぐる問い掛けが行われている。忌むべき日数について教えを請う問答は、仏教における問答としては稀なケースであり、当時の貴族社会の信仰背景を考究する上で看過できない問答である。本稿では、『一百四十五箇条問答』に内包される貴族社会の信仰の問題、特に忌み日数について、法然と同時代に編纂された『諸社禁忌』との比較を通じて考察を行う。¹⁾

『諸社禁忌』は、鎌倉期の畿内の神社二一社にわたる禁

忌に關する忌み日数を示した記録である。²⁾この記録には、伊勢神宮をはじめとする神社の他に、熊野や金峯山といった神仏習合的な霊場が加えられており、信仰の対象が広がっている点が指摘できる。また、同記録は神社ごとに必要な忌み日数が異なっており、当時の複雑な信仰状況を表している。そのため、『諸社禁忌』との対比は、『一百四十五箇条問答』に説かれる忌み日数の理解の助けとなろう。

二、『一百四十五箇条問答』における忌み日数

『一百四十五箇条問答』には、忌み日数に關する問答と思われるものが五つ存在する。その五つの問答を、説かれている内容によって分類すると、①精進に關する問答、②産穢に關する問答、③蒜・鹿³⁾に關する問答となる。それぞれ分けると次の通りである。

①精進に関する問答

五五 一、神仏へまいらんに、三日一日の精進いつれか

よく候。

答、信を本にす。いくかと本説なし。三日こそよく候へめ。

一三五 一、物へまいり候精進、三日といふ日まいり候へ

きか。四日のつとめてか。

答、三日のつとめてまいる。

神仏へ参詣するために身を清め、不浄を避け潔斎する精進の日数について問われている。ここで注視すべきは、質問者側の精進の日数が、一日、三日、四日と定まっていな

い点である。一方で、法然の回答は「三日」と答えている。

②産穢に関する問答

七九 一、子うみて仏神へまいる事、百日ハ、かりと申

候ハますにて候か。

答、それも仏法にいます。

一二五 一、産のいミいくかにて候ぞ。又いミもいくかにて候ぞ。

答、仏教にはいミといふ事候はず。世間にハ産は

七日、又三十日と申けに候。いみも五十日と申す。御心に候。

子供を産んだ際に被る穢れである産穢について尋ねている。産穢については、「百日ハ、かりと申候ハますにて候か」と、質問者が聞いたと思われる日数について真偽を問うていたり、法然が「世間にハ産は七日、又三十日と申けに候。いみも五十日と申す。」と答えているように、実際に忌むべき日数が問題として取り上げられている。

③蒜・鹿に関する問答

七七 一、ひる、し、はいつれも七日にて候か。又し、

のほひたるはいみふかしと申し候はいかに。

答、ひるも香うせなハは、かりなし。し、のひたるによりていミふかしといふ事ハひか事。

蒜や鹿食の忌みがあるかどうかを尋ねている。この問答からは、蒜や鹿食の忌みが問題となることが分かる。また、干したものの忌みがより深くなるのかどうかという意識があることが伺える。

というのは祭の前後三日間を意味した。⁽⁴⁾

『二百四十五箇条問答』では、「三日一日の精進」や「四日のつとめてか」とあり、伊勢太神宮の「前三斎+参詣翌日猶「精進、」のことと捉えることも出来る。しかしこれにせよ、日前を除く神社が三日という見解を示していることを考慮すれば、当時の精進の日数は、三日が通念であったことは明白であろう。法然の「三日こそよく候ハメ」「三日のつとめてまいる」は、精進＝三日ということを踏まえての回答と言える。

②産穢に関する問答

次に産穢は、『諸社禁忌』において、数ある禁忌の項目の中でも筆頭に取り上げられている。まず産穢が最初に項目が設けられていることについて、三橋氏は、産穢の基準が曖昧になり、特に日数が問題となつてしていると指摘している。⁽⁵⁾『諸社禁忌』における産穢の忌み日数を概観すると、大きく異なつてることが分かる。伊勢太神宮の項目に、「式文七日、近代卅日」とあり、従来の規定と『諸社禁忌』当時の認識が変化していることが伺える。そうした認識のずれは、『玉葉』にも反映されている。『玉葉』承安二年

(一一七二) 七月七日の記事には、

法皇忌、産穢卅日、給之故也、白河、鳥羽兩院共、雖被_レ奉_レ崇_二熊野、叡山等_一、除_二御参詣之時外_一、未_レ忌_二給産穢卅日_一也、而至_二于此御時_一者、傍祐兩所之靈社故、有_二数日之忌禁_一歟、謂_二其帰敬已越_二先代_一者也、抑依_二式文有限_一、於_二内裏_一者、不_レ被_レ忌_二七ケ日以後_一、然而至_二于参_二禁中_一之人、不_レ被_レ憚_二院参_一、只直向_二産所_一之人、不_レ参_二院中_一也、是依_二御信心之余_一、雖_レ有_二卅ケ日之忌_一、更非_二式条之所_一載、又非_二法令之所_一指、仍被_レ略_二丙穢_一云々、是又頗權議歟、近世事不_レ存_二首尾_一、⁽⁶⁾

とあり、式の規定上に忌む風習があることを示している。伊勢太神宮や『玉葉』の記述のように、産穢を規定以上に忌む風習が影響してか、産穢を三〇日と規定している神社が多い。一方で、賀茂・日吉・広田・熊野は異なる忌み日数を提示している。つまり、院政期における産穢の基準が非常に不明瞭になっており、判断の主体が「式」という国家の規定ではなく、各神社によって判断が下されていることが伺える。

『二百四十五箇条問答』の「子うみて仏神へまいる事、

「百日ハ、かり」という質問や、「世間にハ産は七日、又三十日と申けに候。いみも五十日と申す。」という法然の回答は『諸社禁忌』に見られる問題の延長線上にあると言える。特に、『一百四十五箇条問答』の穢れに関する問答で、「産穢」にだけ日数に関する問答があることは、産穢の日数が大きな問題となっていたことを裏付けるものである。

また、『諸社禁忌』には、ところどころ各神社の社司以外の意見が反映されている。その中には巫女や僧侶の注進を重視することもあり、そうした状況について、三橋氏は「神祇信仰の指針を示す主体が、国家（神祇官）より神社（社司）、さらに巷間の僧侶や巫覡へと移っていったことを意味している」と指摘している。つまり、『一百四十五箇条問答』で、法然に産穢の忌み日数を質問する背景には、僧侶にも神祇信仰について判断が求められるという切迫した信仰状況が影響しているのである。

③ 蒜・鹿に関する問答

最後に蒜・鹿食は、産穢以上に規定が曖昧なものになっている。蒜・鹿食の場合、自分以外も食べたかどうかが問題となる。そのため、『諸社禁忌』では、「同火」と表記さ

れる。「同火」は「付同火」すなわち同居している人が食べるということで、自ら食べることと合わせて「付（つけたり）」としたと考えられる。そのため、「同火」は同居人が食べた場合、「付同火」は自分と同居人が食べた場合とする。^⑧

まず鹿食に関して、伊勢太神宮の「式文三ヶ日忌^レ之、」の式文とは、『延喜式』の「六畜死五日。産三日。鶏非忌限。一其喫^レ六三日。」であると考えられる。しかし、鹿食の伊勢太神宮の項目を見て分かるように、その規定は定まっていない様子が見てとれる。つまり、鹿食が問題視されるようになったのは院政期からであり、『諸社禁忌』で見られる忌み日数の規定の相違が何よりの証拠であろう。『一百四十五箇条問答』問答では、鹿食の忌み日数について七日であるかと質問しており、質問者にとって鹿食の日数は七日であるという認識が伺える。^⑨

『諸社禁忌』における鹿食の忌みが七日である神社を見ると、春日・日吉・北野があげられる。^⑩他の神社に関しては、自らが食べた場合と、そうでない場合の日数は分けられていることが多い。それは、やはり鹿食が新たな問題として浮上し、産穢の時と同様、判断の主体が国家から神社

へと変化しつつある状況が影響していると推測される。

次に蒜については、神社ごとに対応が分かれている。伊勢太神宮のように、忌まない神社もあれば、広田のように百日という長い期間忌む神社も存在する。こうしたことは、先ほどの鹿食同様、蒜や葱といったものも院政期から問題視されたことによる。そのため、伊勢太神宮では、「蒜葱 不_レ忌_レ之」となっているであろう。『一百四十五箇条問答』では、「ひるも香うせなはは、かりなし」とあるように、臭いが問題視されている。伊勢太神宮にも、「但参宮日禁「魚食、慎「其香 故也、然者可_レ准_レ之歟」とあり、宮中に参る日に魚食を禁ずることは臭いを慎むためであり、それに準ずるべきかどうかと判断を逡巡している記載があることから、やはり院政期になってから問題となっていることが分かる。

四、『一百四十五箇条問答』に見られる貴族社会の信仰事情

ここで、『一百四十五箇条問答』の説示内容を『諸社禁忌』における各神社の忌み日数の規定照らし合わせてみると、概ね一致している。特に、蒜・鹿食に関する問答は春

日だけ一致している。鹿食に項目では、日吉・北野とも一致しているが、同問答の質問は蒜と鹿をあわせた質問であることを踏まえれば、春日に關しての質問とも見て取れる。

法然の庇護者であった九条兼実は、藤原氏の氏神を祭る春日を篤く信奉し、何度も参詣している。その意味で、この質問者は、九条家に入内りする人物であり、春日に参詣するためにこのような質問をしたのであろうか。つまり、質問者における穢れの判断基準は春日社に依拠するものであり、他社の基準について法然に訪ねてきたのではない。いずれにせよ、『一百四十五箇条問答』の問答を見る限り、神社へ参詣するという神祇信仰が拡大した影響が同問答に見られることは間違いないであろう。

国家の祭祀の規定であった穢規定も、神社への参詣が、国家的から次第に個人的な祭祀へと変化してきたことにより、その対応も各神社（社司）が行うように変化していった。つまり、古代より神祇信仰を形作ってきたのは朝廷・貴族たちであったが、祭祀に参加するという形態から、神社へ参詣するという形態への信仰の変化に自分たちが対応できなくなってきたということを示している。

特定の人々しか参加しえなかった祭祀から、そこに行け

ば良いという神社へ参詣する型の信仰の確立は、神祇信仰のすそ野の拡大と共に、穢れの拡大を招いたといえよう。

法然に対する忌み日数や穢れに関する質問は、院政期における神祇信仰の主体の変化がもたらした産物なのである。

そうした神祇信仰が拡大する中においても、法然の説示というのは一貫して、仏教と神祇は分けている。質問者の意識は、〈五五〉や〈七九〉に「神仏」や「仏神」とあるように、同列的に考えられていたのであろう。しかし法然は、仏神に忌みがあるかどうかについて問われた際も、「仏教にハイミといふ事候はず。」という回答をしている。

また、他の問答〈七八〉でも、「神やは、かるらん、仏法にハ忌ます。」と答えているように、神祇では忌みがあることを示唆しているが、仏教には忌みがないと断定している。こうした回答は、仏教を信奉することは何にも障るものではないという、法然の仏教信仰の発露なのであろう。

五、おわりに

本稿では、『一百四十五箇条問答』に説かれている忌み日数の問答について、その説かれている内容が、当時の社会の信仰状況とどのように繋がっているのかを、『諸社

禁忌』という法然と同時代の書物を用いて考察した。

本稿で扱った『一百四十五箇条問答』における忌み日数の問答は、何れも神祇信仰に関する問答であるが、産穢にしても、蒜・鹿食にしても、特に院政期になり表面化した問題に関してである。『諸社禁忌』に示されている内容は、『一百四十五箇条問答』の説示と相関性が高く、その問答の時代背景を解き明かす大きな手助けとなった。

また、蒜・鹿食の項目から、『一百四十五箇条問答』の質問者に春日への参詣者がいたのではないかという可能性を提示したが、貞慶にしても、明恵にしても、法然の身辺には春日信仰を持っていた人物が見受けられ、一考する余地があるように思われる。『一百四十五箇条問答』は、民俗信仰という側面だけでなく、神祇信仰という貴族社会の信仰に即した面から、更なる研究を加えていくべきなのではないだろうか。

1 『「一百四十五箇条問答」と『諸社禁忌』については、伊藤唯真氏（伊藤唯真『伊藤唯真著作集』四、法蔵館、一九九六）がわずかに言及しているに過ぎない。

2 『諸社禁忌』についての詳細な研究は、三橋正『諸社禁忌』に

ついで―古代から中世への転換期における穢の諸相―（三橋正『日本古代神祇制度の形成と展開』、法蔵館、二〇一〇）がある。本稿における『諸社禁忌』の理解は、三橋氏に拠るところが多い。

3 〈七七〉にある「し、」は、肉のことを指し、その漢字は「六」、あるいは「鹿」と表記する。本発表では、『諸社禁忌』の表記に合わせて「鹿」で表記する。

4 三橋氏は、「前三斎」が「前散斎」の誤記かどうかは議論が分かれる所としている。本稿では「前三斎」（『前に三日の斎』で解釈する）。

5 前掲注二、五三五頁

6 国書双書刊行会編『玉葉』二、名著刊行会、一九九三、二一四頁

7 前掲注二、五四九頁

8 前掲注二、五三一頁

9 また干した場合はさらに忌みが深いのかをも併せて質問しているが、『諸社禁忌』にはそうした記載は蒜の項目にしかなく、法然も「ひが事」と退けていることから、蒜の場合と混同して質問したのではないだろうか。

10 この場合において、『一百四十五箇条問答』で質問されている問答は、自らが食べることを踏まえての質問であると考えられ、「同火」は当たらないとした。

凡例

一、『一百四十五箇条問答』の問答は、『聖典』四、一六七―一九四頁から引用している。ただし、繰り返しを避けるため本文では省略した。

一、『一百四十五箇条問答』の表示は、上記に問答数を記載し、下に問答を記した。本文では問答数に（ ）を施した。

例、左記は『一百四十五箇条問答』第五問答を意味する。

① 五五 一、神仏へまいらんに、三日一日の精進いつれかよく候。

答、信を本にす。いくかと本説なし。三日こそよく候。ハメ。

②・・・（五五）では・・・

凡入報土と凡夫變現淨土三界不攝との關係

— 善導と懷感との対比 —

村上 真 瑞

『觀無量壽經疏』「玄義分」において阿弥陀仏の仏身仏土は報身報土である上に「下は十遍の念仏を称えるもの（下品の凡夫）に至るまで」本願力によってその報土に救われることを強く打ち出した上で、「今既成佛」すでに四十八願を完成し、一仏身として現実に存在していることを指摘している。このことを「即是酬因之身也」として、「因位の修行が酬われた身」つまり、報われた身すなわち報身であるとするのである。また、『觀無量壽經』上品三生に説示される「阿彌陀佛及與化佛來迎此人」を典拠として、報身は化身を兼ねていることを主張する。では、『釋淨土群疑論』においては、いかに展開されているのであろうか。阿弥陀佛の並びなくすぐれた本願の増上縁力を用いることによって、その地前の諸の行が完成されていない菩薩等をして、その識心が劣っているのにもかかわらず、如来の本

願のすぐれた力に、すべてをまかせてしまえば、地上の菩薩所變の淨土と同一の、はかり知れぬほど深くてみごとな、そして広くて大きい清淨莊嚴を得さしめられ、他受用土に生ずることができるとして、他受用土説を力説しているのである。次に懷感は、『佛地經論』の説を引いて、阿弥陀佛の本願力による淨土と『佛地經論』に説かれる淨土とを比較しながら論じている。すなわち『釋淨土群疑論』³卷第一によると、先の佛身佛土論において『釋淨土群疑論』の典拠として引いたところの『佛地經論』等の、初地以上は他受用の土に生じ、地前の菩薩は變化土に生ずるという説を引いて、それらの説は、自力によって地前地上の二土に居する者を分判したものであり、他力である、阿弥陀佛の本願のすぐれた増上縁によって説いたものではないとして、阿弥陀佛の本願による佛土と區別している。阿弥陀佛の本

願力によるならば、『佛地經論』等では他受用身には往生できないとされる凡夫もまた、他受用土に生ずることができるとされている。本願他力の強調と、他受用土の強調とにほかならない。つぎに、『釋淨土群疑論』卷第一によると、「淨土は最極自在の淨識を相となす。」と説いていて、そこにいる声聞等もまた菩薩と同じ法を聞き、同じ淨土を見ているのであるから、如來の不思議力のなせるわざである、つまり声聞は、如來の不思議力によって、他受用身をみせしめられたわけであるから、如來の不可思議なる本願力によって、他受用土に生じてもなんら矛盾はないとして、ここにおいても不可思議なる本願力によれば他受用土に生ずることができることを強調している。以上のように、懷感は、『佛地經論』を引きながら、阿彌陀如來の本願他力の淨土と、自力で得る淨土とを比較し、かつそこにおいて、如來の不可思議なる本願力によれば、必ず如來の他受用土に凡夫であっても往生できることを力説している。これらを全体的に考察するならば、懷感は、阿彌陀如來の身土が他受用身、他受用土であるという説に重点を置いているといわざるを得ない。

その傍証として淨土の三界摂不摂の問題をとりあげてみ

よう。この問題は、無漏なる如來の淨土へ有漏なる凡夫が往生するという相互に矛盾した者が同一の場所に住することから発起する。第二の立場である、凡夫の心変現の淨土であっても三界不摂であるとする説を考察してみよう。

〔釋淨土群疑論〕卷第一によると、凡夫の心変現の土は、有漏識所變の淨土であるが三界不摂であるとする。それを証明するために懷感(5)は「惡趣」の名に注目して、以下の經証を引く。先ず『無量壽經』卷下において「横^ニ截^ニ五趣^ニ自然^ニ閉^ニ」〔大正藏經〕一二卷二七四頁と説くように、有漏の凡夫が西方往生するのは滅道の二締にかかわることであって、決して苦集二締に結びつかない。このことをふまえて依託している無漏土に具わる力用を強調して、三界不摂を論証しようとするのである。ここに言う横^ニ、閉^ニとは、斷惑証理という豎、斷の道理によらずに、淨土自身に具わる阿彌陀佛の本願他力の力用をふまえて証明しようとすることである。次に同じ立場から『阿彌陀經』において阿彌陀佛の国土には三惡趣がないと説くことを引く。そのあと、前述の第一の立場である三界摂の見解を証明した理由をすべてくつがえしている。すなわち第一の立場では、『無量壽經』を引いて、阿彌陀佛の国土に四天王や寶利天

があると説いている（巻上）のは、欲界があることを現わし、又地より已上淨居天に至るまでのあらゆる莊嚴の事を見ると説いている（巻下）のは、欲色二界があることを示しているが、ここにおいては、同じ『無量壽經』巻上によつてこの第一の説を破している。ここで注目したいのは、第一の立場で説いた、淨土には天人がいると説かれているから三界摂であるとした見解を否定するために、『無量壽經』巻上に説かれる指方立相論を引用していることである。すなわち、『無量壽經』巻上に説かれる「余方に因順するが故に」とは、救われるべき衆生のために、阿弥陀佛みずからの世界を、人間世界において用いられる方角と、人間が本来具有している取像性を用いて説き現わすこと、すなわち、指方立相である。したがって、淨土にいるという天人は、本来すべて自然虚無、無極なる身である。つまり、第一の立場を証明するためにあげた天の名は、すべて有名無実のものとなり、第一の立場、すなわち三界摂の立場は、確実に否定されることとなる。

さて、前述のように『大乘法苑義林章』では、淨土とは、その人の心の淨らかな様子に従つて淨土も淨らかなものとなるのであるから、凡夫の変現するような化土は三界の迷

いの世界の物に心を執著して変現するのであるから三界摂以外の何ものでもない。と説くのである。それに対して懷感⁶は、凡夫は物に心を執着する以外救われる道がないことと、淨土自身に具わる阿弥陀佛の本願他力の力用とをふまえて、『大乘法苑義林章』の説を否定している。すなわち『釋淨土群疑論』巻第一においては、太陽を如来無漏の淨土にたとえ、眼根を煩惱の繫縛から放たれると言うのである。つまり如来無漏の淨土を凝視することによって、かえつて凝視するという執着がそこなわれ、煩惱の繫縛から放たれると言うのである。したがつてこの問題は凡夫と如来無漏の淨土との関係であり、如来無漏の土に具わる力用には、凡夫所變の有漏土に作用することによって凡夫所變の有漏土を清淨化するという増上縁的な作用を見出すことができる。したがつて、たとい凡夫所變の土が有漏であつても阿弥陀如来の弘誓願力の増上縁によつて往生せしめられるのであるから三界摂であると示している。

ここで、『釋淨土群疑論』に於いて「三界摂が懷感の主張ではないか」とする不可解な文章がつけ加えられている。すなわち、前の二つの解釈において初めの釈（凡夫變現土は三界摂）を正しいとする。次のように理解してはどうで

あろうか。すなわち、先に述べた不可解な文章は、前文の答えの内容ではなく、後にすぐ出る問の文章に接続されるべきものと考えてるのである。次のように解釈してみたい。

つまり、問を出す前に、問う側の意見を述べ、そのあと問を出したと考えるのである。そこで、私が読解したように訳してみよう。「前の二つの解釈において初めの釈の方が正しいと思う。なぜなら異熟識の体は実の有情のものだから、浄土に往生した者に異熟識が残っているならば、どうしてその者が実の天人でないといえようか、いや浄土に往生した者は、実の天人である。浄土に往生した凡夫であっても三界摂であって、三界不摂とは決して言えない、このようなわけで、私は、初と後との二つの解釈のうち、後の解釈に疑問があるので、重ねてこの質問をするものである。」と訳される。ここで注目しなければならないのは、この文の最後に出る「後ノ解」という語である。この「後ノ解」は先にあげた不可解な文章において「初ノ解」という語が見出されるが、この「初解」すなわち三界摂説と「後解」すなわち三界不摂説とは一対をなすものであり、さらに、先の不可解な文章において「前ノ二解」という語が見出されるが、この「二解」とは、まさに「初解」と

「後解」との二解であるから、先の不可解な文章は、今、私が試みたように、後の問と接続して読むならば、まったく不可解ではなく、首尾一貫した意味の通る文章として理解することができる。そしてもう一箇所注目したいのは、やはりこの文の最後に出る「復為三斯問」という文の「復」の語である。この「復」は重ねて質問する事を意味しているが、なぜ重ねて質問すると言ったのであろうか。これについて、私は次のように解釈してみたい。すでに、この問答と同じ趣旨の問答が『釋淨土群疑論』巻第一の初めの部分において次のようになされている。⁽⁸⁾もし有漏心の所変の浄土であるならば、三界を出過できるはずはないのであるのに、どうして三界不摂であると証明できるのか、という問いに対して、『無量壽經』の「横截五惡趣」「因順餘方」「阿彌陀經」の「佛國土無三惡趣」等の偈を引いて、人、天があるとするのは衆生に対してわかりやすく示すために仮にその名を出しただけであるとして、たとい有漏であつても三界を出過し得るといふ見解を示している。この例以外にも同じ趣旨の問答が何度か出ていることから、懐疑の相手としている者は、何度となく懐疑と論争し、常に平行線をたどっていたと考えられる。そして、その懐疑と

相容れない意見とは、前の不可解な文章の中に表れる主張であるとするれば、この「復」の文字も、この文の中で意味をもったものとして生きてくる。したがって、このような理由からも、先の不可解な文章は、後の問と接続して読むべきである。この不可解な文章の解説法については、学位論文を初めいくつかの雑誌に掲載させていただいたが、まったく反応はなかった。しかし榎屋達也氏が拙論を引用して、「村上氏の説を十分に検討した結果、大いに卓見であるとの結論に至った」と述べている。ようやく拙論を理解して評価されたことを紹介しておきたい。

以上『釋淨土群疑論』に於いて、懷感は、「雖^レ是^レ有漏ノ所變ノ淨土^{ナリト}不^レ得^三名^ヲ爲^二是^レ三界攝^ト」とする説を前面に押し出して、師である善導の説く、「凡入報土」を唯識法相の学者に理解させるために、「凡入」を「有漏」、「報土」を「三界不攝」として論を展開したのであると結論づけることができる。

1 『觀無量壽經疏』「玄義分」

問曰。彌陀淨國爲當是報是化也。答曰。是報非化。云何得知。如大乘同性經說。西方安樂阿彌陀佛是報佛報土。又無量壽經云。法藏比丘在世饒王佛所行菩薩道時。發四十八願。一一願言。若我得

佛。十方衆生稱我名號。願生我國。下至十念。若不生者不取正覺。今既成佛。即是酬因之身也。又觀經中上輩三人臨命終時皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人。然報身兼化共來授手。故名爲與。以此文證故知是報。然報應二身者眼目之異名。前翻報作應。後翻應作報。凡言報者。因行不虛定招來果。以果應因故名爲報。又三大僧祇所修萬行必定應得菩提。今既道成。即是應身。斯乃過現諸佛辨立三身。除斯已外更無別體。縱使無窮八相名號塵沙。剋體而論。衆歸化攝。今彼彌陀現是報也。

2 『釋淨土群疑論』卷第一

問曰。前^{一ノ}釋^ニ。若是^レ他受用ノ土^ト。ト^ハ者。云何^ツ地前ノ凡夫生^ジ。若變化ノ土^者。云何^ツ地上ノ聖人生^ス。釋曰。計^ル二^レ彼地前ノ菩薩。聲聞凡夫。未^レ證^キ遍滿眞如^ヲ。未^レ斷^二人法二執^ヲ。識心麤劣ナルヲモテ。所變ノ淨土。不^レ可^レ同於地上諸大菩薩ノ微細ノ智心所變ノ微妙受用ノ淨土^ニ。然^ルニ以^テ阿彌陀佛ノ殊勝ノ本願増上緣力^ヲ。令^{ドシメ}ガ彼地前ノ諸小行ノ菩薩等^ヲ。識心雖劣ナリト依^テ託^ス。如來ノ本願ノ勝力^ニ。還^テ能同^ニ彼地上ノ菩薩ノ所變ノ淨土^ニ。微妙廣大ノ清淨ノ莊嚴。亦得^セ見^ル。故^ニ。名^レ生^ニ他受用ノ土^ト。『釋淨土群疑論』寶永版一卷四帖

3 『釋淨土群疑論』卷第一

佛地論等^ニ說^{ケル}。初地已上^ハ生^ニ他受用ノ土^ニ。地前ノ菩薩生^{ズト}變化土^ニ。此^レ據^テ自力^ニ。分^リ判^ス地前地上^ノ。居^ス二^一土^ニ別^ニ。不^レ據^テ他力別願ノ勝緣^ニ而說^ハ。只^ニ如^ク肉眼^ノ。論^ハ言^フ唯見^ル障內ノ色^ヲ。唯見^ル欲界^ヲ。不^レ見^ル色界^ヲ。唯是^レ離中知^ラ。不^レ是^レ合中知^ラ。然^ルニ法華經^ニ說^{ケリ}。父母所生^ノ清淨肉眼^ヲ。見^ル於内外弥樓山等^ノ。乃至阿迦尼吒天ノ色^ヲ。豈^ニ不^レ是^レ肉眼能見^ル障外等ノ色^ヲ。及^ビ見^ル色界諸天ノ色^ヲ耶。又解深蜜經^ニ。及^ビ攝大乘論等^ニ說^{ケル}。如^キ人照^{シテ}鏡^ニ自見^ル。本面^一。以^テ彼鏡中^ニ。无^レ有^ル二^一面像^ヲ。當^ニ見^ル二^一自面^ヲ。

黑白之精^マ。此レ扶根塵^ト與^二眼根^一合^ニ。而見^レ彼^ノ扶根^ノ色塵^ヲ。此レ豈^ニ不^レ是^レ合中知^{ナラ}。若^シ言^{ハバ}見^レ障外色界^ト、及^ビ自^レ扶根^ノ色塵^ト者、便^ニ與^二論文^一相違^ス。若^シ不^レト云^ハ見^レ者、復^ニ與^二經文^一相違^ス。故^ニ知^二佛地論師^ハ、據^ニ大分^一自^レ因^ニ而說^リ、不^レ據^ニ他^一殊勝力^ヲ、別緣^ニ而說^{ナラ}。而^モ定^ニ自在^ニ所生^ノ色^ハ、非^ニ是^レ色塵^ト。不^レレ^ハ合^レ爲^ニ爲^ス眼所見^ニ、若^シ得^{レバ}大威德定^ヲ、所變^ニ定自在^ニ所生^ノ色^ハ、即^チ能^ク令^二凡夫人^一眼所見^{ナラ}。今^レ此^モ亦^モ爾^{ナリ}。以^テ本願力^ヲ、令^二三彼^一地前^ノ菩薩等^ヲ、生^レ受用^ノ土^ニ。不^レ可^ニ一向^一判^ス、令^二不^レ生^セ也^ト。又如^キ觀經^ノ第九觀^ニ云^ク、阿彌陀佛眞金色身^ハ、高^ニ六十萬億那由他^一恒河沙由旬^{ナリ}、八萬四千^ノ相好^ヲ。唯^ニ是^レ他受用身^ノ佛^{ナリ}。非^ニ是^レ地前^ノ所^レ能^ク觀見^{ナリ}。下文^ニ言^ハ、然^レ彼^ノ如來^ノ宿願力^ノ故^ニ、有^二三億想^一者^ハ、必^ズ得^ニ成就^ス上^ニ。故^ニ知^二乘^ニ宿願力^一、觀^ニ見^レ受用^ノ之身^ヲ、亦^モ乘^ニ宿願^ノ之力^ニ、生^ニズル^ヲ受用^ノ土^ニ。『釋淨土群疑論』寶永版一卷四帖

4 『釋淨土群疑論』卷第一

佛地論中^ニ亦作^ニ是^レ問^ニ、前^ニ說^ケ淨土^ハ最極自在^ニ淨識^ヲ爲^ニ相^ト、云何^ノ會中^ニ有^二聲聞等^一、而不^レ相違^ス。有^二何^一相違^ス。諸^ノ聲聞等、同^ニ菩薩^一見^レ。同^ニ菩薩^一見^レ故^ニ、聞^レ說^ニ妙法^一。一論師言^ハ、或^ハ復^ニ如來^ノ神力加被^ヲ、令^二三賢^一得^ニ見^レ、聞^レ說^ニ妙法^一。此^レ是^レ如來^ノ不思議力^{ナリ}。不^レ可^ニ三難^一以^テ根^ニ地度^ニ等^ヲ。此^ノ師^ノ意^ハ、明^ニ說^ニ佛地經^ニ時^ハ、在^ニ他受用^ノ土^ニ、諸^ノ聲聞等^ハ、見^レ彼^ノ淨土^ヲ、聞^レ佛地經^ヲ。此^レ由^ニ如來^ノ不思議力^一。彼^レハ^ニ一^ニ時^一化緣^ヲ以^テ、令^二三賢^一得^ニ見^レ。今^レ此^レ是^レ不^レ可^ニ思議^一本願力^ヲ、令^二三賢^一亦^モ得^ニ生^レ。斯^レ有^ニ何^一過^カ也。『釋淨土群疑論』寶永版一卷六帖

5 『釋淨土群疑論』卷第一

二釋^ニ。雖^モ是^レ有^二漏所變^一淨土^ヲ、不^レ得^ニ三^ニ爲^ニ爲^ス。是^レ三^ニ界^一攝^ト。問^ハ既^ニ是^レ有^二漏識心^一所變^{ナラ}、有^二漏^一之心^ハ即^チ三^ニ界^一攝^{ナリ}。无^レ有^ニ三^ニ有^ニ漏^一心^ハ而^モ出^ニ三^ニ界^一攝^{ナリ}。心^ハ既^ニ三^ニ界^一攝^{ナラ}、所現^ニ淨土^一寧^モ非^ニ三^ニ界^一攝^{ナリ}。

6 『釋淨土群疑論』寶永版一卷十帖

耶。『釋淨土群疑論』寶永版一卷十帖
『無量壽經』卷上
其^ノ諸^ノ聲聞菩薩天人、智慧高明^ニ神通洞達^ニ咸^ニ同^一類^ニ形無^レ異狀^ト、但^ニ因^ニ順^一餘方^ニ故^ニ有^二三^ニ天^一之名^ト。顏貌端正^ニ超^ニ越^一世^ニ希有^ニ、容色微妙^ヲ、非^ニ天^一非^ニ人^一、皆^ニ受^ニ自然^一虛無^ノ之身^ハ、無^レ極^ノ之體^ト。『大正藏經』一二卷二七一頁c

7 『釋淨土群疑論』卷第一

託^ニ如來^ノ无^レ漏^ノ淨土^ニ、雖^モ以^テ有^二漏^一心^ヲ、現^ニ中^一其^ノ淨土^ヲ、而^モ此^ノ淨土^ハ、從^ニ本^一性相^ニ土^ニ、土^ハ亦^モ非^ニ緣^一縛相^ニ應^一縛^ト、縛^ニ不^レ增^ス煩惱^ヲ、如^キ下^ニ有^二漏^一心^ハ緣^ニ滅^一道諦^ヲ、煩惱^ハ不^レ增^ス、猶^モ如^キ下^ニ觀^ニ二^ニ日輪^一、損^ニ減^一眼根^ヲ也。故^ニ非^ニ三^ニ界^一、非^ニ三^ニ界^一繫^ニ煩惱^一增^ス也。『釋淨土群疑論』寶永版一卷一三帖

8 『釋淨土群疑論』卷一

問。既^ニ是^レ有^二漏識^一心所變^{ナラ}、有^二漏^一之心^ハ即^チ三^ニ界^一攝^{ナリ}、无^レ有^ニ三^ニ有^ニ漏^一心^ハ而^モ出^ニ三^ニ界^一攝^{ナリ}。心^ハ既^ニ三^ニ界^一攝^{ナラ}、然^レ以^テ別^ニ義^一、但^ニ得^ニ名^一有^ニ漏^一トミ、不^レ得^ニ名^一三^ニ界^一ト。故^ニ三^ニ界^一名^ハ局^ニ有^二漏^一名^ハ寬^ニ。亦^モ如^キ下^ニ凡^ニ夫^一得^ニ生^ニ三^ニ西方^一、非^ニ五^ニ趣^一攝^ト。故^ニ无^レ量壽經^ニ言^ハ、横^ニ截^ニ二^ニ五惡趣^一惡趣自然^一閉^ト、又^ハ阿彌陀經^ニ言^ハ、彼^ノ佛^ノ國土^ハ无^レ三^ニ惡趣^一等^ト、又^ハ无^レ量壽經^ニ言^ハ、彼^ノ國^ノ衆生^ハ非^ニ天^一非^ニ人^一因^ニ順^一餘方^ニ故^ニ有^二三^ニ天^一之號^ト。故^ニ知^二彼^ノ土^一名^ハ有^二漏^一而非^ニ三^ニ界^一所收^ト。此^レこ^レで懷^ニ感^一が相^ニ手^一としてゐる「問」の意見をもつ者は、基と考えられ、その主張は、『大乘法苑義林章』卷第七佛土章の中に現れてゐる。

9 寶永版『釋淨土群疑論』一卷一〇帖

平成二十五年龍谷大学大学院榎屋達也『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三十五集「懷感淨土教の研究」一善導淨土教と比較して一九三十三頁

「村上氏の説を十分に検討した結果、大いに卓見であるとの結論に至った」

無能上人直筆の資料について

石川 達也

はじめに

平成三〇年は江戸時代の念仏聖、無能上人（以下敬称を略す）が三〇〇回忌を迎えた。近世浄土宗史の研究者である長谷川匡俊氏は、江戸時代における浄土宗の代表的な念仏僧を三人あげるなら、祐天・無能・徳本をあげるとい^①う。

無能の遠忌にむけて、無能寺所属の赤坂明翔氏に尽力していただき、無能寺において什物調査を数回行なった。この調査を通して、無能直筆資料を拝見することができた。一次資料である直筆資料を紹介することは、無能の伝記研究に有益と思われるので、本稿ではすでに紹介されているものも含めて紹介したい。

無能寺の資料群

まず無能寺の資料群について概観したい。無能寺のある福島県伊達郡桑折町は昭和五八年（一九八三）より町史編纂事業を行い、これまで別巻を含めて全九冊の町史を刊行している。それにもない桑折町内外に所在する資料の調査が行われ、これまで『桑折町歴史資料所在目録』を二五冊刊行している。無能寺文書はその第一九冊、第二三冊、第二五冊で紹介され、文書は二五二五点、書籍は八七点が目録化されており、それらの大部分は今でも桑折町に寄託されている。そのため今回の調査では、目録掲載分の資料は無能寺に返却された一部の資料しか確認していない。

無能寺には桑折町が目録にしない掛軸を中心とした資料が残されている。『信達二郡村誌』に「掛物新古百幅」^⑤

とあるように、以前から無能寺が掛軸を数多く所蔵していることは知られていた。今回の什物調査はこれまで目録にされていない資料を中心に行なったが、全て調査できていない。そのため無能寺が所蔵する無能直筆資料をすべて確認したわけではないことをあらかじめ断っておきたい。

無能と無能寺

無能と無能寺について詳細は長谷川氏の研究に譲るが、無能は享保四年（一七〇九）一月二日に北半田の塞耳庵（桑折町北半田）で遷化し、遺言により塞耳庵の境内地に埋葬された。その後差し障りがあり、享保九年七月に墓所を桑折大安寺に移した。享保一八年九月に不能は無能が護持していた念仏本尊、無能の影像および石浮図塔を桑折正徳寺に遷し、同年一二月に不能は正徳寺住職に任命され、翌年一月には殿堂・開山堂の入仏式を挙行した。その翌年の享保二〇年には寺号を正徳寺から無能寺へ改号することになり、名実ともに無能の遺跡となった。

無能寺蔵の無能直筆資料

無能寺に所蔵される直筆資料を、（１）名号、（２）祖師

の法語、（３）消息、（４）自作の法語・和歌、（５）記録・その他の五つに分類した。

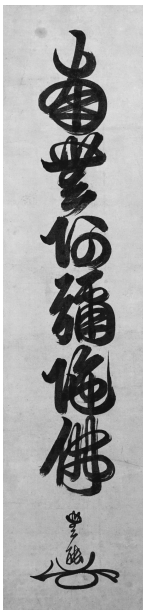
なお無能の直筆資料とする判断は、無能の署名が付いているもの（版本は除く）と、「開山真筆」などと極書がされているものを採用した。また書誌情報や『桑折町歴史資料所在目録』に目録化されているものはその際に付された文書番号を注記した。

（１）名号

無能の名号には楷書と草書の二種類の書体がある。無能寺には六点が所蔵される。



楷書



草書

（２）祖師の法語

無能は法然の「一枚起請文」をよく書写した。無能寺に

は六点が所蔵される。ほかには「此界一人」「法語名号」「弘法大師起請文」「諸悪莫作衆善奉行」を確認した。

「此界一人」^⑦は無能が『五会法事讃』^⑧の偈文を書き、無能が「御名はよふ蓮や心に生ひぬらむ 迎の花よまつそのまに」と和歌を詠み、中央に白蓮が描かれる掛軸である。「此界一人念仏名」の偈文は無能が好んで使ったことが『無能和尚行業遺事』^⑨に出てくるし、『勸心詠歌集』^⑩にはこの偈文を詠んだ和歌も収録されている。

「法語名号」^⑪は「煩惱のうすくあつきをまかへりみす」と『勅修御伝』二二巻の「上人つねに仰られける御詞」^⑫に収録されている法然の法語である。同じ法語を書いた事例として法語の下に無能の肖像が描かれているものもあり、これは版木となって多く刷られた。

「弘法大師起請文」^⑬は『弘法大師全集』に「御遺誠」^⑭として収録されている。全集の編者に空海の作ではないと断じられているが、無能は「今此誠書常置座右防護三業策励心行」(今此の誠書を常に座右に置き、三業を防護し心行を策励す)とあるように、座右の銘としていたようである。「諸悪莫作衆善奉行」^⑮は「七仏通戒偈」の一部分で、無能の「制誡七十二件」^⑯に引用されている。

(3) 消息

無能の消息は『近世念仏聖無能と民衆』史料編に一二点が翻刻・紹介されている。そのうち無能寺所蔵のものは消息一・五・七・八・一〇・一一の五点であるが、今回確認したのは消息一のみである。なお『桑折町史』^⑰にも消息七・消息八・消息一〇・消息一一が翻刻されている。

消息一は、裏書から相馬の岡田氏の母、妙玄院より不能へ寄進されたものであることが分かる。手紙の宛先は天童久野本村の青柳与兵衛こと善入である。

原本未確認であるが、『近世念仏聖無能と民衆』^⑲には無能の数珠の注文書「御数珠注文」^⑳の写真が掲載されている。なお無能寺には箱書^㉑によると誕生寺の椋の木で作られた百八数珠と無能が臨終まで所持していた四十下輪の数珠、主玉が三〇個と五四個で二連の数珠が無能所持の数珠として伝わっている。

(4) 自作の法語・和歌

無能の法語は『近世念仏聖無能と民衆』史料編に三点が翻刻され、そのうち無能寺所蔵のものは法語二・三の二点である。そのほかに「遺告」、和歌や和讃として「伊呂波和讃」「伊呂波歌」「述懷文」「名号六字題」を確認した。

法語二は表装されておらず、端裏書に「上 開山様御筆
／兼間武左衛門納之」とある。

法語三は「遺訓五件」と呼ばれて、『勸心詠歌集』に収録されている。本紙の最後に花押ではなく「学運 在判」とあるので直筆ではなく写しであるかもしれない。

「遺告」⁽³⁰⁾は享保二年（一七一七）一〇月一日に書かれたもので、同年九月に本宮で瘡にかかったことにより無能は自身の埋葬や遺品の処分などを指示している。後半は「遺訓五件」と同じである。

「伊呂波和讃」⁽³¹⁾は『無能和尚行業記』⁽³²⁾などに掲載され広く知られた。詳細は赤坂氏の論考に譲る。⁽³³⁾

「伊呂波歌」⁽³⁴⁾はいろは順に和歌を詠んでいる。裏書や箱書から京都室町の一文字屋太兵衛より享保二〇年（一七三五）に寄進されたことが記されている。この伊呂波歌は『勸心詠歌集』に収録される。和歌の冒頭部分に『勸進詠歌集』では「弥陀の四十八願になすらへていろは文字を冠りにおきて四十八首のうた口すさみ侍りぬ」とあるが、掛軸ではそれに続いて「けだしこれ水茎の跡恥く拙き言の葉を書をきて他見の嘲りに預んをは顧みす唯彼国を欣ふ志の誠を記して以て称名の懶き便り柴の菴の徒然艸にせんと

也」とあり、『勸心詠歌集』で掲載時にカットされたことが分かる。

「述懷文」⁽³⁶⁾は「悔昔述懷」「捨世述懷」など無能の和歌が書かれている。

「名号六字題」⁽³⁷⁾は南無阿弥陀仏の六字を頭文字に無能が和歌を詠んでおり、『勸心詠歌集』「名号をかしらにおきてよめる」⁽³⁸⁾に収録される。

(5) 記録・その他

記録・手沢本・その他揮毫したものとして、「無能上人寿牌」「無能上人馳筆」「保原中村町起兵衛五十四歳口上」「香筒」「士峯」がある。ほかにも無能手沢本の『選択集』と『補忘記』があるが、今回詳しく調査をしていない。

「無能上人寿牌」⁽³⁹⁾は「往生一向専修無能隠士不退位」とあり無能が生前書いた法名である。「遺告」では位牌に「往生塞耳庵守一無能隠士不退位」と書くように指示している。

「無能上人馳筆」⁽⁴⁰⁾は「千字文」が書かれている。料紙の袖に「無能上人馳筆」とあり、馳筆とは筆を走らすという意味である。

「保原中村町起兵衛五十四歳口上」⁽⁴¹⁾は二月に保原（伊達

市保原町)で無能より日課念仏と名号を授与された起兵衛が体験した奇瑞が注進されている。元文二年(一七三七)の不能の書き入れによると、保原勧化の際に現益が多かった、それを記録する人が足らず、無能自ら書いたものだという。二月の保原勧化とは長谷川氏がまとめた無能の巡教の表から、正徳六年(一七一六)のことと思われる。

無能のもとにはこうした奇瑞の注進が多く寄せられ、『念仏勧化現益集』二三冊がまとめられ、そのうち五冊分が『勧化道場奇特集』⁽⁴³⁾として無能寺に現存している。

「香筒」⁽⁴⁴⁾は箱書によれば元文四年(一七三九)に相馬家中の星勘右衛門長正より寄進されたものである。香筒の周りに経文の要文などが書き込まれている。

「土峯」⁽⁴⁵⁾は石川丈山の漢詩文集『覆醬集』所収の富士山が書写されている。

おわりに

これまで紹介してきたように、無能寺には信者から無能ゆかりの品が奉納された。無能寺は無能が遷化してから一四年後に、弟子の不能がもとあった寺院を再興するからたちで創建された。無能直筆資料はもとも無能から信者

に授与したものであるが、無能寺が無能の遺跡となったことで無能の遺品が集積されたのであろう。今回紹介した直筆資料の多くは表装され、無能の遺徳を後世まで残そうとする意志が感じられた。これらをさらに精査することにより、無能の伝記研究が進展することを期待したい。

附記 資料を閲覧させていただいた無能寺をはじめ関係各所の皆様に、紙面を借りて厚く御礼申し上げます。

- 1 長谷川匡俊『統龍が澤 折々の記』(大巖寺文化苑出版部、二〇一三年)二五〇頁。
- 2 桑折町史編纂室編『桑折町歴史資料所在目録 第一九分冊』(桑折町史編纂委員会、一九九三年)
- 3 桑折町史編纂室編『桑折町歴史資料所在目録 第二三分冊』(桑折町史編纂委員会、一九九七年)
- 4 桑折町史編纂室編『桑折町歴史資料所在目録 第二五分冊』(桑折町史編纂委員会、二〇〇一年)
- 5 福島県史料集成編纂委員会編『福島県史料集成 四』(福島県史料集成刊行会、一九五三年)五三〇頁。
- 6 長谷川匡俊『近世の念仏聖無能と民衆』(吉川弘文館、二〇〇三年)
- 7 掛軸。外題「無能上人／不能和上／御筆此界一人／無能寺什物」箱書「無能上人／不能和上 此界一人念仏名之法語」※改行を／、割書を一一で表記した。

- 8 『浄全』六、六八四頁。
- 9 『無能和尚行業遺事』（元文五年不能編集、安永七年刊行）四丁ウ。翻刻は鈴木聖雄『解説〈無能和尚行業記〉併びに〈行業遺事〉』（私家版、二〇〇三年）がある。
- 10 『勸心詠歌集』（享保八年不能序、天明六年堯雲跋、天明八年刊行）七丁オ。翻刻は関口静雄『無能和尚勸心詠歌集』翻刻と解題（昭和女子大学大学院生活機構研究科紀要）二六、二〇一七年）がある。
- 11 掛軸。外題「法語御名号 無能和尚真筆」
- 12 『昭法全』四九三頁。
- 13 掛軸。外題「御制誡 塞耳不能持／無能寺什物」
- 14 『弘法大師全集 一四』（吉川弘文館、一九一〇年）二九六頁。掛軸。外題「無能上人真蹟通誠之偈」
- 15 『無能和尚行業記』（『浄全』一八、一六一頁）に所収。
- 16 『無能和尚行業記』（『浄全』一八、一六一頁）に所収。
- 17 『桑折町史 四』（桑折町史出版委員会、一九九八年）
- 18 無能寺文書三四二
- 19 無能寺文書三四五
- 20 無能寺文書三四三
- 21 無能寺文書三四六
- 22 掛軸。裏書「奉納奥州伊達郡桑折町守一無能寺常住宝／施主相馬岡田氏母儀妙玄院／不能代」外題「無能和尚法語 無能寺什物」
- 23 善入および青柳家について『近世の念仏聖無能と民衆』に詳しく論述されている。
- 24 『近世の念仏聖無能と民衆』二二五頁。
- 25 無能寺文書三六九
- 26 箱書「無能大和尚 御珠数 百八遍（誕生椋木）一連 四十下輪（五神香）金鑽付一連 内下輪臨末迄御手持也」
- 27 無能寺文書三九〇

- 28 掛軸。外題「無能上人真筆」
- 29 『勸心詠歌集』九丁オ。
- 30 卷子。箱書「無能上人真蹟遺告」箱裏書「十一世良慶比丘代」
- 31 掛軸。外題「伊呂波和讃片仮名 無能上人真蹟／不能代」箱書「無能上人真筆伊呂波和讃片仮名 蓋裏書「無能上人真蹟／伊呂波和讃片仮名／御筆書簡」
- 32 『浄全』一八、一六三頁。
- 33 赤坂明翔「無能上人と「伊呂波和讃」について」（『仏教論叢』六三、二〇一九年収録予定）
- 34 掛軸。裏書「奉納奥州伊達郡桑折町守一無能寺永鎮宝四十八首 伊呂波歌無能和尚真筆也／施主京都室町一文字屋太兵衛 故住福島西屋／不能代」外題「無能和尚筆自筆以呂波歌」箱書「四十八首 無能和尚御筆」箱底「以呂波歌能師御自筆／無能寺住物 施主洛陽室町一文字屋太兵衛納之／享保二十乙卯年六月日」
- 35 『勸心詠歌集』二〇丁オ。
- 36 掛軸。
- 37 掛軸。外題「無能上人六字題号御歌 御真筆」
- 38 『勸心詠歌集』二〇丁オ。
- 39 掛軸。外題「無能上人真筆」
- 40 巻紙。
- 41 掛軸。
- 42 『近世の念仏聖無能と民衆』六九頁。
- 43 翻刻は長谷川匡俊「勸化道場奇特集」（『長谷川仏教文化研究所年報』二一、一九九七年）がある。
- 44 蓋裏書「此線香筒者無能上人真筆而師隱遁之砌三衣袋江入而常所持浄業之助縁玉フ也／元文四年己未五月奉寄進相馬家仲星勘右衛門長正」
- 45 折本。無能寺文書一三四。

人類の根源に立脚する浄土教とその現代的意義

勝部 正雄

1. 苦悩の世界と超三字の出離

仏教とは「自己に目覚める」宗教であり、「私」への探究なくして仏教はありえない。

さらに、經典（言語）による導きあれど、經典に基づく実践（勤行）がなければ、その導きに出遇えることはなく、実践（勤行）により「私」への認識が一層深まりを増すものである。

そこで目覚める自己が、たとえ世の学業を卒えていたとしても迷界に沈む我であり、やっと仏法の入口に到達したと言う実感も、再度、振り返れば入口に通じる道にしか過ぎず……と、思うばかり。

「念々歩々におもいと思う事は三途八難の業、ねてもさめても案じて案ずる事は六趣四生のきずななり」

「かかりけるときに広劫よりこのかた三途八難をすみかとして、炯燃猛火に身をこがしていずる期なかりけるなり。悪心は日々にしたがいていよいよまさる。煩惱は身にそえる影」と。⁽¹⁾

実に恥ずかしいかな愚鈍低下・不確定な自己である。その見えない業のありさまを法眼で観察されますと、四苦八苦に束縛され迷界へ沈むばかり。

その原因は、私自身の内に秘めている「無明と渴愛（惑）」である、と。

無明と渴愛に、情意的な煩惱障（欲望満たされず求めてやまぬ狂乱的な情意惑）と、知的な所知障（真相を知らず求めようとしない無明の知的惑）の二つがある。正に自己自身が見ず・真理を知らず、それでありながら止まぬ諸煩惱の相が日々の私である。

その諸煩惱の根本に「貪・瞋・癡・慢・疑・見」の六大煩惱があり、そのなかの「見」に「身見・辺見・邪見・見取見・戒禁取見」の五煩惱を加えて十煩惱と示されている。その十煩惱がさまざまな縁と結びつくところに百八煩惱から八万四千等の煩惱をへ増長。これを枝末煩惱と言う。

さらに「無明と渴愛」と言う「惑」は、それに基づく「業」を招く。業とは行為を意味し、おこない・はたらきのことである。業はその性質から「善業」と「悪業」と「無記業」に区別され、その働きから「意業」「身業」「語業」と呼んでいる。これらの「善・悪・無記」業も「身・語・意」の業も、行為だけを意味するのではなく因果関係を相続せしむる力となり、行為は消え去っても自己の内部へ潜在し次の業をもたらせる因となることである。これを「業感縁起」と言う⁽²⁾。

言うまでもなく煩惱は、このような理法に順じて尽きることなく連鎖し私の人生を積み上げてきたのである。

「げにも凡夫の心は、物くるい、酒に酔いたるがごとくして、善悪につけて、おもいさだめたる事なし。一時に煩惱百たびまじりけりて、善悪みだれやすければ、

いずれの行なりとも、わがちからにては行じがたし⁽³⁾
人類のすべては何人も底無し辺無し⁽³⁾の煩惱から抜け出せないのが、我が実相である。よって、

「安樂集に云わく、聖道の一種はいまの時には証がたし。一つには大聖される事ははるかにおきによる。

二つには理はふかくして、さとりはすくなきにより。

このゆえに大集月藏經に云わく、わが末法のときの中の億億の衆生、行をおこし道を修するに、一人もうるものはあらず。まことにいま末法五濁惡世なり⁽⁴⁾と。

末法に生きる私たちにとってはこの上のない難行道であり、三学非器の身にとりては聖道外の生命であると示されていることである。

しかしながら：

「法は深妙なりといえども我が機すべて及び難し。經典を被覽するに其の智最愚なり。行法を修習するに其の心翻じて昧し。朝朝に定めて惡趣に沈まんことを恐怖す。夕夕に出離の縁の闕けることを悲嘆す。(略)歎きながら如来の教法を習い、悲しみながら人師の解を学ぶ。黒谷の報恩蔵に入りて、一切經を披見すること既に五遍に及びぬ。然れども猶いまだ出離の要法

を悟り得ず。愁情彌深く、学意増盛んなり。爰に善因急に熟し宿縁頓に顕れ、京師善導和尚勸化の八帖の書を拝見するに、末代造惡の凡夫、出離生死の旨を輒く定判し給えり。粗管見していまだ玄意を曉らめずといえども随喜身に余り、身毛為堅てとりわき見る事三遍、前後八遍なり。時に觀經散善義の、一心專念弥陀名号の文に至りて善導の元意を得たり。歡喜の余りに聞く人なかりしかども、予が如きの下機の行法は、阿弥陀仏の法藏因位の昔かねて定め置きたるをやと、高声に唱えて感悦髓に徹り、落涙千行なりき。終に承安五年、齡四十三の時たちどころに余行をすて一向専修念仏門に入りて、始めて六万遍を唱う^⑤。

ここに法然上人は、「無明と渴愛」十惡煩惱具足の凡夫が一人残らず解脱へ至る道を選択されたのである。本願念仏を行ずれば、阿弥陀如来の本願力によりおのずから妄念息み、自然に制惡の効あがり、無漏の正しい智慧整い、超三学の出離と成る道を選択されたのである。

眞実、人類の根源に立脚する浄土教が、法然上人の選択により完成し開宗されたのである。

2. 末法時機の我らの立脚点

法然上人の選択・開宗の立脚点は「凡入報土」と言う大眼目であった。

『選択集』の完に示されている御言葉に

「浄土の教え時機を叩いて行運に当たり、念仏の行水月を感じて昇降を得たり」と。

その現代的意義について藤本浄彦上人は

「凡夫往生に〈こころ〉を安置することと念仏を緯とする〈動態〉とは不変にして普遍な大地である」と、歴史的受容諸相に述記してくださっている^⑥。

ここに改めて、現代人、一人も漏れることのない「平等施一切の大慈悲」が明記されたことであり、言い換えれば「私の安心はこの起行において体解され、その軌道と凡夫の動態は凡仏一如の接点において凡入報土される」のである。

併せて、法然上人が凡入報土の「凡」の一点を基点とされ、徹底された自己洞察にて選択されたことである。

哲学者のキルケゴールの言葉に「主体性こそ真理である」と語られているように、徹底した「私自身の会得と洞

察」は人類すべてへの洞察でもあったことである。

現代社会の一員である私たちに最も必要なことは、徹底した自己凝視と自己認識を通して、心ではなく「我が業（全身）で会得する」道を歩むことではないか。

その歩みは、おのずから凡仏に一分の隙間も与えない「密なる間柄」となり、その間柄は「驚歎なる密度の高い信仰」となり、自己を空に帰した時空が開かれるのである。ここに「人類の根源に立脚する浄土教とその現代的意義」がある。

3. 近代科学と宗教

① 宗教と科学の変遷

17世紀において、近代科学の創始はフランシス・ベーコン、ヨハネス・ケプラー、ガリレオ・ガリレイ、ルネ・デカルトなどによる。

その当時、新しい法則の発見をすすめた動機は、宇宙をはじめ地球の不可思議なエネルギーとその活動の法則性と、それにより大調和されている神秘的・霊的な存在への探究であつたと推察する。

それらの科学的な探究は「科学者たちにとって、神と人

間と自然との関係について考え、〈神の存在のなかにのみ〉掌握し得る自然に関する真理を人間がいかにして知ることができるのか、と努力してきた」のであつた。しかし、その後、科学の大前提である霊的な神意への関わりは希薄となり、それに変わり人間の知識・理解の分野が主となつてきたのである。

それは〈神の存在のなかにある真理〉は〈人間の知識のなかにある理解〉と塗りかえられ、〈信仰〉は〈理性〉へ、〈教会〉から〈実験室〉へ転換するに至つたのである。

18世紀になると〈神の存在〉への心がさらに希薄となり、〈神の真理ぬきの真理論〉〈神の働きかけぬきの認識論〉が成立した」のである。

それにより、神の存在とは一線を画し、当然に神の恵みや慈しみなどへ心を通わせることもなく、自然は人間の〈知識〉により客観的に認識できるものとし、神に代わつて人間の叡知による自然界への支配・制覇へと進んだのである。

19世紀には、人間の知識が世界の全てを掌握できると見通し、それと合間つて〈自我の確立〉がなされ、それにより人間が神の位置を独占し、神に代わつて人間が一神論

的構造を継承するに至ったのである。^⑦

② わが国の変化と仏教

1860年代までの日本では、天皇は幕藩体制に政権を委譲し、人々は本地垂迹説に基づく生活が形成され、神仏の加護を実感しながら神仏習合思想に裏打ちされた仏教的な行を欠かすことなく日々に実践し、そこに自ずから「安心な生活」が樹立し穏やかで誠実で親切な人格が養育され、さらに教育についても高い水準に至り、世界でも例を見ない多面的価値観を有した国であった。

その永く培われてきた社会構造・人々の生活が瞬時に様変わりしたのである。

神仏習合思想の本地垂迹説は否定され、国家神道と化した国体が迅速に形成。一神論的構造国家として1868年より1945年までの七十七年間にわたり堅持したのである。その元には「昔は神が人を創り、今では人が神を造る」と言うように、神に代わり人間による国民統制（神・天皇の名において当時の政権による）が行われた。

二つには、科学が技術を生み、新たな価値を有し、軍備を保持、国家最重要権力となり、その一方で国際競争が激

化し激戦へ突入したことがある。

三つには、その激戦はついに神仏・真理の倒錯へ転落。国益のために侵略も「善戦」と掲げ、他のいのちへの尊厳も否定。その行動を「国家への貢献」と命じ、国民である限り献身的協力が強要され、非協力者へは厳しい制裁があり、神主・僧侶も加担せざるをえない状況下に置かれたこと。

四つには、それまで眼にしたことのない流血と惨殺が聖戦と言い換えられ、1945年に幾多の生命が失われ大戦は終結したこと。

五つには、七十七年間（以前にも、十七世紀からその流れは一分にあり）にわたり推進した歴史の底流（基本）に「人間としての本能的な直感や判断や対応や行動が無批判・無意識に承認し容認してきたこと」である。その様相が何をもたせたとかを知ろうと思えば、その歴史を見れば一目瞭然であり、その結論が世界史上例を見なかった殺傷者数に現れた。人間としての本能的な直感と行動はいかに恐ろしいものであるか。例えば、所有を増やすなら盗ればよい。見つければ嘘をつく等。そこには人権も生命にも尊厳なく、人と人の穏やかな関わりも薄れ、国家権力による

統制により正に三惡道と化す状態が出現したのである。

よってくらしの中から「懺悔・戒律・教化」等の相は消え、正義の倒錯が価値を持った世を構築したのである。

それに順じた明治維新からの七十七年は一体何であったのか。宗教・哲学・倫理・科学・経済・教育等の英知を集めて見直し・総括がなされなければならないと望んでいたが、全くその意図は生まれ無いま、で、事の対応あれど理念なしの世を突っ走り今に至ったのではないか。自国の実利追求の道を求めたのであった。

その反省を基点としない限り未来への理念を生み出すことは困難である。

しかし、そのことよりも眼前の科学・技術が国民の生活環境を大きく変革させ発展・進歩させると見通し、すべてをそれに賭け、今日的な実益の価値を第一として、現実対応に追われながら歩んだ来た戦後七十三年ではなかったのか。

今日の状況は一程の成果を見ているが、全体を見渡せば人類滅亡への危機的状況へもはや進んでいると見る。その根底には、六大煩惱や十惡の共業・協業そして組織業の野放し状況を見るに至った。

しかし、それとは対極の真理追求の一事例があった。

1951年9月6日、サンフランシスコ講和会議において日本への戦争賠償請求権について審議が行われた際、その席上でセイロン島（スリランカ）よりやってきた褐色の外交官・ジャヤワルダナ氏は釈尊の言葉を引用して「憎悪は憎悪により消え去るものでなく、愛によってのみ消え去るものである」と日本の賠償責任放棄を訴えた。

その時、会場では賞賛の声が嵐のごとく響き窓ガラスが割れるほどであったと記録されている。

講和会議の状況下で演説に賞賛された各国の代表者の心中に、釈尊の言葉と同等の「愛」が称賛の声と化したのである。その愛により賠償責任は放棄された。

今日の危機的状況下で、釈尊の大悟・法然上人の選択思想等の不滅の教示による「平和・平等・安心」への理念の提示を人々は真に期待し、心から希求している。

しかし、それに応える力量が宗教界に整っていないく、また、その教団が相対的な社会組織・活動に埋没し、真理を提示する現状に至っていないことである。恥ずかしいかな宗教者（私自身のこと）は深く見直す必要が急務であると考える。現実の課題と共に真理追求と世の理念・靈性の開

示と佛智の教化にこそ社会参加の意義があることを。

おわりに

教化・布教とは、私が習得した知識を伝えることではない。溜り水は汲み出せばなくなるようにすぐに尽きる。また、わかつともがき、推察・考察・さらに創作の分野で得られるものでない。

ただ、開悟の仏陀・弥陀の化身・選擇本願の師を仰ぎ信じて安楽国を《思いとりて》「五種正行」に直参して往く時、佛智により「わかる世界」がおのずから開かれ・与えられ・得られるのである。

その時、誰よりも先に私自身が教化され・布教の中の最高の受益者となるのである。

正行に帰れ。正行に依らずば迷いである」と師の教示あり。

不尽

- 1 『念仏往生要義抄』昭法全六八四
- 2 『仏教入門』仏教大学仏教学科編
- 3 『往生浄土用心』昭法全五五七
- 4 『要義問答』昭法全六一五
- 5 『聖覚法印に示されける御詞』

其二・ 昭法全七三三

6 『平成30年度・浄土宗総合学術大会

基調講演』より・藤本浄彦上人

7 村上陽一郎『近代科学と聖俗革命』新曜社。

『醍醐本』発見が与えた法然伝理解への影響

東海林 良 昌

はじめに

真言宗醍醐寺派三宝院で発見された義演（一五五八—一六二六）書写による『法然上人伝記』は、望月信享氏によって大正七年（一九一八）に発表され、『醍醐本』として世に知られることとなった。^①新出の初期法然伝として登場した『醍醐本』は多くの研究者の関心を集めた。『醍醐本』は、『二期物語』、『禪勝房への答』、『三心料簡事』、『別伝記』、『御臨終日記』、『三昧発得記』の六篇からなるが、本書が源智の書になるのか否か、悪人正機説の創唱は誰なのか、『源空上人私日記』との成立の前後関係等の諸論点から検討がなされた。^②その後、『醍醐本』の影印版の刊行が行われ書誌的な研究も加えられていく中で、近年滋賀県甲賀市の大徳寺に旧蔵されていた『拾遺漢語灯録』（大徳寺

本）が義山版以前のものであることが分かった。^④これが発見されたことにより、『拾遺漢語灯録』（大徳寺本）と「三心料簡および御法語」が収録されている醍醐本とは違う系統で、醍醐本を書写した義演の縁ある二尊院を拠点とした西山派や真宗高田派に伝わっている意味を問い直す時期に差し掛かっており、今後の研究の進展が待たれるところである。^⑤

これまで私は各時代における法然像の変遷について関心を持ち検討を行ってきた。近代以降の法然伝評価についても明らかにしてきた。それは明治四十三年（一九一〇）に迎えた、法然上人七〇〇年忌時の顕彰に見られる合理的な法然上人理解である。それは奇瑞などの近代人が理解したい不思議な出来事を取捨し、法然の社会的業績を中心に取り上げることで、宗派の創始者から歴史上の偉人

として描かれるようになった理解である。⁽⁶⁾その背景には近代の学問の方法が与えた影響が少なからずあると考えており、この醍醐本発見が与えた法然伝理解に与えたことについて言えば、近代歴史学の方法による法然伝の検討がなされた点においてあったと考えている。その影響は第二次世界大戦後に大きくあらわれるが、今回はその前夜である大正期の一断面を取り扱ってみたい。

そこで本稿では、戦後における法然伝研究から遡り、大正期に京都において伝記研究を行った浄土宗史学者と京都帝国大学における史学研究とのかかわりについて考えてみたいと思っている。

一、『醍醐本』の発見が与えた法然伝への影響

『醍醐本』の伝記関係の特殊記事で最も注目されたのは、法然上人と時国との死別の時期である。

本国之師智鏡房（本ハ山僧）上人十五歳、師云く直人にあらず登山を欲す。上人の慈父云く、我に敵あり、登山之後敵に打たることを聞かば後世を訪ふべし云云。即ち十五歳に登山、黒谷慈眼房を師となし出家授戒す。然間慈父敵に打たれ畢んぬ。上人此の由を聞き、

遁世の暇を乞に師の云く。遁世之人は无智にて悪しく候也。これに依りて三所に於て談義を始む。謂玄義一所、文句一所、止観一所也

これは『源空上人私日記』をはじめとし『四十八卷伝』に説かれる、九歳時に時国の館が夜討ちに遭うという悲劇と異なり、法然上人が時国の悲報を知ったのが登山以後ということになっている。この記事を基に法然の青年期の悩みとそれに向き合いながら修学する姿を描いたのが梅原猛氏である。

我々は、法然の父・時国殺害事件に関しても「法然伝」の公認の集大成である『四十八卷伝』によるより、法然が最もかわいがった弟子である勢観房源智、その人が記したと思われる最も古い最も確実な『法然上人伝記』醍醐本に従わざるを得ない。（中略）たとえ浄土宗公認の伝記とはいえ、『四十八卷本』の説をこの点に関してあえて伝記として批判すべきだろう。従来「法然伝」は、殆どすべてのこの『四十八卷本』の説によっていたため、法然の少年時代に関して、十分な理解を得ることができなかった⁽⁷⁾

梅原氏は『四十八卷伝』における九歳時夜討ち説を容れ

ず、『醍醐本』の記事に基づき登山を許してくれた父の悲報を聞き一時は悲しみから暇を請うも、師の勧めもあり修学に励んだという話として描いている。これは登山後優秀な学僧として描かれていたそれまでの『四十八巻伝』を基に伝えられていた内容と異なり、時国との死別が青年期の法然に深い影響を与えていたことを示す新たな伝記の一節として注目される。この記事は『醍醐本』の紹介者である望月氏も当初から着目している。⁸⁾

特にこの説に関心を持ち解明を試みた研究者の一人に三田全信氏（一九〇三―一九八二）がいる。

『醍醐本』は『私日記』に多く引用された。しかし法然諸伝記中比較的初期に成立した『私日記』は後続の諸伝記に殆ど無批判的に踏襲されている。また奇瑞を求め法然上人を勢至菩薩の応現として観ようとする記事は殆ど特殊記事から見出される。これに反して『醍醐本』は現実性を失わない見聞の記録を集め、素朴なままに修飾を加えず法然上人を中心として起こった事実及び問答・物語を収めている。従って宗義系即ち『東宗要』第四、『浄土述聞鈔』『選択集秘鈔』『明義進行集』法然諸伝記類に引用されている。⁹⁾

三田氏は、他の伝記は法然上人を勢至菩薩の応現として見ようとするが、『醍醐本』の記事は修飾のない事実・物語を収めているとし、『醍醐本』に説かれている内容は法然上人その生涯に忠実な史料であり信憑性を持ち、『私日記』の系統を持つ『四十八巻伝』などの諸本には誤謬や不自然な記事があり、勢至菩薩応現のヴェールに包まれているとする。そして、そのヴェールを取り払った法然上人を垣間見ることが出来るのが『醍醐本』の内容であるとする。現在、この登山後の悲報については、有力な異説の一つであるが、『四十八巻伝』に継承されていく九歳時の夜討説が、伝記作成時においては重視されたとの評価がなされている。¹⁰⁾

周知の通り浄土宗で最も重要視される法然上人伝記は総本山知恩院に伝わる『法然上人行状絵図』（『四十八巻伝』）であるが、そこには信仰上の奇瑞などが収録されており、勢至菩薩の応現としての法然像が看取される。しかしながら『醍醐本』には奇瑞は多く説かれておらず、合理的に理解できる人間としての法然上人に迫ることが出来るという判断が見受けられるのである。このように考えると、奇瑞をどう評価するかをめぐって『醍醐本』の価値が議論され

てきた道程をたどることが出来よう。この史料を基にした人物評伝の視点の背景は何なのだろうか。

二、伝記研究に影響を与えたと思われる人物研究の方法

ここで注目すべき記事がある。三田氏の著作に寄せられた浄土宗僧侶で中国仏教史研究の第一人者である塚本善隆氏（一八九八―一九八〇）による序文である。塚本氏は義父にあたる伊藤祐晃氏（一八七三―一九三〇）と京都大学研究者との往時の交流が三田氏の学問に影響を与えたであろうとして懐かしんでいる。

当時私の岳父、君の隣寺の了蓮寺伊藤祐晃師は、夙に近い京都大学の三浦、喜田、内藤、新村の諸博士と親しく交わることを得て学識をひろめると共に同大学図書館司書藤堂祐範氏を研究のよき相棒とし、龍谷大学の禿氏博士や佛教専門学校の諸教授と相よつて仏教史・浄土宗史研究の論戦の花をさかせて、野人浄土宗史研究家の特異の存在となつていた。その亡きあと、研究ノートの全てを託して浄土宗史関係の遺稿の整理を願ひ、伊藤祐晃遺著『浄土宗史』上を出版できるよ

うにこぎつけてくれたのが、他ならぬ三田君の浄土宗史研究熱は、こんな環境からも少なからぬ影響を受けられたと思うが、しかし三田君は野人的伊藤祐晃師の研究を大学で研鑽した近代史学研究法で濾過すること（¹¹）を忘れなかった

三田氏は自身も住職として法務にあたる傍ら、京都大学で学んだが、その後に浄土宗史の先学である伊藤氏の遺稿集をまとめ上げている。伊藤氏の自坊で大本山百万遍知恩寺境内地にある了蓮寺の隣寺の縁で、東山中学校、佛教専門学校、京都大学選科での学びの時期を過ごした三田氏の学問形成において伊藤氏及び京都大学における史学の影響は無視できない。ここには浄土宗僧侶で『浄土教版の研究』で著名な藤堂祐範氏（一八七六―一九四五）、龍谷大学教授である書誌学研究で著名な禿氏祐祥氏（一八七九―一九六〇）当時の京都大学を始めとして錚々たる研究者が登場する。それは法制史などの研究で著名な三浦周行氏（一八七一―一九三二）、民俗学や考古学などを旺盛に取り入れながらその後東北帝国大学の国史学講座を立ち上げる喜田貞吉氏（一八七二―一九三九）、史学講座教授で東洋史学者の内藤湖南氏（一八六六―一九三四）、辞典編纂な

ど大きな業績を残した言語学者の新村出氏（一八七六―一九六七）が登場する。ここでは特に京都大学で史学を担当した教授の人物史における科学的批判という方法について触れておきたい。まずここに登場する三浦氏に着目する。

偉人の伝記を見ると、彼等は生まれ乍らにして将来偉人たるの兆しが見え、甚だしきは不思議な奇瑞があったと説く（中略）併しながら此等は寧ろ英雄崇拜の弊ともいべきもので、誕生の奇瑞など余り当てになつたものではない⁽¹²⁾

三浦氏は、偉人の誕生の奇瑞などが人物の伝記に記されているのは、英雄崇拜の弊害であるとし、不思議な出来事を除き近代以降の人々が理解できる人間としての姿を取り扱うことを求めている。この論の背景には、偉大な人格が社会を作っていくという、イギリスの思想家トーマス・カーライル（一七九五―一八八一）などに見られる英雄崇拜という思想を想定することが出来よう。これに対して三浦氏は次のように説いている。

古来是等の偉人に先見の明があつて、時代を指導する位は未だしも、時代を作つたくらいに見えても、実は時代がこれらの人を作つた場合が多い。（中略）つま

り要するに、時代思潮を知つてか知らんでか、うまくそれに掉したものが偉人である。時代の寵児である。

時代精神の権化である。時代というものを離れて歴史上の人物を観察することは思いもよらぬ⁽¹³⁾

ここでは、偉大な人格が世を作るのではなく、その時代の人々や社会に適合した活動により物を成し遂げたのが偉人であつて、時代が偉人を作つたのだとする。

このように三浦氏の人物研究の方法は、史料に基づく科学的批判を行い、奇瑞などの非合理の事柄を除いた、その時代に適合し、業績を残した人間としての偉人を明らかにすることであつた。もう一人の喜田氏についても同じ方向性がみられる。

詰まり学問としての歴史は、事実有りの儘を明らかにすれば宜いので、正確なる史料により、取るべきは取り、捨つべきものは捨て、少しの遠慮も会釈も加えてはならぬのである。歴史上の人物だとして別に現在の人物と変わった訳のもでない。（中略）過去の時代の人とは矢張り今日我々が普通に世間に於て見るが様なもので、過去の社会も亦現時の普通の人間社会と同様であると、其の真相を研究するのが即ち学問として

の歴史である¹⁴

ここで喜田氏は、人物研究に必要なのは道德的検討ではなく、史料を基にした検討が必要であるとする。そのためにも正確な史料により取捨選択を厳密に行うことを求め、過去の偉人であっても同じ人間として、過去の社会も、現代社会と同じであると受け止め真相に迫るのが学問としての歴史だとする。

このように京都大学史学科を担当していた三浦氏と喜田氏にとって、すでに当時の学問常識としての史料を基にした実証的研究は当然のことであり、両氏は奇瑞を取捨し近代の人々が合理的に理解できるような偉人像を描こうとするのである。それは近代社会に生きる人々と等身大の偉人像であり、その人物が時代の変化に適応し社会的に大きな業績を成し遂げていく姿に意義を見ていたといえよう。

おわりに

『醍醐本』という新出の史料を基に行われた法然伝への理解に変化が訪れたと思われる。それは『四十八巻伝』では勢至菩薩の応現ということを軸として法然伝が作成され、近代前においては奇瑞を受け容れる信仰的土壌が備わって

いた。その当時、奇瑞は偉業を成し遂げた人物にのみ現れる特別な現象として尊崇の対象になっていたのである。ところが明治以降それは一変する。

特に本稿では、大正から昭和にかけての浄土宗史研究者と京都帝国大学史学科の教授との交流に着目した。特に影響関係にあると目される三浦氏や喜田氏の視点は、奇瑞などの非科学的な事柄は取捨されるべきとし、近代人と等身大の偉人像を求めるというものであった。そして、その偉人は偉人たる人格ゆえに時代を作っていたのではなく、時代に適応した思想や行動により社会的に大きな業績を上げることにより偉人となっていたという。このような考え方を背景として、三田氏の研究に見られるように『醍醐本』は『四十八巻伝』よりも法然上人その人に迫ることができる良質の史料として浄土宗内において評価を受けるようになったのである。

1 望月信亨「醍醐本法然上人伝記に就て」（『浄土教之研究』金尾文淵堂、一九三〇年）

2 野村恒道「醍醐本研究に関する回顧と展望」（『藤堂恭俊博士古稀記念論集 浄土宗典籍研究 研究篇』同朋舎出版、一九八八年）

- 3 『藤堂恭俊博士古稀記念論集 浄土宗典籍研究 資料篇』（同朋舎出版、一九八八年）
- 4 梶村昇・曾田俊弘「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」（『浄土宗学研究』二二、一九九六年）
- 5 伊藤真昭「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について―なぜ醍醐寺に伝わったのか―」（『佛教文化研究』五三、二〇〇九年）
- 6 拙稿「明治期における法然上人像の変容―植村正久「黒谷の上人」をめぐって」（『教化研究』二〇、浄土宗総合研究所、二〇〇九年）、「明治時代後期の法然上人像―諸伝記における探話傾向をめぐって」（『教化研究』二一、浄土宗総合研究所、二〇一〇年）、「近代における法然像―明治四十四年法然上人七百年御忌をめぐって」（『法然仏教とその可能性』、佛敎大学総合研究所、二〇一二年）
- 7 梅原猛『法然十五歳の闇』、角川書店、二〇〇六年
- 8 「其の中に父時国の横死を承認登山已後のこととしている如き頗る変わった説である」（『望月信享「仏敎史の諸研究」、望月仏敎研究所、一九三七年）
- 9 三田全信『浄土宗史の諸研究』、一九五九年、山喜房佛書林。
 「『醍醐本』は宗典の末疏等に引用され法然上人の直々の言葉として重きをなした。（中略）勢観房が生存中でも記録を集め滅後弟子が改変したとしても、忠実な史料が遺されている点で信憑性が強い。しかるに『私日記』は編纂された伝記類の中では比較的早くまた重い地位を点めているが、多くの誤謬と不自然な記事のために欠点がある。けれども円頓戒に関する記事などは比較的正確である。他は法然上人を勢至菩薩の応現としてヴェールを覆った記述が多い」（三田全信『浄土宗史の諸研究』、一九五九年、山喜房佛書林）
- 10 中井真孝「醍醐本『法然上人伝記』の別伝記について」、『藤堂恭俊博士古稀記念浄土宗典籍研究 研究篇』、一九八八年）
- 11 塚本善隆「序」（三田全信『成立史的法然上人初伝の研究』、平楽寺書店、一九六六年）
- 12 三浦周行『日本史の研究』、岩波書店、一九二二年
- 13 同
- 14 喜田貞吉『国史之教育』、三省堂書店、一九一〇年

密成僧敏の研究

—著作について—

田中芳道

備陽了道／念仏往生伝

文政年間

・教義類

念仏追福編

天保二（一八三一）序

散心称名念佛往生編（和字）

天保十二拔（一八四一）拔

散心称名念佛往生編

天保十三（一八四二）刊

往生勤行諸式

天保十五（一八四四）

六字名号呼法辨

弘化三（一八四六）刊

六字名号呼法辨釈難

弘化四（一八四七）序

六字名号呼法辨或問

不明

澆末念佛法語

不明

訛略念佛辨

不明

西方淨業式

不明

できる。

交流し、自らも往生伝や称名念佛に関する著作を残した。

僧敏には多くの著作があるが、次にあげるように浄土教関係と神仏習合関係と写本で伝わる密教関係のものに大別

○浄土教関係

・伝記類

学信和尚行状記

文政四（一八二一）抜

直道法師感瑞往生伝

文政四（一八二一）刊

○神仏関係

和字神仏一致篇

嘉永二（一八四九）（和文）

神道異説辨・一名神仏一致編

嘉永二（一八四九）（漢文）

神国決疑編考証

不明

（漢文）

この整理のように刊本の著作全十六部中、十三部は浄土教に関するものである。

今回は浄土教関係の著作に解題を施しておきたい。

僧敏の著作のうち伝記類として、次のものがある。

●学信和尚行状記²⁾

学信（一七一―一七八九）は浄土律の長時院湛慧信培（二六七五―一七四七）から戒律を学び、生涯不脱法衣を貫いた念仏聖で、京都、筑紫、日向、長門、安芸、備後、周防、伊予など西日本各地を巡錫し教化した。『蓮門興学篇』は浄土宗教団の衰退を嘆き、宗門のあるべき姿を提言した書である。天明の飢饉の折には宮島で救済活動に尽した。伝記は二巻本（五十四丁）、慧満（学信の遺弟）と僧敏が編纂したものである。知恩院六十五世貞巖（一八二七）が寄せた文政四年の序、そして安芸国光明院の慧満と

専念寺の隆円の跋がある。刊本末尾には「藝州嚴島光明院蔵板」とありその後に「新刻学信和尚行状記助梓名署」がある。

●直道法師感瑞往生伝

『浄土安心 極楽道中案内記 直道往生記』八（三十二丁）に所収されている。内題には「直道法師感瑞往生伝」とある。学信より念仏の進退の説を聞いて、念仏三昧を増進した伊予国岩城島の直道の伝記である。直道の生涯にまつわる絵図が挿入されている。

僧敏の序は文政三年（一八二〇）のものであり、そこには「恵満上人とともに。旧記をかたがただして。これをあづさにちりばむ」とあり、僧敏が慧満と一緒にこの往生伝を編纂したことがわかる。末尾に「藝州嚴島光明院慧満謹記」という記載、続いて隆円の文政四年三月の跋がある。刊記に、

筆工 片山敬齊 画工 中西誠應

刀刻 田原重興 同 井上永辰

新刻直道法師感瑞往生傳助梓名署

（略）

文政八年十月

皇都書林

知恩院古門前 澤田吉右衛門

とある。

●備陽了道／念仏往生伝

『浄土安心 極楽道中案内記 中将姫法語 念仏往生伝』
五に所収され、「中将姫法語」(十丁)と合冊になっている。
内題には「備陽了道 念仏往生伝」(十三丁)とある。了
道は備中の人で、文化年間に勝尾寺にいた徳本行者より、
十念日課を受けて、毎月念仏会に参加、徳本より剃髪の作
法を受けたが、髪を剃らず、白衣にて念仏行を続け、晩年
に髪をそり、袈裟をかけて過ごした念仏行者である。宝橋
山高藏寺の義謙が序を寄せ、僧敏は跋を寄せている。

以上が上梓されている僧敏の著作のうちの伝記類三部で
ある。これを見ると多くの往生伝を上梓した隆円が僧敏の
著作に跋を寄せていることから、両者の親しい交流が知ら
れる。

教義類として次のものがある。

●念仏追福編(五十四丁)

僧敏の天保二年(一八三一)二月の序がある。刊記に
「浄土宗総本山書籍調進所 知恩院古門前石橋町 沢田吉
右衛門」とある。

見開きの中央には書名の「新刻図会 念佛追福編」、右
側にはこの書を勧める所以を記した「此ノ書ハ。称名念佛
ハ。タゞ我往生ノタメノミナラズ。世ニナキ人ノ追福ニト
ナフレバ。ソノ功德マテ。ナキ人。速ニ解脱ストイフ。経
論釈ヲ引キ。ソノ因縁ヲアゲサトシタルメズラシキ書ナリ。
教養ノ心アル人。見ズンハアルベカラズ」の文、左側には
「備中甘露庵藏版」とある。

続く序では主題の念仏回向について次のように述べて
いる。

ことしの春吉備の國の所々自他宗の寺院に於て彌
陀本願の念佛を弘通するに諸人信受して日課念佛
を誓約するもの多し一日白衣の人某予に問ていは
く我身信願念佛して極楽に往生することはつばら
かに承り心に落付侍りぬなき人の為にも念佛をし
て回向し侍らば彼をも亦極楽に往生せしむるの資
糧となりなんやおのれ先に稱名念佛追薦説といへ

る書を披きはべりしかどから國の文字にかきたる文なればおろかなるわなみはよみ難し師別に和らげて讀易きやうに書しるし玉ひなんやといふ予其志を感じて經論及び諸の伝記等に依て念佛して回向すれば其亡者極樂に往生せこと疑ひなきの旨を書集め一冊となし念佛追福編と題し(略)

これによれば僧敏は以前に讀んだ宝洲(一六八一—七三八)の『称名念佛追薦説』が漢文体なので、愚かな者でも読み易いように和文体でこの書をまとめたという。

本書では亡き人のために念仏して回向する心得と功德が十二項目にわたって説かれている。

一に念佛して回向すれば光明亡者を照らして得脱せしむる事を明かす

二に追福には必至誠心用ゆべき事を示す

三に追福の時には必酒肉五辛を禁制すべきことを

明かす

四に亡者冥苦を脱する事能はざる時は其現存の親類を怨る事を示す

五に怨霊を得脱せしむる心得を明かす

六に追善をなす規則を出す

七に追善をなす本據(もとのよりどころ)を示す

八に先哲念佛して追善を作たまひし芳蹤をあぐ

九に念佛は無上の功德なる事を明かす

十に小兒無智の輩の念佛も亡者得脱の因縁となる

事を示す

十一に念佛の聲十方に遍じて亡者をして幽冥を出

しむる事を明かす

十二に亡者殊に念佛の回向を懇望する事を出す

●散心称名念佛往生編⁽⁸⁾(十九丁)

刊記には「天保十三壬寅初夏新刻 備前州銘金山 智増

院藏板」とあり、その後に助梓名署がある。

この著作は漢文体で、初めに僧敏の文政十一年八月十五

日の序がある。そこに本書述作に至った経緯を次のように

述べている。

問者竊^{コフコロ}披^{カニ}二浄土ノ章疏^ヲ一似^{タリ}下^ニ有^ス三亦許^ス二散稱往

生^一者^ニ上^ニ稍^ク自^ラ慰安^ス遂^ニ決^ス二浄業^ヲ於^テ稱名^ノ一行^ニ

茲^ニ因^ニ閱^ノ次^ニ聊^カ録^ツ二諸文^ヲ一以^テ備^フ二廢忘^ノ偶^ニ有^ス

蓮友^一來^テ而讀^ニ是^ニ編^ヲ於^テ二意^ノ所^ニ滯^ル設^ク二於^ニ數問^一

予以^ニ管見^一答^ルニ之^ヲ蓮友決^レ疑^ヲ歡喜^シ而去^ル因^テ

併^セ録^シ其^ノ問答^ヲ而作^ス一冊^ト⁽⁹⁾

本書は散心念佛往生についてそれまで浄土の章疏を集めて忘備録としていたものに、蓮友との問答を加えて一書としたものである。

●散心称名念佛往生編⁽¹⁰⁾（二十七丁）

この著作は和文で書かれており、刊記に「備前金山智増院藏本」とある。また天保十二（一八四一）年に祐範が寄せた跋がある⁽¹¹⁾。散心往生に関する特色的な場面には図が挿入されている。

僧敏は本文の冒頭で次のように述べている。

予既に漢朝諸宗烈祖大徳の説を集めしるして。散心念佛往生の義を明せり。今又本朝諸宗碩師の散称往生を示したまふ詞を綴り集む。これは和漢はるかにへだたり諸宗まちまちに分れたりといへども。高僧碩徳の浄土易行の法門を教へ給ふ事は全く同じき事を示して。人をして念佛の信を生じ易からしめんと思ふがゆえなり。兼ては又漢字をしらぬ児女の輩にもこの萬機普益の易行をしらせまほしく思ひて。再びこれを集めしるすといふ⁽¹²⁾

僧敏は先に漢文体で中国と日本仏教の章疏を集めて散心往生に関する著作を刊行したが、続いて日本における関連の章疏を中心に同趣旨の著作を和文体で刊行したのである。それは諸宗を越えて高僧碩徳たちが教えた萬機普益の易行念仏の教えを、広く児童や女人にも伝えるためである。

●往生勤行諸式⁽¹³⁾

折本の体裁で外題には「浄業 往生勤行諸式 完」とある。初めに僧敏の名号が置かれ、その両脇に「一如山 教禅院 密成僧敏」とあり、絵図も施されている。それは阿弥陀仏への「上礼」「老中礼」「礼拝五輪投地」「長跪」の図である。構成は次のようになっている。

初 平日勤行式

二 心行要文

三 臨終要語

四 追善用心

末附一枚起請文略解

末尾に「此一冊は浄家の人に請ふ依てこれをするこのゆえに専ら蓮門の衆説を集む 見る人これをしり給へかし 密成僧敏謹記」とある。刊記には、

天保十五年甲辰六月刻版施主備後瓊浦 面田政助

西海狐島 白毫庵藏本

京都寺町三条下ル町

御經調進所 著屋宗八

とある。

●澆末念佛法語⁽¹⁴⁾

折本の体裁で刊行年は不明。刊記に「藝州廣島教禪院藏版」とある。

本文の冒頭には著述の意趣が次のように述べられている。
夫弥陀本願の教行は末法造惡の下根苦海を超えるの
寶筏なり。されば當今に於て。衆生を化益せんと
欲するものは。在在處處に。此法門を廣く宣べて
流布すべき事なり。然るに近來諸方平常僧徒の在
家の人を勧誘すると聞に。浄土の法門を説に似た
れども正しく安心の要義を説事少し。多く世俗無
益の因縁を談じ。和讃うたなどを綺へ誦して。無
智の男女の心をほらがし。其信心を失はしむ。こ
のゆえに浄土の法門も名のみ有て実益は少し。予
これを歎き悲みて。年頃日頃。法施をなす毎に。

弥陀本願の深意を示し。三心の要義を述るに。諸
人信受して課佛を誓約するもの。年くに増し月く
に多し。予これに依て。いよいよ念仏の法門は澆
末の機根に相應する事をする。これに依て今又平
日諸人に示す所の安心の要義を書しるし。是をい
まだ予が法施を聞さるものに与へ。展轉して是を
讀しめ。念仏の正信を開しめん事を欲すといふ⁽¹⁵⁾

「澆末」とは末世とか末代という意味であるが、宗祖の
『無量寿經釋』の冒頭では、「抑モ三乘四乘ノ聖道ハ正像既ニ
過^テ至^ニヨリ^ニ末法ニ時ニ但^テ虚^ク有^レテ教無^レ有^ニ行證^一。故ニ澆末ノ之
世求^ルニ斷惑證理入聖得果之人^一ヲ是^レ甚難^シ得。然^バ則濁惡ノ
衆生何^ヲ以^レ得^レ離^ニ生^一死^一」⁽¹⁶⁾というように、時機相應の浄
土の法門をいう文脈で用いられている。僧敏が「近來・・
安心の要義を説くこと少なし」とか、「三心の要義を述る
に諸人信受して課佛を誓約するもの・・多し」と伝えると
ころに本書述作時の念仏教化の様相を伺うことができる。

●六字名号呼法辨⁽¹⁷⁾（四十六丁）

六字の名号の呼称法を音韻の書をも援用しながら論じた
ものである。

初めに知恩院七十世赫譽欽幢の序があり、次に僧敏の曇の号とその右側に「南無阿彌陀佛」、左側に「なむあみだぶ」の漢字と仮名の号が置かれ、僧敏拜書とある。僧敏の序文には、

文字ハ天竺唐土大和ト、三國ニ書分タレドモ其音ハ皆同ク一様ニ唱フベシ

佛神諸大徳、六字名號ヲ和歌ノ中ニヨミ入玉ヒタルハ皆六字ノ正音ニ契ヘリ、故ニ今此ニ數首ヲ擧ク

とあり、名号呼称の事例として如来御告、岩清水、春日、空也上人、吉水大師の和歌をあげて、すべてが「なむあみだぶ」と六音で唱えていることを指摘して、音韻的に名号を論じている。

刊記には『六字名号呼法辨』刻版施主をあげ、「知恩院古御門前 澤田吉右衛門 平安書肆 寺町通三条下ル町 神先宗八」とある。

●六字名号呼法辨釈難¹⁸⁾ (四十九丁)

本書には弘化四年丁未中秋の次のような序がある。

今秋七月皇都ノ某上人、書ヲ作テ、コレヲ華頂輪

下ノ清衆ニ託シテ、予ガ許ニ贈リ来レリ、予其書ヲ披キ閲ルニ、多ク近代和學者ノ説ヲ採テ、予ガ著セル呼法辨ノ中ノ六字名號ノ佛字此レヲブト唱フベシ、ブツト呼ハ和音ナリ、用フベカラズト云フ肯ハズ、而シテ自ラ説ヲ作テ曰、佛字梵漢二音ハ、促ル音ナリ、佛字及ビ諸ノ入聲ノ字、二音ニ讀ムハ、官家及ビ和學者ノ定則ナリ（中略）此上人未ダ梵漢ノ音韻ニ達セズ、自ラ疑フヲアリテ、敢テ此難問ヲ設ケタルカ、或ハ和學者ノ呼法辨ヲ讀ミ、此ノ疑難ヲ發セルニ、上人彼レニ代テ更ニ難問ヲ構ヘ、予ニ答ヲ請テ、自他共ニ音韻ノ疑ヲ決セント欲スル乎、既ニ予ガ答ヲ請ゼラレタリ、豈ニ黙止スベケンヤ、因テ今悉ク其ノ難問ヲ答釋シテ一冊ト作シ、釋難ト題シテ、上人ニ復スト云つまり先の六字名号呼法辨の僧敏の見解に対して異説を称える者がいて、それへの反論をなしたのが本書である。

●六字名号呼法辨或問¹⁹⁾ (十九丁)

本書には序も跋もなく、刊行の年月日の記載もない。ただ最後に「諸宗御經書物製本所 京都書房 寺町通三条下

ル町 向松堂 著屋宗八」とある。

本書は「或人問テ曰」からはじまり、漢音の『阿弥陀經』を音韻学的に論じている。

このほか密成の伝記には著作として『訛略念佛辨』と『西方浄業式』折本があげられているが所在不明で未見のため内容は不明である。書名から前者は名号の呼称法に関するもの、後者は『往生勤行諸式』に類するものであろうと思われる。

おわりに

天台僧密成僧敏は自身も『散心念佛往生編』で取り上げている真言僧諦忍妙龍（一七〇五—一七八六）のように、宗派を超えて浄土宗の徳僧と交流し念仏弘通に努めた。また念仏流通のために和文による教化の書を著わした。『散心称名念仏往生編』や『澆末念仏法語』からは、密成僧敏の浄土教思想を伺うことができるが別の機会に取り上げたい。

1 裕慈弘「密成律師僧敏とその著述——主として密教著書に就いて

——」『密教研究』二五（1987.5.30）高野山大学内密教研究会高野山）これによると、僧敏の密教関係のものは公刊せず、写本のものが残っている。

2 『学信和尚行状記』 佛教大学図書館所蔵

3 『浄土安心 極楽道中案内記 直道往生記』 佛教大学図書館所蔵

4 『浄土安心 極楽道中案内記 中将姫法語 念仏往生伝』 佛教大学図書館所蔵

5 内題は無い

6 『念仏追福編』 筆者所蔵。『仏書解説大辞典』と『日本古典籍総合目録』によると、本著は天保三年刊行となっておりこれが初版と思われる。また明治三十年の刊行のものもある。筆者所蔵のものには刊行年は記されていない。

7 宝洲は法然院第六世で東北地方の念仏教化に尽力し無能、待定、貞伝などに関する著作を残している。

8 『散心称名念仏往生編』 筆者所蔵

9 『散心称名念仏往生編』 一丁

10 『散心称名念仏往生編』（和文） 大本山西教寺文庫所蔵

11 『散心称名念仏往生編』（漢文）の助梓名著の中に「智増院祐範上人」と記載がある

12 『散心称名念仏往生編』（和文） 一丁

13 『往生勤行諸式』 八橋秀法氏所蔵

14 『澆末念佛法語』 大本山西教寺文庫所蔵

15 『澆末念佛法語』 一頁

16 『昭法全』 六八

17 『六字名号呼法辨』 佛教大学図書館所蔵

18 『六字名号呼法辨积難』 大正大学図書館所蔵

19 『六字名号呼法辨或問』 大正大学図書館所蔵

伊勢商人の仏教信仰

―長谷川治郎兵衛家の念仏信仰資料より―

藤田直信

はじめに

伊勢商人とは、伊勢国出身の商人の総称である。一七世紀初頭より江戸をはじめ京都や大坂への進出を果たした伊勢商人は、呉服や太物、紙、煙草などを基軸に経済活動を展開し財をなしていく。このうち江戸に店を構えた商人を江戸店持伊勢商人という。

江戸店持伊勢商人の一軒に木綿商として活躍し、浄土宗檀徒でもあった長谷川治郎兵衛家がある。およそ一〇年にわたって実施された長谷川家資料調査では、調査対象となつた古文書や典籍、書画、生活道具類の総点数が約八二、〇〇〇点を数えるに至つた。^①これらの資料中には一族の祝儀や法事にかかるものや近年まで行われてきた年中行事の次第を記したものもあり、商家における様々な信仰の様相

をうかがうことができる。

本稿では、伊勢商人における仏教信仰、特に念仏信仰に関するものを長谷川に伝来した資料から紹介する。

一、長谷川治郎兵衛家について

長谷川家は、一族である長谷川東家の市左衛門（布屋）が寛永一二年（一六三五）に大伝馬町に木綿仲買商として進出、本家は延宝三年（一六七五）に丹波屋を名乗る木綿仲買商をやはり江戸に開業した。^②以降、大伝馬町に五店舗を構える大店となる。松阪市に残る本家邸は、現当主より収蔵される資料とともに平成二五年に松阪市に寄贈された。同二八年、本宅は国の重要文化財に、その前年に三重県の史跡及び名勝にそれぞれ指定される。

二、長谷川家に伝来する念仏信仰資料について

①菩提寺・清光寺

縁起によると草創当初は神光寺と号し、行基の開基と伝え、大永三年（一五二三）、察道和尚によつて浄土宗に改宗、神光寺を清光寺と改称したとする。⁽³⁾ 本尊の阿弥陀如来坐像は、平安時代後期の作例で、国指定重要文化財。池大雅とも交流のあつた商家出身の書画家・韓天寿の菩提寺でもある。

②長谷川家の諸信仰

長谷川家は代々浄土宗門としての念仏信仰以外にも様々な信仰を有していた。その概要を『家政暦』⁽⁴⁾や民俗資料より見ると、次のとおりである。

a. 月並行事（『家政暦』より）

- ・一日：般若心経奉読、神宮（内宮・外宮）代参、神棚鏡（五面）へ神酒・洗米供、恵比寿・荒神・鎮守稲荷・仏壇へ小豆飯および花鰹節供

- ・五日：水天宮祭礼
- ・一二日：八畳神棚献灯（夜のみ）⁽⁵⁾
- ・一四日：諸神献灯（夜のみ）

- ・一五日：神棚・八畳神棚へ神酒・洗米供
- ・三〇日：諸神献灯（夜のみ）

- ・二・四・八・一三・一九・二一・二四日：仏壇霊供
- ・先祖諸霊忌日霊供

b. 各月行事（『家政暦』より）

- 一月：恵比須講

- 二月：涅槃会、粉河寺日供講祈禱札受

- 三月：青峯山正福寺代参・御祈祷受⁽⁶⁾

- 四月：釈尊誕生会

- 五月：富士浅間講

- 六月：祇園会（氏神御厨神社）

- 七月：盆、海会寺施餓鬼⁽⁷⁾

- 八月：月天供（一五日）

- 九月：月天供（一五日）

- 一〇月：恵比須講、十夜日待（観音絵像供養）、十夜回向（清光寺）、般若心経念仏修行（一五日暮れより）

- 十一月：山神祭、冬至式（神棚・八畳神棚へ神酒・洗米供）、大師講
- 十二月：東京神田明神へ初穂供

c. 信仰対象（祈祷札等寺社信仰関連資料より）

岡寺山繼松寺、清光寺、菅相寺、医王山真楽寺、覺賢院、金生山弥勒院、愛宕山龍泉寺、吉祥山毘沙門寺、密藏院、常足庵、龍華寺、普賢院、来迎寺、福源寺、大広山海会寺、法久寺、養泉寺、源陽寺、八雲神社、御厨神社（以上松阪）、丹生山神宮寺（多気）、靈符山太陽寺（大台）、白子山觀音寺（鈴鹿）、皇太神宮、豐受大神宮、猿田彦神社（以上伊勢）、伊雜宮（志摩）、粉河寺、那智山尊勝院、高野山地藏院、高野山蓮華三昧院（以上和歌山）、石清水八幡宮瀧本坊、北野天満宮林静坊（以上京都）、長谷寺、長谷寺能満院、金峯山竹林院、信貴山千手院、春日大社（以上奈良）、多賀大社（滋賀）、豊川稲荷、熱田神宮（愛知）、秋葉寺、可睡斎（静岡）、善光寺、戸隠神社（長野）、白山比咩神社（石川）、神田神社（東京）、成田山新勝寺、長景山清光寺、香取大神宮（以上千葉）、中禪寺、二荒山神社（栃木）、金華山大金寺（宮城）、象頭山金刀比羅宮（香川）等

長谷川家で行われる諸行事は、仏教や神道のそれに則り展開されている一方で、地域に残る民間信仰もその中に取

り入れていることが知られる。また、かなり広域の社寺に祈祷・祈願を依頼していることがわかるが、菩提寺である清光寺を除けば、ことのほか岡寺山繼松寺、金生山弥勒院、愛宕山龍泉寺、粉河寺、石清水八幡宮瀧本坊、長谷寺、長谷寺能満院、長景山清光寺への信仰の深さが資料の残存数量からうかがえる。

③長谷川家に伝来する念仏信仰資料について

ここでは『長谷川家資料調査報告書』に掲載された念仏信仰資料を紹介する。⁽⁸⁾

・紙本墨書祐天六字名号（表2―棚―54） 図1

装丁…軸装

法量…六五・七cm×二六・六cm

墨書等…箱書「六字名号 祐天大僧正」、包紙「方譽遺物 祐天大僧正名号」

備考…付属資料の二月一日付長谷川次郎兵衛宛清光寺書状と包紙墨書によつて菩提寺である清光寺から伝来したことが知られる。署名に「増上寺大僧正祐天」とあることから、制作年代が正徳元年（一七一）以降であることがわかる。⁽⁹⁾ 清光寺は祐天との関連が深い寺院で、境内の経蔵（祐天

堂)には祐天の肖像彫刻を安置する⁽¹⁰⁾。また、同三年には第二三世幡貞が一〇万人に日課念仏を勧め、願を立て、結縁した人々に祐天の名号を付与するといふ十万人講を組織した⁽¹¹⁾。

・紙本墨書徳本六字名号(表2―棚186―1) 図2

装丁…軸装

法量…六六・五cm×二三・九cm

墨書等…外題「徳本上人様名号」

備考…「御名号御影」(一括納入木箱)と墨書された木箱内に納入された資料の一つ。「南無阿弥陀仏」の名号部は墨書、「徳本(花押)」部は印となる。伝来事由は不詳。

・紙本墨書輪超六字名号(表2―棚186―3) 図3

装丁…軸装

法量…四九・〇cm×一六・五cm

墨書等…外題「輪超名号」

備考…前掲資料同様、「御名号御影」と墨書された木箱に収められる。作者である三誉輪超は、『新纂浄土宗大辞典』に詳しい⁽¹²⁾。輪超は飯高郡伊勢寺村(現松阪市)横滝寺の「当山旧記」を延宝二年

(一六七四)に書写したことが『勢国見聞集』にうかがえ、また同書には輪超が同五年に同寺本堂を再建したと記載されている⁽¹³⁾。本名号の伝来事由は未詳。

・絹本著色法然上人像(表2―簾1(1)―1) 図4

装丁…軸装

法量…四六・六cm×二七・二cm

墨書等…箱書「円光大師尊影 一幅」

備考…付属された一二月一九日付長谷川源右衛門宛卓明書状および六月一七日付長谷川次郎兵衛宛清光寺呈書により清光寺から当家へ伝わったことが知られる。底本は知恩院蔵往生要集披講の御影(隆信の御影)と考えられ、知恩院本同様画面左上方に色紙形もあらわす。

・紙本墨書浄土宗安心法語(表2―簾1(1)―4) 図5

装丁…軸装

法量…五三・九cm×三五・三cm

墨書等…箱書「浄土宗安心法語 定誉随波上人筆」備考…定誉随波については『新纂浄土宗大辞典』に詳しく紹介されている⁽¹⁴⁾。長谷川家への伝来は不詳。

・紙本木版彩色勸修作福念仏図説(表2―簞1(1)―7)

図6

装丁…軸装

法量…六六・三cm×二七・〇cm

墨書等…箱書「弥陀三尊日課念仏印消式幅」、箱蓋裏書

「此両軸積年庫中二藏しありし 今明治十六季夏四月慈母寿白之喪中七日毎に累世護持尊画宝号等幅を供養せんに際し此両幅を顕出したり幸に梵香礼拝するに清寿大姉法名あり 推するに宗節居士歟寿林大姉歟 至孝之素意ヨリ祖先菩提謝恩とて日課念仏善行ありしと 累代之徳を慕んと今般外函を設永世保護するもの也 元章誌」

備考…本資料は箱蓋裏書によると、一〇代当主長谷川治郎兵衛元章が明治一六年(一八八三)に発見し、現保存環境を整えたことがわかる。一箱の中に二幅収納され、うち一幅は阿弥陀如来の下方にあらわされた蓮華上に「念仏弟子」とのみうかがえ、もう一幅のそこには「念仏弟子」の下に「命譽清寿」と墨書される。識語に「宝永庚申重陽支那独



「命譽清寿」の書き込み

湛瑩」「宝永丙戌仲春獅子谷信阿謹誌」。本図については、田中実マルコス氏の研究に詳しい。⁽¹⁵⁾ 当家への伝来はよくわからないものの、一幅に書き込まれた「命譽清寿」は長谷川家三代宗印居士の妻・おとらの戒名で、おとらは寛保元年(一七四一)―一月四日に没しているから勸修作福念仏図説がすでに流布していること⁽¹⁷⁾から推測すると、没後まもなく追善の意を込めて求めたものかもしれない。

・紙本木版祐天宝塔名号(表2―簞1(1)―9) 図7

装丁…軸装

法量…六七・一cm×二四・五cm

墨書等…外題「御名号 開光供養伏祈自他臨終无障安住 正念往生浄土畢」、箱書「祐天大僧名号之塔」、箱蓋裏書「此塔ハ清光寺藏板ニ而明治七年甲戌

拝受同八年乙亥二月大和国長谷寺子院能満院光
俊律師之開光也 家門先祖諸靈位子孫長久福寿
増長護持之軸也 明治十四季辛巳三月米沢又七
懇望ニヨリ亀屋店之護持トシテ送ル 乗誓居士
六代之孫乘願居士妻照女」

備考…箱蓋裏書によると、清光寺が有する版本より制作
されたもので明治七年（一八七四）に同寺より伝
来、翌年に奈良・長谷寺能満院の光俊律師のよっ
て開眼されている。文中にある「亀屋」は分家で
ある長谷川南家の屋号。本資料に酷似するものが
祐天寺に収蔵されており、江戸時代中期の作とい
う。⁽¹⁸⁾

・紙本墨書祐天六字名号（表2―筆1（1）―10） 図8

装丁…軸装

法量…一一・四・三cm×二八・八cm

墨書等…外題「祐天大僧正御名号」

備考…通有の祐天名号である。当家への伝来を示す資料
は現在未確認であるが、先に紹介した祐天名号や
他の資料から清光寺より伝わった資料の可能性は
ある。

おわりに

江戸店持伊勢商人は、商売に携わりつつ多くの文芸に傾
倒する一方で、様々な信仰を有していた。それらを立証す
る一部が紹介した資料であると考ええる。無論、これは購入
物等であった場合、その限りでないかもしれない。しかし、
伝存する古文書などと併せてこれらを見ると、より詳細に
商家における信仰の在り様を知り得る可能性もある。

- 1 松阪市教育委員会によって二〇一三（第一次）・二〇一八年
（第二次）にそれぞれ報告書が刊行されている。
- 2 門暉代司「長谷川本家の沿革」（松阪市教育委員会『三重県松
阪市長谷川家文書調査報告書』二〇一三）
- 3 「中町清光寺略縁起」（松阪市史編さん委員会『松阪市史』第三
巻 史料篇古代・中世、一九八〇所収）
- 4 「（長谷川）本家取締方」（同書裏表紙墨書）に伝わるもので、
現存するものは明治一三年に改訂されたもの。一年間の諸行事を
詳細に書き留めている。長谷川家文書内資料。
- 5 固有名詞でなく、その名が示す間取りの部屋に祀られた神棚と
思われる。
- 6 三重県鳥羽市に所在する高野山真言宗寺院で、漁業従事者の信
仰を多く集める。長谷川家は当該職種に直接的関係はなく、現存
する祈祷札等にも正福寺のものが確認されないため、祈願事由は
不詳。

7 三重県松阪市に所在する黄檗宗寺院。

8 記載する法量は本紙部のもの。資料名称について、便宜上報告書記載のものでなく別途付与することとした。また、報告書との関連性を考慮し、名称の後に報告書記載資料番号を付した。

9 祐天が大僧正に補任されたのは正徳元年二月六日で、同日に増上寺住職となっている。

10 巖谷勝正「増上寺第三十六世顕誉祐天の肖像彫刻とその信仰」(浄土宗「佛教論叢」第六十一号、平成二九)

11 「祐天寺年表 2」(祐天寺、平成二二)

12 本書には「一延宝六年(一六七八)一〇月二七日。縁蓮社三誉唯称。伊勢国山田(三重県伊勢市)の人。山田光樹寺の林応のもとで出家し、ついで太田大光院の無絃に師事した。さらに増上寺で学を修めた後、江戸崎大念寺七世となる。詩賦や論講に秀で、学徒三千人に崇敬されたといわれる。また、三河国大樹寺にも住した。著作に『浄土論註字選』六卷、『同助見』六卷、『布薩返破論』四卷などがある」と記される。

13 『勢国見聞集』は、嘉永四年(一八五一)に飯高郡伊勢寺村(現松阪市伊勢寺町)の荒井勘之丞によって編まれた伊勢国に関する地誌。『松阪市史』第八巻 史料篇地誌(一)(松阪市史編さん委員会、一九七九)に採録されている。

14 本書には「永禄六年(一五六三)―寛永二年(一六三三)九月一〇日。了蓮社定誉向西。増上寺一八世。生国は筑前国糟屋。氏姓は藤原氏。郷里の長徳寺で出家し諸国遊学。幡随意に師事、随流から円頓戒を受け、存応のもとで修学。館林善導寺五世に就任するが再び諸国を遊学し、江戸小塚原誓願寺の再興、駒込常泉寺・小石川玄覚寺の創建など精力的に布教活動を行う。寛永二年(一六二五)小石川伝通院二世、同一一年増上寺一八世に就任。徳川家光の信任厚く御前法問を修した。廃絶していた子院の北谷

瑞花院を再興した」僧と記される。

15 田中実マルコス「黄檗獨湛の『勤修作福念仏図説』について」(『仏教大学大学院紀要 文学研究科篇』第三九号、二〇一一)

16 『家門史略 宗家之部』(追28―3―11―2)による。長谷川家文書内資料。

17 識語によると、黄檗宗を日本に伝えた隠元に伴って来日した僧・獨湛が本図の版木を宝永元年(一七〇四)に制作したことがわかる。

18 『寺宝で綴る 祐天上人と祐天寺』(祐天寺研究室、平成一七)

追記 本稿を成すにあたり、松阪市教育委員会および同市産業文化部文化課には種々御協力をいただいた。末筆に失するが、記して感謝申しあげる。



图 4

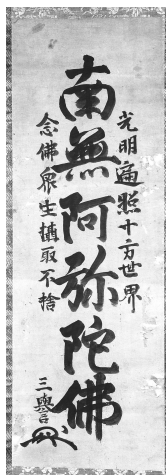


图 3

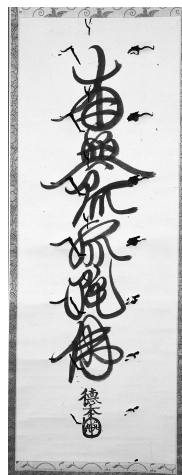


图 2



图 1



图 8



图 7

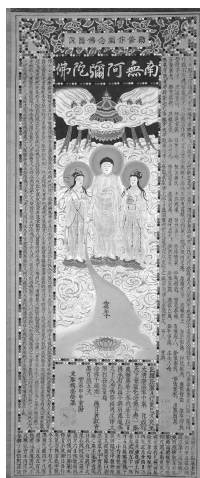


图 6

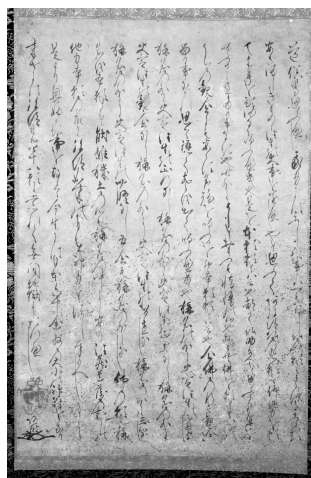


图 5

『義楚六帖』引用典籍考基礎作業
―『諸經要集』と『法苑珠林』―

山路 芳範

はじめに

『義楚六帖』は後周の義楚(?～九六八?)によって顯徳元年(九五四)に編纂された仏教類書である。ここに引用される典籍を検討することによってその編纂された時代の仏教を知る事が出来るのではないかと考えている。

その基礎作業として『義楚六帖』に引かれる書名の一覧及び索引を作成した。⁽¹⁾これは単に本文中に見られる「云」等の書名を集めたものであって、本文にあげられる書名が誤記、所謂孫引き、引用書名をあげない場合などもあり『義楚六帖』の編纂に使用された典籍を全て明らかにするものではない。また、義楚がこの編纂に使用した典籍が全て現存しているとは考えられず、これを全て明らかにすることは出来ない。しかし、そのいくつかでも明らかにし

たいと考えている。

『義楚六帖』に先行する仏教類書である『經律異相』、『法苑珠林』、『諸經要集』は「異相云」、「法苑云」、「要集云」等と引用書名をあげて引かれているものだけでなく、その前後に他の引用書名をあげているものもこれらからの孫引きと考えられる場合がある。更に『經律異相』、『法苑珠林』、『諸經要集』を表す引用書名を挙げずにここに引いているものもあると考えられる。

そこで、この先行する仏教類書からの引用であるかを検討する一つの方法として、『義楚六帖』とこれら三つの仏教類書はその分類項目は異なるが、共通または関連するものもあり、そこに引用される書名の順序が一致、または関連するものがあれば、これらからの引用であると認めることが出来るのではないかと考えた。この為の基礎作業とし

てこれら三つの仏教類書それぞれの分類項目に従って、引用書名の一覧、及びその索引の作成を行った。

この内、『法苑珠林』と『諸経要集』は同じ道世の編纂であり、共通するものも多くどちらによるか両書それぞれの対応箇所を確認をする作業も行うことが必要となった。

本稿ではこの作業の中で『諸経要集』を基に両書の関係を見ることにしたい。

この後『経律異相』、『法苑珠林』、『諸経要集』については異相、法苑、諸経と略し、『大正新脩大藏經』での所載箇所について、第53巻の異相、法苑、第54巻の諸経については同所載の巻数を略し頁数等のみを記し、他の經典等については同所載巻数・頁数等を記すことにする。

『諸経要集』と『法苑珠林』

諸経と法苑の関係については山内洋一郎「法苑珠林と諸経要集」(『金沢文庫研究』20(9)一九七四年)を参考にさせていただいた。法苑は百巻、諸経も二十巻と大部でありその全てについて対応箇所を示したものをみることは出来なかった。そこでここでは作成した諸経の引用書名一覧に法苑の対応箇所を明らかにする作業を行い、両者の関係をみ

ることにした。

この作業によって諸経と法苑編纂の前後については、『後漢より宋齊に至る訳経総録』常磐大常著二九八頁に既に指摘され、山内氏の論文、この作業によっても、法苑をもとに諸経が編纂されたことが確認されたと考えている。

この逆である諸経をもとに法苑が編纂されたとする根拠の一つとされる法苑六六bに「諸経要集」からの引用文があげられることについては、諸経六九bにも「諸経要集」からとする同じものがあげられることから諸経からの引用ではないとされている。ではこの「諸経要集」は何かであるが、『大智度論』25・四一三c(四一一a)の「仏説本生經」にほぼ同文があげられているが、『大智度論』またはこの「仏説本生經」を「諸経要集」と称したとは考えることには無理がある。

この「諸経要集」からの引用文は諸経、法苑の背恩部、背恩縁にあげられている為か、『大智度論』では最後「不知恩人無令住此」とある文が「背恩之人無令住此」となっている。これに対して異相五八cに「背恩之人無令住此」を含む同文が「諸経中要事」からの引用としてあげられており、この後「人以種種因縁。讚知恩者」文が続いて

諸経の分類項目三十部での引用文が法苑の分類項目百部の何処に対応するかを挙げると次の対照表である。(《13寶部》《18六度部》についてはその次の細目についても示した。)

法苑

み。
*3 述意部の文五八 a・七八九 a の

3 忍辱部

〈4 精進篇〉

〈5 禪定篇〉

〈6 智慧篇〉

《19 業因部》

〈4 精進部〉

〈5 禪定部〉

〈6 智慧部〉《99 雜要篇》

《78 業因篇》《80 罪福篇》《84 十惡篇》

* 4 述意部の文一〇三 a・八三八 a

のみ。

《20 欲蓋部》

《21 四生部》

《22 受報部》

《23 十惡部》

《24 詐僞部》

《25 墮慢部》

《26 酒肉部》

《27 占相部》

《28 地獄部》

《29 送終部》

《30 雜要部》

《81 欲蓋篇》

《79 受報篇》《82 四生篇》

《79 受報篇》

《84 十惡篇》

《60 詐僞篇》

《19 至誠篇》《61 墮慢篇》

《93 酒肉篇》《87 受戒篇》

《14 慚愧篇》《15 獎導篇》《70 占相篇》

《4 六道篇》《77 怨苦篇》

《69 祭祠篇》《95 病苦篇》《97 送終篇》

《26 眠夢篇》《77 怨苦篇》《94 穢濁篇》

《99 雜要篇》

既にこの対照は山内氏⁽³⁾によって示されているが、この作業によって補正することが出来た。ゴシック体で示した所

がそれである。

また、山内氏⁽⁴⁾は諸経に引用されるものの中で法苑の中に見出すことの出来ないものがあるとされながら具体的なものについて示されていない。この作業によって次の五つをあげることにする。

① 七 a・八 c 「又觀佛三昧經云。爾時彌勒菩薩白佛言。

「如此種種衆多惡事。當自防護令永不生」

② 八〇 c 「又金剛仙論云。出家人。不許向屠兒。酒肆。

姪女。惡象。惡狗等家乞食。亦不得數往親近之」

③ 八三 a 「故智度論云。以其習氣後得人身。產出牛蹄鹵

食。佛愍之出家。得阿羅漢果」

④ 一七〇 c 割注「如長阿含經王亦三時受苦大意亦同此經也」

⑤ 一七五 c 割注「如藥師經亦有九橫大意可知」

この後諸経、法苑の引用文について各分類での引用順の番号をあげるが、作業用の仮番号であり、目安と考えていただきたい。また番号の後にあげる引用典籍名の『』は略す。

この五つについて諸経、法苑の各分類での対応状況、出典についての考えを示すと次の様になる。

①は《1三寶部》〈1敬佛篇〉〔6念佛三昧緣〕の三つの引用文の最後の引用文である。この前である引用1華嚴經偈は法苑《6敬佛篇》〈5彌勒部〉3讚歎部引用7四〇三aである。引用2無量壽經は法苑《6敬佛篇》〈4彌陀部〉6引證部引用2とほぼ同じであるが、諸經《1三寶部》〈1敬佛篇〉〔4念彌陀佛緣〕引用24cにも法苑と同じ文が引かれており、2箇所に引かれることになる。引用3である觀佛三昧經は15・六九〇aく六九五bを略したものとみられる。諸經の引用文の中でも分量の多いものであるが、法苑での対応箇所を見つけることは出ていない。

②は《16擇交部》〔3惡友緣〕の11引用の中の引用8である。引用1尸迦羅越六向拜經から引用4中阿含經までは法苑《54惡友篇》2引證部の引用1から4であるがこれに続く引用5、6の佛本行經は引かない。〔3惡友緣〕引用5阿含經、引用6善生經、引用7寶雲經は法苑《87受戒篇》〈4五戒部〉4戒相部に対応箇所がみられるが、引用22、20、21と順序が異なる。引用1薩婆多論から17四分律、19薩婆多論は引かない。引用18智度論は諸經《26酒肉部》〔2飲酒緣〕引用6一五七aに引く。引用23優婆塞五戒相經、引用24四分律は引かない。

〔3惡友緣〕引用8金剛仙論であるが、法苑《5千佛篇》〔15結集部〉2結集部三七三aに「此中廣明結集具有四時。第一依智度金剛仙二論。如來在此鐵圍山外。共文殊師利及十方佛。結集大乘法藏。」同2結集部〔1大乘結集部〕三七三aに「依大智度論金剛仙論云。文殊師利結集中明。如來在此世界之外不至他方世界。十方諸佛並皆雲集說法亦名詰經。文殊後結集。召諸菩薩及大羅漢無量無邊。各言某經我從佛聞。須菩提言。金剛般若我從佛聞。諸經當部各有弟子。同時聞者。並云我親從佛聞。故知不局阿難。然阿難則遍聞諸經。餘之弟子則偏局當部」と『金剛仙論』に関する引用が有るがこれとは異なり、法苑での対応箇所を見つけることは出ていない。『金剛仙論』25・八〇二b「西國沙門多不從屠兒旃陀羅而行乞食。」を略したものとみられる。

〔3惡友緣〕ではこの後3つの引用があげられる。引用9大方廣總持經は法苑《67謀謗篇》2呪詛部引用1、引用10賢愚經は同引用2、引用11入大乘論は同引用7であり、引用3舊譬喻經く6法句喻經、最後の引用8大悲芬陀利經偈は引かない。

③は《16擇交部》〔4債負緣〕の8引用の中の引用8で

ある。引用1法句喻經から引用7無量壽經までは法苑《65 債負篇》2・引證部の10引用の内、引用4百緣經、5雜寶藏經、6法華經を除く7引用を同じ順序で引いている。

〔4債負緣〕引用8智度論は法苑での対応箇所を見つけることが出来ず、出典とされる『大智度論』における該当箇所も見つけることは出来ていない。

④は《28地獄部》〔6王都緣〕の3引用の中の引用2割注である。

法苑《4六道篇》〈6地獄部〉6王都部が対応箇所であるが、ここでは引用1起世經、引用2新婆沙論の2引用だけであるが、諸經ではこの間にこの引用2の割注がある。

諸經《28地獄部》は、法苑《4六道篇》〈6地獄部〉に対応しており、諸經〔6王都緣〕の前〔5典主緣〕は法苑も5典主部が対応する。〔5典主緣〕には3引用があるが、5典主部の6引用中、引用1問地獄經及淨度三昧經が引用1、引用2問地獄經が引用4、引用3淨度三昧經が引用5に対応し、引用6問地獄經は引いていない。5典主部引用2長阿含經三三七a「又長阿含經云。閻浮提南有金剛。内有閻羅。彼諸大臣同受福者亦復如是」は『長阿含經』1・一二六bの經文を省略したものであるのだが、異相に「閻

羅王三時受苦二」二五八cと題しこの引用2と引用3割注問地獄經を含む同文があるため、これは『長阿含經』から直接引いたものではなく、異相からの引用であることがわかる。

〔6王都緣〕引用2割注であるが、法苑には『長阿含經』からの引用箇所に「王亦三時受苦」は見られない。『長阿含經』からもこの語句はみられない。異相の題である「閻羅王三時受苦二」を引いたものと考えられる。異相の同じ箇所によるが、題と引用文であり、対応することの出来ないものの一つとした。

經文にはない「王亦三時受苦」だが、道世やその周辺にとってはこの語句によって、異相「閻羅王三時受苦二」の内容である事が理解できる状況であったと考えられる。

また、『29送終部』〔9祭祠緣〕25引用中の引用7優婆塞戒經の中に引かれる引用8割注正法念經「正法念經大意亦同」は法苑《69祭祠篇》3祭祠部引用1優婆塞戒經に続く引用2正法念經と考えられるが、これも道世やその周辺にとってはこれだけで理解できる状況であったと考えられる。

⑤は《29送終部》〔2瞻病緣〕の9引用の中の引用2割注である。

〔2瞻病緣〕はこの割注を除き法苑《95病苦篇》3瞻病部が対応箇所であるが、9引用中引用5彌勒所問本願經は引かれていない。

この割注は引用1僧祇律に対するものであり、藥師經としては『佛說藥師如來本願經』14・四〇四a b、『藥師琉璃光如來本願功德經』同四〇八a、『藥師琉璃光七佛本願功德經』同四一六a bにみられ、九橫經は『佛說七處三觀經』(31)2・八八〇b、八八一aの部分に当たると考えられる。また、法苑《77怨苦篇》2傷悼部引用4九橫經七九〇cに引く文(2・八八三a b)を示すかも知れない。もしこの文が相応するならば、前の対照表《29送終部》に《77怨苦篇》を加えることが必要となる。藥師經の法苑該箇所は見つけることは出来ていない。

おわりに

この作業によって諸經と法苑の成立の前後については既に指摘されている様に法苑をもとに諸經が編纂されたことが確認できたと考えている。しかし、『岩波仏教辞典』の「法苑珠林」には諸經によって法苑が編纂されたと記されていることがこれに対する理解の現状である。

法苑と諸經の分類項目の違いによって項目の説明である述意部等が共通するものと違うものがあつて当然であり、百卷と二十卷とでは諸經に引く引用文が少なくなるのも当然であるが、諸經はほぼ法苑と同じ引用文である中、諸經には法苑にみられない前にあげた引用文がある、引用順序が異なる、引用文が法苑より多い箇所もみられる。

これ関して現時点で結論を出すことが出来ないが、二つの可能性があると考えられる。

一つは道世に起因がある可能性である。諸經の編纂に使用された法苑がその後も編纂が継続されていると考えられるが、その過程で削除されたものがあり、それが諸經に残された、また諸經の編纂時に道世によって新たに加えられたという可能性である。

もう一つは道世後に起因がある可能性である。法苑、諸經を大正藏經でみると底本は高麗本であり宋元明の三本に加え宮本の校異が示されている。この作業に於いてはこれらの校異までを入力はしていない。『義楚六帖』に引かれる語句は短文である場合が多く、出典からの要略であると考ええるものが多い為、これらの対照は必要ないと考えた。底本である高麗本や宋元明宮本のもとになる書写本、又は

刊本が、道世の後に改変された可能性も考えられる。この可能性については少ないと考えているが、否定することが出来ないため、この二つの可能性をあげた。

この作業は『義楚六帖』の引用典籍について検討する基礎作業として行ったのであり、先行する仏教類書だけではなく先行する典籍の分類項目と引用文は勿論であるが引用書名の順序もみていくことが必要であるとの視点からのものであるが、『義楚六帖』だけではなく他の典籍についても参考になると考えている。

1 『義楚六帖引用書名索引』平成三年朋友書店

2 異相にはこの他に「諸經中要事」からの引用が大正蔵53一〇一c、二〇一a、c、二二二c、二二八b、二二九b、二三三b、二三八bに見られる。『後漢より宋齊に至る訳経総録』常磐大常著昭和四十八年二九一頁にこれについて述べられているが、諸経法苑に引かれる「諸經要集」との関連については触れられていない。『金藏論』宮井里佳、本井牧子編著平成二十三年八二一頁注三十七にこの「諸經要集」について触れられている。資料が少ないものの異相に引かれる「諸經中要事」と『金藏論』の成立、『金藏論』ではない混入したものであるとされる大谷大学所蔵の『金藏論』第二巻との関係について、考える必要があるかも知れない。

3 前掲「法苑珠林と諸經要集」六頁。『中国における経録研究』

川口義照一九七頁―二〇一頁にも対照表が掲載されている。書式は異なるが同じものである。川口氏は「法苑珠林と諸經要集との関係」(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第9号昭和五〇年)の附記に論文脱稿後に山口氏の論文を拝読したと述べられている(『2敬法篇』)に対する法苑の対応部の内、『14慚愧篇』を両氏の対照表では慚愧篇15と誤って記している。

4 前掲「法苑珠林と諸經要集」五頁。

5 『藥師琉璃光七佛本願功德經』は義浄訳であり道世が引いたものではない。

■ 報 告

総合研究所長・佛教大学名誉教授

藤本浄彦

凡入報土論攷

吉田淳雄
曾根宣雄

平成三十年度・浄土宗総合学術大会は、平成三十年九月十三日・十四日の両日、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（教学院・布教委員会・法式教師会・総合研究所）である。本号はこの学術大会における紀要である。

【大会日程】

九月十三日（木）

受付

午前九時

開会式

午前九時三十分

基調講演

午前十時

記念写真

午前十一時三十分

一般研究発表

午後一時

シンポジウム

午後三時三十分

九月十四日（金）

受付

午前八時三十分

一般研究発表

午前九時

シンポジウム

午後一時

合同総会・閉会式

午後三時三十分

【基調講演】

お念佛からはじまる幸せ

— 宗祖法然上人『立教開宗』の意義 —

【シンポジウム】

お念佛からはじまる幸せ

— 開宗のころ・凡入報土 —

パネリスト

浄土宗教学院

浄土宗布教委員会

浄土宗法式教師会

浄土宗総合研究所

コーディネーター

浄土宗教学院

伊藤真宏

【一般研究発表】

▽第一部会（十三日）

『二百四十五箇条問答』の忌み日数について — 『諸社禁忌』と比較して — 峯崎就裕

『三部経大意』に説かれる名号観について 長尾隆寛

『西方指南抄』所収「法然聖人御說法事」の成立に関する一考察 安孫子稔章

『醍醐本』の発見と法然伝への影響

東海林良昌
南都仏教の論議からみた『選択集』

坂上雅翁

法然門下における一代仏教観の相違

▽第一部会（十四日）

『選択集』第八章、総・別の三心について 市川定敬

廬山寺蔵『選択集』第五章段の末尾における見せ消ちについて 春本龍彬

「建永の法難」は何を語っているのか 成田勝美

『決定往生集』序論に見る著述の動機 服部純啓

聖光上人の三心説について

— 当時の仏教を意識した主張 — 郡嶋昭示

良忠上人における廻向について 大橋雄人

法然における『無量寿経』三輩段の解釈 齋藤蒙光

聖聰門流の展開 — 知恩院と飯沼法流 —

伊藤茂樹

京都極楽寺阿弥陀如来立像胎内納入品について 中野正明

▽第二部会（十三日）

「所化寮定書」について 青木篤史

懷音『浄土考原録』の書誌と概要

明石寛成

捨世地・荒井山九品院の清規について

朝岡知宏

密成僧敏の研究

田中芳道

宝永八年円光東漸大師五百年御忌法事次第

伊藤正芳

平安中期菩薩立像の造意と信仰形態

神居文彰

―最古と目される木彫菩薩立像の検証―

浄土宗宗綱第五章僧侶について

加藤良光

▽第二部会(十四日)

道緯における三身説の導入

里見奎周

『群疑論』における「見」の構造

長尾光恵

『安楽集』所引の『宝性論』について

杉山裕俊

『諸仏菩薩釈義』の研究―諸仏菩薩の項にみられる浄土教に関する説示について―

小笠原紀彰

中国仏教における仏土の本質をめぐる淨穢

工藤量導

の議論について

石川琢道

曇鸞と智度論師

村上真瑞

―善導と懷感との対比―

『敦煌秘笈』所収の『浄土五會念佛誦經觀行儀卷下』について

大屋正順

曇省「善導讃」に関する一考察

柴田泰山

▽第三部会(十三日)

超高齢社会と仏教者(1)

小川有閑

・施設ケアで求められる支援

高瀬頭功

・公的空間への参入の課題

超高齢社会と仏教者(3)

下村達郎

・寺院における実践例

伊勢商人の仏教信仰―長谷川治郎兵衛家の念仏信仰資料より―

無能上人と伊呂波和讃

藤田直信

無能上人直筆の資料について

赤坂明翔

日露戦争期における浄土宗の戦時事業

石川達也

▽第三部会(十四日)

小林惇道

『義楚六帖』引用典籍考基礎作業

山路芳範

黒田眞洞著『大乘仏教大意』及び「佛陀の光」兩作の独語訳について

山路芳範

―訳者Karl Bernhard Seidenstückerによる「前書き」等よりの考察

アシユヴァゴーシヤと医師チャラカ

上座部註釈家の年代論について

鷹司誓榮

清水俊史

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑨

(自在神への祈念Ⅱ-3)

近藤辰巳

インド浄土教の展開―『普賢行願讃』略釈

系統の研究―

中御門敬教

「名曰極楽」の一考察

袖山榮輝

十劫正覚をめぐる

齊藤舜健

▽第四部会(十三日)

法然上人と親鸞聖人の思想の違い

法然上人と親鸞聖人の思想の違い

法洲「一枚起請講説」にみる、還愚の整理

について

「還愚」について―一布教師の提言―

『都名所図会』における法然上人御遺跡に

ついて

後藤真法

人類の根源に立脚する浄土教とその現代的意義

南九州における念佛弘通の一例

勝部正雄

―開教の視点から―

岩崎念唯

初重と一枚起請文

上野忠昭

▽第四部会(十四日)

「尼入道」異説問題の資料数点について

私の身近な人々の信仰体験

佐々木誠勇

吉田亮太

『法然上人恵月影』関係資料についてⅡ

堤 康雄
漢文經典の字音―連声について―

石川三雄

絵師高田敬輔とその作品(その五)―「選
釈集十六章之図」について― 林 竹人

「浄土宗僧侶生活訓」作成に向けて―僧侶
養成に係る総合的研究プロジェクト成果報
告― 井野周隆

明和・安永年間の津輕領内浄土宗の寺院情
勢 遠藤聡明

『明顕山六時勤行定規』における被回向者
について 巖谷勝正

▽第五部会(十三日)

興福寺と興善寺―明治の廃仏毀釈により忘
れられた歴史から― 森田康友

釈尊に関する法要について―東京教区江東
組教化活動より― 荒木信道

『浄土宗法要集』について 粟飯原岳志

近・現代の伝法道場の推移について 八橋秀法

浄土宗法式雑考(二六) 地藏会奉修につい
ての報告 清水秀浩

浄土三部経訓読についてⅡ 大澤亮我

触香について 西城宗隆

▽第五部会(十四日)

江戸期における浄土宗と真宗の論争
―『刊謗録』について― 星 俊明

大本山光明寺蔵『鎌倉佐介浄利光明寺開山
御傳』の研究―慶安版『然阿上人傳』との
比較を中心に― 吉川瑞之

近世における法然上人信仰
―三井家を事例として― 林 宏俊

被災地での宗教者の役割についての一考察
―東日本大震災から7年を受けて― 馬目一浩

寺院版災害支援アドバイザー研究班(一)
被災寺院に必要な情報支援 宮坂直樹

寺院版災害支援アドバイザー研究班(二)
被災地の宗教者の支援活動―東日本大震災
の事例をもとに― 加藤正淳

寺院版災害支援アドバイザー研究班(三)
熊本地震の支援―青年会を中心に― 三宅俊明

寺院版災害支援アドバイザー研究班(四)
東日本大震災関連調査から窺える地域社会
における寺院、僧侶の在り方 藤森雄介

仏教研究の現代的課題としてのIGBT
石田一裕

【ポスターセッション】

無能上人の足跡 赤坂明翔・石川達也
子どもの成長儀礼 実践マニュアル

次世代継承に関する研究プロジェクト
浄土宗寺院でのケアラースカフエ開催の可
能性

超高齢社会における寺院の可能性プロジ
ェクト

浄土宗全書テキストベースとWEB版新纂
浄土宗大辞典の連携

浄土宗基本典籍の電子テキストプロジェ
クト

『無量寿経』『皆蒙解脱』の解釈について
石田一裕

*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)
(市川・加藤記)

編集後記

・『佛教論叢』第六三号をお届けします。

・本号は佛教大学で開催されました平成三十年度・浄土宗総合学術大会（九月十三日・十四日）における、基調講演とシンポジウムの講演記録、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・本年度は大会テーマを「お念佛からはじまる幸せ―開宗のころ・凡人報土―」として、藤本浄彦先生からは「お念佛からはじまる幸せ―宗祖法然上人『立教開宗』の意義―」と題する基調講演を頂き、シンポジウムでは大会テーマに即して諸先生から貴重なご発表を頂きました。先生方にはお忙しい中、講演録をご点検頂きましたこと、ここに厚く御礼申し上げます。

・一般研究発表は、その成果を『佛教論叢』編集委員会の査読を経て、許可された研究論文と研究ノートの二種のみを掲載いたしました。

・本大会ならびに本誌に關しまして、ご意見やご感想を頂戴し、更に充実したものを制作していきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（松永記）

佛 教 論 叢 第63号 〈非売品〉

平成31年 3月25日 印 刷

平成31年 3月25日 発 行

発 行 浄 土 宗
編 集 淨 土
京都市東山区林下町・浄土宗事務庁内

「訳注」

- 1) 反対論者の主張とヨーガ学派の主張が入り組んでいる箇所多いので、理解を促進するために、テキストの文言通りには訳出せずに、両者の主張を段落に分けて記載することとする。

また、今回訳出した箇所においては、正しい認識根拠である推論と直接知覚が議論の中心となっている。訳出にあたり、推論は一般相（普遍）の認識根拠であり、直接知覚は個別相（特殊）の認識根拠であることを記しておく。

- 2) 訳注の（ ）内は、理解を促進するために訳者が補った言葉である。
- 3) つまり、家長が自在神という言葉によって否定されており、家長という言葉が、自在神は「家長ではない」という理解を生じさせているのである。
- 4) 自在神は一切知者であると主張する場合に、その一切知者の非存在が確定すれば、存在が確実な自在神も非存在となってしまうという誤謬に陥る。つまり、一切知者が認識されなければ、自在神との同一性は主張できないのであり、また、もし認識できるのであれば、壺などと同様に自在神ではないということになるという主張である。
- 5) 論理学では、「周延」と訳されることが多い。概念の外延すべてに及ぶことを意味する。
- 6) 校訂者が“a”という否定辞を補っているのに従った。つまり、「遍是宗法」を満たさないということである。
- 7) 漢訳では所依不成。

（主な参考文献）

Rukmani,T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa Vol.1, Munshiriram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śāṅkara on the yoga sūtras , Motilal Banarsidass Publishers,Delhi,1992。

しそのようなことを（汝らが）自ら承認する場合には、（自在神が）一切知者であることが成立する。（一切知者であることを）承認したことになるからである。

さらに別の場合にも、承認したことと似ていることを否定するというならば、「壺は壺ではない。ものであるから。織物（が壺でないの）と同様に。」と同じような（おかしい）ことになってしまう。

さらに、何の限定も受けていないものは（正しい推論の形式からはずれているから）承認されないというその場合には、認識されるものなどにとって、その理由が、認識されるものの属性でなかったり（a-pakṣadharmā）⁽⁶⁾、その理由が属するはずの基体の存在が認められないが故に理由として成立しないこと（āśraya-asiddha）⁽⁷⁾ になってしまうはずである。（しかし、実際にはそのようなことにはならず）つまり、（限定されていない）そのことが（推論によって）承認されているのであるから、それ以上に何が証明されるべきであるのか（何も証明される必要はない）。満足している人に向かって、「ここでは、食べるな。」と言ったところで、それが何になるというのか（何にもならないではないか）。」

〔反対論者の主張〕

私は、自在神がいかなる限定も受けないものであることを主張するために、彼が一切知者性であることを否定するのである。

〔ヨーガ学派の主張〕

これもまた正しくない。一切知者性もまた、いかなる限定も受けないからである。

さらにまた、（本来）超越している自在神性や一切知者性にとって、超越の有無を問題としてしまうと、意味が変わってしまい、自在神や一切知者という言葉が超越しているということを表さなくなる。例えば、「大きい」などの言葉は、「大きさ」が変化する壺などに関しては、超越していないのであるが、虚空などに関してはそうではない（つまり、「大きさ」が変化することはないので、超越している）。それと同様この場合において、比類なき自在神性や一切知者性は、意味が変化することはない。従って、その超越していることこそが、言葉の意味するところなのである。超越していることを排斥するのならば、全く無意味なことになってしまう。

根拠を有している。なぜならば、「大きい」などにある普遍は、超越していることに明らかに含まれており、いかなる限定も受けていない「大きさ」などは明らかに包括⁽⁵⁾する側だからである。現に存在する包括するものが、現に存在する包括されるものを包括しないということはないからである。

従って、「大きさ」などが) 限定されないのであるから、それを凌駕して包括するものは存在せず、(そのものに対して) 普遍としての包括するものは消滅する。この場合、(包括するものは) 包括されるものの対象として正に一般に承認されているから。それ故に、正しい認識根拠に基づいて承認されているから、自在神や一切知者という言葉が指し示めす対象が存在しないことを論証しようとするならば、一般に承認されていることを否定するということになり、(そのような) 主張は誤りとなる。

また、自在神や一切知者という言葉が、無意味であるとか、別の意味をもつとかと主張することはできない。本来はそれぞれ別のものである能力・智恵・超自然力を、(自在神は) すべて合わせ持ち、(さらにその能力などが) 超越しており、いかなる限定も受けないということが真実なのである。従って、それ(すなわち能力など) を否定しようと努めるなどということは、自らの推論と矛盾する主張をすることになる。

〔反対論者の主張〕

すでに(我々によって) 決定されている自在神の(性格の) 否定を試みる(ヨーガ学派の) 人々は、(それを) 直接に知覚している他人の心を不快なものにしてしまう。なぜならば(自在神の存在は) その(自在神を直接に知覚している) 他人によって述べられたものであるから。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。超越性などを有する一切知者の存在を証明する根拠を主題として扱うのと同様に、他人によって述べられた(その) ことは、(我々の主張と何ら) 異なるものではないからである。そのような述べられた言葉を否定するというのならば、既に承認されていることを否定することになる。そして、先と同様に、推論と矛盾することになってしまう。

さらに、(自在神が) 認識の対象であることなどに関する諸々の理由もまた成立しないことになる。なぜならば、(自在神には) 至高の知識と自在力が特徴づけられていることが、我々によって承認されているからである。また、も

「自在神は一切知者ではない」と（我々が）言うこの場合、今話題になっている（一切知者であるという）見解のみが否定されるのである。決して、承認すべき事物（つまり自在神の存在）を否定しているわけではない。正に、象は象使いによって（否定されることはない。つまり象は象使いではないという場合、象そのものの存在が否定されているわけではない）。もしも「否定辞（na）」によって、事物が否定されるというのであれば、「否定辞(na)」のみによって、自在神を認める者の主張（つまり自在神そのものの存在）もまた否定されることになるが、この場合もまた、（自在神は一切知者ではないという）見解のみが否定されているのである。故に、一般に承認されている（自在神が存在する）ことと矛盾するというような、主張に関する過失はない。

〔ヨーガ学派の主張〕

それはそのとおりである。しかしながら、違いがある。正しい認識根拠によって認知された事物を対象とする見解は、事物の普遍性に基づいて承認されているとしても、それ以外の事物において、あるいは、時間が異なる場合において、否定されることがある。例えば、「(ここには) 壺が存在しない。」という場合のように。また、どんな場合にも決して指し示す対象が存在していなくても、言葉からの連想によって現前し、それ以外の事物として想定された見解のみが否定されることがある。例えば、「子を産めない女の息子は存在しない。」という場合と同様である。しかしながら、他の正しい認識根拠によって認知された実在する事物を否定するという場合においては、一般に承認されていることを否定するという誤謬が存在する。例えば、「自在神という言葉が指し示す対象は一切知者ではない。」という場合である。自在神という語と一切知者という語は、超越して存在しているということが、自在神と一切知者との両者にはっきりと認められる普遍に言及する根拠であるから、いかなる限定も受けない自在神である一切知者の存在が明らかながすでに決定されている。「大きい」、「多い」、「すべての」、「無限な」、「無量の」などの語（が何らかの普遍を明らかにするの）と同様である。

例えば、これらの「大きい」などの言葉は、既に承認されている超越していることを意味する「大きい」など（の言葉）に内在する普遍の意味をあらわしているのと同様に、（その存在が）限定のない「大きい」、「多い」、「すべての」、「無限」、「無量」に違いがあるということに関して、その存在を明らかにする

の)と同様に。

〔ヨーガ学派の主張〕

その場合も、(汝らの)主張は、すべての認識根拠と矛盾することになるであろう。一般によく知られている自在神という言葉の意味である元々の一切知者性はすべての認識根拠によって認められているからである。「例えば、自在神という言葉の意味は一切知者ではない。なぜならば、(そこにある)認識される性質などが理由である。壺などと同様である。」と(汝らが「一切知者は認識できない」と)述べた場合の主張内容を私が(代わりに)述べてみよう。

〔反対論者の主張〕

「この世界には一切知者はいない。時間に関しても、方位に関しても、空間に関しても、生き物の棲む場所に関しても、生き物に関しても、すべての事象において一切知者はいない。また、すべての認識手段は一切知者を対象としていない。正しい認識ができる者も、一切知者は認識できない。」というような主張が正しい場合には、いかなる限定もされない自在神や一切知者が否定されているのであるから、一般によく知られている自在神が、一切知者という言葉が指し示す対象であるという一般に承認されていることと矛盾し、(ヨーガ学派の)主張に誤謬があることが指摘されねばならない。つまり、「子を産めない女に息子はいない。従って、空間的にも時間的にもその息子は存在しない。」という主張が正しい場合、先に述べたのと同様に(その息子は子を産まない女の息子であるという)主張に当然誤謬があることになってしまうであろう。」⁽⁴⁾

〔ヨーガ学派の主張〕

しかしながら、そのような過失はない。なぜならば、(その場合)子を産めない女の息子の存在根拠が否定されているのであり、そこで述べられている意味(つまり息子の存在)は、自在神が一切知者であるという言葉が指し示す対象のようには、認められていないからである。単独の言葉が集められて同時に配置され、(その時に)ある見解として理解される場合に、(それぞれの)単語の意味が機能するのである。従って、(我々は)子を産めない女の息子の存在を承認しているのではないのである。従って、一般に承認されていることと矛盾するという過失はないのである。

〔反対論者の主張〕

自在神と一切知者の言葉の意味するところであるということが、一般に承認されているからである。

また、自在神と一切知者という言葉は、(存在や地位の)優劣を超えて無数に存在する(他の)対象に関する理解を生じさせるものであることが、世間において一般によく認められている。例えば、「村長は自在神ではない。」と言われた場合、二つあるいは三つの村を治める者たちが、それぞれ自在神ではないということである。また、「家長は自在神でない。」という場合も、そ(の表現)は、すべての人にとって自在神という言葉は意味を持つのである。⁽³⁾

同様に、「文法学者は一切知者である。」という場合には、(文法学者が)超越した知識を有しているのではないということが否定されている。いかなる限定をも受けていない、あるいは仮に何らかの限定を受けていたとしても、自在神と一切知者は、自在神と一切知者という言葉が指し示す対象であることが、一般に承認されねばならない。この故に、それらを否定するのであるから、(汝らの)主張は一般に承認されていることと矛盾することになってしまう。例えば、アートマンや虚空などにある「大(mahat)」という性質が、「大」という言葉が指し示す対象であることを否定するのと同じことになってしまう。

〔反対論者の主張〕

自在神と一切知者はいかなる限定も受けないものではない。なぜならば、知覚されないからである。例えば、自在神に第二の頭がない(と限定されうる)のと同様である。(見えないから何とでもいえるではないか。)

〔ヨーガ学派の主張〕

その場合もまた、言葉が指し示す対象が一般に承認されているのであるから、(汝らの)主張は一般に承認されていることと矛盾する。超越性が、(自在神や一切知者を成立させる)自在神性と一切知者性の要素であることが存在根拠となって、いかなる限定も受けない自在神性と一切知者性が現に知覚されているからである。例えば、「限定のないものに量があるのと同様に」ということは成立しない。(自在神や一切知者とは異なり、無制限な量は)知覚されないからである。

〔反対論者の主張〕

限定されていない自在神という言葉の意味は一切知者ではないといえよう。なぜならば、実体であることなどが理由である。我々など(が一切知者でない

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 25-3)

近 藤 辰 巳

* 使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivarāṇa, Madras Government Oriental Series Vol.94, 1952

* Vivaraṇa は Yoga-sūtra に対する複註であるが、本稿で訳出した箇所においては、Yoga-sūtra あるいは、Vyāsa の Bhāṣya からの引用部分はない。

<p.64 l.25= テキスト 64 ページの 25 行目を示す>

〔反対論者の主張〕⁽¹⁾

自在神と一切知者という言葉は、その言葉の意味が確立していない。

〔ヨーガ学派の主張〕

その場合でも、その（言葉の）⁽²⁾ 意味が否定されているわけではない。なぜならば、確立していない（言葉の）意味について議論しているわけではないからである。確認されていないからといって、（例えば実際に）山頂にいる羊飼いの女の存在を否定することはできないのである。さらには、その言葉の意味が確立されていないからという理由で、その言葉（の意味）を理解することが無駄になってしまうようなことはあってはならない。

〔反対論者の主張〕

仮に、未だに（意味が）確立されておらず、いかなる限定も受けていない自在神と一切知者が、すでにその意味が確立されている自在神と一切知者という言葉の意味であるというのであるならば、（それは）正に虚空を何らかの花と関連付けるとするような妄想であり、そのようなこと（すなわち妄想）は、排斥されるべきなのである。

〔ヨーガ学派の主張〕

その場合にも、既に決定されている意味（つまり自在神と一切知者が存在すること）を否定することになってしまうので、（汝らは、両者の存在は認めている）自らの主張と矛盾する主張をすることになってしまう。超越していたり、至高であったりするなどの自在神と一切知者の特徴づける無数の共通性が、

よりのご教示、記して謝意を示す。

- 4) 『チャラカ本集』では第二十章「主要疾患の章」(mahārogaḍhyāya)において、より詳細に三病素説が説明される。
- 5) 精神的病素としてラジャスとタマスを挙げるが、これの背景にはサーンキヤの三徳 (tri-guṇa) の思想がある。『サウンダラナンダ』においても、ラジャスとタマスの語を用いる記述が数多く認められる (Cf. SauN. 16.18 etc.)。
- 6) 先の Car 1.1.60 ではピッタの性質として sa-sneha が用いられカパの性質では snigdha が用いられた。これら両者は別の徳性であるようにも見えるが同一の「潤」、いわゆる油性である (Cf. SauN. 1.20)。
- 7) 『チャラカ本集』にはサーンキヤやニヤーヤ、ヴァイシェーシカの教義が混在する。このような『チャラカ本集』の折衷主義に関しては Comba [1987, p. 31, fn. 1] は ĀDi ではアーユルヴェーダに矛盾しないかぎり様々な教説を取り入れた。と述べる点を紹介する。
- 8) 『禅法要解』に対応漢訳が認められる。『禅法要解』[T.15.294b15-16] 若知現在身苦。過去苦亦爾。如現在過去身苦。未來亦爾。(SN.16.14)；『禅法要解』[T.15.294b29] 見今果報異故。知昔因緣各別。(SN.16.23)。
- 9) Hartmann [1988] に随い、tadāgamād を tadātmyato に訂正した。
- 10) 有部は三世実有説に基づき過去と未来を認識の対象として認めるが、過未無体説を主張する経部の系列では過去と未来を直接知覚の対象として認めない。上座シュリーラータは過去と未来はあくまで現在の直接知覚に基づく推理であると述べる。

『順正理論』[T. 29. 628c3-13] (cf. 加藤 [1989. p. 289])

此中上座作如是言。智縁非有亦二決定。推尋因果展轉理故。其義云何。要取現已於前後際能速推尋。謂能推尋現如是果。從如是類過去因生。此因復從如是因起。乃至久遠隨其所應。皆由推尋如現證得。或推尋現如是類因。能生未來如是類果。此果復引如是果生。隨其所應乃至久遠。皆推尋故如現證得。如是展轉觀過去因。隨其所應乃至久遠。如現證得皆無顛倒。雖於此位境體非有。而智非無二種決定。
- 11) この点については宮坂 [1963] や桂 [1986] 等によって検討されている。『ニヤーヤストラ』では有前、有余、共見の三種の推理を挙げるが、これが『チャラカ本集』と対応することが宮坂 [1963. pp. 59-60] によって既に指摘されている。一方で、『ヴァイシェーシカストラ』では原因や結果を想定することが推理として規定 (VaS 9.18) されるが、その内容や詳細については言及しない。宮坂 [1963] は『ヴァイシェーシカストラ』の記述より発展した形として『チャラカ本集』が存在し、その後『ニヤーヤストラ』が成立したことを指摘する。ただ、ヴァイシェーシカ学派の古い資料は漢訳「勝宗十句義論」だけである。しかし、漢訳にも諸問題があり、実態は不鮮明である。
- 12) Hartmann [1988] によって、2-3 世紀のものと推定される中央アジア出土の写本断片 SHT921 が当該の SauN. の四諦説の一部 (SauN. 16.21-33) であると同定された。
- 13) 松壽 [1981] 等によって鳩摩羅什訳の『坐禅三昧経』や『大智度論』より『サウンダラナンダ』の一部が回収されている。また、筆者は『禅法要解』中にも『サウンダラナンダ』の対応漢訳を発見した。別稿にて投稿を予定している。

Hartmann, Jens-Uwe [1988]

"Neue Āśvaghōṣa- und Mātṛceṭa-Fragmente aus Ostturkistan." *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*. 2 : 55-92.

Jacobi, Hermann [1911]

"Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie" *Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*,

Johnston, E. H. [1928]

The Saundarananda of Āśvaghōṣa critically edited with notes. Oxford University Press.

Jolly, Julius [1901]

Indian medicine; translated from German and supplemented with notes by C.G. Kashikar ; with a foreword by J. Filliozat, Munshiram Manoharlal Publishers, 1977 (1st ed. Strassburg, 1901).

Lévi, Sylvain [1896]

"Notes sur les Indo-scythes", *Journal Asiatique*, 1896, pp.444-484.1897,

宇井 伯寿 [1926]

『印度哲学研究』第二卷. 甲子社書房, (再版 岩波書店 1944).

木村 泰賢・平等 通照 [1930]

『梵文仏伝文学の研究』岩波書店.

桂 紹隆 [1986]

「インド論理学における遍充概念の生成と発展 —チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—」『広島大学文学部紀要』45(特輯号 1), pp. 1-122.

加藤 純章 [1989]

『経量部の研究』, 春秋社。

干潟 龍祥 [1976]

「インド仏教重要事項年代考」『鈴木学術財団研究年報』12-13, pp. 1-12.

本庄 良文 [1987]

「馬鳴詩のなかの経量部説」、『印仏研』通号 71 号 pp. 87-92(L)

松濤 誠廉 [1981]

『馬鳴端正なる難陀』山喜房仏書林.

宮坂 宥勝 [1963]

「医書『チャラカ本集』に伝えるヴァイシェーシカ哲学説」『密教文化』64-65, pp. 50-67.

「注」

- 1) カニシカ王の在位年代については諸説あるが、ラバータク碑文の発見に基づき、140 年頃に推定する傾向にある。日本では干潟 [1976] が『三国志』の記述をもとにカニシカ紀元を 134 年と推定した。近年 Falk [2004] は Kumāragupta の年代を参考に 147 年をカニシカ紀元に推定している。数年の差異こそあるものの、近年の研究を参考にすれば 140 年頃に即位したとみて問題はないであろう。カニシカ王紀元を巡る古説については Charoensriset [2007] に詳しい。
- 2) Cf. SauN. 17.40
- 3) 三病素説が紹介される経典としては「良医経」が挙げられる。本経典は『俱舍論』に引用され、AKUp. 引かれる。対応資料については本庄 [2014b, pp. 703-705] を参照。筆者

ここでは、直接知覚に基づく推理は現在・過去・未来の三種であるとし、未来に関しては現在の種を直接知覚し、それから未来の果実を推理すると述べる。この構造は先にみた『サウンダラナンダ』の推理と対応する。当該箇所は先行研究によって指摘される通り、『ニヤーヤ・スートラ』（三世紀後半?）の説と関連する箇所⁽¹¹⁾であるが、『サウンダラナンダ』の当該箇所は中央アジア写本⁽¹²⁾や漢訳⁽¹³⁾があり、四世紀以後のものとは考え難い。そうであれば、当該の記述は『チャラカ本集』に基づくものと見て良いであろう。

4. まとめ

以上、本稿では『雑宝蔵経』の記述をヒントに『サウンダラナンダ』十六章に絞って『チャラカ本集』との関係性を探った。その結果、『サウンダラナンダ』十六章の三解脱処は『チャラカ本集』の投薬法における三病素説に基づいて著されている可能性を見出した。また、『サウンダラナンダ』十六章に見られた上座の過未無体説の原形とも言えるべき推理の理論は『チャラカ本集』に見られる推理の理論と対応し、この点でも『サウンダラナンダ』が『チャラカ本集』を参考にしていた可能性がうかがえた。アシュヴァゴーシャはカーリダーサに先立つカヴィとして名高く、カヴィはあらゆる学問に精通していることが美徳とされる。そのためにアシュヴァゴーシャもカヴィの美徳として『チャラカ本集』を修めていたのかもしれない。しかし、『雑宝蔵経』の記述に基づけば、アシュヴァゴーシャとチャラカは同じ時代の人物であるのみならず、同じ王に仕えていたことになる。そうであれば、両書の関係性はアシュヴァゴーシャが医師チャラカから教示を受けた可能性を示唆するのではないだろうか。いずれにせよ、今後の『サウンダラナンダ』の研究においては『チャラカ本集』との関係を注視する必要があるだろう。

参考文献（ごく一部）

Falk, Harry [2004]

"The Kaniska era in Gupta records" *Silk Road Art and Archaeology* X, s. pp. 167-176.
Charoensriset Samawadee [2007]

「カニシカ紀元の問題をめぐって」『印度學佛教學研究』56(1), pp. 339-336.

Comba, Antonella [1987]

"Carakasamhitā, śārīrasthāna I and Vaiśeṣika philosophy" *Studies on Indian Medical History*, ed. by G. J. Meulenbeld and D. Wujastyk, Groningen, Egbert Forsten, 1987, pp. 43-61 (Groningen Oriental Studies, 2).

ーシャの著作についても木村・平等 [1930] 等の様々な研究者によって、サーンキヤ説等の六派哲学との関係が指摘されている。そのなか、『サウンダラナンダ』第十六章の推論に関する記述と『チャラカ本集』の推論説との関係が見いだせた。そこでその点について紹介したい。『サウンダラナンダ』では未来法と過去法の認識について次のように説明する。

SauN 16.14-15, 23 ⁽⁸⁾

また、汝は、まのあたりに (pratyakṣam)、〔現在に〕誕生の苦しみを見て、その通りに、過去にも苦しみが存在したと知れ。また、汝は、〔現在の〕この〔誕生の〕苦しみが有り、こ〔の過去の〕苦しみがある通りに、その通りに、未来にも苦しみが存在するであろうと理解せよ。(14) なぜならば、現在 (iha)、種子の自性が〔いま〕認められた通りに、その通りに過去〔の種子の自性〕も未来〔種子の自性〕も推量されるべきである。また、炎が、まのあたりに (pratyakṣam)、熱い通りに、その通りに、過去〔の炎〕も、未来〔の炎〕も、同じく、熱い。(15) なぜなら、人は、〔現在、〕まのあたりに (sākṣāt)、果実を理解する、そ〔の果実〕の自性から〔原因としての〕過去の種を理解する。また、まのあたりに (sākṣāt)、〔現在にある〕種の本質を理解して、未来のそ〔の種〕の果実を理解するからである。(23)

ここでは、現在の種や果実を直接知覚して、その直接知覚に基づいて未来と過去の果実と種とを推測する旨が説かれる。この認識論は上座シュリーラータの認識論に継承される⁽¹⁰⁾、いわゆる『サウンダラナンダ』の経部的要素であるが、これと同種の理論が『チャラカ本集』(Car 1.11.20-22)に登場する。

Car 1.11.20-22

我 (ātman) と根と意と対象の結合の故に、明瞭な、その瞬間のみにおいて、働く認識 (buddhi) が、直接知覚 (pratyakṣa) と言われる。(20) 直接知覚を先立つものとし、三様に、三時に推測される。【現在】煙によって、隠れた火が〔推測され〕、【過去】胎児を見て、〔過去の〕性交が〔推測される〕。(21)

【未来】賢者達は、かつて、種から生じたものである果実を〔直接知覚として〕見て、〔種から果実が生じたのと〕同じように、今回も、適宜に、〔現在の〕種から、未来の果実を判断する。(22)

また、煩悩の断の為に、必ず、時間 (kāla) と方法 (abhyupāya) が熟察されなければならない。なぜならば、不適切な時における〔修行〕、あるいは誤った方法による、修行は不利益を結果し、そ〔の修行〕の効果 (guṇa) を結果しない。(16.49)

もし、子牛を産んでいない牛より搾乳するならば、不適切な時間の搾乳者は決して乳を得るまい。あるいはまた、〔搾乳者が搾乳に〕適切な時間であっても、もし無知により、角から牛を搾乳するならば、人は乳を得ないであろう。(16.50)

火を望む者が、〔適切に〕努力しても、湿った木からは、火を得ないだろう。また、乾いた木からでも、不適切な方法に基づき、伐採しても、火を得ない。(16.51)

ゆえに、〔修行者は、〕修行の、場所 (deśa) と時と量 (mātra) と方法とを規定通りに熟察して、また、自身の長所と短所を考慮して、〔適切な〕努力をなすべきである。また、それらと相反する〔努力はなすべき〕ではない。(16.52)

ここでは、第 49 偈では適切な時間に適切な方法で修業すべきことが述べられ、第 50 偈では適切な時間について、第 51 偈では適切な方法について譬喩が述べられる。しかし、第 52 偈では時間と方法に加えて、「適切な場所と量」の記述が増加している。本節 (SauN 16.49-69)、並びに本章ではこの場所と量については一切述べられない。その一方で、前掲の『チャラカ本集』の三病素説の末尾では、適切な投薬法として、「適切な場所 (deśa)、量 (mātra)、時間、に基づく、〔所対治と〕反対の徳性をもった諸薬によって (Car 1.1.62)」と述べる。ここでは方法としての諸薬と時機に加え、「場所 (deśa) ・量 (mātra)」が併記され、SauN 16.52 の記述と対応する。つまり、この点からは、アシュヴァゴーシャは『チャラカ本集』の投薬法に関する三病素説にもとづいて『サウンドラナンド』の当該箇所を制作した可能性がうかがえる。

3. 現在に基づく過去と未来の推測

『チャラカ本集』であるが、Jolly [1901] がサーンキヤ説との関係を指摘したのを先駆けに、宇井 [1926] 等の研究者によってヴァイシェーシカ説やニヤーヤ説といった六派哲学との関係が指摘されている⁽⁷⁾。一方、アシュヴァゴ

によって鎮静する。精神的な〔病素〕は、智慧と学識と意志の強さと記憶力と三昧とによって〔鎮静する〕。(58)

ヴァータ (marut) は、乾 (rūkṣa)、冷 (śīta)、軽、微、動、清、荒〔という徳性〕であり、〔ヴァータとは〕反対の徳性をもった物質によって鎮静する。(59)

ピッタは、僅かな潤 (sa-sneha)⁽⁶⁾、温、鋭 (tīkṣṇa)、流動、酸、液、辛〔という徳性〕であり、〔ピッタとは〕反対の性質をもった物質によって、速やかに、鎮静する。(60)

カパ (śleṣman) の徳性は、重、冷 (śīta)、柔、潤 (snigdha)、甘、硬、粘という徳性であり、〔カパとは〕反対の徳性によって鎮静する。(61)

適切な場所 (deśa)、量 (mātra)、時間 (kāla)、に基づく、〔所対治と〕 反対の徳性をもった諸薬によって、治療できるとみなされた病気は、消え失せる。(62)

以上が『チャラカ本集』の三病素説の概説箇所である。この記述に基づいて、先の『サウンダラナンダ』に登場した三病素説の適切な徳性と不適切な徳性と対応する病素を整理すれば次の通りである。

所対治の病素	適切な能対治		不適切な能対治	
	徳性	病素	徳性	病素
カパ	乾 (rūkṣa)	ヴァータ	潤 (sneha)	カパ・ピッタ
ピッタ	冷 (śīta)	ヴァータ・カパ	鋭 (tīkṣṇa)	ピッタ
ヴァータ	潤 (snigdha)	カパ・ピッタ	乾 (rūkṣa)	ヴァータ

このように、『サウンダラナンダ』で登場した三病素説は、所対治の病素の徳性と同質の徳性を不適切とし、所対治の病素の徳性と反する徳性を適切としていることが確認できる。つまり、『チャラカ本集』の記述と呼応する正しい理論が用いられているといえよう。

では『サウンダラナンダ』の三病素説は『チャラカ本集』の投薬法に関する三病素説を参考にしたのであろうか。つづいて、その点について考察したい。『サウンダラナンダ』の対応箇所 (SauN 59-64, 69) は「適切な時と方法」(SauN 16.49-69) の一部であったが、その冒頭箇所 (49-52) を見てみたい。

SauN 16.49-52 Cf.『坐禅三昧経』[T.15.285c1-8].

このように『雑法藏經』の記述は両者のカニシカ王との関係を示す点のみが注目されてきたが、その一方で、当該の記述からは詩人アシュヴァゴーシャと医師チャラカとが同じ王に仕えていたという両者の関係性も見出すことができる。しかし、チャラカとアシュヴァゴーシャを比較した研究は見いだせない。そこで本稿では『サウンダラナンダ』の十六章に注目し、そこに見られる『チャラカ本集』との関係性について指摘したい。

2. 『サウンダラナンダ』の三解脱処と三病素説

まず『サウンダラナンダ』の十六章に登場する三解脱処の喩例について見てみたい。三解脱処とは、貪瞋癡の三つの煩惱を対治する不浄観・慈観・縁起観からなる三つの観察法である⁽²⁾。第十六章「聖諦分別」では「適切な時と方法」を述べる際に、貪瞋癡と三解脱処の関係が述べられる (SauN 16.59-69)。その際に、「食欲が強いものは慈観の修習は不適切であり、不浄観が適切である」というように、行者の状態において適切な修行法と不適切な修行法が述べられる。そして、その喩例として「カパを自性とするものに潤の徳性が不適切で乾の徳性が適切であるように」というように、医術書に登場する三病素説が用いられる。当該箇所説示を整理すれば次の通りである。

修行法			医療法		
自性	適	不適	性質	適切な徳性	不適切な徳性
食欲	不浄観	慈観	カパ (kapha)	乾 (rūkṣa)	潤 (sneha)
瞋恚	慈観	不浄観	ピッタ (pitta)	冷 (śīta)	鋭 (tīkṣṇa)
愚痴	縁起観	慈・不浄観	ヴァータ (vāyu)	潤 (snigdha)	乾 (rūkṣa)

さて、この三病素説であるが、仏典においてそれぞれの単語が登場することはあるが、その性質が言及されることはない⁽³⁾。そこで、『チャラカ本集』一巻一章に見られる三病素説を取り上げ、まずは『サウンダラナンダ』の記述が正当であるのか確認したい⁽⁴⁾。以下は治療可能な病気に対する投薬治療の方針を述べる箇所である。

Car 1.1.57-62

身体的な病素のすべては、ヴァータ (vāyu)、ピッタ、カパであると説かれた。また、精神的な病素はラジャスとタマスだけが示された⁽⁵⁾。(57)

前者 (身体的な病素) は、霊験 (daiva) と理 (yukti) とに基づく薬物

アシュヴァゴーシャと医師チャラカ

田 中 裕 成

1. はじめに

アシュヴァゴーシャはカーリダーサに先立つ著名な詩人であり、カニシカ王(140年頃より在位)⁽¹⁾の時代の人物であるとされる。その主な著作の一つである『サウンダラナンド』は、その詩の技巧はさることながら、本庄[1987]等によって経部の貴重な資料としても重要視されている。つぎに、チャラカはカニシカ王の時代の人物とされ、現存するインド医学書の中で最も古いとされる『チャラカ本集』の編纂者として名を馳せた人物である。本書は全八巻からなる医術書であり、アートレーヤがアグニヴェーシャに説いた教えと言われている。それを第六巻十四章まで編纂したのがチャラカである。両者はともにカニシカ王の時代の人物とされるが、それはそれぞれの年代を定める根拠となる資料が共に『雑法藏経』等の漢訳伝記資料であるからに他ならない。『雑宝藏経』では次のように説かれる。

『雑法藏経』[T. 4484b16-19]

ある時、月氏国に、暴虐(*caṇḍa)なカニシカと言われる王がいた。
[かの王は]三人の智者と親友であった。第一はアシュヴァゴーシャという菩薩、第二はマータラ(*Māthala?)という大臣、第三はチャラカ(Caraka)という名医であった。彼ら三人は王に親しくされた者たちであり、格別の待遇を受けていた。

このようにカニシカ王の配下にはアシュヴァゴーシャ、マータラ、チャラカの三人がいたと記述される。この記述を最初に注目したのはLévi[1896]である。Léviはこの記述に基づき、アシュヴァゴーシャやチャラカの年代がカニシカ王の時代であると指摘した。その後、Jolly[1901]等の研究者による批判はあったものの、『雑法藏経』等の記述に基づき両者はニシカ王と同時代の人物として受け入れられている。

- 1) この「カラサブラ在住の規範師アーナンダ」については、Kieffer-Pülz [2013a i: pp. 150.9-154.10] も参照。
- 2) 清水俊史 [2015 ℓ].
- 3) 清水俊史 [2015 ℓ].
- 4) Uj. (pp. 29.10-31.2) , DNT. (Vol. I, pp. xli-lv) , Pieris [1978: pp. 70.8-71.2], Norman, K. R. [1983: p. 149.6-14].
- 5) DNT. (Vol. I, pp. lxxx.32-lxxxi.1) を参照。また、しかし L. de Silva はシッダガーマという地名が複数あった可能性や、十世紀以前には成立していたであろう「難語集」(Ganthipada) と呼ばれる文献群がダンマパーラ著作において言及されない点を問題視している。
- 6) L. de Silva の考察より後に発表された研究では、バルトリハリの年代をより早める傾向にあるが、生存年代が早まったからといってダンマパーラの生存年代までも連動して早まるとは限らない。この点について村上真完の仮説には問題がある(村上・及川 [2013: pp. v.9-vi.4], 村上・及川 [2016: pp. xxvii.11-xxix.3])。
- 7) DNT. (Vol. I, pp. xlvi.22-xlvi.9).
- 8) Pieris [1978: pp. 76.4-77.22].
- 9) DNT. 28 (Vol. III, p. 85.22).
- 10) DNT. (Vol. I, pp. xlv.29-xlv.2).
- 11) ただし「ānandācariyo avoca」という表現自体は、十三世紀ごろの註釈家スマンガラ(Sumaṅgala)によって著された AbhAVnT. (VRI: Vol. II, p. 137) においても確認される。
- 12) YamAT. (VRI: p. 216.13).
- 13) DhsAT. (VRI: p. 120.6).
- 14) VinT(Vjb). (VRI: p. 52.1).

- von Hinüber, Oskar [1996] *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Kieffer-Pülz, Petra [2013a] *Verlorene Gaṇṭhipadas zum buddhistischen Ordensrecht: untersuchungen zu den in der Vajirabuddhiṭikā zitierten kommentaren Dhammasiris und Vajirabuddhis*, 3 vols., Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Malalasekera, Gunapala Piyasena [1937–1938] *Dictionary of Pāli Proper Names*, 2 Vols., London: Pali Text Society.
- Masefield, Peter [1994–1995] *The Udāna Commentary (Paramatthadīpanī nāma Udānaṭṭhakathā)*, 2 Vols., Oxford: Pali Text Society.
- Masefield, Peter [2008–2009] *The Commentary on the Itivuttaka: The Itivuttaka-ṭṭhakathā (Paramatthadīpanī II) of Dhammapāla*, 2 Vols., Oxford: Pali Text Society.
- Norman, Kenneth Roy [1983] *Pāli Literature: including the canonical literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna schools of Buddhism*, Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Pecenko, Primoz [2007] “Līnatthapakāsinī and Sāratthamañjūsā: The *Purāṇaṭṭikās* and the the Ṭikās on the Four Nikāyas,” *JPTS*, Vol. XXVII, pp. 61–113.
- Pecenko, Primoz [2009] “The History of Nikāya Subcommentaries (*Ṭikās*) in Pāli Bibliographic Sources,” *JPTS*, Vol. XXX, pp. 5–32.
- Pieris, Aloysius [1978] “The Colophon to the Paramatthamañjūsā and the Discussion on the Date of Ācariya Dhammapāla,” *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprec
- Warder, Anthony Kennedy [1981] “Some Problems of the Later Pali Literature,” *JPTS*, Vol. IX, pp. 198–207.
- Warder, Anthony Kennedy [2000] *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1970; 3rd Revised edition, Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- 勝本華蓮 [2007] 『チャリヤーピタカ註訳——パーリ聖典全訳』, 国際仏教徒協会.
- 清水俊史 [2015] 「上座部註釈家ダンマパーラに帰せられる著作群の成立順序」『南アジア古典学』 10, pp. 105–129.
- 浪花宣明 [2008] 『パーリ・アビダンマ思想の研究』, 平楽寺書店.
- 林隆嗣 [2011] 「上座部の共業 (sādhāraṇa-kamma) について—ダンマパーラ以降—」, 『印度学仏教学研究』 60(1), pp. 221–228.
- 藤本晃 [2006] 『廻向思想の研究——餓鬼救済物語を中心として』, 国際仏教徒協会.
- 村上真実・及川真介 [2013–2016] 『仏弟子達のことば註——パラマッタ・ディーバニー』 全4巻, 春秋社.

本研究は、科学研究費助成（16J05435, 17K13335）による成果である。

そして、ヴァジラブッディとダンマパーラが同一年代に属し、ヴァジラブッディの年代は十世紀後半と指摘されているが、この推論も本研究の結論と親和する。

このように、ダンマパーラを十世紀後半とする根拠は複数存在する。ダンマパーラの年代をこれをよりも早め、五世紀から七世紀ごろに設定する先行研究は多く見られるが、それを指示する文献学的根拠は羸弱であると言わざるを得ない。

結論

以上、本稿は上座部註釈家として知られるアーナンダとダンマパーラの年代論について考察した。次の点が結論付けられる。

- ① 〈阿毘達磨復註〉を著したアーナンダは、『法集論復註』跋文と『小史』の記述に基づけば、十世紀後半の人物である。
- ② 『導論註』、〈阿毘達磨複々註〉、〈小部註〉、『清浄道論註』、〈ニカーヤ複註〉の五つを著したダンマパーラは、『清浄道論註』跋文と『小史』の記述に基づけば、十世紀後半の人物である。
- ③ したがってアーナンダもダンマパーラもほぼ同じ年代の人物であると推測される。この結論は、この両者が近しい師弟関係にあったとする先行研究の指摘や、註釈家ヴァジラブッディの年代論に関する先行研究の指摘と親和する。

Abbreviations

原典は注記の無い限り PTS 版に基づき、必要に応じて VRI 版を用いている。また、略号の仔細については拙著『阿毘達磨仏教における業論の研究』（大蔵出版、2017）を参照。

Bibliography

- Bollée, Willem B. [1969] “Die Stellung der Vinaya-Ṭīkā in der Pāli-Literatur,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. XVII, Supplementa I, Teil 3, pp. 824–835.
- Cousins, Lance Selwyn [1972] “Dhammapāla and the Ṭīkā Literature,” *Religion*, Vol. 2, pt. 1 pp. 159–165.

ンダとダンマパーラを共に十世紀後半と位置付ける本稿の結論は、この推論と高く親和する。

(三) ヲァヅラブヅヂとノ前後関係

また、律復註の一つ『ヲァヅラブヅヂティーカー』を著したヲァヅラブヅヂの年代論に関する諸研究の成果も、本研究の結論と高い親和性を示す。Hinüber [1996: §366] は、具体的な年代は示さないものの、諸註釈家の引用関係が確認されないことなどからヲァヅラブヅヂとダンマパーラが同年代の人物である可能性に言及している。また『ヲァヅラブヅヂティーカー』を詳細に検討した Kieffer-Pülz [2013a] [2013b] は、本書の成立を十世紀後半と推測している。これら両研究の見解は、ダンマパーラを十世紀後半と位置付けることに親和性がある。

なお、ダンマパーラ著『双論復々註』には、「ここでの「また彼らは」とは、ヲァヅラブヅヂ長老について述べている」という一文がある¹²⁾。また、ダンマパーラ著『法集論復々註』には「cammasmiṃ dīpināṃ hanti」という一節が引用され¹³⁾、本文中に引用元は明示されないものの、VRI 版の割註では引用元が『ヲァヅラブヅヂティーカー』からであると指示されている。指示されている『ヲァヅラブヅヂティーカー』には「cammani dīpināṃ hanti」とあり、完全には一致しないものの、確かに酷似した一文を確認することができる¹⁴⁾。ただし、これらの記述はヲァヅラブヅヂがダンマパーラより先立つことを示唆するが、いずれも明瞭ではない。したがって、参考資料として留めるべきであり、相対年代を確定する根拠にはならないであろう。

第四項 まとめ

以上、ダンマパーラの年代論について考察した。①『導論註』、②〈阿毘達磨復々註〉、③〈小部註〉、④『清浄道論註』、⑤〈ニカーヤ復註〉の五つは、一人のダンマパーラによってこの順序で編纂されたと考えられる。そして、④『清浄道論註』跋文から、ダンマパーラの年代が十世紀後半であることが解る。また、『小史』の記述によれば、②〈阿毘達磨復々註〉の註釈元であるアーナンダ著〈阿毘達磨復々註〉も十世紀後半の成立であると考えられ、この結論はダンマパーラとアーナンダが近い関係にあるという先行研究の推論と親和する。

く離れている。しかし前項において検討した『清浄道論註』跋文の記述は、ダンマパーラの絶対年代を十世紀後半と算定する実証的な根拠である。むしろ、ダンマパーラの年代を十世紀以前に早める実証的な根拠は殆ど存在しない。

たとえば L. de Silva はダンマパーラの年代を七世紀前半と推定するが、その根拠はダンマパーラ復註にバルトリハリ著作が引用され、そのバルトリハリの年代が七世紀前半と推定される点である⁵⁾。しかし、七世紀前半に著されたバルトリハリ著作が引用されていることは、「七世紀前半より後に成立した」という根拠にはなるが、必ずしも「七世紀前半に成立した」ことの根拠になるとは限らない点は明白である⁶⁾。また A. Pieris はダンマパーラの年代を六世紀後半もしくは七世紀前半と推定するが、この根拠が明確に示されているわけではない。

なおこの両研究はダンマパーラ一人説に基づいているため、『清浄道論註』跋文も当然考察しているのだが、これを斥けている。しかしその理由は、「シッダガーマ」とよく似た地名が複数ある点や⁷⁾、この問題となる跋文の偈が前後の文脈に合わない点などやや主観的な推論に基づいており⁸⁾、必ずしも説得的であるとは言い難い。既に検討したように『清浄道論註』跋文の記述は、ダンマパーラの生存年代が十世紀後半であったことを明確に示しており、これを覆すことは困難である。続いてこの十世紀後半という絶対年代を軸に、相対年代について考察する。

(二) アーナンダ、ヴァジラブッディとの前後関係

『清浄道論註』跋文を頼りに、ダンマパーラの生存年代を十世紀後半と構想することは、本稿第一節において考察したアーナンダの年代論と親和性が高い。

阿毘達磨復註を著したアーナンダは、第一節において検討したように『小史』の記述からその年代は十世紀後半ごろ、すなわちダンマパーラとはほぼ同年代の人物であると予想される。ところで、L. de Silva は、『長部復註』において「規範師アーナンダが言った」(ānandācariyo avoca) とアオリストを用いた表現が確認されることから⁹⁾、ニカーヤ復註の著者ダンマパーラと、阿毘達磨復註の著者アーナンダは近しい関係にあると推論している¹⁰⁾。Hinüber [1996: §366] と林隆嗣 [2011: p. 228 註 5] も、このアオリスト表現に注目し、ダンマパーラの生存年代を推定する根拠の一つとし認識している¹¹⁾。アーナ

と考えられる²⁾。続いて問題となるのはダンマパーラの年代論であるが、先行研究によって早いもので五世紀、遅いもので十世紀と数百年もの開きがあり、全く定説を欠いていると言える³⁾。

第二項『清浄道論註』跋文

ダンマパーラの年代論を考察する上で、最も重要な手掛かりは、彼自身が著した『清浄道論註』跋文に残されている。

VisT. (VRI: Vol. II, p. 502.9-10) : シッタガーマ僧房に住む、行い清く智慧あるダータナーガ長老に「私は執筆を」要請された。

ここではシッタガーマ (Siddha-/ Sitthagāma) 僧房と、ダータナーガ (Dāṭhanāga) 長老という二つの固有名詞が記されており、この二要素は『小史』第54章において現れることが先行研究によって指摘されている⁴⁾。

Cv. 54, 6 (p. 150.11-12) : 自身の住まいとしてシッタガーマ僧房を造成して、世間を息子のように愛護して、三年後に天に趣いた。

Cv. 54, 36 (p. 153.9-10) : 閑林住者であり、ランカー〔島〕の莊嚴であるダータナーガという名の長老によって、阿毘達磨を講ぜさせた。

これら『小史』の偈はセーナ四世 (在位 954-956) とマヒンダ四世 (在位 956-972) の統治下の事績を記したものである。ダンマパーラに先行するアーナンダがマヒンダ四世時代の人物であったことを踏まえるならば、ダンマパーラが『清浄道論註』を著したのも同じくマヒンダ四世統治下の十世紀後半であったと考えられる。また、すでに拙稿 (清水俊史 [2015I]) において述べたように、①『導論註』、②〈阿毘達磨複々註〉、③〈小部註〉、④『清浄道論註』、⑤〈ニカーヤ複註〉の五つは、一人のダンマパーラによってこの順序で編纂されたと考えられるから、以上の記述を総合するならば、ダンマパーラは十世紀後半の人物であると推測される。

第三項 相対年代論

(一) 先行研究の問題点

前項においては、ダンマパーラが十世紀後半の人物であるという仮説を提示した。この「十世紀後半」という仮説は、これまで提起されたダンマパーラ年代論のうち最も遅い時期に属し、仮説のうち最も早い「五世紀」から五百年近

た本書は、明智あるアーナンダという名の者によって作られた。

すなわち、ダンマミッタ (Dhammamitta) という比丘に請われて、アーナンダは阿毘達磨復註を著したという。このダンマミッタという名の比丘は、『小史』において登場する。

Cv. 54, 35 (p. 153.7–8) : [王は] シッタガーマ [僧房] に住むダンマミッタ長老に、供養して、阿毘達磨の註釈を作らせた。

この偈はマヒンダ四世の統治下の事績を記したものであるから、およそ 956–972 年の出来事であると推察される。また、その『小史』においてダンマミッタが阿毘達磨の註釈と深いかかわりを持っていたと記されている事実も、ここで記されているダンマミッタがアーナンダと関わりがあったことを裏付けているように読める。

また、Bollée [1969: p. 832.3–17] の指摘によれば、『ヴァジラブッディティーカー』には、「カラサプラ在住の規範師アーナンダ」(ānandācariyo kalasapuravāsi) という語が確認され、これが阿毘達磨復註を著したアーナンダである可能性に言及している。ただし、『ヴァジラブッディティーカー』には、アーナンダ著作からの引用が見られるわけではないので、単に名前が一致している可能性にも配慮する必要がある¹⁾。しかしながら、律蔵註釈文献を体系的に検討した Kieffer-Pülz [2013a] [2013b] は、この『ヴァジラブッディティーカー』の成立を十世紀後半と指摘しており、アーナンダとヴァジラブッディが共に十世紀後半の人物であるという仮説には説得力があると言えるだろう。以上の記述を勘案するならば、アーナンダの登場年代は、およそ 956–972 年ごろと推察される。

第二節 ダンマパーラの年代論

第一項 先行研究の概観

続いてダンマパーラの年代論について考察する。ダンマパーラの著作とされる註釈文献は膨大に残されており、大きく分けると、①『導論註』、②〈阿毘達磨複々註〉、③〈小部註〉、④『清浄道論註』、⑤〈ニカーヤ複註〉の五つになる。ただしこれら膨大な著作が、はたして一人のダンマパーラに帰せられるか否かは古くから議論がありダンマパーラ二人説が唱えられる場合もあるが、信憑性があるとは言い難く、これら諸作を著したダンマパーラは一人であった

上座部註釈家アーナンダとダンマパーラの年代論

清水俊史

問題の所在

本稿は上座部の註釈家として知られるアーナンダ (Ānanda) とダンマパーラ (Dhammapāla) の年代論を考察する。この両者のうち、アーナンダは阿毘達磨註に対する復註の著者として知られる。もう一人のダンマパーラは、ブッダゴーサに継ぐ上座部の大註釈家であり、このアーナンダによる阿毘達磨復註に対する復々註に加え、小部七書や『清浄道論』への註釈などの著者としても知られる。すなわち、これらの註釈・被註釈の関係から、「ブッダゴーサ → アーナンダ → ダンマパーラ」という相対的な年代論が確認される。しかしその絶対年代については、未だ定説が無い状態にある。これを受けて本稿では、この両註釈家の年代論について考察する。

第一節 アーナンダの年代論

上座部註釈家アーナンダは、阿毘達磨七書に対するブッダゴーサ註への復註を著した人物として知られる。Hinüber [1996: §356, §366] は、アーナンダがダンマパーラの教師であった可能性を指摘しているが、具体的な年代について言及していない。一方、アーナンダの登場年代について、Malalasekera [1937-1938 i: pp. 270.34-271.5] は八世紀から九世紀と、Cousins [1972: p. 163] は六世紀と、Warder [2000: pp. 449.34-450.7] は八世紀と、浪花宣明 [2008: p. ii.7-9] はブッダゴーサ（五世紀）と同時期と、Kieffer-Pülz [2013a i: p. 10.22-24, p. 79.8-17] は六世紀ごろと理解している。

ところで、このアーナンダの絶対年代を考察する上で、最も重要な手がかりとなるのは、『法集論復註』の跋文に記された次の編纂因縁である。

DhsMT. (VRI: p. 195.15-16) : ダンマミッタという名の者に恭しく請われ