

令和元年度浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第六十四号

浄
土
宗

目次

基調講演

浄土宗の寿命……………	山折哲雄	1
—死を説かない宗教に未来はあるのか—		

【パネル発表】

1	初期浄土〈宗〉教団研究の最前線——湛空・信瑞を中心に——	代表 林田康順	18
2	浄土宗デジタルアーカイブ構想……………	代表 佐藤堅正	33
	—浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の電子テキスト化プロジェクト」関連発表—		
3	現代浄土宗における寺院の可能性——実施例を中心に——	代表 東海林良昌	43

（研究発表—論文—）

	「諸檀林提書」に関する一考察——その概要と背景——	青木篤史	55
	『西方指南抄』の原初形態に関する一考察……………	安孫子稔章	63
	江戸時代の聖岡への追慕——祥月法要・遠忌法要を中心に——	石川達也	70
	第十八願「十方衆生解脫」——澄円を中心に——	石田一裕	78
	法然教説における聖（ひじり）について……………	市川定敬	84
	天明年間の津軽領内浄土宗寺院の動向……………	遠藤聡明	92
	杏雨書屋所蔵の『釈浄土群疑論』新写本について……………	大屋正順	100

聖光の法然「顕彰」を考える……………	郡嶋昭示	108
地藏菩薩法要について……………	西城宗隆	116
道綽における二諦について―得生後の菩薩を主体として―……………	里見奎周	123
法然上人の死生観―『和語燈録』より見る死生の苦楽―……………	下端啓介	130
凡夫の自覚致―法然の十八願釈における三心理解を踏まえて―……………	曾根宣雄	137
黒田眞洞の思想 ―普寂についての言及の考察―……………	鷹司誓榮	144
『群疑論序』再考―懐感の没年と『群疑論』の成立―……………	長尾光恵	152
「廬山寺本」の書き入れについて ―順序と時期―……………	春本龍彬	160
九条兼実の念仏信仰をめぐる一考察……………	峯崎就裕	168
『釋淨土群疑論』巻第一「於『前ノ二ノ解ニ、初ノ解ヲ爲レ正ト。』の意味……………	村上真瑞	175
 (研究発表―研究ノート―)		
檀信徒と共にいたたく法然上人のみ教え―『縁の手帖』を用いた教化―……………	東海林良昌	183
伊勢地域に残る中将姫像について……………	藤田直信	191
田島得音「教誡律儀撰者に関する疑問」について―円珍将来『教誡律儀』に関して―……………	山路芳範	199
彙報……………		205
編集後記……………		208

(研究発表—研究ノート—)

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 25 - 4) 近藤辰巳

【パネル発表1】

初期浄土〈宗〉 教団研究の最前線―湛空・信瑞を中心に―
代表者

林田康順（大正大学教授）

登壇者

平間理俊（大正大学総合佛教研究所研究員）

前島信也（国際仏教学大学院大学研究員）

コメンテーター

柴田泰山（大正大学非常勤講師）

コーディネーター

林田康順（大正大学教授）

【概要説明】

林田康順

今に連なる浄土宗の法灯が、善導大師・法然上人・聖光上人・良忠上人という二祖三代の系譜に連なることは言うまでもない。一方、法然上人没後、京洛や鎌倉における初期浄土〈宗〉教団の実態については不明な点が多い。本パネルでは、『法然上人伝法絵』（『四巻伝』）の制作者であり、嵯峨門徒と称される一派の祖とされる湛空と『浄土三部経

音義集』『泉涌寺不可棄法師伝』『広疑瑞決集』『法然上人伝』等、多数の書を編纂するなど、多彩な活動を重ねた信瑞を中心に初期浄土〈宗〉教団研究の最前線に迫った。

新進気鋭の研究者である平間理俊氏と前島信也氏をパネリストに迎え、善導大師の研究を中心に広範にして多彩な活躍を繰り広げている柴田泰山氏をコメンテーターに据え、報告者がコーディネーターを担当してパネルを進めた。なお、パネル全体の理解に便ならしめるため、『初期浄土〈宗〉教団―部分俯瞰図―』を作成したので参照されたい。

パネル全体の内容については、柴田氏の適切なコメントに譲るが、湛空や信瑞が描く法然上人像はどこまでも諸宗融和的な姿を前面に押し出したもので、『選択集』において、①三仏同心に基づく選択本願念仏思想、②念仏と諸行をめぐる勝劣・難易二義説、③善導弥陀化身の確信に基づく偏依善導一師説などといった画期的な新思想を提唱された法然上人像は鳴りを潜めていると言えようか。現在の浄土宗教団が戴く法然上人像は、良忠上人とその門下が鎌倉や京洛に入って以降、次第に形成され、整えられて『黒谷上人語灯録』や『四十八巻伝』として結実することになるのである。

【初期浄土〈宗〉教団一部分俯瞰図一】

1133 — 法然上人 — 1212

1204 (元久の法難—七箇条制誡)

1206 ~ (建永の法難)

1227 (嘉禄の法難)

1146 — 信空上人 — 1228 (白川門徒)

1148 — 隆寛上人 — 1227 (多念義)

1217 ~ 1227 (知恩講私記)

1176 — 湛空上人 — 1253 (嵯峨門徒)

法然三七日法要施主、二尊院宝塔に法然遺骨を安置

1237 (法然上人伝法絵)

1239 (伝法絵略記抄)

1162 — 聖光上人 — 1238 (鎮西義)

1173 — 親鸞上人 — 1262 (大谷門徒)

1256 ~ 7 ? (西方指南抄—源空聖人私日記)

1183 — 源智上人 — 1238 (柴野門徒)

1214 ~ (法然上人伝記附一期物語—醍醐本)

1142 — 明遍上人 — 1224 (高野山蓮華谷聖の祖—道心義)

1155 — 空阿上人 — 1228 (比叡山→専修念仏)

1158 — 覚愉上人 — 1233 (寺門派→諸行本願義)

1166 — 静遍上人 — 1224 (東密の名匠→真言念仏)

1166 — 明禅上人 — 1242 (毘沙門堂、台密)

1167 — 聖覚上人 — 1235 (安居院流—説法義)

~法然上人と同時代を生き、警咳に接した人々—法然上人門下の第一世代 (部分) ~

? — 信瑞上人 — 1279

1236 (浄土三部経音義集)

1244 (泉涌寺不可棄法師伝)

1256 (広疑瑞決集)

1242 ~ 1275 (明義進行集—無観称名義)

~ 1262 (黒谷上人伝—秦氏)

1199 — 良忠上人 — 1287

1243 — 道光上人 — 1330

1241 ~ 1262 (琳阿本—聖光上人)

1262 (弘願本—聖光上人・一枚起請文等)

1274~5 (黒谷上人語灯録—二祖三代)

1297 ~ 1331 (一言芳談)

? ~ ? (祖師一口法語)

1301 頃 (拾遺古徳伝絵)

1312 頃 (九卷伝)

1312 ~ (四十八巻伝)

『法然上人伝法絵』の成立背景と湛空の信仰―『善導寺本』と『国華本』を中心に―

平間理俊

はじめに

法然上人（以下、敬称を略す）の行状を記した作品は多数あるが、絵巻類の中で、最も成立が古いのは、『法然上人伝法絵』（以下、『伝法絵』と称す）である。^①『伝法絵』の転写本『善導寺本』『国華本』の本文を精読するなかで、本絵伝は他の法然伝には見受けられない特色を有していることを知り得た。

具体的には、「授戒」「布教」「臨終」場面において、「天台浄土教」の思想が記されていることを拙稿で指摘してきた。^②特筆すべきは、そのような思想の話型・表現は、『伝法絵』の影響を受けた一部の作品を除いて、他伝には、引き継がれない点である。

本稿では、それら「天台浄土教」の思想が看取できる四場面（『靈山同聴』、「此界一人念仏名」、「如意臨席」、「臨終夢告」）のうち、「靈山同聴」「如意臨席」「臨終夢告」を取りあげ、『伝法絵』の本文と絵から読み取れる、作者湛空の思想信仰についての試論を報告したい。

一、高倉天皇得戒場面における『隋天台智者大師別伝』

「靈山同聴法華」説話

「靈山同聴法華」（以下、「靈山同聴」とは、南岳慧思と天台智顗が、過去世において靈鷲山で釈尊から『法華経』を共に聴いたことを語り、師弟の関係において他に見ることができない特殊な説話である）。^③

平了照氏は、「靈山同聴」の資料について、智顗の弟子、章安灌頂が編纂した『隋天台智者大師別伝』、道宣の『続高僧伝』第十七智顗伝を提示され、この二伝が天台大師伝の基礎となり、何れの天台大師伝にも「靈山同聴」の記事が収録されていることを指摘されている。^④まず『善導寺本』上巻における「靈山同聴」の該当箇所を確認したい。（読解の便宜上、句読点は私に付した）

資料一 卷第一

夫以、天台山者、桓武先帝、傳教大師、起誓於鷲嶺之月、弘法於馬臺之風。（中略）因縁、靈山のむかしよりふかく、ちぎりこと野野いまにひろし。^⑤

右に示した本文は、法然が出家した後の場面で、叡山を讃嘆するくだりのなかに（直接的な言葉では書かれていな

いが）桓武天皇と伝教大師が「靈山同聴」の仲であることを確認できる。

資料二 卷第二

高倉天皇御得戒侍けり。其相承、釈尊千佛の大戒を持て、正覚の暁、陳の南岳大師にさづけ、南岳大師七代をへて、道邃和尚、本朝伝教大師にさづけ、伝教大師、慈覚大師にさづけ、慈覚大師、清和天皇にさづけたてまつらしめ給（中略）故に九帖附属の袈裟、福田をわが国にひらき、十戒血脈の相承、種子を秋つ州にまく。^⑥

右に示した本文は、法然が高倉天皇に授けた戒のくだりで、釈尊が南岳大師に授けたとあることから、「靈山同聴」の仲であることが認められる。この相承は、最澄の『内証仏法相承血脈譜』『天台円教菩薩戒相承』や浄土宗に相伝される円頓戒^⑧に確認できる。

『善導寺本』は、巻第一において、叡山を讃歎するとともに、桓武天皇と伝教大師が「靈山同聴」であったことが機縁となつて、叡山に仏法が弘まった点。『善導寺本』巻二では、法然が高倉天皇に授けた戒は、釈尊が「靈山同聴」であつた南岳大師に授けた円頓戒である点、この二点において「靈山同聴」説話が必要不可欠となつてくるので

ある。^⑨

二、臨終場面と『隋天台智者大師別伝』『如意臨席』

法然の臨終場面には「慈覚大師附属の法衣」を身にまとい、念仏を唱えて、往生を遂げる様子が絵と文で記されている。本場面において「慈覚大師附属の袈裟」は重要な文言であるとともに、法然の遺徳を示す象徴的な衣であることがわかる。

そのように考えられるのは、『善導寺本』上巻（前掲、資料二）高倉天皇得戒場面に「九帖附属の袈裟」とあり、下巻臨終場面に「慈覚大師附属の法衣」と二回にわたり記述があるからである。『伝法絵』作者は、上巻に法然が「慈覚大師正統の円頓戒相伝者」であり、「九条の袈裟を附属」されたこと、下巻に「その附属の袈裟を身にまとい往生する」姿を記し、上下巻を通して、首尾照応となる描き方をしていいる。

【図一】 岡山県立博物館所蔵



【図二】 大本山善導寺所蔵



次に、『国華本』の臨終場面の絵【図二】に注目したい。
『国華本』と『善導寺本』【図二】を比較すると、主に、異なる点は二点ある。

一、『国華本』には、法然を囲む僧侶や人々に名前が記

される点。

二、『国華本』のみ、右上部に「如意」を持った僧侶が描かれている点。

「如意」とは、『望月仏教大辞典』に「説法講讃または法会等の時に講師等の持する道具」とある。⁽¹⁾ また、『隋天台智者大師別傳』の慧思と智顗の附法に関する記述に、「如意臨席」の文言を確認できる。「如意臨席」とは、慧思の代行で『般若経』を講説した智顗の弁説は見事なもので、慧思は（師として）教えを正しく智顗に伝えることができ、たことを「如意」を持って示している場面である。⁽²⁾ ここに「如意」を用いた「附法の正統性」を確認できよう。すなわち、この場面において「如意」は、講師の持つ道具の意味にとどまらず、「附法の正統性を示す」象徴的な法具であるといえよう。⁽³⁾

○臨終場面における南岳大師相承―如意と九条袈裟―
現段階では、『国華本』の如意を持った人物は、「南岳慧思」を描いたとする結論に至った。その理由は、二点ある。第一の理由は、『善導寺本』巻第四に、法然の遺徳を讃えるくだりに、「慈覚大師ノ袈裟相伝之南岳大師相承云々」とあり、「慈覚大師の袈裟が南岳大師相承」と記される点

による。¹⁴この一文は、『拾遺古徳伝』『琳阿本』『九卷伝』にも確認できる。¹⁵すなわち、ここにあげた法然伝の作者は、法然が臨終の時に身につけた「慈覚大師の袈裟」が「南岳大師相承」であると認識していたといえよう。

第二の理由は、『隋天台智者大師別伝』に、夢の中で智顗が、師の南岳慧思から臨終の時には見送ることを約束され、死の告げを自分で確認する場面（「臨終夢告」）がある。¹⁶『国華本』の如意を持った僧侶は、阿弥陀三尊と同じ位置に描かれ、異空間から臨終を見守る姿となっている。これまでの考察を勘案すると、『国華本』臨終場面は、『隋天台智者大師別伝』の「如意臨席」「臨終夢告」場面を援用して、絵画化されたといえよう。

まとめ

本稿では、「靈山同聴」「如意臨席」「臨終の夢告」「慈覚大師附属の袈裟」の記述に注目して、考察をくわえた。再度、簡潔にまとめると次のようになるう。

「靈山同聴」「如意臨席」は、天台における「慧思と智顗」の附法の正統性に関する記述である。この二場面に、「慈覚大師の袈裟」の場面をくわえると、そこには南岳大

師慧思、天台大師智顗、慈覚大師円仁という天台浄土教から法然への附法の相伝に関する点で通底しているといえよう。また、「智顗が最晩年に見た夢告」は、師の慧思から浄土往生が確約されていること、臨終には見送ることを約束され、智顗は自身の「死の相」を知るといふ夢であった。看過できない点は、「靈山同聴」「如意臨席」「臨終の夢告」の三点が『隋天台智者大師別傳』に記述されている点であろう。つまり『伝法絵』の作者湛空は、『隋天台智者大師別伝』の慧思と智顗の附法に着目し、それを自ら作った法然伝に援用し、法然の円頓戒の正統性を、詞書や「臨終場面の絵」に反映させたのである。

以上の考察を総合すると、『国華本』の臨終場面に描かれた右上の人物は、円頓戒の淵源となり、「靈山同聴」の淵源でもある「南岳慧思」となるう。そして『伝法絵』の作者湛空は、法然が叡山において叡空から授かった「円頓戒」が「慈覚大師正統の円頓戒」であり、法然が「正統相伝者」であることを記したといえよう。

1 『善導寺本』『国華本』の先行研究は、以下のとおり。中井真孝『善導寺本』（『法然上人絵伝集成1』平成二〇年、浄土宗）。梅津

次郎「新出の法然上人伝法絵について」『国華』七〇五号（国華社、昭和二年）、梅津次郎『絵巻物残欠愛惜の譜（4）』（日本美術工芸、昭和四〇年五月所収）。三田全信「成立史的法然上人諸伝の研究」（平楽寺書店、昭和五一年再版）。

2 拙稿「法然上人絵伝における「靈山同聴法華」の意義」（『国文学試論』第二号、平成二年）、「法然上人絵伝研究——『国華本』『此界一人念仏名考』——」（『国文学試論』第二四号、平成二七年）「法然上人絵伝の臨終場面を読む——『善導寺本』『国華本』を中心に——」（『国文学試論』第二六号、平成二九年）。

3 先行研究には、平丁照「靈山同聴について」（『天台学報』第一四、天台学会、昭和四七年）、大場朗「梁塵秘抄」と天台教学——我等が宿世のめでたさは——の一首をめぐって——（宇部短期大学学術報告第三五号、平成十年）、米山孝子「行基と波羅門僧正との贈答歌成立の背景」（『水門』言葉と歴史二二号、勉誠出版、平成二二年）、大場朗「西行と天台」——西行歌と靈山同聴法華——（『国文学解釈と鑑賞』至文堂、平成二三年）がある。

4 平氏注（3）に同じ。

5 『善導寺本』（注1）一八頁。

6 『善導寺本』（注1）三五、三六頁。

7 『伝教大師全集』第一卷、二三〇―二三六頁（世界聖典刊行協会、昭和五〇年）、「仏書解説大辞典」（大東出版社、昭和四九年）「内証仏法相承血脈譜」に「菩薩戒脈、蓮華藏世界盧舍那仏より逸多等の二十余菩薩を経て次第相承し、道遠より最澄義真と相承する血脈と靈山聴衆南岳直授、天台直授の相承が次第して最澄義真に至る血脈の相承を誌せり。この梵網相承と法華相承を融合護持するところに、一重円頓戒の成立を見るものと云うべし」とある。

8 恵谷隆戒『改訂 円頓戒概論』第二篇「円頓戒要論」第三章

「円頓戒の相承」（大東出版、昭和五三年）、恵谷隆戒『円頓戒概説』第三章（浄土宗宗務庁、昭和五五年）寺井良宣『天台円頓戒思想の成立と展開』第一章「二 黒谷戒系とその文献」七頁（平成二八年）。

9 高倉天皇への説戒については、三田氏（注1）一二四―一三六頁が詳しい。

10 『善導寺本』（注1）八七、八八頁。

11 『望月仏教大辞典』第五卷「如意」の項、四一三〇頁（昭和四九年、改定第一刷、世界聖典刊行協会）

12 『大正蔵』五〇卷一九二頁a二〇―二七行。福原隆善訳『隋天台智者大師別伝』一〇頁（現代語訳一切経2）平成九年、大東出版）参照。

13 佐藤哲英氏は、「智顗の臨終とその信仰」で「別伝における臨終の記事を読んで特に注意すべきことは法華信仰と弥陀信仰との公錯である」とし、「弥陀・観音の来迎信仰が強調されていることを見落としてはならぬ」とする。（『天台大師の研究』百華苑、昭和三六年）

14 『善導寺本』（注1）一六三頁。

15 『拾遺古徳伝』二八五頁（『法然上人絵伝集成3』平成二〇年、浄土宗、「琳阿本」二二二頁（『法然上人絵伝集成2』平成二〇年、浄土宗、「九卷伝」（『浄土宗全書』第一七巻）二三八頁。

16 『大正蔵』五〇卷一九五頁C一八―二三行。

付記 本稿の執筆にあたり画像掲載の御許可を賜りました浄土宗大本山善導寺様、岡山県立博物館様にこの場を借りて厚く御礼申し上げます。

【信瑞の業績からみる初期念仏教団の動向】

前島信也

はじめに

敬西房信瑞（?～一二七九）とは、長樂寺隆寛と法蓮房信空の弟子であり、『浄土三部経音義集』や『明義進行集』といった多数の典籍を著した人物である。^①その経歴についてはほとんど伝えられていなかったが、大正期に『広疑瑞決集』『明義進行集』が相次いで発見されたことによって一躍注目されるようになった人物である。信瑞が活躍した時期は法然滅後二十年を過ぎた頃からである。これはちょうど浄土宗第二祖・聖光から第三祖・良忠へと移り変わる時期、いわゆる今につらなる「教団」が形成されつつある時期に当たる。本パネル発表では、このような「教団」とは異なる信瑞の立場について、その著作に見られる法然教団の受容を通じて検討を行った。

一、信瑞の著作

信瑞著作の特質すべき点は、書誌学的信頼性の高い著作が残存している点、様々な分野にわたって著作が作成された点にある。現在までに次の五種の著作が知られている。

『浄土三部経音義集』（嘉禎二年（一二三六））は日本で初めて「浄土三部経」に対して編纂された音義書であり、その経文の音・意味について外典・内典を問わず数多の典籍が参照されている。

『泉涌寺不可棄法師伝』（寛元二年（一二四四））は入宋僧俊苾の伝記であり、俊苾の滅後、その門下の請によって著された。

『広疑瑞決集』（建長八年（一二五六））は諏訪信仰圏内にあった上原馬允敦広の疑に対して信瑞が返答した問答書である。浄土教・本地垂迹・殺生論等をテーマに二五の問答で構成されている。

『明義進行集』（成立年不明）は他宗から浄土宗へ帰入し、無観称名を行じた八人（静遍・明遍・隆寛・空阿・信空・覚愉・聖覚・明禪）の言行と無観称名についての問答を収録した書であり、『四十八巻伝』『和語灯録』に影響を与えた。

『黒谷上人伝』（成立年不明）は、北条時頼が関東下向の際に信瑞が献上した法然の伝記とされるが、現存していない。

このように、信瑞著作は『浄土三部経音義集』のような

学僧的著作から、浄土教や殺生論について独自の見解を加えて浄土教を勧進する『広疑瑞決集』、「無観称名」を中心に八人の行者の言行を収集した『明義進行集』といった幅広いスタンスとその変化を見ることができる。その一方でいわゆる教義書とよぶべき典籍はなく、法然教学をどのよう to 受容したのかという点については、『広疑瑞決集』『明義進行集』の説示から読み解く必要がある。

二、信瑞の教義解釈のスタンス

信瑞の教義解釈のスタンスは非常に特徴的である。『広疑瑞決集』巻第一の三願（第十八・十九・二十願）に関する説示は、それを顕著に示している。上原敦広は、当時の三願解釈が「人々の料簡まちまち」であることの不審を信瑞に尋ねる。これに対して信瑞は、諸行本願・非本願の解釈が当時大きな論争となっていることを認めた上で、三願すべて念仏往生の願であることを主張する。この信瑞の三願解釈で注目すべきは、三願の解釈が異なる隆寛・明遍・法然等を引用する点にある。

二十願	十九願	総願	
二十の願は、念仏の行人、もし順次往生をとけすといへとも、二生三生にも、つゝるに往生をとくる也。	本善ある聖道門の学者の、後に浄土に帰したる人の相也。（隆寛）	三種往生願は、機に約し、行に約すという相違はあるが、往生を遂げ、来迎をこうむるの称する人である。（隆寛）	信瑞
（猶雑修諸行。此人信心不決定、恐難得往生。是故法蔵比丘願云、縦因者信心、雖不願一、廻心発願一向専念無量寿仏、願生二極樂一必令得二果遂一也。）	本善ある聖道門の学者の、後に浄土に帰したる人の相也。	三種往生願は、機に約し、行に約すという相違はあるが、往生を遂げ、来迎をこうむるの称する人である。	隆寛
弥陀に帰しつるものは、あさきも深きも、順次多生に、念仏衆生はみな往生すへきなり也。	称念するに、十九は即来迎にあつかる也。	三種の願、俱に一人の上に具すへき也。	明遍
その三生の時刻百歳かうちには、念仏衆生はみな往生すへきなり	――	――	法然

信瑞の三願の総願の解釈は隆寛の『弥陀本願義』の解釈に基づき、三願の相違は「機に約し行に約し」たもので、⁽²⁾すべて念仏往生の願とする。そして、第十九願をかつて聖道門にあった人が浄土門に帰依した人の相とする。⁽³⁾しかし、第二十願については、隆寛の『弥陀本願義』の解釈である「雑修から一向専修になった人物のための願」を採用せず、良源・法然が説示した「順次多生に往生できること」を提示する。

そして、さらに蓮華谷明遍の三願解釈を引用する。明遍は三願の相違を「一人の念仏行者が具えるべきもの」とする。⁽⁴⁾そして第十九願は来迎の願とし、弥陀が来迎し現前に現れることで往生できるとし、第二十願については、往生を心にかけて弥陀に帰せば「あさきもふかきも」順次多生にその望みを成就することができるとする。このように信瑞は、異なる三願の解釈、「機と行に応じたもの」「一人の人間に対するもの」という異なる解釈を提示しながらも、それらを「是」として提示するのである。⁽⁵⁾

三、『明義進行集』の八人

このような複数の異なる解釈を受容するスタンスのもう

ひとつの例が『明義進行集』の八人である。これら八人はいずれも無観称名を修した人物とされるが、彼らは法然の教えを受持する直弟子であったからこそ選ばれたのであろうか。しかし、静遍が法然の教学に傾倒したのは法然滅後であり、明禅についても法然と直接面授した記録はない。では八人の提示によつて自身の師である隆寛・信空という人物を法然教学を正統的に受け継いだ人物と主張したかったのであろうか。しかし、それぞれの記述の中で両者を優勢させる記述はなく、八人を並列的に提示する必要性もない。さらには『明義進行集』聖覚の項には、

上人ツネニノタマヒケルハ、吾カ後ニ、念佛往生ノ義
スクニイハムスル人ハ、聖覺ト隆寛トナリト云云、

とあり、念仏往生の義の解説できる人物として聖覚と隆寛を提示する法語を引用することからも、二人の師の正統性を主張する意思を見ることができない。このような信瑞の態度について、善裕昭氏は『明義進行集』の八人の採用意図について述べる際に、「無観称名義に見合う部分だけを引用し、共通項を導き出して均質化し学僧らの教学的的一致を論じることである。(中略)思想的個性を捨象して最大公約集を抽出する」⁽⁶⁾とする。

しかし発表者は以下のように結論づける。諸師の教義解釈が異なるために「無観称名」をもって均質化したのではなく、諸師の教義解釈が異なっていたとしても、「無観称名」を志向する態度、言わば「行的な」態度こそが『明義進行集』の八人の採用の根拠になったのではないか。信瑞が複数の解釈を受容する態度は、「教学的一致」を求める態度とは異なる。信瑞がこの八人を採録した意図は、まさしく序文にあるとおり、他宗から浄土の教えに帰し、無観称名を行じた点にあると考えるのである。

静遍は『選択集』を披見することで、明遍・隆寛・空阿・覚瑜・聖覚は法然と邂逅することで、信空は法然に付き従い、明禅はその信空から『選択集』の講義をうけたことで、法然の教義に触れ、「無観称名」へと傾倒した。そしてそれによって自身が往生を願い念仏を修する行者となった。「無観称名」は教学ではなく、法然教学の実践を端的に示した行の名称であり、『明義進行集』は法然教学に触れることによって念仏行者を志した人物の集成なのである。

おわりに―小結―

以上、信瑞の著作から信瑞の教学背景について検討してきた。信瑞著作の変遷を見る限り、信瑞は稀有な学僧でありながらも、次第に念仏を勧進する立場が顕著になっていった。『浄土三部経音義集』にあるような精力的な典籍の収集と分析という立場が、『広疑瑞決集』『明義進行集』に見られる法然の専修念仏の宣揚を起点とする立場となっていたのである。そして教義的な解釈の相違は、無観称名という行を修するという点に基づく限り受容されていたと考えられる。

信瑞は法然と面授した可能性は低いが、その直接の教えをうけた隆寛・信空といった直弟子から法然の姿を伝え聞いていたことであろう。それらを中心に法然の教えの体現者を提示したのが『明義進行集』なのである。いわば信瑞は、法然面授の弟子から伝え聞く「師としての法然像」を収集することによって、「無観称名を説示した祖師像」を作り出していったのである。

1 信瑞の研究については大正期の望月信亨氏・伊藤祐晃氏・橋川正氏等が挙げられ、近年では伊藤唯真氏、善裕昭氏等が挙げられる。

2 『広疑瑞決集』（『国文東方仏教叢書』第二輯巻第一法語部上〈名著普及会、一九九一〉二六頁）

先師律師の本願義ニ料簡シテ此三願云、凡三種往生願ハ、約機約行、雖有不同、正遂々往生ヲ正蒙ル来迎ノ時、皆是專念弥陀仏名人也。願往生機ニ其教雖多、略シテ而謂レ之、不レカ出三種ノ故ニ發スト云ヘリ此三願。（一〇丁ウ）

3 『広疑瑞決集』（『国文東方仏教叢書』二八頁）

十九ノ願は、本善ある聖道門ノ学者の、後に浄土に歸したる人の相也。發菩提心、修諸功德者、本所修ノ業を奉、至心發願、欲生我國者、浄土門に入る相也。此れ即ち今ノ世ノ法相、三論、花嚴、天台、真言等の学者の、自宗の菩提心をおこして、諸の行業をつとむる人の、正像末の教行証のいはれを案んしつ、けて、聖道門を出て、浄土門にいれるこれ也。先師律師つねにの玉はく、隆寛こそ十九ノ願の機よ。其故は、本門宗の菩提心をおこして、聖道の出離を期せしほとに、未法に生をうけたる身、涯分をしる故に、聖道の出離の叶ふまじきいはれを心えて、浄土門にいれる也云々。（二三丁オウウ）

4 『広疑瑞決集』（『国文東方仏教叢書』二九一三〇頁）

又或人、問明遍僧都云、十九、二十の願の正しき其の体いかん。答云、十九ハ来迎、二十ハ果遂ノ願也。十八、十九、二十、三種の願、俱に一人の上に具すへき也。おほよそ十八の生因、左右にあたはずといへとも、十九の願ことに大切也。正しく往生の機に相応する事は、いかにも仏身を拝見せん時、円満すへき也。然れば思を宝所にかけて、是を称念するに、十九は即来迎にあつ

かる也。二十ノ願又以殊勝也。我等かふかく頼むところ、只この願也。ゆへいかんとなれば、此願の意は、いかにも往生を心にかけて弥陀に歸しつるものは、あさきも深きも、順次多生に、皆其のそみを成する也。おほよそ三種ノ願、利益いづれもいづれもおろかならず。皆以殊勝なり。此義又相伝義大同。（一四丁オウウ）

5 これは先の隆寛『弥陀本願義』の解釈とはそぐわない。というのも隆寛『弥陀本願義』では第二十願を実際には以下のように解釈する。

二百一十億仏土中、聞其仏名、係心其国、殖諸徳本、有レ為ニ往生業之土、聞レ名係ニ念雖レ似レ称ニ法藏本意、猶雜修諸行。此人信心不ニ決定、恐難レ得ニ往生。是故法藏比丘願云、縦因者信心雖レ不レ一、廻心發願一向專ニ念無量寿仏、願レ生ニ極樂、必令レ得ニ果遂一也。（後略）（句点、訓点等は筆者、平井正戒『隆寛律師の浄土教附遺文集』（『国書刊行会、一九八四』一〇五頁）。

ここでは仏の名を聞き、念をかけてもなお雜行を修する人は信心が決定していないため、往生は得難いものの、それらを回向して無量寿仏に専念すれば往生できることを説いている。これはまさしく先の「約行」という箇所符合していることから、信瑞は第二十願については隆寛の解釈を避けたということになる。

6 善裕昭『信瑞『明義進行集』の思想』（開宗九百年・大通上人三百回遠忌奉修記念論文集『融通念仏宗における信仰と教義の邂逅』二〇一五、二二九頁）。

【コメント】

柴田泰山

本パネルは平間理俊氏と前島信也氏をバネリストとして迎え、コーディネーター林田康順氏による進行のもと、現時点での初期浄土宗教団研究の最前線の紹介、および初期法然教団から想定される法然上人像と、鎮西白旗の系統である浄土宗における法然上人像の相異点などについて広く考察が行われた内容であった。以下、総括の任において、両バネリストの発表内容を整理し、若干の私見を述べたい。

平間理俊氏は『法然上人伝法絵』の成立背景と湛空の信仰——『本朝祖師伝記絵詞』と『国華本』を中心に——というタイトルのもと、法然上人入滅後の1237年に成立した最初の法然上人伝である『法然上人伝法絵』と、この『法然上人伝法絵』を編纂した湛空に着目し、湛空から見た法然上人像について指摘を行った。中世国文学を専門とする平間氏の発表は、国文学や歴史学や仏教学を横断する内容となっており内容的にも方法論的にも実に示唆に富むものであり、法然上人入滅直後の法然教団における法然上人像を提示していた。この発表で平間氏は、湛空が提示する法然上人像はその背後に『隋天台智者大師別伝』が存

在し、その姿は「天台沙門源空」を伝える要素が強いということを報告した。

続いて前島信也氏が「信瑞の業績からみる初期念仏教団の動向」というタイトルのもと、法然上人の弟子である隆寛と信空の弟子となる信瑞に着目し、信瑞の著作である『浄土三部経音義集』と『明義進行集』と『広疑瑞決集』を取り上げ、これら三典籍の研究を通じて見えてくる法然上人像について指摘を行った。浄土学および文献学を専門とする前島氏の研究は、今や仏教文献学とも呼称すべき新たな文献学の領域を開きつつあり、テキストの異本を世界規模で蒐集した上で、個々のテキストの背景とテキストの変遷と展開を文字情報から考察するという、まさにテキストという「点」を書誌的視座から「線」にすることで書誌史を通じた思想史を描き出そうとする方法を取っている。前島氏はこの方法論のもと『浄土三部経音義集』と『明義進行集』と『広疑瑞決集』を精査し、法然上人の専修念仏説を、門下たちは「無観称名」説として受容し、それぞれの信仰と実践の根拠を、各自が直接的に接していた法然上人の信仰と実践に求めていることを報告した。

これら両氏の発表は、従来の法然研究や浄土宗教団史研

究では積極的に取り上げられることが少なかった研究領域であるが、この初期法然教団が伝える法然上人像の中にこそ後の鎮西白旗系統が求める法然上人の原型があるとともに、やはりこの「天台沙門源空」と浄土宗祖としての法然上人像の間には大きな差異があることも見直さなければならぬ。

平間氏の発表のように、湛空が自ら製作した法然上人伝において描き出した法然上人像は天台および円戒正統相伝者のイメージが先行し、ここに専修念仏実践者としての法然上人が説示されている。では湛空は何故にこのような法然上人像を描いたのであるのか。これは現在、我々が想像している「法然教団」という集団が本当に存在していたのかという疑問、ひいては「法然上人に門下は存在したのか」という疑問さえも想起させる課題である。確かに法然上人在世当時および入滅直後にあって、法然上人に全人格に強く惹かれ、法然上人を思慕し、そして法然上人の言葉のままに称名念仏を実践した人々は多く存在していたことであろう。しかし「教団」や「門下」という系統的な集団や思想的連続性の存在までもここで認し得るのであるのか。言い換えれば法然上人から教えを受けた者で、法然

上人から声をかけられた者は誰しもが法然上人の弟子と自称することが可能であり、後に凝然が法然門下として整理した五人（幸西・隆寛・証空・長西・聖光）や、あるいは親鸞の存在も含め、これ以外にも法然上人の影響を受け、善導の教説に興味を有した人物は多々あったことであろう。それは法然上人を中心として同心円状に広がる、ある意味では「セクト」にも満たず「個」と「集団」の境界さえも曖昧な、どちらかといえば社会学的に「ウィーク・タイズ」（弱い絆）な関係性の存在でしかなかったのかもしれない。

このことは前島氏の報告の通り、『明義進集』が提示している法然上人門下の八名（静遍・明遍・隆寛・空垂・信空・覚愉・聖覚・明禪）が、ともに法然上人の教えを「無観称名」説として受容しているとする信瑞の指摘からも明らかのように、法然上人当時から入滅直後において法然上人の教えは「選択本願念仏」説や「偏依善導一師」説として理解されておらず、むしろ南都や天台や真言における阿弥陀仏に関与する実践行の相異において法然上人の存在と教えを理解していたことが分かる。つまり初期法然教団においては、法然上人の内面や信仰がそのまま信奉され

ているわけではなく、あくまでも法然上人の言葉を聞き、法然上人ともに念仏を實踐していた、法然上人と「ウィーク・タイズ」的關係にある人々が、法然上人をどのように受け止め、そして理解したかということが問われる関係性にあつたと思われる。それ故にこの関係性においては教義による規範性も規律性もなく、まして確定化された教義や、教祖的存在としての祖師像も存在していない。

このように平間氏と前島氏の発表は、現在の浄土宗教団が形成される以前の、法然上人在世に近い状況を示唆するものである。ここで指摘された法然上人像に、一向専修あるいは専修念仏の法然上人像、ひいては同時代にあつて独自の信仰と実践を主張した法然上人像を読み取ることができ、ここにこそ後の鎮西白旗の系統が祖師として求めた法然上人の原型がある。

しかし鎮西白旗が求めた法然上人像はどこまでも『選択集』において「選択本願念仏」説や「偏依善導一師」説や「善導弥陀化身」説を提唱する存在であり、初期法然教団が受容した法然上人像との間にはやはり決定的な差異がある。この差異は浄土宗が教団化していく中で生じたものであろうが、それ以前に聖光上人と良忠上人によって形成さ

れた法然上人像が色濃く投影されているものと見るべきであらう。鎮西白旗が伝える法然上人像は、どこまでも聖光上人の内面に生きている法然上人であり、この聖光上人の内面に生きている法然上人こそ良忠上人に伝えられた法然上人像である。

今後、初期法然教団研究を進め、より歴史的な法然上人の実際の姿を詳細に追求するとともに、この存在は鎮西白旗の系統が祖師として求めた法然上人でありつつも、同時に鎮西白旗の系統はその歴史的展開の中において独自の法然上人像を培ってきたことを認識する必要があるものと考ええる。かつこの独自の法然上人像こそ、浄土宗が浄土宗であり得る唯一の信仰的基盤ともいい得るであらう。

【パネル発表2】

浄土宗デジタルアーカイブ構想―浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の電子テキスト化プロジェクト」関連発表―
代表者

佐藤堅正（浄土宗総合研究所研究員）

登壇者

今岡達雄（浄土宗総合研究所副所長）

佐藤堅正（浄土宗総合研究所研究員）

齊藤舜健（浄土宗総合研究所主任研究員）

司会

大橋雄人（浄土宗総合研究所研究員）

【概要説明】

佐藤堅正

二〇世紀末からあらゆる分野で情報のデジタル化が進み、その速度と規模はますます大きくなっている。宗門に関わる情報も、浄土三部経等の基本典籍がインターネット上で検索閲覧できるようになり、『新纂浄土宗大辞典』もWEB版の閲覧数が月間一〇万ページを超える。宗内の文化財

や文字情報は多くデジタル化されているが、デジタル化されていないもの、アナログ撮影すらされていないものも多い。動画や音声も同様である。

一方、『宗報』『和合』、法話、法要など、情報は日々新たに発信されている。ところが、現在デジタル情報であっても統一的に整理されていないので、活用が十分にできない。この点はアナログ情報も同様だが、これらはデジタル化することで利便性が飛躍的に向上する。

浄土宗に関わるあらゆる情報を可能な限りデジタル化して統一的に保存・管理することで、多面的な活用が可能となる。そのはかり知れない価値と、可能性について検討したい。

【デジタルアーカイブの意義と可能性】

はじめに

今岡達雄

元々「アーカイブ (archives)」という言葉は、公文書や古文書、あるいはそれらを保存・管理する施設を示すものであった。公共性の高い博物標本、美術品、文書等は公

共財として保存・管理されてきたが、保存の対象によって主に物品を収蔵する博物館、美術品を収蔵する美術館、公文書を収蔵する公文書館に分かれていた。このうち収蔵する文書や施設がアーカイブと称されてきた。

「デジタルアーカイブ (digital archive)」とは、公共性の高い博物標本、美術品、公文書、古文書、写真、音声、音楽、動画像を、電子的手段を用いてデジタルデータ化して収蔵したり、インターネットを通じて検索したり、デジタル画像・映像の再生を可能にすることである。デジタルアーカイブは未だ発展途上にあり、画像と音、つまり視覚、聴覚による再現可能なデジタルデータ化しか行われていないが、将来的には三次元画像、肌触り、匂い、味など、つまり触覚、臭覚、味覚のデジタルデータ化と再現が可能になると考えられる。

1. 急速に進展した技術革新

一九七〇年代以降、集積回路技術は目覚ましい発展を遂げた。マイクロプロセッサ (MPU) を生み出した米国インテル社の創設者の一人であるゴードン・ムーアは、一九六五年に半導体の集積密度は一八ヶ月から二四ヶ月で倍増

するという経験則を提唱した。この法則は「ムーアの法則」と呼ばれ、今日でもこの経験則は有効と言われており、半導体の集積密度の増加、消費電力の低減、CPU 計算能力の向上、半導体メモリーの記憶容量の増加と価格低減、画像素子の高精細化と価格低減、その他諸々の半導体素子の性能向上は現在でも急速に進んでいる。

もう一つの重要な技術革新は情報の伝達方法にあった。従来コンピュータ間、あるいはコンピュータと端末機器はオンラインという方法で情報伝達が行われていた。これはコンピュータと他の機器間の情報通信を、それぞれの機器の情報出入口 (ポート) を通信ケーブルで繋ぐことで行われていた。遠隔地のコンピュータを繋ぐためには専用回線を使ったオンラインシステムが構築されていた。しかし、この方法では通信回線が遮断された場合にコンピュータ間の連携が出来なくなるという脆弱性があった。この脆弱性のうち最も重要なものが国家防衛のためのコンピュータシステムの脆弱性であった。このため、米国の国防高等研究計画局 (DARPA) が中心となって開発されたのが TCP/IP という情報伝達方式であった。一部の回線が遮断されても、迂回ルートをたどって情報が伝達できる通信方

式であったが通信方式が複雑で関連する通信機器の性能向上があつて初めて実用的な性能を発揮できるようになった。一九六〇年代に開発された技術が、半導体技術の革新の結果一九九〇年代に実用的に使えるようになってきた。

2. インターネットの発展

日本でのインターネットの萌芽はJUNET（一九八四年～一九九一年）という大学研究者間のネットワークであった。現代のインターネットとは異なりUUCPと通信手順でコンピュータ間の通信を行っていた。TCP/IP方式のネットワークはWIDEプロジェクト（一九八八年～）によつてはじめられた。このプロジェクトはインターネットの技術的な研究および教育・普及を行うためのネットワークで、多くの大学および企業のネットワーク研究者が参加した。一九九一年には、ハワイ経由で米国のインターネットと64kbpsで接続され、全世界のコンピュータとインターネットでつながることとなった。当時はインターネット上での商業行為は禁止されており、電子メール、ファイル転送、ニュースグループが主要な機能であった。この時期、米国でインターネットの商用利用の機運が高まり、

わが国でもWIDEプロジェクトの参加者の中からインターネットの商用サービスを企画（IIJ、一九九三サービス開始）され、その後の急速な発展につながった。

もう一つ注目すべきはWWWである。これは欧州原子核研究機構（CERN）に所属していた物理学者ティム・バーナー・リーによつて考案されたもので、CERNはその開発成果を無償で利用可能（一九九三年）にした。基本は文字と画像を同時に転送するための通信手順ハイパーテキストトランスポートプロトコル（HTTP）にあった。同一九九三年に、イリノイ大学の米国立スーパーコンピュータ応用研究所（NCSA）のマーク・アンドリーセンらがHTTPに従つた命令記述を表示するプログラム（ブラウザと呼ばれる）を開発した。これが、NCSA Mosaicという革新的なWebブラウザであった。インターネット接続プロバイダー、WWWとWebブラウザが出そろつた一九九三年はインターネット元年とも呼ばれる。

3. デジタルアーカイブの可能性への気付き

筆者が勤務していた企業ではJUNET、WIDEプロジェクトに参加しており、社内ネットワークはTCP/I

Pを使って構築されていた。物理的にはイーサネットを使用し、インターネット上のメール機能を使っていた。一九九五年に企業を退社し自坊に戻り、寺のコンピュータをプロバイダを通じてインターネットに接続した。自坊のホームページを作ったり、勤務していた企業の下請けでインターネットを利用したアンケート調査したり、プロバイダを立ち上げたりしていたが、スキナーの高精細かつ低価格化、パソコンの画像圧縮機能、WWWとWebブラウザによる情報発信機能の組合せは、貴重な文献資料をデジタル記録し情報発信するのに最適であることに気付いた。

幸いなことに自坊には『漢語登録（善照寺本）』があり、多くの研究者が閲覧しに來られたことを思い出し、漢語登録をデジタル化しWebブラウザで閲覧できるような仕組みを作ることを企画した。漢語登録のマイクロ35ミリフィルム化、マイクロフィルムのデジタル画像化を行い、小規模であるがデジタルアーカイブを構築した。ネット上に公開したのは二〇世紀最後の年二〇〇〇年であった。当時の最大の難関は画像容量の圧縮であった。通信速度が遅く、パソコンの描画速度も遅かったため、大容量の画像データは重荷であった。

今日ではデータ容量、通信速度など障害になることは少なくなつたし、今後益々デジタル技術の性能は向上するに違いない。今後は文字、静止画像だけではなく、音声・音楽、動画やリアルタイムの映像、三次元物体の表示、温感冷感や手触りなどの触覚、におい香りなどの臭覚などのデータのデジタル化、さらにこれらを再現する仮想現実ブラウザなど益々発展することは技術展開の確実な方向であり、デジタルアーカイブは適用範囲を拡大するに違いない。

【浄土宗内デジタルアーカイブの現状】

浄土宗内のデジタルアーカイブの現状について報告する。各種デジタルアーカイブへのリンクを埋め込んだ一覧をPDFファイルにしてある。下のQRコードから入手できる。



佐藤堅正

二〇一三年の総合学術大会で、「浄土宗基本典籍の電子テキスト化―現状と展望―」と題して、その時点での、電子テキストの状況とデジタルアーカイブの展望について発

表した。その内容は『佛教論叢』の五八号に掲載されている。今年までの六年間でデジタルアーカイブの状況は変化している。ここで紹介するのは、総合研究所、教学院、浄土宗、そして宗門大学である大正大学と佛教大学という五つの組織が持つデジタルアーカイブである。

総合研究所が持つデジタルアーカイブを代表するのは、『浄土宗全書テキストデータベース』と、これと連携している「WEB版新纂浄土宗大辞典」である。ともにインターネット上に公開されている。前者では全文がデジタルデータとしてデータベースに登録されているので、本文中の任意の言葉を検索することができる。各ページの画像も見られる。「テキストデータベース」と「大辞典」の連携とは、以下のようなものである。『浄土宗全書』中の任意の文字列の中から、「大辞典」の見出し語を選び出し、内容を表示することができる。逆に、「大辞典」中の『浄土宗全書』からの引用箇所へリンクが張っており、「テキストデータベース」に表示することができる。

また、総合研究所のウェブサイトで各種刊行物をダウンロードすることができる。研究所の研究活動報告書である『教化研究』や、既に発行が終了している『仏教福祉』、

『布教資料』も読むことができる。『総研叢書』は全力寺に送付されているが、第一号からPDFファイルをダウンロードして読むこともできる。この他にも各種研究成果をみることもできる。このうち、『子どもの成長儀礼実践マニュアル』には動画もつくられていて、インターネット上で見られる。

教学院には、『浄土宗全書』正篇二〇巻と『法然上人伝全集』のテキストデータベースがある。教学院が発行している『佛教文化研究』と『佛教論叢』のデジタルデータもある。創刊号から最近のものまで見られるが、『佛教論叢』の古い号は現時点では目次だけの掲載である。

広い意味で言って、浄土宗で管理しているデジタルデータも多い。「浄土宗寺院紹介Net」を使うと浄土宗の寺院を検索できる。登録が必要であるが、「浄土宗ネットワークデジタルアーカイブ」には、『宗報』、『和合』、『浄土宗新聞』、『かるな』、『告示・達示』、『布教羅針盤』、『寺院・教師マニュアル』、『教論』、『寺院統計』などが保存されていて利用が可能である。法然上人鑽仰会が発行している月刊『浄土』は、昭和一〇年の創刊号からPDFで読める。また、「YouTube公式チャンネル浄土宗」・「YouTube浄

土宗災害対策事務局」、「YouTube 浄土宗ともいき財団公式チャンネル」などの動画コンテンツや、「浄土宗ラジオ」の既に放送された音声も聞くことができる。

大正大学では、附属図書館の「大正大学機関リポジトリ」に、『研究紀要』、『研究論集』、学位論文、学術論集、『総合佛教研究所年報』、などのPDFデータが公開されている。また、Taisho University Library OPACのページのトップに「源氏物語写本 画像データ」のバナーがあるが、この原稿を執筆している二〇一九年一月時点では画像へのリンクが切れているようである。

佛教大学図書館のデジタルコレクションには、館所蔵の貴重書などのアーカイブが公開されている。画像公開の標準であるIIIF (International Image Interoperability Framework) に準拠したビューワであるMiradorを使用したものである。

以上、浄土宗内のデジタルアーカイブの現状について見てきた。浄土宗内のものだけでも数多くのデジタルデータがあちこちに存在する。しかも、どこにどのようなデータがあるかは、時々刻々変わっていく。変化の早いのがこのインターネットの世界の特徴のひとつである。新しいデータ

が利用可能になると同時に、利用できなくなるデータもある。二〇一三年の大会で発表した時と比べると、総合研究所の「浄土宗全書テキストデータベース」は、『浄土宗全書』の正篇だけが使える状態から、正統両篇が使えるようになっていいる。教学院のデータベースも、『浄土宗全書』正篇に加えて、『法然上人伝全集』の検索ができるようになった。その一方で、二〇一三年時点では利用可能だったデジタルデータのうち、二つが今は公開されていないようである。この事実は重要である。デジタルデータが公開された状態を維持管理するのはそれほど簡単なことではない。総合研究所では「浄土宗全書テキストデータベース」と「WEB版新纂浄土宗大辞典」のサイトを公開しているが、これらは重要なサイトであり、今後長く維持管理していくべきものである。現在は総合研究所の研究員が管理している状態だが、これらのサイトの重要性を考えると、浄土宗が組織として長期にわたって維持管理をする体制を整える必要があると考える。

最後にもう一点デジタルアーカイブに関する課題を指摘しておく。それは、ポータルと呼ばれる、各種のデジタルアーカイブへの入り口を作る必要である。本発表では多く

のアーカイブサイトを見てきたが、それぞれが個別にそれぞれの情報を保持して公開している。それぞれのサイトの存在を知らない場合、辿り着けないこともある。せっかくすぐれたデジタルアーカイブがあるのに、その存在が知られないままではいるのはもったいないことである。浄土宗関連のデジタルデータを統括する入り口があつてこそ、個々のデジタルアーカイブが有効に活用されるのである。本稿の初めに載せたQRコードから入手できるPDFファイルも、リンクの一覧を載せているという点で簡単な入り口の役割を果たすものであるが、この入り口も、例えば浄土宗が、組織として管理運営するのがよいと考える。

【WEB版新纂浄土宗大辞典から展開するデジタルアーカイブ】

齊藤舜健

1. 浄土宗関連情報デジタルアーカイブ構想とは

アーカイブは元来、archivesと複数形で用いられて「公文書保管所」を意味する語であつた。情報を保管し提供することがアーカイブの機能であり、その情報をデジタ

ル化して実現したものがデジタルアーカイブである。「デジタルアーカイブの連携に関する関係省庁等連絡会・実務者協議会」の報告書「我が国におけるデジタルアーカイブ推進の方向性」（平成二九年四月）では、〈なお、ここでの「デジタルアーカイブ」とは、様々なデジタル情報資源を収集・保存・提供する仕組みの総体をいい、デジタルアーカイブで扱うデジタル情報資源は、「デジタルコンテンツ」だけでなく、コンテンツの縮小版や部分表示である「サムネイル／プレビュー」のほか、（アナログ媒体の資料・作品を含む）コンテンツの内容や所在に関する情報を記述した「メタデータ」も対象としている。〉と定義しており、あらゆるデジタル情報資源を、収集・保存・提供する仕組み全体がデジタルアーカイブと呼ばれると考えてよい。

浄土宗関連情報デジタルアーカイブ構想とは、「およそ浄土宗に関係するデジタル化可能なあらゆる情報をデジタル化してアーカイブする構想」のことであり、浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の電子化」プロジェクトにおいて進められている浄土宗全書テキストデータベース（以下、浄全DB）構築のための研究の比較的初期の頃から担当者

間で話題としていた。浄全DBは対象を浄土宗全書に限ってテキストデータ化し、検索して必要な情報にアクセスすることができるようにするシステムだが、対象とするデータをデジタル化できる浄土宗に関連するすべての情報に広げること、宗学・仏教学の研究だけではなく浄土宗に関わりを持つすべての人々に活用できるものになると考えたからであった。これは、浄土宗に関するあらゆる情報を（１）デジタル化して保管・保存し、（２）利用できるように提供するための仕組みを構築することである。

2. 情報をデジタル化して保存する

浄土宗に関連する情報にはどのようなものがあるだろうか。浄土三部経などの宗典（テキストデータ、写本・版本・活字版など）、絵画、彫刻などの美術品、法要儀礼、布教、さらには浄土宗の諸規定、宗議会の議事録、浄土宗のホームページ上で公開されるお知らせに至るまで、大變に幅が広い。また、これらの情報は、古來傳承されてきたものだけでなく、新たに生み出されるものもある。新たに生み出されるものにはWEB版新纂浄土宗大辞典の「新纂浄土宗大辞典について」のページのように最初からデジタ

ル情報として作成されるものもあるが、現に行われている法要やなどのようにアナログ情報として生み出されるものもある。さらに音声や映像のみならず、焚かれたお香の香りなど、現在の技術ではデジタル化して再現することが困難な情報もある。いずれにしても最初からデジタル情報として作成されたものでなければ、アナログ情報をデジタル化する作業がまず必要である。デジタル化して保存すれば、貴重な資料に直接触れることなくアクセスできるようになる。このことは情報の消失と劣化の両者を防ぐことになる。

3. 情報を利用する

デジタル化されて保存された情報は、記憶媒体に磁気的・光学的にデジタルデータとして記録されたものであつて、情報へアクセスする方法がなければ使うことができない。また、蓄積された情報が多くなれば多くなるほど、効率的にデータにアクセスする方法が必要になる。そのためには、検索可能な情報として蓄積することが必要である。例えば、画像・音声・動画はデータを直接検索することは不可能なので、保存と同時に各種にタグ（内容、タイトル、時間・場所等）を附加して蓄積し、そのタグを検索して情

報にアクセスするような仕組みが必要である。WEB版新纂浄土宗大辞典では、画像はファイル名とコメントのタグで検索でき、テキストデータはタグ付け（見出語および本文中から他項目へのリンク）と全文検索によってアクセスすることが可能である。浄全DBはデータベースソフトを用いた全文検索によってアクセス可能である。

一方で、保存された情報はすべてが公開されて良いとは限らない。例えば個人情報や伝法にかかる情報にはアクセス制限が必要であろう。大まかに言うと、誰でもアクセス可能なもの（例…新纂浄土宗大辞典、浄全テキストデータベース、浄土宗ホームページで公開された情報）、アクセス制限が必要なもの（例…浄土宗ネットⅡ登録した教師のみ可能）、アクセスを禁止するもの（非公開、そもそもネットにアップしない）に区別する必要がある。

何らかのアクセスを認める場合、データベースソフトとインターネットを利用することが現実的である。デジタル情報を提供し、検索し、利用する方法として、現状ではインターネット上で、HTTPによりWWWを用いてデータを授受することが一般的である。ティム・ジョン・バーナーズ・リーは、勤務先であった欧州原子核研究機構（CE

RN）の内の情報にアクセスし利用するために、ハイパーテキストシステム、WWW（World Wide Web）、URL（Uniform Resource Locator）、HTTP（HyperText Transfer Protocol）、HTML（HyperText Markup Language）を設計・実装した。実はこれらは現在のインターネットの基幹部分となるものである。そしてCERNはこのシステムを無償で公開・提供した。そのことがインターネット発展の原動力となる。このうち、ハイパーテキストは、複数の文書を関連付け結びつける仕組みである。

一方の文書から他方の文書を参照することによって結びつけるが、その参照のことをHyperLinkという。実は、情報の関連付け・結びつけ＝HyperLinkにこそインターネットの本質がある。結び付けられる情報は質、量ともに飛躍的に増大し、特に質は、およそデジタル化可能な情報ならば何でも結び付けることが可能になった。この情報をやり取りする仕組みがHTTPである。

4. WEB版新纂浄土宗大辞典の特色―浄土宗関連情報ポータルとして

WEB版新纂浄土宗大辞典（以下、WEB版）は紙版の

新纂浄土宗大辞典をデジタル化し、WWWを用いてアクセスすることを可能にした仕組みであり、浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の電子化」プロジェクトが実装した。WEB版は見出し項目の情報を提供するだけではなく、個別の情報を結びつける仕組みを持つ(Hyperlink)。それは本文中の語句から見出し項目へのリンクと、浄全DBと大正新脩大藏経テキストデータベース(SAT)という二つの外部データベースを参照するリンクである。前者によって関連する情報を次々に閲覧することができ、後者によって引用元を確認閲覧することができる。また、浄全DBからは、テキストデータを指定すればその中にあるWEB版の見出し項目を参照することができる。いずれも紙媒体の辞典では十分に達成することができなかったことである。WEB版上では、この外に総大本山・特別寺院・二十五霊場寺院のホームページへのリンクを提供しているが、このようなWEB版の外の情報へのリンクを充実させることで、関連情報へのアクセスが容易になる。これは、WEB版に「コンテンツの内容や所在に関する情報を記述した「メタデータ」」を充実させることで実現できる。現在は実装していないが、メタ情報の集約機能をもたせることで、検

索・アクセスの利便性・情報のつながりを提供できるようになる。この他に、デジタル版の特徴として、随時更新の可能性と容量の制約を受けない情報の拡張性を挙げることができる。現状では、文字情報+画像のみを提供しているが、今後、音声・動画・画像情報の附加(例えば、実際の法要の様子。切割笏の実演等)、各種のメタ情報、時代の変化・学問や技術の進化に伴う新しい情報(項目)を加えてゆくことで情報の質と量を強化することができる。

浄土宗の教えを正しく理解することは宗典を浄土宗の伝統的な解釈に従って読むことによって初めて可能となる。このことには浄全DBとWEB版を関連づけセットで提供することが貢献している。新纂浄土宗大辞典は浄土宗の教学・法式・布教のみならず、浄土宗内の各種の組織、宗内法制など、浄土宗に関わる情報を網羅して提供する。そのデジタル版であるWEB版新纂浄土宗大辞典を、浄土宗関連情報はそこからすべてたどることができるという「浄土宗関連情報デジタルアーカイブ」へと進化させることは、浄土宗を正しく世界に伝えることにつながるようになるであらう。

【パネル発表3】

現代浄土宗における寺院の可能性―実施例を中心に―

代表者・コーディネーター

東海林良昌（浄土宗総合研究所研究員）

登壇者

高瀬顕功（大正大学地域構想研究所助教）

小川有閑（大正大学地域構想研究所研究員）

大河内大博（臨床仏教研究所特任研究員）

コメンテーター

岡村毅

（医師、東京都健康長寿医療センター研究所研究員）

【概要説明】

東海林良昌

寺院を取り巻く環境は、檀信徒の家族のあり方、地域社会の構造、さらには私たち自身のライフスタイルも含めて、急速に変化している。わが国の高齢化率（六十五歳以上の人々が全人口における割合）は27・7%に到達し、今後とも上昇が続くことが確実である。このような超高齢社会と

よばれる世に暮らす私たちにとって「老い」はもったも身近な問題の一つと言えよう。

医療や介護の技術やサービスが発達した現代では、老・病・死のプロセスの中で人生の最終段階における医療や介護を受ける期間が数か月から十年以上に及ぶこともあり、その間、当事者と家族は、医療・看護・介護の専門家の手を借りながら過ごすこととなる。

人生の最終段階において、介護や医療分野で導入され始めている Advanced Care Planning (ACP アドバンス ケア プランニング、人生会議) などにみられる当事者本人の自己決定が尊重される中、そのことに戸惑う当事者や家族の姿もある。これまでもとは異なった「苦」に応じた取り組みを想定しなければならない。

弊所研究プロジェクト「超高齢社会における寺院の可能性」では、高齢化率が二割を超える超高齢社会における教化方法を研究対象としてきた。その研究課程で浮かび上がってきたのが我が国における介護者を取り巻く問題の根深さである。それに対する教化方法として、注目したのが介護者同士が語り合う場としての寺院での介護者カフェである。これまで私たちは、お寺での介護者カフェの展開

や組織化の実地調査および知識提供、併せて浄土宗寺院が伝統的に行ってきた教化や法務における取り組みの蓄積を踏まえながら、社会資源としての寺院の可能性を提案してきた。

このような浄土宗における社会実践と教えの関係性については、すでに弊所仏教福祉研究会が、我が宗における社会実践は称名念仏の一行をより進める助業として、凡夫が凡夫に寄り添う^③という関係性の中で行われるということを目指している。

近代以降の浄土宗は別名「社会事業宗」と呼ばれるほど、その取り組みが各界から注目されてきた。現代の浄土宗においても、その流れが脈々と受け継がれていることは周知の通りである。さらに東日本大震災以降、僧侶が社会貢献活動にかかわってほしいという期待や、高齢者の尊厳の保持と自立生活の支援の目的のもとで、可能な限り住み慣れた地域で、自分らしい暮らしを人生の最期まで続けることができるよう、地域の包括的な支援・サービス提供体制（地域包括ケアシステム）の構築が国の方針として掲げられている今、生活支援や地域力強化といった課題に、どう寺院が関わっていけるのが問われている。

このパネルでは、近代以降の浄土宗における社会への取り組みの特色、月参りという伝統的な法務の調査、医療・看護・ケアとの協同という事例に関する研究を取り上げ、現代浄土宗寺院における社会に対する事業の実施例を中心に検討し、これからの可能性について展望を示した。

1 「平成30年版高齢社会白書」（内閣府、二〇一八年）

2 「往生浄土を求める浄土宗の僧俗の社会実践は、往生行としての念仏の助業、すなわち念仏の策進を助成するときに一定の意味を有するが、いかに社会実践を努めようともそれ自体が往生行になることはありえない。しかし、念仏に励み決定往生の信確立の上は、社会実践などの諸行・諸善根は往生の助業となるということです。また、このことを踏まえたうえで、仏教の掟としての廃悪修善や慈悲行といった社会的な実践を心がけることが望ましい」（長谷川匡俊「念仏と福祉」、浄土宗総合研究所仏教福祉研究会編『浄土宗の教えと福祉実践』、ノンブル社、二〇二二年）

3 「私たちは凡夫であって、人々を導けるような存在ではないことを示すのであり、娑婆において社会実践を行う私たちは、あくまでも「凡夫が凡夫によりそう」という立場を忘れてはならない」（曾根宣雄「法然の教説と福祉思想」、同）

【「宗教の社会貢献」論を考える】

高瀬顕功

浄土宗僧侶の社会貢献活動の歴史は古く、近代以降で見ても、福田行誠らの福田会育兒院、久保田量寿・深見志蓮らの私立同善簡易小学校、杉山大運の額田慈無量講、颯田本真の災害救援活動など枚挙にいとまがない。また、大正期以降も渡辺海旭、岩野真隆、長谷川良信、鵜飼俊成、矢吹慶輝らを輩出し、隣保事業が積極的に行われるとともに、社会事業の研究も進められた。

教団としても、宗務所内に社会課を新設し、「一寺院一事業」を提唱し、財団法人浄土宗報恩明照会を通じて慈善公共事業の啓発・普及に努めた。これらの実践の蓄積によって、浄土宗が「社会事業宗」と呼ばれるまでに至ったことはよく知られている。

これら事例が示すように、戦前、多くの社会事業は寺院や教会等の宗教組織が基盤となっていた。しかし、戦後、GHQにより、社会福祉における公的責任の原則が明示され、さらに日本国憲法の発布により、宗教団体や「公の支配」に属しない慈善、教育、博愛事業への公金支出が禁止されると、各事業は母体となる宗教組織との分断が生まれ

ることになる。

2000年代以降の「宗教の社会貢献」論は、このような分断が前提となっている。また、その背景には、1996年のCharitable Choice（慈善的選択法案）採択によるアメリカの宗教を取り巻く状況の変化、それに伴う研究の蓄積と日本への波及、日本語では「社会参加仏教」や「社会をつくる仏教」と訳されるEngaged Buddhism概念の創出に加え、我が国における公益法人制度改革などが影響を及ぼしていると考えられる。

さて、日本において、「社会貢献活動」は、「無償の奉仕活動」としてとらえられることが多い。したがって、寺院の社会貢献活動は、「檀信徒以外を対象とした無償の奉仕活動」と言い換えられるだろう。しかし、こうした活動が実践できるのは、経済的、時間的余裕がある僧侶に限られる。したがって、無償の奉仕活動では、できる寺院（僧侶）／できない寺院（僧侶）という新たな分断を生み出しかねない。寺院の規模や立地に制約されないためには、「社会貢献」をより広くとらえる視点が必要である。

そこで、国際標準化機構（ISO: International Organization for Standardization）の示すSR（=社会的

責任）をもとに、寺院の社会参加を考えてみたい。もともと、SRはCSR（Corporate Social Responsibility：企業の社会的責任）という用語で用いられていた。企業は、一社の利益のみを追い求めるのではなく、社会を構成する一員として、持続可能な社会の実現のために責任ある行動が求められるというものだ。やがて、NPO、NGOといった企業体ではない組織の役割の増大、グローバルゼーションの拡大などのなかで、SRは企業だけではなく、あらゆる組織が担うべきものと考えられるようになった。これを寺院や僧侶にも適応しようという意図である。

このSRの中身について、国際規格であるISO26000は、社会的責任を果たすために必要な7つの原則を以下のように示している。①説明責任…組織の活動によって外部に与える影響を説明する、②透明性…組織の意思決定や活動の透明性を保つ、③倫理的な行動…公平性や誠実であることなど倫理観に基づいて行動する、④ステークホルダーの利害の尊重…様々なステークホルダーへ配慮して対応する、⑤法の支配の尊重…各国の法令を尊重し順守する、⑥国際行動規範の尊重…法律だけでなく国際的に通用している規範を尊重する、⑦人権の尊重…重要かつ普遍的であ

る人権を尊重する。

これら7つの要件を鑑みれば、「社会的責任」とは、社会貢献活動を含む、より包括的な概念として理解される。

これをもとに、前述のSRの7原則を仏教者の場合に置き換えてみると以下のようにあらわすことができるのではないだろうか。①説明責任…仏事（法要・葬儀）を含めた諸活動の意義を伝える、②透明性…開かれた僧侶、開かれた寺院経営をめざす、③倫理的な行動…諸戒律を含む仏陀や各祖師の示した行動規範にならう、④ステークホルダーの利害の尊重…檀信徒や地域住民への配慮を怠らない、⑤法の支配の尊重…日本の法令を尊重し遵守する、⑥国際行動規範の尊重…他国の仏教者の教えや活動に学ぶ、⑦人権の尊重…誰に対しても思いやりと慈しみの心を忘れない。

すなわち、社会と関わりという姿勢だけでなく、自身の足元を見つめ直し、適切な宗教活動、寺院運営がなされているかを顧みることも重要であるということだ。重要な点は、これまで行ってきたことを「社会的責任」という概念で評価するという点である。日常の法務や檀務も社会に対して関わっているという意識を持つことが大切となる。身近な檀信徒、地域と真摯に向き合うことで、結果として

大きな社会課題にかかわることにもなるだろう。このように、BSR（＝仏教者の社会的責任）という観点から、社会貢献をとらえることで、多くの寺院が関われる「社会参加」のプラットフォームが築けるのではないだろうか。

【月参り・中陰参りの持つ可能性を考える】

小川有閑

我が国の高齢者人口は増加の途をたどり、一方で出生者数の低下から、高齢化率は先進国のなかでも顕著な高さを示す超高齢社会となっている。高齢者の単独世帯・夫婦世帯も著しい増加を示し、高齢者の孤立化が深刻になっている。また、認知症を抱える人は政府の想定を超える勢いで増える一方、病院や施設の不足、財政的な限界など、従来の支援では対応しきれない事態を迎えている。

そこで、政府は、65歳以上人口が人口の3割を超すとされる2025年に向けて、高齢者の意思が尊重され、ができる限り住み慣れた地域の良い環境で自分らしく暮らし続けるための地域包括ケアシステムの構築を目指している。具体的には、民間組織が連携をしながら社会的弱者を支え

ていたり、自治会のような住民相互で助け合ったりという共助・互助・自助の強化、地域コミュニティの再生・強化がはかられ、地域の実情に合わせた取り組みがなされているが、地縁・血縁の弱体化、人口減など担い手不足が障壁となっている。

このような社会的背景から、発表者は、高齢者が安心して地域で暮らしていく上で、寺院や僧侶が果たせる役割があるのではないかと、地域包括ケアシステムに仏教者が入ること、より良い超高齢社会の実現が可能になるのではないかとという仮説のもと、科学研究費研究（挑戦的研究）「超高齢・多死社会への新しいケア・アプローチ―地域包括ケアにおけるFBOの役割」（2018年度～2022年度）に着手している。いくつかの研究テーマを進めるうちのひとつが、月参り・中陰参りである。

地域包括ケアシステムは「おおむね30分以内に駆けつけられる圏域で、個々人のニーズに応じて、医療・介護等の様々なサービスが適切に提供できるような地域での体制」とされる。月参りはまさに30分以内にかけつけられる圏域で行われることが多く、かつ、毎月、定期的に檀信徒の住宅の仏間まで上がることができるということは、高齢者の

見守り機能を有している可能性がある。

その可能性を探るべく、2018年に月参りを実施している僧侶6名（関西4名、関東2名）にインタビュー調査を行った。その結果は、同じ「月参り」であっても、その内実（増減傾向、世帯状況、訪問エリア）は、地域によって大きな相違があることが分かった。他方、調査協力者が月忌まいりで出会う檀信徒は、ほぼ高齢者であることも明らかとなった。住居を毎月訪問し、30分～1時間程度、高齢者と交流をするその中で、異変に気づき支援につなげる事例、高齢者の心の支えになっている事例を聞くことができ、月忌まいりが地域包括ケアの一端を担う可能性が示された。また、月参りだけでなく、中陰参りも重要という指摘を協力者から受けることもできた。

その結果を受け、社会にその意義をアピールするにあたって、現在の実施状況を正確に把握し、その規模を提示するの必要を感じ、より広範な実態調査を行うこととした。具体的には、全国の月参りの実施状況を、各宗派の宗勢調査から抽出することとした。寺院数の上位一〇教団中、過去一〇年以内に宗勢調査を実施し、月参りの実施状況について質問項目があった教団は、曹洞宗、浄土真宗本願寺派、

真宗大谷派、真言宗智山派であり、さらに、浄土宗寺院を対象に独自調査を行い、五宗派のデータから月参りの実施状況を把握したが、今回は、時間の関係もあり、浄土宗寺院を対象とした調査結果を報告する。

浄土宗では宗勢調査において、月参り・中陰参りの実施についての質問項目がないため、発表者の研究グループで独自に調査を行った。全か寺調査は費用的に困難であるため、各教区長経由で全国316の組長にアンケートを送付。組内での実施状況を「貴組内寺院では、どのくらい行われているか」と尋ね、「1. ほとんどの寺院がやっている 2. 半数以上の寺院がやっている 3. 半数以下の寺院しかやっていない 4. ほとんどの寺院がやっていない 5. わからない」の5件法で回答を求めた。回収数は133通であった。

回収したアンケートからは、中陰参りを「組内寺院のほとんどがやっている」39・7%、「半数以上の寺院がやっている」11・9%、月参りを「組内寺院のほとんどがやっている」21・6%、「半数以上の寺院がやっている」15・0%という数字が導き出され、今も多くの寺院が実施していることが明らかになるとともに、北海道、秋田、山形、

北陸、東海、近畿、九州北部で高い割合を見せるなど、地域性も示すことができた。実施率の高い地域では、月参りも一つの地域特性であり、重要な社会資源になる可能性が考えられる。

以上を踏まえて、月参り・中陰参りの可能性として、①高齢者の見守り機能、②グリーフケア、③横のつながり（僧侶という他者の訪問）と縦のつながり（先祖・阿弥陀如来とのつながり）を感じることにによる孤立予防の3点をあげた。

【寺院を活用した地域共生社会づくり

—医療・看護・ケアとの協働—

大河内大博

寺院の未来は明るいだろうか。それとも暗いだろうか。寺院運営が厳しい時代に入った今、将来不安が先立つ言説の方が目立っているように感じられる。かつて「社会事業宗」と称された浄土宗の復活を期待する声にもまた、将来不安が見え隠れする。

しかし、多くの課題があることは、決して暗いことだけ

ではない。昨今注目されている言葉に「ソーシャルデザイン」というものがある。社会にある課題に対して、解決を目指すながら、そこに新たな価値を見出していこうとする社会実装のことをいう。寺院の在り方も同じではなからうか。目先の「運営」だけを改善しようと努力したところで、また限界が生じてくる。なぜならば、その「運営」の基盤である寺檀制度そのものがほころび出しているからである。今、私たちが取り組むべきことは「運営改善」ではなく、今の社会における寺院の存在価値を高め、存在理由を伝えるためのルートを見出すことであろう。本発表は、そのような寺院の課題を社会の課題と掛け合わせた時、浄土宗寺院が発信できる社会への新たな価値とは何か、ということに着目した。

社会は未曾有の超高齢社会に突入し、古い・病み・死にゆくことが希望通りに叶うかどうか危うくなりつつある社会の困難に直面している。誰が、どこで、どのように面倒を見てくれるのか。厚生労働省は、その回答として、「地域共生社会」づくりを構想しており、地域包括支援システムによって、住み慣れた町で暮らし続けることが目標とされている。つまり、キーワードは「地域」である。

一方、寺院の有り様に目を向けてみると、墓じまい、寺離れ、儀礼の簡素化、伽藍の維持の困難等、各寺院によって事情は異なるが、厳しい現実には直面している。

この社会と寺院の困難を掛け合わせた時、一体何が生まれて来るであろうか。発表者は、自坊のある大阪市住吉区の地域性と寺院の特徴とを分析し、寺檀制度の維持にばかり傾注するのではなく、「新たなメンバーシップの創造」に着手する必要があると感じ、「お寺地域ともいき社会プロジェクト・さつとさんが」というものを立ち上げた。

本プロジェクトでは、新たなメンバーシップ創造のために必要なキーワードを4つ掲げている。1つ目は「多職種連携」。「住職」という専門性を持ちつつも、その専門性を他の業種とどう協働できるものにしていくか。言うなれば、住職も外に出て「社会性」にさらされながら、その存在理由を説明し、活用してもらえよう働きかける責任を果たしていかなければならない。2つ目は、「当事者性」。出会う一人ひとりのニーズに込められたものにフォーカスし、「ある人」にとつての居場所となる寺院を目指す。例えば、「子育てに悩む親」や「大切な人を亡くした遺族」などといった、「当事者」と出合い、居場所となることを試みない

ればならない。3つ目は、「世代間」。核家族化が進んだ社会のなかで、世代の交わりが乏しくなってきたなか、どうやって、世代間継承をしてゆくに着目した取り組みが不可欠となっている。最後の4つ目は、「スピリチュアリティ」。個々人の価値観や信念が尊重され、尊厳が保たれるために必要な取り組みを発信することが、これからの社会のニーズに応答していけるものになる。

以上の4つのキーワードに照らして寺院が発信する「ともいき社会」を目指すために、各寺院がそれぞれ「出来ること」に取り組んでいくのが、「さつとさんが」の目論見である。

今回、発表者は、「訪問看護ステーション」を立ち上げることで、「地域共生社会」づくりへの活路を見出そうと考えている。医療・看護と協働して、寺院発信の訪問看護ステーションを立ち上げることで、地域に暮らす方々への医療・看護リソースを提供するとともに、そこへ住職も積極的に役割を果たす予定である。住職は、老い、病との向き合い方、看護・介護する家族へのケア、そして、看取り文化の見直しと死生観の涵養、残された家族へのグリーフケアを、切れ目なく行っていくことを目指す。

訪問看護ステーション立ち上げをきっかけにし、地元高校生とのインターン受け入れや防災の取り組みを行政と行っている、また、地元地域包括支援センターとの連携も行う。こうした複合的な実践によって、多職種と連携を図り、高齢者や闘病者といった当事者と向き合いつつ、看護・介護の世代間をつなぎ合わせながら、一人ひとりのスピリチュアリティにケアを届けていくことで、新たなメンバーシップとお互いに助け合うソーシャルキャピタルを育てていくことを目標としている。

各寺院の取り巻く環境は、微妙に違っている。本プロジェクトは、住職が「プレイヤー」となることによって、新たなメンバーシップの創造を通して、浄土宗の目指す「ともいき社会」の実現に寄与していかうと呼びかけるものである。

【コメント…老年学の立場から】

様々な課題をかかえる現代社会において、寺院に極めて大きな可能性があること（そしてそれは僧侶の皆さまが考

岡村毅

える以上に大きいこと）を老年学の立場から論じる。

認知症を一例に挙げよう。我が国は戦後の焼け野原から復興し、健康と長寿を実現した。一方で認知症に関しては、報道などとは異なり予防に関するエビデンスがないのが実情である。また、2010年代はアミロイド仮説に基づくアルツハイマー型認知症に対する創薬がすべて失敗し、スタート地点に戻ったともいえる時代であった。認知症が予防も治療もできない以上、超高齢社会の理論的帰結は「認知症をもつ人の増加」である。

現代を生きる高齢者が若者であったころ、いまのような超高齢社会ではなかった。高齢者は少なく、社会の中で居場所があった。時は流れ、家族機能や地域社会は変容し、現代の高齢者は認知症を抱えながらも孤独に生活したり、施設で生活している。彼らは、いわば人類史上はじめて高齢社会を体験する世代ともいえるのであり、その不安は極めて大きいだろう。

一方で、認知症の人は何も分からない人だ、認知症は病気であり治さねばならないという認知症観は、徐々に過去のものとなった。第一に、認知症はその人のすべてを規定するわけではなく、症状は一部に過ぎない、すべての人は

固有の個人でありその人の視点にたったケアをしないといけないというパーソン・セントラード・ケアの考え方である。第二に、社会全体が、認知症があっても尊厳をもって幸せに暮らすことができるような社会を作っていくべきであるという考え方である。第三に、100歳前後の超高齢者においては認知機能が低下することが自然であり、認知症かどうかという論点は再考されねばならないという臨牀的な考え方である。

以上のように、現代社会はアブリオリに善と思われた健康と長寿の果てに、想定もしなかった大きな課題（認知症をもつ人の激増）を抱えている。同時に、様々な変革の時代（認知症観の変化）ともいえる。混沌の時代にあつて、我が国の社会の深層で長きにわたり重要なプレイヤーであった仏教および寺院が活躍する可能性は大きいように思われる。以下にその可能性を述べたい。

第一には、新たな学際研究の核としての役割である。いまや生物学的医学研究（遺伝子や脳画像）は限界に達し、倫理や善を射程にするべきであるが、その方法論は未知である。我々は大正大学および地域構想研究所の研究者兼僧侶を中核として、医学、心理学、福祉学、社会学などの専

門家が参集したチームを結成し研究を進めている。そして、高齢者の介護施設においては仏教者への大きなニーズがあること、虐待のリスク要因の「バーンアウト」について調べたところ、死にゆくもののケアに対して前向きなケアワーカーほどバーンアウトは少ないこと、信仰をもつものが死にゆくもののケアに対して前向きであること、などを社会に発信してきた。仏教者には学術界で一層活躍していただきたい。

第二に、地域の拠点としての役割である。様々な地域活動において、人や場所がないので続かないという話をしばしば聞く。寺院には①長年地域に根差してきた歴史と檀家という強力な組織、②仏教という教義（すでに共有されている理念）、③建物や土地があるので新たに借りる必要はない、という点で一日の長がある。選挙で言うところの「地盤、看板、カバン」がそろっていると見えよう。

第三に、介護者を支える場としての役割である。これは浄土宗総合研究が介護者カフェを展開していることを指すが、老年医学の立場から見ると恐るべき慧眼というほかはない。我が国の認知症ケアが、病氣としての認知症にとどまっていたころ、英国では「介護者を支えることが認知症

をもつ人を支える第一歩だ」、「診断だけではなく、診断後に支援できる場を社会にたくさん作らねばならない」という方向性が打ち出され、「認知症カフェ」が展開され、今や世界がそれを追っている。最先端の国際動向とは独立して、全く同じ真理にたどり着いた浄土宗総合研究所および研究員の学術的な質の高さを示していると言えよう。

第四に、人生に意味や価値を与える役割である。我々すべてが、長生きをすれば認知症になり、体が弱って死んでしまうのだ、そこに何の意味があるのだ、あるいはそのような人をケアすることに何の意味があるのだというニヒリズムと闘わねばならない。医学には、意味や価値があるのだ、と自信をもって示すことはできない。それは宗教者の特権である。

最後に、より倫理的な社会を作るという役割である。功利主義的な考え方では、弱者を閉じ込め、殺してしまう考え方になりかねない。仏教者には、徳の力で社会を変えることができるという期待している。例えば山谷の「ひとさじの会」は重要な先駆者といえよう。寺院には大きな社会的な力が、そして責任があると考ええる。

【討論および質疑応答】

東海林良昌

討論の中では、特に大河内氏より日本版チャプレンについての言及があった。日本でグリーフケアにかかわる宗教者のモデルの一つは、米国でのチャプレン養成システムにあるという。米国では牧師になるためには三か月間の実習を経なければならず、病院で働くためには、さらに一年間の実習があり、プロフェッショナルのチャプレンが誕生する。このプロフェッショナルチャプレンに対する、もう一つのあり方としてコミュニティチャプレンがある。それは宗教者としての活動に加えて地域のための活動に取り組む宗教者のことである。これまで日本のグリーフケアにかかわる宗教者の養成は、プロフェッショナルチャプレンが中心であったが、日本では活躍の場が少ない。例えば国内の病院ではチャプレンは医療行為を行わないので、事務員として採用されている実態がある。その意味でプロフェッショナルチャプレンの需要は少なく、コミュニティチャプレンが分母になるだろうという日本版チャプレンの現状に関する見立てが示された。

またコミュニティチャプレンのような社会と向き合う僧侶人材を育成するために、教師養成課程での傾聴についての学習や実習の必要性についても議論が交わされた。

質疑応答では、教理や伝統から離れたように見える様々な教化が行われている現状をどう考えるのかという質問に対し、そのような方法であっても、それがお念仏との縁を結んでくれる場合もあり、伝統的な教化と、それに対する現代的で評価の分かれる教化の両者が行われるところに困難な状況を超えていく道が生まれるのではないかという期待について議論が行われた。

「諸檀林掟書」に関する一考察 ―その概要と背景―

青 木 篤 史

一、はじめに

江戸時代に僧侶になろうとする者は、「関東十八檀林」(以下、檀林とする)での修学が必須条件となっていた。檀林で修学する僧侶のことを「所化」と呼び、その所化は幕府や増上寺から発布される様々な法度の下で修学を積んでいた。

筆者は昨年の浄土宗総合学術大会において、所化の生活規範を律するために発布された「所化寮定書」について考察を施した。

しかし研究を重ねるにつれ、この「所化寮定書」は生活全般に関するものであり、伝法・法問に関する法度は「諸檀林掟書」という法度に書かれていることがわかった。生活全般に関する「所化寮定書」は増上寺から学寮・学寮所

化に発布されたものであり、今回考察を施す「諸檀林掟書」は増上寺(大僧正)から諸檀林に対して発布されたものであり、一見同じように見えるが発布する対象が檀林となっており、檀林に発布された法度を檀林寺院自体が遵守するというものである。

今回考察の対象とする「諸檀林掟書」には、入寺・伝法・生活全般等の内容が書かれている。その「諸檀林掟書」をはじめとする増上寺(大僧正)から諸檀林に発布された法度は、慶長一二年(一六〇七)五月二一日に最初に発布されたのをはじめとして、宝暦五年(一七五五)正月に最後に発布されるまで、一〇の掟書が存在する。その一〇個は『増上寺史料集』第一卷(古文書)と『増上寺史料集』第三卷(山門通規)に翻刻資料が所収され、その一々の掟書を確認することができる。

本稿では、その「諸檀林掟書」をはじめとする諸檀林に
 発布された掟書を取り上げ、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』に所収されている「檀林法 度」について

『増上寺史料集』第一巻、第三巻には、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【表二】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→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』所収の「檀林法度」の数々

法度名	発布年月日	所収箇所	分類	備考
増上寺第十世感譽上人代 諸庵所發書三十三箇条	不明	『増上寺史料集』1、9	①	感譽存白一諸庵所發
開東寺上法度	慶長2年9月25日	『増上寺史料集』1、22	②	知恩院諸庵一諸庵所發
新普光下法度	慶長12年5月朔日	『増上寺史料集』1、31	③	新普光下一諸庵所發
徳川家康普光寺上法度	元和元年7月	『増上寺史料集』1、86	①	徳川家康一増上寺
徳川秀忠普光寺上法度	元和元年11月	『増上寺史料集』1、91	①	徳川秀忠一増上寺
徳川有朋下法度	元禄元年重元日	『増上寺史料集』1、103	③	徳川有朋一諸庵所發
知恩院諸庵普光寺上法度	元禄9年4月8日	『増上寺史料集』1、114	②	知恩院諸庵普光寺上法度
養老了的下法度	寛永6年8月8日	『増上寺史料集』1、117	⑤	養老了の下法度
開東了字西入寺掟	寛永9年9月25日	『増上寺史料集』1、118	⑤	開東了字一西入
徳川家康普光寺上法度	寛永11年5月22日	『増上寺史料集』1、127	①	徳川家康一増上寺
諸庵普光寺上法度	寛永16年3月18日	『増上寺史料集』1、130	③	諸庵普光寺上法度
諸庵寺院法度	寛文5年7月11日	『増上寺史料集』1、147	①	徳川家康一諸庵所發
表中西原諸庵寺院下知照	寛文5年7月11日	『増上寺史料集』1、149	①	徳川家康一諸庵所發
開東諸庵所發書	寛文11年正月12日	『増上寺史料集』1、155	⑤	開東諸庵一諸庵所發
開東諸庵所發書、公儀所發書、諸庵所發書	寛文12年正月9日	『増上寺史料集』1、160	⑤	開東諸庵一諸庵所發
表中西原諸庵寺院下知照	延享元年4月20日	『増上寺史料集』1、161	⑤	開東諸庵一諸庵所發
諸庵所發書	延享元年	『増上寺史料集』1、166	⑤	開東諸庵一諸庵所發
上座三十八人誓願書	不明（延享年間）	『増上寺史料集』1、167	／	開東諸庵所發書
上座三十八人誓願書	不明（延享年間）	『増上寺史料集』1、168	／	開東諸庵所發書
所化役者の署名のみ	不明（延享年間）	『増上寺史料集』1、169	／	開東諸庵所發書
所化役者の署名のみ	不明（延享年間）	『増上寺史料集』1、170	／	開東諸庵所發書
所化役者の署名のみ	寛文2年11月	『増上寺史料集』1、205	⑤	開東諸庵所發書
諸庵所發書	貞享3年正月	『増上寺史料集』1、208	⑤	開東諸庵所發書
門末寺院法度	貞享3年正月朔日	『増上寺史料集』1、209	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	元禄元年4月1日	『増上寺史料集』1、227	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	元禄元年9月7日	『増上寺史料集』1、229	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	元禄10年正月18日	『増上寺史料集』1、239	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	宝永2年正月	『増上寺史料集』1、339	⑤	開東諸庵所發書
諸庵門末定書	延享元年	『増上寺史料集』1、343	⑤	開東諸庵所發書
諸庵門末定書	宝永2年2月25日	『増上寺史料集』1、344	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	宝永元年	『増上寺史料集』1、409	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	宝永元年正月	『増上寺史料集』1、421	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	宝永4年10月5日	『増上寺史料集』1、431	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	寶永5年正月27日	『増上寺史料集』1、432	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	寶永9年4月	『増上寺史料集』1、446	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	寶永18年	『増上寺史料集』1、494	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	寶永17年10月	『増上寺史料集』1、505	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	寶永18年正月	『増上寺史料集』1、506	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	不明	『増上寺史料集』1、508	⑤	開東諸庵所發書
諸庵所發書	享保18年正月8日	『増上寺史料集』3、91	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	享保18年6月	『増上寺史料集』1、509	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	享保18年10月	『増上寺史料集』1、510	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	享保18年10月	『増上寺史料集』1、512	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	享保20年11月	『増上寺史料集』1、523	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	元文元年10月	『増上寺史料集』1、538	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	元文4年9月	『増上寺史料集』1、540	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	享保5年正月朔日	『増上寺史料集』3、204	⑤	開東諸庵所發書
所化役書	延享元年正月	『増上寺史料集』1、582	⑤	開東諸庵所發書

次に本発表で考察対象とする、③増上寺→諸檀林に出され
 た法度のみを抜き出したものが、次の【表二】である。

【表二】 今回考察対象とする「諸檀林掟書」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
原巻存巻下読法度	慶長12年5月朔日	『増上寺史料集』1、31	㊸	原巻存巻→諸檀林学寮
原巻存巻下読法度	元和6年初夏24日	『増上寺史料集』1、105	㊸	原巻存巻→諸檀林学寮
関東諸檀林掟書	寛文11年正月12日	『増上寺史料集』1、155	㊸	森巻歴天→諸檀林（名越含む）
関東諸檀林掟書 公儀件当寺代々諸条目乾所収	寛文12年正月9日	『増上寺史料集』1、160	㊸	増上寺→諸檀林
諸檀林掟書	貞享3年正月	『増上寺史料集』1、208	㊸	生簀薮玄→諸檀林
詮答白玄入寺掟書	元禄13年正月8日	『増上寺史料集』3、23	㊸	詮答白玄→諸檀林
諸檀林公議定章	享保18年正月8日	『増上寺史料集』3、91	㊸	増上寺→諸檀林
聖書并ニ布薩戒定書	享保18年10月	『増上寺史料集』1、512	㊸	増上寺→諸檀林
加薩戒并ニ聖書定書	享保20年11月	『増上寺史料集』1、523	㊸	増上寺→諸檀林
諸檀林來議判永規	宝暦5年正月嘉会日	『増上寺史料集』3、204	㊸	増上寺→諸檀林

このようになる。この表を一見してわかる通り、慶長一二年（一六〇七）五月一日に、初めて檀林（学寮）に下読法度に関する法度が出されていることがわかり、その後宝暦五年（一七五五）正月に至るまで一〇の法度が出されていることがわかる。昨年の学術大会で発表した「所化寮定書」をはじめとする増上寺↓学寮・学寮所化に出された法度については、元禄元年（一六八八）四月四日以降、ほとんどがその類いの法度であることがわかる。^①

三、「諸檀林掟書」の内容の変遷と考察

本節では、実際にその「諸檀林掟書」が時代とともにどのように変遷していったのかについて考察を施していく。ここでは①入寺②伝法③その他の三項目に分けて述べていく。

① 入寺について

まず、入寺については寛文一一年（一六七二）正月一日の「関東諸檀林掟書」では

一、於諸山毎年初入寺之僧致著帳、正月参府之節増上寺江可被修之事^②

とあり、各檀林に入寺した所化の名前等を記した入寺帳を、正月に増上寺に納めることが定められていた。

また、初入寺の僧については、

一、初入寺之僧、十五歳以前不可有許容之事^③

とあり、これは寛永九年（一六三二）九月五日に發布された、「照登了学所化入寺掟書」（通称…「所化入寺掟」）にも記載されている事柄であり、ここでは入寺は一五歳未満、「三部経」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。しかし、当時から後世に至るまで「下駄はかせ」が横行し、一〇歳程度で入寺していた僧もいたという。^④当時戸籍が不十分であったこともあり、年齢を詐称するのは容易であったのだろう。

② 伝法について

伝法については寛文一一年（一六七二）正月一日の「関東諸檀林掟書」で、

一、五重者修学五年、血脈者十年ニ相究、可致伝授事
但、無抛成就之仁者立上人、少分可有宥免歟^⑤

とあるように、五重は修学五年目、宗戒両脈は一〇年の所

化に相伝すると定められていた。しかし伝法に関しても、この規定を遵守されることが少なく、二、四年で五重を相伝された者や、四、九年で宗戒両脈を相伝される者がいたようである。

また同じく、寛文一一年（一六七二）正月一日の「関東諸檀林掟書」で

一、对他山之所化、不可令伝法事、但、自山ニ而伝授以後、他山之再伝者各別事^⑥

とあり、伝法に関しては自山で伝授されることが原則となっていたようである。

また、宝暦五年（一七五五）の「諸檀林衆議判永規」では、

一、円頓戒者、元祖・記主之御伝法にて、宗門最上之戒たる事分明也、其上御条目にも有之上者、彌十二門の軌則を以、如法ニ可令執行候事^⑦

や、

一、聖書ハ是又御条目にも出候て、満年以上、究竟の伝法たるの旨、各可承知候事^⑧

また、

一、布薩も如法の軌則を以、日課増進、上品の業を成

就し、宗門最上の伝法を相定、可令執行候事^⑨

など、この「諸檀林衆議判永規」では全て伝法に関することが決められている。

ここで興味深いのは、布薩に関する記述である。増上寺から諸檀林に発布された法度の中で、寛文十一年の「関東諸檀林掟書」や寛文二十二年の「関東諸檀林掟書公儀」においては、布薩に関する記述がないものの、享保一八年（一七三四）の「璽書并ニ布薩戒定書」で初めて布薩に関する記述が見られる。布薩は本来璽書の相伝の時点で、布薩戒も相伝されていた。その後、各檀林で布薩戒の伝目が整備されるにつれ、布薩戒が近世中期から後期にかけ隆盛を極めることになったようである。この布薩戒について井川定慶氏は自身の論文の中で、

五重相伝の嚴重なることに元和条目をはじめ、その後定められた寛文十年の檀林会議の決議、貞享三年寺社奉行定書、享保七年知恩院より末寺への法度には満十五歳にて出家し修学五年にして五重は相伝される。また能化の分際になる為の宗脈戒脈の相承及び璽書伝授については一層嚴重に判定されているが、布薩相承については何の制約も記述もない。^⑩

とある。たしかにこれらの定書等々では布薩戒に関する記述を見ることはできない。布薩戒に関する記述が見られるようになるのは、先にも述べた享保一八年（一七三三）の「璽書并ニ布薩戒定書」が初めてであり、ここでは

一、法騰満廿年之僧者、如古来定法、璽書・布薩致相承、究宗門之蘊奥、随縁猶令寺院住職者、

応其請、对在家、許化他五重、且授布薩之血脉候事、為寺院住持之職分之處、近來不守其法之僧間有之、剩雖令寺院住職、布薩未相承、殊不得璽書之許可、漫對他化他五重・布薩之血脉相授候事、甚以不如法之至、法賊之一人難遁候、然二十年以上之僧者、寺院住職之法騰候間、未相傳之僧者豫得其意、古法之通漸漸御附法、可被致成就候、附年滿成就之望無之、學席永在堪之僧茂、於其騰滿者、可究宗蘊事候、但、縁輪・扇間兩席之間、其心掛可有之候、^⑪

璽書・布薩を以て寺院住職を相承とある。

よって檀林修学初期より布薩戒の相承はあったものの、法度中に記載がなく、どのように相承されていたのか不明だったのである。また『三縁山志』一〇巻には、

(前略) 中絶の学業を興隆す。同年冬(享保一二年)より布薩式を興行す^⑫

とあり、学誉罔鑑が享保一一年に増上寺第三九世として就任した後、布薩戒を再興したのである。

そして享保一八年以降、布薩戒に対して戒脈の最高位として伝授することが盛んになってきたと推測できよう。この享保一八年当時の増上寺住持は衍誉利天であり、宗脈の奥義を璽書、戒脈の奥義を布薩と制定したのである。その結果、享保二〇年(一七三六)に「布薩戒并二璽書定書」が定められ、衍誉利天が先に定めたものを通誉頓秀が詳しく制定し直し、その後宝暦五年(一七五五)の「諸檀林衆議判永規」の制定時点では布薩戒の制定が明確になされていたということがわかり、享保一八年以前に布薩に関する記述が見られなかったのは妥当であろう。

③ その他について

最後にその他の法度についてであるが、享保一八年(一七三三)正月八日の「諸檀林会議定書」で、

一、建立或修復等二付、境内山林之樹木伐用候節、目通三尺廻り以上之立木者、一本二而も当山江無訴

不可伐用候、若一尺廻之立木伐用候節者、拾本以上可被相訴候、但、枯木一二本之儀者不及訴候^⑬

とある。これを見ると境内の樹木を伐採することも一々増上寺へ届け出ることが義務づけられていた。これも正しく名聞利養の行為の禁止であり、境内の樹木を伐採することで、それを売買し、利益を得るという行為に発展するやも知れず、それを未然に防ぐためにも、このような法度が制定されたものと考えられる。また、その次の条目では、

一、本堂或方丈或庫裏造替、大建立二付被致借金候共、古來定法之通、後代江不相残様勘弁可有之候、然雖、若少々年賦償之借金相残候分者、当山江被相訴、吟味之上於無拠儀者、後代被相讓候様料簡可有之事^⑭

とある。もし借金が残ったとすると、後住の者に迷惑がかかる故の制定と考えられる。加えて、その後の条目には、

一、建立大普請之外、破損修復二借金有之分ハ、一向後代江不可残之事^⑮

とあり、寺院の破損修復の際は借金をしてはいけないと定められている。しかしながら、当時の檀林寺院の財政状況を鑑みるに、破損修復であつても相当財政的に厳しかった

と考えられ、この法度は檀林寺院にとつて相当痛い法度であつたことは間違いないだろう。特に田舎檀林にあつては、財政的に厳しい点が多く、一度借金をした場合、後住まで影響が出るであらうし、後任住持の選定までも危うくなつていたのであらう。もっと言うなれば、寺院財政逼迫により所化の質も低下すると考えられ、ますます名聞利養の行爲が横行する原因にもなつたのであらう。堂宇の建立や造り替えて借金をしたとしても、その借金を後代まで残すことは許されず、当時の檀林寺院は禁止されている田畑や什物を質入れしたりしながら、財政相続をしていたと考えられる。

私が所属する小金東漸寺も、寛永十三年（一六三六）に石高が三五石の朱印地をもらつて⁽¹⁶⁾いる。

他の檀林寺院と比較してみると、大巖寺は百石、浄国寺は五十石、蓮馨寺が二五石であり、これらの寺院と比較すると石高は多くはない。正保四年（一六四七）の訴状には

（中略）右之通に御座候、檀林と申寺之修造も不相成候間、可然様に被仰被上可被下候以上⁽¹⁷⁾

とあり、修造もままならないほど経済的に逼迫していたことがわかる。年代は違ふといえども、このように檀林寺院、

特に田舎檀林は財政的に厳しく、堂宇の建立・修復には相当苦勞していたことがわかる。

結 論

以上のように、本稿では江戸期に増上寺（増上寺大僧正）から諸檀林（学寮）に發布された「諸檀林掟書」をはじめとする法度が、時代の変遷等により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、慶長一二年（一六〇七）五月に最初に發布されてから、宝暦五年（一七五五）正月に至るまで、一〇の法度が發布されていることがわかる。法度の内容は多岐にわたるが、注目すべき点はやはり伝法に関すること、生活面に関することであらう。

伝法については、寛文一一年の「関東諸檀林掟書」から五重・宗脈・戒脈の記述は見られるものの布薩戒についての記述は見られなかった。結果、学誉岡鑑が享保一一年に増上寺に住持として入院後、布薩戒の再興がなされ、享保一八年衍誉利天が「璽書并ニ布薩戒定書」を發布し、ここで初めて布薩戒についての記述がされるようになったことがわかった。最終的に宝暦五年の「諸檀林衆議判永規」発

布の時点で、布薩戒の制定がほぼ明確になされるようになり、檀林修学初期より布薩戒の相承はあったものの、法度の中に記載がないため、どのように相承されていたのか、どのように相承すればいいのかわからなかったものが、享保一八年以降布薩戒についての明確な記述により、その相承方法が明確になったと言えよう。

このように「諸檀林掟書」は増上寺（録所）から諸檀林寺院（学寮）に発布された法度であるが、内容によっては諸檀林寺院にとって相当厳しい法度であり、結果その法度の数々により、寺院経営は衰退の一途を辿ることとなったと言っても過言ではないだろう。

- 1 詳細は拙稿「『所化寮定書』について」
（『仏教論叢』第六三号、平成三一年）を参照されたい。
- 2 『増上寺史料集』一、一五六
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）
- 3 『増上寺史料集』一、一一八
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）
- 4 大島泰信氏『浄土宗史』
（『浄全』二〇、六三〇）によると徳蔵和上が一二歳で入寺していたとある。
- 5 『増上寺史料集』一、一五六

6 註四に同じ
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）

7 『増上寺史料集』三、二〇四

8 註四に同じ
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）

9 註四に同じ

10 井川定慶氏「浄土布薩戒について」

11 『増上寺史料集』一、五一二
（『佛教論叢』第一九号、昭和五〇年）

12 『三縁山志』一〇、五〇四
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）

13 同、三、九一
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）

14 同、三、九二
（増上寺史料編纂所、昭和五八年）

15 註一三に同じ
宇高良哲氏「近世初期の浄土宗檀林小金東漸寺について」
（丸山博正教授古稀記念論集『浄土教の思想と歴史』
（山喜房仏書林、平成一七年）

16 註一六に同じ

『西方指南抄』の原初形態に関する一考察

安孫子 稔 章

一、問題の所在

浄土宗祖法然上人（以下、祖師の敬称を略す）の遺文集の一つである『西方指南抄』は、康元元年（一二五六）から翌二年にかけて親鸞によって書写されたとされる巻上本から巻下末までの六巻構成の古写本が高田専修寺に伝わっているが、その成立についていまだ定説はない。本論では、『西方指南抄』成立問題に関するこれまでの研究を振り返り、それを踏まえた上で、親鸞書写以前の『西方指南抄』の形態について私論を述べたい。

二、『西方指南抄』成立に関する研究について

—親鸞編集説と親鸞転写説—

『西方指南抄』成立問題については、以前より親鸞編集

説と親鸞転写説という論争がある。⁽¹⁾ 簡潔にまとめれば、『西方指南抄』は親鸞の所持する手記や記録をもとに親鸞自身が編纂したものであると主張するものを親鸞編集説と呼ぶのに対し、『西方指南抄』はすでに親鸞以前に成立しており、親鸞はそれを転写したにすぎないと主張するものを親鸞転写説と呼ぶ。一見わかりやすい対立構造であるようにみえるが、『西方指南抄』と親鸞との関係についてよく考えると、一概に編集説と転写説の二つに分類することが果たして適切であろうか。筆者はここに親鸞をめぐる三つの立場が混同されていると考えている。よって今一度整理してみたい。

現在伝わる『西方指南抄』真蹟本に関わる親鸞の立場として、以下の三つが考えられる。第一に、自ら一念発起して法然遺文を集めて編纂し、『西方指南抄』を成立させ

た①撰述者としての立場。第二に、すでに成立していた『西方指南抄』に対し調卷操作や内容省略などの手を加え、『西方指南抄』を現在伝わる形に整えた②編集者としての立場。そして第三に、すでに成立していた『西方指南抄』をそのまま書写した③転写者としての立場である。これに準じるならば、①の立場を認めるものを親鸞撰述説、①を認めず②以下の立場を認めるものを親鸞編集説、③の立場しか認めないものを親鸞転写説と呼ぶべきであり、『西方指南抄』親鸞編集説と転写説という論争は、本来②と③の間で起こるべきと考えられる。³ところが、これまで論じられてきた編集説と転写説との論争の中心点は、撰述者が親鸞であるか否かという①と②の間のものであり、②の立場は①と③の双方に混同され曖昧になっていた感がある。⁴

これは、『西方指南抄』成立問題が、そもそも法然遺文集としての本書の史料価値に関する議論と密接に関連していたためと考えられる。『西方指南抄』所収遺文には親鸞の手によるとみられる省略部分が多く認められる。筆者自身、法然遺文の一つである『逆修説法』の研究を長年続けてきたが、そのなかで『西方指南抄』に所収される『逆修説法』の異文とされる『法然聖人御説法事』を目にする

とき、どうしても気になるのは、逆修法会に関わる部分をまるごと削ぎ落としてしまうような省略の乱雑さである。

そのような編集に対する姿勢と、師法然の言葉を少しでも多く後世に遺そうと一心に『西方指南抄』という一大遺文集を完成させた撰述に対する姿勢とを重ね合わせてみるとは難しい。もし撰述者が親鸞であるとすれば、『西方指南抄』所収遺文をそのまま法然の言葉として受け取ることには疑念を生じざるをえない。このように『西方指南抄』は親鸞の手にかかるものであり、法然遺文としては疑わしいとして敬遠されていたなかで、親鸞はあくまで『西方指南抄』を転写したにすぎず撰述者は他にいとる転写説は、浄土宗学研究における『西方指南抄』の価値を大きく押し上げ、研究の推進を促すものであった。そのため、親鸞が『西方指南抄』をどのように編集したのかという点よりも、撰述者が親鸞なのか否かという点が注目されてきたのであろう。

なお、筆者は以前他稿で述べたように、親鸞は『西方指南抄』の②編集者ではあるが①撰述者ではないと考えている。⁵これは旧来の枠組みでは親鸞転写説ということになるが、親鸞が文章省略や調卷操作といった編集作業を施し

たことは認めるものである。このような見解を親鸞転写説として分類してしまうと、とても分かりづらいと考えられる。よって、親鸞と『西方指南抄』との関係について、旧来の編集説と転写説という二項対立ではなく、今後は①撰述説②編集説③転写説という三つの見解の相違によって議論していくことを提案させていただく。旧来の親鸞が撰述者か否かという①と②の間の論争は、親鸞撰述説と親鸞非撰述説として提示するよりわかりやすいのではないかと。以降、これに基づいて論を進めていきたい。

三、親鸞非撰述説の根拠

今述べたような『西方指南抄』撰述姿勢に関わる抽象的な私見はさておき、親鸞以前に『西方指南抄』が成立していたとする親鸞非撰述説を支持する具体的な根拠として、最も重要視されているのは、専修寺本に残る『西方指南抄』巻上本の内題にみられる書き直しの痕跡である。

専修寺には親鸞真蹟本の他に、弟子の真仏と顕智の手によるとみられる真蹟本の書写本（直弟本⁶）が所蔵されるが、その二本ともに、「西方指南抄上」とある巻上本内題の部分をよくみると、「上」の字が何か四角い文字を一字

削って後から書き直したようにみえる。⁷ここに元々あった文字について、平松令三氏は『親鸞聖人真蹟集成』（法蔵館、一九七三）の解説の中で「日」であるとし、これより『西方指南抄』親鸞非撰述説を唱えている。また、中野正明氏は『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、一九九四）において、これは「中」ではないかと述べ、親鸞がはじめ上巻と中巻とを誤って書写してしまったとみている。いずれにしてもこの書き直しの痕跡は、親鸞が『西方指南抄』の撰述者であることをすぐに否定するものではないが、親鸞以前に『西方指南抄』という書がすでに存在していたことを示唆する根拠になるとみてとれる。

この二本の訂正痕を見比べると、直弟本の方が真蹟本より書き直し前の文字が鮮明であり、四角部分の下の辺が明らかに閉じていることがわかる。さらには、四角の真ん中あたりから下方向へ一本の線が伸びており、どちらかといえば「中」であるようにもみえる。⁸しかし、この訂正痕について清水谷正尊氏が論稿「『西方指南抄』の成立」（『高田学報』一〇〇、二〇一二）において、直弟本の内題訂正痕にみられた四角から下へ伸びる線は紙の裏写りであると明らかにし、四角の部分から「中」のように下方向へ

伸びる線は一切認められなかったと述べられ、元々書かれていた文字は「中」ではなく「日」であるとして、平松説を支持している。清水谷氏は直弟本が『影印高田古典』に写真版で収録されるにあたり、実物を調査してこのように結論しているので、少なくともこの訂正痕に関する見解はかなり妥当性が高く、尊重されるべきであると考えられる。

しかし、多くの研究者が述べているように⁽⁹⁾、「西方指南抄日」という書き出しは内題の書写として不可解であると言わざるをえない。これについて清水谷氏は前出論稿にて、はじめ親鸞は『西方指南抄』の抜き書きのつもりで「日」として書写し始めたものの、途中から全体を書写することにしたためこのような形になったのではないかと述べられているが、その書き始めである『法然聖人御說法事』の冒頭部分はほとんど省略箇所がなく、これを抜き書きとみるのは難しいと考えられる。

四、訂正痕に関する筆者の見解

では、「日」の他の字であった可能性は考えられないであろうか。筆者は元々書かれていた字は「日」ではなく、「四」であったと考えるものである。つまり元々は『西方

指南抄四」とあり、『西方指南抄』巻四の転写であったものを後から巻上に訂正したということである。

筆者の見解を整理すれば以下のようになる。『西方指南抄』は親鸞以前に成立していた法然遺文集であったと考えられる。巻数は不明であるが、仮に一〇巻ほどあったと想定する。現在伝わる『西方指南抄』をおおまかにみれば卷上本末が教義篇、卷中本と卷中末の途中までが伝記篇、卷中末の途中から巻下末までが書簡篇という形で整理されているとみることができ⁽¹⁰⁾ため、底本となった『西方指南抄』も同様の順序の構成であったと考える。親鸞は『西方指南抄』を書写する際、必要のない部分は省略して書写を進めたとみられる。教義篇の第一から第三巻までには『選択集』などの教義書も所収されていたと考えられるが、親鸞はすでに所持していたため不要と考えたのであろう、それらは書写せず巻四の『法然聖人御說法事』から書写をはじめた。巻五以降に所収される伝記篇・書簡篇の遺文も、未所持のものを中心に必要に応じて省略しながら書写した。そして調卷操作の結果、上中下それぞれ本末の現在の六冊本という体裁が出来上がったと考えられる。図示すると【図】のようになる。底本『西方指南抄』に対し、省略し

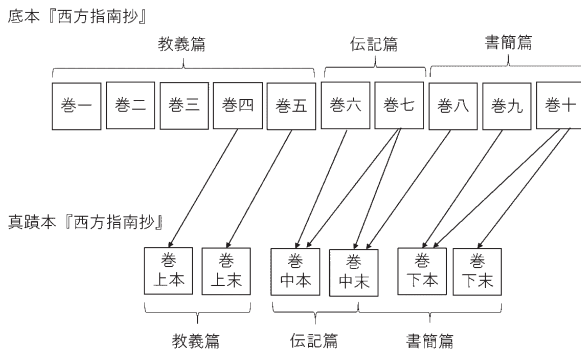
ながら必要に応じて書写していき、体裁を整えたものが現在伝わる親鸞真蹟本であると考えられる。

このような見方をする背景として、『西方指南抄』成立について親鸞非撰述説を支持する筆者自身の見解があることは否めないところである。ただ、それを差し引いたとしても、この巻上本の訂正前の内題については、「西方指南抄曰」であつたとみるよりは「西方指南抄四」であつたとみた方が妥当であると考えられる。その理由として第一に、先述したように「西方指南抄曰」という書き出しには違和感を拭えないということである。これに対し「西方指南抄四」であれば底本の巻四の書写として極めて自然であると考えられる。第二に、靈山氏の説のように『西方指南抄』が教義篇・伝記篇・書簡篇という構成だったとするならば、教義篇に含まれる法然遺文は『法然聖人御説法事』だけに納められてしまう。親鸞が書写時の年齢である八十四歳のとき、それまで一心に集めてきた法然遺文の中で教義篇に属するものが『法然聖人御説法事』だけであつたとは考えづらい。すなわち、もっと大部の遺文集『西方指南抄』があり、そこから自身の閲覧のため、また後進の弟子たちへ伝えるために『法然聖人御説法事』を特に選んで書写したと考える

方がより自然である。

よって筆者は『西方指南抄』巻上本の訂正前の内題を「西方指南抄四」とであると推察するものである。

【図】『西方指南抄』の原初形態と親鸞の書写



五、小結

ここまで『西方指南抄』成立問題について、従来の研究にみられた親鸞編集説と転写説という対立構造を整理し、親鸞撰述説と非撰述説として見直した上で、専修寺蔵『西方指南抄』巻上本の内題訂正痕を基に、親鸞が書写した底本『西方指南抄』の原初形態について考察し試案を提示した。概要は【図】を参照されたい。

ただし、ここまでの考察結果は、『西方指南抄』という遺文集が親鸞真蹟本の書写以前に成立していたということを示唆するものにすぎず、『西方指南抄』の撰述者が親鸞であるか否かは関係しない。そこで最後に、真蹟本の分冊の経緯について考えてみたい。ここでは紙面の都合上詳説しないが、浅野教信氏が「西方指南抄の研究序説」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三、一九六四）で述べているように、『西方指南抄』は当初上中下の三冊本の予定であったが、書写の途中でさらに本末を分けて六冊本に変更したことを奥書の検討等からうかがい知ることができる。もし底本となった『西方指南抄』も親鸞が撰述したものであったならば、当然書写すべき分量も見当がついていたであら

うから、このような分冊の経緯は踏まずに済んだのではないかと考えられる。三冊から六冊へと変更されたのは、現存するものよりも大部であった『西方指南抄』から、必要な部分を抜き出して省略しつつ書写を進めるうちに、当初の想定よりも未所持の遺文や書写すべき内容が多かったため、急遽巻数を増やしたのではないかと考えられる。つまり、親鸞はこのとき初めて『西方指南抄』を手にし、どの遺文を書写しようか検討しながら書写を進めていたと推察できる。

よって、筆者は『西方指南抄』巻上本の訂正前の内題を「西方指南抄四」であるとみて、親鸞以前に他者の手によつて『西方指南抄』が撰述・編纂されていたと考える。なお、具体的な撰述者についての検討は今後の自身の課題としたい。

1 この専修寺本は辻善之助氏『親鸞聖人筆跡の研究』（金港堂書籍、一九二〇）において親鸞真蹟と断定されている。

2 親鸞編集説と転写説との論争については、中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、一九九四、増補改訂二〇一〇）に詳しいので参照されたい。両説を唱える代表的な研究者として、親鸞編集説は浅野教信氏・靈山勝海氏・梯實圓氏、親鸞転写説は平

松令三氏・中野正明氏を挙げることができる。

3 ただし管見の限り、『西方指南抄』成立問題に関するすべての研究において、遺文の内容に親鸞の手が加えられて省略されていることは認められている。そうすると③親鸞転写説にあたる研究は存在しないことになり、分類の意をなさなくなってしまう。よってここでは内容省略については問題とせず、加えて調卷操作等の編集を認める説を②親鸞編集説、省略以外の編集を認めない説を③親鸞転写説と分類する。

4 たとえば平松令三氏と中野正明氏はともに親鸞を『西方指南抄』撰述者とみていないため、旧来の枠組みでは同じ親鸞転写説に分類されるが、前註の分類に従えば、平松氏は②親鸞編集説、中野氏は③親鸞転写説とすることができる。

5 拙稿「『西方指南抄』の成立に関する一考察——『法然聖人御説法事』の検討から——」（『印度学仏教学研究』六七、二〇一九）参照。

6 卷上本から下本までの五冊は康元二年（一二五七）に真仏によって書写されたものであり、下末の一冊のみ徳治三年（一三〇八）に顕智によって書写されたものであるとされている。これを合わせてここでは直弟本と呼称する。清水谷正尊「『西方指南抄』の成立過程と真仏の筆跡」（『真宗連合学会研究紀要』六二、二〇一八）等参照。かつては覚信本とされていた。

7 親鸞真蹟本は『西方指南抄』（同朋舎メデアプラン、二〇〇一二）、直弟本は『影印高田古典』（真宗高田派宗務院、二〇〇八）にそれぞれわかりやすい写真版が掲載されている。参照されたい。

8 拙稿「『西方指南抄』の成立に関する一考察——『法然聖人御説法事』の検討から——」（『印度学仏教学研究』六七、二〇一九）では、これを「『西方指南抄中』を書き直したものと考え、「親鸞ははじめ上本・上末を中本、中本・中末を中末としてまとめられた

書を受け取ったのではないか。そしてこれをそのまま書写したものの、後になって巻上は存在しないことが判明。体裁を整えるために中本・中末をそれぞれはば中央の切りの良いところで二分し、それぞれ上本・上末・中本・中末とすることで三巻六冊本としたと考えられる」と述べたが、この結論は再考の余地がある。

9 たとえば靈山勝海氏は、「再説西方指南抄の編者について——奥書の解明を手がかりとして——」（『真宗研究』二三、一九七九）において、「六巻にわたる編著を西方指南抄目として題号とすることは常識では考えられない」と述べている。

10 靈山氏の前掲論稿にて遺文収録の順序について言及されているものを参考にした。

江戸時代の聖岡への追慕 ― 祥月法要・遠忌法要を中心に ―

石川 達也

はじめに

令和元年（二〇一九）は聖岡上人（以下、敬称を略す）の六〇〇回忌にあたる。神奈川県立金沢文庫や増上寺宝物展示室では聖岡に関する展示があり、増上寺や常福寺などでは聖岡の遠忌法要が行われた。

では聖岡教学が盛んであった江戸時代は、聖岡への追慕の実態はどうだったのであるうか。そこで本稿ではすでに刊行されている寺院資料を中心に、祥月法要・遠忌法要に焦点を当てて論じていきたい。

聖岡の祥月法要

江戸崎大念寺（茨城県稲敷市）の『大念寺日鑑』に次のような記述がある。

・天明七年（一七八七）九月二十六日「了誉上人祥月、一夜別時」^①

・文化六年（一八〇九）九月二十七日「了誉上人御祥月」^②

・文化八年九月二十七日「了誉様御正当」^③

・文化九年九月二十七日「了誉上人御正当」^④

・文化一〇年九月二十七日「了誉上人御祥月」^⑤

・嘉永元年（一八四八）九月二十七日「了誉上人御祥月御修行」^⑥

大念寺は直接聖岡に関係する寺院ではないが、天明七年は連夜法要として別時念仏、それ以外は九月二十七日の命日に法要を行なっている。なお『江戸崎大念寺志』に什物として「八祖影像」^⑦があり、それが元祖法然から浄土宗第八祖聖聡までの肖像だとすると、祥月法要の際に本尊として祀られていたと考えられる。

川越蓮馨寺（埼玉県川越市）の『蓮馨寺日鑑』における
聖岡の祥月命日の記述は、次の通りである。

・享保八年（一七二三）九月二十六日「了誉御法問、略頌・
百万遍執行在之候」⁸

・享保一六年九月二十六日「了誉上人御精月⁹、殊ニ真影再興
出来ニ付、御逮夜一夜別時御修行、寺山所化衆并方丈内
衆出勤、暮六時御開闢、晨朝回向、夜四ツ時過夜食、茶
飯・沓汁三菜・酒出之、」⁹

・享保一八年九月二十六日「了誉上人御精月」¹⁰

・元文二年（一七三七）九月二十六日カ「了誉忌、沓挺切念
仏」¹¹

蓮馨寺も聖岡に係する寺院ではないが、逮夜法要として
法問、『浄土二蔵二教略頌』（略頌）の読誦、百万遍念仏会、
別時念仏が行われている。特に享保一六年（一七三一）の
記事では、聖岡の真影が再興されている。『川越蓮馨寺志』
には「了誉上人画 感誉上人筆」¹²とあるように、蓮馨寺開
山の感誉存貞が描いたと思われる聖岡の肖像画があり、日
鑑の「真影の再興」とはこの肖像画が修復されたと考えら
れる。

岩槻浄国寺（埼玉県さいたま市）の『浄国寺日鑑』をみ

ると、聖岡の祥月命日の記述は次の通りである。

・寛政四年（一七九二）九月二十七日「了誉様御祥日御逮夜
分回願」¹³

・寛政一二年九月二十七日「了誉様御祥月」¹⁴

・享和三年（一八〇三）九月二十七日「岡師前御祥月御影安
置、御盛物式対・二汁七菜・御高盛御膳、丈内惣出勤、
弥陀経沓卷・略頌念仏沓卷」¹⁵

・文化二年（一八〇五）九月二十六日「明日下読法問ニ付了
誉御影相掛置事」¹⁶

・文化三年九月二十七日「了誉様御影相掛候事、森物は月番
分来、右畢て於大方丈ニ重則、大衆一同御礼申上候事、
右畢て於御居間丈内一統御礼申上事」¹⁷

・天保八年（一八三七）九月二十七日「了誉聖岡上人御祥
忌」¹⁸

・弘化二年（一八四五）九月二十六日「了誉上人御祥月略頌
礼讃御修行」¹⁹

・弘化三年九月二十六日「了誉上人御祥月御逮夜御影修復出
来ニ付御仏殿江安置御法要略頌礼讃御修行之事」²⁰

・弘化四年九月二十六日「了誉上人御祥月御影御仏殿江安置、
御逮夜御法要略頌礼讃御修行」

同年同月二十七日「聖岡禪師御祥月御半齋」⁽²¹⁾

ここでも建夜法要や祥月法要として、下説法問、『略頌』の読誦、『六時礼讃』の読誦、半齋供養が行われている。

また「御影安置」とあるように、聖岡の肖像が祀られていたようである。『檀林浄国寺誌』⁽²²⁾によると、浄国寺の什宝として「了誉聖岡上人御影 増上寺三十九世学誉岡鑑上人筆」や「了誉聖岡上人御影 増上寺六十一世功誉念成上人筆」を確認できる。

生実大巖寺（千葉県千葉市）の日鑑をみると、天明七年（一七八七）九月二十六日条に「了誉上人御祥月御建夜一挺限念仏御当日、齋会供養盛物、香花備之、四誓偈、念仏一会御修行有之」⁽²³⁾とあり、建夜には一挺切の念仏をし、命日には齋会を行っている。また宝永五年（一七〇八）に作成された「大巖寺起立来由並歴代住職伝」⁽²⁴⁾によると、大巖寺の什物として「了誉御影 西誉上人真作」と、聖聡が作成したという聖岡像があげられている。

増上寺（東京都港区）は、「年中常規」⁽²⁵⁾の九月二十六日に「明廿七日岡師前御祥月二付、西蓮社江罷越候間」とあり、翌二七日に「西蓮社 岡師前江金貳百匹、仲間中々相備、右目錄者年番分仕立来ル、月番二而備之」とあるように、

西蓮社で聖岡の祥月法要を行っている。西蓮社は増上寺の子院で、寛延三年（一七五〇）に雅山によって建立された。明版大藏経を収める施設でもあり報恩蔵と称した。西蓮社について『西蓮社志稿』⁽²⁶⁾に詳しい。それによると、聖岡上人像は寛延三年一〇月二〇日に西蓮社に奉納されたが、その像は享保六年（一七二一）に増上寺白随が新造させたものと推測している。また寛延三年一月八日に雅山が月行事の集まりに聖岡・聖聡両像の板木を持参して拝ませている記事が紹介されているが、増上寺には忍海による聖岡肖像の木版画が残されており、忍海の活動時期とも重なり、忍海研究の上でも興味深い記述である。

常福寺（茨城県那珂市）は宝永五年（一七〇八）に書かれた「蓮華院式定」によれば、「九月了誉忌、十一月開山忌」⁽²⁸⁾とあるように、九月の命日には了誉忌が行われていたことが分かる。江戸後期の記録ではあるが、「来誉代類聚」⁽²⁹⁾嘉永四年（一八五二）九月の条によれば、「開山上人御忌来ル廿五日分廿六日 了誉上人御忌廿六日分廿七日例年之通被遊御執行候間末山集会候様御触被成候以上」とあり、了実の命日である一一月三日の開山忌が、了誉忌の前日に移動していたことから、聖岡の祥月法要の重要度が開山忌

を上回っていたと推測できる。なお『瓜連常福寺志』⁽³⁰⁾によれば聖岡像は開山堂に安置されており、『浄全』一二巻の口絵になったものである。「瓜連御旧跡新古諸什物帳」⁽³¹⁾によれば、

一了誉上人尊像并宮殿 君誉上人御再興 御鉢

寂誉上人御代 川島香仙寺江御寄附

一同新尊像 寂誉上人御新造 御壺鉢

とあるように、聖岡像は寂誉大門が新造したもので、それ以前の聖岡像は君誉智嚴⁽³³⁾が修理したものの、大門が香仙寺（茨城県常陸太田市）に寄附したとある。

以上見てきたように、祥月法要の際に聖岡の肖像が祀られていることが多かった。それでは祥月法要の記録はないものの、聖岡の御影を所蔵している事例を紹介したい。

東漸寺（千葉県松戸市）は『東漸寺所蔵資料目録』⁽³⁴⁾によると、「了誉上人像」と「了誉様常諷誦」が所蔵されていることが確認できる。東漸寺の年中行事で聖岡の祥月法要を確認できなかったが、祥月法要で諷誦文が読まれていたことが推測できる。

聖岡開山と伝わる法性寺（茨城県常総市）には、江戸時代初期に描かれたと言われる了誉聖岡像があり、常総市の

文化財に指定されている。⁽³⁶⁾

聖岡誕生の地に建てられた誕生寺（茨城県常陸大宮市）には、二体の聖岡像がある。そのうち一体の厨子に「常福寺二世了誉聖岡上人／常福寺廿六世明誉造立」と記されており、明誉廓瑩⁽³⁷⁾造立したことが分かる。もう一体の造立年代は不明なものの、額の三日月を玉眼と同じように頭部の内部から水晶の板をあてて表す像で、金沢文庫や増上寺の企画展で展示されたものである。

香仙寺にも聖岡の木像と掛軸が伝わっている。木像は前述した大門が寄進した像であるのかは確認していない。なお常福寺、誕生寺、香仙寺は現在でも聖岡の祥月法要として二十六夜尊法要（大祭）が行われている。

この他には伝通院（東京都文京区）や善導寺（群馬県館林市）などに聖岡像が伝来しているほか、大樹寺（愛知県岡崎市）⁽³⁹⁾や知恩寺（京都市左京区）⁽⁴⁰⁾に伝来する聖岡像は、室町時代にも遡るものであるという。

聖岡の遠忌法要

次に聖岡の遠忌法要について見ていきたい。現在確認できる最古の記録は、元和五年（一六一九）に伝通院で行わ

れた二〇〇回忌である。『無量山伝通院寿経寺 開山了誉上人伝・中興正誉上人伝』⁽⁴¹⁾の口絵に、正誉廓山が著した二百回忌の「表白」(伝通院蔵)の写真が掲載されている。

寛文九年(一六六九)の二五〇回忌は、常福寺で行われたことが確認できる。『瓜連常福寺志』に「白誉当聖岡上人二百五十年之遠忌勤修四十八日浄業」⁽⁴²⁾とあり、常福寺而通は四八日間の法要を行なっている。

享保四年(一七一九)の聖岡三〇〇回忌について、常福寺では『瓜連常福寺志』に「中興了誉上人三百回忌三部經千部法要修行」⁽⁴³⁾とあるように、千部法要(千部会)が行われた。また知恩院(京都市東山区)では『知恩院日鑑』九月二六日の条に「伝通院開山了誉上人就三百回忌、御非時⁽⁴⁴⁾有之、兩役十人計也」とあり、三〇〇回忌につき非時食の齋会が行われた。また増上寺では『三縁山志』によると九月に、「了誉上人三百回忌報謝法問あり」⁽⁴⁵⁾とあるように、報謝法問が行われた。『増上寺日鑑』⁽⁴⁶⁾には更に詳しく、

一、同日了誉上人三百年忌二付、明後廿六日より廿七日まで□□二付廻文来、則坊中へ触之

一、廿六日 了誉上人御報謝法問、

一、同日 申上刻法問畢テ、則刻初夜法事、三席、三

十坊・声明衆三僧 右四奉請 弥陀経行道 礼讃行道
後唄 念仏回向

一、廿七日 了誉上人御齋、御飯齋有之、御齋所化一文字・三十坊、

とあり、二六日に報謝法問が終わると、初夜法要があり、二七日の半齋には所化一文字席と子院の三十坊が出席した。明和六年(一七六九)の三五〇回忌について、鴻巣勝願寺(埼玉県鴻巣市)の『勝願寺日鑑』に記載がある。五月一八日の条によると次のようにある。

一、当九月了誉上人三百五十年御忌二付、今日より来廿七日迄於小石川御法要、正月御会谈之節諸檀林より御影江金百疋ツ、御奉納候事、田舎は御使僧江府檀林方^(交替)は更対二導師被成候之段、当山寺内二從來御省像御座候^(首)処殊之外損、殊ニ御首粗末ニ為相成候間、新規彫替惣彩色出来

これによると、今年の九月は三五〇回忌にあたるため、五月一八日より二七日までの一〇日間、小石川伝通院で法要を行い、正月の檀林会議の際に諸檀林より金百匹が伝通院の聖岡像に奉納された。田舎檀林は使僧を派遣し、江戸檀林は交代で法要の導師を勤めたとある。また勝願寺にある

聖岡上人像は特に首が傷んだため新規に彫り替え、彩色も新しく塗り直したという。また九月二六日条には次のようにある。

一、明日了誉上人三百五十回忌ニ付今晚一夜別時被仰出、寺内在山之衆并当宿有信之男女三十人計通夜、小豆粥出之、明朝寺内在山之衆并惣巖院両名主江御齋被下之、当春伝通院ニ而御年回御取越、御香奠金百疋御菓子料金百疋諸檀林并差上之、且当月瓜連ニ而も御法事有之二付、為香奠金百疋差上之

二六日は逮夜法要として夜通しで別時念仏をして、在山の僧侶や近所の信者が三〇人ばかり集まったので小豆粥をふるまった。また常福寺でも法要があったので、香奠として金百匹を贈ったとある。

文政二年（一八一九）の四〇〇回忌にあたり、増上寺では「三縁山版」として校合再刻した『破邪顕正義』が刊行され、巻末に増上寺騰誉実海が一文を寄せている。『浄土宗大年表』によると、九月に知恩院門跡尊超法親王導師のもとに、伝通院で四〇〇回忌法要が執り行われた⁴⁹。また文政五年に伝通院から「無量山蔵板」として『了誉聖岡禪師絵詞伝』（了誉上人絵詞伝）が刊行された。増上寺実海の

序文、鸞洲の序文、玄迪の跋文はすべて文政二年であるため、四〇〇回忌に合わせて出版が企画されたものであることが分かる。

おわりに

これまで論じてきたように、檀林や由緒寺院で聖岡の祥月法要が行われ、その際には聖岡の肖像が祀られていたことを確認できた。また遠忌法要は元和五年の二〇〇回忌から聖岡とゆかりの深い伝通院や常福寺を中心に行われていたが、伝通院の資料はほとんど残っていないため、その実態は不明な点が多い。しかし近代になってからも伝通院と常福寺が中心となって大正八年（一九一九）に五〇〇回忌⁵⁰が行われ、令和元年の六〇〇回忌に至っている。

- 1 『浄土宗関東十八檀林大念寺日鑑 一』（淑徳アーカイブズ、二〇一八年）一三九頁。
- 2 『浄土宗関東十八檀林大念寺日鑑 一』二二〇頁。
- 3 『浄土宗関東十八檀林大念寺日鑑 一』二四三頁。
- 4 『浄土宗関東十八檀林大念寺日鑑 一』二六九頁。
- 5 『浄土宗関東十八檀林大念寺日鑑 一』二八七頁。
- 6 『浄土宗関東十八檀林大念寺日鑑 二』（淑徳アーカイブズ、二

〇一九年）一八〇頁。

- 7 『浄全』二〇、二九五頁。
8 『蓮馨寺日鑑』一（文化書院、二〇一二年）三五頁。
9 『蓮馨寺日鑑』一 一七〇頁。
10 『蓮馨寺日鑑』一 三〇三頁。
11 『蓮馨寺日鑑』四四三頁。
12 『浄全』二〇、一〇八頁。
13 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 上（岩槻市、一九八一年）四六二頁。
14 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 上 七二五頁。
15 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 上 七五四頁。
16 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 上 七七五頁。
17 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 上 七九一頁。
18 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 中（岩槻市、一九八一年）七六四頁。
19 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 中 一〇〇七頁。
20 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 中 一〇七三頁。
21 『岩槻市史』近世史料編2 浄国寺日鑑 下（岩槻市、一九八一年）四〇頁。
22 『檀林浄国寺誌』（浄国寺、一九三六年）一九頁。
23 『大巖寺文書 五』（大巖寺文化苑出版部、一九七二年）一一八頁。
24 『大巖寺文書 四』（大巖寺文化苑出版部、一九七一年）二一八頁。
25 『増上寺史料集 二』（大本山増上寺、一九八二年）三二六頁。
26 會谷佳光『西蓮社志稿』（西蓮社、二〇一二年）
27 忍海の画業について、杉本欣久「増上寺の学僧・忍海の作画と復古思想―江戸中期の徂徠学派にみる文化潮流―」（『古文化研

究』一四、二〇一五年）に詳しい。

- 28 宇高良哲『関東浄土宗檀林古文書選』（東洋文化出版、一九八二年）一六二頁。
29 常福寺文書一九二（茨城県立歴史館寄託）
30 『浄全』一九、七八〇頁。
31 常福寺文書八五（茨城県立歴史館寄託）
32 在任期間は天保八年（一八三七）十一月から天保一三年一〇月まで
33 在任期間は寛政六年（一七九四）三月から享和元年（一八〇一）十一月まで
34 『東漸寺所蔵資料目録』（松戸市立博物館、一九九四年）
35 『小金東漸寺年中行事記』（松戸市史 史料篇（六） 東漸寺史料（松戸市立図書館、一九九四年）
36 『常総の文化財』（常総市教育委員会生涯学習課、二〇〇八年）
37 常福寺在任期間は元禄六年（一六九三）九月から元禄八年一月まで
38 『浄土宗七祖聖岡と関東浄土宗・常福寺の名宝を中心に』（神奈川県立金沢文庫、二〇一九年）二頁。
39 『三河浄土宗寺院の名宝』（岡崎市美術館、二〇一二年）三一頁。
40 『社寺調査報告27（知恩寺）』（京都国立博物館、二〇一六年）六五頁。
41 村上博了『無量山伝通院寿経寺 開山了誉上人伝・中興正誉上人伝』（伝通院、一九八八年）
42 『浄全』一九、七六八頁。
43 『浄全』一九、七六四頁。
44 『知恩院史料集 七』（総本山知恩院史料編纂所、一九八八年）二二五頁。

- 45 『浄全』一九、五〇三頁。
- 46 『増上寺日鑑 二』（文化書院、二〇〇二年）一六九頁。割行は一一で括った。
- 47 『鴻巣市史 資料編4 近世2』（埼玉県鴻巣市、一九九六年）五九七頁。
- 48 『鴻巣市史 資料編4 近世2』六一九頁。
- 49 『浄土宗大年表』（山喜房、一九九四年）七〇五頁。
- 50 聖岡五〇〇回忌に関して、服部淳一「聖岡禪師五百年遠忌記念帖」における聖岡像」（『仏教論叢』四七、二〇〇三年）に詳しい。

第十八願「十方衆生解釈」——澄円を中心に——

石 田 一 裕

一、はじめに

本稿は『無量寿経』第十八願における「十方衆生」について、澄円の『夢中松風論』および『浄土十勝箋節論』（以下『浄土十勝論』）を中心に考察を行うものである。澄円は「異色の浄土教者」^①と指摘され、十四世紀に活動をした。これまで『夢中松風論』の考察を中心にいくつかの論考が発表されている。^②近年、大正大学総合佛教研究所「室町期における諸宗兼学仏教研究会」が『浄土十勝論』の翻刻および書き下しの発表をはじめ、澄円の思想をより深く検討することが可能となってきた。^③そこで、筆者の問題意識のもと、その思想の一端を明らかにしたい。

二、問題の所在

『無量寿経』第十八願の解釈史を明らかにすることは、思想史研究として魅力あるテーマである。それとともに、この願はいまなお信仰の要となっており、その解釈の歴史を明らかにすることは、信仰に影響を与える可能性を含んでいる。

伝統教団における宗教的な経文解釈は、歴史の中で確立された視点を踏まえてなされるものであり、それを受け継いでいくことは教団の目的の一つでもある。解釈の歴史を明らかにすることは、自分が受け継いでいる視点がいかなるものかを解明することにつながり、また自分自身が独自の理解を行っていないかを吟味するという側面もある。独自の理解をしてはいけないということではないが、伝統

教団であればそのような理解の可否は、正統的な理解との比較検討によって定められるものであろう。

本稿は、澄円が本願についてどのような考えを持っていたかを問題とし、これを明らかにすることで、澄円の思想の一端を提示することを目的とする。それは、近年の筆者の課題でもあるペットの往生を考える一助ともなろう。

三、『夢中松風論』における議論

『夢中松風論』第六巻は、前半部において『龍舒浄土文』を引用し、様々な人々の往生について論じる。その後には「この〔第十八願の〕十方衆生とは、ただ人趣に限ったものなのでしょうか、あるいはまた六道全てに通じるものなのでしょうか」^④という問いを設けている。^⑤この問いに対する答えは「その質問については、道理と文證から鑑みると十方衆生という言葉の中には、正しくは人趣の衆生を意味しますが、傍らには六道に存在する四種の生まれ方をする全ての衆生が含まれています」^⑥というものだ。つまり十方衆生には、傍らではあるが、人間以外の衆生も含んでいるという理解である。

澄円は道理と文證という観点から、自身の主張を展開し

ている。まず道理とは「顕教や密教といった諸大乘の意は、共通して、六道の衆生を教化することを本意とします」^⑦というものである。大乘仏教は六道の衆生を教化する教えであり、その観点からすれば、本願もまた様々な衆生を対象としていると考えられよう。澄円はこの道理を提示した後に『梵網經』を引用し、大乘戒は餓鬼や畜生も受けることができる^⑧と指摘する。これは戒を受け、三学の実践を説く自力の教えであっても、餓鬼や畜生を対象としているということだ。三学を保てないことが前提の他力の教えでは、当然、六趣の衆生全体が対象となるはずである。

澄円は円頓戒を説く『梵網經』が「畜生も救済すべき対象に含めた救済を説く」^⑧のであれば、『無量寿經』もまたそのような救済を説くことが道理であると主張していると指摘できよう。

次に文證である。これは経文による証明であり、以下の経論が紹介される。^⑨

- ① 『心地観經』（大正三・三〇二中）
- ② 『無量寿經』（聖典一・二三七／浄全一・一三）
- ③ 『無量寿經』（聖典一・二六五／浄全一・二六）

- ④『大阿弥陀經』（大正一二・三〇一中）
- ⑤『大阿弥陀經』（大正一二・三〇一上）
- ⑥『觀無量壽經』（聖典一・三二四／淨全一・五一）
- ⑦『阿弥陀經』（聖典一・三二二／淨全一・五六）
- ⑧『阿彌陀經義疏』（大正三七・三五九上）
- ⑨『龍舒淨土文』（大正四七・二七四下—二七五上）

澄円はこれらの諸經論を引用して、次の四点を説いている。

- (一) 三惡趣の衆生が念仏往生すること ①②
- (二) 蜎飛蠕動、すなわち畜生が往生すること ③④⑤
- (三) 仏は四衆八部に教えを説いたこと ⑥⑦⑧
- (四) 本願の「十方衆生」は六道の衆生を含むこと ⑨

この内(三)については、上記の引用文を紹介し終えた後で、智顗『觀音義疏』を引用し八部衆が修羅、畜生、餓鬼などを含むことを説明している。これらの議論を踏まえ、たうえて「知るべきです。十方衆生という言葉の中に、普く六道の衆生が含まれているということ」^⑩と述べ、十方

衆生とは六道すべての衆生を含むものであることを主張する。「三惡趣の中にあつても念仏往生を遂げるということは、文章からも明らかことです」^⑪「三惡趣の衆生も念仏往生することです」などの(一)に関する言及からみても、澄円は十方衆生に六道の衆生がすべて含まれており、そのすべての衆生が念仏往生することができると考えていた、と指摘できる。もちろん、彼の意図するところは、地獄や畜生、あるいは餓鬼といった惡趣から、そのまま極樂淨土へ往生することであろう。

四、『淨土十勝論』における「称名往生当機」

澄円『淨土十勝論』は「称名往生当機」という表現を用いて、第十八願の「十方衆生」の内実を議論する箇所がある。ここでは天、特に色蘊を有さない無色界の天と、言語活動が行われなるとされる色界二禪以上の天が問題となっている。^⑬まず当該箇所の現代語訳を提示しよう。

色界の（第二禪以上に属する）十四、あるいは十五の諸天や、無色界の四天〔すなわち〕空無辺処（、識無辺処、無所有処、非想非非想処）に属する衆生は、す

べてが称名往生の対象とはならないのだろうか、どうであろう？¹⁴

天の衆生には、色蘊、すなわち肉体を欠くために物理的に言葉が発せられない衆生や、尋伺という言語活動の要因となる働きを持たないために言葉を発することがない衆生がいる。それにもかかわらず、なぜ阿弥陀仏は声を出して南無阿弥陀仏と称える称名念仏を本願の行として定めたのか？ここで問われている。これに対して「娑婆世界（忍土）¹⁵の三界の衆生はすべてが称名往生の対象である」と答えるが提示される。その理由は、言語活動をしない衆生がいるという事が「小乗一途の所談」であって、「衍門通同の妙判」ではないというものである。つまり、第二静慮より上の色界や、無色界に属する衆生が言葉を発しないというのは「小乗仏教」のみの解釈であり、大乘に共通する理解ではないとして、問いを批判しているのである。

この根拠として、大乘仏教では釈尊の説法の会座に第二静慮以上の天が集まっていたと説くこと、あるいは尋伺がなくとも言語活動がありうることを指摘する。これに基づけば「上二界の諸天」も称名念佛によって極楽往生を遂げ

ることができるというのが、澄円の主張である。

五、十八願解釈の態度

『夢中松風論』と『浄土十勝論』における、澄円の第十八願理解を提示した。ここで問題とされていることは「十方衆生」が、本当にあらゆる衆生を含むかどうかという事であろう。『夢中松風論』では、ある意味でその下限、つまり地獄や餓鬼といった衆生が本願の対象となっているかが問われている。『浄土十勝論』では、その逆に上限として無色界や色界の諸天が称名往生の当機かが問われているわけである。

声を出して南無阿弥陀仏と称えることが往生のために必要であるとすれば、常識的にあるいは論理的にそれができない衆生が、本願の対象とされていないのではないかという疑問が生じる。これを具体的な批判として提示すると、三悪趣の衆生や、言葉を発することがないとされる諸天は、念仏を唱えられないから往生はできないであろう、となる。澄円はこの批判を一蹴し、様々な経論を典拠として用い、そのような衆生でも往生ができることを主張する。

その主張は、浄土三部教の教説に加え、その他の大乘経

典も用いて展開される。例えば『夢中松風論』における道理は、大乘仏教が六道衆生を教化するというものである。

このような道理は浄土教にも共通している。それを前提として、念仏往生は全ての衆生を対象としているという見解を、浄土經典に基づき提示している。『浄土十勝論』でも言語活動をしない諸天という概念は、小乗のものであり、大乘に共通した理解ではないと指摘した上で、大乘仏教の經論を紐解き、それらを浄土宗の解釈に用いている。そこには大乘の經論を引用しながら、浄土經典の価値を宣揚しようという態度を見てとることができよう。

六、まとめ

本稿の『夢中松風論』と『浄土十勝論』の考察は、澄円が種々の方向から第十八願の真価を説明しようとしていることを提示したものである。彼の姿勢は、浄土宗の拠り所である念仏往生願の価値に対して種々の検討を加えることで、その価値をより高めようとしたものであると指摘できよう。¹⁷ このような姿勢が、どのように醸成されたかは澄円研究の今後の課題の一つである。しかし、本願の価値を拡張するというこの姿勢は、我々が多様な価値観と向き合う

際に、また現代的課題に取り組むにあたり、参考にすべき一つの在り方となるものである。

1 戸松啓真「先德要義集解説」(統浄九卷末 一八頁)。

2 『夢中松風論』については、真柄和人「夢中松風論」について―原典についての諸問題―(『東山学園紀要』三三)が文献についての研究であり、同「夢中松風論」に引用される法然上人の法語(一)」「(仏教論叢』三三三)、同「夢中松風論」に引用される法然法語―「現世ヲ過ヘキ様ハ―」(『仏教論叢』三四)において法然法語の引用について検討されている。さらに同「夢中松風論」の悪人正機(『東山学園紀要』三六以下、真柄「一九九一」)では、『夢中松風論』の十方衆生の解釈に着目し、悪人正機という観点から内容の検討が行われている。

3 近年の研究としては大橋雄人「澄円『浄土十勝論』序文・跋文の執筆者について」(『佛教文化学会紀要』二三、以下、大橋「二〇一五」、同「澄円『浄土十勝論』における引用文献について」(『佛教文化学会紀要』二四)、同「澄円『浄土十勝論』の成立過程について附、澄円略年譜」(『佛教文化学会紀要』二五)の諸論考によって、『浄土十勝箋節論』を中心に澄円の思想や略歴について再検討されている。

4 「此の十方衆生と云うは、只、人趣に限るや。將た六道に通じるや」(統浄九・二七八上)。統浄所収の『夢中松風論』は漢字カタカナ交じりで書かれているが、本稿における引用はカタカナを平仮名に、原文の句点を読点に、それぞれ改めた。以下、これらの変更箇所については、特に示さない。

5 真柄和人「夢中松風論」の悪人正機（前掲）では『松風論』は「十方衆生」の言葉が、まさしく「ありとあらゆる命あるもの」という意味からも推測できるように、「六道ノ衆生」をも収めるのだと言い切ることになる（一二頁）と指摘し、澄円の「十方衆生」理解を端的に提示している。また、これに対する註において「この説は『松風論』のみの解釈ではなく、他所にも散見される」と述べている。

6 「今の尋に附て、道理文證を勸へみれば、十方衆生の言ばの中に、正くは人道衆生を指すといえども、傍には六趣四生の群類をも攝すべきなり」（統浄九・二七八上）

7 「顯密の諸大乘の意は、通じて六道群生を化するを以て本意とせり」（同上）

8 船山徹『東アジア仏教の生活規則 梵網經 最古の形と発展の歴史』（臨川書店、二〇一七）四七〇頁。

9 『夢中松風論』の引用文は、現存する被引用箇所と比較すると、若干の異同がある。ここではそれについて、詳説しない。

10 「知るべし、十方衆生の言ばの中に、普く六道の衆生を摂むべしと云う事を」（統浄九・二八〇下）

11 「三惡趣の中に於て念仏往生すと云う事、文相分明なり」（統浄九・二七八下）

12 「三惡趣の衆生も念仏往生すべきと云う事」（統浄九・二七九上）

13 『大毘婆沙論』八〇には「復次に、第二靜慮は語言の本を滅す。語言の本とは、謂わく尋と伺なり」（大正二七・四一六中）とある。

14 原文は「若し爾らば色界十四五天、無色四空處の衆生は皆な称名往生の当機に非ざるか、如何」（室町期における諸宗兼学仏教研究会「室町期における諸宗兼学仏教の研究」（八）——澄円『浄土

十勝論』の翻刻・書き下し文・語注―、『大正大学総合仏教研究所年報』三九（以下、室町期における諸宗兼学仏教研究会「二〇一七」、一一〇頁）。なおこの一段は白辨『無量寿經集解』に、少し文言を変えて引用されている（統浄一・一八九下）。『無量寿經集解』は当該箇所「浄土十勝論二」と割注を付している。

15 原文「忍土の三界の群類皆な是れ称名往生の当機なり」（室町期における諸宗兼学仏教研究会「二〇一七」、一一〇頁）

16 当該箇所は法華經序本に対する智頭の注釈が根拠となっている。この注釈について室町期における諸宗兼学仏教研究会「二〇一七」は注18で出典不明とする。羅什訳『維摩經』「復有萬梵天王尸棄等」（大正一四・一八七上）に対する湛然『維摩經略疏』の「望法華序恐是二禪王也。所言等者等三四禪也」（大正三八・五八一下）がこの個所と類似している。

17 例えば大橋「二〇一五」は「十勝論」は浄土教・念仏が余教・余行に超絶していることを明らかにし、議論を積み重ね、その教説を熟成し、特に重要な議論をまとめたものである」と指摘する。

法然教説における聖（ひじり）について

市川 定敬

はじめに

わが国の現代における仏教の特異性について考えるとき、僧侶の肉食妻帯が指摘できる。この契機としては一八七二年（明治五）の太政官布告が挙げられるが、その一方で日本仏教の、正式な手続きを踏まずに活動した民間宗教者によつて営まれてきた古代よりの歴史も考慮されなければならないだろう。いわゆる「ひじり」である。この「ひじり」と呼ばれる宗教者たちが、初期浄土宗教団の基盤を形成したということはすでに研究されているところであるが、^①今問題とするのは、この「ひじり」という用語の概念である。『新纂浄土宗大辞典』には、

一般に僧侶の敬称として用いられ、民間布教にたずさわる宗教者をいう。（略）仏教が伝来すると民間の宗

教者・呪術者の呼称として用いられた。修行を積んだ徳の高い僧を「聖人」と尊称したりする。奈良時代、本来の「ひじり」に近い宗教者は僧の姿をとり、禪師・沙弥・菩薩・優婆塞など仏教的名称で呼ばれた。平安時代の中頃から、寺院から離れ隠遁修行する僧、諸国を遊行し山林に入り苦修練行する修行者を、聖・聖人・仙人の名で呼ぶことが一般化した。彼らの行法は法華経・念仏・密教呪法などで、予言・治病・鎮魂・除災などに活躍し、奈良時代の行基が先達として崇められた。（略）鎌倉初期の『発心集』『閑居友』『撰集抄』などでは聖の浄行が讃美され、世を遁れて念仏にはげむ僧のことを「聖法師」（『一言芳談』上）と呼んだりもした。（略）

とあり、「ひじり」の語が示す内容は、そもそものかなり

幅広いものであり、また時代による変遷も見られることが記される。

先にも触れた通り、こうした「ひじり」が初期浄土宗教団を形成するという点でも重要視されるものであり、宗祖の教説の中にも散見できるのであるが、宗祖が用いる「ひじり（聖・聖人）」の語が指す内容は自明ではない。そこで本稿では、宗祖の教説に見られる「ひじり（聖・聖人）」についてその用例を拾いあげ、内容について検討していく。（以下、聖と表記する。）

《仏・菩薩およびそれに準ずる存在》

まずはじめに挙げられるものは、仏・菩薩およびそれに準ずる聖者を指すものである。『選択集』第一章引用段の『安樂集』の文には「大聖を去ること遙遠なるに由る」として釈尊を指す記述が見られる。また第四章私釈段には『観念法門』の引用に「仏聖衆とともに自ら来たつて迎接して」とあり極樂の菩薩を指す記述も見られる。以下に挙げるものはこうした記述に準ずるものである。

『浄土宗略抄』

この釈の意は、まず我が身につきて前世にも造りと

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。我が身の功德のみならず一切凡聖の功德なり。凡といは凡夫の造りたらん功德をも、聖といは仏菩薩の造りたまわん功德をも、随喜すれば我が功德となるをも、みな極樂に廻向して往生を願うなり。^②

これは廻向発願心釈であるが、ここでの「聖」は仏菩薩であることが明言されている。

『要義問答』

また『要決』にいわく「恭敬修。これにつきて五つあり。一つには有縁の聖人を敬う。（略）一つに有縁の聖人を敬うというは、行住坐臥に西方を背かず、涕唾便痢に西方に向かわざれといふ。^③

この恭敬修の説明は、慈恩大師の『西方要決』に依るものである。「有縁の聖人」については、「行住坐臥に西方を背かず、涕唾便痢に西方に向かわざれ」とあることから、極樂の仏・菩薩であるとわかる。

『要義問答』

五つに三宝を敬うというは、絵像木仏、三乗の教旨、聖僧菩薩破戒の流まで、敬を起し、慢を生ずること

なかれ。⁽⁴⁾

先もの同様『西方要決』に依るものであるが、文脈からして、「破戒の流」に対する「聖僧菩薩」として、こちらには持戒清浄の僧と見るべきであろう。

『念仏大意』

かつうは又釈尊在世の時すら即身成仏におきては竜女の外はいと有り難し。たといまた即身成仏までにあらずというとも、この聖道門を行い合いたまいけん菩薩声聞たち、その外の権者聖たち、その後の比丘比丘尼等、今に至るまで経論の学者、『法華経』の持者、いくぞばくぞや。⁽⁵⁾

(略)

一向に人一人を憑めば、貧しき者も必ずその哀を得るなり。すなわち末代悪世の無智の衆生は、かの貧しき者のごときなり。昔の権者聖人は、家豊かなる衆生のごときなり。しかれば無智の身をもて智者の行を学ばんにおきては貧しき者の得人を学ばんがごときなり。⁽⁶⁾

この『念仏大意』の「聖」「聖人」は、「菩薩声聞」とは別に挙げられていることから、出家者の形を取らない者が

想定されているかもしれないが、仏菩薩が衆生教化のために仮に姿を表した存在である「権者」と組み合わされているため仏菩薩に準ずる存在であると考えられる。⁽⁷⁾

《浄土の祖師》

浄土の祖師を指して「聖人」とする記述も見られる。

『念仏大意』

ただし仏道修行はよくよく身を計り時を計るべきなり。仏の滅後、第四の五百年にだに智慧を瑩きて煩惱を断ずる事難く、心を澄まして禪定を得ん事難きが故に、人多く念仏門に入りけり。すなわち道綽善導等の浄土宗の聖人、この時の人なり。いわんやこのごろは第五の五百年、闍諍堅固の時なり。他の行法さらに成就せん事難し。⁽⁸⁾

ここでは、道綽禪師、善導大師等を聖人としている。先の仏・菩薩およびそれに準ずる存在を聖人とする群の最後に挙げた文献と同じ『念仏大意』であり、宗祖の浄土祖師に対する姿勢が窺える。

《持戒者・非妻帯者》

さて、ここまでに見てきた「聖」「聖人」の用例は、仏菩薩に類するものであり、本稿が着目する、民間宗教者とはむしろ隔絶した存在であったといえよう。対してここからの用例は、修行者、念仏者を指すものであり、冒頭にあげた民間宗教者の「ひじり」を指すと考えられるものである。

『念仏往生要義抄』

問いていわく、聖人の申す念仏と在家の者の申す念仏と、勝劣いかん。

答えていわく、聖人の念仏と世間者の念仏と、功德等しくして全く替わり目あるべからず。

疑いていわく、この条なお不審なり。その故は女人にも近づかず不浄の食もせずして申さん念仏は貴かるべし、朝夕に女境にむつれ酒を飲み不浄食をして申さん念仏は定めて劣るべし。功德いかでか等しかるべきや。

答えていわく、功德等しくして勝劣あるべからず。その故は、阿弥陀仏の本願の故を知らざる者のかかるおかしき疑をばするなり。(略) 生れてよりこの

かた女人を目に見ず酒肉五辛永く断じて五戒十戒等堅く持ちてやんごとなき聖人も、自力の心に住して念仏申さんにおきては仏の来迎に預からん事、千人が一人、万人が一二人などやそうらわんずらん。⁽⁹⁾ 質問者が、「聖人」を「女人にも近づかず、不浄の食もせず」と規定しているのに対して、宗祖も「生れてよりこのかた女人を目に見ず、酒肉五辛永く断じて五戒十戒等堅く持ちてやんごとなき」者として応答している。

『諸人伝説の詞』

現世を過ぐべき様は念仏の申されん様に過ぐべし。念仏の妨になりぬべくば、何なりとも万を厭い捨ててこれを止むべし。いわく、聖で申されずば妻を設けて申すべし。妻を設けて申されずば聖にて申すべし。住所にて申されずば流行して申すべし。流行して申されずば家に居て申すべし。自力の衣食にて申されずば他人に助けられて申すべし。他人に助けられて申されずば自力の衣食にて申すべし。一人して申されずば同朋とともに申すべし。共行して申されずば一人篋居して申すべし。衣食住の三は念仏の助業なり。⁽¹⁰⁾

ここでは、「聖」の対になっている内容が「妻を設け」ることであるので、この「聖」は非妻帯者だということがわかる。少々乱暴な推論だが、ここで挙げられる対を聖と俗の対であると捉えるならば、この説示は非妻帯・流行・乞食者と妻帯・定住・自活者の対比とまとめられ、宗祖が想定する聖とは、非妻帯・流行・乞食者であるということができるかもしれない。

《学識ある者》

仏典を読み、その内容を理解する能力を有する者を指して、聖とする記述も見られる。

《浄土宗略抄》

「この三心を具して必ず往生す。もし一心も少くぬれば生まるることを得ず」と、善導は釈したまいたれば、最もこの心を具すべきなり。(略)かやうに細かに沙汰し知らぬ人も具しぬべく、またよく知りたる人も少くる事ありぬべし。さればこそ賤しく愚かなる者の中にも往生する事もあり。いみじく貴げなる聖の中にも臨終悪く往生せぬもあれ⁽¹¹⁾。

同じ『浄土宗略抄』には、先の《仏菩薩およびそれに準

ずる存在》として聖を用いるものが見られたが、先のものは『観経疏』の廻向発願心釈に由来するものである。対してこちらは宗祖自身の言葉と捉えられるものであり、「賤しく愚かなる者」に対する存在として「聖」が用いられている。三心について詳細に理解している、ないし理解し得る者を指している。

『大胡太郎實秀へつかはす御返事』

またこころざしもとよりこの門にありて進みぬべからんをば拵え勧めさせたまうべくそうろう。解違いてあらぬさまならん人などに論じ合わせたまう事はあるまじき事にてそうろう。よくよく習い知りたまいたる聖たちだにも、さようの事をば慎みておわしましあいてそうろうぞ。まして殿原なんどの御身にては一定僻事にてそうらわんずるにそうろう⁽¹²⁾。

ここでは大胡太郎実秀を「殿原」と呼ぶのに対し、「よくよく習い知りたまいたる聖」の表現が置かれている。『浄土宗略抄』同様に教義を身につけ理解している者を指す。

《隠遁者》

『往生大要抄』

浮世を背きてまことの道に赴きたる人人の中にも、却りてはかなく由なき事かなと覚ゆる事もあるなり。

昔この世を執する心の深かりし名残にて、ほどほどにつけたる名利を振り捨てたるばかりを有り難くいみじき事に思いて、やがてそれをこの世ざまにも心の色のうるせきに取り成して、解浅き世間の人の心の底をば知らず、上に現るる相事柄ばかりを貴がりいみじがるをのみ本意に思いて、深き山路を尋ね幽かなる住处を占むるまでも一筋に心の静まらんためとしも思わで、おのずから尋ね来たらん人、もしは伝え聞かん人の思わん事をのみ先立てて、籬の内、庭の木立、庵室のしつらい、道場の莊嚴など貴くめでたく心細くものあわれならん事柄をのみ引き替えんと執する程に、罪の事も仏の思し召さん事をば顧みず、人の譏りにならぬようをのみ思い営む事より外には思い雑うる事もなくて、まことしく往生を願うべき方をば思いも入れぬ事などのあるが、やがて至誠心少けて往生せぬ心ばえにてあるなり。また世を背きたる人こそなかなか聖名聞もありてさよ

うにもあれ、世にありながら往生を願わん人はこの心は何故にかあるべきと申す人のあるは、なお細やかに心得ざるなり。⁽¹³⁾

ここで問題視されているのは「聖名聞」である。俗世を離れ山奥に庵を結んだ者でも、本来の目的を忘れ庵の様子が人々に評価されることに執著を起こしてしまうことがある。この評価を求める原因が「聖名聞」というのである。ここでの「聖」は人里離れ隠遁生活する者を指している。

《宗祖自身》

宗祖自身が自らを指して「聖」とする用例も見られる。

『津戸三郎へつかはす御返事』（拾遺）

御文詳しく承りそうらいぬ。念仏の事召し問われそうらわんには、なじかは詳しく事をば申させたまうべき。実にもいまだ詳しくもならはせたまわぬ事にてそうらえば、専修雑修の間の事は詳しく沙汰そうらわずとも。「いかやうなる事ぞ」と召し問われそうらわば「法門の詳しく事は知りそうらわず。御京上の時承り渡りそうらいて、聖のもとへ罷りそうらいて『後世の事をばいかがしそうらうべき、在家の

者なんどの後生助かるべき事は何事かそうろうらん』と問いそうらいしかば、聖の申しそうらいし様は『大方生死を離るる道』⁽¹⁴⁾(略)

これは、津戸三郎に対して、専修雑修について問われた場合の対応策を説くものであるが、ここで「聖」の語によって示されるのは宗祖自身である。

おわりに

以上、宗祖の教説に現れる「聖」「聖人」の表現について分類しながら見てきた。冒頭の『新纂浄土宗大辞典』の説明と同様に、宗祖における「ひじり」の用法にも相当の幅が見られた。《仏・菩薩およびそれに準ずる存在》は経論に由来するものであり、また《浄土の祖師》を聖と呼ぶことは、宗祖が彼らを仏菩薩同様に尊崇していたことを示すものであった。よって、本稿が着目する民間宗教者としての「ひじり」については《持戒者・非妻帯者》《学識あるもの》《隠遁者》といった性質が、宗祖の用例からは見てとることができた。ただし、制度上のどのような存在を「ひじり」と呼んでいかまでは明確化できなかった。少なくとも宗祖の教説における「ひじり」は、一定の評価を得

て、尊敬に値するものを指しているということがいえるだろう。特に、『往生大要抄』は、その評価・尊敬が却って当初の意図を外れさせてしまう要因となることが認められていた。また宗祖自身を「聖」と呼ぶ用例からして、別所聖ということが宗祖の意識の中心にあったと言えそうである。

最後に申し述べておきたいことは、本稿はあくまでも宗祖の説示に見られる「聖」「聖人」の語がいかなる内容を持つものかを確認したということであり、そこに典型的な民間宗教者の姿が読み取れなかったということが、宗祖にはそうした宗教者との接触、交流がなかったということの意味するものでは決していないということである。『七箇条起請文』には「世に浅ましき一文不通の輩の中に、一筋に念仏する者は、臨終正念にしていめでたき往生どもをするは、現に証拠驗なる事なれば露塵も疑うべからず⁽¹⁵⁾」の説示が見られるが、文字も読めぬ市井の念仏者に一定の規範を宗祖は見ていたということを我々は重要視すべきである。

※本稿に挙げたものは『和語灯録』(元亨版)からのものみであるが、『漢語灯録』(古本)、『西方指南抄』『醍醐

本』に見られるひじり（聖）・聖人もこれらの用例を出ないものであったことを付記しておく。

- 1 伊藤唯真『聖仏教の研究』上・下（法蔵館、一九九五）が研究史を含め基準的視点を提示している。
- 2 『浄土宗聖典』四卷、三六一頁。
- 3 『浄土宗聖典』四卷、三九一～二頁。
- 4 『浄土宗聖典』四卷、三九二頁。
- 5 『浄土宗聖典』四卷、三四二頁。
- 6 『浄土宗聖典』四卷、三四四～五頁。
- 7 今挙げた文章の後に「これまた昔の権者たち予てまず暁り知りたまえる事なり。文殊のたまわく……」とある。（『浄土宗聖典』四卷、三四七～八頁。）
- 8 『浄土宗聖典』四卷、三四一～二頁。
- 9 『浄土宗聖典』四卷、三二四～六頁。
- 10 『浄土宗聖典』四卷、四八七頁。
- 11 『浄土宗聖典』四卷、三六二～三頁。
- 12 『浄土宗聖典』四卷、四〇六頁。
- 13 『浄土宗聖典』四卷、三〇八～九頁。
- 14 『浄土宗聖典』四卷、五一三～四頁。
- 15 『浄土宗聖典』四卷、三三八頁。

天明年間の津軽領内浄土宗寺院の動向

遠藤 聡明

一 基本資料、参考資料

江戸時代の青森県西部（旧津軽領）の浄土宗および諸寺院の様相を年来概観してきたが、天明年間（一七八一―八九）についてはある事情から先送りにしてきた。「聞岌事件」と称すべき混乱が発生し、それに関することが多大である一方、他のことはあまりみられないという特殊な時期である。本稿で「聞岌事件」についてはごく簡略に扱う。

基本的な資料は『弘前藩庁日記』（国元の『¹國日記』と江戸屋敷の『江戸日記』があり、以下この略称を用いる）であり、本州最北の城下町青森県弘前市の、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『平山日記』『津軽編覧日記』『本藩名實録』『御用格』を参考としている。『深浦莊嚴寺一件之留』とい

う、「聞岌事件」の記録が有用であった。

先行する安永年間から、『國日記』の記載省略が感じられる。たとえば天明二年には善光寺如来の来訪があった。

おそらくは貞昌寺を会所宿坊としての勧進であるが、『國日記』には全く記載がない。また、二〇〇年に及ぶ『國日記』で、浄土宗寺院に関する記事がみられなかったのは同年だけである。

二 「聞岌事件」の概略

良潤聞岌は深郷田（北津軽郡中泊町）善導寺良闡聞栄の弟子で³専稱寺初入寺は宝暦一二年（一七六二）である。以後住した浅瀬石村（黒石市）の庵では寺子屋で食いつなぎ、不憫がった親が聞栄に泣きつき、相談された当時誓願寺住職の恵順が門内塔頭の龍泉寺に迎えている。こうした経緯

の後、深浦（西津輕郡深浦町）莊嚴寺の住僧となっていた。この聞岌が起こした一連の問題を、「聞岌事件」としておく。問題が記録上最初にみられるのは、『江戸日記』三年九月一八日である。聞岌が江戸屋敷を訪ねて借金を願ひ出たとの内容であるが、この末尾に変わった記述がみられる。

⁽⁴⁾但右莊嚴寺御国元不作^二付若殿様^江直訴申上度由^二而罷登之由、然處何度御逢被遊候哉、其儀者相知不申候、見ざる聞かざるのようなこの文が行政記録に残っていることには、何らかの作為があるものと注意しておきたい。

問題となった聞岌の行動につき、僧録貞昌寺から寺社奉行への回答めいたものは『國日記』の十一月一日にある。聞岌は能代へ用事と称して江戸へ出たとして、二週間の禁足となった。これについては『本藩明實録』が簡明である。

三年十一月、

⁽⁵⁾同十五日、深浦莊嚴寺と申浄土宗、秋田能代^江用事有之申立^二而^江江戸表^江罷出、直訴之義有之由^二而^江発足（中略）此莊嚴寺と申僧侶、龍泉寺と申、誓願寺之末寺相勤候、勇狂僧^二而^江一殺多生罪生済度之儀^与忿発し、江戸表^江不日に走登り、御逢之義及愁訴^二及候処（下略）

江戸屋敷の藩主に訴え出るのは越訴であると問題になる

中、翌四年一月、聞岌は関所の裏道を通つて再び江戸へ上る。『國日記』四月三日に、

⁽⁶⁾一御国元深浦莊嚴寺儀、當正月江戸表罷登御上屋敷^江罷出候に付、御沙汰之上柳原御屋敷數柳長屋^江（下略）とあつて事態は明白であるが、記録としては『江戸日記』に扱われる内容である。これも『本藩明實録』では、

⁽⁷⁾同三日、雨、深浦莊嚴寺罷下り申候、道中大勢之警衛^二而^江着候由、六尺長屋^江押込候処後入牢被仰付候、貞昌寺と公事致罷登候由申候

また『津輕編覽日記』には、

（上略）⁽⁸⁾其後段々承処皆偽計^二而^江有之候由、（中略）如此大虚言を申候儀前代未聞之まいす坊主^二有之候、頓而殿様之御罪当り可申と、

とあり、およその見当がつく。世評はこの両記録の採録者の認識と異なるであろうが、低い評価があると思われる。

『國日記』同年一二月九日、

⁽⁹⁾一貞昌寺申出候、當寺末寺深浦莊嚴寺儀僧法^二不似合催徒党以迷心、本寺^江敵対いたし御條目相背、以諫計役寺を令落、宗敵法敵之致方言語道断不屈之至、依之繪旨法脈取上三衣脱布之上唯今追院申付候、右

之段御断申上候、

十一月

貞昌寺

恵順の幾重もの憤慨が伝わる文面である。これだけではわからないが、聞岌は浄円寺、大泉寺、大善寺、専念寺を味方につけ、恵順に隠居を迫った。相応の理屈はあるが僧録に誓願寺の良暉存龍を昇転させ、自身は誓願寺に入ろうとした企てとみなされた。誓願寺は隠居。徒党とされた浄円寺良随順峯、大泉寺良住運碩、大善寺良聴儀光は弘前構とされたが、広田専念寺への処分は記されていない。

この件は明治初めの平尾魯仙『聞岌和尚傳』⁽¹⁰⁾が長らく基準となっていたようで、やや聞岌に肩入れしたような論調が多かった。『深浦莊嚴寺一件之留』には『天明四^甲辰^分同五^巳年^二至貞昌寺末寺取扱之留』が合綴されている。大部で読みにくさもあって、やや持て余され気味である。中で『青森県史』資料編 近世3では「末寺グループ」と、本寺貞昌寺との間の対立・抗争」と至当な評価がされている。あくまで浄土宗内部の問題にとどまった以上、「事件」ではなく「騒動」が妥当であろうが、本稿は「事件」で統一する。

聞岌がその後どうなったか。従来『聞岌和尚傳』の、能

代の五智如来堂に逃れ、寛政八年寂という説が受容されてきた。他に史料がないのでやむをえなかったが、享和元年の『國日記』七月二〇日に、秋田から勸化の僧が聞岌と名乗って誓願寺を訪ねたとの記事がある。他人が罪人の名をかたつても何の得もなく、推定六四歳の本人なのであろう。

三 良普恵順

先行する宝暦、明和、安永の検討時にも立項した僧。宝暦八年（一七五八）の貞昌寺寺庵西光寺が初任で、在方本山直末法王寺から城下誓願寺を経て、安永二年（一七七三）僧祿貞昌寺住職となった。この昇転は恵まれた事情があったとしても順調過ぎるもので、力量を窺わせる。

恵順にとって天明年間、聞岌に翻弄された日々であった。「末寺グループ」の処分が決した翌々年一月二九日の『國日記』に、

(12)

一貞昌寺申出候、同寺寺庵西光寺儀、拙僧弟子御座候處數年住職之致方不宜、數度^二及加異言候處不相用、師弟之礼を乱し諸事我俣之振舞師恩致忘却候、依之度々師弟之縁離断仕候得共以法愛是迄致容赦置候處、

不得止事相募動茂すれハ乍願師匠を致惡口誹謗、其上以奸語法を破法敵師敵之致方、依之永勘氣之上法脈取上寺外隱居申付候、（下略）

とある。これは強権的な文面も珍しく単独ではわかりにくいが、『天明四^甲辰^辰今同五』にも同文面があり、聞岌がらみと知られる。要は恵順が門内塔頭に配置した弟子が、聞岌一味の便宜をはかって処罰されたものである。

なにやら恵順は僧祿の権威で気に入らない者を次々処分したようにみられるが、そうではない。封建主義の考え方で教団を守るべくその秩序を乱す者を断罪、肅清したのであり、当時としては職責上至当の行為といえる。

記録にみる限り「聞岌事件」は五年末まであとを引く。

八年七月、恵順からの隠居願は翌月許可された。享和三年（二八〇三）年二月一日寂という。なお、貞昌寺や誓願寺の歴代記録により「良普恵順」としてきたが、蓮社号との関係をみると正しくは「良普」かも知れない。

四 本山との交渉方

この時期にも若干の本山との往来がある。

一⁽¹³⁾ 誓願寺申立候、本山岩城專稱寺今法用之儀に付當月

中罷登候様申來候間、往還五十日之御暇被仰付被下置度奉願旨申出之、内膳^江達之願之通申付旨申遣之と、『國日記』元年八月二日にある。本山へ出向くのは、不始末でもなければ自分の用事で行くのが普通であり、呼ばれたという事例は珍しい。さらに後日に発足と帰着の報告が記された、従来の古風な体裁である。

「聞岌事件」の混乱のさなか、『國日記』四年二月二七日に、

一⁽¹⁴⁾ 貞昌寺申出候、寺庵西福寺弟子恵天壱人岩城專稱寺^江為修学差上^上度旨申出之、願之通申付旨申遣之、

また『國日記』同年九月二四日、

一⁽¹⁵⁾ 貞昌寺申立候、西福寺弟子順随此度岩城專稱寺^江為修学差登^上度旨申出之、願之通申付旨申遣之、

これらが普通の書式で、両者同様の文面である。しかし、一応の決着をみた六年三月一八日の『國日記』では、

一⁽¹⁶⁾ 貞昌寺申立候、當寺配下鯉沢法王寺弟子全龍今別本覺寺弟子廓傳快運都合三人岩木專稱寺^江修学罷登申度旨願申出候、先年 被仰付之趣と得申聞候間、被仰付被下度之旨申出之、（下略）

と、定式に付加されたのがみられる。この体裁は同年、

もう二例ある。「被仰付之趣」がわかりづらいが、後年の文面からみると今で言えば警察沙汰、裁判沙汰になりそうなので事をさしている。該当することといえば他ならぬ「聞発事件」であり、事前にとくと申し聞かせるとは、おそらくは口止めに近いことであろう。恵順の慎重さともいえる。

しかし翌七年九月一七日の『國日記』では、

一貞昌寺申出候、桑野木田村淨圓寺弟子専天誓願寺弟子慈測徳藏寺圓城寺都合四人、為修学岩城專稱寺^江罷登候儀、願之通被仰付旨申遣之、

と、制止の文言はなくなっている。恵順の中で「聞発事件」が過去のものになったともみられる。なお、すでに住職である者が修学に向う記録は、これが初出である。

五 白狐寺の年始礼席次繰上願

浄土宗白狐寺は熊谷稻荷の別当として宝永五年（一七〇八）、新寺町の天台宗僧祿報恩寺の向かいに開創され、九石の寺祿を受けた。ために年始の礼に登城する義務が生じたが、その席次は最下位であった。この年始礼は八日に僧録と次席級の寺院およびそれに見合う格式の神社、九日に

その他の有祿寺院ならびに格下の神社と社人が城内に招致されていた。白狐寺が九日の部の最後であったのは、おそらく当時の寺社方がその手控えに他意なく末尾に追記したものが、踏襲されていたのであろう。

ところが宝暦年間に古跡の復興として開創され、報恩寺の隣地に移転していた黄檗宗慈雲院の席次は中程度とされた。白狐寺の看守から住職となっていた蓮證はこれを不服として、席次の繰り上げを願ひ出た。『國日記』八年一月四日の記録はかなりの長文であるが、趣きの異なる複数の内容が一つに扱われたものである。

（上略）¹⁸御目見次第之儀正月九日之部惣末席、森下傳次郎^ニ而御礼申上候、尤扇子箱式本献上仕候、然者當寺儀者白簾流浄土一派^ニ御座候、本寺京都黒谷金戒光明寺四箇之本寺^ニ御座候、依之檀林者江戸芝増上寺血脈相傳^ニ而御座候故、本山表にて者當寺格式一應之寺格^ニ御座候（中略）本山表^ニ而者當寺^江御祈願寺と申崇敬之取扱^ニ御座候、御国元^ニ而者白簾浄土一流之當寺^ニ御座候間、僧侶同列^ニ御目見申上候様御次第御繰上^ケ被仰付被下置度去九月奉願候處、数十年相濟來候^ニ付願書御返^シ相成候（下略）

採録こそ一二月ながら白狐寺の申し立ては九月で、さらに「去九月」とある以上、元の願い出は前年であろう。次段の文はおそらく寺社奉行から提出を要求された縁起であるが、それも三月十日の日付がある。その次の段は寺社奉行からの添書というが、それも九月のものである。続く最後の段が又候添書というもので、これだけが一二月とみられる。

(上略)⁽¹⁹⁾ 正月八日御礼之部湊迎寺次順^ニも可被 仰付候哉、又者九日之部報恩寺寺庵理教院次順^ニも可被仰付候哉此段奉伺候旨申出之、多膳^江達之、理教院次順^ニ被 仰付^旨申遣之、
の裁定となった。

当初は慈雲院次順を要望してきた白狐寺であるがこれに納得、謝意を申し出る。『國日記』一二月一四日、

一 白狐寺申出候、

御目見席結構被仰付候^ニ付為冥加於稲荷宮、以來正五九朔日より御祈禱執行、御守札差上度儀伺之通被仰付候、

とあり、席次と引き替えの翌月からの約定事項となった。これは確かに浄土宗寺院の動向ではあるが、貞昌寺を僧祿

とする津輕領内の浄土宗教団とはおよそ無関係である。

六 金光上人墓碑の造営

この時期には、金光上人の墓碑を整備する動きがあった。まずは信頼性が高い文献として、義山の『御傳翼賛遺事』(義山没後の享保一四、一七二九年刊)の記述をみておく。

(上略)⁽²¹⁾ 津輕浪岡村ノ旧跡ハ金光房入滅ノ地ナルニヤ
今ニ墳墓有テ小塔ヲ残セリ、然レドモ星霜稍経ヌレバ
文字悉ク磨滅シテ其ノ年月日共ニ分明ナラズ、金光房
示寂ノ年月サダカナラザル事ハ此ユヘニヤ(下略)

とあり、義山による元禄年間の実地踏査の不本意であろう成果、つまり金光房の入滅年次不明が明快に記されている。ところが天明九年(二月下旬寛政改元)、阿蘇千代竹という医者が近隣の埋もれていた五輪塔を金光上人の墓と想定、「黄蓮社良華金光上人墓碑 天明九乙亥三月廿五日」の墓碑が同人により別の地に建立された。この動きには浄土宗寺院との接点は認められず、民間の顕彰気運にとどまるが、建碑の日が後年祥月命日に採用される。

蓮社号にせよ、名越派由来とみられる良号にせよ、金光上人の頃には相伝どころか存在すらしない。この突如登場

した奇妙というべき法号は、誰がどう奉ったのであろう。秋田県大館に青蓮庵（現廃庵）があった。白狐寺よりはるか以前に金戒光明寺末で、開山を青蓮社良風という。五色と五大などの類推による創作という見方は可能である。

七 おわりに

先の安永年間から米の収量は概してすぐれず、津軽では天明二年の凶作、翌年の大凶作に見舞われた。これは天明の飢饉といわれる災害となり、領内の人口が三分の一に減少したともいわれる。同時に檀家数の減少でもあって、寺院としての活動ができにくい要因である。混乱も多々あったに違いなく、最大のものが「聞岌事件」である。

この時期、浄土宗寺院に大した動きはみられなかった。

『國日記』に記載省略が見え、と言うより採録自体の省略や、採録日に疑問があるものも見受けられる。「聞岌事件」については『國日記』をつなげてみても、情況がわかりづらい。

「聞岌事件」は略述したのみであるが、資料を延々並べて論ずるのは比較的容易であり、概略を述べる方が難しい。さまざまな問題はあがるが、恵順と聞岌の行動を考えてみた

い。恵順は確かに威圧的なところがあり、門内塔頭諸寺院との折り合いも良くはなかったようである。しかし僧祿という教団の階層の最上位にある者としての筋を通し、教団とその上下関係という秩序を守ろうとしたものである。封建制度下にあつては勝訴するも当然である。

一方、聞岌は無鉄砲で損ばかりしている愚か者であろうか。過去のことを現在のレベルで論じようとする愚を承知で言うなら、聞岌は社会主義的な思想の持ち主で、組織や権威を踏み越えてでも人を守ろうとしたようである。これは天明年間にはなかった考え方で、物議を醸して破れ去ったのもやむを得まい。

- 1 いずれも弘前市立弘前図書館蔵。
- 2 弘前市立弘前図書館蔵。『天明四^甲辰^乙年^二至貞昌寺末寺取扱之留』を合綴。そちらがより大部で、重要。
- 3 『専称寺入寺帳』（吉水成正編『浄土宗名越派史料集』による。）
- 4 『江戸日記』天明三年九月十八日条。
- 5 みちのく双書四六『本藩明實録・本藩事實集』中、一五二頁。
- 6 『國日記』天明四年四月三日条。
- 7 『本藩明實録・本藩事實集』中、一七五頁。
- 8 『津軽編覽日記』畑山翻刻本十一冊三六頁。
- 9 『國日記』天明四年十二月九日条。

- 弘前市立弘前図書館蔵。
- 10 『青森県史』資料編 近世3、四九三頁下。
- 11 『國日記』天明五年一月二十九日条。
- 12 『國日記』天明元年八月二十二日条。
- 13 『國日記』天明四年二月二十七日条。
- 14 『國日記』天明四年九月二十四日条。
- 15 『國日記』天明六年三月十八日条。
- 16 『國日記』天明七年九月十七日条。
- 17 『國日記』天明八年十二月四日条。
- 18 同前。
- 19 『國日記』天明八年十二月十四日条。
- 20 『浄土宗全書』一六卷九七〇頁。
- 21 『國日記』天明八年十二月十四日条。

杏雨書屋所蔵の『釈浄土群疑論』新写本について

大屋 正 順

はじめに

本稿では、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋所蔵の敦煌写本「羽〇七八」の翻刻と考察を行う。この写本は『敦煌秘笈』の書誌情報で『無量寿経疏』とな¹っているが、実際は『釈浄土群疑論』（以下『群疑論』と略称）であることが白田淳三によ²って指摘された。よ³って羽〇七八は、S二六六三・羽〇二一に続く三本目の『群疑論』敦煌写本ということになる。

一 翻刻

まず、大正蔵本を対校本にして翻刻を行⁴う（三桁の数字は行数を示す）。

第一紙

001 命五百歳彼天日夜取此人
002 為⁵卅日為一月十二月為一年如是彼天寿命
003 日彼五百歳計用閻浮提一万八千年為一月二
004 五百年算閻浮提年其數極多也已上
005 天一倍故知彼天取其年命還用
006 年以年計命故知浄土以日計月以月計年
007 也二教者如上品中生言此紫金臺如大
008 経宿者用彼少晝夜⁸則花合晝則⁹₁₀
009 花開之時半劫為夜為花合之分顯彼
010 彼経宿大寶花開之時也上品中生一宿花開
011 開故知還用彼方日夜也不然者寧容
012 而花開也若彼大寶花開自取彼方日
013 上品下生一日一夜花開翻乃同於此方日月即上¹²

第二紙

014 下生之者分花遲速義乃乖違理

015 月也日月既尔劫亦可知三由理者若日月花

016 ☐花開乃用此方劫數者則中品中生七日花開

017 劫下品中生六劫方開若望彼方計當六日

018 之日遲於下品六劫花開耶又下品上經⁽¹⁴⁾⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾七日蓮

019 ☐方開亦遲下品中☐☐二劫也以此道理進退推徵故知彼劫不用此方劫也

020 問曰彼既經劫蓮花方開為由有罪郭故花開遲晚為由勝功德

德

021 故多劫在花中耶

022 ☐釋曰准依下品下生經十二大劫蓮花方開觀世音大勢至以大悲音

大悲音

023 . . . 其廣說諸法實相除滅罪法以此准知彼亦有罪郭由斯⁽¹⁹⁾

郭故

024 . 劫花開不然者何因九品行業不同花開早晚各有差降也

025 . 曰若彼有罪郭花開遲晚者何因此罪郭不感苦報耶

026 . ☐雖有罪種以其前生發菩提心至心稱念阿彌陀佛諸罪

消滅

027 . ☐有微細業種不能☐☐熟因牽生苦樂唯以其業種極

028 . . 念仏功德☐☐勢用又以念仏功德之力感得淨土殊勝

029 . ☐彼身上苦果无由而得現起又以仏本願力不得現行但有

030 . 報⁽²³⁾其蓮花不☐☐啓☐无量寿經言由疑彼仏不思議智

☐長?

031 . 胎宮无有☐☐☐☐☐☐☐☐中胎宮掩閉此亦如是郭花開也

雖

032 . 花開花中无苦而此罪種但有郭花開力无招苦報之功猶

如殺?

033 . 之業等流果中能郭人天長命之報也

034 . 曰觀經言下品下生☐☐念仏於念念中滅八十億劫生死

之罪之既滅

035 . ☐花開已後☐☐☐☐說實相除滅罪法耶若有罪可除者

036 . . 郭生淨土而☐☐生耶

第三紙

037 . ☐此有微細罪☐☐☐☐故經說除也然罪郭微劣念仏善根強

038 . 仏威神不妨得☐☐☐☐☐☐罪人造衆前重罪之業勢力能

感

039 德功善根消彼重殃感果勢力不

040 念仏行龐細郭由在故花開已後遇彼

041 相其人方能觀法身仏境智微細始能除

042. 說諸法實相除滅罪也
 043. 願誓云乃至十念皆得往生唯除⁽³²⁾
 044. 念皆得往生何因用是一教前後兩文言⁽³³⁾
 045.
 046. 本同願中乃至十念此即以少至多下言
 047. 互舉本无妨難法藏比丘以至□⁽³⁴⁾
 048. □勝緣方勸稱仏往生淨土或得稱仏一聲
 049. 命終或更得稱三四五六乃至七八・
 050. 此人生来不造五逆誹謗正法隨
 051. 誹謗正法忽遇勝緣教令念⁽³⁵⁾
 052. 九聲遂便不往故言乃至十念除逆
 053. 竟除也久學讀已解此願言初學
 054. 莫會宗途大聖釋迦預知後代
 055. 乃至一念而願斯教若能多念有
 056. □□□於逆謗上下互說顯教分明欲
 057.
 058. 八十億劫重罪得生西方為滅種子為滅上心・
 059 滅種へ子へ滅除要須□□見人法空方能滅種念仏功德
 雖・

第四紙

060 无邊此是聞思□善心如何同於聖道能滅種子罪業若滅^上
 061・罪福^両□□□起々罪業時不得念仏正念仏時不得造
 062 罪善惡不並无二□□□念仏能滅上心罪也
 063 釋曰非滅種子非滅上心□□罪刹那自滅不須念仏方始
 滅除
 064 又善惡不俱念^仏之時罪已先滅或時未起正造罪時念仏已
 滅⁽³⁶⁾
 065. 唯滅種子念々相續能感三塗・
 066. 有其勢力能感當果惡趣之報・⁽³⁷⁾
 067. 功能勢力衰微不能招報故名罪滅
 068. 无感報力由如羸瘦病人雖⁽³⁸⁾
 069. 報作功能罪亦⁽³⁹⁾如是无有勢力能
 二 大正藏との対校作業から
 次に、対校作業でわかった語句と意味の違いを指摘する。
 原件（以下〈原〉と略称）025 の「□曰若彼有罪鄢花開
 遲晚者何因此罪鄢不感苦報耶」は大正藏（以下〈甲〉と略
 称）では「問曰若彼有罪障華開遲晚者何由此業障不感苦報
 耶⁽⁴⁰⁾」となっている。華合所因章の二つ目の問いで、罪障の
 あることが華開の遅さの原因となるならば、なぜその「障

り」が苦の報いをもたらすことにならないのかという内容である。〈原〉では、始めの「罪障」をそのまま次でも使用するが、〈甲〉では「罪障」を「業障」に言い変えている。「業障」となった場合、三障の一つと考えられ、『俱舍論』や『瑜伽論』でいう五無間業を想定でき、「罪」「障り」の内容が具体化する。また、この問の釈に「異熟因」と出ることから、〈甲〉では意図をもって「業障」としており、〈原〉ではその辺りに注意が払われていなかったともいえる。

この問いに対する釈は〈原〉026から028の文で、「□
曰雖有罪種以其前生發菩提心至心稱念阿弥陀仏諸罪消滅・有微細業種不能□□熟因牽生苦樂唯以其業種極……念仏功德□□勢用」。〈甲〉では、「釋曰雖有罪種以其前生發菩提心至心稱念阿彌陀佛諸罪消滅縱有微細業種不能爲異熟因牽生苦果唯以其業種極劣故知念佛功德損其勢用⁴¹」。

罪業の種子があるといっても、先の生で菩提心をおこして至心に阿弥陀仏を称念すれば、諸々の罪が消滅する。たとえ微細な罪業の種子があつても、異熟因となつて苦果を牽生することはなく、その罪業の種子は非常に弱くなる。よつて念仏の功德は罪業の種子の勢力を損することがわかる。

ここでの主題は「罪種」つまり「罪業の種子」であるから、異熟因がもたらすものは「苦果」としてよい。よつて〈甲〉は整合性があるが、〈原〉の「苦樂」では異熟因の性質に幅が生まれるため適さない。

三 表記上の特徴

次に、使用されている記号や文字について特徴的なものを指摘する。①願^乙誓↓誓願(033)。字が上下逆になったときの記号。②種々子々↓種子種子(059)。語句が連続するときの繰り返し記号。③字の右側に付される「卜」。008「則」、038「衆」(修正前は「罪」か)。④不明な記号。「経(へ?)七日」(大正蔵では「経七七日」となっている)。⑤別筆による加筆。037「善根強」の「根」が加筆部分。⑥「正」を則天文字と表記(050・051・061・064)。

四 羽〇二一と同一文献の可能性

次に、用紙の情報と字姿の近似性から、羽〇二一と羽〇七八が同一文献である可能性を指摘する。

一紙あたりの用紙の大きさは、羽〇七八「縦二七・三×横四〇・四cm」、羽〇二一「縦二八・五×横四〇・六cm」。完全に

は一致しないものの、両者とも損傷しており用紙の原形を特定しがたいことを考慮するならば、ほぼ同一の大きさと考えてよい。その他、「紙質…穀紙、色…青白椽、染…無し、字詰め…二四」という情報は一致している。ただし、字詰めに關しては変動幅が大きく一定ではない。

字姿については、羽〇二一の二行目までの文字に共通点を多く見出すことができる。同一本の中でも字形のとり方や筆使いは変化するため、結体が完全に一致するものばかりではないが、点画の理解や運筆の癖などで重なるものを採り上げた。

①「念仏」〈念〉「ひとがしら」のバランス・「心」の省略法。〈仏〉偏と旁の高低関係。②「功德」〈功〉「工」の省略法。「力」の最終画が偏寄りで中の空間を広くとる。〈徳〉「ぎょうにんべん」は縦一画。偏から旁一画目横画への流れ。旁の省略法。③「法」「さんずい」は縦一画。省略法。偏より旁の頭を高く。④「生」一・二画目の連続。最終の横画を短く。逆三角形の結体。⑤「一」あまり起筆を出さない。羽〇二一 003と009-14では多少鋭みがある。⑥「如」「口」を点二つで書くもの、「女」の三画目から連続した線で省略するもの。⑦「是」「日」を一点で書くも

の、二点で書くもの、転折があるもの。羽〇七八 008だけ異質だが、それ以外は、下の「あし」の省略がすすむ。⑧「多」一つ目の「夕」の省略がすすみ点二つ。⑨「囚」「口」の中は「大」ではなく「工」あるいは「コ」。⑩「心」一画目をうかすものもあるが、多くは三線が連続する。⑪「百」一画で書き、最終画は書かないものが多い。

⑫「為」回転のしかた。省略法。⑬「此」羽〇七八の013のみ縦の要素が四つあるが、それ以外は省略が進む。⑭「亦」羽〇七八の055は「又」のようにも見えるが、「又」は比較的縦にも長くとり、横画と斜めに交差する線でつくられる三角形を大きくとっているため、「亦」とする。いずれもかなりつぶして横長に形をとる。⑮「此亦」「此」と「亦」。二文字の連綿は少ない。この連綿の形状はかなり重なる。連綿したあとの「亦」の最終画がうねる特徴がある。⑯「縁」「いとへん」は最初に左斜め下へ向かい、その後の形状は様々。「彖」の省略法。⑰「雖」「佳」の省略がかなり進む。⑱「起」羽〇二一の方が「そうによう」の省略が進むが、いずれも右斜め下にながり、跳ね上がって「己」につながっていく。⑲「聞」「もんがまえ」は「聞」に限らず同様のくずし。羽〇七八では「開」や「闔」、

羽〇二一では「闇」など。②⑤「算」「竿」の省略が進んだ形。②①「欲」「欠」が偏より下がる形状。②②「難」偏の「くさかんむり」は二点と一画のパターン。省略法。②③「閉」「もんがまえ」の形状。内が「下」の「閉」。②④「数」縦を最初にひいて点を二つうち、「女」の一画目につながる。省略法。②⑤「随」「ござとへん」の省略法。最終画は短く右斜め下にする。②⑥「阿」「ござとへん」の省略法。「可」へのつながり。②⑦「何」「にんべん」の形状。「可」へのつながり。②⑧「経」「いとへん」は縦一画。「又」二画目が斜めではなく横へ。「土」の省略法。②⑨「道」羽〇七八の二つはだいたい形状が違う。羽〇七八の一九行目には、「遅」「道」「進」「退」と「しんよう」をもつ字が四字あるが、「遅」と「進」は短く一画で書き、「道」と「退」は直線的な二本の線を連続させて書く。変化に富ませるための工夫とは考えにくく、運筆のなかで自然に生まれる違いとしたい。③⑩「学」形状は一致してこないが、縦の要素が三つで「ワ」につながる。「子」の最終画は跳ね上がったあとに大きく回ってくる。③⑪「義」「羊」の省略が進む。「我」の省略法。③⑫「須」「さんづくり」と「おおい」の省略法。③⑬「菩提」「菩提」の略字。羽〇二一の六行目に

「菩薩」とあるが、それは「ササ」ばさつ。③⑭「無量」「量」のくずし。「里」の回転の大きさが違うが、点画の理解は一致。

小結

杏雨書屋所蔵の敦煌写本「羽〇七八 無量寿経疏」は、実際は『釈浄土群疑論』であり、S二六六三・羽〇二一に続く三本目の『群疑論』敦煌写本となった。大正蔵との対校作業の結果、大きな文字の異同はなかったものの、「罪障」と「業障」の使用に着目し、羽〇七八の表現では意味に齟齬が生じることを指摘した。表記上の特徴として、「正」字がすべて則天文字で書かれていることは注目に値する。

羽〇七八と羽〇二一は、一紙の大きさがほぼ同じで、紙質・色・染の情報が一致している。また、字姿の点からみても、結体や運筆が近く、点画の理解やそれにもなう省略の方法などが一致していることを確認した。これらのことから、両者は同一の文献である可能性が高いことを指摘したい。

1 『敦煌秘笈』影片冊一、四六五～四六八頁（武田科学振興財団、杏雨書屋、二〇〇九）。①題名の「無量壽經疏」は「釈浄土群疑論」に改。⑧字体（書体）は、草書体あるいは行草書体に改。⑩同定大正Noは、「大正蔵一九六〇番・四七卷・七一頁・下欄・一五行～七二頁・下欄・二九行」に改。

2 白田淳三「敦煌・トルファン出土写本の研究と敦煌秘笈」（『杏雨』二一、二〇一八）で「羽〇七八は『無量壽經疏』と名づけられています。この写本は実は、『釈浄土群疑論』で、唐代の懷感が著したものです。大正蔵一九六〇番四七卷T475・T476にあります。草書体の読みづらい写本です。」と指摘している。

3 既存の二本については、拙稿『『釋浄土群疑論』敦煌写本「S二六六三」と「羽〇二二」について』（『小澤憲珠名譽教授頌壽記念論集 大乘仏教と浄土教』ノンブル社）二〇一五。

4 ・底本（原件〈原〉）と表記 ……公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋所蔵本（『敦煌秘笈 影片冊一』四六六～四六八頁）

・対校本（甲本とし〈甲〉と表記）…大正蔵四七・No一九六〇・七一頁・下・一五行～七二頁・下・二九行（底本は建長版）

・用紙の損傷により欠けている部分は「・」で記す。なお、「・」の数と文字数は一致しない。

・判読できない文字は「□」で記す。

・判読が困難だが適当だと思われる文字を充てたところはその文字を□で囲む。

5 為〓夜〈甲〉

6 〈甲〉では「彼天壽命五百歳若取閻浮提日月計當一萬八千年」。

〈原〉では003行末「天壽命」と003「五百歳」の間に十文字ほど想定できる。

7 年〓歳〈甲〉

8 少〓方〈甲〉

9 々〓夜〈甲〉

10 則〓即〈甲〉

11 則〓即〈甲〉

12 即〓なし〈甲〉

13 則〓即〈甲〉

14 上+（生）〈甲〉

15 「経」と「七」の間に記号あり。

16 七+（七）〈甲〉

17 〈甲〉に注あり。宝永版（浄全の底本）では「下品中生六劫四十三劫也」。

18 在+（彼）〈甲〉

19 斯+（罪）〈甲〉

20 因〓由〈甲〉

21 罪〓業〈甲〉

22 樂〓果〈甲〉

23 報〓〓障障〈甲〉

24 言〓云〈甲〉

25 罪〓障〈甲〉。〈原〉の「罪」に続く文字は判読できないが、一

画目の点と二画目の横画から「鄣」とする。

26 「善」と「強」の間に「根」が加筆されているが、楷書体で本文とは趣を異にする。

27 修正痕あり。隣りに「ト」。

28 前〓なし〈甲〉

29 々〓なし〈甲〉（「罪」もなし）

30 徳功〓功德〈甲〉

31 由〓猶〈甲〉

32 願誓〓誓願〈甲〉。修正痕あり。返り点のような記号あり。

33 用〓同〈甲〉

- 34 以+（少）〈甲〉
 35 〈甲〉に注あり。宝永版では「往」が「得住」。浄全では「往」。
 36 〈甲〉に注あり。宝永版では「滅」+「或未」。浄全でも「或未」。
 37 其〃なし〈甲〉。〈甲〉に注あり。宝永版では「其」あり。
 38 由〃猶〈甲〉
 39 判読が難しいが「報」とする。報〃執〈甲〉。〈甲〉に注あり。宝永版では「報」。
 40 大正蔵四七・七二頁・上。浄全も同文（浄全六・九六頁・下）。
 41 大正蔵四七・七二頁・上。浄全も同文（浄全六・九六頁・下）。
 42 羽〇二一の書風については、拙稿「杏雨書屋所蔵『釋浄土群疑論第七』について」（『佛教論叢』五九、二〇一五）。

付記

本文「三 表記上の特徴」・「四 羽〇二と同一文献の可能性」については、発表時に当該箇所を図版を列挙し、紙資料を配付した。図版は公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋『敦煌秘笈』より転載した。ここでは紙幅の関係上割愛する。

聖光の法然「顕彰」を考える

郡嶋 昭 示

1 はじめに

従来の研究において、二祖聖光上人（以下祖師の敬称を略す）の説を「祖述」と「顕彰」の二面で整理して理解する方法がこれまでに提唱されてきた。代表例としては以下の研究があげられる。

小西存祐「鎮西国師について」（柴田玄鳳編『三上人の研究』三上人遠忌事務局、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）

藤本浄彦「聖光上人における「不離仏値遇仏」の思想——宗教的実存の視点から——」（『三上人研究』一九八七年）

高橋弘次「『徹選択集』の思想」（『佛教文化研究』三〇、一九八五年）、「聖浄兼学の精神」（『三上人研究』一九八

七年^①）

これらの研究で、聖光独自の教説を「顕彰」的なものとして指摘され、通説となってきた。このような研究では既に「顕彰」的な思想が具体的にはどのようなものか、そして聖光がそのような独自の思想を提唱した目的はどのようなものなのかという点が明らかにされている。

具体的な思想としては、『徹選択集』と『識知浄土論』の思想がそれにあたるという説が古く、以降、総別念仏説、二十二の選択説、往生七義といった『徹選択集』の思想が具体的なものとして指摘されてきた。また、このような思想が提唱された目的としては、これも『徹選択集』で表明される次の二つの側面が指摘されている。

一つ目は『徹選択集』上巻に表明されるもので、

抑弟子某甲、造^二此^一徹選択集^ヲ、而添^ル三上人ノ選択集^ニ

之意^ハ者、深ク以テ為レ述シ徹^{セン}カ其選択ノ義^ヲ也。依レ之^ニ
為^ニ顯^ンカ彼ノ義底^ヲ、今致^ス此ノ問答^一。

（『浄全』七・八八頁下）

と表明される目的で、『選択集』の意に徹するために、その教えの奥底を明らかにしたいといい、具体的には法然の「選択本願念仏往生の義」が、天台で学んだ「浄仏国土成就衆生」の説とが全く違わないという気付きを表明している。これは法然の思想の尊さを他の經典や人師の教説に照らし合わせて、普遍性を中心とした主張をするもので、「これは聖道浄土兼学の者こそ知ることができ^②」と添えられたことから「聖浄兼学」の作業として知られている。二つ目は同じく『徹選択集』の下巻に説かれるもので、この書を作る目的として「広学博覧の徳智を顕さんがため」「濁世末代の小智愚鈍の迷惑を救わ^③んがため」といつてることが指摘されている。つまり法然の教えの尊さを説くと共に、末代において法然の説を離れたことを説く者を救いたいというもので、法然の説の尊さを明らかにしながら、法然の説はこう受け取らなくてはならないという自身の正当性を主張することが目的とされていることがわかる。

このようにこれまでに「顕彰」的な思想として独自の思想が論じられてきた。しかし、聖光の説を見渡すと、「顕彰」的な思想とそれが示された目的として従来の研究で指摘されてこなかったものが他にも確認ができるのではないかと考えたのである。具体的には法然の思想を世に広めることを目的とした、当時の仏教の思想を応用した主張である。そこで私はこれまでにこの点に着目して教判論・經典論、衆生論、信心論、修行論についてそれぞれ指摘してきた。

本稿ではこれまでに指摘してきたことを今一度整理し、特に特徴的と思われる部分から「顕彰」という理解を今一度考えてみたいと思う。

2、天台智顗等の説を応用するもの

〈天台大師も浄土門を認める〉

まず、天台智顗の説を応用した主張について指摘したい。『西宗要』「第六十一 聖道浄土二門事」では、次のような問答がある。

問、天台等ノ人師、四教ノ中^ニハ何^レノ教^ニ浄土門^ヲ可^キヤ撰

ス乎。其ノ故ハ一代所説ニ五時立テ、大小乗ヲ撰シハ教ヲ立テ、或ハハ漸機一、或ハ収メ頓機ヲ、或ハ収メ秘密一、或ハ収メ不定一。其ノ内ニハ何レノ機ニ可レ撰ス乎。

答、円教ノ一門ニ撰ス。既ニ是大乗菩薩ノ教ナルカ故。但シ是別メ不レ云ニ浄土門ト事、聖道為レ宗ト、聖道始終ヲ釈シ給ハハ之。浄土門ノ機正トシ釈スル事ハ、浄土宗ノ人師コソ釈シ給ラメ。天台宗等ニハ華報ト釈スル也。今ハ果報ノ始終ヲ宗トシ釈スル。今且断惑証理ニ不堪者、他方ノ浄土ニ生メ、彼ノ土ニメ断惑証理スル也。仍別メ不レ立レ之ヲ。又難メ云、抑出離生死ノ、為ニ何レノ教カ、易キ二門ノ中ニハ、以レ何レヲ為レ易ト、以レ何レヲ為スルヤ難ト乎。

答、浄土門ハ易教易行也。聖道門ハ難教難行也。

(浄全一〇・二二四上〜下)

この問答では、天台（智顗）等の大師が浄土門の教説を円教に収めると主張し、また天台宗などではこれを「華報」と呼び、あえてこれを浄土門として強調することはいないだけであるとしており、天台の教説を拠り所とする者への主張が見える。

《聖道門の者も浄土門に帰すべし》

また述作の理由が述べられていた『徹選択集』上では

計ルニ夫レ時ハ属シ滅後ニ代ハ当ニ末法ニ。戒定智慧漸ク廃レ、得コト道果一甚希ナリ。如來ノ滅後已ニ二千年、去コト大聖一甚タ遙遠也。理深ク解微ナルカ故ニ、億億ノ衆生ノ中ニ未ダ有ニ一人ト得ル者。因テ茲レニ、曇鸞道綽ノ二師、出ニ于像法之終、末法之始一、忝モ為ニ釈尊之使者ト、特リ弘ニ弥陀之教法ヲ。鈍根無智之我レ等、設ヒ雖漏レテ聖道之根機一、不レ能即身ニ断惑スルコト。已ニ降ニ念仏之法雨一、誰人カ不レ潤ニ甘露之妙味一、然レハ則雖下先学スル聖道一人ト、若有レ知ニ此旨一者蓋ソ棄テ、聖道一帰セ浄土ニ乎。

(聖典三・一九九〜二〇〇)

といい、聖道門を拠り所とする者でも、浄土門へと転換すべきとしている。具には、我らは釈迦滅後二千年後の戒定慧も廃れた世に生きる鈍根無智の身であり、聖道の機根に漏れ、この身で断惑を得ることも叶わないことをもとに、聖道の教えを学んだ者でも浄土門の教説が時機相應の教えであることを理解できるのであれば、浄土門に依るべきであるといっている。この主張はまさに聖道門に身を置いた

者に対する主張と見ることが出来る。

3、天台や真言の説を意識したもの

〔葉師如來地藏菩薩等を重んじる説への主張〕

続いてあまり注目されてこなかった『念仏名義集』の次の説を指摘したい。

或人此念仏ヲ惡ミテ申ス様ハ、何ソ必シモ阿弥陀仏ノ名ヲ奉レ唱ノミ、万ヅノ功德善根ノ中ニ取分テ、普ク平等ノ功德トハ云ソヤ。異ナル仏、又余ノ功德ヲモ正業ト立ヨカシ。南無葉師、南無地藏等此等ノ仏菩薩ノ御名ヲ奉唱モ、普ク平等ナル正業ト可云。然ルヲ何ガ故ゾ只阿弥陀仏ノ名ヲ奉唱ノミ往生極樂ノ正行ト云哉。答テ云ク、念仏ノ人人区ナレトモ善導和尚ノ流ヲ汲人ノ心ハ念仏ハ此阿弥陀仏ノ本願ナルガ故也。余ノ仏ノ名ヲ唱ヘ又余ノ功德善根ヲ修センニハ、非阿弥陀仏本願ト云也。無謂、難ズル人アリ、此ハ善導ノ御意ヲ不知人ノ此難ヲ云也。

サレバ古ヘヨリ上人我朝日本国二道心深ク発シテ後世ヲナゲキ、厭生死人人ノ中ニ、比叡山太原ノ顯真法印

ト申セシ天台ノ和尚同ク黒谷法然上人、光明山明遍僧都、奈良ノ都ニ難有智者トノシリシ人人、高野ノ御山ニ搔籠給ヒシ是等ノ人人コソ、於日本奈良ノ都、平ノ間ニイミジク貴カリシ学匠智者達ニテ御座トモ、年来ノ顯密ノ法門ヲ閣テ念仏ノ一門ニ入り給フ事、哀レニ貴ク目出度念仏ニテ候ゾカシ。誠ニ此比様ノ学匠智者ト申ス人ハ彼人人程ニハ更ニナシカカル其身ニテ念仏ヲ破スル条只無道心也往生ノ志ツヤツヤカケタル也。

(浄全二〇、三六三下)

この説は称名念仏行をよしとしない者の説への対応で、阿弥陀仏以外の仏名を称えることも功德善根ではないかという説が取り上げられている。これに対し、善導の説を拠り所とする者は念仏が仏の本願であり、諸善は本願ではないという見地に立つという立場の違いを主張しており、さらに当時の仏教から浄土門に入る者の例を列挙している。当時の高僧ですら顯密の法門をさしおいて、念仏の一門に入つた例があることを論じ、当時の仏教者を口称念仏教化したい意思が見える。

〈法華經や真言こそ尊いという説への主張〉

また同じく『念仏名義集』の説を指摘したい。

或人念仏ヲ難ジ侍ル様ハ、抑、我此法花経並ニ真言コソ忝ク御座、甚深上乘ノ御法也。念仏ハ云、無甲斐愚鈍無智ノ尼入道ノ徒者ノ、サテシモ有ンゾルカトテ責事ニ、仏法ニ令結縁トテ佗言ニスル事ニテコソアレト。去レバ法花経ハ勝レタリ、真言ハ増リ、念仏ハ劣リタリト思ヘル也。此難如何。

答テ云ク。此ハ善導ノ学問セザル人ノ難也。又往生ニ志薄キ人ノ加様ニハ難ズル也。

(浄全一〇、三六七上)

ここでは『法華經』の教え、真言こそ尊く、念仏は劣るという説をとりあげている。この説からは聖光の耳には『法華經』信仰と真言密教を拠り所とする者の説が届いていたといえ、また聖光の周辺ではこれらの説が代表的な当時の仏教であったことも推察できる。これに對し、これらの説は善導の思想を知らぬ者、往生浄土に志薄い者の問いであると答えており、この答えは善導の思想を知れば自ずと念仏が尊いことがわかるという主張と受け取られる。つ

まりは天台智顗ではなく善導に依るべしとする主張といえる。

さらに続けて、

法花真言ハ即身成仏ノ一脈ヲ立ル方ニコソ、余ノ諸法ニハ勝レタリトハ申事ニテ候へ。往生極樂ヲ説セ給ヘル方ニハ勝レタリト云フ事ニハ非ズ。

況又念仏ハ法花ニモ真言ニモ勝レタリト云ニハ非ズ。

法花真言共ニ不得行即身成仏ニモ不叶、又生死ヲモ不得出後世ノ苦シミ遁レ難カラン人ハ、如何スヘキト、生死ヲ難離鈍根少智ノ者、一戒ヲモ不持破戒無慚ノ者、加様ノ有様ナル者、如何シテカ此度可出生死ト方方ニ歎キ尋ヌル処ニ、法門万差ニシテ仏ノ利益方便区ナレバ、善導是ヲ一切經ノ中ヨリ三部ノ浄土經ヲ尋出給ヘリ。

十惡五逆ヲ造リシ人モ、仏ノ淨戒ヲ忽ニ破リシ人モ、欣極樂弥陀ノ名号ヲ、朝夕ニ励マンズル者アラバ、本願力強クシテ、罪滅シ必可往生。(浄全十・三六七上)

とあり、『法華經』も真言も即身成仏を説く点においては

何よりも勝れているといえるが、善導は鈍根少智、破戒の者が生死輪廻を離れることを目的として三部の經典を選び取ったとし、機根に合致した教えという点では念仏の行が最も勝れるという主張である。

〈法華涅槃時を重視する説への主張〉

また、天台の五時の思想への言及が各所でみられる。『西宗要』「第七十一 念仏出世本懷事」では、称名念仏による阿弥陀仏の浄土への往生こそ釈迦出世の本懷の教説であると主張する中、

難云、法華經ハ者平等大慧ノ經ニメ、一切衆生皆成仏道ヲ明ス。此レハ方等部ノ經ニメ、一切皆成ヲ不明、非ルカ平等大慧ニ故、正ク判メ可レ為ニ方便教ト。猥リニ不レ混セ本意ノ經ニ。雖示種種ノ道ノ説也。何ッ為ニ其実為仏乗ノ説也ト乎。
(浄全一〇・二三二上)

といい、方等部の經は积尊本意の經ではないという問いに對し、

答、付ニ經説ノ文ニ云ハ、義ヲ、一日七日ノ念仏ニ依テ生死ヲ離レン事ハ、無レ過ニ阿弥陀經ニ。乃至、十声一声ノ功ニ依テ、無始已來難キ出出ニ生死一豈ニ非ニヤ仏ノ出世本懷ニ

乎。

法華ハ雖ニ速疾也ト、当時成道ノ機ハ少ク、未來得道ノ機ミ有リ。此レハ暫時之功ニメ皆得往生ト云ヘル。現ニ証誠ノ明文顯然也。是ノ二經ノ現文ヲ見ルニ、法華ハ多寶一仏ノ証明ナリ此ノ經ハ六方ナリ云。
(浄全一〇・二三二上)

一日ないし七日の念仏で生死輪廻を離れることができるというこの説は本懷の教えでないはずがないといい、さらに『法華經』が多宝仏一仏に証誠されるものであることに對し、『阿弥陀經』は六方の諸仏の証誠があることを添え、方等部の經典だとしても内容の面では優れると主張している。

おわりに

以上、特に天台の思想を意識した主張を中心に指摘してみたが、これらの思想が当時の仏教に身を置く僧達に念仏を伝えるために用いられた主張であると私が主張する理由は、

①聖光が活動した地域に天台に身を置く僧がいた可能性がある点、

②聖光も自ら述懐する通り、証真から天台の教説を学び、

油山の学頭に就いたことから、聖光も同様にもと九州で天台に身を置く僧であったという点、

これらのことから考えると、聖光が念仏の教説を伝える相手は、自ずとこのような者であったことが予想されるかなのである。

この点は以前論じたことがあるが、⁽⁴⁾ 具体的には油山や高良山の僧たちなどが指摘できるのではないだろうか。伝記によると油山は聖光が学頭を勤めた地であり、高良山は法然のもとで学んだ後に称名念仏行を修した厨寺がある地で、中世から勢力を誇っていた地である。⁽⁵⁾ さらに高良山は聖光の拠点であった善導寺や天福寺とも近く、当時の資料は乏しいが少なからず僧が活動していた記録はある。⁽⁶⁾

したがって、このような環境において聖光が智顗ではなく善導の教説、法華涅槃時ではなく方等時の教説を高い価値を有するものとして伝えるためには、上記のような説を用いていかなくはならなかったと考えるのである。また特に經典の価値に関する主張は、法然の主張した機教相應の視点を踏まえながらも、經典自体の価値を論ずるものもあり、機根と時期に相應する教えであるとともに、經典自体の価値も高いということを付け加える主張ともいえるの

ではないだろうか。

以上の聖光独自の主張は、これまでに注目されることのないなかつた聖光の姿勢が見えるのであつて、このような努力を「顕彰」の作業の中に位置づけることができるのではないかと考えるのである。

1 小西存祐氏は憲章的な説と表現し、自分の己證をもつて發揮することであると説明。異流の教義を対破する目的があつたとし、『徹選択集』と『識知浄土論』の思想がこれにあたるといふ。

香月乗光氏は聖光独自の説は聖浄兼学の強調と通仏教の意義の宣明にあるとし、念仏行に関わるところは、総別念仏説、二十二の選択説、往生七義を指摘している。

藤本浄彦氏は宗教的実存という視点から、「嬰兒の母を離れざるが如し」という立場に現れる仏と自身の関係の理解に救いがあつたとする。

高橋弘次氏は顕彰、発展的立場 (evolutional) とし、念仏三昧の思想、二十二の選択義、総別の念仏、往生の七つの根拠をとりあげ、聖浄兼学の立場から導く真実性と普遍性の主張であるとした。

2 『徹選択集』上に「沙門某甲、昔学聖道門之時、聊習伝彼浄仏国土成就衆生之義、今入浄土門之後、又相承此選択本願念仏往生之義、以二師之相伝、見聖教之諸文其義、更以不違教文。单聖道門人、单浄土門人不可知之。聖道浄土兼学之人、可知之。自得此意披一切大乘経見、一切大乘論隨喜之涙難禁。此則聖教之源底也法門之奥蔵也。仏菩薩之秘術也。此書之上不可載尽。委可開口伝

也。」(聖典三・二〇六)とある説。

3 『微選択集』下の「造此書有二意、所謂一者為顯先師上人之広学博覧之智徳也。二者為救濁世末代之小智愚鈍迷惑也。」(聖典三・二二〇)という説。

4 拙稿「聖光の事跡と当時の社会について―天福寺と厨寺をめぐる―」(『仏教文化学会紀要』第二〇号、二〇一一年)、「聖光の事跡と当時の社会について―油山、善導寺、往生院―」(『浄土学』第四九輯、二〇一二年)など。

5 藤本頼人「中世国衙の側面―筑後国在国司と高良社―」(『日本歴史』日本歴史学会編、六六五号、二〇〇三年)を参照した。

6 油山は近世の資料だと『筑陽記』(宝永二・一七〇五年成立)に「早良郡油山大山也、往昔山上有龍樹権現并天福禪寺蘭若三百六十坊、磧遺于所々、塚穴數多村落在西麓、東油山村觀音堂千手座像長七尺行基菩薩作也、當国三十三所巡禮十番之札所也。往昔有僧坊三百六十区云。」(『太宰管内志』上卷、(文獻出版、一九八八年)一四六頁)、とあって東と西油山にそれぞれ三六〇坊があったといい、高良社は『聖光上人伝』によると衆徒が念仏行の邪魔をしに来る記述があり、南北朝期の史料だが、後醍醐天皇が綸旨にて「高良山衆徒等の濫妨を止め」(『南北朝遺文九州編』三七六頁)。

地藏菩薩法要について

西城宗隆

地藏菩薩法要は、地藏菩薩を讃嘆する「地藏講式」、祈願会の「身代わり地藏尊法要」と「子育て地藏尊法要」、水子供養の「水子地藏尊法要」、慰霊のための地藏尊法要、地域・子どものお祭りとしての「地藏盆」等がある。地藏盆は町会主催という地域とのつながりがあり、子どものお祭りという認識が強く、宗派性の薄い行事といえる。⁽¹⁾ 地藏盆は、地藏尊像を荘厳して香華等供え、僧侶が誦経して町内安全と身体健全を念じて、子どもたちが数珠繰りをして、その地藏尊の前で遊ぶ行事である。⁽²⁾

近年、家族葬が一般化して年回法要も家族のみで勤められている。これまでの法事は、檀信徒以外の親戚・町会等の人も参列していたが、葬儀も法要も家族（檀信徒）のみで勤めている傾向にある。そこで、檀信徒と信徒の法要だけでなく、地域とのつながりのある儀礼を行い、地域のな

かにある寺院の存在と、公共性を強調する儀礼が必要である。そのためには地藏盆をはじめ地藏菩薩法要を勤めることが修しやすいつと思われる。寺院は地藏盆を通して、地縁的ひろがりと地域的影響力を保てるかである。⁽³⁾ ここでは、それぞれの地藏菩薩法要での地藏信仰と弥陀信仰を概観し、地藏信仰を如何にして弥陀信仰に展開していくかを考察したい。

地藏講式

講式は表白・講式文（仏菩薩等の讃嘆文）・伽陀（講式文の主旨である偈頌を節につけて唱える）・礼文（仏菩薩の宝号を唱礼する）からなる法会である。ここでは、源信・覚鑊・貞慶・明治四三年版『浄土宗法要集』掲載の「地藏講式」等を考究したい。⁽⁴⁾ 『法要集』の表白は釈尊・弥

陀の順になっている。『四十八卷伝』第十の浄土三部經次第は、「本師釈迦仏・十方世界の諸如来に帰命したてまつる」とある。⁽⁵⁾教主である釈尊を第一にして次に弥陀を挙げ、地藏法要であるから本尊地藏と称する四三年版がよいのであろうか。釈尊・弥陀または弥陀・釈尊の順は、導師の意樂によつて統一されていない。別回向文は弥陀・釈尊であるので、これによつて統一した方がよいかもしれない。⁽⁶⁾

源信「地藏講式」(五段)は、『地藏本願經』と『十輪經』と『延命地藏經』の肝要な偈文を選び伽陀とし、本有臨終・中有・生有のときの利益を式文として語るように講讃している。特に、礼文は宝号を唱えて礼拝するだけでなく、表題と式文の趣旨を簡潔に表現している。表白は、泥梨に堕ちないために地藏の加被を請い、観音勢至の提獎を受けて、往生極樂の素懷を遂げることを願っている。ここでは式文の表題と伽陀と礼文を記し、式文を要約する。

第一段、惡世利生の本願を憑む。「毎日晨朝入諸定入諸地獄令離苦 無仏世界度衆生 今世後世能引導 (地藏拔苦偈・『延命地藏經』)」、「南無地藏菩薩永離三惡趣」、「現在未來天人衆 吾今慇懃附屬汝 以大神方

便度 勿令墮在諸惡趣(釈迦附屬文・『本願經』)。第二段、本有臨終の利益を願う。「一日称地藏 功德大名聞 勝俱胝劫中 称余智者德(『十輪經』)」、「南無地藏菩薩臨終正念往生極樂」。第三段、中有初起の利益を願う。「菩薩大精進 勇健超諸世 無依怙衆生 永離諸惡趣(『十輪經』)」、「南無地藏薩埵永離諸惡趣」。第四段、生有受果の利益を願う。「衆生五趣身 諸苦所逼切 歸依地藏者 有苦悉皆除(『十輪經』)」、「南無地藏薩埵拔濟三途苦」。第五段、一切衆生拔苦を願う。「願以功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」、南無地藏薩埵法界衆生平等利益⁽⁷⁾。

一段は末法の時に利益をもたらすのは地藏のみであり、二段は地藏に帰依すれば惡道へ墮ちず、臨終時に観音の來迎を得る。三段は中有に迷うとも、一称一礼の功德によつて地獄には墮ちず、四段は地獄に墮ちたとしても、地藏の救済に会う。五段はこの功德によつて普く法界に施し、共に仏道を成就せしめ給へと唱えて礼拝している。

この第二段の式文では、千辺の名号を称えて臨終の正念を祈りて極樂を望み、十念を称えて阿弥陀仏の攝取の光明に照らされるのは「南無阿弥陀仏」と称えることである。

源信は地藏信仰を通して阿弥陀仏の加被を請い往生を念じている。弥陀が主で地藏が従である併修型の講式である。

覚鑊「地藏講式」(一段)は、地藏拔苦偈を伽陀とし、「南無帰命頂礼地藏菩薩堅固利生不退」で始めて、地藏拔苦偈の伽陀を唱えて、最後に再びこの讃頌を唱えている。表白は、「我等人界に生まれ来たれども、前身未だ何れの形ということを知らず」云々とあり、堪澄『帰命本願鈔註』と貞慶「地藏講式」にもこれを引用している。また「地藏の誓願、独り勝れ、(中略)二仏中間の導師たり。末世の衆生誰か仰がざらんや」とし、「讃嘆の慧業」によって神力を施したまえと述べている。式文は、地藏は胎藏界金剛界の両部に列なり、「阿字の大地を開いて万徳を蔵む」という地藏観を説いている。「更に、この理を観ずれば、我が身即ち本尊なり」という仏身論を説き、本尊の悲願と同じく、苦の衆生を救うと誓願している。⁽⁸⁾地藏信仰を通して、金胎両部不二の教相と人我我入の事相を説く密教法会である。⁽⁹⁾本尊Ⅱ我身、地藏の悲願Ⅱ覚鑊の誓願という図式になる密教型の講式であり、弥陀信仰を説いていない。

貞慶「地藏講式」(五段)は建久七年二月十日に『弥勒講式』、小田原(瞻空)の依頼で同月一七日という短期間で『地藏講式』を著し、釈尊の付属であることを強調している。

第一段、付属の因縁、「現在未来天人衆」の文、「南無大慈大悲地藏菩薩生生世世值遇諸惡趣」。第二段、濁世の引接、「毎旦晨朝入諸定」の文、「南無大慈大悲地藏菩薩慚愧懺悔六根罪障」。第三段、惡趣利益、「衆生五惡趣 諸苦所逼切 歸依地藏者 有苦悉皆除」(『十輪經』)、「造作五逆罪 常念地藏尊 遊戲諸地獄 決定代受苦」(『諸回向清規』)、「第三・四段の礼文は同文」。第四段、歸依の功德、「二日称地藏」の文。第五段、廻向發願、「願於来世恒沙劫 念念不捨天人師 如影随形不暫離 晝夜勤修求種智」(『大乘本生心經』)、「願以功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」。一段は釈尊が弥勒の出世まで衆生の苦を離れさせることを地藏に付属し、二段は五濁惡時の無仏世界で衆生を救済する大願が至要であり、三段は地藏が悪所に住み、一縁を結んだ者を後生の苦患を代わりに受け、四段は地藏が釈尊の誓願を学び、諸菩薩よりも功德が勝れ、五段は三途に墮

ちた時に地藏がこれを助け、人天に生まれた時に出離の要門を勧める。^⑩

二段では、一一九六年が「像法の末」であるとし、「これを以て利益の世に新たなるや。末代殆ど上代に過ぎ、感応の眼に満ちるや。悪人還つて善人に超えたり」と悪人正機説的なことを述べている。四段では、他の菩薩よりも勝れ、「一尊の巨益を仰がん」として、地藏専修を勧めている。そして、「我等を加護して影の如くに随逐し、臨終正念にして淨国に往生し、見仏聞法して不退の位に住せしめ、諸の衆生と共に同じく菩提を証せん」と結んでいる。清水邦彦は、死の「直前に記した『観心為清淨円明事』には観音信仰とともに、『予は深く西方を信じる』（日大蔵三三卷二四頁上段）と阿弥陀信仰もみられる」と記している。^⑪『興福寺奏状』を著したという貞慶はこのように複合信仰であるが、この講式では地藏を専ら信仰すべきとしている。明治一五年に曹洞宗の峯観道は、貞慶の「地藏講式」をそのまま引用して『地藏菩薩講式』（折本）を刊行し、「浄道場（散華莊嚴の文）・四智讃・祭文・四箇法要・講式・（地藏歎偈）・（回向偈）・南無大慈大悲地藏菩薩自他法界平等利益」とした。^⑫曹洞宗は一四〇〇年以降に葬送儀礼の一

環として、死者救済の菩薩として地藏信仰が見られるという。^⑬貞慶の引用であるから、地藏専修の講式である。

明治四十三年版『浄土宗法要集』の「地藏講式」は、地藏の本地を阿弥陀仏としている。

香偈、三宝礼、散華、伽陀（敬礼）、「如来觀地藏尊威神功德說難尽 見聞瞻礼一念間 利益人天無量事（『本願經』）、表白、第一段、往昔の本誓を仰いで曠世界の拯済を願ふ、「現在未來天人衆」の文、南無深重誓願地藏大菩薩大慈大悲哀愍摂受」（二・三段同文）。第二段、分身の靈儀を讃じて恭敬供養を陳ぶ、「菩薩大慈弘誓願 不惜身命度衆生 六道分身随類現 為說妙法証無生（『法事讃』）、礼文一段に同じ。第三段、見聞利益を称して発願回向を修する、「至心瞻礼地藏尊 一切惡事皆消滅 処修功德回法界 畢竟成仏超生死（『本願經』）。開經偈・誦經・撰益文・念仏一会・回願十念・四弘誓願・三帰礼。^⑭

表白には、敬礼讃歎の嚴儀を設けて、称讃供養することをお説く。一段は能仁入寂の月より、慈氏出興の曉に至るまで、衆生は地獄の本誓を憑むのみ、第二は無辺の化身を現

じ、降臨影向し給う真身の想をなして尊容に向かつて称讃供養すべき、第三は釈迦の発遣、弥陀の摂受に逢い、正助二業併せながら、安養国に超生して、共に無生を証することを願っている。

この三段では、『蓮華三昧經』の經説によつて、地藏の本地が阿弥陀如来であるとしている。地藏を念ずる者は、専ら弥陀を念ずるべきである。また、弥陀を念ずれば、地藏の願意に合い、求めずして得ることが出来ると述べている。このように地藏が主であり、弥陀が従となっている。

ただし、『新纂大日本統藏經』の『妙法蓮華三昧秘密三摩耶經』には本地の件を見出せなかった。¹⁵この講式の撰述時期は、香偈三宝礼とあるように日常勤行式の成立以降であり、本地垂迹説に依っているので明治期以前であり、江戸期に書かれたものであろう。

これまでの地藏講式の伽陀は『十輪經』『本願經』『延命經』であったが、ここで『法事讃』を引用している。「十方菩薩大慈悲」を「菩薩大慈弘誓願」に変え、「六道分身」はいかにも地藏の回向文にふさわしい偈文である。穴戸栄雄『地藏菩薩勤行式』（平成七年）は、これによつて回向文を「菩薩大慈弘誓願」としている。「地藏菩薩弘誓願」

とした方がより理解できる回向文となる。¹⁶

不空訳『地藏菩薩念誦儀軌』は、地藏尊像を西方に安置し、行者が西方に向かつて地藏真言を三洛叉遍（三十万遍）を誦すことによつて、一切の業障が消滅し、戒品が清浄になり、行者は臨終のときに無量寿仏と地藏菩薩の尊容を見え、極楽世界の上品上生に生れて菩薩の位に証するとある。¹⁷地藏真言の念誦往生説である。

敬首は不空訳と同名の『地藏菩薩念誦儀軌』（享保一九年・一七八四）を著し、¹⁸（道場莊嚴）、奉請聖衆、香華供養、敬礼三宝、讃嘆大士、浄水加持、懺悔發願、説三自帰依」とした。この儀軌は出世の正法を修したい人、律儀・三聚浄戒を得たい人、意に随つて浄仏国土に往生したい人が受持・修習するための『占察經』¹⁹による地藏懺法である。儀礼は、明の智旭『占察善惡業報經行法』²⁰と『讃礼地藏菩薩懺願儀』²¹によつて、一切の仏・法・僧に対して奉請・香華供養・敬礼し、地藏への礼拝・懺悔・讃歎供養によつて意に随つて浄仏国土に往生を願う儀礼である。後序には、正道に転向し、大乘に求向して、真如實觀を学習すべきであるが、先ずは唯心識觀を学ぶべきであると結んでいる。

大乘比丘であり念仏者である敬首は地蔵信仰を通して菩薩戒を弘めることが主目的であり、浄土宗的儀軌としなかったであろう。敬首の放生会は一般的になったが、この儀法はあまり勤められなかったようである。この二つの儀礼は念仏一会がない法会である。

まとめ

講式は源信が「講演の法則」と称したように、敬礼讃歎の法儀であり、教義と信仰を発露する法会である。法然上人の教えと地蔵信仰とは会通しにくい。浄土宗は専修念仏なのになぜ地蔵法要を厳修するかということになる。浄土宗全書データベースよれば、三部経・五部九卷・選択集には「地蔵菩薩」を検索することができない。地蔵讃嘆の慧業を如何にして弥陀信仰に展開していくかである。

明治四三年版の講式は、『蓮華三昧經』の經説によって、地蔵の本地は阿弥陀仏であるとしているが、本地垂迹説を用いないで、たんに「(地蔵)世に出現して、人を勧めて、弥陀の名号を称念せしめ給う」とある方が、弥陀地蔵の併修儀礼から弥陀専修儀礼へと勧められる。源信の「往生極楽を望み、十念して、身を弥陀攝取の光明に照らされて、

観音來迎の蓮台に結ばれんと欲す」とする往生極楽を願う儀礼の方が浄土宗的儀礼である。

講式は大衆が一堂を会して音読するのではなく、一人によって訓読するので技巧を要し、音楽的にもあまり音の変化のない法会である。これに対して日常勤行式は日頃勤めていることと、儀礼的にも優れている構成になっているので、地蔵菩薩の回向をすれば地蔵法要となる。これらの理由で、講式はあまり勤められていない。この講式をたんに復興再生するのではなく、地蔵盆に際して自行としての法会を厳修するためでもある。地蔵盆は露地で行うために簡略な式次第にするべきである。そのためにも事前の法要が必修であり、地蔵講式と日常勤行式に基づく地蔵菩薩法要を提唱する所以である。

地蔵盆では地蔵尊を奉安しているが、自ずと念仏を称えつつ百万遍の数珠を繰っている。子どもが地蔵盆というお祭りに参加して地蔵菩薩との仏縁を結び、念仏を称えつつ数珠を繰ることによって、地蔵盆の記憶が残り、弥陀信仰につながればよいかと思う。また、浄土宗寺院の公共性も保てると思われる。

- 1 東山区役所地域力推進室『お地藏さんの物語〜お地藏さんと地藏盆のお話』(平成二七年三月)。「安心安全で心の通い合う楽しいまちを」つくるために地藏盆の文化を紹介している。
- 2 清水邦彦『京都の地藏盆の宗教史的研究―祖霊観解明の一手がかりとして―』『比較民俗研究』二五・二〇―一一年。基本要素として、地藏像を洗い、数珠練り、子どもが遊ぶという三部構成としている。
- 3 清水夏樹『地藏まつりと地域社会』『ソシオロジ』二五巻二号四九頁。
- 4 源信は弥陀地藏の併修型、覚鑑は密教型、貞慶は地藏専修型である。
- 5 『法然上人絵伝』上、岩波文庫・九三頁。
- 6 表白の冒頭に奉請する本尊等の尊号は、信仰対象・帰依を明示している。源信は一切三宝、覚鑑は大日如来・諸尊・地藏、貞慶は法身如来・盧舍那仏・釈尊・地藏とある。ただし、施餓鬼会表白のように奉請する尊号を記していない場合もある。(施餓鬼会の表白・宣読は恵頓作であるが、その多くは遵式『施食通覧』の引用である。)林田康順先生は別回向文の順による方がよいのではないかと教授された。『法要集』の釈尊・弥陀の宝号は法要によってまちまちで整合性がない。
- 7 『恵心僧都全集』五・五八三、『大日本仏教全書』三三・一八〇。これを略した大正大学図書館蔵本(一段現世利益、二段衆生済度、三段廻向発願)と、「一日称地藏」の偈文から始まる五段の表題名と同じの類本がある。
- 8 『興教大師全集』四六六
- 9 真鍋廣濟『地藏菩薩の研究』(一九六〇年)一四九頁
- 10 『貞慶講式集』一〇一頁。像法の末・一〇五頁、悪人還って・一〇六、一尊・一〇九、我等を・一一一頁。
- 11 清水邦彦『貞慶の地藏信仰』『倫理学』二二(一九九五年)三二・三五頁
- 12 国会図書館蔵。同年五月に地藏堂建立に際し刊行。
- 13 清水邦彦『中世曹洞宗における地藏信仰の受容』(二〇一六年・岩田書院)一九六頁
- 14 この『地藏講式』の著者は不明である。明治九年『浄土宗鎮西派規則』第三章第一条の別行式のなかに「地藏講式」を明記している。折本『地藏講式』(内題は地藏尊講式・奥付なし)がある。『浄土苾芻宝庫』、『浄土宗法要集並声明譜附』、望月信道『浄土聖典』、大正一三年版『浄土宗法要集』、『浄土宗法要儀式大観』はこの講式を掲載した。中野隆元は「今猶は行われつつある特殊にして、且つ重要な法要式を蒐集した」と述べた。青年法式学会は『地藏講式』(テキスト第三号)を刊行し、昭和三四年に増上寺で勤めた。講式文は訓読が原則であり、その意味が理解できるようにしている。例えば、『本願經』を引用して「虎狼師子に遭遇した時」というように、日本に生息していない動物を音読みで挿読しているが、現代にそぐわないものは省略し、本地垂迹説に依って地藏信仰を説くことも再考すべきである。
- 15 『新纂大日本統蔵經』二・八八二
- 16 『声明集』(延宝二年)は、「庵詞訶訶尾娑摩曳娑囉賀。現世取求 皆令満足 後生淨土 得無生忍(『溪風捨棄集』)」と、「極悪罪人海 無能渡導者 乘地藏願船 必定到彼岸(『十王經』)」という真言と回向文を挙げている。
- 17 『正蔵』七六・五八三b七。「溪風捨棄集」
- 18 八橋秀法師より本書のデーターを拝受した。
- 19 『正蔵』一七・九〇三C一六。
- 20 『新纂大日本統蔵經』七四・五七八・C一八。
- 21 『新纂大日本統蔵經』七四・五八四・C二二。

道綽における二諦について——得生後の菩薩を主体として——

里見 奎周

一、はじめに

『安樂集』では全体を通じ、二諦（二諦大道理）が道綽の易行道往生説を支える上で重要な概念となっている。

これは『安樂集』内の引用例から、主に曇鸞『往生論註』（以下、『論註』）によって着想を得たものと思われる。

本稿においては道綽の二諦の理解をめぐり、凡夫を主体とする易行道往生説の根拠とは別として、得生後の菩薩を主体とした場合の二諦の役割を検討したい。例えば『安樂集』第七大門には次のようにある。

『十地經』に云うが如し。「初地の菩薩、尚お自ら二諦を別觀し、勵心し、作意す。先ず相求に依り、終に則ち無相なり。以て漸く増進し大菩提を體す。七地の終心盡き、相心始めて息む。其の八地に入りて相求を絶

す、方に無功用と名づく」。是の故に『論』に云わく、「七地已還は惡貪を障と爲し、善貪を治と爲す。八地已上、善貪を障と爲し、無貪を治と爲す」。況んや今淨土に生ぜんと願うは、現に是れ外凡の所修、善根皆な佛を愛する功德より生ず。豈に是れ縛ならんや。^①

ここでは外凡の往生行に有相を用いることが執着になるのか否かという議論が展開される。道綽によれば娑婆の五塵とは異なり、仏の功德に対し執着して往生を目指すことは解脱になるという。

往生を目指す外凡の有相行はこのように肯定されるが、初地から第七地までの菩薩でさえ二諦を別觀、換言するならば有相行によって修行を進め、第八地に到達した際に相を求める心が消滅し、無功用の境地に入ることも示される。この議論の中で、道綽は凡夫が易行道によって往生可能と

なる易行道往生説の根拠としてだけではなく、往生後の菩薩の実踐行の中にも二諦の論理を用いていることが確認される。しかし『十地經論』の該当箇所においては二諦の語は用いられておらず、なおかつこのように得生後の菩薩を主体とした二諦の論理は曇鸞の著作群には確認することができない。

本稿では、道綽教学上、得生後の菩薩の実踐行中における二諦の論理を、『十地經論』の説示を当時受容し議論していた地論学派の説示を整理し、従来指摘されてこなかった易行道往生説の根拠としての二諦ではなく、得生後の菩薩を主体とした実践行上の二諦について、その構造及び背景の検討をしてゆきたい。

二、地論学派における第八地と二諦の説示

道綽は八地を有相から無相への転換点としていたが、地論学派はどのような理解を行っていたのか。そこでまず地論学派の言説より、菩薩の第八地と二諦について整理してゆきたい。本発表で取り上げるのは、時代性と地域性を考慮し、北斉の鄴で活躍した地論南道派の法上及び淨影寺慧遠とする。

法上『十地論義疏』には次のようにある。

「得寂滅」とは、無功用道、無名、無相なり。是れ無生の義なり。「不捨衆生」とは、九地の爲物行なり。

「解脱」とは、外道の妄修、小乗の無餘、皆な自ら謂いて究竟を解脱と名づく。(中略) 故に『論』に云わく、八地に第一寂滅忍を得。淨佛土を起こし、衆生を教化す、九地の説法の利益なり。十地の行滿ち、佛智職を受くるを受大位地と名づく。⁽³⁾

法上は菩薩が八地で寂滅忍を得ることを無功用と説明するが、これは無相であることだという。法上の理解では衆生利益が可能となるのは菩薩が更に九地に登ってからであるとしている。

二諦については記述の少なさから詳細を知ることとはできないが、「真如者佛性真諦。第一義空也⁽⁴⁾」と述べていることから、真如を仏性、真諦、第一義諦である空と位置付けていたことが確認できる。

次に慧遠の『十地經論義記』には次のようにある。

第八地中、報行純熟し功用を捨離するを名づけて無相と曰う。無相に望めば此の地猶お功用の行有り。所以は是の障、善く衆生を益すこと能わず。障とは此れ九

地に對する無礙說法、彼八地を以て障と為すこと能わず。前の八地中、能く土を淨め衆生を教化すと雖も辯才なる說法、益物すること能わず。名づけて不能と為す。^⑤

以上の慧遠の言説をまとめると次の通りとなる。

- ・八地の菩薩は無相に入るものの、功用が残っているためその利益も不完全である
- ・九地の菩薩と対比した場合、八地の菩薩は弁才な説法ができないことが障となる

慧遠は法上と同様に八地の菩薩は無相に入るが、衆生利益は九地以上の菩薩から行うものと理解していたようである。

二諦については、「不生不滅、是法實性説為真諦。生滅法相説為世諦^⑥」とあるように、不變的な眞実相を真諦とし、生滅法を世諦として理解していた。

八地の菩薩及び二諦説に關して法上と慧遠は同様の理解をしていたことが確認できる。

三、道綽の第八地と菩薩の實踐行上の二諦の理解では道綽は菩薩の階位をどのように理解していたのだから

うか。『安樂集』において引用される菩薩の階位を示す典籍としては、『十地經論』があげられる。しかし菩薩の階位の次第を十信より数えているため、『十地經論』と『瓔珞經』に基づいた階位を設定していたと思われる。ただ『安樂集』においては菩薩の階位についての言及が多いとは言いがたい。十地の特徴について『安樂集』より読み取れる情報に限るならば以下の通りである。

初地………仏と同等の眞如の理を証す（＝見道）

二～六地……詳細不明

七地………相によつて修行をする最後の段階

八地………「相求を絶」しており、「無功用（意図せずとも利他行が可能）」の境地

九～十地……詳細不明

『安樂集』においては他の地に比べると八地に關しての言及が多く、これは道綽が大乗の菩薩道の實踐過程の中でも転機となるべき重要な段階であると認識していたものだと思われる。なお曇鸞も『論註』などの著作中で、八地已上の菩薩を「平等法身」「常在三昧」「法性生身菩薩」「報生三昧」などと説示し、また自由自在な利他行が可能となる段階であると説明する。道綽も用いる語句に異同はあるも

の、八地を転機として菩薩の自在な利他行が可能であるとする。ただ留意したいのは、先述のように道綽は初地から七地までは二諦の論理に基づいて分別しながらも修行し、八地の菩薩となった時点でその二諦の論理を理解し、分別が消滅するとしていたことである。第五大門に、

『大經』に云わく、「十方の人天但だ彼の國に生ずれば、皆な種種の利益を獲らざること莫し」(中略)形は則ち身金色に同じく壽は則ち命佛と齊し。學べば則ち衆門並び進み、止めば則ち二諦虚融す。十方に濟運するには、則ち大神通に乗じ、晏安暫時するには則ち三空門に坐す。遊ぶときは則ち八正の路に入り、至るときは則ち大涅槃に到る。一切衆生但だ彼の國に至る者、皆な此の益を證す。何ぞ思量せずして速かに去らざらんや。⁽⁷⁾

とあるように、往生後の菩薩は淨土において「衆門(五念門)」を修め、それら実践行を修め終えるときには二諦が「虚融」して大神通によって十方で利他行を行うと道綽が自らの言葉で説示する。これは往生後の菩薩が五念門によって体系づけられた、無相と相即関係である有相の修行、二諦に依拠した実践行の完成によって八地に至り、そこで

初めて自在な利他行が可能となることを表した論旨なのであろう。

このように、道綽は菩薩が利他行を可能とする条件として、第九地でそれが可能と理解した法上、慧遠ら地論師とは異なり第八地と想定していた。道綽教学上では第八地こそが利他行が可能となる状態が完成する階位として設定されていたのである。例えばそのような道綽の菩薩觀は以下の『智度論』の引用箇所に見れている。

『智度論』に云うに依るに、「新發意の菩薩機解軟弱なり。發心すと言ふと雖も、多くは淨土に生ぜんと願う。(中略)菩薩も亦た爾なり。若し能く菩提心を發すに、多くは淨土に生ぜんと願ひ、諸佛に親近し、法身を增長し、方に能く菩薩の家業を匡紹し、十方に濟運す。斯の益の爲の故に、多くは願生す」。又た『彼論』に云わく、「譬わば鳥子の翅翮未だ成ぜざれば、逼いて高く翔らしむべからず。先ず林に依り樹に傳うを須て、羽成じ力有りて、方に林を捨て空に遊ぶべきが如し。新發意の菩薩も亦た爾なり。先ず須く願に乗じ、佛前に生ずることを求め、法身成長し、感に隨いて益に赴くべし。⁽⁸⁾

新発意の菩薩（＝願往生者、外凡）は菩提を得るにあたり、機根が弱いため、まずは浄土に往生し、仏に見えて「法身を増上」し、「十方に済運」という。これまで整理した内容を踏まえるならば、下線部の状態こそ第八地の菩薩の特徴なのであり、往生した後の菩薩が修行階梯を進めていくことで到達する地なのであろう。

四、第八地の菩薩と利他行、二諦説

では道綽教学上、八地以上の菩薩はどのように衆生利益を行うのか。『安樂集』第一大門第八には次のようにあるので確認したい。

若し無相離念を體と為すと知りて、縁の中に往を求むれば、多くは應に上輩生なるべし。是の故に天親菩薩論じて云わく、「若し能く二十九種莊嚴清淨を觀ずれば、即ち略して一法句入る。一法句とは、謂わく清淨句。清淨句とは、即ち是れ智慧無為法身なる故に。何が故ぞ廣略相入を須うるは、但だ①諸佛菩薩に二種の法身有り。一には、法性法身。二には、方便法身。法性法身に由るが故に、方便法身を生ず。方便法身に由るが故に、法性法身を顯出す。（中略）今の行者、緇

素を問うこと無く、但だ能く生は無生なりと知り②二諦に違わざれば、多くは應に上輩生に落在すべし。⁹⁾

ここでは曇鸞『論註』を取意引用することで、相即関係にある無相の法性法身と有相である方便法身に依拠することで往生人の易行道往生が成立することを明かしている。ただ注意すべき点として、原文中の下線部①のように、この二種の法身は諸仏だけではなく諸菩薩も備えるものであると曇鸞の理解を継承している。そして下線部②では、『論註』を引用した後に道綽は二諦の語によって、無相と有相の相即を理解する者が上輩生であると説明する。

これまでの整理から検討するならば、道綽は第七地までの菩薩は諸仏及び八地以上の諸菩薩が示す二種法身（＝二諦）によって修道を進め、そして八地の菩薩となり、誤った分別が消滅した時点で今度は自らが衆生利益のために無相に通じる有相、つまり二諦説を示すと捉えていたのではないだろうか。

このように、曇鸞のいう諸仏諸菩薩が具える二種法身を二諦と関連付ける理解は曇鸞には見られないものであるが、道綽は曇鸞の著作群や『十地経論』などの典籍以外に何を下地としたのであろうか。

第一大門で道綽が阿弥陀仏報身説の根拠とする『究竟一乘宝性論』(以下、『宝性論』)には法身を説く箇所⁹に次のような記述がある。

法身に二種有り。清淨なる真法界。及び彼の習氣に依る。深淺の義を以て説く。

此の偈、何の義を明かす。諸佛如來に二種の法身有り。何等をか二と為す。一には寂靜法界身。無分別智境界を以ての故に。是の如き諸佛如來法身、唯だ自内身法界能く證す、應に知るべし。偈に言う、「清淨真法界なる」が故に。二には彼の因を得と為す。謂わく彼の寂靜法界説法。衆生を化すべき説に依る。彼の説法、應に知るべし。真如法身に依るを以て彼の説法有り。名づけて習氣と為す。偈に言う、「及び彼の習氣に依る」が故に。彼の説法とは、復た二種有り。一には細、二には麁なり。細とは、所謂の諸菩薩摩訶薩の為に、甚深祕密の法藏を演説す。第一義諦に依るを以て説くが故に。麁とは、所謂の種種の修多羅、祇夜、和伽羅那、伽陀、憂陀那、尼陀那等、名字章句の種種の差別なり。世諦に依るを以て説くが故に¹⁰。

ここでは法身に二種あるとし、一つを寂靜法界身として

無分別の境界、いふなれば自内証である。二つにはその無分別の境界である寂靜法界身を得るための寂靜法界説法である。さらに説法に更に細麁の二種があるが、細は菩薩を対象とした第一義諦に依った甚深祕密法藏であり、麁は世諦に依った名字章句(＝十二部經)である。

『安樂集』の文とこれらを対応させるならば、『論註』引用における二種法身のうち法性法身は『宝性論』の寂靜法界身、さらに寂靜法界説法のうちの細である第一義諦(＝無相)に依る甚深祕密法藏となる。方便法身は寂靜法界説法のうち、麁である名字章句(＝有相)として位置づけられよう。それらはいずれも性格は異なるものの、同じく法身に立脚したものとして示されるため、両者間に相即性を見出せると考えられる。

道綽は曇鸞の著作などによって二諦を基本としつつも、この『宝性論』に示される法身や二諦の説示をそこ組み合わせて独自の二諦説、つまり分別を離れた八地已上の菩薩が利他行として衆生に示す二諦説を構築したのではないだろうか。『宝性論』は曇鸞に用いられなかったものの、道綽の時代には流布し、教学上の背景にあったからこそこのような独自の理解をするに至ったのではなからうか。

五、おわりに

本発表では『安樂集』における二諦説を菩薩の階位と実践行を中心に検討した。それに先立ち『十地經論』と法上、慧遠の注釈を整理した。以上の作業によって、道綽の菩薩の階位、特に八地の捉え方において地論南道派との間に差異を確認した。二諦について、『十地經論』では世諦を觀じて第一義諦に入ることが示される。これは妄想を生じる一心（＝衆生心）を如実に觀察することであり、『十地經論』の心識説の一つであるが、『安樂集』の二諦説では心識説との関連性は見出せない。これは道綽が心識説を採用していないため反映されなかったものと思われる。

道綽は基本的には曇鸞『論註』などを基礎として二諦説を理解し、易行道往生説の根拠としていた。しかし『宝性論』における説示などもそれに加え、二種法身説との関連性を見出したのではないかと思われるのである。それによって、道綽における二諦説とは、往生者が主体となる場合は、無相と相即である有相に依拠した易行道往生説の根拠となり、初地から七地までの菩薩を主体とした場合には八地に至るまでの修行を裏付けるものとなり、八地の菩薩か

ら仏を主体とした場合には衆生利益として示すものとなる
と考えられるのである。

- 1 『淨全』一・七〇三下
- 2 原文では、『經』曰、「何以故。佛子。菩薩從初地來乃至七地、得諸智慧所行道。以是力故、從第八菩薩地乃至第十地無功用行自然滿足（『大正藏』二六・一七六上）」とあるように、二諦の語は見られない。

- 3 『大正藏』八五・七七五中
- 4 『大正藏』八五・七六一上
- 5 『正統藏』四五・五二下
- 6 『正統藏』四五・一五〇中
- 7 『淨全』一・七〇一上
- 8 『淨全』一・六八三上
- 9 『淨全』一・六七九上
- 10 『大正藏』三一・八三八中
- 11 吉村誠『中国唯識思想史研究』（春秋社、二〇一三年）

法然上人の死生観——『和語燈録』より見る死生の苦楽——

下 端 啓 介

はじめに

浄土宗の宗祖法然上人（一一三三—一二二二、以下、全
ての尊称略）の法語においては、死生に関して様々な説示
が残されており、苦とも楽とも説かれ、一様ではない。こ
れは、法然の説示が対機的要素の強いものであるためと考
えられる。法然の死や生に関する考え方について、先行研
究では凡そ次のように論じられている。

・「いけらは念仏の功つもあり、しなは浄土にまいりなん。
とてもかくても此身には思いわつらふ事そなきと思ぬ
れは死生ともにわつらひなし^①」といった法語から、法
然は念仏によって死生の苦から解放されていると捉え
る^②。

・「うるはしくおはる時には、斷末摩のくるしみとて、

八萬の塵勞門より、無量のやまひ身をせめ候事、百千
のほこつるきにて身をきりさくかことし。（中略）こ
れは人間の八苦のうちの死苦にて候へは、本願信して
往生ねかひ候はん行者も、この苦はのかれすして、悶
絶し候^③」といった法語から、念仏によつては苦しみを
完全に除去することはできないと捉える^④。

このように法然の法語が様々であることから、その解釈
も様々となつているのである。ではこのような法語には何
の法則性もないのだろうか。

本研究では、法然の法語集（『黒谷上人語燈録』（十一、
十五卷）及び『拾遺黒谷上人語燈録』（中・下巻）（以下、
両文献をまとめて『和語燈録』とする）^⑤）から死生の苦楽
に関する説示をすべて抜き出し分析し、そこにどのような
傾向が見られるかを検討した^⑦。またそのような死生観を表

す法語を、法然が説く往生浄土の修行である専修念仏⁽⁸⁾をする場合と専修念仏をしない場合に分けて整理した。それによつて、死生の苦楽を説く法然の法語の傾向を探った。

一、専修念仏をしない場合の死生観

法然の法語を整理した結果を以下で論じる。紙面の都合上、整理した各項目の中、一、二の例を挙げるのみとする。まず専修念仏をしない場合の死生観について述べる。この場合、死は苦でありまた生も苦であるという通仏教的な内容を説いていることがわかった。例示すると、死については、「越中国光明房へつかはす御返事」では次のように説かれる。⁽⁹⁾

決定の信心をもて一念してのちは、又念すといふも十惡五逆なをさわりをなさす、いはんや餘の小罪をやと信すへき也といふ。このおもひに住せん物は、たとひ多念すといふとも、あにほとけの御心になはんや。

(中略) 又念せずはその惡かの勝因をさへて、むしろ三途におちさらんや。⁽¹¹⁾

ここでは、法然の説く専修念仏とは全く異なる考えをもつて惡業を為す者は、その惡因によつて三惡道に墜ちると説く。すなわち、自業自得の原則に基づいて苦を蒙ることを説いている。また生について、「要義問答」では次のように説かれる。⁽¹²⁾

人間にむまれて國王の身をうけて、一天下をしたかふといへとも、生老病死愛別離苦怨憎會苦、一事もまぬかる事なし。⁽¹³⁾

ここでは、四苦や八苦である生老病死、愛別離苦及び怨憎會苦を逃れることはできないと説く。これは、人間の世界では、たとえ最高の境遇だとしても、仏教が説く根本的な苦である四苦八苦をそのまま蒙り、苦しみ悩まされるということである。また、このような死生観は出家者・在家者を問わず説かれている。

二、専修念仏をする場合の死

専修念仏をする場合の死生観は、専修念仏をしない場合と比べて大きく異なっていると言える。まず死に関するも

のついで述べる。ここでは死を楽だと捉える法語も苦だ⁽¹⁴⁾と捉える法語もあることがわかった。例示すると、「正如房へつかはす御文」では次のように説かれる。

御念佛功つもりたる事にて候はんには、かならず又臨終の善知識にあはせおはしますとも、往生は一定せさせおはしますへき事にてこそ候⁽¹⁵⁾へ。

ここでは、日頃の念仏の功德が積もっているので、『観無量寿経』下品に説かれるような臨終の善知識に遇わなくとも、往生は確実であると述べる。つまり手紙の相手に対し、死後は極楽に往生するという楽を説いている⁽¹⁶⁾。また「往生浄土用心」では次のように説かれる。

うるはしくおはる時には、斷末摩のくるしみとて、八萬の塵勞門より、無量のやまひ身をせめ候事、百千のほこつるきにて身をさきさくかとし。(中略)これは人間の八苦のうちの死苦にて候へは、本願信して往生ねかひ候はん行者も、この苦はのかれすして、悶絶⁽¹⁷⁾し候

ここでは、法然が説く専修念仏の者であっても死苦は逃れられず、苦しむということを説いているのである。⁽¹⁸⁾

しかし、死を苦だと捉える法語においては、ほぼすべての法語において、苦と同時にあるいは苦の後に仏による来迎や往生を説くことで、たとえ死において苦を受けても楽へと変わることが説かれている。例示すると、「往生浄土用心」では上記の説示の後に次のように説かれる。⁽¹⁹⁾

いきのたえん時は阿彌陀ほとけのちからにて、正念になりて往生をし候⁽²⁰⁾へし。

ここでは、死苦を蒙ることは避けられないが、阿彌陀仏の力によつて、正念となつて極楽に往生するという楽を説くのである。往生行である専修念仏をする場合、死は厭い離れるべき穢土から願ひ求めるべき浄土へ往生することであるから、死に關して往生する者に楽を説くのは浄土教に順じた考え方である。⁽²²⁾

上述のような死観は、出家者または在家者に対する法語で違いが見られない。つまり法然は死観において、説法の

相手が出家者か在家者かを問わず苦樂を説いていると言える。

三、専修念仏をする場合の生

専修念仏をする場合の死生觀のうち、生については、生を樂だと捉える法語、苦だと捉える法語、また苦から樂へ変わると捉える法語があることがわかった。例示すると、「三部經釈」では次のように説かれる。

攝取の光明のなかに又化佛菩薩ましくて、この人を攝護して百重千重圍繞し給ふに、信心いよく增長し衆苦ことくく消滅す。⁽²⁵⁾

ここでは、阿弥陀仏の攝取の光明によって、行者の信心は一層増し、諸々の苦が消滅するという樂を説く。⁽²⁴⁾ また、「念仏往生義」では次のように説かれる。

つねに念佛して往生に心をかけて、佛の引接を期して、やまひにふし死におよふへからんに、おとろく心なく往生をのそむへき也。⁽²⁵⁾

ここでは、はっきりと念仏をしていても病氣を患つたり死ぬという苦を述べている。⁽²⁶⁾ これらの法語も出家者、在家者ともに見られ、死に関する法語と同様、説法の相手によって苦樂を使い分けていないと言える。

このような法語の中においてまず注目すべきは、専修念仏をする場合には、生きることに關して樂も説いているということである。専修念仏をしない場合に、生きることは苦であると説かれていることは大きく異なる。これは大河内大博氏⁽²⁷⁾が論じているように、生は苦であり穢土は厭離すべきものではあるものの、そのような中でも念仏すれば阿弥陀仏の極樂淨土に往生することができるといふ救いが示されており、それに気づくことで、行者の死生觀に転換がもたらされることを意味する。そしてこのような、生が樂であるという法語は、出家者、在家者を区別することなく同様に説かれており、法然淨土教では出家者であろうと在家者であろうと等しく生においても救済をもたらず教えであることを示唆している。

ただし以下の点に注意を払う必要がある。すなわち、法然が死に關して苦から樂へ変わると説く際は、苦が除かれ

て楽となることを説く。それに対して、生に関して苦から楽へ変わると説く場合は、必ずしも苦が除かれるとは説いていない。例えば「浄土宗略抄」に説かれる転重軽受については「宿業かきりありて、おもくうくへきやまひを、かるくうけさせ給ふ²⁸」とあるように、苦そのものが消滅するというわけではない。病も悪い死にもするという意味では苦が確かに存在すると説くのである。浄土教は現世での安楽ではなく来世での往生浄土を求めるものであるから、これは当然である。つまり専修念仏をする行者にとって、生は苦が全く無いのではなく、苦が確かに存在するのである。現実には四苦八苦を蒙ることが避けられないのは、行者側からみると当然であり、法然の教えがいかに現実の事象に則した内容であるかを端的に表していると言えよう。

四、死生観を説く法語の傾向

前章までに述べたことより、法然の死生観を説く法語は次のように分類される。①専修念仏をしない場合には、四苦八苦といった苦を蒙り、生においても死においても苦であることが説かれる。次いで②専修念仏をする場合での死に関しては、死苦を蒙ることも説かれるがそれでも来迎や

往生という楽に変わることが説かれる。また③専修念仏をする場合での生に関しては、苦とも楽とも説かれるのである。

法然の説法は対機要素が強いと言われ、今回検討した死生観を説く法語においても、苦とも楽とも説かれている。それらの法語の違いが「対機説法」であるとして、その「機」の違いについては、例えば上述のように説法の相手が在家者か出家者かの違いといった表面的なことに因るものではなく、専修念仏の有無に因るということがわかった。これより、法然の多様な法語の違いを説明する基準の一つを示すことができたと考ええる。

まとめ

今回の検討により、次のことが明らかとなった。

①法然の一連の文献について、その法語全体を通して死生観における苦楽の用例を検討した。その結果、法然が説く死生の苦楽は、専修念仏をする場合と専修念仏をしない場合とは全く異なり、専修念仏をする場合でも死と生とはその説示が異なることがわかった。これは従来の研究とは異なり文献の法語を全体として検討したことに因ると

考えられ、新たな研究手法を提示できたと考ええる。

②法然の説法は対機要素が強いと考えられているが、その多様な法語の違いを説明するに当たって、専修念仏の有無という一つの基準を示すことができた。

- 1 「つねに仰せられける御詞」『昭法全』四九五頁。
- 2 例えば、福原隆善「法然における生死の問題」(『八百年遠忘記念法然上人研究論文集』、知恩院浄土宗学研究所、二〇一一年)一一三頁。
- 3 「往生浄土用心」『昭法全』五六三頁。
- 4 例えば、大河内大博「法然浄土教における生死観(一)・「死」の視座を中心として」(『佛教大学大学院紀要』第三五号、佛教大学大学院、二〇〇七年)六頁。
- 5 テキストについては、龍谷大学所蔵の元亨版を底本として扱った。本稿中における原文の典拠は元亨版『和語燈録』に依るが、便宜上『昭和重修法然上人全集』の該当頁を挙げる。
- 6 「生」は生まれるという意味ではなく、生きるという意味で生。
- 7 ただし、『和語燈録』所収文献の内「御歌」については、文言に対して様々な解釈が成し得るため、今回の検討範囲に含めない。
- 8 本稿では、三心具足して一向に阿弥陀仏の名号を称える行を専修念仏とする。
- 9 諸行を修する場合には限らず、仏道修行をしない場合についてもこの項目に含める。
- 10 この他、「三部経釈」『昭法全』三三頁、「七箇條の起請文」『昭

法全』八一四頁、「念仏大意」『昭法全』四一二頁、「諸人伝説の詞」『昭法全』四六一頁、「登山状」『昭法全』四一八頁及び「往生浄土用心」『昭法全』五六三、五六四頁にも死における苦が説かれる。

- 11 「越中国光明房へつかはす御返事」『昭法全』五三八頁。
- 12 この他、「往生大要抄」『昭法全』五六頁、「七箇條の起請文」『昭法全』八一五頁、「念仏大意」『昭法全』四一二頁、「浄土宗略抄」『昭法全』六〇四頁、「要義問答」『昭法全』六二三頁、「一百四十五箇條問答」『昭法全』六六六頁、「登山状」『昭法全』四一七、四一八頁、「念仏往生義」『昭法全』六九一頁、「御消息」『昭法全』五七五頁及び「往生浄土用心」『昭法全』五五六頁にも生における苦が説かれる。
- 13 「要義問答」『昭法全』六一三頁。
- 14 苦の内容については、四苦八苦や無常といった、専修念仏をしない場合に蒙る苦と共通するものもある。生における苦についても同様である。
- 15 「正如房へつかはす御文」『昭法全』五四五頁。
- 16 この他、「浄土宗略抄」『昭法全』五九六、六〇四頁、「大胡太郎実秀へつかはす御返事」『昭法全』五二二頁、黒田の聖人へつかはす御文『昭法全』五〇〇頁、「正如房へつかはす御文」『昭法全』五四〇、五四七頁、「十二の問答」『昭法全』六三七頁、「十二箇條の問答」『昭法全』六七四頁、「一百四十五箇條問答」『昭法全』六六六、六六八頁、「念仏往生義」『昭法全』六九一頁及び「御消息」『昭法全』五七五頁にも死における苦が説かれる。
- 17 「往生浄土用心」『昭法全』五六三頁。
- 18 この他、「三部経釈」『昭法全』三三頁、「諸人伝説の詞」『昭法全』四六七頁及び「往生浄土用心」『昭法全』五六四頁にも死における苦が説かれる。

19 本稿で検討した法語の中で唯一、専修念仏をする場合に死を苦のみだと捉える法語が「諸人伝説の詞」『昭法全』四六七頁の乗願への言葉である。これについては、詳論はしないが専修念仏による死生の価値観の転換を考慮して分析する必要があると考えられる。

20 この他、「三部経釈」『昭法全』三三二頁及び「往生浄土用心」『昭法全』五六四頁にも説かれる。

21 「往生浄土用心」『昭法全』五六三頁。

22 法然の臨終観の特徴である、臨終における「正念↓来迎」という認識から「来迎↓正念」という認識への転換については、先学において指摘されているところである（例えば丸山博正「臨終と来迎―臨終行儀をめぐって―」（『仏教文化学会紀要』第一号、仏教文化学会、一九九二年））。

23 「三部経釈」『昭法全』三三二頁。

24 この他、「三部経釈」『昭法全』三三二頁、「念仏往生要義抄」『昭法全』六八七頁、「浄土宗略抄」『昭法全』六〇四頁、「十二の問答」『昭法全』六四〇頁、「十二箇條の問答」『昭法全』六七四、六七八頁、「諸人伝説の詞」『昭法全』四六一頁、「念仏往生義」『昭法全』六九一頁及び「往生浄土用心」『昭法全』五六〇頁にも生における楽が説かれる。

25 「念仏往生義」『昭法全』六九二頁。

26 この他、「浄土宗略抄」『昭法全』六〇四頁、「正如房へつかはす御文」『昭法全』五四〇、五四七頁、「禪勝房にしめす御詞」『昭法全』四六四頁、「十二箇條の問答」『昭法全』六七八、六八〇頁、「二百四十五箇條問答」『昭法全』六六六頁、「津戸三郎へつかはす御返事」『昭法全』五五五頁及び「念仏往生義」『昭法全』六九〇、六九二頁にも生における苦が説かれる。

27 大河内大博「法然浄土教における生死観（一）―「生」の視座

を中心として―」（『仏教福祉』第九号、浄土宗総合研究所、二〇

〇六年）七八頁。

28 「浄土宗略抄」『昭法全』六〇五頁。

〔付記〕

本稿の執筆に当たって、第六五回浄土宗総合学術大会において、曾根宣雄氏から法然の臨終観の特徴等、貴重なご指摘をいただいた。ここに感謝の意を表する。

凡夫の自覚攷 ―法然の十八願釈における三心理解を踏まえて―

曾 根 宣 雄

一、はじめに

法然上人（以下、祖師の敬称を略す）の法語類において、凡夫の自覚に関する説示は数多く見られる。「三学非器」及び「信機」は代表的なものであり、先学によって両者の相違についても論究されている。また『諸人伝説の詞』においては「まさに知るべし、聖道門の修行は智慧を極めて生死を離れ、浄土門の修行は愚痴に還りて極楽に生まる^①」と述べられ、浄土門においては、おごりを捨て去り凡夫の自覚を有することが大切であると示されている。この凡夫の自覚については、これこそが浄土宗の眼目であるとする^②ことについて否定する見解はないだろう。では、なぜ凡夫の自覚が必要なのだろうか、そしてその理論的な根拠がどこにあると捉えるべきなのだろうか。今回は、この問題に

ついて愚考してみた。

二、凡夫と阿弥陀仏の関係

法然浄土教においては、「阿弥陀仏＝救済者・凡夫＝被救済者」「極楽浄土＝願生の場合・娑婆＝厭う場」という構造があり、それを田村芳朗氏は「相対的二元論（而二相対）」という語で説明された^③。また、凡夫と阿弥陀仏の関係性については、西川知雄氏が「二種深信」に基づき重要な考察を行っている。

本来「仏性」をもつわれわれ人間が、なぜ「凡夫」であるのか。一体浄土教は、なぜ人間を「仏性」的存在から「凡夫」的存在へと貶しめようとするのか。

人間が本有仏性であるか本無仏性であるかを、客観的立場から規定するならば、人間は確かに本有仏性で

ある。しかし、人間に対して客観的立場に立ち、人間は本有仏性であると規定しうるのは、法辺（仏辺）に於てである。すなわち、「人間は本有仏性である」と云いえるのは、仏の立場から人間を見た場合においてである。仏から見れば人間はすべて仏性をもつ存在であろう。しかし、人間の立場に立つて人間を見て、「人間は本有仏性である」ということは高慢に外ならない。——中略——浄土教においては、人間は「自己の仏性」を自覚することにより仏（正覚）から遠ざかり、「自己の凡夫性」を自覚することにより仏（正覚）へと近づくのである。

ところで自己の凡夫性の自覚は、その自覚が深められ徹底すれば、自己の仏性への絶望へと達する。人間の側において、人間が自己の仏性に絶望したまさにそのとき、仏の側においては人間の仏性の眞の開発が始まるのである。——中略——しかし、ここで云う「絶望」とは、人間であることを絶望することではない。自力による自己の仏性の開発に絶望することであり、むしろ自己の人間であることを「信ずる」ことである。浄土教ではかかる「絶望」を「信機」として表現する。

信機とは、自己に仏性開発の期なきこと（出離の縁なきこと）を「信ずる」ことである。⁽³⁾

この西川氏の指摘は、

「自己の仏性」の自覚＝仏（正覚）から遠ざかる。

「自己の凡夫性」の自覚＝仏（正覚）に近づく。

というものであるが、これは、凡夫の自覚と阿弥陀仏と凡夫の關係（仏凡の關係）構造を考える上で重要な意味を持っていると言えるだろう。

三、「三学非器」と「信機」に関する先行研究

「三学非器」と「信機」が共に凡夫の自覚でありながら、相違することを指摘されたのは藤堂恭俊氏であり、それを踏まえて論を展開されたのが林田康順氏である。

【藤堂恭俊氏の指摘】

三学非器＝菩薩道実践上の凡夫の自覚

信機＝阿弥陀仏の光明に照らし出される、宗教経験上の

凡夫の自覚⁽⁴⁾

【林田康順氏の指摘】

三学非器＝「あの人は悟りを開けたのに自分は悟りを開けない」＝相対的な人間観

信機「阿弥陀仏からみれば、どのような人間も所詮みな凡夫に過ぎないという深い自己内省」

Ⅱ 絶対的な人間観^⑤

このうち、藤堂氏の考察は、浄土門婦入以前と婦入以後を、菩薩道実践上の凡夫の自覚と宗教経験上の凡夫の自覚の相違があることを指摘したものであり、林田氏の考察は婦入以前と婦入以後を救済者阿弥陀仏の視点の有無によって相違があることを指摘したものといえるだろう。こういった先行研究を踏まえながらさらにプラスできる内容について考えてみたい。

四、三学非器と信機の再考察

深心（二種深信）は、信機信法の形で説かれている。『選択集』の第八章には、次の様に説かれている。

深心と言うは、すなわちこれ深く信ずるの心なり。また二種有り。一つには決定して、深く自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已来常に没し、常に流転して、出離の縁有ること無しと信ず。二つには決定して、深く彼の阿弥陀仏四十八願をもって、衆生を摂受したまう。疑いなく慮いなく、彼の願力に乗じて、定んで

往生を得と信ず。^⑥

すなわち、信機とは、決定して、深く自身は現に罪惡生死の凡夫であり、曠劫よりこのかた常に没し、常に流転して、出離の縁あることなしと信ずることである。この凡夫の自覚に立つことによって、阿弥陀仏の本願に依る以外に生死解脱の道はないと確信して信法へ移行することになる。また、信機がなければ、きちんと信法に進むことなく、自らの煩惱や罪惡によつて本願力に疑いが生じることになってしまう。法然の『浄土宗略抄』には、

この釈の意は、始めに我が身の程を信じて後には仏の誓を信ずるなり。後の信心のために始めの信をば挙ぐるなり。その故は往生を願わん諸の人、弥陀の本願の念仏を申しながら、我が身貪欲瞋恚の煩惱をも起し、十惡破戒の罪惡をも造るに恐れて、濫りに我が身を輕しめて却りて仏の本願を疑う。善導は予てこの疑いを鑑みて二つの信心の様を挙げて、我らがごときの煩惱をも起し罪をも造る凡夫なりとも、深く弥陀の本願を仰ぎて念仏すれば、十声一声に至るまで決定して往生する旨を釈したまえり。まことに始めの我が身を信ずる様を釈したまわざりせば、我らが心ばえのありさま

にてはいかに念仏申すともかの仏の本願に契い難く、今一念十念に往生するというは煩惱をも起さず罪をも造らぬめでたき人にてこそあるらめ、我らごときの輩にてはよもあらじ、なんど身の程思い知られて往生も憑み難きまで危うく覚えなましに、この二つの信心を釈したまいたる事いみじく身に染みて思うべきなり。⁷⁾

と示されている。すなわち、深心（二種深信）は「信機―始めに我が身の程を信じる」「信法―後に仏の誓いを信じる」という関係にある。もし信機が存在せずに信法のみであるならば、阿弥陀仏の救いの対象が「出離の縁の無い罪惡生死の凡夫」であることを信じることとならず、しいては本願に対する疑いとなってしまうのである。それ故に信機信法は、念仏衆生の浄土往生のために発す心として、非常に重要なのである。

このように信機信法は、念仏衆生において大切なものであるが、一方で次の様な疑問が生じることとなる。念仏行（起行）は『選択集』第三章に示されるように阿弥陀仏によって選択されたものであり、第十八願に明示されていることから、阿弥陀仏が定めたものであり、凡夫に対する要請であることが確認される。それに対し三心（安心）は、

『観無量寿經』に「もし衆生あつてかの国に生ぜんと願せば、三種の心を発すべし。すなわち往生す。何等をか三とす。一つには至誠心、二つには深心、三つには回向発願心なり。三心を具する者は、必ずかの国に生ず⁸⁾」と説かれるもののこれは釈尊の説示であり、『無量寿經』中の四十八願には見られないことから、阿弥陀仏が定めたものではないのかという問題が生じることになる。

この問題について法然はどのように考えていたのだろうか。『七箇条の起請文』には、

三心少けば往生しそうらなやと申す事極めたる不審にてそうらえども、これは阿弥陀仏の法藏菩薩の昔、五劫の間夜昼心を碎きて案じ立てて成就せさせたまいたる本願の三心なれば、徒徒しくいうべき事にあらず。いかに無智ならん者もこれを具し、三心の名を知らぬ者にても必ず空に具せんずる様を設らせたまいたる三心なれば、阿弥陀を憑みたてまつりて少しも疑う心なくしてこの名号を称うれば、阿弥陀仏必ず我を迎えて極楽に往かせたまうと聞きて、これを深く信じて少しも疑う心なく迎えさせたまえと思ひて念仏すれば、この心がすなわち三心具足の心にてあれば、ただひらに

信じてだにも念仏すればすずろに三心はあるなり。^⑥

と示されている。法然は、三心とは阿弥陀仏が五劫思惟の上、一切衆生を救済するために本願において定めたものであって、凡夫である私達がそれに対して具足できるとかできないといった思慮分別を加えるべきはないのであるという。そして、阿弥陀仏が、無智なる者も、三心の名を知らない者も具足できるようにとお考えになった上で設けてくださったのが三心であるとしている。ここにおいては、本願の三心（本願で定められた三心）という解釈をすることが出来る。

また注目されるのが『要義問答』の説示である。十八願と三心について、次のように説かれている。

阿弥陀仏の本願の文に「もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に、信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覺を取らじ」という。この文に至心というは『觀經』に明かすところの三心の中の至誠心に当たれり。信樂というは深心に当たれり。欲生我国は廻向發願心に当たれり。^⑩

ここで法然は第十八願文について「至心〓至誠心・信樂〓深心・欲生我国〓廻向發願心」であることを明らかにし

ている。すなわち『要義問答』においては「三心」は阿弥陀仏が本願で定められたものとされているのである。^⑪

こういった説示からは、念仏行（起行）のみならず、三心（安心）もまた阿弥陀仏によって選択され定められたものであるという法然の解釈を確認することができる。したがって、「信機」に示される「出離の縁の無い罪惡生死の凡夫」という自覚は、阿弥陀仏によって衆生に要請されたものということが出来るのである。

五、おわりに

本発表では、凡夫の自覚の必要性和その理論的根拠を明確にするため、次の二点について考察した。

(1) 西川氏の指摘する仏凡の關係の構造論に付加できることがあるのではないだろうか。

(2) 先行研究の「三学非器」と「信機」の説明について付加できることがあるのではないだろうか。

法然は『七箇条の起請文』において「本願の三心」という説明をなしている。そして『要義問答』においては「至心〓至誠心・信樂〓深心・欲生我国〓廻向發願心」という法然独自の重要な解釈が見られる。四十八願の第十八願に

は念仏往生の本願が示され、法然は『選択集』第三章において阿弥陀仏の選択として「選捨―諸行・選取―念仏」を示し、「念仏」阿弥陀仏が選択した往生行^⑪であることを明示した。しかしながら『無量寿経』の文面上は、四十八願中に信（三心）についての願は見られないことから、『観無量寿経』における釈尊の説示のみとなってしまう。

この問題を解決したのが『七箇条の起請文』の「本願の三心」という、三心は阿弥陀仏によつて定められたものという説示や、『要義問答』に見られる「至心」至誠心・信樂心^⑫・深心・欲生我国「廻向発願心」という説示である。『選択集』の中には、同様の説示は見られないが、法然教学の大切な内容として受け止めて良いのではないだろうか。法然は三心具足の念仏について「名号を唱うれば、三心自から具足するなり^⑬」（『つねに仰せられる御詞』）「人目を飾らずして往生の業を相続すれば自然に三心は具足するなり^⑭」（『諸人伝説の詞』）等の語を残しているが、これらの理論的根拠は、一切衆生を平等に往生せしめるための本願にあったのである。そしてそれは、三心具足の念仏が易行易修であることを明示することにもなったのである。

そして「三心」阿弥陀仏の選定^⑮とするならば、深心

（二種深信）の信機・信法もまた阿弥陀仏によつて定められたことになる。先に引用した「始めに我が身の程を信じて後には仏の誓を信するなり。後の信心のために始めの信をば拳ぐるなり」という内容も阿弥陀仏の要請であると受け止めることができるだろう。つまり、本論に関連して言うならば、信機において示される凡夫の自覚は、他ならぬ阿弥陀仏の要請であると言いうことができるのである。

以上の点より、西川氏の「仏性の自覚」仏（正覚）から遠ざかる」という仏凡の關係論に関しては、「信機（凡夫の自覚）こそが、阿弥陀仏の要請である」という内容をプラスすると共に、要請に基づく故に「信機は阿弥陀仏の意に適用することである」という内容をプラスすることができるだろう。

また、「三学非器」と「信機」については、前述した藤堂氏、林田氏の指摘に基づきつつ、

三学非器＝阿弥陀仏の要請に基づかない凡夫の自覚
信機＝阿弥陀仏の要請に基づく凡夫の自覚

という内容をプラスすることができると考えられる。浄土門帰入後の凡夫の自覚である信機は、他ならぬ阿弥陀仏によつて要請されているものであり、浄土往生を願う者にと

つては阿弥陀仏の本願に違背しないためにも重要な意味を持つのである。三心が阿弥陀仏の十八願によって定められたものである故に、「信機―始めに我が身の程を信じる」という凡夫の自覚は浄土往生にとって必要不可欠なこととなるのである。

- 1 『聖典』四・四八一頁
- 2 田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店・一九六五年）一八五頁参照
- 3 西川知雄『法然浄土教の哲学的解明』（山喜房仏書林・一九七三年）一〇五頁～一〇六頁
- 4 藤堂恭俊『法然上人研究』（山喜房仏書林・一九八三年）三八頁
- 5 林田康順『現代人における法然上人の受けとめ方』（大阪教区布教師会・二〇〇三年）一〇一～一〇二頁
- 6 『聖典』二・一四〇～一四一頁
- 7 『聖典』四・三五六頁
- 8 『聖典』一・三〇五～六頁
- 9 『聖典』四・三三八頁
- 10 『聖典』四・三八九頁
- 11 丸山博正『法然上人の信仰と深まり』（ノンブル社・二〇一六年）一四四頁参照
- 12 『聖典』六・二八一頁
- 13 『聖典』四・四七七頁

黒田眞洞の思想 ― 普寂についての言及の考察 ―

鷹 司 誓 榮

黒田眞洞の普寂についての言及を取り上げる理由

黒田眞洞が一八九三年のシカゴ万国宗教会議に際して著した『大乘仏教大意』の西欧への影響は大きく、その中でも第五章「万法唯心」は、マックス・ミュラー他多数の学者の文献に引用された。当時は科学と宗教の対立についての議論された時代であり、黒田の著書はその対立を解く鍵の役割を担った。

普寂^{〔1〕}は宝永四年生まれの華嚴学・性相学で高名な浄土律僧であり、五七歳で浄土律院長泉院住職となり、増上寺などで講義を行った。富永仲基とならび、仏教思想近代化の端緒を拓ひらいた思想家である。釈尊復古を目指し三学均修を提唱し、当時の排仏論、須弥山説批判や大乘非仏説に對し、独自の護法論を述べ、彼の説は明治時代における村

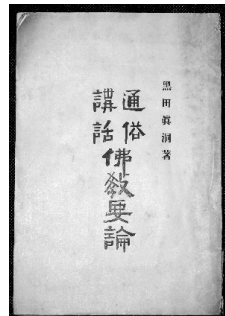
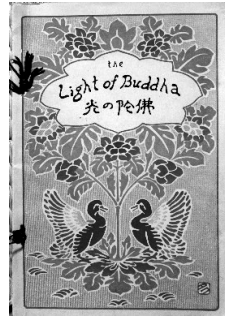
上專精の思想的基盤となった。没後、異端として否定される一方で、近代仏教学において高く評価されたとされる。

ここで黒田眞洞の浄土律僧である普寂への言及を取り上げる理由は、黒田の思想を介し、浄土律に関わる思想に現在に通じる流れがあり、一貫した系譜を有している事を確認したためである。

『通俗講話 仏教要論』における言及

黒田の仏教概説書の第二作である『仏陀の光』^{〔2〕}は国内でも好評であった。また『仏陀の光』は「仏教大意」と改題され、昭和六年に浄土宗典刊行會から発行された『浄土宗教學大系』第一巻、宗義編の第一章として全文掲載され、当時の浄土宗の一指針と扱われていた。

『仏陀の光』と『通俗講話 佛教要論』（附録『仏陀の光』の表紙



明治四十年には黒田の『仏陀の光』についての講義録である『通俗講話 佛教要論』が鴻盟社より出版されている。この中に於て黒田の普寂について見解が顕著に示される言及がある。言及の具体的言及箇所を次に引用する。

五 仏陀の解説^③

仏教は釈迦牟尼に依て宣伝せられて起った、故に仏教というのである。これは申す迄もない、そこで釈迦牟尼仏を中心とし釈迦牟尼仏を本尊とすると、一代の仏教皆釈迦より流れ来たものである。然に古来、ソ一分かりきったる事柄を南閩浮提此娑婆世界の仏教は印度出興の釈迦が根本である。淨飯大王の王子として生れた其仏が娑婆世界の教主であり、本尊であると大層力

を籠めて説れた人もあるが（普寂師の類）時弊に対し尤の事である。さて今日の有様は如何、浄土宗真宗あたりでは弥陀経に依り弥陀を唱へ弥陀を本尊とする。真言宗では大日経に依り大日如来を本尊とする、又華嚴経は釈迦の説法ではない盧舍那仏の説と古来から云て居る。仏教は釈迦の説法許りではない。盧舍那仏、弥陀、大日の教法あり。色々な教がある。そこで此の娑婆世界の仏教の根本 仏教の本尊は却て釈迦牟尼仏はそっち退けであると、とんだ間違いだである。浄土宗真宗の念仏宗の方へ這入ると釈迦はそっち退けで、弥陀の外は余仏余菩薩と云て見向きもせぬ。真宗杯では釈迦の降誕会を勤めませぬ。一向見向きもせぬ。どうも弥陀本尊と云ふ為に意外の処に間違が起る。ソ云ふ有様ですから娑婆の仏教中心本尊は余仏でない釈迦であると主唱したのは尤なことである。其れは浄土宗真宗では弥陀、真言宗では大日、華嚴は盧遮那仏と云ふ如きはそれぞれ各々教義のある事で別段の御話である。兎に角娑婆の仏教としては釈迦が本尊、釈迦が中心である。最も力を籠めて主唱するは古来よりの説にして現時の説ではない。本尊は釈迦牟尼仏である。

傍線部「普寂師の類」という表現より、普寂の影響は当時依然として僧侶の間では大きかったことが窺われる。さらに通俗講話というこの本の題名からすれば、僧侶以外の一般の人々にもある程度知名度があったと考えられる。このことは西村玲の述べるように、同時代、村上專精が『大乘仏説論批判』⁽⁵⁾において同じく近世浄土律院派の僧侶である敬首、普寂が歴史的に大乘仏説批判を行っている僧侶であるとしてその概要を掲載し、さらに結論最後尾において普寂の『顯揚正法復古集』を引用して著書を結んでいる。また、織田得能は明治二八年『和漢高僧伝』下巻に普寂伝を掲載し、更にこの『和漢高僧伝』より転載として幸田露伴による『日本史伝文選』⁽⁸⁾巻下に掲載されている。また、三田村鳶魚の『教化と江戸文学』⁽⁹⁾にも普寂伝の掲載がある。普寂の知名度は高く、昭和初期までは度々人の口に上っていたことがわかる。

しかし、普寂を代表とするような浄土律僧に対しては江戸時代からの檀林、官僧の批判もあり、又、明治五年の太政官布告百三十三等の政府の介入に依り、戒律が仏教者の手から離れた影響もあり、律僧の業績は次第に語られなく

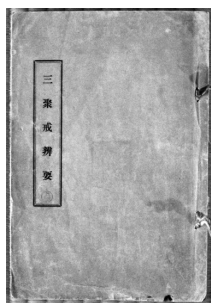
なってしまうと考える。

かかる普寂への言及から黒田にも大乘仏説批判に見るような歴史的な思想の発展経過を冷静に見極める姿勢と釈尊復古といった姿勢を見る事が出来るといえる。

『三聚戒弁要』の採用

律院派としての菩薩戒解説としての普寂の著『三聚戒弁要』が、黒田眞洞編にて明治二八年に浄土宗務所學務課より出版されている。当時の尋常予備課余乗教科書⁽¹⁰⁾として使われており、黒田の教育者としての姿勢の中に普寂等律僧の影響が色濃くあったことの証といえる。

『三聚戒弁要』明治二八年浄土宗務所學務課の表紙



同書版本の表紙（普寂の著書の多くは綱要の図解を掲載する）



列挙するの煩を避け、大綱を云はゞ、縁起、相傳及大意の三に分ちて辨ぜり、

黒田の『選択本願念仏集』の講義中の言及

『浄土教報』掲載の「選択集」は、黒田が芝中学校で行った講義を収録したものである。「選択集大綱」として明治四三年に東光社より出版された『浄土宗要十講』に勸息義城、桑門秀我等の講義とならび収録されている。言及部分を見てみる。⁽¹⁾

古来本集を講ずるに玄談と唱えて集中肝要の事を陳べ來れり、今之を事々しく擧げずとも諸子は既に了解せられしなるべきが、嵯峨立道上人（普寂に聞法し華嚴唯識に達したる學者にて宗學の事に力を竭されし人、行誡上人も曾て此人に聴講せられしと）の玄談てふものあり、簡にして要を得たりと信ず、然も今一々之を

傍線部に立道そして普寂へと続く系譜につき言及がある。立道は普寂から華嚴・唯識等の学問及び菩薩戒を授かっている。黒田による普寂の著作『三聚戒弁要』の初学者用教科書化などからも普寂、立道、行誡、そして行誡に師事した黒田眞洞へと普寂からの一つの流れを見る事が出来る。

黒田がここで言及している立道⁽²⁾は、行誡に大きな影響を与えた師であり、幼少時に聖光開基の寺町聖光寺にて教養を受けたことから、鎮西教学の顕彰に努め、後年は捨世派正定院に住し、寛政五年（一七九三）慈雲尊者から、京都西ノ京阿弥陀寺で伝法灌頂を受けている。明治四十年に刊行された『浄土宗全書』（以下『浄全』）第七巻収録の『徹選択本願念佛集』（以下『徹選択』）は天保六年版で巻頭に立道の『徹選擇』の大意とも言える『徹選擇集試言』が掲載され、『浄全』第十巻『浄土宗要集（西宗要）』も立道が天保二年天保二年二月校正印刻したもので自ら序を書いており『浄全』編集当時の教学への立道の影響が引き続き残っていたといえる。また行誡は十七歳の時、立道七十一歳の

時に正定院を訪ねており行誡の仏学の基礎はここで培われたとされ、又そこで立道から慈雲の『十善法語』の講義を受けている。

雑誌『宗教界』掲載の黒田の記事

先に述べた『通俗講話仏教要論』での一般向けの講義とは対極にあるとも言える黒田の宗教者としての姿勢を示す『宗教界』掲載の記事がある。当時黒田のもとに訪れた学生が弥陀の解釈についてまず方便説についての意見を求め、更に哲学上の解釈を求めた折に黒田が述べたことに關しての記事である。前述の通俗向けの講話とは全くといえるほど違う黒田の真摯な宗教者としての姿勢が見て取れる。ここでは黒田の仏教は哲学とは相いれないものとしての宗教者としての立場が示される個所⁽¹³⁾を引用する。

曾て面識なき二学生の来りて、老生の弊房を叩く者あり^マ延いて面謁す。学生未だ寒暄を陳へす、老生其来意を問ふ、学生曰く、私は弥陀の解釈を求る者なり、如何にして真正に弥陀を解釈し得べき乎、嘗て真言の高僧に就て聞に、浄土の三部經所説の如き、弥陀仏は總て是方便説なりと云へり、方便ならば仮説なり、仮説の弥陀と

して解釈して正當なるものなりや、

このように学生が弥陀方便説についての質問に対し黒田は次のように答えている。

天台、淨影、慈恩等の諸大士の説、皆三部經所説の弥陀を以て方便と為せり、等しく方便と云へとも、其立脚地皆異なれり、教本とする立脚地は異なれとも、方便説と為すに於ては蓋一致せり、老生竊かに信ず、三部經所説の弥陀以上に、重々に弥陀の莊嚴利生の相を説くとも皆方便の範圍を超越すべきにあらず、又三部經所説の弥陀以下に於いて、重々に弥陀の莊嚴利生の相をも説くを得へし、此事決して言論之を説くにあらず、教意を探り之を推すに、弥陀以上に弥陀あり、弥陀以下に亦弥陀あり、而して皆是方便説と信じて決して謬見にあらずと思へり。方便説なればとて、無義無益の説にあらず、教理の解釈上、之を方便説と為すまでにして、無き物を説いて有と為し、虚妄の方を仮称して真実と云ふが如きにあらず、老生は方便説たる弥陀を信じて毫も疑ふところなし

ここにおいて黒田は方便説としての弥陀を肯定したうえでの弥陀への信を強調している。次にさらに哲学上の解釈についての質問が続く。

学生又曰く、哲学上実体現象の説に配合して、弥陀を解釈せは、本有本成の理仏は即是実体なり、七宝莊嚴の淨土は是現象に属すべきものとせば理解し得べきものと思へとも、其現象界なるものは、実験界以外のものは現象にあらず、唯理想に属すべきものなり、もし哲学上弥陀を解釈せは如何。(中略)

強て哲学上より仏教を解釈せは、敢て解釈が出来ぬに限らざるも、若哲学上より解釈せば、既に仏教にあらず、仏教は徹頭徹尾宗教眼目を以て解釈せねば大なる謬見に落在すべし、

ここでは黒田は「宗教眼目」という言葉を用い、哲学解釈を退ける姿勢を見せている。

当時の哲学の状況との対比

前述のとおり、黒田が仏教解釈において拒絶していた当時の哲学界との仏教との関わりを確認してみたい。鈴木大拙の西田幾多郎にあてた明治三十年十二月の手紙に非常に興味深い文章⁽¹⁴⁾があり、参考に抜粹する。

今日の社会既に昔時の社会にあらざれば、僧侶制度の如きも勿論改革を要し、兼ねて仏教教理にも解釈の方法を更新すべきものと信ず、僧侶制度は暫く措き、教理の説明には最早天台真言など云う哲学めきたるものは用ゆべからず、さりとして禪を慕向につきつけられても閉口ならん、憾らくは仏教文学は浩瀚に過ぎず、基教一巻の新約書の単簡にして無限の意味を含むが如くならず、其上仏教經典は余り哲学的臭味を含む故、或る人には面白からんも、一般には難透難入なり、何れの点より見ても日本今日の仏教は一大クライシスに臨めるものと云ふべきか

当時アメリカにいた鈴木から西田幾多郎への書簡である。

古来の日本の仏教教理が一般には難解すぎるとしている。翻して考えると仏教教理を自らも研究し、西田幾多郎との間でも多くの意見が取り交わされていたことが窺われる。また天台真言などを哲学的臭みがあると批判的にとらえているところも興味深い。

また、日本の哲学を代表する西田幾多郎により明治四十四年には有名な『善の研究』が著されている。その最後尾は次のように締めくくられている¹⁵。

知と愛との關係を述べた所で、今之を宗教上の事に當てはめて考へて見よう。主觀は自力である、客觀は他力である。我々が物を知り物を愛すというのは自力をすて、他力の信心に入る謂である。人間一生の仕事が知と愛との外のにないものとすれば、我々は日々到他力信心の上に働いているのである。学問も道德も皆仏陀の光明であり、宗教という者は此作用の極致である。学問や道德は個々の差別的現象の上に此他力の光明に浴するのであるが、宗教は宇宙全体の上に於て絶対無限の仏陀その者に接するのである。「父よ、もしみこ、ろにかなはゞこの杯を我より離したまへ、され

ど我が意のままをなすにあらず、唯みこ、ろのまゝになしたまへ」とか、「念仏はまことに淨土にむまる、たねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」とかいふ語が宗教の極意である。而してこの絶対無限の仏若しくは神を知るのは只之を愛するに因りて能くするのである、之を愛するが即ち之を知るである。印度のヴェーダ教や新プラトーン学派や仏教の聖道門はこれを知るといひ、基督教や淨土宗はこれを愛すといひ又は之に依るといふ。各自その特色はないではないがその本質においては同一である。神は分析や推論に由りて知り得べき者でない。實在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的な者である。我々が神を知るのは唯愛または信の直覺に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我唯神を愛すまたはこれを信ずといふ者は、最も能く神を知り居るものである。

当時、黒田が仏教は哲学的解釈とは相いれないものであるとして斥けていた哲学界で右のような宗教觀に達していた。方便説を信ずると力説した黒田の態度と通ずるものが

感じられる。

まとめ

黒田の普寂への言及などから黒田自身の大乗仏教思想の解釈の基盤は、普寂、立道等浄土律僧の思想を汲むものであるといえる。江戸中期より既然大乗非仏説論や天文学等の西欧科学等の流入を受けて、護法の論理展開として発展したものであり、釈尊復古主義に通ずることも注目すべき特徴である。尚、当時の日本の哲学界においても日本の仏教思想は常に思索の対象でありその理解には宗教者、哲学者の立場の違いを超えた共通性がみられる。

- 1 『新纂浄土宗大辞典』一二六八頁
- 2 『仏陀の光』明治三十六年 浄土宗第六教務所
- 3 『通俗講話仏教要論』明治四十年 鴻盟社 五〇～五一頁
- 4 『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』
一四四～一四六頁 トランスビュー 2008年
- 5 『大乗仏説論批判』村上専精 明治三十六年 光融館
- 6 『浄土宗典籍目録』一一五頁
- 7 『大乗仏説論批判』村上専精 明治三十六年 光融館 二四七
～二五一頁
- 8 『日本史伝文選』卷下 大正九年 大鑑閣 二八八～二九〇頁

- 9 『教化と江戸文学』大東出版社 昭和一七年 二四三～二四五
頁
- 10 『浄土宗現行宗制法規類纂』一二九頁
- 11 『浄土教報』第八百六十四號 明治四十二年八月二日 一～四
頁
- 12 『立道上人』洛西嵯峨正定院 昭和十年 参照
- 13 『学仏者の用心』『宗教界』第二卷第五号 明治三十九年 九～十
一頁
- 14 『西田幾多郎宛 鈴木大拙書簡』西村恵信編 岩波書店 二五
～二六頁
- 15 『西田幾多郎全集』第一卷 岩波書店 一五八～一五九頁

『群疑論序』再考——懷感の没年と『群疑論』の成立——

長尾光恵

一、はじめに——『序』の概要——

『群疑論序』（以下、『序』）は「屯田員外郎平昌孟銑」が著したものであり、懷感への讃嘆、『群疑論』が未完成のまま懷感が死んだこと、弟子の懷憚が孟銑に序文を依頼し『群疑論』七巻を編集し完成させたことなどの情報を収録する。この『序』は宝永版（義山本、『浄全』の底本）のみにあり、他の諸本には見受けられない。『群疑論序解』（以下、『序解』）の奥書にはその著者である程詒が洛北宗蓮寺、小石川伝通院などから『序』付きの『群疑論』を発見し、それを義山に贈呈したと述べている。⁽¹⁾つまり『序』は『序解』が著された正徳元年（一七一一）頃に本国において発見されたものであり、資料的に極めて怪しい文献なのである。しかし「隆闡法師碑」⁽²⁾（西安碑林博物館蔵）お

よび敦煌写本「T x 04930」⁽³⁾（ロシア科学アカデミー東洋写本研究所蔵）でしか存在を確認できない懷憚が登場するため、ある程度の資料的価値を有すると考える。

二、問題の所在——先行研究における議論——

従来『序』を以て、金子寛哉氏と村上真瑞氏の両氏が懷感の没年と『群疑論』の成立年代について議論を繰り広げてきた。前者は『序』の「閑歳易掩」を論点にしたもの、後者は『序』の著者孟銑を論点にしたものである。⁽⁴⁾

（一）懷感の没年について——「閑歳」をめぐる議論——
〈金子説〉⁽⁵⁾

懷感の没年は六九九年。「閑」を同音の「亥」の誤写と指摘、懷感の没年を亥年と推定。また『武周録』（六九五年成立）に「大福光（先）寺校経目僧懷感」

(大正五五、四七五中)とあることから懷感の没年を六九五年以降の亥年である六九九年と推測。

〈村上説〉⁶⁾

懷感の没年は七〇〇年。「開」は「間(＝間)」の古字であり「開歳」は「一年をおいて」という意味である
と指摘、「開歳易掩」を懷感と懷憚が「一年をおいて
続けて隠れられた」と訳し、懷感の没年を懷憚の没年
(七〇一年)の一年前である七〇〇年とする。

(二) 著者「孟銑」について―孟銑と孟詵―

〈金子説〉⁷⁾

『序』の著者「孟銑」(屯田員外郎・従六品下)と『新
唐書』に登場する「舍利石函」の作者「孟詵」(朝散
大夫行司馬・従五品下)を同一人物とする。彼の役職
から『序』の成立は「舍利石函」の前と推定し『群疑
論』の成立を六八五年頃―六九四年とする。

〈村上説〉⁸⁾

金子氏が懷感の没年を六九九年としながら『序』の成
立を六八五年頃―六九四年とする矛盾を指摘。また
「銑」と「詵」は音が違うこと、『序』に見られる戦争
的表現が「舍利石函」には見受けられないことから

「孟銑」と「孟詵」は違う人物であると主張。

三、『群疑論序』再考

従来『序』は宝永版の訓点、『序解』の注釈を参考に読
解されてきた。しかし『序』を再調査したところ、これが
駢文体を用いた文章であることが判明した。⁹⁾ 駢文体とは対
句を基調とした文体であり、三文字―十文字程度の対句や、
隔句と呼ばれる上下数文字に分かれる対句を以て構成され
る。これらは発句や送句、漫句などにより区切られ、その
区切りを以て一連の文章となる。また駢文体には平仄や韻
律を整えた美文も存在している。『序』は平仄や韻律こそ
整備されていないが、全てが駢文体であり、対句表現とし
て読解することができ¹⁰⁾る。その視点から先行研究をみると、
『序』の読み方自体および『序』を用いた考察に多数の問
題点が見受けられる。

(一) 再考―懷感の没年について―

① 先行研究の問題点

先学が「開歳」を論点として懷感の没年を議論している
ことは既述の通りである。但し先学における「開歳易掩」
の読解は二つの問題点を有する。第一は「開歳」にのみ焦

点をあわせ「易掩」の考察が不十分であること、第二は対句となる「長年先逝」との関連を考慮していないことである。金子氏は「開歳」を「亥歳」の誤写と推測するが、それでは「易掩」を読み解くことができず、「長年先逝」との関連も見いだせない。村上氏は「開歳」を「開歳」とし、「開歳易掩」を「二年をおいて続けて隠れられた」と訳す。確かに『大漢和辞典』等において「開」は「間」の古字もしくは異体字とされ、「開歳」を「隔年・一年おきに」の意とする用例も認められる。しかし氏が「易掩」を「続けて隠れられた」、即ち「続けて死んだ」と訳したことは極めて不当であると言わざるを得ない。「掩」という字は「かくす・おおう・つくす・とじる」などの意を有するが、直接的に「死ぬ」という意を持つ用例は見受けられない⁽¹¹⁾。もし仮にその意から「死ぬ」という意を暗喩したものであったとしても、「易」という字に「続けて」、つまり「連続して」という意を持つ用例は見受けられない。「易」には「かわる（かえる）・あらためる（あらたまる）・容易い」などの意を持つ用例が認められるのみである。そのため氏の訳文は適当とは言えないものであり、「開歳」にのみ焦点あわせた恣意的な訳文という他ない。⁽¹²⁾さらに村上氏の説

では孟銑に『序』を依頼し『群疑論』七巻を編纂し完成させた懷惴の没年を、孟銑が『序』を著述している段階ですでに知っているという矛盾が生じており、そのことから氏の説は不妥当である⁽¹³⁾と考える。

②再考

『序解』ではこの「開歳易掩」について、「開」の字義を『正字通』や『海篇』より「門扉」や「年始め」等であると示した上で次のように述べている。

皆不易解。按開歳易奄之上譌也。開経歴也。奄忽也遽也。

（これらの字義では）解釈し難い。考えてみるに〔開歳易掩は〕開歳易奄の間違いである。開とは経る・歴る（の意）であり、奄とは忽ち・遽に（の意）である。

（『序解』一七丁表）

「開」を「閔」、「掩」を「奄」の誤写であると推測し、この句の意を「年を経るのは瞬く間である」とする。『序解』では「長年先逝」を「年長者である懷惴が懷惴より先に死亡した」という意で取っているため、この対句全体の意は「歳月の経過は早く、年長者は先に死ぬ」となり、対句表現としても何ら問題はない。⁽¹⁴⁾但し筆者は「開歳易掩」はそ

のままに読解することが可能であると考え。「閑」の字は『序解』の述べる通り、「門扉」や「年始め」等の意味を有する。また「掩」の字は「閉じる」という意を持ち、「門戸や扉を閉める」という意の用例が多く見受けられる。つまり「閑」と「掩」は親和性が高く、「閑」は「歳」に付された意匠的表現と理解することができるのである。もしそうであるならば次のように読解し得る。

閑歳易掩 長年先逝

閑歳は易く掩じ、長年は先に逝く

門扉の〔中をくぐり、それにより改まり経過する〕ような歳月は容易く閉じてしまう。年長者〔である懐感〕は〔年少者である懐憚より〕先に死んだ。

但し「閑」は「閑」の古字であることもまた確かであり、もしそうであるならば次のように読解し得る。

閑歳易掩 長年先逝

閑歳は易く掩じ、長年は先に逝く

〔両者の〕間隙の歳月は〔年長者が死ぬことにより〕容易く閉じ〔縮ま〕る。年長者〔である懐感〕が〔年少者である懐憚より〕先に死んだ。

いずれにせよ、先行研究の議論のように「閑歳易掩」を以

て懐感の詳しい没年を判断するのは不可能であると考え。そのため懐感の没年考の材料は『武周録』の記述のみとなるが、これについても「大福光（先）寺校経目僧懐感」と『群疑論』の著者「西都千福寺大徳懐感」が同一人物であるという確証は現状においてはなく、懐感の没年考は次の二つの仮説を立てる必要を生じる。

i 同一人物の場合：六九五～七〇一年

ii 違う人物の場合：???～七〇一年

(二) 再考―著者「孟銑」について―

① 先行研究の問題点

金子氏が『序』の著者「孟銑」と『新唐書』に登場する「舍利石函」の作者「孟誥」を同一人物とし、村上氏がそれを批判して「孟銑」と「孟誥」は違う人物であると主張したことは既述の通りである。但し両氏の見解はそれぞれ問題点を有する。金子氏の問題点は無批判に「孟銑」と「孟誥」を同一人物として論を進めたことにあり、村上氏の問題点は「孟銑」と「孟誥」を違う人物と判断した論拠が適當ではないことにある。村上氏は「銑」と「誥」は文字とその意味、また字音に関しても現代中国音ないし日本語音でも異なっていると述べ、さらに『序』に存在する戦

争的表現が「舍利石函」に存在しないと主張し、「孟銑」と「孟誦」を違う人物と判断している。前者に関しては氏の言う通り「銑」と「誦」は字義から字音に到るまで異なる文字である。しかし氏の指摘には『序』が本国において保存されてきた文献であるという思考が欠落している。確かに厳密に言えば「銑」と「誦」は字音が異なるが、日本語ではどちらも「セン」と読むため、字音による誤写の可能性は考え得る。また金偏と言偏の誤写の可能性も排除し切れない。後者に関しても氏の言う通り、『序』には戦争的表現が存在し、『舍利石函』には存在しない。しかし氏は両文献の趣旨の相違を考慮していない。『序』は煩惱を減し三昧を獲得した懷感を讃嘆したものであり、戦争的表現は煩惱を打破した部分の讃文に用いられている。一方で「舍利石函」は得難い舍利が武則天の治世下において発見されたことを讃嘆する文、即ち武則天の治世自体に対する讃文である。そのため「舍利石函」に戦争的表現がないとしても、その趣旨からして妥当なのである。

②再考

上記において、金子氏の同一人物説、村上氏の批判のいずれにも問題点があることを論じた。しかし正直な所、筆

者にはこの「孟銑」と「孟誦」が同一人物か異なる人物かを判断することは難しい。新出資料や研究の進展を待つこととし、ひとまず現状において『序』の成立年代考には次の二つの仮説を立てる必要がある。

iii 同一人物の場合……六八五～六九四年
iv 違う人物の場合……？～七〇一年

四、『群疑論』の成立と懷感の生涯に係る推論

懷感の没年および『序』の成立年代について、それぞれに二つの仮説、即ち i と ii、iii と iv が存在する。それらを統合すると次のようになる。

- ・ i と iii ↓ 矛盾が生じるため不成立
- ・ i と iv ↓ 懷感の没年……六九五～七〇一年
- 『序』の成立……六九五～七〇一年
- ・ ii と iii ↓ 懷感の没年……六九四年以前
- 『序』の成立……六八五～六九四年
- ・ ii と iv ↓ 懷感の没年……？～七〇一年
- 『序』の成立……？～七〇一年

三つの仮説が矛盾なく成立し、現状においてこれらの是非は判じ難い。しかし先学が言及しない、いくつかの文献を

用いることで、懷感の生涯と『群疑論』の成立年代をある程度推測することが可能であると考ええる。

(二)『群疑論』の成立についての推論

近年、大屋正順氏が『群疑論』の敦煌写本の研究を進めており、その一つに杏雨書屋所蔵の敦煌文献「羽〇二一」がある。¹⁶羽〇二一は万歲通天元年（六九五五年）の写本で、現行本の巻第七をその内容としながら「□疑論第二」という尾題を有する文献である。これより現行本とは調巻の違う『群疑論』が存在したことが考えられ、大屋氏は『序』の記述から『群疑論』には懷感原作本（懷惲編纂以前の本）と懷惲編纂本の二種類が存在していた可能性を指摘している。これは示唆に富む指摘であり、いくつかの天平写経目録には「問答二卷懷感撰」「問答一卷懷感師」「釋淨土群疑一卷懷感師述」という記述が確認できる。¹⁷そのため現行本とは調巻の異なる、いわゆる懷感原作本が六九五五年の段階で既に存在していた可能性が高い。

(二)懷感の生涯についての推論

懷惲に関する資料はこれまで『序』と「隆闡法師碑」のみが知られてきた。しかし近年、黄海静氏が高宗期の宮廷写経の奥書の断片である「ㄐ×04930」に注目し、そこに

「實際寺懷惲」という記名があることを指摘している。¹⁸黄氏は写経の時期（六七一～六七七年、ㄐ×04930は監査役の名から六七五～六七七年の可能性が高い）、善導が實際寺の僧として龍門奉先寺の檢校役を務めた時期（六七二～六七五年）、懷惲が六六八年に出家して善導を師としたことなどから、ㄐ×04930の實際寺懷惲と、善導の弟子であり『群疑論』の編纂者である懷惲を同一人物と判断している。氏の研究から懷惲が六七〇年代半ばには既に善導に師事していた可能性が高いことが窺え、これより懷惲より年長にして兄弟子である懷感も少なくとも六七〇年代半ばには善導に師事していた可能性が高いと推測できる。

懷感の生涯は伝記より、念仏を信じず広く仏教を学んだ時期（修学期）と善導門下となり念仏行者となった時期（歸浄期）の二つに区分できる。懷感の用いる経論で最も訳出ないし撰述が遅いのは、浄土教関連以外では『成唯識論』（六五九年訳出）、浄土教関連では善導の『往生礼讃』や『觀經疏』¹⁹などである。²⁰『成唯識論』について懷感はその自体ないしその語句に言及するが、それらは『瑜伽論』や『撰大乘論』等との併用であり、また彼は『成唯識論』所説の仏身論や識心説などには依らない。そのため懷感が

六七〇年代半ばには善導に師事していた可能性が高いことを考えると、修学期は『成唯識論』訳出（六五九年）後まもなく乃至遅くとも六七〇年代半ばまで、帰浄期は早ければ六六〇年代前半乃至遅くとも六七〇年代半ばからと推測することができ。また『群疑論』の成立は善導の著作群の後であるため、懷感原作本の成立年代は善導の著述活動終了頃（六七二年頃²¹）から六九五年、懷惲編纂本の成立は懷感の没年から懷惲の没年（七〇一年）となる。²²

おわりに

以上『序』を再検討し、『序』は駢文体であること、従来の論点では懷感の没年と『群疑論』の成立年代の特定は不可能であることの二点を指摘した。またいくつかの新出資料を用いることで、懷感の生涯と『群疑論』の成立年代の定点がある程度推測できることを論じた。

現状ではこのように推論を立てるのが限界である。これについては新出資料の発見や懷感教学に関する今後の研究の進展を待つて、再び論じる必要があるだろう。

1 『序解』奥書（一八丁裏）参照

2 「隆闡法師碑」については金子寛哉『釈浄土群疑論の研究』（大正大学出版会、二〇〇六）参照

3 「『群疑論』については黄海静「武則天仏教政策の新研究」（二〇一六年度中央大学学位請求論文）参照

4 このほかにも廖明活「懷感的浄土思想」（臺灣商務印書館、二〇〇三）もこれについて言及しているが、両氏の議論の域を出るものではないため、今回は省略する。

5 金子前掲書二三～二四頁参照

6 村上前掲書一九～二二頁参照、同『釋浄土群疑論』巻第一和訳・辞典（山喜房、二〇一七）一九頁参照、

7 金子前掲書二六～四六頁参照

8 村上前掲書四六七～四六八頁参照

9 金子寛哉先生より『序』は訓点を省いて読むべきであるというご助言をいただき、また前島信也氏よりこの『序』は駢文体であり、そのように読解すべきであるとの指摘をいただいた。本研究における成果は両先生の教導によるところが大きい。両先生の学恩に感謝申し上げる。

10 令和元年九月四日に大正大学で行われた「令和元年度浄土宗総合学術大会」において、『序』を対句ごとに整理し、実字（名詞）や虚字（動詞・形容詞）を色分け、また平仄を表記し、さらにそれに基づいた『序』の書き下し文と現代語訳を付した資料を配布した。本稿では紙数の関係上省略するが、後日改めて適宜修正したものを資料として発表したい。

11 本稿では『大漢和辞典』や『大字典』など本国における字典をはじめ、『康熙字典』や『王力古漢語字典』など、またそれらを通して『説文解字』や『正字通』などを用いた。さらに仏典にも視野を広げ、その用例を確認した。

12 本稿を執筆するにあたり村上前掲和訳書を参考文献の一つとして用いた。しかし村上氏の訳文は前後の文脈ないしその

文言からは到底読み取れないような恣意的な補訳が極めて多く、また語句の翻訳に際しては文脈を考慮せずに「中村元著仏教語大辞典」における語義解説の文をそのまま挿入し訳文を構成する例も数多く散見される。そのため氏の現代語訳のクオリティには疑問を呈さざるを得ない。このような訳文の作成の仕方は氏が諸研究において提示する訳文にも見受けられる傾向である。氏の実績は誰もが認めるところであり、氏が実行している『群疑論』全文の現代語訳という大事業は否応無しに後世の研究に大きな影響を与え得る責任ある行為である。ぜひご自身による全面的な是正や修整を期待したい。

13 懷惴が『群疑論』七巻を編集し終わり、孟銑に序文を依頼してすぐに死亡し、懷惴が死亡した後に孟銑が『序』を著した可能性も考え得る。しかし『序』からそのような時系列を読み取することは不可能である。懷惴が孟銑に序を依頼した件の後、すなわち『序』末尾に「言之爲七卷、宣之爲一部」（浄全六、二上）という表現があり、『序』の持つ情報上においてはむしろ「懷惴が孟銑に『序』を頼み、孟銑が『序』を著し、懷惴がそれを付して『群疑論』七巻一部を完成させた」という時系列が成り立つと考える。

14 但し『序解』は「閲歳」を「歳月の経過」という名詞ではなく、「歳を閲るは」と読み「閲」を動詞として解している。これでは対となる「長年先逝」と実虚があわなく、訓読として妥当ではないと考える。

15 『全唐詩』には「掩」を門を閉じるの意味で使う用例が多く見受けられる（例えば岑参「西掖省即事」など）。

16 大屋正順「杏雨書屋所藏『釋浄土群疑論卷七』について」

（『佛教論叢』五九、二〇一五）など

17 『紫微中台奉請經論疏目錄』（『大日本古文书』一二、三八二）／『書写所經疏奉請帳』（『大日本古文书』一二、三八七）／『僧智愷論疏奉送啓』（『大日本古文书』一三、三五）など。本文は「懷威」であるが「釋浄土群疑一卷懷威師述」より「威」の字は「感」の字の誤写であり、「懷威」は「懷感」のことであると判断した。

18 黄海静「武則天仏教政策の新研究」（二〇一六年度中央大学学位請求論文）

19 懷感は『觀經疏』を直接は引用しないものの、『群疑論』には明らかに『觀經疏』の文言を意識した箇所（「止住百歳章」浄全六、四六上など）や『觀經疏』の解釈を依用する箇所（「当根仏法章」浄全六、四九上など）が存在する。

20 善導の著作である五部九巻の成立前後については現在学界で意見が分かれているため、このように併記した。

21 柴田氏は善導の著作活動は六七二年には終了していたであろうと推測している（柴田氏前掲書四二―四三頁参照）。

22 もし懷感原作本の著者名が現在と同じ「千福寺大徳懷感」であったなら、その成立は千福寺建立（六七三年）以降となる。

「廬山寺本」の書き入れについて ―順序と時期―

春 本 龍 彬

一、はじめに

廬山寺の所蔵する『選択集』（以下、「廬山寺本」）には数多くの書き入れが遺されている。

これまでも「廬山寺本」の書き入れは幾度となく取り上げられ、様々な論及が行われてきた。そして、それと同時に必ずと言って良いほど言及されてきたのが書き入れの順序や時期についての問題であった。^①

しかし、書き入れが複雑な様相を呈していたからなのか、その問題が訓点まで含めて総合的に検討されることは、これまでになかったようである。

そこで本稿では「廬山寺本」の実態を解明するためにも、今一度「廬山寺本」の書き入れに焦点を当てて、どのような順序で書き入れが施されたのか、或いはどの時期にどの

ような書き入れがあったと認められるのか考察してみたい。

二、種類

考察に先立ち、本節ではまず書き入れの種類について整理する。

書き入れは大きくA「本文を整えるためのもの」、B「訓読の結果を書き表すもの」、C「原装の状態を示すもの」の三種類に分類出来る。

はじめにAは基本的に推敲の痕跡と受け止められる書き入れである。文字の挿入、削除、訂正、移動が様々な方法を用いて指示されている。挿入文へ更に文字を挿入したり、^②削除した文章を改めて再生するなど、^③二次的に施された^④と見て取れるものもある。ただし、Aの中には撰述時に筆記の誤りを直す目的で書き入れられたと見られるものが幾つ

が含まれている。したがって本稿の考察内容に直接関係するわけではないが、撰述の状況を検討するには、それと推敲の痕跡とを区別する必要があると言える。

続いてBは所謂、訓点である。引文には記入されており、私積段の特定の部分にのみ付されている。訂正されていたり、異読を示す形で書かれている箇所もある。⁽⁴⁾⁽⁵⁾⁽⁶⁾

最後にCは丁付のようなものである。なお、これは四箇所には確認されない。⁽⁷⁾その上、文字の形状からして各々が別々に書き留められたと把握される。

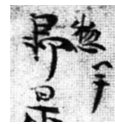
三、順序

では「廬山寺本」の書き入れはどのような順序で施されたのであろうか。

本節では主にAとBに分類されるものが関連性を持って施されている箇所注目してみたい。なぜならそのような箇所は、書き入れられた順序がおおよそ分かるからである。

①訂正された文字へ訓点が付されている所（訂正↓訓点）
本事例は五丁才、五丁ウ、六丁才などに以下のように確認される。

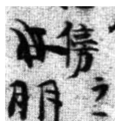
○五丁才



○五丁ウ



○六丁才



訓点を表記するには、加点对象の文字が前もって記されていないと見なければならない。よって本事例に基づけば、訓点の記入より以前に、見せ消ちと傍書を組み合わせさせた訂正が行われていたと言える。

②挿入された文字へ訓点が付されている所（挿入↓訓点）
本事例は五丁ウ、六丁ウ、一一丁才などに以下のように確認される。

○五丁ウ



○六丁ウ



○一一丁才



加点对象となる文字が存在しなければ、そもそも訓点を付与することは不可能である。したがって、本事例から訓点の書き入れに先立ち、文字を挿入する作業が実施されていたと理解出来る。

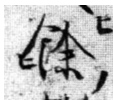
③ 訓点の付された文字を削除している所（訓点↓削除）

本事例は一三丁ウ、七四丁ウなどに以下のように確認される。

○一三丁ウ1



○一三丁ウ2



○七四丁ウ



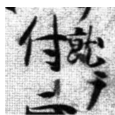
削除されている文字に対して、わざわざ訓点を付すよう

なことは基本的にありえないと言って良い。そのため本事例より、訓点が書き加えられた後で、加点对象となった文字が削除されたと把握される。

④ 訂正のために傍書された文字へ訓点が付されている所（訂正↓訓点）

本事例は一四丁オに以下のように確認される。

○一四丁オ



①と非常に似ているものの、本文の文字は見せ消ちされていない。傍書によって文字を訂正しようとする試みが行われ、その後に訓点が打たれたと思われる。

⑤ 挿入された文字と訓点がまとめて削除されている所（挿入↓訓点↓削除）

本事例は一五丁オ、一五丁ウなどに以下のように確認される。

○一五丁オ



○一五丁ウ1



○一五丁ウ2



③と似ているが、本事例は挿入された文字に対するものであり、性格が異なっている。先に文字が挿入され、挿入された文字に対して訓点が加えられた後、挿入文字と訓点が全体的に削除されたようである。

⑥ 訂正の指示と訓点がまとめて削除されている所（訂正↓訓点↓削除）

本事例は二八丁ウに以下のように確認される。

○二八丁ウ

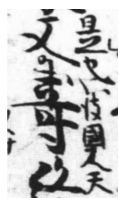


①や④とは違い、今度は傍書された文字が訓点まで含めて全体的に削除されている。書き入れの順序としては、まず訂正の指示が傍書され、次いで訓点が付けられたようである。そして、最終的に全て削除されたと判断出来る。

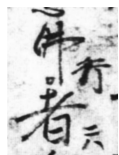
⑦訓点が付されていた場所へ文字を挿入している所(訓点↓挿入)

本事例は二九丁オ、七三丁ウに以下のように確認される。⁽²¹⁾⁽²²⁾⁽²³⁾

○二九丁オ



○七三丁ウ



既に訓点の書き入れがあった場所に、挿入する文字を上書きした理由は、文字を書くための余白がなかったからであろう。本事例に従えば、はじめに訓点がふられ、続いて文字が挿入されたと認められる。

⑧文字が挿入されていた場所へ訓点を付け直している所(挿入↓訓点↓削除↓訓点)

本事例は八一丁オに以下のように確認される。⁽²⁴⁾

○八一丁オ



もとの挿入文字にも訓点が付されていたようであり、それらを全て擦り消してから、訓点へと変更したようである。そこで本事例より、第一に文字の挿入があり、その上で訓点が記入され、更にそこから削除が行われて、改めて加点されたと認識される。

⑨訓点の付された文字を訂正している所(訓点↓訂正)

本事例は八四丁ウに以下のように確認される。⁽²⁵⁾

○八四丁ウ



訓点を加えられた後で、見せ消ちと傍書が行われたと捉えられる。もし、訂正の後に訓点が入記されたとしたら、訓点は現在より右側の位置になくはならないはずである。

以上、本節では様々な事例を可能な限り取り上げてきた。ここで前節の分類に従い、端的にそれらの情報をアルファベットに置き換えて提示し直せば左記の通りである。なお図式化するにあたり、整理の都合上、一度加点を経てから施されたものに関しては小文字で表記した。

- ① 訂正↓訓点…A↓B
 - ② 挿入↓訓点…A↓B
 - ③ 訓点↓削除…B↓a
 - ④ 訂正↓訓点…A↓B
 - ⑤ 挿入↓訓点↓削除…A↓B↓a
 - ⑥ 訂正↓訓点↓削除…A↓B↓a
 - ⑦ 訓点↓挿入…B↓a
 - ⑧ 挿入↓訓点↓削除↓訓点…A↓B↓a↓b
 - ⑨ 訓点↓訂正…B↓a
- 上記の整理に基づく、書き入れの順序として、まずA↓B (①②④) の流れとB↓a (③⑦⑨) の流れが存在し

ていると捉えられる。また⑤と⑥に認められるA↓B↓aという流れは、前述したA↓Bの流れとB↓aの流れが混合したものであり、残る⑧のA↓B↓a↓bの流れは、⑤と⑥のそれに一つ手順が加わったものと受け止めて良さそうである。したがって、「廬山寺本」の書き入れ順序は一見A↓B↓a↓bという図式に集約されるように見える。

しかし、③で取り上げた七四丁ウの事例をより詳しく観察してみると、七三丁ウ七行目の執筆との繋がりが確認出来る。⁽²⁶⁾そして、七三丁ウ七行目には訓点の上から文字を挿入し、且つ消した訓点を再び書き直した事跡がある⁽²⁷⁾ので、「廬山寺本」では訓点を打ちながら本文を整える営み(Bを基本的にしながらも、必要に応じてaを行う作業)が行われていたと理解しなければならない。そのためaはあくまでもBの延長線で施されたものであって、aに伴って書き入れられたbは結局のところBの範疇に収まるものであると判断した方が賢明だと思われる。

加えて訓点自体が単体で訂正されている箇所、及び訓点が異読を示す形で加点されている箇所⁽²⁸⁾などは、後に講読されて書き加えられた可能性を有している。⁽²⁹⁾この中には加点の直後にその場で直されたものもあるようだが、もし訓点

が書き加えられていると見做すのであれば、その場合は書き入れの順序としてBが更に一つ増えることとなる。

それから、本節において詳細に検討することが叶わなかったCは、「廬山寺本」の状態からして江戸期の修復時に原装の様子を覚えておく目的で書き入れられた可能性が非常に高い。⁽³¹⁾

であれば、「廬山寺本」の書き入れ順序は図式化して表現するとA → B → a → B・C (Bでも後世のものにはプライムを付けた) のようになると言えるのであろう。

四、時期

書き入れの順序が明らかになったところで、次に問題となるのはその時期である。筆者は以前、書き入れが行われた時期として i 「執筆の最中」、ii 「執筆が少し進んだ段階」、iii 「本文を執筆した後」、iv 「後世」の四パターンを想定することが可能であると指摘した。⁽³²⁾

では、どの時期にどのような書き入れがあったと認められるのであろうか。前節で論じた書き入れ順序との整合性に留意しつつ、検討してみたい。

1、時期毎における書き入れの種類―順序を鑑みて―
まず i の時期に施されたと思われる書き入れは三丁ウ、五丁オなどに以下のように確認される。

○三丁ウ

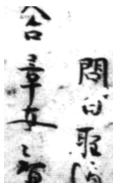


○五丁オ

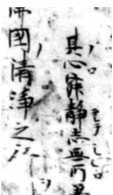


これらの事例から文字の記入が中断され、まさにその場で文字を削除するための書き入れが i の時期にあったと認識される。他にも、本文を整えるための書き入れが多数この時期に行われたと推定される。例えば、前節で注目した①②④⑤⑥⑧の事例には、訓点を打つ前に施された訂正や挿入というものが見て取れた。Aに分類し得るそれらの書き入れは、まずもってこの時期に配当して良さそうである。次に ii の時期に施されたと思われる書き入れは九丁オ、二二丁ウ、二七丁ウに以下のように確認される。⁽³³⁾

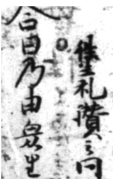
○九丁オ



○二二丁ウ



○二七丁ウ



これらの事例は、全て挿入の一種類である裏書の箇所であり、Aに該当するものである。筆跡からして、遵西によって記されたと把握されるので、執筆役が感西へ交代するまでの間に書き入れられたものであると受け止められる。

ちなみに上掲した事例以外にも、例えば七三丁ウ三行目の挿入文字は、この時期に書き入れられたものであろうと推測される。とはいえ、その書き入れはiiiの時期に施されたと見做すことも不可能ではないため、扱いには慎重な姿勢が求められるのかもしれない。しかし、たとえiiの時期のものではなかったとしても、感西の筆である状況を鑑みれば、書き入れられた時期がiiiを過ぎるような事態は決しないのであろう。

続いてiiiの時期に施されたと見られる書き入れである。この時期に施されたものとしては訓点、及びそれに端を発して記された書き入れが挙げられる。

なぜなら、もし本文の筆受と同時に加点が行われたとしたら、訓点はごくわずかな箇所のみ、走り書きをしたかのような様相で記入されるはずだからである。ところが現状はそうようになっておらず、特定の範囲ではあるものの、訓点がある程度の量、かなり細かく書き入れられている。

したがって本文を全て記し終えてから、訓点を付しきったと受け止めた方が自然であるように思える。とすれば訓点はもちろんのこと、それによって記されることとなった書き入れも必然的にこの時期に当てはまってくるのではなかろうか。書き入れの順序に置き換えてみれば、ちょうどBとaが繰り返されている部分(→B↓
本文調整↓a)に相当すると考えられる。

最後にivの時期に施されたと見られる書き入れである。この時期に施されたものは対校を行った旨の奥書や識語がなく、本文中のどこを探しても異本註記が一切見当たらないことから、十中八九存在していないと捉えられる。

ただし前節でも触れた通り、訓点自体へ単に訂正が入っていたり、それが異読を示す形で加点されている箇所などは、後人の手が入っている可能性を有している。よってivの時期に施されたものとすれば、そのような箇所にある書き入れ(前節でBと表記したもの)が指摘出来るのであろう。

また、江戸期の修復時に書き入れられたと予想されるCは、ivの時期のものだと思われる。

五、おわりに

本稿ではここまで「廬山寺本」の書き入れについて、特にその順序と時期をめぐって考察してきた。本稿を擧筆するにあたり、上述した内容を図表に整理して提示すれば、本節の最後に示した通りである。

本稿を通じて、従来よりも一層「廬山寺本」の実態を明らかに出来たと考えたい。

【図表一】順序と時期

順序	時期
A	i
	ii
	iii
B・C	iv

*略号が意味するところは第二、四節の内容を参照されたい。

*この図表は調点が後世に加筆されているという立場に基づく。

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。なお、本稿は兼岩氏論文付録の翻刻資料によるところが大きい。2 二五丁オ六行目（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、二六頁、文化書院、一九九九、以下は平成一一年版と表記）等。3 二五丁ウ六行目（平成一一年版、二七頁）等。4 一二丁ウ一行目

（平成一一年版、一三頁）等。5 一二丁オ一行目（平成一一年版、一二頁）等。6 詳しくは拙稿「廬山寺本」における調点表記について」（『浄土学』五四、二〇一七）参照。7 二二丁オ右縁、二二丁ウ左縁、二六丁オ右縁、二七丁ウ右縁（平成一一年版、二二、二九頁）。8 平成一一年版（六頁）。9 同上七頁。10 同上七頁。11 同上七頁。12 同上八頁。13 同上二頁。14 同上二頁。15 同上七頁。16 同上二頁。17 見せ消しが無い理由については今後の課題としたい。18 平成一一年版（二六頁）。19 同上二頁。20 同上三〇頁。21 同上三〇頁。22 同上七頁。23 なお七三丁ウ七行目（平成一一年版、七五頁）にも本事例に該当しそうな箇所があるが、その箇所は③で取り上げた七四丁ウの事例との関係性を考慮しなくてはならないため、本節の後半部分で改めて触れる。24 平成一一年版（八二頁）。25 同上八六頁。26 註1兼岩氏論文一一、一二頁。27 平成一一年版（七五頁）。28 註4、5の内容参照。29 なお、調点が移された可能性もある。管見の限り、岩崎文庫本『選択集』と「廬山寺本」の調点表記がわずかに似ているようである。この点については今後の課題としたい。30 註1兼岩氏論文四五、五〇頁。31 紙面の都合上、この点の詳細については別稿を期したい。32 詳しくは拙稿「廬山寺蔵『選択集』第十五章段における「観念法門」の引文をめぐって―最後の一文が削除された理由を中心に―」（『大正大学大学院研究論集』四三、四八頁、二〇一九）参照。33 平成一一年版（五頁）。34 同上六頁。35 同上二〇頁。36 同上三頁。37 同上二九頁。38 註1兼岩氏論文八五、九五頁。39 『浄全』七・五四七上。40 平成一一年版（七五頁）。41 兼岩和広『廬山寺蔵『選択集』の原初形態―第十一章を中心として―』（『東海仏教』四四、五七、五八頁、一九九八）。42 註32拙稿四八頁参照。

九条兼実の念仏信仰をめぐる一考察

峯 崎 就 裕

一、はじめに

九条兼実は一四九九年（久安五年）に藤原忠通の三男として生まれ、藤原五摂家の一つ九条家の始祖とされる人物である。兼実の日々を記録した日記『玉葉』は、政治面のみならず、宮廷の政務・儀式・習俗・信仰など多岐に渡り、公家貴族が残した日記類の中で注目されているものの一つである。

『玉葉』を概観すると、政治・軍事のほかに信仰面の記述が多いことが分かる。兼実は真言・天台・浄土・法相などの諸宗、また南都北嶺に対して信仰を有していた。その信仰はただ深い信仰というだけでなく、教理的にも理解しようと努めた様子が記述されている。その中でも念仏信仰は有名であり、兼実の念仏信仰は様々な視座から研究が行

われてきた。

伊藤真徹氏は兼実の念仏信仰を三段階に分け、仏教年中行事の一環から法然との邂逅を得てその思想が変化したことを述べた。^① 重松明久氏は、兼実の念仏行が授戒を中心に行われた点を指摘し、その実践は『往生要集』の影響を受けたものであると論じられた。^② 中尾堯氏は兼実の念仏信仰を九条家に出入りする僧侶と社会情勢から、高野山浄土教↓天台浄土教へと推移していった点を指摘した。^③

こうした教理的な枠組みで兼実の信仰を捉える研究が行われる一方で、兼実の行動を規定する価値観についてはあまり注目されていないようである。そこで本論では兼実の念仏信仰について、①兼実の宗教体験としての念仏との出会い、②法然との交流以前から行っている恒例念仏にみる兼実の実践意図の二点に注目し考察を試みたい。なお、特

に史料名を明記していないものは、『玉葉』からの引用である。

二、兼実の念仏信仰

(一) 兼実の乳母御匣殿みくげどのの死去

兼実は念仏信仰以外の信仰にも厚かったのはよく知られている。そうした仏教行事の知識は、平氏政権下で朝儀の執政者として実績を積むのと同時に宮廷行事を通じて手に入れたと考えられる。そうした中で、兼実が『玉葉』において初めて念仏について言及するのが一一七一年（承安元年）七月である。

兼実は八歳の時に母を、十六歳で父忠通を失っている。そのため、幼い時から兼実の養育は乳母の「御匣殿」が行っていたとされる。御匣殿は内大臣藤原宗能の女で、従三位中宮亮藤原季行の室となった参議大納言藤原定能の母のことである。兼実はこの女性を大変慕っていたようで、一一七〇年（嘉応二年）六月には病気になった御匣殿見舞い、その病状を慮る様子が確認できる。^④この御匣殿が逝去する日が一一七一年（承安元年）七月二十日である。御匣殿は一一七一年（承安元年）六月には体調を崩して宮中より退

出し、兼実は密かに見舞っていた。そして、七月一六日からの記事は臨終間際の様子が記されている。

十六日、戊子、向北病者、有危急之氣、則復例了、先是邦綱卿来、

十九日、辛卯、向北病者於今者如無、但苦痛甚止、念仏無他、可悦々々、

十六日には病者（御匣殿）が危急の容体になってしまい、十九日にはこの世にいないような状態であったがその病気からくる苦痛がすっかりおさまった。苦痛がおさまったことを兼実は「念仏無他」と考え、その様子を喜んでゐる。そして、臨終を迎える二十日の記事には、

二十日、壬辰、西刻許、告送云、病者有惱氣云々、則馳向、無殊辛苦、只其期已近之体也、念仏無絶、仏嚴聖人為善知識、自日来、所居住也、正念々仏之条、為悦無限、戌刻許、余帰家、女院還御了、其後、一時許而入滅（亥刻／許歟）、平時之間、転読妙經四千余部、女人行、争過之哉、宿善可貴、余自幼稚之昔、蒙彼奉仕、已越乳海、^マ其恩徳惣難報謝者也、可哀々々、とあり、翌日も御匣殿の容体が悪化し彼女のもとに駆け付けている。前日と同じく苦痛はないものの最後が近いよう

で、臨終の念仏が絶えることはなかったと記されている。

御匣殿のもとには仏厳が善知識となって逗留しており、兼実は正念念仏となることを喜んでいる様子が見て取れ、また御匣殿は普段から法華経を転読していたことにふれ、そうした宿善を尊ばなければならないと述べる。ところで、兼実は自分より先だった身近な人の忌日に仏事をよくとりおこなっていたことは、多賀宗隼氏や林淳氏らによって指摘されている。⁽⁵⁾つまり、七月二十日が兼実にとって重要な日となったことは想像に難くない。事実、兼実は七月二十日に忌日法要を行っている様子が見られる。⁽⁶⁾

御匣殿の逝去が兼実に念仏信仰を芽生えさせたと断定することはできない。しかし、この出来事を通して兼実が宗教体験として念仏に初めて触れたと言える。『玉葉』では法勝寺で行われた念仏事や後白河法皇が行った百日念仏会の記事が見られることから、念仏についての知識は有していたことは想定できる。さらに、兼実の念仏へ影響を及ぼした人物として仏厳があげられる。仏厳は御匣殿の逝去の際に善知識となって訪れた僧侶で、それ以降度々交流が見られ注目される人物であるが、仏厳については改めて稿を設けたい。⁽⁷⁾

(二) 恒例念仏会にみる兼実の実践意図

兼実が行う恒例念仏は一一七六年（安元二年）九月から始まる。恒例念仏は九月八日から十五日に結願するように行われた。兼実は先に述べたように父母と早く死別しており、その忌日法要は丁重に行っていたようである。⁽⁸⁾九月十五日は父忠通の妻、北政所宗子の命日でありこの日に結願するように恒例念仏は営まれていたことが指摘されている。⁽⁹⁾

この北政所宗子とは兼実の長男良通が養子となった異母姉聖子（皇嘉門院）の母にあたる。実母よりも宗子の忌日法要を重要視していたのには、九条家の経済基盤が北政所から皇嘉門院へ、皇嘉門院から兼実へと継承されていたことと大きく関係しているという先学の指摘がある。⁽¹⁰⁾この皇嘉門院から移譲された所領は九条家の家領を形成するのに大きな役割を果たしたことは間違いなく、そうしたことから兼実は皇嘉門院が母宗子のために行う仏事に力を入れ、それが恒例念仏という形で仏事を営むようになったと推測される。では実際に兼実の恒例念仏を行う意図はどこにあったのか。恒例念仏の記事で主だったものをあげて考察し

ていく。なお、ここでは法然との交流する前、一一八九年（文治五年）より前の記事を記載する。

一一七九年（安元元年九月）

①八日、終日、文書沙汰、入夜始念誦、是阿弥陀名号也、至于来十五日、可奉満也、依少阿弥陀経説也、但除念誦之時之外、雖不無言、不聴世事、念仏之間、雖專信力、為凡夫之妄心、隨境界易乱、不及一心不乱、為之如何、今夜千返

一一七七年（治承元年九月）

②八日、自今日、至十五日、可念仏、是限一期、所修之行業也、去年立此願了、病重身弱、頗難難堪、為仏法、不惜身命之謂也、余敢不欲長命、唯所志在往于西土、努力々々、此念仏之間、大小諸務不可聞之由、仰家臣等了

③九日、仏嚴聖人来、余云、毎年七日念仏、一生無退転可遂之由、可祈念、就中、今度所勞不快、又付公私、有忽々事等、必可無障礙之由、同以可祈請者、此次聖人演説五蘊皆空之旨、節供、家司闕如、仍政所勤之、陪膳行頼、行事良盛等也、

一一七九年（治承三年九月）

④十五日、今日念仏三万遍、即結願也、申刻仏嚴上人来、奉供養訖、哩字二体（一体ハ金色、一体ハ赤色）、共弘法大師御筆也、尽未来際、毎年七日念仏不可退転之願也、賜小布施（装束一具也）、説法尤貴者也

一一八〇年（治承四年九月）

⑤八日、請仏嚴聖人受戒、自今日夕始念仏之故也、是恒例所作也、雖所勞殊重、此願不可退、仍枉所始也、凡今般之疾勝於先々、内心極弱非無其恐、入夜始所作、股膝不叶心、行步如不通、左右手健冷、又快難動、仍不能用念珠、只焚香知數遍、依聖人教也、又曰威儀之中、行住坐皆以不可叶、仍遍以臥也、是又依疾重、聖人許之故也、凡今度念誦須延引、万人制之、然而多年之病疾、余命在旦暮、若不遂此行終命者、奈後悔何、仍強所始終也

一一八一年（養和元年九月）

⑥十五日、今日早旦、請仏嚴聖人受戒、念仏結願之日、殊可潔斎、又重可持禁戒之故也、又立大願七ヶ条、誓願出離生死生極樂之趣、具在別、今日、念仏四万反、七箇ヶ日之

間并五十二万反也

一一八三年（寿永二年九月）

⑦十五日、今日酉刻、念仏結願、其以前念仏一万遍（其中、一千遍、高声念仏也）、阿弥院大呪一千遍、礼拝百遍、未曾修数反之礼拝、今度始致此礼拝、然間、脚氣陪増、殆難遂其功、然而偏為仏法捨身命、満数遍了之後、偏以平臥、如存如亡、此夜、如例法印於此堂、被修廿五三昧、女房等来聴聞

まず兼実は何例念仏を少阿弥陀經の説に基づきこの仏事を始め①、この恒例念仏は一生に渡つてやり遂げる行であると誓願を立て、病弱の身でありながら仏法に命を懸け、西土に往くことを明確な目標としている②。また誓願は一度ではなく繰り返し立てられており、仏敎に毎年の念仏を退転することがないように祈念や説法をさせ、いずれも生死を出て極楽浄土への往生を叶えるためにさせている④⑥。

恒例念仏への取り組みは、兼実の悲痛なまでの決意からも伺われる。念仏を行っている間は誰とも面会せず、大小の処務も受け付けないと決意するも、凡夫の妄心が生じて

しまうことに心を悩ましている①。また兼実は病氣に苦しみながら念仏に励み、たとえ立ち上ることが出来なくても、念珠を使うことが出来なくても、授戒の師となっている仏敎が臥せたままであることを許可しても、この行を為し遂げるため一度立てた願を貫こうとしている③⑤⑦。

すなわち兼実が行う恒例念仏は何よりもまず西方極楽浄土への往生を願つて発願された。そこには自らに降りかかる災厄や追善的な要素というより、来世的な信仰の色彩が強い。「兼実の念仏は、現実からの逃避という一面とともに、死を前にした往生極楽への切実な願いを藏していた」とする中尾氏の指摘は非常に的確であると言える。これは、兼実の往生極楽への願いは自らの体が病弱であることと決して無関係ではない。兼実自身が「病重身弱」と言うように、恒例念仏を前にして所労や病に苦しめられるが、『玉葉』で確認できる限り、約二十年にわたり恒例念仏をつづけた。それは、「家」を意識した行事という面だけではなく、偏に兼実が往生を願うという宗教的欲求の表れと言えよう。

三、おわりに

本論では、ここまで兼実の念仏信仰について、宗教体験としての念仏との出会い、法然と出会う以前より行っていた恒例念仏の意図を確認した。まず(一)では、兼実の念仏との接触は乳母である御匣殿との死別である可能性を提示した。(二)では、兼実の恒例念仏は自らが病気がちなことからくる宗教的欲求に帰結するという見解を示した。

『玉葉』で確認したように、兼実にとって法然と出会う前から往生極楽ということが重要な関心ごとになっていた。それは「往生極楽」が貴族社会に広く受け入れられていたからであり、法然らにみる浄土教の隆盛は貴族社会が受け皿となって支えられた側面もあることも付しておきたい。最後に、三点今後の課題を述べていきたい。

一点目は、恒例念仏がいかなる所作で行われているのかという点である。恒例念仏の記事には念仏会を始めるまでの所作が含まれているものがある。そうした所作を調査していくことで、貴族社会においてどのように念仏会が行われていたのかを明らかにできるのではないか。

二点目は、兼実が法然と交流以前に親交の深かった仏巖

との関係である。御匣殿の臨終の際に善知識となった仏巖はそれ以降兼実と頻繁に交流するようになる。また仏巖の授戒は病氣平癒といった現世利己的な側面が強く、『玉葉』で散見する授戒は同様な役割を果たしている。法然と授戒の問題は度々議論に上がるが、貴族社会と照らし合わせたとき、違った側面が見えるのではないか。

三点目は、兼実の周辺を出入りする僧侶の関係である。兼実の下には法然や仏巖の他に、重源や慈円といった南都北嶺、真言といった様々な僧侶が登場する。今後はそうした僧侶の関係を明らかにしていく必要性が出てくると思われる。

以上の三点は今後の課題としていく。

- 1 伊藤真徹「玉葉の研究―兼実の浄土信仰―」(『仏教論叢』三、一九四九年)
- 2 重松明久「浄土宗確立過程における法然と兼実との関係」(『名古屋大学文学部研究論集史学』二、一九五二年)
- 3 中尾堯「九条兼実の信仰」(藤井正雄編『浄土宗の諸問題』、雄山閣、一九七八)
- 4 兼実は病氣になった乳母のため何度も見舞っている。

嘉応二年六月二十二日、参女院、御匣殿聊不例被坐、

嘉応二年六月二十三日、御匣殿不例頗六借云々、余為訪密向彼第、或聖人来授戒、頗宜云々、

嘉応二年六月二十四日、彼不例同事云々、又密訪之、今日宜云々、

嘉応二年六月二十五日、病者平愈了、昨今尚授戒也、

また、御匣殿へ或る聖人が授戒を授け、病氣が治癒したことが記されている。兼実が授戒を授かることで病氣に効能があると認識した可能性が指摘できる。

5 多賀宗集『玉葉』（吉川弘文館、一九七四年）、林淳「専修念仏宗発生の側面―九条兼実との関係から見た―」（『東海仏教』三三、一九八八年）を参照されたい。

6 一一七七年（安元三年）、一一八二年（寿永元年）、一一八四年（元暦元年）、一一八五年（元暦二年）、一一九一年（建久二年）に御匣殿の忌日法要が確認できる。

7 仏殿と兼実の関係について、大屋徳城『「十念極楽易往集」と藤原兼実の信仰に関する疑問』（『史林』九一、一九二〇年）や和田秀乗「十念極楽易往集」（『印仏研究』三三―一、一九八三）がある。

8 註7に同じ。

9 註7に同じ。

10 註7に同じ。

11 注3、一三〇頁

『釋淨土群疑論』卷第一「於前二ノ解ニ、初ノ解爲正ト。」の意味

村上真瑞

凡夫の往生する淨土が、三界に含まれるのかそれとも含まれないのか、『釋淨土群疑論』においては議論が重ねられている。結論として、以下の部分に三界撰が正しいとされている、しかしこの文章の読み方を変えればこの答えは懷感の本意でないことになる。この観点から考察してみたい。『釋淨土群疑論』卷第一において、

問。若不^ハ許^ニ是^ニ欲色界ノ攝^一者何^ニ因^ニテカ无量壽經^ニ言^ニ乃至淨居天等^一。答。此^ハ是^レ施設^ノ爲^レ天ト不^レ可^下即爲^ニ實^一天ト分^中欲色界也。若實^一天ナラバ者如來ノ淨心ノ所變、豈^ニ是^レ欲色界ノ撰^一ナランヤ。又言ク若是^レ色界ナラバ者已下^ノ欲天ト爲^レ爲^レ勝^ト爲^レ劣^ト。若劣^一者如何^ソ色界反^ニ劣^一欲界^一。若勝^一者如^ニ此^一娑婆世界ノ欲色ノ兩界勝劣不同。欲色ノ有情優劣差別セリ。彼^ノ土亦爾^ル。生^ニ色界^一者ノハ勝^レ生^ニ欲界^一。何^ニ

因^テ四十八ノ弘誓願^ニ說^下國中ノ人天形色不同^ニ有^ラ好醜^一者不^ト取^ニ正覺^一。彼^ノ色界ノ形、既^ニ勝^レ欲界ノ形^一如何^ソ說^レ同^ト。故^ニ知^ヌ。假^ニ安立^ノ說^一爲^ニ淨居天等^一。非^ニ實^一即是^レ欲色界^一也。於^ニ前^一二ノ解^ニ、初ノ解^一爲^レ正^ト。異熟識ノ體^ハ是^レ實^ノ有情^{ナリ}。生^ニ彼^一衆生、諸ノ菩薩等^ハ未^ダ滅^ニ異熟^一。何^ソ得^レ說^ニ「彼^一非^ニ實^一」天人^一。

と説かれる。すなわち、もし欲色界の撰ではない、というのであれば、なぜ『無量壽經』に淨居天の名が出ているのか。という問いに對して、次のように答える。この天は仮に施設、安立したもので、實際に天ではない。先ず、もし実の天ならば、如來の所變が欲色界の撰であることになるが、如來の所變は欲色界の撰であるはずはない。また、もし色界の天であるなら、欲天との勝劣があるはずである。

もし浄土にある天に優劣差別があるなら何故に阿弥陀如来は四十八願の中に、極樂浄土の人天の形色が同じでなく好しいもの醜いものがあつたなら成佛しない、という願をたてているのか、まさにその願に反している。だから、この『無量壽經』に説く浄居天は仮に施設、安立されたもので、実際にあるのではない。よつて浄土は欲色界の摂ではない。と答えている。さて、ここにおいては、浄土の三界不摂を説いているが、このあとに、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を正しいとする。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、どうして実の天人でないといえようか、いや実の天人である。と示し、この一文によつて以前何度も、天人は仮設のものであり、浄土は三界不摂のものであると述べてきた説を翻している。

前の二つの解釈において初めの釈を正しいとするとは、

釋ノ曰。此ニ有ニ二釋。一ニハ有漏ノ浄土ハ是レ欲色界ノ攝ナ

リ。以ノ有漏ノ心ハ不レ離ニ三界ノ故ニ。三界ハ即有漏ナリ。

有漏ハ即三界ナリ。既ニ言フ有漏ト即三界ノ攝ナリ。

と説かれる初めての釈である。すなわち、有漏なる心を

変現した浄土は三界の摂である、という説である。これに對して後の釈とは、『釋浄土群疑論』卷第一において、

二ニ釋スラク、雖ニ是レ有漏ノ所變ノ浄土ニ不レ得三名ヲ爲ニ^二是レ三界ノ攝ト^一。

と説かれる二番目の釈である。すなわち、たとえ有漏なる心を変現した浄土であっても三界の摂とはいえない、とする三界不摂の説である。したがつて前の不可解な文章の含まれる問答においては、不可解な文章の前までは、様々な経証を引いて三界不摂の証明をしておきながら不可解な文章によつて、三界摂の説を肯定しているのである。これはどう考えても前の文章とのつながりの上で不可解と言わざるを得ない。

この箇所について、良遍（建久五年（一一九四）—建長四年（一二五二））『群疑論見聞』は以下に解釈しているであろうか。

『群疑論見聞』 十三丁右

於前二解初釈為正等事、疑云前二解者何処耶 答上第

七問云若是有漏土三界中何界所攝耶

答此有二尺一有漏浄土是欲色界^力 至 〇二尺雖是有漏所

變浄土不得名為是三界攝此二尺義中以初尺一為正云

也。其意顯也。付之有重々問答也。⁽⁴⁾

と説かれるように、一つの解釈は煩惱を有している国土ならば（三界中の）欲界色界である。二つめの解釈は、たとえ煩惱を有している心が変化して現れた浄土であるとしても、三界に含まれると言うことはできない。これらの二つの解釈の道理の中、初めの解釈をもちいて正しいとするのである。そしてこの不可解な文は良遍の弟子、良忠によっても、凡夫所變の浄土は三界攝であるとする説の根拠として解釈されている。すなわち『釋淨土群疑論探要記』卷第三によると、

初解^ヲ爲^レ正^ト者於^ニ三界攝不攝義^ノ中^ニ、初^ノ攝^ヲ爲^レ正^ト、
所以者何。異熟識^ハ是界趣生^ノ躰^{ナリ}。生^{ズル}彼^ニ衆生及
諸菩薩、未^レ滅^セ異熟^ヲ。何得^シ說^テ爲^レ非^ト二實^ノ人天^ニ。
是約^シ能居^ニ以顯^ス所居^ヲ。正^{シク}若實^ノ人天趣^ヲ、依^ハ
必^ズ可^ガ三界^{ナル}故^ニ。⁽⁵⁾

と説かれるように、初解を正とするということは、三界攝不攝の問題の中三界攝を正とするということである。なぜなら、異熟識は三界、趣生の体であるから、浄土に生ずる衆生や菩薩であっても異熟識を未だに滅していない。異熟識の存在する人、天が居す浄土は三界攝である。として

浄土は三界攝であるのが正しい、とする証明をしている。したがって、この良遍及び道忠の理解が近年の研究にまで影響をあたえ、懷感の立場は、三界攝であると考えられてきた。望月信亨博士⁽⁶⁾、神子上恵龍博士⁽⁷⁾などの説がそうである。

金子寛哉氏は、「第一に「浄土観」について見ると、西方浄土は、法性、自受用、他受用、変化の四土に通ずるところとする。しかも仏心は無漏清浄であるから、その仏心によって変現されるところの浄土は、欲界、色界、無色界等の三界を超越したところであることを述べている。またその三界を超越した高い次元の浄土へも阿弥陀仏の本願力を増上縁として、凡夫も報土たる浄土へ往生することができるところなのである。しかし、その報土は如来の立場を中心と考えれば、無漏清浄の浄土であるが、凡夫の往生するところは、凡夫が自心によって変現したところの浄土であって、これを受用するという。したがって、この点から考えると、凡夫の往生するところは、有漏の浄土ということになる。これは、懷感が主として用いた法相唯識の立場に立つて説明する場合、抜け出ることのできない教義上の限界を示しているもので、この点をめぐって、極樂浄土を三

界に摂すべきか、それとも三界を超越した存在とすべきかという、詳細な議論が展開されている。これに対する懷感の結論は現在『群疑論』の文からすれば、三界の中であるとしているようにもとれる。しかし、懷感の立場そのものからすれば、三界を超越したものとすべきかと思う。古くからの問題点である。」と述べられている。

では懷感の立場は、三界摂であるとする以外の説には、どのようなものがあるのだろうか。岸覺勇氏は、『続善導教學の研究』において、

懷感には三界摂と不摂の二義あり⁽⁹⁾

とだけ述べられ、服部英淳氏は「懷感が群疑論を作つて唯識法相によつて浄土を解明したのは、極楽浄土の唯報非化を強調した師説に背くものではなく、これによつて指方立相の報土に対する疑問や誤解を懇切に氷解したのである。」⁽¹⁰⁾と述べられている。

また、金子氏は、服部英淳氏の前述の論を受けて、江戸時代の真宗大谷派の講師、宣明の『釋浄土群疑論口義』を引用することによつて、『釋浄土群疑論探要記』において解釈されるような界摂の義は、基の『大乘法苑義林章』佛土章に準じたものであつて、「但だ彼の相宗を学ぶ人を引

き、往生浄土門の内に入らしめん爲に」説かれた隨他意の説であつて、懷感の真意ではなく、懷感自らの隨自意の説としては、阿弥陀佛の本願不思議の力に準ずるのであるから、凡夫の往生する浄土もまた、三界不摂でなくてはならない。として、金子寛哉氏は、前の不可解な文章を宣明の『釋浄土群疑論口義』卷第二の解釈を引用することによつて説明している、

この解釈は私の試論であるが次のように理解してはどうであらうか。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るのである。すなわち『釋浄土群疑論』一卷において

於^二前^ノ二^ノ解^一初^ノ釋^ヲ爲^トハ正^ト。異熟識^ノ體^ハ是^レ實^ノ有情^{ナリ}。生^ゼル彼^レ衆生、諸^ハ菩薩等^ハ未^ダ滅^セ異熟^一。何^ソ得^レ説^三彼^レ非^三實^ノ天人^一。問^テ曰^ク。若^ハ凡^夫所^レ變^ノ淨土^ハ是^レ有^漏非^三三界^ノ所^一。感^レ之^ヲ生^ズル彼^レ者^ハ不^レバ同^二餘^ノ人天^ノ造^レ惡^ノ受^レ苦^ノ果^一。説^クト云^バ非^ト人天^一、如^キ勝覺經^一説^三變^易生死^ハ非^三三界^ノ攝^一、非^ニ彼^ノ生死實報^一。是^レ化生^{ナルヲ以}非^ト人天趣^一者未^レ知^二淨土^ノ化生^ノ凡夫^一非^ト三界^一。環珞經^一説^二三界^ノ之外^一有^ト衆生^一者

是^レ泚沙王國ノ安多偈師ノ義^{ナリ}。非^ト佛說^ニ。故^ニ是^レ三界ノ身^{ナルベシ}。豈^ニ非^ト三^ニ界ノ身^ニ耶。依^レ此^ニ後ノ解^ニ復^ニ爲^ス二斯ノ問^一。⁽¹²⁾

というように文章を接続させて、「前の二の解に於て初
の釋を正と爲とは」と読み、次のように解釈してみたい。
つまり、問を出す前に、問う側の立場を表し、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
正しいということは、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、実の天人であるということである。（このような
訳で浄土は三界摂であると考える。）そこで次の質問をし
よう。凡夫所變の浄土は有漏であつても三界不摂であり、
浄土に往生した者は、他の惡を造り苦を受けている人、天
とは違い、人や天ではないというが、『勝鬘經』⁽¹³⁾に變易生
死は三界不摂であると説かれているから、浄土に往生した
凡夫の生死も実の報いによるものではなく變易生死である
のか、また、浄土に往生した者は化生であるから人、天趣
ではないというが、どうして浄土に化生した凡夫が三界不

摂なのか解らない。『瓔珞經』⁽¹⁴⁾には三界の外に衆生がある
とするのは、泚沙王國の安多偈師の説であつて、佛説では
ないとされている。したがつて浄土に往生した凡夫であつ
ても三界摂であつて、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は
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「復爲二斯問一」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。すなわち、『釋淨土群疑論』一卷には、

問。既^ニ是^レ有漏識ノ心所變^{ナラバ}有漏ノ之心ハ即三界ノ攝^ナリ、无^シ有^三有漏ノ心而出^三三界ノ攝^ヲ。心既^ニ三界ノ攝^{ナラバ}所現ノ淨土寧^ロ非^ニ三^ニ耶。答雖^レ知^三有漏ノ體性ハ不^レ出^三三界^ヲ、然^モ以^ニ別義^ヲ但得^レ名^ニ有漏^トノミ、不^レ得^レ名^ニ三^ニ界^ト。故^ニ三^ニ界ノ名^ハ局^リ有漏ノ名ハ寬^シ。亦如^シ凡夫得^レ生^ニ西方^ニ、非^ガ五趣ノ攝^ニ。故^ニ无量壽經^ニ言^ク、横^ニ截^ヘ五惡趣^ヲ惡趣自然^ニ閉^ト、又阿彌陀經^ニ言^ク彼佛ノ國土^ニ无^シ三惡趣^等ト、又无量壽經^ニ言^ク、彼國ノ衆生ハ非^レ天^ニ非^レ人^ニ因^ニ順スルガ餘方^ニ故^ト。有^ト人天之號^一故^ニ知^ヌ彼土^ニ无^シ五趣^ニ既^ニ許^ニ生ズルモハ凡^{ナリ}夫^一而^レ非^ニ五趣^ノ所攝^ニ。何^ゾ妨^下土^名有漏^ト而非^ニ三^ニ界ノ所収^上ニ

と説かれるように、もし有漏心の所變の淨土であるならば、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、たとい有漏であっ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、懷感の相手としている者は、何度となく懷感と論争し、常に平行線をたどっていたと考えられる。そして、その懷感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。

仮説ではあるが、従来の、前の問答に連結させて初めて読んだのは、良遍の『群疑論見聞』である。良遍は、法相唯識のオーソドックスな経歴をもっている。有漏の心が顕現する淨土を三界不摂であるとは認めることが出来なかったため、わざわざこのような読み方をしたのではないかと考えることも出来るのである。その読み方が、良遍の唯識の弟子である良忠に伝わり、ずっと引きずってきたとも考えられるのである。本来中国淨土教の立場から言えば、善導の凡入報土説を唯識の学者に理解せしめようとして、有

漏の心に顕現した浄土（凡入）は、三界不摂（報土）であるというのが基本であると考えられる。

さて、私は平成三十年度九月十四日佛教大学における浄土宗総合学術大会にて、凡入報土と凡夫変現浄土三界不摂との関係―善導と懷感との対比―という題目で前述の論述とほぼ同内容の発表をしたが、その際大正大学大学院生、長尾光恵氏より、質問を受けた。彼の質問内容は、「於^二前ノ^一解^ニ初ノ釋^ヲ爲^レ正^ト。」の節は、その問答内で読むべきであるとのことであった。大変ユニークではあるが、矛盾が存在し、論の根本的解決にはならないと思う。以下、彼の論に基づいて『釋浄土群疑論』を解説してみよう。

【第一の問】問若不許是欲色界攝者何因无量壽經言乃至淨居天等¹⁶

浄土が三界摂でないならば、なぜ『無量壽經』の中に「乃至淨居天等」と出ているのか。

【第一の答】答此是施設爲天不可即爲實天分欲色界也若實天者如來淨心所變豈是欲色界攝¹⁷

仮に設ける手だてとして天である。本当の天として欲色界を割り当ててはならない。如來の清らかな心の変化されたものは欲色界に含まれることはない。

【第二の問】又言若是色界者已下欲天爲勝爲劣若劣者如何色界反劣欲界若勝者如此娑婆世界欲色兩界勝劣不同¹⁸

本當に色界ならば欲界の天に対して勝れているのか、劣っているのか。劣っているならば、色界方が欲界よりも劣っているのか。勝れているならば、娑婆世界の欲色色界の勝れる劣るとは異なっている。

【第二の答】欲色有情優劣差別彼土亦爾生色界者勝生欲界何因四十八弘誓願說國中天形色不同有好醜者不取正覺彼色界形既勝欲界形如何說同故知假安立說爲淨居天等非實即是欲色界也於前二解初解爲正¹⁹

欲色界に住する者の優れる劣るの区別がある。極樂浄土も同じである。色界は欲界よりも勝れている。なぜ法藏比丘の四十八願の中に極樂浄土の人天は形や存在が異なり、好醜があったら正覺を取らないと説くのか。極樂浄土の色界が、欲界より勝れているなら、なぜ同じと説くのか、説くことはできない。つまりこれは仮に設ける手だてとして淨居天等としているので、本當に欲色色界の天が存在するのではない。前に提起した二つの解答に於いて最初の解答が正しい。

以上第一の問答も、第二の問答もともに、浄土に出てく

る「天」の語は、仮に設ける手だてとして天としているのであって、欲界色界に含まれることはない。という同じ趣旨の問答であって、第一の問答だけが正しいとすると、大変な矛盾を生ずる。長尾光恵氏の質問は、今回の論の根本的解決にはならないと結論付けられよう。

- 1 『釋淨土群疑論』寶永版一卷二三帖～一四帖
- 2 『釋淨土群疑論』寶永版一卷一八帖～九帖
- 3 『釋淨土群疑論』寶永版一卷一〇帖
- 4 『群疑論見聞』十三丁右 佛教大学研究紀要 通号 三十三号
一四頁 一九五七―四―十五
- 5 『釋淨土群疑論探要記』卷第三 『淨土宗全書』六卷一七九頁b
～一八〇頁a
- 6 『中国淨土教理史』
- 7 『弥陀身土思想の展開』
- 8 平成二十九年年度 教学高塔講習会 本講 「中国淨土教思想史
の展開」金子寛哉 著 一二二頁
- 9 岸寛勇著「統善導教学の研究」一八八頁
- 10 服部英淳稿「禪淨融合思想に於ける淨土の解明」(『佛教大学研
究紀要』五〇号八七頁)
- 11 金子寛哉稿「懷感禪師に於ける淨土の三界摂不摂論」(『佛教論
叢』一三三六四頁)
- 12 『釋淨土群疑論』一卷 『釋淨土群疑論』寶永版一卷一四帖～一
五帖
- 13 『勝鬘經』『大正藏經』一二卷二一九頁c～二二〇頁a

- 14 『瓔珞經』『大正藏經』二四卷一〇一八頁a
- 15 寶永版『釋淨土群疑論』一卷一〇帖
- 16 寶永版『釋淨土群疑論』一卷十三帖～十四帖
- 17 寶永版『釋淨土群疑論』一卷十四帖
- 18 寶永版『釋淨土群疑論』一卷十四帖
- 19 寶永版『釋淨土群疑論』一卷十四帖

檀信徒と共にいただく法然上人のみ教え——『縁の手帖』を用いた教化——

東海林 良 昌

はじめに

二〇一四年三月に浄土宗が発行した『縁の手帖』の販売部数は現在まで四八〇〇〇部に上る。二〇一五年三月には同書の記述サポート手引書も発行され、各寺院教師が記述者を支援するマニュアルとして使用されている。

この『縁の手帖』は広義のエンディングノートを含むこともできる。エンディングノートは、二〇〇〇年代に入っ
て広く流通するようになる。その動向を代表する分野には大きく三つある。一つは遺産相続や葬儀をめぐるライフエンディング産業分野、二には人生の最終段階における自己決定をめぐる医療分野、三には地域包括ケアシステムの構築をめぐる介護分野である。エンディングノートは公正証書遺言のような法的拘束力を持たず、事前指示書などのよ

うに医療現場で共有される資料でもない。しかしながら、それぞれの終に向けた諸事項への希望を書き記すことができるという特色を持っている。そして、この『縁の手帖』は、仏教教団が発行する唯一のものであるという特色を持っている。すなわち法然上人のみ教えを檀信徒と共有するための教化資料だということである。

エンディングノートに関する研究は主に医療や介護分野で行われている。

横山氏は、エンディングノートを持つてはいても書いていないという問題を指摘している。^①普及率と実際の使用率に隔たりがあるのがエンディングノートの特色とも言える。この使用率については、下島氏が指摘するようにその使用率には男女差があり、男性の使用率は極めて低いとい^②う。

また、使用することについても、熊田氏は法的拘束力がなく書いただけの満足で終わってしまうエンディングノートの限界性を指摘している。⁽³⁾

しかし、辰巳氏等は事前指示 (advance directives:AD) や事前医療・ケア計画 (advanced care planning:ACP、アドバンス ケア プランニング、人生会議) が普及への途上にある現段階においては、その導入として看護師や介護士の支援を受けながらエンディングノートを記述する必要性を指摘する報告を行っている。⁽⁴⁾

そして、落合氏等は、これら人生の最終段階における自己決定をめぐる問題について、死生観の共有と、自己決定が最重要視されるADよりも、医師、看護師、介護士達と医療やケアの計画を行っていくACPの利点を挙げ、エンディングノートを用いて希望を明確化する必要性を指摘している。⁽⁵⁾

さらに水谷氏は、エンディングノートでは周囲との対話をもとに、その時々希望を更新していくことによって充実した死の準備教育と悔いのない最期を迎えられると報告している。⁽⁶⁾

このようにエンディングノートの研究動向は、その評価

をめぐって、強制力の無さや使用率の低さに関する限界性と、死生観の共有や事前医療・ケア計画への導入となるという有用性との間を行き来している。

本稿では、これらの研究を踏まえた上で、売り上げ状況、使用後アンケート、教化の方法に関する調査をもとに、『縁の手帖』による教化が、人生の終のための活動を志す方々にとってどのような意味を持つのかを明らかにしたい。

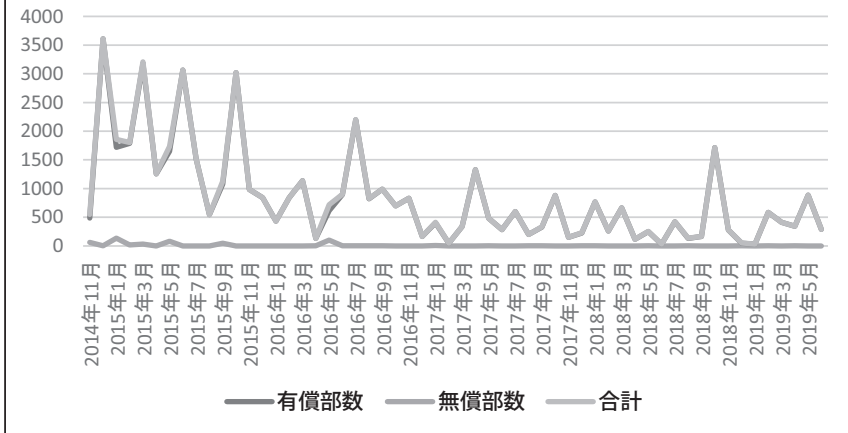
一、月別販売部数の分析

このグラフは『縁の手帖』月別販売部数を示している。販売方法に有償と無償があるが、ほぼ有償である。販売にあたっては、広く普及をさせるために、安価の価格設定を行ったため、一〇〇〇部を超える大量購入もあった。

もちろん発売当初の販売部数が最も高く、二〇一四年十二月には三六〇〇部以上の実績を作っている。購入者は、教区、教化団、青年会、寺院、教師、葬祭業者、一般などである。

グラフが急激な上昇と下降を繰り返しているが、その理由は、御忌、彼岸、お盆、お十夜、などの寺院年中行事や記念行事の折の施本のための大量購入があったため、特定

『縁の手帖』月別販売部数



の時期に購入が集
中するの
である。
その使
用方法は、
前述の行
事の施本
のほかに、
各種講習
会や檀信
徒大会で
の教材は
五〇〇部
〜一〇〇
〇部の販
売実績を
確認でき
る。
少数で

はあるが、地域包括支援センター、私立大学、葬祭業者の購入もあった。

これらの販売数の分析からわかるのは、本書が寺院の年中または記念行事、教区単位の檀信徒大会、教師向けの研修会などで使用されたと思われる。すなわち浄土宗の檀信徒や教師の研鑽のために求めたと考えられる。そしてその研修を受けた教師が、自坊の檀信徒のために購入したことも想定できる。

葬祭業者も繰り返し求めており、顧客へのサービスの一環として取り上げたのであろう。また地域包括支援センターや大学での購入は、職員や学生の研修として使用したのであろう。また一般の購入者が多いのも特色で、個人的な関心や自身以外の家族知人のための購入であると思われる。

二、使用者アンケート分析

『縁の手帖』には、使用者アンケートがきを同封した。販売後の返信総数は74である。そのアンケートについてもご紹介したい。

設問は六ある。

「問1、コラム①〜⑬についてどう思いましたか」

とても良い45(60%)、良い21(28%)、普通7(9%)、あまりよくない0、必要ない1(1%)。

「問2、各記入項目の構成分量についてどう思いましたか」

適切36(49%)、普通31(42%)、多すぎる6(8%)、少なすぎる(1%)、適切でない

「問3、書いた後でどのように感じましたか」

とても良い30(41%)、良い26(35%)、普通4(5%)、あまり良くない1(1%)、良くない1(1%)、無回答12(16%)

「問4、記入に際してどなたと相談されましたか」

家族19(26%)、親族2(3%)、友人・知人1(1%)、お寺1(1%)、その他、相談していない47(64%)、無回答4(5%)

「問5、総合的な満足度はどのくらいですか」

とても良い32(43%)、良い25(34%)、普通8(11%)、あまり良くない2(3%)、必要ない1(1%)、無回答6(8%)

点数評価(回答総数47) 無回答10(20%)、0～50点4(9%)、60～70点7(15%)、80～100

点26(51%)

これらの内容を分析すると、使用者の半数以上が、80点以上の評価を行っており、おおむね良好な評価を得ている。特色として問4の記入に際して誰に相談したかという項目である。相談の対象として30%の使用者が家族、親族、友人知人に相談したとある一方、相談していないと答える者が64%であった。個人で記入し、今後近しい者たちに見せるものと思われる。また、お寺に相談した者もあり、快く相談を受ける僧侶を想像できる。

アンケートには感想などを記す自由記述欄を設けており、その回答は多様性に富み『縁の手帖』の特色を浮き彫りにしている。以下六つに類型化してみたい。

①旅立ちと向き合う 18(24%)

これらの人々は、記入することで、

人生の終のためにとても必要なことだと思います。

死を見つめて生きることが大切なことだとよくわかりました。⁷⁾

と、この人生からの旅立ちと向き合えたことについて述べている。

②賛意 13(18%)

ここでは、

欲していただけにどのコラムにも満足しています。

介護施設で20年、自分のためにも入所者のためにも使える素晴らしい手帖です。ありがとうございました。⁽⁸⁾

と、コラムが理解の助けになり介護施設でも取り入れたいという賛意が述べられている。

③批評・意見 13 (18%)

ここでは、『縁の手帖』に対する批評や意見が述べられている。例えば

死の準備をしろと言っているようで寂しい。今どう生きているのを問わないのですか。震災で何もしなかった層に不信感があります。戦争法要に反応しない住職は、人の生き方より死に方を見ているように嫌です。⁽⁹⁾

といった、この世を旅立っていく前のことをそもそも考えたくないということが述べられている。

④縁を意識 9 (12%)

ここでは、

人の縁、親子の縁、祖父母孫の縁、兄弟の縁、縁を

大切にすること。毎日南無阿弥陀仏と称えて暮らすこと。⁽¹⁰⁾

と、記入することで、自分の命がただそのみであるのではなく、まわりの方や先立ちし方とのつながりを意識するようになったということが述べられている。

⑤信仰心の発露 7 (9%)

ここでは記入やコラムを読むことによって、信仰心の発露が見られるものである。

浄土宗新聞で教えていただき早速菩提寺のご住職さんから二冊購入いたしました。以前葬儀屋さんからいただいたのに書いたんですが、やはりこちらのほうが嬉しいです。〇〇寺某上人のお導きをいただき西方極楽浄土を楽しみにしていますが、こんな書く年齢になったのかとしみじみとても淋しくもあります。阿弥陀様のご来迎を心から信じて日々念仏を唱えさせていただきます。⁽¹¹⁾

この浄土宗檀信徒向けに法然上人の教えを全面的に取り入れた内容であるからこそ、檀信徒の信仰心の発露が見られるのである。

⑥老病死への不安 3 (4%)

ここでは、

『縁の手帖』を寺よりいただき早速記入しました。

ひとりでは生きていけない。人様のお世話様になり、生き往くことに気づき、日々笑顔で暮らしたいです。健康が一番心配です。¹²⁾

これらの使用者アンケートを概観すると『縁の手帖』の特色と指導方法が見えてくる。それは、このような手帖は、おおむねのニーズと合致しているということと、また、書き始めた時点では、自分の見解を中心に書いていることが想定され、周りの方に相談をしながら書いていくことを進めることを心掛ける必要があるということである。

また、感想を見ていくと、自分の人生に向き合うことは、他の一般的なエンディングノートでも行うことは可能であろうが、縁を意識すること、そして信仰心の発露は、他には見られない法然上人の教えを基にした『縁の手帖』ならではの特色であり、浄土宗の檀信徒向けの手帖であるからこそ実現できた内容なのである。

三、『縁の手帖』書き方セミナーの取り組み

一般的にエンディングノートは、書ききることが難しい

とされる。宮城県仙台市の寺院では毎月の『縁の手帖』を書く会が開催されている。それに倣い、一つの方策として、二〇一八年六月より、自坊で『縁の手帖』書き方セミナーを開催している。本書は十三のコラムがあり、毎月一回一つのコラムを取り上げ、記述と組み合わせる記述を行っている。概要は次の通りである。

『縁の手帖』書き方セミナー 開催概要

毎月1回 午後2時～3時

自坊書院

参加費無料

お茶とお菓子は自坊にあるものを準備

開催内容

十念

各章のコラムを読む（1～2分）

僧侶の法話（5～15分）

記述の内容について隣同士で話を聴きあう（5分×2）

『縁の手帖』を書き始める（20～30分）

僧侶の挨拶（3～5分）

十念

お茶とお菓子の時間

参加者の皆さんに感謝して終了

この中で大切なのが、「記述の内容について隣同士で話を聞きあう」である。隣同士二人一組で行ってもらい、相手の話を聴く時には、アドバイスなどはせず、うなずいて聴くことに集中する。また、こちらが話すときには今度は相手が、自分の話を熱心に聴いてくれる。その時に話す内容は、『縁の手帖』の各項目についてであり、その話した内容を基に記述していくのである。

すぐさま記述しなさいと言っても、なかなか書き始められない場合があるが、互いの話を聴きあうことで、自分の思っていることに気づき、内容が整理される。

そして、聴いた話の内容は、プライバシー保護の観点から他言しないことも大切な点である。

すなわち、お話をさせていただく、聴かせていただく、

お寺を出たら聴いた話を忘れることを始めに約束しておく。

自分の話を相手に聴いてもらうことで、考えが整理され記述しやすくなるのである。この取り組みは他の寺院でも行われており、参加者が多くなければ、教師自らが参加者の話を聴く場合もある。このセミナーに参加した参加者の

感想を取り上げておきたい。

「俱会一処」という一節を知り心が軽くなりました。

今年は私にとってかけがえのない大切な方が三人旅立たれました。もつと一緒にいたかった。もつと話したかった。なぜ？という思い、悲しさと心の痛みに泣き崩れていましたが、「俱会一処」があるので、三人の方と再会するまで私自身ががんばってその方々の分も長生きしたいこうと思えました。ありがとうございました。⁽¹³⁾

この感想に見られるように、檀信徒と共に、互いの人生に向き合い、大切な方との縁を感じながら、法然上人のみ教えをいただき、お念仏を称えるという、『縁の手帖』でしかできない教化のあり方である。

おわりに

以上のように、本稿では『縁の手帖』の、販売状況、使用後アンケート、教化の方法に関する調査をもとに考察を進めてきた。

この『縁の手帖』による教化は、他のエンディングノートに見られない特色がある。それは縁の意識と信仰の発露

である。これは法然上人のみ教えを浄土宗の檀信徒に向けた手帖であるからこそ実現できた内容である。

これは限定的な内容とも言えるが、浄土宗の檀信徒に焦点を絞ることによって、一般的なエンディングノートでは踏み込むことができない、死生観や宗教観の共有を成し遂げることができるといえる。

もちろんこの手帖は公正証書遺言のように相続に關して法的な強制力を持つようなものではないが、人生の最終段階における医療や介護サービスを受ける場合の、その人固有の考え方や信仰を家族や医療・介護サービス従事者に伝える意味を持つだろう。

医療や介護の現場でエンディングノートの活用が、今後どの程度行われるのかは未知数であるが、ACP（アドバンスケアプランニング、人生会議）などの患者と医療・介護従事者の自己決定や死生観・宗教観が重視されることになれば、『縁の手帖』が果たす役割も大きくなるであろう。

1 小林不三夫、伊藤裕久、野口幸子、横山千尋「Gerontology（老年学）」としてのエンディングノートの普及—大学発超高齢化

社会への対応—」（『横浜商科大学紀要』一一、二〇一六年）

2 下島裕美「エンディングノートに必要な項目—死の時間的展望—」（『日本心理学会大会発表論文集』、二〇一八年）

3 熊田梨恵「患者の視点から見た患者と医療者にとってより良い意思決定支援とは—Advance Care Planningの可能性—」（『蘇生』三四—二、二〇一五年）

4 辰巳有紀子、森理圭「看護師・介護士におけるエンディングノートの認識」（『大阪大学看護学雑誌』二五—一、二〇一九年）

5 落合秀信、長野健彦、松岡博史、金丸勝弘「地方における高齢者施設での終末期状態患者に対する急変時対応に関する検討」（『日臨救急医学会誌』二二、二〇一八年）

6 「ノートを媒介として、周囲との対話をしつつ、可能な限り人生の終末期までノートを更新し続けていくような継続的な努力こそ、自身に新たな自己変革と成長を常にもたらし、それが充実した死の準備教育となり、終末期において悔いのない最期を迎えることができるのではないだろうか」（水谷浩志『共生文化研究』一、東海学園大学、二〇一六年）

7 『縁の手帖』使用者アンケート

同

同

同

同

同

同

同

伊勢地域に残る中将姫像について

藤田直信

はじめに

本稿を成す端緒は、かつて筆者が安楽寺に伝わる木造地藏菩薩立像を調査した際、本像が安置される堂内に中将姫像がともに安置されていることをご住職よりうかがい、一度正式な調査をと依頼したことにある。

中将姫とは言うまでもなく、天平十九年（七四七）に右大臣藤原豊成の娘として生まれ十三歳で三位中将の内侍となり、その翌年に称讃浄土仏摂受教（以下、称讃浄土教）を一千巻書写、當麻寺にて出家後は法如と号し、同寺本尊の當麻曼荼羅を蓮糸で織った後二十九歳で往生を遂げたという伝説上の人物である。

本稿では、松阪市安楽寺木造中将姫坐像（以下、安楽寺像）および伊勢市本誓寺木造中将姫坐像（以下、本誓寺

像）の調査報告を軸に類例との比較を試みたい。

一 安楽寺木造中将姫坐像について

境内に所在する別堂・延命閣に安置される。当堂中央には快慶工房にて制作された木造地藏菩薩立像が同堂本尊として安置される。同像は、後補の台座裏墨書により南都眉間寺の僧によつて台座が修復されたことが知られ、元来は眉間寺旧蔵資料であり、同寺が廃寺となった後事由は不詳ながら安楽寺に移座されたものである^①。

安楽寺像は地藏菩薩像の右脇厨子内に安置される。安楽寺像の概要は次のとおりである。

①形状 頭部は剃髪し、髪際を明瞭化しない。鈍色の法衣および袈裟を着し、胸前で合掌して座布団を載せた台座上に横坐りする。



図 2 同像底部

せる。玉眼嵌入。挿首とする。体幹部は正面材が左右二材を正中矧ぎ、背面は一材でそれぞれ構成される。さらに両外側頸三角部に補材をあてる。これに両側面材を寄せる。両手先部および膝前部は別材で制作し、体幹部に寄せる。像内は、体幹



図 1 安楽寺木造中将姫坐像

② 法量 像高 五十二・七センチ
③ 品質構造 ヒノキと思われる用材にて制作される。頭部は耳前で前後二材を寄

部のみ黒漆塗、両側面材や膝前材、頸部を除く頭部は素地のままである。像底部は底板をあて、麻布に黒漆を塗り貼り付ける。底板には、中心やや後方より全幅十八・五センチ×縦七・五センチの納入口を設け、九・八センチ×七・五センチの引戸のようなもので落下防止措置をとる。像内には経巻（後述）一卷が納入される。

④ 銘記等 像本体に銘記は認められないが、像内に次の資料が納入される。

『浄土三部経』一卷 全面に金箔が貼られ、開封不能
墨書銘

「於當御胎内奉安置自筆之／浄土三部妙典四軸同卷／為慈父寂誓定貞追善也／閑誉清月拜書」

附属物に次の銘記が確認される。

台座付属座布団裏墨書銘

「中将姫尊像／寛保二壬戌／十二月日／呈閑誉清月」

二 本誓寺木造中将姫坐像について

本堂裏に配置された位牌堂内に厨子に納入して安置される。堂内には本誓寺開山上人像等が安置される。

① 形状 剃髪した出家後の様子を呈する。有髪部は青みが

かった鈍色に塗り分け髪際を明瞭化する。髪際は中央部を下げる。鈍色の法衣に鑲を伴う袈裟を着し、その上に背面中央から両袖にかけて別の衣を着す。胸前で合掌して台座上に横坐りする。

② 法量 像 高 四十四・八センチ

髪際高 四十・八センチ

③ 品質構造 ヒノキ材を用いて制作される。頭部は玉眼を嵌入し、体幹部に挿首する。体幹部は前後二材を軸に制作され、両外側頸三角部に補材をあてる。これに両側面材を寄せる。膝前部および両手先部は別造。像底部は底板をあて、黒漆を塗った麻布を貼り付ける。ほぼ中央に六・二センチ×四・八センチの開口部があるも蓋がされており、現状開くことは困難である。像内に納入品は認められない。

三 伊勢地域に伝存する中将姫像

現在、伊勢地域において中将姫像はほとんど確認されていない。無論、これは各自治体の仏像悉皆調査であるとか自治体史編さんにかかる調査等で判明しているデータからの判断であり、断片的な資料に基づいたものとしきれない。が、三重県域における主たる自治体のそういった資料



図4 同像底部



図3 本誓寺木造中将姫坐像

に確認できないことから、およそ前記の傾向にあるということはできよう。

このような現状に至る事由は詳らかで

ないが、残存数から中将姫信仰が伊勢地域に定着しなかったことは明らかであろう。そのような中で、先に紹介した二例はどのような経緯で伝来したのかを考えてみたい。

まず、現存環境から見てみよう。安楽寺像は先に述べたとおり、



図5 本誓寺絹本着色観無量寿経曼荼羅および旧箱墨書

る。一方、本誓寺像は、ともに伝来したとみられる絹本着色観無量寿経曼荼羅（以下、観経曼荼羅）と牌が残っている。観経曼荼羅は近年表具部が修復されたようであるが、旧納入箱の一部が保存されており、それに「南勢山田本誓寺末曼陀羅寺三世演智上人之筆／本尊曼陀羅大什宝也／二河山白道院廿一世宣誉暢」と墨書されており、また、同画に裏貼りされていたであろう書付には「奉表具再興／為三

本堂内ではなく、境内の別堂に安置されている。本像に付属する資料は一切確認することができず、若干の来歴を知るものは像内納入品のみである



図6 本誓寺牌

界萬靈／于天保八丁酉二月上旬／施主 欣淨寺拾九主

名誉（花押）／願主 本誓寺 海圓／表具師 久世戸花屋四代目 仙吉／元京都表具師之銘尔貞享二歳ノ／有記今天保八季迄凡百五拾二歳余」とある。さらに中将姫像と併せて奉られている牌（図6）には「曼陀羅前華皿／中将姫御飯器／施主逆修菩提」と刻まれている。本誓寺（曼陀羅寺か）では曼陀羅会という法会が営まれていたようで、この法会での施主名を刻んだ牌が残されている。これら資料から、本誓寺像については、本誓寺末であった曼陀羅寺から何かしらの理由で移座されたものであることがうかがえる。なお、曼陀羅寺について、大島泰信による「浄土宗史」に「伊勢の地。曼陀羅の研究者を輩出せり。即曼陀羅寺演智（一六三四）は杵象十四卷を著す（後略）」とあるが、⁽³⁾『蓮門精舎旧詞』には記載がなく、どのような寺院であったのかは詳らかでない。『宇治山田市史』によると、当寺は明治二年（一八六九）に廃寺となったと記される。⁽⁴⁾

この二件以外に鈴鹿市観音寺（浄土宗）にも伝来するようだが、^⑤実査していない。

四 類例との比較

ここでは現存する次の中将姫像と安楽寺像および本誓寺像との比較を試みたい。

- ・ 當麻寺木造中将姫坐像（以下、當麻寺像）
- ・ 當麻寺護念院木造法如坐像（以下、護念院像）
- ・ 得生寺木造中将姫坐像（以下、得正寺像）

これらは、これまで度々紹介されてきた作例で、中世後期もしくは近世期のものである。現在確認されている中将姫の容姿をあらわす作例で、それ以前に遡るものは絵像しか確認されていない。^⑥

下の表は、比較する作例の基礎データ表である。これからうかがえる内容を考えてみる。

① 法量 當麻寺像を除く他の像は、像高が二尺未満とさほど大きくない。

② 構造 得正寺像を除き寄木造である。これは、各像の制作年代に主たる造像技法として確立し、広く流布していることでもあるので他の尊像造像と等しく考えてよからう。

名 称	所蔵者	制作年代	像高 (cm)	構造	備 考
木造中将姫坐像	當麻寺	永禄元 (1558)	73.3	寄木造	宿院仏師源三郎作
木造法如坐像	當麻寺 護念院	江戸	47.3	寄木造	
木造中将姫坐像	得正寺	貞享 3 (1686)	50.6	一木造	15 歳像
木造中将姫坐像	安楽寺	寛保 2 カ (1742)	52.7	寄木造	像内納入品あり
木造中将姫坐像	本誓寺	江戸	44.8	寄木造	

表 中将姫像比較データ

③ 像容 得正寺像は朱袴に打掛を着し、左手に経巻を執り、左足を立て膝として坐すといういわゆる出家前の姿、俗体であらわされる。本像以外は出家後の二十九歳像であることが注目される。得正寺像は同寺開山堂に本尊として安置されており、中将姫を養育したとされる得正および妙正の坐像がともに安置さ

れる。⁽⁷⁾この得正・妙正坐像は、元禄九年（一六九六）に當麻寺護念院から寄進されたことが像底部墨書より知られる。このように當麻寺との関係性も深く、中将姫信仰の地として中将姫像が伝存することも首肯できる。また、前記した姫と両人の関係性により出家以前の像を制作・安置したのである。なお、得正寺には法体にて合掌する二十九歳像も伝来しているようで、これは元禄十二年の造像となるようである。⁽⁸⁾

中将姫像が法体にあらわされることが多いのは、享祿四年（一五三一）に成立した當麻寺藏当麻曼荼羅縁起（重文）に見られる迎講の場面に描かれた中将姫像や、十四世紀の制作となる當麻寺中之坊藏絹本着色中将姫像に倣って



図7 安楽寺像内納入品

のことであろう。⁽⁹⁾次に姿勢について見てみる。安楽寺像と本誓寺像は合掌し、横坐りをする。

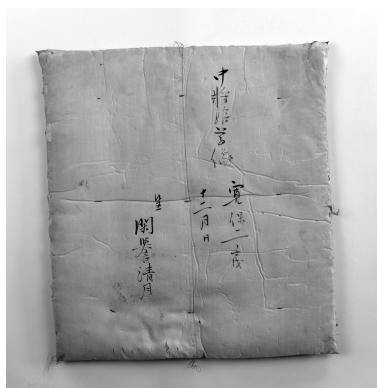


図8 安楽寺中将姫像座布団裏墨書

れるもので、会式では像内に化生像（菩薩坐像）が籠められる。安楽寺像および本誓寺像が横坐りする事由は、女性らしさを表現する意図で造形化されたのであろうが、一考する必要がある。

④納入品等 ここでは納入品が確認されている安楽寺像と、納入品は認められないが納入していたであろうことを示す開口部を像底に設けた本誓寺像について考える。先に示したように、安楽寺像には納入品として全面に金箔が施された浄土三部経一巻がある。開封ができない本巻であるが、表面に記された墨書銘から慈父寂誓定貞追善のため、閑誉清月が浄土三部経を書写し、像内に収めたことがわかる。

當麻寺像は両像と同じく合掌するも坐り方が異なり跏坐する。當麻寺護念院像もやはり當麻寺像同様の姿勢を取る。本像は、當麻寺聖衆來迎練供養会式で使用さ



図9 本誓寺観經曼荼羅織付縁起文(部分)

本資料のみでは写経が行われた年代は確定できないが、安楽寺像の下に数かれる座布団裏墨書に「中将姫尊像／寛保二壬戌／十二月日／呈閑營清月」とあることから、写経もおそらく寛保二年（一七四二）頃のことと思われる。記された寂誉定貞

と閑營清月がどのような人物かは未詳である。しかし、書写した経巻全面に金箔を施すという所作から考えると、一定の経済的基盤を確立できた人物であろうことは想像に難くない。本誓寺像には、筆者が調査を実施した段階では納入品を確認することができなかった。しかし、物品を納める目的でもなければ像底部に底板を配し、開口部を設ける必要性がなく、造像当初は何らかの物品が納められたものと思われる。本像はかつて伊勢越坂に所在した曼陀羅寺に安置されていたであろうことは先に記した。前述の観經曼

荼羅も付属する墨書銘等から曼陀羅寺旧蔵のものであり、同画の織付縁起文下方（図9）に見られる「沙門演智筆」の記述、旧納入箱墨書と併せると、曼陀羅研究僧として知られる同寺第三世の演智が制作し本尊としたことがうかがえる。中将姫が母の菩提のため称讃浄土経書写を発願し、一千巻書写成満ののち出家したことは周知されるところである。安楽寺像の場合、閑營清月による追善供養としての写経行為を中将姫の称讃浄土経書写に準え、中将姫像の像内に納入したのであろう。こういう視点から、本誓寺像にも何らかの經典が納入されていた可能性は否定できない。

おわりに

これまで安楽寺像と本誓寺像の調査報告旁、数件の作例との比較を試みた。伊勢地域においても今後の調査等でさらに作例が増加する可能性は多分にある。その結果、より詳細な中将姫像造像事由も明確になるであろうし、中将姫信仰の波及実態も明瞭化されるものと考ええる。

1 拙稿「安楽寺木造地藏菩薩立像について——快慶作の可能性と南都眉間寺旧蔵新出資料——」（三重郷土会『三重の古文化』一〇

二、平成二十九年）

2 現在は、修復された観経曼荼羅を納入する木箱に共に納められている。

3 『浄全』二十所収

4 昭和四年に刊行された本書の「寺院篇」に「曼陀羅寺 浄土宗 同所（船江町越坂）／明治二、正、廃寺」との記載がある。しかし、これ以上の事象は認められない。

5 三重県総合博物館学芸員・瀧川和也氏のご教示による。瀧川氏によると、当麻曼荼羅を本堂に掛ける際に併せて祀られるようである。

6 当麻寺中之坊に伝来する絹本着色中将姫像は制作時期が鎌倉時代に遡る古例としてつとに知られる。

7 得正寺は西山浄土宗の寺院で、同寺所蔵の「中将法如御一代画伝」によると、神護景雲元年（七六七）に日張寺（得正寺）が建立されたと記される。当寺には平安時代後期の紙本墨書称讃浄土仏摂受経も伝わる。

8 龍谷大学龍谷ミュージアム編『極楽へのいざない——練り供養をめぐる美術——』展図録（二〇一三）の得正寺木造中将姫坐像作品解説による。

9 「当麻曼荼羅寺縁起」中に描かれる中将姫像は、法衣に袈裟を着し胸前で合掌する像姿であることに對し、当麻寺中之坊に伝わる中将姫像は、法衣に袈裟を着した上からさらに衣を着して、胸前にて合掌する。なお、大阪市立美術館に当麻寺中之坊のものを底本に江戸時代に制作された絹本着色中将姫像が残っている。

追記 調査に際して松阪市安楽寺・佐藤順晋上人、伊勢市本誓寺・西山靈峰上人に多大なご高配をたまわった。また、三重県総合博物館学芸員・瀧川和也氏には類例のご教示等を頂戴した。末筆ながら、

記して感謝申し上げます。

田島得音「教誡律儀撰者に関する疑問」について

― 円珍将来『教誡律儀』に関して ―

山路 芳範

はじめに

中国の仏教類書に中国宋代の僧、道誠によって天禧三年（一〇一九）編纂された『釈氏要覧』がある。これについて

では大正藏經の所載本等をはじめとして三卷本があるのだが、二卷本もあると言うことについて『仏教論叢』第六十一巻に述べた。現存の確認出来た二卷本は明代に開版されたものだけであるが、それ単独で開版されたのではなくここで取り上げる『教誡律儀』、明版でも大正藏經でも『教誡新學比丘行護律儀』と称されるものと共に、開版されている。仏教の基礎知識的な『釈氏要覧』と、出家者日常生活についての規範である本書が開版されていることに考えさせられるところがあった。

そこで、本書がどのような書であるかをみていくと意外

なことが判った。

『二十五種藏經目錄對照考釋』をみると中国に於いては入藏されたことはなく、日本に於いては『増補藏經』、大正藏經に入藏されていることを確認できた。

大正藏經のものをみると「安政戊午春正月 縁山南溪圓海撰」とあり、浄土宗としては言えないまでも、出家者にとっては有益なものという判断がなされ増上寺から開版されたものと考えられる。

中国において本書がどのように伝えられているかをみてみると、円珍将来『教誡律儀』に関する田島得音「教誡律儀撰者に関する疑問」（大正大学学報、第二輯、昭和二年）に、「大中八年（八五四年）二月下旬寫取佛灑冷律師本珍記三月二三日／十年（八五六年）九月十四日 於國清寺再勘 日本人僧円珍記」と円珍によって書写された場所、

年月が示されていることから、その時そこにあったと言える。ただ、そこにあげられている本書の著者に関する記述が問題となる。道宣ではない「潤州栖霞寺僧普通撰」と記されていた。

この後日本において、「北京東山泉涌寺住持傳南山宗教比丘思允命工鏤板文永十年癸酉（一二七三年）八月八日謹誌 料理配字知客比丘」と刻されるものがある。ここには「紹興十二載壬戌（一一四二年）仲春於思溪瞻雲題」と記されており、これは建暦元年（一一二一年）に帰朝した俊苐によってもたらされたものによると推測されるものであり、中国に於いて一一四二年には「終南山沙門 道宣述」と記されたものがあったと考えられる。

そして明版も「終南山沙門 道宣 撰」記されている。

一

本書に対する近現代の研究において前にあげた田島氏の「教誡律儀撰者に関する疑問」がその基となると言える。

田島氏は大正大学所蔵の円珍将来本の撰者として「潤州栖霞寺僧普通撰」と記されることからその内容を検討した上で、道宣撰とされる本書を撰述者未詳と訂正した方がよ

いと主張されている。

田島氏は「宋の元照が重録した『南山律師撰集録』には／教誡新学比丘行護律儀一卷／貞観八年製、永徽重修見行／とある。」とあげられるが、円珍将来本に対して「初修本」または「前修本」と言う言葉を使わず、円珍将来本を表す「智證本」と称し、俊苐の将来したと考えられるものを「重修本」と言わず「現行本」と称している。

田島氏は大正藏經にある現行本を基として智證本を対校し五つの指摘を行っている。整理すると次のようになる。

一、智證本には現行本にある道宣述の序がない。

二、題号及び目次の検討。

①智證本の題号が「教誡新学比丘護律儀」であるのに対し現行本が「教誡新学比丘行護律儀」。

②撰者の違い。智證本は普通。現行本は道宣。

③智證本には目次があげられるが、現行本にはない。

④智證本では細目数を「牒」と数えるが、現行本では「條」としている。

⑤二十三項目、四百六十六細目と総数は同じであるが、第三、第十五、第二十項目をみると細目数が異なる。

三、智證本と現行本の相違箇所がある。例として第三項目の智證本第四十三細目とこれに相応する現行本第四十二細目本文をあげている。

四、現行本と比べ智證本の方が文意が明白であるところが多いが、写し間違いも多い。

五、大正大藏經に本書が収蔵される際、恐らく智證本の存在を知らなかったのではないか。智證本と現行本の対校がなされたならば、学会に益したであろう。

田島氏は大正大学所蔵本に写し間違いが多くあることから、他の善本との対校、及び諸大徳よりの示教により、本書を完備したものにし学界に提供したいと述べられているが、実現されていない。

二

国訳一切経諸宗部十四にも本書が収載されている。本書については平川彰氏が担当され、解題も書かれており、これが、本書に対する評価の基になっていると思われる。

本書の解説として平川氏は田島氏の論文を基として解題を書かれているのだが、その内容を見ていくと次のようになる。

本書は道宣によって書かれたものとされ、初め貞観八年（六三四）に作られたものが、永徽元年（六五〇）に重修されている。

初修本及び重修本の二本があったことが知られている。我が国には円珍によって、初修本が将来され、俊苾によって重修本が将来された。

このように田島氏が「初修本」、「重修本」と言う表記を避けているように思われるのに対して、平川氏はこの語句を積極的に使用しているように感じられる。

平川氏は本書の撰者について大正大学蔵本以外では道宣による撰述を否定できないことから伝統説である道宣撰に従っており、現在も一般に道宣撰とされていることから田島氏の言われる撰述者未詳とすることはできないとされている。またその理由として、本書の内容が道宣撰であることを否定できない内容であるとされている。

また、平川氏は、田島氏の指摘の三に含まれるのであろうが、初修本にあげられる第十三項目の十二細目全てが重修本では省略されていることを述べられている。これは、田島氏が例として示された第三項目以上に重要な問題といえる。しかし、この十二細目について、解題、本文注にも

これが掲載されていない。

平川氏は本書を掲載する際、重修本とされる系統である大正大藏經本を底本とし、初修本については貞享五年（一六八八）正亮撰『教誡新学比丘行護律儀輯解』、正徳四年（二七二四）慧淑撰『教誡新学比丘行護律儀講述』等を参照したことを述べられ、田島氏が使用した大正大学所蔵の初修本を参照されていない。田島氏の用いた大正大学蔵本は、戦争によつて所在が不明となり、現在大正大学に蔵されていない。また、国訳一切經編纂当時、田島氏のいう他の善本も確認できず、田島氏の指摘と注釈書にあげられる円珍將來本の記述を参照する以外の方法がなかったと考えられる。

三

田島氏、平川氏の本書に対する考えをみた上で本書を見ると案外単純な結果を導き出すことが出来るのではないかと考える。

円珍將來本については現在確認することが出来ないが、田島氏の論文と平川氏が触れた本書の注釈書や関連書に加え他の資料の幾つかについても見てみた。

本書の撰者について、平川氏は道宣の考えと異なることがない為に道宣であるという伝統的な解釈を変える必要はないと言われるのであるが、何が道宣の考えに合っているかについては判断するものを持っていない。しかし、本書を道宣撰とする上で、円珍將來本にあげられる編者名を否定することには問題があると考えられる。円珍本にあげられる「潤州栖霞寺僧普通撰」は重い意味を持っていると考える。

本書を道宣撰というのは前にあげた宋の元照が重録した『南山律師撰集録』等によるところがあるが、それ以前のものである円珍將來本に記されているものを切り捨てることとがいいのである。

興福寺沙門永超集の『東域傳燈目錄』をみると本書については触れられていないのだが、「同鈔玄談一卷 栖霞」の記述がみられる。これは、『智證大師將來目錄』の「行相法一卷 栖霞」を受けて、その前に記されている『四分律行事鈔玄談一卷』の編者を栖霞と記したと考えられる。また、大正藏索引では『智證大師將來目錄』の『四分律行事鈔玄談一卷』も栖霞と撰者名をあげている。これを誤りと言っているのかである。

平川氏は「前修本を後修本と対校した正亮や慧淑が、撰者に關して全く疑義を打出していない点も、彼らの見た前修本には撰者が大正大学所蔵本と、或いは異なっていたのではないかと云う疑いが持たれるわけである。」と述べられている。しかし、本書の注釈書を見ていくと、延宝七年（二六七九）円鏡著の『教誡律儀贊行鈔』に事師法第三「十二平明三下鐘了即問訊白事。」に対する校異として「普通護律儀云平明時三下鐘聲了即問訊白事。」とあげている。「護律儀」の前に「普通」が付されていることから、大正大学蔵本にあった、「潤州栖霞寺僧普通撰」を円鏡が知っていたと考えるべきであり、本書の撰者については平川氏の見解に疑問が持たれる。

次に、円珍本と現行本の構成についてここでは二点あげてみる。

一つ目は田島氏が触れていないのだが、平川氏は「第十三、入堂布薩法 十二条」が前修本が一一の条文が列举されているが、後修本では「具さには、鈔の文及び布薩儀の如し。此には備さに述べず」と云つて省略されていること等である。これは寧ろ略さない方がよいのであり、何故これが略されたか不明である。」とされながらこの内容に

ついてはあげられていない。本書の注釈書である大正大学附属図書館所蔵の写本『教誡儀抄物』（図書館の目録では『教誡儀抄』）となっているが、現物では『教誡儀抄物』となっている。書名の下に「正安二年（一三〇〇）五月二日於南都般若寺始之」の記述がある。西教寺文庫の正教蔵にもほぼ同じ写本があるが、「正和二年（一三二三）五月二日於南都般若寺西坊三室始之讀師尊道房」と異なるところがある）を見ると、「智證本出之。」とこの十二項目とその解説をあげている。

新修本とされる現行本にこれがあげられないことは不自然であると言える。

また、本書は各条目を簡潔に列举しているのだが、第五在院住法の「二十八當觀四念處約大小乘經論所明。」に対して「智證本云約大小乘以論。言大乘者一觀身如虛空。二觀受内外空。三觀心但有名字。四觀法善惡俱不可得。皆是大乘四念處文。／言小乘者一觀身不淨。二觀受有苦。三心生滅。四觀法。於念念中常加慈悲發菩提之心。」とあり、この説明は他の条目と比べ突出している。

本書の撰者を道宣とした場合この構成でいいのかと疑問を持つ。

本書の撰者を断定することは出来ないが、円珍将来本は写本であり、現行本は紹興十二年と年代をあげた版本によると考えられるが、その元となったものも本書の完全なものではなかったのではないかと考えている。

おわりに

本書の初修本、重修本とされるものがこれであると言う資料は、中国の現存する資料からの確認は取れない。

日本に於いて円珍本があり、その後俊苕によって将来されたと考えられる現行本に道宣の序があることからこれが重修本とされ現代に至っているのではないかと考えている。本書を実用書と呼んでいいかは判らないが、道宣の名があることが本書に重みを持たせることになっている。

更に、田島氏の論文の基になる大正大学所蔵本が現在失われていることが、本書に対する検討が行われない理由ではないかと考える。

本書の撰者については、田島氏の撰述者未詳、平川氏の道宣撰に対して、伝道宣撰とするのが妥当ではないかと考える。

田島氏という他の善本も確認できず、大正大学本も失わ

れている、円珍本がいつ発見されるかも判らない現状ではある。しかし、本書を検討する上で、田島氏の論文や本書の注釈書から円珍本を復元し現行本の内容を検討することもある必要であると考えている。

■ 策 報

令和元年度・浄土宗総合学術大会は、令和元年（二〇一九）九月四日・五日の両日、東京の大正大学を会場として、左記のとおり開催された。主催は浄土宗である。本号は、この学術大会における紀要である。また、本年度の学術大会では、新たな試みとしてパネル発表が行われた。

【大会日程】

九月四日（水）

受付

午前九時

開会式

午前九時三十分

基調講演

午前十時

記念撮影

午前十一時三十分

一般研究発表

午後一時三十分

九月五日（木）

受付

午前八時三十分

一般研究発表

午前九時

パネル発表

午後一時

閉会式

午後三時十分

【基調講演】

浄土宗の寿命

—死を説かない宗教に未来はあるのか—

宗教学者 山折哲雄

【パネル発表】

①初期浄土宗教団研究の最前線—湛空・信瑞を中心に—

代表者

大正大学 林田康順

登壇者

『本朝祖師伝記絵詞』の成立背景と湛空の信仰—

大正大学総合佛教研究所研究員

平間尚子

『信瑞の業績からみる初期念仏教団の動向—

国際仏教学大学院大学研究員

前島信也

コメンテーター

大正大学非常勤講師 柴田泰山

コーディネーター

大正大学教授 林田康順

②浄土宗関連情報デジタルアーカイブ構想—

浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍電子化プロジェクト」関連発表—

代表者

浄土宗総合研究所 佐藤堅正

登壇者

「デジタルアーカイブの意義と可能性」

浄土宗総合研究所副所長 今岡達雄

「浄土宗内デジタルアーカイブの現状」

浄土宗総合研究所研究員 佐藤堅正

「WEB版新纂浄土宗大辞典から展開するデジタルアーカイブ」

浄土宗総合研究所主任研究員 齊藤舜健

司会

浄土宗総合研究所研究員 大橋雄人

③現代浄土宗における寺院の可能性—実施例を中心に—

代表者

浄土宗総合研究所 東海林良昌

登壇者

『宗教の社会貢献』論を考える—

大正大学地域構想研究所助教 高瀬顕功

「月参り・中陰参りの持つ可能性を考える」

大正大学地域構想研究所研究員 小川有閑

「寺院を活用した地域共生社会づくり—

医療・看護・ケアとの協働—

臨床仏教研究所特任研究員 大河内大博

コメンテーター

医師・東京都健康長寿医療センター研

究所研究員

岡村毅

と時期―

春本龍彬

『決定往生集』における暫信暫不信の得失

コーディネーター

浄土宗総合研究所研究員 東海林良昌

『西方指南抄』の原初形態に関する一考察
安孫子稔章

―辺地胎生の構造―
諸檀林掟書についての一考察
青木篤史

【一般研究発表】

▽第一部会(四日)

聖光の法然「顕彰」をめぐる 郡嶋昭示

専修念仏教団と四天王寺 伊藤茂樹

近世源信説話による「扇面来迎図」の展開 神居文彰

法然思想背景としての南都浄土教③

坂上雅翁

凡夫の自覚攷 ―『要義問答』・『観無量寿

経釈』の三心解釈をふまえて― 曽根宜雄

法然上人における四修釈の受容と展開①

―『往生要集』四釈書を中心に― 林田康順

三三に基く画像アーカイブの構築 ―増上

寺蔵宋版大蔵経の場合― 齊藤舜健

▽第一部会(五日)

法然上人の死生観 ―『和語燈録』より見る

死生の苦楽― 下 端 啓 介

「要義問答」の撰述時期 ―四修釈の観点

から― 大谷旭充

「廬山寺本」の書き込みについて ―順序

真葛傳語について

真柄和人

「厄入道」正機論

佐々木誠勇

法然教説における聖(ひじり)について 市川定敬

疑―を中心に―
良忠上人における道緯「安樂集」の引用と
大橋雄人

▽第二部会(四日)

『法然上人恵月影』関係資料についてⅢ

堤康雄

伊勢地域に残る中将姫像について

藤田直信

江戸時代初期にみる光明寺について

大谷慈通

江戸時代の聖岡への追慕

石川達也

黒田真洞の思想の背景 ―普寂についての

鷹司誓榮

言及の考察―

曾田俊弘

義山の行実について

遠藤聡明

天明年間の津輕領内浄土宗寺院の動向

九条兼実の念仏信仰をめぐる一考察
峯崎就裕

▽第三部会(四日)

善導における滅罪観の変遷

『釈浄土群疑論序』再考 小川法道

道緯における二諦について 長尾光恵

杏雨書屋所蔵の『釈浄土群疑論』新写本に 里見奎周

ついて 大屋正順

田島德音「教誡律儀撰者に関する疑問」に 山路芳範

ついて 『釋浄土群疑論』巻第一「於前二解初釋爲 村上真瑞

正」の意味 石川琢道

曇鸞祖師金身碑記について 柴田泰山

『観念法門』所引の『観仏三昧海経』につ

いて

▽第三部会(五日)

戦前ハワイにおける葬儀について

魚尾和瑛

第十八願「十方衆生」解釈——澄円を中心
に——

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑩
石田一裕

（自在神への祈念Ⅱ—4） 近藤辰巳

インド浄土教における仏像と臨終行儀
中御門敬教

『般若経』の衆生救済と浄土教——菩薩の
誓願と十善業道

森山清徹

▽第四部会（六日）

興善寺蔵「名体不離版本」考察 森田康友

六念法について 八橋秀法

柏心寺蓮蒼上人『入院記』と晋山式変遷の
一考察（1）——中宿から行列まで——

安静俊祐

浄土宗の聲明に関して（二） 若林隆仁

地藏菩薩法要について 西城宗隆

次世代継承に関する研究① 名和清隆

次世代継承に関する研究② 和田典善

次世代継承に関する研究③ 袖山榮輝

▽第四部会（七日）

寺院版災害支援アドバイザー研究班（1）

——災害支援アドバイザーの役割について——

宮坂直樹

寺院版災害支援アドバイザー研究班（2）
——震災から学ぶ寺院の日常の備え——

馬目一浩

寺院版災害アドバイザー研究班（3）

——寺院での災害備蓄品（東北ブロック浄土
宗青年会昼半畳備蓄運動の場合）——

加藤正淳

寺院版災害アドバイザー研究班（4）

——災害ボランティア活動を通して——

三宅俊明

僧侶に必要なこと、必要なもの 法澤賢祐

第7回宗勢調査にみる浄土宗寺院の現状
今岡達雄

檀信徒と共にいただく法然上人の教え

——『縁の手帖』を用いた教化 東海林良昌

【ボスターセッション】

増上寺入寺帳の研究——数字でみる近世浄土
宗僧侶の実態——

伊藤真昭

日本各地の徳本名号

念仏行者徳本研究会 代表 石川達也

日常勤行の多言語化——浄土宗総合研究所

「浄土宗日常勤行式の多言語化プロジェクト」成果報告——

浄土宗総合研究所 代表 田中芳道

浄土宗基本典籍の英訳について——浄土宗総
合研究所「浄土宗基本典籍の英訳プロジェ
クト」成果報告——

浄土宗総合研究所 代表 石田一裕

*大会プログラムに拠る。収録論文と発表
題目が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）
（大橋記）

編集後記

・『佛教論叢』第六四号をお届けします。

・本号は大正大学で開催されました令和元年度・浄土宗総合学術大会（九月四日・五日）における基調講演とパネル発表、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・基調講演においては「浄土宗の寿命―死を説かない宗教に未来はあるのか―」と題して宗教学者の山折哲雄先生に貴重なご講演・ご提言をいただきました。また先生にはお忙しい中、講演録をご校正いただきました。ここに厚く御礼申し上げます。

・また今回からの新たな試みとしてパネル発表を企画し、三件の貴重な発表がありました。各パネル登壇者に当日の発表概要をまとめてもらい、その内容を本誌に掲載いたしました。

・一般研究発表の成果については、『佛教論叢』編集委員会の厳正な査読を経て、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関しまして、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。

（林田記）

佛 教 論 叢 第64号 〈非売品〉

令和2年3月25日 印 刷

令和2年3月25日 発 行

宗 土 浄 行 発
宗 土 浄 集 編
京都府京都市東山区林下町・浄土宗事務内

とする "haviṛ-yajña" に分類される祭式。

- 10) ヴェーダ祭式のうち、ソーマを供物として供える "soma-yajña" に分類される七つの祭式の総称。この祭式では犠牲獣も大きな役割を果たす。それぞれの祭式が区別され、独立して行われるということをヨーガ学派は主張している。
- 11) Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 2.4.5。
- 12) "haviṛ-yajña" に分類される祭式。火の神アグニに、乳を供える祭式。
尚、上記の訳注(8)、(9)、(11)については、[松濤]、[辻]を参考にして記した。
- 13) Chāndogya Upaniṣad 8.7.1。
- 14) Taittirīya Samhitā 2.1.1。
- 15) つまり、「風神は最も速い神格である」ということが事実として述べられているのである。
- 16) ヨーガ学派、讃辞は必ず事実を述べていると主張している。
- 17) 校訂者が "dharma" の前に "a" を補っているのに従った。
- 18) 校訂者が "dharma" の前に "a" を補っているのに従った。
- 19) Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 3.7.3、4。
- 20) 「自在神には超自然力などがあるので、目などを通じて認識するのではない」という主張。
- 21) つまり、影は実体であると主張しているのである。

(主な参考文献)

Rukmani, T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivaraṇa Vol.I, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śaṅkara on the yoga sūtras, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992

松濤誠達 『ウパニシャッドの哲人』 講談社 1980年

辻直四郎 『インド文明の曙』 岩波新書 1967年

さらに、「助けとなるものがないと、認識する能力がないから、目は認識できない」という議論も不適切である。例えば、稲妻の激しい光ったとき、また、稲妻が出現したとき、（目がくらんで）何も見えなくなってしまう。（光という）見る助けがある場合に、見たことに驚いて、閃光を認識できなかったということではあり得ない。（つまり、助けがあっても、目が認識できない場合がある。）（以上のように、我々の主張には）矛盾が存在しないことなどが述べられたのである。

さらに、医学書には、影は心地がいいとか涼しいとか書かれている。「実体」でないものに、心地良さとか涼しさとかはあり得ない。摂取される体に良いもの（が「実体」であるの）と同様である。「無（つまり存在しないもの）」に対して、体に良いとか体に悪いとかは言えない。⁽²¹⁾ また、灯火があるから影が認識されるからである。闇は「無（つまり光の欠如）」であるというのなら、灯火の光があたりを丸く照らしている場合に、灯火が存在しているのにどうして影が存在するのか。

「訳注」

- 1) 以下、「自在神は一切知者である」という、ヨーガ学派の主張に対して、議論がなされている箇所続きである。
- 2) 校訂者が、“sarvajñatvam”の前に、“a”を補って、“a-sarvajñatvam”としているのに従って訳した。
- ヨーガ学派は、「反対論者が『自在神が認識対象であることを理由に一切知者ではない』と主張するならば、精神的なものであるはずの自在神が、壺などと同様の非精神的なものになってしまうという誤謬に陥る」と主張している。
- 3) つまり、ヨーガ学派は、自在神は直接知覚によって認識されるという立場であり、反対論者の「自在神は直接知覚できない」という主張は、自在神は認識できるという他の二つの正しい認識根拠である、聖典や推論が示す結果と矛盾すると言っているのである。
- 4) 五火二道説によるところの、輪廻するアートマンが、「胎内に入ってから、その宿主から飛び出すまで」が有身、「飛び出してから再び次の胎内に入るまで」が無身であるという意味であると考える。
- 5) 本稿注記（4）に示したように、あるアートマンがある時は有身で、ある時は無身であるということはあり得ることであるが、そのアートマンが同時に有身であったり、無身であったりすることはあり得ないと主張している。
- 6) Kāṭha Upaniṣad 2.21。
- 7) Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 3.7.15。
- 8) Muṇḍaka Upaniṣad 1.1.9。
- 9) “darśapūrnāmāsa”を訳した言葉。ヴェーダ祭式のうち、穀物、乳、乳製品などを供物

また、目によって認識されるべきものであっても、目が認識しないことが、実際には確認されている。目で認識されるべきすべての真つ暗なものを、目を閉じていても心を集中すれば、認識できるのである。しかし、同じ真つ暗な場合でも、目を広く見開いていても、心がよそに行っていれば、決して認識されない。例えば、空における、光の認識と同様である。

〔反対論者の主張〕

しかしながら、闇とは、単に光がないだけのことであり、「実体」ではないのである。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。(つまり、闇は「実体」である。)[「無」には、「もの」を覆い隠す力はないからである。(つまり、闇には覆い隠す力があるので、「実体」である)

〔反対論者の主張〕

壺などが認識されないのは、認識の必要要素である光がないからであり、闇が「もの」を覆っているからではない。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。目は(その内に)光を持っているから、(認識を)助けるものとして光に依存する必要はない。異なる種類の「もの」に対して、それらの「もの」を覆い隠すものがない時、目に光があるから、それらの「もの」をそれぞれの明るさで照らすのである。正に、灯火は、他の灯火という第二のものに依存して照らすことはないのである。

また、目が(認識する場合に)他の光に依存するというならば、夜であっても、月の光に伴われている場合には、目が昼間と全く同じように、色形を認識できるという過ちに陥る。覆い隠す原因となるものが存在しないのであるから。

さらにまた、もしも、闇は「無(つまり光の欠如)」であるというのならば、光が近くない月明かりの夜に、「少し暗い」ということは、あり得ないはずである。なぜならば、(月の)光が存在することによって(闇が)完全に消し去られるからである。一方、光も「実体」であるから、(明るさが)弱いとか強いとかの違いがあり得る。「無(つまり存在しないもの)」には、違いが存在しないからである。

<p.70 l.1>

それはちょうど、器官とそれを所有するものとの関係と同様である。

〔反対論者の主張〕

（自在神は）眼などを感覚器官として有するから、我々などと同様に、すべてのものを知覚することはできないはずである。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。あらゆるものを対象として認識できるものたちには、その障害となる原因がないからである。本来すべてのものを対象領域とするはずの感覚器官は、悪行⁽¹⁷⁾に妨げられて、自らの対象領域を制限してしまうのである。

さらに、悪行⁽¹⁸⁾など、正しい認識を妨げる障害がない者（つまり自在神が関わるものの）の感覚器官は、それ（つまり制限）がないから、あますところなく自らの認識対象を認識することができ、（汝らが指摘するような）過失はない。

<p.69 l.1>

さらに、自在神は、自ら自身の器官はもたないが、あらゆる生き物の器官を通じて、器官を所有するもののように、すべてのものを経験する。そして、その内に（自在神が）入り込めない対象はどこにも存在しない。「地の内にあるもの。水の内にあるもの。」⁽¹⁹⁾ というなどの天啓聖句には、感情を抑止した者と名付けられる自在神が、あらゆるものの内に存在することが述べられているからである。

また、彼のサットヴァは、卓越しており、永遠にして無上な能力と知をその性質とするという自在神としての特質を有している。虚空のようにすべてのものに遍在しているから、すべてのものと関わっている。すべてのものを目的としているから、すべてのものを対象として照らすものである。善行や悪行などから離れた存在であるから、その能力に障壁はない。従って、（自在神は）身体や器官をもたないという主張をしたとしても、自在神の一切知者性は成立するのである。

〔反対論者の主張〕

心は、目などを通して初めて、色などを認識できるのである。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。（それらのことは、自在神に）超自然力や善行などがない場合のこととして、すでに説明された。⁽²⁰⁾

どの聖句は、(自在神を)対象としているのであるから、アグニホートラ祭⁽¹²⁾など(を行うこと)で補完することは正しくない。

〔反対論者の主張〕

(自在神を念じたり、瞑想したりしても、祭式を行わなければ、何の)果報もないではないか。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。「かのアートマンを知るものは、あらゆる世界に到達する。あらゆる欲望を正しく識別する。」⁽¹³⁾などと述べられ、(祭式を行わなくとも)果報を獲得し得ることが、規定されているからである。

〔反対論者の主張〕

確かにそのように述べられているが、それは、「帰依(upāsana)をせよ」という規定の補完であるから、ただの讃辞(stuti)にすぎない。(つまり事実を述べているのではない。)

〔ヨーガ学派の主張〕

それは間違っている。讃辞の内容が事実を述べないということは絶対にない。「風神こそが、最も速い神格である。」⁽¹⁴⁾と(讃辞が)述べられた場合、(事実として)風神が有する「最も速い性質」の否定が否定されているのである。⁽¹⁵⁾

〔反対論者の主張〕

ある場合には、事実でないものであっても、讃辞などになることはないのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

それはありえない。ここでは、推論によって(その存在が事実として)確定されたものだけが(讃辞として)採用されるからである。⁽¹⁶⁾

〔反対論者の主張〕

次の反論を行う。自在神は、あらゆるものの行為器官に結び付いているのであれば、あらゆる生き物の楽苦に関わることになってしまうではないか。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。(生き物ごとに)存在因が異なっているから。輪廻するものたちは、善行などを原因として、享受する身体などに関わるのである。悪行などの原因が、(生き物が受ける)苦などに結び付くのである。しかし、自在神は(生き物の)善悪に関わる行為などはしない。(他の生き物の)身体などの行為器官に関わることは、超越した自在力などを原因としているからである。

（自在神が）身体を持つということと、身体を持たないということは矛盾するのではないか。

〔ヨーガ学派の主張〕

それは間違っている。解脱に向かっているあるアートマンが、身体を持たなかったり、身体を持ったりすることが確認されるから。⁽⁴⁾

〔反対論者の主張〕

その場合、時期が異なるから誤謬はないのである。⁽⁵⁾

〔ヨーガ学派の主張〕

時期が異なる場合にそうなることは当然であるが、（自在神に関しては）そうではない。自在神の場合には、同時に二つのことが、必ず成立する。つまり、自在神であれば、身体を有することも、有しないことも（常に）正しいのである。

天啓聖典にも（自在神に関して）同様のことが説かれている。「身体に存在する、身体のないもの。」⁽⁶⁾ と。同様に、「すべての生き物の内に存在するもの。」⁽⁷⁾ と。「全知者、すなわち一切を知る者。」⁽⁸⁾ などと。

〔反対論者の主張〕

（天啓聖典は相互に）立場が異なっているから、天啓聖典からは自在神についての正しい理解は得られない。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。（天啓聖典は）他の何かによって補完（śeṣa）されるようなものではないから（言葉通りに受け止めねばならない）。天啓聖典が象徴的に示していることなどが行為によって補完されねばならない場合には、どれ一つとしても、正しい認識根拠とはならない。

〔反対論者の主張〕

聖典の学習をせよという規定を採用する以上、新月・満月祭⁽⁹⁾などの実践が（学習のための）補完となる。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。ジヨーティシュトーマ祭⁽¹⁰⁾などに関するもののような別の規定があるからである。正に、ジヨーティシュトーマ祭などに関して、それぞれ個別の章立てによって説明されているので、互いに補完しあうことはないのと同様に、「（自在神は）念ぜられるべきである。瞑想さるべきである。」⁽¹¹⁾ な

とはない。

〔反対論者の主張〕

（自在神は）アートマンであるから（一切知者ではない）。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうだとすると、汝らにとっての諸自在神は、解脱したアートマンと同様に、認識したり、されたりしないものになってしまう。

〔反対論者の主張〕

（その主張は、自在神は見えないという）直接知覚（の結果）と矛盾する。

〔ヨーガ学派の主張〕

この場合も、先と同様に、推論などと矛盾する。

つまり、（汝らは）「過去にも、未来にも自在神を認知したものはいないのだから、現在においても、諸自在神を認知するものは特定できていない。（自在神は）生きているにもかかわらず。」などと（主張したいのであろうが、そうではない）。

過去や未来において、正しい認識根拠を持つ者たちは、程度の差こそあれ、（自在神を）すでに認識し、あるいは、今後認識するであろう。正しい認識根拠を持っているのであるから。それ（つまり、自在神の認識）に関しては、今の我々にも同様のことが言える。

〔反対論者の主張〕

（自在神は）身体を持っていないから一切知者でない。解脱した者や虚空などと同様に。

〔ヨーガ学派の主張〕

それは間違っている。（自在神は）身体を持つ者であるから。

〔反対論者の主張〕

目の前にいても、いなくても、その性質のすべてが確定していない自在神は身体を持たない。すでに説明したように、身体を持つ者は、必ず何かしらの確定的な性質を持っているからである。

<p.68 l.1>

〔ヨーガ学派の主張〕

その通り、（自在神は）身体を持たない者である。

〔反対論者の主張〕

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 25-4)

近 藤 辰 巳

*使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, 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。

*訳文中の（ ）内は訳者による補足である。

<p.67 l.12= テキスト 67 ページの 12 行目を示す>

〔ヨーガ学派の主張〕⁽¹⁾

さらにまた、推論と聖典によって存在が確定している自在神が一切知者であるということを、(自在神が)「認識対象であること」などの属性を有することを想定することによって、否定すると汝がいうのであるならば、それと同じ考え方により、(自在神は精神的なものであるにもかかわらず) 認識対象であるが故に、壺などと同様に、非精神的なものになってしまう。なぜならば、(それらの主張の間に) 矛盾がないからである。「認識対象であること」が、一切知者でないことによって包括されるのというのであれば、それと同じように、非精神的なものなどによっても (包括されるはずである)。⁽²⁾

〔反対論者の主張〕

(その主張は、自在神は見えないという) 直接知覚 (の結果) と矛盾する。

〔ヨーガ学派の主張〕

(自在神は見えないという) その主張においても、推論や聖典と矛盾していることがはっきりと見て取れる。⁽³⁾

さらにまた、「認識対象であること」などの属性が共通であるからといって、同種であれ、異種であれ、何かある性質 (この場合は、非精神性) が、何かあるものに存在すると誤って想定されることはありえない。なぜならば、「認識対象であること」などの属性はあらゆる事物の中に存在するからである。「認識対象であること」を示すことなどが、正しい認識を混乱させる目的を持つこ