

眞宗研究

眞宗連合學會研究紀要

— 第二十一輯 —

昭和 51 年 12 月

眞宗連合學會

真宗研究

第二十一輯

真宗連合学会

真宗研究 第二十一輯 目次

二

女子学生の宗教意識について……………寺川幽芳（二）

『教行信証』における『菩薩戒経』の引意をめぐる……………山崎龍明（二七）

念仏と法難に関する一考察……………小泉宗之（二八）

大行論の一考察……………武田龍精（三四）

浄土教と神話——祖型・反復の視点から……………安富信哉（四四）

自 然……………鷲尾弘範（五五）

敦煌出土『浄土法身讃』について……………上山大峻（三〇）

近世における東本願寺の宗務機構について……………谷端昭夫（三三）

源信和尚の仏土観……………細川行樹（三三）

真蹟本に見る親鸞聖人のかなの用法……………門川徹真（三六）

方便法身としての法蔵菩薩と名号……………本川光定（三六）

教化学とは何か……………池田勇諦（三二）

『未法灯明記』の思想的意義……………坂東性純（三三）

学会彙報……………（一三三）

女子学生の宗教意識について

寺てら川かわ幽ゆう芳ほう

(京都女子大学)

一、この調査の目的、および、これまでの経過について

この研究は、社会的態度測定の方法を用いて女子大学生の宗教的態度——特に仏教に対する態度——をとらえることによつて宗教教育の基礎的資料づくりをおこなおうとする目的のもとに、京都女子学園仏教文化研究所の助成をうけて、昭和四十七年七月から、京都女子大学の小田義彦・大塚義孝・長安章俊・寺川幽芳の共同研究として継続している研究の一部である。

これまでの研究の経過については、すでに京都女子学園仏教文化研究所『研究紀要』に発表しているもので、ここではその詳細について述べることは差しひかえるが、参考までに今日までの経過の概略を記すと、まず第一段階として態度測定尺度の作成をおこない、ついで、第二段階として、その尺度を用いた第一回本調査を実施した。

すなわち、態度測定尺度の作成は、学生・宗教関係者・一般社会人等三一五〇名を対象とする予備調査から得た一、二三五名の回答のなから、仏教乃至宗教に対する意見を抽出し、その文章表現の統合・整理など数段階の検討作業

資料 ① 宗教意識調査 (T-1)

□ お願ひ

- この調査は、日本のいろんな人たちの宗教（特に仏教）に対する考え方をありのままに把握するために計画されたもので、調査結果は統計的な分析に使用され、あなたにご迷惑をかけたたり不利益を及ぼすようなことは全くありません。もちろん無記名ですから、どうぞありのままの意見を記入してください。
- 記入の方法は、左側の1～30までの意見を読んで、それぞれ意見に対する「あなたの意見」を、右側の「大いに賛成・賛成・どちらともいえない・反対・大いに反対」という五段階の答えのあてはまるところへ○をつけてください。

< 意見 >

1. 日常は仏教について特別な意識もなく、信じているとも思っていないが、苦難に遭った時や何かにすがりたい時には、思わず手をあわせて拜みたくなる。
2. 人間が何らかの心のささえをもつことなしに生きてゆけないことは判る。しかし、それは宗教以外のものでもよく、要は自分の心を豊かに生きられればよい。
3. 仏教の強く人間観や人生観には深い真実が示されているので、心の奥底から深く感銘するところがあり、生きてゆこうへの究極的な心の支えである。
4. 仏教は祖先伝来の家の宗教としてかわりはあるが、先祖の供養や法事は日常の慣習のようなもので、その教えについて深く考えたことはない。
5. 本来の仏教はすばらしいものとは思いますが、現在の寺院や僧侶、信者などのあり方をみると、釈迦の説いた本来の姿や成立当時の純粹さを失っているで信じられたい。
6. 仏教は自己のより大いなる成長、真の自己実現を可能にし、人間を本当の意味で人間らしく育てあげる力をもっている宗教である。
7. 仏教の宗教的価値はわからないが、仏教が日本人の生活に深く結びつき、芸術や文化等に刺りしれない影響を与えてきた点で興味と関心をもっている。
8. 一般的に言う「宗教の所説はいずれも非科学的であり、信するに足るだけの客観的根拠がない、科学的に証明できないもの」を信じていることはできない。
9. 人生には理知や科学のみで解決できぬ問題があり、その点に関して、仏教の強く物の見方や考え方には、現代人の求めているものに応えるものがある。
10. 特定の宗教は信じていないが、宇宙や自然界に人間以上の大きな力が存在することは信じる。しかし、それが特定の神や仏というものには結びつかない。
11. 仏教といえは、死後の世界のものとか、縁起の匂いと葬式のような陰気なイメージしかなく、現在の生活に直結した身近なものとは思えない。

宗教意識調査(T-1)記入欄

(学校名又は職業)		
(学科・専攻)	(学年)	
(性別)	(住所)	〒
(家庭の宗教)	教	宗
(出身高校の区分) ○をつけてください		
1 国・公・立		
2 私立		
3 宗教に関係のある学校()		
4 宗教に関係のない学校 ()		
5 宗		

< あなたの意見 >

1. 賛成 賛成 どちらともいえない 反対 大いに賛成
2. _____
3. _____
4. _____
5. _____
6. _____
7. _____
8. _____
9. _____
10. _____
11. _____

12. 仏教は日本人の生活に最も深く浸透している宗教であり、その教えは倫理道徳につながり、社会生活の道徳的基盤となっている。
13. 人生には科学や理性で測りきれない不可知なものがあり、その点で宗教の必要性はわかるが、実際に自分がそうした場合に直面しないと何ともいえない。
14. 一つの宗教を信じると、その宗教の世界観や人間観に拘束されて自由な生き方が出来なくなり、何か心の狭い人間になるような気がする。
15. 仏教が歴史的にも地域的にも世界的なひろがりにおいて信ぜられてきた事実、その教えに人間の心の糧となる必然的な真理があることを示している。
16. 人間が生きてゆくうえで何かにはすがらねばならないような場面が生じるのはわかるが、現在の自分は幸福であり、特に宗教の必要性を感じていない。
17. 宗教を信じなくても、別段毎日の生活を送るうえで何の不便も感じない。宗教はしよせん苦しい時の神のみであり、一種の気やすめにはすぎない。
18. 仏教は日本の文学や思想・芸術など、その文化に大きな影響を与えてきた。日本人の心情に適した教えとして、その精神的基盤となっている。
19. 仏教については、ある程度の理解と関心はもっているが、それ以上に“信じる”というような状態にはない。また特に積極的に求めようという気もない。
20. 人間は社会生活において、物質的に平等に、あらゆる疎外から解放された段階で初めて救われ、本当の幸福が得られるのであり、宗教で救われるとは思えない。
21. 仏教の教えにしたがって生きること、人の世に生きる喜びと感謝が体得でき、充実した生活、明るい幸福な日々を送ることができるとは思えない。
22. 神にせよ仏にせよ、結局は自己のうちなるものの投影であり、最後に頼れるのは自分しかない。自己こそ絶対であり、自分の方で充分生きてゆける。
23. 宗教とか信仰ということでは仏教を考えたことはないが、仏教的な物の見方や考え方には、思想的に関心を抱いている。
24. 仏教は祖先伝来の宗教であり、先祖代々の家の宗教であるから、仏を拜み、先祖を供養することは当然のことである。
25. 仏教にとどまらず、どのような宗教の教えにも各々もともとどうなっている点があるのと同じに神や仏を拜み、その教えを仰いでゆけばよい。
26. 人間には理性や良心があり、自分の力で物事を解決する方が合理的である。神や仏にすがればよいという安易な考えは、人間に与えられている可能性を實現してゆくうえでかえって障害になる。
27. 仏教は社会生活に深く浸透しているので、日々の生活のなかで知らず知らずのうちに仏教的な物の見方や考え方が身につけているように思う。
28. 現在の仏教は、自分の生活と遠くかけ離れた形式だけのものであり、せいぜい日本文化の理解や古文を読むうえで必要な知識でしかない。
29. もし神や仏がおられるなら、悪人がさばったり悪世の不幸な世起るのか？ すべてのことに疑問をもつことを寛えてしまった現代人にとって、心底から何かを信ずるといふようなことはもはや不可能になっている。
30. 仏教について深い理解もなく、また、特に信じているという意識もないが、古寺を訪れたり仏教を拜することは好きであり、そのような時は心がなごむ。

12.	_____
13.	_____
14.	_____
15.	_____
16.	_____
17.	_____
18.	_____
19.	_____
20.	_____
21.	_____
22.	_____
23.	_____
24.	_____
25.	_____
26.	_____
27.	_____
28.	_____
29.	_____
30.	_____

を経て、最終的に、資料①のような、好意的意見群10項目・中間的意見群10項目・非好意的意見群10項目、合計30項目から成る調査表「宗教意識調査(T-1)」を完成した。

そして、昭和五十年度的において、この調査表を用いた第一回本調査を実施し、その結果については、現在なお検討をつづけている。

したがって、ここでは、その本調査の結果の一部をとりあげて私見を申し述べたいが、この本調査のさらに詳細な結果等については、近日発行予定の京都女子学園仏教文化研究所『研究紀要』第6号に掲載される予定であり、是非本稿とあわせて通覧していただくようお願いしたい。

本稿は、昭和五十年度的に実施した第一回本調査の結果の一部について、真宗連合学会第二十三回大会において、研究員の一人として私見を発表したものであり、京都女子学園仏教文化研究所『研究紀要』第6号の論考は、その後、本稿の私見も交えた研究員の共同発表として提出したものである。

したがって、その内容の一部、特に調査結果の資料等については重複しているものもある反面、相互に未発表のものも含まれているので、その点ご諒解いただくと共に、前述のように、本調査までの経過や手続き等については本稿より『研究紀要』第6号に詳しいので、できるだけ双方を参照していただくようお願いしたい。

二、第一回本調査の結果について

① 全体の結果とその傾向

「宗教意識調査(T-1)」による第一回本調査は、京都女子大学文学部・家政学部・短期大学の学生二、八二三名(回収実数)を対象として実施した。

グラフAは、その全体の結果をグラフにしたものであるが、グラフの数値は、調査表設問項目に対する回答に対して「おおいに賛成」5点、「賛成」4点、「どちらともいえない」3点、「反対」2点、「おおいに反対」1点という評点を与えて数字化し、全体の平均値を出したものである。

尚、グラフ化に際しては、検討の際の便宜上、資料①の調査表設問項目を、好意的意見群(A1~A10)、中間的意見群(B1~B10)、非好意的意見群(C1~C10)の順に配列しなおしたが、この序列は、我々が仏教への最も強い好意的意見と考えたものから最も強い非好意的意見と考えたものへとという方向で配列されている。(ここでは、参考のため、グラフの項目の末尾に調査表での番号も記入した)

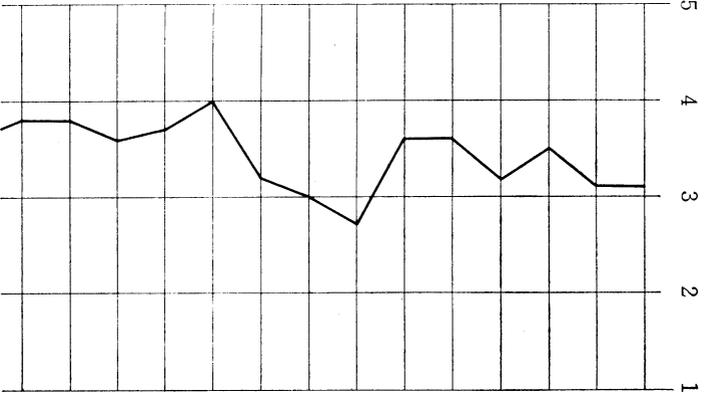
グラフAについて、まず注目されるのは、プロフィールが評点3(どちらともいえない)の線を中心にして、好意的意見群から中間的意見群へかけては左方(賛成の側)へふくらみをみせ、非好意的意見群では次第に右方(反対の側)へとふくらんでいることである。

すなわち、好意的意見群や非好意的意見群においてよりも中間的意見群に対する肯定度が概ね高く、しかも、非好意的意見群に対してよりも好意的意見群に対しての肯定度が高いということである。

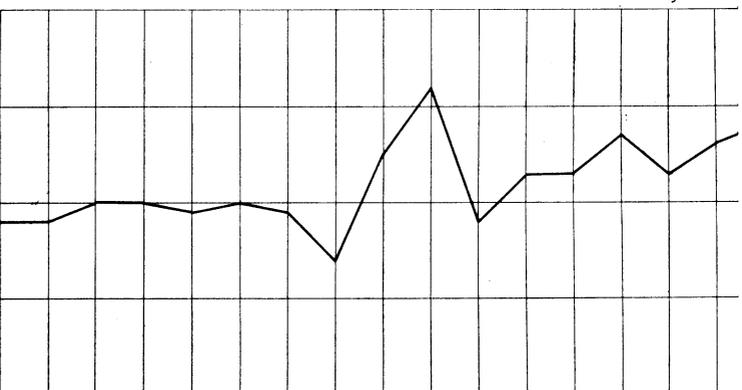
これは、彼女らが仏教乃至宗教に対して概ね好意的な態度をもっているということの意味するが、それは、必ずしも自己の生活経験において確立した主体的なかわりをもつたものというよりも、むしろ、多分に心情的あるいは知的なレベルでの評価であることを示しているとみられる。

即ち、好意的意見群のなかで最も高い賛同を得ているのはA10(仏教について深い理解もなく、また、特に信じているという意識もないが、古寺を訪れたり仏像を拝することは好きであり、そのような時は心がなごむ)であり、ついで、A5・A6にみられるような、「仏教の世界的ひろがり」とか「日本文化の精神的基盤」としての評価であって、例えばA1や

- A1 仏教の脱く人間観や人生観には深い真実が示されているので、心の奥底から深く感銘するところがあり、生きてゆくうえの究極的な心の支えである。(3)
- A2 仏教は自己のより大いなる成長、真の自己実現を可能にし、人間を本当の意味で人間らしく育てあげる力をもっている宗教である。(6)
- A3 人生には理性や科学のみで解決できぬ問題があり、その点に関して、仏教の脱く物の見方や考え方には、現代人の求めていくものに感えるものがある。(9)
- A4 仏教は日本人の生活に最も深く浸透している宗教であり、その教えは倫理道徳につながり、社会生活の道徳的基盤となっている。(12)
- A5 仏教が歴史的にも地域的にも世界的にも世界的なひろがりにおいて信ぜられてきた事実は、その教えに人間の心の置てなる必然的な真理があることを示している。(15)
- A6 仏教は日本の文学や思想・芸術など、その文化に大きな影響を与えてきた。日本人の心情に適した教えとして、その精神的基盤となっている。(18)
- A7 仏教の教えにしたがって生きることで、人の世に生きる喜びと感謝が体得でき、充実した生活、明るい幸福の日々を送ることができる。(21)
- A8 仏教は祖先伝来の宗教であり、先祖代々の家の宗教であるから、仏を拝み、先祖を供養することは当然のことである。(24)
- A9 仏教は社会生活に深く浸透しているので、日々の生活のなかで知らず知らずのうちに仏教的な物の見方や考え方が身についているようだ。(27)
- A10 仏教について深い理解もなく、また、特に信じているという意識もないが、古寺を訪れたり仏像を拝することは好きであり、そのような時は心がなごむ。(30)
- B1 日常は仏教について特別な意識もなく、信じているとも思っていないが、苦難に遭った時や何かにかかりたい時には、思わず手をあわせて拝みたくなる。(1)
- B2 仏教は祖先伝来の家の宗教としてかわりはあるが、先祖の供養や法事は日常の慣習のようなもので、その教えについては深く考えたくない。(4)
- B3 仏教の宗教的価値はわからないが、仏教が日本人の生活に深く結びつき、芸術や文化等に測りしれない影響を与えてきた点で興味と関心をもっている。(7)
- B4 特定の宗教は信じていないが、宇宙や自然界に人間以上の大きな力が存在することは信じる。しかし、それが特定の神や仏というものには結びつかない。(10)



- B5 人生には科学や理性で割りきれない不可知なものがあり、その点で宗教の必要性はわかるが、実際に自分がそうした場面に直面しないや何ともいえない。(13)
- B6 人間が生きてゆくうえで何かにはがらなければならないような場面が生じるのはわかるが、現在の自分は幸福であり、特に宗教の必要性を感じていない。(16)
- B7 仏教については、ある程度理解と関心はもっているが、それ以上に“信じる”というような状態にはない。また特に積極的に来たよという気もない。(19)
- B8 宗教とか信仰ということで仏教を考えたことはないが、仏教的な物の見方や考え方には、思想的に、哲学的に関心を抱いている。(23)
- B9 仏教にとどまらず、どのような宗教の教えにも各々もつともだとうな点があるので時に高じて神や仏を拝み、その教えを仰いでゆけはよい。(25)
- B10 現在の仏教は、自分の生活と遠くかけ離れた形式だけのものであり、せいぜい日本文化の理解や古文を読むうえで必要な知識ではない。(28)
- C1 人間が何らかの心のささえをもつことなしに生きてゆけないことは判る。しかし、それは宗教以外のものでもよく、要は自分の心を豊かに生きられればよい。(2)
- C2 本家の仏教はすばらしいものと思うが、現在の寺院や僧侶、信者などの方をみてみると、釈迦の説いた本来の姿や戒律当時の純粋さを失っているので信じられない。(5)
- C3 一般的に言って宗教の祈願はいつでも非科学的であり、信ずるに足るだけの客観的根拠がない。科学的に証明できないものを感じることはできない。(8)
- C4 仏教といえば、死後の世界のものとか、線香の匂いと葬式のような陰気なイメージしかなく、現在の生活に直結した身近なものとは思えない。(11)
- C5 一つの宗教を信じて、その宗教の世界観や人間観に拘束されて自由な生き方が出来なくなり、何か心の狭い人間になるような気がする。(14)
- C6 宗教を信じなくても、別段毎日の生活を送るうえで何の不便も感じない。宗教はよしせん苦しい時の神だのみであり、一種の気やすみにすぎない。(17)
- C7 人間は社会生活において、物質的に平等に、あらゆる疎外から解放された段階で初めて救われ、本当の幸福が得られるのであるが、宗教で救われるとは思えない。(20)
- C8 神にせよ仏にせよ、結局は自己のうなるもの投影であり、最後に頼れるのは自分しかない。自己こそ絶対であり、自分の力で充分生きてゆける。(22)
- C9 人間には理性や良心があり、自分の力で物事を解決する方が合理的である。神や仏にすがればよいという安易な考えは、人間に与えられている可能性を表現してゆくうえでかえって障害になる。(26)
- C10 もし神や仏がおられるなら、悪人がのさばったり現世の不幸はなぜ起るのか？ すべてのことに疑問をもつことを徹底してしまった現代人にとって、心底から何かを信ずるといふようなことはほぼ不可能になっている。(29)



A2のような「生の究極的な依拠」とか「人間の真の自己実現を可能にする」といった、主体的なかわりをふまえた評価を必要とする項目への肯定度は低い。

それは、とりわけ、好意的意見群のなかにあって唯一つ否定の側に位置づけられたA7（仏教の教えにしたがって生きることで、人の世に生きる喜びと感謝が体得でき、充実した生活、明るい幸福な日々を送ることができる）への反応にもよく示されている。

中間的意見群（B1～B10）のプロフィールは、はっきりと右下りの傾向をみせており、好意的意見に近い中間的意見から非好意的意見に近い中間的意見へと、しだいにその賛同率が低下していることがうかがわれるが、そのなかにおいても、例えば同じ数値を示して最も高い賛同を得ているB3とB4にみられるように、仏教に対して日本人の精神的基盤にかかわる役割りへの評価にもとづく興味と関心を示しながらも、それが主体的な事態としてかかわるまでには至らない状況が読みとられる。

そして、B10（現在の仏教は、自分の生活と遠くかけ離れた形式だけのものであり、せいぜい日本文化の理解や古文を読むうえで必要な知識でしかない）への否定や、B1、B7への高い賛同をあわせ考えるとき、ここでも、女子学生の宗教的関心が決して希薄なものではないにもかかわらず、それが具体的な私のことがらとしての宗教に結びつかないことがうかがわれる。

その理由は、勿論さまざま要因が関与していると思われるが、このグラフでは、例えば非好意的意見群のなかで、C1とC2の項目が他の項目とは反対に高い賛同を得ていることが注目される。

特にC1（人間が何らかの心のささえをもつことなしに生きてゆけないことは判る。しかし、それは宗教以外のものでもよく、要は自分の心を豊かに生きられればよい）は、全項目中最高の賛同を得ており、ここには、いわゆる心のささえの必要性

を認め、生き甲斐を求めながらも、それが理念としてもまた実際問題としても必ずしも宗教に結びついていないことが示唆されている。

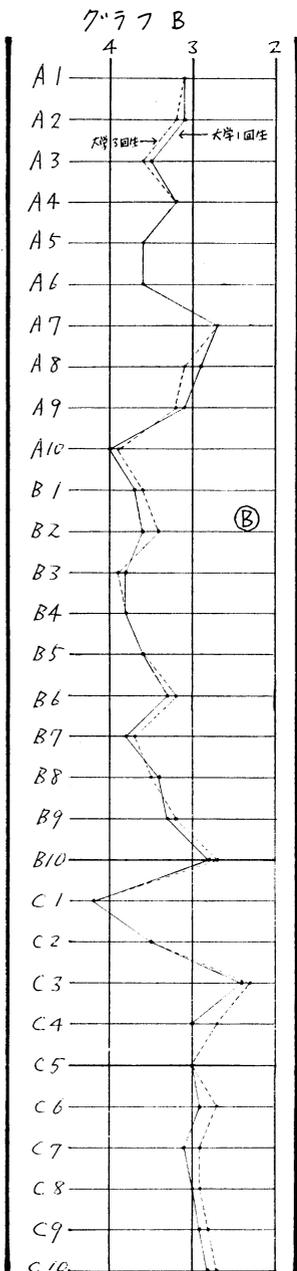
このC1の数値の意味は、すでにこれまでに検討してきたところとあわせて理解すべきであるが、更にもう一つ、非好意的意見群のなかでC1と共に肯定の側の反応を示したC2（本来の仏教はすばらしいものと思うが、現在の寺院や僧侶、信者などのあり方をみてみると、釈迦の説いた本来の姿や成立当時の純粋さを失っているので信じられない）との関連も決して無視されてはならないであろう。

最後に、非好意的意見群のなかで最も低い賛同の数値を示したC3では、彼女達が科学と宗教との関係についても、かなりはつきりした理解をもっていることがうかがわれるのであり、これも、最初に述べたような、多分に知的あるいは心情的レベルでの宗教に対する好意的態度という、女子学生の宗教意識の特徴を裏付ける一つの証左と考えられよう。

② 一回生と三回生の結果とその傾向

グラフBは、第一回本調査のなかから、大学（文学部・家政学部）一回生と三回生の数値をぬき出して対比したものである。

調査人員は、一回生が五六〇名、三回生四三九名であるが、この二つのグラフにみられる特徴としては、前項で指摘したような一連の傾向、すなわち、好意的意見群への肯定度の増加と非好意的意見群への肯定度の低下の傾向が、一回生においてよりも三回生へと進むにつれてより明瞭になり、また、これとあいまって中間的意見群のふくらみも三回生では総体的に低くなっていることである。



このことは、一回生から三回生へと進むにつれて宗教への好意的態度が増加することを示しているが、その傾向は、好意的意見群においてよりも非好意的意見群において著しい。

すなわち、三回生にみられる宗教への好意的態度の増加は、勿論、好意的意見群においても認められるが、それにも増して中間的意見群でのあいまいな態度の減少と非好意的意見群を中心とする非好意的見解の減少という形で進行していることがうかがわれる。

この場合、前項で指摘したような、主体的なかかわりにもとづく好意的意見よりも、心情的あるいは知的レベルでの好意的意見に対する肯定度が高いという傾向は依然として認められるが、しかし、例えば、好意的意見群のA8・A9に対する肯定度の増加、中間的意見群のB2・B6・B7に対する肯定度の低下等には、好意的態度の増加が心情的なあるいは漠然たる好意から一步進んで、かなり生活経験に根ざした宗教観なり仏教観が育っていることをうか

がわせる。

また、特にグラフのうえで差がひろがっている非好意的意見群の変化をみると、C1・C2・C5が変化をみせていないのに対して、C4（仏教といえは、死後の世界のものとか、線香の匂いと葬式のような陰気なイメージがなく、現在の生活に直結した身近なものとは思えない）や、C6（宗教を信じなくても、別段毎日の生活を送るうえで何の不便も感じない。宗教はしょせん苦しい時の神だのみであり、一種の気やすめにすぎない）といった項目の肯定度が着実に低下していることも、いま指摘したような三回生グラフの特徴を裏付けるものであるといえよう。

もっとも、このような傾向が、果していかなる要因によるものであるかということについては、未だ結論を出せる段階ではない。

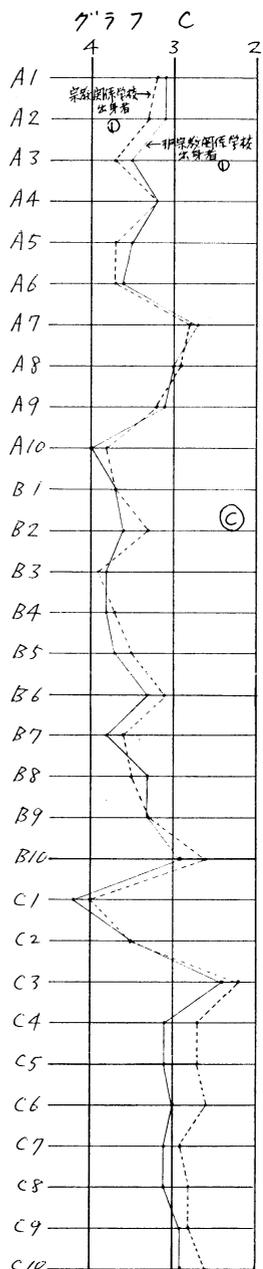
それが果して宗門立大学としての宗教教育の結果によるものか、あるいは、年令と社会的経験の積み重ねによる一般的傾向として他の非宗教関係学校の学生にも認められる傾向なのかといった問題も、したがって、今後他大学での調査を試みることによって明らかにしなければならぬ課題である。

③ 出身学校別の結果とその傾向——一回生について——

次に、グラフCは、大学の一回生（調査人員五六〇名）について、出身高校にしたがい、宗教関係学校出身者と非宗教関係学校出身者に分けて、各々の特徴をみたものである。

参考までに記すと、一回生の場合、宗教関係学校出身者は一〇五名（一九％）であり、残りの四五五名（八一％）は非宗教関係学校の出身者である。

グラフCにみられる宗教関係学校出身者と非宗教関係学校出身者のプロフィールには、相当大きな差異が認められ



る。

概して言えば、宗教関係学校出身者のプロフィールは好意的意見群の数値が高く、中間的意見群から非好意的意見群へはぐっと低くなっている。

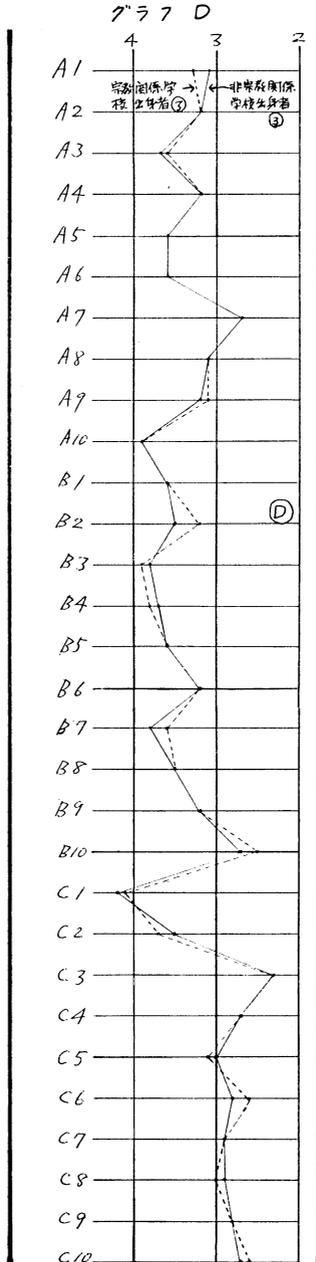
そして、その度合いは、前項でみた三回生のプロフィールよりもさらに大きく、とりわけA1・A2・A3のような、仏教への主体的なかわりをふまえた好意的意見群での肯定度が高く、A5・A6も高い数値を示している。そして、これに比例する形で、好意的意見のなかではA8のような「先祖供養は当然」とする考えや、A10のような心情的な評価、さらには非好意的意見群のC3・C5・C6・C8・C10といった項目への肯定度も低くなっている。

もとより、一回の調査で宗教関係学校出身者とそうでない者との差を過大に評価することはできないが、今回の調査に限って言えば、高校で何らかの宗教教育をうけてきたと推定される学生とそうでない学生との間には、その宗教

的態度のうえにかなり明瞭な差がみられるのである。

④ 出身学校別の結果とその傾向——三回生について——

さて、次のグラフDは、三回生の調査人員四三九名を、グラフCの場合と同じく宗教関係学校出身者と非宗教関係学校出身者とに分けて比較したものである。



両者の比率は、宗教関係学校出身者が八十名（一八%）非宗教関係学校出身者三五九名（八二%）であり、比率は一回生の場合と殆んど同じである。

ただ、このグラフは、調査対象が同じでないということ、つまり、ある一定の年度の入学者を追跡して調査したものの比較ではないので、もし年度毎に学生の特徴があるとすれば、そういった点を考慮して吟味する必要もあること

を最初に諒解していただいたうえで、若干の私見を申し述べることにしたい。

まず総体的に言えることは、宗教関係学校出身者と非宗教関係学校出身者の差が一回生のグラフに比して著しく接近していることである。

そして、その接近の傾向は、宗教関係学校出身者のプロフィールへむけてサヤ寄せする形で推移しており、非宗教関係学校出身者の態度が好意的見解の増大と非好意的意見への肯定度低下という傾向を明瞭にもちながら推移していることがうかがわれる。

このことは、CとDの二つのグラフを比較してみるとさらに明確になる。

すなわち、CとDのグラフを比較してみると、最も顕著な変化がみられるのは非宗教関係学校出身者のプロフィールであり、その変化は着実に好意的態度の増加という傾向を示している。

この傾向は、好意的意見群から非好意的意見群に至る全体を網羅しているが、とりわけ非好意的意見群を中心とする変化が顕著である。

これに対して、宗教関係学校出身者のプロフィールは、いささか異った傾向を随所にみせている。

例えば、A2からA10に至る意見群においては概ね三回生よりも一回生の方が肯定度が高くなっており、また、中間的意見群から非好意的意見群においてもこうした傾向が随所にあらわれている。

いま、一例として、その傾向の特に顕著なポイントをあげると、C5（一つの宗教を信じると、その宗教の世界観や人間観に拘束されて自由な生き方ができなくなり、何か心の狭い人間になるような気がする）の数値が最も注目される。

他にもC8（神にせよ、仏にせよ、結局は自己の内なるものの投影であり、最後に頼れるのは自分しかない。自己こそ絶対であり、自分の力で充分に生きてゆける）への反応も注目されるが、特にC5の場合は大学全体の数値をも上回っている点か

注意を惹く。

果して、このC5の変化が、自己の経験の深まりに伴う実感として出てきたものか、あるいは、社会における宗教信仰者の生活態度等に視野がひらけてくるにしたがって、その在り方や一部の狂信的な態度への批判が生じてきたものは不明であるが、いずれにしてもこの項目への反応が非宗教関係学校出身者の場合は一応了解できる妥当な推移を示しているだけに、この宗教関係学校出身者の数値が注目されるのである。

C5ほど顕著ではなくとも、概して宗教関係学校出身者の数値は、さきにも述べたように、一回生に比して三回生の方が好意的態度が低下しているという、いわば退行現象とも呼びうる傾向を示している。

これが、いかなる要因によるものかは、勿論ここで説明するだけの資料をもたないが、もし勝手な推測を許していただくなら、いくつかの要因が考えられないわけではない。

その一つは、まず、この項の最初に諒解を得たような、年度毎の学生の意識の差異が考えられるのであり、第二には、あるいは、大学生活の一種の中だるみ期のような現象を想定することもできるであろうが、いずれにしてもこれは全く私の勝手な推測であって、こうした点については今後の研究の累積によって説明してゆかねばならない。

尚、もう一つ、第三の推測としてこれは京都女子大学の宗教教育のあり方に関わることであるが、例えば仏教学講義とか礼拝のような全体に及ぶ宗教教育の機会が、二回生にはおこなわれていないことである。おそらく、もし宗教教育というものが、特に学校教育のワクの中でおこなわれる場合、継続しておこなわれることが、その成果を左右するとするならば、少くとも三回生については、調査時期が年度初めであったことを考えあわせると、二回生における一年間の空白が影響していることも考えられよう。

そして、この影響は、高校時代の三年間に継続した宗教教育をうけてきた宗教関係学校出身者に反動的に現れてい

することも充分想像しうるところである。

これは、最初に指摘した通り、学生の宗教への好意的態度が多分に知的あるいは心情的な関与を中心としたものであり、主体的な態度の確立にまで至ることの困難さを示していることを考慮に入れると、学校教育における宗教教育の一つの問題点を暗示しているとも受けとめることができよう。

二、この調査の今後の課題等について

以上、京都女子大学における宗教意識調査の第一回本調査結果から、その一部について、ささやかな私見を添えて若干の資料を紹介したが、この研究の成果は、何よりも今後の資料の集積にかかっている。

さしあたっては、京都女子大学での年次計画による調査の継続と平行して、他大学での調査を早急に実施し、さらに詳細な検討を加えることによって、宗教教育のための基礎資料としての充実を期したいと考えている。

しかし、同時に、この調査表T—1の設問項目についても再検討の余地があることを感じており、これらの点もあわせて今後の課題として研究をつづけてゆきたい。

最後に、この発表を機会に、本調査に対するご意見など御教示たまわりたく、また、宗門関係の諸大学においてもこの種の宗教意識調査の御経験をおもちの方がおられれば、種々ご指導いただくようお願い申しあげたい。

『教行信証』における『菩薩戒經』の引意をめぐって

山崎龍明

(本願寺派)

親鸞は『教行信証』化身土卷末に、『菩薩戒經』を引用している。

菩薩戒經に言く、出家の人の法は、国王に向いて礼拝せず。父母に向いて礼拝せず。六親に務えず。鬼神を礼せず。

(『真聖全』2の191頁)

と。じつは、この經典の解説文をめぐって、西本願寺教団にあっては、昨年来論争?が展開されている。詳細については、関係紙誌で報道されているので、ここで述べる事は避けたいが、争点だけを明らかにして、いささかの所見を述べてみたい。

実は、さきに、龍谷大学の信楽峻鷹氏が、「中外日報」紙上において、全12回に亘って所説を展開している。また、古田武彦氏も、それにさきだって「親鸞論争のすすめ」の題のもとに、2回に亘って見解を述べている。

さて、論争の発端を簡略に示しておく、西本願寺教団が強力に推進している伝道教化活動の運動体に、門信徒会

運動というものがある。その年度計画書（昭和五十年度）の解説文の中に、さきの『戒經』の文を引いて「同朋」主義の説明が施されていた。その文章は、『戒經』の「出家人の法は、国王に向いて礼拝せず……」に基底して、

ここでいわれる国王とは、財力、武力、権力であり、政治主義、権力主義でありましょう。父母・六親とは、血族、民族、人類であり、拡大すれば学閥、派閥をも意味すると解釈できます。本文でいわれる集団エゴイズムであります。鬼神とは、差別、欲望、怨憎、殺戮を象徴するエゴイズムの神々であります。同朋とはこれらの訣別を意味していると思われま

と、述べられていた。

右の文章に対して、これは、明らかに真宗教義の理解において誤謬がある、と指摘され、一躍、問題がクローズアップされてきたのである。そして、計画書が回収される、というところまで発展してきた。そのうち、勸学寮（西本願寺教団における教学と信心に関する最高の審議決定機関）の意見をも聴取して（「中外日報」、50年11月30日付参照）登場してきたものはつぎの文章であった。

前の解説に「化身土巻」に引用せられている菩薩戒經の文を出して、同朋教団のあるべき姿を述べましたが、化身土の末巻は「外教の邪偽異執を教誡」せられたもので、菩薩戒經の文も、外道邪偽の鬼神などに仕えてはならぬという思召しで引用せられたものと考えられます。「国王に向いて礼拝せず、父母に向って礼拝せず、六親につかえず」とありますのは、これは「出家人の法」でありまして、人倫社会の中にあつて生活する私共が、人倫社会の秩序を否定してよいという意味でないことは、ご消息などにでている宗祖のお言葉やご生涯の生活態度の全般から窺って、自明のことであります。

以上の文章における問題点は2点である。つまり、『戒經』の引意は、「外道邪偽の鬼神」に仕えてはならない、

ということであり、さらに『戒経』の「国王等不礼」の制誡は、「出家人の法」である、ということである。

当然ながら、化身土卷末は、外教邪偽の否定に、主眼がある。そのことは、親鸞自身が、

夫れ諸の修多羅によって、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、涅槃経に言く、仏に帰依せば終にまた

其の余の諸天神に帰依せざれ

（『真聖全』2の175頁）

と、述べているところからも明瞭であるといわねばならない。しかしながら、親鸞が鬼神を否定するための傍証としてのみ、『戒経』を引くのであるなら、その前の語句、つまり「国王不礼等」の語は省略してもよいはずである。それをししないで、「出家人の法は国王に向いて礼拝せず、父母に向いて礼拝せず、六親に務えず、鬼神を礼せず」と、語句をかきねて引文するのは、敢て乱暴ない方をするなら、「鬼神」と、「国王、父母、六親」とが、共通の基盤に立つものであるという認識を、親鸞が持っていたといえないであろうか。極論として斥けられることを承知のうえで一言しておきたい。いづれにしても、「鬼神」という概念を明確にしておくことは、この種の問題を考えるうえで、きわめて重要であることはいまでもない。

つぎに、「国王父母不礼」等の規定は、「出家人」の法である、という限定の仕方も、まことに稚拙な経典理解というほかはない。かりに、一步を譲って、「国王父母不礼」が出家人の法であるとするなら、そのあとに続く「鬼神」不礼も、当然ながら「出家人の法」である。したがって、「人倫社会の中にあつて生活する私共」は、鬼神を礼拝しても差し支えない、ということになるであろう。「国王父母不礼」のみが「出家人の法」であるとし、「鬼神不礼」の語を切り離して理解するところに、混乱が生起するのである。

問題を整理して言えば、『戒経』の「出家人の法は」という語は、「国王に向いて礼拝せず、父母に向いて礼拝せず、六親に務えず、鬼神を礼せず」といったすべての語にかかる、語であるということである。寧ろこのことは、自明

すぎるほど自明なのである。

さらに、問題を拡大していえば、「出家人の法」であって、「人倫社会の中にあつて生活する私共」（真宗者）にはかわりがない、という把握についてである。端的にいえば、『戒經』の「国王父母不礼」は、「出家人の法」であつて、「在家道」といわれる、真宗念仏者におけるモラルではない、ということである。このような問題認識が誤りであることは、いま述べた。

親鸞の信仰のありようを、「出家道」に対して「在家道」と規定されることが多い。私は、かねてよりこのような規定のしかたに、疑義を抱いている。「出家道」という語の基本的意味に忠実に従い、それに対置される「在家道」という意味であるならば、真宗の信仰のありようは、直接的に「在家道」であるとはいえないのではなからうか。「在家道」というよりも、寧ろ「在俗信仰」とでもいった方が一層、真宗信仰の内実が明瞭になるように考えられる。真宗信仰のありようは、形態的にはあくまで「在家」でありながら、その志向する世界は、究極の世界は「在家」という「俗性」を超越するものである。

親鸞にとつて、「出家人」とはいかなるものであつたのか。この点について古田武彦氏の所説をみよう。

今、問題の「菩薩戒經」も釈迦の經典の一つであるから、当然、仏の言葉だ。（中略）いわゆる「教」に属していたのである。しかしもはや現在には「末法」だから、かつての「正法」の時期のように、「出家人」がこれを守ると、という実質は失われてしまった。——親鸞はどのように考えたのである。（このような見方には、当時の比叡山などの支配的な仏教の退廃した現実、それに対する親鸞のリアル〈真実〉な認識が反映している。）では、その「教」は、末法の世では、誰によって守られるか？ その答は次のようだ。それは、「無戒名字」の人にして、「アマミダ仏に帰依する」ことしか、なしえぬ者、すなわち凡愚の「われら」（親鸞たち）以外にない。と。

〔中外日報 76・1・22日号、「親鸞論争のすすめ、一親鸞集團の国王不拜」〕

『戒経』が、五世紀における中国撰述であることは、疑義のないところであるが、親鸞にこのような認識が欠落していたことは、もちろん言うまでもない。古田氏が指摘するように、「仏言の聖句」としてそれをみていたのである。したがって、「出家人の法」の「出家人」とは、まぎれもなく、經典そのものの意味に即して、額面通り「出家人」として把えながら、親鸞は、独自の把握を試みたのであるといえよう。

ただ、明確にしておかなくてはならないのは、親鸞がこの『戒経』の引文によって、直接的に、国王への軽侮を説いたのではない、と言うことである。そのように規定しきったならば、あまりにも短絡的であるという誇りをうけるであろう。切言すれば、親鸞が『戒経』を引く引意は、仏道に邁進するすべての者の「法」は、あらゆる俗性に立脚する、国王、父母、六親、鬼神、等を原理的に絶対否定する、というところにあったといえよう。この精神こそ、親鸞が把握したところの『戒経』の精神でもあったのである。

かつて、家永三郎氏がつぎのように述べたことがある。

承元の法難について示した「主上臣下、背_レ法違_レ義、成_レ忿結_レ怨。(中略)不_レ考_レ罪科、猥坐_レ死罪、或改_レ僧儀、賜_レ姓名_二处_二遠流_二」という峻厳なプロテストは、『教行信証』化身土巻に『菩薩戒経』を引き

出家人法、不_下向_二国王_二礼拜、不_下向_二父母_二礼拜、六親不_レ務、鬼神不_レ礼。

と明言した、その基本的原理の具体的発動にほかならなかつた。このような権力に対する自律的姿勢が、様態こそ異なれ、鎌倉新仏教の開祖に共通するところであつたことは、注目に値しよう。

(岩波、日本思想大系『親鸞』解説、492頁)

と。果して、このように化身土巻後序といわれる文章と、いまの『戒経』のそれとを対置して考えることが妥当であ

ろうか。基本的な精神においては相違が認められないにしても、直ちに、「主上臣下……」の文と『戒経』のそれを結び合せるには、尚若干の論理的營為が必要であるといえないであろうか。当面の問題ではないので深く立ち入ることとはできないが、一言しておきたいとおもう。

親鸞が「主上臣下……」と発言する場合は、いうまでもなく、承元の法難に、関してである。家永氏の指摘通り、それが、「峻厳なプロテスト」であることに、異論はない。しかし、そのことが直線的に『戒経』の語に結びつくのであろうか。親鸞自身のなかで、『戒経』の語の、「基本的原理の具体的発動」として、「主上臣下……」の姿勢がもたらされたことには、若干の疑義が残るのである。この点については、今後の課題としたい。

二

いま、若干述べてきたように、『戒経』の真意は「出家人の法」と明示しているように真宗念仏者のありようを規定したものではない。（この規定が、すでに論理的にも矛盾するものであることは、さきに述べた。）げんに、親鸞は、国王、父母、六親、等に対していかなる姿勢を持していたか、と云って、その典拠をあげる、といった発想は濃厚に存する。しかし、問題状況の認識と把握に誤りがあるので、妥当でないことは、いうまでもない。

51年2月19日、勸学寮は、「門信徒会運動計画書」問題として、その迫まられた回答を発表した。結論的に言うと、「この経をご引用になった意は、まさしく『鬼神を礼せず』というところにあることが明らかに知られます。故に、仏教を信奉する者が他の鬼神を礼するときは邪偽異執であると誠められる思召しであると窺うべきであります。」（「中外日報」51・2・24日号）ということである。さらに、付記として、親鸞の国王、父母観の肯定的典拠を羅列している。それによると、

①親鸞の父母観の例証

① 本願の文と、成就文には、「唯除五逆誹謗正法」と説示されており、その五逆の中に、父母を害することは恩田に背く重い逆罪である。

② 『大経』下巻、「五善五惡」の勸誡。

③ 『觀經』「孝養父母奉事師長」の文。

④ 『教行信証』信卷（真聖全2の43頁）、「難化の三機、難治の三病」等に五逆罪をあげている。

⑤ 『論註』によって、五逆が生起するのは、正法を喪失しているからであるとする。

などが挙げられている。このような発想に基いて更につけ加えるならば、『末灯鈔』第19通の「おやをそしるものは五逆のものと申なり」（『真聖全2の688頁）とか、『消息』「親鸞にそらことをもうしつけたるは、ちちを殺すなり、五逆のその一なり」（『真聖全2の728頁）といった文など枚挙にいとまがないといえよう。

②親鸞の国王観の例証

① 『教行信証』行卷（真聖全2の43頁）、「孝子の父母に帰し、忠臣の君后に帰し、動靜己に非ず、出沒かならず由あるがごとし」と、『論註』を釈して、忠臣、孝子をだしている。

以上が、勸学寮の回答文の付記の文章に散見する、勸学寮の姿勢である。この姿勢は、とりも直さず、伝統的真宗教学のありようを示すものであるとみても差し支えないであろう。このような姿勢に基いて、

仏法は出世間道を明らかにするだけではなく、世間道をも示すものであって、宗祖も人倫道德を否定されるものではない。したがって戒經に出家人の法は云々という文も、宗祖が直ちに国王父母などに対する礼を否定されたものと考えるのは早計であり、曲解である
(前掲「中外日報」)

などと断定されると、さまざま懸念を抱かざるを得ないのである。この文章に顕在化している、致命的な誤りは、このたびの論争を通じて、誰も、親鸞が「人倫道德」を否定したなどと言っていないことである。とくに円日成道氏が、(中外日報「51・3・17日号」)「同朋とはこれら(四事—国王、父母、六親、鬼神—筆者註)からの訣別を意味していると思われます」と力説するように、四事からの訣別と、否定ということとは、その語の意味においても異っている。訣別ということは、原、理、的、に否定されるべきものである、という深い意味を内包している。訣別イコール否定ではない。親鸞にとっても、四事は、原、理、的、に、否、定、の、対、象、で、あ、つ、た、答、である。本来的には訣別すべき対象であつた答である。その証左として、さきにあげた化身土卷末の冒頭の文をあげることができるであらう。

三

このような回答文に触れると、伝統的宗学のありようを如実にみるおもしろいがある。というのは、従来の伝統的宗学者が、等しく『戒經』の文を、「出家人の法」と限定しているということである。したがって、今回の回答文も、その延長線上にあり、すくなくとも、親鸞が『戒經』を引用した、積極的意義は、これらの文章からは看取することができない、ということである。卒直に言えば、論争の発端となつた、解説文の教学的営為、問いに対する答とはなり得なかつた、ということである。残念というはかはない。

ここで、あらためて、伝統的宗学者における『戒經』の引意について調べてみることは、必要ではある。しかし、その概要については、すでに信楽氏が、智暹、玄智、僧叡、月珠、善讓、頓慧、宣明、鳳嶺、の諸先哲、および、梅原真隆、山辺習学、赤沼智善、等の学者の見解を簡略に提示しているので、ここではあえて触れないことにする。

以上の諸先哲の所説は、山辺、赤沼氏の著述をのぞいては、大同小異である。それらを注意してみると、

①あくまで出家者の法であって、在家信者、真宗者のためのものではない。

②鬼神不礼について明かすものである。

の二点に要約することができよう。このあたりに、伝統宗字というものの基本的な性格が顕われているといえよう。さきほどから述べているように、「出家人の法」であるとするなら、当然、鬼神も「出家人の法」のもとで否定されるべきであり、真宗者は逆に「鬼神」を礼拝することが認められてくるのである。このような視点は、化巻の精神からいっても当然容認されるべきでないことは、自明である。そして、先哲もそのことをくり返し述べているところでもある。この矛盾をいかに克服するのであろうか。

山辺、赤沼共著『教行信証講義』をみると、信楽氏も着眼しているように、若干、「出家」というものに対する視角が異っている。

出家ということとは、これ迄もついていた思念を棄てることである……。

先師曰く『如来の奴隸となれ、其の他の奴隸となる勿れ』道に進む人はこれ等の文字を平淡に解せず、深く其の奥旨を知らねばならぬ。
(同著53頁)

と述べていることは、親鸞が化身土巻に引く、『涅槃経』の文言と合致するといえないであろうか。この言葉の中に、親鸞における『戒経』の引意が示されているとみることができないでもない。

四

以上、乱雑ながら述べてきたように、問題の点は、次の二点であった。

①出家人の法とは、真宗在俗者の信仰のありようを規定したものではない。

『教行信証』における『菩薩戒経』の引意をめぐって

②なぜなら、親鸞の国王、父母観と、『戒經』の文それ自身とは違背する。

と。このあたりで、若干の私見を提示しておきたい。

基本的にいって、化身土巻を一貫する精神は、一体なんであるのか、という原理的認識の問題である。更めて考えてみると、さきにも引いたように、親鸞は、

夫れ、諸の修多羅に抛つて、真偽を勘決して外教邪偽の異執を教誡せば、涅槃經に言く「仏に帰依せば、終にまた其の余の諸天神に帰依せざれ」
(『真聖全』2の175頁)

と発言する。あえていえば、「阿弥陀仏」に帰依投託したならば、その他の一切の「俗」なる權威、権力はもちろん、「血」(家族)そのものさえ、礼拝の対象ではありえない。礼拝の対象どころか、人間の根源である自性(エゴイズム)迷妄心として、原理的には否定しなければならぬといった、原理的認識を、親鸞はここで再確認しているといえないだろうか。

このような立場が認められるとするならば、『戒經』の示すところは、「出家人の法」であるといったり、「不礼不務」の対象は「鬼神」である、などと論ずることは問題の本質を逸脱することにならないであろうか。近時、この問題に関してよく言われることは、「礼拝」と「尊敬」と、区別しないから、このようなとりちがえが起るのであるという議論がある。つまり、親鸞は、国王を尊敬していったのであって、礼拝したのではない、ということである。この種の、一見ものわかりのよい議論に巻き込まれることは、問題点の究明を、一層不明確なものとしてしまうであろう。

これらの問題は、宗教における「聖」と「俗」との交りを示す、重要な契機である。親鸞がここに示した『戒經』の引意の奥深さは、そのこと、つまり「仏法」と「俗」との緊張関係を、自己の内面に課する、という一つの問題提

起であった、といったら、いいすぎであろうか。切言すれば、信仰の自律、といったものを問題にしていたのではないだろうか。

ある意味では、きわめて自明ともいえる親鸞の『戒経』引用の意図を、更めて考えざるを得ない、といった状況そのものこそ「真宗者」における「信仰」の疎外状況を明確にあらわしているといえないだろうか。

勸学寮の回答文を一読して、まぎれもなく、真俗二諦論の現代版であるという懸念を動かすことはできなくなった。惟えば、過去の真宗の歴史において、あれほどまでに信仰の尊厳と自律性を疎外させたものと考えられる、真俗二諦的発想を脱却することはおろか、再登場させる道を与えている、この、現代における真宗教学的営為そのもの、こそ、問われなくてはならないのではあるまいか。

この問題を、単なる、一つの論争に終始させてはならない。ある必然性をもって生じたのであるから。

(一九七六・六・二八)

念仏と法難に関する一考察

小

泉

宗

之

(出雲路派)

一

歎異鈔十二章を読み、「故聖人の仰には、この法をば信ずる衆生もあり、謗る衆生もあるべしと仏説きおかせ給ひたることなれば、我はずでに信じたてまつる、又人ありて謗るにて仏説まことなりけりと知られ候……云々」これはかなり私をして驚ろかせた御文であった。そうした中に、本願文及び本願成就文をみると、そこにだけ唯除五逆誹謗正法がある。そして信巻別序と比較してみると、内容的に全く一致していることに気がつく。ことに「忻淨邦徒衆厭穢域庶類雖加取捨莫生毀謗矣」にいたっては、いよいよ私をして味わい直してみる必要を痛感せしめられたのであり、お聖教へ目を通させる機縁になったのであった。

さらに、信巻には難化の三機、難治の三病があるし、逆謗撰不積、曇鸞大師の逆謗撰不問答がある。

こうした御文を拝読するにつれ、大事な所に本願並びに本願成就文における唯除五逆誹謗正法が述べられていたのはどうしたわけであろうか。真宗の安心が信じ難い故のためであろうか。つまり難信の度合いの深さを知らせ

るためであろうか。この私の疑問を解明しようとするには、余りにも自分勝手に制限を感じるので、その糸口として「このような見方も出来るではないか」ということの一端を記して見たいと考える。

二

古来、法難についての研究は、多くの歴史書の中にある。「法難」ということばの意味においてもいろいろ検討を要するかも知れないが、真宗だけの法難をまとめてあるものとしては、福永氏の「親鸞宗団弾圧史」があげられよう。しかしこの場合の法難は、必ずしも私が申し開きをしたい「法難」といえない面もあるようである。なぜなら、真宗史における法難の背後には、必ずしも「念仏と法難」における法難ではなく、政治的な、あるいは領土的野心の転嫁であるという面も感じられるからである。

そうした意味において、「念仏と法難」についての論書は余り見うけられないのではないだろうか。極論のお許しを願えるならば、「お念仏を信じ、お念仏申す所に、法難はつきものである」——「念仏と法難は不離一体のものである。」今日私の申し上げたい「念仏と法難」——のいわゆる法難のないのは、元祖ならびに、宗祖の時のようなお念仏のないためである。——と申し上げたいが、如何であろうか。

三

文化が発達すれば、文化が乱れ、教育が発達するということばがあるとすれば教育の根本を誤まり、経済が発達すれば、エゴによる社会崩壊しかない社会において、真に時代を救うべき道は、学問的観念ではなく、また律法的な教団論ではなく、念仏の実践でしかないように思えてならない。そしてそれは、決して他宗がいわゆるような方便

としての念仏ではなく、念仏そのものの真实性の顕現であり如来の本願である。称力による時代救済でなく、如来の本願力の作用に俟たねばどうしようもないと考える。曇鸞大師がいわれる如く、第一義諦は仏の因縁法なり、入一法句は清浄句なり、不虛作住持功德成就は蓋し如来の本願力なりとあり、また、心々相統無他想間雜と力説しておられる所から拝察すれば、一心無疑の念に相統することは、如来の招換の勅命そのものでなければならぬ。宗祖は唯信鈔文意の中に「応称は称うべしとなり」という所からも明らかではないだろうか。

今日の真宗のおおよその流れとして、一般に真宗は社会を救う力がないといわれたり「法義の現代的意義をのべる一益法門的あり方」が風靡し「布教並びに行事に走り、また観念化している」といわれているが、その背景には、三業惑乱、口称正因説が原因しているように思えてならない。まことに衣裳を気にして、骨の髄をとられたような思いをするのであるが、如何なものであろうか。

歎徳文の中には「自修の去行をもつて兼ねて化他の要術とす」とある。自らの念仏の姿は、念仏が諸仏に護念せられているのであるから、念仏の一人働きによる外に仏法繁昌の方法がないと思われる。自らの念仏の姿が、同時に化他の要術でなければならぬ。されば如来の作用そのものでなからうか。念仏は信心において確証される——（救われる）のであり、念仏は自らの信心の観念を打ち破って信楽の世界に導くものである。同時に願生の心は、浄土に遊ぶ報恩行として、この生涯を莊嚴されるものようである。

四

前節までにおいて、今日お念仏申すということの少ないがための所感を述べた。「念仏と法難」の論理は、念仏往生の道に限って「本願三心と抑止門」の論理と一致する。口伝鈔に「抑止は釈迦の方便なり」とあるが、どうも私の味

わいとして解せない。祖聖の信卷の流れから判断しても、抑止は方便でなく本願そのものである——と頂戴したいし、法難によって仏説の確かさを仰がれた祖聖の姿を思い出す。

「この法をば信ずる衆生もありそしる衆生もあるべしと仏説きおかせ給ひたることなれば、我はずでに信じ奉る、又人ありて誇るにて仏説まことなりけりと知られ候、しかれば往生はいよいよ一定と思ひ給ふべきなり」

何とも力強い、そして生涯を莊嚴された生きた如来の妙用に唯々感佩の外はない。念仏と法難について、この十二条及び第二条を眺める時、自ら聖人の御生涯が目に浮ぶ。

聖人老齡にして、昔を憶い今をふりかえる時、瓦礫きょうこくの中にあつて、信謗の恩讐を超えて（性信房あて）念仏への道を祈られている。そのことは更に高僧讚の中に二首、正像末讚の中に六首あげられている。このようにして祖聖の場合、「主上臣下、法に背き義に違し忿を成し怨を結ぶ」（承元の法難）と義憤を洩されながら、法難、善鸞事件、学者の疑難を、「仏かねてしろしめされ」た煩惱具足の身と、法益の方に転嫁されているように思う。そしてそれは弥陀の本願なのだと思つているように思えてならない。「南無阿弥陀仏に値いまいらせ給ふこそありがたくめでたく候、御果報にては候なれ。とかく計はせ給ふことのゆめゆめ候べからず」（未灯鈔）仏の願力のまにまに、信順を因とし疑謗を縁とされて、念仏に値遇せられた喜びに浸っていられたと考える。

五

目を転じて、明治以後において念仏せられた人々の中にはどんな有名な方がいられるのであろうか。

七里恒順師のことは、仏教大辞彙及び七里和上言行録の中に記録され、その業績については周知のことである。その七里師も、一世に令名をとどろかせた頃は、法難らしきものはなく、明治の高徳として讃えられている。その七里

師も執行をやめて自坊に帰られ、信心の復興、念仏相統に励まれ、全国より道俗がたずねるようになると、「称名正因、自力称名」とさわがれたようである。明治二十四年頭、如上人三百回忌の御遠忌布教は、安心調べを兼ねていたといわれる。その七里師も喧騒の中を、布教後逃れるように京都を後にせられたという。(機関誌眞仏教所載)

村田静照師のことについては、「ねぐさり」「聖師点描」「鈴木大拙全集」「大拙選集」の中に紹介せられてあるので、周知のことと考えるが、伊勢の地から一步も外へは出られず、専心専念高声念仏の生涯を送られたと聞く。またその化に浴した人は、有名無名の道俗数限りないといわれている。そうしたことが、安心調べとなったようだし、いまだに「自力称名、称名正因」の名が有力であるといわれている。

こうしたことは、念仏往生の本願のままに生きることが、難信の法として捉えるべきではなくて、本願念仏の実践道が、遭遇しなければならぬ当然の批判の道というべきではなからうか。そしてそのことが、人間の全存在を試練するという意味において法難として受けとめるべきが至当のように思えるがどうか。その意味において、七里師、村田師の生涯は「念仏と法難」の現代版として、改めて自らの反省としている。その他無名の念仏行者の中には、多かれ少かれ、批判を浴び、皮肉られ、罵しられて、生活され、その上からいよいよ仏恩の深重なるを悲喜していかれたのではないかと、心ひそかに考えているものである。

まことに、信心を具した称名念仏は、称えざる常識知識人、観念律法化した人々からは批判される。——しかもそれが念仏実践の外見から見ると、まことに痛烈であろう。しかし念仏はそれ自身、観念と常識を破り去る如来の働きそれ自体なのであろう。つまり人間の根底をゆるがし、根本否定の上に輝く念仏なのであるから、理論ではなくて実践がもたらす人間眞実の当然の帰結に外ならない。——と考えざるを得ない。その辺は一枚起請文によっても明らかであろう。

六

かくして、祖聖の場合、法難によって如来の生きた説法の確かさとして領知されたのでなからうか。そのことは指摘を受けた如く、われらには難信の法として領受されていいのでないかと思う。更に飛躍的に論ずる勝手が許されるならば、法難をうけるから難信の法だといえようし、法難をうける人が万人に一人であるから、難信の法だという受けとめ方もなされようか。

従来信仰体験の論理体系として二河譬があげられている。その心理的表現は実に妙を得て至当であるが、今までの例から見るとその殆んどが個人的往相の意味でしか語られていない。それと似ているものとして「玄辨の旅行記」、藤田宏達氏の「原始浄土思想の研究」があげられるのであるが、その個人的往相の姿はそのまま如来の光明の中にいることを表現されている。私にいわせるならば、それは単なる心理的描写ではなくて、仏教的原理が個人の上に表現されて来る実際であり、誰しもが通らねばならぬ体験真実であり、貧慎二河はむしろ社会の実相であると表現して無理であろうか。

然れば、社会の痛烈なる批判は（法難）愈々行者の願生をより堅固なるものへと確信して行くであろう。なぜならば「誘るにて仏説まことなりけりと知られ候」であるからである。

何はともあれ、広略相入の深い法味が、念仏の実践行の中に味わえることであるし、西方願生せしめられゆく中に、広大な力を感じしめられている。

思考不足、説明不足は重々承知している。忙々多々のご容赦を願うと共に、諸賢師のご教示あらば望外の喜びとするものである。

大行論の一考察

武たけ田だ龍りゅう精せい

(龍谷大学)

親鸞聖人という歴史的现实に深く根ざした宗教的実存（かかる在り方を、私は特に「大乘仏教的実存」と呼びたい）のうちに、生の根源の場として、「大行」という言葉によって象徴された、それを中心とする無限の拡がりと深みの世界の自己開示を、『行巻』すべての言葉は表象せるものである。したがって、『行巻』解釈は、そのような世界が、如何にして、自己開示してくるかの指示であると云えよう。このことは、かかる世界のうちに見出される事柄 (Sache) と、及び、その世界の開けを一つの過程 (Prozess) として把えようとすることを意味する。

今、その Sache と Prozess とを『行巻』に問うに先立ち、伝統的宗学の大行論は、何を、如何なる立場から明らかにしようとしたのかを問わなければならない。そのためには、種々なる諸問題に考察を施さなければならぬが、紙数の制限により詳細は割愛せざるをえない。本稿では、最も根本的な問題と思われる次の二点のみを指摘するに止める。

「大行」を所謂、所行法体名号に帰結せしめることは、何ら、その本質的意味を明かしたことになるていない。このことは、すでに、石泉・月珠・円月、深勵諸師の批判せる所でもある。法体所行と見做すは、教たる所信の法と差異がなくなり、教行の区別がつかなくなることを指摘して、「法相表裏」・「稟受前後」をもって行信を明そうとする石泉師の意図や、又、十七願諸仏所讚の我名は、法体名号に限定されるべきでもなく、又、衆生称名に規定されるべきでもない、との月珠師の主張^⑦、更らに、それを展開した円月師の名義論^⑧などには、衆生存在を在らしめていたすべの外的及び内的行為とは全く無関係の場に、「大行」の成立とその意味を措定しようとする立場への批判があるといえよう。

さらに、深勵師は、「大行出体」の文意を弁じて、「この文は所行能行にはよらぬ。ただ、行のすがたを明すなり。行のすがたを積するときは、能行であれ所行であれ、無碍光如来の御名を称ふるが行のすがたなり。行は全体行業の義で、身口意の三業の仕業にかかる処でなければ行とは名づけられぬ。」と、能所の相対的範疇を超えた、いわば、行自体とも呼ばれうるものと解する。しかしながら、これら諸師においても、「稟受」「名義」「すがた」といわれる在り方のうちに如何なる情況が現前してくるのかはまったく問われていない。

伝統宗学者が大行論において心血を注いだ論究の一つに「能所不二」の高揚があげられるであろう。しかし、そこに主張されている「不二」なる概念は、大乘仏教哲学における関係概念を示す「不二」(advaya)とは勿論のこと、

両者の相即という一般の意味とも異なる。

興隆師、「当体全是」（『教行信証徴決』真全三二・81）

大瀛師、「以本奪末、寄末顯本」（『大行義』真叢附卷13）

玄雄師、「称亡名存」「本行末行」（『本願行信施火輪』真全五一・427）

栖城師、「以相顯体」（『教行信証聽記』二ノ一二）

善護師、「撰相帰体」（『本典故信記』真全三〇・126）

円月師、「十念を以て第十七願諸仏所讚の名義として、これを『行巻』に明し給ふ、名の外に義なきが故に名号即、

称名なり、二而不二、不、二、而、二、是を大行と云ふ。」（『大行義』真叢附卷386）

僧鎔師、「十七願は所行の法体なることは、勿論争ふべきことなし、その所行の法体がすぐ、に行者の能行になると

云ふこと今家不共の妙積なり、行者の能行がそのまゝの所行の法体のなりをもちふ、此れ於、三所行処、立、三

能行者他力至極なり。終日能行すれども、所行海をはなれず、行ずれども行ずれども行にの相なし、只

是れ選択本願の行をそのまゝ、あらはれもてゆくなり。」（『本典一滯録』真叢八・65）

「これ終日能行すれども、所行海を離れず、能行とて別にはなひ、所行を能行するなり、爾れば所行が即能

行となる、能の外に所もなく、所の外に能なく、能所不二、円融無碍なり。」（『正信念仏偏講贊』一六右左）

善護師、「第十七願は、所行の法体なることは勿論なること、今家不共の妙積也。行者の能行、其儘の所行の法体

のなりを用ゆ。其所行の処に於て、能行を立つるは、他力の極談なり。」（『本典故信記』卷三、真全三〇・120）

（傍点筆者）

しかし、ここに使われている「不二」の表現（右の引文中の傍点部分）が意味する内容は、実は、能所不二ではなく、

「所行」所行という相等性が言われているにすぎない。何ら、いわば立体的に、何が新たに現起してくるのかは全く不問であり、否、何か新たな事態がそこに現われてくることを問うような方向は、悉く、「機功の全脱」という批判によって閉ざされてしまっている。伝統宗学での、一見、煩瑣に見える大行論も、結局は、能称の功否定論がいかに構築されるかの論理究明にすぎなかったといっても過言ではなからう。そこには、念仏者の中で己が善根とするが如き「称」行為の誤謬がすでに前提として存在し、それに対して、法体名号の当体露頭としての「称」なるを説示是正せんとしたのが宗学的大行論であったともいえよう。それは、超越的実体への環元を様々な表現で弁明し以って衆生の「称」なる行為のうちに開示されてくるであろう Sache を不問に附す結果を持たらした。

然るに、「称」それ自体が疑問符となってしまう現代の宗教的状況下では、単に「称」を前提とした他力宣揚の大行論はその意味を喪失している。したがって、現代究明されなければならないことは、『行巻』の「称」（大行）それ自体が、人間の大乘仏教の実存の場を如何にして切り開いてくるのか、という点である。

三

「大行」を論ずる場合、『行巻』所引の経論釈の諸文及び親鸞聖人の御自釈が内包している Sache が、親鸞聖人のうちに自己開示していく過程を問いつつ、しかも、それを問うことが、同時に、それを問う私の内奥をかかす Sache が突破してこなければならず、その突破こそ、私は、「大行」の内在的脱自的過程と呼びたい。

さて、『行巻』に依ると、「大行」とは、十方無量諸仏咨嗟称我名即、名声超十方究竟靡所聞の、まさに諸仏の咨嗟称我名即、十方世界普流行であり、それは、「大行」の宇宙論的運動の表象に外ならない。しかし、もしその宇宙論的運動が衆生とは無関係に、すなわち、諸仏自身の場においてのみ、語られるならば、それは何ら「大行」とは見做し

えない。私なる自己存在が、諸仏の宇宙論的運動に帰入し、überformen されていくという内在的脱自的過程と、それがなりえたとき、その過程こそ「大行」をして「大行」たらしめている根本契機と呼びうるものである。

かかる内在的脱自的過程が具体的に説かれてくるのが、『行巻』『論』第一引文『十住毗婆論』『入初地品』（真聖全Ⅱ・8）である。宗学的理解の如く、諸仏咨嗟称我名を能讚・所讚によって「教」・「行」に区分充当したり、又、単に諸仏の規範に過ぎぬものとする立場は、余りにも形式論的と云わざるをえない。「大行」の宇宙論的運動が、十方世界無量諸仏の咨嗟称我名という在り方で現成したことは、その運動への帰入は咨嗟称我名なる行為への参入であり、それは、咨嗟称我名という諸仏自らのうちに働く絶対的純粹能動への主体的合一を意味する。したがって、「大行」の内在的脱自的過程とは、かかる諸仏の絶対的純粹能動への主体的合一過程に外ならぬ。

この諸仏の純粹能動は、二つの根本契機を含む。一つは、その行為自体が、諸仏本源の顕現態であるということであり、今一つは、その顕現態とは、歴史的世界のうちへという意味で、七祖及び念仏諸師の Historie と同時に、それはまた諸仏本源の顕現なるが故に Geschichte でもあるということ、この二つの根本契機によって成立する。われわれの歴史的現実の場では、第二契機から第一契機へと深化し、「唯可信斯高僧説」の「唯信」とは、Historie としての七祖を基盤にしながら、それを Geschichte とせしめている諸仏本源にまで徹到していく過程でなければならぬ。

その諸仏本源とは、「入初地品」劈頭の、「般舟三昧及大悲（さらに無生法忍）、名諸仏家、從此二法一生諸如来」の「諸仏家」である。したがって、諸仏の純粹能動への主体的合一過程の第一位相は、この「諸仏家」への生であり、それは、般舟三昧・大悲・無生法忍を行することに外ならない。その主体的合一過程を親鸞聖人は『十住毗婆沙論』の文点改変によって、次の如くに展開している。「常念_ニ於諸仏及諸仏大法_ニ」ということこそが、「必定_{シテ}希有_ノ行_ニ」。

「常念」のうちに「必定」と「希有行」との二境位を把え、「必定」とは、「深入三法心不可動」の「定心」であり、「希有行」とは、「開三示仏法無闕解脫及薩婆若智」と把える。すなわち、諸仏「常念」としての「希有行」は、無闕・解脫・薩婆若智を開示し、その開示が必定たる「定心」の成立根拠となる。つまり、諸仏の純粹能動への合一は、諸仏常念を通して、無闕・解脫・薩婆若智を内に開くことに外ならない。

ところが、弥陀易行に明される如く、諸仏は「現在十方清淨世界憶念阿弥陀仏本願」せる存在として、諸仏存在の根拠に阿弥陀仏本願の根拠づけがなされ、無闕・解脫・薩婆若智の開示は、阿弥陀仏の本願の開示として把えられてくる。それを、私は「智願海の開け」と呼びたい。

「如来の家に生れる」という、如来の純粹能動への主体的合一の刹那に智願海を開く内在的脱目的過程（大行）は、まさしく、「入不二法門」と呼ばれる「入」過程というべきものである。そこに初めて、「十方無碍人一道」出「生死」の大乗仏教原理が成立する。

親鸞聖人が、弥陀の本願を、

「誓願一仏乗」(「一乗海」積、真聖全Ⅱ・38、大乗Ⅱ一乗Ⅱ第一義乗なるを明す)

「本願大悲智慧真實恒沙万徳大宝海水」(「海」の積義、Ⅱ・39)

「本願一乗海」(「二教対」積を結す、Ⅱ・41)

「弘誓一乗海」(「一乗嘆徳」Ⅱ・41)

「誓願不可思議一実真如海」(「偈前ノ文」Ⅱ・43、他力真宗正意の義を明す)

と把えねばならなかったとき、大乗仏教の究竟態たる「勝義諦」が、本願のうちにすべて止揚されたことを意味する。このことは、「菩薩の死」の対自化を自己存在の歴史的現実の根拠に自覚した親鸞聖人が、なおも、大乗仏教者たり

うる場は何かへの、聖人自らの答えであったといえよう。「本願一乘海」を「円融満足極速無碍絶対不二之教」と把握え、智願海を内に開く、一乘海の機を「金剛信心絶対不二之機」と呼ぶ所以がここにある。だが、しかし、勝義諦及び不二法門の、本願への止揚は、本願を単に本願として本質規定したのではなく、それが、本願のうちに止揚された勝義諦・不二法門の世界を、称名せる者の、現実の「生」の営みのうちに開く過程となるとき、はじめて、その止揚は現実のうちに意味を持たらず。

四

さて、「智願海の開け」とは、智願海の源底にまで更らに突き進むことではなければならない。智願海の根源とは何か。誓願超発は、人間及び世界の虚仮不実なる無明性に対する *Entsprechung* である。人間及び世界の虚仮不実なる無明性は、日常的には覆い隠されている最も深い自己存在の内奥への問い——その意味で最も根源的な問い、(Urrage)——のうちから、はじめて顕わにされてくる世界である。すなわち、誓願超発は、この Urrage への *Urantwort* である。この Urrageこそが、超誓願発の根拠たる従如来生、すなわち、法性法身より方便法身を出せしめた根本原因でもある。

したがって、智願海の源底にまで突き進むことは、自己存在の根底を問う Urrage に差し戻され、虚仮不実なる無明性が、いわば、自己存在をその根柢から絶対否定するものとして顕わにされてくることを意味するとともに、方便法身は常に法性法身への絶対的自己否定として、自らの「かたち」をも絶対否定せしめることによって、はじめて絶対的自己肯定の力をもつ。

弥陀をして弥陀あらしめている場は、一切の「かたち」なき絶対無相なる「絶対無」にして、まさにそのことによ

って、一切の「かたち」を否定突破せる絶対の生として働く。それは、「無相故能無_レ不_レ相、無知故能無_レ不_レ知」の基盤をなす不二法門たる絶対不二の世界を開く真実智慧の能動に外ならない。如来の智慧海が深広にして無涯底とされ、本願が「智慧海」と呼ばれる所以がそこにある。その真実智慧の開発が、諸仏咨嗟称我名なる純粹能動に帰入する者において、自己存在の根源への Urrage を通して、自己存在を限定する一切の「かたち」を破り、存在の根柢の、いわば、底が抜け落ちたところから、一切の「かたち」を超えた絶対の生を源起せしめる。そして、そこにはじめて、自己自身の無底なる根柢、「純なる自己同一性」^⑥への還帰が成り立つ。この絶対の生の発動こそ、正定不退位に住せる即得往生であり、金剛不壞なる必定たる定心の発起——信樂の開発——に外ならない。

五

終りに、「大行」という象徴的行為の基盤に展開する、不二法門を内に止揚した智源海の開け——入不二法門過程——は、三枝充惠氏が提唱された、ナーガールジュナ哲学の宗教的認識論^⑦における、

世間↓世俗諦↓勝義諦↓ニルヴァーナ↓世間

という螺旋を描く過程と同一内容であることを私は指摘したい。「縁起—無自性—空—仮—中」の展開が、諸法実相の Reality の如実なる表象であると同時に、その Reality を自己の無底の底として内に開くとき、Frederick J. Streng が鋭く考察した如き、「空」の宗教的意味^⑧と、また、西谷啓治氏によって深く透徹究明せられた現代における「空」の哲学的意味^⑨が、親鸞聖人の大乘仏教の実存の場での、「大行」という象徴的行為の基盤に開く過程のうちで成立していることと見ることはできないであろうか。しかし、この際、既に先述した如く、親鸞聖人における「空」の宗教的及び哲学的意味は、もはや、「空」それ自体を、自己存在の「原状態的可能性」^⑩(*ursprüngliche Möglichkeit*)とし

て、そのうちから開覚することは徹底的に拒絶されており、それは、弥陀の智願海のうちに止揚された仕方においてのみ、はじめて、可能となったのである。

以上の展開を、「真実行」として総括されるのが、大行釈を結論づける四句に外ならない。第一句「選択撰取之本願」とは、まさしく、「智願海の開け」を意味し、第二句「超世希有之勝行」とは、常に歴史の内に歴史を超える勝義の世界を開示せる在り方を指し、第三句「円融真妙之正法」とは、かかる勝義が言説として俗諦のうちに真空妙有の言葉として宣述されることを表象し、第四句「至極無碍之大行」とは、先の三句によって表わされた内在的脱目的過程としての「大行」を、入不二法門なる無碍の相、「入」過程を現成せしめる、「生死即涅槃」と知る「知」の働きであることを示すものである。この、「大行」を総括する四句こそ、ナーガールジュナ哲学の宗教的認識論の過程が、「大行」という象徴的世界の基礎のうちにも見出されうることを如実に表詮せるものといえる。

また、こうした入不二法門の「入」過程の中で、弥陀智願海を自己のうちに開くという「大乘仏教的実存」の場合は、キリスト教が今日直面している教義上の諸問題を更らに超克するような次元を切り開く場となりうるものがあると同時に、また、ナーガールジュナ哲学の宗教的認識論と、カント、ヘーゲルとの近似が指摘されていることを基盤にして、私は、*ちんぽん*に Alfred N. Whitehead 哲学——Philosophy of Organism or Process——とナーガールジュナ哲学との、単なる近似ではなく、両者が感応道交せる場がありうるとの立場に立つとき、浄土真宗の大行論は、さらに大きく展開し、より一層、現代の精神的状況にとって relevant なものとなると云えないであろうか。因みに、Immanuel Kant——*Ontologie und Wissenschafts theorie*——の著者、Gottfried Martin が、「現代でもっとも重大な意味を持つ哲学者は、ハイデッガーとホワイトヘッドであろう」と述べたことは、非常に深い示唆を含む言葉であると、私は把えたい。

註

- ① 『柴門文話』真叢附卷46、『正信偈要訣』2
 ② 『本典対問記』二ノ一—二
 ③ 『本典仰信録』真叢七・233、『大行義』真叢附卷386
 ④ 『教行信証講義集成』第一卷462
 ⑤ 『唯信鈔文意』に於いて「十方世界普流行」の「流行」を解釈して、「無碍光仏の御かたちは智慧のひかりにてましますゆへに、この仏の智願海にすすめいれたまふなり」(真聖全、II 640)と述べ、又、『化身土巻』「三願転入」に於いて、「然、今特出^レ方便真門、^レ転^レ入、^レ選^レ択、^レ願海、(中略)果遂之誓良有^レ由哉爰久^レ入^レ願海、深知^レ仏恩、(中略)恒常称^レ念、不可思議、德海、」(真聖全II 166、傍点筆者)という思想のうちに展開せる立場に立つ在り方である。
- ⑥ 西谷啓治氏著『神と絶対無』38
 ⑦ 「初期大乘仏教の認識論」(『仏教思想』第二卷所収) 92
 ⑧ Frederick J. Streng, *Emptiness—A Study in Religious Meaning*, Abingdon Press, 1967 参照。
 ⑨ 西谷啓治氏著『宗教とは何か』参照。
 ⑩ 武藤一雄氏著『宗教哲学の新しい可能性』143
 ⑪ 拙論『Mōśa-Dharma and Prehension: Nāgārjuna and Whitehead Compared, *Process Studies*, Vol. 4, No. 1, 1974. 参照。
 ⑫ 省門脇卓爾氏訳、『カント』—存在論および科学論—、訳者あとがき」300参照。

浄土教と神話

——祖型・反復の視点から——

安やす 富とみ 信しん 哉や

(大谷大学)

浄土教の根本思想を明らかにした最も重要な経典は『大無量寿経』である。この経典は、浄土教の本質を美事に説き示し、数ある浄土教典のなかでも一きわ光彩を放っている。それゆえに『大無量寿経』は、天親の『無量寿経優婆提舍願生偈』、これを解釈した曇鸞の『浄土論註』を始めとして、古来、慧遠、吉蔵、元暉、環興など多くの釈家によって解釈されてきた。のみならずこの経典は人生を照らす法灯として、無数の人々の胸のなかに輝き続けてきたのである。

親鸞もまた『大無量寿経』の伝統に帰命した仏教者であった。聖人は『教行信証』「教巻」において「夫れ真実の教を顕さば、則ち大無量寿経是れなり」と宣言し、「如来興世之正説、奇特最勝之妙典、一乘究竟之極説、速疾円融之金言、十方称讚之誠言、時機純熟之真教なり」と最高の讃辞をこめて結嘆されている。親鸞聖人の実存の全体は『大無量寿経』にかかっていた、といっても決して過言ではないのである。

このような「生命の書」である『大無量寿経』は、一方で人間の常識を越えたような表現が随所にみられる。それ

は「神話的」という言葉をもって表しても差支えないであろう。この經典における神話的な表現に触れるとき、現代人には、それは古代インド人の空想であるように思われるであろう。そしてこの神話性ということが現代と浄土教が会合するという場合の大きな障害になっているのである。一体『大無量寿経』の神話的表現をいかに領解すべきなのか。このような関心から、最近この神話性という問題をめぐって様々な論議が展開されている。そしてそれにはドイツの新約学者、ルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann 一八八四—一九七〇) の提起したキリスト教の「非神話化」論(たといは *"Kerygma and Myth"*) が大きな刺激となっていることは周知のところである。今ここでこの論争について論及するスペースはないが、ともかくもわれわれは『大無量寿経』の神話的表現の背後を流れる論理をさぐりあてなければならぬ。

ところで『大無量寿経』の中核となっているのは、言うまでもなく法蔵菩薩の発願修行と浄土建立の物語である。いまそれを簡単に整理すれば次のようなものになる。

- (i) 一人の国王が仏の説法を聞いて心に悦びを懐き、国を棄てて王を捨てて沙門となった。
- (ii) 法蔵比丘は、世自在王仏のみもとで、一切衆生を度脱せんがために五劫の間仏国を莊嚴すべき清浄の行を思惟し撰取した。四十八願を發起し、この本願が成就しなければ正覚を取らないと誓った。
- (iii) 不可思議兆載永劫に於て、菩薩の無量の徳行を積み、無数の衆生を教化し安立して、無上正眞の道に住せしめた。

(iv) 法蔵菩薩は十劫以前に已に成仏して、阿弥陀仏(無量寿仏)と号し、ここを去ること十万億刹の西方安樂国におられる。

以上が法蔵比丘の物語の要約である。このように法蔵は、(i) 国王、(ii) 比丘、(iii) 菩薩、(iv) 仏、という四段階の自覚の

歷程を歩まれたのである。この物語は神話的である。その理由として何よりもまず、この物語にある時間観念と空間観念を挙げる事ができよう。

最初に時間の観念について触れてみると、神話を神話でないものと区別する決定的な要因は、神話のもつ時間観念にあるとされる。いかなる神話も原古の出来事について述べるが、いま法蔵説話もまた遙かに遠い過去の物語として描かれる。〈五劫〉とか〈永劫〉とか〈十劫〉という時間単位は、人間の時間意識では把えることのできないような宇宙的な拡がりをもっている。

一方空間的観念からすると、〈十万億刹の西方安楽国〉という距離の単位もまた人間の想像を絶している。法蔵説話を説き終って、釈尊は阿難尊者に浄土の莊嚴について語られる。この「浄土略讚」として描かれる浄土の華麗な光景は、もし文章を素直に受けとめるならば、ユークリッド的な空間の観念とは異っており、あるいは「安楽」国という表現からすれば、一種のパラダイス神話と見做されるであろう。

以上のことを総合してみると、『大無量寿経』の内容は、根本的な仏教からは大きく変形した神話的思想にも思われ、そこに様々な批判が生ずることにもなるのである。

浄土教に限らず、仏教の神話的表現については古来幾多の批判を呼んでいるが、二、三その批判の代表的なものを挙げてみよう。

日本においては江戸後期の思想家で、神・儒・仏を歴史的に批判した富永仲基（一七一五～一七四六）の説がまず注目される。仲基は日本の精神風土に適合するか否かという観点から仏教を批判するが、とりわけ後期仏教については「大乘非仏説」という論法をもってするのである。

仏道のくせは、幻術なり。幻術は今の飯繩いづなの事なり。天竺はこれを好む国にて、道を説き、人を教ゆるにも、これをまじえて道びかざれば、人も信じてしたがはず。されば釈尊はいづなの上手にて、六年山に入て修行せられたるも、そのいづなを学ばんとてなり。……生死流転因果をとき、本事本生未曾有をとき、奇妙なる種々の説をせられたるも、皆人に信ぜられんがための方便なり。是は天竺の人をみちびく仕方にて、日本にはさのみいらざる事也。

〔翁の文〕

飯繩とは、管狐(くだぎつね)を使って行なう術で、長野県の飯繩山の神によって与えられた不思議な魔術であるといわれる。仲基は仏教がそのような魔法を使って人々を導くことを批判し、また因果の法や、本生譚などの説を日本の風土に合わないとして斥けるのである。仲基の批判がむけられた經典は『維摩經』であるが、ここに近世人と仏教が衝突する一例がうかがわれる。

西洋では、仏教の研究は近代になって始まった。ところが仏典に見える仏陀像があまりに人間の姿とかけ離れているために、はたして仏陀が歴史上に存在したかどうかということさえ疑われたような時期があった。後期經典よりもパーリ仏典の方を尊重するという態度が根強いのは、そのような背景によるものであろう。ドイツのインド学者として著名だったオルデンベルク(H. Oldenberg 一八五四～一九二〇)の場合を例にとってみると、

インド本国では仏典は数世紀の間に新しい運命を経験し、原始教会の儀礼は、後代の詩と創作の背後に徐々に消えていった。しかしセイロンの教会は単純でやばくさい「老人の言葉」(テラバーダ)に忠実であり続けた。

〔仏陀〕

として歴史的仏陀の研究にパーリ仏典をとり上げるのであるが、神話的仏陀の出現については次のように述べる。

僧侶や俗信徒において、仏陀の尊さを示して説かれたいくつかの特色が、やがて沢山の媒体によってかような

ことに連なっていくとしても驚くにあたらない。それは、幾世紀も昔、ヴェーダ時代の牧夫や農民の間で、またそれより以前のインド・ギリシア・ゲルマン族の名もない祖先たちの間で、人々が空想的に歌のなかで、大陽英雄、すべからく現世の英雄の光輝に満ちた姿と連想したものであった。(前掲書)

一方にはイエス・キリストの歴史的性格に比して、釈尊の存在には歴史観が欠如しているとの批判もある。スイスの神学者エミール・ブルンナー(Emil Brunner 一八八九—一九六六)は後期の仏典について次のような意見を述べている。

初期の仏教にとつては、仏陀が実在したかしないかは、結局においては全くどうでもよいことなのである。というのは、かれの「道」はかれの人格に結びついているのではないからである。後期の仏教は、たしかに、仏陀の化身に重大な意義を認める。しかしこれは多くの化身のうちの一つにすぎないし、この一つの化身においても、歴史的仏陀は、神話的・伝説的粉飾に蔽われて、ほとんど全く識別しがたくなっている。

(『一回的なものと実存の性格』)

右のような批判は枚挙にいとまがないであろう。たしかに後期の經典がペーリ仏典に比して神話的色彩が濃厚である事実は否定できない。〈三十二相八十随形好〉の大相好、仏特有の〈十八不共法〉などの超人的風貌、〈十方諸仏〉あるいは〈過去七仏〉というような超越的仏陀像の觀念は、後期の經典に顕著な神話的表現である。だがそれ故に仏教が変質したということはできない。むしろ仏教は後に大乘思想が展開されるに及んで一層根源化され、真理化され、結局宗教化されたと理解されるべきであろう。仏教の神話化の背後には、そこに到る歴史的な必然と思想的な論理がある。この点にわれわれは十分に眼をむけなければならない。『大無量寿經』の神話的表現もその路線の上にあったのである。

大乘仏教の修辭法は、一言でいえば、仏教を普遍的かつ永遠的な価値にまで昇華しようとすることに起因している。そこに釈尊の入滅という歴史的事件が大きな動機となっていることは注意されねばならぬ。その代表的な例は『涅槃經』である。この經においては仏入滅の場面が背景として選ばれるが、そこに、「仏は畢竟して涅槃に入り給はず」ということが、繰り返し強調されている。〈如来常住〉や〈悉有仏性〉という教説は、仏陀の入滅という深刻な事件を契機として、法が超越的・普遍的・超時間的な真理であるとの自覚が興起したということであらわすものであろう。ところで過去・現在・未来の三世諸仏という仏陀観は、原始仏教や部派仏教にみられるが、とりわけ「本生譚」(ジャータカ)は過去仏の思想を表わす典型的な文学である。また有名な「七仏通戒偈」では、過去の七仏がすべて次のような偈を説かれたとする。

諸悪莫作 衆善奉行

自淨其意 是諸仏教

この「七仏通戒偈」は『増一阿含經』にその原型が見られるとされるから、仏教は初期においてすでに過去仏の思想を胎んでいたことが知られる。過去仏思想の展開は、仏が仏たるところの根源、最終竟のものを尋ねようとする思想の方向を示している。

このような〈尋源〉の思想は、『法華經』における「仏々同道」の信念にも明確にみとめられる。『法華經』には、過去無量無辺不可思議劫に出られた日月燈明仏もまた、この『法華經』を説いたと述べられている。そしてその日月燈明仏が説法される時に現われた奇蹟が、同様に釈迦仏の時においても現われていることを述べて、ここに「古今一致」が表明されるのである。(横超慧日『法華思想の研究』四二頁参照)。

問題を『大無量壽經』の場合に移してみよう。浄土教にも『阿弥陀經』六方段に典型的にみられるような多仏思想

と同時に、『大無量寿経』には過去五十三仏が説かれ、過去仏思想が明瞭にあらわれている。周知のように、『大無量寿経』は重層的な構造によって成り立っている。物語の外側では、釈尊が対告衆の代表である阿難に説法されるという光景が叙べられている。また物語の内側では、世自在王仏が法蔵比丘に教を説き、それに随って法蔵比丘が発願・修行されるといふ有様が描かれている。ところが両者のテーマは、本質的に異ったものではないことが気付かされるのである。(弥勒菩薩と釈尊の場合も同様である)。物語の外側と内側との関係は、例は適切ではないかもしれないが、上蓋をあげると中に小箱が入っている重箱を想い起させるものがある。しかも法蔵菩薩以前にも五十三の諸仏が世に出興されたということであるから、さらに無窮にこの対応関係が連続していることが暗示されるのである。

どこまでも過去に溯源する限り、時間の観念もまた宇宙的なスケールにまで拡大されざるをえない。釈尊と阿難の出会い、更にその祖型が尋ねられてゆくことになる。釈尊と阿難は祖型的モデルを世自在王仏と法蔵菩薩に捜しあつてゐるのである。すなわち『大無量寿経』もまた「仏々同道」の思想を表明してゐるのである。阿難尊者が釈尊に出会い、本願に覚醒され、最後に自立する——という経緯は、世自在王仏に邂逅し、それによって四十八願を感得された法蔵比丘の姿にその祖型的モデルがある。釈尊と阿難は、いわば原光景、原初のドラマを反復し再現しているといふように理解できる。「仏々同道」とは、〈同一構造の反復〉であろう。われわれは『大無量寿経』に「祖型と反復」(archetype and repetition)とて、神話に特有の論理を見出すのである。

人間の身体は、原形質とか細胞というような基礎物質から成り立っており、その構成要素を基本として生命活動が営まれているといわれる。これは生物学による一種の人間祖型論であろう。それでは人間の祖型ということについて、仏教はどのような洞察を説いているだろうか。たとえば生老病死の四苦は、人間である以上例外なく引き受けねばな

らぬ現実であると教えられるが、これは仏教的な祖型論の一例である。人間はこの祖型を永遠に反復する。それが輪廻である。善導大師は、「自身は現に是れ罪悪生死の凡夫、曠劫より已来常に没し常に流転して、出離の縁あることなし」と道破された。〈罪悪生死〉とは人間の祖型であり、〈常没流転〉は永劫の反復、そして〈無有出離之縁〉とはその必然的な結果としての絶望的な未来である。ここに流転門から見た人間本性（機）構造がある。

一方仏教では、涅槃の本願に還帰することが説かれる。それが還滅門である。還滅門はどこまでも根源に溯ってゆくという従果向因の方向性を有する。法において祖型・反復とは、如来に示された根源的な人間姿勢を回復することである。本来の面目とはその姿であろう。流転の眞の自覚は、還滅への眞の契機となる。

すでに見たごとく、やがて仏教には、神話的な仏陀像の觀念が登場するが、それは、仏陀の超人性を讃嘆し、あるいは諸仏の遍在を説くということと同時に、仏をして仏たらしめたところの源泉を尋ねるところにもたらされた。歴史に出興された釈迦牟尼は、如来の流れを汲んだ存在として了解される。ここに無師独悟という旧来の考え方は大きな転回を遂げるのである。かつて曾我量深師は「釈迦以前の仏教」という説を述べられた。それは、仏教が決して二千五百年前に誕生された釈尊をもって起源とするのではなく、世に出興される以前も以後も変らざる法を起源とするとの道理を語るものである。法蔵菩薩すら自らを法の始祖と呼ぶことはない。「歎仏偈」に「願はくば我作仏して、聖法王に斉しく、生死を過度して、解脱せざる靡けん」と決意される。法蔵菩薩もまた世自在王仏のみもとにあって聞思されるのである。「歎仏偈」は仏道の伝統に帰依し、自ら成仏せんとの志願を表明する頌である。

「伝承と己証」は仏道の根幹である。それは換言すれば「祖型と反復」である。「祖型と反復」は、神話一般に通有する本質的な原理であるといわれる。アメリカの神話学者であるミルチア・エリアーデ (Mircea Eliade 一九〇七～) は、次のように述べている。

伝承文化に属する人々にとって、生きるとは何を意味するか。それは何よりも先づ超人間的モデルに従い、祖型と一致して生きることを意味する。…祖型を除いて真にリアルなもの（真実性）は何物も存在しないのであるから、それはリアルの中において生きることを意味するのである。祖型に合致して生きることは、「法」を尊重するにひとしかった。なぜなら法は唯一の原初の聖なるものであり、存在規範の *nilo tempore* におけるあらわれであり、神もしくは神話的存在者によって露顕せしめられたものだからである。（『永遠回帰の神話』）

法蔵菩薩の物語を架空の出来事としてではなく、現前の事実として世俗の生活のなかに受け入れること、それが浄土教徒の生き方である。神話と人間の間にある問題は更に吟味を要する。この点において、本多弘之氏は深い洞察を示しておられるが、いまここで論考する余裕はない。（参照『親鸞の救済観』二八四頁）。ただ想い起されるのは、『歎異抄』後序の親鸞聖人の有名な言葉、「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という御述懐である。ここには、名号の信心において、十劫という時間の距離が廃棄されて、法蔵比丘や阿難が聴聞された時と同じように、仏の会座に加わるといふ宗教的眞実の世界が見事に語りつくされている。南無阿弥陀仏を信樂する一念において、輪廻の業苦に沈む人間の現在が、神話的な過去と共時的になり、そこに法悦が成就されるのである。信仰における自己の連続的な生命の蘇えりは、「永遠回帰」(eternal return) ということもできるであろう。

親鸞聖人をして「夫れ眞実の経を顕さば、則ち大無量寿経是れなり」とまで断言せしめた根拠は何か。それは何よりも本願の眞実の自覚であろう。聖人においては、法蔵菩薩の物語はただのフィクションではなく、眞実の物語であった。神話は神話にとどまらず現実に生きたのである。

そのことに関してわれわれに大きな示唆を与えてくれるのは聖人の和讃である。たとえば「高僧和讃」において、

師法然は次のように讃えられている。

智慧光のちからより 本師源空しよんくうあらはれて 浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ

阿弥陀如来化してこそ 本師源空しよんくうとしめしけれ 化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき

曠劫多生のあひだにも 出離の強縁しらざりき 本師源空しよんくういままさずば このたびむなしくすぎなまし

源空存在しよんくうせしときに 金色の光明はなたしむ 禅定博陸まのあたり 拜見せしめたまひけり

この和讃には、阿難が釈尊に五徳現瑞を拜見し、法蔵比丘が世自在王仏を光顔巍巍々と讃えられたときの感動と同質の内容がある。もしこの和讃を句面の通り受けとるならば、われわれの眼には、師法然は超人的な存在であると映る。だが現実には歴史のなかで生きた法然上人は決して神の化身ではなく、人間の運命に随順した一介の凡夫である。にもかかわらず親鸞にはこのように讃嘆されるのである。聖人は師法然に如来の姿を仰いだのである。このような人間観は、恐らく仏教特有のものであろう。

この和讃に、われわれは〈同一構造の反復〉という実例を見ることができる。宗教的感動の世界をこのような神話論の図式で解釈することは、あるいは適当でないかも知れない。しかし釈尊と阿難、世自在王仏と法蔵比丘の出会いという『大無量寿経』に描かれた事柄は、親鸞においては、師法然との邂逅という自己の宗教経験に逆照射されることになっているのである。このときには親鸞は、法蔵比丘や阿難と共時的にある。ここにわれわれは、浄土教における「神話と現実」の一端を窺い知ることができるのである。

自 然

鷲^{わし} 尾^お 弘^{こう} 範^{はん}

(高田学会)

一

宗祖晩年の和語聖教に「自然」の文字が、数多く見うけられる。宗祖が特にこの文字に注目されたのは、真実の教と仰がれた「大無量寿経」に基因すると考える。即ち、「大無量寿経」には、「自然」の文字が五十五回にわたって示されており、その数の上からも、「大無量寿経」は正に「自然」を説いた経典と言えるのである。この「自然」に真実の教をいただかれたのが、宗祖の仏法であり、特に晩年にこの「自然」の文字が目立つ点から考えれば、究極的には、宗祖の念仏の教えは、実に、この「自然」にあるといっても過言ではないと考える。

そして更に、直接的には師法然上人のお導きである。末燈鈔第五通の「自然法爾事」に

「自然とはまふすぞときゝてさふらふ」

「弥陀仏とまふすとぞきゝならひてさふらふ」

とあるよりみても、このことは明らかである。

では、法然上人は、この点をいかに領会せられていたかをみるに、「自然」の文字はないが、和語燈卷五に「諸人伝説の詞」として「念仏問答集」を引いて、

「法爾道理と云事あり。炎は空に登り水は下りさまに流る。菓子の中にすき物あり甘きものあり此等は皆法爾の道理なり。阿弥陀仏の本願は名号を以て罪惡の衆生を導かんと誓玉ひたれば只念仏だに申せば仏の來迎は法爾の道理にて備はるべき也」

と述べ、上人伝記なる「四十八卷伝」卷二十一にも「上人つねに仰せられける御詞」としてこの法語を載せてあるよりみても、法爾道理において、他力義を静かに提唱せられていたことは、よく伺われるところである。

宗祖は晩年、特に師法然上人の御教えを頂戴される御心境であったようで、「三部經大意」や、「選択集延書」の書写をされたり、また、法然上人の法語・行状等に関する旧記を集録した「西方指南鈔」を写伝なさっているが、この「西方指南鈔」中本には師の言葉として、

「念仏はやうなきをもてなり。名号をとなふるほか一切のやうなき事也といへり」とあり、また、上人の法語を集めた「祖師一口法語」の初めには、

「称名念仏は様なきをもて様とす。身の振舞心の善惡も沙汰せず念仏だに申せば往生するなり」と言われた「様なきを様とす」の言葉は、この法爾道理をあらわすものである。

宗祖はこの元祖の法爾道理に「自然」あるいは「則」の字をもって他力不思議の願海を表現なさったのである。

二

先述の如く宗祖が真実の教と選択された大無量寿經に用いられる「自然」の用例を古來三種に分つて、無為・願力

・業道の三自然となしている。概して上巻には（願文・浄土の依報正報）無為自然の表現象徴が多く、下巻においては、願力自然を説かんがために、業道自然が詳説せられてあるようである。

無為自然とは真如無為法性法身即ち無上涅槃の妙理にして本有常住の法である。因縁を離れ、四相に遷されざる真理、諸法の真実体を現わす文字である。大経には極楽世界を「無為自然の境界」と言い、浄土の人を「自然虚無の身無極の体」と表現している。これらは皆、この無為自然の全顯したものをあらわす言葉である。しかれば、真如法性は元来自然法爾の法にして無為常住のものであるから、これを無為自然と名付けるのである。

願力自然とは、弥陀の浄土に往生するには、弥陀の願力によって自然に往生するをいう。即ち、誓願の力用の自然であることをあらわす言葉である。大経下巻に

「其国不_レ逆違_二自然之所_レ牽」

とあるを宗祖は、銘文に、

「真実信をえたるひとは、大願業力のゆへに、自然に浄土の業因たがはずして、かの業力にひかるるゆへにゆきやすく無上大涅槃にのぼるにきはまりなしとのたまへるなり。しかれば自然之所牽とまうすなり。他力の至心信樂の業因の自然にひくなり」

と説かれるが如くである。

第三の業道自然とは、善悪の業因によって自然に善悪の趣を感じ種々の果報を受くるのを言う。この自然については、後で述べるのでここでは略しておくが、とにかく、自然はこのように三つにわけて考えられているのである。宗祖の「自然」の文字も分析すれば、すべてこの三つのいずれかにおさまるわけであるが、真実証の立場から考察してみたときに、この無為・願力・業道の三自然が、むしろ融然一体として身証されているところに、真宗の独自性があ

るとみたい。

三

真如には三要素があると「大乘起信論」に説かれている。即ち

「一者体大謂一切法真如平等不増減故

二者相大謂如来藏具足無量性功德故

三者用大能生一切世間出世間善因果故」

とあり、所謂、体相用の三大である。

「体」とは「もと」即ち本体、物自体、本然としてあるものということである。「相」とは「かたち」即ち、すがた、ありさま、形体のことである。「用」とは「はたらき」即ち功用、能力ということである。

今、自然の三つの面である三自然を、この三大の要素から考えてみると

無為自然——体

業道自然——相

願力自然——用

ということになる。三大は真如の三つの要素であり、どの一つが欠けても全うなものとはなり得ない。一つのものの三つの面である。切り離してとりあげるのは、思考上の便宜のためであって、本来、三はそのまま一である。

宗祖の「自然法爾」は、実はこの三自然が一体となったところの極意であると私はいたたく。この真髓をこまやかに説かれたものが、末燈鈔第四通の「自然法爾事」の一文である。簡易にして、しかも鮮明に真宗安心の奥義が尽さ

れているのでここに全文を引き一考してみたい。

自然法爾事

自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ。法爾といふは、この如来の御ちかひなるがゆへにしからしむるを法爾といふなり。法爾はこの御ちかひなりけるゆへに、をよす行者のはからひのなきをもて、この法の徳のゆへにしからしむといふなり。すべてひとのはじめてはからはざるなり。このゆへに義なきを義とすとしるべしとなり。自然といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞとさふらふ。ちかひのやうは、無上仏にならしめんとちかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします、かたちもましますぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちもましますやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とまふすぞとさふらひてさふらふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり。この道理をこゝろえつるのちには、この自然のことはつねにきたすべきにはあらざるなり。つねに自然をさせば、義なきを義とすといふことは、なを義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなるべし。

正嘉祿年十二月十四日

愚禿親鸞 八十
六歳

この冒頭の一節から推すに、「おのづからしからしむる」は正しく願力自然である。この「おのづからしからしむ

る」誓い、即ち誓願は如来の誓いであり、如来より發起せしめられた誓いである。この如来は無為自然であり、その「しからしめられる」ところが、行者の「はからいにあらず」であり、ここに、信が業道自然として語られている。かく、願力・無為・業道の三自然が融然一体として表現されているのである。

四

次に注意すべきは、「自然」と「法爾」とのかかわりあいである。「しからしむる」という点においては同じであるが、如来の誓いというところに法爾がある。

「如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ」

「この如来の御ちかひなるがゆへにしからしむるを法爾といふ」

「法爾はこの御ちかひなりけるゆへに」

という表現よりみても、これは明らかである。自然本来の一如の性質に如来が全入して自然が法爾となる。この自然が法爾となったその自然について宗祖は更に

「自然といふは、もとよりしからしむるといふことばなり」

から始る一節において再びその核心に触れてお説きになる。この第二ともいうべき自然は、法爾に裏づけされた願力自然である。この自然のしからしむる根源的帰依処は、無為自然なる弥陀仏である。無為自然であれば、かたちもましまさぬ自然である。

「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」

といわれる所以がここにある。このかたちもましまさぬ弥陀仏が南無阿弥陀となる。即ち、無為自然が南無阿弥陀仏

とたのませたまひてむかへんとはからはせたまひて行者を迎えんとはからはせたまふところに、行者のよからむとも、あしからんとも思はぬ義なきを義とする自然が業道自然として展開するのである。

無為自然が南無阿弥陀仏となつて、われわれの現実生活にはたつきかける。

われわれはいかにしても、業から離脱することは出来ぬ。それはわが存在は業によって支えられているからである。しかしながら、われわれはここに生を享けつつ、業よりの解脱を願うものである。この願いに応えるものは、久遠劫よりの如来の願力である。業が願力に照し出されるところ、業は願力の真実の光によって自然に業道へと帰せしめられる。ここに、業道自然が存する。よつて業道自然とは、真実存の境であり、自然法爾の境界である。宿業を宿業として自覚せしめ、無有出離之縁の身のままに、撰取される世界、即ち業道を業道と知る仏智と一如なるところに、業道自然が知らしめられる。この心証こそが業道のままに救済せられる唯一の道であり、他力救済の核心なのである。

五

この救済の核心が「自然」とのかかわりににおいて、唯信鈔文意「観音勢至自来迎」の御釈に

「自然といふはしからしむといふ、しからしむといふは、行者のはじめてともかくもはからはざるに、過去・今生・未来の一切のつみを善に転じかへなすといふなり。転ずといふは、つみをけしうしなはずして善になすなり。」

とただだかれている。行者のはからわざる自然のところに、一切のつみをけしうしなはずして善に転じかへなすといわれる。ここに業のままの救い——業道自然が現生不退として述べられるのである。よつて文意はつづいて、

「行人のはからひにあらず、金剛の信心となるゆへに正定聚のくらゐに住すといふ。——乃至——これ自然の利益な

りとするべし。」

と述べられ、また、銘文には、

「自はおのづからといふ、おのづからといふは衆生のはからいにあらず、しからしめて不退のくらゐにいたらしむとなり。自然といふことば也」

とお説きになるのである。ここに正しく現生正定聚が「自然」の文字によって説かれているのである。無為の光につつまれたわが身のいたみにおいて感得せられる現生正定聚が、自然の利益として説かれる。この現生正定聚を一念多念文意には、

「不可思議の利益にあづかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを法則とはいふなり、一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを法則とはまふすなり。」

と法則の文字をもって明確にして力強くお説きになり、この「法則」の文字に

「コトノサダマリタルアリサマトイフココロナリ」

と左訓されている。一念信心は「自然」であり、「必定」であり、「撰取不捨」である。

「仏智の不思議にてあるなるべし」

と結ばれた末燈鈔のお言葉に、宗祖のやすらぎと、よろこびと、力強さをこの「自然」の文字にいただくのである。

敦煌出土『浄土法身讚』について

上うえ 山やま 大だい 峻しゆん

(龍谷大学)

一

八世紀の後半、中国浄土教の新しい動きとして一世を風靡したものに、法照禪師(八世紀後半)の五会念仏の浄土教がある。かれの著作は、中国本土では散逸してしまつたが、日本や敦煌石室に遺つており、塚本善隆博士が、それらを渉猟し、法照禪師の全貌を説明されたことは周知のところである。本稿でとりあげる『浄土法身讚』は法照撰『浄土五会念仏誦経観行儀』下巻(敦煌出土P二九六三、大正・二八二七番に移録)に「浄土法身讚 此讚通一切処 釈法照」の記を具して編入されているもので、法照の著作と見なされるものである。この書は、S三八二によって大正・二八二八番に収録されるものと同内容であるが、これには「大乘浄土讚」と題記されている。右の二点のほかに、最近、フランス国民図書館より入手した敦煌写本の中にも、この書のあることを確認し、現在までに合計六点の存在を知ることができた。この頻度はかなり高く、なぜ、この書が敦煌でそんなに用いられていたのか、敦煌仏教の解明の上からも考えてみなければならぬことである。写本の観察、内容の検討などを通して、その事情を探ってみたいと思う。

現在までに判明した『浄土法身讚』の写本は左のようである。

(1) P 二九六三

首部を欠くが、巻末を完備し、次の尾題と奥書を有す。

「浄土念仏誦経観行儀巻下

時乾祐四年歲次辛亥（九四八）蕤賓之月冀彫十三葉 於岩泉大聖光嚴寺講堂後弥勒院写故記」

塚本博士の言われる法照撰『五会法事讚』広本に当るもので、それに収める第四十五番目に該書が写される。題記は前出のとおりである。厚手の粗悪紙に木筆で写され、達筆ではないが謹直な写本である。裏面紙縫には書写人あるいは所有者を示す「福俊」のサインがあり、この卷子が、単なるメモではなく、正規にして重要な典籍として写されたものである形跡を認めることができる。裏面は後に利用され「南宗讚」など、二、三が写される。先述の如く大正藏経に収録しており、『浄土法身讚』は大正八五・一二六四〜五頁の個処に当る。

(2) S 三八二

「大乘浄土讚一本」の首題を有す。本文は完備するが尾題は欠く。厚手紙で、やはりP 二九六三と同時代と見做しうる。一紙だけに写しており、単独に受持していた形跡がある。大正八五・一二六六a〜d頁に録文される。

(3) S 三〇九六

首尾題ともに欠く。音通からくる誤写がかなり多い。一枚だけの写本。厚手の紙で、時代は前と同じ頃とみなしうる。

(4) P二四八三

(一)「帰極楽去讚」―(二)「太子五更転」―(三)「往生極楽讚」―(四)「五台山讚文」―(五)「五台山讚并序」―(六)「宝鳴讚」―(七)「印沙仏文」―(八)「臨曠文」―(九)「太子五更転」―(十)「大乘浄土讚卷本」の連写の最後に写される。首題は具備するが末尾は「……鉢中不現金」までで止筆している。また「池裏金沙水……」以後は、五言の偈頌の区切りを行わず写している。時代はP二九六三とはば同じと判断できる。木筆・厚手紙の写本である。

(5) P二六九〇

『大乘二十二問』の写本(尾欠)の裏面に、(一)「敦煌武拾詠一首」―(二)「出家讚一本」―(三)「禪門十二時」―(四)「大乘讚」―(五)「南宗讚」等を雑に連写し、この中の(四)に該書が写される。乱雑な木筆字であるが、紙質や筆跡からP二九六三とはば同時代の写本と見做しうる。なお、きわめて異例なことであるが、この書にかぎり、左から右へと行を追って書写されていることが目を惹く。

(6) P三八三九

「□□浄土讚」の首題と「浄土讚一本 十二時」の尾題を備えた単独の完本で、稚拙で普通の誤写の多い写本である。やはり時代はP二九六三と同じ頃と思える。

右の諸写本のうち、P二九六三は、解説したように整った写本であるが、他は普通の誤字などの多いものである。単独の写本は、実際にそれをもって読誦していたのではないかと思われる。写本の年代は、P二九六三の九四八年の記年が規準になるが、各写本とも大体この時代のものと思做してよい。この頃敦煌は曹氏一門によって支配されている頃であるが、出土写本には、この時期に属するものとして、いまの讚文類のほか、変文や講経文、曲などが頻出する。これらの資料によって、この時代の仏教は、音曲を加味しての儀式や大衆を集めての布教説法を特徴としていたので

はないかと推定できるが、引声念仏の法照の讚文類の写本も、そうした仏教界の傾向の中で読誦に用いられ、その必要の為に写されたものと思われる。

三

教義を讚文や詩頌にして読誦する傾向は、禪の方面でも進んだらしく、同じ頃、浄土系のものだけでなく「十二時」とか名付けられている禅関係の讚文類が多くなる。ところで、P二六九〇では、本来、浄土教側に属すべき『浄土法身讚』が『禪門十二時』『南宗讚』という禅の讚文類と共に写されていることが注目される。またP二九六三も裏面に『南宗讚』を写しており、禅関係の人が巻子を使用していた跡がある。

『浄土法身讚』は、禅の讚文となぜ一緒にされるのか。そこで、この書の内容が注目されるべきであるが、一読して分るように、ここには実に大胆に禅と念仏との融合が説かれているのである。本文より該当文を摘出してみよう。

(一) 内の数字は本稿末の録文資料での行数を示す。

- (イ) 「念者入_ニ深禅。」(9) 「念即知_ニ無念。無念是真如。」(9) 「念仏即無生。」(15)
- (ロ) 「西方在_ニ目前。」(9) 「浄土在_ニ心頭。」(11) 「諸仏在_ニ心頭。」(12) 「觀_レ像而無_レ像。」(4)
- (ハ) 「意珠恒自浄。」(3) 「意珠恒栄徹。自性本円明。」(15) 「心中有_ニ宝鏡。不_レ識_ニ一生休。」(11)
- (ニ) 「洗_ニ却意中泥。清浄無_ニ塵垢。願証_ニ菩提。」(6) 「塵勞須_ニ断却。宝坐自然迎。」(7) 「宝鏡人家有。愚人_{不_ニ}解磨。不_ニ曾返自照。塵垢更增多。宝鏡人家有。智人即解磨。勤々返自照。塵垢不_ニ來過。」(13) (14)
- (ホ) 「真如寂不_レ言。口談_ニ文字教。此界妄想禅。」(17)

右の諸句によってみるに、法照は、念(仏)＝禅とする。そして、この念は、禅の立場である無念、無生にはかな

らないと言っているのである（イ）。また、西方浄土を心的産物とみる。指方立相の浄土を建て、観仏観相することを認めない（ロ）。心性清浄説に立ち、払塵により菩提に到るとする（ハ・ニ）。文字による教を認めぬ不立文字の立場に立つ（ホ）。また、末偈の「道逢良賢……」の文は『楞伽師資記』にもみられるもので、禅の伝灯のあり方を示すものである。

要するに、本讃文は、その基調をむしろ禅の立場においており、無念、無生が念仏と等しいと解するところで浄土教との接合を企てたものであるとみることができよう。

浄土教家に見做されている法照の著作が、このような内容をもつことは奇異である^④。しかし、かれの本貫や学習の系譜をみると、この点はあるべきこととして理解できる。すなわち、かれは漢州（四川省地方）の生れで、同じくこの地方を本貫とする承遠（七二二～八〇二）について念仏門に帰した。ところがこの承遠は、処寂（六六五～七三三）に師事した経歴がある^⑤。この処寂については、弘忍―智詵（六〇九～七〇二）―処寂―無相（六九四～七六二）―無住（七一四～七七四）といういわゆる『歴代法宝記』系の禅の伝灯に位置する人物として知られる^⑥。この四川の益州浄衆寺無相（≡金和上）は「無憶・無念・莫忘」を標榜して一家を成したが、かれは一方、引声念仏をも教導したという。『歴代法宝記』には、そのことについて次のように記している。

「金和上（≡無相）、毎年十二月と正月に、四衆百千万人の与に受縁す。道場を蔽設し、高座に処りて説法し、先ず引声念仏して、一気の念を尽くさしめ、絶声停念し訖りて云く、無憶・無念・莫忘。無憶は是れ戒、無念は是れ定、莫忘は是れ恵なり。此の三句の語は、即ち是れ総持門なり。」^⑦

すなわち四川で興った浄衆禅門においては、八世紀、浄土教及び引声念仏も行われていたということである。法照がちょうどこのころ四川で生れ、この禅門に属す承遠より教えをうけていたということは、かれが五会念仏という引声

念仏をひろめたということ、『浄土法身讃』にみるような禪・淨融合の著作をのこしたことを納得させるものであらう。

四

敦煌の仏教は、特殊な時期を除いては、殆ど中国本土の仏教に素材を得て形成される。推移も本土のそれと無関係ではない。しかし、地理的にも政治的にも別天地である故に、この地に興亡する仏教が中国中原仏教の模写であると短絡的に片づけてしまいうわけにはゆかない。^⑥ 中原の動きとの同異を検討して、敦煌仏教の独自性を明らかにしてゆくことが重要である。

敦煌において、法照の讃文が流行し、なかでも『浄土法身讃』が禪の側でも用いられていることは、大局的に言えば、中国本土における五会念仏の流行、禪・淨融合の趨勢が敦煌に波及したものとして理解することができよう。しかし、隋・唐の中央の支配の強い時代は別にして、敦煌は中原の文化を受け入れ伝承するにしても、それなりの根拠と姿勢をもっている場合が多い。^⑦ それについて、法照の『浄土法身讃』のうけ入れについて、次のような点を考慮してみたいと思う。

敦煌には、土地柄として概して、いろいろな教学や典籍が各方面から流入する。そしてそれらが狭い土地において雑居的に並存する。淨土教は当然ながら、禪の流行の跡もこの地の遺物に顕著に見ることができるところで、この地の禪について、四川の無相―無住などの『歴代法宝記』系のもが支配的であることが最近だんだん判明してきた。したがって、四川を本貫とし、同じ系統の禪の影響をうけている法照の作品は、この地の禪の徒にとってもきわめてなじみやすいものとして受入れたのではあるまいか。

前述のように、雑居的であらざるをえない敦煌において、ともに強い魅力をもつ禅と浄土を融合させる法照の思想、就中、『浄土法身讃』は両者を結びつけるものとして重用されていたところに、比較的多数の写本を遺すにいたった理由があるのではあるまいか。

禅や浄土をはじめとして、いろいろな仏教活動が敦煌でどのように具体的に行われていたかについて、まだまだ未知の点が多い。紙数の制限のため大まかな論議となったが、『浄土法身讃』への注目が、今後の考察への一焦点を提示することになれば幸である。^⑥

附記 真宗連合学会の際には「唐代浄土教の一面」の標題の下に発表したのが、作稿に当って改題したことをお断りする。

註

- ① 塚本善隆『唐中期の浄土教』一九七五。
- ② 拙稿「敦煌仏教の盛衰」『アジア仏教史』中国編Ⅴ、校成出版、一九七五、一七五—一八三頁参照。
- ③ 法照の依った禅が、どのようなものであったかは更に検討を加える必要がある。無念の説は、神会の主張と言われるもので『歴代法宝記』でも採るものであるが、(一)に指摘した弘塵の思想は、北宗系のものである。当時の禅思想のあり方が、未だ明確でない段階であるので、『浄土法身讃』の禅思想の検討は、当時の禅の解明のための資料ともなりえよう。
- ④ 塚本博士も法照の著作の中で、『浄土法身讃』が特異なものであると指摘される(塚本前掲書、二四四頁)。しかし、他の著作(たとえば『西方極楽讃』)にも、禅的傾向は現れており、著作の事実を疑うまでには到らない。
- ⑤ 塚本前掲書、一一九頁参照。
- ⑥ 『歴代法宝記』系の禅については、最近、解明されるどころが多く、成果は、柳田聖山、小島宏允の論に詳しい(『初期の禅史』Ⅱ、筑摩書房、一九七六所収)。
- ⑦ 『初期の禅史』Ⅱ、一四五頁より。
- ⑧ 前掲拙稿『アジア仏教史』Ⅴ、一五七頁参照。
- ⑨ 中原で盛んなものが、必ずしも敦煌でよく学ばれ、流行っていたとは限らない。搬入する人物があり、受け入れて講義するなどのことを通して、定着するようである。もちろん既存の文化からの取捨も加わるに違いない。また、一たん受け入れたものは、かなり長期間にわたって伝承する傾向もある。この点、日本における中国仏教の受け入れにも似たものがある。八世紀の後半の法照著作の流行が、なぜ敦煌では約二百年遅れた九世紀中頃にお

⑩ ことっているのか。単に距離が離れているというだけでない理由があるように思えるが、いまは明瞭にさせえない。本稿では、主題を敦煌における禅・淨融合の問題に限ったが、このような傾向は八世紀以降、中国仏教の辿った

資料 諸写本校合『浄土法身讚』

原 P 二九六三 甲 S 三八二 乙 P 三〇九六

丙 P 二四八三 丁 P 二六九〇 戊 P 三八三九

* 甲 乙 丙 丁 戊 の五写本

1 浄土法身讚

此讚通一切处誦

积法照

2 法鏡臨空照

心通悟色堅

神通妙利立

法界惣同然

3 意珠恒自淨

神光遍十方

知心無处所

解脱得清凉

4 観像而無像

高声不染声

了知無所有

恵鏡朗然明

5 寂寂幽靈靜

恬然無所縁

坐臥空霄裏

超出離人天

ものでもあった。敦煌にはそうした動向を裏付けるための具体的資料が保存されている場合が多い。敦煌における禅・淨のあり方は、中国仏教の趨勢を示唆する意味をもつものである。

1 ①浄土法身讚 大乘浄土讚一本甲、欠乙、 大乘浄土讚老本 丙、 大乘浄土讚丁、 浄土讚戊 ②〔此讚通一切处誦 积法照〕— 五

2 ①臨 林丙戊 ②心 身丁 ③通 同戊 ④悟 五戊 ⑤堅 現甲丙丁戊、 見乙 ⑥神通妙利立 見心浄妙察乙丙丁 戊、 現心浄妙察甲 ⑦惣 亦甲乙丁 ⑧同 通戊

3 ①珠 取乙、 諸丙戊 ②神 身戊 ③光 心丙 ④遍 照 ⑤知 至甲乙丙戊、 互丁 ⑥处所 处住甲丙、 住处 乙丁、 所了戊 ⑦涼 淳戊、 梁乙丙

4 ①像 想甲乙丁戊、 相丙 ②而 如甲乙丁戊 ③声 心戊 ④了 料甲乙 ⑤知 諸戊 ⑥所 取戊 ⑦朗 浪戊

5 ①寂寂幽靈靜 笨子由空浄戊、 則子由空浄甲、 笨子油空 浄乙丙、 笨子遊空正丁 ②恬然無所縁 悟則無所縁甲丁、 悟里無所縁乙、 悟李無所無丙、 五句無取有戊 ③霄 消甲乙丙戊 ④裏 理丙戊 ⑤超 照乙 ⑥離 裏甲乙

6 暫引池^①刃立^③ 洗却意中泥^④ 清淨無塵垢 願汝証菩提

7 惠鏡無令闇^①^②^③ 智珠常用明^④ 塵勞須断却 宝坐自然迎^⑥^⑦

8 注想常觀察^①^②^③ 三昧宝王珠^④^⑤ 洞閑三藏教^⑥^⑦ 弘却意中泥

9 人今專念仏^①^② 念者入深禪^③^④ 初夜端心坐 西方在目前

10 念即知無念^①^② 無念是真如^④^⑤ 若了此中意^⑥^⑦ 名為法性珠^⑧^⑨

11 淨土在心頭 愚人向外求^② 心中有宝鏡 不識一生休

12 諸仏在心頭 汝自不能求^① 慎勿令虛過^③^④^⑤ 急手早勤求^⑦^⑧^⑨

13 宝鏡人皆有^①^② 愚人不解磨^③ 不曾返自照^④^⑤ 塵垢更增多^⑥

14 宝鏡人家有^① 智人即解磨^②^③^④ 勤勤返自照^⑤^⑥ 塵垢不來過

6 ①暫||整丙丁戊 ②引||到戊 ③池||他甲、||除乙 ④洗||
燒丙 ⑤汝||以甲乙丁、||如戊

7 ①無||勿丁 ②令||靈甲乙 ③闇||暗丙、||開丁 ④珠||者
甲乙丙戊、||中丁 ⑤須||雖甲乙 ⑥坐||威戊 ⑦迎||明戊

⑧迎+ (池裏「||練甲、||令丁」) 金沙水「||数丁」 蓮「||
連甲乙丁」 中法性流 花開化生子「||花子丙」 說「||談乙」
我本根由「||油乙丙、||猶丁」 戊

8 ①注||住甲乙、||処丙戊 ②想||相丙 ③常觀||觀常丙 ④
昧||妹乙戊 ⑤珠||真戊 ⑥洞||同丁、洞閑||巡還甲乙丙戊

⑦教||数甲 ⑧弘||弗||甲乙、||沸丙、||仏戊
9 ①人今||有人戊 ②專||転丙 ③者||仏戊 ④深||心丙

10 ①即||則甲乙丙戊 ②知||如戊 ③真||珠乙 ④若||為丁
⑤了||料甲乙 ⑥此||次丙 ⑦名||為||是名戊 ⑧性||姓戊
⑨珠||除丙戊

11 ①愚||遇丙、愚人向外求||諸仏不能求戊 ②求||來丙 ③心
||深甲乙

12 ①汝自||如此甲乙丙戊 ②慎||其甲乙丙戊 ③勿||物甲乙丙
④令||靈甲乙丁 ⑤虛過||希有甲乙戊、||虛遇丙丁 ⑥「急
手……返自照」二〇字欠一丁 ⑦手||守丙戊 ⑧早||深戊
⑨求||修甲乙丙戊

13 ①「宝鏡……更增多」二〇字欠一戊 ②皆||衆丙、||家丁
③「愚人……人家有」二〇字欠一丙、愚||遇乙 ④曾||能甲
乙 ⑤自||手甲 ⑥增||曾甲乙

14 ①人||家戊 ②智||遇丙、||知丁 ③即||則甲乙丁 ④磨||

15 意珠恒榮徹 ①
自性本円明 ②
悟理知真趣 ③④⑤⑥⑦⑧
念仏即無生 ⑨

16 碎末為金礦 ①
礦中不見金 ②③④⑤⑥
智者用消鍊 ⑦⑧⑨⑩
真金腹内現 ⑪⑫⑬⑭⑮

17 仏相空無相 ①
真如寂不言 ②
口談文字教 ③
此界妄相禪 ④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

18 涅槃末鉄法 ①
秘密不教法 ②
心通常自用 ③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

19 三乘元不識 ①
外道未曾聞 ②
小恨未曾聞 ③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

道逢良賢 ①
把手相伝 ②
道逢不良賢 ③
子父莫相伝 ④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿

摩(乙) ⑤ 勤勤 ⑥ 不能(乙) ⑦ 返 ⑧ 反(乙) ⑨ 不 ⑩ 亦(乙) ⑪ 莫(乙) ⑫ 其(乙)

15 ① 珠 ② 諸(乙) ③ 殊(乙) ④ 榮 ⑤ 名(乙) ⑥ 明(乙) ⑦ 円明 ⑧ 無名(乙) ⑨ 須名(乙) ⑩ 悟 ⑪ 吾(乙) ⑫ 五(乙) ⑬ 理 ⑭ 里(乙) ⑮ 李(乙) ⑯ 知 ⑰ 之(乙) ⑱ 如(乙) ⑲ 真 ⑳ 中(乙) ㉑ 修 ㉒ 莫(乙) ㉓ 越 ㉔ 取(乙)

16 ① 末 ② 未(乙) ③ 沫(乙) ④ 礦 ⑤ 鋳(乙) ⑥ 鋳(乙) ⑦ 礦中 ⑧ 鋳衆(乙) ⑨ 見 ⑩ 現(乙) ⑪ 金 ⑫ 今(乙) ⑬ 智 ⑭ 至(乙) ⑮ 知(乙) ⑯ 本は以下欠 ⑰ 用 ⑱ 容 ⑲ 鋸(乙) ⑳ 消 ㉑ 銷(乙) ㉒ 鍊 ㉓ 練(乙) ㉔ 腹 ㉕ 復(乙) ㉖ 腸(乙) ㉗ 内現 ㉘ 泥(乙) ㉙ 現 ㉚ 見(乙)

17 ① 想 ② 相(乙) ③ 如寂 ④ 金直(乙) ⑤ 此界 ⑥ 從此(乙) ⑦ 四界 ⑧ 相 ⑨ 想(乙)

18 ① 盤 ② 槃(乙) ③ 末 ④ 未(乙) ⑤ 鉄 ⑥ 蔵(乙) ⑦ 昔(乙) ⑧ 密 ⑨ 蜜(乙) ⑩ 教 ⑪ 交(乙) ⑫ 傳 ⑬ 搏(乙) ⑭ 通 ⑮ 中(乙) ⑯ 同(乙) ⑰ 自 ⑱ 不(乙) ⑲ 日(乙) ⑳ 威 ㉑ 滅(乙) ㉒ 當 ㉓ 度(乙)

19 ① 識 ② 乘(乙) ③ 小 ④ 少(乙) ⑤ 恨 ⑥ 根(乙) ⑦ 未曾聞 ⑧ 多毀謗 ⑨ 犯(乙) ⑩ 多許宝(乙) ⑪ 不 ⑫ 莫(乙) ⑬ 良 ⑭ 梁(乙) ⑮ 把 ⑯ 犯(乙) ⑰ 犯(乙) ⑱ 相 ⑲ 想(乙) ⑳ 良 ㉑ 梁(乙) ㉒ 涼(乙) ㉓ 子父 ㉔ 父子(乙) ㉕ 子母(乙) ㉖ 相 ㉗ 交(乙) ㉘ 流(乙) ㉙ 十 ㉚ 淨土讚 ㉛ 一本 ㉜ 十二時(乙) ㉝ 十(大乘讚一本) ㉞ 度(乙)

一本 十二時(乙) 十(大乘讚一本) 度(乙)

近世における東本願寺の宗務機構について

谷^{たに} 端^{はた} 昭^{あき} 夫^お

(大谷 大学)

近年の近世民衆思想史研究に刺激されたかたちで個別真宗史の分野においても、新たに民衆思想史といった観点から近世真宗史を再吟味しようとする方向がとられつつある。これまでの真宗史研究が主に中世を中心として進められてきた観があることから考えると、近世真宗史研究に新たな視角を導入するものとして評価されなければならないであろう。しかしなお近世真宗史において顧みられなければならない問題の一つとして、東本願寺における——その趨勢を左右した宗務機構の解明作業をあげることができる。この宗務機構については、これまで考察が加えられることはまれであったが、それは思想的な側面、すなわち教学問題の研究に重点がおかれ、近世における教団の機構、宗政等に関してはあまり注意を払われなかったことに起因しているようである。小稿では、この近世における東本願寺の宗務機構、特にその宗政の機構について若干の基礎的な作業を行なってみることにしたい。

一

現在まで近世における東本願寺の宗政機構について正面から論究したものはきわめて少ないといわざるを得ない。

わずかに小串侍氏の一連の労作「近世の本願寺」が唯一まとまった業績であるということができよう。しかしなお宗政機構については不明瞭な点が多い。先ず手懸りとして、東本願寺の創始者、教如代の家臣団の様子からみてゆくとにしよう。

秀吉の命により本願寺十二世の住持職をわずか一年足らずで退いた教如は、隠居中にも依然法主としての活動を継続しておこなっていたことはすでにこれまで指摘されてきたことではあるが、徳川家康によって京都東六条に寺地の寄進をうけ、慶長七年、東本願寺の一応の建立をみるに至った。この時、隠居中であった教如に随従していた本願寺の寺侍のうち東本願寺へ移った家臣団の名簿が残されており、その内容を知ることができる。正徳五年、初代学寮講師となった西福寺恵空の筆になるもので、これによれば、「侍衆」として下間安察、同少弐、宇野主水、松尾左近、粟津大進など二十一名、「綱所衆」では手塚仁左エ門、西川半之丞、「番衆」の石原源之丞ら七名、「中居衆」飼田忠兵衛以下七名、「御堂衆」八名の計四十五名の名がみられ、末尾には「右之外ハ御別連ノ後ニ有」と記されており、近世を通じて東本願寺の家臣数は二百四十七家^④を数えるので、家臣の多くはこれ以降にとりたてられた家であることを知ることができる。この文書にみられる役職は、宗政関係では「侍衆・綱所・番衆・中居衆」であるが、分離前の永禄十三年には「下間一党・侍衆・仲居・綱所・雑色・番方・力者」、寛文十五年段階では「年寄・平侍・仲居・綱所・番方」、承応三年には「下間・粟津・西川・多賀・侍衆・綱所・番方・小奏・絵表・仏師・極印」の名をみいだすことができる。右のごとく東本願寺における家臣、諸役が分離していったことはごく大まかに把握することができるが、より具体的にはどのようなようであったのか。家臣を中心にみることにしたい。「下間衆」とは、周知のごとく宗政を大きく担ってきた下間一族のことであるが、証如、顕如のいわゆる一向一揆の時期には隆盛をきわめたようではある。がしかし、教如は東本願寺の別立とともに家臣団の再編成とその統制を目ざすなかで勢力は徐々にそがれ、粟津家・

稲波家などの抬頭^①を許すこととなる。それでもなお譜代の名家として近世を通じてある程度重んじられていたようである。この下問家に次ぎ、時には上位をしめたのが「下問並衆^②」などとも呼ばれていた粟津、松尾、稲波などの諸家である。家老、年寄などに任ぜられ、宗政、町支配などを行ない、それまで主に下問家によってうけつがれてきた奏者役を勤めることとなった^③。これら上級家臣の下位にあつて納戸、台所など東本願寺の各役所での実務レベルの責任者であつた者を「侍衆」と呼んでいたようである。時代は少し下るが、近世の宗政機構をうかがわせる記事を「御納戸日記」に見い出すことができる。文政六年七月六日条に役向を列挙しているものであるが、これによると、奏者、家老、集会所、町支配用人、納戸方、作事方、御締方、御使番、御伝番、御判紙役、御堂僧（一老・二老・三老）集会所役僧、同書記方、法名記書拔堂僧、学寮監察人、同支配堂僧、小奏者調役、奏者・家老家来がみられると共に、目附役として集会所目附、右筆衆目附、仲居目附、勘定方目附など、計二十八種に渡る目附役がいたことになる。これは二十世達如が本願寺の財政改革を行なった際の手当支給通達の覚えとして記されたものであることは「上壇之間日記」同年七月二十三日条^④にみられるごとくである。この財政改革が具体的にはどのように進められたかは、はっきりしないが、同年六月二十四日には着手せられ、田中一学以下十名が「御改革懸り」に任ぜられ、七月六日には各役所へ手当額が決定され通達されているところから、上壇之間を通して納戸方などへ命じ、実行に移されたものようである。

二

この「上壇之間日記」、「御納戸日記」などの他にも種々の宗政記録が記されていたことは「東本願寺史料」にも明らかであるが、次にこれら諸記録を検討しつつ宗政機構について述べてみることにしたい。

(一) 上壇之間 これについてはすでに紹介されたこともあるが、^⑧なおはっきりしない点もあるため、再度とりあげてみることにする。上壇之間は宗政機構中の最上級機関で、中樞部ともいえるところである。業務の記録として「上壇之間日記」をしるすが、下間、粟津、稲波などのうち二名が月番家老として勤仕していた。江戸幕府では老中の執務室たる「御用部屋」^⑨に比定してもよいであろう。諸事が審議され、法主の裁許を得た上、各役所に実行を命ずる権能を持つ。その執務内容は多岐に渡り、幕府・京都所司代・朝廷などとの交渉、家臣の任免、役宅の貸借、養子縁組の裁許、末寺跡目願、寺格の昇進、各御坊関係の処理、得度認可などがその主たるものである。集会所宛に出された各種願書、書状などのうち裁許を要するものはこの上壇之間に集められることになっていた。

(二) 納戸 業務記録として「御納戸日記」をしるす。先の上壇之間と同様月番制をとり、三名の侍分役人がその任にあたっていた。職掌については、「上壇之間日記」^⑩に、

一、日記掬可申事

一、諸御坊往復之書状、従来半切認來候処、已後都而半紙ニいたし可申事

一、飛檐衆御剃刀裝束御礼、以来上納有之様可申事

一、上納所并御用場、日々上納ノ高勘定相濟候上、右金銀納戸方ニ預置、翌日上壇之間へ相納可申事

などとなっており、「御納戸日記」の作製、諸御坊往復書翰を認め、それを保存すること、飛檐衆御礼銀の収納などであった。

(三) 大台所 東本願寺における会計面を司る役所であった。その職掌を「上壇之間日記」^⑪から抜き出してみると、

一、御勘定支配兩人被 仰付候事

右金銀出納之節、耆人御納戸と立会可申事、并諸帳面勘定取調金銀月々堪定立会可有之事

近世における東本願寺の宗務機構について

七六

一、御払支配兩人 被仰付候事

右金銀渡し方、日勘定帳面調可申事

一、惣而月払之事

一、御払正味之事

一、御払掛ヶ分極印相勤候事

一、諸路用渡シ方之事

一、表御蔵有物預り

一、御使并御音物調 賄方

筆諸色渡シ方

となっており、月々の支払とその集計、諸路用銀を渡す事、蔵道具の管理、音物類の調進などにあたった。月番として二名の侍分がみとめられ、その下に勘定支配、御払支配、御買物支配、小出支配、道具方などが事務処理にあたっていた。

四 評定所 この評定所については、今のところ確たる職掌をつかむことが困難である。評定所の記録である「評定所日記」が延宝九年分一冊のみしかみあたらないことによるが、それも同年の三月十一日から六月三十日までの間を記すばかりであることにも起因する。評定所もやはり月番制をとるが、前三者がいづれも侍分の月番であったのに対し、坊主分四名がその任にあたっているところが少し異なる。寺侍ではなく、坊主分であることは、評定所が法務と密接な関係を持つ役所であったことを推測させる。この日記に記された事項は在家用御免物に関するものが大部分をしめるが、試みに統計をとると次のごとくである。

十字名号願	三五四件
九字名号願	二七四件
六字名号願	二〇二件
木仏願	八十件
本尊願	一八九件
開山願	二七件
御書願	三三件
法名願	四五件
御剃刀願	一八四件
申経	三六件

(以上在家用)

となるが、末寺の申物も若干みうけられ、寺号願の二十三件を筆頭に、前卓、飛檐継目、十字、九字、六字の各名号願も数件を数える。このことからすれば評定所では主に在家用御免物がとりあつかわれたこととなるが、後に述べる集会所の機能と酷似していることを指摘しておきたい。

(四) 集会所 これまで述べた各役所と御坊、末寺、門信徒との窓口、換言すれば本山と末寺、門信徒との窓口であるともいえる役所である。ここにも先の評定所と同じく僧形の月番二名が配置されており、各種の願書、書翰などが受け付けられ、小奏者によって担当の各部署に伝達せられ、その結果を再び願人、御坊、末寺等へ返答する機能をもつものである。この集会所で記された記録が「集会所日記」である。内容としては、在家申物類の他に、各種願書等

の受付記録が主たるものである。

末寺の申物も又集会所でとりあつかわれていた。この記録がいわゆる「申物帳」である。「申物帳」は「諸申物」、あるいは単に「申物」とも呼ばれていたが、宝暦年間以降は「諸申物日記」の名で統一されていたようである。この申物帳がいつ頃から書きはじめられていたのか今のところは不明であるが、慶長二十年にはすでに本願寺坊官である粟津家の手によって書きはじめられていた。その後、延宝九年まで継続して記されるが、天和年間に至って集会所が設置されると共に受付事務は集会所に移管され、申物帳もここで書きはじめられたことは、天和三年の申物帳裏表紙に「集会所」とあることから明らかである。申物の受付にも月番が定められており、貞享年間には「大念寺、西願寺」がこれにあたっていたが、元禄期には四名が担当となり「治部、大進、勝福寺、西徳寺」と寺侍二名が加わったものが定員となって幕末まで続くこととなった。

右のごとくに、東本願寺における宗教機構は大まかに把握することができるが、では具体的には、末寺の申物はどういうような経路を経て下附されるのであろうか。まず願人たる末寺は、寄進人があればこれと共に上寺の添状を受け、集会所に願書を提出することとなる。集会所では月番が主に書類の不備、資格の有無などを判別して担当の部署に伝達される。この伝達先は種類などによって異なるが、上壇之間、さらに奏者を経て法主に裁許を求める場合もあれば、仏師、絵表、右筆所などを回る場合も考えられる。それぞれ形をととのえた申物類は、再び集会所にもたらされ、願人に渡されるという手続きがとられるようである。この間、早い場合は即日、もしくは二〜三日で下附されることが多いようである。

次に右の諸日記類が書きはじめられたと思われる年次を列挙すると

大台所日記 延宝五年

評定所日記 延宝九年のみ

集会所日記 天和二年

申物帳 集会所では天和三年より（それ以前の粟津家申物帳の写しが寛永、正保年間分有）

上壇之間日記 元文四年

御納戸日記 文政六年

となる。これ以前に散逸してしまったものもあるかもしれないが、現存するものは以上である。諸日記類のうち、東本願寺における宗政機構の成立過程をさぐる手がかりとなると思われるものは、集会所日記、申物帳、そして上壇之間日記の三種である。この三種から成立過程をみてゆくことにしたい。

集会所は先述のごとく本山と末寺間の窓口となった役所であったが、天和年間に至って何故新たに集会所を設けなければならなかったのであろうか。これは申物帳が集会所で記されはじめたことも深いかわりを持つようである。申物帳はすでに、慶長二十年に粟津家によって書きはじめられていたのだが、申物帳を記すということは、記載者たる粟津家が、末寺申物を取り次ぐ権利を保有していたことを示している。申物を取り次ぐことによって得られる経済的な利益は決して少なくない。慶長末年以降の「古今万御礼日記」^⑧による奏者の開山御影御礼銀は、御所様、カミ、御見様に次ぐものとされ、他の家臣をはるかにしのぐ礼銀をうけとっていたことは指摘されてきたとおりである。さ

らに申物取次は奏者の職掌であったため、奏者は法主に近習し、名実ともに家臣団のうちでは最上級の位置を占めることとなる。このように、奏者の経済的側面をささえるのが申物帳であったことを考える時、寛永年間に至って下間家が粟津家にとってかわろうとしても、粟津家が自家の申物帳を手離そうとはせず、しかたなく下間家は申物帳を筆写して所持したため、申物帳が同時期に同内容で二冊出現するという異常な事態もはじめて理解しうるのである。

しかしこのような状態も天和に至って集会所が設置されると、申物の受付は集会所に移され、下間、粟津家の奏者としての力も相対的に低下し、月番として関与するのみとなり、申物取次に附随した利益は減少を余儀なくされたのである。すなわち奏者は奏者としての力はお保持しえてはいたが、集会所設置以前とそれ以後では、奏者の力に大きな差が生まれていたと考えなければならない。換言するならば、集会所設置以前には、申物取次権を保持する奏者として大きな力を発揮していたのであるが、集会所が設けられ、申物帳が奏者から集会所へ移管されると共に、それまで奏者のもとに集められていた礼銀は一部を残して法主の掌中に収められることとなり、奏者の申物帳を背景にした優位は失墜を余儀なくされ、法主を頂点とする家臣団の一員として組み込まれていったのである。集会所の設置は、法主による家臣団の統制と経済力の集中を意図して行なわれたものとしてとらえられなければならない。評定所も又、集会所の設置と同一線上でとらえるものであろう。先述のごとく、評定所日記の大部分は在家申物であったが、末寺申物は早くから奏者によって握られていたため、抵抗の少ないであろう在家用申物を先ず評定所の下に集め、集会所設置をまって評定所を発展解消させ集会所に吸収したものと、とみることができであろう。であるならば、評定所は集会所設置と申物帳移管を前提にして開設されていたのであり、在家申物に附随する経済権はすでに法主によって確保されていたとするのが妥当であらう。

法主による専制支配の具現化ともみることのできる集会所の設置をさらに推進したかたちであらわれるのが上壇之

間の設置であった。上壇之間も先述の如く月番制をとるが、最終決定は法主みずからが下すことになっていながら、集会所では包括できない部分を大系的に網羅するために上壇之間による教団の動勢の掌握が必要とされたのであろう。この集会所、上壇之間の設置をもって東本願寺における宗教機構は一応の完成をみたとすることができるのではないだろうか。

四

評定所の発展的な解消と集会所の設置は東本願寺の宗教機構の成立を意味するものであったが、最後に江戸幕府によっておしすすめられていた宗教統制とのかかりについて言及しておくこととする。藤井学氏によれば、幕府による宗教統制は寛文年間の宗門改の実施、寺院法度の制定、宗旨人別帳の制度化をもって完成の域に達するという^④。本願寺では十五世常如の時期にあたる。常如は慶長末年以来の宗教統制に対応すべき立場にあったが、分立以来五十余年と、幕府の統制にまで意を払うことは困難であった。その上家臣団間の抗争にも悩まされていたため、延宝六年に至って住持職を弟一如に譲ることとなる。一如は常如代における家臣団の軋轢をまのあたりにして、襲職と同時にその統制と宗教機構の確立を企てたのであろう。このような状況のなかで東本願寺は法主による専制支配を貫徹すべく宗教機構を成立させていったものと考えることができるのである。

註

- ① 柏原祐泉氏「東本願寺教団の東西分立」（日本近代仏教史の研究 所収）
- ② 「東江御別之衆古座」藤島達朗氏所蔵文書（赤松俊秀・笠原一男氏「真宗史概説」所収）
- ③ 「東本願寺家臣名簿」
- ④ 大桑斉氏「東本願寺の奏者について―東西分派及び『申物帳』研究への一つの覚書」（大谷学報四九―二）
- ⑤ 「宇野新蔵覚書」 真宗大系
- ⑥ 試みに下間家以外の諸家奏者役を抽出してみると、粟津

家では勝兵衛村昌、右近元辰、大学元故、右近元恒、稲波家では嘉兵衛久政などの名をみいだすことができる

(東本願寺家臣名簿)

⑦ 「東本願寺史料」

⑧ 「大谷派学事史資料解説稿」(大谷学報九―三)

⑨ 古事類苑、官位部

⑩ 「東本願寺史料」 文政六年八月七日条

⑪ 「東本願寺史料」 文政六年七月八日条

⑫ 粟津家記録

⑬ 大桑斉氏、前掲書

⑭ 藤井学氏「江戸幕府の宗教統制」(岩波講座日本歴史)

⑮ 小串侍氏「常如上人の御隠退と家臣」(前掲書所収)

源信和尚の仏土観

細川 行樹
(本願寺派)

—

源信和尚の仏土観は旧来一般には往生要集によっている。而して私共真宗者にあつては法然上人の広・略・要の三例を指南とし、或は宗祖の報化弁立に導かれて其の浄土観を見るように教えられてきたのである、斯かる元祖、高祖の卓越した指南は爾後の往生要集観、ひいては和尚の浄土観を伺う可き尊い方向づけを与えられたものである。併し和尚には数多き著作があり、其の全体系中に於て浄土観を捉えねばならぬようにも考えるのである。周知のように要集は源信（九四〇—一〇一七）が四十三から四十四歳にかけての壮年期の作であるが其の老年期には長和三年（一〇一四）七十三歳の時に「弥陀陀経略記」や「正修観記」があつて是等には「西方の化主は是れ一応化なり」とか「我等が欣ぶ所の依正は四土不二の同居の極楽三身相即の劣応の弥陀なり」とかがある。又、観心略要集は、「強固の載の夏五月序す」とあるのみで製作の年時は定かでないが、丁の年は永延元年四十六歳、或は寛弘四年六十六歳時となり、何れにしても往生要集の著の後となる。此の観心略要集の第四、弁空仮中二蕩レ執の項には、「己心に仏身を見、己心

に浄土を見る」^④との説もあり、和尚が彼土往生を否定されている如きにすらも思はれ、その願生心の在り方更らには和尚が欣求されたる弥陀浄土をば如何に判すべきか、其の真を尋ねたい。

二

先づ源信の浄土観を何うのに往生要集の巻頭に「天台首楞嚴院沙門撰」と署名するは、天台教学を宗として往生極楽の教行を目足とする者であつて、法然の如く天台教学を廃して念仏往生の行を修すのでない事を知る可きである。かく二者の教学の宗とする所は異とするのである。是れを弁別せずして源信の浄土観を摸索せんとすれば其の真を得ないものがあるのでないか。

教祖天台大師は維摩經略疏に浄土を釈して是れを四土に区分して、凡聖同居土、方便有余土、実報無障礙土、常寂光土とし、弥陀の西方極楽浄土をば凡聖同居土なりと判じ、^⑤卅二相の勝応身が応現するも依然凡夫が同居する土であると説き、仏のみの所居の土は常寂光土なりと説く、其の土の界相を釈して

「妙覚極智所照如々法界之理、之を名づけて国と為す、但大乘法性即ち是れ真の寂智の性、二乗偏真之理に同じからず」

と説いている。故に浄土と言うも有相の境を指すのでなく、妙覚極智所照の法界の理境である。而して其の法界の如々の理をば三諦円融の実相として天台宗に於て説かれているのである。

観心略要集、第三、歎極楽依正功德の項に、今期する極楽の依正はとて、源信が究竟せんと所期する浄土の依正を表註して、天親の浄土論を引き「観彼世界相、勝過三界道、究竟如虚空、广大無辺際」と、その有量相なき無辺際の実土たるを言い、次で其の体性を更らに浄土論の触功德の文を引き、「宝性功德草、柔軟左右旋、触者生勝樂」と言つて

大乘善根の境にして無苦無悩の砌にして、二乘偏真の理に勝過して大乘無上の妙界に其の根の触れ得たる境であることとを述べているのである。其の土の内容をば瑠池の浪の声には一実中道の教が演べられ、棋樹の風の響には三諦即是法の法を説き、或は瓔絡真樹の色には法界円融の色を現すと説いている。^② 仍って所期とする極楽依正とは三諦円融の法界の妙覚を開会して、其の根真に触れ得たる如々の境であり、即ち常寂光土の風光を語っているのである。而して此の土は卅二相の弥陀の応化身でなく、觀經真身觀に見る八万四千の相好身の応現を觀じ、その白毫相の光明により中道第一義を覺せしめているのである。それ故に此の土には純菩薩のみあって弥陀は此の菩薩の会中にありて、常に正法を演説しているとなす。即ち法華經に説く円教の諦理が常恒に開演され聞受されている妙境である。

此のように觀心略要集には仏界をば三諦即是の常寂光土とし、弥陀も八万四千の好相を現じて、白毫光は中道実相の諦理を照す一如界である。弥陀の西方淨土は未だ仏と衆生との対々の境にして卅二相の応現化身土となす。それでは天台が説く三諦円融の諸法実相の妙有の境とは如何ようなる理を説くのか。

三諦とは天台宗義の第一祖としている龍樹著、中論卷四、觀四諦品第十八偈。

衆因維生法、我説即是無、亦為是假名、亦是中道義

天台大師は此の偈をば空仮中の三諦相即の諸法実相の理の説かれているものと釈解す、以来三諦偈と呼び慣らしている。^③ 併し中村元博士は著「東洋人の思维方法」に此の釈意を難じ、シナ語の指示代名詞に・性数・格がない為に「是」のさす語をとりちがえて中論の原意と別なる意となしている、原文の意は、「縁起なるものを、われは空なりと説く、それは仮名にして、それは即ち中道なり」。龍樹は縁起・空・仮名・中道の四つの概念が同一趣意のものであり、この四語は同義の語であることを「是」の字が指示しているのであると述べている。

周知の如く曇鸞は此の中論偈の空仮の理を基いにして淨土論の願生の生の義を註している。衆生の虚偽不実と仏の

眞実功德の在り方を言い、仏の眞実功德とは衆生の不実功德を撰して畢竟淨に入らしむるにあると説き、それを空無自性縁起の理に基づいて論証している。願生とは因縁義の故に仮名生であり、衆生の実有とする妄見を以て仮名人と言ひ、仮の虚妄が仏の功德によって空せられ否定されて仮名即ち空無自性の諦理に順じて一如に同乗して得生するのであると、仮の意味を二重に釈して、初の衆生の仮虚妄性を否定し、後の仮無自性を肯定して願生の義の眞実を論じている。

然るに天台大師は此の三諦偈を実相論の証となすので、他師とその積意を異にするのである。

智顛の三諦偈の釈に於て最も特異なるは、仮に対する概念規定である。摩訶止観、卷五下に、「仮とは虚妄顛倒これを名づけて仮となすのみ^⑩」と説く、衆因縁生法の仮なるを实有となし、虚妄顛倒を仮なりと否定せず、仮有として肯定して其の眞実在としての意義を示す、即ち空に即する実相なりと説くのである。虚妄顛倒の仮の在り方を釈して、「又一一の仮の中に於て復三仮あり、謂く、因成仮・相続仮・相對仮なり、法塵、意根に対して生ず、一念の心起るは即ち因成仮なり、前念後念次第に断ぜざるは即ち相続仮なり、余の無に対して此心有りと知るは相對仮なり」とある。此土に於ける衆生界の念念生起の有心を仮となし、虚妄顛倒の存在の在り方を眞実としてるのである。即ち物の存在の当処が其の存在のままに於て諦かに覺知されぬままに虚妄顛倒の妄相なる在るぶりによって対立的に存在していることを知らしているのである。併し如何に斯かる千差の差別相のままにあるうとも、其存在に於ては色心等しく一色一香無非中道を説き、三諦相即円融の理具に於て平等なることを説くのである。

斯かる法界実相論を天台宗に於て説かれるのは、法華經方便品に、

「諸仏両足尊、法常無性、仏種從縁起、是故説三乗、是法住三法位、世間相常住、」

との經説に基づき実相論の成立根拠となす、世間仮有の当体のままに常住眞実を語り、一虚の染法もその存在の理に

三諦円融を觀じて、縁に従つて仏種の一乘開會して法位に即すること証せんとすのである。往生要集、作願門にあつては「諸法実相を得れども大悲を妨げず、かくの如き方便を生ずる、この時、便ち菩薩法位に入りて阿鞞跋致に住することを得る」と、諸法実相の理具に、いよいよ弥陀大悲を知り願生道に於て念仏する時に法位に住することを説いている。但し天台大師は摩訶止観卷六上には、七仮の因縁を説き「能く世間に入るに生死煩惱と雖も知恵を損ずること能はず、遮障留難弥化道を助く」とて、慈悲・誓願・智恵・善巧方便・大精進の五因縁によって、此土に於ての仏種の長養開萃が勸進されているのである。以上、台宗に於ける三諦偈に於ける仮有の妄想顛倒を否せず実有としての仏種開會のあり方を伺つたのである。

三

翻つて、觀心略要集、第四、弁空假中一蕩執の項に「己心に仏身を見、己心に淨土を見る」の説を見て、和尚の弥陀西方淨土に対する願生心の在り方に何かの疑義を抱くは全く和尚の信相に対し理れのなきことである。觀心略要集に説かれてある三諦円融の理觀念仏の裏に、いよいよ厭離穢土、欣求淨土の意染を新にして願生道に帰せしめてあることを知る可きである。己心に仏身・仏土を見るとは、先きに述べし如く、三諦円融の実相の理によって仮有の己心の染法のままに仏界と相即融通なる事を知らしめ、是れを諦觀することを述べているのである。觀心略要集にはそれ仮に二あり、一には且暮徒らに空しく穢土に執じて一期を終える。二には此土の仮有を知る、仮諦即ち法界にして一法は定んで一法ならず、一塵法界と觀するに我が心に分齊なけねば三千融通して心念朗らかに達す。と述べる。法界の実相の仮有の在り方によって即ち三諦相即円融の觀照をなすのである、此所に一法も孤ならず一念の己心にも三千融通なることを覺して如々の仏界に一乘開會することを説いているのである。

但、法華玄義一ノ下に「一切の諸法は皆妙ならざるなし、一色一香も中道に非ざるなし、衆生の情によって妙を隔つのみ」とも或は「法はもと妙にして隔つは物情にあり」と嘆ぜられる如く、三諦円融の法爾の理具に逆して、衆生情念の起る所、必ず一界に隔てられ地獄より仏界に別する十界の彰顯を見て、然かも十界の互具互融を見ず断絶のままに沈淪するのである。

源信は略要に於て「我書淨を隔てて、穢を見、妄想に封ぜられて一に於て異を見る」と悲嘆するのである。己心に仏身を見、淨土を見るべき体法無作の妙有の存在にあり乍ら、却つて淨を見ず穢を見るのみである事を知らしているのである。

以上の釈により、理觀念仏とは三諦円融の実相觀に於て己心に仏身・仏土に即する妙有を体しながら、理即・名字即の分済に滞り却つて恒時に淨を見ずして穢を見る理を觀ずることを説くものでないか、此所にして、西方弥陀淨土への欣求は自然なるを見るのであろう。但、觀心略要集に於ては理觀念仏を説くもの故に淨土も理によって願求されているのであつて、「極楽は空觀の境に非ざるに似たり、然りと雖も既に亡泯三千と云う。何ぞ忽に弥陀の依正に滞せんや。」と説かれる。淨土への欣求は仮有の境にして空觀の境に非ずとするが、一念三千の実相觀に於てすらも三千諸法は、やがて一即一切と亡泯するものである。弥陀の依正とても廿九種の妙相に永く停滯するものでなく、やがて淨穢は亡泯して「寂靜但名あり」とする。斯くして如々法界の理に一乘開会するのであつて仮有の仮有たる所以があることを論じているのである。斯のように觀心略要集の淨土は空假中三諦円融の理に於ける淨土であり。是れに對して往生要集に説く淨土は三諦相即円融の理に於ての仮有の淨土であり、事相の淨土である。要集、臨終行儀の臨終勸念にも、法性は平等なれども仮有を離れずとて、大無量壽經下、往觀偈を引き、通達諸法性一切空無我專求淨土必成如是刹と、空性のままに有なる淨土の求念の用を説き、願心有相の淨土こそ虚妄心に離れぬ仏願心の事相たるを

明しているのである。斯のように有相、限量の浄土とする故に弥陀浄土をばその報化を如何が厳しく論ぜられるのである。

四

往生要集、大文第十、問答料簡の第一極樂依正に於て弥陀身土の報化論を見るが、第一問答に先づ、天台大師の応身仏同居土、淨影の応身応土、道綽の報仏報土の説を挙げ、古旧等、相伝えて皆化土化身と云うは大失と為すと云う。而して大乘同性經を証文として浄土中の成仏たる阿弥陀如来は報身仏であると断じ是れを明確にしているが、その土に得生の機に対する三師の説に対しては何の批判もせず、その取捨を示していないのである。斯かる源信の態度を以て、身天台の沙門たるを以て、其の立場上の故にとする見解は如何なるものであろう。先きにも述べた如く、源信は七十三歳の晩年にあつて「阿彌經略記」や「正修觀記」に「西方の化主は是れ一応化なり」とか、「我等が欣ぶ所の依正は四土不二同居の極樂三身相即の劣応の弥陀なり」と明らかに吐露しているのである。

然し斯かる願信の弥陀浄土に対する讃仰の在り方にこそ三諦円融の実相觀の教學を基底にしての特異なる所があるのであり、頑魯の身に応同しての四十八願心を敬慕される所以である。仏界には常寂光土も西方浄土にも体徳に異りはなく其れは一なるものである。

個々の対々の差別を超えたる三諦円融の如々智の所照の土であるとなす。觀心略要集の極樂依正功德にも往生要集大文第二欣求浄土の第四、五妙境界樂にあつても、等しく世親浄土論の文を引き、「觀彼世界相、勝過三界道、究竟如虛空、廣大無邊際」として三界有相を超えたる限量なく、停滯することなき究竟如虛空の土たるを明かしている。但、西方浄土は有相なきままに有相を見るは、四十八願莊嚴の相であり、一切万物窮美極妙にして見る所淨妙色であり、

聞く所解脱の声ならざるなきと絶唱しているのである。是れ一期の程は三諦円融の如界に開会せずして妄想に隔てられて淨に穢を見、一に異を見て、仮有の業繫に纏縛されし身に解脱の喜びの顕色と、妙声を聞見せしめんとする願土である。故に觀心略要集には淨土は大乗善根界に即し得たる土と示し、要集の西方淨土の五妙境界樂には「以三諸妙衣遍布_二其地_一一切天人踐_レ之而行」と大無量壽經上末の弥陀淨土の正報の果徳を引く、以て弥陀淨土の仏の慈悲心大地に遍布して生ぜし者等しく仏の悲心の上に行ずる自づと大乘善根界に一如たり得る事を示しているであらう。

併し、斯かる願土に生じ得ても、其の報土たるを感見して如々の境に開会するの期は亦自づと別するのである。此所に於て、弥陀願心に相應し一如たり得ぬ虚仮の自覚深まる所、更に弥陀願心の深きを知り其の我身に對する化益を欣じて、「西方の化主は是れ一応化なり」とか、「我等が欣ぶ所の依正は四土不二同居ぶ極樂三身相即の劣応の弥陀なり」とかの述懐となり、報中の化土を見る所以となすのである。

往生要集、大文第十問答料簡、極樂依正の第五問答に迦才の淨土論を引いて、「衆生起行既有三千殊_一往生見_レ土亦有_二万別_一也、若作_二此解_一者諸經論中或判為_レ報、或判為_レ化皆無_二妨難_一也」とあるを、此の積善しと迦才の淨土觀に同じているが、報化の別は往生者の機の別であり、仏土の報化は其の機に對して応現することを斯く迦才が論じている事に讚意を示しているのである。

往生要集、大文第二欣求淨土の第二蓮華初開樂は彼土の初開の相を説いている。淨土の光明の照益を得て身は紫磨金色と作り、仏の光明を得て清淨眼を得る、前の宿習に因り衆の法音を聞くと、全く彼土の仏身・仏土の勝益によつての果報なるを述べているが、斯かる勝益を得たる宿習の因をば、此の項の最後に「昔娑婆に於て纔かに教文を読みたらんに、今正しく此の事を見る歡喜の心幾ぞや」と結んでいる。經証は多く觀經に依るとあるから、教文を觀經とも見られようが、真意は法華經を指し、諸法実相一乘開会の教説を示しているとすべきである。其の故は、往生要集、

大文第一、厭離穢土、第七總結厭相に、人趣の受け難く、仏教に遇い難く、更に信の生ずる事の難きを言い、大經（涅槃經）の文を引き、次で、「法華經云、無量無數劫聞此法亦難、能聽是法者此人亦復難。而今適具此等緣當知下離苦海往生淨土」とある。法華經に説く、世間相常住、実相妙有の法門を聞く者にして淨土の縁開けて得生すると述べている。

斯くの如くに法華經の実相法門を聞信する者にして始めて淨土往生を得るのであると説くは何故によってであろう。往生要集、大文第十問答料簡、第二往生階位の十一問答に、懐惑の群疑論によって阿彌陀仏國に生ぜんとする者皆懈慢國土に著して進んで阿彌陀仏國に生ずる者は億千万人に一人位であるとの処胎經の文により問っている。答で、それを懈慢に由って執心不牢固雜修の者は執心不牢固の人となす、故に懈慢國に生じて阿彌陀仏國に進み得ないのであると説いている。それ故に執心牢固の者は專修にして報土に往生すると説く。一般に執心の牢固の意を如実の念仏信の意と解しているが、執心の語は有執とか我執とかの用語としていっているもので他力如実信の用語としては不相応なものでないか。

惟うに懈慢國土に停るは三諦円融の実相法門を如実に聞信し行修しないからでないか、觀心略要集の初めに、心地觀經を引いて、「能く心を觀する者は究竟して解脱す、觀ずる事能はざる者は究竟して沈淪す」と説いている。己心の三諦円融の実相を覚知せず、却って空に著し、有に著すことの其の執心の如何に牢固なるを觀知する事なくしては阿陀報土の極妙相の慈悲心にも触れ得ず、念仏專修たり得ないのである事を力説しているのでないか。

往生要集、欣求淨土、第四五妙境界樂の末尾に淨土の極妙相を説き、諸仏淨土嚴淨妙事は皆悉く此中に撰在せりと説き、其の功德第一なるを歎じ、若し是の如き國土の相を觀ずる者は無量億劫の極重惡業を除き命終の後必ず彼國に生ずると、此土に於ける淨土觀想の功德を説いている。是れ觀經宝樓觀に出で依報觀想の功德とされているものである

が、極重悪業を除くとは、弥陀四十八莊嚴土も有執心の牢固にして三諦に隔歴して相即せぬ己心に於ける弥陀悲心による迎接相なる事を知らしめているのである。

ここに自づと懈慢国土を出で如実に報土に得生するのである。

註

- ① 恵心僧都全集第一、四〇〇頁
 ② 前同 五一六頁
 ③ 前同 二七三頁
 ④ 前同 二八八頁
 ⑤ 大正三八、五六四、中
 ⑥ 前同
 ⑦ 恵心僧都全集第二、二八二頁
 ⑧ 天台性具思想論 安藤俊雄 六七頁
 宇井伯寿著作選集国訳中論 二一八頁
 ⑨ 東洋人の思惟方法 中村元 三八頁
- ⑩ 七祖聖教上、論註上 七丁右
 ⑪ 国訳一切経 大東出版社 止観 一九二頁
 ⑫ 同前
 ⑬ 天台性具思想論 安藤俊雄 二二頁
 ⑭ 恵心僧都全集 要集卷上之末 二二頁
 ⑮ 国訳一切経 止観 二二六頁
 ⑯ 前同 二一六頁
 ⑰ 前同 二九〇頁
 ⑱ 往生要集 観察門 総想観
 無量寿経諸異本の研究 園田香勲 三四頁
 ⑲ 観無量寿経疏妙宗鈔概論 安藤俊雄 四二頁

真蹟本に見る親鸞聖人のかなの用法

門かど

川かわ

徹てつ

真まこと

(仏光寺派)

一

親鸞聖人のかなづかいが特有なものであることは従来より指摘されている所であつて、近年刊行された『講座国語史』の中においても藤原定家のかなの用法などに別して、わざわざ聖人のかなの用法という項がもうけられて、その特徴が概説されている。^①この聖人の特徴あるかなづかいが意図的になされていることに早くから注目されたのは吉沢義則博士であり、博士は聖人の真筆である西本願寺本の『唯信鈔』において格助詞のヲが単独に用いられる時にはワ行のヲで書かれているが、他の助詞モ、バ、ヤなどと複合してヲモ、ヲバ、ヲヤなどと用いられる時にはア行のオで書かれていることを発見し、更に同じく真筆の専修寺蔵『西方指南抄』では、その下巻本に「カバネヲシヨスルマドヒニモノリ候ヌベシ」^②（傍点私、以下同じ）とある所を一旦ア行のオで書かれたのを後に朱筆でワ行のヲに訂正され、一方下巻末には「カクノゴトキノ弥陀ノチカヒニ、信ヲイタサザラム人ハ、マタ他ノ法文オモ信仰スルニオヨバズ」^③とある「法文オモ」を一旦ワ行のヲで書かれたのをア行のオに訂正されているのを見るに及んでこの種のかなづ

かいが意識的になされていることを確認し、しかもその識語からこれが定められたのは康元元年の末、聖人八十四才の頃からであったと推定されるに至った。^⑧

これを受けて藤谷一海氏は「親鸞聖人仮名聖教用語の研究」^⑨と題する論文において、ア行オとワ行ヲの使い分けが本誓寺本の『唯信鈔文意』にも見える所から七八才頃に既に仮名遣のあるものは一定していたとし、後には坂東本『教行信証』においてもオバ、オゾ、オカ、オヤ等ア行のオがほぼ一定して用いられている所から、その上限を五十二才以前に迄も引き上げられた。^⑩

山内育男氏は先の『講座国語史』において法雲寺本の『尊号真像銘文』を資料として親鸞聖人のかなの用法を論ずる中で、この種の表記法は康元元年以前に始まるとし、同じ聖人の真筆本でも平かな消息では「をば」とワ行で書かれている所から、助詞ヲのこの特異な表記法は片かな文章の場合だけのものではあつたかもしれない、^⑪と言われる。

親鸞聖人のかなづかいを論ずる場合には真筆と認められるものを資料とすべきであるという考えから、これら先学の研究を受けて、聖人の聖教、特にその真蹟本を中心としてその特徴をまとめてみたい。真蹟本と言っても『親鸞聖人真蹟集成』全九巻に写真版として収載されているものにより、一部は活字化されたものによつてゐる。すなわち別表の①から⑭迄に掲げる所のかなの聖教を中心として、⑮にあげる御消息の内の真筆本が残るものをこれに加え、更に漢文の聖教に見える振仮名や左訓の類をかなづかいの資料とする。かな聖教にも振仮名、左訓の類はあるが、これらに見える用例は表ではかっこに入れて一応区別している。真蹟本以外のものについては聖人以後の人の書写本によつて活字化されたものに従つてゐるので、あるいは写本のかなづかいのままに活字化されていないこともありうる訳だが、聖人のかなづかいが後の人によつてどの程度に伝えられているかを窺う参考資料として掲げてみた。

親鸞聖人のかなの用法と言っても全ての用語について調べたのではなく、ごく一部の代表的な語だけに限っており、

それらの内、格助詞のヲがバ、モ、ヤ、カ、ゾ、ノミと複合して用いられた場合を始めとしてスナワチ(即)イエドモ(雖)キワ(際)キワム、キワマル(極、窮)マフス(申)サワリ、サワル(障)などは聖人が古来からのかなの用法に反してその特有のかなづかいを意識的になされていると考えられるものであり、これに対して古用に従ってかなづかいを統一されている場合もあってナホ(猶、尚)アルイハ(或)ヒトヘニ(偏)ウタガフ(疑)アヒダ(間)タエズ、タエヌ(絶)アラワル(現、顕)などがそれである。一方では同一語について二様、三様のかなづかいがなされている例もあってアラワス、アラハス(顯、表)ハカラウ、ハカラフ(計)トナウ、トナフ(唱)などがあげられる。これらのことから聖人は特定の語についてはかなづかいを統一して意識的になされていたことが知られるのである。

二

さて聖人の真蹟本として比較的早い年代のものと考えられているのは六十三才の時に平仮名によって書写された『唯信鈔』であるが、ここでは未だ後に見られる様な聖人のかなづかいが確立される迄には至っていない。そして一旦書写した上からかなづかいを加筆訂正されている所が十八ヶ所にわたって見える。

まうす↓ふ(四例) うたがう↓ふ(四例) すなはち↓わ(一例) いえども↓ゑ(一例) いへども↓ゑ(一例)
おはる↓わ(二例) あらはす↓わ(二例) そなはる↓わ(二例) よはし↓わ(二例) おもはん↓む(二例)
くはしく↓わ(一例)

小川貫式氏によれば平仮名本『唯信鈔』は聖覚の自筆草本をもとに転写されたのではなくて別人が書き写したのを見て文暦二年に書写され、その後別人が寛喜二年に聖覚の真筆草本から見写した奥書をもつ片仮名本を御覧になって先の文暦本を校合され、その奥書が加筆された^⑧と考えられている。だとすればこれらのかなづかいの訂正は片仮

名本との校合によってなされたと見ることが出来る。『唯信鈔』に關しては聖覚の自筆本において既にかなづかいに注意して書かれていたものと推察され、文暦二年平仮名本書写の際の底本は別人がかなづかいに注意することなく書写したものであったがために聖人が後になって別の片仮名本を御覽になった時に訂正を余儀なくされたものと思われる。この片仮名本こそは聖覚のかなづかいに注意して写されていたものと見るべく、しかも西本願寺本書写の際の底本が恐らくそれであったと考えられる。何故なら平仮名本において十八ヶ所にわたって訂正されているかなづかいの全てが西本願寺本ではそのままに合致しているからである。つまり西本願寺本は聖覚の自筆本のかなづかいをよく伝えていると見るべきで、六十三才の時に書写された平仮名本が後になって聖覚のかなづかいと異つていふことに気付かれた聖人は一度は加筆訂正されたものこのこれでは満足されず、これを裏返して分割し見聞集や涅槃經の文を書き写すのに再利用されたものと思われる。もっとも平仮名本に見えるかなづかいの訂正は聖人自身のこれを統一せんとする考えからなされたのではないかという疑いも残るが、しかし「うたがう↓ふ」を四例迄は訂正されながら、なお一例ア行のままのものがあり、これは聖人の他の仮名聖教では全てハ行で表わされているのと相違するし、「すなはち」も一例は「わ」に訂正しながらも他に「は」そのままに残されており、「なを」「ひとえに」も他の聖教のかなづかいと異つていることなどから考えて、聖人自らの意図の下に訂正されたとは考え難い。もしその意図があるなら、全ての例にわたって改められたはずであるからである。

信証本『唯信鈔』についてはその筆蹟が晩年の『唯信鈔文意』などに近い所から八十五才頃の書写と見られているが、かなづかいという点から言えば少し問題がある様である。というのも聖人のかなづかいは後述の如く八十五才の時特定の語だけについてではあるが不動のものとして確立されたと言つてよく、それに比して信証本には「アル・ヒハ」(二例)「キハマル」(左訓一例)などがあつて他の真筆本と異つている。その底本が平仮名本や西本願寺本と

違ったものであつたらうとは考えられるが、それにしても八十五才頃の書写とするのはいかがなのであろうか。

八十三才の時に書かれた法雲寺本の『尊号真像銘文』についてはこの表で見る限りかなづかいの例外は見出されない。

三

『西方指南抄』は聖人八十四才の康元元年十月十三日から翌年の正月二日にかけて書写校合されたことがその識語より知られる。その内、中巻末は十月十四日の書写であるが、聖人のかなづかいとして問題の点はない。『西方指南抄』には朱筆又は墨筆による訂正が見られるが、ここにもその訂正箇所があつて他巻の朱筆校合と同じく康元二年の正月頃のものと思われ、これによつてかなづかいも整備された形になっている。下巻本は十月三十日の書写であり、ここでは格助詞ヲの複合したヲバ、ヲモ、ヲヤ各一例、ヲノミ二例が見られる他、ナヲ一例、スナハチ一例、イヘドモ一例などがある所からも聖人のかなづかいが完全に確立された状態とは言えない。ここでもやはり朱筆による訂正箇所があつてその中には「カバネヲ・シヨスル」とある単独に用いられた格助詞ヲを始めア行のオを用い、後になつて朱筆でワ行のヲに訂正されている他「善導オモ」という所では一旦ヲで書いた上からオに加筆訂正されたと思われる部分がある。更に十一月八日の書写になる下巻末にはヲバ、ヒトエニ、サハリ各一例があつてかなづかい確立以前のものと言える。ここにも訂正箇所があつて「法文オモ」「サトリオモ」「法門オモ」「イヅレオカ」の四ヶ所ではそれぞれ一旦ヲで書かれているのを墨で上からオに訂正し、しかも「法文オモ」には右横に朱筆でオと書きそえられている。この例をとらえて吉沢義則博士は格助詞ヲのかなづかいの使い分けを康元元年の末、八十四才頃からと推定されたのであつた。

上巻末は康元年十月十三日の書写で識語による限り六部の内では最も早い訳だが、翌年の正月一日に朱筆校合された旨記されている。ここではかなづかい未確立のものとしてヲモ、イヘドモ各一例、振仮名中にサハリ二例が目につく。上巻本は正月二日の書写で格助詞ヲに關しては一つの例外も見出し得ないが、イヘドモ、アラハル各二例、マウス一例が未確立と言えよう。中巻本には正月二日に校了とのみあってその書写は明らかでないが、この表に關する限りではかなづかいで問題となる所はなく、先の中巻末と合わせて聖人のかなづかいとしてよく整備された状態を示している。中巻本末が同じ頃に書かれたとする証左の一つと言えよう。『西方指南抄』に關しては上巻、中巻、下巻のそれぞれ本末がかなづかいという面からはよく似た状態を示しているとも本末は同時に書かれて後になって分割されたことを示している。

次いで同じ八十五才の年の正月十一日及び二十七日に書かれた『唯信鈔文意』、更には『一念多念文意』、翌年八十六才の時の専修寺本『尊号眞像銘文』においては、先の『西方指南抄』の中巻本末に見られたと同じく、表で見る限り特定の語についてはあるが、かなづかいの上で一つの例外も見出し得ないことから考えて、康元年八十五才の正月頃にはその独特のかなづかいが不動のものとして確立されていたものと言える。

四

この聖人独特のかなづかいが同じ仮名聖教の和讃ではどうかというに、国宝の専修寺本三帖和讃は一部を除いてその大部分は真筆でないということになっているが、かなづかいという面からはほぼ聖人のものを忠実に伝えて筆蹟の上から聖人に近い人の書写と見られていることと符合する。ここでは朱筆による訂正があつて、例えば「アクゴフボムナウヲ・モノゾキ」という左訓ではヲと書いた上から朱筆でオに訂正してあり、「アイダ」をヒに改め「ケサン

レウナリ」のンをムに改めるといった如くンをムに直した例が七ヶ所にわたって見える。これらの訂正は左訓部分に見られるが、本文では高僧和讃の「利他ノ信樂ウルヒトハ、願ニ相応スルユヘニ」という所で一旦ア行でユエと書かれた上から墨筆でへに書き改め更に右横に朱筆でへと書きそえられている。^④これらの訂正は他の真筆本聖教に見えるのと同じかなづかいに改められている所から聖人自らの訂正か、あるいは草稿本に訂正してあったのをそのまま忠実に転写したのではないかと思わしめる。かなづかいで問題となる所を指摘すれば「ヒトエニ」(七例)「アラハル」(左訓一例)などがあり、これらは他人の書写からくる結果かと思われる。

同じ三帖和讃の文明本を見るとこれが版本であるという性質上、開板当時のかなづかいに統一して改められていて聖人のそれとは違つた所が目につく。

仏光寺本についても同様のことが言えるが、表にもある如くスナワチ、マフス、サワル、アヒダなど必ずしもかなづかいが一定しているとは言えない。ここで和讃の仏光寺本について説明を加えれば現在見ることの出来る版本は三種類あつて江戸時代のもの新旧二版と明治時代になって改版されて現在も依用されているものとである。江戸時代のものの内旧版で現存する一本の裏表紙見返しに所に正徳二年(一七二二)という書き込みがあつて少くともこの年代迄は溯れるもので表にある仏光寺本とはこの版におけるかなづかいを示している。明治版になるとかえつて本論文言う所の聖人のかなづかいに改められている部分のあることが目につく。仏光寺本は和讃諸本の中で左訓の量の多いことと知られるが、諸本対校してみるとその多くは専修寺蔵の顕智写本に合致し、部分的には国宝本や文明本と一致する所もある。八尾の慈願寺にある所謂河州本は仏光寺本と同系とされるが、これらの系統本にしか見られない左訓がいくつかあつてこれらが聖人のものとするならば、顕智写本の原本を基礎にして国宝本などの左訓を合わした一本が別にあつたと想定される。

五

聖人の消息類には真筆のものとならないものが現存するが、ここでは日本古典文学大系本によってこれを分ちかなづかいを調べてみた。聖人のかなづかいが八十五才の時に不動のものとなったとする本論の立場からするならば消息類についてもこの年を境として前後に分つべきかと思うが、消息に関しては必ずしもその書かれた年時の明らかなものばかりとは言えず、今はこれを一括した。いづれにしても明らかなのは消息類では他の聖教程にはかなづかに注意して書かれたとは言えない様だ。真筆本だけについてみても格助詞ヲでの使い分けやウタガフなどは一定しない。これが真筆以外のものになると一層顯著で、格助詞ヲやスナハチ、キハマル、サハル、ナヲ、アラハルなどにおいて他の仮名聖教とは異つたかなづかいになっている。消息という点から他の聖教程にはかなづかに注意がはらわれているとは言えず、しかも一旦書かれたものが後日朱筆なりで訂正されるということがなかったことにもよるのであろう。

六

漢文聖教をかなづかいの資料として見る時当然のことながら振仮名、左訓などの部分に限られるのであって、しかも同一語であっても明らかにかなづかいの判別し得るものだけにやらねばならない。坂東本『教行信証』はこれ迄の研究によってその筆蹟及び紙質から一面八行書きの基本部分と一面七行書きを含む数度にわたって書き直された改訂部分とから成ることが明らかにされているが、ここでは二つの部分に大別してかなづかいを調べてみた。その結果総体的には基本部分から改訂部分へとかなづかいが統一されていく傾向にあることに気付かされる。すなわち格助詞ヲ

の複合形がワ行で表わされる例が減少している他、スナワチ、ナホ、アヒダなどは同じ傾向を示す。『教行信証』にもかなづかいが訂正されている所があり、化巻本では一旦ワ行でヲバと送りがなした上から墨でオに加筆訂正されているのが二例^⑤、化巻末では朱筆による訂正があつて「猶蛇ノ如クスルヤ」とあるヤをオヤに改め、「ハナハダシキ」の次にヲヤが書き足されている^⑥。又信巻には「念念ニ捨テザルオバ」のオを消そうとされた跡がありうすく残っている^⑦。格助詞ヲがバ、ヤ、カと複合する場合をまとめてみると坂東本全体では五十五例ある中でオによる場合が四十八例に対してヲの場合が七例見出される。聖人のかなづかいとしてオによる場合が多いのは他と変わりないとしても、ヲによる七例の中でヲヤの五例が目につく。この点は漢文の文体から来している様である。

同じ『教行信証』の西本願寺本ではこのかなづかいがどうかというに『真宗聖教全書』による限りではオバ、オカ、オヤ合わせて三十四例に対しヲによる場合が二十三例ある。両本対校してみると坂東本でオとある所が西本願寺本ではヲになっているのが十五例、逆にヲの所がオになっているのが一例あり、両本とも同じなのが三十九例ある。西本願寺本がかつて言われた如く清書本であるとするなら草稿本である坂東本に比べてかなづかいが整備されていく傾向にあつていいはずの所が、全く逆にヲの例が大幅に増えていることは西本願寺本が聖人の真筆ではないことから来るのであろう。この点は吉沢義則博士も論証されている所である^⑧。

平仮名本『唯信鈔』の紙背に書かれている『見聞集』にもヲの例が目につくが、これはその制作が六十五才前後と言われて比較的早い時期に書かれたことによるのであろう。八十三才の制作とされる西本願寺本の『浄土三経往生文類』には和文、漢文両方の部分があつてかなづかいについてはヲバ、ウタガウの例があつて未だ完全に確立される迄には至っていない。同じ文類の興正寺本については活字化されたものによる限りでは漢文訓読部分に「キヘドモ」とあり、これは真筆本の他のいづれにも見出し得ず聖人のかなづかいとは考えられない。

七

以上、真蹟本を中心として親鸞聖人のかなの用法を見て来たが、比較的早い時期の平仮名本『唯信鈔』や坂東本『教行信証』の基本部分にはじまって、加筆訂正の手が加えられて八十五才以後に多く書かれた仮名聖教に至っては、ある種の語についてはあるが、かなづかいが確立されていると言つてよく、その中には歴史的仮名遣や定家仮名遣とは違った聖人特有のものが見出される。かなづかい統一の必要性が生じてきたのは平安時代末期以降ア行とワ行のオラが同音化するなど音韻数の減少に伴つてである。親鸞聖人に先立つこと十一年早く生まれた定家はかなづかい統一の必要を感じた一人であつた訳だが、殆ど時を同じくして聖人も又その必要を感じられた、その機縁は聖覚にあつたと思われる。すなわち聖人は六十三才の時に平仮名で『唯信鈔』を書写されたが、その時の底本が聖覚自筆本でなくて別人の書写本であつたために後になって聖覚のかなづかいと異なることに気付かれて訂正されることになった。梯俊夫氏が言われる如く、「よき人の仰せ」言を大層尊重する方であつたのだから、仮名文字を使用されるにも何をか根拠とされたものと推測するのは無理なことではない^⑧、とするなら聖人にとってかなづかいの上では聖覚がそのよき人であつたと思われる。『唯信鈔』の書写を通して気付かれたかなづかいが加筆訂正を重ねて八十五才の時に確立されるに至つたのである。

註

- ① 講座国語史2 『音韻史・文字史』五七三頁
- ② 『親鸞聖人真蹟集成』第六卷六二二頁
- ③ 同前七七四頁
- ④ 吉沢義則「親鸞上人の写語法」(『龍谷大学論叢』第二四六号五九七頁)
- ⑤ 『大谷学報』第十四卷第一号七二頁
- ⑥ 藤谷一海「親鸞聖人の仮名遣に就て」(『阪東本教行信証の仮名遣を主として』(『大谷学報』第十七卷第三号七七頁))
- ⑦ 前掲書五七八頁
- ⑧ 小川貫弑『仏教文化史研究』四三一頁
- ⑨ 『親鸞聖人真蹟集成』第六卷六五六頁
- ⑩ 同前七七四頁、八〇三頁、八〇七頁、八〇七頁
- ⑪ 同第三卷二五頁
- ⑫ 同前四〇頁
- ⑬ 同前二六頁
- ⑭ 同前二二九頁
- ⑮ 同第二卷五〇四頁
- ⑯ 同前六三七頁
- ⑰ 同前六六三頁
- ⑱ 同第一卷一七八頁
- ⑲ 「本願寺本教行信証点注の筆者に就いて(上) (下)」(『龍谷大学論叢』第二五八号、第二五九号)
- ⑳ 『親鸞聖人全集』和文篇三〇頁
- ㉑ 梯俊夫『三帖和讃の国語学的研究』二二九頁

キ ワ ハ	キ ワ ハ ム	キ ワ ハ マル	マ フ ウ ス	サ ワ ハ ル	ナ ホ ラ	アル イ ハ ヒ	ヒ ト ヘ ニ	ウ タ ガ フ ウ	ア ヒ イ ダ	タ エ ズ (ヌ ヘ)	ア ラ ワ ル	ア ラ ワ ス	ハ カ ラ ウ フ	ト ナ ウ フ
	1		4	2	4	2	3	12 1	1		1	1 4 (1)	1	3 9 (1)
	1		7	2	7	11	5 1	13	3		1 (1)	1 4	(1) 1	7 10 (1)
	1	(1)(1)	7	2	7	9 2	5 1	13 (1)	3		1 (1)	2 3	(1) 1	6 11 (2)
2		2	54	2			1	6				2 4	2 1	1 10
	2	(3)	1 (10)		4 (3)	3 (5)	1 (1)	4 (1)	2 (9)	2		(1)	1	3 3 (1)(6)
	3	2	2 (5)	3	10 1		10	26 (4)	4	1		1	2	9 7
	6	2	1 (1)	3 1	15	4	4 1	13	5	1			3	1 1
			14 (1)	(2)	3	7	2	3	9	1	3	1	1	2
			9 1		7	30	1	1	7	2	3 (1)	2 2 (1)		1
1	2 (1)	1	5 (11)		(1) 1	6	1	6 (2)	14	1		(1)		2 6 (2)
1		2	42	1		1	2	3		1	6	9 5	1 3	2 4
		2	42 (1)	1		1	2	3		1	6	9 5	4	2 4
		6 (1)	65 (2)	1		1		2 (2)		4	3 (2)	10 5	1	2
2	1	2	96	3	1 (1)		1	6			1	1 7	3 3	3 8
1		1	45	1		1	2	3		2 2	4 1	3 12	4	3 4
8 (4)	(1)	(9)	6 (8)	5 (1)	2	6 (1)	6 (6)	(2)	3 (1)	3 (1)	3 (1)	6 3 (2)	(2)	1 1 (1)
10 (2)		1	17 (5)	6 (2)	8	2 (2)	6	14 (4)	1	2	4	10 (1)	5	14 (3)
10 (10)		2 (4)	14 (14)	(2) 6 (4)	7	3 (2)	6 (1)	14 (8)	1 (1)	(3)	(1)	4	11 (3)	13 (5)
1		2	1				3 2					4	10 4	2 5
(7)	(5)	(1)	14 (3)	1 4 (5)(3)	2 6 (2)(3)	(1)	1 (1)	8 (2)	3 (1)	(1)	2 (1)	2 (1)	1 35 (4)(8)	2 6 (1)(3)
	(1)		(2) (4)		(3)		(1)		(2)	(1)	(1)(1)	(1)(3)	(2)	
	(1)	(1)	7 (2)					1 (3)	(1)			(1)		
(1)	(1)	(1)	15 (1)	(2)	(1)	1 (4)		1 (6)	1 (1)		4 (1)		(4)	

親鸞聖人のかなの用法	オオオオオオララララララ ノ バモヤカゾミバモヤカゾミ						ス ナ ワ チ	イ エ ド モ (ヘ エ)	
① 唯 信 鈔 (平仮名本)	6	8	3		1		5 1 3		
② " (西本願寺本)	8	15	2		1		7 4		
③ " (信証本)	8	15	2		1	7 (1)	4		
④ 尊号真像銘文 (法雲寺本)	3					21			
⑤ 西方指南抄 (専修寺本) 中末	18	9	(1)			3 (8)	3 (13)		
⑥ " 下本	32	26	7	3	2	1	1	11 (1)	8 (1)
⑦ " 下末	18	19	4	3	1		25	19	
⑧ " 上末	19	6	2		1		30	12 1	
⑨ " 上本	12	5	6	1			48	15 2	
⑩ " 中本	9 (1)	2	1	1			10	3 (7)	
⑪ 唯信鈔文意 (正月十一日本)	7	1					29		
⑫ " (正月二十七日本)	6	1					30		
⑬ 一念多念文意 (東本願寺本)	12	11					20 (1)	1	
⑭ 尊号真像銘文 (専修寺本)	5	1					30 (4)	1	
15 唯信鈔文意 (光徳寺本)	7	1					26 1		
16 三帖和讃 (国宝本)	16 (9)	2 (4)					23 (1)		
17 " (文明本)					16	4	2	23	
18 " (仏光寺本)					16	2 (1)	2	25 (1)	
⑲ 御消息 (真筆本)	1	1			4	2		2	
20 " (その他)	7	1			10	40		1 5	
⑳ 教行信証 (坂東本) 基本部分	(16)	(5)	(11)		(1)	(4)	(1)	(4)	(4)
㉑ " 改訂部分	(7)	(2)	(7)			(1)		(4)	(1)
㉒ 見聞集 (専修寺本)					(1)	(1)		(2)	
㉓ 大般涅槃經要文 (専修寺本)				(3)					
㉔ 浄土三経往生文類 (西本願寺本)	(2)				(1)			1 (10)	1 (3)
26 " (興正寺本)	(1)				(1)			6 (8)	1 (2)
27 浄土文類聚鈔 (光延寺本)	(1)							(5)	(1)

○は真蹟本

() は振仮名, 左訓などに見える用例

方便法身としての法蔵菩薩と名号

本もと川かわ光こう定じょう

(高田学会)

宗祖の親筆とされている十字名号と八字名号の裏書に「方便法身尊号」と誌されていることは衆知の通りであるが、このことよってアミダの名号は単なる名号ではなくて、方便法身の尊号であるということが教えられるのである。方便とは言うまでもなく十波羅蜜行の一つにあげられている菩薩の修行内容である。即ち衆生救済の為に完全な手段方法として方便波羅蜜があげられている。なお方便なる語の意味として梵語ウパーヤは、一如法性が人間に理解されるように人間に近づいている意がある。方便は顕浄土の働きなのである。宗祖親筆の名号といわれる六幅中四幅が十字尊号で名号の最後に如来という言葉で表現されている。仏という表現ではなく如来という表現を用いられている。真如としての仏、覚体としての仏という感覚を受ける仏という表現に対して、如来は如ヨリ来生セルモノとしての仏、即ち我ら衆生に呼びつづける活動の相を感じさせられるのである。

『一念多念証文』に「方便ト申スハ形ヲアラハン御名ヲ示シテ衆生ニ知ラシメタマフヲ申スナリ」とあり、形と名で真実を衆生に知らせんと顕現されたのである。また『自然法爾の御書』にも「弥陀仏ハ自然ノヤウヲ知ラセンレウ

ナリ」とある。衆生に知らしめん為に方便の形をとって顕現されたアミダ如来が方便法身ということである。

さて、尽十方無碍光如来は一如より形を現わした方便法身であり、報身如来であるとされつつも『唯信鈔文意』に「光ノ御形ニテ、色モマシマサズ形モマシマサズ。即チ法性法身ニ同ジクシテ無明ノ闇ヲハラヒ悪業ニサヘラレズ、コノ故ニ無碍光ト申スナリ」と示されている。一如から顕現した如来を表わすのに光でされている。光もひとつの形ではあるが、それは形のないものの形である。光は我らの肉眼の対象となるような光線をいうのではない。固定して実体化する人間の分別固執を離れさせるアミダの智慧の働きを光で知らされたのである。我らは相対的分別の言葉の世界にあるものであって、すべてのことを相対的分別にしか窺い知ることができない。それ故に分別を超えた一如の顕現体を表わすのも、相対的分別の言葉で無碍光如来とか不可思議光如来というように表現されている。しかしそれは相対的なものを否定した形の言葉で表現されているのである。智慧光仏という言葉には、わが身の無明の闇の深さがかわっているのである。単に智慧光仏という仏名をあげているのではない。相対分別でしか語られない、生きられない無明の痛みをかかえての名である。仏名は衆生とかかわっている名で、それが形なき形で示されているのである。自己とのかかわりに於いて、自己否定をとるところにこの世に顕現したもうた方便法身・報身をもう一度「光ノ御形ニテ、色モマシマサズ」と真如一如そのものにかえされているのである。ために、形なき形の表現をもって顕現されたのである。方便はあくまでも顕浄土真実のためにあることが窺えるのである。

宗祖はアミダ如来の本国は、一如宝海とも法性のみやことも称せられている安養浄土であるが『証文類』には、衆生が浄土往生して開くところの証果を滅度の異名として、常楽 寂滅 無上涅槃 無為法身 実相 法性 真如 一如等の名をあげられているが、それは我ら衆生の相対的分別を超えた真実純粹の世界である。一応、静止の覚体の状態と窺えるのである。『唯信鈔文意』には「法性法身ト申スハ色モ形モマシマサズ シカレバココロモ及バズ言葉モ

タエタリ」とあり「浄土高僧和讃」には「安養浄土ノ莊嚴ハ 唯仏与仏ノ知見ナリ」とうたわれている世界である。ではどのようにして虚仮不実の我ら衆生がこの一如真実に遇えるのかというと、先にあげた滅度の転積の最後の一如をうけて、「然レバ弥陀如来ハヨリ来生シテ」と一如が如来として顕現してくるのである。ここに一如の活動性が窺えるのである。

『一念多念証文』には「一実真如ト申スハ無上涅槃ナリ、涅槃スナハチ法性ナリ、法性スナハチ如来ナリ」と真如は如来なりと転積されている。その真如は単なる理念ではないことをつづいて示されている。すなわち「宝海ト申スハ、ヨロヅノ衆生ヲ嫌ハズ障リナク隔テナク導キタマフヲ大海ノ水ノヘダテナキニ譬ヘタマヘルナリ」と示されていることが知られるのである。如来は、我ら衆生を対象的に見られているのではない。衆生を嫌わず障りなく隔てなくとは、如来の向う側に对象的に衆生を見られているのではない。功德宝海の中に衆生の全体があり、また如来の全体があるのである。『唯信鈔文意』には「コノ如来微塵世界ニミチミチタマヘリ スナハチ一切群生海ノココロナリ」とあって、尽十方無碍光如来は十方に満ちている。尽十方無碍光如来、不可思議光仏は智慧となり、光明となって十方に満ちている。智慧となり、光明となるということは、本願による撰取不捨の働きを表わしたものであり、十方に無辺際に存在していることを表わしているのである。法蔵菩薩の重誓は「名声聞十方」とある。名声十方に聞こえんとあるのである。一如には声はないが声なき一如の声として名号のことを名声と表現されているのである。語りかけて衆生を呼び覚ます意義があると窺えるのである。『行文類』に「大行トハ無碍光如来ノミ名ヲ称スルナリ」とある。無碍光如来の名、即ち南無阿弥陀仏ではなく、「大行トハ無碍光如来ノ名ヲ称スル」とあるのである。ここに如来の名とは、単に対象としての阿弥陀仏ではなくて、動的な我ら衆生への呼びかけの名であるといえるのである。その名を聞くところに我ら衆生の南無が生まれるのである。方便法身としての名号というのは、名号が一如真実の働きを顕

現していることを意味しているのと窺うのである。

『大経』上巻前半には、国王であつた法蔵菩薩が世自在王如来の説法により無上正真道の意を発し、法蔵菩薩と名のり、建立した誓願を五劫に思惟し、四十八の本願を選択せられ、不可思議兆載永劫の修行を積んで本願成就して、十劫の古えに成仏したまい、光明無量の仏果を得られ、十二の光明を放つて十方国土を照らし、その光に遇う人びとに限りない安らぎを与えていると説かれているのである。つまり、アミダ仏がアミダ仏に成るまでの菩薩の位、法蔵菩薩における求道の在りさまが語られているが、法蔵菩薩は一如より顕現したもうた方便法身と窺うのである。

宗祖は『一念多念証文』に「一如宝海ヨリカタチアラハシテ 法蔵菩薩トナリタマヒテ云々」といわれ、いわゆる従果向因の菩薩として顕現されたのが法蔵菩薩である。

『大経意』和讃には「南無不可思議光仏 饒王仏ノミモトニテ」とか「弥陀成仏ノコノカタハ」という表現をしておられるのは、それを裏づけられているものと窺えるのである。すなわち法蔵菩薩を直ちに南無不可思議光仏とか弥陀と讃嘆せられているのである。『教文類』には、大経の大意を述べられるところで「弥陀、誓ヲ超発シテ広ク法蔵ヲ開キ、凡小ヲ哀ンデ選ンデ功德ノ宝ヲ施スコトヲ致ス」とある。単なる菩薩の発願、修行ではない。如来の発願であり、如来の行である。『信文類』には「光明寺ノ和尚ノ云ハク 此ノ雜毒ノ行ヲ廻シテ 彼ノ仏ノ淨土ニ求生セント欲スル者ハ、此レ必ず不可ナリ。何ヲ以テノ故ニ、正シク彼ノ阿弥陀仏因中ニ菩薩ノ行ヲ行ジタマヒシ時、乃至一念一刹那モ、三業ノ所修、皆是レ真実心ノ中ニ作シタマヘルニ由リテナリ」(散善義)とある。菩薩の行は如来の真実心の働きである。この働きによって、人間のまことは実は雜毒の行でしかない機の問題を語られているのではないか。法蔵菩薩は五劫思惟によって、本願念仏を選択され、ここに我ら衆生の救済される道が完成されたのである。ここに五劫とあるのは、単なる世間的時間をいっているのではなく、いわば宗教的時間というべきものである。法蔵菩薩

の我ら衆生にかけられる真実心の深広の時間をさすのではないか。また十劫成仏の十劫も共に我ら衆生とかかわった宗教的時間であると窺うのである。しかも法蔵菩薩の修行については、不可思議兆載永劫というように限定した時間の数を用いずして、永劫と表現されている。五劫思惟によって本願念仏を選択され、アミダの成仏も十劫の古えにできていても、法蔵菩薩の修行が不可思議兆載永劫と表現されているのは何を語っているのか。我ら衆生の現実のすがた、即ち虚仮不実、雑毒の善を以ってしては成就できない機の問題が語られているのではないか。この我ら衆生のために如来の本願が衆生の上に成就するまでは働きつづけられていると窺うのである。ここに法蔵菩薩の面目がある。一切の衆生に法蔵を開く。かぎりなく開くはたらきの名が法蔵菩薩である。名号も法蔵菩薩も一如、本願の顕現、即ち方便法身として、常に我ら衆生の上に躍動されていると窺うのである。

教化学とは何か

池田勇諦

(同朋大学)

—
近年仏教関係の諸大学で、特に仏教乃至自宗「教化学」への関心が高まっているようであるが、もちろん教化学とはいっても、その呼称自体からすでに学問的になじみは薄く、それだけに「学」としての成立的条件——原理と体系——の明確化という基本的課題をかかえている。したがって仏教学や自宗学と並行して、「教化学」自身の成立へ向けての試行錯誤のみちゆきにあるのが、その現状というべきであろうか。

そうしたなかにあつて、いまでもその一試みの作業として改めて「教化」の要語に留意することから、仏教乃至自宗〈教化学とは何か〉という、もっとも基本的な課題に検討を加えてみたいと思う。

およそ仏教乃至自宗における「教化」の位置については、「自信教人信」——自利利他・願作度生等——の語が端的に語るごとく、自信のかぎりない顯証として、自信の普遍的実践性を示すものであることはいうまでもない。

したがって「教化」とは基本的（広義的）には、仏教乃至自宗の一領域的部門視されるものではなく、あくまでも

仏教即教化、真宗即教化の意であって、より具体的にいえば教団即教化の意味でなければならない。

なぜなら、真に歴史を問い、真に歴史社会に応答しようものとしてのみ仏教乃至真宗の生命が確保せられるものであるかぎり、その現実態としての自信教人信の実践のほかに仏教乃至真宗の現働相はなく、ゆえにまた現前する教団のほかにその具体的現成相はないからである。もし教化をもって仏教乃至真宗の一領域的性格視するならば、それは仏教乃至真宗の固定化的立場と批判されねばならぬであろう。その意味からいって、仏教乃至真宗を学ぶことの意義も、仏教乃至真宗即教化を学ぶことのほかにない筈である。

しかし「教化」がそうした基本義をもちつつ、それゆえに却って現実的（狭義的）側面からは、そのような即教化としての仏教乃至真宗を世俗に開示してゆく直接的営為として、いわゆる教化伝道を意味するものとなる。このような寛狭二義は、所詮、後は前に依止し、前は後によって具体化する意味において、一、教化の重疊的、二、義であるといえるであろう。

さて、かかる意味における「教化」のあり方について改めて考えようとするとき、「教化」の字音に一つの端的なヒントを見出すのであって、「きょうか」（漢音）と「きょうけ」（呉音）の二音をみることができるのがそれである。もちろん前者の一般化音に対して、「教化度脱・教化安立・教化群生」（『大経』）等、すべて「きょうけ」と読む仏典が後者に依っていることはいままでもない。しかしこうした字音の異なりが、いま次の点を想起させることにおいて注意したい。

すなわち「きょうか」の字音で読む場合のこの語は、むしろ今日的には教育概念として教育性を意味するのが一般的であるのに対し、「きょうけ」の字音で読む場合のこの語は、まさしく仏教概念として自信教人信・願作度生を意味するものといえることである。

従来、仏教乃至真宗「教化」が「きょうか」と読み慣れてきているのは、やはり教育概念としての一般語化の影響によるものと思われる。その点からも教化には何らかの教育性がともなわねばならない。しかし教化が仏教乃至真宗教化といえる一点は、どこまでも「きょうけ」の字音に象徴される仏との邂逅性になければならない。したがって真に具体的教化は、「きょうけ」性と「きょうか」性の一体的あり方のところにあるといえるであろう。その意味で「教化」は、常に「きょうけ」を精神とする教育的実践といっているにちがいない。

しかしそのような具体的教化における教化性と教育性はその実、異質的立場に立つ二側面であるかぎり、その一体的あり方の意義にこそ留意されねばならないが、まずその差異性面から這入ってゆきたい。

二

およそ「教育」がその固有の意味からは、意識的に人間形成に働きかける過程、または社会的機能をさすことは常に指摘されるごとくである。大田堯著『教育の探求』には、OED（オックスフォード大英語辞典）によりつつ「教育」という概念がもつ意味的変遷を

教育というコトバが、(一)子ども、青年、動物などを育てるといふ古くからの用法について、(二)それぞれの社会的身分に応じて、マナーをしつけるという用法の定着を経て、(三)さらに一七世紀に入つて、組織的な教授、学校教育や組織的訓練を意味することがつけ加わってくるのである。ところが一九世紀半ば以後の用法となると、(四)右の組織的な教授、訓練、という用法をふくみながらも、それにとどまらないで、ばあいによっては、それと対立的な意味で知的、道徳的、身体的な能力を発達させるというような意味をもってくる^⑤。といつて、さらにこれを

つまり知識や道徳をさずけるといふよりそれを獲得し、発展させることによって能力の多面的な開花をめざす、人間による人間のための教育といふとなみが通念として定着してくる。^④
と述べて、近代の教育の本質性に触れている。

この点からいって今日の教育が、人間の価値的能力的潜在性を可能なかぎり実現させていくことによって社会に適応調和し、さらに新しい文化的価値を創造してゆく、より豊かな人間の生成にその目的をおくことはいうまでもない。ゆえにそうした教育に一貫するものは、もとより積極的な人間理性への肯定的立場であり、人間のあらゆる文化的諸価値の実現的可能性へのかぎりない信頼性である。まさに人間に立場する人間の営為こそ、教育の本質的立場である。一方、常に「化物」(『銘文』)の意味において「教導化益」「教導感化」と解される「教化」の本質性を思うとき、教育が文化の一部性と共に文化自身を創造する人間の育成をめざして自己と同質的文化的人間の生成を目標とするのに対し、全く異質的であり対照的である。

すなわち、教育が人間の立場からの人間形成のみちゆきであるのに比して、教化は人間を超えた仏の立場からの人間形成のみちそのものである。その意味でここに教化の本質性を示す語として、「化生」(『大経』智慧段)の教語が想起せられる。

いま詳述の余裕はないが、「化生」の語が真実報土の「往生」の内実を示す語であることはいうまでもない。しかもその字義は胎・卵・湿・化の四生における化生のごとく、

化生と言うは諸天等の如く依託する所無く、無に而て忽ち起る名づけて化生と曰う、若し依託無くば云何して生ることを得るや、地論に釈するが如し業に依るが故に生る。^⑤

とあって、それは「化ける義」であり、あたかも蛹が蝶に変化することきである。^⑥しかし四生における化生が、その

不浄性において迷妄の生と連続的であるのに対し、いまはそれがどこまでも清浄の化生として迷妄の生を超断した非連続的あり方である点に留意すべきはもちろんである。

宗祖が『高僧和讃』に「往生」を「無生の生」（曇鸞章・第二十六首）と領受し、その左訓に

ろくたうのしやうを はなれたるしやうなり ろくたうししように むまるゝこと しんしちしんしむのひとは
なきゆへに むしやうといふ

とあるは、明快にその内実を示すものとして注目される。すなわち、それは人間における同質的延長的変化ではなく、どこまでも異質的超断的变化性を意味している。したがっていま

本願を信受するは前念命終なり、即得往生は後念即生なり

（『愚禿鈔』）

心身のふたつに命終の道理あひわかるべきか

（『最要鈔』）

平生のとき善知識のことばのしたに帰命の一念を發得せば、そのときをもて娑婆のをはり臨終とおもふべし

（『執持鈔』）

等の教言に見事に示されているごとく、「自力の心をひるかへしすつる」（『唯信鈔文意』）まさに人間変革を成就するものとしての一点に教化の本質性が見えられる。ゆえにそれは真に文化の根底を成す仏行といわれなければならない。

三

かくて教化と教育はそのような本質的立場性の差異をもちつつも、それが同時に具体的「教化」の二面をなしていることの意義は如何に考えられるであろうか。教化が本来教化性をいのちとしつつ、常に教育性との不離的構造においてあるということの意味が問われねばならない。それは端的にいえば、教化における教育性とは何かという点であ

る。いま教育性の具体的意味を教育学の定義のうえに求めてみよう。

今日「教育学」といった場合、やや漠然と教育哲学・教育史学・教育方法学・教育社会学・教育制度学・比較教育学等、種々の分科を含む教育に関する理論ないしは学問の総称として用いられているようであるが、そうした教育学についての基本的性格規定に関して、それが規範学であるか、それとも技術学であるかという根本的な命題がある。

しかし語源的に求めるかぎり、ギリシヤ語の *paidagogiketechné* つまり「子ども」*país* を「導く」*agín* 「技術」*techné* の意味であることから技術学であるといわれる。^⑥

もちろん技術といってもこの場合、規範・原理・価値等といわれるものと無関係ではありえない。教育が常に価値志向的営為であるかぎり、価値と絶縁的な技術など考えられるはずはない。「人間教化(育)の世界は自然の世界とは違って、結局精神が方法でなくてはならない」といわれるのも、おそらく教育を含む社会的技術と、自然科学的技術との根本的差異の所在をこの点に指摘するものにちがいない。

では、そのような価値志向的技術として教育性を理解するとき、教化と不離的構造における技術性とは何を指すであらうか。すでに『安楽集』の「説聴の方軌」(第一大門の第二)を示すなかに

説法の者に於ては医王の想を作せ、拔苦の想を作せ

と説くことが端的に意味することく、そこには不断の「時機」(『化の巻』)の理解が随伴せねばならぬことにちがいない。

いま教化を「伝道」という語におきかえてみよう。少なくともそこに可能な「道を伝える」「道が伝わる」の二様の訓読は、一伝道の二側面として前来の二義をいいあてているといえるであろう。「道を伝える」はもちろん先きの教育的側面であり、「道が伝わる」は教化の側面である。

たしかに道はその内実性において「伝わる」ものである。さきの『安樂集』の文にはその点を續いて

所説之法をば甘露の想を作せ、醍醐の想を作せ

との示しているが、『蓮如上人御一代記聞書』の峻厳な次の一文はよくその意を伝えるものとして注目される。

聖教よみの仏法を申たてたることはなく候、尼入道のたぐひのたうとやありがたやと申され候をきゝては人が信をとると前々住上人仰られ候由に候、何もしらねども仏の加備力のゆへに尼入道などのよろこばるゝをきゝては人が信をとるなり、聖教をよめども名聞がさきにたちて心に仏法なきゆへに人の信用なきなり

道は人間の理知分別に立場した為作造作をもつてして伝えうるものではない。自らが道の機となるところに、道はわれを機として伝わってゆく、まさに「仏法は仏法力によつて伝わる」ものである。

親鸞は弟子一人ももたずさふらう そのゆへは わがはからひにて ひとに念仏をまふさせさふらはゞこそ 弟子にてもさふらはめ 弥陀の御もよほしにあづかて念仏まふしさふらうひとを わが弟子とまふすこと きはめたる荒涼のことなり

(『歎異鈔』)

この周知の言葉の重みに、改めて襟をたださずにはいられない。

しかしそのような一点の理知的立場からの介入性をもゆるさぬ厳しゆくな教化の世界の開示には、道を「伝える」不断の教育的技術がともなわねばならない。それは常に「伝わる」という規範・原理・価値から生じて、またそこに帰着する、まさに根源的には仏の利他活動における慈悲的側面に相応するものといえるであろうか。ゆえにその内実こそ、すでに指摘した時機の理解でなくてはならない。

時機の理解といえば、単に教化の客体及び環境の把握と解しやすいが決してそうではなく、他を覚醒せしめることは同時に我もまた覚醒せしめられる、まさに主客一如の世界性から自他の理解こそ時機の把握の意味でなければなら

ない。

「伝わる」は無意識的無意図的であるのに対し、「伝える」は意識的意図的であることも、常にそうした時機の把握を内容としているからであり、「対機說法」ということが説かれてくることの意味もまたここにあるにちがいない。

四

以上のごとく「教化」のあり方を検討するとき、教化学の何たるかがおのづと浮揚し来ったようである。最初に指摘したごとく、仏教即教化、真宗即教化といえる「教化」の基本的広義性からは、仏教学はそのまま仏教教化学、真宗学はそのまま真宗教化学でなければならぬ。

しかし仏教学・真宗学と並んで仏教乃至真宗教化学の取り組みがなされるのは、それゆえに却って「教化」の現実的狭義性に基立するからであって、常に即教化としての仏教乃至真宗を真に時代に応答するものとして世俗社会に開示してゆく、すなわち「伝える」そのことを主題とする「技術の学・方法の学」である点に、その独自の使命をもつ「教化学」の意味が確認されねばならない。

そのかぎり教化学が「学」として成立せしめられるための客観的かつ普遍的な「原理」の問題も、前来の所論からそこに必然的に導き出されるのではなからうか。すなわち端的にいつて「教化」は「きょうけ」に依止する意味において、まさに「伝わる」ことこそ「伝える」ことを思考する原理として、そこに始発しそこに帰結するものでなければならぬ。

この点「真宗教化学」という場合、それは根本的に「真実之教・浄土真宗」たる『大無量寿経』、切言すれば「真実教の明証」性をもつ発起序の积尊と阿難の機教相應の事実に求められねばならぬであらう。なぜなら、それは世自

在王仏と法蔵比丘との邂逅性の具体的歴史化として、敢しゆくな教化の事実を開示するものにほかならぬからである。したがってここに原理性の明確化に向けて『顕浄土真実教文類』に留意しなければならないが、その点の考察に至っては稿を改めるほかはない。

かくて教化学は、教化の必然性や教化の成立の原点を究明する教化原理論、その歴史的事実を時間的経過に応じて跡づける教化史論、教化が機能するための時代的社会的問題を追究する教化環境論、また教化が機能する直接的主体と客体の問題を分析し、さらにそれに対応する教化教師論・教化対象論・教化方法論等、少なくともこれらの諸問題が先きの「時機」理解の具体的内容として、組織的・体系的に考察されねばならぬところにその大きな課題があるといえよう。^⑨

それだけに教化学は絶えず諸学問の成果を導入せねばならず、特に人文・社会・自然の諸科学、なかにあつて教育学・心理学・社会学・宗教学はいまの課題に直接してその資料的役割をもつだけに、とりわけ注意を払わねばならぬであろう。その意味で教化学への真剣な取り組みは、共同作業的推進をはからねばならぬことが要請される所以である。

ここに至つて思うに、教化学は「伝わることを伝えることの学的反省」として、まさに教団の教団たるもつとも具体的な顕証学といえるのではなからうか。

註

① 拙稿「教団と教化」（『日本仏教学会年報』第三十九号所

載、「仏教における教化」（『東海仏教』第十八輯所載）
参照。

② わが国においては「教化」の語が「教育」の語よりもは

るかに古く、教育の語は西欧からの翻訳語としてその一般的普及も明治期のものである。しかし元来仏教語としての教化が江戸期に「儒教教化」としても用いられ、人格修養の意味に傾斜して、その後いわゆる明治の絶対主義権力の思想善導運動にまで「社会教化」の術語が用い

られ、それからさらに語義ともに「社会教育」と化して、今日一般的にはもはや教育概念として取りこまれているのが常識的でさえある。近代教育学の展開のなかでは、すでに「陶冶・教化・形成」と教育様式の系列に組みこまれている（平凡社『教育学事典』第二巻参照）。

③④ 同書三一頁。

⑤ 『大乘義章』巻第八（大正蔵四四・六一八中）原漢文。

⑥ 稲葉秀賢先生の教示。

⑦ 天城勲編『現代教育用語辞典』（第一法規刊）一〇五頁、

久木幸男「真宗教育学序説のための覚書」（『宗教教化学研究会紀要』第二号所載）参照。

⑧ 長田新『教育学』改訂新版（岩波書店刊）一五二頁。

⑨ この点への問題提起の一つとして大西憲明「現代教化学の課題」（『教化研究』六八・六九・所載）がある。また体系化に関する一試案として教育様式の陶冶・教化・形成を指摘されているものに桜井秀雄「教化学成立についての一管見」（『教化研修』七・所載）がある。

『末法灯明記』の思想的意義

坂

東

性

純

(天谷 大学)

一

伝教大師最澄に帰せられる『末法灯明記』は、字数にして僅か四千字にも満たない述作であるが、この書ほど、その規模を超えて、日本仏教史上において、目立たぬながらも意外に広汎な思想的影響を後世に及ぼしているものは稀であろう。親鸞聖人は『教行信証』の化身土巻にこの『記』の大部分、すなわち六割五分ほどを引用して、末代の旨際を明らかにする拠りどころとされたことは周知の事実であるが、ここではこの『記』が果してこれまで撰者と信じられてきた伝教大師最澄自身の手になったものであるか否かの所謂、親撰・偽撰論には焦点を置かず、仮に真撰説をとった場合、この『記』の撰述目的は一体どのような処に在ったのであろうかという問題を大局的見地から考察してみたい。

親鸞がこの『記』を最澄の親撰であることに疑いを挟んでいないことは、『教行信証』中の引用箇処において「最澄製作」と記していることから明瞭に伺えるが、鎌倉仏教の祖師方——法然上人・栄西禪師・日蓮上人等——も、

同様に最澄親撰を自明のことと受けとっていたことは明らかである。この『記』の親撰・偽撰問題に関しては、江戸時代以来、数多の議論が闘わされてきた歴史があり、天台・浄土・律・真の各宗の学者をはじめとして、日本歴史研究家からも、真偽両論が次々と提出され、今日までの処何れとも決定的な落着を見ていないのが実情である。但し、近年、親撰説よりは偽撰説が大勢を占めているかに思われる。筆者はそれら全てに目を通して検討したわけではなく、入手し得るだけの数量的に限られた論考のみに触れた上で卑見を開陳することになるので、ここでは親撰・偽撰の問題に立ち入る資格はなく、またそれを敢てする心算もない。ただ親鸞の場合、代表的に且つ顕著に示されているように、とりわけ鎌倉期の各宗の祖師方の思想に及ぼしているこの『記』の影響が等し並みに少なからざることに対する驚きの念に触発されて、『記』の顕わそうとしている思想の主眼がどのような所であり、また日本仏教思想の流れの中で、どのような意義を有するかについて少しく考察を巡らしてみたい。但し全く著者を措定せず、単に無名の著作として扱うことは甚だ不便であるということのみに留らず、大前提を欠く憾みもあるので、筆者のこの問題に対する立場を敢て規定するならば、これまでごく限られた範囲内で諸先学の労作・立論に接した限りでは、真撰説の方に偏しているといつてよいであろう。即ち、思想は伝教大師、記述は同時代或いは後世の伝教以外の筆に成る可能性を認めるといふ立場である。しかしながら、現在でも尚、偽撰説によって指摘されている諸点、例えば、伝教大師滅後三年目に、大師上足の門人仁忠が撰述した『叡山大師伝』に大師の著述十九部が挙げられておりながら、その中に『末法灯明記』が含まれていないことや、伝教大師と入唐求法を共にした修禪院和尚・義真撰と伝える『伝教大師御撰述目録』中では、百九十三部を挙げた後で、『末法灯明記』以下八部を「右外」の部類に入れ、問題を含む書であることを示唆しているなど、幾つかの疑点に関しては、一層の解明が期待されているが、この『記』自体に表された思想と、相次ぐ僧尼統制令の出された奈良朝から平安時代にかけての時代背景との対照を考え合わせると、親撰説を仮

に採ることに、それ程の無理はないかに思われる。

『末法灯明記』の提起している最大の問題は、何よりも先ず無戒名字の比丘を「末法の真宝」であるとし、末の世を照らす灯明になぞらえている事であろう。これは遠く釈尊の遺誡の「自灯明・法灯明」を思わせるものであるが、ことに末法史観に立って、時機相應の法のあり方に為政者の注意を喚起し、正法時代の制規を末法時代の比丘僧にそのまま適用することの不当であることを訴え、僧尼の取締りに当る為政者に抗議したものである。これはややもすれば、一見破戒・無慚の僧徒のあり方を弁護しているかのように見える。そして事実これ迄に雲照律師等少なからぬ人びとがそのように解した形跡があるものの、内実は決してそうではなく、時機相應という視点に立つ時、単に仏教の威信を傷つける存在とのみ見られる末世の無戒名字の比丘も、かけ替えのない存在価値があるのである、と主張して、いわば価値観の転換を強く訴えているのである。すなわち、一見末法の必然性を説くに終始しているかのように見えるが、その根柢は、実は、「人間性」と「持戒」の問題をその中核としていることは明らかである。小乗仏教の僧団中心の持律主義は、広く大衆の救済を目指す大乘仏教運動によって克服されてきたことは仏教史の示すところである。これは時代の要求というよりは、むしろ、社会的救済の裏付けのない個人の救済はあり得ないという人間性の必然の要請に応えたものと言ふことができよう。その意味において『末法灯明記』の成立も、やはり、余りにも形式的な律法主義による人間性に対する過度の圧迫に対する止むに止まれぬ反撥にその端を發しているであろうことは、その文面からも看取される。この場合、王法の側からの仏法の側への政治的・政策的圧迫が直接のきっかけをなしていることは確かであるが、更にその根柢には、過度の持律主義・嚴肅主義的生き方に耐え得ぬ人間性の側からの必然の反撥が基となっていることは明白である。換言すれば、『灯明記』の主張は、先学も指摘しているように、腐敗・墮落した奈良仏教の取締りに当った桓武朝廷の度重なる仏教統制政策が、王法の仏法に対する干渉の限度を超えていたこと、

に向けられたものであったであろうことは明白であるが、それにも増して、それらの諸政策が、僧尼の人間性の無視ないしは否定に基いていると感受した人びとの人間性自体の側からの自発的拒絶反応を代弁するものとも言えよう。

二

ここで見逃されてはならぬことは、これは単に仏法対王法の政治的問題に留まる性質のものではなく、実に人間性の存非に係わる問題がその根柢をなしているということである。従って『灯明記』は、正像末三時思想の変遷や五百年説を表立てつつ、末法の世到来の歴史的必然性を説くに急なるかに見えるものの、その中核は、持戒・持律の問題にあると言えるであろう。すなわち、『灯明記』の文中、

若し正法の時の制文を以て、しかも末法の世の名字の僧を制せば、教と機と相乖き、人と法と合せず。

と述べ、『四分律』の

非制を制せば、是の制三明の記する所を断ず。

の文を引いている箇処が正にそれである。すなわち、僧尼令の基をなしている『四分律』の戒法は、正法時の制であって、末法時の制ではないにも拘らず、それを以て末法の時に全面的に遵守することを迫るのは、「非制を制する」ものであって、仏陀の慧眼による予見を損うものであるというのである。ここで何よりも注目すべきことは、『灯明記』は、この主張により末法の世の無戒名字の比丘僧のあり方を、ただ徒に弁護しようとしているのではなく、正法時の理想主義的規範を、末法時の現実の比丘僧にそのまま当てはめて規制しようとしている為政者の側の時代錯誤的律法主義を厳しく批判している事実である。親鸞は「化身土巻」において引用を省略しているが、『灯明記』はこの為政者の理想として立てる聖僧、つまり、形式墨守の似而非持律者を「破国の蝗」と呼び、正法時の戒律からは逸脱

していると思われる末世の無戒名字の比丘僧を敢えて「保家の宝」と呼んでいる。そして究極的には「破国の蝗」をも撰取して、持戒・破戒両者が共に一味の仏法に生かしめられて、形式でなく内実を備えた僧尼の存在を断絶せしめることなく、持戒・破戒を共に包摂するような高次の教えが行われるならば、国家の存立も自ずから確保されるであろうと結んでいる。

この結文の言葉に照らしてみると、『灯明記』の意図は形式的持律者、並びにそれを規範として末法の世においても尚且つ固執してやまない為政者を憎むの余り、全面的に否定し去らうと目論んでいるのではなく、却って形式に捉われた偽善的僧徒をも撰取して、共に真の仏道建立に励もうという創造的な意図を秘めたものであることが看取される。文中に見られる激烈な表現、例えば、

末法の中においては但言教のみあつて行証なし。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし。何れの戒を破するによつてしかも破戒あらん。破戒なお無し。いかに況んや持戒をや。

とか、あるいは、

今論ずるところは、末法には唯名字の比丘のみあり。この名字を世の真宝となして更に福田なし。たとい末法の中に持戒の者あらんも、すでにこれ恠^け異なり。市に虎あらんがごとし。此れ誰か信すべけんや。

等が見られるが、これらは一見、破戒を擁護し、持戒を建前とする伝統的な考え方のみ正しいと思ひ込んでゐる為政者をただ非難するに終始してゐるかのように見えるが、事實はそうではなく、結文にも明らかに見られるように、決して「破邪」のみに終始するものではなく、「顕正」の願いに裏打ちされた建設的で真摯な真実の仏法擁護論であると見られるのである。無論、その根柢には正像末の歴史観の明らかな影響が認められるが、それは単に人間から遊離した史観というようなものではなく、一部の選ばれたものみの救済を旨とす持律主義が、歴史の趨勢に逆行する小

乘的形式至上主義にすぎないことを見透し、万人の平等に救済されることを目ざす内実ある大乘円頓戒の思想こそが、歴史の趨勢に叶う時機相応の法であるという主張が示唆されている。換言すれば、これは決して戒律否定、ないしは破却を目ざすものではなく、内実を伴わぬ形式的持律生活に墮しがちな安易な戒律観の偽善性を鋭く洞察し、より高次の大乘円頓戒の確立を目ざす積極的な提言であると言って差支えないであろう。

三

では何故に、単に「鬚髪を剃除し、袈裟を着する」のみの無戒名字の比丘の存在が、末世においてそれ程までに重要視されねばならぬのであろうか。僧尼の綱紀が紊乱して夥しい数に上るといふ末法を思わせる世相に直面して、当時の為政者のとうとうとした方途は、度重なる桓武天皇の詔勅にも見られるように僧紀の厳正化と、それに十全には従えぬ僧尼の人間性の軽視であったと言えよう。それらが末法史観に照らしては無論のこと、人間性の自然に照らしても現状の真の打開策としては全く当を得たものでないことを夙に見透していたのが『灯明記』の著者であると考えられる。この『記』の作者はそれまで余りにも多くの上べだけ持律・持戒を標しつつ、その実比丘僧として適わしからぬ、在俗の信徒よりも一層偽善的で悪質な僧の事例を屢々見て来た体験の持ち主であったであろう。このような上べだけの出家に比べれば、「鬚髪を剃除して袈裟を着」したのみの比丘僧が、たとい戒法から逸脱したところがあったとしても、少なくとも、その袈裟姿の徳の故に、無言の裡に周囲を教化している事実があることを良く認めていたのであろうと考えられる。この無言の教化の計り知れぬ宗教的感化の真価に『灯明記』の著者は目覚めていたに違いない。道元は『正法眼蔵』第三・袈裟功德の巻で

この仏衣仏法の功德、その伝仏正法の祖師にあらざれば、余輩はいまだあきらめず。

と述べ袈裟に内在する測り知れぬ功德は常人の窺い得ざるところである旨を道破している。そして

この衣を伝持し頂戴する衆生、かならず二三生のあひだに得道せり。たとひ戲笑のため利益のために身に著せる、
かならず得道因縁なり。

とも述べて、自分の利益のために袈裟を着用しても、間違ひなくさとりを得る因縁たることを断言して、袈裟のもつ絶対的な目に見えぬ功德を指摘している。その動機はともあれ、

あきらかにしりぬ、剃頭著袈裟よりこのかた、一切諸仏に加護せられたてまつるなり。

と剃髪・著袈裟の功德がそれを実践する人の身に直ちに表われ、現実の眼には見えぬ領域でその人に酬われる旨を述べている。このように道元が自己のさとりへの眼に映じた僧形自体に内在する功德を指摘していることは、一つの宗教的眞実を道破したものととして確かに注目し値しよう。道元は又、

しかあればすなはち、袈裟を受持せんは、宿善よろこぶべし、積功累徳うたがふべからず。

と述べ、袈裟の着用にまで及ぶのも、容易ならざる宿善の故であると其の奇しき因縁を讃え、また
すなはちこれ如来をみたてまつるなり。仏説法をきくなり。

とまで極言している。この深い洞察は常人は表面上の私行の善悪に捉われて、遇々著衣の人の罪業、非行を遣責するに終始しがちであるが、袈裟の行っている常恒不断の説法の功德はその過失をば償って尚余りあるものであることを達見しているが、実にこのような超越的な靈性の世界の論理がここに宿されているのである。

『灯明記』の作者が破戒・無戒を顧みず、敢て悪無碍を礼讃せんとする傲慢な態度から全く距っていたことは、劈頭（ついで）に

爰（こゝ）に愚僧等、天網（そつよう）に率容し、岐科（さか）に俯仰す。未だ寧処（なむじよ）するに違（いとま）あらず。

と冒頭から謙虚な姿勢を表白していることからよく伺える。そもそも持戒・持律の生活は、それが厳正に行われれば行われる程、十全に理想に副い得ぬわが身の現実が明白になって来ることは当然のことであって、真の持戒者においてこそ、益々破戒・悪行の自覚が強く意識されて来ることは当然のことと考えられる。「天網に率容し、厳科に俯仰す」る態度は互いに手を引き合わせて法の制裁を待ち、俯して厳しいとがめをまつ因果を味まきぬ姿勢を示すものである。

『灯明記』の筆者と目される最澄もその「願文」において

愚の中の極愚、狂の中の極狂、塵禿の有情、低下の最澄。

と表白して求道の第一歩を記したことは周知の事実であり、この厳しい自省が、親鸞の「愚禿」に受け継がれていると見てよいであろう。さらに、親鸞の師法然上人の「十悪の法然房、愚痴の法然房」の自覚や、又、例えば、笠置の解脱上人貞慶の「余の悪道に在ることは己が舎宅のごとし」等も、戒師を以て知られた諸聖の卒直な自己表白である事実、殊に意義深きものが感じられる。このように、持戒の実は、表向きの持戒の姿にあるのではなく、持戒の生活の実践によって齎らされた慚愧・懺悔の心の深さにあると言えるであろう。『灯明記』の中に流れる心情が、実にこの慚愧の心によって受けとめられた末法という時機の自覚である点に、この小著の歴史的意義があると考えられる。さらに又、この著者が果して最澄であるかどうかという疑義が些かもさしはさまれず、伝教大師であるとの言い伝えがそのまま真受けにされて、その中に盛られている思想が直かに後世の心ある諸師の共感を呼び起し、各自の仏道形成の基盤を形成するに至った事実こそ、一層大なる歴史的意義が認められるのである。

以上のことは、恰度、中国で撰述された所謂幾多の「偽経」の類が、他の「正経」に勝るとも劣らぬ広汎な宗教的影響と感化を及ぼして来た歴史的事実にも比肩すべき意義があると言えよう。それらは何らかのやむにやまれぬ真摯な宗教的情熱に鼓吹されて生まれたものであるに相違ない。それらを貫く「まこと」が文字を超え、言語を超え、民族、時代を超えて、心ある求道者の心に訴えかけて反応を呼び起したものと考えられる。仏道の歴史はこのようにして形造られてきたと言えるであろう。そしてこの『灯明記』の宗教的生命も、その例外ではなく、鎌倉期の新仏教の諸聖の心に及んではじめて、然るべき応答を見出したという事実は、多分に示唆に富んでいる。この『記』が平安初頭から鎌倉期に至るまで埋もれていたということが事実であったとしたならば、それまでは、この『記』の思想の眞価を認め得る宗教性が未熟であったからだと言うことは、果して極論に過ぎるであろうか。この『記』が鎌倉期に急に脚光を浴びた事実は、単に比叡山における「伝教大師最澄」という名の天台法華宗創立者としての權威のみに依るものではなかったであろう。却ってこの短かい『灯明記』の中の文字に裏打ちされた眞の戒法の復活を求める熾烈な精神が、むしろ、それらの諸聖の眞の宗教性を戟発する機縁となったとも考えられうるであろう。『灯明記』には、末法に要望されるものは、少数の形式的・模範的持戒者ではなく、むしろ多数の無戒名字の比丘であるという大胆な思想が表明されている。これはとりも直さず仏教が、小乗から大乘へと発展を遂げる自然の趨勢を裏書きするものであると同時に、他己の救済なくして自己の救済はありえないという、人間性の最奥の宗教的要求に言葉を与えたものと言えよう。ここにこそ、『灯明記』が単に奈良から平安仏教への橋渡しの役割を荷ったのみならず、平安から鎌倉へかけての新仏教運動の共通の指導理念として役立ち得た所以があると思われる。

『灯明記』に代表される末法思想の影響は、普通、法然、親鸞、栄西、日蓮の諸師について言及されるのが常である。ところが少しく異った角度から末法思想が道元禪師にも幾ばくかの影響を及ぼしている痕跡を見ることができ、すなわち、さきの『眼蔵』袈裟功德の巻で、道元は

まことにわれら辺地にむまれて末法にあふ。うらむべしといへども、仏嫡嫡相承の衣法にあふたてまつる。いくそばくのよろこびとかせん。

と述べているが、これは現にわが身が末法に在ることを十分に自覚しての発言であることは明らかである。また、『随聞記』（二二一五）では、

僧と云はば、徳の有無を撰はず、ただ供養すべきなり。殊にその外相を以て内徳の有無を定むべからず。末世の比丘、聊か外相尋常なる処見ゆれども、また是れに勝つたる悪心も悪事もあるなり。仍つて、好き僧、悪しき僧を差別し思ふ事なくて、仏弟子なれば、此方を貴びて、平等の心にて供養・帰敬もせば、必ず仏意に叶つて利益も速疾にあるべきなり。

と述べていることが注意される。これは末世の僧に接する側の持つべき態度として、無差別の心構えを説いたものであるが、『灯明記』の唱導する思想と正に軌を一にしている点で注目ししよう。

以上の論点を要約してみると次のようにまとめられようであろう。すなわち、『末法灯明記』は、一般に受けとられがちであるように、単なる持戒否定の主張を主眼として著わされたものでは決してなく、むしろ真の戒の精神を顕彰せしめることを心底の願いとして著わされたものであること。また、教界に過度の規範を強要しつつある為政者を根拠に弾劾せんとするためのものではなく、末法においては、僧は上代上根の比丘の形を擬装するのみで事足りるとするのは時代錯誤も甚だしいものであるとその偽善性を指摘し、末法の旨際を明らかにすることによって、無戒名字

の比丘の眞の存在意義に開眼せしむべく著わされたものであること。又、単に為政者によって糾弾された僧尼の墮落を弁護するための一時的な便法ではなく、更に深い人間の宗教的要求に基いているもので、戒法というものの人間社会において有する永遠の意義というもの、ひいては仮令墮落僧の上にも認められる仏教の微かなるしこそが、とりも直さず末世においては眞に重視せられねばならぬ世の眞宝であるという確信を吐露したものと見えよう。

学会彙報

理事會

〈第一回〉

〈第二回〉

〈第三回〉

〈第四回〉

前輯掲載済み

昭和五十一年一月十三日

於龍谷大学図書館会議室

- 一、真宗研究第二十輯発刊について
- 一、第二十三回大会の件

〈第五回〉

昭和五十一年三月九日

於龍谷大学図書館会議室

- 一、第二十三回大会の件
- 一、経理状況の報告

昭和五十一年度

〈第一回〉

昭和五十一年五月十一日

於龍谷大学図書館会議室

- 一、第二十三回大会並びに総会に関する件

一、昭和五十年年度決算報告

一、昭和五十一年予算案審議

一、学会費値上げの件

一、役員改選の件

一、第七回木辺門主奨学賞選考 大谷大学江上淨信氏に内定

一、第二十四回大会会場に関する件

〈第二回〉

昭和五十一年五月二十九日

於龍谷大学図書館会議室

- 一、第二十四回大会に関する件

〈第三回〉

昭和五十一年七月一日

於大谷大学図書館会議室

- 一、第二十三回大会決算報告
- 一、事務引継ぎの件

第二十三回大会

第二十三回真宗連合学会大会は、昭和五十一年五

月二十九日、三十日の両日に亘って、龍谷大学大宮

図書館を主会場として開催された。各地より多数の参加者があり、各派御門主、宗務総長を迎え活気あふれる学会であった。

〔第一日〕五月二十九日(土)

龍谷大学大宮図書館に学会本部を置き、午前八時に受付をはじめた。

〔研究発表〕

午前九時三十分より十六時三十分まで左記の十四氏の研究発表が行なわれ、活潑な質疑応答がなされた。

- 1、女子学生の宗教意識について
京都女子大学 寺川 幽 芳
- 2、『教行信証』における『菩薩戒経』の引意について
本願寺派 山崎 龍 明
- 3、念仏と法難についての一考察
出雲路派 小泉 宗 之
- 4、大行論の一考察
龍谷大学 武田 龍 精
- 5、浄土教と神話
大谷大学 安富 信 哉
- 6、「自 然」
——時間の問題を中心に——
高田学会 鷲尾 弘 範
- 7、唐代浄土教の一面
龍谷大学 上山 大 峻
- 8、近世における東本願寺の宗務機構について
大谷大学 谷 端 昭 夫
- 9、源信和尚の仏土観
本願寺派 細川 行 樹

10、近世真宗と百姓一揆
龍谷大学 早 島 有 毅

——飛騨地方における明和年間以降の百姓一揆と本願寺教団の動向——

11、真蹟本に見る親鸞聖人のかなの用法
仏光寺派 門 川 徹 真

12、方便法身としての法藏菩薩と名号
高田学会 本 川 光 定

13、教化学とは何か
同朋大学 池 田 勇 諦

14、『末法灯明記』の思想的意義
大谷大学 坂 東 性 純

〔会員総会〕

研究発表後、龍谷大学大宮図書館講堂において会員総会を開催した。各派御門主、法嗣殿の御臨席を賜ったほか、各派宗務総長が出席された。総会の内容は次の通りである。

第一部

- 一、開会の辞
柏 原 理 事
- 一、勤行(嘆仏偈)
石 田 理 事 長
- 一、挨拶
石 田 理 事 長
- 一、挨拶
本願寺派宗務総長
- 一、祝 辞
本願寺派門主
- 一、祝 辞
高田派門主
- 一、祝 辞
三門徒派宗務総長

第二部

一、座長推挙

司会者柏原理事の発言により本願寺派佐々木徹真氏が推挙された。

一、昭和五十年年度会務・会計報告

山本理事
会務報告中、第七回木辺門主奨学賞は、昨年度大会の研究発表者の中から規程に従って選考した結果、大谷派江上淨信氏に授与される旨発表があった。

一、昭和五十一年度予算案審議

山本理事

一、学会費値上の件

山本理事より現行の会費千円では、印刷費、郵送料などの値上げにともない来年度より大幅な赤字が見込まれることが説明され、五十二年度より会費千五百円案が提示され、満場一致でこの原案を承認可決した。

一、役員改選の件

本年度は役員改選の時期にあたり、全員が改選された。まず五名の選考委員によって評議員が選ばれ、ついで評議員の中から理事が選出され、更に理事の中から藤原幸章氏が理事長として互選せられた。石田充之、藤原幸章新旧理事長の挨拶があった後、石田旧理事長を本学会参与とすることを満場一致で決めた。

一、次年度大会会場の件

石田理事長より次年度大会会場は、各派本山の都合や順番より考えて、高田派に依頼したとき旨の提案があり、これに応えて

高田派を代表して服部総務より承諾した旨の発表があった。

一、その他

会員より学会組織や運営について問題提起がなされ、今後検討されることになった。

一、閉会の辞

柏原理事

〔両堂参拝〕

会員総会終了後、西本願寺両堂に参拝し、ひきつづき御影堂前にて、参会者一同記念撮影を行った。

〔懇親会〕

午後六時より西本願寺境内丸金食堂において、会員六十余名が出席し、山本理事の司会で開催された。各派御門主、法嗣殿、総長殿など多数の方々の御出席をいただき、和やかな歓談の後、午後七時三十分頃散会した。

〔宝物展観〕

第二十三回大会の宝物展観は、西本願寺と龍谷大学所蔵の法宝物が出陳され、午前十時より午後四時まで龍谷大学図書館展観室において行なわれた。出陳は次の通りである。

「証如・顯如・准如上人時代の関係史料展」

1 証如上人御影

本願寺蔵

本願寺第十世門主。実如上人の後を承けて十歳で継職された。上人は専ら和平を旨とした教団政策をとられたが、折から戦国争乱の熾烈期であり、その禍中から逃れるわけには行かな

かった。天文元年（一五三二）八月細川・六角氏及び日蓮宗徒の攻撃を受け山科本願寺を退転、寺基を大坂石山に移されるなど難局に対処された。天文二十三年（一五五四）示寂、享年三十九、信受院と号す。

2 顕如上人御影

本願寺蔵

本願寺第十一世門主。証如上人の長男、諱を光佐という。上人は戦国多端の時代に処して、よく宗門を維持発展せしめられた。門跡の勅許、織田信長との交戦、本願寺の諸地移転及び京都移基等、事蹟は多い。文禄元年（一五九二）十一月五十歳で示寂、信楽院と号す。

3 准如上人御影

本願寺蔵

本願寺第十二世門主。徳川政権の樹立によって社会のあらゆる面に政治統制が強化されたが、この重大な時期に当たって近世本願寺の基盤を築かれた。とくに東西本願寺の別立、元和三年（一六一七）十二月の大火とその復興などの難局に対処された。寛永七年（一六三〇）十一月示寂、享年五十四、信光院と号す。

4 顕如上人・如春尼連座御影

本願寺蔵

本願寺第十一世顕如上人と同内室如春尼を一幅に描いた連座像。如春尼は細川晴元の養女で、弘治三年（一五五七）四月上人のもとへ入奥された。上人遷化の後、剃髪して如春尼と称

し、幼少の准如上人を補佐し、京都本願寺草創期の経営に顕著なものがあり、教団における地位はすこぶる高かった。

5 証如上人書札案

龍谷大学蔵

6 顕如上人御消息

本願寺蔵

7 顕如上人消息案文

龍谷大学蔵

8 教如上人御消息

本願寺蔵

本願寺第十一世顕如上人の長子。文禄元年（一五九二）十一月、顕如上人の入寂により第十二世を継いだ。翌二年九月退職し、これを弟准如上人に譲った。しかし、教如上人を支持する門徒も多数あり、慶長七年（一六〇二）家康の認可を得て寺基を別立、いわゆる東本願寺を創立した。慶長十九年（一六一四）五十七歳にて示寂、信浄院と号す。

9 教如上人御誕生其他之記（永禄元年）

龍谷大学蔵

10 教如上人御得度記（永禄十三年）

龍谷大学蔵

11 准如上人御消息

本願寺蔵

12 証如上人開板御文章

龍谷大学蔵

蓮如上人がその生涯に述作した多数の御文章の中から、八通通を選んで所謂五帖一部となしたのは、実如上人の時代のことである。そうして、証如上人の時代に初めて開版された。これには仮名遣等に訂正を加えたところがある。

13 重文 天文日記

本願寺蔵

本願寺第十世証如上人の日記。天文五年（一五三六）二十一歳より天文二十三年（一五五四）遷化直前まで十九年間に及ぶものであり、石山時代の本願寺の動静を知るためには最も貴重な資料である。天文座右日記・本願寺日記・証如上人日記とも称されている。

14 私心記

本願寺蔵

蓮如上人の末子実従の日記。実従は証如上人の叔父に当たり、幼少の上人を補佐して本願寺の要務にたずさわった。日記は天文元年（一五三二）八月から永禄四年（一五六一）十二月まで三十年間にわたって記録されている。証如上人の『天文日記』とともに当時の本願寺内外の情勢を知るうえに有力な資料である。

15 阿弥陀堂之御礎之記（永禄八年）

龍谷大学蔵

16 石山本願寺御堂制札

龍谷大学蔵

天文六年（一五三七・証如上人時代）正月、石山本願寺にお

いて御堂勤番衆に対して定められた掟で、全文九カ条が掲げられ勤番僧の規範となった。

17 反古裏書

龍谷大学蔵

蓮如上人の孫に当たる加賀国光教寺願誓が永禄十一年（一五六八）六月に編集した著書で、内容は法然上人より本願寺第一代願如上人に至る歴世の沿革、諸寺の由緒などを記したものである。願誓はこの他に『今古独語』二巻などを著しており、博識であった。

18 下間家系図

龍谷大学蔵

下間家は宗祖に近侍した蓮位房に始まり、代々本願寺の秘書的な役割を果していた。そうして第五世綽如上人の頃から御堂の鑑取役に就き、願如上人のとき本願寺が門跡に列せられたため坊官となり、明治初年まで本願寺家臣として勢力をふるった。

この系図は蓮如上人の第二十三子願得寺実悟が天文二十年（一五五一）に編集したものである。

19 国宝 三十六人家集（複製）

龍谷大学蔵

三十六歌仙の代表作を選び三十六人家集として書写した最古（平安時代）のものである。書風や裝飾意匠の優雅さで広く世に知られている。天文十八年（一五四九）正月、後奈良天皇が証如上人に下賜したものである。

20 榮花物語（後奈良天皇下賜） 本願寺蔵

天文八年（一五三九）後奈良天皇から証如上人の母慶寿院に下賜されたもので、全部で十五帖ある。筆者は近衛政家・中御門宜秀・同宜・同宜胤・姉小路基綱・鷹司兼輔などの公家である。なお慶寿院は古典に親しんでいたことが『天文日記』にみえる。

21 重美 後奈良天皇宸翰「氷始解」 本願寺蔵

後奈良天皇の御代は、本願寺では第十世証如・第十一世願如上人のときに当り、本願寺は青蓮院を介して朝廷に接近した。天皇からは伏見院宸筆歌一卷・鷹巢法帖・三十六人家集なども下賜されており、また天文十八年（一五四九）には権僧正の勅許を得た。

22 七夕当座短冊 本願寺蔵

本願寺には天正十三年（一五八五）頃から慶長十一年（一六〇六）までの短冊が百七十九枚襲蔵されている。これらは願如上人を初め一門の近親や家臣が、折に触れて催した当座の歌会の短冊である。この短冊は願如上人・如春尼・阿茶（准如上人）の詠草で、天正十六年（一五八八）が七夕の当座の歌会に詠まれたものである。

23 盆石残雪 本願寺蔵

末松山と共に著名な本願寺名物の盆石で、春山に残雪をとど

める風情がある。『貝塚御座所日記』天正十三年（一五八五）十二月二十七日の条に「秀吉公早々ヨリ御出ニテ、終日御遊興、御連歌等アリ。残雪ノ石ヲ御目ニカケラルル也」とあり、当時より珍重していたことが知られる。

24 織田信長誓詞 本願寺蔵

本願寺は元亀元年（一五七〇）以来、信長と交戦すること十一年間に及んだが、正親町天皇は天正七年（一五七九）冬以来、両者の和議をあっせんされた。これを機会に信長は翌八年三月に和議の条件七カ条を記し起請血判して朝廷にたてまつった。四月、願如上人は紀伊に移られたが、長男教如上人はなお石山に残留された。七月、再び信長は誓詞をしたためたので教如上人も退城を決意され石山戦争は終止符をうった。この誓詞はその時のものである。

25 豊臣秀吉朱印状 本願寺蔵

本願寺は大坂退去のち鷲森・貝塚・天満へと寺地を移したが、天正十九年（一五九一）正月、秀吉より京都六条堀川の土地を寄進されここに移った。これはその時の寄進状で、南北二百八十間、東西三百六十間（そのうち本願寺屋敷を除く）の地を寄進している。

26 豊臣秀吉証状 本願寺蔵

秀吉は、願如上人逝去後の本願寺の継職問題にしばしば助言

を与えていたが、准如上人の継職を認めた関白秀次の証状に引きつづいて、秀吉自身も文禄二年（一五九三）十月十六日この証状を下附して容認した。

27 豊臣秀次証状

本願寺蔵

石山退城後、本願寺教団には内部分裂の徴しがあった。このため願如上人の後を承けて門主の座についた長男教如上人はおよそ一年余りで退職し、代わって三男准如上人が継職した。その当時、秀吉の甥秀次は関白になっており、文禄二年（一五九三）十月十三日、この証状を下して准如上人の継職を認めた。

28 武田信玄書状

本願寺蔵

石山戦争は途中で二回の講和が成立したが、第一回は元龜三年（一五七二）八月で、信長が將軍足利義昭を仲介として本願寺の同盟者武田信玄に和議を図らせた。これはそのとき信玄から本願寺へ送られた書状であるが、その文面はきわめて平面的であり、当時の信玄の立場を想像させるものがある。

〈第二日〉五月三十日（日）

〔聖跡巡拝〕

第二十三回大会の一環である聖跡巡拝は近江の寺院めぐりを行なった。当日は雨が降り見学にはあいにくの日ではあったが、参加者約四十名は出発地点である龍谷大学正面に九時三十分集合し、観光バスにて出発した。

なお御多忙の中、大谷大学の細川行信先生が諸寺院の解説を下された。以下はその巡拝記である。

本福寺

京都を後にして、東山隨道、山科、逢坂山を貫け、一時間二十分余りで我々は最初の見学先、本福寺へ着いた。

本福寺は夕陽山と号し、正和年間、善道法師の開基である。法師は鴨義綱の後裔であり、初め野洲郡三上神社の神職であったが、後、職を捨て当地に來住し、覚如上人に帰依して弟子となり本寺を造した。第三世法住は深く蓮如上人に帰依し、寛正年中、上人より親鸞、蓮如連座の画像、並びに親鸞伝絵を授与された。又當時は本福寺道場又は堅田道場と称せられ、蓮如上人が叡山徒の横難をこうむりし時、之を当寺に避け錫を留めて時人を教化せられたことがあった。又当寺には蓮如上人当時の本願寺の情景を記す本福寺由来記がある。

福林寺

琵琶湖大橋を渡り、湖畔にたたずむ八千代で昼食をとり、一時間余り休憩を取った後、次の目的地、福林寺へ着いた。当寺は大慈山と号し天台宗である。

当寺では重要文化財に指定されている平安時代初期の作と伝えられる木像、十一面観音像を拝観した。この観音像については様々の説明があったが、中でも注目せられるのは、当寺のあるあたりは昔から大洪水のよくある場所であり、洪水のたびに信徒の方々がこの菩薩像を持って避難されたということであった。今日この菩薩像を見る時、その損傷が余りに少ないことか

らして、昔の信徒の方々が菩薩像をいかに大切に扱われたか、又仏教に対する帰依がいかに深かったか思い知らされるものがある。更に重要美術品で鎌倉時代の作と伝えられる石像宝塔を拝観した。

本願寺派赤野井別院

福林寺からバスで十分余りの所に当別院はあった。この頃になると、ようやく朝からの残り雨も止み、青空がのぞき初められた。

赤野井別院は今から凡そ六百年前、存覚上人がここに草庵を結んで念仏を弘通されたのがその濫觴となっているのであるが、その後、蓮如上人が比叡山宗徒の襲撃を避けて栗太、野洲両郡の地を移住された時、この地に移住されて坊舎を建て、実子蓮停に住持させたのが今日の別院の起りである。

現存の別院は今から凡そ二百年前(延享元年)法中、門徒により再建されたものである。当寺には、親鸞聖人四幅御絵伝、大谷本願寺親鸞聖人の縁起、親鸞聖人画像、大谷本願寺開山上人御影等の宝物がある。

聞光寺

我々の最後の参拝地、聞光寺は仏寿山と号す。長祿三年には蓮如上人が逗留されたことがあり、今日の本堂の前の庭は蓮如上人が作られたものである。聞光寺には様々なものが伝えられており、蓮如上人の六字十字名号、一休禪師の書、又

「ききしより あらみごとなる もみじかな ながめにあ

らぬ あきのよれ」

「あまごぜも 女性善門もろともに この場よりは信をとらせよ。」 (文字はその通りではない) 等の蓮如上人の御歌、更には経筒等がある。

我々は予定の本福寺、福林寺、赤野井別院、そして最後の聞光寺の見学をとどこおりなく終えた。帰路は栗東の名神インターチェンジより京都南インターチェンジまで高速道路を通り、四時頃京都市内へついた。そして遠路より参加された会員の方々を京都駅へ送り、最後に出発地であった龍谷大学正門前で解散し、それぞれ家路についた。

お知らせ

真宗連合学会、第二十四回大会は、昭和五十二年五月二十八日(土)、二十九日(日)の両日にわたり専修寺(三重県津市)において開れる予定であります。この大会において研究発表を希望される方は、左記の要領でお申込下さい。

記

- 一、研究テーマ
- 一、氏名
- 一、所属宗派および所属機関
- 一、申込先 京都市北区小山上総町 大谷大学、真宗学研究室内、真宗連合学会
- 一、申込期日 五十二年一月三十一日

(昭和五十一年五月二十九日・三十日)

会計報告

○昭和五十年年度(自昭和五十年三月三十一日至昭和五十一年三月三十一日)

収入合計 一、五二二、五七八円
 支出合計 一、〇八七、九七一円
 差引残高(昭和五十一年繰越金) 四三四、六〇七円

収入の部

学会費 三四九、六〇〇円
 真宗教団連合助成金 五〇〇、〇〇〇円
 雑収入 四九、〇六一円
 前年度繰越金 六二三、九一七円
 合計 一、五二二、五七八円

支出の部

第二十二回大会費 三〇七、四二二円
 真宗研究第二十輯刊行費 五七二、六九五円
 会議費 一五、〇四〇円
 事務費 八三、三六五円
 通信費 一八、〇五〇円
 交通費 九一、四〇〇円
 合計 一、〇八七、九七一円

収入の部

本願寺派大会助成金 三〇〇、〇〇〇円
 龍谷大学大会助成金 一五〇、〇〇〇円
 懇親会費 七八、〇〇〇円
 聖跡巡拝費 六八、五〇〇円
 宿泊費 七、二〇〇円
 写真代 五、六〇〇円
 その他(広告料) 一五、〇〇〇円
 学会充当金 一〇七、一六五円

支出の部

印刷費 七〇、一五〇円
 通信費 五三、一六〇円
 懇親会費 一五三、〇〇〇円
 聖跡巡拝費 一三三、九六〇円
 宿泊費 七、二〇〇円
 写真費 一七、六〇〇円
 接待費 九五、四五〇円
 会場設営費 九四、七〇〇円
 事務費 四八、八五五円
 交通費 一九、五四〇円
 宝物展観費 三七、八五〇円

○第二十三回大会会計報告

合計

七三一、四六五円

役員名簿

顧問
参与

真宗十派法主親下

(氏名省略)

本願寺派宗務総長

神田寛雄

大谷派

嶺藤亮

高田派

服部恭寿

仏光寺派

渚憲雄

興正派

高橋香苗

木辺派

浅井自香

誠照寺派

波多野暁浄

出雲寺派

菅原茂俊

三門徒派

阪本祖温

山元派

仏木道範

龍谷大学学長

二葉憲香

大谷大学学長

松原祐善

元理事長

小島勲成

同朋大学学長

結城令聞

京都女子大学学長

大江淳誠

元理事長

名畑心順

〃

大原性実

〃

神子上恵龍

元理事

佐藤哲英

元理事長

稲葉秀賢

〃

宮崎円遵

理事長

元理事長

石田充之

藤原幸章

〃

赤松俊秀

理事

元理事

藤島達朗

藤原幸章・柏原祐泉・細川行信・北西弘(大谷派)

村上速水・山崎慶輝・信楽峻磨・千葉乘隆(本願寺派)

川瀬和敬・平松令三(高田学会) 寺倉襄(同朋大学)

長安章俊(京女大)

評議員

藤原幸章・柏原祐泉・細川行信・北西弘・幡谷明

佐々木求己・広瀬 杲(大谷派)

村上速水・山崎慶輝・信楽峻磨・千葉乘隆・小川貫式

武内紹晃・浅野教信(本願寺派)

川瀬和敬・平松令三・堤 玄立・小妻道生(高田派)

寺倉 襄・池田勇諦(同朋大)

長安章俊・靈山勝海(京女大)

雲藤義道(武蔵野女大) 藤沢量正(本派伝道院)

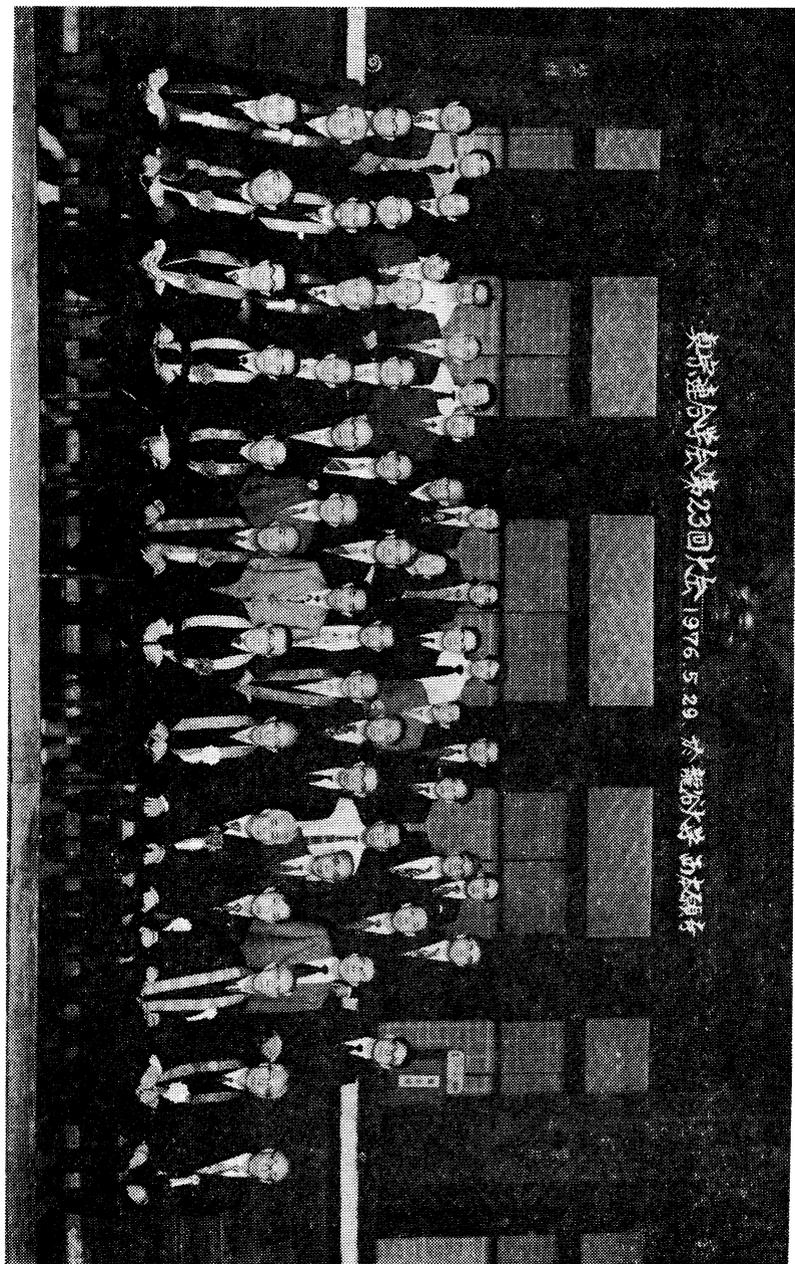
清 亮(真宗教学研究所) 信国 淳(大谷専修学院)

佐々木乾三(仏光寺派) 越智宣祐・園 脩(興正派)

二村龍華(木辺派) 波多野国豊(誠照寺派)

藤季 空(出雲路派) 仏木道範(山元派)

林 精専(三門徒派)



東京連合学会第23回大会 1976. 5. 29. 赤坂区大塚 高木顕子

真宗連合学会規約

第一条 (名称) 本会は真宗連合学会と称する。

第二条 (目的) 本会は真宗に関係ある學術の研究發達を図るをもつて目的とする。

第三条 (事業) 本会は前条の目的を達するために左の事業を行う。

一、大会(年一回)

二、資料の展観並に出版

三、その他必要な事業

第四条 (会員) 真宗に関係ある學術団体、及び研究者並びに本会の趣旨に賛同するものをもつて会員とする。会員は別に定める会費を納めるものとする。

第五条 (役員) 本会には左の役員をおく。

一、理事長 一名 理事中より互選し、本会を代表して会務を統理する。

二、理事 若干名 評議員中より、互選し、会務を処理する。

三、評議員 若干名 会員より選出する。

役員任期は二カ年とする。但し重任を妨げない。

第六条 (顧問・参与) 本会に顧問及び参与をおく。顧問及び参与は評議員の会議において推挙する。

第七条 (経費) 本会の経費は会費及び助成金その他の収入による。

第八条 (年度) 本会の年度は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日に終る。

第九条 (規約の変更) 規約の変更は評議員の會議に附し、大会の承認を受けることを要する。

附則 この規約は昭和二十九年十一月十四日より実施する。

昭和51年12月20日 印刷

昭和51年12月25日 発行

真宗研究・第二十一輯

編集者 真宗連合学会

代表者 藤原幸章

京都市北区小山上總町
大谷大学真宗学研究室内

発行所 真宗連合学会

印刷所 同朋舎

京都市下京区壬生川五条南

発売所 百華苑

京都市下京区堀川通花屋町
電話 5760番
振替 京都 25788

本願寺派宗学院編 《内容力タログ進呈》

宗学院論輯

全十五卷 一〇〇、〇〇〇円

佐藤哲英博士……そこに含まれる論文数(三〇〇余)は決して多くはないが、今は真宗学・仏教学の老大家となっている方々が、その青年時代にどのような研究態度で、またどのような研究課題ととりくんでいたかをまざまざと示す文献であり、それはまた現代の青年学徒には資すべきものを多々含んでいる。したがって本論輯の再刊こそは、昭和五十年間の宗学の歩みをさながらに再現するものとしてその意義少なからぬと考え、敢えてここに推薦する次第である。

普賢大円博士……昭和の初め頃に、学界に活躍した著名人から、今日第一線に働いている有名人までの、名論卓説が、ずらりと並んでいるのには、驚くより他はない。さながら、本願寺派宗学の発達の歴史を見るような観がある。数多くの名論卓説の中には、学界に永く記念すべき、金字塔を打ちたたてた論文もある。真実の宗学を学ばんとする人々にとっては、是非とも座右に置いて、参考とすべき、大切な文献である。今回この文献の復刻がなされることを、心より喜ぶとともに、大方の学者諸賢に推奨する所以である。

神子上恵竜博士……その論文は、宗学に関するものだけではなく仏教や仏教史学、書誌学など各方面に及んでいる。私にとつて忘れ難いのは、第三輯より二十輯に掲載されている『本典研鑽集記』である。この集記は山勧学の講義を筆録したもので、今では懐しい思い出となっている。凡そ研究誌にはそれ／＼学風があるが、宗学院論集のそれは着実と重厚にあると云ってよい。着実重厚の研究であればこそ、いつまでも亡びない学的価値を持っているのである。

宮崎円遵博士……本派の宗学院は開設以来、宗学の着実な研究を基盤として進められ、同論輯はその成果発表の機関として、近代本派の宗学研鑽史上重要な位置を占めてきたと思う。しかも宗学に関連する新分野をも開いてきたので、たとえば全国諸寺に襲蔵してきた古本聖教の総合調査をかなり長い年月にわたって進め、現存目録の作製や調査研究の記録を掲載している。現代広く利用されている真宗聖教全書の編集の如きも、ある意味ではこの調査を背景としてできたものともいえるであろう。……

永田文昌堂 〒600

京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話 075-361-6651番

小川一乘著 (大谷大学専任講師)

空性思想の研究

B5判 四五〇頁
価一八、〇〇〇円
二八〇〇円

—入中論の解説—

竜樹の空観思想の真髓が大乗の仏道体系の上で具体的に説明されている待望の文献学的成果

幡谷明著 (大谷大学教授)

親鸞教学の思想史的研究

A5判 五二〇頁
価八、〇〇〇円
二八〇〇円

真宗が真実の宗教であり大乗の仏道であることを、大無量寿経の伝統とそれに基づく親鸞の独自の教判論を中心に説明したもの

野上俊静著

中国浄土三祖伝 価一八〇〇円

稲葉秀賢著

蓮如上人の教学 価三五〇〇円
二四〇〇円

広瀬 昊著

観無量寿経講話 価一六〇〇円
二〇〇〇円

寺川俊昭著

清沢満之論 価二三〇〇円
二〇〇〇円

安田理深著

自然と人間 価一六〇〇円
一六〇〇円

本多弘之著

親鸞の救済観 価三二〇〇円
二〇〇〇円

金子大栄著

真宗学序説 価一八五〇円
一六〇〇円

伊東慧明著

歎異抄の世界 (全五巻) 価二八〇〇円
二四〇〇円

文栄堂書店

〒604 京都市中京区
寺町通三条上

振替 京都 2948
電話 075-231-4712

仏教思想2

悪

仏教思想研究会編

人間の犯す悪の問題はインド古代より仏教思想を通じて一貫して人間思考の歩みの中核を形成してきたといえよう。この本は内容目次に見られるように、悪の概念規定を資料的に分類整理し、悪と関連する術語を適確に解明するとともに、インド・中国・日本の古代から現代にいたるまで、仏教思想を主とした悪の思想史的連関を現代第一線の学究が真摯に問う清新の論著。

〈十一月末刊行・次回は「因果」を刊行予定〉

A5上製／四一六頁／四三〇〇円／丁二四〇円

内容 悪(中村元) 善悪心報の思想(雲井昭善) 原始仏教における悪の觀念(藤田宏達) 善悪一如(田村芳朗) 悪の肯定(松長有慶) 密教における悪(金岡秀友) 華嚴教学における善と悪(鎌田茂雄) 日蓮を中心としてみた悪の超克(浅井円道) 道元の悪(玉城康四郎) 親鸞における悪の自覚(田中教照) インド仏教の末法思想(雲井昭善) 中国における末法思想(道端良秀) 日本における末法思想(石田瑞麿) 社会悪(水野弘元)

三昧思想

日本仏教学会編

内容 礼定と念仏(宮地廓慧) 初期仏教における定と慧(早島鏡正) 三昧による真理認識(川田熊太郎) 三昧の道(山口恵照) ヨーガ派に於ける三昧の補助手段(本多恵) 法華経における三昧思想について(清田寂雲) 般舟三昧と十住毘婆沙論(小玉大圓) 天台智顛の三昧思想考(大野栄人) 天台止観における罪福相(村中祐生) 一行三昧論(小林円照) 華嚴三昧について(鍵主良敬) 念仏三昧宝王論について(中山正晃) 浙江における唐末までの禅宗の推移(鈴木哲雄) 法然上人とその遺文にみられる三昧について(藤堂恭俊) 念仏三昧と金剛心(大門照忍) 親鸞の念仏三昧義(岡亮二) 観無量寿経に於ける三昧について(石垣源瞻) 『正法眼蔵』の三昧(金来隆真) 『正法眼蔵』における「三昧」について(鈴木格禪) 日蓮聖人における唱題と三昧について(上田本昌) 日蓮教学における三昧の問題(渡辺宝陽) 興教大師覚鑿の三摩地観(松崎恵水) 明治仏教における近代的思维と禅(池田英俊) 御願寺の成立について(平岡定海) 森の譬喩について—Sokavartika, vanavadaを中心として—(竹中智泰) Hewajra-tantra における samādhi について(磯田照文) Sūtrampāta 1032—1039: Ajitamāṇa-vapucchā について(荒牧典俊)

A5 四六二頁／四八〇〇円／丁二〇〇円

平楽寺書店

京都市中京区東洞院通三条上ル

振替口座 京都 613 番

赤松俊秀・藤島達朗・宮崎円遵・平松令三編

親鸞聖人真蹟集成 全九卷 別巻2

菊判・裂地表紙・函入・¥140,000
『西方指南抄』など初公開のものや断簡として散在するものも残らず収録。別巻は専修寺本『顕浄土真実教行証文類』上・下巻

定本親鸞聖人全集全九卷

親鸞聖人全集刊行会 B 6判・全巻25,200円

教行信証講義全三巻

赤沼智善・山辺習学著 4 6判・全巻7,500円

教行信証講義集成全九巻

仏教大系本 A 5判・全巻63,000円

清沢満之全集全九巻

暁鳥敏・西村見暁編 B 6判・全巻23,600円

真宗年表

大谷大学編 A 5判・3,800円

曾我量深説教集第一部全八巻

西谷啓治訓覇信雄・松原祐善編 4 6判・各巻2,200円

金子大栄講話集全五巻

4 6判・②1,200円 ①③④⑤各巻1,800円

原典校注真宗聖典全一卷

金子大栄編 4 6判・4,800円

近刊
教行信証講解 1 教行の巻

星野元豊著、本文は「坂東本」によっているが、その難解な漢文も平明に和訳して解説し、一般人に理解出来るよう配慮している。著者数十年にわたる労苦の結晶で、人間の真実を開顕した書として一般読書界に大きな反響をよぶことを確信する。(佃未定)

選択集研究序説

石田充之著

価三〇〇〇円 千二〇〇〇円

浄土論序説

稻城選恵著

価五〇〇〇円 千二四〇〇円

台学指針

法華玄義提綱

日下大癡著

価三〇〇〇円 千二〇〇〇円

華嚴思想史

高峯了州著

価四〇〇〇円 千二四〇〇円

大乘仏教思想の根本構造

上田義文著

価二〇〇〇円 千二〇〇〇円

一切眞実の
根拠としての

世界

中山延二著

価二〇〇〇円 千二〇〇〇円

佛性論研究

武邑尚邦著

近刊

聖徳太子の生涯と思想

金治勇著

千 1000
千 160円

親鸞と倫理

遊亀教授著

千 1000
千 160円

千 600

発行所

百

華

苑

京都市下京区堀川通花屋町
振替 京都 25788 番

CONTENTS

On the Religious Consciousness among Women Students	Yūho Terakawa..... 1
On the Quotation of the “ <i>Bodhisattva-sīla sutra</i> ” (菩薩戒經) in the “ <i>Kyōgyōshinshō</i> ”	Ryūmyō Yamazaki.....17
A Study of the Practice of Nembutsu and the Persecution of Buddhism	Muneyuki Koizumi.....28
A Study of the ‘Great Practice’ Theories	Ryūsei Takeda.....34
The Reoccurrence of the Myth of Pure Land in terms of Archetype	Shinya Yasutomi.....44
Jinen (Naturalness)	Kōhan Washio.....54
Concerning the “ <i>Gatha to the Pure Land Dharmakaya</i> ” (浄土法身讚) discovered at Tun-huang.....	Daishun Ueyama.....62
On the Business Management Division of Higashi Honganji in the Modern Age	Akio Tanihata.....72
Genshin’s Concept of Buddha Land	Kōju Hosokawa.....83
The Usage of <i>Kana</i> (the Japanese syllabary) by Shinran as seen in the Original Manuscripts	Tesshin Kadokawa.....93
Amida’s Name (Myōgō) and Dharmakara Bodhisattva as Sambhogakaya	Kōjō Motokawa... 106
What is the Study of Buddhist Evangelization?	Yūtai Ikeda... 111
The Philosophical Significance of the “ <i>Mappōtomyōki</i> ,, (末法灯明記)	Shōjun Bandō... 121

**THE
SHINSHU KENKYU**

JOURNAL
OF
SHINSHU STUDIES

No. 21 December 1976

Published by
SHINSHU RENGO GAKKAI
The Research Association of Shinshu Studies
Kyoto Japan