

ISSN 0288-0911

眞宗研究

眞宗連合學會研究紀要

— 第四十二輯 —

平成 10 年 1 月

眞宗連合學會

真宗研究

第四十二輯

真宗連合学会

真宗研究 第四十二輯 目次

「証文類」所説の還相回向義について……………龍谷大学 殿内 恒（一）

親鸞の来迎観……………本願寺派 武田 晋（一六）

『略論安楽浄土義』の一考察……………京都女子大学 佐々木 恵精（三）

親鸞の値遇感……………大谷大学 安富 信哉（翌）

——『教行信証』総序を中心に——

真宗における宗論の研究……………龍谷大学 深川 宣暢（六）

——浄土宗との評論——

真宗の善知識について……………佛光寺派 渋谷 晃（四）

願証寺の成立……………龍谷大学 中野 和之（七）

——由緒書の比較検討を中心にして——

「和」の字考……………出雲路派 藤 光 永（二四）

△記念講演▽

仏教の人間観……………龍谷大学名誉教授 文学博士 武 邑 尚 邦（三五）

——衆生論考——

学会 彙 報……………（二五）

会 員 異 動……………（一）

「証文類」所説の還相回向義について

殿 内 恒

序

親鸞は、その主著『教行証文類』の中、「証文類」の大部分を還相回向釈にあて、^①還相回向の義を詳細に説示している。そして、その還相回向釈の大部分を占めているのは、曇鸞の『往生論註』（以下、『論註』）からの引文である。^②

親鸞の教義が、曇鸞教学に多くを負って成るものであることはよく知られている。とはいえ、親鸞の還相回向義は、曇鸞のそれとは大きく異なるものとなっている。そもそも『教行証文類』全体の中で、還相回向は往相回向と並ぶ浄土真宗の柱とされているのであり、^③こうした位置づけは『論註』には全く見られないところである。

このような、『論註』所説の義とは異なる親鸞独自の義について考えるとき、一つの手がかりとして注目されるのが、引文に付された独自の訓点である。還相回向釈の引文には、随所に独特な訓点が付され、それらの訓点に従った読みにより独自の義が示されている。すなわち、これら独自の訓点に注意していくことが、親鸞独自の義を窺う上で

不可欠なものと考えられるのである。

小論ではこうした視点から、付された訓点に注意しつつ「証文類」の文を見ていくことで、親鸞が示さんとした還相回向義の特色を窺っていかうとするものである。⁽³⁾

一 真実証の世界

「証文類」にはその全体を通して、浄土往生の果である真実証についての説示がなされている。還相回向釈も、あくまでその真実証の一面をあらわすものとして、「証文類」の中に置かれている。そこでまず、真実証そのものを釈する大証釈の説示から、真実証に見られる特徴的内容を概観しておこう。

大証釈の冒頭には、次のように真実証の体が示されている。

謹頭^リ真実証^{ハスナハテコレ}二者則^リ是利他円満之妙位無上涅槃之極果也。⁽⁴⁾

ここに「真実証」とは「無上涅槃の極果」、すなわちこの上ないさとり涅槃界を意味していることが知られる。このことは続く引文に、「滅度」「大涅槃」「無上菩提」「涅槃処」「一味」「涅槃分」「法性之常樂」「寂靜無為樂」「涅槃城」といった語をもって真実証のありようが示されることにも窺われよう。

また、還相回向釈の説示に関わるものとして、大証釈の中の次の文が注目される。

若人^シ一生^{タヒスレハ}安樂浄土^ニ後時意願^{シテ}下生^ニ三界^ニ教^{セム}中^ニ化^ス衆生^ヲ上捨^テ浄土^ニ命^ヲ随^テ意願^ニ得^テ生^ニ雖^モ三^ニ生^ト三^ニ界^ニ雜^ニ生^ニ火^ノ中^ニ無^ニ上^ニ菩^ニ提^ニ種子畢竟^{シテ}不^レニ^ク朽^ス何^ノ以^ニ故^ヲ以^テ三^ニ經^ニ正^ニ覺^ニ阿^ニ弥^ニ陀^ニ善^ニ住^ニ持^ニ一^ニ故^ヲ。⁽⁵⁾

この文は、浄土における阿弥陀仏の住持力を説示するものであるが、その中には往生後のものが衆生救済のため迷いの世界におもむくことが説示されている。これは証果の益としてある、阿弥陀仏の住持力に支えられた還相の

たらきを示したものと見ることができたらう。また、

或現^ハ神通^ニ而説^ニ法^ヲ、或現^ハ相好^ニ入^ル無余^一⁽⁶⁾

という文も、還相の一面を示したものと見ることができ。このように、真実証に還相のはたらきが含まれていることが、すでに大証釈においても説示されている。

さて、続く還相回向釈の説示であるが、実はこちらにも大証釈に示されていた真実証の特徴的内容を窺うことができる。ここで、そうした真実証についての説示を、還相回向釈の文に見ていくこととしたい。それにあたり、まず見出されるのが、浄土莊嚴の本質についていう次の文である。

何故^シ示^ス現^ニ廣略相入^ニ諸仏菩薩^有三^ニ種法身^一。一者法性法身、二者方便法身、由^ニ法性法身^ニ生方便法身^一、由^ニ方便法身^ニ出^ス法性法身^一。此^レ二法身異而不^ニ可^ニ三分^一、一而不^ニ可^ニ同^一。是故^レ廣略相入^ニ統^ニ以^ニ法名^一⁽⁷⁾

この文は、浄土莊嚴の全てを「方便法身」、その本質にあたる一法句を「法性法身」の語でそれぞれ示し、その両者が不一不異の関係にあることをいうものであるが、ここで注目されるのは、両者がともに「法身」と示されていることである。『論註』では、単に両者が真実の存在として対等の関係にあることを示すため、ともに「法身」の語を用いたものと思われるが、親鸞の引用においては、この「法身」の語にそれ以上の何らかの意味が与えられていると思われるのである。

そのことは、次の引文に付された訓点から窺うことができる。

法身無像而殊形並^レ至^レ韻無言而玄籍弥布冥權無謀而動^レ与事会⁽⁸⁾

この文は本来、九字ずつ三句からなる文であったと見られるが、親鸞はこれを次のように読んでいる。

法身は像なくして形を殊にす、並びに至韻に応ず。言なくして玄籍いよいよ布き、冥權謀なくして動じて事と会す⁽⁹⁾。

ここでは、冒頭の「法身」が全体の主語に置かれ、以下の文全体がその「法身」のありようを示すものとなっている。つまり「法身」に並ぶ主語としてあった「至韻」「冥権」は、ともに「法身」の説明句の中に示されることとなり、その結果、「法身」の語に、より一層の重きが置かれることとなっている。このように、親鸞は浄土そのものを、あくまで「法身」の語で示される本質的な存在としてとらえていたと窺われるのである。これは、真実証を「無上涅槃」と示す、先に見た大証釈の説示に通底しているといえるだろう。

さらに、このことに関連すると思われるものに、次の引文がある。

諸法心成無余境界衆生及器復不得異不一則義分不異同清淨¹¹。

実は、この文は『論註』では次のように示されている。

諸法心成無余境界衆生及器復不得異不一則義分不異同清淨¹²。

ここに「不得異」に続いてある「不得一」の三文字が、親鸞の引用では欠落しているのであり、その結果、訓点の付し方も独自なものとなっている。

まず、『論註』当面の読みを挙げておこう。

諸法は心をもて成ず、余の境界なし。衆生および器、また異なることを得ず、一なることを得ず。一ならざれば則ち義をもて分かつ、異ならざれば同じく清淨なり。¹³

これは、浄土莊嚴のすべてが法蔵願心によるものであることを「心をもて成ず、余の境界なし」と示し、さらに浄土の器世間と衆生世間が不一不異の關係にあることを明快な対句表現をもって示すものである。

しかし、親鸞はこれを次のように読んでいる。

諸法は心をして無余の境界を成ず。衆生および器、また異にして一ならざることを得ず、則ち義をして分かつに異ならず、同じく清淨なり。¹⁴

ここでは、まず冒頭の部分に、「無余の境界」と読むことで浄土が涅槃界である義が加えられ、さらに続く文もこの義を踏まえて読み変えられる。その結果、『論註』ではただ不一不異の関係をいう文であったものが、親鸞の引用の上では、異なることなく「同じく清浄」であることをいう文となっているのである。ここに、真実証がどこまでも一なる清浄世界、すなわち一如の涅槃界とされていることが窺われる。

そしてこの説示内容は、次の、

体唯一如而義分為四是故四行以一正統之。⁽¹⁵⁾

という文の読みにも通じている。これは、四種に分けて示される浄土の菩薩莊嚴功德のすべてが清浄であることを示すものであるが、それを『論註』では、

体はただ一如なれども、義をもて分かちて四となす。この故に四の行、一の正をもて之を統ぶ。⁽¹⁶⁾

と読むことで、『浄土論』にいう「正修行」の「正」の字に四種の行をおさめる形で示すのに対し、親鸞の引用では、体はただ一如にして、義をして分かちて四となす。この故に四の行、一をもて正しく之を統ぬ。⁽¹⁸⁾

と読むことで、「一如」の「一」の字に四種の行をおさめる形で示すのである。ここにもやはり、真実証を一如の涅槃界とする説示の一端を見ることができよう。

このように、「法身」「一如」といった義を強調する形で、還相回向釈にも大証釈と同様、真実証を涅槃界とする説示がなされていると見られるのである。そして、その涅槃界としての真実証の中に、還相のはたらきが示されていることとなる。ではこのことを踏まえつつ、浄土における還相のありようを以下に窺っていくこととする。

二 浄土の還相

還相回向釈では、その大部分において、浄土における菩薩の活動相が説示されている。この節では、そうした菩薩の活動相の説示を通して、還相のありようを窺っていきたい。

まず、菩薩のはたらきが最も端的に示されていると思われる次の文から見ていこう。

菩薩巧方便回向者謂説^レ礼拝等^ハ五種^ノ修行^ハ、所集^一一切功德善根不^レ求^ニ自身住持之樂^ハ、欲^ニ拔^ニ一切衆生苦^ハ故^ニ、作願^{シテ}撰^ニ取^{シテ}一切衆生^ニ共同^ニ生^ニ彼安樂仏国^一。¹⁹

この文には、自身の積んだ功德をもって一切衆生を往生させようとする菩薩の活動相が示されているが、『論註』ではこれが往生前の願生者の上に示されているのに対し、親鸞の引用では浄土における菩薩の還相活動とされているのである。さらに、その訓点によれば、「礼拝等の五種の修行」すなわち五念門の行は、功德の因としてではなく、「巧方便回向」のうちに説かれる具体的内容とされているとも窺われるのであり、ここにも還相のありようの一端を見ることができると思われる。²⁰

そしてこの文に関連して、

凡^ツ積^ニ回向^ノ名義^ヲ謂^テ以^テ三^ニ己^ヲ所集^一一切功德^ニ施^{シテ}与^テ一切衆生^ニ共同^ニ生^ニ彼安樂仏国^一。²¹

と釈されているように、「巧方便回向」とは菩薩の利他活動そのものを示す語とされているのである。

このように浄土における菩薩の還相活動が示されている中、その菩薩のありようについて、浄土の大衆について示された次の文が注目される。

既知三業具足、應知為人天大師堪受化者是誰。是故次觀大衆功德。⁽²²⁾

これは、仏の三業功德に引き続き大衆功德を示すものであるが、そこに付された訓点からは『論註』とは異なる大衆の位置づけが見出される。まず、『論註』では「應」に続く「知」の一字がなく、これを、

既に三業具足して人天の大師たるべきことを知りぬ、化を受くるに堪へたるひとはこれ誰ぞ。この故に次に大衆の功德を觀ず。⁽²³⁾

と読んでいる。ここでは、三業具足した仏の教化を淨土で受けるものとして大衆功德が示されるのであるが、親鸞の引用では次のように読まれている。

既に三業具足したまへるを知りぬ、人天の大師となりて化を受くるに堪へたるひとはこれ誰ぞと知るべし。この故に次に大衆の功德を觀ず。⁽²⁴⁾

この読みに従えば、大衆とは『論註』にあった仏の教化を受ける存在というだけでなく、「人天の大師」と示される存在でもあることとなり、ここでの大衆とは、先に見た衆生を導く還相の菩薩に重なるものとされていることが窺われる。

そしてこうした大衆の位置づけは、菩薩莊嚴功德という中の次の文にも見ることができる。

彼於一切世界無余照諸仏会大衆無余広大無量供養恭敬讚嘆諸仏如来功德。⁽²⁵⁾

『論註』ではこれを、

かれ一切世界において余すことなく、諸仏の会の大衆を照らして余すことなく、廣大無量に諸仏如来の功德を供養し恭敬し讚嘆す。⁽²⁶⁾

と読み、大衆をただ諸仏の会座にあって教化を受ける存在とのみ示しているのに対し、親鸞の引用では、かれ一切の世界において、余なく諸の仏会を照らす。大衆余なく廣大無量にして、諸仏如来の功德を供養し恭敬

し讃嘆す。⁽²⁷⁾

と読むことで、大衆を文の後半の主語、すなわち諸仏を供養する存在と示しているのである。つまり、菩薩莊嚴功德の一部と示されていた諸仏への供養が、親鸞の引用では大衆の上に語られているのであり、ここにもやはり大衆と菩薩とが重なるものとされていることが窺えよう。

このように、還相回向釈の中では浄土の大衆と菩薩が同じ位置づけに説かれているのであるが、その背景として思い起こされるのが、前節に見た真実証の位置づけである。真実証とはどこまでも一如の涅槃界であり、そこでの浄土莊嚴相はその一如の上に開かれた還相の存在なのである。その意味で、大衆、菩薩ともに浄土の莊嚴として同格に置かれることとなるのであるが、この菩薩の位置づけに関して、さらに次の文を見ておきたい。

観彼菩薩有四種正修行功德成就。⁽²⁸⁾

これは、前節の末に引いた菩薩莊嚴功德の文に続く一連のものであるが、親鸞の引用では次のように読まれている。かの菩薩を観するに、四種の正修行功德成就したまへることあり。⁽²⁹⁾

この中、「功德成就」に付された「したまへる」の読み添えに、一如の上になる菩薩存在であることが示されていると窺われる。つまり、この菩薩が実はすでに功德を成就した存在であることが完了の助動詞「り」（連体形「る」）で示され、また、そうした功德を成就した、仏に等しい存在への尊敬の念が補助動詞「たまふ」（連用形「たまへ」）により示されていると見られるのである。

これと同様のことは、次の文にも見出される。

如是菩薩奢摩他毘婆舍那広略修行成就柔軟心。……如是成就巧方便回向。⁽³¹⁾

親鸞の引用では、この文が次のように読まれている。

かくのごときの菩薩は奢摩他・毘婆舍那、広略修行成就して、柔軟心なり。……かくのごときの巧方便回向を成

就したまへり。³²⁾

これが『論註』では次のように読まれている。

かくのごとく菩薩は、奢摩他と毘婆舍那を広略に修行して、柔軟心を成就す。……かくのごとくして巧方便回向を成就す。³³⁾

この『論註』の読みに従えば、菩薩が柔軟心を成就していき、巧方便回向を成就していく過程を示した文ということになる。しかし、親鸞の読みだと「如是」を「かくのごときの」と読み、「修行成就柔軟心」を「修行成就して、柔軟心なり」と読むように、すでに修行成就して柔軟心を得た上になる菩薩のありようを示す文となっているのである。また末尾には前に見た文と同様に「したまへり」が読み添えられており、その結果、この文は全体を通じてやはり一如涅槃のさとりの上に開かれた菩薩のありようを示すものと見ることができるのである。

以上、この節に見てきたように、浄土での菩薩の活動相は、すでに功德を成就して一如のさとりを開いた上にあられたものとされている。そして、その内容は衆生を浄土往生に導く利他活動であって、還相のはたらきとはこのように、あくまで一如の上になる利他のはたらきとして示されているということが出来る。

三 還相回向の義

では、還相回向そのものについての説示を見ていこう。まず、還相回向釈の最初に引かれているのが、次の文である。

出第五門者以^ニ大慈悲^ヲ二觀^{シテ}一切苦惱^ヲ衆生^ヲ示^ス三応化身^ヲ、回^{シテ}入^リ生死^ノ諸煩惱^ノ林^ニ中^ニ遊^{シテ}戲^{シテ}神通^ヲ至^ル三教化地^ニ、以^テ三本願力^ヲ回向^ス二故^ニ。是名^ニ出第五門^ノ。³⁴⁾

これは本来、淨土往生後に穢土に還来する菩薩の自在な利他行の相を示すものであるが、親鸞の引用では、阿弥陀仏の「本願力の回向」、すなわちここでは還相回向の上に、往生後の還相活動がなされしめられることをいう文とされているのであり、そのことは、続く引文である次の文にも説示されている。

還相者生彼土已得奢摩他毘婆舍那方便力成就^一。回入生死稠林教化一切衆生共向^ニ。仏道。若往若還皆為^レ拔衆生渡^四生死海^三。是故言^下。回向為^ニ旨得^ニ成就^ニ。大悲心二故^上。⁽³⁵⁾

ここに往生後の還相は、生死に沈む衆生を救おうとする、阿弥陀仏の「大悲心」による「回向」の上になるものであることが示される。

そして、この「回向」を支えているのが、阿弥陀仏の本願成就の力用である。還相回向釈冒頭の親鸞自釈には、次のように出願がなされている。

言^フ還相回向^ト者^ハ……出^{タリ}於^リ必至補処之願^一。亦名^フ一生補処之願^ト。亦可^キ名^フ還相回向之願^ト也。⁽³⁶⁾

ここで示されるのは第二十二願であるが、第三の願名に「還相回向の願」とあるように、これが還相回向を成り立たせる願とされている。この第二十二願文は『論註』中の文として後に引かれているが、そこにはやはり親鸞独自の訓点が付され、その独特な還相回向義を成り立たせるものとなっている。

ではまず、その第二十二願文をあげておこう。

設我得^ム仏^ヲ他方^ノ仏土諸菩薩衆来^ニ生^{シテ}我國^ニ究竟^{シテ}必至^ニ一生補処^ニ。除^ク其本願自在所化^ノ爲^ニ衆生^ノ故被^ニ弘誓^ノ鎧^ニ積^ニ累^ニ徳本^ニ度^ニ脱^{セシメ}一切^ヲ遊^ニ諸^ノ仏國^ニ修^{シテ}菩薩行^ニ供^ニ養^{シテ}十方諸仏如来^ヲ開^{シテ}恒沙無量衆生^ヲ使^中立^中無上正真之道^上。超^ニ出常倫^ニ諸地之行現前修^{シテ}普賢之徳^ヲ。若不^レ爾^者不^ニ取^ニ正覺^一。⁽³⁷⁾

ここに誓われているのは、基本的には往生後の菩薩が「必ず一生補処に至る」ことであり、それに付随することとして、その菩薩の願によつてはその限りでなく、諸仏の国におもむいて自在に衆生救済の活動を行うことができる

も誓われている。そして、その末にある「超出常倫諸地之行現前修習普賢之徳」の部分は、菩薩の自在な利他活動を証するものとして、一般に、

常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん。

と読まれている。⁽³⁸⁾しかし、この部分が親鸞の引用では、次のように読まれている。

常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。⁽³⁹⁾

ここに、往生後の菩薩は「常倫」に超えすぐれた、つまり通常の菩薩⁽⁴⁰⁾を超越した存在となり、その菩薩においては「諸地の行」が「現前」する形で、つまり各段階の修行相をとりながら、自在な利他活動を修することができると誓われていることになる。つまり、親鸞の引用においては、この第二十二願成就の本願力により、往生後の菩薩はあらゆる修行相を示して自在な衆生救済の活動におもむくことができる、すなわち還相のすがたをとることができる⁽⁴¹⁾とされているのであり、この第二十二願成就の阿弥陀仏のはたらきこそが、往生後のものに還相の利他活動をなさしめる、還相回向そのものとされているのである。⁽⁴¹⁾

ここで、この還相回向について見るにあたり、読み添えの用例に注目しておきたい。親鸞の引用には、漢文にはない「しむ」「たまふ」等の読み添えの語が多く用いられており、ここにもやはり独自の義が示されていると考えられる。⁽⁴²⁾

まず「たまふ」等の敬語の用例について見ると、それらの敬語が主として仏に対して用いられている中、還相の菩薩を主語とする動詞に、中でも「成就す」の語に多く尊敬の補助動詞「たまふ」の語が用いられていることが、特徴的に見出される。そして、助動詞「しむ」は、善巧摂化章以下の還相の菩薩を示す中、その利他活動により衆生が浄土に往生していくことを意味する動詞に用いられていることが、特徴的に見出される。このように、「しむ」「たまふ」等の読み添えも、前節までに見たような、一如涅槃のさとりの上になる還相の利他活動を説示するものとして用

いられていると思われるのである。

ただし、「しむ」については、必ずしもその意味するところが明確でない用例もある。⁽⁴³⁾そこで、このことを踏まえて、いま一度大証釈の文を見てみると、次の親鸞自釈が注目されてくる。

煩惱成就凡夫生死罪濁群萌獲^{ヲレハ}往相回向^ニ心行^ヲ即時入^ニ大乘正定聚之數^{カスニ}住^{スルカ}正定聚^ニ故必至^ニ滅度^ニ。必至^ニ滅度^ニ即是……一如^{ナリ}。然者弥陀如来從^ニ如來生^ニ示現^{シテ}報應化種種身^ヲ也。⁽⁴⁴⁾

これは、往相回向の行信を得た凡夫の真實証を、「滅度」から「一如」までの転釈で示す文であるが、その転釈の結びに、「(一)如」から阿弥陀仏が報身・応身・化身といったさまざまながたを顯現することが説示されている。つまり、ここには阿弥陀仏の具体相が、衆生が往生後に得る真實証である「一如」から顯現した存在、すなわちこれまでに見てきた還相の菩薩に等しい存在と示されていることが窺えるのである。とすると、還相の利他活動をなさしめる還相回向とは、阿弥陀仏の第二十二願成就のはたらきであるとともに、その阿弥陀仏の具体相をも存在せしめるはたらきとされていることになり、そこではもはや阿弥陀仏が回向の主体に限られなくなっているといえよう。

ここでもう一度、還相回向釈冒頭の文を見ておこう。

言^フ還相回向^ト者則是利他教化地^ハ益也。⁽⁴⁵⁾

ここには「還相回向」が「利他教化地の益」と説示されている。この説示を、「証文類」末尾に示された次の文とあわせて考えたい。

証^シ二 大涅槃^ニ願力回向^ニ還相利益顯^ハ利他正意^ヲ也。⁽⁴⁶⁾

この文は、往還結釈と呼ばれる通り、二種回向全体の結びにあたるものであるが、その前半に示された往相回向による「証大涅槃」を受けるかたちで、後半に「還相の利益」が「利他の正意」をあらわすものと示されている。つまり、今引いた二文に共通することとして、「還相」が本質的に「利他」に関わるものとして説かれていることが窺わ

れる。そして、前者の文によれば、「還相」の回向とは「利他教化」というかたちの益を与えるものであり、また後者の文によれば、その「還相」とは「大涅槃」の上になる「利他」の本意をあらわすものということになる。このように還相回向とは、どこまでも一如涅槃のさとりの上になる本質的利他を与えるもので、その利他は教化というかたちをとるものであることが窺われるのである。

以上、この節に見てきたように、還相という自在な利他活動は、第二十二願成就の本願力により与えられるものであると同時に、阿弥陀仏の具体相もそこに含まれるような、一如の上になる本質的利他を意味するものと示されている。つまり還相回向とは、まずもって、一如の上になる利他の活動相が与えられることを示すものなのである。

結

「証文類」所説の真実証は、往相回向により与えられる四法の一であるとともに、還相のはたらきを含むものとして示されている。そしてこのはたらきを与える還相回向は、阿弥陀仏の第二十二願成就の本願力として説示されている。しかしまた、その説示には阿弥陀仏の具体相そのものが還相の一つのありようであることも窺われる。

親鸞は『論註』の文を引きながらも、独自の訓点を付すことで、浄土往生の果が一如法身の涅槃界であることを強調し、その一如の上に浄土莊嚴相をも含めたすべての還相があらわれることを示している。そこでの還相とは、一如に本来そなわった本質的な利他のはたらきを意味するといえるだろう。この、一如の上になる真実の利他が与えられ、はたらきとしてあらわれてくることをいわんとし説示されたもの、それが「証文類」所説の還相回向だったのである。

註(1) 『浄土真宗聖典』(以下、『原典版』)では、「証文類」本文三十六頁のうち、約二十八頁が還相回向釈にあてられている。

(2) 親鸞は「教文類」の冒頭に、「謹案^{ヲスルニ}浄土真宗^ニ有^リ二種回向^ニ。一者^ハ往相^ニ、二者^ハ還相^ニ」(『原典版』一六七頁)と、往相・還相の二種回向をもって浄土真宗の綱格を示している。

(3) なお、「証文類」に見られる親鸞独自の訓点については、かつて拙稿「親鸞聖人の証果論についての一考察―「証文類」の転訓箇所を中心に―」(『行信学報』九)に考察した。小論はその成果に多くを負っている。

(4) 『原典版』三八七頁。

(5) 『原典版』三九〇頁。

(6) 『原典版』三九四頁。

(7) 『原典版』四〇六頁。

(8) 『原典版』四〇四頁。なお、後に書き下し文を挙げる場合は、基本的に訓点を付さない形で漢文を示す。

(9) 曇鸞はこれを、「法身は像なくして殊形並び応ず、至韻は言なくして玄籍弥く布く、冥権謀なくして動じて事と会う」と、同じ内容を反復した三句として示したと思われる。なお、曇鸞の読みは、基本的に『浄土真宗聖典・七祖篇』(以下、『七祖篇』)の下段書き下し文に従う。この文は『七祖篇』一五七頁。

(10) 註(8)に同じ。親鸞の読みは、基本的に『原典版』上段漢文に付された訓点に従う。

(11) 『原典版』四〇八頁。

(12) 『七祖篇』一六一頁。

(13) 前註に同じ。

(14) 註(11)に同じ。

(15) 『原典版』四〇一頁。

(16) 『七祖篇』一五五頁。

(17) この文は、『浄土論』に「四種正修行功德成就」と示された菩薩莊嚴功德について釈している。

(18) 註(15)に同じ。

(19) 『原典版』四一一頁。

(20) この文の「説礼拝等五種修行」の部分について、曇鸞は「説ける礼拝等の五種の修行をもて」(『七祖篇』一六三頁)と、

続く「所集（集むる所の）」にかかる形で読むのに対し、親鸞は「礼拝等の五種の修行を説く」と、「菩薩巧方便回向者（菩薩の巧方便回向とは）」を受ける形で読んでいる。

(21) 『原典版』四一二頁。

(22) 『原典版』四〇〇頁。

(23) 『七祖篇』一五四頁。

(24) 註(22)に同じ。

(25) 『原典版』四〇四頁。

(26) 『七祖篇』一五七頁。

(27) 註(25)に同じ。

(28) 『原典版』四〇一頁。

(29) 註(15)参照。

(30) 註(28)参照。

(31) 『原典版』四一〇頁。

(32) 前註に同じ。

(33) 『七祖篇』一六二―一六三頁。

(34) 『原典版』三九五頁。

(35) 前註に同じ。

(36) 『原典版』三九四―三九五頁。

(37) 『原典版』三九八―三九九頁。

(38) 『七祖篇』一五二頁。

(39) 註(37)に同じ。

(40) 親鸞の引用中、「常倫」の「倫」には「ともがら（トモカラ）」という左訓が付されており、この「常倫」が通常の菩薩を指す語とされていることが窺われる。

(41) ちなみに、親鸞のこの解釈によれば、本来別内容だった一生補処に至ることと自在な利他活動におもむくことが、還相の活動相という共通した位置づけを得ることとなる。

「証文類」所説の還相回向義について

(42)

「証文類」における「しむ」の用例と、「たまふ」等の敬語の用例とをまとめると、次に示す表の通りである。なお()内の数は、還相回向釈における用例数を示す。

・「しむ」の用例

・「たまふ」等、敬語の用例

使・令の訓読	七例(六例)
読み添え	二三例(二二例)
(浄土に)生ぜしむ (衆生に)を(得しむ (仏道に)向かへしむ (浄土に)到らしむ 度脱せしむ 離れしむ 示現せしむ 称せしむ 修せしむ 受用せしむ 嘆息せしむ	八例(八例) 五例(五例) 二例(二例) 一例(なし) 一例(一例) 一例(一例) 一例(一例) 一例(一例) 一例(一例) 一例(一例) 一例(一例) 一例(なし)
合計	三〇例(二七例)

※読み添えの二三例中、一八例が善巧摂化章以下の文。

たまふ…二五例(二三例)	二二例(一二例)
還相摂化	八例(八例)
成就し	一例(二例)
満足し	一例(二例)
憐愍し	一例(二例)
生ぜしめ	一例(二例)
向かへしめ	一例(二例)
仏功德莊嚴	六例(六例)
菩薩功德莊嚴	一例(一例)
願心	二例(二例)
釈迦如来	二例(なし)
弥陀如来	一例(なし)
曇鸞	一例(二例)
まします…八例(七例)	
仏功德莊嚴	三例(三例)
三宝	三例(三例)
阿弥陀仏	一例(なし)
大菩薩	一例(一例)
たてまつる…三例(二例)	
阿弥陀仏	二例(二例)
平等力	一例(なし)

※この他、「のたまふ」については、全三三例の

ほぼすべて、天親の『浄土論』に対するもので

あり、ここには示さなかった。

- (43) 助動詞「しむ」は、基本的には使役の意味を持つが、親鸞の著述においてはこれに限らない用例が多く見出される。そのことについては、安藤光慈氏「親鸞の和讃中の「しむ」の用法に関する問題(1)」「(3)」「『印度学仏教学研究』四一一、四二一二、四三一二」を参照されたい。

- (44) 『原典版』三八七―三八八頁。

- (45) 『原典版』三九四―三九五頁。

- (46) 『原典版』四二二頁。

- (47) このことは、前節に見た五念門を所説の内容とする位置づけに通底するとも思われる。註(20)参照。

- (48) なお、還相の活動を獲信後の衆生が行う利他活動ととらえ、さらにこの活動を還相回向と同一視していく向きもあるが、このような理解は、小論に見てきた一如の上になる本質的利他という還相のありように即するものではない。還相とはどこまでも、往生後にあらわれる真実証の一面としてとらえるべきものと考ええる。

親鸞の来迎観

本願寺派 武 田 晋

はじめに

来迎とは仏・菩薩が修行者の臨終にこの世に来現して仏の世界に引接するのをいうが、特に阿弥陀仏の臨終来迎の思想は、浄土三部經のすべてにわたって説かれ、浄土教の成立と発展に大きな役割を果たした事は言うまでもない。しかし、この臨終の来迎を求めるあり方を親鸞聖人（以下、敬称を略す）は否定されている。『末灯鈔』第一通には、来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに。臨終といふことは、諸行往生のひとにいふべし、いまだ真実の信心をえざるがゆえなり。また十惡・五逆の罪人のはじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときにいふことなり。真実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚の位に住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心の定まるとき往生また定まるなり。来迎の儀則をまたず。

（真聖全二・六五六頁）

と、臨終来迎は自力の行者（真実信心を獲ていない行者）にあり、十惡・五逆の罪人が臨終に初めて善知識にすすめられる時にいう事であると捉えている。であるから、第十八願の信心の行者は、信心定まる時に往生が定まっているの

で、臨終の来迎の儀則を待つ必要がないと示されている。

教学史上においてもこのような受容がなされ、覚如上人は『口伝鈔』（真聖全三・二三頁）に、業事成弁・不体失往生を示し、存覚上人も『浄土真要鈔』（真聖全三・一二七・一四二・一四五頁）に同意の文が散見できる。また、蓮如上人も『御文章』一帖目四通（真聖全三・四〇六頁）に宗祖の意を継承している。

このような展開は、親鸞の本願観が従来の本願観と相違し、特に第十八・十九願を独立した生因願とみる事による。しかし何故、従来法然や法然門下においても受容された臨終来迎を、平生に撰取不捨の利益で往生定まった他力信心の行者は待つ必要がないという捉え方をされたのであろうか。¹⁾また、臨終来迎要期は否定されるが、来迎思想そのものを否定されたのであろうか。そこで、小論では親鸞以前の来迎観を窺いつつ、宗祖がいかに来迎思想を受容されたのかを窺いたいと思う。

来迎思想の起源と展開

阿弥陀仏による臨終来迎の思想は〈無量寿経〉²⁾・〈阿弥陀経〉の両方で説かれ、後代の成立の『観無量寿経』にも詳説されるが、大乘經典では浄土三部経以外にも認められ、他の仏・菩薩による臨終来迎も説かれているから、浄土教だけの教説とは言えない。

藤田宏達氏の諸研究³⁾によると、例えばサンスクリット經典では、『文殊師利発願経』（大正十・八七九頁下）・『普賢菩薩行願讃』（大正十・八八一頁下）には阿弥陀仏の来迎説が説かれ、〈法華経〉⁴⁾の第二十六章には法華の法門を書写する者には臨終に千仏が現われ、死後、弥勒菩薩の住する兜率天に生まれると説く。また、〈華嚴経〉の「賢首品」⁵⁾では臨終見仏は、阿弥陀仏の来迎・弥勒の来迎・来迎のみ示すものだけでも枚挙にいとまがない。しかしながら、い

ずれも浄土教の初期經典が成立した後のものであり、阿弥陀仏による来迎説以前に遡るものではない事が考えられ、大乘仏教において臨終来迎思想が、最も早く顯著な形で説かれるようになったのはやはり阿弥陀仏のそれであると指摘される。⁽⁷⁾ また、『大智度論』（大正二五・一二七頁上）において、臨終来迎に言及して『阿弥陀經』を引証しているのは、この『論』が造られた頃に、すでにこの思想が浄土經典の一つの特色と見なされていた事を示すであらうし、逆に臨終における心の在り方が死後の生界に影響を及ぼすという考え方は、インドにおいては、古くはブラーフマナやウパニシャッド文献⁽⁸⁾に求められる事も従来から指摘されている。

漢訳の浄土三部經を中心とした来迎思想

ここでは浄土經典、特に漢訳の浄土三部經を中心とした来迎思想に注目してみたいが、その来迎については、次の三点からの考察ができれば。一つは、仏の臨終来迎の目的、二つには臨終来迎を受ける者の資格、三つには来迎の形式である。

まず、臨終来迎の目的であるが、古来、臨終現前願・現前導生願・来迎引接願・聖衆来迎願といわれる『無量壽經』の第十九願⁽⁹⁾を梵品に相当する部分を見るならば、

世尊よ、私が覺りを得たとき、もしも諸々の他の世界における諸々の有情であって、無上なる正等覺に対して心を起し、私の名を聞いた後、澄淨なる心をもつて私を隨念するであろう者たち、彼らにとって臨終の時が到来したとき、へ彼らのゝ心が散乱しないために私が比丘僧伽によって囲遶せられ恭敬せられて、へ彼らのゝ前に立たないならば、その限り、私は無上なる正等覺を証得しないであらう。⁽¹¹⁾

と、有情の「心が散乱しないため」に仏が来迎する事がわかるが、有情の死後の浄土への往生については語っていない。

い。これを『無量寿経』の「上輩往生」の文をみると、

此等衆生臨_三寿終時_一、無量寿仏、与_三諸大衆_一、現_三其人前_一。即随_三彼仏_一、往_三生其国_一。

(真聖全一・二四頁)

とあり、『無量寿如来会』の同箇所には「現_三其人前_一、即随_三如来_一、往_三生彼国_一」(真聖全一・二〇三頁)とあり、『阿弥陀経』の玄奘訳にも同様な表現があり、漢訳では臨終に現前した仏が、死後に衆生を導引するという目的が見られる。また、羅什訳の『阿弥陀経』には「是人終時、心不_三顛倒_一」(真聖全一・六九頁)と、玄奘訳には「慈悲加祐、令_三心不乱_一」(大正二・三五〇頁上)とあり、ここには先の有情の「心が散乱しないために」という目的に通ずるものがみられるようであるが、この事は臨終の正念との関係から考察する必要がある。原始經典をみると、重病にかかった時の教説が出家・在家に説かれるが、そこには重病に苦しむ時は、仏陀や高足の弟子に病床まで来てもらって、説法を聞くのが常であり、これは聞法によって、病の苦痛や死の恐怖を克服する為であるとの思想がある。これが衆生にとっては臨終でありながら見仏という思想を生んだと思われるが、もとより見仏は聞法の為であり、とすると臨終の心の在り方・正念という事が再び重要になってこよう。

次に来迎を受ける資格であるが、梵品によるならば、「私の名を聞いた後、澄浄なる心をもつて私を随念するであろう者たち」という事になり、これは他のサンスクリット文でもほぼ同意である。漢訳の場合『大阿弥陀経』には「一心念欲_レ生_三我国_一、昼夜不_三断絶_一」(真聖全一・一三七頁)とあり、『無量寿経』には「至_レ心発願、欲_レ生_三我国_一」(真聖全一・九頁)と、先の仏を念するという「随念」という事から、浄土への往生を願う事と表現されている。よって阿弥陀仏を念する事、ないし浄土往生を願う事が臨終来迎を受ける者の資格といえよう。

最後に来迎の形態であるが、これは臨終の仏の現われ方という点と来世の浄土への導き方という点から考察できる。これらについては浄土教初期の成立である〈無量寿経〉や〈阿弥陀経〉には述べられるところが少なく、後代の『観無量寿経』を中心とした九品往生の教説に詳しく説かれるところである。この教説による影響が中国や日本の浄土教

に影響を及ぼした事はいうまでもない。例えば、三輩往生のうち上輩には、

捨_レ家捨_レ欲、而作_三沙門、発_三菩提心、一向専念_三無量寿仏、修_三諸功德_一

(真聖全一・二四頁)

と、出家者への阿弥陀仏や大衆の臨終来迎が説かれ、中輩は在家で諸善根を積んだ者に化仏が大衆と共に臨終に来迎する事が説かれ、下輩は在家で善根を修する事ができないが、阿弥陀仏を念ずる者に臨終に夢の如く阿弥陀仏が来迎する事が説かれている。行業に違いはあるが、念仏のみは三輩に共通に説かれる。しかし、上輩・中輩が臨終でありながら見仏という形をとるのに対して、下輩は夢中見仏という形となるのが特徴である⁽¹³⁾。次に、『観無量寿経』の九品の教説における来迎であるが、今一々の品についての詳述は紙面の都合で避ける⁽¹⁴⁾。しかし、上品上生の来迎には真仏のほかに無数の化仏来迎があり、直ちに極楽の情景を見、仏や菩薩の説法を聞法して无生忍をえ、授記を得るのに対して、中生・下生では化仏の来迎があり、ともに往生後の蓮華が開く時間的な遅速が述べられており、それによる見仏の時間的遅れもある。このような往生後の様子や来迎の様子との相違は、中品や下品全体に窺え、それにより悟りへの時間的遅速が生じている。このような九品による修因と往生の様子や往生後の得益については『観無量寿経釈』⁽¹⁵⁾に法然も詳しく示している。このようにみると、真仏・化仏という仏身観とも関係するが、上輩ないし上品による真仏の来迎による往生が往生後の得益と関連して理想と思われる。

それでは、この来迎思想を日本浄土教、特に親鸞の師、法然はいかに受容していったのであろうか。

法然における来迎思想

来迎の三つの側面的な問題が日本浄土教ではいかに捉えられたのであろう。日本においては内乱と天災や末法思想により厭離穢土・欣求浄土の浄土信仰が深まったのは平安時代であるが、来迎の要期は文学史上(『平家物語』・『栄華

物語』など）や描写を初めとする芸術史上（来迎図の描写など）においても窺える。このような臨終来迎は救済成立の確証として重視され、臨終の善悪は往生の可否につながると考えられ、臨終の行儀や正念が重視されるようになった。この思想を徹底させたのは源信である。今、紙面の都合で源信を初めとする平安浄土教の詳述は避けるが、親鸞の師である法然においても、この臨終来迎思想を受容している事はいうまでもない。

法然は『無量寿経』の三輩往生について『三部経大意』に次のように捉えている。

次ニ三輩念仏往生ノ文アリ、是ハ通十九ノ臨終現前ノ願成就ノ文也。⁽¹⁶⁾
(昭法全・二九頁)

と述べ、三輩往生は第十九願の臨終現前の願の成就文と捉えている。また、

又本願ニ乃至十念ト立給ヒテ、臨終現前ノ願ニ、大衆囲繞シテ其人前ニ現セムト立給ヘリ。
(昭法全・四五頁)

と述べるように、第十八願の「乃至十念」の利益として第十九願の臨終来迎があると捉えている。しかして、その三輩については、『選択集』第四章「三輩念仏章」の標題には「三輩念仏往生之文」と言われ、『無量寿経』下巻の三輩段の経文は念仏往生の義（三輩に共通して「一向専念無量寿仏」の言葉がある事より）が顕されているものとみる。

ところで、この臨終現前を誓う第十九願に対して、法然には二つの了解が見られる、一つは「第十九ノ願ハ、諸行之人ヲ引入シテ、念仏之願ニ帰セシメムト也」（昭法全・四七〇頁）と述べるように、発菩提心修諸功德の諸行人をも念仏に帰せしめんための誓願とみる見方である。これは法然の十九願観の中では従来の伝統的な解釈と相違し特殊な例であり、親鸞に通ずるものがみうけられる。もう一つは先に示したように、第十八願の念仏者の臨終来迎を誓う誓願であるという意味での第十九願という事である。また、法然の語録全体を通して、第十九願を諸行往生の誓願と独立してみる箇所は少ない。

さて、法然の臨終来迎観は語録に多く散見できるが、多くは同内容であり、『観無量寿経釈』等には形態について詳しく述べられるが、『西方指南抄』所収の『法然聖人御說法事』には来迎の意義について詳しく述べられている。

今、この中心的部分を引用すると、

ソノ来迎引接ノ願トイフハ、スナワチコノ四十八願ノ中ノ第十九願ナリ、人師コレヲ积スルニオホクノ義アリ、マツ臨終正念ノタメニ来迎シタマヘリ、……カツハマタ仏行者ニチカツキタマヒテ、加持護念シタマフカユヘナリ、称讃浄土経ニ、慈悲加祐シテコ、ロヲシテミタラサラシム、ステニ命ヲステオワリテスナワチ往生ヲエ、不退転ニ住スト。阿弥陀仏モロモロノ聖衆トソノマヘニ現セム、コノ人オワラムトキ心顛倒セスシテ、スナワチ阿弥陀仏国土ニ往生ヲエムトケリ、令心不乱と心不顛倒トハ、スナワチ正念ニ住セシムル義ナリ、シカレハ臨終正念ナルカユヘニ来迎シタマフカユヘニ臨終正念ナリトイフ義アキラカナリ……

(昭法全・一六八頁)

とある。このような臨終来迎観に関して次の五点が注目できる。一、臨終引接仏を造る事が好都合だとされた。二、一般には臨終正念によって来迎すると考えられていたが、そうではなく、来迎によって正念に住すると指摘。三、来迎により三種の愛心を減ぼす。四、先達として浄土への道路を示し浄土へ引接する。五、来迎は対治魔事をなすという点である。

まず、第一点に関しては、古来、仏像を造像・作画する場合には、説法講堂の像・池水沐浴の像・菩提樹下成等正覚の像・光明遍照撰取不捨の像などがあるが、来迎引接の仏の造像・作画は往生の行業としては都合のよい機縁をえたことになる。と言うのも、行者にとっては来迎の引接により往生するのであるから、往生浄土を期するものには来迎引接の形像を造像・作画する事が好都合だと述べている。

次に、第二点に関して、一般には「臨終正念之宿願、一期之大要也⁽¹⁷⁾」といわれ、「凡臨終正念者、一期大要也⁽¹⁸⁾」・「夫善惡二報、由⁽¹⁹⁾臨終一念⁽¹⁹⁾」といわれたように、臨終の時の正念により来迎往生する事を願い、臨終の正念が後生の在り方を決定すると思われていた事による⁽²⁰⁾。ところが、法然は『称讃浄土経』と『阿弥陀経』を根拠として、弥陀の

来迎によるがゆえに正念に住すると主張するのである。しかも、このような義は静慮院じようりよくの静照法橋じようしやう（一〇〇三）の考えであるという。静照の『四十八願釈』には「第十九、臨終現前願聖衆来迎」（純淨土宗全書、四卷・五頁）と示されている。この事は次の第三点にも関連する。

第三点の愛心とは、境界・自牖・当生の愛心である。このような臨終時の執着を離れる事が来迎により出来るというのである。これも従来は三愛を離れる事により、つまり正念に住する事により愛心を離れると捉えられていた。例えば、千観（九一八―九八三）の『十願発心記』には「自身ノ過患ヲ厭ヒ、深ク厭離ヲ生シ、恋著セザレハ、此ノ人臨終必ス三愛を起サズ」とあり、自分の力により三愛を制御しようとしていた事を示している。法然はこれに対して『往生淨土用心』（昭法全・五六三頁）に、愛心を起こしたならば、魔縁が便りをえて、正念を乱すので、善知識の力ではこの愛心を消す事が不可能であるから、阿弥陀仏の力によれという。この前後には、臨終に善知識に遇われないと往生が出来ないのではないかという問いに対して、善知識に遇う必要があるのは『観経』でいう下品の三生の者が、往生の心をもちえず、念仏申す事もなかったので、臨終に善知識の勧めにより十念具足して往生するのであって、日頃念仏する衆生には来迎は必ずあるので、三愛をも心配する必要はなく、臨終の死に様を問わないとの事が明かされているのは注目できる。⁽²²⁾ また、臨終行儀をも否定するのである。これは摂取不捨の益を獲るのが平生であり、臨終まで捨てないので、決定往生の信の上に念仏申せば、臨終の正念も一定と領解するからである。⁽²³⁾

次に、第四点の先達として淨土への道路を示し淨土へ引接する事に関しては、来迎仏の造像・造画の上にも見られることであると、法然は『往生伝』の沙門志法しほうの遺偈を引用し、『薬師経』の八菩薩の来迎を例にだし、阿弥陀仏と聖衆の来迎にも現実の世界でも未知の世界を訪れるのに案内人を伴うのと同様であるとするのである。このような来迎理解は御廟の僧正良源（六一二―九八五）の『九品往生義』に「第十九行者命終現前導生願」（浄宗全十五・十八頁）とあるのがそうだと言うのである。

最後に、第五点の来迎は対治魔事をなす事に関して、先の三愛が内から心を乱す事に対して、対治魔事は外からの心を乱すはたらきと捉える事ができる。臨終における来迎があるからこそ、外来の魔事を治して往生の素懷を遂げる事ができるのである。

以上のような理由により仏像を造るならば来迎仏を造るがよろしいという事が『法然上人御説法事』には述べられているが、基本的に法然は念仏者の臨終来迎を認めており、ここには臨終正念によるがゆえに来迎という従来^{（24）}の来迎観とは反対の、他力的側面が多くみられる。しかも平生に信心決定した行者は臨終の来迎・正念も決定しているという捉え方が特徴的といえよう。これはまた、当時一般に思われた来迎観から漢訳經典などの原意に近い来迎観ともいえる。

親鸞における来迎

さて、親鸞が以上のような臨終来迎に対する意味的側面をいかに受容し展開したのであろうか。親鸞において第十九願が第十八願の「乃至十念」と関連したものではなく、法然と相違し、独立した諸行往生の願とみている点は周知の如くである。この点、本願観に大きな相違をみるが、冒頭引用した『末灯鈔』の第一通と同内容の事は法然の語録に多く散見できる。^{（24）}しかし、親鸞にはより独自の来迎理解がみられるようである。冒頭の『末灯鈔』第一通には続いて、自力正念（定散の行者）は臨終まで往生すらも不確かで、来迎往生たのむ必要ありとするが、この「来迎」について『唯信鈔文意』には、

「観音勢至自来迎」といふは、南無阿弥陀仏は智慧の名号なれば、この不可思議の智慧光仏のみなを信受して憶念すれば、観音勢至はかならずかげのかたちにそへるがごとくなり。この無碍光仏は観音とあらはれ勢至としめ

す。……「自来迎」といふは、自はみづからといふ、弥陀、無数の化仏、無数の化観世音・化大勢至等の無量無数の聖衆、みづからつねにときをきらはず、ところをへだてず、眞実信心をえたる人にそひたまひてまもりたまふゆへにみづからとまうすなり。……「来迎」といふは、来は浄土へきたらしむといふ、……また「来」はかへるといふ、かへるといふは、願海にいりぬるによりてかならず大涅槃にいたるを法性のみやこへかへるとまうすなり。……このさとりをうればすなはち大慈大悲きはまりて、生死海にかへりいりてよろづの有情をたすくるを普賢に帰せしむといふなり。この利益におもむくを来といふ、これを法性のみやこへかへるといふなり。「迎」といふは、むかへたまふといふ、まつといふこゝろなり。

（眞聖全二卷・六三二頁）

と、「来迎」という言葉に対する解釈が加えられている。ここでは、いわゆる常来迎の意味が見出せる。この事は護念思想と関連して考察する必要があるが、注目できる事は来迎の「来」の意味として二義を見出している点である。すなわち、衆生を浄土に來たらしめ、法性の都へかえるという意味と法性の都より生死界にかえり（還り）衆生を導くという意味である。「来」を説明をする同様な文が『御消息集』（眞聖全二卷・七一二頁）にもあるが、このような側面は親鸞の還相回向観とも関連してくる事が注目される。親鸞は平生の信心獲得者は、臨終の正念に拘る必要がなく、現生に阿弥陀仏や諸菩薩等が行者に添い護ると述べ、「来迎」のもつ意味的なものが臨終（いわゆる死の瞬間としての臨終）から平生へ転化していると考ええる事ができる。この事は例えば、親鸞自筆の『唯信鈔』の「聞名念我惣迎來」に左訓して「本願名号ヲモテ撰取シムカエ下フトナリ」（眞聖全三卷・七四三頁）と、名号の廻向のはたらきに重ねて理解している点も注目できる。よって法然の来迎観における第二・第四点は、親鸞においては平生の信心獲得の時点での名号のはたらきに転化しているといえよう。

また、対治魔事に関しては、「行巻」に律宗の祖師元照（一〇四八—一一六一）の『観無量寿経疏』（山陰の慶文法師の『正信法門』の引用部分）を引用して次のように述べる。

これら並にこれ禅定修する人、その自力に約してまづ魔種あり、……もし聖の解をなせばみな魔障を被るなりと。……いま所修の念仏三昧に約するに、いまし仏力を憑む。……けだし阿弥陀仏、大慈悲力……あに念仏の人を護持して、臨終のときに至るまで障碍なからしむることあたはざらんや。もし護持をなさずは、すなはち慈悲力なんぞましまさん。もし魔障を除くことあたはずは、智慧力・三昧力・威神力・摧邪力・降魔力、またなんぞましまさんや。……もし念仏して臨終に魔障を被るといへば、光明遍照摂取衆生力、またなんぞましまさんや。

(真聖全二卷・二八頁)

と、私達は本来的に魔障を受けるような心を宿しているので、自力によるならば必ずこの魔障をうける。しかし、念仏三昧につくならばこの魔障は決して起こらない。なぜならば念仏は、まさしく阿弥陀仏の本願力の中で行ぜられているからであると示している。もし臨終まで護持できないのであれば、阿弥陀仏に大慈悲力・光明遍照摂取衆生力がないと言わないといけない。念仏衆生は阿弥陀仏に臨終まで護持され魔障に妨げられる事がないと理解するのである。これは法然の来迎観の第五点に関係してくる。また、親鸞は「行巻」に続いて元照律師の『阿弥陀経義疏』（『阿弥陀経』『心不顛倒』を解釈した部分）を連引され、

正念のなかに、凡人の臨終は識神主なし。善惡の業種発現せざることなし。あるいは惡念……もつばらみな顛倒の因と名づくるにあらずや。前に仏を誦して罪滅し、障除り、淨業内に薰じ、慈光外に摂して、苦を脱れ樂を得ること一刹那のあひだなり。下の文に生を勧む、その利ここにあり。

(真聖全一・三十頁)

と述べられる。凡夫の臨終は心が乱れ顛倒して正念ではいれない。今まで作った善惡の業の種が、この時とばかり現れ、あるいは惡念・邪見を起こして、あるいは愛着の情が生じ、気が狂って惡相に陥ってしまう。これらはすべて顛倒の因と名づけていいのであろうかと問ひ。そのような惡相は、何ら問題はない。つまり、平生に称名念仏を称え、罪を滅し、障りを除いているからで、この凡夫の心の内には、すでに淨業が薰っており、外からは慈悲の光が、この

凡夫を撰取していると示す。凡夫は肉体を有するかぎり、臨終の苦は受けねばならないのであるが、次の瞬間、苦をまぬがれ、楽を得ると示される。念仏者にはこの利益があるので往生を勧めるというのである。つまり、法然の来迎観第三点目の愛心の問題に関して、凡夫は愛心をうける臨終を迎えるが、念仏者は刹那に往生の楽を得ると説くのである。

結　　び

以上、親鸞に到るまでの来迎思想をその起源から窺ってきた。仏菩薩が来迎するのは、本来は衆生の心を乱さない臨終正念に住せしめる為であり、浄土へ導生するためであった。しかも来迎を受ける資格のある者は仏を随念し願生するものであった。しかし、平安時代には一般的に、正念に住するがゆえに臨終来迎ありとし、臨終の正念と臨終の善惡を非常に問題としてきた。この点を法然は本来的な、来迎するがゆえに正念に住するという他力的理解を示した。しかもそこには、五点の来迎の利益（第一点だけは、造像作画に関するもので、親鸞においては本尊観から対比する必要があるかもしれない。）が見出された。しかもこれらの点に関して親鸞は、平生の獲信における名号のはたらきと重ねて意味を見出されている。このように親鸞の来迎観は単に法然との本願観の相違だけではなく、来迎の意図したものの転化が名号撰取を中心として、平生の獲信時の問題として展開していると言えるのではなからうか。よって、自力正念のものは臨終まで往生不定であり、五逆・十惡の者は臨終に善知識のすすめが必要といえよう。

註(1) 臨終来迎という現象と、それらを含む来迎思想（来迎の意図したもの）とは区別すべきものだと思われる。

(2) へはこの經典の諸異本のもとなった種々な原本を総称する経名として使用する。

(3) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』五六六頁を中心として。

- (4) 『正法華経』大正三卷・一八四頁中。『大乘悲分陀利経』大正三卷・二五〇頁上。
- (5) 『六十華嚴』大正九卷・四三七頁中。『八十華嚴』大正十卷・七六頁中。
- (6) 従来浄土經典に先行する經典として『阿閼仏国経』（大正十一卷・七六三頁上）が考えられたが、この經典には臨終の護念という思想はあるものの来迎については触れるところがない。また、『般舟三昧経』における阿弥陀仏に關した箇所（一卷本、大正十三卷・八九九頁上）に臨終来迎説の原型を求める説もあるが、これは定中見仏の立場に留まるもので臨終への関心と結びついたものではない事も指摘されている（藤田宏達『原始浄土思想の研究』五四四頁）。
- (7) 藤田宏達『臨終来迎思想の起源』印度学仏教学研究第十二卷二号・十四頁。
- (8) ウパニシャッドにおける有名な二道説の中の「神道」には、電光からブラフマンに達する際に、電光界に「人間ならざる者」が現われ、その者の導きによってブラフマンに入ることが説かれ、このような特殊なブルシャが死者の靈を導くという観念は来迎の形式の一面に通ずるのではなからうかと指摘されている（藤田宏達『臨終来迎思想の起源』印度学仏教学研究、十二卷二号・二二頁）。
- (9) 『カウシータキ・ウパニシャッド』に來迎説が説かれていると指摘されるものに、望月信亨（『浄土教の起源及発達』七八頁）や中村元（『極楽浄土の觀念のインド学的解明とチベットの變容』印度学仏教学研究、第二号・一三九頁）などがある。
- (10) 宗祖は第十九願をつぎのように呼称される「修諸功德の願（義寂・法位・憬興が呼称）・臨終現前の願（静然の呼称）・現前導生の願（智光・御廟の呼称）・来迎引攝の願（真源・恵心・了慧の呼称）・至心発願の願（宗祖のみの呼称）」。
- (11) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』五七〇頁参照。なお、梵品の第十八願からの引用でもある。
- (12) 『雜阿含』大正二卷・二六六頁下。
- (13) 夢中見仏はサンスクリット本・チベット訳・『無量寿経』・『如来会』と同じで下輩に説かれている。しかし、『大阿弥陀経』・『平等覺経』には三輩全体に、『莊嚴経』では触れられていない。この説は〈無量寿経〉の原初形態において成立したものであるが、臨終見仏とは別の系統から発達したものと指摘される。（藤田宏達『原始浄土思想の研究』五四四頁）尚、夢中見仏は『観無量寿経』には説かれていない。
- (14) 九品の教説自体の受け止め方も中国浄土教では多様であり、この九品と三輩についての開合も異なりを程している。この点については、了恵の『無量寿経鈔』（浄全宗全書、十四卷・一六二頁）にも述べられているが、石井教道『選択集全講』

(二五二頁)には中国浄土教諸師の説を総挙している。

(15) 『昭和新修法然上人全集』(以下「昭法全」と略す)・一六六頁。

(16) この点、親鸞も「この願(第十九願)成就の文は、すなはち三輩の文これなり、『観経』の定散九品の文これなり。」(真聖全二・一四四頁)と述べる。

(17) 『玉葉』治承四年十二月二十九日条。

(18) 『讀仏乗鈔』、永井義憲・清水宥聖編『安居院唱導集』上巻四一五頁。

(19) 湛秀『臨終行儀注記』、純浄土宗全書十五卷・三〇九頁。

(20) 『横川首楞嚴院二十五三昧起請』には「臨終正念、此非三小縁、唯依尋常之功績」(『恵心僧都全集』一卷・三五五頁)とあるように日頃からの善根功德が必要だというが、善根を積んだからと臨終に正念になるとはかぎらない。

(21) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究資料編』一七〇頁。

(22) 親鸞も『末灯鈔』に「善信が身には臨終の善惡をばまふさず」(真聖全二・六六四頁)と述べている。

(23) 昭法全、五九七・六八七頁参照。親鸞は「臨終」を『一念多念文意』には善導の「恒願一切臨終時勝縁勝境悉現前」を解釈するなか「いのちおはらんとときまで」(真聖全二・六〇四頁)と申される。そうすると「臨終」(死に臨む)とは命終(死)までの間、いわゆる平生から命終までの間の一瞬一瞬の平生と理解できる。

(24) 例えば、昭法全・五二一頁など。

『略論安樂浄土義』の一考察

京都女子大学 佐々木 恵 精

一、はじめに

中国において浄土教を大乘仏教思想の根本たる無自性・空の理念のもとに論述した最初の仏教論師として、曇鸞大師（四七六―五六二）が重視されることに異論はないであろう。特に龍樹（一五〇―二五〇頃）の思想を基盤として浄土教を論じたところに曇鸞論師の特異性、重要性がある。曇鸞には諸種の著述があったと伝えられているが、浄土教関係として、その浄土教思想の基本を築かれた著『無量壽經優婆塞三昧念誦經』（以下『論註』と略称）及び『無量壽經』に基づいて阿弥陀仏を詩頌（讃歌）で讃仰する『讃阿弥陀佛偈』（『讃偈』と略称）の二著がまず挙げられる。⁽²⁾さらに小論ながら『略論安樂浄土義』（『略論』と略称⁽³⁾）が、従来から曇鸞の撰述とみなされている。前二著については、曇鸞撰述を疑う余地はないが、後者の『略論』に関しては古くからその撰述の真偽が議論されてきた。⁽⁴⁾近年では、敦煌文書の中に『讃偈』と『略論』とが一連の書（あるいは一部の著述）として残されていたこともあり、⁽⁵⁾『略論』の教義内容の考察をも踏まえてほぼ曇鸞撰述とみなされるようになってきた。⁽⁶⁾しかし、最近、『略論』の論

述の語調や論述内容を吟味しながら、この『略論』を曇鸞の撰述ではないと判定し、曇鸞の没後、道綽（七世紀初、『安樂集』成立）以前の撰述と見る見解が提示⁽⁷⁾されている。『略論』撰述の真偽については、これらの研究にて議論が出し尽くされたかのように見られるが、しかし、『略論』全体の詳細な研究によってさらに明確にされねばならない余地があるであろうと⁽⁸⁾考えられる。『略論』を評価する上で、第一に吟味すべき課題であるが、本拙論においては、論述の直接の主題でないので、ひとまず曇鸞に近い成立（あるいは曇鸞自身の口述か？）⁽⁹⁾とみなし、主題とする論題に移りたい。

二、『略論』の概要と特徴

『略論』は、本拙論の末尾に付表「略論の構成」を示したように、全体が九番の問答（主たる六番問答と副次的な三番問答）で構成される。これは、『無量壽經』に説かれる要義を示すにあたり、覚体たる阿弥陀仏の浄土「安樂土」および浄土往生のあり方について九種の問答でまとめていると見ることが出来る。その点は、『讃偈』が『無量壽經』所説の阿弥陀仏の浄土についてその徳質を佛・菩薩および国土の功德莊嚴全般に互って詩頌で讃歎しているのに対応して、『讃偈』の中で触れ得なかった要義（浄土往生の様態）を問答形式で簡略にまとめているとも見られるであろう。とりわけ、『略論』では、浄土往生について、佛智疑惑を取り上げ、信疑の問題に触れているところにその特異性がある。

浄土往生の様態については、『論註』では上巻末に付された「八番問答」において浄土往生の衆生がいかなるものを示すにあたり、『観無量壽經』に上品上生から下品下生までの九品で示される「九品往生」によって論じられるが、それに対して、本『略論』では、「（大経が三輩のみに分けるに對し、觀經では更にそれぞれを三分して九品と

しているが、『讃偈』が⁽⁸⁾傍へて無量壽經に依りて『讃』を為す⁽⁹⁾が故に、ここ『略論』では『無量壽經』の「三品」によってひとまずこれを論ずると述べてい⁽¹⁰⁾わゆる「三輩往生」の所説に基づいて論述される。このことから、先ず『略論』が『讃偈』に続く著述（あるいは『讃偈』を前提にし基礎にした著述）であるという両著間の関係が窺われるのである。

その論述内容を見ると、『無量壽經』巻下の冒頭部の「三輩往生」および末尾部の「胎化得失」の各段の經文を⁽¹¹⁾重ねることによって、願生者たりとも不了佛智のものは佛智疑惑のために化生（眞実報土の往生）に至らず胎生（疑城胎宮の化土往生）宮殿に五百年留められる）となるという問題を取り上げるのである。すなわち、阿弥陀仏の佛智がいかに不可思議であるかを説き、その佛智を疑惑する問題を説く。その主たる論点は、次のようにまとめられよう。⁽¹²⁾

佛智疑惑は、迷界、相対を超絶した佛智を、迷界・相対界（にある衆生）の立場に立つて判断するところに起こるものであって、佛智がいかに人智を超え、相対を絶しているか、を、疑惑の内容とその対治とによって詳細・具体的に示している。

この、佛智疑惑と、その対治たる五智すなわち「胎化得失」の段の不了佛智以下の五句「佛智・不思議智・不可称智・大乘廣智・無等無倫最上勝智」を説く中に、多くの、そして意味深い譬喩を用いているのである。その主要なのは、『論註』に使用された譬喩とその用法を同じくする。本拙論では、『略論』に見る譬喩（または譬喩譚）に注目したい。詳論は別の機会として、ここには『略論』独自の譬喩譚と見られる一例を取り上げてその特徴と意義を明らかにすることとしよう。

三、譬喩活用の意義

譬喩あるいは譬喩譚の使用は、インドでも古代以来重視され、数多く残されている点で著しいものがある。特に仏教史上には釈尊時代以来大きな役割を果たしている。すでに紹介したように、⁽¹⁴⁾『論註』にも多くの、そして独特の譬喩あるいは譬喩譚が用いられている。それらは、①インド以来仏教内で使用されている譬喩（主に『大智度論』『維摩經』『大般涅槃經』などに見えるもの）、他にも多くの典拠が知られる⁽¹⁵⁾、②中国伝承のもの（中国固有の故事あるいは道教関係などの典籍によるもの）、③『論註』独自のものなど、多種多様に互る。インド伝来の譬喩は、主に中觀論書の用法を受け継いでいるといえる。中国伝承のものについては、当時の中国に流布していた故事などを用いており、当時の周囲の人々に端的に真実を伝えようとする曇鸞の心に触れる思いがするが、今となってはその意味が解明し切れないものも多い。⁽¹⁶⁾本『略論』にも、ほぼ二十三種の譬喩（喩例、譬喩譚）が数えられ、その中で八種は『論註』に用いられる同種の喩が使用されているのである。

前述のように、『略論』においては、佛智疑惑を取り上げて浄土往生の行たる念仏が修せられることの真实性・虚偽性を厳しく問いたすところに、論の主題があると見られるが、そこにはまた、著者の内面に厳しく求める宗教的態度がありありと窺われるところでもある。譬喩の使用もまた、この論述部分に、多くの、そして深い内容を持った喩が見受けられるのである。

四、『略論』末尾の譬喩を取り上げて

本拙論では、その中でも注目すべき譬喩として『略論』最後の第九問答に「十念相統」を取り上げ、十念相統の樣態を論ずるのに用いられている譬喩譚「賊に追われて河を渡ろうとする人」を取り上げる。浄土教伝承の中で類似の譬喩譚を見ると、これより一世紀余後になるが、善導大師（六一三—六八一）が『散善義』に、信心の行者の姿を顯す譬喩として示した「二河譬」⁽¹⁷⁾が名高い。この『略論』の「河を渡ろうとする譬喩」が、その本據になったであろうとも想定されている。しかし、『略論』の譬喩は「二河譬」とは異なった目的を持ち、インド伝来の類話を辿っても独自の使用例とみなされる側面を持っている。以下に、その譬喩内容、その起源、譬喩の目的（著者が何を意図しているか）を順次論述することとする。

(1) 譬喩の内容

『略論』第九問答の「河を渡ろうとする譬喩」は、次のように述べられている。（敦煌本、その他で相当の異動があるが、適宜異本を採用する。異本は、敦煌とその他として主要のものを○内にあげる。送りがなは、便宜上現代仮名遣いとした）

問いて曰わく、下輩生の中に十念相統して便ち往生を得と云えり。云何なるかを名づけて「十念相統」と為すや。答えて曰わく、譬えば、人有りて空曠にして過^{はな}なる処にして怨賊に値遇するに、刃（敦煌）白を抜き勇を奮いて直ちに來たりて殺さんと欲す（敦煌）取。其の人勁走して（敦煌）到走一河を渡るべきを視る、「もし河を渡ることを得ば首領全かるべし。」爾の時、但（敦煌ナシ）河を渡る方便を念ず、「我れ岸（他）河岸に至れば衣を着して渡るとやせん、衣を脱ぎて渡るとやせん。もし衣を着して泗^{およ}がば（泗〓他）納」恐らくは過ぐることを

を得ざらん、もし衣を脱ぎて泓^{わよ}がんにほは恐らくは暇を得ること無けん。」但此の念のみ有りて更に他縁無し、一^{もつぱ}ら何^{いか}にして当に河を渡るべきやと念わん、即ち是れ一念なり。かくの如く十念（十念^{ナシ}）〔他^{ナシ}〕して余心雑えざるを（余^{ナシ}）〔他^{ナシ}〕名づけて十念相続と為すが如し。行者も亦爾かり。阿弥陀佛を念ずるに、彼の渡るを念ずるが如くにして、十念を選すべし。若しくは佛の名字を念じ、若しくは佛の相好を念じ、若しくは佛の光明を念じ、若しくは佛の神力を念じ、若しくは佛の功德を念じ、若しくは佛の智慧を念じ、若しくは佛の本願を念じて、他心間雑無く心心相次いで乃至十念するを名づけて十念相続と為す。

この喩は、賊に追われて河に出くわした者が襲い殺される恐れからひたすらに河を渡り逃れようとする、その一途な、純粹な思いが、すなわち「余心間雑無き」心（憶念）の相続であり、この傾注の心が「十念相続」であるというのであって、「河を渡ること傾注する心」によって「余心間雑なくひたすらに阿弥陀仏を念ずる心（念仏）」を譬喩している。しかも、「念」の内容は、「（阿弥陀佛を念ずるに）若しくは佛の名字を念じ、若しくは佛の相好を念じ、若しくは佛の光明を念じ、若しくは佛の神力を念じ、若しくは佛の功德を念じ、若しくは佛の智慧を念じ、若しくは佛の本願を念ずる」と説明しているのである。すなわち、仏に（すなわち仏名、仏力、仏徳、仏智、仏願などに）心を傾注することを意味しているのである。

前述の『論註』八番問答に対比してみると、『論註』では、八番問答の内、第七に「一念とは幾ばくの時か」という問いを設け、「ここでいう念は、六十刹那を一念とするような時節の意味でない」と答えて「ただ阿弥陀仏を憶念することである」とする。そして「心に他想なく十念相続する」ものであるとする。また第六の問答に『業道經』の「業道は秤のように重を先に牽く」という所説によって長年蓄積した業の重みと（短時の）十念の重みとの輕重を問いに起こして「十念の重みが、五逆十惡の繋業よりはるかに重い」を示す、いわゆる「三在釈」を示す内、第三「決定」に「十念とは、無後心無間心に依止して生ず」（従つて決定的なものであるから、間雑ある心から生ずる繋業より力強い）と示

す。『略論』は、この『論註』の所説に相応しているといえるであろう。あるいは、『論註』三在釈の「決定」には、彼の造罪人は有後心有間心に依止して生ず。此の十念は無後心無間心に依止して生ず。

とのみ示されているが、それに対して、『略論』では、この第九問答を付加して念仏往生の様態、十念相続の様態（その重み）をこの譬喩によって、より明確、より具体的に説示していると窺うことが出来るであろう。従って、この「河を渡ろうとする譬喩」は、ほかの雑念なく専心に念を傾注するという点にその譬喩表現の主たる意味があるといえるであろう。後に善導が示した「二河譬」では、盜賊等に追われて水火の二河に直面した旅人の心という点では、この『略論』の譬喩と同様の趣旨（ひたすらに専一の心で河を渡ろうとする）を有するが、水火の二河の中間にある四、五寸の白道を歩み行こうとするという部分（西岸、東岸から励ましの声があり、それらを絶対のたよりとして歩む等）が、『略論』には全く述べられない。その点で、「二河譬」は、その本據として『略論』の譬喩に示唆を得ているであろうともいえようが、そのように見るとしても、基本的に譬喩する趣旨が変異していると考えられる。『略論』では、賊に追われる人（衆生、念仏の行者）の心的様態（間難なき心、専心に傾注する心）のみに焦点を絞っているのである。そしてまた、そこに、この十念相続すなわち「間難なき純粹な心」を通して、疑惑が消される道がある、疑惑を払拭する力が生まれてくるという論旨が窺えるのである。

（2）譬喩の典拠について

『略論』の、この「河を渡ろうとする譬喩」の典拠を求めてみると、その主たるものは「二河譬」の本拠として、すでに先哲が想定しておられる典拠の一つと重⁽¹⁸⁾な⁽¹⁹⁾って来るが、そのモチーフが近似している譬喩に、パーリ仏典以来良く知られているものがある。その最も近接する譬喩譚として、『相應部經典』卷四の第一九七「毒蛇品」が挙げられよう。漢訳では『雜阿含經』卷四三の第一一七二話となっている同話が収められ、また『大般涅槃經』（四〇卷本

では卷二三）にも、この「毒蛇品」とほぼ完全に一致する文面で同話が収録されている。⁽¹⁹⁾『略論』の喩が、これらに依っていると想定できるならば、『略論』著者は、その時代背景や他の譬喩の典拠などを勘案して、直接には『大般涅槃經』に依ったと考えるのが妥当であろう。しかし、ここでは、その原話と見られる『相応部』の「毒蛇品」によってこれを概観してみよう。抄訳にてその文面を窺おう。

このように私は聞いた。……たとえば、毒の猛烈な四匹の毒蛇がいる、そこへ死を恐れ生きることを欲し、苦を厭い楽を欲する一人の男が来る。人々が彼に云う「君は時に応じてこの毒蛇の世話をしなければならぬ。これらの蛇は、ときに怒りを発し君を害することがある、その時、死に直面するか、または死ぬほどの苦を受けるだろう。君は自分の為すべきことを為しなさい。」と。男は、毒蛇を恐れて、逃げ去ろうとする。その背後から、人々は「君、五人の殺人鬼のような怨敵が追っているのを奪おうとしている、自分の為すべきことを為しなさい。」という。彼は、これら四匹の毒蛇を恐れ、五人の怨敵を恐れてほかへ逃げ去ろうとする、すると、人々は、「君、第六の刃をかざして殺人鬼が背後から追っている、君の為すべきことを為しなさい」という。彼は、（それらを恐れ、逃げようとして……）空虚になった村落に入る、住民もいない、空っぽの村で、空の器を手にとろうとする。その男に、人々は言う、「この村を破壊した盗賊が戻ってくる。君は、自分の為すべきことを為しなさい」と。……（以上の出会った種々のものを恐れて）逃げ出して、彼は、大きな河に出る。向こう岸を眺めて、そこが安全で恐れなきことがわかって、船もなく橋もない。そこで男は思う「こちら側は危険で恐ろしい、向こう岸は安全で、無事なところだが、船も橋もない。私は、自分で、草木枝葉を集めて筏を組み、その筏を自分の手足で漕いで向こう岸へ渡ろう」と。かくして、男は、筏を組んで安全に向こう岸に渡った。……（以下に、それぞれの譬喩する事象と譬喩される意味との対応関係を順次説明して説法とする――「四匹の毒蛇」とは、四つの構成元素である、……「河」とは、「輪廻界での煩惱などの」大きな流れである……「向こう岸」とは、

涅槃界、「筏」とは、仏道（八正道）である……というように。」

|| 私訳（要約のみ）||

この譬喩譚は、輪廻界の苦の姿（迷いの現実）を毒蛇、殺戮者などに追われ空虚の村落に迷い込むなどによって喩えている。五蘊からなる身体を持ちそれに縛られ、欲望、煩惱に束縛されている苦の姿を譬喩するのである。そして河を渡ろうとして、筏を組んでなんとか渡りきるといふ喩は、苦界（迷界）なる此岸を離れて安樂なる彼岸（涅槃）に向かう——涅槃を願い、仏道の実践として八正道（|| 筏を組んで筏で渡る努力 || を実践して涅槃（|| 彼岸 ||）に向かい、涅槃に到る————ということの意味している。仏道全体、仏教のあり方全体をこの譬喩譚によって示し、その譬喩される意味それぞれの対応関係を説くことによって、釈尊は説法するのである。このような譬喩の用法は原始經典以来諸処に類話が残されている。このような、譬喩譚を示し、その中での対応関係を説くというのが、釈尊説法の特徴の一つであり、卓越した説法のあり方であったといえるであろう。

同類の喩として、例えば、『中部經典』（パーリ聖典では、卷一、一三四～五ページ）の例があり、漢訳には同話が『増一阿含經』卷三八第五話⁽²⁰⁾となって収録されている。そこでは、河を渡り終えた男が、「筏は、私に有益だった、今後も大事にしよう」と、彼岸に達した後も、いつまでも筏を保持し続ける、という物語が続いていて、それを釈尊は「必要なくなった後まで保持しようとするのは欲望であり執着である、彼岸にいたって不必要になれば放棄すべし、すべてのものに執着してはならない」と執着心の完全な離脱を説法する。従って、この譬喩譚は、欲望、執着を離れるべしとの説法にその主旨が変容している例となる。

『略論』の喩についても、譬喩される個々の意味の対応を分析すれば、怨賊など襲い来るものは、輪廻界の苦の姿であり、河を渡るのは、涅槃界に至ることであり……と理解できるのであるが、しかしながら、譬喩の主たる意図は「毒蛇品」などのそれと異なっているといえるであろう。河岸に至っていかにして河を渡るか、（何とかして河を渡らねば）と「渡る」ことに全身全霊傾注しているという姿を譬喩の主旨としているのである。……巧みに譬喩を変容

し、活用しているといえるであろう。

(3) 十念の内容と称名

ただ、この中に、「念」の内容(対象)を示して「名字を念ずる」を第一に挙げることに、また、譬喩譚に続いて「十念相統」といっても凡夫の心にとっては難中の難であると示すこと、さらに「従って臨終にあたっては、五人、三人と同僚集まって言葉をかけ、阿弥陀仏の名号を称して安樂に往生するように願って(願生の心をもって)、声声に相次いで「十念相統」を成さしめるべし」と示すこと、などの論述が示されている。佛智疑惑を論ずる中に、佛智不思議なるが故にその不可思議なる佛力、佛願に依拠して「十念相統」の真实性(浄土往生の真的働きとなる)たることを示す論述と共に、ここに、念仏往生の本質を示そうとするものを窺うことが出来る。親鸞のような徹底した他力信心の論旨は、『略論』の文面上にはあらわれていない。しかし、その後の浄土教相伝において、「称名念仏」が重視され、さらに「他力信心」に徹する道が示されるに至る源泉が、ここに窺われるのである。

付表

〔略論の構成〕

一、浄土(安樂国)について(『大経』上)

(問答の対応) (喩数)

浄土||三界不摂

第一問答

(成仏の因を述べ、その果たる浄土を三界不摂とす)

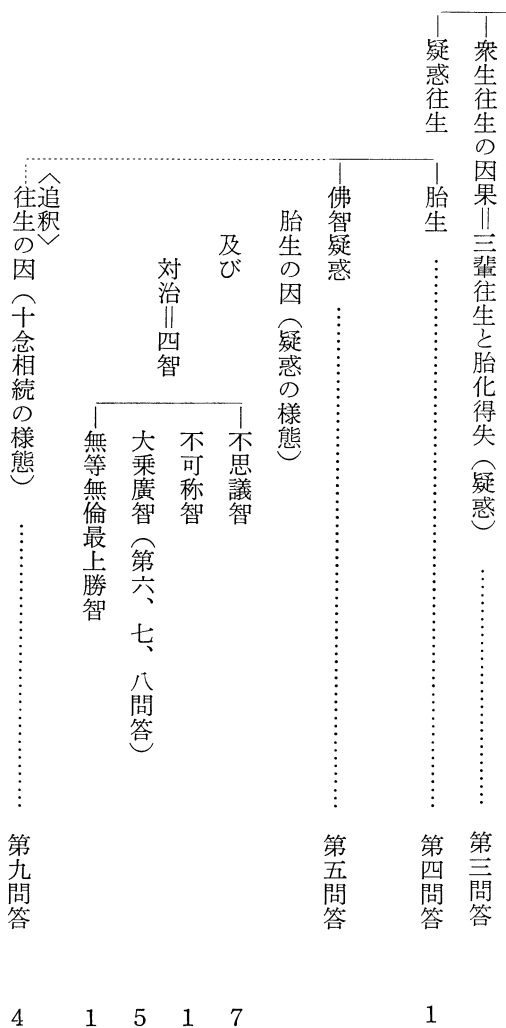
浄土の莊嚴||二種清浄・二十九種莊嚴

第二問答

4

(浄土莊嚴の略説・列記)

二、衆生往生について（『大經』下）



註(1) 『統高僧伝』第六（「大正新脩大藏經」（以下「大正藏」）卷五〇（目錄二〇六〇）、四七〇頁下）など。なお、『浄土仏教の思想へ曇鸞・道綽』（一九九五年、講談社）三四頁以下（担当著者＝藤堂恭俊）を参照。

(2) 「大正藏」卷四〇、（一八一九）『無量寿経優婆塞提舍願生偈註』及び、卷四七、（一九七八）『讃阿彌陀佛偈』、『真宗聖教全書』（以下、『全書』）卷一では、それぞれ二七九—三四九頁及び、三五〇—三六六頁に所収。

(3) 「大正藏」卷四七、（一九五七）『略論安樂浄土義』、『全書』卷一には三六七—三七五頁に所収。

(4) 矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』（昭和八年、東京・岩波書店）、一三四—一三八頁、前掲『浄土仏教の思想四』などに、享保年間の頃の靈空の説以来の諸論説を挙げる。

(5) 敦煌文書＝スタン本（S. 2223）及び龍谷大学所蔵に残存する。『鳴沙余韻』影印にて所収。この敦煌出土の文書では、

その末尾に「讚阿弥陀佛並論上卷」とあり、書写の年代は「景雲二年」（西暦七二一年）と記されている。

- (6) 浅野教信『略論安楽浄土義における教義の一考察』（『真宗学』27・28合併号、一九六二年）、幡谷明『曇鸞教学序説』（『大谷大学研究年報』第一七号、一九六四年）、その他。

- (7) 岡亮二『曇鸞教学における十念の一考察』（『印度学仏教学研究』（以下、『印仏研』）第一三卷一号、昭和四〇年）、同『略論安楽浄土義の一考察——十念思想を中心として』（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第五集、一九六六年）、同『略論安楽浄土義の一考察——曇鸞撰述説をめぐりて』（『宗学院論集』第三十八号、昭和四十二年）。

- (8) 前注に挙げる諸論文にて曇鸞偽撰が論じられるが、敦煌文書では、形式上でも『讚偈』と『略論』とが関連の一書のごとくにされる点（注(5)）、しかも「……上卷」とされている問題が残っていること、また、内容面でも両著が密接な関係を有する点については、諸氏の認めるところで、『讚偈』『略論』の関係を明らかにすべきであろう。さらに、これら両著について、『論註』との関係（成立時期、論述内容とも）をも踏まえ、今後のさらなる検討が求められる。

- (9) 確かに『論註』と『略論』とに、論述の語調の相違が感じられるが、『讚偈』と『略論』とに密接な関係があること（注(5)）(6)に示すように。前掲註(6)の浅野論文などに示される）や相違も認められること（『略論』に疑惑往生を取り上げるに對し『讚偈』には取り上げられていない）をどのように解釈するかの問題があるであろう。

- (10) 『全書』卷一、三六九頁（二四行）「無量壽經中、唯有三輩、上中下。無量壽觀經中一品中、又分為上中下、三三九、合為九品。今依傍無量壽經為讚。且拋此經三品之論之」。

- (11) 『全書』卷一、二四—二五頁（三輩往生）、四二—四四頁（胎化得失）。『略論』では、「胎化得失」の段に示される「疑惑有るものは胎生となる」との經文を、「三輩往生」の段の中・下輩の文それぞれに付加して、「中輩、下輩となると」疑惑によって胎生となり、五百年の間佛に見えることなく留められる」という疑惑往生を示す。初期無量壽經と見られる「具訳」「漢訳」には、文言は全く異なるが、中輩、下輩の段に、この疑惑往生（胎生）の説明が付けられている。この、三輩往生に関する『略論』の論述は、この「魏訳」（『無量壽經』）が「具訳」「漢訳」の内容を承けて、（三輩段に疑惑記述を入れてはいないが）三輩の次第（優劣）を示しているのとよく符合しているといえよう。

- (12) 幡谷明『曇鸞教学の研究——親鸞教学の思想的基盤——』（一九八九年、京都・同朋舎出版）、五一—五三頁に、その内容が概説される。

- (13) 『全書』卷一、四三頁（六行以下）「有衆生、以疑惑心、……不了佛智・不思議智・不可稱智・大乘廣智・無等無倫最上勝智、於此諸智疑惑不信、然信罪福、修習善本、……生彼宮殿、壽五百歲、不見佛、……」。

- (14) 拙論「曇鸞著述における譬喩」(『真宗研究第三十八号』京都、平成五年)。
- (15) 幡谷明「曇鸞教学の研究―親鸞教学の思想的基盤―〈資料編〉」(一九八九年、京都)に『論註』に用いられる譬喩の典拠、出典が詳細に挙げられている。
- (16) 吉田隆英「禁呪と木瓜―『論註』所引外典考―」(『曇鸞の世界―往生論註の基礎的研究―』一九九六年、京都・永田文昌堂)所収)その他、仏教典籍以外からの譬喩についてその典拠、意味を求める論究がなされつつある。
- (17) 『全書』巻一、三三九―三四一頁。
- (18) 良忠著『散善義伝通記』に、『涅槃經』『大智度論』に依るとして「二河譬」の本拠を挙げて以来、諸氏によって同様の指摘がなされている。
- (19) 先哲は、この『涅槃經』を挙げ、『略論』の著者もこれに依ったと見られるであろうが、その元は、『相應部經典』の「毒蛇品」その漢訳『雜阿含經』第一一七二であると考えられる。同種の譬喩譚は、『中部經典』巻一、第二三「蛇喩經」(漢訳は『増一阿含經』卷三八(五))にも見られる(註(18)参照)。
- Samyutta Nikaya* IV, 172, 17-175, 24: Asvivo (『南伝大蔵經』卷一五所収) 〓『雜阿含經』卷四三(『大正藏』卷二九九) 〓三二三頁中より以下) 〓『大般涅槃經』卷二三(『大正藏』卷一二(三七四)、四九九頁上より以下)。
- (20) *Mañjima Nikaya* I, 134, 30-139, 26: Alagaddūpamasuttaṃ (『南伝大蔵經』卷九所収) 〓『増一阿含經』卷三八(『大正藏』卷二(一二五)、七五九頁下より以下)。なお、求那跋陀羅訳の『寶頭盧突羅闍為優陀延王說法經』の末尾に、白黒二鼠の喩が説かれる。これも同様の趣旨・用法の譬喩譚である(『大正藏』卷三二(一六九〇)、七八七頁上―中)。
- (21) 『全書』巻一、三七五頁二―三行「一往言十念相統、以若不難、然凡夫心猶野馬、識劇猿猴、馳騁六塵無暫停息。……」。
- (22) 同四一六行「若使刀風一至、百苦轉身、習不在懷念何可辨。又宜同志五三共結言要、垂命終時、迭相開曉為稱阿彌陀佛名號、願生安樂、聲聲相次使成十念也。……」前註の論述部とともに、『略論』第九問答全体の論点についてはさらに論ずべきところであるが、別の機会に期したい。

親鸞の値遇感

——『教行信証』総序を中心に——

大谷大学 安 富 信 哉

一

「親鸞の値遇感」と題して、親鸞の出会いの意識がどのようなものであったか、『教行信証』総序を中心に、その一端について尋ねてみたいと思う。私たちは日常生活の中でしばしば出会いを経験する。その出会いには様々なレヴェルがあるが、親鸞は、その著作の中で一般的な人間関係における出会いについてはほとんど言及することはない。ただ宗教的人格とか宗教的真理との出会い、すなわち真理的關係における出会いについて語るのみである。その親鸞の生涯における決定的な出会いを示すものとして、法然との出会いがしばしば注意される。比叡山を降りた親鸞は、二十九歳のとき、生死を出づべき道を求めて、吉水の禪房に法然を訪ねるが、これについて、のちに親鸞の妻となった恵信は、

山を出でゝ、六角堂に百日籠らせ給て、後世を祈らせ給けるに、九十五日の暁、聖徳太子の文を結びて、示現にあづからせ給て候ければ、やがてその暁いでさせ給て、後世の助からんずる縁にあいまいらせんと、たづねまい

らせて、法然上人にあいまいらせて、又六角堂に百日籠らせ給いて候けるやうに、又百か日、降るにも照るにも、如何なる大ふにも、まいりてありしに……『恵信尼消息』第五通、傍点引用者）

と語っている。⁽¹⁾ 親鸞は、法然に「あいまいらせ」ることを経て、念仏門に帰する。その出会いは、親鸞にとって、

たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう。『歎異抄』第二章）

という告白が象徴的に示すように、その生涯における決定的な意味を有するものであった。法然というひとりの宗教的人格との出会いは、さらに宗教的真理との出会いにつらなってゆくことになる。

このような親鸞における宗教的人格あるいは宗教的真理との出会いを、端的に示しているものとして想起されるのは、『教行信証』三序である。いわゆる三序という呼称が適当であるかどうかということは別として、総序（序分）、別序（信巻序）、後序（流通分、巻末の跋文）の文章を読み、とくに印象ぶかく思うのは、ここに一貫して遇教の感激が語られていることである。この師教との出会いの感動こそ、親鸞における教学的営為の始点ではないだろうか。あるいは教学の故郷ということはできないだろうか。

宗教的真理に出会った事実を、親鸞は、三序において、自らの名を挙げ、あたかも事柄のひとつひとつを確かめるように告白する。『教行信証』の本文中で親鸞が実名を挙げるのは五回であるが、そのうち三回の名告りは三序にみられる。親鸞はまず、

爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしい哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈に、遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり。（総序）

と、三国の七祖との出会いについて述べ、そして次いで、

爰に愚禿釈の親鸞、諸仏如来の真説に信順して、論家・釈家の宗義を披閱す。広く三經の光沢を蒙りて、特に一

心の華文を開く、且らく疑問を至して遂に明証を出だす。（別序）

と、曇鸞・善導二師との出会いに言及する。さらに「誠に知りぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して」（信巻末）と悲歎して述懐し、また「是を以って愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依って」（化身土巻本）と三願転入の事実を告白する。そして最後に、

然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の暦、雜行を棄てて、本願に帰す。元久乙の丑の歳、恩恕を蒙ぶりて『選択』を書しき。（後序）

と、吉水の法然との出会いについて、具体的な年号と日付をもって言及し、本書を閉じる。以上のように、親鸞は、法然という宗教的人格との直接的出会いを経て、宗教的真理との出会いに至っているのであるが、その出会いは、たんなる出来事としてあったのではなく、その全存在を揺がすような感動を伴ってあったのである。

その出会いの感動を告白することばとして、本稿でとくに取り上げてみたいのは、『教行信証』総序のなかのことばである。総序の意味内容については従来様々な科文と解釈が呈示されてきた。存覚は、『教行信証』の最も古い註釈書である『六要鈔』において、総序の全体を五節に分科している。それ以後の宗学者の総序科文は多様であるが、大きくみれば総序は、「竊かに以みれば、難思の弘誓は」から「専はら斯の行に奉へ、唯斯の信を崇めよ」までの前半部と「噫、弘誓の強縁多生にも値ひ匡く」から「斯を以て聞く所を慶び、獲る所を嘆ずるなりと矣」までの後半部とに分段できる。曾我量深は、その総序の講義である『行信の道——教行信証総序講読』（曾我量深選集第七巻所収）において、前半部を第一大段と呼び、『教行信証』一部の大綱を示すものとし、後半部の第二大段は、遇法の感銘を述べたものとする見方を提示している。曾我師の指摘するように、総序において、出会いの感動は、この第二大段に表明されているとみることができ。

二

総序の第二大段において、親鸞は出会いについて、ふたつの節で語っている。第一節では、

噫、弘誓の強縁多生にも値まうひ亘く、真実の淨信億劫にも獲まひし。

というように、「値」という字を当てる。また第二節では、

西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈に、遇あひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり。というように、「遇」という字を当てる。すなわち親鸞において、出会いには、「値」・「遇」の両字によって表現されるのである。親鸞は、値に対しても遇に対しても、それぞれ「あふ」のほかに、しばしば「まうあふ」という送り仮名をつける。また漢字以外でも、「往相還相の回向に、まうあはぬ身と」（『正像末和讃』）、「本願力を観するにまうあふてむなしく」（『一念多念文意』）、「いま大願業力にまうあふことをえたり」（『唯信鈔文意』）とする用例がみられる。「まうあふ」とはどのような意味のことばであろうか。国語学者に伺ったところでは、「まうあふ」という和語は、もとは「まるあふ」で、それが「う」音便になって、「まうあふ」となったものである。「まう」とは「参う」である。この「まう」が「あふ」の前につくと「まいあふ」となり、後につくと「あひまいらす」（『惠信尼消息』）となる。いずれも鎌倉時代に現われた語法らしい。

元来、漢語では「あう」という事柄について様々な字が当てられている。

アフ義、逢・遇・遭・値・合の別。逢は其時節にあふこと。遇はフト途中に出あひ、又約束を定めずに対面すること。タマサカの意あり。また接待遇合のことに用ふ。遭は遇也。ベツタリと行きあふ也。値は直をアフと訓むと同じ。アタルこと。其処へ恰度出あひアタル也。合は上の諸字と異り、吻合・符合・和合・合同・配合・会

合・聚合といふ通り同じ様に合はせあふこと。

このように出合いを示す漢字は多様であるが、この中で親鸞が「値」と「遇」の二字をもっぱら用いることは前に述べた通りである。私は、親鸞が生存していた鎌倉時代、この二字がどのような語感をもっていたか分らないが、右に示された意味とそれほど異ってはいないであろうと思う。「値」と「遇」の二字は、右の辞典に示されたようなニュアンスの違いがあるが、親鸞の語法においても、それぞれスピーチ・レヴェルの差異が認められる。これについて、谷口龍男氏は、

値——本願力に関して（信心）

本願力に関して（信心）

遇

善知識に関して（信頼）

と指摘している。⁽⁴⁾すなわち親鸞は、本願力との出合いについては、「値」と「遇」と両方の語を用いるが、善知識との出合いについては「遇」を用いるという。つまり宗教的真理との出合いについては、「値」と「遇」のふたつを用いるが、宗教的人格との出合いについては、「遇」という語を用いるというのである。申すまでもなく、この分け方がすべての場合に妥当するわけではない。親鸞は、

無人空迥の沢と言ふは

悪友也、真の善知識に値はざる也。真の言は仮に對し偽に對す、善知識は悪知識に對する也。（『愚禿鈔』卷下）
というように、宗教的人格（善知識）との出合いについて、「値」の語を用いている場合もある。ともあれ谷口氏の「値」・「遇」の用例についての指摘は、親鸞の出会い観をみる上で、興味ぶかい視点を提示したものといえる。

三

親鸞にとって、宗教的真理そしてそれを体现した宗教的人格との値遇は、たんなる出来事ではなく、その全存在を揺がす一大事件であった。それ故親鸞は、自らの値遇について常に深い感銘をもって語っている。総序の後段の第一節では、

噫、弘誓の強縁、多生にも値ひ巨く、真実の淨信、億劫にも獲^{たま}巨し。遇^{たま}行信を獲ば遠く宿縁を慶べ。

と表現されている。冒頭の「噫」という感嘆詞には、親鸞の万感の想いが籠められている。「噫」という語は、「痛傷の声、恨む声、歎く声」と積^たされる。それは歎きの声である。したがって「噫」は、値遇の難についての深い悲しみを示す。「弘誓の強縁」に値遇することの困難は、「真実の淨信」を獲ることの困難であるが、親鸞はこのふたつのことを同一のこととして語っている。これについてすでに法然は、

コノ願ニアヒタマツルコトハ、オホロケノ縁ニアラス。タトヒアエリトイヘトモ信セサレハ、マタアハサルカ
コトシ。(『和語灯録』¹³)

と説いている。本願を信じてはじめて、本願に遇ったと言えるのである。また親鸞は、

遇はまうあふといふ、まうあふとまふすは、本願力を信ずるなり(『一念多念文意』)
と述べている。したがって値遇の難とは、そのまま獲信の難である。

そのような容易ならざる事柄が起こったことについて、総序では「遇^{たま}行信を獲ば」といわれるように、まさにそれが偶然であることを明らかにする。親鸞の語法において「遇」はしばしば「たまたま」と訓まれる。

遇淨信を獲ば、是の信顛倒せず。(『教行信証』信巻)

遇希有の法を聞くこと、これまた最も難しとなす。(『同』)

このように獲信とは、まことに「たまたま」私の身に起る出来事なのである。そのような希有な事柄としてあるがゆえに、

たま／＼なにごともなく本願に相応して念仏するひとをも、学文してこそなんどいひをどさるゝこと、法の魔障なり、仏の怨敵なり。(『歎異抄』第十二章)

という厳しい批判も出てくるのである。この「たまたま」という語について、哲学者の九鬼周造は、

元来「たまたま」は「たま」を反覆することによってその意味を強調してゐるものである。然るに「たま」は「手間」の義であるといふ。「たま」は「まま」と殆ど同一の意味を有つてゐるから「たま」と「まま」とに共通の「ま」が核心をなしてゐる。「ま」は「間」である。空間的および時間的の間隔である。やがてまた間隔を置いてより存在せぬものを意味する。従つて「まれ」なものを意味する。「まれ」とは「間有れ」の約である。

「ま」は稀れにより存在せぬものであるから「ま」はまた偶然を意味する。

と解釈している。⁽⁶⁾偶然とは、予測されぬ出来事が起ること、すなわち思いもかけぬときに突発的に起ることを意味する。

「遇行信を獲ば」とは、信心の獲得がまったく偶然性のなかにあることを示している。ここには、万劫億劫を経てきた者に、忽然として時節到来し、本願に遇い、信心を獲得するならば、という値遇の有難さが窺われている。たしかに「時節到来といふこと用心をもして、その上に事の出来候を時節到来とはいふべし」(『蓮如上人御一代記聞書』一〇六)ということばは真実である。信心は天下りに発起するものではない。獲信の背景には、その人の求道心の深さがある。だが信心成就の時節は、それを得ようと追い求め、追い捜すことによって必ずしも生起するとはかぎらない。本願との出会いすなわち獲信は、思いもかけぬ形でわが身に降りかかつてくる。さきに引用した九鬼は、偶然の本質

について、

偶然性の核心的意味は甲と乙との遭遇である。「我」と「汝」との邂逅である。我々は偶然を定義して「独立なる二元の邂逅」といふことも出来るであらう。⁽⁷⁾

と定義しているが、信仰という場面においても、出会いは、「我」と「汝」（『宗教的人格、宗教的真理』との間に偶然かつ突発的に生起する邂逅であるということが出来る。しかも邂逅は、「汝」の側から「我」の側に押し寄せるような形で生ずる。その意味において、マルチン・ブーバーが

私が汝と出会うのは恩寵によってである——探しもとめることによっては汝は見いだされない。……私が汝と出会うのは、汝が私に向かいよってくるからである。⁽⁸⁾

といって、出会いは恩寵によると説いているのは尤もなことであると思われる。「汝が私に向かいよってくる」ということは、親鸞の信仰に則していえば、『歎異抄』第六章でいう「弥陀の御もよおし」によるということである。そのような「弥陀の御もよおし」は、「摂取」ということばにも表現されている。親鸞は、その能動的なはたらきについて「摂取」の左訓に、

おさめとる ひとたびとりて ながくすてぬなり せふはものにぐるをおえとるなり せふはおさめとる
しゆはむかえとる（『浄土和讃』弥陀經意・摂取左訓）

と註している。「弥陀の御もよおし」とは、「もののにぐるをおえとる」といわれるような、大いなる如来のはからいである。ここでの「おわう」とは、「追はふ」すなわち追いかけること、追い続けることである。それは如来の能動的なはたらきを表わしている。宗教的真理との値遇、すなわち獲信は、私のはからいを超えて如来の側から私に成就するのである。

この如来の大いなるはからいを信知するとき、偶然と思われる値遇は、実は遇うべくして遇うたという必然的な出

来事として見出される。

遇行信を獲ば遠く宿縁を慶べ。

といわれる。この「遇（たまたま）」という語のあとに続く「宿縁」ということは、その親鸞の領きをよく示していると思う。その著作において親鸞は、この宿縁ということばをほとんど用いることはない。『文類聚鈔』と右の二箇処のみであるが、宿縁は、もともと仏教で遠い過去の然るべき因縁を示す語として用いられる。信心の獲得について、經典では、

もし人、善本なければ、この経を聞くことを得ず。『大無量寿経』「東方偈」

と説かれている。すなわちこの経を信受するには過去の善根がなければならないという。そしてそれゆえにこそ

宿世に諸仏を見たてまつれば、楽んでかくのごときの教を聞かん。〔『同』〕

と教説される。過去世に諸仏と出会ったからこそ、いま教を聴いて感動するのであるといわれるのである。その意味において、出会いとは再会である。現在の教法との値遇に遠い過去世の縁が内感される。宿縁とは、偶然とみえる値遇の奥に内感される必然であろう。

親鸞は、自らの獲信を慶ぶとき、はるかに遠い過去の縁、すなわち宿縁に対して、強い感慨を覚えずにはいられなかった。この宿縁について、金子大栄は

宿縁とは即ち聞法の慶びにおいて現われし純粹なる記憶である。⁽⁹⁾

と述べている。「純粹なる記憶」とは何であらうか。哲学の領域では、純粹理性とか純粹意識という概念がある。が、金子師のいう「純粹なる記憶」とは、仏教的な存在認識として把握されなければならない。それは、理知や主観の分別が雑わらない清浄なる記憶であろう。禅では、父母未生以前の我を知れ、などと教えられるが、そのような我はけっして分別によって知覚されることはないであろう。「純粹なる記憶」とは、理性的分別の次元を超えて把握される

信仰的自覚、むしろ本能的な直感ということができるのかもしれない。

ときとして私たちは、一度も経験したことがないのに、いつか経験したという感じがするような錯覚を懐くことがある。「純粹なる記憶」とは、このような既視感、いわゆる「デジャ・ヴ」(déjà vu)ではない。はからずして獲信したという遇教の感動において信知される宿世の因縁への憶いである。親鸞の値遇感は、この宿縁感と表裏をなしている。

四

総序の後段の第二節においても、親鸞は、三国七祖に伝灯された宗教的真理との出会いについて、深い謝念と感銘をもって自記している。

爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしい哉、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈に、遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり。

この一節では、「西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈」という三国七高僧によって著わされ、そして伝えられた浄土の伝統に値遇した感激が「慶ばしいかな」と謝念されている。しかしその慶びは、「遇ひ難くして、今遇ふことを得たり」といわれるように、値遇の難の自覚と響き合っている。

後段の第一節では、「噫」という悲歎の声に続いて、「多生にも値ひ叵し」といい、「億劫にも獲叵し」という。宗教的真理たる本願の仏道に値遇することの容易ならざることが表白されている。したがって「噫」という感歎詞は、「かたい」という内容をもった感歎である。

ここで注意されるのは、この「かたい」という語について「叵」という文字が用いられていることである。叵とい

う文字は、「可」の字を反対にむけて不可の義を示す」といわれる。⁽¹⁰⁾ 可能の可という文字を逆にしたことばであるという。すなわち「叵」とは不可能を表わすことばである。したがって「多生にも値ひ叵く」「億劫にも獲叵し」ということばは、たんに値遇の困難性をいうより、さらに値遇の不可能性を示している。その不可能が可能になったところに「宿縁」が信じられるのである。

それに対して後の一節では「かたし」は、「遇ひ難くして」「聞き難くして」というように「難」という文字が用いられる。ここでは困難性、難事性がむしろ示されている。難はナカナカということで、易と相対し、叵は可と相対する。辞典では「叵」は信ぜられぬこと。難は信じにくきこと也」と対照的に示している。⁽¹¹⁾ 叵と難とでは、スピート・レヴェルに差異がみられる。いま総序の文脈において、「叵値」と「難遇」との関係は、どのようにみられるべきであらうか。これについて安田理深が、

遇おうと思っても遇えず、獲ようと思っても獲られないもの。我々の思いをもつては全く不可能なものが「叵」である。「難」の方は、思いを尽くしたということ。「叵」の方は、思いをもつては全く不可能という意味である。⁽¹²⁾

といい、さらに

本願に遇うとか、信を獲るとか、積尊以前の歴史というものをあらわすのが「叵」。三国の歴史は積尊以後、それについては「難」。そういう区別がある。⁽¹³⁾

と踏み込んだ解釈をしているが、興味ぶかい指摘である。総序は全体に対句的な表現がよくとられるが、親鸞がこのような差異を示して信心が成就することの「かたさ」を示したのは、たんにことばの綾ということではないであろう。もちろん「叵」と「難」を対置して、遇法の「かたさ」を表現した先例としては、善導の

竊に以みれば、真宗遇ひ叵く、浄土の要逢ひ難し。『観經散善義』

という告白が想起されるであろう。親鸞は、『教行信証』行巻で「真宗遇ひ叵し」の文を、化身土巻で「浄土の要逢ひ難し」の文を、二つに分節して引用している。また

真宗遇い叵し、信を得ること難し。（『入出二門偈』）

と述べている。このように親鸞は、善導に示唆されて、叵と難とを対置して表現するとい語法をとったのである。いま総序では、「叵値」といい「難遇」という。親鸞は、値に対しては叵と、遇に対しては難という。このようにことばの差異を示したのはなぜであろうか。真意は測りかねるが、本論文の始めに紹介引用したように、谷口龍男氏は、親鸞における値と遇のスピーチ・レベルの差異を明らかにしている。これを敷衍して考えてみると、値は遇よりもさらに限定的であるがゆえに叵が用いられ、遇は値よりもやや広義であるがゆえに難が用いられたとみることはできないであろうか。すなわち、これを図示すると、

値 — 本願力に関して — 叵

遇 $\wedge$ 本願力に関して $\vee$ 難
善知識に関して

というように考えることはできないであろうか。これについては今後さらに考究していかなければならない。

値遇とは、曠劫已来流転してきた自己の上に、

もしこの経を聞きて信樂受持すること、難きが中に難し、これに過ぎて難きことなし。（『大無量寿経』流通分）

と教説される信心の獲得が成就したということである。それは、親鸞の感覚では、はるかなるいのちの歴史に生起した、まさに「万劫の初事」ともいうべき慶ばしい事件である。

総序では、その値遇の慶びを「遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり」と「今」を強調して表現する。「いま」「すでに」と、時節の因縁が強調されているが、親鸞は本日ただ今の目覚めに遠い宿

縁を慶ぶのである。この「今」は、日常的な時間の中に特定できるような時ではなく、法に値遇した時をいう。信仰の中にこの「今」は現前する。これについてマルチン・ブーバーは、経過していく時の一点ではなく、真実の充実した現在であるといひ、

汝が現在するという、そのことによってのみ現在が生ずるのである。

と述べている。⁽¹³⁾すなわち「汝」(＝宗教的真理)が到来した瞬間こそ、真実の現在が現前したときであるといふのである。

仏典においても、このような宗教的真理と遭遇した「今」は、その記述の中でことあるごとに強調される。たとえば私たちは、『涅槃経』の中で、殺父の罪を犯した阿闍世が、仏に値遇した感激を「今」ということばを繰り返して告白するところに、その具体的な例を窺うことができるであろう。

我今仏を見たてまつることを得たり。得る所の三業の善、願はくは此の功德を以て無上道に廻向せむ。

我今供養する所の仏法及び衆僧、願はくは此の功德を以て三宝常に世に在しませむ。

我今当に獲べき所の種種の諸の功德、願はくは此を以て衆生の四種の四種の魔を破壊せむ。

我悪知識に遇ふて三世の罪を造作せり。今仏前にして悔ゆ。願はくは後に更造ること莫らむ。

(『涅槃経』梵行品・「教行信証」信卷所引)

このような「今」を親鸞は、本願が成就した時の一点を表わすものとして、その著述の中に記している。たとえば自らの信仰の歷程を本願に托して語る三願転入の文において、

然るに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。(『教行信証』化身土卷「真門釈」)

と、第十八願に帰入した感激を告白する。親鸞において「今」は、本願との値遇という一点において現前するものであった。『教行信証』信卷で説かれる「信楽の一念」は、その本願との値遇を表わす一念である。したがって親鸞に

において「今」とは、本願との値遇という出来事を離れてはないものであった。この現前の一念は、日常的時間としての実時ではなく、宗教的自覚の瞬間としての仮時である。金子大栄は、

信の一念ということは、時節の上に値遇を説こうとするものである。値遇の時節を一念という。と述べている。⁽¹⁴⁾ この値遇の時節が「今」である。したがって

遇ひ難くして今遇ふことを得たり、聞き難くして已に聞くことを得たり。

という親鸞の告白に、真実の充実した時が現前する慶びを窺うことができる。

以上、「親鸞の値遇感」と題して、『教行信証』総序を手がかりにして、その一斑について尋ねてみた。出会いとは、端的に我と汝との遭遇であるが、親鸞において汝とは、宗教的真理であり、それを体現する宗教的人格であった。この我と汝との出会いを、親鸞は「値」・「遇」ということばで表現する。そして自らの値遇の慶びを、

爰に愚禿釈の親鸞、慶ばしい哉

と歓喜の声をあげて告白するのである。その値遇の慶びは、空過流転するいのちの歴史を信知することと表裏をなして湧きでてきたのである。親鸞の値遇感、流転感と交響している。私はここに親鸞の出会いのパスがあるように思う。

註(1) 以下、親鸞および七祖関係の諸文は、すべて『真宗聖教全書』（大八木興文堂刊）に依って引用した。

(2) なお「まふあふ」について、深励は「まありあふ」であるとし、「まじりあふ」（交遇）の意に解しているが、大谷派の義門はこれを却け、「まう」は「敬ひ慎みて物言ふ詞づかひ」であるとしたと伝えられる（『真宗大辞典』第一巻「遇」の項）。そして本項目の担当者の見解として、「まうあふ」とは「まうであふ」（詣遇）の約であるとする立場を提示している。しかしこれらの解釈のいずれも不十分であろう。なおいくつか貴重な御示唆を頂いた片岡了教授にお礼申し上げます。

(3) 参照『大字典』（講談社）一二〇〇九「逢」の項。

(4) 谷口龍男「親鸞における『遇』の概念」『他力思想論攷』（山喜房仏書林刊）七三頁。

(5) 『大字典』一五二四。なお「噫長し」（あなかしこ）という場合のように、噫が歎美、讚嘆の意で用いられることもある。
この点も考慮される必要がある。

(6) 九鬼周造「偶然の諸相」『人間と実存』（岩波書店）一三六頁。

(7) 九鬼、前掲書一四七頁。

(8) マルチン・ブーバー「我と汝」『対話的原理』田口義弘訳・『ブーバー著作集』（みすず書房）I一七頁。

(9) 金子大栄『教行信証講読』「教行の巻」（コマ文庫）二七頁。

(10) 『大字典』一一六〇。

(11) 『大字典』一七六七。

(12) 安田理深『教行信証総序聴記』（安田理深選集第十五巻、文栄堂）三〇八頁、四一八頁。

(13) マルチン・ブーバー『前掲書』十九頁。

(14) 金子大栄『教行信証総説』（百華苑）二九六頁。

真宗における宗論の研究

——浄土宗との諍論——

龍谷大学 深川 宣暢

1 「宗論」とは

ここでいう「宗論」とは、教義や教説を異にする一つの宗門と他の宗門とが、その優劣や真偽を決定しようとする議論をいう。⁽¹⁾ インドや中国の仏教史においては、例えば大乘と小乗との議論の往復等ということはあったようだが、多くの対論の相手は外道や道教・儒教などであり、宗論というよりはむしろ仏教対外教の対立・論争が中心であったようである。⁽²⁾

ところが日本仏教史において、宗論は古来より盛んに行なわれてきているようであって、例えばその最初期のものとしては、平安時代の初期に、天台宗の最澄と法相宗の徳一の宗論が広く知られている。この論争は、法相宗・会津の徳一が『仏性抄』を著して天台教学を論難したのに対し、関東伝道中であった最澄が弘仁八年（八一七）二月に『照権実鏡』を著して反駁し、激烈な教理論争となったものである。その主題は天台の一乗思想と法相の三乗思想との優劣論、いわゆる「三一権実」の論争であった。⁽³⁾ この宗論の影響はその後にも及んでおり、応和三年（九六三）の

宮中の清涼殿「法華八講」においては、天台宗の良源と法相宗の仲算との諍論へと展開して、これは「応和の宗論」として世に知られることとなった。

また日本の仏教史上では、日蓮宗の教義の性格からか、日蓮宗と諸宗との間に多くの諍論が行なわれている。真宗においては暦応元年（一三三八）に本願寺・存覚が備後に下向したおり、同地門弟の希望によって法華宗徒（日蓮宗徒）と対決したという記録がある。この時存覚は悟一と変名し、備後国府守護の前において対論したが、法華宗徒はその理に屈服し、爾来真宗が興隆することとなったという。⁽⁴⁾ 存覚の著作の中、『決智鈔』『法華問答』は特にこの法華宗に対するものである。

ところで日本の浄土教における宗論としては、文治二年（一一八六）、法然が後に天台座主となった顕真の請いに応じ、京都大原の勝林院において諸宗の学匠を前にして浄土の宗義を談論したという「大原問答」（大原談義ともいう）をもってその最初とする。この宗論（問答）は、聖覚の筆録と伝える『大原談義問書鈔』⁽⁵⁾によれば、諸宗の学匠・道俗の参会は三百余人、重源とその弟子が三十余人、問者には天台宗の顕真をはじめ、智海、証真、真言宗の明遍、法相宗の貞慶等の学僧が列席し、十二の問答の往復は一日一夜にわたったが、満座の道俗は法然の談義を聴聞してことごとく浄土門に帰したという。

もっともこの問答については、浄土宗側の史料だけが伝えているために、その内容が史実であるか否かについて疑いももたれている。しかし顕真が天台座主に任命される前に真言の行を棄て、念仏門に帰して隠居していたことが事実であること等から、その記録がただちに実録であるかどうかはともかくとしても、論争（問答）そのものは史実であったとしてよいようである。⁽⁶⁾

さて、では真宗において宗論や諍論はどのように起こったかという点、いわゆる「宗論」としては、例えば『歎異抄』第十二条に、

当時専修念仏のひとつと聖道門のひとつ、法論をくはだてて、わが宗こそすぐれたれ、ひとの宗はおとりなりといふほどに、法敵もいできたり、謗法もおこる。⁷⁾

等とあることなどから、親鸞在世の時代からすでに行なわれていたことが知られる。また後の本願寺覚如・存覚の時代以降を見ても、前述した『法華問答』や『決智鈔』など、浄土門内外の問題に対する著作や記述が見られることなどからして、同様の法論や論争は少なからず行なわれ続けていたことが推測できる。

さらにこれを浄土門内において、すなわち真宗対浄土異流の間に限って見てみると、本願寺・覚如の『口伝鈔』や『改邪鈔』などに、法然門下の諸流や親鸞門流の諸派を意識した記述があることなどから、やはり論議や争いがあったことがうかがえる。また本願寺・蓮如の時代になっても、『御文』（御文章）の内容等からして、さまざまな争いや非難があったようで、浄土宗に対しては例えば、

・そもそも、日本において浄土宗の家々をたてて西山・鎮西・九品・長楽寺とて、そのほかあまたにわかれたり。
(二帖の十五)

・京、田舎のあひだにおいて、浄土宗の流義まちまちにわかれたり。(三帖の五)

・されば自余の浄土宗はもろもろの雑行をゆるす。(一帖の十五)

・さりながら、浄土一家においてさやうに沙汰するかたもあり、是非すべからず。(三帖の二)

などと述べられていて、真宗以外の浄土宗が明らかに意識されている。特にこの時代の浄土宗鎮西派には聖罔(一三四一〜一四二〇)・聖聡(一二三六〜一四四〇)があつて、浄土門内での主流をなさんと大いにその教線を拡張しつつあったようで、その念仏義は、蓮如の『御文』の随所に示される表現で言えば、「ただ何の分別もなく称える念仏」であり、「ただ声に出して念仏ばかり称えればたすかる」というような念仏であつたのであろう。またそれは、

・まづ世間に流布してむねとすすむところの念仏とまふすは(三帖の五)

・されば世間に沙汰するところの念仏といふは(三帖の二)

・それ人間に流布してみな人のこころえたるとほりは(五帖の十一)

などと記されるように、真宗の念仏者の中にもかなり広まっていたようであって、『御文』の表現の背景にはそうした鎮西派の念仏義の流行の事実がうかがわれ、また帖内八十通の『御文』の中に、いわゆる「称名往生」という表現について述べられていないのは、この鎮西派の念仏義を意識した結果ではないかともうかがわれるのである。

しかしながら聖岡は蓮如六歳のとき、また聖聡は蓮如二十六歳の時に入寂していて、いわゆる「宗論」として浄土宗と直接に諍論が行なわれたというような跡は見当たらない。もともと「真宗」そのものが、いまだ一宗としての体裁を成していない時代でもあり、また他流に対して「是非すべからず」と、争いを避けるという蓮如の性格によるものでもあろうが、いわゆる「宗論」として浄土宗との論争が展開されるのは、やはり宗学が興り広く全国的に展開した江戸時代に入ってからとすべきであろう。

いずれにせよ、江戸期に入ると「宗論」は宗門内に限らず一般民衆の目前にも開かれてゆき、いよいよ広く知られるようになって、後には「宗論」が狂言や噺家の演題になるほどになってゆくのである。

そこで本論では、師を同じく法然と仰いで阿弥陀仏の救済を説く、浄土宗と真宗との、江戸期以降の宗論の概要を考察してみようと思う。それによって、浄土宗諸派・諸流の宗風や教義と真宗のそれとの相違が明らかになり、ひるがえって真宗教義の特色や傾向、あるいは教義理解の基礎的な問題が確認され、教義研究や伝道・布教にも資するところができると思うからである。

2 浄土宗との宗論の概要⁽⁸⁾

(1) 最初期の宗論書『日本未来記』とその反駁

江戸時代における真宗と浄土宗との宗論書の最初に置かれるものに、『日本未来記』という書がある。研究によれば、この書は内題を「聖徳太子日本国未来記」と掲げ、奥書には摂州天王寺の宝庫より出たものと記し、慶安元年（一六四八）初冬に初めて出版され、翌年の二月に重刊されたものであるとする。実際の著者や年代は明らかでないが、時宗、日蓮宗、真宗を並べて非難し、浄土宗門の興隆を讃嘆していることから、浄土宗の徒が聖徳太子に擬して書いたものと考えられている。

その内容は、一遍、日蓮、親鸞の三人を悪魔なりと破斥したもので、その親鸞に関する非難は、

- ① 諸仏を信ぜずもっぱら一仏を信じる。
- ② 諸法を修せず偏に一法を行ず。
- ③ 諸僧を供養せず自作の法師に帰依し供養する。
- ④ 黒衣を着さず鼠毛の白衣を整える。
- ⑤ 戒律を受持せず女犯を許す。
- ⑥ 齋食を行ぜず肉食をし、仏寺を汚し神社を穢す。
- ⑦ 俗男俗女を集めて亡者を弔う。

等といい、真宗を畜生道に墮す邪法であると非難する。

これに対して真宗からの直接の反駁は、まず『未来記破誤』が慶安二年（一六四九）三月に江戸において刊行され、次いで同年（一六四九）夏には京都の妙覚寺存空こと宗信が、『未来記』の妄説に惑う者を小児の啼泣に譬えて、これを止めさせるという意味の『止啼集』を刊行、さらに雲州（出雲）の宗徳が『未来記一鎚』（刊行年不詳だがその序文から前二書よりやや遅れて出版か）を出して対破している。『破誤』は『未来記』の全文に対して反駁し、また『止啼集』および『一鎚』は親鸞に関する非難についてのみ論破しているようである。⁽¹⁰⁾

右のように『未来記』が刊行されるや間もなく江戸、京都等において反駁の書が出ていることは、逆にこの聖徳太子撰に擬した『未来記』刊行の影響の大きさと教団の状況がうかがえるところであるが、その論難の内容は右にあげたように、教義内容に関してではなく、宗風・行儀を非難したものであることが知られる。

(2) 浄土宗西山派からの論難書『親鸞邪義決』

さて右の『未来記』よりやや年次は下がるが、同時期の宗論書となる著作に、寛文（一六六一）の初年に紀州梶取の浄土宗西山派・総持寺の一学僧が匿名で著した『親鸞邪義決』と名づけられる書がある。原本が存在しないので後の反駁書等の周辺の資料からさぐれば、その主張は、法然の「一念義停止」の文をもって、親鸞は一念義として法然から破斥された幸西の弟子であり、その肉食妻帯は師教に背くこと等を述べて、真宗は背師自立の邪義であると非難するものである。⁽¹¹⁾

しかし、この『親鸞邪義決』の内容をさぐってみると、どうやら『法然上人伝記』（九卷伝）に記される「一念義停止事」⁽¹²⁾の文をそのまま用い、そこに引用される法然のいわゆる「遣北越書」⁽¹³⁾の全文を掲げているものに過ぎないようである。そこで、まず法然によってなされたという「一念義停止」の経緯や事実関係を検証してみると、まずこの『親鸞邪義決』の下敷きになっている『法然上人伝記』（以下は『九卷伝』と表す）には、卷六下の「一念義停止

事」の項に、

爰に上人配国の後、成覚坊（幸西）の弟子・善心坊といへる僧、越後国にして専ら此の一念義を立けるに、光明坊といへる者心得ざる事に思ふて、承元三年（一二〇九）夏の頃、消息をもて上人に尋ね申しけるに付て、配所にて書かれたる一念義停止の状に云く、⁽¹⁴⁾

と記し、次いで前述した「遣北越書」を引用している。すなわちこの「遣北越書」は流罪中の法然から北越の弟子・光明坊に宛てて成覚坊の弟子・善心坊の一念義を破斥するために送られたものという前置きで引用されるのであるが、この書目体には、

当世念仏門に赴く行人等の中に、多く無智誑惑の輩ありて、未だ一宗の廢立をも知らず、一法の名目をも了せず、意に道心無く身に利養を求む。これによって恣に盲語を構えて諸人を迷乱す。⁽¹⁵⁾とあるだけで、一念義を弘通した者の名は示されてはいない。

この内容に関連して、法然に「越中国・光明房につかはす御返事」という書状（年次不明）があると伝わっていて、それは、

一念往生ノ義、京中ニモ粗流布スルトコロ也。オホヨソ言語道断ノコト也。マコトニホトホト御問ニオヨフヘカラサルナリ。⁽¹⁶⁾

と一念義批判の書き出しで始まり、「付仏法ノ外道ナリ、獅子ノミノ中ノ虫ナリ。」と一念義を破斥するという内容であるが、その末尾に付けて、

コレハ越中国ニ光明房ト申シヒシリ、成覚房カ弟子等、一念ノ義ヲタテ念仏ノ数返ヲトメムト申テ、消息ヲモテワサト申候。御返事ヲトリテ、国ノ人人ニミセムトテ申候アヒタ、カタノコトクノ御返事候キ。⁽¹⁷⁾

と、やはり批判される相手は、『九卷伝』の内容と同様に「成覚房ガ弟子等」（ただしこの書には善心房の名は出て

いない」とされている。

さらに関連するものとして、鎮西派祖聖光房弁長が寛喜（一二九九～三一）の頃に著したと伝わる『念仏名義集』があって、その中に多く一念義を破斥したあと、末尾にこの「遣北越書」を追加引用するについて、「成覚房の弟子善心房と云へる僧、越後の国にて専ら此の一念義を立てけるに……」⁽¹⁸⁾と、やはり『九卷伝』の文と同じ表現で成覚房の弟子善心房に宛てた書状であることが示してある。

以上を検討してみると、右の『九卷伝』、『光明房につかはす御返事』、および『念仏名義集』の記述は、やはり同じ出来事を記したものである。とすれば法然が一念義破斥の書状を北越に送ったことは事実であると言えるかも知れない。しかし批判する相手の名が「善心坊（房）」であるとするのは『念仏名義集』と『九卷伝』の二書のみで、その中『念仏名義集』は末尾に付してある文中にその名が出るが、この末尾の文が付されていないテキストも数本はあるので、⁽¹⁹⁾弁長の原本からあったものかどうかは定まらない。しかもこの『名義集』に多く非難する一念義の内容も、それが真宗教義を指しているとは直ちには言いいがたい。また仮に法然の批判の相手がここという「善心」であるとしても、それが親鸞であるとは、他の伝記や語灯録に例が無い故に、断定しがたい。

そうすると残るは『法然上人伝記』（九卷伝）であるが、この書は作者についてもまた成立の年代についても諸説がある。しかしその前序に「然るに今上人の遷化すでに一百年におよべり。」とあることからすれば、一応法然滅後百年である正和元年（一一三一二）前後頃の成立と見られる。またその内容から作者は鎮西派の者であることが推定できる。

一方でこの『九卷伝』成立の時期は、真宗では覚如が「本願寺」を名のり、その教団を形成しつつある時期である。またその覚如の『口伝鈔』（元弘元年―一三三一―成立）には、鎮西派祖の聖光房弁長が法然門下に入室したいきさつを記述し、⁽²⁰⁾あるいは西山派祖の善恵房証空と親鸞との体失不体失の諍論を掲載している。⁽²¹⁾いまこれらをあわせ

考えてみると、この『九卷伝』の成立について、「察するに、覚如による真宗教団の形成の事実が、本伝の成立の背後にあったのであらう⁽²²⁾」といわれることを考えておかねばならない。つまり当時は西山・鎮西を問わず、教線を拡大しようとする本願寺をおさえようとする動きがあったのではないかということである。

いずれにせよ以上を総合して考えてみると、浄土宗との宗論の多くが鎮西派に対して行なわれる中、この『親鸞邪義決』は西山派の手になるものであるが、真宗教義の内容を批判するというよりも、右の『法然上人伝記(九卷伝)』の引用文の「成覚坊の弟子善心坊」の下に「親鸞」の二字を加え、その内容を抄出し流布して、真宗を一念義と決めつけ、親鸞の肉食妻帯は法然の意に背くもの等として真宗を非難して、拡大する本願寺真宗門徒を浄土宗に引入れよう⁽²³⁾と意図したものと考えられるのである。

(3) 『親鸞邪義決』への真宗からの反駁

さて、『親鸞邪義決』に対する真宗側からの最初の反論は、「帰郷子」という匿名で著された『親鸞邪義決之虚偽決』という書である。著者「帰郷子」とは、後に出版された『真宗流義問答』に、

『邪義決』返答の作者・帰郷子、実名は玄覚坊といへる僧なり。予も京都にての学友なりしが、その頃は和州芳野の辺に経徊せられしが、用事ありてふと故郷紀州へ帰寺せられけるに、折節彼の『邪義決』を見られて、即時に返破文をかかれしなり⁽²⁴⁾。

と記しているところからすれば、紀州の玄覚のことである。また本書の序文によれば、その成立の年は寛文二年(一六六二)とあるから、同じく紀州出身の第四代能化・法霖(一六九三―一七四一)の誕生三十一年前という時代になる。

玄智(一七三四―九四)の『浄土真宗教典志』巻二にはこの帰郷子の『虚偽決』を掲げ解説して、『親鸞邪義決』の内容は、前述した法然の『九卷伝』等にある「遣北越書」を改題したものに過ぎず、法然の一念義破斥の相手を無

実の親鸞となして真宗をみだりに謗っただけであるから、それを指摘してやれば済むことであるのに、著者・帰郷子はそれを知らず、一々文をあげてこれに對したのは労多くして功無きがごとくであったという意味の指摘をしている。⁽²⁵⁾しかし、その「遣北越書」の記述内容の真偽はかならずしも定まっていないうし、また紀州を中心とする当時の真宗界への影響を考えると、その功績は決して少なくはない。

この『邪義決之虚偽決』の内容から、逆に『親鸞邪義決』の真宗非難の要点の主なものをまとめてみると、

①親鸞は一念義の幸西の弟子である。

②親鸞は師匠・法然の教えに背き肉食妻帯、乱行を為したものである。

③無行の一念義を立てて、多念を無益なりとする。

とうようなところに要約できる。『邪義決之虚偽決』はこれらの非難に對して、一々に引文をするなどして反駁すること。肉食妻帯の難に對して多くの紙数を費やし、第一代能化・西吟（一六〇五―一六三三）の『客照問答』（明暦元年―一六五五―成立）を引用するなどして反論していることなどから、やはり「肉食妻帯」の宗風問題は当時の各宗からも注目される大問題であったようだが、教義的には「一念・多念」の問題に集約できるといえるであろう。

さて続く真宗からの反駁書に、右の『邪義決之虚偽決』におくれること二年、寛文四年（一六六四）に成立し、寛文十年（一六七〇）に刊行された『⁽²⁶⁾刑謗録』である。著者は「三州（三河）額田郡市隠子撰」と匿名になっており不明である。

この書が返破する相手は、右の『親鸞邪義決』と同時に先にあげた『未来記』でもある。本書によって逆に真宗非難の内容がうかがわれるが、仏教一般の行儀や宗風をもって真宗を攻撃したもののように、浄土門の中でのセクト争いの趣を感じざるを得ない。

さらに時代は下がるが、『虚偽決』や『刑謗録』の後と同じ系統の宗論は続いていたようで、『虚偽決』よりさら

に五十余年を経た正徳六年（一七一六）には真宗から『真宗流義問答』が刊行されている。⁽²⁸⁾その著者は序文に「芸広城下隠子 九九老衲 書」と匿名になっているが、書店が編集した書籍目録には「敬信」の著作としてあるようである。⁽²⁹⁾ただしその「敬信」なる人物の伝記は不明である。

その内容は全四卷上・下の計八巻にわたって、前掲の『親鸞邪義決』や『聖徳太子未来記』に対して反駁するもので、『虚偽決』や『刑謗録』を補い、一条一条に詳細に反論をするものである。本書よりさらに五十余年の後に出版された後述する『茶店問答』は、この書の一部を略して述べたものにすぎないと見られるほどであって、前に掲げた難点以外に、

①浄土宗は師匠の宗旨であり、真宗は弟子の宗旨である故に劣っている。

②真宗は十五日の阿弥陀仏日には精進せず、二十八日に精進するのは不届きである。

③真宗で十夜法要を行なわないのは不都合である。

等の非難があったことを挙げているが、当時の浄土宗と真宗の力関係を示唆するものであって、本書からもこの時代の宗論は、浄土宗と真宗の浄土門内の縄張り争いの匂いを感じざるを得ないのである。

(4) 浄土宗・義山の『御伝翼賛遺事』と真宗・法霖の『弁翼賛遺事』

さてその後の宗論として記しておかねばならないのは、江戸中期の浄土宗の代表的学者・義山（一六四七～一七一七）の書に、これまた当時の真宗学僧を代表する第四代能化・法霖（一六九三～一七四一）が反駁した論書が存在することである。

義山は浄土宗学や宗史の研究に大いに寄与するところがあつた学僧で、浄土宗典籍の善本を諸方に求めて原典批判を行ない、校正して正確な典籍の提供につとめるなど研究者にも大いに便宜を与えた。その最も大きな事業の一つが、

同門の円智（一七〇三）と手がけ、約十七年の歳月を費やして完成した『法然上人行狀繪図』⁽³⁰⁾の校正と、その註解の書である『円光大師行狀画図翼賛』全六〇卷⁽³¹⁾の完成である。

その義山が、『翼賛』六〇巻編纂の後に得た資料として、漏れたものを補うためにと著したのが『御伝翼賛遺事』⁽³²⁾（円光大師行狀翼賛遺事）である。ところがこの中に「成覚房幸西嗣系」という幸西の系譜に関する史料があつて、幸西が上人流罪の後に綽空（後の親鸞）と相伴つて越後に下向して念仏を興隆せんとしたことを等を述べて、親鸞と幸西の関係が近いことを示し、親鸞が一念義であること、また捨戒して法然の門弟を放たれたこと等を記して、上に掲げた『九卷伝』の説、『遣北越書』に書かれた内容を立証しようとしたようである。

これに反駁したのが法霖の『弁翼賛遺事』⁽³⁴⁾である。法霖のその時代は、華嚴の鳳潭と論争して名をあげる意気旺盛なる頃であつて、この『翼賛遺事』の所説に対して、①『遣北越書』の本文は、『九卷伝』や『語灯録』、『西方指南鈔』等と文も一致していないので、伝えるところは潤色があり、②ことに『念仏名義集』の追録にある文等は後人がかこつけたものである。③また法然上人から排斥された者が親鸞でないことは両師の親しい関係から明らかであり、④幸西の破門の事も、『西方指南鈔』には人名を示していないことなどからも、すこぶる怪しいものである。⑤さらに門弟二十余人の中、五人だけが実義を得たということも、『西方指南鈔』にも見えないので、もともと無実のところを、信行両座の事を暗に意味した虚構の説である等々、正面から反駁しているのである。

この両者の宗論を、前の寛文年間中の宗論と比較するに、論難者も反駁者も共通する再検討可能な資料をもって議論するといふ、その立論・論争の方法の上で、学問的進展の跡を見ることができるようである。

(5) 真宗から起きた宗論『茶店問答』

浄土宗と真宗の間の宗論は、そのほとんどが浄土宗の側から起こされてきたといつても過言ではないが、例外的に

真宗側からはじまった宗論が、次の『茶店問答』によって起こった論争である。

時は前の『弁翼賛遺事』からさらに約四十年を経た明和五年（一七六八）、江戸谷中の感応寺あたりの茶店における女性と老尼との問答にかこつけて、平易に真宗が法然の正流なることや、真宗の安心・宗風を説いた『真宗安心茶店問答』⁽³⁵⁾が出版された。著者はその序文に「武州（武蔵）釈秀円」とあり、『茶店問答弁訛』の跋文には武州小石川の「宗円」となっているようだが、⁽³⁶⁾いずれにしても著者の伝記は不明である。

前述したように、本書の内容は大体において前の『真宗流義問答』を略述したもので、本末二巻の中に問答を設け、真宗宗祖史に関するもの2問答、肉食妻帯に関するもの4問答、宗風に関するもの18問答、教義に関するもの6問答の計30問答にわたって通俗的に真宗を解説するものである。

肉食妻帯の問題も含めてやはり宗風に関する問答の量が多いことが注意されるが、ちなみに教義に関する六問答を要約すれば、①元祖と宗祖は同一の安心であること、②浄土真宗の宗名は正流なることを意味すること、③口称を因とせず臨終を待たざること、それにつき④『和語灯』に「念仏を信ぜん人は臨終の沙汰をばあながちにすべきようもなし」とあり、『金剛宝戒章』に「正念不正念の沙汰なし、正念に得もなく不正念に失なきがゆへに」という文をもって証し、⑤来迎は諸行往生にあることを善導・法然二師が十八願釈において、かって来迎を談ぜざるを以て反証し、⑥念仏の来迎は浄土へ来たらしむることであると解説している。

本書は本来は平易に真宗を説くのが目的であって、もともと浄土宗を論難する意図はなかったものである。しかし著者が住所とする小石川には鎮西派・聖閻が開いた伝通院が存在するし、また自宗が正流であることを述べ、宗風には理由があることを示せば、おのずから浄土宗を貶することとなって、安永八年（一七七九）ついに浄土宗側から『茶店問答弁訛』二巻および『付録』一卷が出されるに至った。その著者は「普濟道人説、尚全筆記」とするが詳しくは不明である。

この『弁訛』は、真宗の『茶店問答』の所説を一々とりあげて反駁しているようで、研究によれば、①親鸞が肉食妻帯に至る因縁について六箇の不埒があること、②妻帯について、法然に「聖にて申されずば妻をもうけて念仏申せ」とあるのは一往の説であること、③法然と親鸞の安心が一味であるというが、真宗の「即信心 便往生」など善導・法然にその積はないこと、④「浄土真宗」の宗名については浄土宗のみで呼ぶこと、⑤口称称名を正因とするは善導・法然の説示であること、⑥来迎は念仏の勝益で謬説にあらざること、等々と非難しているようである。

またその『付録』には、蓮如作と伝える『浄土要義問答』、『他力信心要義鈔』、西吟の『客照問答』、玄覚の『親鸞邪義決之虚偽決』、正曉の『五要問答』等の説に対して、主に教義に関する批判を加えて、①念仏に不足の念をなして余行を修せば難行となろうが、一切の余行を修せず、余仏を礼せずということはないこと、②『口伝鈔』に袈裟着用のまま魚肉を食すというが、後人の妄作であること、③『観経疏』至誠心積の点発は不通の説で、それなら内に虚仮を懷けば外相も放埒なれという意になること、④信行兩座の説は断じて行なわれていないこと、⑤自力、他力の念仏について、念仏にて煩惱を断じ悟を顕わさんとすれば自力念仏になるが、多く称えてその功を憑むのは自力ではないこと、⑥『口伝鈔』の聖光入室のことは、新参が古参を引導したことになり不合理なこと等々と論難を加えているようである。

この『茶店問答弁訛』に対しては、また真宗側から同年に寂有（伝不詳）の著になる『茶店問答弁訛刮』^{③8}が出され、さらには観道（一七五二―一八二二）が『真宗正訛篇』八巻を出している。^{③9}

この『茶店問答』に端を発する宗論は、内容的には前の『親鸞邪義決』によって起こった論点を少しく精密に論じたという程のものと見えるようであるが、その議論が次第に行儀・宗風から教義・安心の問題に言及されてきていることが指摘できると思う。

(6) 『吉水清濁弁』の真宗教義批判

さて、さらに時代が下がると、宗論の主題は浄土門内宗派の伝統の正当性や宗風の問題から教義・安心について争われるようになってくる。その一つに『吉水清濁弁』という書があることを述べておこう。

この書は天明六年（一七八六）に江戸目黒の嶺智なるものが浄土宗第三祖良忠の五百年忌にあたり、自流（鎮西派白旗流）が吉水の正系であることを示すために著したもので、その上巻には西山義および成覚の一念義を、また下巻には親鸞の一念義を論じ、付録として『念仏業成訣』を掲載して出版したものである。

この内容に関連するものとして、享保七年（一七二二）に知恩院の第五十世になった鸞宿（一六八二～一七五〇）に『選択集文前講義』というものがあって、真宗の『教行信証』の内容を非難し、「三経に真仮を立てて観經・小經の所説を方便とし、また十七願を真実行、十八願を真実の信として、その一念の行信をもって一念の正定に入る、その一念の行信に仏の願行は顯われるゆえ、その後の念と不念とによらず往生を得る、その行信はともに正覚の一念に帰ると立てるもの」であるとして、いわば『教行信証』に『安心決定鈔』の内容を加えて難じたようなものがあるが、この『吉水清濁弁』は大体にこれを承けて少し詳細に論難したという内容のもので、要約すれば、『教行信証』の組織を図示し、その内容について、①二種回向は弥陀に属すべからざること、②十七願をもって衆生の称名行とすべからざること、③三門、三経、三機、三往生等妄計なること、④肉食妻帯、諸神不拝などの不可なること等々を論じたものである⁽⁴⁰⁾。

(7) 宗名論争と『教行信証挫辟打磨編』

ところで「一向宗」とか「門徒宗」と呼ばれていた真宗が、「浄土真宗」の宗名を名のるについて、蓮如（一四一

五〇九九）の時代頃から非難がはじまっているようであり、前述の『茶店問答』論争の時期にはすでにこの宗名のことがかなり強く意識されているようであるが、それについて政治のレベルまで巻き込んで争われたのがいわゆる「宗名論争」である。

すなわち江戸時代中期の安永年間から天明年間（一七七二～八九）にかけて起きた「浄土真宗」の宗派の名称をめぐる本願寺と浄土宗増上寺との争いであり、その決着はついに明治維新後にまで及んだものである。⁽⁴¹⁾

いま掲げる『教行信証挫僻打磨編』は、この「宗名論争」をきっかけに著わされた親鸞教義批判の書である。著者は東京・芝の浄土宗鎮西派の大本山・増上寺の第五十二世となった円宣（一七一七～九二）で、その撰述の年次は、序文に「然るに是歳の春、我宗と彼徒と朝家に相訟えるの事あり」とあること等から、前後の事情を調べると、安永四年（一七七五）の一月に、増上寺が本願寺の「浄土真宗」の宗名使用に対し「故障書」を作成していることからして、おそらくこの年が著作のはじめであろうと思われる。

その原本はそれほど広くは流布しなかったようで、確かな形体で残ってはいなかったが、大正十三年、浄土宗開宗七百五十年のうちに、京都・了蓮寺の伊藤祐晃が法然院所蔵の本と神戸の極楽寺の本とを対校して、「教行信証破壊論」と改題し、漢文を和訳して出版している。

しかしてその内容は、『教行信証』の文々句々を非難するについて、真宗義をうかがう参考に本願寺派の学匠・峻諦（一六六四～一七二一）の『大経会疏』を用いているが、論難の要点は前述した『選択集文前講義』および『吉水清濁弁』の内容と同系統のものと考えてよい。その論難の詳細は別に譲るが、要するに著者自身の経論釈の理解と、親鸞の解釈とが相反することを論じ明らかにしたものである。しかし残念ながら教義の理解の違いを主張して難じ終るのみでは、互いに実のある論争にはならない。そのゆえか本書および前述の『清濁弁』に対して、真宗側から直ちに反駁したものは見当たらないのである。⁽⁴⁴⁾ またこの論難の内容等から、同時代の浄土宗と真宗の宗学のレベルをうか

がうことができるようで面白い。

(8) 長州に起きた宗論―「二弁」とその駁論―

さて浄土宗との宗論史において、今日に至るまで最も激しかったとも伝えられてきたのが、浄土宗から著わされた『正邪不可会弁』と『正邪強会弁』をめぐって起こった論争で、はじめは長州長門（山口県）の一角に起こったものが、後に全国に波及した宗論である。⁽⁴⁵⁾

安永八年（一七七八）、長門国大津郡大日比の鎮西派西門寺に、浄土宗においては捨世派大日比流の祖として知られる法岸（一七四四―一八一五）が住職として赴任し、その教化は盛んであった。長門国はもともと真宗法義の篤く盛んな地方であるが、その豊浦郡西市に中野玄蔵という真宗門徒があつて、諸種の聖教をも読み文筆も達者であつた。浄土宗の信徒から借りた法岸の法語『専信念仏要語』および京都の仏定（一七三四―一八〇〇）の『日課念仏勸導記』等を読んで真宗との会通をはかり、文化八年（一八一―）五月に書面にして法岸に問うことがあつた。

そのとき法岸は68歳の高齢でもあり、在俗の真宗門徒の問いでもあつてか、これに答えないまま同十二年（一八一五）入寂した。法岸の後を継いだ法州（一七六五―一八三九）は真宗の徒が玄蔵の問いに法岸が答え得なかつたと評判するのを黙止できず、同じ年（文化十二年）の四月下旬に『正邪不可会弁』一卷を著して玄蔵に送った。玄蔵はこれに対し翌文化十三年（一八一六）三月に『朝霞弁』なる書を著してさらに尋問したが、法州は信徒の要請もあつてさらに『正邪強会弁』四巻の大著述をなしてこれに応じたのである。

しかし玄蔵はこれに答え得なかつたので、法州の門人はこの『正邪不可会弁』および『正邪強会弁』の二弁を合刻し、『不可会弁並びに強会弁或問』の一冊を添えて世に流布したのである。

これに対し真宗からは、まず文政四年（一八二二）、長門国厚狭の本派祐念寺の清珠（一七五一―一八二四）が

『披雲録』四巻を著し、また江戸西教寺の潮音（恵海一七八三～一八三六）が『除疑蓋弁』一卷を著して反駁、さらに天保七、八年頃（一八三七～三八）紀伊の真教寺の常音（～一八五八）が『二弁龍燭篇』三巻⁽⁴⁷⁾を著すなど、その論争は全国に知られることとなった。ことに『龍燭篇』の正々堂々たる返破の評価は高く、その序文には近江の超然（若英一七九二～一八六八、反正紀略や真宗法要典拠の作者）も激賞しているほどである⁽⁴⁸⁾。

ところでこの論難の内容は何かといえは、ほぼ前述した『茶店問答弁訛』等に出される真宗非難の範囲を出るものではない。その非難の中心は、①親鸞は幸西の弟子で邪義破門の人であること、②親鸞が法然門下の邪義とする明証があること、③肉食妻帯は違法であること等々、捨世派の念仏行者らしい実践・行儀上の批判が主たるものであって、教義上の議論は必ずしも深くもなく、的確でもない。

むしろこれらの難に対する返破において、常音の『龍燭篇』が、まず中野玄蔵の言動の失をあげて、

玄蔵モシ如実ノ行者ナラバ、自ラウルコロノ法味ヲ翫味シテ、称名念仏シテ足リス。シカルヲ在俗ノ身トシテ
ミタリニ著撰ヲコノミ諍論ヲ企モノ、モトキクトコロノ法義如実ナラサルニヨル。⁽⁴⁹⁾

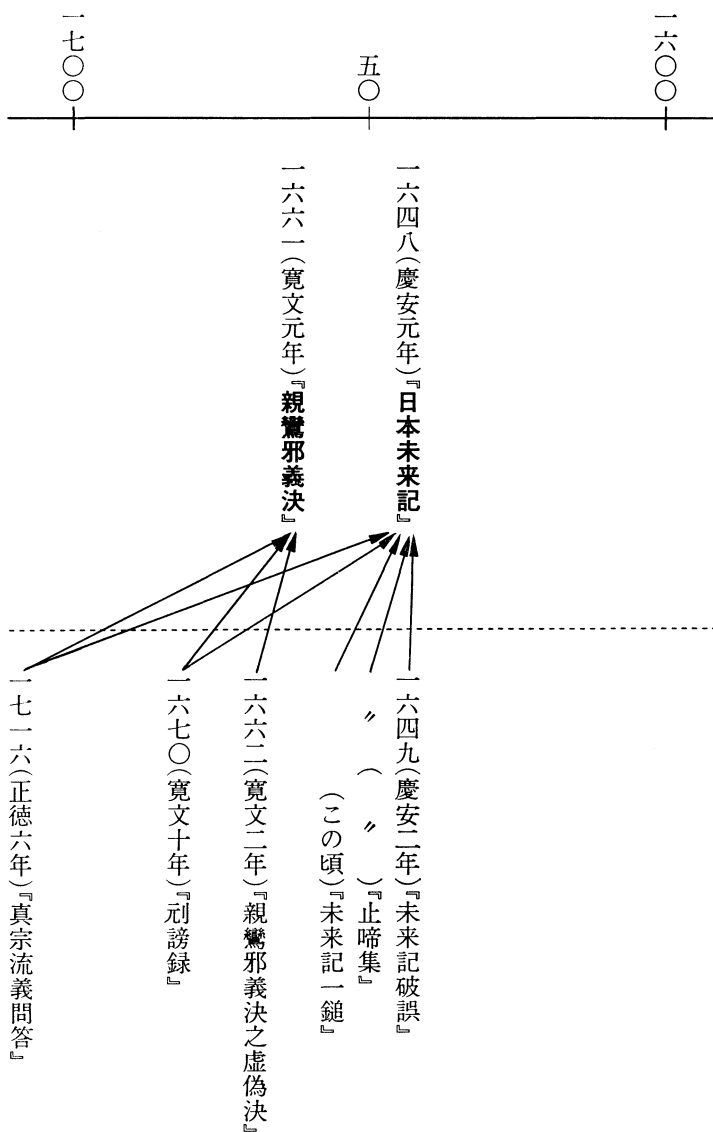
と述べて、玄蔵をたしなめてはじめるその解釈の方が、諍論を教義的に止揚しているようであって、世に称賛されているのである。

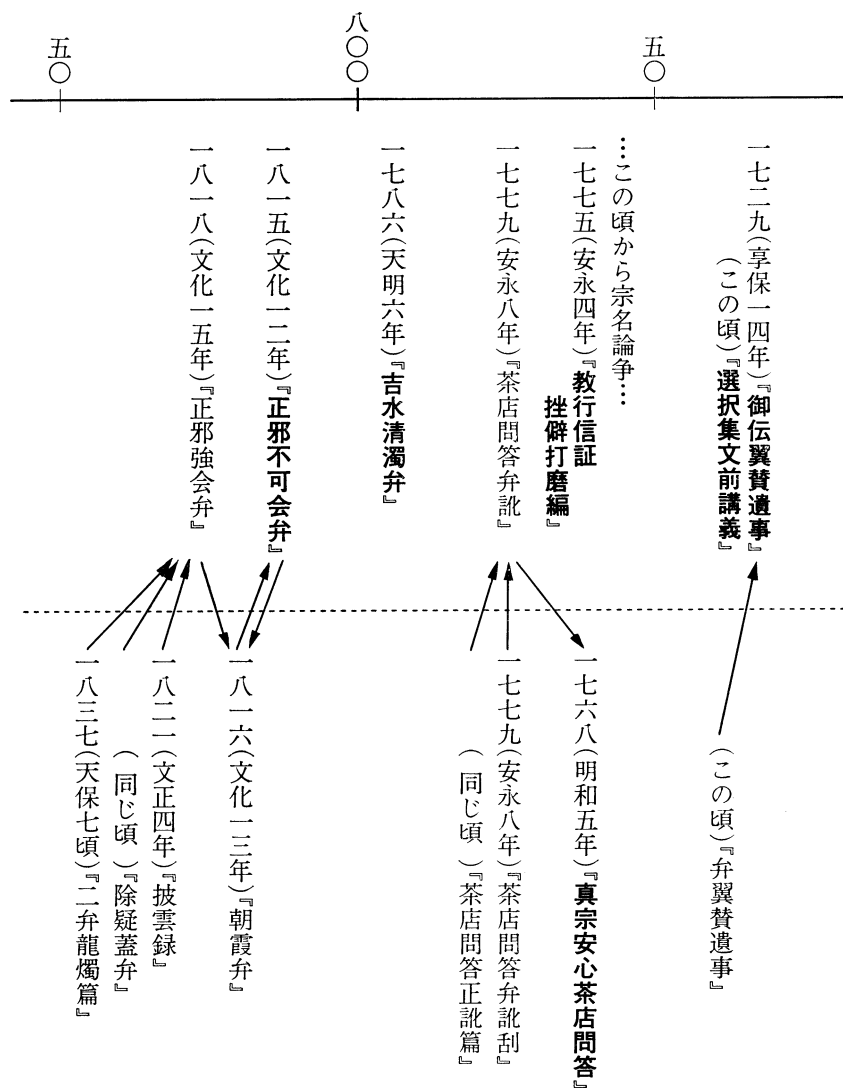
以上は、浄土宗と真宗の宗論を要約略説したのであるが、理解に便なるように次に略年表にして図示しておこう。

■真宗対浄土宗宗論史 略年表（太字は宗論の発端となった書）

浄土宗側の宗論書

真宗側の宗論書





3 宗論の基本的論点

さて、右の宗論の内容および論点をまとめてみるならば、

- (1) 真宗と浄土宗の宗論のほとんどは、浄土宗から起こされていること。
 - (2) 多くは浄土宗・浄土西派との諍論であること。
 - (3) 全体に浄土門内の縄張り争いの様相が見えること。
 - (4) 歴史とともに、宗風・行儀に対する論難から教義・安心の論争に移行していると見られること。
 - (5) 教義論争の基本は他力義・回向義にあると見られること。
 - (6) 主題は「一念・多念」、「来迎・不来迎」、「三経（願海）真仮」というところに集約できること。
- という項目に要約することができると思う。特に教義上の項目に関する宗論については、そのままが親鸞の發揮であり真宗の特色でもあることなので、さらに詳細に考察をすすめる意義は少ないと思う。

註(1) ただし「宗論」は「釈論」という語に対して、「一つの経の宗旨を総括し、体系的に論じたもの」（中村元『仏教語大辞典』他）という意味で使われる場合もある。

(2) 龍谷大学『仏教大辞彙』『しうろん』の項等。

(3) 千葉乗隆・北西弘・高木豊共著『仏教史概説・日本篇』（平楽寺書店）六一頁、家永三郎監修『日本仏教史・古代篇』（法蔵館）一八八頁等。

(4) 本願寺出版社『本願寺史』巻1：二三〇頁参照。

(5) 『浄土宗全書』巻14：五八六頁以下に所収。山喜房『浄土宗辞典』、恵谷隆戒『新浄土宗辞典』、岡村周薩『真宗大辞典』等の「おおはらもんど」の項参照。

- (6) 赤松俊秀監修『日本仏教史・中世篇』（法蔵館）三四頁参照。
- (7) 『真宗聖教全書』巻2…七八〇頁。
- (8) 拙論「真宗における宗論の研究」（村上速水先生喜寿記念『親鸞教学論叢』永田文昌堂刊所収）にも同様の考察を発表している。
- (9) 杉紫朗氏「真宗対浄土宗宗論史梗概」（『六条学報』120号～122号所収）。本論は氏の研究に負うところが多い。
- (10) 「同右」（『六条学報』121号…七頁）
- (11) 『真宗全書』巻59…三頁「解題」、および岡村周薩編『真宗大辞典』巻2「しんらんじゃぎけつ」の項等参照。
- (12) 『浄土宗全書』巻17所収。
- (13) 『法然上人全集』八〇〇頁以下所収の「一念義停止起請文 其一 遣北陸道書状（北越書）」参照。『漢語灯録』第十巻第十七（『真宗聖教全書』巻4…五三七頁）にも収められている。
- (14) 『浄土宗全書』巻17…二〇二頁。西暦等は筆者加筆。
- (15) 『法然上人全集』八〇〇頁（原漢文）。
- (16) 『法然上人全集』五三七頁。また『西方指南抄』巻下第十七（『真宗聖教全書』巻4…二〇八頁）にも収められている。
- (17) 『法然上人全集』五三九頁。
- (18) 『浄土宗全書』巻10…三八四頁上。
- (19) 『法然上人全集』五三九頁校異等参照。
- (20) 『真宗聖教全書』巻3…一五頁以下。
- (21) 「同右」巻3…二二頁以下。
- (22) 『浄土宗全書』巻17末尾、田村円澄氏解説「法然上人伝の系譜」
- (23) 『真宗全書』巻59…一頁以下に所収。
- (24) 「同右」巻59…四〇頁。
- (25) 「同右」巻74…二四九頁。
- (26) 「同右」巻59…一〇頁。
- (27) 「同右」巻59…二二頁以下に所収。

(28) 『同右』巻59…三四頁以下に所収。

(29) 『同右』巻59…解説参照。

(30) 一般に「四十八巻伝」、「勅修御伝」、「勅伝」、「舜昌伝」等と呼ばれ、もとは徳治二年（一二三〇七）から十年余りを費やして完成したもの。

(31) 『浄土宗全書』巻16…六二八頁以下に所収。ただしこれに編入される『四十八巻伝』は今の鎮西義に合するように修文されていくことが指摘されている。（『浄土宗全書』巻21…六二〇頁解題等参照）

(32) 『浄土宗全書』巻16…六三〇頁以下に所収。出版は義山没後十三年の享保十四年（一七二九）か。

(33) 『同右』巻16…九六七頁。

(34) 『真宗全書』巻63…三三三頁以下に所収。

(35) 『同右』巻59…一二九頁以下に所収。

(36) 『同右』巻59…三頁解題参照。

(37) 杉紫朗氏「前掲論文」（『六条学報』121号…一二頁以下）参照。

(38) 『真宗全書』巻59…一五一頁以下に所収。

(39) 『同右』巻59…解題参照。

(40) 杉紫朗氏「前掲論文」（『六条学報』122号…三八頁以下）参照。

(41) 宗名論争については拙論「親鸞思想批判論の研究―『教行信証破壊論』の考察（その一）―」（『真宗学』91・92合併号所収）参照。

(42) 伊藤祐晃著『教行信証破壊論』（大正十三年三月中外出版社刊）二頁。

(43) 拙論「前掲論文」に考察している。

(44) 大正十三年（一九二四）に伊藤祐晃が『教行信証破壊論』として刊行した際には、富田貫了が『教行信証破壊論弁妄』（大正十四年八月中外出版社刊）を著し、また昭和二年（一九二七）二月には石川舜諦が『教行信証破壊論駁言』（丁字屋書店刊）を著している。

(45) この宗論の経緯については、『正邪不可会弁』（還源会蔵『両会弁並惑問』明治27年刊）の冒頭に詳しい。また『真宗全書』巻59…四頁解題、『浄土宗大辞典』巻3「ほうじゅう」の項、岡村周薩編『真宗大辞典』「しんじょうのしうろん」の

項、および杉紫朗氏「前掲論文」（『六条学報』172号：四二頁以下）を参照。

(46) 長門大日比の西門寺は法岸、法州、法道の三師が代々住し、盛んに教化するところにして、浄土宗内でも「大日比三師」として名高い。『大日比三師伝』（明治42年刊）や『大日比三師講説集』（明治44年刊）も発行されており、いまの『両会弁』も『同講説集』下巻に納められている。

(47) 『真宗全書』巻59：一九一頁以下に所収。

(48) 『同右』巻59：一九一頁。

(49) 『同右』巻59：一九二頁。

真宗の善知識について

佛光寺派 渋谷 晃

はじめに

法然上人から始まる専修念仏の系統は、上人の没後その弟子たちによって多くの門流が形成された。法然上人の弟子である親鸞聖人の系統も聖人没後、聖人から「面授口決」された弟子たち中心として各地に門徒団が形成された。親鸞聖人没後、真宗は社会の中に浸透し集団を形成していくが、その集団が形成されていく過程で聖人の弟子たちの活動を抜きにして語ることができない。

この門徒団の実体について詳細は明かでないが、親鸞聖人の消息や門徒団の掟書に依るならばそこに「善知識」と呼ばれる人々が登場する。

この「善知識」と呼ばれる人々については、既に北西弘氏・柏原祐泉氏の談義本を中心とした研究がある。⁽¹⁾ 両氏ともに「善知識」は中世の真宗が地方に於いて活動をするときの布教活動の担い手としているが、それが徐々に「善知識」の用語が地方の道場主を表現する意味から、特に本願寺では一向一揆を経て教団内外の紛争処理のため宗主に様

様な権力を集中させる必要が生じることから、宗主を唯一絶対の「善知識」として位置づけられ、そして本願寺の宗主は親鸞聖人からの血筋に連なることから、宗教的な権威を保ち、門徒の統制・指導に強い権限を有しつつ、その一方で初期真宗の教化活動の担い手であった地方の「善知識」を「知識帰命」の邪義として排除していくことになるとしている。

本願寺では蓮如上人以降、本願寺の歴代宗主を「善知識」として位置づけていくが、それは蓮如上人以降、本願寺宗主が親鸞聖人の血筋に当たることから宗主のカリスマ化がすすみ、一向一揆や教団内の紛争処理等、教団運営の必要から生じたからである。

しかしそれでは本願寺以外の王合はどうであったろうか。本願寺では戦国時代から宗主の「善知識」化がすすみ、全ての門末が親鸞聖人―歴代宗主へ帰属し「宗派化」が達成されたとしているが、本願寺がこのように宗派化されていく前の段階で、荒木門徒の系統を受け継ぐ佛光寺は門流としてある程度の団集を形成していたと思われる。

佛光寺の場合、絵系図や光明本尊などに数多くの人物の肖像画を載せるが、そこに記載される人物は「善知識」として扱われている。佛光寺は室町期には光明本尊を下付するなどして本寺としての体裁を整えていくが、佛光寺が門末を有する集団となる背景には、初期の段階で活躍した「善知識」と呼ばれる人々の活躍を抜きに語ることはできない。本願寺において「善知識」という言葉は地方の坊主・道場主を表現する意味から宗主を表現する語と変化し、その過程で宗主以外の「善知識」を「知識帰命」の異安心として排斥し、しばしば佛光寺は「知識帰命」の集団としてしばしば非難の対象となることがある。確かに草創期の佛光寺では「善知識」を特別の意味合いをもって位置づけていたように思われるが、それは例えば本願寺の覚如上人が『改邪鈔』で主張するような、坊主が衆生の往生与奪を決定する「知識帰命」を意味するものではない。

先ほど挙げた両氏の談義本の研究によるならば「知識」の現実的な存在の仕方は仏法を衆生に勧める「善知識」と

ともに「悪知識」も存在したという。この「悪知識」は「おのれの立場を強調し、自己の権威づけに腐心」し「民衆の帰依を強要し、財を貪ろうとする」ような『改邪鈔』に登場するような存在であったが、ここで取り上げようとすることは、真宗の中に於いて現実に教化活動を担い、その当時の民衆と接点を持った人々である「善知識」がどのような存在として位置づけられているのかという問題である。

確かに教団草創期には「善知識」「悪知識」ともに入り乱れた形で存在していたことは想像に難くないが、「善知識」は初期の真宗で実質的な教化活動の担い手であったことに間違いはなく、特に佛光寺ではこの「善知識」に特別な意味づけをなすことによってある程度の集団性を確立したと思われる。つまり佛光寺において「善知識」がどのような位置づけを成されているのかを考察することは、佛光寺がどのような理想・理念の上に成り立っているのかを考察することになる。

以上のことから次に真宗の中に登場する「善知識」がどのように描かれているかを概観してみたいと思う。

親鸞聖人の善知識観

主として親鸞聖人の著作の中に登場する「善知識」は『涅槃經』や『往生礼讃』『般舟誰』等から引文で登場してくる。そこに登場する「善知識」の意味は大きく二つに分類することが可能である。

例えば『涅槃經』の引文として「化身土卷」に「また言わく、善男子、第一真実の善知識は、いわゆる菩薩、諸仏なり」⁽³⁾として、病を診て薬を出す人を「良医」、船で人を渡す人物を「大船師」と名付けるように、菩薩・諸仏は凡夫の病を知りそれを治療し、諸々の衆生を生死の大海を度すことから諸仏・菩薩を「善知識」とする理解。

そしてもう一つは先ほどに続き、『般舟讃』で、

弥陀の弘誓の力を蒙らずは、いずれの時いずれの劫にか娑婆を出でん。いかんしてか今日宝国に至ることを期せん。実にこれ娑婆本師の力なり。もし本師知識の勧めにあらずは、弥陀の浄土いかんしてか入らん。浄土に生まるることを得て慈恩を報ぜよ⁽⁴⁾

と記されるように、「娑婆本師」「本師知識」と娑婆において活躍する実在の人物の事を指す理解である。

「善知識」という言葉自体は様々な經典に既に記載されていることから、聖人の「善知識」の理解もそれに倣ったものであらうと思われ、「善知識」を諸仏・菩薩とする理解と仏教を教え導き、衆生を仏道に入らしめる人界の大師としてとらえる二つの理解が存在する。

ここで問題となるのは後者の大師であるが、更に続く御自釈では、

ここをもつて、愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依つて、久しく万行・諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る、善本・徳本の真門に回入して、ひとえに難思往生の心を発しき。しかるにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり、速やかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲う。果遂の誓い、良に由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く仏恩を知れり。至徳を報謝せんがために、真宗の簡要をうて、恒常に不可思議の徳海を称念す。いよいよこれを喜愛し、特にこれを頂戴するなり⁽⁵⁾。

と、聖人ご自身が聖道門から浄土門へ帰依する過程が描かれ、その時に論主・宗師の勸化に出会い、双樹林下の往生から難思往生へ、難思往生から難思議往生へ転入した体験とこれら諸師・先徳の恩を述べておられることから、念仏の教えをそれぞれ大成されたこれらの先徳も現世の「善知識」としている。

また更に『嘆異鈔』に「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらずべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」と、親鸞聖人は師である法然上人に帰依し、『高僧和讃』の源空讃においても「本師源空」と述べ、『教行信証』の後序に記されるように、法然上人からの『選択集』の付属や真影の図画

など、親鸞聖人が聖道門から浄土門へ回心する直接のきっかけとなった法然上人との出会いを大切に、自らを仏道に導いた人物であるという意味において「善知識」として仰いでおられるように思われる。

このように親鸞聖人における「善知識」とは、自らの体験に基づいて念仏の教えを親鸞聖人にまで伝えた先徳、そして聖人を念仏の教えに導いた師である法然上人のことを指し、そしてこれらの人物は、

如来大悲の恩徳は

身を粉にしても報ずべし

師主知識の恩徳も

骨をくだきても謝すべし⁽⁶⁾

と恩徳讃にあるように、「如来大悲の恩徳」も、「師主知識の恩徳」も「報」「謝」の対象として表現されており、親鸞聖人にとっての「善知識」は、聖人が仏道を歩んでいかれるときに、先導して頂いた人物と、その人物の恩徳に対する報謝の念を伴ったもので、その存在は如来大悲の恩徳と同じところで受け止められていたと言うことができる。

関東の門徒団における「善知識」

親鸞聖人における「善知識」は、經典・論釈に登場する諸仏・菩薩であったり、人師として親鸞聖人に先だって仏教を広めた先徳、あるいは直接親鸞聖人を導いた法然上人のことを指しているように思われ、先ほどの『般舟讃』の「もし本師知識のすすめにあらずば、弥陀の浄土いかんしてか入らん。浄土に生まることを得て慈恩を報ぜよ」と記される引文から、自己の浄土往生の直接の因となるべき人物で、聖人自身の内面において「善知識」を捉えているように思える。

その一方で親鸞聖人の消息の中には、現実の世界において存在した「善知識」について記されている。例えば、

（前略）往生の信心は、釈迦・弥陀の御すすめによりておこるとこそみえそうらえば、さりとて、まことのころおこらせたまいなんには、いかでかむかしの御こころのままにてはそうろうべき。この御なかのひとびとも、少々はあしきさまなることもきこえそうろうめり。師をそしり、善知識をかるしめ、同行をもあなずりなどしあわせたまうよしきこえそうろう。あさましくそうろう。すでに、謗法のひとなり、五逆のひとなり。なれむつぶべからず。（略）往生の金剛心のおこることは、仏の御はからいによりおこりてそうらえば、金剛心をとりてそうらわんひとは、よも、師をそしり、善知識をあなどりなどすることは、そうらわじとぞおぼえそうらえ。この文をもちて、鹿島・行方・南庄、いずかたにもこれにころざしおわしまさんひとは、おなじ御ころによみかせたまうべくそうろう。あなかしこ、あなかしこ。

建長四年壬子八月十九日

親鸞⁽⁷⁾

と記されているように、親鸞聖人のご在世の時から、関東の親鸞聖人の門弟たちは各地にそれぞれの門徒団を構成していたが、その門徒団の内部には「師」「善知識」「同行」と呼ばれる人々が集まっていたことが読みとれる。

もっとも、ここに記される「同行」は一般の構成員であることが想像できるが、「師」「善知識」と呼ばれる人々が門徒団の内部でどのような立場にいたかについては詳しく知ることはできない。しかし「師をそしり、善知識をかるしめ、同行をもあなずりなどしあわせたまうよしきこえそうろう。あさましくそうろう。」とし、更に「よも、師をそしり、善知識をあなどりなどすることは、そうらわじとぞおぼえそうらえ」とあることから、「師」「善知識」は門徒団の一般の構成員である「同行」に対して教学的な面に止まらず、様々な面で門徒団の指導的な立場にいた。

特にこの建長四年の消息は末尾に「この文をもちて、鹿島・行方・南庄、いずかたにもこれにころざしおわしま

さんひとには、おなじ御ころによみきかせたまうべくせうろう。」と、聖人が各地の門徒団にも読み聞かせる事を望んでおられ、この消息と同様、「師」を誹り、「善知識」を軽んじることを禁止することを述べておられる消息が数通見受けられることから、当時の門徒団が「師」「善知識」と呼ばれる人々が指導的な立場にありながら、時としてこれらの人々と対立する構成員が存在し、その都度これらの門徒団の動搖を鎮める為に聖人の消息が必要になったのである。

基本的に經典・論釈に登場する「善知識」は、先にみたように諸仏・菩薩のことを指し、現実世界の存在としては『般舟讃』に挙げられたような衆生に仏教を説き勧める人物のことが理想とされていたが、聖人の著作において現実的な「善知識」の在り方については不明の部分が多い。親鸞聖人は自己の内面において聖人自身を念仏の教えに導いた諸師を「善知識」として捉えておられるが、門徒団に存在した「善知識」については、『般舟讃』などの論釈に現実の世界で衆生に仏法を説き聞かす理想的な人物のことを「善知識」として表現していたことから、門徒団内部の指導的な立場にある人物に対する呼称として「善知識」という言葉が定着したものと思われる。

また、このように真宗の門徒団が形成されるのとはほぼ同じ時代には、例えば一遍上人を開祖にもつ時宗教団では「善知識」と善ばれる人々が活躍し、やや時代が下ると禅宗の無住によって記された『沙石集』には、衆生を仏道に導く「善知識」と同時に、衆生をあらぬ方向に導こうとする墮落した宗教者である「悪知識」の話など、当時の社会で活躍した様々な宗教者の話を載せる。

つまり親鸞聖人の存命中から没後にかけて、真宗が門徒団を形成する時代は、真宗を含め時宗などの法然上人から始まる浄土教系、あるいは中国から新たに招来した禅宗など、鎌倉時代の仏教界で活躍した人物を開祖に持つ人々が集団を形成し始める時代であるということができる。このような時代に社会の中で開祖した相承した教えを広めていこうとする時、それまで經典・論釈など聖教の中で用いられ、仏教者としてあるべき理想像を表現する「善知識」と

いう言葉が、現実の世界で当時の民衆に布教活動を展開する人物を表現する呼称として定着していくのであろう。

真宗の門徒団の中において用いられた「善知識」という呼称は「師」とともに教学的な面で他の同行を指導する立場にあったと思われるが、この門徒団の中でも特に荒木門徒では、源海上人に続いた海上人の時代に特に、「善知識」に対して特別な意味づけが成されるようになる。以下それについて考えてみたい。

佛光寺における「善知識」

南北朝時代に京都に進出した佛光寺の母体は荒木門徒である。この荒木門徒は源海上人から始まり、了海上人へとつながり、この了海上人は現在佛光寺に安置されている元応二年の胎内文書を有する聖徳太子像に遺骨が納められている。また了源上人は『一味和合契約状』において了海上人の著作として伝えられている『他力信心聞書』を入信の際に苦勞して手に入れられた事を記しておられ、また同じく了海上人の著作として伝えられている『還相廻向聞書』も初期の佛光寺内で重要視されていた。

これらの聖教は近世になると本願寺では「知識帰命」の書として扱われてきた⁽⁸⁾。しかしそこに述べられていることは、荒木門徒が集団化していく過程で見逃すことができない問題を含んでいる⁽⁹⁾。

この書が著され、佛光寺の了源上人が活躍された時代は、前述したように様々な宗派が社会的な活動を展開する時期に当たり、「善知識」と呼ばれる人々が広く存在していた。このような時代の中で著された『他力信心聞書』『還相廻向聞書』は本願寺の視点に立つとき「知識帰命」の書として扱われてきたが、ここに記されている「善知識」とは、阿弥陀如来から智慧を相承し、阿弥陀如来の衆生を救済しようとする願心によって動かされる教化者の事を指し、親鸞聖人によって明らかにされた念仏の教えを、いかに社会の中に広めていくのかという点を問題として「善知識」

を位置づけているのである。

『他力信心聞書』の中では、信心は阿弥陀如来から先徳を経由して「善知識」のもとに相承され、「善知識」は衆生に信心を「コトバ」に直して勧める。衆生は生まれつき念仏を唱えることはなく、生まれて初めて念仏を唱える背景は、この「知識勸進ノコトバ」が契機として存在する。「善知識」はこのように衆生に念仏を勧める人物として位置づけられており、衆生に他力の行である念仏を知らせるという意味で「他力ノアラワル、使者」と位置づけられている。また『還相廻向聞書』では、阿弥陀如来の衆生を救済しようとする願心が「善知識」と異なることなく同一であるとして、衆生救済を願う如来の還相廻向の働きが、そのまま現実世界で活躍する實在の「善知識」に体现されているとする。

つまり了海上人の意図は、親鸞聖人によって明らかにされた念仏の教えを、如何にして社会の中に広め、浸透させていくのか、という点が一番の関心だったのであり、了海上人による「善知識」の意味づけは、それまでに存在した「善知識」が単に仏法を説き聞かせる人物の呼称であつたのに対し、真宗の教義に照らし合わせて位置づけられた布教活動を行う宗教者の事を指し、「善知識」に布教活動を行うという強い使命感を与えるものである。

親鸞聖人の著作の中には例えば『現世利益和讃』といった唱道・教化を意識したと思われる著作が残され、関東に多くの弟子たちを獲得した事は事実である。しかし親鸞聖人の著作は、聖人ご自身が領解された念仏の教えを体系的に様々な経典・論釈を引用して真実の教えを開顕しつつ論述することが目的だったのではないかと思う。これは聖人が教団を作り上げていく意志があつたのか、という問題に直接関わる事柄であるが、親鸞聖人によって明らかにされた念仏の教えを、積極的に世間に語り広めていく事は、聖人の門弟たちの課題として残されていく。

このような課題を受け継いだ了海上人の著作では、了海上人ご自身の領解をその著作の中に書き記す事よりも、むしろ了海上人が受け止められた親鸞聖人の教えを、如何に当時の人々に語り真宗を世に広めていくのかという点が最

も重要だったのである。

つまり了海上人が『他力信心聞書』や『還相廻向聞書』に、阿弥陀如来の衆生救済の働きである還相廻向を現実世界に体现し、衆生教化という社会活動の担い手として「善知識」を位置づけるのも、親鸞聖人の明らかにされた念仏の教えを広めるにあたり、直接当時の人々に念仏を語って聞かせる人物に特別の使命感を与える必要があったからである。

了海上人の意図するところは結局、親鸞聖人の教えを世に広めることであり、そのため教化活動の現場に携わる人々に独特の意味づけを施した「善知識」という名称を用いる。そして念仏の教えを世に広め、教化活動を進めていくと課題は了源上人・存覚上人の時代に受け継がれていく。

言うまでもなく、存覚上人は本願寺第三世の覚如上人の長男で、覚如上人から義絶されるが、その一方了源上人との関係が強くなる。『一味和合契約状』には、

カネテハ板東ヨリモ相承セス、関東ヨリモタマハラスシテ、了源カ発起トシテ、アラタニ所持スル聖教少々コレアリ、イワユル浄土真要鈔、諸神本懐集、持名鈔、破邪顕正ノ申状等ナリ⁽¹⁰⁾

と記されるように、存覚上人の著作が了源上人の所持の聖教として扱われている。

その中でも『浄土真要鈔』は、衆生が信心を得るとき往生が定まるとして、衆生の眠前において仏法を説き、信心を与える存在として善知識について具体的に述べている。

惣じていふときは真の善知識といふは諸仏・菩薩なり、別していふときはわれに法をあたまへるひとなり。⁽¹¹⁾

として、『涅槃経』を引用し仏・菩薩のことを善知識と名付け、真実の善知識は仏・菩薩であるとする。しかしながら『大経』の下巻には諸仏・諸菩薩・善知識に出会うことは難しいということを記していることから、真の善知識は仏・菩薩であるが、そのほかにも衆生の為に法を聞かす人や法を聞かす縁となる人物でさえも善知識で、

されば善知識は諸仏・菩薩なり、諸仏・菩薩の惣体は阿弥陀如来なり。その智慧をつたへその法をうけて直にもあたへ、またしられんひとにみちびきて法をきかしめんは、みな善知識なるべし。しかれば仏法をきゝて生死をはなるべきみなもとはたゞ善知識なり。

善知識とは諸仏・菩薩であり、阿弥陀如来の智慧を伝えてその法を衆生に聞かしめ、衆生の「生死をはなるべきみなも」という存在としている。

つまり「善知識」という語に対して、『浄土真要鈔』では基本的に経典・論釈の中に登場する諸仏・菩薩を「善知識」と言うのであるが、その現実世界での存在については直接、間接的に衆生に仏法を語る人物のことを指し、衆生が仏法を聴聞する場において中心的な役割を担う人物を「善知識」として捉えている。存覚上人が経典・論釈の世界とは別の、現実世界に存在する「善知識」を具体的な形で示すのも、真宗の教えを広めていくという目的の中で、その社会活動の担い手として「善知識」をみているからである。

また存覚上人は衆生の浄土往生は「善知識」からの聞法によって達成されるとしている。それは例えば親鸞聖人が回心するきっかけとなったのは、師である法然上人との出会いを抜きにして考えることができないように、真宗は良き人、よき師に出会い、その人からの教えを受けることを大切による。それと同じように『浄土真要鈔』の中では、衆生の浄土往生は知識から仏法を聞くことによって達成されるとして、題名に記されるように衆生の浄土往生の真の要が「善知識」からの聞法であるとしているのである。

ま と め

冒頭に述べたように、佛光寺は度々「知識帰命」の教団として扱われてきたが、実際のところ佛光寺の「善知識」

とは、社会の様々な人々に念仏の教えを伝える為に独特の意味づけをなされた宗教者のことを指す。

「善知識」という言葉は経典・論釈の中に登場し、それは諸仏・菩薩を表現するものであったが、鎌倉時代の後半から南北朝時代、真宗を含め様々な宗派が集団化していく過程で衆生に仏法を勧める人物の呼称として定着していった。しかしその中でも荒未門徒の系統に属する了海上人は親鸞聖人より相承された教えを、より多くの人々に説き聞かすという目的から、教化活動を実践する人物に「善知識」という位置づけと、阿弥陀如来の願心を世の中の人々に伝えなければならぬという使命感を与えていった。

結局のところ佛光寺における「善知識」の意味づけは、親鸞聖人の教えを社会に広めていこうとする了海上人の意志から導き出されたものであり、そして了海上人のこの思想は了源上人・存覚上人に受け継がれ、これら独自の意味づけをなされた「善知識」の活動により佛光寺が成立したといっても過言ではない。

註(1) 北西弘氏『一向一揆の研究』（春秋社昭和五六年）。柏原祐泉氏「中世真宗『善知識』の性格」（『中世仏教と真宗』（吉川弘文館 昭和六〇年）。

(2) 『教行信証』以下、本願寺『浄土真宗聖典』注釈版。

(3) 同書、四〇九頁。

(4) 同書、四一一頁。

(5) 同書、四二―四一三頁。

(6) 『正像末和讃』同書、六一〇頁。

(7) 『親鸞聖人御消息』同書、七四一頁。

(8) 『他力信心聞書』『還相廻向聞書』、両書とも千葉乗隆氏編『真宗史料集成』第五卷『談義本』（同朋舎）に依る。『他力信心聞書』五三六頁（解題五九一―六〇頁）、『還相廻向聞書』一一七頁（解題三二―三三頁）。

(9) 拙稿「佛光寺成立についての一考察―師資相承を中心として―」（本山佛光寺『宗学院紀要』第四号平成九年）。「佛光寺の教化活動について―『還相廻向聞書』を中心に―」（本山佛光寺『佛光寺の歴史と教学』平成八年）。

- (10) 『一味和合契約状』(『真宗史料集成』第四卷五七一頁)。
- (11) 『浄土真要鈔』(『浄土真宗聖典』注釈版、九九三頁)。

願証寺の成立

——由緒書の比較検討を中心にして——

龍谷大学 中野和之

一 はじめに

長嶋願証寺は蓮如の第十三子である蓮淳の創建による一家衆寺院と伝えられている。この蓮淳によって東海地方での布教が広まったとも言われている。願証寺についてよくまとめているのは、願証寺第二十世佐々木芳雄氏著の『願証寺誌』である。^①この中で佐々木氏は、願証寺は蓮如の発案で創立され、さらに願証寺の成立を明応十（一五〇一）年としている。しかし、蓮如が関わっていたとなると、蓮如死後約二年を経過して寺基が作られたのは何故であろうか。^②この明応十年開基説の根拠となったのが、同年に出された実如下付の親鸞絵像である。次にその裏書を記しておく。^③

史料A

明応十年辛酉正月廿八日 釈実如判

大谷本願寺親鸞聖人御影

願証寺の成立

勢州桑名庄香取郷杉江願証寺常什物也

此御影旧損之間所奉修復也、依証恵怖望以先年之筆跡殘附今之裏訖

天文八歳己亥閏六月廿八日書之

釈証如判

紅葉御影此尊像者、高祖親鸞聖人礼盤三〇之御影及両上人被加御筆希有之良宝冠一宗嘗奉掛長島紅葉御殿衆人之崇敬年久仍号紅葉御影猶更可尙仰也。

天文廿三甲寅三月廿八日

釈証恵

この親鸞繪像は通称「紅葉の御影」と呼ばれるもので、松坂願証寺に保管されていたものらしい。⁽³⁾ この裏書は焼失しているが、寺蔵の『略縁起』（以下、『松坂』と表記する）には蓮如が蓮淳に下付したとある。しかし裏書に書かれている通り實際に下付したのは実如である。この『松坂』が何時頃書かれたのかは判然としないし、また、何故、実如ではなく、蓮如が下付をした事になっているのか、その事情は分からない。裏書から「紅葉の御影」の呼称は証恵の頃には既に存在していた。また、天文八（一五三九）年に早くも修復をしなければならないという事は、古い繪像か使用頻度が高い繪像であった可能性がある。この繪像が蓮如死去直後に出された事からも実如との繋がり深さを物語っている。

佐々木氏の願証寺の成立についての見解とは違った成立事情を伝えているのが『長島町誌』の記載である。その部分を抜き出してみる。

願証寺の創立については、法泉寺略史によると、浄土真宗の宗祖親鸞の教えに帰依した、安田信慶が、親鸞の教えを布教するため、親鸞の遺命によって、桑名海崎に草庵（後の桑名法泉寺）を結んだ。（中略）。信慶の子信誉は法泉寺を継いだが、その弟信祐は、同じく長島川内において、法義会所の庵室を結んで居住した。後に本願寺三世覚如上人より願証寺寺号御免になった。よって信祐の庵室が願証寺となり、信祐は願証寺開基となったの

である。

ここで、引用されている『法泉寺略史』は、法泉寺第二十三世住持の安田湜然氏によって編纂されたものである⁽⁵⁾。蓮淳以前からの願証寺の動向を知る上で新たな内容を含むものであるが、史料的な面での信頼性に欠ける記述となっている。果たして、願証寺は佐々木氏の主張する蓮淳創建なのか、『長島町誌』の記載通り信祐の開基なのか。その点を『長嶋山願証寺略縁起』(以下、『長島山』と表記する)⁽⁶⁾、『勢州四願証寺略縁起』(以下、『四願証』)⁽⁷⁾、『法泉寺略由緒』(以下、『法泉寺』)⁽⁸⁾、日野願証寺『由緒書』(以下、『日野』)⁽⁹⁾等の由緒書を通して検討していきたい。

二 由緒書の由来

『長島山』は、天保三(一八三二)年九月十五日書写の記載があり、養泉寺から一巻本として出てきたものを願証寺看主慶旭の求めに応じて、養泉寺智順より借用して書写されたものである。寂恵の没年月日、天和元(一六八一)年五月八日が最後の記載となっている所から、おそらく十八世紀前半ごろの成立と推定できる。

『四願証』は、『尾陽城南無量山延広寺田緒略記』と合わせて一冊となっており、いつ書写されたか判然とはしないが、『尾陽城南無量山延広寺由緒略記』末に弘化四(一八四七)年十一月の記載があり、恐らくはそれ以後の幕末期ごろに書写されたものであろう。記事内容から判断すると願証寺十八世琢誓が、享保十三(一七二八)年に死去して以後の成立であろう⁽¹⁰⁾。

『法泉寺』は、書写年代が判然としないが、十六世蓮映が高木新兵衛に送ったものである。文中の「拙子祖父空映代百余年寅之大洪水〔延宝二甲寅之洪水也。空映三十一歳〕」との記事から、延宝二(一六七四)年から百年以上後の一七八〇年頃の成立と推察できる。この由緒書は近世初頭の記事が中心であり、しかも願証寺についての記載も少

ない。

『日野』は、いつごろのものかまったく判らない。ただ、参考になると思われる史料として、同寺所蔵の『日野村井社寺史』があげられる（以下、『村井史』⁽¹⁾）。この中で、一度、日野願証寺は無住となり、隣郡の内地村照光寺（滋賀県日野町）から『村井史』筆者の祖父と実父が共に入寺したとあり、奥に元文三（一七三八）年とある。入寺した寛永十六（一六三九）年を『長島山』で照らし合わせると、願恵の代となっており、『日野』の六代願恵と重なる。したがって寛永十六年に入寺したのは、次の七代宗秀とすることができ。そこから考えると『村井史』は九代証慶の執筆と考えられる。この証慶は一つおいて十一代にも出るので、一度は住持職を子の証寂に譲ったが、証寂の早世か通世で住持職に戻ったものであろう。『日野』の記事は次の十二代証円で終わっている。『村井史』が書かれたのが、実父が入寺して以来百年経っている事を考えるに、この時、証慶は恐らく老年であった。このことから、『日野』は遅くとも十九世紀初頭には成立していたと推察できる。

三 長島一揆以後の記載事項についての比較検討

次に記事内容から考察してみる。長島一揆終結後について、『長島山』と『四願証』には、願恵の兄、願忍は天正二（一五七四）年九月廿九日拾四歳切腹とあるが、『日野』では、蒲生氏郷によって佐堯（願忍）がかくまわれ、江州音羽城で隠れていたとある。また、願恵については、『長島山』には大阪逃亡のあと、「空明誘引して江州日野之近里に両寺共に小寺建立して居住ス」とあり、『法泉寺』にも「空明者江州日野ニ暫住居ニ而古郷江帰り申候。其所願証寺法泉寺と而今時小寺有之」と日野での居住を伝えているが、これも日野側の由緒書にはない。日野町には法泉寺はあるが、由緒不明となっており、判然としない。⁽¹³⁾この願忍逃亡説は、日野町の英雄である蒲生氏郷に日野願証寺

創立を絡めたとも考えられる。しかし、日野願証寺創立については、別の見方もできる。日野を含む湖東地域は、元来、真宗勢力の強固な地域である上に、『村井史』に「当寺儀ハ元念仏道場之地ニ御座候」と記載されていることから類推すると、元々、日野には長嶋願証寺の下道場が存在したと考えられる。この日野願証寺について、『勢陽五鈴遺響』には「蓮如上人ヨリ四代証恵上人江州日野願証寺ヲ開基ス日野願証寺二代証鎮天正十八寅年願証寺ヲ松坂ニ迂シ飯堂ヲ營ミ証恵ヲシテ開基トス」⁽¹⁴⁾とあり、日野願証寺は一揆以前の証恵の代に建立されていたとしている。松坂願証寺開基の証鎮は、『松坂』にも「当寺開基証鎮上人」と記載されており、松坂願証寺が日野願証寺から分かれて建立されたのは確かである。⁽¹⁵⁾『村井史』は、「天正歳中織田信長公勢州長島表一乱之時（中略）証恵法師所騒動ニ付、当国へ被罷越則当地ニ被致居住候」と証恵が日野に避難した事を記している。先の顕忍逃亡説や顕恵の日野居住説は、戦乱を避けて願証寺一族が逃れていた可能性を示唆しており、法宝物が現在にまで伝えられている事も、道理に適用と思われる。⁽¹⁶⁾恐らく一揆以前からの道場が日野に存在し、そこが一時的な避難場所として利用されたのではないのだろうか。

日野から鈴鹿山脈越えて伊勢に抜ける道は数ヶ所あり、現在の村井近辺の商家でも伊勢からの由来を称している者が多いという。⁽¹⁷⁾『村井史』の元文三（一七三八）年以前の職業構成についての記事には、三百六拾四軒の内、百姓百五拾七軒（約四十三％）、水呑六拾四軒（約十八％）、職人七拾八軒（約二十一％）、商人二拾九軒（約八％）、塗師拾八軒（約五％）、大工七軒（約二％）、その他拾一軒（約三％）とある。職人と商人、及び塗師、大工を合わせると三十六％となり、全体の三割以上を占めていた。現在の日野町に鋳物師の字名が見える。日野は鉄砲製造を行っていた事から考えると中世から鋳物師集団が在村していた可能性もある。⁽¹⁸⁾これらの点からも、日野は交通の要衝に位置する町場として栄えていたと推察され、中継点としての長嶋願証寺の下道場が存在した可能性は否定できないであろう。

諸由緒書歷代比較

[illegible]

表は『長島山』と、『四願証』、『日野』、それに『法泉寺略史』からそれぞれの歴代を抜き出したものである。願証寺の開基は、『長島山』、『四願証』共に信祐を開基としており、覚如による寺号免許も信祐で一致している。また、『四願証』は『法泉寺略史』の歴代住持名とその没年がほぼ一致している。法泉寺住持と願証寺住持が一致しているのは、どちらかの由緒を基にした為とも考えられる。『法泉寺略史』では、法泉寺八世空源を伊勢の空賢としている。

る。空賢は三河の教賢と共に蓮如の教えを受けていた事が『空善聞書』から分かる。⁽¹⁹⁾さらに、空賢と蓮如の結び付きから、蓮淳を願証寺堯恵の養子にし、自らも男子がないので、蓮淳の三男実照を法泉寺養子にしたという記述となっている。⁽²⁰⁾ここは『長島山』と一致している。また、空源の死去年が『四願証』の堯恵と同じになっている。蓮淳三男については永正十一（一五一八）年に生れ、三河本宗寺を兼住するとなっており、実円の子である実勝と混同していると思われる。⁽²¹⁾『法泉寺略史』から嗣子誕生時の歴代住持年齢を表の下部に付した。表の年齢によると、空源が生まれたのは空誓三十八歳の時となり、空誓が壮年に入ってから誕生となる。他の歴代住持も壮年期に誕生した事になり、どこかに無理がある。堯恵についても、蓮淳が実如から親鸞絵像を下付されて以来三十年間生存していた点を考えれば、蓮淳が堯恵の養子となったという記述も若くして年齢の余り変わらない養子を迎えた事となり、無理がある。堯恵の娘を後妻にするという記述も『日野一流系図』や『天文日記』にはその記載がない。また、空誓は『天文日記』に出て来る。天文十一（一五四二）年五月二日の条に「從伊勢国小串弥三、就安田空誓折檻事、以聖徳寺下者有音信」とあり、猪飼（三重県多度町）の土豪であった小串氏の一族とみられる小串弥三が空誓の折檻について問い合わせてきた。この小串氏には、実如に帰依し、了西と称して道場を構えた者がおり、⁽²²⁾この弥三も証如へ音信を送っている所を考えると、恐らく門徒であったと考えられる。この空誓と法泉寺住持の空誓が同一人物であるかどうかは判然としない。

以上から、『長島山』と『四願証』は、法泉寺の由緒を参考にして作成された可能性が高い。特に、蓮淳以前については、『四願証』の方が法泉寺の由緒に依存していた事が、歴代住持に関する記述から推定できる。願証寺開基に關しては、『法泉寺』にも「願証寺開基ハ法泉寺信慶二男也、法名号信祐」とあり、法泉寺系統の由緒書では一致した記述になっている。『日野』では、開基は蓮淳となっており、岐阜県垂井町平尾願証寺の由緒書や『長嶋略記』、『長嶋略少記』などの記載と同じであるが、⁽²³⁾蓮淳以前の歴代住持として信祐・堯恵の名があり、法泉寺系統と重なる。

近世に作成されたものである以上、ある程度の錯乱はあると思われるが、『日野』にも法泉寺との関係記事があるのは軽視できないであろう。

五 円明寺史料からの検討の価値

願証寺に関する記録が、愛知県尾西市円明寺の由緒書類の中から出てきた。⁽²⁵⁾元禄十五（一七〇二）年に書かれた記事の中にあり、『長島山』とはほぼ同時期に書かれたものと考えられる。⁽²⁶⁾以下、その部分を抜き出しておく。

史料 B

一元亀二年尾州西潟長嶋^{○已下}篠橋、大鳥井、中江、大嶋、加路戸嶋、片岡、西別所七ヶ処ニ小戦^{つゝ}御殿様楯籠候。下間三位法橋頼且ヲ大将とも。

〆五月十日信長五万騎ニ而攻寄せ敗軍シ帰ル

一天正元年九月廿四日又復ヒ攻テ返ス

「尾州西潟」という表現は、これまでの由緒書にはない表現である。さらに、大将として「下間三位法橋頼且」と記載されている。下間氏については、『長島山』に「下間豊前」との記載がなされており、「頼且」とは書かれていない。しかし、『長嶋町誌』や『願証寺誌』には「頼且」の名が見えており、どこから採ってきたのか判然としない。詳しくは分からない。⁽²⁷⁾『下間系図』には、「頼且」という名が見当たらないが、「豊前」については、「頼達」として記載されている。⁽²⁸⁾この「頼達」の父は「頼重」で天正三（一五七五）年九月に七十六歳で討死にしている。父親が七十六歳という事は、恐らく「頼達」はこの時壮年期を迎えていたに違いない。また、この「頼重」の父、「頼助」は「伊豆守」を名乗っており、天文五（一五三六）年六月三日に五十二歳で死去している。この天文期で「伊豆

守」を名乗っているのは「頼助」しかない。この「伊豆守」は、『天文日記』中の実恵死去に際して名が出てくる。実恵死去の天文五年五月五日に実恵室の藤向と共に落髪している。⁽²⁹⁾この事からも、この「伊豆守」は実恵付きの下間氏であったと考える事ができる。祖父の「頼助」が『天文日記』中の「伊豆守」であったとしたら、「豊前」は「頼達」であった可能性があるのではないのだろうか。⁽³⁰⁾これ以上、史料がないために何ともいえないが、そうなるなら「達」の音読みの違いから、「且」になった可能性もある。この円明寺史料が比較的早くから書かれたものである事を考慮すると、法泉寺由緒に依拠した記述があったとしても、『長島山』の史料としての価値はそう低いものとも思われないだろう。

六 おわりに

願証寺の成立については、願証寺自身が一揆により灰塵に帰してしまった為に藪の中の状態であるが、近世になってから作成された由緒書類の照合作業を通して、ある程度の輪郭が浮かび上がってくるものと考えられる。

願証寺の由緒書は、法泉寺系と日野願証寺系の二つに大別できる。この二系統の由緒書に共通する記述は、願証寺の源流を甲斐の安田氏に求めている点である。願証寺開基が信祐と蓮淳で相違した記述となっているが、願証寺の前身は恐らく関東系統の寺院であった法泉寺とつながりのある信祐が開いた寺院であり、そこに蓮淳が入寺し、願証寺を名乗ったものと考え事ができる。『長島町誌』が主張する法泉寺信祐の時に願証寺として創建されたのかどうかは判然としないが、史料Aから、蓮淳の時には、寺号があった事は確認できる。また、法泉寺の由緒書では伊勢の空賢を自坊の住持としているが、その事を抜きにしても、空賢と蓮如の関係から、この地域と本願寺との繋がりがあった事は確かである。そこから蓮淳の参入となったものと思われる。

註(1) 佐々木芳雄『願証寺誌』一九三六年 七・八頁。

(2) 『勢陽五鈴遺響』四卷 一九七七年 三重県郷土資料刊行会発行 一五六・七頁。

(3) 現任職の鈴木尚孝氏から拝観させて頂いた親鸞絵像は、比較的新しく書かれたものと思われた。住職家は鈴木氏の二代前に一度絶えており、その混乱の中で所在不明となったとも考えられる。

(4) 『長島町誌』上巻 二四頁 一九七四年。

(5) 安田湜然氏『法泉寺略史』一九六六年 安田氏が法泉寺十一世空了(寛永三(一六二六)年、五十六歳死去)、十六世蓮映(天明五(一七八五)年、六十五歳死去)、二十世空観(明治二十二(一八八九)年、七十九歳死去)の三代によって作成された由緒書を基にして執筆されたものであるが、どの記載が誰の記事なのか分ならず、極めて曖昧なものとなっている。法泉寺に問い合わせた所、前住職の死後、どうなっているのか分からないとの事であった。

(6) 新行紀一氏所蔵写真判による。末尾に掲載。

(7) 新行氏所蔵写真判による。

(8) 『佐屋町史』資料編二 一九八〇年 三三・四頁。

(9) 滋賀県日野町願証寺所蔵史料。

(10) 琢誓死去年については、『諸家分脈系図』(『続真宗大系』十六卷 二〇九頁国書刊行会 一九七六年、初版は一九三七年)教行寺の項。

(11) 滋賀県日野町願証寺所蔵史料。

(12) 内地村照光寺については、『寺院由緒』(『近江蒲生郡志』巻七 六二二頁 一九二二年)に記載がある。また地名の確定は、『滋賀県の地名』日本地名大系第二五巻 四九六頁 (平凡社 一九九一年)に拠った。

(13) 日野町法泉寺については、『近江蒲生郡志』巻七 六二二頁に記載あり。

(14) 前掲注(2)書 一五六頁。

(15) 蒲生氏郷の松坂移転は天正十六(一五八八)年に行われており、松坂願証寺が日野願証寺から分かれて松坂へ移転した天正十八年より二年前であるから、『勢陽五鈴遺響』の記述は年代的につじつまが合う。

(16) 日野願証寺には、証如から証恵に出された天文六年三月廿日付の「実如上人真影」と天文八年閏六月廿二日付の「方便法身尊像」が保管されている。なお、日野の地は近江願証寺と願証寺をつなぐ中継点にあたると思われる。他の蓮淳との関係

する地域を調べていないので、何ともいえないが、大坂へ向かう道筋であったとも考えられ、今後の課題としておきたい。

(17) 日野願証寺住職、長嶋哲也氏の談話による。

(18) 日野鉄砲と鋳物師については、「鍛冶及鋳物師」(『近江蒲生郡志』巻五 三〇六～三六二頁 一九二二年)を参照した。

この中で、日野の鉄砲鍛冶に鉄砲三百挺を注文した書状が記載されている。年号は慶長二十(一六一五)年となっており、中世から高度な鍛冶技術を持った集団が日野に存在した可能性がある。鋳物師と真宗のつながりについては、井上鋭夫氏「中世鉱業と太子信仰」『宮崎博士還暦記念会 真宗史の研究』一九六六年、また三河の満性寺を分析された新行紀一氏「四 真宗とわたり」『新編岡崎市史』二巻 二三九～二六三頁。

(19) 『真宗史料集成』第二巻 四二七頁 一九七七年。

(20) 前掲注(5)書 二五・六頁。

(21) 「日野一流系図」によれば、蓮淳三男実照は永正十五(一五一八)年に十五歳で死去した事になっている。『真宗史料集成』第七巻 五二八頁 一九七五年。

(22) 『真宗史料集成』三巻 三一二頁 一九七九年。

(23) 『多度町史』一九六三年 六一・二頁。

(24) 岐阜県垂井町願証寺の由緒書に「蓮如上人第六男願証寺蓮淳大僧都、文龜年中勢州長嶋ニおいて願証寺を創建被致兼住所ニ而御座候」と蓮淳によって創建された旨の記載がなされている(本願寺史料研究所写真判)。また、『長嶋略記』には「兼譽蓮淳」が開き、「長島ノ内杉江村」に代々居住したとある。『長嶋略少記』には「本願寺八世蓮如上人十一男蓮淳、天文中杉江村開基於寺」との記載がなされている(ともに三重県立図書館所蔵コピー判による)。

『長嶋略少記』が享保三(一七一八)年の成立であり、また『長嶋略記』は長島城主であった「松平忠充」の家臣であった「小寺氏五郎左衛門」が取り集めたものであることが奥書から知られる。「松平忠充」は元禄十五(一七〇二)年に「狂気のいたすところ」により、領地没収させられているので(『新訂寛政重修諸家譜』第一巻二八二頁一九六四年)、それ以前の成立と考えてよいであろう。いづれにしても比較的早くからの伝承を伝えていることと、宗門外からの記述である点を考えれば、願証寺を蓮淳が開いたことは、ある程度信頼の於ける記事であると見做せるであろう。

なお、『長島山』に蓮淳が願証寺を再建したという記事があり、蓮淳が寺院建立に関係した事は、否定できない。
(25) 愛知県尾西市円明寺所蔵史料。

(26) 円明寺十四世順慶が集めたものである。奥に歴代として十九世堅住（慶応二（一八六六）年死去）が最後に記載されているので、明治初頭頃に取りまとめられた可能性がある。二十世賢誠は、別に歴代記を書いているので、恐らく、彼がまとめたものである。十四世順慶の没年月日は不明であるが、次の十五世順察は、享保十八（一七三三）年に死去しており、それ以前の生存であった事が確認できる。

(27) 前掲注（1）書 四一頁、前掲注（4）書 一二九頁。

(28) 前掲注（21）書 六八三頁。

(29) 前掲注（22）書 二九頁。

(30) 天正八年七月廿三日付の教如消息に「豊前」の名前が出てくる（辻善之助『日本仏教史』近世編之一 二二五～二二九頁一九五二年）。この「豊前」と長島の「豊前」とはどの様な関係なのかはわからない。今後の解明を待つ所である。

注記

略縁起後半の「願証寺琢誓改派之趣反古之端書ニ有之取集め爰ニ書記ス」とある琢誓改派についての部分は、紙数の都合上省略した。

変体がなは、ひらがなに改め、句読点は筆者が付した。

（表紙）

「長嶋山願証寺略縁起写

天保三壬辰九月十五日借用シテ写取」

長嶋山願証寺略縁起

抑当山開基信祐俗姓者清和源氏貞祇親王^{（つぐな）}之息男六孫王經基之玄孫新羅三郎義光之二男安田冠者義清之五男安田三郎遠江守義定之孫甲斐次郎義澄甲州高国庄寿福寺ニ於て剃髪シ乗願と号ス。上洛参内して法印任ス。其刻源空上人に帰依

シ、吉水之御坊ニ於て御弟子と成り、空阿法印乘願と号ス。然に隱遁之志有て勢州に移り、桑名海崎に於て草庵を結び、念仏勤行して命終セリ。

義澄之長男義明生年廿四にして相州江津之郷に於て大祖聖人御門弟と成り、出家して法名信慶と号ス。其時聖人御經廻之刻、貞永元年壬辰初冬上旬より下旬ニ至ル迄十有余日桑名海崎之草庵に於て御教化まし／＼て此庵を以法泉寺と号シ給候て信慶に附屬シ給。其後宗尊親王より信慶に所領を給りて長嶋杉江郷に屋形を構て兼帶ス。

信慶二子有。長男信譽ハ海崎杉江之城主と称シ歴代相統ス。法泉寺十世空珍戦功有て屋形を香取ヘ。二男信祐者長嶋川内に於て法義会所之庵室を結ひ居住ス。此所年歴過て願証寺之屋形。移し、海崎法泉寺香取之城主と称シ。今時長嶋之城地也。願証寺開基是也。願証寺と号覺。如上人免許。

願証寺堯惠室者法泉寺七世空誓之女也女子一人有て男子なし。依之蓮如上人より法泉寺ヘ命旨給ひて堯惠養子として蓮淳を給り相統ス。

蓮淳六子有、長男実淳願証寺住、二男実惠願証寺住、三男実照ハ法泉寺之八世空源之養子とス。三州本宗寺兼住して。一彼地に於て命終ス。女勝興寺室、二女超勝寺室、三女偏増院室也。

蓮淳代長嶋川内ニ一字再建願証寺極繁榮セリ。其刻実如上人より法泉寺ヘハ大祖聖人之御真影御自画にて給り、願証寺ヘも御真影を給り、御裏書

実如御判

明応十年辛酉正月十八日

願主 釈蓮淳

実惠代太子七高僧御影御免御裏書

実如御判

永正八年辛未九月十八日

願証寺の成立

願主 釈実恵

証恵代永祿三年之冬、日本國中ニ而由緒格別之御末寺十七ヶ寺御選ひ出シ、院家御免有といへ共、法泉寺并三州淨妙寺ハ子細有不奉請願証寺ハ此時御免を蒙り。

元龜年中北伊勢五郡ハ四十八家として所領セリ。就中法泉寺願証寺繁栄ス。願恩代迄長嶋市江鰐浦姥ノ口前糟を所領して願証寺之城堅固に相統セリ。其頃信長公長嶋川内之坊城へ度々攻らるゝといへ共、法泉寺空明空明戰功諸人の知る所成ル故□省略ス一揆之大將ニ而川内之城を加勢ス。願証寺家老下間豊前諸軍指引豊前先祖ハ下間安芸法眼二男にて蓮淳が下間氏を名乗る事を不審有シ時、往昔下間分家の由来を言上して相違なき趣、下間民部卿が願証寺へ御奉書を給り、天正之頃之豊前ハ願恩討死之時同死ス。其子出家して養泉寺と号ス。豊前同役常川掃部是ハ一乱之後出家ス。今尾州名古屋御城下延廣寺之開基なり。

其後美濃国信長公御手に入夫々江州觀音寺御攻取御上洛之時迄川内之一揆相違なし。信長公岐阜へ御歸り惣勢を以川内御攻終に落城ス。頃者天正二甲戌年也。時に野田脇に於て九月廿九日願恩討死。其時舍弟願恵二歳成ルを乳母懷抱して城外へ出シトス。家老常川掃部是を見て敵の手に掛ル事を愁て蒲団に包ミ木曾川へ相廻して坂手川へ流しを安田空明見附、土民に下知して鳶口を搔上ケ空明介抱して戰場を切抜大坂へ越ス。願如上人教如上人へ加勢シ奉ル。兩上人御喜悅不（斜カ）□、其刻願如上人御持之御扇を空明へ給。兩上人紀州鷲さきの森へ御移住之節も法泉寺并願証寺幼兒も奉仕ス。幼兒成長之後、空明誘引して江州日野之近里に兩寺共に小寺建立して居住ス。其後空明者海崎法泉寺へ歸住。天正十三乙酉年戰功有て元々所領之上、東照神君が三千三百石之知行を給ヒ、香取之屋形ニ住ス。海崎之城内ハ空没後十

地を残シ御坊取立御本山へ差上

願恵十一才之時、信雄公に隨ひ奉り、尾州清洲ニ於て一字建立して願証寺と号ス。其刻教如上人々尾濃兩州之御門末願証寺へ馳走すへきの御書を下シ給。其後桑名法泉寺扣地に堂舎再建せり。其時願証寺へ信雄公が九十三貫之寺領を給。

然に秀吉公が上来之寺領召上られ、尾州赤見村之内にて百三十九石九斗五升之地を給。天下一統之後、東照神君より伊奈備前守殿檢地にて百五十五石四斗三升として御証文を給。尾州大納言義直公が御黒印を以東西百六十間南北百間余之境内を給り通寺も建立セリ。兩本願寺御分流之時、願証寺法泉寺相談之上、兩派へ分ル。南勢松坂日野町又長嶋之内、通寺建立して願証寺極再榮セリ。

准恵代、大祖聖人等身之真影拝領。

准意代、須弥壇御免。

願証寺歴代

開基 信祐

此代が堯恵迄住名分明ならず、累代中絶歟又ハ法泉寺が兼住也しか追而可考。

堯恵

室法泉寺七世空誓之女也

蓮淳

室者民部卿教国卿之女也。後妻者堯恵之女。童名光徳法印権大僧都兼誉と号ス。天文十九庚戌八月十八日八十七才にて寂ス。

実恵

童名光智権少僧都兼幸と号ス。天文五丙申五月四日四十三才にて寂ス。

証恵

童名兵衛督権大僧都教幸と号ス。永禄七甲子正月朔日四十九才寂ス。

証意

童名兵衛督佐玄と号ス。元龜二辛未六月六日寂ス。

顯恩

童名兵衛督佐堯と号ス。天正二甲戌九月廿九日十四日^(オカ)生害。

顯惠 顯恩之弟也

(貼紙) 延廣寺伝ニハ顯惠、准惠、准意三名同人トス。

寛文二壬寅四月廿九日寂ス。

准惠

室者良如上人御妹糸姫君と号ス。

准意 童名小黑昭友と号ス。

寂意 (貼紙) 寂意延宝三乙卯五月十二日寂ス。

常栄と号ス。実ハ本照寺良教之子也。

寂惠 (貼紙) 寂惠天和元辛酉五月八日寂ス。

常珍^(参カ)と号ス。実ハ惠廣寺昭嚴之子也。

寂意代迄ハ本家之旧縁を以毎年正月鏡餅法泉寺へ贈ル之式有。

正徳年中願証寺琢誓一乱に依て寺坊終に落て本住なし。然に今夏養泉寺にて反古埋中々旧記一卷を得たり。是願証寺之縁起なり。時願証寺看主慈明軒慶旭師ニ其物語せしに一卷之写書を懇望有故其需ニ応し、養泉寺現住智順師が借用

し、本書の文法を其儘にシ、衆人の読易キが為に草書を改正して御仮名ニて写書状頭に贈者也。

(後略)

付記 本稿作成にあたって、愛知教育大学新行紀一教授に御指導を賜った。また、養泉寺御住職には由緒書掲載の許可を与えていただいた。ここに感謝の意を表したい。

追記 本稿成稿後、四日市大学の播磨良紀氏より、明応年間、香取空賢門徒宛ての方便法身尊像裏書の内容を御教示頂いた。今だ未見であるが、空賢の所在が法泉寺と同じ香取にある事を考えると、空源が空賢であるという『法泉寺略史』の記述は、あながち否定できないものと思われる。

「和」の字考

出雲路派 藤 光 永

はじめに

真宗出雲路派本山の毫摂寺は、衆知の如く天福の頃山城国愛宕郡下鴨と上加茂の間、今の出雲路路口にあった親鸞聖人の御草庵を、聖人御自ら御長子善鸞上人に、自画の御影と共に付与されたことをもってその始元とする。その出雲路山毫摂寺が慶応三年（今から六五五年前）何に依ってか突然、寺基を越前山本の庄に移転した。一応、当時越前の教風乱れて定まらずその矯正の為に、親鸞聖人を血法相承する毫摂寺が越前門徒の熱烈な請いに動いたとされているようであるが定かではない。

山本の庄に移った毫摂寺がその後、一揆の兵火の為に建造物を焼失し、やむなく横越の証誠寺に仮寓、慶長元年、今から四百年前に現在の武生市旧味真野村清水頭の、名の如く水浄く、湧出限ることなき地に一万余坪を太閤より受け現在に至るのであるが、その寺基移転に力を尽したのが当地の神主（別説によると代官）くろだ 蘆多周防でありその後彼が代々守護してきた聖徳南無仏太子御二歳尊像をも毫摂寺に納めてくれたのであった。



親鸞聖人鏡の御影

故宮を御修造、自ら南無尊像を刻まれ安置せしめられたと記している。上掲の写真がこの南無仏であり、当毫撰寺では寺宝として尊崇し、年一回、聖徳王御命日の三月二十一日と二十二日、宝庫より御本堂内陣の太子厨子に安置申し法要が厳修されている。尚御命日の日付は当寺では月遅れを用いている。

又ここに新たな不思議なご縁が、この地に居を定めた毫撰寺にうまれている。それは現在の毫撰寺の南八百メートルの所に、金屋一軒一字在所がある。この只一軒の高坂家に代々八幡神社社殿を保存しているが、この社の御本尊と思われる「阿弥陀如来像」を、何時の時から

この南無仏太子像が五分市総社（氏子四十八カ村）の祭神として祭られていた縁由は定かではないが、伝え越し来れる縁起書に依ると、この味真野には、第二十六代継体天皇が男大迹王と呼ばれていた頃、三国より暫く移り住まれていたと言ひ伝えられている宮居跡がある。この地に聖徳王北陸御巡幸の砌、親しく御駕を留められ、



御像が隻袖となった由緒来歴を付属一卷で知るにつけ、毫摂寺と聖徳太子との終生不思議の業縁を憶わざるを得ない。ここに繁多なれど後の論考に関わることなので由緒書全文を示すことにする。

隻袖阿弥陀如来縁起

抑伝来の隻袖阿弥陀如来と申し奉るは、古へ聖徳太子御歳十六歳の夏、父君用明天皇崩御し給ふにつき、御諒闇中追福孝養の爲にとて、御刻みましますところの尊像なり。その頃物部守屋の大連、三宝を嫌ひ、太子の興法利生を妨げり。故に太子、馬子の大臣等と御心を合わせ給ひ守屋と合戦し給ひける。其の時、この御尊像を陣中に安置し給ふ。然るに彼は多勢此れは寡勢にて、三度まで敗走し、太子秦の川勝と共に落ち延び給ふ。此の時守屋の軍卒、陣中に乱入し、此の尊像を奮い去らんとして、御袖に手をかけけるに不思議なるかなや此の阿弥陀如来は、お袖を遺して斑鳩の宮に飛び去り給ひぬ。其の夜、光明嚇灼として太子にむかひ給ひ、汝が志願、今、方に満足すべしと告げ給ふ。之によりて太子奇異の思ひをなし給ひ、欣然出陣しまして遂に守屋を退治し給ふ。か

らかこの毫摂寺に寄進しているのである。そしてこの如来こそ、別名「隻袖かたでそでの阿弥陀如来」の名で以て近郷遠在に名高く、当寺では類い稀な宝仏として宝庫に安置し、秘仏のお取扱い―三十三年に一度開扉、中開扉一度―を義務付けているが、このみ仏が聖徳王縁ゆかりりの念持仏であり、

かる奇特不思議の靈像なるが故に、太子宮中に安置し給ひ、報恩のため常に尊重供養ましましけり。

倩々惟るに法藏因位のむかし、意を貪瞋痴煩惱のために精進修道を凝らし給ひ、果上正覚のおん方便より、今像を邪見の徒に与へて善巧摂化し給ふ。大悲捨弘化の鴻恩、仰ぎて信すべきなり。

ここに於いて今回の論考「和」が、単に筆生の思い付きにあらず、むしろ毫拱寺と聖徳王の不思議な宿縁が素地にあり、次に述べる事象を契機として、筆生をして自然に論考せしめたものではあるまいかと想像することは自己の單なる思い込みなのだろうか。

一 「和」と「蘇」

私事に亘るが二年前或る公民館から全紙のサイズで「和」の一字の揮毫を依頼された。画数が少なく、長方形と方形との組合せの割と調和の取りにくい字で、しかも一字だから大変だが、何といっても「和」は日本と日本人と、そして日本の心を代表する字であると共に仏教徒にとっては心情的に日本のお釈迦様であり、親鸞聖人が父とも母とも呼ばれ慕われた聖徳太子を通して始めて仏教の心に出逢わせて頂いたという字であるが故に、心して対処しなければならなかった。

暫く過ぎたある日、テレビ「知ってるつもり」で聖徳太子が取り上げられ、映像は太子の御真筆といわれている「十七条憲法」第一条を映しだしていた。そしてそこには未だ見たこともない「和」の字が、燦然と輝いていたのである。それは今までに見慣れたものとは似ても似つかぬと一見して感じた程の字であった。

註 一曰、以和イヘラカナル爲貴カフツシ 無作ムサカフ爲示人シメスヒト — 一に曰く、和やわらかなるを以て貴しと爲し、忤かみふること無きを宗と爲す。人ひと

皆有^{タム}黨^リ 亦^ツ少^サ達^タ者^者 是以^ハ或^ハ不^レ順^ハ三^三君^君父^父一^一
乍^ハ違^サ于^ニ隣^{ナリ}里^リ一^一 然^モ上^ヤ和^ハ下^下睦^ム 諸^カ二^二於^ニ論^{ラフ}事^事
則^ト事^{コト}理^リ自^カ通^{コト} 何^{ナニ}事^{コト}不^レ成^セ

二^二曰^曰 篤^{チカ}敬^{キョウ} 三^三々^々寶^{ホウ}々^々者^者佛^{ホトケ}法^{ホウ}僧^{ソウ}也^也 則^ト四^ム生^{マレ}
之^之終^ハ 歸^キ 萬^{マン}國^{コク}之^之極^{キョク} 宗^{ソウ} 何^{ナニ}世^セ何^{ナニ}人^{ニヒト}非^レ貴^キ三^三是^是

法^ハ人^{ニヒト}鮮^{セン}三^三尤^ユ 惡^{アク}二^二能^{ノリ}教^{キョウ} 從^{ツキ}之^之 其^{コノ}不^レ歸^キ二^二

三^三寶^宝一^一 何^{ナニ}以^カ直^{チカ}レ^レ枉^{カガム}

皆^{ミナ}黨^ニ有^アリ、亦^{また}達^{たす}者^{もの}少^{すく}し。是^{こゝ}を以^もて或^{ある}は君^{きみ}父^{ちち}に順^{したが}はず。乍^{また}隣^{きん}里^りに違^{ちが}へ
り。然^{しか}れど、上^{かみ}和^わ下^{しも}睦^{もつ}びて事^{こと}を論^{あやつ}ふに諸^{かな}ふときは、則^{すな}ち事^{こと}理^り自^{おの}らに
通^{かよ}ふ。何^{なに}の事^{こと}か成^ならざらむ。

二^{ふた}に曰^{いは}く、篤^{あつ}く三^{さん}寶^{ぼう}を敬^{あやま}ふ、三^{さん}寶^{ぼう}は佛^{ほとけ}法^{ほふ}僧^{そう}なり。則^{すな}ち四^よの生^{なま}れの終^{はつ}の
歸^{より}ど、萬^{まん}の國^{こくに}の極^{きはめ}なり。何^{いづ}の世^よ何^{いづ}の人^{ひと}か是^{この}の法^{みのり}を貴^{たう}げざらむ。人^{ひと}尤^{なほ}

だ惡^あしきもの鮮^{せん}し。能^よく教^をふるときは之^{これ}に從^{したが}ふ。其^それ三^{さん}寶^{ぼう}に歸^{かへ}りまづら
ずは、何^{なに}を以^もてか枉^{かが}れるを直^{ただ}さむ。

即ち、第一条の有名な文「以和為貴」は「以餘為貴」と書かれてあり、「和」は「餘」と表記されていたのである。直ちに私的所蔵の三辞典でそれぞれの「字義」と「解字」を比較検討して見た。三辞典とは次の三種である。

【イ】 大漢和辞典十三卷諸橋轍次著 及び広漢和辞典 三卷 諸橋・鎌田・米山共著

【ロ】 角川「大字源」一卷尾崎雄一他四名編

【ハ】 学研「漢和大事典」一卷藤堂明保編 及び「漢和語源辞典」藤堂明保著

先ず「イ」の大漢和で左の如く「龠」と「飮」を出しており

【龠】
48882

ヤク (集韻) 弋灼切 龠

龠 小 ●ふえ。④三孔の笛。たぐさんの

樂器を一時に奏する時、諸聲を和諧するに用ひる。(説文)龠、樂之竹管、三孔、以和衆聲也。从品、龠、理也。(段注)按、周禮笙師、禮記少儀、明堂位鄭注、爾雅郭注、應氏風俗通、皆云、三孔。(郭慶藩、説文經字正註)龠有吹舞之異、施於吹以飮樂、則三孔、施於舞以合羽、則六孔或七孔。⑤六孔の笛。(詩、邶風、簡兮)左手執籥、傳籥六孔。⑥七孔の笛。(廣雅、釋樂)龠謂三之笛、有七孔。⑦籥。(孟子、梁惠王下)管籥之音。(注)籥、籥。⑧笛の總名。(爾雅、釋樂)大篇謂三之產、其中謂三之仲、小者謂三之約。●客積の單位。黍粒千二百のかさ。一合の十分の一。一勺。(集韻)龠、一曰、量名、合、龠爲合。(漢書、律歷志)量者、龠合升斗斛也、本起於黃鍾之

龠、用度數、審其容、以子穀秬黍中者、千有二百、實其龠、以井水、準其龠合、龠爲合、十合爲升、十升爲斗、十斗爲斛、而五量嘉矣。●ますの名。一龠の量を容れるもの。(漢書、律歷志)龠、其狀似

籥、以廣、野棘、上三下二、參天兩地、圓而函方、左一右二、陰陽之象也、其重二鈞、備氣物之數、合萬有一千五百二十一、聲中黃鍾、始於黃鍾、而反覆焉。●籥(ōr-ōt)に同じ。(字彙)龠、説文、樂龠字、本作龠、別作籥字、注、書僅作古也、謂編竹習書也、今以龠爲龠合字、以籥爲籥字。

附出 龠、品と龠との合字。品は衆多の意を示し、龠は倫にて、をさめる意を示す。合して以て衆多をさめて和諧する、三孔ある笛の意を表はす。字解を見よ。

【龠合】一 筭、穀類の量の少ないこと。(漢書、律歷志)合、龠爲合、十合爲升、十升爲斗、十斗爲斛、而五量嘉矣。(福惠全書、荒政部、積貯)不獲沾龠合。

【飮】
48886

ワクワ (集韻) 胡戈切 飮

飮 小 ●音樂の聲がととのふ。(説文)飮、調也、从龠、禾聲、讀與味同。(通訓定聲)一切經音義六引説文、音樂和調也、周語、聲應相係曰飮、經傳多以和爲之。●やはらく。(廣韻)飮、諧也。(國語、周語)言惠必及飮。●あふ。(廣韻)飮、合也。●十三管の小さな笙。(集韻)飮、一曰、小笙、十三管也。●一樂器だけ吹奏して他樂とあはせない。(集韻)飮、一曰、徒吹。●和(ō-r-ō)の古字。(廣韻)飮、或曰、古和字。(漢書、絳傳上、敗中飮爲庶幾、兮、注)師古曰、飮、古和字也。●地名。春秋、晉の邑。(國語、晉語八)范宣子與飮大夫爭田。

【附考】和(ō-r-ō)を併せ見よ。

同じく広漢和では

【品用】
20762

ヤク 𧯛 [廣]以均切 yue

①ふえ(笛)。②簫(竹葉)。③三つのあなのある笛。たぐさんの楽器を一時に奏する時、衆音を調和するに用いる。(説文)龠、樂之竹筩。三孔、皆和。衆音也。从品、侖。侖、理也。凡龠之屬、皆从龠。④郭慶藩、説文經字正詁、龠、有吹簫之異。施、於吹、以蘇、樂、經、三孔。施、於簫、以合、羽、則六、吹、或七孔。⑤六つの孔のある笛。(詩經、埤風、箛兮)左手執、簫。(傳、簫六孔。⑥七つの孔のある笛。(廣雅、釋樂)龠謂之、笛、有七孔。⑦籥。⑧(孟子、梁惠王下)吾籥之音。(注、籥、簫。⑨笛の総名。(爾雅、釋樂)大簫謂之、簫、其中謂之、仲、小、者謂之、箛。⑩ますめの単位。黍千二百粒の量。一合の二分の一。五勺。(廣雅、釋詁)簫二曰、合。集韻、龠一曰、量名。合龠爲、合。(漢書、律歷志上)量者、龠合升、斗斛也。所以量多少者也。本起於黃鍾之龠。用度數審、其容、以子殺拒柁中、者千有二百、實、其龠、以井水、準、其聲、合龠爲、合、と示している。

③ますの一種。一畚の量をいれるます。(廣韻) 畚、量器名。(漢書、律歷志上) 畚、其狀似甔、以

摩爵祿。上三下二，參天兩地，圜而函方。左一右二，陰陽之象也。其重二鈞。備氣物之數，合三萬有一千五百二十一。聲中黃鐘。始於黃鐘而反覆焉。

解字

甲骨文

 金文

 篆文

 象形。ふき口の
 ついた管を編み

ならべた形にかたどり、管楽器の意を表す。竈の初体字。

【要】しめくくる

膾は多くの管をたばねしめくくった管楽器であり、約は糸でひきしめくくるの意であり、要は人体の中央部のくびれた部分、こしの意である。いずれもしめくくりまとめるの意を基本義としている。

5
【𪛗】
𪛗
20764

カ(クワ)
ワ
罎(廣)戸支切

①音楽の聲がととのう。(説文)穌、調也。从レ龠、禾聲。讀レ與レ味同。②やわらぐ。(廣韻)穌、諧。

也。(國語、周語)言_レ惠必及_レ穌。③あう(台)。(廣韻)穌、合也。④十三音の小さな字。(集

韻) 蘇、一曰、小笙、十三音也。⑤一楽器だけ吹奏して他楽とあわせない。〔集韻〕蘇、一曰、徒

吹。⑥和(1935)の古字。(廣韻蘇、或曰、古和字。⑦地名。春秋時代の普の邑。(國語、晉語八)范宣子與蘇大夫爭田。

とある。

「和」の字考

学研漢和は右の如くだが「漢和語源」の方には左に示してあるように記していて面白く合理性が高く評価される。

No. 166 果・**禾**・**和**・臥・瓦・衛・丸・元・完・原
・亘・宛・巻・官 **まるい** とりまく

字形



禾は、字形Bに示すように、アワの穂がしなやかに垂れたさまを示す。禾本科の植物の実ったのを広く禾^タと称するが、それはたぶん粒の丸い所からの命名であろう。禾—果—類は同系のコトバと考えられる公算が大きい。木の実実は果といい、アワやヒユの実は禾というにすぎず、丸い実という点では同じだからである。また委（しなやか）と同系と考えれば、アワの穂が丸く垂れ下がることからの名称と考えてもよい。

元を音符とする形声文字には、「丸い」という基本義を含むものが多い。玩とは玩弄（もてあそぶ）の玩であり、両手で玉を包んで大切にすることの「丸い形」に着眼したい方である。刂（＝剗）とは丸くえぐり取ること、冠とは周囲の丸いかんむり、完とは周囲を丸くとりかこんで、欠けぬくまとめることである。完 *huan の対転に当たるコトバは、禾声の和 *hwar であり、やはり丸くまとめる意味を含み、転じて調和する意味となる（和についてはNo. 171, 644ページ参照）。

タイプ $\begin{Bmatrix} \text{KUAR} \\ \text{KUAN} \end{Bmatrix}$ 基本義：まるい、とりまく。

付 図



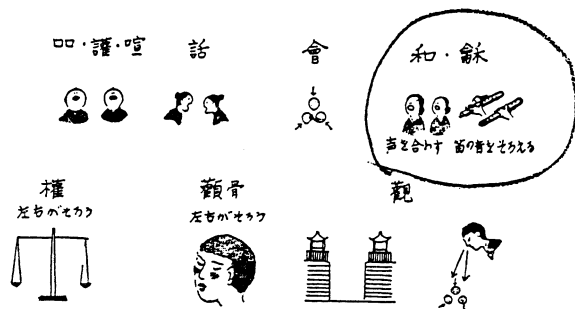
166-9 【禾】 *hwar→hua (匣戈 合1) 「嘉穀よいアツなり。二月に始めて生じ八月に熟す。時の中を得たり。故にこれを禾^タという。（中略）木+収^{たれ}の略体。収はその穂に象る」……アワの穂が垂れた姿を示す象形文字であるが、＜説文＞の解説は、禾—和を同系と考えたもので、かつ五行説の匂いが強い。*hwar はおそらく果 *kuar と同系で、また顆粒（丸いつぶ）の顆 *k'uar と同系であろう。アワの実が丸いつぶをなすこと、あるいは穂が丸みをおびて垂れることからの命名であろう。

166-10 【和】 *hwar→hua (匣戈x匣通 合1) 「あい応ずるなり。ロ+禾声」……＜詩経、蓼兮＞の「唱するは子^{われ}れ和するは女^{なんじ}」とはその用例。声をそろえて和音を出すこと。平声は和音を出す笛のことで、また和とも書く。また平声は平和・温和の和であり、去声は唱和・調和の和で、動詞として用いる。完 *huan の対転に当たり、角がなくて丸くまとまる意を含む。また歎 *huan の対転に当たると考えれば、「声をそろえる」意と考えられよう（No. 170, 644ページ参照）。

タイプ { KUAT
KUAN }

基本義：合わせそろえる

付 図



単語家族

171-1 【和】 *huar→hua (匣戈 合1)「あい応じるなり。ロ+禾声」……
<詩経、蕩兮>「唱するは予われ、和するは女なんじ」はその用例で、唱に対するコトバが和である。Aの声にBの声を合わせそろえること。No.166 (618ページ)をあわせて参照。

171-2 【韻】 *同上 (同上)「調なり。麤ふえ+禾声」……和と全く同じコトバを表わす異体字で、人の声をそろえるのは禾に口をそえて和と書き、楽器の音をそろえるのは、麤ふえをそえて韻と書いた。

基本義 和とは「ロ+禾+声」の形声文字であって、平和とか調和とかいうばあいの和は、たしかに「欠け目なくカドがなく、丸くまとまっている」、つまり完や円の対転に当たるコトバであることは、No.166 (618ページ)において述べておいた。しかし和にはまた、声や音をそろえ合わせる、すなわち唱和の和の意味の用法がある。両者はたぶん同系の基本義から生じたものであろうが、「あわせそろえる」意の単語家族は、別項として取り上げるだけの広がりを持っている。そこで再び和をここに採録した。

る。

それにしても何故聖徳太子は「和」を「𑖦𑖪𑖯」と表記されたのであろうか。この太子の御心を推量する手がかりとして当時の日本の文化状況を考えて見たい。

二 「ヤマト」「倭」「和」

暫く恩師安岡正篤氏の御指南に依りながら論をすすめる。

その昔中国の人と日本人が出会った時、中国の人が「貴国の国号は？」と問われ、わ（我）の国号ですかと反問したのを「わの国」という国と早合点され、その「わ」に「倭」を用いたとの「元元集」や「日本記」の説は、案外当たっているかもしれない。しかし中国人がこの我が国を史伝に「倭国」と言ったり「倭人」と称したり「邪馬台国」などとの字を当てて呼ぶのは、中華かぶれの独断からだから勝手だが我国人・日本人がこの呼称を金科玉条として喜々として使っている姿は全く戴けない。いってみれば欧米人が日本人を蔑んで「ジャップ」というのと同じだが、この言葉を今の日本人が自ら何かにつけて「ジャップ」は……等と言ったり、書いたりしている訳であり、馬鹿もいところである。

註 「倭」は当論文の一の中にも示しているように、背が曲がって丈の低い小人の意、又なよなよとした姿を示している。

「倭人在帶方東南大海中」（魏志倭人伝）

「邪馬台国」の邪は「よこしま」正道からはずれて、ねじけている。アンバランスな体なこと。

又ここでは出さないが「卑弥呼」にしても「卑」は「いやしい・いやしめる・ひくい」で「弥」は「より一層増す」の意であるから蔑視度は最高だろう。

それ故我が国日本の心ある人達は、「和」の字をはじめ、「日」「御」「子」「大」などの漢字が渡来人・帰化

人・書物等から流入した時これらの言葉を「和人」「日御子」「大和国」とこぞって言い換えたのである。

尚「倭」は、その後「古事記」等にも用いられているが、これは「倭」の「順なる貌・やさしい姿態」などの意を勘案したり、国際感覚に妥協してのことであろう。

「ヤマト」の語源については大言海が「これは山間処（ヤマト）の約なるべし。大和の国は、四方皆山にして、中に平地あるを以てなり。山背（ヤマシロ）に対す。又日本をやまと訓むは大和（ヤマト）よりうつれるなり」とのべているが、安岡氏は「釈日本記・神皇正統記・賀茂真淵・本居宣長」に依って「山跡（やまあと・やまと）山門（やまかど・やままだ・やまと）とか、また、あるいはアイヌ語で「ヤ」は接頭語、「マト」は讃称から「ヤマト」とするなど諸説あるが、「ヤマト」は温和・平和な所を意味する「やわと・やはと」であり、「しきしま（磯城島）のやはと」が「ヤマト」となり、その「ヤマト」の枕詞に「しきしま」が残ったのであらうと考えておられたようである。

註 「磯城島・敷島（しきしま）は崇神天皇の宮のあった大和国（奈良県）磯城郡の地名で又大和国の別称でもあった。後日本の都があった所だから通称日本国を「ヤマト」と呼びならわせたとも考えられる。

「倭（ワ）」については先にも述べているように昔中国人が日本を呼んだ称で「倭、東海中国」「楽浪海中有倭人」「倭半帯方東南ノ大海中ニ在リ、山島ニ依リテ国ノ為ル。海ヲ度ルコト千里、復タ国アリ、皆倭種ナリ」と（魏略）記し、日本国の存在を認めている。「倭」の字は、古代の歴史的・社会的に重要な字といえる。先の「倭」についての註記は、筆生の参考にした辞書の【ハ】の記であって、【ロ】では「したがうさま・うねって遠いさま・みにくい・なよやか・くねくね」と示すから、これ又問題は多少あるにしても、まあまあ日本人の特長を割とリアルに表している納得できる呼称であらうと思う。

ともかく中国人が日本及び日本人を「邪馬台（ヤマトイ）国・倭（ワ）国」と称していたことは事実であり、その

字面は氣にいらなくともその存在は証明されていたのである。そしてそのことを、當時字を持たず耳からの聞き覚えで中国語風に「ヤマタイクオ」「ワクオ」としていた日本人が、今から約二千年前頃より中国文化と出逢いはじめ、と同時に次第に文字との出逢いが始まった時、恐らく「和」の字を知ることになったとおもわれる。中国文化が字を携えて流れて来た時期が何時だったかということは、簡単にはきめられない。しかし、中国の歴史書「魏志」に「倭人伝」として出てくることを思うと、少なくとも中国三国時代以前より接触があつたと考えるべきではないか。事実漢書に依れば、倭の奴国光武帝に朝遣使を送り、奴国王に印をもらつて居る時代が西暦五七年と現代学術年表に示されていることは、この事を証明するに余りあるであろう。そしてその頃より意図的又はごく自然に文化・文字が這入りはじめ少しづつ日本に浸透していったとおもわれる。

文字がなく、だから言葉は古代日本人の間でボールのごとく投げ受け反復され、又代々宝物のように大切に、しっかりと覚えられ、耳伝え口伝えで子へ孫へと送りこまれたのであり、その間に言葉は数を増し、洗練され、磨き上げられ、更に、日本の自然の営みにやさしく彩られながら存在しつづけ、その裏で無意識の内に大いなる運命的或いは必然的ともいえる文化ショックを期待し続けていたのではあるまいか。それが又素晴らしい自然の中で住み続けて来た知識の民族日本人の当然いずれは出逢うべき結果であつた。

三 「和」と「和」の心の成立

聖徳太子が「十七条憲法」を示されたのは西暦六〇四年（推古十二年）であつたとされる。つまり日本文化が中国や朝鮮諸国から流入した文化と完全に融合をとげるのは、約百余年後の天平を待たねばならないが、少なくとも一応の出逢いが終わり、身悶えしながらも渡来文化という着物を体にフィットさせ始めた頃の最高のモデルが聖徳太子で

あるとして、そうなる迄には、現在では想像もつかない程の途轍も無い時間と空間と人の交流があったと思われる。前の項で述べたように、漢史や魏史に現れた日本（ヤマト）は、恐らく数少ない旅行者か探検家か使者であった彼等が、どうやら出逢った日本人の人達との交流を通して知り得た知識の記録なのであり、当時の歴史に示される国や旅程、距離なども、いい加減とは言えないまでも、相当あやふやな記憶の中から生まれたものであったと思う。

註 例えば倭人伝で示されている国の数とか、どのように行ったか、国の名前などそんなことを正確だと思うのは可笑しい話だと感じる。現在の我々の旅行さえ不確かなのに、まして……と、思わずにはおられない。

しかし、このことと文化交流、文字文化の伝導の有無とは関係はない。むしろ両国の人々は数少なく、あやふやな情報に群がり、食欲にそれぞれの必要とするものを、取り込んだと思われるのである。当時は気の遠くなるような時間と空間と数少ない人々ではあったが、日本人という感性豊かで知能の優秀な民族と、緻密な頭と哲学及び宗教（仏教）を持っていた誇り高い民族とが造り出すものとの結実の、より確実に進行して行くことは、至極当然の成り行きだった。

最初の「わ!」「わ」の出逢いと問答から始まった異国人同士の交流は、五百年余の時間が過ぎ、ようやく渡来文化と日本人の心身とが馴染みあいはじめた。その兆しの具体化したシンボルが実は聖徳太子であると筆生は信じているが、このことがこの「和」という字とその字訓の上に象徴的に示されていることを次にのべて見たい。

「わ!」という驚きと「わ」の国名問答の微笑を禁じえないやり取りから「ヤマト」人に、字を与えられ、「わ」国が「倭国」「わ」の人が「倭人」と表記されていることを知ってからの日本の先祖達の興奮は、語り部達の失職の悲しみとは裏腹に大いに昂ったにちがいない。そして、字の数や意味、更に使い方や記録の仕方が分かるに従って「倭国」は「和国」「ヤマト」は「大和」、倭人は「和人」と書くべきことに気づく。と同時に、自分達の心情の表現記録をどうすべきか、つまり自分達日本人が口から耳、耳から口へと語り継ぎ、応答し合ってきた色々な事柄

を、どう新しい道具・漢字で表現し記録し理解すべきか、ということに一生懸命になって行ったのである。

四 「和」の訓

ご承知の方もあると思うが、産経新聞には「朝の詩」というコーナーがある。最近ここに載った詩を次に示す。作者は片田昌余という名の二十歳の女性である。

はるのひかり

まあるくなりたい

やわらかな春の日に。

まあるくなりたい

あたらしい光の中で。

やさしくなりたい

花のように。

あたたかくなりたい

風のように。

もうこれ以上

誰も傷つけてしまわないように

まあるいものになりたい。

すべてを包み込む

まあいいところに

なりたい。

まだ二十歳になったばかりの女性が、こんなやさしい、あたたかい、そして思いやりいっぱい、美しい心を詩う。そしてこの心を日本人みんなが、つまり「ヤマト」に先祖代々住んできた「和」人すべてがもっていた。しかもこの心を豊かな自然との触れ合いの中で、口と耳と身振りを媒介して伝達しあい未来へと送り出していったのである。この「ヤマト」の国に外国から字がもたらされた。文字に出逢ったのである。その出逢った文字の中で、特に何を求めたかという、それはやはり日本と日本人を表す「わ」の字音語だった。この日本人が「和」に出逢った時の思い入れというか或いは拘りというか、愛し気さとも表現するかその熱っぽさの度合いは、先に示している諸橋漢和の「和」の字訓の多さを見れば直ぐ理解出来る。何と字訓の数は三十五を下らない。ここに参考の為列記する。

A 属 1 声を合わせる

2 やわらぐ

3 かなう

4 あう

5 たいらか

6 ひとしい

7 おらじ

8 したごう

9 おだやか・争わない

10 あつまる

- 11 やわらげる・かなえる・あわせる
- 12 ひたす・あえる・あわす
- 13 仲直りする・平和
- 14 ゆるす
- 15 とりかえる
- 16 気・おだやかな気・春の気
- 17 宜しき節度になう行為
- 18 鈴
- 19 楽器の名
- 20 軍門
- 21 合わせた数
- 22 棺のはし
- 23 と・と共に
- 24 鯀に通ず
- 25 盃に通ず
- 26 古は瑠につくる
- 27 姓
- B
属
1 こえを合わせる
- 2 こたえる

3 他人の韻を用いて詩を作る

4 応ずる

5 ととのう・味をととのえる

6 まぜ合わせる

7 わ（日本の称）

8 なぎ・風が風ぐ・おだやかになる

この「和」の字訓に見られる特色は、自然と人・人と人・心と心の「やわらぎ」「おだやか」「平らか」なる世界への憧憬であり、かく「和」することで自ら醸し出される自然への同化同一のごくおもえるのである。ここで向坂寛師の「和の構造」からの御指南を仰ぎこの項をくくる。

文字を持たなかった日本人の先祖が、互いに交わしていた「ヤマト言葉」に漢字が入って来た時、日本人は漢字の意味に適する言葉をこれに当てた。これが字訓である。そして「わ」に当てたヤマト言葉は「和」であった。つまり日本人は日本人の特性に依って「和」の内包を形成したのである。第一は「ナグ」に当て「和ぐ」。鎮まる・心がおだやかになる・争わない心。この「和ぐ」為の言葉に日本語「ゴメン・フリガトウ」がある。第二は与えられた全体の枠の中に自分をあわせる。その為の「角を丸くして丸くまとまる」仕方。つまり言挙げせず、角ばらず、心を温厚にし清き明るき心で他を卒直に心に映ずること。これが日本人の仲良くするコツであらう。第三には「和（ニギ）む」つまり親しみ馴れるさま。「信」を基礎に置く日本の社会では「親しさ」は価値の最たる目安である。第四は「和（やわらぎ）」。心のやわらぎを心する人と人との和。ここに「やわらぎ」をこよなく愛する日本人の気質がある。第五は「和（な）ぐさむ」。心和めば心なぐさむという言葉からも分かるように「なぐさめ」になることで気を鎮める」ことが日本人には間々ある。従って日本人は若しかしたら仏教的諦観や「自然」の「和（な）ぐさめ」の中に不満や

軋轢を解消しようと思つてゐるのかも知れない。又日本人は我（が）を通すことを嫌う。日本人が尊敬し、畏敬し、理想とするのは、「我」を没することの中に現れる偉大なる「自然」・神・仏なのであり、母なる大地に象徴される包み込む力との合一である。言い換えるなら母の眼から見た同じ子供としての平等性に浸る世界である。かくて日本人の「和」の心とは「融通性にとみ、寛容性にとみ、間を持ち、思いやる」ところの言語以前の言語であるともいえるのではなからうか。

五 結びにかえて

「蘇」に見える和人としての聖徳太子

中国から文字を伴つて静かに、しかし確実に、人と人との交流を通して「和」の国に浸透した文明は、文字がなくても自然を母とし自然との身内同士の触れ合いの中で、言葉を美しく育てて来た「和」人に、あまり気にならないスピードで変化を与え始めた。最初の出逢いが漢史や魏史に表れた西暦始めの頃とすると、儒教や仏教・書物や文字が正式ルートで輸入され、学問、信仰、政治の中に産声を挙げはじめたのは約三百五十年、それから又二百年過ぎて聖徳太子のご生誕となる頃、文明は少年時代を終え青年の動きを始めた。

仏教渡来以前の日本人の宗教は「カミ」と自然と母と大我が同居し又全ての事象・事物に「カミ（神）」が汎在している多神教であった。新来の宗教である仏教は勿論万物に悉有仏性であり権化する仏のいます多神教である。つまり在来の神道も新来の仏教も共に多神教であり、だから神としての二つの宗教主は、共に少しも嫉妬しないことが原則であった。ただ言葉しかなく心情的神道は、文字を持ち理論を持ち、儒教から哲理論をもらっている所の仏教に対し弱みがあるのは否め得ない。政治の近代化が計られ、律令国家建設の為のイデオロギーとしての宗教は仏教へと次

第に傾いていった。つまり崇仏派の台頭力と「神ながらの道」護持派との天下分け目の戦いが始まろうとしていた。聖徳太子御年十四歳の頃であった。前書きの中で述べた当山「隻袖阿弥陀如来」の縁起は、この戦いの中のエピソードであった。

聖徳太子が摂政に就任されたのは、西暦五九三年。それから十二年後の西暦六〇四年、「十七条憲法」が太子によって作られた。例えそれが後世、法律でないとか、儒教的とか、群臣に対する心得にすぎないとかの声があるにしても、ここに初めて末通りたるイデーの美しい格調ある十七条の心得の書が発布されたことは、当時の中国や朝鮮諸国に対して和国日本の大いなる飛躍の一步であった。太子が「和」を以て貴しと為すと十七条の冒頭に示された「和」の字を「穌」と示されたのは、「和」の字訓の中で、この十七条にとって一番大切であった調和、つまり土着の神道を奉る人も、崇仏の人も、皆心を一つにして一人一人が素晴らしいハーモニーを奏するオーケストラの一員となることを暗に求められた所の指揮者、聖徳太子の心意気を示されたのではあるまいか。辞書に曰く『「穌」字略シテ「味」トナセリ。是レ和ノ本字ナリ。「穌」ハ三孔ノ笛ニシテ 衆音ヲ和諧スルニ用フ』と。

最後に筆生が論考を完成させるについて良き参考書をお貸し下さった高田派の御門主と、良き辞書のあることを指導、教示して下さいた東京本願寺の御法主御夫妻に心から御礼を申し上げます。

以上

真宗連合学会第四十四回大会 記念講演 一九九七年六月六日

仏教の人間観 — 衆生論考 —

龍谷大学名誉教授 文学博士 武 邑 尚 邦

一

只今、紹介を頂きました武邑でございます。いま御紹介いただきましたように、八十三歳の老人であります。段々と物忘れがよくなり、話がうまくまとまってゆくか心配ではありますが、日頃考えていますことを話させていただきます、責めを果したいとおもいますので、宜しく願います。

平成六年の第十一回、真宗連合学会で「仏教倫理への試論」という題で話させていただきましたが、今回、再

びこのような機会をいただき誠に有難いことと感謝しています。しかし、歳が歳でありますから、昨今は研究も進まず、前に申しあげたことの繰返しになるかもしれない、そんなので、普賢会長にお許し願いたいと申しましたが、兎に角、宜しくといわれ、このようなことになった次第であります。課題はと伺ったのですが、自分の考えていることを話すようにとのことですので、講題にかかげておきました、「仏教の人間観」ということで、話させていただきますたいと思います。

さて、前回の講演の最後に紹介だけ申しあげたのですが、一九九三年の四月号のニューズウィークの日

本版に「人間らしい死についてもっと考えてみよう」
 〈Facing the Skull Beneath the Skin of Life〉とい
 う記事がありました。勿論、筆者はジョージF・ウィル
 というアメリカの方であります、そこに次のようなこ
 とが述べられてありました。

「健全な生命の持続を願う医療の問題を考えようとす
 るならば、まず、死について考え話すことから始めねば
 ならない。今日では医療の進歩によってもたらされた人
 間の生命の維持は、私たちの祖父母の時代には想像もで
 きなかった程長くなった。そのために人々は死について
 真剣に考えようとしなくなった。

それにもかかわらず、医療にたいしては不満がひろが
 っている。それは、医療の進歩が人々に過度の期待を抱
 かせてしまったからであり、医療が政治に似てきたから
 である。例えば、今日の福祉社会の中では、福祉福祉と
 いって、政府がいろいろの面で、何から何まで国民生活
 の面倒をみると、国民は政治に甘えて、物事にたいして
 感謝の思いを忘れてしまつて、逆に欲求不満になつてゆ
 くと同様である。

だから、私達はしっかり考えなければならない。それ
 は医療には医療の役目があるということである。『人間
 の死に方』〈How we Die〉という本を書いた外科医の
 シャーウィン・ヌーランドは、医療には医療の役目があ
 る。自然に委ねべき部分に人間が人工的に手を触れるべ
 きではない。自然は人間の寿命を定め、後世の繁栄のた
 めに、各世代が道を譲ることを求める。この摂理に医療
 が逆らへば、死を必要以上に不快なものにするばかりで
 なく、生そのものをも歪めることにもなりかねない」と
 いていると紹介しているのであります。

筆者が何故このようなことを言うのかともうします
 と、筆者は、今日の高齢者の八五％が、動脈硬化、高血
 圧、成人糖尿病、肥満、痴呆症（アルツハイマー病）、
 癌、感染症で亡くなり、しかも、これらの病で死んでゆ
 く人の最後が決して綺麗ではなく、生命の尊さのかけら
 もなく、苦痛に苛まれて死んでゆく人の多いことから、
 ただ、生命を延ばし自然の摂理に逆らうことを考えるの
 でなく、自然の摂理を認め、それを受け入れるべきであ
 るというのであります。即ち、自然の流れを唯、跳ね返

すことだけを考へる科学への批判をもたねばならないといふのであります。ついで、筆者は

「そのためには、人間が社会的な生きものである、その生命は当人のみにとどまらず、子孫へと続くものであることを自覚すべきであり、自分の代が最後ではないことの証が子供があるということであり、人間にはそれぞれ寿命があるから、人生が均衡を保たれるのであると見るべきである」と結論してゐるのであります。

ところで、皆さんは、この筆者の言葉をどう受けとられますか。これがヨーロッパ人の発言であるところに今日の人間観の理解に注意すべき問題を感じるのであります。いうまでもなく、日本人なら、この発言は当然でしょう。といいますのは、日本人には『古事記』の「国生み」思想に育まれた自分は親から生まれた、親もまた親から生まれ、子供はまた子供を生んで親になるという考えに基づく縦の伝統を重んずる祖先崇拜の思想がありますから、自分の死後もこれを継承してくれる子孫の存在を考へるのは当然です。しかし、ギリシャのようなカオ

スからコスモスという自然創造説やキリスト教のように、神が土で自分に似せて人形を造り、それに自分の息を吹き込んで創造したのが人間であるとする神意創造説には、このような人間の縦関係の思想はありません。ところが、このような人間関係をヨーロッパの学者が述べられたということに問題を感じるのであります。勿論、これを説いた人が、医師であり、医療問題に關してであることはいうまでもありませんが、今日の私達人間の生き方に問題を提起するものといえるでしょう。即ち、ここに提起された問題は、第一は今日の科学文明についてであり、第二には、そこに生存している人間の生命観の問題であります。次に、これらの問題について考えたいと思います。

二一

今日、私たちを取り巻く生活環境の中で氣になることは、現代の科学文明の在り方です。ことに、日本人の状況をみるとき感ずるのは、知性万能で感性の欠如

であります。幼稚園の子供が塾通い、感性を育てる大事な家庭が崩壊の危機にある、国連の国際家族年の設定も、いま一つという状況。知性の発達で人間が賢くなるのは結構ですが、人間らしい温かい感性が育たないではないのでしょうか。問題を感じるのであります。

さて、皆さんも既にご承知のことではありますが、今日、私たちの生決環境を支配しているのは、一七六八年、ワットによる蒸気機関の発明を動因とする産業革命による科学文明の興起であります。しかし、このヨーロッパの近世の出発は「人間は自然の支配者であり、自然は人間の所有物である」という、「人間は世界の主人公である」という人間の自覚によるものであり、それが十八世紀末のカント（一七二四—一八〇四）の哲学革命、さらには一八三〇年のフランスの政治革命を引き起こしたのでありますから、当初は決して今日のような人間の機械化を結果するようなものではなく、むしろ人間の自我意識の確立による自由と平等の自覚であったと考えられるのであります。ところが、産業革命によって促進された自然科学の発達は、人間の知識能力の開発による自

然の法則の発見と、その利用による自然征服の機械文明の発達を促し、ド・ラ・メトリーがいったような人間の機械化、要素化を結果し、人間は大事な人間性を見失なっていたのであります。

一八四六年ですから十九世紀の半頃ではありますが、デンマークのキェルケゴールは、次のような評論を書いています。いまは、本文を省略して、その要点を述べることにしますが、彼はつぎのようなことを述べているのであります。

「技術革新の時代は、やがて情報化社会を実現するであろう。そして時代は大衆支配の時代を迎えるであろう。このような大衆支配の社会に住む人間は、情報に支配されて、物事を自分で決断しなくなり、社会的矛盾に気づかず、語るべきこと、沈黙すべきこと、語るべき時、沈黙すべき時の区別をわきまえず、ただ間断なく多弁を弄するようになるであろう。このようにして、人間は自己として決断することを忘れ、自分をも見失うことになる。したがって、物を考える時にも、それを具体的対象と

してとらまえず、何事にも原理原理といって、原理主義に陥ってしまうのである。しかし、原理は何時でも何処でも通用するものであるから、ものを具体的に把握することを忘れ、すべてを一般化してしまい、そのために人間自身をも普遍化、非人格化してしまうであろう。その結果、人々は堂々と物を書いたり、話したりするが、自己批判という厳しい内省がないから、自分で自分の生活に辛辣な皮肉を浴びせかけながら、当人自身は平然としているものが多くなるであろう。

このような自己批判を失はしめる社会の情報化は、主体性を失なった無責任な世論時代を現出することになる。人々の個々人の意見だといっているけれども、このような社会では、工場で紙が製造されるように、会議等で製造された主体性のないものになすぎないこととなる」

と、実に厳しい批判を行っているのであります。しかも、最後にこれを結んで

「このような時代社会では、人々の欲すものは、

仏教の人間観

ただ貨幣であり、通貨である」

といい、金銭にこだわる経済万能の時代となるであろう
と言い、

「現代では青年でさえ、他人の天賦の才能や芸術や名声や美しい乙女を恋人にもつことに嫉妬を感じないで、ただ羨ましいと感じ、望ものは、金をもっていることにはたいしてだけである」

と皮肉っているのであります。

いま、静かにこのキェルケゴールの評論に耳を傾けてみた時、今から百五十年も昔の評論と思えない程、的確に現代を批判しているのに驚くのであります。そこには、今日では通用しない表現もありますが、大衆支配の中の人間の規格化、個人の決断不用の中での自己喪失、人間の非人格化、無名匿名でものを書く無責任体制、今日ではこれが高じて、実名で書きながら責任を取らない無責任時代を現出し、自己の主体性を喪失してしまっている等キェルケゴールの評論そのままの相を今日の社会に見るのであります。

ことに、今日の科学技術の進展と社会の情報化は機械

文明の発達を促進し、機械が労働者にとってかわり、人間の非人格化を促進しつつあります。交通機関を利用する時も自動改札、乗車券も自動販売、まったく言葉交流する必要はありません。音楽会に音楽を聞きにいても、マイクをもった声楽家の電気を通した機械的な抽象的音響が無感情に耳に聞こえてくるだけです。肉声による人間同士の感情のこもった対話が少なくなりました。このような機械万能の中で、ただ金、金と貨幣主導の社会が形成されつつあるのであります。本来、「無難使いをしないこと」を意味した経済(Economy—Frugal management of maney)の語は「商取引」を意味する商業〈business〉と同じように使われ、本来はSlave〈奴隷〉を語源とするService〈奉公〉がサービス産業などと金儲けの商売の名になっているが、今日の日本の状態であります。

三

確かに今日の科学技術の進歩は人間の生活を便利に

し、豊かにしたことは事実でありますから、その功績は評価すべきであります。しかし、反面、人間生活に問題をもたらしたことも事実であります。昭和五十九年〔一九八四〕でありますから、十三年も前になりますが、日本科学技術会議が「科学技術振興の総合基本政策について」という政府の諮問にたいして答申した中に、次のような文章があったことを思い出します。

「コンピューターやこれを応用した技術の進展等、科学技術の高度化の急速な進展と、これへの人間の対応、あるいは科学技術の進展にともなう原体験の機会の減少による人間の基本的機能への影響を考慮してゆく必要が生じはじめている」

この中で注意しなければならないのは「原体験の機会の減少」ということであります。原体験というのは、自然環境の中で直接に自然からうける体験をいうのであります。寒いといって暖房、熱いといって冷房と人間が人工的に自然を操作して、そこに体験する体験と区別するのであります。確かに今日の科学技術の進歩した人間生活の中では、かつてのような自然との厳しい対決はな

なりました。自然の中で自然の恩恵によって活かされて生きているという自覚は稀薄になりました。個人と個人との対話の機会もすくなくなりました。機械化された社会の中で機械的に生活しているのが現実でしょう。このような中で知性は発達して知識人といわれる人は多くなくなりましたが、閉鎖的個人主義者が多くなり、心を打ち明けて話せるような心の友をうることが難しくなりました。口では生命の大切なことや個人の人權の大切なことをいいながら、実際は口先だけの綺麗事になる傾向が強く感じられる昨今であります。この点について答申は

「ライフサイエンスの急速な進歩は臓器移植、体外受精の例にみられるように、人間の尊厳、あるいは倫理との関係に新たな問題をなげかけている」といっているのであります。

例えば、体外受精、試験管ベビーともいわれますが、輸卵管の故障で卵子がでないで妊娠不能な場合、卵子をとりだして、試験管内で精子との受精を行い、子宮内にもどしだして、試験管内で精子との受精を行い、子宮内にもどして妊娠出産せしめる、これは不妊の夫婦に

とっては幸せなことではありますが、この場合、受精卵を別の女性の子宮にいれて、妊娠出産せしめる。いわゆる。借り腹の問題になりますと、倫理上問題でありましよう。また、臓器移植の場合でも、不治の病の患者の延命のために脳死状態の患者の臓器を移植するのでありますから、人道上、不用になった臓器を他人のために役立てるのでありますから、良いこととも考えられますが、人間の生命については、ただ延ばせばよいというだけでなく、質の問題を考慮すれば、簡単に部品交換外科〈Spare part surgery〉での部品として臓器を取り替えることと割り切って考えることができるでしょうか。ことに心身一体と考えている日本人にとっては、心身二元論の立場にあるヨーロッパ人のようにはゆかないでしょう。殊に脳死の問題は、今国会で「脳死は人の死」とされたようですが、果たして無条件に承認できるか問題で、このような人為的な生命の操作は慎重に考えねばならないとおもいますし、国会でこのような人間の死の判定基準を決めること自身問題でしょう。

このことを科学技術会議は「今後の科学技術の発展を

はかるうえにおいては、人間や社会との新たな調和ある関係をもとに、より人間を重視し、それに立脚した方向で発展してゆくことがもとめられる」と答申したと思われるのであります。即ち、此の種の問題を取り扱う時、大事なことは人間や社会、特に人間を重視して考えねばならないということです。それでは、人間の問題をどのように考慮すべきでしょうか。といいますのは、人間を考えると、大事なことは、人間観の背景には風土性と民族性があるからであります。

四

さて、人間観を考える時。まず、今日一般に考えられるのはギリシャ以来、いわれてきた理性的人間〈Homo Sapiens〉であります。パスカルは、これを「考える葦」ともいいました。即ち、肉体は植物の葦と同じ物であります。人間は心をもって、物事を考えるところに人間の特質があるというのであります。したがって、もし考えることを忘れて、世間の情勢に流されて、自分で決断

しないものは、人間とはいえないかもしれません。さらに、もう一つは工作的人間〈Homo Faber〉であります。即ち、道具をつくって、それを使うものということです。自分でつくらずに、造られたものを使って使い捨てるのは人間でないかもしれません。しかし、兎に角、ヨーロッパでは、人間は個として自然にできた存在であり、個々人が集まって社会を構成しているので、個人を重視し、個人の自由と平等を根底とするものであります。しかし、このような個人の自由と平等の主張は、個人相互の対立となるでしょう。自分が自由に振る舞えば、他人は不自由になり、平等の原則は崩れるでしょうし、平等を強調すれば、個々人は自由がなくなるでしょう。このように、自由と平等は両立しない矛盾関係にあります。したがって、個を中心として社会の平和と個々人の自由の保証される社会の形成は困難なことであります。しかし、これがヨーロッパ社会に実現することができるのは、キリスト教の「病める人間」〈Homo Patiens〉という人間観がはたらいているからと考えられるのであります。個々の人間を尊び、個人の自由と平等を大事に

しながら、人間が勝手気儘にならず、社会秩序が維持できたのは、罪を背負うて生きている「病める人間」という人間の宗教的自覚が働いていたからでしょう。

私はヨーロッパ人のこの宗教的自覚は、以上の点でヨーロッパ社会の形成に重要な意味をもっていると思うのであります。神が此の世界を造り、人間を創造したという神意創造説をとく地中海の南に育ったキリスト教が、カオス（混沌）がコスモス（秩序）と展開、世界と人間が「できた」という自然創造説をとくヨーロッパ社会に受容されるようになったのであります。しかし、この立場を異にする両思想は簡単に一つにはなりえなかったものであります。そこで、ヨーロッパ社会は旧約聖書の世界創造説の省略された福音をのみ説く新約聖書をうけて、そこにキリスト教社会を形成したと考えられるのであります。兎に角、こうしてヨーロッパ社会は形成されたのであります。かつて和辻博士がいわれた理性的合理的な牧場風土に感情的情熱的な砂漠風土の文化が受容されたのであります。このようにして、ヨーロッパ的人間観が形成されたのであります。

ところが、初めに申したことでありますが、ヨーロッパに興った近世の諸革命、ことに産業革命による科学技術を進展せしめた知性文化の中で、今日では全く新しい科学的人間観が主張されるようになったのであります。ことに病気を介して人間を見ている医学の領域では、人間はヒトとして遺伝形質をもった物体としてあつかわれ、社会の中で人間になってゆく人格的生活体としての人間が無視されているように思われるのであります。例えば、生命を考える場合でも、それは細胞のレベルで取り扱われているのであります。即ち、細胞の中に細胞核をもとめ、その核の染色体の中に、その並び方によって遺伝情報の異なるアデニン〔A〕、グアニン〔G〕、シトシン〔C〕、チミン〔T〕という四種のヌクレチオドという小単位の連なる鎖である遺伝子〔DNA〕が生命を支配しているというのであります。したがって、ここでは生命とは、いろいろの物質系が集まって醸し出す特殊な属性ということになり、生物とはこのような生命という属性をもつ物質系ということになるのであります。いま、このような物質的生命観にたつならば、人間の心的

現象や人間の行為は外的刺激に対する脳の反応に外ならないのでありますから、神経生理学でいうように人間の心の働きは脳の状態の変化に外ならないことになるでしょう。

五

さて、もし以上のような人間観にたつならば、人間があつまつて構成している社会とは何であるのでしょうか。それは、ただ個々の人間が物質的肉体的な欲望の満足を追及する場にはかならないことにならないでしょうか。相互の共同生活の場としては、高々他人の迷惑にならないように生活する場にすぎないであります。人々、お互いが共に幸せをもとめて生きる社会ではないでしょう。とすれば、今日いわれるような人間が共に幸せを求めて生きる福祉社会にはならないといわねばなりません。実に考えねばならない重要な問題であります。

以上のような状況の中で、いままで追及されてきた人間の延命や生命の人為的創造にたいして、反省と批判が

起つてきたのであります。即ち、人間を生物体として捉えるのではなく、生活体として捉えるべきだというのであります。人間をただ人間として扱うのではなく、自然の中に自然と共に生きている人間、即ち自然と共生する人間を考えるとあります。現代科学の基本的考えであります「自然は人間の所有物である」という考えや、「人間は自然の支配者である」という考えではなく、「人間も自然の一員である」という自覚をもつて生きるべきであるというのであります。人間自身について言うならば、心身二元論ではなく、心身一元論の立場に立つべきであるというのであります。

ここで私達が考えなければならないのが、前にも触れましたが、文化形成というとなじくなりますが、人間の生き方を特徴づける民族と風土の問題であります。例えば、畳の上に洋服を着て坐る日本人をどう考えますか。畳の上に和服を着て坐っているのは、不思議ではありません。また、洋服をきて椅子に腰掛けているのも不思議ではありません。しかし、日本人は和服を着て椅子に腰掛け、洋服を着て畳に坐る。別に不思議でないといわれ

るかもしれませんが、外人からみたら不思議でしょう。これのできる日本人は、縦横文化を総合して生きている日本人といえないでしょうか。

いま、ここに縦横文化について、詳しくは触れませんが、和辻博士はヨーロッパに理性的合理的文化が形成されたのは、緑の芝生に雑草の生えない牧場風土に育ったからであるといわれ。地中海の南の領域に感情的情熱的文化が形成されたのは、砂漠風土の影響であるといわれています。これらの地域では人間も一切の生物も自然にできたので、個として横に並列的に存在するものと考えられているのであります。

ところが、雑草が繁茂し、それと戦いながらも、自然との共存に生きねばならなかったモンスーン風土に育った感性的情緒的文化の中では、一切は神〔上、鏡〕から生まれたという「産み」の思想が、祖先崇拜という縦社会の伝統をつくりあげたのであります。これが日本古来の縦文化であります。このような「国産み」思想は、古い伝承をもつもので、これはヨーロッパのアールヤ民族の文化にたいして、ヒマラヤ山の最高峰スメル山に原住

したスメール民族伝承の思想であり、このスメール民族はインダス河流域のハラッパやモヘンジョダロに遺跡を残し、さらに西に向いバビロン文明を築いたのであります。それより、さらに、マレーネシヤ、インドネシヤ、オーストララシヤ、ミクロネシヤ、ポリネシヤ等の名のもとに、ハワイまで東進して、スメール文化を形成したといわれるのであります。南方からわが国へ進んできた農耕民族は、この流れにあったと思われるのであります。それは現在の日本語にスメール語を語源とするものが多くあるからであります。天皇をスメラギ、皇居をミアラカ、アラカとは「神聖なところ」の意味、豊葦原瑞穂の国はケンギーでチギリス、ユーフラテス両河の三角州のことと考えられますし、絹布（ハタ）はカタ、空はゾラ等、かつて、ドイツのベルツ博士は「スメル族とスメラ族とは、種々の点で似寄の事実があるのに、これを研究しないのは自国にたいする忠誠心の欠乏だ」といわれたと恩師高楠博士は話されていましたが、神の国産み思想は、この民族の伝承といわれます。もし、このように考えることができますと、日本人はスメール

ル民族の文化を伝承しているといえるでしょうし、それが、『古事記』の天地創造説に示されているといえるでしょう。ところが、日本にはもう一つの天地創造説があります。それは『日本書紀』の「まろかれたること、とりのすのごとし」で始まる天地創造説であります。これは明らかに、中国の『淮南子』をうけたものでありますから、アーリヤ民族伝承の世界創造説で、軽いものが天になり、重いものが地になり、その間に人ができたという、カオスからコスモスのギリシャの世界創造説をうけるものといえるでしょう。

以上のように日本人の精神構造には、このように祖先崇拜の縦社会形成の思想と個を中心とする横社会形成の思想とが併存すると考えられるのであります。この日本人の二重の精神構造が世界に例をみない歴史を形成しているのであります。現人神と崇められ、皇祖皇宗と慕われる天皇家は縦社会の中心として、いかに新しい横社会が現出しても、長い歴史の中で消えたことはありません。日本に革命がないのは、このことを示しているといえるでしょう。日本の最も安定した文化の華やかな時代

といえる室町時代や徳川の元禄時代、大正デモクラシーなどと言われる時代は、縦横のバランスのとれていた時代であります。

このことにつきましては、今年の二月に「中外紙上」に掲載された私の論説（縦・横バランスの国、日本―いま蘇生の方途をさぐる）に述べたところでありますが、これが、計らずもNHKの心の時代でも放送されることになりましたので、ご覧いただいた方もあろうかと思いますが、日本における社会形成とその秩序の維持という場面での人間観として重要な意味をもつと考えるのであります。

六

さて、それではこの縦横のバランスを維持し、豊かな生活文化の形成にたいする仏教の果たす役割は如何に考えられるでありませんか。次に、この点について考え、本日の講演の責めを果させていただきたいと思ひます。

さて、今日、私達に求められるものは、このような民族性や風土性を生かしながら、真に個人を育て、平和な社会を築くことのできるような人間観であります。それには、なによりも大事なことは、今、ここに、こうして生きている人間を現実を生きる具体的人間としてとらまえることであります。実は釈尊によって問題とされた仏教での人間とは、このような人間であります。前回も申しあげたことでありますが、釈尊がインドで一般に人間を表す Manusya へ考えるもの、生まれてきたもの〈Janma, Jantu〉等の語を用いず、Sattva 薩埵という語を用いられたのは、これを意味していると考えられるのであります。Sattva とは sattva で、在る状態ということであります。いわば、今、現に、此処に、あること、それを Sattva というのであります。

釈尊は老病死の現実を唯だ現象一般としてとらえるのではなく、自分自身の老病死と捉え、この老病死の示す無常苦を克服するために王宮の生活を捨てて出家され修行され、勤苦六年の末、無我を悟られたのであります。無我とは、釈尊自身のいわれるように、自分も世界もすべ

てが頼り〈vinara〉にならないことであります。これが自分が当てにならないのを人無我といい、自分を取りまく一切のものが当てにならないのを法無我といいますが、釈尊は、この人無我法無我を悟られたのであります。しかし、成程、現実をそうと自覚しても、人間生きるためには、頼るものなくして一時も生きることができません、釈尊は「自分は世界で最高の悟りをひらいた。もう何ものにも頼る必要はなくなった。——しかし、頼るものないことは何と苦しいことであろうか。これから自分は何に頼って生きればよいのか。釈尊は無我の悟りが間違いいではないかと反省されたが、無我の現実に誤りのないことを確認される。それならばどう生きていけばよいのか、釈尊はわが悟りし法を生きるよりほかにない、と。即ち、無我の自覚による絶望の人生を縁起の事実のままに生きられたのであります。

ここに説かれていますように仏教の世界観、人生観の根本となるものは、縁起の自覚であります。この縁起の事実を生きているものを、今、此処に、こうして生きているもの、Sattva というのであります。縁起とは

pratiya-samutpādaという梵語が示しているように「お互いに関係しあって、ともに生じていること」であり、それは、種々の個的存在が関係しあって存在しているということではありません。それは個が個となるのは関係においてであるということで、これを「此あれば彼あり、此なければ彼なし、此生すれば、かれ生ず、此滅すれば、彼滅す」といわれ、我他彼此は相依相成であるというのであります。龍樹が一切法は無自性空であり、空のままが縁起であるといったのはこれをいうのであります。今日の言葉でいえば、生かされていきいているということでしょう。

このような存在としての人間を中国で「衆生」と漢訳したのであります。衆生とは、衆多之生。衆縁所生の意味であるというのであります。衆多之生とは、異生といわれるのと同じで人間は一人一人、みな別々の生き方をしているというのであります。それは、自分の人生は自分の身口意の三業によって、自らが創造しているものであるからであります。したがって、自分の人生は自分が責任をもって生きるべきであるというのであります。

次に、衆縁所生とはいろいろの縁によって生かされているというのであります。即ち、生かされて生きているというのであります。したがって、あらゆるものにたいして感謝の念をもって生きるべきであるというのであります。これが今を生きる人間であります。因縁生とは、これを言うのであります。原因があっても、それを結果せしめる縁、条件が整わねば、結果はできません。また、条件がいくら整備されても、原因がなければ結果はでないであります。したがって個々の人間は個々の人間として責任をもって生きるべきであり、同時にいかされて生きている現実を直視して感謝の思いに生きるべきであるというのであります。ここに、現実をいきる仏教の考え方がしめされているのであります。

しかし、責任と感謝、このあるべき人間の生き方を生じることができるとあるうかと、厳しい自己批判から、華嚴の賢首大師法藏は、衆生とは、「衆多の妄想、生起せるもの」といわれたのであります。ここに妄想とは煩惱のことと考えられますから、種々の妄想生起せるものとは、親鸞聖人の煩惱具足でありますし、殊に注意すべ

きものは親鸞聖人のいわれた煩惱成就ということであり
ます。聖人は『本典』証巻に「然るに煩惱成就の凡夫、
生死罪濁の群萌、往相廻向の心行を獲れば、即時に大乘
正定聚の数に入る——」といわれ、同じく証巻と真佛土

巻に『論註』の「凡夫人、煩惱成就せるあり」を引用さ
れ、『文類聚鈔』にも『証巻』と同じく「煩惱成就の凡
夫——」といい、亦、『同鈔』「念仏正信偈」に『論註』

を受けて「煩惱成就凡夫人 信心開發即獲忍」ととか
れ、『高僧和讃』の「天親讃」に「釈迦の教法おほけれ

ど 天親菩薩はねんごろに 煩惱成就のわれらには 弥

陀の弘誓をすすめしむ」とあり、「曇鸞讃」に、これを

うけて「論主の一心ととけるをば 曇鸞大師のみことに

は 煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ」等と

いわれているのでありますが、ここに成就とは「任運自

在にして、能く現前する義」と解釈されるように、人間

の意志にかかわらず自然におこつて人を苦しめ悩ますも

のであります。しかし、このような煩惱をかかえなが

ら、それを煩惱と考えず、それを当然のことと考え、他

人を無視して自分の欲望追及に明け暮れしていても、他

人の邪魔さえしなければよいではないかといきているの
ではないでしょうか。聖人の無慚無愧とはこれでありま
す。

このような内省にささえられる人間観こそ、今日大事
なものであることを申しあげて本日の講演をおわりた
いとおもいます。ご静聴感謝いたします。

学会彙報

理事会

平成八年度

〈第一回〉から〈第三回〉に関しては、既に『真宗研究』第四十一輯に報告済み。

〈第四回〉

平成八（一九九六）年十二月三日（火）午後五時より

場所…龍谷大学大宮学舎西翼三階小会議室

議題…一、第四十四回大会の件

研究発表・記念講演・聖跡巡拝について

二、『真宗研究』第四十一輯の件

〈第五回〉

平成九（一九九七）年三月四日（火）午後五時より

場所…龍谷大学大宮学舎西翼三階小会議室

議題…一、第四十四回大会のスケジュールの件

二、第四十四回大会における研究発表者の選考の件

三、聖跡巡拝の件

四、木辺派門主奨学賞受賞者の選考の件

五、第十七期日本学術会議会員候補者の推薦について

平成九年度

〈第一回〉

平成九（一九九七）年五月十三日（火）午後五時より

場所…龍谷大学大宮学舎西翼三階小会議室

議題…一、理事・評議員の件

二、第十七期日本学術会議における会員候補者投票の件

三、木辺派門主奨学賞受賞者の選考の件

四、大会における研究発表の司会依頼の件

五、大会総会の進行および議題の件

六、懇親会の進行の件

七、聖跡巡拝の件

〈第二回〉理事会並びに評議員会

平成九（一九九七）年六月六日（金）午後十二時三十分より

〈理事会・評議員会〉

場所…龍谷大学大宮学舎西翼二階大会議室

議題…一、役員変更について

二、参与の推挙について

三、平成八年度事業報告（案）について

四、平成八年度収支決算（案）について

五、平成九年度収支予算（案）について

六、第四十四回大会総会運営について
七、来年度大会について

《第三回》

平成九（一九九七）年七月二十二日（火）午後五時より

場所…龍谷大学大宮学舎西翼三階小会議室

議題…一、第四十四回大会の会計報告の件

二、『真宗研究』第四十二輯の編集の件

三、来年度の大会プロジェクトの件

第四十四回大会

平成九（一九九七）年六月六日・七日の両日、龍谷大学大宮学舎の清和館、本館を会場として第四十四回大会が開催された。内容は左記の通りである。

《第一日》 六月六日（金）

一、研究発表（九・三〇～一二・〇〇）

発表二〇分 質疑五分

《第一部会》

1、「証文類」所説の還相廻向義について

本願寺派 殿内 恒

2、親鸞の来迎観 本願寺派 武田 晋

3、『略論安楽浄土義』の一考察

京都女子大学 佐々木恵精

4、親鸞の値遇感

——総序を中心として—— 大谷大学 安富 信哉

5、真宗における宗論の研究——浄土宗

学 会 彙 報

との静論を中心に——

《第二部会》大宮学舎本館二階講堂

1、真宗の善知識について

龍谷大学 深川 宣暢
仏光寺派 渋谷 晃

2、真仏上人書写『入出二門偈頌』に関する書誌学的考察

高田 派 新 光晴

3、長嶋願証寺の成立について

龍谷大学 中野 和之

4、親鸞における外道・外国観

大谷大学 市野 英夫

5、「和」の字考

出雲路派 藤 光永

二、評議員会・理事会（一二・三〇～一三・三〇）

大宮学舎西翼二階大会議室

三、記念講演（一四・〇〇～一五・三〇）本館二階講堂

講題 仏教の人間観——衆生論考——

講師 龍谷大学名誉教授・文学博士 武邑尚邦氏

本願寺派勸学寮頭

四、総会（一五・四五～一六・四五）本館二階講堂

司 会 田代俊考理事

勤 行

挨拶 普賢晃寿理事長

来賓祝辞 浄土真宗本願寺派門主 大谷光真様

議 事

一、座長推挙

参加者の中から日野照正氏が推挙される。

二、役員の変更について

北畠典生理事の後任に渡邊隆生氏が理事に就任することが承認された。評議員においては佐々木乾三評議員

の後任に梨本哲哉氏が、花山勝友評議員の後任に山崎龍明氏が、渡邊隆生評議員の後任に浅田正博氏が、またあらたに佐々木英彰氏が評議員に就任することが承認された。

三、参与の推挙について

北畠典生氏（元理事・学長経歴）の参与就任が承認された。

四、平成八年度事業・会計報告

事務局より報告がなされ、いずれも承認された。なお、会計収支決算については、後記の通りである。

五、平成九年度予算審議

事務局より提案がなされ、承認された。尚、予算については後記の通りである。

六、第二十八回木辺派門主奨学賞授与

第四十三回大会において研究発表者の中から、理事会の推薦によって龍谷大学の楠淳澄氏に賞状と奨学金が普賢理事長より手渡された。

七、次年度第四十五回大会について

本願寺派鹿児島別院を会場として来年六月に開催されることが報告された。詳細については後日決定の予定。

五、記念撮影（一六・四五～一七・〇〇）

六、懇親会（一七・〇〇～一八・三〇）

龍谷大学大宮学舎清和館三階ホールにおいて、来賓各位をはじめ会員六十余名の出席を得て、懇親会が開催された。

龍谷大学教授浅井成海氏の司会進行によって、来賓・会員諸氏のスピーチを交えてなごやかに歓談した。

【資料展観】

題名 龍谷大学 稀書と大学歴史資料 本館一階
本学会に協賛して龍谷大学主催の資料展観が催された。主な展示品は、次の通りである。

英国志

恵信尼像

往生要集

横超直道金剛鉢

解体新書

学蠻万検雑牘

学寮造立事

学林諸記銀

学林条約

學林・大學・寫字臺関係諸印

学林万検

花洛一覧図

慶讃会四箇法要之図

慶讃会舞楽之畧図

玉機微義

黒谷上人語燈録

皇太子聖德奉讃断簡

光明本尊

古蘭天経

混一疆理歴代国都之図

西吟講主影像

三劫三千仏

三帖和讃

算用記

志賀物語

須弥山儀

浄土三部経

新旧約全書

しんらん記

住よし物語

正遷仏之図

舎密開宗

全体新論

塙仏

竹取物語

長恨歌

つれづれ草

庭儀畧図

滴翠園十勝

内経素問講義

念仏式

能化講主勸学名帖

反省会雑誌

万亀鑑

備急本草

百万塔陀羅尼

ふしの人あな

仏壇卓圍

ブラサド印度大統領メッセージ

婦んしゃう

平家物語

平天儀

菩薩頭部像

本願寺大教校落成之詩

本願寺文学寮之図

本館設計図

本草集註

明治天皇聖蹟御真影奉戴ニ関スル書類

李柏尺牘稿

良如上人御影像

林門造営万検

類聚古集

六藤焼印

The Hansei Zasshi

《第二日》 六月七日（土）

〔聖跡巡拝〕

京都駅近鉄八条口改札前に八時十五分に集合。参加者四十名がそろい八時四十五分発の近鉄特急にて橿原神宮駅へ。橿原神宮駅よりバスにて吉野探訪へ出発。車中解説は龍谷大学教授、

福岡光超氏、聖跡寺院案内は瀧上寺住職の宇野様、案内コードエネットは龍谷大学講師、岡村喜史氏、アシスタントを龍谷大学の大学院生が行った。尚、当日配布した資料を後に転載しておく。

一〇・四〇 本善寺（吉野飯貝）に参拝・宝物拝観（約五〇分）バスにて移動。

一一・四〇 レストランさくら（大淀町）にて昼食休憩、バスにて移動。

一二・四〇 願行寺（吉野下市）に参拝・宝物拝観（約五〇分）徒歩にて移動。

一四・四〇 立興寺（吉野下市）に参拝・宝物拝観（約四〇分）バスにて移動。

一五・四〇 瀧上寺（吉野下市）に参拝・宝物拝観（約四〇分）バスにて帰路へ。

一六・三〇 橿原神宮駅東口にて京都方面の参加者下車。大阪方面参加者は近鉄八木駅で解散。

このたびの吉野探訪にあたっては、聖跡各寺院の皆様および奈良国立博物館に、格別のご高配を賜りました。ここに厚く御礼申し上げます。またあわせてご参加いただきました皆様のおかげで意義ある学会研修が出来ましたことを深く御礼申し上げます。

なお龍谷大学教授福岡光超先生には、真宗連合学会の理事として、また吉野探訪の学術的案内役としてこの学会のためにご尽力いただきましたが、さる平成九年七月二十六日にご急逝されました。まことに寂しい至りでございますが、ご功勞に對し

改めて御礼申し上げます。

当日配付資料

吉野地域の真宗

吉野地域は、大和国において最も早く真宗が展開した所である。古都の奈良に最初に定着しなかったのは、興福寺の勢力が強かったためと言われている。

吉野地域に最初に真宗が伝播したのは十四世紀前半頃のことであり、初めは木辺派系の真宗が進展していた。当時木辺派は近江国瓜生津の愚咄（木辺派錦織寺第五世）が統括していたが、大和国吉野郡秋野河（下市地域）の豪族宇野有治（瀧上寺の祖、性空または聖空）がその門下に加わり、秋野河門徒を形成していた。

ところで木辺派と本願寺存覚とは密接な関係にあり、存覚は愚咄の娘奈有を妻として娶ったほどであった。このような関係のもとで、暦応元年（一三三八）に存覚は父の本願寺第三世覚如を伴い、愚咄や性空の案内によって吉野地域を訪れた。この後、存覚は覚如の高弟乗専とともに西吉野地域の伝道教化に尽くすところがあったので、秋野河門徒をはじめとする吉野地域の門徒は本願寺系の真宗の影響を強く受けるようになったのである。

このような動向のなかで、すでに南北朝時代に善城の瀧上寺や下市の願行寺・立興寺の基盤ができたものと考えられるが、当時の門徒たちは念仏の系流を尊重する傾向は濃厚であったけれども、一派教団の一員としての意識は希薄であった。こうし

た真宗門徒を次々に本願寺のもとに組織付けて行き、教団形成に成功したのが本願寺第八世蓮如である。

蓮如は本願寺と因縁の深い吉野地域には、応仁二年（一四六八）五十四歳のときに出向し、これを契機に門徒との関係を深め、その後、当地に所有する本尊や御影の修復などに協力している。また、下市の願行寺には蓮如に帰参した木辺派門主勝慧が入寺して、本願寺教線の拡大に努めたという。こうした中で特筆すべきは、明応五年（一四九六）蓮如八十二歳のときに、飯貝に本善寺を取り立て、幼少であるにかかわらず第十二男実孝を派遣して、本願寺教線の拠点をつくったことである。飯貝は南北朝時代に真宗が展開していた吉野郡西吉野・大淀・下市などに連なる場所であり、ここにも早くから真宗が定着していたようであるが、それを足場として本願寺への組織化を具体化して行ったのである。

このように南北朝時代に覚如たちによって弘められた念仏地域を、蓮如が再編して行った例としては、他に越前・越中・紀州などに見受けられ、蓮如の重要な教化政策のひとつであったことが知られる。

なお、こうした伝統のうえから、大正三年、本善寺住職六雄沢慶は、本願寺第二十二世鏡如の管長引退のあとを承けて、その職に就任している。

真宗連合学会吉野地域探訪寺院資料

〔瀧上寺〕〒638 奈良県吉野郡下市町大字善城二七

観光センターへバスを駐車

- 「秋野河御影」（別称「八高僧像」、南北朝時代） 一幅
- 「観経曼荼羅」（別称「九品来迎図」、年時不詳） 三幅
- 「六字名号曼荼羅」（年時不詳） 一幅
- 伝覚如筆「六字名号」 一幅
- 蓮如筆「六字名号」（室町時代） 一幅
- 蓮如詠筆「和歌」（蓮如71歳、文明十七年） 一幅
- 実如筆「三帖和讃」（室町時代） 三冊
- 蓮如・実如・証如筆「名号連署」（室町時代） 一幅
- 実如奥判「御文章」（室町時代） 一冊
- 「報恩講式」断簡（年時不詳） 一幅
- 伝覚如筆「真要鈔」断簡（年時不詳） 一葉
- 伝親鸞筆「和讃」断簡（年時不詳） 一幅
- 「柿本人本人麻呂像」（年時不詳） 一幅
- 聖空上人木像（年時不詳） 一基
- 織田信長筆「歳暮礼状」一通（室町時代） 一幅
- その他

〔本善寺〕〒639-31 奈良県吉野郡吉野町飯貝

吉野高校前へバスを駐車

- 「十字名号」（文明九年、蓮如修復裏書） 一幅
- 蓮如筆「六字名号」（絹本、室町時代） 一幅
- 蓮如筆「六字名号」（紙本、室町時代） 一幅
- 蓮如筆「御文章」（蓮如62歳、文明八年） 一通
- 蓮如筆「御文章」（蓮如63歳、文明九年） 一通
- 蓮如筆「御文章」（蓮如83歳、明応六年） 一通

○その他、蓮如筆「御文章」 三通

○蓮如筆詠「和歌」(蓮如70歳、文明十六年)

○蓮如筆詠「和歌」(蓮如82歳、明応五年)

○蓮如木像(年時不詳) 一基

○「親鸞御影」(蓮如裏書) 一幅

○「慕婦絵」写し(蓮如奥付) 卷

○「法然御影」(明応九年、実如裏書) 一幅

○「六高僧御影」(明応九年、実如裏書) 一幅

○「聖徳太子御影」(明応九年、実如裏書) 一幅

○「親鸞聖人絵伝」(二幅本、永正十年、実如裏書) 一幅

○下間仲之「書状」(天正八年、石山戦争後の本願寺の安芸移転案) 一通

〔願行寺〕^{千638} 奈良県吉野郡下市町寺内二九六〇

○「存覚御影」写し 一幅

○「花の御影」写し 一幅

○蓮如筆「六字名号」(蓮如堂に祭祀) 一幅

○光明品「九字名号」(明応三年、蓮如裏書、堺信証院宛) 一幅

○「方便法身尊形」(明応六年、実如裏書) 一幅

○「方便法身尊形」(明応七年、実如裏書) 一幅

○「蓮如御影」(別称「病中の御影」、裏書判読不可) 一幅

○「実如御影」(実如病中の御影、天文一九年、証如裏書) 一幅

○「法然御影」(実如裏書) 一幅

○「六高僧御影」(破損甚大、裏書判読不同) 一幅
○「勝恵御影」(年時不詳、証如裏書、堺信証別院宛) 一幅

〔立興寺〕^{千638} 奈良県吉野郡下市町下市四六五

○「親鸞御影」(別称「左上の御影」、文明七年九月、蓮如裏書、秋野河内慶・立興寺五代宛) 一幅

○「六字名号」(別称「身代りの名号」、年時不詳、伝唯円所持) 一幅

○「立興寺略縁起」(享保十九年) 一冊

○唯円の墓(立興寺裏山) 一基

以上

本善寺(奈良県吉野郡吉野町飯貝)

寺伝によると文明八年(一四七六)蓮如の開基とするが、蓮如の十男実悟の記した『拾塵記』によると明応四年(一四九五)の秋とする。

ところが、応仁二年(一四六八)十月蓮如は近江国大津より高野山・吉野十津川を経て飯貝に至っており、いち早くここ飯貝との関係が確認できる。

また文明九年(一四七七)四月五日、蓮如は金泥十字名号を修復し、その裏書に「大和国吉野郡勸請部飯貝」と書いている。この十字名号が文明九年の修復前より飯貝に安置されていたかどうかは不明であるが、少なくとも文明九年の時点で飯貝に名号を安置する道場があったことは間違いない。

明応四年（一四九五）蓮如上人の十二男実孝（兼継）を住持とし、以来当寺は大和国における本願寺系寺院のなかで最有力の寺院となった。

天文二十二年（一五五三）実孝が没するとその子証祐が跡を継ぐところであったが、翌年証祐は若くして没し、実孝の弟順興寺実従の二男証珍（佐順）を住持とした。

永禄二年（一五五九）本願寺願如が門跡勅許を受けると、同年本善寺も院家に列した。

本願寺の東西分派に際しては西本願に従い、近世になると大和国では五ヶ所御坊が西本願寺の触頭とされたが、当寺は五ヶ所御坊の触下支配を受けず別触として扱われ、当寺の下寺と与力寺院とされた宇陀郡内の西本願寺末寺のほとんどを支配した。

〔所藏法宝物〕

- ・ 金泥十字名号（文明九年、蓮如修復裏書）
- ・ 蓮如筆六字名号（絹本）
- ・ 蓮如筆六字名号（紙本）
- ・ 蓮如筆御文章（文明八年・文明九年・明応六年など）
- ・ 蓮如筆詠草和歌（文明十六・明応五年）
- ・ 蓮如木像
- ・ 蓮如筆慕婦絵詞
- ・ 太子・六高僧・法然御影（明応九年、実如裏書）

願行寺（奈良県吉野郡下市町寺内）

当寺は南北朝期に吉野地方に初めて遊化した覚如の長男存覚

の廟所のあった古御坊を蓮如が現在地に移して大和の吉野地方の拠点としたという。

吉野の秋野川地域には南北朝期より近江瓜生津系の教線進出が愚咄との関係より考えられており、存覚は康永二年（一三四三）より貞和五年（一三四九）の間しばしば大和に赴いていることが見られ（存覚一期記）、このころ存覚と瓜生津愚咄との関係が緊密であったことより大和のうち当寺への下向が考えられる。

蓮如は明応四年（一四九五）春に下市に願行寺を建立したとされ（蓮如上人拾塵記）、同寺蔵の金泥九字名号の裏書には明応三年（一四九四）に堺信証院（大阪府堺市）に安置されていたことがわかり、この九字名号を本尊としたものである。

その後さきの明応二年に末寺八〇カ寺を従えて帰参してきた近江錦織寺勝恵に蓮如の十一女妙勝を配して勝林坊の号を授け、一時山城三栖に住していたが、妙勝が明応九年に没したため再び十三女妙祐を配して当寺に住させた。以来勝恵の坊号をもって寺号としていたようである。なお「願行寺」の寺号については、天文一九年（一五五〇）に本願寺証如の裏書をもつ実如影像が初見である。

本願寺の東西分派に際しては西本願寺方に従い、戦国期より江戸時代を通じて飯貝本善寺とともに大和の国内では特別な地位にあり、寺内の三カ寺をはじめ、大和・近江・摂津など下寺七〇カ寺を抱えており、特に秋野川流域に広がる下寺は吉野地方への真宗の進出について大きな意味がある。

【所藏法宝物】

- ・ 存覚御影
- ・ 親鸞花の御影写
- ・ 金泥九字名号（明応三年、蓮如裏書）
- ・ 蓮如筆六字名号
- ・ 蓮如御影（病中の御影、実如裏書）
- ・ 六高僧・法然御影（実如裏書）

立興寺（奈良県吉野郡下市町下市）

建治年間（一二七五～七八）、親鸞の直弟である常陸河和田の唯円が大和の当地に來たりて開基したという。

唯円は、親鸞門弟の二十四輩の一人で、親鸞の語録を集めた『歎異抄』を撰述したことで知られ、西国に専修念仏を広めるために関東より当地にやってきたという。

正応二年（一二八九）、唯円は当地において死去した。なお唯円の墓は当寺本堂裏の山の中腹にある。立興寺の記録によると、蓮如に帰依して本願寺系に属したとあり、事実当寺には文明七年（一四七五）の裏書をもつ親鸞御影が所藏される。またこの時の願主である秋河円慶は、文明二年（一四七〇）に大和十津川野長瀬の鍛冶屋道場本尊を修理したときの淨妙が「円慶門徒」とあり、すでにこれ以前に吉野の奥に教線を伸ばしていたことが確認できる。

江戸時代に二度にわたる火災によってほとんどの法宝物が焼失した。

【所藏法宝物】

- ・ 親鸞御影（文明七年、蓮如裏書）
- ・ 六字名号（伝唯円所持）

瀧上寺（奈良県吉野郡下市町善城）

寺伝によると、大和源氏の流れをくむ宇野太郎有治が法然の教化を受けて仏門に入り、のち親鸞に帰依して法名を聖空と改め、承元二年（一二〇八年）宇野（現奈良県五条市）より下市に移って堂の谷に一字を建立したという。

当寺三世円空は、延文元年（一三五六）に没した聖空の影像を絵師増賀に描かせ、翌二年に存裏に所望して銘を受け、さらに応安二年（一三六九）には八高僧を修復し、同じく存覚にそれぞれ銘を受けていたことが『存覚袖日記』から知ることができ、この頃近江木辺錦織寺系の瓜生津愚咄の系譜を引く寺院として成立していたことがわかる。

このようにもとは本願寺と別の系統にあった当寺であるが、蓮如の頃本願寺に属することとなったものと考えられ、さらに蓮如によって下市における本願寺の拠点が願行寺に置かれることとなり、瀧上寺は願行寺の手次として組み込まれ、願行寺系の寺院のなかでは特別な位置にあった。

【所藏法宝物】

- ・ 八高僧御影（秋野河御影、南北朝期）
- ・ 觀經曼陀羅（九品來迎図）
- ・ 六字名号曼陀羅
- ・ 伝覚如筆六字名号
- ・ 蓮如筆六字名号

・蓮如筆和歌

八高僧影

札名及び『存覚袖日記』によると、善導・法然・親鸞・性信・願性・善明・愚咄・聖空の八人の高僧を上から順次書き連ねた御影で、善導から聖空に至る法脈相承を図示したものである。

『存覚袖日記』によると、応安二年（一三六九）二月二十八日、仙空房・真空房らが存覚の元へやってきて修復が完成したこの御影に銘を所望したので、八人の札銘と上下に賛銘を書いたというが、上下の賛銘は現存しない。

性信から聖空に至る法脈の次第は、文和四年（一三五五）の『法水分流記』によると、常陸横曾根の系譜に合致し、従って性信は板東報恩寺の開基となり、板東より瓜生津、そして吉野秋野川へと真宗が伝播していったことが確認できる。

剝落が激しいが、各人の描写は個性があり、写実的な技法によるものである。

会計報告

平成八年度会計報告
（自平成八年四月一日
至平成九年三月三十一日）

収入の部

学 会 費
真宗教団連合助成金
一、一九七、〇〇〇円
一、〇〇〇、〇〇〇円

雑 収 入

前年度繰越金
収入 合計

三〇四、三五一円
一、三四九、一二九円
三、八五〇、四八〇円

支出の部

第四十三回大会充当金
学会誌四十一輯刊行費

八〇〇、三〇七円
一、二八七、二四〇円

会 議 費

事 務 費

交 通 費

人 件 費

雑 費

予 備 費

次年度繰越金

支 出 合 計

一、二五八、九五八円
三、八五〇、四八〇円

平成九年度予算
収入の部

学 会 費

真宗教団連合助成金

雑 収 入

前年度繰越金

収 入 合 計

一、二〇〇、〇〇〇円
一、〇〇〇、〇〇〇円
三〇〇、〇〇〇円
一、二五八、九五八円
三、七五八、九五八円

支出の部

第四十四回大会充当金

学会誌四十二輯刊行費

一、〇〇〇、〇〇〇円
一、六〇〇、〇〇〇円

会 議 費	一五〇、〇〇〇円
事 務 費	一五〇、〇〇〇円
交 通 費	三〇〇、〇〇〇円
人 件 費	二五〇、〇〇〇円
雑 費	五〇、〇〇〇円
予 備 費	二五八、九五八円
支 出 合 計	三、七五八、九五八円

第四十四回大会収支決算
(平成九年六月六日・七日)

収入の部

聖跡巡拝費	二六四、〇〇〇円
懇親会費	二三〇、〇〇〇円
記念写真代	六〇、〇〇〇円
龍谷大学大会助成金	二〇五、〇〇〇円
本願寺派御門主懇志	三〇、〇〇〇円
大会充当金	五八五、九〇二円
収 入 合 計	一、三七四、九〇二円

支出の部

記念講演謝礼	一一〇、〇〇〇円
懇親会費	三四一、二五〇円
聖跡巡拝費	四二六、五〇〇円
昼食代	一一三、四〇〇円
記念写真代	六四、〇〇〇円
印刷費	一六〇、〇〇〇円
通信費	五〇、四九〇円

事 務 費
支 出 合 計
註、平成九年七月二十二日の理事会で承認済。
一〇九、二六二円
一、三七四、九〇二円

役員名簿

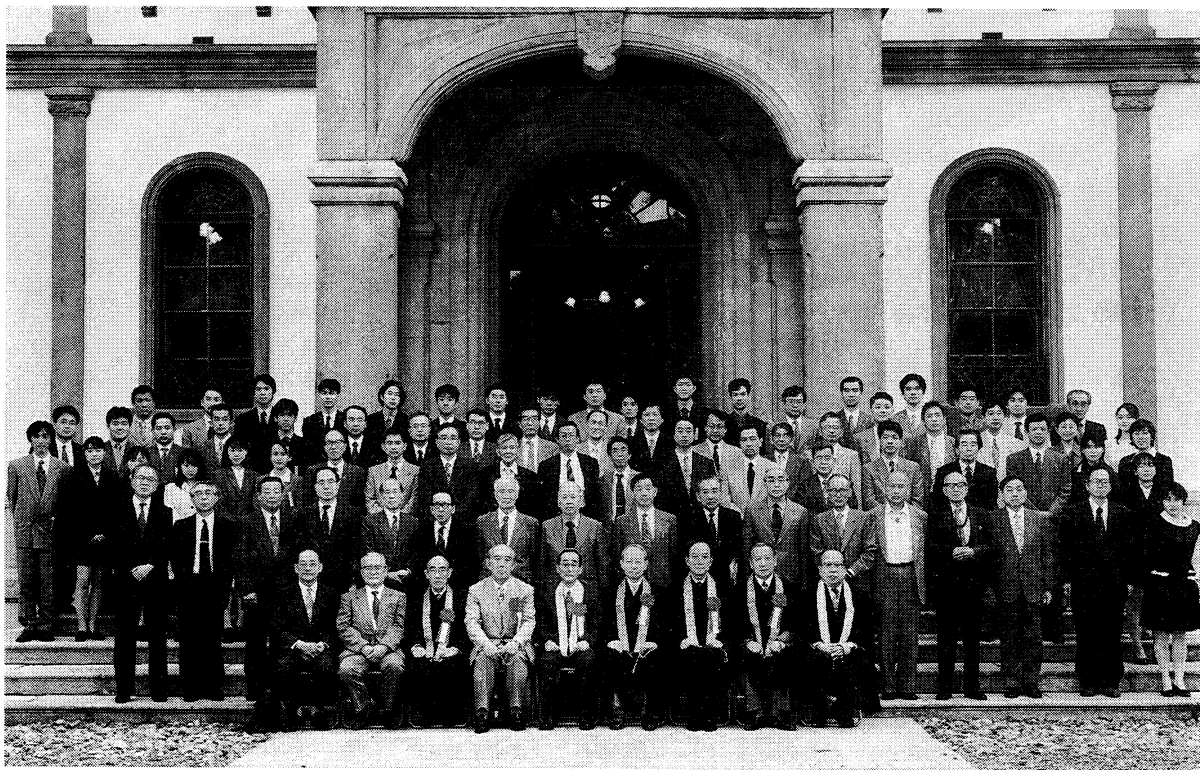
参 顧
与 問

真宗十派法主 猊下
本願寺派 総長
大谷派 宗務 総長
高田派
仏光寺派
興正派
木辺派 宗務 長
誠照寺派
出雲路派
三門徒派
山元派
龍谷大学 長
大谷大学 長
同朋大学 長
京都女子学園 長
武蔵野女子学院 長
高田学苑 長
元理事 長

(尊名省略)
豊原大成
能邨英士
安藤光淵
川端照道
秦正静
窓岡秀道
安野亮雄
小泉宗之
寺川秀丸
藤堂秀尚
北畠典生
訓覇暉雄
畝部俊英
高谷辰夫
濱島義博
田中和磨
藤原幸章
柏原祐泉
千葉葉隆
北西乗弘
平松三弘
幡谷令三
信楽峻明
浅野教信

理 事 長 普賢晃寿
理 事 普賢晃寿
普賢晃寿・渡邊隆生・岡 亮二・福岡光超(本願寺派)
名畑 崇・大桑 斉・小野蓮明・神戸和磨(大谷派)
小妻道生・稲垣不二磨(高田派)
田代俊孝(同朋大)
徳水道雄(京女大)
評議員
普賢晃寿・北畠典生・岡 亮二・浅井成海・福岡光超・
浅田正博(本願寺派)
名畑 崇・大桑 斉・小野蓮明・神戸和磨・江上淨信・
木場明志(大谷派)
小妻道生・稲垣不二磨・梅林久高・栗原広海(高田派)
田代俊孝・広瀬惺(同朋大)
徳水道雄・佐々木恵精(京女大)
山崎龍明(武蔵野女大)
徳水大信(九州龍谷短大)
梨本哲哉・佐々木英彰(仏光寺派)
(興正派)
福水恵順(木辺派)
北野龍雄(誠照寺派)
菅原 弘(出雲路派)
仏木道範(山元派)

元 理 事 長
元 理 事
川井元成
白井敬成
川瀬和昭
寺川俊昭
池田勇諦
北畠典生



真宗連合学会第44回大会 平成9年6月6日 於 龍谷大学大宮学舎

研究発表者募集のお知らせ

真宗連合学会第45回大会は、下記のように開催される予定です。つきましては、大会での研究発表を希望される方は、下記の要領によりお申し込みください。

尚、発表の可否については、理事会にご一任ください。後日お知らせ致します。

記

研究発表申込要領

▽発表題目に発表要旨（1,000字以内）を添えて、1998年2月28日（必着）までにお申し込みください。

▽申込み先 〒600 京都市下京区七条大宮
龍谷大学大宮学舎 普賢研究室内

真宗連合学会事務局

第45回大会開催予告

日時：1998年6月5（金）・6日（土）

会場：浄土真宗本願寺派鹿兒島別院

日程：第1日 研究発表
記念講演 源了圓氏

第2日 聖跡巡拝
薩摩かくれ念仏の旅

尚、詳細については改めてご案内いたします。

平楽寺書店

出三蔵記集序巻訳注

中嶋隆藏編

B・5九〇〇〇円

經典の翻訳に関わる諸事情や經典の教理的概括等を叙述する序跋類を総集した『出三蔵記集』の経序六卷（巻六一―十一）を原文を掲げて全訳。仏教受容期の中国思想史・文化史を知る上で必読の文献。

真宗史・佛教史の研究

柏原祐泉著

真宗史を中心とする日本仏教史研究の集大成（全三巻）

I 親鸞・中世篇

A5・一〇〇〇〇円

親鸞における末法観・神祇観・社会観・太子観を考察すると共に「正像末和讃」、消息類の内容を分析。さらに中世真宗の推移を究明。

II 近世篇

A5・一〇〇〇〇円

近世真宗における教団定立の実態とその構造、思想展開の諸相、教化の性格等を究明、さらに日本仏教の近世的特質を探索。

III 近代篇（続刊）

真宗史概説

赤松俊秀・笠原一男編

A5・六八〇〇円

浄土三部経講義

柏原祐義著 A5・一二五〇〇円

三帖和讃講義

柏原祐義著 A5・一〇六八〇円

正信偈講義

柏原祐義著 A5・四六六〇円

604-8691 京都市中京区東洞院通三条上ル／電話075-221-0016／振替01060-0-613（価格は税別）

最終稿本 教行信証の復元研究

鳥越正道 親鸞聖人真筆『教行信証』の実像に迫る！
序文Ⅱ坂東性純・西田真因 九五〇〇円

真宗の教相

平野 修

親鸞思想を正しく理解するために、思想の中心を現代の視点から解説する。三二〇〇円

真宗教団の思想と行動

池田行信

親鸞・蓮如から現代に至る真宗の歴史を検証し、教団再生のビジョンを探索。三五〇〇円

蓮如大系 全五巻 梯實圓・名畑崇ほか監

セツト五〇〇〇〇円

蓮如上人御一代記聞書

細川行信ほか著 三二〇〇円

蓮如五帖御文

細川行信ほか著 二八一六円

講解教行信証

全五巻 星野元豊著 セツト四四五〇〇円

正信念仏偈講義

全五巻 宮城顕著 セツト二七六七〇円

真宗近現代史年表

赤松徹真編 宗派を問わず重要事項を網羅。価格未定

浄土真宗法名院号大鑑

聖教からとった法名・院号約三万点を収録。価格未定

蓮如用語辞典

稲城選恵 蓮如上人の用語を詳しく解説。価格未定

法藏館

創業380年 〒600-8153 京都市下京区正面通烏丸東入

価格は税別です TEL.075-343-5656 FAX075-371-0458

RENNYO BOOKS

— 今、確かな依り処を求めて —
蓮如上人のお心にふれる

蓮如上人の目指した地平

著者・金龍静ほか 定価8000円

蓮如上人の王法

著者・大桑齊ほか 定価8000円

蓮如上人行実

編集・真宗大谷派教学研究所 定価25000円

蓮如上人御一代記聞書讃仰

著者・細川 巖 定価18000円

蓮如のみち(芳跡)

著者・細川行信 写真・川村超夫 定価20000円

蓮如上人絵伝の研究

著者・青木馨ほか 定価100000円

蓮如上人の生涯と教え

編集・真宗大谷派教学研究所 定価5000円

蓮如上人

— 親鸞聖人の教えに生きた人 —

著者・延塚知道ほか 定価6000円

御文さま — 真宗の家庭学習 —

著者・高松信英 定価10000円

ご注文は 東本願寺出版部

京都市下京区烏丸通七条上ル
〒600-8167 TEL.075-371-9189

浄土真宗用語大辞典 全三巻

稻城 蓮惠著〈本願寺派勸学〉 A5判 特製本・箱入り

原文を忠実に解説した、研究、伝道者の道案内

上巻・中巻 本体一六、〇〇〇円

下巻(別冊の索引付)本体一八、〇〇〇円 千各450円

真宗の安心論題、および教義論題の重要な問題を

をわかりやすく解説してあります。

紅樸 英顕著(相愛女子短期大学教授) 蓮如上人500回忌記念出版

続 浄土真宗がわかる本 伝道新書 16

B6判 一五〇頁 本体一八〇〇円 千310

蓮如上人を誤解している人は親鸞聖人と蓮如上人の双方を正しく

理解していない人であることを鋭く指摘している。資料・論

証とも確かである。

貞包 哲朗著〈佐賀県・浄覚前住職〉

親鸞聖人の手紙に学ぶ伝道新書 17

B6判 二五〇頁 本体二四〇〇円 千340

親鸞聖人がお同行に出されたお手紙を現代人の目を通してその

ご示教を味わっていく。現代人の問いに、わかりやすく答えて

いく浄土真宗入門のQ&A。A。

岡 亮二著〈龍谷大学文学部教授〉

教行信証口述50講 A5判

第一巻 教・行の巻 五二〇頁 本体七二〇〇円 千380

第二巻 信の巻(上) 三三〇頁 本体各五三〇〇円 千各340

第三巻 信の巻(下) 三六〇頁 本体各五三〇〇円 千各340

『教行信証』を現代によみがえらせたこのシリーズ!

小端 静順著 蓮如上人500回忌記念出版

全註解 正信念仏偈 A5判 三〇〇頁 特製本

★真実の宗教は人間に喜びと前進を与えます。

どなたが読まれてもわかりやすく書かれており、どなたが読ま

れても「正信偈」によって真宗の教と信心と喜びとが、この身

〒167-0041 東京都杉並区善福寺1-2-1
電話 03-3394-6116 振替口座番号 00170-9-4987

教育新潮社

村上速水先生喜寿記念論集

親鸞教學論叢

蓮如上人に於ける宗祖教義の伝承 村上速水／親鸞聖人の經典觀について 武邑尚邦／『歎異抄』第二条の問題点 秀野大衍／蓮如上人の白骨の御文について 千葉乗隆／悪平等論と宿業論 仲尾俊博／現代における真宗者の在り方 信楽峻磨／『他力信心聞書』の一考察 梯 實圓／『信の一念』ということ 石田慶和／真宗者の人間像 普賢晃寿／親鸞の念仏論序説 岡亮二／親鸞聖人の六字釈義 山田行雄／法然とその門弟の本願觀(二) 浅井成海他 定價24150円税込

渡邊隆生教授還曆記念論集

佛教思想文化史論叢

般若と識 平川 彰／學仏道における聞思修の体系 早島鏡正／タイにおける中国系大乘仏教寺院の現状と課題 木村清孝／弘法大師空海の仏塔信仰 頼富本宏／華嚴緣起觀の展開 石橋真誠／仏教終末論ノート 梶山雄一／我(atman)の考察 雲井昭善／中国唯識の研究動向と成唯識論 渡邊隆生／彭州知玄致鎌田茂雄／円成実性の非と是について 鍵主良敬／『真理』に関する一考察 横山絃一／『法相宗』という宗名の再検討 吉津宜英／大阿弥陀經の成立問題 香川孝雄ほか 定價39900円税込

龍谷大学真宗学研究会編

真宗学関係雑誌論文目録

昭和五十七年(1982)～平成六年(1994)の親鸞教學・親鸞思想の研究を対象とする研究論文と真宗学に関連の深い論文を収録す。
付、著者名索引・件名索引 定價9450円税込

徳永大信著

蓮如上人の総合的研究

『御文章』にみる各論研究 徳永大信／蓮如上人と現代 谷川理宣／蓮如上人に学ぶ 林智康／蓮如上人の本願觀 後藤明信／蓮如上人の救済觀 藤能成／本願寺報恩講確立と蓮如の宗教活動 遠藤一／御加「御文章」版本の変遷について 長忠生／蓮如上人と和歌 蒲原静美他 定價5250円税込

往生論註 英訳と研究 (英文)

稻垣久雄著 定價5250円税込

業問題特集

教学研究所紀要 第5集 定價5000円税込

武田龍精編著 研究叢書「親鸞思想と現代社会」

II 親鸞浄土教とキリスト教

―聖典翻訳と精神文化の移行― 国際化と世界宗教対話 8925円税込

I 親鸞とアメリカ

―北米開教伝道の課題と将来― 6116円税込

天台電子佛典 CD1

天台宗典編纂所編 『妙法蓮華經』『無量義經』『觀普賢經』『法華玄義』『法華玄義釋籤』『法華文句』『法華文句記』『摩訶止觀』『摩訶止觀弘決』のテキストデータ・検索用データ・一括した一字索引
CD-ROM版定價3000円税込

永田文昌堂

600-8342

京都市下京区花屋町西洞院西入

電話 075-371-6651

FAX 075-351-9031

攝大乗論聴記

安田理深著 B6 二九〇頁 二、八〇〇円
大乘仏教が人類に恵む人間像を探索する生活者のための説教。

群萌の仏道

廣瀬 果著 定価二、八〇〇円
群萌の大地とそれを照らしてやまぬ本願大悲の仏道を問いつつ親鸞の教えに尋ねた講話。他七編を収む。

海と群萌

廣瀬 果著 定価二、八〇〇円
群萌の大地に立ち「本願海」に領き切った親鸞の教えのもとに、現代を生きる私たちに救いを語りかける講話集七編。

佛教語の研究 — 改訂増補 —

桜部 建著 定価六、〇〇〇円
仏教思想の正しい理解を願う著者が仏教用語の語義を豊富な用例に基いて解明す。改訂し数篇増補し版を重ねる。チベット訳「入阿毘達磨論」の和訳も付す。
(税別価格)

蓮如の世界 (四月刊)

— 蓮如上人五百回遠忌記念論文集 —
A5判 八三〇頁 予価一〇、〇〇〇円

文栄堂書店

〒604-8091 京都市中京区寺町通三条上る
TEL 〇七五—一三一—四七一二
FAX 〇七五—二三三—五二四三

蓮如への誤解の誤解

光蓮寺仏教研究会著 二四二七円

浄土真宗の再興

稲垣選恵著 二九一三円

法蔵菩薩とは

稲垣選恵著 九七一円

日溪法霖 その逸話と法語

佐々木昭霜著 一四五六円

大乘仏教の極致としての平成業成

稲垣選恵著 一八四五円

歎異鈔の研究

稲垣選恵著 四六六〇円

蓮如教学屈折への批判

稲垣選恵著 一四五六円

生死を超える道

豊島学由著 五八二八円

佛のところに遇う

杉本顯俊著 二九一三円

蓮如上人に学ぶ

鎌田宗雲著 二八〇〇円

真宗の大意

瓜生津隆雄著 二四二七円

探究社

〒紗脊脊 祇園殿畔 京都市下京区七条通西洞院西入
電話 脊脊 祇園殿畔 京都市下京区七条通西洞院西入
FAX 脊脊 祇園殿畔 京都市下京区七条通西洞院西入

普賢大圓 著

真宗行信論の

組織的研究

価 三九〇円
千 三四〇円

普賢大圓 著

真宗概論

価 四〇七円
千 三四〇円

稻城選恵 著

真宗安心の根本問題

価 三六七円
千 三四〇円

—信心と疑いについて—

真宗安心の根本となる信疑決判について、七祖より全体に亘って、その基底となるものを解明し、現代知性人の信心に対する解釈誤解を啓蒙されたものである。

慶華文化研究会編

教化信證撰述の研究

価 三五六円・千 三四〇円

財団創設七〇周年を記念し、昭和二十九年以降の教化信証に関する主要論文目録及び著述目録が、新しく補遺されました。

図書出版 百華苑

〒 600-8333 京都市下京区油小路通六条上ル
電話 (〇七五) 三七一—五七六〇番
FAX (〇七五) 三四四—〇五五六番
振替 〇一〇八〇—一—二五七八八

児 玉 暁 洋

金 信 昌 樹

桃 井 信 之

内 藤 円 亮

本 多 静 芳

吉 田 宗 男

积 舎 幸 紀

《退 会》

吉田淳英，源 重浩，水谷大延，松谷慧昭，龍溪彰信，細川行信，稲垣俊一，寺井教亮，
藤村研之，結城亮子

《死 去 退 会》

岩田桂月，赤山得誓，加藤 晃，中島哲志，小島勲成，福岡光超，田中久夫

☆退会された会員各位には，当学会のために長い間御協賛いただいたことを感謝いたします。

☆死去退会された会員の諸氏に対して，深く弔意を表します。

☆会員各位には，住所・電話番号の異動がありました折には，ご面倒でも事務局まで御一報ください。

《真宗研究第四十一輯の研究発表英文タイトルの訂正》

A Study on the Pure Land in Joukei's Thought.Junshō Kusunoki

A Study on Ennyo's managing of "Ofumi".Gyoshin Hosokawa

☆前号の英文タイトルに誤りがございました。謹んでお詫び申し上げます。

平成8年（1996）度会員異動（平成九年十月現在）

《新入会員》

氏 名	〒	住 所	電話番号
赤 星 信 哉			

新 光 晴

遠 藤 美保子

大 谷 康 雄

光華女子大学真宗文化研究所

615 京都市右京区西京極葛野町38

駒 沢 勝

中 野 和 之

藤 能 成

堀 晃 信

《住所等変更》

川 崎 恵 璋

高千穂 哲 也

（旧姓樋口）

上 杉 義 麿

川 瀬 和 敬

花 山 孝 介

（旧姓西坂）

三 明 智 彰

忍 関 崇

東 館 紹 見

菅 野 隆 一

CONTENTS

Articles

- On the Meaning of 'Directing for the Returning to
this World' in 'Chapter on Realization'...Hisashi Tonouchi..... 1

- Shinran's View of *Raikō* (the buddha and the Bodhisattvas
Come to Welcome One to Birth in the Pure Land)
..... Susumu Takeda.....14

- A Study on the *Short Discourse on the Pure Land of
Peace and Bliss*Esho Sasaki.....32

SHINRAN'S FEELING of ENCOUNTER

- with special emphasis on the General Preface of “the
Kyōgyōshinshō”—Shinya Yasutomi.....45

- Arguments between Jōdōshūsect and Shinshū Sect
..... Nobuhiro Fukagawa.....60

- About the Good Teacher of the Shin sectAkira Shibuya.....84

- Formation of “*Gansyō-ji*” templeKazuyuki Nakano.....97

- A Consideration on the Form and the Meaning of the
Character “wa” (和) Used by Prince Shōtoku...Kōei Fuji.....114

Special Lectures

- A View of human-being in Buddhism of Sattva
..... Shōhō Takemura.....135

Announcements

真宗連合学会規約

第一条 (名称及び事務所) 本会は真宗連合学会と称し、理事長の所属する機関にその事務所を置く。

第二条 (目的) 本会は真宗に係る學術の研究發達を図るをもつて目的とする。
(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、学会誌の發行

三、その他必要な事業

第四条 (會員) 真宗に係る學術団体、及び研究者並びに本会の趣旨に賛同するものをもつて會員とする。會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(査読の業務も含む)を処理する。

三、評議員 若干名 會員より選出する。

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會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① この規約は昭和二十九年十一月十四日より実施する。

② 平成六年六月三日一部改正。

平成9年12月20日 印刷

平成10年1月10日 発行

真宗研究・第四十二輯

編集者 真宗連合学会

代表者 普賢晃寿
〒600-8128 京都市下京区七条大宮
龍谷大学普賢研究室内
TEL 075-343-3311

発行所 真宗連合学会

印刷所 株式会社 圖書同朋舎
京都市下京区中堂寺鍵田町2

発売所 永田文昌堂

京都市下京区花屋町通西洞院西入
電話 <075> (371) 6651
振替 01020 - 4 - 936

**THE
SHINSHU KENKYU**

JOURNAL
OF
SHINSHU STUDIES

No. 42 JANUARY 1998

Published by
SHINSHU RENGO GAKKAI

The Research Association of Shinshu Studies
Kyoto Japan