

眞宗研究

眞宗連合學會研究紀要

—第八輯—

昭和 38 年 10 月

眞宗連合學會

淨土三經往生文類
二經往生

平俊直

俊直

淨土三經往生文類

大經往生下ノ如來選擇
ノ本願不可思議ノ願海ニ
他方ト云フ外ニゴザラシ合
佛往生ノ願因ヨリニ作ス

真宗研究

第八輯

真宗連合学会

真宗研究 第八輯 目次

親鸞教学のもつ菩薩道の理念の構造……………石田充之（二）

独立者の誕生……………伊東慧明（三）

真宗道場の形態……………千葉乗隆（三）

——看坊から自庵へ——

真宗寺院の社会的機能……………川崎恵璋（三）

——都市寺院の調査を中心として——

初期真宗学 of 思想史的一考察……………藺田香融（四）

親鸞聖人の六角夢想の偈について……………名畑 崇（五）

論註他利利他の深義に就いて……………小比賀保一（七）

江戸時代越前に於ける転宗派について……………芦原慧明（九）

一向一揆の解体……………北西 弘（全）

親鸞聖人の仏弟子観……………広瀬 杲（二三）

臨地講演

慈鎮和尚と青蓮院……………赤松 俊秀（二三）

法然上人と吉水禪坊……………藤島 達朗（二〇）

覚信尼公と大谷廟堂……………宮崎 円遵（三〇）

学会彙報

「浄土三経往生文類」解説（大会記念品）

会計報告

学会役員名簿

学会員名簿

学会規約

親鸞教学のもつ菩薩道の理念の構造

石 田 充 之

一

親鸞聖人の教学は、その広汎な背景をなす浄土教形成の全体的な基盤よりながめても、又直接的に、その主著なる『教行信証』を中軸とする『和讃』、『唯信鈔文意』、『自然法爾章』等の法語などに顧みるも、その基底に、大乘仏教的ないわゆる菩薩道的な根本精神とも見なされるべき理念を、如何に、そのよってもって立つべき所として基盤づけられているか容易に窺い得るであろう。『教行信証』の各巻に亘って『往生論註』の釈文を引用して、そこに、生即無生因縁生・因果一異・二種法身・不一不異・法性無相無知・生死即涅槃・随順法性不乖法本・海性平等一味等のテクニクでもって端的に表示されるような大乘仏教的な理念の基底づけを与えて、龍樹・羅什系統のいわゆる空観哲学の介在までも予想せしめ、更に『涅槃経』の如きをたびたび引用して、実諦・一道・一切衆生悉有仏性・信心仏性・真解脱・不生不滅・不老不死・虚空無為・涅槃仏性等の理念の基底づけの如きもあることをも明らかにし、その私釈の如きに至っては、その「行巻」の一乗海積下に於て、念仏が真如一実の宝海であり誓願一

仏乗の法なることを力説して、究竟法身・仏乗・第一義乗なることを説き、それが、久遠より已來の凡聖所義の難修難善の川水を転んじ、逆謗闡提の恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実大宝海水と成ずるの道なることを明らかにして、しかも、「まことに知んぬ、經に説いて煩惱の水解けて功德の水と成ると言うが如し」（原漢文）などと結ばれる。その辺の所見の一端に顧みれば、如何に大乘仏教的な菩薩道としてくりひろげられてくる如き基本的な理念が親鸞教学の基底となっているかを、より具体的に容易に推察し得るであろう。

かような基本的な理念の基底づけこそが、その最初の「教巻」の開巻劈頭に於て、「謹んで浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり一には往相、二には還相なり」（原漢文）等と、浄土真宗の教法が往相廻向の自利、還相廻向の利他なる自利即ち上求菩提、利他即ち下化衆生の両者相待って完備される大乘菩薩道としての宗教なることを断言せしめるに至っていることはいまでもないことであろう。但だ、その菩薩道の理念内容が親鸞教学特異のものを打出されることは看過してならぬところである。『教行信証』に開顯されてくるような、かような理念の内容は、更に『和讃』の如きに至れば、「本願円頓一乗ハ逆惡摂スト信知シテ煩惱菩提体無二トスミヤカニトクサトラシム」とか、「罪障功德ノ体トナルコホリトミツノコトクニテコホリオホキニミツオホシサワリオホキニ徳オホシ」（以上、曇鸞讃）と讃ぜられる一端にも、更に『唯信鈔文意』に、「マタ自ハヲノツカラトイフヲノツカラトイフハ自然トイフ自然トイフハシカラシムトイフシカラシムトイフハ行者ノハシメテトモカクモハカラハサルニ過去今生未來ノ一切ノツミヲ善ニ転シカヘナストイフナリ 転ストイフハ ツミヲケシウシナハスシテ 善ニナスナリ ヨロツノミツ大海ニイレハ スナハチウシホトナルカコトシ」などと、説明される如き理解に顧みるも、容易に具体的に窺いうるところであろう。

然しながら、今問題とされてくることは、上に引用したような見解の一端によるも容易に想察されてくるように

親鸞教学に示される大乘菩薩道的な根本理念とも云うべきものは、そこに、親鸞教学特異の理念内容ともいったものを、その構造の内容としていると考えられてくることである。従って、その特異の理念内容とも推測されてくるものは、如何なる内容の理念を構成するものと考えられ得るのか、又考えたらよろしいのか、以下その辺の課題について若干の検討を試みてみることにしたい。

註

- 1 拙論『親鸞聖人の浄土教学に於ける基本的な理念の形成について』（真宗学25、26 昭和卅六年十二月刊）、同 On the Formation of the Central Concepts in Shinran's Religious System（印度学仏教学研究十卷一号 昭和卅七年一月刊）、拙著『浄土教教理史』（昭和卅七年十一月刊）等参照

二

一般的にいつて、大乘菩薩の実践は布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六度の行にあるとされるわけであるが、親鸞聖人の師法然上人は、その遺著『大経釈』や『選択集』の本願章などによれば明らかなように、発菩提心・観念・持戒等の自力的実践行を廃して、法蔵菩薩の第十八願所誓の他力称名念仏の一行を実践すべく主張せんとして、法蔵が布施・持戒・忍辱等の六度等の自力成仏行を選捨て、勝易の二義ある他力称名念仏の一行を選取り、しかも、法蔵は、その他力称名念仏一行を誓う第十八願を根本とし本体とする四十八願を成就すべく、『大経』に説くように、兆載永劫の自利利人・人我兼利なるジャータカ物語に出てくるような慈悲布施の極まれる布施・持戒・忍辱等の六度円満し万行具足して、他力念仏一行救済の本願を成就されたことを力説されるのである。

かくして、かような意味で、自力成仏道たる聖道門的な布施・持戒等の六度行を始めとする発菩提心・観念等の自力成仏の実践行を捨てて、阿弥陀仏それ自体に於て選取し救済の本願行として誓われたその本願の誓意に順じ

て、他力称名念仏の一行を専修すべく主張されるのである。

従って、以上のような、親鸞聖人の師法然上人の主張によれば、聖道門的な成仏道としての自力向上門的な菩薩道的実践としての六度行に簡別される所のいわゆる浄土門的な往生成仏道としての他力向下門的な法藏菩薩道の動態・価値を内容とする他力念仏一行の実践が打出されるに至っていることを容易に理解せしめられ得るであろう。

そこには、自力向上門的な聖道門的菩薩道を廢して、他力向下門的な浄土門的法藏菩薩道を立てていくといった如き意味に於て、基本的には、自利即利他、上求菩提下化衆生を実現すべき大乘仏教的な菩薩道の根本理念が、共通地盤として設定せしめられていることが予想されるが、果して、自力向上門的菩薩道の基本理念の構造内容と他力向下門的菩薩道の基本理念とは、構造内容を異にしていまいと考えるべきか、どうか、可なり問題が提起されてくる。

法然上人の弟子としての親鸞聖人の場合、勿論、その他力念仏一行専修道をより徹底して主張されたわけで、その実践の内容本質は他力向上門的な浄土門的法藏菩薩道をもって内容づけられるわけである。従って、その場合、上記のように大乘仏教共通的な煩惱菩提体無二・生死即涅槃等といったようなテクニクで表示される如き理念をその教学の基本理念とされてはいるが、かような理念の構造内容是如何に理解されうべきものなのか。自力向上門的菩薩道の大乗仏教的な理念構造と、その内容構造を同一的に理解してよろしいのかどうか、そこには、その教学の基本構造如何の問題に拘って意味深く課題が提起されてくる。

三

然るに、以上のような親鸞教学のもつ他力向下門的な菩薩道の根本理念の内容の詮索に当って、その意義をより

明確にする意味で考え合わされてくることは、同一法然門下として位置づけられる鎮西派祖聖光房弁長師や西山派祖善慧房証空師などの、かような点についての理解如何の問題である。大局的にいって、同一法然門下として位置づけられる意味に於て、弁長師や証空師の場合も、親鸞聖人の場合と同様に、自力向上門的な聖道門的菩薩道観を廢して、他力向下門的な浄土門的菩薩道観に立つものであることはいうまでもない。かかる場合、自力向上門的な菩薩道観というのは、自己の修行の力によって上求菩提下化衆生の自力即利他の実践を深めることによって仏覺を獲得しようとの理念に立つもので、仏覺を求める修行者としての衆生は、自らの実践修行の力によって仏覺を実現し得るとの立場に立つものなる故、そこでは衆生より仏へと通ずる道が開かれており、衆生と仏とは迷悟の差はあれ共通性をもつものだ、との理念が極めて強く生仏相互の間に介在せしめられていることを容易に理解せしめられ得るであろう。然も、さらにより根本的には、衆生と仏、迷と悟、との差はあれ、そこには、衆生は仏に依ってあらしめられ、仏は衆生に依って存在せしめられ、又迷は悟に依ってあり、悟は迷によって存在せしめられるとの、いわゆる生仏・迷悟相依相成といった如き、大乘仏教的な緣起の理念をもって基底づけられていることも容易に想倒せしめられ得る所であろう。かような生仏・迷悟相依相成的な理念を基底として衆生より仏への自力実践的な向上が可能であると認容される所に、いわゆる自力向上門的な聖道門的菩薩道観の形成があることを、今は意味しているのであって、かような意味からは自力向上門的菩薩道観は、衆生と仏、迷と悟との相違性には勿論深く注目するが、それ等の相違する個々存在の同一性といった場により強く注目するものとして、同一性的緣起ともよばれるべき理念を、その構造内容としていても見たらどうであらうかと考えられる。

然るに、法然を主軸として展開されてきた法然門下の他力向下門的菩薩道観ともみなされるものは、全般的にいて、衆生の自力修行力にのみよっては仏覺の実現は不可能であるほど、衆生の迷妄性は深く、衆生の修行の力で

は実現不可能なほど仏覚は高遠なのである。極端に表現すれば、衆生は全く仏的存在でなく、仏は全く衆生的存在でない。迷と悟とは極めて深く隔たり断絶的に位置づけられる。然し、それでは、生仏・迷悟全く断絶するかというに、然らずして、煩惱菩提体無二と説き、生死即涅槃と説く大乘仏教的な理念を許容するのである。従って、どのような意味合いよりすれば、法然を中心に展開されてきた他力向下門的な菩薩道観は、今の場合、一応、生と仏、迷と悟などが、徹底的に相反せしめられつつ、然も同一性的に縁起し結合せしめられる理念構造に立つものといった意味で、相反性的縁起の理念に立つものであるとでも、よんだなら如何がかと考えるのである。

四

ところで、かように法然を主軸とするものがいわゆる相反性的縁起とでもよばれるべき大乘菩薩道の理念の構造内容をもつものと理解する場合、弁長師や証空師はその辺について如何なる見解を示されていると理解されうるかというに、大体次のように理解される。

先ず、鎮西派祖^①弁長師の教学の一端を窺うに、勿論、法然を承けるものとして、今日の我々が末法鈍根無智なるものであることを強調し（徹選択集巻上等）、その遺著の全体に亘って第十八願による称名念仏の一行専修を勧められるわけである。しかし、聖道・浄土の二門はいずれも成仏の道であって本質的には一実相法より開かれた二門にすぎずとし（浄土宗要集四・五、徹選択集上巻、識知浄土論等）、然も、称名念仏の一行と三福六度等の諸行万行とは総別・開合の関係にもあると見なすべきで（徹選択集巻下等）、法蔵菩薩も諸仏と同様に総別二願を起されて総願中に三福六度等の諸行を、別願四十八願の中に称名念仏一行を往生行として特に誓い（浄土宗要集一、識知浄土論、徹選択集下巻等）、両者総別難易の差はあれ、いずれも浄土往生行であり成仏の実踐行である、との見解を終始一貫して打

出されるのである。かような所見によれば、それは、師法然伝灯の他力念仏一行専修といった実践理念を打出す基底理念としての他力向下門的ないわゆる相反性的縁起の基盤に立つものであることは了解されるが、他力念仏一行専修の内容性格に一分自力聖道門的な実践行としての三福六度行的実践性を許容してゆくといった傾向がみられてくるわけで、そこには、基本理念的には自力向上門的な同一性的縁起の場に若干同じてゆくといった趣きが窺われる。

従って、かような弁長師の如き主張は相反性的縁起の立場には立つが同一性的縁起の場を一分許容するものとして、基本理念的には、相反性的同一性的縁起の構造理念を、その大乘菩薩道の構造理念の内容とするものであるとでもいったならどうであろうかと思うのである。

次に、西山派祖証空師の教学の如き場合、その辺、如何に窺われるかというに、やはり、弁長師の場合と同様、我々人間惡を強調して（観念法門觀門義、礼讃觀門義等）、その全遺著を通して、第十八願の他力念仏一行専修に徹底すべく力說されることは一貫している。しかし、その主張の特色として注目されることは、天台教学的な諸法開会の理念を応用されたものと理解されるのであるが、善導諸疏の注釈書としての諸『觀門義』や『觀經疏大意』などといったものを通して終始一貫主張されてくる所は、聖道門行門もその実践行とされる六度万行より始めて父母孝養等の諸善に至るまでもそれ等のすべてを、本質的には浄土門觀門弘願の一法以外のものではなく、弘願他力念仏一行以外のものではないと、一切を浄土門他力念仏の一法に開會し、かくして、そこに、弥陀理性遍滿法界身説ともよばれるべき基本理念を確立し打出されてくることである。

従って、そこでは、聖道門は一応方便的に設けられた方便の仮説たるもの以外でなく、その実践行なる自力的な六度万行等は他力弥陀弘願念仏一行の一分たるに外ならないのである。で法藏の因位発願より中間の兆載永劫の六

度万行の修行に当っては、孝養父母等より始めて一切の自力的定散諸善を他力弥陀念仏の一行に改変すべく修行して、果上に於て他力念仏一行往生の誓願を成就されたと主張されるのである（女院御書等）。

かようにして、弥陀理性法界遍満の理念を強調されるわけであるが、このような主張が師法然の浄土一門他力念仏一行主義を強力に展開してくるものであって、かように今理解されるだけ、前記の弁長師の主張に比して、基本原理的な場に於ては、聖道門的な自力向上門的な同一性縁起の主張を許容せず、浄土門的な他力向下門的な相反性縁起の主張を確立してゆこうとしておるものであることは容易に窺知しうるであろう。しかし、この証空師の主張に於ては、弁長師の場合の如く、勿論聖道門諸行が許容はされないが、浄土門念仏一行へ同一体的なものとは本質的に開会されていることが注目されるのである。いわゆる大乘仏教的な一切衆生悉有仏性・生死即涅槃・一法身・一実相といった如き基本的な理念の場を予想すれば、かような念仏一行への同一体的な開会の主張が展開されても、それは不思議ではなく、当然のことであるかも知れない。しかし、法然上人の『選択集』の主張などを顧みると、聖道門諸行を廃捨して浄土門他力念仏一行を立ててゆこうとする意向が極めて強く、そこにこそ、自力向上門的な同一性縁起の根本理念に簡別される他力向下門的な相反性的縁起の理念の場が考えられてきたわけであるが、その辺、今の証空師の主張の根本理念は如何に考えられ得るであろうか。いずれにしても、以上のような証空師の弥陀理性法界遍満説の根本理念は、上に述べたような内容よりして、弁長師のそれとは異って、相反性的縁起の立場に徹底せんとはするが、自力的諸善行の一切を他力念仏一行と同一体であると開会的にみてゆかんとする理念に立つものとして、相反性的同一体的縁起とでもよばれるべき大乘菩薩道の構造理念をもつものとも考えたなら如何かと思惟するのである。

註

- 1 拙著『日本浄土教の研究』第三篇第四章の下（昭和廿七年十月刊）、同『浄土教教理史』第十章第四節の下（昭和卅七年十一月刊）等参照、
- 2、拙著『日本浄土教の研究』等三篇第二章の下（昭和廿七年十月刊）、同『浄土教教理史』第十章第二節の下（昭和卅七年十一月刊）等参照。

五

以上、法然上人の他力向下門的菩薩道観とも見なされるべきものの大乘仏教的根本的理念たる相反性的縁起構造とでもよばれるべきものを承けて、鎮西派祖弁長師が相反性的同一性的縁起とでもみなされるべき理念を形成し、西山派祖証空師が相反性的同一性的縁起とでもみなされるべき理念を形成されていると考えられ得ることを述べてきたのであるが、それ等にして、真宗宗祖^①親鸞聖人の教学に於ては、その辺、如何なる大乘菩薩道理念を構成されていると考えられ得るのか、最後に論及しておきたい。

結論的にいえば、親鸞教学に於ては、前述したような聖道門一般の自力向上門的な菩薩道観のもつ同一性的縁起とでも見なされるべき理念構造に全く対蹠する師法然伝統のいわゆる相反性的縁起とでもよばれるべき理念を徹底化する構造理念を打出されてきているとも考えられ得るのである。上記のように、親鸞教学の根底は、悉有仏性・煩惱即菩提・生死即涅槃・一法身・法性・実相・一乘円融・転成などといった。大乘仏教的基本理念の基底づけなくしては出すことの不可能なる理念をもって充塞されているわけである。しかし、そこでは、その主著『教行信証』などを中心に明示されるように、弁長教学にみた如く自力的聖道門的諸行の許容は全くなく、又更に証空教学にみられた如き自力的諸善行の開会といったことも全くなくして、仏教を知らざるものが、我執に貪著する邪偽な

るものとして退けられるのは勿論、自力聖道門も、更には浄土門の実践とされる第十九願要門の自力諸善行も、又更に第二十願真門の自力念仏専修までも、徹底的に廃除されて、第十八願の他力廻向の念仏一行専修の実践のみが所立とされ実践すべき所として打出されてくるのである。それは、確かに、師法然の『選択集』などに力説されようとした聖道門諸行を廃して浄土門念仏一行を立てようとした意図を、最も徹底化して打出したものといってもよいであろう。

従って、そこでは、自力向上門的菩薩道観構成の同一性的縁起の場が徹底的に排除されて、他力向下門的菩薩道観確立の相反性的縁起の場が徹底的に打立てられてくるのが考えられるのである。上に言及した『教行信証』の「行巻」の如きには、「久遠より已来、凡聖所修の雑修雑善の川水を転んじ、逆誘闡提の無明海水を転んじて、本願大悲智慧真実大宝海水と成ず」（取意）などと述べて、一切の自力向上門的な雑修雑善の実践的場は云うまでもなく、五逆・謗法・闡提といった極悪者の世界をも、真実大宝海水と転成する根源的理念の場が、親鸞教学のもつ大乘的菩薩道の基本的理念の場であることを付度せしめ、又『唯信鈔文意』の如きに更に、「自然トイフ……ハシカラシムトイフ過去今生未来ノ一切ノツミヲ善ニ転シカヘナストイフナリ、転ストイフハ ツミヲケシウシナハスシテ善ニナスナリ」等と述べて、上の「行巻」の転成の場が「ツミヲケシウシナハスシテ善ニナス」といった自然転成の場であることを明らかにされる如きに顧みれば、衆生と仏と、自と他と、又は生と死となどが相互に徹底的に相反する如き迷妄的な場を、如何に根底的に越えて、自然法爾に生仏相依不二・自他相依不二にと他力向下門的に徹底して縁起不二にならしめてゆく如き、いわゆる相反性的縁起的理念の場を、その大乘菩薩道の理念構造の基底の場として構成されるに至っているか、その一端を推測しうるであろう。かような基本的理念構造の場が堅持されたればこそ、始めてよく、「謹んで浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり」等と「教巻」の冒頭に語られるぞ

を得なかったことも容易に了解しうるであろう。かような相反性的縁起の理念の場こそが、「イロモナクカタチモナシ」と説かれる如き、赤色を赤色の如く、黒色を黒色の如くみる大乘仏教的な縁起の理念に裏づけられる自然法爾それ自体の場であり、その躍動界が他力向下門的菩薩道としての法藏菩薩道の顕現態であって、いわゆる「ツミヲケンウシナハスシテ善ニナス」自然転成の本願力救済界を成就し、他力往還二廻向をその内容本質とする絶対他力念仏実践の場を現成して与えることが考えられる。

いずれにせよ、親鸞教学のもつ菩薩道の理念の構造の内容は、理論的には、今の場合、なお詳論する必要があると考えるのであるが、紙数が迫ったのでこの辺で省略することとして、要するに、それは聖道門仏教一般と共に釈尊仏教の真髄としての大乗仏教的な縁起の理念の場にあらしめられるとはいえ、聖道門仏教の如く同一性的縁起の理念の場にあるものでなく、相反性的縁起の理念の場に徹せんとするものであると考えられることを明らかにして擱筆したい。（一九六三、六記、文部省科学研究費による研究）

註

- 1 拙著「日本浄土教の研究」の結篇の下（昭和廿七年十月刊）、同、「浄土教教理史」第十一章の下（昭和卅七年十一月刊）等参照。

独立者の誕生

伊 東 慧 明

一

善導大師の「二河の譬喩」は、仏道としての人生における願生者の心理の展開と、人生が道であり、人生が道とされる根源の道理を、譬喩をもって巧みに表現したものである。即ち「二河の譬喩」は、本願成就の行信道を、水火の二河と白道をもって象徴したものであって、いわば譬喩の全体が、行信の仏道の象徴であるといえよう。

ところで「二河の譬喩」は、願生の仏道の展開を叙述するにあたって、まず三定死における行者の決断を表わし、ついで、その決断の直下に聞えるものとして、釈迦発遣の教証と弥陀招喚の理証とを述べるのであるが、その決断と発遣と招喚の三者の次第は、我々の深く注意すべきところである。

水火の二河と白道は、旅人として象徴される願生者自身を示すものであるが、しかも、その道が真に道であることを成就するために、道は、願生者の決断、即ち道への廻心をまつのである。換言すれば、道への廻心において、願生者にとっての本来の道が、願生者それ自身であることの意義を、願生者の上に自覚的に開示するのである。そ

れが「既に此の道有り、必ず度すべし」という信境を内景とする、三定死の決断の意味するところである。

しかしながら、その決断が開き示す道は、東岸に応現する釈迦の教証が開顯する往相の行信道であり、本願成就の大道である。したがって「既に此の道有り」という決断は「決定して此の道を尋ね行け」という釈迦の發遣に先立ってなされると説かれてはあるが、しかも、それは「必ず死の難無けん」という教証が、既にある行信道の歴史において、必ず度すという自信の境を開くのであると理解することができよう。その意味においては、道への決断の内景として語られる救済の法の歴史こそ、むしろ旅人（行者）をして廻心せしめる直接的契機である。

即ち、道への決断が、教の言をもつて、真に自己への發遣とするのであり、同時に、それは教主の發遣が真に道への廻心を成就せしめるのであるといわねばならない。それはあたかも『歎異抄』の第二章に述べられるところの「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおおせをこうむりて、信ずるほかに別の子細なきなり」という師教への信順が、「いずれの行もおよびがたき身」の地獄一定の自覚に成就するものであることを想わしめられる。

ここに親鸞聖人は、救済の教法を「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という「よき人のおおせ」として掲げながら、このように「信ずるほかに別の子細なき」所以を「いずれの行もおよびがたき身」と表白することによって、「地獄一定」の身の自覚が「ただ念仏」の教法の歴史に統攝されてあることを示されるのである。「いずれの行もおよびがたき身」の深信は、「既に此の道有り」の深信と共に、廻心の内景を語るものであって、それは共に道においてある自己への決断の二面を表わすものである。

ところが親鸞聖人は、この師教によって見出された自身を「とても地獄は一定すみかぞかし」と表白しつつ、ついで一転して「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず……」と述べられた。即ち、

親鸞聖人にあつては、「いずれの行もおよびがたき身なれば」こそ「既に此の道有り」の道は、弥陀の本願の等流する誓願、一仏乗の大道であり、唯仏、一道の道にほかならぬのである。

したがって「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言したもうべからず……」という言葉は、親鸞聖人の念仏の道への決断が、誓願一乗海に淵源するものであることを示しながら、また釈尊の発遣が「唯、弥陀の本願海を説かん」（正信偈）とする正意をもつてなされることを語るものである。

これによって知られるように、白道への決断をなさしむる直接の契機は、三定死における「いずれの行もおよびがたき」地獄一定の身の自覚に聞かれる東岸釈迦の発遣であり、よき人・善知識の発遣である。その発遣を教証として旅人は、改めて自覚的に、仏道の歴史に召される願生の行者となるのであるが、更に行者は、行者をして願生せしめる根源のものとして、弥陀の本願、即ち「汝、一心正念にして直ちに來れ、我、能く汝を護らん」という招喚を聞くのである。

即ち、二河と白道を距てた西岸上にありながら、常に「直（欲）來（生）」と招喚したもう弥陀の本願が、東岸に成就して、行者をして「願生彼国」せしむる釈迦の発遣となり、釈迦の教法の歴史的事実が、白道への決断をして真の決断たらしめるのである。ここに、その決断の内景としての「いずれの行もおよびがたき身」に開顯される大道が、「欲生我国」の本願招喚の勅命を根源とする誓願一乗海の大道にほかならぬということが明らかにされているのである。

二

さて、親鸞聖人は、弥陀の招喚によって「汝」と喚ばれた旅人を釈して「汝の言は行者なり、斯れ則ち必定の誓

薩と名づく」(愚禿鈔)といわれた。いま「汝」と呼ばれる旅人は、天親菩薩が『願生偈』の劈頭に、二尊への帰敬の情を表わして「世尊よ、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつり、安樂国に生れんと願ず」と表白するところの「我」である。その「我」が、いま弥陀によって「汝」と喚ばれ、親鸞聖人によって「行者」即ち「必定の菩薩」であるとされているのである。

願生の行者が、本願成就の願生彼国の信境に立つことが、そのまま「必定の菩薩」とされるといふことは、いかなる意味を表わすものであろうか。

思うに、三定死における旅人が、その決断において「既に此の道有り」と述べるように、旅人をして決断せしめたものは、唯仏一道としての本願成就の大道であり、釈迦の發遣として現行する教法の歴史であった。そこでは、決断せしめる道と、決断する旅人との相対が示されているかのようなのであるが、しかし、いま旅人が、その決断において「必定の菩薩」とされるということは、教法の歴史の流れの中に見出された自己が、教法の歴史の流れに召され、更に新たに教法の歴史を創るものとなることを示すものであろう。

それは「いずれの行もおよびがたき身」の自覚をとおして、誓願一仏乗の大道が開顕されたことを語る『歎異抄』第二章に「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よき人のおおせをこうむりて信ずるよりほかに別の子細なきなり」と述べられたように、善導大師の言葉(散善義・深心釈)を依用するというならば、就人立信と就行立信の一体なるものとしての信境を表白することを思わしめるものがあるのである。

親鸞聖人において、地獄一定の身の自覚が真に明らかになったのは、よき人即ち法然上人の教えによってであった。しかし、だからといって、親鸞聖人が法然上人の仰せのみを固執したのであれば、親鸞聖人は、終生、法然上人に対する声聞の位置を脱することはできなかったであらうし、そしてまた、殊に越後配流以後の生涯が語るよう

な、親鸞聖人が真に親鸞自身であることの道を歩むことは不可能であつたにちがいない。

声聞的存在とは、更にいま一つの在り方としての縁覚（独覚）と共に、教えに生きようとするものの陥るまぬがれ難い宿命である。しかも、人間が声聞的であるかぎり、彼は彼自身としての独立・独尊の境を生きることができない。この求道の生に伴う運命的な「よき人」への執着を断ち切つて、就人立信をして真に就人立信の意義をあらしめるものが、「ただ念仏して……」と語られる就行立信の境である。即ち、この「ただ念仏」の道において、親鸞聖人にとって、法然上人は、真に「よき人」善知識としての意味をもつものとなるのである。

しかも、その「よき人」は、やがて歴史を超えた仏道を歴史として顕現せしめた無数の「よき人」を発見せしめる契機となるのである。したがつて、われわれは、その無数の「よき人」の上に、自己自らが仏道の歴史となつて「ただ念仏」の道に勉める諸仏の發遣を聞くのである。

このように、親鸞聖人にとっての「よき人」法然上人は、人法相對において考えられる単なる人ではなく、「阿弥陀如来化してこそ本師源空としめしけれ、化縁すでにつきぬれば浄土へかへりたまひにき」（高僧和讃・源空章）と和讃されるような意味をもつ「よき人」であつて、ここには就人立信における親鸞聖人独自の心境が語られてあるのである。

即ち、人とは「法によって人によらざれ」といわれるところの「人」ではなく、むしろ化仏として現行する「法」の意義を完うじた「人」である。だから、天親菩薩にあつても、この「人」即ち教主についての立信であるからこそ「世尊」と呼んで、その信の転開する心境が「願生安楽国」と表白されつつ、それがそのまま本願成就の内容としての「即得往生住不退転」の意義を与えられると示されるのである。

これによって知られるように、仏道の歴史としての自己とは、仏道において「不退転」であり、「入必定」であ

るところの、菩薩としての意味を与えられた自己にほかならない。

三

ところで、この我々の自己に、真実の信として機の自覚を開く就人と就行との次第は、就人↓就行ではなくして、むしろ就行↓就人であるというべきであろう。即ち、就人立信は必ずしも就行立信を伴わないが、就行立信は必ず就人立信として、その意義を成就すると理解すべきである。

何故ならば、人（教主）について信を立てるということには、教主によって説かれる教理を信解し、かつ行証するという、所謂、信、行、次第の立信が孕まれてあるのであって、そこでは教（人）と行（法）との間に、我々の信解を介入せしめることによって、教と機との如実の相応は実現されえない。

ところが、就行立信を先とすること、換言すれば、行をはじめとすることとは、真実の教が「是を以って、如来の本願を説くを經の宗教となし、即ち、仏の名号を以って經の体とするなり」（教巻）と説かれるように、行信と次第するところの行（名号）をもって、教の体とするのである。

しかも、ここにいる本願とは、選択摂取の本願、即ち「ただ念仏」と示される名号の本願である。したがって、就行立信の内容としての「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」ということ、即ち、選択本願念仏の廻向が「よき人のおおせ」の宗と体（根本精神と具体的内容）として実現されるのである。つまり、就人立信の体は就行立信であり、就行立信は就人立信として真に現実のものとして表現され、実現されるのである。

このように、我々の自己における立信が、大行仏法の等流としての立信であってこそ、歴史を超えた仏道が、歴史としての仏道として開顕され、やがて我々の自己自身も、その歴史に召されて歴史となるという、仏道の歴史と

しての意義をもつ自己が、真に成就されることとなるのである。

四

既に述べたとおり『歎異抄』第二章の語る就人・就行の二種立信は、仏道の歴史との邂逅によって明らかにされた真にあるべき自己の、即ち機の自覚の開顯を示すものであった。この機の自覚の成就について、更に第二章に即して推求するならば、「ただ念仏」の本願を内縁とし、「よき人のおおせ」を外縁として、真実の信心は成就するということができる。

しかしながら、就行といい、就人というのも、容易に真信を開闡するものではない。それを示すものが、「念仏は、まことに浄土に生まるるたねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。総じてもて存知せざるなり」という「行」即ち法についての妄執を破する言葉であり、更にまた「たとい、法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずそうろう」という「人」についての固執を離れしめる言葉である。

真信は、内外の因縁が和合しなければ成就することはないが、しかし、だからといって、真信は、因縁に執するところに成就するものでもない。つまり「よき人のおおせ」とは、それによって「ただ念仏」の法を聞くのであって、それが「よき人のおおせ」であるから信するのではない。それでは「ただ念仏」を勧めるおおせであるならば誰人でも信じうるかというならば、そのおおせは、どこまでも「よき人」のものでなければならぬ。「よき人」とは、人にまで具体化した法の現働にほかならぬからである。そこに「よき人のおおせ」を超えて「よき人のおおせ」に聞く就人立信の意味があるのであり、その「よき人のおおせ」への執着の否定をとおして顕われる「よき人

のおおせ」の絶対肯定が「法然上人にすかされ」ても後悔しないと表現されているのである。

このように「人」即ち教主の言葉によって、信として開顯され成就されるものは「行」即ち法である。「ただ念仏」の行（法）が衆生に成就されたものを信という。そこに「ただ念仏」の行（法）が信の体となるという就行立信の意味するものがあるのである。就人立信とは、行を体とするところの「よき人のおおせ」について立信するものであり、それ故に、それはやがて就行立信にたちかえるのである。

しかしながら、我々の立信における難関は、この「人」についての執着よりも更に深く「ただ念仏」の行（法）について執着するところにある。その就行の固執、即ち法執の破折された境地が「念仏は、まことに浄土に生まるたねにてやはんべるらん……」という文をもって表わされるのであろう。

「行に就いて信を立てる」とは、その行即ち念仏が、本願であることによるのであって、したがって、その念仏の本願を領解しうるものは、本願念仏の心でなければならぬ。それは我々衆生の心に就行立信するのではなくして、むしろ我々衆生の心の内奥に秘めた人法二執の否定をとおして、真実信は成就するのである。このように、念仏の信心は、否定さるべき人法二執を内包するという自己の自覚、即ち「いずれの行もおよびがたき」宿業の身の自覚として、ここにあらわにされているのである。

「いずれの行もおよびがたし」とは、「自余の行もはげみて、仏になるべかりける身」に開かれる自覚、即ち行行相对（諸行と念仏の相对）において明らかとなるところの自覚ではなく、「いずれの行もおよびがたき」絶対界の自覚であり、いわば行行相对の泯絶する世界に開かれる絶対信にほかならない。したがって、この絶対信は、求道の立場の徹底的な批判と吟味、即ち就行と就人の二重の否定によってこそ、はじめて開顯されるのであり、ここに親鸞聖人によって、信が難信であるとされる所以もあるのである。

この就人と就行の二重の否定は、我々衆生の求道が、その究極においては、宗教的関心の名における自己関心を
出ぬものであることを指摘し破折するものであるといえよう。即ち、我々の所謂、宗教的関心とは、やがては五逆
・謗法・闡提という自覚に帰結される自己関心の領域に属するものである。このように、自己が、自己への深い関
心に縛られ繋がれてある自己、即ち無明においてある自己として自覚された心境を「いずれの行もおよびがたき身
なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」と表白されたのである。

五

さて、以上において明らかとなり、我々は、もし「よき人のおおせ」によるのでなければ信を開くことは不可
能であるが、しかし、ここに就人立信するということも、所謂「人」への執着の否定をとおして、かえって真信を
成就するためのものであった。それが就行立信と一体不離であるところの就人立信の意味するものにほかならな
い。

ところが、我々衆生には、更に否定さるべきものとしての俱生の法障がある。即ち、就行の妄執が「ただ念仏」
の行（法）をも自己の領域に属せしめることによって、染汚された行（法）とするのである。したがって、如実修
行相應の真実信は、この行に対する執着の破綻したところの自己、即ち「無有出離之縁」の機の自覚として開顕さ
れるのである。

このように「人」において示される行が機を成就することによって、かえって「人」は、真に「よき人」として
の意味をもつものとなるのであって、ここでは最早、就人と就行との相対を超える機教の如実の相応が実現する。
即ち、人は化仏としての意味をもつ教主であり、機とは二執を離れた真信によって、成仏に必至であり正定である

ところの未来仏であって、この機教の相應が、そのまま仏相念界のものとなるのである。

これを明示するものが、「弥陀の本願まことにおわしまさば、釈尊の説教、虚言なるべからず……親鸞がもうすむね、またもてむなしかるべからずさうろうか」という一段の文意であろう。

これを詳細に読むならば、それが「弥陀の本願」即ち行についての信と、「仏説」より以下の文が語る教主、即ち「よき人」についての信とを語るものであることが知られるが、それが同時に、誓願一乗海の等流として、自ら一体であり不離であることを示しているのである。

この信が、やがて第二章を結ぶにあたって「愚身が信心」と表明される信であり、行を体として本願より等流するところの金剛の真信であるからこそ、善導大師が語るような「四重の破人」（散善義・深心釈）の難をこえて、
「四重の破人」の作りなす世界を包みつつ、しかもその「四重の破人」に対して無碍であり、独立・独尊であるところの絶対自信の境地であることができるのである。

だから、その境地を、最後に「このうえは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからいなり」と結ばれる親鸞聖人の心も領解されるであろう。この簡潔な言葉には、この問答を聞く関東の同朋達と親鸞聖人自身との対応のなかで、念仏への決断を「面々の、御はからい」に委ねるというすがたにおいて、就人と就行とが一体であるということと、就人・就行の絶対否定そのままが絶対肯定の全顕であるということが表わされているのである。

この「面々の御はからいなり」という各自の決断のうながしは「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」（歎異抄・後序）という本願信受の表現と呼応しつつ、真に独尊の境涯に生きる親鸞の言葉である。この独立者・親鸞の宣言こそ、眼前にある関東の同朋の一人一人をして独立者たらしめた一句で

あり、しかも、その独立者の誕生によって顕現されたものこそ、この地上の歴史として成就した如来の教団であったのである。

真宗道場の形態

——看坊から自庵へ——

千 葉 乗 隆

一

真宗の道場には、その性格や形態によって、道場・惣道場・寄合（立合）道場・表裏立会道場・毛坊道場・辻本道場・下道場・兼帶道場・内道場・自庵（道場）・看坊（道場）等の種々の呼称がある。

単に「道場」という場合は、一個人が建てた道場を指し、「惣道場」は門徒の総意によって創設された道場をいう。この惣道場に、二か寺以上の門徒が寄り合つて建てた道場を「寄合道場」または「立合道場」といい、東西両本願寺門徒が共同で設けたものをとくに「表裏立合道場」と称している。また、ある寺（道場）に所属する道場を「下道場」とか「兼帶道場」と呼んでいる。^①

こうした惣道場・寄合道場・下道場・兼帶道場を、所属の寺又は門徒から委任されて管理する僧を「看坊」又は「看主」といい、看坊に管理されるこれら道場を「看坊道場」とも称する。個人建立の「道場」又は看坊道場が道場主の私有化を認められた場合、これを自庵（道場）と称する。

近世に入り、看坊が自庵化するケースが多くみられるが、京都金宝寺所属の西竹屋町・油小路兼帶道場、および紀伊椒村惣道場の二例につき、両者の自庵化がもたらした種々の問題をみていきたい。

二

看坊から自庵への京都・紀伊の二例のうち、前者は寛永年間（一六三八―四二）、後者は安永年間（一七七六）のことなので、まず京都金宝寺兼帶道場についてのべよう。

金宝寺は京都市内の西竹屋町と油小路三条の二か所に兼帶道場を有していたが、まず西竹屋町兼帶道場において自庵化の問題が生じた。これについては『紫雲殿由縁記』にその間の事情が記されているので、それによって経過をみることにする。

西竹屋町道場は順加という僧が看坊となって管理していた。順加は金宝寺の伴僧の友人ということので、この道場をあずかっていた。ところが、一、二年來不審の行動があり、同行を語らって、道場を寺とし、かつ自庵として自分の所有にしようと企てた。そして本山役人の下間民部卿と八木長門にたのみ、道円・次郎兵衛・喜右衛門という、かつて法義不審の罪で宗門追放になった人たちが応援して、ついに順加は道場を自庵であると称した。そこで金宝寺は寛永十五年（一六三八）三月十四日、本山に訴え、その処置を願った。本山では三月十八日と二十五日の二回にわたる評議の結果、西竹屋町道場は順加の自庵ではなく、金宝寺の兼帶道場であることを確認した。

ところが同年五月になって、順加はふたたび下間・八木両氏とはかり、本当は自庵であるが、金宝寺が無理に兼帶道場といっているのである、と申し立てて、本山から明善寺という寺号を請けた。これを知った金宝寺は、早速本山に訴え、審理の結果、下間・八木両氏と順加の内通の事情が判明し、両氏は閉門を命ぜられた。順加の処分に

つては、道場から追放しては妻子もあることだし不便であるから穩便のはからいをせよ、という門主のとりなしによつて、本山へ詫証文を入れることによつて一応この事件はおさまった。二年後、寛永十八年、順加は本山から木仏許可をうけたが、それに「山城国愛宕郡京二条西竹屋町明善寺順加^⑧」とするされているので、ついに自庵化に成功し、本山の直参末寺となったようである。しかし、その間のくわしい経緯は『紫雲殿由縁記』には語られていない。ただ、のちの油小路道場看坊の宗珍の事件をのべた中に、「順加ハ一両輩ノ取持強ク、時勢不_レ及_三是非_一、定而後代子孫ノ存念辱敷、寺永代ノ瑕瑾ナレバ笑レンハ実尤、種々心力ヲツカヘトモ其甲斐漸々、年頭報恩講ノ馳走分ニテ事納得ス、全財利ヲ吝惜ノ思ニ非ス、当時後代ノ思兼帶所其古由失スルコト歎シ」とあり、順加は金宝寺に年頭と報恩講の志金をおくることによつてついに自庵とし、年来の目的を達することができたようである。

同じく金宝寺の油小路兼帶道場は宗珍という僧が管理していたが、宗珍も順加に加担して自庵化の意図があり、すでに寛永十七年二月に木仏寺号の許可を得て仏現寺と名乗っていた^⑨。しかし、寛永十六年七月に順加事件が一応落着いたので、宗珍も表面は金宝寺に帰順の態を示した。ところが寛永十九年五月にいたつて金宝寺下から離脱し本山直参になろうとした。おそらくこれは前年九月に順加が自庵化に成功したのに刺激されたためであろう。宗珍は兄弟の者が本山役人下間大進に奉公していた縁をたどり、大進の世話で本山下附の品を御礼銀を出さず御免になり自庵化をすすめていた。そこで金宝寺は同年五月六日と七月二十一日の二回、本山に訴えた。その結果か、下間大進は七月二十三日から閉門を命ぜられた。そしてこの事件は本泉寺・西覚寺・正光寺・勝久寺の四か寺が取扱うことになり、審理をすすめた。閏九月十一日宗珍は証文を書いて非を詫びたが、仏現寺という寺号は許されて事件は落着した。

三

以上が金宝寺の西竹屋町・油小路兼帶道場の自庵化をめぐる事件の概略であるが、これは金宝寺側の一方的記録によるものであるから、実際には多少事実と相違する点があるかも知れない。ただ、順加・宗珍の兩人がかなり無理をして自庵化を図ったことは容易に想像される。とにかく両道場共に自庵化に成功し、かつ寺院となった。

こうした道場の自庵化・寺院化は当時の風潮であった。それを『紫雲殿由縁記』にはつぎのように伝えている。

寛永ト成リ、京並ニ田舎ニ至ル迄、辻本看主、寺号ヲ望申、一ハ世上靜謐ヨリ事結構ニナリ、坊主分モ威儀ヲ取り繕ヒ、他宗寺院ノ出會、近郷近里同居等有之ハ寺号ヲ名乗、サレハ他宗門ノ僧徒弥輕蔑ス、道場坊ノト申ヲ嫌ヒ、寺号ヲ名乗り度ト望、本山ニモ内德ナレバ其礼物ヲ定免セラル、近年ノ始初睨ト寛永年ノ時世、都鄙共ニ寺号望申、……(中略)……国々ニテ建立ハ多ク其所ノ郷士格或ハ大キナル百姓ニテ、其家頼、下百姓等辻本トナリ、或ハ庵主道場、寺号ヲ望申テ、音ニ聞ク寺院トナレリ。

寛永における真宗寺院の増加を、単に右に掲げられた理由によってのみ把握するのは妥当ではない。

寛永九年九月に発せられた幕命による末寺帳の作製が、看坊の自庵化の大きな理由の一つであったと考えられる。一たん末寺帳に登載されると「本末之規式、不_レ可_レ乱_レ之」ということになるので、本山の直参化の動きが強くなる。しかも寛永の末寺帳は不備の点が多くあり、いづれ再調査される可能性が多分に予想されたので、寛永から正保・慶安年間にかけて本末の争いが多く生じている。加うるに東西両本願寺の分派問題がからみ合つて「凡、小院・下寺、背帰甚多、不_レ可_二殫紀_一」という様相を現出した。

末寺帳の作製とともに、道場の寺院化、新寺建立を促進せしめた原因に宗門改がある。寛永十四、五年の島原の

乱以後、キリシタン禁制に伴う宗門改が各地に普及することになったが、寺請制による檀那寺の需要は、当然寺院数の増加を要請する。

このようにして道場の寺院化、看坊の自庵化、新寺創設は促進せしめられることになったが、それでは実際にそれはどのような数字をたどって上昇していったかというに、これを適確に示す数字を挙げることはできないが、その推移の概数をとらえることはできる。

天文年間（一五五四）（『天分日記』） 二五〇か寺

元和九年（一六二三）（『木仏の留』） 七四五か寺（一〇〇〇か寺）

元禄七年（一六九四）（『本願寺通記』） 八三五九か寺

天文年間二五〇寺という数字は本願寺第十世証如の『天文日記』にあらわれる寺数であるが、この日記は本願寺と直接交渉を持った寺名のみ記されているので、当時すでに寺号を称していた寺で脱落したものもあるが、それはそう大きな数字ではないと考えられる。元和九年の七四五か寺というのは本願寺で本仏寺号の許可をはじめた慶長二年（一五九七）から元和九年（一六二三）に至る間の集計であるが、その間七か年分欠冊しているのでこの分を見込んで約一千か寺前後と推定される。元禄七年の八三五九か寺は『本願寺通記』に記載された数字で信憑度は高いものとみられる。寛永八年（一六三二）と元禄五年（一六九二）に新寺建立禁止令が出ているので、元和末年の一千か寺とこの元禄七年八千三百余か寺の数字を考え合わせるとき、しかも元禄七年の統計は西本願寺の末寺のみであるから、寛永初年以來如何に急激に寺院が増加したかということを実に示すものといえよう。こうして寺院は増加、道場は減少ということになったが、両者の数について『本願寺通記』の延享元年（一七四四）の統計によると、本山掛所三八、末寺（寺号を有するもの）七〇九三、道場八一〇となっている。これは築地御坊の配下十三州を除いた

数字であるが、これによって当時の寺院と道場の比率を知ることができる。

なおここで注意しなければならないのは、道場の寺院化がすなわち道場の自庵化を意味するのではないということである。惣道場としての形のまま寺号をもらったものもかなりある。たとえば『木仏之留』に次のような記録がある。

専想寺門徒豊後国戸次惣道場妙正寺常住物

慶長七年壬寅四月廿八日

积准如一

右の木仏者専想寺門徒道場依望令免候者也 取次頼廉

慶長七年（一六〇二）に豊後の戸次惣道場に木仏寺号を許可し、妙正寺という寺号をとなえたが、寺は戸次惣の共有であって、住僧は看坊であり、まだ自庵とはなっておらない。こうした例は『木仏之留』中に他にも見られる。したがって寺院化即自庵化とはいえないが、寺院化と同時に自庵化された数字―統計的数をあげることとは不可能であるが―これが非常に多かったことも否定できない。とにかく、寛永年間における道場の寺院化の急増は、看坊の自庵化に大いに影響したことは容易に想像される。

このような寺院化・自庵化の時代相を背景に、西竹屋町・油小路両道場の自庵化が遂行されたもので、金宝寺がいかにこれを阻止しようとしても、時代の流れには抗し得べくもなかったであろう。

四

金宝寺兼帶道場とは全く対照的な行き方で看坊から自庵への道をたどったのが紀伊椒村惣道場である。^⑧

この道場はもと大北というところにあり、大北道場と呼ばれ、永正年間（一五〇四）に円海という僧によって開かれたと伝えられる。すなわち、所蔵の六字名号裏書に「当寺往古る開基御名号と奉_ニ尊敬_一御掛地裏書」とし、

六字尊号 実如上人真翰

永正元甲子年春、紀州海士郡榑邑大北道場本尊_ニ頂戴、願主釈円海

とするされている。その後、享保八年（一七三三）に現在の中村に移ったといわれる。元禄四年（一六九二）に本山から木仏許可を得たが、その木仏札には左のようにしるされていた。

釈寂如（御判）

元禄四稔辛未二月廿日

木仏尊像

興正寺門徒真光寺下紀州海士郡

椒村惣道場 善福寺

木仏と寺号は同時に許されるのが普通であるから、このときはじめて善福寺という寺号を名乗ったとみられるが、寺院化されたのちも椒村真宗門徒の惣の所有であった。したがって寺は看坊によって管理されていた。安永年間（一七七六）に了円という僧が善福寺の看坊となって管理していたが、彼の時代に自庵化が行われた。その経緯は同寺所蔵の『当寺自庵来由御影等頂戴并年中勤行之式惣控』という記録にくわしくしるされているので、これによって自庵化の有様をみていこう。

椒村惣道場善福寺の看坊了円は安永五年（一七七六）の春から病氣になり、中夏のころには遂に重態におちいった。そのとき門徒の平兵衛と角重郎の二人が発起して自庵とすることになった。

其比・両人物語ニ、当住此度者極大病、定而平生之御覚悟浄土の出テ立と昼夜称名御相統察入、兼而乍_ニ小庵_一

門徒中相談之上、自庵ニ可供と存処、時不_レ至、是迄無_レ与議ニ打過候、若し其儘寸志も不_レ供命終しかば、門徒之残念幾程ぞ、今般右之趣伺ひ、門徒中相談之上、自庵ニ供へば、幾久御教化を蒙りし報恩の一方、御病氣保養之助にもや、いざ是より道場へ参詣し、直に当住に伺可_レ申と、中夏下旬第六日四ッ時、兩人老僧江対顔有て右物語候処、……

住僧了円の日ごろの熱心な教化の御恩に報いようとの念より自庵化を思いたったもので、平兵衛・角重郎の兩人は了円の許諾を得て、早速門徒中に相談したところ、反対するもの一人もなく、ただちに自庵の手續をとることになった。そこで鷺森御坊役僧西光寺に願書の下書を作ってもらい、門徒中が捺印し、上寺西光寺の奥印を得て、本山および寺社奉行所へ願いでた。その願書はつぎのようなものであった。

一 当村善福寺者、往古々看坊ニ御座候処、当住了円并新發意了識、如法ニ寺役被_ニ相勤、檀中一統ニ帰依仕候ニ付、此度当住へ永代自庵ニ譲リ申度奉_ニ願上_ニ候、

右願之通被_レ為_ニ仰付_ニ被_レ下候へハ難_レ有奉_レ存候、依_レ之別紙印形帳差上申候、尤寺社御奉行所へモ相達申候、以上、

安永五年申六月

海士郡榊里村善福寺門徒

鷺森御坊御輪番所

惣代源太夫（印）

同 伊兵衛（印）

右の願書に添附された惣門徒の寺讓状は左記の通りである。これは二通作製して本願寺と興正寺へ一通づつ、また写しを鷺森御坊と寺社奉行所へ提出した。

定

当村善福寺者、数年看坊ニ而致相統ニ来候処、当住了円并実子了識、寺役如法ニ被ニ相勤、惣檀中一統ニ致ニ帰依ニ候ニ付、此度鷲森御坊并寺社御役所江檀中惣代ヲ以テ自庵譲之願書指上申候、依レ之我々一統ニ致ニ人別印形ニ当住江永代自庵に譲申処実正也、為ニ後証ニ依而如レ件

安永五年申六月

由右門・六兵衛・彦太夫・新三郎・善七・佐門・六藏・門右門・源太夫・伝古・久七・半十郎・長太夫・伝藏・宇兵衛……

合七十一軒

この自庵の願書を提出して間もなく六月十日了円はついに死去したので、後住了識は継職願を出した。同年十月四日に公儀において自庵と継職の両願が聞届けられ、同月二十三日に本山の許可も下りた。公儀の自庵聞届状はつぎのようであった。

海士郡桝里村善福寺儀、是迄看坊ニテ有之候処、当住了円并新發意了識、且中一等（統）帰依ニ付、此度永代自庵譲リ申度旨、門徒惣代并村役人願書・且中連印帳一冊、且又了円儀ニ譲受申度トノ願書御指報令承知候、右願之通致候様夫々御申聞可ニ相成候、以上、

十月四日

井口源次右衛門

池永五郎右衛門様

青木三左衛門様

五

自庵の願いが認められたので、御本尊の裏書を書き替えなければならぬ。ところがこれにはかなり多額の冥加金が必要なので急に書き替えの手続をすることができない。そこで翌年の秋まで手続を延期してもらったが、それでもまだ金の調達ができず、翌々年の春、安永七年三月になってようやく金の都合がついた。住職了識は長谷村最勝寺の付添いで、門徒の平三郎・重郎兵衛・三郎左衛門の三人をつれ、御影を奉じて上京した。そしてようやく御本尊御裏の書き替えやその他の手続万端をすますことができた。書き替え後の裏書は、たとえば前掲の木仏裏書はつぎのように改められた。

釈叔如（御判）

元祿四稔辛未二月廿日

木仏尊像

興正寺門徒真光寺下 紀州海士郡

消 椒村惣道場 善福寺之物

加 願主釈了識

看坊時代に寂如から下附された木仏裏書の宛名は椒村惣道場となっていた。ところが今度自庵となったので、法如の染筆で「惣道場」の三字を消して「之物」と「願主釈了識」との住職名を書き加えた。こうして木仏寺号をはじめとして、太子・七高僧・信晚院御影の裏書をそれぞれ書き改めてもらった。

書き替え等自庵の手続の一切をすませたので、五月二日門徒中の者を招待して振舞った。この自庵の願書提出から慶讃にいたる間に要した費用はくわしく記録に書きとめられているが、これを集計すると左の通りである。

一願書指出しするとき本山・輪番所・上寺・役僧へ付届、 銀四六匁二分五厘

一自庵・御影御裏申替の冥加・御礼金等、

銀一貫七三六匁九分五厘

一慶讃会費用

銀一九四匁七分八厘

総計

一貫九七七匁八分四厘

以上のような額になるが、これを米に換算すると三十五石あまりにあたる。その当時、七十一戸の門徒でもって三十五石余の費用を拮出することは非常に大きな負担であったことと思われ、早急に裏書の書き替え等の手続きができなかった事情が諒察される。

とにかく、椒村惣道場の自庵化は、こうした物心両面にわたる門徒の一致協力のもとに行われたもので、金宝寺の西竹屋町・油小路兼帯道場とは全く対照的な方法で看坊から自庵へと歩んでいった。もちろん、この両者の相違は、それが看坊時代に位置した時代や社会背景あるいは所屬関係の差異という、異質の立場から自庵へ発展したためにもたらされたものとも考えられる。江戸初期、制度化教団成立期にあたり、寛永の道場の独立化・寺院化の、いわゆる寺院乱立時代に、西竹屋町・油小路の立場にある道場が、上寺との抗争を経ないで自庵化することは、おそらく不可能であったと思われる。

江戸も中期となり、寺檀関係（住職・門徒の関係）も安定し円滑に進行しているとき、おそらくこのころ多くの惣道場は次第に姿を消し、自庵として寺は住職の私有化が認められつつあったと考えられるが、この善福寺の自庵化もこうした世相の一端を示すものともいえよう。

（一九六三、五、三〇稿）

註

- (1) 諸種の道場の定義は『故実公義書上』『本願寺通記』『公儀へ被印立御口上書等之写』による。辻本道場については上記の書に出てこないが、『紫雲殿田縁記』『蓮如上人御隠棲実記』その他に辻本道場の名が見える。しかし、その性格等は明らかではない。

真宗道場の形態

(2) 寛永十八年九月十日

木仏 山城国愛宕郡

京二条西竹屋町明善寺順加

取次内膳

(3) 寛永十七年二月九日

木仏 山城国愛宕郡

京三条 仏現寺宗珍

取次大進

(4) 『大谷本願寺通記』卷三、慶安二年の条。

(5) 『天文日記』『木仏の留』に出現の寺数については、拙稿「木仏之留について」「近世仏教」第一号、参照。

(6) 紀伊椒村惣道場の自庵化の概要は宮崎円遵博士が和歌山県『初島町誌』の中にのべられている。

(7) 『当寺自庵来由御影等頂戴并年中勤行之式惣控』

真宗寺院の社会的機能

——都市寺院の調査を中心として——

川 崎 惠 璋

一 はじめに

現代社会における寺院の問題は、社会変動によって寺檀関係や本末関係が弛緩し、その前近代性格のゆえに社会的適合性を欠如しているところに生じている。たしかに寺院組織は教祖や教義とともに、仏教の成立の重要な要素であるが、これまでの研究の傾向は教祖の信仰や人格的側面や教義に関する究明にむけられたといえる。寺院組織の究明は宗教史や宗教社会学の領域の課題として取扱われてきたが、現在の課題というより歴史的推移に焦点がおかれたり、一般的な宗教集団論のレベルで論ぜられて、かならずしも具体的な寺院組織のレベルでの究明がなされなかったきらいがある。また、寺院組織の現代性の問題は、しばしば教義の社会的順応性や近代化の問題、たとえば、「仏教の現代化」といったスローガンに解消されて、抽象性のレベルで取扱われるために、集団組織の側面が無視されたり、ややもすれば、寺院組織などは世俗的なもので宗教家の恣意性にまかされるべきであって科学的究明にたえうるものではないといった観念が支配したりした。しかし、寺院（教会）組織という宗教の下部組織こ

そは、すでにデュルケームも指摘しているように、宗教を哲学や倫理から区別する要素をなしていると同時に、じつは僧侶と一般信仰者とによって、宗教を護持する基本的要素をなしているものである。だから、この下部組織についての適確な科学的究明は、宗教の上部組織である教祖や教義の研究に先んずるものとさえいえる。このような意味において、寺院組織は教義の側面とともに究明さるべきであるが、そのさい、寺院組織の問題を教義的側面に置換することなく、それ自体一つの独立変数として研究さるべきであろう。

うえのような見地にたつて、われわれは、昭和三十三年から仏教系八大学の共同研究として仏教寺院の調査研究を断続的に行ってきたが、本報告では、これまでに整理を完了している東京・大阪・名古屋の三大都市の仏教寺院から真宗寺院に関するものを抽出して、若干の問題点にふれてみよう。この調査は質問紙による面接調査を実施し、七四四ヶ寺〔内訳、東京二八三（全寺院の17）、大阪二五八（全寺院の14）、名古屋二〇二（全寺院の17）の標本をとりあげた。調査の基本的方針としては、特定の宗派に限定することなく既成仏教寺院を研究対象とし、理論的アプローチよりも実証的な調査研究に、歴史的考察よりも現在学的究明に主眼をおいた。そして仏教寺院が現代社会においてどんな役割を果し、一般市民はどんな期待をもっているかに焦点をおき、寺院の規模などの基本的事項、寺院の経済生活、教化活動、社会活動、本末関係、地域的相互関係、寺檀関係、世襲制の問題、住職の社会的態度など多角的な質問の設定を行った。そしてこれらの項目については統計的に処理した。したがって、「真宗寺院の社会的機能」についても、超宗派的な対象から真宗寺院の関係項目を統計的に分離させたものであるから、その質的・構造的特質については推測の域をでておらず、他宗と比較して統計的に差違があるという相対的なものしかとらえられないことを断っておく。以下、現代の真宗寺院は宗教の社会的機能にみあった活動態勢にあるかどうかということに問題を限定して考察してみよう。なお、文中に示された統計数字は、とくに示していないか

ぎり「都市寺院の社会的機能」その一、その二、に示したものである。

二 真宗寺院の分布

寺院が宗教的に社会に対して機能を果たすためには、それを効果的に遂行する位置を占めていなければならない。企業体でも営業に好適な場所を選び、移転する。ところが、仏教寺院は、ほとんどが創設された場所から移転することとはまれであり、おそらくもっとも高い定着性をもっているといえるだろう。それは、歴史的伝統や檀家の固定性や大衆性の有無などによるものであるうが、社会的機能を遂行するための適正化が少しはなさるべきではなかろうか。仏教各宗寺院の分布の性格は、同時に過去におけるそれぞれの宗派の性格を示しているものといえる。真宗寺院の全国にわたる分布も、真宗各派の宗勢によってみられるように、地域的にはかなりのむらがある。本願寺派を例にとれば、寺院数の多いものをみれば大阪八四五ヶ寺、広島八三三ヶ寺、兵庫七八四ヶ寺、山口六五三ヶ寺、滋賀六〇七ヶ寺などがあげられ、少ない地域は宮崎九一ヶ寺、石川九九ヶ寺、長野一二〇ヶ寺、長崎一三一ヶ寺となっている。そして都市・農村別からみれば、農村寺院五三一八ヶ寺（総数一〇四三〇ヶ寺の五一、〇％）であり、都市の市街地に所在している寺院はわずかに一八五四ヶ寺（全体の二七、八％）にすぎない（西本願寺、未寺実体報告調査書による）。これらの数字は、真宗が全国にわたって万遍に教線をはっていず、また、大都市の人口集中にも対応していない、無策の実情を物語っている。昭和三十年東京では一、五七六、二六二世帯に対して全宗教法人数四、九二九（千世帯比三、九六）のうち真宗寺院三五三ヶ寺、大阪では五八〇、〇〇六世帯に対して全宗教法人数二、二九四（千世帯比三、九六）うち真宗寺院四九三ヶ寺、また名古屋では二八四、四四四世帯に対して全宗教法人数一、八六八（千世帯比六、五八）うち真宗寺院三二二ヶ寺となっている。大都市においても全宗教法人としてみれば、東京

では三百世帯につき一法人、大阪二百五十世帯に一法人、名古屋百五十世帯に一法人となっており、かなり濃厚な宗教的環境をつくっているといえるが、真宗寺院の数は少ない。したがって、真宗は、農村的仏教の性格を示しているとみることができる。しかし、大都市における真宗寺院の配置状況は、各区別人口比の中およびマッピングからみれば、分散的傾向を示し、本来的に在家仏教ないしは大衆仏教の性格を顕著に示している。この傾向は、かなり高い密度をもってあらわれているが、天理教の分教会の配置に類似している。

これらの真宗寺院の分布傾向や配置の傾向は、各教団において教線拡大、寺院の統廃合など基礎的に解決すべき問題を提示していると考えられる。

三 真宗寺院の経済

戦後、寺院の重要課題の一つに寺院経済の窮迫があげられ、住職の兼業化が話題となっている。真宗寺院住職の約二〇%（本願寺派では全国で一九、一%）が教師、公務員、会社員などの兼業をもち、その半数が生活を兼業収入に全的に依存している。また、茶華道教授、勉強塾などの社会活動を東京四二・九%、大阪二三・二%名古屋二〇・九%の真宗寺院が実施して、収入源をつくっている。そして寺院の維持、教化活動についても三〇〜四〇%の寺院が法務以外の収入をこれに注入している。寺院の収入額についても、きわめて低く、本願寺派寺院で五十万以上の収入階層は、ほんの四一三ヶ寺（四、五%）にすぎない。住職の兼業化（浄土宗三一、一%、臨済宗三〇%）、や社会活動の傾向は、寺族の生活を支え、教化活動への資金調達をも意図するものであろうが、寺院経済の窮乏化は教化の面での機能障害を引き起している。さらに、兼業化や社会活動への住職のエネルギー消費は、寺院本来の教化活動を阻害することはいうまでもないことである。兼業や社会活動の拡張によらずに教化に献身することが、多くの寺院住

職の希望するところであらう。

四 附 属 施 設

戦前から幼稚園や保育所などは、寺院教化活動の延長として考えられてきたが、戦後の社会福祉三法の成立に应じて、養老院や母子寮をも含めて、寺院のこの方面での活躍が期待され、急増した事実が認められる。しかし、都市寺院の数が少ないことにもよるだろうが、その数は一〇%にもみたくない状況で、一般の期待に反しているようである（本願寺派で幼稚園、保育所、養老院、母子寮の開設件数は一〇三一〇、八%。半数以上の大都市の真宗寺院が二、〇〇〇坪以上の境内地を占有しているのであるから、この方面での活動が望ましいと思われる。ところが、さきにも指摘したように、社会活動にいたっては四〇〜二〇%も行っている状況であるから、都市寺院の傾向は、教化活動の延長としてのこれら附属施設よりも、現金収入により魅力を感じているといえないだろうか。

五 住職の社会的地位

寺院の住職は地域社会の名誉職や社会奉仕的な役職に多くついている（二〇〜三〇%）。それは僧職という社会的役割と時間に制約されない職業的性質によるものであらうが、同時に社会的地位の高さを示すものである。日本社会学会が昭和二十七年と三十年に実施した社会的階層に関する調査によれば、職業ランキングにおける住職の順位は昭和二十七年が三十種中十二位、三十年が三十二種中八位を占めており、住職の社会的地位のかんりの高さが一般的に評価されていること示している。僧侶に対する高い地位の評価は、反面仏教に対する社会的期待と反映するものであって、この点、住職の社会的役割の認識が要請さるべきであらうし、とくに、世襲制の問題と関連づけて

みると、寺院子弟に僧職者としての職業的劣等感が見受けられるが、おおいに再考する必要がある。住職の社会的地位の高さを示す客観的指標として学歴と経験年数をみれば、大学卒が半数をこえ（本願寺派五〇・五％）、全国の職業で現職者の継続年数が七・六年であるに對して、住職の在職年数は二十年をこえるものが三〇％を上廻る状況を示している。このことは、他の職業にくらべて、いかに僧職が高い知性と長い経験を必要とするものであるかを如実に示している。しかし、死亡によって交替するという自然的な代謝の様式は、ややもすれば、現住職が隋性に陥ることも考えられるのであって、職業的老化現象の危険をもっている。この点についても、制度的問題として考慮する必要がある。

六 教化活動

最近における寺院の教化活動は、マス・コミュニケーションなど一連の技術革新の影響をうけて従来の定例布教などに加えて、きわめてバラエティに富んでおり、仏青、日校、仏婦、ボーイスカウトなど組織的教化活動の充実とともに、文書伝道、視聴覚伝道、職場伝道など全く多彩な発達をとげている。教化活動は、いわば寺院活動のすべてであり、生命であるから、それだけに寺院の教化計画には多様な思わくがみられる。その成功している例としては葉書伝道が注目される。これは都市人の寸暇をとらえて宗教的雰囲気を与えるという意図をもっている。面白い。また、カウンセリングやバゼッションなどの方式も伝道のなかに導入されるならば、一層の効果があがるだろう。寺院教化は伝統的方式に固執することなく、他の分野において、その効果が確認された方式を積極的に受容する必要がある。しかし、大都市寺院にあっても、葬式や法事など儀礼的業務に忙殺されてか、約三五％（浄土宗・真言宗五〇％）、なんらの教化活動も行っていないことには注目に値しよう。教化のためには、儀礼的仏教から

脱却することが前提となる。

七 本末関係

宗教団体の廃止を契機として、数多くの分派が出現し、その分派が単位になって大小さまざまな教団組織が形成されたが、真宗各派は分派活動もほとんどみられず、一応教団組織の崩壊をまぬがれた。しかし、かつてみられた強固な教団意識はみられない。一方では、本山の末寺統制は、宗教法人法の離脱や単立法人設立の条項、あるいは法人財産の独立性などによって弛緩し、教団機構の巨大化にもなっており、いかにして本山を維持するかに腐心している。他方では、封建社会の地盤のなかで形成され、制度化がすすめられたために、教団の制度的存続を重視し、教団は檀信徒や一般大衆のためにあるのだという教団成立の根本的意義が転倒されて、檀信徒は教団を維持するためにあるのだという転倒された観念があつて、たがいに交錯している。この点、本末関係は一体的に統合されているとはいいたい。われわれの調査においても、本末関係が「よい」と解答したもの（二一％）より、「悪い」と解答したもの（四八、七％）はるかに多い。その具体的内容としては、「賦課金が高い」が圧倒的多く、「本末が分離している」、「教化伝導に指導性がない」、「本山は寺院経済に無関心だ」などの順にあらわれている。各本山にとつては、真宗の教義的側面から普遍された伝統的教団組織と苦難な社会的体験からえた末寺の近代意識との交錯や、それを解きほぐすことが現下の急務であり、それが近代的な組織化の過程のなかでなされるとき、新しい本末関係の統合が望まれるであろうし、そうすることが教団の社会的機能を効果的に遂行することにつながるといえよう。

八 寺檀関係

本末関係と同様なことが寺檀関係についてもいえるが、本末関係が同質者間の問題であるに比べれば、寺檀関係には、異質化の傾向によって一層難かしい問題が介在している。というのは、寺檀関係は世代的にうけつがれた伝統的な関係であり、家を単位とした関係であるが、社会の近代化にともなって家のもっている構造や機能が変化し、すなわち、家本位の家族から個人中心家族への変化や、伝統的家のもっていた機能の外社会への放出などによって檀家の異質化がすすみ、寺檀関係ないしはそれによって支えられていた寺院の経済的基盤に強い影響を与えているからである。もちろん、現在でも、祖先崇拜の觀念や家の宗教を慣習的にでも護持してゆこうという意識が一般市民に多少とも存在しているから、衰微しながらも寺檀関係は持続している。

しかし、伝統の隋眠に安住することなく、寺檀関係を徐々に個人の自発的信仰に支えられるような態勢に組織化しなければならない。これまでの寺檀関係のあり方では、寺院と一般市民との結びつける障害ともなりかねない。現代人が自由な宗教心の発露を求めようとしたばあいには、寺檀関係が入信の関門となって行く手を阻むことがあるからである。積極的に門戸を開放して入信へ誘導すべきであって、「叩けば開かれん」であってはならない。とくに都市における一般市民の仏教や寺院に対する関心は、五十代以上の人々では、やや関心をもち肯定的態度を示しているが、三、四十代では無関心のものが多く、二十代では拒否的態度が強くなってくる。老人層にあっても積極的な態度は大きく減退している。寺院の住職も市民の宗教的関心の所在を適確に掌握し、積極的に働きかけるべきであろう。

九 おわりに

少ない枚数に多くの問題を提示しようと欲ばって羅列的にほんの要約したものになり、また龍頭蛇尾に終ってし

まったが、寺院の現在の課題があまりにも大きく、多岐にわたるために消化しきれないことによる。うえにあげた以外に、寺院相互の地域的協力組織や住職の社会的態度にふれるべきであるが、凡長になるので割愛する。真宗寺院が、他の既成仏教寺院についても同様であるが、社会の近代化の方向と現代人の性格を科学的態度をもって考察し、伝統に固執することなく、前むきの姿勢で仏教寺院の宗教的機能を遂行する態勢を整えることを念じて筆をおく。

初期真宗学の思想史的一考察

蘭 田 香 融

一

真宗、とくに本願寺派の宗学の生い立ちを眺めてゆくと、近世末期に起った三業惑乱（一七九八—一八〇六）の及ぼした影響は、はかり知れぬほど大きい。惑乱以前の宗学体系は、惑乱によってほぼ全面的に改訂を余儀なくされ、宗学上の個々の問題についても、百八十度の価値転換がみられたことは、ここに一々枚挙するまでもないであろう。

さて本論で取上げようとする初期宗学とは、右に述べたように惑乱によって、いわば否定されたところの宗学であって、まさにその理由によって、これまでの宗学史では甚だ不遇な取扱いをうけてきたのである。このことは、ある意味ではやむをえないこと、当然なことであったが、こうした伝統的な宗学史観も、そろそろ反省されてよい時機ではないかと考えられる。なるほど初期宗学は、今日の伝統宗学から見ても、粗雑であり、幼稚でもあろう。だが一面では、宗学創成期に特有な生氣に富み、また自由闊達な氣風に溢れていたことは、誰しも認めるところであ

る。^①

私はさらに、初期宗学を積極的に取上げようとする論拠として、次の二点を加えたいのである。その第一は、惑乱によって否定されたにもかかわらず、今日の宗学は、初期宗学の土壌の上に開花し、いわばその体質をうけついで成立しているということであり、第二に、初期宗学は、惑乱以前の本願寺派教団——それは幕藩体制の確立期・強化期を根強く生き抜いてきた——を二百年にわたって現実に権威づけ、維持してきた教学理論にほかならなかったということである。こうした観点から、以下私はこの時期の代表的な宗学者数名をえらび出し、その宗学思想にかんたんな考察を試みたいと思うのである。

ところで、この時期の宗学史を取扱った著述は、これまでに少くなかったが、それらの集大成ともいえるべき『龍谷大学三百年史』^②によると、この時期を三期に分けて論じており、甚だ便利である。小論も、しばらくこの時期区分によって考察を進めてゆくことにしたい。『三百年史』によれば、幕初より享保に至る第一期（一六四〇頃—一七三五頃）、元文より明和に至る第二期（一七三六頃—一七七〇頃）、そして明和の末より惑乱に及ぶ第三期（一七七〇頃—一八〇〇頃）に三区分し、これに創成、全盛、衰退という評価を下している。この評価は本書の性格上、学林を中心としたもので、そのまま宗学界全体に及ぼしがいことはいうまでもないが、区分そのものはまず妥当である。私は、この三期を代表する学匠として、知空・法霖・功存の三人を選び出してみた。いずれも一派の教学を代表する能化職（二代・四代・六代）に任じた人物であり、この選択の妥当さは、以下の行論からも納得いただけるものと思う。

二

最初に取上げようとする知空（一六三四—一七一八）は、京都粟田口真覚寺明性の子、初代能化西吟に師事し、早成のほまれあり、十九歳にしてぬきんでられて本山御堂衆となる。ときに承応の閼牆^①に際し、創立間もなかった本山学林は幕府より取毀しを命ぜられる。こうした本派学運の危機に際会して、かれは学林再興に尽力し、やがて元禄八年（一六九五）、学林は東中筋に再建された。このとき知空は六十歳、学林における実質上の主管者であった。能化任命の時期は明かでないが、ふつうかれを第二代能化に数えている。

以上は、かれの自伝^②にもとづいてしるしたものであるが、当時の教学界におけるかれの地位を窺うに足るものである。十九歳のとき、西吟の講義に列して聞記した『安楽集鑰聞』七卷、二十三歳の著『論註翼解』九卷、東西両派の正閏を史論風に論じた『金鑰記』二卷など、著述の多いことでも、当代学匠の中で出色の知空であるが、ここではしばらく有名なる『南窓塵壺』によって、かれの学風的一端を窺うことにしよう。

『南窓塵壺』一卷は跋文によれば、正徳三年（一七二三）かれ八十歳の作である（かれはその五年後の享保三年八十五才で歿している）。いわく、「八十老衲死期ノ近キマ、ニ、故篋ノ中ヨリ盛年ニ書置キシ反古ヲトリイダシ、自催促ノタメニアラタメ書記シ」たものだといひ、また「翼解九卷・鑰聞七卷・照蒙記九卷・和賛首書三卷ソノホカノ述作ノ書ニ考ノ不足ナル処モアリ、先年改削リテ別ニカキヲケリ、乞願クハコレヲモ吟味ヲタノムモノナリ」とも述べている。これによってみると、晩年のかれは、旧著の意に満たざる部分に朱筆を加える程に、自己の領解した安心に神経質になっていたが、そうしたかれが、最後に到達した安心の極致を披瀝した書が、この『南窓塵壺』一卷であつたことが知られる。その内容は、「一念発起平生業成」の文について、三十一か条の問答をしるすという体裁をとり、小冊子ながら、初期の安心問答書として興味深い。

三十一か条の問答を網羅的に考察することは本論の趣旨ではないから、今問題と思われる点を指摘すると、たと

えば、第二条に「往生ハ願行具足シテコソ往詣スヘシ」といい、また第十一条に「心ニ南無ト念セハ願ナリ、口ニ南無ト称ルハ行ナリ、コノユヘニ往生スヘシ」などと述べて願行具足の往生を強調しているが、また別のところでは、「単ノ発願ナンゾ業成センヤ」という問に答えて、「今ノ一念ハ信行相備ノ一念ナリ」といい(第二条) また第五条に「名号ヲキ、テ信心ヲ決得シ、信心歡喜シテ名号ヲトナフ、カクノコトク領解スレハ、信行具足シテ行前信後、信前行後、旋火輪ノゴトシ」と述べるなど、いわゆる信行具足の往生を力説している。往生のためには、信・願・行が不可欠の要素であるということ、すなわち信願行の三資糧説が知空にはじまるといわれる所以である。

ところで問題は、知空の信・願・行それぞれの意味する内容であるが、まず信については、第四条に「信心ハ能帰ノ心ナリ、能帰ノ心ナクハ所帰ノ名号ニ信ヲ具スベカラズ」と明言して、如来廻向の信という側面を全く無視しているし、次に願については、廻向発願心といった理解を斥けて、「所帰ノ仏ニ対シ、心ニ南無ト念スルハ願、口ニトナフルハ行」(第十条)といった解釈を下している。したがって最後の行についても、これを専ら衆生の称名の行と解せざるをえなくなっているのである。これを要するに知空の教学は「能、帰、の、心」を強調する素朴な能行説であったと規定されるであろう。そしてこれが知空晩年に到達せる安心の極要であった。後年、知空が三業帰命説の遠い淵叢と目せられるのも故なしとしないのである。^⑧

三

右に瞥見した知空の教学が、今日から見ても何如に評価せられるにしろ、私たちの関心は、かれのこうした思想的立場がいかにして形成されたかという次の問に移る。ここで知空の生涯の事蹟で注目されるのが、各地での異義調

理の功績である。知空の自伝に「その間、なお諸国を往還し、而して武江の輪役を勤め、或は三年、或は一兩年、或は五年、都て十二年。東武にあり、或は摂・河・泉・江・濃・信・加・丹・芸の諸州、下総・日光山・鎌倉等を巡回す」という。寛文四年（一六六四）には紀州黒江の異義を解決し、延宝元年（一六七三）には紀州川那部門徒の異義を、同四年には信越の策励異義を調理した。かれが著述に余念なき学匠たるに留まらず、門徒との接触の機会多く、民衆教化にとくに意を用いた布教家であったことが知られる。中でも寛文四年の黒江の異義は、本派異義史の關頭を飾る（？）事件であるが、当時三十一歳であった知空は、山命を帯びて現地に赴き、見事にこれを解決した。^⑦

黒江一件については、幸いその始末を記録した知空の『鷲森含毫』一卷^⑧がある。事件の発端は黒江門徒に作大夫なるものあり、無帰命安心を唱えて黒江御坊の住持の貞岩と対立した。『含毫』にそのさまを述べていわく、「西方浄土ハ実ニナシ、阿弥ヲタノムト云コトカツテナシ。タ、生身ノ如来ト云ハ御開山善知識ナリトテ、念仏ヲナフルヲ大ニ笑ヒ、坊主ノ法談ヲキクモノヲアサケリ、坊主ノ作法・絵像木像ハコレ一往方便ノ義ナリトイヒ、（中略）作太夫方ノモノヲハ安心ノ義トナツケテ諸人ヲ嘲弄セリ。又カレハハカツテ称名ヲロスサムコトナシ。タ、御開山善知識ヨリホカニ弥陀トテ別ニナシ。ソノ御恩ヲ忝フ喜フカ至極ナリトテ、ツネニハ嗟呼トハカリイヒテ、一声モ報謝ノ称名ヲトナフルコトカツテナキナリ」と。これによってこれをみるに、作太夫一派の異義は知識帰命（御開山善知識ヨリホカニ弥陀トテ別ニナシ）と無帰命安心（ツネニハアトハカリイヒテ称名ヲトナフルナシ）が表裏一体に結びついた典型的な觀念系異義であった。^⑨さて本山は、まず御堂衆明覚寺存空を調理に赴かしめたが、存空は却って作太夫党に同調し、ますます問題をこじれさせてしまった。存空の人物、あるいは存空の異義同調の経緯については述べたい点もあるが、ここではふれないでおこう。さて事のなりゆきに驚いた本山は、存空を召喚して、同

じく御堂衆であった宗誓・知空等をして、かれを糺問せしめる。知空がこの事件に関係するのは、この段階からであるが、かれは紛糾した事件をどのように解決するであろうか。

知空はまず存空を徹底的に糺問し、正義に廻心せしめたのち、自身黒江に赴いて、作太夫を追放し、門末を教諭した。この経過の中、私の特に注意したいのは、存空裁断に際して見られた「改悔だのみ」に関する論争である。右に引用した『含毫』の文からも察せられるように、作太夫一味の異義は、御坊の住持貞岩に対する反撥に発端した。そして貞岩への反撥は、「坊主ノ作法、絵像木像ハコレ一往方便ノ義ナリ」という主張に明瞭に示されている。前後の文から判断すると「坊主ノ作法」というのは、当時、門徒教化の為に盛んに用いられた「改悔だのみ」を指すものである。改悔だのみは普通蓮如の時にはじまるといわれるが、蓮如時代の精神的意味は忘れられて、「モロ／＼ノ雑行云々」の固定した文句を、僧侶の首唱によって門徒一同が異口同音に唱え出す形式的儀礼と化していた。^⑧この変質は本願寺教団が、近世封建制の体制内宗教に定着する経過を象徴している。ここに同じく引合に出された「絵像・木像」については、最近千葉乗隆氏が、木像の下附が慶長・元和の頃をピークとして行われた事情を復原していられる。改悔だのみと木仏下附は、いわば本願寺教団の近世的定着の指標をなす物心両面のシンボルであった。作太夫党がこうした近世的定着に反撥したとすれば、そこに雄名高き雑賀門徒の末裔たる片貌を見出しえないでもないが、その点はしばらく措いて、知空はこれに対して、いかなる態度を示したであろうか。

知空は存空を裁断する場において、「中古已来、コノ改悔ダノミニシテ信ヲ得タルモノ天下過半ナレバ、ソノモノハアヤマリトハキメカタシ」と述べて、明かにこれを肯定・是認している。換言すれば、知空は、本願寺教団の近世的定着をシアステイファイする立場に立っている。そしてこのことは、かれが本山の手足となって、民衆教化に奔命すればするほどいっそう顕著になるであろう。先に私は、『南窓塵壺』に見られる知空の教学を素朴なる能

行説と規定したが、かかる教学の成立は、教団の「近世的定着」の経過に対応したものと結論して差支えないであろう。

四

知空に遅れること約六十年、法霖（一六九三—一七四一）は、紀州海部郡関戸村に生れた。父は鷲森御坊の塔頭松林寺の休岸。年十七、薙髪し、十九歳にして選択集を講じ、衆人を驚かせた。享保四年（二七一九）、二十七歳のとき本山学林に入り、三代能化若霖に師事した。知空示寂の翌年に当る。同七年には早くも学林に正信偈を講じている。若霖はかれを嗣に擬し、近江日野正崇寺を付嘱した。ここにおいて、かれは師・桃溪若霖を襲うて、日溪法霖を名のるのである。享保二十年（一七三五）、若霖化寂するや、かれは第四代能化職に就いたが、この時に當って、学林は全盛期を迎えた。門弟多く、後世の諸学轍は、ことごとく日溪の門に湊流すといわれる。

法霖の功績には、宗門の革正、鳳潭との論争、学林の興隆などが数えられているが、まわり道をさけて直ちにかれの教学の内容に就こう。等身の著述の中で、代表作の一つに数えられるのが、享保十四年（二七二九）の夏講に成った『阿弥陀経聖浄決』二卷である。門人東麟の跋にいわく、「己酉の夏、湖東霖講主、斯の典を本山に演ず。妙談極説人の耳目を驚かす。（中略）師是において欣々然として筆を五月十八日に把り、未だ句を挟ずして書成る云々」（原漢文以下同）と。時に法霖三十七歳、最も壮年の作であった。かれ自身も本書の卷末に、「筆を投じて曰く、我を知るものは其れ唯だ聖浄決か。我を罪するものはそれ唯だ聖浄決か」と述べ、得意の作であることを表明している。

本書を披読するとき、まず最初に看取されることは、著者の引用のレパートリーのきわめて宏大なることである。華嚴あり、天台あり、諸々の經典を縦横に駆使して、まことに壯観である。しかし、主としていえば、善導の

疏を骨格とし、天台流の釈風を最も愛用している。このことは、『聖浄決』という主題から見て、あるいは当然でもあって、もともと本書は、いかようにも解釈なしう、阿弥陀経という經典をえらんで、いわば通仏教の土俵に出て「当流の正義」を顕彰しようという意図を荷ったものであったからだ。しかし、こうした仕事は、例の「今宗の学者、大蔵中の三部を学ぶ勿れ、須く三部中の大蔵を学ぶべし」^④と喝破した法霖にして、はじめてなしうる偉業でもあった。

ところでこれに関連して少しく注意を要するのは、『聖浄決』の巻首に、「夫れ宗を談ずるものは教行を混ぜざらんことを要す。もし教行を混ずれば正意を失却す。果海を論ずるに至りては、他教を以て之が潤色を為すも何の失か之あらん」と述べ、通仏教の立場で真宗の独自義を明かにしようという釈風について、教行の分際ということを持出して、あらかじめ弁明を試みていることである。これを、巻末の「我を知るものは聖浄決か云々」という軒昂たる語句と比べると、奇異の感を抱かざるをえない。

『聖浄決』を執筆するに当って、法霖が慎重な態度をとらざるをえなかったのは、なぜであろうか。当時の学林、ないしは本願寺派の学界の一部に、法霖のこうした学風に対してあきたらずとする傾向が見えはじめていたことはたしかである。たとえば『真宗教典志』(二)に挙げる「選択集講義破斥一卷」の注には、「享保十年乙巳の夏、法霖本山学校にて選択集を講ず。潜龍此の書を著して之を破す。又再破あり、再々破あり」と述べ、この数年前に法霖の選択集講義をめぐって、一つの論争の生じたことを伝えている。潜龍なる僧の批判、あるいはそれに答えた法霖の反論など、その詳細は知ることができないが、法霖が『聖浄決』に「他教を以て之が潤色をなすも何の失か之あらん」といったことと何か関係ありそうである。また法霖が寂して二十数年後の明和法論に際して、播州の智暹が暗に法霖を指して「他宗の円融即具の談を羨み」、^⑤聖浄の分際を混ぜるものと言葉鋭く批判したことは、

よく人の知るところであるか、その智暹の法霖攻撃も、法霖没後にはじまったのではない。智暹の『阿弥陀経展持抄』^⑧（享保十七年の作）を披くと、随処に「講主」の説として法霖の学説を引用し、筆をつくして痛破している。

以上の事実によって我々は、法霖の華やかなデビューのかげに、学林の内外から根強い抵抗が生まれていたことを確めることができた。知空以来の素朴なる能行説で固められていた本派学林の中に、絢爛たる学識をふりかざして、本派教学に新傾向を吹込んだ法霖の活躍はまことに壮んであったが、それだけに伝統派からの風当りも強かったであろう。しかし、こうした抵抗にもかかわらず、法霖はやがて能化に任じ、かれの学風は学林の内外を風靡した。そこに我々は、時代の推移を認めることができるのである。すなわち、徳川幕府は元禄の頃より、創業時代の緊張を失い、世は文運隆盛の機運を迎えた。本願寺教団もまた懸案の課題とする「近世的定着」を一応果遂した。次に教団に与えられた新しい課題は「近世的展開」ということでなければならなかった。法霖の本派学事史上に果たした役割は、まさにこの近世的展開を教学の上に実現したことに求められなくてはならない。

先学の研究にしたがえば、法霖の宗学上の立場は、所行説の先駆と規定されている。^⑨『正信偈捕影記』の「帰命」を釈する段に「衆生の能帰の心は、法体に具足せり」という。かつて知空が強調した「能帰の心」は今や法霖によって「法体に具足」せる如来の修徳に摂せられるに至った。『浄土折衝篇』上の「所行処において能行を建立せり。終日行じて、而も所行海を離れず」という有名な文句も、対鳳潭の言葉として理解する前に、知空に代表される前期の宗学に対する巧妙なる対内的警句として味うこともできるであろう。知空が『南窓塵壺』を著わしてから、法霖が『正信偈捕影記』を述成（一七三二）するまで、僅か十八年、宗学の基調のかかる急激なる転換を誰が予想しえたであろうか。

五

最後に三業惑乱の張本と目せられる六代能化功存を取上げる筈のところ、私の不手際によって、余すところの紙数僅かとなったため、これのくわしい考察は後日にゆづらざるをえなくなった。ただ功存（二七二〇—一七九六）の三業帰命説の成立について、上述の観点から簡単にふれることにしたい。惑乱の発端をなした問題の書『願生帰命弁』の述作の動機については、すでに多くの人が指摘するように、本書は、宝暦年間（一七五一—一六四）、越前に流行した無帰命安心の対破の書として作られたのである。すなわち『帰命弁』にはその興起事縁を示して、「ソノ事縁トハ支派ノ中ニ其一^覚 弥陀ヲタノム一念帰命ノ処ニ御タスケ一定ト信ズルモノヲ貶シ、報謝ノ称名ヲス、ムルコトヲ大ニキラヒニクメリ、剩へ領解出言ナド言フコトヲ廢シテ其誨ヲ受クル末々ハ一向其改悔文ヲ記得スルモノナキニ至ルトカヤ云々」とこの異義の概要を述べているが、これは異安心のタイプとしては、上述の黒江の異義と全く同じ型に属する無帰命安心であった。功存は山命によって、宝暦十二年（一七六二）福井の録所において、異義の張本浄元寺龍養に教諭を与え、これを回心せしめた。そしてその後兩日に亘って、同所において四席の法筵を開き、国内の法中総門徒中に対して告諭を試みた。『願生帰命弁』二巻は、実にこのときの四席の法談をまとめたものにほかならなかったのである。^⑩

称名を廢し、領解出言（改悔だのみ）を拒否した異義に対して、功存が知空と内じような能帰を強調する告諭を試みたことは、それ自体誤ったことではなかったが、問題はむしろその後にあった。すなわち前述、福井録所における演説の時には、道俗男女歡喜踊躍し、またこの書を見るものはその理極成せりと随喜したといわれる。^⑪こうした予想以上の反響に自信を得た功存ならびにその門弟たちによる極端な能行学説の強調と、こうした立場にもとづ

く学林内の法義統制の強行に問題があつたと思われる。^②

いったい異安心の思想問題としての特殊性は、教団統制の問題に結びついていることである。異安心裁断の場においては、甲も可、乙も可という態度は許されない。甲を是とすれば、乙は必ず非とするほかはないのである。その意味で功存の福井での活躍は、たしかに評価してよいものであつたが、ただそうした態度を学林内部にも貫徹しようとしたところに問題があつた。知空当時の学林ならばいざ知らず、すでに法霖の所行説の洗礼をうけたのちの学林である。心ある学匠は陸続として帰郷し、地方の学塾に雌伏して、学林の独りよがりな偏向を白眼視したのも当然であつた。こうして惑乱は起るべくして起つた。

ところで実は同じようなことは、惑乱の際の在野派についてもいえる。すでに石田慶和氏が指摘せられたように、惑乱に際して功存・智洞の学林派をするべく追求した大瀛・道穩等の在野派も、『帰命弁』を異義対破の書として評価する余裕をもたなかった。すなわち石田氏の言をかりるならば、「教学の場に於て展開を遂げる可能性を含んでいた問題は、十分な意味づけを得ないままに直ちに安心の正邪の問題となり、更に次の時期には教権の関与する全く別な場に移され、局面は急激な転回を遂げるのである」^③

「近世的展開」の頂点に立つ法霖の時代に見られた自由闊達な学風はすでにかげをひそめ、功存の段階にはかくのごとく、宗学の「近世的限界」が露呈されるに至ったといわなければならない。

註

- (1) たとえば『竜谷大学三百年史』第七章
- (2) 前田慧雲『本願寺派学事史』・鈴木法探『真宗学史』・西谷順誓『真宗の教義及宗学の大系』その他
- (3) 『三百年史』第七章
- (4) 肥後の学僧月感が能化西吟を批判した事件。(承応二年)

- (5) 知空の伝は竜谷講主伝・本願寺通紀卷八・学苑談叢に出づ。中でも談叢には、かれの「自伝」(近江高宮円照寺蔵)を収める。
- (6) 『三百年史』二五三頁
- (7) 黒江一件については拙稿「黒江の異計」(近世仏教一号及三号)を参照されたい。
- (8) 竜谷大学蔵。その概要は前掲「黒江の異計」に紹介しておいた。
- (9) 住田田智見『異義史の研究』・大原性実『真宗教学史研究(異安心の研究)』は無帰命安心と知識帰命をいづれも觀念系異義として取扱っている。
- (10) 禿氏祐祥「領解文成立考」(竜谷大学編『蓮如上人研究』所収)
- (11) 千葉乗隆「『木仏之留』について」(近世仏教第一号)
- (12) 『真宗叢書』第四卷
- (13) 『日溪学則』(「日溪三書」所収)
- (14) 智暹『本尊義』
- (15) 『真宗叢書』第四篇
- (16) 普賢大円「法霖並にその時代の行信思想」(真宗研究二〇号)・大原性実「日溪法霖の宗学」(顕真学报二号)
- (17) 『真宗全書』第四〇卷
- (18) 朝倉昌暉「功存師の生涯と願生帰命弁の事縁について」(真宗学一五号)
- (19) 『三百年史』二五一頁
- (20) 『三百年史』二五四頁以下
- (21) 石田慶和「近世真宗教学の成立と展開をめぐる一考察」(近世仏教第三号)

親鸞聖人の六角夢想の偈について

名 畑 崇

一

親鸞聖人の六角堂参籠と六角夢想の事実は、親鸞聖人の吉水入室と妻帯問題に関して重要な意味をもつものであり、それは親鸞聖人の宗教信仰の方向を決定づけた要因である。したがって六角堂は、親鸞聖人にとって最も印象ぶかい想い出の場所であったはずであり、『皇太子聖徳奉讃』（七十五首）において、聖徳太子の行実として最初に六角堂創立をあげて、

太子の勅命帰敬して、六角の御てらを信受す、
皇宮の有情もろともに、恭敬尊重せしむべし^①
と讃仰せられるゆえんである。

およそ『皇太子聖徳奉讃』は歴史上の聖徳太子の事蹟に対する追慕と、聖徳太子の未来の有情利益の徳に対する感謝の念によって貫ぬかれており、中でも六角堂は聖徳太子が未来の有情利益のために創立された日本最初の寺院として重視されている。そして親鸞聖人の上に聖徳太子の利益として受けとられた具体的な内容が、六角堂参籠の

示現と六角夢想の告命であつたと理解される。

ところで親鸞聖人の六角夢想とは、いうまでもなく『親鸞伝絵』上ノ第三段に語られているものである。すなわち建仁三年^⑧辛酉四月五日夜寅時、聖人夢想の告まし／＼き、彼記にいはいはく、六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を着服せしめ、広大の白蓮華に端坐して、善信に告命してのたまはく行者宿報設女犯、我成玉女身被犯、一生之間能莊嚴、臨終引導生極樂文 救世菩薩善信にのたまはく、此是我誓願也、善信この誓願の旨趣を宣説して、一切群生にきかしむへしと云々^⑨（以下略）

ここで「彼記にいはいはく」として引用されているのは、高田派本山専修寺に蔵されている真仏書写の『經釈文聞書』の中に「親鸞夢記云」として引用された、

六角堂^ノ救世大菩薩、示^ニ現^{シテ}顔容端政之僧形^ヲ令^ニ服^{シメ}白衲^ノ御袈裟^ヲ端^ニ座^{シテ}広大白蓮^ノ告^ニ命^{シテ}善信^ニ曰^ク

行者宿報設女犯^ニ 我成^{リテ}玉女身^ノ被^レ犯^ス

一生之間能莊嚴^{シテ} 臨終^ニ引導^{シテ}生^ニ極樂^ニ文

救世菩薩誦^{シテ}此文^ヲ言^フ、此文吾誓願^{ナリ}、一切群生可^ニ説聞^ス告命^{（シタマフ）}、因^テ斯告命^ニ、数千万有情^ニ令^ニ聞^ニ之^ヲ覺夢悟^メ了^ス^⑩

の文と内容が全く一致するから、『親鸞伝絵』の六角夢想の段は『親鸞夢記』に基づいて書かれたものであることが明らかにせられた。また近年、同じく高田派本山専修寺において、親鸞聖人の真筆と認められる「行者宿報」の四句偈文が発見せられた。かくて親鸞聖人の六角夢想は疑いない事実となり、改めてその内容が問われ、吟味せられるようになった。

六角夢想について宗学の伝統では、『親鸞伝絵』の叙述がそうであるように、専ら真宗興行の奇瑞、念仏弘興の表示として解釈されてきた。しかし近来はこれを主に親鸞聖人の妻帯問題——女犯の問題において把え、親鸞聖人

が当時妻帯について問題を抱いており、四句偈文が問題解決の重要な手がかりとなったと考えられるようになった。問題は「行者宿報設女犯」の四句偈文の意味であり、何故にそうした内容の偈文が六角堂の救世菩薩の告命として、突然に夢想に現われたかである。

まず最初に考察しておかねばならないのは、当時の六角堂についてである。

『六角堂縁起』によれば、六角堂は聖徳太子が創立されたものであり、本尊如意輪観音は太子七生の守本尊であったという。しかし六角堂の名が史上に現われるのは、平安時代中期藤原道長の頃からであり、六角堂はその当時に因幡堂、革堂、広隆寺、清水寺と共に洛中の験仏所として有名であった。そしてその後の観音信仰の隆盛に伴って、観音寺、蓮華王院、六波羅蜜寺、清水寺、長樂寺、感応寺などの観音の霊所の中でも、六角堂は清水寺と並んで特に崇信がさかんであった。このように当時の六角堂は験仏所として、また観音の霊所としてさかんに信仰せられたのであり、それは全く本尊如意輪観音のすぐれた靈験に基づくものであった。

六角堂の本尊如意輪観音については、『阿婆縛抄』九・如意輪部に、

六角堂日本最初伽藍也、聖徳太子七生御本尊也、尤可_モ仰崇_ン、件_ノ像持連、施願印也、石山像同_シ之_ト（中略）已上二臂像^⑥

とあり、それが石山寺の本尊と同じ左手施願印、右手蓮華の二臂如意輪像であったことが知られるが、『石山寺縁起』によれば、石山寺の如意輪は聖徳太子二生の本尊であるといい、同じく太子七生の本尊という六角堂の如意輪と共に、聖徳太子所持の靈仏として伝承されているのは注意してよい。また『阿婆縛抄』二百・諸寺略記上の六角堂の項には、

本尊二臂如意輪、救世観音是也^⑦

とあって、六角堂の如意輪は救世観音であるといい、『拾芥抄』にはまた

六角堂金銅三尺如意輪
聖德太子

と記るされ、それが同時にまた聖德太子であると信じられていたのである。^⑨

一方六角堂の周辺の事情として注意しなければならないのは、『天台座主記』（青蓮院本）に、建保六（一二二八）年九月二十一日に山徒が山王七社の神輿を奉じて強訴におよんだことを記した後で、

又祇園、北野、鞍馬、長楽寺、靈山、六角堂等、山門、末寺末社同以閉門^⑩

とあり、建保六年の頃すでに六角堂が比叡山の末寺となっていた事実である。このことは『歎徳文』に親鸞聖人の六角堂参籠に至る経由を記して、

迺近対^{チクハシ}根本中堂之本尊^ニ、遠詣^{クハデ}枝末諸方之靈窟^ニ、祈^リ解脱之径路^ヲ、求^ム真実之知識^ヲ、特運^ニ歩於六角之精舍^ニ、底^ス百
日之懇念^ヲ之^⑪

とあるのに附合するのであり、親鸞聖人と六角堂との結びつきには、六角堂が叡山配下の霊所であったことが事縁の一つとなっていたのではないかと思わしめるのである。なお叡山と如意輪との関係で最も有名なのは公家三壇法の一と呼ばれた叡山の長日如意輪法である。この法は玉体安穩、四海静謐を祈願して行うもので、平安時代末期院政の頃に創始せられ、叡山の重要な行事の一つであった。ところで『阿婆縛抄』九二・如意輪部に如意輪法にふれて、

或了云、如意輪、公家三壇御修法、一壇也、観音、中何殊修^{スル}此法^ニ哉、私案云、聖德太子者仏法最初主也、王法又以^チ十七条憲法^ヲ行^レ之^ヲ、而太子即観音後身也、以^チ如意輪尊^ヲ為^ス七生之本尊^ト、六角堂
観音是^{テリ}有^ニ所以歟。云々^⑫

とあって、論拠はいささか弱いにしても、如意輪法を聖德太子と六角堂の如意輪に関係づけて解釈を試みているの

は興味ぶかい。そしてこれは恐らく叡山と六角堂の関係を教義的に説明した最初の文献であろう。

二

さて親鸞聖人の夢想に現われた六角堂の救世菩薩がすなわち如意輪観音であることをまず前提として、改めて問
いなおされねばならぬのは夢想の四句の偈と如意輪観音との関係である。

行者宿報設女犯^ニ 我成^リ玉女身^ノ被^{トラレ}犯^ム

一生之間能莊嚴^シ 臨終引導生^ニ極樂^ニ

七字一句で四句からなるこの偈の内容は、「行者が宿世の報いによって、もしも妻帯することになれば、（救世菩薩すなわち如意輪観音が）みずから玉女の身となり、妻となつて一生の間よくかぎり、臨終には引導して極樂浄土に生ぜしめるであろう」というのであるが、鎌倉時代初期に親鸞聖人とほぼ同時代に在世した金胎房覚禪が撰した『覚禪鈔』^⑤の四十九・如意輪下に、次のような注目すべき文を載せている。

●本尊變^{ズル}三王玉女^ニ事

又云^ッ（若^シ）發^{シテ}邪見^心、淫欲熾盛^ニ可^レ墮^ニ落^ニ於^ニ世^ニ如意輪我成^レ玉女^ト、為^{リテ}其人親妻妾^ニ共生^シ愛^ヲ、一期生^ノ間莊嚴^ス以^ニ福貴^ハ、令^メ造^ラ無辺^ノ善事^ヲ、西方極樂浄土^ニ令^メ成^セ仏道^ヲ、莫^レ生^{スル}疑^{コトヲ}云々^⑥

文意は「（もし）よこしまな心がおこつて、色欲がさかんになり、道心を失つてしまうようなことになれば、如意輪観音がみずから變じて王の玉女^⑤となり、その人の妻妾となつて愛しあい、一生をけだかく幸わせにするであろう。そして数かぎりなく善事を造らしめ、命終の後に西方極樂浄土に仏道を成ぜしめるであろう」というのであり、これを「行者宿報」の四句偈文の内容と対比すると、両者は頗るよく似ているし、また語句においても類似している

ことが認められる。すなわち四句偈文の「我成玉女身被犯」は如意輪の文の「如意輪我成王玉女為其人親妻妾」と共通し、「一生之間能莊嚴」は「一期生間莊嚴以福貴」に、また「臨終引導生極樂」は「西方極樂淨土令成仏道」にそれぞれ該当している。これらの事実によって、六角夢想の四句偈文はおそらく右の如意輪の文に基づいて発想せられた、と考えられる。しかし四句偈文に「行者宿報」とあるのは、独自の内観に基づくものであり、また「我成玉女身被犯」の「我」は、原文では明らかに「如意輪」とあるにもかかわらず、「救世菩薩」と現わされているし、「一生之間能莊嚴」では原文の「以福貴」が略されているのが明瞭であって、四句偈文が如意輪の原文の単なる取意ではなく、そこに内観に基づいた独自の意味の介在を認めなければならないのは当然である。

ところで『覚禅鈔』の「本尊變王玉女事」の文の冒頭に、「又云」とあるのは前後の關係から推して、それが前節の「止雨風事」にひく「別本軌」をうけたものと考えられるが、如意輪の儀軌や本經の中にはそれに相当するものを未だ見出し得ない。しかし宝思惟訳『観世音菩薩如意摩尼輪陀羅尼念誦法』の中には、

若^レ有^ニ善男子善女人、(中略)凡^ニ誦^ニ此呪^一、不^レ簡^ニ在家出家飲酒食肉有^ニ妻子^一、但^ニ誦^ニ此呪^一必能成就、誦^ニ此呪^一人^ニ不^レ須^ニ作法^一、不^レ求^ニ宿日^一、不^レ求^ニ持齋^一、不^レ須^ニ洗浴^一、不^レ須^ニ別衣^一、但^ニ誦^ニ皆悉成就^一。

とあって、如意輪の陀羅尼を念誦するには、在家出家、食肉妻帯を問わず、その他時處諸縁をえらばないと説かれているし、また澄円の『白宝抄』には、如意宝珠に上中下の三品があり、中品の如意宝珠は自然道理の如来の分身であり、それは成生せる玉であり、成生せる玉とは能作性の玉であるという^⑧。凡そ能作とは不障礙の意であり、能作因の果を増上果というのであるが、宝思惟訳『如意摩尼輪陀羅尼念誦法』によれば、

若^レ常念誦一切諸縁無^ニ有^ニ障礙^一、當^ニ得^ニ氣力^一勇猛精進、捨^ニ身已後得^ニ生^ニ西方極樂国土^一、生生之處得^ニ宿命智^一。

と説かれ、如意輪陀羅尼の功德は一切の諸縁に無障礙なのであり、勇猛精進して命終の後には西方極樂に往生でき

という。ここで如意輪が弥陀信仰と結びついているのは注意されるが、如意輪と弥陀仏との関係は、如意輪の経典にしばしば説かれている。例えば菩提流支訳『如意輪陀羅尼經』には、

是成^ニ就世^レ出世^ニ間^ニ、二種^ニ藥^ニ処^ニ、増長^ニ福^ニ蘊^ニ、命終^ニ當^ニ得^ニ往^ニ生^ニ西方^ニ極樂^ニ刹^ニ土^ニ一^ニ

とあり、あるいは義浄訳『仏説觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經』には、

善男子汝等勿^レ怖^{コト}、欲^レ求何願一切施^{スニ}汝、阿弥陀仏自現^シ其身^ヲ、亦見^ル極樂世界種種莊嚴如經廣説、并見^ル極樂世界諸菩薩衆^⑧一

とみえているのであり、本来如意輪の阿弥陀への親近性は非常に強い、と認めねばならない。そしてこのことは如意輪があるいは阿弥陀仏の脇土としての觀音菩薩に同化していくコースを予測せしめるであろう。

六角夢想と如意輪との関係でもう一つ注意したいのは、親鸞聖人の夢想到現われた救世菩薩が「白栴の袈裟を着服せしめ、広大の白蓮華に端坐して」（伝綏）いることである。前に指摘したように、六角堂の本尊は二臂如意輪であった。経軌によれば二臂如意輪の身相は、金色相、白紅色相、緋色相であるとせられるが、永嚴の『図像抄』（十卷抄）六・如意輪には、

又画^ク二臂^ニ菩薩^ヲ、白色^ニ結^ニ跏趺^ニ座^ニ白蓮^ニ一^⑨

と記してあり、二臂如意輪の身相は白色で、白蓮華に結跏趺座するというのである。この説にしたがうと、親鸞聖人の夢想到現われた救世菩薩、すなわち如意輪の形相は、まさに儀軌になつたものであると、いわなければならない。

以上の推測が正しければ、当時の親鸞聖人において大きな問題となっていたのは、やはり生命の苦惱——色欲のなやみであり、そうした有情の現実とその救済の問題において、如意輪（救世菩薩）の本誓が、親鸞聖人の心を強く抱えていて、その結果が六角夢想の啓示となって現われた、と考えてよいのではなからうか。そしてここでもう一つ問題にしたいのは六角堂参籠との関係である。

いうまでもなく、六角堂参籠の年時は建仁元（一二〇一）年であり、この年に親鸞聖人は叡山を下り、六角堂に百日参籠して後世を祈り、聖徳太子の示現にあずかつて、吉水に法然上人を訪ねて、その門に入ったのである。そして『親鸞伝絵』によれば、これより二年後の建仁三年に六角夢想があったことになるが、『親鸞伝絵』の六角夢想の年時については疑いがもたれ、正しい年時を何時に設定するかが問題となっている。そして現在では、これについて大別して二つの説が行われており、一つは六角夢想は建仁元年の六角堂参籠と同一事実であるという説であり、他の一つは六角夢想と六角堂参籠とは別の事件であり、六角夢想は吉水入室以後のできごとであるとする説である。この問題は親鸞聖人の内証の過程と相即するものであり、微妙な解釈をめぐる論考となつて、にわかにはいずれとも決し難い現状である。

ところで今ここで六角夢想が建仁元年の六角堂参籠と同一事実であり、その動機は主に色欲の悩みであった、という説にしたがうならば、前掲の如意輪の文をめぐる、あるいは次のような解釈を試みることも許されるであろうか。すなわち『恵信尼文書』に

やまをいでゝ、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給て候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、ごせのたすからんずるえんに、あいまいらせんと、たづねまいらせて、ほうねん上人に、あいまいらせて、

とある中で、「聖徳太子の文を結びて、示現にあづからせ給て」の「聖徳太子の文」というのが如意輪の文であり、「示現にあづからせ給て」の示現の内容が六角夢想の四句偈文ではなかったかと思うのである。^⑤つまり六角堂参籠の九十五日の晩に、親鸞聖人は聖徳太子の文、すなわち如意輪の「発^{シテ}邪見心^ヲ、淫欲熾盛可^ニ墮^ニ落^ス於^ニ世^ニ、如意輪我成^{リテ}三^ノ玉女^ヲ、為^{リテ}其^ノ人親妻妾^{トニ}共^ニ生^ジ愛^ヲ」以下の文をむすんで、本尊如意輪に祈願し、その結果、夢想到如意輪（救世菩薩—聖徳太子）が現われて、「行者宿報設女犯」の四句の偈を授けたと推測するのであるが、いかがであろうか。

このように考えると、親鸞聖人の宗教信仰の展開過程の上に、如意輪は重要な意味をもつ、といわなければならない。しかし六角堂参籠と六角夢想のいずれの場合にしても、六角堂本尊は聖徳太子、あるいは救世菩薩として現わされており、それは如意輪としてではない。また『皇太子聖徳奉讃』には、六角堂について六首の和讃が収められているが、ここでも六角堂の本尊は全て救世菩薩として現わされ、如意輪の名は用いられていない。^⑥六角堂の和讃が『六角堂縁起』等に基づいて作られていることは明瞭であるが、『六角堂縁起』は本尊如意輪観音の縁起と靈験を強調するものであり、時代の六角堂に対する崇信も、すべてその靈験に基づくものであった。にもかかわらず、親鸞聖人の場合は如意輪の名を用いないで、すべて救世菩薩または聖徳太子として現わされているのは何故であらうか。このことは当時において、如意輪と救世菩薩と聖徳太子とは、同一視されていたという理由だけでは理解しがたいのであり、それは親鸞聖人の太子観の展開を、親鸞聖人の宗教思想の展開過程の上に発展的に捉えつつ、検討しなければならないであろう。

註

① 『親鸞聖人全集』和讃篇二三〇ページ

② 建仁三年は癸亥であり、辛酉は建仁元年である。西本願寺所蔵の『善信聖人絵』は「建仁三年癸亥」とする。

③ 『親鸞聖人全集』言行篇2・六〇七ページ

④ 『親鸞聖人全集』言行篇2・二〇一ページ

⑤ 『大日本仏教全書』一一七巻所収、平安時代末期には現行の縁起文が成立していたと考えられる。

⑥ 『同』三八・八八ページ

⑦ 『同』四一・三五九ページ

⑧ 『故実叢書』所収『拾芥抄』中

⑨ しかし一般には、六角堂の本尊は如意論として語られ、これを救世観音、聖徳太子と称する例は上掲のほかにはない。

⑩ 比叡山延暦寺開創記念事務局発行『校訂増補天台座主記』一七〇ページ

⑪ 『親鸞聖人全集』言行篇2・一七六ページ

⑫ 『大日本仏教全集』三八・八四ページ

⑬ 覚禪は康治二年に生れ、安元二年から建保七年までの間、観音寺、六条坊門富小路、綾小路、高野山東別所、祇園、西明寺、勧修寺浄土院等に居住して、『覚禪鈔』を選述した。

⑭ 『大正新修大蔵経』図像部四・四八〇ページ、『大日本仏教全書』四七・一八一ページ、但し『仏教全書』では、「又云」の下に異本は「若」字があるとしている。

⑮ 原文「王玉女」の「王」の意味が不明である。密教では如意宝珠を「成生玉」と解釈するから、「成王玉女」の「王」は「生」の誤写であるかも知れない。

⑯ 「本尊変王玉女事」の前に「止雨風事」として「別本軌云、若欲雨風止、取梟如木、（中略）長一肘加持百八返焼即止云々」とある。

⑰ 『大正新修大蔵経』二〇・二〇二ページ、なお『阿婆縛抄』九・如意論には、「宝思惟軌云」として、この部分をそのまま引用している。

⑱ 『大正新修大蔵経』図像部一〇・八六〇ページ取意

⑲ 『同』二〇・二〇二ページ

⑳ 『同』二〇・一九四ページ

親鸞聖人の六角夢想の偈について

②① 『同』二〇・一九七ページ

②② 『同』図像部三・二八ページ、なお『阿婆縛抄』九・如意輪には同じく、「画二臂菩薩白色莊嚴、結跏趺坐白蓮華」と記している。

②③ 赤松俊秀氏著『親鸞』では、建仁元年の六角堂参籠は六角夢想と同一事実であることを種々の角度から論考し、六角堂に参籠して聖徳太子から与えられた偈が四句偈であり、「当時親鸞の悩みは性欲を中心とするものであり」、「苦悩のあげく、叡山を下って六角堂にこもって祈念せざるをえなかった。」としておられる。

②④ 『親鸞聖人全集』

②⑤ 細川行信氏「聖徳皇のめぐみ」（『親鸞教学』Ⅰ）では、「聖徳太子の文を結びて、示現にあづからせて給て候ければ」の文について、「聖人は聖徳太子の文を結び、太子の示現を蒙られたという事実が知られる」とし、聖人が太子の文を結んで祈願された文と、その祈願に感応して示現にあずかられた文とに分別して考える必要がある、としておられる。

②⑥ 親鸞聖人の著述を通じてみても、如意輪の語はみあたらない。ただ『観無量寿経集註』に、『観経』の「阿弥陀仏、神通如意」の文を釈するに、「如意」の語釈がしてあり、（親鸞聖人全集・註釈篇二・一三八ページ）これは『教行信証』信巻に、「光明寺観経義云言如意者」以下の「如意」の語釈と同一である。いずれにしても、それらは如意の語釈にとどまり如意輪について記すものではない。

附記

この論文は近く刊行予定の「大谷史学」一〇号に掲載する拙稿「六角堂考」の一部を詳述し、いい及ばなかった点を加筆したものである。したがって両者の内容が重複する点のあることをご容赦ください。

論註他利利他の深義に就いて

小比賀保一

一

宗祖は教行信証の証卷尾に「宗師顯ハ示シ大悲往還ノ廻ヲ向ム「慇懃弘ニ宣シ他利利他深義ニ」シヨマヘリ」という。この一段は曇鸞の釈功を嘆ぜられて、証卷の結文とするのであるから、「他利利他深義」は論註最後の要本釈下の他利利他積より出る言葉と見ねばならぬ。このことは古来の先輩が既に指摘する通りである。その論註の他利利他積を窺うに就いては、先学の既に研究しつくす所であるが、甚だ異説が多い。吾人の僅少な資料によっても、ただの二三ではない。しかも比較検討するときの説にも難がある。勿論いずれも立義者系統相統者が一丸となつて、一往來難を会通して居るが、吾人より見るとき、全く疑難氷解とはいいい難い感がある。今その一々について論及することは紙数制限のため不可能であるが、その例を示せば

(A)説は他利と利他とは一法の異称で、共に自利に対する言葉にて、仏の衆生利益行であるという。この説に対して一体の異名ならば生仏共に他利とも利他ともいわねばならぬ。然れば仏より言わば利他、衆生より言わば他利と

いう論註の釈文が解されぬと難ずる。それに対して、他利は自利行に随伴する任運自徳の行であって、しかも衆生が仏に利せられることを意味するから、衆生より言えば他利といい、利他は専ら衆生救済の志願に基づく化他行即ち作願化他の行であって、仏が衆生を利することを意味するから、仏より言えば利他というたのであると来難を会して居る。がしかし吾人よりいえばこの説はあまりにも「談有_二左右_一」「自利に対する目」という二に執じ過ぎた嫌いがある、論註の釈には素直でないように思われる。

(B)説は他利は從生向仏の名で、他に利せられるの意、即ち他(仏)が我(衆生)を利すること、又利他は從仏向生の名で、他を利するの意、即ち我(仏)が他(衆生)を利すること、立名差別ある故に「談有_二左右_一」というのであると立義する。この説に対して、所義の如くば他利と利他とは全く立言の左右にて、共に衆生を利する仏力を示して同義であるから「今將_レ談_二仏力_一是故以_二利他_一言之」の釈に契わぬ。又他利の他を仏とすること諸経論の造語に相違すと難ずる。それに対して難者は自利に対する目という義に執ずるが、今は然らず。他利と利他と反対して、要求其本の本が仏力なることを顯わす他利他積であることに注目せば、疑難氷解するであろうと来難を会して居る。がこの説も吾人より見れば、鸞師諸経論の造語を用うとも、その顯わす所は弥陀淨土教の独特義にあるから、同一に律すべきでないとする意は理解出来るも、諸経論の造語に違ふの難は消し難いのではないか。何となれば諸経論にその例なきは、鸞師の破天荒的断章取義的行爲とするか、という疑難がどうしても残るからである。

是の如く先輩の説を見るとときどの説にも難がある、後学の者はその帰趣に迷わざるを得ない。ここに吾等の進むべき方向が問題となる。

論註他利他積を窺うについて、先ずその位置を心得る必要がある。他利他積は論註最後の利行満足章の問答料簡に明かす要本釈に述べられてある。利行満足章は五念門に対する五果門を明かし、因果対説して二利行成就即ち因果相応成就して仏果を得るとなす。自利利他の行が彼土に至りて成就することを顕わすから利行満足と名づけたのである。しかるにその仏果を成ずるについて、浄土論に「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」という。ここに疑問がある。五念五果二利行成就の説相は漸次成就となつてある。又その五念門は上の起観生信の善男子善女人の行修として、その修相はきわめて苦難の行相となつてある。にもかかわらず「速得成就」と論主がいわれたのは何であろうかと。鸞師この疑問解消のために次に問答料簡せられる。

先ず設問して「有何因縁言速得成就阿耨多羅三藐三菩提」と天親の論意を問う。次にそれに答えて「論言修五門行以自利利他成就故」と（以の一字論文になし）と。初めに論文を挙げて、五門行を修して自利利他成就するから、阿耨菩提を速得成就するというのが論意であると示す。しかしこれでは得の字は解明されたが速の字は解明されぬ。即ち前掲の疑問は未解である。鸞師ここに留意してその不審を解かんとするが要本釈である。その説相は「要求其本阿弥陀如来為増上縁」というて、衆生の二利具足成就は全く仏力に由ると示し、その仏力はどこから顕現するかということについて他利他積を施されて、仏の利他行こそ衆生をして二利成就せしむる仏力の発起点即ち根源なることを明かす。然らばその仏の利他行はいかように衆生に顕現するやというについて、「凡生彼浄土及彼菩薩人所起諸行皆縁阿弥陀如来本願力故」という。即ち仏力が利他行となつて発動するが、その利他行は本願力となつて衆生の二利を具足成就せしめて、仏果菩提を速得成就せしむるといい、次に三願的証して本願力の具体的なるものを出し、その一々に「得速証也」といい、それを押えて「以是而推他力為増上縁得不然乎」と結ぶ。この意は衆生往生の因果悉く仏力所成と示すのであるから、他力増上縁という縁は因に対する

ものではなく、因即縁の因縁合論である。故に鸞師は次に自力他力の相を相對して示し、それを結んで「遇哉後之学者聞^ニ他力可^ニ乘^ニ当^ニ生^ニ信心^ニ勿^ニ自局分^ニ也^一」というて要本釈を終えられてある。これが論註最後に施された問答料簡の様相である。さればこの問答料簡は鸞師の意ひとえに他力往生を示すより外なしというべきであろう。

これを要略せば問答料簡の当分は衆生が二利具足成就して仏果を速得成就することの理由を示すのであるが、その釈相は自力利他二利具足成就が仏果への絶対条件であるが、それを衆生の行相とする限りどうしても先の不審が解明出来ぬ。衆生が二利具足して仏果を速得成就するには其の本がある。即ち阿弥陀如来の利他行が本願力となつて、衆生の二利を具足成就せしめるからである。と明かすから、この問答料簡の一段は、一にも二にも阿弥陀如来の仏力が他力増上縁とはたらいいて、衆生を往生成仏せしむることを述べると知られる。故に全く他力往生という他力義を明かすと見ねばならぬ。

今の他利他釈は是の如き問答料簡の要本釈の中で、他力の根源が仏の利他行なるを顯わすために施されたのである。故にこの釈は衆生救済法とはたらく阿弥陀如来の仏力の発起点を示すとせねばならぬ。文中「今將^ニ談^ニ仏力^一是故^ニ利他^一言^レ之^一當^レ知此意也^一」の言葉は深く味読すべきである。

三

他利他^トの釈とは論註下(三十四丁左)に「他^ト利^ト之^ヲ与^ニ利他^ト談^ニ有^ニ左右^ニ若^ニ自仏^ヲ而言^{ハバシク}宜^{ハバシク}言^ニ利他^ト自衆生^ヲ而言^{ハバシク}宜^{ハバシク}言^ニ利他^ト今將^ニ談^ニ仏力^一是故以^ニ利他^ト言^レ之^一當^レ知此意也^一」とあるのがそれである。

之とは次上の「覈^ニ求^ニ其本^ニ阿弥陀如来^ニ為^ニ増上縁^ニ」の為に応ず。他利、利他^トの言は仏教の伝灯に共に仏の衆生救済を顯わすからここに出す。談^ニ有^ニ左右^ニとは立言の相違ありという。若自等已下はその有^ニ左右^ニの由を示す。若自

仏。而。言。宜。利。他。は利他の言は從仏向生の名、自衆生而言宜利他は他利の言は從生向仏の名という。然れば鸞師の意は、利他は仏が他の衆生を利益すること、他利は衆生が他の仏に利益せしめられることとするを知るのである。さればこの他利と利他と対照せば談有左右となる。即ち利他は仏より、他利は衆生より立つ言葉で、その立言の場所は相違するも、その所顯は共に衆生の利益即ち自利利他成就にある。一の衆生の二利成就を仏より言わば利他、衆生より言わば他利とするから、他利と利他との關係は談有左右となる。所談の相違はあつても所顯の義は一であるから談有左右というたのである。「今將談仏力は是故以利他言之」は他利利他の積を結ぶ。今將談仏力は上の之を成ずる。その意は「要求其本阿陀陀如來為増上縁」の本と為の具体的相を示して、要本積中の他利利他積なることを顯わすのである。是故以利他言之は仏力を示すには利他の言がよいというて他利利他積を結する。当知此意也とは上の要求其本の言を承けてその宗を成ずるのである。

論註の文相を是の如く見るとき、鸞師の意は、利他の言によって仏力の能動的なるを示し、他利の言によって衆生の受動的なるを顯わすといえるのではないか。

これを要するにこの他利利他積は先きの「要求其本阿陀陀如來為増上縁」を承けて、その仏力の発起点を示す。しかも利他の言必ずしも仏力を談ずるには非ざるも、論主が「自利利他成就して仏果を速得成就す」というたことに著眼して、仏は元来自利利他成就ではないかと考え、要求其本というて、願生行者の自利利他成就を撰末歸本するために、利他の言を仏力を顯わすと取って、他利利他積を施されて、仏力が利他行とはたらいで、願生行者の自利利他を具足成就せしむる深義を顯わすのである。

すでに然れば他利利他の言は通仏教にあるけれども、鸞師使用の意は特異と言わねばならぬ。

論註他利利他積の文相をどう見るかで、その扱ひの義が分かれるのであろうが、吾人は上述の如く見るのが文相

に素直であると思う。

四

この論註他利他釈を宗祖は証巻尾に「慇懃弘宣他利他深義」というのであるが、その宗祖の意は如何なるものであろうか。これについて先ず宗祖は鸞師の教義をどう見て居たかを知る必要がある。高僧和讃曇鸞章の第十一、第十四、第十七首、及び行巻正信偈の曇鸞章等より見れば、鸞師の法門は他力往生を明かすといわれている。而してこれが宗祖教義の根底となつてあることは、先学の指摘する所であり、行巻他力釈を見ても容易に知られる。宗祖は鸞師の法門を是の如く見た上で、今証巻に「慇懃弘宣他利他深義」という。しかもこの言葉は次上の「宗師顯示大悲往還廻向」の文と一連して、証巻の結文とする。その意は先学もいう通り、証巻の結文には出すけれども、上教巻より下証巻に至る教行信証の四法が悉く如来摂化の顯現であり、他力廻向の法なることを示すのである。されば「慇懃弘宣他利他深義」の言葉にその義ありといわねばならぬ。然らばどうしてそれが見えるかというに、他利他深義は論註他利他釈より立言するのであるが、宗祖が是の如くいわれる意は、既述の如く論註他利他釈が覈本釈における仏力の発起点（根源）を仏の利他行なりと示すから、その義より取って、教行信証の四法が仏力所成なることを述ぶるにある。若し然らずは証巻の結文が解されぬ。されば宗祖が他利他深義といわれたるを換言せば、他力の深義となる。即ち仏の利他行が発動して衆生を他力往生せしむるを、今宗祖が他利他深義と出されたのであると思う。

そしてそれについて宗祖は「慇懃弘宣」という。ときにこの慇懃弘宣が如何なる意をもつかというに、他利他他の深義が既述の如きものと知らるれば、この慇懃弘宣はその他利他他の深義に対する鸞師能詮の功とせねばなら

ぬ。鸞師能詮の功とは論註所造の労苦を嘆ずるのであるから、慇懃の相は論註一部に種々の法門を明かされる鸞師の意といわねばならぬ。即ち一の釈言ではなく、一部始終にわたる釈意についた言葉であると思う。それを具体的に示されたのが、次上の顯ニ大悲往還廻向ニの句である。即ち論註一部始終に明かされる種々の法門をこの一句で總括されたのである。故に慇懃弘宣は鸞師が是の如くも苦心して、ひとえに他力義を示さんとする意をいわれたのであるから、慇懃弘宣は鸞師の釈功とすべきであろう。ここに吾人は

慇懃弘宣——能詮の釈功——論註所造

他利他深義——所詮の法門——他力往生

となると考える。而してこの兩者の關係は、慇懃の説相なくば他力の深義は弘宣され難く、仏力が發動して衆生の二利を具足せしめて、仏果を速得成就せしむることが如何に深義であるかは、鸞師の慇懃の説相がそれをよく顯わして居ると思うのである。

五

ここで問題となるは「論註はたして宗祖着眼の如きか」ということである。これについて先ず論註一部は他力往生を明かすということは、既に先学という通り、論註は最初に龍樹易行品の難易二道判を挙げて

難行道——唯是自力無ニ他力持ニ

易行道——乘ニ仏願力ニ仏力住持

と示し、その龍樹の意は二道あることをいうのではなく、他力易行道の乗すべきことを明かすと述べて、今この論註はその易行道の教義を祖述するぞと出し、最後の要本釈には三願的証して他力増上縁を明かして「愚哉後之學者聞ニ

他力可_レ乗_レ当_レ生_三信心_一勿_レ自局分也_二と結ばれる。されば論註は首尾に他力をもつて起結してある。これをもって論註一部を見れば、鸞師の意は唯だ他力往生を明かすの外なしといわねばならぬ。すでに然れば中間の所明に種々の法門を述ぶると雖も、皆悉くこの他力義を示すための施設というべきであらう。これを換言せば鸞師は浄土論を釈するに当り、論主の意が一心願生他力往生にあることを見ぬかれて、それを頭わさんがためにこの論註を製す、而して言葉をつくして種々の法門を述べられるが、鸞師の意は唯だ他力にある故に最初と最後に他力を出して、論註一部の帰結を知らしむると同時に浄土論の本意を明示するのである。これを要略せば鸞師論註所造の労苦は、ひとえに他力往生を明かすにありと知られるのである。

然らば鸞師はどこでその他力を知られたかというに、論註の上で明らかに他力を出されたのは最後の要本釈であることよりせば、浄土論最後の利行満足章の「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」の言葉であるといわねばならぬが、実は偈文の不虚作住持功德の「観_三仏本願力_一遇無_三空過者_一能令_三速満_一足功德大宝海_二」の所で他力を知られたのである。それは論註二カ所の不虚作住持功德釈（上_二二十六_一丁右）を見るときに首肯される。即ち論主が偈の最初に於いて一心願生を述べ、又最後に「普共_三諸衆生_一往_三生安樂国_一」と一切衆生に往生を勧められるは、この偈文の意は一切衆生に一心願生往生安樂国を勧むるものと見ねばならぬ。そしてその中間に不虚作住持功德を述べて、仏の本願力によって功德大宝海を速満足せしめられるというのであるから、この一心願生往生安樂国の因法は全く仏の本願力に由ることを示されるのである。ここに明らかに因の速が語られてある。これをもって論の最後の利行満足章を見ると、速得成就等といわれたは果の速なりと知ることが出来る。そしてこの果の速は偈の因の速の顕現したものであり、因果共に速なるが故に、一切衆生は論主と同じく、安樂国に往生して仏果を成ずることを得ると知られる。されば浄土論の所明は偈文も長行も帰する所は他力往生にありとなる。今鸞師は是の如き浄土論の所明につい

て、論主の本意を深く洞察され、論の所明は全く他力往生にありと見ぬかれて、それを釈するに及んで要本釈を施し、撰末帰本せられて他力義の真面目を発揮されるのである。さればこの他力増上縁の所明は、鸞師の特筆すべき釈功と嘆ぜられねばならぬと思う。

しかしてこの鸞師のいう他力義を可能ならしむる基本理念は、ただ浄土論がそうであるだけでは、首肯せしむること不可能である。そこに先学が既に指摘する通り、鸞師が四論学派の系統に属して、龍樹仏教の相依、縁起、因縁生という般若空の思想、即ち仏教の根本義の上に語られてあることによって初めて可能なるを知るのである。

六

宗祖はこの鸞師の指南に由って他力廻向説を主張されるのであるが、それを最も単的に語るものは、先学も指摘する通り信巻三心釈の機無、円成、廻施の釈相である。而して行巻他力釈の所明によれば、論註利行満足章によって他力廻向説を述べるという。そしてその意を具体的にに出されたのが証巻の結文である。所がここに問題がある。鸞師は他力増上縁というも、他力廻向とはいわぬ。況んや如来廻向の語などはどこにもない。これは如何に考うべきであろうか。又かりに鸞師の言葉がなくとも、文意が直ちに他力廻向と見えるならば、宗祖以前の道綽善導法然に於いて、すでに他力廻向がいった筈である。しかるにそれが無いのはどう解すべきであろうか、ということである。

今思うにこの問題の解決に於いて注意すべきことは、宗祖が証巻の結文に語る意は、論註の釈言ではなく釈意によるということである。鸞師は浄土論を釈するに当り、論主の本意に立入り、論文の幽義を開顯して、一心願生、

他力往生こそ淨土論の究極なりと見ぬかれて、それを祖述せんとて論註一部を造る。そしてその最後の要本釈に他力増上縁の深義を述べるのである。その他力増上縁が因縁別論であつては、五念行がどこまでも衆生の修因となつて、問答料簡の疑問解消は成ぜられぬ。故にどうしても因縁合論の他力増上縁と見ねばならぬ。然れば他力増上縁と明かして疑問解消してある所に、仏の本願力が衆生の二利を具足成就せしめると知られる。然ればこの他力増上縁は、換言せば如来廻向、他力廻向にまで行つてあるとせねばならぬ。宗祖は鸞師の言葉を見て、そこまで徹底せられたから他力廻向説を主張されたのであると思う。されど鸞師の言葉にそれがなかったのは、この問答料簡で疑問解消と考えられたからで、そして鸞師をしてかくなさしめたのは、すでに不虛作住持功德釈によって因の速が明らかになつてあることによると、いうべきであらう。ここに宗祖が鸞師の言葉にはないが、この問答料簡で疑問解消と結してある所に、鸞師の意識以上の如来廻向、他力廻向の義が見られるから、他力廻向説を主張されたといわねばならぬ。故に宗祖の他力廻向説は深く論註の文意に徹して、鸞師の意識以上の深い意義を直視されたことよりの結果であると思うのである。

然らば宗祖以前の道綽、善導、法然等に見えなかったのが、宗祖にどうして見えたかというに、これは宗祖の立場がそうさせたというべきであらう。「他力廻向説は宗祖独特の如来観と衆生観とが思想的に結合した所に生ずる母胎がある」と先学が発表して居るが、その衆生観を成せるものは台嶺生活二十年の破綻の体験であることは、報恩講式（第一段真宗興行の徳を讃ず）嘆徳文、歎異鈔（第二条）等を対照するとき首肯せられるのである。又今一つは念仏教団彈圧を契機として、師匠法然の他力念仏の不廻向義を基礎づけねばならぬという、門下としての責任からであると思う。ここに「他力廻向説は宗祖御己証の法門」といわれることの妥当なるを知るのである。

七

すでに然れば鸞師の他利利他釈は他力増上縁の根源は仏の利他行なることを示し、宗祖はこの鸞師の指南によって証卷尾に語って他力廻向説を述ぶる。共に仏力が衆生をして他力往生せしむる義を顕わすのである。しかも宗祖によって初めて鸞師の本意が明確にされたのである。されば今日の宗学もこれを探求することを以て、その目的とすべきではなからうか。そしてそのための最重要事は文相を素直に読むこと、即ち「勿_レ自局分_二也」より外に考えようがないと吾人は思うのである。

(後記) この拙論は先学の指南によってようやく成ったのであるが、紙数制限のためそれを一々明示出来ないことをおわびし、ここに先学諸氏の皆様へ深甚の感謝を申上げる次第である。

江戸時代越前に於ける転宗派について

芦 原 慧 明

一

越前に於ける真宗の伝播は顯智の熊坂道場が最も古いと伝えられている。次で専空の行化もあったようで、法雲寺文書によれば専空の門弟に越前、加賀在住の者が多い。而してこれらの門弟が越前高田門徒の開祖となっている。又如導が熊坂道場から大町に移って道場を開いたのは正応三年と伝え、応長元年には覚存父子の大町滞在の事があるから、此頃から越前の真宗教団は急に拡まったと思われる。又南条郡東谷村正善寺に蔵する本尊裏書によれば、観応二年正善坊なる住持が門徒を誘引して寺壇を挙げて真言宗から一向宗に改宗したとあるから在俗の信者が増加したのみならず他宗から真宗に転じた寺院もあったようである。その後長祿三年には専修寺の真慧が北陸を巡化して大町に滞在したと伝えている。

専修寺文書によると寛正六年六月「下野国大内庄高田専修寺之末寺越前国門徒中謹言上」という一札を叡山に入れ、無碍光流の邪義でないという弁明をしているし、同年の文書に叡山三塔の役者の中に風尾の勝慢寺、新卿の専

光寺が東塔、西塔の雜掌として名を列ねているから既に専修寺の末寺が越前に在り門徒も多数あったと思われる。又専修寺が叡山と親しい關係にあったことも想像される。

かくて越前に於ける初期の真宗教団は専修寺系統と如導の系統であつたと思われる。然るにその後數年を経て文明三年蓮如の吉崎建立は越前の真宗教団を一變させた。殊に約百年に亘る加越の一向一揆は真宗教団のみならず越前の仏教界を支離滅裂にした。寺坊と門徒は暴徒化し、神社の殆んど総ては焼亡破壊された。天正三年信長の果敢な進撃で一向一揆は漸く鎮圧されたが、此頃には専修寺并に三門徒の勢力は尚強大であつた。しかるにその後本願寺教団が安定し強大になるにつれて越前に於ても寺坊、道場が急速に増加し、又専修寺門徒や三門徒の転派するものが現われてきた。

二

江戸時代に入つて転宗派の最初にして最大なるものは本願寺の東西分派であるがこの事は周知の事ゆえ今は省略する。ただ越前でその分布を見ると概して都市部、平坦部では東本願寺派が多く山間部に西本願寺派が多いようである。このことは山間部は概して保守的であることや分派宣伝の浸透の原薄によるものであらうか。

次に寛永年間から寛文三年に亘つて二度も訴訟事件を起して漸く解決した畠中専修寺事件がある。この事件は専修寺文書や法雲寺文書によって略その全貌を知ることができるし、辻善之助著日本仏教史第九卷、拙編福井県丹州郡誌にもその概要が載っているから此処で詳述することは差控えるが、この事件は畠中専修寺の空恵、真教の二代三十年間一身田専修寺と本末を争つたのであるが、その緣由するところは古く永正年間応真と真智との専修寺住持職の相統争いに端を発しているものである。

寛永十一年と寛文三年の二回に亘る幕府の判決は二回共本山側の勝訴に帰し畠中専修寺はその土地建物など一切の財産を本山に没収され、寛文三年の判決では真教、専誉父子は江州に流されて漸くこの事件は終末をつげた。又最後まで真教に加担した大野専西寺、新郷専光寺を初め坪谷法円寺、赤坂興正寺、御簾尾東光寺、篠岡専照寺は同じく土地建物の一切を本山に没収された。畠中専修寺を初め専西寺専光寺などは恐らく数千の門徒を擁し各地に道場を持っていた大坊であったが、寺を没収された僧侶と門徒は多くは仏光寺や東西本願寺に転派した。即ち畠中専修寺には寺内に海乗、信行、観明、実浄の四坊があったがこれらの僧侶と門徒は分裂して一は仏光寺派へ転じて西雲寺と称し、一は法雲寺と号したが法雲寺はその後更に東本願寺派に転じた。法雲寺に専修寺の文書を多く藏しているのはこの故である。又門徒の中には附近の東本願寺末寺の門徒に転じたものも多いようである。

専西寺門徒は一部は専修寺派に残り専福寺を称し、一部は仏光寺派に転じて西応寺を称し、一部は西本願寺に転じて専福寺を称した。専光寺門徒は越後にあるものは託明寺を称し大聖寺にあるものは専光寺を称して共に東本願寺派に転じ、越前にあるものは一部は専修寺派に残って松樹院と安養院に属し、三国道場は東本願寺に転じて智敬寺と称した。その他の坪谷法円寺は法栄寺と称して山元派に転じ、赤坂興正寺は西本願寺に転じて光照寺と称し、御簾尾東光寺、篠岡専照寺は現在はなくなくなっているが笹岡に称運寺を興して仏光寺派に転じた。

尚この事件に関連して一村全部が真言宗に転じたもの二村、一部転じたもの一村ある。又日蓮宗に転じたもの一村ある。真言宗に転じたものは村の富豪が当時敦賀に在って高德の名のあった真言僧秀政を招じて寺を建てたものであり、日蓮宗に転じた村は本山専修寺に対する不満から日蓮僧に帰依したものであった。この事件によって越前に於ける専修寺派はその大半を失った。

いわゆる越前の三門徒と称するものは如導を開基とするものであるが如導の高弟道性は山本の庄に居ったが後横越に移って山元派証誠寺の開基となり、道性の子如覚は鯖江にあって誠照寺派の開基となった。而して大町如導の後には二男如浄、三男了泉が専照寺を継いだ。この三寺を総称して三門徒といったが明治以後専照寺だけを三門徒派と称するようになった。今一つ出雲路派毫摂寺は元来覚如の上足乗専の建立と伝え京都出雲路に在ったのであるが鎌倉の末期善智の代退転して横越に寄寓していたが慶長の初め善照の代に今の清水頭の地に移って毫摂寺を再興したと云えている。

かように元来同一門であったものが三つの門徒に分かれ更に毫摂寺が独立して小派簇立の状態になった。殊に向一揆の際には三門徒は高田門徒と共に多く朝倉氏や織田氏に組して一揆に對抗の立場にあったので之等政權の没落と運命を共にしたのであった。

江戸時代に入って誠照寺秀山の代明暦、寛文の頃末寺の常楽寺が座席問題で紛争を起し末寺四十八カ寺と共に西本願寺派に転じた。此頃又片屋光照寺、奥野々永元寺などが仏光寺派へ転じた。中野専照寺では万治元年座席問題で紛争が起き江守善照寺が仏光寺派に転じて仏照寺と称した。又元禄の初め御影堂に宗祖の御影を安置すべきか如導の像を安置すべきかで末寺が二派に分れて紛争し、宗祖の御影を安置すべしとする末寺は大挙離末してしまった。この時上戸専光寺は初め仏光寺派へ、その後西本願寺派に転じ、清水山専伝寺、三国勝援寺、生部瑞応寺などは西本願寺派に転じ、角原願正寺は東本願寺派に転じた。宝暦十二年には西大井専蓮寺が東本願寺派に転じ、江戸末期には末専超寺が西本願寺派に、若杉専通寺は浄土宗に転じた。

山本派では毫摂寺が清水頭に独立再興された時に三十八社常照寺を初め末寺の大部分が毫摂寺に従って転派し、北府光善寺は仏光寺派へ転じた。三門徒法脈によると和田仰明寺（東本願寺末）には証如判の「毫摂寺下毫明寺」とある本尊裏書を存し、武生陽願寺（西本願寺末）には顯如判の「毫摂寺下陽願寺」とある裏書を存すと云い、南居陽願寺（東本願寺末）もその一統であると言う。安養寺村養徳寺も元は広瀬にあって毫摂寺末であったと言う。之等の寺が毫摂寺末から東西本願寺末に転派したのは江戸の初期頃かと思われる。下って正徳十二年には花堂勝明寺が仏光寺派に転じ、浅水称名寺が東本願寺派に転じ、文化二年には敦賀郡泉村称名寺が東本願寺派に転じた。東本願寺派に於ても百カ寺騒動の際西本願寺派に転じたものがあり、西本願寺派に於ても明治初年興正派に転じた寺院があった。

江戸時代に転宗派した寺院の明確な数を挙げることはできないがもっと沢山あるに相違ない。恐らく三門徒并に専修寺はその末寺門徒の大半を失ったのではあるまいか。越前の仏光寺末寺はその全部がこれらの転派によってできた寺と云ってよいようである。

東西本願寺の末寺門徒は恐らくその大半は三門徒や専修寺派から転じたものであろう。殊に東本願寺は新興の本山でもあるので末寺門徒の獲得には努力をしたようである。今日本願寺末寺で専の字を冠している寺の多くは専修寺、専照寺の末寺であったと見てよいようである。

四

江戸時代に於けるこれら転宗派については夫々個々の事情があった事であろうが大別すると三種に分類することができると思う。

第一は宗意安心の上から起きたもの。真宗の宗意安心は初期の教団に於ては今日の如く明瞭ではなかったようである。尤も今日と雖も全く問題がなくなつたわけではないが初期の教団に比すれば非常に明瞭になっている。初期教団に於ては浄土宗との区別が余り明かでなかつたようである。例えば専修寺文書によると永正十八年応真に与えられた綸旨に「高田専修寺浄土宗上野流事云々」とある。上野流は下野流の誤りでないかと思うがとにかく浄土宗と云つてある。又寛正六年叡山が大谷の祖廟を破却した際越前の専修寺末寺門徒が叡山に提出した釈明書にも「法然上人の末流云々」といい親鸞という語は見当らない。——尤もこれは無碍光流の邪義でないと言ふ弁明書であるから特に親鸞の語を用いなかつたのかも知れないが——當時は内外共に法然上人の流を汲む浄土宗と明かな区別はなかつたのではあるまいか。又如導の長子良如は浄土宗の寺を開いているし、江戸末期にも浄土宗に転宗した末寺門徒があるくらいだから浄土宗に近かつたようである。

然るに一度蓮如という不出世の仏法者が現われて真宗の宗意安心を余程明かにし、越前に流行していた三門徒などの安心を秘事であり邪義であると烈しくきめつけてから安心問題がやかましくなつた。殊に本願寺が京都に移つて安定し一般社会も江戸幕府の確立と共に平和を恢復してからは多くの学者が輩出して宗学が急速に進歩した。その結果真宗の宗意安心が益々明瞭になつてきた。

ところが一方専修寺や三門徒に於ては不幸にして蓮如の如き劃期的な信心者も現われず教団も小さい為めであるが宗意安心を明かにするような学者の輩出も甚だ少く、そのため安心問題に於てはとも本願寺についてゆけなくなつた。そこに末寺門徒が事ある毎に教団を離散してゆく最大の原因があつたのではないかと思われる。三門徒派に起きた祖師の像として親鸞か如導かと争つて親鸞派が大挙離末したが、今日ではいつのまにか親鸞像を安置して誰も疑う者がない。これらは宗意安心が明かでなかつた一の現われと見てよいと思う。

第二は内部の勢力争いなどの紛争から転派したもの。これは数に於ては最も多いようで本願寺の東西分派を初め畠中専修寺事件で専修寺が越前末寺の大半を失ったり、誠照寺が末寺の大坊常楽寺の座席問題で末寺の大半を失ったり、山元派と毫撰寺との関係の如きは何れもその例である。寺格とか身分とか座席とかにこだわった江戸時代の形式的な風潮の現われでもあろう。

第三には行財政面でも教化の面でも教団が微力なため起きたもの。これら転宗派の事情を見ると門徒教化の最大の礎である宗意安心を明かにすることを怠り、幕府の保護にあぐらをかいて最も大切な門徒の教化を怠ったためと思われる。畠中専修寺が繁栄していた頃の話であるが専修寺から谷を隔てて向う側三キロ位の山の頂上に国山という部落があるが、その部落で葬式があると専修寺からは式に出向かず住職は本堂の向拝に曲禄を据えて掛け部落では火葬の相図に藁を焼して烽火を上げるとそれを見て「我建超誓願」とお勤めをしたと古老が伝えているが、まことに目出度い御身分と云うべきか、とにかくそれで通ったのであった。その部落は前述の専修寺破却後他の部落と共に一村を挙げて真言宗に転じてしまった。この時日蓮宗に転じた部落も同じような原因からと思われる。昨日まで念仏していた者が今日から光明真言や題目がどうして称えられるのか了解に苦しむのであるが、恐らく平生無信心であったのであろう。無信心ということは教化が到り届かなかったということでないかと思う。

又宗政、財政面でも小さな教団は貧弱であり人物も少く末寺門徒を統御する力を欠いているのでつまらぬ事で紛争を起し、一致団結して教団を守り立ててゆくという熱意がない。そういう意味では殊に今日では小さな教団は愈々衰微の外ないのではあるまいかと思う次第である。

一向一揆の解体

北 西 弘

はじめに

一向一揆の研究は、戦後めざましく発展し、その意義も具体的に追究されるようになった。

だが、従来の研究は概して一揆の展開過程を問題とし、その解体について問うことがすくなかった。もしあったとしてもその大部が理論的要請による指摘であって、実証性を欠くきらいがあった。これはひとり一向一揆だけでなく、土一揆や国一揆の研究においてもいえることである。

かつて石田善人氏は、日本封建制の成立史上、重要な位置をしめる織豊政権の研究について、その政権がよけておれなかった一向一揆の研究からアプローチする方法のあることを提言し、一向一揆研究の意義をこの面で確認したことがある。石田氏のこの正しいみとおしを満足さすためにも、私はここに一揆解体の研究が必要であることを強調する。解体についての研究成果が、そのまま教団のメカニズムの変化や、近世社会出現の具体的なあとづけになることはいうまでもない。

ところで一揆の解体について、ふるくは鈴木良一氏の所説がある^①。氏は解体を敗北と換言し、それは百姓の分解名主の裏切りによると説いた。明快な理論的指摘で、おおいに注目されたが、構造分析のふかまりによって種々の批判がうまれた。その後、一揆解体を、門徒団内部における、本願寺コース・地侍国人コース・農民コースの分裂抗争による内部崩壊だと論述した石田善人氏の所説や、一揆の中核であった国人層が、本願寺を理用出来なくなつて、生きるため大名の下に転身し、それが解体の実相であつたと指摘した笠原一男氏の所説^②。さらに、越前一揆をとりあげ、その解体を、教団と郷村の乖離相剋という点から言及し、政権の性格、坊主衆の両極分解（領主的大坊主と百姓的寺坊）、惣村の村落共同体への展開、寺院相互の嫉視反感による仲間われ、等を指摘した井上鋭夫氏の所見^④などがある。ともに有力な所説である。しかし問題は、国人が大名の権勢下に転身したことにあるのではなく、むしろ本願寺を理用できなくなったといふことの内容自体にあるのであり、また仲間われや村落共同体への展開という、事実やその条件が問題となるのではなく、その原因が問われねばならない。従来我々は、歴史的条件を原因にすり変えて考える場合が多かつたが、条件が必ずしも原因とはならないことを反省すべきであらう。この点、一揆解体について、今日なお多くの問題がのこされているといわねばならない。

一

一向一揆の解体といっても、それには天正八年のいわゆる、石山戦争の解体と、天正八年以後にみられる諸一揆の解体との二つにわけて考えねばならない。本願寺が、イニシヤチーブをにぎっている一揆は、一応天正八年で結末するが、その後、戦国大名や国人衆が支配する一向一揆が各地にみられる^⑤。もちろん、天正八年以降の一揆は、以前の一向一揆と本質的にことなり、積極的な政治生命はもはや存在しなかつたともいえよう。だが、それは幕藩体

制成立期の社会的諸矛盾をふまえて発生した一揆であり、この点、重要な意義をもつ一揆といわねばならない。

さて、天正八年以後の一向一揆をみる場合それには、

〔1〕 豊臣政権の天下統一に利用されあるいわ関係し、統一政権の支配下に属した一向一揆。

〔2〕 統一政権に抵抗する他の権力としていけいした一向一揆。

〔3〕 地方領主の封建知行化に抵抗した地域的一向一揆。
の三つの型があった。

天正十一年四月、柴田勝家に対抗した秀吉が、加賀の一向一揆に活動するよう催促したこと、^⑥ 同正十二年四月、越中瑞泉寺、安養寺に対し一揆を催促したこと、^⑦ 同年九月、佐々成政が秀吉に抵抗した時、在京の瑞泉寺が、一向一揆を催して秀吉に協力しようと申し入れたこと等は〔1〕の場合であり、天正十年卯月八日、上杉景勝が越中善徳寺に、国中の一揆を催し柴田勝家に対抗させたこと、^⑧ 同年十月における上杉景勝と加賀一向一揆のていけい、^⑨ 天正十二年四月以降の伊勢美濃の一揆、^⑩ などは〔2〕の場合である。また、天正十三年八月頃からみられる飛騨金森氏に対する一揆は〔3〕の場合である。^⑪

もちろん、天正八年以降の一向一揆が、すべてこの三類型に判然と区分され、それぞれの一揆が並立的に分解し、相互に拮抗していたというのではない。一つの一向一揆が、当面した情勢に対応し、適宜その行動を変更し、時には武家の統一権力と妥協し、時には真向からそれと対抗した事実が多いのである。ただこのような一揆の類型化をあえてこころみた理由は、権力に対する一揆の対応変化が一体いかなる条件にもとづくものなのかを考察し、政権の推移と一揆の推移を法則的に把握したいと思ったからである。

これについて、具体例を能登諸橋郷にとり、とくに天正八年以降の一揆を考えてみよう。

二

諸橋郷とは、能登鳳至郡に属し、鉢伏山地の東南にあたり、富山湾・内浦に面する地域である。ふるくは、諸橋六郷と呼ばれている。

天文元年七月の、「諸橋六郷棟数注文」、ならびに同年旧記の「諸橋六郷衆列名」によればその構成はA図の如くであって、各村は、六郷衆と呼ばれる有力農民によって支配されていた。

【A】図

村	棟数	六郷衆
矢 波	27	木下・同九郎兵衛尉
鵜川炭竈 (矢波の内)	2	
古 君	42	石倉
諸橋本郷	176	次郎兵衛尉・同次郎右衛門尉
明千寺 (本郷出村)	29	
甲	154	阿曾良公文・曾良番頭
山 中	58	七郎兵衛尉
鹿 波	53	七郎左衛門・同右馬
山田四ヶ村	151	{ 彦左衛門尉 同太郎左衛門尉
山田四ヶ村	68	
宇出津	75	次郎兵衛・同源右衛門尉
藤 波	67	七郎右衛門尉
波 並	43	飯森
鵜 川	94	藤兵衛尉
(志津三) (七 海)		万年藤左衛門尉

註1. 阿曾良は甲村の小名

2. 曾良番頭、これは「石動山由来記」によれば坂東藤左衛門のこと。

では、六郷衆といわれる有力農民は、いったいどのような性格を有し、郷支配の権力系譜においていかなる地位をしめるものであったのだろうか。

天文三年八月十六日付の、鵜川天満宮^⑧本殿の棟札によれば、当時諸橋六郷の権力系譜は、

領主(温井兵庫介総貞)
代官(丸山源左衛門尉・福

田藤左衛門尉)

庄官衆(万年藤左衛門尉・中村五助・江島九郎五郎)

百姓衆(坂尻名藤兵衛尉・羽田名五郎兵衛尉・横山名右衛門尉・脇名近守 榎名右衛門尉・宇賀名左衛門次郎・黒

御子名三郎次郎・宮田名右近尉・菅沢名介尉・一ノ屋名左近 水口名三郎次郎・赤名与三郎 両堂与三郎・

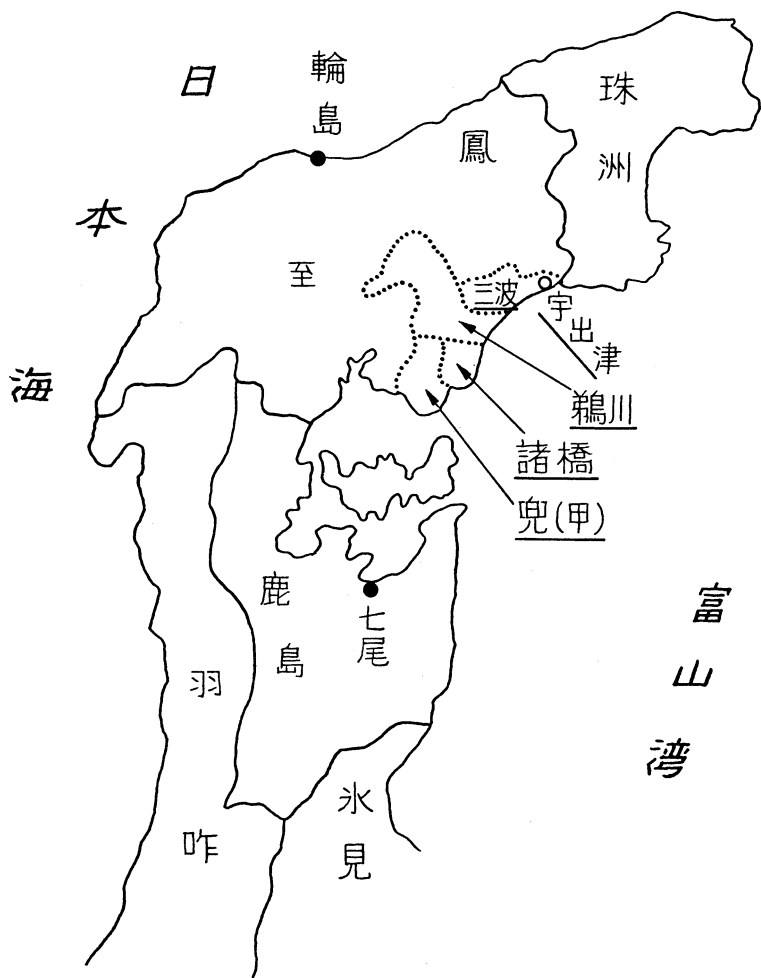
同兵衛太郎)

と次第されている。代官に対し庄官衆は、いったいどのような立場と職掌を有したのかさだかでないが、A図で六郷衆の一人としてあげられていた万年藤左衛門が、ここでは庄官衆としてあげられていることに注意しなければならぬ。くだって天正初年頃には、領主↓給人↓扶持人↓百姓の系譜があり、同十一年頃の系譜は、

前田利家↓長氏↓領主(飯河義宗)↓代官↓扶持人↓百姓と考えられる。六郷衆とは大凡この内の扶持人クラスの人々を指すとみてよからう。

彼等は、扶持米を給され(後述)一村の年貢収取は彼等を通しておこなわれていた^⑧。有力百姓をこのように扶持人として任用し、これを村役人化した理由は、前田利家がこれによってその領国支配に対する村落の反抗をおさえるようにしたためであり、また彼等の伝統的な村における統制力を利用して年貢を徴集し、その知行をまっとうしようとしたためである。大名の土地知行制における過渡的形態といわねばならない。

このように天正八年以降なお、前期的な権力構成が多分に残存されているが、他面農民保護策の名において、給人代官扶持人の反動がきわめて嚴重に統制されていたことは、すでにふれた如くである^⑨。ただここで確認しておかねばならないことは、こうした過渡的形態が、この頃の一向一揆を存在させる基本的な条件の一つであったということである。したがって、天正十五年二月、九州に出征しようとした前田利勝が、越中一向宗門徒の人質を徴



し、慶長五年三月、関ヶ原合戦の時代、同じく前田家が鳳至郡下の真宗僧を人質として詰番させ、さらに降っては慶長十九年十二月、大阪陣に際して、羽咋本念寺、鹿島長福寺、鳳至本誓寺、珠洲妙嚴寺等を金沢城につめさせ、諸橋六郷の道場方に証人（人質）を申しつけ、また「諸橋六郷之内御道場衆掃地番」といい、彼等に軍役を課していることは、教団が前田氏の権勢に服従させられたことを物語ると考えるより、むしろこれを一向一揆の可能性、極言すれば在郷の過渡的形態の残有を物語る史徴としてうけとらねばならない。

ところで、右のような扶持人層が、一様に本願寺教団の構成員であったかどうか、これを確認する史料をもっていない。しかも鳳至郡には、真言宗や曹洞宗、さらに日蓮宗の寺院も多くみられ、万年藤左衛門が鶴川天満宮の壇越であったり、あるいわ同門の万年清右衛門が七海村の曹洞宗万年寺の施主となったりしているから、厳密な吟味が必要である。しかしまたとえ彼等が本願寺の門徒でなかったとしても、天文二十年、温井備中入道が、能登において真宗の坊舎を建立しようとし、屋敷地の寄進や守護不入の安堵を申し入れたことや、永禄八年における鳳至郡四組の結成^③、さらに諸橋次郎兵衛と一揆の關係などを考えるとき、いかなる扶持人も一向一揆と無關係にはその社会性を論ずることができない。この点、つぎに次郎兵衛を中心として考えてみよう。

三

諸橋次郎兵衛とは、諸橋村内の前波に居をしめる有力農民で、A図で示した如く六郷衆中の一人である。天正八年卯月二十六日、国人武家の温井景隆・三宅宗隆・平堯知・三宅長盛・遊佐盛光等は、信長方である長連龍と対抗し、諸橋六郷の坊主衆・百姓中に馳走を求めている^④。この時、坊主衆の代表として西了が、百姓中の代表として次郎兵衛があげられている。これによって、六郷衆中における次郎兵衛の位置と、同郷が坊主衆と六郷衆^⑤長百姓

により支配されていたことがわからう。西了・次郎兵衛は国人武家への協力を約したものの如く、同月二十九日、温井等から貢用の内三分の一を、五カ年間用捨するとの保証をうけている^⑤。ここで我々は坊主・長を中心とする在地の共同体が、なお前期的な体制下にあったことをよみとってよいであろう。当時の能登地方は、織田信長↓柴田勝家↓長連龍の系統と、上杉景勝↓温井・三宅の系統にわかれ、血みどろな攻防戦が演じられていた。しかもこの場合、在地国衆、百姓衆の把握が政權確立の成否を決する重要な鍵になっていたのである。天正七年二月三日、上杉景勝は、五十公野重家等をして七尾の城主鯨坂長実に参加をうながしたが、その節

「国衆其外各へ有御異見^⑥ 一刻も早く御出勢被遂御本意候様御馳走肝要候

自然此段国衆於疑心者 自我々誓紙差越申候間 各へ為見可被申由御意候^⑦」といっている。もってその間の情況をすることができよう。しかも、ここに一向一揆の存続しうる根拠があったことは、先にもふれた如くであるが、特に注意しておきたいのは、一向一揆の存続条件がここにある限り、それはあくまでも中世的な性格を有しているということである。初期の近世的大名が、生産力に照応しない軍役の過重性によって、全余剩労働の搾取をよぎなくされており、ここに幕藩制の第一段階における基本的な特徴があると、既に佐々木潤之介氏は指摘しているが、かかる過渡的な形体が一向一揆と密接な連関をもっているのである。そして、この矛盾の止揚が一揆の解体に通ずるものであることを忘れてはならない。

ではこの矛盾の止揚は近世武家によって、いったいどのように遂行されていったのだろうか、

先にもふれたが、武家大名による扶持人の設置が、矛盾止揚のきわめて重要な足がかりとなったことをまず指摘したい。近世大名の知行原則からいって、この政策は矛盾の反復のようにも考えられるが、これが実は、矛盾を根本的に止揚するよすがになったのである。

天正八年六月五日、諸橋六郷に再び馳走をもとめた温井氏は、その中心人物次郎兵衛に千疋を永代扶持したが、こうした傾向は、天正九年一月、前田利家が能登に封じられてからも、さらによくおしすすめられた。天正十年から十二年にかけて、鳳至・鹿島・羽咋三郡だけでも相当数の事例が認められる⁸⁴。いうまでもなく次郎兵衛は、天正十一年十二月一日二十俵を扶持されている。なお、珠洲郡妙厳寺が、直郷西方寺村で二十五俵の扶持をうけていることは注意すべきであろう⁸⁵。

では、こうした扶持人の設定はいかなる必然によったのであろうか。それは矛盾止揚のためにとられた便法であり、且つ貢納の完璧を期すためのものであったことは先にも指摘したが、その条件として我々は荘郷の解体と自然聚落の行政単位化の事実をあげねばならない。即ち広面積にわたる荘園的な荘郷を解体し、自然村落を行政単位としての村にくみかえ、次第に作人的占有権を確立しようとする近世的意図を、もっとも具体的に遂行しようとするとき必然とられねばならなかったのが扶持人の設定である。

では、封建支配の単位となる行政村がどのようにして成立するのだろうか。諸橋の場合を例にとってみよう。

まず、この郷は諸橋六郷といわれるが、その六村について、文応二年の「諸橋六郷目録之事」には、本郷・阿曾良・曾良・古君・宇出津・藤並をあげ、同じく文応二年七月の「諸橋本郷稻荷宮神役注文」には、本郷・阿曾良・鹿並・右君・波並・宇出津をあげている。いま両者を対照すると、前者に「曾良」を記し、後者に「波並」を記す相異はあるが、数の上でちがいはない。曾良・波並両村がこの二つの史料で、それぞれ別個に記載されている理由は、出村散村としてのあつかいによったためなのだろうか、今のところつまびらかでない。ところで右の史料に出る村は七村であって六郷といわれる所以がないようであるが、六郷という場合、本郷をかぞえないのであろう。

「騷驢嘶余」によれば、上賀茂六郷というときも、本郷を入れていない。しかるに天文元年にくだると、先に紹介

した六郷衆列名には十三カ村を、同じく諸橋六郷棟数注文には、出村を入れて十四カ村をかぞえ村名は約倍になっている。つぎに永禄八年の本誓寺文書には諸橋八郷とあり、二郷をふやしている。さらにくだって諸橋稻荷の伝では、「昔八十六村、今十七カ村」といい、江戸時代の末期にいたるや二十一カ村と数えられている。

寛保二年五月の稻荷社神職堀川老岐の書状には、「諸橋村の内、前波村沖波村は中古より分れ」たといい、小村落の分立事情を物語っている。開墾や出作による新村の独立が、多くの行政村落を発生せしめたのである。もちろん、中世の知行制がなお不完全で、その支配が郷の全領域にゆきわたらず、あるいはまた、庄園的伝統にもとづいて段銭をまとめたために、その頃の史料には村落名が逐一網羅されなかったたのであり、聚落の絶対数にはたいした変動はなかったのではないかと反省されるが、一応、小字村落の一般的増加は否定できないようである。このような行政村落の出現に対応して、そこから完全な収奪を実現しようとした近世的領主は、必然あたらしい知行統治体制の確立にせまられ、扶持人を設置するようになったのである。もちろん設置した扶持人に対し領主は、絶対的な権限を与え、無条件にこれを信じたわけではない。年貢未進や、不耕作地の出た場合、扶持人に責任をもたせ、直接、代官を派遣してこれを督促し、多角面な収納策をとっていた^⑧。代官・給人・扶持人と、一村落を中心にして若干の重複した収取組織をおいたことは、近世的知行の原則に背反するようでもあるが、政権確立期の大名にとってこれが下部の反抗をディヴァーシオンするために、もっとも必要な方策であったといつてよい。またこれらによって、はじめて領国内のすみずみまで、収奪の手をのびし得たのである。

さて、扶持人となった有力農民は、爾来百姓を駆使して、軍労役や荒蕪地の開墾につくし、封建知行の一翼をになうにいたった。いわゆる扶持人の、農民層に対する権力的な対応性が、ここに原則としてまとめられるようになったのである。農民に対応する扶持人のそうした存在性をもっともよく示しているのは、中居村の扶持人、真清田

三右衛門の場合であろう。

天正十年十月十日、中居北方の内二十俵を扶持された三右衛門は、翌十一年五月にいたって、公事の儀について小百姓と争議をかもしている。即ち公事の儀について、三右衛門と、中居のわきのとうりようをも仕候百姓の対決である。この点、近世的に脱皮されつつある村落が、きわめて不安定な条件を内蔵していたといってもよいであろう。天正十二年十月二十五日、下間頼廉が、鳳至郡の坊主衆中、惣門門徒中であてて、

「前田殿、連々対御門跡様別而御入魂之儀候間、各得其意無疏略相応之儀可令馳走事簡要候、自然一揆等之儀、自何方申催儀雖在之、兼而如被仰出候、惣別弓箭之儀、堅御停止之事候間、左様之儀一切不可令同心候、万一違背候族於在之者、可被召放御門徒候旨、多重可申越由被仰出候」

といっているが、これは村落のメカニズムの変革にともなう不安に乗じて、一揆の懸念が生じたからであろう。さらにいえば、扶持人の権力的対応性が一揆へのムードと逆にその解体に通じ、封建支配の基本機構たる初期の村は、この両面性をはらんでいたといってもよいであろう。問題は、この両面性のうち、いずれが決定的な意味を持ち、それに作用する歴史的条件は何であったかということである。この問題を考える前に、村役人の権力的対応ということ、次郎兵衛に例をとり、いまだち入って考えてみよう。そのためにまず諸橋村に残存する三つの年貢皆済状と鶴飼妙厳寺の管理する西方寺村の二つの皆済状を注意していただきたい。

左に五つの皆済状をそれぞれ対比図示したが、これによってまず気付くことは、諸橋の場合天正十三年に比し十六・十七年に高が約三百八十俵増加していること（西方寺村の場合も、天正十四年にいたって二十一俵増加している）と、天正十七年にいたって、未進が皆無になったことである。まず、在地の高は扶持人等により、厳格に検出され、それによって増加したのであるが、それにもまして開墾という事実をあげねばならない。天正十六年の

【B】 諸橋村皆済状（諸橋文書）

	高俵, 石, 斗, 升, 合, 勺	荒 扶持	残 高	残高の内三免 引	定 納	未 進
天正 13 年	1581.2.1.75	192.2.2.5.0 20	1368.2.9.2.5	410.2.0.70	958.0.8.5.5	369.0.8.5.5
天正 16 年	1581.3.6.2.5 (379.3出来分)	77.0.9.1.0 20	1406.2.7.1.5	421.4.8.1.0 (189.4…五 免引)	984.2.9.0.5 (189.4)	243.3.6.9.5
天正 17 年	1961.1.6.2.5	171.1.1.8.0 20	1770.0.4.4.5	531.0.1.3.3	1239.0.3.1.2	0.

【C】 直郷西方寺村皆済状（妙厳寺文書）

	高俵, 石, 斗, 升, 合, 勺	荒 扶 持	残 高	残高の内三免 引	定 納	未 進
天正 11 年	93.1.0.0.0	19.1.5.0.0 25	48.2.5.0.0	14.1.9.5.0	34.0.5.5.0	21.0.5.5
天正 14 年	114.1.1.7.5	25.1.9.7.5 25	58.0.7.0.0	17.1.4.1.0	40.2.2.9.0	14.0.6.3.0

諸橋皆済状には、図示した如く、高一五八一俵三石六斗二升五勺に対し、開墾による出来分三七九俵三石が附記されているがこれによってもわかるであろう。天正十三年六月、前田利家の菅原行長、中川太郎右衛門、杉屋百姓中あての文書、さらに同年同月の府中組百姓中、熊木百姓中、鳳至郡百姓中あての文書によれば、荒地を悉く開作し、もし荒れたまま放置しておけば、「当村惣百姓にかかり可取納候」と強制している。また同十五年二月十三日前田利家は、鹿島郡在々百姓にあて、「在々山畑を新儀に開、なほの田之田畠を荒置候条、所詮山畠二年貢を可取候、但先規之田畠を不荒において者、可免之者也」とさだめている。前田氏が、その経済的基礎を確立するために、荒地に対し異帯な関心を示したことがう

かえよう。

つぎに未進の減少傾向は、

代官扶持人の督促によるこというまでもない。天正十四年十二月、利家は西方寺村年貢の未進に対し、これを妙嚴寺にまかすだけでなく直接代官を派遣しているが、その間の事情をよく示す。またこの収奪に神経質な配慮をくばっていたことは、利家が、給人代官と百姓のなれあいを極度に警戒していたことによっても明白である。即ち、天正十年十月十九日、利家は穴水百姓中であて、田租の外、一切の雑税を給人に納付しないよう申し入れ、同十一年七月十二日、直郷百姓中であてて、落のふれ使などにま、か、な、い、銭、や、あ、し、な、か、代などに過分の料足を出さないよう定めている。もちろん史料にうたっている如く、この料足は給人側の強要ともみられるが、逆の場合も充分想定できよう。ともあれ、未進減少という事実は、責任の一端を背負った扶持人の忠実さを裏がきするものであり、一般農民に対する権力的対応化を示している。かかる強要に対し、農民はまま逃散によって抵抗する。天正十九年二月十七日付、前田安勝の鳳至郡本郷組・浦上組・内保組・和田村組百姓中であて書状に

「今度在々百姓共、はしり百姓共いづれもき、迷惑ちくでん之由候間、様子相尋候処ニ、前年之二免四分之催促切々に付て、百姓はしり候之由申候間、其段京都へ申遣候条、一道御返事候間、催促一せつ有間敷候」とあり、その間の事情を示している。

この頃ともなれば、領主より以上に給人代官が収奪に奔走するさまがみられ、これによって封建的知行の進展が感得できよう。

さて、以上の事実を通じて我々は、在地における不安定な過渡の様相が、一揆の可能性をはらみつつも、逆に扶持人のあり方によって、解体への道をたどっていたことが納得できたであろう。

むすび

天正八年石山開城までの一向一揆は、本願寺がインシアチーブをにぎり、その下に組織づけられた国人、農民の活動があったが、所詮、本願寺の社会対応策が、生産力の展開に照応しなかったために解体しなければならなかったといつてよい。換言すれば、本願寺体制は、封建化する社会の諸体制に外から対応するものであって、必然、封建制を内部から体制化していった武家領主によって、解体をよぎなくさせられたといつてよい。だが、一度そうした本願寺との政治的キズナがたれたといつても、天正八年以降なお残存する旧社会の擬制的体制のために一揆は形をかえて残存した。このことは、先に示した一揆の三類型のうち、天正八・九・十年頃まで第二の一揆Ⅷ統一政権に抵抗する一揆Ⅴが決定的に多かったことによつてもうなずけるであらう。しかし天正十年もすぎると、特に封建知行の基本機構となる新村の発生がめだち、それが教団のメカニズムの改変をよぎなくさせ、また特に、教団の中核となつていた長層の村役人化がめだち、一揆は解体の様相をこくした。天正十一年十二年にみられる一揆が、主として第一の一揆Ⅷ統一政権に催促され利用される一揆Ⅴに性格を展化したのも、そのためであらう。爾来一向一揆はまったく近世の百姓一揆の性格にうつりかわり、天正十三年以降は、第三型の一揆Ⅷ部分的に封建知行化に抵抗する一揆Ⅴが中心で、再び第一・第二型の一揆がみられなくなったのである。きわめて抽象的ないい方ではあるが、一向一揆には中世的性格が濃厚であり、それは社会体制の近世化によつて必然色あせるべきものであつたといつてよからう。

天正十年、上杉景勝の臣長景連が、能登に侵入しようと計つた時、その胸中をあかして^⑤

「天下一統之御代、其上越中さへ未落着之处隔遠境縦引率大軍候共、不可成功事必然候」

といっているが、時代を天下一統の御代と評した言葉の中から、我々は一揆をおおう灰色の雲をよみとってよいし、立場こそちがうが、苦悶する長景連の声を、そのまま一揆軍の声としてよいであろう。

註

- ① 鈴木良一氏『織豊政権論』その他
- ② 石田善人氏「国一揆と一向一揆」（日本歴史講座）
- ③ 笠原一男氏『一向一揆の研究』
- ④ 井上鋭夫氏「一向一揆の本質」（国民生活史研究四）
- ⑤ 拙稿「農民保護策に関する若干の覚書」（大谷学報四二の四）
- ⑥ 本願寺文書
- ⑦ 瑞泉寺文書
- ⑧ 瑞泉寺文書
- ⑨ 越中善徳寺文書
- ⑩ 別本歴代古案
- ⑪ 貝塚御座所日記、伊勢法泉寺文書
- ⑫ この金森氏に対する一揆の首領は、国侍三家——江馬左馬助・広瀬兵庫頭・鍋山左近太夫——であるが、坊主分も多く加わり事実是一向一揆である。この事状は、天正十五年八月四日、白川照蓮寺明了が、金森氏の将、石徹白彦右衛門尉長澄と交換した誓書によって明白である。（石徹白文書）
- ⑬ 現在は、管原神社という。
- ⑭ 扶持人の動向について、天正十二年十月二十七日付、中居三右衛門伝書によれば、年貢は一応利家から三右衛門に請求されている。未進等の督促は、代官が下ってその役にあたった。
- ⑮ 拙稿⑤
- ⑯ 善徳寺文書
- ⑰ 能登本浄寺文書

一向一揆の解体

⑬ 能登妙厳寺文書、本誓寺文書

⑭ 能登本誓寺文書

⑮ 「宝殿修造記」（永録五年）

⑯ 「万年寺由來書」（貞享二年）

⑰ 天文日記二十年五月十七日の条

⑱ 能登本誓寺文書

⑲ 諸橋文書

⑳ 諸橋文書

㉑ 歴代古案

㉒ 佐々木潤之介氏「軍役論の問題点」（歴史評論一四六・七）その他同氏の「歴史学研究」二三一、二四五、二六〇所収論文

㉓ 諸橋文書、こうした扶持給与の事実には次郎兵衛にかぎらない。同年六月一日には、羽咋郡四町村の永三も二十俵を扶持さ

㉔ れている（羽咋四町村文書）

㉕ 拙稿「一向一揆の基礎構造」（大谷学報三七の三）

㉖ 妙厳寺文書によれば、当寺は弘治元年、西方寺村分知所を、遊佐統光より宛行われている。元和六年には、西方寺村の内

㉗ 十二石五斗を知行している。天正の二十五俵扶持につづくものである。

㉘ 天正十四年十二月二十六日付利家書状（妙厳寺文書）によれば、妙厳寺の管理する西方寺村に未進が生じたから、早速、

㉙ 寺岡平右衛門尉、片岡平吉、小塚七藏等の代官をはけんし、これを督促している。

㉚ 中居三右衛門伝書、天正十一年五月十一日付前田安勝、同十一年五月二十日付利家書状、同十一年七月十三日付片山内膳

㉛ 宗秀書状

㉜ 鳳至郡本誓寺文書

㉝ 能登国古文書

㉞ 三輪文書

㉟ ③①に同じ。

③⑨ 鳳至郡島村文書

③⑧ 能登国古文書

③⑦ 北微遺文

親鸞聖人の仏弟子観

広瀬 杲

一

仏教の歴史の本質は、仏弟子による教法の領受開顯の伝統にほかならない。そのことは仏教の論釈の多くが、帰敬序をおくことをもって、論述されているところに、既に窺い知ることができる。いうまでもなく、帰敬序とは教への帰依敬順の精神、即ち教を学ぶ弟子の心根を表白するものである。従って、こうした帰敬の精神においてある教法領受開顯の道は、どこまでも教行証の三法をもって示される学仏の道、即ち実践の歩みであって、決して理知による学解にとどまることを許さないものである。このことは、余りにも自明なことであって、こと新らしく述べるを要しない事柄であるに違いない。

しかし、当然の道理はつねに必然の事実であるとは限らない。むしろ、当然の道理を必然の事実とするものは、つねにそれを今日的な課題として、現実のなかで問い続ける心だけであるといえよう。

われわれは純正浄土教の祖師の論釈を拝読するとき、そこに、仏教の伝統のうちに仏弟子の精神の純不純を問い

その教法領受の態度を厳正に批判する声を聞く。それが、つねに法滅の悲歎を背負い、興法利生の願いに動かされておこされていることに気づくとき、この当然であるべきはずの事柄が、つねに今の課題として、自他共に問われねばならぬことを思わざるを得ない。

以上の如き意味において、浄土教とは仏教に於ける宗教性の回復である、ということができ得るであろう。それはいいかえるならば、帰命の伝統が浄土教の伝統であり、そして、この帰命の精神こそ、事実において、他のいかなるものにも転変せしめることなく、仏教をして仏教たらしめてきた、仏弟子の心であったということができるのである。

二

おもうに、宗教という言葉の厳密な吟味はさておき、その言葉の指向している事實は、人間生活の宗旨となるべき教であり、従って、その教を宗教として生死する人生、それが宗教的人生である。それゆえ、宗教的人生の在り方は、少くとも自分の力で自分の問題のすべてを、解決し切ることの不可能さに気づくところから、その解決を何等かの意味で教に問おうとする。従って、他の一般的な人生態度とえらぶ宗教的人生の在り方は、礼拝という事実のうちにある。宗教生活とは、教えられる人間生活であり、礼拝する人間生活であるといえよう。

そのことは既に、世親の『浄土論』において、五念門の第一に礼拝門がおかれていることによって明らかである。それゆえにまた、宗教の純不純もその礼拝の心の純不純により決定されるものである。いかに礼拝が宗教生活の特質であっても、拝むものすべて純なる宗教であるとはいえない。またいかに真剣に教が聞かれていようと、その根柢に自我欲求の肯定がある限り、純なる宗教ではないといわねばならない。真に純粹な宗教は、かならず人

生をして自我否定道たらしめるものであり、教は人生そのものを照す鏡として、自我の欲求に対する一点の妥協もない。

純正浄土教の祖師達が、南無阿弥陀仏という専修専念の道に、純一無雜なる宗教の意義を領受し、そこに生涯を帰投していかれたのは、まさにこの一点にあったというべきであろう。

いまこのことにつき詳説することは避けるが、曇鸞大師が『浄土論註』において、「帰命」を礼拝門に配し「帰命即是礼拝 然礼拝但是恭敬不_レ必帰命_二帰命必是礼拝_一」（浄土論註上）

と釈して、礼拝の純粹性を帰命の一心に求めたところにも、あきらかに知られるところである。従って、それは教を自我の欲求満足の手段とするものではなく、ただ一途に教を宗とすることであり、いわば、自我を所依とする人生がうちに否定されてゆく道において、ただ教を光明とし教を寿命とする人生へと、転成せしめられることである。

三

また、曇鸞大師の「経者常也」（浄土論註上）の精神を受けて

「若有_二衆生_一聞_二是經典_一億百千却不_レ墮_二惡道_一。何以故、是妙經典所_二流布_一処当_レ知其地即是金剛。是中諸人亦如_二金剛_一。故知聞_レ經生_レ信者皆獲_二不可思議利益_一也」（安樂集上）

と述べた道綽禪師は、かかる永遠常住の法を維持すべき経が、真に流布せられているか否かを時代社会の苦悩のただなかに於て

「一切衆生皆有_二仏性_一遠劫以来應_レ值_二多仏_一、何因至_レ今仍自輪_二廻生死_一不_レ出_二火宅_一」（同上）

と問い、そこに聖道と往生浄土との二門の教相判釈をなすことを以て、

「当今末法現是五濁惡世、唯有_二浄土一門_一可_二通入_一路」(同上)

と決定した。道綽禪師によってなされたこの決定もまた、その根柢をさぐれば仏弟子の精神の確認にほかならないものと、推察することができるのである。即ち一言にしているならば、経が永遠常住の法を能持するものとして流布されるということは、つねに「当今……現是」という時機に於て、教として聞かれているという事実のほかに証明の場をもたない。換言すれば、教行証の三法が「当今……現是」という今に具備するということである。しかるに、教のみあつて行証なしという末法の時機において、その現実のただなかで「何故に」という問いをおこすとき、その理由はもはや単に時代と環境とに転嫁することができなくなる。それは、既に曇鸞大師によって明らかにされた帰命の精神の純不純への、主体的な問いとして確認されてくるべき事柄なのである。

さらに、こうした道綽禪師の二門教判の根源的意義をおさえて、その帰命の精神の純不純を問うべき地平を、教法領受の心のなかに吟味徹底したものが、善導大師の三心釈であり、それが結歸する深心釈にいたって、はじめて眞の仏弟子の心根が開顯されるに致ったのである。即ち、眞の仏弟子とはまさしく二種深信の境位にのみ誕生するのであり、決してそれ以外ではあり得ないという確認である。かくして、善導大師の三心釈はその名号六字釈と照応して、浄土教の根源たる純粹帰命の一道を開くこととなったのである。そして、それはやがて法然上人により、浄土宗として開創独立されることとなったのである。

以上、極めて概括的にはあるが、浄土教の根本精神を通観した。その詳細は他日にゆずることとするが、このことにより、法然上人にいたり浄土宗として独立するにいたった浄土教の伝統の底を貫くものは、眞の仏弟子の心、即ち帰命の精神であることを、改めて確認しておきたいのである。こうした意味において、法然上人の浄土宗

独立は、まさしく仏教における宗教的生命の回復であつたと、いい切つてよいと思うのである。

四

親鸞聖人は、こうした法然上人の教に自己の生涯を全托し、一生をただ弟子の道に終始し切つたのであり、その師教聞信の道を浄土真宗と仰いだのである。従つて、浄土真宗とは、本来的に真実の教により廻施せられた道にほかならず、それは、伏して人生のただなかに「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という教言を、聞思していくあゆみにほかならない。それゆえ、その道は徹底した弟子の宗教であり、やがて教によって廻施せられた弟子の智慧によつて念仏成仏するのである。ここに「証道いま盛ん」なる道としての浄土真宗が開かれる。従つて、その心は信心の智慧と名づけられ、その身は正定聚の機と呼ばれる。こうした浄土真宗の心根、即ち眞の仏弟子の心根を徹底せんとするものこそ、「信巻」に述べられている仏弟子積なのである。しかし、親鸞聖人にあるは、仏弟子とは人間におけるいかなる境地において領解されているのであろうか。

「信巻」の所謂本巻にあつては、三一問答をもつて疑蓋無雜の一心を明らかにした。それは人間に於て、成ずる、如来の心である。そうした一心の具体相は、所謂末巻にいたつて開かれることとなつた。即ち眞実信心の行人の相である。それはまず

「獲^三得金剛真心^二者横超^三五趣八難道^二必獲^三現生十種益^二」

と述べられる。しかし、われわれの現生とは五趣八難の道のほかにはないであろう。それはいかに観念的に超えられる如く思へても、生命の保持されている場合は、五趣八難の道の外に求めることはできない。しかば、その五趣八難の道たる現生のただなかに開かれる利益とは、一体いかなるものであろうか。それを説明するものが「横超断

四流」の積である。即ち

「横超者願成就一実円満之真教真宗是也」と示されているごとく、真実の教を宗とするところに自然に開かれる道であり、それは「品位階次も云わず、一念須臾の頃に速かに無上正真道を超証す」る「大願清浄の報土」（原漢文）を当来とする。帰命願生の一道であり、その一道において「生として当に受くべき生なく、趣として更た到るべき趣なし、已に六趣四生の因亡じ果滅す、故に即ち頓に三有の生死を断絶す」る。

そして、そこに断ぜられるものは「四流」と呼ばれている。「四流とは四暴流」であるが、その体をおさえれば「生老病死」である。しかし、生老病死そのものは、われわれの生存の事実である。従ってそれは人間の自我意識に先立つ、所与の生命の事実であり、自然なるものである。にも拘らず、その自然なる生命のいとなみを「三有の生死」たらしめているものこそ、四大暴河に喩えられる欲・有・見・無明の煩惱である。即ち、この四暴流により、自然所与の生命を五趣八難の道として感受せねばならぬところに、われわれは果しなく「六趣四生」の因果の世界に、流転を重ねていかねばならないのである。

五

然らば、横に五趣八難の道を超えて、必ず獲得する現生の利益とは、差別と動乱の世界に流転してやまぬ人間生存の不安を、根源的に断じて、自我の意識に先立つ所与の生命の大地へ、おのずからに帰らしめられることのほかにない。その道こそ、いま真教を聞くところに開かれる真宗であると示されたのである。端的にいうならば、いわば生涯がいかなる境遇におかれようとも、そのすべてが真実の教を聞く素材と転ずるとき、自我に先立つ生命を支える願いともいふべき如来の本願に、久遠来招喚されてあった自身の現実に目覚ましめられることである。ここ

に、人間における流転の現実とは、単なる流転におわらずして、そのままが如来の本願に招喚されいく道として教えらるることとなるのである。

真実の教に遇うとき、流転の生死は往生成仏の道、即ち「当成仏道」と転ずるのである。

以上の如き心境に住する身、それが真の仏弟子である。即ち

「言_三真仏弟子_二者真言対_レ偽対_レ仮也。弟子者釈迦諸仏之弟子金剛心行人也。由_三斯信行_二必可_三超_三証大涅槃_二故曰_三真仏弟子_二」

と明らかに示し、そこに『大無量寿経』の文から律宗用欽の文まで十八文が引用され、それを結んで

「真知弥勒大師窮_三等覺金剛心_二故龍華三會之曉当_レ極_三無上覺位_二、念仏衆生窮_三横超金剛心_二故臨終一念之夕超_三証大般涅槃_二故曰_三便同_二也云々」

と格調高く便同弥勒の感動を披瀝されたのである。それは、「なごりおしくおもえども、娑婆の縁つきで、ちからなくして終る」（歎異抄九章）そのときまで、即ち「臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえ」（一念多念文意）ざる煩惱生活が、そのまま真実の教を聞信する道とされる身の、生涯をつくしての感動であり、そこにこそ無碍の一道が開かれているのである。

しかし、それはあくまでも私の意識においていいうる、所謂自意識の境界ではない。むしろ、その自意識の世界が超断されゆく無限の否定道として、信受される世界なのである。既にそれは善導大師が二種深信において、真の仏弟子の境位を決定されたところに、あきらかなことであるが、それを自らの身を以て確認したところに、親鸞聖人における仏弟子観の眼目があるといわねばならない。即ちそれは、真の仏弟子に簡別される仮と偽とに於て、領受されていくこととなるのである。

六

仮とは「聖道諸機淨土定散機」であり、偽とは「六十二見九十五種之邪道」と釈されている。しかし、真に対し峻別されるべき仮と偽とは、一体どこに見出さるべきものであろうか。それこそ

「然濁世群萌穢惡含識、乃出九十五種之邪道、雖入半滿權實之法門、真者甚以難、実者甚以希、偽者甚以多、虚者甚以滋」（化身土卷）

と書き出された「化身土卷」に於て、詳説されるものである。即ち一度は邪道を出でて仏教に帰しつつも、遂に仮偽の世界を超えうることできぬ存在、いわば仏教を聞きつつも仏に背き続ける存在である。それは、曇鸞大師にそくするというならば、礼拝しつつも帰命できぬ存在であろう。帰命されぬ限り、仏教は仏教たり得ないという現実とは、ここに一点の妥協も許さぬ厳しさをもってせまってくるのである。しからば、真の仏弟子にえらぶ仮偽の存在の自我否定道らしむるものであるならば、その否定道のただなかに照破されゆくものこそ、仮偽なる存在である。

便同弥勒の感動を表白した親鸞聖人は、仮偽について釈を施すや、一転して

「誠知悲哉愚禿鸞、沈没愛欲広海、迷惑名利大山、不喜入定聚之数、不快近真証之証、可恥可傷矣」

と、深い悲歎の告白をされねばならなかったところにこそ、実はその事実が端的に表わされているというべきであらう。

『教行信証』のなかで、自名をなのられるのに、「釈」の一字を決して忘れることのなかった親鸞聖人が、まさしく仏弟子を釈するにいたって、「釈」の一字を記すことができなかったのである。それは、単に仏弟子の自己

反省にとどまるものではない。それは教を聞きつつ教に背き続ける自己の発見であり、明らかに仏弟子たるの資格なき身の発見である。それをさらに徹底するというならば、教を聞くことを許さぬ無仏性性の発見というべきではないか。

親鸞聖人が、さきの悲歌の表白に続いて、阿闍世の獲信を説く『涅槃經』の文を、長々と引かれたのは、まさにそれを明らかにするものではなかったであろうか。

七

そこに引かれた『涅槃經』の文は、「為_三阿闍世_二不_レ入_三涅槃_二」という如来の密義の世界のうちに、阿闍世に「無根信」が成就する、という教説を中心とする。阿闍世は本願に於て唯除された五逆と謗法の罪を犯した重罪人である。しかし、なぜ阿闍世は五逆と謗法の重罪を犯したのか。親鸞聖人はその理由を偶然の世界におしやることのできぬものを、その根源に凝視しなくてはならなかったのである。即ち、それが一闡提であった。

従つて、親鸞聖人にとり難治の三機は、所謂三種の機類ではなく、一闡提を根とする人間の具体的事実であり、それゆえ、一闡提とは人間における一つの在り方ではなく、所謂人間性のそこにひめられた一闡提性であった。

実は、親鸞聖人が本願における唯除の本源に、かかる一闡提性を発見したとき、はじめて真実方便の願にこたえる方便真実の教意に傾くことができたのであらう。

いわば、聴くという意識の無効なところに、教に発遣されいく身を信知し、本願信順の相のうちに、「本願の嘉号を以て己れが善根と為すが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知することに能はざる」（原漢文）仏智疑惑の罪を知るところに、如来招喚の勅命が聞こえたのである。かかる事實は「化身

土巻」において、精緻をきわめて追究されるところであるが、その仮偽批判の凝集点が、二十願の機、真門の機に集約されることを思うとき、二十願真門の釈から三願転入の文にいたる間に引かれている経釈の文が注目されるのである。

それは、『大無量寿経』流通分の文から『法事讃』の文までの十文であるが、それを貫くものは遇教の意義である。私は、かつてこれを親鸞聖人の善知識釈であると述べたが、この善知識釈が遠く「信巻」の仏弟子釈と照応することの意義深さを知らねばならぬであらう。即ち、それは二十願から十八願への転入の境位にあるのである。

それは、教を聞く資格なき身が教えられる存在としてここにあり、本願に背く身がそのまま、久遠来本願によって大悲されていた事実にはかならない。まさしく、それは無根の信であり、いかなる意味においても、仏弟子という自意識が無効となるところに、如来において仏弟子とされて生きる身であったのである。

まことに、機をかえりみれば仮偽のほかなき身が、如来により久遠来仏弟子とされていた。それが「親鸞一人」の生の意味である。されば、その「親鸞一人」において「一切群生海」が内観されるとき、最早や仏弟子とはいかなる意味においても特殊な存在ではあり得ない。それは、人が人である限り、万人えらびなく仏弟子とされる平等の世界が、ここに領知されることとなったのである。

結

かくして、真の仏弟子とは仮偽の世界の絶対否定をくぐって、平等に如来によって仏弟子とされる絶対肯定へ転じたとき、そこにはじめて、人間的な如何なる差別も超えた如来の教団、即ち同朋教団として公開されるのである。

仏教をして仏教たらしめている仏弟子の心は、親鸞聖人によってなされたかかる徹底をおして、はじめて真の意味での公開性をもつこととなったといえよう。

ここにわれわれは改めて

「大小聖人重軽惡人皆齊同_下歸_三選択大宝海_二念仏成仏_上」（行巻）

という言葉に領けると同時に、

「弥陀の御もようしにあずかりて、念仏もうしそろう人」（歎異抄六章）

という同朋感情の深さを知らしめられるのである。

《臨地講演》

慈鎮和尚と青蓮院

赤 松 俊 秀

青蓮院が慈鎮和尚で知られておりますことは、申すまでもないことであります。しかし真宗の流れをくむ人間としましては、この青蓮院が親鸞聖人得度の地であるかどうかということが大きな問題でなからうかと思うのであります。皆さんよく御承知のように、『御伝鈔』には、親鸞聖人が、この青蓮院で慈鎮和尚について、九歳の時に得度をされたということになっています。毎年の報恩講ごとにこの『御伝鈔』を聞かしていただく真宗の者にとって、それが事実として一般に観念されているのは、当然ではなからうかと思うのであります。しかし真宗の伝承に拘束されないで、純正の、史学の立場から申して、親鸞聖人が青蓮院で得度されたのは、まちがいない事実であるかどうかということになりますと、そこに一つの問題がある、と考えられています。親鸞聖人が九歳の春におじの範綱に連れられて、慈鎮和尚を青蓮院に訪ね、ここで得度された時の度牒が、今日本願寺に残っておりますならば、なにも申すことはないのですが、色々のものを多く残しておられます西本願寺の宝庫にも、さすがに親鸞聖人の度牒というようなものは、今日保存されていません。そこで親鸞聖人の青蓮院得度がはたして事実である

かどうかということが、まず問題になってくるのでありますが、それと申しますのも『御伝鈔』の第一段に語られていることが、事実と認むべきかどうか、学界がかなり懷疑的であった、疑問を持っていたということが、大きく影響していると思います。

まず第一には、親鸞聖人の御俗姓というものが、『御伝鈔』に語られているとおりであるかどうかということが、問題であったわけであります。次には、慈鎮和尚が、親鸞聖人九歳の時に、得度をされた時に、この青蓮院の地におられたかどうか。青蓮院というものを管理しておられたかどうかということが問題でありました。最初にわたくしの結論を申し上げますと、親鸞聖人が九歳の春、ここで慈鎮和尚について得度をせられたという『御伝鈔』の伝えというものは、そのまま信じてまちがいない。そのまま信じてよろしいということであります。その根拠を簡単に申し述べさせていただきますと、まず最初に、親鸞聖人の御俗姓は、なくなられた中沢見明さんの『史上親鸞』という爆弾的な著書が問題にされましたが、それも大谷大学の山田文昭先生が『尊卑分脈』を詳しく調べられた成果によりまして、『御伝鈔』の言い伝えである、日野家の御出身で、父上有範卿ということは、動かない事実になってまいっております。それを疑うということは、今のところでは歴史学の議論のそとに出るようになります。いかに中沢さんの意見がするどいものであったにしても、中沢さん自身が、自分の説の不十分であったことをのちに承認せられているのでありますから、今日、その議論をとりあげる必要はなくなっているのです。

次の問題は、九歳の春に親鸞聖人がお得度になった時に、慈鎮和尚がはたしてその時に、この青蓮院におられたかどうかということであります。ご得度の時期と考えられる治承五年の三月ごろ慈鎮和尚はどこにおられたかという問題であります。御承知のように、慈鎮和尚のお兄さんは九条兼実であります。この九条兼実と慈鎮和尚は、お

母さんが同じ兄弟でありまして、生涯仲よく交際をしていました。兼実は、親鸞聖人が得度をされます数年前からやく三十年ほどにわたって詳しい日記を書いておられます。それは、玉葉と呼ばれる日記でありまして、われわれ中世史を専攻しますものにとってこの玉葉は、親鸞聖人御在世の時代の信頼できる史料として、重要なものになります。ことに、九条家には、九条兼実の自筆本ではありませんが、どう考えましても、鎌倉もそうあとの時代ではないと思われる玉葉の写しが、今日でも残っているものでありまして、玉葉を通じて平安時代の終りから鎌倉時代にかけての歴史というものが、非常によくわかります。親鸞聖人が得度をされます前後の慈鎮和尚の動静も、玉葉によってくわしく判明します。何月何日に慈鎮和尚は、どこにいらったかということまで明らかにするのであります。その点から、親鸞聖人が九歳の春のころに得度をされたとするならば、慈鎮和尚は、この青蓮院にはそのころおられなかっただろうという議論をされる学者がいられます。また親鸞聖人が得度をされました時には、慈鎮和尚は、まだ青蓮院を師匠の覚快法親王から相続しておられないはずである。それゆえに親鸞聖人が青蓮院で得度をされるといふような事はありません。こういうような議論をされるかたもあるわけでありまして、それからまた、この時代は青蓮院ができてまだまもなくの時でありまして、はじめは青蓮房といって、叡山の上にあります。親鸞聖人が青蓮院で得度されたというならば、それは粟田口の禪房ではなく、叡山の山の上の青蓮房のはずであるという議論もでてくるわけでありまして、こう申してまいりますと、多くの疑が出てまいります、最初に玉葉という正確な史料をもとにしまして、慈鎮和尚の動静を明確にし、親鸞聖人がお得度された時に、慈鎮和尚は、どこにおられたであろうかという問題を明らかにしなければなりません。その次には当時の慈鎮和尚は、何を考え、どういう立場におられたかという問題が、一つ出てきます。

親鸞聖人が得度をせられた治承五年は、その前の年に源三位頼政と以仁王が中心になって、兵をあげそのあと東

国では頼朝が挙兵しています。この年の春には、平清盛が思いがけなくぼくつと熱病で死ぬ。そういう事態が起きて、永久に続くかと考えられていた平家の世界に急に変調のきざしが表われて来た時代であります。そしてまた、この年とその翌年にかけては、京都では四万人以上の死体があったといわれるような大凶作となりました。その無惨な状態は、鴨長明がかきました『方丈記』に詳しくでています。政治上の面にも、経済上の面にも非常に困難な問題が生じた時であります。親鸞聖人のお得度というものも、おそらくそういうことと無関係ではありえないと考えられます。この時代に、親鸞聖人のお師匠になられた慈鎮和尚は、何を考えておられただろうかということを、考えざるをえません。

慈鎮和尚は、親鸞聖人が得度される少し前から叡山の無動寺で、千日の入堂という三箇年にわたって、不動明王の前で行法を重ねておられました。和尚が不動明王にお願いされたのは、不動と同じく心が動かない、安心立命をえたいということであつたと考えられるのであります。ところが、この千日の入堂というものは、今日でもやはり叡山で大変な荒行の一つとして、行なわれているようであります。その入堂を慈鎮和尚が、貴族の出身でありながら、非常にこれを真面目にやり遂げようと思つて、一生懸命になつて修行しておられた。慈鎮和尚は、その点、親鸞聖人のお師匠になられただけの値打ちのあつたかたであると考えられます。貴族出身とは思われません。一生懸命に仏法の修行というものに励まれたかたであります。

ところが、この慈鎮和尚が、無動寺において行をしておられる時に、叡山に一つの重大な問題が起きました。それは何であるかといえますと、叡山が二つにわかれて、学侶と堂衆が、叡山の内部で争いをする事になったのであります。学侶というのは、政府から供料、今日でいいますと、奨学金であります。奨学金をいただいて、仏法の学問の修行をした僧侶を学侶といひます。それに対して堂衆というのは、本来そういう学侶に色々なサーヴィ

スをする僕であつたものが、のちに僧侶になる。これがすなわち堂衆であります。堂衆は親鸞聖人が、叡山においてつとめておられた堂僧というものと、性質の異なるものであります。親鸞聖人は堂衆であつたと、一度いわれたことがあります。それは堂衆と堂僧との区別を十分はつきりできなかった時の誤解でありまして、親鸞聖人は、決して堂衆ではありません。この学侶と堂衆は、召使うものと使われているものであります。この両者が争うというのは、今日で申しますと、一種のストライキのような形をとり、もっと激しい戦いをしたのであります。治承二年ごろから、親鸞聖人の得度されます二、三年前から、叡山はそのためにかく山が二つにわれて争いが激しくなりました。学侶に対して堂衆の人たちが、奉仕することを拒否しました。その争いの影響を最も大きく受けたのはだれであるかと申しますと、無動寺の堂の中にこもつて千日の行法というものを完成しようとして、日夜励んでいたところの慈鎮和尚でありました。千日の入堂をした人は、慈鎮和尚お一人ではなかつたようではありますが、他の人たちは、堂衆が奉仕をしなくなったことを機会に、千日の入堂というものをやめてしまいました。慈鎮和尚は摂政忠通の末子で、お母さんが早くなくなったという悲運に際会されて、出家をされたということもあるわけですが、敢然として山を下りないで、千日の行法というものを続けられたのであります。そこに、慈鎮和尚という人の僧侶としての一つの面をみることができます。治承三年三月の末になつて、ようやく千日の行法が満願となり慈鎮和尚は山をおりたのであります。四月二日に、兄の兼実を訪ねて、その心境を語りました。本来ならば、千日の大願が満了したのでありますから、自信満々として兄を訪問した、と考えられるのであります。慈鎮和尚は、もう世間の事はおよそ意味がないから、自分はこれを機会に、世の中を隠退したい。僧侶の世界からがれて遁世をしたいということを語つて、兄の兼実を驚かしたのであります。やがて慈鎮和尚は西山に隠退をしまして今日の善峯寺ヨシミネの近くに三鈷寺サンゾジという寺がありますが、そこがすなわち慈鎮和尚のかくれられた場所であり

ます。

なぜ千日の行法を完全につとめあげられながら、世間の事は大略無益である隠退したいというふうと考えられたか。わたくしなりに推測いたしますと、本来、和合の世界をつくらなければならない僧侶、人間の生まれ階級というものを超越して一味の世界というものをつくらなければならない僧侶が、学侶であるから、堂衆であるからといって、そこで殺し合いのあさましい争いをする。何とも言いようのないなさない現実のために千日の入堂の修行というものも、大半の人は、それを放棄しなければならない。その悲しみというものが、せっかく、千日の入堂の行の大願を満了した慈鎮和尚に、深刻な絶望感を与えたのではなからうか、と考えます。それで和尚は西山にくれられたのでありますが、和尚にとっては師匠に当たられる覚快法親王の病気が次第に悪化されたのであります。それで西山にいつまでもかくれているわけにはいかなくなりまして、慈鎮和尚は、京都へ出て来られました。

それは治承五年二月十七日であることが玉葉によって明らかであります。慈鎮和尚はお師匠の覚快法親王から早く白川坊を譲られていました。この白川坊が今日の青蓮院の始めをさすものでありまして、慈鎮和尚が京都に出てこられた場合に、起居される、ねとまりされる場所であったと考えられます。慈鎮和尚が西山から白川坊に出てこられたとき治承五年二月は、親鸞聖人が得度された時と伝えられている時であります。慈鎮和尚は、お師匠の法親王が生きておられますので山上の青蓮房は、まだ相続しておられませんが、白川坊は、それより前に、得ておられました。したがって、この親鸞聖人が青蓮院で得度をされたというのは、正しく申したならば、白川坊で得度をされた、と申すべきではなからうかと考えます。聖人九歳の春のころに、今の西山から京都へ、慈鎮和尚は確かに出てきておられますから、『御伝鈔』の伝えのごとくに、この所において、親鸞聖人が得度をされたというふう考えましても事実にあっている、と思うのであります。

もう予定の時間が過ぎましたので、もう一つ簡単にお話し申し上げまして、括りにいたしたい。それは、今申しましたように、この世間の事はすべて無益であると、この世に対し、のぞみをたつたはずの慈鎮和尚が、その後、どういうふうな心境に到達されたかという問題であります。慈鎮和尚は、親鸞聖人が得度されましたあとで、今日滋賀県の高嶋郡タリシマでございますか。そこに葛川カツラガワという所がございまして、明王院という、滝に出現する生身の不動明王をおまつりしているお寺がありますが、そこに行かれるのであります。その行場において、一心不乱に慈鎮和尚は行法をされるのですが、その行法の最中に、俱利伽羅クリカヲという劔が巻きついた、真言密教の方で非常に重んじられる俱利伽羅龍王の出現というものを感得せられる。そうしてこの奇蹟を経験せられたということが、慈鎮和尚に大きな感動を与えたのであります。世間は凡そ無益である、この世は末法であつて、仏法というものは、正しく行われる可能性はないのである、という絶望感にとらわれていた慈鎮和尚に対して、新らしく再出発する勇気をあたえたのであります。親鸞聖人はその前に慈鎮和尚について得度されているわけでありす。その御師匠が、このような経験をお持ちになったということ、これは聖人になにほどの影響を及ぼしていると考えます。しかし聖人はそういう奇跡というものに宗教的な安心の世界を見いださなかったのであります。宗教というものは、奇蹟を現するものであつても、奇蹟によって成立するものではない。親鸞聖人と慈鎮和尚とのちにお別れになるのは、宗教に対する両者の考の違ひに基づくものと考えます。その意味で、この青蓮院で聖人が始めて僧侶になられたことは意味深いと考えます。

法然上人と吉水禪坊

藤 島 達 朗

申上げようと考えておりますことは、所謂吉水の草庵と、それから最後に上人が御往生になりました大谷の禪坊との関係、並びにその位置等との事であります。従っていたって何と申しますか現実的な話しであります。よくいわれておりますように、法然上人は、安元元年、四十三歳にて、『法然上人行狀画図』にいう「四明の巖洞をいで」即ち叡山の黒谷を出て、西山の広谷に先ず居を占められ、ついでやがて東山の吉水の地に移った。次第に、上人の教化がすすむと、そこから加茂の河原屋更に小松殿、勝尾寺そして大谷というふうに移る所が変り、最後の往生の地は、大谷の禪坊である。この地は東西三丈あまり、南北十丈の狭い地であるが、この地に上人の塔を築いた。それが現在の知恩院の始源であるというのであります。このうち上人が、吉水の地に移られたということは、大たいの上人の伝記がすべて一致している。そうして又最後に大谷の地、或は大谷の禪坊に於いて御往生のことがあったというのも、諸伝同一であります。唯、問題は、吉水の草庵と、この大谷の禪坊との関係であります。今、浄土宗総本山知恩院の伝承によりますと、大体、吉水の地も、それから大谷の禪坊も、共にそれは現在の知恩院の上の

勢至堂、のちほど参詣することになります。あの勢至堂の地であったというのであります。併し今申しますように、はっきり既に『行状画图』が、先ず最初に吉水の地に落ち着かれた。そうしてそれから、加茂の河原屋、小松殿、そうして大谷の地に最後御往生になったというふうに、次第に順を逐うてかいてる。これは、吉水と大谷の地が、別地であったと考えなければならぬと思うのであります。このことは、現在伝えられております京都の古図——余り古い地図がないのですが、大凡室町時代のものの、後世の書写本が、『故実叢書』の中にあります。それによってみましても、大体、現在の知恩院のある所、その辺を大谷という。そうしてそれを境にしまして、それから東、大凡円山の西の辺迄を吉水と書いている。はっきりと吉水と大谷の地を区しているのであります。このことにつきましては、全体的に、この辺一帯の事をまず問題にせねばならぬのであります。もともと大谷という地名が、地形によることは申す迄もない、大きな谷ということであります。この辺の地形は、今の知恩院が、近世初頭——いずれ後に少し申上げることもあるかと思ひますけれども、規模を大きくしました時に、全く一変してしまつたのであります。大谷というふうな大きな谷のおもかげを、現在の地に於いて考えることは出来ませんけれども、今日もまいるかと思ひますが、円山の上の辺、ずっと安養寺の北の辺の谷の具合、それから一心院の前に大谷川という小さな川がありますが、あの辺の様子など、やはり大谷というすがたを考えざるものがあるようであります。とにかく知恩院境内の拡張、徳川幕府が金と力とをもつて、大きな工事をしましたため、文字通りあの辺は一変されておりますのですが、大凡位置はあの辺一帯と考えられるのであります。それから吉水と申しますのは、よいきれいな水が出るという具体的な事実からきてゐる。従つて、大谷と吉水との地名はもとと地名の性格が違うそれ故それは必しも同一の場所であつて悪くはない。そのずつと古い所を考えてみますと、どうも大谷が或は吉水といわれ、そうして又吉水全体を、大谷といつてゐる形跡がある。そのようにどうも考えられるのであります。即

ち必ずしも吉水と大谷とは、区別しておらない時期もある。先ほどお話しがありました慈鎮和尚は、大体青蓮院では最も有名な方であります。が、この方を、吉水僧正ともいう。もっともこれは、吉水の禪坊のありました辺に、和尚が吉水坊という坊室を設けられ、そこにいられることが多かったところから、そのように呼んだのもありましようけれども、然しなお全体的に、「吉水新宮」新らしい宮というのがみえ、それは尊勝院をさしていると思われるますがやはり今の青蓮院の少し西南の方に、古地図にはのっているであります。だから必ずしも大谷と吉水とを截然と区別しておったというわけではなくて、あの辺一帯を全体的に、或は大谷といい、或は吉水と称したのが、最初であろうと思います。しかしそれが漸次分れて来た。もともとこの吉水という名前がおこったところの、水の出る場所が現にあります。これも、のちほど一緒にまわることだと思えますけれども、今の安養寺の下、円山公円からずっと上ってまいりますと、弁天堂があります。その弁天堂の後に池があり、現に水を出しておりまして、それだと伝えていきます。今はあまり吉水ではありませんが、古くはそれは清い水をたたえており、青蓮院の歴代門主の一代初度の行法にはこの水を閼伽の水としてくむ儀式があったと伝えます。この吉水の出る場所を中心に、次第にその西南の辺一帯が吉水ということになり、それからそれより東北を大谷というふうに、漸次なってきたと思われるのであります。今申します法然上人が、吉水に地を占められる頃には、大体今の知恩院の辺が大谷であり、それより少し南西の辺を吉水というように、大凡区別ができておったのではないかと考えられます。『親鸞伝絵』下の最後の段に御存知の如く「文永九年冬此、東山西麓、鳥部野北、大谷の墳墓をあらためて、同麓よりなお西、吉水の北辺に遺骨を掘渡して仏閣をたて影像を安す」とあります。この最後の場所が現崇泰院の地と考えられますから、吉水はここから南であり大谷はそれより大たい東の方にあたっていなければならぬと思われることです。

さて、法然上人は、吉水に先ず入られたのでありますが、これは一体どうしてそうなたかということが、問題になります。そう簡単に何処へでも行つて、すぐに坊舎が建てられるものでないことは、いうまでもない。京都に限らず、天下何処だといつて、もう既にこの頃になりますと、尺寸の地でも、所有者とその本所はきまつております。『行状画図』に従えば、簡単に坊舎を建てられたようにかかれてあり、又後の諸伝には、慈鎮和尚の好意によるものだともいっております。なおそれから四十年ばかり経つて法然上人が大谷の禅坊で御往生になる。その前一寸三カ月、流罪赦免の後に、あの摂津の勝尾寺から帰えられ、そして大谷の禅坊に入られるのですが、この際やはり慈鎮和尚の好意による、特に、この後の場合、所謂大谷禅坊に関する限り、諸伝は悉く、慈鎮和尚の好意によるということをいっているのです。しかし、最初の吉水草庵の場合は、そういうことを書いたものは、これは少し後のものでありまして、早いところのものは、そのようにはいってはいない。ともかくにも、その当時から、大体近世初頭にかけて、この辺一帯の所謂本所が青蓮院であることは、これはもう間違いないのであります。しかし直接の所有者は、別個にあるので、それは一体誰であつたかということにつきましては、田村円澄氏は、法然上人に『没後遺誡二箇条』というものが伝えられており、それによって次のようにいわれている。もともとこれには建久九年四月八日という年月日が入っており、一寸早や過ぎるようでありますけれども、先ず死んでから後、追善供養はする必要がない。それから今一つ、自分のいた大谷の禅坊を含めて場所なり、本尊なり、或は経巻なり、それぞれを所謂形見分けするということが書いてある。その中に、吉水に三坊あり、東の新坊、中の坊、西の旧坊という。そうして中の坊を、感西上人に伝える。東の新坊は、円親という方であります。それから西の坊を、あまり有名な方でないので、一寸今はつきりしませんが、長尊と申しましたか、そういう方に、それぞれ伝えるところかいてある。で田村氏は、中の坊の感西の場合は別だが、それ以外の場所は、それぞれの本当の土地の所有者

だったのだ。法然上人が、はじめてその地を占められた時に、その土地を提供したのだ。従って没後はもとの所有者にそれをかえされることになったのであろう。その前文に、入室の弟子七人というその名がのせられているが、その中で、名の聞えていいるのは、信空・感西とそれから西山上人の証空の三人である。あとの四人は殆ど無名の人ばかりである。そのような人を入室の弟子でと、更にそれらに譲られたというのは、右の理由によるのであろうというていられるのです。しかしこの遺誠文は、田村さんも疑っておられる。今のような入室の弟子中に、もう既に普通じや考えられない人達がいるということ。それから文章にどうも法然上人らしからぬものが色々ある。元來法然上人は、あとをとどめぬといわれた。あとをとどめれば、念仏が一所に停頓すると、従ってそういうことを書かれる筈はない等々、疑問を提出しておられるのであります。ところで親鸞聖人は『西方指南抄』の中に、これを入れている。併しおかしいことに『西方指南抄』の『没後遺誠文』は、右の二条のうち初めの一箇条、追善葬祭の事、この一条しかのっていない。あとの形見分けの事については、全然聖人はかいておいででない。私はここにやはり問題があるかと思うのであります。併しとにかく親鸞聖人があの『西方指南抄』を書写されました御年八十歳から九十歳位迄の間には、大体法然上人『没後遺誠文』なるものが、伝えられていたことは、認めなくてはなりませんまい。しかしそれについて親鸞聖人が二箇条あったうち、一箇条しかかかれなかったということに、私には、実はやはりそこに何か問題があるように思うのです。即ちその形見分けということと、更にはそこにかかれる吉水の中の坊、或は東の新坊、西の旧坊というものの存在が、充分問題になるようであります。今の田村さんの考察も、初めは全体を否定しておられるけれども、再応、その否定をおいて、中にかかれてある事から、それを資料にして、これらの人々が、上人に寄付したんだ。土地を提供したのだといわれるのであります。で、この辺疑った資料によって、どうもそういう説をなすことは余りいいことではないかと思ひます。でこれ

らは、そのままおいて、さてはじめの慈鎮和尚の好意によってということですが、これもどうも考えられないよう
であります。これはあとの大谷の禪坊の場合でも同じことであります。さきほど慈鎮和尚についてお話しがありま
したが、一般的に常識的には、慈鎮和尚が浄土教や法然上人についてどういうふうに考えていられたかといいま
すそれは『愚管抄』なんかによります限り、御存知の如くあまり好意的ではない。殊にその最後、遂に大谷でもつ
て往生した。往生々々といい、人は沢山集まったが、さしてたしかなことはなかったといつて、一寸冷笑気味であ
ります。そうして更に具体的には青蓮院を管轄される慈鎮和尚の時期が一応考えられる。勿論安元元年の四十三歳
にして山を下って、居を吉水に占められる当時は、まだ慈鎮和尚は、青蓮院に入っていない。更に最後の建暦
元年十一月二十五日、法然上人が流罪赦免によって京都に入つて来られた時、その時慈鎮和尚は、二度目の叡山の
座主をやめていられる。そしてあくる年の建暦二年の正月の二十五日に、法然上人が御往生になる少し前の十六日
に、三度目の座主に就任しておられるのであります。だから法然上人が帰京された時には、一応所謂三度目の座主
還補の前であります。併しだからといって、必しも慈鎮和尚がここにいらなかったということにはならないとも
いえる。殊に吉水の坊を建られ、そこには大体長くいられた形跡もありますから、従つて座主還補前だからとい
うて、いられないということにもなりますまいけれども、併しやはり常識的には座主でないのだから、いられなかつ
たとすべきでしょう。今もお話しがありましたように、慈鎮和尚は、屢々京都の西山に隱遁されるのであります。
やはりそういう時期が実はそれから後もありまして、西山に住まれることが多かったようであります。でとにかく
法然上人が、大谷に歸られた当時、慈鎮和尚がそれに好意をもつて、その地を提供されたというようなことは、あ
れこれどうも一寸考えがたいのであります。しかし慈鎮和尚が関与されようと、されまいと、本所青蓮院が何らか
の形に於いて、それに好意を示さなければ、そういうことは成りたたない。これは当然であります。従つてそうい

うことがやがて慈鎮和尚という事になって語られて来たのでないかと思われるのであります。

さて、この吉水の地、土地の問題ですが、さきに申しましたように、どうも大谷の地とそれから吉水の地とは、別箇に考えるように、その頃にはなっている。『行状画図』が吉水の地に草庵を築かれたと初めにいって、やがて加茂の河原屋、小松殿と移って最後流罪赦免後に大谷に落着かれ、そこで御往生ということにしていることから、やはり別箇だと考えなければなりません。さきの吉水の名のおこった伝えをもってあります池、青蓮院や知恩院よりもっと南、円山公園の上の弁天堂のところの池、その場所がそのまま古いものを伝えているとは、簡単には申されませんが、大体あの辺から南西の地が吉水ということになる。現在安養寺という寺が、あの弁天堂の上、ずっと高い所にあり、それを、所謂吉水禪房の跡というておるのでありますが、安養寺なるものは古いところどうもはつきりしません。あの東山一帯は所謂三昧所即ち墓所であります。その墓所の中に点々として供養所のようなもの、次第に設けられたのだと思われる。『明月記』に承元二年五月十二日、招請に依り、八条院の西の御方の大谷堂供養所に向うという記事があります。このような供養堂に叡山の隠遁者達が偶居するようになった。其次、漸寺として発展した、そういうことであろうと思っております。安養寺がはつきりますのは、それは南北朝で、一遍上人系時宗の国阿上人が、東山に根拠し盛んな勢をもって教線を展開される。その時に東山のこの安養寺、それから隆寛律師で有名なその南の長樂寺、その又少し向う、現在、東大谷の下にある雙林寺、更に南の靈山正法寺等これらが全部国阿上人の傘下に入りまして、沢山な人々を集めたのであります。これらもと天台系であったのが、それですべて時宗になってしまった。そしてやがて応仁の乱火に会いまして一時全く退転するのでありますけれども、安養寺は寺伝であります源昭という琵琶法師がおりまして、その発願で、一時京都の市内へ移っていたのを、再び、元の地に復興したというのであります。それは近世の初頭であつたかと思われるのですが、爾来

この寺はこの地の景勝と祇園感神院をひかえていることで、多くの都の人々を集めました。そして何時しか安養寺や長楽寺は、所謂遊山所、つまりなんといいますが、リクレイションの場になってしまふのであります。この頃安養寺内の六坊と申しまして、六つの坊、それらが文字通り料理屋になり、比丘尼が給仕をし、飲食を供するという形になっていたのであります。六坊の一つののこりが現在の料亭左阿弥であります。それは長寿庵と申しました。なおあの辺にこれは今から三十年程前、私らが学生時代には也阿弥（多福庵）の名を伝える料理屋がありました。その他正阿弥（勝興庵）連阿弥（延寿庵）眼阿弥（多藏庵）端寮（花洛庵）を以て六坊といいます。これらで安養寺は、近世以降世俗的な意味に於いて、随分繁昌しているのであります。ところでこの安養寺が吉水草庵址ということですが、どうも今の安養寺の地では、さきに述べましたことからすると、少し高所すぎるように思われます。恐らくはあの下の方の台地の辺から、大体、さきの三坊、中坊、東新坊、西旧坊その三坊を何処迄信じていいか問題であることは、先程申上げた通りであります。しかし『七カ条制誠戒』によりますと、百九十名の人々が署名している。しかしあれは皆其処におったというわけではないので、それぞれ分散しているのが集まって署名をしたと考えられる。が第一日目は八十人で、これは恐らくその場におった人々でないか。つまりその七・八十人はいる位な、吉水の草庵をその頃に考えていいのではないか。そうすると、三坊位必要でないかとも思われます。この三坊について、大体知恩院の伝承は、中の坊は大体今の勢至堂の地、それから東の坊は、今の大鐘、鐘樓堂の辺、そして西の坊は、山門の西の辺であるというのであります。これは成るべくそれらを知恩院の境内にて全部考えようと意図されているようであって、どうもそのままには受け取り難い。先程の京都の古地図によりますと、大体、今の安養寺の下辺からずっと並んで、東、中、それから丁度あの山門の辺から一寸南にかけまして、西坊と大体三つ並んで書れています。大体これが古いすがたではないかと思われまふ。即ち大凡今の安養寺の下、台地になっていま

して桜とベンチがある。あの辺から下の方がそれでないかということを考えます。

次に最後の大谷禅坊、これはやはり現在の勢至堂の地であることに、間違いないのではないか。『行状画図』によると上人が帰京されて、その十二月二十五日に既にあの地の東の山ぎわを廟所として、上人は定めておかれた。それは南北十丈、東西三丈のほんの狭い地であるが、しかし高所で景勝の地であるという。今はずっと西に木がしげり、あまり眺望はありませんけれども、中々いい所であります。東西三丈南北十丈も大体現在の地にあてはまるようであります。そしてその下方の地一帯が法然上人の最後の大谷禅坊の跡であつたであろうことは、廟所との関連に於て大体間違いないと思われまゝ。唯しかしこれは現在浄土宗内でも問題にされる向がありますけれども『行状画図』その他に従いますと、法然上人の墓所は、嘉禄の法難で山徒のためあばかれようとした。そこで上人の遺骸をそのまま太秦に運びやがて後、栗生の地で遂に荼毘に附した。その舍利、遺骨を、栗生の幸阿弥陀仏が預つておつたけれども、これを嵯峨の正信房が幸阿の留守に奪い、嵯峨の二尊院内に、雁塔を設けて、安置したというのであります。

『行状画図』にしてそれきりなのです。それを何時、どうして更に此処へ運んで来たか、そのようなことは全然みえない。そこで、知恩院の法然上人の廟墓と上人の御遺骨を問題にするのであります。がこの嘉禄の法難後文暦年間に、勢観房源智上人に依つて右の地に廟塔がととのえられ、そうして坊舎も設けられた。やがてそれが大谷寺或は知恩教院とよばれることとなって、後世發展してゆくのでありますが、その劃期は先程申しました、近世初頭、慶長八年からの、あの知恩院の大拡張であります。これは徳川家康の母伝通院が、伏見城で慶長七年に死にますとその葬式を知恩院で執行しました。徳川家の宗旨は、浄土宗であります。そこでそれを機にこの知恩院の大拡張を企てたわけであります。あとから宮崎先生の話しもあるかと思ひますが、もと大谷の親鸞聖人の廟所あと現

崇泰院の背後に直に亭々たる石垣が迫っている。あれで随分ひどい谷間、勾配を埋めたものであることがよくわかります。知恩院の二宗の地位について一言しますと、大体法然上人直後は、京都では、しばらく西山系統が圧倒的であり、鎮西系統としましては、清浄華院の向阿上人の活動が顕著であります。そうして更に百万遍知恩寺が有力、知恩院は廟所いうだけで、寺としての勢力はあまりなかった。唯やはり青蓮院が陰に陽に知恩院を庇護しております。殊に大永年間百万遍知恩寺の伝譽が、浄土宗の本寺を百万遍にしようと企てた。これについて、青蓮院の尊鎮法親王が憤慨され極力それに反対されるのですが、どうも形勢が悪い。憤激のあまりとうとう親王は高野山に籠居される仕儀となった。そこで叡山が騒ぎ出し、やっと伝譽の非望はくじかれ、改めて知恩院が一宗の本寺であるということを確認されるのであります。後相原天皇の時のことであります。続いて天文年間には正親町天皇より「毀破の綸旨」というのがおりまして、これでもってはっきりと、一宗の本寺に確定するのであります。そしてこれを内容外観共に確実にしたのが、前述の近世初頭の知恩院の大拡張であります。やがて徳川幕府は後陽成天皇の皇子を拝して宮門跡とします。所謂知恩院宮、華頂宮がこれで、初代良純法親王以下明治の初め迄連綿としてつづいたのであります。なおいろいろ申さねばならぬことがあるかもしれませんが、現地へ参りましてその都度申し上げましょう。何か話が前後しましてお分りにくかったと思いますけれども、大体吉水草庵の地と大谷禪坊の地とを現在考えられる範囲に於いて申上げたことであります。失礼いたしました。

覚信尼公と大谷廟堂

宮 崎 円 遵

覚信尼公と大谷廟堂という題がありますが、これについては御承知の方も多いことと思いますので、わたくしの所見を簡単に申し上げたいと思います。親鸞聖人がなくなれますと、東山の鳥辺野で火葬をいたし、御遺骨を大谷に納めてお墓を造りました。その場所は、現在のどの辺に当るか、正確にはわかりませんが、古い『絵伝』の図で見ますと、一基の笠塔婆をたて、これは石の塔であります、その周囲に柵をめぐらした程度のものであります。ところが、それから十年たちました文永九年に、覚信尼公が住んでいました屋敷の中へ御遺骨と石塔とを移し、また廟堂を造りました。その場所は現在の知恩院の山門の北、崇泰院の裏庭の地であるといわれていました、一般に元大谷と呼ばれています。もともと聖人のお弟子は関東に沢山いまして、上京の際はよくお墓へお参りしたことを思われます。しかし鳥辺野のあたりはいわば一般人の共同墓地でありますので、こうした聖人の御墓所としては何彼と不都合であります。そこで特定の地にこれに移し、その機会に廟堂の建立となったものと思われま

この廟堂を造りますについて、これを発願したのは誰であるか、と申しますと、別に文献があるわけではありま

せんが、覚信尼公は聖人の子であり、その屋敷内に造立したのですから、発願者として第一に尼公が想定されましよう。それについて考えてみますと、尼公は晩年の聖人の側近に仕え、身辺の雑事をお世話申し上げたものと思われませんが、さらに、聖人の御往生の際には、御臨終に侍り、また葬送のことなど、万端をとり計ったのが尼公であらう、と考えられます。そういうことが、聖人の廟堂の造営を発願します大きな因縁となっている、と思われるのであります。しかも、そればかりでなく、御承知のように、覚信尼公が越後の母公恵信尼に対して、御葬儀の諸事が終った翌日の十二月一日、聖人の御往生のことを通知しましたところ、やがて越後からその返事が参っています。

それには、恵信尼公の感慨が述べられてありますが、中に聖人の思い出として三つの事実が記しています。夫の訃報を得て、恐らく五十年の同棲中の思い出が多く胸中に思い浮んだことでありましようが、吉水入室の経緯と三部経読誦の問題、ならびに下妻の夢想等、三個の事実をえらびまして、聖人の面影を浮き彫りにし、娘の覚信尼公にそれを伝えたのであります。ここに恵信尼公の人柄と叡智とが偲ばれますが、またこれをよく書く能筆家に書かしめて後に伝えるよう、その娘にさとされています。これをうけとった覚信尼公は、いまはなき聖人について感慨を深くしたことでしょうが、その聖容を顕彰し、聖人の遺跡とみ教とを長く伝えよう、と思い定めたにちがいない、と思われまます。廟堂の建立には、こうした覚信尼公の父を憶う懇会とその教を伝えようという大いなる精神があったことと想像されます。そして廟堂ということについて、一つのヒントとなったのは、恐らく先程もお話が出たことか、と思いますが、法然上人の廟堂がやはり大谷に、覚信尼公の住む近在に造営されていた、ということでありましよう。

ところで、いよいよ廟堂の造営ということになりますと、これに協力する人々が可なりいたことでしょう。聖人が関東から帰京して後、または御往生の後の御正忌等には、関東のお弟子達がしばしば上京参詣したことは、いろ

いろの史料で想定されます。それで門弟の協力がまず想像されますが、門弟中の誰か、ということになりますと、それを指摘することはちよつとむづかしい問題であります。協力者として次に考えられるのは、覚信尼公の夫であります小野宮禪念でしょう。廟堂を建てたのは禪念夫妻が住んでいた敷地内ですし、禪念の所有地ですから、彼の理解や協力がなければ到底実現されません。しかも禪念が没前文永十二年に、この敷地を妻の覚信尼に譲っていますが、その譲状によりますと、将来尼公がこれを禪念の実子唯善に譲るか、あるいは尼公の先夫の子覚恵に譲るかは尼公に一任しています。それは、この敷地内に聖人の廟堂が建っていることを深く配慮したからで、妻の立場をよく理解していたためであろうと思われる。第三に、尼公を助けたと思われるのは覚恵でしょう。覚恵は御承知の通り、覚信尼公と先夫日野広綱との間に生れた子で、後の尼公に次いで第二代の留守職に就いた人です。この覚恵の誕生の年時については諸説がありますが、わたくしは廟堂建立の文永九年の頃には、彼はすでに二十七・八歳内外の年輩であつたろう、と思つています。元来、覚恵は幼少で青蓮院に入り、かなり長くいたようですが、その後遁世して、聖人の舎弟尋有僧都から付属された三条富小路の善法坊に住したようであります。覚恵の子覚如上人は文永七年に三条富小路で生れたことは上人の伝記にみえています。それは当時覚恵が善法坊に住していたからでしょうが、彼はその後間もなく大谷に帰つたようで、覚如上人は五歳の時から、尼公の敷地つづきの隣に住んでいた慈信房澄海について学問をしています。上人五歳の時は文永十一年で、廟堂創立から二年後ですが、上人三歳文永九年の秋に母堂が逝去していますので、この頃から覚恵父子は大谷の尼公の許に帰つたのかも知れません。したがって早くから尼公と交渉も深く、覚恵が廟堂建立の議に加つて尼公を助けたものか、と想像されます。そういう点から申しますと、これは後のことですが、覚信尼公が第二代の留守職を覚恵に譲つたのもっともで、後嗣について覚恵と唯善の中、いずれとするか、ということは、案外早くから尼公の心は定っていたのかも知れません。

さてそうした協力を得まして、尼公の敷地内に廟堂を造ったので、『伝絵』には御承知のように、鳥辺野の北の墳墓をあらためて、同じき麓よりなお西吉水の北辺に遺骨を掘り渡して仏閣を建て影像を安んず、とみえています。この時御遺骨ばかりでなく、石塔をも移したことは勿論で、そこに廟堂を建てたわけであります。大体、墳墓や廟堂を造ることは、浄土教の伝統としましては、源信和尚あたりに源流するかと思われます。源信和尚の『二十五三昧起請』には、勝地を選んで安養廟と名づけ、率都婆一基をたてて結衆の墓所となすことがみえていますし、またその『起請八箇条』には、結衆の墓所を点定して花台廟と号し、二季の彼岸に念仏を修することを定めています。浄土教関係で墓や廟というものの文献としてはこれ等が古いものだと思います。もっとも、ここに安養廟とか花台廟とありますが、墳墓の外に果して堂舎があったか、どうか、問題でもありません。しかし何分廟というのですから、廟堂としての建物がいずれあるべきでしょう。しかも大体この頃から法華信仰の方でも墓所に堂を造ることが初まっています。それは、墓所としてのいわゆる法華堂です。墓所としての法華堂は、藤原道長が山城木幡の墓所に浄妙寺を建てて普賢菩薩を安置し、法華三昧を修して祖先の冥福を祈ったので、これを法華堂と称したのが初まりだ、と一般にいわれていますが、その後貴族社会では墓所に法華堂を造ることがしばしば行われています。そこで、いま申しましたような伝統のある浄土信仰でも、廟堂を造ったことと思われます。その近い例は法然上人の場合で、『明月記』の嘉禄の法難を記した中には、この堂を「墓堂」と申していますし、『拾遺古徳伝』には叡山の僧徒がこの堂をこわしている絵を書いています。

次に、聖人の廟堂の形ですが、これはよく六角の堂であったと申されています。しかし六角の堂と書いた文献があるわけではありません。しかも、六角の廟堂というものは余り例がないようであります。この種の堂としましては、むしろ八角の、いわゆる八角円堂の方が普通でないか、と思われまします。その古い例としては、藤原仲麻

呂が父の武智麻呂夫妻のために建てました大和栄山寺の八角円堂でありましょうが、鎌倉時代では、京都近在で申しますと、太秦広隆寺の聖徳太子の像を安置した桂宮院で、これも八角であります。ところが、この桂宮院でも、真正面から眺めてみますと、三面だけしかみえません。『伝絵』の廟堂の図には、よく真正面から三面だけ描いているのがありますが、右のようなわけで、これだけでは必ずしも六角と断定できないと思います。そこで、六角か八角かは、結局屋根の描かれたものによる外はありませんが、そうした書き方をした甲斐等々力万福寺の六幅絵伝等によりますと、やはり六角のようであります。そういったしますと、聖人の廟堂は古来いわれます通りやはり六角の堂であったと見なければなりません。しかしそうした廟堂の例は、いま申しました通りあまりないのですが、ただ『続往生伝』に、鎮西の沙門である弘明という人が六角堂を造ったことを書いています。この人は博多の人で、書写山の性空上人の教をうけ、太宰府に住んでいまして、博多の橋を架けたり、六角堂を造ったということでもあります。もっとも、これが廟堂か普通の堂か、決定できませんが、六角の堂の一例であります。しかしそうした点になりますと、京都には著名な六角堂頂法寺もあります。これは聖人とも因縁の深いことは勿論で、古来六角の堂であったようであります。大谷の廟堂がこれに拠ったとしますと問題はありますが、右申したような次第で、こうした点にはなお問題が残っているともいえましょう。ただ六角の堂について、建築の方面の話を聞きますと、六角は八角の堂よりも造りにくいということですが、六角にいたしますと、八角より間口が広くなり、一般に外からこれを拝むという場合には、間口が広くて八角よりも都合がよい、ということでもあります。六角といたしました理由は、あるいはこういう点にあったかも知れませんが、大谷廟堂の図には、廟堂を中にして、その左右の廻廊のような建物に門弟が集っています。廟堂は小さかったので、堂内で仏事は行われず、外側で礼拝読経されたのでしようから、廟堂の間口が広い方が内部も窺われてよい、と思われまゝ。六角の堂とした理由の一つには、こうした

点があったかと考えられます。何分覚信尼という方は用意周到な人であったことが、その事蹟のいろいろの点から考えられますので、右のような点にも注意したのかもしれない。

この廟堂の内に最初に安置したのは何であるか、と申しますと、聖人の御遺骨と石塔であります。西本願寺の『善信聖人絵』の大谷廟堂のところをみますと、その堂の真中に石柱をたて、南無阿弥陀仏の六字名号が書いてあります。こういう名号が果して書かれていたか、どうか、問題であろうと思いますが、ともかく堂の中央に石柱をたててあります。これが茶毘して後に造った石塔で、この堂ができるとこれに移してきたものであります。そして聖人の御遺骨は、この石塔の下か、あるいは少し前方の床の下に安置したものと思われます。現在の大谷の模様は存じませんが、他の寺院の開山堂、たとえば花園の妙心寺の開山堂には、開山関山国師の大きなお木像を安置していますが、その前の畳一枚余り程の板間は誰も歩かないことになっています。それは開山の御遺骨をその床の下に安置しているからだ、ということ聞いたことがあります。恐らく大谷でも中央に石塔をたて、その下か、少し前方の下に御遺骨を安置したことになると思います。この後慶長八年知恩院の拡張に当り、幕命によって大谷が東山五条坂に移りましたが、当時はいわゆる北谷墓地にありましたので、万治三年聖人の四百回大遠忌に際し、良如上人が現在の地に再び移されました。その時、甕に入った御遺骨を掘り起し、一般門徒にも拝礼せしめられたことが記録に残っていますので、その後現在のように明著堂の後に安置されたのであります。

ところで、『伝絵』で申しますと、文永九年冬の頃遺骨を掘り渡して、仏閣をたて影像を安ず、ということになっています。すなわち廟堂建立と同時に御影像を安置したというわけです。しかしいま申しましたように、『善信聖人絵』にはお木像は安置していません。そこで最初は御遺骨と石塔だけであったと思われる。これは、覚信尼公の大谷敷地寄進状をみましても、廟堂ということがありますが、影堂ということばが出て来ない、ということと

対照して、すでに注意されていることで、わたくしもその通りだと想像いたしています。もっとも、それでは『伝絵』に「影像を安ず」とあるのをいかに解すべきか、と申しますと、それは御正忌など仏事の際は画像の御影をでも安置したことをいったものだろう、と思います。そういうわけだといえますと、次に、それでは御木像はいつ安置したのか、という問題が出てきます。それについては、高田派本山の『伝絵』を見ますと、廟堂の内に石塔を中央に立て、その側にお木像を安置しています。すなわち最初に石塔がたてられ、後にお木像を安置されたものと想定されます。この『伝絵』は初稿から五十日許り後の永仁三年十二月に写されたものようですから、この頃お木像が安置されていたことはたしかであります。大体、永仁三年という年は故聖人の三十三回忌の翌年ですが、この前年すなわち三十三回忌に当る永仁二年には、覚如上人が『報恩講式』を書いていられます。これは聖人の御遺徳を顕彰したのですが、こういう講式を作ったのは、大谷における聖人の御仏事を整備したことを意味するものでありましょう。それと同じ精神から、この機会に廟堂にお木像が安置されたものと思われれます。そしてその縁起として作られたのが『親鸞伝絵』であると考えられます。御承知のように『伝絵』は聖人の御誕生から初って御生涯をあらわされたのですが、最後は大谷廟堂の成立で終わっています。このことを考えてみますと、『伝絵』は広く一般に聖人の御生涯を伝えようとしたものでありましょうが、もう少し尅実して申しますならば、大谷廟堂安置の聖人、いま大谷に安置しまつた聖人の御真影の縁起として作られたものと思われるのであります。

かようにいたしましたして、当初は廟堂内に石塔と影像とがならび安置されたのであります。この模様は先に申しました高田本山の『伝絵』によく描かれています。また建武の裏書のある山南光照寺の一幅絵伝や等々力万福寺の六幅絵伝にも、その名残がとどめられています。ところで、この後大谷には唯善の擾乱事件が起りましたが、最後には、唯善は石塔や影像、それから御遺骨等を奪いとりましたことは、周知の通りであります。そこで、門弟等は

協力して再び御真影を造り、残れる御遺骨を拾って安置して、大谷を復興しましたので、その間の事情は本願寺文書の青蓮院の下知状に詳しくみえています。それによりますと、当初のお木像を造立安置しましたのが高田の顯智上人等であったようであります。そこでも申しました通り同本山の『伝絵』に真影安置の廟堂の図が描かれていますのも、また由縁のあることだと思われるのであります。唯善は廟堂の金具を奪ったりして堂舎も破損しましたので、その後これも修覆しましたが、石塔は再び造られなかったようで、爾後御真影だけが安置されたのであります。それから、この時、廟堂の外に庵室、これは留守職の住坊でしょうが、それもできましたようで、やがて大谷が寺号公称へと推移してゆくのでありますが、当時はなお最初の六角の廟堂であったと思われます。しかしこの後建武元年にいたり、足利氏が入京した際の戦火で、大谷も類焼いたしました。ところが、その復興に当り、他所の旧堂舎を購入して移建しました。したがってこれからは六角の当初の廟堂の形はなくなり、普通一般の形の堂舎となったものと思われれます。大谷廟堂や覚信尼公のことについては、なお外にも問題がありましようが、時間の都合で、以上でもってわたくしの話を終りたいします。

学会彙報

理 事 会

昭和三十七年度

〈第三回〉

昭和三十七年十二月五日 於龍谷大学本館

一、昭和三十七年度学会々計中間報告

一、第十回大会開催に関する件

第十回大会は昭和三十八年五月十八、十九の両日、興正派本山において開催することとし、当日のプログラムについて協議する。

〈第四回〉

昭和三十八年二月二十八日 於龍谷大学図書館応接室

一、第十回大会開催に関する件

第十回大会の開催について諸事項を検討協議する。

(第一、第二回の記事は前号に掲載)

昭和三十八年度

〈第一回〉

昭和三十八年五月十八日 於興正派本山會議室

一、学会々計の件

1、昭和三十七年度決算承認

2、昭和三十八年度予算案審議

一、第十回大会の進行に関する件

一、学会運営に関する件

学会役員の改選と次年度の大会について協議する。

〈第二回〉

昭和三十八年七月二日 於龍谷大学図書館応接室

一、「真宗研究」第八輯編集に関する件

一、第十回大会会計決算報告

第十回大会

昭和三十八年五月十八、九日

京都市 興正派本山

〈第一日〉

五月十八日

宗祖聖跡巡拝と臨地講演

講演

一、慈鎮和尚と青蓮院

於青蓮院華頂の間

一、法然上人と吉水禪坊

京都大学教授
文学博士 赤松俊秀氏

一、覚信尼公と大谷廟堂

大谷大学教授
文学博士 藤島達朗氏
龍谷大学教授
文学博士 宮崎円遵氏

午後一時三十分より開催、聴衆一七〇名が会場にあふれて極めて盛会であった。講演終了後、青蓮院、元大谷、知恩院廟所、吉水禪坊を巡拝し、絶好な五月晴れのもと有意義な半日であった。

懇親会

於興正派本山宗務所二階広間

先ず会員の親睦を深める意味で、午後五時より夕食会が開かれた。興正派新門の御臨席もあり、会員八十五名が出席する。はじめに興正派千葉宗務総長の挨拶、次いで大原理事長の挨拶があった後、各自箸をとる。しばらくして興正派蘭氏の司会のもとに、三門徒派宗務総長清原良雄氏、金沢大学教授橋本芳契氏、佐賀龍谷短大教授森脇一掬氏、山下むつ女史、興正派教学参務綾俊昭氏のスピーチもあって、歓談する。

その後懇談会に移り、「本学会十周年に当り真宗学界の回顧と展望」と言うテーマのものと、龍谷大学教授普賢大円氏の司会によって進行する。創設十周年を迎えた本学会が、その間に如何なる役割を果たしたか、また今後如何にあるべきかについて、歴史的面と教義的面と分けつつ討議を重ねていった。細川行信氏、雲村賢淳氏、藤島達朗氏、加茂仰順氏、山本仏骨氏、

橋本芳契氏、安本一正氏、佐々木徹真氏、森脇一掬氏、西本龍山氏、藤原氏、小西氏、幸田氏等の発言があり、歴史面においては、この十年間本学会の尽力によって種々有益な資料が我々の前に提供されたことは、何ものにもかえがたい有意義なことであった。しかしながらその研究方法については、多く第三者的な立場からのものであったが、今後我々は宗祖としての親鸞聖人研究と言う方向において、我々が如何に生きるかと言う主體的な問題として研究されるべきであろうと言うことが強調された。また教義面においては、過去においては一般の思想界との対決、交渉と言う面が欠けていたように思われるが、今後かかる方向に留意し、更らに真宗の社会性の問題、実践教学の確立、俗信仰との対決、教学術語の平易化等の諸問題について考慮されるべきであると論じられた。

以上約二時間に亘つて学会員の熱心な討議が続けられ、八時三十分を終了した。

〆第二日〷 五月十九日

研究発表 於興正派本山対面所

午前九時より午後三時まで次の十氏の研究発表が行なわれた。

- 1、親鸞教学のもつ菩薩道の理念の構造
龍谷大学 石田 充之
- 2、独立者の誕生
大谷大学 伊東 慧明
- 3、真宗道場の形態―看坊から自庵へ―
龍谷大学 千葉 乗隆
- 4、真宗寺院の社会的機能
龍谷大学 川崎 恵璋

5、本派前期宗学の思想史的一考察

関西大学 藺田 香 融

6、親鸞聖人の六角夢想の偈について

大谷大学 名 畑 崇

7、論註他利利他の深義について

興正学会 小比賀保一

8、江戸時代越前における転宗派について

高田学会 芦 原 慧 明

9、一向一揆の解体について

大谷大学 北 西 弘

10、親鸞聖人の仏弟子観

大谷大学 広 瀬 泉

会員総会

於興正派本山対面所
研究発表終了後次いで会員総会が開かれた。これには木辺派
高田派、仏光寺派の各法主、及び出雲路派、三門徒派の新門
が臨席された。

第一部

一、開会の辞(司会者)

川瀬理事

一、勤行(嘆仏偈)調声

大原理事長

一、挨拶

大原理事長

一、挨拶

千葉興正派宗務総長

一、祝辞

木辺派法主 狹下

一、祝辞

清原三門徒派宗務総長

一、祝電披露

川瀬理事

(名畑応順氏、小松雄道氏、間島晃一氏)

第二部

一、座長推挙

司会者より提案賛成をうる。

座長 松原理事

一、昭和三十七年度会務報告

一、昭和三十七年度決算報告

一、昭和三十八年度予算審議

佐藤理事より報告及び説明があつて会計に関しては原
案を承認可決する。

一、学会役員改選の件

一、次年度大会々場の件

右二項目についてまとめて佐藤理事より説明、従来の
役員更迭の時期が事務上不便なため、二年おきに大会
終了後更迭することとした。従つて現役員の任期は
従来からすれば明年三月末日までであるが、次年度大
会まで延期し、その大会で役員改選の上、大会終了直
後に新役員と更迭することにし、と言う旨を提案し
承認される。

また次年度大会の当番は木辺派本山とし大会会場は龍
谷大学として開催することに決定する。

一、その他

出雲路派藤季氏より、中央における大会のほか、地方
においても学会を開いて欲しい。研究発表のほかに特
別講演会を開いて欲しい。真宗各派の統一せる勤行作
法の制定について、側面的運動をすすめて欲しいと言
う要望があつた。

記念撮影

会員総会の後御影堂前にて一同記念の撮影を行なう。

両堂参拝

その後全員両堂に参拝、以上をもつて第十回大会を終了する。

第十回大会記念品解説

浄土三経往生文類

興正寺蔵

(巻頭写真参照)

「浄土三経往生文類」は親鸞上人の真蹟として興正寺に襲蔵されて来たもので、一般に「三経往生文類」の広本と言われるものである。その体裁は縦二五・七cm、横一八・五cm(裏打の寸法はこれより少し大きい)の袋綴、半葉に五行、一行十二字内外、本文三十葉、別に表紙一葉並に末尾に奥書の半葉とかならっている。現在の装幀は弘化年間興正寺第二十七世撰信上人の修理になったもので、「弘化帝著御黄櫨染御袍之裂関白政通公賜之」とあり、前の装幀表紙の焼けた裂が残されており、本文の紙にも水の滲み跡が見られ、そのために裏打のなされたものと思われる。

表紙外題に

浄土三経往生文類 平俊直

三経往生 俊直

とあり、後者は宗祖の筆と断定される。又奥書には

今回は特に興正派本山の配慮により、同派の安居会と関連されたため、大会参加者は約一八〇名を数え、極めて盛会であった。

康元二年三月二日書写之

愚禿親鸞 八十五歳

とある。この平俊直については明確にすることはできないが、「明月記」に見られる「玄蕃允平俊直平」と推察され、玄蕃寮の下位の職員に与えられたものであらう。

「三経往生文類」は、経論釈の文を類聚して、無量寿経・観無量寿経・阿弥陀経の三経によつて難思議・雙樹林下・難思の三往生を分別し、その真偽を批判したものであるが、聖人八十三歳の撰述になる略本には往相廻向が明かされているが、還相廻向には及んでいないし、又信・証の二法が示されているが真実行には言及されていない。広本ではこれらが整備されているこれは略本と聖人八十四歳撰述の往還廻向文類との両書が統合整理されて成つたものが広本であると考えられる。

本文中には返点の「レ」は用いず、「一二三」「上中下」を用い、振仮名・送仮名・返点・句切点は朱書し、御左訓は墨書してあるが、所々墨で振仮名送仮名を付し、朱で御左訓の付されている所もある。

会 計 報 告

第十回大会会計報告（於 興正派本山 五月十八、十九日）

昭和三十七年度（昭和三十七年四月一日より
昭和三十八年三月三十一日まで）

収入合計

二八八、二九三円

支出合計

二二六、五〇五円

差引残高

五一、七八八円

収入の部

学会費収入

七九、九六〇円

各本山助成金

一三七、五〇〇円

雑収入

二一、一二二円

前年度繰越金

四九、七一円

合 計

二八八、二九三円

支出の部

第九回大会費

四二、五三五円

真宗研究第七輯印刷発送費

一六三、二七〇円

会議費

一一、五二〇円

事務費

七、七六〇円

通信費

一、七〇〇円

交通費

九、七二〇円

合 計

二二六、五〇五円

註：差引残額 五一、七八八円は昭和三十八年度会計に繰越した。尚第九回大会の収支の内訳については前号において報告した如くである。

収入の部

一、大会参加費（一八一名×一〇〇）

一八、一〇〇円

二、懇親会費（五二名×三〇〇）

一五、六〇〇円

三、昼食弁当費（三七名×一五〇）

五、五五〇円

四、学会充当金

四五、九七五円

五、興正派特別補助

四六、一九〇円

収入合計

一三一、四一五円

支出の部

一、印刷費

三二、六四〇円

二、通信費

四、〇〇〇円

三、懇親会費

二六、〇一〇円

四、昼食弁当費

一〇、五〇〇円

五、臨地講演諸費

一七、五〇〇円

六、記念品費

二七、七〇〇円

七、徽章費

二、二二〇円

八、事務用品費

六、二七五円

九、雑費

四、五七〇円

支出合計

一三一、四一五円

興正派本山特別補助金（内訳）

一、臨地講演帰途バス代（四台分）

六、〇〇〇円

一、臨地講演講師謝礼（三名分）

三、〇〇〇円

一、懇談会茶菓子代

三、一六〇円

- 一、研究発表者記念品代（二三名分） 七、八〇〇円
- 一、大会参加者記念品代（一九九名分） 一九、九〇〇円
- 一、事務用品費 二、九〇〇円
- 一、役員会、その他 三、四三〇円
- 合 計 四六、一九〇円

新役員名簿（自昭和三十六年四月至昭和三十八年五月）

顧問
参与
真宗十派法主親下（氏名省略）

本願寺派宗務総長	太田 淳昭
大谷派宗務総長	訓 覇 信 雄
高田派宗務総長	誓 山 信 曉
仏光寺派宗務総長	物 部 義 道
興正派宗務総長	千 葉 葆 亮
木辺派宗務総長	石 原 円 成
誠照寺派宗務総長	波 多 野 暁 祥
出雲路派宗務総長	小 泉 宗 一
三門徒派宗務総長	清 原 良 雄
山元派宗務総長	高 帛 祐 恭
龍谷大学長	増 山 顕 珠
大谷大学長	曾 我 量 深
同朋大学長	山 上 正 尊
京都女子大学長	藤 音 得 忍

- 高田学 会 生 桑 完 明
- 元 理 事 長 大 江 淳 誠
- 前 理 事 長 名 畑 応 順
- 理事長
大原 性 実
- 理事
稻葉秀賢、藤島達朗、松原祐善（以上谷大）大原性実、宮崎円遵、佐藤哲英、普賢大円（以上龍大）川瀬和敬、平松令三（以上高田学会）

評議員

稻葉秀賢、藤島達朗、松原祐善、三品彰英、日野環、赤松俊秀（谷大）大原性実、宮崎円遵、佐藤哲英、大友抱璞、小笠原宣秀、普賢大円（龍大）川瀬和敬、平松令三、岩田繁三、竹内光範、玉樹真染（高田）橋純孝（同朋大）土井忠雄（京女大）森脇一掬（佐賀龍谷短大）山本正文（大谷専修学院）石田瑞磨（日本教学研究）佐々木求己（真宗史研究会）佐々木篤祐（仏光寺派）園修（興正派）二村龍華（木辺派）大悟諦現（誠照寺派）池 聰水（出雲路派）林精専（三門徒派）高帛祐恭（山元派）

学会員名簿
(昭和三十八年八月現在)

井生安安天芦葦足浅浅浅秋青青赤赤赤明綾綾
伊桑辺藤崎原名利野野井葉地木山松松石汎
成完一智紹慧茂春長教了寛次恭正得俊美恵光俊
海明雄純雄明良枝量信宗郎猷音誓秀秀達朗照

上上出岩岩岩稲稲稲石石伊伊一今池池池池井
田杉雲路田崎崎葉垣垣田田藤東羽井本応田関
義思派宗繁俊正秀最俊瑞充順慧国嘉重教勇聴
文朗務所三雄衛賢三一磨之道明道照臣了諦水浄

大 大 大 小 小 小 小 小 織 織 越 榎 遠 江 宇 上 雲 内 爪 梅 梅 海 白 白 上
 江 江 江 野 串 笠 川 川 田 田 智 原 藤 上 野 杉 藤 海 津 原 原 野 井 井 場
 学 淳 智 千 ち 宣 貫 祥 顯 宣 徹 祐 浄 行 慧 義 静 隆 隆 真 徹 元 卯 謙
 会 誠 朗 導 よ 侍 秀 讓 弑 真 信 祐 了 順 信 信 岳 道 子 雄 章 隆 雄 成 郎 澄
 彙
 報

堅 柏 笠 笥 梯 柿 加 加 加 加 可 奥 沖 岡 横 正 太 太 大 大 大 大 大 大 大
 田 原 原 本 茂 藤 藤 藤 西 田 超 親 田 田 屋 橋 橋 洞 原 西 友
 祐 一 保 実 理 仰 仏 源 大 教 誠 亮 慧 含 祖 憲 俊 徹 龍 性 昇 抱
 修 泉 男 憲 円 海 順 眠 道 晃 秀 宝 諦 二 日 英 電 力 一 雄 映 明 実 隆 璞

雲串 久工 桐清 清北 北木 木北 北岸 河川 川金 金龜 鴻
 村本 多保 我藤 谷溪 原田 畠畠 辺辺 島野 西部 辺瀬 崎谷 児井 岡
 賢喜 玄伊 成龍 順良 円利 典宣 孝慶 曉武 慶和 恵報 黙尊 孝
 淳美 修松 順性 城忍 雄昭 親生 慈慈 喜真 弘利 縁敬 璋光 存磨 昭

佐賀電谷短大図書館
 権藤 近藤 河野 高下 幸城 五来 児玉 小松 小松 小比賀 小林 小林 小西 小島 小島 小菅 小泉 顯真 暮沢 倉田 倉石 倉石 桑原 桑戸
 正藤 真野 眞恵 勇 晃 文雄 保一 浄興 美代子 叡成 眞稷 顯道 一苑 学定 邦昭 昭朗 薫性

撰	正	下	島	島	柴	篠	篠	信	志	里	真	真	漣	桜	桜	西	佐	佐	佐	佐	佐	佐	佐	佐	佐
受	信	津	本	津	田	田	崎	樂	賀	村	田	田		部	井	樂	藤	木	木	木	木	木	木	木	木
静	了	智		行	龍	チ	工	峻	孝	專	大	有	專	文	寛	(川	哲	良	玄	篤	乾	徹	了	求	已
会	範	照	清	諦	悟	雄	子	磨	紀	精	道	美		鏡	城	本	英	憲	智	祐	三	真			
彙																義									
報	波															範)									

武	竹	竹	竹	高	高	高	高	高	高	高	高	大	太	大	多	田	田	田	蘭	蘭	園	勢	甚	城
田	中	島	内	柳	峰	松	橋	橋	橋	千	田	門	宰	梧	屋	中	中	所	田	田	野	野	山	
惠	誠	宗	光		了	正	隆	利	香	徹	慈	照	不	諦	頼	文	久	重	香	香	武	謁	謁	
明	一	研	範	哲	州	哲	真	枝	苗	乘	昭	忍	二	規	俊	米	夫	義	融	脩	義	謁	峰	
													丸			堂								

寺	寺	寺	寺	堤	土	土	辻	築	誓	千	種	棚	友	立	谷	谷	谷	龍	多	武	武	武	武	武	学 会 彙 報
林	西	西	井	山	橋	秀	地	山	葉	田	瀬	山	花	中	下	口	溪	田	邑	内	田	田	田		
惇	恵	玄	教	玄	文	高	本	信	乘	哲	爾	水	浄	祐	一	瑞	彰	謙	尚	紹	真	賢	公		
	然	猷	亮	立	夫	榮	願	眺	隆	也			見	宝	夢	溪	信	順	邦	晃	純	寿	丸		

灘	長	長	永	永	磯	長	中	中	中	中	直	直	真	名	名	富	藤	德	得	豐	常	土	土	曜
本	安	田	田	田	尾	山	村	神	臣	井	林	海	畑	畑	永	条	永	能	原	盤	肥	井	山	
愛	章	智	敬	昌	信	照	正	顯	文	德	宏	孝	玄	応	昇	道	光	宣	猷	磨	忠	仁		
慈	俊	龍	信	堂	雄	旭	晃	真	雄	恵	之	庸	洋	崇	順	真	文	雄	磨	秀	磨	曉	雄	
																							思	

浜服林林林長英幡泰波畑橋橋野野野野西西西西二十二南鍋
 田部 水教正秀 谷 野 野 本本部世口上本村為法義鐵秀 部 島
 学七了精月真觀雲明璋淨秀契重慧陽不二男俊龍鳳麟館融鎧政勇樹
 会 覚雄專
 彙
 報

藤藤藤藤藤藤福福普普富深深深平広広平日日日秀久久久浜
 下下沢岡井 原川賢賢貴川浦尾瀬岡松野野野野本野田田
 信等桂了德光亮光晃大章倫正深 憲令 振誠大勝龍富勉
 英曜珠觀龍永蔽生寿円信雄文広果了三環作憲衍信英子戒

增 增 正 前 真 細 本 本 細 穂 星 宝 二 二 二 二 藤 藤 藤 藤 藤 藤 藤 藤 藤
 山 田 木 波 木 川 多 多 川 積 野 池 村 葉 俣 村 葉 原 原 原 野 下 谷 島
 頭 淨 倭 純 智 行 正 信 行 重 元 龍 真 憲 和 龍 性 凌 良 幸 立 大 秀 秀 達
 珠 円 磨 一 英 樹 活 雄 信 次 豐 慧 吾 香 男 華 信 雪 行 章 然 円 道 涇 朗

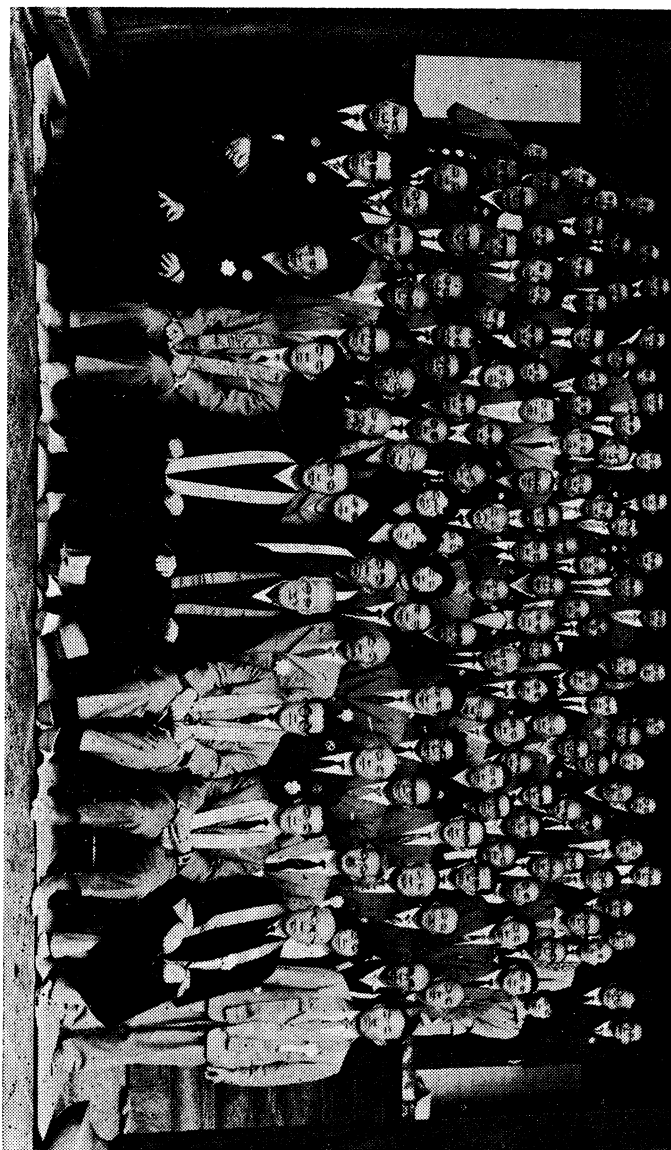
学
会
彙
報

宮 宮 宮 宮 水 水 道 神 三 三 三 三 三 益 松 真 松 松 松 松 松 松 松 松
 地 下 崎 川 戸 高 端 子 井 好 木 木 浦 永 岡 鍋 山 本 原 永 信 野 下 谷 尾
 廓 正 円 秀 善 英 良 恵 稔 博 照 幸 乘 普 宗 広 智 靈 祐 良 定 純 善 了 清
 慧 謙 遵 一 英 昭 秀 龍 淳 信 国 信 雲 行 幹 濟 光 正 善 彰 雄 孝 昭 玄 城

山山山山山山山山山山森森森本森森本村村村村向村水水
 田田里崎崎崎口口口上脇本井田岡川田上上上島地野尾
 行亮桂昭德慶良胡正一西信清光慈曉速專諦哲了現
 雄賢石見勝輝宣益友尊掬修州雄孝美定雲昇水龍宜明応誠
 学
 会
 集
 報

渡渡鷺若山冷靈吉吉吉吉結遊柳安安山山山山山山山
 辺辺尾林地泉山水田田川城亀原野井本本本本本本本
 一普弘信正勝勝忠寿淳昭令教秀源広晃仏正正龍博
 道柏範次行英海男男英丸聞授徹智度紹骨念文城道真
 以上
 昭和三十五年度以前の学会費未納者は之を掲
 載せず

第十回真宗連合学会大会
昭和三八・五・一九 於興正寺



真宗連合学会 第十回大会記念

昭和三八・五・一九 於、興正寺

真宗連合学会規約

第一条 (名称) 本会は真宗連合学会と称する。

第二条 (目的) 本会は真宗に係るある學術の研究発達を図るをもつて目的とする。

第三条 (事業) 本会は前条の目的を達するために左の事業を行う。

一、大会(年一回)

二、資料の展覧並に出版

三、その他必要な事業

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

第五条 (役員) 本会には左の役員をおく。

一、理事長 一名 理事中より互選し、本会を代表して会務を統理する。

二、理事 若干名 評議員中より、互選し、会務を処理する。

三、評議員若干名会員より選出する。

役員の任期は二カ年とする。但し重任を妨げない。

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

第七条 (経費) 本会の経費は会費及び助成金その他の収入による。

第八条 (年度) 本会の年度は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日に終る。

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

附則 この規約は昭和二十九年十一月十四日より実施する。

昭和38年10月10日 印刷

昭和38年10月15日 発行

真宗研究・第八輯

編集者 真宗連合学会

代表者 大原性実

印刷所 同朋舎

京都市下京区壬生川五条南

京都市下京区七条大宮
龍谷大学図書館内

発行所 百華苑

京都市下京区堀川通花屋町

電話 075 5760番

振替 京都25788番

CONTENTS

On the Structure of the Bodhisattva Idea in Shinran's Teaching	Mitsuyuki ISHIDA	1
Birth of an "Independent Man"	Emyō ITŌ	12
Some Features of "Halls for Practising the Way" in Shin Sect—from Kanbō to Jian	Jōryū CHIBA	23
Social Functions of Shin Sect Temples	Esyō KAWASAKI	35
A Study of the Doctrine of the Early Shin Buddhism from the View point of the History of Thought	Kōyū SONODA	44
A Study of the Gātha Revealed in Shinran's Dream at the Rokkakudō Temple	Takashi NABATA	56
On the Profound Meaning of "Other's Benefit" and "Benefiting Others" in the <i>Ōjōronchū</i>	Yasuichi KOBICA	67
Conversion to Other Sects in Echizen Province in the Edo Period	Emyō ASHIHARA	78
An Analysis of the "Ikkō-ikki" Riot	Hiroshi KITANISHI	85
Shinran's View of the Buddha's Disiples	Akira HIROSE	102

LECTURE ON THE SPOT

Master Jichin and the Shōrenin Temple	Toshihide AKAMATSU	113
Hōnen Shōnin and the Yoshimizu Monastery	Tatsurō FUJISHIMA	120
Kakushin-ni and the Ōtani Mausoleum	Enjun MIYAZAKI	130

—學術名著—

高峯了州著

華嚴思想史

送価 一、五〇〇円

佐々木憲徳著

天台教学

送価 一、〇〇〇円

石田充之著

日本浄土教の研究

送価 一、五〇〇円

梅田義彦著

日本宗教制度史

送価 二、一五〇円

小笠原宜秀著

中国近世 浄土教史の研究

送価 一、三〇〇円

二葉憲香著

親鸞の研究

送価 一、〇〇〇円

村田昇著

近世文芸の仏教的研究

送価 二、〇〇〇円

桂利劔・稻垣最三著

教行信証大系 全七卷

第一巻教の巻四八〇円第二巻行の巻(1)四八〇円第三巻
行の巻(2)五五〇円第四巻信の巻(1)五五〇円第五巻信の
巻(2)五五〇円第六巻証の巻六〇〇円第七巻化身土の巻
七〇〇円
―送料各冊九〇円全七巻二〇〇円

佐藤哲英著

天台大師の研究

送価 一、五〇〇円

真宗連合学会編

親鸞聖人の教学と伝記

送価 七五〇円

遊亀教授著

仏教倫理の研究

送価 一、〇〇〇円

金治勇著

聖徳太子教学の研究

送価 二、〇〇〇円

発行所

百華苑

京都市下京区堀川花屋町
振替 京都 25788番

仙教問題新書 ①

下價
一
三三
〇〇
円円

仙教問題新書 ②

下価
一
三三
〇〇
円円

武邑 尚邦著 經典解釈の諸問題

羽溪了諦著 大乘經典の成立

月輪 賢隆著 経典の流伝

爪生津隆雄著 經典の本質と表現

親鸞聖人の經典

普賢	真隱著	阿彌陀	仙と海士
大月著			
呂士			
太復			
倫			

音覽
大原
大原著
出生
世
本
懷
論
論

龍谷大学真宗学会編

淨土
大山原口性實益著
二〇〇四〇〇円

土
大山原口
性実益
著
二〇〇四
円

書る人は土中神口
 である。浄宗に博士
 われ土に解おに
 わ観おきけひも
 れがける空くは
 のるさけ性くは
 究れ浄れ性くは
 極土大空くは
 的土大空くは
 安手諸用よ
 住に問土よ
 所を題の空つて
 をるの義
 を知る規親お乗土
 の如く聖人の
 うく驚いて基
 と鮮り人て一盤
 す活始め一盤
 に浄大求
 に導て土乗求
 は述宗とめ
 は必祖しは
 説親お龍
 のて聖て樹
 の好い驚いの
 好い驚いの

大河内了悟・佐々木蓮磨共著

清沢満之先生のことば

眞宗教學の發達

神子上惠龍著

真宗学の根本問題

大原性実著

眞宗學概論

神子 上恵龍著

教
行
信
証
概
觀
下価
一四
〇八
〇〇
円

深浦正文著

唯識學研究

龍谷大学真宗学会編

曇鸞教學の研究
下価
一九〇〇円

工藤成性著

世親教學の体系的研究
千価
一六〇〇円

村上速水著

正信偈讚仰
一
三〇
〇〇
円円

山本仙骨著

歎異抄のころ
下価
三三〇円
七三〇円

杉
紫朗著

御文章講話
下冊
一〇〇〇〇円

京都市下京区花屋町通西洞院西入
振替 京 都 9 3 6 番

發行所 永田文昌堂

**THE
SHINSHU KENKYU**

JOURNAL
OF
SHINSHU STUDIES

No. 8 OCT. 1963

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