

佛教文化研究

第44號

淨土宗教學院

2 0 0 0

佛教文化研究 第四十四号

目次

往生……………	真野龍海	一
念仏多善根について……………	金子寛哉	七
良忠上人時代の日常勤行と		
その時代の下総板碑にみられる偈文について……………	小林尚英	三
北魏法難の研究文献(一)……………	春本秀雄	四
—付、廃仏関係論文資料—		
平成十年度浄土宗研究奨学生報告		
インド中世のバクティ信仰における念想と称名……………	水野善文	11
パリ律健度部の構造に関する一考察……………	山極伸之	1
—雑事健度と学処規定—		
平成十年度浄土宗教学院収支決算書		

編集後記

往生

真野龍海

(本論文は、平成一一年九月二日、大正大学に於ける浄土宗総合学術大会の特別講演要旨を中心に内容と資料とを補足したものである。)

第一節 往生の道―古来の道

「湯殿の長兵衛」という歌舞伎の中の劇中劇で、その名も公平沙門と慢容上人なるものとの公平法問諍きんぴろというのがある。公平は上人に質問する。……亡者になったものから極楽往生したとの知らせを聞いたことがない、そのような往生などと虚言をほざいていいのか、とからむくだりがある。さて、この問に対して吾人はどう答えるのか、答えて来たのであるうか。どのような万巻の書物を読んだところで、また、高級な理論を聞いたところで、公平沙門がなるほどという回答は得られまい。

私は次のように答えることにしている。人は過去何千年の間、家庭や、社会の中で死者を葬り続けてきた。その習慣に逆らうものは洋の東西、古今を問わず、あまりいない。思うに、人類の出現と共に、その死者の迎える道、しかも、年を経て、また、多くの者はその道を地上へと下って、

つまり、人に再生すると信じられてきた。それは古来からの道、死者の通路であった。今、「古」と言うが、これは、梵語で *pūva*、即ち、前の、以前からの、即ち「古来」と訳されて来た言葉である。

(1) リグ・ヴェーダの来世への道―古い、以前からの (*pūve*) 道
インドにおいては文献の示すところ最古のヴェーダでは、この世と来世について、まず、次のように説いている。

ヤマ (*yama*) 死後の世界を司るとされる神、仏教の閻魔) は我等のために最初に道を見いだせり。

我等の古き祖先 (*pūve pitaraṇ*) が去り行きしところ、……そこに後生 (子孫) は、自己の道に (*pathyā*) 随(1)つて (*anū*) (赴く)。
(*Rigveda X, 14, 2*)

行け、行け、太古の道によって (*pathibhiḥ pūrvyebhir*)、われらの古き祖先が (*pūve pitaraṇ*) 去り行きしところへ。(同 14, 7)
これらによって分かるように古きという訳語では相応しくない、古来

の、以前からのという意味で、しかもその古い道は、今も死者と再生者の往還の道なのである。古くて劣化退廃した道でなく、古くから今も変わらず人間の上天・下降の道である。阿弥陀仏の本願 (pūva-praṇidhāna) もであるが、古いと訳したのでは意味が明瞭でないから、本生の、前世法蔵菩薩時代から、つまり阿弥陀仏前世からの、前の世からという意味を強調した訳語である。昨今に始まる願ではないという意味が古道と同じように感じられるのである。仏教でも古仏の道、古来伝統の道という表現を受けていて、古は永遠の、且つ、何時までも新しい時代々々に基礎となるという意味に使われている。⁽²⁾ このリグヴェーダの古い道の考えというか信仰はそのまま次のように、ブリハド・アーラヌヤカ・ウパニシャッドに継承されている。

(2) 古期ウパニシャッドの上天の主体

仏教に先立つ三百年くらい前からウパニシャッドの哲学が先行して仏教に大きな影響を与えた。その考え方というか、宗教は、人は生前の業によって輪廻をし、すばらしく善い行いのものは天に生まれ、平凡なものは人界に再び生まれる。悪人は別で、地獄に堕ちる、とした。

1 解脱者と他界上天の古い道—五色の道

同書第四篇第四章「臨終」には、この問題が詳しく述べられている。まず、上記の古い道、祖先の通路について、第八、九節の方から検討してみたい。

第八節 微細 (anu) で、遠くに伸びている古い (pūrāṇa) 道 (pathin) は私に感知され (spṛṣṭa) 、『私に見出された (anuvita) 』。それを通じて、智あり、梵を知る者 (brahmanvid) 等は、この世から (itas) 、『解脱し終わって (vinukta) 』天界 (svargalokam) に、昇って行く (urdhvam yanti) 。

第九節 その (道) には、白あり、赤黒あり、黄あり、緑あり、また、赤がある、

この道 (pathin) は梵によって見いだされた。その道を、梵を知る者、福德をなすもの (punyakti) 、『輝けるもの (tejas) 』は行く。⁽³⁾

この古来から死者の、これからも死者が、そこを通り、また、そこを通って下界、人界へと再生してきたと信じ継がれてきた五色の虹—天地の架け橋—から通り道は、やはり、古い (pūrāṇa) 道と表現される。ところが、ウパニシャッドでは、宗教の世界から次第に哲学の方向に深化し、宗教者から、哲人の方向に発展してくる。そこでは、宗教的安心より、解脱の境地が至高とされるのである。

この宗教と解脱のギャップというか、段差があり、後者がウパニシャッドを極めた者の理想であり目的である。しかし、宗教が生天で、解脱が上天をとまわれないかというところによって微妙に、もしくは、明らかに解脱と生天との両方を説き矛盾を示している。これは、この問題について仏教にも言える本質的な不可分の矛盾といっても過言ではない。

この篇はヤーザニャヴァルキヤ仙の説として展開する箇所であるが、どうしても、この矛盾は本質的にとまなうことを語るようであり、本稿もそれが底流にある。宇井伯寿⁽⁴⁾はこの点で言う。

ヤーザニャヴァルキヤは数々人は実に我（アートマン）を見ざるべからずというて居るが、我は決して対象化させることがないから、かかる場合観るとか知るといふのは明らかに前にいえる如く成るといふ意味をいうて居るに外ならぬ。故に我を真に知ることが即ち解脱とせらるるのである。我を知りて後に解脱に達するのではなくして、我を真に知ること即ち我と成ることがそのまま解脱たるのである。故にこれは決して死後であるべき所以はない。……前の死後梵界に到つての解脱というのは伝承説に外ならぬことになる。

さらに、この著者は禪系の方であるから、それが微妙に所説に影響していると思うが、このウパニシャッドの二節には、「梵を知れるもの」は「解脱」者となりながら、「この（世）から（itas）」、来世に「天界に昇つて行く」として死後の上天を説くのであるから、「伝承説」と言われても説は説である。解脱・生天の両説併存は否めない。この問題の免れ得ぬ矛盾かもしれない。

さればこそ、シャンカラも、第八節の下線部分を、この解脱と上天の矛盾をクリヤーするために、「生存しつつも (jivanta eva)」、(且つ)解脱している (vimuktās santah)」と会通的に注釈している。しかし、異なつた、というか、矛盾そのままの理解でもある。即ち、「それ（＝古道）を通じて、智あり、梵を知る者等は、天界に昇つて、この世から解脱し終る (ito vimuktah)」と。地上 (ito) 解脱至高なるにも関わ

らず、解脱の上に上天を説くのである。

このように、第八節は、現世解脱と来世上天の矛盾を示唆しているのである。本論文の死後往生・現世往生にも共通の点がある。

2 他界への古道は、五色で、智者も作善者も通う

—(イ)愛欲に絆された人と(ロ)愛欲に絆されざる人—

古道は智者（梵を知る者 *brahma-vit*）も、作善者（*puṇya-kṛt*）も通ると理解すべきであるが、シャンカラは解脱に上天あるべからずと見るか、この五色の道は、解脱道に非ず、輪廻の境界に他ならない。⁽⁵⁾ (*na te mokṣa-mārgah, saṁsāra-viśaya eva hi te*)」と注する。

しかし、そうではなくて、これも前記同様の矛盾を持つのである。

この作善（*puṇya*）は、仏教では、特に在家者の布施、持戒等の大切な徳行である。七仏通戒偈には、衆善奉行とあり、『初転法輪経』では、施・戒（の善）に、上天が説かれたのである。

この（太陽からの虹の）五色は後の仏教の密教の五色に展開し発展して、大日と胎藏界の通路として同様の重要な意味を持つに到るのである。その道は紛れもなく、大日如来の道でもあり、人間と仏を結ぶ通路である。

さてこのように、ウパニシャッド古道を説くが、その前の第一節から第七節にかけて、古道を行く主体について、（第二節）以下に詳しい。即ち、臨終が迫るにつけ、次第に感覚器官から退出して、ついに心臓の先端を通じて抜け出してしまう（*ātma nīkramati*）。明（*vidyā*）と業とが臨終の人を把持している。次第に総括的には、業を以て説明している。

(第六節)に説かれている(イ)愛欲に絆された人(kamayamāna)は、彼は業とともに(天に)赴き、その現世での業が尽きれば、かの(天界)から、この業の世界に還る。

一方、(ロ)愛欲に絆されざる人は梵そのものだから梵に行く(brahmaiva san brahmāpyeti)。

(第七節)に言う。彼の心に宿る愛欲が放棄される時、その時死すべきもの(marya)は死すべからざるもの(a-marya)となる。その(人の身体の)中で(atra)、(その人は)梵に達する(samaśnute)。…彼は身体なく、不死(amṛta)で、生命であり、梵そのもの、光そのものである。

このように、ウパニシャッドに於いて、ヤーザニャヴァルキヤ仙は、アトマンの死に至る経緯を述べ、死が(イ)愛欲に絆された人と(ロ)愛欲に絆されざる人に分けて、後者は梵に達し、身体なく、不死で梵そのもので不死とする。

しかしながら、私は思うが、死がなければ何故不死と説明があるのかの問題であり矛盾で、この第四章に直ぐ続く第五章で、不死の問答があるのも、その矛盾をカバーするようで、その矛盾を窺わせる。また、「梵に行く(iti)」とは、位置の移動で、當論文の「往生」の「往」と同じである。双方とも、現実には常識的な死があつて、それを、(イ)愛欲に絆された業と離脱できていないから、また、業の世界に還る。その身体にある(ロ)欲に絆されざる人は不死となって梵に達するというが、現実には肉体の死の実状は(イ)(ロ)同じである。それぞれの靈魂観の違いだけのように思われる。

3 天界に行く主体

その生天の道の説明の前に、生天の道を行く者は何か、という事について、上記の同章第一節、第二節等では注目している。これは、仏教の考えとも密接な類似もあり、往生の問題、その主体の問題で関連比較の対象となるからである。臨終には我、アトマンは心臓先端等から体外に退出、彼を明(vidyā)と業(karman)とが支えている、第二節では、尺取虫が葉の端に行つて、さらに他の葉の端に超え終わつて、その身体を引き移るように、この肉体を棄てて、無明を棄てて他に接近して我を引き移る(ātmanam upasīharanti)という。

第一節では、我、アトマンが出ていってしまう叙述であるが、第二節では、我、アトマンが死に際して今までの肉体を、業とともに離れ移つて、第四節の、他の次の生物(bhūta)を作ると説いている。

要するに、同第六節にいう業とともに我、アトマンがこの世からあの世へ、あの世からこの世界に還ると考えたのである。

因みに往生を説く浄土教の經典では主体はどう述べられているか。

『阿弥陀經』⁽⁶⁾では、彼即ち、善男子、善女人がエイジエント、主体である。

舍利弗、若有善男子よ、善女人、聞説阿弥陀仏、執持名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱、其人臨命終時、阿弥陀仏、与諸聖衆、現在其前、是人臨命終時、心不顛倒、即得往生阿弥陀仏極樂国土。(so, viparyastacittāḥ kalam karisyati ca sa kalam kṛtvā ……彼(=善男子、善女人)は不転

倒の心を以て死ぬであろう。彼は死んで……⁽⁷⁾ かの阿弥陀仏の仏国土極楽世界に往生するであろう。

『無量壽經』⁽⁸⁾では、衆生 (sattva) である。

諸有衆生聞其名号……願生彼国即得往生 (ye kecit sattvās …… nāmadheyam śrīvanti, śrūtvā cāntāṣa ekacittotpādam apy adhyāśayena prasādasahagatam utpādayanti) ……⁽⁹⁾

4 天道・粗道の別―上天の体験的理解

ウパニシャッドは一人の著書ではなく種々の伝承説を集大成したものであるから、同問題についても異説がある。死後の状況について、上記の(イ)(ロ)のようなもの以外に、天道・粗道の二道説がある。死後の天道 (deva-yāna) とは、解脱した者、天神 (deva) となる者の行く道で、死後、梵界に達して、二度と地上の人界に戻らない、道のことである。一方、粗道 (pitṛ-yāna) とは死後生天はするが業が尽きる者はそれを通って再び地上に生まれる。そのものは地上に対して父祖 (pitṛ) ということになるのである。

また、死後、善業によって、善人となり、悪業によって悪人となる、という信仰も、これと軌を一にするものである。⁽¹⁰⁾

インドに旅された人は、ガンジスの河畔に死期が近づくと、やがて火葬され、ガンジスに流してもらうために、やってきて時期を待っている人々を見られたこともあろう。それらの人々は恵まれた人達だそうだが、悠々と流れ、対岸も見えないほどの大河に生命を没入し、自然の中に永生を信じている姿である。人の、世に生まれ帰るということは、人が死

ぬといつかは、親族や身内の中に、その人と似たような人の出生がある。その死んでまた、人の世に生まれてくる通い路が天と地上を結ぶ先祖の道 (pitṛ-yāna) ―粗道と言った。上述のリグヴェーダの「われらの古き祖先」の道である。

先日NHK「俳諧教室」で高瀬という女優さんが「親族の眼差し似たり盂蘭盆会」という句で最高点をとられていた。まさに、ウパニシャッドの人々も親族や身内を見てつくづくそう思い、似た風貌の中に輪廻再生の故人を思ったにちがいが無い。思うと言うより実存のことと信じそれを折り込んだ、家庭や社会の生活を疑念もなく続けて来たのである。その軸となったのが経典である。

ただし、現代の者は、再生は信じないし、意識にもない、弔辞を含めて文芸的表現では用いられるに過ぎないであろう。しかし、ウパニシャッドの人々等の昔の人は、それを信じた。再生は公理的なものであったであろう。共通点は、同じ様な追悼儀礼を行うことである。感じ方は異なっても形式は大同小異である。何らかの形なり、抽象的でも、漠然としてでも、故人が、心の中に、存在するだけでなく、社会的に確立している。

そこで『無量壽經』は十念往生を説いて、もうそろそろ二十世紀という長い時代を経過している。多くの人が、その教えによって、生き、死に、生きることを繰り返してきた。いわば、生死の実験を繰り返し来た年月の中で、往生の念仏の効用を見てきた。もしも、怪しげなものなら、その経は顧みられなかったであろう。その経が存続することは大勢の人が念仏往生の実験を繰り返して来て、実現していると社会的に家庭的に

も、往生を確認して来たのは紛れもない事実なのである。公平沙門が虚言というのは当たらない。

我々人類は、そのような社会的、民族的確信の下で、過去に死者を弔い、明日を生きて来て、その軸に南無阿弥陀仏による来世浄土へも往生の經典が幾世紀を重ねて証明の象徴として今日に生きている。その浄土には往生以前の現世の「今現在説法」往生ということは理屈の証明ではなく事実、人類の実験を経て来ており、これからも特留此經の文字は人類がある限り永遠の人类社会の真実であることを示すものである。

第二節 往生(上天)・魂(アートマン、主体)の問題と仏教

(1) 当初からの矛盾

この問題では、仏教が出発点から、現世解脱と上天往生の問題を併説しながら、一向に、現在言われているような矛盾を感じていないこと、それを指摘して行く仏教者が居なかったこと、もしくは、指摘し得ない仏教教団の傍法の罪のような姿なき権威の前に、出ることがなかったのであろう。この不合理こそ、以下に説明する釈尊の悟道後の最初の説法での釈尊の三度と表現される躊躇を冒頭とする『初転法輪經』の成立の事情であろう。

仏教では上記第三節のように我(atman)とか、業とかの主体を強調することはない。つまり、俗間、魂とか靈魂が往生する、とか、行く、とは教義では言わない。それは、無執着を教旨とする修道を説く無我(an-atman)説と矛盾するからである。善を修めた者とか、念仏者が往生するという表現を使う。しかし、主体を立てずに事象を説明するこ

とは不可能で、後々仏教は主体として識とか、心とか、阿頼耶識等々を立てるにいたるのである。⁽¹²⁾ また、通常の儀礼とか日常では普通の生活では靈という言葉がなんの不思議もなく使われている。この矛盾が仏教では、あまり問題にならない。これは仏教の出発点から矛盾を孕んでいるからである。しかし、仏教の矛盾はその欠陥を衝くということになり、言うなれば仏教を誹謗する、仏教の最大の罪の誹法罪になり、教団追放に相当しかねないからであつたであろう。不審に思つてもやがて伝統的に伝承されれば、ますます批判が現在にまで表にならないのである。

仏教では靈魂に相当する言葉はアートマン(atman)である。このことが本論文の一主題でもあるが、アートマン(atman)は大きく言つて二義があり、魂という意味と自分という意味とに仏教では使われている。梵英辭典でも、アートマン(atman)は soul、individual soul、self、abstract individual 等々があるが、やはり、魂と自我とが代表的訳のようである。この二つの意味があるのに、自我への執着を否定する意味で「自我がない、自我にこだわることをしない、アナートマン(an-atman)」と、表現しても、詳しい説明はないであろうから、靈魂の我がない、と解釈される⁽¹³⁾、ましてや、釈尊までのインドの宗教、民俗は、アートマンといえば靈魂と受け取る民衆が多いわけである。さて、釈尊は無執着、中道の新発想の教えを悟り、その一つとして無我を掲げたのである。このことは仏教徒は無我論者と言われたことでも無我の旗幟はつきりしている。その当初の事情を窺うのには『初転法輪經』という釈尊成道前後の心情を反映する經がある。この經のことでは、既に詳細な発表をしたが、今は、往生、我の問題について經を簡単に表示してそ

の間の事情を説明する。この經は後世《法華經》の起点となった重要な經であるが、阿含經という初期仏教の範疇に入る故か、少数の識者を除いて、大きく取り上げられる事がなかった經である。この經こそ、上來の無我、無靈魂、往生の諸問題に大きな示唆を投げる数少ない經典である。阿育王によって經典の中で、律藏中最勝の（經）とされるもので、律藏中にある。現バリー『南伝大藏經』第三卷『律藏』大品第一では、その六に「阿育王の律の中の最勝と刻文に示されたもの（初転法輪）」によって表示し説明する。

(2) 『初転法輪經』に見られる仏教の往生觀

A 『初転法輪經』に先だつての釈尊の世間への付度（無我説即無靈魂説の誤解か）

当該律藏では、『初転法輪經』といわれる部分の經名は明示はされていない。「初転法輪」とされるものの直前の部分に

苦勞して私が證得したことも今や説く必要もなくなった。

貪欲瞋恚に打ちのめされた人々はこの法はよく悟れるものではない。⁽¹⁵⁾

世流に逆らい (patisotagamin) 微妙 (nipunam) つて、甚深、

難見・微細で

欲に執著し黒闇の固まりに覆われた者は見えない。⁽¹⁶⁾

ここで釈尊が折角の悟りの内容が、世流に逆らい……として、説くのを逡巡するのは何故であろうか。私は思う。釈尊の教えはインド伝統とあまり特異なものはない、強いて言うならば無我説かと評する人がある

往 生

くらいなのに、なぜ世の流れに逆らう（—paṭi—）のであろうか。それは、

從來、甚深、難見・微細だからという考えられてきたにすぎないのではないか。釈尊は「梵天よ、私は人々に対して悩ませる心があつて、親しみやすい (paṇṇan, plain, familiar) 妙法 (paṇṇan, dhamman) を説いたのではない。」と言っている。しかし、釈尊の基本的な教えの

四諦、縁起、中道、八正道、無我等々で、どこにも難解なものはない。

あるとすれば、靈魂否定—生天否定に通じる無我説しかない。これが世の人の神經を逆なでする、つまり、流れに逆らうのである。さればこそ、この次に、度重なる勸請を受けて、説法を決意して上記の基本的教義をとくが、無我は一番最後に時間をかけた後に、説くのである。特色のあるといわれる無我説を、何故最後に説くかも、世流をおもんばかっているのではなからうか。私はそうだと思う。そのことに十分配慮した方法—應病与藥的な方法を取ることで、説法可能と判断し、「甘露の門を開く」説法の決意をし、初転法輪は次の段階へと進むのである。

この段階ではいかなれば利根・鈍根の機根論と後世生天説に配慮して、採用する事を前提として説法に踏み切る

B 世流・機根に応じた説法

釈尊は傍らの蓮池の蓮の高・低・水上・水没の状況を見て、衆生の様々の機根を想起されて、應病予約的、方便的な説法を決意されたというが、經典は、衆生は、煩惱の多少、鈍根利根の者、「他世と罪過への畏怖 (paraloka—vejja—bhaya) を知りて住する者」のあることを釈尊は見たと記している。

仏教といえ後に無我論者と言われるくらいであるから、当時の社会や民衆に、無我はそのまま無靈魂主義と受け取られるのが、寧ろ当然かも知れない。

釈尊は世間を、煩惱多き者、少なき者、知性多き者、少なき者、……他世と罪過との恐怖を知って生活している者 (paraloka—vajrabhaya—dassevina) を知って生活する者」という状況を釈尊は仏眼で見た、という。

ここで注目すべきは、人には利根と鈍根の二があることと、「他世と罪過との恐怖を知って生活している者」ということである。他世はもちろん死後の世界である。インドの人はすべて、仏教以前から、この世に持戒、布施を行えば善惡に應じて必ず死後の世界に生けると信じていたし、解脱の聖者ですら梵の都に行くのであるから、全員死後の世界とこの世とは結ばれていると信じているわけである。

この厳然たる事実には無我・解脱を標榜するだけでは、仏教の受け入れはあり得ない。「他世と罪過との恐怖を知って生活している者」、多分解脱者を以て任じている仏教者でも、死後、他世を無視するわけにはいかないことを釈尊は知った、というか、知っていた。

C 利根（出家）型説法

この人は、鈍根利根があるのと、この他世、死後のことを信じていることを確認したのであった。そこで、説法にあたり、先ず説法の対象を、①利根（出家）型と、②鈍根（在家）²⁰型とに分け、前者①に当たるのは、五比丘として説明があり、後者②には在家の耶舎に、それぞれ

機根相応の説法をしたのである。

①は、離辺處中・四諦・八聖道の解脱の仏教の主流として、あたかもこれが、仏教すべてであるかのように近來まで仏教概論でも講じられてきた。形式では禪系がこの流れになる。法然上人では聖道門の範疇であろう。所が、『初転法輪經』によれば、離辺處中・四諦・八聖道を説き、時を経て具足戒を授けてから無我・無常を説き、この教えを受けた出家の五比丘は解脱に達し、釈尊と同じ阿羅漢になったとしている。言うなれば、無我は最初に説かれていないで、最後なのである。この点は注目すべきだと私は思うのである。やはり、アトマン絶対の思想や、来世に希望を持つ靈魂の实在を信じている世間への遠慮というべきか考慮があることは否めない。

同漢訳²¹でも、最初説法後、乞食をおえて、「爾時世尊勸喻五比丘漸漸教訓。令發歡喜心。時世尊食後告比丘。色無我……色無常……」と、食足り、歡喜に到った心の状態を見ながら無我を説くという表現である。これも同様の事情を語る者であろう。しかし從來仏教学では気にされなかったのである。とにかく①は法然上人流に言えば、聖道門である。

D 鈍根（在家）型

②鈍根（在家）②は先ず説法の対象が在家の耶舎であった。漢訳では、耶舎は釈尊に見つけられて「ああ厄介なことだ、禍いだ」と困惑するのである。何故だろうか、多分、異説無靈魂主義の行者と見られていたのではないだろうか。釈尊はすかさず布施・持戒・生天の法を説くのである。そうした上で相手の心が柔軟になり、和んだ所で、釈尊本来の、最

勝の (sāṃukkarisika) 説法―四を説かれた。

布施・持戒・生天の法といつても、布施・持戒の二をこの世で励めば来世の生天は疑いなしというウパニシャッドに説く事⁽²²⁾で、それと全く変わらぬ。この二が仏教の六波羅蜜に取り入れられているくらいである。これが説かれたと言うことは釈尊の説法は生天や来世を認めると言うことである。同時にその主体も認めることになる。主体となれば、アートマンということになり、前記の通り、自我、固執の我、靈魂等々の意味があるから、実質的には何かが生天ということであるから、世俗的にいつてアートマンというものを認めたと一緒にすることである。難しいことでは在家で、初めて見て「ああ厄介なことだ、禍いだ」と困惑する耶舎が安堵するはずはない。この間の事情を、今まで伝統的な特に解脱中心の仏教では避けてきた。というか、言うわないうで来た。しかし、語るに落ちるのである。仏教は①の無我説の流れの上に立つから、建前上、往生は言つても主体や、ましてや、アートマンとは言わない。一々検討したわけではないが、表向き文献にもないと思う。往生の経文も念仏者という主体というか、エイジェントがある。②は法然上人の浄土門にあたる。そこで、『初転法輪經』といわれるものの内容を上記の主旨によつて表示すると左のようになる。

A 無我（無靈魂、無アートマン）主義は、世情一般（アートマン、靈魂信仰）に背くから、後段で説く。

B 世流・機根に応じた説法を次第して (anupubbini)

C ① 離辺處中・四諦・八聖道 その後無我・無常を

説く

往生

D ② 施・戒による生天（ウパニシャッド所説に同じ）説を経て漸次四諦説法

―本論題の往生に当たる。―

さて、率直に言つと、仏教の主流はCとされてきたといえる。つまり、聖道門である。即ち、天台・真言・禪等々の解脱主義の流れである。そういうことはないと言つてもいいが、一般の了解はおろか、当事者もそうなのであろう。本論の註⁽²²⁾の靈魂問題がその間のことを物語っている。また、聖道各宗も追善法事をせぬ所はない。天台では、朝題目夕念仏で、『法華經』も『阿弥陀經』も読まれるし、故人となられたがある先生は私の最高の幸いは念仏して往生する事です、と言われていた。

仏教初期の説法の《法句經》は紛れもなく仏教であり、愛読者も多い。にもかかわらず、そこで如何に来世を信じない者は仏教でないかが繰り返し述べられているのを解脱主流者は訝らないのだろうか。仏教の綱要書の一つの『俱舍論』の修業階位に、預流・一來・不還・阿羅漢というのがあるが、その内、一來はもう一度此の世に帰還して悟りへ、不還は、此の世に還らず生天、ということである、まさに、此の世あの世は日常的に語られていた、と思われる。往生の考えは人が死ぬ以上は不可分である。

往生思想不可分であるのに、Cの主流では説かれていない。この点が主流は無靈魂、来世否定という誤解を生じた。

ウパニシャッドの解脱者も（死後）梵の都に行くという矛盾を洩らし

ている。畢竟人は死ぬと言う点で同じ（往生）なのを忘れている。註（23）の「後生はなく、現在を離れて苦楽もない。現世の悟りが大事」という強弁になるが、その方は後生は一切頼まないのだろうか、後生を頼む人々の布施を得ていないだろうか。

第三節 往生について

1 浄土のこと

このことと同じようなことが浄土の実在ということである。これも往生と同じで理屈ではない人の信仰の生き様に関するものである。私ごとになるようで恐縮であるが、私は実父と義父との二人の往生を見守った。私は六歳の子供の時からお経は読まされて育った。浄土の質問を実父にしたら、大きくなれば分かると言うことであつた。今にして思えば私への生涯の公案であつたと思う。それっきり私は大きくなるほど質問できなくなつた。しかし、そのことは念頭から去つたことはなかつた。とうとう最後の日がやつて来た。第一の師匠たる実父は脳溢血で彼岸法要中に倒れた。東京から駆けつけると、うつろに私を見たが、すでに言葉はなく、時々口がもぐもぐと動いているのみであつた。その時、それが臨終のお念仏ということを知つた。私に対する浄土のことへの最後の答えを示していたのである。第二の師匠の義父は真野正順であるが、同じような往生を示して、最後の弟子への教示を示してくれたのである。これもやはり理論や学説ではないのである。生死を見つめながら生活や社会の中で、多くの生死を送り迎えて、肌で身で体験し生きてきたことが

上記のいわゆる実験済みの証明となると思う。

さて、ウパニシャッドの人々、仏教を生み出したインドの人々は、浄土は天界で、そこへの往復はいうなれば地から天空に架けられた虹の橋であつた。ただし虹は青・黄・赤・白・黒の五色に表されたが、これはそのまま仏教では五色の線として、仏と衆生とを結ぶ線、五色の糸となつて、臨終にその仏の御手からの糸を取つて安らかな往生を願つたのである。

とにかく往生にしても浄土にしても、大勢の先輩の人々の死者を弔い、送り、また、送られる生活による確認の無限の積み重ねで実験が重ねられ証として經典が伝えられ信奉されて今日に至つたのである。理屈より事実が証明となる世界である。

2 往生の道、往生の行、往生人

さて往生とは死後の往生浄土のことである。それ故に往生は死と同語語のように使われてしまう。その点、念仏往生を励むものとして残念に思う。そのため、往生は現世でという表現が浄土宗の各派の中でも新表現が聞かれるようになった。二河白道を渡るのは亡者でなく往生行を踏みしめていく生きている往生を目指す今を生きる往生人である。その白道の尽きて最後のゴールインが往生である。しかしその進みをつつある白道は往生の助走路である。全体の行為は往生の行であり、五種正行である。摂取の光益は一念のスタートから照らしはじめている。

法然上人の御法語を見ても、現当二世の利益を説く中で、どちらが重点かという点、現世である、念仏申し始めたその時から光明に摂取され

はじめて、最後往生を迎えるとして、現生を重視されている。『禪勝房に示す御詞』⁽²⁵⁾「信をば一念に生まるととりて、行をば一形に励むべし。……阿弥陀仏は一念に一度の往生を当ておき給える願なれば念々ごとに往生の願となる也。」「十七条御法語」⁽²⁶⁾「往生の業成就、臨終平生にわたるべし。」「つねに仰せられけるお言葉―二十七条」⁽²⁷⁾「……阿弥陀仏は一念に一度の往生をあておき給える願なれば念々ごとに往生の業となるなり。」「往生の願成就は臨終平生にわたるべし。本願の文簡別せざるが故に。」「……源空はすでに得たる心地にて念仏はもうすなり。」「いけば念仏の功つもあり、……死生ともにわずらいなし。」等々、法然上人の姿勢は消極的な死後往生をのみ重点に置かれていないことは、法語の数々に示されている。

3 新安心

そこで、私は昭和四十一年知恩院浄土宗学研究所刊行の『往生浄土の現代的理解と表現』に往生、往生生活を有余往生、無余往生の分類をし、上記のような法語も引用して、表示したことがあった。これを昨年の浄土宗学術大会で、服部法丸師が取りあげ、師も『選択本願念仏集』の擧後（末法百年特留念仏）勸今（この經典説法時）の文字を、擧後（大往生）、勸今（小往生）というように『選択本願念仏集』八百年にふさわしく提案しながら、往生を現世から引き当てた小往生、有余往生という表現の方向に市民権をと浄土宗門に呼びかけられた。それが廻り廻って私が受けて、今回の往生をテーマとする学会となり、不徳な私もこの難題に取り組ませていただいたのである。

過去、浄土宗では共生会、光明会等が活発な新宗義の展開行って大いに教線を活性化した。従来の宗学でない言葉も多かったが、時には知恩院の講習会でも開講され、異安心どころか新しい感銘を与えたと言われ、⁽³¹⁾いわば市民権を得たのである。活性化するためには新しい表現が必要となる。私はそれは異安心でなく新安心と言えるであろう。宗学のがっちり押さえるところは微動だにせず、教化の方便の道を法然上人の法語等を慎重に留意しながら研修模索すべきで、その芽を摘まないようにしたいものである。たとえば説教一つの中でも、わかりやすい方便の説法があつて、初めて、理解が進むのである。

4 往生と還相回向

往生に関して、この問題は、他宗にも還浄⁽³²⁾という語の取り扱いとともに近頃問題化しているようである。還相では『選択本願念仏集』（第八三心篇）に、「又言迴向者生彼国已還起大悲何迴入生死教化衆生亦名迴向也。」（底本―往生院本無し、今依廬延祿本）と二十七文字あるだけで、それすら、往生院本無しということである。あの万言を尽くした『選択本願念仏集』の中でたったの二十七文字ということは法然上人の還相への考えがあまり強くなかったことを示すのである。それ故に、石井教道師⁽³³⁾注記のように同集出版から脱落されたり、門下生の見解が一致せず、往生のみが宗旨としながらも、異論があつたことは、往相のみが大方の念頭にあつた事情を伝えているのでらう。因みに私は小人、往相に全力をいたしながら、他人社会のことを思いお役に立とうという心を持ちながら、往生生活、いわゆる有余往生に当益を受けながら、やがて無余

往生へ連続したい。いわゆる還相は礼阿のように得生後と考える。言うなれば、往相で浄土に前進しつつ、世を思う心は還相として身に帯するのだと私は考えている。なお、「還来穢国度人天」が能化というの腑に落ちない、往生すれば一味平等成仏するのではないか。

還浄の語も、法然上人が臨終に我もと浄土にありし身であるから浄土に還るとあることから一般に使用されたもので、私は、それは、法然上人に限ることで、我々は往生であり、上人でないものの還浄は異安心であろう。隣接宗団でも使われているようであるが、宗としては認められていないようである。しかし、若干、太胡の太郎への返事、配流後のお言葉⁽³⁷⁾(註21)等にも還相肯定の事項が見られる。

以上先般の講演内容を思い出しながら要点を説明した。

(一九九九・九・九)

註

- (1) 辻直四郎訳『リグ・ヴェーダー讃歌』岩波文庫、昭和四五年、二三〇頁。原文 C. Laumann, A Sanskrit Reader, Cambridge, 1959, p. 83. (Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad IV.4. 8.)
- (2) ○『雜阿含經』八正道「我得古仙人迹、古仙人迹此跡去。我今随去。譬如謝有謝人遊辦於曠野騎。披(わけ)謝荒寛(もとめ)謝路。忽遇辦故道故人行處騎彼即随行。
漸漸前進。見故城邑故王殿。……八正道」(『正』二、八頁下一七行。*)
[ahaṃ asadisaṃ araṇhe pavane caramāno purāṇaṃ maggaṃ purāṇa-jasaṃ pubakehi manusehi amuṭṭaṃ tam anugacchiṃ…… SN. 12, 65.]
- (3) S. R. Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, Second Impression 1968, p. 274.
- (4) 宇井伯寿『印度哲学史』昭和四十年六月、四六〜四七頁。

(5) (註3) p. 274, 38.

(6) 『正』二、三四七頁中一〇行。

(7) 『梵藏和合璧浄土三部經』、大東出版社、昭和三十六年四月再版、p. 202, 16.

(8) 『正』二、二七二頁中八行。

(9) 『梵藏和合璧浄土三部經』p. 96, 1.

(10) Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad, III, 2, 13.

(11) 『正』二、三四六頁中一二行。(註3) p. 196. [early tīṣṭhātī dhriyati yāpayati dharmam ca deśayati.]

(12) 数年前(一九九二年七月五日)、NHKの織田信長の大河ドラマで、パテレン僧と仏教僧とが見えぬ神を創るというパテレンと、見えぬ心を云々する僧風の男との問答があった。空、無我の仏教(外国では、禪が理解されている所では仏教は無心と解されているのかも知れない)パテレン僧の理解と、仏教僧のキリスト神を巡っての対論で、ドラマとはいえ、変わらぬ問題を浮き彫りにしているようである。これには仏教僧の逆に仏教そのものの誤解があることを示し、それだからパテレン僧の攻撃があるようである。

仏教の誤解もあるし、仏教者の仏教の誤解というか認識不足もある。それが、西欧というかキリスト教世界からの間で露呈するものとも言える。

私はある時近親のクリスチャンの家庭で、その信仰でない方を私が仏式で導師を勤めたことがある。その妻たる方が、遺骨を抱えて私に聞かれた、この魂はどこにいるのでしょうか、と。魂なぞあまり口にしたことのない私は一瞬とまどったが、御浄土です、と答えた。そして、どうして魂という言葉でなくて、あの人、夫という表現でないのか不思議に思った。仏教では特に魂と強調しない。何々の靈位、万靈、精霊等と言葉は使用するが、魂と取り出して主体を、考えることはないし、先に例示したように、念仏者が往生するのである。キリスト教では魂の強調があるのであろうか。

(13) 中村元編『自我と無我』一九七〇年五月、六〇頁。「仏教の根本思想は無我説であるといわれている。しかし、無我という語は非常に誤解を起し易い。初期の仏教においては、決して「アトマンが存在しない」とは説いていない。……」

- (14) 真野龍海『大正大学研究紀要』第七十七輯、平成4年3月、一〇三頁、
『法華經』『方便品』と『初転法輪經』
- (15) 『南伝大蔵經』三、一、一、八。M. Vagge, 1, 7. 『正』二二、七八六頁、九
行。
- (16) 荻原雲來『法句經』岩波文庫、昭和三十九年。同書は四一三句が収められてあ
る。一六、一七、一八、二〇、二六、一四〇、一六八、一六九、一七六、一
七七、一七八、二二〇、二二四、二三五、二三六、二四〇、二四一、三〇六、
三〇七、三〇九、三一九、等々には此の世彼の世を説いている。ただし、一七
八句「天に往くよりも、一切世界の王位よりも預流の果を勝れたりとする」と
いう聖道初歩が生天に勝るという立場もある。
- (17) 同上書、八頁、M. Vagge, 1, 5.
- (18) M. Vagga, 1, 5. 同上書、一二頁。『正』二二、七八七頁中三行。「諸聞者信
受不為燒故説 梵天微妙法 牟尼所得法」
- (19) M. Vagga, 1, 6. 同上書、一二頁。『正』二二、七八七頁上。
- (20) 鈍根（在家）という表現は誤解を招くかも知れないが、正確に言つて今日本
仏教では、私も含め出家はいないので、鈍根在家とは我々俗生活の凡夫という
ことである。
- (21) 『正』二二、七八九頁上一行。
- (22) Briḍāraṇyaka Upaniṣad V. 2, 1-3. インドでは雷が「ゴロ、ゴロ、ゴ
ロ」ではなくて「ダ、ダ、ダ」と聞こえるようであるが、其の音はダ
(dāmyata' 自己を制御せよ) ダ (datta 施与せよ) ダ (dayadhvan' 愛慾
せよ) と理解して、天の声としたのである。
- (23) この靈魂の問題では、私は往生を言う以上靈魂といわずとも何者かがあり、
上記の『阿弥陀經』等に見受けられるように主体、agent はなければならない。
それなくして往生と言えは幽霊である。その意味で次の先般からの『朝日新
聞』の火曜日夕刊の「こころ」の菅原伸郎記者の連載特集記事は示唆するもの
が多い。當論文はその性質上実際の人間社会の実状をかなり資料とするもので
あるから、参考の為に以下掲載する。ここでは當箇所に関係あるところのみを
引用する。

往 生

『朝日新聞』九八、一〇、二六の火曜日夕刊「キリシタンの時代―6―宗教
戦争を読む」

（ヴァリニャーノは一五八一年ごろ、教義書『日本のカテキズモ』を書いた。
……現在は『キリシタン教理書』（教文館、海老沢有道校注、九三年）で読む
ことが出来る。……『仏法の中身を聞いても、宗派によって答えは一樣でなく、
混乱している。……詰まる所は権教と実教の二つになる。』『権教』の「権」
は「仮」という意味で、分かりやすい一時の方便を指す。その反対が「実教」
で、不変の真実の教えだ。元僧侶の協力があつたよう、仏教の本質を「万物
は空々寂々。後生はなく、現在を離れて苦楽もない。現世の悟りが大事」と説
明もしている。（真野識―このように外国では仏教といつても禪系統の理解で
受け取られていることが多く、この論文中の学者も禪系統が多いので偏向がる。
私の、というか、『初転法輪經』の①ばかりなのである。②は往生の教えに発
展するのである。）

ヴァリニャーノは一五八三年の「日本諸事要録」（松田毅一他訳『日本巡察
記』所収、平凡社、一九七三年）でも、『外面では靈魂の救済を説きながら、
仏僧の大部分は胸中、来世はなく、万物はこの世限り信じている』と報告し
た。現代にも通じる観察であり、たとえば、九月十三日に亡くなった禪思想家
の秋月龍珉さんはこう書いている。

「私は靈魂は認めない。あの世も信じない。輪廻転生も否定する。三世の因
果も信じない。葬式だの法事だのいう死者儀礼は本来の仏教とは関わりなかつ
た。仏教は無神・無靈魂論なのだから」（柏樹社「誤解だらけの仏教」、九三
年）

東京大学の名誉教授で、鶴見大学の学長でもある高崎直道さんは「仏性とは
何か」（法蔵館、八四年）にも「仏教は靈魂を認めない」という項目がある。
死後も現世と同じ個性性をもって存続するとか、靈のたたりがあるとか、そう
いう意味での靈魂は仏教学界の主流だろう。

しかし、それでは「盆や彼岸に意味があるのか」となる。先祖供養や水子供
養に熱心な寺もあり、無靈魂説は困ったことになる。そこにも「権教」の意味
があるようで日本仏教の一つの姿のだろう。『日本人の靈魂観』（河出書房新社、

七六年)の著者・山折哲雄白鳳女子大学長は、二年前のある僧侶研修会でこう笑わせていた。「若いころ、仏教学の先生の葬式があり、受付を担当した。日ごろは『無霊魂』を説く学者が多数来られたが、香典袋は『御霊前』ばかりでしたな」(真野識「この辺が語るに落ちるということである」)

ヴァリニャーノの「権教と実教」という分析は的を射ていたようで、その後のキリシタン書でもさらに指摘される。

(24) 石井教道『選擇集全講』昭和三十四年一月、四二七頁。

(25) 石井教道編『昭和修法然上人全集』昭和三十三年、四六四頁八行。

(26) 同上書、四六九頁十行。

(27) 同上書、四九二頁一五行。

(28) 同上書、四九四頁一四行。

(29) 同上書、四九五頁一〇行。

(30) 同上書、四九五頁一六行。

(31) 『辦榮上人 及びその光明主義』昭和十一年九月、ミオヤの光社、四二四〜四二三頁。「宗祖の秘髓」

(辦榮 上人が(知恩院の教学高等講習会の講師に) 任命発表される、やいなや、世異議も多く知恩院役員の井上(改正漆間) 僧正は、宗務所に抗議を申込み、宗務内には異論が出たが、教学部長の竹石耕善師は「若し噂の如く異安心か否かは甚説にまかせず直接講述する所を検討してはじめてがよい。それには今度が最も好い機会であるから、旁々反対者こそ聴講吟味した方がよい」との立て前で動かなかった。本山当局も「では話として見よう」位なつもりで、愈々閑講となり、夏安居の講習会で二百名余りの人が知恩院集會堂で聴講した。……反対であった井上僧正の如き最後列から席を第一列に進めて熱心に傾聴……、又衆議は纏まって此の説法を後世にのこすため書き取らせることになった。此を上人が添削したものを、聴講の善宿岩井僧正(後の浄土宗管長)等の斡旋もあつて総本山法教科から「宗祖の秘髓」と題して出版し(京都一音社から大正五年十二月より販売)之に先に抗議した井上徳定僧正は随喜言語に溢るゝ跋文を添えた。……

今筆者の手元には、上人逝去後、講義内容のみを追悼の為、出版された辦榮

聖者御遺文という「宗祖の秘髓」昭和七年一月、觀照新聞社発行、B六(大)九頁のものしかない。因みに、本論文の往生について見ると、往生の問題よりも(言葉はないが)、一九頁の道詠十首の第二に上げておられる「二、往生は世に易けれど、誠の心なくてこそせぬ」の法然上人のお歌をもとに、往生の前提となる誠実な信仰生活を強調されているように考えられる。二七頁からの「(2) 衆生の至誠心に就いて」がそうである。

(32) ◎《中外日報》平成十一年五月三日「楠氏の現生往生を拝見して」―現生は往生真因の即得 真宗親鸞上人の真宗は死後往生 矢野正慈(浄土真宗本願寺派聖徳寺住職)

「四月十三日付の本紙第一面で妙好人研究家・楠恭氏が述べられた『現生往生』について、私見を述べたいと思います。現生往生だけでなく死後往生の大切さも明確にする必要があるからです。

……『行巻』においても、「信の一念によつて速やかに報土往生の真因決定すること」を示されています。「愚禿抄」には「本願を信受するものは現生に正定聚の数に入り、即得往生は即の時に必定に入る。これは他力の金剛心であり、自力の金剛心の弥勒菩薩と同じくらいである」との意があります。

『前念に命終して後念に得生す』の解釈が「教行信証」と「愚禿抄」で違います。前者は「死後往生、現生に往因を得る」です。後者は「現生で本願を信受することによつて、命終して生まれ変わったような正定聚の位に入る利益をいただく」のです。すなわち、「成仏する因位に定まった必定の菩薩の利益をいただく」です。……その故に現世往生に二種あります。「現生に正定聚、必定の菩薩の暗に就き定まる」の往生です。……結論すれば親鸞上人の真宗は死後往生であり、現生は往生真因の即得です。……

(33) 石井教道『選擇集全講』四二七頁。

(34) 井川定慶『法然上人伝全集』昭和四十二年再版、四三七頁、上二行。「我もと居せし所なれば、さだめて極楽へ帰り行くべしと仰せられければ、勢觀上人申さく、先年も此仰侍りき。」

(35) ◎真宗「還浄」運動と教学論争」(④《中外日報》平成十一年七月一日)「葬儀の張り札の忌中から還浄に変更する等表現で、平成一〇年九月に浄土真

宗教学研究所発行「季刊せいてん」No. 42に「死亡時に「故人」が浄土にかえる」と言い表すための出典は存在せず、この表現は異議である、という主張まで現れた。……①また「報土に還來せ令（し）めんと欲してなり」（『愚禿抄』）という（親鸞）用例……「歸去來、他郷には停まるべからず。仏に従ひて本家に歸せよ。本国に歸りぬれば、一切の行願、自然に成ず。」（化身土巻）……（最後に）……以上の通り、親鸞上人の「還る」の用例は、善導大師の用語法に従っていることが明白であり、善導大師は、法然上人自由に「歸」「還」を使っていることも明らかにした。このように用例を具体的に検討すれば、「源空和讃」の一例から安易に結論を出すことが、いかに無謀であるかが分かるのである。――おわり――

(36) ①五二六頁、八行「タタ御身ヒトツニ、マツヨク往生ヲモネカヒ、念仏オ（ハ）モヘケマセタマヒテ、クラ井タカク往生シテ、イソキカヘリキタリテ、人オモミチヒカムトオホシメスヘク候。」

(37) (註21) 同上書、四七九頁一二行。「決定往生に二種ありとされ、一は遁世の上根の者、他に在俗生活ながら往生の心片時も忘れざる者、後者は」「……いそがしきかな往生。とく（疾く）にこの命のは（果）てねかし。こひしきかな極楽。はやくこの命のはてねかし。くやしきかなこの心ろ、生死の人やをすみかとして悪業のためつかわさる事。うれしきかなわが心、無為のみやこにかへりゆきて四生のあるじとおがれむ事。……」（趣意 私はもともと極楽にいたのだが、私の悪業のためこの世に遣わされた者だから、早くこの世の命を終えて極楽に帰れると思うとうれしい。）

（参考資料）

この往生の問題について禪宗の曹洞宗奈良康明駒沢女子大学学長の貴重なシンポジウム記事があったので、許可を得て一部資料として掲載させていただく。

◎（全日本仏教会『全仏』No. 42, 1999, 9, 1, p. 47. 「平成十一年度教化セミナー 葬儀のこれからを考える(2) へ上」p. 4）「奈良康明師……

世界中に、葬祭のない文化はない。葬祭のニーズと必然性があり、グリーンフワー

クの機能が有るからで、仏教が鎌倉室町時代から発展したのは、檀信徒の葬祭を手掛けたからである。私はインド宗教文化史を専攻し仏教を文化として研究しているが、お釈迦様以降「悟り」が仏教の本義であり、それ以外の一切の民俗信仰的な儀礼を拒否する姿勢（真野註『法句経』は五百余の偈で出来ているが、後生・来世を思わぬ者は救いなしという句を多く含んでおり、他の古い経にも、特に在家には来世を思うべきを説く。）が仏教の伝承としてある。スツーパー（仏塔）崇拜は在家信者がやるべきとか、功德を積んで良き後生を願うことも冷たく突き放して来た。インドではお釈迦様以降の代々の祖師方が信者達に、葬式等の民族的な儀礼を殆どやらない、だからインドから仏教が消えたとは私は信じている。反面、日本、中国、韓国等の東南アジアの仏教教団は葬祭・通過儀礼を行うようになったからこそ存続して来たと思う。

「悟り」「救い」は仏教の本義であり、それなくして仏教ではない。それなくしては仏教ではない。それを忘れずにいるならば、一般の人々の悩みを取り除いて行く葬祭等の民族信仰的な儀礼を司ることに問題はなく、当然のことである。日本ではカトリック教団も従来の葬祭への姿勢を大転回して、祖先信仰を取り上げようとしている。

我々が葬祭を行うことに後ろめたさを感じている理由は、「悟り」「救い」以外のものは本義では無く、やつてはいけないのだという感覚と、葬祭に絡む靈魂の説明が難しく、巧く位置づけられていないことや、各宗派の教学の中で葬祭等の儀礼が明確に位置づけられていない事に因ると思う。今後の課題は、これらと教義との係わりを明示することである。

曹洞宗では十一世紀の中国に禪苑清規という僧院の規則があり、その中の亡僧（修行半ばで亡くなった修行僧）に対する葬儀を基本とし、同じ形式で現在まで葬儀を行っている。その為、死者は仏弟子であらねばならないから授戒が必要であり、また同じ形式で現在まで葬式を行っている。

◎同上「平成十一年度教化セミナー 葬儀のこれからを考える(2) へ下」p. 4. 「奈良康明師 まとめとして、今後考えるべきだというポイントを挙げると、第一として……第二として……第三として……

第四として教学的には各宗派の違いがあるが、共通には、極楽浄土に往生しても

成仏に繋がる訳だから「覚り」と「救い」に分けずに「成仏」ということで、現世から死後へと続く成仏への道、その過程等を一つの基盤として教学の中に位置づけていくことが可能なのではないか。当然、死後だけではなく、生前でも仏教徒としての生き方を心掛けて行く指導や努力も必要だ。……

第五として、霊魂のことがある。霊魂を主体とする葬儀は矛盾するという議論があるが、一方では、葬儀を執行することで仏教教団が定着して来た訳だし、物理的に有る無しだけでは論じられるものではない。遺族は死者は今頃何処にという思いに係わっていて、それで葬儀が成り立っている面が多分にある。言い過ぎとも思うが、追憶の中で生きている故人にまで、霊魂の概念を広げてもいいのではないか。何らかの結論づけが必要と思う。第六として……」

（末尾に今回、資料を引用させていただいた各先生方及び全日本仏教会に感謝申し上げます。）

念佛多善根について

金子寛哉

はじめに

本論では法然上人（以下、敬称略）の『選択集』第十三章段に説かれている念佛多善根説に注目し、念佛多善根説が思想的に成立していく過程について整理を試みたい。なお、「念佛多善根」の文については、筆者が既に「燉煌写本阿弥陀経について」、及び「襄陽石刻阿弥陀経について」⁽²⁾と題して研究発表を行い、それぞれをまとめて述べた事がある。そのとき既に述べたのであるが、今、念のために『選択集』第十三章段で取り上げられている『襄陽石刻阿弥陀経』に関連する文献を示すと次のようになる。

【襄陽石刻阿弥陀経文の関連文献】

- 1・靈芝元照『阿弥陀経義疏』（一一一六年・九月・六九歳歿）⁽³⁾
- 2・戒度『佛説阿弥陀経疏聞特記』（一一七七年の著書あり・生歿年不明）⁽⁴⁾
- 3・王日休『龍舒増広浄土文』巻第一（?～一二七三年歿）⁽⁵⁾

念佛多善根について

- 4・雲棲珠宏『阿弥陀経疏鈔』第三ノ二（一六一二、若くは一五一五年歿）⁽⁶⁾

また法然が『選択本願念仏集』第十三章段・「念佛多善根篇」私釋段で『龍舒浄土文』に依って述べる「襄陽石刻阿弥陀経」の經文が燉煌写本中に含まれることについては、既に井ノ口泰淳氏が指摘している。⁽⁷⁾

井ノ口氏の稿並びに拙稿に於て主として言及したのは

- ①「襄陽石刻阿弥陀経」の經文が、欠落なのか、それとも増広であつたのか、
- ②又このような經文が石刻の經文以前に存在したのかどうか、
- ③そしてこの石刻経の筆者と言われる「隋陳仁稜」とは如何なる人物であつたのか、

等々の点にあつた。その結果、この文が写本としては燉煌本が一点存在することが確認され、「恐らくはこの二十一字は当初の羅什訳には存在せず、後世誰かの注解が混入したのではないか」、と言うことがこれまでの一応の結論である。しかし、石刻経の筆者とされる隋（梁）陳仁

稜については残念ながらまだ具体的な指摘はされていない。

本稿では以上の点を踏まえつつ、主として念仏の善根功德に関わる説をさぐりながら、石刻阿弥陀經に記される「念仏多善根」説の位置付けを行い、その説が法然の中でどのように受用され理解されて行ったのか、ということを中心に検討を進めてみたいと考えている。

一 念仏の功德と多善根説の概要

羅什訳『阿弥陀經』の文は法然の『選択集』第十三章段に於て次のように引かれている。

以念仏為多善根、以雜善為少善根之文

阿弥陀經云、不可下少善根福德因縁、得生彼国、舍利弗、若有善男子善女人、聞説阿弥陀仏、執持名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱、其人臨命終時、阿弥陀仏、与諸聖衆、現其前、是人終時、心不顛倒、即得往生、阿弥陀仏、極樂國土。

という文である。

一方、この部分に対応する玄奘訳の『称讃淨土仏摂受經』では次のように記されている。

又舍利子、若有淨信諸善男子、或善女人、得聞如是無量壽佛、無量無辺不可思議功德名号、極樂世界功德莊嚴、聞已思惟、若一日夜、或二、或三、或四、或五、或六、或七、繫念不乱、是善男子或善女人、臨命終時、無量壽佛、与其無量声聞弟子菩薩衆、

俱、前後圍遶、來住其前、慈悲加祐、令心不乱、既捨命已、随仏衆會、生無量壽極樂世界清淨佛土。

とある。この文によると「無量壽佛無量無辺不可思議功德名号」といい、無量壽佛の名号の功德が勝れていることは述べているが、「多善根功德の因縁」という訳語はみられない。

ひるがえって、羅什訳の『阿弥陀經』の文を見ても、「少善根福德因縁」というのみであって、『選択集』の第十三章段にある「以念仏為多善根、以雜善為少善根」という中の「念仏多善根」という訳語は「經文」自体の中には見られないということに留意すべきである。

この言葉は『選択集』の羅什訳の次に引かれる善導の文によるものと見るべきであろう。即ち

善導釋此文云、極樂無爲涅槃界、隨縁雜善惡難生、故使下如來選要法、教念彌陀專復專、七日七夜心無間、長時起行倍皆然、臨終聖衆持華現、身心踊躍坐三金蓮、坐時即得無生忍、一念迎將至仏前、法侶將衣競來著、證得不退入三賢。

この善導の文中の「隨縁雜善」という一文を受けて、法然は私釋段において次のように述べている。

私云、不可下少善根福德因縁、得生彼国者、諸餘難生、彼国、故云隨縁雜善、難生、少善根、对多善根之言也、然則雜善是少善根也、念仏是多善根。

此の釋によつて解るるように、「選択集」第十三章段の章題である、「以念仏為多善根」という言葉は、經文にあつたのではなく、また善導の釋の文にあつたのでもなくして、法然が善導の釋を依拠として、自ら

の推論に依つてまとめられた言葉であるということが出来る。このよう
な自らの推論の上に立つて次の文が引かれているのである。即ち

故龍舒淨土文云、襄陽石刻阿彌陀經、乃隋陳仁棲所書、字画清婉、
人多慕玩、自一心不乱而下云、專持一名号、以称名故諸罪消
滅、即是多善根福德因緣、今世伝本、脱此二十一字、⁽¹²⁾「已上」

という文である。この文は今更言うまでもないことであるが、王日休の
『龍舒増広淨土文』巻一に「阿彌陀經脱文」として収録されているもの
である。『淨土文』の第十一、第十二の二巻が王日休没後、後の人によ
つて増補されたとしても、この一文が『淨土文』第一にあることから、
王日休当時の「念仏多善根」説が採用されたと推測される。引文に見る
依拠と、これらの新來の資料をもとに、法然は念仏が多善根であるとす
る自説を次のようにまとめられたのである。

非^レ善有^二多少義^一、亦有^二大小義^一、謂^ハ雜善^ハ是^レ小善根^{ナリ}也、念仏^ハ是^レ大善
根^{ナリ}也、亦有^二勝劣義^一、謂^ハ雜善^ハ是^レ劣善根^{ナリ}也、念仏^ハ是^レ勝善根^{ナリ}也、其義
應^レ知^ル。

とし、念仏と餘行を比べて考えるならば、餘行は「小善根」であり、念
仏は「多善根」で有ると同時に「大善根」であるといひ、此の考えを基
に更に布衍して餘行を「劣善根」であると言ひ切られているのである。
此れは言うまでもなく法然独自の見解であるといつても過言ではな
いように思われる。

二、念仏の功德と多善根福德説について

さて、以上に見たように法然が『選択集』第十三章段で、經文及び、

念佛多善根について

善導の説や『淨土文』等を依拠として展開された「念仏多善根」説が、
全く法然独自の見解で有つたのだろうか。更には、既に言われているよ
うに善導の考えにもとづくものであることは言うまでもないとしても、
このような法然の理解が、全く善導のみの考えをもととして構築された
のであろうか。此の点について、中國の祖師の著述中に念仏の功德善根
に關わる説を尋ねて見たいと思う。

(1) 天台智顗(五三八〜五九七)の著とされる『阿彌陀經義記』によ
ると次のような文が見られる。

舍利弗以^二少善^一下^二次示^二方法^一、問、前云^二不可以^二少善^一、後云^二一
日七日心不散乱^一、皆得^二生^一、答、今不^レ以^二時日多少^一、特由^二用心厚
薄^一耳、若能七日、⁽¹³⁾「心不散乱、其人命終阿彌陀仏以^二宿願力^一、化
仏迎接、心不顛倒、即得^二往生^一、何以故、臨終一念用心懇切即當得^レ
去也」

此の文によると智顗は經文の「少善根」を念仏修行の時日と考えられ、
極樂往生はその時日の多少によつて決められるのではなく、行者の心の
もち方によつて決定されるのだとしているように思われる。

(2) 迦才の『淨土論』巻中、「第五引聖教為証(謂引經論二教)」の項
で、羅什訳の『阿彌陀經』を引いて次のように述べている、

第二、小彌陀經云、舍利弗、衆生聞者、⁽¹⁴⁾「應^二當發^レ願、願^二生^一彼
國、所以者何、得^二下^一與^二如是諸上善人^一俱會中、一處^二舍利弗、不^レ
可^レ下^二以^二小善根、福德因緣^一、得^二生^一彼國、舍利弗、若有^二善男子、
善女人、聞^二說^一阿彌陀仏、執^二持^一名号、若^二一日、若^二二日、若^二三
日、若^二四日、若^二五日、若^二六日、若^二七日、一心不乱、其人臨^二命終時^一、

弥陀仏與諸聖衆、現在其前、是人終時、心不顛倒、即得往生。阿彌陀仏極樂國土、舍利弗、我見是利、故說此言、若有衆生、聞是說者、應當發願、生彼國土。⁽¹⁴⁾

此の文に対して、迦才は次のように述べている。

釋曰、依此經、少善根、是空發願、廣善根、是七日念仏、若能七日念仏、滿三百万遍、即得往生。⁽¹⁵⁾

此の釋によると、迦才は經文中に見られる「少善根」の文を「空發願」の意味に解釈していることがわかる。此れに対して念仏は「廣善根」であり、七日間念仏を相續すれば百万遍念仏になり、其の百万遍の念仏の功德によつて、即時に往生することが出来るとするのである。今の念仏百万遍の説は道綽の説を受けたものと思われ、また「少善根」を「空發願」とするのは、念仏別時意説に展開されて行くように思われる。

それはともかく、今、迦才の説では經文中の「衆生聞者、福德因縁得生彼國」の部分を「空發願」に、また「若有善男子、即得往生阿彌陀仏極樂淨土」の部分を「廣善根」、即ち「念仏」と理解されたようである。念仏が「多善根福德」で有ると言う語を用いて表現されてはいないが、その趣旨は「廣善根」と言う表現の中に既に含まれていても見得る。

(3) 善導の念仏の功德についての説は前述した法然の『選択集』所引の文（『法事讃』下、淨全四・二一頁）におおよその意を尽くしていると思われるが、今、念のために上げるならば、『觀經疏』定善義に次のような文が見られる。

九就真身觀中、亦先拳次辨後結（…中略…）
問曰、備修衆行、但能回向、皆得往生、何以仏光普照、唯攝三念

仏者、有何意也、
答曰、此有三義、一、明親縁、二、明近縁、三、明増上縁、
…、自餘衆行雖名是善、若比念仏者全非比較也、是故諸經中、處處廣讚念仏功德、如無量壽經四十八願中、唯明專念彌陀名号、得往生、又如彌陀經中、一日七日專念彌陀名号、得往生、又十方恒沙諸佛、証誠不虛也、又此經定散文中、唯標專念三名字、得往生、此例非一也。⁽¹⁶⁾

今此の文によると、「自餘衆行雖名是善若比念仏者全非比較」と言い、このような点を根拠として諸々の經典中の處處に広く念仏の功德の事が讃め称えられていゝとするのである。その經典の説中でも主なものとして示されたのが、今の文中にも見られる『無量壽經』四十八願の文、並びに『阿彌陀經』「一日七日」の文、更に『觀無量壽經』に説かれる「專念名号得生」の説などである。此の中でも『阿彌陀經』の文は「不可以少善根福德因縁」の文に続く部分で有る。これらの少善根の部分も当然「自餘衆行」の中に含まれていゝと見てよいのではなからうか。

(4) 新羅の僧慈藏（六〇八―六七七）には『阿彌陀經疏』一卷（東域錄）、『阿彌陀經義記』一卷（長西錄）の著があつたが今は何れも散逸して伝わらない。良忠の『法事讃私記』に慈藏の『彌陀經記』に云くとして、次のような文が引かれている。

初少因不得生、舍利弗若有已下第二大因乃得生、初言三少善根者、非多少之少、是大小之小、所以者何、安樂國是仏菩薩所居之處、惟大心所生、小心不得生、故曰少也、若大乘門雖修三少分善根、與識心發願、亦得往生、如經論說、已上。⁽¹⁷⁾

此の文によると經文の「少善根」と言うのは「多少」の少ではなく、「大小」【大乘・小乗】の小の意味であるとし、極樂は「大心」の仏、菩薩の居處であるから「小心」の者の「少分の善根」をもつては往生し得ないとする意に解している。つまり「大乘の善根」・「小乗の善根」の意に理解されていることが解る。

(5) 慈恩(六三二〜六八二)の『西方要決』については種々の問題もあるが、今はともかく念仏の善根功德について記す文としてあげて見たいと思う。それによると、羅什訳『阿彌陀經』の「不可以少善根福德因縁」の文について次のように述べている、

第九彌陀經云、不可下以少善根福德因縁、得生彼国。

疑曰、淨土往生、要須大善、具行諸業、方可往生、但空念仏、如何生彼。

通曰、夫論善根多少、只約念仏、以明過去無宿善縁、今生不聞三仏号、但今得聞淨土專心念仏、即是過去善因、想念西方、方能決至、此為大善根也、雖聞彌陀淨土、發意願生、進退未恒、心不決定、判為少善、不生淨土。

又疑曰、據其念仏、只念仏名、設使心專、未為大善、縱稱三仏号、那得往生。

答曰、今明念仏、此辨總修、良為群機、受益不等、諸佛願行、成此果名、但能念号、具包衆德、故成大善、不廢往生、故維摩經云、仏初三号、仏若広説、阿難經劫不能領受、成實論、釋仏之号、前之九号、皆縱別義、總前九号名義功德、為仏世尊、説初三号、歴劫難周、阿難領悟、莫能具悉、更加六号、以制

念佛多善根について

仏名、勝德既円、念其大善也。⁽¹⁸⁾

此の文によると、善根に多と少が有るといい、その中「多善根」は念仏であるとするのである。しかも、阿彌陀仏の淨土のことを聞き、専心念仏して心が決定した状態を「大善根」といい、心が決定しない状態の者を「少善根」とされているのである。この西方を想念する心が決定しない、少善根をもつては淨土へ往生する事は出来ないとするのである。

第二問答においては念仏を大善とするのは「具に衆の徳を包み込んでいる」からであるとし、その証拠の文として『維摩經』及び『成實論』の文を上げています。

(6) 慈恩の文としていま一つ注意されるのは、やはりその著述の真偽を問題視されているが『阿彌陀經通贊疏』が有る。今その文によると、次のように記されている。

經曰、舍利弗不可以少善根福德因縁得生彼国、

贊曰、自下第二挙極樂之因殊、文分五段、一遮少善、二說多因、三聖衆來迎、四衆生往、五結勸往生、此即初也、不可下以微少善根、得往生殊常淨土、

問、十念彌陀頓生淨土、據斯所説果著因微、何故少善因縁不生彼土、

答、十念得生淨土、摂引懈怠衆生、却談多善因縁、乃被精進勤學者、或広、或略、理不相違。⁽¹⁹⁾

この文は『阿彌陀經』の「不可以少善根」をめぐる、少善根福德の因縁によつては往生出来ないとしながら、十念往生を認めるのはどうしてかと問い、十念は多善であると經文に記されているからであるとする。

(7) 良忠の『法事讀私記』によると、「肇公義疏」に云く」として、次のような文が引かれている。

舍利弗不可以少善根福德因緣得生彼國、次簡少因、良恐衆生曾聞四
仏說臨終十念、即得往生、我今大命未窮、且當放逸、為遮此
念、故言不可以少善根福德因緣得生彼國、多持齋、多持戒、多念仏、
多誦經、多禮拜、多行檀布施、乃得生彼、十住論云、諸菩薩凡
起少行、發深大行、以行大故得大果報、至心一念阿彌陀仏、
滅八十億劫生死之罪、何況多念耶、是有行又願往生行願相扶、
何為不得、衆生、聞少善根不生彼國、即懷疑惑、多許功德方
可得生、故如來教令一日念仏乃至七日念仏發願、必得往生、已
上。慈恩同之。(20)

此の文によると臨終の十念で往生出来るのだからと言うことを聞いて自分はまだ命終を迎えているわけではないから念仏を修する必要があると言いう心を戒めるために少善根を以ては往生することが出来ないと言われたのであつて、多くの善根を修して往生したいと願えば願と行が相扶けて往生しないことはないとするのである。つまりここでは往生の条件として沢山の善根功德を積むことが要請されているのである。

(8) 新羅元曉の『阿彌陀經疏』によると次のような説が見られる。

衆生聞者應當發願、自此已下、第二勸修二種淨因、就中有四、一勸發願、二明修因、三示受果、四結勸、言第二文中明二種因、一者正因、正因中言不可以少善根福德因緣得生彼國者、顯示大菩提心攝多善根以為因緣乃得生故、如菩薩地發心品文、又諸菩薩最初發心能攝一切菩提分法、殊勝善根為上首故、能達一切有情處所三

業惡行、功德相應、案云、菩薩初發菩提心之心、能攝一切殊勝善根、能斷三惡業功德相應、是故說言非少善根福德因緣得生彼國、所以得知此為因者、兩卷經中撰九品因以為三輩、三中皆有發菩提心、論中唯顯此文意言大乘善根界、等無機嫌名、已上。(21)

この説によると往生の要因として正因、助因の二種を上げ、不可以少善根以下の文は正因を示すものとする。しかもこの文は大菩提心をしめしたもので、「菩薩地發心品」の文によると「諸菩薩の初發心は一切の菩提分法を攝す、殊勝の善根を上首と為す能く一切の有情處所三業惡行と違す」とあるので、この一文によつて考えると、「一切有情」の行である諸行による善根によつては往生出来ないと言われたものであるとするのである。したがつて、ここでは「一切殊勝の善根」とするのみで、念仏を「多善根」で有るとする説は見られない。

(9) 懷感の『釋淨土群疑論』によると念仏の功德の勝れていることについて述べた次の文が見られる。即ち、阿彌陀仏を一念乃至十念ただけで西方極樂淨土へ往生することが出来ると言うのは、本当に念仏だけで可能かどうか、何か他の法門の力を借りて往生出来ると言うのかどうか、と言う問をもうけ、それに答える形で念仏の功德の勝れていることを主張しているのである。今其の答えの部分を見て見ると凡そ次のようになる。

釋曰、功德無量、豈要須下籍長時多修、方成無量也、自有長時多修、而是少福、自有少時少修、而是多福、其義如何、如金剛般若經言、初日分、中日分、後日分各々以恆河沙等身命布施、如是無量百千萬億劫以身布施、若復有人聞此經典、信心不逆、其福

勝^リ彼^等、無量百千万億劫、時長也。捨^ハ恆河沙等身、修多也、一々皆害^ス其命、苦多也、雖^モ復^有具^三多^ノ、而其福少^シ、若復^有人、身少也、聞^ク此經典、時少也、信心不逆^ト、行少也、而得^ル功德過^{セリ}前福^ニ、此是上聖校量、非^レ是下凡、測度^ニ豈^レ不信也、今此一念念仏即是具^三無上功德^ヲ、亦是大師真語、何得懷疑也、又以^ニ一念念仏即過^ル百千万億劫、修道故成^ニ功德多^一也、

如^キ法華經說、若復^有人受^テ持^シ六十二億恆河沙、菩薩名字^ヲ、復^{マデ}尽形供^セ養^ス、飲食、衣服、臥具、医薬、於^ニ汝意^ニ云何、是善男子、善女人、功德多^{キヤ}不^ヤ、無^レ盡意言^ヲ、甚多^シ、世尊、若^レ有^人受^テ持^シ觀世音菩薩名号^ヲ、乃至一時禮拜供養^ス、是二人福正等^ニ、無^レ異^ト、若^レ受^テ持^シ六十二億恆河沙菩薩名号^ヲ、復^テ供^セ養^ス四事^ヲ、計^ル用^ニ時節^ニ已^ニ經^{タリ}百千万億劫、始^メ爾暫時稱^シ觀世音菩薩名号^ヲ供^セ養^ス一種^ヲ、此多時功德同^ニ於少時之福^ニ、十輪經說、若人於^ニ百大劫^ニ至^テ心念^ス觀世音菩薩等^ヲ不^レ如^ニ一食頃^ノ念^ス地藏菩薩^ヲ、若^レ百大劫^ニ念^ス觀世音菩薩^ヲ、況^ニ前校量^ニ、即當^ニ過^ル三千万億不可說恆河沙菩薩名号供養^ス也、若多劫中念^ス地藏菩薩^ヲ不^レ如^ニ一聲至心念^ス阿彌陀仏^ヲ功德無量無^レ邊^ニ、如^キ是將^レ仏比^シ地藏菩薩^ヲ、將^テ地藏菩薩^ヲ比^シ觀世音菩薩^ヲ、將^テ觀世音菩薩^ヲ比^シ餘菩薩、六十二億恆河沙等校量^ス、即當^ニ念^ス仏一聲功德勝^ル無量阿僧祇恆河沙數菩薩名号供養^ス四事^ヲ、此即一念念仏即過^ル下念^ス餘菩薩^ヲ一阿僧祇、二阿僧祇劫修道^ス、如何念^ス仏而功德少^カ、須^ク以^テ此校量^ヲ多^{キコトヲ}功德^ニ也。⁽²²⁾

今、これらの文によると、功德の多少は必ずしも其の行を實踐する時間の長短によって決するものではないとし、其の例として『金剛般若

念佛多善根について

經』、『法華經』、『十輪經』の諸説を上げて述べているのである。この中『金剛般若經』では「無量百千万億劫」に身を布施する行よりも、信心の有る人がこの經典を聞いて逆らわなければ、其の福德は百千万億劫の布施に勝ると説かれている。このような比較をしたのは私（懷感）のような下凡の者の推測ではなく、上聖（上地の聖人）の所説であるから疑うべきではないとし、其の上に立つて「今此一念念仏即是具無上功德、亦是大師真語何得懷疑也」とするのである。このようなことから考えると、一念の念仏が百千万億劫の修道に勝り、「念仏の功德が多^ク」であるとしているのである。

次に『法華經』の説では、六十二億恆河沙の菩薩の名号を受持したり、生涯、飲食、衣服、臥具、医薬の四事を供養したりすると、觀世音菩薩の名号を受持し、乃至一時でも禮拜供養するのとはどちらも其の功德において異なることなく、同一であるとするのである。これは多時の功德と少時の福には異なりがないとする説である。

最後に『十輪經』の説では百大劫の間至心に觀世音菩薩を念ずるよりも、一食の間地藏菩薩を念ずるほうが其の功德において勝れている。又、百大劫觀世音菩薩を念ずる方が百千万億不可說恆河沙の菩薩の名号供養をするよりも勝れている。そして多劫の中に地藏菩薩を念ずるよりも、一声至心に阿彌陀仏を念ずる功德の無量無邊であることのほうが勝れている、とするのである。このように比較して見ると念仏一声の功德は無量阿僧祇恆河沙数の菩薩の名号の供養、四事供養等に勝り、又余の菩薩を念ずる一阿僧祇、二阿僧祇劫の修道にも勝る。これらのことを通して見ても念仏の功德の多いことが理解できるとするのである。

(10)『群疑論』より少し年代は下るが、唐代中期頃の作といはれる道鏡、善道共集の『念仏鏡』には、明確に「念仏多善根」の語が見られる。同書「第五校量功德門」によると、幾つかの問答が見られ、其のなかに次のように述べている。

問曰、准阿弥陀經中、不可以少善根福德因緣得生彼國、未知何者是少善根、何者是多善根、答曰、如來八萬四千法門、若望念仏法門、自余雜善惣是少善根、唯有念仏一門是多善根、多福德、何以得知、准觀經中、下品下生人、十念成就即生淨土、一声念仏定得滅除八十億劫生死之罪、一念既能滅八十億劫生死之罪、明知還得八十億劫微妙功德、故知念仏一法即是多善根、又、自余雜善是自力、修行之者多劫乃成、念仏修道乘阿弥陀仏本願力故、疾則一日、遲則七日、便生淨土住不退地、故阿弥陀經中、若有善男子善女人、聞說阿弥陀仏、執持名号、若一日若二日、乃至七日、一心不乱、其人臨命終時、阿弥陀仏与諸聖衆現在其前、是人終時、心不顛倒、往生阿弥陀仏極樂國土、故知念仏一法即是多善根多福德。⁽²³⁾

此の問答中、問の中の『阿弥陀經』が羅什訳であることは言うまでもない。其のなかの「少善根福德因緣」の「少善根」とは何を言い、其れに対応する「多善根」とは何を意味するのかと問うている。したがって、此の問の中では、經文中には具体的に何も記されていない「多善根」という言葉が、当然のこととして明記されていることに注意される。

又、答えの中の、如來の教法に八萬四千の法門が有るがそれらの法門と念仏法門を比べた場合、「自余雜善惣是少善根、唯有念仏一門是多善

根多福德」であるとする。今の文中の「自余雜善惣是少善根」という表現は、善導の『法事讃』に有る「隨緣雜善恐難生」とする文と近似する。又、今の文の「唯有念仏一門」以下の文もやはり善導の『法事讃』にある「故使如來選要法教念弥陀專復專」の文に対応するように思われる。此のようにして選ばれた要法で有る念仏が多善根多福德で有る理由としてあげたのが、『觀經』下品下生の人十念即得往生の説で有り、更に一声の念仏による八十億劫生死の罪を滅する力を持つとする点である。其の様なことから「故知念仏一法即是多善根」であるとするのである。従って、この「念仏鏡」の念仏功德説は今までのべてきた説に比べて多分に善導の説の影響を受けていると見うる。しかし、此の問答のみでは念仏が多善根であるのは念仏の滅罪性によっているだけということになる。

更に今の答釋の後半の部分を見ると、念仏が多善根で有る理由として示すいま一つの要因は極めて重要である。即ち、「自余雜善是自力、修行之者多劫乃成、念仏修道乘阿弥陀仏本願力故、疾則一日、遲則七日、便生淨土住不退轉」とする点である。つまり雜善は自力の行であり念仏は阿弥陀仏の本願他力に乗ずる行であるから一日、七日の修道によって阿弥陀仏の極樂國土に往生できるのであつて、『阿弥陀經』の若一日乃至七日の説は此のことを示しているのであるとする。そして、「故知念仏一法則是多善根多福德」で有るとするのである。此の説によると「念仏が多善根」で有るのは明らかに、阿弥陀仏の本願力に基づく行で有るからで有るとしていることになる。

これまで諸師の説を幾つか見てきたのであるが、此の『念仏鏡』の様

に「念仏多善根」の用語と同時に念仏が多善根で有るという所以を阿弥陀仏の本願力に基づく行だからであると明確に述べているのはこの書が最初で有る。

また、同書には念仏の滅罪についても、次のような問答が見られる。

問曰、念仏一口能滅八十億劫生死之罪、不知幾許是可劫、

答、一劫者、不可数得之為劫、准教、取四十里石、厚薄縱広各四十里、切利天上有諸天衣、輕重三銖為二分、取三銖天衣、三年一廻、拂盡無石總作微塵、乃為一大劫、有一箇人、広造罪業、或殺盜邪行、妄語、兩舌、惡口、貪瞋、邪見、五逆、不孝、誹謗大乘、一切惡業、墮地獄中、經八十億劫、若念仏生死之罪、總皆消滅、還得八十億劫、微妙功德、故知念仏一法、是多善根多福德、

又算劫數、十千劫乃成一萬劫、十萬劫乃成一億劫、從十億劫至八十億劫功德、有入一日念十萬口阿弥陀仏者、或有入一日念得二十萬口、准阿弥陀經、一日七日念仏功德無量無辺、由多功德、往生淨土、往生淨土、即是八地已上菩薩、所以弥陀經中、十方諸佛同皆讚歎不可思議、自余雜善思得畔際、算得頭數、故名少善根、是可思議、念仏功德、広大無辺、非心所思、非口所議、是故經云不可思議、故知念仏一法是多善根、非余善根所能及也。⁽²⁴⁾

この文によると、「若し念仏によると、生死の罪は全て皆消滅し、還つて八十億劫微妙の功德を得る。故に念仏の一法は是多善根で有り、多福德であるということを知る」としているのである。

又、「算劫數」の部分では「自余の雜善は数えることが可能であるから少善根であり、われわれ人間の思慮分別の範圍のなか」にある。しかし、「念仏功德広大無辺、非心所思、非口所議、是故經云不可思議、故知念仏一法是多善根非余善根所能及也」とするのである。

更に「校量念仏功德」として、一校量念仏、二校量十念、三校量念一日七日、をあげ、「觀無量壽經」、「阿弥陀經」の文等を引いて述べ、最後に

念仏功德最多者生淨土作上品、念仏最少者作下下品、如來雖說諸善功德八萬四千法門、唯有念仏一門是最上法、如來雖說諸善功德、唯有念仏一法是多善根是多福德、自余雜善、若望念仏、總是少善根少福德、念仏法門実非余門所及也、故知念仏一門是多善根多福德⁽²⁵⁾

と結んでいる。

この書を法然が『類聚淨土五祖伝』著作時に見ていたことは明らかであるが、「念仏多善根」という用語と、その念仏の多善根で有る所以を阿弥陀仏の本願に依るとする点、そしてその所説の内容の展開の仕方が極めて善導の説に類似している点等、『選択集』における「念仏多善根」の説を考える上では極めて重要な位置を占めるものと見得る。

此のことは只、善導と法然とを結び付けて考える上で重要であるのみならず、燉煌写本『阿弥陀經』の「念仏多善根説」等を考える上でも充分注意されるべき点で有る。

(1) 孤山智円の『佛説阿弥陀經疏』によると次のように述べている。舍利弗下二、別示又二、一反顯、二正示、初文不可以小善得生、則反下

顯可⁽²⁶⁾以「多善」得生也、小善謂等閑發願散乱善称名、多善謂執持名号要「期日限」。

此の文によると「小善」はみだりに発願し、散乱心の中に称名を行うことをいうのであり「多善」は名号を執持して、必ず日限を決めていなければならぬとしているのである。

(12) 靈芝元照の『阿弥陀經義疏』によると、このことについて次のような文が見られる。

第二正示行法分三段、初至彼国簡余善不^レ生、若有下二示修法、我見下三結顯觀意、初中如來欲明持名功勝、先貶余善為少善根、所謂布施、持戒、立寺、造像、礼誦、坐禪、懺念、苦行、一切福業、若無正信回向願求皆為少善、非往生因、若依此經執持名号決定往生、即知称名是多善根多福德也、昔作此解人尚遲疑、近得襄陽石碑經本、文理冥符、始懷深信、彼云、善男子善女人、聞說阿弥陀仏一心不乱專持名号、以称名故諸罪消滅、即是多功德、多善根、多福德因緣、彼石碑本梁陳人書、至今六百余載、竊疑今本相伝訛脱

此の文に続いて、更に仏名の功德について述べる問答が見られるのである。即ち

問、四字名号、凡下常聞、有何勝能超過衆善。
答、仏身非相、果徳深高、不立嘉名莫彰妙體、十方三世皆有異名、況我弥陀以名接物、是以耳聞口誦、無辺聖徳攬入識心、永為仏種頓除億劫重罪、獲證無上菩提、信知非少善根、是多功德。⁽²⁷⁾

この文に見られる「襄陽石碑ノ經本」という書名と現存羅什訳より二十五文字多い經文の記事は年代の特定出来るものとしては初出の資料である。また、「彼石碑本梁陳人書、至今六百余載、竊疑今本相伝訛脱」という記事も初出で有る。

このあとの問答における、衆善に超過する念仏の功德の説にも注意されよう。十方三世の諸佛の名称はそれぞれ皆異なるが、阿弥陀仏は名をもつて衆生を救済しようとしている。したがって、その阿弥陀仏の名を耳に聞き、口に誦誦すれば限りない聖徳が人々の識心に入り、永く仏性開發の種子となつて、頓に無量億劫の生死の重罪を除滅して、無上菩提を證得出来るのであるから、念仏は少善根ではない。多くの功德を持つものである、とされている。

そして更に「華嚴經」・「藥師經」・「占察經」等の文を上げて、念仏の功德を述べている。ただし、これらの元照の所説を通じて感じるのは念仏の功德の一般的な特性を挙げる場合が多く、阿弥陀仏の本願に基づく行で有るという要素はあまり多くない。ただし、「占察經」の中に「況や我が弥陀に本誓あるなり、多くは忽ちに名を持つ」とある点は、やはり注意しなくてはならないところである。何れにしても元照の時点で「念仏多善根」の説が單なる用語や思想的連関類似的段階から、經證という具体的な視点へと一気に問題を広げたことだけは事実で有る。

(13) 戒度は元照の『阿弥陀經疏』に注記を施して『阿弥陀義疏聞持記』を著し、この「多善根」の説にも触れている。今その文によると次のようになる。

疏、近得襄陽石碑經本、文理冥符、始懷深信。

記、近下四句叙_レ後生_レ信

疏、彼云、善男子善女人、聞_レ説阿弥陀仏、一心不乱專持_二名号_一、以_レ称名故、諸罪消滅、即是多功德、多善根、多福德因縁

記、彼云下正引_二文據_一

疏、彼石經本、梁陳人書、至今六百載、竊疑今本相伝訛脱

記、彼石下較_二經得失_一、梁陳乃南朝西國之名、朝散郎陳仁稜書碑、

在_二襄州龍興寺_一、本朝殿撰李公、諱友聞、字季益、嘗守_二官於彼_一持_二

此經_一、帰_二錢唐_一、疏主得_レ之喜不_二自勝_一、遂復刊_レ石立_二千靈芝大殿之

後_一、統因_二兵火_一焚毀、悲夫逆推_二梁陳_一去_レ晉未_レ遠、可_レ驗_レ得_レ真、今

本既經_二六百載_一、中間_レ伝写、訛脱可_レ知。⁽²⁸⁾

戒度の記によつて、付加された記事は、陳仁稜が「朝散郎」であつた

こと、及びこの二十五文字多い石刻經がもと襄州龍興寺にあつたものを

錢唐の季益が、襄州（陽）で官を務めて帰國のおり、錢唐へ持ち帰り、

これを元照が靈芝崇福寺の大殿之後ろに立てたということである。従つ

て、經文そのものに関する具体的な追加事項は一切見られない。只一つ

だけ確實にいえることはこの多善根の語を含む經文が元照、戒度の時点で、明らかに存在していたという事実である。

(14) 王日休の『龍舒淨土文』を増広したとする『龍舒増広淨土文』卷

一には、「阿弥陀經脱文」としてこの多善根の文が引かれている。

襄陽石刻阿弥陀經、乃隋陳仁稜所書、字畫清婉、人多慕玩、自_二

心不乱而下、云_二專持_二名号_一以_レ稱_二名故_一諸罪消滅、即是多善福德因

縁_一、今世伝本、脱_二此二十一字_一。又藏本此經亦名_二諸佛撰受經_一、乃

十方仏在、養字号、今本脱_二四方仏_一。⁽²⁹⁾

念佛多善根について

ここで『諸佛撰受經』と言っているのは玄奘訳『稱讚淨土仏撰受經』

をさしている。その玄奘訳には「十方」が説かれているのに、羅什訳では「六方」しか説かれていないので、羅什訳は欠落であり、したがって、

專持名号等の二十一字も脱落したのであらうという意であらうか。

これまで見てきたように、この專持名号等の文のある『阿弥陀經』が

取り上げられるようになったのは、諸注釈書等の記述内容はともかく、

現存する資料の上で見る限り、その初出は燉煌写本『阿弥陀經』の文で

あり、恐らくそれと同類のものが襄陽の龍興寺に存在していたものと思

われる。龍興寺にあつたこの『石刻阿弥陀經』を錢唐の文官季益がもち

帰り、靈芝元照がこれを見て感激し、これを崇福寺の大殿の後ろに復元

された文が元照の『阿弥陀經義疏』の文だったのでなかろうか。

さて、このように考えた場合法然が『選択集』に引用した『龍舒増広

淨土文』卷第一の文をどのように位置付けすべきであらうか。以上述べ

てきたような推理にしたがつて考えるならば元照・戒度の文も踏まえて

整えられたものと考えられるのであるが、いかなせん増広した人物も、

また増広された時期も不明の現在では、如何ともし難いのである。ただ

し、法然が引用した『龍舒増広淨土文』は、少なくとも法然が『逆修説

法』を撰述したとされる一一九四年以前に成立していなければならぬ

ことになる。

このような年時を設定して考えるならば、これ迄述べてきた諸師の説

の他に宋暁の『樂邦文類』卷第一の文も注意される。それによると『阿

不可以少善根福德因緣得生彼國、若人聞說阿彌陀仏、執持名号、若一日若七日、一心不乱、其人臨命終時、阿彌陀仏、與諸聖衆、現在其前、是人終時、心不顛倒、即得往生、

孤山疏曰、不可下以少善根得生、則反顯可下以多善得生也、少善謂等閑發願散乱称名、多善謂執持名号要期日限、執謂執受、持謂任持、信力故執受在心、念力故任持不忘、

嘗川疏曰、福德雖多、大略如觀經中、三種淨業可也、天台判三種淨業為三散心、十六妙觀方名正受、以彼例此、福德因緣即散心、一心不乱即正受、孤山判此經是散善、觀經屬定善、予不違彼說、且普門品疏、釋一心称名有事有理、若用心存念、不問名事一心、若達此心、四性不生、與空慧相應、是理一心、用彼驗此、一心亦然、普門品中、無不乱二字、智者尚作空慧釋之、今云一心不乱、何苦貶為散善。⁽³⁰⁾

これらの説を通して見た場合、法然が引いた『龍舒増広淨土文』巻一が著されたその時期には、多くの祖師によつて種々の立場から「念仏多善根」の説が論説されていたことが推測されるのである。また『龍舒淨土文』で取り上げられた説が、本稿で取り上げたように順次参照され、互いに影響しあつて伝えられたものか、其れとも『龍舒淨土文』の文は元照その他の諸師の説を経ずに、直接襄陽の石刻の經文によつたのかは不明である。

ただし、前述してきた羅什訳『阿彌陀經』の相当部分の文が微妙に異なるのである。この点について少しく検討を加えて見たいと思う。

【現在の流布本】

舍利弗、若有善男子善女人、聞說阿彌陀仏、執持名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱、其人臨命終時、阿彌陀仏、與諸聖衆現在其前

【元照等の文】

舍利弗、若有善男子善女人、聞說阿彌陀仏、執持名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱、專持名号、以称名故諸罪消滅、即是多功德、多善根、多福德因緣、其人臨命終時、阿彌陀仏、與諸聖衆現在其前
 『龍舒淨土文』は「多善根福德因緣」とする

【燉煌写本「北京、服五八」】

舍利弗、若有善男子善女人、聞說阿彌陀仏、一心不乱、專称名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、以称名故諸罪消滅、即是多功德、多善根、多福德因緣、其人臨命終時、阿彌陀仏、與諸聖衆現在其前

この対照によつて見ても解るように、「燉煌本」（北京、服五八）では現在の流布本に「執持名号」及び「若一日若七日」の後にある「一心不乱」の文を併せて「一心不乱専称名号」とし、現在の流布本にない部分が「以称仏名故、諸罪消滅、即是、多功德、多善根、多福德因緣」と付加されている。また「元照等の文」では「現在流布本」の「執持名号」の部分はそのままになっているが、若七日以下の部分では「以称仏名故諸罪消滅、即是多功德、多善根、多福德因緣」となっている。

このように見えてくると『龍舒淨土文』の經文は、今見た「燉煌写本」や「元照等の文」を見た上で整えられたものと考えられる。法然上人は

恐らく其れをもとに論を進められたのではないかと思われる。

三、法然所説の念仏多善根説

以上、『阿弥陀經』が訳出されてから以後、宋代の王日休『龍舒淨土文』に至るまでの、付加されたであろう部分と、その部分をめぐる解釈について整理を行ってきた。

次に法然に注目し、法然所説の念仏多善根説の形成について考えてみたい。法然著作中において、念仏多善根説に言及している部分として

①『阿弥陀經釋』

②『逆修説法』第三七日

③『選採本願念仏集』第十三章段

以上の三箇所を指摘することができる。本論では、その資料性において問題を残している『阿弥陀經釋』に関しては言及を控え、その他の『逆修説法』第三七日と『選採本願念仏集』第十三章段を中心に整理を進めていきたい。前述した引文と重複する部分も多いのであるが、論旨の相違点を比較する意味で、その全文を示すと次のようになる。

『逆修説法』第三七日の所では次のように記されている。

次阿弥陀經者、不可以少善根、福德因緣得生彼国、舍利弗若善男子善女人、聞説阿弥陀仏執持名号若一日乃至若七日。云。

善導和尚釋云、隨緣雜善恐難生、故使三如來、選要法。云。爰知。以三雜善名三少善根、以三念仏可云三多善根云事、此經則捨三少善根、雜善專説三多善根念仏也、近來度唐書龍舒淨土文申文候、其申三阿弥陀經脫文、出下有二十一字之文、一心不乱下云、專持

念仏多善根について

名号以称名故、諸罪消滅、即是多善根福德因緣、云、即彼文出此文云、今世所傳文脫三此二十一字、云、雖無此脫文、唯以義思、雖有三多少義、正指三念仏云三多善根文。実大切也。(32)

一方、『選採集』第十三章段では以下のように説かれている。

阿弥陀經云、不以下三少善根、福德因緣得生三彼国、舍利弗、若有善男子善女人、聞説三阿弥陀仏三執持三名号、若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日、一心不乱、其人臨三命終時三阿弥陀仏、與三諸聖衆、現三在其前、是人終時、心不顛倒、即得往生、阿弥陀仏、極樂國土。

善導釋三此文云、極樂無為涅槃界、隨緣雜善、恐難生、故使如下來、選要法、教念三弥陀專復專、七日七夜心無間、長時起行、倍、皆然、臨終聖衆持三華現、身心踊躍、坐三金蓮、一座時即得三無生忍、一念迎將、至三仏前、法侶、將三衣競來著、證得不退入三三賢云、不以下三少善根福德因緣得生三彼国者、諸餘雜行者難生三彼国。故云三隨緣雜善恐難生、少善根者、對三多善根之言也。然則雜善是少善根也。念佛是多善根也。故龍舒淨土文云、襄陽石刻阿弥陀經、乃隋陳仁稷所書、字畫清婉、人多慕玩。自一心不乱而下、云專持三名号、以三稱三名号故諸罪消滅、即是多善根福德因緣、今世傳本、脫三此二十一字、上。非三實有三多少義、亦有大小義、謂雜善是小善根也。念仏是大善根、亦有勝劣義、謂雜善是劣善根也。念佛是勝善根也。其義心知。(33)

両者共に『龍舒淨土文』を引用しているのであるが、結論部分を比較すると、所説内容の相違を顕著に見ることが出来る。即ち、『逆修説法』

第三七日では、「念仏が多善根である」ということの指摘に対して、『選集』第十三章段では「非甯有多少義亦有大小義、謂難善是小善根也。念仏は大善根。亦有勝劣義、謂難善是劣善根也、念佛是勝善根也、其義応知。」と述べ、明らかに念仏と諸行との比較を意図し、その上で念仏を「多善根」・「大善根」・「勝善根」として、『逆修説法』第三七日に対し、更に「大善根」・「勝善根」を付加した説明を行っている。

このように『逆修説法』第三七日と『選集』第十三章段とでは、念仏多善根説に関しては、論旨が「念仏と諸行の問題への展開」と「比較内容の拡大」という点において、説示内容が相違していることを指摘することができる。

まとめ

『逆修説法』第三七日と『選集』第十三章段の所説内容から分かるように、法然は自身の念仏多善根説を構築する際に、『龍舒浄土文』を典拠とすると同時に善導『法事讃』も典拠としている。ここに、法然が自身の教義を体系化する際の視座と構造とを垣間見ることができる。

即ち、羅什により『阿弥陀經』が訳出されて以後、多くの諸師によって註釈が行われていく中に、いつの時代に誰によって付加されたかは全く未詳であるが、「專持名号以称名故、諸罪消滅、即是多善根福德因縁」という二十一文字が經文中に敷衍された『阿弥陀經』が宋代を中心に流布し、そこで念仏多善根説が形成され文章化されている。日本において、具体的に元照・戒度・王日休の典籍がいつ、どのような経路で移入されたかは不明であるが、少なくとも王日休『龍舒浄土文』は、法然が『逆

修説法』を講説する以前には日本に移入・紹介され、法然が新資料として積極的に導入したものと考えられる。思想的に考える際に、王日休『龍舒浄土文』を経由して法然が得た情報を、法然が自らの教義体系に取り入れる際に、その典拠として王日休『龍舒浄土文』を挙げることは時間的にも納得がいく。では、何故に、法然は『逆修説法』の段階から善導を引用したのであろうか。ここに法然が中国浄土教の思想的展開に対して敏感なまでに注意していると同時に、中国浄土教の思想的展開とは全く別な自己の教義体系の構築を進めていたことが伺われる。即ち、王日休『龍舒浄土文』に続けて善導を引用している時点において、既に法然は単なる中国浄土教の思想的展開上における日本浄土教家ではなく、あくまでも自己の視座から、自己の教義体系を構築する人物として捉えることができる。

法然の教理体系は「偏依善導一師」の一言において顕著に表明されているように、あくまでも善導教学に依拠した構造を有している。但し、この念仏多善根説に関しては、善導の『阿弥陀經』解釈の上に、王日休『龍舒浄土文』所載の「襄陽石刻阿弥陀經」という、羅什訳『阿弥陀經』の敷衍された經文を重ねて理解され、善導が「隨緣雜善、恐難生、故使如來、選要法、教念弥陀專復專」と述べた本意を、再度、經典の敷衍された二十一文字を以って經証とされたものと考えられる。

以上の論考から、念仏多善根説は中国浄土教における『阿弥陀經』への經文の付加とその解釈に端を発し、法然と全く同時代に移入されたと考えられる王日休『龍舒浄土文』の説示内容を通じて法然がその説の存在を認識し、自らの善導理解の一助として積極的に導入し、更に念仏と

諸行との比較を論じる際に重要な論拠として展開された所説と見ることが出来る。

註

- (1) 『法然学会論叢』第二号(昭・五三・一一)
- (2) 『宗教研究』第四十七卷第二輯、通卷、二一八号(昭・四九・三)
- (3) 正藏三七・三六一頁・c、
- (4) 淨全五・六八一頁・六八二頁、
- (5) 淨全六・八四四頁・八四五頁、
- (6) 中國仏教会影印第三冊・二六頁・上、
- (7) 井ノ口泰淳稿「燉煌写本阿弥陀經について」(『宗教研究』三七一一・六七頁・六八頁・昭・三九・二)
- (8) 土川本・一一三頁、なお、『阿弥陀經』の本文は淨全一・五八頁、
- (9) 淨全一・一八八頁・上、
- (10) 土川本・一一三頁・一一四頁、
- (11) 土川本・一一四頁、
- (12) 土川本・一一五頁、
- (13) 淨全五・五三四頁・下、
- (14) 淨全六・六四七頁・下、
- (15) 淨全六・六四七頁・下、
- (16) 淨全二・四九頁・上、
- (17) 淨全四・七三頁・下、
- (18) 淨全六・五九九頁・下、
- (19) 淨全五・六〇七頁・上、
- (20) 淨全四・七三頁、なお、聖聰の『小経直談要注記』第七でも此の文を引いている。(淨全一三・三九一頁・下) 又、慈恩の『阿弥陀經疏』(淨全・五・五六六頁・下)とおなじ文で有るが文の順序が入れ替わっている部分がある。
- (21) 正藏三七・三四九頁・c・三五〇頁、なお、良忠『法事讃私記』にもこの文を引いている。(淨全四・七四頁・上)、

念佛多善根について

- (22) 淨全六・九〇頁・上、
- (23) 淨全六・七一〇頁・下・七一頁・上、
- (24) 淨全六・七一頁、
- (25) 淨全六・七二頁・下、
- (26) 正藏三七・三五五頁・b、
- (27) 正藏三七・三六一頁・c、
- (28) 淨全五・六八一頁・下・六八二頁・上、
- (29) 淨全六・八四四頁・下・八四五頁・上、
- (30) 淨全六・九三一頁・上、
- (31) 『阿弥陀經釋』によると次のような文が見られる。

二念仏住者付之為二、一簡小善、二正修念仏、一簡小善者、不足為往生因、善導以雜善、名小善、文云極樂無為涅槃界、隨緣雜善恐難生、故使如來選要法、教念弥陀專復專、(…中略…) 付此文為二、一簡小善、一正修念仏、一簡小善根者、不可以小善根福德因緣得生彼國者、諸余難行者難生彼國、不欲生彼國故、云隨緣雜善恐難生、小善根者對多善根之言也、然則雜善是小善根也、念仏是多善根也、故龍舒淨土文云、襄陽石刻阿弥陀經乃隋陳仁稷所書、字面清婉、人多慕玩、自一心不乱而下云專持名号以称名故諸罪消滅、即是多善根福德因緣、今世伝本、脱此二十一字、已上。非甯有多少義、亦有大小義、謂雜善是小善根也、念仏是大善根也、亦有勝劣義、謂雜善是劣善根也、念仏是勝善根也、少善根者、是則不足為往生因諸善根也、大小者是相待之法也、無有定性、云云、而大小義諸師異説。云云。今依善導以為小善。云云。(昭法全一四八頁・一四九頁)

『逆修説法』の文と比べて注意されるのは、『阿弥陀經釋』では「非甯有多少義、亦有大小義、謂雜善是小善根也、念仏是大善根也、亦有勝劣義、謂雜善是劣善根也、念仏是勝善根也、少善根者、是則不足為往生因諸善根也、大小者相待之法也、無有定性、云云、而大小義諸師異説。云云。今依善導以為生善云云。」と私釋を加え、『逆修説法』の文では「龍舒淨土文」の二十一字を引いた後「雖無此脱文、唯以義思、雖有多少義正指念仏云多善根文、実大切也。」と述べている。つまり『逆修説法』ではただ単に念仏が多善根で有り、雜善は少善根で有るという、「多少の義」を挙げるのみであるのになし、

『阿弥陀経釋』では多少の義の他に、「大小の義」及び「勝劣の義」まで挙げているのである。

ここに、『阿弥陀経釋』の書誌学的な問題が指摘されることとなる為、本論では言及を避け、別の機会に検討を試みたい。

(32) 『昭法全』二五四頁、「法然上人御説法事」も全く同じ文章で有る。(『昭法全』二〇五頁、

(33) 土川本・一一三頁～一一五頁、

良忠上人時代の日常勤行と

その時代の下総板碑にみられる偈文について

小林 尚 英

一、良忠上人の日常勤行について

良忠上人（以下敬称略）の師二祖聖光上人（以下敬称略）の日常勤行の状況をみてみると、

浄土門にいりしよりのちハ、毎日に六巻の阿弥陀経、六時の礼讃と
きをたかへず、又六万反の称名をこたることなし。⁽¹⁾

と述べており、また『聖光上人伝』にも、

盍聞、從_レ謁_二法然上人_一、歸_二仏他力_一以来、六時礼讃、六巻小経、不_レ違_二正時_一、勤行相統、六万称名、毎日不_レ闕₍₂₎

といつて、聖光の日常勤行は『阿弥陀経』の読誦、六時礼讃、六万遍の念仏が日常生活の中心であつたと思われる。これは取りも直さず五種正行のなかの読誦・礼拝・称名をさすことになる。この三つの行が後の観隨等に大きな影響を及ぼすことになる。これについて大正大学の大谷旭雄氏によると、

法然の令範とは勿論、『選択集』第二章段に明かす五種正行（助正

良忠上人時代の日常勤行とその時代の下総板碑にみられる偈文について

二行）と二行の価値批判等を指すのであろうが、とくに聖光の芳觸を堅護したことを強調しているのは、観隨等が聖光の思想と行跡をいかに重視したかを示すものであり、蓮宗の法式を誦経・礼讃・念仏の三をもつて示しているのも、かような傾向のあらわれといえよう。⁽³⁾

といつており、観隨等が注目した聖光の芳觸とは、ここである誦経・礼讃・念仏の行を暗にさしているとしている。

このようなことを前提として良忠の日常勤行にふれてみたいと思う。弟子である良忠が師である聖光に念仏に対し、どのような基本的な教えを受けていたかを文献のなかから探ってみたいと思う。良忠の『決答授手印疑問鈔』に、

凡_二浄土宗_一之元意_ハ不_レ過_二思_一助_二給_一阿弥陀_ト也₍₄₎先師_ニ定言_ニ云_一助_二給_一阿弥陀

といつて、助け給え南無阿弥陀仏と称える念仏が浄土宗の基本であるとして、聖光は主張している。その外の箇所でも聖光は、

御念仏中時時助給阿弥陀仏雜言被仰候⁽⁵⁾

といつて、「助け給え阿弥陀仏」といいながら念仏をしなさいと述べている。常日頃このような考えを弟子である良忠等に語っていたことが理解できる。そこでまず良忠の念仏に対する基本精神であるが、『決答授手印疑問鈔』に

人皆背^キ先師^ニ御遺誡^ニ多^ク廢^ハ念^ノ仏^ヲ行^フ然^{ルニ}辨^ニ阿^ヲ守^ヲ先師御教訓^ヲ毎日六萬遍畢命^ヲ為^ス期^ニ⁽⁶⁾

といっていることから、良忠は先師聖光の意志をついで、日課六萬遍の念仏を修していたことが理解できる。それではその外の行である『阿弥陀經』の読誦と六時礼讃などはどうかというと、『然阿上人伝』に、

六万^ノ稱^ヲ名^ヲ以^テ為^ス日課^ト、小經^ノ六部毎日不^レ闕[、]六時礼讃不^レ失[、]蓮漏^ニ⁽⁷⁾

といつて、師聖光の立場を踏襲して、六萬遍の念仏と『阿弥陀經』の読誦と六時礼讃の三つの正行を主張しているのである。なを参考までに『浄土本朝高僧伝』の「四祖鎌倉光明寺記主禪師」をみると、

弘安九年回^ニ照山^ニ師尋常之操履日仏号唱^ニ六萬遍珠^ニ誦^ニ阿弥陀經六部^ニ六時修^ニ往生礼讃^ニ平生無^レ怠色[、]又^ニ每日行^ニ法事讀^ニ及勤^ニ別時之行^ニ⁽⁸⁾

といつて、念仏・読誦・礼讃を挙げているが、これ以外にも毎日『法事讀』を行じ、別時念仏の行を実践したとある。ただこの『法事讀』を行じ、別時念仏を修したという記録はどの文献によったかということは明らかでない。

このように良忠も師聖光の立場を継承して五種正行のなかで説かれている読誦・礼拝・称名を中心にして実践されたのである。またさらに良忠はこの五種正行のなかで説かれる正定業と助業との関係を実践的な具

体例をもつて説明している。すなわち『決答授手印疑問鈔』に、

問除^ニ念^ノ仏^ヲ外白餘四種正行助^ニ念^ノ仏正業^ニ之方如何又若行^ニ餘四行^ニ者還可^レ解^ニ念^ノ仏行^ニ也如何答^ニ先師被^レ申候若念^ノ仏修行念念勇進無^レ懈怠心^ニ者不^レ必用^ニ助業^ニ若行^ニ念^ノ仏有^ニ懶惰心^ニ之時以^ニ餘四行^ニ可^レ助^ニ念^ノ仏行^ニ也且誦誦助業助^ニ念^ノ仏者念^ノ仏行者有^ニ倦心^ニ之時暫閑^ニ念^ノ仏誦^ニ三部經^ニ之時此等經文句句讀^ニ西方^ニ其中定往生行^ニ多以^ニ念^ノ仏為^ニ要行^ニ是以或見^ニ攝取不捨文^ニ或見^ニ三下三品之文^ニ念^ノ仏光不^レ捨^ニ念^ノ仏衆生^ニ惡人預^ニ滅罪往生之益^ニ如此目出度念^ノ仏行也思時增上心發欲^ニ行^ニ念^ノ仏也是誦誦正行助^ニ念^ノ仏行之義也^ニ（中略）^ニ又礼拝之時拳^ニ首奉^ニ瞻^ニ尊容^ニ此尊本願成就照^ニ行者三業^ニ給覽殊以^ニ念^ノ仏行^ニ別為^ニ生因願^ニ何違^ニ仏意^ニ解^ニ念^ノ仏耶思時礼拝助^ニ念^ノ仏也^ニ（中略）^ニ又伝聞大原座主被^レ仰候餘四行助業云事不^レ得意此程番匠仕終日無間不^レ懈予此問云一日暫時モ不^レ休物ヲスルコトヨト番匠答云此一日不斷休候也其故者一日鏑カケ候不^レ可^レ叶一日鉞仕候不^レ可^レ叶一日鉞仕候不^レ可^レ叶候此等物常取替取替仕候一日休候也^云此番匠之言助業云事得意也終日念^ノ仏心倦故四行取替取替念^ノ仏交時念^ノ仏被^レ行故歟^云⁽⁹⁾

といつて、念仏をより実践し易くするために助行があるとしている。聖光、良忠が一日の勤行生活のなかで、誦經と礼讃と念仏が中心であったとされているが、その相互の関係はこのような背景があったものと思われる。勿論念仏のみの生活であつてよいのであるが、より念仏生活を充実せんがために、助業である礼讃や読誦をされたものと思われる。この外にも同様の文が『三心私記衰益』にも、

問四種助業云何能助^ニ念^ノ仏正業^ニ答若念^ノ仏者心念口称常能勇猛唯修^ニ

念仏「不_レ必兼_レ助若有_二行人_一其性懶惰懈怠_二念仏_一即於_二其時_一修_二助勵_一
正所謂誦_二誦三經_一之時經文專讀_二念仏功能_一是故誦誦勸_二心令_一行_二念
仏又觀察時心緣相好_二其相光明徧照_一十萬_二念仏衆生攝取不_レ捨乘_一此
勸力除_二懈怠心_一進行_二念仏又禮拜時若_二礼_一弥陀瞻_二仰尊顏_一始自_二鳥
瑟終至_二金台_一莫非_二弥陀願力所成_一情思_二願趣_一唯授_二念仏_一莊嚴
身偏為_二衆生_一速生_二淨土_一奉_二事彼仏_一得生_二祕術專在_一名号_二須_一救_二頭燃_一
一心称念_二我宿何罪今_一解_二称名_一如此思時助_二発其心_一能行_二念仏_一讚歎
供養助成之義準_二上可_一知₍₁₀₎

といつて、ここでも助業としての誦誦等の行によつて、口称の念仏がより充実されるとしている。

そこで次に良忠が師の聖光の影響を受けて誦誦・礼讃・念仏を中心とした日常勤行を実践するのであるが、師の聖光と異なつた彼の独自性の部分をみていきたいと思う。『決答授手印疑問鈔』の「三種行儀處」において、

問如_二行儀各別_一亦彼用心可_二各別_一候寛又歸命往生引接三想中以_レ何
用心可_レ備候寛又此三想可_レ撰_二三心_一心品可_レ有候寛答行儀雖_レ異用心
可_レ同被_レ仰候但緩急不同可_レ有也別時臨終_二儀俱止_一諸想_二可_レ住_一見仏
一念見常時念仏行住坐臥行故本意思住_二此想_一自有_二乱不乱_一也先師
被_レ伝仰候又此三種行儀外用心念仏行儀可_レ有也其故別時無若六時
礼讃次念仏若心澄之時別用心可_レ住_二見仏想_一₍₁₁₎

といつて、三種行儀の外に用心念仏の行儀として、六時礼讃の次に念仏して、もし心が澄んだ状態になったとき、見仏の想で念仏すべしといっている。すなわち用心念仏とは、六時礼讃の次に心が澄んだとき見仏の

良忠上人時代の日常勤行とその時代の下総板碑にみられる偈文について

想いに住して行なう念仏である。ともかく三種行儀以外に用心念仏を主張してきたことは、聖光では見られない良忠の特色である。またこの用心念仏は当然のことながら、六時に行なわれる六時礼讃とも関係してくる。このように『決答授手印疑問鈔』のなかで用心念仏を主張してくるが、これ以外では「一言芳談」に、

然阿上人いはく、「別時まではなくとも、六時礼讃の次の念仏、心すまきむ時などは、別に用心して、見仏の思いに住すべし」₍₁₂₎
といつてゐるが、これは明らかに『決答鈔』の文を受けたものである。

以上、良忠の日常勤行式について述べてきたが、彼の場合は師匠である聖光の影響をうけて、誦経・礼讃・念仏を中心とした日常勤行生活であつたと思われる。そしてこの場合、助業である誦経と礼讃は、正定業である念仏をより充実せんがためのものと思われる。そして彼が聖光と異なるところは、心が澄んだとき見仏の想いに住して行なう用心念仏を主張したことである。

二、良忠時代の下総板碑からみられる偈文について

ここでの内容主旨は、良忠時代の下総板碑について研究した結果、次の事柄が判明したことである。その第一は、下総板碑の下総の地の実質的導入者は、藤田派の派祖性心であり、その板碑の偈文等の制作は三祖良忠、あるいは性心がかかわつたと思われる₍₁₃₎。第二にはその下総板碑から、今日、日常勤行式でみられる偈文、「一切精霊偈」、すなわち「一切精霊生極楽 上品蓮台成正覺 菩提行願不退転 引導三有及法界」の文や、「聞名得益偈」すなわち「其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国

自到不退転」の文や、「摂益文」すなわち「光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨」の文等が、すでにこの時代に使用されていたというところである。つまり板碑に刻まれて、その年代も書かれていることから、これは確かなことである。以上の点を中心に述べていくと、まず基本的なこととして、先学の人達によって指摘されているように、初期の下総板碑の形式が、武蔵板碑の形式に著しく似ていることは、下総板碑は武蔵板碑の模倣から始まったとされている。このことから考えると、性心が武蔵板碑の本場である埼玉県寄居町出身ということから、彼が下総板碑を導入したということが充分考えられる。

そもそも板碑の発生であるが、飢餓草紙にも見られるように、この下総付近でも木製の卒塔婆がすでに使用されていたと思われる。ただそれが木製なるが故に後世に残らなかったものと思われる。その故に木製の卒塔婆が造立されていたから、素材を石に替えるのに抵抗がなかったものと思われる。そこでまず武蔵板碑にみられる浄土宗系の偈文を使用している板碑をみてみたい。まず埼玉県北本市石戸の東光寺にある板碑をみると、



これは貞永二年（一二三三）銘があり、弥陀三尊種子と「光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨」の四句偈があり、県下では第三番目に古くしかも梵字種子を刻した最初のものである。これは頭部が水平で、二条線も額も無い、単なる矩形をしている⁽¹⁴⁾。また埼玉県戸田市新曽の観音寺にある板碑をみると、



ここには建長五年（一二五三）七月廿五日銘があり、『無量寺経』下の「囀本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転」の偈文がある⁽¹⁵⁾。以上のことから武蔵板碑においては浄土宗系で使用している「摂益文」や「聞名得益偈」の偈文がみられることである。

そこで次に三祖良忠と下総板碑との関係について述べていくと、千葉県香取郡小見川町上小堀の長泉院墓地で発見された正元元年（一二五九）八月二十四日銘の下総板碑については、すでに私が発表しているが⁽¹⁶⁾、ここで、この板碑についてその要旨を述べると、ここでの特色は板碑に刻まれている偈文の中に浄土教の特色を出した「一切精霊」偈の文と良忠著『浄土大意抄』の中でみられる「往生増上縁」の文が載せられていることである。すなわち偈文に、

弥陀観音大勢至 奉造立



安樂界中諸聖衆 率都婆一本

為我往生增上緣 右志者為過去

一切自來常護念 主君道阿弥陀仏

聖靈決定生極樂 御聖靈成仏得道也

上品蓮台成正覺 正元元年^{己未}八月廿三日

菩提行願不退転 施主定阿弥陀仏

引導三有及法界 敬白

とあることによつて明らかである。これによるところの板碑にある偈文の制作者は浄土教に造詣が深い僧侶だと思われる。これは施主である臣下の定阿弥陀仏は浄土教に縁がある僧侶に偈文を依頼し、主君である木内胤朝のために板碑を正元元年八月二十四日、上小堀の地に建立したことになる。上小堀の地に建立したとすると、良忠は建長元年（一二四九）より建立六年（一二五四）の秋まで小堀周辺を中心に居住していたと想定されるので、臣下である定阿弥陀仏はこの間、直接良忠あるいは

良忠上人時代の日常勤行とその時代の下総板碑にみられる偈文について

門下に会つて、影響をうけていたことは充分予想される。したがつて以上のことから考えられることは、臣下である定阿弥陀仏は正元元年のとき、建長元年に亡くなつた主君の木内胤朝の、追善のために板碑を作することを志し、偈の制作は良忠かその門下である性心に依頼し、同年八月二十四日後に上小堀の地に建立したことが一応理解できる。⁽¹⁷⁾この板碑で注目することは主君である木内胤朝である。この人物は千葉胤頼の次男とされている。周知のように千葉六郎大夫入道胤頼は法然に帰依した人物で、元久元年（一二〇四）冬、発心出家して法阿弥陀仏と号し、嘉禄三年（一二二七）の嘉禄の法難に際しては、法然の遺骨改葬の途次、宇都宮入道蓮生や塩屋入道信生、渋谷七郎入道道遍、頼宮兵衛入道西仏らとともに、法衣の上に武装して警護の供に参じた人物である。子である胤朝も父胤頼の影響で浄土教の信奉者であつた。しかし良忠が下総国上小堀周辺にきた建長元年（一二四九）に亡くなつてゐる。そしてこの板碑が製作された正元元年は胤朝が卒して十年目にあたる。⁽¹⁸⁾

そこで性心についてみると、彼は武州藤田郡（埼玉県）に生まれ、比叡山に登って出家したが、のち康元元年（一二五六）ごろには良忠に師事し、下総方面で修学を積み、頭角をあらわし、翌年（一二五七）には『決答授手印疑問鈔』を筆録し、鎌倉でも良忠と生活をともにし、建治二年（一二七六）には良忠から『授手印』を授かったとされている。性心については『授手印決答受決鈔』に、

問上人從下總移住鎌倉由來如何答上人初住福岡後依荒見弥四郎千葉一門也福岡請住彼其有別所云飯岡二十四人發起衆各營三五箇日宛雜事記此抄時營侶一百八人也漸漸退出然日日無缺退二人性心乘圓理真如心等五六人也伝通記筆執者性心也餘人談長西等餘流抄物及引要要論章疏文⁽¹⁹⁾

といって、この文によると性心は良忠の『伝通記』講義の筆録役で、それは飯岡の地で行われたとされている。思うに性心が比叡山で修行をし、そして良忠の門に入った時期を考えると、建長六年（一二五四）の頃から良忠の講義を執筆していたのが良聖であるが、それがあつた時から彼にわかつて性心が行なうようになったのである。それは一二五六年前後頃と思われる。そもそも性心と板碑との関係は、彼の故郷が武蔵国藤田（現在の埼玉県寄居町付近）であつたので、性心がこの近傍の江南村に嘉禄三年（一二二七）以降盛んに造立され始めた武蔵板碑を見知つていたことは充分考えられるのである。

次に石を素材にした卒塔婆の加工の出来る石工は、この下総付近には居らなかつたと考えるべきで、もし居つたとしても初めて手掛ける板碑の加工を、上小堀の長泉院墓地で発見された板碑のように、あれ程見事

に仕上げることは不可能と思わなければならない。それ故に性心ならば故郷から石工を呼び寄せるのは容易かつた筈である。そこで性心がなぜ下総の地に板碑を導入したかについて馬淵和雄氏は注目すべき見解を述べている。それは、

千葉における下総型の発生は正元元年であり、下総香取郡上小堀（香取郡小見川町）でそれは起きた。八月二十四日に最初の一基が造立されると、一年足らずのあいだに、となりの佐原などで八基が立つた。石井保満はその背景を良忠の下総止住に求め、板碑造立者を高弟の唱阿性心とした（石井一九九〇）。性心は良忠に随つてともに鎌倉入りをした人物でもある。発生場所といい時期といい、確かに彼らの活動と一致する。

石井の説は説得的であり、直接の造立者が性心であることは、かなり確度が高い、と思う。現象面においてはおそらくそれは正しい、と言つておこう。しかし、話はそう簡単ではない。ここには専修念仏に対する幕府の弾圧が、影を落としているのではないか。

良忠や性心らは浄土宗鎮西派の僧で、もと専修念仏であつた。専修念仏に作善はいらない。板碑を施入するには、持戒や作善など諸行も弥陀の本願だとする諸行本願義に傾斜する必要がある。すでに専修念仏は幕府から弾圧を受けており、建長年間に千葉にいた彼らにもそれはおよんでいた。：（中略）：昵懇にしていた小地頭らの裏切りは幕府の方針の反映とみられる。生き残るには、教義的に対立する諸行本願義に近づかなければならない。

詳論は省くが、『私聚百因縁集』などの内容から見て、それは一二

五〇年代後半の常陸・下総で進行していたのではないか。このころ彼らは専修念仏を捨て、持戒念仏に合流した。戒律重視の持戒念仏は、律宗の戒律復興運動と立場を同じくする。すなわち、性心らによる板碑の造立は、作善による律宗への帰順の意の表明と考えることができる。⁽²⁰⁾

といって、下総板碑の導入は専修念仏の弾圧から逃れるために諸行本願義に接近し、しかも板碑の造立目的は、作善による律宗への帰順の意の表明としている。この見解については後日の検討課題にしたい。

そこで現在発見されている代表的な下総板碑を年代順に挙げてみると、まず平成八年六月二〇日発見された板碑は下総板碑最古のもので、それは佐原市谷中の椿正子宅にある。



偈文は「摂益文」すなわち「光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨」の文である。この「摂益文」は下総板碑の最古の偈文であり、正嘉

二年（一二五八）二月五日銘が刻まれている。この板碑について石井保満によると「正嘉碑の構図は、必しも武蔵板碑の全くの模倣ばかりではなく、独創によるものではないかと思われる部分である。」⁽²¹⁾といつてこの板碑の独創性を述べている。次に前述の香取郡小見川町上小堀の長泉

良忠上人時代の日常勤行とその時代の下総板碑にみられる偈文について

院墓地で発見された正元元年八月二十四日銘の下総板碑の偈文は「一切精霊偈」すなわち「一切精霊生極楽 上品蓮台成正覺 菩提行願不退転 引導三有及法界」の文がある。この偈文のうち、上の二句は往相回向を、下の二句は還相回向を示すものと解釈されている。また、上二句は『大毘盧遮那經』、下二句は『理趣分』からとつたと伝えられている。⁽²²⁾さらに、鎌倉光明寺の観音祐崇が、この偈を制定したと伝えている。祐崇は鎌倉光明寺八世で、浄土宗で十夜法要を最初に行なった人である。生涯は不明で、歿年は永正六年（一五〇九）であるから、以上のことから判断すると、「一切精霊偈」は祐崇のときよりも二五〇年近く前に使用されていたことが理解できる。

そこで「摂益文」の偈文についてももう少し調べてみたい。それをあげると、



この板碑は昭和四十四年六月十六日、千葉県佐原市追野・惣持院跡から発掘されたもので、正元元年（一二五九）九月三日の銘がある。偈文である「光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨」の文ははつきり読み取れる。当然のことながら、この「摂益文」は『観無量寿經』第九真身觀にある文である。次に、



これは佐原市大戸・地福寺より発掘されたもので、正元元年（一二五九）九月の銘がある。偈文の「摂益文」は「摂取」の文字のみは剝落して読み取れない。次に、



この板碑は千葉県香取郡小見川町小堀・東光寺跡から発掘されたもので、正元二年（一二六〇）の銘があり、偈文は、「光明遍照」の文である。

次に鎌倉にある下総板碑について述べてみたい。何故鎌倉に下総板碑が存在するのかというと、下総板碑を創始したと思われる性心は『授手印決答受決鈔』に、

仍抽_下住_三鎌倉志_上時国中学者終不_レ来為_不聞_三人馬等要事_二也無_レ殘_三一物_二全令_三移住_二故雜物其数是多仍設多馬登_三鎌倉板東者性心理眞明阿其外大略西国志修行者也⁽²³⁾

と述べていることから、鎌倉移住について性心は良忠と行動を共にして

いる。それ故に鎌倉に下総板碑が存在しても何等不思議ではない。そこで鎌倉にある下総板碑について二点ほど述べてみたい。第一点は俱利迦羅明王板碑で、五所神社から発掘されたもので、弘長二年（一二六二）十一月二十日銘があり、偈文はない。第二点は阿弥陀一尊種子板碑で、材木座光明寺より発掘されたもので、偈文は「其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転」の文がある。この二点の板碑について石井保満氏は、

五所神社所在の弘長二年（一二六二）十一月二十銘の碑は俱梨迦羅碑という特異なものではあるが山形の照りや棒状璽珞であること及び蓮華座の形態などから光明寺の板碑と共に性心の原因と考えられる。光明寺碑の紀年銘はほとんど消えかかっているのを服部清道先生が弘長と判読されたもので、年と月日までは無理であった。しかしこのことにより性心はこの時期鎌倉に居たことが推測された。⁽²⁴⁾

とある。以上によると鎌倉にある二点の板碑も性心の手によって製作されたものということである。石井氏によるとこの弘長二年銘の二基の板碑は長泉院式系統の下総板碑であることが理解できるとしている。したがって鎌倉にある二基の板碑と前述の下総の地より発掘された下総板碑とは相互に関連性があり、同一作者によるものである。それは武蔵国藤田郷（埼玉県大里郡寄居町）出身の性心である。前述のように性心は康元元年（一二五六）年頃、下総の地で良忠に師事し、その後頭角をあらわし、翌年には「決等授手印疑問鈔」を筆録し、かつ良忠の鎌倉移住の時に随従した坂東者のなかにその名がでている。それ故に一連の下総板碑を考えた場合、その板碑の偈文、すなわち「一切精靈偈」の文、「摂

益文」、「聞名得益偈」の文などを考え合わせてみたとき、下総板碑の導入者は性心であると想定できる。

そこでいま一つ性心によって製作された「聞名得益偈」の偈文をもつ下総板碑をみてみたい。それは竜ヶ崎市金剛院の地にある。この板碑は弘長四年二月一日の銘がある。偈頌は当然「其仏本願力 聞名欲往生 皆悉到彼国 自致不退転」の文である。この板碑を掲げると、



この板碑について石井氏は、

竜ヶ崎金剛院は、性心が江戸や大戸川附近へ行く時の往路の経路を想到されるものがある。竜ヶ崎には下河辺氏の居館があり、先に良忠が木ノ内郷附近へ下る途路に浄土教と結縁していたのではないかと想像される。これ等のことから金剛院の碑は性心の教導による下河辺氏の願主であることが考えられる。⁽²⁵⁾

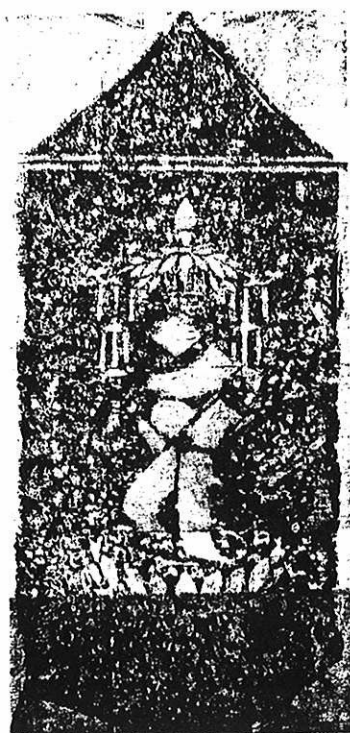
といって、竜ヶ崎市金剛院の板碑も性心によって製作されたとしている。

このように下総板碑からみられる偈文を中心にして述べてきたが、一番最初に「一切精霊偈」が使用された板碑は正元元年八月二十四日銘のものである。次に最古の光明遍照の「撰益文」の板碑は正嘉二年銘のも

良忠上人時代の日常勤行とその時代の下総板碑にみられる偈文について

のである。次に最古の其仏本願力の「聞名得益偈」の板碑は弘長年間銘のものである。ともかく良忠の時代に武蔵板碑とともに下総板碑でも「一切精霊偈」、「撰益文」、「聞名得益偈」等の浄土宗系の偈文が使用されており、これらの板碑の製作者は性心であると想定される。

ただここで問題になることは一つある。それは性心が製作された下総板碑には「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」の文⁽²⁶⁾があることである。織田得能氏の『佛教大辞典』によるとこれは廻向文であって、聖道の諸宗はこの文を使用し、これに対して浄土門では善導の『観経疏』玄義分にある「願以此功德 平等施一切 同発菩提心 往生安樂国」の文⁽²⁷⁾を使用するとしている。そこで性心製作のその下総板碑をあげると、



これは佐原市大戸川、宝聚院にある板碑である。当然偈文は「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」の文である。文永四年（一二六七）一月六日の銘がある。石井氏によるとこの板碑は宝聚院の

北方五六〇〇メートルの、小字寺田の墓地（霞ヶ浦南辺の自然堤防上）に造立されていたが、六年前耕地整理のために宝聚院境内に移されたのである。文永碑の特徴が、鋭角の頭頂角、山形の斜線の反り、羽切りの二条線、その二条線が山形の端末よりやや下部に刻まれ、側面にまで達していること、碑の面がとられており、瓔珞は棒状である等によく示されていると述べている。さらに性心作の下総板碑をみると、



これは茨城県稲敷郡東村半田、医王院にある板碑である。当然偈文は「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」の文である。文永七年（一二七〇）十月の銘がある。石井氏によるとこの板碑は弘長から文永にかけての、初期の下総板碑の特徴を表現している貴重なものとしている。⁽²⁹⁾そこで問題になるのはなぜ性心は諸宗で使用する『法華経』の廻向文を下総板碑に偈として刻んだかである。これについて石井氏は次のように結論づけている。

これを其準にして二碑の帰属を考えると、原図作製者は性心では無いのではないかと思えるが、しかし天台を学んで良忠に帰依した性心なので、融通無碍その思想は凝固していなかったとも考えられ、それを裏付けるように最初に構図した板碑の種子は⁽³⁰⁾（釈迦）であり、その後⁽³¹⁾（阿弥陀）あり、⁽³²⁾（金剛界大日）ありと伝った具合である。

といって、良忠に帰依する以前に天台を学んだということから、『法華経』の廻向文を使うことは全く不自然ではないとしている。参考までに大島泰信氏の『浄土宗史』によると、

派祖性心（或は性眞に作る）は、性阿（或は唱阿）と号し、武蔵国藤田郷（今埼玉県大里郡寄居町地方）の領主、藤田民部丞利貞の息なり。初叡山に登りて出家し台学を研究せしが、後三祖に帰依し浄土門を修学せり。⁽³³⁾

といって、比叡山に登って天台を学んだということから、石井氏の説も肯定できる。ともかく板碑関係の研究は新たなものが発見されると学説が変わってくるので、一概に断定できないところもある。性心が使われたとする「願以此功德 普及於一切 我等与衆生 皆共成仏道」の偈文については今後の研究課題としたい。

註

- (1) 『法然上人伝全集』二九九頁。
- (2) 『浄全』一七—三九二頁。
- (3) 『蓮門六時勤行式』の制定と展開（『三康文化研究所年報』一六・一七）五六頁。
- (4) 『浄全』一〇—五四頁。

- (5) 『浄全』一〇一五九頁。
- (6) 『浄全』一〇一七八頁。
- (7) 『浄全』一七一四一〇頁。
- (8) 『浄全』一七一四三一頁。
- (9) 『浄全』一〇一三九頁。
- (10) 『浄全』一〇一六六二頁〜六六三頁。
- (11) 『浄全』一〇一五七頁〜五八頁。
- (12) 『日本古典文学大系』八三、「かな法語集」所収二二頁。
- (13) 拙論「良忠上人の下総地方における事跡について」(『仏教文化研究』三四) 六九頁参照。
- (14) 播磨定男「中世の板碑文化」四二頁〜四三頁、一〇六頁。青木淳「板碑にみる中世教団の展開とその背景」(『宗教研究』三一五号) 四〇一頁参照。
- (15) 『石仏偈頌辞典』(国書刊行会発行) 七六頁〜七七頁。『板碑―埼玉県板石塔婆調査報告書―』II資料編(一)(埼玉県教育委員会発行) 三五九頁参照。
- (16) 拙論「浄土大意抄とその成立背景について―特に浄福寺と下総板碑を中心として―」(『浄土学』三六輯) 参照。
- (17) これについて石井保満氏も「下総板碑発生の研究」(『史跡と美術』六〇輯一・二・三・四) の中で、正元元年の板碑は性心によって原図が描かれ造立が指導された可能性があるとしている。
- (18) 前掲論文「浄土大意抄とその成立背景について―特に浄福寺と下総板碑を中心として―」参照。
- (19) 『浄全』一〇一八八頁。
- (20) 『鎌倉大仏の中世史』(新人物往来社発行) 二八二頁〜二八三頁。
- (21) 「正嘉二年銘の下総板碑小考」(『史迹と美術』六七輯一四) 一四三頁。
- (22) 『浄土宗大辞典』一卷一七九頁。
- (23) 『浄全』一〇一八九頁。
- (24) 「正元以降の性心と下総板碑」(『千葉県立大利根博物館調査研究報告』第六号) 五四頁〜五五頁。
- (25) 前掲論文「正元以降の性心と下総板碑」五五頁。

良忠上人時代の日常勤行とその時代の下総板碑にみられる偈文について

- (26) 『正蔵』九一二四頁下。
- (27) 『佛教大辞典』一八六一頁。
- (28) 「未紹介の下総板碑(四)」(『史迹と美術』第六十三〜六四) 二四三頁。
- (29) 「未紹介の下総板碑(二)」(『史迹と美術』第六十一輯一十) 四三五頁。
- (30) 前掲論文「正元以降の性心と下総板碑」五五頁。
- (31) 『浄全』二〇一五二九頁。

北魏法難の研究文献(一)

— 付、廃仏関係論文資料 —

春 本 秀 雄

はじめに

北魏法難の研究について、昭和五十八年九月の浄土宗教学布教大会に於て「北魏太武帝の廃仏と図讖禁絶」と題して発表して以来、本年(平成十一年)で十六年になる。この間、北魏法難の研究ばかりに題材を絞って研究活動をしていたわけではない⁽¹⁾ではあるが、ほぼ、この十六年間は、主に、北魏の法難についての研究をしてきた。ここに、将来の研究をより充実した確実なものにするために、この十六年間の、この研究題目に於いて統合することのできる拙論を収束してまとめ、更に、関係資料、等も、とりまとめてみたいと思う。従って、ここに、(1)北魏法難の研究関係の拙論、(2)北魏法難を研究する上での基礎となる論文、更に、(付録)として、廃仏関係の論文資料、をとりあげてみたい。

(1) 北魏法難の研究関係の拙論

- 1 北魏太武帝の廃仏と図讖禁絶 昭和五十九年九月 仏教論叢第二十八号
- 2 崔浩について 昭和六十年九月 仏教論叢第二十九号
- 3 崔浩の図讖禁絶について 昭和六十一年三月 大正大学綜合佛教学研究所年報第八号
- 4 崔浩の緯書 昭和六十一年三月 大正大学綜合佛教学研究所年報第八号
- 5 崔浩の佛教観 昭和六十一年九月 仏教論叢第三十号
- 6 崔浩と道教 昭和六十二年八月 浄土宗教学院研究所報第九号
- 7 崔浩と寇謙之 昭和六十二年九月 仏教論叢第三十一号
- 8 北魏太武帝の廃仏についての一考察 昭和六十三年三月 大正大学綜合佛教学研究所年報第十号

9 崔浩と新天師道 昭和六十三年三月 大正大学綜合佛教研究所年報第十号

10 北魏太武帝と崔浩 昭和六十三年九月 仏教論叢第三十二号

11 寇謙之と図讖 平成三年二月 牧尾良海博士喜寿記念儒佛道三教思想論攷(三喜房)

12 北魏太武帝の図讖禁絶 平成三年九月 仏教論叢第三十五号

13 寇謙之の儒教観 平成四年三月 宗教研究第六十五卷第二百九十一号第四輯

14 寇謙之の新天師道についての一考察 平成四年三月 大正大学綜合佛教研究所年報第十四号

15 北魏太武帝の廃仏と図讖禁絶についての一試論 平成四年九月 安居香山博士追悼論文集緯字研究論叢(平河出版)

16 寇謙之の仏教観 平成四年九月 仏教論叢第三十六号

17 北魏太武帝と寇謙之 平成五年三月 中国学研究第十二号

18 北魏太武帝の道教観 平成五年三月 宗教研究第六十六卷第二百九十五号第四輯

19 北魏太武帝の仏教観 平成五年九月 仏教論叢第三十七号

20 北魏の法難と寇謙之 平成六年三月 宗教研究第六十七卷第二百九十九号第四輯

21 北魏法難の研究(1) 平成六年九月 仏教論叢第三十八号

22 崔浩の儒教観 平成七年三月 宗教研究第六十八卷第三百三十三号第四輯

23 北魏法難の研究(2) 平成七年九月 仏教論叢第三十九号

24 崔浩と寇謙之の邂逅について(上) 平成七年十二月 中村璋八博士古稀記念東洋学論集(汲古書院)

25 崔浩と寇謙之の邂逅について(下) 平成八年三月 中国学研究第十五号

26 仏典における北魏の法難 平成八年三月 宗教研究第六十九卷第三百七十七号第四輯

27 北魏法難の研究(3) 平成八年六月 仏教論叢第四十号

28 「崔浩と寇謙之」再考 平成九年三月 宗教研究第七十卷第三百一十一号第四輯

29 北魏法難の研究(4) 平成九年九月 仏教論叢第四十一号

30 北魏法難の研究資料について 平成十年三月 宗教研究第七十一卷第三百十五号第四輯

31 寇謙之と仏教 平成十年三月 大正大学研究論叢第六号

32 北魏法難の研究(5) 平成十年九月 仏教論叢第四十二号

33 寇謙之と儒教 平成十一年三月 宗教研究七十二卷第三百十九号第四輯

34 寇謙之の「専以礼度為首」について 平成十一年三月 中国学研究第十八号

35 北魏法難の研究(6) 平成十一年九月 仏教論叢第四十三号

36 『老君音誦誡経』について 平成十二年三月 宗教研究第七十三卷第三百二十三号第四輯

37 北魏法難と図讖の研究序説 平成十二年三月 三康文化研究所報第三十一号

38 北魏法難の研究文献(一)―付、廃仏関係論文資料― 平成十二年三月 佛教文化研究第四十四号

39 北魏法難の研究(7) 平成十二年九月 仏教論叢第四十四号

(2) 北魏法難を研究する上での基礎となる論文

1 唐以後に於ける排佛論と反駁論の研究 久保田量遠 無礙光十八卷一一―十九卷五 大正十一年十二月

2 會昌排佛の原因に就いて 湯淺等海 密宗學報一九三 昭和四年

3 北魏に於ける佛教教団の發達に就いて 高雄義堅 龍谷論叢二九七 昭和六年五月

4 二武の破佛考(支那に於ける道佛抗争) 益子爲美 宗教行政八 昭和九年

5 赫連勃勃の排佛に就いて 牧田諦亮 文藝摩訶衍五 昭和十年一月

6 北魏像碑の維摩變相圖に就いて 秋山光和 考古學雜誌二六卷一〇 昭和十一年十月

7 北魏の僧祇戸・佛圖戸 塚本善隆 東洋史研究二卷三 昭和十二年二月

8 唐の排佛論者傳奕について 小笠原宣秀 支那佛教史學一卷三 昭和十二年十月

9 北魏太武帝の廢佛毀釋 塚本善隆 支那佛教史學一卷四 昭和十二年十二月

10 北魏太武帝の廢佛に関する魏書釋老志の記事に就いて 木口健藏 山下先生記念論文集 昭和十三年九月

11 北魏の造像 木下奎太郎 文學六卷一一 昭和十三年十一月

12 北魏火焰光背の一考察 大口理夫 畫說二四 昭和十三年十二月

13 北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教 塚本善隆 東方學報(京都)一〇冊一 昭和十四年四月

14 北魏造像形式の成因に關する一考察 野間清六 考古學雜誌二九卷四 昭和十四年四月

15 北魏の佛教匠 塚本善隆 支那佛教史學三卷二 昭和十四年七月

16 朱子の排佛説に於ける根本動機 結城令聞 支那佛教史學四卷一 昭和十五年四月

17 支那の廢佛事件 常盤大定 清水龍山記念論文集 昭和十五年十二月

18 北魏天安元年造塔銘に就いて 西川寧 京都漢學大會紀要 昭和十七年

19 支那に於ける排佛破佛の現實的性格 藤枝了英 顯眞學報四〇・四一 昭和十七年六月、十一月

20 會昌の廢佛について 龜川正信 支那佛教史學六卷一 昭和十七年七月

21 後周世宗の廢佛考 畑中淨園 大谷學報二三卷四 昭和十七年七月

22 魏書釋老志に於ける佛教傳來説に就いて 松本文三郎 大谷學報二四卷五 昭和十八年十月

23 北周の廢佛に就いて 塚本善隆 東方學報(京都)一六・一八 昭和二十三年九月・昭和二十五年二月

- 24 北魏普泰二年金銅菩薩立像 水野清一 佛教藝術四 昭和二十四年六月
- 25 北周の宗教廢毀政策の崩壊 塚本善隆 佛教史學一卷一 昭和二十四年八月
- 26 隋朝の佛教復興について 山崎宏 佛教史學一卷一 昭和二十四年八月
- 27 北魏黃花石二面像 水野清一 佛教藝術九 昭和二十五年十月
- 28 北魏の佛教受容について 塚本俊孝 佛教文化研究一 昭和二十四年六月
- 29 北魏に於ける淨土教の受容とその形式（主として造像銘との關連に於て） 藤堂恭俊 佛教文化研究一 昭和二十六年六月
- 30 後周世宗の佛教政策 牧田諦亮 東洋史研究一一卷三 昭和二十四年十月
- 31 唐の玄宗朝における佛教政策 藤井清 福井大學紀要一 昭和二十七年三月
- 32 韓愈の排佛論をめぐる一考察 清水潔 研究集録（阪大南北校）二 昭和二十九年三月
- 33 北魏石佛の系譜 水野清一 佛教藝術二一 昭和二十九年四月
- 34 北魏の鄭縣地方石彫に就て 松原三郎 國華七五三 昭和二十九年十二月
- 35 北周武帝破佛の原因について 野村耀昌 印佛研究三卷二 昭和三十年三月
- 36 北魏金銅佛立像 國華社 國華七五八 昭和三十年五月
- 37 宋初に於ける儒家の排佛論の一傾向（特に張載の幻妄勸排擊について） 信州大學文理學部紀要五 昭和三十年十二月
- 38 麥積山石窟の北魏仏について 町田甲一 仏教藝術三五 昭和三十三年八月
- 39 北魏洛陽における仏教寺院について 服部克彦 竜谷史壇四四 昭和三十三年十二月
- 40 中国の金銅二仏並坐像に就て―北魏時代を主として―松原二郎 仏教藝術三八 昭和三十四年四月
- 41 北魏仏教における実践性 丹所竜音 竜谷史壇四六 昭和三十五年三月
- 42 漢魏六朝時代に於ける図識と仏教―特に僧伝を中心として―安居香山 塚本頌壽記念論集 昭和三十六年二月
- 43 北魏洛陽における仏教寺院と經濟 服部克彦 印仏研究一〇―一 昭和三十七年一月
- 44 北魏洛陽の國際的性格―特に仏教寺院よりみて―服部克彦 竜谷史壇四九 昭和三十七年三月
- 45 高歡高澄の奉仏事情と儒教・道教への態度―東魏仏教の一考察―諏訪義純 大谷學報四二―二 昭和三十七年十一月
- 46 歐陽修の排仏論について 安藤智信 印仏研究一一―一 昭和三十三年一月
- 47 北魏洛陽における捨宅寺院の性格 服部克彦 印仏研究一二―一 昭和三十九年一月
- 48 北周廢仏と禪 鎌田茂雄 駒沢宗學研究六 昭和三十九年四月

- 49 北魏洛陽に於ける捨宅寺院の成立過程 服部克彦 竜大仏教文化紀要三 昭和三十九年六月
- 50 北魏・洛陽における行像供養 服部克彦 竜谷史壇五三 昭和三十一年九月
- 51 中国における仏教と娯楽芸能―特に北魏洛陽時代の仏教寺院に関して― 服部孝順 印仏研究一三一 昭和四十年一月
- 52 北魏洛陽における庶民生活 服部克彦 (一) 竜谷大学論集三七六 昭和四十年二月 (二) 竜谷大学論集三七八 昭和三十九年七月
- 53 北魏仏教の基本的課題 横超慧日 印仏研究一四―二 昭和四十一年三月
- 54 北周大象二年、復仏の詔にいたるまでの経緯とその背景 野村耀昌 金倉古稀記念論集 昭和四十一年十月
- 55 韓愈の排仏の宋学への影響 太田悌蔵 印仏研究一五一―一 昭和四十一年十二月
- 56 北魏洛陽の仏教建築 服部克彦 印仏研究一五一―一 昭和四十一年十二月
- 57 北魏洛陽における仏教寺院と果樹園 服部克彦 印仏研究一六一―一 昭和四十二年十二月
- 58 北魏洛陽時代における庶民と仏教―社会生活を含めての遮民と仏教のむすびつきの種々相― 服部克彦 印仏研究一七一―一 昭和四十三年十二月
- 59 廃仏をめぐる浄影慧遠の教学史的背景 渡辺隆生 竜谷大学論集三八八 昭和四十四年二月
- 60 北魏洛陽仏教寺院にみる神仏思想の影響 服部克彦 印仏研究一八一―一 昭和四十四年十二月
- 61 北魏の庶民經典について 牧田諦亮 北魏仏教の研究 昭和四十五年三月
- 62 北魏仏教の基本的課題 横超慧日 北魏仏教の研究 昭和四十五年三月
- 63 北魏仏教における称名とその社会背景―特に曇鸞浄土教を中心として― 藤堂恭俊 北魏仏教の研究 昭和四十五年三月
- 64 インドと北魏とのあいだの仏教交渉について 佐々木教悟 北魏仏教の研究 昭和四十五年三月
- 65 横超慧日編・北魏仏教の研究 平井俊栄 仏教学セミナー一三 昭和四十六年五月
- 66 横超慧日編・「北魏仏教の研究」 古田和弘 大谷学報五一―一 昭和四十六年七月
- 67 北魏洛陽にみる仏教と西王母神仙思想 服部克彦 印仏研究二〇一―一 昭和四十六年十二月
- 68 北魏及び梁代における仏教研究と成実 伊藤隆寿 仏教学年報六 昭和四十七年三月
- 69 横超慧日編『北魏仏教の研究』 塚本善隆 鈴木学術年報八 昭和四十七年三月
- 70 清末民初における中国の廃仏毀釈について 林伝芳 印仏研究二〇一―二 昭和四十七年三月

- 71 北魏の僧制と唐の道僧格 諸戸立雄 秋大史学二〇 昭和四十八年三月
 - 72 北魏時代における東西交渉 佐藤圭四郎 東西文化交渉史 昭和五十年五月
 - 73 中国の排仏論 吉川忠夫 南都仏教三四 昭和五十年七月
 - 74 雲岡仏教の性格―北魏国家仏教成立の一考察― 佐藤智水 東洋学報五九―一・二 昭和五十二年十月
 - 75 北魏廃仏論序説 佐藤智水 岡山大法文学部学術紀要三九 昭和五十三年十二月
 - 76 中国の排仏と興仏 塚本善隆 禅研究所紀要八 昭和五十四年三月
 - 77 北魏均田制と仏教教団 諸戸立雄 秋大史学二六 昭和五十四年十二月
 - 78 北魏の素経、無量寿経 小川貫式 石田・浄土教の研究 昭和五十七年九月
 - 79 中国北朝仏教における王法と仏法 藤井教公 仏教文化一二 昭和五十七年十月
- (付録) 廃仏関係の論文資料
- 1 維新の際に於ける排佛を論ず 河野法雲 無盡燈三卷六 明治三十一年
 - 2 維新前水戸に於ける佛教の迫害 高木俊一 六條學報二四・二五 明治三十六年
 - 3 明治佛教興亡論 小林雨峰 加持世界七卷一一 明治四十年
 - 4 伊豆地方の廢佛毀釋 竹村五百枝 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 5 越後地方の廢佛毀釋 權田雷斧 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 6 鹿兒島藩の寺院處分 佛教史學二卷二 明治四十五年
 - 7 香取神宮別當寺廢止の始末 伊藤泰歳 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 8 水藩に於ける廢佛毀釋 井野邊茂雄 佛教史學二卷三・四 明治四十五年
 - 9 津和野藩の寺院處分 佐伯利磨 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 10 廢佛毀釋と香取神宮本地佛 八代高嶺 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 11 廢佛毀釋と麟祥院 天澤文雅 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 12 廢佛毀釋の因由 大内青鸞 佛教史學一卷五 明治四十五年
 - 13 廢佛毀釋の由来及び實況 下田義照 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 14 伯耆大山の廢佛毀釋 沼田頼輔 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 15 美濃地方の廢佛毀釋 豊田毒湛 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 16 明治初年の廢佛毀釋 大隈重信 佛教史學二卷一 明治四十五年
 - 17 松本藩の廢佛毀釋 孤峰烏石 佛教史學二卷七 大正一年
 - 18 池田光政排佛事蹟論考 安藤祐専 歴史地理二二卷四・六 大正二年
 - 19 水戸藩の廢佛毀釋餘談 無名氏 佛教史學二卷一〇・一一 大正

二年

- 20 廢佛毀釋の前後 干河岸櫻所 日本及日本人七一四 大正六年
- 21 廢佛毀釋と物質文明 高島米峰 日本及日本人八〇七 大正十年
- 22 排佛毀釋 樹下桃泉 中央史壇五卷四 大正十一年
- 23 明治維新の排佛毀釋 羽根田文明 叡山宗教四卷九 大正十二年
- 24 明治維新の際に於ける廢佛毀釋の原因 河野法雲 密宗學報一三九 大正十四年
- 25 廢佛棄釋と宗教神道 岡田播揚 中外日報八〇二八—八〇三四 大正十五年
- 26 廢佛棄釋の斷行と其の經過(薩藩外城制度の研究) 中村徳五郎 歴史地理五一卷五・六 昭和三年
- 27 徳川時代に於ける排佛論の意義 寺本慧達 中外日報九〇五〇—九〇五九 昭和四年
- 28 中井竹山と其の時代特に排佛思想に就いて 北島信正 尋源二 昭和八年七月
- 29 廢佛毀釋の史的批判 鷲尾順敬 現代佛教特輯 昭和八年七月
- 30 ロシアの宗教壓迫と明治の廢佛毀釋 海老名彈正 現代佛教特輯 昭和八年七月
- 31 苗木藩の廢佛毀釋に就て 森義一 郷土史壇一卷八一—一一 昭和十年九月—十二月
- 32 明治維新の廢佛毀釋 伊東多三郎 佛教一卷六 昭和十年十月
- 33 廢佛棄釋とその現代的意義 巖木勝 佛教思想一〇卷一一 昭和十年十一月

- 34 明治初年に於ける廢佛毀釋と一向一揆についての一考察 船橋一清 紙魚小誌一〇 昭和十一年四月
- 35 水戸藩の廢佛毀釋 伊東多三郎 佛教二卷五 昭和十一年五月
- 36 廢佛毀釋を映す明治初年の新聞紙 宇野隆保 中央佛教二〇卷八 昭和十一年八月
- 37 苗木藩神道流布と廢佛毀釋につきて 加藤護一 郷土史壇五卷五 昭和十四年五月
- 38 廢佛毀釋の遠因 尾佐竹猛 ピタカ八卷九 昭和十五年十月
- 39 薩藩における廢佛毀釋 久保田収 史學雜誌五二編一〇 昭和十六年十月
- 40 隠岐に於ける農民運動と廢佛毀釋 小澤豊治 歴史地理八〇卷一 昭和十七年七月
- 41 平田篤胤における排佛論の本質について 柏原祐泉 大谷史學四 昭和三十年三月
- 42 郡村誌を利用せる廢仏史料統計 伊藤多三郎 近世仏教五 昭和三十六年十月
- 43 廢佛毀釋における人的対応の諸様相 中村康隆 宗教研究三五—一七〇 昭和三十六年十二月
- 44 寛文年間水戸藩、廢佛毀釋について—開基帳の検討を中心として— 圭室文雄 近世仏教九、一〇 昭和四十年六月
- 45 明和法難について 加川治良 大崎學報一二一 昭和四十一年七月
- 46 廢仏毀釈以前における神宮寺—猿投神社の場合— 織田顕信 同

朋学報一八・一九 昭和四十三年十二月

47 排仏意識の原点 高取正男 史窓二七 昭和四十四年六月

48 江戸時代における排仏論の展開―特に平田篤胤を中心として―上

場顕雄 仏教史論五 昭和四十五年十一月

49 「皇国地誌」を利用せる廃仏毀釈の一考察―宮崎県・長野県・埼

玉県―補遺― 村田安穂 早大教育学部学術研究一九 昭和四十五

年十二月

50 明治維新期における廃仏毀釈への一断面―富山藩の場合― 北沢

俊嶺 印仏研究一九―二 昭和四十六年三月

51 金沢正志斎の思想―排仏論との関連において― 早島有毅 仏教

史学一五一― 昭和四十六年五月

52 国学者藤井伊予の対寺院反体制運動―廃仏棄釈の先駆者の苦闘―

阿部善雄 日本歴史二七九 昭和四十六年八月

53 明治初年における群馬県の廃仏毀釈―稿本「群馬県群村誌」の寺

院統計を中心として― 村田安穂 早大教育学部学術研究二二 昭

和四十七年十二月

54 優陀日輝における排仏論に対する姿勢 宮川一敬 印仏研究二二

―二 昭和四十八年三月

55 近世初期儒家の排仏論―とくに藤原惺窩と林羅山を中心として―

福岡光超 龍谷史壇六六・六七合 昭和四十八年十二月

56 明治初年における山口県の廃仏毀釈(1)―「山口県風土誌」よ

りみたる― 村田安穂 早大教育学部学術研究二三 昭和四十九年

57 近世初期の排仏論 高神信也 印仏研究二二―二 昭和四十九年

三月

58 近代天皇制国家体制の成立と宗教―薩摩における廃仏と真宗の解

禁とをめぐって―福島寛隆 伝道院紀要一五 昭和四十九年三月

59 天文法難に於ける寺方の動向 中村孝也 印仏研究二三―一 昭

和四十九年十二月

60 明治初年における山口県の廃仏毀釈(2)―「山口県風土誌」よ

りみたる― 村田安穂 早大教育学部学術研究二四 昭和五十年

61 仏教と現代―明治維新の廃仏毀釈の意義―清水澄 仏教福祉二

昭和五十年十一月

62 富山藩廃仏毀釈における日蓮宗寺院の動向 宮内武範 印仏研究

二四―一 昭和五十年十二月

63 幕末郷学与廃仏毀釈 宇野正人 宗教研究二二六 昭和五十一年

三月

64 薩摩及び種子島における法華宗の廃仏毀釈について 松井孝純

楼林学叢九 昭和五十一年七月

65 法華宗が種子島に於て被った廃仏毀釈と復興 松井孝純 印仏研

究二五―一 昭和五十一年十二月

66 万治法難と妙法寺日尚門流 中村孝也 印仏研究二六―一 昭和

五十二年十二月

67 屋久島における法華宗の廃仏毀釈と復興 松井孝純 桂林学叢一

〇 昭和五十三年三月

68 海外教状視察―廃仏状況下の西欧― 福島寛隆 龍大論集四一三

昭和五十三年十月

69 近世排仏論の一考察 小泉博明 龍大大学院紀要一 昭和五十五年三月

70 明治期の廃仏毀釈と仏教復興―島地黙雷の信教自由運動を中心として― 雲藤義道 仏教の歴史的展開に見る諸形態 昭和五十六年六月

71 平田篤胤の仏教批判―廃仏毀釈とのかかわりにおいて― 芳賀登 日本仏教五四・五五合 昭和五十七年五月

おわりに

(1)の「北魏法難の研究関係の拙論」はまさにこれまでの私の論文を取りあげた。(2)の「北魏法難を研究する上での基礎となる論文」や(付録)の「廃仏関係の論文資料」は『仏教学関係雑誌論文分類目録I自明治初期至昭和五年』龍谷大学図書館編(百華苑刊)、『仏教学関係雑誌論文分類目録II自昭和六至昭和三十年』龍谷大学図書館編(百華苑刊)、『仏教学関係雑誌論文分類目録III付国公立編自昭和三十一年至昭和四十四年』龍谷大学仏教学研究室編(永田文昌堂)、『仏教学関係雑誌論文分類目録IV自昭和四十五年至昭和五十八年』龍谷大学仏教学研究室編(永田文昌堂)等を参考とした。誤脱や他にも廃仏関係の文献資料が多々あることと思われる。それは次の機会に更にもとめてみたいと考えている。

註

(1) (1)の「北魏法難の研究関係の拙論」でとりあげた以外の拙論、研究としては次の如くである。

北魏法難の研究文献(一)

- 1、王充の薄葬論小考 昭和五十八年九月 仏教論叢第二十七号
- 2、緯書研究著書論文一覽表 昭和五十九年二月 『讖緯思想の綜合的研究』安居香山編(国書刊行会)
- 3、緯書の三正説について 昭和六十年三月 大正大学綜合佛教研究所年報第七号
- 4、鳩摩羅什の人間性について 『浄土教の源流』(東洋文化出版)〔未刊〕
- 5、(増補)緯書研究著書論文一覽表 昭和六十一年七月 『緯書の基礎的研究』安居香山、中村璋八共著(国書刊行会)
- 6、研究ノート疑經と讖緯思想―特に「提謂波利經」について― 平成元年三月 中国学研究第八号
- 7、「提謂波利經」と五行思想 平成元年三月 宗教研究第六十二卷二百七十九号第四輯
- 8、「提謂波利經」と讖緯思想 平成元年九月 仏教論叢第三十三号
- 9、「提謂波利經」と中華思想 平成二年三月 宗教研究第六十三卷二百八十三号第四輯
- 10、「提謂波利經」の「漢言」について 平成二年三月 大正大学綜合佛教研究所年報第十二号
- 11、偽經と讖緯思想 平成二年三月 中国中世の儒・佛・道三教における讖緯思想の研究(平成元年度科学研究費補助金一般研究B研究成果報告434500)
- 1) (1)「提謂波利經」と讖緯思想(II) 平成二年九月 仏教論叢第三十四号
- 12、「提謂波利經」と五行思想(II) 平成三年三月 宗教研究第六十四卷二百八十七号第四輯
- 14、偽經と讖緯思想―特に「提謂波利經」について―平成三年十二月 『天台思想と東アジア文化の研究』(三喜房)
- 15、『公羊注疏譯注稿(一)』(汲古書院) 昭和五十八年九月
- 16、『公羊注疏譯注稿(二)』(汲古書院) 昭和五十九年九月
- 17、崔浩の儒仏道觀 昭和六十一年五月 浄土宗教学院研究所研究生発表例会(発表)

- 18、『公羊注疏譯注稿(三)』(汲古書院 昭和六十一年七月)
 - 19、北魏太武帝の廃仏と圖讖禁絶 昭和六十一年十一月 大正大学中国学研究会(発表)
 - 20、『公羊注疏譯注稿(四)』(汲古書院 昭和六十二年十二月)
 - 21、崔浩と廃仏 昭和六十三年一月 浄土宗教学院研究所研究生発表例会(発表)
 - 22、『Studies In Chinese Philosophy & Philosophical Literature』A. C. Graham 平成元年一月 大正大学総合佛教研究所研究員発表例会(発表)
 - 23、『公羊注疏譯注稿(五)』(汲古書院 平成元年九月)
 - 24、『The Religious Dimensions of Confucianism』By Rodney. L. Taylor 平成二年十二月 大正大学総合佛教研究所研究員発表例会(発表)
 - 25、『公羊注疏譯注稿(六)』(汲古書院 平成四年二月)
 - 26、『重修緯書集成卷四下春秋緯』(明德出版社) 平成四年二月
 - 27、『浄土宗聖典第一卷』(浄土宗) 平成六年一月
 - 28、『浄土宗聖典第二卷』(浄土宗) 平成七年一月
 - 29、『浄土宗聖典第三卷』(浄土宗) 平成八年一月
 - 30、寇謙之についての一管見 平成八年六月 大正大学中国学研究会(発表)
 - 31、『浄土宗聖典第五卷』(浄土宗) 平成十年三月
 - 32、『公羊注疏譯注稿(七)』(汲古書院 平成十年十二月)
 - 33、『選訳集』諸本の研究(資料編) 第四卷・義山版翻刻 文化書院 平成十一年三月
 - 34、『選訳集』諸本の研究(資料編) 第四卷・義山版読み下し 文化書院 平成十一年三月
- (2) 近年、中国に於ける北魏法難の研究がどのようなになっているのか、今のところ詳細はよくわからない。『魏晉南北朝史研究論文書目引得』鄭利安編著(臺灣中華書局印行、中華民國七十四年九月、一九八五年)によれば、中国に於ける北魏法難の研究論文を見付けることはできない。しかし、中国仏教史上、三武一宗の法難の第一番目に相当する北魏の法難は中国仏教史、中国史の記述に於て欠くべからざる事柄である。任繼愈主編、任繼愈・杜繼文・楊曾文・丁明夷執筆『中国仏教史』

第三卷(中国社会科学出版社・一九八八年四月)や杜士鋒主編、卫广来・張庆捷副主編『北魏史』(山西高校聯合出版社、一九九二年八月)、卿希泰主編『中国道教史』第一卷(四川人民出版社、一九八八年四月)等の本により、どのように北魏の法難を捉えているのかを知ることができる。同様に日本に於ても鎌田茂雄著『中国仏教史』第三卷南北朝の仏教(上)(東京大学出版会、一九八四年十一月)、松丸道雄、池田温、斯波義信、神田信夫、濱下武志共著『世界歴史大系中国史』三国(唐2(山川出版社、一九九六年七月)等の本により定説、通説としてどのように捉えるのかを知ることができる。中国や日本に於て現在通行の定説、定論とは異なるのが(1)の「北魏法難の研究関係の拙論」である。後に一書にしたいと考えている。

平成 10 年度 浄土宗教学院 収支決算書

[収入の部]

項目	10年度予算額	前年度予算	決算額	比較増減	備考
1. 会費収入	4,550,000	4,396,000	4,120,000	-430,000	
1. 会費収入	4,200,000	4,046,000	3,965,000	-235,000	
2. 浄土宗奨学会助成金	350,000	350,000	155,000	-195,000	
2. 助成金収入	3,700,000	4,000,000	1,617,060	-2,082,940	
1. 浄土宗助成金	2,700,000	3,000,000	1,617,060	-1,082,940	
2. 浄土宗奨学会助成金	1,000,000	1,000,000	0	-1,000,000	
3. 寄付金収入	50,000	50,000	0	-50,000	
4. 雑収入	10,000	10,000	3,485	-6,515	
5. 繰越金	1,500,000	1,679,000	2,178,960	678,960	
収入合計	9,810,000	10,135,000	8,074,505	-1,735,495	

[支出の部]

項目	当初予算額	前年度予算	決算額	比較増減	備考
1. 会議費	1,020,000	869,000	334,788	-685,212	
1. 理事会費	956,000	820,000	323,388	-632,612	
2. 監査会費	64,000	49,000	11,400	-52,600	
2. 事業費	5,280,000	5,000,000	1,496,440	-3,783,560	
1. 研究会費	1,600,000	3,000,000	206,440	-1,393,560	
2. 研究誌等発刊事務費	1,800,000	1,800,000	0	-1,800,000	
3. 学術書蒐集費	200,000	200,000	0	-200,000	
4. 研究助成費	1,500,000	0	1,200,000	-300,000	
5. 学階審査費	180,000	0	90,000	-90,000	
3. 事務局費	3,490,000	3,130,000	838,512	-2,651,488	
4. 予備費	20,000	1,136,000	0	-20,000	
支出合計	9,810,000	10,135,000	2,669,740	-7,140,260	

律蔵の研究—律蔵の構造に関する総合的研究—

パーリ律犍度部の構造に関する一考察 —雑事犍度と学処規定—

佛教大学 山 極 伸 之

1. 律規定と雑事犍度

律蔵中に説かれる様々な律規定（学処）は、説かれる部分という面からすると大きく二つに分けられる。一つは、経分別（Sūtravibhaṅga/suttavibhaṅga）、即ち波羅提木叉（Prāṭimokṣa/Pāṭimokkha）において定められている規定であり、もう一つは、犍度部（Skhandhaka/Khandhaka）において示される規定であるが、一般的に律規定と言うと前者のみを指し示すかのように理解されがちであると言える。確かに「二百五十戒」の言葉で代表される「波羅提木叉戒本（Prāṭimokṣasūtra/Pāṭimokkhasutta）」は、経分別に説かれている律規定のみを抽出しまとめたものであり、その点で両者を同一視することは、基本的には問題はない。しかし「波羅提木叉戒本」には経分別中に示される律規定がすべて収められているわけではなく、いわゆる「判例」等で示される細かな適用上の細則は含まれていない。さらに犍度部を対象として含めると、実際には犍度部中にも様々な規定が説かれているにもかかわらず、それらは「波羅提木叉戒本」には殆ど収められてはいない。従って、経分別と犍度部とを兼ね備えた、いわゆる「広律」において、いかなる規定が定められているのかについては、律全体を精査して考えなければならないことになる。

さらに犍度部に示される規定には、

①教団運営に関わる規定（受戒犍度；布薩犍度など）

②波羅提木叉で示されない（場合によっては重複する）細かな規定（雑事犍度；威儀犍度など）の二種が存在する。ところが、これまで教団法について考える場合、主として波羅提木叉（即ち経分別）に基づく研究のみが行われてきており、上記の犍度部内に示される諸規定に関しては、膨大な資料の中に複雑に散説されていることもあって、十分な整理検討が行われて来たとは言えない。そこで筆者は、犍度部内に示されている律規定を、経分別も含めて全体的に把握する研究を現在行っているが、その出発点として注目したのが「雑事犍度」である。

「雑事犍度」はその章題が示すように、様々な犍度部の中でも、特定の（例えば受戒・布薩などのような）主題を持たない特殊な章であり、また、そこに様々な律規定が並べられている点でも特異な一章である。この「雑事犍度」に相当する章は、次の様に上座部系の諸律総てに存在するものである。

- 1) パーリ律「雑事犍度」(khuddakavattthukkhandhaka)
- 2) 四分律「雑犍度」(T. XXII, pp. 945 a~966 a)
- 3) 五分律「雑法」(T. XXII, pp. 169 b~176 c)
- 4) 十誦律「(雑誦) 雑法」(T. XXIII, pp. 271 c~302 c)
- 5) 根本説一切有部律「雑事」(TXXIV, pp. 207 a~414 b)

この他に、大衆部系の『摩訶僧祇律』にも、内容的に相応する部分が存在すると見ることが出来るが¹⁾、『摩訶僧祇律』は上座部系の諸律とは異なって、「犍度」という組織を有しておらず、構造的な異なりを見せている。そこで、本小論では、上座部系の律に見られる「雑事犍度」についてを検討するために、特にパーリ律をそれらの代表として取り上げ、その全体的な内容を紹介すると共に、そこに存在する問題点や今後の課題等について触れていくこととしたい²⁾。

2. パーリ雑事犍度 (khuddakavattthukkhandhaka) 概要

以下に、パーリ律雑事犍度中に説かれている律規定 (=学処) を列挙していくが、ここで整理に際して基本的に注目した諸要素は、犯戒者 (原因を作った者) ; 学処の内容 ; 適応される罪の種類 ; 学処制定者 ; 学処の内容に関するその他の留意点 (随戒等について) であり、これによっていかなる規定がどのように配置されているのかについては、容易に理解できるようにした。また、内容が冗長になるのを避けるため、制戒の因縁譚などに関しては、あえてここでは省くことにした。

- 1) <沐浴に関する諸規定 [I] (PTS. Vin. vol. II, pp. 105~106)>

※六群比丘の悪しき行為に対して、世尊により種々の規定が設けられる

- ①洗浴後に樹木で身体を擦る→悪作 (dukkaṭṭa)
- ②柱・壁で身体を擦る→悪作
- ③ <その他> 沐浴の場所や洗い方等に関する諸規定と例外規定

- 2) <比丘の身なりに関する規定 [I] (主に装飾品等) (pp.106~107)>

※六群比丘の悪しき行為に対して、世尊により種々の規定が設けられる

- ①耳環、首飾、腰飾、手環、腕飾、手飾、指環等をつける→悪作
- ②長髪のまま→悪作

-
- 1) 『摩訶僧祇律』の場合は、上座部系の諸律のように一カ所にはまとめられておらず、「雑誦跋渠法」の中に種々の規定が散説されている (T. XXII, pp. 412 b~499 a)。この点に関しては次の論文を参照されたい。佐々木閑, 「『摩訶僧祇律』跋渠法・威儀法内容一覧」『花園大学研究紀要』第 24 号, 1992 年, 1 頁~26 頁参照。Shizuka Sasaki, Buddhist Sects in the Aśoka Period (4) -The Structure of the Mahāsāṃghika Vinaya-, 『仏教研究』, 第 23 号, 1994 年, 55 頁~100 頁。
 - 2) 本来ならば、『摩訶僧祇律』も含めてすべての漢訳諸律における規定や、その状況についても掲げるべきであるが、経分別 (波羅提木叉) との関係も含めた調査が、現段階では残念ながら終了していない。そこで、紙数の関係もあり、本小論ではひとまずパーリ律の雑事犍度に対象を絞って検討を行うことにする。

※但し、切って二ヶ月の長さ、あるいは指二本分の髪はよい

③櫛、蟬局櫛、手櫛、蠟油、水油で髪をとかす→悪作

④〈その他〉鏡の使用、顔への塗り物、粉飾等に関する諸規定と例外規定

3) 〈歌舞等に関する諸規定 (pp. 107～108)〉

①ラージャガハで山頂祭が行われ、見物に出かけていった六群比丘を見て、人々が非難をした。以後、舞踏、歌曲、音楽を見物に行けば悪作になると世尊が規定する¹⁾。

②長音の歌声で法を誦した六群比丘を見て、人々が非難→悪作

※長音の歌声で法を誦した場合の五つの障害

(1)自分の声にこだわる、(2)他人の声にこだわる、(3)人々が嘆く、

(4)三昧を妨げる、(5)誤った見解に墮す

③比丘達が疑って読誦しなかった→読誦の場合はよい

4) 〈衣類に関する規定 (p. 108)〉

①外に毛の被いのついた毛衣の使用→悪作

5) 〈食に関する諸規定 [I] (pp. 108～109)〉

①マガダのビンピサーラが食べることを許可した王の園中のアンバの果実を六群比丘がすべて食べてしまう。それを聞いて、人々が六群比丘を非難をした。

以後、これを食べれば悪作になると世尊が規定する。

②アンバの皮が入っている食を比丘達が食べなかった→アンバ果実の皮ならば混ざっていてもよい

※沙門相応の五事はよい

(1)火に損なわれたもの、(2)刀に損なわれたもの、(3)爪に損なわれたもの、

(4)未だ種子のないもの、(5)既に種子を失ったもの

6) 〈自護呪に関する規定 (pp. 109～110)〉

①ある比丘が蛇にかまれて死んだことから、世尊が四種の蛇王族に対する自護呪をなすことを許可する

7) 〈自虐に関する規定 (p. 110)〉

①ある比丘が不満足に悩まされ (anabhiratiyā piḷito) 男根を断ったことから、以後これをなせば偷蘭遮 (未遂罪) になると世尊が規定する。

1) パーリのテキスト (PTS 版) ではここを 2) に続く部分としているが、内容的にはここから 3) が始まると見るべきである。

8) 〈神通と鉢に関する諸規定 (pp. 110~112)〉

- ① 栴檀の鉢を手に入れるためにビンドゥーラ・バーラドゥバージャが人々の前で神通を示し鉢を手に入れた。それを話題にする人々の話を聞いて、以後これをなせば悪作になると世尊が規定する。

※木の鉢を保持→悪作

9) 〈鉢に関する諸規定 (pp. 112~114)〉

※六群比丘 (及び諸比丘) の悪しき行為に対して、世尊により種々の規定が設けられる

- ① 金・銀・マニ・瑠璃・水晶・鍮・鍮石・錫・鉛・銅で作られた鉢を持つ
→悪作 ※〈その他〉例外となる場合の提示

- ② 鉢の底が摩滅するので、世尊が鉢台の使用を許可

※〈その他〉鉢台に関する諸規定 (金、銀で作られた鉢台の禁止など) と例外規定

- ③ 〈その他〉使用後の鉢の処理や保存の仕方等に関する諸規定と例外規定

10) 〈鉢に関する諸規定 [9] の続き〉 (pp. 114~115)〉

- ① 瓢箪の壺 (tumbakataṭṭha) による乞食→悪作

- ② 糞掃衣の常用や鬘鬘の鉢による乞食→悪作

- ③ 屑片・骨片・汚水を鉢で運ぶこと→悪作

※ごみの容器 (paṭiggaha) はよい

11) 〈衣の修繕等に必要な道具 (小刀・針等) に関する諸規定 (pp. 115~117)〉

- ① 衣を正しく裂いたり縫ったりするために小刀と布片の使用を許可

- ② 柄のついた小刀 (daṇḍasatthaka) を許可

- ③ 金や銀でできた柄のついた小刀→悪作

※骨・牙・茸・竹・木・樹脂・果・銅・劫貝でできたものはよい

- ④ 〈その他〉針の使用や保存の仕方に関する諸規定

- ⑤ 〈カティナ (kaṭhina) に関する規定〉

衣を正しく縫うためのカティナ [の木杵] にカティナ綱を結んで衣を縫うことを許可¹⁾

※〈その他〉カティナの使用法などに関する諸規定

- ⑥ 〈その他〉衣の修繕に関わる諸規定〈指ぬき、カティナ堂など〉

1) ここで示されるカティナは自恣後に与えられるカティナとは別のものを指すと思われる。平川彰「迦絺那羯磨の意味について」『梶芳光運博士古稀記念論文集 仏教と哲学』, 1974 年, 13 頁~34 頁, 及び, 松村恒「律蔵に現れた羯恥那の語義について」『西日本宗教学雑誌』第 16 号, 1994 年, 23 頁~30 頁参照。

12) 〈比丘の携行品に関する諸規定〔I〕(p. 118)〉

①針、小刀、薬を容れるために薬袋 (bhesajjatthavikā) の使用を許可

※ 〈その他〉履き物袋 (upāhanatthavikā) の許可

13) 〈比丘の携行品に関する諸規定〔12〕の続き〕(pp. 118～119)〉

①水を濾過する諸道具 (濾過布；濾過器) の使用を許可

②旅の途中である比丘から行動を咎められた比丘が、恨みからその比丘に濾過布を貸さず、そのために渴きによって比丘が死んでしまった。これを因として世尊が諸規定を設ける

※旅の途中で濾過布を貸さない→悪作；濾過布を持たずに旅に出る→悪作

③ 〈その他〉水を濾過する諸道具に関わる諸規定；及び蚊帳の許可

14) 〈経行と温浴に関する諸規定 (pp. 119～121)〉

①ヴェーサーリーの比丘達に贅沢な食事の供養が続いたために、悪い体液が身体に満ちて (abhisannakāya) 病気が多くなった。それを見たジークヴァカ・コーマーラバッチャ (Jivaka-Komārabhacca) が世尊に、経行 (caṅkama) と浴室 (jantāghara) の許可を求め、世尊がこれを許可する。

② 〈その他〉経行に関する諸規定〈経行堂の設置など〉

③ 〈その他〉浴室に関する諸規定〈浴室の設置や内部構造など〉

15) 〈裸行に関する諸規定 (p. 121)〉

①裸行 (nagga) にて様々な行為を行うこと→悪作¹⁾

16) 〈浴室に関する諸規定〔14〕・15)の続き〕(pp. 121～122)〉

①浴室の内部での行儀や設置物などに関する諸規定

17) 〈沐浴に関する諸規定〔II〕(pp. 122～123)〉

①水地 (candanikā) の設置の許可

※ 〈その他〉水地の構造などに関する諸規定

18) 〈座具、臥床に関する諸規定 (p. 123)〉

①六群比丘が四ヶ月、座具 (nisīdana) を遠離していたので世尊がこれを禁止する→悪作

※ 〈その他〉華を撒いた臥床に臥す→悪作

1) 唐突に裸行についての規定が示されるが、これは 14) と 16) で浴室に関する規定が続くことから考えて、あくまでも浴室内の裸行に限定された規定であり、14)～16) は連続する内容を示すものと見るべきであろう。

※ 〈例外〉 華をもらって精舎の一面に置くことは許可

19) 〈雑多な諸規定 [I] (pp. 123~124)〉

① フェルトの布片 (namataka) の受持の許可

※ 飾りのついたクッションの上での食事〈六群比丘〉→悪作

※ 病気で鉢を手持てない比丘には台 (maḷorika) を許可

② 同一の食器での飲食; 同一床での臥; 同一敷具覆具での臥など〈六群比丘〉→悪作

20) 〈覆鉢羯磨に関する規定 (pp. 124~127)〉

① ヴァッダ・リッチャビ (Vaḍḍa-Licchvi) がダッバ・マッラプッタ (Dabba-Mal-laputta) を不当に非難したことから、世尊が優婆塞に対する「覆鉢 (pattam nikku-jjanā <ni-√kuj>)」とその解除の方法とを制定¹⁾

21) 〈敷布に関する規定 (pp. 127~129)〉

① バグガ国のボーディ王子が、世尊をコーカナダ堂に食事に招待した際の出来事を因縁として、敷布 (celapattika) を踏むことを禁止→悪作

② 〈その他〉 例外規定

22) 〈物品受持に関する諸規定 [I] (pp. 129~130)〉

① ヴィサーカー・ミガーラマター (Visākhā-Migāramātā) の布施を因縁とする物品受持に関する諸規定

※ 小瓶 (ghaṭaka) ・ 簞 (kataka) ・ 扇子 (vidhūpana) ・ 花瓶 (tālavaṇṭa) はよい。
たわし (sammajjanin) →悪作

23) 〈比丘の携行品に関する諸規定 [II] (pp. 130~131)〉

① 蚊を追ひ払う拂子 (makasavijani) の使用を許可

※ 〈その他〉 拂子の種類に関する諸規定

② 傘蓋 (chatta) の使用〈六群比丘〉→悪作

※ 〈その他〉 傘蓋使用の例外規定

24) 〈比丘の携行品に関する諸規定 [III] (pp. 131~132)〉

① 網袋をつけた杖 (daṇḍasikkā) の使用→悪作

1) ここだけが教団運営に関わる羯磨に関する規定を説いている。特に、優婆塞に対するサンガの対応としての「覆鉢羯磨」が示されていることは、注目に価するし、因縁譚に登場するダッバ・マッラプッタについては、「滅諍毘度」(PTS. vol. II, pp. 74~80) との関係についても改めて検討する必要がある。

② 〈その他〉杖・網袋それぞれの使用に関する例外規定

→ 〈杖使用の認可を求める羯磨〉 〈網袋使用の認可を求める羯磨〉

25) 〈食事〔作法〕に関する規定〔I〕(p. 132)〉

① 食べ物を反芻する者 (romanthaka) の反芻を、口外に出さない場合のみ許可

26) 〈食事〔作法〕に関する規定〔II〕(pp. 132～133)〉

① 与えられた食を落とした場合、自分で取って食べることを許可

27) 〈比丘の身なりに関する規定〔II〕(爪、髭など)(pp. 133～135)〉

① 長い爪のままでいること→悪作

※ 〈その他〉爪切りに関して等の関連規定

② 髪を切る剃刀などの使用の許可

③ 髭や体毛の処理などに関する諸規定→悪作

※ 〈その他〉髭や体毛の処理などに関する例外規定

28) 〈比丘の所持品に関する規定 (p. 135)〉

① 銅物 (lohabhaṇḍa) ・ 鍔物 (kaṃṣabhaṇḍa) などの貯蔵 〈六群比丘〉→悪作

② 塗り薬などの所持の許可

③ 僧伽梨衣 (saṃghāṭi) に凭れて座すること→悪作

29) 〈比丘の身なりに関する規定〔III〕(帯、紐など)(pp. 135～137)〉

① 帯をつけて村にはいること→悪作 (帯の使用を許可)

※ 〈その他〉帯の形状や種類などに関する諸規定

② 紐使用の許可

※ 〈その他〉紐の形状や種類などに関する諸規定

③ 在家人が着ける衣類などを身にまとうこと→悪作

30) 〈雑多な諸規定〔II〕(p. 137)〉

① 天秤棒をかつぐこと 〈六群比丘〉→悪作

※ 〈その他〉例外規定

31) 〈比丘の威儀に関する諸規定〔I〕(pp. 137～138)〉

① 楊枝 (dantakaṭṭha) を噛むことを許可

※ 〈その他〉楊枝の種類や用法に関する諸規定

32) <比丘の威儀に関する諸規定 [II] (p. 138)>

①草木を焼くこと <六群比丘> → 悪作

※ <その他> 例外規定

②木に登ること <六群比丘> → 悪作

※ <その他> 例外規定

33) <言語や学習に関する諸規定 (pp. 139~140)>

①ブッダの言葉を雅語 (サンスクリット語; chandaso) に転ずること¹⁾ <バラモン出身のヤメールとテークラによる> → 悪作

※各自の言葉で学ぶこと (sakāya niruttiyā pariyāpunitum) を許可

②順世 (lokāyata) [の詭弁論] を学ぶこと <六群比丘> → 悪作

※ <その他> 順世を教えること; 邪な呪術 (tirācchanavijjā) を学ぶこと, 教えることなど <六群比丘> → 悪作

③世俗的な慣用語 (「長寿あれ (jivatu)」) の使用 → 悪作

※ <その他> 例外規定

34) <食に関する諸規定 [II] (p. 140)>

①ニンニク (lasuṇa) を食べること²⁾ → 悪作

※ <その他> 例外規定

35) <トイレに関する諸規定 (pp. 140~142)>

①僧園にトイレを設けることを許可

※ <その他> トイレの場所, 構造, 形状などに関する諸規定

36) <六群比丘の非行に関する規定 (p. 142)>

①六群比丘が様々な非行を行った → 法に従った処置 (yathāddhammo kāretabbo)

※この部分は僧残罪 13 条 (汚家罪) と同一。なぜここで重複するのか, また先の 19) の②との関係については不明?

1) この問題に関しては既に種々の議論が展開されているが, 近年のものとしては, 例えば次の研究が挙げられる。J. Brough, "Sakāya Niruttiyā: Cauld kale het", *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung* (Symposien zur Buddhismusforschung, II), 1980, Göttingen, S. 35-42.

2) ニンニク (あるいは臭いの強い食物) を食べることにに関する規定については, 次の論文を参照されたい。西村直子「律典の食物観—食蒜禁止規定を中心として—」, 『論集』, 第 23 号, 1996 年, 86 頁~104 頁。

37) 〈物品受特に関する諸規定〔II〕(pp. 142～143)〉

①ウルベーラ・カッサパの出家で、サンガが様々な物品を得たことから、世尊が受持して良い物を規定

※兵器を除くすべての銅物 (lohabhaṇḍa) などについて許可¹⁾

3. 内容別分類表

[1] 沐浴に関係する部分	=1) 16) 17) 〈間接的；14) 15)〉
[2] 身なりに関係する部分	=2) 27) 29)
[3] 歌舞等に関係する部分	=3)
[4] 衣類に関係する部分	=4) 11)
[5] 食に関係する部分	=5) 25) 26) 34)
[6] 鉢に関係する部分	=8) 9) 10)
[7] 携行品に関係する部分	=12) 13) 23) 24) 〈間接的；28)〉
[8] 坐臥具等に関係する部分	=18) 21)
[9] 物品受特に関係する部分	=22) 37)
[10] 威儀・行為・言動・学習	=19) 30) 31) 32) 33) 35) 36)
[11] 羯磨に関係する部分	=20)
[12] その他	=6) 7)

4. 特に注目すべき規定

- ※ 3) ……規定が歌舞の観賞などに関係する
- ※ 6) ……護呪に関する規定であり、護呪の存在を前提としている
- ※ 7) ……唯一悪作以外の罰則を示すもので、偷蘭遮が扱われている
- ※11) ……カティナ韃度とは異なる場所で、カティナに関する内容に言及する
- ※20) ……全体の中で、唯一「羯磨」の儀式を規定している
- ※32) ……生き物に対する姿勢を示す（仏教教団の生命観と関わる）
- ※33) ……言語・学習に関係する
- ※36) ……波羅提木叉（この場合は僧残罪）と重複する部分であり、何故ここであえてこの問題に触れなければならないのかが不明である

1) ここで許可される銅物については、28)で悪作とされており両者には矛盾が生じている。

5. 問題の所在と今後の課題

以上、パーリ律の雑事犍度において示される律規定を概観してみたが、この概要によっても明らかなように、本犍度は他の犍度部と違って全体に統一のテーマに沿って編纂されているとは思えず、雑多な項目を収集したかのような構成となっている。また、規定の配列に関しても、そこに明確な意図があるとは思われない。この事実、逆に雑事犍度の存在目的を端的に示しているとも考えられる。

即ち、「雑事」というのは、他の部分に収めることが出来なかった規定を入れる場所であったのではないかと、ということである。教団規定には、波羅提木叉のように早い段階で固定化されたと思われる部分もあるものの、それ以外の部分では、実際にかんがりの改変や改定を行った部分も存在し、それは広律間の比較によって明らかとなっている。その様な改変作業において、恐らく雑事犍度のようなあらゆる規定を収納しうる部分が必要となりそれを目的としてこの犍度が成立、展開していったことが推測される。しかし一方で、この部分に示される規定の中には、波羅提木叉の規定と重複し、また密接な関係を有しているものや（規定 36）、本来他の犍度で扱われるべき内容のものでありながらこの部分に掲げられている規定（規定 11）など、律の他の箇所と複雑な関係を有するものが多数含まれている。勿論、雑事犍度のみの検討でこの犍度の存在意義を判断することは出来ないが、経分別や他の犍度と密接な関わりを持ちながら、敢えて雑事犍度において問題を取り上げている点には、この犍度の編纂者の何らかの意図（あるいはそうなった事情）がそこに存在すると考えてよいと思われる。それは、この犍度の成立の新しさを示しているとも見ることも出来るが、更なる可能性として律蔵全体の構成との関わりも考慮する必要がある。結局、このような「章」の存在意義や機能を解明していくことによって、律蔵全体の構造や機能がより明確に把握されるのではないかと考えられる。

冒頭でも触れたように、今回はパーリ律のみを掲げることしか出来なかったが、諸律によって雑事犍度の内容にはかなりの隔たりがあると言える。今後それらを詳細に、かつ総合的に調査することによって、教団諸規定がどのように成立し、また展開していったのかを検討していきたいと考える。さらに、個々の規定の内容に関しても、規定成立時の教団の在り方を反映していると思われる注目すべきものも多数存在しているため、これらを綿密に比較検討しながら、律を保持した各集団の固有性や時代性・地域性などについても考察を加えていきたいと考える。

インド中世のバクティ信仰における念想と称名

水 野 善 文

序

まず、従来の研究成果に依拠しつつ、インドに於けるバクティ思想の展開のあらましを、文献によって捉えておきたい。その際、バクティという語彙の問題と、バクティ思想を説く作品とは区別して扱う。更にそうした思想史の中に生きた人々、即ち信者、教団にも目を配る。その上で、特に「称名」という行儀に注目していきたい。念想との違いも意識しなければならないのは、勿論である。

今回は、中国、日本へと東遷した仏教に於ける「称名」との対比をおこなわず、もっぱらインドの地に於ける展開を追うことにする。そのためには、諸々の教派の教義を吟味しなければならず、慎重を要するわけだが、そもそも、インドにおいてバクティの形態をとる諸々の教派に、方法論に関する教義がどれほど整っていると言えるか、甚だ心許ない。そこで、とりあえず、現象を具に観察するところから始めようと考えた次第である。

バクティ思想の展開

○思想の歴史的概観

先学の論ずるところに従って、バクティの思想の歴史的展開を概観しておこう。まず、バクティという概念がどう定義されるものなのか見ておこう。当然、歴史的展開の過程において概念の変容があるわけだが、基本的なところで押さえておきたい。

〈バクティの定義〉

- ・神を熱烈に信じ愛すること [徳永, 1989: 204]。
- ・(『ギーター』におけるバクティは) 神のみがすべての根源だと気づくことにより生じる、神への愛情に満ちた態度 [Anand: 191]。
- ・神への無限の愛 (by *Nārada Bhakti Sūtra* 及び *Śāṇḍirya Bhakti Sūtra*) [Singh: 148] [Lala: 148]

〈バクティの起源〉

今日一般に認められるところでは、バクティの起源は、ヴェーダを奉ずる正統的バラモン教の中から芽生えてきたのではなく、民衆の間から起こった信仰に端を発している [徳永 1989: p. 206]。ただ、ヴェーダ文献の中の *bhakti* という用語や、バクティ思想に似た記述を根拠に、そこに関連を求めることもなされてきた。今までに、指摘されている文献の関連箇所

を確認しておこう。

・ bhakti という語が使用されているヴェーダ文献の例

- R̥g Veda Samhitā* 1. 127. 5 [Dasgupta: 322] [渡辺: 52]
Śvetāśvatara Up. [バンダルカル: 85]
 6. 22-23 (= *Maitirī Up.* 6, 29) (子の親への, 弟子の師への愛) [Anand: 190] 1. 3a, 1. 8a, 4. 10a, 4. 11b, 3. 12a, 3. 20b, 3. 5a, 3. 11b, 6. 23, 6. 18b (避難所) <思想的な種のみ> [Anand: 210]
 do. 6. 23 (prapatti 自己放棄の思想も) [Singh: 146] [Bolle: 118] [服部: 91] [徳永, 1989: 209]
 (√bhaj, bhakta: 分け与えられた物) *R̥g Veda* 1. 127. 5 (bhakta), 8. 28. 11 (bhakti), 7. 46. 4, 1. 121. 10, 10. 112. 10, 10. 45. 10, 1. 104. 6, 1. 43. 8 [Anand: 189-190]
Pāṇini S. 4. 3. 95 [バンダルカル: 86] [Dasgupta: 323] [服部: 91]
Yāska 7. 24, 7. 8 [Dasgupta: 323]

・ bhakti の概念が見られるとされるヴェーダ文献の例

- R̥g Veda Samhitā* 1. 89. 10 (最高神への愛) [バンダルカル: 84]
 do. 1. 104. 33 [バンダルカル: 84]
 do. 1. 164. 20 (= *Muṇḍaka Up.* 8. 1. 1) [バンダルカル: 84]
 do. 3. 53. 2b, 8. 45. 1c, 8. 87 (98) . 11a (父母のごときインドラ), 4. 1. 20a, 8. 84. 1a (客や友) [Anand: 209-210]
 do. 8, 1, 6, 8. 98, 11 (父母), 3. 53. 2 (息子と父), 4. 17. 17, 4. 23. 5-6, 10. 112. 10, 4. 68. 11 (友情), 4. 23. 6, 4. 25. 2 (兄弟), 1. 31. 10, 2. 1. 9, 6. 1. 5, 6. 2. 7 (身内), 3. 3. 4, 5. 1. 9, 6. 2. 7 (側近), 1. 67. 1, 1. 94. 14, 10. 7. 13 (親友) [Dasgupta: 325]
Bṛhadāraṇyaka Up. 1. 4. 8 (愛しき内なるアートマン) [バンダルカル: 82]
 do. 4. 3. 32 (= *Taittirīya Up.* 2. 7) (ブラフマンが人類の至福) [Singh: 146]
 do. 4. 4. 22 (最高存在への愛) [バンダルカル: 83]
 do. 3. 7 [バンダルカル: 85]
Kauṣītaki Brāhmaṇa Up. 3. 8 [バンダルカル: 85]
Muṇḍaka Up. 3. 2. 3 (= *Kaṭha Up.* 2. 23) (最高存在の恩寵) [バンダルカル: 85] [Singh: 146] [徳永: 208-209]

(これ以外にも, bhakti という語に関する研究は多数ある。諸分野の文献を隈無く詳査されている重要な研究を一点挙げれば, 原実「bhakti 研究」『日本仏教学会年報』第 28 号 (1963) 1-24 頁。)

上に挙げたように、中期のウパニシャッドにおいて、バクティにつながりを持つと思われる思想が現れたのは、ブラフマンと現実の関係の追求に関心が払われるようになった結果、人格を伴う神の存在を認めたほうが説明しやすいし、実践面でも精神統一のための念想の対象として、具象化した物が好都合となってきたので、実際に民間において信仰されていた神の観念を採り入れたからだと言われる。ただ、この、ウパニシャッドの段階では、未だ自力主義的で、他力主義のバクティとは異質の物であった〔徳永, 1989: 207-209〕。

紀元前2世紀（～後1世紀）ころ成立したとされる『バガヴァッド・ギーター (Bhagavadgītā)』で、バクティ思想が初めて本格的に説かれた。民衆の信仰と正統バラモン思想（具体的にはサーンキヤやヨーガ）とを融合させて、バクティはインド社会において、いわばお墨付きをもらったのである。それまでの様々な思想が折衷されていることから、一見矛盾をはらんでいるようにも見られるが、非常に巧妙に組み立てられていることが指摘されている。「行為の結果に執着することなく、今の自分に課せられた義務を、神に委ねて行え」と説き、どの階層の人間にもこの現実世界を生きる力を与えるものとなったのである。特徴として、(1)心の中の神に向かう内向的バクティ(2)念想や知識としてのバクティ(3)神に到達する手段、ヨーガ（実習）としてのバクティ(4)目的は、日々の安寧や天界誕生ではなく、解脱や救済。〈ヴェーダーンタ的、神像の媒体のない‘二項’のバクティ〉、が挙げられるという。〔徳永: 211〕

個我（アートマン）と最高我（ブラフマン）が崇拜の主客に分けられ、一元論が後退してしまった『ギーター』に対し、一元論を補修する方向で、『ヴィシュヌ・プラーナ (Viṣṇu Purāṇa)』(3～5世紀)においてブラフラーダ伝説(1. 17-20)が語られると言う。知識を尊重する点では同じだが、神を万物のなかに捕らえ、神との一体感のなかに生きているから、そのバクティは結果としてのバクティと見なされる。自己愛としてのバクティはすなわち万物への慈悲であり、解脱してもバクティは可能と、バクティがブラフマン一元論のなかに位置づけられたのだという〔徳永, 1989: 212〕。

現実の生活における心の安らぎを求め、死後の安心を求める一般民衆は、様々な具象の神を祈っていたわけだが、これらが正統派の思想のなかに包摂されていくことになる。ヴェーダの神であったヴィシュヌのもと、民間の神々が彼の化身（アヴァターラ）だとして取り込まれた。こうした化身の考え方が初めて文献に現れるのは『ナーラーヤナ章（マハーバーラタ中）』(2～5世紀?)だとされるが、後世まで色濃くのこる色づけをされた例として、もと遊牧民アービーラ族の英雄であったクリシュナが『ハリヴァンシャ (Harivaṃśa)』(2～4世紀)や『ヴィシュヌ・プラーナ』『ブラフマ・プラーナ (Brahma Purāṇa)』(5～7世紀)などのプラーナ文献で、ヴィシュヌの化身として述べられる。牛飼いの神クリシュナと牛飼い女たちの恋い物語が、のち次第にバクティの概念をもってくるのである〔徳永, 1989: 215-218〕。

5, 6世紀頃、そうした具象の神の信仰が南インドに伝わると、それまで当地で行われていたムルガン（狩猟民の神）の信仰など、同様に具象化された神を対象とする信仰と融合し、10世紀頃まで大きなバクティの風潮が続いた。ナーヤナール（シヴァ数）やアールヴァール（ヴ

ィシュヌ教)と呼ばれる宗教詩人が寺院などで神々に讃歌を捧げた。その題材として、牧童クリシュナとゴーピーたちの恋物語がしばしば使われた。そのバクティは、解脱に究極するものではなく、輪廻のなかにあつて永遠に神を思慕し喜びを感じることを目的とする、全く新たな性格を帯びたものとなっていた〔徳永, 1989: 226〕。こうしたなか、『ギーター』と同趣旨に、ブラフマン一元論の上に基礎づけようとの立場から、『バーガヴァタ・ブラーナ (*Bhāgavata Purāṇa*)』が、この南インドで10世紀頃編まれた。『ギーター』が、内面の神に至る実践道を重視し、感官を制御し精神を内面に集中させる知的なバクティを唱えたのに対し、これは、感官の働きを解放し、精神を対面する神に集中させる官能的なバクティ思想を説いているという〔徳永, 1989: 227〕。

一方、5～6世紀頃から起こっていたタントリズムの思潮の影響も被っている『パーンチャラートラ本集』(寺院僧侶の手引き書で儀礼や瞑想の教義や實際を述べる。中世祭式文献の一つ。ブラパッティ(自己放棄)も説く。)に関わって、ヴェーダーンタ学説の立場で思索するシュリーヴァィシュナヴァ派が、やはり南インドでおこり、ラーマヌジャ(1071-1137)などを輩出する。

ラーマヌジャは、内的アートマンを瞑想して観想するウパーサナという義務的行為の實踐を説いたが、宗教詩人アールヴァールたちの帰依一筋の信仰と異なっていたため、後、ラーマヌジャの説をとるヴァダガラィ派と、努力の無効と神の恩寵(ブラパッティ)を重んずるテンガラィ派に分裂、後者は土地の民衆の言葉タミル語の聖典を重視した。

後者よりの實踐論を説いたマドヴァ(1197-1276)の出現によって、『パーンチャラートラ本集』の価値を認めつつも、その自力的なタントラの行法を捨て、即ち人為的努力によって神との合一を計ろうとする段階(中世のバクティ)から、神に奉仕しその恩寵にすがることを喜びとする、近世のバクティへと変容していった〔徳永, 1988: 113-114〕。

12世紀ベンガルのジャヤデーヴァが抒情詩『ギータゴーヴィンダ (*Gītāgovinda*)』を著し、それまで恋愛詩のヒロインであったラーダーが、クリシュナとともに崇拜の対象となったが、このラーダーを肯定的に扱わない諸派もいた〔徳永, S 1988: 114〕。肯定的な立場をとるものに、南インドからヴィシュヌスヴァーミン(13世紀)、ニンバルカ(11～12世紀)らが出、のち、16世紀にヴァッラヴァ(1479-1531)、ベンガル地方にチャイトニヤ(1485-1533)がでた。クリシュナの聖地ヴリンダーヴァンを中心に盛んとなったいくつかの教派のうち、特にヴァッラヴァ派からは、アシュタチャープと呼ばれる8人の宗教詩人が出、当地の言語ブラジ・バーシャーによる文学を花開かせた。

ラーマヌジャの思想を受け継ぐラーマナンド(15世紀前半)は、ラーマを崇拜する一派を創始し、この流れの中から、カビール(1440-1518)、ナーナク(1469-1538)らが出る。トゥルスイーダース(1532-1623)は、『ラーマヤナ』を翻案した『ラーム・チャリト・マーナス *Rām Carit Mānas*』を著し、それ以降のラーマ物語の代表とされるほど、人々の心を捉え、親しまれた。

また、中央インド、マラータ地方では、その地方のピッタル神と結びついたクリシュナ信仰

が、ジュニャーネシュワル (-1396) により起こり、マラーティー語の抒情詩人ナームデーヴ (14-15 世紀)、エークナート (-1598, 『バーガヴァタ・プラーナ』第2章へのマラーティー注)、トゥッカーーム (1607-1649, サンキールタンによるバクティを説く) らのサントたちが継いだ。

念想と称名

○ヴェーダ文献に於ける *namas-*

神の名を唱える際の定型句 '*namas-*神の名前の Dative 形' は、時代的にどのくらい遡れるものなのだろうか。

M. Bloomfield, *A Vedic Concordance* (Delhi, rpt. 1964 (1st ed. 1906)) によれば、'*namas-*神の名前の Dative 形' のフレーズ、即ち「○○神に頂礼する」と言う文言が、ヴェーダ文献全体では千三百カ所以上に現れ、『リグ・ヴェーダ』だけでも 17 箇所に見られることがわかる。ヴェーダ文献の性質上、それらは祭祀の中で用いられるものが主であろうから、個人の精神性との関係がどの程度認められるか、それぞれのテキストで吟味する必要がある。

中村元博士は、諸例を示しながら、『リグ・ヴェーダ』に既に身・口・意の三業を持って念仏を繰り返すというその心理的根拠があったと指摘されている [中村 1989: 314]。しかし、*namas* √kr, 即ち '頂礼する' という表現はまさに神にかしづくという行為であるが、それがそのまま、その文言を唱えること、つまり、神の名前を唱えることにつながるものなのか、今一つはっきりしない。

○ *japa-yajña*

後で詳しく見ることになる『バガヴァッド・ギーター』の中、第10章 25 偈 [上村 1992: 90] に '念誦の祭祀 (*japa-yajña*)' なる語が出てくる。*japa-* は、√jap (呟く) からの派生語で、*japa-mālā* (数珠) で良く知られるところである。'念誦の祭祀' とは何か。ヴェーダの祭祀 (*yajña*) における一つの所作だと予想されるが、ヴェーダ文献自身は若干のシュラウタ・スートラにおいて 'マントラを呟くこと' の意味で使っているようだ [Sen, 1982: 69]。『マヌ法典』2・85-87 には '[聖句マントラの] 低唱からなる供儀' とし、規定に従っておこなわれる供儀より優れているとされる [渡瀬 1991: 55]。また、『ヤージュニャヴァルキヤ法典』1・101 にも出るが、やはりマントラを唱えることで [中野 1950: 16-17]、神の名前を唱える (√jap する) こととは異なるようである。[cf. 伊原, 1978: 199-201]

○『リグ・ヴェーダ』「ヴィシュヌの歌」

バクティの主たる対象である神ヴィシュヌは、歴史的に様々な要素の融合を経て今日まで至っているが、『リグ・ヴェーダ』には、以下のような讃歌が見える。

tamu stotāraḥ pūrvyā vida ṛtasya garbha januṣā pipartana /
āsyā jānanto nāma cid-vivaktana mahas te viṣṇo sumatiṃ bhajāmahe //

(I. 156. 3) [Wilson, 1997: vol. 1, 394]

(彼の偉大なることを認めて、彼の名を呼べ。…)

また、「われは今日、シピヴィシュタ（ヴィシュヌ）よ。特権者たる汝のその名を宣言す，〔秘義を悟る〕方途を知りて。かかる汝をわれ讃う，強力なる〔汝〕を，いと弱き〔われ讃う〕，この空間のかなたに住む〔汝〕を。」(VII, 100, 5) [辻, 1970: 44] といった讃歌もあり，神の名前を唱えることの萌芽にも思われ，しかも対象がヴィシュヌであるだけに，後代の念誦，称名との強い関わりを感じさせるが，『リグ・ヴェーダ』においては，他の神々に対する讃歌においても‘○○神よ！’という呼びかけは一般的に行われているので，これだけ特別視することは適当ではないだろう。

○ヴィシュヌ千名讃

『リグ・ヴェーダ』に見られたような讃歌の形式でもって神を賞讃・祈願するやり方が，後に宗教詩人たちによる讃歌，即ち *stuti* とか *stotra* と呼ばれるジャンルを形成する形態へと展開したとされる。[Raghavan: lxxii] その中で，神の名前が救済の手段となるという考え方を土台に，時代的要請とも相俟って，万民が容易に唱えうるものとして，神の名前の讃歌が編み出され，神の様々な属性を端的に示す様々な呼称を 108, 300, 或いは 1008 集めた *nāmavāli* (or *kīrtan*) が生まれたとされる。

一方，同じ *nāmavāli* の起こりをヴィンテルニッツは，全く別様に説明する。礼拝という目的でなく，神々を強制して祭主の願望を達成せしめるため，神からの見返りを求めて，神の名前と称号を出来るだけ多く並べて，礼拝していることを誇示する方法のひとつが，ヤジュル・ヴェーダに見られる *Śata-Rudriya* で，この種の折禱の初めだと言う。[ヴィンテルニッツ，I, 185-187]

リグ・ヴェーダ起源かヤジュルヴェーダ起源かと言う議論であるが，形態だけから判断すれば後者のほうが後代に連なるものと思われる。即ち，後に，『マハーバーラタ』にもこの *Śata-Rudriya* (VII, 202) が組み込まれたほか，有名なヴィシュヌ千名讃 (*Viṣṇu Sahasra Nāma* (XIII, 149)) や，シヴァの千名讃もある (XII, 284, 16 ff)。更にプラーナ類には，デーヴィー，スーリヤ，ガネーシャなどの神々の千名讃もあるという。神の名前に重点を置くこの考え方が，後のプラーナ (『ヴィシュヌ・プラーナ』や『バーガヴァタ・プラーナ』) で一層肉付けされることになるのだ。

○『バガヴァッド・ギーター』における念想

さて，いよいよバクティ思想を本格的に説く諸文献を検討していこう。まず，良く引用される箇所であるが，以下にテキスト [Besant] とその訳 [上村: 1992] を示しておく。

om ity ekākṣaram brahma vyāharan mām anusmaran /
yaḥ prayāti tyajan dehaṁ sa yāti paramām gatim // (VIII, 13)
an-anya-cetāḥ satataṁ yo mām smarati nityaśaḥ /

tasyāhaṃ sulabhaḥ pārtha nitya-yuktasya yoginaḥ // (14)

「オーム」という一音のプラフマン（聖音）を唱えながら私を念じ、肉体を捨てて逝く者、彼は最高の帰趣に達する。(13) 常に心を他に向けることなく、絶えず私を念じる者、その常に（私に）専心したヨーギンによって、私は容易に到達される。(14))

satataṃ kīrtayaṃto māṃ yataṃtaś ca dṛḍha-vratāḥ /

namasyaṃtaś ca māṃ bhaktyā nitya-yukutā upāsate // (IX 014)

（彼らは常に私を讃美し、強固な信念を持って努力し、信愛（バクティ）によって私を礼拝し、常に（私に）専心して、私を念想する。）

teṣ ām ahaṃ samuddhartā mṛtyu-saṃsāra-sāgarāt /

bhavāmi nacirāt pārtha mayy āveśita-cetasām // (XII, 7)

mayy eva mana ādhatsva mayi buddhiṃ niveśaya /

nivasiṣyasi mayy eva ata ūrdhvaṃ na saṃśayaḥ // (8)

（それら私に心を注ぐ人々にとって、私はかならず生死流転の海から彼らを救済する者となる。(7) 私にのみ意を置け。私に知性を集中せよ。その後、あなたはまさに私の中に住むであろう。疑問の余地はない。(8))

以上の諸例だけでも明らかなように、神（ここではクリシュナの一人称「私」）を念想すること (upa- √ ās), 心を神に向けることが中心で、唱えるのは神の名ではなく聖音オームである。他の箇所 (VII, 5, 7) でも、同じく念想 ((anu-) √ smr̥) が説かれている。

○『ヴィシュヌ・ブラーナ』における憶念

奥田真隆氏は、『ヴィシュヌ・ブラーナ』における √ smr̥ の派生語等を調査し、そこに見られる憶念を、1) 除難的、2) 滅罪的、3) 解脱の因、という三つの性格に分類した。また、同様の概念を別の語句で表現したものについても調べ、概ね A) 思念を凝らす、B) 心に住す、C) 名を唱える、という語義をもって表現されると指摘している。[奥田] また、誦唱 √ jap は憶念の方法の一つとみなされるとし、憶念の中に含めて扱っているが、両者の関係に曖昧さが残る。ただ、「Vāsudeva という誦唱は最上の解脱の因である (japo vāsudeva iti muktivī-jam anuttamam)」(II, 6, 40) というテキスト引用箇所は注目すべである。

○『ナーラダ・パンチャラートラ』に見るヴィシュヌの崇拜方法

年代は定かでないが（内容的にはヴァッラバに良く似ていることから16世紀頃ともされる[パングルカル；122]）、パンチャラートラ派の聖典である同書の中に含まれる「ジュニャーナ・アムリタ・サーラ・サンヒター」には、ヴィシュヌ神を崇めるための6種の方法が規定されている。それは、1) 神を想起すること、2) 神の名を唱え、神の栄光を讃えること、3) 礼

拝, 4) 神の両足にひれ伏すこと, 5) 信愛を持って常に神を崇拜すること, 6) 心を全て神に委ねること, であるという [バンダルカル; 121]。ここで注目すべきは, 第2の項目であるが, それのみならず, 第1項目と区別されていること, 即ち念想と称名の区分を明確にしていることも併せて確認しておきたい。

○『バーガヴァタ・プラーナ』における念想と称名

10世紀頃南インドで編まれたであろう『バーガヴァタ・プラーナ』では, 前述の6種の崇拜方法に更に3項目加えて, 9種のバクティを説いている。1) 神の名の聴聞 (śravaṇa) 2) 称名 (kīrtana) 3) 念想 (smaraṇa) 4) 足の供養 (pāda-sevana) 5) 信愛 (arcana) 6) 頂礼 (vandana) 7) 奉仕 (dāśya) 8) 友愛 (sakhya) 9) 自己依託 (ātma-nivedana) の各種である。

引田弘道氏は同プラーナ第12巻第12章53偈の「ハリの美德を唱え, 聞くこと等によって, シュリーダラ (=ヴィシュヌ) 神の蓮華のごとき両足を絶えず念想する。」という箇所をあげ, 称名は念想のための補助手段であると指摘し, 更に同巻第3章52偈から, 称名がカリ期における唯一の方法とされる易行道であることを紹介している。様々な分析を通して, 結論としては, 称名が贖罪を目的としたものであり, 念想はその対象への帰入を目的とするものであるとしている。[引田: 12]

この『バーガヴァタ・プラーナ』において, 『バガヴァッド・ギーター』では「オーム」を唱え, 「私」を念想せよ」と, 明らかにされていなかった具体的な名前が, クリシュナ, ナーラーヤナ, ケーシャヴァなどとして示されたと指摘される [Rukmani: 147-]。そして, 称名 (nāma-japa) が解脱 (mukti) をもたらすものであることが, アジャーミラ物語を通して主張されるのだという。第6巻第2章に語られるその物語とは, 要約すれば以下のようなものである。

カナウジに住むパラモン, アジャーミラは遊女にうつつをぬかすという不徳を犯しつつも, 息子ナーラーヤナを溺愛している。ある日死神ヤマの使者が迎えに来ると, 彼は恐怖のあまり息子の名前を連呼した。すると, ナーラーヤナ即ちヴィシュヌは自分が呼ばれたものと思いこみ, 自分の従者を遣わす。ヤマの使者とヴィシュヌの従者がアジャーミラの功罪をめぐってやり合うが, 結局, 最高神ナーラーヤナの名前を唱えたことにより一切の罪が消えたとし, 称名の有効性が認められた。

ここでは, 本人がそれと気づいていなくても, その名を唱えさえすれば, これまた知らないうちに罪から清められるという, 非常に進んだ考え方が見られるのである。

ここに至って, 神の名前が果たす機能として, 神の持つ属性を披露するものであり, 神話を凝縮して語るものであるなどと分析されることとなる [Anand: 193-]。

称名 (nāma-japa) は, このプラーナ成立以前の段階で, 南インドでヴィシュヌを信奉する宗教詩人アールヴァールたちによってしばしば言及され, 一種の自己催眠のような恍惚を得る手段だと誤って解釈されたこともあったようだが [Bolle], この『バーガヴァタ・プラー

ナ』に説かれた称名 (nāma-japa) から、この後、更なる展開を見ることになる。

○ヴェーダーンタ学派の学匠たち

ラーマヌジャ (1016-1137) は、最高神に信愛をささげる方法 (バクティ・ヨーガ) とは、制戒 (ヤマ)、内制 (ニヤマ) に始まる八階梯のヨーガを実修し、最高神をたえまなく瞑想することである [バンダルカル: 157] としたし、マドヴァ (1238-1317) も、解脱を達成せしめるヴィシュヌ神の直証 (直接知覚すること) を得る方法 18 種を規定する中で、崇拜 (ウパーサナー) の一つとして最高神を心に浮かべることを説いている。ニムパールカ (11-12 世紀) も念想 (ウパーサナー) を重要視した [バンダルカル: 186]。

○マラータ地方のサントたち

『バガヴァッド・ギター』のマラーティー語による注釈で名高いジュニャーネーシュワル (1275-1296) は、『バーガヴァタ・プラーナ』の 9 種のバクティのうち、2) 称名 (kīrtana) 3) 念想 (smaraṇa) の有効性に言及し、「名前こそが、最高神の最高神へ至る手段である」とか、「神の名を唱える者には、罪のかけらも残らない」旨、述べているという [小磯: 34]。

ナームデーヴ (1270-1350?) も「誓い、断食、苦行はまったく必要ありません。巡礼にいく必要もありません。ただ自分の心をよく見つめて、ハリ神の名を唱えなさい。飲食を断つ必要はありません。ただハリ神に帰依する喜びを理解しなさい。属性なき唯一の存在 [ブラフマン] を瞑想する必要もありません。ハリ神に対するゆるぎのない愛を保ち続けてハリ神の名をたえず唱えなさい。そうすればパーンドウランガ (ハリ神) があなたの前に現れるでしょう。」という歌を残しているという [バンダルカル: 259]。

○ニルグナ系サントたち

ラーマナンド (14-15 世紀) の弟子たち並びにこの系統に属する宗教家たちは、神にいかなる属性をも認めない考え方をすることから、ニルグナ・バクティを修する者たちと呼ばれる。

その代表格にカビール (1389-1448) がいるが、それらの宗教家サントたちが共通に行う実践法に、1) 神の名 (nāma) に帰依し念誦すること、2) 正師 (sadguru) に帰依すること、3) サントたちとの交わり (sat sāṅga 「師事入門」) がある。伝統的バクティで対象を分析して言われるところの「名称・形態 (nāma-rūpa)」のうち、属性を認めないゆえ、形態を排除し、至高の存在の基体としてはただ名号 (nāma) があるのみとされ、神の名を尊重する。その行儀にも 3 者たて、憶念 (sumiran: skt. smaraṇa)、音声念誦 (japa, 声を出して繰り返し唱える)、名号への精神集中 (ajapājapa) があるとされる [橋本, 1992: 119]。ここで注意すべきは、憶念に神の姿の観想は含まないこと、神の名として用いられるラーマ、ハリ、ゴーズインド、ムクンドなどは最高存在としての神であり、ラーマ物語のラーマ等ではないこと、である。

ラージャスターン地方に登場し、カビールと同様の教義をたてたダードゥー (1554-1603)

によれば（ヒンディー語による弟子たちの記録から知られる [McGregor: 58-60]）、最高神を崇拝する唯一の方法がラーマの名前を念誦（japa-）することであると、偶像はもちろん寺院も不要とされた [パンドルカル: 211]。

○サグナ系の宗教指導者たち

『バーガヴァタ・プラーナ』の思想を色濃く継承し、クリシュナ信仰をその聖地ヴリンダーヴァンを中心に展開したいくつかの教派は、いずれもサグナ（神の属性を認める者）とされる。

そのうち、ヴァッラバ（1473-1531）は、プシュティ・マールグというバクティの道を説いたが、それは、世俗の者が採るべきプラヴァーハ・プシュティ・バクティ、世俗を離れた者のためのマールヤーダ・プシュティ・バクティ、既に神の恩寵を得た者の採るべきプシュティ・プシュティ・バクティ、人為でなく神の意志により愛につき動かされるシュッダ・プフティ・バクティからなる。そのうちのマールヤーダの道では、法話を聴いたり最高神の名を唱えることが実践項目としてあげられている。

12世紀頃のジャヤデーヴァによる特異な文学作品『ギータ・ゴーヴィンダ』（クリシュナとラーダーの官能的なまでの恋愛詩）の地、ベンガルに出たチャイタニヤ（1485-1533）は、唯一の宗教的实践として称名を規定し、nām kīrtan が実践される。それは神の名前のみからなる詩句、具体的には「ハレー、クリシュナ、ハレー、クリシュナ。クリシュナ、クリシュナ、ハレー、ハレー。ハレー、ラーム、ハレー、ラーム。ラーム、ラーム、ハレー、ハレー。」というフレーズを反復して詠唱するのである。個人でなく、主唱者と伴奏者の掛け合いとなるサンキールタンが主で、次第にテンポがあがり、恍惚として踊ったという [橋本, 1994: 529]。また、クリシュナの名前を唱える者にはクリシュナへの愛が生じるという効用があるのだとされる [Lala: 204]。

○その他の称名実践集団

17世紀中頃から19世紀中頃に掛けて、南インド、タミル地方のケーヴァーリー三角州地帯で、ナーマ・スィッドダーンタ（Nāma Siddhānta）と呼ばれる集団がいた。音楽家として有名なティヤーガラージャ（1767-1847）は、彼自身熱烈なラーマ信者で、ラーマの称名（nāma-japa）が唯一不可欠の道とし、21年と15日掛けて合計9億6千万回唱えて、ラーマ神を観照、悟りを得たという [Jackson; 74]。この集団のリーダーに5人いたが、そのうちのある者は一日に10万回神の名を唱えることを日課としていたという [Jackson: 15]。

ま と め

以上、既存の研究成果を踏まえて歴史的になぞただけで、自ら原典を精査したのはごく一部に留まってしまったから、何かしらの結論を出すのも甚だおこがましい話だが、今後の更なる研究を進める上での見通しをつけるためにも、一応、現時点での見解をまとめておきたい。

今回は、仏教における浄土思想との対比までには至らず、中国、日本へと伝わった浄土教に

は触れず、従って漢文資料を全く扱わなかったわけだが、その分野で従来議論されてきたところの「念想」と「称名」の問題に関して、インドのバクティ思想における「念想・称名」の歴史的展開をこうして見てくると、「念想あるいは憶念」と言う概念と「称名」という概念は明らかに異なるものであることが分かる。

ヴェーディックにおいては、神を讃歎するためかあるいは御祈禱のためか、いずれにしても儀式の中で神の名を唱えることは行われていた。「称名」は、神々に対する人間側からの働きかけの一つの方法として、教義的意義付けは様々あっても、行儀としては歴史を通して一貫して見られる。

『バガヴァッド・ギーター』第8章13偈「オーム」という一音のプラフマン（聖音）を唱えながら私を念じ、肉体を捨てて逝く者、彼は最高の帰趨に達する。」という偈は、「念」と「称」を考察する上で非常に示唆に富むものである。「プラフマンを唱える」行為と「私（＝クリシュナ）を念ずる」行為は、同時に行われるものではあるが、全く別個に作用するように思われる。単純に言ってしまうと、「称」は外に向けての働きかけ、「念」は自己の内側に向けての働きかけと解釈できるのではないだろうか。

こう考えると、『バーガヴァタ・プラーナ』に至って「称名」が全面に出てきたことが、先にも触れた徳永氏の言、即ち、『ギーター』が、内面の神に至る実践道を重視し、感官を制御し精神を内面に集中させる知的なバクティを唱えだのに対し、これ（『バーガヴァタ・プラーナ』）は、感官の働きを解放し、精神を対面する神に集中させる官能的なバクティ思想を説いているという〔徳永、1989：227〕という指摘と、全くよく符合してくる。即ち、自己の内なる神に向けては「念じ」、対面する神には名を「唱える」のである。

更に後代、（或いは原初段階から既にその要素はあったのかもしれないが）「称名」の音楽的精神高揚・安定作用を意識する方向へと向かっていったように見受けられる。

また、いわゆるニルグナ派の「称名」に関しては、無属性の神を把握する手段が「名前」のみであるという点で、他とは違った考え方が基本にあるようで、非常に興味深いのが、原典（中世ヒンディー語）に当たるなどして、更に調べてみたい。

＜参考文献＞

- 石上善応（1960）。「佛典に現れたる bhakti 信の用例」『印度学仏教学研究』8（2）：79-86。
 石上善応（1982）。「浄土思想と法華経の交渉」塚本啓祥編『法華経の文化と基盤』平楽寺書店：457-471。
 伊原照蓮（1978）。「念誦覚え書—不動法の性格—」『成田山仏教研究所紀要』3：193-215。
 奥田真隆（1979）。「ヴィシュヌ・プラーナの憶念—念仏思想との対比において—」『日本仏教学会年報』44：1-13。
 上村勝彦（1993）。「バガヴァッド・ギーター」岩波書店。
 上村勝彦（1998）。「バガヴァッド・ギーターの世界—ヒンドゥー教の救済」NHK出版。
 木村日記（1962）。「ベンガルヴァイシュナヴァ易行乗の特殊性」『印度学仏教学研究』10（1）：118-121。
 小磯千尋（1996）。「ジュニャーネーシュヴァルのバクティとヴァールカリー派」『亜細亜大学国際関係学会国際関係紀要』5（2）：21-43。
 小林圓照（1989）。「カビール信と名号」『印度学仏教学研究』37（2）：523-529。

- 辻直四郎 (1970). 『リグ・ヴァーダ讃歌』岩波書店.
- 辻直四郎 (1980). 『バガヴァッド・ギーター』講談社.
- 徳永宗雄 (1972). 「Prapatti 思想の歴史的展開」『宗教研究』211: 77-99.
- 徳永宗雄 (1988). 「ヴィシュヌ教諸派」『インド思想 2』岩波書店: 96-120.
- 徳永宗雄 (1989). 「バクティ-神への信愛と帰依」『インド思想 3』岩波書店: 201-235.
- 中村義照 (1950). 『ヤーヂュニャヴルキヤ法典』中野教授還暦記念会.
- 中村元 (1964). 「浄土教の世界思想史的意義」『大谷学報』44 (1): 65-71.
- 橋本泰元 (1992). 「中世インドのバクティ文学とサント」『豊山教学大会紀要』20: 111-125.
- 橋本泰元 (1994). 「チャイタニヤの宗教と「名号」論」『アジアにおける宗教と文化』東洋大学東洋学研究所: 519-539.
- 服部正明 (1985). 「インド思想と大乘仏教」『講座大乘仏教 10—大乘仏教とその周辺』春秋社.
- 原実 (1962). 「bhakti 研究」『日本仏教学会年報』28: 1-24.
- バンダルカル R. G., 島岩, 池田建太郎訳 (1984) 『ヒンドゥー教—ヴィシュヌとシヴァの宗教』セリカ書房.
- 引田弘道 (1986). 「臨終の正念—Bhāgavata Purāṇa を中心として—」『日本仏教学会年報』52: 1-15.
- 藤田宏達 (1988). 「念仏と称名」『印度哲学仏教』4: 1-42.
- 眞野龍海 (1962). 「バクティ・シャタカ Bhakuti-Śataka について」『印度学仏教学研究』10(1): 278-281.
- 眞野龍海 (1975). 「浄土教經典の文献学的研究—阿弥陀, 称名について—」『仏教文化研究』21: 1-15.
- 渡瀬信之 (1991). 『サンスクリット原典全訳・マヌ法典』中央公論社.
- 渡辺顯信 (1971). 「佛教にみられる Bhakti の影響」『佛教学セミナー』13: 51-68.
- Anand, Subhash (1980). "Bhakti: the Bhāgavata way to God." *Purāṇa* 22 (2): 187-211.
- Barz, R. (1976). *The Bhakti Sect of Vallabhācārya*. Faridabad.
- Besant, A. and B. Das, eds. (1993). *The Bhagavad-gītā*, New Delhi.
- Bhattacharya, S. (1961). "A Study of the Cult of Devotion." *The Adyar Library Bulletin* 25(1-4): 587-602.
- Bolle, K. W. (1960). "Remarks on Bhakti." *The Adyar Library Bulletin* 24(3-4): 113-124.
- Das Gupta, M. (1930). "Śraddhā and bhakti in Vedic Literature." *The Indian Historical Quarterly* 6(2): 315-333.
- Dhavamony, M. (1971). *Love of God according to Saiva Siddhanta*. Oxford.
- Gonda, J. (1970). *Notes on Names and the Name of God in Ancient India*. Amsterdam.
- Gonda, J. (1977). *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Hara, M. (1964). "Notes on Two Religious Terms, Bhakti and Śraddhā", *Indo-Iranian Journal* 7(2/3): 124-145.
- Hopkins, E. W. (1911). "The Epic Use of Bhagavat and Bhakti." *Journal of the Royal Asiatic Society*: 727-738.
- Jackson, W. J., Ed. (1994). *The power of the Sacred Name: V. Raghavan's Studies in Nāmasiddhānta and Indian Culture*. Delhi.
- Lala, C. (1986). *Bhakti in Religions of the World*. Delhi.
- Raghavan, V. (1956). *The Indian Heritage, An Anthology of Sanskrit Literature*. Bangalore.
- Rukmani, T. S. (1970). *A Critical Study of the Bhāgavata Purāṇa, with Special Reference to Bhakti*. Varanasi.
- Wilson, H. H. (1997). *R̥gveda Samhitā*. Delhi.

編集後記

○『仏教文化研究』第四十四号をお届けする。

○本誌は論文四篇と平成十年度浄土宗研究奨学生報告二篇、計六篇の論文・報告を掲載した。

○真野論文『往生』は、現代仏教界に一石を投ずる問題提起の論文である。現代仏教は葬式仏教と揶揄されているが、葬式および追善供養などの葬祭を営むのも故人の往生浄土のためと説くものの、往生の主体とはなにか、その主体は靈魂といつていいのかどうか、と問われても答に窮するのが現状である。いうまでもなく釈尊は、有名な『十四無記』において、世界や私は常住であるのか、無常であるのか、死後に靈魂は遊離するののかどうかなどの問題には答えられなかった。「牛の角を搾れば幾升の乳が得られるか、またへ生れつこない」石女と黃門の児の長短好醜は、何の類ぞ」と問われても答えられないと具体的な例を挙げられているように、問題に答えられなかったのは、問題そのものが真実の道に外れ、なんら為にならないものであったからであった。されば仏教の本義は人々の真実に生きる指針、心の支えとなるべき教化に専念すべきであると頭では理解できても、その教化の場は主として葬祭に関わるものであったため、葬祭を営むことに一種の後ろめたさを感じながらも、それに直接からむ靈魂の説明もままならず、宗義との関わりもなされない状況のなかで戸惑っているのが現実である。論文はリグ・ヴェーダに示される来世の道、『初転法輪經』から釈尊の往生觀を説き明かし、二河白道を渡るのは亡者ではなく今を生きる往生人であり、その白道が尽きて最後のゴールインが往生である。いうならば前者の往生は有余往生であり後者の往生は無余往生であるとした所以である。この真野論文の主張は異安心ではなく新安心であるとしているだけに、また大事な問題提起であるだけに今後の大いなる議論の展開を期待したい。

○金子論文は『選択集』第十三章段に説かれている念仏多善根説をとらえ、其説の思想的な成立過程を論じたものである。小林論文は良忠上人の日常勤行は師聖光上人にのっとって五種正行のなかで説かれている読誦・礼拝・称名を中心として実践されており、当時の下総板碑に記された偈文を藤田派の派祖性心との関わりのもとで論じた論文である。春本論文は北魏法難の研究論文目録として、①春本自身の論文目録、②基礎的な研究論文目録、付録として廃仏関連論文資料目録を整理して掲げた資料目録集である。

○毎年掲載している教学院助成研究論文は今年度は無く、代わって平成十年度浄土宗研究奨学生報告二篇を掲載した。山極報告は、現存する膨大な律文献は未だに全体像が不文明のままになっているのをとらえ、その構造を浮き彫りにしようとする研究報告の概要である。水野報告は、インドにおけるバクティ思想の展開を文献誌学的にとらえた報告の概要である。

○『仏教文化研究』の定期刊行を目指して締め切り期日の厳守をお願いした。たとえば論文数が揃わぬ場合が起こっても止むを得ない。是非ご協力の程お願いしたい。

(M・F)

編集委員

藤井正雄

丸山博正

池見澄隆

藤本浄彦

佛教文化研究

第 44 号

平成 12 年 3 月 25 日 印刷

平成 12 年 3 月 31 日 発行

編集兼 水 谷 幸 正
発 行

浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 44

March 2000

CONTENTS

Going to the Pure Land	
.....	MANO Ryukai 1
A Study of Nenbutu Tazengon	
.....	KANEKO Kansai 17
On the Daily Practice during Ryōchū Shōnin's Era and the Verse on the <i>Shimofusa Itabi</i> (Memorial Stone in Shimofusa)	
.....	KOBAYASHI Shoei 33
Research essay of Beiwèifanàn (北魏法難)	
—supplement, essay of feife (廢仏) relation—	
.....	HARUMOTO Hideo 45
Remembering God and Chanting His name in <i>bhakti</i> in medieval India.	
.....	MIZUNO Yoshifumi 11
On the Structure of the <i>Khandhakas</i> in the Pali <i>Vinayaṭṭakā</i>	
—Vinaya Rules in the <i>Khuddakavāṭṭhukkhanda</i>	
.....	YAMAGIWA Nobuyuki 1

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 44. March 2000

Published by
The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

TOKYO, JAPAN