

佛教文化研究 第六十四号 百回忌記念 山崎辨榮上人特集

表紙裏 投稿規程

目次

【依頼論文】

近代の念仏聖・山崎弁榮―念仏聖の系譜の視点から……………長谷川 匡 俊 一  
山崎辨榮の宗祖観―『宗祖の皮髓』とその周辺・私考……………藤 本 淨 彦 一五  
山崎弁榮の仏教―その用語にみる伝統的土壌……………藤 堂 俊 英 三

【投稿論文】

廬山慧遠の「仏影銘」について……………鵜 飼 光 昌 翌  
法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立  
―名号観をめぐって……………曾 根 宣 雄 六  
靈潤「一卷章」所説の十四門義について……………長 尾 光 恵 六

【研究成果報告】

浄土宗布哇開教区における信徒の信仰生活について  
―大正・昭和前期を事例に……………魚 尾 和 瑛 三

編集査読規程

編集後記

浄土宗教学院名簿

【依頼論文】

相まみえた人々に対する弁栄の呼びかけと応答―心理学の立場から―……………名 島 潤 慈

# 近代の念仏聖・山崎弁栄

## ―念仏聖の系譜の視点から―

長谷川 匡 俊

はじめに

「如来光明主義」の門流に連なる筆者にまで執筆の機会を与えていただき感謝している。歴史学をベースに浄土宗史や日本仏教史、仏教社会福祉の研究に従事してきた者として、広い意味での山崎弁栄研究に多少とも貢献できればとの思いから筆を執った次第である。

(一)

弁栄の生涯に直参しようとするとき、田中木又著『日本の光（弁栄上人伝）<sup>①</sup>』は最も頼りになる文献といつてよいであろう。著者の田中は弁栄面授の高弟であり、師の没後、その足跡を訪ね、各地有縁の弟子・信者等の協力のもと、資史料（含口述・伝聞等）の収集に努めてこれを取捨選択・総合し、上人の伝記の集大成を図ったのである。ことにさまざまの場面・状況下における弁栄の発した片言隻語と振る舞いの諸相を聞き書き風に残されたことは、弁栄の躍動する姿を想起するうえで極めて貴重なものである。これから述べようとするところの多くも本書に依っていることをあらかじめ断っておきたい。弁栄の伝記には他にも優れた研究があるが、<sup>②</sup>小論は主に本書に負っている。

近代の念仏聖・山崎弁栄

さて、弁栄の宗教者としての歴史的な性格を捉えようとするならば、

本来、彼の生きた時代、すなわち幕末・維新时期からいわゆる近代社会の成立期までを視野に入れて論じるべきであろうが、ここではあえて弁栄の宗教者としての信仰態度や行動様式にみられる特異な側面に着目し、それを前代すなわち近世（江戸時代）以来の歴史的文脈の中で把握することに努めてみたいと思う。言い換えれば、筆者がここで取り扱おうとしているのは、日本近代における新たな宗教現象や哲学・思想・科学等の潮流のなかで弁栄をどのように捉え直し、かつ意味づけるかといった方向や、弁栄とその「如来光明主義」の思想・哲学体系や現代的意義を問うというような方向にでもなく、むしろ近代以前に形成された浄土宗の念仏信仰運動の系譜上に、その発展的継承として位置付けられないであろうかと考えるものである。「伝統と創造」といった言葉を持ち出すまでもない話だが、あえて伝統の一面から弁栄にアプローチを試みてみたい。

弁栄が当代における「寺院仏教」の僧侶と異質な側面、距離を置いているところといつてよいかもしれない、その象徴的な場面が前掲『日本の光』で紹介されている（以下、弁栄に関する引用文にはカッコ内に頁

数を入れた。明治仏教界の盟主たる福田行誠（一八〇九〜一八八八）からの招き（明治一六年頃か）を、弁栄は、師跡地（東漸寺）所蔵の一切経を全ての外縁を絶って閲読中という理由から、「只今お釈迦様に拝謁中であるから」と辞退した。このとき、さすがに行誠は弁栄が評判に違わぬ本物の仏者だと見抜いたのではないだろうか。明治一九年二月、弁栄が師大康の遺志である新寺建立に向けて常念仏道場としての「善光寺創建永続資有志勸進序」を作り勸募をはじめたのを聞き及んだ行誠は、自ら進んで「寄付勸進帳」に懇ろな「附言」を寄せている（179）。その冒頭には、「小金郷寄留の僧沙弥弁栄、本年二十八才、欽慎篤行、先年已来槩本の大藏経に就て閲蔵功を畢る凡そ七千余卷なり。当世未曾有の勝業と謂つべし。平素有為の福德を求めず専ら無漏の定慧を希望すと云。（下略）」とみえ、行誠がいかに若き弁栄を評価し期待していかかが察せられよう。さらに、同二年、行誠は浄土宗官長・知恩院門跡に就任し、同年遷化する前に、「法門附属のお墨付き」を添えて二十五条の大衣を弁栄に贈っているほどである。近年、この行誠と弁栄との交流について、現存する手紙や遺墨、双方の弟子たちの記録などを用いた研究が吉水岳彦・金田昭教によって進められている<sup>3)</sup>。詳細はそれに譲るとして、ここでは二人の深く尊い道交に想いを馳せて止まない。

## (一)

さて、その行誠が敬慕してやまなかった人物に江戸後期を代表する念仏聖徳本（一七五八〜一八一八）がいる。自ら『徳本行者伝』を編んでいるが、巻末の「例言九條」の最後に、「予幼児シハシハ法会ニ咫尺ス

ルコトヲエタリ、威貌堂々士庶敬服ス、音声枯渴スレトモ響林谷ニ徹ス、婆心丁重ニシテ聴ク人感泣スルニ至ル、今ニシテコレヲオモフニ決シテ直也ノ人ニ非ス、顧視スレハ已ニ半百年恍トシテ夢境ニ属ス、コノコロ伝文ヲ紀スルニ及テ再ヒ会座ヲ瞻ルカ如シ（下略）」（読点を適宜入れた）と記されているところから、幼少時には、行誠自ら徳本説法の座に列なり、その威厳に満ちた風貌や声の響き、聴衆の心をつかむ説法に感銘を受けたことが知られよう。そして今また伝記を編んでいて、再びその時の臨場感が蘇ってくるようだと言っている。しかも重要なのは、徳本の本領について、「如是ノ因（並外れた苦修練行を指していよう）アツテ如是ノ果ヲ感ス、内ニ充チテ外ニ溢フル、モノト謂ツヘシ、是特ニ其人ニ在テ存ス、断然トシテ他人ノ企望スルコトアタハサル所ナリ」とその内面の醇熟（三昧発得）が外に溢れ出で、自ずから衆人を救い導くのであり、他人にまねのできることはない、と明言していることである。ちなみに行誠の伝通院時代における師は、当時の学頭鸞洲（一八四三）であり、彼はまた塩津修行時代の徳本の弟子となり、徳本の江戸勸化の取り次ぎ役を担ってゐる。

あえて徳本に言及してきたのは、上述のごとく彼が江戸後期を代表する念仏聖だからであって、推察の域を出でないことだが、行誠は若き弁栄―すでにこの頃弁栄は筑波山での苦行念仏と三昧発得の境地を体験―に世俗を超脱した徳本の面影を見たのかもしれない。

ところで、弁栄もまた、この徳本を敬慕していたのである。すでにこのことは弁栄の高弟・笹本戒浄や後の八木季生が言及している。たとえば笹本は、「礼拝儀講話」の中で左のように紹介している。

今から百十何年前、紀州に出られた徳本行者（一七五八―一八一八）は実に仏眼豊かにお開きになった尊いお方であり、生如来様でありました。弁栄上人様も、『徳本行者のように悟りをお開きになった方はこれまでにない。その三昧は深くして深かった』とおっしゃいました。<sup>(6)</sup>

と言って、徳本の並外れた勸化力をいくつものエピソードを交えながら紹介している。またその中で、徳本の自画像の讃にある「徳本はなむあみだ仏の異名にて、本家に帰れば主なりけり」を引き、「この『徳本はなむあみだ仏の異名にて』とは、弁栄上人様の仏陀禪那と同じ意味と拝察されます。『本家に帰れば』の本家とは念仏門においては浄土のこ」と、弁栄上人様や徳本行者のように三身四智の三昧を得て・・・<sup>(7)</sup>と、徳本と弁栄とが共通の深甚なる境地に達していたことを説き示してもいる。八木の場合は、自坊の小石川一行院が徳本を開山とする寺である。そこで徳本の行跡を称讃し思慕する弁栄は、上京の折など、「当寺にも長期にわたり留錫されて伝記を読まれ、法話の中にも多く行者の例を用されたと聞いている」と記し、先の笹本の話を紹介している。<sup>(8)</sup>

ちなみに、弁栄は『弁栄聖者御慈悲のたより』（以下『御慈悲のたより』と略す）等で徳本の和歌をしばし紹介しているから、笹本の話にあるごとく、法話などでもよく用いられることがあったにちがいない。以下に、そのうちの三首だけ紹介してみよう。

・天はかさ地は足駄なり徳本が、胸は六字の都なりけり<sup>(9)</sup>  
この歌は、徳本が念仏三昧の境地を吐露されたものとして取り上げてい  
る。弁栄は、三昧を得れば、「宇宙全体みだならざるはなし」というの

である。

・末<sup>ま</sup>なりの我らごときは食<sup>く</sup>うてのんで、阿弥陀ほとけと寝たりおきた<sup>(10)</sup>  
「日々の行業、坐臥常に大ミオヤさまと相離れずあれば、いかに安き心にて候<sup>(11)</sup>」と述べる弁栄にとって、この道詠は実にありがたく感じられるものであった。

・あみだあみだと声（恋）する人の　むねにほとけのたへまな<sup>(12)</sup>  
この道詠は、徳本の弥陀愛慕の消息を伝えるものだが、弁栄は好んで紹介しているようだ。「行者（徳本）の胸に充てる仏おもひの燃つつある心のほど見ゆるやうに候<sup>(13)</sup>」と強く共感している。ここで取り上げたのはわずか三首ではある。しかし、徳本と弁栄の両者が到達した内面世界において、互いに深く響き合うものがあつたことを何よりも雄弁に語っているのではないだろうか。また、それゆえにこそ、弁栄における徳本への敬慕の情には並々ならぬものがあつたといえよう。

### (三)

かつて筆者は、近世（江戸時代）浄土宗の信仰・教化史上における捨世派系念仏聖に注目し、これを「体制仏教と脱体制仏教」の枠組みと視点から捉え直そうとしたことがある。このあとの議論にも関わることで、少しく再言しておきたい。この場合の体制仏教とは、幕藩の保護と統制、すなわち寺院本末制度、寺格・僧階制、檀林（僧侶教育）制度や寺請檀家制度等に規定された寺院仏教（官寺・官僧仏教）を指している、脱体制仏教とは、僧位・僧官・住職資格に連結する檀林体制からの

離脱と、官寺・官僧の経済的基礎である寺檀関係からの厭離すなわち寺院仏教からの出家を意味する。この脱体制仏教の担い手こそ念仏聖であると考えられる。<sup>(14)</sup>

では具体的にはどのような僧侶を指して「念仏聖」というのであろうか。いま代表的な僧侶の名をあげるとすれば、称念（一五一三〜五四四）・以八（一五三二〜一六一四）・彈誓（一五七三〜一六一三）・厭求（一六三四〜一七一五）・忍激（一六四五〜一七一二）・澄禪（一六五二〜一七二二）・無能（一六八三〜一七一九）・待定（一六八六〜一七三二）・関通（一六九六〜一七七〇）・雲説（一七〇六〜一七三三）・学信（一七二四〜一八九）・法岸（一七四四〜一八一五）・法洲（一七六五〜一八三九）・徳本等であろうが、むろんこれに尽きるものではない。

この前近代における「体制仏教と脱体制仏教」の枠組みと視点をそのまま弁栄の生きた時代に当てはめるわけにはいかないが、たとえば寺請制度こそ廃止され、廃仏毀釈の嵐が吹き荒れたとはいえ、人びとの暮らしに根ざしていた檀家制度や葬祭仏事などは、「寺院仏教」のコアとして良くも悪くも受け継がれていったわけである。こうした既成の仏教（浄土宗）のあり方をひとまず「体制仏教＝寺院仏教」と規定するならば、その旧弊を脱して、積尊や法然の本義に還り、念仏を取り戻す運動主体こそ「脱体制仏教＝脱寺院仏教」の名に値すると言えるであろう。

つぎに近世念仏聖の基本的性格について、僧侶としての資格（官僧隠遁型・私度僧型）とその信仰態度（学僧型・専念型・行者型）のうえから整理し、代表的な念仏聖を列挙したことがあるが、ここではむしろ弁栄―それも主に明治三五年頃（四〇代初頭）まで―と近世念仏聖の行動

様式の共通性に着目して再整理し、弁栄の行業のなかに近世念仏聖の系譜的存在としての一面を見届けてみようと思う。なお根拠とする主な文献は、前掲『日本の光』および江戸時代の高僧伝（各種行業（状）記）（『浄土宗全書』十七・十八所収）であり、今後、弁栄については、没後に編纂された各種文献によって精緻な裏づけ作業が必要となるろう。それゆえ小論は、未だ試論の段階にあることを断っておきたい。

では、近世念仏聖と弁栄とに共通する行動様式（行業の特質）はどのように設定されるのであろうか。かつて近世における脱体制念仏聖の信仰態度の特徵と意義に関して、遊行性（一所不住）と倫理性（禁欲主義と純一信仰）に着目して論じたことがあるが、その折に念仏聖にほぼ共通した行業を見出していたので、今回は『日本の光』に脈打つ弁栄の行業の特徵と照らし合わせて再整理し、以下の五項目を設定した。一 隱遁・苦行性、二 念仏三昧性、三 慈悲・利他性、四 遊行・勸進性、五 集団・結社性である。この順序は自行から化他へ、あるいは内面的から外面的への広がりを目安としている。果たして弁栄は近世念仏聖の系譜的存在として位置付けられるものであろうか問うてみよう。

#### （四）

##### 1. 隱遁・苦行性

念仏聖のなかでも行者型の聖たちには苦修練行の特徵がある。その前提として衣食住そのものが禁欲主義的であり、むしろ過酷な環境に進んで身を置いている。たとえば彈誓は、はじめ美濃国武儀郡の山奥の草庵における念仏行二十余年のち、近江国森山、花洛、撰州一ノ谷、熊野

を経て佐渡に渡り、相川の市に入って物乞いしながら念仏生活をおくった。それより檀特山の岩窟にて修行をし、甲斐・信濃での教化ののち相州早川庄塔の峯の岩窟、一の沢の岩窟、遠州堀江の里館山の岩窟でそれぞれ励修念仏し、尾州から花洛に入り古知谷の岩窟に住した。やがてこの地に寺院（阿弥陀寺）が建立され、ここが終焉の地となるのだが、彈誓の生涯の拠所となった住処は実に険しい山奥の岩窟や草庵であった（『彈誓上人絵詞伝』上・下<sup>16</sup>）。同じく澄禪は檀林を連れてから「遊歴名山聖迹」（『略伝集』<sup>17</sup>）しており、相州曾我の岩窟をはじめ、同州塔の峯運岩洞・富士山・江州平子山・山城大原山など、山居すること数十年に及び、「禪長途遠行、未嘗投宿於駅舎、樹陰檐下、随处而休<sup>18</sup>」といわれ、徳本もまた化他の因縁が熟すまでは紀伊国日高郡落合谷をはじめ、千津川・萩原村・塩津の谷山・有田郡須ヶ谷（絶壁の岩上）にそれぞれ草庵を結んで念仏修行している。衣食についても禁欲的であることは同様で、木喰行者の系譜にも位置づけられる。

上記のような行者型以外の念仏聖の場合はどうであろうか。たとえこれほどではなくとも念仏励修の環境に身を置いて、深い信仰体験を目指すすれば、一般的な寺僧の生活（当時の「寺院仏教」）から距離を置く「隠遁」もしくは「遁世」といった方向をとることになる。それはまた、世俗的な利害から物理的に遠ざかる境涯をも意味するものであり、「素より名利をいとひ隠遁に志ふかければ」（『光明院開基以上八人行状記』<sup>19</sup>）という以八や「予一生涯水雲のごとく住処を定むべからざるの誓ひを立たり」（『厭求上人行状記』<sup>20</sup>）という厭求、「二十六歳にして遁世の宿志を遂られ侍る」（『無能和尚行業記』上）<sup>21</sup>無能のような確信的な遁世から、

生死無常の現実を目の当たりにしてのケース、善智識との邂逅を契機としたケースなど多様であり、隠遁の時期や場所も重要となる。

弁栄の苦修練行といえば、明治一五年八月末から筑波山での約二カ月に及ぶ念仏三昧行をあげねばならないが、それに先立ち同月、東京での修学から帰郷すると、彼は鷲野谷医王寺の薬師堂に籠って三七日（日数に異説あり）の修行に入った。その間、腕に蠟燭や線香を立てて燃え尽きるまで、あるいは掌に油を盛り灯心を浸して火をつけ、掌の皸目がさけて油と炎が皮膚の切れ目にジリジリと滲み込むのを偲んで、如来の宝前に供養したという。<sup>22</sup>

筑波山入行はそれから間もなくのことである。このような掌燈供養の先例は、近世の念仏聖にもあって、殊に『待定法師忍行念仏伝』に見える待定の頭燈・掌燈・指燈供養には衆生滅罪のための「代受苦」の行であると同時に、結縁した人々に堅固な信心を勧発させるためのものでもあった。<sup>23</sup>

『御慈悲のたより』中によれば、「蓋は二十三・四の頃と覚え候。その入山修行せんと動機は、その頃東京にて『華嚴五教章』の講義を聞き、教相文字上のことはわかりても、仏教の真理は三昧に入りて神を凝すにあらざるよりは、証入することあたわず、よつてしばらく山に入り。常陸国、筑波山麓より一里半ばかりか、山頂より二丁ばかり南の方に立身石て（とい）う岩窟あり。ここにあっておよそ一ヶ月、次に場処をかえて一ヶ月。身にまとうところは半素絹、食物は米、麦、そば粉などに。大きな山なれども、夜分は山中ひとりにて、まことに静閑にて、三昧を修するには最適当にて候。しかしながら入山修道の要は、形より

は精神上の要意が肝要にて候」とみえる<sup>(24)</sup>。一日の称名およそ十万遍という徹底したものであった。こうした弁栄の苦行は、自らの道心堅固を裏付けるものだが、それ以上に、「仏法は学解にあらざ三昧実証にあり」という彼自身の方針に基づくものであったところが重要である<sup>(25)</sup>。

では弁栄にとつての「隱遁」もしくは「遁世」はといえば、若い頃の一時期を除くと、それは世俗化し形骸化した寺院仏教からの離脱、名利否定という禁欲的・倫理的な性質のものとして捉えられるし、後述する「二所不住」の遊行（巡教）生活そのものが既成の寺院生活からの「遁世」を物語っているといえよう。

弁栄の隱遁苦行を物語るものとして、もう一つあげねばならないのが明治三三年三河巡錫中における病腦（肋膜炎から肺炎に罹り病床に就く）の後、善光寺に帰院し、あらかじめ造作を指示しておいた棺の中に籠り、端座合掌して称名三昧に入ったことだ。使用のほかは立たず、わずかな食を摂るのみで寒中に三〇日間昼夜を分かたず精進したというから、想像を絶する苦行といふべきだろう。なお、前掲の念仏聖待定にも同様の行法がみられる<sup>(26)</sup>。ところが弁栄の心の世界は時空を超絶した念仏三昧の光明に包まれた妙境にあったのである<sup>(27)</sup>。これを契機に明治三四、五年から弁栄の法門（教学）は大きな転換期を迎えることとなる。その意味でも棺中念仏は、聖俗二界を分ける死と再生を象徴する修行でもあった。

以上によってみれば、弁栄の信仰の深化ないし転換点には、二つの際立った苦修練行があったことを忘れてはならない。筑波山への入山修行とこの棺中念仏がそれである。そして、念仏聖たちの「苦修練行」もまた、いうまでもなく苦行のための苦行ではない。念仏励修に徹する覚悟

の表れであり、その体験を通して獲得された豊かな内面世界と霊的人格をもって幾多の民衆に念仏の救いを取り次いでいったのである。

## 2. 念仏三昧性

念仏聖たちが目指したものは、先述のように、浄土信仰の形骸化を脱し宗祖法然の専修念仏に還ること（教団に念仏の声を取り戻す）という信仰運動であったから、そのひたすらなる称名念仏と三昧発得など深い信仰体験、それがもたらす霊的人格の形成とその並々ならぬ感化力に結実しているといえよう。ただし、「念仏三昧」を正面から強調しているケースはそう多くはなかったようである。

たとえば若くして没した無能の場合、自ら記した『一期修行略記』によれば、日課念仏誓約後の生涯念仏総数は三億六千九百三〇万遍で、日課念仏を授与した者の総数は一六万九千一七〇余人というから、驚くほかはない。加えて、『近代奥羽念仏験記』や『勸化道場奇特集』には、彼の三昧境から発せられる霊的人格に感応して、さまざまの不可思議な体験（現証・奇瑞）を得る幾多民衆の熱狂的信仰を伝えており、他の追随を許さないものがあつた<sup>(28)</sup>。

この無能を尊崇して止まなかつた念仏聖関通と、その教化にあずかつた人物および「三昧発得」の様相が弁栄の著『光明の生活』に掲載されている。その人物は「名古屋夷屋の婢<sup>（えびすや めしつかい）</sup>」とのみあつて、つぎのように語つたという。

三昧を得れば此土<sup>（このち）</sup>も浄土であると実に然り。弥陀と一処<sup>（いつしよ）</sup>になれば浄土に居る。何となれば浄土と云うは弥陀の在す処<sup>（まいたとていふよ）</sup>故に我弥陀と共に

在る心は即ち浄土に安住するなり。<sup>(29)</sup>

ここには弁栄の三昧観が表出されており、同時に関通の念仏勸化に注目していたことを想起させよう。なお徳本の念仏三昧体験は、上述のように伝記や道詠からうかがい知られる通りである。

念仏三昧を特に重要視したのは忍激であった、その著作には「別時念仏三昧法諺註」および「別時念仏三昧八誓」がある（『獅谷白蓮社忍激和尚行業記』<sup>(30)</sup>）。詳しい内容は藤堂俊章編『念仏三昧の世界―忍激上人著別時念仏三昧法諺註―』に譲るが、いま冒頭の一節を紹介すれば、「念仏三昧法とは、別時に念仏を行じて三昧に至るの法なりと云う意なり。一心合掌して心には仏の相好をうかべて口には南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と、声々念々少しも絶えまなく申すを、今の念仏とは云うなり。かくの如く称名功つもりぬれば、罪さえ障り除きて一心不乱にうち成つて妄念の跡たえたる時、面たり極楽の弥陀如来又は依正の色々を拝み奉るを三昧とは云うなり」とみえ、人びとに別時念仏を勧めた。そして念仏聖たちがたびたび別時念仏（七日・三〇日・百日など）を励修していたことは行業記等を見れば明らかである。

では弁栄とはいえば、「念ずる所の弥陀に神を投じ弥陀が我が我がが弥陀かと離れぬ精神状態に入って完き調和の成りし所を即ち三昧と云ふ」。彼ほど念仏三昧を強調し、かつ理論的にこれを体系化した仏者はいない。弁栄自身の筑波入山修行以来の三昧発得の体験とその教学体系は先学の研究に譲るよりほかないが、近世の念仏聖たちが耕してきた専修念仏運動に根ざしつつ、その発展的な深化継承といった側面にも目を向けるべきだろう。ちなみに、筆者は念仏聖たちの登場を、近世檀林教育の形式

主義的側面から脱し、「念仏の声を取り戻す」いわば法然に還る信仰運動と捉えてきたが、弁栄の場合はどうか。彼はある書簡のなかで浄土宗徒の現状を歎き、過去にとらわれるのではなく、未来に向けて「時機相応」していくことに使命感を持つべきだと、次のように手紙の相手を論じている。

法然上人の卓見たる時代を救わんの精神を師として、弥陀の光明をもって、法然上人の御精神を世に復活せんと欲する、いづくんぞそれ躊躇すべけん。将来百年に向かつて突進せよ。弥陀は大なる御力を尊宿に与えたまう。<sup>(34)</sup>

キリスト教を積極的に学んだ弁栄らしく、法然精神の現代的「復活」と称して叱咤激励しているところが印象深い。

### 3. 慈悲・利他性

念仏聖たちに共通している行動様式として特に強調しておきたいことは、その慈悲深い利他的な心と実践である。たとえば忍激は、己の僧としての志を述べた「願文」の中に「広く孤独に施し、普く貧窮を濟う（原漢文）」と記し、天和の飢饉時には厭求と同様に飢民救済に尽力しているし、学信もまた天明の飢饉に際して「毎朝徒衆と共に鉢を持して市中を行乞せられしに、人々師の慈心をたふとみて粃を施者多かりし」と評されるなかで救済活動を展開している。関通の場合もその「化他発願文」には、自らの布教の志を「上達利智高貴福德」等のいわゆる上層（社会的強者）の人に振り向けるのではなく、「貧窮孤独田夫下賤重障愚痴弊惡鈍根」等のいわゆる下層（社会的弱者）の人を先とすることこそ

本意であるとし、自分の慈悲心が際限なく常に衆生と共にあることを忘れない、との決意を披歴し実行している。<sup>(37)</sup>

さらに長州の雲説は「慈悲平等に物をあはれみ、鰥寡孤独の貧人を見てハ衣食を施し、非人等の賤しき類ひといへとも、念仏せる者を見てハ称讃し、いと憐深かりける<sup>(38)</sup>」とみえるし、無能に至っては、「乞食、非人、癩病人、遊女」といわれた人々、つまり当代の社会からドロップアウトし、差別と偏見にさらされていた彼らに対し積極的な接近を図っているのであった。以上のような念仏聖にみられる信仰の発露としての慈悲・利他行は、近世の福祉実践思想史のうえからも見逃しえないものがある。<sup>(39)</sup>

一方、弁栄の慈悲行は特定の目的的实践というよりは、日常の振る舞いのなかに、いわば我が事より難渋している他者への施与となつて立ち現われている。念仏三昧によつて弥陀に同化し開かれた靈性の発露といえよう。たとえば、一切経の拜読を終え小金（東漸寺）に帰る時に村人からいただいた餞別を、一度有り難く受けたうえで、そつとそのまま村中で生活に難儀していた盲人に差し上げた。<sup>(40)</sup> 信徒から寄進を受けた白米五升を隣村の貧苦のあまり僅かな罪を犯して入獄し、家族が困窮していると聞けば、わざわざその白米を持って行つて施与した。寺院建立のために集まった寄付も、このように日々暮らしに困つた人がいれば施してしまつたといふ<sup>(41)</sup>。ある信者の方が、寒い晩のこと、あまり寒そうな様子の弁栄に胴着を供養して着替えをせよと、出かけた帰りにはもう着てはいない。尋ねると、「物を乞ふ人が寒む空に寒さうにしてゐるのにな、白衣や法衣では在家の人には間に合はぬから、折角作つて下さつた

けれども、胴着を脱いで上げて来ました<sup>(42)</sup>。同様の供養は他にも記されている。<sup>(43)</sup>

また弁栄は明治三七、八年の頃、三河に「仏教四恩会」を設立し、当地の尼僧たちを動かして日露戦役傷病兵を慰問している。その頃の一節には、「この頃はこゝろざしある三四の人が五千有余の負傷兵即ち国の為に身を粉にして活動せしますらをが外出出来ず呻吟せしを、だうかしてみおやのめぐみの声によりてなぐさめ、一には伝道の種子となれかしと、且つは病床をなぐさめるつもりに候」とみえる。<sup>(44)</sup>

仏跡巡拝の後、船がラングーンに寄港した折の事、道すがら日本人棲主の請いに応じて同地の日本遊女屋に立ち寄り、貧窮ゆえに親のため異国で苦勞し、卑しめられている同胞の女性たちに慈愛に満ちた言葉をかけ、如来のお慈悲を説いて聞かせたことなど、<sup>(45)</sup> 法然や無能の遊女教化を想起させるものがある。

慈悲の心は生類愛護の面にもうかがわれる。古くなつた着物に虱がわいたときにも、決して殺さず日向に出して去るのを待つた。<sup>(47)</sup> 道を歩くに、わざわざ小路を通らず畑の畔を遠回りするから、お伴がわけを聞く<sup>(48)</sup>と「でも、そこは若草が萌え出していますから」と答えられ、道に這う蟻に気をつけて避けて通る。子どもが蟻にいたずらしているところを見ると、優しい声で「蟻を殺すと蟻さんの子や兄弟が泣きますよ」と諭し、刺した蚊を潰すのを見ると、「そつと追うと針を抜いて去ります」と言い、「やみの夜毒になります。そつと追うと針を抜いて去ります」と言い、「やみの夜になける蚊のこゑかなしけれ、血をわけにけるえにしおもへば」と詠んでいる。<sup>(48)</sup> このような人間以外のいのちあるものへの限らない愛おしみの

情は、先の無能をはじめ念仏聖たちにも共通するものだが、不殺生戒の内面化（いずれのいのちも法身弥陀の分身とみる）というべきであろうか。

#### 4. 遊行・勸進性

一般の定住型寺院仏教―寺請檀家制下―における僧侶にはなしえない行動様式である。そこで念仏聖の巡教遊化した足跡を伝記によってたどってみると、称念は武蔵・駿河・伊勢・京都（山城）等に及んでおり、旧記には「関東関西の諸州遊履し給ふ所に凡四十七箇寺の御遺跡ありと申伝へ」られているほどであった（『称念上人行状記』下）<sup>49</sup>。弾誓は美濃・近江・京都・摂津・紀伊・佐渡・甲斐・信濃・相模・遠江・尾張など、その巡錫地域は近畿・東海・関東南部・甲信越にまで及び（『彈誓上人絵詞伝』<sup>50</sup>）、以八は「水辺林下僧坊塵寰じんかんさだまれる住所なく、諸州の名山勝概51いたらざるところなし」といわれ、東北磐城の出身でありながら、北越・備後・伊勢・石見・京都・吉野・筑後・安芸・周防・美作など、近畿・中国地方を中心として九州にまで足を伸ばしている（『光明院開基以上八人行状記』）。また厭求は伊勢・美濃・尾張・遠江・摂津・京都・出羽・陸奥・安芸・九州・四国・出雲というように、関東を除いて東北から東海・近畿・西日本各地にあまねく及んでおり（『厭求上人行状記』）、無能は多くの念仏聖が関東以西を足場としているのに対し、陸奥・出羽の東北二州を転々と巡教し（『無能和尚行業記』）、関通もまた「生涯本国をはじめ、東西両都および諸州を勧奨せらるること、四十八年一百余所その遊歴の諸刹途中の結縁など、ここに尽すべからず」といわれるほど

に、伊勢・尾張・美濃・近江・京都・大和など東海・近畿地方のほか九州にまで足を運び（『関通和尚行業記』）、学信は筑紫・日向・長門・安芸・周防・伊予など西日本を中心に遊化している（『学信和尚行状記』）。そして、徳本の教化の足跡が文字通り全国各地に及んでいることはよく知られている（『徳本行者全集』参照）。これら念仏聖は各地で結縁の民衆に日課念仏を授与し各種名号を授けたりしているが、なかでも独特な徳本名号は各地に残っている<sup>53</sup>。

以上のような念仏聖にみられる遊行性は、主観的には「名利の桎梏をさげ云々」とした以八のごとく世俗的価値との絶縁に加えて、多くの民衆に仏法を伝える弘法の使命をあげねばなるまい。また客観的な意義としては、既成の寺檀関係や村共同体の制約を超えた民衆への布教活動を示すものとして重要であるし、世俗的名利を超越した遊行という行動が聖の宗教的霊感と結びついて、彼らが民衆に迎えられることになったことをあげておこう。

一方、弁栄についてもその遊行性は際立っている。『日本の光』には弁栄の生涯にわたる伝道の旅が叙述されており、生地千葉県の近国巡行に始まって、関東はもとより北は北海道から南は九州、さらに朝鮮・満州に至るまで各地を巡教しており、あえていえば東北と四国への教線（一部には足を伸ばしている）を除いてその足跡は全国に及んでいる。

江戸期にくらべ治安や交通・宿泊条件、人びとの移動の自由など旅の環境・条件が大きく異なるとはいえ驚くほかない。弁栄自身が「私には帰るといふことはありません」というほどで、一生行脚、一所不住の境涯が偲ばれる。ただしここで重要な点は、近世念仏聖には見られない、法

然浄土教の現代版たる「光明主義」の宣布という並々ならぬ使命感の存在である。

勸進性に関しても弁栄の行動力には目を見張らされるが、さしあたり既述の善光寺の建立、浄土宗本校の建設、阿弥陀経の頒布（施）、少年教化、婦人教化などをあげておこう。この勸進に欠かせない弁栄の独壇場というべきが、資金勧募や仏縁を結ぶために書（描）かれた細字米粒（米粒名号の上人と称されるほど）や大小種々の書画であって、寸暇を惜しんで筆を執っている。その数は計り知れない<sup>(55)</sup>。実は念仏聖のなかにも似たようなケースがある。たとえば厭求は「師念仏の暇に仏像を彫刻し、又仏絵を画く並に其妙を得たり。仏工画工といへとも及ばざる所なり。壮年より八旬に至るまで彫刻し図画する所の仏像都鄙に散在して其数を知らず。（中略）又極細字を能す。米壹粒の上に弥陀三尊の宝号並に三社の神号を書す。又胡麻一粒の上に六字の名号を書す。その筆画尤鮮明なり。（中略）又恒に一枚起請並に六字名号を書して諸人に施す事数十万に及べり」（『行状記』<sup>(56)</sup>）という。このような自筆の書画等を媒介とした勸化・勸進の伝統が受け継がれていることにも注意を払っておきたい。

## 5. 集団・結社性

念仏聖の念仏勸化が活発になるにしたがって、その聖を師と仰ぐ弟子や門下の僧・道心者（非正規僧）、そして有力な篤信者が生まれ、さらにその周辺に各地域の信者層が拡がりをみせてゆくのである。そうしたなかで同信集団としての講や結社の組織化が図られるが、いまそのうち

のいく例かをあげてみよう。

無能の場合は、念仏勸化が短期集中であったことから、組織化は無能没後に顕著である。「無能講」と称され、無能の肖像を本尊に迎え、その忌日（一月二日）に縁の寺・堂に信者が集まって百万遍念仏を唱えるといった行事が多いが、なかには窮民等に食事をふるまうという、信仰の涵養と施与を伝統的に行っているケースもある<sup>(57)</sup>。とくに無能の勸化が浸透したとみられる山形県村山地方に多い。江戸後期の徳本の場合は、請待され赴いた彼の足跡と共に全国各地に念仏講（徳本講）が結ばれた。徳本自ら「講デモ結んで大勢寄り集リテ申ト共ミガキ云テ、罪障ガヨク減ジテ格別念仏ニ進ミガ有」（『加州勸誠聞書』<sup>(58)</sup>）と言っており、講中によって造立された徳本名号碑（塔）は信者たちの結衆のシンボルとなった。

関通の場合も各地に念仏講を結成し、講中の信仰涵養に向けて指針を示す「念仏講衆示書」を残しているが、それ以上に注目されるのは、彼が信者の懇請を受けて一時期仮住した西方寺での檀信徒及び住民教化の徹底ぶりである。たとえば「其頃は魚鳥を商ふもの、村の中を往来することさへなきに至り、唯少長ともに悪事をなすを恥辱とし、一邑挙りて往生を願ひ念仏を励み勤ることにぞなりにける<sup>(59)</sup>」との村ぐるみの変身である。関通が縁あって建立した寺院では「定式（規）」を設け、僧衆の教育を図っており、その定めた規則は「すべて一十三規百有余条あり<sup>(60)</sup>」というから目的が明確で体系的な僧道教育が施されていたといつてよからう。また彼は尼僧教育にも熱心で、尾張津島に開創した貞寿寺では五カ条の警訓（1剃髮時の志を変えずに専心称名、2五戒八齋戒・十重禁戒の護持、3三部経・礼讚等を覚えさせ学習教材を指示、4衆尼の交わ

り如法たるべきこと、5 臨終の用心と看病の心得<sup>(61)</sup>を示し、念仏相統して決定往生の素懷を遂げられるよう、これを書いて授与している。このほか念仏聖のなかには、関通のように官寺（当時の一般寺院）と一線を画した「律院」や「捨世地」を起立し、僧風一新と後継者の育成に努めた例も見受けられる。以上のような念仏聖たちの信仰と教化にみられる集団性・結社性は、当代の寺院仏教に対するカンフル剤となり、好影響を及ぼしている<sup>(62)</sup>。

では弁栄の場合、同信集団の組織化や後継者の育成はどのように行われていただろうか。『日本の光』によれば、明治三四、五年から弁栄の法門に一転機が兆してきたという。それは、「これまでは三昧証信の教化はあったにせよ、一般布教は伝統に準拠し、日課を授け、阿弥陀経を施し、順次往生を勧説された。其間自行は任運に精進して内証を深め、読書の範囲も日新の學術にわたって広く涉獵されてゐた<sup>(63)</sup>」段階から、三七、八年にかけて形成されてゆく新たな法門の建立を待つ事になる。その経過は省略するが、ここでは信仰組織の形成と後継者の育成に絞って手短に紹介しておきたい。

三五年一月、弁栄の「聖經会」から「無量壽尊光明歎徳文及要解」一枚刷りを頒施。三七年四月、新礼拝文の発表。同年一月、布鎌聖經会の結成。四一年、松戸心光教会の発足。四三年一月、松戸心光教会礼拝式および信行清規を制定。この頃、尼衆教育の構想もみられる<sup>(64)</sup>。四五年（大正元）、「光明主義」の名義を宣揚。大正三年、「光明会趣意書」を発表。その末尾には「願くは吾が敬愛なる清き同胞衆生よ、吾人は相互に弟たり兄たり共に携へて大御親の光明の大道を進まんことを望むものな

り。茲に教団を結び其目的を達せんと欲する所以なり」とみえる点に注意したい。同四年、五年に「如來光明礼拝儀」の改正。同七年一〇月、時宗當麻派本山・無量光寺の住職に晋山。同八年四月、無量光寺内に光明学園を開設し、「光明主義の基礎を堅めんが為に伝道部教育部を要し候。當麻光明学園生徒わづか五十名位、将来は伝道師養成場にしたし度候<sup>(65)</sup>」と抱負を述べているように、信仰結社の永續には、組織の教義的求心力と後継者育成といった遠心力が欠かせない。弁栄の明治三五年以降における伝道と教義の体系化の動向を念頭に置きつつ、さしあたり信仰組織の形成過程ととりわけ晩年に腐心した後継者育成の道筋を紹介しにすぎない。

産業革命を経て社会構造の一大転換期に突入して行く時代人心に向けて、ひたすら如來の光明を届けようとする弁栄の新しい念仏信仰運動は、同時代の仏教界（浄土宗）に対していかなる影響を及ぼしたのであろうか。

### おわりに

これまでに見てきた念仏聖と弁栄とに相通じる信仰態度なり行動様式には、実は既成の仏教、とりわけ念仏信仰の枯渇した教団（寺院・僧侶・檀信徒）に対する異議申し立ての側面があることに注意しておきたい。弁栄は言う、「宗門も七千ヶ寺からあつて盛大に見ゆるが、善導元祖の眞精神によつて維持されてゐる寺が果して何ヶ寺あるでしょう。貴僧の寺にしても田畑と伽藍があつて其収入を目当てに貴僧が住職してゐられるだけではないかと思ひます。仏像はあつても仏心のない寺は何ヶ

寺あつても影法師の信者と形骸の寺ばかりの盛大では心細い<sup>(67)</sup>と。そして、「弁栄の苦心は如何にして宗祖の新精神を現代に復興せんかとの一事にある<sup>(68)</sup>」と述べているように、どこまでも法然仏教の復興・復活が目ざされているのであった。

また、弁栄とその「如来光明主義」に対する歴史的評価や現代的意義の議論は別に譲らねばならないが、すでに彼の在世中からしばしば「異安心」との批判や中傷があつたといえ（『日本の光』、後に『浄土教報』での論争）、むしろ当初は無知・無関心層の方が多かつたのではないかと思われる。しかし、少し長いスパンで捉えるならば、弁栄の念仏信仰運動は宗祖法然が主唱した「念仏を中心に据えた生活」を教界が取り戻すうえでの警鐘となり、機縁となつたというべきではないだろうか。そして、その意味では近世念仏聖の信仰運動と通底するものがあつたとみられよう。

註

- (1) 本書は一九三六（昭和一一）年九月、ミオヤのひかり社発行。
- (2) たとえば、藤堂恭俊『弁栄聖者』全国光明会連合本部、一九五九年一月。河波定昌『如来さまのおつかい―弁栄上人の生涯と光明主義―』財団法人光明修養会、二〇〇九年一月発行などがある。
- (3) 吉水岳彦・石川達也・金田昭教編『行誠と弁栄展』（二〇一九年月発行）解説参照。なお本展は同年五月、行誠が住職をした両国回向院にて開催された。出展された兩人の遺墨等は量質ともに圧巻であつた。ほかに山崎弁栄上人讃仰会代表・金田隆栄監修・百回忌記念『山崎弁栄・墨跡仏画集』

- (一〇〇〇) 作品所収「ひたち屋書店、二〇一九年四月発行」がある。一〇〇〇作品を収め、六〇〇頁に及ぶこの解説付き図録は弁栄遺墨集の決定版ともいえよう。弁栄の遺墨等の収集はその後も進んでいる。
- (4) 『浄土宗全書』（以下『浄全』と略す）十八、四四四頁。
- (5) 同上書、同頁。
- (6) 笹本戒浄上人全集刊行委員会編『笹本戒浄上人全集』上巻、光明会聖堂、一九八一年二月発行。二二二頁。
- (7) 同上書、二一六頁。
- (8) 八木季生「徳本行者異聞」（戸松啓真編『徳本行者全集』第六巻、山喜房仏書林、一九八〇年）四九〇頁。
- (9) 『御慈悲のたより』上、一九頁他。
- (10) 同上書、六六頁他。
- (11) 同上書、同頁。
- (12) 同上書、下、八七頁他。
- (13) 同上書、同頁。
- (14) 詳しくは拙著『近世の念仏聖無能と民衆』吉川弘文館、二〇〇三年発行参照。
- (15) 同上書参照。
- (16) 前掲『浄全』十七所収。
- (17) 前掲『浄全』十八、四七四頁。
- (18) 同上書、四七五頁。
- (19) 同上書十七、七六六頁。
- (20) 同上書、五七頁。
- (21) 同上書十八、一一六頁。
- (22) 前掲『日本の光』、五四頁。
- (23) 詳しくは拙著『近世浄土宗の信仰と教化』溪水社、一九八八年、および同『近世の地方寺院と庶民信仰』岩田書院、二〇〇七年発行参照。

(24) 『御慈悲のたより』中、一六七〜八頁。

(25) 前掲『日本の光』、四八頁。

(26) 待定の「棺中百日苦行」を月泉編『待定法師忍行念仏伝』に見てみよう。はじめに庵室の仏前に身体が入る程度の板の囲いをつくり、中には炒大豆を千五百粒と一椀の浄水を入れ、ふたをする。一昼夜に十五万遍の念仏をとえ、一万遍ごとに炒豆一粒を水にしめして食べる。一昼夜に一五粒を用いるから、百日で千五百粒になるわけだが、このほかには一切の水食を断つ、という過酷な修行であった。この苦行念仏中に待定は瑞相を感得し靈告を得ている（前掲拙著『近世浄土宗の信仰と教化』参照）。

(27) 詳しくは『日本の光』二二三頁参照。

(28) 詳しくは前掲註(14)の拙著を参照。

(29) 田中木又編『弁栄聖者光明体系・光明の生活』財団法人光明修養会、一九七四年発行（初版一九二三年）、二〇八頁。この話の典故を探していたところ、『向誓上人行状聞書』第三卷（田中俊孝編『雲介子関通全集』関通上人全集刊行会発行、一九三七年、第五卷所収）掲載の「尾州城下布袋屋念仏験益の事」に似たような話が見える。ここでは同じ名古屋ではあるが、夷屋ではなく布袋屋の下女杉という人物で、「生得正直成る者にて、寄りより上人の説法を聴聞して千遍の日課をし、口称間断なく作業しながらにそ唱へけり」とあり、さらに、「下女の事なれば、只主のみやつかへししながら寸陰をおしめ作業しながらに念仏をうとふのみなりしが、功を積み深信の験にや、口称三昧発明せり」などとみえるほか、「杉」の「感夢靈告之事」「極楽浄土感見之事」他が詳しく紹介されている（同書八七〜一〇〇頁）。おそらく弁栄の話のモデルは、この「杉」であろう。

(30) 前掲『浄全』十八所収。

(31) 藤堂俊章編『念仏三昧の世界―忍澄上人著 別時念仏三昧法諺註―』大本山善導寺、一九九七年発行、一六頁。

(32) 前掲『日本の光』五六頁掲載の弁栄法語より。

(33) 近世浄土宗の檀林教育については、拙著『近世浄土宗・時宗檀林史の研究』法蔵館、二〇二〇年発行参照。

(34) 『御慈悲のたより』中、二二八頁。

(35) 前掲『浄全』十八、七頁。

(36) 前掲『浄全』十八、三一〇頁。

(37) 同上書、二二六〜七頁。

(38) 『雲説和尚別行念仏利益伝』上、一九〜二〇丁。

(39) 拙著『念仏者の福祉思想と実践』法蔵館、二〇一一年発行参照。

(40) 前掲『日本の光』七一頁。

(41) 同上書、八四頁。

(42) 同上書、一九一〜二頁。

(43) 同上書、二一七頁。

(44) 同上書、二八六頁。

(45) 同上書、一六七頁。

(46) ここで無能の遊女教化について、『行業記』の一節を引いて紹介してみよう。「信夫郡八丁目、安達郡本宮などいへるは、遊君あまた住む所なり。師ひそかに思へらく。たまたま爪上の人身をうけ、亀木の仏教にあふといへども、淫女のつたなき報ひを得て、日夜に障罪を重ね、空しく悪趣に沈みなん。いとかなしきわざなりと。すなはちみづから彼所に行て、弥陀の本誓、もとより機の善悪を簡ばざれば、深く本願を頼みて至心に念仏せば、往生疑ひあるまじき旨、ねんごろに教化せられしに、遊君の中、深く信心を発して日所作など受しものあまたこれありとなん」（『浄全』十八、一二四頁）。

(47) 前掲『日本の光』八二頁。

(48) 同上書、一〇〇頁。

(49) 前掲『浄全』十七、六五八頁。

(50) 同上書所収。

(51) 前掲『浄全』十七、七六九頁。

(52) 同上書十八、二七二頁。

(53) 徳本の名号塔（碑）が全国に分布していることは、最近の念仏行者徳本上人研究会編『日本各地の徳本名号塔』でも明らかである。同誌では、二〇一九年一月二六日現在、一六四一基が確認されている（地名・寺名他・造立年代入り）。研究会事務局は東京都文京区千石一―一四―一一、一行院。

(54) 前掲『日本の光』三七九頁。

(55) 同上書、五四六頁。

(56) 前掲『浄全』十八、八三―四頁。

(57) 前掲註（14）参照。

(58) 戸松啓真編『徳本行者全集』第四卷、山喜房、一九七八年発行。一九七頁。

(59) 前掲『浄全』十八、二三二頁。

(60) 同上書、二三七頁。

(61) 同上書、二四六―七頁。

(62) 前掲拙著『近世浄土宗の信仰と教化』他参照。

(63) 前掲『日本の光』二四八頁。

(64) 前掲『御慈悲のたより』中、九八、一〇一―二頁。

(65) 前掲『日本の光』三九五頁。

(66) 同上書、五四四頁。

(67) 同上書、四七二頁。

(68) 同上書、三九一頁。

〈付記〉

小論は、先に発表した靈鷲山善光寺発行『山崎弁栄上人論集』（二〇一九年八月）所収の同題の拙稿に加筆したものである。

# 山崎辨榮の宗祖観 ― 『宗祖の皮髓』とその周辺・私考―

藤本 淨彦

## はじめに

周知のように、聖道門を捨てて浄土門に帰入した四十三歳の法然上人にとつて、立教開宗とは善導大師『観経疏』散善義で説かれる深心解釈の「一心専念弥陀名号 行住坐臥不問時節久近 念念不捨者是名正定之業 順彼仏願故」の文に偏依し依憑し「我、浄土宗を立つる意趣は、凡夫の往生を示さむがためなりけり」の生き方の決定であった。

言うところの生き方の決定は、十五歳で「華髪を剃り、法衣を着し、戒壇院にして、大乘戒を受け給いにけり」以後、①五十四歳(文治二(一一八六)年)秋に比叡山麓勝林院で天台宗碩学・学徒・宗徒を前にしての大原問答において「機法相應の念仏」を説き満座の信伏を得、②五十九歳(建久二(一一九二)年)には東大寺大仏殿半作の軒下で南都仏教の碩学・大衆を前にしての浄土三部経講説において「聴衆随喜渴仰極まりなし」<sup>②</sup>、③六十二歳(建久五(一一九四)年)には篤信者師秀の所望による逆修の説法において「ただ此の浄土の正宗のみ機と教と相應せる法門なり」を懇ろに説き、④六十六歳(建久九(一一九八)年)には二つの注目すべき事項がある。一つは「上人、専修正行年を重ね、一心専念功積り給いしかば、遂に口称三昧を発し給いき。生年六十六、建久九年正月七日

の別時念仏の間・・・」とあり、浄土の御仏・菩薩・聖衆と莊嚴に見え感じ音声を聞くという体験記録を残したと伝え、続く第八巻は「上人、三昧発得の後は・・・」と書き始められていること。もう一つは兼実の要請を受けて『選択本願念佛集』を撰述し、<sup>⑤</sup>その劈頭で「南無阿弥陀仏往生之業念仏為先」と包括して、最終章段で「静かに以れば・・・」と思いを語る中で、善導大師の『観経疏』執筆の霊験を挙げ、「ここにおいて貧道、昔この典(『観経疏』)を披閲して(略)今日に至るまで自行化他ただ念仏を緯とす」と自らを述懐し、<sup>⑥</sup>七十五歳(建永二(一一〇七)年)の遠流にあたって「流刑さらに恨みとすべからず。(略)いま事の縁によりて年来の本意を遂げん事、頗る朝恩ともいふべし」とし、「我たとい死刑に行わるとも、この事言わずばあるべからず」と。至誠の色、最も切なり」とあり、<sup>⑦</sup>八十歳(建暦二(一一二二)年)正月二十五日午の刻に「眠るが如くして息絶え給いぬ。音声止まりて後、なお唇舌を動かし給う事、十余遍ばかりなり。面色殊に鮮やかに、形容笑めるに似たり」とあるところの、法然上人の御一生が如実に物語っているのである。<sup>⑧</sup>

これら①から⑥を扇子の要(かなめ)の如く礎(いしづえ)とし基(もと)いとして脈拍し続けたのが「一心専念弥陀名号 行住坐臥不問時節久近

念念不捨者是名正定之業 順彼仏願故」の三十四文字であった。そこには法然上人自らの深い受領がある。自己自身への自覚(三学非器・愚鈍の自己)の深淵における教行の力用としての救いの確信である。敢えて言えば、この三十四文字の真実を自らの教行実践体験に於いて獲得し確信を深めていくことに尽きる「生き方」の真表現が有る。特に④⑤⑥を通して、法然上人を浄土宗祖たらしめる揺るぎなき姿があると言えよう。実は、まさにその点において、一宗を開創する者、すなわち宗祖観がいつの時代に於いても話題となるのである。

浄土宗の教行は宗祖の開宗の御心を時機相応の現実に置いて具体的磁場として祖師方によって相承されてきた。言うところの教行の相承が宗祖観を造り上げて歴史を形成した。まさに脈打つ如き現況と持(たもち)続くこととによって、各々の時代の磁場が提示されると言ってもよい。言うところの磁場は、純粹な意味での宗祖の開宗の御心の具現化において発動しうる。あたかも鉄粉が磁場に引誘されるような力用である。宗祖観とは、そのような力用を發揮すると思われる。すなわち、「宗祖の開宗の御心を時機相応の現実に置いて具体的磁場」とし「鉄粉が磁場に引誘されるような力用」を掘り起こそうとする宗祖観が求められる。

浄土開宗八百五十年を迎えようとする時に、我われの「現・在」に脈絡する時代の特徴的な切り口に置いて宗祖観について話題とする場合に、その一例として山崎辨榮(安政六(一八五九)―大正九(一九二〇)の宗祖観を大正五(一九一六)年の総本山知恩院での教学高等講習会における講説「宗祖の皮髓」をめぐって私考する。

### 一、「宗祖の皮髓」講説の時代趨勢・管見

一般的に、「明治維新以後から第二次大戦前を近代、それ以後を現代」という歴史区分を当てはめるならば、『宗祖の皮髓』講説は近代である。宗祖の時代がそうであったように、日本近代は宗教・思想・文化において多大な特質を露呈した時代と言える。点描的ではあるが、浄土宗における時代の趨勢を追いながら歴史的状況を紹介しておきたい。

#### 1.

十八世紀中葉より関通(元禄九(一六九六)―明和七(一七七〇)や徳本(宝暦八(一七五八)―文政元(一八一八)そして法岸(延享元(一七四四)―文化二(一八一五)・法州(明和二(一七六五)―天保一〇(一八三六)・法道(文化元(一八〇四)―文久三(一八六三)の大日比三師、彼らは浄土宗伝統を相承する念仏者であり、江戸時代末期へ向かう頃の浄土宗教団において注目すべき行実によって後世への影響を残した。いわゆる捨世派念仏聖たちによる法然上人の念仏復興運動ともいえる状況の惹起である。例えば、享和二(一八〇二)年には『関通和尚行業記』の刊行、文化八(一八一二)年には宗祖六〇〇年遠忌厳修、文政二(一八一九)年に隆円が『吉水寫瓶訣』を撰述、文政三(一八二〇)年には『徳本上人行状和讃』と『徳本上人御勸誠開書』刊行、万延二(一八六一)年に宗祖六五〇年遠忌厳修、慶応三(一八六七)年に福田行誠撰『徳本行者伝』刊行、というような事象が興味深く管見される。何らかの意味で宗祖六〇〇年遠忌から次の六五〇年遠忌までの五〇年の趨勢は、江戸期政策の一つであった寺檀制度の形骸化の功罪を見据えて「念仏聖法然の念仏」への回帰運動と言ってもよからうか。

明治時代に入ると、神仏分離に端を發した廢仏毀釈運動が全国的になり、明治二（一八六九）年には「増上寺以下十八檀林の住職は連署の建白書を政府に提出し、邪教防禦の事を力説」、また「養鷗徹底は『笑耶論』を著してキリスト教を破訴」し、「福田行誡は『護法三策』を撰述」したが、明治五（一八七二）年に「僧侶の肉食妻帯、蓄髮勝手たらしめる」太政官令が發布され、明治六（一八七二）年には「増上寺本尊阿弥陀如来像を台徳院殿靈屋に遷座し、皇祖天照大神を大殿に安置」し「増上寺にて大教院講堂内皇大神宮殿上棟式挙行」に至り、明治一四（一八八二）年には「大教院は宗侶に『釈教正謬初破再破』、『闡邪管見録』、『科註原人論講義』の熟説をすすめ、キリスト教徒の侵入に備えるよう指示する」とした。そして明治一九（一八八六）年には「増上寺福田行誡が『奇日新報』において、僧侶は内典に加えて洋学を学習すべきことを力説する」とある。以上の指摘にもとづいて趨勢を三段階で具体的に考察してみることにする。

## 2.

第一に、法然上人の念仏復興運動ともいえる状況を惹起した関通・徳本・大日比三師は、伝統的な浄土宗教義の相承を承け、宗祖に直参する主体的念仏実践を礎とし基とする。宗祖の真髓を「念仏すること」に確信的に捉え、その純粹性を求めて宗祖の如く「自行化他ただ念仏を緯とす」る生き方がもたらす影響力があった。

第二に、それゆえに時あたかも宗祖六〇〇年から六五〇年遠忌の記念すべき関心の中で関通や徳本の念仏行状へ焦点が寄せられ、一方で伝統宗要として時代の風潮に伴って伝法内容がまとめられ提示される。宗祖

六五〇年遠忌へ向かい江戸時代の浄土宗からの脱皮へと蠕動する可能性を看取したい。

これらの二段階は、浄土宗自身のアイデンティティーへの主体的な問題提起として言えば、「念仏聖法然の念仏への回帰運動」として積極的な意義を持つ。形式化し形骸化した宗祖の教行を脱皮し生々活々と脈打つ教行への導きを体感せしめたという意味で注目することができる。

ところが第三に、明治維新がもたらしたのは、国の「内・外」的な諸問題と向き合わざるを得ない状況、歴史的に経験のない新たな問題への直面である。それは二つのコペルニクスの転換を求められざるを得なかった。社会的には「神仏分離に端を發する廢仏毀釈運動」と「僧侶の肉食妻帯、蓄髮勝手たらしめる」太政官令の發布によるものであり、宗教的には「破訴・防禦」的態度でキリスト教に対峙すべき姿勢の強調である。その政策的影響として特徴的なことは「増上寺本尊阿弥陀如来像を台徳院殿靈屋に遷座し、皇祖天照大神を大殿に安置」という事態である。経過的に捉えられるこれらの三段階は、ロゴスの整然性で歩んできた道にカオスの混沌性が突如として立ち現われ、対応を迫ることになる。実は、これらの事態は内・外ともに克服すべき浄土宗の課題であり、まさに「近代」へと進み入るための陣痛であり、第一から第二への蠕動を土台として第三の混沌の中から産み出されるべき何かが期待される必要がある。言わば、時機相應の教行に立つゆえに、宗祖の伝統的教行の何が変わらざる真理として発揚されるべきか。浄土宗の歴史の中で近代という波浪の只中に置かれた念仏者の一人が山崎辨榮（安政六（一八五九）—大正九（一九二〇））であると言っても過言ではない。

3.

閑通や徳本の念仏が注目され大日比三師の教誡や念仏教化が世間に伝えられる頃の安政六（一八五九）に山崎辨榮は誕生し、右記の第三期の頃には念仏求道の縁を得て浄土宗の伝統的修学に専一する生活であった。

次のような事柄を想像することは可能である。すなわち、社会的には「僧侶の肉食妻帯、蓄髪勝手たらしめる」太政官令の発布、宗教的には「破訴・防禦」的態度でキリスト教に対峙すべき姿勢や、「増上寺本尊阿彌陀如来像を台徳院殿霊屋に遷座し、皇祖大照大神を大殿に安置」という事態を知っていた。さらに二二歳の辨榮は「大教院は宗侶に『釈教正謬初破再破』、『闡邪管見録』、『科註原人論講義』の熟読をすすめ」たことも修学の途上で取り込んでいたであろう。加えて二九歳の時の「増上寺福田行誠が『奇日新報』において、僧侶は内典に加えて洋学を学習すべきことを力説する」ことをも知りえていたであろう。ここに、若き辨榮の時代における浄土宗の社会的・宗教的な具体的環境が有ることに注目したい。

いかなる宗教も社会的・思想的環境のなかで具体的な役割を發揮する。言うところの具体性が孕む現実に積極的に出会い切り込む時に、具体的宗教の役割が覗き出る。若き辨榮の時代は、それまでの日本が伝統的に醸成し蓄えた精神性が、欧米を主流とする文化・思想とキリスト教との出会いによって、右に紹介したような相克を体験せざるを得なかったと言える。宗教という場面で端的に言えば、少なくとも神仏習合の宗教観における仏教がキリスト教及び西欧思想と共存すべき試練を通して、諸宗教・諸文化・諸思想と表現すべき地平に於いて話題とされると

いうことである。単一なるものとしての観点ではなく、諸宗教の中における仏教なかならず宗祖法然理解が求められると言ってもよからう。この時代趨勢は日本の近代化の特徴として加速度的に蠕動していく現象を有している。そのような波動がもたらしたものは辨榮の仏教観なかならず宗祖観と無関係ではない。

二、「宗祖の皮髓」へ至る辨榮の歷程・私見

山崎辨榮の生涯については、すでに田中木又『日本の光へ辨榮上人伝』（一九三六年）、藤堂恭俊『辨榮聖者』（一九五九年）、山本空外『辨榮上人書簡集』（一九六九年）が出版されているが、いずれも念仏信仰集である光明修養会発行であり一般読者の目に留まる機会は少なかった。しかし一九九二年に講談社『浄土仏教の思想』第一四巻で河波昌著「山崎辨榮―光明主義の聖者」が出版され、さらに二〇一八年に岩波文庫で山崎辨榮著『人生の帰趣』が出版されて、没後百年にして一般読者界に認知されるに至った。岩波文庫本の巻末五〇五頁から五一四頁にわたって詳しい「年譜」が掲載されているので、この記述に沿って出家後の辨榮の求道と修学から『宗祖の皮髓』への歷程を私見しておきたい。

1-1①

山崎家の菩提寺医王寺で幼児期から仏書に親しみ出家を願望した啓之助は、二一歳で関東十八壇林の一つである松戸小金の東漸寺大谷大康のもとで得度し辨榮と改名し、『事事無碍法界』や『天台四教義』そして『法華三大部』の講義を受け学修した。翌年には東京で伝通院大谷了胤から『往生論註』『唯識論述記』『俱舍論』等の講義、そして卍山実弁か

ら『原人論』『紀信論』また『華嚴五経章』の講義を受け学修した。大谷了胤は増上寺の学頭を勤めロシア正教のニコライ神父に仏教を講義した碩学、卍山実弁は天台宗の碩学であり、両碩学のもとで辨榮は中国仏教の精要を伝授された。特に辨榮が、東方キリスト教宣教師ニコライに仏教を教授する了胤や宗侶に熟説が勧められていた『原人論』講義の機会を得たことに注目したい。二つのポイントを捉えることができる。

第一にキリスト教がギリシヤから東欧へ伝播しロシア国教となったロシア正教が日本に宣教し、ニコライと接触のあった了胤を通しての仏典思想の伝授が辨榮に与えた影響、第二に卍山実弁によって天台仏教を中心とする中国仏教の精髓に加えて当時の浄土宗が熟説を奨めた『原人論』を講義されたこと、この二つの機縁は若き仏道求道者辨榮に決定的な信仰の土壌をもたらしたと思われる。その頃の仏教界はキリスト教宣教の波及と大寺院の動きとに対応すべく状況が有り、先に紹介したように浄土宗に於いても多様な問題意識が醸成されていたと思われる。仏教求道に励む辨榮はどのような問題意識を醸成したのであるうか。

1-②

伝記によると、二四歳夏に東京から医王寺に帰って三週間の断食修行の中で念仏三昧の日々を過ごす。それは、増上寺や伝通院で学修した仏教の思想を自ら断食・念仏三昧修行の実地体験によって主体的に検証し理解するための行動であった。さらにこの実地体験によって辨榮を突き動かしたのが、筑波山に独り入山して二か月の念仏体験であると言えるが、この筑波山独修を伝記類は大きく注目している。つまり、修行の結果、念仏三昧発得し「弥陀身心遍法界 衆生念仏還仏念 一心専念能所

亡 果満覚王独了了」と発偈したという。この発偈が語り出す内相が、二四歳の辨榮の念仏三昧の真実であったと思われる。この三昧発得体験の聖感冷めやらぬ十一月に辨榮は東誓寺大谷大康より浄土宗僧侶としての伝統相承である宗脈戒脈の両脈を授受している<sup>10</sup>。辨榮の心相において二つのポイントを指摘できよう。

一つは念仏三昧のための念仏実地体験が筑波山での断食念仏行を誘い「弥陀身心遍法界……」の聖感を発露するに至ったということ。二つにはこの念仏三昧実地体験ゆえに法然上人を宗祖とする浄土宗伝統の宗脈戒脈の授受への確たる発心決定となったということ。この二つのポイントとは、辨榮自身念仏に縁が有り求め獲得した念仏三昧の真実を検証しさらに味わうという「念仏する」ということに任せ切るステップであると言えないであろうか。つまり、自他ともに法然上人の念仏のもとに自らの「念仏する」ことを方軌づけていくという決定心である。この理解は、辨榮はどこまでも浄土宗祖法然上人の「念仏する」ことに身を託しているということであり、それゆえに、本論のテーマである「宗祖観」へと脈絡する水脈が看取されうることになる。

2-①

「①弥陀の身心は法界に遍く、②衆生仏を念ずれば仏も還た念じたまう、③一心専念すれば能所亡じ、④果満覚王独り了了たり」の発偈は、辨榮その人の念仏三昧底から湧き出た言辞であり、念仏三昧境涯の発露であるといえる。この言辞には特質が見られる。

端的に言えば、①の句は善導『往生礼讃偈』日中礼讚のいわゆる三尊礼「弥陀身色如金山 相好光明照十方」を、②と③の句は同じく善導

『観経疏』定善義の真身観文解釈で「衆生、行を起こして、口常に仏を称すれば、仏すなわち、これを聞き給う。身常に仏を礼敬すれば、仏すなわち、これを見たまう。心常に仏を念すれば、仏すなわち、これを知りたまう。衆生、仏を憶念すれば、仏また、衆生を憶念したまう。彼此の三業相い捨離せず。故に親縁と名づく。」<sup>(11)</sup>を、そして④の句は『大乘本生心地観経』に依処する『敬礼偈』すなわち「敬礼天人大覺尊 恒沙福智皆円満 因円果満成正覺 住寿凝念無去來」<sup>(12)</sup>と二祖辨長著『末代念仏授手印』序の「念仏とは、昔の法蔵菩薩の大悲誓願の筏、今の弥陀覚王の広度衆生の船」<sup>(13)</sup>を連想させずにはおかない。

言うところの辨榮の筑波山での念仏三昧発得の境涯を右の発偈にもとづいて私考すれば、①は「(弥陀の)光明遍照十方世界」内存在の自己であり、④は念仏体験中に「今の弥陀覚王」に了々とまみえたというであり、①から④への重層に③があることに注目すべきと思われる。概して言えば、①と④とは状況の主體的説明であるが、②と③は信仰的現実の状況的動態であるからである。「衆生念仏還仏念 一心專念能所亡」とはいかなる意味で信仰的現実の動態なのか。

2-1②

辨榮の断食念仏三昧がもたらした宗教的現実、念仏するその身に味あわれる「仏との身口意の働きの呼応」であり「阿弥陀仏と念仏する自己の三業(身口意)とが相互に捨て離れない」という力動そのものである。さらに言えば、阿弥陀仏の光明によって遍く世界を照らされる現況の開き示しであり、この現況をもたらす動態が信仰的現実を獲得するのは法蔵菩薩の因位における誓願が円満に結果した報身阿弥陀仏の了了たる姿

相にまみえること(見仏)なのである。

右のような信仰的現実体験のことは「(偈)は、ある意味では、二十四歳に至るまでの辨榮が体験した時代環境と学修による天台及び中国仏教祖師の論を導きとしていようように考えられる。特に善導が『観経疏』散善義の深心釈で往生浄土の正しく定まる行(正定之行)の根拠を「一心に弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問わず念念に捨てざるも、是を正定づく。彼の仏の本願に順じるが故に」とした三十四文字に示唆されている。

それまでの学修を念仏三昧に集中して自らの全存在を託した辨榮にとつては、法然上人の浄土立教開宗の発意が善導のこの「一心專念弥陀名号・・・」にあることへと熱く注がれたと思われる。善導による示唆を現実立教開宗の根拠とする法然上人への依憑心を魂に蓄えて、この年の十一月に東漸寺大谷大康を師として法然上人の浄土宗の伝統両脈相承を授受体得した。

3-1①

二五歳から三三歳にかけての辨榮は黄檗版一切経七三三四巻の閲読了し、一方で百日間の報恩別時専修に励み、加えて師匠大康の遺志を継いで松戸五香に善光寺を落慶開山している。以後は巡教の機会を多く持ち、注目すべきは三五歳ごろからインド仏跡参拝を発願し翌年にブツダガヤ・鹿野園・祇園精舎などを参拝し帰国のあとも、念仏専修のなかに巡教や『訓読阿弥陀経絵図』を作成し絵解き説法に加えたりして布教化の旅が記録されている。四二歳の巡教中に肺炎を患い初冬まで静養を余儀なくされた。その折に辨榮は、鎌倉で静養中に同じく静養の身であ

った浄土教報主筆の原青民と法談したこと、冬に五香善光寺にて「棺を用意させ、その中に端坐して三十日に及ぶ念仏三昧の修行」をしたことが挙げられる。

二五歳から四二歳の間の辨榮は、比叡山を降りて嵯峨清涼寺参拝し南都学匠を訪ねたあとで黒谷報恩蔵に籠り大蔵経を数回説破した法然上人の真似をする(学ぶ)如くであること、また、インド仏跡参拝体験によって釈尊への思いを臨場的に深めたこと、さらに浄土教報主筆の原青民と法談もたらしたこと、「棺を用意させ、その中に端坐して三十日に及ぶ念仏三昧の修行」したこと、これらの体験の心奥に注目する必要がある。なぜならば、これらの体験の後での辨榮には極めて積極的な伝道のなかで自ら体験する宗教的現実を言葉化していく姿が捉えられるからである。

### 3-1②

四三歳から五四歳に至る間の辨榮は、巡教の中で『往生論註』を講義したり、『無量寿経』の光明歎徳章に関して『無量寿尊光明歎徳文及要解』を発行したり、後の『礼拝儀』の原型ともみなされる『礼拝文』を発表し、『佛教要理問答』の付録に「如来十二光和偈」を付して出版したり、また、念珠の玉一つ一つに三身(法・報・応)、三心(信・愛・欲)、四徳(一切知・一切能・智慧・慈悲)、十二光(無量光・無辺光・無碍光・無対光・炎王光・清浄光・歡喜光・智慧光・不断光・難思光・無称光・超日月光)を意味つけた一連教珠を考案している。<sup>14)</sup>

このころに『無量寿経』光明歎徳章の要義解釈を重視し、如来の十二光明を極めて力動的信仰の働きとして捉える点に注目したい。「光明歎

徳章」の説示を念仏体験の動態において如実に解きほぐす辨榮の手法があると言わざるを得ない。十二光をめぐるのは新羅の憬興『無量寿経通誦義述文贊』で取り上げられ、源信『往生要集』でも扱われ、法然上人は『逆修説法』で特に「清浄光・歡喜光・智慧光」を詳説している。<sup>15)</sup> 辨榮は極めて独創的に体系づけて十二光明を解き明かす。そこには辨榮の念仏三昧体験から捉えられるとしか言いようのない世界がある。その「念仏衆生撰取不捨」の十二光明を数珠玉に意味づけして念珠の有用性を念仏と共に生きることへと教化している。『無量寿経』如来光明歎徳章を根拠として辨榮独自の十二光明の体系が形成されていく。

辨榮の巡教教化は、近代日本における念仏弘通の手立てを考案しながら各地に信者を増やし、念仏専修ゆえにもたらされる生き方の導きが積もる雪の如く敷衍していくように思われる。次第に同信の輪が形成され、五七歳で「光明会礼拝式」を世に問い、翌年に改定した『如来光明礼拝儀』を発行したが、この著は、言うところの念仏に任せ切る磁場に結晶のように形作られて完成したと言ってもよからう。ちなみに、辨榮の説教記録は多いが、直接に執筆点検した著作は『如来光明礼拝儀』と『宗祖の皮髓』のみである。

### 三、『宗祖の皮髓』の周辺・点描

近現代において、辨榮ほど日本各地に伝道の旅を続け生涯を送った浄土宗の説教・布教師は稀有である。説教・布教の記録は、多くの場合に聴聞者の手による聞き書きとして残されることが常である。辨榮の場合にも例外ではなく本人の執筆になる直接資料への関心よりも念仏信仰の

現場におけることばの体験的味わいが先行することは否定できない。

辨榮の場合においては、例えば『十二光体系』やその他多数の印刷刊行本が残されているが、厳密に言えば聴聞者の主観が払拭されるものではない。その点で辨榮の注目すべき思想と行状とは、時間の経過と共に客観的な学問の対象となるよりも、辨榮の同時代の聴聞者のレンズを通して記録として残されると言う事情がある。ここでは「辨榮の同時代の聴聞者のレンズ」に投影された主観的なあまりに主観的な体験・思想・価値観に左右される辨榮像しか映し出されなかった。それゆえに辨榮思想が主観的判断のレベルにとどまったり、客観的レベルにおける議論が不毛に陥ったりしたように思われる。つまり、真の辨榮像、真の辨榮念仏思想への手立てを探る努力の問題である。このことに我われは注意を払う必要がある。

辨榮滅後五〇年を経て、一九六九(昭和四四)年に、辨榮の書簡を収集し解読し時間系列で整理した山本空外『辨榮上人書簡集』が光明修養会から出版された。この集には明治三七(一九〇四)年から大正九(一九二〇)年十一月十二日付に至る間の辨榮を差出人とする郵便書簡を实地に読解した二五三通が受取人とともに掲載されている。この著の刊行によって書簡を導きにして客観的資料的に辨榮の行状と思想とを捉えることができる。したがって辨榮自身が直接に点検した『如来光明礼拝儀』と『宗祖の皮髓』に加えて『辨榮上人書簡集』とが史料の客観性を伴う根拠を持つと言い得る。『辨榮上人書簡集』に沿って辨榮の行状の中から法然上人のことと『宗祖の皮髓』講演と刊行のこと等を追跡しておく。

1-1①

四七歳(明治三八年)から五〇歳(明治四二年)頃の書簡では、二首の宗祖御詠が注目されている。

一つは「あみだ仏に染むる心の色にいでば秋の梢のたぐいならまし」が多見される。

この御詠のころを案ずるに、元祖大師とていまだ念仏に深き染まぬ若き昔は平凡の人の如くに、(略)それでも十八の時より四十三までは比えい山の奥にこもりて、一切経を始め和漢の書籍に眼をさらし、経をしらべ祖釈を研究し、其様なことにのみ専心に屈たくして、また世間から見れば立派かはしらねど、実際の修行の方面より見れば、まだまだ青くなまめかしたるころのすがたにてぞ有。四十三より一心専念弥陀名号、ねてもさめてもねてもさめても弥陀より外におもうことなくいことなし。年久しく功つもあり、今は弥陀の聖旨の真と善と美とに染こみしこのころは、めにも見えたならば実に秋の紅葉にたくらぶべし。

其あみだほとけの聖旨に染みしころの奥はうれいのでありましよう。はたかたじけないとか尊いといおうか、何というて其心の色を名づけましよう。秋くればたつたのもみじ許りでは有りませぬ人しらぬ奥山の紅葉もいろづくことは同じことなれば、私どもとて常に念ずる心はいつしか難有といおうか、うれしいといおうか、心の奥に染まるのであります。<sup>16)</sup>

また、この御詠に関して

一心に念仏して心々弥陀に相応し念々如来と融合し、身は蟬のぬけ

がらの如くなりてこそ、念仏三昧というならぬ。須らく宗祖を学び  
大師を習うべし。<sup>(17)</sup>

と受けとめ、次のようにも言う、

法然上人淨業功つもり修養年久し、弥陀の聖靈に同化し、従来の人  
間の青色の心は一転し、如来の神聖的化したる内容にして、もしも  
いろにも見ゆるならば、秋の紅葉のたぐいならぬとの意なるか。<sup>(18)</sup>

右のような理解には「念仏する」体験を離れない宗祖法然上人ゆえに  
私たちも「須らく宗祖を学び大師を習うべし」とする宗祖観がある。そ  
してまた、「一心に念仏して心々弥陀に相応し念々如来と融合し、身は  
蟬のぬげがらの如くな」ること、「こころの奥はうれしい」であり、「如  
来の神聖的化したる内容」として、辨榮が用いる「念仏三昧」の用語が  
定義づけられている。

#### 1-②

もう一つは「いけば念仏の功つもり死なば浄土にまいりなん、とて  
も角ても此身にはおもいわずらうことぞなき」の御詠である。

此御法語の意まことにありがたくおもい候。斯く安心さだめて居候  
には、此世にながらえはながらうるほど、念仏の功をつみ徳をかさ  
ぬ。此世に於いて一日一夜のつとめは、浄土にて百年の善をなすに  
勝たりと。しかるに若し露の命の終わりなば、善をきわめ美をつく  
したる大乘善根界に七宝蓮華の上に生まれ、弥陀大王万徳円満の相  
好を瞻仰し、微妙の法を聞、無生法忍をさとり、観音勢至その外も  
ろもろの大ぼさつ衆を朋良とし、三十二相莊嚴の身は光り、秋の皎  
月よりも潔く、三明六通まどかにして、居ながらに十方法界を見聞

覚知し、上は十方の諸仏に奉供し、また法を受け無上のさとりを得、  
下は十方無辺の衆生をおもいがままに濟度することを得、十地の願  
行のおのずから彰れ、終に無上仏果を得る身となるべき浄土に往生し  
ぬる身となりては、とても角ても此身にはおもいわずらうことぞな  
きとなり。<sup>(19)</sup>  
と解きほぐす。

この御詠を語る法然上人の心を、辨榮は先ず「斯く安心さだめて居候  
には、此世にながらえはながらうるほど、念仏の功をつみ徳をかさぬ。」  
と捉え、「若し露の命の終わりなば、善をきわめ美をつくしたる大乘善  
根界に七宝蓮華の上に生まれ」て、浄土に住み遊ぶ様相を如実に語り、  
「終に無上仏果を得る身となるべき浄土に往生しぬる身」となるゆえに  
「此身にはおもいわずらうことぞなき」ことをゆつたりと説き示す。こ  
の辨榮の言語表現は、表現する者の信仰的現実体験すなわち念仏三昧の  
境涯を経なければ不可能事であるように思われる。

宗祖法然上人の御詠をこのように受容し理解する辨榮の姿勢は、辨榮  
とほぼ同時代の西欧十九世紀中葉から二十世紀中葉にかけて、客観的眞  
理の理法を追及する、知性・理性の営み<sup>20</sup>が怒濤の如く押し寄せせる風潮  
の中で、例えばS・キエルケゴール(一八一三〜一八五五)は「言葉の生  
まれ故郷」を指摘しM・ハイデッガー(一八八四〜一九六七)が「言葉は  
存在の家である」と強調するように、「概念として掴み取られた説明で  
はなく、主体が掴み取る現実状況そのものが信仰であり実践であ  
る<sup>20</sup>」とする宗教体験の実存的現実把握の問題を想起させる。宗教体験す  
なわち「念仏する」ことの切り口は、つねに言うところの「主体が掴み

取る現実状況そのものを「表す現況」(表現)なのである。辨榮の「こ」とはの生まれ故郷が、「念仏する」ことによって醸し出されることに他ならない。

2-1①

辨榮五五歳(大正二年)の六月に「筑前若松(現、福岡県北九州市若松区)善念寺にて、「宗祖の皮髓」と題し法然上人の道詠十二首について講義を行う」とある。また、五七歳(大正四年)の七月に「新潟教区教学講習会の講師に招聘され、「宗祖の皮髓」と題し、柏崎浄土寺にて講演を行う<sup>(21)</sup>」とあり、法然上人の道詠への注目が「宗祖の皮髓」へと導入されていることがわかる。

一方、書簡によると大正五年五月二十五日付けで「また十五日過三日迄の内四五日間、京都高等講習に出るよう昨日宗務所より被申候様間日はまだ確定せざれども、云々」とあり、また、この年の五月三十一日付けで「六月十五日より三十日迄の内、京都知恩院教学講習会に出講被命、実は七月十五日よりと思ひ込んで居たのに六月と云うので、不得止御地を秋に延引することに相成候<sup>(22)</sup>」との返信も見られる。

以上のように、辨榮が大正五(一九一六)年の総本山知恩院での教学高等講習会における講説「宗祖の皮髓」を講義するに關して、辨榮自身の法然上人への注目点と講習会の講題への経過などについて書簡を史料として捉えることができる。

2-1②

先に指摘したように、岩波文庫『人生の帰趣』の年譜によると「五五歳(大正五年(一九一六))に新潟教区教学講習会(長岡)で「人生の帰趣」

を講演し、六月に「知恩院教学高等講習会で「宗祖の皮髓」と題し講演。十二月、知恩院の要請でこの講演録を辨榮が添削し、『宗祖の皮髓』として一音社より出版される。」とある。

この年の七月二四日付けの書簡では「宗祖の皮髓と云講題にて四日に亘りて七時間なれば完結いたさず候。不完全なる説明に候も、如来大悲の加護に依り、同胞の衆が惜しまず耳を供養して戴きたるは御蔭と感謝候。講習会発起員及び本山事務員其他有志の請により、続きて本月二二両日大経序文により淨宗の真髓を講話いたし候。また殊に有難きは法主猊下には大に賛助を被むりしは感銘の外無之候。三四の両日猊下の仰により、親縁の図を認めなどして本山に滞留候<sup>(23)</sup>。」と記している。

このような年譜と書簡とから、知恩院での「宗祖の皮髓」講演の大概がわかる。特に辨榮自身が「不完全なる説明に候も、如来大悲の加護に依り、同胞の衆が惜しまず耳を供養して戴きたるは御蔭と感謝候」と感想を述べ、「続きて本月二二両日大経序文により淨宗の真髓を講話いたし候。また殊に有難きは法主猊下には大に賛助を被むりしは感銘の外無之候」と語り、加えて「殊に有難きは法主猊下には大に賛助を被むりしは感銘の外無之候」の思いを伝えていることに注目したい。辨榮の「宗祖の皮髓」講演がもたらした影響が窺われる。加えて注目すべきは、この大正五年の『宗祖の皮髓』講演を契機として、大正六年辨榮五九歳から逝去する大正九年十二月六二歳まで毎年三月に知恩院勢至堂にて計五回の別時念仏三昧会を指導していることである。

#### 四、『宗祖の皮髓』で語られる宗祖観・私考

『宗祖の皮髓』は、辨榮が講演を重ね点検構成した講述著書である。

平成二年に藤堂恭俊監修のもとで光明修養会より出版されたものは、初版本などの校訂作業を施し、注記を藤堂俊英、「『宗祖の皮髓』の成立」についての整理検証を藤堂恭俊、「草稿史料短探法」を江島孝導が担当し、『宗祖の皮髓』初版本が写真掲載されている。これらの取り組みから、本書の書誌学的・史料の観点は勿論のこと、辨榮における「宗祖の皮髓」の成立史をも理解することができる。それらの結集に基づいて『辨榮講述 宗祖の皮髓』が学術及び史料の側面においても今日の学術レベルにおいて評価されるべきである。

特に藤堂恭俊稿「『宗祖の皮髓』の成立」とくにその外相を中心として―」において「とくに出講をめぐる諸問題、講義の内容と上梓された『宗祖の皮髓』との関係、初版本と著者自身による訂正等といった外相ともいべき諸問題」について重厚な考察が見られる。

#### 1.

謹んでおもんみるに、われら何の幸いにか宗祖のごとき靈的人格を備えたまえる大偉人の末裔として聖き血脈を相承し、清き吉水の流れを汲むことを得たる。われらは宗祖の聖き生命、靈的人格を欣慕して止まず。

と、浄土宗の血脈相承した者であるゆえに「宗祖の聖き生命、靈的人格を欣慕」して止まないはずであると言う。

それゆえに、

宗祖の靈的人格の内容実質はいかなる要素をもって形成なされしか。

いかに安心を立て、いかに起行して、かかる靈的人格に倣い得らるるか。

と、積極的に「靈的人格の内容」を解明し捉えようとしている。この問いは浄土宗僧侶が宗祖法然上人に主体的実践的に直参すべきことを表明する。それゆえに浄土宗僧侶としての脚下を照らし顧みれば、

宗祖の後裔として血脈を伝承せるわれらの日常は、宗祖に稟けたる靈的生命として生活せざれば何の面目かあらん。宗祖の靈的内容の豊富なるごとく、われらは信念を養い、宗祖が靈的実質を充実する

ごとく、われらは宗教心を充実せんことを期せざるべからず。<sup>(25)</sup>

と求められる語調が受領される必要がある。宗祖からの血脈相承しているがゆえに、「日常は、宗祖に稟けたる靈的生命として生活」し「宗祖の靈的内容の豊富なるごとく、われらは信念を養い、宗祖が靈的実質を充実する」ごとく、われらは宗教心を充実せんこと」が意識化されているかの問いである。辨榮には発想の原点においてこのような問いから発する宗祖観が明白である。

宗祖の靈的人格とは、「いゆる如是相、如是性、如是体、如是力、如是作等、このいずれの方面にも円満に具備せんことを要す」とし『妙法蓮華経』方便品で「仏が悟りを成就したこと」の理解表現を十如是で語ることに相応させる。具体的には「弥陀の聖意（みこころ）に靈化せられたる靈的性格が備」わる「宗祖は内容が豊富にしてかつ靈に充滿するがゆえに、慈悲円満なる相貌あらわれ」るのであると言う。働き通しに働く阿弥陀仏の光明の摂化を靈化と理解できようが、宗祖は内容においてそれを充滿するので慈悲円満の相姿風貌であるのである。

辨榮は言う、

けだし宗祖は弥陀の聖意（みこころ）をもって意思（こころ）とし、如来の慈悲をもって内容とし、弥陀の本願をもって願望とし、弥陀の人格そのまま現じたる宗祖なるとともに、宗祖は応現の弥陀なり。と。宗祖の霊的人格は、「弥陀の聖意（みこころ）をもって意思（こころ）とし、如来の慈悲をもって内容とし、弥陀の本願をもって願望」とする脈々と働き続け、「弥陀の本願をもって願望とし、弥陀の人格そのまま現じたる宗祖」であると言う意味で「宗祖は応現の弥陀なり」と捉える。さらに突っ込んで課題的視点を、

霊的人格を形成するについての形式と内容と実質とを説明せば、安心は心靈の形式を具え、起行は内容を充実せしむるものなり。

とする。形式（安心）と内容（起行）とが誤謬なく備わることを強調する。つまり辨榮は「自ら信じ人を教えて信ぜしむる（自信教人信）に、宗祖の内容実質に倣うて、実地に宗教的人格を養成するに忠実なること」を強調する。言うところの「形式〓安心、内容〓起行」、そして宗祖の内容実質という視点を注目しなければならない。

それゆえに辨榮は、

願わくば賢明なるわが同侶衆よ。ともに範を宗祖に軌り、宗教的人格の実質を形成せんことにつとめ、自ら成して他に頌ち、大悲普く衆に及ぼされんことを欲す。<sup>(26)</sup>

と強く訴える。宗祖に倣うこと、「ともに範を宗祖に軌り、宗教的人格の実質を形成せんことにつとめ」ることを強調する。主体的・実践的・積極的な意味での宗祖観として斬新な姿勢が髣髴と受領される。

2.

辨榮は『宗祖の皮髓』講義を「われわれが宗祖の血統を稟けて霊的人格の実質を形成せんに、同じ安心を定め同じ起行を運ぶも、おのおのの造詣するところの程度、得道の浅深なきを得ず。本講は、安心の形式よりは効果の内容養成を目的とするをもって、かかる講題を選べり」と言明する。つまり、「われら宗祖に血脈を稟けて安心起行を同じうするも、あるいは宗祖の皮に摂するあり、あるいは骨に触るる者あらん」としつつも、

念仏三昧の起行の効果を以て、その所詣の程度にしたがって宗祖に触れ、その分に応じて宗祖の人格に触れ、ここに初めて血統を受けたる資格を成就するなるべし。<sup>(27)</sup>

とする。安心の形式よりも起行の内容を話題とするということは「念仏三昧の起行の効果」を話題とすることになる。

その理由は、「わが祖、安心起行の要義を『選択集』に撰述したまう。（略）宗祖の門下においても、聖光上人は（略）ことに安心起行の事については、つとめて宗祖の流儀を重んぜられたり」とみなして「安心起行の形式は『授手印』を基礎とする」からである。辨榮によると、

宗祖の法語には、心行の様を示したまえども、起行の用心については深く沙汰したまわず。しかれども自行の激烈なる、寒夜なお汗す。と。ゆえに宗祖は実修躬行自業をもって行相を示したまえり。しかして起行の用心については、二祖に伝授し給いしをもって、二祖国師は宗祖を祖述して懇ろに起行の用心を示し給う。<sup>(28)</sup>

ここには、宗祖の行実において受領される専修実修を「起行の用心」と

し、その内容は二祖の『授手印』が伝承していると言う。伝法の上で導空二祖の相承と言われるように、辨榮による宗祖と二祖の一徹相承ということが注目される。

言うところの起行の用心を辨榮は、二祖著『西宗要』十八、四十九、五十八を通して具体的に捉えるが、最後に七十六の「念仏行者の所期はこれ見仏三昧なり。ゆえに見仏を本意とする。ゆえに所期に約して進んで三昧という」を引用して、

二祖はかく懇ろに起行の用心を奨励したまいしが、要はこの念仏をなおざりにせずして内容実質を成就せしめんがためなり。起行の用心は因にして、効果の内容は果なり。用心ありて実修すれば、その効果として見仏の益あり。すでに見仏するに到れば、自己の内容実質において変化し、心靈美化せられて実質が靈格となり、靈活々発の活きたる信仰となるなり。<sup>(29)</sup>

と捉える。「要はこの念仏をなおざりにせずして内容実質を成就せしめんがため」の線上に念仏三昧とそれによってもたらされる見仏ということが語られ、そこで「靈活々発の活きたる信仰となる」と言う。

### 3.

二祖聖光は『徹選択集』下で、

問うて曰く、念仏三昧とは何の義ぞや。答えて曰く、念仏三昧とはこれ不離仏の義なり。答えて曰く、不離仏とは何の義ぞや、答えて曰く、不離仏とは値遇仏の義なり。値遇仏とは何の義ぞや。答えて曰く、値遇仏とは因地下位の菩薩は、必ず果地上位の如来に値遇して刹那片時も仏を遠離すべかざること、譬えば嬰兒の母を離れざる

がごとし。<sup>(30)</sup>

と念仏三昧についての問いを連続させて、念仏三昧が不離仏であり値遇仏であること、すなわち「譬えば嬰兒の母を離れざるがごとし」と龍樹の『大智度論』を援用して定義づける。仏を離れず仏に値遇すること、譬えば生まれたばかりの嬰兒が母を離れないように、一時も仏を離れないことであると言う。

さらに「問うて曰く、何者かこれ念仏三昧、彼の国に生ずることを得るや」の問いに対して、

地前未生の菩薩および薄地底下の凡夫は尤も仏を離るべからず。所依は何んとなれば、如来を慈母に譬う、我等は赤子のごとし。もし母仏の加護を蒙らずんば、称名の赤子、何ぞ生死の火宅を離れ速やかに念仏往生を遂げんや。これに依つて、善導和尚は称名の行者に就いて、種種の増上縁を明かしたまう。いわゆる、滅罪増上縁・護念増上縁・見仏増上縁・撰生増上縁・証生増上縁なり。また親縁等の三義を以て、撰取不捨の文を釈したまう。<sup>(31)</sup>

と言ひ、いわゆる「薄地底下の凡夫」ゆえに念仏することを通して「仏を離れず・値遇し」えるのであり、その理由は、如来は慈母に我等凡夫は赤子に譬えられ、母なる仏の加護を得なければ速やかに念仏往生できないのである。それゆえに、すでに善導が『観念法門』で称名念仏に依る滅罪・護念・見仏・撰生・証生の五種増上縁を説き、かつまた『観経疏』で親・近・増上の三縁でもって撰取不捨の経文を解釈しているのである。

二祖聖光の捉える念仏三昧がもたらす見仏ということは、右のように

善導の五種増上縁と三縁釈とに依拠することがわかるが、法然上人の伝記によると、

上人、専修正行年を重ね、一心専念功積り給いしかば、遂に口称三昧を發し給いき。生年六十六歳、建久九年正月七日の別時念仏の間、初めにはまず明相現われ、次に水想影現し、後に瑠璃の地、少き現前す。同二月に宝地・宝池・宝楼を見給う。それより後、連々に勝相あり。(略)ある時は仏の面像現じ、ある時は三尊大身を現じ、ある時は勢至來現し給う。(略)詳しき旨、御自筆の『三昧發得記』に見えたり。<sup>(32)</sup>

とあり、法然上人の念仏三昧による見仏が臨場豊かに語られている。それは『醍醐本法然上人伝記』や『拾遺語灯録』に所収される『三昧發得記』である。

建久九年の法然上人は春に『選択集』を撰述した。右の伝記描写から言うと、三昧發得の体験を味わう状況のなかでの撰述であると予想してもよからう。特に『選択集』第二「善導和尚正雜二行を立てて、雜行を捨てて正行に帰するの文」と第七「弥陀の光明余行者の者を照らさず、ただ念仏の行者を撰取したまうの文」、すなわち第二章で衆生の「正行すなわち称名念仏」を論じる章段と第七章の阿弥陀仏の「光明撰取」を論じる章段とにおいて善導の三縁釈を引用していることに注目すべきである。この両章段において衆生の「正助二行を修する」と「阿弥陀仏の光明撰取」の間柄が親・近・増上の三縁によって結ばれるということである。加えて第十一「雜善に約対して念仏を讚歎するの文」において「往生教の中には念仏三昧は、これ總持のごとくまた醍醐のごとし。も

し念仏三昧の醍醐の葉に非ざれば、五逆罪重の病、はなはだ治し難し」と強調して、「念仏はかくのごとき等の、現当二世始終の両益あり。まさに知るべし。」<sup>(33)</sup>とこの章段を結ぶ。

以上のような経緯から、辨榮の主張する「念仏三昧とそれがもたらす見仏」の根拠と意味付けとを右のように理解することができることに注目したい。その意味で、先に述べたように『宗祖の皮髓』講義に当たって辨榮は「本講は、安心の形式よりは効果の内容養成を目的とするををもって、かかる講題を簡べり」<sup>(34)</sup>と説明していることに立ち返る必要がある。

#### 4.

辨榮が宗祖法然上人を理解し捉える一点は「安心の形式よりは効果の内容養成を目的とする」ことにある。

宗祖の靈的内容の弥陀に靈化したところの、もつとも美に、もつとも靈き、おおいに味わうべき、甚だ美しき靈に生きて、温熱の血の循環とところの、内容の方面を忘れらるるはじつに憾しきところ、じつにわが祖の、世にもつとも尊崇し、愛慕せらるる円満なる人格は、かえって内容の豊富なるところに存するにあらざとおもう。(略)わが祖の内容をくみ取りて、ともに味わいともに活きんとするところたり。すなわち、わが祖の内容を洩らしたまえるものは、道詠なりというべし。いかにとなれば、いったい歌というものは、自己の实感、自己の内容が自ずから詞にあらわるるものなり。<sup>(35)</sup>

とする。自らが体験する「自己の实感、自己の内容」が自ずから現れ出るそのままこそ辨榮は求めるゆえに、歌・道詠を重視する。この切り口から宗祖を理解し捉えようとするときに、これまで辿ってきたような

念仏専修がもたらす念仏三昧境涯への関心の注ぎ方があると言える。

その基本的一例として、

いま宗祖は寝ても起きてても、心に仏を念じ口に名を称え、久しく弥陀の靈光に薫染し、仏陀に同化したる内容は、すなわち弥陀と一体なり。

あみだ仏にそむる心のいろにいては あきのこすゑのたくいな  
らまし

(あみだぶに染むる心の色に出でば、秋の梢の類ならまし)  
と詠じたまいしごとく、内感の余韻がすなわち詞に出でたるに外ならず。ゆえにわが祖の内容の消息を窺わんとするには、すべからく道詠に洩らしたまえる跡をたどりて、その室に入らざるべからず。

いかに万徳総撰の念仏にても、念仏が活きて働かざれば実際の味は感ぜられず。<sup>(36)</sup>

と自らの宗祖観を語る。この宗祖観には、辨榮が二四歳で体験した三昧境涯を検証すべき方途の中で、法然上人が偏依した善導の「一心専念弥陀名号・・」の三四文字にすべてを託し、宗祖に倣い真似(学)ぶ念仏がもたらした豊饒な悦びの実感へと自らを導いた、導師としての宗祖法然上人観が脈打っていると言えよう。それゆえに辨榮にとつては「いかに万徳総撰の念仏にても、念仏が活きて働かざれば実際の味は感ぜられず」なのである。

辨榮の念仏の活きて働く「実際の味」は多くの書・画に残されている。辨榮没後百年記念出版『墨蹟仏画集』には千点を越える墨蹟が収集されており、その一つ一つは辨榮の念仏体験世界から表象される聖性を心底

感ぜざるを得ない。

### おわりに

辨榮は大正八年の書簡で「勅修御伝には宗祖は一は其時代に相応せんが為に、一は万機普益の爲にて候。若し宗祖今日出玉わば、現代的に人を靈に活すべく宣伝し給うこと必せり。」と述べ、さらに「法然上人卓見たる時代を救わんの精神を師として、弥陀の光明を以て法然上人の御精神を世に復活せんと欲する。焉んぞ夫れ躊躇すべけん。将来七百年に向かつて突進せよ。弥陀は大なる御力を尊宿に与え玉う<sup>(37)</sup>」と浄土宗僧侶に書き送っている。周知のように、宗祖のみ教え(教行)は「時機相応」にして「万機普益」なのである。

宗祖法然上人が高祖善導大師を「弥陀の化身」と仰ぎ「偏依善導」であつたのは、「一心専念弥陀名号・・」の三四文字に全存在を託して往生浄土の確信を得ることができた師であるからである。辨榮が宗祖法然上人を「応現の弥陀なり」と仰ぎ「世にもつとも尊崇し、愛慕せらるる円満なる人格」と欣慕するのは、「念仏三昧発得」による内容育成を確信し「宗祖に倣う」べき実践的な師であるからである。それゆえに自ら念仏三昧境涯を実地に味わうことを説いた。

辨榮の宗祖観は、繰り返し指摘するように、「安心は心霊の形式を具え、起行は内容を充実せしむるもの」であるゆえに「(念仏の) 効果の内容養成を目的とする」ことに視点が注がれ、宗祖の「ただ一向に念仏すべし」への実践的主体的信頼にもとづいて「宗祖の精神、本願念仏に帰れ」の運動を提示すると言えようか。

註

- (1) 勅伝十四卷
- (2) 勅伝三十卷
- (3) 『法然聖人御説法事』・昭法全一七三頁。
- (4) 勅伝七卷
- (5) 勅伝十一卷
- (6) 聖典3・一九〇頁。
- (7) 勅伝三十三卷
- (8) 勅伝三十七卷
- (9) 以上、『新纂浄土宗大辞典』附年譜参照
- (10) 岩波文庫『人生の帰趣』附年譜参照。
- (11) 聖典2・二七二―二七三頁。
- (12) 大正3・二九四頁。
- (13) 聖典5・二二三頁。
- (14) 以上、『宗祖の皮髓』附年譜参照。
- (15) 拙著『法然浄土宗学論究』参照。
- (16) 『書簡集』二四・一七〇―一七一頁。
- (17) 同右 二五・一七二頁。
- (18) 同右 二八・一七六頁。
- (19) 同右 三八・二〇三―四頁。
- (20) キェルケゴール著『イロニーの概念』著作集二〇巻・一八頁、また同著『不安の概念』。ハイデッガー著『ヒューマニズムについて』角川文庫・七頁。
- (21) 『人生の帰趣』岩波文庫・五一〇、五一二頁。
- (22) 『書簡集』一五三・四五六、一五四・四五七頁。
- (23) 同右 一五七・四六二頁。
- (24) 同右 一五七・四六二頁。

- (25) 以上『辨榮講述 宗祖の皮髓』一四頁。
- (26) 以上、同右一五一―一六頁。
- (27) 同右一八頁。
- (28) 同右二二頁。
- (29) 同右二四頁。
- (30) 聖典3・二九二頁。
- (31) 同右三〇八頁。
- (32) 『勅伝』第七卷
- (33) 聖典3・一六三―一六五頁。
- (34) 『宗祖の皮髓』一七頁。
- (35) 同右 二五―二六頁。
- (36) 同右 二六―二七頁。
- (37) 『書簡集』二二〇・五八〇頁、五八三―五八四頁。  
**【附】** 拙稿「基調講演 お念仏からはじまる幸せ―宗祖法然上人『立教開宗』の意義―」（『仏教論叢』第六十三号・平成三十一年三月十五日刊）と拙稿「山崎辨榮に見られる近現代浄土念仏信仰の「特性」（『山崎弁栄上人論集』（靈鷲山善光寺・二〇一九年八月刊行）とを併読していただくことができは幸甚である。

（令和元年十二月十八日脱稿、令和二年正月四日校了）

# 山崎弁栄の仏教―その用語にみる伝統的土壌―

藤堂 俊 英

## はじめに

近代日本仏教史に山崎弁栄（一八五九―一九二〇）と共に教学・教化・教育の三つの教が連動する領域で大きな足跡を残した椎尾弁匡（一八七六―一九七一）が、姉崎正治に提出した卒業論文は「梵天と仏陀」であった。<sup>(1)</sup> 仏教が宗教としての第一歩を踏み出す場面である梵天の勧請と仏陀の説法の躊躇という伝承は、仏教聖典と向き合う者に宗教的言語の特質への注視を促している。大乘經典『入楞伽經』無常品では、言語道断、言安慮絶の非制約的な覚醒の世界を「宗」、そこを伝えるために被制約的な言語に託した世界を「教」と呼んでいる。<sup>(2)</sup> 瑜伽唯識系論書『大乘莊嚴經論』弘法品では、法は自内証であるから世尊によって説かれなかったが、大慈悲に促されて教網が流出したのであるという。<sup>(3)</sup> 被制約的な言語によって開示された教説を道として、非制約的な覚醒の世界に悟入し、再びそこを大慈悲を添えて被制約的な言語で伝える。善導・法然・弁栄の教説もまたそのようにして編み出されたものである。『三昧發得記』を残した法然が『選択本願念佛集』第十六章で、偏えに善導一師に依る所以を「善導和尚は是れ三昧發得の人なり。道に於いて既に其の證あり。故に且く之を用う」といい、筑波山で口称三昧を發得した

弁栄が知恩院における夏安居兼高等講習会で『宗祖の皮隨』と題して、法然の「宗」と「教」を道詠歌という言語表現を通してその人格の上に講述したのも、そのような宗と教が相互依存し融通無碍する立ち位置からの言表である。弁栄が使用する一見独特な用語も元を尋ねれば、近代人としての時機相応的な反映もあるが、それはどこまでも仏法の実習・実験・実証を通して編み出されたものである。ここでは主として『人生の帰趣』に見られる用語の幾つかを取り上げ、その依って立つ伝統的な土壌を明らかにしておきたい。

## 一、ミオヤ・大ミオヤ

『無量寿經』卷上では法藏比丘が過去仏の系譜に連なる世尊の面前で發願し、それを四十八願として表明する際、その師が「世自在王如来・應供・等正覚・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・佛世尊」と、仏の十号を以て表されている。淨彰寺慧遠（五二二―五九二）の『無量寿經義疏』卷上はそこを「世自在は是れ其の別名なり。如来應等は是れ其の通號なり。佛の徳は無量にして徳に依りて名を施すこと亦無限なり。經には一數に随つて略して十種を列す。十の中に前の五

は是れ佛の自徳、後の五は利他なり」と註解している。<sup>5)</sup>これを了慧（一二四三—一三三〇）『無量寿経鈔』巻第二も引用し、貞極（一六七七一—一七五六）の『如来十號和解』等も踏襲している。仏陀に対するこうした呼称がその徳に由来することに関していえば、『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第十五では心不相応行法の名句文身を論ずる中で、七種二十通りにわたる命名法が示されるが、そこにも「功徳に依りて名を立つ」が挙げられている。<sup>6)</sup>仏陀の徳に由来する命名ということからいえば、十号は梵語「仏陀」の原義である覚醒の自徳に由来するものを基としながらも、調御丈夫や天人師のように教導感化の利他に由来する教授の徳も含まれている。經典にはこの十号の他にも、応病与薬の教法によって苦悩の病を癒す良医、苦悩の此岸から安穩の彼岸に導き渡す無上船師（法然『無量寿経釋』にも出る）など、その徳に由来する様々な呼称がみられる。また親が子を庇護し育む養育者としての仏陀については大乘仏典の諸処に見られる。次にその幾つかを挙げてみることにする。

『法華経』譬喩品では父が火宅の難から我が子を出離させる譬喩を踏まえて、「我れもまた是の如し 衆聖の中の尊 世間の父なり 一切衆生は 皆是れ我が子 三界は安きことなし 猶火宅の如し 衆苦充滿して 甚だ怖畏すべし・今此の三界は 皆是れ我が有なり 其の中の衆生は 悉く是れ我が子なり」と説くが、このような養育者像は久遠実成の本仏を説く如来寿量品など『法華経』の随処に見られる。また『法華経』安樂行品や『華嚴経』離世間品では、衆生が仏世尊に対してなすべき作想として慈父想が説かれている。<sup>7)</sup>

唐、若那跋陀羅・會寧共訳『大般涅槃經後分』巻上、應盡還源品では

入涅槃した大覺世尊に対する心情が、「如来の慈母は衆生を育むに普く衆生に大悲の乳を飲ましむ」と表現されている。<sup>8)</sup>

北本『涅槃經』梵行品では大涅槃に至るための至上の行法の一つとして慈悲喜捨の四無量心が説かれるが、それを修しおわたった菩薩が住する階梯が「極愛一子地」と呼ばれている。<sup>9)</sup>その所以は「譬えば父母の子の安穩を見て心大いに歓喜するが如く、菩薩摩訶薩の是の地中に住するも復たまた是の如し。諸の衆生を視ること一子に同じ。・譬ば父母の子の患いに遇うを見て心に苦惱を生じ、之を愍れみて愁毒し、初、捨離することなきが如し。菩薩摩訶薩の是の地中に住するも復たまた是の如し」というように、親が子に注ぐ慈悲喜無量の心を以て説明されている。良忠（一一九九—一二八七）『選択傳弘決疑鈔』の序では、「古先の梵皇斯の倒惑を憐れみて、導くに浄土の一門を以てし、濟うに念佛の一行を以てす。方に今正雜俱に生ずれども選んで正行を勧め、助正兼ね行ずれども適だ稱名を尚ぶ。蓋し是れ法藏比丘一子地において五劫に思を盡し十念に因を萌すが故ならん」というように、第十八願がその極愛一子地から発されたものであると受け止めている。

『大般涅槃經』巻第三十八、迦葉菩薩品では「如来は請なくして師となる。佛に世間が随うこと犢子の如し。是の故に大悲牛と名づくるを得。・如来は即ち是れ衆生の母。慈心は是れ犢子」と、如来が請われることなき世間の師である所以が子牛を慈しむ母牛の譬えで説かれている。

『大佛頂如来密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴経』巻第五では、一劫に相継ぎ出現する十二光仏（『無量寿経』では阿弥陀一仏の異名としての

十二光仏)の最後の仏である日月光より念仏三昧を教えられた勢至菩薩が、念仏によって無生忍に入ることを読く所謂勢至円通章が知られている。そこは法然の『三昧發得記』や『四十八卷伝』第八巻にも見られる。その勢至円通章でも「十方の如来、衆生を憐念したまうこと母の子を憶うが如し。若し子、逃逝せば憶うと雖も何か爲ん。子若し母を憶うこと母の憶うが如くなる時は、母子生を歴るとも相い違遠せず。若し衆生の心に佛を憶い佛を念ずれば、現前にも當来にも必定して佛を見たてまつり、佛を去ること遠からずして、方便を假らずして自ら心開くことを得ん。香に染める人の身に香氣あるが如し。此れを則ち名づけて香光莊嚴と曰う。我本因地に念佛の心を以て無生忍に入る。今此の界に於いて念佛の人を攝して浄土に歸せしむ」と、如来が衆生を憶う慈母像で説かれている。<sup>10)</sup>

こうした養育者仏陀像は中国・日本の仏典にも継承されている。例えば『選択集』第九「四修法篇」に引用される基『西方要決』十四「念佛作業次第」には、「弥陀慈父は弘願に違せず群生を濟拔したまう<sup>11)</sup>」、道鏡・善道共集『念佛鏡』第六には、「夫れ佛は三界の大師、四生の慈父なり。歸信すれば滅罪は恒沙。称念すれば得る福無量」、善導弥陀化身説を伝える宗暁『樂邦文類』巻第二所収の遵式(九六四―一〇三二)「西方略伝序」にも「三界の大師萬徳の慈父、これに歸せば罪滅す。之を尚ぶ者は福生ず」とある。法然の「往生浄土用心」(『拾遺黒谷燈録』巻下所収)には、「これかように貪瞋煩惱の敵に縛られて三界の樊籠に籠められたる我らを、弥陀悲母の御こころざし深くして名号の利剣ももちて生死の絆を截り、本願の要船を苦海の波に浮かべてかの岸に着けた

まうべしと思ひそうらわん嬉しきは、歡喜の涙袂を絞り、渴仰の思胆に染むべきにてそうろう」とある。ここには『選択集』第十六章が「希れに津を問う者には以て西方の通津を以て示し、たまたま行を尋ねる者は誨えて念佛の別行を以てす」という生死の海を渡す無上船師像と、養育者像が一体となった阿弥陀仏觀がみられる。

こうした仏陀の養育者像は、一方で「一切衆生の歸依する所。猶し父母のごとし」(『正法念處經』巻第一)<sup>12)</sup>、「佛は是れ衆生の大慈父。一切衆生の歸趣する所」(『大方廣善行方便經』巻第二)というように、信仰者の究極的な拠り処である歸依処や歸趣との脈絡で説かれている。大乘仏典では地(軽重を平等に支え拠り所となる)・水(草木を成長させる、穢汚を洗淨する)・火(穀物を成熟させる、穢汚を焼滅する)・風(一処に留まることなく万物を動かす、香りを流遍さす)・空(あらゆるものを容受する)の五大がもつ業用を以て仏菩薩の徳が語られるが、『大寶積經』淨信童女會では仏陀の平等心に裏付けられた徳が四大の業用に即して次のように語られている。「等心は地の一切を荷負する如し。善に於いて悪に於いて増減することなし。等心は水の如し。諸の垢穢を洗い世間を養育し煩惱の渴きを除く」。このように仏菩薩の徳のはたらきが「養育」とか「愛育」「長養」と表現される事例も大乘仏典に共通して見られる。

また仏陀の智慧の眼からすれば、その教化を蒙る衆生は仏子であり親子であるが、この語の萌芽は既に初期經典の中に見ることが出来る。例えば『雜阿含經』巻第十八には、目犍連が仏弟子である所以を「我は是れ佛の子、佛の口より生れ、法より化生して、佛の法分を得る」と表現

する仏子誕生の説相は随処に見られる。<sup>(13)</sup>

弁栄が使用する「ミオヤ」「大ミオヤ」という語は、以上にあげたような大乘仏教の養育者仏陀の呼称を継承したものである。梵語・巴利語・漢語を駆使する近代仏教学の研究手法で仏身論を取り上げた姉崎正治は『現身佛と法身佛』（明治三十七年刊）第一章「研究の問題」の中で、「佛身の問題は佛敎の哲学思想と宗教的要求との帰趣となり、又二者の結合点となれり」と、仏身論が興起した所以を語っている。<sup>(14)</sup> 弁栄の場合も大ミオヤ・ミオヤという宗教的心情の吐露が、さらに大乘仏敎の三身論との結合の中で取り上げられている。

三身論については改めて取り上げるまでもないが、一応、曇鸞・道綽・善導・法然の仏身論に関する見解を概観しておきたい。まず曇鸞『無量寿経論註』巻下では、衆生の一切の無明を破す無礙光如来の名号が衆生の志願を満たす必須要件として二知（如来は實相身であり爲物身であること）三信（信心の淳厚・決定・相続）があげられるが、ここでは無礙光如来を実相・爲物の二身説で取り上げている。<sup>(15)</sup> 又觀察の対象となる三種二十九莊嚴功德（広）が一法句（略）に入る所以を明かす際には、不可分・不可同である二種法身（法性法身・方便法身）が説かれている。道綽『安樂集』第一大門では阿弥陀仏の身土を三身三土の枠組みの中で取り上げる際、『大乘同性経』に依つて阿弥陀仏の身土を報仏報土と規定している。<sup>(16)</sup> 善導もまた『観経疏』玄義分でこれを継承し、来迎に関して「報身化を兼ねて共に來つて手を授く」と述べている。また『往生礼讚』前序では「一切の諸佛三身同證し悲智果圓かに亦まさに無二なるべし」と前置きした上で、「諸佛の所證は平等にして是れ一なれ

ども若し願行を以て來たし収むるに因縁なきにあらず」と、阿弥陀仏の報身性を本誓の重願を以て解説している。<sup>(17)</sup> 法然の三身に関する見解は『逆修説法』第四七日で仏の総の功德を説く所にみられる。「法身とは是れ無相甚深の理なり。一切諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく。次に報身とは別物にあらず、彼の無相の妙理を解り知る智慧を報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。此の法報の功德法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずということなし。次に應身とは、衆生を濟度せんがため、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり」。<sup>(18)</sup> この簡潔に要約された三身の解説は、基本的に『撰大乘論』彼果智分

（智差別勝相）が説く三種仏身（自性身・受用身・變化身）のうち、自性身（法身）の五相（轉依・白法所成・無二・常住・不可思議）中の常住相に関する論説と軌を一つにしている。<sup>(19)</sup> 常住相とは、淨化の大本である真如（本性清淨）の常住性、本願の持続力の常住性、衆生濟度の所作の常住性のことであり、それがそれぞれ法身・報身・応身の常住性を表しており、これにはほ相当するものが『大乘莊嚴経論』菩提品にも見られる。中国天台関連の仏典でよく使われる「三身即一身」という表現も元はこうしたところに由来するものである。では無相甚深の法身が何ゆえ「身」を以て表明されるかについては、玄奘訳『佛地経論』巻第七、同訳『成唯識論』巻第十が身の三義（體・依・聚）をあげる中の「體」義を以て理解することができる。<sup>(20)</sup> 良忠『安樂集私記』巻上では右にあげた三身三土の註解の中でその三義に言及している。真諦訳の世親親『撰大乘論』巻第十三、釈智差別勝相が、「身」に功德の「依」という義が

あることを述べたのに続いて、「又身は實を以て義となす。破壊せざるが故に實と名づく。身は即ち體なり。體は性を以て義となす。此の性は一切位の中において改めざる故に實と名づく。實の故に破壊せず」と述べるのも、右の二論がいう身の三義中の「體」の義と同じ註解である。

これらを踏まえて弁栄の三身論に目を向ければ、『人生の帰趣』第二章、大ミオヤの冒頭には「法身は一切衆生を産みなす大本のミオヤにて天地萬物は其の恵みと力とに依って行われて居る。報身は宇宙最高の處に在して法身からうみなされたる人が信心念佛するに對して恩寵の光を以て之を摂化し永遠の生命と爲して下さるミオヤにて、應身は教えのミオヤ即ち釋迦牟尼佛である。此の三身を合して三身一如、大ミオヤと申し上げます」とある。<sup>(21)</sup> こうした産みのミオヤ・摂化のミオヤ・教えのミオヤという弁栄が念仏三昧(宗)の世界から語り出す仏身の表現(教)も、元を照合すれば右に見た瑜伽行派の三身論、また法然が諸佛の総の功德として要約する三身の枠組みを基としての言表なのである。

## 二、信愛欲

中村元著『慈悲』では弁栄を「献身的に実践につとめた仏教法家」として紹介し、『御慈悲の便り』によりながら、「かれのいう愛とは慈悲の現代的表現なのである。〈信〉を強調する日本の浄土教の中から、〈信〉に併立するものとして〈慈悲〉を強調するかれのような宗教家の出たことは、驚くべきことである」と述べている。<sup>(22)</sup>

ここでは『人生の帰趣』第四章安心で、弁栄が使用する信愛欲という語の伝統的な土壌について取り上げておきたい。まず「安心」という語

の規定について、聖阿(一三四一―一四二〇)は『傳通記糅鈔』巻第四で、「安とは安置なり。心とは心念なり。謂く念を所求所歸去行の三に置くを安心という」と規定している。<sup>(23)</sup> 弁栄も『無礙光』においてこれを踏まえながら、「安心とは安置心、安住心の二義あり。又古来の伝ふる義によれば、安心とは所歸、所求、去行を確かに思ひ定むるを云う」と述べている。後半の「古来の伝ふる義」とは右の聖阿の所説の他、迦れば良忠の『選択傳弘決疑鈔』巻第二が二行の得失を述べる中に出る、「正行を修する者は其の去行、所求と所歸とに順ず。故に一一の徳を成ず。謂く西方の行人極樂を以て所求となし、弥陀を以て所歸となして弥陀の事を行ずれば、所歸及び所求に相順ずるが故に親近等の徳を成ず」を指していると思われる。

この安心については良忠『觀經玄義分傳通記』巻第一では菩提心を総安心、至誠心等の三心を別安心、聖阿は前の『糅鈔』で菩提心と四弘誓願を成就するために発される厭欣心を総安心と呼んでいる。<sup>(24)</sup> 別安心の三心について善導は『觀經疏』散善義の十一門義において、三心具足が九品に通ずる往生の正因であると述べ、法然も『三部經釈』の中でそこを引用している。法然はまた『觀無量壽經釈』の中で、「今此の經の三心は即ち本願の三心を開く。爾る故は至心とは至誠心なり、信樂とは深心なり、欲生我國とは廻向發願心なり」と、『無量壽經』の第十八念仏往生願中の三心と『觀經』の三心とを会通している。同趣旨は『要義問答』にも見られる。

また『七箇条起請文』では無智の輩の三心具足について、「これは阿彌陀ほとけの法蔵菩薩のむかし、五劫のあひた、よるひる心をくたきて

案したてて成就せさせ給ひたる本願の三心なれば、あたあたしくいふべき事にあらず」と、本願によつて施設された往生の要件であると示されている。<sup>(25)</sup>

弁栄は「三心の解」(『人生の帰趣』第四章)において、「ミオヤの聖意に合うべき子等が心意の備へは至心の形式と信樂欲の内容とを要す」と、『無量寿経』の三心(至心・信樂・欲生我国)を元に安心論を展開している。光明大系『難思光』喚起位の「誠―信愛欲」では、形式と内容というところが譬喩を以て、「譬へば稲の果が能く實りて成熟せし如くに内容が出来てこそ眞の誠で、果が充實し成熟せし種子は播いて能く萌生え生育する。我々が心靈も全く彌陀に成熟する時は淨土に生るる。種が熟せし如く生産作用を具用したならば眞の價値ある誠である。誠は形式即ち容器である。即ち彌陀の靈徳を受容する容れものである。その容れ物たる誠の心がなければ受けたる徳も失つてしまふ」と説いている。<sup>(26)</sup> 弁栄が第十八願文の「至心・信樂・欲生我国」を「誠―信愛欲」として受け止める背景には、次に見るように阿毘達磨の不染汚の愛を信とみる論説や、唯識の善の心所としての信の構造に関する論説がある。

まづ『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第二十九では「愛」の自性を論ずるなかで「信」が取り上げられている。即ち「問う、愛は何を以て自性となすや。答う。愛に二種あり。一に染汚、謂く貪なり。二に不染汚、謂く信なり」と、愛が二つの側面を持つことを説いている。<sup>(27)</sup> このように信を不染汚の愛と規定する論説は『俱舍論』卷第四根品でも「愛は謂く愛樂なり。體は即ち是れ信なり。然るに愛に二あり。一には有染汚。二無染汚。有染〔愛〕とは謂く貪なり。妻子等を愛するが如し。無染汚〔愛〕

とは謂く信なり。師長等を愛するが如し」と説かれている。こうした信を愛との脈絡でとりあげる伝統的な視座は、了慧『選擇集大鋼抄』卷下「第八具足三心篇」の深心釈や、聖問『決疑鈔直牒』卷九にも言及されている。<sup>(28)</sup> また右の阿毘達磨論ともその不染汚の「愛」を、善の心所である「慚」を自性とする「敬」との対句、つまり「愛敬」として取り上げている。『大毘婆沙論』は「愛と敬と俱に行ず」ところに親子・子弟間の良き教育的間柄を見ている。弁栄が『無礙光』の「恭敬と愛慕」の中で、「如来を無上尊と尊崇し常に如来を愛慕して止まざる信念の心理は、相反せる二の心理が活動しておる。如来に対する敬と愛である。．．．如来は絶対無上尊にして無上の尊敬を払ふほか、また如来を愛樂する情は進むなり。然れども世に敬有つて愛なきあり、愛して敬せざるあり、また愛敬共に行はるあり。宗教心は愛と敬と共に活動して始めて眞の価ある宗教心となる」<sup>(29)</sup>と語るのは、『大毘婆沙論』のこの論説を踏まえたものである。

次に唯識説では善の心所としての信の構造を、信の対象の三性(実有性・有徳性・有能性)とそれに対応する信者の心の三様相(忍可・心淨・樂欲)を以て説明している。<sup>(30)</sup> そこは了慧の『無量寿経鈔』卷第三や右にあげた『選擇集大鋼抄』卷下、義山の『無量寿経随聞講録』卷上之三の第十八願文の註解でも取り上げられている。<sup>(31)</sup> すなわち実有性とは三宝や四諦や業の因果などの仏法・仏語のことで、それをありのままに認めるのが忍可・勝解である。有徳性とは三宝の中でも自利利他二利の徳を円満している仏宝のことで、心淨とは勝れた徳を備えた佛宝への信がもたらすところの心相をいう。有能性とは信者がその徳を受用しうる可

能性のことであり、その可能性への信が樂欲・希望である。『成唯識

論』卷第六は忍可を信因、心淨と樂欲を信果と見ている。良忠は『觀經疏伝通記』散善義記卷第一で、『觀經』の「三心は何等の心所を體と為すや」という問いを立て、「至誠心の體は古來未決なり。今云うに行捨あるいは無貪なり」と述べ、さらに「真実心」に即して心所論からの考察を加えている。また「深心とは大善地の心の心所なり。更に異途なし。次に廻向發願心とは欲を體となす。欲生我國と云うが故に。註に云う、願は是れ樂欲の義、又云う、願は往生を欲樂するに名づく。問う、俱舍論に欲は謂く所作の事業を稀求すと。當來の果報を稀求すとは云わず。答う、稀求の義は廣し、何ぞ唯所作のみならんや。所作は必ず當來の果に向かう。故に所作を稀求す、果有るべき故に」と註解している<sup>(32)</sup>。

弁榮が信を愛という視座から取り上げるこうした伝統は中国淨土教にも見ることができ、道綽『安樂集』第七大門の「此彼の取相をもつて縛脱を料簡す」では、色声香味觸の五欲の對象への愛は縛という煩惱を、仏徳への愛は解脱を結果することが次のように述べられている。「凡そ相に二種あり。一には五塵の欲境において。妄愛貪染し境に随つて執著す。此れ等の是の相を之を名づけて縛となす。二には佛の功徳を愛して願生淨土に生ぜんと願ず。是れ相と言ふと雖も名けて解脱となす<sup>(33)</sup>」。こうした愛の語の用法は曇鸞が『往生論註』卷下で、「樂」に外樂（五識所生）・内樂（初禪二禪三禪所生）・法樂樂（智慧所生）の三樂を説く際に、智慧所生の樂を「佛の功徳を愛する從り起れり」と論ずるところにもみられる。

### 三、靈性

弁榮が使用する「靈性」という語は中国華嚴宗第五祖宗密（七八〇—八四一）の『原人論』にその典拠があると思われる。はじめにその概要に触れておきたい。中国には仏教傳來以來、儒教道教仏教三教間の論争また交渉の歴史がある。宗密の時代には「三教帰一の精神風土が醸成されており、その頂點に位するものが宗密の原人論であつたと言えよう」と指摘されている<sup>(34)</sup>。この書は『華嚴原人論』とも呼ばれ、人間の本性を儒道二教と対比しながら華嚴思想の立場から論じたものである<sup>(35)</sup>。冒頭の序は「萬靈の蠢蠢たる皆その本あり。萬物の藝藝たる各々その根に歸す。未だ根本なくして而も枝末ある者は有らざるなり。況んや三才の中の最靈にして、而も本源なからんや」で始まる。つまり、生命を宿した万物には、由來するところの源がある。そのような根本なくして枝葉だけ存在するものなど、この世界にはあり得ない。宇宙の運行能力を表す天、その下で万物生育をさせる地、天と地の間で思慮分別の能力を持った人。この宇宙を構成する三才の中で最も秀でた精神活動を行う人に、どうしてそのような本源がないと言えようか。本書はこういう問題提起で始まる。本論は儒道二教の要旨と批判、仏教諸宗の要旨と批判、一乘顯性教という自説の開陳、最後にそれら諸教の会通を提示するという構成になつている。宗密は人の心の真実なる性を顯示する一乘顯性教について次のように述べている。「一乘顯性教とは一切の有情皆本覺の真心ありと説く。無始より以來、常住にして清淨、昭昭として味まされず、了了として常に知る。亦た佛性と名づけ亦た如来藏と名づく。無始の際より妄想これを翳いて自ら覺知せず。但だ凡質を認むるがゆえに耽著して業を

結び、生死の苦を受く。大覚、これを愍みて一切空と説き、又た靈覺の眞心清浄なること全く諸佛に同じきことを開示せり」。つまり、人にはみな元々この世界の眞実に気づく心がある。それは始めも知りえない常住にして清浄、明らかで陰りなく、つねに眞実を明察する。それを仏性あるいは如来蔵という。ただ始めも知りえない虚妄がそれを覆っているために仏性を知ることが出来ないでいる。むなしく凡人は非眞実な世界に執着して迷いの業に縛られて生死の苦しみを受ける。釈尊はその有様を憐れんで、全ては空であると説くと同時に、人には世界の眞実に気づく清浄な覺知の心があつて、それはあらゆる仏陀と同質であると説き示されたのである、という。人の本来の性である靈性を仏教では佛性・如来蔵ということについて宗密は次のように述べている。「唯だ一眞の靈性にして不生不滅、不増不減、不變不易なり。衆生無始より迷睡して自ら覺知せず。隱覆に由るが故に如来蔵と名づく。如来蔵に依るが故に生滅の心相あり」。つまり、人心の唯一眞実なる性である靈性は生滅、増減、変易することのないものであるが、人は迷妄のために気づいていない。その隠されている靈性を如来蔵という。如来蔵が煩惱に隱覆されているために生滅する心の姿がある、という。

弁榮が使用する「靈性」の典拠を『原人論』に認める時、それを仏性あるいは如来蔵の同義語として解してよい。「靈」という漢語には神妙・精誠・命・英俊・善・巧・威光・福・験・寵・祐などの意味があるが、明治初期の浄土宗学の学匠で布教家であつた岸上恢嶺（一八三九—一八八五）の『科註原人論講義』には、「靈トハ覺知ヲ具ヘタル者ヲ惣シテ靈ト云。・最靈ト云モ其如ク、天地間ノ動物何レモ覺知アレトモ、

人ハ最勝殊特ノ覺知を具ヘタ者故ニ」と註解している。<sup>(36)</sup>このように「靈」なる語が使用される所以は、「万物の靈長」という用例があるように、人間の本性を近現代の人間学的な生物学的な視点をも含めながら時機相應的に論ずるからである。弁榮は「自己の伏能靈性を開發して正當に生活する」（『人生の帰趣』第一章）ことを勸説する際、『究竟一乘宝性論』卷第二が一切衆生悉有仏性を論証する際に踏まえる『華嚴經』卷第五一如來出現品の一節を引用している。そこでは一切衆生を利益する如来智慧 (sarva-sattva upaiva jñāna) が衆生身中に具足されているにもかかわらず、凡愚の衆生は妄想顛倒執着のためにそれを知らず覺せずにいる。ただその妄想を離れば如来の一切智自然智無礙智は現前するといふ。<sup>(37)</sup>

ところで法然『選択集』第一章「聖道浄土二門篇」は、冒頭に『涅槃經』の講説者であつた道綽の『安樂集』第三大門に出る「一切衆生は皆佛性有り。遠劫より以來まさに多佛に値えるなるべし。何に因つてか今に至るまでなお自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや。答えて曰く、大乘の聖教に依るに良に二種の勝法を得て、以て生死を排はざるに由る」を引用している。浄土教では大乘仏教に通底するこうした人間觀を踏まえながらも、苦を厭い、苦の滅した淨樂を欣う仏性の業（『究竟一乘宝性論』卷第三、一切衆生有如來藏品はその典拠を『勝鬘經』の「もし如来蔵なくんば苦を厭い涅槃を樂求することを得ず」）にみる。『佛性論』卷第二、辨相分第四事能品第四はそこを「清浄性の事能」といふ<sup>(38)</sup>が現実に発揮されていないと見ているのである。善導も『觀經疏』玄義分で「無塵の法界は凡聖齊しく圓かに、両垢の如知は則ち普く含識を該ね

たり。恒沙の功德寂用湛然たり。但し以るに垢障覆うこと深ければ淨体顯照するに由しなし」と述べている。『選択集』第一章で傍らに往生淨土を明かす論書としてあげられる『宝性論』は、眞如の無差別から一切衆生悉有如來藏を説き、有垢眞如を仏性、如來藏と説いている。『往生礼讚』の日没から日中までの六時礼讚各末に引かれる「哀愍して我を覆護し、法種をして増長せしめ、此の世及び後の生を、願わくは佛常に攝受したまえ」は、如來藏經典『勝鬘經』（求那跋陀羅訳）に出る偈文であり、日没末に引かれる「願はくは命終の時に臨んで、無量壽佛の無邊の功德身を見たてまつらん、我及び餘の信者、既に彼の佛を見已り、願わくは離垢の眼を得ん」<sup>(40)</sup>は、『宝性論』校量信功德品（勒那摩提訳）の偈であることをみれば、善導も罪惡生死に流轉する凡夫を見据えながらも、大乘仏教に通底する一切衆生悉有仏性という人間觀を踏まえているのである。

厭・欣は聖道門においても淨土門においても一對となつて出離生死の道の始終を裏づける心作用であるが、それが如來藏に由来するという『勝鬘經』の所説を『宝性論』や『佛性論』が仏性の業、清淨性の事能と説く義を踏まえるならば、『勝鬘經』を学び具足戒を受けた曇遷（五四二・六〇七）が、『法苑珠林』懺悔篇に伝わる十惡懺悔文において、懺悔の成り立ちを「佛性正見力」に見るように、滅罪や心淨（鎌倉の二位の禪尼へ進する御返事）に「たた淨土を心にかくれば、心淨の行法にて候也」とある<sup>(42)</sup>をもたらずに至る厭離穢土・欣求淨土の厭欣心もまた仏性の業用に由来するものとみなすことができよう。法然は『三部經釈』において善導『往生礼讚』前序に出る「弥陀世尊本発の深重誓願、

光明名号を以て十方を摂化す」を、「光明の縁と名号の因と和合せば、摂取不捨の益を蒙らんこと疑うべからず」と受け止めている<sup>(43)</sup>。弁榮もまた善導法然の摂化論・摂取論を繼承しながら、仏性の業用である厭欣心の発動と実動を、光明（『無量壽經』の十二光）・名号の因縁和合論によつて講説するのである。

### おわりに

以上、一見特異と思われる弁榮仏教が使用する用語が、インド仏教・中国仏教の經論や釈疏に由来し、それらが弁榮の念仏三昧の世界を通して体系的に論述される中での用法であることの一端を述べてみた。ここに取り上げた用語と脈絡する今一つの特色的な語をあげるとすれば「育」であろう。釈尊が誕生し初期仏教が展開した地域は米などが育つ農耕地帯である。『雜阿含經』卷第四「耕田經」は、類似の教説が「スツタ・ニパータ」一・四、『サムユツタ・ニカーヤ』七・二一・一、『別譯雜阿含經』一三・一五、『尊婆須蜜菩薩所集論』卷第十、『大智度論』卷第二十二などにも見られる<sup>(44)</sup>。それは世尊もまた心田を耕し、信の種子を播き、育て、收穫し、食する耕田者であることを説く内容である。法然には「衣食住の三は念佛の助業なり。これすなはち自身安穩にして念佛往生を遂げんがためには、何事もみな助業なり。三途へ返るべきことをする身をだにも捨て難ければ、顧みはぐくむぞかし。まして往生ほどの大事を励みて念仏申さん身をば、いかにもいかにほはぐくみ助くべし。もし念佛の助業と思わずして身を貪求するは三惡道の業となる。極樂往生の念佛申さんがために自身を貪求するは往生の助業となりべきなり。

万事かくのごとし」(諸人伝説の詞)<sup>(45)</sup> という法語があり、所求を確定した上での「はぐくみ」を重視し強調している。自他兼済の結縁として細字米粒名号の施与を行った弁栄の著述には、第二節でも引用したように農耕風土に由来する喩説が随処に用いられている。この「はぐくみ」に注視するところに釈尊に濫觴し、法然・弁栄にも共通する伝統的土壌を見ることが出来る。そもそも仏教において「学」の自性は「正命現行」と言われている(『瑜伽師地論』卷第八十二)<sup>(47)</sup>。その正命の実行実現を権尾弁匡は共生、山崎弁栄は光明の生活として教導したといえる。権尾弁匡と共に教学・教化・教育の三教が連動する弁栄仏教は、仏祖釈尊や宗祖法然に通底する仏法に由る自身の育みを正命現行とする学の流れを汲みながら、その個々の育みを更に大きく包摂する育む智慧が現在することを、自内証と仏教教理の体系を踏まえながら伝える近代仏教なのである。

註

- (1) 昭和二十八年に出た大野法道(発行)『権尾博士と共生』の編集部による「権尾博士略傳(履歴と著作)」には、「明治三十八年(三〇歳)三月、宗教動学の論文を社会学(建部琢吾教授)に出すことをやめ、「梵天と仏陀」の論文を宗教学(姉崎正治教授)に提出する」とある。なお姉崎は法然七百回忌を前にした明治四十二年四月の『宗教界』第五卷第四號、法然上人特集号に「Honen, The Priest Saint of Japanese Buddhism」を寄稿している。姉崎はヨーロッパのキリスト教史にエポック・メイキングな足跡を残したイタリアのアッシジのフランシス(一一八一―一二二六)と、日本仏教に变革をもたらした法然(一一三三―一二二二)という、十三世紀の同時期

に出現した両者の注目すべき類似性を指摘している。この両者を対置するものとしては原勝郎『日本中世史』(昭和4年)、第二編日本中世史論考所収「法然上人と聖フランシス」がある。新村出の序文によれば出版に際しては西田直二郎が校正等に当たっている。

(2) 實又難陀訳『入楞伽經』卷第四、無常品に「有二種宗法相。何等為二種。謂宗趣法相。言說法相。宗趣法相者。謂自所證殊勝之相。離於文字語言分別。入無漏界成自地行。超越一切不思議。伏魔外道。生智慧光。是名宗趣法相。言說法相者。謂說九部種種教法。離一異。有無等相。以巧方便隨衆生心令入此法。是名言說法相」とある。(大正藏・一六・六〇九上)。菩提留支訳『入楞伽經』卷第五、佛心品(同・五四一下)、求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅寶經』卷第三、一切佛語心品(同・四九九中一下)。なお梵文原典では「宗趣法相」と「言說法相」は 'siddhanta-naya' 'desana-naya' となっている。南條校刊本一四八頁。ヴァイディヤ校刊本六〇頁。

(3) 無著造『大乘莊嚴經論』卷第六、弘法品に「偈曰。自證不可說。引物說法性。法身寂靜口。悲流如鱗吸。釋曰。自證不可說。引物說法性者。世尊不說自所證法。由不可說故。為引接衆生。復以方便。而說法性。問云何方便。答法身寂靜口。悲流如鱗吸。諸佛以法性為身。寂靜為口。極廣清淨離二障故。以大慈悲流出教網。引接衆生。譬如大鱗張口吐涎。吸引諸物。一切諸佛身口悲。同引接亦爾。大悲無盡。由畢竟故」とある(大正藏・三一・六一八下)。シルヴァン・レヴィ梵文校刊本七七頁。なお世親釈、安慧釈を踏まえた梵文解説研究に『大乘莊嚴經論』和訳と註解―長尾雅人研究ノート(2)がある。

(4) 道綽『安樂集』卷下、第四大門第二「據此經宗及餘大乘諸部凡聖修入多明念佛三昧以要門」では、念仏三昧を宗とする経論を八種(花首經、文殊般若經、涅槃經、觀經等、般舟三昧經、大智度論、華嚴經、海龍王經)あげている。善導『觀念法門』は五種増上縁中の見佛三昧増上縁において、「若得定心三昧及口称三昧者。心眼即開見彼淨土一切莊嚴。無窮盡也」と、

口称による三昧があることを語っている。その中で観經と般舟三昧經は見佛淨土増上縁、文殊般若經は凡夫見仏三昧増上縁を説く際に引用している。『文殊般若經』の口称念仏については、智顛『摩訶止観』卷第二之上が常坐三昧を説く中で言及があり、善導『往生礼讃』前序は起行を説く中で言及している。『文殊般若經』の梵文原典の該当箇所については、藤田宏達「念仏と称名」(『印度哲学仏教学』第3号)に取り上げられている。

(5) 慧遠『無量寿経義疏』上卷(大正蔵・三七・一〇一中。淨全・五・二二下)。了慧『無量寿経鈔』卷第二(淨全・一四・五四上)。貞極『如来十號和解』、『如来十號隨文畧讀』(四休庵貞極全集)上卷所収)

(6) 『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第一四雜蘊(大正蔵・二七・七三下―七四上)  
(7) 『妙法蓮華経』卷第二譬喻品(大正蔵・九・一四下)。卷第五安樂行品(同・三八中)。

『大方廣華嚴経』卷第三六離世間品(同・六三二下)など。

(8) 『大般涅槃経後分』卷上應盡還源品(大正蔵・二二・九〇五下)

(9) 『大般涅槃経』卷第一六梵行品(大正蔵・二二・四五八下―四五九上)。  
『選択傳弘決疑鈔』卷第一并序(淨全・七・一八八上)。菩薩の衆生済度の慈悲を表す「極愛一子」という表現は、大きな螺髪之法蔵菩薩の五劫思惟像縁起類にも見られる。拙稿「五劫思惟弥陀像縁起」(福原隆善先生古稀記念論集『佛法僧論』第二卷所収)。

『大般涅槃経』卷第三八迦葉菩薩品(同・五九〇上)。「大乘理趣六波羅蜜經」卷第九にも同文がある。

(10) 『大佛頂如来密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴経』卷第五(大正蔵・一九・二二八上―下)

(11) 『西方要決釋疑通規』(淨全・六・六〇五上)。「念佛鏡」(同・七〇五下)『樂邦文類』卷第二(同・九六三上)。その他卷第二(同九七八下)、卷第四(同・一〇六三下)。「龍舒淨土文」卷第十二(同・九一六下)。迦才「淨土論」卷中(同・六五三下)など。『拾遺黒谷上人語燈録』卷下「往生淨土用

心」(昭法全・五六二頁)

(12) 『正法念處經』卷第一(大正蔵・一七・二上)。「大方廣善行方便經」卷第二(大正蔵・一一・一七〇上)。「大寶積經」卷第一百淨信童女會(大正蔵・一一・六二四下―六二五上)

(13) 『雜阿含経』卷第一八(大正蔵・二・一三一中)、その他、卷第二三(同・一六九上) 卷第四一(同・三三〇上) 卷第四五(同・三三〇上)、「長阿含経」卷第五(大正蔵・一・三七上)など。

(14) 姉崎正治「現身佛と法身佛」第一章研究の問題、五頁。「姉崎正治著作集」第七卷。

(15) 『無量寿経論註』卷下(淨全・一・二三八下、二五〇下)

(16) 『安樂集』卷上(淨全・一・六七六下)。「大乘同性経」卷下(大正蔵・一六・六五一下)、「證契大乘経」卷下(同・六六二下)。なおこの二経の三身の呼称と列挙順序は、それぞれ報身・應身・眞身、満資用身・化身・自性身となっている。

(17) 『観無量寿経疏』卷第一(淨全・二・一〇下)。「往生礼讃」(淨全・四・三五六下)

(18) 『逆修説法』(昭法全・二五五)。「法然聖人御説法事」(同・二〇七)

(19) 世親造・玄奘訳「撰大乘論釋」卷第九(大正蔵・三一・三七一中)、眞諦訳(同・三一三上)。ラモット校刊本X・3・4。長尾雅人「撰大乘論一和訳と注解・下」三三〇頁以下参照。「大乘莊嚴経論」卷第三(大正蔵・三一・六〇六上―下)。なおこの『莊嚴経論』の翻訳者である波羅頗迦羅蜜多羅(五六五―六三三)が三身の第二身を受用身ではなく食身と訳出していることについては、拙稿「生命と食―仏教食育論―」(佛敎大学国際学術研究叢書1「生命論と靈性文化―仏教への問い―」において取り上げた)。

(20) 『成唯識論』卷第十(大正蔵・三一・五七下)、「佛地経論」卷第七(大正蔵・二六・三三五下)。眞諦訳「撰大乘論釋」卷第十三(同・二四九下)。

ドウ・ラ・ヴァレ・ブサンの仏訳研究第二巻七〇四頁。良忠『安樂集私記』巻上（浄全・一・七二五上）

(21) 『人生の帰趣』（岩波文庫本一〇八頁）

(22) 中村元『慈悲』第五章慈悲の倫理的 성격、一二六頁。なお英文による山崎弁榮の紹介として、Malasekela(ed) : Encyclopaedia of Buddhism, Vol. II Fascicle 4, BENNETT がある。

(23) 聖阿『傳通記糝鈔』巻四（浄全・三・一一一下）。良忠『選択傳弘決疑鈔』巻第二（同・二・二二上）。

(24) 『観經玄義分傳通記』巻第一（浄全・二・八六下）。『傳通記糝鈔』巻第四（同・一一一上）

(25) 『観無量寿経釈』（昭法全・一二六頁）。『要義問答』（同・六二六頁）。『七箇条起請文』（昭法全・八一―八二頁）

(26) 『辨榮聖者光明大系 難思光無稱光超日月光』三〇頁以下。

(27) 『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第二九雜蘊（大正藏・二七・一五〇下―一五一上）。「此中非善士法者。謂有一類。愛則妨敬。敬則妨愛。愛妨敬者。如有父母於子寵極。子於父母有愛無敬。師於弟子應知亦然。此等名爲愛則妨敬敬妨愛者。如有父母於子嚴酷。子於父母有敬無愛。師於弟子應知亦然。此等名爲敬則妨愛。如是俱名非善士法。善士法者。謂有一類。愛則加敬敬則加愛。愛敬俱行名善士法。若有此法増上圓滿。應知即是廣大有情。如是有情甚爲難得。世若無佛。此類難遇。設令有者是。大菩薩。諸大菩薩愛敬必俱。・問敬以何爲自性。答敬以慚爲自性。『阿毘達磨俱舍論』巻第四（大正藏・二九・二一七）。『阿毘達磨俱舍釋論』巻第三（同・一八〇上―中）。

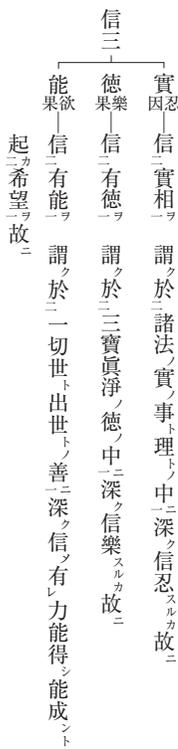
(28) 了慧『選択集大綱抄』巻下（浄全・八・四五―四六）。聖阿『決疑鈔直牒』巻第九（浄全・七・五七二上）

(29) 『辨榮聖者光明大系 無礙光』前篇「如来は絶対無上尊にして無上の尊敬を払ふほかまた如来を愛樂する情は進むなり。然れども世に敬有つて愛なきあり、愛して敬せざるあり、また敬愛共に行はるあり、宗教心は愛と敬

と共に活動して始めて真の価ある宗教心となる」（五二―五三頁）

(30) 『大乘阿毘達磨集論』巻第一本地分中三法品第一「何等爲信。謂於有體有德有能忍可清淨希望爲體。樂欲所依業」（大正藏・三一・六六四中）。『顯揚聖教論』巻第一撰事品第一（同・四八一―中）。『成唯識論』巻第六（同・二九中―下）。こうした大乘論書に見られる信の構造については、藤田宏達「原始仏教における信の形態」（『北海道大学文学部紀要』第六號）、澤田謙照「佛教に於ける信の本質とその構造」（『佛教文化研究』第九號）、高崎直道「如来藏説における信の構造」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二十三號）を参照。

(31) 了慧『無量寿経鈔』巻第三（浄全・一四・九〇上―下）。義山『無量寿経隨聞講録』巻上之三（同・三二一上―三二二下）。良忠『選択傳弘決疑鈔』巻第四（浄全・七・二七七）では深心に関する註解で踏まえている。義山は『成唯識論』の説を次のように整理している。



(32) 良忠『観經疏傳通記』散善義巻第一（浄全・二・三八〇下）、『選択傳弘決疑鈔』巻第四（浄全・七・二九五）、『浄土宗要集』巻第四、第十六三心名義如何（浄全・十一・七八上、以下）

(33) 道綽『安樂集』巻下（浄全・一・七〇三）。善導が『観經疏散善義』巻第四の廻向発願心釈で「我之所愛即是我有縁之行。即非汝所求。汝之所愛即是我有縁之行。亦非我所求」という場合の愛の用法にもこのような不染汚の愛を信と見る伝統がある。曇鸞『無量寿経論註』巻下（浄全・一・二五三）

(34) 鎌田茂雄『宗密教学の思想史的研究』第三章宗密における儒佛道三教一

特に『原人論』について―を参照。

- (35) 宗密『原人論』(大正蔵・四五・七〇七下)。この書の註解書としては趙宋の晋水浄源(一〇一―一〇八八)の『原人論發微録』三巻が知られている。浄土宗では江戸中期、増上寺第三十九世阿鑑(一六五三―一七三二)がこの『發微録』や、元の英宗至治二年(三三二二)に長安大開元寺沙門圓覺が撰述した『原人論解』三巻などを踏まえながら、元禄十六年(二七〇四)正月六日に上梓した『華嚴原人論續解』三巻、文政七年(一八二四)にそれを初学者向けに著わした三縁山惠照律師普門圓通(一七五四―一八三四)の『畧解羽翼原人論』一巻、岸上恢嶺(一八三九―一八八五)が明治十一年(一八七八)一月に上梓した『科註原人論』一巻が知られている。阿鑑の書は明治十年に再刻されている。恢嶺の書も明治十八年に増補版(完)が刊行され、明治十四年には『科註原人論講義』五巻が刊行されている。なお『三縁山志序』によれば、攝門(一七八二―一八三九)は文政元年(一八一八)七月廿日、増上寺において『華嚴原人論』の講筵を開き、講解三巻を撰述したという(浄全・一九・二四二上)。
- (36) 岸上恢嶺『科註原人論講義』巻第一(十八左―二十三右)。山崎弁栄以降で「靈性」を取り上げた鈴木大拙は、昭和二十二年一月に出た『談論』第一巻第六號「廣長舌」で靈性について、「自然は自(みづから)を知らしめんがため又自を表現せんがため人間を創り出して而して人間に種々の機関を附与した。併し自然は人間に五官以上を与えて居る。五官のような感性的でないもの、即ち人間に知性があり又その上に靈性がある。自然はこれより自知及自現の目的を達成するのである。知性も靈性も感性的機関の媒介によりて其効率をあげるのであるが、これらの機関間における関係がいつも物理的必然性でなく靈性的自由を容れる余地があるのである」と述べている。

- (37) 『究竟一乘寶性論』巻第二(大正蔵・三一・八二七上―中)。「大方廣華嚴經」巻第五一如來出現品(大正蔵・十・二七二下)。如來性起品(同・

九・六二四上)。ジョンストン梵文校刊本三三二―三四頁。高崎直道「華嚴教」と如來藏思想―インドにおける「性起」思想の展開(中村元編『華嚴思想』所収)を参照。なお 'upaṅkya' という未來受動分詞形の語は「生を資助する」と「依存されるべき」という意味を兼ね備え、『寶積經』迦葉品が地水火風の四大の作用を以て菩薩の徳を述べる文脈では、地大が無分別・不求無求に發揮する依止・所依というはたらきを表す際に使用されている。ホルシュタイン梵文校刊本§29。「譬如一切大地衆生所用。無分別心不求其報」(『大寶積經』巻第一二普明菩薩會。大正蔵・一一・六三三上)。「譬如大地與一切衆生爲其所依令長養。而彼地大於其衆生無求無愛」(『大迦葉問大寶積正法經』巻第二。大正蔵・二二・二〇五上)

- (38) 『究竟一乘寶性論』巻第三(大正蔵・三一・八三二上)。「勝鬘師子吼一乘大方便廣經」自性清淨淨章第十三(大正蔵・一一・二二二下)、「大寶積經」巻一一九勝鬘夫人會(大正蔵・一一・六七七下)。「佛性論」巻第二(同・七九下)

(39) 『勝鬘經』(大正蔵・一一・二二七上)。善導『往生禮讚』(浄全・四・三五九上、三六二下、三六四下、三六七上、三七〇上、三七三下)。またこの偈は曇鸞『讚阿彌陀佛偈』にも引用されている。(浄全・一・二一〇下、二一八上)

- (40) 『究竟一乘寶性論』巻第四(大正蔵・三一・八四八上)、善導『往生禮讚』(浄全・四・三五九下)。迦才『浄土論』巻中(浄全・六・六五五上)には「寶性論云」としてこの偈を引用し、また類似する真諦訳の世親『撰大乘論釋』巻第一五に出る「衆寶界如覺徳業 我説句義所生善 因此願悉見彌陀 由得淨眼成正覺」(大正蔵・三一・二七)を「攝大乘論云」として引用している(浄全・六・六五六上)。良忠『選択傳弘決疑鈔』巻第一は『選択集』第一章が傍らに往生浄土を明かすの論として『寶性論』の名をあげることに關してこの偈を引用している(浄全・七・二〇四上)。道世撰『法苑珠林』巻第八六懺悔篇所収、曇遷の十懺悔文の末尾にもこの偈が引

用されている(大正蔵・五三・九一八下)。

- (41) 厭・欣を善の心所として説くのは『阿毘達磨大毘婆沙論』卷第一四三、根蘊(大正蔵・二七・七三七中)、『阿毘達磨順正理論』卷第一一、辨差別品(大正蔵・二九・三九一中)、『入阿毘達磨論』卷上(大正蔵・二八・九八二中)は行蘊の中で取り上げている。

- (42) 『黒谷上人語燈録』卷第十三(昭法全・五三二)、『西方指南抄』卷中末。

『法然上人傳記(九卷伝)』卷第三上(『法然上人傳全集』三六二上)

- (43) 『往生礼讃』(淨全・四・三六五下)、『黒谷上人語燈録』卷第十一「三部経釈」(昭法全・三二)

- (44) 『雜阿含経』卷第四(大正蔵・二・二七上)、『別譯雜阿含経』卷第一三(同・四六六中)、『尊婆須蜜菩薩所集論』卷第十(大正蔵・二八・八〇五下)、『大智度論』卷第二二(大正蔵・二五・二二三下)。SnI,uraga - vaggā4.SN.sagātha - vaggā7.11.

古代インドの農業や米作については、岩本裕「古代インドの農業」(『古代史講座』第八卷所収)、同「古代インドの農書『クリシパラーシヤラ』について」(古代學協會誌『古代文化』第十七卷第一號)を参照。前者ではゴータマ・ブッダの父の名にあるodanaについて、「プラーフマナ文献以後では(米の粥)のみをオータナと称した」、メガステネースの「インド人は牛乳で煮いた米の粥を食べる」という記録は、このオータナのことであると指摘し、ゴータマ・ブッダの「父の弟三人もすべてodanaを名の後節に有っている」と述べている。なおodanaがamritaと見なされている事例もある(AVI.234)。メガステネースの記述は断片<sup>27</sup>。

- (45) 『黒谷上人語燈録』卷・第一五「諸人伝説の詞」(昭法全・四六二頁)

- (46) 田中木又『日本の光』所載、道・近国巡行、八八頁(第一版)、八七頁(第三版)

- (47) 『瑜伽師地論』卷第八二(大正蔵・三〇・七五七中)

\*本稿は開山山崎弁栄上人百回忌記念出版『山崎弁栄上人論集』(靈鷲山善光寺発行。令和元年八月)に寄稿した拙稿に修正増補と注記を加えたものです。再録にご配慮下さった山崎智証御住職に感謝いたします。

# 廬山慧遠の「仏影銘」について

## 一 はじめに

廬山ろざんの慧遠えおん（三三四―四一六年）はその最晩年、廬山に仏影台を作り、仏影を画いて仏の徳を讃嘆し、「仏影銘」を書いた。この銘は、仏駄跋陀羅等が西北インドで著名な仏影窟に参詣し、その様子を慧遠に伝えたことから成ったものであった。

ここではその慧遠の「仏影銘」の思想的特徴を明らかにしたい。「仏影銘」においては、法身とその応現の考えが特徴的に現われ、また感応の思想も重要な役割をはたしている。<sup>①</sup>この両者に注意しつつ論を進めていきたい。

論を進めるにあたっては木村英一編『慧遠研究 遺文篇』「仏影銘訳注」<sup>②</sup>ならびに横超慧日著『中国仏教の研究 第二』所収「大乘大義章研究序説」「大乘大義章における法身説」<sup>③</sup>を常に参照し、多く教えられるところがあつた。

## 二 仏影台の成り立ち

慧遠はその「仏影銘」（『広弘明集』卷十五）（大正蔵五二・一九七・下―一九八・中）の序に、仏影台を築くにいたつた由来をつぎのように

廬山慧遠の「仏影銘」について

述べている。<sup>④</sup>

遠昔尋先師、奉侍歴載、雖啓蒙慈訓、託志玄籍、每想奇聞以篤其誠。  
（慧）遠、昔、先師を尋ね、奉侍すること載を歴。蒙を慈訓に啓き、志を玄籍に託すと雖も、毎に奇聞を想いて以て其の誠を篤くす。

慧遠は、先師道安のもとで長年、学問を重ねていたが、天竺のめづらしい話を聞いて求道の誠を深めたいと常に願っていた。

遇西域沙門、輒餐遊方之説、故知有仏影、而伝者尚未曉然。

西域の沙門に遇うに、輒ち遊方の説を餐す。故に仏影有るを知れども、而も伝うる者も尚お未だ曉然ならず。

そこで西域からやってきた沙門に遇うたごとく、旅行の話を聞くことにしていた。それゆえ西域に著名な仏影があることは知ってはいたが、ただ話をしてくれたものもはっきりとわかっているわけではなかった。

及在此山、值闍賓禪師、南国律学道士、与昔聞既同、並是其人遊歴所経、因其詳問乃多先徴。

此の山に在るに及んで、闍賓禪師・南国律学道士に値う。昔聞くところと既に同じにして、並びに是れ其の人の遊歴して経る所なり。因りて其れ詳問するに乃ち先徴多し。

この山（廬山）に来るにおよんで鬪賓禪師と南国律学道士に会い、話を聞いたところ以前聞いていた話と同じであったし、実際この人たちが見聞してこられたところであった。そして詳しく訊ねてみると、以前から聞いていたところと一致する点が多くあった。

慧遠は仏影台を築くにいたる端緒をこのように述べる。

ここにいう「鬪賓禪師」は、鬪賓地方で禅を修めた沙門ということであり、具体的には仏駄跋陀羅を指し、「南国律学道士」は、法顕を指す。<sup>(5)</sup>この二人が西域で著名な「那伽訶羅国」（『法顕伝』では「那竭国城」）の仏影窟の見聞を慧遠に伝えた。

仏駄跋陀羅は、中国名は覺賢、その先祖は迦維羅衛の人で、祖父の代に北天竺に移り、那呵利城で出生した。若くして禅と律で名声を馳せた。同学の僧伽達多と鬪賓に遊び、大禪師仏大先に学んだ。中国から来た沙門で、仏大先門下で同門であった智嚴に伴われて中国に渡り、長安の鳩摩羅什のもとに赴いた。しかし羅什教団と折り合わず、弟子の慧観等四十人とともに廬山の慧遠のもとに身を寄せた。廬山で慧遠の請により、『修行方便禅経』を訳した。またおそらく『観仏三昧海経』も廬山で訳出したものであろう。のち健康に行き、法顕将来の『摩訶僧祇律』を訳し、また『六卷泥洹経』を法顕と共に訳し、さらに六十卷『華嚴経』の翻訳に従事した。『高僧伝』によれば、仏駄跋陀羅の翻訳は、十五部、百十七卷あったといふ。<sup>(7)</sup>

『観仏三昧海経』十卷十二品は観仏三昧を説いた大乘經典であり、「観仏三昧海」とは三昧中に十方諸仏の仏海を見ることを意味する。<sup>(8)</sup>仏の頂上肉髻相から足下平満相までの仏のさまざまな諸相を繫念すべきことが

説かれるが、そのなかでも眉間白毫相が特に重視され、あらゆる相好のなかで眉間白毫相の功德が最勝であり、そこに思いを掛けると九十六億那由他恒河沙微塵数劫の生死の罪が除かれるとされる。<sup>(9)</sup>またそれとともに雑多といってもよいほどの譬喩説話がそこに説かれている。その一つに、那竭国における釈迦文仏の毒龍教化の説話がある。<sup>(10)</sup>

訳者の仏駄跋陀羅は、那呵利城、すなわち那竭国城で生まれた人なので、『観仏三昧海経』を訳するに際して、その巻七「観四威儀品」中に、出身地で著名であった那竭国の仏影窟の話を取り込ませている。<sup>(11)</sup>

那竭国に羅刹穴があり、五の羅刹女がいた。化して女龍となり、毒龍と交わり、毒龍は雹を降らせ、羅刹は乱行して、飢饉や疾病が四年も続いた。国王は釈迦文仏に悪龍や羅刹を改心させてくれるよう願った。釈迦文仏はその願いを入れ、大迦葉や大目犍連、舍利弗、大迦梅延らの大弟子千二百五十人に、それぞれ五百人の比丘を有さしめ、かつ神変を行わせた。また四天王・釈提桓因・梵天王・無数の天子・百千の天女は、礼拝し七重に圍繞して、仏に侍従した。仏は一万八千の大化仏を化作し、それぞれ光明を放たせた。自身はこれら多くの弟子、諸天、天女に随従されつつ、虚空を歩んで、雁王が翔ぶように、那竭国に至った。そこでさまざまな神変を現わし、仏力によって悪龍や羅刹女を改心させた。そしてその姿を窟中に仏影として留め、悪龍や羅刹にその姿を觀せしめ、悪事を行わせないようにした。<sup>(12)</sup>

当時仏教がきわめて盛んだった鬪賓や西接する那竭国は、実際には釈迦が布教した場所ではない。そこで仏教徒たちはその場所を釈迦遺跡地とするため、鬪賓では四天王奉上の仏鉢の話、那竭国では如上の仏影

窟の話を、それぞれ創作してその地の權威を高めようとした。<sup>13)</sup>

慧遠は、かねてから釈尊思慕の念は強かつたのであるが、廬山で仏馱跋陀羅や法顕の話<sup>14)</sup>を聞き、仏影台を築いて、仏影を画き、この企てをさらに優れたものにしてしようとして、謝靈運等にも仏影の銘の制作を依頼している。

この仏影台が築かれ、銘が彫り付けられた時期については、「仏影銘」跋に記述がある。

晋義熙八年、歳在壬子、五月一日、共立此台、擬像本山、因即以寄誠、雖成由人匠而功無所加、至於歲次星紀、赤奮若貞于太陰之墟、

九月三日乃詳檢別記、銘之於石。

晋の義熙八年、歳は壬子に在り、五月一日、共に此の台を立て、像を本山に擬す。因りて即ち以て誠を寄す。成るに人匠に由ると雖も、功、加うる所無し。歳、星紀に次り、赤奮若、太陰の墟に貞たるに至り、九月三日に乃ち詳しく別記を檢べ、之を石に銘す。

義熙八年（四一二）壬子の歳の五月一日、台が建てられ、太歳が十二次のうちの星紀に次り、太歳年名である赤奮若が太陰の墟に貞たる年、すなわち翌年の丑年（義熙九年、四一三）の九月三日に銘が刻されたことがわかる。

この時慧遠は八十歳であった。

### 三 「仏影銘」における法身

法身とは大乘仏教が興起してから生まれた思想である。歴史的存在としての釈迦の身体―色身は、当然時間の経過とともに失われるけれども、

その背後には絶対的な真理としての法身が存する。その法身は、色も形もなく、有でもなく、無でもなく、生ずるものでもなく、滅するものでもない、究極の真実の相をいう。<sup>15)</sup>

慧遠はその法身について、「仏影銘」序においてつぎのように述べる。

法身之運物也、不物物而兆其端、不凶終而会其成、理玄於万化之表、数絶乎無名者也、若乃語其筌寄、則道無不在。

法身の物を運かすや、物を物とせずして、其の端を兆め、終わりを図らずして其の成を会す。理は万化の表に玄にして、数は無名に絶する者なり。若し乃ち其の筌寄を語らば、則ち道として在らざるは無し。

法身が万物を教化するには、万物を万物として意識せずしてその働きをはじめ、終局の効果を図ることなくその功を成し遂げる。その理は万物の変化を超えて幽玄であり、その法則は名称概念を絶している。その法身を理解する筌（筌蹄）、『莊子』「外物」篇）として寄せられるもの―すなわち法身の応現についていえば、道として在らざるところなく（「所謂道：無所不在」、『莊子』「知北遊」篇）、あらゆるところに現われているのである。

是故如来、或晦先跡以崇基、或顯生塗而定体、或独発於莫尋之境、或相待於既有之場、独発類乎形、相待類乎影。

是の故に如来は、或いは先跡を晦して以て基を崇くし、或いは生塗に顕われて体を定め、或いは莫尋の境に独発し、或いは既有の場に相待す。独発するは形に類し、相待するは影に類す。

このゆえに如来は、あるいは一度この世界に応現した姿を隠して高い立

場に立ち、あるいは人々の生きる世界に姿を現わして、教の体を確立される。あるいはまた訪ね入ることのできない高い境地に独り立たれるかとおもえば、あるいはまた有情の世界に現われて衆生と相待的な立場に立たれる。尋ね入ることのできない高い境地に独り立たれる場合を形にたとえれば、現象世界に相待する場合は影にたとえることができる。

推夫冥寄、為有待耶、為無待耶、自我而觀、則有間於無間矣、求之法身、原無二統、形影之分、孰際之哉、而今之問道者、咸慕聖體於曠代之外、不悟靈心之在茲、徒知円化之非形、而動止方其跡、豈不誣哉。

夫の冥寄を推すに、有待と為すや、無待と為すや。我自らして觀れば、則ち無間に間有りとするも、之を法身に求むれば、原より二統無し。形影の分、孰れか之を際とせんや。而も今の道を聞く者、咸な聖体を曠代の外に慕りて、靈心の茲に在るを悟らず。徒らに円化の形に非ざるを知るのみにして、動止、其の跡に方らう。豈に誣りならずや。

かの冥々のうちに現象世界に寄せられている仏影についていえば、それは相待的なものであるうか、それとも絶待的なものであるうか。もし小我の立場から觀るならば、區別できないものに區別をしているといわざるをえないけれども、法身の立場からそれを求めるならば、もとよりそこには二(つの系)統はないのであって、形〔法身〕と影〔仏影〕の區別をたてることはできないのである。それなのに今の道を求める人たちは、久しい昔に仏の姿をさぐるうとするばかりで、靈妙な感應がここに現われていることを悟らない。いたずらに円妙な教化が身体を超えたも

のであることを知識として知るばかりで、一挙一動を仏の実際の行跡にならおうとする。なんと誤ったことではないだろうか。

然後驗神道無方、觸像而寄、百慮所會、非一時之感、於是悟徹其誠、<sup>16</sup> 応深其信、將援同契、発其真趣、故与夫隨喜之賢、図而銘焉。

然る後に、神道は、方無く、像に觸れて寄り、百慮の會する所にして、一時の感に非ざるを驗す。是に於いて悟には其の誠に徹し、応には其の信を深くす。將に同契を援きて其の真趣を發さんとす。故に夫の隨喜の賢と、図きてこれに銘せり。

かくて西域に仏影窟があることを知り、不思議なみわざである仏法は、国を選ばず、姿に觸れさえすればよることができ、多くの人々の思ひの會するところであつて、特定の時代の人々へのみ感應するものではないことをたしかめた。そこで隨喜の賢者たちとともに廬山に仏影を画き、銘を彫り付けることにした次第である。

右のように慧遠は「仏影銘」序において法身と応現、さらにまたその感應について述べている。

#### 四 法身とその応現

「仏影銘」では法身とその応現にたいする記述に齟齬はみとめられな<sup>17</sup> いけれども、慧遠が以前からこのような理解を有していたとはいえない。例えば慧遠が僧伽提婆に訳出を請うた『阿毗曇心論』は説一切有部の論書であり、鳩摩羅什が訳し、慧遠が序を書いた『大智度論』は般若中觀系の書である。このような成立した時期も異なり、思想系統も違う論書がこの時期一度に中国に伝えられることになった。したがって廬山の慧

遠をはじめとする中国の仏教者にとつて、両者の相違を理解し、比較し、成立史的な観点をも交えて批判的な検証をくわえることは、当時かなり困難なことであつたといわざるをえない。

これより先、慧遠は長安に来つた鳩摩羅什に書を送り、仏教理解の難所について質問をし、羅什はそれに答えている。その往復書簡が『大乘大義章』（『鳩摩羅什法師大義』）三卷であるけれども、その記述の中で、「（一）初問答真法身」について両者の論の相違を見る。

遠問曰、仏於法身中為菩薩說經、法身菩薩乃能見之、如此則有四大五根、若然者、与色身復何差別、而云法身耶、經云、法身無去無來、無有起滅、泥洹同像、云何可見而復講說乎。

（大正四五・一二二・下）

遠、問いて曰く、仏、法身中に於いて菩薩の為に經を説き、法身菩薩のみ乃ち能く之を見る。此くの如くんば則ち四大五根有り。若し然らば、色身と復た何の差別ありて、法身と云うや。經に云う、法身は、去くこと無く、來たること無く、起滅有ること無く、泥洹に像を同じくす、と。云何んが見て復た講説すべきや。

慧遠はここで、仏は、法身の状態において、菩薩のために經を説き、また法身の菩薩だけがそれを見ることができるとされているけれども、それについて疑問がある、として鳩摩羅什にたいする質問を始めている。法身の菩薩には、物質の構成要素である地水火風の四大や、これによつて生じた物質であり感覚を引き起こす五つの器官である眼耳鼻舌身の五根があるのであるうか、そうであつたならば、物質的な身体である色身と法身にはいかなる区別があるのであるうか。また法身は行くこともな

く來ることもなく、生ずることもなく、滅することもなく、涅槃と等しい存在である。そのような仏や菩薩の法身が、どうして見仏し、講説すると言えるのであるうか、と慧遠は述べる。

鳩摩羅什はこの慧遠の問いにたいしていわゆる小乗における法身と大乘における法身との違いについて述べる。

小乗部者、以諸賢聖所得無漏功德、謂三十七品及仏十力、四無所畏、十八不共等、以為法身……是故天竺諸国皆云、雖無仏生身、法身猶存、大乘部者、謂一切法無生無滅、語言道斷、心行處滅、無漏無為、無量無辺、如涅槃相、是名法身。（二）次重問法身并答）

（大正四五・一二三・下）

小乗部なる者は、以えらく、諸の賢聖の得る所の無漏の功德なりと。三十七品及び仏十力、四無所畏、十八不共等を謂いて以て法身と爲す。（中略）是の故に天竺諸国、皆な云う、仏の生身、無しと雖も、法身、猶お存す、と。大乘部なる者は、謂えらく、一切法は無生無滅、語言道斷、心行處滅にして、無漏無為、無量無辺、涅槃の相の如し、是れを法身と名づく、と。

小乗によれば聖者賢人がえた煩惱のない功德——三十七道品や仏の十力・四無所畏・十八不共法など、和合して離れず一括して呼ばれる關係にあるもの——を法身だとする。それにたいして大乘では、一切法は無生無滅、語言道斷、心行處滅にして、無漏無為、無量無辺の涅槃の相と等しいものを法身とする。したがって法身は、物質的に実在するものとはいえない。

しかしながら法身は、見ることも、知ることも、感じることもできない

いものかというのと、そうではなくて、法身から流れ出た功德は、人は感じることができる。

真法身者、遍滿十方虚空法界、光明悉照無量国土、説法音声、常周十方無数之國、具足十住菩薩之衆、乃得聞法、従是仏身方便現化、常有無量無辺化仏、遍於十方、随衆生類若干差品、而為現形、光明色像、精粗不同。(一)初問答真法身(大正四五・一二二・下)

真法身なる者は、十方虚空法界に遍滿し、光明は悉く無量の国土を照らす。説法の音声は常に十方無数の國に周く、十住を具足するの菩薩衆、乃ち法を聞くを得。是に従つて仏身、方便もて現化して、常に無量無辺の化仏有り、十方に遍く、衆生の類の若干の差品に随つて、為に形を現じ、光明、色像、精粗不同なり。

真法身は、十方虚空法界に遍滿し、その光明は無量の国土を照らし、説法の音声は十方無数の國に遍く、十住の菩薩であつてはじめてその説法を聞くことができる。しかし法身から方便によつて現われた化仏は、無量無辺であつて十方に遍滿し、衆生の機根にしたがい、その光明や色像には違いがあつていろいろな現われ方をする。

それはあたかも四大河から流れ出た水は、人はその源を見ることはなけれども、そこから流れ出た水によつて多くの利益をえているのに等しい。

功德智慧等、皆亦如是、如四大河、従阿那婆多池出、皆歸大海、人但見四河、而不見其源、唯有神通者、乃能見之、人雖不見、推其所由、必知有本、又彼池中清淨之水、少福衆生、不能得用、従彼池出、流諸方域、爾乃得用、其仏法身、亦復如是、当其独絶於玄廓之中、

人不蒙益、若従其身、化無量身、一切衆生爾乃蒙益。(一六)次問答  
法法并答(大正四五・一二九・中)

功德智慧等、皆な亦た是くの如し。四大河の阿那婆多池より出でて、皆な大海に歸するが如し。人、但だ四河を見て其の源を見ず。唯だ神通有る者のみ、乃ち能く之を見る。人、見ずと雖も、其の由る所を推せば、必ず本有るを知る。又た彼の池中の清淨の水は、少福の衆生は、用いるを得る能わず。彼の池より出でて、諸方の域に流れば、爾くして乃ち用いるを得たり。其れ仏の法身もまた是くの如し。其の玄廓の中に独絶するに当りては、人、益を蒙らず。若し其の身より従り、無量の身を化すれば、一切衆生、爾くして乃ち益を蒙る。仏の法身もそのようなもので、奥深い広い悟りの世界に独り絶しているときには、人は利益を受けず、法身が無量の身に化身すれば一切衆生が利益を蒙る。

このように、法身には、諸法の無生無滅の実相である法身と、その方便により姿をあらわした化仏としての法身のあることが知られた。

さらに法身には、衆生を救うために衆生を教化し、菩提を求め、菩薩としての本願を成就することを願う法身の菩薩がある。

鳩摩羅什はこの法身の菩薩についてつぎのようにいう。

經言法身者、或説仏所化身、或説妙行法性生身、妙行法性生身者、真為法身也、如無生菩薩、捨此肉身、得清淨行身。(一)初問答真法身(大正四五・一二二・下)

經に言う、法身とは、或いは仏の化する所の身と説き、或いは妙行法性生身と説く。妙行法性生身とは、真に法身なるなり。無生の菩

薩、此の肉身を捨てて、清淨行身を得るが如し。

經にいう「法身」とは、あるいは「仏の化現した身」と説き、あるいは「妙行法性から生まれた身」と説く。それこそが法身なのであって、無生法忍を体得した菩薩が、肉身にとらわれることなく清淨行身を得ることを、妙行により法性から生じた身であるという。

また菩薩の法身は、無生法忍をえた菩薩が、肉身を捨てたのちに、成仏して仏となるまでの間の身をいう。

大乘法中、無決定分別は生身は法身、所以者何、法相畢竟清淨故、而隨俗分別、菩薩得無生法忍、捨肉身次受後身、名為法身、所以者何、体無生忍力、無諸煩惱、亦不取二乘証、又未成仏、於其中間所受之身、名為法性生身。(二) 次重問法身并答)

(大正四五・一二三・下)

大乘法中、是れ生身なり、是れ法身なりと決定して分別すること無し。所以は何ん。法相は畢竟して清淨なるが故なり。而も俗に従つて分別して、菩薩は無生法忍を得、肉身を捨てて次に後身を受くるを、名づけて法身と為す。所以は何ん。無生忍を体するの力もて、諸の煩惱無し。亦た二乗の証を取らず、又た未だ成仏せず。其の中間に於いて受くる所の身、名づけて法性生身と為す。

大乘經中においては、これが生身である、これが法身であるとはつきりと区別しない。それは法相が究極的に清淨なものであるからである。しかしながら隨俗分別によると、菩薩は、無生法忍をえて肉身を捨てて次にそののちの後身を受ける。それをも法身という。菩薩は無生法忍を体得した力によって、諸々の煩惱はなく、また声聞、緣覺の二乗の証悟を

取らない——つまり声聞、緣覺の地位に満足することなく、衆生濟度の願いを堅持する。しかしまだ仏となっていないので、その中間において受ける身を法性から生じた身(法性生身)と名づけるのである。鳩摩羅什はつづける。菩薩は無生法忍をえて、生死を捨ててしまえば、無量無辺法中に落ち込んでしまい、衆生を救うことにはならない。本願により生死の世界にもどつて衆生を教化しなければならぬ。

意謂、菩薩得無生法忍、捨生死身、即墮無量無辺法中……得如是法門、便欲滅度時、十方仏告言、「善男子、汝未得如是無量無辺見諸仏身、又未得無量禪定智慧等諸仏功德、汝但得一法門、勿以一法門故、自以為足、当念本願憐愍衆生、令不知如是寂滅相故、墮三惡道受諸苦惱、汝所得者、雖是究竟真實之法、但未是証時」、爾時菩薩、受仏教已、自念本願、還以大悲、入於生死、是菩薩名之、「不在涅槃、不在世間、無有定相、以種種方便、度脫衆生」、設有問言……: 応答……: 「今得諸法実相、具涅槃樂、而入生死、化度衆生、是為希有」。(二) 次重問法身并答) (大正四五・一二四・中)

意謂えらく、菩薩、無生法忍を得て、生死の身を捨つれば、即ち無量無辺法中に墮す。(中略) 是くの如きの法門もて、便ち滅度せんと欲するの時、十方仏、告げて言う、「善男子、汝未だ是くの如きの無量無辺に諸仏の身を見わすを得ず。又た未だ無量禪定智慧等の諸仏の功德を得ず。汝、但だ一法門を得るのみ。一法門を以ての故に自ら以て足れりと為すこと勿れ。当に本願を念じて衆生を憐愍すべし。是くの如きの寂滅の相を知らざるが故に、三惡道に墮ちて諸の苦惱を受けしめんや。汝の得る所は、是れ究竟真實の法なりと雖も、

但だ未だ是れ証の時ならず」と。爾の時、菩薩、仏の教えを受け已  
 わって自ら本願を念じ、還つて大悲を以て生死に入る。是の菩薩、  
 之を「涅槃に在らず、世間に在らず、定相有ること無く、種種の方  
 便を以て、衆生を度脱す」と名づく。設し問いて言う有らば、(中  
 略) 応に言うべし(中略)「今、諸法の実相を得て、涅槃の樂を具  
 せども、生死に入りて、衆生を化度するは、是れ希有なり」と。

衆生が寂滅の相を知らないために、三惡道に墮ちて諸々の苦惱を受ける  
 ようであつてはならない。究極の涅槃を得てもそれで滅度してしまわな  
 いで、仏の教えにしたがつて菩薩の本来の願いを念じて、大悲心をもつ  
 て生死流転の迷いの境界にある衆生を憐れまなければならぬ。それが  
 「涅槃に住せず、世間に住せず、定まつた相がなく、さまざまな方便に  
 よつて衆生を救う」というのである。

## 五 法身と感応

前章において三つの法身について述べた。

第一の法身は、形もなく姿もなく、無生無滅、涅槃の相に等しい、法  
 性としての法身である。

つぎに第二の法身は(前章の叙述の順序では三番目)、妙行法性生身、  
 清淨行身、法性生身としての法身である。それは菩薩の法身である。無  
 生法忍を得た菩薩は、無漏の功德をもちつつ、成仏までの間に、衆生を  
 濟度する菩薩業を行ずる。その段階における身をやはり法身というので  
 あつて、妙行により法性を生じた身をいう。

第三の法身は(前章の順序では二番目)、變化身としての法身である。

第一の法性としての法身を太陽にたとえれば、太陽からでた光に相当す  
 るのが變化身としての法身である。法身から方便によつて現われた化仏  
 は無量無辺であつて十方に遍滿し、その光明や色像は違ひがあつてい  
 るな現われ方をして衆生に利益をあたえる。このように法身から化現  
 した仏の説経を、化現の有為の観点から法身の説経といつたにすぎない。  
 鳩摩羅什の時代は、色身と法身の二身説である。鳩摩羅什が述べた三  
 つの法身の中の、二つ目の、法身の菩薩は、後世の法身―報身―応身の  
 三身説の、報身の萌芽とみることもできよう。

鳩摩羅什と慧遠との間で、地理的な距離をもともせず、質問とその  
 回答が幾度も行われたのも、どのようにして衆生と法身との間を取り持  
 ち、衆生をさとりへと方向づけていくかについて、兩人ともつよい関心  
 をもつていたからであらう。

後世であれば兆載永劫の修行、精進が報いられて成就された円満具徳  
 の報身仏―阿弥陀仏―は、一切の衆生を救う力をもつとされるようにな  
 る。しかし慧遠と鳩摩羅什の時代、その思想はまだ確立されていない。  
 したがつて衆生を救う力を何に求めるかが問題になる。

『大乘大義章』卷中〔七〕問法身感応并答」において慧遠は、法身が  
 感応するには四大五根を持つ必要があるのではないかと再び鳩摩羅什に  
 質問する。

遠問曰、夫形開莫善於諸根、致用莫妙於神通、故曰「菩薩無神通、  
 猶鳥之無翼、不能高翔遠遊、無由広化衆生、淨仏国土」、推此而言、  
 尋源求本、要由四大、四大既形、開以五根、五根在用、広以神通、  
 神通既広、隨感而応、法身菩薩、無四大五根、四大五根、則神通之

妙、無所因假、若法身独運、不疾而速至於會、応群粗必先假器、仮器之大、莫大於神通……此乃万流之宗會、法身祥雲之所出、運化之功、功由於茲、不其然乎、不其然乎。（大正四五・一二九・下）

遠、説いて曰く、夫れ形の開くは諸根より善なるは莫く、用を致すは神通より妙なるは莫し。故に曰く、「菩薩の神通無きは、猶お鳥の翼無く、高翔遠遊する能わざるがごとし。広化衆生、淨仏国土に由る無し」と。此れを推して言うに、源を尋ね本を求むるは、要かならず四大に由る。四大既に形となれば、開くに五根を以てし、五根、用に在れば、広むるに神通を以てす。神通既に広まれば、感に随つて応ず。法身の菩薩、四大五根無し。四大五根は則ち神通の妙、因りて仮る所無し。若し法身、独り運めぐり、疾ならざるも、而しかして速やかに會に至るも、群粗に應ずるには必ず先まず器を仮る。器を仮るの大なること、神通より大なるは莫し。（中略）此れ乃ち万流の宗會にして、法身の祥雲の出づる所なり。運化の功は、功、茲れに由る。其れ然らざらんや、其れ然らざらんや、と。

慧遠はいう。菩薩に神通がなければ、あたかも鳥の翼がなく、高く飛び遠くへ行くことができないうと同じく、広く衆生を化し、淨らかな仏国土を造ることはできない。法身菩薩の神通の根本をもとめてゆくと、かならず四大による必要がある。四大によって身体が出来上がると、その身体の活動は五根によって行われ、五根がはたらくとき、そのはたらきは神通によって拡充される。神通によってそのはたらきが拡充されると、あらゆる場合に衆生に感応する。しかし法身の菩薩に四大五根がないとすると、器である身体の手段によるものがなくなる。身体を仮り

るはたらきの大きなものは神通よりすぐれたものはない。したがって法身の菩薩には四大五根が必要ではないか、と慧遠は主張する。

そしてつぎに慧遠は『莊子』「斉物論」篇を引く。

斯由吹万不同、統以一气、自本而觀、異其安在哉。

斯れ万を吹くに同じからずして、統ぶるに一気を以てするに由る。

本よりして觀るに、異なりは其れ安いづくに在らんや。

『莊子』の「斉物論」篇とは「物を齊ひとしくする論」の意味であり、万物の斉同を説く。その最初に、「人籟」「地籟」「天籟」の話がでてくる。人の奏でる音楽、地の奏でる音楽、天の奏でる音楽の意である。「斉物論」篇には「大塊の噫氣、其の名を風と為す（大塊噫氣、其名為風）」とあって、大地の吐き出す息が、風と名づけられる。その風が起こっていないときには何事もなければ、いったん起こると地上の万の穴が風に吹かれて一斉に怒りの声を発する。その穴の形状はさまざまであり、発せられる音もさまざまであるけれども、すべてそれは同じ気から出たものであることを述べる。

慧遠は、『莊子』の大塊の「一气」を引いて、法身の菩薩と、その四大五根と、神通と感応とは、すべて同一の気を有する法身から出たものであるからそこに区別はない、と述べたいのであろう。そうすると法身も気であることになって実在性をおびる。そして神通により感応が起こるためには、法身の菩薩はやはり四大五根を有する必要があるのではないかと慧遠は再び羅什に質問する。しかしそれでは不生不滅の実相である法身を四大五根を有する実体とみることになり、鳩摩羅什が「(一)初問答真法身」、「(二)次重問法身并答」で懇切に述べたことをひっく

り返してしまうことになる。

鳩摩羅什は、法身についてはすでにその義を述べた、としながらも、法身の菩薩に四大五根があるとしてはならないことを繰り返かえし述べる。

什答曰、法身義以明、法相義者、無有無等戲論、寂滅相故、得是法者、其身名為法身、如法相不可戲論、所得身、亦不可戲論若有若無也、先言無四大五根、謂三界凡夫粗法身、如法相寂滅清淨者、身亦微細、微細故說言無、如欲界天身、若不令人見、則不見也、色界諸天、於欲界天亦爾。(七) 問法身感応并答)

(大正四五・一三〇・上)

什、答えて曰く、法身の義、以に明らかにせり。法相の義なる者は、有無等の戲論無し。寂滅の相なるが故に。是の法を得る者は、其の身を名づけて法身と為す。如し法相、戲論すべからざれば、得る所の身、亦た若しくは有、若しくは無と戲論すべからざるなり。先に四大五根無しと言は、三界の凡夫、粗法の身を謂う。如し法相、寂滅清淨の者ならば、身も亦た微細なり。微細なるが故に説きて無しと言ふ。欲界の天身、若し人をして見せしむるにあらざれば、則ち見えざるが如し。色界の諸天も、欲界の天に於いて亦た爾なり、と。

羅什はふたび答える。法身についてはすでに述べた。法相ということはあるとか無であるとかの分別の立場に立つて議論すべきではない。それは寂滅であり、差別を超えた相であるからだ。この法を得たものを法身という。もし法身が分別の立場に立つて議論すべきものでないとすると、そこで得られた身についてもあるいは有であるとか、あるいは無

であるとかの分別に立つて議論することはできない。先の議論で法身の菩薩に四大五根がないといったのは、三界の迷いの世界の凡夫におけるような粗法の身がないことをいう。もし法相が寂滅清淨であるならば、それを体得した身もまた微細であり、微細であるから無いというのである。あたかも欲界において、神々の身体は、もし人のために姿を現わして見せるのでなければ、人にはそれが見え、色界の神々についても欲界の神には見えないのと同様である。

鳩摩羅什はこのように述べて、四大五根の分別の立場で法身を論ずるべきではないことを強調する。

さらに鳩摩羅什は、仏が種々の身に変化し、十方の国において仏事を行うのも仏の心による。菩薩の法身もそれと同じで、衆生に応じて身を現わすけれども、有無の分別の立場から議論すべきではない。そのことは鏡にさまざまな像が映ることに似ているという。

当知、不得以四大五根定為神通之本、如仏變化種種之身、於十方国施作仏事、從仏心出、菩薩法身亦如是、任其力勢、隨可度衆生、而為現身、如是之身、不可分別戲論、如鏡中像、唯表知面相好醜而已、更不須戲論有無之実也。(七) 問法身感応并答)

(大正四五・一三〇・中)

当に知るべし、四大五根を以て定めて神通の本と為すを得ざるを。仏の變化の種種の身、十方国に於いて仏事を施作するが如きも、仏心從り出づ。菩薩の法身も亦た是くの如し。其の力勢に任せて、度すべき衆生に随つて、為に身を現す。是くの如きの身、分別戲論すべからず。鏡中の像、唯だ面相の好醜を表知するが如くなるのみ。

更に須らく有無の実を戲論すべからざるなり。

仏が仏事を行うのも、菩薩の法身が衆生を救おうとするのも、鏡に映った像のように、あくまで法身の現われとしてとらえるべきであつて、その本体の有無に拘泥する分別の戲論におちいつてはならない、というのである。

さて「(二) 次重問法身并答」にもどると、羅什は法身に信を起すことをいつている。

復次若欲求其実事者、唯有聖人初得道時所觀之法、滅一切戲論、畢竟寂滅相、此中涅槃相生死相尚不可得、何況四大五根、如是不応以四大五根為実、謂無此者即不得有法身也……是故不得以凡夫虚妄所見色陰、以為実証、而難無量功德所成之身、若欲取信者、応信法身。

(大正四五・一二五・中)

復た次に若し其の實事を求めんと欲すれば、唯だ聖人の初めて道を得る時の所觀の法有るのみ。一切の戲論を滅し、畢竟じて寂滅なる相なり。此の中には涅槃の相、生死の相すら尚お不可得なり。何ぞ況んや四大五根においてをや。是くの如く応に四大五根を以て実と爲し、此れ無ければ即ち法身を有するを得ずと謂うべからざるなり。

(中略) 是の故に凡夫の虚妄の所見の色陰を以て、以て実証と爲して、無量功德の所成の身を難するを得ず。若し信を取らんと欲すれば、応に法身を信ずべし。

またつぎに法身についてその事実をもとめようとするならば、聖人(仏)が始めて無生法忍をえたときに觀た法にほかならず、一切の戲論を滅し、畢竟いかなる相も寂滅したものである。ここでは涅槃の相や生

死の相すらなお區別されないのであるから、四大五根がないのは当然のことである。四大五根を実体ととらえ、実体である法身の身体がなければ、法身を得られないなどと考えるべきではない。(中略) このゆえに凡夫の虚妄の見により、いくつかの法が和合してきた色陰を実証として、無量功德によってできた法身を難じてはならない。もし信を得たいと思うならば、法身を信じるべきだ。

鳩摩羅什は法身を信じるべきだという。この法身を信じるべきということばは、もちろん実体を有する法身を信じるべきだといっているのではない。十方虚空法界に遍満して、無量の光明がその国土を照らし、説法の音声十方無数の国に遍く行き渡るの十住の菩薩だけが聞くことができるというけれども、随俗分別によつてかりに十住といっているのであつて、法身には別異はない。また四大河から流れ出した水が多くの人衆に利益をあたえるように、無量無辺の化仏は衆生に利益をあたえるけれども、その変化身は法身から出たものであつてその根本は法身にある。法身の菩薩も無量の化仏も、すべて衆生に利あらしめようとする法身から流れ出したものであることを信じよ、というのであろう。

## 六「仏影銘」の感応

慧遠は、荊州刺史であつた殷仲堪と交遊があつた。殷仲堪は、陳郡の人で、孝武帝の信頼が厚く、黃門郎から西府軍の長である荊州刺史になつた。王恭が会稽王司馬道子を除くために兵を起した時、桓玄とともにそれに参加したが、王恭が敗死し、桓玄の力が強くなると、その失脚をはかつてかえつて失敗し、のち桓玄に滅ばされた。

殷仲堪は、清談の名手であり、三日間老子を読まないと言の根がこわばったような気がすると述べている（『世説新語』「文学」篇<sup>(21)</sup>）。また若いころから熱心な五斗米道の信者でもあり、のちに桓玄に攻められたときにも、祈祷を行おうとするほどであった。

殷仲堪は荊州刺史となつて任地におもむく途中（太元十七年、三九二）、廬山に立ち寄り、慧遠と北の谷川で易の本質を論じ、時を移して倦むことがなかった。殷仲堪は、慧遠の易にたいする見識は、深くかつ明らかで、近づきがたい、と称賛した（『高僧伝』巻六「釈慧遠」伝、大正五〇・三五九・上）。

また『世説新語』「文学」篇に、殷仲堪と慧遠との会話が記録されている<sup>(22)</sup>。

殷荊州曾問遠公、「易以何為体」、答曰、「易以感為体」、殷曰、「銅山西崩、靈鐘東應、便是易耶」、遠公笑而不答。

殷荊州、曾て遠公に問う、「易、何を以て体と為すや」と。答えて曰く、「易、感を以て体と為す」と。殷曰く、「銅山、西に崩るれば、靈鐘、東に応ず。便是是れ易か」と。遠公、笑いて答えず。

殷仲堪が慧遠に、「『易』はなにを根本の原理とするのですか」とたずねた。慧遠はそれに答えていった。「『易』は感應を根本の原理とするものです」と。すると殷仲堪はいった。「それでは、銅山が西で崩れると、靈鐘が東で応じて鳴る、というのが『易』ですか」と。慧遠は笑って答えなかった。

劉孝標の注に引く『樊英別伝』によると、後漢の順帝のとき宮殿の鐘がひとりで鳴った。なにが災害が起るのではないかと心配したところ、

樊英は「これは西にある蜀の崕山が崩れたのである。銅は山から出るものであるから、東にある宮殿の銅の鐘がそれに応じて鳴ったのである」と答えたという。

慧遠は笑って答えなかったというけれども、なぜそうしたのかは記されていない。おそらく慧遠は、離れたところにある物と物とが共鳴したことを、殷仲堪が同一の気の感應だ考えたことに賛成ではなかったであろう。

聖人と民衆、また仏と衆生との関係において、民衆・衆生の感が強ければそれに聖人や仏が応えるような、求道と救いという関係にこそ感應の本質を求めるべきだと慧遠は考えた可能性がある。

『世説新語』のこの慧遠と殷仲堪との対話は、その発想は『易』下経の「咸」卦に基づく<sup>(23)</sup>。以下『易』「咸」の卦辞ならびに彖辞を引く。

咸、亨、利貞。

彖曰、咸感也……二氣感應以相与……天地感而万物化生、聖人感人心而天下和平、觀其所感、而天地万物之情可見矣。

咸は亨る。貞しきに利あり。

彖に曰く、咸は感なり。（中略）二氣感應して以て相与す。（中略）天地感して万物化生す。聖人、人心を感じて、天下和平なり。其の感する所を觀て、天地万物の情、見るべし。

〔卦辞〕咸は亨ることである。しかもいたって正しい。

〔彖辞〕咸は同音で解釈すると、感である。（中略）陰陽の二気が感應して相与する。（中略）天と地の二つの気が交感することによって、万物はそれぞれの形をなして生まれる。同じように聖人のまごころがすべて

の人々の心を動かすことによって、天下ごとく平和となる。天地が陰陽を交感させることによって万物が生じ、聖人が万人のこのころを動かすことにより平和が実現される、その感通の道理を觀れば、天地万物の眞の情を見ることが出来る。

易の卦は同一の氣の二つの要素である陰陽の組み合わせによってえられる。ただその陰と陽も固定したものではなく、「一陰一陽之謂道」、『易』「繫辭上」、陰極まって陽になり、陽極まって陰となって変化する（剛柔（一陰陽）相推而生變化）、『易』「繫辭上」。聖人と万人の感応の根本も、一つの氣の同質性による両者のつながりにある。聖人は氣の同質性によって自己とつながる万人のこのころを、陰と陽とが交感するように動かし、変化させ、天下に平和をもたらす。

この『易』の「咸」卦の感応の思想は慧遠に影響を与えていたのではないかと想像される。

ふたたび慧遠の「仏影銘」にもどる。さきほど引用したのは、銘の序と跋の部分であった。銘の部分を見ることにする。銘は五つに分かれている。第一の銘には法身、第二の銘には仏影、第三の銘には仏影に見えらるること、第四の銘には仏影を画に描くこと、第五の銘には銘文が作られる彫りつけられたことが述べられる。その第二の銘を引く。

- 1 茫茫荒宇 茫茫たる荒宇
- 2 靡勸靡獎 勸する靡く 獎する靡し
- 3 淡虚写容 淡虚 容を写し
- 4 弘空伝像 空を払い 像を伝う
- 5 相具体微 相 具して 体 微に

廬山慧遠の「仏影銘」について

6 冲姿自朗 冲姿 自ら朗らかなり

7 白毫吐曜 白毫 曜を吐き

8 昏夜中爽 昏夜に中爽なり

9 感徹乃応 感 徹すれば 乃ち応じ

10 扣誠発響 扣 誠ならば 響きを発す

11 留音停岫 留音 岫に停まり

12 津悟冥賞 津悟 冥賞す

13 撫之有会 之を撫して 会有らば

14 功弗由曩 功ありて 曩に由らず

これよりさき第一の銘では、法身について述べられているけれども、この第二の銘では仏影とその応現が描写される。

銘の第一句から第四句までは、茫茫たる宇宙に色も形もなく存在する法身だけでは、衆生を勸奨するにも方法がないので、廬山に仏影が描かれたことを述べる。

第五句から第八句までは、法身の応現としての仏影のすばらしさが描写される。仏影の相好はことごとくそなわり、微妙であって、ととのつた姿はさやかであり、眉間の白毫はひかり輝き、夜の闇をてらす。

第九、十句には、衆生の感がつよければ、仏はそれに応ずること、まこと心でたたけば鐘の音がそれに応ずるがごときであることが述べられる。

第十一句から十四句までは、鐘の音の余韻が山の岫に残るように仏の教えが世に伝えられ、そのさとりには導きは冥々のうちに讃え味わられる。この仏影に出会うときがあれば、その功德により曩昔からの宿

縁は問われることはなくなるであろう、と記される。

やはりここでも(第九、十句)仏影を觀てさとりへと至りたいと願う衆生の求めがつけければ仏はかならずそれに応じるといふ、感応の考え方がその根底にあることが知られる。<sup>26)</sup>感応は、元來中国の考え方である。

## 七 おわりに

鳩摩羅什と慧遠との問答である『大乘大義章』において、鳩摩羅什は、法身とは、色も形もなく、生ずることもなく、滅することもなく、さとりそのものの法性であることを説いた。またさらに法身菩薩や十方無量の変化仏も、衆生を救おうとする仏心からでたもので、鏡にうつる像のように、あくまで真実の現われであつて物質的なものではないことを再三にわたつて慧遠に説いた。

しかしそのとらえることの難しい法身をいかに体得するか、別のことばでいえば、さとりへと向かう力は何によつてえられるかが問題となる。慧遠はそれが感応によると考えた。四大五根をもつ実体的な仏でなければ感応は起こらず、衆生もさとりへと導かれることはないとの考えから、慧遠はやはり離れることがなかつたように思われる。

あるときには色も形もない真理そのものとして法身をとらえ、またあるときには救う力をもつ感応の主体として法身をみる。概念の整合性を強くはもとめず、時々衆生の真理を求めるところとその願いによりそう。そして陰陽が変化し交代し循環するように、仏教思想と中国思想との間を自由に往来して、ゆるやかに法身をとらえることが慧遠にとつての仏影を觀ることであつたといえよう。

## 註

(1) 船山 徹氏の「六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に」第三章 第五節 仏像と感応思想をめぐつて(法身の哲学)(礼拝懺悔の対象)(京都大学人文科学研究所『東方学報』京都、六七冊、一九九五年)を参照。また村田みお氏「仏教図像と山水画—廬山慧遠「仏影銘」と宗炳「画山水序」をめぐつて—」(京都大学中国哲学史研究会『中国思想史研究』二九号、二〇〇九年)に示唆を受けた。

(2) 京都大学人文科学研究所研究報告 木村英一編『慧遠研究 遺文篇』(創文社、一九六〇年)一〇三—一〇四頁、四五三—四六四頁。

(3) 横超慧日著『中国仏教の研究 第二』(法蔵館、一九七一年)「大乘大義章研究序説」(初出『慧遠研究 研究篇』一九六二年)「大乘大義章における法身説」(初出『天谷大学研究年報』一七集、一九六五年)。

(4) 塚本善隆「中国初期仏教史上における慧遠」の「四 廬山時代の慧遠 9 仏影窟造営」(木村英一編『慧遠研究 研究篇』所収、創文社、一九六二年)。後に同氏増補改訂版『中国仏教通史 第一卷』第八章 中国仏教史上の慧遠(三三四—四一六)とその教団 第九節 仏影窟造営(春秋社、一九七九年)参照。

(5) 『慧遠研究 遺文篇』「仏影銘」注三六では、「闍賓禪師」を僧伽提婆に当てている(『同書』四六二頁)。金子寛哉氏「廬山慧遠の『仏影銘』における「闍賓禪師」について」(『印度学仏教学研究』二二巻一、一九七二年)によれば、仏駄跋陀羅であろうといわれる。また桑山正進氏も仏駄跋陀羅とされる(後の注(10)にあげる桑山正進著『カーピシー—ガンダーラ史研究』八七—八八頁参照)。ここでもそれに従う。

(6) 湯用彤氏は『漢魏両晋南北朝仏教史』第十一章 釈慧遠 慧遠東止廬山に「仏影銘」に言及して、その「南國律学道士」につき、「何の人爲る

かを知らず。但だ法頭に非ざるに似たり。(法) 頭、時に尚お未だ帰來せざるに因る(不知為何人、但似非法頭、因(法) 頭時尚未歸來) (湯用彤論著集之一『前掲書』上冊(中華書局、一九八三年)二四六頁)と記す。『前掲書』「第二章 伝訳求法与南北朝之佛教 法頭之行程」部分をも参照すると、海路中国帰国を志した法頭は、義熙八年七月十四日、青州長広郡牟山南岸に漂着し、劉道憐の請により一冬一夏を過ごしたのち、都建康に入つたものの、仏影台が造営され銘が作られるその年の秋までに、廬山まで足を伸ばす時間は持てなかつたのではないか、と湯用彤氏は述べるのである。筆者も慧遠から依頼されて作られた謝靈運の「仏影銘」の記述から推察して、法頭とは考えにくいのではないかとの見解をかつて述べたことがある(筆者「廬山慧遠の『仏影銘』における「南国律学道士」について」、『印度学仏教学研究』三六卷二号、一九八八年)。しかし法頭の建康帰着時期は、義熙九年七月十五日夏坐終了以降であり(足立喜六著『考証法頭伝』(三省堂、一九三六年)二六八頁に拠る。この点については湯用彤氏も同意見)、そののち銘が書かれる九月までに法頭が廬山を訪れることも可能なのではない。ここではかつての卑見を訂正し、「南国律学道士」は法頭とみる。

(7) 慧皎著、吉川忠夫・船山 徹訳『高僧伝(一)』「晋の京師の道場寺の仏駄跋陀羅」(岩波文庫、二〇〇九年、一九六頁) 参照。

(8) 大南龍昇『観仏三昧海経』の三昧思想(仏教思想学会『仏教学』四〇号、一九九九年) 参照。

(9) 福原隆善「日中における『観仏三昧海経』の受容と展開」(『第8回 日中仏教学術交流会議発表要旨(日本語版) テーマ中国浄土教の研究』所収、佛敎大学発行、二〇〇〇年)。同氏「廬山慧遠における仏の相好観」(『多田孝正博士古稀記念論集 仏教と文化』所収、山喜房佛書林、二〇〇八年)に拠る。

(10) 桑山正進著『カーピシー・ガンダーラ史研究』第一章 五世紀以前にお

廬山慧遠の「仏影銘」について

けるガンダーラの役割 第四節 行歴僧行程の西限 那竭国 第五節 仏影とその波及(京都大学人文科学研究所発行、一九九〇年)に拠る。

(11) 桑山氏『前掲書』八五、九〇頁参照。

(12) 仏影窟の由来は「観仏三昧海経」巻七「観四威儀品第六之余」(大正一五・六七九・中・六八一・下)に記載されており、桑山氏『前掲書』七七、八四頁にこの部分の全訳がある。

(13) 桑山氏『前掲書』第一章 第二節 罽賓と仏鉢「同章 第五節 仏影とその波及」に拠る。

(14) 『法頭伝』「那竭城南半由延、有石室、博(搏) 山西南向、仏留影此中、去十餘歩觀之、如仏真形、金色相好、光明炳著、軼近軼微、髣髴如有、諸方国王遣工画師摹写、莫能及、彼国人伝云、千仏尽当於此留影」(大正五一・八五九・上)。章異校注『法頭伝校注』「那竭国」(上海古籍出版社、一九八五年)四七頁に拠り、前掲原文「博」を「搏」とする。那竭国の仏影窟は著名であつたらしく、『洛陽伽藍記』巻五「道榮伝」(大正五一・一〇二一・下)や『大唐西域記』巻二二(大正五一・八七八・中・八七九・上)にも記載されている。

(15) 慧遠は鳩摩羅什により『大智度論』百卷が訳されると、卷数が多すぎるのでその重要な部分を抄出するとともに「大智(度) 論抄序」を書いていく。そこではまだ法身ということばは使われていないけれども、究極の真実の姿を、非有非無であり、無自性(無性)であり、法性であり、因縁生であり、無相であり(無自相)、空にとらわれない(空空) 玄妙な至極の立場であるとしている。慧遠「大智論抄序」「有而在有者、有於有者也、無而在無者、無於無者也、有有則非有、無無則非無、何以知其然、無性之性、謂之法性、法性無性、因縁以之生、生縁無自相、雖有而常無、常無非絶有、猶火伝而不息、夫然則法無異趣、始末淪虚、畢竟同争(浄)、有無交帰矣、故遊其樊者、心不待慮、智無所縁、不滅相而寂、不修定而閑、不神遇以斯通、焉識空空之為玄、斯其至也、斯其極也、過此以往、莫之或

- 知」(『出三藏記集』卷一〇)(大正五五・七六・上)。「争」字を「浄」字に改めるのは、『慧遠研究 遺文篇』「大智論抄序」一〇〇頁に拠る。
- (16) 『大正藏』は「応深其位」(大正五二・一九八・上)。「大正藏」の校勘記の記載により、「応深其信」に改める。
- (17) 木村宣彰「中国仏教初期の仏陀観―道安と慧遠の場合―」(『日本仏教学会報』五三号、一九八八年)。後「中国仏教初期の仏陀観」と改題して木村宣彰著『中国仏教思想研究』(法蔵館、二〇〇九年)に所収、参照。
- (18) 『大正藏』は「或説妙行法身性生身」(大正四五・一二二・下)。「慧遠研究 遺文篇」(創文社、一九六〇年)六頁頭注「身、恐ラクハ衍字、前田(慧雲博士書写) 本・丘(槩氏校刊民国) 本削ル」とあるのに従う。
- (19) 『大正藏』は「汝未得如是無量無辺見頓仏身」(大正四五・一二四・中)。「慧遠研究 遺文篇」九頁頭注に「頓(大正藏では「頓」、筆者補)、丘本ハ諸ニ改ム、暫クコレニ従フ」。
- (20) 『大正藏』は「天形開莫善於諸根」(大正四五・一二九・下)。「大正藏」校勘記の記載に従い、「夫形開莫善於諸根」に改める。
- (21) 井波律子著『世説新語』「文学篇第四の9」(鑑賞中国の古典14、角川書店、一九八八年) 九二頁他参照。
- (22) 森三樹三郎訳『世説新語』(中国古典文学大系9 森三樹三郎・宇都宮清吉訳『世説新語 顔氏家訓』、平凡社、一九六九年) 九四頁に拠る。
- (23) 『世説新語』「文学」篇の慧遠と殷仲堪との対話は、『易』「咸」卦に基づくものと思われる。本田 濟著『易』(新訂中国古典選一、朝日新聞社、一九六六年) 二四二頁に指摘がある。また「咸」卦の解釈についても同氏の解説に拠る。
- (24) 『大正藏』は「中姿自朗」(大正五二・一九八・上)。校勘記の記述により「冲姿自朗」に改める。
- (25) 慧遠は六九歳ごろ『般舟三昧経』に基づく念仏実践を行っている。慧遠はその「念仏三昧詩集序」において、仏像もしくは仏画を観て、深い三昧

に入ることを読む。その三昧の中で、阿弥陀仏をはじめとするさまざまな仏の像が現われて光輝き、空が体得され、同時に仏の感応により神が純化されるとする。拙稿「廬山慧遠の念仏三昧について」(『法然仏教とその可能性』所収、佛教学会発行、法蔵館制作、二〇一二年)を併せて参照願えば幸いである。

〔参考文献〕

- 志村良治「慧遠における法身の理解―「仏影銘」を中心として―」(志村良治博士著作集Ⅰ『中国詩論集』所収、汲古書院、一九八六年)(初出、金谷 治編『中国における人間性の探求』所収、創文社、一九八三年)
- 定方 晟「燃燈仏・仏影窟・ミスラ教」(日本宗教学会『宗教研究』二七七号、一九八八年) 後に同氏著『異端のインド』第六章 中国僧がインドの仏影窟に憧れること 洞窟の中のブッダの影(東海大学出版会、一九九八年)
- 曾和義宏「大乘大義章」における仏身論(知恩院浄土宗学研究所『浄土宗学研究』三六号、二〇一〇年)
- 遠藤祐介著『六朝期における仏教受容の研究』第三章 廬山慧遠における問題意識と仏教思想―「大乘大義章」を通して―(白帝社、二〇一四年)(初出、『大乘大義章』に見える慧遠の問題意識、『智山学報』五四輯、二〇〇五年)

# 法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立

## ―名号観をめぐって―

曾根 宣雄

### 一 はじめに

法然上人（以下、祖師の敬称を略す）は『無量寿経釈』において阿弥陀仏の仏格を報身と定義している。<sup>①</sup>その後、『逆修説法』において真化二身論が説かれるが、これは『無量寿経』の三輩段と『観無量寿経』の真身観に基づき阿弥陀仏の個別的な特徴である「本願成就・光明摂取・来迎引接」を示すものであり、阿弥陀仏の仏格を報身とすることと矛盾するものではない。<sup>②</sup>一方で、名号観に目を向けると法身的な内容を含んだ解釈が示される文献が存在することも事実である。特に『三部経釈』<sup>③</sup>における名号観については、香月乗光氏・坪井俊映氏・深貝慈孝氏等の研究がある。

また『逆修説法』の説示については安孫子稔章氏の研究<sup>④</sup>があり、名号観に関する言及としては末木文美士氏の研究<sup>⑤</sup>がある。最近では長尾隆寛氏<sup>⑥</sup>によって『三部経釈』を中心に名号観に関して研究がなされている。

法然の名号観が示される書物としては、『三部経釈』・『阿弥陀経釈』・『往生浄土用心』・『逆修説法』・『選択集』をあげることができる。筆者は別稿において、『選択集』に説かれる名号観について考察した。その中で『選択集』における万徳とは、阿弥陀仏の所有する「内証外用のあ

らゆる功德」であり、「一切法（すべての法）」・「衆徳（すべての功德）」が名号に含まれるとする源信や永観の説とは異なることを指摘した。<sup>⑦</sup>この『選択集』の名号観は、最終的に法然が捉えた阿弥陀仏を考察する上で重要な意味を持っている。しかし『選択集』にみられる名号観と『三部経釈』・『阿弥陀経釈』・『往生浄土用心』・『逆修説法』の説示は同一ではない。特に『選択集』と大きく内容が異なる『三部経釈』について坪井氏や深貝氏は偽撰という見方を示している。これに対して『三部経釈』に関して思想変遷という視点より真撰とみなし、考察を加えたものが長尾氏の論考である。筆者は基本的にこの見解に賛同するものである。そこで、今回は『三部経釈』・『阿弥陀経釈』・『往生浄土用心』・『逆修説法』・『選択集』の説示に関して、法身的阿弥陀仏解釈から純粹な而二相對論への移行という視点からこの問題を論じてみたい。

### 二、法然の名号観

『三部経釈』には、次の様に説かれている。

それ三字の名号は少なしといえども、如来所有の内証外用の功德、万億恒沙の甚深の法門をこの中に摂めたり。誰かこれを測るべきや。

『疏』の「玄義分」に、この名号を釈していわく「阿弥陀仏といはこれ天竺の正音、ここには翻じて無量寿覺という。無量寿といはこれ法、覺といはこれ人、人法並べて彰わす。かるが故に阿弥陀仏という。人法といは所觀の境なり。これについて依報あり、正報あり」といへり。しかれば始め弥陀如来、觀音、勢至、普賢、文殊、

地藏、竜樹より乃至かの土の菩薩声聞等に至るまで具えたまえるところの事理の觀行、定慧の功力、内証の智慧、外用の功德、総じて万徳無漏の所証の法門、みなことごとく三字の中に摂まれり。総じて極樂界にいずれの法門か漏れたるところあらん。しかるをこの三字の名号をば諸宗各我が宗に釈し入れたり。真言には阿字本不生の義、四十二字を出生せり。一切の法は阿字を離れたる事なきが故に功德甚深の名号といへり。天台宗には空仮中の三諦、正了縁の三義、法報応の三身、如来所有の功德、これを出でざるが故に功德莫大なりといへり。かくのごとく諸宗に各我が存ずるところの法について阿弥陀の三字を釈せり。いまこの宗の心は、真言の阿字本不生の義も、天台の三諦一理の法も、三論の八不中道の旨も、法相の五重唯識の心も、総じて森羅の方法、広くこれを摂すと習う。極樂世界に漏れたる法門なきが故に<sup>10)</sup>

法然は、「阿弥陀」という三字の名号の中に、阿弥陀仏の内証外用の功德及び万徳恒沙の甚深の法門が摂められるとしている。『觀經疏』玄義分の説示を受けて、阿弥陀仏の説明をした後に、阿弥陀仏からはじまり、觀音・勢至・普賢・文殊・地藏・竜樹及び浄土の菩薩声聞が具足している「事理の觀行・定慧の功力・内証の智慧・外用の功德・万徳無漏

の所証の法門」のすべてが「阿弥陀」の三字にことごとく摂まっているとしている。そして、真言天台の義を説明した後に、「真言の阿字本生の義・天台の三諦一理の法・三論の八不中道の旨・法相の五重唯識の心・森羅の方法」が阿弥陀の三字に摂せられるとし、その理由として極樂世界に漏れたる法門がないからだとしている。

『三部經釈』においては、「阿弥陀」の三字の名号に如来の内証外用の功德と万徳恒沙の法門が摂まるとする。「阿弥陀仏」ではなく「阿弥陀」の三字にすべてが摂まるとする点に注目しておきたい。

次に『阿弥陀經釈』では、以下のように説かれている。

阿彌陀<sup>トハ</sup>者、極樂之化主、十方諸佛之所讚也。今<sup>ハ</sup>者世尊讚<sup>ニ</sup>彌陀引攝之大<sup>コトヲ</sup>、説<sup>ニ</sup>極樂境界之妙<sup>コトヲ</sup>、教<sup>ニ</sup>苦界ノ衆生<sup>一</sup>感<sup>ニ</sup>安樂ノ勝果<sup>一</sup>。故以<sup>ニ</sup>佛ノ名號<sup>ヲ</sup>爲<sup>ニ</sup>經別號<sup>一</sup>、攝<sup>ニ</sup>所有之衆徳<sup>ヲ</sup>、歸<sup>ニ</sup>能化<sup>一</sup>、一身<sup>ニ</sup>但云<sup>ニ</sup>阿彌陀<sup>一</sup>也。<sup>11)</sup>

ここでは、阿弥陀とは極樂の化主の名であり、十方諸仏が称讚する所だとした上で、今釈尊は阿弥陀仏の救済の功德が大きいことを讚歎し、極樂世界の妙なることを説き、苦界の衆生に教えて浄土の勝れた様を感じ得させるとする。そして、それ故に仏の名号をもって經題とし、その名号にあらゆる功德が摂められているとしている。

『阿弥陀經釈』においては、あらゆる衆徳が阿弥陀の三字に摂められているとしている。ここにおいても「阿弥陀仏」ではなく「阿弥陀」にあらゆる衆徳が摂められるとされている。

『往生浄土用心』には、

しかるに生死を離れ仏道に入るには、菩提心を発し煩惱を尽くして、

三祇百劫難行苦行してこそ仏には成るべきにてさうろうに、五濁の凡夫、我が力にては願行具わる事叶い難くて、六道四生に廻りさうろうなり。弥陀如来この事を悲しみ思して、法蔵菩薩と申しし古、我等が行じ難き僧祇の苦行を兆載永劫が間、功を積み徳を累ねて阿彌陀仏に成りたまえり。一仏に具へたまえる四智三身十力無畏等の一切の内証の功德、相好光明說法利生等の外用の功德、様様なるを、三字の名字の中に撰め入れて、この名号を十声一声までも称えん者を必ず迎えん、もし迎えずば我仏に成らじと誓いたまえるに、かの仏今現に世に在して仏に成りたまえり。<sup>(12)</sup>と説かれている。

生死解脱のためには、菩提心を発し長きに渡り難行苦行してこそ成仏できるのであるが、五濁の凡夫は自らの力によつて願行を成就することが叶いがたい。そこで阿彌陀仏は、末法の凡夫のことを哀れんで、法蔵菩薩時に私達凡夫に行じがたい苦行を兆載永劫の間修し、阿彌陀仏となつた。その阿彌陀一仏に具えられた四智三身十力無畏等の一切の内証の功德、相好光明說法利生等の外用の功德を（阿彌陀の）三字の名号に撰め入れて、「この名号を称えた者を必ず浄土に迎えよう、もし実現しなければ仏とならない」と誓われて成仏されたとしている。

『往生浄土用心』では、あらゆる功德ではなく、阿彌陀一仏に具わつた内証外用の功德が、阿彌陀の三字に撰められるとしている。あらゆる功德ではなく、限定的に阿彌陀仏の内証外用の功德とする点が『三部経釈』及び『阿彌陀経釈』と異なる所であるが、その功德が撰められるのは「阿彌陀」の三字である。

法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立

続いて『逆修說法』の説示をみてみよう。三七日には、

阿彌陀佛ノ内證外用ノ功德雖ニ無量ト取レ要不如ニ名號功德ニハ是ノ故ニ即彼ノ阿彌陀佛殊ニ以ニ我ガ名號ヲ濟ニ度シ衆生<sup>(13)</sup>

と説かれ、阿彌陀仏の内証外用の功德は無量であるが、要を取るならば名号の功德であり、阿彌陀仏は名号をもつて衆生を済度するとされている。同じく三七日には、

初ニ殊勝功德故ト者、彼ノ佛ハ因果惣別ノ一切ノ萬徳、皆悉ク名號ニ顯ル故、一度モ唱レバ南無阿彌陀佛ト得ニ大善根ヲ也。是以西方要決ニ云、諸佛願行成ニ此果名、但能念レ號具ニ包ニ衆徳、故成ニ大善、不レ廢ニ往生<sup>(14)</sup>云々

と説かれている。念仏の殊勝の功德として、因果総別の一切の万徳が悉く阿彌陀仏の名号に顕れることをあげ、一度でも南無阿彌陀仏と称えれば、大善根を得ることができるとしている。『西方要決』の諸仏の願行はこの果名を成じているので、名号を念じれば衆徳が具わるとし、名号を称えることは大善を成じることであり、往生できないことはないとする説示を引用している。

このように『逆修說法』三七日においては、名号に衆徳が具わるとしている。三七日の説示では、名号とあるのみであつて、それが「阿彌陀」の三字であるのか「阿彌陀仏」であるのかは示されていない。それが示されるのが六七日の説示である。

名號ノ功德ハ一切ノ諸佛ニ皆有ニ二種ノ名號。謂ク通號ト別號ト。別號ト者藥師瑠璃光阿闍釋迦牟尼<sup>(15)</sup>申ハ是レ別號也。念佛モ准レシテ之可レ知。

阿彌陀佛<sup>ニモ</sup>有<sup>ニ</sup>通號別號。阿彌陀<sup>ト</sup>者別號也。此<sup>ニハ</sup>云<sup>ニ</sup>無量壽無量光<sup>一</sup>。此<sup>ノ</sup>別號ノ功德ハ前々ニ奉<sup>レ</sup>釋候。通號<sup>ト</sup>者云<sup>レ</sup>佛<sup>ト</sup>是也。一切ノ諸佛皆具<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>名<sup>ヲ</sup>一佛<sup>モ</sup>無<sup>レ</sup>替<sup>ル</sup>コト。佛<sup>ト</sup>者具<sup>ニハ</sup>云<sup>ニ</sup>佛陀<sup>ト</sup>、此<sup>ニハ</sup>翻<sup>シテ</sup>云<sup>ニ</sup>覺者<sup>ト</sup>。付<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>意<sup>一</sup>。自覺々他覺行圓滿也。自覺<sup>ト</sup>者異<sup>ニ</sup>凡夫<sup>ニ</sup>、覺他<sup>ト</sup>者異<sup>ニ</sup>二乘<sup>ニ</sup>、覺行圓滿<sup>ト</sup>者異<sup>ニ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>。

ここで法然は名号の功德には、通号と別号の二種があるとす。別号とは薬師・瑠璃光・阿闍・釈迦牟尼等である。阿彌陀仏にも通号と別号があり、「阿彌陀」とは別号であり、無量壽・無量光の意である。通号とは「仏」のことである。「仏」とは自覚覚他覺行圓滿であり、自覚とは凡夫に異なり、覺他とは二乗に異なり、覺行圓滿とは菩薩に異なるとしている。そして、次の様に述べる。

又西方要決<sup>ニ</sup>云。諸佛願行成<sup>ニ</sup>此果名<sup>一</sup>。但能念<sup>レ</sup>號具包<sup>ニ</sup>衆德<sup>一</sup>、故成<sup>ニ</sup>大善<sup>一</sup>。已上是<sup>レ</sup>通號ノ功德成<sup>ニ</sup>大善<sup>一</sup>也。然<sup>ニ</sup>永觀律師ノ十因<sup>ニ</sup>釋<sup>スル</sup>阿彌陀三字<sup>ヲ</sup>之<sup>コソ</sup>處<sup>ニ</sup>、引<sup>テ</sup>此文<sup>ヲ</sup>釋<sup>ニ</sup>成<sup>セ</sup>ラレタルハ、別號ノ功德大善<sup>ナル</sup>様<sup>ヲ</sup>者、僻事也。申<sup>ニ</sup>南無阿彌陀佛<sup>ト</sup>功德殊勝<sup>ナル</sup>コト<sup>ハ</sup>者、通號之佛<sup>ト</sup>云一字之故也。云<sup>ニ</sup>阿彌陀<sup>ト</sup>之名號<sup>ノ</sup>目出<sup>ク</sup>貴<sup>キ</sup>モ、彼佛之名號<sup>ナル</sup>カ<sup>ハ</sup>故也。然<sup>ニ</sup>阿彌陀<sup>ト</sup>三字<sup>ヲ</sup>付<sup>キ</sup>名<sup>ニ</sup>給<sup>ヘル</sup>故<sup>ニ</sup>、功德殊勝<sup>ナル</sup>佛<sup>ニ</sup>テ<sup>マ</sup>ス様<sup>ニ</sup>申<sup>ス</sup>人<sup>モ</sup>候。其<sup>レハ</sup>僻事<sup>ニ</sup>テ<sup>候</sup>也。<sup>(16)</sup>

三七日と同様に『西方要決』を引用し、名号に衆徳が具わるとする。ただし、それは「阿彌陀」の別号故ではなく、「仏」の通号故だとす。ここにおいて永観の「阿彌陀」の三字に功德を見いだす論理を完全に否定していることは、注目せねばならない。このように『逆修説法』六七頁においては、名号に衆徳が具わると述べるが、それは「阿彌陀」の三

字故ではなく「仏」という通号がある故に撰まるとしている。すなわち、「阿彌陀仏」の名号に衆徳が具わるとしているのである。

最初に『選択集』第三章の説示を確認してみよう。

初<sup>ニ</sup>勝劣<sup>ト</sup>ハ者念佛<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>勝餘行<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>劣<sup>ト</sup>所以者何<sup>イカントナレバ</sup>名號<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>萬德<sup>ノ</sup>所<sup>レ</sup>歸<sup>スル</sup>也然<sup>レバ</sup>則<sup>チ</sup>彌陀一佛<sup>ノ</sup>所有<sup>ル</sup>四智<sup>・</sup>三身<sup>・</sup>十力<sup>・</sup>四無畏等<sup>ノ</sup>一切<sup>ノ</sup>内證<sup>ノ</sup>功德相好<sup>・</sup>光明<sup>・</sup>説法<sup>・</sup>利生等<sup>ノ</sup>一切<sup>ノ</sup>外用<sup>ノ</sup>功德皆悉<sup>ク</sup>攝<sup>ニ</sup>在<sup>ニ</sup>阿彌陀佛<sup>ノ</sup>名號<sup>之中</sup>故<sup>ニ</sup>名號功德最<sup>モ</sup>爲<sup>レ</sup>勝也餘行<sup>ハ</sup>不<sup>レ</sup>然<sup>ラ</sup>各守<sup>ル</sup>一隅<sup>一</sup>是<sup>レ</sup>以<sup>テ</sup>爲<sup>レ</sup>劣<sup>ト</sup>也<sup>(17)</sup>

法然は勝劣の義の中で次のように述べる。念仏の功德が余行と比較して勝れているのは、万徳の帰するところだからである。すなわち阿彌陀仏の具足した四智・三身・十力・四無畏等の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の外用の功德が阿彌陀仏の名号の中に撰在しているのであり、それ故に名号の功德が最勝となるとしている。

『選択集』第三章において注目すべきことは、①「阿彌陀仏の名号の中に功德が撰在している」とする点、またその撰在する功德は万徳と表現されるがあくまでも②「阿彌陀仏の具足した内証外用の功德」とされる点である。

こういった法然の説示を整理するならば、以下の通りになる。

- (1) 『三部経釈（大意）』—「阿彌陀」の三字の名号に如来の内証外用の功德と万徳恒沙の法門が撰まる。
- (2) 『阿彌陀経釈』—あらゆる衆徳が「阿彌陀」の三字に撰められる。
- (3) 『往生浄土用心』—阿彌陀仏に具わった内証外用の功德が、「阿彌陀」の三字に撰められる。

(4)『逆修説法』―名号に衆徳が具わるが、それは「阿弥陀」の三字故ではなく「仏」という通号がある故に撰まる。

(5)『選択集』―「阿弥陀仏」の名号の中に内証外用の功徳が撰在する。

このように(1)(2)においては、「阿弥陀」の三字にすべての功徳が撰まるとし、(3)は三字に内証外用の功徳が撰められるとする。(4)は「阿弥陀仏」という名号にすべての功徳が撰まるとし、(5)は阿弥陀仏の名号の中に阿弥陀仏の内証外用の功徳が撰まるとしている。このうち『往生浄土用心』と『逆修説法』の成立順序については、断定しがたいもの、とりあえず『三部経釈』↓『阿弥陀経釈』↓『往生浄土用心』↓『逆修説法』↓『選択集』という思想的な変遷を見ることが出来るだろう。本論において確認したいのは、法然が名号の功徳を重視する中で、最終的に『選択集』において「阿弥陀仏」の名号の中に阿弥陀仏の具足した内証外用の功徳が撰在するとしている点である。あらゆる功徳ではなく、あくまでも内証外用の功徳と限定して述べている点に大きな意味があると考えられるのである。また別稿において指摘したように法然の三身即一とは、内証の功徳に限定されることも重要なことである。<sup>18)</sup>

### 三、『勸心往生論』の説示との比較

源信と永観の名号観については、別稿において論究したので、<sup>19)</sup>ここでは時代的に法然と重なっている『勸心往生論』を取り上げて考察してみたい。

『勸心往生論』は、天台宗の忍空の著作である。奥書によると、本書は仁平四年(一一五四年)に撰述され、久寿二年(一一五五年)に再治

法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立

されている。忍空は、天台宗の僧侶であることは明らかであるが、天台宗の系図や伝記にも記載されておらず、詳細は不明である。『勸心往生論』の成立時、法然は二十二〜三歳であり、そのため叡山において修行中の法然に何らかの影響を与えたと推測されている。<sup>20)</sup>

『勸心往生論』では、「万法の弥陀」について次のように説いている。

第二に方法即ち是れ弥陀なることを辨ぜば、即ち前の観の意を用い、別して弥陀を観ずなり。阿弥陀とは此れ無量寿と翻す。あるいは無量光という。あるいはは無量清浄光等と名づく。無量寿とは豎の利益を顕す。三世の益物限量なく、故に此れ法身常住の妙徳を表す。無量光とは横の利益を顕す。十方界を照らして撰取して捨てたまわず。此れ般若照明の妙徳を表す。清浄光とは利益の用を顕す。無量の業垢を消滅す。故に此れ解脱無累の妙徳を表す。佛徳多しといえども、三徳を出でず。三徳の秘蔵は万徳を含む。故に慈恩の云が如くんば、諸仏の願行此の果名を成じて、但能く号を念ずれば衆徳を具包すと。<sup>21)</sup>忍空は、三徳を踏まえながら、「無量寿―豎の利益―法身常住の妙徳、無量光―横の利益―般若照明の妙徳、清浄光―利益の用―解脱無累の妙徳」とした上で、名号に衆徳が具包されることが示される。そして『勸心往生論』では、次のようにも説かれる。

苦道は即ち法身なり。無始生死、二死、三界、四生、五趣、六入、七識、八寒八熱、九居、十界、二十五有、三千の依正、みな寂靜の門なり。即ち是れ弥陀内証の妙理、外用の色身なり。<sup>22)</sup>

三道の一つである苦道(煩惱と業によってなされる輪廻)がそのまま法身であるとされている。無始生死(無始より続いている生死の苦し

み)、二死(輪廻する分段生死と解脱した変易生死)、三界(欲界・色界・無色界)、四生(胎生・卵生・湿生・化生)、五趣(地獄・餓鬼・畜生・人間・天上)、六入(六根)、七識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識)、八寒八熱(地獄)、九居(人間界・色界の四天・四無色界)、十界(地獄界・餓鬼界・畜生界・阿修羅界・人間界・天上界・声聞界・縁覚界・菩薩界・仏界)、二十五有(欲界一四種・色界七種、無色界四種)、三千世界の生とその環境のすべてがいずれも寂靜の門であるとされる。

ここでは、万法が弥陀であるから、森羅万象すべての存在(地獄餓鬼畜生の三惡趣までもが)阿弥陀仏の内証の妙理、外用の色身の顕現であるとされる。この説示は、法身の弥陀を説くことがどういった内容になるのかを考察する上で非常に示唆的である。すなわち、万法の弥陀(法身的阿弥陀仏解釈)の中には、すべてが含まれるのであるが、それは無漏だけでなく有漏も含まれるのである。これに対して法然の説く内証外用には、有漏は含まれないのである。

#### 四、おわりに

法然は末法の凡夫の自覚に立ち、その上で念仏一行によって阿弥陀仏に救済されるという教えを提示した。『逆修説法』六七日における「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀佛ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり」という説示は「娑婆と浄土」「凡夫と阿弥陀仏」が相即関係にあるのではなく、「厭うべき娑婆・求めるべき浄土」「被救済者凡夫・救済者阿弥陀仏」という

位相にあることを示している。善導に導かれて浄土宗を開宗した法然においては、『無量寿経釈』に示されているように、初期の段階より阿弥陀仏及び極楽浄土が報身報土であることは当然のことであった。

阿弥陀仏の功德、特に名号の最勝性を示すことは、教学上非常に重要なことである。それ故に法然は当初、衆徳が名号に摂められているという論を依用したと考えられる。ところが、阿弥陀仏の名号に衆徳が含まれているという説示は、『勸心往生論』に示されるように「万法の弥陀」を意味するものであり、有漏無漏の一切の存在が阿弥陀仏によって包括されることになる。救済者阿弥陀仏の中に三惡道等の一切が内包されるとするならば而二相對論は成立しないのである。(※最後の図を参照していただければ幸いである)それ故に法然にとつては法身的阿弥陀仏解釈と見なされかねない内容と決別する必要があるためである。『三部経釈』『阿弥陀経釈』『往生浄土用心』『逆修説法』は、その思想変遷を示していると思なせよう。そしてそれを明示したのが『選択集』だったのである。

『三部経釈』は、名号観等から偽撰と見なす先学もあるが、天台宗における阿弥陀仏解釈の残滓と見ることが可能であると考えられる。<sup>(24)</sup>そして『三部経釈』の名号観を東大寺講説の三部経釈(『無量寿経釈』・『観無量寿経釈』・『阿弥陀経釈』)よりも前のものであると想定するならば、(1)『三部経釈』↓(2)『阿弥陀経釈』↓(3)『往生浄土用心』↓(4)『逆修説法』↓(5)『選択集』という順序で成立したと考えることができる。(3)と(4)は入れ替わる可能性がある)

法然の説く阿弥陀仏は報身であり、「浄・悟・無漏」の存在なのであ

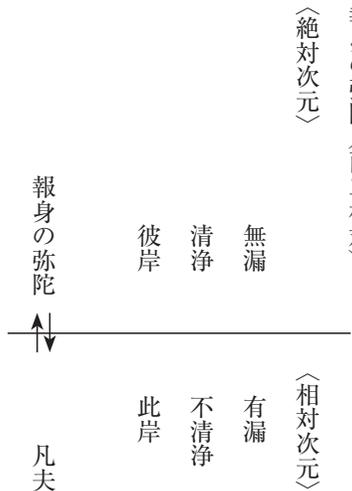
って、「穢・迷・有漏」を含む存在ではない。『選択集』で確立された名号観とは、阿弥陀仏の名号に「あらゆる功德」を含むのではなく「阿弥陀一仏の内証外用の功德」が撰在するというものであり、そこで示される阿弥陀仏及び名号には「穢・迷・有漏」は含まれないのである。法然が最終的に『選択集』で示した名号観は、法身的な阿弥陀仏解釈と混同されかねない内容と完全に決別した純粹な而二相對論であったのであり、『選択集』以前の名号の説示は、功德が勝れていることと、報身の弥陀に相応しい解釈の両立が図られるまでの過程を示すものと言えるだろう。そして、このことは清浄なる阿弥陀仏こそが真の救済者たりえることを示していると言えよう。

◇法身の弥陀（不二絶対）



法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立

◇報身の弥陀（而二相對）



註

- (1) 『昭法金』七九頁
- (2) 『同右』二二三～二三三頁
- (3) 香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』所収、「法然教学における称名勝行説の成立」
- (4) 坪井俊映『浄土三部經大意』の撰述者に関する諸問題―特に五種類の写本を比較して―『仏教文化研究年報』三
- (5) 深貝慈孝『中国浄土教と浄土宗学の研究』所収、「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」
- (6) 安孫子稔章『逆修説法』六七日所説の名号観について（『仏教論叢』五六號所収）
- (7) 末木文美士氏は、阿弥陀三諦説においては名号に三諦をはじめとするさまざまな真理を撰在しているのに対し、法然の説く名号は弥陀所有の一切功德であるとされている。『鎌倉仏教展開論』一四四頁。

(8) 長尾隆寛『三部経大意』に説かれる名号観について(平成三十年度浄土宗総合学術大会発表)

(9) 拙稿「法然上人の万徳所帰について」(『仏教論叢』五四號所収)

(10) 『聖典』四・二九一～二九二頁

(11) 『昭法全』一三三頁

(12) 『聖典』四・五四八～五四九頁

(13) 『昭法全』二四五頁

(14) 『昭法全』二五三頁

(15) 『昭法全』二六九頁

(16) 『昭法全』二七〇頁

(17) 『聖典』三・二四―五

(18) 拙稿「法然上人における内証・外用①―特に内証の四智三身について―」(『佛教学会紀要』二号所収)、法然上人の三身同体論と三身別体論(高橋弘次博士古稀記念論集『浄土学佛教学論叢』所収)等を御覧頂ければ幸いです。

(19) 前掲註10拙稿参照

(20) 佐藤哲英氏『叡山浄土教の研究』三〇五頁参照

(21) 『浄全』一五・五三七頁の上

(22) 『同右』五三八頁の上

(23) 『昭法全』二七一～二七二頁

(24) 前掲の拙稿において、源信と南都浄土教の永観の名号観について法然との相違を指摘した。

(25) 法然が『逆修説法』及び『選択集』において三身を内証の功德としてい  
ることも、法身の弥陀の否定であるといえるだろう。

# 靈潤「一卷章」所説の十四門義について

長尾光恵

はじめに―十四門義の概要と研究方法―

靈潤（五八〇～六六七頃<sup>①</sup>）は『撰大乘論』や『涅槃経』を修学した撰論師とされる人物であり、玄奘の翻訳場に参画した初期のメンバーの一人でもある。彼の著作は現存しないが、最澄『法華秀句』巻中に彼の「一卷章」の所説として十四門義が紹介されている。それを示せば、以下の通りである。

唐朝翻経證義沙門靈潤法師造一卷章弁新翻『瑜伽』等与旧経論相違。略出十四門義。

- 一、衆生界内立有一分無仏性衆生。
- 二、二乗之人入無餘涅槃、永不入大。
- 三、不定性声聞向大乘者、延分段生行菩薩道。
- 四、三乗種性は有為法、法爾本有不從縁生。
- 五、一切諸仏修成功德、実有生滅。
- 六、須陀人、但断分別身見、不断俱生。
- 七、五法一向不摂分別性、正智唯是依他性摂。
- 八、十二入十八界、摂法周尽。
- 九、十二因縁、二世流転。

靈潤「一卷章」所説の十四門義について

- 十、唯明有作四諦、不明無作四聖諦。
- 十一、於大乘中別立心数、不同小乗。
- 十二、心与心法但同一縁。不同一行。
- 十三、三無性観、但遣分別不遣依他。
- 十四、立唯識有三分、或言有四分

（伝全三、一五四）

この十四門義は文章冒頭の通り、新訳経論と旧訳経論の教義の十四の相違点を靈潤が列挙したものである。最澄は『法華秀句』巻中において、このように「一卷章」から十四門義を提示してはいるが、門義一々の本文については第一門しか引用していない。つまり逸文として残存し、詳しい内実を知ることができるのは第一門のみなのである。そのため先学においては第一門、即ち仏性論争についての言及しか存在せず、残り十三門義に対する研究は管見の限り存在しない。しかし、中国仏教における新訳経論の受容とそれへの対応を考察する際、この列挙された十四門義自体が極めて有用な資料となる。なぜならばこの十四門義は旧訳経論について研鑽を重ね、かつ玄奘の翻訳に直接携わった靈潤が新訳経論に對して抱いた疑義であるとともに、中国仏教界が新訳経論を受容するにあたり生じた初期の議論の事例だからである。但だ現時点において疑

義の対象は「新訳経論」というように漠然としており、十四門義を用いて中国における新訳経論受容の様相を検証するには、まず靈潤が如何なる論書の如何様な説示に対し疑義を抱いたかを明確にする必要がある。そこで本稿では「靈潤が十四門義を出す要因となった論書は何か」という視点を以て新訳経論群を検討し、次の二点を指摘したい。

① 十四門義の要因となった論書は六四五年〜六四九年の間に訳出された新訳唯識論書であること

② 靈潤の十四門義に対し玄奘が行った対応が『成唯識論』の訳出であつた可能性

### 一、第二門―衆生界内立有一分無仏性衆生―

この第一門に関しては前述の通り【富貴原一九七三】【藤村二〇一八】などの先行研究が存在しており、それらは共通して『瑜伽論』及び『仏地経論』を疑義を出した要因の論書として挙げてゐる。また筆者は過去の論稿においてそれら先学を参照しつつ、靈潤が「不得定執五種性別。定立一分無性衆生」(伝全三、一六四)と述べてすでに整理された五種性に言及していること、少分一切説について言及していること、また義榮が靈潤を擁護して、

然仏地論主五種衆生為実義者。此誰之失。新宗諸賢。不以『仏性論』取『瑜伽』文。而用『仏地論』取『瑜伽』文。似食蓼虫。何其怪哉。(伝全三、一九五)

と述べることから、第一門が生じた原因を『仏地経論』に限定した<sup>6)</sup>。この議論は『成唯識論』訳出に至って本有無漏種子説により体系化さ

れた種姓差別、いわゆる五姓各別説として整備される。それはアラーヤ識内の種子相について本有義・新薰義・合生義の三義を立てる中、如実義たる合生義を提示する箇所において、次のように述べられている。

依障建立種姓別者、意顕無漏種子有無。謂若全無無漏種者彼二障種永不可害即立彼為非涅槃法。若唯有二乘無漏種者、彼所知障種永不可害、一分立為声聞種姓、一分立為独覺種姓。若亦有仏無漏種者、彼二障種俱可永害。即立彼為如来種姓。故由無漏種子有無障有可斷不可斷義。(大正三一、九上)

ここでは本有無漏種子の種類、有無による種姓差別説を以て「一分無仏性衆生」の存在が説明されている。

### 二、第二門―二乘之人入無餘涅槃、永不入大―

無余涅槃における無作用は諸論書に見受けられるが、無余涅槃に入った二乗が大乗に転向できないことを明確に説く文章は、以下の『瑜伽論』の文にのみ認められる。

問。迴向善提声聞。為住無餘依涅槃界中。能發趣阿耨多羅三藐三菩提耶。為住有餘依涅槃界耶。

答。唯住有餘依涅槃界中可有此事。所以者何。以無餘依涅槃界中。遠離一切發起事業一切功用皆悉止息。(大正三〇、七四九上)

但だ、『仏地経論』には「決定種性声聞独覺」について以下のような文章がある。

決定種性声聞独覺住無學位。樂寂滅故。發業潤生諸煩惱障永滅除故。先業煩惱所感身心任運滅已。更不受生無所依故。一切有漏無漏有為

諸行種子。皆隨斷滅。唯有轉依無戲論相。離垢真如清淨法界解脫身  
在。名無餘依般涅槃界。常住安樂究竟寂滅。不墮衆數不可思議。同  
諸如來。但無有為無漏功德所莊嚴故無有更起利益安樂有情事故。不  
同如來。  
(大正二六、三二二中)

この文では『瑜伽論』のように無余涅槃に入つた二乗が大乗に趣入でき  
ないことが明確に説かれていない。しかし『仏地経論』の所説が既に、  
大乗に趣入できない「決定種性声聞独覚」と大乗に趣入できる「不定種  
性声聞独覚」に別れていること、後述する第三門に該当する説示の初出  
が『仏地経論』であること、の二点を踏まえると、第二門の要因として  
『仏地経論』も並列して挙げる事ができるだろう。

この議論についての明確な言及は『成唯識論』には見受けられない。  
但だ前述の種姓差別説の前文において、

有諸有情無始時來有無漏種不由薰習法爾成就。後勝進位薰令增長。  
無漏法起以此為因。無漏起時復薰成種。  
(大正三一、九上)

と述べられることから、勝進位以上に進める二乗は實質的に大乗への転  
向が不可となる。そのためこの第二門もまた第一門と同様に、五姓各別  
説により説明された議論であると言える。

### 三、第三門―不定性声聞向大乘者、延分段生行菩薩道―

前述の通り、『仏地経論』には第二門にて扱った「決定種性声聞独覚」  
の後、それと対比するように「不定種性声聞独覚」について述べた文章  
が存在する。

不定種性声聞独覚住無學位。雖無煩惱樂善提故。由定願力留身相續

修大乘行。乃至獲得金剛喻定。一切障滅證仏三身(中略)若無願力。  
迴心趣大至無學位。尽其壽量必永寂滅。  
(大正二六、三二二中)

この文では不定性の二乗が大乗に転向する際、「定と願との力に由りて  
身を留め相續し、大乘行を修する」ことが説かれている。これは大乘転  
向の不定性声聞が分段生死を延長して菩薩道を行ずることに對する疑義  
である第三門と一致する。また『瑜伽論』にも二乗の大乗転向について、  
以下のような文章がある。

迴向菩提聲聞者。謂從本來是極微劣慈悲種姓。由親近如來住故。於  
廣大佛法中起大功德想。薰修相續。雖到究竟住無漏界。而蒙諸仏覺  
悟引入方便開導。由此因故便能發趣廣大菩提。彼於如是廣大菩提。  
雖能發趣由樂寂故。於此加行極成遲鈍。不如初始發心有仏種性者。  
(大正三〇、七四四上)

ここでもまた迴向菩提声聞は「薰修相續」して大菩提に向かうが、その  
加行は「極成遲鈍」であるとされており、前述の『仏地経論』の説示に  
類する記述である。そのため第三門の要因としてひとまず『仏地経論』  
と『瑜伽論』を併記する。

これと類似する記述が『成唯識論』卷第十の四種涅槃を説示するなか、  
無住処涅槃を説明する箇所に存在する。

又説彼無無餘依者依不定性二乘而説。彼纔證得有餘涅槃。決定迴心  
求無上覺。由定願力留身久住。非如一類入無餘依。

(大正三一、五五下)  
この文意は『仏地経論』とほぼ変わらない。しかし『成唯識論』の記述  
は本有無漏種子説を以ての五姓各別説が根底に存在する説示であること

には留意しなければならない。

#### 四、第四門―三乗種性は有為法、法爾本有不從緣生―

この第四門に該当する記述は『仏地經論』に見受けられる。まず『仏地經論』では衆生の種性を整理するなかで、

所以者何。由法爾故。無始時来一切有情有五種性。一声聞種性。二独覚種性。三如来種性。四不定種性。五無有出世功德種性。

(大正二六、二九八上)

と述べ、五種姓が無始以来の「法爾」であるとする。そしてその後、四智と種子について述べる箇所において、次のように説示する。

如是四智相應心品種子。本有無始法爾不從薰生。名本性住種性。発心已後外縁薰発漸増長。名習所成種性。初地已上隨其所應乃得現起。数復薰習転増転勝。乃至證得金剛喻定。從此已後雖数現行不復薰習。

(大正二六、三〇四中)

種姓は本有にして無始以来の「法爾」であり決して「薰生」、すなわち「縁生」ではなく、外縁やその薰習が作用するのは発心以後の修道進趣からであるとしている。

この議論もまた第一門から第三門と同様に、『成唯識論』では本有無漏種子を以ての種姓差別説により説明され解決されるものである。

#### 五、第五門―一切諸仏修成功德、実有生滅―

靈潤の八識説の一端が『統高僧伝』『靈潤伝』の中に次のように残されている。<sup>8)</sup>

撰論黎耶。義該真俗。真即無念性淨諸位不改。俗即不守一性通具諸義。転依已後真諦義邊即成法身。俗諦義邊成応化體。如未転依作果報體。據於真性無滅義矣。俗諦自相有滅不滅。

(大正五〇、五四六下)

靈潤はここで第八阿黎耶識の真諦は清淨不変、俗諦は生滅変化であると理解し、真諦(転依已後)が転じて法身を、俗諦(転依已前)が転じて応化身の本体を成ずると理解している。つまり彼は根本識の転依に清淨不変の法身(真性無滅)の獲得を読み込んでいたのである。一方、新訳論書では次のように、第八阿頼耶識、即ち根本識の転依は四智(有為の功德)の獲得でしかない。

・『仏地經論』(大正二六、三〇一下)

大覺地中無邊功德。略有二種。一者有為。二者無為。

無為功德淨法界撰。淨法界者。即是真如無為功德。皆是真如體相差別。有為功德。四智所撰。無漏位中智用強故。以智名顯。一切種心所有法及彼品類(中略)

次建立如是五法。謂於仏地果位差別。即智断果為仏地體。断果即是清淨法界。於中一切障永断故。智有四種。大円鏡等。於仏果地諸心法分位所現。諸功德中智最殊勝。以智為名。総撰一切有為徳故(中略) 転識蘊依得四無漏智相應心。謂大円鏡心。廣説乃至成所作心。

・『成唯識論』(大正三一、五六上中)

云何四智相應心品。一大円鏡智相應心品(中略) 二平等性智相應心品(中略) 三妙觀察智相應心品(中略) 四成所作智相應心品(中略)

略) 故此四品総撰仏地一切有為功德皆尽。此転有漏八七六五識相応品、如次而得(後略)

この第五門はそのような根本識の転依により獲得できる功德の相違を指して生じた疑義と思われる。

## 六、第六門―須陀人、但断分別身見、不断俱生―

この第六門は見道所断の煩惱を分別我見に限定し、俱生我見は見道所断ではない、とすることへの疑義である。そのような記述は以下の論書に見受けられる。<sup>(9)</sup>

・『大乘阿毘達磨雜集論』(以下、『雜集論』) / 大正三二、七二一上)

云何見所断。幾是見所断。為何義故觀見所断耶。謂分別所起染汚見疑(中略)

問。何相邊執見、是俱生耶。答。謂断見已学現觀者起如是怖。今者我我為何所在(中略)云何修所断。幾是修所断。為何義故觀修所断耶。謂得見道後。見所断相違諸有漏法。是修所断義。見所断相違者。謂除分別所起染汚見等。餘有漏法。

・『仏地經論』(大正二六、三〇〇下)

「諸分別」者即見所断分別我見、初地已離。「不分別」者即修所断俱生我見、此地中離。即此二種相應諸法名「種種分別」、行解異故。

・『成唯識論』(大正三一、三三上 / 大正三一、四八下)<sup>(10)</sup>

分別起者唯見所断龜易断故。若俱生者唯修所断細難断故(後略)

如是二障分別起者見所断撰。任運起者修所二断撰(後略)

上記のうち、最も訳出が早いのは『雜集論』(六四六年訳出)であるが、

第一門―第五門の考察結果も加味し『仏地經論』(六四九年訳出)も要因の一つとして並記する。

## 七、第七門―五法一向不撰分別性、正智唯是依他性撰―

五法(相・名・分別・正智・真如)が分別性(遍計所執性)に属さず、かつ正智が依他性(依他起性)に属する、と述べる文章は以下の論書に認められる。

・『顯揚論』(大正三一、五〇八下 / 大正三一、五五七中下)

撰者。謂三種自體及相名分別等五事相撰。問如是五事初自體幾事撰。

答無。問第二自體幾事撰。答四。問第三自體幾事撰。答一(後略)

頌曰。非五事所撰 此外更無有 由名於義轉 二更互為客。

論曰。遍計所執自相は無。何以故。五事所不撰故除五事外更無所有。

何等為五。一相二名三分別四真如五正智。

・『瑜伽論』(大正三〇、七〇四下)

問三種自性相等五法。初自性。五法中幾所撰。答都非所撰。問第二

自性幾所撰。答四所撰。問第三自性幾所撰。答一所撰。問若依他起

自性亦正智所撰。何故前說依他起自性緣遍計所執自性執應可了知。

答彼意唯說依他起自性雜染分非清淨分。若清淨分當知緣彼無執應可

了知。

訳出年代からすれば初出は『顯揚論』(六四六年訳出)だが、『顯揚論』が『瑜伽論』の概要を述べた論書であること、他の門義において『瑜伽論』が多数要因となっていることを加味し両論を並記する<sup>(11)</sup>

一方、『成唯識論』では三性を説く箇所において、五事(五法)と三

性の關係について複数の所説が提示される。

三性五事相撰云何。諸聖教説相撰不定。

謂或有處説、依他起撰彼相名分別正智因成実性撰彼真如遍計所執不撰五事（中略）或復有處説、依他起撰相分別遍計所執唯撰彼名正智真如因成実撰。（中略）或有處説、依他起性唯撰分別遍計所執撰彼相名。正智真如因成実撰。（中略）復有處説、名属依他起性義属遍計所執。（中略）諸聖教中所説五事文雖有異而義無違。然初所説不相雜亂。如瑜伽論広説応知。  
（大正三一、四七上）

その複数の所説について意義には相違が無いとしながらも、最後には『瑜伽論』の所説を肯定している。<sup>12)</sup>

## 八、第八門—十二入十八界、撰法周尽—

この議論は「界」を「種子」の義で理解し、それにより一切法を十八界の撰とした記述への批判と思われる。その根拠となる文章は『雜集論』に求め得る。

問。界義云何。

答。一切法種子義。謂依阿頼耶識中諸法種子説名為界。界是因義故。又能持自相義是界義。又能持因果性義是界義。能持因果性者。謂於十八界中根境諸界及六識界。如其次第又撰持一切。法差別義是界義。撰持一切法差別者。謂諸經説地等諸界及所餘界。隨其所應皆十八界撰。  
（大正三一、七〇四中下）

「界」を「種子」の義とする記述は『瑜伽論』にも認められるが、それに付随して一切法を十八界の撰とする記述は『雜集論』にのみ見受けら

れる。片や『成唯識論』では阿頼耶識説により体系化され、全ての有為法の所依は一貫して種子で以て説明されている。例えば次のような説示がある。

諸心心所皆有所依。然彼所依総有三種。一因縁依。謂自種子。諸有為法皆託此依。離自因縁必不生故（中略）

初種子依有作是説。要種滅已現果方生。無種已生『集論』説故。種与芽等不俱有故（中略）如是八識及諸心所定各別有種子所依。  
（大正三一、一九中下）

そのためこの第八門は『成唯識論』においては阿頼耶識縁起説として整備され、それに撰収された議論といえる。

## 九、第九門—十二因縁、二世流転—

この第九門は所謂「二世一重の因果」説に対する疑義である。宇井伯寿氏は「二世一重の因果」説について、『成唯識論』にのみ見られる護法独自の説であるとしており、確かに『成唯識論』には生死相続を阿頼耶識で説明する中で、十二因縁は次のように整理される。

此惑業苦応知総撰十二有支。謂從無明乃至老死如論広釈。然十二支略撰為四。

一能引支。謂無明行（中略）

二所引支。謂本識内親生當采異熟果撰識等五種。是前二支所引發故

（中略）  
三能生支。謂愛取有。近生当采生老死故（中略）  
四所生支。謂生老死。是愛取有近所生故。（中略）

此十二支十因二果定不同世。因中前七与愛取有或異或同。若二三七各定同世。如是十二一重因果足顯輪轉及離斷常。施設兩重実為無用。

(大正三一、四三中)

しかしながら以下の二つの論書に既に十二因縁(十二有支)を三世に渡る因果ではなく、二世に渡る因果に限定し、かつ一重の因果のみが存在すると説示する文章が見受けられる。

・『雜集論』(大正三一、七一中)

略撰支者。謂前所分別無明等十二支。今復略撰為四。謂能引支所引支能生支所生支。唯由如是四種支故。略撰一切因果生起法尽。謂於因時有能引所引。於果時有能生所生。

能引支者。謂無明行識。為起未來生故。於諸諦境無智為先。造諸行業薰習在心故。

所引支者。謂名色六處觸受。由心習氣力能令當來名色等前後相依次第生起種子得增長故。

能生支者。謂愛取有。由未永斷欲等愛力。於欲等中愛樂。妙行惡行差別為先發起貪欲。以有有取識故。於命終位将与異熟隨順貪欲。隨一業習氣現前有故。

所生支者。謂生老死。由如是業差別習氣現前有故。隨於一趣一生等差別衆同分中。如先所引名色等異熟生起故。生老死言為顯依三有為相故。所以老死合立一支者。為顯離老得有死故。非於胎生身中離名色等得有六處等法。是故於彼各別立支。

・『瑜伽論』(大正三〇、三二七上中)

復次是十二支縁起。幾支是実有。謂九。幾支非実有。謂餘。幾一事

為自性。謂五。幾非一事為自性。謂餘。

幾是所知障因。謂一。幾能生苦。謂五。幾苦胎藏。謂五。幾唯是苦。謂二。幾説為因分。謂前六。無明乃至觸。及愛取有三説為因分。幾説為果分。謂後二説為果分

そのため第九門の要因となった論書として『雜集論』『瑜伽論』の両書を挙げる事ができ、第八門と同様に『成唯識論』では整備された阿頼耶識縁起説に摂取された議論と言える。

#### 十、第十門—唯明有作四諦、不明無作四聖諦—<sup>15)</sup>

四諦の有作無作に関して『勝鬘經』以下のような文章がある。

何等為説二聖諦義。謂説作聖諦義。説無作聖諦義。

説作聖諦義者。是説有量四聖諦(中略)説無作聖諦義者。説無量四

聖諦義。(中略)如是八聖諦。如來說四聖諦。如是四無作聖諦義。

唯如來應等正覺事究竟。非阿羅漢辟支仏事究竟。

(大正二二、二二二中下)

この經文は有作無作の四諦について、有作四諦を有量四諦、無作四諦を無量四諦とする。さらに後者の無作無量の四諦については如來の究竟であり、阿羅漢などの究竟ではないとする。<sup>16)</sup>

吉藏は『勝鬘寶窟』にて、この經文を次のように注釈する。

權名有作。亦名有量。実名無作。亦名無量也。言作無作。從行立名。挙小乘諦聖後。更有大乘觀諦。可以修作。名為有作。以有作觀智。

詔所觀諦。故名有作諦。挙大乘觀諦聖後。更無餘觀可作。名曰無作。以無作觀智。詔所觀諦。名無作諦。又積有邊四諦。是二乘所觀。其

人未是究竟。方有所作。無邊四諦。是如来所照。仏是究竟。更無所作。故作無作。  
(大正三七、六九上)

吉蔵がこの注釈により設けた、有作無作の四諦についての定義を整理すると次の通り。

・有作四諦：小乘諦聖、二乗所観、有辺、有為、有量

・無作四諦：大乘諦聖、大乘所観、無辺、無為、無量

おそらく靈潤はこれらの経文や注釈書の説示を受け、有作有量の四諦は二乗の所観、無作無量の四諦は大乘菩薩の所観という認識を持っていたものと推測される<sup>17)</sup>。そのような点から第十門義を捉え直すと、有作有量・二乗所観の四諦しか説示しない新訳経論への疑義であると言える。

それを念頭に新訳論書を見てみると、四諦を唯だ有作有量の安立されたものとする所説が次の両論に見受けられる<sup>18)</sup>。

・『瑜伽論』(大正三〇、六九七下)

問如是五事。幾諦所撰。幾非諦所撰。

答諦有二種。一安立諦。二非安立諦。安立諦者。謂四聖諦。非安立

諦者。謂真如。此中三是安立諦所撰。相亦撰亦不撰。真如唯非安立諦所撰。

・『顯揚論』(大正三一、五〇九下)

真義理趣者。略有六種。應知。謂世間真実。乃至所知障淨智所行真

実。及安立真実非安立真実(中略)

安立真実者。謂四聖諦。苦真苦。故安立為苦。乃至道真道。故安立

為道。(中略) 非安立真実者。謂一切法真実性(後略)

靈潤はこの両書に見られる、四諦を唯だ安立とし、かつ菩薩と二乗を特

に区分しない説示に対して疑義を呈したと思われる。

これについて『成唯識論』では唯識五位の加行位を述べる箇所にて、

此位菩薩於安立諦非安立諦俱学觀察。為引当来二種見故。及伏分別二種障故。非安立諦是正所観非如二乗唯観安立。  
(大正三二、四九下)

と述べ、菩薩は安立諦及び非安立諦を觀察し、二乗はただ安立諦のみを觀察すると説示している。靈潤の疑義及びその要因となった両論の記述を踏まえると、有作無作だけでなく菩薩と二乗の問題までもが解消されている。参考までに窺基『成唯識論述記』(以下、『述記』)の記述を見てみると、

論。此位菩薩至唯観安立。

述曰。此位菩薩於安立諦・非安立諦皆亦学縁(中略)

『勝鬘經』説有作・無作四諦。無作四諦即非安立。有差別・名言者

名安立。無差別離名言者非安立也。

安立者施設義。此位菩薩。若加行不作二種觀者。不能引真・相見二

種生故。亦不能伏二乗者故。為入二空觀真如理。正觀非安立為起遊

觀起勝進道成熟佛法降伏二乗亦観安立。然二乗者自宗。唯説作四諦

安立觀。菩薩不爾。今説於彼亦作人空非安立觀。然不同菩薩。菩薩

二空俱作。為顯彼劣故不説之。又二乗者亦唯作安立。不同菩薩。菩

薩行・智深広。彼不爾故。  
(大正四三、五六八上)

とあり、基はここで『勝鬘經』の所説を意識した上で、その四諦の有作無作について、菩薩と二乗の区分に焦点を当て注釈しているのである。

ここでは特に靈潤がおそらく四諦義の根拠としたであろう『勝鬘經』に

言及し、『成唯識論』の説示で以て会通していることに留意しなければならない。

### 十一、第十一門―於大乘中別立心數、不同小乘―

これはいわゆる「五位百法」に対する疑義である。五位百法に関しての記述は『顯揚論』（大正三一、四八〇中―四八四下）や『大乘百法明門論』（以下、『百法明門論』・大正三一、一五五中下）などに存在しており、これらを要因とする疑義であることは明らかである。

また『成唯識論』では巻第一から巻第八に至る八識の体系を詳述する各所において五位百法を用いている。そのためこの疑義もまた『成唯識論』においては八識説が整備されることにより解消されていた議論であると言える。

### 十二、第十二門―心与心法但同一縁、不同一行―

この疑義は心法と心所法を同一縁であるが同一行ではない、という説示に対するものであり、そのような記述は『瑜伽論』に存在する。

云何意地。此亦五相應知。謂自性故。彼所依故。彼所縁故。彼助伴故。彼作業故。

云何意自性。謂心意識。心謂一切種子所隨依止性。所隨依附依止性。體能執受。異熟所攝阿頼耶識。意謂恒行意及六識身無間滅意。識謂現前了別所縁境界。

彼所依者。等無間依。謂意。種子依。謂如前説一切種子阿頼耶識。彼所縁者。謂一切法如其所應。若不共者所縁。即受想行蘊無為。無

見無對色。六内處及一切種子。

彼助伴者。謂作意觸受想思。欲勝解念三摩地慧。信慚愧無貪無瞋無癡。精進輕安不捨捨不害。貪恚無明慢見疑。忿恨覆惱嫉慳誑詭害。無慚無愧。昏沈掉拳。不信懈怠放逸。邪欲邪勝解忘念散乱不正知。惡作睡眠尋伺。如是等輩。俱有相應心所有法。是名助伴。同一所縁非同一行相。一時俱有。一一而轉。各自種子所生。更互相應。有行相。有所縁。有所依。

（大正三〇、二八〇中）

その一方、『成唯識論』では心法と心所法の同一縁について例えば、論曰。此六轉識總与六位心所相應。謂遍行等。恒依心起与心相應。

繫屬於心故名心所。如屬我物立我所名。心於所縁唯取總相。心所於彼亦取別相。助成心事得心所名（中略）雖諸心所名義無異而有六位種類差別。謂遍行有五。別境亦五。善有十一。煩惱有六。隨煩惱有二十。不定有四。如是六位合五十一。

（大正三一、二六六下）

とあり、心所法を六轉識相應とする。<sup>19)</sup>そのためこの第十二門も第八・第九・第十一と同じく、整備された八識説の体系のなかにおいて解消された疑義であると言える。

### 十三、第十三門―三無性觀、但遣分別不遣依他―

靈潤の三無性説の一端が『統高僧伝』『靈潤伝』の中に次のように残されている。

資糧章中。衆師並謂。有三重觀。無相無生及無自性也。潤揣文尋旨無第三重也。故論文上下惟有兩重。捨得如文。第一前七處捨外塵邪執。得意言分別。第八處内捨唯識想得真法界。前觀無相捨外塵想。

後觀無生捨唯識想。第二剎那即入初地。故無第三。簽約三性說三無性。觀據遣執惟有兩重。  
 (大正五〇、五四六下～五四七上)

この文より靈潤が三無性觀について分別性と依他性の捨遣を主張していたことが窺える。<sup>(20)</sup> 片や新訳では、

・『撰論』(大正三一、一四〇下)

世尊依何密意。於梵問經中說。如來不得生死不得涅槃。於依他起自性中。依遍計所執自性及円成実自性。生死涅槃無差別密意。何以故。即此依他起自性。由遍計所執分成生死。由円成実分成涅槃。

・『世親釈』(大正三一、三四五上)

釈曰。如是三種自性相法。所說契經悉皆隨順。今當顯示。世尊依何密意於梵問經中說如來不得生死不得涅槃者。問。於依他起自性中依遍計所執自性及円成実自性生死涅槃無差別密意者。答。次當廣釈。依他起自性非定生死。由円成実分成涅槃故。亦非定涅槃。由遍計所執分成生死故。是故不可定說一性。由此自性若得一分餘分不異。依此意趣。於彼經中說如來不得生死不得涅槃。

・『無性釈』(大正三一、四〇七中)

釈曰。世尊依何密意乃至無差別密意者。若問若答兩段本文。其義易了不須重釈。何以故。下釈上生死涅槃無差別密意。若遣遍計永無。復餘不得生死。不得此時。便得觀見寂滅涅槃。然此中說偏一不成無差別性。為遣患夫定性差別顛倒執著。亦即顯示依他起義。依二自性不決定故。

などと述べられ、依他起性は遍計所執性と円成実性の両方に通じるといふ解釈が提示される。この三性説では靈潤のように分別性・依他性と順

次捨遣するような説を構築するのは不可能である。またこの三性説は『成唯識論』も同様である。<sup>(21)</sup>

#### 十四、第十四門—立唯識有三分、或言有四分—

この第十四門が三分説ないし四分説に出された疑義であることは明白である。三分説ないし四分説が整理された論書は次の二つがある。

・『仏地経論』(大正二六、三〇三中)

此就庵相諸心心法。各有相見二分而説。集量論中辯心心法皆有三分。一所取分。二能取分。三自證分。如是三分不一不異。第一所量。第二能量。第三量果。若細分別。要有四分。其義方成。三分如前。更有第四證自證分。初二是外。後二是内。初唯所知。餘通二種。謂第二分唯知第一。或量非量或現或比。第三自證能證第二。及證第四。第四自證能證第三。第三第四皆現量撰。由此道理。雖是一體。多分合成。不即不離。内外並知無無窮過。

・『成唯識論』(大正三一、一〇中)

然心心所一一生時。以理推徵各有三分。所量能量量果別故。相見必有所依體故。如集量論伽他中説。似境相所量。能取相自證。即能量及果。此三體無別。又心心所若細分別應有四分。三分如前。復有第四證自證分。此若無者誰證第三。心分既同應皆證故。又自證分應無有果。諸能量者必有果故。不應見分是第三果。見分或時非量撰故。

由此見分不證第三。證自體者必現量故。此四分中前二是外後二是内。初唯所緣後三通二。謂第二分但緣第一。或量非量或現或比。第三能緣第二第四。證自證分唯緣第三。非第二者以無用故第三第四皆現量

撰。故心心所四分合成。

## おわりに―十四門義の要因たる論書と『成唯識論』訳出による対応―

(一) 十四門義の要因たる論書について

以上、靈潤所説の十四門義を用い、「靈潤が疑義を出す要因となった論書は何か」という視点を持って新訳論書を俯瞰した。それを一度整理してみると、次のようになる。

- ① 第一門……『仏地経論』（六四九年）
- ② 第二門……『瑜伽論』（六四八年）／『仏地経論』（六四九年）
- ③ 第三門……『瑜伽論』（六四八年）／『仏地経論』（六四九年）
- ④ 第四門……『仏地経論』（六四九年）
- ⑤ 第五門……『仏地経論』（六四九年）
- ⑥ 第六門……『雑集論』（六四六年）／『仏地経論』（六四九年）
- ⑦ 第七門……『顕揚論』（六四五年）／『瑜伽論』（六四八年）
- ⑧ 第八門……『雑集論』（六四六年）
- ⑨ 第九門……『雑集論』（六四六年）／『仏地経論』（六四九年）
- ⑩ 第十門……『顕揚論』（六四五年）／『瑜伽論』（六四八年）
- ⑪ 第十一門……『顕揚論』（六四五年）／『百法明門論』（六四八年）
- ⑫ 第十二門……『瑜伽論』（六四八年）
- ⑬ 第十三門……『撰論』『無性釈』『世親釈』（六四九年）
- ⑭ 第十四門……『仏地経論』（六四九年）

※（一）内は訳出年

靈潤「二卷章」所説の十四門義について

この整理から「十四門義の要因となった論書は六四五年～六四九年の間に訳出された新訳唯識論書であること」は明らかである。これまで先行研究においては第一門義のみが研究され、それにより十四門義は六四九年～六五九年に出された疑義と見なされてきた<sup>22)</sup>。本研究において第一門義以外の十三門も考察することにより、それらもまた先学が指摘した著述年代に納まることが判明し、部分的であった先学による著述年代考を補強し得た。

(二) 『成唯識論』訳出の役割

また本稿では十四門義により問題とされた所説が全て『成唯識論』にも求め得ることも明らかにした。但だ今注目すべきは、それらの所説がそのままの形を残して『成唯識論』に継承されているのではなく、若干の変更、また整備・体系化された状態で存在するという点である。特に⑩には疑義に対応したかのような変更が認められ、①②③④は本有無種子による五姓各別説、⑤⑧⑨⑪⑫⑭は阿頼耶識縁起説に包括される形で整備・体系化されている。そこで導き出されるのが「靈潤の十四門義に対し玄奘が行った対応が『成唯識論』の訳出であった可能性」である。『成唯識論』の訳出は六五九年訳出であり、他の唯識論書の訳出からやや間隔をあけての訳出となる。故に上記の考察も踏まえると、六四九年～六五九年にそれ以前に訳出された論書群への中国仏教界からの疑義が噴出し、それに対して玄奘がとった対応こそが『成唯識論』の訳出であったことは十分に考え得る。

さらに『成唯識論』は採訳、即ち編纂的に翻訳された論書であり、近年、その採訳に玄奘の思想が多分に反映されていることが指摘されてい

(23) そのような前提に立つと、十四門義のような疑義が『成唯識論』の編纂的訳出ないし玄奘の思想混入に大いに関与している可能性は極めて高い。つまり玄奘がインドにて修学し持ち帰った唯識思想の表明が『顕揚論』から『仏地経論』までの訳出であり、『成唯識論』の採訳はそれらに対して生じた疑義に対する玄奘の弁解の役割があったのではないかという推測である。新訳論書を概観する、という要素の強い本稿において、そこまで推測するのは過剰ではある。しかしながら「靈潤の十四門義に対し玄奘が行った対応が『成唯識論』の訳出であった可能性」が指摘された今、もう一度『成唯識論』も含め、玄奘が中国に齎した仏教とは一体は何なのか、旧訳仏教とは何が違うのか、を問い直す必要がある。そうすることで従来、仏性論争や心意識説に当てられてきた焦点を広げ、新訳経論の受容という面から新たな中国仏教史の一場面を捉えることができるのではないだろうか。

註

- (1) 池田将則「道基の生涯と思想―敦煌出土『雜阿毘曇心章』卷第三(S二七七+P二七九六)「四善根義」を中心として」(船山徹編『真諦三蔵研究論集』、二〇二二) 脚注七一参照
- (2) 靈潤の伝記は『続高僧伝』に存在する(大正五〇、五四五中下)。
- (3) 靈潤の十四門義、特に第一門を用いて唐代初期の仏性論争に言及している研究として、以下にその一例を示す。
  - ・常盤一九七二……常盤大定『仏性の研究』(国書刊行会、一九七二)
  - ・富貴原一九七三……富貴原章信「靈潤神泰の仏性論争について」(『同朋仏教』五)

- ・吉村二〇一三……吉村誠「中国唯識思想史―玄奘と唯識学派」(大蔵出版)
- ・伊藤二〇一三……伊藤尚徳「唐初仏性論争の再考察―引用経論の分析から」(『仏教学』五四)
- ・楊二〇一六……楊劍霄「最澄『法華秀句』卷中の研究」(『仏教経済研究』四五)
- ・藤村二〇一七……藤村潔「唐初期仏性論争における一闡提成仏の考察…靈潤の「一卷章」逸文資料を中心に」(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』)
- ・藤村二〇一七……藤村潔「仏性論争における一闡提成仏の基礎的研究…唐初期における靈潤・神泰・義榮の争点をめぐって」(『真宗文化』二七)
- (4) 五種性、いわゆる五性各別説の五性を初めて整理した論書こそが『仏地経論』である。『瑜伽論』にもその思想的萌芽は見受けられるが、『瑜伽論』には種性を五つにまとめるような記述は存在しない。
- (5) 少分一切説に関する言及は伝全三、一五八―一六二頁に散見される。
- (6) 拙論「唐代初期における仏性論争の本質とその起因―最澄『法華秀句』卷中所引の「一卷章」を中心に」(『仏教文化学会紀要』二七、二〇一九)
- (7) 『瑜伽論』「菩薩地種姓品」にも三乘衆生を「法爾本有」とする所説が見受けられるが、「不從縁生」に該当する文が無く、『仏地経論』の記述がより第四門の文言と一致するため省略した。
- (8) 靈潤の伝記は脚注2参照のこと。また【吉村二〇一三】一一〇頁等参照
- (9) この他にも『阿毘達磨集論』(大正三一、六七〇上)にもあるが『雜集論』とほぼ相違ないため省略した。
- (10) この他にも大正三一、二二中などに見受けられる。
- (11) この他にも『大乘廣百論釈論』(大正三〇、二四八下)にもある。
- (12) このことについては多田修「唯識説における三性と五事との関係」(『印

「仏研」四八一―二、二〇〇〇に詳しい。

(13) 例えば、大正三〇、六一〇上など

(14) 宇井伯寿『仏教思想研究』(岩波、一九四三)一〇七頁参照

(15) 拙稿「靈潤「一卷章」所説の十四門義について」第十門における四諦義を中心に(『印仏研』六七―二、二〇一九)参照

(16) 『勝鬘經』「第六無辺聖諦章」(大正二二、二二一上中)では、二乗が觀察し獲得する四諦は有量功德・少分功德であるとして、菩薩相應の四聖諦と区別する。

(17) 第十門義では「有作四諦」「無作四聖諦」という表現がなされるが、前述の『勝鬘經』「第六無辺聖諦章」には二乗所觀を「聖」ではないとする旨の記述がある。そのため、靈潤の用語は『勝鬘經』を意識したものと思われる。

(18) 吉蔵『勝鬘寶窟』では『仏性論』を引用し、二乗所觀を安立・有所得、仏菩薩所觀を非安立・無所得とする記述があり(大正三七、五三上)、安立非安立は有作無作と同一議論であるといえる。

(19) 『成唯識論』所説の阿頼耶識縁起説では言わずもがな、心法と心所法は「同一行相」とはならない。

(20) 靈潤の三性説について詳しくは、『吉村二〇一三』一五〇―一五三頁参照

(21) 煩瑣となるため原文は省略するが、『成唯識論』の三性説を検討した先行研究としては、吉村誠『成唯識論』の三性説の解釈について(『駒沢大学仏教学部論叢』四七、二〇一六)などが存在する。

(22) 『富貴原一九七三』は靈潤「一卷章」に『仏地經論』の影響を認め、著述年代を六四九年以降と指摘しており、『吉村二〇一三』もこれを踏襲した立場をとる。一方で『伊藤二〇一三』は「一卷章」の記述に『撰論』の名称や引文が存在しないことから著述年代を六四八年〜六四九年(氏の説だと撰論訳出前なので六四九年六月となる)に限定している。しかしながら氏は『富貴原一九七三』が著述年代を六四九年以降とした根拠である『仏地

經論』(六四九年一月訳出)の影響について触れておらず、また本研究において第一門以外にも初出が『仏地經論』である説示を指しての門義を複数指摘し得た。そのため著述年代の上限は六四九年(二月)となる。

(23) 例えば以下の研究が存在する。

佐久間秀範「〈智〉と〈識〉」(『豊山学報』二八、一九八四)

長谷川岳史「玄奘における『仏地經論』・『成唯識論』訳出の意図」(『印仏研』四八一―二、二〇〇〇)

吉村誠「唯識学派における如来蔵の解釈について」(『印仏研』五九、二〇一〇)

特に長谷川氏は『仏地經論』と『成唯識論』の識と智、五法と三身の関係から、この両書について『仏地經論』で表明した内容を、『成唯識論』で修正する」という玄奘の意図があった可能性を指摘している。



# 浄土宗布哇開教区における信徒の信仰生活について

## ―大正・昭和前期を事例に―

魚尾和瑛

### はじめに

ハワイの浄土宗に関する研究は、鷲見定信によって牽引されてきた。鷲見は、明治初期から現代までのハワイ浄土宗の実態について、多くの成果を提出している。戦前期のハワイ浄土宗に関する主要な成果を挙げると、有志団体であった布哇宣教会と、そこから派遣された岡部学応、松尾諦定の活動に注目し、浄土宗の正式開教以前の布教活動を整理した論考や〔鷲見1983〕、ハワイに残されている教団資料から、1920年代に日系移民が永住土着志向へと生活スタイルを変化させた事に合わせて、開教使の教化方法が英語化・通仏教化へと変化したことを明らかにしたものがあつた〔鷲見1982,1984〕。

更に鷲見は、教化方法が変化しながらも寺院・教会にとつては檀家の葬儀・追善供養が主要な役割として残り、教化方法や理念の上では「アメリカ化」が志向されながらも、現代まで先祖供養の宗教としてハワイの浄土宗が保たれている現状も明らかにしている〔鷲見2004〕。鷲見による成果は、ハワイ浄土宗の開教のあり方を、寺院への調査や教団内資料から明らかにしたものであり、布教・教化方法の変化について述べたものであつた。

浄土宗布哇開教区における信徒の信仰生活について

このような成果がある中で、信徒がどのように信仰生活を送つたのか、という点は未だ解明されてきていない。これは、資料的な制約があることが、今回筆者が行つた調査でも明らかになつたが、教団や開教使という視点からの分析が多かつたということも一因であろう。そこで、資料的な制約もあるが、ハワイ開教区に残る諸記録や日本で発行された浄土宗に関する雑誌、宗報、そして当時のハワイで発行された新聞などから信徒の信仰生活の一端を明らかにしていく。教団資料としては、ハワイ開教区に残る『浄土宗開教院日鑑』<sup>(1)</sup>、『開教区記録』<sup>(2)</sup>、日本で発行された『浄土教報』、『宗報』を使用した。また、ハワイで発行されていた新聞は、『布哇報知』、『日布時事』、『馬哇新聞』を使用している。

### 第1章 布哇開教区の概要

まずハワイの日系仏教について概説したい。最初にハワイを訪れた僧侶は、本派本願寺の曜日蒼龍であつた。<sup>(3)</sup>1889年に移民の極めて凄惨な状況を危惧し、ホノルル、ハワイ島ヒロなどで布教を行い、帰国した。しかし帰国後、曜日の布教方針が本願寺当局において問題となり、頓挫してしまつた。その後、1894年に浄土宗の松尾定諦、岡部学応が、

布哇宣教会から布哇布教へと送られ、1896年にハワイ島ハマクアにハワイ初の仏教寺院、ハマクア仏教会堂が建立されることとなる。その後、1898年に本派本願寺、1899年に真宗大谷派、1900年に日蓮宗、1903年に曹洞宗、1914年に真言宗が、教団として開教をそれぞれ開始した。

浄土宗のハワイ開教は、先にも述べたように、1894年に布哇宣教会と呼ばれる有志組織によるハワイ開教がはじまりであり、松尾謙定、岡部学応が派遣されることとなる。<sup>(4)</sup> 渡布当初、松尾、岡部両氏は、ハワイ島やマウイ島などのキャンプ（耕地）にキャンプ布教を行っていた。ハマクア仏教会堂は、1895年に岡部が発起人となり、パウハウ耕地（プランテーション）の耕主や耕地に住む日系移民らへと仏教会堂建立の勧募文を配布したことによって、建立が進んだ。<sup>(5)</sup>

その後1898年、1899年には、開教使が2名派遣され、1899年12月にはハワイ島に2ヶ寺目となるラウパホエホエ教会堂が建立される。このように、浄土宗のハワイ開教はハワイ島を中心に行われていた。これは、ハワイ島に耕地が多く、移民もハワイ島を中心に行っていたことによる。1900年には、日本語学校や日曜学校がラウパホエホエ教会堂が設置される。また、同年7月には後に第2代開教使長となる伊藤田定が赴任し、1902年には伊藤がオーラア仏教会堂、小学校を創建<sup>(6)</sup>、1903年には1901年に開教副使として赴任した安西承信がカパウ仏教会堂（コハラ仏教会堂）、付属小学校を創建するなど、順次ハワイ島での教勢を広げていった。

そして1903年に、初代開教使長清水信順が着任すると、開教使会

議などが開催されるようになり、開教方針が定められるようになった。その後1904年までに新たに4人の開教使が赴任すると、清水と伊藤は、ホノルルにおいて本部設置の準備をはじめ、1905年7月に開教区教務所、浄土宗開教院を設置する。

このようにホノルルの開教院を中心に浄土宗のハワイ開教は発展を遂げるが、ハワイ島でも開教が引き続き行われていく。当初より開教の拠点となっていたハワイ島では、1909年にハヴイ教会堂が建立される。<sup>(7)</sup> そして1911年には、当時のハワイ第2の都市であるヒロに明照院が建立される。また、ハワイ島やホノルルだけでなく、他の島などへも教勢を拡大させていく。

## 第2章 信仰の継承 教育

ハワイにおいて、浄土宗の信仰を継承していくことは、僧侶、信徒、双方にとって重要な課題であった。本章では、信仰継承の場だけでなく、子女教育の場としても意味を持った、布哇女学校の設立過程を見ていきたい。布哇女学校は、浄土宗信徒の子女だけが通う学校ではなかったものの、僧侶が関わっていたことや、後述するように、尼僧が教育を行うことの是非といったように、当時は、浄土宗の学校として見られていた。筆者は、そのような点からも、布哇女学校は、信仰継承の場として見ることは妥当だと考える。また、各教団が運営していた日本語学校も、継承の場として見ることが出来るが、浄土宗の日本語学校については、鷲見の論考があり、本論では、布哇女学校に傾注して論じていく。<sup>(8)</sup>

1909年8月に伊藤田定が第2代開教使長へと就任すると、女学校

設立の計画を開始する。だがこの女学校の設立への道のりは、平易なものではなかった。伊藤は、1910年6月15日に開教院関係者を集めた大会を開き、ハワイ全島に女学校がないことを遺憾であるとして、女学校の設立を検討した<sup>(9)</sup>。そして、この大会の最後に「布哇女学校新築趣意書」を作成し、移民社会へと布哇女学校の設置を宣言した。この趣意書によると、以下のような内容が記されている。

…此等四千哩外の異域に生を受け親しく皇国の恩沢に浴する能はざる可憐の児童に国家的教育を授くるの要は己に十数年以前に唱へられ、今や殆んど之れが教育機関の具はらざるなきに至れり

〔浄土教報〕1910年8月15日917号…617

つまり、布哇女学校には、国家的教育を施す目的があったことが判る。また、同時に定められた小規は、以下のようになっている。

一、本校の名称を布哇女学校と称す

一、本校の教育方針は明治三十二年勅令第三十一号及同三十四年文部省令第四号に依るものとす

一、本校は日本固有の国風により淑徳を寛容し品性を高潔ならしめ併て女子に必要な高等普通学及び技芸を授け社会の知識と実用の才能とを得せしむるを以て目的とす

一、本校の敷地は当市サウス街浄土宗開教院の南に接せる土地を三十ヶ年リースしたるものとす

浄土宗布哇開教区における信徒の信仰生活について

一、校舎、寄宿舎、及運動場の新築及設立費用合計を五千弗とす  
一、右建築は本年六月十五日より着手し同年十月下旬落成しむるものとす

一、本校は在ホノルル浄土宗開教院の経営に係はるものとす（已上）

明治四十三年六月十五日

米領布哇ホノルル市浄土宗開教院主任

右発起者開教使長 伊藤円定

〔浄土教報〕1910年8月15日917号…617

ここで注目すべき点は、布哇女学校の教育方針が1899年の勅令31号「高等女学校令」と1901年文部省令第4号「高等女学校令施行規則」に依拠した教育方針を取ると明記されている点である。即ち、伊藤はハワイにおいて、日本の高等女学校と同様の教育を施そうとしていたのである。しかし、実際に設置に関して、文部大臣の認可を受けたのか不明である。

だが、日系社会からの反応は複雑であった。『日布時事』の紙面には、「女学校問題に就て」という記事が掲載される。記事では、ホノルルの某有力家の意見として

▲布哇女学校とかいふものが伊藤円定師の企画よつて設立さるゝ相ですが女学校の設立といふことは兎も角として私は在留同胞子女の教育といふことに就いては全く大に必要を感じて居るのでありま

す

『日布時事』 1910年6月21日

と、子女教育の必要性には賛同する旨が掲載される。だが、浄土宗がハワイに女学校を建築する必要はないと、反対が表明される。有力者が反対する理由は、以下の4点である。

(一) 今日在留同胞生活状態に照して五千弗の大金を投じて校舎等を新築するの要を見ざる事

(二) 浄土宗院を一昨年新築したる際にも寄付金を募りて工事を起し落成後今日に至る迄も尚ほ其際の支払未済の債務を果たし居らざるに拘らず尚ほも附属事業として学校を新築し五千弗の寄付を募る等とは最も不可なる事

(三) 殊にカカアコには同胞子女の爲めに日本人小学校のあるあり相当の生徒を收容して現に教授しつつあるに拘らず僅に一町内外の地に於て特に小学程度の学校を更に建つるが爲一般同胞より寄付を募るの不当なる事は謂ふ□□なし

『日布時事』 1910年6月22日

(イ) □来宗教、教育の混同は吾□□は不貴成 (中略)

以上の他尚ほ設立者たる伊藤田定師の人格等に就いて云い度い事□あるけれども事箇人に□るから今日は□□とせう云々 (完)

『日布時事』 1910年6月23日

まず費用の面では、5,000ドルをかける必要性がないことや、開教院の建設費の借金が残っていることが理由とされている。次に、当時開教院があったカカアコにはすでに日本語学校が存在しており、競合することが指摘されている。更に、教学分離の問題、また伊藤自身の人格に問題があるなどと様々な点から反対意見を述べている。

また、7月8、9日の『日布時事』には、「尼僧の教員」という投書が掲載される。この投書を書いた神川なる人物が、どのような人物なのか不明であるが、投書では全般に涉つて尼僧による教育に対する反対が述べられている。ただ神川は、布哇女学校の設置に関して反対している訳ではない。

この投書からは、趣意書が公表されたことよって、『布哇日々新聞』や『布哇新報』の紙上で布哇女学校建設の賛否の意見が交わされていたことが判る。しかし両新聞共に、現存していないため、どのような記事が掲載されたのか不明である。それでも、尼僧を教員とすることへの反対は、『日布時事』、『布哇日々新聞』などでも表明されていたことが、神川の当初から判る。

しかし伊藤としては、このような反対意見が出ることは想定外であったようである。

望らくは彼のキヤソリック教の尼衆が常に女子教育及慈善事業の中心となり居るか如く、熱心なる有志諸氏の斡旋と相俟ち這般の活動を全ふせしめられん事を祈る

〔浄土教報〕 1910年8月15日917号…617)

伊藤は、カトリックのシスターが女子教育を行うのと同様に、尼僧が教育活動を行うと想定していた。しかし、ハワイの日系社会では、そのようには捉えていなかった。特に尼僧による教育に対しては、次のような記事が掲載される。

尼僧を以て教育の任に当らしむる事は是非に就いては、苟も被教育者たる子女に其の国民的教育を授けんとするには最も不適任である事は識者を俟たなくても知れ切つた話である(中略)

▲尼僧を以て教育の任に該らしむるのは尼僧其の者が既に我が国立の大本思想と相反して居るのである此の我國の国立思想と相反して居る思想を有して居る尼僧を以て我が同胞子女を教育せしめんとする嗚呼又殆い哉である

〔日布時事〕 1910年7月9日)

この記事には、尼僧が国民教育を施すのは不適任である、我が国の思想と反している、といった意見が挙げられている。この記事中の「大本思想」が何を指し示すのか不明であるが、尼僧という存在への忌避感があつたようである。

また、カカアコ地区の教育問題として、既に布哇女学校の近くにあつた、カカアコ日本人小学校が競合してしまつた。新保によると、法友会の高年部長と会計がカカアコ日本人小学校の校長ならびに学務委員であ

浄土宗布哇開教区における信徒の信仰生活について

り、伊藤の女学校設置に対して妨害工作を行つていたとされている<sup>(10)</sup>。カカアコ日本人学校の方は、1910年6月21日に学務委員臨時総会を開催して反対決議を決定し、7月11日にはカカアコ地方有志大会を開き、伊藤円定への不信任案を決議している<sup>(11)</sup>。

このような反対運動があつたものの、7月28日には布哇女学校建設の寄付が1,560ドル集まつた<sup>(12)</sup>。この事について、新保は「反対派の卑劣な行動がかえつて幸いして大口寄付も多く」と記している<sup>(13)</sup>。8月21日には女学校の敷地を買い入れ、9月1日より建設を開始するなど、計画の公表から3ヶ月でこれほど計画が進んだことは、移民社会において女学校が求められていたことの証左と言える<sup>(14)</sup>。また総領事館からも800ドルの下付金を交付されたことも伝えられている<sup>(15)</sup>。

紆余曲折ありながらも、布哇女学校は開校することとなる。女学校がどのようなものであつたのか、概観するために開校当時の生徒募集の要項や学則などを見ていく<sup>(16)</sup>。学校内には寄宿舎が完備されている。それぞれ本科、予科、研究科、撰科が設置されていた。本科は4年、予科が5年、研究科が1年となつており、合計10年での卒業となつていた。予科1年生は、満6歳から入学できることになつている。授業内容は、本科が日本の高等女学校程度、予科が尋常小学校程度の授業であつた。他にも裁縫や茶道、マナーなども教えていたようである。授業は、1週間に20時間行い、日米両方の祭日を休みとしていた。月謝は、学年により35セント、50セント、75セント、1ドルであつた。また別に寄宿舎に入る場合は月5ドルの洗濯料がかかつた。

1911年1月8日に開校式、落成式が開催された。校長には、伊藤

が日本から招致した尼僧永井蓮有が就任し、伊藤自身も学監となった。開校式直後の学生数は、通学生30名、寄宿生10名であった。<sup>(17)</sup>その他に、永井による茶道や生け花による夜学なども開かれており、この夜学には日系移民の女性が通っていた。<sup>(18)</sup>

開校後しばらくは、順調に運営されていたものの、1911年9月には、「布哇女学校に売春婦が通っている」というデマを流されてしまう。

これは、『日布時事』の記者なるものが『日布時事』の紙面に、永井尼僧が個人的に教えていた婦人3人が売春婦であると書いた記事が発端となった。<sup>(20)</sup>実際にこの婦人が売春婦であったのかどうか判らないものの、布哇女学校に対する嫌がらせに近い記事は繰り返された。<sup>(21)</sup>伊藤自身も、このような記事に対して投書をしたものの、「伊藤にも責任がある」と、というような論調のみが『日布時事』によって繰り返されるだけであった。

しかし、このような嫌がらせがありながらも、布哇女学校の生徒数は順調に増えていった。1911年12月10日の『日布時事』によると、1911年12月には、総生徒数74名となり、寄宿生も26名となっていた。また、茶道生け花の夜学も約30名が通うまでになっていた。また生徒は、ホノルル以外からも入学していたことが判っており、ハワイ島から3名、マウイ島から4名、カウアイ島から2名、ホノルル市外のオアフ島から6名であった。実際に開校して以降の科目は、本科は、「修身、国語、歴史、地理、数学、裁縫、家事、手工、音楽、点茶、生花、図書、体操」で、予科は本科の授業から家事、点茶、生花を差し引いたものであった。また研究科では、「倫理、教育学、教授法、音楽」を中心としたものであった。研究科には教員養成の目的があったためである。更に別

科では、任意で選んだ3科目を履修することが可能であった。1913年10月には、生徒数の増加によって第2校舎の建築を開始した。11月には新校舎での授業を開始した。1915年には、第1回の卒業式も執り行われ、参加者は在校生105名、卒業生6名であったという。<sup>(22)</sup>

当初は、尼僧による教育に否定的であった日系社会でも、この頃にはある程度反対意見も落ち着いてようである。1911年11月23日に行われた布哇中学校、中央学院、布哇女学校の三校による中学部教師懇話会には、尼僧も出席して教育に関する懇談を行った。<sup>(23)</sup>更に尼僧へのインタビュー記事が新聞に掲載されるなど、尼僧に対する興味が日系社会に起きたようであった。<sup>(24)</sup>ただその後1913年には、「尼僧蓄髪勧告」という怪文書が開教院宛てに届くなど、尼僧に対する批判が完全になくなった訳ではなかった。<sup>(25)</sup>

以上のような経緯を経て、布哇女学校は設立された。僧侶や尼僧が教鞭を執ったことや、寄宿舎が開教院内にあったことは、信仰継承という観点から見ると、一定の効果があつたと思われる。

### 第3章 日本からの教化

前章のように、ハワイの中で信仰継承が考えられていたのとは別に、日本から僧侶を派遣し、浄土宗の教義を伝え、また慰問をし、信徒の信仰生活をより充実したものにしようとした動きもあつた。ここでは、管長代理として派遣された、3名の僧侶について述べていきたい。

五島法住・酒井教順・窪川旭丈の3人は、浄土宗管長代理として、大きな法要の導師を勤めることを主な目的として派遣された。当時の浄土

宗では、大きな法要や宗が指定した法要などを地方や開教区で行う際には、管長代理を指名し、その僧侶が導師や法話などを行っていた。ハワイに派遣される管長代理は、日本の浄土宗によって任命されている。選定基準などは不明であるが、3人共、当時の有名な布教師であり、そのような点から選ばれていることが推測できる。

### ○五島法住

五島は、1928年6月29日に来布し、同年8月21日に帰国した。五島は、初めて浄土宗管長代理という肩書きで布哇開教区に派遣された僧侶である。その他にも、総本山特使、同胞慰問使と肩書きが書かれているが、主たる目的は、善導大師1250年法要の導師を勤めることであった。

五島の行程については、『日鑑』に記録が残っている。<sup>(26)</sup>この記録によると、五島は移動も含め休む間もほとんどなく、善導の法要や法話などを行っていたようである。6月29日にホノルルに到着し、検疫などが完了して30日に上陸すると、翌7月1日には開教区の善導大師1250年忌法要を行い、講演会を行っている。この講演会については、『布哇報知』の紙面に「我々の生活を両手にたとえて オアフ劇場の大講演」という記事で紹介されている。<sup>(27)</sup>同記事によると、聴衆約1,000人が集まったようであり、1時間40分の講演が行われたようである。この講演では、慈悲と智慧について述べており、「進んで止まぬ智慧求むると同時にでては一日の奉仕を以て慈悲を表さねばならぬ」と智慧の向上が慈悲の実践ともなり、この2つを合わせることによって仏行が全うされ

ると教義的な内容から、社会での行動規範について述べていた。

この講演会が成功したことによって、7月3～5日に行う予定の青年修養講話は、一般向けにも公開することとなった。また、4日の午後の講話では夫人修養講話も行っている。これらの講話の内容について、『日鑑』には簡単な記録が残っている。『日鑑』によれば、慢心を抑えるには礼拝行に勤めることや、阿弥陀如来について、感謝の心についてなど、2日の講演会と同様に教義や一般道徳など様々な内容が語られていることがわかる。<sup>(28)</sup>

また、五島の来布は、それなりに日系社会に影響を及ぼしたようであり、7月6日の『布哇報知』には、「昨今のホノルル宛然僧侶の町だ 宗教家の永住土着が第一必要である」という記事が掲載される。この記事では、

お寺に詣ると云ふ事は心の慰安を求むると云ふ事で寺に詣る人の多い程、其社会には悪事が少いと結論に達する(中略) アタタ夜遅くなつて困りますよ一体どこへ遊びに行つたのですかなど亭主に愠気する人はお寺詣りをなすがよい、然らば亭主は料理屋趣味を転じてお寺主義となり、自然家庭が平和に治まる。(中略) 家庭の平和を保つ一つは夫婦揃つてお寺や教会に親しむと云ふ事が必要条件であらねばならぬ

〔『布哇報知』1928年7月6日〕

と寺への参詣が奨励されている。同記事は、女性向けの紙面に掲載され

ているが、仏教に関する内容が女性向け紙面に掲載されることは、『布哇報知』においては珍しいことである。これは、4日に夫人向けの講演会を行ったことが一因であろう。特に寺への参拝から家庭に平和が訪れると書かれている点は、興味深い。

また五島は、8日にはハレイワ浄土宗教会において、入仏式や先亡回向の導師を勤めるなど、善導遠忌の法要や講話のみならず、種々の法要行事に参加している。7月9日以降は、各島を巡教し、ハワイ島ヒロ明照院では7月24～28日まで、五重相伝の戒師を勤めている。そして、8月18日にホノルルに戻ると、19日まで開教院の盆法要を勤め、21日には帰国の途についている。

### ○酒井教順

酒井は1932年6月30日に来布し、同年8月30日に帰国した。酒井の主な任務は、浄土宗開教院移転に関する新殿堂落成式と管長代理として、各寺院で行われる宗祖降誕八百年大法要の導師を勤めることであった。酒井は、1906年5月に当時の管長山下現有猥下が、韓国開教区に巡教する際に、御代説として派遣されており、開教区における活動実績があることが判っている。<sup>29</sup> 酒井に関する記録は、『日鑑』にはほとんど無く、ハワイの日系新聞にも落成式に関するものが残っているのみである。唯一、酒井の動きを具体的に記しているのは、マウイ島で当時発行されていた『馬哇新聞』のみであり、それもマウイ島内での動静のみである。

酒井は、7月2～4日にかけて行われた本堂落成式・入仏式・宗祖降

誕八百年法要の導師を勤めており、入仏式には約5000人が参拝に訪れたと記録されている。<sup>30</sup> 新築となった開教院に関しては、日系社会の企業を利用したことや、日本から小野田セメントを輸入して建設に使用したことなどから、建物自体や建築費用などに関する記事が散見される。<sup>31</sup> 酒井の来布の特徴として、酒井を戒師とした受戒会が数多く開かれていたことが挙げられる。オアフでは7月7日より1週間、受戒会が行われており、新聞にも、

人生問題解決は宗教でなくてはならぬ、此の不況時代に最も適応せる宗教行議は通仏教的の受戒会である。宗門の如何に拘わらず速に加入して真に趣く総ての方向を知られよ

〔『布哇報知』、『日布時事』1932年6月30日〕

と開教院で行われる受戒会の広告が掲載されていた。この広告では、浄土宗的な受戒ではなく、「通仏教的の受戒」と書かれている点が特徴であろう。つまり、浄土宗の信徒のみならず他宗派からの参加も勧めていることが判る。これは、ハワイ特有の多重帰属という特徴が反映されているからであろう。<sup>32</sup> また、オアフ以外にも、マウイ島、カウアイ島でも受戒会は行われており、ハワイ島では五重相伝が行われるなど、これまでに来布した僧侶よりも数多くの受戒会が開かれている。

### ○窪川旭丈

窪川は、他の来布した僧侶と違い、管長代理としてハワイを訪れた直

後に第6代開教監督福田剛正の後代として開教監督として着任しており、事情が特殊である。本論文では、管長代理として来布した期間について焦点を当てる。

窪川は、1937年6月18日に三上人遠忌法要の管長代理導師として来布し、同年8月10日に帰国した。布哇開教区における三上人遠忌に際して最初に検討されたのは、『日鑑』に依ると、1936年1月25日の教団総会である。ここでは、「五、三上人御遠忌勸修ノ件 昭和十一年カ昭和十二年高僧推薦スルコト」と検討されている。また『記録2』からは、1936年8月11、12日に開催された第13回開教使会議において、

#### 請願案

A. 本宗三上人法要勤修ノ件（本部、ヒロ、ワイルク）

○管長特請カ、管長代理特請カ

○予算編成ノコト

#### △決議

○管長特請ハ昭和十二年ノ夏季トシテ事情ニヨレバ其ノ翌年ニテモ宜シ）宮本ヲ相談役トシテ交渉ハ本部ニ委任ス。

○交渉ハ出来ル限り速カニシテ結果ヲ各教会ニ通知ノコト。

○管長□願不可能ノ際ハ適任者ヲ管長代理トシテ特請。其ノ交渉モ本部一任。

（『記録2』…201―202）

と、三上人遠忌に関して、管長の派遣要請を検討していることが判る。

これまでの管長代理の派遣に関しては、日本とハワイのどちらが派遣依頼をしているのか不明であった。しかし、三上人遠忌に関しては、布哇浄土宗教団が、管長へと派遣依頼を検討していたことが判る。当然、浄土宗のトップがハワイへ来ることは、宗教的な意味のみならず、ハワイ日系社会における浄土宗の立ち位置にも影響があると予想していたであろうが、特に2点の理由があったと推測できる。

まず第1に浄土宗内の事情として、当時、台湾や韓国、満州などの開教区には、すでに管長親教がなされており、そのような点からも布哇開教区が管長親教を求めていたと思われる。第2にハワイ日系社会としては、1926年に本願寺派第二十二世大谷光瑞の弟、大谷尊由が来布、1930年には日蓮宗管長代理柴田一能が来布するなど、他宗派のいわゆる高僧がハワイを訪れていたことが背景にある。そのような中で管長をハワイに呼ぶことは、ハワイ仏教界や日系社会において、浄土宗の立場が優位になると考えられてもおかしくはない。

このような布哇浄土宗教団内での検討があった後、1937年5月25日の『日布時事』に「窪川旭丈師来布 三上人法要に布教」という記事が掲載される。ここでは、窪川の来歴などが紹介され、「布哇よりの熱烈に特招を懇望した結果日本全土布教日程を割り約二ヶ月間布哇の天地に法雨を灌くことを諾した」と、布哇開教区が窪川を指名したことが記されている<sup>33</sup>。また同記事では、窪川が三上人遠忌のために来布することについて「今回大法要の三上人中浄土宗第三祖記主禪師の開基にかかる光明寺の現貫主が、布哇の三上人大法要に伝導することは誠に意義深いものがある」とその意義を記している。三上人の内、三祖良忠は光明寺

の開山上人であると伝えられており、当時の光明寺貫主窪川が来布し、法要を勤めることは、当時の日系社会の中でも意義深いものとして捉えられていたであろう。

窪川は、1937年6月18日に来布し、ハワイ各島を巡り、8月10日に帰国した。ただ、残念ながら『日鑑』や『記録2』には、来布・離布の日付が記されているのみで、法要の内容などの記録は残されていない。しかし、各日系新聞には、窪川について記事が残されており、これらの記事から窪川の動きを確認したい。

6月19日の『日布時事』には、窪川の来布を伝える記事が掲載されている。<sup>(34)</sup>ここでは、ハワイに到着した直後のインタビューが掲載されており、「場合によっては、米大陸へ行くかも知れません」と、ハワイだけでなくアメリカ本土にも法要と布教に赴くつもりであったことを述べている。実際には、ハワイのみでの帰国となってしまったが、窪川自身が開教区に対して興味を持っていることが判る。また、6月21日の『日布時事』には「三上人法要と窪川僧正日程 縦横無尽の大雄弁」という記事が掲載され、6月20日に開教院に於いて勤められた三上人大遠忌法要の様子が伝えられている。<sup>(35)</sup>同記事に依ると午後1時半からの法要には、多くの参拝者が集まり、窪川は2時間に及ぶ法要と法話を行ったようである。また、夜には法要記念の結縁授戒会が開催され、約300人が訪れ、窪川から戒が授けられている。そして、6月21・23日の午後2回、法要と法話を行う予定であるなど、窪川がハワイを訪れたことは、浄土宗の檀信徒にとって一大事であったようである。

窪川の評判として、『馬哇新聞』には「一席三万両」というニックネ

ームが紹介されている。<sup>(36)</sup>実際に日本でそのように呼ばれていたのか不明であるが、増上寺執事長時代に、増上寺大殿新築の寄付金募集に際して、法話を一席行くと3万金の寄付者を出した、というエピソードが紹介されており、窪川の法話はそれだけ聞く価値のあるものだと紹介されている。マウイ島での巡教では、三上人大遠忌法要の他、講演会と結縁授戒会が行われている。プウネネ浄土院における講演会では、布哇開教区の歴史について語っており、清水・伊藤時代と現在（1937年）を比較した内容であった。<sup>(37)</sup>また、受戒会では、100名以上が受者として参加していたことも伝わっている。

また、窪川は浄土宗のみならず、他宗教にも招かれている。6月24日にはハワイ島ヌアヌ基督教青年会において、7月29日には曹洞宗コナ大佛寺にて説教を行っている。<sup>(38)</sup>更に法要以外にも療養院への慰問など、移民への慰問活動も行っていた。<sup>(39)</sup>そして、約2ヶ月に渡りハワイ各島を巡った窪川は、8月10日に日本への帰路についた。<sup>(40)</sup>

### まとめ

以上、布哇開教区内における信仰継承と、日本からの信仰の充実という点を中心に、資料を元に記してきた。信徒の信仰生活がどのようなものであったのか、そのものを知ることには、資料上の制約から難しい。しかし、実際に開教区や開教使がどのような信仰に関する場を提供しようとしていたのか、そして日本からハワイを訪れた僧侶達が、信徒の為にどのような教化をしていたのか、という信仰を取り巻く環境は明らかに出来た。

今後も調査を継続し、信徒について記された資料などを発掘することも当然だが、これまで明らかになってきている資料などを再構築し、信徒の信仰生活がどのようなものであったのか、という視点から改め論じていくことが必要であり、今後の課題でもある。

また本論文における調査は、平成30年度浄土宗研究生奨学金を利用したものである。

#### 参考文献

##### 〈教団関係〉

新保義道1987『ハワイ開教九十年史』山喜房佛書林

浄土教報社『浄土教報』

浄土宗務所総務局『宗報』

##### 〈新聞〉

布哇報知社『布哇報知』

馬哇新聞社『馬哇新聞』(Hoover Institution Library & Archives邦字新聞デジ

タル・コレクシヨン) <http://hojishinbunhoover.org/cgi-bin/hojishinbun> 最

終アクセス日2019年7月2日)

日布時事社『日布時事』(Hoover Institution Library & Archives邦字新聞デジ

タル・コレクシヨン) <http://hojishinbunhoover.org/cgi-bin/hojishinbun> 最

終アクセス日2019年7月2日)

##### 〈論文・文献〉

星野英紀1981「開教使の活動 ―ある「開教使記録」より―」柳川啓一・

森岡清美編1981「ハワイ日系人社会と日本宗教―ハワイ日系人宗教調査報

告書』東京大学宗教学研究室・191-198

井上順孝1985『海を渡った日本宗教 移民社会の内と外』弘文堂

浄土宗布哇開教区における信徒の信仰生活について

常光浩然1968『明治の仏教者 上』春秋社

鷺見定信1982「成初期のハワイ浄土宗教団」『宗教研究』255…158-160

1983「明治期のハワイ開教」『仏教論叢』27…33-42

1984「開教区記録」にみられたハワイ浄土宗」竹中信常博士頌

寿記念論文集刊行会編『宗教文化の諸相…竹中信常博士頌寿記念

論文集』…126-128

1998「ハワイ浄土宗と日本語学校」水谷幸正先生古稀記念会『仏

教化研究…水谷幸正先生古稀記念』…481-496

2004「ハワイ浄土宗とアメリカ化をめぐる」『仏教思想の受容

と展開…宮林昭彦教授古稀記念論文集』2…151-16

#### 註

(1) 1923年3月から1938年5月までの開教院の日鑑。執筆者は複数  
いると思われる、主に会議の議事録や当時の浄土宗に関連するハワイ発行の  
新聞の切り抜きなどで構成されている。会議に関しては、開教院の会議の  
記録だけでなく、一部は開教使会議の内容や、檀信徒を含めた会議の議事  
録などが記されている。

(2) 日本の浄土宗務所と布哇開教区のやり取りなどが書き写されている。『開  
教区記録1』は、第6代開教使長福田闡正が着任した1927年8月1日  
から1931年7月まで、『開教区記録2』は1931年7月から1946  
年1月までとなっている。『開教区記録2』の表題には、1946年1月ま  
での記録となっているが、1941年8月25日付の亜米利加開教区内にお  
ける辞令の書き写し以降の記録はない。

(3) 曜日のハワイでの活動は、『常光1981』に詳しい。

(4) 布哇宣教会は、浄土宗有志による組織であったが、浄土宗管長日野靈瑞  
や増上寺法主野上雲海といった浄土宗の要職に就く僧侶が寄付をおこなっ  
ており、単なる有志の組織ではなかった。

- (5) [新保1987:107-108]
- (6) [浄土教報] 1902年7月20日496号…9、10
- (7) [浄土教報] 1910年1月1日885号附録…3、4、1月2日886号附録…  
1-3
- (8) [鷲見1988]に詳しい。
- (9) [日布時事] 1910年6月16日、『浄土教報』1910年8月15日917号…  
6-7
- (10) [新保1987:190-191]
- (11) [日布時事] 1910年6月22日、7月13日
- (12) [日布時事] 1910年7月28日
- (13) [新保1987:190-191]
- (14) [日布時事] 1910年8月26日
- (15) [日布時事] 1910年11月29日、『浄土教報』1910年12月19日…5
- (16) [日布時事] 1910年11月28日、1911年1月7日
- (17) [新保1987:191]
- (18) [日布時事] 1911年1月28日
- (19) 当時は各紙共に、記者による記事なのか、投書なのかの区別無く掲載されてお  
り、憶測やデマなども確認されず掲載されていた。
- (20) [日布時事] 1911年9月23日
- (21) [日布時事] 1911年9月23～25日
- (22) [新保1987:191]
- (23) [日布時事] 1911年11月25日
- (24) [日布時事] 1911年12月4、5日
- (25) [日布時事] 1913年10月4日
- (26) [日鑑]…III
- (27) [布哇報知] 1928年7月2日
- (28) [日鑑]…105、110
- (29) [浄土教報] 1906年5月21日696号…3、5月28日697号…2
- (30) [布哇報知] 1932年7月3～5日
- (31) [布哇報知] 1932年6月30日、7月1、2日、『日布時事』1932  
年5月31日、6月3日
- (32) 多重帰属については、『星野1981』、『井上1985]が詳しい。
- (33) [日布時事] 1937年5月25日
- (34) [日布時事] 1937年6月19日
- (35) [日布時事] 1937年6月21日
- (36) [馬哇新聞] 1937年6月18日
- (37) [馬哇新聞] 1937年7月12日
- (38) [日布時事] 1937年6月22日、7月26日
- (39) [日布時事] 1937年7月3、8、10日
- (40) [日布時事] 1937年8月7日

# 編集査読規程

## (設置)

第1条 浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

## (目的)

第2条 編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

## (構成)

第3条 編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

二 委員は理事の中より、理事長が任命する。

三 委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

## (任務)

第4条 各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二 各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三 委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論

文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四 採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

## (任期)

第5条 委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

## (改廃)

第6条 この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則 この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

## 編集後記

本号は、没後百年を迎える、近代の念仏者 山崎辨榮上人（一八五九—一九二〇）の特集号といたしました。山崎辨榮上人の生涯と思想については、近代の浄土宗史ともあわせて、今後ますます研究を深めていかなければならない問題です。没後百年という節目の年にあわせて、これまでも山崎上人に関して多くの研究を進めてこられました、長谷川匡俊先生、藤本浄彦先生、藤堂俊英先生、そして山口学芸大学大学院教授、山口大学名誉教授の名島潤慈先生から玉稿を頂戴いたしました。深く感謝申し上げます。

本号の特集によって、さらに山崎辨榮上人や近代の浄土宗史の研究が深まることを期待します。

また、会員から投稿戴いた論文から、査読を経て、鵜飼光昌先生、曾根宣雄先生、長尾光恵先生の論文を掲載させていただきました。

なお、魚尾和瑛先生の論文は、浄土宗研究生の研究報告論文として、浄土宗の依頼により掲載したものです。今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと思えます。教学院会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げます。

(C・M)

佛教文化研究

第64号

令和2年3月25日 印刷  
令和2年3月31日 発行

浄土宗教学院 理事長  
編集兼発行者 勝 崎 裕 彦  
発 行 浄 土 宗 教 学 院  
京都市東山区林下町・教化研修会館内



富山	西願寺	長谷川 善政	京都	淨音寺	法澤 賢祐
長野	鏡善坊	若麻績 修英	京都	善照寺	池見 澄隆
長野	十念寺	袖山 榮輝	京都	西念寺	渡邊 良昭
長野	觀音寺	中嶋 英見	京都	淨土院	神居 文彰
長野	安養寺	服部 淳一	京都	善法寺	成田 勝美
長野	宗安寺	山極 伸之	京都	無量寺	半田 将之
長野	城泉山觀音寺	鷹司 誓榮	奈良	極樂寺	吉原 寛樹
長野	瑠璃光寺	關 恒明	奈良	奥院	川中 光教
長野	安樂寺	飯田 実雄	奈良	白雲庵極樂寺	清水 澄
長野	安性寺	飯田 英心	奈良	佛國寺	岡 典正
静岡	宝台院	野上 智徳	奈良	称念寺	伊藤 茂樹
三河	普仙寺	加藤 良光	和歌山	常行寺	谷上 昌賢
三河	弘誓院	秋田 文雄	和歌山	龍泉寺	田中 芳道
三河	法雲寺	水谷 浩志	大阪	極樂寺	唐井 隆徳
三河	無能寺	近藤 辰巳	大阪	見性寺	伊藤 真宏
尾張	梅香院	吉水 英喜	大阪	圓通寺	安達 俊英
尾張	龍音寺	岡田 康佑	大阪	慶恩院	中山 正則
尾張	興龍院	服部 照道	大阪	大道寺	永田 真隆
尾張	長福寺	服部 正穩	大阪	圓通寺	中御門 敬教
伊賀	西光寺	服部 純雄	大阪	法樂寺	清水 秀浩
伊賀	西光字	服部 純啓	大阪	阿弥陀寺	丹農 秀彦
岐阜	本誓寺	淺野 義光	大阪	西光寺	寺尾 昌治
石川	天徳寺	水元 明法	兵庫	常樂寺	浦上 博隆
滋賀	東光寺	小川 法道	兵庫	願生寺	高橋 徹真
滋賀	弘誓寺	加藤 善也	兵庫	薬師寺	曾和 義宏
滋賀	雲住寺	井野 周隆	岡山	泰安寺	安田 勇哲
滋賀	福領寺	滝川 浩順	広島	法然寺	別府 一道
京都	大光寺	南 宏信	福岡	西念寺	相原 俊彰
京都	見性寺	野田 隆生	福岡	淨光寺	田島 明伸
京都	上徳寺	塩竈 義明	佐賀	安養寺	善 裕昭
京都	隆彦院	梅辻 昭音	大分	長昌寺	今井 英之
京都	淨土院	秦 秀晃	大分	龍音寺	高橋 昌彦
京都	松月院	加藤 弘孝	北米	北米開教本院	後根 定璽
京都	常念寺	澤田 謙照			(以上、敬称略)
京都	大光寺	河村 将直			
京都	安心院	本庄 良文			

東京	浄心寺	佐藤	雅彦
東京	本誓寺	福田	行慈
千葉	湊濟寺	大南	龍昇
千葉	大巖寺	長谷川	匡俊
千葉	法界寺	小林	尚英
神奈川	慶岸寺	林田	康順
山梨	瑞泉寺	糸原	勇慈
山梨	円通寺	曾根	宣雄
新潟	西照寺	小嶋	知善
静岡	願成寺	魚尾	孝久
福井	眞福寺	中野	正明
京都	長香寺	中井	眞孝
京都	清涼寺	鷗飼	光昌
大阪	薬師寺	森山	清徹
大阪	孝恩寺	田中	典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹	隆善
福岡	弘善寺	柴田	泰山
【講師】			
福島	善導寺	中村	隆敏
東京	常照院	野村	恒道
東京	来迎寺	林	純教
東京	浄土寺	阿川	正貫
東京	大雲寺	西城	宗隆
東京	龍泉寺	武田	道生
千葉	松翁院	吉田	淳雄
千葉	常行院	郡嶋	昭示
神奈川	春光院	石川	琢道
長野	西方寺	金子	英一
長野	正満寺	和田	典善
尾張	建中寺	村上	真瑞
京都	見性寺	野田	秀雄
京都	婦白院	藤堂	俊英
京都	喜運寺	佐藤	健
大阪	母恩寺	近藤	徹稱
兵庫	光堂寺	小野田	俊蔵
【嗣講】			
青森	天徳寺	相馬	恵泉
青森	来迎寺	遠藤	聡明
青森	大照寺	大屋	正順
山形	浄土院	日野	崇雄
山形	稱念寺	井澤	隆明
宮城	雲上寺	東海林	良昌
群馬	雲晴院	茂木	恵順

栃木	三宝院	岡平	英明
栃木	光徳寺	今井	英順
茨城	蔵福寺	吉水	成正
茨城	宝輪寺	田中	勝道
埼玉	西福寺	稲岡	了順
埼玉	圓心寺	小川	慈祐
東京	妙定院	小林	正道
東京	光福寺	生野	善應
東京	大信寺	中村	孝之
東京	法藏寺	飯田	元紀
東京	清岸寺	原口	弘之
東京	龍泉寺	加藤	光哉
東京	慈眼院	遠田	憲弘
東京	天然寺	後藤	尚孝
東京	天然寺	後藤	史孝
東京	天然寺	後藤	智孝
東京	瑞眞院	八木	宣諦
東京	正光寺	高橋	寿光
東京	玄信寺	倉	信法
東京	龍光院	熊井	康雄
東京	誠心寺	荒木	良道
東京	清光寺	岡本	圭示
東京	行安寺	鈴木	紹弘
東京	迎接院	藤木	随尊
東京	光照院	吉水	岳彦
東京	公春院	中野	孝昭
東京	祐天寺	巖谷	勝正
東京	浄桂院	伊藤	弘道
東京	行善寺	渡辺	俊雄
東京	光照寺	市川	隆士
東京	心行寺	佐藤	堅正
東京	蓮宝寺	小川	有閑
東京	稱往院	松永	知海
東京	月影寺	藤井	正史
千葉	善照寺	今岡	達雄
神奈川	専念寺	佐々木	敬易
神奈川	大光院	宮林	雄彦
神奈川	大蓮寺	大橋	雄人
神奈川	西林寺	大橋	俊史
神奈川	梅雲寺	鷲見	宗信
神奈川	高德院	佐藤	孝雄
神奈川	大宝寺	佐々木	洋之
新潟	長善寺	炭屋	昌彦

## 役員名簿

- 【総裁】 浄土門主 伊藤唯眞猷下
- 【院長】 浄土宗宗務総長 川中光教
- 【顧問】 金子寛哉 小澤憲珠 廣川堯敏 石上善應 佐藤良純 榊 泰純 藤本浄彦  
宮澤正順
- 【理事長】 勝崎裕彦
- 【副理事長】 中野正明
- 【理事】 小此木輝之、落合崇志、小嶋知善、田中典彦、藤堂俊英、西村實則、  
長谷川匡俊、林田康順、平岡隆聡、本庄良文、松永知海、森山清徹、山極伸之
- 【監事】 曾根宣雄、小野田俊蔵

## 会員名簿（令和2年1月25日現在）

現在の教学院のルーツは、1944年（昭和19年）4月1日（達示第8号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後1時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤激英常任理事、大村桂巖、石橋誠道、前田聰瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、副講69名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中核として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第31号）」第3条第2号）、特に副講以上の学階を有する方々（同条第1号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

副講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げます、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしく願いいたします。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

### 【勸学】

東京	興昭院	榊 泰純
東京	光圓寺	佐藤 良純
東京	極楽寺	小澤 憲珠
神奈川	善教寺	金子 寛哉
神奈川	大長寺	石上 善應
神奈川	西福寺	宮澤 正順
新潟	長善寺	廣川 堯敏
山口	西蓮寺	藤本 浄彦

### 【已講】

宮城	愚鈍院	小林 良信
茨城	西光寺	春本 秀雄
埼玉	十連寺	宇高 良哲
埼玉	蓮馨寺	糸原 恒久
埼玉	天然寺	新井 俊定
埼玉	實相寺	落合 崇志
東京	長松寺	西村 實則
東京	香蓮寺	勝崎 裕彦



魔とか<sup>あるい</sup>或は妄想といふべからず。或は精神の錯覚し<sup>やす</sup>易きと或は病的なる妄覚なるあり幻覚より起る等はすべて之を従来魔と伝へ<sup>きた</sup>来りしなり」(『光明の生活』一七七頁)と述べている。彼はまた、「天台大師法華三昧<sup>じょうちゅう</sup>定中に<sup>いちえ</sup>靈山一会未散を感見し善導大師<sup>はんじゅ</sup>般舟道場に<sup>けぞ</sup>宝地華座等<sup>けぞ</sup>を感見せしは感覺的心像なり」(『光明の生活』一八六頁)と述べている。

これらは、心理学的な趣の強い文章である。前者は宗教心理学と関係しよう。後者の文中の「感覺的心像」について言えば、(心像そのものがもっぱら感覺的なので感覺的という言葉を除いて使うことが多いが)「心像」(image/imagery)は心理学ではよく用いられた言葉である<sup>6)</sup>。弁栄はまた彼の著書のなかで、「心理学の父」と言われている「ヴント」(Wilhelm Maximilian Wundt, 一八三二—一九二〇)の言葉や(『人生の帰趣』九四頁)、「科学的心理学の祖」と言われている、精神物理学を創始した「フェヒネル」(Gustav Theodor Fechner, 一八〇一—一八八七)の言葉を引用している(『無辺光』三八頁)。弁栄の関心は宗教学や文学、歴史学、哲学、生物学だけでなく、(ささやかではあるが)心理学にも向かっていたと言えるかもしれない。

- 
- 1) 『お慈悲のたより』(光明会本部、一九九〇年復刊)の上巻の二三八頁に、「願くばすべての人々を大ミオヤの光明に浴せしめて心の病気を癒してやりたく存ずるのが愚衲の病にて」云々とある。
  - 2) 田中木又の『日本の光(弁栄上人伝)』(第六版、財団法人 光明修養会、二〇〇四年)。田中木又編の『お慈悲のたより』上巻(光明会本部、一九九〇年復刊)、『お慈悲のたより』中・下巻(光明会本部、一九九〇年復刊)。山本空外編の『弁栄上人書簡集』(財団法人 光明修養会発行、一九六九年)。山崎弁誠の『弁栄上人の片影』(坂入書店、一九二九年)。
  - 3) 田中木又編『人生の帰趣』(財団法人光明修養会、二〇〇四年復刻)。
  - 4) 河波定昌『如来さまのおつかい—弁栄上人の生涯と光明主義—』(財団法人 光明修養会、二〇〇九年)。
  - 5) 山本幹夫『弁栄聖者の人格と宗教—現代人の宗教読本—』(大東出版社、一九三六年)。『弁栄上人書簡集』を編んだ山本空外と山本幹夫は同一人物。
  - 6) 現代の心理学では、「心像」はもっぱら「イメージ」と表記される。なお、心像については北村晴朗の『心像表象の心理』(誠信書房、一九八二年)を参照されたい。北村は心像を「思い浮かべられた具象的内容」、表象を「心像を思い浮かべる過程」と定義している。

## 五、光明の勧め

表2は、『人生の帰趣』<sup>3)</sup>ならびに、『人生の帰趣』のなかに附録として付けられている『如来光明歎徳章要解』、『お慈悲のたより』、さらに河波定昌<sup>かわなみじょうしやう</sup>の『如来さまのおつかい』<sup>4)</sup>を参照して、無量寿仏(無量寿如来)の十二光それぞれの様態と機能について述べたものである(無量寿仏は無量光仏であり阿弥陀如来と同じ)。

皓月法尼<sup>こうげつ</sup>の病気とその後の経過を尋ねる手紙のなかで弁栄は、「清浄光にきよめられ歎喜光によるこび智慧光にさとせられ不断光によつて日々<sup>にちにち</sup>に念々に如来のみちからを力としてす、まんことをこそねがはしく候」と書いている(『お慈悲のたより』上巻、五三頁)。

また、ある女性への返書のなかで弁栄は、「自分の心にはなほぬ処にありて、よくつとめさへすればつひには意にかなふ所となる。(中略)心にけがれ起らば、清浄光を念じて、浄めて頂き、苦悩煩悶起らば、歎喜光を念じて、法喜禅悦を感じ、智慧光にてますます真理を発見し、不断光にて日々八億の念々光明中に進む様に致され度し」と書いている(『お慈悲のたより』上巻、三〇九頁)。

最初の皓月法尼への手紙の内容は、阿弥陀如来の光明のうち、人の心理に作用する清浄光・歎喜光・智慧光・不断光という四つの光の機能をそのまま述べたものであるが、次の、ある女性への返書の内容は興味深い。弁栄は、もし心にけがれが生じたら清浄光を念じて浄めてもらいなさい、もし苦悩・煩悶が生じたら歎喜光を念じて法と三昧の喜びを感じなさい云々と助言している。念じる主体は「ある女性」である。つまり、ここでは、例えば女性の心にけがれが生じたら、清浄光を念じて浄めてもらうという行為を彼女自身が行ったらどうかということになる。もちろん清浄光が阿弥陀如来から常に放射されているからこそ人が清浄光を念じたらけがれを浄めてもらえるのであるが、それにしても、けがれが生じたら自分から念じてけがれを浄めてもらえというアドバイスは、臨床心理学的には、認知の転換を伴う一種のイメージ療法の勧めだと言えるかもしれない。つまり、光明は万物の根源である阿弥陀如来の光明なので強力無比であり、そのような光明を浴びている自分を積極的にイメージ化すれば、女性の自己像(self-image)は、「けがれた自分」から「清らかな自分」へとかなり容易に転換させられよう。返書における弁栄の助言は、弁栄なりの宗教的工夫であると言ってもよいかもしれない。

## 六、おわりに

光明主義に関する理論的側面については既に、『弁栄聖者の人格と宗教』<sup>5)</sup>や『如来さまのおつかい』が解説している。本稿ではもっぱら、弁栄が人々に対して行った伝道活動について心理学の立場から、弁栄が出した手紙(書き言葉)やエピソード(話された言葉)を分析した。

ところで、心理学と云えば、弁栄は、「注意すべきことは、たとひ予期するところの本質を真実に発見することを得るも<sup>その</sup>其獲得に悦びて内心慢ずる如きは<sup>これ</sup>是魔といはざるべからず。たとひ何にしても全く自己の神的觀念の啓示たる価値ありて宗教生活の眼目と成るときは是

表2 無量寿仏（無量寿如来）の十二光

徳名	性 能
無量光	法身。大宇宙の靈的太陽、靈的光明。精神界の太陽。絶対無限。処として在らざるところなし。永恒自存の精神態。真如。如来蔵。
むへんこう 無辺光	如来の一切慧（一切慧には大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智の四種あり）。宇宙心の智慧態。処として照らさざるなし。あまねく法界を照らし、衆生の知見を啓示して、無上菩提をさとらせる。
むげこう 無礙光	悪素質からの解脱の用。神聖、正義（ゆがんだ主我を捨てて真っ直ぐな如来の定木にしたがうこと）、恩寵の徳をもって、衆生の肉我の束縛を解き、大我の中に靈的自由を与え、大涅槃を得させる。
むたいこう 無対光	一切を超絶した唯仏真境。無量光・無辺光・無礙光の力によって救われた者が最終的に帰する処。真善美の心霊界。涅槃界（常寂光土、密厳浄土、蓮華蔵世界、極樂世界）。
えんのうこう 炎王光	靈性を覆っている衆生の悪質を滅殺する。火炎がもろもろの不浄物を焼き尽くすように、（炎王光）この光は三障（煩惱と悪業と苦毒）を撲滅する。
しょうじょうこう 清浄光	人の感覚を美化する性能。凡夫は毎日見聞きするにつれて心をけがすが、それを洗って清く、潔くしてくれる。心の汚れは、一心に念仏して如来の清浄光に清められるときに初めて清くなる。そして、心が浄化されたときに心眼をもって見ると、自ずから清浄国土に感じられる。
かんきこう 歡喜光	苦を抜き、樂を与える。心に苦悩煩悶が起これば、歡喜光を念じて法喜禪悦（法と三昧を味わう悦び）を感じる。
智慧光	人の知力に感ずる光。われわれの魂は闇夜のように真っ暗であるが、それを悟りの光明のなかの人にしてくれる。
不断光	人の意志を靈化し、聖道德心を発し、無上道に進趣させる。野卑の情操が失せて、金剛の意志、靈化の道德心となって活動する。[従来の罪惡我（煩惱我、肉我）を脱して聖我となるには不断の意志を要する。不断の改革、不断の努力を要する。]
なんしこう 難思光	信仰喚起位。資料位。宗教行儀門の第一期。難思とは不可思議の義。
むしょうこう 無称光	けぎょうい 加行位。第二期 恩寵開展。七覚支（択法覚子、精進覚子、喜覚子、輕安覚子、定覚子、捨覚子、念覚子の七つ）。
ちょうにちがっこう 超日月光	くらい 向上行。第三期 実行。行為と言語と思想において靈的行為を實際になすべき位。[太陽は月の光を産み、地球のすべての動物を活かすが、如来の光明は人を靈的に活かす。]

九つの呼びかけのうち実に七つもの多くにおいて弁榮が和泉式部のことを取り上げたのは、次から次へと歌を詠みながら「高貴な」男性たちと恋愛人生を重ねていた和泉式部の心が対象喪失経験を契機として仏法へ向かったことが極めて重要なことと思われたのではないかと推測される。別の言い方をすれば、（弁榮的用語を借りれば）それまではもっぱら「肉我」に支配されていた彼女が娘の死という悲痛な対象喪失経験を契機に「靈我（真實我）」による人生へと向かったということが極めて重要だと思われたのではないかと推測される。

表1 『お慈悲のたより』と『弁栄上人書簡集』に見られる弁栄の呼びかけ

呼びかけた相手	子どもの性別	巻と頁	弁栄が親に呼びかけた内容
①両親	不明	上巻 67-70 頁	娘に先立たれた和泉式部が仏法を求めたこと。身を犠牲にして親を導く子どものほうこそ善知識。真実に大ミオヤを頼むよう。
②両親 (宮川家)	男子	上巻 76-79 頁	娘に先立たれた和泉式部が後に性空上人の教化で念仏三昧の門に入ったこと。宇宙に独りの大ミオヤを頼るよう。
③母親 (照子)	女子 (信子)	上巻 88-93 頁	死別の悲しみよりも子どもの心霊 <small>たましい</small> を救うことの方が重い。心霊のミオヤなるアマダ如来を頼るよう。
④母親 (渡邊)	男子 (三郎)	上巻 378-381 頁	娘に先立たれた和泉式部の悲痛なエピソード。
⑤両親	不明	中巻 111-113 頁	娘に先立たれた和泉式部の悲痛なエピソード。一心に念仏を称えて光明に接するよう。
⑥両親 (飯田家)	女子 (米子)	中巻 151-154 頁	娘に先立たれた和泉式部の悲痛なエピソード。悲しみをあきらめて念仏すべし。
⑦母親	女子 (澄恵)	中巻 175-178 頁	奥底に潜んでいる大ミオヤとの霊的感応による靈感を発現するように。
⑧母親 (五井豊子)	男子 (喜代司)	下巻 43-45 頁	娘に先立たれた和泉式部が性空上人の教化で念仏三昧の門に入ったこと。大ミオヤの慈悲の手にすがるよう。
⑨両親 (井深家)	女子 (まさ子)	『弁栄上人書簡集』 588-591 頁	和泉式部の悲痛なエピソード。まさ子嬢を思い出すごとに大悲の親さまを思って念仏するよう。

一〇二五年十一月、和泉式部の娘の小式部内侍こしきぶのないし（和泉式部の最初の夫である橋道貞たちばなのみちさだとの間の子）は、男児ふじわらのきんなり（小式部の二番目の夫である藤原公成らいにんとの間の頼仁）を産んだ直後に死亡した。ショックを受けた和泉式部は後に、播磨国の書写山しょうくうしょうにんの性空上人を訪ねることとなったという。

弁栄が手紙のなかで書いている和泉式部の七つのエピソードは、その内容が詳しいものからごく簡単なものまでであるが、基本構造はほぼ同じである。つまり、(1)和泉式部は娘の小式部に死なれたことを発心の動機とし、性空上人の教化もあって念仏三昧の門に入ったことと、(2)小式部は母親よりも早く死ぬことによって結果的に導きの善知識（仏法の指導者）となったことが共通している。[弁栄は和泉式部が詠んだ歌として、表1の①②⑥では「夢の世にあだにはかなき身をしれと 教えて帰る子は知識なり」を、④⑤⑧⑨では「夢の世にあだにはかなき身をしれと 教えて帰る子はほとけなり」を手紙に書き込んでいる。]

結局弁栄はわが子がなくなって悲嘆にくれている親に対して、まず前述の和泉式部のエピソードを話し、次に大ミオヤを頼るよう勧めている。

二番目の例について言えば、記述が簡単なので少し分かりにくいですが、弁栄に帰依していた一人の老人が称名念仏のさいに阿弥陀如来の姿を見ているように感じ、そのことを弁栄に「吹聴」した。おそらく老人は、弁栄や彼の周囲の者に対して阿弥陀如来を見たと言いふらしたわけである。「見ない者は見たと言うし、見た者は見ないと言う」という弁栄の言葉は、老人の自己愛を切り捨てる趣があって厳しい。しかも、老人はプロの僧侶ではなくて在家の信者なので、なおさら厳しく感じられる。ただし、老人が後で人々に対してこのエピソードを不機嫌に語ったことからすれば、老人は最後まで自己愛に気づかなかったのかもしれない。

自己愛の中身であるが、老人は長い間弁栄に帰依していたということなので、阿弥陀如来の姿を見たと言うことによって弁栄に気に入られようとしたのかもしれない。別の言い方をすれば、弁栄（および周囲の人々）の関心を引こうとする欲望、あるいは自分をより一段上の存在に位置づけようとする欲望が阿弥陀如来の姿を見させることになったのかもしれない。しかし重要なのは阿弥陀如来への「霊愛」であって、人や自分への執着心ではない。老人としては不機嫌になる前に、弁栄の言葉の意味をきちんと吟味したほうがよかったように思える。ちなみに、「見ない者は見たと言う」との弁栄の言葉は、カウンセリングの用語で言えば、「直面化（confrontation）」に相当するかもしれない。直面化とは、カウンセラーがクライアント（来談者）の影の部分（自分では見たくない部分）を言葉で呈示することであり、クライアントにとってはきつく感じられる。[これはまったくの推測になるが、直面化と言えるほどに弁栄が老人にきつくあたったことの背景として、弁栄なりの焦りがあったのかもしれない。つまり、老人は長く弁栄についているのになかなか進展が見られない、しかも年老いてきている、そこで弁栄は老人の「吹聴」を好機として、いわばショック療法ののような形で老人の構えを変化させようとしたのではなかったろうか。]

#### 四、対象喪失経験への対応

対象喪失（object loss）とは、本人にとって大切な人や動物、物が失われることである。対象喪失の典型は、例えば病気や事故によって自分の親や兄弟、子どもがなくなってしまうこと。これらの対象喪失経験は一般に本人に対して深い抑うつや悲哀感、人生に対する懐疑の念（なぜ自分にこのような不幸が生じたのか）、後悔と罪責感（自分の不注意のせいで死なせてしまったのではないか）などをもたらすことになる。ここでは『お慈悲のたより』と『弁栄上人書簡集』から、わが子をなくした親に対して弁栄が出した手紙を取り上げたい。

表1は、弁栄が手紙を出した相手、死去した子どもの性別、『お慈悲のたより』の巻と頁、弁栄が手紙のなかに書いた内容である。①から⑧は『お慈悲のたより』に載せられているが、⑨のみは『お慈悲のたより』にはなくて『弁栄上人書簡集』に収録されている。なお、①のなかの「泉式部」は原文のまま、同じく①の「大<sup>おお</sup>ミオヤ」は「大御親」で、阿弥陀如来のことである。

表1の合計九つの呼びかけのうち、③と⑦以外の七つではすべて、和泉式部<sup>いずみしきぶ</sup>（九七八？－一〇三五？）の悲痛なエピソードが述べられている。山中裕<sup>ゆたか</sup>の『和泉式部』によると、

阿弥陀経、無量清浄平等覚経、無量寿経、法華経、維摩経、楞嚴経、観無量寿経、観無量寿経疏、般舟三昧経、華嚴経、原人論、勅修御伝等からの記事が手紙に書かれ、人名では善導、法然、釈迦、浄飯王、マヤ、タゴール、パウロ、アウグステヌス、スピノーザ、和泉式部、和泉式部の娘の小式部内侍、永観律師、性空、乃木大将、西行、空海、孔子、提婆達多、ゲーテ、太田道灌、崇徳院、巴御前、静御前、北条政子、恵心僧都（源信）、ナイチンゲール、トルストイ、維摩、了誉聖岡、親鸞、聖徳太子、カント、一休、オーガスチン、徳本行者、安倍仲麿、本多日生、法蔵、明恵、キリスト、道誉上人、ソクラテス、徳川家康、観智国師、紫式部等の言葉や行動が手紙に記されている。

弁栄は若いころ小金の東漸寺の経蔵にあった黄檗版の一切経を少しずつ宗円寺に運んでいって読みこなしているし、来当寺においてはいろいろな哲学者や宗教家等の本に目を通しているのだから、篤信者たちへの手紙のなかでは相手に応じて、經典の文句、歴史的人物の言葉やエピソードといったものを自在に書き込むことができたものと思える。

### 三 「靈的現象」への対応

光明主義においては念仏三昧、つまり「口常に仏を称え、身常に仏に仕え、<sup>こころ</sup>意常に仏を念ずること」が最も大切となる（『お慈悲のたより』上巻、二九三頁）。仏との絶え間ない密着と言ってもよい。自己の靈性開発のためのこのような生活態度にあっては、いわゆる「見仏」を初めとするさまざまな現象が生ずることになる。なかには、疑わしいものも出てこよう。ここでは二つ取り上げたい。

(一) かつて軍職にあった高山某が山に籠って修行中、自分の後ろの山がはっきり見えたのを蘇東坡の山色清浄身の文にあてはめて、自分は仏の法身を観たのではないかと思って、浅草誓願寺にいた弁栄を訪問した。すると弁栄は、そのくらいのことを仏の法身を観たなどと言うべきではないと述べ、念仏三昧を勧めて、渋谷又一郎の禪室に入らせたという（『日本の光』一七一頁）。渋谷又一郎は悟有禪師について長年座禅した人であったが、弁栄に帰依していた。

(二) 長い間弁栄に帰依していた篤信の優婆塞の老人が念仏のさいに弥陀の靈容を感じしつつかあるように思えて、弁栄のところにやってくるまで吹聴した。老人の話聞き終わった弁栄は、「見ない者は見たと言うし、見た者は見ないと言う」と述べた。老人は後日、このことを人々に語って、ひどく不機嫌であったという（『弁栄上人の片影』一四七頁）。

最初の例について言えば、弁栄にとって法身（法身如来）とは、「一切衆生を生存せしめる天則の根底として、一切の理を統一し、万物を天則の規律に随つて生存せしめ、一切衆生の身心の法の源として万物の父母たり」といったものである（『光明の生活』三六頁）。高山某は山中での修行中おそらくは異様な注意集中によって彼の視覚等が一時的に鮮明化したのであり、それを「自分は仏の法身を観たのではないか」と曲解したわけである。その意味では、弁栄が高山某の思い込みを否定して、改めて念仏三昧の修行、それも渋谷又一郎という「指導者」の許での修行を勧めたのは適切な対応であったと言えよう。

# 相まみえた人々に対する弁栄の呼びかけと応答 —心理学の立場から—

名 島 潤 慈

## 一、はじめに

弁栄（一八五九—一九二〇）の最終的な立脚点は「円具教すなわち如来光明主義」である。阿弥陀如来は常に人の正面にいて、人が光明名号（ナムアマダ仏）を称えて一心不乱に念ずれば如来は人に呼応し、如来の光明が人の靈性（法身仏から受けた仏性）を孵化させる。それによって人は、現世において光明生活に入り、死して後は無量光明土に行くことができる。つまり、現在を通して永遠の光明に入れることになる。

ところで筆者は臨床心理士なので、常日頃青少年に対してカウンセリングを行っている。クライアント（来談者）によっては描画やイメージ、呼吸法を用いることもあるが、カウンセリングではもっぱら言葉を多用する。そして、クライアントとの言葉のやりとりによって、クライアントの不安や恐怖が低減したり、もつれた葛藤が整理できたり、クライアントの自己認識が拡大できるよう支援する。それだけに、言葉の使い方には敏感にならざるをえない。

弁栄はもちろん、心の闇に閉ざされている人々に阿弥陀如来の光明をもたらそうとするプロの僧侶であって、カウンセラーや心理療法士ではない。しかし、弁栄自身が書いているように、彼は基本的に、「心の病気を癒してやりたく存ずる<sup>1)</sup>」人である。

絶え間ない伝道活動続ける弁栄の許にはさまざまな人がやってきた。「米粒上人」への好奇心から弁栄の法話を聞きに来た人もいれば、心に煩悶を抱いていてどうにも安心ができない人、大切な人に死なれて悲哀の極にある人、弁栄の光明主義に関心を寄せつつも疑念が晴れない人、念仏三昧の修行中迷いの出た人もいた。弁栄はこれらの人々に対していろいろな呼びかけをし、彼らからの質問に対しては臨機応変に応答していった。呼びかけには、弁栄が開催した法座における言葉と、弁栄が多忙な伝道活動の合間に出した文字（手紙）がある。

本稿では、弁栄が行った呼びかけと応答について吟味したい。主な出典は、『日本の光』『お慈悲のたより』『弁栄上人書簡集』『弁栄上人の片影』である<sup>2)</sup>。ちなみに、呼びかけは相手に対する働きかけ、応答は相手からの質問に対する答えであるが、相手からの質問に対する答えが同時に相手に対する新しい呼びかけにもなっていることがあり、本稿では特に呼びかけと応答とを区別しないでおく。

## 二、引用の豊富さと選択

弁栄が篤信者や僧侶に出した『お慈悲のたより』を読むと、経典等では、異訳無量寿経、