

佛教文化研究 第六十一号

表紙裏 投稿規程

目次

【依頼論文】

源信の三心釈——とくに道綽の譬喩の引用をめぐる——	福原隆善	台下一
『往生要集』の受容と法然浄土教	川内教彰	二五
和讃の意義——源信における——	伊藤真宏	三三
源信撰『六即義私記』の思想と源信の思弁	柳澤正志	四四

【研究成果報告】

現代日本の宗教系大学と「宗教的資格」に関する調査報告	江島尚俊	五七
開宝蔵について——『開宝遺珍』所収の『御製秘蔵詮』を中心に——	杉山裕俊	七二
法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について	長尾隆寛	七六
自死予防活動に従事する僧侶のセルフケアと変容	小川有閑	一〇五

編集査読規定	三
編集後記	三
名簿	15

【投稿論文】

パリー上座部所伝『論事』(Kahavuttu)を巡る仏説論 —— 論母、一切智性智、随喜 ——	1
--	---

清水俊史

源信の三心釈 ――とくに道綽の譬喩の引用をめぐる――

福 原 隆 善

序

浄土教者にとつてもっとも重要なことは、煩惱具足の愚者としての自己がどのようにして浄らかな阿弥陀仏の極樂世界に往生することができるといふことにあることは申すまでもない。インドの世親はその方法として、浄土教史上はじめての五念門という実践体系を創案した。これを受けた中国の善導は、世親の五念門を実践する往生者の心のありかたをとりあげ、その前に安心としての三心を位置づけた。これは『観無量寿経』所説にもとづいて往生を求めるものの心がけを示したものである。さらに五念門の後ろに、念仏の修しかたである作業として四修を位置づけた。すなわちここに三心、五念門、四修の三つを示し、新しい実践体系を築いた。世親の五念門、善導の三心、四修を伴なう五念門の実践体系は、その後の中国や日本の仏教徒に広く受けとめられた。日本浄土教においてその夜明けを告げた書といわれる源信の『往生要集』も例外ではなく、また『往生要集』の影響を受けてその後も五念門の実践体系の日本的展開がなされていく。

本稿では、源信の『往生要集』に示される世親の五念門の実践は十門組織の第四正修念仏門に、さらに第五助念方法門に念仏を助ける七種の方法の第二修行相貌に四修と三心が位置づけられる。四修と三心の説明には善導の『往生礼讃』を引用して説かれる。ところが三心釈に善導の釈が引かれるものの善導の示した逼迫した状況の中で一心に道を求める二河白道の譬喩は用いられず、同じ逼迫した状況の道綽の一河の譬喩を引用している。ほとんど善導の釈を引用しながらこの部分だけは善導の二河白道によらず道綽の一河の譬喩を引用するのは何にもとづくのか、本稿ではこの問題に検討を加えたい。¹⁾

(一)

源信が道綽の一河の譬喩を引用し、善導の二河白道の譬喩を引用しないのは、もともと『往生要集』に善導の『観経疏』「玄義分」の引用はあっても二河白道の譬喩の説かれる『同』「散善義」が叡山になく、源信は見えていなかったからではないかという事情が指摘されている。源信

が「散善義」を見ていないと主張したのは良忠の『往生要集義記』が最初といわれる。⁽²⁾良忠は明禅の『往生要集』『往生要集』における善導の『観経疏』の引用は「玄義分」のみとする説によっている。しかし良忠自ら『往生要集』に善導の三心釈を引いたあと、割註として

略抄之。経文雖在二上品上生。如二禪師釈一者。理通二九品。余師釈不能具。⁽³⁾

とある「理通二九品」については「散善義」の第十一門義にみられる三心が九品に通ずると述べたものからではなく、『往生礼讃』の「若少一心」即「得生」を「理通二九品」といったのであって、「散善義」からではないと強調する。しかし法然は「往生大要鈔」に

されば善導の観経の疏に、九品の文を釈するしたに、一々の品ごとに、弁定三心「以為正因」とさだめて、この三心は九品に通ずべしと釈し給へり。恵心もこれをひきて、禪師の釈のごときは理九品に通ずべしとこそはしるされたれ。⁽⁴⁾

と述べ、先きの源信の割註は「散善義」を見て述べている見解を示している。したがって良忠が、源信が「散善義」を見ていないとするのは、善導の「散善義」による称名念仏の唱導は法然によってなされたと意義づけするためではなかったかとの見解が示されている。江戸期には源信が『観経疏』のすべてを見ていたとする説が多く輩出し、近年も源信所覧説が多く唱導されている。⁽⁵⁾本稿では、源信が『観経疏』を披見した立場で検討を加えたいと思う。

(二) 源信の三心釈

源信における往生浄土の実践は、『往生要集』正修念仏門において五念門が説かれる。とくにその中の第四觀察門には龍樹の『十住毘婆沙論』の勧めにより色相観の念仏が示される。⁽⁶⁾色相、すなわち仏の三十二相八十随形好を観念する別相観、総相観、雑略観の三種の観法が設けられる。続いて簡略な白毫観の極略観があり、さらに観念に堪えられないもののために、帰命想、引接想、往生想の三想による一心の称念でもよいとし、称名念仏を加えた念仏が説かれる。源信は、世親の『往生論』所説の五念門によることになるが、さらに新たに実践体系を構築した中国の善導の『往生礼讃』所説の心のありかた(安心)である三心と修し方(作業)である四修を五念門の前後に配する実践体系を受けて、⁽⁷⁾『往生要集』大文第五助念方法門に七種の念仏を助ける行法を加え、とくにその第二に修行の相貌として四修と三心を配している。四修については、古くインドの『撰大乘論』や『俱舍論』にも説かれるが、⁽⁸⁾四修の内容や順序等、それぞれ特色のある位置づけがなされる。善導の場合は、まず三心があつて五念門、そして四修の順に説明されるが、このことについては後述する。そこでまず『往生要集』における四修について、

第二修行相貌者。依二攝論等一用二四修相。一者長時修。要決云。從二初發心一乃至菩提恒作二淨因一終無二退轉一。善導師云。畢命爲レ期誓不二中止。二者慳重修。謂於二極樂佛法僧寶一心常憶念專生二尊重一。要決云。行住坐臥不レ背二西方一。啼唾便痢不レ向二西方一。導禪師云。面向二西方一者最勝。如二樹先傾倒必隨レ曲。必有二事礙一不レ及レ向レ西者。但作二向レ西想一亦得。三者無間修。要決云。謂常念佛作二往

生心。於一切時心恒想巧。譬若有人被他抄掠身爲下賤備受艱辛。忽思父母欲走歸國行裝未辨由在他鄉。日夜思惟苦不堪忍。無時暫捨不念爺孃爲計。既成便歸得達親近父母縱任娛。行者亦爾。往因煩惱壞亂善心。福智珍財並皆散失。久沈生死制不自由。恒與魔王而作僕使。驅馳六道苦切身心。今遇善緣。忽聞彌陀慈父不違弘願濟拔群生。日夜驚忙發心願往。所以精勤不倦。當下念佛恩報盡爲期心恒計念。導師云。心心相續。不下以餘業間。又不下以貪瞋等間。隨犯隨懺不令隔念。隔時隔日常令清淨。私云晝夜六時或三時二時要具方法精勤修習。其餘時處不求威儀。不論方法。心口無廢。常應念佛。四者無餘修。要決云。專求極樂禮念彌陀。但諸餘業行不令雜起。所作之業日別。須修念佛讀經不置餘課耳。導師云。專稱彼佛名。專念專想專禮專讚。彼佛及一切聖衆等不雜餘業。⁽⁹⁾

とある。四修の一々について窺基作と伝える『西方要決』と善導の『往生礼讃』からの説明がなされ、四修のすべてに付記されている。四修に続いて修行の用心として『観經』所説の三心について説かれる。問。既知。修行總有四相。其修行時用心云何。答。觀經云。若有衆生願生彼國者。發三種心。即便往生。一。至誠心。二。深心。三。回向發願心。善導禪師云。一至誠心。謂禮拜讚歎念觀。三業必須真實故。二深心。謂信知自身是具足煩惱。凡夫善根薄少。流轉三界未出火宅。今信知彌陀本弘誓願及稱名號。下至十聲一聲等。定得往生。乃至一念無有疑心。三回向發願心。謂所作一切

善根悉皆回向願往生故。具此三心。必得往生。若少一心。即不得生。⁽¹⁰⁾

とあり、ここでは『西方要決』の引用はなく、ただ善導のみを引用して説明している。善導の引文のあと『鼓音声經』に、深く信じて疑いのない人は必ず阿彌陀仏國に往生できること、『涅槃經』に最高の菩提を得るための要因は数多いが、信心によればすべてが摂めつくされるという。したがって道を修める時には信を初めとすることになると説く。ついで善導を引いて。

又善導和尚云。若入觀及睡時應發此願。若坐若立一心合掌。正面向西十聲稱阿彌陀佛觀音勢至諸菩薩清淨大海衆。竟而發見佛菩薩及極樂界相之願。即隨意入觀及睡得見。除不至心。⁽¹¹⁾

といい、觀念する時や睡眠に入る時には、もしくは坐るか立つかして一心に合掌して十声の念仏を称え、阿彌陀仏や聖衆を見る願いをおこせば、觀念したり睡眠の時に見ることができるといふ。続いて念仏の人が常に往生を願うのはどういうすがたに似ているかという質問に対して、『西方要決』の文を引き、ちやうど郷里へ帰りたいと思う譬喩がそれにあたるといい、さらに道綽の『安樂集』の文を引いている。

『安樂集』

問曰。今欲^三依^レ勸行^二念佛三昧^一。未^レ知。計念相狀何似。答曰。譬如^下有^レ人於^二空曠過處^一。值^二遇怨賊^一。拔^レ刀奮^レ勇直來欲^レ殺。此人徑走視^レ渡^二一河^一。未^レ及^レ到^レ河即作^二此念^一。我至^二河岸^一。爲^二脫^レ衣渡^一。爲^二著^レ衣浮^一。若脫^レ衣渡唯恐無^レ暇。若著^レ衣浮復畏首領難^レ全。爾時但有^二一心作^一渡河方便^一。無^中餘心想間雜^上。行者亦爾。念^二阿彌陀佛^一時。亦如^二彼人念^一渡念念相次無^二餘心想間雜^一。或念^二佛法身^一。或念^二佛神力^一。或念^二佛智慧^一。或念^二佛豪相^一。或念^二佛相好^一。或念^二佛本願^一。稱名亦爾。但能專至相續不^レ斷。定生^二佛前^一。今勸^二後代學者^一。若欲^レ會^二其二諦^一。但知^二一念不可得^一。即是智慧門。而能繫念相續不^レ斷。即是功德門。是故經云。菩薩摩訶薩恆以^二功德智慧^一以修^二其心^一。若始學者未^レ能破^レ相。但能依^レ相專至無^レ不^二往生^一。不^レ須^レ疑也。¹²⁾

『往生要集』

問。行者常途計^二念往生^一。其相似^レ何。答。前所^レ引要決。欲^レ歸^二本國^一之譬是其相也。又安樂集云。譬如^丙有^レ人於^二空曠過處^一。值^二遇怨賊^一。拔^レ劍奮^レ勇。直來欲^レ殺^二此人^一。徑走觀^レ渡^二一河^一。未^レ及^レ到^レ河即作^二此念^一。我至^二河岸^一。爲^二脫^レ衣渡^一。爲^二著^レ衣浮^一。若脫^レ衣渡唯恐無^レ暇。若著^レ衣浮復畏^二首領難^レ全^一。爾時但有^二一心作^一渡河方便^一。無^中餘心想間雜^上。行者亦爾。念^二阿彌陀佛^一時。亦如^二彼人念^一渡。念念相次無^二餘心想間雜^一。或念^二佛法身^一。或念^二佛神力^一。或念^二佛智慧^一。或念^二佛毫相^一。或念^二佛相好^一。或念^二佛本願^一。稱名亦爾。但能專至相續不^レ斷定生^二佛前^一。^已元曉師同^レ之。問。念佛三昧爲^二唯心念^一。爲^二亦口唱^一。答。如^二止觀第二云^一。或唱念俱運。或先念後唱。或先唱後念。唱念相繼無^二休息時^一。聲聲念念唯在^二阿彌陀^一。又感禪師云。觀經言。是人苦逼不^レ遑^二念佛^一。善友教令可^レ稱^二阿彌陀佛^一。如是至心令^二聲不^レ絕^一。豈非^二苦惱所^一逼念想難^レ成令^二聲不^レ絕^一。絕至心便得^上。今此出^レ聲學^二念佛定^一亦復如是。令^二聲不^レ絕遂得^二三昧^一。見^二佛聖衆^一。然目前^一。故大集日藏分言。大念見^二大佛^一。小念見^二小佛^一。大念者大聲稱^レ佛也。小念者小聲稱^レ佛也。斯^レ即聖教。有^二何惑^一哉。現見即今諸集學者唯須^二勵^レ聲念佛三昧易^レ成。小聲稱^レ佛遂多^二馳散^一。此乃學者所^レ知非^二外人之曉^一矣。¹³⁾已彼經但云多欲^レ小見^レ小等云云然感師既得^二三昧^一彼所釋應^レ仰信受^二更勵^一諸本^一小念見^レ小大念見^レ大文出^二日藏分第九^一

上に『安樂集』の原文を、下に『往生要集』における引文を示した。ある人が種々の群賊や怨みをもつものが剣を抜き勇み奮いたってこの人を

殺そうとまっしぐらにやってきたことに遭遇したとする。この人はすぐ走り逃げるが、一つの河に到り、服を脱いで渡るか、着たまま泳ごう

か迷ったが、いずれにしても逃げるのが困難ではないかと思ったりする。しかしこの人はただ一心に河を渡る方法に思いをめぐらすだけで、他のことは考えていない。このように念仏者もただ阿弥陀仏を念ずることだけに一心になり、他のことに思いを寄せることがなく、ただ仏の法身や神力、智慧、毫相、相好、本願を念ずるのみであり、称名についても同じであって、専らよく相續すれば仏前に生ずることが得られるという譬喩である。この譬喩は、善導の二河白道の譬喩とよく似ているが、四修や三心の説明には一貫して善導を引用するのに、ここはなぜ道綽の譬喩を用いるのであろうか。

(三) 譬喩の比較

善導の『観経疏』三心釈の回向発願心釈にみられる二河白道の譬喩と道綽の『安樂集』大門第二の問答を釈すの中の第四問答にみられる一河を渡る譬喩を比較し、譬喩の特色を検討し、源信が道綽の譬喩を引用した背景を探ってみたい。まず善導の二河白道の譬喩は、三心を釈する中の回向発願心釈に出る。回向発願心は決定真実深信の心中に往生浄土への願いを強くし、一切の異見異学、別解別行の人等に動乱しない心をもつことにある。ただ一心に浄土を求め、怯弱を生ずることがないようにする心であり、この願生心を確立することの大切さを示すための譬喩である。ところで解行不動邪雑の人があつて心を乱し、種々の疑難を説き、往生は得られないと導く。また曠劫よりこのかた身口意業において、十惡五逆等の罪を犯し、三界の惡道に繫属しているものが、いかに無漏無生の国へ入り、不退の位を証得することができるのかという問いに対し、

答曰。諸佛教行數越^レ塵沙^一。稟識機緣隨情非^レ一。譬如^二世間人眼可^レ見可^レ信者。如^二明能破闇空能含^レ有地能載養水能生潤火能成壞^一。如^レ此等事悉名^二待對之法^一。即^レ目可^レ見千差萬別。何況佛法不思議之力。豈無^二種種益^一也。隨出^二一門^一者。即出^二一煩惱門^一也。隨入^二一門^一者。即入^二一解脫智慧門^一也。爲^レ此隨緣起行各求^二解脫^一。汝何以乃將^二非有緣^一之要行^上障惑於我^下。然我之所^レ愛即是我有緣之行。即非^二汝所求^一。汝之所^レ愛即是我有緣之行。亦非^二我所求^一。是故各隨^レ所樂而修^二其行^一者。必疾得^二解脫^一也。行者當^レ知。若欲^レ學^レ解從^レ凡至^レ聖乃至佛果。一切無礙皆得^レ學也。若欲^レ學^レ行者。必籍^二有緣之法^一。少用^二功勞^一多得^レ益也¹⁴。

といっている。諸仏の教行は塵沙の如く無数にある。世間の人の眼も千差万別であるから仏法の不思議の力によって種々の益を得ることになる。一門には一解脫智慧門があり、各々縁に随つて行を起し解脫を求めることになる。したがつてわが有縁の行は必ずしも他の有縁の行とはならず、他の人の有縁の行がわが有縁の行とはならない。もしわが有縁の行によれば必ず速くしかも労少なくて解脫を得ることができるといっている。

善導はさらに続けて、一切の往生人等のためとして一つの譬喩を設けている。それが二河白道の譬喩である。長文ではあるが引用すると、又白^二一切往生人等^一。今更爲^二行者^一說^二一譬喩^一。守^二護信心^一以防^二外邪異見之難^一。何者是也。譬如^四有^レ人欲^レ向^二西行^一百千之里^一。忽然中路二見^レ有^二二河^一。一是火河在^レ南。二是水河在^レ北。二河各闊百歩各深無^レ底南北無^レ邊。正^二水火中間^一有^二一白道^一。可^二闊四五寸

許。此道從_二東岸_一至_二西岸_一亦長百步。其水波浪交々過_レ淫_レ道。其火燄亦來燒_レ道。水火相交常無_二休息_一。此人既至_二空曠_一過處_二更無_二人物_一。多有_二羣賊惡獸_一。見_二此人單獨_一競來欲_レ殺。此人怖_レ死直走向_レ西。忽然見_二此大河_一。即自念言此河南北不_レ見_二邊畔_一。中間見_二一白道_一極是狹小。二岸相去雖_レ近何由可_レ行。今日定死不_レ疑。正欲_二到廻_一羣賊惡獸漸漸來逼。正欲_二南北避走_一惡獸毒蟲競來向_レ我。正欲_二向_レ西尋_レ道而去。復恐墮_二此水火二河_一。當時惶怖不_レ復可_レ言。即自思念。我今迴亦死。住亦死去亦死。一種不_レ勉_レ死者。我寧尋_二此道_一向_レ前而去。既有_二此道_一必應_二可度_一。作_二此念_一時。東岸忽聞_二人勸聲_一。仁者但決定尋_二此道_一行。必無_二死難_一。若住即死。又西岸上有_レ人喚言。汝一心正念直來。我能護_レ汝。衆不畏_レ墮_二於水火之難_一。此人既聞_二此遣彼喚_一。即自正_二當身心_一。決定尋_レ道直進不_レ生_二疑怯退心_一。或行一分二分。東岸羣賊等喚言。仁者迴來。此道嶮惡不_レ得_レ過必死不_レ疑。我等衆無_二惡心相向_一。此人雖_レ聞_二喚聲_一亦不_二迴顧_一。一心直進念_レ道而行。須臾即到_二西岸_一永離_二諸難_一。善友相見慶樂無_レ已。此是喻也。次合_レ喻者。言_二東岸_一者。即喻_二此娑婆之火宅_一也。言_二西岸_一者。即喻_二極樂寶國_一也。言_二羣賊惡獸詐親_一者。即喻_二衆生六根六識六塵五陰四大_一也。言_二無人空過澤_一者。即喻_二常隨_二惡友_一不_レ值_中眞善知識_上也。言_二水火二河_一者。即喻_二衆生貪愛如_レ水瞋憎如_レ火也。言_二中間白道四五寸_一者。即喻_二衆貪瞋煩惱中能生_二清淨願往生心_一也。乃由_二貪瞋強_一故即喻如_二水火_一。善心微妙喻如_二白道_一。又水波常淫_レ道者。即喻_二愛心常起能染_二汚善心_一也。又火燄常燒_レ道者。即喻_二瞋嫌之心能燒_二功德之法財_一也。言_二人行_二道

上_一直向_二西者_一。即喻_二迴_二諸行業_一直向_中西方_上也。言_二東岸聞_二人聲勸遣_一尋_レ道直西進_上者。即喻_二釋迦已滅後人不_レ見由有_二教法可_レ尋即喻_レ之如_レ聲也。言_二或行一分二分羣賊等喚迴_一者。即喻_二別解別行惡見人等妄說_二見解_一迭相惑亂及自造_レ罪退失_上也。言_二西岸上有_レ人喚_一者。即喻_二彌陀願意_一也。言_二須臾到_二西岸_一善友相見喜_上者。即喻_二衆生久沈_二生死_一曠劫淪迴迷倒自纏無_レ由_二解脫_一。仰蒙_二釋迦發遣指_二向西方_一。又籍_二彌陀悲心招喚_一。今信_二順_二二尊之意_一不_レ顧_二水火二河_一。念念無_レ遣乘_二彼願力之道_一捨_レ命已後得_レ生_二彼國_一與_レ佛相見慶喜何極_上也。又一切行者行住坐臥三業所_レ修。無_レ問_二晝夜時節_一。常作_二此解_一常作_二此想_一。故名_二回向發願心_一。¹⁵⁾

とある。ある旅人が群賊に追われ逃げたが、前方北に水のうねる河、南に燃え盛る火の河が行く手を妨げた。進めば二河のいずれかに落ち、とどまれば群賊に殺されるという逼迫した状態になった時、二河の間に白い道をみつけた。旅人はいずれの道に進んでも命を落とすことになるが、危険はあっても二河の間の白道を進むしかないと意を決した時、東岸からその道を進めと声がし、また西からもその道を渡ってこいという声があつて、決然として道を渡っていった。すると追ってきた群賊が東岸からその道は危険だから戻れと誘う。しかし誘惑をふりきり白道を渡り西岸に着いて難を逃れるという話である。この譬喩は、東岸は娑婆世界、西岸は極樂世界、東岸の声は釈尊の発遣、西岸の声は弥陀の招喚の声、群賊は衆生の陰入界、四大、南北の水火は貪愛と瞋憎の煩惱、白道は願往生心にそれぞれ譬えられている。たとえ異見異学、別解別行の者によつて誘引されても動乱することなく、一心に往生浄土を信じて自らの有

縁の行によるといふ堅い決意をもつべきことを譬えている。

これに対して先きに示した道綽の「河を渡る譬喩は、『安樂集』第二大門の發菩提心を明かし、異見邪執を破し、広く問答を施こして疑情を去らしめる中に説かれる。すなわち問答によって疑情を除去する十一問答のうちの第四問答にとりあげられている。まず問いとして先きの引文のように「今勧めによつて念仏三昧を行ぜんと欲す、未だ知らず。計念の相状いかんが似たるや」に対する応答として先きの「河の譬喩がある。比較表のように、『安樂集』では念仏三昧の計念の相状がどのようなか」といふ問であるのに、『往生要集』には念仏三昧のことばがない。しかしこれについては源信は念仏三昧の相状のために引用したものと思われる。譬喩ではある人が怨賊に追われ命をねらわれているのに遭遇し、危機状況に陥った時、思いは乱れてもただ一心に河を渡る方法を考えるのみになり、他の一切の思いがなくなってしまう。念仏も同じであり、阿弥陀仏を念ずる時、念仏を相續して他のことを考えないようにする。あるいは仏の法身を念じ、あるいは仏の神力を念じ、あるいは仏の智慧、仏の毫相、仏の相好、仏の本願を念ずることになる。称名もまた同じであり、ただよく心を一つにして相續して断ずることがなければ定んで仏の前に生ずることができるといつている。このあと「元曉師もこれに同じ」⁽¹⁶⁾としてゐる。続いて念仏三昧はただ心念のみ口称とするのかという問いを設け、『摩訶止観』の常行三昧の「あるいは唱念ともに運び、あるいは先きに念じ後に唱え、あるいは先きに唱え後に念ず。唱念相繼いで休息する時なく、歩歩声声念念ただ阿弥陀仏に在り」⁽¹⁷⁾の文を引いている。また懷感の念仏に違なくも至心に声を絶え

ざらしめて念仏すれば、念仏定を得ることができる、大念は大仏を小念は小仏をみるとする『大集經』日藏分の文を引き、声を励ませば三昧は成じ易いといっている。⁽¹⁸⁾

二河白道と一河の譬喩とを比較してみると、二河白道は、日ごろ諸事に追われ煩惱の強い身ではあつても、ただひたすらに現実の苦の世界から逃がれ、いかに阿弥陀仏の浄土をめざすかという願往生心の確かさを求める譬喩となつてゐる。仏道に種々の方法があつたとしても、異見異学の誘惑に向くことなく、ただ一心に阿弥陀仏の浄土をめざすことの必要性を説いたものである。これに対して『安樂集』の一河の譬喩は、往生を願うすがたはどういうことに似ているかという質問を受けて、念仏以外のことに気をとられないことが求められるのであり、それは河を渡ることのみを思い、それ以外のことを考えないのと同じであるとする。『往生要集』に引用した場合は、『安樂集』にある念仏三昧のことばが省略されているが、念仏三昧を成就するための方法に集中することを述べたものである。すなわち二河白道は仏の浄土をめざすという目的のための一心であり、一河の譬喩はめざすところに対する一心よりも渡ることそのことに一心になることを述べたもので、すなわち念仏三昧を成就することに一心になることを譬えたものである。二つの譬喩は逼迫する状況の中での対応について譬えられ、同じようにみられる譬喩ではあるが、めざす対象の異なりがある。さらに善導の二河白道の譬喩は三心の中の回向発願心を釈する中の願往生心に対するものであるが、道綽の一河の譬喩は三心の説明のあとにあって、三心の心を受けて、念仏三昧成就に用いられた譬喩であつて、譬喩のありかたも異なるのである。

(四) 源信の念仏実践体系

前項の問題を解決するためには、源信の念仏の基本的立場を確認する必要がある。源信は『往生要集』における念仏実践を説くに当たって世親の『往生論』所説の五念門に依るとして、

大文第四正修念佛者。此亦有^レ五。如^二世親菩薩往生論云^一。修^二五念門行^一成就。畢竟得^下生^上安樂國土^一見^中彼阿彌陀佛^上。一禮拜門。二讚歎門。三作願門。四觀察門。五廻向門云云。此中作願廻向二門。於^二諸行業^一應^レ通^二用^一之。⁽¹⁹⁾

と述べている。ところが源信に先きだつ中国の善導も『往生礼讃』に世親の五念門によって実践体系を構築している。善導は世親の五念門をただ単純に受けたのではなく、五念門の前に念仏を修するに当たつての心のありかたを示した安心、すなわち三心を配し、五念門の後ろに念仏の修し方である作業、すなわち四修を配している。また五念門の中も、世親の礼拝門、讚嘆門、作願門、觀察門、廻向門の五念門の体系を、作願門と觀察門の前後を逆にした五念門を説いている。これは称名念仏の立場から止観の体系をくずしたものと思われる。善導は世親の五念門を受けながらも、独自の実践体系を示している。『往生礼讃』には、三心、五念門、四修が配列され、この三つの実践は説明の上で前後があつても実際の実践の上には前後があるのではなく、

問曰。今欲^二勸^レ人往生^一者未^レ知。若爲安心起行作業定得^レ往^二生彼國土^一也。

答曰。必欲^レ生^二彼國土^一者。

如^二觀經說^一者。具^二三心^一必得^二往生^一。(中略)

具^二此三心^一必得^レ生也。若少^二一心^一。即不^レ得^レ生。如^二觀經具說^一。應^レ知。

又如^二天親淨土論云^一。若有^レ願^レ生^二彼國^一者。勸修^二五念門^一。五門若具定得^二往生^一。(中略)

五門既具定得^二往生^一。一一門與^二上三心^一合。隨起^二業行^一不^レ問^二多少^一。皆名^二眞實業^一也。應^レ知。

又勸行^二四修法^一。用策^二三心五念之行^一速得^二往生^一。⁽²⁰⁾とあるように、三心、五念門、四修は、実際の念仏の五念門と三心と合して実践すべきであり、その実践に当たっては順序次第があるのでなく、同時進行となるのである。

一方、源信は『往生要集』十門組織の第四正修念仏門において念仏を述べるに当たり、前述の如く世親の五念門によっている。五念門の中も善導のように作願門と觀察門を逆にしないでそのまま受けている。源信にとつては天台の中心の実践である止観の体系をくずすことはできなかったと思われる。しかしそれでも善導の三心や四修を受け、これらを『往生要集』第五助念方法門に位置づけている。

大文第五助念方法者。一目之羅不^レ能^レ得^レ鳥。萬術助^二觀念^一成^二往生大事^一。今以^二三七事^一略示^二方法^一。一方處供具。二修行相貌。三對^二治懈怠^一。四止^レ惡修^レ善。五懺^二悔衆罪^一。六對^二治魔事^一。七總結^二要^一。⁽²¹⁾

とあつて、助念方法に七種あげており、その第二修行相貌として

第二修行相貌者。依^二攝論等^一用^二四修相^一。(中略)

問。既知修行總有三四相。其修行時用心云何。答。觀經云。若有二衆生「願生三彼國」者。發三三心。即便往生。⁽²²⁾

とある。前述の如く、源信は修行の相貌として善導を引いて修行を助ける方法の一つとして位置づけている。善導の場合は三心、五念門、四修の三には前後や正助の關係はなく、同時進行の実践となるが、源信の場合は正修として五念門、助念として四修、三心が位置づけられる。四修が先きであり三心はあとになっている。源信にとっては四修、三心は五念門の補助的立場のものであり、第五助念方法門に示される持戒や懺悔等と同様に念仏の助けとしての位置づけになっている。⁽²³⁾ ここには正修念仏について助念方法を説くに当たって「一目の羅は鳥を得ることあたわず。万術をもて観念を助け、往生の大事を成ぜよ」⁽²⁴⁾とあるように、源信にとつては観念成就が最大の目標であり、それが往生を可能にすることになる。それでは観念を成就するとはどういうことをいうのであろうか。

(五) 源信における観念成就

天台の実践の基本は、智顗が示すように止観ということにある。止観は心を一所に集中させてその対象の真実の相、諸法実相を観得することにあるといつてよい。智顗はその一所について『華嚴經』の「心仏及衆生是三無差別」によつて、仏法は太だ高く、衆生法は太だ広くて凡夫には困難な対象となるので心を対象とするといふ。⁽²⁵⁾ ここにいう心は、とぎすまされた淨心というより、自己のありのままの現前の心のことをいつており、いわゆる識陰を対象とすることになる。これは自己自身のありのままの心であつて自身がもつともよく知る対象であり、しかもその心

に真実のすべてが具足しているといわれることになるので、結局このことにより止観は観心であるとするのである。すなわち己の心のありのままに真実のありかたを観得することになる。その方法として四種三昧の形をとつて実践することになる。四種三昧は、常坐三昧、常行三昧、半行半坐三昧、非行非坐三昧であり、⁽²⁶⁾ すべて三昧の語が付けられているように、三昧を成就することが止観を成就することになる。したがつて『往生要集』にいう観念成就は、三昧を成就することになるのである。

源信は念仏三昧を重視した。『往生要集』の第四正修念仏門において、龍樹の導きによつて初心の観行は色相観によるべしとして、仏の三十二相八十随形好の別相観、総相観、雑略観による三種の観法を設けた。⁽²⁷⁾ 別相による観は、仏の三十二相八十随形好をまとめて四十二相をあげ、

相好問難以爲三觀法。亦是觀佛經之例也。順觀次第大途如是。逆觀反_レ之從_レ足至_レ頂。觀佛三昧經云。閉_レ眼得_レ見_レ以_レ心想力。了了分明如_レ佛在世。雖_レ觀_レ是相_レ不_レ得_レ衆多。從_レ一事一起復想_レ一事。一事想已復想_レ一事。逆順反覆經_レ十六反。如是心想極令_レ明利。然後住_レ心繫_レ一念一處。如是漸漸舉_レ舌向_レ嚧。令_レ舌正住_レ經_レ二十七日。然後身心可_レ得_レ安穩。導和尚云。十六遍後。住_レ心觀_レ白毫相_レ不_レ得_レ雜亂。⁽²⁸⁾

といい、主に『觀仏三昧海經』によつて、一相一好を開目閉目によつて順觀逆觀を十六遍くりかえして己心に観得していく。続いて善導の『觀念法門』を引用し、雜亂する心をなくし、三昧の状況を求めていくことになる。総相観は、相好全体を観念する方法で、仏を念ずれば八万四千

の相好に八万四千の光明があつて、念仏の衆生を照らし摂取される。⁽²⁹⁾ 念仏者の眼には法報応三身一体の阿弥陀仏の相好光明のみが溢れるだけである。それは三身即一の相好光明であり、諸仏同体の相好光明であり、万徳円満の相好光明であり、わが所有の三悪道とすべて本来空寂であつて一体無礙であるとの観をなすのである。

雑略観は眉間の白毫のみを対象とする観法である。⁽³⁰⁾ 五須弥山の如しといわれる白毫を対象として仏の世界を観得することになる。これは『観無量寿経』の「見⁽³¹⁾眉間白毫者八万四千相好自然当⁽³²⁾現」や『観仏三昧海経』の「如⁽³³⁾是種種百千億種。觀諸光明微妙境界不⁽³⁴⁾可⁽³⁵⁾悉說。念⁽³⁶⁾白毫一時自然当⁽³⁷⁾生」の所説により、白毫のみにも壮大な仏の世界を観察することができるとされる。観法の内容としては総相観と同様である。以上の三種の観法に続いて極めて簡略な白毫観である極略観が説かれ、そして観念に堪えられない者のためにとして、帰命想、引接想、往生想の三想による一心の称念によつても観念は成就し、往生は得られると説く。⁽³⁸⁾ 白毫一相でも三昧を得られるのかという問いに対し、『観仏三昧海経』第九に心をつないで一の毛孔を観ぜば念仏定を行ずとなすといっている。⁽³⁹⁾ ただし以上の観法を成就するためには行住坐臥に間断することなく、仏への想いを続ける必要がある。これを受け一つの問答がある。すなわち凡夫の心力は仏の真身に及ばないのではないか、という問いに対し、凡夫の心力は及ばなくても、如来の宿願力によつて必ず初心も真身を観得できるから、ただ觀察すればよいといっている。⁽⁴⁰⁾

三種の観法や極略観、三想による一心の称念は、すべて念仏定に入るための方法であり、「一行三昧に入る者はことごとく恒沙の諸仏の法界

無差別の相を知る」⁽⁴¹⁾ことができるとし、念仏による三昧の状況を求めている。源信はこの念仏定を得るための助けとして、『往生要集』第五助念方法門の第二修行相貌において四修と三心を説くのも観念を成就して往生を得るためである。三心のうち一心も欠けてはならないとした後、行者が常に往生淨土を求める心について『安樂集』の一河を渡る譬喩を引用しているが、この譬喩は、淨土を一心にめざすというよりは、一心を成就し三昧の確立をめざす譬喩として用いられている。

(六) 源信と念仏三昧

源信は念仏三昧を得ることの重要性を強調しているが、その論拠を善導よりも道綽に求めている。善導も念仏三昧を唱導するが、その師・道綽も念仏三昧成就の重要性を指摘している。道綽は、『観無量寿経』は「観仏三昧を宗となす」といって

第四次辨⁽⁴²⁾諸經宗旨不同⁽⁴³⁾者。若依⁽⁴⁴⁾涅槃經⁽⁴⁵⁾佛性爲⁽⁴⁶⁾宗。若依⁽⁴⁷⁾維摩經⁽⁴⁸⁾不可思議解脱爲⁽⁴⁹⁾宗。若依⁽⁵⁰⁾般若經⁽⁵¹⁾空慧爲⁽⁵²⁾宗。若依⁽⁵³⁾大集經⁽⁵⁴⁾陀羅尼爲⁽⁵⁵⁾宗。今此觀經以⁽⁵⁶⁾觀佛三昧⁽⁵⁷⁾爲⁽⁵⁸⁾宗。若論⁽⁵⁹⁾所觀⁽⁶⁰⁾不⁽⁶¹⁾過⁽⁶²⁾依正二報⁽⁶³⁾。如下依⁽⁶⁴⁾諸觀⁽⁶⁵⁾所⁽⁶⁶⁾辨⁽⁶⁷⁾。若依⁽⁶⁸⁾觀佛三昧經⁽⁶⁹⁾云。佛告⁽⁷⁰⁾父王。諸佛出世有⁽⁷¹⁾三種益⁽⁷²⁾。一者口說⁽⁷³⁾十二部經⁽⁷⁴⁾法施利益⁽⁷⁵⁾。能除⁽⁷⁶⁾衆生無明暗郭⁽⁷⁷⁾。開⁽⁷⁸⁾智慧眼⁽⁷⁹⁾。生⁽⁸⁰⁾諸佛前⁽⁸¹⁾。早得⁽⁸²⁾無上菩提⁽⁸³⁾。二者諸佛如來有⁽⁸⁴⁾身相光明無量妙好⁽⁸⁵⁾。若有⁽⁸⁶⁾衆生⁽⁸⁷⁾稱念觀察⁽⁸⁸⁾。若總相若別相無⁽⁸⁹⁾問⁽⁹⁰⁾佛身現在過去⁽⁹¹⁾皆能除⁽⁹²⁾滅衆生四重五逆⁽⁹³⁾。永背⁽⁹⁴⁾三途⁽⁹⁵⁾隨⁽⁹⁶⁾意所樂⁽⁹⁷⁾。常生⁽⁹⁸⁾淨土⁽⁹⁹⁾。乃至⁽¹⁰⁰⁾成佛⁽¹⁰¹⁾。三者勸⁽¹⁰²⁾父王⁽¹⁰³⁾令⁽¹⁰⁴⁾行⁽¹⁰⁵⁾念佛三昧⁽¹⁰⁶⁾。父王白⁽¹⁰⁷⁾佛。佛地果德眞如實相第一義空何因不⁽¹⁰⁸⁾遣⁽¹⁰⁹⁾弟子行⁽¹¹⁰⁾之⁽¹¹¹⁾。佛告⁽¹¹²⁾父

王。諸佛果德有無量深妙境界神通解脫。非是凡夫所行境界。故勸父王一行念佛三昧。父王白佛。念佛之功其狀云何。佛告父王。如下伊蘭林方四十由旬有一科牛頭梅檀。雖有根牙猶未出土。其伊蘭林唯臭無香。若有噉其花菓發狂而死。後時梅檀根牙漸漸生長纔欲成樹。香氣昌盛遂能改變此林。普皆香美。衆生見者皆生希有心。佛告父王。一切衆生在生死中。念佛之心亦復如是。但能繫念不止定生佛前。一得往生即能改變一切諸惡成大慈悲。如彼香樹改伊蘭林。所言伊蘭林者。喻衆生身內三毒三障無邊重罪。言梅檀者。喻衆生念佛之心。纔欲成樹者。謂一切衆生但能積念不斷業道成辦也。問曰。計一切衆生念佛之功亦應一切可知。何因一念之力能斷一切諸障。如下香樹改四十由旬伊蘭林。悉使香美也。答曰。依諸部大乘。顯念佛三昧功能不可思議也。何者如華嚴經云。譬如有人用師子筋以爲琴絃。音聲一奏一切餘絃悉皆斷壞。若人菩提心中行念佛三昧者。一切煩惱一切諸障悉皆斷滅。亦如下有人搆取牛羊驢馬一切諸乳置一器中。若持師子乳一滴投之直過無難。一切諸乳悉皆破壞變爲清水。若人但能菩提心中行念佛三昧者。一切惡魔諸障直過無難。又彼經云。譬如有人持翳身藥處處遊行。一切餘人不見是人。若能菩提心中行念佛三昧者。一切惡神一切諸障不見是人。隨所詣處無能遮障也。何故能爾。此念佛三昧即是一切三昧中王故也。⁽³⁸⁾

と述べている。ここに仏の総相、別相のことをあげているが、源信は仏の色相観において総相と別相をあげたのはここにもあったのではない

か。もともと源信は『大乘対俱舍抄』十四卷という大書を著わすほど性相学に詳しい。性相学では「説總相別相名阿毘雲」とあり、また『阿毘雲毘婆沙論』に

觀有三種。所謂別相觀。總相觀。虛相觀。別相觀者、觀色是色相乃至觀識是識相。觀地是堅相。乃至觀風是動相。是名別相觀。總相觀者。十六聖行觀是名總相觀。虛相觀者。不淨安般無量除入解脫一切處。是名虛相觀。⁽⁴⁰⁾

とか、『大智度論』に

總相別相者。一切法中各各有總相別相。如馬是總相白是別相。若失一耳則是相。如是各各展轉皆有總相別相。是爲總相別相。⁽⁴¹⁾

とあり、また『大乘対俱舍抄』に

唯識第五云。恆依心起。与心相應。繫屬於心。故名心所。如三屬我無立我所名。心於三所緣唯取總相。心所於彼亦取別相。助成心事。得心所名。如畫師資作模填綵。故瑜伽說。識能了別事之總相。作意了此所未了相。即諸心所所取別相。⁽⁴²⁾

とあって、総相、別相については十分認識はしていたであろうが、『安樂集』からの影響も受けたのではないだろうか。

そして念仏三昧の機能は不可思議であり、菩提心の中に念仏三昧を行ずれば一切の悪を滅し何も遮障するものなくなるから、念仏三昧は一切三昧の王であるともいつている。⁽⁴³⁾道綽は、念仏三昧のもつ一念の力がよく一切の障を断する不思議力についてさらに「この經の宗および余の大乗諸部に凡聖の修入に多く念仏三昧を明かしてもって要門とするに拠

る⁽⁴⁴⁾』といい、また『華嚴經』を引用して、

依^二華嚴經^一云。寧於^二無量劫^一具受^二一切苦^一。終不^下遠^二如來^一不^レ觀^中自在力^上。又云。念佛三昧必見^レ佛。命終之後生^二佛前^一。見^二彼臨終^一勤^二念佛^一。又示^二尊像^一令^二瞻敬^一。又善財童子求^二善知識^一。詣^二功德雲比丘所^一。白言。大師云何修^二菩薩道^一。歸^二普賢行^一也。是時比丘告^二善財^一曰。我於^二世尊智慧海中^一唯知^二一法^一。謂念佛三昧門。何者於^二此三昧門中^一。悉能觀^下見一切諸佛及其眷屬嚴淨佛刹能令^上衆生遠^二離顛倒^一。念佛三昧門者。於^二微細境界中^一。見^二一切佛自在境界^一。得^二諸劫不顛倒^一。念佛三昧門者。能起^二一切佛刹^一。無^二能壞者^一。普見^二諸佛^一得^二三世不顛倒^一。時功德雲比丘告^二善財^一言。佛法深廣廣大無邊。我所^レ知者唯得^二此一念佛三昧門^一。餘妙境界出^二過數量^一。我所^レ未^レ知也⁽⁴⁵⁾。

といい、念仏三昧は三昧の要門であり、必ず仏を見ることができるといっている。

このような道綽の『安樂集』の影響により三昧を成就することがまさしく観念を成就すると受けとめた源信は、念仏三昧成就を求めため善導の阿弥陀仏の浄土に往生することを一心に求める願往生心の二河白道の譬喩よりも、道綽の念仏三昧を成就することを求める一心の一河の譬喩を用いたものと思われる。後世永観も三昧発得を得ることを求め、道綽の一河の譬喩を引用している⁽⁴⁶⁾。

今一つ、念仏（見仏）と往生との関係であるが、浄土教者にとって念仏（見仏）と往生とにおいて、どちらが手段でどちらが目的かという問題が提起されたことがある⁽⁴⁷⁾。浄土教の展開からみて念仏が手段で往生が

目的ととらえる傾向が強くみられるが、もともと浄土經典には往生思想よりも念仏見仏を目的とする記述が強く反映しているのではないかという指摘である。世親の『往生論』には「安樂國に生ぜんことを得てかの國の阿弥陀仏を見る⁽⁴⁸⁾」という表現にもあるように、往生して仏に出会うことを求めている記述になっているところがある。中国の曇鸞は、阿弥陀仏や浄土の相により畢竟平等、法性無生の理を觀することにあるので、明確な形で往生が目的か念仏見仏が目的かは決しがたい。続く道綽や善導は、仏の身土を報身報土とみることによって凡夫救済の道を開き、念仏による往生を求めることになるので念仏が手段で往生が目的となる⁽⁴⁹⁾。これに対して源信は『往生要集』という書を著わしたので、名称からいっても往生を求めることになる。『同集』第五助念方法門には「万術をもて觀を助け往生の大事を成ぜよ」とあることから、往生が目的の如くみられる。しかしその往生とは三昧による観念成就をもつてなされるもので、往生と観念成就とは同義であるとみることができるので、単に往生を目的としているとはいいがたい。

結

以上、源信の『往生要集』所説の三心釈において、善導の回向発願心釈にみられる二河白道の譬喩を用いず、四修や三心の説明に多く善導を用いながら、道綽の一河の譬喩を用いている理由について検討を加えた。源信が『往生要集』を撰述した目的は末代の罪濁の凡夫は顕密の立派な教行に堪えられないので、往生浄土を求める要文を集めて念仏を第一義とする教を説いた。往生を求める者は三心を具足することが必要であ

ることはすでに『観無量寿經』の説く所であり、以後の浄土教者は当然のことと受けとめて自己の教えの中にとりいれている。

善導にみられる二河白道の譬喩は、娑婆世界を捨て、どのような誘惑があつたとしてもただ一心に西方浄土だけを求めている。これに對して道綽の一河の譬喩は、河を渡つて先きにある目的地をめざすということより、河を渡るというその方法に一心になることを求めている。その目的は仏身であり、神力であり、智慧であり、毫相であり、相好であり、本願であるのであり、総じて仏を一心に念ずる念仏三昧を成就することにある。源信は『往生要集』に示すように、あらゆる方法を用いて觀念を成就することによって往生が可能であるとみているので、浄土をめざすというより、念仏三昧の成就を求めていた。この故に善導の二河白道の譬喩よりも、道綽の一河の譬喩の方が相応しいので道綽の譬喩に依つたと思われる。

註

- (1) 源信の三心釈と道綽、善導との關係について触れた諸研究に次のものがある。参考にしたものについてあげておきたい。藤堂恭俊稿「往生要集にみられる五念門の独自性」(往生要集研究会『往生要集研究』)、小林尚英稿「『往生要集』における善導教学の受容と展開」(往生要集研究会『往生要集研究』)、普賢晃寿稿「安樂集と往生要集の立場―念仏思想を中心として―」(『印度学仏教学研究』一一の二)、大田利生稿「『安樂集』と『往生要集』―念仏思想を中心として―」(『真宗学』九九・一〇〇合併号)、小林尚英稿「『往生要集』における道綽・善導教学の受容と展開―特に念仏論を中心として―」、拙稿「『往生要集』における道綽禪師」(藤吉慈海喜寿記念『仏教学・浄土学論集』)等

(2) 『恵心僧都全集』(以下『恵全』) 一・一二〇

如禪師釋者。理通九品者。問。禪師釋ト者。指散善義耶。答。不然。毗云。今集前後判二階位一中載二玄義一外無引二彼疏一。疑序分義已下三卷當初末廣流傳于吾朝一歟。遍流布者要須。釋多何不引用。或上人語云。傳聞宋朝多有二闕卷一。一部四卷流布甚希云云。末法之節。邊地之境。具開二四卷疏。粗伺二宗趣一。非三宿殖二淨土因一。何得二值遇習學一。幸哉幸哉已上。有云。唐土人人師僅見二玄義一卷一。不知二餘卷一。遵式元照等是也。慧心亦同見二玄義分一不_レ見_二餘卷_一云云。難云。理通九品之釋。正當散善義矣。答。不然。妙云。西山宮云。今所引文。云若少一心即不得生。可_レ通九品。何局二上上_一。已上先師同_レ之

近年では八木晃著『恵心教学の基礎的研究』同稿「往生要集に於ける安樂集の諸存在」(『宗学院論輯』三二)同稿「往生要集に偲ぶ本具両疏の佛」(『宗学院論輯』三三、三四)などがある。

(3) 『浄土宗全書』(以下『浄全』) 一五・八九下

(4) 『昭和新修法然上人全集』五二、このあたりの事情については、小林尚英稿「『往生要集』における善導教学の受容と展開」(往生要集研究会『往生要集研究』)に詳細な検討がなされている。

(5) 源信が善導の『観経疏』を見たとするのは花山信勝著『原本校註漢和対照往生要集』、坪井俊映著『法然浄土教の研究』、大谷旭雄稿「善導『観経疏』流伝考」(小澤教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』)等がある。

(6) 『浄全』 一五・七九上

(7) 『浄全』 四・三五四下

(8) 『大正新修大藏經』(以下『大正藏』) 三一・二〇九上、『同』二九・一四一

(9) 『浄全』 一五・八八下―八九上

(10) 『浄全』 一五・八九下

(11) 『浄全』 一五・八九下

(12) 『浄全』 一・六八七下―六八六上

(13) 『浄全』 一五・八九下―九〇上

- (14) 『浄全』二・五九上―下
- (15) 『浄全』二・五九下―六〇上
- (16) 『大正蔵』四七・一一五上
- (17) 『大正蔵』四六・一二中
- (18) 『群疑論』(『大正蔵』四七・七六中―下)、『大集經』日藏分(『大正蔵』一三・二八五下)
- (19) 『浄全』一五・六八上
- (20) 『浄全』四・三五四下―三五五上
- (21) 『浄全』一五・八八上
- (22) 『浄全』一五・八九下
- (23) 拙稿「源信の浄業論―特に善導との関係において―」(『印度学仏教学研究』三〇―一)
- (24) 『浄全』一五・八八上
- (25) 『法華玄義』(『大正蔵』三三・六九六上)
- (26) 『摩訶止観』(『大正蔵』四六・一一上)
- (27) 『浄全』一五・七九上以下
- (28) 『浄全』一五・八三下―八四上、『観仏三昧海經』の所説(『大正蔵』一五・六四九上)による
- (29) 『浄全』一五・八四下
- (30) 『浄全』一五・八五上
- (31) 『浄全』一・四四
- (32) 『大正蔵』一五・六五五中
- (33) 源信は『往生要集』に先きだつて『阿弥陀仏白毫観』を著わし、白毫の
みを観ずることによる阿弥陀仏の功德の観法を述べている。
- (34) 『浄全』一五・八五下
- (35) 『浄全』一五・八六下
- (36) 『浄全』一五・八五下
- (37) 『浄全』一五・八六上
- (38) 『浄全』一・六七五上

- (39) 『大正蔵』二八・二上
- (40) 『大正蔵』二八・四〇上
- (41) 『大正蔵』二五・二九四上
- (42) 『惠全』四・八二以下
- (43) 『浄全』一・六七六上
- (44) 『浄全』一・六九四下
- (45) 『浄全』一・六九六下―六九七上
- (46) 『浄全』一五・三八五上
- (47) 田村芳朗稿「来世浄土と阿弥陀仏―浄土念仏の二要素」(『日本印度学仏教学研究』二九)
- (48) 『浄全』一・一九三
- (49) 拙稿「源信の浄土念仏」(竹中信常博士頌寿記念論文集『宗教文化の諸相』)。

『往生要集』の受容と法然浄土教

川内教彰

一、問題の所在

『楞嚴院二十五三昧結衆過去帳』によると、比叡山で修学を積んだ源信は、遁世修道を願う母の言葉に従って横川へ隠居し、浄土の業を修したと伝えられている⁽¹⁾。また修学の内容も、現存する著述から、天台の論議関係のものが中心であったと推測されるが、寛和元年（九八五）四月に完成した『往生要集』が、後世、あまりにも有名になりすぎたので、天台浄土教といえは源信の『往生要集』が想起されて他を圧倒し、本来、導入部に過ぎなかった地獄と極楽の様相は、「従来の類書にみられなかった整然たる記述、迫真の描写によって読者をとらえ、源信の当初の意図を離れて独り歩きを始め、念仏結社の人びとにとどまらず、貴族からさらには民衆まで、死後の世界や罪業についての新たな目を開かせ、広く日本人の来世観の基盤を形成⁽²⁾」していくことになったのである。しかもその影響は、『往生要集』が「日本浄土教の夜明け⁽³⁾」と位置付けられ、名声を捨てて横川に隠遁した理想の遁世僧という、その実像とはかけ離れた源信に対する評価が高められるに伴って、浄土教思想の基本的性格⁽⁴⁾

を『往生要集』の特色である「厭離穢土・欣求浄土」に求め、そこから導き出される「現世否定と凡夫観」が、浄土信仰の指標とされるというように、浄土教研究の基本的視座をも規定するものになっていったといえよう。

かつて私は、「浄土教の思想的基調は現世を否定し来世を欣求することにある。厭離穢土・欣求浄土の文言はその最も適切な表現と言える⁽⁵⁾。」という浄土教思想自体の捉え方が、『往生要集』の影響を受けた見解でしかなく、「現世否定と凡夫観⁽⁶⁾」は、むしろ「諸行無常」「一切皆苦」等、原始經典以来、繰り返し説き示されてきた仏教思想の原点から導き出されるものであり、必ずしも浄土教固有の特色とはいえないこと、また浄土教に関する主要な經典や論疏は、「欣求浄土」の内容を詳述してはいるものの、「厭離穢土」の思想内容を説くのはむしろ例外的であり、その意味で『往生要集』自体が特異な書物でしかないことなどを指摘し、鎌倉新仏教（浄土教）中心史観を克服し、広く日本仏教の思想的展開のなかに浄土信仰の特色を見出していくべき必要性を論じたことが

ある。⁽⁷⁾

この論考に関して、高田文英氏は「不浄・苦・無常なる娑婆を厭離せよと説くことは、笹田氏（川内の旧姓「筆者注」）の指摘のごとく「仏教の原点的思想」であって、浄土教に限ったものではない。（中略）『往生要集』『厭離穢土』章に説かれる内容が原始仏教の思想であるということとは間違いなさそうである。」と指摘される一方、『往生要集』と厭離思想の結びつきは、単なる偶然ではなく、むしろ両者には本来、思想的な共通性があると見るべき」であり、「浄土教の厭離思想は、現世の執着を滅していく原始仏教の厳しい現世否定を背景としながら、それを徹底させていく方向ではなく、むしろ凡夫観に重きを置いた浄土教独自の厭離思想を説くところに帰結がある。」と結論づけられた。⁽⁸⁾

高田氏は、拙稿が、浄土教に現世否定的な要素が希薄であると述べている点を批判されているが、私の論点は、教学的な中心思想ではなかったという点にあり、拙稿においても「稀薄」という言葉は使用してはいない。源信が念仏に相應しいとして列挙する經典（大文第十）のうち、『厭離穢土』章に引用されているのは『摩訶止観』と『観仏三昧経』のみであり、高田氏も認めておられるように、『往生要集』『厭離穢土』章に説かれているのは、原始仏教の説く厭離思想となんら変わるものではない「厳しい執着の否定」であった。ただし、高田氏が「中国浄土教でも、道綽・迦才・善導・法照など、いずれも現世否定的な厭離思想を説いている」が、それは『往生要集』『厭離穢土』章の厭離思想とは異なり、凡夫の救済に重きを置いたものであると指摘されている点は重要である。原始仏教と浄土教では、現世的な価値に執着する自己の惑を断ず

ることを主眼とするのか、自己の惑を断ずることの困難なこの現世を空間的に離れることを願うことを主眼とするのかの違いがあるということである。⁽⁹⁾

一方、末木文美士氏によると、インド以来の浄土教は、般舟三昧や観仏三昧の系統と『無量寿経』などの他力救済的色彩の強い系統という二つの流れがあり、源信は前者、法然や親鸞は後者に立つ別のタイプの浄土教としてその特性を見ていくべきであるとされている。⁽¹⁰⁾『往生要集』撰述以降、平安貴族社会に浸透していった浄土教は、後述するように、観想念仏を実践の中心としつつ、実は「厳しい執着の否定」を説く思想であったということができよう。一方、臨終に善知識の勧めによって十念を成就すれば、八十億劫の生死の罪が除かれ、西方極楽世界へ往生することができると説く『観無量寿経』『下品下生』段も早くから注目されており、南都仏教を中心に善導教学の研究が進み、永観が新たな念仏思想を構築していったように、他力救済的色彩の強い浄土教も広がりを見せはじめ、法然上人（以下、尊称を略す）が登場した時代には、「弥陀の誓いぞ頼もしき、十悪五逆の者なれど、ひとたび弥陀を称えれば、臨終来迎疑いなし」と謡われているほどに、都市住民に広く浸透していたのである。従って法然は、『往生要集』『厭離穢土』章に説く「厳しい執着の否定」が広く受容されていたと同時に、弥陀の本願力を重視する善導流の浄土信仰も台頭してきている時代の只中であって、「選択本願念仏」という独自の思想を打ち立てていったといえよう。

ただし、法然の思想や人物像を究明するうえでも、「現世否定」や「凡夫観」をその指標とすることは適切ではないだろう。なぜなら、従

来の研究の一部には、法然の罪業観や凡夫観について「地獄一定」を自認する親鸞と比較して「親鸞程に徹底深化されたものではなかった」⁽¹⁶⁾という見方も存しているからである。自己の罪業観や凡夫観の浅深を仏教者としての評価の基準とするのは、従来の浄土教思想研究の視座の影響を受けた極めて近代的な発想であるといえよう。法然自身の「罪惡生死の凡夫」であるという自覚と、法然在世当時の門弟や在家信者から寄せられた質問に対する回答の内容とは峻別する必要があるだろうし、法然が門弟や在家信者たちに対して、ことさら衆生の罪業観を強調しなかったとするならば、むしろ、そのことの意味を検討すべきではなからうか。そこで本稿では、原始仏教に淵源を求めることのできる「厭離の思想」の受容を中心に、日本仏教の発展において『往生要集』の果たした役割を見極めつつ、鎌倉時代の信心の世界を中心に、法然浄土教の果たした役割について、今一度、考えてみたい。

二、業報輪廻思想と源信浄土教

聖徳太子の言葉と伝えられている「世間虚仮・唯仏是真」に象徴されるように、基本的に仏教は、現世を否定的にみる思想として理解されていた側面があることはいうまでもないだろう。しかしながら、この世の儚さに対する素朴な心情や、自らが仏道修行において劣機でしかないという自覚（凡夫観）は、必ずしも浄土教の発達とは関係なく、仏教の伝来以降、諸行無常を説き、この世を苦と見る仏教の原点ともいうべき「厭離の思想」が、一部の知識人を中心に徐々に浸透していったと考えの方がより自然であろう。それではここでいう「厭離の思想」を受容さ

せていったという意味で、浄土教思想を含めて日本における仏教思想受容の指標となるのは、一体どのような思想であるのか。私は「業報輪廻思想」が最も相応しいと考えている。

改めて指摘するまでもなく、中国や日本の仏教信仰は、業報輪廻思想（三世因果応報思想・六道輪廻思想）を基軸に、悪業を慎み、善業を勧める教え（諸惡莫作・衆善奉行）として受容されていた側面が著しい⁽¹⁷⁾。六道は苦に満ち溢れた迷いの世界でしかなく、その中で生きる我々が、仏道に帰依して生死輪廻の世界を脱し、悟りの境地を獲得するのは容易ならざることであった。業報輪廻思想の受容が、六道の一つではない人界は迷いの世界であるという「現世否定」的な認識や、自身が「凡夫」でしかないという自覚を醸成させていったといえよう。たとえば天台浄土教が興隆する以前に著された『日本国現報善惡靈異記』（以下『日本靈異記』と略す）において撰者である薬師寺景戒は、上巻の序文において「然れども景戒、性を稟くること儒しくあらず。濁れる意澄すこと難し。坎井の識久しく大方に迷ふ」⁽¹⁸⁾と述べ、また中巻の序文では、死にて三界を還ること車の輪の如し。生れて六道を廻ること萍の移くが似し。此に死に彼に生れ、具に万の苦を受く。（中略）然れども景戒、性を稟くること聰くあらず。口に談ること利くあらず。神の遲鈍きこと鎬の刀に同じくして、字を連居けども華しくあらず。⁽¹⁹⁾と語り、さらに下巻の序文においても、

此の生空しく過ぐさば、後に悔ゆとも益無し。暫爾の身証にぞ眉に存たむ。泛爾なる命孰れか常に持まむ。既に末劫に入る。何ぞ仿めざらむ。噫矜言れ惻ぶ。那で劫の災を免れむ。（中略）羊僧景戒、

学ぶる所はいまだ天台智者の間術を得ず。悟る所はいまだ神人弁者の答術を得ず。⁽²⁰⁾

と述べ、同じく下巻第三十八話では、「等流果に引かれて愛綱を結ぶ。業煩惱に纏れて生死を繼ぐ。」⁽²¹⁾と述べているのである。

因果応報の理（諸惡莫作・衆善奉行の意義）を説話という具体的事例を通して説き示さんとする『日本霊異記』において、撰者である景戒は、自らが「業煩惱」によって六道という迷いの世界を生死流転する愚かな存在であることを吐露しているのである。生命の儚さを自覚しつつも、無為にこの世を過ぐせば惡道に墮ちる故、積極的に善因（善業）を行う必要があったのであり、「庶はくは地を掃きて共に西の方の極樂に生れ、巢を傾けて同じく天上の宝堂に住まむとねがふ。」⁽²²⁾と、作善による現報とともに、西方極樂世界への往生や兜率天への上生という生報としての樂果をも期待していたのである。

また有名な最澄の願文にも「悠々たる三界は純ら苦にして安きことなく、擾々たる四生はただ患にして樂しからず。（中略）因なくして果を得るはこの処（ことわり）あることなく、善なくして苦を免るるはこの処あることなし。」⁽²³⁾と記して「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄」⁽²⁴⁾と語っている。ここにも業報輪廻思想に基づき、迷いの世界を転生する自身の劣機性が表明されているとみることができだろう。さらに六道の苦相を説く『往生要集』を指南の書として実践されていた二十五三昧会の結衆たちも、その「發願文」に、

三界はみな苦なり、五蘊は無常なり。苦と無常をたれか厭わざらんや。しかるに我ら無始よりこのかた、いたずらに生まれ、いたずら

に死して、なおいまだ道心を發さず。また惡趣を免れず。悲しいかな、いずれの時か、まさに解脱分の善根を植えん。⁽²⁵⁾

と記しているのであつて、同じく業報輪廻思想を基軸に、この世は苦であり、無常であることが自覚され、惡趣への転生（苦果）を避けるために往生業実践の意義が説き示されており、それが二十五三昧会の活動を支えていたのである。

このように、日本の仏教は業報輪廻思想の受容を基軸に發展していったのであり、浄土教興隆以前、善因（善業）を為すことはこの世での「現報」としての治病・延命・蘇生などの利益（樂果）を期待することが主であったといえよう。しかしながら、天台浄土教が興隆してくると、この世で功德を積むことが、現世の利益とともに、来世での「生報」としての極樂往生や兜率上生に結びつく作善であると考えられ、『往生要集』に説く正修念仏が実践されていくことになったのである。その意味で、業報輪廻思想は、「現世安穩・後世善処」という、現当二世安樂信仰として發展していくことになったといえよう。⁽²⁶⁾

平安時代後半から鎌倉時代にかけて、各種の往生伝が作られていくが、往生人の中には、まさに現当二世の安樂を獲得した人物が含まれている一方で、天台の僧侶を中心に、世の無常を觀じ、自身の執着をきっぱりと断ち切つて、往生業に専念していった人物も描かれている。たとえば『今昔物語集』に収録されている往生譚のうち、源信は「道心深キが故ニ偏ニ名聞ヲ離レテ、官職ヲ辞シテ遂ニ横川ニ籠居ヌ。」⁽²⁸⁾と記され、源信の母が理想の僧侶と仰いでいた増賀は「道心堅固ニ発ニケレバ、現世ノ名聞・利養ヲ永ク棄テ、偏ニ後世菩提ノ事ヲノミ思」⁽²⁹⁾い、また信誓阿

闍梨は「堅固二道心発ケレバ、永ク現世ノ名聞・利養ヲ棄テ、偏ニ後世ノ仏果・菩提ヲ願⁽³⁰⁾」い、無空律師も「僧綱ノ位マデ成ニケレドモ、遂ニ現世ノ栄花・名聞ヲ永ク棄テ、後世ノ菩提ヲ偏ニ願⁽³¹⁾」い、さらに醍醐の観幸入寺も「堅ク道心発ニケレバ、本寺ヲ去テ忽ニ土佐国ニ行テ、偏ニ名聞・利養ヲ棄テ⁽³²⁾」ているのである。

このような往生伝が作られていった背景には、とりもなおさず『往生要集』『厭離穢土』章において、「厳しい執着の否定」の意義が詳述されていたからにはかならない。本章の冒頭に「それ三界は安きことなし、最も厭離すべし⁽³³⁾。」とあるように、地獄の凄惨なありさまを始めとする六道のありのままの姿（苦相）を直視し、それを厭い離れることの意義を示すことが本章の趣旨であり、とくに第七項の「総結厭相」では、

一篋は偏に苦なり、耽荒すべきにあらず。（中略）しかるにもろもろの衆生は貪愛を以て自ら蔽ひ、深く五欲に著す。常にあらざるを常を謂ひ、楽にあらざるを楽と謂ふ。（中略）なほなんぞ厭はざらん⁽³⁴⁾。

と述べ、上來、具に述べきたった迷いの世界たる六道を厭い離れるため、わが身は不浄・苦・無常なることを観じ、「応当に貪・瞋・痴等の惑業を離れること、獅子の、人を追うが如くすべし⁽³⁵⁾。」と、五欲・三毒等の惑業を断除し「疾く厭離の心を生じて、速かに出要の路に随⁽³⁶⁾」うべきことが説かれているのである。従って「厳しい執着の否定」とは、まさに五欲・三毒の惑業を否定することにあつたといえよう。そして『往生要集』『厭離穢土』章に詳述されている「厳しい執着の否定」は、具体的には、この世での「名聞・利養」への執着を断ち切ることで説き示

されていくことになったのである。

五欲・三毒の惑業を否定することが、「名聞・利養」に執着することへの厳しい批判として結実していった要因の一つは、とりもなおさず天台教団の世俗化にあつたとみることができだろう。名利への執着に關しては、源信自身も『往生要集』の中で、何度かこれを指摘しているが、最も注目すべきは、大文第九「往生諸行」において、「今、私に云く」として、諸経に説く行業を総括すれば、『梵網經』の大乗戒を出ず、別して言えば六波羅蜜行に収斂されるものの、詳しく述べるとつぎの十三になるとして、その第十三番目に「利養に染まざる」事をあげてつぎのように述べている部分である。

大集月藏分の偈に云く、（中略）もし比丘ありて供養を得 利養を求むめて堅く著せば 世に於て更にかくの如きの惡なし 故に解脱の道をば得ざらしむ かくの如く利養を貪求する者は 既に道を得已らんも またまた失はんと。また仏藏經に、迦葉仏の記して云く、釈迦牟尼仏は多く供養を受くるが故に、法は当に疾く滅すべし。と云々。如來にしてなほしかり。いかにいはんや凡夫をや。大象の窓を出づるに、遂に一尾の為に碍へられ、行人の家を出づるに、遂に名利の為に縛らるゝ。則ち知んぬ。出離の最後の怨は、名利より大なるものなきこと⁽³⁸⁾。

つまり、源信が、仏道修行を妨げる最大の要因であると痛感し、危惧していたのが、名利への執着だったのである。

このように、世俗の名利に執着することへの批判は、世俗社会の栄耀栄華を否定的にみる無常觀を浸透させていき、鎌倉時代には、名利に対

する執着をきっぱりと断ち切るこそが、往生を遂げるための最も重要な修行であると位置づけられ、それをまさに実践して見事に往生を遂げていった玄賓・増賀・源信などの発心遁世譚が繰り返し説き示されていくことになったのである。たとえば鴨長明の『発心集』ではその序文において、つぎのように述べている。

仏の教へ給へる事あり。心の師とは成るとも、心を師とする事なかれと。実なるかな此の言。人一期過ぐる間に、思ひと思ふわざ悪業に非ずと云ふ事なし。(中略)何に況や、因果の理を知らず、名利の謬にしづめるをや。空しく五欲のきづなに引かれて、終に奈落の底に入りなんとす。心有らん人、誰か此の事を恐れざらんや。かかれば、事にふれて、我が心のはかなく愚なる事を顧みて、彼の仏の教のままに、心を許さずして、此の度生死を離れて、とく浄土に生れん事、喩へば牧士の荒たる駒を随へて遠き境に至るが如し。⁽³⁹⁾

周知のように『発心集』では、その冒頭に玄賓の遁世譚が二話連続して配置され、「今も昔も、実に心を発せる人は、かやうに故郷を離れ、みず知らぬ処にて、いさぎよく名利をば捨てて、失するなり。」⁽⁴⁰⁾と語られているのである。また慶政の『閑居友』においても、「この僧都(玄賓―筆者注)は、そのかみより名をのがる、心のふかくおはしけるなめり。」⁽⁴¹⁾と記しており、一方『撰集抄』第一「増賀上人事」では、その遁世を記したあとに、「げにもうたてしきは名利の二なり。まさしく貪瞋癡の三毒より事おこりて、身をまことある物とおもひて、是をたすけんため、そこばくの偽をかまふるにや。」⁽⁴²⁾と述べているのである。このように鎌倉時代の隠者文学(仏教説話)の世界では、五欲・三毒に絆され

た名利への執着を断ち切るこそが、実の道心者であり、往生を遂げることのできる理想の僧侶の姿として描かれていたのである。⁽⁴³⁾

また『往生要集』『厭離穢土』章でもう一つ注目すべきは、無常・苦・空等の観をなすことの利益を説くなかで、「もし常にかくの如く心を調伏すれば五欲微薄となり、乃至、臨終には正念にして乱れず、悪処に堕ちざるなり。」⁽⁴⁴⁾と説き、『大莊嚴論』の「勸進懸念の偈」を引いて、

智者は応に観察して 五欲の想を断除すべし 精勤して心を習ふものは 終る時も悔恨なし 心意既に専至なれば 錯乱の念あることなし 智者は勤めて心を捉ふれば 臨終には意散らず 心を習ふことと専至ならざれば 臨終には必ず散乱す⁽⁴⁵⁾

と述べている点である。つまり「五欲の想」を断除することが、臨終正念を獲得する方法であると説示しているのである。

周知のように、平安時代末期から中世初頭の浄土信仰においては、臨終正念がことさら重視されていくのであるが、それは同じく『往生要集』大文第六「臨終の観念」に「臨終の一念は百年の業に勝る」⁽⁴⁶⁾と説かれ、「二十五三昧会八箇条起請」に「夫れ善惡の二道に趣くは、唯だ臨終の一念に在り、善知識の縁専はら此の時の為也」⁽⁴⁷⁾などと説かれていたからに他ならない。その意味で天台浄土教の発展は、『往生要集』大文第六に詳述され、二十五三昧会で実践されていた「臨終行儀」を中心に受容されていた側面が顕著であるといえよう。

しかも、平安末期以降における臨終正念への偏重ともいえるこだわりは、往生を妨げる臨終の妄執・妄念が極端に忌避され、平生からこの世での栄耀栄華を求め、名聞・利養に執着しているようでは、臨終の正念

など到底獲得することはできないという認識を生んでいったのである。たとえば『沙石集』には次のような記述が見られる。

末世には、妻持たぬ聖は次第に少く、後白河の院は、隠すは聖人、せぬは仏と仰せられけるとかや。(中略)今の世には、隠す聖なほ少なし。せぬ仏、いよいよ希なり。生死の業、流転の因、ただこの事なり。首楞嚴經には淫心断たざれば生死を出づべからず。淫心断たずして生死を解脱せんと思ふは、砂を蒸して飯とせんが如し。劫を経とも成るべからずと説けり。欲界煩惱の根本にて、諸の苦の所因、貪欲本と為すと説き、愛是れ諸の煩惱の足とも云ひて、三界の獄に人をつなぐ鎖は淫欲なりと云へり。生死の苦の絶えず、会離の悲しみ尽きせぬ事、偏に愛欲の因縁なり。(中略)宝を貪る貪欲の深きも、多くは妻子を養ふ因縁なれば、源は色欲より発れり。經に云はく、欲に近付き馴るれば、諸の罪として作らずと云ふ事なき故に、彼の果を受くる時、苦として受けずと云ふ事なしと云へり。ただ今生に心を煩はし、身を苦しむるのみに非ず、臨終も妄念息み難く、愛執忘れざるままに、出離の障りと成れば、悪趣に入りて苦を受くる事久し。⁽⁴⁸⁾

このように、己の欲望のままにこの世を過ごすことは、この世での苦果を招くと同時に、臨終の正念を乱し、結局、悪道に墮してさらなる苦を受けることになるというのである。そうであるからこそ、平生から欲望を立ち切ることこそが、臨終の正念を成就させることに通じることになると考えられていたのである。このように法然が登場した時代の浄土信仰とは、天台宗の世俗化に対する批判や臨終正念重視の風潮などを契

機として、『往生要集』「厭離穢土」章に説かれる「厳しい執着の否定」と大文第六「臨終行儀」を根拠とする「臨終正念」をことさらに重視するという特色を持っていたといえよう。

三、法然浄土教思想の意義

あらためていうまでもなく、法然の思想の特色は、「厳しい執着の否定」を特徴とする浄土信仰に対して、悪業の想いは一切の凡夫の「くせ」であり、散心も、人界に生をうけた者に目鼻があるようなものであると説き、また、臨終に悶絶しても平生の念仏で往生は可能というように、これら自力修道の立場を悉く否定する革新的内容を持つものであったといえよう。⁽⁴⁹⁾ただし「学問をこのまんとおもはんよりは た、一向念佛して往生をとくへし」という非常に簡潔な教えであったため、返ってその真意が理解され難く、さまざまな疑問や質問が投げかけられるとともに、門弟の言動が批判の対象になったことは、よく知られている。⁽⁵¹⁾

法然の法語類には問答が多くみられ、また消息類も基本的には、信者から寄せられた質問に答える内容となっていることは、まさにそのことを物語っているように思われる。法然に寄せられた質問のなかでも注目すべきは、確かな信心をなかなか得ることができないことに対する不安や嘆きであった。たとえば『十二箇条の問答』の第三問答に、

問ていはく 世をそむきたる人は ひとすちに念佛すれば往生もえやすき事也 かやうの身には あしたにもゆふへにもいとなむ事は 名聞 昨日も今日もおもふ事は利養也 かやうの身にて申さん念佛はいか、佛の御心にもかなひ候へきや⁽⁵²⁾

との質問に対して、法然は「浄摩尼珠」の譬えを持ち出して「(前略) 往生をうる事は念佛のちから也 わか心をしつめ このさわりをのそきてのち 念佛せよとはあらず た、つねに念佛して そのつみを滅すへし(下略)⁽⁵³⁾」と、自力の立場を明確に否定しているのである。先に述べたように、玄賓・増賀・源信など、世を厭い名利への執着をみごとに断ち切つて往生を遂げた遁世者の物語が様々に語られてはいるものの、そのような「世をそむきたる人」は、あくまでも理想の姿に過ぎず、現実の世界において名聞・利養への執着を断ち切ることは容易に実践できるものではなかったのである。法然は「衆生の心はつねに名利にそみてにこれる⁽⁵⁴⁾」ことを容認しつつ、口称念仏の「ちから」を強調しているのである。

しかしながら、同じく第六問答に、

問ていはく これ程にやすく往生せば 念佛するほとの人みな往生すへきに ねかふ物もおほく 念する物もおほき中に 往生する物のまれなるは なにのゆへとか思ひ候へき⁽⁵⁵⁾

との問いに対して、「この心(三心)を具せざるかゆへに 念佛すれとも往生をえざる也⁽⁵⁶⁾」と答えて、三心具足の必要性を詳述しているのである。⁽⁵⁷⁾たとえ十悪五逆の者であっても、ひとたび弥陀を称えたならば、臨

終来迎は疑いなく往生できるはずであった。しかしながら、そのような「他力救済的色彩の強い」浄土教は広がりを見せるどころか、ではなぜ実際に往生した人が少ないのかという懷疑の念を生じさせ、往生に対する不信や疑問がさまざまに渦巻く状況を呈していたのである。弥陀本願の念仏を実践しても往生は稀であり、また確固たる信心も起こってこな

いという、信心の脆弱性に対する苦悩は、同じく口称念仏一行による往生を説く法然への質問としても寄せられていたのである。

しかもこのような口称念仏による往生の得否に関する疑問は、すでに説話の題材ともなつて巷間に流布していたのである。⁽⁵⁸⁾たとえば異本『発心集』「上東門院ノ女房深山ニ住タル事」は、「菩提心ヲ起シテ世ヲ遁レ身ヲ捨テ⁽⁵⁹⁾」たある聖が、北丹波の人跡も絶えた深山で修行する女性の出家者二人に出会う設定となっている。この女性たちは、二十歳ごろ上東門院に仕えていたものの、「色深キ心共ニテ事ニ触レツ、身ニ苦ク罪ヲ積ラン事モ恐ロシク⁽⁶⁰⁾」出奔して彼処を転々としつつ、北丹波の地に「跡ヲ留メテ」、すでに四十年余り念仏行に励んでいたのである。聖は「一仏浄土ノ契リヲ結テ」別れるが、その後再び訪れたところ、「庵ノ跡計リ残テ行キ方モ不⁽⁶¹⁾知」になっていたという。

『発心集』冒頭の玄賓説話を彷彿とさせる内容であり、本説話はその女性版ともいえるが、撰者も「汚ワシク危ナル身ヲ山林ノ間ニヤトシ命ヲ仏ニ任セ奉テ只不退ノ身ヲ得ン事ハ ゲニ心賢カルヘキ行ヒ也⁽⁶²⁾」と、これらの女性たちの遁世を高く評価しているのである。しかしながら「愚カナル我等カ身ニハ成リカタシ。」との反省から「所詮何ナル行ヲシ何レノ所ヲ願フベキ⁽⁶³⁾」と自問して、以下のように述べている。

(前略) 自励ムニ堅ク成リカタケレハ 仏ノ不思議ノ弥陀願力ニ乗スルカ故ニ 速ニ至ル事ヲ得ル也。(中略) 何ニ況ヤ我等 宿善已ニ発シテ遇ヒ難キ仏法ニ遇ヘリ。有縁ノ悲願ヲ聞ニ 亦機縁ノ至ル事ヲ知ヌ。罪ミ深カケレ共イマタ五逆ヲハ不⁽⁶⁴⁾作。信ハ浅ケレ共誰カワ十念ヲ唱ザラン。時既ニ是弥陀ノ利物盛リナリ。所ハ又大乗流

布ノ国也。賢キ愚カラモノ不^レ分。道俗男女ヲモノ不^レ選。賤宝ヲ施セ
トモノ不^レ説。身命ヲ投ヨトモ宣ヘ玉ハス。只タ一筋ニ弥陀ノ誓ヲ憑
ミ奉テ口ニ名号ヲ唱ヘ心ニ往生ヲ願フ事深クハ 十人ハ十人ナカラ
百人ハ百人ナカラ 千人ハ千人ナカラ 必極樂ニ生ルヘキ也。夫レ
諸ノ法ハ道理ヲ守リテ是非スレトモ 有縁ノ我等カ為ニ起シ給ヘル
大悲ノ願ナレハ 法ノ相ニモ違ヒ 因果ノ理ヲモ背ケリ。思ノ外ノ
説也。仰テ信スベシ。⁽⁶⁴⁾

ここには善導の『観経疏』『散善義』からの引用が見られ、阿弥陀仏
の大悲の願に乗じて一筋に口称念仏一行にて往生すべきことが示されて
いるものの、都市住民を中心に広く浸透していた業報輪廻思想に基づく
自らの作善ではなく、「大悲ノ願」による救いは「法の相」にも違い、
「因果の理」にも背く「思ノ外」の教説として理解されていることが窺
えよう。⁽⁶⁵⁾ 阿弥陀仏の「大悲ノ願」は自業自得を原則とする業報輪廻思想
とは異なる仏の側の「大願業力」を説く思想だったのである。

しかしながら『発心集』では、このような阿弥陀仏の本願に出会いな
がらも、凡夫の習いとしてこの世を厭う心もなく、弥陀如来の誓願も
「耳ニモノ不^レ入、心ニモノ不^レ染。」⁽⁶⁶⁾ず、「朝ノ夢ノ如ク打過テ 空ク終リニ
臨ソマン時、身ヲウラミ 心ヲカコチテモ何シノ甲斐カ有ラン。此故ニ
極樂浄土ニハ 行キ易シテ行ク人无シ」と述べ、結局のところ「危ナル
残リノ命ヲ憑ス 恩愛ノ繫ヲ離テ此度ヒ頭ノ火ヲ払ハンガ如クニ 浮キ
世ヲ厭ヒ 渴タルニ水ヲ求テ呑ムカ如クニ可^レ希⁽⁶⁶⁾。」と結論づけて、説
話冒頭で紹介した女性たちのように、五欲・三毒を断ち切って出奔する
という「ゲニ心賢カルヘキ行ヒ」、つまり「厳しい執着の否定」の実践

を積極的に勧めているのである。換言すれば「他力救済的色彩の強い」
浄土教の広がり、逆に易行往生に対する懷疑の念を生じさせ、「厳し
い執着の否定」という難行の意義を再認識させる結果となっているので
ある。

先に引用した『十二箇条の問答』の「世をそむきたる人は ひとすち
に念佛すれば往生もえやすき事也」とは、まさにここでの主人公たちの
ような生き様のことを指しているといえよう。そのような「心賢カルヘ
キ行ヒ」を実践できない凡夫には、口称念仏の教えが示されているも
の、「極樂浄土ニハ行キ易シテ行ク人无シ」という懷疑の念は、「ねか
ふ物もおほく 念する物もおほき中に 往生する物のまれなるは なに
のゆへとか思ひ候へき」という法然への質問にも端的に表わされていた
のである。

それでは、我々はどうのようにすればよいのか。同じく『十二箇条の問
答』第八問答で「つねに念佛の行者いかやうにかおもひ候へきや⁽⁶⁷⁾」との
問いに対して、法然はつぎのように答えている。

ある時には世間の无常なる事をおもひて この世のいくほとなき事
をしれ ある時には 佛の本願をおもひて かならずむかへ給へと
申せ ある時には 人身のうけかたきことほりを思ひて このたひ
むなくやまん事をかなしめ（中略）ある時はあひかたき佛法にあ
へり このたひ出離の業をうゑすは いつをか期すへきとおもふへ
き也（中略）ある時には わか身の宿善をよろこふへし（中略）か
やうの事をおりにしたかひ事によりておもふへきなり⁽⁶⁸⁾
さらに第九問答で、愚痴の身である者がどのようにすれば信心が催し

てくるのかとの問いに対しては、

あるいは人の苦にあふをみて 三途の苦をおもひやれ あるいは人のしぬるをみて 无常のことわりをさとれ あるいはつねに念佛して その心をはけませ あるいはつねによきとにもあひて 心をはちしめられよ 人の心は おほく悪縁によりてあしき心のおこる也 されは悪縁をはさり 善縁にはちかつけといへり これらの方(69)法ひとしなならず 時にしたかひてはからふへし

と述べているのである。弥陀の本願による口称念仏により往生は確実なはずであつたものの、出家者はもちろんのこと、在家信者にとつてはなおさらのこと、そのような絶対的な信心を獲得することは容易ではなかつたといえよう。法然は、業報輪廻思想が深く浸透している信心の世界を直視しつつ、この世は無常で苦しみ多いことを思念せよと勧めているのである。その意味では、信心を維持するための具体的な方法をさまざまに提示していることこそが、法然の特色と思われる。(70)

このような信心の脆弱さに対する不安や悩みは、法然在世当時、「かなりの人たちが懐いていた悩み」であつたといえるだろう。たとえば、念仏門に対する厳しい批判を展開している無住の『沙石集』には、以下のような記述が見られるのである。

末代は念仏門の人は、心地の修行を疎く思へり。これは智慧の浅き故にや。弥陀思惟經には、平等の心を以て、一彈指の間座禪して、一切衆生の為に阿弥陀仏を念ぜよと云へり。(中略)されば、念仏門の人も、心地の修行を疎くすべからず、禪門・真言の人も、念仏の行を軽しむべからず。法身の体、応身の用、互ひに輕め、疎くす

べからず。ただ、その志に随ひて、修行して、解脱を得べきなり。(72)

つまり、無住にとつて「念仏門」の教えは心の鍛錬を怠っていると見なされているのである。従つて「世間の无常なる事」「无常のことわり」をよくよく思いやるべきであるとの法然の説示は、いわば「心地の修行」に通じることにもなるだろう。その意では「只一向に念仏すべし」という行中心の法然思想のウィークポイントを補うような内容になつていたのである。法然と同様に、只管打坐という行中心の立場を貫いた道元も、仏道への実の志を発すためには「朝に生じて夕に死し、昨日見し人今日は無きこと、眼に遮り、耳に近し。」と述べて、「眼前の道理」である「世間の無常を思ふべき」ことを説いているのである。法然にとつて信心を維持していくためには、念仏を称え続けていくことが最も涵養なことではあつたものの、その念仏を称える心を起させるため、いろいろと苦慮しなければならなかつたのである。

さらに、『十二箇条の問答』で注目すべきは、第十二問答において、「習ひさきよりあらされは 臨終正念もかたし つねに臨終のおもひをなして 臥すことに十念をとなふへし されはねてもさめても わする、事なかれといへり」と述べている点である。これは悪心を恥じることなく、心のままに振る舞つてもよいのかという質問に対する回答のなかで述べられており、おそらく悪心を留めるため日頃から念仏を相續していくべきであるという考えの中で示されていると思われるが、「常々より今日こそ臨終だと思つて、寢床に入ること十念をとなえよ」(74)という説示は興味深い。なぜなら、これとまったく同様の見解が思想的な立場を異にする無住によつても示されているからである。

先に述べたように無住は、臨終正念を獲得するために、平生から妄執・妄念を断つべきであることを主張しているが、同じく臨終の正念を獲得するために、平生から「臨終の馴らし」をすべきであるという主張も展開しているのである。

真言師の中にも、臨終念仏を行ずるもあり。おろかにあらねども、平生、臨終、異なる風情、何も心得られず。禅門に、涅槃堂裏の禅と云ふは、最後の念に住して坐禅するなり。道心者の風情、かかるべし。念仏門こそ、最後の馴らしなるべきに、それも名僧はなほ疎くや。真言の道心者の念仏の行と、禅門の修行、まことの臨終の馴らしなり。⁷⁵

ここにいう「最後の馴らし」・「臨終の馴らし」とは、平生から「臨終念仏（臨終の想いで念仏すること）」に心掛けることに他ならないが、無住は、本来念仏宗こそが、「臨終の馴らし」を実践していることにならるものの、名僧すら実践できていないのが実状であり、「真言の道心者の念仏の行」と、「最後の念に住して坐禅する」「涅槃堂裏の禅」こそが、真実の「臨終の馴らし」になると高く評価しているのである。したがって、無住の考え方は、臨終に妄念を起さず、正念のうちに往生を遂げるためには、平生から名聞・利養への執着を厳しく断ち切り、「臨終の馴らし」に心掛けることにあったといえよう。法然は、無住のような「厳し執着の否定」を徹底させるために「臨終の馴らし」を推奨する立場とは異なり、臨終正念に関する基本的な立場は「来迎ゆえに臨終正念」にあった。その意味で、第十二問答では、まったく逆の立場が示されているのは確かである。⁷⁶しかしながら、これを矛盾と理解するのではなく、む

しろ信心の強くないことに悩む信者への配慮が示された結果であったと考えられるのではないだろうか。私は法然浄土教思想の基本的な立場からは、一見、逸脱したかのような内容の問答にこそ、信心の世界を見据えた法然の懐の深さともいえるべき特色を見出すべきではないかと考えるのである。

ただし、平生から「臨終の馴らし」をしていたとしても、結局のところ往生人の心の内は誰にも窺い知ることができなかったために、往生際の様態の良し悪しが往生の得否を判断する基準となり、「されば臨終知り難き物なり」という想いも強められてくことになったのである。臨終正念をめぐる往生の問題は、破戒無慚の悪人が穏やかな死を迎え（往生を遂げ）、長年修行を積んできた高德の聖が苦痛に悶絶しながら死を迎える（墮惡道）⁷⁷のは一体なぜなのかという深刻な問題を生じさせていたのである。従来の研究ではこの時期の浄土教の特色として「悪人往生」に注目してきた経緯があるが、実は「善人不往生」にこそ注目すべきではなからうか。法然の革新的な思想は、「他力救済的色彩の強い」浄土教の発展として登場してきたのではなく、いわばそのような信仰の行き詰まりの中で人々の不安や懷疑の念が渦巻くかに登場してきたといえるだろう。

四、結びにかえて

日本では業報輪廻思想が広く受容されていったことにより、この世を無常と見る観念や「無力で卑小な自己の認識（凡夫観）」が、一部の知識人を中心に観念されていく一方で、天台浄土教の発展により、現世に

おける作善は二世にわたる楽果を得る信仰、つまり現当二世安楽信仰として展開していくことになったのである。ただし、天台宗の世俗化により「名聞・利養」への執着を厳しく批判する態度が形成され、それが『往生要集』『厭離穢土』章に説く、仏教の原点的思想としての「厭離の思想」、つまり「厳しい執着の否定」を極楽往生の要件として説き示していくことになったのである。平安時代後半から鎌倉時代にかけて「臨終正念」が重視されてくると、臨終の妄執・妄念を断ち切り正念を獲得するためには、平生から執着を断ち切るべきであるという観念がますます強められ、「厳しい執着の否定」は、見事に往生を遂げた遁世聖の物語として巷間に流布していくことになったのである。つまり法然が登場した時代の浄土信仰とは、『往生要集』『厭離穢土』章に説く「厳しい執着の否定」を特色としていたのである。

ところが一方で、平安時代末期には、天台本覚思想が発展してくるとともに、法華信仰や念仏信仰など、懺悔滅罪の功德を説く仏教思想が広く受容され、現世における殺生（肉食）・飲酒・邪淫などの破戒行為は、成仏や往生を妨げる決定的な要因とは認識されないようになってくる。たとえば『拾遺往生伝』巻上第二十八話の浄尊法師や同書巻中第八話の沙弥葉延などのように、餌取り法師の往生を語る説話が創出され、また『今昔物語集』巻第十九の「讃岐国多度郡五位、聞法即出語第十四」の主人公、源大夫は「日夜朝暮二、山野二行テ鹿・鳥ヲ狩リ、河海ニ臨テ魚ヲ捕ル。亦、人ノ頸ヲ切り、足手ヲ不折ヌ日ハ少クゾ有リケル。亦、因果ヲ不知シテ、三宝ヲ不信ズ⁽⁷⁹⁾」という、まさに悪しく浅ましき悪人であつたものの、見事に往生を遂げたのであつた。

しかしながら、当時の多くの人々は、自らが五逆や誹謗正法を犯す罪人・悪人であるという自覚は必ずしも強くはなく、また阿弥陀の本願の力によって念仏すれば極楽へ往生するとは説かれてはいても、実際に往生した人は少なく、また自身も源大夫のような熾烈な信仰心とは無縁であり、信心の脆弱なことを思い悩んでいたのである。それは悪人往生よりも善人がなぜ往生できないのかという、まさに「善人不往生」に対する懐疑の念であつたといえよう。法然はこのような時代に登場し、同時代の人々の信心の内実を深く理解して、自らの革新的な教説を丁寧に説き示していったといえるだろう。周知のように、法然が「三学非器」を自認し、「十惡の法然房、愚痴の法然房⁽⁸⁰⁾」と語っていたことはよく知られており、法然が自らを罪業深い存在であると深く自覚していたのは確かである。しかしながら、法然在世当時、戒律遵守の思想自体が弛緩し、十惡・五逆も往生を妨げる決定的な要因とはならず、また僧侶の破戒行為も容認されるなか、では一体何が罪になるのかということが、いろいろと懸念されるようになっていたと考えられるのである。したがって問答や消息類において、法然自身が罪業觀をことさら強調しないのは、そのような認識が一般の人々には希薄でしかないということをよく理解していたためであると思われるだろう。末法の世に生まれた我々は、確かに出離の縁が薄い存在ではあるが、『十二問答』の第十問答に「かの三寶滅盡の時の念佛者と 當時の御房達とくらふれば 當時の御房達は佛のこし⁽⁸²⁾」とあり、末法万年の衆生に比べると、我々はまだ仏のような善人であると法然は考えていたといえ、決して罪惡生死の凡夫であることを悲觀的には見ていないのである⁽⁸³⁾。そうであるからこそ、信

心の強くない信者に対して、少しでも信心が増すように、念仏を勧めるとともに、その心の持ちようを懇切丁寧に説き示していったのである。また、法然が、罪業観をことさら強調しない立場に立つに至ったのは、やはり、念仏に対する絶対的な確証を得いたからに他ならない。その意味で善導との夢中対面や三昧発得の意義を、改めて考える必要があるように思うのである。⁽⁸⁴⁾ 法然が罪業深い存在であるということを強調しなかったのは、「地獄一定」という想いが深化していなかったのではなく、仏の姿を目の当たりにした宗教体験が「必得往生」を確信させていたためであろう。「地獄一定」という想いを深めるのは、結局、そのような確証をえるような宗教体験に恵まれなかったということであろう。従来、法然の思想に対しては「内専修 外天台」という評価もなされてきたが、その「外天台（顕密）」にこそ、信心の世界を見据えた法然思想の真骨頂を見出すべきではないだろうか。同一法語内の矛盾や齟齬について、これを第三者の手が加わっているなどと見なして、非法然と排除するのは容易であるが、それらをも含めた全体として法然の意図や法然思想の特色を検討すべきではなからうか。今、法然像は大きく修正する必要に迫られているといえよう。

註

- (1) 平林盛得氏著『慶滋保胤と浄土思想』（吉川弘文館 二〇〇一年）所収、付篇二の翻刻文参照。
- (2) 速水侑氏著『地獄と極楽』『往生要集』と貴族社会』（吉川弘文館 一九九八年）「地獄の系譜と『往生要集』」

『往生要集』の受容と法然浄土教

- (3) 石田瑞麿氏『往生要集 日本浄土教の夜明け』（東洋文庫 一九六四年）
- (4) 久保田實氏「源信を見なおす―論議の視点から」（『佛教学大学院研究紀要』一〇一号 二〇一七年）
- (5) 小原仁氏著『文人貴族の系譜』（吉川弘文館 二〇〇一年）「序論」
- (6) 小原仁氏は同前書のなかで、「浄土教の思想的特質は、現世否定と凡夫観にあると思う。現世的諸価値に対する否定的態度を媒介として、浄土を欣求する信仰が存在し、無力で卑小な自己の認識（凡夫観）を前提として、絶対の弥陀に対する救済の願望も深くなるのである。」と述べておられる。しかしながら、小原氏自身「二十五三昧会」の活動を指導し「日本往生極楽記」の撰者でもある慶滋保胤自身に現世否定的な意識は希薄であり、朝廷に出仕する公人としての立身出世と、私人としての浄土信仰とが、何の矛盾もなく併存しており、また往生人の配列にも世俗的な身分秩序を重視していたことなどを指摘されている（小原仁氏前掲注（5）同書）。それは「念仏の声」のみを耳にして臨終行儀のうちに亡くなった藤原道長や大宰府で絶命した菅原道真も同様であったといえよう（速水侑氏前掲注（2）同書）。
- (7) 拙稿「厭離穢土」考―撰関期浄土教をめぐる諸問題（伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』法蔵館 二〇〇二年）。従来の研究の多くは、浄土教の思想的特質を無批判に厭離穢土・欣求浄土と捉え、「現世否定や凡夫観」を浄土教受容の指標としていたために、「浄土教が現世否定的であるという大前提が崩壊した」（平雅行氏「井上光貞氏の浄土教についての覚書」『新しい歴史学のために』一九二。一九八八年。後、同氏著『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年 序Ⅱ「浄土教研究の課題」として収録。）という痛烈な批判を浴びる結果となったといえよう。
- (8)・(9) 高田文英氏「厭離穢土」について―笹田教彰氏の論考をうけて―（『印度学仏教学研究』第五十三巻第二号 二〇〇五年）所収。
- (10) たとえば『往生要集』の加點本が完成した延久二年（一〇七〇）四月直後の成立とされる『安養集』は、『往生要集』では直接引用されなかった要文を多数収録した学術的な補足の書であり、浄土教に関する論議のための資料的性格を有すると評されているが、全十巻七大門九十五項目をたて

なかで「厭離穢土」に関しては述べるのはわずかに冒頭の第一項目のみである。そこには『無量寿経』巻下中の三毒段、『観無量寿経』序文の王舎城の悲劇、並びに吉蔵の『観無量寿経義疏』から同個所の注釈部分、そして迦才の『浄土論』巻下、及び道綽の『安楽集』巻下厭離穢の都合五つの引文からなる。「厭離穢土」は、確かに『安楽集』にあげる七大門の一つをなしているが、全九十五項目中のわずかに一項目に過ぎず、全体で延べ七百七十五文の引用が見られるうち、「厭離穢土」項は五引文のみである。つまり浄土教の經典・論疏では阿弥陀仏の特色や浄土の莊嚴、往生のための実践などが中心の命題であって、仏教の原点的思想である「厭離の思想」の内容はほとんど述べられていないのである(前掲注(7)拙稿参照)。

- (11) 『往生要集』大文第十「問答料簡」の第十「助道入法」において「何等の教文か、念仏に相應するや」との問いを立て、源信みずから「其余は多しと雖も、要はこれに過ぎず」と列挙しているのは以下の通りである。

『観無量寿経』・『無量寿経』・『観仏三昧経』・『般舟三昧経』・『念仏三昧経』・『十往生経』・『十住毘婆娑論』・『阿弥陀経』・『無量寿経優婆塞提舍願生偈』・『摩訶止観』・『観念法門』・『六時礼賛』・『浄土十疑論』・『安楽集』・『西方要決』・『釈浄土群疑論』・『浄土論』・『瑞応伝』

これらの經典や論疏のうち、「厭離穢土」章に名前が見えるのは『摩訶止観』と『観仏三昧経』のみである。また娑婆世界の厭相を説くと言う意味で「厭離穢土」に関して言及しているのは、迦才の『浄土論』と道綽の『安楽集』のみであるが、源信はこれらの箇所を『往生要集』に引用してはいない。源信が『浄土論』に注目したのは、『往生要集』「問答料簡」のなかで「記往生人、多在迦才師『浄土論』并『瑞応伝』と記しているように、往生人を列挙する第六章であったと言えよう(前掲注(7)拙稿参照)。

- (12)・(13) 高田文英氏前掲注(8)同論文。
 (14) 末本文美士著『日本仏教史』
 (15) 『日本古典文学大系』七十三『梁塵秘抄』三八六頁。
 (16) 矢田了章氏「法然における業の思想」(『真宗学』六十号 一九七九年)。
 (17) 拙稿「日本の業思想」(『業を見すえて』(浄土宗人権教育シリーズ五

二〇一三年)所収、参照。

- (18) 『新日本古典文学大系』三十『日本霊異記』五頁。
 (19) 同前書 五八頁。
 (20) 同前書 一二八頁。
 (21) 同前書 一九〇頁。
 (22) 同前書 二二九頁。
 (23) 『日本思想大系』四「最澄」二八六頁。
 (24) 同前書 二八七頁。
 (25) 『恵心僧都全集』第一卷
 (26) 平雅行氏は、「平安浄土教は、実際には「現世安穩・後世善処」という平凡な二世安楽信仰として登場してきた。」と述べておられる。同氏前掲注(7)同書。
 (27) たとえば『今昔物語集』巻十五「高階良臣、依病出家往生語 第三十四」において、主人公の高階良臣は、「若ク盛也ケル時ハ、公ニ仕リテ官爵思ヒノ如ク也ケリ。齡漸ク傾テ後ハ、深ク仏法ヲ信ジテ、現世ノ名聞・利養ヲ棄テ、後世ノ往生極楽ノ事ヲ心懸テ、昼夜寤寐ニ法華経ヲ誦シ、弥陀ノ念仏ヲ唱ヘケリ。」(『新日本古典文学大系』三五『今昔物語集』三 四三一頁)と記されており、現当二世の安楽を獲得していたことが窺える。
 (28) 『新日本古典文学大系』三五『今昔物語集』三 一六三頁。
 (29) 同前書 一六七頁。
 (30) 同前書 一八七頁。
 (31) 同前書 二八二頁。
 (32) 同前書 三九五頁。
 (33) 『日本思想大系』六「源信」十一頁。
 (34) 同前書 四二、四三頁。
 (35) 同前書 四八頁。
 (36) 同前書 四四頁。
 (37) 一つは、大文第一「厭離穢土」章の第二「餓鬼道」において、食法の説明として「昔、名利に貪をなし、不浄説法の者此法を受く」とある部分。

二つは、大文第四「正修念仏」の第二「作願門」の行相を説くなかで、四句誓願を称える者は、「勝他名利等をなさざれ」と説く部分、三つには、大文第九「往生諸行」の第一「諸経」のなかで、念仏以外の往生行を述べつつ、仏を念ずる際、注意すべきこととして『弥勒問経』を引用して十箇条述べるなかの第五番目として「五者、深心清浄にして、利養に染まざる」とある部分、四つは大文第十「問答料簡」の第九「助道資縁」において、仏勅に違ふことを説明するなかで『涅槃経』を引用して「若し比丘ありて、禁戒を持すといえども、利養のための故に、破戒の者と坐起行来し、共に相い親しみつきて、その事業を同じくす。是れ破戒と名づく」とある部分である。

(38) 前掲注(33)同書 二五九―二六〇頁。

(39) 『新潮日本古典集成』『発心集』四三―四四頁。

(40) 同前書 五七頁。

(41) 美濃部重克氏甲校注『閑居友』（『中世の文学』三弥井書店）七二頁。

(42) 岩波文庫本『撰集抄』二九頁。

(43) 拙稿「中世隠者文学と仏教―玄賓説話形成の意味するもの―」（『佛教大
学『仏教学会紀要』第三号 一九九五年）所収。

(44) 前掲注(33)同書 五一頁

(45) 同前

(46) 同前書 二二四頁。

(47) 前掲注(25)同書

(48) 『新編日本古典文学全集』五十二『沙石集』一八八頁―一八九頁。

(49) 拙稿「法然と信心の世界―消息類を中心に―」（藤本浄彦先生古稀記念
論文集刊行会編『法然仏教の諸相』法蔵館 二〇一四年）所収。

(50) 『黒谷上人語燈録（和語）』（『龍谷大学善本叢書』十五 同朋舎 一九九
六年）六五九頁。

(51) たとえば『沙石集』には、つぎのような念仏宗批判が展開されている。

近代の念仏宗の人は、多く、余行余善をば、雑行と下し、謗りて嘲り、
世間の名利名聞、三毒十悪をば憚らず。これ大きな愚痴なり。惣じ

『往生要集』の受容と法然浄土教

ては、仏教の大意に違ひ、別しては、祖師の本意に叶はず。仏教の大
意は、諸悪莫作、諸善奉行と云へり。悪は力に随ひて留め、善は縁に
あはばなすべし。これ、諸仏通戒なり。善導の御意は、余教を謗すま
じき事は、序にあり。殊に一行を勧め給ふ本意は、凡夫は散乱して、
専ら一行を執しがたし。かれこれ広く行ぜば、行業成じがたし。今、
有縁の一行の本願にすがりて、往生の心に住して、余行余業を交へず
して、一心に専念すべし。されば礼讃には、貪嗔等を来らし交ふる事
なかれと勧め、余行余業、諸善雑行を留むる本意は、一心の為なり。
法を誹れとはあらず。また、余行往生せぬともあらず。万行俱に
廻らして皆往生すべきと釈し給へる故に、十六観は何も往生の業なれ
ども、若し地観をする人の、水観を交ふれば、邪観と云へる、これ行
体の邪になるにはあらず。行者の用心乱るる故に、行者の為に邪なり。
（前掲注(48)同書 三二九―三三〇頁。）

このように、余行余善を、雑行と退けることは、善導教学に反することと
して批判されていたことが窺えるのである。『沙石集』には法然門下への批
判が再三記されているが、その根拠は概ね善導教学に基づいている。

(52) 前掲注(50) 同書 六四一頁。

(53) 同前

(54) 同前

(55) 同前書 六四二頁。

(56) 同前

(57) 三心のうち一心でも欠くことがあったならば往生はできないというのが、
法然の基本的な考え方であったと見られている（安達俊英氏「御法語の背
景七十四『十二箇条の問答』二『浄土宗報』二〇〇七年五月号」。尚、安
達氏は「十二箇条の問答」の質問者は在家の女性であったと推測されてい
る（同「十二箇条の問答」一『浄土宗報』二〇〇七年四月号）。

(58) 安達俊英氏は、「十二箇条の問答」や『念仏往生義』、『歎異抄』の記述
から「信心の強くないことに関する悩みは、当時においても、かなりの人
たちが懐いていた悩みであることがわかる」（同氏前掲注(57)「御法語の背

景七十四『十二箇条の問答』二」と述べておられるが、首肯すべきであろう。

- (59) 古典文庫本『発心集』異本 八三頁。
- (60) 同前書 八四頁。
- (61) 同前書 八五頁。
- (62) 同前書 八六頁。
- (63) 同前書 八七頁。
- (64) 同前書 八九～九〇頁。
- (65) 業報輪廻思想の原則に基づけば、悪人が往生するなどということは起こりうるわけがなく、また善業を積んだ者は必ず極楽へ往生できるはずであった。しかしながら、鎌倉時代には往生に失敗した事例が数多く語りだされるようになるなかで、たとえば無住は『沙石集』のなかでつぎのように述べている。
 悪人なれども、心を改めて、十念をも唱へ、宿善開発して、誠の往生もあるべし。宿善なく、正念にも住せず、誠なき物のことごとしき往生は怪しむべし。心を翻して往生せんは、教門の許す所なり。悪人と云ふべからず。善人も妄念ありて、臨終悪しきことあるべし。これまた、善の由なきにあらず、妄念の強きなり。この理を信じて、因果を乱すべからず。(前掲注(48)同書 五六四頁。)
- 悪人が往生を遂げ、善人が往生できないということ、つまり「悪人往生」「善人不往生」は、それなりの理由があり、決して因果の理を乱してはならないというのが無住の基本的な考え方であったといえよう。
- (66) 前掲注(59) 同書 九一～九二頁。
- (67) 前掲注(50) 同書
- (68) 同前書
- (69) 同前書
- (70) 安達俊英氏 前掲注(57)同書。
- (71) 同前
- (72) 前掲注(48)同書。

- (73) 『新編日本古典文学全集』四十四『正法眼蔵随聞記』三八〇頁。
- (74) 安達俊英氏 前掲注(57)「御法語の背景七十四『十二箇条の問答』二」尚、安達氏は、これが「一念義系統の人たちの主張であった可能性」を示唆されている。
- (75) 前掲注(48)同書
- (76) 安達俊英氏 前掲注(57)同書の(註5)。尚、法然の「つねに臨終のおもひをなして 臥すことに十念をとなふへし」との考えは、弁長の「念死念仏」の思想に発展していったと見ることができらる。弁長以降、近世の浄土宗の僧侶たちに継承されていった「念死念仏」の思想については、藤堂俊英氏の論考「念死念仏」(『浄土宗学研究』第二十七号 二〇〇一年)に綿密な考証が展開されている。ただし、このような発想自体については、無住はもちろんのこと、当時の往生思想の特色を踏まえた上で、その意味を検討すべき問題でもあろう。
- (77) 前掲注(48)同書
- (78) 臨終の一念が注視され、臨終正念が切望されてはいても、ではその正念を獲得するというのはどのような状態を意味するのか、またそれは誰が判断できるのかといったことについては、実は確かなことは何も言えないという厳しい現実が法然在世中に顕現してきていたのである。臨終間際にどのような状態の陥るかには誰にも予想することができないため、平安時代末期から鎌倉時代にかけて、僧侶や貴族の間で臨終行儀が浸透していき、中川実範の『病中修行記』、覚鑊の『二期大要秘密集』、湛秀の『臨終行儀筆記』、貞慶の『臨終之用意』、良忠の『看病用心鈔』など、能家のための臨終行儀のテキスト類が作成されていく一方で、名利への執心・執着が妄執として、また臨終時の病苦や死苦等の肉体的な苦痛が、正念を妨げる要因として危惧されることになったのである。臨終時の状態の良し悪しに関心が示されていたことは、藤原道長の往生の様を記した『栄花物語』「つるのはやし」に「臨終のおりは、風火まづさる。かるがゆへに、どうねちして苦おほかり。善根の人は地水まづさるがゆへに、緩慢してくるしみなし、とこそあめれ。されば、善根者とみえさせ給。(『新日本古典文学大系』

- と記され、臨終の様が、「苦おほかり」であつたのか、あるいは「くるしみなし」という状況であつたのかという、その様態が、「善根者」であつたかどうかを判断する基準となつてゐることからも窺えよう。往生の得否は、まさに往生際の様態の良し悪しによつて判断されていくことになつたのである。尚、拙稿「無住国師の死生観」（『日本仏教学会年報』七十五 二〇一〇年）、同「臨命終時考―十二卷本『正法眼蔵』の成立をめぐる―」（『佛教大学『仏教学部論集』九十八号 二〇一四年）など参照。
- (79) 『新日本古典文学大系』三十六『今昔物語集』四 一五三頁。
- (80) 「つねに仰られける御詞」前掲注(50)同書 四九三頁。
- (81) 拙稿「『二百四十五箇条問答』の「罪」をめぐる―」（『佛教大学『仏教学部論集』百一号 二〇一七年）所収。
- (82) 前掲注(50)同書 六三九頁。
- (83) 矢田了章氏「法然における罪惡の問題」（『真宗学』四十五・四十六合併号 一九七二年）
- (84) 伊藤真宏氏は、法然が『選択本願念仏集』を執筆したのは、三昧発得によつて確信を得たのが重要な契機であつたと述べておられる。伊藤真宏氏「法然における凡夫救済の原理」（『日本仏教学会年報』八十二号 二〇一七年）

和讃の意義——源信における——

伊藤 真 宏

一、はじめ

現在も行なわれる仏教歌謡の代表格が和讃、御詠歌であろう。和讃、御詠歌、いずれも、日本仏教の信仰を表現する方法として古くから行なわれ、また長きに亘って行なわれている。現代の住宅地では、都市化の影響などで、実に少なくなつたとはいえ、今でも、通夜の際に近所の人々の手によって講が集結、和讃や御詠歌が唱えられて亡き人を偲び送ることがなされているところもある。

現に行なわれている場面に接すると、鉦と鈴の音に乗せて歌われる哀調を帯びた旋律は、故人を偲ぶに相応しい雰囲気醸し出し、亡き人を感じ出させて涙を誘い、唱えている人も、それを聞く人も、共に仏教的な空気に染まっていくと言える。

和讃の歴史は平安時代の天台宗に遡ることができる。それが鎌倉仏教の祖師たちに継承され、定着した。鎌倉仏教が庶民に仏教理解を促したとすれば、和讃が担った役割は大きいと言わねばならない。

本稿は、それを確認することが目的である。特に恵心僧都源信（九四二—一〇一七）は和讃を多く作成している。結論から申せば、源信が和讃の機能的役割を把握し、多くの和讃を作成。そして鎌倉仏教の祖師た

ちに継承され、庶民が仏教理解を深めていく。和讃が鎌倉仏教の広まりに大きな役割を果たしたとすれば、源信の和讃作成は特筆すべきことであろう。源信の和讃に注目し、和讃の意義を論じたい。

二、和讃について

和讃とは、和語により仏菩薩や祖師高僧を讃嘆したり、仏教の思想内容を述べ、または教えに帰依讃仰したり、自らの懺悔や仏の救済を求めることを内容とするもので、七五調四句一章以上不定数の句から成る、と定義される。それは、和讃と目されるものを、多屋頼俊がその著『和讃史概説』で、四十三頁を費やして導き出した定義であり、慎重かつ丁寧に論証したもので、議論の余地のないものである。^{〔1〕}

和讃と名のつくもの、または、名に和讃とは付かなくとも、それらの形式に即したものを調査し、定義に合致する最古の和讃は、慈恵大師良源（九一二—九八五）の「本覚讃」、千観阿闍梨（九一八—九八四）の「極楽国弥陀和讃」、恵心僧都源信の「極楽六時讃」「来迎和讃」「天台大師和讃」、これらと考えられている。つまり和讃は天台宗において創始されたといつてよい。

そもそも和讃とは、「仏教歌謡」もしくは「仏教賛歌」と表現されるものの一つで、現代でも親しまれている。仏教歌謡という用語は、「歌謡」の一ジャンルを占め、仏教という枠組みの中で、歌謡が用いられたことを意味する。『広辞苑』（第六版）によれば、歌謡とは、「①韻文形式の文学の総称。②韻文形式の作品中、特に音楽性を伴う口唱文学。民謡・童謡・唱歌・俗謡・流行歌・俚謡などの総称。③謡い物や音楽を伴う語り物。」と記され、仏教でも様々な歌謡が用いられた。

仏教が日本に入ってきた事情は、仏教公伝として知られるが、それらは『日本書紀』『上宮聖徳法王帝説』『元興寺伽藍縁起并流記資材帳』を根拠としている。いずれも漢文の記述であり、また周知のように經典は漢訳のものがそのまま入ってきており、厩戸皇子（聖徳太子、五七四—六二二）が作成したと伝えられる「三経義疏」も漢文表記である。これらのことは、当時の公式文書が漢文で作成されていたのであり、天皇をはじめとする政治指導者や仏教指導者は、漢文に堪能であったことを示していると言えよう。中国は人類の四大文明の一つ、黄河文明から長い歴史を持つ国家であり、六世紀半ばの中国は隋、唐という秩序の整った近代国家が成立、非常に栄えていた。その先進の中国の政治体系とその背景にある思想、文化を日本に取り入れることは、いわば自然の流れでもあり、倭の指導者が中国語に堪能であることは、隣国と友好関係を結び、また互角に亘り合っていくための「世界基準」として当然の帰結と言える。そういう漢文の仏教が日本に流入し、指導者が仏教を信奉、それらを漢訳のまま理解し信仰することは、当時の倭国が、世界基準に達したことを意味し、それを維持し続けることが、当然のありようであった。

た。

つまり日本において、仏教が長く漢文ベースであることは、時代のありようとして、これも当然のことと理解しなければならない。しかしこのことは、日本仏教に特殊性をもたらせたとも言える。

仏教が大乗仏教へと変化し、インドを出て世界宗教へと発展していく過程では、それぞれの地域の言語で、それぞれの地域の人々に仏教思想を理解させる必要があった。それがまさに仏典のサンスクリット語やパーリ語の漢訳作業であったし、チベット語訳でもあった。また歴史の中では例えば西夏文字の仏典の存在など、アジアの各地に仏教が広まった足跡が見られる。ところが、日本においては、当初和訳されることがなく、漢訳仏典をそのまま受容した。これが日本仏教の特殊性と言っている。つまり、仏教指導者だけが漢訳仏典を理解し、歴史の表層に現れた一部の人々によって日本仏教は展開するのであるが、それは、ごくわずかな人々であったと見られる。その他の、人口の大多数を占める、中国語を理解しない人々にとって、日本にもたらされた仏教は、本来の意味で悟りを目指す、思想信仰を展開する仏教ではなく、国分寺などに見られる国家の役所としての機能を果たす拠点や、行基（六六八—七四九）に代表される土木や土地整備、あるいは施薬院などの病院機能を、仏教者が担うといった国家機能の一部としての仏教であったといえよう。それは「鎮護国家」としての仏教の真骨頂であり、推古天皇や厩戸皇子の目論んだことであるとも言える。

しかし、經典の内容を理解しないまま仏教が広まった、という点で、あるいは、本来の仏教でない形で広まった、という点で、日本仏教は特

殊性があるのである。

それは長く続き、結論から言えば、鎌倉時代の法然（一一三三—一二一二）以降、いわゆる鎌倉仏教の祖師たちの時代、彼らが自らの教えを自分の言葉で語る「法語」で教義が展開されるまで待たねばならない。六世紀半ばに仏教伝来して以来、実に六百年の歳月を要したと言えよう。そういう歴史の流れの中で、天台宗において、和讃が作成された事實は、注目に値する。そもそも仏教において經典を誦する場合、特に偈において音楽的な要素を持って誦されたと見られ、それはインドにおける「リグヴェーダ」よりの流れを持つものであろう。人類は古来、まずは歌うことによって神々に願い、感謝を捧げ、楽器を用いた音楽を編み出したと考えられ、歌うことは古くて新しい自己表現の一形態である。仏教が音楽的であることは、願いと感謝を捧げる宗教的儀式執行の形としては、ある意味当然のことと言える。日本仏教においても儀式や法会で音楽的な行為がなされていたであろうことは、漢讃や梵讃、教化、讃嘆、伽陀などという仏教歌謡が存在することで明らかである。

この中、教化と讃嘆と訓伽陀と呼ばれるものも和語で誦されるものであるが、今日行なわれていない。あるいは、法要で誦す場合もなくはないであろうが、和讃とは圧倒的な差がある。和讃は、平安時代に発生し、その後非常に多くの和讃が作られ、鎌倉時代の祖師に強い影響を与え、その後も室町時代から江戸時代を通して作り続けられ、近現代においても誦され、なお現在でも各宗派において新たな和讃が作成され、誦され続け、それも盛んに行なわれているという点で圧倒的である。和讃は日本仏教の庶民信仰という点で、多大なる影響を持つのである。

三、源信と和讃

最古の和讃は、慈恵大師良源の「本覚讃」、千観阿闍梨の「極楽国弥陀和讃」、源信の「極楽六時讃」「来迎和讃」「天台大師和讃」等と前述した。これらは、和讃の定義が、和語により仏菩薩や祖師高僧を讃嘆したり、仏教の思想内容を述べ、または教えに帰依讃仰したり、自らの懺悔や仏の救済を求めることを内容とするもので、七五調四句一章以上不定数の句から成る、ということに当てはる仏教歌謡の中で、最古のものを抽出すれば、これらに当たる、ということになる。

さて、和讃の研究で問題となるのは、資料的観点である。現在までに伝えられている和讃は、「日本歌謡集成」「釈教歌詠全集」「仏教和讃御詠歌全集」などに収録され、知ることができる。それらは江戸時代以来の巷間出版された、庶民向けの和讃や御詠歌を収録した版本などをもとに作成されたのであろう。それぞれ一大集成であって、一つ一つの和讃の内容を知るのに有効ではあるが、根拠となった資料の存在などには触れていない。和讃はその性質上、口承されることが多かったとみられ、資料として伝承されてきたのではないとすれば、無理からぬところであろう。

良源、千観、源信の和讃を最古の和讃といっても、彼らの作として認められる古い資料、すなわち、良源や千観や源信の手になる筆写本や、それに近い転写本が存在しない。またそれら写本などから作成されたであろう古い版本がないとなれば、彼らの作とする根拠が脆弱と言わざるをえない。そういったなかで、既に指摘されるところであるが、千観

の「極楽国弥陀和讃」については、慶滋保胤（九三三—一〇〇二、一説九九八）の『日本往生極楽記』の千観の項に、

延暦寺の阿闍梨燈大法師位千観は、俗姓橘氏、その母、子なかりき。竊に観音に祈りて、夢に蓮華一茎を得たり。後に終に娠みて、闍梨を誕めり。闍梨心に慈悲あり、面に瞋の色なし。顕密を兼ね学びて、博く渉らずといふことなし。食の時を除くの外、書案を去らず。阿弥陀の倭讃廿余行を作りて、都鄙老少、もて口実となせり。

極楽結縁の者、往々にして多し。⁽²⁾

とあって、千観が阿弥陀仏の和讃を作成し、都から田舎まで若きから老いたるものまで、和讃を口ずさんでいた様子が記述されている。「二十余行」という記述は、現在伝わる「極楽国弥陀和讃」の六十八句と数字上齟齬があるので、いずれかが増広削除、もしくは異なるものでは、などと問題視されるが、三句一行で書写すれば二十二行と二句であり、「二十余行」に合致する。書写の段階では、紙の幅や天地のサイズによって、一句や二句ではもったいなく、四句では詰めすぎとなれば、三句で行を送っていくことは当然考えられ、この記述の「阿弥陀の倭讃廿余行」とは「極楽国弥陀和讃」と考えて差し支えないであろう。慶滋保胤は千観の十五年後に生まれ、十九年後（または十五年後）に亡くなるという同時代の人であり、千観の業績を目の当たりにした。その慶滋保胤が記述する千観の事績は信頼できるものであろう。

千観の、現在伝わる「極楽国弥陀和讃」が、千観の作成したものか、という確証が困難という資料的な問題を持っているとはいえ、傍証によって、千観が和讃を作成したこと、それが人々に歌われていたこと、浄

土教信仰への結縁者が多く存在したこと、この三点は事実であると認められる。

同様のことは源信の和讃でも言える。源信作と伝わる和讃は前述の如き「極楽六時讃」「来迎和讃」「天台大師和讃」の他、「二十五菩薩和讃」「十楽和讃」「山王和讃」「八塔和讃」「伝教大師和讃」などが伝えられている。いずれも、源信筆写本はもちろん、それに連なるような写本など是一切なく、同時代の文献や、和讃が引用されている傍証から、源信真作か仮託を判断せざるを得ない。先行研究が既に指摘していることではあるが、和讃が浄土教思想を広める有効な手段として、源信がそれを認めているとすれば、重要であるから、源信和讃の真偽を検証しておきたい。

ちなみに、源信の伝記や、著作の序文跋文、源信周辺の歴史書などを参考に作成された年譜では、和讃作成の記述は一切ない。⁽³⁾ 源信の伝記は『首楞嚴院源信僧都伝』『恵心院源信行実』『恵心僧都絵詞伝』などが基本的なものである。それらの中に源信が和讃を作成したという記述がないことは、何を意味するであろう。もし本当に源信がこれらの多くの和讃を作成していたならば、今日的には特筆すべき行状であろうかと思われる。また「極楽六時讃」は、『釈教歌詠全集』に所収されているものでは、八七〇句以上から成る一大叙事詩であり、これほどの大部の和讃を作成しているのに、伝記などには出てこないことに、多少の違和感を禁じ得ない。それを踏まえつつ考えてみよう。

そこでまず、そもそもそれらの和讃が、源信の和讃と言われるについで、大きく影響しているのは『天台霞標』であろう。『天台霞標』は、

最澄（七六七―八二二）の九五〇回忌に当たる明和八年（一七七―）に、最澄、義真、円仁、光定、円珍等二十五師について、金龍敬雄が初編三卷として作成、その後文久二年（一八六二）までに羅漢慈本が七編二十八卷に増補したもので、天台宗にまつわる高僧一五六名の著作などの序文跋文や讃などの遺文が、その人ごとに収録されている。⁴その四編卷之三に源信作として「天台大師和讃」「來迎和讃」「二十五菩薩和讃」「山王和讃」が収録されている。

『天台霞標』は最澄の九五〇回忌という後世に作成されたものであり、そこに収録されるものは、いわゆる真偽問題を顧みることなく、その当時にそれらの人々の著作や讃と伝承されるものを収録しているとみられ、無批判にそれらを鵜呑みにするべきではない。とはいえ、天台宗史上の重要な人物の著作などを集成したものであり、九五〇回忌という記念すべき時に、金龍敬雄という当時文壇で名を馳せた人物の手によって成されたものであるがゆえに、『天台霞標』所収の事柄については歴史的事実と受け止められる傾向にあることは、あるいは仕方のないことも言えるであろう。つまり、仮託された事柄であっても、『天台霞標』に採録されることで、その当時伝説的に伝承されたことが事実と受け止められる効果をもたらせたわけである。しかしすでに、『天台霞標』にあるからと言って、それが必ずそうであるとはいえない、ということは、先学の示すところである。源信の和讃について申せば、「二十五菩薩和讃」「山王和讃」は資料的にも内容的にも源信作とは言い難いことが多屋により論じられた。⁵和讃というものの性格上、文献伝承より、口承が主流であったと考えられ、たとえ源信が作成していても、源信自信が草

稿と、推敲の形跡と、清書した完成正本という、書き留めるという行為があつて初めて、源信真作の和讃というものが残るのであり、さらにそれが、求める人によって書写され受け継がれてゆく。しかし、法要などの場で唱えられる和讃は、誰が作成したかは問題ではない。法要や場に莊嚴さを加え、その雰囲気が高揚感を与え、宗教的感動をもたらせるカタルシスの場になり、そのうえ、聞くものをして理解せしめる効果をもった和讃、その機能的部分がクローズアップされればされるほど、作者のことより、和讃そのものが口承によって広まっていくことが先行していくことは、想像に難くない。とすれば、内容や題目が先に人口に膾炙するのであつて、後々に文字化されたものに異同があることも当然の事ととらえられる。

いずれにしても、和讃の文献的課題の克服は、その性格上、困難なことと言わざるを得ない。しかし、傍証などにより「事実」に接近する努力を積み上げなければならぬ。

さて源信和讃の第一に確認すべきは「極楽六時讃」である。『天台霞標』には出てこないが、覚明房長西（一一八四―一二六六）が作成した、『浄土依憑経論章疏目錄』（『長西録』）に、

六八弘願一卷	源信
極楽六時讃一卷	同
來迎讃一卷	同
自行讃一卷	同
弥陀迎接像銘一卷	同
極楽讃一卷	千観 ⁶

と明記される。源信作と謳われる文献としては、この『長西録』が現在までのところ最古のもので、これによって、長西の頃には、「極楽六時讃」が源信作であると伝承されていたことが分かる。しかし、源信と長西では約二百年の隔たりがあり、これを以って「源信作」と即断することは確実ではない。

ところで、『極楽六時讃』の名は、既に平安時代の文献にその名が出てくる。先学が指摘されているが、『栄花物語』『長秋詠藻』『梁塵秘抄』これらである。

『栄花物語』は、著者は詳らかでないが、宇多天皇から堀河天皇の寛治六年（一〇九二）までを扱った歴史書で、四十巻のうちの正編三十巻が、長元年間（一〇二八—一〇三七）に成立したと推定されている。⁽⁷⁾ 寛仁元年（一〇一七）に示寂した源信からほどない時期の成立であることから、『栄花物語』に記載される浄土教に関わる事柄は、源信に関する可能性は高い。この第十七巻「おむがく」の巻に、

かの六時のさんにいひたるやうに。よるのさかひしづかなるに。ところどころの御はしらどものかなもの・きらめきたるさへ。めでたく御覧ぜらるゝに。けふは十四日なれば。三昧堂には普賢講おこなはせ給とあり、「よるのさかひしづかなる」が、「極楽六時讃」中夜讃の冒頭の一節と全く一致している。⁽⁹⁾ また同じく十七巻に、

迦葉尊者のむろにも。いまだあらざりし臥具をしき。賢護長者の家にもある事まれなる飲食どもなり。⁽¹⁰⁾

とあるが、これは「極楽六時讃」日中讃の一節に、⁽¹¹⁾ また、やうやうほとけをみたてまつらせ給へば。中臺尊たかくいかめしくま

しまして。大日如来おはします。ひかりのなかの化佛無數億にして。

無量莊嚴具足し。寶鐸寶鈴もろもろの瓔珞。上下四方種々光明てらし。かゝやけり。中央取上地のうへに大日寶蓮華の座あり。毗楞伽臺をなし。百寶色相はにぐせり。八万四千葉ありて。無量妙法そなへたり。えうえうことに百億の大寶摩尼をかざれり。⁽¹²⁾

とあるのは、「極楽六時讃」中夜讃補接の一節に、⁽¹³⁾ さらに、香山大樹緊那羅のるりの琴になずらへて。管絃哥舞の曲には。法性眞如の理をしらぶときこゆ。⁽¹⁴⁾

とあるのは、「極楽六時讃」日中讃補接の一節に、⁽¹⁵⁾ それぞれ内容的にはほぼ一致する。

ついで、第十八巻「たまのうてな」にも、
鉢相威儀いつくしく。紫磨金の尊容は。秋の月のくもりなく、無数の光明あらたにて。國界あまねくあきらけし。⁽¹⁶⁾
とあって、「極楽六時讃」晨朝讃補接の一節に全く一致する。⁽¹⁷⁾

これらのことから、『栄花物語』が言う「かの六時のさん」とは、「極楽六時讃」を指していることは疑いない。そこには作者を記さないけれども、「かの六時のさん」という言い回しは、それがかなり世に流布していることを表しているよう。『栄花物語』の第十七巻は、藤原道長が一家を案内して法成寺本堂供養に巡覧し、その絢爛な様子を經典が説く極楽浄土や仏の姿になぞらえて記載するもので、そこに「かの六時のさん」と引用されるのであるから、かなり有名な和讃であり、かつ高度な浄土教思想の専門的知識を持つ人に受容されていたといえる。

『長秋詠藻』は藤原俊成（一一一四—一二〇四）の歌集で、成立過程

などの詳細は『日本古典文学大辞典』の項目に譲るが、その中に、

故女院より、極楽の六時讃の繪にかゝれたるを、そのこゝろどもの歌をかゝるべきに、うたなき所どもの猶おほかるよみそへて奉れと仰せられしかば、よみてたてまつりし所のうた⁽¹⁸⁾

とあって、「極楽の六時讃」があり、その絵が存在し、その絵の場面にふさわしい短歌が詠まれていたことが分かる。そこに出される「極楽の六時讃」として引用される和讃は、十六句あるが、やはり現存の「極楽六時讃」にすべて一致する。

『梁塵秘抄』は後白河天皇（一一二七—一一九二）の撰による今様の集成で、治承（一一七七—一一八二）あたりに成立したと考えられている。今様とは、現代的というほどの意味で、当時の流行歌とされる。形式は七五調の四句で一章を形成する。この巻二「佛歌」にある

眉の間の白毫は、五つの須弥をぞ集めたる、眼の間の青蓮は、四大海を湛へたる、⁽¹⁹⁾

と、「雑法文歌」にある

夜更けて中夜に至る程、洲鶴眠りて春の水、娑婆の故き郷に同じ、塞

鴻鳴きては秋の風、閻浮の昔の日に似たり、⁽²⁰⁾

が、それぞれ、日没讃補接と中夜讃の一節に完全に一致する。⁽²¹⁾

また法然が重要視した人物の一人、遊蓮房円照（一一三九—一一七七）は、常に「極楽六時讃」を唱えていたことが、『明義進集』に記載される。

ソモソモ遊蓮房ハ身ハソソトシテカワユキホトニ甲斐ナケナル嬰孩第一ノ人ナリケリシカレトモ聊ノアリキニモ一幅半ナル極楽ノ曼陀

羅ヲトモニ具シタル小法師ニハモタセシテミツカラクヒニカケテヤスミモシトマリモスル処ニハ左右ナクニシニカケテコレヲヤカミ極楽六時讃ヲオホエテ時ヲタカヘス誦シテ念仏ヲ申サレケリ⁽²²⁾つまり、円照は、「極楽六時讃」を暗記し、晨朝、日中、日没、初夜、中夜、後夜の六時にきちつとそれを唱えて念仏していた。

以上のことより、長西に至って初めて「極楽六時讃」が「源信作」と明記するようになるものの、貴族社会において「極楽六時讃」はよく知られているものであり、それほどに貴族に絶大な影響力を持った浄土教思想家で、難解な仏教語を駆使し、經典に準じた極楽浄土の様相を七五調という形式にはめて格調高く詠み上げる文学的素養を具備する人物といえ、当然、源信を措いて他にはいない、というべきであろう。

四、和讃の意義

和讃が天台宗の、特に浄土教思想家中心に創始されたということはすでに指摘した。しかも貴族に受容され、今様に影響を与え、念仏者の日常の作法にまでなっていることが明らかである。拙稿では源信の「極楽六時讃」に限定して論じたので言及していないが、さらに和讃は広がりを持つ。法然自身は和讃を作成した形跡はないが、和歌を詠んだり今様の歌も残されていることを考えれば、法然が和讃に対して理解を持っていた可能性は高い。円照が和讃を唱えていることについては評価しているし、弟子の空阿（一一五六—一二二八）が『文讀』という和讃を常に唱えていたことや「来迎和讃」が法然周辺でよく唱えられていたことについても別稿にて明かした。⁽²⁴⁾

そして親鸞が多くの和讃を作成し、時宗が和讃を取り入れた。鎌倉時代以降、浄土教系のみならず、真言宗や禅宗、日蓮宗でも和讃が作成されるようになり、今日までつながってくる。

「極楽六時讃」を見れば、經典を彷彿させる文言で極楽の莊嚴が描かれ、格調高い品格が感じられる。七五調のリズムが唱えやすさを与えているが、用語は必ずしも理解しやすいとは言えない。しかし、何回も何回も唱えることで、唱える声が自分の耳に届き、聞く声がまた自分の声として唱えられ、記憶され、深く心に沁みていき、難解な用語が身に付いていく。やがてそれは内容の理解に進んで、自ずと我がものとなる。そこであたかも經典の内容が理解されたが如き効果が得られていくのであろう。

周知のように、釈尊の教説は、個々の弟子に固有の教えとして説かれたが、釈尊亡き後、固有の教説を集約して「経」を成立させた。前述したが、当初は偈文として記憶され口承されていたが、やがてそれは文字化され經典として伝承されていく。サンスクリット語などで表記された經典はガンダーラ地方からシルクロードを経て中国へ持ち込まれ、漢訳され、中国仏教が花開く。膨大な經典が中国の訳経僧によって国家事業として中国に運ばれ、漢訳されたことが、中国仏教を発展させたと考えられている。經典の翻訳は、インドで生まれた仏教が、時代と地域の違いを乗り越えて中国で発展したという事実の重要な役割を果たした。翻訳ということとは、単に右から左へ言葉を置き換えるということだけではない。あるサンスクリットの用語が中国語に翻訳される時、それは中国人が理解できるように言葉に置き換えられる。その理解とは言葉の持つ

背景や思想を含んでの理解であって、単なる言葉の置き換えに終わらない。

つまり仏教經典の中国語への翻訳は、中国人の人々の背景や思想を考慮したと上で理解できる用語を使用したもの、さらに言えば、その翻訳という行為によってこそ、インドで生まれた仏教が時空を超えて「中国仏教」、それは中国人に理解される仏教となったことを意味するのである。もちろん、翻訳が仏教の本質の変容を意味するのではない。あくまでも、その地域の人々に理解されるために、その地域の背景や思想を取り入れての相應しい言語への置き換えであって、仏教の本質が変容していかないことは、經典のいちいちを確認すればよい。

いずれにしても、經典は翻訳を通してその地域で発展するのである。

一方、日本に目を向ければ、日本仏教は、百済の聖明王が仏像や経論を欽明天皇にもたらしたことを仏教公伝としている。しかしそれ以前に既に渡来人の個々の信仰によって仏像や經典が渡っていたであろうとも考えられている。その時もたらされた經典はもちろん漢訳經典であり、当時の日本における指導者など知識人は漢文をそのまま理解できたと見られ、漢訳經典のままでもよかったのであろう。しかも推古天皇の時には仏教が国の施策として取り入れられ、出家者は国が管理し、寺の建立も官寺としての建設であり、国家仏教としての道を歩む。そういう流れと、仏教を漢訳經典のまま理解できるので翻訳する必要があるということと重なって、日本仏教はその黎明期、本来の仏教、すなわち個々の悟りを目指すとか、在家信者が仏教を信仰するというようなことがなかったのである。僧侶に求められることは、鎮護国家であり、貴族など知識人に

対する加持祈祷という「祈り」の仏教の時代が長く続いた。もちろん、行基に代表されるように、鎮護国家を担いつつも本来の仏教に根ざした、衆生に「救い」を垂れる僧侶は、存在することはするが、それらは行基の仏教者としての活動としてなされるもので、仏教信仰を広めようと言うことではなかったであろう。

そして平安時代、比叡山に天台宗が開創され、円仁により念仏が持ち込まれ、末法思想の隆盛と藤原摂関政治の斜陽による貴族の浄土教思想への傾倒、經典などの漢文に返り点やフリガナを付して和語にすることが考えられ、また仮名文字の發明發展、それと並行する形で万葉集以来の和歌の發達、様々な歌謡の發生と仏教法会との結合、これらのことが一大潮流となつて、和讃に流れ着く道筋が見て取れる。換言すれば、漢訳の經典や論書の内容が和語で表記される、鎌倉仏教の祖師の法語による布教と、時を同じくして和讃が人口に膾炙する、ということが言えるであろう。さらには、日本仏教は、和讃と法語によつて真の「日本仏教」になった、ということが言い得るであろう。つまり和讃は、真の「日本仏教」への原動力となつたのである。

和讃は、単なる經典などの和訳に留まらない機能がある。難解な用語でも仏教用語として必要ならばそのまま使用して、単純な和訳とは一線を画し、しかし難解であっても、七五調のリズムによつて繰り返し唱えられることで記憶を促し、難解な内容でも時間をかけて自然に心に沁みていき理解できていく。このことを源信は把握したからこそ、和讃を作成し、またその意義を理解した人々に受容され伝承されていった。まさに和讃の意義ということできよう。

五、むすび

むすびに当たつて、拙論をまとめておきたい。

先行研究によつて、和讃の發生は天台宗の浄土教思想家によつてであることを確認した。千観と源信の和讃を中心に、平安時代の和讃の広がりを見、「極楽六時讃」が源信作であることを検証する作業の中で、貴族社会において「極楽六時讃」はよく知られていること、また、それが今様に影響を与え、念仏者の日常の作法にまでなつていることが判明。法然以降の仏教世界に和讃が広がっていくことも垣間見られた。漢訳經典をそのまま受け入れていた日本の仏教は、単なる和訳でなく、七五調のリズムに乗せた和讃という形で、經典の内容を自然に理解させることにより、真の「日本仏教」となつた、と主張した。その和讃の機能を理解していた源信の功績は多大である、と結論づけた。

拙論は、先行研究の検証によつて確認したものであつて、新たな資料の提示により主張したものではない。しかし、日本仏教が、和讃によつて真の「日本仏教」となつていく役割を演じた、というのは、和讃の機能的作用の再評価という意味で重要視できるだろう。ここでは、「極楽六時讃」のみによつて論じ、源信の和讃について論じきれていない。今後さらに詳細に源信の和讃について論じていくし、新資料の発掘に意を注いでいきたい。諸賢のご指導を乞う。

註

- (1) 多屋頼俊著『和讃史概説』昭和八年五月初版、昭和四十三年五月再版、平成四年三月「多屋頼俊著作集第一巻」刊行、法蔵館。
- (2) 日本思想大系7『往生伝 法華験記』（昭和五十二年五月第三刷刊行、岩波書店）二九頁
- (3) 『往生要集研究』（昭和六十二年八月、永田文昌堂刊）所収の「恵心僧都源信和尚年譜」七三五頁参照。
- (4) 『仏書解説大辞典』の「天台霞標」の項目参照。『天台霞標』の本文は『大日本仏教全書』一二五に所収。源信の和讃の箇所は「四編巻之三」。四四七頁から四八〇頁。
- (5) 「二十五菩薩和讃」については『和讃史概説』一二二頁から、「山王和讃」については一三七頁から、それぞれ詳細に論じられていて、説得力がある。
- (6) 宝永二年版『長西録』下巻五丁裏
- (7) 日本古典文学大辞典（岩波書店）「栄花物語」の項参照。
- (8) 『國史大系』（昭和三十九年九月、吉川弘文館刊）二十卷三九九頁一四行。
- (9) 『釈教歌詠全集』（昭和五十三年九月復刻第一版、東方出版刊）第五卷三五九頁中段。
- (10) 『國史大系』二十卷三九三頁二行
- (11) 『釈教歌詠全集』第五卷三五〇頁、上段。
- (12) 『國史体系』二十卷三九四頁十二行
- (13) 『釈教歌詠全集』第五卷三六〇頁、中段。
- (14) 『國史大系』二十卷三九七頁七行。
- (15) 『釈教歌詠全集』第五卷三五一頁、下段。
- (16) 『國史大系』二十卷四〇七頁十三行。
- (17) 『釈教歌詠全集』第五卷三四七頁中段。
- (18) 『平安鎌倉私家集』（岩波日本古典文学大系80、昭和五十一年一月第九刷）三四一頁。
- (19) 『梁塵秘抄』（岩波新日本古典文学大系56、平成五年六月第一刷）一七頁。

歌番号43。

- (20) 『梁塵秘抄』六六頁。歌番号227。
- (21) 「日没讀補接」『釈教歌詠全集』第五卷三五七頁、下段。「中夜讀」第五卷三五九頁、中段。
- (22) 藤原通憲（信西）の三男、藤原是憲。出家して善導の念仏によって三昧を得たと伝えられ、それを聞いた法然は、回心して専修念仏に帰入後、すぐに出会いに行った。詳細は、伊藤真徹論文「法然上人と通憲一族の婦浄」（佛教学大学報二十六）。伊藤唯真論文「遊蓮房円照と法然」（香月乗光編『浄土宗開創期の研究』参照）。
- (23) 『明義進集』（平成十三年三月、法蔵館刊）二二頁（七丁裏）
- (24) 拙稿「法然教団における和讃の展開―鎮西派を中心に」（平成十八年十一月『関山喜寿記念 仏教 文学 芸能』思文閣出版刊）参照。

付記

恵心僧都源信千年御遠忌に際し、論文を記す御縁を得た。源信について専門外である筆者にとって、荷の重いことであるが、この上ない喜びである。念仏門徒としては、源信から法然の念仏へと導びかれ今日あることを感謝すべきであらう。記して報いたい。南無阿弥陀仏

源信撰『六即義私記』の思想と源信の思弁

柳 澤 正 志

一 『六即義私記』について

日本天台では古来教行一致を標榜し、教理研究が論義などを通して行われ、その手控え書ともいえるべき義科書も数多く作られてきた。源信の師である良源の時代には広学堅義をもって叡山の学問に対する気風が一変されたことは言を俟たない。良源自らも『被接義私記』などの義科書を作成し教理研究の先頭に立っていたのであり、彼に導かれてこの時代の学匠は挙って教理研究に邁進したと思われる。その過程において、多くの義科書が著されたことは目録類から確認できる。しかし今日に伝わるものは僅かである。

源信真撰として認められる義科書の一つに青蓮院藏鎌倉古鈔本の『六即義私記』未再治本がある。これに関しては佐藤哲英氏の詳細な研究があり、これにより今日『六即詮要記』として大日本仏教全書ならびに恵心僧都全集に所収されたものは覚超による再治本であることが確認され、また、再治本と未再治本の問答の異同についても詳細な論考がなされている。¹ 本稿では未再治本を源信真撰として検討してゆく。

未再治本が完全なものでないことは、本書での言及が六即の内、分真即で終わっていて究竟即に関する論考が無いことから明らかである。また、論究に関しても不十分であることは佐藤氏の指摘するところであるが、このことは源信も自覚していたのであり、それは次の一文からも読み取れる。

年少時以^レ有^二事縁^一草^レ之。今長徳卷申^{マツ}歲夏五月略見^レ之、文義謬訛不^レ可^二稱計^一。注予放^二火中^一。而依^レ有^下引^二一^上兩要文^一并載^中先徳之所言^上、暨留^レ之。伏以見者搜^二取其要文^一之後、早可^二破却^一矣。²

これによると、未再治本は源信初期の著作の一つであり、誤りも多いのであるが、要文を収載し先徳の言葉を残しているので、しばらく留め置くとしている。そして、要文を取り終えた後には速やかに破却するよう述べている。先にも触れた通り、今日現存している義科書は僅かであり、源信がいうように、本書に先徳の言が数多く残されているということは、源信以前の議論の展開を知る上でも貴重な資料といえる。また、同時に本書には「私云」等として源信の言葉が数多く残され、先徳義に

対する源信の見解が示されているのであり、源信の思想形成を知る上でも重要な手がかりを与えてくれるものであろう。

本稿では源信の天台教学と浄土教との観点から相似即での六根外境の問題を取り上げ、また、先徳義について源信の見解がどのように示されたかについては分真即での六輪義の議論を中心に論じてゆく。

二 六根外境について

(一) 問題の所在

六根外境とは、相似即に関する後世宗要の算題の一つである。この算では六根清浄位（相似即・十信位）に入った者が界外を縁することができかねる問題となる。界外を縁することをより端的に表すと、見仏聞法になろう。源信は『往生要集』『大文第二・欣求浄土』で十楽を説く中、第八の「見仏聞法楽」では、見仏聞法が現世においてはいかに難しいことかを盲亀浮木の喩えなどによって論じ、極楽においてはそれが叶うことを説いている。⁽³⁾ また、「大文第七・明念仏利益」の第三には現身見仏を挙げる。⁽⁴⁾ 見仏聞法は、源信にとって極楽往生を志す大きな要因であり、且つ現世においても希求したものでもあった。

また、相似即の記述は、未再治本と再治本では、その内容を大きく異にしている。そこで、再治本の覚超の立場についても検討し、更には後世での未再治本の流伝についても考えてゆく。

(二) 相似即と断惑について

佐藤哲英氏が指摘しているように、⁽⁵⁾ 本書における源信の断惑論は天台の基本説である三惑同時断ではない。源信は相似即（十信位）での断惑について、相似即二四番問答で「問。此相似人断何或耶。答。断三界

内見思或也。⁽⁶⁾」としている。ここでは見惑と思惑の断を論じているが、塵沙惑については触れられていない。これに関しては、佐藤氏は源信は『要法文』において後三信に塵沙惑を断じること論じているのであり、相似即で塵沙惑を断ずることは認識していたと指摘する。⁽⁷⁾ しかし、一七番問答には「相似雖未断無明而本来学円教。況後三信全断三界外塵沙。」⁽⁸⁾とあり、塵沙惑は十信中、八信以降で断ずると論じている。これは「止観輔行伝弘決」巻六之一に「次円位中、但云八信至第十信断習尽者、習通三界外塵沙無明。」⁽⁹⁾とあるのを受けたものと思われる。つまり、源信は『要法文』と同様の説を『六即義私記』で既に説いているのである。すなわち、『六即義私記』において、相似即で見・思・塵沙の三惑が異時に断ぜられると論じているのである。覚超の再治では「問。此相似人、断何惑耶。答。断見思塵沙。」⁽¹⁰⁾と訂正されている。しかし、源信自身にも相似即で三惑を断ずるという認識はあったことは確認した通りである。

(三) 六根外境と断惑論

さて、算題ともなっている六根外境で問題となるのは、内凡である相似即において、界外の境界を縁することが可能か否かという点にある。相似即三一一番問答、三三番問答では、界外を縁するか否かについて議論する。

問。清浄六根縁三千界外乎。答。如經文者、唯謂三千界内。一問。若爾、何故經云、見於三千大千世界内外所有。又縁三千界外義、可有耳。或復於三千界所有二分内外也。如有情名内、非情名外也。故耳根中云三千大千世界中一切内外所有

諸声^二云々。

問。且就^二初義^一、二乘斷^三三界^マ或、但見^三三千界内^一。如何六根淨人縁^二界外^一。斷^マ或既齊。所^レ縁豈異乎。答。有^二与奪二義^一。相似人未^レ斷^二欲界修或^マ、尚猶應^レ縁^二大千界^一。是故大乘為^レ勝顯然也。經云^レ縁^二大千^一者、是出^二最下劣初二信等^一耳。縁^二大千外^一者是出^二後々信位^一耳。況其所^レ斷齊^二二乘^一、功德有^二勝劣^一、有^二何失^一。大乘經力、如是耳。云大乘初心勝^二小乘極位^一等即其義耳^也。又既斷^二塵沙^一。何云^二所斷齊^一乎^也。⁽¹¹⁾

まず三一番問答では、六根清淨位において界外を縁するか否かについて、一旦、縁するのは界内のみとする。ここだけ見ると源信の立場は界外不縁である。三二番問答では、界外を縁する義について、『法華經』法師功德品の「三千大千世界中一切内外」に内外とあることを典拠として界外を縁すると論じるが、内を有情、外を非情とするところからは、未だ界内のみ縁すると論じていると解釈できる。一方で、三三番問答では、与奪の二義を論ずる。与義では、「縁大千」つまり界内のみを縁する立場を初信や二信に配当し、「縁大千外」、界外を縁する立場を後々信に配する。また、奪義では塵沙惑を断するので、二乗の断惑とは異なる^とと説かれている。これは先の断惑論と連関しているのであり、後々信は八信であると理解できよう。すなわち、源信は初信から七信までは不縁、八信以上では界外塵沙惑を断するのであるから、界外を縁すると解釈したのである。つまり、断惑論を基に論じているのであり、十信位を一括りにして不縁と説いていたのではないことが理解できよう。

(四) 天眼の問題

さて、界外を縁するということは、界外を認識することである。ここから、六根の働きの界外に及ぶか否かが次の問題となる。つまり、現身見仏の問題である。ここでは源信が中心的に論じた天眼についてみてみたい。

まずは、議論の基点となる『法華文句』（以下『文句』）卷十上、法師功德品の天眼と肉眼に関する註釈を確認する。

能見^二大千内外^一、應^二是天眼^一。那名^二肉眼^一。此是円教似位。因^二經之力^一有^二勝根用^一。既未^レ發^レ真不^レ得^レ称^二天眼^一。猶名^二肉眼^一。例如下小乘方便未^レ得^二神通^一、則不^レ称^二天眼^一耳。猶是分段之身。故称^二父母所生^一。雖^レ称^二肉眼^一、具^二五眼用^一。見^二大千内外^一、天眼用^也。⁽¹²⁾

『文句』では界外を見ることができるのは天眼とする。一方、円教の相似位の行者の眼は、分段身のままであるから肉眼であるとする。しかしながら、相似即の行者が界外を縁することができるのは、『法華經』の力によって肉眼であつても五眼の働きを具えるからであり、故に天眼の働きを有するとしている。

天眼と肉眼については、最澄の『法華秀句』卷下に次のように説かれている。

又云、善男子、善女人。父母所生清淨肉眼、見^二於三千大千世界内外、所有山林河海^一、乃至広説。明知、父母所生、即身異名。又偈云、雖^レ未^レ得^二天眼^一、肉眼力如^レ是。^{已上}偶文^レ当^レ知、実經力用、肉眼令^レ淨。他宗所依經、都無^二此眼用^一。天台法華宗、具有^二此眼用^一。⁽¹³⁾

最澄は六根清淨位ではまだ肉眼のままであるが、『法華經』の力によ

つて天眼の働きを得るとしている。ただし、どの時点で天眼の働きが得られるかについての議論は見られない。いずれにせよ、最澄は『法華經』の力による働きを得て、肉眼でも界外を縁することができる点が、天台宗の他宗に勝れたところであると強調しているのである。

さて、これを踏まえた上で、源信の見解を見ることにしたい。三八番問答では『普賢觀經』に依拠して次のように論ずる。

問。若依「普賢觀力」見「無數仏」者既有「此不思議德」。如何不「見」大千外「一」乎。答。不「見」大千外「一」依「肉眼分齊」。見「無數仏」依「円觀力」耳。⁽¹⁴⁾

ここでは、普賢觀力によって無數の仏を見るというのであるから、界外を見られないということはないという問いに対して、見ることができるのは円教の觀力によるからであり、行者の眼は肉眼であるから、本来は見られないとする。これに続く四一番問答では、界外を縁することに就いて論じてゆく。

問。以「何知」縁「三千外」乎。答。文句云見「内外」。メ又、法師功德記云、六根所対対「三千塵」。此塵之外見「聞四聖」。故知、經力助「内觀解」。メ既三千塵外見「四聖」。故知、見「三千外」也。又文句云、大羅漢見「大千」、辟支仏見「百仏世界」云々。以「之思」之、彼依「迦教」断「通或」尚如「此」。況相似人学「円經」断「通或、或塵沙」。如何但縁「大千内」乎。然經多但挙「三千内」者、先説「十信中下劣位」耳。⁽¹⁵⁾

源信は、二つのことを根拠に論を展開する。一つには『文句』では内外を見るといい、『法華文句記』⁽¹⁶⁾（以下『文句記』）では三千塵の外に四聖を見聞するとあることを界外を縁する論拠とし、一つには断惑論に基

づいた説明をする。後者の解釈では、『文句』に辟支仏が百仏世界を見えるという言説があるのを受けて、二乗の教えで通惑（見思惑）を断じても仏界を見ることが可能であるのに対し、相似即の行者はこの通惑に加えて界外塵沙惑をも断じているのだから界外を見ることができるとする。そして、三千の内のみを言うのは、十信位の下の者についてのみ説いているからと解釈する。これは塵沙惑を断じた八信以上に進めば界外を見ることができると源信が理解していたことを意味していよう。

源信は、界外を見らんといっても、それは天眼を得たことに因るとは考へてはいなかった。四一番問答の『文句記』の引用には「經力助「内觀解」とあり、界外を見るのは經力の助けによるとした考えを踏襲している。天眼の得不得と、經力の關係については五一番問答の答えで次のように論じている。

答。初信等未「離」欲思或「之人」、定不「應」得「天眼等」。後々信位已「離」欲思「之人」、應「有」二義。一云、此人得「天眼等」。然此天眼等遙過「二乘」有「寬広互用自在勝功」。良隣「真位真天眼等德」。故云「依」經功能「不」唐捐。然未「得」真位「故亦称」肉眼等「耳」。二云、此人雖「離」欲惑、然不「修」通加行「故不」得「神通」。但依「經力」故自在力用如「此」耳。⁽¹⁷⁾

天眼の得・不得については、やはり断惑の段階で分けて考へている。源信は七信以前は不得、八信以降は二義をもつて解釈している。第一では天眼を得ているが、未だ真を發していないので「真位真天眼等の德に隣る」のであり、その働きには經の機能を要する。それ故、肉眼と称するとする。第二は欲惑は断じたが神通を得ていない、つまりは天眼を得

ていないとする。しかしながら、經力によって自在の働きを得るとする。ここで注意すべきは眞を発しているかが問題となっている点である。五番問答では生身得忍菩薩の天眼について論じている。その答えに「彼雖分段身未捨而巳。發眞故名天眼耳。」¹⁸とあり、眞を発することが天眼を得る条件であると源信は看做してしていた。また、分段身の捨・不捨との関係については、「一、分段身已發眞。如生身得忍。二、變易身未發眞。如意生身初前也。三、分段身未發眞。如今經。四、變易身已發眞。如住上意生身也。」と四句によって分別する中、第三の分段未發が『法華經』の立場であるとする。こうした言説から、源信は十信においては分段身未發眞であるが故に肉眼のままではあるが、『法華經』の力によって天眼同様の働きを得ることはできると理解していたと考える。このことは五九番問答で「問。初信等如何令三肉眼等有此勝德。答。円經力如此也。」²⁰としていことからも確認できる。『法華經』の力に依拠する説は、湛然説、最澄説の域を出るものではない。この従来説に加えて、分段未發眞の観点から論じたところに源信の独自性が發揮されている。

このように源信は六根外境説を独自の視点を交えて論じている。特に断惑論と関連しながら、初信から七信は不縁、八信以降は縁ずると解釈していたところは大きな特徴であるといえよう。

(五) 後世における源信説の流伝について

六根外境についての源信の言説は後の論義の起点となり、特に後世宗要の中で諸処に触れられていくこととなる。そこには、源信の立場について言及されている箇所がいくつか見受けられる。恵鎮談『宗要 白

光』では「仰云、先初信二信事、恵心御釈初信二信不_レ可_レ縁云云。」²¹とあり、『宗要 光聚坊』には「尋云、縁三千界外一事、十信始中終共縁之歟。ハタ如何。答。始中終共縁也。但、恵心先德、初・二信不_レ縁云云。」²²とある。以上の文献では、初・二信の不縁のみを取り上げている。また、『宗要柏原案立』では「次十信初信淨六根縁之歟事。楞嚴先德初心不_レ縁之。後心縁之。」²³とあり、同様に、『台宗二百題』では「準中古哲匠記、八信已上得天眼可_レ見無辺也。楞嚴先德亦、釈初心不_レ縁之、後心縁之。」²⁴とある。中古の哲匠とは証眞のことであり、楞嚴先德はいうまでもなく源信のことである。初心は不縁、後心は縁ずという説は、これまでに検討した通り、源信の解釈を正確に述べたものである。一方、信俊類聚『宗要上三川』では「精云、三千界外境事。檀那縁、恵心并撰州先德不縁被成也。」²⁵と源信と千観は不縁、覺運は縁の立場であつたことが伝えられている。これは先に見た三一番問答に依拠すると考えることも可能である。また、室町時代成立の『三百條』では「又恵心六即義私記云、相似人学円經断迷惑塵沙。如何但縁大千内耶。然經当但学三千界者、先從十信中下劣初二信等耳。」²⁶とある。これは四一番問答をほぼ正確に引用している。『三百條』では覺超再治本も引用されている。六根清淨の功德に関する議論の箇所には「都卒六即義私記云、問。六根各一千義。以正法華為証。若爾彼經正文云何。答。彼經無此說。問。若爾玄文云何会之。疏意云何。答。此亦難思。」²⁷とある。この文は再治本相似即からの引用文である。²⁸すなわち、室町時代頃までは源信撰『六即義私記』（未再治本）と覺超撰『六即義私記』（再治本）として、それぞれ認識され流布してい

たことが確認できるのである。

さて、覚超の再治本では、六根外境についての言及はほとんどない。

僅かに、「又凡此位功德、應^レ有^二初中後心差別^一」⁽²⁹⁾と、十信の中でも界外の縁不縁の問題があることに触れる程度であり、源信の細かい議論は全く引き継がれていない。また、天眼についても、「問。若爾今經六根清淨、亦可^レ不^レ名^二相似天眼等^一」⁽³⁰⁾答。此非^レ例也。此經六根、生身根上有^二如^レ此勝用^一。故名^二肉眼等^一」等と言及する程度である。こうした覚超再治の姿勢を鑑みるに、未再治本『六即義私記』が源信説として後世の論義に影響を与えたことが闡明に浮かび上がってくると考えるのである。

三 湛然の六輪説をめぐる諸問題

(一) 問題の所在

湛然は三大部の註釈において独自の論を展開することがあるが、この註釈をどのように理解するのが後世の日本天台ではしばしば問題となつた。この分真即における行位論はまさにそれに該当する。最初に触れたように、多くの義科書が失われている中、本書に残された先徳義はその議論の過程を知る上でも貴重な資料といえ、ここでの湛然説をめぐる問答からは当時の日本天台の解釈とそれについての源信の理解を知ることができる。

さて、湛然は六輪説でもって行位を説いているが、それは『菩薩瓔珞本業經』(以下『瓔珞經』)に起因する。日本天台ではこの六輪説と行位をどのように配当するかを問題としたことが先徳義と源信の解釈から判る。以下、『六即義私記』未再治本分真即の議論を中心に検討してゆく。

尚、未再治本の引文中、□は虫食い部、■は判読不能文字、「」は挿入を表す。

(二) 『瓔珞經』六輪説の行位配当について

天台独特の行位論として六即(理即・名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即)がある。それぞれ外凡位(理即・名字即・觀行即)、内凡位(相似即)、聖位(分真即・究竟即)とし、また五十二位との相對關係でいえば、十信^二相似即^一、十住・十行・十廻向・十地・等覺^二分真即^一、妙覺^二究竟即^一と配当される。

分真即は十住から等覺に配当されるのであるが、これについて湛然は『瓔珞經』に基づいて六輪説をもつて論じている。先ず『瓔珞經』の論拠について確認する。

復名^二六觀^一。住觀・行觀・向觀・地觀・無相觀・一切種智觀。仏子、一切菩薩及仏、無^下不^レ入^二此六種明觀^一決定^中了^{義実相法門上}。仏子、汝先言^二名字^一者、所謂銅宝瓔珞、菩薩字者、所謂習性種中有^二二十人^一。其名^二發心住菩薩……灌頂菩薩^一。仏子、銀宝瓔珞、菩薩字者、性種性中有^二二十人^一。其名^二歡喜菩薩……眞實菩薩^一。仏子、金宝瓔珞、菩薩字者、道種性中有^二二十人^一。其名^二救護一切衆生離衆生相菩薩・不壞菩薩……法界無量菩薩^一。仏子、琉璃宝瓔珞、菩薩字者、聖種性中有^二二十人^一。其名^二歡喜菩薩・離垢菩薩……法雲菩薩^一。仏子、如^レ是百万阿僧祇功德瓔珞、嚴^二持菩薩二種法身^一。是四十人名為^二學行^一。入^二法流水中^一以^レ自灌注。仏子、摩尼宝瓔珞、菩薩字者、等覺性中一人。其名^二金剛慧幢菩薩^一……仏子、水精瓔珞内外明徹、妙覺常性湛然明淨。名^二一切智地^一。⁽³¹⁾

ここでは六観として銅・銀・金・琉璃・摩尼・水精の宝璣瑠が説かれ、銅宝璣瑠は十住、銀宝璣瑠は十行、金宝璣瑠は十廻向、琉璃宝璣瑠は十地、摩尼宝璣瑠は等覺、水精宝璣瑠は妙覺と配当されている。『璣瑠經』では六宝璣瑠とあり、六輪ではない。

(三) 湛然の六輪説とその問題点

湛然は『止觀輔行伝弘決』巻一之五で分真即を説く中、『璣瑠經』の所説を承けた六輪説を次のように説く。

分真即下釈「分真即」。入「銅輪」者、本業璣瑠上卷經意、以「六因位」而譬「六輪乃至六性・六堅・六忍・六定・六觀等」。皆作「璣瑠名」者、以「其此位」莊嚴法身。言「六輪」者、謂鉄輪十信、銅輪十住、銀輪十行、金輪十向、琉璃輪十地、摩尼輪等覺。輪是碾惑・催伏等義。初破「一品」見「三仏性」、開「三德藏」顯「一分理」。乃至等覺漸深漸著。是円家漸⁽³²⁾。

ここに見るように、湛然は六輪を鉄輪十信を加え、以下銅輪・銀輪・金輪・琉璃輪・摩尼輪として、妙覺の水精輪を除いているのであり、『璣瑠經』の所説とは異なる。また、十信を鉄輪とするのは『仁王經』で十信を鉄輪、十住を銅輪、十行を銀輪、十廻向を金輪とする四輪説の影響と考えられ、『璣瑠經』の六輪説との関係は後代議論の対象となる。⁽³³⁾

ここで源信の分真即の問答の流れを最初に触れておくが、これは『止觀輔行伝弘決』に展開される分真即解釈を中心としたものである。六輪説は智顗には見られない湛然独自の解釈であるから必然的にそうなるうが、湛然説全体に対して議論されているところから、当時、分真即に関する議論は湛然説を中心に展開されていたことが推測される。

日本天台で問題となるのは、主に次の二点である。一つは『璣瑠經』の六宝璣瑠説にはない鉄輪十信を六輪説に入れ、妙覺を除いたこと。一つは摩尼輪を等覺、水精を妙覺と配した錯誤があるという点であった。(四) 湛然説に対する疑義と先徳釈、源信釈さて、源信は湛然の六輪説について、六輪から妙覺が除外されたことを問題として議論する。

問。若妙覺不立輪者、如何四教義以摩尼輪、彼經以水精輪對妙覺耶。答。有人云、妙覺雖無輪義、是輪果故立輪。又以六輪勝劣為顯六位「勝劣」於妙覺立輪云々。私云、以下破「彼彼位惑」為「彼彼位輪」故、於十地後心立等・妙覺、分輪於等覺位。立妙覺分輪依此義。故四教義及彼經心於妙覺位亦立輪也。然妙覺當位無破惑。故亦大心不立妙覺輪耳。從淺至深義、准之可知也。又云、輪可有自他輪義。妙覺立有教化他之輪義。又云、經正文名為六宝璣瑠說莊嚴義、不説碾惑義、又不名輪故、以水精對妙覺亦文反之。⁽³⁴⁾

湛然が六輪を立てる時に妙覺位を外したのであるが、妙覺位については四教義では摩尼輪、『璣瑠經』では水精輪を立てていると批判する。この湛然説批判に対して、「有云」として、妙覺には輪義がないが輪の果はあるとして摩尼輪乃至水精輪を立てたと解釈する。そして「私云」としてこの説を三義を以て補足する。先ず、湛然の「輪は碾惑・催伏等義」に依拠して、行位の各段階で惑を破することを輪とするのであり、十地の次位である等覺・妙覺の内、煩惱を破するのは等覺であるから、輪義を等覺に配当したとする。また、輪には自他輪義があるとして、妙

覺は有教化他の輪義であるとする。つまりは鉄輪から摩尼輪までは自行の輪義と解すると思われる。そして三義として、『瓔珞經』の經文が顯すのは六宝瓔珞說莊嚴義であり、湛然のいう碾惑義ではないのであるから經文では輪という言葉は使用せず妙覺に水精を配したとする。また、この湛然の配釈には他にも議論する点があったようである。次の分真即一〇番問答には次のようにある。

問。如レ此相配者如何。決九云、謂十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺、如三次對二於鉄・銅・銀・金・瑠璃・摩尼・水精輪。此文有多疑。一者位六・輪七失、二、金前銀後失。三、摩尼前水精後失。此等如何可レ會乎。答。先遮初失云、先德云、此文「兼三義。順經正文、故不立三十信。今為顯亦可取因位之義」故、先立鉄輪後加配三十信。所以決次下云、今明二因位退加三十信、以為六輪不取妙覺云々。⁽³⁵⁾

湛然は十住から妙覺の六位に対して鉄・銅・銀・金・瑠璃・摩尼・水精輪を配する。この六輪配釈に関して、三つの点から疑義が呈されている。第一に行位が六に対して、輪が七であること。第二に金と銀の並びについて、金を前にし銀を後に配していること。第三に摩尼が前で水精が後である配当であることである。この内、第一の疑問に対して先德の義が答として引用される。ここに見るように先德義は湛然説の肯定であり、先に鉄輪を立て後に十信位を加えたのは輪の因位の義を顯かにするためとする。これは湛然説の繰り返しである。一一・一二番問答の内容は、初義に対する先德の配釈についての問答が展開される。一番問答には次のように先德の言葉の矛盾について論じられている。

問。今決云、本業瓔珞上^{卷歟}不經意、以六因位、而譬六輪^{乃至言六輪一者、謂鉄輪十信等}云々。明知、彼經正可下立三十信^{為六因位。如何可レ云下順經正文、故不立三十信乎。加之、若如此會釈者、此文相甚難。既十住等耳。次云、如此對二於鉄銅等、如何此。如三此言中、除鉄不對三十住、而從銅輪對三十住等乎。此文准招^レ過而非顯理之便也。答。先德云、見彼經正文以二銅輪乃至水精輪、如此對三十住乃至妙覺也。而亦決云、經意以二六因位一而譬六輪、乃謂鉄輪十信等一者、宗師隨義轉用經文。例如玄義五云^西仁王明二十四忍、三十心為三般若、十地為二十般若、等覺為一般若。彼仁王經雖不立三等覺而玄文心既云如此。以之例准瓔珞經、雖不立三分輪而自在轉用經心也。言決九文一者猶云為顯義、如此存。說有何失乎。⁽³⁶⁾}

問いでは先の問答の先德の「順經正文、故不立三十信」という説に對し、『止觀輔行伝弘決』では經意として『瓔珞經』では六因位をもつて鉄輪から始まる六輪を説いているというのであるから、經に十信を立てないという先德義は誤りであると、逆に湛然の言葉を用いて反論をする。また、『止觀輔行伝弘決』には鉄・銅……水精と七輪を上げるが、先德の言うように十信を立てないのであれば、鉄輪を除くことになり、銅輪十住から始まるという失が生じると断ずる。これについて先德の答えは、『瓔珞經』の經文では銅輪・十住から妙覺・水精輪を説き、『止觀輔行伝弘決』では鉄輪・十信から説かれているが、これは宗師が義に随つて經文を転じて用いたためであるとし、『仁王般若經』（以下『仁王經』）の配釈を例に挙げる。『法華玄義』卷五では『仁王經』の十四忍に

対して、三十心（住・行・向）を三般若、十地を十般若、等覺を二般若として説いているが、この配釈において、原文にはない等覺を義に随つて配当していることを例証として、『瓔珞經』には鉄輪十信が無いが、『止觀輔行伝弘決』にあつても、祖師の転用であるから失はない、とする。

また、十二番問答では、どうして『止觀輔行伝弘決』では強いて經意として六位をもつて六輪を立てたのかと問い、『仁王經』の十四忍を十四般若とする整合性のある配当は、六位七輪と数字が異なる『止觀輔行伝弘決』の例とはならないと批判する。これに対して、源信が次のように助釈を加えている。

答。私助釈云、止云、初破二品一者礙惑摧伏義。乃至等覺無明微薄智惠轉著者、是從淺至深義。此二義妙覺位無。然十信後心斷一品無明。況斷二分通惑。故十信具輪二義。加之云乃至等覺、不云二妙覺、云二十四日不云二十五日。明知、只明因位。其十信位、雖非二十四日具輪義、妙覺非二十四日具輪二義。故弘決師見止觀意、如此而唯約因位立輪也。其十四般若例善成。謂仁王經明妙覺不照明等覺、今捨妙覺立等覺。瓔珞明妙覺不照明十信、今捨妙覺立十信、故此例能成。……決第九文甚難思故、先德「積」可然也。但私助釈云、積籤第二、今雖開生死、結數依經。是故但云一百二十云々。以此文可例成。又私加解云、此鉄字剩也。若如此云時文數齊調五々四々而不雜亂、又、無重失一耳。抑以上此等義拾奪拳經・止觀・弘決等。広正文可決斷之。³⁸⁾

源信撰『六即義私記』の思想と源信の思弁

源信は『止觀輔行伝弘決』卷一之五の六輪に関する記述に対して「初破二品」を礙惑摧伏義、「等覺無明微薄智惠轉著」を從淺至深義と二義があると解釈する。そして、妙覺にはこの二義はなく、十信は因位であるからこの二義を存すとし、六輪は因位について配当されたものであるから湛然の配釈にも失はないとする。また、中略部は煩雜に過ぎるので概略を述べるに止めるが、この中では先の問答にあつた『仁王經』十四忍の配釈で經文にはない等覺が配されていることに言及し、『仁王經』の十四忍は因位によつたのであるから、經文にない等覺を第十四忍にし第十五忍を妙覺としたとする。また、『瓔珞經』の所説は果位に基づいた六瓔珞であり、それ故、經文に十信はなく妙覺が説かれるのであるが、湛然は經意に基づいて六輪は因位を表すとしたのであり、十信を加え妙覺を除いたことには失はないとする。また、数の異同の失については、『法華玄義釈懺』（以下『釈懺』）の「今雖開生死、結數依經。是故但云一百二十」という文を先例として引用する。この文はこれだけだと文意が取れない。原文は『瓔珞經』の十二因縁釈に関するもので、十二因縁の中、最初と最後を除く十支にそれぞれ十二支があり、その数を經文中では百二十支と説かれるが、『釈懺』ではこれは百二十支に本来の十二支を足した一三二支であるはずと説かれているのであり、それを承けたのが源信の引文である。つまり、『瓔珞經』でも数字の表記に龜語があることを論じている。このように、源信の姿勢からも、經文と湛然の釈文の違いを何とか会通しようとする姿勢が見られる。これは先德が湛然説を支持していることにも一因があろう。湛然説を先德が支持し、源信が助釈をするという形から、先德は少なくとも源信に近い

人師であることが想定される。

しかしながら、源信自身、湛然の解釈には整合性が欠けると考えていたようである。助釈の最後には「此鉄字剩也。若如_レ此云時文数齊調_二五々四々_一而不_二雜乱_一、又、無_二重失_一耳」といい、問題となった七輪の内、鉄の一字は余剩であるとし、数字を揃えれば乱れもなくなり、重失も無いと、暗に湛然説を批判している。

さて、この一連の問答は源信の独自の思案ではなく、おそらく当時の論義の場などで問答のやりとりがあったものを採録したと推測される。それは、先徳の「順_二經正文_一故不_レ立_二十信_一」という言葉に対して問方が具体的な反論を試みていることから見て取れる。つまり、源信はこの問答の内容を把握した上で、自身の助釈を加えたと考えられる。

問方の第二疑は、金と銀の順序が逆という失があるというものである。しかしながら、現行の大正大藏經本には「銅銀金」⁽³⁹⁾とあり龜語は認められず、また、「銅金銀」とする異本があるとの註もない。しかしながら、証真の『止観私記』には「鉄銅金銀瑠璃摩尼水精者、此有_二七輪_一。又不_二次第_一。応云_二銅・銀・金等_一」⁽⁴⁰⁾という註が残っているのであり、比叡山に幾つかあった諸本の内、「銅金銀」とした本があったことが想像される。つまり、先徳や源信が見た『止観輔行伝弘決』と証真が見た本は同じ系統の伝本といえよう。この問題について、源信は後代の書写の段階で金銀の順を誤写したのであると指摘している。

第三の疑義、摩尼と水精の順序についてであるが、これは摩尼珠と水精の価値と行位配当が問題であり、一五番問答―一八番問答で議論される。

問。摩尼勝如何対_二等覺_一、水精劣如何対_二妙覺_一。答。有云、有_二三積_一。一云、摩尼・水精互有_二勝劣_一。謂天上・人中互相望故、亦以_二人摩尼・天水精_一、如_レ此相對。是即為_レ顯_二天劣宝、猶勝_一於人妙宝也。二云、水精是諸水^{澄歟}証清極精。妙覺是諸惑寂滅淨性。此辺同故如_レ此対也。三云、五色中白色勝故云_二水精対_二妙覺_一也。已上私云、彼經文云、水精瑠璃内外明微妙覺常住、湛然明淨名_二一切智_一。故知、以_二明微明淨辺_一相對也。

一五番問答では、摩尼珠と水精の勝劣が問題となる。摩尼珠は濁水を清水に代えたり、仏性に喩えられる程に価値のある宝玉であるのに対し、水精は地上で見られる宝石である。ところが『瓔珞經』で摩尼珠を等覺、水精を妙覺に配しているものであり、このことが議論の対象となる。つまり、劣った水精を妙覺に配し、勝れた摩尼珠を等覺に配することへの疑問である。この摩尼珠を水精に勝るとするのは、例えば、源信が『一乗要決』で『入大乘論』下巻云くとして引用する文には「其修禪者、如_二宝良經説_一。猶如_二水精終不_レ能_レ成_二摩尼宝珠_一。声聞修禪、亦復如_レ是。終不_レ能_レ成_二菩提果_一也」⁽⁴¹⁾とあり、声聞修禪の果を水精に、菩提の果を摩尼宝珠に喩えていることから判る。

さて、源信は先ず、「有云」として水精を妙覺に配する三義が説かれていることをもって答えとしている。第一として等覺の摩尼珠は人中の宝であり、妙覺の水精は天上の宝とし、天上の劣宝は人中の勝宝に優るといふ解釈。第二には、水には証^{澄歟}清極精という解釈と妙覺の寂滅淨性は同じであるとして水精を妙覺に配当したする解釈。ここでの水に関する解釈は典拠不明である。第三は五色の中、白が最勝であるからとする

ものである。この三義を源信は不十分な解釈であると考えていたようである。続く「私云」では『瓔珞經』を引き、水精が内も外も明微でありそれは妙覺が常住で湛然として明淨なのでありこれを一切智と名づけるという一文をもって、水精を妙覺に配する答えとしている。

源信は經文中の明微・明淨をもって水精妙覺を説くが、これについては一六番問答で論じている。ここでは注意すべきは良賁の『仁王經疏』を見ている可能性があったことである。

問。瑠璃摩尼豈非「明微」乎。答。白青色是順「明微」勝。又白非「是反」異色。故順「常住湛然」。「勝」色也。又、説「信心」云、如「水精珠能降」渴水「等」云々。故依「此等義」水精勝、明微順「湛然明淨之義」勝耳。

ここでは水精にも渴水時に雨を降らせる特別な力があることを「説「信心」云」として述べている。これについては良賁撰『仁王經疏』で信に關して「信是心、所「善」十一中最初信也。令「心心所澄淨」為「性」。如「水精珠能清」濁水」という言及があり、これに影響された可能性がある。伝智顗の『仁王經疏』を使用しているのが未再治本の特徴で、再治本で覺超は天台の『仁王經疏』ではなく、良賁の『仁王經疏』を代用していることが両書の違いと佐藤氏により指摘されているが、源信も良賁の『仁王經疏』を依用していたとすると、覺超が真偽未詳の天台『仁王經疏』ではなく良賁の『仁王經疏』を典拠として用いていたのは源信も見ていたからという理由も含まれることとなるのである。

さて、源信は四教義説として妙覺摩尼輪説があると指摘しているが、これと妙覺水精輪の会通を試みている。これはいわば智顗説と湛然説の

会通ともいえる。この問題については一八番・一九番問答に次のようにある。

問。若爾如何四教義水精對「等覺」、摩尼對「妙覺」乎。答。此「擧」品勝劣「對」耳。問。設雖「然」如何違「經文」。非「恣如」此對「乎」。答。經「擧」明微義。今勝劣義、彼「仏意亦非」可「捨」勝劣義「故」、今宗為「顯」彼義「恣相對」耳。⁽⁴⁴⁾

源信は『四教義』に水精を等覺とし摩尼を妙覺とした理由について、一つは品の勝劣、つまりは水精と摩尼珠の価値判断があったことを上げ、また、この配当が『瓔珞經』と異なる理由については經文は明微の義によったのであり、仏意は摩尼珠と水精の勝劣の義を捨ててはいないので、その意を汲んで『瓔珞經』と入れ替えたと答えている。但し、『四教義』にはこのような内容の記述は検出できなかった。

ところで、この未再治本の記述を受けたと思われるのが証真である。『止觀私記』には次のように摩尼・水精の優劣が論じられている。

問。水精・摩尼勝劣天地。何以「經文」以「劣水精」對「妙覺」耶。答。經云、水精瓔珞内外明微、妙覺常住湛然明淨名「一切智」。若「四教義」水精為「等覺」、摩尼對「妙覺」。經依「明淨」、釈依「勝劣」。⁽⁴⁵⁾

証真是水精と摩尼の勝劣について源信所引の『瓔珞經』と同箇所を引き、經によれば明淨という観点から水精を妙覺と配し、『四教義』の解説は水精と摩尼珠の勝劣によったものとしている。ここで源信所引の四教義説が用いられている。このように、源信・証真共に四教義に摩尼妙覺が説かれたとしている。おそらく当時、四教義説として比叡山で通行していたものを源信も証真もそのまま依用したものと推測される。

(五) 覚超説との相異

最後に覚超がこの問題をどのように咀嚼したかに触れておく。湛然の鉄銅銀金瑠璃摩尼の六輪説については「答。輪是碾義、摧伏義。從_レ淺至_レ深義。妙覺位無_二伏義_一。無_レ可_レ至_レ処。故無_二輪義_一。故決九云、六位展転從_レ淺至_レ深。故名為_レ輪。又一一位、皆破_二結惑_一。故約_二輪義_一以明_二摧碾_一」⁽⁴⁶⁾と、輪の義に關して源信説を繼承する。また湛然説の三失の批判に關しては次のように説く。

答。先德云云不同。今謂、此鉄字剩。當_レ知、此文五五四四五為_レ句歟。金銀等次第、只隨_二義宜_一。經云、水精瑠璃内外明徹、妙覺常住湛然明淨、名_二一切智地_一矣。依_二此義_一故、水精為_二妙覺_一。准知、金銀自為_レ勝歟。或金銀次第説歟。世間聖教、多云_二金銀_一。故失念耳。⁽⁴⁷⁾

覚超の註は全体として未再治本の略抄のような形であり、先德の義を丁寧_二に記録する源信の姿勢とは異なる。また、湛然が鉄輪をいれたことも、余剩とのみ断じ、水精妙覺の問題も源信説をそのまま載せる。また、金銀の順序についても聖教でも入れ違いはあり失念と評する。再治本と未再治本を比べると、再治本は断惑論に紙幅を割いているのであり、覚超再治の当時あつては、断惑論の方に議論が集まっていたことを想起させる。

四 小結

源信撰『六即義私記』は未再治とあるように、内容が未整理のところも多々有り、源信自身も不十分であることは自覺していたものであった。だから源信の思想を知る上での価値がないかというと、そうではない。

本書はいわば草稿段階で著述を止めてしまったとも言えるが、それが故にどのように思索を廻らせたか辿ることが出来る所もある。未再治本には源信独自の議論とそれまでの先德達の言説が収められているのであるが、源信の思弁がよく現れたのが六根外境の問題である。法華でも浄土教でも見仏聞法を説くのであるが、天台教学に依拠した場合、どの行位で六根が界外を縁することが出来るのかをその背景にある教理まで突き詰めて論証し、天眼に關する議論まで含めて周到に論理展開した。ここからは源信の緻密なまでの教理研究の態度が見て取れる。また、六輪説に關する議論では、当時の比叡山での議論を踏まえ、湛然批判と擁護の両説を咀嚼した上で、自身の見解を述べている。基本的に祖師である湛然を擁護する立場で論は展開されているのではあるが、それも湛然説を検証した上でのことであり、疑問が残る点があることについてはそれを述べている。こうしたところからも、源信の学問に對する実直さが垣間見えるのである。

註

- (1) 佐藤哲英「六即義私記の研究―青蓮院藏古鈔本（再治本と未再治本）に基きて」龍谷学報三二七。
- (2) 青蓮院本・一二一丁右。
- (3) 大正八四・四五頁上。
- (4) 大正八四・七二頁中。
- (5) 佐藤前掲論文。『要法文』は仏全三二・三九四頁下―三九五頁上。
- (6) 青蓮院本・七六丁右。
- (7) 佐藤氏前掲論文、二六八頁。
- (8) 青蓮院本・七三丁左―七四丁右。

- (9) 大正四六・三三三頁下。『天台四教儀』に「次從二八信」至「三十信」斷二界内外塵沙惑「尽」(大正四六・七七九頁下)とあるとの佐藤氏の指摘がある。
- (10) 『六即詮要記』、仏全三二・二〇九頁上。
- (11) 青蓮院本・七八丁右〓七九丁右。
- (12) 大正三四・一三九頁下。
- (13) 伝全三・二五九頁。
- (14) 青蓮院本・八一丁右。
- (15) 青蓮院本・八一丁左〓八二丁右。
- (16) 大正三四・三四六頁下。
- (17) 青蓮院本・八四丁右左。
- (18) 青蓮院本・八五丁右。
- (19) 青蓮院本・八五丁左。
- (20) 青蓮院本・八五丁左〓八六丁右。
- (21) 天全一八・三二〇頁下。
- (22) 統天全、論草五・四二四頁下。
- (23) 大正七四・五四七頁中。
- (24) 寛政七年版・卷六・四二丁右。
- (25) 天全六・三四七頁上。
- (26) 統天全、顯教七・四二八頁下。
- (27) 統天全、顯教七・四一〇頁上下。
- (28) 仏全三二・二二二頁上。
- (29) 『六即詮要記』、仏全三二・二〇九頁下〓二一〇頁上。
- (30) 仏全三二・二一四頁〓二一五頁。
- (31) 大正二四・一〇一二頁下〓一〇一三頁上。
- (32) 大正四六・一八〇頁上。
- (33) 『法華三百帖』では「問。疏中、若依二四輪一即鉄輪位。文爾者。仁王・瓔珞中依二何經一耶」と『仁王經』の四輪説と『瓔珞經』の六輪説について議論がなされる。統天全、顯教七・四一八頁下〓四二二頁下。
- (34) 青蓮院本・九二丁右〓九三丁右。分真即五番問答。

源信撰『六即義私記』の思想と源信の思弁

- (35) 青蓮院本・九三丁右左。決九は『止観輔行法弘決』卷九之三、大正四六・四三〇頁上。
- (36) 青蓮院本・九三丁左〓九四丁右。問の「決云本業瓔珞」は『止観輔行法弘決』卷一之五、大正四六・一八〇頁上。答の「決云、經意」は『止観輔行法弘決』卷一之五、大正四六・一八〇頁上。「玄義五」は『法華玄義』卷五上、大正三三・七三五頁上。
- (37) 大正三三・七三五頁上。
- (38) 青蓮院本・九五丁右〓九六丁左。
- (39) 大正四六・四三〇頁上。
- (40) 仏全二二・五七一頁上。
- (41) 大正七四・三五二頁下。『入大乘論』は大正三二・四五頁下。
- (42) 大正三三・四三五頁下。
- (43) 佐藤前掲論文。
- (44) 青蓮院本・九八丁左〓九九丁右。
- (45) 仏全二二・二八三頁上下。
- (46) 仏全三二・二一五頁下。
- (47) 仏全三二・二一七頁上下。

現代日本の宗教系大学と「宗教的資格」に関する調査報告

江島 尚俊

一 はじめに

筆者は、近年「大学と宗教」というテーマを掲げて研究を進めている。これまで旧学制下（明治五年から昭和二二年）を対象に、二冊の書籍を刊行してきた。⁽¹⁾ 現在では、戦後の新制大学期を研究対象期間と定め、戦後史における宗教系大学の実態に関して調査を行っている。そこで本稿では、調査の中間報告として、平成二八年段階での宗教系大学の量的データ、および宗教系大学で行われている「宗教的資格」の提供実態について報告を行いたいと考えている。なお、本調査を行うにあたって宗教系大学という概念については、以下のように定義している。

宗教系大学：①大学設立の母体が宗教団体、もしくは特定宗教に深く関与している、②創立者が特定宗教に所属する宗教者や信者、③建学・教育理念において宗教的精神を表明している、という基準に対し一つ以上適合する大学。

さて、ここで本稿の位置づけを確認しておく。日本における宗教学や教育学、その他研究分野において、宗教系大学というメタ概念を設定した実証研究はこれまで行われて来なかったと言つてよい。⁽²⁾ これは、個々の宗教系大学を対象とした研究が無かったということではない。大正大学や立教大学、皇學館大学など、各々の宗教系大学を舞台とした研究成果は数多く存在している。しかし、宗教系大学という上位カテゴリーを設定した上で行う大学横断的な研究成果は非常に少ない。管見の限りでは、キリスト教系については齋藤崇徳や金英美ら、神道系については藤本頼生らによる成果がある。⁽³⁾ また、大学に限ったものではなく宗教系学校を対象としたものとしては、國學院大學日本文化研究所による成果がある。⁽⁴⁾ 経営学的な知見からの著作として橋本俊詔による宗教系学校全般に関する書籍が刊行されているが、これは学術的というより一般書としての性格が強い。現段階においては、戦後の新制大学制度という視点から、宗教系大学への総体的理解を提供する研究はほとんど皆無と言つて良い状況なのである。平成二八年九月段階において、文部科学省が所轄してい

る大学は、四年制大学七七七（国立八六、公立八六、私立六〇五）、短期大学三四一（公立一七、私立三二四）である。^⑥そのうち、上記の定義に適合する大学は二〇二（四年制大学一二五、短期大学七七を含む）であった（表一参照）。この二〇二校という数字は、本調査を経るまで周知されることのなかった数字である。日本における宗教系大学の量的・質的な調査研究は、いまだ研究途上と言わざるを得ない。このような現状のなか、宗教系大学という概念定義を明確にした上で、その内実を明らかにしようとする本稿は先駆的な研究と位置づけられる。

二 調査方法

本章では、先述の目的を叶えるために行った調査の方法および内容について詳述する。

まず、宗教系大学の一覧作成についてである。日本における全大学（短期を含む）の情報については、文部科学省ホームページおよび『全大学一覧 平成二八年度』を原資料に収集・整理した。そこから宗教系大学を抽出するにあたっては、公益財団法人国際宗教研究所の附置研究機関である宗教情報リサーチセンター（Religious Information Research Center、略称RIRRC ラーク）で公開されている「宗教系学校リンク集」をもとにしなが作業を行った。^⑦なお、このリンク集は作成より時間が経過し、かつ、若干の不備もみられたため、それを補完するための情報収集を行う必要があった。まず、各大学（短期を含む）や学校連合組織が開設しているホームページ、大学予備校や教育関連出版社が刊行している受験用大学一覧を参照しながらリンク集の精査を行

った。前掲の定義に基づいた宗教系大学に適合するかどうか判断しにくい場合は、各大学で個別に作成している大学案内を取り寄せ、掲載内容をもとに精査を行ったが、それでも不明だった場合には各大学の広報へ電話にて聞き取り調査を行った。以上の結果として得られた宗教系大学の一覧は、資料一として本文末に掲載している。

二〇二校の宗教系大学の抽出が終えた後、全ての宗教系大学に対して二〇一六年度版大学案内の請求を行った（平成二八年八月～九月に請求）。その結果、一八〇大学について大学案内を入手することが出来た。なお、短期大学部が四年制大学の中に存在している場合でも、短期大学一校として加算した。

三 日本の宗教系大学

図一から分かるように、もっとも多いのがキリスト教系大学（三九％）で次に、同短期大学（二一％）、その後に、仏教系大学（一九％）、同短期大学（一六％）と続く。数量的には、キリスト教系が全体の六〇％を占め、他に比べて圧倒的多数であり、それに仏教系が続いているというのが現状である。

キリスト教系の大学・短期大学をカトリックとそれ以外に分けてみると、カトリック系は三六大学（内、短期一七）それ以外は七五（内、短

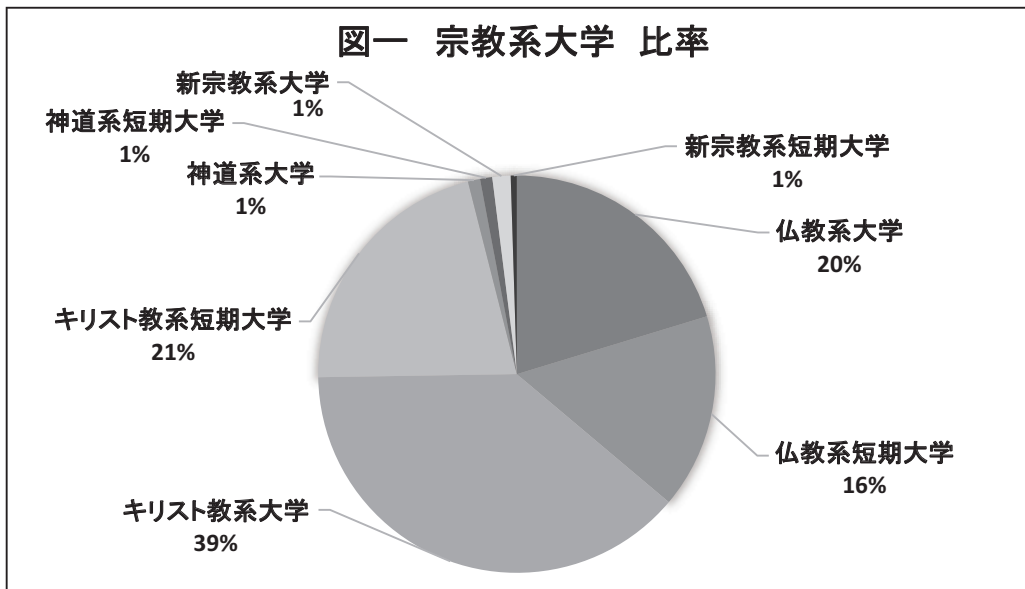
表一 宗教別一覧

		大学	短期大学
キリスト教系	仏教系	41 校	32 校
	カトリック	19 校	17 校
	プロテスタント	59 校	26 校
神道系		2 校	2 校
新宗教系		3 校	1 校

期二六)であった。カトリック系に特徴的なのが、女子大学が多いという点である。カトリック系三六大学のうち、女子大学は二〇大学(内、短期九)であった。これは、大学設立教団に女子系の修道会が多く、女子教育に強い関心をもっていることが理由として考えうる。

次に、都道府県別で見えてゆきたい(表二参照)。宗教系大学が最も多く所在しているのが東京都(三一)であり、次いで京都(二二)、大阪(二五)と続く。一方、宗教系大学が存在しないのは山形・石川・富山・鳥取・島根・徳島・高知・宮崎の七県であった。なお、日本の全大学の都道府県分布と比較してみたが、京都府に比較的多くの大学(特に仏教系)が設置されていたことを除けば、全体分布との大きな差異は存在しなかった。⁽⁸⁾

図一 宗教系大学 比率



表二 都道府県別一覧

	仏教系		キリスト教系		神道系		新宗教系		合計
	大学	短期大学	大学	短期大学	大学	短期大学	大学	短期大学	
北海道	2	3	5	1		1			12
青森県			2	2					4
岩手県			1	1					2
宮城県	1	1	4	1					7
秋田県				1					1
山形県									0
福島県				1					1
茨城県			1						1
栃木県	1	1			1				3
群馬県			1	1					2
埼玉県	2		1						3
千葉県	2		1						3
東京都	6	3	16	3	1		1	1	31
神奈川県	1	2	4	5					12
新潟県			1						1
石川県									0
富山県									0
福井県	1								1
山梨県	1		1						2
長野県		1	1	1					3
岐阜県	1	2	1	1					5
静岡県			2	1					3
愛知県	6	2	3	2					13
三重県		1			1				2
滋賀県			1						1
京都府	10	8	3	1					22
大阪府	3	1	5	6					15
兵庫県	1	1	6	5			1		14
奈良県							1		1
和歌山県	1			1					2
鳥取県									0
島根県									0
岡山県	1	1	1						3
広島県			2						2
山口県			1						1
徳島県									0
香川県			1						1
愛媛県			2	2					4
高知県									0
福岡県	1	3	4	4					12
佐賀県	1								1
長崎県			4	1					5
熊本県			1						1
大分県		1							1
宮崎県									0
鹿児島県			1	1					2
沖縄県			1	1					2

四 宗教系大学における「宗教的資格」

本章では、宗教系大学の役割の一つとして考える「宗教的資格」の提供について、仏教系、キリスト教系、神道系、新宗教系に分けて考察していく。宗教系大学は特定の宗教教団との関連を有する場合が少なく

ないが、それら教団で規定されている資格が、宗教系大学内で提供されている教育カリキュラムを経ることによって授与される場合がある。そこでの資格を「宗教的資格」と定義した上で、以下では宗教別に分けて調査結果を報告する。

【仏教系】

高野山真言宗 高野山大学

浄土宗 佛教大学、大正大学

浄土真宗本願寺派 岐阜聖徳学園大学、岐阜聖徳学園大学短期大

学部、九州龍谷短期大学、相愛大学、筑紫女

学園大学、武蔵野大学、龍谷大学、龍谷大学

短期大学部

真言宗智山派 大正大学

真言宗豊山派 大正大学

真宗大谷派 大谷大学、大谷大学短期大学部

九州大谷短期大学、同朋大学

西山浄土宗 京都西山短期大学

曹洞宗 愛知学院大学、駒澤大学、苫小牧駒澤大学

天台宗 大正大学

東寺真言宗 種智院大学

日蓮宗 身延山大学、立正大学

臨済宗妙心寺派 正眼短期大学、花園大学

仏教系七三大学のうち、特定教団との接点が確認できたのは六五大学であった。その内訳としては、真宗大谷派・浄土真宗本願寺派一四大学、浄土宗一〇大学、曹洞宗九大学、日蓮宗五大学、高野山真言宗・真言宗大覚寺派・足利仏教和合会・臨済宗妙心寺派・真言宗豊山派が二大学、真宗高田派・西山浄土宗・東寺真言宗・真言宗智山派・天台宗・和宗が

一大学であった（内訳を合計すると六八大学となってしまうが、これは大正大学が四宗派「天台宗・真言宗豊山派・真言宗智山派・浄土宗」に關係する大学だからである）。

仏教系大学における「宗教的資格」とは、僧侶資格（もしくは教師資格）のことを指しているが、所定のカリキュラム修了を前提とし僧侶資格の提供を明示しているのは、上段に記載の一二宗派・二四大学であった。たとえば、高野山大学においては文学部密教学科や別科密教専修コース、大正大学では仏教学部仏教学科、愛知学院大学では文学部宗教文化学科などで提供されている僧侶資格取得のカリキュラムを修めれば、それぞれの宗派が求める僧侶資格申請の条件を満たすことになる。なお、そこで取得される単位は卒業要件単位としても認定されている場合が多い。一方、浄土真宗本願寺派と真宗大谷派においては、原則として上段記載大学内のどの学部・学科に所属しても僧侶資格（教団規則上での正式名称は「教師資格」）を取得することが可能である。これは、資格取得のための所定単位が他の仏教教団に比べ、格段に少なく設定されているためである。

ここで、短期の資格取得課程について補足しておく。各大学ともに、専修科や別科といった単位履修課程を設定している。これは、四年間の通学ではなく、一年もしくは二年といった短期履修期間で僧侶資格を取得できるように設置された組織である。ゆえに、これらは資格取得を優先した課程と言える。なお、これらの課程では四年制の学部と異なり、僧侶資格としては下位の資格のみを取得可能となっている。最後に編入制度について触れておきたい。僧侶資格取得の専門学部・専門学科以外

に在籍、もしくは卒業した者を対象に、四年制学部への編入制度が設けられている場合もある。それらの多くは、大学在籍者・卒業者ともに三年次編入が可能となっている。

各大学ともに共通している事項として、学歴に応じた僧侶資格の提供が確認された。つまり、資格取得に指定された学部よりも、同様に指定された大学院を卒業したほうが、上位の資格を取得できるように設定されている。僧侶資格と学歴が密接に結びついていることが伺われる。

【キリスト教系】

イエズス会

上智大学

神言修道会

南山大学

日本バプテスト同盟

西南学院大学

日本基督教団

東京神学大学、同志社大学

日本同盟基督教団

東京基督教大学

日本福音ルーテル教会

ルーテル学院大学

上記の大学のうち、キリスト教的に特化した教育を提供しているのは東京神学大学と東京基督教大学である。これらの大学は、学校案内やホームページでも謳っているように、神学専門の単科大学である。たとえば、東京神学大学は神学部神学科のみを有する大学である。平成二八年度のカリキュラムをみても、二年次以降に設定されている専門教育科目はすべて神学やキリスト教に関わる科目であり、神学および牧師養成に

特化したカリキュラムであることが伺われる。⁽⁹⁾一方、東京基督教大学の神学部の中に、二学科（神学科・国際キリスト教福祉学科）を有している。また、東京神学大学は全寮制を採用しており、全学生の内二割～三割が留学生である。両大学に共通しているのが、基本的に教員と学生が洗礼を受けている点である。つまり、教員採用・入学条件としてクリスチャンであることが求められているのである。

プロテスタント系の他の大学で神学部を有している大学は、西南学院大学、同志社大学、関西学院大学であり、東北学院大学とルーテル学院大学は学部としての神学部は、現在では設置していない。ただし、学科や専攻においてキリスト教関連の組織を設置している。東京神学大学と東京基督教大学以外の大学においては、神学・キリスト教関連の組織は他学部・他学科に比べて少数派であり、その他学部の学生が在籍者数のうち多数を占めている。

一方、カトリック系で聖職者養成を行っているのは、南山大学と上智大学である。南山大学では人文学部キリスト教学科において「司祭養成課程」における所定科目を履修、上智大学では神学部神学科において「神学系」の所定科目を履修することにより、「教皇庁認可神学部」の卒業資格と同等の資格を取得できる。さて、ここで教皇庁認可神学部について補足説明をしておきたい。

たとえば、南山大学人文学部キリスト教学科は、「教皇庁認可神学部」に認定されているが、それは教皇庁側にとって以下の五つの目的を持つとされる。

① 神学研究

② 諸宗教との対話

③ 国際的福音宣教

④ 南山大学の研究・教育活動への参加

⑤ 日本カトリック教会への貢献⁽¹⁰⁾

南山大学のキリスト教学科は、単に大学
のみのガバナンス下に置かれた組織ではな
く、それを認可神学部として認定している
教皇庁、さらには南山大学の設置母体であ
る神言会とが密接な関係を有しながら運営
されている組織である。表三には、二〇〇
八年時における教皇庁認可神学部制度の単
位互換についての一覧を掲載している。⁽¹¹⁾

このように、「教皇庁認可神学部」にお
ける指定単位が、南山大学人文学部キリス
ト教学科が提供している単位と互換可能で
あるとされている。

上智大学においては、昭和二六年に文学
部神学研究科が発足し、同三一年に認可神

表三 単位互換

教皇庁認可神学部			南山大学		
第一期課程	5年間	178単位	人文学部キリスト教学科	4年間	128単位
第二期課程	2年間	40単位	人間文化研究科キリスト教思想専攻 修士課程	2年間	30単位
第三期課程	3年間	12単位	文学研究科神学専攻博士後期課程	3年間	20単位
			人間文化研究科宗教思想専攻博士後 期課程	3年間	18単位

学部として指定されている。その後、同三三年に神学部神学科が発足し、
現在に至っている。同大学において興味深い近年の動向として、平成二
五年に神学部内に「宣教実務系」が開設されていることである。この
「宣教実務系」とは、ホームページ上で「主に教会での宣教・実務に携
わるカトリック信徒（社会人）を対象として、カテキズム、聖書、典礼
など基礎分野をゼミ形式で学びます。」⁽¹²⁾とされているように、すでにカ
トリック教会で実務を担っている社会人信徒向けに開設されたものであ
る。今回の調査対象としている「宗教的資格」とは異なるものであるが、
宗教者ではなく信徒向けに提供している教育課程として特筆すべき事例
といえよう。

【神道系】

神社本庁
神社本庁
皇學館大学
國學院大学

神道系においては、神社本庁からの委託を受けた皇學館大学と國學院
大學において宗教者養成（神職養成）が行われている。神職階位は、淨
階・明階・正階・権正階・直階の五つに分かれており、大学および大学
院で取得可能なのは、明階以下の四階位である。

皇學館大学においては、文学部の神道学科・国文学科・国史学科がそ
れに対応している。いずれかの学科において神職課程（高等課程）を履
修、所定単位を修得し、大学を卒業すると神職階位正階が授与され、明
階検定合格資格を得ることとなる。なお、神道学科にのみ明階総合課程

が設置されている。これは、四年次後半の半年間に履修可能な課程であり、ここでの所定単位を修得し、神社本庁の審査を経てすることで、明階という神職階位が授与される。また、大学院文学研究科（神道学専攻・国文学専攻・国史学専攻）の博士前期課程（修士課程）において、所定単位を習得することで明階授与がなされる。なお、学内には専攻科も設置されており、ここでの所定単位を修得することで一年間という短期で正階授与・明階検定合格の資格が与えられる。

一方、國學院大學においては、以下の課程において神職階位が取得可能となっている。⁽¹³⁾

大学院文学研究科博士課程前期神道学・宗教学専攻

神道文化学部（明階総合課程）	.. 明階（明階検定合格）
神道文化学部・他学部（神職課程） ⁽¹⁴⁾	.. 明階（明階検定合格）
神道学専攻科	.. 正階（明階検定合格）
別科神道専修二類	.. 正階（明階検定合格）
別科神道専修一類	.. 正階（正階検定合格）
	.. 権正階（権正階検定合格）

別科が設置されている点が皇學館大学との違いであろうが、それ以外はほぼ同一である。なお、両大学での神職階位の取得課程には神社実習が必須とされており、神社内における一定期間の実習が義務付けられている。

【新宗教系】

天理教

天理大学

新宗教系の大学としては、天理大学において「よふぼく」の育成を目的とした伝道課程が設定されている。『天理教教典』によると、「たすけて頂いた喜びは、自ら外に向つて、人だすけの行為となり、ここに、人は、親神の望まれる陽気ぐらしへの普請の用材となる。これをよふぼくと仰せられる。」⁽¹⁵⁾とされ、よふぼくは用木の字が当てられるように「陽気ぐらし」の世界実現のため、その手足となって活動する者を指す。また、卒業後、よふぼくである者は「教人資格講習会」修了とみなされ、申請に基づき教人として登録される。教人として登録された者は、「教会長資格検定講習会」を受講することが可能とされている。⁽¹⁶⁾

五 まとめにかえて―本稿の意義と本研究の位置づけ―

本稿においては、現代日本における宗教系大学、および「宗教的資格」提供の実態を明らかにすることを目的とした。その目的を叶えるために、基礎作業として宗教系大学に関する量的な調査を行った上で、ここで得られた統計データおよび「宗教的資格」に関する結果を、簡単にはあるが整理し報告してきた。この調査は現在進行形でもあるため、本報告は中間報告といった意味合いが強い。特に、大学内部や各教団側の資料については十分な調査ができなかった。これから充実したものにしていくことを約して、現状報告を終えることとする。

最後になるが、本研究が拠って立っている研究テーマ「大学と宗教」の学問的意義を述べた上で、本稿の意義を改めて確認しておきたいと思う。もともと本研究は、かつて日本の宗教学分野で流行した宗教概念研究への批判を出発点としている。一九八〇～二〇〇〇年代にかけての時期、日本の宗教学では宗教という概念の近代的な歴史性や政治性に着眼した研究、いわゆる宗教概念研究が多くの耳目を集めた。ここでは、宗教概念の自明性が再検討されるとともに、宗教学という学問の領域や方法も問い直されていった。その成果は、田丸徳善『宗教学の歴史と課題』（一九八七）や島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』（二〇〇三）、近年では前川理子『近代日本の宗教論と国家』（二〇一五）等を挙げることができる。

しかし、である。それら一連の研究では、日本の大学という組織および制度の歴史的経緯や特質にほとんど関心を払ってこなかった。そもそも日本の大学制度は欧米と異なり、国家主導のもと極めて強い世俗性を原則にして創始されている。¹⁷日本における宗教関連学問（宗教学や神学、仏教学など）は、この特質を有した大学制度の上で展開してきたのである。また、そこでの成果は学術雑誌・書籍等で頒布されるが、それらは近代的な宗教概念の形成・流布に大きく貢献した。そして、この大学制度上でも僧侶や牧師、神職などの宗教者養成が行われてきた。このように大学とは、近代日本の宗教を考える上で極めて重要な制度・組織であるにも関わらず、宗教概念研究、ひいては日本の宗教関連学問はほとんど関心を寄せてこなかったのである。

このような問題意識のもと、二〇一一年四月、大正大学総合佛教研究

所内において「大学と宗教」研究会（代表：江島尚俊「当時」、現在は松野智章氏）が立ち上った。そこでは現在に至る六年の間、明治初期から昭和二〇年までの時期を対象に、大学制度上で展開されてきた「宗教の研究」と「宗教者の教育」について歴史的・実証的な研究を行ってきた。その成果は、『近代日本の大学と宗教』（第一巻、二〇一四年二月刊行）、『戦時日本の大学と宗教』（第二巻、二〇一七年二月）において報告している。先述したように、日本は欧米と異なり、国家主導で大学制度が創始されている。両書では、その特質を踏まえた上で、「大学と宗教」の関係について実態解明を行った。これらの成果を踏まえて、「大学と宗教」の戦後史解明の端緒として、本稿が位置づけられているのである。

以上論じてきたように、本研究は大学に着眼することで、従来には存在しなかった「大学と宗教」という研究領域と研究方法を創出している。近現代日本においては、主として国家が独占掌握する大学制度上において専門学術領域が展開してきた。これは、王侯貴族や民間企業などによって私的な高等教育・研究機関が並存してきた欧米とは、全く事情が異なる。日本では、大学においてこそ高度な学術教育・研究が独占展開してきたのである。ゆえに、専門性の高い宗教関連学問、およびその学習を必須と定めた大学制度上での宗教者養成は、現在に至るまで国家が掌握する大学行政の枠内で展開してきたのであり、して来ざるを得なかったのである。この事実に鑑みることは、「国家と宗教」、「宗教の近代化・世俗化」という宗教学にとっての重要テーマに関し、大学という新しい視点からアプローチすることへと繋がっていく。また、異なる教義

や歴史背景を持つ諸宗教を大学制度という同一基盤上で対象化することが可能となっているのも本研究の特徴と言える(例…建学理念やカリキュラムの比較など)。

ここまで論じてきたことの背景には、大学における宗教者養成の構造的拘束性への関心をより高める必要があるのではないか、という筆者の危機意識が存在している。ここでいう構造的とは国家の大学制度・大学行政のことであり、拘束性とはそれら構造から受ける制限や限界のことである。現代日本の大学等で学究生活に営んでみると、大学の自治・学問の自由は安定して保障されているかのようにつまえてしまう。しかし、教育史学者らがいうように、それらは大きな誤解であり、幻想でしかない。近現代の大学とは常に国家の介入や干渉に晒されており、それは大学で教育・研究されている宗教関連学問も例外ではない。国家が掌握する大学という制度領域・行政領域において宗教者を養成していくことの利点や限界については、今一度しっかりと再考する必要があるのではないか。このような関心からも、「大学と宗教」という研究テーマは大きな意味を持つと筆者は考えている。

資料一 現代日本の宗教系大学一覧

一 仏教系(大学) 四一大学

愛知学院大学	愛知文教大学	足利工業大学
大阪大谷大学	大谷大学	岐阜聖徳学園大学
京都華頂大学	京都光華女子大学	京都嵯峨芸術大学

京都女子大学	京都文教大学	くらしき作陽大学
高野山大学	こども教育宝仙大学	駒沢女子大学
駒澤大学	埼玉工業大学	札幌大谷大学
四天王寺大学	淑徳大学	種智院大学
相愛大学	大正大学	筑紫女学園大学
中央学院大学	鶴見大学	仁愛大学
東海学園大学	同朋大学	東北福祉大学
苫小牧駒澤大学	名古屋音楽大学	名古屋造形芸術大学
花園大学	兵庫大学	佛教大学
文教大学	身延山大学	武蔵野大学
立正大学	龍谷大学	

一 仏教系(短期大学) 三二大学

飯田女子短期大学	愛知文教女子短期大学
大阪千代田短期大学	帯広大谷短期大学
九州龍谷短期大学	九州大谷短期大学
岐阜聖徳学園大学短期大学部	京都文教短期大学
京都嵯峨芸術大学短期大学部	筑紫女学園大学短期大学部
高田短期大学	札幌大谷大学短期大学部
愛知学院大学短期大学部	聖和学園短期大学
東九州短期大学	兵庫大学短期大学部
文教大学女子短期大学部	龍谷大学短期大学部
大谷大学短期大学部	精華女子短期大学

京都女子大学短期大学部	鶴見大学短期大学部	清泉女学院大学	清泉女子大学
正眼短期大学	駒沢女子短期大学	聖泉大学	西南学院大学
淑徳大学短期大学部	京都西山短期大学	西南女学院大学	聖マリア学院大学
東京立正短期大学	作陽短期大学	聖マリアンナ医科大学	聖隷クリストファー大学
京都光華女子大学短期大学部	華頂短期大学	聖路加国際大学	仙台白百合女子大学
足利短期大学	函館大谷短期大学	中部学院大学	津田塾大学
		天使大学	東京基督教大学

二― キリスト教系（大学）七八大学

青山学院大学	茨城キリスト教大学	東京純心女子大学	東京女子大学
エリザベト音楽大学	桜美林大学	東京神学大学	同志社女子大学
大阪女学院大学	沖縄キリスト教学院大学	同志社大学	東北学院大学
鹿児島純心女子大学	活水女子大学	東洋英和女学院大学	長崎ウエスレヤン大学
関西学院大学	関東学院大学	長崎外国語大学	長崎純心大学
九州ルーテル学院大学	共愛学園前橋国際大学	名古屋学院大学	南山大学
京都ノートルダム女子大学	金城学院大学	ノートルダム清心女子大学	梅花女子大学
恵泉女学園大学	敬和学園大学	梅光学院大学	八戸学院大学
神戸海星女子学院大学	神戸国際大学	弘前学院大学	広島女学院大学
神戸夙川学院大学	神戸松蔭女子学院大学	プール学院大学	フェリス女学院大学
神戸女学院大学	国際基督教大学	福岡女学院大学	藤女子大学
四国学院大学	静岡英和学院大学	平安女学院大学	北星学園大学
尚絅学院大学	上智大学	松山東雲女子大学	宮城学院女子大学
白百合女子大学	聖学院大学	明治学院大学	桃山学院大学
聖カタリナ大学	聖心女子大学	盛岡大学	山梨英和大学
		酪農学園大学	立教大学

ルーテル学院大学

稚内北星学園大学

立教女学院短期大学

和歌山信愛女子短期大学

二―二 キリスト教系（短期大学）

四二大学

青森明の星短期大学

青山学院女子短期大学

三―一 神道系（大学）二大学

皇學館大学

國學院大學

和泉短期大学

大阪キリスト教短期大学

大阪女学院短期大学

大阪信愛女学院短期大学

三―二 神道系（短期大学）二大学

沖繩キリスト教短期大学

折尾愛真短期大学

國學院大學栃木短期大学

國學院北海道短期大学

鹿児島純心女子短期大学

カリタス女子短期大学

京都聖母女学院短期大学

久留米信愛女学院短期大学

四―一 新宗教系（大学）三大学

桜の聖母短期大学

静岡英和学院大学短期大学部

関西福祉大学

創価大学

天理大学

夙川学院短期大学

頌栄短期大学

尚絅学院大学短期大学部

上智短期大学

四―二 新宗教系（短期大学）一大学

聖カタリナ大学短期大学部

聖セシリア女子短期大学

創価女子短期大学

清泉女学院短期大学

西南女学院大学短期大学部

星美学園短期大学

聖霊女子短期大学

聖和短期大学

中部学院大学短期大学部

長崎外国語短期大学

名古屋柳城短期大学

南山大学 短期大学部

新島学園短期大学

梅花女子大学短期大学部

八戸学院短期大学

姫路日ノ本短期大学

ブルー学院大学短期大学部

福岡女学院大学短期大学部

平安女学院大学短期大学部

北星学園大学短期大学部

松山東雲短期大学

盛岡大学短期大学部

横浜女子短期大学

註

（1）江島尚俊・三浦周・松野智章編『シリーズ大学と宗教Ⅰ 近代日本の大
学と宗教』（法蔵館、二〇一四）、同編『シリーズ大学と宗教Ⅱ 戦時日本
の大学と宗教』（法蔵館、二〇一七）。

（2）宗教系大学を直接に扱ったものではないが、大学設立法人の寄附行為に
ついての研究成果として、齋藤崇徳「日本における宗教系大学の比較分析
―制度的変数を中心として―」（『東京大学大学院教育学研究科紀要』第五
三号、二〇一三）がある。

（3）齋藤崇徳「戦後日本におけるキリスト教教師の養成メカニズム―宗教団
体と高等教育との制度的関係を中心に―」（『宗教と社会』第一九号、二〇
一三）、金英美「戦後日本におけるキリスト教系大学の発展」（『法政大学大

学院紀要』第六七号、二〇一一）、藤本頼生「神職養成と宗教教育―戦後六十五年の歩みからみる現状と課題―」（『宗教研究』第八五巻第二号、二〇一一）など。

月二〇日アクセス）

(17) 拙稿「なぜ大学で宗教が学べるのか―明治期の教育政策と宗教系専門学校誕生の過程から―」（『宗教研究』第八八巻第三号、二〇一四）を参照。

- (4) 國學院大學日本文化研究所編『宗教教育資料集』（鈴木出版、一九九三）、同編『宗教と教育―日本の宗教教育の歴史と現状―』（弘文堂、一九九七）。
- (5) 橘木俊詔『宗教と学校』（河出書房新社、二〇一三）。
- (6) 文部科学省『平成二八年度 学校基本統計速報』より作成。
- (7) 宗教情報リサーチセンター <http://www.rirc.or.jp/index.html>
- (8) 『学校基本調査平成二八年度』（文部科学省、二〇一六）を参考にした。
<http://www.estat.go.jp/SGI/estat/NewList.do?tid=000001011528>
- (9) 東京神学大学カリキュラム
<http://www.tuts.ac.jp/01/information/2016/12-13.pdf>（二〇一六年一〇月二〇日アクセス）
- (10) 「教皇庁認可神学部」
http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/JINBUN/Christ/facultas/facultas_jp.html
（二〇一六年一〇月二二日アクセス）
- (11) 表三は、注一〇のウェブページから引用した。なお、この単位互換は二〇〇八年時。
- (12) 「上智大学神学部」 <http://www.sophia-theology.org/custom1.html>（二〇一六年一〇月二〇日アクセス）
- (13) 國學院大學ホームページ
<http://www.kokugakuin.ac.jp/qualification/kyounu0700010.html>（二〇一六年九月三〇日）
- (14) 神道文化学部在籍の学生は、明階総合課程か神職課程のいずれかを選択できる。それ以外の学部学生は、神職課程のみ受講可能となっている。
- (15) 「第九章 よふぼく」（天理教教会本部編『天理教教典』（天理教道友社、二〇一一「八三版」）八四頁）。
- (16) 天理大学ホームページ「天理教教人登録資格」
<http://www.tenri-u.ac.jp/career/dv457k0000004xzy.html>（二〇一六年一〇月二〇日アクセス）

現代日本の宗教系大学と「宗教的資格」に関する調査報告

開宝藏について——『開宝遺珍』所収の『御製秘藏詮』を中心に——

杉 山 裕 俊

一、はじめに

中国唐代において木版印刷の技術が発明され、その普及に伴い經典も写本から印刷を経て刊行されるようになった。そして宋代に至り、初めて大藏經（衆經や一切經とも呼称される）という經典の一大叢書が木版印刷によって刊行されるのである。すなわち、志磐の『仏祖統紀』四三によれば開宝四年（九七二）^①、北宋初代皇帝の太祖が四川の成都（蜀）^②で大藏經の開板を命じ、この勅命によって太平興國八年（九八三）に開板・刊行された最初の印刷漢文大藏經が開宝藏（勅版・蜀版）である。現在、開宝藏の殆どは散逸しているが、近年、中国北京より出版された『開宝遺珍』（文物出版社、二〇一〇年）には世界中に残存する開宝藏殘欠經典として、以下の一二種の典籍が収録されている。

- ① 『大般若波羅密多經』二〇六 山西省博物館收藏
- ② 『大般若波羅密多經』五八一 中国仏教協會図文館收藏
- ③ 『大宝積經』一一一 中国国家図書館收藏
- ④ 『大方等大集經』四三 上海図書館收藏
- ⑤ 『妙法蓮華經』 山西省高平県文博物館收藏
- ⑥ 『阿惟越致遮經』上 中国国家図書館收藏

開宝藏について

⑦ 『大雲經』六四「請雨品」 山西省高平県文博物館收藏
⑧ 『雜阿含經・聖法印經』 中国国家図書館收藏
⑨ 『雜阿含經』 中国国家図書館收藏
⑩ 『仏本行集經』一九 日本京都南禪寺收藏
⑪ 『十誦律』四六 日本書道博物館收藏
⑫ 『御製秘藏詮』一三 美国ハーバード大学賽克勒博物館收藏
上記の開宝藏殘欠本に関しては、すでに佐々木勇氏^③によって全一二巻の欠筆が報告され、それらが周辺諸国にいかに関播・受容されたのかという調査が行われているものの、依然として研究の余地は多く残されている。

そこで本研究では、中国で最初に開板・刊行された大藏經として、さらには大藏經研究の始点として稀少価値を有する開宝藏殘欠本のうち、『開宝遺珍』所収の⑫『御製秘藏詮』（以下、『秘藏詮』と略称）に着目し、開宝藏を底本として開板され、時代的にも開宝藏と最も近接する高麗版大藏經の初雕本、および校訂の高精度を理由として『大正新修大藏經』（以下、『大正藏』と略称）の底本にされた同版大藏經の再雕本との比較を試み、『秘藏詮』からみた大藏經展開の歴史を考察したい。

二、開宝蔵と宋版大蔵経について

(一) 開宝蔵

印刷漢文大蔵経の嚆矢である開宝蔵は唐代の智昇『開元釈教録』（以下、『開元録』と略称）にもとづいて編纂され、初版の構成は四八〇函・五〇八四卷から成る。ただし、北宋第二代皇帝の太宗は新たに翻訳された經典も統蔵として随時開宝蔵に加えてゆき、開宝蔵の印刷はその後も幾度にわたり行われることとなる。

現在、確認される開宝蔵の最後の印刷年次は大観二年（一一〇八）である。この間、開宝蔵は国内の寺院だけではなく、日本や高麗などの周辺諸国にもたびたび下賜されており、その名譽に最初に浴したのは日本の奝然（九三八—一〇一六）である。東大寺からの入宋僧であった奝然は太宗との謁見を許され、帰国の際に開宝蔵（四八一函）ならびに新訳經典四一巻などを下賜されている。寛和三年（九八七）に奝然によって将来された開宝蔵は、後に藤原道長（九六六—一〇二七）に献上されて法成寺に納められ、天喜六年（一〇五八）に焼失したとされるが、焼失前に転写された経卷のいくつかは未だに残っている。⁴

(二) 宋版大蔵経

開宝蔵以降、宋代の中国では江南地方の有力者や豪商を庇護者として、福州版（東禪寺蔵・開元寺蔵）・湖州版（前思溪蔵・後思溪蔵）・蘇州版（磧砂蔵）など、複数の大蔵経が刊行されている。これらはいわゆる宋版大蔵経と総称されるものであるが、ひとくちに宋版大蔵経といっても、

それぞれが複雑な成立問題を有している。この宋版大蔵経を底本として白雲宗信者による元版（普寧蔵）や、勅版である洪武南蔵・永樂南蔵・永樂北蔵が開板され、永樂北蔵を底本として方冊本である明版（万曆版・嘉興蔵）が刊行されてゆくため、ここに開宝蔵を基盤とした刊本大蔵経の一大系統が想定されるのである。

なお、宋代および元代に刊行された大蔵経に関しては、先学によって個々の成立背景、あるいは帙数や追雕記録などの特徴が詳細に整理されている。⁵ 本研究でも便宜上、それらの先行研究に依拠しつつ、宋版大蔵経として規定される諸版の概要をまとめておく。

a. 福州版（東禪寺蔵・開元寺蔵）

印刷業・製紙業の中心地であり、また仏教も盛んな地であった福建省福州では、北宋期に二つの大蔵経（東禪寺蔵・開元寺蔵）が開板されている。これら福州版の共通点は折本（折帖）の形式を採用したことである。

まず東禪寺蔵は元豊三年（一〇八〇）頃から福州城外の白馬山東漸等覺院（後の東禪寺）において、官僚や僧俗などの支援を受けて雕造が始まり、崇寧元年（一一〇二）までには『開元録』入蔵分の雕造が完了したようである。翌年には北宋皇帝の徽宗から「崇寧万寿大蔵」の名称を賜り、勅版大蔵経に準ずるものとして頒布が許された。

次に開元寺蔵は政和二年（一一一二）頃、福州城内の東芝山開元寺において東禪寺蔵と同様の版式で雕造され、当初から「毗盧大蔵」と称されていた。開元寺蔵の多くの帖末には数行にわたる施財記が付されており、

り、施財者の大半は福州城下三県（閩県・懷安県・侯官県）居住の女性信者や尼僧である。

b. 湖州版（前思溪藏・後思溪藏）

前思溪藏とは浙江省湖州の帰安県に在住していた王永從が、その一族とともに発願し、同県の思溪圓覺禪院において私財を投じて開板したものである。わずかに確認される刊記や題記によれば、靖康元年（一一二六）には雕造が始まり、紹興三年（一一三三）頃までには完成していたものとみられる。その後、王氏一族の没落とともに菩提寺であった圓覺禪院も荒廢し、前思溪藏の雕造も停滞した。

後思溪藏とは淳祐年間（一二四一―一二五二）に新たな檀越のもとで復興し、法宝資福寺と改名した圓覺禪院において、前思溪藏の板木を補刻・修復して再刊したものである。その際、あわせて統藏部四五〇巻の追雕も計画されていたようであるが、現存する後思溪藏にはいずれも統藏部は確認されていない。

c. 蘇州版（磧砂藏）

磧砂藏とは嘉定九年（一二二六）、江蘇省蘇州の磧砂にある延聖禪院において、『大般若經』の雕造から始まったものである。宝祐六年（一二五八）に延聖禪院が大火に遭い雕造は一時中断したが、復興後の大徳元年（一二九七）に再開され、至治年間（一三二一―一三二三）には完成したとされる。

以上、開宝藏から派生した宋版大藏經であるが、その基本的な構成は

次のとおりである。

名称	成立・刊行年次	目録	基本帙数	版式	料紙
開宝藏	太平興国八年（九八三）～大観二年（一一〇八）	『開元録』	四八〇帙	卷子本 一板一紙 一紙二三行 一行一四字 行間無界	黄麻紙
東禪寺藏	元豊三年（一〇八〇）～崇寧元年（一一〇二）	『開元録』 『東漸大藏經目録』	四八〇帙	折本 一板一紙 上下单边 一紙三〇～三六行 一行一七字 一面六行五～六折	竹紙
開元寺藏	政和二年（一一一二）～紹興二十四年（一一五四）頃	『開元録』	四八〇帙	同右	竹紙
前思溪藏	靖康元年（一一二六）～紹興三年（一一三三）頃	『開元録』 『湖州思溪圓覺禪院新雕大藏經律論等目録』	五四八帙	折本 一板一紙 上下单边 一紙三〇行 一行一七字 六行一折（一紙五折）	竹紙
後思溪藏	淳祐年間（一二四一―一二五二）	『開元録』 『安吉州思溪法宝資福禪寺大藏經目録』	五四八帙	同右	竹紙
磧砂藏	嘉定九年（一二二六）～大徳元年（一二九七）～至治年間（一三二一―一三二三）	『開元録』 『平江府磧砂延聖院新雕大藏經律論等目録』	五四八帙	折本 一板一紙 上下单边 一紙三〇行 一行一七字 六行一折（一紙五折）	竹紙

右記のように、宋版大藏經の基本的な版式は一紙三〇行・一行一七字

の折本であり、日本では平安時代末期以降、日宋・日元貿易によってこれらの宋版大蔵経が輸入され、多くの寺社の経蔵に納められた。

三、高麗版大蔵経について

宋版大蔵経とは異なり、開宝蔵を底本とするもう一つの大蔵経系統が高麗版大蔵経（初雕本・再雕本）である。宋の首都開封で開宝蔵が開板されると、高麗は再三にわたり開宝蔵の下賜を申し出ている。『宋史』二〇の高麗伝によれば、淳化二年（九九一）に高麗の使者である韓彦恭は、太宗から大蔵経（開宝蔵）ならびに『御製秘藏詮』『逍遙詠』『蓮華心輪』を下賜されており、『高麗史』一には下賜された開宝蔵（四八一函・二五〇〇巻）が同年四月に高麗へ送り届けられたことが記されている。

高麗における最初の大蔵経開板は、契丹が首都開城に侵攻した顕宗二年（一一〇一）であるとされ、契丹軍の退却を祈願して大蔵経（初雕本）の雕造が開始された。なお、初雕本の完成時期については諸説があり、着手より八〇年近い歳月が経過した宣宗四年（一一八七）とみる説もあるが、近年の研究では着手より一〇年以内には完成していたであろうと推定されている。⁽⁸⁾ この初雕本の板木は大邱の符仁寺に所蔵されていたが、一三世紀前半のモンゴル軍侵攻の際に焼失している。

高宗一九年（一二三二）にモンゴル軍の侵攻を受けた高麗では、顕宗時代に契丹撃退を祈念して雕造された初雕本のご事にならない、新たに大蔵経（再雕本）の開板が行われた。すなわち、高宗二〇年（一二三三）から四年間の準備期間を経て、同二四年（一二三七）から同三五年（一

二四八）までの一二年間で作業が完了したとみられている。この再雕本に関して注目すべきは、開板の中心人物であった沙門守其が著した『高麗国新雕大蔵経校正別録』全三〇巻である。これは再雕本を復刻する際の校勘記録であり、守其らは初雕本を底本とし、そのうえで開宝蔵や契丹蔵といった諸本との校勘を行っている。そのため、後世において再雕本は最も優れた大蔵経として高く評価され、大蔵経変遷の歴史のなかで大きな影響を及ぼすことになる。完成した再雕本の板木（八一二五八枚）は現在も韓国の海印寺に保存されており、日本にもたらされた高麗版大蔵経（再雕本）は明治時代に刊行された『縮刷蔵経』『卍蔵経』『卍統蔵』、さらには小野玄妙氏・高楠順次郎氏・渡辺海旭氏が中心となって編纂した『大正蔵』の底本として利用されている。

以上、開宝蔵を底本とする宋版大蔵経ならびに高麗版大蔵経について概説してきたが、開宝蔵との関わり、あるいは開宝蔵そのものの変遷を考えるうえで重要視すべきはやはり高麗版大蔵経であろう。とくに初雕本は開宝蔵の初版が刊行されたと思われる太平興国八年（九八三）からわずか八年後の淳化二年（九九一）に太宗より下賜されており、開宝蔵系統に属する大蔵経のなかでは最も早期のものとなる。したがって、開宝蔵と高麗版大蔵経に入蔵されている共通の仏教典籍を比較検討することとは、宋代初期にどのような経緯を経て大蔵経が編纂されていたのかという問題を解明する一助となり、また開宝蔵の増補過程を探るという意味においても有用であると思われる。

そこで『開宝遺珍』所収の『秘藏詮』一三（開宝蔵、大観二年刊行）と南禪寺所蔵の高麗初雕本を中心に取り上げ、あわせて同再雕本も参照

しつつ、兩藏の挿画や文字の異同について考察を試みたい。

四、『秘藏詮』について

『秘藏詮』とは北宋第二代皇帝の太宗が、世界で最初に開板・刊行された印刷漢文大藏經である開宝藏に付した文章であり、その構成は秘藏詮二〇卷、仏賦・詮源歌一卷、幽隱律詩四卷、懷感詩四卷、懷感廻文詩一卷の計三〇卷から成る。『仏書解説大辞典』二二には、

太宗が四言、五言、七言を以って、佛教の甚妙の理を詠賦したもので、秘藏とは言ふまでも無く、佛の秘密藏の謂である。卷一―二〇に一千首を収め、卷二一には、佛の賦二首と詮源歌との三篇、卷二二―二五には、幽隱律の詩九十餘首、卷二六―三〇には、一百韻の詩が収められてゐる。中に就き、前二十一卷は、多く大乘の諸經論に現はれた言句を以て綴り、一一の句に付した註も、亦經論の文句を引用して、説示大に努めてゐる。之に反して、卷二十二以下は、儒教的色彩を帯びたものが大部分を占め、之が註も、亦従つて外典を以つてしてゐるのが特に目立つてゐる。卷第一の内題下に、總じて一千首、共に二十卷とあるから、秘藏詮としては、是れが主部を成すもので、卷二十一以下は、言はば附録とも見るべく、詩賦の内容容の異なるのも、これに基くものと考へられる。⁽⁹⁾

とあるように、全体の主部とされる秘藏詮二〇卷は各卷五言詩五〇首ずつで、各句には広く仏教語が用いられており、割注の大半は大乘諸經論からの引用文である。また仏賦・詮源歌一卷は賦二首、歌行一首であり、いずれも仏教の奥秘を讃歎したものである。なお、ここである『秘藏

詮』とは最初の秘藏詮二〇卷を意味し、開宝藏に付された『秘藏詮』のうち、残欠本として『開宝遺珍』に収録されているのは卷第一三のみである。

このような『秘藏詮』の入蔵について、咸淳五年（一二六九）に完成した『仏祖統紀』四三の太平興国八年（九八三）の条には、

詔以『御製蓮華心回文偈』、『秘藏詮』、『逍遙詠』、宣示近臣。⁽¹⁾
とあり、同じく至道二年（九九六）の条には、

詔以『御製秘藏詮』二十卷、『縁識』五卷、『趙遙詠』十卷、命兩街箋注、入大藏頒行。⁽²⁾

とあることから、従来は至道二年（九九六）をもって『秘藏詮』入蔵の年次と理解されてきた。ところが、一九三三年に山西省趙城県の広勝寺で発見された金版大藏經（金藏）のなかに以下の三つの経録が確認され、宋代の新訳仏典および中国撰述の新入蔵仏典に関する新事実が次々と明らかになった。

- ① 楊億等編『大中祥符法宝録』：大中祥符八年（一〇一五）成立⁽³⁾
- ② 呂夷簡等撰『景祐新修法宝録』：景祐四年（一〇三七）成立
- ③ 惟淨等編『天聖釈教總録』：天聖五年（一〇二七）成立

このうち、現存する『大中祥符法宝録』一八には『秘藏詮』や『蓮華心輪』をはじめとする太宗御製のこと記されている。とくに『秘藏詮』の入蔵に関しては、

秘藏詮二十卷

第一至第二十卷共五言一千首

秘藏詮仏賦歌行共一卷

右詮賦等、端拱元年十二月、上遣中使衛紹欽、論旨僧録司、選京城義学文章僧惠恩、繼琳、守巒、帰一、知則、玄僞、道文、智輪、行勤、若虚、德清、自円、義円、契寧、顥丕、可听、澄浄、道崇、全海、智英、重皓、從顯、子芳、義巒、智円、慶環、文証、懷古、行清、可朝、可昇、德遵、光仁、繼隆、永光、守能、啓玄、重遷、啓明、海月、澄祐、紹宣、玄宝、智宣、守邦、崇智、澄照、恕雍、懷哲、道満、処円、遇恩、省才、常静、守晏、楚南等五十六人、同為注解。書成上進、各賜襲衣器幣。詔以其文編聯入藏。⁽¹⁴⁾

とあり、太宗は端拱元年（九八八）に僧録司をして五六人の学僧を選ばせ、彼らに秘藏詮や仏賦・詮源歌の注解を加えた後にこれらを入蔵しているが、その年次は『仏祖統紀』とは異なるものである。この点について、江上綏氏⁽¹⁵⁾は両書の成立順序を考慮し、早期の奉勅撰である『大中祥符法宝録』の記事を信頼すべきであると述べている。さらに江上氏は先に秘藏詮と仏賦・詮源歌の注解を命じられた五六人の学僧のうち、一人が翌年の端拱二年（九八九）に御製の幽隠律詩、懷感詩、懷感廻文詩などの注解を命じられたことが『大中祥符法宝録』一八に続けて記されていることから、少なくとも『秘藏詮』の注解は端拱二年には終了し、板木も淳化元年（九九〇）までには完成していたであろうと推察している。

先述したように、太宗は淳化二年（九九一）には高麗の使者である韓彦恭に『秘藏詮』を下賜している。このときすでに『秘藏詮』が開宝蔵に追雕されていたかは不明であるが、いずれにせよ、開宝蔵そのものは太平興国八年（九八三）から最後の刊記が残る大観二年（一一〇八）ま

での約一二五間で何度も改訂されており、なかでも『秘藏詮』は比較的早い段階で入蔵されたものと思われる。

こうして開宝蔵に付された『秘藏詮』はその後、高麗版大蔵経や金版大蔵経、さらには湖州版大蔵経などにも含まれているが、開宝蔵以外で秘藏詮や仏賦・詮源歌に木版画の図が挿入されていたことを示すのは高麗版大蔵経の初雕本のみである。

五、開宝蔵と高麗初雕本における『秘藏詮』の比較

南禪寺に所蔵されている『秘藏詮』は、これまでの大蔵経研究の結果、高麗版大蔵経の初雕本であることが定説とされている。この南禪寺所蔵の『秘藏詮』について、江上氏の調査報告では、本来卷子本であったものが茶の表紙をつけて折帖に改装されており、各巻一帖で第一七巻を欠く計一九帖から成る。⁽¹⁶⁾

以下、『開宝遺珍』所収の『秘藏詮』一三と南禪寺所蔵の高麗初雕本に加え、同再雕本との校合を行い、開宝蔵と高麗版大蔵経との間に文字の異同や挿画の違いがみられるかを検討してゆく。

(一) 文字の異同

開宝蔵と高麗版大蔵経の基本的な版式は同じであるが、文字に関して は次のような相違がみられた。

句	開宝藏	高麗初雕本	高麗再雕本
六〇	諸聖證其功 登地諸聖親證信 如行盡果成功超 十地大乘密嚴經云聖人 自智境依此 此入諸地自利及利他功 業悉成就	諸聖證其功 登地諸聖親證信 如行盡果成功超 十地大乘密嚴經云聖人 自智境依此 此入諸地自利及利他功 業悉成就	諸聖證其功 登地諸聖親證信 如行盡果成功超 十地大乘密嚴經云聖人自 智境依此 此入諸地自利及利他功業 悉成就
八一	智願過諸已 謂佛智願超諸十地出過二 乘已證解脫瑜伽論云如實 安立清淨妙智爲 利有情起此願故	智願過諸已 謂佛智願超諸十地出過二 乘已證解脫瑜伽論云如實 安立清淨妙智爲 利有情起此願故	皆願過諸已 謂佛智願超諸十地出過二 乘已證解脫瑜伽論云如實 安立清淨妙智爲 利有情起此願故
九一	無心無事法 無心者唯識論云心及心所 由無始來虛妄分別都無實 體無事法者幻事 假法亦無所有	無心無事法 無心者唯識論云心及心所 由無始來虛妄分別都無實 體無事法者幻事 假法亦無所有	無心無事法 無心者唯識論云心及心所 由無始來虛妄分別都無實 體無事法者幻事 假法亦無所有
一三六	達者陟高峯 達人先見如陟 妙峯上士忘機 真理自會唯識論云入見道 位 住唯識性尋思位極名之爲 頂	達者陟高峯 達人先見如陟 妙峯上士忘機 真理自會唯識論云入見道 位 住唯識性尋思位極名之爲 頂	達者陟高峯 達人先見如陟 妙峯上士忘機 真理自會唯識論云入見道 位 住唯識性尋思位極名之爲 頂
一九〇	求之情不動 伽瑜 論云有人來求菩薩共爲然 盜等菩薩化初 不逆意乍捨自百千身不惱 彼意性海情思 湛寂 無動	求之情不動 伽瑜 論云有人來求菩薩共爲然 盜等菩薩化初 不逆意乍捨自百千身不惱 彼意性海情思 湛寂 無動	求之情不動 伽瑜 論云有人來求菩薩共爲然 盜等菩薩化初 不逆意乍捨自百千身不惱 彼意性海情思 湛寂 無動

右表のとおり、まず六〇句（開宝藏・高麗初雕本）の「十地」が高麗再雕本では「千地」となっている。これは内容からみても高麗再雕本の誤刻であろう。また八一句の「智」（開宝藏・高麗初雕本）が高麗再雕本では「皆」、九一句の「由」（開宝藏・高麗初雕本）が高麗再雕本では「田」、一三六句の「思」（開宝藏・高麗初雕本）が高麗再雕本では「悪」となっている事例も、同じく高麗再雕本の誤刻であろう。これらの事例は字形から考えたとおそらく単純な誤刻であろうが、本文全体の割合からいえば決して少なくない。つまり、高麗再雕本が有していた信頼性の高さの担保である校訂の精度について、少なくとも『秘藏詮』をみる限りでは疑念を抱かざるを得ない。したがって、今後は高麗再雕本に関しても、改めて細微な校訂作業が求められるのではないだろうか。

また一九〇句の「思」（開宝藏）が高麗初雕本と高麗再雕本では「田」となっているが、これもおそらく単純な誤刻であろう。『秘藏詮』は完成した直後に高麗へ渡ったものと考えられ、言い換えれば高麗初雕本は『秘藏詮』における最初の展開であるにもかかわらず、その時点で誤刻が発生しているのである。もちろん、翻刻作業が人為的なものである以上、このような過失は不可避であり、それを後世からいたずらに批判することもできない。しかし、原本により忠実であろうとする翻刻や校訂の意図を踏まえるならば、やはり時間軸が原本に近い資料の存在はきわめて重要である。その意味において、この一九〇句の事例は開宝藏の資料的価値を再認識させるものである。¹⁷⁾

こうした文字の異同を通じて、刊本大藏経は個々の成立背景や成立事情そのものが大藏経展開の歴史上に位置するということ、そして『開宝

遺珍』所収の『秘藏詮』が最も原本に近い存在であるということが明らかとなり、校訂に際しては開宝藏を基準に行うべきであろう。

(二) 挿画について

『秘藏詮』の各巻には五点ないし六点の木版画が挿入されており、現存する開宝藏残欠本のなかで唯一、画を刻した版を交えた典籍であることから、東アジアの仏教美術史上においても貴重な資料として扱われ、非常に高く評価されている。

筆者の専門分野が美学や美術史でない以上、開宝藏と高麗初雕本の挿画を比較検討するといっても、まったく専門的知識を有さない主観でしかないが、次頁以降の対照表をみると開宝藏の方がより緻密であるように見受けられる。そもそも、高麗初雕本は開宝藏を底本として翻刻されており、挿画についても開宝藏を模刻していると考えるのが妥当であろう。無論、江上氏が「高麗初雕版の秘藏詮、仏賦・詮源歌を見る時、当時の高麗における版刻技術の高さと洗練された感覚には驚歎せざるを得ない。むらなく全図を通じて見られる、潤いがあり、しかも精緻な趣きは、版芸術として最高度の水準を示す⁽¹⁹⁾」と指摘するように、高麗初雕本の美術史的な価値もあろうが、開宝藏の資料的価値もまた同様に高く評価すべきである。

また江上氏は開宝藏と高麗初雕本の『秘藏詮』一三に使用される挿画が異なっている点について、「これらの図は本文の筋を追って説明する性質を有しないから、錯簡の問題は、図の解釈や鑑賞にとつては大きな問題ではない⁽²⁰⁾」と述べながらも、高麗初雕本には然るべき紙序の標記が

あることから、開宝藏の方が錯簡であると主張している。しかしながら、江上氏の主張はその他に明確な根拠を有するものではなく、加えて太宗が付した文章と挿画の関連性が希薄であると論じているが、少なくとも開宝藏における本文と挿画の内容を照合する限り、両者は決して無関係とは言い得ない。

【開宝蔵と高麗版初雕本における挿画対照表】

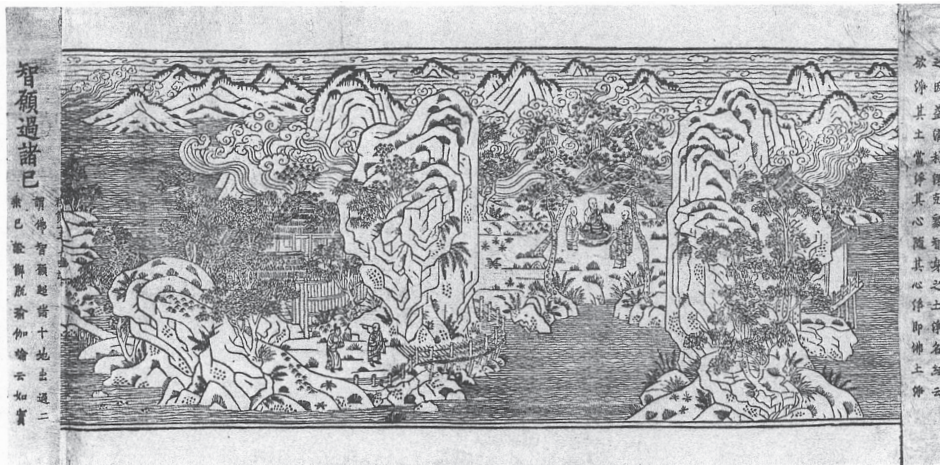
開寶藏について



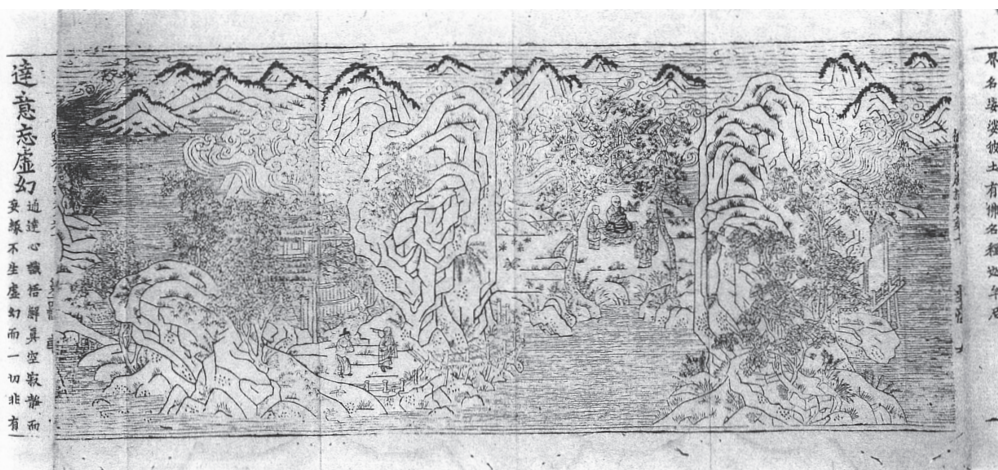
『秘藏詮』第13卷 第1回 開寶藏



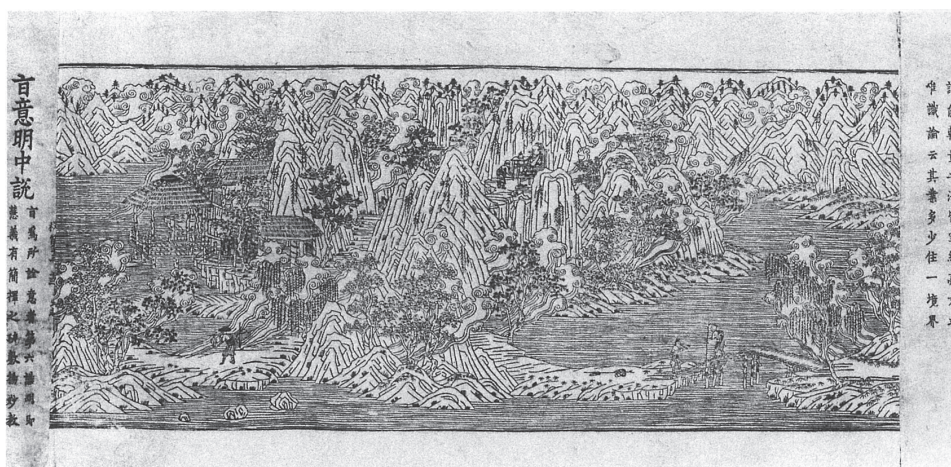
『秘藏詮』第8卷 第5回 初雕本



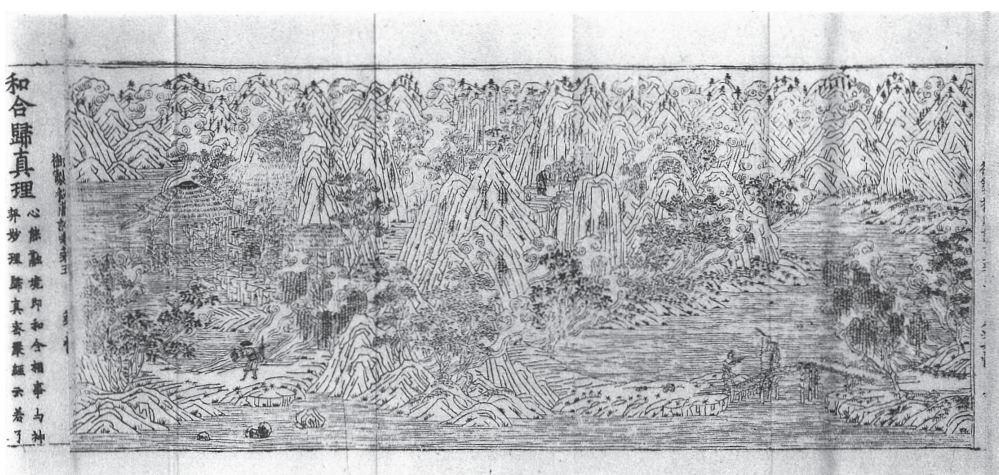
『秘藏詮』第13卷 第2図 開宝藏



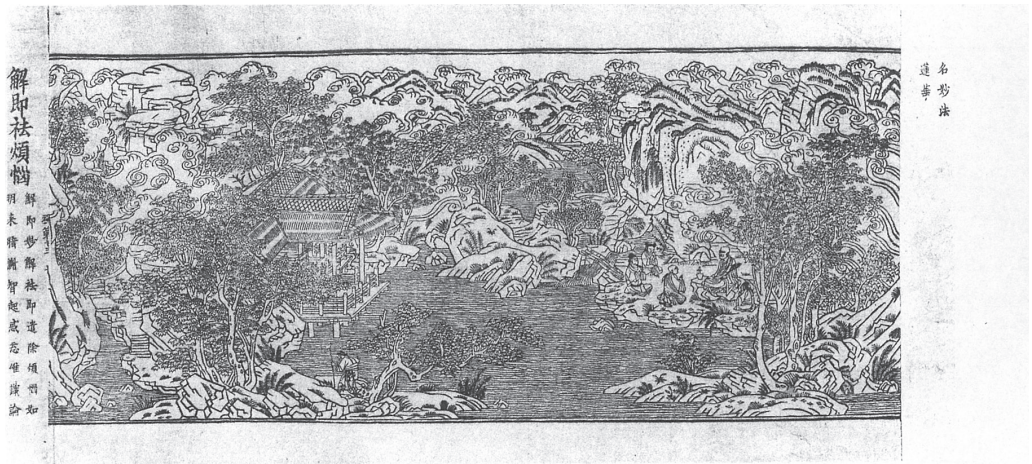
『秘藏詮』第10卷 第4図 初雕本



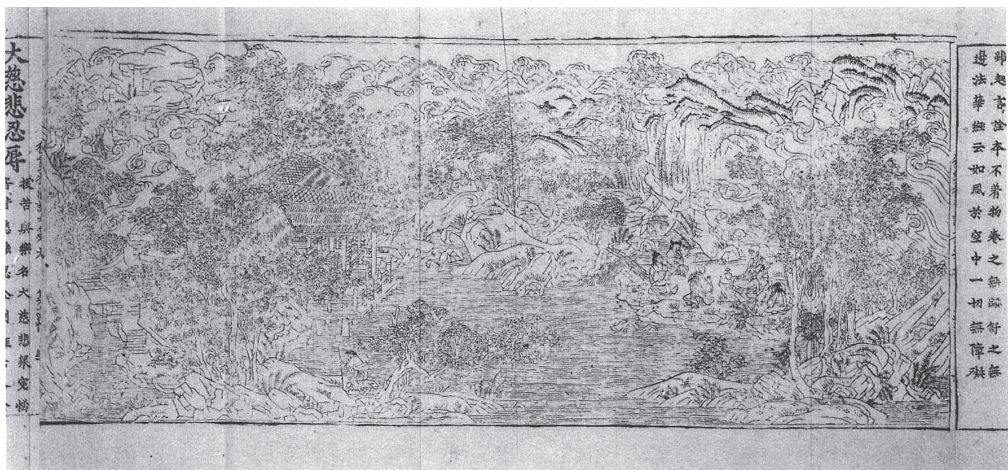
『秘蔵詮』第13巻 第3図 開宝蔵



『秘蔵詮』第9巻 第4図 初雕本



『秘藏詮』第13卷 第4図 開宝蔵



『秘藏詮』第5卷 第3図 初雕本

第一図は「因地従於果、果円宗自通、無因復無果、因果亦帰空」という本文の直後に付されている。この本文から第一図を勘案すると、まず右側の海と左側の山は右斜めで対照的に描かれており、因果の相互関係を示唆しているようにみえる。次に右手前の小島と樹木は海なくして存在せず、同時に左手の湾は山なくして存在しないこと、さらに海なくして山なく、山なくして海なきこともまた、因果の相互関係を指示している。そして中央奥から右奥にかけて雲と空が描かれているが、これは海と山によって空に雲が生成すること、ひいては万物は虚空であることを意味していると考えられる。

第二図は「中道得安心、忙中減妄逸、如香積施飯、福種因無失」という本文の直後に付されている。この本文を第二図と合わせて解釈すると、両方に聳える山々の中間に広がる空間が中道の意味し、左下に描かれる僧侶と教えを受けている人の存在が仏道への帰依を示唆し、中央で座している僧侶に対して正面の二人が布施をする姿が「施飯」を意図しているものと思われる。

第三図は「求之不可得、俄然有自逢、迷情与実相、蓮開業水中」という本文の直後に付されている。「求之不可得」は左手前の竿を持った人物のことであろう。「俄然有自逢」は右手中央の僧侶とその会座のことを、「迷情与実相、蓮開業水中」はこの第三図全体が、海・山・岩・樹木・建物・雲・空などが渾然一体に描かれていることを示唆するものである。

第四図は「陽化上天堂、迷情皆出沒、人心有罪福、多少較量得」という本文の直後に付されている。中央には椅子に座す僧侶に対して合掌礼

拝する人が描かれているが、この様子は「陽化上天堂」を意図するものである。「迷情皆出沒、人心有罪福、多少較量得」は右下の橋上の僧侶とそれを迎える人、さらに左下の天秤棒を担ぐ人を示唆していると思われる。

このようにみれば、開宝蔵に付された四つの挿画はすべて太宗の文章を当時の山水画の技法を駆使して表現したものであり、開宝蔵の錯簡と捉えるよりも、むしろ上述の文字情報と同様に、高麗初雕本が何らかの理由で、あるいは高麗初雕本編纂時に何らかの意図によって改変されたものと想定することができる。

これら開宝蔵と高麗初雕本および再雕本との比較を通じて、従来は高麗初雕本の資料的価値が大きく評価されていたが、少なくとも『秘蔵詮』に関しては開宝蔵の内容を評価すべきであり、ここに『秘蔵詮』を介して開宝蔵の存在意義を再認識することができる。

六、おわりに

本研究では「開宝蔵について―『開宝遺珍』所収の『御製秘蔵詮』を中心に―」と題し、『開宝遺珍』所収の『秘蔵詮』を中心に大蔵経展開の歴史を考察してきた。これまでも開宝蔵の資料的価値と存在意義は認識されていたが、残巻数の稀少性から個々の資料の内容にまで踏み込んだ議論はあまり行われてこなかった。また仏教の世界観を山水画で表現した『秘蔵詮』に関しても、仏教美術としての注目度は高かったが、仏教学の視点からは取り上げられることが少なかった。ここで『秘蔵詮』を取り上げ、部分的ではあるものの高麗初雕本および再雕本との比

較を通じて、第一に開宝蔵の重要性和貴重性を再確認することができた。第二に高麗初雕本の段階ですでに何らかの編集作業が加えられている可能性を示唆し、第三に高麗再雕本を再検討する必要性を指摘することができた。

同時に、これまで高麗再雕本を底本とする『大正蔵』を用いて研究が進められてきた近現代の仏教学に対して、日本古写経や敦煌文献の整理がなされ、なおかつ種々の刊本大蔵経が公開された現代だからこそ、今一度、写本研究と大蔵経研究を統合した新たな仏教文献学の構築が求められていると考えられる。

今後は本研究の成果を踏まえ、高麗初雕本の『秘蔵詮』についても本文と挿画の内容を照合し、開宝蔵と比べてどちらの方がより整合性があるのかを明らかにしたい。また開宝蔵の巻末に記されている莊主僧福滋、管居養院僧福海、庫頭僧福深、供養主僧福住、都化縁報願住持沙門鑒辯などの周辺人物も含め、仏賦・詮源歌とあわせて研究を進めてゆく必要があるだろう。そして『開宝遺珍』に収録される他の文献の調査も行いつつ、開宝蔵と高麗初雕本ならびに高麗再雕本との関係、さらには開宝蔵と宋版一切経との関係についても検討を試みたい。

註

- (1) 『大正蔵』四九、三九六頁上。
- (2) 『大正蔵』四九、三九八頁下。
- (3) 佐々木勇「北宋版一切経開寶蔵の欠筆とその伝播・受容について」(『広島大学大学院教育学研究科紀要』六二、二〇一三年)。
- (4) 野沢佳美『シリーズ・アタラクシア』三「印刷漢文大蔵経の歴史—中

国・高麗篇」(立正大学情報メディアセンター、二〇一五年)二九―三四頁を参照。

- (5) 大塚紀弘「宋版一切経の輸入と受容」(『鎌倉遺文研究』二五、二〇一〇年)。

- (6) 『宋史』二〇の高麗伝には「淳化」二年、遣使韓彦恭來貢。彦恭表述治意求印仏経。詔以蔵経并御製秘蔵詮、逍遙詠、蓮華心輪賜之」(中華書局、一九八五年、一四〇四頁)と記されている。

- (7) 『高麗史』二には「十年」夏四月庚寅、韓彦恭還自宋、献大蔵経」(国書刊行会、一九〇八年、四四四頁上)と記されている。

- (8) 前掲「印刷漢文大蔵経の歴史—中国・高麗篇」八六―八七頁を参照。

- (9) 『仏書解説大辞典』二(大東出版社、一九三三年)二五七頁。

- (10) 日本に現存する宋代の目録を確認すると、『秘蔵詮』は次のように紹介されている。

・湖州思溪圓覚禅院新雕大蔵経律論等目録』：記録なし
 ・福州東禅大蔵経目録』：(佐) 御製秘蔵詮一十卷
 ・唐本一切経目録』：(尹) 秘蔵詮十卷自第一至十(佐) 御製秘蔵詮十卷自十一至二十

・紀州天野山丹生社宋本大蔵録』：(尹) 御製秘蔵詮十卷(佐) 同十卷
 ・豊山勸学院宋本大蔵目録』：(纓) 御製秘蔵詮二十卷内従一至十(世) 同本従十一至二十

これらの記録から、おそらく秘蔵詮二〇巻は前後一〇巻ずつで分かれていたと考えられる。

- (11) 『大正蔵』四九、三九六頁上。
- (12) 『大正蔵』四九、四〇一頁中。
- (13) 『大中祥符法宝録』の成立に関して、『同法録』二〇には「大宋大中祥符法宝録二十一卷并惣録一卷 右起大中祥符四年十一月終八年 月準詔編脩」(『中華大蔵経』七三、五二三頁下)とあり、大中祥符四年(一〇一三)に編纂が始まり、同八年(一〇一五)に完成したことがわかる。
- (14) 『中華大蔵経』七三、五一五頁中下。

- (15) 江上綏・小林宏光『南禅寺所蔵『秘藏詮』の木版画』(山川出版社、一九九四年)六〇七頁を参照。
- (16) 前掲『南禅寺所蔵『秘藏詮』の木版画』三頁を参照。
- (17) なお、高麗初雕本ならびに再雕本に発生した誤刻に関しては、いずれも金版大藏経(金藏)を底本とする『中華大藏経』七三(中華書局、一九九四)所収の『秘藏詮』においても確認することができた。
- (18) 『開宝遺珍』所収の『秘藏詮』一三には第一図が欠落しているため、本対照表に関しては同じく開宝藏として認められているハーバード大学サックラー美術館所蔵本の挿画を採用した(前掲『南禅寺所蔵『秘藏詮』の木版画』七〇頁)。
- (19) 前掲『南禅寺所蔵『秘藏詮』の木版画』一九頁。
- (20) 前掲『南禅寺所蔵『秘藏詮』の木版画』一七頁。

法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について

長尾 隆 寛

本研究は法然上人（以下、敬称を省略）の御法語について、それらの詞や内容が、どのような背景で伝承されてきたかというのを、人物関係に着目して明らかにすることを目的とする。本研究では法然の御法語中、特に『西方指南抄』に所収される「十七条御法語」について検討する。この遺文に関わる背景を明らかにすることが、この遺文のみではなく、他の多くの遺文にも関わることであり、法然御法語研究にとって重要な視点を得られるものである。

従来の法然御法語研究は、法然の思想を明らかにするための証左として内容を検討することや、法然の教義書・遺文集・伝記類のなかでの比較検討による書誌的研究、思想研究等が中心であり、『選択集』や『黒谷上人語灯録』（以下、『語灯録』とする）等に説かれていない内容や、疑わしい内容は偽撰と判断される傾向にあった。これは、田村圓澄氏をはじめとする多くの先学が用いる御法語の真偽判断基準である。⁽¹⁾

書誌的研究においては、中野正明氏により遺文が原型からどのように踏襲、改変されながら伝記類へと伝わっていくのかという問題意識のも

と、諸本や遺文集・伝記類との比較によって詳細に考察され、遺文集の書誌学に一定の基準が設けられた。⁽²⁾ 本研究も中野説によるところが多い。しかし、氏の研究のように遺文集全体を対象とするのではなく、一つの遺文に絞って思想をふまえてみていくことで明らかになることもあると考える。

御法語の真偽も本研究において重要な問題である。田村氏のように御法語と教義書の思想を比較するのみで真偽を判断するのではなく、一つの御法語には『選択集』等とは異なった、複雑な背景があることに注意すべきである。

また、御法語の伝承に関する研究では、法然門下やさまざまな諸師の著作まで範囲を広げ、そこに説かれる人物関係等の背景をふまえたうえで考察された研究は少なく、藤堂恭俊氏、永井隆正氏の研究があるのみである。⁽³⁾ 両氏の研究は何れも詳細な研究ではあるが、個々の御法語を扱うものであって、遺文全体を考察したものではない。したがって、一つの遺文を全体的に考察することにより、一つの御法語だけではみえてこ

ない伝承背景が明確になり、従来の個々の御法語のみによる研究成果は、大幅な見直しが必要となることになる。

以上のような問題意識のもと、「十七条御法語」に説かれる十七条各条について、はじめに内容解釈と問題提起を行い、法然教学との比較によって「十七条御法語」伝承の正統性や法然の思想について考察する。そのうえで、法然門下の著作や『語灯録』、『四十八巻伝』や『明義進行集』・『広疑瑞決集』等との比較によって判明する成立背景をもとに伝承について言及したい。

本題に入る前に「十七条御法語」に関わる基本的な三つの問題点について検討したい。「題名」・「説示順序」・「内容」の三点である。「題名」については、親鸞真筆本や版本、『昭法全』を比較し、それらとは異なる筆者の見解を提示したうえで、全部で十七条になることを示し、題名は「十七条御法語」として間違いがないことを明らかにした（資料①参照）。次にその段落分けに基づいて各条を概観し、説示内容が起行論・教判論・安心論・作業論に大きく分けられることや、十七条のうち、大半の御法語が信瑞の『明義進行集』・『広疑瑞決集』と深い関わりをもつことが分かった（資料②参照）。その結果として、この『明義進行集』と『広疑瑞決集』とに分けて検討していくことが「十七条御法語」の特徴をよく捉えられると考える。以下、その二系統に分けて進めていく（「十七条御法語」の本文は註に記載）⁴。なお、説示順序については、概観したのみでは不明なため、個々の内容を詳細に考察したうえで再度検討する必要がある。

はじめに先の二系統のうち、『明義進行集』の伝承系統に属する御法

語である「十七条②・④・⑤・⑧・⑩・⑫・⑬・⑯・⑰」について検討する（以下、第一条から第十七条を①から⑰とする）。これらの御法語の内容には一見統一性がみられないが、伝承という視点でみた時、各御法語に共通点がみられる。「十七条②・⑯」には、釈尊出世本懷や宗義各別といった教判論が説かれている。法然遺文中、唯一同内容が説かれる「一期物語」に、

或云、上人在生ノ時、三井寺貫首大式僧正公胤、作三卷書ヲ、破ニ選択集一名「浄土決疑抄」ト。其書ニ曰ク、法花ニ有ニ即往安樂ノ文、觀經ニ有ニ誦誦大乘句。転ニ誦法花ヲ生ニ極樂、有ニ何妨カ。然ニ廢ニ誦誦大乘、唯付ニ属念仏一。云云ニ是大ナル錯也「取意」。上人見レ之、不見終ニ指置云。此僧正ハ此程之人トハ不レ思、無下ノ分際哉。聞カハ言ニ浄土宗義一者、可レ思三三定判ニ教ノ權實一者可レ思廢權立レ實義ヲ費上ト。乍レ聞レ立ニ宗義、枉レ理以ニ法花一望レム入ニ觀經往生ノ行ノ中ニ事、似レタリ忘ニ宗義廢立ニ若能アリ字道者テハ、可レ謂ニ觀經ハ是爾前教也、彼教ノ中不レ可レ撰ニ法花。今浄土宗ノ意者、取ニ觀經前後之諸大乘經ヲ、皆悉ク撰ニ往生行ノ内、何ソ法花独殘レ之哉。事新ク不レ可レ望レ入ニ觀經ノ内ニ、普ク撰意者、教ノ為ニ对ニ念仏ニ廢權中カ上ト也（云々）。使者学仏房還語ニ此由、僧正閉口不ニ言說。彼僧正来テ說法之次、被レ語ニ於前ノ浄土決疑抄之由来一、我今日臨ニ此砌一事、偏ニ為レ懺悔此事一也（云々）。聽聞ノ道俗貴賤莫レ不ニ隨喜、其後僧正同ク遂ニ往生ノ素懷ヲ畢メ、瑞相非奇特旁多シ（云々）。（中略）此僧正ハ此程之人トハ不レ思、無下ノ分際哉。聞カハ言ニ浄土宗義一者、可レ思三三定判ニ教ノ權實一者可レ思下廢權立レ實義ヲ費上ト。乍レ聞レ立ニ宗義、枉レ理以ニ法花一望レム入ニ

【資料①】

親鸞真筆本（真蹟集成）	万治版・元禄版	昭法全	本論での分類
題名 なし	なし	「十七条御法語」	「十七条御法語」
(1) 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。（省略）	(1) 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。（省略）	(1) 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。（省略）	① 或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。云云。（中略）
(2) 又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。	(2) 又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。 又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懷ナリ。（省略）	(2) 又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。 又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懷ナリ。（省略）	② 又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懷ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懷ナリ。（中略） 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。
(3) 又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懷ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懷ナリ。云云。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。			
(4) 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。	(3) 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。	(3) 又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。 又云、地蔵等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス	③ 又云、地蔵等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶
(5) 又云、地蔵等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス	(4) 又云、地蔵等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、		

法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について

親鸞真筆本	万治版・元禄版	昭法全	本論での分類
(6) 又云、近代ノ行人、觀法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ觀セムハ、運慶康慶カ所造ニスキシ。(省略) (7) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略) (8) 又云、諸經ノ中ニトクトコロノ極樂ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。觀經ノ三心、小經ノ一心不乱、大經ノ願成就ノ文ノ信心歡喜ト、同流通ノ歡喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレヲノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ釈シタマヘル也ト云々。	(5) 又云、近代ノ行人、觀法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ觀セムハ、運慶康慶カ所造ニスキシ。(省略) (6) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略) (7) 又云、諸經ノ中ニトクトコロノ極樂ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。觀經ノ三心、小經ノ一心不乱、大經ノ願成就ノ文ノ信心歡喜ト、同流通ノ歡喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレヲノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ釈シタマヘル也ト云々。	(4) 又云、近代ノ行人、觀法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ觀セムハ、運慶康慶カ所造ニスキシ。(省略) (5) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略) (6) 又云、諸經ノ中ニトクトコロノ極樂ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。	(4) 又云、近代ノ行人、觀法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ觀セムハ、運慶康慶カ所造ニスキシ。(省略) (5) 又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。(省略) (6) 又云、諸經ノ中ニトクトコロノ極樂ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勸進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。
(9) 又云、玄義ニ云ク釈迦 (省略) (10) 又云、導和尚深心 (省略) (11) 又云、往生ノ業成 (省略) (12) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(8) 又云、玄義云、釈迦 (省略) (9) 又云、導和尚深心 (省略) (10) 又云、往生ノ業成 (省略) (11) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(8) 又云、玄義釈迦 (省略) (9) 又云、導和尚深心 (省略) (10) 又云、往生ノ業成 (省略) (11) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)	(8) 又云、玄義釈迦 (省略) (9) 又云、導和尚深心 (省略) (10) 又云、往生ノ業成 (省略) (11) 又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。(省略)

親鸞真筆本	万治版・元禄版	昭法全	本論での分類
(13) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相統ヲ要トスルカユヘニ。(省略)	(12) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相統ヲ要トスルカユヘニ。(省略)	(12) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相統ヲ要トスルカユヘニ。(省略)	(12) 又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相統ヲ要トスルカユヘニ。(省略)
(14) 又云、善導ハ第十八ノ願(省略)	(13) 又云、善導ハ第十八ノ願(省略)	(13) 又云、善導ハ第十八ノ願(省略)	(13) 又云、善導ハ第十八ノ願(省略)
(15) 又云、第十九ノ願(省略)	(14) 又云、第十九ノ願(省略)	(14) 又云、第十九ノ願(省略)	(14) 又云、第十九ノ願(省略)
(16) 又云、真実心(省略)	(15) 又云、真実心(省略)	(15) 又云、真実心(省略)	(15) 又云、真実心(省略)
(17) 又云、善導与ニ恵心ニ相違義事。善導ハ色相等ノ観法オハ、観仏三昧ト云ヘリ。称名念仏オハ、念仏三昧ト云ヘリ。恵心ハ称名観法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。	(16) 又云、善導与ニ恵心ニ相違義事。善導ハ色相等ノ観法ヲハ、観仏三昧ト云ヘリ。称名念仏ヲハ、念仏三昧ト云ヘリ。恵心ハ称名観法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。	(16) 又云、善導与ニ恵心ニ相違義事。善導ハ色相等ノ観法オハ、観仏三昧ト云ヘリ。称名念仏オハ、念仏三昧ト云ヘリ。恵心ハ称名観法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。	(16) 又云、善導与ニ恵心ニ相違義事。善導ハ色相等ノ観法オハ、観仏三昧ト云ヘリ。称名念仏オハ、念仏三昧ト云ヘリ。恵心ハ称名観法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。
(18) 又云、余宗ノ人浄土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。(省略)	(17) 又云、余宗ノ人浄土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。(省略)	(17) 又云、余宗ノ人浄土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。(省略)	(17) 又云、余宗ノ人浄土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。(省略)
(19) 又云、余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。(省略)	(18) 又云、余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。(省略)	(18) 又云、余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。(省略)	(17) 又云、余宗ノ人、浄土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。(省略)

【類案②】

南都・天台との関係 (批判や質問)					関連人物					関連文献			作業	安心	教判	念仏と 諸行	内容	
南都	天台	公胤	明恵	『興福寺 奏状』	聖覚	覚諭	隆寛	良遍	明遍	信空	『広疑 瑞決集』	『明義 進行集』						
○				○				○	○	○	○					○	第二十願	1
○	○	○	○	○					○			○			○		出世本懐 宗義各別	2
○			○	○				○			○						伴侶としての 地蔵	3
○	○			○		○			○	○		○				○	運慶・康慶 観法と称念	4
	○					○			○	○	○	○	○			○	念仏の 心構え	5
○								○								○	願成就文	6
○			○					○						○			三心 至心信樂欲生	7
○	○		○					○	△	○		○				○	要門・弘願	8
														○			深信重観	9
○								○				○					臨終と平生	10
○			○	○				○	○							○	念声は一	11
○					○			○	○	○	○	○	○				浄・不浄 平生と別時	12
○	○		○	○				○		○		○				○	第十八願	13
○				○			○	○	○	○	○					○	第十九願	14
○								○	○					○			三心 (長文)	15
○	○		○	○				○		○		○				○	観仏三昧と 念仏三昧	16
○	○	○	○	○					○			○		○	○	△	宗義各別 廃すること	17

觀經往生ノ行ノ中ニ事、似^レ忘^レ宗義廢立⁽⁵⁾、若能^{アリ}學道者^{テハ}、可^レ謂^下觀經^ハ、是爾前教也、彼教ノ中不^モ可^レ撰^ニ法花^一。

とあることから、この内容は、天台僧である公胤からの法然に対する非難が発端となつて示されたものであることが明らかとなる。当時公胤以外にも、他宗から法然に対する批判があつたことが確認できるが、法然はそれらに対して積極的に反論しているわけではない。

「十七条⁽¹³⁾・⁽¹⁶⁾」には、称念と観念といった念仏論が説かれている。この御法語では、「信空伝説の詞」に、

信空上人のいはく、ある時上人の給はく、浄土の人師おほしといへとも、みな菩提心をすゝめて、観察を正とす。たゞ善導一師のみ、菩提心なくして、観察をもて称名の助業と判す。当世の人善導の心によらずは、たやすく往生をうへからず。⁽⁶⁾

とあり、『明義進行集』の信空の項には、

観法ナトヲシテ申ス事ニテハ候ハス、只口ハカリニテ申ス事ニテ候ナリ、サテコレヲハ無観称名トイヒ、観法セスシテ、只口ハカリニミナヲトナフルヲハ、別門ニタテ、念仏三昧ト説ケリ、観仏三昧、念仏三昧トテ、別段ノ事ニテ候ナリ、名モカハリ、コ、ロモカハレリ、シラヌモノ、コレヲシトケナクトリタカウヘカラス⁽⁷⁾

とあり、同内容が示されている。この御法語のなかでは、源信と善導が比較されており、法然は源信の説示を用いることによって、他宗、特に天台宗に対して説得力をもたせていると考えられる。信空は他宗からの弾圧処理に当たっていた⁽⁸⁾ということや、円頓戒の戒師として天台宗に対して発言力や影響力をもっていた⁽⁹⁾ことを合わせて考えると、この法然の

説示をもつて他宗からの疑問や批判に対して信空が答えたという背景があることが明らかとなる。

「十七条⁽⁵⁾」には、念仏の修し方と称える際の心構えが説かれている。関連文献として、『明義進行集』には、

先師法然上人のあさゆふひとにおしへられしことなり、念仏には全く様なし、たゞ申せは極楽へ詣る事としりて、こころをいたして、只申せはまいることなり、ものをしらぬうゑに、道心も無く、いたつらにそへなき物のいう事なり、さいはん口にて、阿弥陀仏を一念も十念にても申せかしと候し事なり。⁽¹⁰⁾

とあり、「信空伝説の詞」には、

信空上人又いはく、先師法然上人あさゆふおしへられし事也。念仏申にはまたく様もなし。たゞ申せは極楽へむまるとしりて、心をいたして申せはまいる事也。ものをしらぬうゑに、道心もなくいたつらに所へなき物のいら事也。さいはん口にて、阿弥陀仏を一念十念にても申せかしと候ひし事也。又御往生の、ち、三井寺の住心房と申す学生、ひしりにゆめのうちに問れても、阿弥陀仏はまたく風情もなくたゞ申す事也と答へられたりと。大谷の月忌の導師せらるとて、おほくの人の中にて説法にせられ候ひきと。『白河消息』よりい⁽¹¹⁾てたり

とある。これらの比較から、この御法語は信空の「白河消息」が原本であることが指摘でき、『明義進行集』や「十七条⁽⁵⁾」へと伝わっていくという伝承過程を示すことができる。

「十七条⁽⁴⁾・⁽⁸⁾」には、念仏と諸行といった念仏論が説かれている。

ここでは、「信空伝説の詞」に

ある人間ていはく、つねに魔悪修善のむねを存して念仏すると、つねに本願のむねをおもひて念仏すると、いつれかすくれて候。答ての給はく魔悪修善は、これ諸仏の通誠なりといへとも、当世のわれらこと、く違背せり。もし別意の弘願に乗せずは、生死をはなれかたきものか。ある人間ていはく、称名の時心をほとけの相好にかけん事、いかやうにか候へき。答ての給はく、しからず、た、若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正覚、彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虛、衆生称念、必得往生とおもふはかり也。われらか分齊をもて、仏の相好を觀すとも、さらに如説の觀にはあらし。た、ふかく本願をたのみみて、口に名号をととなふる、この一事のみ仮令ならざる行也。ある人間ていはく、善導本願の文を釈し給ふに、至心信樂欲生我國の安心を略し給ふ事、なに心があるや。答ての給はく、衆生称念必得往生としりぬれば、自然に三心を具足するゆへに、このことはりをあらはさんかために略し給へる也。⁽¹²⁾

とあり、「十七条御法語」と信空の関わりがより明確になる。また、「信空伝説の詞」に説かれる「ある人」について、『大原談義聞書鈔』⁽¹³⁾には次のように説かれている。

永弁問曰ク罪業妄念ハ、任佗自ラ専ラ称念必スレハ許サハ、可ニ往生ス者人皆住シ惡見ニ不レ恐ニ惡業ヲ好ヲ作リ衆罪ヲ起シ妄念ヲ還テ可レ墮ニ惡趣ニ也然レハ往先ッ以ニ制惡息妄ヲ為シ安心ノ面ト可レ令レ恐ニ羸強之罪ヲ如何シ上人答曰ク諸惡莫作諸善奉行ハ諸仏ノ通誠也然ルニ造罪ノ凡夫念仏往生ト云ッ

義ハ全ク非レ云ニハ好テ造リ惡業ヲ起中ニ妄念上今恐ニ惡趣ノ苦果一願ニ浄土ヲ快樂一之者専ラ制ニ断シ三業ノ罪ヲ可レ奉ニ行ス三業ノ善ヲ雖レ知ニ此ノ道理ヲ愚痴ノ凡夫更ニ難レ制ニ止シ妄念惡業ヲ此ノ事歎テモ而有レ余リ可レ恐可レ惡爰ニ弥陀ノ本願ハ為レ救ニシカ如レ此凡愚ヲ以ニ易行易修ノ名号ヲ令レ点セ犯罪ノ各一得ニ此意一之輩何ソ寄ニ事ヲ於他力本願ニ好テ可レ造ニ大罪一哉⁽¹⁴⁾

ここでは、法然と永弁との問答が示され、魔悪修善は諸仏の通誠であるが、この道理を知っていても我ら愚痴の凡夫は惡業を止めがたく、そのような凡夫を救うために阿弥陀仏の本願があるということが説かれている。ここに「永弁」という人物が挙げられているが、永弁は『九卷伝』・『法然上人伝（十卷伝）』・『四十八卷伝』等多くの法然伝に、大原問答が開かれる発端となった人物として挙げられている。天台宗檀那流に属し、後に法然義に帰依した人物とされ、同じく大原問答に参加した明遍や、信空と同時期の人物とされている。

最後に「十七条⑩・⑫」は、三種行儀について説かれている。『明義進行集』には、雅成親王が隆寛・明禪・聖覚と、念仏往生に関する質問を書簡にてやりとりしていたことが示され、その質疑応答のなかに「十七条⑩・⑫」の内容が説かれている。⁽¹⁵⁾ 雅成親王は天台教団と深い関わりをもつ人物であり、ここでも天台の立場からの質問に対して隆寛等が法然の教えをもつて答えるという背景があることが明らかとなる。以上、各条を検討した結果みえてくる共通点とは、公胤・源信・雅成親王という天台宗との関係が深い人物が関連していたことである。このような天台の思想をもつ者からの質問や批判に対して、信空や明遍、隆寛等が、

法然の教えをもつて対処し、さらに、その論争に法然自身は関わっていないということが明らかとなる。

次に先に示した二系統のうち、『広疑瑞決集』の伝承系統に属する御法語である「十七条①・③・⑭」の三条について検討する。「十七条①」は、第二十願について説かれている。まず問題となるのが、この説示の真偽である。法然は他の文献で第二十願解釈を述べるものがほとんどない。また、ここに説かれるような、三生、百年の内に往生がかなうという内容はどこにもみられない。これは、田村圓澄氏による真偽判断によれば、偽撰とされるべき内容である。そこで法然門下の文献から関連内容を検索すると、『広疑瑞決集』に同様の内容が説かれていた。『広疑瑞決集』には、

二十の願は、念仏の行人、もし順次往生をとげずといへども、二生三生にも、ついに往生をとぐる也。慈恵釈^二此願^一云、若於^二此界^一、有^二決定業不^レ可^レ転者^一、雖^レ無^二順次生^一我國土、而令^二順後業定得^レ生矣、又ある人、空上人に問云、順次往生せざらん念仏者、いづれの生にか其志をとぐべきと。上人答云、いざしらず。但し二十願の意によらば、極楽に心をかけて、弥陀に帰したらんものは、ついに空しからず、往生をとぐべし。其往生をとげん時刻いつとさ、ず。然れども、のいて是を案るに、普賢の行者を説に、極大遅者不出三生といへり。是にならずらへば、弥陀の行者も亦た然るべき歟。若然者、その三生の時刻百歳がうちには、念仏衆生はみな以往生すべきなり。言上相伝一義也¹⁶

とあり、この内容が信空からの「相伝」であることが明示されている点

法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について

に注目すると、原本から『広疑瑞決集』や「十七条御法語」に伝承されるという背景が明らかになる。真偽に関しては、良栄『東宗要見聞』には、「至^二第二生^一行^二念仏^一往生^{スル}者可^レ云^二乘^二十八願^一乎¹⁷」とあり、ここでは、念仏を称えて順次往生を遂げた者ではなく、不如法な者・唯願無行の者・心行具足しない者・安心を退失した者・念仏と諸行併修の者等を対象にしている。そして、三生のなかで第二生において念仏を称えた者は、三願の内、第何願によつて往生するかという問題が挙げられている。この問題の解決には、第十八願・第十九願・第二十願の三願解釈が重要となる。「十七条①」や『広疑瑞決集』における質問者が問題としていた「念仏之不審」とは、念仏を修した者が往生できないという意味での質問ではなく、念仏を修さず順次往生できなかった者が来世で念仏を修した場合、その往生は何願に基づくものかという質問だったと考えられる。そのような念仏に関する疑問に対する答えということであれば、法然が第二十願をもつて説明する意図が理解できる。同様の問答は、良暁『浄土述聞鈔』¹⁸、尊観『浄土十六箇条疑問答』¹⁹等にもみられることから、良栄等の時代やそれ以前において、多くの諸師の間でこの問題が注目されていたことが分かる。

しかし、法然にとつてそのような問題は、第二十願解釈の本質とは全く関係が無いことである。法然にとつて第二十願は、阿弥陀仏との強い縁を示すものであり、少しでも阿弥陀仏と結縁した以上、必ずいつかは往生という目的が果たされるというものであり、そこに本来、二生・三生、順次・順後といった概念は関係ないのである。そのため『広疑瑞決集』では、一端「いざしらず」として解答することをさせている。その

うえで質問に答えるために、「のいて是を案」じ、自身の教学の枠内で答えた結果が示されている。つまり、ここで示される第二十願解釈は、法然教学の枠内において他者からの問いに答えたものであり、法然自身が積極的に主張したかったことではない。しかし、法然の思想からは止めるものではなく、本願の一つ一つを仏説として軽視することなく受け止める法然の思想と合致するものである。

「十七条^⑭」には、第十九願が諸行の人を第十八願にひきこむという、法然教学にはみられない内容が説かれている。門下の文献のなかでも同内容がみられるのは『広疑瑞決集』のみである。『広疑瑞決集』の該当箇所には、

問、十九、二十の両願、諸行を廢する条、釈義のおもむき可^レ然。
但し、彼両願の料簡をきかんと思ふ。答、十九の願は、本善ある聖道門の学者の、後に浄土に歸したる人の相なり。発菩提心、修諸功德者、本所修の業を挙げ、至心発願、欲生我国者、浄土門に入る相也。此れ即ち今の世の法相、三論、華嚴、天台、真言等の学者の、自宗の菩提心をおこして、諸の行業をつとむるの人、正像末の教行証のいはれを案じつゞけて、聖道門を出で、浄土門に入れる是也。先師律師つねにの玉はく、隆寛こそ十九の願の機よ。其故は、本と円宗の菩提心を発して、聖道の出離を期せしほどに、末法に生をうけたる身、涯分をしる故に、聖道の出離の叶ふまじきいはれを心得て、浄土門に入れるなり。三三三。(中略)二十の願また以て殊勝也。我等がふかく頼む所、只この願也。(中略)おほよそ、三種の願、利益いづれも、おろかならず、皆以殊勝也。此義又相伝義

大同^⑳

とあり、第二十願と同様に「相伝」であることが説かれている点や、その直前に示される信瑞の詞に注目すると、そこには、信瑞の他宗からの批判に対する強い対抗意識があらわされていることが分かる。そこで分かることは、信瑞には對他宗という意識があり、そのために信空や隆寛といった師から「相伝」された法然の解釈をもって他宗に対抗しようとする構図である。また、ここに挙げられていた批判は、『興福寺奏状』に示される内容と一致することから、南都からの批判であったことが分かる。^㉑

「十七条^③」には、往生以後、地藏菩薩等が覺りを目指す仲間となるという内容が説かれるが、これも法然教学にはみられない内容である。そして『広疑瑞決集』のみに、

弥陀の名号を唱へて、極樂に往生しぬれば、苦をはなれ、樂をきはめて、普賢、文殊、弥勒、地藏、觀音、勢至等の德行不可思議なる菩薩と、もに、一処に遊び、互に言語をまじへて、問訊恭敬す。^㉒

とあり、同様の説が説かれる点も先の二つの御法語と同様である。ここで注目すべき点は、『興福寺奏状』を起草した貞慶や、その教えを引き継ぐ良遍等、南都の間には強い地藏信仰があるということである。

最後に、「十七条御法語」のなかで、『明義進修行集』系統にも『広疑瑞決集』系統にも属さない五つの御法語について検討する。「十七条^⑥・^⑦・^⑨・^⑪・^⑮」が該当する。このうち、「十七条^⑪・^⑮」には、念声は一論と三心論が説かれている。良忠が「念声は一論」に関しては、「蓮華谷」云、念在^{ハレ}内^ニ、言彰^レ外^ニ。行者信^{シテ}仏^ヲ欣心深^カ故^ニ、出^{シテ}

声^ヲ而唱^ルニ仏救^玉ヘト我^レ也^也」⁽²³⁾、「勝願院ノ云、凡夫ノ行ノ中ニ称名最勝ナリ。所^ニ以然^一者凡夫ハ雖^レ修^ニ自余ノ妙行^ヲ、其ノ心散漫^ニシテ而^ニ不^レハ相續^一、其ノ行難^シ成^シ。唯称名ノ行ノ常^ニ不^レ忘^レ仏^ヲ。不^レ忘^レ仏^ヲ故^ニ、成^ニ決定業^一。謂^ク、心^ニ忘^レル^ハ時口^ニ称^ニ仏名^一、其ノ声入^テ我^ノ耳^ニ引^ニ起^ス我^ノ心念^ヲ。心念若起^ハ此ノ念亦勸^テ声^ヲ令^レ唱^ニ仏名^一。是故^ニ念^ニ勸^レシテ声^ヲ、声^ハ起^{シテ}念^ヲ常^ニ不^レ忘^レ仏^ヲ。有^ニ此ノ益^一故^ニ法藏比丘立^玉称名ノ願^一」⁽²⁴⁾とし、自身の詞ではなく、明遍・良遍の詞をもつて解釈しているということから、この二つの御法語の伝承には、ともに明遍と良遍が深く関わっていることが明らかとなる。また、『興福寺奏状』や明恵からの批判が意識されていることを確認できた。「十七条⑥・⑦・⑨」には、それぞれ願成就文、第十八願の「至心信樂欲生我國」、就行立信釈について説かれている。これら三つの御法語に関して、特定の人物や伝承背景を確定することができなかった。しかし、教義的には問題がない内容であることを確認した。

結論

「十七条御法語」が現存する形に至るまでを三段階に分けて考えることができる。(1)各御法語説示時、(2)『明義進修集』・『広疑瑞決集』への伝承と「十七条御法語」の成立、(3)『西方指南抄』への伝承とその後の展開の三段階である。第一段階は法然によって「十七条御法語」に説かれる内容が語られた際の背景である。『興福寺奏状』や明恵の批判と「十七条御法語」との対応を確認したところ、十七条中、十五条がこれらに対応する結果となった(【資料②】参照)。つまり、これは南都との

関係があることをあらわしている。これをふまえると、伝承不明の三つの御法語のうち、結局「十七条⑥」と「十七条⑦」の二つも南都で問題となっていた教義内容であることが分かる。また、天台宗との関係を加え、十七条中十六条が他宗との関係を有すると結論づけられる。

第二段階は信瑞によってこれらの内容が採用された際の背景である。信瑞は師からの「相伝」を正確に伝えるため、原本に手を加えることなく、その相伝をもつて他宗からの批判に対抗している。「十七条御法語」の成立については、はじめに説示順から編者の意図を確認することができ。この説示順には教義的な基準で規則性を見出すことが難しいが、この遺文が特定の対象者を想定していたと考え、前半部分はその対象者が目を引くような導入であり、その後に教義的な内容へと導いていくという編者の意図があったのではないか。このように、そもそも説く対象者や目的が異なっていることをふまえると、教義の本質が説かれていないということのみで「十七条御法語」が法然のものではないとはいえなくなる。そして、「十七条御法語」の編者については、本論で考察してきた結果をふまえ、信瑞等が對他宗として残したものであるとするならば、すべての説明がつくのではないだろうか。

御法語が説かれる対象者という点に関しては、清水澄氏の注目すべき論考がある。清水氏は、「二百四十五箇条問答」における法然の解答態度から、法然の人間観がその時代にいかなる意義をもつものであるかについて考察し、御法語が説かれる背景を明らかにしている。要点を整理するならば、次のようになる。

法然は多様な人々とさまざまな形のかかわり方を通して、人々の悩み

を解決したのであり、ここに法然の化他活動の充実をみることができる。しかし「一百四十五箇条問答」に関しては、そのような態度がみえない。半数の内容が質問者に対して積極的に解答を示されず、法然にすがってきた民衆を突き放しているようにもみえる。この点で他の御法語とは異質なものである。清水氏はこのような態度がみられる理由を説明することを目的としている。この問題は、そもそも「一百四十五箇条問答」に示されるような民衆からの質問、すなわち、日常生活における具体的な宗教的行為や慣習といった、行為に関する疑問や不安と、法然が示そうとする念仏による阿弥陀仏の救いを目的とする教義との間に大きな質的相違があることから生じるものである。質問をした者は、実際の生活のなかにおける不安の解消を法然に求め、それらの問題解決を従来の呪術的、神仏混淆的祭祀のなかに見出そうとし、現実の世界のなかで対処しようとしている。つまり、法然と質問する民衆の間には、問題意識にもその解決方法にも根本的な差異があると指摘している。

しかし法然は、民衆がこのような本質的ではない問題に心から悩まされて助けを求めていることや、そういった本質からずれた質問をすることが、凡夫の現実の姿であるということは、はじめからおりこみ済みであり、ここに法然の人間観がみられると述べている。法然がこのような質問にどのように対処したかという点、そのような行為に関する悩みは重要な問題ではなく、そのままよいとしたうえで、とにかく凡夫の自覚をし、念仏を称えなさいというものであった。これは一見、何とか答えを求めようとする民衆に対して、突き放しているようにみえてしまいかもしれないが、法然はただ自らの教義と関係がない質問には答え

ずに突き放しているのではなく、各々の解答の後には「ただ念仏を称えなさい」という教示が続き、しっかりと念仏による救いの道が示されているのである。⁽²⁵⁾「一百四十五箇条問答」をみる際には、このような背景があることを知ることが重要である。法然はこのような人間の現実を計算ずみであり、これらの人間が最終的に救われる道は、各々の質問者が求めているような、現世におけるその場凌ぎの答えを示すことではなく、その質疑応答を通して念仏の教えに導くことのみにあると認識していたと考えられる。

こういった清水氏の指摘に基づくならば、その御法語が説かれた対象者やそれに対する法然の意志をふまえずに御法語をみれば、誤解が生じてしまうということになる。つまり、法然の御法語には「A、教義体系を示し、教義の本質を説く類のもの」と、「B、聞かれたから答えたという類のもの」があり、これまでは、Bの部分のみをみて、非法然的な内容と評価されることが多かった。「一百四十五箇条問答」を例にすると、表面上の質疑だけをみれば、それこそ法然は質問者の質問に答えず、突き放しているようにみえる（これはBに該当する）。そのような態度から、人間の凡夫性を重視する従来の法然像とはかけ離れているとして、「二百四十五箇条問答」自体が偽撰と判断されかねない。しかし、その背景には先述したように、念仏へと導いていく（これはAに該当する）という一連の流れがあり、法然の化他を目的とした意志があるのである。この流れがそのままの形で残されていれば、法然の詞として問題が生じることがないのであるが、一部分のみが御法語として残され、その部分のみで判断するために誤解が生じてしまうのである。また、先ほ

ど挙げたAとBとは、質的に異なるものであり、同じ土俵で並列してみることができない。田村氏等が、『選択集』の思想と異なる御法語は偽撰であるとするのは、このAとBを同じものさしでみた結果であるといえるが、それは正しい見方ではないと考える。AとBは質的には異なるが、どちらも法然の説いたものであることに変わりはないのである。

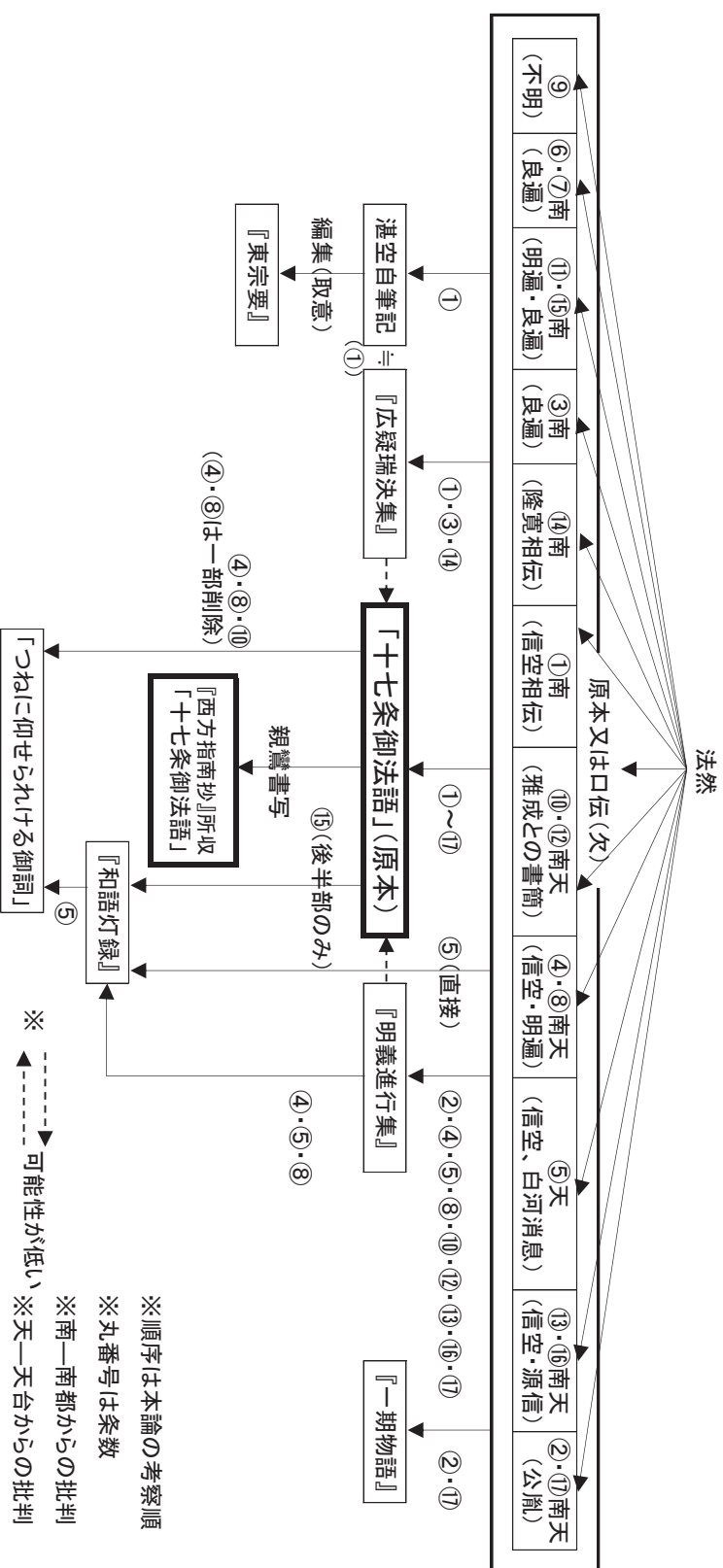
「十七条御法語」に関しても、御法語に示される文面のみから判断するのではなく、聞かれたから答えたものの、または他宗からの批判に対するために説かれたもの（Bに該当）が残されていると考え、これを法然の詞であることが妥当であることが分かる。御法語の背景をみることはこれだけ重要なことである。

続いて第三段階は、最終的に『西方指南抄』に採用される際と、その後展開する際の背景である。「十七条御法語」にかぎってみれば、ここに親鸞による意図的な加筆や編集があったとは考えられず、原本が存在し、親鸞はそれを書写したということを論証できる。しかし、「十七条御法語」に示される三願解釈や要門・弘願というような理解が親鸞に影響を与えた可能性はある。そして最後に、後に『和語灯録』や『四十八卷伝』へと展開する背景について、「十七条御法語」が特殊な背景のなかで成立し、伝統的な法然教学とは異質のものであるということを道光や舜昌等が注意し、誤解を恐れて削除や改変を加え、問題のない形で採用したと推察されると結論づけられる。以上をふまえたうえで、「十七条御法語」に説かれる法然御法語の伝承過程について、図示してまとめたものが、【資料③】の図である。すなわち、法然から信空や明遍等に伝えられた御法語が、原本又は口伝として残っていたと推測されると

いうことである。

確かに、「十七条御法語」は法然の詞がそのまま残されたものではないさそうである。しかし、信瑞によるしつかりとした「相伝」によって、法然の思想が確実に伝えられたものであり、完全な真撰とはいえず、法然の詞が伝えられたととらえられる、このような種類の御法語もあるということを指摘したい。単に法然が對他宗ということ述べたものとして残っているのではなく、その伝承過程に信空や明遍等の多くの諸師が関係し、信瑞によって相伝されていることが重要であり、また何者かの批判に対するために、『選択集』等とは異なる内容が説かれることはあり得ることであると考える。このことについて筆者は、法然の御法語に、教義の本質を説くものと、聞かれたから答えたという二種類の説き方がありと指摘し、質的には異なるが、両者とも法然の詞として受けとめてもよいものであるとした。そのうえで、このような背景を考慮することなく、内容のみで真偽を判断してきたこれまでの御法語研究には問題があり、「十七条御法語」は法然の思想が伝えられた遺文として受け取るべきものであることを主張したい。法然の思想を正確にとらえるために偽撰と判断することは重要なことであるが、しつかりと背景をふまえたうえで、法然の思想としてとらえられるものがあることがいえるならば、法然御法語研究、法然研究の幅が大きく広がることになると思われる。

【資料③】



註

(1) 田村圓澄氏『法然上人伝の研究』（法蔵館、一九七二年）参照。

(2) 中野正明氏『法然遺文の基礎的研究』（法蔵館、初出一九九四年／増補改訂版二〇一〇年）参照。

(3) 藤堂恭俊氏『法然上人研究』（山喜房仏書林、一九八三年）、永井隆正氏『西方指南抄』所収「法語十八条について」（『印仏研』四二―二、一九九四年）参照。

(4)

①第一条

或人念仏之不審ヲ、故聖人ニ奉_レ問曰、第二十願ハ、大綱ノ願ナリ。係念トイフハ、三生ノ内ニカナラス果遂スヘシ。仮令通計スルニ、百年ノ内ニ往生スヘキ也。三云云。コレ九品往生ノ義、意積ナリ。極大遲者ヲモテ、三生ニ出サルコロ、カクノコトク積セリ。又阿弥陀経ノ已発願等ハ、コレ三生之証也ト。（昭法全四六八）

②第二条

又云、阿弥陀経等ハ浄土門ノ出世ノ本懐ナリ。法華経者聖道門ノ出世ノ本懐ナリ。三云云。望トコロハコトナリ、疑ニ足サル者也。又云、我安置スルトコロノ一切経律論ハ、コレ観経所撰ノ法也。

③第三条

又云、地藏等ノ諸菩薩ヲ蔑如スヘカラス、往生以後、伴侶タルヘキカユヘナリト。

④第四条

又云、近代ノ行人、観法ヲモチキルニアタハス。モシ仏像等ヲ観セムハ、運慶康慶力所造ニスキシ。モシ宝樹等ヲ観セハ、桜梅桃李之花菓等ニスキシ。シカルニ彼仏今現在成仏等ノ釈ヲ信シテ、一向ニ名号ヲ称スヘキ也ト云。タタ名号ヲトナフル、三心オノツカラ具足スル也ト云リ。
本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では「一向ニ名号ヲ称スヘキ也ト云リ。タタ名号ヲトナフル（二）、三心オノツカラ具足スル也ト云リ。」となつており、このうち（一）は、『真蹟集成』にはないものである。

法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について

⑤第五条

又云、念仏ハヤウナキヲモテナリ。名号ヲトナフルホカ、一切ヤウナキ事也ト云リ。

⑥第六条

又云、諸経ノ中ニトクトコロノ極楽ノ莊嚴等ハ、ミナコレ四十八願成就ノ文也。念仏ヲ勧進スルトコロハ、第十八ノ願成就ノ文ナリ。

⑦第七条

観経ノ三心、小経ノ一心不乱、大経ノ願成就ノ文ノ信心歡喜ト、同流通ノ歡喜踊躍ト、ミナコレ至心信樂之心也ト云リ。コレラノ心ヲモテ、念仏ノ三心ヲ積シタマヘル也ト云々。

⑧第八条

又云、玄義ニ釈迦ノ要門ハ、定散二善ナリ。定者息慮凝心ナリ、散者廢惡修善ナリ。弘願者如大経説、一切善惡凡夫得生トイヘリ。予コトキハ、サキノ要門ニタエス、ヨテヒトヘニ弘願ヲ憑也ト云リ。

⑨第九条

又云、導和尚深心ヲ積セムカタメニ、余ノ二心ヲ積シタマフ也。経ノ文ノ三心ヲミルニ一切行ナシ、深心ノ積ニイタリテ、ハシメテ念仏行ヲアカストコロ也。

本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では「ハシメテ念仏ノ行ヲアカストコロ也」となっている。

⑩第十条

又云、往生ノ業成就、臨終平生ニワタルヘシ。本願ノ文ニ別ニエラハサルカユヘニト云リ。恵心ノココロ平生ノ見ニワタル也ト云リ。

⑪第十一条

又云、往生ノ業成ハ、念ヲモテ本トス。名号ヲ称スルハ、念ヲ成セムカタメ也。モシ声ヲハナルトキ、念スナワチ懈怠スルカユヘニ、常恒ニ称唱スレハスナハチ念相続ス。心念ノ業、生ヲヒクカユヘ也。

⑫第十二条

又云、称名ノ行者常途念仏ノトキ、不浄ヲハハカルヘカラス、相續ヲ要

トスルカユヘニ。如意輪ノ法ハ、不浄ヲハハカラス、弥陀観音一体不二也。コレヲオモフニ、善導ノ別時ノ行ニハ、清浄潔斎ヲモチキル。尋常ノ行、コレニコトナルヘキ歟。恵心ノ不論時処諸縁之釈、永観ノ不論身淨不浄之釈、サタメテ存スルトコロアル歟ト云。

⑬第十三条

又云、善導ハ第十八ノ願、一向ニ仏号ヲ称念シテ往生スト云リ。恵心ノココロ、観念称念等、ミナコレヲ撰スト云リ。モシ要集ノココロニヨラハ、行者ニオイテハ、コノ名ヲアヤマチテム歟ト。

『親鸞全集』一二四　ここでは、『昭法全』ではなく、『親鸞全集』によることとする。『昭法全』では、最後の「アヤマチテム歟」というところが「アヤマテラム歟」となっており、『昭法全』の読み方では古典文法的に合わないところがあるので、『親鸞全集』によることとした。『真蹟集成』をみると、「チテ」と「テラ」は非常に区別がつきにくく書かれており、『昭法全』はこれを誤ったととらえるべきであろうか。

⑭第十四条

又云、第十九ノ願ハ、諸行之人ヲ引入シテ、念仏之願ニ帰セシメムト也。

⑮第十五条

又云、真実心トイフハ、行者願往生ノ心ナリ。矯飾ナク、裏表ナキ相応ノ心也。雑毒虚偽等ハ、名聞利養ノ心也。大品經云、捨_レ利養名聞_一一文。大論_ニ述_レ此文_ニ之下_ニ云、当_ニ業捨_ニ雑毒_一者、一声一念猶具_レ之、無_ニ実心之相_一也、翻_レ内矯_ル外者、仮令外相不法_{ナレトモ}、内心真実願_ニ往生_一者、可_レ遂_ニ往生_一也。三云云。深心トイフハ、疑慮ナキ心也。利他真実者、得生之後利他門之相也。ヨテハハシク釈セスト。

観無量寿經_ニ、若有_ニ衆生_一、願_ニ生_ニ彼国_一者、發_ニ三種心_一即便往生、何等_ニ爲_ニ三_一、一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心ナリ。具_ニ三心_一者必生_ニ彼国_一トイヘリ。往生礼讃_ニ釈_ニ三心_一畢云、具_ニ此三心_一、必得_ニ往生_一也。若少_ニ一心_一、即不_レ得_ニ生_一。然則最可_レ具_ニ三心_一也。一至誠心者、真実心也。身行_ニ礼拝_一、口唱_ニ名号_一、意想_ニ相好_一、皆用_ニ実心_一。惣而言之_レ、厭離穢土、欣求浄土、修諸行業、皆以_ニ真実心_一可_レ勤_ニ修之_一。外現_ニ賢善精進

之相、内懷_{ケリ}愚惡懈怠之心、所修行業、日夜十二時無_レ間行_{ストモ}之、不_レ得_ニ往生_一。外顯_ニ愚惡懈怠之形_一、内住_ニ賢善精進之念_一、修_ニ行之者_一、雖_ニ一時一念_一、其行不_レ虚、必得_ニ往生_一。是名_ニ至誠心_一。二深心者、深信之心也。付_レ之有_ニ二_一。一者信_ニ我_一是罪惡不善之身、無始已來輪_ニ廻六道_一、無_レ往生縁_上。二信_ニ雖_ニ罪人_一、以_ニ仏願力_一爲_ニ強縁_一、得_ニ往生_上、無_レ疑無_レ慮。付_レ此亦有_ニ二_一。一就_ニ人立_ニ信_一、二就_ニ行立_ニ信_一。就_ニ人立_ニ信者_一、出離生死道雖_ニ多_一、大分有_ニ二_一。一聖道門、二浄土門。聖道門者、於_ニ此娑婆世界_一、斷_ニ煩惱_一証_ニ菩提_一道也。浄土門者、厭_ニ此娑婆世界_一、欣_ニ極樂_一修_ニ善根_一門也。雖_ニ有_ニ二門_一、閻_ニ聖道門_一、歸_ニ浄土門_一。然若有_ニ人多引_ニ經論_一、善惡凡夫、不_レ得_ニ往生_一、雖_ニ聞_ニ此語_一、不_レ生_ニ退心_一、彌增_ニ信心_一。所以者何、罪障凡夫、往_ニ生_{スル}ハ浄土_一、釈尊誠言、非_ニ凡夫妄說_一。我已信_ニ仏言_一、深欣_ニ求浄土_一、設諸_ニ仏菩薩來_一、罪障凡夫言_ニ不_レ生_ニ浄土_一、不_レ可_レ信_レ之。何以故、菩薩仏弟子、若實是菩薩者、不_レ可_レ垂_ニ仏說_一。然已違_ニ仏說_一、言_ニ不_レ得_ニ往生_一、知_ニ非_ニ真菩薩_一。是故不_レ可_レ信。マタ仏ハは同体大悲、實_ニ是仏者_一、不_レ可_レ違_ニ釈迦說_一。然則阿弥陀經說、一彼七日念_ニ阿弥陀名号_一、必得_ニ往生_一者、六方恒沙諸仏、同_ニ釈迦仏_一、不_レ虚証_ニ誠_一。然今昔_ニ釈迦說_一、云_ニ不_レ得_ニ往生_一、故知_ニ非_ニ真仏_一。是天魔變化。以_ニ是義_一故、不_レ可_レ依_ニ信_一。仏菩薩說尚以_ニ不_レ可_レ信_一、何況余說哉。汝等所_ニ執雖_ニ大小異_一、同期_ニ仏果_一、穢土修行聖道意。我等所_ニ修正雜不_レトモ同_一、共欣_ニ極樂_一往生行業、浄土門意。聖道者は汝有縁行、浄土門者我有縁行。不_レ可_ニ以_ニ此難_ニ彼_一、不_レ可_ニ以_ニ彼難_ニ此_一。如_ニ是信_一、是名_ニ就_ニ人立_ニ信_一、次就_ニ行立_ニ信者_一、往生極樂行雖_ニ区不_レ出_ニ二種_一。一者正行、二者雜行。正行者於_ニ阿弥陀仏_一之親行也、雜行者於_ニ阿弥陀仏_一之疎行也。先正行者、付_レ之有_ニ五_一。一謂_ニ說誦_一、謂_ニ說三部經_一也。二謂_ニ觀_ニ極樂依正_一也。三礼拝、謂_ニ礼阿弥陀仏_一也。四称名、謂_ニ称阿弥陀名号_一也。五讚嘆供養、謂_ニ讚嘆供養阿弥陀仏_一也。以_ニ此五_一、合爲_ニ二_一。一者一心專_ニ念阿弥陀名号_一、行住座臥不_レ問_ニ時節久近_一、念念不_レ捨者、是名_ニ正定之業_一、順_ニ彼仏願_一故。二者先五中、除_ニ称名_一已外礼拝說誦等、皆名_ニ助業_一。次雜行者、除_ニ先五種正助二行_一已外諸說誦大乘發菩提心持戒勸進行等一切行也。付_ニ此正

雜二行、有^レ五種得失。一親疎對、謂正行親^二阿弥陀仏^一、雜行疎^二阿弥陀仏^一。二近遠對、謂正行近^二阿弥陀仏^一、雜行遠^二阿弥陀仏^一。三有間無間對、謂正行係念無^レ間、雜行係念間斷。四廻向不廻向對、謂正行不^レ用^二廻向^一、自為^二往生業^一、雜行不^レ廻向^二時、不^レ為^二往生業^一。五純雜對、謂正行純往生極樂業也、雜行不^レ爾、通^二十方淨土乃至人天業^一也。如^レ此信者、名^二就行^一立信、是名^二深心^一。三廻向發願心者、過去及今生身口意業所^レ修一切善根、以^二真実心^一、廻^二向極樂^一、欣^二求往生^一也。

本文は『昭法全』によったが、『親鸞全集』では、「又云、真実心トイフハ、(中略)發三種心即便往生ス、何等為^二三^一、(中略)釈尊誠言ナリ、非凡夫妄說。(中略)同期仏果ナリ、穢土修行聖道意。我等所修正雜不同、共欣極樂往生ノ行業淨土門意。聖道(門)者是汝有緣行ナリ、淨土門者我有緣行。」となつており、このうち()は、『真蹟集成』にはないものである。

⑯第十六条

又云、善導与^二恵心^一相違義事。善導ハ色相等ノ觀法オハ、觀仏三昧ト云ヘリ。称名念仏オハ、念仏三昧ト云ヘリ。恵心ハ称名觀法合シテ念仏三昧ト云ヘリ。又云、余宗ノ人淨土門ニソノ志アラムニハ、先ツ往生要集ヲモテ、コレヲオシフヘシ。ソノユヘハ、コノ書ハモノニココロエテ、難ナキヤウニソノ面ヲミエテ、初心ノ人ノタメニヨキ也。雖^レ然真実ノ底ノ本意ハ、称名念仏ヲモテ、専修專念ヲ勸進シタマヘリ。善導ト一同也。

⑰第十七条

又云、余宗ノ人、淨土宗ニソノココロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ棄ヘキ也。ソノユヘハ、聖道淨土ノ宗義各別ナルユヘ也トノタマヘリ。

(5) 『昭法全』 四四五—四四六

(6) 『昭法全』 六六九

(7) 『明義進行集 影印・翻刻』 一四五—六

(8) 鈴木成元氏「法然門下における信空と聖光」、「淨土宗白旗派の正統性」

『印仏研』 一四—一、一九六五年) 参照。

法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について

(9) 塚本善隆氏・三谷光順氏「法蓮房信空上人の研究」参照。

(10) 『明義進行集 影印・翻刻』 一四六

(11) 『昭法全』 六七二

(12) 『昭法全』 六七〇—一

(13) 『大原談義聞書鈔』は聖覚の名を借り、聖岡の作であるという説がある。(戸松啓真氏「三部経の註釈および大原談義に関する著作」、「淨土宗典籍研究」、一九七五年参照)。

(14) 『淨全』 一四・七六上

(15) 隆寛…『明義進行集 影印・翻刻』 一二三—八頁、明禪…『明義進行集 影印・翻刻』 一四〇—一頁、一六九頁、聖覚…『明義進行集 影印・翻刻』 一六四—五頁

(16) 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、二八—九

(17) 『淨全』 一一・三八下

(18) 『淨全』 一一・五四九上—下

(19) 『淨全』 一一・六七二上

(20) 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、二八—三〇

(21) 『日仏全』 一二四(興福寺叢書第二) 一〇五

(22) 『国文東方仏教叢書』第二輯・第一卷、八八

(23) 『淨全』 二・四二二下

(24) 『淨全』 二・四二三上

(25) 清水澄氏「法然上人の人間觀—護教論的試論—」(淨土宗開宗八百年記念『法然上人研究』、一九七五年) 参照。

自死予防活動に従事する僧侶のセルフケアと変容

小川 有 閑

1、はじめに

自死者の増加が社会問題になった2000年代後半から、僧侶による自死予防活動・自死遺族支援活動が各地で展開されている。こうした活動では、「死」を扱うことから、相談者の死生観・宗教観に深く関わる相談となることが多く、一般的なカウンセリングでは扱いきれない部分もあり、僧侶ならではの活動と言える。⁽¹⁾

また、おりしも、宗教の社会貢献の必要性が宗教界、宗教学界で議論される時期とも重なり、一般社会からも、僧侶の自死への取り組みは肯定的に受け止められているといつて良いだろう。⁽²⁾メディアで取り上げられる機会もあるせいも、次第に認知されるようになり、2012年に庭野平和財団がおこなった「宗教団体の社会貢献活動に関する調査」⁽⁴⁾では、「知っている宗教団体の社会貢献活動は？」という質問に、「自殺防止に関わる活動」を選んだ回答が11.2%にのぼった。決して高いパーセンテージとは言えないが、2008年の調査からは3.7%の上昇、その

他に上昇した項目は「災害時のボランティア活動」のみであったことからも、認知が広まっていることがうかがえる。

自死対策に取り組んでいる曹洞宗の宇野全智、浄土真宗の野呂靖は、「自死対策における宗教者の役割」において、次のように述べている。

人々の苦悩に向き合い、死別の問題に携わってきた宗教者がこの問題に関わる責務は大きい。⁽⁶⁾
貧困や差別、暴力といった時代時代の人びとの苦しみを寺院が受け止め、癒やし、救いを与えてきたことは紛れもない事実である。
(中略) 仏教が大切にしてきた「目の前の苦しみを持つ人に向き合い、救いの手を差し伸べるといふ救済の歴史、また、苦悩する人びとと真剣に向き合う、寄り添うなかから、深い宗教性に基づく救いを与えつつ、僧侶の側自身もその宗教性を救済の行為のなかで高めてきた、という菩薩思想の実現こそが、この活動を行う意味である」⁽⁷⁾

たしかに、仏教は苦を対象とした教え・実践であり、悩み苦しむ人に救いの手を差し伸べる利他精神は大乗仏教、菩薩思想の核をなすものだろう。ゆえに、僧侶が自死対策に取り組むことは、図式としてしっくりくる。一般社会もその構図は受け取りやすいだろう。

筆者自身、2008年に「自殺対策に取り組む僧侶の会」（現在、「自死・自殺に向き合う僧侶の会」に改称、以下、「僧侶の会」）に入会し、活動にたずさわるようになったのだが、そのなかで、上述の社会からの評価や構図にズレや疑問を抱くようになった。僧侶が人助けをするといういかにも善行イメージが作られやすい活動だが、実際には、何の役にも立たないという無力感を味わうことが多く、僧侶当事者には、「私は社会貢献している」という自負心はあまりないと感じる。同時に、僧侶・宗教者ではなく、自死予防・自死遺族支援に尽力する人に多く接する中で、「僧侶による自死対策」といつても、それは担い手がたまたま僧侶だっただけなのではないかと思うようになった。自死対策は、僧侶でなくてもやっている。苦悩する人びとと向き合い、寄り添っている人は、僧侶以外にもたくさんいる。形だけみれば、僧侶であろうと、僧侶でなからうと、同じことをしているに過ぎない。そこに「僧侶」と限定できる特殊性はどこにあるのだろうか。一言でいえば、「僧侶による自死対策」を「僧侶による自死対策」たらしめるものは何かということである。

これが筆者が抱いたズレ、疑問であった。寺院での自死遺族の集いや自死者の追悼法要など、僧侶でなければできないものだが、あくまで形

式の特長性である。本論冒頭に書いたように、死生観・宗教観に触れる相談であれば、僧侶ならではの活動と言えるが、相談内容をどこまで調査することが可能か、倫理的問題も含み、検証は難しい。

そこで、本論では、活動の当事者である僧侶の内面に焦点を当てて、この問題を考えてみたい。

たとえば、「相手の痛みや経験を理解するために、十分に相手とかかわることなくして、どうやって、共に在ることができよう。しかし、私たちが深く感情移入するときこそ、重大なリスクがあると考えられる」⁽⁸⁾と論じられているように、医療や福祉、教育の現場など、感情労働といわれる、他者の感情と密接に向き合わざるを得ない職業においては、共感し過ぎることによる精神的疲労やバーンアウト（燃え尽き症候群）が起こりやすい。これは、相談活動においても十分にあり得ることで、僧侶自身にも疲労・ストレス等の悪影響が生じる可能性がある。逆に、感情移入ができない時や多忙などを理由にしっかりと向き合えない時、理想とかけはなれた自分自身に落胆をすることもある。いずれの場合においても、自分自身をいかに守るかというセルフケアが必要となってくる。そこに、僧侶らしさがあらわれるのではないだろうか。その可能性を宗教社会学者の櫻井義秀も指摘している。やや長くなるが、示唆に富むものなので、紹介したい。

現代の宗教者にも、責任を持っている宗教施設や信徒組織、および社会の様々な事柄に対処しきれない時に、宗教の専門家としての非力さを痛感する人がいるかもしれない。教派や宗派の枠、または宗

教者としての枠を超えて活動の幅を広げれば広げるほど、自身が頼みとしている宗教的信念や組織が相対化されてくる。為すすべもなくたたずむ経験など誰でもしたくないものだ。自分は何かをできる、何かの役に立つと思うことで自身の存在意義を確認してきた人にとつて、無力さに気づかされることは怖いことである。筆者は、何もできないことにどれだけ人が耐えられるかを試された時に、宗教的理念や宗教的感覚が果たす役割は少なくとも思っている。

宗教の社会貢献という議論をする際に、このような感覚を宗教者が持ちえないことの怖さは指摘しておいてもよいだろう。宗教者が、信徒や一般市民よりも徳や知恵において優れているがゆえに指導し、宗教的儀礼の執行においては専門家としてふるまうという非対称的な関係のままでは、寄り添うという意味での共生の空間は成立しない。

社会貢献であれ、社会的実践であれ、現場で考えてきた宗教者はできることとできないことを峻別し、できない時にこそ、その宗教的意味を考え、必要な人には寄り添う構えを持ち続けてきたのではないだろうか。⁽⁹⁾（傍線は筆者による）

活動の中で、うまくいかない時、自分自身が困難や無力さに直面した時にこそ、「宗教的理念や宗教的感覚」が重要な役割を果たす、つまりセルフケアとして機能するのではないかという仮説を立ててみたい。

そして、もう一点、僧侶の内面に関する問題関心として提示したいものは、活動を通じての変容である。もし僧侶自身が困難に直面した時、

自死予防活動に従事する僧侶のセルフケアと変容

その宗教的理念・感覚が機能するとするなら、その前後で僧侶としてのアイデンティティに変化があると考えるのが妥当だろう。「深い宗教性に基づく救いを与えつつ、僧侶の側自身もその宗教性を救済の行為のなかで高めてきた」と宇野・野呂が論じるところの、僧侶が高めてきた宗教性という部分は、救いを与える中で高めるのではなく、困難に直面した時にこそ高められてきたのではないだろうか。

他者の苦しみを癒すことに注目がちだが、自身の苦しみに仏教は機能するのか。そして、僧侶としての自己変容はあるのか。結果として、そこに僧侶が相談活動に従事する意味、「僧侶の」とする特殊性があるのではないかと考える。

2、自死・自殺に向き合う僧侶の会

前項に記した問題関心から、「自死・自殺に向き合う僧侶の会」の會員僧侶にアンケート調査を行い、24名から回答を得た。⁽¹⁰⁾アンケートの回答を理解しやすくするため、ここで僧侶の会の活動についてあらかじめ紹介しておく。

僧侶の会は、2007年5月、自死者が年間3万人を超す時代に、ただ研鑽をするだけではなく、実際になんらかの行動をすることを目的に超宗派の僧侶によって結成された。発足時は10人に満たない人数であったが、現在は約40名の僧侶が参加している。僧侶の会の活動の柱は、手紙相談、自死遺族の集い、自死者追悼法要の三本である。

手紙相談は「自死の問い」お坊さんとの往復書簡」と題して、2008年1月から開始された。自死予防の相談事業としては、いのちの電話

や自殺防止センターなどの電話相談、カウンセラー等の面接相談が一般的であるが、僧侶の会では手紙相談という手法を採用した。電話相談であれば、決まった時間、決まった場所に必ず誰かが待機し、電話を受けなければならないが、僧侶は葬儀、法要等が不規則に入る職業であり、電話相談は難しい。かといって、面接相談も一定の訓練を受けた僧侶が行うのであれば、不適当な応答を避けられるだろうが、そのような僧侶ばかりではない。そこで、ある程度、時間の融通が付き、清書にいたる過程でチェックが可能となる手紙相談を行うことに決まった。手紙相談は僧侶3人で1班を形成し、担当する。事務局となった寺院が手紙を受け取り、それをスキャンしてパスワードを付したPDFにしたものを、担当者を決めて、その担当者のいる班にメールで送付。担当者となった僧侶は返信文案を作成し、他の班員2名に送信。班員は相談者からの手紙と返信文案を読み、過不足がないか、主訴をくみ取っているかなどを検討し、修正案やコメントを提示する。最終的に班員2名から了承が出ると、担当者は清書をして、投函するという流れである。受付から投函まで1週間から10日を目途に行っている。このシステムによって、相談に不慣れた僧侶も、2名の班員のチェックを受け、推敲をすることで、不適切な返答を防ぐことが可能となる。電話や面接のような即答性は求められないとはいえ、返信までの日数は決して長くはない。相談手紙は便箋10枚を超えることもあり、返信案を作成するために1時間以上要することもある。チェックする側にも責任が求められる、相談手紙と返信案を精読する必要がある。したがって、時間的余裕のない時などは、負担感を持つこともありえる。2016年9月末日時点で、

30名の僧侶が手紙相談に従事しており、総数7,694通、1,254人からの相談を受けている。

自殺遺族の集い「いのちの集い」は、毎月第4木曜日に築地本願寺を会場として、開催している。自殺遺族の悲しみが「沈黙の悲しみ」と称されるように、家族を「自死」で亡くしたことを語れない遺族は非常に多い。自死への偏見や無関心が家族を孤立に陥らせている現状があるのだ。喪失体験による悲嘆(グリーフ)を受け入れ、日常生活に戻っていく過程をグリーフワークと呼ぶが、その過程では、悲嘆の感情をありのままに表出することができると否かがポイントになると言われる。悲嘆感情を押し殺し、感情の苦痛を否認したり、思考を止めたりすることは、グリーフワークを長引かせることになってしまう。自分の気持ちをありのままに語れず、感情を抑え込んでしまうことは、自殺遺族をいつまでも悲しみの淵にたたずませることになる。そこで、自殺遺族支援の具体策として、自殺遺族が安心して気持ちを語れる場、分かち合いの集いが各地で開かれている。行政主催の自殺対策の一環としてのもの、NPO等が主催するもの、自殺遺族が主催する自助グループ的なものなど様々あるが、僧侶の会では、2009年6月から「いのちの集い」を開始、2015年10月から2016年9月までの平均参加者は25名となっている。管見の限りでは、この数字は、首都圏の自殺遺族の集いでは最も多いと思われる。僧侶主催であること、会場が寺院であることを活かし、最初の10分ほどは会員僧侶による法話、閉式の際には短い法要を行い、参加者は焼香をして、会場を後にする。他の分かち合いの会では、スタッフは数人というところがほとんどであるなか、僧侶の会では毎回10

人以上が関わる。参加者は4～6人ほどのグループに分かれ、2時間近く、気持ちを分かち合う。これも、スタッフが揃っているが故に可能となっている。こうした高いホスピタリティも参加者の多さにつながっているとも考えられる。

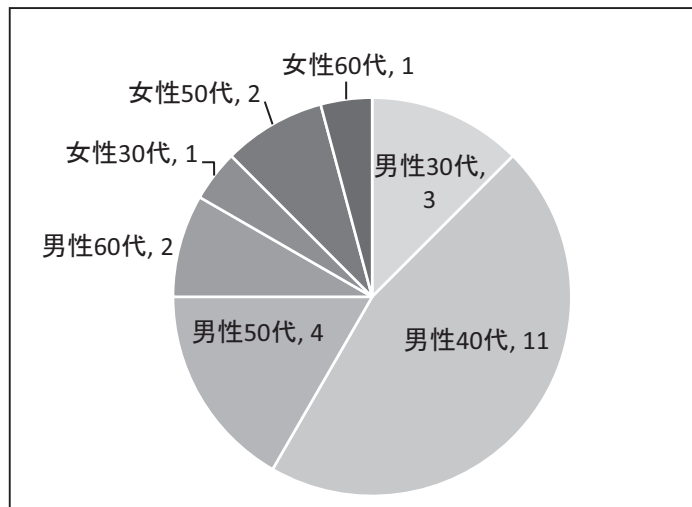
もう一つの活動の柱は、自死者追悼法要「いのちの日のいのちの時間」である。僧侶の会が発足後、最初に取り組んだものが追悼法要の開催だった。厚生労働省が自死予防活動の一環として、心の健康についての普及啓発のために設けた記念日が12月1日、「いのちの日」である。2007年のいのちの日に、自死遺族のみに参加者を限定した自死者追悼法要を初開催した。開催の背景としては、先述のように悲しみをなかなか表に出せない自死遺族の現状があるのだが、ほかにも、葬儀を行えなかった、親族が集う法要では気を遣うことが多く、心から死者を偲べない、成仏できているか不安といった、供養に関する懸念を持つ遺族が多数存在することも大きな動機である。参加者の推移は、2007年…8名、2008年…127名、2009年…107名、2010年…153名、2011年…171名、2012年…145名、2013年…155名、2014年…150名、2015年…133名と、初年度は口コミで募ったので8名と少人数であったが、翌年度以降は毎回100名を超えている。この数字からも、必要とする遺族の存在がうかがえるだろう。

3、アンケート回答者の概要

本項では、アンケート回答者の属性等について示す。

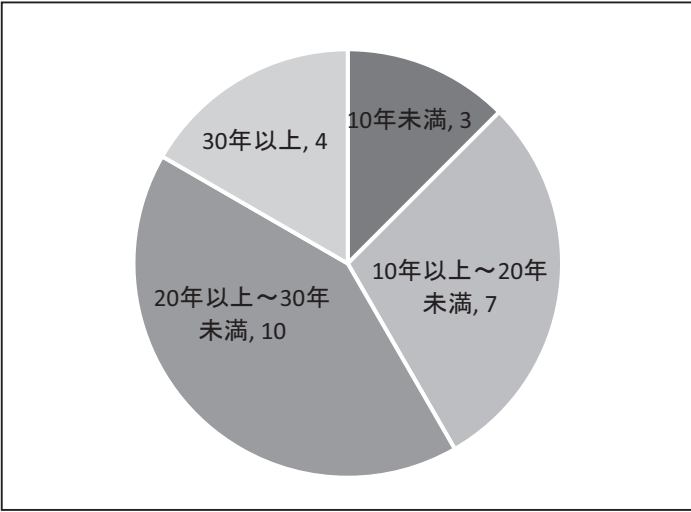
年代・性別

男性が20名、内訳は30代3名、40代11名、50代4名、60代2名、女性が4名、内訳は30代1名、50代2名、60代1名となっている。



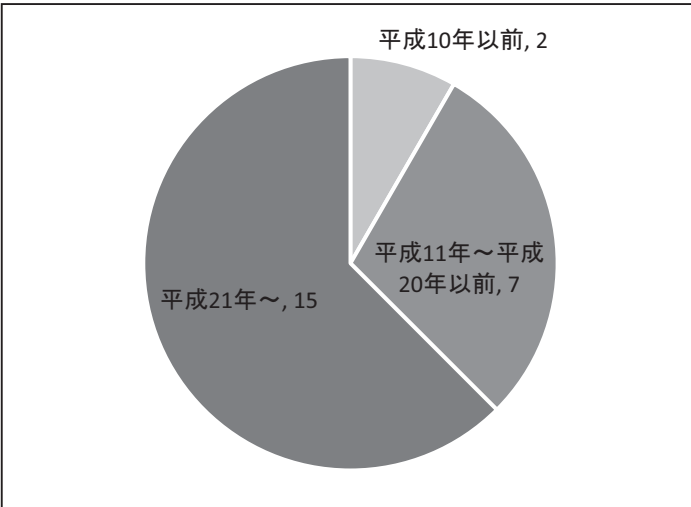
僧侶歴

僧籍取得からの年月は、10年未満が3名、10年以上～20年未満が7名、20年以上～30年未満が10名、30年以上が4名となっている。



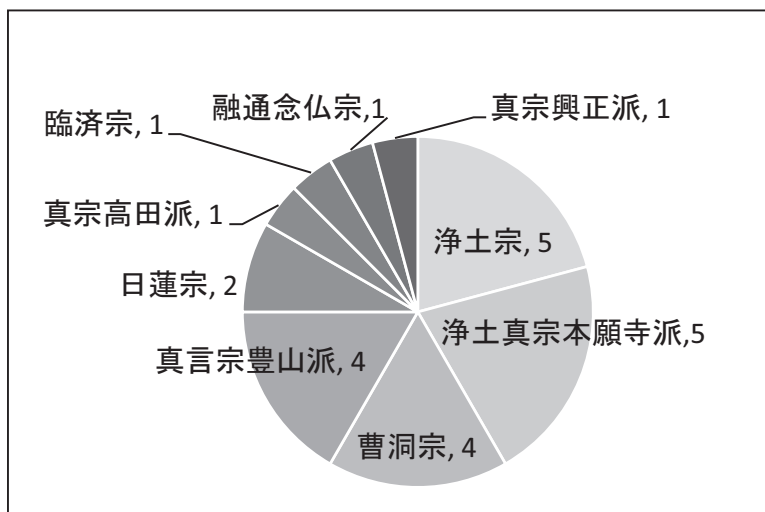
活動歴

平成10年以前から活動している僧侶が2名、平成11年から20年に活動を開始した僧侶が7名、平成21年以降が15名である。



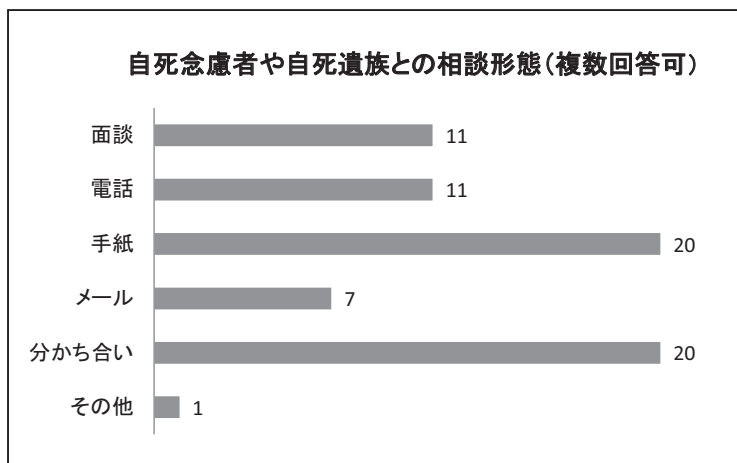
宗派の割合

浄土宗と浄土真宗本願寺派が5名、曹洞宗と真言宗豊山派が4名、日蓮宗2名、真宗高田派・臨済宗・融通念仏宗・真宗興正派が各1名となっている。



活動の種類

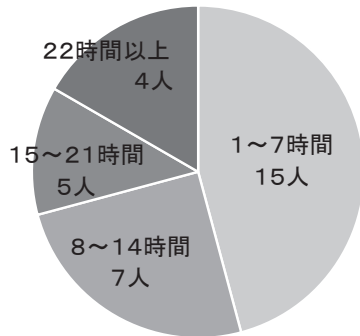
自死予防や自死遺族支援としてどのような活動を行っているか、複数回答可で質問をした。手紙相談と分かち合いに從事する僧侶が各20名と最も多く、その次に面談、電話が11名、メール7名となっている。面談や電話相談、メール相談は僧侶の会では行っておらず、他団体や自坊などで取り組んでいる活動と思われる。



活動にかける時間

1週間でだいたいどれくらいの時間を活動にかけているかという質問に対しては、1～7時間が15名、8～14時間が7名、15～21時間が5名、22時間以上が4名であった。ただし、「その週の忙しさの度合いによって、多いときと少ないときの差が結構ある」、「週に手紙が4～5通あれば、やり取りのメールも含めて、それだけで10～15時間近くなっています」、「往復書簡が自分を含め班員に多く届けば、10時間以上かかる週もあります。また、電話や面談があれば、1回に2時間ほどかかることもあります」という回答も見られ、必ずしも正確な数字が割り出せるとは言えない。また、僧侶側の都合ではどうにもならず、手紙や面談など相談者に応じて、やりくりしなければならない実態も見えてくる。

1週間で活動にかかる平均時間



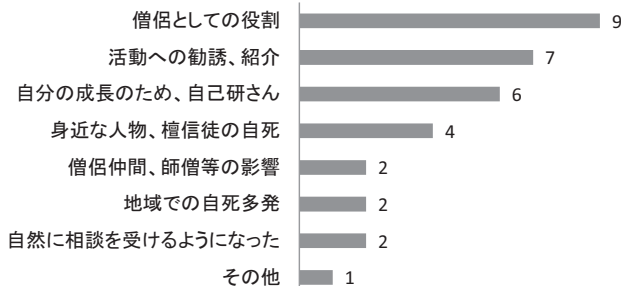
活動を始めたきっかけ

自由回答を分類すると、「年間3万人以上の自殺者がいる現実に対し、何かできないかと考えていました」、「人の相談（苦しみ）を聴くことが僧侶の役目だと思っていた」など相談活動は僧侶としての役割と想ったからという回答が9件と多く、次いで、先に活動していた知人等からの紹介・勧誘（「知り合い僧侶からの誘い」、「先に活動していた同僚からの紹介がきっかけです」など）、自分の成長のため（「自己研鑽と僧侶としてのアイデンティティーの確立というのが活動を始めたいと思ったそもそもの動機です」、「自身も活動を通じて成長できるのではないかと」という期待からです」など）という回答が続いた。僧侶がやるべきことという強い信念よりも、身近な存在の自死や知り合いからの誘いなど、外的要因から活動に参加する傾向が多いように思われる。

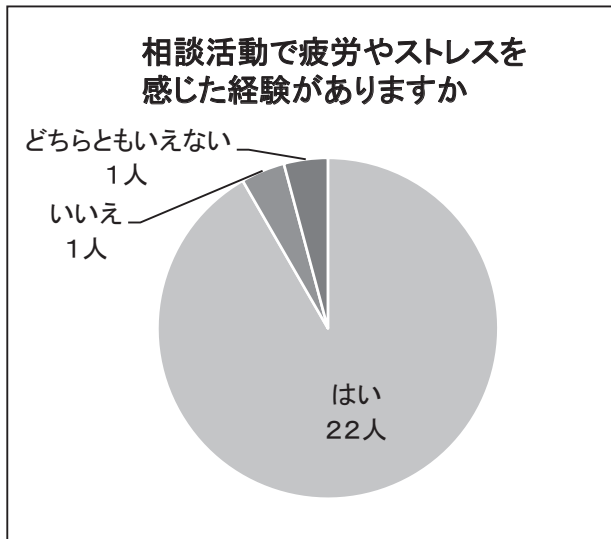
4、活動における疲労やストレス

本論冒頭で、困難や無力さに直面した時にこそ、「宗教的理念や宗教的感覚」がセルフケアとして機能するのではないかと仮説を立てたが、活動に従事する僧侶

相談活動を始めた動機、きっかけ



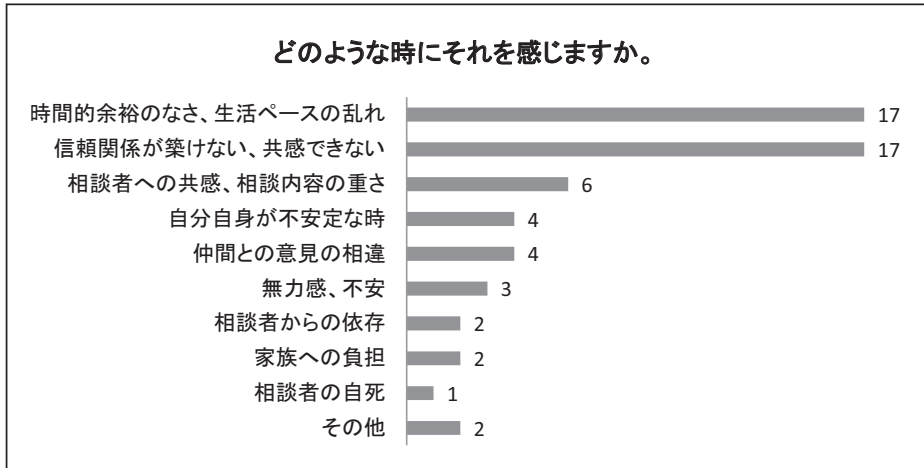
はどのような困難に直面するのだろうか。そもそも、活動で疲労やストレスを感じることがあるのかをまず尋ねると、24名中22名が「はい」と回答した。「いいえ」と回答した僧侶は「全く無いとは言えないが、許容範囲です」と、「どちらともいえない」と回答した僧侶は「相談活動は対話の格闘技みたいなものですから、疲労やストレスを感じないはずはありません。しかし、それは当り前のことと整理できていますので大したものではありません」と記述している。多かれ少なかれ、全回答者がストレスを感じていることが分かるだろう。



それでは、「はい」と回答した僧侶は、どのような場面で疲労やストレスを感じるのだろうか。自由回答を分類してみると、「時間的余裕のなさ、生活ペースの乱れ」と「相談相手との信頼関係が築けない、共感できない」が各17名と最も多かった。前者では、「睡眠時間が減った。」「相談活動と相談活動以外の仕事が増え重なってしまった時は、疲労や焦りからストレスを感じます」、「1回当たりの時間枠などを設けていないので、長時間の相談になることもあり疲労感を感じることもある」、「時間的余裕のなさから来る心の余裕のなさ」などの記述、後者では、「なかなか信頼関係が築けず、相談内容が進展しないとき」、「上手いかない時は疲れてしまいました。手紙相談を始めた時は自分が手紙を出したいと思う程、しんどいこともあった」、「どうしても自分の尺度を基準として考えがちなので、内容によっては、相談者に対して共感できないときもある」、「相談者の変化が見られないとき」、「相談者の気持ちの中々汲み取れない時に自己嫌悪に陥りストレスを感じます」、「時間の短長にかかわらず、相手と言葉や思いが通じなかった時。長時間であつても、納得もしくは何らかの合意があり相談を終えた時は疲労は感じない」などの記述がみられた。

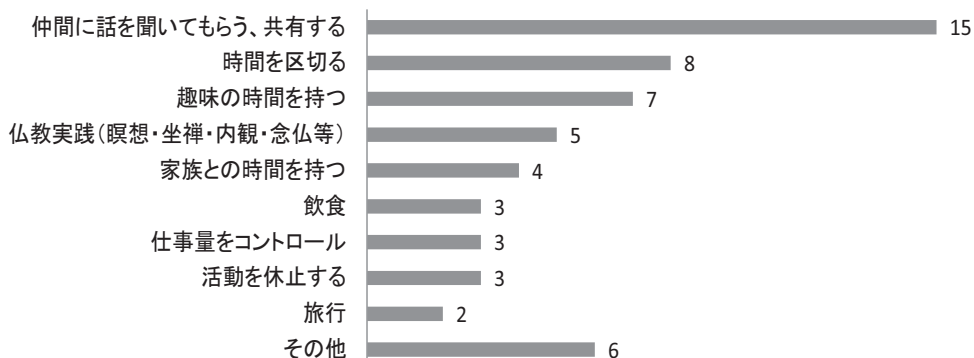
「無力感、不安」に分類した回答には、「自分のいたるなさを痛感することが一番でしょうか」、「どのように対処すれば良いのか迷うことは、多々ある。この方法で上手くいっているのかの不安な時」、「相談者の気持ちの中々汲み取れない時に自己嫌悪に陥りストレスを感じます」、「共感できていても即座に解決できない無力感を痛感します」といった記述もあり、「相談者との信頼関係が築けない」と重なる部分もある。より大

別すると、自分自身の余裕の無さからくるストレスと相談者との関係構築が良好でないために生じるストレスに二分できるだろう。



続いて、疲労やストレスを感じた時のセルフケアを質問した。「同じ活動をしている仲間に相談する」、「仲間で共有する」といった「仲間」話を聞いてもらう」方法を取る僧侶が最も多かった。次いで、「一時保留して、個人的な懸案事項を処理してから、相談に向きあう」、「活動時間をはつきり区切る」といったオンとオフの切り替えを上げる回答、3位には「趣味の時間を持つ」が続く。セルフケアの方向性も、大別すると、自分自身の気持ちを表出する方向と、相談活動の時間を区切り、メリハリをつけるという方向に二分できるだろう。ギャンブルらによる心理士の専門的および個人的セルフケアの調査では、上位5位に、「休暇を取った」、「人と親しく交わった」、「同僚からの心理的支援」、「娯楽での読書」、「難しいケースに対してコンサルテーションを受けた」が並んでおり、僧侶のセルフケアの上位とほぼ変わりはないが、仏教実践は、やはり僧侶に特徴的なものと言えるだろう。本調査では5名が仏教実践を挙げているが、ギャンブルらによる調査では、「スピリチュアルなことに関する実践」、「瞑想」、「ヨガ」の順位はきわめて低い結果が出ている。⁽¹⁴⁾

疲労やストレスを感じた時のセルフケア



5、僧侶自身が救われた経験

活動のなかで、仏教の教えや実践、仏教者の存在などによって、救われた、癒された、勇気づけられた等を感じたことがあるかという質問には、「仏教、宗義、信仰による救い」に分類される回答記入者が16名、仲間の存在という回答が8名、仏教実践を挙げた僧侶は4名であった。ここでは、「仏教、宗義、信仰による救い」に分類した回答を紹介する。「仏教の教えや実践や仏教者の存在そのものが相談者への対応となるので、安心を得られています」

「阿弥陀さまは見守ってくださるという安心感」

「宗祖の人間観に慰められた（どうにもならない状況にわが計らいを止め、本願の力にゆだねる 南無阿弥陀仏）」

「宗祖の思想や活動などをよく知れば知るほど、すごいなあと思う（自分も頑張らなければ！）」

「ベースが僧侶でなかったら、立ち位置が存在しえないと思う」

「〈私〉には他力念仏往生しかないこと。そして、今、本願力に出遇えた事を心から慶ぶ事ができるようになった。僧侶は救う側ではなく、同じく一人の凡夫としてともに救われていく同朋であることが大きな喜びであり、救いである」

「『スタニパータ』などのお釈迦様の声に近いものが心に強く響くようになった」

「常懷悲感 心遂醒悟（法華経如来寿量品）、泥水をくぐりて清き蓮の花、弥陀の光明は遍く十方世界を照らし念仏の衆生を攝取して捨て給わずなどの言葉に癒されました」

「御仏の慈悲や仏教の寛容さに触れ、日々の安心が得られた」

「諸行無常という考え方が3年前よりほんの少し身になったような気がします」

「全てを阿弥陀様にお任せできる浄土の教えに、安心する」

「疲労やストレスへのケアとして、それらを過度に敵とせず時間にまかせるという態度は仏教の縁起的世界観から導かれたもの」

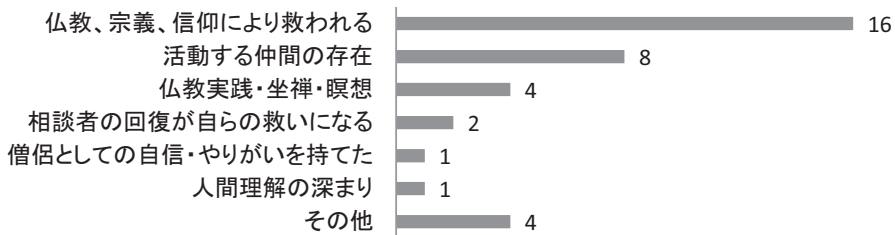
「仏教の説く欲望の捉え方、殊に〈我欲〉〈執着〉の考え方には実生活の上での〈安心〉をいただいている」

「道元禅師の『正法眼蔵』を読むことでいのちについて学ぶことができ、生きる活力が頂けます」

「浄土真宗の他力、凡夫の思想は大きな支えになっているように感じます」

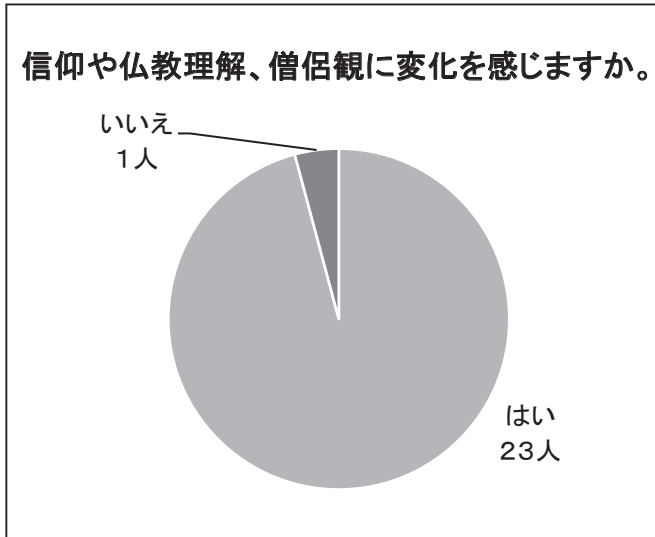
「現門主の一言をしっかり抱いて続けさせてもらっている」

活動のなかで、仏教の教えや実践、仏教者の存在などによって、 救われた、癒された、勇気づけられた等の経験



6、仏教観の変化、変容

活動を通じて、信仰や仏教理解、僧侶観に変化を感じるかという問いに対しては、23人が「はい」と回答した。ちなみに、「いいえ」と回答した僧侶は、「年月を経るにつれ、プラスの方向へ変化していると感じてはいるが、この活動の中で変わったという実感はあまりない」という記述であった。



「はい」と回答した僧侶に、どのような変化かを質問した結果は、「仏教や宗義への理解の深まり」が18名と高い割合を見せた。2位は「僧侶

自死予防活動に従事する僧侶のセルフケアと変容

の存在意義、役割について」が11名、「死・いのちの捉え方」が4名、「仏教を学ぶ必要性」、「自死への理解」が3名と続く。「仏教・宗義への理解」、「僧侶の存在意義」が他を大きく引き離した結果だった。ここでは、具体的な変化を知るため、自由記述回答を詳しく紹介したい。まず、「仏教や宗義への理解の深まり」に分類した回答は以下のようになっている。

「仏教理解については、一定では無い人の情動を鑑みた捉え方をするようになりました」

「浄土宗で良かったと実感した。極楽での再会がとて有り難く感じた」

「諸行無常・諸法無我等縁起の理を実感として感じました。」

「お念仏のありがたさを感じる」

「苦しみの原因が我執である事、そこから離れるには仏の智慧しか無い事。智慧に出遇うには縁が必要なこと。僧侶はその縁を結ぶ為に、ただ存在しているだけで意味がある事。なぜなら、苦悩している人を救うのは、僧侶ではなく、「智慧」そのものの働きだから」

「遺族が求めているのは故人が今現在も見守っていてくれて、やがて再会する場でもある具体的な極楽世界であることをしっかりと自覚すべきであることを実感できた。宗派の教えを当たり前のように説くことに何の疑念も躊躇も無くなった。葬儀に於いても、ただの〈お別れ会〉ではなく、これからも続いて行くかけがえの無い存在（故人）との関係を再構築して行く出発の儀式であることを自覚できるようになった」

「一言で言えば祖師や先人の教えが実感できたということです。昔は今では考えられないほどの悲惨な生活もあったはず。その時代に心の

支えとなった経典は現代でも十分に通用するものであるはずなのに、死者を弔う呪文のような扱いしか受けてないことがもつたいいなと思うようになりました」

「他宗派の方々と知り合えて、あるいは、相談者から質問をされて、これまで知識としてしかなかった仏教の教義に、力を感じた」

「法華經の〈十界互具〉〈一念三千〉が、様々な、それぞれの形でその通りなのだと思います」

「現実はまだにお釈迦様の〈人生は苦である〉という教えの通りなのだと思います」

「信仰の意味がどうしてもわからなかったのですが、どうしようもない壁にぶち当たった時に初めてわき上がるものが信仰なのだと活動を通して感じました」

「仏教とは苦に対する答えだと思っていて、その部分もちろんあるのですが、何よりも苦に寄り添うことが仏教の真髄なのだと、そんな理解が生まれました」

「超宗派の活動をする中で、自宗派の依って立つ所が明確になる。」

「仏陀の教えが、より好きになった」

「浄土宗の僧侶でよかったと心底思える様になった」

「仏教というのは誠に実用的な教えであるとの確信を強めた」

「苦しみをみつめることで、道元禪師の『正法眼蔵』をいのちの視点から読むようになりました。『正法眼蔵』っていいなあと感じるようになりました」

「苦悩の有情を捨てず」という言葉がありますが、こんなに深い胸を

えぐるような苦悩に直面されている方もあるのかと受け止めるとき、ほとけさまの大きいなる救いののはたらきがより一層必要とされ、この方にこそ、救いの光は届いていると教えられます。この活動に参加させてもらい「摂取の心光は常に照し護る」の言葉が、通り一遍ではなく真実味を増して迫ってきました」

「ブッダの言葉の意味（さまざまなエピソードの背景）が深く理解できるようになった」

「自身の無力さを見せつけられるとともに、仏さまにまかせるという気持ちが強くなったように思います」

2位の「僧侶の存在意義、役割について」は以下のような回答である。「活動前には〈寺は相談活動をすべきだ〉と思っていましたが、そのような偏見はなくなりました。寺や僧侶が信頼を回復すれば、衆生は必ず寺や僧侶を頼るはずであると思います」

「僧侶として話すことで情報提供などが大事だと思っていたが、話を聴く方が大切なのではということを感じている。その考えがより強くなったように思う」

「仏教の教義を、僧侶だからこそ求められることが多いように思う。しかし、その知識を必要とする機会が今なのかの見極めは必要であり、段々と分かってきているように感じる」

「自身もまた、苦悩を抱えながら生きていく事に気づかされる」

「手紙相談だけの人には、結局話を聞くこと、寄り添うことまでしかできないと思う。でも、それが一番大事なのではないかと思う。手紙相談の限界を感じつつも、聞くこと・寄り添うことが一番大事だと思って続

けている」

「ダイレクトに〈苦〉と向き合うことで、以前より、僧侶の存在意義というものが明確になったような気がします」

「僧侶は、もとお寺の外に出て活動すべきである」

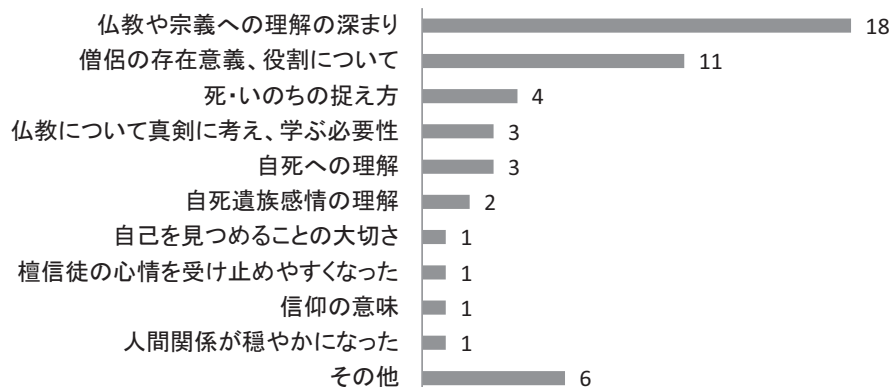
「活動を共にしている僧侶が魅力的な方が多いので、僧侶というお役目が好きになった、（以前より）誇れる様になった」

「僧侶だから話を聴くことができるのではなく、話を聴き続けることで僧侶になっている気が致します」

「この活動に参加させてもらい〈摂取の心光は常に照し護る〉の言葉が、通り一遍ではなく真実味を増して迫ってきました。地味で切なく存在感の小さなこの活動の方が僧侶としてずっと意義のある活動と思っています」

「僧侶観は、〃救う存在〃から〃ともに〃もがく存在〃へと変化しました」

どのような変化でしょうか。



7、おわりに

以上、アンケートの結果を概観してきたが、冒頭に設定した問題関心に従って、考察をしたい。

セルフケアとしての仏教

ほとんどの僧侶が、活動の中で疲労やストレスを感じていることが明らかになった。その要因には、自分自身の余裕の無さと相談者との関係構築不良という2つの課題が存在している。その疲労やストレスを感じた時のセルフケアという質問に対する回答は、仏教実践を挙げた僧侶がいた以外は、他の感情労働従事者のセルフケアのパターンとほぼ同一であった。しかし、「活動のなかで、仏教の教えや実践、仏教者の存在などによって、あなたが救われた、癒された、勇気づけられた等を感じる」ことがあれば教えてください」という質問に対しては、仏教信仰により救われた経験があると回答した僧侶が3分の2にのぼった。このことは、即時的・短期的なセルフケアとは異なる次元で、仏教信仰が活動に携わる僧侶にとつてのセルフケアとなり得ていることの証左と言えるのではないだろうか。

活動を通じて「仏教や宗義への理解の深まり」があったと回答した僧侶の記述を読めば、「確信を強めた」、「より好きになった」、「ありがたさを感じる」など、どの回答もポジティブな評価をしている。他者の苦悩と向き合う苦しさや、なにもできず無力感に苛まれる時、無意識に仏教信仰に癒され、仏教観を深め、充足感を得るに至っていると推察される。

活動を通しての僧侶としての変容

仏教理解の深まりとともに僧侶にもたらされる変化として、「僧侶の存在意義・役割」についての意識が挙げられる。たとえば、「僧侶観は、『救う存在』から『ともにもがく存在』へと変化しました」という回答は、他者の苦と向き合い、僧侶自身もがく経験から生まれた言葉であろう。すでに述べてきたが、僧侶自身が困難に直面し、自己を顧み、仏教に救われることで、僧侶としてのアイデンティティにも変化が生じているのだ。自ら仏教に救われ、癒やされたのだから、信心は増すであろうし、おのずと僧侶としての自覚も深まるはずである。

自死予防活動と浄土教の親和性

アンケートの回答からは、「阿弥陀さまは見守ってください」という安心感、「(私)には他力念仏往生しかないこと。そして、今、本願力に出遇えた事を心から慶ぶ事ができるようになった」、「お念仏のありがたさを感じる」、「浄土宗の僧侶でよかったと心底思える様になった」など、はつきりと浄土系であることが分かる記述が目立つ。たしかに回答者の5割が浄土宗・浄土真宗系の僧侶であるが、他の回答にはあまり宗派色が表れていないことを考えると、際立っている。

ここで、本論のまえがきで紹介した櫻井の論を思い出してほしい。「何もできないことにどれだけ人が耐えられるかを試された時に宗教的理念や宗教的感覚が果たす役割は少なくない」とあった。活動のなかで直面せざるを得ない自身の非力さ、無力さへの処方薬として、浄土教の凡夫観、愚者観は、実によく効くのであろう。いや、困難こそが、浄土

教を身をもって理解する縁なのである。それゆえに、浄土系宗派に属する僧侶は、浄土の教えに出会えた喜びを記しているのだ。

超宗派の活動でありながら、各僧侶は、自身の宗派の教義にしつかりと立脚し、その信仰を深めていることが明らかとなった。傍から見れば宗派色が薄まっているように思える活動ではあるが、個々人が活動の中で困難に直面した時、帰るところは、己が依って立つ教えなのである。

註

(1) 拙稿「自死者のゆくえ―僧侶なりの自死遺族支援の形―」(国際宗教研究所編『現代宗教2011』所収、2011年、秋山書店)、同「自死者と遺族の対話―宗教的グリーフケアへの一視座―」(『死生学研究』所収、2012年、リトン、2012年)参照。

(2) 櫻井義秀・稲場圭信編『社会貢献する宗教』(世界思想社、2009年)、臨床仏教研究所編『社会貢献する仏教者たち』(2012年、白馬社)、臨床仏教研究所編『臨床仏教―入門』(2013年、白馬社)

(3) たとえば、磯村健太郎『ルポ仏教、貧困・自殺に挑む』(岩波書店、2011年)、北川順也『お寺が救う無縁社会』(幻冬舎、2011年)など。

(4) http://www.npl.or.jp/promote_peace/pdf/2012_research.pdf

(5) 児童福祉や高齢者福祉、教育活動などの選択肢があげられ、複数回答となっている。「自殺防止に関わる活動」は7.5%から11.2%、「災害時のボランティア活動」は18.7%から21.0%に上昇している。

(6) 『ケアとしての宗教』(明石書店、2013年) 103-104頁

(7) 前掲書、135頁

(8) B・H・スタム編『二次的外傷性ストレス―臨床家、研究者、教育者のためのセルフケアの問題』(誠信書房、2003年)「初版への序」より

(9) 櫻井義秀「現代社会に社会貢献を問う」(前掲『社会貢献する宗教』所

収、16頁)

(10) なお、同様の調査を2013年にも行い、同年の日本宗教学会にて報告を行っているが、今回、再びアンケート調査およびインタビューを行い、経過観察も兼ねて検証を行うこととした。

(11) J・W・ウォーデン『悲嘆カウンセリング―臨床実践ハンドブック』(山本力監訳、誠信書房、2011年)など。

(12) 前掲『二次的外傷性ストレス』49-54頁。この6か月で役立った活動を点数化(1=役に立たなかった、6=大変役に立った)し、上位5位の平均得点は4.60、4.43、4.21、4.10、4.06であった。

(13) なお、仏教実践をあげた回答の内訳は、仏教実践とのみ書かれた回答の他、開法、別時念佛、坐禅、本堂に一人座るとなっている。

(14) 「スピリチュアルなことに関する実践」の平均得点は1.29、「瞑想」が0.88、「ヨガ」が0.52である。

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

平成二十八年（二〇一六）に恵心僧都源信一千年御遠忌を迎えたことを記念して、本号は一千年御遠忌記念恵心僧都源信特集号とした。

本宗における源信研究の泰斗である大本山知恩院御法主福原隆善台下には、ご多忙にもかかわらずご寄稿いただいたことに深く感謝申し上げます。また宗内外から、川内教彰先生、伊藤真宏先生、柳澤正志先生にもご寄稿をいただいた。併せて深く感謝申し上げます。

なお、江島尚俊先生の論文は教学院研究助成報告、杉山裕俊先生、長尾隆寛先生、小川有閑先生の論文は浄土宗研究生の研究報告論文を、浄土宗の依頼により掲載したものです。更に、投稿応募のなかより査読を経て掲載を許可された、清水俊史先生の論文を掲載させていただきました。

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。教学院の会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げる次第です。

（K・H）

○編集委員 小此木輝之 林田康順 藤堂俊英 森山清徹

佛教文化研究

第 61 号

平成 29 年 3 月 25 日 印刷
平成 29 年 3 月 31 日 発行

浄土宗教学院 理事長 田 中 典 彦
編集兼発行者
発 行 浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

長野	宗安寺	山極 伸之	和歌山	常行寺	谷上 昌賢
長野	瑠璃光寺	關 恒明	和歌山	龍泉寺	田中 芳道
静岡	宝台院	野上 智徳	大阪	見性寺	伊藤 真宏
三河	普仙寺	加藤 良光	大阪	圓通寺	安達 俊英
三河	弘誓院	秋田 文雄	大阪	菩提寺	川内 教彰
三河	無能寺	近藤 辰巳	大阪	慶恩院	中山 正則
尾張	建中寺	村上 真瑞	大阪	大道寺	永田 真隆
尾張	梅香院	吉水 英喜	大阪	圓通寺	中御門 敬教
尾張	長福寺	服部 正穩	大阪	法樂寺	清水 秀浩
伊賀	西光寺	服部 純雄	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	願生寺	高橋 徹真
滋賀	弘誓寺	加藤 善也	兵庫	藥師寺	曾和 義宏
京都	大光寺	南 宏信	岡山	誕生寺	安田 勇哲
京都	見性寺	野田 隆生	山口	称光寺	大成 善雄
京都	顕岑院	白嵯 顕成	福岡	西念寺	梶原 俊彰
京都	上徳寺	塩竈 義明	福岡	調圓寺	柴田 宗山
京都	隆彦院	梅辻 昭音	佐賀	安養寺	善 裕昭
京都	浄土院	秦 秀晃	大分	長昌寺	今井 英之
京都	常念寺	澤田 謙照	大分	龍音寺	高橋 昌彦
京都	安心院	本庄 良文	北米	北米開教本院	後根 定璽
京都	浄音寺	法澤 賢祐			(以上、敬称略)
京都	善照寺	池見 澄隆			
京都	浄土院	神居 文彰			
京都	善法寺	成田 勝美			
奈良	極樂寺	吉原 寛樹			
奈良	奥院	川中 光教			
奈良	白雲庵	清水 澄			
和歌山	阿弥陀寺	榎本 正明			

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
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
神奈川	西福寺	宮澤	正順
山梨	瑞泉寺	糸原	勇慈
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	海德寺	平	祐史
京都	福泉寺	成田	俊治
大阪	孝恩寺	田中	典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹	隆善
【講師】			
福島	善導寺	中村	隆敏
東京	常照院	野村	恒道
東京	観智院	土屋	光道
東京	来迎寺	林	純教
東京	浄土寺	阿川	正貫
東京	浄心寺	佐藤	雅彦
東京	龍泉寺	武田	道生
千葉	松翁院	吉田	淳雄
山梨	円通寺	曾根	宣雄
長野	西方寺	金子	英一
岐阜	圓心寺	松濤	基道
京都	見性寺	野田	秀雄
京都	帰白院	藤堂	俊英
京都	喜運寺	佐藤	健
京都	清凉寺	鵜飼	光昌
大阪	母恩寺	近藤	徹稱
大阪	薬師寺	森山	清徹
兵庫	光堂寺	小野田	俊蔵
福岡	弘善寺	柴田	泰山
【嗣講】			
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
茨城	蔵福寺	吉水	成正
茨城	宝輪寺	田中	勝道
埼玉	西福寺	稻岡	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	慈眼院	遠田	弘賢
東京	天然寺	後藤	尚孝
東京	天然寺	後藤	史孝
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	大雲寺	西城	宗隆
東京	誠心寺	荒木	良道
東京	清光寺	岡本	圭示
東京	迎接院	藤木	随尊
東京	光照院	吉水	岳彦
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	稱往院	松永	知海
東京	月影寺	藤井	正史
千葉	医王寺	八木	宣諦
千葉	常行院	郡嶋	昭示
神奈川	西林寺	大橋	俊史
神奈川	梅雲寺	鷺見	宗信
神奈川	高德院	佐藤	孝雄
神奈川	大宝寺	佐々木	洋之
神奈川	春光院	石川	琢道
富山	西願寺	長谷川	善政
長野	鏡善坊	若麻績	修英
長野	延命庵	袖山	榮輝
長野	正満寺	和田	典善
長野	安養寺	服部	淳一

役員名簿

【総裁】	浄土門主 伊藤唯眞 祝下
【院長】	浄土宗宗務総長 豊岡鎌尔
【顧問】	金子寛哉 廣川堯敏 石上善應 佐藤成順 佐藤良純 藤井正雄 榊 泰純
【理事長】	田中典彦
【副理事長】	小澤憲珠
【理事】	小此木輝之 落合崇志 勝崎裕彦 田中祥雄 藤堂俊英 中井眞孝 中野正明 西村實則 長谷川匡俊 林田康順 藤本浄彦 森山清徹 山極伸之
【監事】	小嶋知善 松永知海

会員名簿（平成 29 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、嗣講 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枢として、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）、特に嗣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。

嗣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、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、よろしくお願いいたします。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勸学】			神奈川	大長寺	石上 善應
東京	興昭院	榊 泰純	新潟	長善寺	廣川 堯敏
東京	願行寺	佐藤 成順	山口	西蓮寺	藤本 浄彦
東京	光圓寺	佐藤 良純	【已講】		
東京	月影寺	藤井 正雄	北一	称名寺	須藤 隆仙
東京	極楽寺	小澤 憲珠	宮城	愚鈍院	小林 良信
神奈川	善教寺	金子 寛哉	茨城	西光寺	春本 秀雄
			埼玉	十連寺	宇高 良哲

- [1992] 「『釈軌論』第四章 一世親の大乗仏説論（下）―」, 『神戸女子大学紀要（文学部篇）』 25, pp. 103–118.
- [2010] 「毘婆沙師の仏説観」, 『インド論理学研究』 1, pp. 173–193.
- [2011a] 「経の文言と宗義 一部派佛教から『選択集』へ―」, 『日本佛教学会年報』 76, pp. 109–125.
- [2011b] 「アビダルマ仏教と大乗仏教 ―仏説論を中心に―」, 『シリーズ大乗仏教 大乗仏教とは何か』 2, pp. 173–204.

水野弘元

- [1–3] 『水野弘元著作選集』 全3巻, 春秋社, 1996–1997.

森祖道

- [1984] 『パーリ仏教註釈文献の研究』, 山喜房佛書林.

山崎元一

- [1979] 『アショーカ王伝説の研究』, 春秋社.
- [1982] 『アショーカ王とその時代 ―インド古代史の展開とアショーカ王―』, 春秋社.

本研究は浄土宗留学生奨学金ならびに JSPS 科研費（16J05435）の助成による成果である

- [2011c] 「大乘仏教起源論の展望」, 『シリーズ大乘仏教 1 大乘仏教とは何か』, 春秋社, pp. 73-112.
- 清水俊史
- [2015e] 「パーリ上座部の経蔵に収載される“声聞の所説”の權威性を巡って」, 『佛教大学仏教学会紀要』 20, pp. 99-123.
- [2016] 「パーリ上座部における「小部」の成立と受容 —結集と隠没の伝承を巡って—」, 『佛教大学仏教学会紀要』 21, pp. 77-146.
- 塚本啓祥
- [1973] 『アショーカ王』, 平楽寺書店.
- [1966-2003] 『インド仏教碑文の研究』 全 3 巻, 平楽寺書店.
- [2003] 『インド仏教における虚像と実像』, 山喜房佛書林.
- 馬場紀寿
- [2005a] 「パーリ聖典の成立順序 —「アビダンマ蔵」と「クッダカニカーヤ」の編纂—」, 『佛教研究』 33, pp. 83-103.
- [2008] 『上座部仏教の思想形成 —ブッダからブッダゴーサへ—』, 春秋社.
- 藤田祥道
- [1997] 「クリキン王の予知夢譚と大乘仏説論 —『大乘莊嚴經論』 第一章第七偈の一考察—」, 『インド学チベット学研究』 2, pp. 1-21.
- [1998] 「仏語の定義をめぐる考察」, 『インド学チベット学研究』 3, pp. 1-51.
- [2005] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 —I. 『般若経』: 「智慧の完成」を誹謗する菩薩と恐れる菩薩—」, 『インド学チベット学研究』 9/10, pp. 1-55.
- [2006] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 —II. 『迦葉品』: 仏陀の説法とその理解—」, 『仏教学研究』 60/61 (龍谷仏教学会), pp. 44-65.
- [2007] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 III —『解深密経』: 三無自性説という一乗道の開示—」, 『インド学チベット学研究』 11, pp. 1-30.
- [2008] 「大乘の諸経論に見られる大乘仏説論の系譜 IV —『大乘莊嚴經論』: 総括と展望—」, 『インド学チベット学研究』 12, pp. 1-39.
- [2011a] 「大乘仏説論の一断面 —『大乘莊嚴經論』の視点から—」, 『シリーズ大乘仏教 大乘仏教とは何か』 1, 春秋社, pp. 113-149.
- [2011b] 「大乘仏説論から見た仏説の意味」, 『日本佛教学会年報』 76, pp. 1-26.
- 堀内俊郎
- [2006] 「『釈軌論』における「隠没」経の理論」, 『東方学』 112, pp. 1-12.
- [2009] 『世親の大乘仏説論 —『釈軌論』第四章を中心に—』, 山喜房佛書林.
- 本庄良文
- [1989] 「阿毘達磨仏説論と大乘仏説論 —法性、隠没経、密意—」, 『印度学仏教学研究』 38(1), pp. 59-64.
- [1990] 「『釈軌論』第四章 —世親の大乘仏説論(上)—」, 『神戸女子大学紀要(文学部篇)』 23(1), pp. 57-70.
- [1991] 「毘婆沙師の三蔵観と億耳アヴァダーナ」, 『佛教論叢』 35, pp. 20-23.

- DhsAT. *Dhammasaṅgaṇī-Anuṭṭikā* - Dhammagiri-Pāli-ganthamālā edition, vol. 130, *Abhidhammapiṭake Dhammasaṅgaṇī-Anuṭṭikā*, Iḡatapurī: Vipāśyanā Viśodhana Vinyāsa, 1998.
- DhsMT. *Dhammasaṅgaṇī-Mūlaṭṭikā* - Dhammagiri-Pāli-ganthamālā edition, vol. 130, *Abhidhammapiṭake Dhammasaṅgaṇī-Mūlaṭṭikā*, Iḡatapurī: Vipāśyanā Viśodhana Vinyāsa, 1998.
- JPTS *Journal of the Pali Text Society*.
- Kv. *Kathāvatthu* - A.C. Taylor (ed.), *Kathāvatthu*, 2 vols, London: Pali Text Society, 1894–1897; Combined reprint, London: Pali Text Society, 1979.
- KvA. *Kathāvatthu-Aṭṭhakatā (Pañcapakaraṇa-Aṭṭhakatā)* - N.A. Jayawickrama (ed.), *Kathāvatthu Commentary: Pañcappakaraṇatthakathā*, London: Pali Text Society, 1979.
- MN. *Majjhima-Nikāya* - Vilhelm Trenckner (ed.), *The Majjhima-Nikāya*, 3 vols., London: Pali Text Society, 1888–1902; Reprint, London: Pali Text Society, 1974–1979.
- PTS Pali Text Society.
- VRI Vipassana Research Institute - Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka, based on Dhammagiri-Pāli-ganthamālā edition.

BIBLIOGRAPHY

- Collins, S.
- [1990] “On the very idea of the Pāli canon,” *JPTS*, Vol. XV, pp. 89–126.
- [2005] “On the very idea of the Pāli canon,” *Critical Concepts in Religious Studies: Buddhism*, Vol. 1, London : Routledge, pp. 72–95.
- Frauwallner, E. (Kidd, S. F. tr.)
- [1995] *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, New York: SUNY Press.
- v. Hinüber, O.
- [1996] *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Norman, K. R.
- [1997] *A Philological Approach to Buddhism: the Bukkyō Dendō Kyōkai lectures 1994*, London: School of Oriental & African Studies.
- Pe Maung Tin
- [1921] *The Expositor (Atthasālinī)*, London: PTS.
- 川崎信定
- [1992] 『一切智思想の研究』, 春秋社.
- 佐々木現順
- [1960] 『仏教心理学の研究 —アッタサーリニーの研究—』, 法蔵館.
- 佐々木閑

	「仏弟子の言葉」を「仏説」化させる三要素		
	要素 (α) 仏陀による論母	要素 (β) 一切智性智に適った分別	要素 (γ) 随喜による承認
『法集論註』説	○	○	○
『法集論復註』説	○	○	—

このような『論事』を巡る仏説論を有部の阿毘達磨仏説論と比較するとき、次のような類似点と相違点が確認される。説一切有部では「法性」に適っているという点さえ主張しければ、隠没経や了義／未了義の理論に基づいて、極端に言えば、新たに提示された解釈を阿毘達磨として仏説化させることが可能である³⁰。これと同様の理論は、『論事』の仏説論においても (β)「一切智性智に適った分別」の条件として確認される。

ところが『論事』を仏説化する場合には「上座部では一切智性智に適っている」と主張するだけでは不十分であると見做されていて、(α)本書が仏陀直説の論母に基づいたものであり、(γ)さらに仏陀自身による承認を受けたという二点が要求されている。仏説化の条件として、「仏陀自身が『論事』の原作者であり、その出現を予言して承認していた」という伝承を求める姿勢は、有部の阿毘達磨仏説論には見られないものである。

このような仏陀との直接的関係性を仏説化の条件として求める姿勢は、新説の仏説化を困難にするものであるから、上座部三蔵の排他性・固定性との密接な関係が予想される³¹。加えてこの姿勢は、上座部が経蔵中の仏弟子説を仏説化させる姿勢とも、興味深い対照をなしている。なぜなら、経蔵中の仏弟子説の場合には、仏陀自身による承認がなくとも、仏陀の教えに適合していることさえ認められれば仏説として容認される事例があるからである(清水俊史 [2015e] を参照)。この理由は、『論事』に説かれる内容が、あまりにも経蔵・律蔵に説かれる仏陀の金口からかけ離れた内容であったためにその正統性をより力強く主張する必要が求められたからであろう。

ABBREVIATIONS

- Dhs. *Dhammasaṅgaṇī* - E. Müller (ed.), *Dhammasaṅgaṇī*, London: Pali Text Society, 1885; Reprint, London: Pali Text Society, 1978.
- DhsA. *Dhammasaṅgaṇī-Aṭṭhakathā (Atthasālinī)* - E. Müller (ed.), *Atthasālinī: Buddhaghosa's Commentary*, London: Pali Text Society, 1897; Revised edition, L.S. Cousins (ed.), London: Pali Text Society, 1979.

30) 本庄良文[1989: p. 406.13–22]を参照。ただし注意しなければならないが、理論としては際限なく仏説を拡大させることが可能であっても、決して有部は七論（六足発智）以外の論書を、次々と仏説化して阿毘達磨蔵を肥大させることはなかった。この点が、際限なく“仏陀の肉声”を製作していった大乘仏説論とは大きく異なると言える。

31) Collins, S.[1990] (= [2005]), Norman, K.R.[1997: pp. 131–148], 馬場紀寿[2008]

“*evam satthārā...pe... nāma jātan*” ti vuttan ti.

「随喜されてから以後、経全体が“仏陀の所説”と呼ばれるものになった」とは、この随喜が仏説となることの根拠であることを説いているかのように示されている。そして、そのようであれば、『論事』は随喜されていないので、『論事』が仏説ではなくってしまうだろう。ここでは次のように意味が理解されるべきである。「このようにマハーカッチャーナは分別するだろう」とみて、世尊は論母を置いて精舎に入った。そして〔これと〕全く同じように長老は、世尊によって与えられた仕方で置かれた論母の〔意味を〕分別したので、“仏陀の所説”と呼ばれるものになった。そして、それを随喜によって示された」というこの意味について「このように師によって随喜されてから以後、経全体が“仏陀の所説”と呼ばれるものになった」と言ったのである。

すなわち、『法集論註』では、仏陀の随喜によって事後承認された後に仏説化されるとして「仏陀の随喜→仏説化」というプロセスが説かれているが、これでは仏滅後の著された『論事』が仏説たり得ない。そこで『法集論復註』では随喜を仏説化の条件から外し、仏説化したことに対する随喜として、「仏説化→仏陀の随喜」というプロセスで理解している。このように理解すれば、仏陀の随喜による事後承認がなくとも『論事』を仏説化できることになる。

結論

以上、『法集論註』に説かれる『論事』を巡っての仏説論を考察した。この『論事』が仏説としての権威を得るためには、(α) 仏陀が論母を置いていること、(β) その論母の分別が一切智性智に適っていること、(γ) 分別の後に仏陀が随喜することで承認を得ること、の三点が重要であると考えられる。このうちの(β)(γ)の二つはそれぞれ、経蔵中の仏弟子説が仏説化される際の要件、(A) 仏陀の教えに適合していること、(B) 仏陀によって事後承認を受けていることの二つに対応すると考えられる²⁹。

しかし『論事』は仏滅後の著作であるため、(α)と(γ)の両条件を、そのままでは満たすことが出来ない。そこで上座部では、『論事』の論母は仏陀自身が在世時に置いたものであるという因縁を附すことによって(α)の条件を達成している。そして、(γ) 仏陀の随喜による事後承認は、仏滅後には達成不可能であるため、「随喜によって仏説化した」というプロセスを「仏説化したことに随喜した」と再解釈することによって、随喜による事後承認が仏説化の必須条件から外れている点が注目される。註釈書ごとの仏説化の条件をまとめれば次のようになろう。

29) 経蔵中の仏弟子説が仏説化される二要件については、清水俊史[2015e]を参照。

(γ) 仏陀による随喜（事後承諾）が得られている

このうち (α) 「仏陀の提示した論母に基づいている」については、前項で挙げた『論事註』に説かれる因縁において、仏陀が『論事』の論母だけを天界に置いて、その論母を忠実に踏まえてモッガリプッタティッサが分別したという筋書きから、この条件が満たされていることが解る。すなわち、『論事註』に付された『論事』の因縁は、この『論事』を仏説として權威付ける重要な役割を担っている。

そして (β) 「一切智性智に適っている」と (γ) 「仏陀による随喜が得られている」の二要素については、清水俊史 [2015e] において指摘した、経蔵中の仏弟子説が仏説化される際の二要件、(A) 「仏陀の教えに適合している」と (B) 「仏陀によって事後承認を受けている」に対応する。このうちの (β) 「一切智性智に適っている」については、北伝資料で説かれているところの「法性に適っている」と実質的に同一趣旨のものであると考えられる²⁵。説一切有部において法性は一切智者によってしか覚り得ず、説き得ないと理解されているからである²⁶。

最後の (γ) 「仏陀による随喜が得られている」は、仏弟子説を仏説化する上で最も重要な根拠である²⁷。なぜなら仏陀から事後承認が得られることは、そのまま (β) 「一切智性智に適っている」ことを証明することになるからである。しかしながら当然ここで、『論事』は仏滅二百余年後の著作であるから仏陀の事後承認が得られるはずがない、という問題が起こる。実際に、『論事』の因縁にも事後承認に関する記述は見られないので、『法集論註』に説かれる阿毘達磨仏説論は『論事』の仏説化に必ずしも効果的とは言いがたい。この問題点は『法集論復註』でも取り上げられており、註釈家アーナンダは次のように再解釈することで難点を回避している²⁸。

DhsMT. (VRI: p. 16.10–15):

anumoditakālatō paṭṭhāya ...pe... buddhabhāsitaṃ nāma jātan ti etena anumodanā buddhabhāsitaḥāvassa kāraṇaṃ ti ayam attho vutto viya dissati, evañ ca sati kathāvatthussa buddhabhāsitaḥāvō na siyā ananumoditattā, tasmā evam ettha attho daṭṭhabbo: “mahākaccāyano evaṃ vibhajissatī” ti disvā bhagavā mātikaṃ nikkhipitvā vihāraṃ pavitṭho, tath' eva ca thero bhagavatā dinnanayena ṭhapitamātikāya vibhajī ti buddhabhāsitaṃ nāma jātaṃ, taṃ pana anumodanāya pākāṭaṃ jātan ti etam atthaṃ sandhāya

25) 上座部および説一切有部における一切智については、川崎信定[1992: pp. 59–99]を参照。一切智の概念は、部派によって多少異なるものの、阿羅漢の智慧よりも勝れ、あらゆるものを知り得る如来にのみ具わる智慧とする点は同じである。

26) 本庄良文[2011b: p. 184.9–12]

27) 清水俊史[2015e]を参照。

28) この箇所に対してダンマパーラ復註 (DhsAT.) は無言である。

sakalam suttaṃ²² buddhabhāsitaṃ nāma jātaṃ. ānandattherādīhi vitthāritasuttesu pi es' eva nayo.

【問】どのようにしてか。²³ 【答】「蜜玉經」(MN. 18) などにおけるようにである。蜜玉經において世尊は「比丘よ、妄執想の諸部分が人に起こる原因があるとき、もしここに歓喜すべきもの、よく話されるべきもの、固執すべきものがなければ、これこそが貪睡眠の終極です」と論母を置き、坐から立ち上がり精舎に入った。法を受け取った比丘たちは、マハーカッチャーナ長老のもとへ近づき、十力者によって置かれた論母の意味を尋ねた。…中略…。何度も長老たちに請われた〔マハーカッチャーナ長老〕は、師（世尊）によって置かれた論母の意味を分別してから「しかし、あなた方尊者たちが望むのであれば、世尊のもとを訪ねて、この意味を尋ねるべきです。もし、一切智性智 (sabbaññutaññāṇa) と一致しているようならば受持し、そうでないならば受持してはならない」と、この密意によって「世尊が我々に説明するように、それを受持せよ」と述べて去った。その彼らは世尊に近づいて尋ねた。師は「カッチャーナによって悪しく語られた」と言わず、黄金の鼓を持ち上げるように首を起こして、満開のサタパッタ花²⁴のように偉大なる口を満たして、梵音を発して「その通りです、その通りです」と長老に賛辞を与えて、「比丘らよ、マハーカッチャーナは賢者です。比丘らよ、大智慧者です。比丘らよ、もしあなたたちが私にこの意味を尋ねても、それをマハーカッチャーナが説明したのと同じように、私もそれを説明したでしょう」と言った。このように師によって随喜されてから以後、經全体が“仏陀の所説”と呼ばれるものになった。長老アーナンダなどが広説した諸經についても同様である。

『論事』の仏説性を証明するために引用される『中部』第 18 經「蜜玉經」は、仏陀が比丘たちに教えを説き、それを理解できなかった比丘たちがマハーカッチャーナにその真意を問い、その真意についてマハーカッチャーナが答え、その後に仏陀がそのマハーカッチャーナの答えを随喜によって承認するというあらすじである。

ここでの『法集論註』の理解に従えば、仏弟子の言葉が「仏説」として認められるためには、次の三要素を踏まえている必要がある。

(a) 仏陀の提示した論母に基づいている

(β) 一切智性智 (sabbaññutaññāṇa) に適っている

22) PTS: suttantam, VRI: suttaṃ

23) DhsMT. (VRI: p. 15.13–14):

yathā kin ti yena pakārena buddhabhāsitaṃ nāma jātaṃ, taṃ nidassanaṃ kin ti attho.

「どのようにしてか」とは、「ある方法によって“仏陀の所説”と呼ばれるものになるが、その実例は何か」という意味である。

24) 「百弁の蓮華」のこと。

中に坐して、自派の五百の経と、他派の五〔百の経〕とを合せて千経を結び付けて長部ほどの分量の『論事』を解説するだろう」と。モッガリプッタティッサ長老も、この論を説示するにあたり、自らの智によって説かず、師によって与えられた仕方で置かれた論母に従い説示した。以上のように、師によって与えられた仕方で置かれた論母に従い説かれたので、この論全体が“仏陀の所説”そのものと呼ばれるようになった。

ここでは、モッガリプッタティッサ長老が自らの智によってではなく仏陀自身の遺した論母を基にして説示しているから『論事』も仏説である、としている点が重要である。このような『法集論註』の記述から、本項冒頭部で挙げた『論事註』で説かれる阿毘達磨の因縁が、『論事』を仏説化させるための伏線であることが解る。

第二項「蜜玉経」に基づく理論

続いて本項では、初期経典を引用して『論事』の仏説性を主張する理論を考察する。『法集論註』では、『中部』第18経「蜜玉経」の事例と、『論事』の事例とを比較しつつ、次のように仏説論を展開する。

DhsA. (pp. 4.34–5.34):

yathā kim? yathā madhupiṇḍikasuttantādīni. madhupiṇḍikasuttantasmiṇ hi bhagavā: yatonidānaṃ bhikkhu purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti, ettha ce n' atthi abhinanditabbaṃ abhivaditabbaṃ ajjhositabbaṃ, es' ev' anto rāgānusayānaṃ ti mātikaṃ ṭhapetvā uṭṭhāyāsanā vihāraṃ pāvisi. dhammappaṭiggaṇhakaṃ bhikkhū mahākaccānattheraṃ upasaṅkamitvā dasabalena ṭhapitamātikāya atthaṃ pucchimsu. ... 中 略 punappuna¹⁸ therehi yācito satthārā ṭhapitamātikāya atthaṃ vibhajitvā ākaṅkhamānā ca¹⁹ pana tumhe āyasmanto bhagavantaṃ yeva upasaṅkamitvā etam atthaṃ paṭipuccheyyātha: sace sabbaññutaññāṇena saddhiṃ saṃsandiyaṃānaṃ sameti gaṇheyyātha, no ce mā gaṇhitthā ti iminā adhippāyena yathā vo²⁰ bhagavā byākaroti tathā naṃ dhāreyyāthā ti vatvā uyyojesi. te satthāraṃ upasaṅkamitvā pucchimsu. satthā dukkathitaṃ kaccānenā ti avatvā suvaṇṇāliṅgaṃ ussāpento viya gīvaṃ unnāmetvā supupphitasatapattasassirikaṃ mahāmukhaṃ pūrento brahmassaraṃ nicchāretvā sādhu sādhu ti therassa sādhuṃ karam datvā: paṇḍito, bhikkhave, mahākaccāno, mahāpañño bhikkhave mahākaccāno, maṃ ce pi tumhe, bhikkhave, etam atthaṃ paṭipuccheyyātha, aham pi taṃ evam evaṃ²¹ byākareyyaṃ yathā taṃ mahākaccānena byākatan ti āha. evaṃ satthārā anumoditakālaṃ paṭṭhāya ca pana

18) PTS: punappuna, VRI: punappuna

19) PTS: va, VRI: ca

20) PTS: no, VRI: vo

21) PTS: eva, VRI: evaṃ

物とされる¹⁵。このような伝承を受けて『法集論註』では、『論事』を阿毘達磨から外すべきと主張する対論者が登場する。

DhsA. (p. 3.25–29):

vitaṇḍavādī¹⁶ pan' āha: kathāvatthu kasmā gahitaṃ? nanu sammāsambuddhassa parinibbānato aṭṭhārasavassādhikāni dve vassasatāni atikkamitvā moggaliputtatissattheren' etaṃ ṭhapitaṃ? tasmā sāvakabhāsitaṭṭha chaḍḍetha naṃ ti.

しかしながらヴィタンダ論者は、「どうして『論事』が加えられるのか。正等覚者の般涅槃から二百十八年を過ぎて、モッガリプッタティッサ長老によってこれが置かれたのではないか。したがって、“声聞の所説”であるから、それを〔あなた達は〕除くべきである」と主張する。

この論難をうけて上座部は、『論事』が阿毘達磨蔵に含まれる所以を次のように説明する。

DhsA. (p. 4.24–34):

taṃ pan' etaṃ mātikaṃ ṭhapento imaṃ disvā ṭhapesi: mama parinibbānato aṭṭhārasavassādhikānaṃ dvinnaṃ vassasatānaṃ matthake moggaliputtatissatthero nāma bhikkhu bhikkhusahassamajjhe nisinno sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcā ti suttasahassaṃ samodhānetvā dīghanikāyappamaṇaṃ kathāvatthuppakaraṇaṃ bhājessatī ti. moggaliputtatissatthero pi idaṃ¹⁷ pakaraṇaṃ desento na attano nāṇena desesi, satthārā pana dinnanayena ṭhapitamātikāya desesi. iti satthārā dinnanayena ṭhapitamātikāya desitattā sakalam p' etaṃ pakaraṇaṃ buddhabhāsitaṃ eva nāma jātaṃ.

また、この論母は次のことを見て〔世尊が〕置いたのである。「私の般涅槃から二百十八年後にモッガリプッタティッサ長老という名前の比丘が、千人の比丘たちの

15) このように上座部において伝えられる第三結集の歴史的信憑性については議論がある。この『論事』の著者モッガリプッタティッサは、スリランカやインドの各地に伝道師を派遣した高僧としても知られ、この人物と関連する考古学的発見が報告されている。アンデル第二塔（前三世紀）から出土した舍利容器からMogalīputaと記された碑文が（塚本啓祥[1996–2003 i: p. 545/Ander 4]）、サーンチー第二塔（前二世紀）から出土した舍利容器からもMogalīputaと記された碑文が回収されている（塚本啓祥[1996–2003 i: p. 847/Sanc 688]）。

山崎元一[1979: pp. 110–128] [1982: pp. 146–158]は、モッガリプッタティッサなる人物について、西インドの高僧でありスリランカに伝道師を派遣したという史実性を認めるが、第三結集の主宰者、および『論事』の著者としての役割は、後代の付託であると指摘している。また、塚本啓祥[1973: pp. 310–321] [2003: pp. 156–158]は、モッガリプッタティッサ主宰による結集の可能性を認めるものの、大筋で山崎元一説に同意している。

16) PTS: vitaḍḍhavādī, VRI: vitaṇḍavādī

17) PTS: imaṃ, VRI: idaṃ

書が仏陀在世時に成立したという因縁が次のように記されている。

KvA. (pp. 1.15–2.5):

yamakapāṭihīrāvasānasmīṃ hi bhagavā tīdasapure pāricchattakamūle paṇḍukambalasilāyaṃ
vassaṃ upagantvā mātaraṃ kāyasakkhiṃ katvā devaparisāya abhidhammakathaṃ kathento
dhammasaṅgaṇīvibhaṅgadhātukathāpuggalapaññattippakaraṇāni desayitvā
kathāvatthudesanāya vāre sampatte: anāgate mama sāvako mahāpañño
moggaliputtatissatthero nāma uppannaṃ sāsanaṃ sāsanaṃ sodhetvā tatiyaṃ sāṅgītiṃ karonto
bhikkhusaṅghassa majjhe nisinno sakavāde pañca suttasatāni paravāde pañcā ti
suttasahassaṃ samodhānetvā imaṃ pakaraṇaṃ bhājessatī ti tass' okāsaṃ karonto yā c'¹² esā
puggalavāde tāva catūsu pañhesu dvinnāṃ pañcakānaṃ vasena aṭṭhamukhā vādayutti, taṃ
ādiṃ katvā sabbakathāmaggesu asampuṇṇabhāṇavāramattāya tantiyā mātikaṃ ṭhapesi.

一双の神変を示し終わって、世尊は三十三〔天の〕都にあるパーリチャッタ樹¹³の根元にあるパンドウカンバラ岩の上で安居にはいり、母を身証にして、天衆に阿毘達磨論を説き示し、『法集論』『分別論』『界論』『人施設論』の諸論を説き終わって、『論事』を説示する順になった時、「未来において、我が声聞であり大智慧者であるモッガリプッタティッサという名の長老が現れて、教説の垢を浄化し、第三結集をなし、比丘僧伽の中に坐して、自派の五百の経と、他派の五〔百の経〕とを合せて千経を結び付けて、この論を解説するだろう」と、彼に機会を与えて、そして、補特伽羅説においてまず四問における二通りの五者一具による八面論理をはじめとして、一切の論道について一誦分にも満たない量の聖文（tanti）として論母を置いた。

このうち、『論事』を除く六書は、仏陀の金口直説とされる¹⁴。残る『論事』については、その論母（すなわち論書のコアとなる議題）は仏陀によって説かれたものであるが、それを基にして現行の形に論書を纏めたのは、モッガリプッタティッサという仏滅二百余年後の人

12) PTS: omit, VRI: add c'

13) 学名: Erthirina Indica, 和名: デイコ

14) 後述するように、この六書と雖も、そのすべてが仏陀による金口直説であるとは考えられておらず、サーリプッタが成立に携わったと理解されている。

タティッサなる人物による著作であるとされる。この『論事』が、どうして「仏陀の所説」すなわち「仏説」として上座部において受容されているのか、という点については馬場紀寿[2008]も検討をしておらず、未だ明らかではない¹⁰。

本稿の目的

このような問題点を受け本稿では、上座部における阿毘達磨仏説論、とりわけ『法集論註』(Dhammasaṅgaṇī-Atṭhakathā, DhsA.)に説かれる議論を中心に検討を加え、仏滅二百年後に仏弟子によって著述された『論事』を仏説化させるプロセスの解明を目的とする。

また、本稿に先立って筆者は、経蔵のうちに収載される「仏弟子たちによる教説」を取り上げ、後代の註釈文献の理解に基づきながら、それらがどの様に権威付けられているのかを考察した(清水俊史[2015e])。そして結論として、声聞や在家者によって教示されている仏弟子説にも仏説としての権威性が付与される場合に、上座部では、(A) 仏陀の教えに適合していること、(B) 仏陀によって事後承認を受けていること二点が重視されている点を指摘した。このうち、とりわけ(B) 仏陀による事後承認を受けることは、同時に(A) 仏陀の教えに適合していることを端的に示すものであるから、仏弟子説を仏説化する上で最も有力な根拠となる。

この成果を引き継ぎながら本稿では、阿毘達磨論書の一つ『論事』がどの様に仏説化されているのかを検討する。この『論事』は仏滅二百余年後に現れた学僧モッガリプッタティッサ(Moggaliputtatissa)によって著された破邪顕正の教理問答書であり、上座部にとって本書が仏説たることを証明することは上座部の正統性を保証することに繋がる。しかし『論事』は仏滅後の著作であるから、当然、(B) 仏陀による事後承認を得ることが出来ない。また、説かれる内容も発達した教理問答が中心となっているため、「仏陀の金口たる経蔵や律蔵のなかに同文、同教理が確認できる」という点から本書が(A)「仏陀の教えに適合している」と単純に主張することも困難である。このような事情のため、上座部資料中には『論事』の仏説性に対して疑義のあったことが伝えられている¹¹。

第一項『論事』編纂の因縁

まず本項では、『論事』が阿毘達磨論書として編纂された因縁について考察する。上座部の阿毘達磨には『法集論』『分別論』『界論』『人施設論』『論事』『双論』『発趣論』の七書がある。これら七書は、いずれも上座部独自の教理が説かれることから、文献学的には部派分裂の後に成立したものであると考えられる。その根拠に、成立が古いとされる初期經典や律文献がこれら七書に言及することはない。しかしながら上座部註釈文献においては、この七

10) 概論的言及については、Norman, K.R.[1997: p. 135.21-29]を参照。

11) Norman, K.R.[1997: p. 135.21-29]は、この問題について触れて、『法集論註』に説かれる仏説論を概説的に紹介している。本研究は『法集論註』に説かれる議論の全体像を提示しながら、さらにアーナンダによる復註と、ダンマパーラによる復々註も加えて考察する。

を立証しているという点からも注目されなければならない⁵。

続いて馬場紀寿[2008]は、上座部経蔵中の小部（Khuddaka-Nikāya）の編纂事情を考察することで、1）ブッダゴーサによって現行の上座部三蔵の範囲が決定されたこと、2）ブッダゴーサは仏陀の言葉に関する様々な範疇を「全ての仏陀の言葉＝一味＝法と律＝初・中・後＝三蔵＝五部＝九分教＝八万四千法蘊」という等式にまとめたこと、3）この等式に基づくと、三蔵外部に「仏陀の言葉」は存在しえなくなり、パーリ三蔵は「正典」（Canon）ともいべき性格を備えることになったこと、という点を指摘した⁶。さらに、以上のように「仏陀の言葉」の範囲を「パーリ三蔵＝すべての仏陀の言葉」と排他的に固定したことで、その後、その他の仏陀の言葉を新たに三蔵に編入することが不可能となったために、ブッダゴーサが仏説の判定基準に「法性」を加える必要がなかったと述べている⁷。この馬場紀寿による研究は、従来、一般論として漠然と言及されてきた上座部三蔵の閉鎖性・固定性・排他性を⁸、実証的に立証しようとした先駆的な試みである⁹。

これらの研究成果より、次のような問題点が考えられる。

- (1) 仏説論の研究は、大乘仏教の起源を明らかにするという関心から、大乘仏教および説一切有部といった北伝の資料を中心にされてきたが、上座部の仏説論についてはあまり注目されてこなかった。
- (2) 上座部の仏説論に関しては馬場紀寿[2008]が唯一の体系的な研究であるが、本庄良文らによる北伝資料を対象とした仏説論研究とは興味関心がやや異なっている。馬場紀寿が考察対象とするのはパーリ三蔵の範囲論であるが、一方で本庄良文らが問題とするのは「仏滅後の仏弟子たちによる著作や教理を如何にして仏説化するか」という仏説化の理論である。
- (3) さらに研究対象としている資料についても、馬場紀寿が研究対象とする小部（Khuddaka-Nikāya）の諸經典の大半は、文献学的には認められないにしても、付託される著者は仏陀自身か、もしくは仏陀在世時の仏弟子たちである。したがって対象としている文献の状況・性質が異なる。
- (4) 馬場紀寿の指摘に基づけば、上座部において確認できる最も古い三蔵の範囲は、律蔵（経分別・犍度部・付随）・経蔵（四部）・阿毘達磨蔵（七論）である。したがって現行の阿毘達磨蔵に属する七論すべてが、ブッダゴーサ以前の古い段階から三蔵から既に含められていたことになる。
- (5) この論蔵（阿毘達磨）のうち『論事』（*Kathāvatthu*, Kv.）を除く六書については仏陀直説であると伝承されているが、『論事』については仏滅二百余年後のモッガリプッ

5) 佐々木閑[2011c: p. 90.8–16]

6) 馬場紀寿[2008: pp. 217.16–219.15]

7) 馬場紀寿[2008: p. 213.12–18]

8) Collins, S.[1990] (= [2005]); Norman, K.R.[1997: pp. 131–148]

9) ただし、以上の馬場研究の妥当性には疑義がある。清水俊史[2016]を参照。

パーリ上座部所伝『論事』(*Kathāvatthu*)を巡る仏説論

——論母、一切智性智、隨喜——

清水俊史

問題の所在

研究の背景

何をもって仏説として認められるのか、という仏説論の研究は、単なる思想解明にとどまらず、インド仏教の歴史的解明、そのなかでも特にインド大乘仏教の起源と成立をも明らかにし得るという点で非常に重要性の高い研究であると認識されている。とりわけ、日本では古来より大乘仏教が栄えていること、ならびに明治時代以降において村上專精の『仏教統一論』『大乘仏説論批判』に端を発する大乘仏説 / 非仏説論争があること等から、これまでに数多くの研究が積み重ねられてきた。

この仏説論に関する注目すべき先行研究として、本庄良文、藤田祥道、馬場紀寿、堀内俊郎らによる業績が挙げられる¹⁾。このうち本稿とかかわりの深い本庄良文と馬場紀寿による成果を概観し、問題の所在と本研究の意義とを明らかにする。

まず、本庄良文[1989][1991][2010][2011a][2011b]は、説一切有部において、その著者が仏滅よりはるか後の仏弟子に付託されている阿毘達磨文献にも「仏説」としての権威が付託される理論を考察し、1) たとえ釈迦の金口直説でなくとも、「法性」に適えば仏説として認められること、2) 仏説の多くは既に失われてしまっているが、阿羅漢は願智(*prañidhijñāna*)によってそれを回復することが可能であること、3) 経には字義通りに受け取ってよい了義と、受け取ってはならない未了義との二種類があるとされること、という三点を指摘した。すなわち、これら三つの理論を組み合わせ「現在する聖典に見られない理論であっても法性に適うから仏説であり、隠没した経の中に説かれていた。自説と矛盾した聖典の語は、裏の意味のある説である」²⁾と押し切って自己の信じる新説(すなわち阿毘達磨)を仏説として正当化させている点を明らかにしたのである³⁾。またさらに本研究は、このような有部における阿毘達磨仏説論の理論が『大乘莊嚴經論』『釈軌論』『中観心論思釈炎』などに説かれる大乘仏説論に転用されていることから⁴⁾、阿毘達磨仏教から大乘仏教への連続性

1) Bibliography参照

2) 本庄良文[2011b: p. 183.13–14]

3) 本庄良文[2011b: p. 183.15]

4) 阿毘達磨仏説論は、三訳現存する〈婆沙論〉のうち、最も古い三八三年訳出の『鞞婆沙論』において既に説かれている。本庄良文[2011b: p. 181.1]を参照。