

佛教文化研究 第五十六号

目次

勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」の中の法然……………	工藤美和子	一
北魏分裂以降の無量寿仏信仰……………	石川琢道	二五
——造像銘を通じて——		
黄檗僧念仏獨湛の生涯……………	田中芳道	三五
「仏教福祉」という語の概念整理……………	上田千年	四〇
西教寺所蔵、源信『普賢講作法』影印紹介……………	中御門敬教	五三
——聖教類の原本、写本、書写問題——		

編集後記

勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」の中の法然

工藤 美和子

はじめに

滋賀県甲賀市の玉桂寺に安置されていた阿弥陀如来像(現在浄土宗蔵)は、法然の弟子勢観房源智(一一八三―一二三八)が願主となって制作された。調査の結果、像内から約四万六千人もの名前が記された交名と、建暦二年(一二二二)十二月二十四日付けの源智自筆の願文(以下、「阿弥陀如来像造立願文」と記す)が発見された。願文は、源智自身が作成した可能性が高く、源智を取り巻く縁戚関係や法然の思想遍歴の過程、法然への報恩の具体例などが明らかに^①なった。

ところで願文とは、法会に際して自らの悟り(自利)と他者の悟り(利他)のために、仏に対して誓いを述べる願主の誓願が記された文章である^②。すなわち「阿弥陀如来像造立願文」は、源智が阿弥陀如来に対して、法然の教えに基づいた極楽往生の教えを、他者のためにどのように実践すべきなのかについて誓った一種の信仰告白ということになるだろう。

以上のような視点から本論では、「阿弥陀如来像造立願文」に何が書かれているのかについて読み取り、源智が理解した法然について考えてみたい。また、同じく法然の弟子であり、念仏による往生の意義を願文に記した嵯峨念仏房(一一五七―一二五一)の「念仏房願文(多宝塔供養願文)」と比較し、法然の唱えた念仏による極楽往生に対する当時の人々の理解や、他の仏教教理との融合について若干の考察を試みたい。

第一章 九世紀から一二世紀の浄土信仰関係願文

「阿弥陀如来像造立願文」を考察する前に、日本で作成された願文の中で、浄土信仰はどのように理解されていたのかについて簡単に触れてみたい。

日本の願文は、七世紀頃より作成されたと考えられる。当初は、經典奥書や仏像の光背銘文という形式だったが、平安時代に入ると仏教法会の増加に従い多くの願文が作成されるようになった^③。鎌倉時代に入ると、

表白という法会の趣旨を記した文章が盛んに作成されるようになり、願文は短文化される傾向をたどるが、江戸時代末までは作成され続けた。

願文作成は、願主自ら草する場合もあるが、平安時代は願主に依頼された文人貴族が願主の意向に沿って作成するという方法が多かった。また願文は、願主の依頼を受けた文人貴族が願文の草稿を記し、願主の閲覧と許可を経た後、能書家の貴族によって清書され、法会で導師役の僧侶によって披露されるという過程を辿る。そのため内容に関しては、願主の許可を取ることが勿論のこと、仏教界からの承認も得る必要があった。なぜならば、願文が願主の誓願を仏に奉るといふ性格である以上、その内容に虚偽が混じることは絶対に避けなければならなかった。そのため、詔・表・奏状といった公的な文章作成を専門とし、仏教経典や漢籍に通じていた文人貴族が作成を担った。彼らは、仏を讃嘆し自らの誓いの正しさを述べるのに適した内容を、仏教経典や漢籍から引用した言葉によって構成したのである。その一方、平安時代には、空海や最澄など一部の僧侶を除いて僧侶が願文を作成することはほとんど無かった。

僧侶が願文作成に携わるのは、平安時代末期から鎌倉時代初期にかけてである。たとえば、二三世紀に良季によって「王沢不渴鈔」が編纂され、願文作成に盛り込む一〇の事柄が紹介されると、ようやく僧侶たちによる作成が可能となった。⁴⁾

願文の中で浄土信仰について言及されるようになるのは九世紀後半からである。

文人貴族菅原道真（八四五―九〇三）が、天皇や貴族の依頼を受けて作成した願文には、浄土信仰について言及したものが多く見受けられる

ものの、極楽浄土が弥勒菩薩の兜率天と並列的に扱われるなど、特定の仏・菩薩の浄土と限定されていなかった。やがて時代が下るにつれ、死者が生前に阿弥陀如来に帰依していたこと、遺族が死者に代わり仏教的作善を行うことで阿弥陀如来の浄土往生を願うという内容が記されるようになる。

一〇世紀後半、貴族社会の中で浄土信仰、とくに臨終来迎に対する注目が高まりを見せ、浄土信仰の意義について積極的に学ぶ機会が設けられた。たとえば、康保元年（九六四）結成の念仏結社勧学会は、文人貴族と比叡山の学僧各二〇名が集い、仏教の基本的教理の習得や中国・日本の天台浄土教についての研鑽を深める場となった。文人貴族たちは比叡山の学僧から天台浄土教を学ぶとともに、それを取り入れた願文を作成していった。

勧学会の創始者の一人慶滋保胤（生年未詳―一〇〇二）が、作成した寛和元年（九八五）「二品長公主の為の四十九日の御願文」（『本朝文粹』卷第十四）には、供養すべき死者である「二品長公主」（花山天皇の実姉）は、実は『法華経』妙音菩薩品や観世音菩薩普門品に由来する妙音菩薩か観音菩薩の化身であって、衆生に極楽往生のための具体的方法を示すために皇女として生まれたと述べている。願文中、「二品長公主」は、臨終に際して人々の前で日常的に念仏を唱え『法華経』を誦誦するといふ往生行を実践し極楽浄土に往生する姿を人々の眼前にて示したと記されるが、それによって、法会の参加者はこの世に菩薩の化身が現われ、我々に極楽浄土往生の意義を教えているのだと理解した。⁵⁾

また当時の仏教界では、在家社会の浄土信仰に対する理論的要請に応

える形で、良源『極楽浄土九品往生義』、千観『十願発心記』、源信『往生要集』など主に天台宗を中心とした浄土往生の意義が次々と著された。それに呼応するように貴族社会からも『三宝絵』『日本往生極楽記』などが次々と著された。

一二世紀のいわゆる院政期には、貴族の浄土信仰は一層の深まりを見せ、阿弥陀堂の建立増加、往生伝の作成、聖の活動、南都仏教や真言宗による浄土教研究が盛行を呈した。⁶⁾

この頃に作成された浄土信仰関係の願文には、東アジアの仏教国に共通して見られる仏教的帝王観の影響を受けた天皇像が積極的に描かれるようになる。天皇が仏教的救済者、すなわち転輪聖王（金輪聖王）としての役割を有する存在という理解は、日本では七世紀頃からその兆しが見られるのだが、院政期に入ると天皇＝金輪聖王の考えに変化が生じるようになる。院政期の天皇であった後冷泉・後三条・白河・堀河・鳥羽・崇徳天皇は、在位中は高徳な仏教的帝王⁷⁾「金輪聖王」と認識されていたが、退位後や死後は、極楽浄土の仏や法身仏として理解され、天皇在位中は行えなかった幅広い衆生済度を行っていると願文に述べられるようになった。⁸⁾

そのなかでも鳥羽天皇は、退位後、上皇という立場から仏事を積極的に行うとともに、多くの浄土信仰関係の願文を作成させた。それまでの願文とは異なり、『観無量寿経』書写と講説ならびに九品往生の重要性、さらには唯心浄土説など宋代天台浄土教の影響が強く見られる内容であった。⁹⁾ もちろん仏教的救済者である自らの役割を鳥羽は自認していたのだが、天皇という救済者が一方的に衆生済度を行い極楽往生へと教導

するという方法は選ばずに、衆生を極楽浄土へと導きたいという自らの誓願に多くの人々が結縁することで、結縁者自身による積極的な利他行が行われることを目指した。

その考えを具体的に示した願文が、久安五年（一一四九）十一月十二日「天王寺念仏三昧院供養の御願文」（『本朝文集』巻第六十）と仁平二年（一一五二）十二月十八日「鳥羽天皇千体阿弥陀仏を刻するの御願文」（『本朝文集』巻第六十一）である。

「天王寺念仏三昧院供養の御願文」は、鳥羽が天王寺で行った阿弥陀如来像と百万遍念仏会の供養に際して作成されたが、そのなかで「其の念仏の為体、毎月衆を分かち、毎旬番を定め、上都下邑の尊卑、信向婦依の男女、勸進に赴くは、まことに繁く徒に有り。（中略）仰ぐ所は大慈大悲の弘誓、万歳限り有り、期する所は上品上生の来迎¹⁰⁾。」と、多くの人々の結縁と利他行によつて一切衆生が極楽浄土に「上品上生」出来るのだと述べている。

一方、「鳥羽天皇千体阿弥陀仏を刻するの御願文」には、千体阿弥陀如来像を鳥羽一人の力で造像しても利益がないこと、結縁者によつて千体の阿弥陀如来像が制作されるべき必要性について次のように述べている。

弟子羅図を遁れて多年、苾芻に列して幾日。万姓に安ずるは昔の儀なり。剋己誠に至り、衆生を度すは今の願いなり。利他の思い深し、爰に情と流転の業報を顧みる。（中略）心地観経に曰く、有情輪廻六道に生ず、猶車輪の始終無きが如し。或は父母たり男女たり、生生世々互いに恩有り。然れば則ち自調自度

の行屑にせず、只大慈大悲の心を発す。仍ち法界一切の衆生を導き、宜しく弥陀千体の形像を顕わすべし。院宮卿相の勳力、臣妾縑素の同心、旁尊卑に勤め、遍く配分を致す。一体を人別に宛て、千体を限りて造立す。今の百体は其の十の一なり、念々正に其の功を積み、漸々其の数に満つべし。是れ則ち好みて人力を仮るに非ず、専らに吾が願が広く及ぼしむるなり。貪りて吾が財を惜しむに非ず、唯だ人心を真に帰せしむるなり。夫れ堯の時の民、堯心を以て心となす。舜の日の俗、舜徳を以て徳となす。

「度すは今の願い」「利他の思い深し」という鳥羽の誓願とともに、衆生は前世では互いに「父母」「男女」という恩の関係で結ばれており、その報恩は「自調自度の行」（自利行）ではなく、「大慈大悲の心」（利他行）で行うこと、その方法として、一人一人が仏像一体ずつの願主となることだと述べる。また、鳥羽の誓願が人々の心に生じること、「堯心を以て心となす」「舜徳を以て徳となす」と、中国の伝説的帝王である堯・舜という二人の王の徳が人々の心に生じ、やがて理想的社会が実現されたという故事になぞらえている。これは鳥羽の誓願が衆生の心に生じるといふ考えを示したものであるが、そこには、宋代天台浄土教の唯心浄土的思想の影響が見てとれる¹¹⁾。

つまり、人々が願主の誓願に結縁する重要性と、衆生の心にも誓願が生じること、それは衆生に菩提心が起こることを意味していた。それによって衆生は清浄化され、一人一人が誓願を立てた願主として利他行に邁進し、極楽浄土を目指すという新たな浄土信仰の具体的実践方法が示

されたのである¹²⁾。

以上のように、院政期の浄土信仰関係願文は、それ以前の願文に記された仏教的救済者の存在による衆生済度という過程は継承しつつも、救済者の誓願が衆生の心に生じることによって衆生の心が清浄化され菩提心を起こし、利他行を行うという仏道修行のあり方が提示された。それは極楽往生を実現するのは単独の救済者によるのではなく、集団的なものへと変化していく社会のあり方が提唱されたと考えられるのである。

第二章 「阿弥陀如来像造立願文」の中の法然

源智は、平重盛の孫にあたる師盛の子と考えられている。『法然上人行状絵図』巻四十五によると、源平の争乱後に平家一門に対する残党狩りから幼い源智を守るために、母が密かに隠し育て、源智十三歳の建久六年（一一九五）に法然の元に預けたという。法然は託された源智を、当時天台座主であった慈円へと預け出家させた。出家後、源智は法然の元に帰り、法然が亡くなるまでの一八年間、法然の傍らにあり給仕を勤め、法然臨終の間際に「一枚起請文」を授けられた。また、『法然上人行状絵図』では、法然没後の源智が賀茂社の近くに居住していたこと、隠遁を好み、頼まれて説法に赴いても、所化の数が多くなればこれを止めたことを伝えている。さらに源智は、法然二十三回忌の文暦元年（一一三四）に、廟堂を修理し堂舎を営んだことが知恩院に伝わっている¹³⁾。

玉桂寺に安置されていた阿弥陀如来像の像内からは願文の他に、結縁

者の名前を細字で書き込んだ写経料紙、名号紙札、結縁供養紙札、百万遍念仏の数取り帳など多数の交名が、願文を芯にして巻かれた状態で納入されていた。

交名には、源智自筆の継紙が二紙あり、そこには法然をはじめ感西、安樂房遵西、住蓮、証空、信空など法然の弟子や天台座主の慈円、源智の母もしくは妹と推察される「比丘尼秘妙」、「祐清」「幸清」といった石清水八幡宮の祠官でもあった紀氏一族など源智の縁戚などの名前が書かれていた。その他にも、源智の自筆ではないが、自らの出自である平家一門、源頼朝をはじめとする源氏一門など敵味方関係なく武家の名前が記されていた。また、「越中国百万遍勤修人名」「二万返の念仏人士」「百万人々数之事」「念仏勧進」「百万人衆」と記された交名も納められていた。その数約四万六千名のほり、阿弥陀如来像の制作が実に多くの結縁者の協力によって成し遂げられていたことが分かる¹⁴⁾。

その「阿弥陀如来像造立願文」は次の通りである(便宜上(A)から(D)に段落を分け書き下し文に改めた)。

(A) 弟子源智敬て三宝諸尊に白して言く、恩山の尤も高きは、教道の恩、徳海の尤も深きは、嚴訓の徳なり、凡そ俗諦の師範たる礼儀の教、両肩に荷ふに尚重し、況んや真諦の教授仏陀の法に於てをや。

(B) 爰に我師上人、先に三僧祇の修行に於て一仏乗の道教に入り、後に聖道の教行を改めて偏に浄土の乗因を専らにせむ、此の教即ち凡夫出離の道、末代有縁の門なり、茲れ由りて四衆望を安養の月に懸けて、五悪の闇忽ち晴れ、未断惑の凡夫、忽ち三有の栖を出でて、四徳の城に入るは、偏に我師上人の恩徳なり、粉骨曠劫にも謝し難し、拔眼多生にも

豈に報ぜんや。

(C) 是を以て三尺の弥陀像を造立し、先師の恩徳に報ぜんと欲し、此の像中に数万人の姓名を納む、是れ又幽霊の恩に報ずるなり。所以何となれば、先師は只化物を以て心と為し、利生を以て先と為せばなり、仍て数万人の姓名を書して三尺の仏像に納む、此れ即ち衆生を利益するの源、凡聖一位の意、迷悟一如の義なり、迷悟一如の意に住し、衆生を利益する計を以て、先師上人の恩徳に報謝するなり、何ぞ真の報謝にあらざらんや。

(D) 像中に納め奉る所の道俗貴賤有縁無縁の類、併愚侶方便力の随ひ、必ず我師の引接を蒙らん、此の結縁の衆は、一生三生の中、早く三界の獄城を出で、速かに九品の仏家に生ずるべし、已に利物を以て師徳に報ず、実に此の作善莫大なり、上分の善を以て、三界の諸天善神の離苦得道が為に、兼て秘妙等親類が為なり、中分の善を以て、国王国母大政天皇百官百姓万民が為に、下分の善を以て、自身の極楽に決定往生せんが為なり、若し此中の一人先に浄土往生せば、忽ち還来して残衆を引入せん、若し又愚癡の身先に極楽に往生せば、速かに生死の家に入りて残生を導化せん、自他の善和合すること偏に網目に似たり、我が願を以て衆生の苦を導き、衆生の力を以て我が苦を抜かん、自他共に五趣悪を離れ、自他同じく九品の道に生ぜん、此の願実雄り、此の誓尤も深し、必ず諸仏菩薩諸天善神、弟子が願う所を知見したまひて、即ち成熟円満せしめたまはんことを、敬で白す。

建暦二年十二月廿四日

沙門源智敬白¹⁵⁾

(A)では、「恩山の尤も高きは、教道の恩、徳海の尤も深きは、嚴訓の徳なり」と述べ、「凡そ俗諦の師範たる礼儀の教、両肩に荷ふに尚重し、況んや真諦の教授仏陀の法に於てをや」と、俗世間での礼儀の教えでさえ尊いのであるから、仏の教えは最も尊く、その恩も莫大であると述べられる。

(B)は、「我師上人」の法然が、「三僧祇」の無限の時間の中で、天台の教え(「一仏乗」)を修行し、「聖道の教行」から「浄土の乗因」へと転じたことが述べられる。その教えが「凡夫出離の道」であり、「末代有縁の門」となるのだと述べる。さらに全ての衆生(「四衆」)が浄土往生を遂げ、「未断惑の凡夫」もまた「三有」を脱して悟り(「四徳城」)へと至ることが願われる。それこそが「我師上人の恩徳」によるのだと理解される。つまり願文では、法然は無限に近い時間を費やして衆生のために「聖道の教行」から「浄土の乗因」へ、さらに「凡夫出離の道」「末代有縁の門」の教えを示した人物として理解される。

その法然への「恩徳」に対して、「どのように報恩ができるのか」という問題について願文では、「粉骨曠劫にも謝し難し、拔眼多生にも豈に報ぜんや」と述べている。

この言葉は、呉支謙訳『菩薩本縁経』卷上第十二話「一切持王子」を典拠としている。「一切持王子」には、釈迦が前世で盲目のバラモンに自らの眼球を施したという話が語られているが、願文は「一切持王子」を引用しつつも、自らの骨を砕いたり眼を施すといった壮絶な布施行を行ったとしても、法然が我々に教え示してくれた「凡夫出離の道」「末代有縁の門」の教えに対する報恩にはならないのだと述べられる。

では真の報恩とは何か。その問題について(C)では、阿弥陀如来像を造立し、仏像の像内に「数万人の姓名」を納入することが「幽霊の恩に報ずる」ことになる⁽¹⁶⁾と述べている。なぜならば、法然が行っていた「化物を以て心と為し、利生を以て先と為す」という利他行に基づく仏教的作善になるからだ⁽¹⁷⁾と述べている。そして「数万人の姓名」を仏像内に納入することは「衆生利益の源」となり、法然が衆生に明らかにした「凡聖一位」「迷悟一如」の実現になるのだと記される。

鎌倉時代、仏像や高僧像の像内に発願者や弟子達の名前を記した交名が盛んに納入されるようになった⁽¹⁸⁾。たとえば、建久五年(一一九四)頃に制作された、遣迎院(京都市北区)伝来の阿弥陀如来像は、鎌倉時代の仏師快慶によって制作されたが、その像内より約一万二千人の姓名と印仏、造立願文などの納入品が発見された。また、鎌倉時代前期の作とされる奈良の興善寺蔵阿弥陀如来立像の像内からも、約一五〇〇名の結縁交名が発見された。さらに興正菩薩と称された西大寺叡尊(一一二〇—一二九〇)を刻した叡尊像内からも、「授菩薩戒弟子交名」が発見されている。いずれの場合も、「阿弥陀如来像造立願文」と同様に、報恩の意味で納入されたと考えられるが、なぜ仏像や高僧の像内に姓名を納入することが報恩になるとされたのだろうか。

名前を捧げる行為の意味について中田薫氏は、自分の名前や官位を記した名札である「名簿」を捧げること(名簿捧呈)は、弟子や従者にならざることを意味するが、それとともに、自分の人格すべてを相手に捧げるという意味があるという重要な指摘をされている。さらに名前を捧げるという行為自体、平安時代初期に始まった慣習であるが、公家社会の名

簿捧呈が貴族たちが昇殿出来るか否かにかかっていた問題であったのに対し、武家社会で名簿捧呈が受容されるようになる、それは完全な主従関係を結ぶという意味へと変貌していったことも指摘された。¹⁷⁾

たとえば、鎌倉時代の説話集『古事談』には、藤原師氏（九一三〜九七〇）が、病によって死期が迫ったことを知ったときに、日本浄土教の祖といわれる空也（九〇三〜九七二）に自分の「名籍」を捧げたと説話を伝えている。師氏は、自分は生前に仏教的善行を行わなかったことを懺悔し「名籍」を空也に捧げ師弟関係を結び、空也は、師氏の死後を案じて閻魔王に牒を送ったという。その牒によって師氏は墮地獄を免れることが出来た。

空也と師氏の話伝える初期の史料は、空也没後一年を経ずして文人貴族源為憲（生年未詳〜一〇一一）によって著された「空也誄」である。「空也誄」の中で空也は、日本中を廻って仏教的作善に努め、平安京に戻った後には人々に念仏を勧めた人物として描かれている。しかし空也の死後、人々は実は空也は菩薩の化身であって、自分たちを極楽往生へと導くために娑婆世界に出現したのだと理解した。「空也誄」では、師氏と空也のエピソードは後半に記されているが、師氏が空也に帰依したことや閻魔王に牒が送られ師氏が墮地獄を免れた話が記されているものの、「名籍」が捧げられた逸話は記されていない。またほぼ時を同じくして編纂された慶滋保胤『日本極楽往生記』の空也の往生伝には、空也は在家者の姿をした菩薩の化身であるという認識が描かれているものの、師氏と空也の話自体が収められていない。¹⁸⁾つまり、空也に「名籍」を捧げるといふ行為自体が、鎌倉期に成立した『古事談』の中で初めて紹介さ

れたと考えられ、名前を捧げる重要性を示唆していると考えられるのである。

「空也誄」『日本往生極楽記』で提唱された空也＝菩薩の化身という理解が、『古事談』が成立した鎌倉期でも知られていたならば、師氏と空也との関係は、単に人間同士として主従関係を結ぶためではなく、往生へと導く菩薩＝空也に対して自ら仏弟子になるという目的のために「名籍」が捧げられたことを意味すると考えられる。

さらに、仏に自分の名前を捧げる重要な意味が「西琳寺文永注記」（『続群書類従』巻二十七輯下）にも記されている。

「西琳寺文永注記」とは、叡尊の甥の惣持が、文永八年（一二七二）に、律宗西琳寺（大阪羽曳野市）伝来の旧記を編纂した寺誌である。その中で、弘長三年（一二六三）に、西琳寺の二人の別当と五人の庄官が一味同心して「名字を三宝に寄進す。管領を停止し、未來際を尽くして、戒律弘通の栖と為し、永く衆僧止住の砌と為す。」¹⁹⁾と記している。「名字を三宝に寄進す」とは、文字通り別当と庄官とが自らの名前を仏に捧げる行為を示すのだが、それは同時に大和国西大寺に西琳寺を寄進し、その末寺となることを意味するとともに、当時より興正菩薩として崇敬されていた叡尊へと「名字」を捧げるという意味が含まれる。つまり単に本寺と末寺との関係を結ぶという意味だけではなく、「名字」を寄進することで西琳寺は西大寺と同様に、正しい仏教の教え＝戒律を説く清浄な世界であることを意味していることになる。²⁰⁾

阿弥陀如来像の像内に交名が納入された意味が、中田氏が指摘する名簿捧呈と同意であると結論づけることには慎重を期さねばならないが、

願文が草された当時、仏教界にも武家社会の名簿捧呈の思想が影響し、仏と仏弟子との関係を結ぶ際に用いられていたとも考えられるのである。

ところで、仏教で理解される報恩の関係は血縁関係といった限定された関係ではなかった。仏教では、自分が前世で受けた恩は何代にもわたっており、恩を与えてくれた者も数え切れないほどの膨大な数になると考えていたから、その報恩も一切衆生が対象になると考えていた。願文の基本は、供養をする側が、四恩（父母・一切衆生・国王・三宝）が実践していた利他行を継承することを誓うというものであり、それこそが真の報恩と考えられていたから、共通して供養されるべき者²¹四恩は、衆生救済の誓願を立て利他行を実践している者と理解されていた。そしてその利他行は、限定された人間関係の枠組みを超えた、時間的空間的に制限されることのない、より広範囲な衆生に対して及ぶものでなければならなかった。

「数万人の姓名」が納入されるのは、もちろん源智の勸進僧としてのネットワークの広さをも意味しているが、中田氏の指摘や『古事談』「西琳寺文永注記」に記されるように、何万人もの人々が名前を捧げることとで全人格を阿弥陀如来に布施し、同時に法然に帰依したことを意味しているのではないだろうか。なぜならそれこそが、法然に対する「曠劫に粉骨」「多生の拔眼」といった布施行を超える最高の報恩になると願文に記されているからである。

(D)では、「姓名」を法然に捧げた「道俗貴賤有縁無縁の類」が、「愚侶方便力」という源智の導きによって「我が師の引接」を蒙るとされる。

ここでは、衆生と法然をつなぐ中間者としての源智の役割が見て取れるが、伊藤唯真氏が指摘されたように、法然を仏もしくは菩薩と見なす法然観が当時の人々の中で広がり始めていたとも考えられる。

また、「若し此中の一人先に浄土往生せば、忽ち還来して残衆を引入せん、若し又愚癡の身先に極楽に往生せば、速かに生死の家に入りて残衆を導化せん」と記されているが、これは、平安時代に作成された願文でも度々用いられてきた浄土信仰観を継承したものである。

十世紀半ばの園城寺学僧千観は自らの一〇の誓願を『十願発心記』にまとめたが、その第一願・第二願に、往生後に見仏聞法して無生忍を得て不退転の菩薩として再び娑婆世界に戻り衆生救済を行いたいと述べられている²²。この考えは、当時の貴族社会の浄土信仰観に大きな影響を与え、上述した「二品長公主の為の四十九日の御願文」や「日本往生極楽記」等に菩薩の化身が登場するなど、在家社会でも極楽に往生して終わるのではなく、還相廻向の後に一切衆生を極楽往生に導いてこそ真の救済になると考えられていた。

また、「我が願を以て衆生の苦を導き、衆生の力を以て我が苦を抜く」とは、貞観十一年（八六九）九月「安氏諸大夫先妣の為の法華会を修する願文」（菅家文章）の、「我汝に因て以て我が心を遂げむ。汝我に因て以て汝が志を言へと」²³にあるように、願主の誓願によって衆生の苦は除かれるが、願主もまた衆生が行う利他行によって自らの苦を除くことが可能となるのだという考えと同意である。この場合、「我が苦」とは、単に煩惱という意味ではなく、「衆生を極楽往生へと導きたい」という願いを意味している。それは「衆生の苦」も同様であり、源智は自らの

力だけでは「衆生の苦」を滅することはできないし、悟りを得ることは出来ないと考えていたことが分かる。

さらに願文では、源智自身も往生して「還来して残衆を導入」するため「衆生の力」すなわち利他行が必要であると述べている。それによって源智自身の「苦」＝「一切衆生を極楽往生させたい」という誓願が成就されると考えていた。それは源智の往生の可否を問題にするだけではなく、他の結縁者もまた源智と同様に「還来して残衆」を導き、自らの「苦」＝「一切衆生の極楽往生させたい」を成就させるのだと理解したのである。

第三章 「念仏房願文」にみる念仏と『法華経』

念仏房は、文治二年（一一八六）の大原問答に参加し、元久元年（一二〇四）の『七箇条起請文』にも署名をしていることから法然の弟子の一人と考えられている。『法然上人行状絵図』巻四十八は、念仏房の行跡を、「往生院の念仏房は、叡山の住侶、天台の学者なりき、しかるに上人の勸化によりて、浄土の出離をもとめ、たちまちに名利の学道をやめて、ふかく隠遁の風味をこひねがはれけり」と隠遁を願っていたこと、また「承久三年、嵯峨の清涼寺（釈迦堂是也）、回祿の事待しを、このひじり知識をとなへて程なく造営をへ、翌年二月廿三日、供養を上げられにき、かの西隣の往生院も、このひじりの草創なり」と、承久三年（一二二二）に焼亡した清涼寺の再建に尽力し、清涼寺の西隣に往生院に居住していたと紹介している。

勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」の中の法然

藤原定家（一一六二～一二四一）の日記『明月記』嘉祿元年（一二二五）十月十日条には、「十日、丁酉、天晴、辰時許出京向嵯峨、先入東北房謁人人、問此善事之儀、先度事、願主念仏房勸進、以結縁所出物、造阿弥堂了、又為造食堂今度始之、聖法印説法」とあって、念仏房の勸進で清涼寺食堂を建立するために、五種行（受持・読誦・説経・解説・書写）が行われ、その法要の説法を、安居院澄憲の子で後に法然門下となった聖覚（一一六七～一二三五）が勤めたと記している。比叡山を下った後に清涼寺の再建や隠遁のために往生院の草創に携わった念仏房の姿は、源智と同じく勸進僧という姿が浮かび上がる。⁽²⁴⁾

建久二年（一一九二）九月日付の「嵯峨念仏房往生院修善文」（『願文集』）は、念仏房が往生院に安置する仏像を造立した時の願文である。願文には、「五百浄侶、五百の大願を書かしむ」と、五〇〇人もの僧侶が一人ずつ誓願を立てたこと、「造り奉る如来の金容、一尺六寸の製を以て、一丈六尺の像を凝らす、御身の中、蔵する所の者多し」と、往生院に像内に舍利塔を納入した阿弥陀如来像を安置し、『法華経』を書写供養したと述べている。この「五百の大願」とは、北涼曇無讖訳『悲華経』巻第七「諸菩薩本授記品」の「尋いで大悲の心を成就するを得、広大無量にして五百の誓願を作し已りぬ」⁽²⁵⁾の引用である。『悲華経』「諸菩薩本授記品」には、釈迦が前世で誓った五百の誓願について説かれているが、願文では「其の旧願を納めるは、其れ仏意を備うるなり也」と、僧侶たちの誓願が『悲華経』で説かれた「五百の誓願」と同様であると理解されている。⁽²⁶⁾

文暦二年（一二三五年）二月、念仏房は往生院で釈迦入滅の月日に合

わけて法会を開き、多宝塔一基を建立し仏舍利を安置するとともに念仏を修した。そのときに作成された「念仏房願文(多宝塔供養願文)」には、念仏往生の教えと『法華経』の関係について次のように記している。

右弟子者、以念仏為名、以念仏為字、所修者念仏三昧、所入者念仏一門、雖隔鷲路子之智恵、幸値烏曇花之教法、法花経云、今此三界皆是我有、其中衆生悉是吾子、情思此文、專有其懣、如来自称衆生之父、小僧何非如来之子、為人父之者、慈愛之意甚深、為人子之者、孝行之道惟大、然則、如来為弟子定垂慈愛、弟子為如来須抽孝行、拜釈尊生身第三伝之像、(中略)春之第二月、月之十五日、八十之化縁忽尽、四八之妙相永蔵、殊ト今日又就当寺、開此二会即有二意、一者尤当慈父之遠忌、可修衆生之追報、一者年来所思老後所期、宜以二月十五日如来之忌、必為一期百廿年臨終之期、而今不知今年、不知明年、余生難憑、為仏忌辰為戒忌辰、(中略)如見從地涌出之旧勢、錦繡莞高、仰視則楚鳥入雲、瑠璃扉浄、瞻礼亦吳牛喘月、聚砂团土之戲、童子猶結成仏道之縁、一紙半錢之勤、施主重獲無尽蔵之移、念仏者如来之使也、請各住我命、念仏者諸衆之師也、願共証此言、當時往詣聴聞之人、当来於離解脱之友也、不嫌親疎、併□濟度。⁽²⁸⁾

願文によれば念仏房の名前は、「念仏三昧」を修し「念仏一門」から由来すると記すが、注目されるのは、『法華経』の言葉が多く引用されている点である。

例えば、「其中衆生悉是吾子」とは、『法華経』譬喩品、「如見從地涌

出之旧勢、錦繡莞高」は『法華経』見宝塔品、「聚砂团土之戲、童子猶結成仏道之縁」は『法華経』方便品からの引用である。さらに、「念仏者如来之使也、請各住我命、念仏者諸衆之師也」も、『法華経』法師品の「若是善男子、善女人、我滅度後、能竊為一人、説法華経、乃至一句、当知是人、則如来使、如来所遣、行如来事、何況於大衆中、広為人説」⁽²⁹⁾を転用した言葉である。『法華経』法師品は、釈迦滅後、衆生済度のために『法華経』を説く者がいたならば、それは釈迦の教え(『法華経』)を伝える人、「如来の使」という意味で用いられているが、願文ではその主語を「念仏」と記すことで、釈迦が説いた教えの神髄が実は念仏往生にあり、阿弥陀如来の本願こそが真の衆生済度となるのだと解釈している。

念仏と『法華経』との関係について言及した願文は他にも記されている。例えば、貞永元年(一二三二)九月二十日「亡男某五旬忌修冥福の願文」(『本朝文集』巻第六十五)は、石清水八幡宮の別当田中宗清(一一九〇～一二三七)が、弟の田中章清の五十日忌日法要のために願主となって作成された。「深仰弥陀尊之願、面向西方界、口称南無仏、以十念為決定往生之業」と、章清が十念を唱えながらの臨終した様子とともに、「決定往生」であったと述べられている。この願文は「浄土三部経」という言葉が記された願文として最も早い願文であるが、注目されるのは、「旁□夢想之告、不知浄蔵浄眼、仮来我家而為善友、又不知薬王薬上、忝乘忍力而勸菩提」という宗清が見た夢告である。

「浄蔵浄眼」「薬王薬上」とは、『法華経』妙莊嚴王事品に説かれる「妙莊嚴」王の二人の王子「浄蔵」「浄眼」菩薩と、その二人が転生した「薬

王「薬上」菩薩のことである。二人の王子は、衆生済度のために出家し、利他行を励行した菩薩として『法華経』に登場するのだが、願文では、章清が実は「浄蔵」「浄眼」菩薩もしくは「薬王」「薬上」菩薩の化身であり、宗清の「善友」として菩提心をおこすことを勧めるために娑婆世界に現れたと述べている。章清が菩薩の化身であるならば、彼が宗清に勧めたのは、念仏の教え、とくに臨終時の十念と決定往生であった。「決定往生」は浄土往生が約束されることであり、称名念仏こそ阿弥陀如来の本願であると法然が定めた言葉である。願文では、「仰願本尊界会、弥陀種覚、伏乞大乘究竟、妙法華経、知見精誠、納受白善。」と記されているが、極楽往生のためには十念の念仏を称えることよってのみ「決定往生」を遂げる往生の方法を示した章清が、『法華経』の菩薩になぞらえられることによって、「決定往生」への仲介を『法華経』が果たすのだと示唆しているのである。²⁰

以上のように、念仏房が関係する願文には、釈迦の誓願を説いた『悲華経』や、『法華経』が念仏往生を支えるのだと理解されていたことがうかがえる。それは法然の教えを外れたものだと念仏房は考えてはいなかった。念仏房は天台の僧侶であったから、『法華経』は『涅槃経』とともに、天台の根本經典であった。そのため、『法華経』に説かれている内容こそが、法然の説いた念仏往生を支える教えだと解釈したと考えられるのである。その考えは、平安期の願文で『法華経』の妙音菩薩や観音菩薩が女性に姿を変えて娑婆世界に現れ、念仏を称え『法華経』を説く姿を人々に示し極楽往生へ導いたという思想を継承したものと考えられる。つまり、当時の人々に周知されていた『法華経』と念仏往

生の考えに沿った形で、新たに法然の唱えた念仏による極楽往生の思想を新たに提唱したということになるだろう。

まとめ

源智の「阿弥陀仏像造立願文」と念仏房の「念仏房願文」に共通するのは、聖道門の教えを持つ衆生を浄土門へと導いたという法然の姿である。その法然を、「念仏房願文」では、法然より教えを受けた称名念仏の教えと深い帰依を述べつつも、当時の在家社会の中ですでに慣れ親しまれていた『法華経』の教えこそ、実は法然の説いた念仏往生を助けてくれるのだと記した。『法華経』が阿弥陀仏の誓願や法然の念仏往生を否定するものではなく、念仏往生の教えを支えるために説かれたもの、すなわち天台と念仏の習合として理解したのである。それは当時、称名念仏での極楽往生を選択する流れの一方で、他の經典（とくに『法華経』と併存）との関係性の中で、法然の教えが捉え直されていった状況を示していると考えられる。阿弥陀仏の本願や念仏往生を強調しつつも、他の經典を否定するのではなく、他の經典や仏教教理が念仏往生の教理へと導く教えであることが、天台系の僧侶やその檀越の中で広まり受容されてきたことが考えられる。

一方、源智「阿弥陀如来像造立願文」には、法然が「三僧祇」という無限ともいえる長大な時間を費やし、「一仏乗の道教」（聖道門）に入っただ後に「浄土の乗因」（浄土門）へ、そして「凡夫出離の道」（末代有縁の門）の教えに至った思想過程が記されていた。その姿はあたかも法蔵

菩薩が末代の衆生のために四十八の誓願を立て、五劫思惟し、誓願が成就され阿弥陀如来となって極楽浄土の教えを説いた姿と重なっている。つまり、源智や結縁者たちは、「我師上人」である法然は、衆生を浄土往生に導きたいという誓願を持って娑婆世界の中に「還り来た」菩薩もしくは阿弥陀如来そのものであると理解したのである。そのような法然の姿は後に「弥陀化身」「勢至垂迹綽道」「来現」「善導再誕」と評される法然像へと結びついていったのではないだろうか。

ところで、「阿弥陀如来像造立願文」は、法然の死から一年も経たないうちに作成されていることから、法然への追善という目的をもって制作されたと考えられる。ところが願文には、法然の死を悼むといった言葉は記されていない。願文では追善を目的としても、悲嘆といった喜怒哀楽とは人間の煩惱にしか過ぎず、それを願文で述べたところで何の益にもならないという悟りへの妨げと理解されていた。⁽²⁾むしろ追善願文で重要となるのは、死者が生前立てていた誓願を残された者たちが継承することであって、それが追善であると理解されていた。当然源智も、法然への追善は法然の生前の行為を継承することにあると考えていた。その源智にとって重要な関心事だったのが、法然の誓願を継承するともに、「法然への真の報恩とは一体何であるのか」という問題であった。源智はその問題を、多くの結縁者が属していた在家社会の中で理解されてきた仏教思想や習慣に沿う形で理解できるように努めていった。結縁者集団による仏教的作善の重要性は上述した鳥羽天皇に関する願文でも重要な問題として認識されていたが、源智は結縁の重要性とともに、「姓名」を仏に捧げることが最高の布施になると考えたのである。それ

によって、結縁者は、阿弥陀如来像の造立に結縁することは阿弥陀如来もしくは法然の弟子となって、念仏による極楽往生という法然の誓願を自らの誓願として継承し、生前の法然が行っていた利他行を自らも実践することを目指した。極楽往生を勧め共に念仏を唱えることこそ、四恩で結ばれてきた一切衆生に対する報恩、とりわけ法然への真の報恩になると考えたのである。

註

- (1) 伊藤唯真「勢観房源智の勸進と念仏衆―玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書をめぐって―」(同著『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一年、同「源智と法然教団」(『佛教文化研究』第二八号、一九八三年三月)、野村恒道「勢観房源智と親類紀氏について」(『三康文化研究所年報』第一六・一七号、一九八三年四月)、同「勢観房源智の勸進」(『佛教論叢』第三二号、一九八七年九月)。
- (2) 工藤美和子「平安期の願文と仏教的世界観」(思文閣出版、二〇〇八年)。
- (3) 小峯和明・山崎誠共編「平安鎌倉期・願文表白年表稿」(国文学研究資料館文献資料部「調査研究報告」一一号、一九九〇年)には、平安・鎌倉時代の願文と表白を作成年毎にまとめている。
- (4) 空海の願文は「性霊集」に収められている。しかし、空海の願文は密教用語を駆使しており、後世の願文にはほとんど継承されることがなかった。また、現在金沢文庫に所蔵されている二十二卷「表白集」は、仁和寺の守覚法親王(一一五〇～一二〇二)周辺の僧侶によって編纂されている。さらに、安居院澄憲(一一二六～一二〇三)や貞慶(一一五五～一二二三)も願文や表白、講式など多くを作成しているが、これは彼らがいずれも儒者の家系出身であって、そのような家系出身の貴族が出家してはじめて可能となったことを考慮しなければならぬだろう。守覚法親王については阿部泰郎・山崎誠編『守覚法親王と仁和寺御流の文献学的研究』論文編・資料編(勉誠社、一九九八年)を参照。

- (5) 工藤美和子「安養の院と親史の宮と—平安期の願文にみる浄土信仰」前掲註(2)。
- (6) 井上光貞「新訂日本浄土教成立史の研究」(山川出版社、一九七五年)、速水侑「浄土信仰論」(雄山閣出版、一九七八年)。
- (7) アントニーノ・フォルテ「『大雲経疏』をめぐる」(牧田諦亮・他編「敦煌と中国仏教」講座敦煌七、大東出版社、一九八四年)、大内文雄「国家による仏教統制の過程—中国を中心に」(高崎直道・木村清孝編「東アジア社会と仏教文化」シリーズ東アジア仏教第五巻、春秋社、一九九六年)、金岡秀友「仏教の国家観」(後成出版社、一九八九年)。
- (8) 工藤美和子「未だ欲を離れざれば—『江都督納言願文集』にみる転輪聖王観」前掲註(2)。
- (9) 梯信暁「奈良・平安期浄土教天界論」(法蔵館、二〇〇八年)。
- (10) 本文の引用は、新訂増補「国史大系」『本朝文集』による。
- (11) 福島光哉「宋代天台浄土教の研究」文栄堂書店、一九九五年。
- (12) 工藤美和子「院政期の浄土信仰—鳥羽上皇関連の願文を中心に—」(日本宗教学文化史研究」第二十七号、二〇一〇年五月)。
- (13) 「総本山知恩院旧記採要録」(大日本仏教全書巻八十三、寺誌部一、九一頁)。
- (14) 伊藤唯真「勢観房源智の勸進と念仏衆—玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書をめぐって—」前掲註(1)。
- (15) 本文の引用は、玉桂寺阿弥陀如来像胎内文書調査団編「玉桂寺阿弥陀如来像胎内文書調査報告書」(玉桂寺、一九八一年)による。なお翻刻文の誤字は改めた。
- (16) 「像内納入品」(日本の美術八六、至文堂、一九七三年)。
- (17) 中田薫「コメンダチオと名簿捧呈の式」(中田薫「法制史論集」第二巻、岩波書店、一九三八年)。
- (18) 工藤美和子「空也誄」と『三宝絵』の構造と差異—「スエノヨ」の仏教とは何か」前掲註(2)。

勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」の中の法然

- (19) 『続群書類従』第二七輯下。
- (20) 「西琳寺文永注記」には、西琳寺の氏人が自分の息子を興福寺一乗院の信房僧正に布施したことも述べられる。それに対し僧正は「子を布施にする事、世の為に有り難し。七珍百宝にも勝るべし」という記述がある。
- (21) プライアン・小野坂・ルパート「恩をめぐる語りと変遷—中世前期の日本仏教再考のために」(『文学』岩波書店、二〇〇七年二月号)。
- (22) 佐藤哲英「観山浄土教の研究」研究篇・資料篇(百華苑、一九七九年)。
- (23) 岩波日本古典文学大系。
- (24) 三田全信「嵯峨念仏房と清涼寺」(『鷹陵史学』第一号、一九七五年三月)、中野正明「嵯峨往生院念仏房について」(同著『法然遺文の基礎的研究』法蔵館、一九九四年)、中川真弓「嵯峨念仏房関係願文考—『菅芥集』所収願文をめぐって—」(『中世文学』第一五〇号、二〇〇五年)。
- (25) 『続群書類従』第二八輯下。
- (26) 「大正蔵」第三巻、No.二五七、二二二頁b。
- (27) 野村卓美「中世仏教説話論考」(和泉書院、二〇〇五年)。
- (28) 『鎌倉遺文』七巻・文書番号四七三五。
- (29) 坂本幸男・岩本裕校注「法華経」(岩波文庫、一九七六年)。
- (30) 工藤美和子「日本中世の願文・表白と浄土三部経」(『佛教論叢』第五三号、二〇〇八年三月)。
- (31) 「知恩講私記」第二讀・『法然上人伝全集』一〇三六頁。
- (32) 菅原道真が安倍宗行に依頼され作成した、貞観二年(八六九)「安氏諸大夫先妣の爲の法華会を修する願文」(『菅家文章』)には、母親の死去に対して子どもが「五情主無し、天の蓋有ることを知らず、地の輿有ることを覚えず」と悲しみを述べるが、直後に「茶を喰ふは福を追うの道に非ず、血の泣は豈魂を反すの声ならめや」と、悲嘆に暮れることは何の益もないことであると述べている。前掲註(2)。

北魏分裂以降の無量寿仏信仰——造像銘を通じて——

石川 琢道

一、はじめに

中国仏教史における最初の廃仏が、北魏の太武帝の時代（在位四二三—四五二年）、崔浩らを中心に行われた。その後、高宗文成帝によって復仏の詔が發布されると、北魏王朝は廃仏以前にもまして仏教興隆の時代を迎えることとなった。しかし北魏の滅後、中国北地は東魏と西魏とに分裂し、更にその西魏の後を継いだ北周では、武帝（在位五六〇—五七八年）によって再び廃仏が断行されたのである。

そのような廃仏と仏教の興隆が交互に繰り返される時代において、その時代の僧俗が共に如何なる無量寿仏信仰を有していたのであろうか。かつて造像銘を通じて、北魏時代の無量寿仏信仰の実態について検討したことがある。^①しかし、北魏から隋王朝の誕生までの北朝の造像の整理を試みたものの、それは無量寿仏の造像銘の検討にとどまり、他の尊像にみられる西方願生思想については、北魏時代の造像を整理するにとど

まるものであった。

そこで本稿では、前稿の検討を踏まえ、北魏分裂から隋王朝の誕生までの無量寿仏以外の尊像の造像銘の整理を行い、特に北魏時代と北魏分裂以降（隋王朝の誕生まで）の相違点に注目しながら、その特徴を明らかにしてゆきたい。

二、西方願生思想のみられる尊像の造像

無量寿仏像でないにもかかわらず、その造像銘から「託生西方」などと無量寿仏の浄土への往生を連想させる思想が垣間見られる。例えば後出する【資料3】6「逢遷造像」には、

大斉武定四年歲次十一月癸亥朔八日庚午、仏弟子逢遷、亡き妻の趙伯姿の為に、敬て觀世音石像一軀を造る。願くは西方妙楽国土に託生して、一切衆生と咸な斯の福に同ぜん。（原漢文）

とあるように、仏弟子である逢遷が亡き妻のために觀世音菩薩像を建立

したのにもかかわらず、西方妙楽国土へ往生し、その福徳を享受せんことを願っている。このような無量寿仏以外の尊像にみられる西方を志向しているものを、ここでは「西方願生思想のみられる尊像」として用いることとする。

前稿と同様に、各先行研究を参照しつつ、北魏分裂から隋王朝の誕生までの各尊像にみられる西方願生思想の用例について列記すれば以下の通りである（資料1～5）。

なおここでは造像年月日、造像主、出土地（製作地）、造像銘の順に付す（本稿末に出典の略号一覧を付す）。史料中、「□」の記号は一文字の滅字を表し「……」は摩滅等の文字数が明らかでない場合に、「？」は筆者により（または元史料に基づき）読解が難しい場合に用いる。また句読点は筆者によるものである（ただし一部は元史料に基づく）。

【資料1】西方願生を示す尊像の造例―釈迦―

1、東魏・天平四年（五三七）四月十二日、比丘尼道顕造像、河南省龍門（普泰洞）

比丘尼道顕、為忘父母七世及自己身并及有形、造釈迦像一区、願託生西方妙楽国土□□居、所願如是。天平四年四月十二日記。（龍門彙録 三一八―三一九頁）

【資料2】西方願生を示す尊像の造例―弥勒―

1、北齊・天保八年（五五七）正月二十日、黄海伯造像、不明

天保八年正月二十日、仏弟子黄海伯并妻汲、為七世内外、敬造白玉弥勒像一区。下及法界衆生、託生西方（以上、基壇）上為皇帝陛下、趙郡大王群僚百官州郡令長、俱登彼岸（以上、龕上）（中国の石仏一五二―一五三頁、細川家六八―六九頁）

【資料3】西方願生を示す尊像の造例―觀世音―

1、東魏・天平四年（五三七）九月八日、劉愔造像、不明

大魏天平四年閏月八日、仏弟子寧朔將軍、州長□愔、為亡兄巨閣、敬造觀世音石像一区。願亡兄託生西方妙楽世界不逕三塗、值仏聞法、一切衆生咸同斯福。（魯迅第二冊二五九頁）

2、北齊・天保四年（五五三）□月三日、某兒造像、不明

大齊天保四年歲次□□癸巳朔二十三日丁卯。□□□□兒、敬像白玉觀世音□□、為皇帝陛下、七世師□□在眷屬。願亡者生西□□國土、一切哈生、離苦□□菩提心、速登正覺、□□□□生生世世值仏出世、□……（彫塑篇三一七頁）

3、北齊・天保八年（五五七）十二月二十五日、梁弼造像、河南省鞏県

大齊天保八年十二月辛未朔二十五日、懷州武徳郡人、仏弟子梁弼、前庸依將軍撰徐男加中□將軍行□□□、為本州別駕至広州……□之為亡考像觀世音像一区。願使亡父託生西方妙楽国土後、為阿孃兄弟姊妹家口見存徳福後、為国王帝王衆生具登彼岸。（鞏県三〇四頁）

4、北斉・皇建二年（五六一）八月十三日、樊景珍造像、山西省壽陽
維齊皇建二年八月十三日、弟子樊景珍奉、為亡考妣、敬造觀世音金像
一区。籍此像因願二尊託生西方、常奉彌勒。（普華一〇頁）

5、北斉・天統二年（五六六）四月七日、秋進和造像、河南省鞏県
天統二年四月七日、仏弟子秋進和、為亡息充仁敬造觀世像一区。願亡
息託生西方、恒為善居……。（傳永魁一三五頁、鞏県三〇五頁）

6、北斉・武平四年（五七三）十一月八日、逢遷造像、不明
大齊武定四年、歲次十一月癸亥朔八日庚午、仏弟子逢遷、為亡妻趙伯
姿、敬造觀世音石像一軀。願託生西方妙樂国土、一切衆生咸同斯福。
…後略…（魯迅第四冊八六三—八六四頁、漢魏六朝第一〇卷二八頁）

【資料4】西方願生を示す尊像の造例—盧舍那仏—
1、北斉・天統四年（五六八）二月二十三日、謝思祖造像、山東省高青
県

天統四年二月二十三日、謝思祖夫妻、為亡息子元邕、敬造盧舍那像一
区、願託生西方妙洛国土、荅花樹下、恒与仏会。又願居家眷属、咸同
斯福、願願如是。（常叙政三四頁、漢魏六朝第九卷二八六頁）

【資料5】西方願生を示す尊像の造例—尊名不明—

1、東魏・天平三年（五三六）四月十五日、清信士仏弟子□造像、河南
省鞏県

天平三年歲次丙辰四月十五日、清信士仏弟子□□□□□□、為亡父造
像一区。願亡父前□□亡□生西方□□之……（鞏県三〇二頁）

2、東魏・興和四年（五四二）五月二十日、項智担造像、不明
興和四年五月二十日、項智担敬造一軀、……父母……西方樂土（御仏
七五頁）

3、東魏・武定元年（五四三）九月一日、曹全造像、不明
大魏武定元年歲次在亥九月戊子朔、清信士女仏弟子曹全、為亡夫亡息、
□□家財、敬造石像一区。願令亡者託生西方妙樂国土、生生世世值仏
聞法。又願天下太平居家眷属叱同此願。（彫塑篇二六四頁）

4、東魏・武定五年（五四七）、比丘僧興造像、不明
比丘僧興造四面像一区、為七世父母、所（生）父母。願使亡者托生西
方妙樂国土、一切衆生、□同成仏。（李静杰②八二頁）

5、東魏・武定五年（五四七）正月二十六日、比丘道請造像、不明
武定五年正月二十六日、比丘僧道請、造石像兩軀、為亡父母居家眷属。
亡者、願令託生西方不逕八難、現存獲福。一切衆生、同時得（道）常
恵和、故人龐含琬、息女龐和娘、比丘尼恵諒、故人龐道景、妻張侍仏、
比丘僧。魯迅第二冊四〇一頁、漢魏六朝第八卷四四頁）

6、東魏・武定七年（五四九）十二月八日、張保洛等造像、不明

…前略：敬造石碑像四仏四菩薩、籍此微功仰願、先王、婁太妃、大將軍、令公兄弟等亡者、昇天託生西方無量壽仏国、現在眷屬四夷康和輔相魏朝、永隆不絶。復願所生父母乃及七世、皆生仏土体解□道□□妻子無□延年長、享福祿、在在処処□善知識。又使兵□不興開隴自平普天豊樂災害不起、乃至一切有形衆生、蠢動之□皆發菩提道心、□□□□仏。(萃編第三一卷一七丁、山右第一卷二〇—二二丁、魯迅第二冊四七三頁)

7、東魏・天保二年(五五二)三月三日、崔賓先造像、河南省鞏県

□□許昌郡中正監府長史、大齊〔天〕保二年三月三日。清河故人崔賓先、願造石像一区、今德成就、願託生西方妙楽国土、供養諸仏、及願一切衆生、同獲此福、願願從心。(傅永魁一三六頁、鞏県三〇二頁)

8、東魏・天保二年(五五二)四月十五日、道榮造像、河南省鞏県

天保二年四月十五日、沙弥道榮、造像一区、為亡父託生西方妙洛国土。願舍此形穢、供養諸仏、因此之福、願弟子聰明知惠普及一切衆生、共同此慶。(傅永魁一三八頁、鞏県三〇三頁、漢魏六朝第八卷二五〇頁)

9、東魏・天保二年(五五二)四月二十八日、比丘惠育造像、河南省鞏

天保二年四月二十八日、比丘惠育敬、造像一区、為亡父母託生西方妙洛国土得……(傅永魁一三九頁、鞏県三〇二頁)

10、東魏・天保二年(五五二)七月二十三日、王智暉造像、山東省臨沂大齊天保二年歲次辛未七月壬申朔二十三日甲午、清信仕仏弟子王智暉、為亡父母刊以石像一軀。願令父母託生西方安楽国土、生生世世値仏。(彫塑篇三二五頁、漢魏六朝第八卷二五九頁)

11、東魏・天保三年(五五二)二月十四日、崔氏女張造像、不明

天保三年正月十四日、崔氏女張華、敬造玉象一区、為亡父母、使託生西方与仏居。(八瓊室二〇卷一九丁)

12、東魏・天保三年(五五二)九月三日、比丘道建造像、不明

大齊天保三年歲次壬申九月丙寅朔三日戊辰、比丘僧道建、早悟苦空、知世无常、割捨家資、為亡父母、亡兄亡弟、七世因縁、敬造石像一軀。願永離三途、託生安養。又願皇帝陛下、国祚永隆、一切群生、普同斯福。(漢魏六朝第八卷二八三頁)

13、東魏・天保四年(五五三)八月十五日、惠藏靜光造像、不明

天保四年八月十五日、惠藏靜光、為忘師、敬造觀世音像一区、使忘者託生先方靜妙国土、右為辺地衆生、皆得成仏、所願如是。(漢魏六朝第八卷三〇四頁)

14、東魏・天保五年(五五四)十一月□□日、葛今龍造像、不明

天保五年十一月□□日、葛今龍、為亡女夫妻二人、敬像玉像一区、願

使託生西方妙樂国土。又願見在外生子□慶、外生女容姬、見世安穩、生生世世、恒与仏会。(彫塑篇三一九頁)

生西方妙洛国土、現存大小恒与仏会。(漢魏六朝第九卷二五一頁)

15、東魏・天保八年(五五七)三月八日、宋王仁造像、不明

20、北齊・天統二年(五六八)四月二十日、仏弟子高市慶共弟妹造像、河北省上曲陽県

大齊天保八年歲□丁丑三月□子朔八日丁未、仏弟□宋王仁、為□息僧暢、敬造石像一軀。願使亡者□□西方妙樂□□龍華上会先□□首見前眷属、咸同斯福。(金石統編第二卷三二丁)

天統二年四月二十日、仏弟子高市慶共弟妹、仰為□(亡)考亡姉亡□(弟)現親敬造□(白)玉像一区(軀)願令亡考亡姉亡弟神栖淨土永利(離)三徒(途)現親延壽無諸疹(辛)苦居眷□(大)小咸蒙比福。(楊伯達一七二頁)

16、東魏・天保九年(五五八)三月九日、比丘道邕造像、河南省鞏県

天保九年三月九日、比丘道邕、作為亡師造像、□(願?)亡師□□淨土弥勒仏所、同州石匠武遇河府石匠□福。(鞏県三〇四頁)

21、北齊・武平元年(五七〇)二月十三日、僧馥造像、山東省惠民県
武平元年二月十三日、比丘僧馥、為亡父母敬白玉思惟像一区。使亡者託生西方妙樂国土、生生世世、值仏聞法。有為居家眷属、普同思願。(漢魏六朝第九卷三二〇頁)

17、北齊・皇建二年(五六一)六月九日、李孝貞造像、河北省景県

皇建二年六月九日、李孝貞、敬造石象一区、上為亡父亡兄、託生西方安樂之処。又願母兄延年益壽、居家眷属無患長壽、亡者生天見存寿福、一切衆生同双茲果俱時成仏。(沈銘杰五七頁)

22、北齊・武平元年(五七〇)二月二十日、賈蘭業兄弟造像、河北省藁城
武平元年閏二月二十日、賈蘭業兄弟、為上父母造玉造一区、願上考妣、託生西方、緣登正法。(程紀中二四四頁、漢魏六朝第九卷三二二頁)

18、北齊・皇建二年(五六一)六月九日、叱丘呂泉論造像、河北省景県

皇建二年六月九日、叱丘呂泉論造象一区、為亡兄劉見、託生西方妙樂回土見存男女受念延長与□同者□□一時成仏。(沈銘杰五七頁)

23、北周・天和五年(五七〇)四月十一日、劉敬愛造像、陝西省涇陽県

19、北齊・天統二年(五六六)三月二十三日、劉敬默造像、不明
天統二年三月二十三日、劉敬默、為亡女女□、造玉像一区。願使亡託

天和五年歲次庚寅四月甲寅朔十一日甲子日、仏弟子劉敬愛琳識非常、述即割削財、為亡父及息造□像一区。願亡者託生西方、見在眷属、恒脩功德。復願国土永隆、三宝常統、法界衆生、一切等成正「覺」。(漢

三、北魏時代との相違にみる分裂以降の特徴

1、尊名および製作地について

それでは以上の史料をもとに、まず各時代における尊像の特徴を確認してゆきたい。僅かな造例ではあるが、北魏とそれ以降の数量の比較をすれば左記のとおりである。

尊名	北魏	分裂以降
釈迦	七 (23%)	一 (3%)
弥勒	七 (23%)	一 (3%)
観世音・多宝仏	三 (10%)	六 (19%)
毘盧遮那仏	〇 (0%)	一 (3%)
不明	一三 (43%)	一三三 (72%)
合計	三〇	三二一

まず釈迦・弥勒両像が各々七例から一例へと減少している。北魏においては両像を合わせるとほぼ半数を占めていたものが、分裂以降は合わせて一割も満たない。反対に観世音は三例から六例へと増加しており、分裂以降は割合でいえばほぼ倍の約二割を占めている。このような特徴は、既に指摘されているとおり、南北朝時代から唐代にかけて釈迦・弥勒から阿弥陀・観世音へと造立の中心が移行してゆく傾向と共通するものであるといえよう。³⁾

また出土地（製作地）が明らかものは、河北省・三例、河南省・八例、

山西省・一例、山東省・三例、陝西省一例である。これは【資料5】2 3「劉敬愛造像」のほかは、製作年がいずれも東魏と北斉の年号が記されていることからわかるように、いわゆる中原を中心とする地域のほかに造例がほぼみられない。またこれは前稿に記した分裂以降の無量寿仏像の造例においても同様であり、東魏と北斉の年号以外は記されていない。

このような僅かな造例によって、西魏や北周において無量寿仏信仰ないしは西方願生思想が盛んではなかったとするのは無理があるかもしれない。しかし、少なくとも東魏と北斉の特に中原を中心とする地域において、このような信仰が盛んであったのがであったことは間違いないと思われる。

2、祈願やその信仰の内容について

それでは祈願やその信仰の内容については、どのような変化が見られるのであろうか。ここでは史料をあげていないが無量寿仏像の造例にみられる変化として以下の二点を指摘することができる。⁴⁾

第一に、「無量寿仏像の造例にみられる信仰内容の純粋化」である。前稿において既に指摘したとおり北魏の造像には弥勒信仰との混在が非常に多くみられる。

①神龜二年（五一九）四月二十五日、杜永安造像、河南省龍門（古陽洞）。

杜永安士仏時、祖母智姚姫士仏時、夫妙景難御、覺道幽隱、自非眞□胡可超尋、浅世凡夫、□受罪積、末世古初、怨今無福、輒割資産、造

無量寿仏、斯願天下一切含生、有刑之類、速勝妙景、及七世父母、所

生父母、因属知識、常與善遇、弥勒三唱、恒登先首。神龜二年四月廿五日、清信士仏弟子杜永安造。

②正光四年（五二三）八月十九日、比丘僧弘□造像、出土地不明。

大勢至菩薩□。大魏正□四□□在癸□八月十九日、宝靈山□寺比丘僧

弘□□等、造無量寿仏一区、上皇帝陛下師□父…□眷属法界衆生、

尔已身道□□、願弥勒下生□三会在於初□。無量寿仏。觀世音菩薩。

このように①②のいずれの史料においても、無量寿仏像を造立しながらも弥勒信仰の痕跡を垣間見ることができ。しかし北魏分裂以降は、管見の限り諸信仰との混在はみることができない。

第二に、「無量寿仏像の造像における西方浄土（仏国）指向の明確化」である。すなわち北魏においては無量寿仏像を造立しながら、西方願生思想と結びついている形跡が見られるのは、次の一例のみである。

③神龜元年（五一八）、清信女造像、龍門（敬善寺洞）、無量寿仏。

神龜元□□清信女□□無量寿□□夫託生西□□願願從□

しかし北魏分裂以降においては、例えば以下の、

④天保六年（五五五）正月二三日、李神景兄弟等造像（無量寿仏）、河南上曲陽県。

天保六年正月廿三日、上曲陽県人李神景兄弟等、仰為皇帝陛下、亡父母、敬造白玉無量寿像一区並二菩薩、願使亡父母捨此身已往生西方極樂世界、又願法界衆生世界居眷大小、遠離苦津、速登正覺。

⑤天保七年（五五六）閏月二四日、尼如静造像（無量寿仏）、出土地不明。

大齊天保七年歲次丙子閏月癸巳朔廿四日丙申、仏弟子比丘尼如静、為

亡師比丘尼始静、願造無量寿仏聖像一区、願令亡者託生西方妙樂仏国、与仏局、面觀諸仏、見存者受福無量、共成仏道。

④⑤の例にみられるとおり、無量寿仏像の造立と西方願生思想が明確に結びついている。

以上のような無量寿仏像における変化と、他尊にみられる西方願生思想の変化に関連がみられるのであろうか。

そのような視点から第一に指摘できるのが、「諸信仰の混在の減少」である。先述のとおり、そもそも無量寿仏以外の尊名をもつものが少なくなっているが、例えば【資料3】4「樊景珍造像」では、

維れ齊の皇建二年八月十三日、弟子樊景珍、奉りて亡き考妣の爲めに、敬て觀世音金像一区を造る。此の像を籍して二尊の願ふに因りて、西方に託生し、常に弥勒を奉らん。（原漢文）

とあり、觀世音菩薩像を造立したにもかかわらず、西方へ往生を願い、なおかつそこで弥勒の教導を得たいとの願いが記されている。しかし、これは分裂以降において非常に僅かな例といえる。

また祈願内容については、これも前稿において述べたとおり、北魏においては、「離苦得樂」等と記されるように滅後の平安を求め、「普登正覺」「登正法」等と記されるように悟りを求める傾向が強い。また同時に、死後、再び現世へと帰入を願う例が多いのも、その特徴の一つである。

そのようななかで分裂以降においても、例えば【資料5】22「賈蘭業兄弟造像」には

武平元年閏二月二十日、賈蘭業兄弟、父母をたてまつる爲に、玉造一

区を造らん。願くは考妣をたてまつり、西方に託生し、縁りて正法に登らん。(原漢文)

と、滅後の悟りの獲得を祈願しているように、北魏までと祈願内容については大きな違いはない。ただし分裂以降は死後、再び現世へと帰入を願う例が少ないのが特徴的である。これもある意味において信仰内容の純粹化といえるかもしれない。

四、まとめ

以上、北魏分裂以降の諸尊像にみられる西方願生思想の造例について整理を行い、北魏時代との相違点に注目しながら、その特徴を確認してきた。

北魏と分裂以降の西方願生思想のみられる造例を比較すると、釈迦・弥勒両像が激減し、観世音像が倍増していることが明らかとなった。このような尊名の変化は、「釈迦・弥勒中心」から「弥勒・観音中心」となるこの時代の造例全体の傾向と共通するものと考えられる。また、出土地（製作地）が、一例を除き東魏と北斉の年号を有するもののみであった。これは同時代の無量寿仏像にも同様の傾向がみられ、いわゆる中原を中心とする地域においてこれら信仰が特に盛んであったことを示すものと思われる。

そして北魏と分裂以降において、無量寿仏像にみられる祈願内容の変化について「無量寿仏像の造例にみられる信仰内容の純粹化」と、「無量寿仏像の造像における西方浄土（仏国）指向の明確化」の二点につい

て指摘した。また諸尊像にみられる西方願生思想の造例にみられる変化として、「諸信仰の混在の減少」「現世へと帰入を願う例が少ない」点を指摘した。これは諸尊像にみられる西方願生思想という意味では、そもそもそれ自体が諸信仰の混在といえるかもしれない。しかしそのようななかで、僅かながらも信仰内容の純粹化がみられるという意味では、無量寿仏像にみられる祈願内容の変化と同様の傾向がみることができると指摘できるかもしれない。

さて、この北魏からその分裂時代は、浄土教思想上からみると、曇鸞の活躍した前後の時期に当たり、かつその後の道綽の登場を待つ時代にあたる。今回の検討により、その曇鸞の影響が垣間見ることができるといえば、それは否であろう。思想上、非常に大きな功績を残した曇鸞であるが、残念ながらその影響が全地的な傾向として反映された可能性は少ない。今回検討した僧俗一般の無量寿仏信仰の誕生や流行、ならびに諸尊像にみられる西方願生の思想的な提供者として、如何なる僧、もしくは集団が存在したのかについては、今後の課題としたい。

《資料1-5 出典【略号】一覧》

萃編：王昶『金石萃編』、『石刻史料新編』第一輯、新文豊出版公司、一九七七年。

統編：王昶『金石統編』、『石刻史料新編』第一輯、新文豊出版公司、一九七七年。

八瓊室：陸增祥『八瓊室金石補正』、『石刻史料新編』第一輯、新文豊出

版公司、一九七七年。

山石：胡聘之『山右石刻叢編』、『石刻史料新編』第一輯、新文豐出版公司、一九七七年。

彫塑篇：大村西崖『支那美術史彫塑篇』仏書刊行会図像部、一九一五年

〔再版〕国書刊行会、一九七二年。

程紀中：程紀中『河北藁城県發現一批北齊石像』（『考古』一九八〇年第三期）

傅永魁：傅永魁『河南鞏県石窟寺發現一批石刻和造像龕』（『文物資料叢

刊』五、一九八一年）

鞏県：河南省文物研究所編『中国石窟 鞏県石窟寺』平凡社、一九八三年。

楊伯達：楊伯達（松原三郎訳）『埋もれた中国石仏の研究―河北省曲陽

出土の白玉像と編年銘文』東京美術、一九八五年。

細川家：熊本県立美術館編『細川家コレクションを中心とした中国の仏像展』熊本県立美術館、一九八五年。

魯迅：魯迅北京魯迅博物館・上海魯迅博物館編『魯迅輯校石刻手稿』第

二函、上海書画出版社、一九八七年。

常叙政：常叙政・于豊華『山東省高青県出土仏教造像』（『文物』一九八七年第四期）

普華：普華・呉建国『山東寿陽出土一批東魏至唐代銅造像』（『文物』一九九一年第二期）

沈銘杰：沈銘杰『河北省景県出土北朝造像考』（『文物春秋』一九九四年第三期）

中国の石仏：『中国の石仏―莊嚴なる祈り』大阪市立美術館、一九九五年。

龍門彙録：龍門石窟研究所 劉景龍・李玉昆主編『龍門石窟碑刻題記彙録』中国大百科全書出版社、一九九八年。

李静杰②：李静杰『佛教造像碑』（『敦煌学輯刊』一九九八年第一期）

御仏：山口県立萩美術館・浦上記念館編『小さな御仏たち』山口県立萩美術館・浦上記念館、二〇〇四年。

漢魏六朝：毛遠明校注『漢魏六朝碑刻校注』全十冊、線装書局、二〇〇八年。

註

(1) 拙著『曇鸞浄土教形成論』法藏館、二〇〇九年、〔初出〕拙稿「北魏の無量寿仏信仰」『浄土学』四四、二〇〇七年〕参照。

(2) 塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏仏教」（『龍門石窟の研究（二）』本文篇）座右宝刊行会、一九四一年、〔再録〕『塚本善隆著作集』第二卷、大東出版社、一九七四年）、佐藤智水「北朝造像銘考」（『史学雑誌』第八六編第一一〇号、一九七七年）〔再録〕佐藤智水「北魏仏教史論考」岡山大学文学部、一九九八年）等。

(3) なお尊名不明の造例も倍増している。もちろんこのなかにも造主が無量寿仏（ないしは阿弥陀仏）と意図して造立したものも含まれるかもしれないが、残念ながらその倍増の理由は定かでない。

(4) 詳細な史料については前掲拙著を参照されたい。

黄檗僧念仏獨湛の生涯

田中芳道

はじめに

日本の禅宗は大きく分けると臨濟宗、曹洞宗と黄檗宗の三宗である。そのうち臨濟系の黄檗宗は明僧隱元隆琦（一五九二～一六七三）によって伝えられた。日本禅宗史を見ると、隱元渡来以前、日本禅宗界に大きな影響を与えた次のような渡来僧がいる。

● 蘭溪道隆（一二二二～一二七八）鎌倉中期（南宋）の臨濟僧。大覚派の祖。建長寺の開祖。鎌倉禅宗の基礎を築き、関東・中部・東北地方にも教勢を伸ばした。

● 無学祖元（一二二六～一二八六）鎌倉中・後期の臨濟僧。仏光派の祖。建長寺五世、円覚寺の開祖。老婆禅と呼ばれる指導法で多くの鎌倉武士の参禅者を得て日本臨濟宗の発展の基礎を確立した。

● 一山一寧（一二四七～一三二七）鎌倉後期（南宋）の臨濟僧。一山派の祖。建長寺十世、円覚寺七世、南禅寺三世。中国の貴族社会の

教養を日本に紹介し、その門流から優れた五山文学者を出た。

● 清拙正澄（一二七四～一三三九）鎌後期（南宋）の臨濟僧。清拙派の祖。建仁寺二十三世、建長寺二十二世、円覚寺十六世、南禅寺十四世。百丈懷海の禅風を重んじて『大鑑清規』を撰述して日本禅林の規律を確立した。

ところで隱元は福建省の黄檗山萬福寺の住持であったが、日本の逸然より四回も招請され、遂に断りきれず承応三年（一六五四）に来日した。黄檗の宗風は禅淨双修で、「臨濟正宗」と標榜していた。

隱元の禅の宗風について妙心寺二百十九世虚樞了廓（一六〇〇～一六九一）は長崎に赴き、興福寺で隱元と接見して法儀を視察した。その様子を手紙で妙心寺百九十六世禿翁妙宏（一六一一～一六八一）に伝えていた。その手紙には隱元とその門下の人柄や日本禅宗と異なった宗風を報告している。その中には「座禅の儀式はいかにも殊勝に見え申候、総じて能見申候に外は浄土宗に似、内は禅宗の様存候是雲棲の規範故乎」と隱元の禅風を記している。つまりこれまでの日本の禅宗と違って

念仏を双修する禅で、雲棲株宏の宗風であろうと述べている。隠元が萬福寺から退く前に著した「黄檗清規」には、阿弥陀経の読誦や念仏遶道の実践が禅院での規範として織り込まれている。隠元は来日の際二十三人を同行しているが、その中で獨湛（一六二八〜一七〇六）は「念仏獨湛」と称されるほど念仏を実践し、教化活動をした。そして浄土宗の諸僧と交流した。珂然（一六六九〜一七四五）の『義山和尚行業記』には獨湛について次のように記している。

禪師禪^ラ而念佛^ス可^レ謂^ツ永明^ノ所^レ謂^ル如^キ虎^ノ戴^カ角^ノ之^レ禪^ト上^矣
且^ツ禪師平居勸^ニ化^ス四衆^ヲ不^レ説^ク餘事^ヲ唯^ク以^テ念佛^ヲ宜^ヘ禪師^ノ
隨^ニ喜^ス師^ノ講^ヲ説^ク良^ト有^リ以^テ

つまり獨湛は禅僧であつて念佛する。それは延寿の『四料簡』に説く延寿の禅風である。獨湛は常に四衆を勸化して、念仏以外の教えを説かなかつた。獨湛は義山の講説を聞いて随喜したという。

獨湛は黄檗最高の画僧としても知られ、多くの絵画を残している。隠元像、木庵像等の諸祖師像や諸仏菩薩像を描いている。その中で念仏獨湛らしく阿弥陀像、當麻曼荼羅、弥陀三尊、善導、法然像も残している。そして念仏教化の為に「勸修作福念仏図説」を残している。

獨湛の思想の特徴は獨湛が遷化して、その葬儀の際に述べられた諸師の香語からうかがわれる。その香語は『輓偈稱讚浄土詠』に収録されている。その中に木菴の弟子である、萬福寺第七世悦山（一六二九〜一七〇九）が「四佛事法語」所収の鎖龕文で次のように述べている。

恭惟^シ、黄檗山獅子林法叔獨湛^ノ大和尚侍^リ祖翁^ニ東來五十有三載
其^ノ開堂出世四十有二年法道弘^シ揚宗風不^レ振^テ悲智同^ク運^シ禪淨雙

修^ス即^ニ萬行^ニ以^テ印^シ一^ノ心^ニ而彰^ス萬行^ヲ如^ク昔時^ノ之^レ永明
天如^ノ如^シ近代^ノ之^レ雲棲^ノ開谷^ヲ爲^リ人^ト蔑^シ以^テ加^フ矣^ト

つまり黄檗山獅子林の法叔獨湛は隠元に随行して渡来して五十三年、そのうち初山宝林寺で開堂出世してから四十二年間、仏道を宣揚したので、黄檗の宗風が大いに振興した。慈悲と智慧をめぐらし、參禅と浄土を双修した。「万行に即して一心に境界を刻印し、一心に即して萬行を顕彰する」(「雲棲蓮池宏大師塔銘」)。それは昔日の永明延壽(九〇四〜九七五)や惟則天如(一二八六〜一三五四)のようであり、近代の雲棲株宏(一五三五〜一六一五)や開谷廣印(一五六六〜一六三六)のようである。人となりは、さらにそれ以上つけ加えるものがない、と獨湛を讃えている。

黄檗宗には永明延壽や雲棲株宏等に依り禅淨を双修する伝統があるが、獨湛はその中でも念仏を修することが顕著で、「念仏獨湛」と称されたのである。また獨湛は「蓮宗化世人」という墨蹟を残している。そこには浄土宗が世人教化に重きを置く宗であるという認識と、それに共鳴する獨湛の念仏信仰を看取することができる。本稿では、黄檗禅とその宗風を考察し、獨湛の諸伝記からその生涯を年表形式にまとめることにする。

黄檗禅

菩提達磨(五二〇年頃)はインドから中国に入って大乘禅を伝えた。それ以前の中国禅仏教はほとんどが小乗の禅觀思想による禅法であつ

た。その達磨禅系の中で中国に発展したのとして臨済義玄（？～八六七）が宗祖となる中国臨済宗が挙げられる。ここで取り上げる黄檗派^⑥は中国仏教史の上から言えば臨済宗の流れに連なる。

臨済宗の血脈を中国禅宗の中に見ると、第一祖達磨、第二祖慧可（四八七～五九三）、第三祖僧璨（～六〇六）、第四祖道信（五八〇～六五一）、第五祖弘忍（六〇二～六七五）となる。その弘忍会下に慧能（六三八～七二三）、神秀（六〇五？～七〇六）という二人の逸足がおり、慧能は南宋禅、神秀は北宋禅の開祖である。慧能の系統の禅は広く行われており、その流れから「五家七宗」を輩出し、一般には慧能を第六祖として、その宗風は中国仏教の中でも、もつとも中国的な趣を示している。

五家とは五宗ともいい、獨湛はこの五宗に関して『獨湛禅師悟山舊稿』巻第一で言及している。そこでは釈迦よりの師資相承の血脈を慧能^⑦まであげ、それに頌を添えている。そして慧能の後に五宗を挙げ、その祖師にも讚を付している。慧能の箇所には、「曹溪千古波濤湧。一派法源東^⑧注^⑨来^⑩」^⑪とあり、慧能が継承した禅仏教の波濤は力強く東に伝わっていったとあり、慧能の法流が日本にも及んだことを記している。

ところで、日本の臨済宗の僧は隠元をどのように見ていたのであろうか。『妙心寺史』には「法山仙壽院の禿翁は承應元年に隠元の著書二巻を購ひ得、隠元の人なりを知つて之を龍安寺の龍谿に語り、私かに隠元を尊崇していた。」とあるから、少なくとも禿翁妙宏（一六一一～一六八一）は隠元の著述により隠元のことを知り、尊崇の念を持っていたのである。また隠元は承應三年（一六五四）十月十五日より正月十五

日まで初めての結制を開いている（日本僧七十人、中国僧二十人）。禿翁の法兄である虚樞了廓（妙心寺二一九世）は広島禅林寺の法山著宿の命に従つて長崎へ行き、興福寺で隠元と接見して、当時の中国僧の法儀を視察した。その様子を手紙で禿翁につたえている。その手紙の中で了廓は隠元とその門下の威儀等の特徴を箇条書きで報告している。その中で浄土教に関するものを上げると次のような項目がある。

一 朝暮勤行の末、大衆南無阿彌陀佛の行動、鐘鼓木魚等の唱物拍子面白候、併日本にては不相應の儀式毎日針^⑫耳者なり其外色々の作法有之候へ共、然し覺え不申に付^⑬能^⑭筆記^⑮候（①）

一 座禅の儀式はいかにも殊勝に見え申候、総じて能^⑯見申候に外は浄土宗に似、内は禅宗の様存候是雲棲の規範故乎（②）

一 隠元伴僧にも、さのみ出格の人無之候、西堂獨應と申人發明の仁と承候、其次には書記獨知と申人にて是は唐土にても好人の内と申候、其外侍者良演と申者作能く候（③）

又獨湛と申者工夫専一に勤め、隠元も感じられしひととなり、其外衆少つ、才智ありといへど、日本人に無^⑰知^⑱る事^⑲我慢情識無而不^⑳好人^㉑。

つまり①は、朝と夕方の勤行の後に大衆が念仏をするが、その際隠元によつて日本にもつて来られた木魚^⑩を打つて唱える点に関心をもつた。しかしそれは日本においては不相応の儀式であり、聞きなれない安穩をもたらずものではない。②は、座禅の行は殊勝にみえるが、一般的に見ると外は浄土宗に似ていて、内は禅宗である。これは恐らく雲棲株宏（禅浄双修）の規範の流れを汲むためであろう。そして最後の③は、隠元の

伴僧のうち、西堂獨應⁽¹¹⁾は発明の人、書記獨知は中国でも仕事の上手な人、そして良演は侍者としてよく世話をする人である。獨湛の人柄については工夫專一につとめる人であり、隱元もそのことに感心していたという報告である。

この手紙によれば隱元一行が禪淨双修のもとに念仏を唱えていたことがわかる。しかし疎石夢窓國師（一二七五～一三五二）によって臨済宗から念仏が排斥されたのである。⁽¹²⁾

黄檗の宗風

臨済正宗の僧である隱元の思想と実践は基本的にはその宗風に順ずるものであるといえる。ここでは『黄檗清規』と『禪林課誦』から黄檗の特色をみて見ることにする。

『黄檗清規』卷一は萬福寺第二代木菴性瑠（一六一一～一六八四）校閲、第五代高泉性激（一六三三～一六九五）編である。高泉の『佛國開山大圓廣慧國師紀年録』によると延宝元年（一六七三）編纂されたことになっている。編首には寛文十二年（一六七二）の隱元の序を載せ、本文は祝釐章第一、報本章第二、尊祖章第三、住持章第四、梵行章第五、諷誦章第六、節序章第七、禮法章第八、普請章第九、遷化章第十からなり、附録として佛事梵唄讚、開山預囑語、塔院規約、古徳語輯要、法具圖という構成になっている。本文の各章の序はすべて高泉が書き、編首にある隱元の序も隱元の意を受けて高泉が代作したものである。しかし本文の骨子、清規そのものは隱元の定めたもので、その制定に当たって前代の

諸清規を折衷し、繁簡その宜しきを得ようとしたことは、隱元の跋によつて明らかである。⁽¹³⁾

『禪林課誦』⁽¹⁴⁾は黄檗山に常用される書であり、⁽¹⁵⁾隱元の宗風、つまり黄檗禅の特色がみられる。構成として朝課と暮課に分けられる。即ち朝夕方の勤めに用いられる経文、陀羅尼や偈文が収蔵されている。さらにさまざまな儀式に使われる讚とその次第も記されている。特徴としては、淨土教系の経呪が載せられていることと、多くの密教系の陀羅尼、呪や真言が載せられていることが挙げられる。陀羅尼、呪、真言は般若若会、施餓鬼の仏事の際に導師が印を結んで唱えるものであり、淨土系の経呪とは往生淨土神呪であつて、阿弥陀経や念仏縁起や西方讚などが誦誦される。

隱元は寛文十一（一六六六）年に八十歳を迎え、余命の少ないことを感じ、黄檗山の将来を想い、十二月八日の仏成道の日「老人預囑語」⁽¹⁶⁾と「開山塔院規約」⁽¹⁷⁾を著わしているが、「老人預囑語」の初めには次のように記されている。

老僧自「甲午秋應」請東渡。三主「法席」。新開「黄檗」。迄「今」十八星霜。禪林規制。頗成「大觀」。天下雲衲。咸所「共知」。靜而思之。雖「則于」此土「宿有」法緣。亦乃十方護法宰官居士。及在會者德現前衆等毘贊之力。老僧每揣道徳荒疎。際「斯法會」。莫「不」感「念至意」焉。茲餘喘已登「八旬」。猶如「本末殘陽」。恐在世無「多」。但「一伏開山典儀」。猶關「千古法系」。故「不」得「不」預立「規訓」。以曉「將來上」。汝等遵「而」行之。則爲「肖子順孫」。使「宗燈炳耀法脈長流」。與「此山」同「其悠久」。永爲「祝國福民」。

之場^一也。不則非^二吾眷屬^一。勿^下入^二此門^一以混^中清衆^上。爰立^二規約數條^一。永爲^二本山龜鑑^一。衆宜^二知悉^一。

つまり隱元は承応三年（一六五四）の秋に招請に応じて日本に渡来し、三ヶ寺の道場の指導者となっていたが、新しく黄檗山を開いてから今日まで十八年が過ぎた。禅林としての規範も整い実質ともにすっかり大成した。全国の禅僧等にも知られるようになった。このことについて静かに考えてみると、日本に来ることができたのは昔の法縁によるものであり、各方面の護法者や役所の人々や居士、高德や同行の知識等の助力のおかげであった。隱元はいつもその法縁が疎かにならないように推しはかり、法会に際してはその人々の志に感謝せざることはなかった。また「私はすでに八十歳となり、枝先の枯葉や夕日のようにもはや永くは生きられないと思うが、ただひたすら、開山の法儀に沿って、伝統の法系につらなるために、あらかじめ禅林の規律を定めることにした。それを以て将来の人々にも知らしめることにする。あなたたちは清規を遵り、それを実践しなさい。そうすれば清規を引き継ぐ者となって、宗灯を光り耀かせ、法脈を存続させれば、日本の黄檗山も（中国と）同じく悠久のものとなり、永く国は豊かに富み、人々には安穩に暮らす場所となるであろう。そうしなければ我が眷属とはいえない。この規律を守れない者は、私の同行とは認められず、この禅林に来て修行僧と関わってはいけない。ここに規約数条を制定しておくので、永く本山の規範として、大衆は心得ておくように」と、いくつかの規約を制定したりしている。ところで清規とは唐の百丈懷海（七四九〜八一四）が大小乗の戒律を参照して禅門独自の規則を制定したことから始まったものであり、隱元

も黄檗教団の存続を望み清規を著したのである。その構成は先にみたように全十章である。その中の第五章で修行と修行者の在り方について次のように述べている。

梵行章第五

梵行者。沙門釋子所當行之本行也。梵者淨也。爲僧不^レ行^二淨行^一。以至醉濃飽鮮靡^レ所^レ不^レ作。則是禿居士袈裟賊非^レ所^レ以爲^二僧矣。似^二此之徒^一。生遭^二王法^一死墮^二泥犁^一。可^レ悲可^レ痛可^レ羞可^レ恥。好心出家者。既預^二叢林賢聖之會^一。當^レ生^二難遭想^一。洗^レ心向上矢^レ志進修。就使道眼未^レ明。亦成^二一淨行高德之僧^一。爲^二人師範^一爲^二世福田^一。不^レ至^二虛蠹^一信施。若不^レ爾者。非^二吾眷屬^一。勿^レ入^二吾門^一可也

學道人先須^二堅持^一禁戒。如^二沙彌十戒^一。比丘二百五十戒。菩薩十重四十八輕戒。識^レ相堅持。毋^レ得^二違犯^一。設有^二違犯^一。即當生^二大慚愧^一。痛自責^レ心發露懺悔。次行^二種種利益之事^一。以助^二戒德^一。大抵諸惡莫作衆善奉行。則梵行二字。已包括無遺矣

若不^レ持^二戒無^レ由得定。若不^レ得^二定無^レ由發^二慧^一。戒定慧不^レ具。則貪嗔癡日長。貪嗔癡日長。則梵行全虧。梵行既虧。縱有^二妙解^一誦^二得三藏玄言^一。讀^二得四庫文章^一。臘月三十夜到來半字也用不著。當此之時噬臍無及矣

凡是黃檗兒孫。須^レ依^二黃檗規約^一持戒禮誦增激^中參禪^上。禪暇不^レ妨。博覽^二藏典尊宿語錄^一。智力有^レ餘者。博及^二群書^一。庶幾可矣。常見^二少年僧衆^一。不明^二罪福^一不^レ識^二輕重^一。佛祖經教

置^レ之不聞。競從^レ「俗士」習^レ書。狎近^レ「惡友」流浪忘^レ返。以至敗^レ名喪^レ德者。皆由^レ習^レ書始也⁽²⁾

つまりその内容は次のようなものである。「梵行は僧たる者の行である。梵行をしない僧、酒に酔い飽食する僧は、姿は僧に見えても真の僧ではない。この世に生まれ梵行を行ずることができるのに、敢えてしない者は地獄におちるであろう。それは悲しいことであり、恥ずかしいことである。出家を志し叢林で賢聖な師に出会い、ともに修行し洗心して向上のために修行に励むこと、未だ悟らなくとも梵行の高僧であり人の師範となること、それらは世の福の為になり、信施を損なわないことである。梵行を修さない者は隠元の弟子とは言えない、黄檗の門に入ることも禁じる。

仏道を学ぶ者は先ず戒律を堅く持ち、もし違犯することあれば、慚愧して、自ら発露懺悔すること。次に種々の利益のあることを行じて、徳

を積み、戒を持つことよって「諸惡莫作衆善奉行」を行じること。

もし戒を持つことができないなら、定を得ることもできず、智慧も発すこともできない。戒定慧が備わらなければ貪瞋癡は日々募り、梵行は欠けることになる。梵行が欠ければ、経論や四庫文章を誦誦していても臨終の際には何も役に立たない。黄檗派の僧であれば、黄檗規約によって持戒、礼誦を行じ、參禪を怠ってはならない。坐禪の合間には經典や先師の語録を読み、智力のある者だけに、他の書物を読むことを認める。なぜなら初心の少年僧は善悪の区別がつかず、更にその軽重も分らないからである。学習する時、他の書物に影響されないうために仏教以外書物を見てはならない。」

この『黄檗清規』には黄檗派に定められた儀式とその内容が記されているが、儀式で唱えられる経文や偈文をまとめると次の表のようになる。

報本章第二	正法念經	
	華嚴偈	
	楞嚴呪	
	大鑑清規	
	臂喻經	
	遺教經	
	普門品	
尊祖章第三	大悲呪	
	楞嚴呪	
	心經	
住持章第四	禪林寶訓	
梵行章第五	梵網經	
諷誦章第六	楞嚴呪	
	心經	
	念怡山願文	
	華嚴願文	
	彌陀經	
	蒙山施食文	
	心經	
	往生呪	
	普回向眞言	
	八十八佛懺悔文	
	大悲呪	
	三十五佛施食文	
	十六觀門	
	變食眞言	
	盂蘭盆經	
	遷化章第十	楞嚴呪
		心經
念佛緣起		
彌陀經		
往生呪		
大悲呪		
	心經	

この表を見れば、浄土教の經典などを唱えることは他の禪宗の清規には見られないが、諷誦と遷化の章に『阿弥陀経』、「往生呪」⁽²²⁾、「十六觀門」⁽²³⁾「念佛縁起」等の浄土教系のもものが唱えられている。先に述べたように『禪林課誦』⁽²⁵⁾にも、浄土教系の経文や偈文や讃文がみられる。それは『阿弥陀経』、「往生浄土神呪」、「念佛縁起」「礼仏発願文」「西方讃」「西方願文」「浄土文」⁽²⁶⁾、「小浄土文」⁽²⁷⁾である。

そのうち「念佛縁起」は王日休撰『龍舒増廣浄土文』卷第十二に「讃佛偈」という題で出ており、念仏を称えることを勧めている。その「念佛縁起」と「讃佛偈」を対照すると次のようになる。

讃佛偈〔『龍舒増廣浄土文』〕

阿彌陀佛ノ眞金色 相好端嚴ニシテ無シ等倫

白毫寂轉ノ五須彌ノ如 紺目澄清ノ四大海ノ如

光中ノ化佛無數億^{ナリ} 化菩薩衆モ亦タ無邊^{ナリ}

四十八願度^ス衆生^ヲ 九品咸^ク令^レ登^ラ彼岸^ニ⁽²⁸⁾

念佛縁起〔『禪林課誦』〕

阿彌陀佛眞金色 相好光明無等倫

白毫宛轉後須彌 紺目澄清四大海

光中化佛無數億 化菩薩衆亦無邊

四十八願度衆生 九品咸令登彼岸

南無西方極樂世界大慈大悲阿弥陀佛

南無阿彌陀佛（或百聲千聲畢稱）

黄檗僧念仏獨湛の生涯

南無觀世音菩薩（三聲）

南無大勢至菩薩（三聲）

南無清浄大海衆菩薩

この対照から『禪林課誦』では「端嚴」を「光明」と入れ替えていることがわかる。そして「念佛縁起」の前半は善導の『往生礼讃』の「日中礼讃」に部分的に類似しており、阿弥陀仏の真身の徳と阿弥陀仏の四十八願による衆生済度の徳が讃嘆されている。また続いて仏名号つまり「南無阿弥陀佛」を百あるいは千回称え、次に「南無觀世音菩薩」、「南無大勢至菩薩」をそれぞれ三回称えるように指示されている。

黄檗禅の渡来以前、日本の禅は臨済と曹洞であった。当時その両宗には浄土教が見られないが、黄檗禅には浄土教も含まれ、禅浄双修となっていることが大きな特色である。

獨湛の諸伝記

獨湛の伝記は別伝漢文体のものとして『初山獨湛禪師行由』、『黄檗第四代獨湛和尚行略』、また総伝漢文体のものとして、『黄宗譜略』卷中の「初山寶林寺獨湛瑩禪師傳」、『續日本高僧傳』卷第五の「遠州初山寶林寺沙門性瑩傳」と『黄檗高僧伝』卷二の「初山宝林寺開山獨湛性瑩禪師由縁」の五種があり、和文体のものとしては関通の『隨聞往生記』に「獨湛禪師」がある。次にその六種について成立年代順に概観しておくことにする

①『初山獨湛禪師行由』⁽²⁹⁾

『初山獨湛禪師行由』（以下『行由』）の冒頭には、「丙辰年本山檀那同^二両序執事^一請^レ師^ヲ說^{シム}行由^ヲ 自^二寛文己酉^一至^レ此四請^一」とあり、獨湛の侍者であった無住道立（一六四四〜一六九九）と獨湛の副寺³⁰であった石窓道鏗（一六三八〜一七〇四）二人が伝える師の記録である。この伝記は獨湛の誕生から寛文九年（一六六九）まで、つまり獨湛五十歳までの半生が記録されている。

この伝記では最初に獨湛の先祖のこと、両親のこと、獨湛の誕生のこと、更には獨湛が日本に渡来する以前の親の死、出家、隠元との出会いが詳しく記載されている。来日してからの出来事としては萬福寺開山隠元の西堂となったこと、浜松に向き宝林寺を建立したことなどが簡略に記されている。

この『行由』は、獨湛がまだ生存中につくられた伝記であり、獨湛の侍者を務めていた道立と道鏗によるものであることから、獨湛も目を通していたと推測でき、その記述は確かなものだと考えられる。

②「初山寶林寺獨湛瑩禪師傳」³¹

「初山寶林寺獨湛瑩禪師傳」（以下『湛瑩禪師傳』）は『槃宗譜略』巻中に収められている。仙門淨寿編になる『槃宗譜略』全三巻は黃槃開祖普照国師隠元の法嗣二十三人の列伝であり、元禄十二年（一六九九）の獨湛の序がある。「初山寶林寺獨湛瑩禪師傳」の末文には次のように記されている。

是秋師七十歳諸師咸^レ為^レ師^ノ壽^ノ龍輿法姪撰^レ壽文^ヲ叙^レ十事^ノ最勝^ヲ就^レ中^ニ所謂道^ノ徳名^ノ位^ヲ爲^ル第一^ト者^一蓋國師^ノ眞^ノ子^ノ二十三位皆已^ニ入滅^ニ惟師^ノ獨存^ス若^ク魯^ノ靈光^一³²

これは獨湛七十歳の時に書かれた伝記であって、獨湛の高徳と名位を讃える寿文を受け、隠元と共に来日した二十三人の諸師がもうすでに寂していることを述べている。獨湛に関しては七十歳までの事跡がまとめられ、獨湛の法弟子円通成、悦峯章等が師の語録三十巻を編纂したことを伝えている。

③「黄槃第四代獨湛和尚行略」³³

『黄槃第四代獨湛和尚行略』（以下『行略』）は獨湛の弟子円通道成（一六四三〜一七二六）によって編纂されたものである。『行略』の後記には「宝永三年丙戌春三月二十戊寅日 不肖子宝寿道成円通泣血稽顙拜述」とある。獨湛は宝永三年（一七〇六）正月二十六日に寂しているので、この伝記は円通が師の示寂の二ヶ月後、悲泣の中で編纂したものである。

この『行略』は獨湛の伝記の中で最も長いものである。先祖のことから始まり、獨湛の生涯を綴り、晩年の出来事は年月日を示して詳しく記している。①の『行由』と比較するならば、『行由』は中国でのことを詳しく伝えており、この『行略』は日本でのこと、特に獅子林に退隠した後のことを詳しく述べている。また獨湛が萬福寺を退き遠州にいた頃のことを簡略に伝え、晩年における日本浄土教との関わり、中でも當麻曼陀羅、念仏図説について記し、浄土教の諸師、特に忍激（一六四五〜一七一）との交流についても伝えている。

④『續日本高僧傳』³⁴巻第五の「遠州初山寶林寺沙門性瑩傳」

「遠州初山寶林寺沙門性瑩傳」（以下『性瑩傳』）は『湛瑩禪師傳』と同じように簡略な伝記であるが、歳日付を詳しく記載し、獨湛の生涯の

主要な出来事を記し、最後に賛を付している。

⑤『高僧伝』巻二の「初山宝林寺開山獨湛性瑩禪師由縁」⁽³⁵⁾

『高僧伝』全八巻は山本悦心（一八七五～一九五八）が明治三十六年（一九〇三）から昭和二十五年（一九五〇）に編集したもので、写本である。この伝記は「性瑩傳」と比較すると短いものである。後記に「右の文神童禪師の諸蔵より得たり誰の手になりしやしらし其俣うつしぬ 明治三十六年十二月 悦心識」とある。この伝記では獨湛が「勸念仏」と念仏を教化していたことを伝えている。

⑥『随聞往生記』所載「獨湛禪師」

この伝記は往生伝として伝わるもので、関通（二六九六～一七七〇）編の『随聞往生記』巻中に収められ、前出の諸伝記と違って仮名で記されている。ここには忍濃（一六四五～一七一）との関わりも記され、獨湛の臨終に関する「二十六日辰の刻定印を結び西に向て黙然たり、其

時侍者類に和尚と喚ぶ、則声に応じて南無阿弥陀仏と唱えて座化せられける。」⁽³⁶⁾という記述がある。

右の六種の伝記のうち、『行由』と『湛瑩禪師傳』は獨湛の生前に編纂されたものであり、『行略』は寂後間もなく編纂されたものである。生前に二種の伝記が編纂されていることは獨湛への敬慕の念の厚深さを示すものである。また関通の伝記のように、獨湛が往生伝の中に取りあげられているのは、その後半生の行実を知る上で貴重である。

獨湛の生涯

ここでは、獨湛在世時に編纂された『行由』、『湛瑩禪師傳』、獨湛入寂直後に編纂された『行略』、そして『隱元禪師年譜』に基づき、獨湛の生涯を年表形式で整理し、各事項の末尾にはその出典を付した。

年号	西曆	年齢	記事
(明)			
崇禎元	一六二八	誕生	獨湛。諱は性瑩 ^{しょうえい} 。宋の大丞相俊郷をはじめとし、代々皇帝に仕える家系である。福建省興化府莆田県で九月二十七日午の時（十二時頃）に誕生。父は陳翊宣、母は黄氏。其昌と命名される。六人兄弟の長男だが、弟妹たちは育たなかった。 其昌は生来の天才で幼い頃母方の祖父である若水公に養育され勉強に励む。本を読むとすぐ誦する。親族は琴棋書画をよくし、其昌もそれを喜ぶ。粘土や木で神仙仏像を造って祀ったりする。ある時、目鍵連の芝居 ^せ を見て閻魔が善悪に依って人を裁くことを知ると、それを怖れ、何をすればその審判から逃れることができると昼夜思惟する。 〔行由〕一丁～二丁右、『師傳』三十一丁 ある時官吏の試験を受けるため城に入り、そこである女家族のところ『般若心経』が書かれた扇を見ると、獨湛はそれを覚え、毎日誦し、坐禪念仏して終日を静かに過ごす。女性の服装を見ることを嫌がり避け、獨湛は周り

年号	西暦	年齢	記事 () 内は出典
崇禎十六	一六四三	一六	<p>母が亡くなると報恩のため出家することが一番良いと考え、梧山積雲寺の衣珠のもとで出家する。出家した日に疏を血書して、仏前で「一大事因縁を洞明せんことを要す」と大誓願をたてる。円通大士殿（観音菩薩堂）を一カ月足らずで建立したことにより、諸隣の僧たちに感歎される。『法華経』、『大佛頂首楞嚴経』、『高峰語録』と雲棲株宏の諸典を読んで、坐禅の要を悟る。それからは日夜坐禅し、「万法帰一」の公案を参究する。ある日の夜、仏灯のそばで坐禅中、四更（午前二時頃）に「万法帰一」を会得したが、満足せず行を続ける。やがて親族や知人などの来客が多くなり自行の妨げになるため寺を抜け出す。山に入り行を一年続けるが、開悟が難しいと覚る。〔師傳〕三十一丁、『行由』三丁左</p>
順治六年	一六四九	二二	<p>冬、法兄である東曦は獨湛の偈頌を見て感歎し、隱元の法弟である巨信（一六〇三〜一六五九）のところへ行くことを勧める。獨湛は東曦と共に泉州の承天寺を訪ね、巨信に師事する。獨湛は自分の疑問に答えを見い出せずにいたが、翌年の正月に坐禅して堂の外に出ると、風が木の枝をゆらすのを見て「天地の間皆語句なり」と覚る。その当時の首座は芙蓉弘遠で、東曦は書記を務めていた。それから二年ほど東曦と共に修行に励む。〔師傳〕三十二丁、『行由』四丁左。</p>
順治八	一六五一	二四	<p>ある日杭州の禅僧の自達から、金粟山で多くの人が通容費隱（一五九三〜一六六一）の説法を聞くため集まっていると聞く。その教えを仰ぐため巨信のもとを辞して、いったん故郷である莆田に帰り、その間、諸和尚を訪ねる。達空老師を訪ねた時、達空は獨湛に博山の信地説<small>40</small>を授ける。この時期は戦乱で遊行することが難しかったが、獨湛はかまわず各地を回り、莆田では母方の祖父若水公や親族に会って幼い頃のことを懐かしむ。〔行由』五丁右）</p> <p>夏、黄檗山に行き隱元に謁する。この時隱元は獨湛に「ここに到って戒を求めるや」と尋ねると、獨湛は「ただ法を求めるのみ」と答えた。茶を飲んで退席したが、寺を去る気になれず、父母の棺をまだ埋葬していないが、掛錫することを願うと、隱元は「片心も退かずば、まさに自ら受用することを得べし」と言って、獨湛はこれに謝礼する。当時、広超弘宣（一六〇四〜一六七九）が維那で、即非如一（一六一六〜一六七二）が西堂であった。〔師傳』三十二丁右、『行由』五丁左）</p> <p>獨湛は隱元と出会うと、三日後にそこから一度離れ、各地を巡り、三カ月後に鼓山に登って永覚<small>41</small>（一五七八〜一六</p>

年号	西曆	年齢	記事 () 内は出典
順治十年	一六五三	二六	五七)に謁する。隠元の六十歳誕生日が近づくと、黄檗山の隠元のもとに帰る。(『行由』六丁右、『行略』三丁左)黄檗山に四年間住す。ある日『中峰広録』 ⁽⁴⁵⁾ を読んでいると、心中に感じるところがあり、涙が流れ止まらなくなり、その後、先仏の法言や古徳の遺行を見聞しては涙を流す。(『行由』六丁左)
順治十一年	一六五四	二七	五月、両親の棺を埋葬するため隠元から休暇を貰う。八月に隠元が病氣になったと聞き急いで黄檗山に帰る。冬に円頓戒を受ける。 ある日、坐禅し、夜に経行し、たまたま『五燈録』 ⁽⁴⁶⁾ を読んで「城東の老母、仏と同生にして仏を見ることを欲せず。東西に逃避してあるいは手を以て面を掩い、十指尖頭において皆是れ仏」という公案を見て忽然として自らの疑が解ける。大光明を放ち無窮の宝蔵が時に応じて現われ無上の喜びで、思わず「同生にして見ず拳即ち是れ手、逃蔵せんと計較す。まさに思えり別に有り」と頌を説き、これを隠元に呈上すると認められる。冬に黄檗山に盜賊が入り、黄檗山は困窮する事態となる。(『行由』六丁左、『行略』三丁左、四丁右)
(日本)			隠元は日本に行くことを決意し、獨湛に同行を命じた。獨湛は父母をすでに埋葬していたので断る理由もなく、六月二十一日に隠元に随行して厦門から出航する。隠元は当時六十三歳。(『隠元禪師年譜』)
承応三	一六五四	二七	七月五日夕方、長崎に到着する。隠元は逸然(一六〇一〜一六六八)に迎かえられて興福寺 ⁽⁴⁴⁾ に入る。獨湛は隠元に随従する(『隠元禪師年譜』(六十三歳)、『行由』)
明暦元	一六五五	二八	隠元(六十四歳)に随従して普門寺 ⁽⁴⁵⁾ (大阪高槻)に移る。(『隠元禪師年譜』)
寛文元	一六六一	三四	八月、隠元が黄檗山萬福寺に晋住した時にも随従する。この時隠元は七十歳(『隠元禪師年譜』)
寛文三	一六六三	三六	冬、獨湛は西堂に任命され、分座説法兼扨となり、十二月一日の第一会黄檗三壇戒会では尊証阿闍梨をつとめる。(『行由』八丁右、『本山歴代戒壇執事記』 ⁽⁴⁷⁾)
寛文四	一六六四	三七	遠州(浜松)の近藤登之助貞用(語石居士)(一六〇六〜一六九六)に招請され、龍溪(一六〇二〜一六七〇)の薦めにより浜松に行くことにする。その時隠元は扨子と偈を獨湛に授けて付法した。六月六日、寺地を初山に選び、冬には仏殿(宝林寺)の建立を始めた。(『行由』八丁右)
寛文五	一六六五	三八	十一月四日、隠元の誕生日に初山宝林寺を隠元を開山とし、獨湛自らは第一代となる。(『行由』八丁左)
寛文九	一六六九	四二	十一月『初山勸賢録』 ⁽⁴⁸⁾ に序を寄せる

年号	西曆	年齢	記事 () 内は出典
寛文十	一六七〇	四三	萬福寺で第三会黄檗三壇戒会を開く。獨湛は教授阿闍梨をつとめる。(『行略』四丁左、『本山歴代戒壇執事記』)
延宝元	一六七三	四六	上州(群馬県)に鳳陽山国瑞寺を開く。(『行略』四丁左、『獨湛禪師全録』卷三・一右)、十二月『扶桑寄歸往生傳』に序を寄せる。
延宝五	一六七七	五〇	道立・道鑑録『獨湛禪師行由』刊行。八月四日『永思祖徳録』に序を寄せる。
延宝八	一六八〇	五三	『授手堂浄土詩』に序を寄せる。
天和元	一六八一	五四	十月、慧林性機(一六〇九〜一六八一)の推薦により、將軍綱吉の令旨を受けて黄檗山第四代住持となる。(『獨湛禪師全録』卷四・二右)
天和二	一六八二	五五	一月十五日 黄檗山萬福寺に晋山する。江戸に行き、將軍に継席を告げ謝恩する。(『獨湛禪師全録』卷四・二右) 月四日『皇明百孝傳』に序を寄せる。
貞享二	一六八五	五八	萬福寺で第六会黄檗三壇戒会を開く。獨湛は授戒和尚をつとめる。(『本山歴代戒壇執事記』)
元禄三	一六九〇	六三	萬福寺で第七会黄檗三壇戒会を開く。獨湛は授戒和尚をつとめる。(『本山歴代戒壇執事記』)
元禄四	一六九一	六四	退隱を希望する。高泉性激(一六三三〜一六九五)が萬福寺第五代住持に選ばれる。(『直指独照和尚行実』 ⁵¹)
元禄五	一六九二	六五	一月十五日、健勝にもかかわらず塔頭の獅子林院に退隱する。退隱は高泉の晦翁代付事件の影響もあったと言われている。獨湛が退隱後、近藤語石により数回にわたって初山に戻るよう要請を受けたため、初山に行き永思塔に寓する。(『行略』五右、『師傳』三十三丁左)
元禄十	一六九七	七〇	初山において授戒会を開く。一万人以上が参加したがその多くの人が苦惱から平復した。授戒会が終ると獨湛は獅子林に帰る。この時中国から来た隠元の弟子は既にみな寂していた。(『師傳』三十三丁左) ⁵²
元禄十二	一六九九	七二	六月『槃宗譜略』に序を寄せる
元禄十五	一七〇二	七五	奈良の靈場を巡る。東大寺の毘盧遮那仏を拝み、二月堂、春日大社を参詣して、郡山の西岸寺の古欄(一七一一)に歓迎接待される。翌日當麻寺に行き、西方の凶(當麻曼荼羅)を見て感激し紫雲の境地に入ると述べた。獨湛は『日本大和州當麻寺化人織造藕糸西方聖境図説』という縁起文を著す。この曼荼羅を通じて浄土宗の義山や忍叢らと親交をもつようになる。(『行略』五丁左) ⁵³

年号	西暦	年齢	記事 () 内は出典
元禄十六	一七〇三	七六	獨湛は當麻曼荼羅だけでなく清海曼荼羅にも関心をもち、正月六日、洛東聖光寺にあつた清海曼荼羅を無塵居士に命じて臨写させ、自らこれに「青海曼荼羅縁起」を添える。(獅子林に所蔵されている) ⁵⁵⁾
宝永元年	一七〇四	七七	秋、紀州(和歌山)の霊場を巡り、補陀山の寂隱に迎えられる。九月と十一月に「勸修作福念仏図説」を獅子林において印施。その第三版は二年後、宝永三年二月に法然院の忍激(一六四五〜一七一二)によって版行される。(『行略』五丁左)
宝永二	一七〇五	七八	八月十七日、獨湛は病のため余命がわずかであることを告げると棺を持つて来させ、「安養」一櫃方壺一真頻開壺口説法度人人天度畢宮殿隨身身登蓮品臺則非銀(『行略』六丁左)と銘を書き付けて、阿弥陀経を誦する。九月二十六日獨湛の誕生日(二十七日)に当たり弟子の道成が紀州より訪問したので、獨湛は大いに恭敬の篤きを喜ぶ。また我山の月潭、長崎の悦峯、粉河の祖堂、興禪の智觀、大井の喝岩、石動の天洲、初山の法源、獅子谷の忍激、堂頭悦山、自得の了翁などが祝意を述べるため訪問する。忍激は十二月二十七日にも訪れて念仏図説のことについて話す。十二月十一日に六代將軍徳川家宣(一六六三〜一七二三)より紫衣を賜う。(『行略』六丁右〜九丁左)
宝永三	一七〇六	七九	正月九日、法雲寺の慧極道明(一六三二〜一七二二)が訪れたが、獨湛に会えず去る。十八日獨湛は侍者と共に塔に参る。二十一日に獨湛は姪孫の悦岸に「以修行捷徑無躐念佛」(『行略』六丁左)と述べる。侍僧に自分は去ること遠くないこと、楽邦に遊行する夢を見たことを告げる。二十五日、法雲明洞(一六三八〜一七〇六)に書を遺す。法王の梅嶺、仏日の別伝、大龍の香国、瑞巖の默堂、漢松の岱峰等が枕頭に侍した。獨湛は蓮華の宝池中に生じた夢を見て西帰を求めると聞かれると、肉身の弥陀が出現して来ると語り、「老眼不能寐其如長夜何我今安養術念念念彌陀」と偈を以って答えた。中夜には襟を正し危座して、筆硯を持って来させて「我有一別于大衆若問何句不説不説」と辞世の偈を書くと、鞋を取り、又伽黎を掛け、天明に及んで面西靜座、定印を結び、念佛一聲端然として寂する。(『行略』九丁左〜十二)

獨湛は臨濟宗の脈譜上には第三十三世として位置づけられる。それに関してはそのようなものがある。

一、「臨濟三十三世初山獨湛山僧自題」(多くの『獨湛自画像』)。
 二、「臨濟正伝三十三世」(「印」として『師傳』の関、絵画中のものとして『涅槃図』、『磐陀大士像』、『龍頭観音像』、『十六羅漢像』、『阿弥陀如来像』、『出山釋迦像』、『観音図』、『梅花図』等。
 三、「東渡黄檗傳臨濟正法第三十三世獨湛瑩禪師」(『獨湛禪師全録』⁵⁸⁾所収の獨湛の塔誌銘)。

また『初山獨湛禪師語録』の「曹溪源流頌」によれば、獨湛の師である隠元は臨濟宗の第三十二世とある。獨湛は隠元に随行して同行二十三人と渡来し万福寺第四代となったが、数多い弟子の中から獨湛が臨濟正法第三十三世とされているのはその高德によるものであらうと考えられる。

また『行略』によれば、獨湛は日本の浄土教の諸師つまり、知恩院第四十二代白譽秀道(二六三一〜一七〇七)、黒谷金戒光明寺第三十六代薫譽寂仙(一六四四〜一七〇七)、誓願寺超然(〜一七二七)、眞宗院慈空(一六四六〜一七一九)、鴨水善導寺如實(江戸中期)、華頂の義山(二六四八〜一七二七)、蓮華谷梅香寺寅威(載)(〜一七二二)、西岸寺古磧(一六五二〜一七二七)などと交流があったことがわかる。⁵⁹⁾

おわりに

隠元の臨終を語る『黄檗開山隠元老和尚末後事實』には獨湛の孝行に

ついで次のように述べている。

聞^ニテ初山獨湛瑩將^ニ來^テ省候^{セントラフ}復謂^テ諸^一子^ニ曰^ク此^ノ子^有リ孝^ニ徳^一兼^テ謙^ニ謹^ニ言^ヲ慎^ニ行^ヲ爲^ス法^ヲ不^レ倦^無忝^ニ一方^ノ之主^ニ但恐^ル老僧^不及^ニ二面^ニ矣⁶⁰⁾

つまり隠元は臨終の時に獨湛が見舞いに訪れるというのを聞くと、諸師に対し獨湛には孝の徳があり、言葉を謹み、行動を慎む人であり、仏法のために疲倦することなく精進し、一処の主として恥じることはない人である。ただ心配するのは獨湛に会えないことであると語っている。これによると、師の隠元は法弟の獨湛に対し強い信頼を寄せていたことがわかる。隠元の弟子には多く「性」の諱が付いているが、師の隠元が付与したものだとなれば、珠玉の光り輝きを意味する「瑩」を組み合わせた「性瑩」は獨湛の人名を表しているともいえる。

念仏獨湛と浄土宗とのかわりについては既に数篇を発表したが、獨湛著作や語録にみる浄土教については稿を改めたい。

- (1) 当初は臨濟正宗黄檗派と言ったが、明治九年、臨濟宗から一宗として独立、以後「黄檗宗」を公称している。
- (2) 『義山和尚行業記並要解』三十一丁(佛敎大学図書館所蔵)
- (3) 『四料簡』では禅浄を同様に重んじている。「有禅無浄土」であれば、十人のうち九人が蹉跎、つまりつまずく。もし禅定中に陰魔が現前すれば、娑婆に流転することになる。「無禅有浄土」であれば、万人が修すれば万人が浄土に往生できる。「有禅有浄土」であれば、虎に角が戴くように、現世で人師となり、来世で仏祖に成る。「無禅無浄」ならば、永劫に生死に沈淪することになると述べている。(『角虎集』巻下「永明智覺延壽禪師」、『中統蔵』第六二卷二一六)

頁b参考)。

- (4) 『輓偈稱讚淨土詠』八右(左) (大正大学附属図書館所蔵)。
- (5) 『憨山老人夢遊集』卷二十七(『巳統藏』第七三卷六五頁)『歴観従上諸祖。單提正令。未必盡修萬行。若夫即 萬行以彰一心。即塵勞而見佛性者。古今除永明。惟師一人而已。先儒稱寂音為僧中班馬。予則謂師為法門之周孔。以荷法即任道也。惟師之才。足以經世。悟。足以傳心。教。足以契機。戒。足以護法。操。足以勵世。規。足以救弊。至若慈能與樂。悲能拔苦。廣運六度。何莫而非妙行耶。出世始終。無一可議者。可謂法門得佛之全體大用者也。』
- (6) 明僧隱元隆磔を開祖とし、京都府宇治市の黄檗山万福寺を本山とする禅宗の一派。隠元は臨済宗楊岐派の系統に属した人であり、黄檗宗は明末の臨済宗に含まれ、伽藍の様式、法具・法服・説経・法要の諸式などが日本の臨済宗と異なっていたので、江戸時代には臨済宗黄檗派または禅宗黄檗派、略して黄檗派と言われ、時には黄檗宗とも称されていた。明治七年(一八七四) 教部省の命令で臨済宗に合併されたが、同九年独立して黄檗宗と公称し、今日に至っている(『国史大辞典』参照)。
- (7) 釈迦文佛↓迦葉↓阿難↓商那和修↓優波鞠多↓提多迦↓彌遮迦↓娑須密↓佛陀難提↓伏駄密多↓脇↓富那夜奢↓馬鳴↓迦毘摩羅↓龍樹↓迦那提婆↓羅睺羅多↓僧迦難提↓伽耶舍多↓鳩摩羅多↓闍耶多↓娑修盤頭↓摩拏羅↓鶴勒那↓師子↓婆舍斯多↓不如密多↓般若多羅↓菩提達磨↓慧可↓僧燦↓道信↓弘忍慧能。
- (8) 『獨湛禪師悟山舊稿』卷第一・一八右(京都萬福寺所蔵)〔獨湛全集〕第三卷四五頁〕
- (9) 川上孤山著・荻須純道補述『増補 妙心寺史』四五八頁。
- (10) 浄土宗では初めて木魚を使用したのは京都鳥羽の法伝寺の不退円説(二六九六〜一七五九)と伝わっている。円説と黄檗僧の関係について天台宗の学僧、僧敏(一七七六〜一八五一) 集録の『散心称名念佛往生編』(十丁右、称名庵文庫所蔵)に円説と萬福寺第五世高泉の門下仁峯(一六五二〜一七二五)

黄檗僧念仏獨湛の生涯

- (11) 『遂懷往生傳』(卷之下)の關係について次のように述べている。「黄檗山任(仁)峯禪師。不退圓説和尚のもとに來りて曰。慕直に生死を出離する事。我禪門にしくはなし。ざるを乱心口称の念佛にて浄土に往生する事。その理信じ難しと申されければ。師これが為に大悲本願の深意諸宗不共の妙旨を説事三日の間なり。禪師日々聽聞信受して。初て心を西方に歸し。日課念佛三萬遍を誓約し。みづから歎じて曰。我幸に報命を持ち。今日此師に逢て易行の法を聞得て。順次往生の巨益を得る事。豈に曠劫の大慶ならずやとて専修念佛の行者となり給ひしとぞ。(近世往生傳 二編に出づ仁峯禪師の傳は遂懷往生傳に出て臨終奇瑞を感じて往生し給うよしをのす)。仁峯の浄土信仰については『近世往生傳』二編四(一七丁左、佛敎大学所蔵)に記述がある。
- (12) 隠元と渡來した弟子の中で獨應というものは見当たらないが、獨言の誤りであろう。獨言性明(一五八六〜一六五五)は渡來して長崎の興福寺に住し、維那の職に就いて、後に西堂職にあがった。
- (13) 孤峰智聚『禪宗史』七九〇頁。
- (14) 『黄檗清規』(大正造)第八二卷七六頁a(所収)。平久保章著『隠元』参照。
- (15) 『禪林課誦』は長州萩の塩田八郎兵衛の捐資によって版行された(塩田版)が最も古いが、開版の年次は明らかではない。京都二条通鶴屋町田原仁右衛門が版行した(田原版)、寛文二年(一六六二)のもので隠元が黄檗山に住していた時期に当たる。(平久保章前掲著書参照)。
- (16) 『禪林課誦』について『黄檗清規』の『諷誦章第六』には「上供誦誦 聞二鼓聲 具二威儀 登殿。維那擧香讚。齋主行香事。具二禪林課誦本_{不録}」(『大正藏』第八二卷七七二頁c)と『禪林課誦』本を具すようにとある。「黄檗宗萬福寺などでおこなわれている儀礼のやり方の基本は『黄檗清規』と『禪林課誦』によって規定されている。」(鎌田茂雄著『中国の仏敎儀礼』二七七頁。黄檗宗で用いられる経本『禪林課誦』は株宏の『諸経日誦』が母体となっているが、『諸経日誦』よりも讚の種類が増加している。(岩田郁子稿『禪林課誦と中国課経本』

- 〔黄檗文華〕一一八号所収〕参照。
- (16) 〔黄檗清規〕の目次には「開山預囑語」とある。
- (17) 「老人預囑語」と「開山塔院規約」は「黄檗清規」の附録として収められている。
- (18) 〔黄檗清規〕「老人預囑語」〔大正蔵〕第八二卷七八〇頁c)。
- 能仁見道編著『隠元禪師年譜』六九頁。
- (19) 興福寺(長崎)、崇福寺(長崎)、普門寺(大阪)。
- (20) 〔隠元黄檗清規〕〔大正蔵〕第八二卷七八〇頁c)〜七八一頁a)の原漢文が能仁見道編著『隠元禪師年譜』七〇頁
- (21) 〔黄檗清規〕〔大正蔵〕第八二卷七八九頁a)。
- (22) 「往生浄土神呪」とも言う。それは劉宋天竺三藏求那跋陀羅奉詔重譯「拔一切業障根本得生浄土呪」のことで、「南無(義談〔禪林課誦])阿彌多婆夜哆他伽哆夜哆地夜他阿彌利都婆毘阿彌利哆悉毗婆毘阿彌利哆毘迦蘭哆伽彌膩伽伽那根多迦隸莎婆訶」である。その意味は「若有善男子善女人能誦此呪者。常住其頂日夜擁護。無令怨家而得其便。現世常得安隱。臨命終時任運往生」である。(〔大正蔵〕第十二卷三五一頁c)。
- (23) 〔観無量寿經〕の十六観のこと。
- (24) 大石守雄稿「黄檗清規の研究」〔禪学研究〕第四九号)参照。
- (25) 〔禪林課誦〕塩田版、田原版(佛敎大学図書館所蔵)参照。
- (26) この「浄土文」は塩田版にしか記されていない。
- (27) この「小浄土文」は慈雲懺主撰であり、塩田版にしか記されていない。
- (28) 〔龍舒増廣浄土文〕〔大正蔵〕第四七卷二八八頁a)。
- (29) 〔初山獨湛禪師行由〕駒澤大学所蔵、刊本。(〔獨湛全集〕第四卷四九九頁)。
- (30) 禪院で住持を補佐する六知事(都寺、監寺、副寺、維那、典座、直歳)の一人。
- (31) 〔壁宗譜略〕卷中駒澤大学所蔵、刊本。(〔獨湛全集〕第四卷五二三頁)。
- (32) 〔壁宗譜略〕卷中三十四丁。(〔獨湛全集〕第四卷五二九頁)。
- (33) 〔黄檗第四代獨湛和高行略〕京都大学所蔵『黄檗開山隠元老和尚未期事实』と合冊、刊本。(〔獨湛全集〕第四卷四六三)。
- (34) 〔續日本高僧傳〕一〇四、道契撰(二八一六〜一八七六)。(〔大日本佛敎全書〕第六四卷三五頁)。
- (35) 〔高僧伝〕京都萬福寺所蔵。(〔獨湛全集〕第四卷五三七頁)。
- (36) 〔隨聞往生記〕卷中二丁(佛敎大学図書館所蔵)、笠原一男編『近世往生伝集成』卷二・一三九頁。
- (37) 仏敎は八戒窟中にあるように、本来、歌舞音曲を禁止していたが、大乘仏敎の興起とともに、仏敎劇も書かれるようになった(辻直四郎「サンスクリット文学史」参照)。中国においても仏典に取材した目連救母などの劇が仏敎弘通のために行われるようになった。そうした演劇は宋元の時代から次第に盛んとなり、明清の時代には全盛期を迎えた。それらの中には廬山の慧遠と永明延寿と雲棲株宏の三代にわたる伝記を演ずる浄土劇もあった(小川貫弑著『佛敎文化史研究』「浄土」のシナ的受容の問題―浄土敎劇、帰元鏡を中心として―を参照)。獨湛も少年時代このような仏敎劇から影響を受けたのであろう。
- (38) 「万法帰一」は僧肇の『宝蔵論』に由来する句。差別の万法が平等一味の理体に帰入するということ。
- (39) 巨信(こしん)行弥(ぎょうみ) (一六〇三〜一六五九) 道号巨信、法諱行弥。俗姓は蔡。福建省同安県の人。万曆三十一年出生。同四十八年出家して、南安、福州、潭浦、惠安、家州などの禪寺に留錫した。崇禎八年冬、費隱に嗣法した。その後、福建省泉州府南安県の羅山棲隱寺、福州府侯官県の芙蓉寺などに住したが、洞十七年三月、隠元の後を襲って黄檗山に晋んだ。順治十六年示寂。雪峯山麓に塔す。隠元渡米に先立ち来舶して、徳望をあつめた。道者超元は、巨信の法嗣であった。(〔黄檗文化人名辞典〕)。
- (40) 博山 元来無異(一二五七五〜一六三〇) 曹洞宗の僧。「永覚元賢禪師広録」〔正統蔵〕第七二卷四九〇頁a)の「博山無異大師鉢塔銘」に「有禪警語。拈古。頌古。浄土詩。宗敎答響。宗敎通説。凡十餘卷。語録則信地説。回源録。錫類

法檀。歸正録。刹録。凡二十餘卷」とある。「信地説」は無異大師の語録のことである。

- (41) 永覚 元賢曹洞宗の僧。法嗣為森道霈編「永覚和尚広録」を遺している。
- (42) 中峰明本（一二六三～一三二三）臨済宗楊岐派の僧。明本の伝記は「浄土聖賢録」（『正統蔵』第七八卷二五九頁b）に収められている。「禪者浄土之禪。浄土者禪之浄土」は明本の言葉である。寂後順宗が「中峰広録」を編集している。
- (43) 達磨禪の伝灯相承と機縁語句記を記録した五種の史伝書の総称。即ち「景德伝灯録」、「天聖広灯録」、「建中靖国統灯録」、「宗門聯灯会要」、「嘉泰普灯録」。
- (44) 現住所 長崎県長崎市寺町四一三二。
- (45) 現住所 大阪府高槻市富田町四一十。
- (46) 木村得玄著「初期黄檗派の僧たち」七五頁、黄檗布教師会編「黄檗のお授戒」、蘭谷元定（一六五三～一七〇七）著「本山歴代戒壇執事記」（京都萬福寺所蔵）（以下万福寺に開かれた授戒の典拠は下の二つの資料による）。
- (47) 『本山歴代戒壇執事記』写本、折本、京都萬福寺所蔵。
- (48) 『初山勸賢録』駒澤大学図書館所蔵（『獨湛全集』第三卷二三三頁）。
- (49) 現住所 群馬県新田郡等懸町大字阿左美一六一四。
- (50) 木村得玄前掲書七五頁。
- (51) 木村得玄前掲書七六頁。
- (52) 晦翁代付事件、一六八五年四月三日に高泉は一六八〇に崩御した後水尾法皇に代わって晦翁（一六三五～一七二二）に法皇から遺囑されていたとして印可を付与した。晦翁は元々龍溪（一六〇二～一六七〇）の弟子であったが、龍溪の弟子は後水尾法皇一人だとし、他の僧は嗣法しなかった。この代付に対して本山の役僧等が異議を唱え、事件に発展することとなる。
- (53) 大賀一郎稿「黄檗四代念仏禪師獨湛和尚について」（『念仏と禪』浄土学特輯 法蔵館内）。
- (54) 平安時代末から鎌倉、室町時代にかけて流行した本地垂迹思想の結果として一連の春日曼荼羅が数多く製作された。

- (55) 古蹟。浄土宗江戸時代の僧、画家、法号は明誓虚舟。増上寺に遊学し、のち郡山西岸寺に住す。宝永二年（一七〇五）京都報恩寺に移り、晩年、洛外西岩倉に閑居した。画を狩野永納に学んだ後、雪舟の画法を慕い、人物山水を画き、特に大黒の像を描いた。遺作と伝えられる有名なものに「薬師寺縁起」「植槻縁起」「法隆寺涅槃図」などがある。また刊本された絵のものは「法然上人絵伝」全四八巻がある。著作として『當麻曼陀羅提要』二巻等がある。享保二年五月二十三日寂。
- (56) 大賀一郎前掲書四七頁。
- (57) 大賀一郎前掲書五四頁。
- (58) 『獨湛禪師全録』浜松市中央図書館所蔵。『獨湛全集』第一卷一七頁。
- (59) 『行略』十二丁左。『獨湛全集』第四卷四九二頁。
- (60) 『黄檗開山隠元老和尚末後事實』四右（京都大学所蔵）。
- (61) 「念仏獨湛の研究——獨湛の法然観について——」（『印度學佛敎學研究』五八所収）、「獨湛と浄土宗の諸師——忍濃と義山を中心にして——」（『佛敎論叢』五四所収）、「黄檗獨湛の『勸修作福念仏図説』について」（『佛敎大学大学院紀要』第三九号所収）。

「仏教福祉」という語の概念整理

上田 千年

はじめに

平成二十二年五月十七日、教学院公開研究会にて「仏教福祉の語源——仏典中に見られる「福祉」という語はいかに少ないか——」という題目にて以下の発表を行ったが、以前ある人に以下のように勧められたことがある。「上田君もボランティアの方が良いと思うよ。」

この表現に対して違和感を覚える人は少ない。むしろ社会貢献に積極的に関与すべきとの注意喚起と捉え、また自身も賛同すべきと考えるべきであろう。

ただ筆者はこのような「ボランティア」という表現自体には以前より違和感を持つ一人でもある。

日本に於いて「ボランティア」という語は、一般的に「社会貢献」或いは「社会奉仕」の意味で使用されている場合が殆どである。学校教育に於いても総合学習等で社会貢献に関する活動を「ボランティア」と言

い換えている事例も数多く見られるので「社会貢献」と「ボランティア」は同義とみても良い（また日常これら言葉の使用に関して特に混乱も問題もない）。

しかし、ある言葉と組み合わせると、その状況には混乱が生じる。先の発言の際に「ボランティア精神」という語を提示し説明を求めたらどうなるか。

「ボランティア精神」は「社会貢献精神」や「社会奉仕精神」と言い換えられない。

この「ボランティア精神」は「ボランティア」本来の意味である「自発性」が優先するので社会貢献に関わる活動のみを示さなくなるためである（因みに義勇兵（軍）にも volunteer を用いる）。

そこで「ボランティア」を勧めた点に疑問を抱く事となる。本来、自発に重きを置くにも関わらず、発言自体は他律的な社会奉仕の容認となっている。結果「ボランティア精神」は、本来の意味と遊離していくのではないか（実際に以上のような発言をすれば、上田は社会奉仕に対

して消極的・否定的であると判断される程度であるけれど)。

ためにこの場合、「ボランティア」という語は語義を規定することなしに、不明瞭なまま当事者の間で何となく「社会貢献」「社会奉仕」と理解されてきた一般用語となる。

無論、言葉は恣意的には機能しないから、その点に異議を唱えるつもりは毛頭ない。

ただ危惧するのは、このような状態のまま、仮に専門用語として用いた場合、その語を機軸とした概念把握・論理構築・学術的体系化に際して、非常な困難を伴うのではと点だ。そして同様の危惧・問題が表題の「仏教福祉」という語に存在すると考えている。

ために、以下の疑点を挙げ、愚考であるが整理・見解を試みたい。

- ・「仏教福祉」という語は何を示すのか。
 - ・「仏教福祉」はいつから使用されたのか。
 - ・「仏教社会事業」と「仏教福祉」は同義か。
- 以上の三点である。

① 「仏教福祉」という語は何を示すのか

「仏教福祉」という語は何を示すのだろうか。

現在、その疑問点は解決されることなく更なる混迷を続けていると判断している。

また、「仏教福祉」という言葉は使用すべきではないという指摘もあり、筆者もこれに賛同したくもある(平成二十三年四月現在、葬祭関連事業

をなりわいとする〈仏教福祉会〉という法人名も確認されているし、この語は一般用語としても更なる変化や混乱を生じるだろう)。しかし、前述の通り言葉は恣意的に機能しない。ために、この語の使用を一切禁止できるわけではない。ならば、せめて一般用語なり専門用語として規定する一助となるべく、過去の使用例を概観し整理・分類はできないかと考えた。更に「仏教福祉」という語は何時作られ、何時から使用されるようになったのか。また仏典に於いて「福祉」という語がどう扱われたのかも含め、それに関連する問題点も挙げておきたい。

①-1 「仏教福祉」の語源とその一例

先学は、釈尊在世の当時から「福祉(思想?精神?)」があると指摘する(一例として、福原亮厳・杉本一義『仏教福祉学』p.35、一九六七)。

ただそれらの多くは、典拠等は示されていないので、対応する梵語や文献が判然としない。

ある梵語が「福祉」であると示す論述がみられることもあるが、何故その語が「福祉」に該当するのか、同様に引用文献等を示さないものばかりが見受けられる(最早その確認作業は不可能と言わざるを得ない。また任意に仏典の一部分を挙げ、その密意?を仏教福祉思想とし「仏教福祉」と呼称する場合もみられる。とくに本論と関連しないので触れない)。

その中、一例として「福祉」と同義の梵語があると挙げている資料に『仏教社会福祉辞典』(日本仏教社会福祉学会編、二〇〇六。)がある。

ここでは梵語の hita を「福祉」としている。

この訳に関して辞典にはその記述があるのみで、項目本文中に説明はない。ために、どのように精査されたかは判断できない。無論、引用文献も示されていないので仏典中の「福祉」の語義を示す箇所にはたどり着かない。ただ『梵和大辞典』の hita の項目に「福祉」の語がみられるから、典拠は恐らくここではないかと推察する。

一見「福祉」= hita となれば語義も決着し全ては解決したかにみえるが、典拠と推察している『梵和大辞典』にはこの点に関する引用文献はない。ここに於いても何らかの仏典を経証としたものか判然としない。『梵和大辞典』は漢訳仏典と梵語文献を比較検討する際に誠に重宝な辞典である。しかし辞典作成の際に、全ての訳語を漢訳仏典の典拠と照合したわけではあるまい。多くは「梵英辞典」等を参照し翻訳した筈である。

V・アプテ氏編纂の「梵英辞典」等、hita の項目中に welfare の語を見いだすことはできる（元来は合成語 hita-anvesin 或は hita-arthin の事か？ 問題点が hita から、welfare に移り〈福祉〉との翻訳に関わる問題に変わるので取り上げない。因みに welfare の訳語を〈福祉〉と取り決め、それが一般用語として認知されてきたのは戦後である）。hitā は「利益」と訳するのが順当である。又その意味は多岐にわたり、あえて「福祉」の訳語とするのは多くの疑問が残る。更に「利益」と「福祉」は全くの同義ではなく、それは専門用語でも一般用語であつても明らかに区別されている。

なぜ殊更に「福祉」と hita を連関させようとしたのか？

「仏教福祉」という語の概念整理

先の疑問点を解消する手だては、文献に頼らざるを得ない。仏典中にある「利益」と「福祉」が連関する事例を抽出するのが、人文科学からの「仏教福祉」理解の一步と考える。

以前ならば、そのための仏典講読に半生をかけねばならないような話だが、幸い近年では多くの時間・労力をかけずに見いだす方法がある。東京大学監修『大正蔵』検索データベースの検索結果によると『大正蔵』所収の仏典に「福祉」という語は七カ所見いだせた。それらに拠ると、梵語である hita との連関はみられず、『大正蔵』中に「福祉」=「利益」とする文献はない。その検索結果は次の通りである。

具經心目。親蒙口決。庶無乖舛。以斯福祉。

（太字は引用者。以下同様。玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一、大正蔵 27、05a。）

大唐内常侍輕車都尉菩薩戒弟子觀自在敬寫西域親翻經論願畢此餘生道心不退庶以流通未聞之所竊以佛日西沈正法云謝慧流東漸象教方傳希世之符奧義宣於具葉非常之寶至 ■ 登於龍宮 ■ 其沖源截暴河而遐逝其玄間出朽宅而長驅玄奘法師釋門之龍象振旦之 ■ 鷲逾 ■ 勵學齋梵文而旋止殺青甫就永事流通土方生涯多幸預聞正法植田或爽稟質不全今 ■ 茲寸祿繕斯奧旨言隻字具經心目親蒙口決庶無乖舛以斯福祉奉福太宗文皇帝御皇帝王公卿士六姻親族凡厥黎庶及跋行啄息平等董修乘此勝基方升正覺

(玄奘訳『瑜伽師地論』巻百、大正蔵30、882a。■の部分とはとくに本論と関わりないのでそのままにした。)

建寺度僧當蒙福祉。而布政猛虐。賞罰交濫。特違聖典。

(覺岸編『釈氏稽古略』巻二、大正蔵49、0780c。)

妄生神祐以招福祉。前輪折軸後車覆軌。

(道宣撰『広弘明集』巻二十九、大正蔵52、336c。)

零煩惱於椒殿。具戒之力。薦福祉於蘭塗。伏願。

(『寺沙門玄奘上表記』、大正蔵52、283a。)

光前絶後。駭目驚心。福祉生焉。弘利博矣。

(慧琳撰『一切経音義』序、大正蔵53、311a。)

巡千世界。普音在光。供養感應。福祉無邊

(静然撰『行林抄』、大正蔵76、331c。)

他の検索結果も反映すべきだが、ほぼ総てが諸宗部・史傳部にあり、文意も同様といえるので割愛する。さて、文献中の「福祉」という語は「幸せ」「幸い」という状態を形容する意味以外に使用していないことが判る。hita (利益) にみられるのような動詞的な表現もない。

また「天佑」や「吉祥」という意味に近く、『仏教社会福祉辞典』の

項目中の「幸福を共感させる(めぐりあわせ)すなわち生活の共同」を含有した意味でまだ使用されてはいない。すべての仏典を披見したわけではないが、仏典上の「福祉」という語は仏教用語として重要視されることはない判断する。

ただ「福祉」に辞典中の「仕合わせ」「めぐりあわせ」という意味の種子があることは想起できる。しかし、仏教文献から展開したものとは考えられず、後世(発表者は戦後期の社会福祉研究の隆盛期からではと考えている)、とくに文献に抛らず「福祉」という語が、hitaの訳語は「利益」が順当であるにも関わらず、恣意的に設定した結果であろう。

それは経証に抛らない各人の情念による所産ではないか。更には、各人の抱く様々な仏教観のもと戦後、新たな語義・概念に変化した「福祉」という語に、とくに典拠もないまま任意に仏教用語を当てはめてきたと考えるのが妥当でないかと推察する。

結果、「仏教福祉」の語義を混乱させていく要因ともなったと判断する。また、前述のhita (利益) を「福祉」の訳語とした件も、そのような仏教観による任意の設定である可能性が極めて高い。

①-2 「仏教福祉」という語の問題点

以上、「福祉」の語と同様に、幾つかの仏教用語をわざわざ「仏教福祉」であると言い換えたり、理由も判然としないまま、何らかの価値判断によって「仏教福祉」と呼称している。ために明確な意味を示すことができずに混乱を生じ、用語整理上の大きな障害となっているのだ。

例としては、仏教徒(寺院など)が営む社会福祉事業も「仏教福祉」

であるし、行基の行為と伝えられる貧民救済・土木整備事業も聖徳太子に関わる慈善救済も「仏教福祉」と呼称しているし、明治末期から昭和期にみられる「仏教社会事業」もいつのまにか「仏教福祉」と言い換えられている等が挙げられる。

いまの時点では、「仏教福祉」は何を示すのかという疑点の答えには不十分である。更なる解決の端緒として「仏教福祉」という語がどのような系譜を辿ったか調べる必要がある。

② 「仏教福祉」はいつから使用されたのか

前述の通り、釈尊在世の時点や仏典には、現状の意味を持つような「福祉」という語はない。所謂「仏教福祉思想」の源流とすることはあっても「仏教福祉」の語源にはならない事が判明した。(発表者には「仏教福祉思想」という語義がよく理解できないので、あえて所謂と付ける。理由は「仏教—福祉—思想」という合成語がどう機能しているのか多くの差異がみられるためである。ただ本論より逸脱していくので止める)。

では一体どの時点から見いだすことができるのか？

現在、研究者の多くは明治以降の「仏教社会事業」にあると考えている。それは「仏教社会事業」＝「仏教(社会)福祉」とし、思想的な源流がここにあるとしているからではないか(事例省略)。「仏教社会福祉辞典」等を参照いただきたい。また、その多くは前述の通り「仏教社会事業」と「仏教社会福祉」を「仏教福祉」と同義の如く扱っている)。

その「仏教社会事業」に関して、浄土宗関係者では渡辺海旭、椎尾弁匡、

長谷川良信氏をはじめとする多数の著述がある(当時、浄土宗を社会事業と呼ぶ風潮すらあった)。

それらは「仏教社会事業」をどのように展開すべきかという点を「仏教徒による社会事業」として説く。大乘至上であったり通仏教を重視する姿勢等が見受けられ個人の情念が強く反映したものといえよう。これらの多くは「仏教」を「仏教徒」という意味で使用している。

ただし、実際にその幾つかを披見してみると「仏教社会事業」という語は随所に使われているが「仏教福祉」という語は見あたらない。

主要な文献を全て披見できたわけではないが、『浄土教報』をはじめ主要な浄土宗機関誌の中、明治後期から戦前期に至るまで「仏教福祉」という語は使用されていないと考える。因みに昭和十九(一九四四)年の一般的な辞書『新明解』に、「福祉」は「幸い」としかなく(そもそも戦前期に「社会福祉」という語はないであろう。二〇〇五年の『新明解』第六版には社会事業が「社会福祉に関する事業」とはあるが、社会福祉が社会福祉事業の省略として言い換えられた経緯は戦後からだと考える)。

筆者は、この時期に於いても「福祉」という語は、漠然と「幸い」「幸せ」という状態を形容する言葉でしかなく専門用語としての側面はなかったと判断する(因みに「仏教(徒)の幸せ」というような表現の「仏教福祉」という事例も伝えられていないし見あたらない)。

結果、明治(戦前期)にも「仏教福祉」という語はなく、前述のように、ある仏教用語と福祉を任意にと言い換えるのと同様、後代の研究者によって「仏教(徒による)社会事業」と「仏教(社会)福祉」を同義と

し記述されたと考える。

現状では、これも「仏教福祉」の語源とするのは極めて疑わしい。また以上のような言い換えの多用が、語義・概念の混乱のみならず初学者の誤解を引き起こしている（行基を学べば「仏教福祉」が理解できるといふような）。

さて、ここで「社会事業」も「社会福祉」と言い換えられているが、その学問的価値が見いだされたのは戦後であり「仏教福祉」という語がその中より生み出されたと判断できる事例がある。

②-1 「仏教福祉」という呼称

佛敎大学の社会福祉学科開設二十周年記念誌『あゆみ』には (pp.10-15、佛敎大学社会福祉学科開設二十周年記念事業委員会・佛敎大学社会福祉学科編、一九八三。)

(前略) 佛敎精神をもって社会福祉事業界に挺身する人物を育成し、以て福祉国家建設の社会的要請に応えるべく、社会福祉学科新設がはかられ、昭和三十五年ごろより、社会福祉学科増設の機運がたかまり、文部省関係者と談合すること数回、佛敎学部佛敎学科という制約のもとでは、ただちに社会福祉学科の増設は困難であるとの結論に達し、ひとまず**佛敎福祉学科**(太字引用者) 増設を目指すこととして、まずそのための準備と、あわせて卒業生に対し、より多くの資格を取得させることを目的として開講科目の増加充実をはかることとなった。(中略) 昭和三十七年三月二十三日付にて佛敎福祉学科増設は許可されたのである。(中略) 佛敎福祉学科は、その名

も本学にふさわしい学科として生ぶ声をあげたが、その根本である佛敎福祉学(太字引用者)である基本理念については問題も少なくなかった。ただ今後に予想される社会福祉学科創設の布石としての性格がうかがわれ、またそのためのもっとも確実なる方法であるには間違いなく、その成功は後の社会福祉学科新設までまたねばならなかったのである(以下、経緯の記述があるが省略)。

まだ満足はできないが「仏教福祉」という語は基本理念や概念が定立せぬまま、何やら「社会福祉」的なるものとして作り出された用語とみることができ(佛敎大学は当初の目的通り、文学部社会福祉学科、社会学部社会福祉学科と改称し現在の社会福祉学部に至る)。更にこの一九六〇〜七十年代に突然とあって良い程「仏教福祉」という語が非常に多く使用されることとなった。昭和四十一(一九六六)年の日本仏教社会福祉学会設立も関係するだろうけれど(その経過は前出『あゆみ』、「社会福祉学会開催のあと」、pp.215-223を。)、夥しい数の研究が発表されている(『日本仏教社会福祉学会年報』既刊号総目次、『仏教社会福祉関係文献目録』、佛敎大学佛敎社会事業研究所、一九八六。学会創立20周年記念『仏教社会福祉関係文献目録』、日本仏教社会福祉学会、一九八七。参照のこと)。

発表者はここに「仏教福祉」の語源があるのではと考えている。

未だ「福祉」、「仏教福祉」の語源の決着をみないが、ただ判断できる点は、概念や用語としての明確な位置づけがされぬまま、文献の比較・検討なしに、各人が抱く情念のもとで任意に「仏教福祉」なるものを設定し続けていることは間違いない。

結果、「仏教福祉」は一般用語に於いても混乱を生じ、専門用語・概念としては透徹した論理を持ちえないであろうことが推察できる。

以上により「仏教福祉」という語は、一九六十年代に仏教徒或いは研究者が、焦燥か或いは時勢なのかは未だ判然としないが「社会福祉」との早急な結合を希求した故に基本理念や概念定立に関して不十分なままたり出された語である可能性が極めて高いと判断する。

③ 「仏教社会事業」と「仏教福祉」は同義か

前述にもあるけれど、関連文献を概観したが、「仏教福祉」を「仏教社会事業」とする事例が多くみられた。それは関連資料や研究者の間で多く、ごく普通に言い換えられている。更に、二つの語は意味も同様に扱われる場合が殆どである。

ただ同義であるという根拠は見いだせない。なんとなくといえれば語弊があるけれど、時間的経過を経ていくうちに「社会事業」が「社会福祉」となった事例と酷似している。「仏教社会事業」という語をはじめて使用したのは渡辺海旭であるが、一般化し定着したのは浅野研真氏の著述が根拠となる（浅野研真『日本仏教社会事業史』凡人社、一九三四。参照のこと）。

改めてここで「仏教社会事業」は何か確認したい。まず「仏教社会事業」は戦前期と戦後期の2つに大別できるので、それらを代表される事例を挙げたく思う。

戦前期の多くは「仏教社会事業とは何か」という問いよりも「仏教徒はどのような社会事業をなすべきか」という目的で述べている。各人の

情念が強く反映しているものである。その中、長谷川良信氏の見解を挙げておく。

如斯の日本の仏教徒は過去に於て各々の時代に相應せる社会的事業を行ひ多大なる業績を遂げて居るが徳川氏幕政三百年間に於ては動もすれば幕府の宗教行政の下に雌伏して敢て自発的に社会的活動を為すの風に乏しかった。然るに明治維新以後、新政府の仏教態度が所謂廢仏毀釈と云ふ露骨な厭迫的政策であつたことは却つて仏教徒の自覚を促し社会諸般の革新開明と共に仏教徒も漸次その自治教育、布教等の陣容の整ひ来るに従つてここに仏教精神の発揚は直接民衆の福利を増進すべき社会事業に於て為すの最も必然的合理なることを自覚するに至り戦争とか天災とか社会的事變とかを機会として仏教徒の社会施設の勃興を見るに至つた。而して事業は最初の救貧、救療等の消極的慈善的救済行為より、漸次防貧、感化、救済、教化等の積極的的社会事業がへと進出し展開せられて来ている。而して今や社会事業は現代国家及公共団体の行政上の当然の任務として国家の立法の下で行はれんとして居るが而も眞の社会事業は社会を組織して居る各人が其の共同生活に対する連帯責任の觀念に依つて社会に奉仕することではなければならぬ。換言すれば仏教の教ゆる正道大慈悲或ひは四音報答の精神を基礎としてこそ始めて社会事業の徹底を期することが出来る。現今の社会事業は往々にして政策万能を信ずる為政治家や階級意識に膏着する闘争主義者や、温情主義を利用する資本家に依つて濫用せられる傾向があるが、眞の社会事業は信仰に基づく社会道德的行為でなければならぬ。此の意義に於て仏

教精神に燃ゆる仏教僧侶又は檀信徒の自覚によるの仏教的社会事業が創始せられ経営せられねばならぬのである。かくして今や仏教徒の社会事業は現代日本の社会が所有しつつあるすべての社会問題に向つて最も有力な解決機関として活躍するに至った。即ち救貧、救療防貧感化、教化児童保護等の全面にわたつて約一千数百の団体を数ふることが出来る。而も社会事業の公営政策化に処して仏教の社会観に立脚せる奉仕的、精神的、信仰的なる靈化運動を投影しているのである。

『長谷川良信選集』下、pp.470-471、長谷川仏教文化研究所、一九七三。）

戦後期のそれは、孝橋正一氏をはじめ「仏教の持つ哲学的思惟」と「社会事業」とを精査し新たに「仏教社会事業とは何か」を問い直すものであった。また孝橋正一氏の言う「仏教の現代化」は、仏教的思惟に基礎を置く近代社会事業の構築というのがよいかもしれない。一例に孝橋氏の「仏教社会事業」について挙げておく。

仏教原理（精神）は、社会事業における主体的契機としては、実践的にきわめてすぐれたものを持つている。それは人間の内面的自覚の確立によって——しかもそれは倫理的・心理的なものではなく、無我の体認による自己否定を媒介とした真実の自我の肯定によって

——、いかなる事態にのぞんでも、不動の信念と情熱的な行為をよびさまし、それをつらぬきとおす姿勢・態度を人間に与える。しかしそのさい、そこから人間から隔絶した絶対的な、また初発の創造としての神の存在を必要としないので、哲学的反省にもたえ、科学

とも矛盾しないものを持つている。この主体的契機が近代・現代社会のなかに社会的（社会事業的）に表現される場合には、社会事業家を媒介主体ないし担い手として、みずからを客観的（客体的）条件のなかに自己実現していくのであり、またそうでなければならぬものである。すなわち、仏教社会事業は、その理想的姿においては、仏教については沈黙のまま、その主体のおこなう社会事業活動が、社会科学の理論と法則のしめす指針に基づいて、それに合致した方向と方法でなされ、そのことのなかに仏教精神がおのずからにじみでている形をとらなければならない。ということである。

（孝橋正一『社会科学と仏教』、p.90、創元社、一九六八。）

以上「仏教社会事業」とは何かを示す事例と考える。これらには専門用語としての「社会事業」が説明され、更に「仏教」とどのようにに関連させるか明確に且つ簡潔に述べられていると考える。

ただし「仏教福祉」と言い換えられると事態は一変してしまう。

ただ漫然と「福祉」という語の多義・多様性に満足してしまい、前述の「仏教徒による社会事業」と「仏教的思惟を基礎に置く社会事業」という何れの性格を継承するものか検討されず混同してしまう。「仏教福祉」という語は「仏教社会事業」という用語の持つ概念まで壊乱させる可能性を孕んでいる。

また各人の「仏教福祉」に向ける情念の強さの故なのか「仏教福祉とは何か」という問いが何故か忘れられてしまい、「仏教福祉はどのようなべきか」のみが先行してきたようにみえる。先に述べたごとく「仏教福祉」という語を用いたことで論理よりも情念に重きを置く性格づけ

がなされたためであろう。その元で任意に設定を繰り返し特に文献との比較・検討を行わないままでは語義・概念の混乱を起こすと考える。

③-1 「仏教社会事業」と「仏教福祉」は同義とすべきか

以上、先に述べた通り「仏教社会事業」には2つの見解があると考えられる。それらを総称して単に「仏教福祉」とするにはあまりにも乱暴であり難がある。

まず何を以て「仏教福祉」とするか明確にできない。つまり「仏教社会事業」のように専門用語、術語として理解すべき概念の説明を必要としないで、一般用語のごとく各人の任意の思考・情念の赴くまま記述・設定が行うことが可能だからである。

前にのべたごとく「福祉」という語義は元来「幸い・幸せ」である。その概念は極めて多岐にわたり広範囲となる。また僅かであるが仏典にあるように術語ではなく一般用語として認知され使用されている。他方、「社会事業」は渡辺海旭氏による提唱をはじめ長谷川良信氏の見解においても専門用語・術語として使用されている。

後に孝橋氏が、それら戦前期の「仏教社会事業」を批判的に捉え新たな論理体系を構築できたのも比較検討すべき領域が「社会事業」として多くの文献に示されていたからではないか。その点から、現状の「仏教福祉」は専門用語としての説明が不十分であると考える。その理由としては、各人の設定が多岐にわたるのも一因であるけれど「福祉」という概念を未だ明確に示すことができないからではないかと判断する。その点に関しては、孝橋氏も「社会福祉」という語を使用する際、以下のよう

に述べている。

なお、最後に一言、断っておきたいことは、この書で「社会福祉」という用語が括弧づきになっている理由は次のような事情にもとづくものである。すなわち、現在の時点において、私達が研究課題としているある特定の共通した社会現象について、社会事業、社会事業政策、社会福祉、社会福祉事業、社会福祉政策など表現の異なる用語が存在していて、これの一つに絞って統一することは不可能に近く、また賢明な措置でないように思われる。なぜなら、それぞれの研究者が、それぞれ独自の意味を込めて、以上のうちのいづれかの用語をとりあげて使っている場合が多く、機械的に統一することが、かえって混乱をよびおこすことになりかねないからである。(中略)そこで「社会福祉」という括弧づきの表現の仕方は、このことについては色々の別の表現も現実には存在しているのだが、かりにその同一の社会的存在について「社会福祉」という表現を用いるならば……というぐらいの意味であることに読者は注意していただきたい。

(孝橋正一編著《現代「社会福祉」政策論——日本型社会福祉」批判——》序より、ミネルヴァ福祉選書③、一九八二、ミネルヴァ書房。) 現状、「仏教福祉」と「仏教社会事業」は言い換えられべきではない。理由は「福祉」の語義が「さいわい・幸せ」であり、漠然として我々が思考すべき範疇を構築できないことによる。近年では「福祉」という語義を限定し専門用語として扱う文献もあるが、未だその意味・概念は決着していない。少なくとも「仏教福祉」を扱う文献には尊重すべ

き意見も数々あるとしても、言葉が恣意的に機能しない以上「仏教福祉」が正しく認知されるのは非常に困難と言わざるをえない。

結語に代えて

以上三点より「仏教福祉」の整理を試みた。何れも満足のいく結果に至らなかったが、「仏教福祉」の系譜を多少なりとも判明し、また概念定立の糸口があったかと考える。

まず「仏教福祉」を専門用語として扱うために「仏教社会事業」と区別し考察すべきと主張する。本来「社会事業」という術語を、わざわざ廻行して漫然とした意味しか持たない「福祉」に置換する行為こそ混乱の原因といえよう。歴史的経緯からみても安易に「仏教社会事業」は「仏教福祉」であるというべきではない。

それを踏まえ「仏教社会事業」と「仏教福祉」を近代以後（とくに渡辺海旭氏の「社会事業」提唱以後）、歴史の変遷を念頭に、超歴史的であったり恣意的な定義を排除しつつ、今一度整理・区分することで僅かなりとも「仏教福祉」概念定立の契機となると期待したい。

最後に、次の一文を挙げておく。

我邦の社会事業は、誰が何といつても先生が元祖で在られる。今日、誰れ人も、社会事業の名称を心安く口にしてはいるが、その社会事業の名付け親が、吾が渡辺（海旭）先生であることを知っているものは、社会事業界極僅少で、奪って言うなら万人に四五を数ふる位であろう。名附給ふた当時は、随分立派な方でも、社会事業、社会

政策、社会主義、社会科学、社会問題等が区別されずに混同された時なので、内務省などでも、是非、慈善事業とか、感化救済事業とかのされ度い旨を陳べられていて、半官半民のものや内務省関係のものは慈善事業、内務省ではこれを感化救済事業と呼称されていたが、浄土宗を中心として全仏教徒間には社会事業なるの名称が流通したため、幾年ならずして内務省を初め、官民公私、みな社会事業の呼称を用ひ出して今日に至ったのである。

（長谷川匡俊編著《近代浄土宗の社会事業——人とその実践——》中、小林大巖《壺月和尚の面影》を引用。24、相川書店、一九九四。括弧内は引用者補足。）

以上のように「社会事業」を提唱して「仏教社会事業」を推進した渡辺氏の軌跡を調べる際、それを、ただ漫然と「仏教福祉」とするのは躊躇せざるを得ない。

それは、「仏教福祉」が「仏教的規範に基づいた福祉の希求」という、極めて広範囲で漠然とした意味しか表せないためであり、学問的な要請に対しては、余りにも多岐にわたる学説・論説を生みだし、客観的な論理構築に程遠くってしまったからである。

西教寺所蔵、源信『普賢講作法』影印紹介

——聖教類の原本、写本、書写問題——

中 御 門 敬 教

はじめに

今回の論攷では、天台真盛宗総本山西教寺（滋賀県大津市坂本）所蔵の源信『普賢講作法』の影印紹介を行う。この西教寺本は現存最古の『普賢講作法』と思われる、影印によつては未紹介な稀覯書である。西教寺御当局の御厚情を賜り、二回にわたる重点的な調査を行うことができた。この写本調査結果に基づき、平安末期から院政期における、当時の学僧の聖教類書写問題について、聖衆来迎寺蔵（滋賀県大津市比叡辻）源信『靈山院釈迦堂毎日作法』（以下『靈山院作法』、京都国立博物館管理寄託）をも参照しつつ、若干の指摘を行いたい。

一、 解題

日本浄土教に大きな影響を与えた『往生要集』の著者、源信（九四二

—一〇二七）には、華嚴浄土義の著作として『普賢講作法』がある。この典籍は浄土教理史の面からも、音楽史の面からも重要である。そこには普賢十大願による「誓願往生」が強調されている。『往生要集』では「念仏往生」が説かれるが、それと対比的かつ相補的な関係にある。また広く知られてはいないが、声明を伴う「講式」の原型がそこに伝えられている。仏教講式は、「管弦を用いて伎学歌詠をなす交声曲（カンタータ）」¹とも云われ、ヨーロッパ（十七〜十八世紀）に先立つ日本が誇る宗教音楽文化である。

なお法然（一一三三—一二二二）による『逆修説法』の一部表現の原拠となる記述（還念本誓）もこの『普賢講作法』や『二十五三昧式』冒頭勧請文に確認できる。この用例は翻訳仏典には見られない、講式文化を特徴づける日本的な勧請文の形態である。法然が叡空から「読師」に任命されたことを裏付ける、山内修学の一端を明かす資料としても貴重である。本作は『二十五三昧式』と並び、比叡山横川における天台講式文化の一翼を担う著作である。この講式は広く市井に行われたものでは

ないが、文学界への影響として、普賢十大願を介した、村上天皇皇女選子内親王『発心和歌集』との関係が指摘されている。詳細は石原〔一九八三〕、森〔二〇〇九〕などを参照して頂きたい。

本作の著述年代については西教寺本原奥書が参考になる。以下のとおりである。

「永延二年戊子七月廿七日楞嚴院僧源信為住持弘法、為利益衆生、為世、值遇、為証成菩提、懋以愚淺略述一隅而已」

（永延二年（九八八年）戊子の七月二十七日、〔首〕楞嚴院の僧侶源信が仏の教えをとどめ保つために、衆生を利益するために、世々〔生々〕で〔仏縁に〕出会うために、菩提を成就するために、及ばずながら無知をもって〔の上ではあるが、教えの〕一端を略述したにすぎない。）

『往生要集』を著述して三年が経過した「永延二年（九八八年）七月二十七日」、四十七歳の著述である。ちなみに源信は後に僧都を辞退して楞嚴院僧と名乗る。原奥書の記述はその歴史的事実と矛盾していない^③。

著述目的については以下のとおりである。前出の原奥書に出る、「為住持弘法、為利益衆生、為世、值遇、為証成菩提」の四項目が指摘できる。また柱となる普賢十大願の利益について源信は、①無量の善根を生み出すこと、②無量の悪業・病患を減らすこと、③将来の果報（極楽往生）を挙げる。なお速水氏は、本作は般若訳『普賢行願品』（『四十華嚴』巻第四十）^④を講ずる作法を示したものの、二五三昧会結衆に普賢行願を

修するよう勧める目的をもったものと指摘される^⑤。

著述構成は以下のとおりである。冒頭には『大方広仏華嚴経不思議解脱境界普賢行願品』（『四十華嚴』巻第四十）の講釈を行うと宣説され、以下に「大意、経名講釈、入門判釈」の三部門が出される。「大意」では願行具足、「経名講釈」では経名の逐語的解釈、「入門判釈」では全体を長行と偈頌とに分け、その長行をさらに三部分に分ける。その三とは、すなわち総括して普賢十大願を挙げる部分、個別的に普賢十大願を解釈する部分、功德を称讃する部分である。普賢十大願とは、①礼敬諸仏願、②称讚如来願、③広修供養願、④懺除業障願、⑤随喜功德願、⑥請転法輪願、⑦常随仏学願、⑧恒順衆生願、⑨普皆廻向願である。

内容については以下のとおりである。先の大意に示したごとく、「願行具足」すなわち自身が普賢菩薩に倣って立てた十大願（具体的には十大願の読誦）の正しさを普賢菩薩に証明してもらい、完成させてもらうことを最終的に願う。その後、釈迦如来への帰依を強く説き、終わる。この釈迦への回帰は当時の源信の信仰生活の特徴づけるものである^⑥。これら諸点の詳細は、中御門〔二〇〇七〕の現代語訳を参照して頂きたい。

引用傾向は以下のとおりである。『往生要集』と『普賢講作法』との間には三十箇所の教証の一致が確認できる。両者には文字異読の面から出典源泉が共通するものもあるし、著述年代も接近している。『往生要集』を承けて著述されたとみて差し支えない。なお同〔二〇〇七〕九～十五頁には、『普賢講作法』の構成を、①段落、②『恵心僧都全集』対応箇所、③『日仏全』対応箇所、④随心院本対応箇所、⑤『四十華嚴』対応箇所、⑥内容、⑦偈文有無、⑧礼拝句有無の九点から整理し、合わせて教証出

典、『往生要集』との対応をも付しているのので、参照して頂きたい。

三、『西教寺本』『普賢講作法』書誌情報⁹⁾

二、『普賢講作法』写本、刊本について

以下に『普賢講作法』の研究史上、最も重要な研究である花野憲道氏の論文(沼本(一九九五)二七三頁⁸⁾)によって写本・刊本の情報を整理する。筆者は同氏の論文によって多くの裨益を頂戴した。

- 一、西教寺本(伝源信真筆本) ※『惠心僧都全集』五巻巻頭に写本冒頭・末尾の影印掲載。「御筆 普賢講作法 近江 西教寺蔵」と紹介。
- 二、勝林院蔵本(『魚山叢書』八六「講式之部九」、一八四七(弘化四年五月八日)、仏子覚秀書写) ※上野学園日本音楽資料室に写真焼付存在。
- 三、称名庵本(一八四七(弘化四年八月十八日)、沙門法龍書写) ※従来は現存場所未確認であった『惠心僧都全集』五に所収される『普賢講作法』底本。現西教寺文庫所蔵⁸⁾。
- 四、勝林院蔵本(『魚山叢書』一六、文政―寛永頃) ※『惠心僧都全集』五の対校本

五、随心院本(院政期初期頃、書写者不明) ※沼本(一九九五)所収の花野論文に影印紹介有り。

なお現行活字本としては、前出の『惠心僧都全集』五、『大日本仏教全書』四九(威儀部一、No.三三四)がある。

- ・西教寺蔵『普賢講作法』一巻
- ・卷子本(一巻)

・源信存命時から院政期

・緞子唐草模様表紙

・見返し金箔ちらし(後補、江戸時代)

・見返し縦幅25・75cm、横幅21・6cm、

・巻紐有り(後補、江戸時代)

・表紙整理票有り(巻第十号)¹⁰⁾

・木軸直系1・75cm(別に軸巻紙有り)

・上部・水浸痕有り

・下部・炭化痕有り(舜興裏打修補(寛永元年(一六六二))以前)

・第二紙冒頭上・下部に剥落痕有り(粉末付着、糊成分か)

・第二紙一行目「普賢講作法」中の「普」左側に薄朱液痕有り、同紙

十二行目下段に薄朱液痕有り

・楮紙¹¹⁾

・墨界

・字数一行17～18文字

・界線縦幅20・75cm

・界線横幅1・7～1・9cm

・全十四紙(縦幅25・75cm)

第一紙横幅 14・7 cm (破損のために裁断か)

第二紙横幅 45・5 cm

第三紙横幅 45・7 cm

第四紙横幅 45・7 cm

第五紙横幅 45・7 cm

第六紙横幅 49・2 cm

第七紙横幅 49・5 cm

第八紙横幅 50・8 cm

第九紙横幅 50・4 cm

第十紙横幅 45・4 cm

第十一紙横幅 45・4 cm

第十二紙横幅 47・3 cm

第十三紙横幅 47・2 cm

第十四紙横幅 49・5 cm

・冒頭「最初本 源信御房 御施入本」(本文・奥書、舜興裏書きとは別筆)

・紙背に蘆浦観音寺舜興による修理寄進文有り(寛文元年)

・本文、奥書、挿入語句一筆。本文中の朱筆別筆。書写の誤りを正す朱

筆

・訓点記号無し(但し、挿入点、見せ消ち、朱筆有り)

・付属品紙片二点

a .. 縦 20・0 cm、横 7・2 cm、慶應三年書写記録

b .. 縦 19・55 cm、横 5・85 cm、書名箋(大蔵会展覧用か)

・桐箱漆掛け(縦 33・1 cm、横 7・4 cm、高 4・85 cm(箱)、高 2・15 cm(蓋)、表面に紋有り(三つ葉葵、葉の位置より箱の天地が理解できる)

四、西教寺本『普賢講作法』の伝来問題

西教寺への『普賢講作法』伝来問題について、「正教房聖教」に関する宇都宮啓吾氏の優れた研究成果⁽²⁾を利用して頂きつつ、以下に整理したい。先ずは西教寺本に存在する裏書きを手かがりに若干の指標を示したい。以下のとおりである。

「此裏打修補令寄進之者也

寛文元年十一月日芦浦観音寺舜興」

(この裏打修補は寄進させたものである。)

寛文元年(一六六一)十一月日芦浦観音寺舜興)

このように西教寺本『普賢講作法』は芦浦観音寺舜興と深い関係にある。後に声明関係の収集で名高い、天台宗の宗淵(一七八六一八五九)が、西教寺本を元にした称名庵本奥書(『源信僧都全集』から参照可)に以下の後筆奥書を残している。

「右台麓西教寺所蔵古本。即楞嚴僧都親筆也。令他写之畢。文政五年正月 清浄金剛宗淵」

(右)『普賢講作法』は台麓の西教寺が所蔵する古本である。すなわち楞嚴僧都の親筆である。他者にこれを写させた。文政五年(一八二二)正月 清浄金剛宗淵

すなわち芦浦観音寺舜興が修補に関わった寛文元年(一六六一)から、この文政五年(一八二二)の間に、少なくとも『普賢講作法』が西教寺に伝来していたことになる。現在、西教寺伝来の、同じく舜興収集蔵本が核となる「正教蔵」¹³⁾は、芦浦観音寺↓坂本正教坊(一六七三年頃)↓西教寺(明治十二年、一八七九)という経緯で伝わった。坂本正教坊(里坊)から西教寺への伝来年が「明治十二年(一八七九)」であるから、西教寺本『普賢講作法』は正教坊経由の「正教蔵」に含まれず、それに先行して伝来していたのである。宇都宮氏によると、この「正教蔵」の奥書の多くには、「近洲栗太郎芦浦観音寺舜興蔵」(○註13)とあり、西教寺本『普賢講作法』の裏書きとは明らかに内容が異なっている。後者では舜興が修補作業に関わったことが述べられるだけである。(ちなみに、以前に国文学研究資料館より西教寺蔵「正教蔵文庫」の調査が実施されたが、『普賢講作法』はそのデータベース化から外れている。『普賢講作法』はその貴重さのゆえ、特に収納庫に別途保管整理されていたため未調査となった点が調査によって判明した。)

なお、同氏によると、この「正教蔵」蔵書には、(A)「如来蔵」(B)「華(花)王蔵」の識語(書物の前後に書き記す言葉)が多く見られるという。以下のとおりである。

「これらの正教蔵の蔵書については、舜興がその集書・書写に関わっ

西教寺所蔵、源信『普賢講作法』影印紹介

たということから江戸時代初期の写本類が多いものの、中には古い聖教も混じっており、『無量義経疏』寛平七年(八九五)写本を最古として、平安・鎌倉時代の写本も存する。それらの多くは「如来蔵」・「花王蔵」との識語が中心で、特に「如来蔵」は大原来迎院如来蔵のことと考えられ、このような本来の伝来が窺われる点でも注目できる」¹⁵⁾

これら二蔵は西教寺本『普賢講作法』の伝来問題を考える上で、手がかかりにもなりうる。『普賢講作法』は、①舜興による修補典籍である点、②巻頭に貼紙剥落痕(識語痕跡)が存在する点、③西教寺に所蔵される点から、正教蔵と全く無関係ではないからである。そこで以下に二蔵について少しく触れたい。

(A)大原来迎院「如来蔵」(良忍(一〇七二—一一三二)の経蔵)については、①来迎院が勝林院と共に著名な声明道場である点、②勝林院にも『普賢講作法』蔵本(『魚山叢書』)が存在する点(Cf.二、『普賢講作法』写本、刊本について)、③『普賢講作法』が天台講式の原型を伝える点、これら三点をもってその関係を考慮すべきであろう。なお「如来蔵」が舜興のもとに渡った経緯としては、葛川息障明王院(滋賀県大津市葛川坊村)を経た点が同氏により指摘されている。¹⁶⁾「正教蔵」蔵書の多くには、表紙・冊末の識語として、葛川息障明王院からの借用旨が貼紙されているのである。つまり、大原如来蔵↓葛川息障明王院↓舜興という伝来経緯が確認できる。

(B)「華(花)王蔵」については、二説が挙げられよう。

第一に比叡山坂本の華王院(旧に華王房)である。¹⁷⁾この場合は山内東

塔東谷の華王院（廃絶）の里坊となる。¹⁸ ちなみに、この山内華王院は、『天台法華宗恵心流師資血脈図』（渋谷藏書本）によると、「探題。宝地房。宝地房大法印。恵檀兼学東塔東谷仏頂尾 花王院 地藏菩薩ノ再誕」と記録される。¹⁹ 武（二〇〇八）三七頁にも「花王院（華王院、旧二宝地坊）」とある。宝地房証真（生没年不詳）は法然とも交流のあった、当時第一級の顕教学匠である。源平合戦を知らずに修学したと伝承される。浄土宗第二祖、聖光房弁長（一一六二—一二三八）の師匠でもある。

第二に、『山門記』（一六五二）には、西塔北尾谷の経庫「華王蔵」が廃絶し旧跡になっている点が記録されている。つまり、一六五二年以前にその収蔵典籍が何らかの事情で西塔北谷正教坊もしくは坂本正教坊（里坊）へと移管された可能性が指摘できる。²⁰ この場合、宇都宮論文の指摘（註13）、すなわち「舜興は」承応年中（一六五二—五五）には正教坊の北辺に「書庫一区」を設け、「内外典籍顕密章疏及古記秘録等之書」を納めた」という記述と、年代的に矛盾はない。なお山内東塔東谷の華王院と、西塔北尾谷の経庫華王蔵との関係は不明である。

また織田信長による比叡山焼討（一五七二）の際に、上記指摘とは全く別の経路で山内収蔵物が山上から難を逃れ、最終的に芦浦観音寺へ移管された可能性も考えられる。『普賢講作法』下部には明確な炭化痕が存在する。舜興が裏打修補した寛永元年（一六六一）に先行する痕跡なので、時代的にも矛盾はない。

以上、西教寺本伝来問題を、優れた先行研究を利用して頂きながら探った。しかし、西教寺本には訓点が付されないこともあり、その系統・経緯・経路を確定することは困難であった。種々の推測は可能ではある

が、これ以上の考察は後述の随心院本『普賢講作法』（院政期）との比較を含めて、今後の課題としたい。

五、西教寺本『普賢講作法』の原本、写本、書写問題

― 随心院本、聖衆来迎寺本との比較 ―

院政期初頭の写本とされる随心院（京都市山科区小野御壺町）所蔵『普賢講作法』は、西教寺本と共に大変古層の良質写本である。花野論文によると、「奥書は存しないが、料紙・本文字体等諸事項により院政期に書写された聖教と考えられる」、「平安時代後期の古体を大変よく留め書写された好資料」と指摘されている。²¹

さてこれら西教寺本、随心院本の両者には、異同が少なからず見られることから、書写に際して近い関係（例：書写原本と写本との関係）にあるとは考え難い。講式に多く見られる事相面での割注指示においても、異同が少なからず見られる。その一例を以下に示す。

○西教寺本

「五反以上。此次懺法経読事可奉唱十方念仏。但私書付也（南無生々世々常随仏学）（五反以上）（と唱える）」。この次に懺法経を読むこと、十方念仏を唱え奉るべし。但し私に書き付けたものである。²²

○随心院本

「五反（南無生々世々常随仏学）（五反）（と唱える）」²³

この異同が西教寺本の「原本、写本」の問題に一石を投じることになる。上掲西教寺本割注は本文と同筆であるので、この「私」は著者ではなく書写者となる。もしも著者が割注を書いたならば、わざわざ「但私書付也」と書き足す必要はない。⁽²⁴⁾ 随心院本には、「但私書付也」がな
いことから、原本の段階ではこの割注がなかった可能性が高い。つまり西教寺本は書写者の筆と推測できる。しかし著者源信の年代(九四二—一〇一七)とそう離れたものではない。

なお『普賢講作法』の「原本、写本、書写問題」を考える際に参考となる同著者の典籍がある。聖衆来迎寺所蔵卷子本『靈山院作法』である。釈迦信仰を標榜する点から思想的にも両者は連結する。この著作は比叡山横川で行われた、源信主導による釈迦講の遵守五項目である。奥書によると『靈山院作法』は「寛弘四年(一〇〇七)」著述である。五項目の直後には結縁者名簿が正月一日から十二月三十日まで付加される。これは「出席簿／担当簿」であり、原則的に参加者が自筆で署名している。この自筆署名と冒頭本文とは明らかに別筆である。源信僧都の署名も最多の四度挙げられている(下段写真参照)。性格上、『靈山院作法』はい

わば清書原本(原簿)と理解できる。付言すると本文書写にあたり字間・字体サイズはほぼ一定である(一行字数は基本十六文字)。そこには、手本を書写した際に起こりがちな、行末での文字詰まりが見られない。この点からも書写本ではない点が傍証できよう。ちなみに『靈山院作法』本文と源信署名とも別筆である。聖衆来迎寺本は著名な字僧が祐筆を具え、組織で著作していた具体的な一例といえよう。⁽²⁵⁾ この点を勘案すると、西教寺本『普賢講作法』は源信が傍らで祐筆に書写させた可能性、すなわち原本の可能性も捨てきれない。しかしその詳細は現時点においては未定である。⁽²⁶⁾ さらなる資料の公表を俟ちたい。

【参考文献】(五十音順)

- ・石原清志『発心和歌集の研究』、泉書院、一九八三年
- ・上杉智英『『往生要集』跋文の変遷』(『印度学仏教学研究』五八一—二、

二〇一〇年)

・宇都宮啓吾(研究代表者)『比叡山西塔北谷正教坊聖教を巡る調点資料の基礎的研究』より同「西教寺正教蔵の調点資料について」平成十七年度(平成十九年度)科学研究費補助金基礎研究(C)研究成果報告書、二〇〇八年

・川崎庸之『源信』(「日本の名著」四)、中央公論社、一九九六年

・樹下文隆「文庫紹介二〇 大津市坂本西教寺正教蔵文庫」(『国文学研究資料館報』四二、一九九四年)

・渋谷亮泰「昭和現存天台書籍綜合目録上」、法蔵館、一九七八年

・善裕昭「真源『往生要集依憑記』について」(『浄土宗学研究』三二、二〇〇五年)

・武覚超『比叡山諸堂史の研究』、法蔵館、二〇〇八年

・中御門敬教「楞嚴院僧源信の華嚴浄土義『普賢講作法』——『往生要集』との接点——」(『浄土宗学研究』三三、二〇〇七年)

・花野憲道「普賢講作法」(大本山随心院門跡蓮生善隆監修、随心院聖教類綜合調査団代表沼本克明編集『仁海僧正九百五十年御遠忌記念 随心院聖教類の研究』、汲古書院、一九九五年)

・速水侑「源信」、吉川弘文館、一九八八年

・藤平寛田「天台宗最古の『宗要集』の成立形態」(『天台学報』三六、一九九四年)

・佛教大学総合研究所編『浄土教典籍目録』、二〇一一年

・本庄良文、中御門敬教、伊藤茂樹、齋藤蒙光「『法然上人のお言葉

——元祖大師語法語——』解釈上の諸問題」(『八百年遠忌記念法然上人研究

論文集』、知恩院浄土宗学研究所発行、二〇一一年)

・森晴彦「『新勅撰集』釈教部の俊成——法華経持経者への普賢大士来至と道長の影——」(大正大学国文学会編『国文学踏査』二一、二〇〇九年)

【附記】貴重な典籍の影印掲載について御厚情を頂戴し並びに御教示を賜った、天台真盛宗管長・総本山西教寺貫首西村岡紹先生、西教寺御当局、西教寺文庫正岡稔氏、聖衆来迎寺山中忍恭師に深く感謝申し上げます。

福原隆善氏には、西教寺御当局の御紹介、並びに調査撮影に御参加頂いた。落合俊典氏には、国際仏教学大学院大学公開研究会での発表機会を頂戴し、多くの御教示を頂戴した。並びに調査撮影にも御参加頂いた。赤尾栄慶氏には、平安期、鎌倉期の書体・書風について多くの御教示を頂戴した。稲田廣演氏には撮影並びに法量取りについて御協力を頂戴した。眞柄和人氏、本庄良文氏、藤仲孝司氏には現代語訳に関する種々の御指導を頂戴した。本庄氏には西教寺本の調査撮影の必要性を御提言頂いた。善裕昭氏には調査撮影への御参加、並びに天台典籍について種々の御教示を頂戴した。坂口さとこ氏、矢吹江梨子氏には影印掲載について御高配を頂戴した。眞渕紳一氏(写真工房えむ)には撮影並びに掲載上の丁寧な技術指導を頂戴した。諸氏に深く感謝申し上げます。本稿は平成二十一年度・二十二年度の浄土宗大学院助成研究における研究成果の一部である。

(1) 平成二二年十月三日発行、中外日報十一面記事、西村岡紹編『順次往生講式「管絃講」新刊紹介記事より引用。

(2) 詳細は、本庄(二〇一一)二四四～二四七頁、中御門(二〇一一)二七～二九頁、を参照のこと。

(3) Cf 上杉(二〇一〇)

「跋文」とは、原奥書・刊記等を含めた広義の奥書を指す。

(4) 唐般若訳『大方広仏華嚴経』巻第四〇(『大正藏』十、No.二九三、八四四頁B)の別名。

(5) Cf 速水(一九八八)一九一頁

(6) Cf 速水(一九八八)一九二頁、二二二頁

(7) Cf 中御門(二〇〇七)六〇頁註一九一

(8) 西教寺『普賢講作法』(称名庵本)一卷 折本、緞子表紙、縦27・1cm、横8・2cm、高2・2cm、押野、罫線横幅1・6cm、罫線縦幅22・6cm、整理票(田代) 平成一七年二月に伊勢引接寺小泉法秀氏より西教寺文庫へ寄進

される。調査の結果、現行『恵心僧都全集』所収の『普賢講作法』底本であることが判明した。

(9) 平成二〇年十二月二五日 第一次西教寺調査、平成二二年六月二二日第二次西教寺調査の成果である。稲田廣演氏には第一次調査撮影を含め、多くの御教示を頂いた。

(10) この通し番号については写本伝来の問題上、重要な意味を持つと考えられるが、詳細不明である。諸賢の御教示を頂戴したい。

(11) クワ科の落葉低木。葉・実とも、くわに似る。木の皮は日本紙の原料(小学館『新選国語事典』)。

(12) 宇都宮(二〇〇八)より、宇都宮啓吾「西教寺正教蔵の訓点資料について」に全面的による。この研究成果については、研究協力者の能鳥覚氏(執筆者)に御教示頂いた。なお主要な引用箇所は以下のとおりである。正教蔵伝来(九頁aB)、芦浦観音寺舜興(十頁aB)、正教蔵の識語(十頁aB)、大原如来蔵

と随心院本(十八頁^{aB})、大原如来蔵↓葛川息障明王院↓正教蔵(舜興)、舜興借用書(表紙・舜興貼紙)(十八頁aB)

(13) 以下に、渋谷氏、樹下氏、宇都宮氏による「正教蔵」解説を紹介する。

Cf 渋谷(一九七八上)五頁「正教蔵 大津市坂本本町・西教寺内 本庫ハ比叡山西塔正教房舜興ガ寛永、慶安ノ頃集ムル所、同師ハ他筆ヲ以テ書写セシムルモノ多シ雖、皆自署ヲ存ス、本目錄中舜興写トアルモノ必ズシモ同師ノ所筆ニアラズ。舜興已然ノ古写本亦多ク珍籍頗ル夥シ、書冊数千卷、内容真如蔵ニ似タリ」

Cf 樹下(一九九四)文庫紹介二〇「比叡山焼討時、正教坊住持の詮舜は、兄賢珍を頼り琵琶湖東岸の芦浦観音寺に難を逃れた。詮舜は後に兄の後を継ぎ観音寺住持となり、施薬院全宗・正覚院豪盛と共に叡山復興に奔走した。一方、正教坊は詮舜の法弟、豪運が継いだ。その豪運の法資で、詮舜の遠縁にあたるのが舜興である。舜興は、初め朝運と名乗り、元和二年に正教坊を継ぎ、寛永11年には観音寺に移り、寛文2年に同寺で没した(70歳)。正教蔵には、西教寺や正教坊の伝来本、またその他の蔵と思われるものの混入例も若干見出される。しかし、大半は舜興の観音寺在住中に書写・収集されたもので、正教坊朝運の時代に集めたものもあり、正教蔵は舜興によって形成されたとしてよからう。舜興の収書の動機は、東における天海僧正の場合と同様で、山門の典籍消失を補うものと想像される。正教蔵が観音寺から正教坊に移ったのは延宝頃とされる。上のごとき両寺の関係によるものであろう」

Cf 宇都宮(二〇〇八)九頁「正教蔵聖教は、元来西教寺に伝えられたものではなく、明治十二年に比叡山西塔北谷の正教房の住持であった稲岡堯如師より西教寺に寄進されたものである。そして、その多くの聖教の識語にある「近洲栗太郡芦浦観音寺舜興蔵」との記述から、本来は近江国芦浦観音寺(現在の滋賀県草津市芦浦)において集書活動を行なった舜興によって纏められた「舜興蔵本」が中心であり、芦浦観音寺↓比叡山西塔北谷正教房↓西教寺という経緯で伝えられ、「舜興蔵本」を中心に、伝来の課程で加わった写本類も取り込みな

がら形成された聖教である。(中略) 舜興は詮舜の族姪(親族)とある。正教坊住持であった詮舜は、比叡山焼討(元龜二年 一五七二)の難を逃れる為、兄の賢珍を頼り、琵琶湖東岸の芦浦観音寺に居を移している。この詮舜が後に兄の跡を継いで観音寺住持となり、施薬院全宗や正覚院豪盛らと共に比叡山復興に尽力している。その一方で、正教坊は詮舜の法弟の豪運が跡を継ぎ、その豪運の法資が舜興である。

舜興は始め朝運(正教蔵の中には「正教蔵朝運」の記述も存する)と名乗り、元和二年(一六一六)に正教坊住持となり、寛永十一年には正教坊を辞して観音寺で活動し、寛文二年(一六六二)に逝去している。

また、承応年中(一六五二〜五五)には正教坊の北辺に「書庫一区」を設け、「内外典籍頭密章疏及古記秘録等之書」を納めたとの記述から、舜興の集書に対する意識と、彼の正教坊・正教蔵との関係が窺われる。但し、先に示した如く、西教寺正教蔵における舜興奥書にはその殆どが「芦浦観音寺」と記され、それらは孰れも舜興が芦浦観音寺に移ってから集められた聖教であることから、この記述の正教坊書庫に納められた書籍類が現在の正教蔵の母体とは考えがたい。

つまり西教寺聖教は、舜興が芦浦観音寺で活動した時期(「芦浦観音寺舜興蔵」)に集められたものをその母体として、それ以前の舜興が朝運と名乗っていた時期(「正教坊朝運蔵」)から晩年の般若坊と称される地に住んでいた時期(「舜興坊印般若蔵」)までの長い期間において集められた聖教であるものと考えられる。これらの聖教が舜興の死後、観音寺から正教坊に移されたものと考えられる。

(14) 宇都宮(二〇〇八)十九頁「四・二「正教蔵」を巡る問題」には、舜興取集本が、比叡山「山内」正教坊へ移されたのではなく、「里房」正教坊に移された点が指摘されている。叡山文庫蔵『上下坂本略絵図』(江戸時代写)によると、生源寺(最澄生誕地)の隣りに「里房」正教坊があり、経蔵も有していたという。この蔵書が西教寺に伝来することになる。

- (15) 〇〇宇都宮(二〇〇八)十頁
- (16) 〇〇宇都宮(二〇〇八)十八〜十九頁
- (17) 〇〇宇都宮(二〇〇八)十三頁
- (18) 〇〇武(二〇〇八)三七、二二八、二五九、一八八、三二七、三二八、二七六、二八三、三〇六頁
- (19) 藤平(一九九四)一〇一頁からの引用。同氏には、武(二〇〇八)を紹介して頂き、並びに親切な御指導を頂戴した。
- (20) 武(二〇〇八)五九頁
- (21) 花野論文(沼本(一九九五)三〇四頁下、三〇八頁下)
- (22) 「第八常随仏学願」末尾行
- (23) 花野論文(沼本(一九九五)二八〇頁上二三〇行)
- (24) 「私(個人的に)」の同例としては、源信『往生要集』「私に加へて云く」、法然『選択集』の「私に云く」等がある。「経疏からの引用文」を出した後で、「[対して]私の意見を述べる」という書きようである。
- (25) 聖衆来迎寺所蔵『靈山院作法』には修正記号が打たれ、文字が挿入されている点から、書写中、ないし書写後に草稿原典と対校した可能性が高い。
- (26) 西教寺本『普賢講作法』に見られる朱筆訂正は『靈山院作法』の修正方法とは異なるし、書風も『靈山院作法』とは異なる。訂正箇所は本文、但し書き、奥書とは別筆である。ほとんど流布した痕跡がなく、実際に使用痕跡のない状態の『普賢講作法』に、修正を加えることができた人物は果たして誰か。朱筆が著者筆なのかもしれない。未解明な問題である。

編集後記

『佛教文化研究』第五六号を会員のお手元にお届けいたします。昨年は宗祖法然上人八〇〇年大遠忌の御正當の年でありましたが、御承知の通り三月十一日に発生した東日本大震災は、未曾有の大被害をもたらせました。被害を蒙られた方々に深くお見舞い申し上げます。

本号は通常号ですので、収載論文は五本に過ぎませんが、内容は充実しております。源智の「阿弥陀如来像造立願文」と嵯峨念仏房の「念仏房願文〔多宝塔供養願文〕」とを比較した工藤美和子氏の論文、造像銘を通じて北魏分裂以後の時代の中国における無量寿仏信仰を考察した石川琢道氏の論文、念仏を修した黄檗僧獨湛の生涯を考察した田中芳道氏の論文、「仏教福祉」という術語の概念を整理した上田千年氏の論文に加えて、中御門敬教氏による西教寺所蔵の源信作『普賢講作法』の影印紹介を収めました。

中御門氏の影印紹介は、カラー写真掲載を希望されましたが、印刷経費の関係で白黒写真掲載と致しました。学術雑誌の性格上ご了承願います。

(S・N)

○編集委員 中井眞孝 藤堂俊英 金子寛哉 宇高良哲

佛教文化研究

第56号

平成24年3月25日 印刷
平成24年3月31日 発行

編 集 浄 土 宗 教 学 院
発 行 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所