

佛教文化研究

第53號

淨土宗教學院

2 0 0 9

佛教文化研究 第五十三号

目次

『無量寿経』光明歎徳章と『阿弥陀経』 ——いわゆる「称讃」と「聞説阿弥陀仏」をめぐって——	袖山榮輝一
『往生論註』における実相身と為物身について	石川琢道 七
「観想」と「観相」 ——『往生要集』とその撰述前後の浄土教典籍を中心に——	和田典善 七
醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について ——なぜ醍醐寺に伝わったのか——	伊藤真昭 五
機能分化としての仏教社会事業 ——近代日本宗教史からの一試論——	江島尚俊 五
迦才『浄土論』卷中所引の『無量寿経』について	柴田泰山 七
迦才『浄土論』における本願論 ——四十八願の分類を中心として——	工藤量導 七
唯識の諸経論における三性説(2) ——その異同を解明するための手法について——	薊法明 1

『無量寿経』 光明歎徳章と『阿弥陀経』

—— いわゆる「称讃」と「聞説阿弥陀仏」をめぐる ——

袖 山 榮 輝

はじめに

今回、本稿執筆に先立つ筆者の最大の関心事は『阿弥陀経』における「聞説阿弥陀仏」という語句について、その「説阿弥陀仏」が具体的にどのような「聞」、聞こえているのかという内容の解明にあり、本稿執筆の目的も、突き詰めればそこにある。論題を標記のように掲げたが、それはむしろキーワードであり、筆者の最終的な目標は「聞説阿弥陀仏」に続く一節「執持名号」について、テキスト上、「南無阿弥陀仏」の称名念仏に読み込むことができるか否かの見極めにある。

筆者が「聞説阿弥陀仏」に関心を寄せているのは、その具体的な内容が「執持名号」へと導いている、展開させていると考えているからである。もともと、この「執持名号」については、例えば江戸期においても、浄土宗における浄土三部経解釈の一つの指標となる義山『阿弥陀経随聞講録』が「執持名号所詮相續念佛スルヲ云也」といい、さらには真宗大谷派の深励が「執持名号の一句やはり名号をとなへること」^②、「乍恐此義を

辨ずるに此執持名号の言は觀經付属の文に持無量壽佛名号と説いてあると全く同意也」^③と述べている。浄土教信者にとつて執持名号を称名念仏と解釈することについては何も今さら異論を挟む余地はないと思われる。というのも、こうした解釈はそもそも善導大師（以下、善導）『往生礼讃』が「聞説阿彌陀佛即應執持名号若一日若二日乃至七日一心稱仏不亂」^④の一節において執持名号を展開して称仏として読み込みまれ、また法然上人（以下、法然）が『阿弥陀経釈』において「正修念佛者、是一心稱念佛名、々之爲念佛」^⑤「執持名号者、此正修念佛也」^⑥と述べられて「念仏」称名念仏名「執持名号」という図式で捉えられたこと等々に遡るからである。

また、例えば法然が『選択本願念仏集』において言及した龍舒『浄土文』に引用される襄陽の石刻阿弥陀経の二十一文字、すなわち「一心不乱」に続く「専持名号以稱名故諸罪消滅、即是多善根福德因縁」^⑦に見られる「専持名号」称名」との了解をとつてみても、「執持名号」を称名の念仏と解釈することには一つの潮流を見るのである。

しかしながら『阿弥陀經』には「南無阿弥陀仏」といった語句をはじめ、阿弥陀仏に対する「念仏」「称仏」「称名」といった語句の用例を見出すことができず、しかも名号の用例は「執持名号」の一箇所しかない。解釈上、「執持名号」を称名念仏と読み込む潮流、伝統はそれとして信奉するにしても、文献上、『阿弥陀經』の經文内から直接、そうした解釈の根拠を見出すことはかなり困難な作業なのではないかと思われるのである。

とはいえ、『阿弥陀經』は善導が『法事讃』において「世尊說法時將了慇懃付屬彌陀名」と明かされ、また法然が「此經廢諸行往生、復次明但念佛往生、於念佛行、爲生決定心」と見定め、「教主釋迦如來、說念佛往生法門了、正以但念佛往生之法、慇懃付屬舍利弗等」と述べて、口称による念仏往生の法を舍利弗等に授けたと位置付ける經典である。

筆者としては、『阿弥陀經』の經文自身を足がかりに、テキスト上、はたして「執持名号」を称名念仏として、いったいどこまで読み込めるものか検証してみたいのである。

もちろん、今回、その目標を十分に達成できるとは到底思えない。しかしながら、まずは「聞說阿弥陀仏」の内容解明に向けた、いくつかの補助線を描いておこうと思う。

なお、論題サブタイトルに用いた「称讃」は、『阿弥陀經』における「讚歎」「称讃」「称說」「無量寿經」「光明歎德章」における「称」「歎」「称說」「歎」、その他類する語を代表させている。

1、『阿弥陀經』『聞說阿弥陀仏』に対する解釈の実際

浄土宗総合研究所によって現代語訳化が試みられた『阿弥陀經』において、

①舍利弗。若有善男子善女人。聞說阿彌陀佛。執持名號。若一日。若二日。若三日。若四日。若五日。若六日。若七日。一心不亂。其人臨命終時。阿彌陀佛與諸聖衆。現在其前。是人終時。心不顛倒。即得往生阿彌陀佛極樂國土¹¹

と説かれるなかの「聞說阿弥陀仏」（傍線部）の一節は「阿弥陀仏について

筆者は担当研究班の一員として訳出にたずさわったが、省みるとこの訳は、たとえば「ときあかす」「ときほぐす」と説明される「説」の一般的な語義を手がかりに、「（についての教え）」と補ったものということができよう。¹²

「聞說阿弥陀仏」について、義山の『阿弥陀經隨聞講録』は慈恩大師基『阿弥陀經通贊疏』巻下に見られる「於善友所聞此阿彌陀經中往生之事或自尋覽執持佛名號」との一節を紹介して「説」の対象が「阿弥陀經のなかの念仏往生等の所説」であると明かし、さらに現浄土門主で知恩院門跡の坪井俊映猥下の『浄土三部經概說新訂版』では「善友より阿弥陀仏の本願および莊嚴された浄土に往生することを聞いて、自ら仏名となえること¹³」とされ、加えて「舍利弗若有善男子善女人」以下の一文について「その文意は一切善惡の凡夫が善友より、阿弥陀仏の浄土のことを聞いて、一日乃至七日の間一心不乱に称名念仏を行ずることをい

う¹⁶」と講じられている。

「阿弥陀仏についての教えを聴いて」という訳は、いうまでもなくそうした解釈を踏まえたものであるが、義山以下、そもそも「説」については「説明」「解説」といった意味で使われているとの理解があったと思われる。

ちなみに深励は「聞説阿弥陀仏」について「聞説阿彌陀佛とは第十八願に當たるときは聞其名號なることを明かなり。大經では成就の文にも聞其名號とあり。流通の文にも聞彼佛名號と直ぐに名號とあり。此經では聞説阿彌陀佛と説の一字入りてあり。此は上來正宗分の初めから此上の無量無邊阿僧祇説といふまで佛の所説をきくこと。從是西方過十萬億佛土と説きかけてより依正の莊嚴をながたと説いたのはこれを衆生にきかせん爲めなり¹⁷」と述べ、「聞」の対象は「從是西方」から「無量無邊阿僧祇劫説」までの所説であるとし、「説」については、やはり「説明」「解説」の意を以て理解していたと思われる。

ただし深励は『阿弥陀經』の異本である玄奘訳『稱讚淨土仏撰受經』の対応箇所「得聞如是無量壽佛無量無邊不可思議功德名號極樂世界功德莊嚴¹⁸」を挙げて、この場合、依報の莊嚴は極樂の名義に摂して正報の正嚴は阿弥陀の名義に摂してあると述べ¹⁹、「若は佛在世若は仏滅後の衆生に上來なかなかと説く所の釋迦の勸讚を聞いて信ずるのにきこえ易い様にとて依報の莊嚴は極樂の名義に摂し正報の莊嚴は阿彌陀の名義に収めてあり²⁰」とし、転じて『阿弥陀經』の「聞説阿彌陀佛」の場合は、「極樂は彌陀の本願で成じ給ふ所の極樂世界なり。能成所成で云へば所成の極樂は能成の阿彌陀佛に収まる。上に説き給ふ依正の莊嚴結歸する所は

一阿彌陀佛の名義に収まる。そこで衆生の聞は外のことを聞くにあらずただ阿彌陀の名義を聞くといふことで阿彌陀佛を説くを聞いて宣ふ²¹」と論じている。すなわち「從是西方」から「無量無邊阿僧祇劫説」までの所説は「阿弥陀」という語にすべて込められている、集約されていると考えたのである²²。もっとも、深励が「説」を「説明」「解説」の意を以て理解していたことには変わりがないと思われる。

以上、浄土宗総合研究所の現代語訳から義山、深励に至るまで「聞説阿弥陀仏」の解釈をめぐって概観してみた。もちろんこれで十分というわけではないけれども、それでも「説」については「説明」「解説」といった意味で理解されており、「阿弥陀仏」は「説明」「解説」の対象として位置付けられている実際の一端を指摘できたと思う。

2、『阿弥陀經』と『無量壽經』『光明歎德章』における パラレル

『阿弥陀經』『聞説阿弥陀仏』の「説」を「説明」「解説」の意で理解する限りにおいて、ここでの「阿弥陀仏」については単なる名称ではなく、深励が主張するように阿弥陀仏に関する事柄・属性を含んだ広い意味において理解される用例と受け止めるべきだろう。ただし、そうした用例としての「聞説阿弥陀仏」が「執持名号」へと導いていくのであるとすれば、極樂を含め阿弥陀仏に関する事柄が説き明かされるなかに、とりわけ往生行として「執持名号」を指示する教えが含まれてしかるべきと思うのである。

しかしながら、深励のいう「従是西方過十万億仏土有世界名曰極楽」から「無量無辺阿僧祇劫説」まで説示される経文のなかに、はたして「執持名号」を具体的に指示する教えが含まれているのかといえ、実際のところ、見出せないのが実情である。

では、テキスト上、「執持名号」を読み込んでいく手がかりが何もないのかといえ、じつはそうでもなさそうなのである。というのも、すでに指摘したことではあるが、「聞説阿弥陀仏執持名号」を含む引用文①について無量寿経經典群内にパレルを見出すことができるのである。以下、引用文①をいくつかの文節に区切り無量寿経經典群対応箇所と対照させてみよう。なお、経文は一語の加減もなく語順もそのままである。なお便宜上、引用する『大蔵経』の句点は略し、『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』を『大阿』、『無量清淨平等覚経』を『平覚』、『無量寿経』を『寿経』と略することとする。

【表Ⅰ】

			①『阿弥陀経』
	舍利弗	佛言	②『大阿』 ²³
	若有	其有	③『平覚』 ²³
	善男子善女人	人民	④『寿経』 ²³
B	聞説阿弥陀佛	聞阿弥陀佛聲	聞無量清淨佛聲
	善男子善女人	善男子善女人	聞其光明
		衆生	威神功德

H	G	F	E	D	C
極樂國土	即得往生	是人終時	其人臨命終時 阿彌陀佛 與諸聖衆 現在其前	一心不亂	執持名號 若一日若二日 若三日若四日 若五日若六日 若七日
國	往生	在在所願		至心不斷絶	稱譽光明 朝暮常稱譽 其光明好
國	往生	在心所欲願		至心不斷絶	稱譽光明 如是朝暮常稱譽 其光明明好
國	其得生	隨意所願		至心不斷	日夜 稱説

無量寿経經典群の成立段階として『大阿』と『平覚』が初期無量寿経に配され、後期無量寿経に配される『寿経』に先行することは確定的な事柄であろうが、その前後関係と『阿弥陀経』がどのような関係にあるか、成立過程における經典間の交渉などについて論じるほどの見識を筆者は持ち合わせてはいない。

しかしながら、呼びかけの「舍利弗」はひとまずさておき、『阿弥陀経』引用文①を仮にA～Hまでの文節に区切ってみると、文節Eの臨終

に於ける阿弥陀仏と聖衆の来迎部分と、おそらくはEが挿入されているがために、再度文章をつなげていく役割を果たしているであろう文節Fを除いて、ほぼ一致していることが分かるのである。

無量寿経の引用文②③④の文節EとFが欠けている理由については、すでに望月信亨博士が『阿弥陀経』引用文①について七日持名臨終見仏の説といい、これについては三巻本『般舟三昧経』における

若沙門白衣。所聞西方阿彌陀佛刹。當念彼方佛不得缺戒。一心念若一晝夜。若七日七夜。過七日以後。見阿彌陀佛。^②

との一節に見られる般舟三昧見仏の旨を承けたものであらうと思うと指摘されているが、あるいは『阿弥陀経』引用文①、無量寿経引用文②③④に共通するベースとなるような、ただし文節EとFを除いた何らかの経文が存在したと想定できるのではないかと思われる。

そこで引用文①～④から文節EとFを除き、「聞」という動詞を軸にして整理してみると、各文節から共通する、以下の要素を取り出すことができる。

すなわち①～④はともに

A・・・「聞」の動作主、主語の提示。

B・・・「聞」とその対象、目的語の提示

C・・・「聞」という行為によって導かれる行為とその行為が実行される期間（あるいは頻度）の提示。

D・・・「聞」という行為によって導かれる行為についての様態の提示。

G・・・「聞」の動作主がとC Dを経過して生じた心理状態の提示。

H・・・「聞」の動作主に於いてその者がC D Gを経過してもたらされる事態（往生）の提示。

といった文章の枠組を基盤に持ち、①はそこに聖衆来迎といった要素が絡んでいるのである。文節G①の「心不顛倒」と、「所願」という語句を中心とする文節G②③④を同じ意味で捉えることには困難があるが、これも①においてEの臨終来迎が挿入されていることに起因する異同と思われる。

④の一文は浄土宗において「光明歎徳章」と称される部分に含まれ、ここに、いわゆる無量寿経群「光明歎徳章」と『阿弥陀経』の接点が見出せるのであり、少なくとも引用文①～④は比較対照の可能な領域と認めることができるのである。

そこで、あらためて引用文①B『阿弥陀経』「聞説阿弥陀仏」について検討してみたいと思う。

まず「聞く」という行為であるが、これについて、たとえば『広辞苑』では「言語・声・音などに対し、聴覚器官が反応を示し活動すること」を第一義に挙げ「聴覚に音の感覚を生じる。音・声が耳に入る」と説明する。「聞く」についての、そうした一般的な理解を適応する限りにおいて、「聞」という語を含む文脈からは、「聞」に対してその音源となるものとの組み合わせ、あるいは音源と想定されるものが読み取れるはずではなからうか。音源が確定されれば、「説阿弥陀仏」の内容を読み解く要素がおのずと浮かび上がってくると思うのである。

3、「聞説阿弥陀仏」の音源

引用文①の『阿弥陀経』「聞説阿弥陀仏」における「聞」の対象はいうまでもなく「説阿弥陀仏」である。上述の如く「説阿弥陀仏」について「説」は「説明」「解説」の意で解釈され、その対象である「阿弥陀仏」は単なる名称ではなく『阿弥陀経』に説かれる教えと理解する潮流が認められるが、その場合、「説」の動作主は何を指すであろうか。「説」の動作主と「聞」の音源は、当然ながら一致するはずと思うのである。

とはいえ引用文①のなかに「説」の動作主を指示する語句については見出すことができない。従来の解釈に沿って「説明」「解説」の意で解釈する限りにおいての動作主は、第一義的には「仏」すなわち「釈迦牟尼仏」であると思われるが、引用文①に対する『梵文阿弥陀経』該当箇所（左記引用文⑤【表ⅡB節】）に至っては「説」に相当する言葉すら見当たらないのである。ちなみに引用文①⑤の漢梵を対照してみると、

【表Ⅱ】

	①『阿弥陀経』	⑤『梵文阿弥陀経』 ²⁹⁾
A	舍利弗若有善男子善女人	yaḥ kascic cāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā
B	聞説阿彌陀佛	tasya bhagavato' mityāyusas tathāgatasya nāmadheyani śroṣyati śrūtvā ca

C	執持名號 若一日若二日 若三日若四日若 五日若六日 若七日	manasikariṣyati ekarātram va dvirātram vā tirātram vā catūrātram vā pañcarātram vā ṣaḍrātram vā saptarātram vā
D	一心不亂	avikṣiptacitto manasikariṣyati
E	人臨命終時 阿彌陀佛 與諸聖衆	yadā sa kulaputro vā kuladuhitā vā kālaṁ kariṣyati tasya kālaṁ kurvataḥ so 'mityāyus tathāgataḥ śrāvakasamaṅghapariṣto bodhisattvagaṇanapuraskṛtaḥ purataḥ sthāsyati
F	是人終時	so 'viparyastacittaḥ
G	心不顛倒	kālaṁ kariṣyati ca
H	即得往生 阿彌陀佛 極樂國土	sa kālaṁ kṛtvā tasyaivamityāyusas tathāgatasya buddhakṣetre sukhāvayāṁ lokadhātavaṁ upapatsyate

となり、両者の文章構造がパラレルの関係にあることが確認できる。したがって引用文①④と⑤は相互に比較対照可能な領域と見なし得るが、その上で引用文⑤文節Bを見てみると、「聞＝śru-」の対象、目的語は「アミターユス如来の名号」となっており示されている。当然ながら「説阿弥陀仏」と「アミターユス如来の名号」の異同が論じられなけ

ればならないが、「説」の用例は①～⑤の平行中、引用文①にしか見ることができない。逆に言うところ「説」については引用文②～⑤に見ることができない語句なのである。

そうした点を踏まえると、『阿弥陀経』『聞説阿弥陀仏』に対する音源について「説」の語のみをたよりに言及することは、いささか危険な論法と言わざるを得ないのである。やはり平行全体から「聞」の音源を探り出す必要があるのではなからうか。「説」の意味するところは、その上で今一度、検討すればよいと思うのである。

4、「聞説阿弥陀仏」と無量寿経における平行

【4-1】引用文②『大阿』『聞阿弥陀仏声』とその音源

『阿弥陀経』『聞説阿弥陀仏』に对照される『大阿』『聞阿弥陀仏声』（表Ⅰ）引用文②B節）は、その「聞」という行為が「称誉光明」（引用文②C節）という行為へと展開していくのであるが、この「称誉光明」という行為は引用文②に先立つ『大阿』の経文内において見出すことができる。すなわち、

⑥ 阿彌陀佛光明。名聞八方上下。無窮無極。無央數諸佛國。諸天人。莫不聞知。聞知者莫不度脱也。佛言。不獨我稱譽阿彌陀佛光明也。無央數佛。辟支佛菩薩阿羅漢。所稱譽皆如是。³⁰

とあるのがそれであり、「称誉光明」の光明とは阿弥陀仏の光明を指し、称讃の動作者は「仏」、すなわち釈尊である。とはいえ、その動作者は釈尊自らが「不独我」と述べられ、釈尊お一人にとどまらず、無数の仏

『無量寿経』光明歎徳章と『阿弥陀経』

であり、辟支仏であり、菩薩であり、阿羅漢であるというのである。

筆者はこの「聞阿弥陀仏声」についてはすでに、「阿弥陀仏の光明を『阿弥陀仏』というという呼び名を以て諸仏、諸菩薩、阿羅漢らが称讃している」と理解するのが妥当」との見解を発表しているが、「阿弥陀仏声」とは阿弥陀仏という音声のことであり、その音源は釈尊をはじめとする諸仏、辟支仏、菩薩、阿羅漢による阿弥陀仏の光明に対する称誉、すなわち称讃なのである。

『大阿』引用文⑥②を本来の経文通りに合すれば、釈尊やその他の聖者たちが阿弥陀仏の光明を「阿弥陀仏」と「称誉」し、その「声」を聞く者が阿弥陀仏の光明を「称誉」するのである。「阿弥陀仏」という「称誉」を聞いて「称誉」するのであるから、その「称誉」は当然ながら「阿弥陀仏」という音声になるものと思われる。³¹

この点は『阿弥陀経』引用文①C節「執持名号」を理解する際の、考慮すべき周辺事情の一つとして位置付けてよい。

【4-2】引用文③『平覚』『聞無量清浄仏声』とその音源

『平覚』引用文③に先立ち『大阿』引用文⑥に対応する『平覚』の経文には、

⑦ 無量清浄佛光明名聞八方上下無窮無極無央數佛國。諸天人民莫不聞知。聞知者莫不得過度者。佛言。我不獨稱譽無量清浄佛光明也。八方上下無央數諸佛。辟支佛菩薩阿羅漢。所稱譽皆如是。³²

とあり、⑥と比較对照すれば明らかだが、両者は「阿弥陀仏」と「無量清浄仏」の他、若干の異同が見られるが、文章構成は平行な関係を

有している。

『平覚』引用文③C節（表I参照）には『大阿』引用文②C節同様、「称誉光明」とあり、「聞無量清浄仏声」に対する音源は、やはり無量清浄仏の光明に対する釈尊をはじめとする諸仏、辟支仏、菩薩、阿羅漢の称誉、すなわち称讃であるといえよう。

『大阿』同様、『平覚』においても引用文⑦③を本来の経文通りに合すれば、『大阿』と同じく、仏の光明を「無量清浄仏」というように「称誉」する声を聞いた者がそのようにまたその光明を「称誉」するといった文脈で理解することができよう。そしてまた『阿弥陀経』「執持名号」に対しても『大阿』同様の位置付けができると思うのである。

【4-3】引用文④『寿経』「聞其光明威神功德」とその音源

『阿弥陀経』「聞説阿弥陀仏」（表I参照、引用文①B節）に对照される『寿経』「聞其光明威神功德」（引用文④B節）の「聞」という行為は、④C節において「称説」という行為へと引き継がれるが、その音源を引用文⑥⑦のように先立つ、『寿経』直前の経文に求めてみると、

⑧無量壽佛光明顯赫照耀十方諸佛國土。莫不聞知。不但我今稱其光明。一切諸佛聲聞緣覺諸菩薩衆。咸共歎譽亦復如是。³⁴

という経文が該当することになる。

『大阿』⑥、『平覚』⑦と比較すると「名聞」がなかったり、いくつか語句が足りないなどしているが、『寿経』引用文⑧と⑥⑦は基本的には同じ文章構造を示して、まず仏（ここでは無量壽仏）の光明があらゆる仏國土に行き渡って「莫不聞知」となり、釈尊のみならず数多くの聖者

が釈尊同様にその光明を称賛するという点において、⑧は⑥⑦に対してほぼパラレルな関係にあるといつてよい。

そうしてみると「聞其光明威神功德」の音源は、やはり「我」である釈尊による「称其光明」、すなわち無量壽仏の光明に対する称讃であり、また釈尊は「不但」であるから、⑥⑦同様、そこに諸仏、声聞、緣覺、菩薩による無量壽仏の光明に対する「歎譽」が「聞」の音源として加わるのである。³⁵

ところで『寿経』引用文④C節「称説」という語句については『大阿』引用文②C節、『平覚』引用文③C節では「称誉光明」に对照される。この「称誉光明」は②③に先立つ直前の経文、『大阿』⑥『平覚』⑦においては、「称誉阿弥陀仏光明」「称誉無量清浄仏光明」といった用例として見ることでできるものである。

引用文⑥⑦と⑧がパラレルであれば、⑥⑦と同様のことが『寿経』引用文④に先行する直前の経文⑧に於いて見られるとしてもおかしくない。すなわち⑧において無量壽仏の光明に対して「称説」という語が用いられたとしても不思議はないのである。とはいえ、実際のところ⑧においては「称其光明」「歎譽」という語が用いられていて、それらが④の「称説」に先立つ用例なのである。

この場合、「称其光明」「歎譽」と「称説」に意味上、何らかの異同があるのかという疑問が生じるが、⑧の末尾に「如是」とある。この「如是」は⑥⑦においても同様に見られるが、この語は釈尊による「称其光明」と諸仏、声聞、緣覺、菩薩による「歎譽」が同様の行為であることを示すものである。と同時に、この「如是」は「聞」の音源として「称

其光明」と「歎譽」が統合されていることをも示しているのである。

⑥⑦における阿弥陀仏、無量清浄仏の光明に対する称讃は「称譽」という語で統一されたが、『寿経』引用文⑧では「称」と「歎譽」の二語で表現されている。しかし、⑧の末尾に「如是」の一語がある以上、「称」と「歎譽」は表現の相違があるのみで、行為としては同一のことを指すと見るべきなのである。

では引用文⑧「称」「歎譽」と引用文④C節「称説」の関係はいかがであろう。もし仮に、『大阿』⑥②、『平覚』⑦③の文脈を『寿経』⑧④にスライドさせることが許されるならば、無量寿仏の光明に対する釈尊やその他の聖者の称讃、すなわち「称」「歎譽」を聞くことが「聞其光明威神功德」であり、それを聞いた者が「称説」するとなれば、やはり無量寿仏の光明威神功德を称讃することが「称説」の意味するところになると思ふのである。

なお、ここで留意しておきたいことが二つある。一つは「称説」が称讃の意で用いられているとするならば、「称説」の「説」と『阿弥陀経』「聞説阿弥陀仏」の「説」が同じ意で用いられているのではないかと予想される点である。この場合、まずは『阿弥陀経』における「説」の用法を整理する必要がある。

もう一つは、初期無量寿経の『大阿』『聞阿弥陀仏声』、『平覚』『聞無量清浄仏声』が後期のその『寿経』においては「聞其光明威神功德」に変化しており、「称其光明」「歎譽」の実際の表現内容について、あらためて検討が必要であるという点である。³⁶

5、『寿経』下巻冒頭「聞其名号」について³⁷

『大阿』引用文②B節（表I 参照）の「聞阿弥陀仏声」、『平覚』引用文③B節の「聞無量清浄仏声」は両経中、引用文B節を含め、各々都合六箇所用例があり、いずれもパラレルな関係を示す経文のなかに見出すことができる。このような「聞」を伴う用法の一例としては、やはりパラレルな関係を示す『寿経』引用文④B節の「聞其光明威神功德」があり、これは引用文②③に見られる「聞阿弥陀仏／無量清浄仏声」から展開した用例と考えられる。

このように「聞阿弥陀仏／無量清浄仏声」が展開する用例は他にもあり、『大阿』『平覚』における残り五箇所のうち三箇所が流通分冒頭に集中する。それに対応する『寿経』流通分は分量がかなり圧縮された上に「聞阿弥陀仏／無量清浄仏声」に対応する用例も一箇所にとどまるが、それは、

⑨佛語彌勒。其有得聞彼佛名號。歡喜踊躍乃至一念。當知此人爲得大利。則是具足無上功德。³⁸

というように「聞彼仏名号」（傍線部）へと変化する。

ところで「名号」という語は『大阿』『平覚』の初期無量寿経經典には見られず、無量寿経としては『寿経』が初見となる。『寿経』における名号の用例は計四箇所あり、そのうち三箇所が無量寿仏に関するもので、第二十願、下巻冒頭、上記⑨とに見られ、いずれも「聞」を伴い、「聞」の対象、目的語として用いられているが、じつは下巻冒頭のものについては『大阿』『平覚』の該当箇所に対応する経文がない。『大阿』

『平覺』のどこかにの部分『壽經』が掘り起こしたか、漢訳無量壽經としては『壽經』になってからのオリジナルか、などの可能性が考えられる。

「名号」の用例を含む下巻冒頭部分は

⑩ a 佛告阿難。其有衆生彼國者。皆悉住於正定之聚。所以者何。

彼佛國中無諸邪聚及不定聚。

⑩ b 十方恒沙諸佛如來皆。共讚歎無量壽佛威神功德不可思議。

⑩ c 諸有衆生聞其名號。信心歡喜乃至一念至心。迴向願生彼國。即

得往生住不退轉。

⑩ d 唯除五逆誹謗正法

と説示され、「名号」については傍線部の如く用いられている。

今、引用文⑩を便宜上 a ～ d の4節に分けたが、『大阿』『平覺』との共通点を見出すべく、まずは⑩ a の「正定」、もしくは同義の「不退転」をキーワードに『大阿』から検索してみたが、『大阿』にそうした用例は見当たらなかった。また「不退転」から類推して「阿鞞跋致」「阿惟越致」といった語を検索したところ「阿惟越致」の用例を相当数見出したが、引用文⑩との共通性を見定めるべく⑩ c 「聞其名号」に対応する「聞阿弥陀仏声」といった用例を伴う場合があるかどうかを調べてみたところ、そうしたパターンを見出すことはできなかった。

『平覺』についても同様の検索を試みたところ、「不退転」が一例、また『大阿』同様、「阿惟越致」の用例が相当数あったが、ここでもやはり『壽經』引用文⑩「聞其名号」に対応するところの「聞無量清浄仏声」といった用例を伴うものはなかった。こうしたことから『壽經』引

用文⑩が漢訳無量壽經經典としては『壽經』になってからのオリジナルである可能性を指し示すものと考えられるのである。

さて、この『壽經』引用文⑩では十方諸仏如来こそつてによる讚歎（波線部）が「聞」に対する音源として示され、衆生はその讚歎を聞くところ。つまり、ここでは「聞」と「讚歎」という行為が一組の組み合わせとして成立しているのである。そして、その十方諸仏如来による「讚歎」という行為の対象は無量寿仏の威神功德不可思議ということになるのであるが、「讚歎」と「聞」とが一組の行為である以上、その対象は当然ながら同一のものでなければならぬ。つまり、十方諸仏如来によるところの無量寿仏の威神功德不可思議に対する讚歎という行為は、少なくともそれを聞く衆生の耳には「其名号」として響いている、感受されているのである。

そして、そのような「聞其名号」は、結果として、衆生において「信心歡喜」以下「即得往生住不退転」に至る事態を展開させていくのである。ここでは「聞其名号」が往生を願うことになるきっかけであると読み取れ、また無量寿仏の国土に生じた者が不退転に住するのは、具体的には名号として讚歎される無量寿仏の威神功德不可思議を聞いたことによるということが示唆されていると思われる。

『壽經』引用文⑩の大意は無量寿仏の国に生まれた者はみな「住正定之聚」、すなわち「不退転」に至るが、それは何故なのかといえば、そもそも十方諸仏如来が無量寿仏の威神功德不可思議を讚歎するところの無量寿仏の名号を聞いた者が信心歡喜云々して、その国に生みたいと願って「即得往生」し、結果、「住不退転」（すなわち「住正定之聚」）

となるというのである。

ところで、この「不退転」については『阿弥陀経』においてもまた同様の設定を見ることができる。まず

⑪又舍利弗。極樂國土衆生者皆是阿鞞跋致。

とあるのがそれである。これは『阿弥陀経』引用文①に先立つ経文であるが、上記『寿経』引用文⑩の二重傍線部と同様、その国に往生した者は阿鞞跋致、すなわち不退転であるというのである。『阿弥陀経』は引用文①において「聞説阿弥陀仏」（傍線部）が結果として「即得往生」（二重波線部）をもたらすが、『阿弥陀経』において極樂に生ずる者はみな阿鞞跋致である（引用文⑪）というのであれば、「聞説阿弥陀仏」は「即得往生」のみならず「皆是阿鞞跋致」をもまたもたらししていることになる。このような『阿弥陀経』の文脈は、『寿経』引用文⑩cにおいて「聞其名号」が結果的に「即得往生住不退転」をもたらしているという文脈と軌を一にするのである。

6、『梵文阿弥陀経』引用文⑤と『梵文無量寿経』におけるパラレル

本稿では、これまで『阿弥陀経』引用文①とそれに対応する、浄土宗にいういわゆる「光明歎徳章」該当部分から『大阿』引用文②、『平覚』引用文③、『寿経』引用文④、さらに各々先行する直前の経文『大阿』引用文⑥、『平覚』引用文⑦、『寿経』引用文⑧について見てきた。さらに『梵文阿弥陀経』引用文⑤も加えたパラレルな関係について左記【表

『無量寿経』光明歎徳章と『阿弥陀経』

Ⅲ】のように存在することを確認してきた。

【表Ⅲ】

経典名		引用文番号（上から文章順）	
『大阿』		⑥	②
『平覚』		⑦	③
『寿経』	⑧		④
『阿弥陀経』			①
『梵文阿弥陀経』			⑤
→パラレル←			

さて、ここまで対照してみると、無量寿経引用文⑥②、⑦③、⑧④に対応する『梵文無量寿経』の経文はいついどうなっているのだろうかという問題が生じてくるのであるが、じつは梵本「光明歎徳章」対応部分に該当する経文を見出すことができない。

そうすると『梵文無量寿経』には⑧④に該当する経文が存在しないか、経典内のどこかに散逸、埋没しているということになる。もし散逸、埋没しているとしたら、どのように見出すが問題となるが、その場合の有効な方法としては『梵文阿弥陀経』引用文⑤との共通点を検索することが挙げられよう。そこで注目したのが、第26章から第30章にかけての記述であり、その幅広い範疇のなかには引用文⑤の前後の経文との共通点もまた指摘し得るのである。

なお、先にA～H節に区切った『梵文阿弥陀経』引用文⑤はその第10章に含まれ、【表Ⅳ】作成にあたっては第10章冒頭部分（引用文⑫）を

A 節に先立たせて配置し、H 節の直後の一節を I 節（引用文⑬）として後続とした。また表中の「寿」は『梵文無量寿経』を、「阿」は『梵文阿弥陀経』を指し、『梵本無量寿経』第26章後半部分（引用文⑭）、第27章冒頭部分（引用文⑮）、同じく抜粋部分（引用文⑯）、第30章冒頭部分（引用文⑰）の各経文については一切加減していない。なお引用文⑭⑮⑯は連続する経文であり、テキストは香川孝雄『無量壽經の諸本對照研究』によった。

【表Ⅳ】

『梵文阿弥陀經』⑤と第10章抜粋			寿
punar anuparam śāriputra ye 'mitāyusās tathāgatasya buddhakṣetre sattvā upapannāḥ śuddhā bodhisattvā <u>avinivartanīyā</u> ⁽²⁾ ekajātipratibaddhās = B'			阿
⑫第10章冒頭			『梵文無量寿經』第26章以下
yaḥ kascic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā			
A			阿
tasya bhagavato 'mitāyusās tathāgatasya nāmadheyam śroṣyati śrūtṛvā ca			
B			阿
manasikariṣyati ekarātram vā dvirātram vā trirātram vā caturātram vā			
⑮第27章冒頭			阿
C			
C			阿
ekarātram vā dvirātram vā trirātram vā caturātram vā			

pāṇcarātram vā ṣaḍrātram vā saptarātram vā		C	
avikṣiptacitto manasikariṣyati		D	
yadā sa kulaputro vā kuladuhitā vā kālaṁ kariṣyati tasya kālaṁ kurvataḥ so 'mitāyus tathāgataḥ śrāvakasamṇaparivṛto bodhisattvagāṇapuraskṛtaḥ purataḥ sthasyati		E	
so 'viparyastacittatḥ kālaṁ kariṣyati ca / sa kālaṁ kṛtvā tasyaivāmitāyusas tathāgatasya buddhakṣetre sukhāvatyaṁ lokadhātāv upapatsyate/		G F	
tasmāt tarhi Śāriputra idam arthavaśaṇṇaṁ sanipaśyamāna evaṁ vadāmi		H	
⑬ I		⑰第30章 冒頭	
		⑯第27章抜粋部分	
		E	
		H	
		G F	
		tatasa te taṁ bhagavantaṁ dṛṣṭvā prasannacittāḥ santi,	
		tatriva Sukhāvatyaṁ lokadhātāv upapadyate.	
		imaṁ khalya ānandarthavaśaṇṇaṁ sanipaśyantas,	

第2節において引用文①～④をA～Hの文節に区切り、「聞」を切り口に共通する各節の特徴を抽出してパラレルか否かの判断材料とし、さらに第3節においても同じ論法によって『阿弥陀経』引用文①と『梵文阿弥陀経』引用文⑤がパラレルであることを確認したが、この【表Ⅳ】

『梵文無量寿經』においてもまたその論法を適用するならば、

- ・引用文⑭Aは「聞」の動作主、主語の提示 (sattva) 、Bは「聞」とその対象、目的語の提示 (amitābhasya tathāgatasya nāmadheyaṃ) であって、『梵文阿弥陀經』引用文⑤及び『阿弥陀經』引用文①A B節と一致する。
 - ・引用文⑭Bの不退転 (avaivartikatāyām) 云々は『梵文阿弥陀經』引用文⑫第10章冒頭、及び『阿弥陀經』引用文⑪と共通する。
 - ・引用文⑮Cは「聞」という行為によって導かれる行為 (tañ tathāgataṃ . . . akārato manasikariṣyanti) と、その行為が実行される期間・頻度の提示 (punah punar) とであって、引用文⑤C及び①Cと一致する。
 - ・引用文⑮Dは「聞」という行為のによって導かれる行為の形態 (bodhāya cittaṃ 云々) の提示であって、引用文⑤D及び①Dと一致する。
 - ・引用文⑯のEは臨終時における阿弥陀如来と聖衆の現前であって、これまた引用文⑤E及び①Eと一致する。
 - ・引用文⑯FGにおける見仏は、「聞」の動作主がCを経過して生じた心理状態の提示であって、臨終というシチュエーションは略されているものの⑤及び①のFGの見仏と一致する。
 - ・引用文⑯のH極楽往生も臨終というシチュエーションは略されているものの⑤H及び①Hと一致する。
- と、以上のような一致、共通点が見出せる。

また『梵文阿弥陀經』引用文⑬ (I節) の 'idam arthavaśaṃ

『無量寿經』光明歎德章と『阿弥陀經』

samīpaś (「阿弥陀經」「我見是利」に相当) は『梵文無量寿經』引用文⑰にも見て取れ、『梵文阿弥陀經』第10章と『梵文無量寿經』第26章とが比較的近い構造を有していると予想され、加えて『阿弥陀經』引用文⑪①プラス「我見是利」に致までの文脈との共通性が指摘できるのである。つまり『梵文無量寿經』引用文⑭⑮⑯の連続する経文は『梵文阿弥陀經』引用文⑤、『阿弥陀經』引用文①と構造上パラレルな関係にあるということができ、このことは同時に『大阿』引用文②、『平覺』引用文③、『寿經』引用文④ともパラレルな関係を保持しているといえるのである。

さて、そこで問題となるのは、引用文『大阿』⑥、『平覺』⑦、『寿經』⑧に対する『梵文無量寿經』におけるパラレルの有無である。その確認には引用文⑭に先立つ第26章前半部分の検証が必要となる。

7、『阿弥陀經』「聞説阿弥陀仏」と『梵文無量寿經』第26章前半について

『梵文無量寿經』第26章前半は

⑱ tasya khalu punar ānanda bhagavato 'mitābhasya
tathāgatasya daśasu dikṣv ekaikaṣyāṇi
diśi Gaṅganadivālukāsaṃśu buddhākṣetreṣu
Gaṅgnadivālukāsamā buddhā bhagavanto
nāmadheyaṃ parikīrtayante, varṇaṃ bhāṣante, yaśaḥ
prakāśayanti, guṇaṃ udirayanti. tat kasya hetoḥ.⁽⁴⁷⁾

とあって、「十方のそれぞれの方角のガンジス河の砂〔の数〕に等しい
仏国土に於けるガンジス河の砂〔の数〕に等しい仏・世尊たちがアミ
ターバ如来の尊名を告げ、尊容を語り、栄光を照らし、功德を宣揚する。
それは何故か。」（袖山試訳）というのである。

じつはこの部分は、少なくとも香川前掲書の対照表からは『寿経』下
巻冒頭に配置されており、引用文⑩b「十方恒沙諸佛如来皆共讚歎無量
壽佛威神功德不可思議」に対応すると思われる、また引用文⑩の直後に位
置する⑭は引用文⑩c「諸有衆生聞其名號信心歡喜乃至一念至心迴向願
生彼國即得往生住不退轉」に対応すると思われる。

詳細に見てみると引用文⑩b波線部と⑩波線部が一致し、同じく⑩c
下線部「聞其名号」は表現の上では⑩下線部を集約、もしくは代表した
形になっている。

また【表Ⅳ】と対照すると⑩c「諸有衆生」が⑭A節に、⑩c「聞其
名号」が⑭B節に、⑩c「信心歡喜乃至一念至心」「住不退轉」が⑭B'
とおおむね一致する。残る「願生彼国」については引用文⑭⑮⑯中に直
接該当する文言を見出せないが、「往生」は⑯に相当する。「住不退轉」
については引用文⑩では往生後に位置付けられ、引用文⑭では往生後と
は読み取れないが、これは第26章以降がいわゆる三輩段に相当する箇所
であることに起因しよう。とはいえ『梵文無量寿経』引用文⑩⑮⑭と連な
る経文は『寿経』引用文⑩b⑩cとおおむねパラレルの関係にあると
いってよい。

そして、そもそも引用文⑭と『梵文阿弥陀経』引用文⑤は【表Ⅳ】に
見られるパラレルな関係を有しているのであるから、『梵文阿弥陀経』

引用文⑤とパラレルな関係にある『阿弥陀経』引用文①も、じつは『梵
文無量寿経』引用文⑭⑮⑯と比較対照可能なパラレルな関係にあると
いっていいのであり、さらに『梵文無量寿経』引用文⑭と『寿経』引用
文⑩cとがパラレルであるからには、『寿経』引用文⑩c前半に見られ
る「諸有衆生聞其名号」は『阿弥陀経』引用文①A B節「若有善男子善
女人聞説阿弥陀仏」とパラレルであるといえるのである。

8、まとめ

【表Ⅴ】

經典名	引用文番号（上から文章順・横にパラレル）			
『阿弥陀経』	⑪		①	*
『大阿』		⑥	②	
『平覚』		⑦	③	
『寿経』		⑧	④	
『梵文阿弥陀経』	⑫		⑤	⑬
『梵文無量寿経』		⑮		⑭
『寿経』	⑩a	⑩b	⑩c	⑭
備考	⑭B*不退轉	音源	聞	*我見是利
→ パ ラ レ ル ←				

与えられた紙面がすでに尽きており、ここで今まで示してきた引用文
におけるパラレルのおおむねの関係を右記のごとく表で示し、一応の結
論を述べておきたい。引用順に番号を付したので表にすると分かりにく

いがご寛恕を賜りたい。

冒頭述べた通り、筆者の目標は『阿弥陀経』の「聞説阿弥陀仏」に続く「執持名号」がテキスト上、称名念仏に読み込めるかの見極めにある。そして本稿では「聞説阿弥陀仏」における「聞」の音源を探ろうと試みて無量寿経「光明歎徳章」との平行を見出し、音源の参考として⑥⑦⑧を位置付け、さらに梵文に於ける⑤と⑭⑮⑯の平行を見出すことにより⑩c「聞其名号」とその音源として⑱の平行⑩bの十方諸仏による讃歎無量寿仏にまで辿り着いた。もちろん、ここまで辿り着けば「聞説阿弥陀仏」の音源として『阿弥陀経』六方段における諸仏の称讃を念頭に置かねばならないと思うのである。

以上、聞く者をして「執持名号」へと導く『阿弥陀経』「聞説阿弥陀仏」の音源を求めようと考察してきたが、「聞説阿弥陀仏」の平行として位置付けが可能であろう「寿経」⑩c「聞其名号」を比較対照の足がかりとし、⑩bにおける諸仏による無量寿仏称讃に着目しつつ、無量寿経群のいわゆる「光明歎徳章」をも対照領域に含める研究方法は一考の価値があると指摘して、拙い結論としたい。

- (1) 『浄全』一四、七三七頁下。
- (2) (3) 『佛説阿彌陀經講義』(『佛教体系』四一・浄土三部経五、三〇五頁。
- (4) 『浄全』四、三七六頁上。
- (5) (6) 『昭和新增法然上人全集』一三五頁。
- (7) 『昭和新增法然上人全集』三四四頁に依った。なお『浄土文』の『大正蔵』該当箇所は第四七巻、二五六頁上。

『無量寿経』光明歎徳章と『阿弥陀経』

- (8) 『浄全』四、二五頁下。

- (9) 『阿弥陀経釈』(『昭和新增法然上人全集』一三三頁)。
- (10) 『阿弥陀経釈』(『昭和新增法然上人全集』一四三頁)。
- (11) 『大正蔵』一一、三四七頁中。
- (12) 浄土宗総合研究所『教化研究』一四(平成十五年)、五九頁。なお現代語訳の底本は『浄土宗聖典』第一巻による。
- (13) ただし、逐語的には「教えが説かれるのを聴いて」と訳すべきだが、試訳の時点では、文章の読みやすさを優先させようとしたためであつたと思うが「説」については、あえて訳さなかった。

- (14) 『浄全』一四、七三七頁上に依った。ただし『大正蔵』では「聞説阿彌陀佛者。謂於善友處聞此阿彌陀教中往生之事。或自尋覽執持佛名號」(四七、三四三頁中)とあって「阿弥陀経」が「教」となっている。

- (15) 坪井俊映『浄土三部経概説新訂版』(平成八年、法蔵館)六〇〇頁。

- (16) 同前、六〇一頁

- (17) 『佛説阿彌陀經講義』(『佛教体系』四一・浄土三部経五、三〇〇頁)。

- (18) 『大正蔵』一一、三五〇頁上。

- (19) (20) 『佛説阿彌陀經講義』(『佛教体系』四一・浄土三部経五、三〇〇頁)。

- (21) 同前、三〇〇～三〇一頁。

- (22) 浄土真宗本願寺派の浄土真宗聖典編纂委員会編纂『浄土三部経—現代語版—』(本願寺出版社、平成八年、二二三頁)では「聞説阿弥陀仏」の部分を「阿弥陀仏の名号を聞き」と現代語訳している。あるいは深励のような理解を当て込んで訳しているのだろうか。もし「説」を「名号」に変換して訳しているとすれば、その論拠が知りたいところである。

- (23) 平成二十年度浄土宗総合学術大会において『阿弥陀経』と『無量寿経』「光明歎徳章」く称讃を中心に」と題した研究発表において言及した。なおその研究内容は『佛教論叢』五三三号(平成二十一年、浄土宗 掲載予定稿としている)。
- (24) 『大正蔵』一一、三〇三頁上。
- (25) 『大正蔵』一一、二八二頁下。

- (26) 『大正藏』一二、二七〇頁中。
- (27) 『大正藏』一三、九〇五頁上。
- (28) 望月信亨『佛教經典成立史論』（昭和二十一年、法藏館）一九七頁。
- (29) 『淨全』別卷、二〇二頁。
- (30) 『大正藏』一二、三〇三頁上。
- (31) 拙論『大阿弥陀經』に於ける光明と聞我名字　『無量壽經』研究の一視座として』（『仏教論叢』四九号、平成十七年、浄土宗）
- (32) 『大阿』には釈尊が阿難に「南無阿彌陀三耶三佛檀」というよう指示する場面（『大正藏』一二、三一六頁中～下）がある。この点は『平覺』も同じで「南無無量清淨平等覺」あるいは「南無無量清淨三藐三佛陀」といった表現がある（『大正藏』一二、二九八頁中）。ただし『壽經』には「南無・・・仏」といった表現は見当たらない。
- (33) 『大正藏』一二、二八二頁中～下。
- (34) 『大正藏』一二、二七〇頁中。
- (35) 釈尊のみならず諸仏等が無量壽仏を称讃することについては『阿弥陀經』六方段冒頭の「如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德。東方亦」云々（『大正藏』一二、三四七頁下）に見られる釈尊と諸仏による阿弥陀仏称讃と比較対照されるべきである。この点については上述の『仏教論叢』五三号掲載予定稿において指摘した。
- (36) 「光明歎德章」の文脈上、いわゆる十二光仏としての呼び名が「称其光明」「歎譽」の実際の表現内容であると予想される。
- (37) 本節は拙論『無量壽經』『無量壽仏声』をめぐって』（『仏教論叢』五〇号、平成十八年、浄土宗）及び拙論「無量壽經における名号について」（『仏教論叢』五一号、平成十九年、浄土宗）を参照。
- (38) 『大正藏』一二、二七九頁上。
- (39) 『大正藏』一二、二七二頁中。
- (40) ここでは、実際に「其名号」という音声が感受されているわけではないだろう。「其名号」の「其」は無量壽仏を指すのであるから、ここでの讚歎とは具体的には「無量壽仏」あるいは「無量壽」という音声となって表現されるものと、ひとまずはそのように想定されると思うが、拙論では未だ確定的にいえないうところかもしれない。
- (41) 『大正藏』一二、三四七頁中。
- (42) 『淨全』別卷、二〇二頁。
- (43) 香川孝雄『無量壽經諸本の対照研究』（昭和五十九年、永田昌文堂）二四六頁。
- (44) 同前、二四八頁。
- (45) 『淨全』別卷、二〇二頁。
- (46) 香川前掲書、二五四頁。「arthavasa」は荻原本（『淨全』別卷、九八頁）などは「arthavasa」とする。
- (47) 同前、二四六頁。
- (48) 同前、二四七頁。

『往生論註』における実相身・為物身について

石 川 琢 道

一、はじめに

曇鸞は『往生論註』（以下、『論註』と略す）巻下に「讚歎門」を解釈するなか、衆生なかに阿弥陀仏の利益を享受することができない者がいる所以を述べ、それを実相身・為物身の語を用いて説明している。この実相身・為物身は、曇鸞以前においてその用例をみることはできないため、曇鸞の創出によるものと考えられている。しかし、曇鸞自身によってその語義解釈はなされず、なおかつ『論註』においてこの語句の使用は一回に限られているため、古来、この二身が如何なる意味を有しているのか議論が重ねられてきた。

そのようななかで本稿では、『論註』巻下「讚歎門」の解釈全体の論旨を再検討し、曇鸞が実相身・為物身の語を用いて論述した意図について検討を行うことにより、この実相身・為物身の二身が如何なる意味を有するのか明らかにしてゆきたい。

『往生論註』における実相身・為物身について

二、先行研究の整理

『論註』巻下「讚歎門」の説示内容について、藤丸智雄氏は、近代以前の注釈書の諸説を整理しつつ検討を行っており、実相身・為物身の先行研究についてもそこに詳しい^①。以下、藤丸氏の整理を参照しつつ、先行研究の整理を行うこととする。

- ① 実相身—法性法身
為物身—方便法身
- ② 実相身—義—光明（撰法身）
為物身—名—名号（撰衆生）
- ③ 実相身—自利（智）
為物身—利他（悲）

右記の整理は、実相身・為物身の構造について整理したものである。まず①は浄音『論註刪補鈔』、若霖汝岱『正信偈文軌』等の説である^②。略示したとおり、実相身・為物身を、同じく『論註』内に二身を以て提

示される二種法身説の法性法身・方便法身と同義と理解している。

②は良忠『往生論註記』（以下、『論註記』と略す）等の説である。同じく『論註』巻下「讚歎門」中に説かれる「名と義」のうち、実相身が義であり、なおかつ光明に相当し、為物身が名であり、かつ名号に相当するとしている。^③なお、良忠は『論註記』に、

光明の義は、即ち實相身なるが故に。此れ乃ち佛を以て實と爲し迷を以て虚と爲す。上に一實一虚と云うが如し。況や法身と實相と其の名通ずるが故に、是れ方便法身にして果極法身に非ず。^④

と述べ、摂法身である光明と実相身が同義であり、それらが共に法性法身（果極法身）ではなく方便法身であるとしていることは注意しておきたい。

③は香月院深励『浄土論註講義』（以下、『講義』と略す）等の説である。^⑤『講義』には、

本願成就の無礙光如來は自利々他圓滿の佛身なる故、その自利圓滿の邊を實相身と名け、利他圓滿の邊を爲物身と名くると云ふが動かぬ義なり。^⑥

とあり、また、

悲智の二門で分つ時は、實相身は我々の智を以て眞如實相をさとりあらはし給ふ大智門なり、爲物身は衆生攝化の大悲門なり、いづれにしても報身佛の上で分かるることなり。^⑦

と述べるように、報身仏である阿弥陀仏一仏の有する二面として、諸法実相の悟りを得た自利圓滿の実相身と、衆生のために悟りを得た利他圓滿の爲物身を分かつものとして、実相身・爲物身を理解している。

以上の諸師の説に加え、更に近年の研究者の説をいくつか整理しておく。

藤堂恭俊氏は、まず実相身について「般若波羅蜜を行ずることによつて、有無の二辺を離れて諸法の実相を体得した（阿弥陀）仏」の自内証であり、同時に仏の自利の面を指すと指摘している。また爲物身については、「すべての人をわけへだてすることなく、平等に利益する利他度生の仏」の外用であり、同時に仏の利他の面を指すと指摘する。藤堂氏は巻下「讚歎門」の説示の「名義」が、無礙光如來の名号（名）と十方衆生の無明の暗闇を除く無礙光如來の光明（義）に相当するとも述べており、右記の整理に適用されるならば②③の両説に相当すると考えられる。また更に藤堂氏は二種法身のうち、法性法身は阿弥陀仏の自内証、方便法身は仏の外用であるとの見解も示しており、間接的にはあるが、実相身を法性法身、爲物身を方便法身と理解する右記①の説にも近い見解をも示しているといえよう。^⑧

藤丸智雄氏は、非常に複雑な理解をされておりここで詳論するよりも直接論文に依ることが正意を得ることができると思われるが、ここで特徴的な点を指摘しておく、実相身は光明と名前（名号・名義）に相当し、爲物身とは一切衆生の無明を除く働きそのものとして理解している。^⑨以上のように実相身・爲物身に関する先行の諸説は、多彩を極めており、一様でない。そのようななかで次項において、改めて『論註』巻下「讚歎門」における曇鸞の解釈を整理し、実相身・爲物身とは如何なるものであるのか検討を行つてゆくこととする。

三、実相身・為物身の説示意图について

周知の通り、『論註』巻下「讃歎門」釈は、『往生論』の「長行」に説示される五念門の讃歎門に相当する箇所に対して、曇鸞が注釈を施したものである。曇鸞は初めに以下のような解釈を試みている。なお傍点を付した部分が『往生論』の本文に相当する部分である（以下同様に、引用中の傍点は『往生論』の本文を示す）。

云何讃歎、口業讃歎、
「讃」者、讃揚也。「歎」者、歌歎也。讃歎非口不宣。故曰「口業」也。

ここでは、『往生論』に、讃歎とは口業による讃歎であるとする記述に対し、曇鸞は、讃歎とは口業に依らなければ普く仏にその讃歎の意を知らしめることができないために、口業よるのであると解釈している。ここでまず『往生論』の説示をうけ、讃歎門の実践が口業によることについて概説を行っている

また、続く『往生論』の本文に対して、曇鸞は次のように解釈している。実相身・為物身の説示意图を見てゆくうえで重要であるので、少し丁寧にその文意を読解してゆくこととする。

稱彼如來名、如彼如來光明智相、如彼名義、欲如實修行相應、故
①「稱彼如來名」者、謂稱無礙光如來名也。
②「如彼如來光明智相」者、佛光明是智慧相也。此光明照十方世界、無有障礙、能除十方衆生無明黑闇。非如日月珠光但破空穴中闇也。

『往生論註』における実相身・為物身について

③「如彼名義、欲如實修行相應」者、彼無礙光如來名號、能破衆生一切無明、能滿衆生一切志願。

④然有稱名憶念、而無明由在而不滿所願者、何者、由不實修行。與名義不相應故也。云何爲不如實修行與名義不相應。

謂不知如來是實相身是爲物身。

又有三種不相應。一者信心不淳。若存若亡故。二者信心不。無決定故。三者信心不相續。餘念間故。此三句展轉相成。以信心不淳故無決定。無決定故念不相續。亦可念不相續故不得決定信。不得決定信故心不淳。與此相違名如實修行相應。是故論主建言我心。

まず①の部分において、『往生論』に「彼の如來の名を称える」とあるのは、無礙光如來の名を称えることとしている。

次に②の部分において、『往生論』に「彼の如來の光明智相のように」と示されるうち、「仏の光明」とは智慧の相であり、そしてこの光明は十方世界を遮ることなく照らし、十方の衆生の無明の闇を除くのであるとしている。ここでは仏の光明が、単に光りが暗闇を照らすものではなく、衆生の無明をも破すという光明の力用について強調している。

次に③の部分において、『往生論』に「彼の名義のように、如実に修行して相應する」と示されるうち、上記の無礙光如來の名号は、仏の光明と同様に衆生の一切の無明を除かしめ、よく衆生の一切の願いを叶える、と解説を加えている。

以上のように光明と名号の力用について述べた後、④の部分に以下の

ような問答をしている。それは称名・憶念した者にも、いまだ無明があつて、願いが叶っていない者があるのは何故かと問ひ、それに対し、

A、如実に修行していない。

B、名と義と相応していない。

との二種の理由を示している。曇鸞がこれらの理由について、それぞれ具体的にどのような状況を意図していたのか、続く本文を確認してゆくと明らかとなる。

まず、【A】「如実に修行していない」とはどのようなことかについて、それを【A2】において、いわゆる「三信」と呼ばれる箇所によつて説明している。すなわち、

(一) 信心が深くない。

(二) 信心が決定していない。

(三) 信心が相続していない。

という状況に修行者があり、なおかつこの三者が独立しているのではなく、(一) 信心が深くないがゆえに、(二) 信心が決定しておらず、信心が決定していないがゆえに(三) 信心が相続していないのである。また信心が相続していないがゆえに(二) 信心が決定しておらず、信心が決定していないがゆえに(一) 信心が深くないのであるとしてもしており、この三者がいわば順観・逆観の關係にあるのであることを述べている。したがつてそのような信心の心持ちでいることこそが【A】「如実に修行していない」となる。そしてそれと相反する状況、すなわち(一) 信心が深く、(二) 信心が決定し、(三) 信心が相続している状況において修行を進めるということが、「如実に修行すること」であると曇鸞は説示

している。

さて、では【B】「名と義と相応していない」とはどのようなことであるうか。これに対応する曇鸞の答えが、【B2】に示した箇所、すなわち本論で問題とする実相身・為物身について述べられる箇所である。では【B2】において曇鸞はどのように説示しているのであるうか。しかし残念ながらそれは、如来が実相身・為物身であることを知らないから(名と義と相応していない)という、極めて簡略な説示に留まるものである。

したがつて、本論冒頭にも述べたとおり、実相身・為物身について曇鸞は何ら解説を施していないため、二身が如何なる意味を有するのかをここで知することはできない。但し、『論註』における曇鸞の他所の論説を確認すると、卷下「淨入願心」に実相について、

眞實智慧者、實相智慧也。實相無相故、眞智無知也。^①

と述べ、眞實の智慧は実相の智慧であり、実相とは無相であるゆえに、眞實の智慧とは無知であるとの理解を勘案すると、実相身とは、無相であり、悟りそのものを意図するであろうことが推察される。

また為物身については、曇鸞は「物」という語を、

若人但聞「安樂淨土之名」欲_レ願_二往生_一、亦得_レ如_レ願_二、此名悟_レ物_一之證也^②と、「人」を意図して用いていることを考えると、為物身を衆生のため(の身)ということ在意図していたものと推察される。

ともかく、ここまでの論説において、【A】の場合に比べ、【B】「名と義と相応していない」状態を具体的に見ることはできない。しかし、【B】「名と義と相応していない」ことの根拠として、如来が実相身・為

物身を知らないことが説示されたことを勘案すると、「名と義」と実相身・為物身の両者が無関係であることが考えられず、その関係についての次のような構図が見えてくる。

(図1) 実相身＝義

⇔ (相応)

為物身＝名

したがって実相身・為物身について検討するにあたり、【B】「名と義と相応していない」という際の「名と義」の関係を手がかりとして検討を更に進めてゆくことが有効であろうと考えられる。そこで次項において、右記の引用文に続く問答の内容を確認してゆくこととする。

四、名義の相応について

さて、先の引用に続くこの問答は、「名」と「法」の関係を、「指」と「月」の関係を以て解釈を試みている。その問答を引用すれば以下のとおりである。

問曰。名爲^二法指^一。如^二指指^レ月^一。若稱^二佛名號^一、便得^レ滿願者、指^レ月之指、應^二能破^レ闍^一。若指^レ月之指、不^レ能^レ破^レ闍、稱^二佛名號^一、亦何能滿^レ願耶。

答曰。諸法萬差。不^レ可^二一^一概。有^二名即^レ法。有^二名異^レ法。

^{A1} 名即^レ法者、諸佛菩薩名號、般若波羅蜜、及陀羅尼章句、禁咒音辭等是也。如^二禁腫辭^一云。「日出東方^二午赤^一午黃」等句。假使酉亥行^レ禁不^レ關^二日出^一。而腫得^レ差。亦如^二行^レ師對^レ陳、但一切齒中誦^二「臨

『往生論註』における実相身・為物身について

兵闘者皆陳列在前^一行誦此九字、五兵之所^レ不^レ中。抱朴子謂^二之要道^一者也。又苦^二轉筋^一者、以^二木瓜對^レ火熨^レ之則愈。復有^レ人但呼^二木瓜名^一亦愈。吾身得^二其効^一也。如^レ斯近事世間共知。況不可思議境界者乎。滅除藥塗鼓之喻、復是一事。此喻已彰^二於前^一故不^二重引^一。

^{A2} 有^二名異^レ法者。如^二指指^レ月等名^一也。

ここでも質問において、名は法を指し示す指となる。指が月を指すようなものであるとしている。それを踏まえ、【Q1】にもし名号を称えて願いが叶うならば、月を指す指は（無明の）闍を破すであろう。また【Q2】にもし月を指す指が（無明の）闍を破すことができないのであれば、名号を称えてどうして願いが叶うことがあるうか、としている。それに対して曇鸞は、諸法には様々な違いがあり、大別すると、

【A1】 名が法に即すること。

【A2】 名が法と異とすること。

の二種に分かつことができるとしている。

【A1】の名が法に即することとは、諸仏菩薩の名号、般若波羅蜜、陀羅尼、禁呪の音辞等のことであるとする。そして「日出東方^二午赤^一午黃」等の実例を挙げて、実際にそれらの名と称えることによって自らの身に効果を得ることができたとして、それならなおさら仏の不可思議境界のことであれば利益を得ることができるであろう、としている。

そして【A2】の名が法と異とすることとは、指が月を指し示しているように、指と月が一となっていない状況のことであるとしている。

この問答を設けた主眼は、【A1】の名が法に即することを明らかにすることにあるのは疑いない。すなわち曇鸞がここで「諸仏菩薩の名

号」というなかに阿弥陀仏の名号も含まれるのであり、その名号が名と法の「名」に該当する。そしてその「名」である名号が、「法」である衆生の一切の無明を除かしめ、よく衆生の一切の願いを叶える功德と即する。すなわち名号とその力用が、即一の関係にあることをここでは意図しているのである。

さてここで、如来が実相身・為物身であることを知らないから（名と義と相応していない）という先の問題に還るならば、おそらく「名 $\leftrightarrow$ 義」と「名 $\leftrightarrow$ 法（名即法）」の各々の「 $\leftrightarrow$ 」で示した関係が同一であることを意図してこの問答を設けたものと考えられる。

その理由として第一に、この問答前の議論として、称名した者も無明であって、願いが叶わない者がいるのは何故かとの問いに「A、如実に修行していない」「B、名と義と相応していない」との二つの理由が提示された。このうちAについては「三信」の説明をもってその内容の説明を終えており、その内容がこの問答と関連するとは考えられない。

そして第二にこの問答がBと関連しないとすると、そもそもこの問答の設定の意義が不明瞭になることが挙げられる。

では「名と義」という場合の「名」とは何か。それはこの問答でも示された「名号」である。すなわち「名と義と相応していない」という際の「名」とは「名号」を意図したものとすることとなる。この名義の議論が称名の実践と関連して述べられることが考えると、この解釈は違和感なく受け入れられるであろう。先ほどの実相身・為物身と名義の関係を图示したもの（図1）に、その内容を追記すると以下のようになる。

（図2） 実相身 $\parallel$ 義

⇔（相応）

為物身 $\parallel$ 名 $\parallel$ 名号

曇鸞はこの名号について、『論註』巻上「八番問答」において、以下のような理解を示している。

此十念者、依^二止無上信心^一、依^二阿彌陀如來方便莊嚴眞實清淨無量功德名號^一生¹⁵。

ここで、阿弥陀仏の方便莊嚴であり、眞實清淨であり、無量の功德である名号によつて浄土へと往生するとしている。すなわち曇鸞の理解に基づくのであれば、阿弥陀仏の名号とは仏の方便により莊嚴されたものであり、かつ眞實清淨であり、無量の功德を有しているのである。ここで名号を仏の方便により莊嚴されたものとしている点は注意しておきたい。

五、「讚歎門」所説の「光明」について

少しずつ実相身・為物身と関連する名義の内容が明らかになりつつあるが、ここで「讚歎門」において名号とともに論じられる光明についても確認しておこう。

曇鸞は、恐らくこの「讚歎門」の主旨を、称名を中心に考えていたものと推察される。それは『論註』の以下の論説でも明らかである。

入第二門者、以下讚歎阿彌陀佛、隨順名義稱^二如來名^一、依^二如來光明智相^一修行¹⁶故、得^レ入^二大會衆數^一、是名^二入第二門^一。

依^二如來名義^一讚歎。是第二功德相¹⁶。

これは『論註』巻下末の五功德門のうち讃歎門と対応する解説部分である。ここで『往生論』の本文に、名義に随順して阿弥陀仏の名を称え、かつ仏の光明智相によって修行するとあり、称名と光明が並列して述べられているのにも拘わらず、その解説中に称名のみを意図して名義によって讃歎すると述べ、光明について曇鸞は解説を加えていない。

それと対応するように、改めて先の「讃歎門」中の「如彼如來光明智相」という『往生論』の本文に対する『論註』の解説を確認すると、光明の力用について言及しつつも、行との関連においては述べられず、単にそこでは語句の解釈を留まっている感がある。

しかし、先学諸師がこの光明と名義の関係を論じているため、ここで筆者も念のため整理しておくならば、この光明も名号と同様に阿弥陀仏の方便莊嚴であると指摘することができる。これは『論註』の論説を整理すれば自ずと明らかになることであるが、もつとも特徴的な点は、三種二十九句の莊嚴相の一つとして「光明功德成就」を挙げていることである。『論註』下巻「光明功德成就」には以下のように述べられる。

莊嚴光明功德成就者、偈言佛慧明淨、日除世癡闇冥、故

此云何不思議。彼土光明、從三如來智慧報起。觸之者、無明黑闇

終必消除。光明非慧能爲慧用。焉可思議。

ここで曇鸞は、阿弥陀仏の光明が、仏の智慧の報によって起こると述べ、更に十方の衆生の無明の闇を除くというその光明は智慧そのものではなく、智慧の働きであるとしている。すなわちこの光明についても前記した名号のように、曇鸞は仏の方便によるものであると理解していることが明らかとなる。

(図3) 実相身＝義

⇔ (相応)

為物身＝名＝名号・光明 (方便莊嚴)

したがって、先ほどの実相身・為物身と名義の関係を图示したもの(図2)に、更にその内容を追記すると右記ようになる。

六、まとめ

以上の検討を踏まえて、実相身・為物身とは如何なる意味を有するのか考えてみたい。まず為物身について、『論註』の語句の用例を見る限り(衆生のため(の身))ということ在意図していると考えられるが、具体的には名号や光明等のように、阿弥陀仏の衆生へ対する利益が具現したものを用意している(図3)。すなわち阿弥陀仏の智慧の働きが光明として現れたように、仏が衆生の無明の闇を除かしめ、その願いを叶えるという利益が、名号や光明そのものとして具現したのであり、そのことを為物身として曇鸞は『論註』巻下「讃歎門」において用いているのである。名号と光明のいずれも阿弥陀仏の方便として莊嚴されたものといえる。

一方、実相身については、今回の検討のみでは必ずしも充分ではないかもしれない。しかし『論註』の語句の用例を見る限り、先に検討したように、無相であり、悟りそのものを意図することという点と、大きく理解を離れることはないであろう。

『論註』巻下「讃歎門」において、実相身・為物身の語を用いて論述

した意図とは、称名憶念した者にも、いまだ無明があつて、願いが叶っていない者があるのは何故かとの問いに対して、二種ある理由の一つ【B】「名と義と相応していない」ことを説明することにあつた。この【B】「名と義と相応していない」ことは、仏が実相身・為物身であることを修行者が知らないということである。具体的には称名憶念を行う修行者は、自身の称名憶念する、阿弥陀仏の利益として具現した為物身である名号が、実相身である阿弥陀仏の悟りそのものと相応したものであることを知らないということである。

つまり曇鸞は、称名憶念する者も、その対象である阿弥陀仏の名号が、阿弥陀仏の利益として具現したものであるのみでなく、阿弥陀仏の悟りそのものと相応したものであると知ることを求めているのである。そして称名の実践に実相身・為物身の二身を知るといふ行為を伴うことによつて、自身の無明を除き、そして一切の願いを叶えたとの阿弥陀仏の利益をこうむることができるのである。

さて、以上の実相身・為物身の関係を考えると、曇鸞の二種法身説との論理的な近似性を指摘することができる。むしろ実相身・為物身の論理を提示する際に、曇鸞は二種法身説を念頭においていたものと考えられる。二種法身説とは、無相であり無生の境界である「法性法身」と、方便である莊嚴相を莊嚴した法身の境界である「方便法身」が、不二の異の関係にあることを示した、曇鸞独自の論理である¹⁸⁾。

実相身とは、無相であり、悟りそのものであり二種法身説の「法性法身」と対応する。また為物身とは、名号と光明等の阿弥陀仏の方便として莊嚴されたものであり「方便法身」と対応する。実相身・為物身は、

名と義のように相応する関係にあると考えると、実相身と為物身の関係も相応するものと考えられる。

この相応とは同格（イコール）の関係にあると曇鸞が考えていたとはいえない。無相である実相身と、方便として莊嚴相を有する有相の為物身が、完全な同格の関係にあるということとは、二種法身説を提示した曇鸞は主張するとは考えられない。すなわち実相身・為物身は、二種法身説と同様に不二の異の関係にあつたと考えることが妥当である。

少なくとも二種法身説をまったく念頭に置かず実相身・為物身を曇鸞が創出したということは、法性法身・方便法身と語義が対応することを考えると、不自然である。

しかしそれにも拘わらず、なぜ曇鸞は、『論註』巻下「讚歎門」において、法性法身と方便法身の二種法身説を用いず、実相身・為物身の二身の語を創出して、そこに用いたのであろうか。方便法身である三種二十九句の莊嚴相は、もちろん阿弥陀仏が衆生のために莊嚴したものである。しかし曇鸞は方便法身ではなく為物身の語を用いて、その語義のよさに名号や光明の利益が「衆生のため」であることを強調する意図があつたのであろう。

(1) 藤丸智雄『浄土論註』讚嘆門に関する諸問題について―近代以前の注釈書を通して―（『仏教文化研究論集』六、二〇〇二年）。

(2) 香月院深励『浄土論註講義』（法蔵館、一九七三年、以下『講義』と略す）四二七頁上参照。

(3) 浄全一、三二二頁上。

- (4) 浄全一、三一二頁上。
- (5) 深励は、自説が慧然『往生論註顯深義記』、存覚『教行信証六要抄』等の説を承けたものであることを述べている。『講義』四二七頁上。
- (6) 『講義』四二七頁下。
- (7) 『講義』四二七頁下。
- (8) 以上の藤堂氏の説示については、『曇鸞・道綽』（浄土仏教の思想四）講談社、一九九五年、一五二―一五五頁を参照。
- (9) 前掲藤丸論文、一〇〇―一〇四頁。
- (10) 大正蔵四〇、八三五頁中―下。なお引用中に記した数字・記号は筆者によるものである。
- (11) 大正蔵四〇、八四一頁中。
- (12) 大正蔵四〇、八三〇頁上。
- (13) 「物」の字句が何を内容とするかについては、前掲藤堂著一五四頁に整理されている。
- (14) 大正蔵四〇、八三五頁下。なお引用中に記した数字・記号は筆者によるものである。
- (15) 大正蔵四〇、八三四頁下。
- (16) 大正蔵四〇、八四三頁中。
- (17) 大正蔵四〇、八三八頁上。
- (18) 拙稿「曇鸞『二種法身説』をめぐって」（『浄土学』四二、二〇〇五年）参照。

「観想」と「観相」

『往生要集』とその撰述前後の浄土教典籍を中心に――

和田典善

1、問題の所在

「観想」（もしくは「観相」というと、その代表格として『往生要集』^①に説示される大文第四正修念仏の第四觀察門に別相観、惣相観、雜略観として説かれている、阿弥陀仏や阿弥陀仏の白毫、また極樂浄土の様相を観察することが念頭に浮かぶ。以前、福原隆善氏は『往生要集』における「観相」^②と題し、『往生要集』説示の色相観について詳細に考察を行っている。しかしながら、この『往生要集』内には、実は「観想」と「観相」という二つの同音の術語が混在している。この「観想」と「観相」は、一般的には時に同意語として扱われ、その語義概念に関して詳細な区別を見ることがあまりない。

そこで、本論では『往生要集』内において混在する「観想」と「観相」という二つの術語に注目し、『往生要集』、更には『往生要集』撰述前後の浄土教典籍を中心に、この二つの術語の使用箇所の調査を行い、二つの術語の持つ意味、更には『往生要集』内に多数看取できる「観

想」（もしくは「観相」）の使用に源信の何らかの意図が存在し、その使い分けが行われているのかを考察していくことを目的とする。^③

2、各辞典における「観想」と「観相」

『往生要集』内における「観想」と「観相」に関して考察することに先立って、各辞典において「カンソウ」の項目は、どちらの文字で立項されているのか、また「カンソウ」がその項目内に記述されるであろうと予測される、「往生要集」、「観念（の念仏）」等の項目において、どのように掲載されているかを以下で概観していく。

A) 各辞典

下記の表のように主だった十種の辞典を見てみると、「観相」もしくは「観想念仏」という項目を単独で立項している辞典はなく、「観想」もしくは「観想念仏」という項目で立項している辞典は、半数の『望月

辞典名	掲載項目		『往生要集』	観念(の念仏)	その他
	観想(念仏)	観相(念仏)			
浄土宗大辞典	掲載ナシ	掲載ナシ	観想	観想／観相	
望月仏教大辞典	○	掲載ナシ	―	―	
新浄土宗辞典(恵谷)	掲載ナシ	掲載ナシ	仏の相好を観ず	仏の相好を観ず	
織田佛教大辞典	○	掲載ナシ	―	掲載ナシ	
法然辞典	掲載ナシ	掲載ナシ	観想	掲載ナシ	
岩波仏教辞典	○	掲載ナシ	観想	観想	
法然上人事典	掲載ナシ	掲載ナシ	―	観相／観想	
佛教語大辞典(中村元)	○(○)	掲載ナシ	―	観想	【観】観想
佛教辞典(宇井伯寿)	(○)	掲載ナシ	―	―	
総合佛教大辞典(法蔵館)	掲載ナシ	掲載ナシ	―	掲載ナシ	【観】観想／観相

* (○)は掲載あり／「―」は項目内に「観想」もしくは「観相」の記述なし。

仏教大辞典』など5種で見ることができる。また、直接「カンソウ」の項目ではないが、「カンソウ」と関連し、そのことが項目内において言及されているであろう『往生要集』、「観念」もしくは「観念の念仏」、その他として「観」などの項目内を見てみると、「観想」と「観相」は、そのほとんどで「観想」での表記によって説示されている。一方「観相」の表記が存在する辞典は、「観想」という項目を立項していない、『浄土宗大辞典』、『法然上人事典』、『総合佛教大辞典』において、関連する項目内で、「観想」及び「観相」とが混在し表記されている。

また、多くの辞典から「カンソウ」とは、「対象に心をこらし、その姿を思い描くこと。また、特に浄土教では仏や浄土の具体的様相を想起

れる「観想」と「観相」についてみていくこととする。

3、『往生要集』撰述以前の浄土教典籍における「観想」と「観相」

ここでは、『往生要集』撰述にあたり、既に先行され撰述がなされていたであろうと思われる浄土教典籍において、「観想」と「観相」がどのように使用されていたかを概観していく。⁴⁾

A『十願発心記』…天台園城寺系の学僧で内供奉十禅師にも補せられた千観(九一八〜九八三)によって、応和二年(九六二)に記されている。

する観法の一つ」の意として読み取ることができ、先にあげた十種の辞典中、「観想」が五種にて単独立項され、「観相」が立項されていないことから鑑みるに、一般的には「観相」ではなく「観想」と表記して捉えていると言える。

このように、一般的に辞典では「観想」という表記で大方統一を見ることも可能であるにもかかわらず、その使用には未だ統一性がとれない理由には、この術語が表記される典籍それぞれに内包され得る個別の意味があるのではないだろうか。そこで以下で、『往生要集』を中心にその撰述前後の典籍に説示さ

＊本書には管見の範囲であるが、「観想」もしくは「観相」の語句や、それに関連する語句を見ることはできなかった。また、本書において「相」もしくは「想」という語に限って見てみると、「相」では苦楽相や、「想」では二想という説示を見ることが出来る。前者ではあくまで、「ありさま・姿」といった意味合いでの使用に「相」が用いられ、後者では二つの「想い」という意味合いで用いられている。

B『阿弥陀新十疑』…良源と同世代の禅瑜によって記されたものであるが、詳しい成立は未詳である。しかしながら、禅瑜の活躍は応和三年（九六三）に行われた「応和の宗論」以降より北嶺探題に補任された貞元二年（九七七）前後であったことから、本書の成立もその前後であり、『往生要集』以前に撰述されたと推測されている。

＊本書も管見の範囲であるが、「観想」・「観相」の語句、及びこれに関連する語句を見ることはできなかった。また「相」や「想」という語もほとんど使用されておらず、その概念を考察するには至らなかった。

C『西方懺悔法』…作者未詳であるが、その成立年代は八三八年から九八五年の間と考えられている。本書は、『長西録』にその名を見ることが出来るが、鎌倉期以降ほとんどその流伝を絶っていた書物とされる。また本書の成立は、『往生要集』と相互影響が全く認められないので、『往生要集』とほぼ同時期か、あるいは多少遡る時代の作と考えること

ができるとされている。^⑦

①「運心供養をなす時、観念の中において、必らず、彼の阿弥陀仏を法門の主となすことを思想せよ」^⑧

②「いかにが諦観するや、行者仏を念ぜんと欲する時は、面を西に向けて坐し、乱意を撰除し、各各想見せよ。」^⑨

③「この想成じ已つて、次にまさに三十二相を観ずべし。先ず足下の千輻輪より、一一に逆に縁じて、乃至無見頂相までとす。（…中略…）一一の相の中において、心諦かにして観想し、閉目開目みな明了ならしめよ。」^⑩

以上、『西方懺悔法』には③において「観想」の語句を見ることができ、また、延べ三箇所にわたって関連する記述を見ることが出来る。①では「観念の中において、思想せよ」としていることは、つまりは「観察するなかにおいて、その姿を思想せよ」となるので、これもまた「観想」と受け取ることが出来るのである。更には②から、「どのようにして、つまびらかに観察するのか」の問いに、「各々」とはつまり三十二相を指しており、「三十二相を想見するのだ」となれば、ここでも「想見」を「観想」と解釈することも可能であると考えられる。

D『極楽浄土九品往生義』…源信の師である天台座主良源（九一一～九八五）の書で、安和二年（九六九）の成立である。

＊本書では、管見に及んだ範囲では、「観想」・「観相」の文字は見ることができなかった。しかしながら、「観察実相懺悔」を説く中で、「能滅罪業者而觀察実相功德最殊勝」^⑪として、能く罪業を滅すとは、

しかるに実相を観察することであり、その功德は最も殊勝であるとしている。また、続けて「若欲懺悔者端坐念実相¹²⁾」として、もし懺悔しようとするならば、端坐して実相を念ぜよとしている。つまりこの一連の流れの中で、良源は「実相を観察すること」「実相を念ずる」ことを、ほぼ同義として捉えていることがわかる。このことは「観察すること」と「念ずること」を同義として扱っていることを示している。またこの「観察実相」という一文から「観相」という術語が成立していくことも予測できるのである。

以上、『往生要集』撰述以前の浄土教典籍において「観想」と「観相」を概観してきたが、千観『十願発心記』、禅瑜『阿弥陀新十疑』といった、『往生要集』撰述に深い影響を与えた書では、その術語を見ることができなかった。一方『西方懺悔法』には「観想」という語句が1度であるが使われていた。また、置き換えを行うならば「観相」より「観想」と解釈することが妥当であろうという箇所もあった。また、源信の師である良源『極楽浄土九品往生義』では、「観察実相」の一文から「観相」の術語を連想させる個所があった。

4、『往生要集』撰述以後の浄土教典籍における「観想」と「観相」

ここでは、『往生要集』撰述以後の浄土教典籍において、どのように「観想」と「観相」が説示されているかについて見ていく。

A『極楽遊意』…静照（生年不詳）一〇〇三の撰述であり、本書に『往生要集』や『阿弥陀仏白毫観』を引用していることから九八五年から九九〇年の成立と見るべきであるとしている¹³⁾。

- ①「念々に思いを凝し、運々に観をなせ。」¹⁴⁾
- ②「その相状を明す。観想の方便法、応にしかない。」¹⁵⁾
- ③「この想を成しおわるを、名づけて極楽世界の宝樹宝池を観見すとなす。」¹⁶⁾

④「かの仏を観ぜん者は、一つの相好より入れ。ただ眉間の白毫を観じて極めて明了ならしめよ。」¹⁷⁾

⑤「先ず頂上の肉髻を観じ、次に天冠を観じ、余の衆相を具し、また次第に観ぜよ。」¹⁸⁾

⑥「第十二普想観（…中略…）蓮花の中において結跏趺坐して蓮花の合する想をなせ。（…中略…）すなわち蓮花の開く想をなせ。（…中略…）身を照らす想をなせ。」¹⁹⁾

⑦「要らく須らく真実相を観念すべし。」²⁰⁾

以上『極楽遊意』では、①の「思いを凝らし、観をなす」の「思い」を「想い」に置き換えると「観想」と解釈できうる箇所である。また、②においては『観経』の十六観を説く中で「観想」の語を見ることができ、③④⑤に関しては、各々の相好を観ずるという箇所である。⑥は「それぞれの対象を心にこらして、その相を想え」と解釈できることから「観想」と解釈することも可能である。⑦では「観念実相」から「観相」と受取ることができる。

B『順次往生講式』…真源（一〇六四—一一三六）の述作であり、一四四年以前の成立であると考えられている。

①「かの仏の相好光明を觀ぜよ。簫笛笙篳の曲を翫んでは、常樂我淨の響きを思い、（…中略…）かくのごとく眼に見耳に聞くごとに、想いを極樂に送りたり。」²¹

②「また淨心をもて妙觀を憶想して、淨土の行業薰修すでに了んぬ。」²²以上『順次往生講式』では、①相好を觀ずる、②妙觀を憶想するという記述が存在する。これらは前者が「觀相」、後者を「觀想」と置き換えて考えることも可能である箇所として見る事ができる。

C『往生十念』…作者は未詳であり、その成立年代は未だ判然とはしていないが、恐らくは九八五年から一一〇五年の間と推測されている。本書の内容は『往生要集』大文第六別時念仏説示の「臨終行儀」並びに、『阿弥陀仏白毫觀』の両書から、本書のほぼ前文にわたって一致を見ることができ²³る。

*しかしながら、本書には管見の範囲であるが、「觀想」もしくは「觀相」や、それに関連する術語を見ることはできなかった。

5、小結

以上ここまで、『往生要集』撰述前後の淨土教典籍における「觀想」と「觀相」の使用例、及びそれらに関連するような語句について見てきたが、それらの整理を行うと以下のようにまとめられる。

ア)『往生要集』撰述前後の淨土教典籍のそれぞれ一箇所ずつに「觀想」の語句を見ることができた。

イ)しかしながら「觀相」の語句を見ることはできなかった。

ウ)全体を通して、「觀想」と解釈をするほうが妥当であろう箇所が多い。

エ)「觀想」は、想いを凝らして觀ずること、また「〇〇觀」を想うことを術語化したものととれる。

オ)「觀相」は、相好（ある相）を觀ずることを術語化したものととれる。

これらのことから、実際の使用例として現れている術語は「觀想」のみであり、「觀相」という術語が直接使用されているケースはなく、このことだけから判断すれば、「觀相」という術語は当時成立し得ていない結果になる。しかしながら、全体での数があまりにも少ないことから、輕輕に判ずることはいささか乱暴である。

『往生要集』撰述前後の淨土教典籍に現れる「觀想」と「觀相」には、前者を「対象を心にこらし、その姿を想い描くこと」の意²⁴で使用される一方、後者においては、「相好を觀ずる」とした概念規定であると考えられる。以上のことから、「觀想」という術語は、既に『往生要集』撰述以前の淨土教典籍に、数こそ少ないが見ることができ、「觀想」の語義概念として既に確立していると思われる。一方、「觀相」は『往生要集』撰述前後のどちらにも、術語としては見ることができないが、「相好を觀ずる」という行為を術語化すれば「觀相」と成り得るのである。

6、『往生要集』における「想」と「相」

『往生要集』における「観想」と「観相」について考察を深める前に、『往生要集』内では、この「想」と「相」についてどのように取り扱っているかに着目し、その用例から、源信にどのような「想」と「相」の語義概念が存在するのかを見ていく。

まず「相」は、「相好」「相応」「相続」といったものを含め『往生要集』全体に約二五〇ヶ所において見ることができ、それらの多くは「苦の相」、「白豪の相」や「仏の相好」といった、地獄や極楽の様相、また阿弥陀仏の姿を表す場合の表現に用いられている。また、大文第四正修念仏「観察門」で示されているように、

まづ花座を観ず。観経に云く、かの仏を観ぜんと欲せば、当に想念を起すべし。七宝の地の上に於て蓮華の想を作し、その蓮華の一々の葉をして百宝の色を作さしめよ。(…中略…)十方面に於て、意の随に変現し、仏事を施作す。これを花座の想となす。かくの如き妙花は、これ本、法蔵比丘の願力の成す所なり。もしかの仏を念ぜんと欲せば、当にまづこの華座の想を作すべし。この想を作す時、雑観することを得ざれ。皆一々にこれを観ずべし。一々の葉、一々の珠、一々の光、一々の台、一々の幢、皆分明ならしめて、鏡の中に自ら面像を見るが如くせよ。この観を作すを、名づけて正観となし、もし他観せば、名づけて邪観となす。と。(已上、この座の相を観する者は、五万劫の生死の罪を滅除して、必定して、当に極楽世界に生ずべし)²⁴⁾

として、『観経』中では「これを花座の想となす」としているものを、源信自身の言葉では、「この座の相を観ずる者」として、「想」を「相」に置き換え、「相」をものの姿や様相を表すものとして概念規定している。

一方「想」は、「憶想」「妄想」といった術語を含め約八〇ヶ所にわたって見ることができる。これら「想」の多くは、「導師の云はく、かの仏の名をもつばら称し、かの仏および一切の聖衆等をもつばら念じ、もつばら想ひ、もつばら礼し、もつばら讃じて、余業を雑へざれ。と。」²⁵⁾などのように、「想う」という意での使用が多数を占めており、ある対象の姿を心の中にかたどり想うことの意で使われている。

このように『往生要集』内においては、基本的には「相」は「阿弥陀仏や極楽などの様相を表す意」として、「想」は「ある対象の姿を心の中にかたどり想うことの意」として使用していることが多い。

7、『往生要集』における「観想」と「観相」

『往生要集』において「観想」(「観相」)の具体的な行法が説示される箇所としては、上述したように大文第四正修念仏の第四観察門であることは周知の通りである。この観察門の冒頭に、

第四に、観察門とは、初心の観行は深奥に堪へず。十住毘婆沙に云ふが如し。新発意の菩薩はまづ仏の色相を念ず。と云々。また諸経の中に、初心の人の為には、多く相好の功德を説けり。この故に、今当に色相観を修すべし。これを分ちて三となす。一には別相観、

二には惣相観、三には雑略観なり。意樂に隨にこれを用ふべし。²⁶⁾として、初発心の人は、始めから高度の觀察行を追求することはできないので、先ずは仏の色相を念ずるのだとしている。また源信自身は『往生要集』の冒頭に、

それ往生極樂の教行は、濁世末代の目足なり。道俗貴賤、誰か帰せざる者あらん。ただし顯密の教法は、その文、一にあらず。事理の業因、その行これ多し。利智精進の人は、いまだ難しと為さざらんも。予が如き頑魯の者、あに敢てせんや。²⁷⁾

として、自身を「頑魯の者」と規定し、「利智精進の者」とは區別をしている。このことから、理観の行法である、高度な観行は、源信のような初発心の者には耐え難い行法であるので、先ずは事観である色相観から修するのであるとしている。そして、この後別相観、惣相観、雑略観と論を展開していくのである。そして、以下のように別相観に、

次に正しく相好を観ず。謂く、阿弥陀仏は花の台の上に坐し、相好炳然として、その身を莊嚴したまふ。一には、頂の上の肉髻は能く見る者なし。高く踞れて周円なること、猶し天蓋の如し。或は広く観ぜんと樂ふ者は、次に観ずべし。²⁸⁾

として、順じ阿弥陀如来の四十二の相好を観ずることを述べ、惣相観では、「まづ前の如く、衆宝の莊嚴せるの広大の蓮華を觀じ、次に阿弥陀仏の、華の台の上に坐したまへるを觀ぜよ。」²⁹⁾として、総括的に極樂淨土の様相また、その蓮華に座す阿弥陀仏の様相を觀ぜよとしている。更に続けて、雑略観では、

かの仏の眉間に一の白毫あり。右に旋りて宛轉せること、五須弥の

如し。(…中略…) 尋いで、

蓮華の開く時、尊顔を瞻仰し、白毫の相を觀たてまつるに、時に五百色の光ありて、来りてわが身を照し、即ち無量の化仏・菩薩の、虚空の中に満てるを見、水鳥・樹林、及びもろもろの仏の出す所の音声、皆妙法を演ぶと。かくの如く思想して、心をして欣悅せしめよ。³⁰⁾として、白毫相を觀ずることを述べている。またこの後、

行住坐臥、語默作々に、常にこの念を以て胸の中に在くこと、飢ゑて食を念ふが如く、渴して水を追ふが如くせよ。或は頭を低れ、手を挙げ、或は声を挙げ、名を称へ、外儀は異るといへども、心の念は常に存せよ。念々に相續して、寤寐に忘るることなかれ。³¹⁾

とし、また、その後続く問答内においても「いはんやまた仏の具足せる身相を觀ぜんをや」、「無量寿仏を觀ぜん者は一の相好より入れ。ただし眉間の白毫を觀ぜんに、極めて明了ならしめよ。」や「いはんやまた、念を繋けて、仏の眉間の白毫相の光を觀ずるをや。」³²⁾などの説示を見ることが出来る。このことから、源信は別相観、惣相観、雑略観において、まさに念いをかけて、相好を觀ずることを勧めているのであり、各辞典等に記されている「対象に心をこらし、その姿を想い描くこと。また、特に淨土教では仏や淨土の具体的様相を想起する觀法の一つ」と規定する「觀想」の「想う」とは、異なる「念う」を使用しているのである。このことから、胆略的な見方をすれば『往生要集』の色相観に説示されている「カンソウ」は、「相好を觀ずること」、つまり「觀相」であると受け取ることもできる。

また、この別相観、惣相観、雑略観を説示し終えると、

もし相好を観念するに堪へざるものあらば、或は帰命の想に依り、或は引摂の想に依り、或は往生の想に依りて、応に一心に称念すべし。³³⁾

として、この別相観、惣相観、雑略観の相好を観念することに耐えざる者は、帰命の想、引摂の想、往生の想の三想³⁴⁾によって、称念すべきであるとしているのである。つまり、源信は理観の行法である、高度な観行に耐えうる事ができない初発心の者は、先ずは事観である色相観から修するのであるとし、更には、この色相観にすら耐えうる事ができない者は、帰命の想、引摂の想、往生の想の三想のよる称念をすべきだとしている。では、この色相観にすら耐えうる事ができない者とは、一体誰を指すのであろうか。この三想による称念が説示される箇所は、大文第六別時念仏の第二臨終行儀に、

第二に、臨終の行儀とは、まづ行事を明し、次に勸念を明かす。初に行事とは、四分律抄の瞻病送終の篇に、中国本伝を引きて云く、祇洹の西北の角、日光の没する処に無常院を為れり。もし病者あらば、安置して中に在く。およそ貪染を生ずるものは、本房の内の衣鉢・衆具を見て、多く恋著を生じ、心に厭背することなきを以て故に、制して別処に至らしむるなり。堂を無常と号く。来る者は極めて多く、還反るものは一、二なり。事に即きて求め、専心に法を念ず。その堂の中に、一の立像を置けり。金薄にてこれに塗り、面を西方に向けたり。その像の右手は挙げ、左手の中には、一の五綵の幡の、脚は垂れて地に曳けるを繋ぐ。当に病者を安んぜんとして、像の後に在き、左手に幡の脚を執り、仏に従ひて仏の淨刹に往く意

を作さしむべし。瞻病の者は、香を焼き華を散らして病者を莊嚴す。乃至、もし尿屎・吐唾あらば、あるに随ひてこれを除く。と。(…中略…)導和尚の云く、行者等、もしは病み、病まざらんも、命終らんと欲する時は、一ら上の念仏三昧の法に依りて、正しく身心に当てて、面を廻らして西に向け、心また專注して阿弥陀仏を觀想し、心と口と相應して、声々絶ゆることなく、決定して往生の想、花台の聖衆來りて迎接する想を作せ。(…中略…)〔已上〕往生の想、迎接の想を作すこと、その理然るべし。³⁵⁾

としている。この無常堂を作り、阿弥陀仏を東向きに置くなどの臨終に際しての作法は、良忠『往生要集義記』では、帰命の想として受け止めている。³⁶⁾また引接の想、往生の想の三想を起すことを説いている。更に、臨終の際の觀念として、一心に念ずべしとして十事の念をあげるなかに、一には、まづ応に大乘の実智を發して生死の由来を知るべし。(…中略…)仏子、応に三宝を念じ、邪を翻して正に歸すべし。しかも仏はこれ医王、法はこれ良藥、僧はこれ瞻病人なり。無明の病を除き、正見の眼を開き、本覺の道を示して、淨土に引接すること、仏法僧にしくはなし。³⁷⁾

として、仏法僧に歸命する想を念じるのであるとし、またこの後の八事でも引接の想と往生の想を念じて往生を願っているのである。そして、最後に十事として、

十には、正しく終りに臨む時には応に云ふべし、「仏子、知るやいなや。ただ今、即ちこれ最後の心なり。臨終の一念は百年の業に勝る。もしこの刹那を過ぎなば、生処、応に一定すべし。今正しくこ

れその時なり。当に一心に念仏して、決定して西方極楽微妙浄土の、八功德の池の中の、七宝蓮台の上に往生すべし」と。応にこの念を作すべし、「如来の本誓は一毫も謬なし。願はくは、仏、決定して我を引摂したまへと。南無阿弥陀仏」と。或は漸々に略を取りて、応に念すべし、「願はくは、仏必ず引摂したまへ。南無阿弥陀仏」と。かくの如く病者の気色を瞻て、その応ずる所に随順して、ただ一事を以て最後の念となし、衆多なることを得ざれ^⑧。

として、臨終の一念は百年の業にも勝り、その最後には三想の一つである引接の想を念じることを説示している。このことから、臨終時に称える「カンソウ」の念仏は、帰命の想、引接の想、往生の想の三想を憶想し憶念する念仏であることから、臨終時の念仏は、「観想」の念仏と置き換えることができるのである。

8、結論

以上のことから、現在「カンソウ」という術語は、多くの辞典では「観想」での立項が一般的であり、それらは「対象に心をこらし、その姿を想い描くこと。また、特に浄土教では仏や浄土の具体的様相を想起する観法の一つ」として理解されている。このことは、『往生要集』撰述前後の浄土教典籍において、「観想」の表記を確認することはできないが、「観相」の表記は確認できないということも依拠しているのでないだろうか。

また、この「観想」と「観相」に、それぞれ明確な語義概念を規定す

ることは、やや粗暴的とも言えるが、『往生要集』以外の今回取り上げた典籍では、「観想」は「対象に心をこらし、その姿を想い描くこと」と捉えることができ、「観相」は「相好を観ずること」と捉えることができる。つまり、「観想」は「観相」を内包した語義概念であるともいえる。

また、「想」には「相」の概念でもある、「ものの有り様、姿」などの共通する概念を内包していることから、この当時からあまり語義概念による繊細な使い分けがなされず、ほぼ同義として扱われて今日に至り、結果として多くの辞書内に於いて、その混同が見られたのではなからうかと粗考するのである。

一方『往生要集』内においては、「観想」と「観相」という術語が混在し説示されていた。それらの語義概念は、他の典籍とは些か相違し規定することもできる。つまり、『往生要集』第四正修念仏の觀察門内で説く、色相を観ずる念仏を「観相」念仏とし規定し、それらを修すことが困難な者、つまりは臨終時の行者が修する、三想を観しながら修する念仏を「観想」念仏と区別することもできるのである。

また、下図のように、行者が修するその行法も理観から事観（色相観）、そして三想による称念へと移行するにつれ、その難易度も当然、難行からより易行へと推移しており、更にはその履行対象者も利智精進の者から、初発心の者、更には臨終時の行者と移行しているのである。このことから、『往生要集』が説示する「観相念仏」は、平生に行者が修する行法であり、その行者が臨終に際しては行う行法を、三想によつた称念、つまりは「観想念仏」と読み取ることもできるのである。

	難		
	理観	↓	易
	事観（＝色相観）	三想によった称念	
平生		臨終	
観相念仏		観想念仏	

- (1) 今回テキストとしては石田瑞麿編「日本思想体系6 源信」（岩波書店）を使用した。
- (2) 『印度学仏教学研究』三五―二（一九八七年三月）
- (3) 今回使用するテキストは、現存する最古の遺宋本である建長五年（一二五三）版（龍谷大学図書館蔵）を底本とし、主として遺宋本古写完本の青蓮院本（承安元年（一一七一）による補注を試みたものであり、資料としては現在の所、最も信頼のおけるテキストであると考えられる。しかしながら、「観想」と「観相」の二つの術語に関して考察を加えることを目的とした本論であるが、建長五年版に既に「想」と「相」の置き換えが行われている可能性は完全には定みえず、このことは留意しなければならない。また今後、近年翻刻された最明寺本（十一世紀後半頃書写）との校訂も検討しなければならない。
- (4) 尚、本論では『往生要集』撰述の九八五年前後の浄土教典籍として、佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』資料篇に所収されている静照『極楽遊意』、千観『十願発心記』、禅瑜『阿弥陀新十疑』、真源『順次往生講式』、『西方懺悔法』、『往生十念』、また源信の師である良源『極楽浄土九品往生義』の七書に絞って考察をすすめていくこととする。
- (5) 佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』・資料篇一九一頁上
- (6) 前掲書二〇八頁上
- (7) 前掲書二八頁
- (8) 前掲書三五頁下
- (9) 前掲書四八頁下
- (10) 前掲書五〇頁下
- (11) 『浄全』一五・三三下
- (12) 『浄全』一五・三三下
- (13) 佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』・資料篇七八頁
- (14) 前掲書七九頁下
- (15) 前掲書八二頁下
- (16) 前掲書八八頁下
- (17) 前掲書九六頁下
- (18) 前掲書九九頁上
- (19) 前掲書一〇一頁下
- (20) 前掲書一〇九頁下
- (21) 前掲書一四四頁上
- (22) 前掲書一五五頁上
- (23) 前掲書三〇〇頁
- (24) 「日本思想体系6 源信」一一八―一一九頁
- (25) 同 一四五頁
- (26) 同 一八頁
- (27) 同 一〇頁
- (28) 同 一九頁
- (29) 同 一一頁
- (30) 同 一三三―一三四頁
- (31) 同 一三四―一三五頁
- (32) 三つの引用は 同一三五―一三六頁抜粋
- (33) 同 一三四頁
- (34) この三想について良忠は『往生要集義記』卷五（『浄全』一五、二七五上）の中で、「先師の説として、帰命の想とは、本尊は東に向け、行者は仏に向かい帰

命する、これなり。引接の想とは、本尊は西に向け、行者は仏の後に随ひて十
万億国を過ぐるの念、これなり。往生の想とは、かの国に生じ已りて、見仏聞
法する等の念、これなり」としている。

(35) 「日本思想体系6 源信」二〇六―二〇七頁

(36) 脚注三四参照

(37) 同 二一九―二二〇頁

(38) 同 二一四頁

醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について

——なぜ醍醐寺に伝わったのか——

伊 藤 真 昭

はじめに 研究史の整理と問題の所在

これまで、醍醐本については、一九一八年に望月信亨氏が紹介されて以来、多くの論者の注目を浴びてきた。その理由としては、写本自体は近世初頭のものであるが、その内容が鎌倉時代に遡るものとされ、初期法然伝のひとつと位置付けられたからである。

望月信亨氏は、醍醐本について、次のようにまとめられている^①。

之を要するに、醍醐本法然上人伝記一部六篇は編者を詳にせずと雖も、上人の滅後凡そ三十年の頃、勢観房の見聞を主とし、兼ねて諸弟子の間に伝へたる諸種の伝説を纂集せしものに係り、行観の選択秘鈔に其の中の一期物語を引用するに徴して其伝来の頗る古きを知るべく、即ち上人遺教の第一結集と称すべきものなるが如し。西方指南抄は、果して親鸞の纂輯なるや否や大いに疑ふべきも、年代より之を推すに当に第二結集と言ふべく、望西の語灯録編集は第三結集と称すべし。但し語灯録等に今の醍醐本全編を収めず、又其の書

名を出さざるは当時秘襲して多く世に流布せざりしが為か、抑も亦彼の結集に不信を表せざるが為か、今之を詳にするに由なし。

(一部字体を改めた)

つまり、法然没後、その言葉をまとめる動きを、釈迦没後の經典編纂事業になぞらえて、醍醐本を第一結集と位置付けたのであった。あわせて望月氏は、一九二三年に、『仏教古典叢書』の一冊として、「法然上人伝記附一期物語」を初めて活字化された。その際望月氏は、「義演写」とされた。その後はこの活字本をベースに研究が進められることとなった。主なものでも香月乗光氏・田村圓澄氏・三田全信氏のものがある^②。

しかし、一九六七年、井川定慶氏が、『法然上人伝全集』を編纂し、醍醐本を収録した際、望月活字本とは違う読みをした部分があり、混乱を来すこととなった。それが、冒頭の表題直下にある「見聞書勢観房」であった。望月氏はその部分を「見聞出勢観房」と読んでいた。望月氏は、「出」と「書」の違いについて、「見聞出勢観房の語は、勢観房の見聞に係りしものを集録せし謂にして、必ずしも其の著作を意味するに非

ず」とする。例えば梶村昇氏は、井川氏の読みによって論を組み立てている。⁽³⁾ どちらの読みが正しいかは結局原典に当たるより外に決着の付けようがない問題であった。

そして一九八八年、藤堂恭俊博士古稀記念会によって、醍醐本の影印版が『浄土宗典籍研究』（以下『典籍』）の資料篇として出版され、⁽⁴⁾ この問題に決着が付けられることになった。同時に刊行された研究編に寄稿した伊藤唯真氏は、影印版により、「出」だと断定した。⁽⁵⁾ しかし同書に寄稿した梶村氏は、影印版の字の形よりも、論理的に考えを詰めていくと、「書」と読まねばならないとし、⁽⁶⁾ 結局未だにどちらの読みが正しいのかは決着が付いていない。

とまれ、この影印版の刊行により活字本以上の重要な情報が提供されることとなり、その後の研究に影印版は必須のものとなった。⁽⁷⁾ 活字本の時期を第一期とすると、影印版の時期が第二期といってよい。ただし、影印本に付けられている翻刻には読み誤りが散見されるので注意が必要である。

そして、その影印版と同時発行の研究編は、醍醐本の様々な問題点を様々な視角から論じたものであり、さながら醍醐本共同研究の様相を呈している。研究史的にもこの研究編の果たした役割は大きく、この時点での醍醐本研究の集大成とっていいだろう。本稿もこの研究成果に多くを依拠している。

しかしながらその後の約二十十年間で研究はさらに新しい段階に進んでいる。最も大きな要因は、それまで誰もみることができなかった義山版以前の『拾遺漢語灯録』の発見である。醍醐本とも密接な関係にある

『拾遺漢語灯録』は、正徳五年（一七一五）に義山が刊行したもののしか我々は目にすることはできなかった。しかし義山が刊行の際に大きく改変しているのはこれまでの研究が明らかにするところであった。そうであつてもそれ以前のものが見つかっていなかったために、義山本を使うよりほかなかった。ところがそれが発見されたのである。

一九九五年、滋賀県甲賀郡水口町（現甲賀市）の大徳寺に旧蔵されていた書籍の中から、曾田俊弘氏が、元禄十五年（一七〇三）に写された『拾遺漢語灯録』（以下、大徳寺本『拾遺漢語灯録』）を発見したのである。それはまさしく義山改変以前のものであつた。すぐさま翌一九九六年に影印版が刊行された。⁽⁸⁾ この発見によって、義山本によって考察を加えていた『典籍』段階の醍醐本研究は、新たな段階への突入を余儀なくされたのである。もはや大徳寺本『拾遺漢語灯録』なしの醍醐本研究はありえない。大徳寺本『拾遺漢語灯録』発見以降の現在が醍醐本研究の第三期といえよう。そしてその後も、醍醐本と密接な関係にある内容が、真宗高田派の書籍の中から見つかるなど、⁽⁹⁾ 着々と成果を積み重ねている。こうした研究状況を受けて、本稿では醍醐本の成立過程とその伝来について考えてみたい。それはすなわち、なぜ真言宗の醍醐寺という他宗に残されているのかという疑問に対する解答を考えることでもある。醍醐本はどのような変遷を経て醍醐寺に収まったのだろうか。残念ながらこれまでの研究ではその内容に関する研究が中心であつた。しかし伝来と内容は密接に関わっているはずであるのに、こうした根本的な問題を考えてこなかった。先述のように、最近の研究では真宗高田派にも伝えられていることが明らかになった。つまり醍醐本の足跡はひとり鎮西派の

みにとどまらないのである。広い視野を持つことが求められている。その場合、幅の広い、複線的な系統も考える必要が出てくるだろう。これまでの研究により、醍醐本と種々の異本の比較検討の結果が蓄積されている。そうした成果をそろそろ集成し、より大きな相関図を作成し、その中に醍醐本を位置付けることができるのではないだろうか。

そうした現在に至るまでの変遷を意識した研究は、管見の限り梶村昇氏以外に見あたらない。梶村氏は、醍醐本の変遷を、①源智本、②門弟本、③道光本、④義演本、⑤義山本、とし、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の発見によっても、その基本は間違っていないかつとする^⑩。しかし、他宗派も視野に入れた場合、こうした梶村氏の考え、つまり醍醐本がストリートに了慧道光（一二四三〜一三三〇）の『拾遺漢語灯録』につながるのかどうかを再検討することになるだろう。

以上、本稿では、これまでの研究成果に学びつつ、醍醐本の位置付けを広い視野から再検討してみたい。そのためには先ず醍醐本そのものが抱えている諸問題の検討から始めよう。

第一章 「法然上人伝記」

附一期物語 見聞出勢観房の解釈

（一）醍醐本の構成と、いわゆる「一期物語」の位置付け

醍醐本の構成については、これまでの研究から、六編の内容に分類できるとの見方が大勢である。すなわち、①法然上人の物語、②「禪勝房との問答」、③法然上人の法語、④「別伝記」、⑤「御臨終日記」、⑥

「三昧発得記」、である。このうち①が「一期物語」、③が「三心料簡事」と呼び習わされている。この分類は、この伝記を紹介された、望月信亨氏以来変わりがなく、この分類に添って研究が進展してきた。

この分類のうち、④と⑤は、醍醐本に表題として掲げられているので問題はない。⑥も内容及び引用後の末尾に「此三昧発得之記」とあることから問題はない。また②についても元亨版『和語灯録』所載の「十二の問答」に該当し、本文にも「或時遠江国蓮花寺住僧禪勝房参上人奉問種々事、上人一々答之」とあり、この表題で問題はない。

問題とすべきは、「一期物語」である。この名称について、望月氏は何の説明もなく、「第一篇は一期物語と題し、法然上人の物語凡べて二十条を集む」としている。これがこの部分を「一期物語」とした最初である。その後の研究でも、望月氏の見解を踏襲し、この部分を「一期物語」としている。すでに約九十年間もこうした名称が定着しているのである。しかし、はたして醍醐本はこの部分を指して「一期物語」と題しているのだろうか。よくみると、醍醐本では「一期物語」の上に「附」の文字が付くのである。望月氏はこの「附」の文字を無視しているのである。

伊藤唯真氏はこの点について、一つの見解を示している。伊藤氏は、醍醐本は一次編集と二次編集を経てのものであり、一次編集時の原題が「二期物語」だとする。そして「このように考えないと、『法然上人伝記 附一期物語』とされながら、附録的な位置付けのように見なされる『二期物語』が冒頭に置かれている意味がよくわからない」とするのである^⑪。また梶村昇氏も、「附」について、「法然が生涯において物語った

法語の「附」いた「伝記」であるとみることが、もともと素直な見方のように思われる」とする。¹³⁾

両氏とも、「一期物語」が冒頭部分を指しているのに、なぜ「附」という文字が付いているのか、これをどのように理解したらよいか苦しんでいるわけだが、どうにもこれらの説明には、理解に苦しみ、また無理があるといわざるを得ない。

例えば、了慧道光の元亨版『和語灯録』第二十四は、「諸人伝説の詞」という表題であるが、この下には、「付御歌」となっていて、末尾に法然の和歌が付けられている。この事例のように、「附」は、伊藤唯真氏が述べているように「附録的位置付け」なのである。したがって、梶村氏以上に「素直な見方」をするならば、「一期物語」は、末尾に記載されている部分になろう。つまり、醍醐本で付いている最後の内題である「御臨終日記」こそがその部分となる。「附」の意味を文字通り受け止めるならば、それ以外の選択肢はあり得ない。

この点については、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の記載内容を検討した曾田俊弘氏も同様の見解を示している。¹⁴⁾筆者も曾田氏の意見に賛意を表するものである。曾田氏も指摘しているように、「一期」には「臨終」という意味がある。また「物語」には「特定の事柄について、その一部始終を話すこと、またその話」という意味がある。¹⁵⁾「御臨終日記」の内容は、法然の臨終についての、まさに「一部始終」の「話」である。そのように考えると、「御臨終日記」Ⅱ「一期物語」としても何ら違和感はない。

先学達は、望月氏の「附」を無視した見解に、約九十年間も引きずら

れ、無批判にその見解を継承していたわけである。そしてまた、冒頭部分の「或時物語云」の「物語」と「一期物語」の「物語」を短絡的に結びつけて、冒頭部分を「一期物語」だと信じて疑わなかったのである。

伊藤氏や梶村氏のように、そうした「附」の不自然さに気付いていた一部の先学も、碩学望月氏の意見にしたがい、冒頭部分は「一期物語」だという前提で無理矢理説明しようとするから、こじつけのような説明にならざるを得ないのである。本末転倒といわざるを得ない。望月氏の見解ありきではなく、先ず史料の本文から入っていかなければならないのに。¹⁶⁾

結論として、醍醐本の構成は、表題「法然上人伝記 附一期物語」の通り、①「法然上人伝記」、②「一期物語」、の二部構成である。①には「別伝記」が含まれる。「別伝記」とあるからには「本伝記」があるわけだ、「本伝記」たる「法然上人伝記」が冒頭から「別伝記」の直前までになる。そして「法然上人伝記」を様々の異本をみることで我々の視点で分類しようとすると、三つに分類できるのは、先学の指摘通りである。ただし冒頭部分を「一期物語」としてはならない。「三心料簡事」のように文中の言葉を使うとすれば、「或時物語」と呼ぶのも一案であるが、すでに約九十年も定着しているものを今さら変更できないというのであれば、百歩譲って「いわゆる一期物語」とすべきであろう。以下本稿では、従来「一期物語」とされてきた部分を指して「いわゆる一期物語」と呼ぶことにする。

そして②はこれまで述べたように、「御臨終日記」と同じものを指しているが、ここには先学の指摘通り、「三昧発得記」がつながっている。両者の関係は、中野正明氏が指摘しているように、「御臨終日記」に記

されている、「十余年」間、法然が極楽の有様と仏菩薩の姿を常に拝むようになったその原因を、建久九年（一一九八）正月一日に体験した三昧発得に求めんがためであろう。つまり法然の三昧発得が実際にあったことをいわんがために、「三昧発得記」を「御臨終日記」の後ろに付けたのであった。つまり両者は関連しあっており、「御臨終日記」に「三昧発得記」が付随した形になっているのである。この二編をまとめて、内題では「御臨終日記」、表題では「一期物語」としているのである。

だが、このように考えた場合、なぜ内題では、「御臨終日記」とあるものを、表題では「一期物語」となっているのが問題となってくる。

それを解く鍵は、大徳寺本『拾遺漢語灯録』にあると考えている。大徳寺本『拾遺漢語灯録』で、醍醐本とほぼ対応する部分が「浄土宗見聞第二付臨終記」となっている。つまり醍醐本のタイトル「法然上人伝記

附一期物語」と、了慧道光が付けているタイトルとは全く違うのである。曾田氏は「付臨終記」から先述の結論に達しているわけだが、ここではさらに進んで、これは醍醐本の伝来過程にも関わる重要な問題であると指摘したい。つまり両本の表題だけを比較しても、両者に共通性があるとは全く認められないため、この二本は系統の違うものだと仮定することができるのである。違う系統に伝わった際に、独自性を出すために表題を変えたと考えられるのではないだろうか。梶村昇氏は、醍醐本は了慧道光が編纂した『拾遺漢語灯録』そのものであり、両者の相違点はいつの時点かで何人かが改変したとする。¹⁸つまり梶村氏は一系統しか想定していないが、はたしてこの意見は妥当なのだろうか。再検討が必要であろう。

（二）「見聞出勢観房」か、「見聞書勢観房」か

次に、「見聞出」なのか、それとも「見聞書」であるのかを考えてみたい。「はじめに」で望月氏が指摘している通り、「出」か「書」かでは意味が違ってくる。この点に対して『典籍』では、伊藤唯真氏が「出」、梶村昇氏が「書」、藤堂恭俊氏は「出」、永村隆正氏が「書」、中野正明氏が「書」として、見解は分かれている。なお、『典籍』所収影印版の翻刻は「出」となっている。その後の研究でも曾田俊弘氏は「出」、¹⁹稲田順学氏等の研究グループでは「書」と、意見の一致はみていない。²⁰

筆者の立場は「書」でありその点では、梶村氏と同意見である。したがって「出」と読んでいる伊藤氏、曾田氏の意見を検討してみよう。

まず伊藤氏は、醍醐本での「出」の字体を問題にする。たしかにこの形は、二丁裏の「出離」の「出」の字体と同じである。しかしながらこれは自筆本ではないことに注意しなければならない。伊藤氏も指摘しているように、醍醐本には多くの誤字・脱字・衍字がある。醍醐寺の僧侶が、「出離」等という仏教用語を「書離」と間違っただろうかと思うかもしれないが、十四丁表では「因縁」を「恩縁」としている。ほかにも三十二丁表では「過去」を「去過」とするなど、醍醐本は写本として決して質のいいものとはいえない。²¹そのような写本の字体からだけで判断するのは危険ではないだろうか。「出」の崩し字と「書」の崩し字は酷似しており、形からだけではほとんど見分けが付かず、前後関係・意味等から判断しなければならないのである。それをたった一文字だけのサンプルで判断するのはいかなものか。

そこで、醍醐本中の「出」と「書」の文字を全て抽出してみる必要が

出てくる（一覽参照）。すると本文中に「出」は二カ所、「書」は八カ所出てくることがわかる。その書体を比べてみると、伊藤氏が指摘する部分だけがイレギュラーなのがわかる。つまりこれを醍醐本中の「出」のスタンダードとすることはできないのである。したがって伊藤氏のように字体から「出」であると判断することは危険であるといわざるを得ないのである。

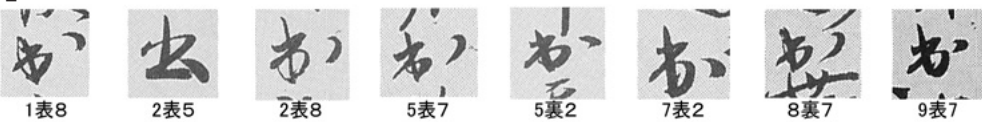
次に、曾田氏は解釈から「出」と読んでいるが、これについて検討してみよう。曾田氏は、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の考察から、醍醐本は大徳寺本『拾遺漢語灯録』を種本に後人が編纂したものという結論を得て、その結論からいくと、「出」と読むべきだとするのである。曾田氏の解釈では「見聞出勢観房」の部分は、『法然上人伝記』の拠り所となつた見聞録の出どころは源智である」という。しかしこの解釈だと、道光以降の人が源智に敬称を付けないのがどうにも気になる。そのような事例があるのだろうか。例えば、道光が大徳寺本『拾遺漢語灯録』で「勢観上人」としているように、源智に対して敬称を付けるのが普通ではないだろうか。また「見聞書の出どころは源智である」という解釈も無理のある読み方であるといわざるを得ない。考察の結果ありきの解釈のように思われてならない。曾田氏の意見が成立するためには、当時の用例を出していただく必要がある。

最も素直な読み方は、やはり「書」と読んで、「見聞の書の作者は勢観房」であろう。つまり大徳寺本『拾遺漢語灯録』に「浄土宗見聞第二勢観上人記」とあるのと同意であると考えて。ただし、醍醐本と大徳寺本『拾遺漢語灯録』の違いは、「見聞書勢観房」と原題が残されている

「書」



「出」



醍醐本中の「書」と「出」 1丁目表8行目を1表8と表記した

ることである。この場合「勢観房」には敬称がないことから、源智自身
が書いたものと考ええる。したがって「見聞書勢観房」が原題で、「法然
上人伝記附一期物語」が、後に付けられた表題と考えることができよう。
醍醐本は、この源智著作である「見聞書」を種本にして成立したもの
だと考えている。これは曾田氏の意見と同じであるから、曾田氏の解釈
は「出」と読まなくても十分成り立つ。むしろ「書」と読む方が、「出」
と読むよりよっぽど素直に文意を理解できる。

以上、表題の検討から、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の「浄土宗見聞」
も、醍醐本の種本も、ともに勢観房源智の著作であるとの結論にいたっ
た。そして醍醐本の「見聞書」という部分がオリジナルの表題であり、
そしてその下に著者である源智が、自分の名前を「勢観房」と書いたと
考える。そして新たなタイトルが、ある段階で付された。道光は「浄土
宗見聞」とし、またある者は「法然上人伝記」としたのである。

しかし、なぜ新たに表題を付けなければならなかったのか。もし同じ
系統の本であるならば、ここまで表題が変わるであろうか。さらにまた
「一期物語」のように表題と内題が変わるだろうか。その理由は、すで
に述べたように、醍醐本と大徳寺本『拾遺漢語灯録』とが別系統に属す
る伝記であるからであろう。では醍醐本ほどの系統に属するのであろう
か。次章では先学に学びながら、醍醐本を引用している記述を基礎にこ
の点について考察していく。

第二章 醍醐本の変遷

(一) 醍醐本引用諸本の位置付け ―これまでの研究から―

醍醐本が『拾遺漢語灯録』と密接な関係にあることは、すでに望月信
亨氏が指摘しているところである。梶村氏はこの見方をさらに進めて、
醍醐本は『拾遺漢語灯録』そのものであるとした。ここでは、醍醐本を
引用した典籍を列記して、醍醐本も含めそれらを総合的に位置付けたい
と思う。すでに『典籍』の中で諸先学が様々な文献に引用されているの
を指摘しているので、それらを列記する。

はじめに、本稿でいうところの「法然上人伝記」の部分からみていこ
う。前章の考察で、ここには①「いわゆる一期物語」、②「禪勝房との
問答」、③「三心料簡事」、④「別伝記」が収められていることを指摘し
たので、その順に考察していく。

①「いわゆる一期物語」

永井隆正氏によると、「いわゆる一期物語」は、i 源智の『選択要決』、
ii 良忠の弟子、了慧道光（一二四三～一三三〇）の『和語灯録』中「信
空伝説の詞」、iii 良忠（一一九九～一二八七）の『浄土宗要集』、iv 道光
の『選択集大綱抄』、v 隆寛の『閑亭後世物語』、vi 作者不詳の『一言芳
談抄』、vii 西山派西谷義の大成者である行観覚融（一二四一～一三二五）
の『選択集秘鈔』等に引用されているという。その後同氏によって、viii
真宗高田派専修寺第三世顕智（一二二六～一三一〇）の筆になる『見
聞』という典籍にも引用されていることが判明した。その奥書には「顕
智上人浄土ノ文類ヲアツメテ八十四歳御年専空十八歳ニシテ給ハル」と

あり、延慶二年（一三〇九）七月八日の日付もある。

そのうち、出典が明記されているのは、ii・iv・viiで、iiは『信行集』、つまり信空の弟子信瑞の『明義進行集』、ivは『聞書文』や『勢観上人見聞』、viiは『上人ノ伝記』や『法然上人ノ伝記』と出てくる。iiiは出典は明記されていないが、『勢観上人曰』とある。良忠と道光が師弟関係にあることから、iii・ivは同じ出典であろう。したがって「いわゆる一期物語」は勢観房源智の著作であるといえよう。

だが、iiの出典が信空なのはどうかという意見もあろう。これについても先学が指摘するように、法然の言葉聞いた者は、ひとり源智だけではないということである。最古参の弟子である信空も聞いている可能性は非常に高い。したがって、信空が聞いた法然の言葉の中に源智が聞いた法然の言葉と同じものがあっても、何ら不思議ではないということである。

それ以上にここで重要なことは、行観が出典名を、醍醐本と同じく「法然上人伝記」とし、一方で鎮西派である道光が「見聞」・「聞書」としていることである。このことは両者のみている典拠が違う可能性があることを示している。

②「禅勝房との問答」

このなかの一節については、道光と同じく良忠の弟子である良暁（一二三二～一二三八）の『浄土述聞抄』に『勢観ノ伝ニ上人御答』という文言がある、ということを経村昇氏が指摘している。²³つまり道光同様、良忠を経由して源智の著作中の「禅勝房との問答」が良暁に伝えられていたのである。

この問答については既に指摘があるように、十一ヶ条のものと十二ヶ条のものがある。十一ヶ条のものには、醍醐本と親鸞書写の『西方指南抄』（一二五六年書写完了）が、そして十二ヶ条のものには、『和語灯録』（一二七五年編纂）がある。藤堂恭俊氏は良忠が『決答授手印疑問抄』（一二五七稿了）の中で「十二ノ問答」と表題を掲げていることを指摘している。²⁴つまり良忠と道光・良暁の師弟に伝わっていたのが、十二ヶ条で、それ以外に伝わったものが十一ヶ条ということもできるのではないだろうか。

③「三心料簡事」

この部分については、鎮西派の典籍には記されておらず、真宗高田派専修寺顕智の『見聞』に引用されているだけである。永井隆正氏の研究により、この『見聞』には部分的ながら、「いわゆる一期物語」第十二話、「三心料簡事」第十・十一・二十三・二十四条、「禅勝房との問答」第四問答、「三昧発得記」序文、「禅勝房との問答」第十問答、「三心料簡事」第六・七条が収められていることが報告されている。特に現在「三心料簡事」は、醍醐本以外ではここにしかみられない。このことは、醍醐本の伝来を考える際に非常に重要である。

一方、「三心料簡事」の記述内容を検討された先学の意見によると、その撰者は、①西山義の影響があるとする望月信亨氏の説、②隆寛のものとする坪井俊映氏の説、③思想的には、法然と、隆寛・証空の間に位置するものとする廣川堯敏氏の説とがある。²⁵つまりいずれの説でも「三心料簡事」は、鎮西派に伝えられたものではないというのである。

④「別伝記」

「別伝記」は現状では醍醐本でしか確認できていない。特に法然の父が死去したのは、法然の比叡山登山後のことだとするのは、これだけである。そして「別伝記」の内容を詳細に検討した中井真孝氏は、これが隆寛系の人物によって作られたものであると指摘している²⁸。また中井氏は、この「別伝記」は、醍醐本所収の他篇とは分離して別個に捉えるべきであるとも指摘している。そうすると、醍醐本『法然上人伝記』の中で、「別伝記」は源智著作時のものではなく、後から入ってきたことになる。醍醐本の変遷を考える上で重要な指摘である。

⑤「御臨終日記」・⑥「三昧発得記」

次に筆者のいう「一期物語」以降の部分の検討である。ここでは、「一期物語」―「御臨終日記」に「三昧発得記」が付された構成になっている。この部分については、中野正明氏の研究がある。中野氏も「必ずしも大徳寺本が『醍醐本』を底本としたというような直接的な関係として想定することは難しい」と暗に梶村氏の見解を否定し、『西方指南抄』との比較対照を行っている²⁹。

中野氏の検討結果では、両者ともに、『西方指南抄』は、醍醐本よりも大徳寺本『拾遺漢語灯録』の方が共通点が多いため、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の記述形成には、醍醐本よりも『西方指南抄』との関係を想定しなければならぬという。したがって大徳寺本『拾遺漢語灯録』は『西方指南抄』に大きな影響を受け、その後のどこかの時点で醍醐本の影響を受けたとする。

(二) 大徳寺本『拾遺漢語灯録』と醍醐本の比較対照

―「三心料簡事」は大徳寺本にあったか―

大徳寺本『拾遺漢語灯録』と醍醐本を比較すると、大徳寺本『拾遺漢語灯録』には、醍醐本の六篇の内、「三心料簡事」が含まれていない。

「禪勝房との問答」の本文も含まれていないのであるが、文中に、

私云、是ハ所作ノ時ノ言也、界ノ外ニカクヘシ、此次下ニ遠州蓮花寺ノ住持禪勝房造阿弥陀仏ト云人アリ、上人ヘ奉問十二ノ問答、其書有之、雖然和語第十四卷ノ末ヘニ見タリ、依繁不載之、

とあるように、本来は十二ヶ条の問答があったことがわかる。

「三心料簡事」が醍醐本にあつて、大徳寺本『拾遺漢語灯録』にないという問題について、梶村昇氏は、両者の違いは、大徳寺本『拾遺漢語灯録』に、ある時期「項目の改変」と「字句の改変」があったためだという。梶村氏によれば、大徳寺本『拾遺漢語灯録』の奥書には

右この一冊写本の章段、文字乱脱しあると雖も、聊か了簡を加して書写し奉るものなり。後輩正本を感得せば必ずこれを糺せ。

とあるという。梶村氏はこの一文から

彼（大徳寺本『拾遺漢語灯録』を書写した興誉―筆者注）は元の本を忠実に書写しようと心掛けたが、元の本は「章段、文字乱脱」したものであつた。そこで興誉はやむを得ず「聊か了簡を加して書写し奉」りはしたが、「禪勝房との問答」を自分で削除して、注記を書き加えるほど「了簡を加え」はしなかったであろうと思う。

とする。では、誰が「章段、文字乱脱」な状態にしたのか。それをうかがわせるものとして、梶村氏は、義山版の末尾に記されている次の文章

に注目する。

建武四年七月了慧上人集むる所の語灯録草本十八巻を得て、その初冬より臘月廿五日至る、同門老宿四五輩とこれを治定し畢んぬ。更に一本を写し、武州金沢称名寺文庫に蔵するなり。

下総州鐫木光明寺 良求

梶村氏は、この一文から、その改変者は、良求等「四五輩」であり、彼らが、「三心料簡事」を除外したと考えている。³⁰⁾

しかし、興誉の奥書と良求の一文を今一度よく検討してみよう。本来に梶村氏のいうように解釈できるだろうか。まず興誉の奥書である。梶村氏は読み下して引用しているが、原文は次の通りである。

右此一冊雖令写本之章段、文字乱脱聊加了簡、奉書写者也、後輩感得正本者必糺之、

梶村氏や中野正明氏³¹⁾は、冒頭の部分を、「写本之章段」と読むが、これは誤りである。「令」は助動詞であるから、日本漢文では必ずその下には動詞が来る。したがって「写本」と読むべきではない。この部分は、「本の章段を写さしむと雖も」と読まねばならない。興誉は忠実に本（依拠本）の章段をそのままに写したのである。しかし「文字乱脱」の部分があったので、その部分には「聊加了簡」、つまり自分の考えを加えたのである。それは、十四丁裏四行目「彼」に黒点を付け、その右に「仮」とある部分と、二十六丁裏奥書二行目「廿」の字の右に「十字可」とある部分である。したがって、「章段」が「乱脱」していたとの認識が興誉にあったとは、興誉の奥書からは全くうかがえない。

さらに良求の一文をみてみよう。

建武四年七月、得了慧上人所集語灯録艸本十八巻、從其初冬至臘月廿五日、与同門老宿四五輩治定之畢、更写一本蔵武州金沢称名寺文庫者也、

梶村氏は、この一文中の「治定」の意味を「討議調整して決定」することだとし、したがって良求等が「三心料簡事」を削除したとするのである。しかし小学館『日本国語大辞典』では「治定」の意味を、①「物事にきまりがつくこと。落着すること。またそうすることに決めること。」②「確かであること。またその様。確定。」③「連歌・俳諧で、句の表現を完結すること。」の意味を挙げているが、「調整」という意味は必要条件ではない。調整してもしなくても、「そうすることに決め」たらそれで「治定」なのである。つまり良求等が、『漢語灯録』・『和語灯録』ともに了慧の草本を得て、その内容の「討議」をしたとしても、「調整」、つまり「三心料簡事」を削除したとまではいえないのである。たとえ内容が草本のままであつたとしても、これに手を加える必要がないと決定したならば、それで「治定」なのである。

良求等が「三心料簡事」を削除した確証がないとするならば、道光の編纂した『拾遺漢語灯録』には当初から「三心料簡事」がなかったと考えるをえない。つまり大徳寺本と醍醐寺本は同一系統ではなく、別系統のものであることになる。曾田氏は、梶村氏が「三心料簡事」が南北朝浄土宗の教義と乖離しているために削除されたという点を批判しているが、筆者は別の視点から曾田氏と同様の見解にいたった。³²⁾

三章 醍醐本を中心とした諸本の相関関係

(1) 鎮西派に相伝された源智の『見聞』

一章および二章での考察から、やはり醍醐本と大徳寺本『拾遺漢語灯録』は別系統のものであり、道光は『拾遺漢語灯録』を編纂するにあたって、醍醐本そのものを参照していなかったといえる。だからこそ『拾遺漢語灯録』に「三心料簡事」所収されていないのである。こうして梶村説が成り立たないことがわかったが、次に問題となるのは、梶村氏に代わって醍醐本の位置付けを再検討しなければならなかったことである。そこで、本章では、前章の検討をふまえて、醍醐本の位置付けを試みたい。

まず、筆者も曾田氏と同様に、源智によって書かれた法然の語録の存在を想定している。内容は「いわゆる一期物語」・「禪勝房との問答」、そして「御臨終日記」である。この原題が『見聞』もしくは『見聞書』であったであろう。書かれた時期は、当然源智の生きている間でなくてはならない。しかし、この点について醍醐本・大徳寺本『拾遺漢語灯録』ともに「上人入滅以後及三十年」とする。法然没後三十年には、すでに源智も四年前に亡くなっている。したがって、ここの文意は、曾田氏同様、「法然の没後三十年にも及ばんとす」る、源智の死の直前と考える。死期の近いことを悟った源智は、このままでは自分の死後法然の思想が「蒙昧」になってしまったため『見聞』を著したのである。そしてこの『見聞』が道光の大徳寺本『拾遺漢語灯録』に採録されたときに、「浄土宗見聞」と題されたのであろう。

醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について

良忠は、その著『東宗要』第四で、「いわゆる一期物語」の一節を引いて、「勢観上人問云」と、その問者を源智としている。小林清尚氏はここから、良忠が「醍醐本の『見聞出勢観房』という見出しとその本文を見ていなければ、このように源智を問者とすることはできないだろう」と推測している。では、良忠は誰から醍醐本を相伝したのだろうか。その点について小林氏は、源智の弟子宿蓮房からだろうとする三田全信氏^③や藤堂恭俊氏の説^④を支持している。

また道光は、永仁四年（一二九六）に著した『選択集大綱抄』の中で、大徳寺本『拾遺漢語灯録』とほぼ同文の内容を記述しているが、その出典名を「聞書文」と記し、頭注では「見聞文」とする。また「禪勝房との問答」では、「勢観上人見聞」と出典名を記しているのである。両者と醍醐本の記載内容を比較検討した小林氏は、①大徳寺本『拾遺漢語灯録』のオリジナルが、「いわゆる一期物語」でない可能性が考えられる、②良忠が宿蓮房から伝承した遺文類は「いわゆる一期物語」だけであった可能性も考えられる、③醍醐本の相伝されていく過程において複数の伝承があった、と指摘する。①はまさに本稿での検討結果とも合致する。このように、源智・宿蓮房から良忠・道光といった鎮西派に相伝された源智の著作を、「見聞」をキーワードにして捉えることができる。本稿での検討と、小林氏の考察とを考え合わせると、宿蓮房が相伝した源智オリジナルの著作『見聞』を良忠が相伝し、それをその弟子道光が相伝したといえよう。そして大徳寺本『拾遺漢語灯録』では、「臨終記」と「三昧発得記」が独立して集録されていることから、良忠・道光のみた『見聞』には「三昧発得記」は集録されていなかったといえる。つま

り「三昧発得記」が付属した醍醐本のような形態は、鎮西派以外のところでなされたのであり、源智門弟の段階でなされたのではないということになる。すなわち鎮西派以外のところで、源智の弟子に仮託して、「御臨終日記」の記載内容の信憑性を高めるために、「三昧発得記」が付属されたと考えられるのである。

もちろん道光が『見聞』に付属していた「三昧発得記」を独立させて、大徳寺本『拾遺漢語灯録』中に集録したことも想定できよう。道光は、「三昧発得記」を、二尊院御影堂にあった原本を底本としたと冒頭部分に記載しているので、原本が現存するものは原本を優先させたと考えることができる。

だが、このように考えると、矛盾が出てくる。醍醐本には、法然「自筆」の「三昧発得之記」を源智が伝えていた、とある。だとすると、醍醐本、大徳寺本『拾遺漢語灯録』ともに同じ法然自筆の原本を底本としているのに、両者の間に字句の異同があるのはどういうことであろうか。もし独立させたのであれば、同じ文言になっていないとおかしい。やはり源智筆の『見聞』には「三昧発得記」は付属していなかったと考えられよう。

(2) 西山派・真宗高田派に相伝された『法然上人伝記』

道光とほぼ同時代の行観（一二四一～一三二五）が相伝した『法然上人ノ伝記』に、「いわゆる一期物語」が含まれていることは、西山派で醍醐本が形成されたこと可能性があることを物語っている。もし行観が源智の『見聞』を相伝していたのであれば、良忠や道光のように、そ

のままに典拠を書くであろう。そうではなくて「伝記」としていることは、醍醐本との密接な関係を示唆している。つまり行観が手にしていたものが醍醐本ではないだろうか。

下野国専修寺を本拠とした高田派の顕智は、一三〇九年以前に「三心料簡事」以下ほぼ醍醐本の内容と重なるものを持っていた。そのタイトルは『見聞』となっているが、これは顕智の見聞を集めたノートの類の意味であり、源智の『見聞』との関連は薄いであろう。それがどこから来たものかは不明であるが、同じ関東にいた行観から伝わったと考えられなくもない。それは西山派と高田派が学教的に近い関係にあると考えられるからである。真柄和人氏が紹介した、親鸞筆と伝えられる『本願成就聞書』にも「三心料簡事」の一部が集録されている。³⁷⁾江戸時代の真宗では、この著作を西山派か高田派の著作であるとしている。³⁸⁾さらに高田派には、江戸時代にも勢観房源智作の『法然上人伝記』が伝来していたことが報告されている。³⁹⁾

筆者は、西山派に渡った『見聞』に、高田派に伝来した『西方指南抄』から十一ヶ条「禪勝房との問答」が入り（その逆もあり得る）、西山派か隆寛の思想内容に近い「三心料簡事」と「別伝記」が加わって成立したものが醍醐本『法然上人伝記』ではないかと考えている。そしてそれが学教的に親近性をもつ高田派にも伝わったのではないだろうか。西山派と高田派には、鎮西派の『見聞』ではなく、『法然上人伝記』として伝わっていることがその証左である。そしてこれが醍醐寺へと伝わり、醍醐本となったと考えておきたい。

むすびにかえて ― 醍醐寺と『法然上人伝記』 ―

これまでの考察の結果、醍醐本は西山派で成立し、それが醍醐寺に伝わったものだと結論に達した。それでは、西山派から醍醐寺にはどのようなに伝わったのだろうか。伊藤唯真氏は、その鍵は、奥書を記した義演の日記、『義演准后日記』にあるとする³⁹。伊藤氏は続群書類従完成会から刊行中の刊本しかみていないが、京都大学日本史研究室に写本があるので、それで確認することができる。しかし管見の限り、残念ながらその中には、『法然上人伝記』に関する記事はなかった。これで全く手がかりを失うことになったわけで、あとは大量に残されている『醍醐寺文書』の中から関連する資料を発掘するしかない。だが現在筆者にそれをするだけの余力は残されていない。残るは、状況証拠から可能性を探っていくしかない。以下は一つの可能性の提示である。

筆者は、醍醐本の伝来を探る鍵となるのが、二尊院ではないかと考えている。法然の一番弟子である信空の弟子、湛空が開いた二尊院には、現在でも「足曳きの御影」・「七箇条制誠」等、法然ゆかりの品が残されている。また現在では存在が確認できないが、「三昧発得記」の原本も二尊院に伝来していた。その湛空の兄弟弟子には、元隆寛の弟子であった信瑞がいる。しかも信瑞の著作には『黒谷上人伝』⁴⁰があり、弘長二年（一二二二）に鎌倉で北条時頼にそれを見せたという。また彼の著作には、『明義進集』があり、未発見の第一巻には法然に関する記述があると考えられているし、橋川正氏は『明義進集』と醍醐本との密接な関係を想定している⁴¹。そのような信瑞を経由して隆寛系のものが、二尊

院に入ってきたことも十分に想定できよう。そして二尊院で成立した醍醐本が西山派に流れて、武蔵国鶴木の行観が手にし、さらには下野国高田専修寺の顕智に渡ったのではないだろうか。

一方で、醍醐本の元となるものが二尊院にあったとして、二尊院と醍醐寺三宝院を繋ぐものが必要となるが、その結節点が義演ではないだろうか。彼の出身は五摂家の一つ、二条家である。二条家の墓所が二尊院にある関係もあり、義演自身も一族の葬儀や墓参りのために何度も二尊院へ足を運んだことが日記からうかがえる。

また義演は典籍を二尊院から譲り受けたこともあった。例えば慶長七年十二月には、「王代年記并古文真宝四帖、表紙出来了、嵯峨二尊院ヨリ古文真宝ハ進上之」⁴²とあり、二尊院から『古文真宝』が義演に進上されていた。義演は当時『醍醐寺新要録』編纂のために醍醐寺に関する諸本を書写していた。義演と親交のあった二尊院はそれに協力していた。

その一環として、寺藏していた『法然上人伝記』を義演に貸与したのではないだろうか。しかし残念ながらそれには醍醐寺に関する記述が一箇所しかなかった。法然が醍醐にいた三論の先達に会いに行った箇所がそれである。そこには具体的な醍醐寺の記述がなかったため、義演は彼の日記に『法然上人伝記』に関する記事を書かなかったのである。それを裏付けるように、醍醐本の奥書には、「法然上人伝記依及覽、雖為枝葉書了」とある。義演にとって醍醐寺に関する記事がない『法然上人伝記』は「枝葉」でしかなかった。しかし一見したことを記してくれたおかげで、我々は多くの情報を得ることができたのであるが、このように考えると義演が二尊院から醍醐本を入手する可能性は十分にあるだろう。

今後醍醐寺、二尊院および高田派の調査を行っていくことが、醍醐本の伝来を考える上で鍵となってくるだろう。

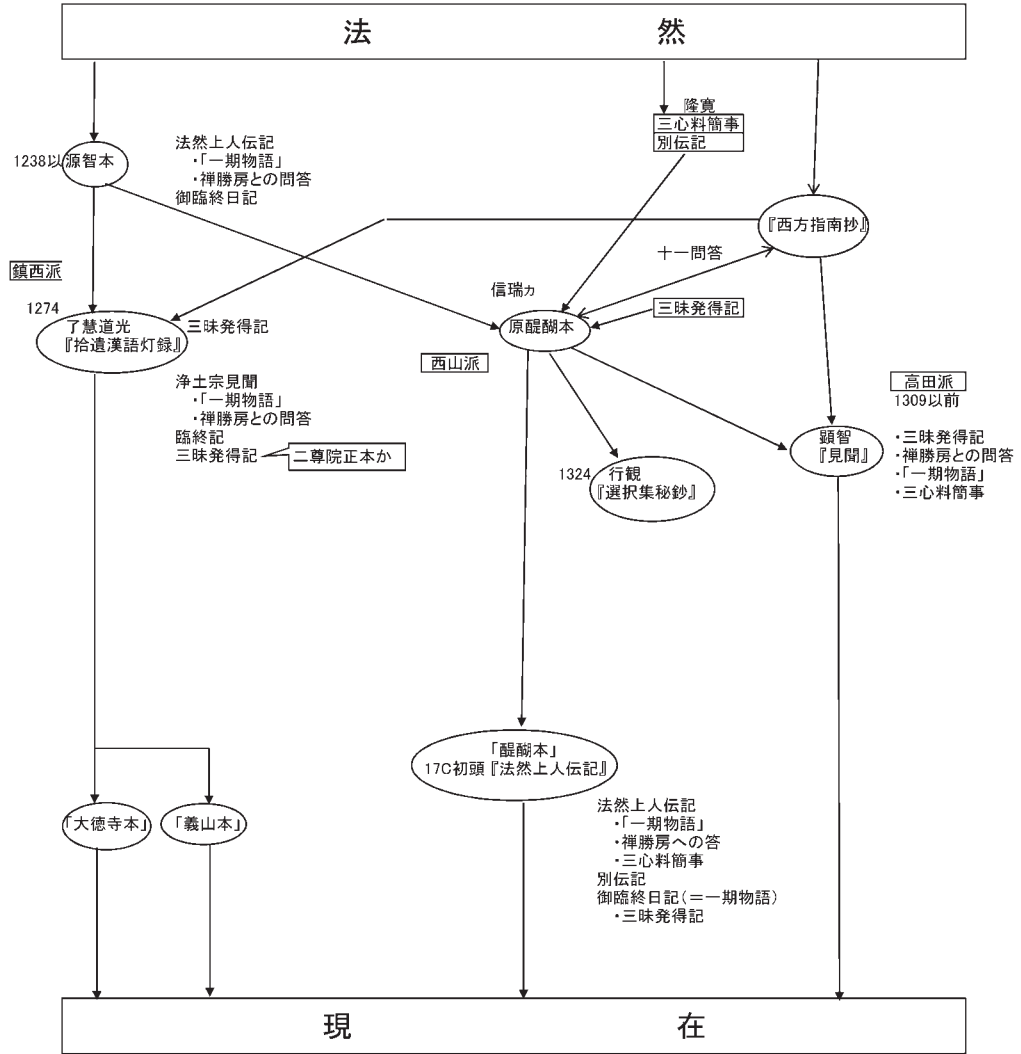
以上、先学に導かれながら少ない資料をトータルに考え、醍醐本を位置付けてみた。その結果、その成立には信瑞および二尊院がキーワードとして浮上してきたが、それ以上のことは今後の課題である。さらなる関連資料の発掘をふまえた上での再考を期したい。推測に推測を重ねた上での結論のため、簡単に瓦解する恐れも十分持っている。諸賢のご叱正を冀うものである。

- (1) 望月信亨『醍醐本法然上人伝記に就て』（『浄土教之研究』、金尾文淵堂、一九二二年）。
- (2) 諸先学の研究史整理については、野村恒道「醍醐本研究に関する回顧と展望」（藤堂恭俊博士古稀記念会編『浄土典籍研究 研究篇』、一九八八）を参照のこと。
- (3) 梶村昇「醍醐本法然上人伝記について」（亜細亜大学教養部紀要第四号、一九六九）他。
- (4) 『典籍』。
- (5) 伊藤唯真『法然上人伝記』（醍醐本）の成立史的考察（『典籍』）。
- (6) 梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の意図するもの」（『典籍』）。
- (7) しかし、法量や紙質が不明など、再調査が必要である。
- (8) 梶村昇・曾田俊弘「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」（『浄土宗学研究』第二十二号、一九九六）。
- (9) 永井隆正「顕智筆『見聞』に見られる醍醐本『法然上人伝記』」（『法然上人研究』二、一九九三）。真柄和人「本願成就聞書」について（『東山学園研究紀要』第三十九集、一九九四）。曾田俊弘「恵雲（真宗高田派）の著書にみられ

- る「三心料簡事以下二十七法語」（『仏教論叢』四二、一九九八）。
- (10) 梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の意図するもの」（『藤堂』）。
- (11) 梶村昇・曾田俊弘「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」（『浄土宗学研究』第二十二号、一九九六）中、梶村氏執筆分。
- (12) 伊藤唯真「法然上人伝記（醍醐本）の成立史的考察」（『典籍』）。
- (13) 梶村昇「法然の言葉だった「善人なおもて往生をとくいはんや悪人をや」（大東出版社、一九九二）。
- (14) 曾田俊弘「『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性——大徳寺本『拾遺漢語灯録』研究——」（『仏教文化研究』第四十五号、二〇〇一）。
- (15) 小学館『日本国語大辞典』の「物語」の項。
- (16) 一方で、伊藤唯真氏は『典籍』所収論文で、望月氏が転写の際に原本にない送りなを付したことを「近代の教権に伝来の写本まで歪められた」として、原本に当たることの重要性を主張している。
- (17) 中野正明「醍醐本『法然上人伝記』所載「御臨終日記」の成立過程について」（『典籍』）。
- (18) 梶村昇・曾田俊弘「新出『大徳寺本 拾遺漢語灯録』について」（『浄土宗学研究』二二、一九九六）。
- (19) 曾田前掲「仏教文化研究」所収論文。
- (20) 稲田順学・吉良潤・加藤義諦・稲吉満了「源智が法然から「一期物語」を見聞した時と場所」（『深草教学』第一四号、一九九四）。
- (21) しかし醍醐本を書写した人の能力が劣っているかはわからない。なぜなら三六丁表八行目のように、本文と同筆で「国」の字に「因敷」と傍注が付してあるからである。これは醍醐本の依拠本にすでに「国」とあり、それに書写した人が校訂を加えたことを示している。つまり依拠本の質が低い可能性が高いのである。
- (22) 永井隆正「顕智筆『見聞』に見られる醍醐本『法然上人伝記』」（『法然上人研究』第二号、一九九三）。
- (23) 梶村昇「醍醐本『法然上人伝記』の筆者について」（大正大学浄土学研究会編

- 小沢勇貴教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』、大東出版社、一九七七。
- (24) 藤堂恭俊「禪勝房の問いと法然の解答」(『典籍』)。
- (25) はじめに注(1) 望月論文。
- (26) 坪井俊映「醍醐本『法然上人伝記』所収『三心料簡事』以下二十七法語について——とくに悪人往生説とその叙述者に関して——」(『典籍』)。
- (27) 廣川堯敏「醍醐本『法然上人伝記』『三心料簡事』の撰者問題——法然偽撰説の検討——」(『典籍』)。
- (28) 中井真孝「醍醐本『法然上人伝記』の「別伝記」について」(『典籍』)。
- (29) 中野正明「大徳寺本『拾遺漢語灯録』について」(佛敎大学総合研究所紀要別冊『法然浄土敎の総合的研究』、二〇〇二)。
- (30) 第一章注(7) 梶村昇・曾田俊弘論文。
- (31) 中野正明前掲論文。
- (32) 曾田前掲『仏敎文化研究』所収論文。
- (33) 三田全信「西方指南抄」原資料小考」(井川定慶博士喜寿記念『日本文化と浄土敎論攷』、井川博士喜寿記念会出版部、一九七四)。
- (34) 藤堂恭俊「禪勝房の問いと法然の解答」(『典籍』)。
- (35) 小林清尚「十二問答」の伝承形態——良忠・了恵の引用とその伝承——(『浄土宗学研究』第二十三号、一九九六)。
- (36) 前掲小林論文。
- (37) 真柄和人「本願成就聞書」について」(『東山学園研究紀要』第三九集、一九九四)。
- (38) 曾田俊弘「恵雲(真宗高田派)の著書にみられる「三心料簡事以下二十七法語」」(『仏敎論叢』第四十二号、一九九八)。
- (39) 伊藤氏前掲論文。
- (40) 円智・義山「円光大師行状図画翼賛」第二十六(『浄土宗全書』十六)。
- (41) 大谷大学文学史研究会編『明義進集 影印・翻刻』(法蔵館、二〇〇一)の「解題」。
- (42) 『義演准后日記』慶長七年十二月二十三日条。

醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について



機能分化としての仏教社会事業

——近代日本宗教史からの一試論——

江 島 尚 俊

はじめに

本論では、矢吹慶輝（一八七九～一九三九）による仏教社会事業論を近代日本宗教史に位置づけることによって、仏教社会事業が担うべき役割として精神面を重視した背景を明らかにしたい。

これまで矢吹といえは社会事業史研究の分野で多く取り上げられており、彼が提唱する仏教社会事業の特徴として、精神的な充足や充実を主としていることが指摘されてきた。^①近代日本において社会事業が提唱されるようになるのは明治三〇年代頃からである。その後段階的に発展し、大正中期頃になって事実上定着したが、その背景として急速な資本主義制度の確立があったとされる。^②中垣昌美がいうように社会事業という発想や方法は、確かに近代の産物であり、それ以前には存在しなかったものである。^③とはいえ、矢吹が社会事業を理論化する際に有していた根本的な動機は、実は近代批判であったことはあまり指摘されてこなかった。筆者は以前、矢吹は近代西洋思想を歴史的に俯瞰することで個人を基盤

とした近代および近代社会が必然的に有する欠陥を指摘しており、その欠陥を補うために仏教社会事業を提唱したことを指摘した。社会事業が近代の産物であることは事実としても、矢吹においては近代を克服するものとして仏教社会事業は捉えられていたのである。^④その具体的な方法として、「全縁総合」や「連帯共同」といった理念を用い、近代社会における個人を精神的に結びつけようと考えていたのであった。

さて筆者は、精神面を重視する矢吹の仏教社会事業論を考える際、その内実や理論に焦点をあてる従来の研究方法では不十分と考えている。というのも、従来の方法では、近代の産物とされる社会事業にも拘らず、矢吹が提唱する仏教社会事業では近代社会の最小単位である個人を過度に重視することに警鐘をならし、ひいては近代批判に至っている点を説明しにくいからである。矢吹が提唱した個人を繋ぐ理念の構築は、あくまで仏教思想に基づいて行われているものであり、それは当時の「宗教」をめぐる状況を踏まえなければ正しく理解できないと考える。そこで本論では、冒頭でも述べたように、近代日本宗教史（特に、「宗教」

概念形成)に着目しながら矢吹の仏教社会事業論を再考したい。

第一章 「宗教」化していく仏教

ここ二〇年ほど、宗教研究の分野において宗教概念の再検討が盛んに行われてきたが、その結果、仏教やキリスト教、イスラームなどを包括する概念として用いられてきた「宗教」は、西洋近代の産物であったという理解が多く、その支持を集めるようになった。日本において西洋近代的な「宗教」という概念が導入されたのは幕末期とされるが、それはキリスト教(特に、プロテスタント)を模範とした概念であったことが指摘されている。

明治一〇年代半ばになると、キリスト教側から「宗教」としての資格を有しているのはキリスト教のみであるとの主張がなされた。^⑤これは仏教側からの反発を招いて激しい論争に発展し、「宗教」としての資格をめぐって自己の優位性を相互に主張しあう様相を呈した。山口輝臣の整理によると、その論争に関わったキリスト教と仏教は「宗教」に、関わらなかった神道は「非宗教」の道を歩むことになった。^⑥その後の仏教側の動向としては、原坦山・南条文雄の仏教学、姉崎正治の宗教学的な仏典研究に代表されるように、西洋的な研究方法に則って「宗教」として扱われるようになった結果、仏教はより一層「宗教」の道を歩むことになったと言える。飯田篤司の指摘では、日本語における「宗教」とは、キリスト教や仏教といった個々の宗教を指す場合と、それら個々を包括した概念としての宗教を指す場合が併存してきたとされる。^⑦ここでは、

前者は種概念、後者は類概念の関係にある。この区分に従えば、明治期の仏教は「宗教」の種概念として自らを位置づけていったといえることができる。

明治二〇年前後になると、「宗教」をめぐる状況は、キリスト者・仏教者・知識人らによって各方面から論じられる状況にあった。そこでは関係論的な語りが論争手段の中心となっていたとされる。^⑧ここでいう関係論的な語りとは、「宗教」が道徳、精神・内面、文明、国家といった他の様々な要素と関係づけられて語られることであり、その場合、それら要素に対して「宗教」が如何に機能的で関係が深い主張することが目的とされていた。^⑨そこは、自宗教が他宗教より機能的であることを論証し少しでも優位に立とうとする意図や、幕末以降の「宗教」に対する否定的な認識(たとえば、福沢諭吉「徳育余論」(明治一五年)^⑩や加藤弘之「将来の宗教に就きて」(明治三年)^⑪)などを覆そうとする意図があった。そのような状況において、「宗教」としての仏教は時代に応じていなければならないのであり、さらに有効でなければならないという認識が、近代的な教育制度を経験した青年仏教僧を中心とした層に広まっていた。

また、宗教学という学問が明治三〇年代に制度的に確立するとともに、宗教学的な「宗教」概念が特定教団に属さない立場から発信されるようになった。そこでの「宗教」とは、個人には内面的な充足を与え、国家には人心掌握が可能であるとして語られていた。^⑫これは「宗教」を専門的に研究する学者という立場から「宗教」の有効性が語られるようになったことを意味する。それは同時に、学者という社会的権威から発信

される「宗教」に対し、仏教側は自らを主張していかなければならない状況を生み出していた。

キリスト者や学者に対して発言しようとする場合、自宗教の伝統や權威に依拠した発言では受け入れられない。無論、「宗教」をめぐる論争に身を投じない（＝発言しない）という選択肢も仏教には考えられたが、明治一〇年代半ば以降に起きたキリスト者による「日本将来の宗教如何」論争に参加した以上、仏教は自らを「宗教」化していくしかない状況にあった。その際に最も必要だったのは仏教を論理的かつ科学的に語る、ということであり、その具体的な実践として言論活動に重きを置くようになる。明治二〇年代の原坦山や南条文雄、井上円了、村上專精らの研究は、まさに仏教を「宗教」化する言説の生産であったと言える。

では、「宗教としての仏教」とは具体的にはどのようなものなのか。當時は、宗教に関する様々な主張や定義が行われており、それに伴い「宗教としての仏教」も様々な様相を呈していたと考えられる。そこで、以下ではその一つの事例として姉崎正治を取り上げたい。姉崎といえ、日本の宗教学の祖として周知されているが、矢吹が東京帝国大学に入学した後は、姉崎のもとで長年に亘って宗教学を学んだという関係であった。¹³ 姉崎は、宗教学的な視点から仏典研究を行った初期の研究者であり、彼の「宗教」観に基づいた仏教論は、当時大きな影響力を有していたと考えられる。

姉崎は、『仏教聖典史論』（明治三二年、以下『史論』と表記）を著し、新しい大乘仏教理解を世に問うている。姉崎は『史論』において、仏教の「聖典」は教団形成を目的として編纂されたものと位置づける。特に、

釈迦の死後約二世紀を経て編纂されたとされる阿含經三藏五部は、「仏教の正統を伝へて異端を制し、此正統の教権に依りて教団を統一せんとする」¹⁴ 動機に基づいて編纂されたと主張した。また、「勉めて教団内の異端分裂を防止するに努力し、之に対しては最も教団の教権を確立し、上座の教権を鞏固にせんとしたる傾向中の産物なるや明なり」¹⁵ とまで言い切っているように、上座部とされる勢力が自らの教権を確立するために「聖典」を編纂したとまで言い切っている。

姉崎にとって、「聖典」や教団といった宗教的權威が組織的に形成されることは忌み嫌う現象であった。とはいえ、姉崎が、大乘經典を「仏教自然の發達」¹⁶ の産物として位置づけ、かつ高い評価を与えていた点には着目しておく必要がある。上座部經典を否定的にとらえる姉崎が、なぜ大乘經典を肯定的に捉えるのか。それは「新信仰を渴望」¹⁷ し、「宗教的熱情」に支えられて形成されたものであるからと説明する。姉崎にとって原始仏教の歴史的展開は、上座部勢力による教権權威化と、それに対抗するかたちでの大衆部勢力による復古的信仰運動の展開として描かれている。このような、いわば新旧勢力による対立図式は、西洋におけるイエスおよび聖書の歴史研究の成果を基にして発案されたものと考えられる。『史論』の附録として所収されている「基督教聖書批評略史」（以下、「略史」と表記）には、聖書内人物としてのイエスではなく、歴史的人物としてのイエスを描いたD・ストラウス『イエスの生涯』やE・ルナン『イエス伝』を評して「深邃なる言語歴史的探究を交ふるに、精鋭なる批評と熱情ある想像とを以てし、之を行ふに宛転流麗の小説的文字を以てしたり。此の二書は基督伝中のもっとも愛読者に富める者な

り」¹⁸と非常に高い評価を与えている。このことから、宗教史を記述しようとする場合には、姉崎は歴史実証的な記述を重んじていることが窺える。姉崎にとって宗教とは「人間の精神に依り人間人文の中に発達する」ものとして捉えられており、宗教史とはあくまで「人間の精神」史なのであった。ゆえに、人間を超然し自らを権威化するために作られる「聖教主義の宗教史」は否定されるのである。¹⁹

『史論』および「史略」に共通してみられるのは、宗教（宗教集団）による自己の権威化を忌避する姉崎の態度である。姉崎にとって、既存の宗教組織が有する「教権」や「聖教主義」は解体されるべきものであり、そのためには権威の源として編纂される「聖典」への歴史的考証が必要となる。ストラウスやルナンがイエスの生涯や聖書の形成について歴史考証を行ったように、姉崎は仏教「聖典」について同様の研究方法を用いたのであった。ちなみに、その後の姉崎は『現身仏と法身仏』（明治三七年）および『根本仏教』（明治四三年）において、釈迦への回帰を主張するとともに、大乘仏教および南方系仏教を完全に否定する。なぜなら、両者は時間の経過とともに自らを権威化することを目的として、上座部と同様に「聖典」を作成したと姉崎は捉えたからである。その流れを汲む日本仏教も、伝来から千年以上が経過し、宗祖の言語録や高僧伝を作成し、自らを権威化してしまっており、それは「宗教的熱情」が失われた状態として姉崎の目には映っていた。そこで、釈迦の直説を歴史的に実証可能なところまで追い求め、釈迦そのものに回帰し「宗教的熱情」を現代に復活させることを考えるに至ったのである。

ここまで述べてきたように、姉崎は「宗教」の中核に「信仰」や「熱

情」といったものを見出しそれを重んじる。「宗教としての仏教」にも、当然、その図式は当てはまることとなり、「信仰」を失っていると姉崎が見做す現状の日本仏教は批判の対象となる。そして、当然その裏には、日本仏教は「信仰」を取り戻すべきである、という考えがあり、「宗教としての仏教」は「信仰」を期待されるようになっていく。それを言論という場において実践したのが明治三〇年代に台頭してくる「新仏教」であった。²⁰ 次章において、「信仰」を重視する言論活動を展開した「新仏教」についてみていきたい。

第二章 信仰と個人 — 『新仏教』を題材にして —

前章で述べたように、明治中期ごろの仏教は「宗教」となることを命題化していた。それを大いに進めたのが「新仏教」であった。仏教の「宗教」化を目指す「新仏教」は、当然、当時の「宗教」論に対して発言していかなければならない。そのなかで主張されていくのが「新信仰」であった。「新仏教」において「新信仰」は非常に重要な位置を占める。『新仏教』創刊号に掲載された「我徒の宣言」内で自らを「新信仰の建設者」²¹として鼓吹していたことから、その重要性は理解できよう。「新信仰」が重要な位置づけになった理由として三つが考え得る。

第一に挙げなければならないのは「宗教の基礎は信仰に在り」²²というように、「信仰」が「宗教」の本質として捉えられていたことである。「信仰無き宗教は…その精神は既に死滅に帰し去り…宗教に非ず」²³というように、「信仰」の有無はそのまま「宗教」の存在意義に関わるもの

とされていた。「宗教」化をめざす「新仏教」にとって、「新信仰」とは自らの中核として位置づけられていた。

「新信仰」が重要な位置づけであった第二の理由としては、「今の精神界が旧信仰に満足せずして、切に新信仰を求めつゝある」²⁴という認識を「新仏教」が有していたことが挙げられる。なぜ「今の精神界」が「旧信仰」に満足でなくなったのか。それは「模倣的、外面的、物質的なりし明治現代」²⁵から、「独創的、内面的、精神的発展を為すの機運に到着した」²⁶という時代認識に基づいている。政治改革優先とされる明治維新から三〇年以上が経過し、急激な速度で社会制度や物質面が整えられてきた。一方、精神面がそれに追いついていないため、新しい精神的機軸が模索されている。ところが、仏教界の大勢としては、「信仰なくして専ら宗教に依りて衣食せんとするもの、天下滔々たる今日の僧侶なり」²⁷が現実であり、「今の精神界」の需要に應えるためには「新信仰」を追求する必要がある、と考えられたのであった。²⁸では、「新仏教」において重んじられる「新信仰」は、如何なるものとして主張されていたのであろうか。

境野は「實際信仰の告白」という論考の中で自らの「信仰の経歴」を告白しながら、「新信仰」を追求するようになった動機を詳細に述べている。²⁹境野は幼少期においては「漢学流の教訓のみに感染」しており、「仏教とは極楽地獄などのことを説くもの」と考えていた。しかし、禅宗学林に通う生徒と知り合い『遺教経』講釈を聴講したことをきっかけに、「活ける仏陀か、其の入寂の際に臨み、懇切丁寧なる人道を其の弟子に説示し給ふこと」を知って、「仏教を慕ふの念盛んにな」ったとい

う。その後、真宗信者となり、さらに「僧侶は清浄にして優遊自適、道のために力を致し、学を研くに適す」と信じて真宗僧侶となった。しかし、境野が僧侶になったのは「其の理屈説明の面白きに関心」を持ったからであって「真実極楽往生したしと願う心」は特に無かった。あくまでも境野は「仏教に対し、實際上、理論上、また信仰上」において追求していくのであった。

では、境野にとっての「新信仰」とは何なのか。「信仰とは人格の統一なるべし」といい、続いて「人格の統一とは、主義ある生活を指すものにして、人生を無意味に拗擲せざるものゝ謂なり」³⁰とする。信仰は人格の統一であり、日常生活において信念や意味を与えるものとして境野は考えていた。つまり、信仰の機能的側面を重視していたのである。

境野のこのような「新信仰」論は、第三の理由に関わってくる。「新仏教」の中核として「新信仰」は語られるがゆえに、「新信仰」の有効性・機能性はそのまま「新仏教」のそれなのであった。この点が「新仏教」にとって「新信仰」が重要とされる第三の理由である。「新信仰」の有効性・機能性が認められるほど、それを主張している「新仏教」も認められるという図式が描かれていたのである。しかし、『新仏教』誌上においては「新信仰」とは何かという問いに対して、明確な回答は示されていない。たとえば、加藤玄智は「旧仏教」が主張する信仰は形式であって、その内容を語っていないとその主張を斥ける。³¹加藤のいう信仰とは「日々平常に経験して得られる諸知識を以て、その構成の要素と爲す」³²ものでなければならぬ。一九世紀における科学哲学の進歩によつて、現代は「昔日の古人の常識に比較し来る時は：昔ならざる相違

「既に吾人の知識は発達進化し行くものにして、而て吾人の信仰なるものは此等の知識経験を要素としし内容として成り立たせるものなりとせば、吾人の信仰も亦発達進化し行く可きもの」というように、進化論的歴史観に基づきつつ自らを位置づけ、それを基盤に信仰を語る。ゆえに、信仰の「形式内容とも之れを三千年前の釈迦の信仰を以てせんとするがごときは到底不可能」であるというように、信仰は通時的に同一のものであると捉えるのではなく、歴史的な背景を常に取り入れたものであるべき、と主張した。「新信仰」は、時代の最先端である科学哲学を含んだものとして主張されていた。では、極めて時代性を帯びたそのような「新信仰」の具体的内容は何なのか。加藤はそれに対して明確に答えていない。加藤も「新信仰」については、あくまで機能的側面を強調するのであった。その機能とは「迷信」の排除である。加藤が言うには、明治以降、科学哲学が日本に入ってきたからといって、まだまだ「現今の宗教に至てはその間幾多の迷信的分子を含有し」ている。そこで、科学哲学を内包している「新信仰」を追求することによって「迷信的分子は残る限なく之を勦絶し、以て清健なる信念に止住して、此に精神の大安慰を証悟」することができるとしているのであった。

また、田中治六は「宗教的信念か人生の根本的枢機」と言い、「宗教的信念」を基盤として「道徳的善悪」や「智識的活動」、「美術工芸、政治、法律、制度風習」が形成されていると理解する。一方、山下仲次郎は、「新信仰」に基づく宗教は「理想的社会を発現するに足るべき実行動」を伴うべきものであり、「社会存立の理法に背馳せる行動を演し

つゝある宗教あらば、こは全く無用の長物」と述べ、社会における宗教の役割確保を強調する。

以上述べてきたように、「人格の統一」や「迷信」排除、社会的に有意である、といった機能としての側面に「新信仰」の正当性をおくのが「新仏教」の主張なのであった。そして、信仰を持つことは個人の形成と同意であると捉えられている。つまり、「新仏教」では人格や理性を備えた個人を形成せしめることが「宗教としての仏教」の真のあり方として想定されていたと言える。これはまさに、「宗教」が心の問題や内面性といった極めて個人的なものとして語られるようになったことを示している。「宗教」はまさにその点に特化したものとして考えられ、そこにおいてのみ機能を発揮するものと捉えられるようになったのである。以上、述べてきたように「宗教としての仏教」は、個人に基づいた信仰を中核として論じられるようになった。このような背景を踏まえて次章では矢吹の仏教社会事業論をみてゆきたい。

第三章 矢吹仏教社会事業における「個人」

第一節 矢吹慶輝の生涯

まずは簡単にではあるが矢吹の生涯について触れておきたい。矢吹慶輝は、明治一二年二月一三日、佐藤留七の次男・佐藤朝治として福島県信夫郡飯坂町（当時）に生まれた。六歳のとき、同県伊達郡桑折町の浄土宗寺院・無能寺に養子入りし、住職・矢吹良慶の下で得度した。同年、矢吹朝治として、無能寺近くの桑折尋常小学校に入学した。小学校卒業

（明治二四年二月）後、同校高等科に進学し、卒業後「慶輝」へと改名し、以後、矢吹慶輝と名乗っている。⁽⁴⁵⁾その後、当時盛岡にあった浄土宗東北支校の尋常予備科に進学（明治二七年）し同科を卒業、尋常科に進学した。⁽⁴⁶⁾東北支校尋常科を卒業した矢吹は上京し、浄土宗高等学院に入學し、明治三五年七月までを同校で過ごしている。

高等学院を卒業した矢吹は、浄土宗務所から東京帝国大学入学を命じられ、郁文館中学校・第一高等学校を経て、明治三九年に東京帝国大学に入学する。大学時代には姉崎正治、井上哲次郎などに（比較）宗教学を教授されている。大学卒業後、同大学大学院に入學する。入學して四年目の大正二年のとき、姉崎正治がハーバード大学の客員教授として招聘されるに伴って、矢吹はその助手としてアメリカに渡る。そして、一年半後には、浄土宗務所より海外留学生に任命され、欧米各国のキリスト教事情視察と社会制度調査を命じられる。矢吹は、大正四年末に姉崎と別れイギリスへ渡り、その後、ドイツ、フランス、ロシアなど、ヨーロッパ各国を巡り社会事業調査や宗教状況の視察を行っている。大正六年一月、欧米より帰国している。

大正期は社会事業の実践を行った時期である。社会事業関連の各理事や委員などを歴任し、日本の社会事業勃興期に積極的に参加している。大正一一年、三輪学院を創設し未就学児童の教育を開始した。同年、二度目の欧州視察に出発し、再度、キリスト教や社会事業制度の調査を行っている。翌年七月、帰国の途中に学位請求論文「三階教の研究」が審査を通過し博士が授与されることとなった。帰国後の大正一三年一月、東京帝国大学助教授に就任する。翌年にはその地位を捨て、東京市

社会局長就任したが、一年余りで辞職している。

昭和二年、大正大学哲学研究室主任と宗教学研究室主任を兼ねるようになり、実質的に学生に対して主導的な立場を得た。両研究室の主任となったにも拘らず、矢吹は、精力的に執筆活動を行っていた。昭和一一年、矢吹は狭心症で倒れる。生死をさまよったが、一命を取りとめて、長野県で数ヶ月間休養をとっている。翌年には政府依頼のもと満州に赴き、社会事業の視察および調査を行っている。帰国後、教壇にも復帰したが、昭和一四年六月一〇日に他界した。満六〇歳であった。

第二節 矢吹が考える「個人」

第二章まで述べてきたように、明治期から大正期にかけては、「宗教」の中核として信仰が浮上してきたこと、そして信仰が個人の形成に大きく寄与することが論じられるようになった。つまり、「宗教」・信仰・個人という三つの要素が密接に語られるようになったのであった。しかし、冒頭でも述べたように、矢吹においては個人を過度に重んじることは忌避されていた。当時では最先端の学問であった宗教学を学びつつも、「宗教」と重要な関わりを持つと認識されるようになった個人に対してあまり評価を与えていないのは、いかなる理由があつたことだったのだろうか。

矢吹によると、近代は「概括していふと世界的に大きな三つの思想波動」⁽⁴⁷⁾があつた。第一に「人」の自覚、第二に宗教改革を契機とした個人と自由への目覚め、第三に社会的自覚を挙げている。そのなかでも特に着目しているのが第二であった。というのも、第二とは「後には個人主

義、自由主義を起すの導火線となり、経済問題としては自由主義を生むやうになつてつひには現代の社会問題を起す」⁽⁸⁾ ようになったと考えられていたからである。とはいえ、宗教改革のことを「神の前に良心の幸福を要求する個人の自覚」というT・リンゼイを引用しつつ、矢吹は宗教改革そのものについては個人の自由を根本思想として起こったものと理解しており、特に批判の対象ではなかった。個人や自由そのものを否定しているのではなかった。また、第三に挙げている社会的自覚の箇所では、フランス革命や産業革命、啓蒙運動などによって社会的意識が形作られたとし、それに伴い、「個人の人格を尊重し社会的責任の方面を注意する」⁽⁹⁾ ようになった社会事業が誕生したと述べる。ここでも見られるように、矢吹は個人を軽視しているわけではないことが理解できよう。

では、何故、個人が問題となつてくるのか。十九世紀という時代に最も大きな影響を与えた思想として矢吹が着目したのが「進化の思想」⁽¹⁰⁾ であつた。いうまでもなく、ダーウィンが提唱した進化論である。「進化論が実に驚くべき速力で近代人の心を虜にした」⁽¹¹⁾ と述べるほど、進化論を急速に受容した近代人は、そこで示される「自然淘汰と適者生存」を「驚くべき広い範囲に影響を与える」ものとして見做した⁽¹²⁾。矢吹によると、進化論は「人類の歴史中でも極めて稀有な事象」であり、従来の思考の方法を根底から覆すことになり、長年の伝統を積み重ねてきた「各方面の信仰がその基礎から揺り動かされ、続いて瓦解し崩壊し出した観」⁽¹³⁾ があるとまで述べている。そして結果として、「戦争と征服との絶えざる争いの後に残存するものが強者とせられ、弱肉強食は適者生存のために当然とされた。競争と闘争とは進化の道程中には到底免るべ駆ら

ざるものとするその学説は、一面では人間の歴史―血醒き闘争―の事実を説明するものとされ、特に強力万能主義を主張し実行するものに取て金科玉条とさるゝに至つた。そしてその影響は迅速に且つ深刻に各方面に伝播した」⁽¹⁴⁾ とされる。

たとえば、人間を動物の進化形態としてみることによつて、従来人間の美德とされてきた博愛や利他が動物的本能に基づく「利己の変形」としか見做されなくなり、その結果、「主我主義の人生観」を形成してしまつたと指摘する。また、政治や軍事においては「正しいものが勝つ」ということよりも、「力あるものが勝つ、勝つものが正しい」との論理を生み出し、戦争や侵略が肯定され、強者による法治制度が構築されるようになったという⁽¹⁵⁾。さらに、明治期では宗教の歴史的説明を行う際にも進化論は適用されており、加藤弘之や井上哲次郎、加藤玄智など宗教進化論に基づいた論者は多く存在した⁽¹⁶⁾。ここでは、迷信的な宗教は真の「宗教」に淘汰され、時代に相応しい「宗教」のみが残つていく、もしくは残るべきであるという主張がなされていた。矢吹はこのような論法に真っ向から反対する。進化論はすべての説明原理を勝者に据えようとするが、それでは全体を説明することが出来ない⁽¹⁷⁾と矢吹は考えていたからである。寧ろ、「進化の根底人類向上の史実には反つて自己を犠牲にして全体の為に尽し、個々を全体に従属した」⁽¹⁸⁾ というように、勝者が敗者を含む全体を従えたのではなく、敗者という犠牲が常に全体を支えてきたという発想を矢吹は採用しているのである。ここに個人が全体の為に存在する、個人は全体から決して独立した存在ではないという理念が誕生してくるのであつた。冒頭でも述べたが、それは「全縁綜合」や

「連帯共同」といった語で提唱されたのであった。⁽⁵⁹⁾

おわりに

矢吹の仏教社会事業論の特質として、自らも述べているように「心主物従」⁽⁶⁰⁾の教化を重視していたことを挙げることができる。これは、食事や住居といった物質的供給ではなく、精神的な側面を教化・育成していくことを重んじていたことを示している。矢吹においては進化論に基づく競争、特に一つの個が勝者となり、全体を従えるような論理を認めてはいなかった。個人と社会の關係に即して述べるならば、個人はあくまでも社会的な存在なのであり、決して独立した存在ではなく、いわんや超社会的な存在ではないという考えを有していた。この点については、信仰を個人のものとして重んじ、それを最上位の価値に置く「新仏教」とは大きな隔たりがある。とはいえ、信仰の重要性を否定しているわけではない。ただ、個人に基づいた信仰を過度に重視することによって、周囲との關係性が軽んじられる、つまり、過度の個人主義に陥ることに矢吹は警鐘を鳴らすのである。仏教が徐々に「宗教」化していく近代日本において、仏教は精神面においての役割を期待されていく。近代的な個人を精神面において連携・連帯させていくというのが矢吹であった。まさに、精神面に機能を及ぼすものとして仏教社会事業は主張されたのである。このように考えると、彼の仏教社会事業論とは、精神面に特化された「宗教」的な知見を十分に踏襲しているのである。

本論は、近代日本における「宗教」概念形成過程に矢吹を位置づけよ

うとし、彼の提唱する仏教社会事業論が精神的教化を重んじることの歴史化を試みようとした。しかしながら、概念の形成過程の記述に大きな紙幅を割いてしまったため、本論の目的を十分に達したとは言いがたい。それについては別稿を期したいと考えている。

- (1) 芹川博通『社会的仏教の研究―矢吹慶輝とその周辺―』（文化書院、一九八八）九九頁、落合崇志『矢吹慶輝』（日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』（法蔵館、二〇〇六）の項参照。
- (2) 吉田久一『日本近代仏教社会史研究』（吉川弘文館、一九六四）四三九―四四〇頁。
- (3) 中垣昌美『刊行の辞』（日本仏教社会福祉学会編『仏教社会福祉辞典』（法蔵館、二〇〇六）。
- (4) 拙稿『近代社会と仏教―矢吹慶輝を中心として―』（『近代仏教』第一四号、二〇〇七）を参照。
- (5) 山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、一九九九）四一―四二頁。
- (6) 同書、特に第一章を参照。
- (7) 飯田篤『「自然的宗教」概念の歴史的位置をめぐって』（『東京大学文学部宗教学年報』第一四号、一九九七）を参照。
- (8) 山口輝臣『宗教と市民の誕生』（歴史学研究会・日本史研究会編『日本講座第八卷―近代の成立―』（東京大学出版会、二〇〇五）を参照。
- (9) このような「關係論」的な語りこそが、「宗教」を他の要素から独立させる働きを有していたことは見逃してはならない。なぜならば「宗教」を他の要素と關係性のあるものとして語る場合には、「宗教」そのものが他の要素から独立した要素として認識する必要があるからである。
- (10) 福沢諭吉『德育余論』（『福沢諭吉著作集第五卷―学問之独立 慶應義塾之記―』（慶應義塾大学出版会、二〇〇二）〔原著：一八八二〕三三〇―三三八頁。

- (11) 加藤弘之「将来の宗教に就きて」(『社会』第二卷第五号、富山房書店、一九〇〇)。
- (12) 磯前順一「近代日本の宗教言説とその系譜」(岩波書店、二〇〇三) 六一頁。
- (13) 以下、姉崎の部分に関しては、拙論「近代日本の仏教論—大乘仏説・非仏説論を中心に—」(『仏教論叢』第五三号、二〇〇九年に刊行予定)をふまえて論じている。重ねて参照してもらいたい。
- (14) 姉崎正治「仏教聖典史論」(『姉崎正治著作集 第九卷 已弁集(仏教聖典史論)』国書刊行会、一九八二「原著…一八九九」) 二六頁。
- (15) 同書、二六頁。
- (16) 同書、四六頁。
- (17) 同書、四七—四八頁。
- (18) 姉崎正治「基督教聖書批評略史」(『姉崎正治著作集 第九卷 已弁集(仏教聖典史論)』国書刊行会、一九八二「原著…一八九九」) 一二四—一二五頁。
- (19) 同書、一二六—一二八頁。
- (20) 本稿における「新仏教」という語の表記について説明しておく。「新仏教」は、歴史的には古河老川が中心となって結成された経緯会(明治二七年)に源流を有し、新仏教清徒同志会(明治三二年)、新仏教徒同志会(明治三六年)という名称の変遷があり、明治三三年七月に機関誌『新仏教』を発刊している(大正四年廃刊)。会名の変遷からも分かるように、表記については統一されていないのが現状である。思想的な側面からみた場合や運動体としてみた場合によつて、新仏教、新仏教徒、新仏教運動など記すことがある。そこで、本章では「新仏教」として統一して表記する。また現段階において「新仏教」について詳しいものとして、吉田久一「第五章 新仏教運動と二十世紀初頭社会の諸問題」(『日本近代仏教史研究』吉川弘文館、一九五九) 池田英俊『明治の新仏教運動』(吉川弘文館、一九七六)などがある。
- (21) 「我徒の宣言」(二葉憲香監修／赤松徹真・福嶋寛隆編『新仏教』論説集』上巻、永田文昌堂、一九七八) 四頁。(以下、『論説集』上と表記する)。
- (22) 加藤玄智「信仰一転の機」(『論説集』上) 八頁。
- (23) 同論文、八頁。
- (24) 田中治六「信念の機」(『論説集』上) 五三頁。
- (25) 同論文、五三頁。
- (26) 同論文、五三頁。
- (27) 梅原通庵「非僧侶論」(『論説集』上) 五一頁。
- (28) 境野黄洋「新仏教幼年時代」(二葉憲香監修／赤松徹真・福嶋寛隆編『新仏教』論説集』中巻、永田文昌堂、一九七九) 四二頁。境野は「新信仰」が「新仏教」にとつて重要な概念に至つた経緯を以下のように回顧している。「今でこそ、信仰といふ語が一般仏教界の通語になつて居るが、此の頃までは、また信仰の語は気恥かしくつて遣ひ得なかつた時代、仏教者は世俗と接近すべしとか、宗教者と社会問題といふ様な議論の八釜ましかつた時代、之が一転して少し信仰といふ言葉がチラホラ見えはじめて来た時で、我々の『仏教』なども、信仰の声を高めるには、与つて多少の力のあつたものである。此の潮流が産んだ新信仰論は、新仏教組織の時には、根本の位地を与へられることゝなつたのであつた」
- (29) 境野黄洋「實際信仰の告白」(『論説集』上) 八四頁。尚、同段落内におけるカギ括弧内に記した引用文は同一の論考から引用したものである。
- (30) 同論文、八八頁。
- (31) 加藤玄智、加藤玄智「信仰一転の機」(『論説集』上) 八—九頁。
- (32) 同論文、一〇頁。
- (33) 同論文、一〇頁。
- (34) 同論文、一〇—一一頁。
- (35) 同論文、一一頁。
- (36) 加藤玄智「宗教と迷信」(『論説集』上) 六〇頁。
- (37) 同論文、六〇頁。
- (38) 田中、前掲論文、五八頁。
- (39) 同論文、五六頁。
- (40) 山下は「活精神」という語を用いているが、「宗教なる者の本能果して社会の

進化と合致すべき」であり、社会における「宗教の有価的存在」を主張していることから、「新信仰」と同様の意味を持つと考えられる。山下仲次郎「活仏教と活精神」(『論説集』上) 九〇―九四頁。

(41) 同論文、九一頁。

(42) 同論文、九一頁。

(43) 本節は、前出の拙稿第一章を下敷きになっている。内容は重複しているが、矢吹の仏教社会事業論を歴史的に位置づけることを目的としている本稿において、矢吹の生いたちを欠くのは不適切と考え掲載した。

(44) 矢吹慶輝の幼名はいくつかの資料があり、佐藤家戸籍謄本には「朝治」、矢吹家戸籍謄本には「朝吉」、小学校卒業名簿には「浅吉」とあるが、矢吹慶輝の直兄が運治であり、また矢吹の長男である故輝夫氏が「明治の朝に生まれたのだから朝治であろう」と述べていることから、本稿においては朝治を採用した。

(45) 「徒弟学事部諸願届書綴」(桑折中央公民館所蔵、作成年月日不明)。

(46) 「徒弟学事部諸願届書綴」よると明治二八年七月一七日付で良慶によって学衆名簿への登録願が浄土宗務所に提出され、同月二七日に裁可されている。

(47) 矢吹慶輝・谷山恵林共著「社会事業概説」(『社会政策体系』二、大東出版社、一九二六) 二三頁。

(48) 同論文、二四頁。

(49) 同論文、二四頁。

(50) 同論文、二五頁。

(51) 矢吹慶輝「近代人の宗教観」(『宗教生活叢書』第一卷大東出版、一九三三) 五二頁。

(52) 同論文、五二頁。

(53) 同論文、五二頁。

(54) 同論文、五二頁。

(55) 同論文、五二―五三頁。

(56) 同論文、五三―五四頁。

(57) 宗教進化論に関する当時の論文・資料を収集したものに、島菌他編『シリーズ日本の宗教学 四 宗教学の形成過程 第一卷 復刻 宗教進化論』(クレス出版、二〇〇六) があるので参照されたい。

(58) 矢吹、前掲論文、五五頁。

(59) この点に関しては、前掲した拙論を参照されたい。

(60) 矢吹慶輝「時局と仏教社会事業」(浄土宗務庁編『時局対策全浄土宗教化者協議大会』浄土宗務庁、一九三八) 六四頁。

迦才『浄土論』卷中所引の『無量寿経』について

柴田泰山

(一)

現行『無量寿経』はおそらく『大阿弥陀経』と『平等覚経』を参照しつつ、さらに『六十華嚴』の影響下で成立したものであろう。そして中国浄土教で最初に『無量寿経』を引用した文献は曇鸞の『往生論註』と考えられる。曇鸞が『往生論註』と『略論安樂浄土義』を作成し『無量寿経』の教義上の諸問題に対応した後、慧遠と吉蔵が『無量寿経義疏』を撰述し『無量寿経』に関する諸研究を提示している。また敦煌文献『無量寿経義記』^②なども撰述され、『無量寿経』と『観経』とを積極的に併せ読む文献も見られる。今、これら諸文献に加えて道綽の『安樂集』や迦才の『浄土論』などを通観することで中国浄土教における『無量寿経』の研究史という視点を得ることができる。^③

では中国浄土教における『無量寿経』研究史という視点から迦才『浄土論』巻中「第五引聖教為證」に引用されている『無量寿経』を見ると、迦才の所説にどのような特異性を見出すことができるのであろうか。迦

才は『浄土論』巻中「第五引聖教為證」で自ら阿弥陀仏信仰の要文を採取し十二経七論を提示する中で、「一如無量壽経第一卷云」と述べて冒頭に『無量寿経』の諸願文を次のように引用している。^④（なお括弧内の願数と訳文は便宜上、筆者が付し、現代語訳は浄土宗総合研究所において袖山榮輝と作成した共訳を提示する。）

・設我得佛。國中有地獄餓鬼畜生者。不取正覺。（第一願^⑤）
（私が仏となる以上、私の国土で地獄道・餓鬼道・畜生道（に苦しむ者）が、「万が一にも」あるようならば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。國中人天。乃至聞不善名者。不取正覺。（第十六願^⑥）
（私が仏となる以上、私の国土に住む天人や人々の中で、少しでも「悪」を想起させる言葉を「万が一にも」耳にすることがあるようならば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。國中人天。壽終之後。復更墮三惡道者。不取正覺。（第二願^⑦）

（私が仏となる以上、私の国土に住む天人や人々が命を終えた後「地獄・餓鬼・畜生の」三惡道に生まれ変わることが、「万が一にも」あるようならば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。國中天人。不住正定聚。必至滅度者。不取正覺。（第十一願）

（私が仏となる以上、私の国土に住む天人や人々が、覺りを開いて仏になることが確約されている正定聚の仲間になれず、「万が一にも」涅槃に入ることができないようであるならば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。國中天人。壽命無能限量。除其本願。脩短自在。若不爾者。不取正覺。（第十五願）

（私が仏となる以上、私の国土に住む天人や人々の壽命に限りがないようにしたい。「ただし」自らの願いとして「壽命の」長短を自由にしたい者については除くこととする。「万が一にも」それができないというようなことがあれば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。十方衆生。至心信樂。欲生我國。乃至十念。若不生者。不取正覺。唯除五逆。誹謗正法。（第十八願）

（私が仏となる以上、「誰であれ、」あらゆる世界に住むすべての人々がまことの心をもつて、深くわが誓いを信じ、わが国土に往生しようと願って、少なくとも十遍、わが名を称えたなら、その者たちをみな往生せしめよう。「万が一にも」私にそれができないというのであれば、その間、私は仏となるわけにはいかない。ただし五

逆罪を犯した者と、仏法を謗る者は除くこととする。）

・設我得佛。十方衆生。發菩提心。修諸功德。至心發願。欲生我國。臨壽終。假令不與大衆圍繞現其人前者。不取正覺。（第十九願）

（私が仏となる以上、「誰であれ、」あらゆる世界に住むすべての人々が覺りの境地を求め、さまざまな功德を積み、まことの心をもつてわが国土に往生したいとの願いを発すなら、「その者が」命を終えようとする時、私は多くの聖者たちと共にその人の前に現れ出でよう。「万が一にも」私にそれができないのであれば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。十方衆生。聞我名號。係念我國。殖諸德本。至心迴向。欲生我國。不果遂者。不取正覺。（第二十願）

（私が仏となる以上、「誰であれ、」すべての人々がわが名を聞いて、わが国土に想いを募らせ、さまざまな功德を積み重ね、まことの心をもつてわが国土に往生したいとその功德を振り向けるならば、「その者の願いを」必ず遂げさせよう。「万が一にも私にそれが」できないというのであれば、その間、私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。十方無量。不可思議。諸佛世界。衆生之類。聞我名字。不得菩薩無生法忍。諸深總持者。不取正覺。（第三十四願）

（私が仏となる以上、数限りないあらゆる仏の世界に生きとし生けるものたちの中で、「仏としての」わが名を聞いて無生法忍という菩薩の境地を得、仏法を記憶して決して忘れない力を得られるようにしよう。「万が一にも、」それができないのであれば、その間、

私は仏となるわけにはいかない。）

・設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界。其有女人。聞我名字。歡喜信樂。發菩提心。厭惡女身。壽終之後。爲復女像者。不取正覺。
(第三十五願¹⁴)

(私が仏となる以上、数限りないあらゆる仏の世界に住む女性たちの中で、仏としてのわが名を聞いて、心の底から大いによろこび、覺りを求める心を發したものの、「女性であることが男性修行者の禁欲の行たる梵行を妨げると」自ら女身を厭う者がいたならば、「その者については」命尽きたのちに再び女性の姿に生まれ変わらないようにさせよう。「万が一にも」それができないようであれば、その間、私は仏となるわけにはいかない。)

・設我得佛。國中人天。所受快樂。不如漏盡比丘者。不取正覺。(第三十九願¹⁵)

(私が仏となる以上、わが国土の天人や人々の身心がやすらぐ幸福が、すべての煩惱を断ち切った出家修行僧の境地と同じであるようにしよう。「万が一にも」それができないようであれば、その間、私は仏となるわけにはいかない。)

これら計十一願を引用した後に、迦才は「釋曰。依此四十八大願中文。一一願中皆云。十方人天乃至女人。都不論不退已去諸菩薩也。餘願爲菩薩。當知。前者是正。後者兼也。」¹⁶と述べ、引用した個々の願文が「あらゆる世界に住むすべての人々や天人や女人」を対象とした内容であると注釈している。

確かに迦才が言うように第十八・第十九・第二十・第三十四・第三十

五の諸願には「十方衆生」あるいは「十方無量。不可思議。諸佛世界。衆生之類。」や「十方無量不可思議諸佛世界。其有女人。」とあり、無量寿仏の本願が「あらゆる世界に住むすべての人々や天人や女人」を対象とした内容となっている。しかし第一・第十六・第二・第十一・第十五・第三十九の諸願は「國中人天(極樂世界内の天人や人々)」を対象としたものである。

(二)

では迦才はどのような理由から第一・第十六・第二・第十一・第十五・第三十九の諸願について、迦才自らが「凡夫是正生人。聖人是兼生人。」¹⁷「復次法藏比丘四十八大願。初先爲一切凡夫。」¹⁸「淨土宗意。本爲凡夫。兼爲聖人也。」¹⁹と主張するように、「釋曰。依此四十八大願中文。一一願中皆云。十方人天乃至女人。都不論不退已去諸菩薩也。餘願爲菩薩。當知。前者是正。後者兼也。」として理解したのであるうか。おそらく迦才は第一願および第二願の「地獄・餓鬼・畜生の境界」から往生した者、第十六願の「不善名」の者、第十一願の「正定聚」以前の階位の者、第十五願の「壽命無能限量」ではない者・第三十九の「漏盡比丘」に至っていない者、つまり「不退已去諸菩薩」よりも修道の階位が低い者たちが往生することが、無量寿仏における第一・第十六・第二・第十一・第十五・第三十九の諸願の成就と考えたのであろう。

迦才が提示する凡夫の定義とは、迦才が「如一切凡夫。雖復念佛。未至十解位。由在外凡。故體是退人。」²⁰と説くように、あるいは『觀經』

所説の生上品について「觀經上品生。即在十解初心明矣。」と説きその階位を「十解初心」と設定するように「十解以前の凡夫」である。

換言すると、迦才が第十八・第十九・第二十・第三十四・第三十五の諸願で提示した「十方衆生」、および第一・第十六・第二・第十一・第十五・第三十九の諸願で提示した「国中人天」の往生以前の階位はともに十解以前であり、迦才はこれら十解以前の凡夫こそが「正生人」であり阿弥陀仏の淨土に往生すべき存在であることを主張している。

迦才がこのように主張した一根拠として、迦才が「十二經七論」中で『無量壽經』巻下を引用する際に提示している

又如無量壽經第二卷云。

佛告阿難。其有衆生。生彼國者。皆悉住於正定之聚。

所以者何。彼佛國中。無諸邪聚及不定聚名。⁽²³⁾

(また『無量壽經』第二巻には次のように説かれている。

釈尊が「私」阿難に仰せになった。

さて、誰であれ「無量壽仏の極樂」世界に往生する者は、みなことごとく「煩惱を滅した」覺りの境地に至るまで退転することがないという「正定聚」の仲間に入る。なぜかという、その世界には「地獄・餓鬼・畜生の三惡道に墮ちる」「邪定聚」がなく、また「必ず覺りの境地に至れるとは限らない」という「不定聚」もないからである。)

を指摘することができる。迦才は計十一願を提示し十解以前の凡夫の往生を説くとともに、『無量壽經』巻下の「佛告阿難。其有衆生。生彼國者。皆悉住於正定之聚。所以者何。彼佛國中。無諸邪聚及不定聚名。」⁽²⁴⁾

を引用することで、往生以前は「諸邪聚」や「不定聚」であろうとも往生以後は必ず「正定之聚」に至ることを主張している。ここに『淨土論』内で積極的に「無量壽仏の本願の成就」ということを説示していない迦才が、『無量壽經』の願文と願文以後の經文との対応に注意していたであろうことが推察できるのである。

このことから迦才の主張を中国淨土教における『無量壽經』研究史上に位置付けることが可能となり、また迦才自身が「十二經七論」をよく研究していたことを物語っていると思われる。

(二)

この迦才『淨土論』巻中に引用されている『無量壽經』を、中国淨土教における『無量壽經』研究史上にどのように位置付けることができるだろうか。

迦才以前の『無量壽經』研究史を見てみると、曇鸞が『往生論註』巻下において第十八・第十一・第二十二の諸願を無量壽仏の本願力のもとで進展する大乘菩薩道の根拠的存在として提示したが、その他の慧遠『無量壽經義疏』や古藏『無量壽經義疏』には四十八願の分類は説示されているが、個々の願文を列挙するだけで『無量壽經』所説の四十八願の主旨に関する見解は説示されていない。つまり迦才が行なっている計十一願の列挙は、曇鸞とは異なつた見解による四十八願の整理であり、かつ『無量壽經』所説の四十八願の主旨を明示しようとする点において実に斬新な発想を提示していると見ることが出来る。

また迦才独自の『観経』所説の九品階位設定を『無量寿経』にも採用し、『無量寿経』の第一・第十六・第二・第十一・第十五・第三十九の諸願所説の「国中人天」の往生以前の階位を「十解以前の凡夫」としたことも迦才の『無量寿経』解釈の大きな特色といえるであろう。このように『無量寿経』の階位解釈に『観経』の九品解釈を連動する例は、たとえば敦煌文献『無量寿経義記』巻下が三輩段の注釈に『観経』の九品を引用するといった用例以外には余り見受けられないと思われる。

このように迦才『浄土論』巻中に引用されている『無量寿経』は一見すると計十一願の列挙ではあるが、『無量寿経』研究史上から迦才の引用を見てみると、①願文の列挙、②『無量寿経』所説の四十八願の主旨を明示、③願文と願文以後の経文の対応に注意している点、④願文の解釈に『観経』理解を採用している点などに、迦才独自の視点と方法を見出すことができるのである。

(四)

このような迦才の『無量寿経』解釈の独自性を見た上で、従来の中国浄土教研究では余り着目されなかった敦煌文献『無量寿経義記』巻下を取り上げると、『無量寿経義記』巻下の説示内容にも実に興味深い教義的な特色を読み取ることができる。

本書は『大正新修大蔵経』第八十五巻にNo.2759として収録され脚注では原本を大英博物館蔵「S91」と別本として「S2422」を指示しているが、実際には「S2693」²⁶が底本となっている。この他に

「S2422」²⁷と「S2158」²⁸とが別本として存在している。著者ならび成立年代は不詳であるが、望月信亨は『支那浄土教理史』で「無量寿経義記は残欠であつて、その全貌を知ることが出来ぬ。且つ彼の下巻中には一の引文もないから、何等考証することも出来ぬが、しかし観経疏に同じく義記の題名を有し、その釈風も亦類似しているので、或は此書も靈祐の作に擬すべきではないかと思われる」²⁹と述べ、作者について消極的ながらも靈祐説を提示している。

望月が指摘するように本書には諸経論からの引用が一箇所も見ることができないが、三輩段や光明を注釈する際に積極的に『観経』の経文を挙げていることが大きな特徴といえよう。

また『無量寿経』巻下の「佛告阿難。其有衆生彼國者。皆悉住於正定之聚。所以者何。彼佛國中無諸邪聚及不定之聚。」³⁰を注釈して

第一勸修。從其有衆生彼國者。此土衆生、殖因既久發心。往生因得信首五根已立。在不退位中假名空成就。是正定聚人即應前四十八願中設我得佛國中天人皆悉於住正定之聚也。所以者何。釋所以住於正定之聚者。皆由修因眞正故墮正定聚也。³¹

と説き、往生以前の衆生の階位について「在不退位中假名空成就」と規定し、さらに「其有衆生彼國者。皆悉住於正定之聚。」の根拠が第十一願の「設我得佛。國中人天。不住正定聚。必至滅度者。不取正覺。」にあることを指摘している。このように『無量寿経義記』巻下にも『無量寿経』の願文と願文以後の経文とを対応させる論旨が説示されており、本書が迦才『浄土論』より先行した成立であるとするならばこの指摘は極めて貴重な内容と見ることが出来る。

また『無量壽經』末尾の「諸小菩薩及比丘等不可稱計。」³³を注釈して、諸小行菩薩者。諸言不一。

此小行菩薩是住下三十心人。

初十心は習種性人也。初六心有退。至第七心不退。此人作四念處觀。在外凡夫位中也。

中十心者。是性種性人也。在軟頂忍位中也。

最後三十心者。是解行地人也。在世第一法位中也。³⁴

と述べているが、この「下三十心」とはおそらく十住（あるいは十解）・十行・十廻向であり、「初十心」が十解、「中十心」が十行、「最期三十心」が十廻向に配当される。ここで「初十心は習種性人也。初六心有退。至第七心不退。此人作四念處觀。在外凡夫位中也。」という一文に着目してみよう。この一文は吉蔵の『法華義疏』の

但舊明有三種不退。一位不退。二行不退。三念不退。

釋三不退不同凡有四說。

一云十住前六心假解未立退菩提心爲二乘。七心以上假解已立名爲菩薩。獨成性地此免位退。二者行退。初地至六地此中諸人習行有時不進名爲行退。七地則無此行退也。第七一地或起愛習猶有功用名爲念退。八地已上入無功用道永無三退故名不退轉也。

二云外凡六心名爲位退。七心已上稱位不退。餘二不異前釋也。

三云習種性名位不退。道種性解行純熟謂行不退。初地已上得無生忍不復生心動念名念不退也。

四有人言有四種不退。十信十住是信不退。十行是位不退。十廻向是行不退。十地是念不退。

今謂經論不同難可詳會。

本業瓔珞經云。十住第六住猶退作五逆。況復二乘。而十信第六信名爲不退心。則知六信以上便是不退。

地持論云。種性菩薩或進或退。則與本業大意略同。

然多是外凡第六心免位退也。

所以知然者。十信中前五則是五根未立。第六稱不退心。五根既立故後得不退。則知六心以上無有退也。

又經云。十信菩薩十千劫行道。攝大乘論明一阿僧祇劫修行。

而舍利弗六十劫行道六心中退中者。此則是仰學六信猶未登六信也。

而瓔珞經云六住退者。龍樹釋此語云欲怖地前菩薩令速入初地故云退耳。其實不退。

今經云不退轉者。法華論云。蓋是八地已上不退位人也。³⁵

という説示内容と関わりがあり、『無量壽經義記』巻下では吉蔵『法華義疏』所説の三不退説に関する四義の第一義から第三義をまとめたような内容を提示しているように見受けられる。また一般的には十住（あるいは十解）以前が外凡として規定されるが、『無量壽經義記』巻下は「習種性」つまり十住（あるいは十解）を外凡夫として規定している。これに関しては、たとえば吉蔵が『大乘玄論』で

問何爲人斷伏耶。

答内凡夫伏惑。聖位斷也。

有人言。十解六心爲外凡夫。七心以上名内凡夫。

今明。若就位退爲論。十信六信爲外凡夫。七信以上名内凡夫。

若就發心爲論。未入十信名外凡夫。十信初心名内凡夫。³⁶

と述べているように、十解の第六心と第七心で外凡と内凡の区別をする見解もあったようである。ともかく習種性を十解として設定するならば、『無量寿経義記』巻下の「初十心は習種性人也。初六心有退。至第七心不退。此人作四念處觀。在外凡夫位中也。」という一文は十解第六心を外凡と捉えていたのであろう。

このように『無量寿経義記』巻下が説示する「下三十心」とは比較的に古い学説のもとに説示されており、その内容は吉蔵の所説に関連があるものと考えられる。

ここで再度、『無量寿経』巻下の「佛告阿難。其有衆生生彼國者。皆悉住於正定之聚。所以者何。彼佛國中無諸邪聚及不定之聚³⁷。」を注釈した「第一勸修。從其有衆生生彼國者。此土衆生、殖因既久發心。往生因得信首五根已立。在不退位中假名空成就。是正定聚人即應前四十八願中設我得佛國中天人皆悉於住正定之聚也。所以者何。釋所以住於正定之聚者。皆由修因真正故墮正定聚也。」という一文を考えてみよう。この「此土衆生、殖因既久發心。往生因得信首五根已立。在不退位中假名空成就。」という一文は、おそらく吉蔵の『大乘玄論』の

然由來亦言有理内外凡夫及内道外道。

故信等五根未立者。理外行心名外凡夫。

五根立者。理内行心名内凡夫。⁴⁰

という箇所と関わりがあり、『無量寿経義記』巻下は「此土衆生」を「内凡夫」として捉え、かつ「在不退位中」という記述から十解第七心として設定していたものと思われる。また「假名空成就」という記述は、吉蔵の『中觀論疏』に

第三假名空者即周氏所用。

大意云。假名宛然即是空也。

尋周氏假名空原出僧肇不真空論。

論云。雖有而無。難無而有。雖有而無所謂非有。雖無而有所謂非無。如此即非無物也。物非眞物也。物非眞物於何而物。

肇公云。以物非眞物故是假物。假物故即是空。

大朗法師關内得此義授周氏。周氏因著三宗論也。今總詳之。

然若封執上來有所得皆須破之。若心無所寄無所得。適緣取悟皆得用之。

亦但府經論者。釋道安本無。支公即色。周氏假名空。肇公不眞空。

其原猶一。

但方言爲異。斯可用之。⁴¹

とあることから、『無量寿経義記』巻下はおそらく吉蔵系統の学説の影響下で作成されたものではないかと考えられる。

ここまでの整理を通じて、『無量寿経義記』巻下は吉蔵系統の学説の影響下で作成された典籍であり、かつ往生以前の此土の衆生を十解第七心と設定していたものと想定することができる。

(五)

以上、中国浄土教における『無量寿経』研究史という視点から迦才『浄土論』と『無量寿経義記』巻下を概観してきた。迦才『浄土論』と著者未詳『無量寿経義記』巻下を比較すると、

①『無量寿経義記』卷下は迦才『浄土論』の教義的な特色である四不退説に先行する内容を有していること

②『無量寿経義記』卷下が往生以前の此土の衆生を十解第七心と設定したことに對して、迦才『浄土論』では『觀經』所説の上品上生を十解初心と設定していること

③両者とも『無量寿経』の第十一願「設我得佛。國中人天。不住正定聚。必至滅度者。不取正覺。」と「佛告阿難。其有衆生生彼國者。皆悉住於正定之聚。所以者何。彼佛國中無諸邪聚及不定之聚。」という經文の対応性に着目していること

などの接点を見出すことができる。確かに『無量寿経義記』卷下は『觀經』以外に積極的な引用がなく、また現時点では古藏の著作との関連性以外は見られないが、おそらく『無量寿経義記』卷下は迦才『浄土論』より先行して成立しており、かつ迦才の主張する種々の教義的な内容に類似した表現や内容を有しているという点において、今後も詳細な研究を必要とする典籍であると思われる。また迦才『浄土論』も道綽『安樂集』や善導の諸著作以外にも接点をうかがうことが可能な典籍が存在し、かつその所説が迦才自身の詳細な経論研究と出典整理のもとで作成されているということが分かった。今後は『無量寿経義記』卷下の内容を詳細に検討の上、他の教義的な内容における迦才『浄土論』との接点について考察を試みたい。

(1) 近年、伊東昌彦氏が「古藏撰とされる『無量寿経義疏』について―著者誤認の

背景とその成立年代―」（『東洋大学大学院紀要』41「文学（哲学・仏教）」、163頁～182頁、2004年）で、本書が古藏以前に中国南地で撰述された著者不詳の文献であるとの指摘を行なっている。

(2) 大正蔵85・239頁・下～249頁・上

(3) 拙著『善導教学の研究』（東京、山喜房仏書林、2006年）、112頁を参照のこと。

(4) 大正蔵47・91頁・下～92頁・上

(5) 大正蔵12・267頁・下

(6) 大正蔵12・268頁・上

(7) 大正蔵12・267頁・下

(8) 大正蔵12・268頁・上

(9) 大正蔵12・268頁・上

(10) 大正蔵12・268頁・上

(11) 大正蔵12・268頁・上～中

(12) 大正蔵12・268頁・下

(13) 大正蔵12・268頁・下

(14) 大正蔵12・268頁・下

(15) 大正蔵12・269頁・上

(16) 大正蔵47・92頁・上

(17) 大正蔵47・88頁・中

(18) 大正蔵47・90頁・下

(19) 大正蔵47・90頁・下

(20) 大正蔵47・87頁・上

(21) 大正蔵47・87頁・中

(22) 大正蔵47・88頁・中

(23) 大正蔵12・272頁・中

(24) 大正蔵12・272頁・中

(25) 大正蔵40・844頁・上

- (26) 『敦煌宝蔵』第二十二冊・300頁～313頁
- (27) 『敦煌宝蔵』第十九冊・296頁・上～下
- (28) 『敦煌宝蔵』第十六冊・614頁・下
- (29) 望月信亨『支那浄土教理史』（東京、法蔵館、1942年）、129頁～130頁

- (30) 大正蔵12・272頁・中
- (31) 『敦煌宝蔵』第二十二冊・301頁・上／大正蔵85・240頁・下
- (32) 大正蔵12・268頁・上
- (33) 大正蔵12・278頁・下
- (34) 『敦煌宝蔵』第二十二冊・312頁・下／大正蔵85・248頁・下
- (35) 大正蔵34・461頁・中～下
- (36) 大正蔵45・48頁・中
- (37) 大正蔵12・272頁・中
- (38) 『敦煌宝蔵』第二十二冊・301頁・上／大正蔵85・240頁・下
- (39) 『敦煌宝蔵』第二十二冊・301頁・上／大正蔵85・240頁・下
- (40) 大正蔵45・40頁・上
- (41) 大正蔵45・29頁・中～下

（本論文は、教学院助成による共同研究「迦才『浄土論』の訳注研究」（代表・曾和義弘、坂上雅翁、石川琢道、柴田泰山、工藤量導）における研究成果の一部である）

迦才『浄土論』における本願論

——四十八願の分類を中心として——

工 藤 量 導

1、はじめに

唐代長安の阿弥陀仏信仰者である迦才（一六四七）の著書『浄土論』中巻では「第五、引聖教為証」という章目を立て、自らの浄土教信仰の根拠となる浄土教関係の經典を十二種、論書を七種列挙している（以下「十二経七論」とする）。

筆者はすでに拙稿において「十二経七論」を取り上げ、これらの経論群の各々が迦才の提示する煩瑣な実践行体系（上根者に六種、下根者に五種）の根拠となっており、さらには衆生論・仏身仏土論・別時意説などの諸教説とも強い結びつきがみられることを指摘した¹。すなわち、十二経七論は単に諸大乘経論の中から阿弥陀仏信仰に関する記事を無秩序に列記したのではなく、教学的な意図に基づいて収集・整理されたものであり、「了義経（教）」という形式をとって浄土教の正当性を証明するなど、まさに迦才の教学思想を構成する主軸として機能しているのである。

その十二経七論の第一番目に挙げられているのが『無量寿経』であり、迦才は四十八願中の計十一願（第一願、二願、十一願、十五願、十六願、十八願、十九願、二十願、三十四願、三十五願、三十九願）と三輩段の内容を順に引用している。後者の三輩段に関しては、『浄土論』に提示された実践行体系との関係が深いといえる。一方、計十一願の選定については、第十八願、十九願、二十願の計三願において実践行との関連性もみられるが、その他の願の内容を考えあせると、迦才の教学思想中においてより広範な意義を有しているものと予想される。本稿は、迦才『浄土論』における本願論について、とくに十二経七論中に引用される計十一願を中心に論及するものである。

2、『無量寿経』四十八願の分類について

『無量寿経』説示の四十八願は、法蔵比丘が浄土建立の際に立てた誓願であり、阿弥陀仏ならびに西方浄土の成立根拠そのものといえる。こ

の本願について、中国、新羅、日本の浄土教諸師において様々な解釈がおこなわれており、それに関する研究も多く提出されてきた。^②

曇鸞の『往生論註』下巻では、四十八願のなか第十八願、十一願、十二願を連引して易行道の論証をおこなう、いわゆる「三願的証」と呼ばれる箇所が有名である。^③道綽『安樂集』では、第十八願を『観経』下品の内容と合釈して、「若し衆生有りて、縦令い一生惡を造るとも、命終の時に臨んで十念相続して我が名字を称せんに、若し生ぜずんば正覺を取らじ」と改変引用しており、善導『観経疏』の第十八願解釈にも重要な示唆を与えた。善導教学における本願の重要性は周知のとおりであり、ここで述べるまでもないだろう。

他方、『無量寿経』注釈の嚆矢とされる浄影寺慧遠（五二二—五九二）の『無量寿経義疏』では、四十八願を①撰法身願（第十二願、十三願、十七願）、②撰浄土願（第三十一願、三十二願）、③撰衆生願の三種類（残りの四十三願）、あるいは七種類に分類した。^④吉藏（五四九—六二三）の『無量寿経義疏』においても、①願浄土（計四十二願）、②願得眷属（計三願）、③願得法身（計三願）という三種類の分類を提示している。^⑤このような本願の分類という手法は、曇鸞・道綽・善導・懷感などの浄土教祖師にはみられず、その後の中国浄土教ではあまり流行しなかったようである。

しかしながら、新羅浄土教ではむしろこのような本願分類が伝播し、法位・玄一・義寂・憬興などは、慧遠の分類を踏まえたうえで四十八願それぞれに願名をつけ、とくに第十八願、十九願、二十願の往生因に関する三願を重要視する本願論を展開した。^⑦日本浄土教においても新羅浄

土教の影響を受けて、智光、良源、静照、真源、澄憲、隆寛、了慧、聖問などが四十八願の詳細な分類整理や願名呼称をおこなっている。^⑧

さて、本稿で取り扱う迦才『浄土論』では、既述したとおり四十八願のうち計十一願が選り出されている。迦才の本願論は、新羅浄土教のように明確な整理や命名を伴う手法を用いてはいないものの、いずれかという四十八願の分類を目的とした作業と思われる。

従来の研究においては、迦才の本願論と他の浄土教諸師（曇鸞・道綽・善導・懷感など）とを比較して、本願念仏がみられないこと、本願の価値付けが相対的に低いこと、^⑩さらに仏土論・教判論などにおいても本願の特殊性が考慮されていないことなどが指摘され、あまり積極的な評価はされていなかった。ただし、これまでの研究は中国浄土教の中に、その後の日本浄土教において展開された本願論の淵源を求めるといって視座のもとすめられており、必ずしも迦才自身における本願論の意義を適切に論じたものとはいえない。よって本稿では、計十一願の選定が迦才自身の主体的な選択と分類に基づく作業であるという視点に立ち、迦才における本願論の意義を再検討してゆくことにしたい。

3、迦才による本願の分類とその根拠

迦才『浄土論』では、「本願」に関する記述が二十箇所ほどみられる。とくに重要なのは、

法藏比丘の四十八の大願は、初めに先ず一切凡夫の為にし、後に始めて兼ねて三乗の聖人の為にせり。故に知りぬ、浄土宗の意は、本

に凡夫の為にし、兼ねて聖人の為にせり。¹²⁾

の発言であり、迦才の浄土教思想を端的にあらわした本為凡夫兼為聖人説が、四十八願にもづくことを強調している。その他、本願に関する主だった記述については、すでに先学による解説が加えられているのでそちらに譲ることにしたい。¹³⁾

それでは迦才の本願分類について考察していきたい。まず十二経七論における『無量寿経』の引用に対する迦才の釈文に、

釈して曰く、此の四十八大願の中の文に依るに、一一願の中に皆な

十方、人天、乃至女人と云いて、都て不退已去の諸菩薩を論ぜず。余の願は菩薩の為なり。当に知るべし、前は是れ正、後は兼なり。¹⁴⁾

とあり、「十方（衆生）」「人天」「女人」の各機根を対象とする計十一願を正機とし、不退位以上（二十解以上）の諸菩薩を対象とする計三十七願を兼機の「菩薩の願」としている。この分類が本為凡夫兼為聖人説と一致することは言うまでもない。

ここで、あらためて四十八願の内容を確認しておこう（【表1】参照）。

【表1】迦才による四十八願の分類

願名 (★は迦才が選定した願)	対象者	聖因『頌義』 による分類	本文 (波線は菩薩の身体的徳相に関連する記述)
(1)無三惡趣の願★	地獄・餓鬼・畜生	凡夫／自国	設我得佛。國有獄餓鬼畜生者。不取正覺。
(2)不更惡趣の願★	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。壽終之後。復更三惡道者。不取正覺。
(3)悉皆金色の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不悉眞金色者。不取正覺。
(4)無有好醜の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。形色不同有好醜者。不取正覺。
(5)宿命智通の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不悉識宿命。下至知百千億那由他諸劫事者。不取正覺。
(6)天眼智通の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不得天眼。下至見百千億那由他諸佛國者。不取正覺。
(7)天耳智通の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不得天耳。下至聞百千億那由他諸佛所説。不悉受持者。不取正覺。
(8)他心智通の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不得見他心智。下至知百千億那由他諸佛國中聚生心念者。不取正覺。
(9)神境智通の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不得神足。於一念頃下至不能超過百千億那由他諸佛國者。不取正覺。

(10)速得漏尽の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。若起想念貪計身者。不取正覺。
(11)住正定聚の願★	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不住定聚。必至滅度者。不取正覺。
(12)光明無量の願	(仏法身)	摂法身願	設我得佛。光明有能限量。下至不照百千億那由他諸佛國者。不取正覺。
(13)壽命無量の願	(仏法身)	摂法身願	設我得佛。壽命有能限量。下至百千億那由他劫者。不取正覺。
(14)声聞無數の願	声聞	声聞	設我得佛。國中聲聞有能計量。乃至三千大千世界衆生緣覺。於百千劫悉共計校知其數者。不取正覺。
(15)眷属長寿の願★	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。壽命無能限量。除其本願脩短自在。若不爾者不取正覺。
(16)無諸不善の願★	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。乃至聞有不善名者。不取正覺。
(17)諸仏称揚の願	無量諸仏	摂法身願	設我得佛。十方世界無量諸佛。不悉諮嗟稱我名者。不取正覺。
(18)念仏往生の願★	十方衆生	凡夫／他国	設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。
(19)来迎引接の願★	十方衆生	凡夫／他国	設我得佛。十方衆生發菩提心修諸功德。至心發願欲生我國。臨壽終時。假令不與大衆圍繞現。其人前者。不取正覺。
(20)係念定生の願★	十方衆生	凡夫／他国	設我得佛。十方衆生聞我名號。係念我國殖。諸德本。至心迴向欲生我國。不果遂者。不取正覺。
(21)三十二相の願	十方衆生	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。不悉成滿三十二大人相者。不取正覺。
(22)必至補処の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方佛土諸菩薩衆來生我國。究竟必至一生補處。除其本願自在所化。爲衆生故被弘誓鎧。積累德本度脱一切。遊諸佛國修菩薩行。供養十方諸佛如來。開化恒沙無量衆生。使立無上正眞之道。超出常倫。諸地之行。現前修習普賢之德。若不爾者不取正覺。
(23)供養諸仏の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。承佛神力供養諸佛。一食之頃不能遍至無量無數億那由他諸佛國者。不取正覺。
(24)供具如意的願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。在諸佛前現其德本。諸所求欲供養之具。若不如意者。不取正覺。
(25)説一切智の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩不能演説一切智者。不取正覺。
(26)那羅延身の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩不得金剛那羅延身者。不取正覺。

(27) 所須嚴淨の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。一切萬物嚴淨光麗。形色殊特窮微極妙無能稱量。其諸衆生。乃至逮得天眼。有能明了辨其名數者。不取正覺。
(28) 見道場樹の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。乃至少功德者。不能知見其道場樹無量光色高四百萬里者。不取正覺。
(29) 得弁才智の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。若受讀經法諷誦持說。而不得辯才智者。不取正覺。
(30) 智弁無窮の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。智慧辯才若可限量者。不取正覺。
(31) 国土清淨の願	(国土)	撰淨土願	設我得佛。國土清淨。皆悉照見十方一切無量無數不可思議諸佛世界。猶如明鏡觀其面像。若不爾者。不取正覺。
(32) 国土嚴飾の願	(国土)	撰淨土願	設我得佛。自地以上至于虛空。宮殿樓觀池流華樹。國土所有一切萬物。皆以無量雜寶百千種香而共合成。嚴飾奇妙超諸人天。其香普薰十方世界。菩薩聞者皆修佛行。若不爾者。不取正覺。
(33) 觸光柔軟の願	衆生之類	凡夫／他国	設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界衆生之類。蒙我光明觸其體者。身心柔軟超過人天。若不爾者。不取正覺。
(34) 聞名得忍の願★	衆生之類	凡夫／他国	設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界衆生之類。聞我名字。不得菩薩無生法忍諸深總持者。不取正覺。
(35) 女人往生の願★	女人	凡夫／他国	設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界。其有女人聞我名字。歡喜信樂發菩提心厭惡女身。壽終之後復爲女像者。不取正覺。
(36) 常修梵行の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界諸菩薩衆。聞我名字。壽終之後常修梵行至成佛道。若不爾者。不取正覺。
(37) 人天致敬の願	諸天人民	凡夫／他国	設我得佛。十方無量不可思議諸佛世界諸天人民。聞我名字。五體投地稽首作禮。歡喜信樂修菩薩行。諸天人莫不致敬。若不爾者。不取正覺。
(38) 衣服隨念の願	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。欲得衣服隨念即至。如佛所讚應法妙服自然在身。若有裁縫染治浣濯者。不取正覺。
(39) 受樂無染の願★	人天	凡夫／自国	設我得佛。國中人天。所受快樂。不如漏盡比丘者。不取正覺。

(40) 見諸仏土の願	諸菩薩衆	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。隨意欲見十方無量嚴淨佛土。應時如願。於寶樹中皆悉照見。猶如明鏡觀其面像。若不爾者。不取正覺。
(41) 諸根具足の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。聞我名字至于得佛。諸根缺陋不具足者。不取正覺。
(42) 住定供仏の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。聞我名字皆悉逮得清淨解脫三昧。住是三昧一發意頃。供養無量不可思議諸佛世尊。而不失定意。若不爾者。不取正覺。
(43) 生尊貴家の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。聞我名字。壽終之後生尊貴家。若不爾者。不取正覺。
(44) 具足徳本の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。修菩薩行具足徳本。若不爾者。不取正覺。
(45) 住定見仏の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。聞我名字。皆悉逮得普等三昧。住是三昧。至于成佛。常見無量不可思議一切如來。若不爾者。不取正覺。
(46) 随意聞法の願	菩薩	菩薩／自国	設我得佛。國中菩薩。隨其志願所欲聞法自然得聞。若不爾者。不取正覺。
(47) 得不退転の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。聞我名字。不即得至不退轉者。不取正覺。
(48) 得三法忍の願	諸菩薩衆	菩薩／他国	設我得佛。他方國土諸菩薩衆。聞我名字。不即得至第一第二第三法忍。於諸佛法不能即得不退轉者。不取正覺。

* 願名は了惠道光の『無量寿經鈔』(『浄全』一四、七二頁)にもとづく。

表中の一々の願文を確認してゆく中で疑問となるのは、十方・人天を対象とする本願が、実は迦才によって選定された計十一願以外にも多数みられることである。つまり、迦才は十方・人天を対象者とする本願をすべて「凡夫の願」とみなしているわけではなく、何らかの理由によって、「菩薩の願」と捉えている場合もあるのである。表中に挙げた聖問『頌義』による分類を参照・比較してみると、それがより明瞭となるであろう。¹⁵⁾ さらに四十八願を対象者別に分類すると以下のようなになる。

- (A) 「仏」「菩薩」「声聞」あるいは「国土」を対象とする願
第十二願、十三願、十四願、十七願、二十二願、二十三願、二十四願、二十五願、二十六願、二十七願、二十九願、三十願、三十一願、三十二願、三十六願、四十願、四十一願、四十二願、四十三願、四十四願、四十五願、四十六願、四十七願、四十八願
- (B) 「三惡道(地獄・餓鬼・畜生)」と「女人」を対象とする願
第一願、二願、三十五願

(C) 「十方」「人天」を対象とする願

第十一願、十五願、十六願、十八願、十九願、二十願、三十四願、三十九願

(D) 「十方」「人天」を対象としながらも、菩薩のためとされた願

第三願、四願、五願、六願、七願、八願、九願、十願、二十一願、二十七願、三十三願、三十七願、三十八願

(※波線は迦才が選定した願を示す)

問題は (D) の内容である。迦才がこれらの十方・人天を対象とする諸願を、「凡夫の願」ではなく「菩薩の願」に配当したのは何故だろうか。これはおそらく、第五・十願は「六神通」に関する内容が、第三願は「金色」、第四願は「好醜」、第二十一願は「三十二相」、第二十七願は「形色殊特」、第三十三願は「心身柔軟超過人天」、第三十七願は「修菩薩行」、第三十八願は「衣服」といった記述がそれぞれ問題になったと考えられる。すなわち、これらの記述は十方・人天を対象者としながらも、「菩薩」としての身体的な特相を想起させる内容となっているのである。ゆえに迦才は浄土人の身体的な特相や諸能力を讃歎する願に関しては、たとえ十方・人天が対象者となっている場合でも、菩薩に対する内容として捉え、凡夫のために説かれた願ではないと判断したものと推考される(以下、「願生者」は娑婆世界において往生を願う主体、「浄土人」は西方浄土へ往生し終えた主体を指す)。

さらに迦才が選定した諸願の内容を確認してみると、まず (B) の計三願は浄土における三惡道(地獄・餓鬼・畜生)と女人の存在を否定しており、浄土人の機根に関する内容である。

次に (C) の中でも第十一願は「住正定聚」、第十五願は「寿命無限量」、第十六願は「無諸不善」、第三十四願は「無生法忍」、第三十九願は「受樂」に関する願文である。これらのうち「住正定聚」「寿命無限量」「無生法忍」については、一見すると浄土人の身体的な特相を強調するような内容にみえる。しかしながら、後述するように「住正定聚」と「寿命」は西方浄土の環境によって保持されているのであり、また「無生法忍」は必ずしも往生の時点で即得するのではなく(上品上生者を除く)、彼土修道をへて未来に到達する得益である。ちなみに第三十四願は『觀經』に、第十一願と第十五願と第三十九願は『阿弥陀經』の説示内容とそれぞれ合致しており、いわゆる浄土三部經との共通性・整合性もまた本願分類の基準として考慮されていたものと考えられる¹⁶⁾。最期に、第十八、十九、二十願については、それぞれの願文中にある「欲生我国」の語句から分かるように、娑婆世界における往生のための実践行(『往生因』)を提示したものである。

以上のことから、迦才は浄土人の身体的な讃歎を含む願を、おそらく意図的に除外したものと思考される。ではなぜ除外したのであるうか。この理由については、選定された計十一願が迦才の教學思想上においてどのように位置づけられているかという点から考えてみたい。具体的には(1)衆生論との関係、(2)仏土論との関係、(3)生因論との関係の三点から検討する。

4、迦才教学における本願論の意義

(1) 衆生論との関係：第一願、第二願、第三十五願

既述したとおり、迦才が選定した計十一願は「菩薩」を論じていない願、すなわち「凡夫」を対象とした内容である。迦才は『観経』九品の上品中生を解釈するなかで、

「生まれて彼の土に到りて一小劫を経て無生法忍を得る」と言うは、此れは是れ理を縁じて無生法忍を得るなり。彼の日月長きに由るが故に。⁽¹⁹⁾

と述べ、無生法忍は往生後における長時間の彼土修道をへて獲得されるとしている。つまり、娑婆世界における願生者の階位は往生後もそのまま継続するとの理解であり、往生という現象によって階位の飛躍な上昇は起こらないと考えていたことが分かる。したがって、本願中において「十方」「人天」と称される浄土人は、修道階位という側面からみれば、なお「凡夫」のままなのである。⁽²⁰⁾ このことは迦才が浄土人の身体的な讃歎を含む諸願をもれなく外している事実からも理解できるであろう。ただし、凡夫ではあるものの三悪趣と女人としては生じないことが、第一願と第二願から保証されている。

また、迦才は四十八願と衆生論の関係性について次のような発言をしている。

此の中の菩薩の往生に自ずから三輩九品有り。二乗の往生に自ずから上中下有り。凡夫の往生に自ずから上中下有り。各の九品有り。但し『経』の中に委細に分別すること能はず。大、小、凡夫、合し

て九品を論ずるも、実には即ち無量の差別有るなり。「四十八願」及び『観経』に詳らかにす。大旨を論ぜば、凡夫は是れ正生の人、聖人は是れ兼生の人なり。⁽²¹⁾

菩薩・二乗・凡夫の往生にはそれぞれ九品の異なりがあるが、ただそれも一応の分類であって、実際には無量の差別があるという。ここで注目されるのは、論拠として「四十八願」を第一に挙げていることである。

一般的に、願生者の機根に関する教説の典型は『観経』九品段、あるいは『無量寿経』三輩段を想定するであろう。しかしながら、迦才は四十八願によって願生者にも無量の差別があることを強調する。これは四十八願のなかに「仏」「菩薩」「声聞」「人天」「十方衆生」など様々な機根が存在することを、本願分類という主体的な作業を通して認識していたからであろう。さらに迦才が「願生者」と「浄土人」との関係性をどのように捉えていたのか示唆する内容として次の一文が挙げられる。

若し委曲に分別すれば、衆生の行を起こすに既に千種有れば、往生して土を見ることも亦た萬別有るなり。⁽²²⁾

この記述から、願生者が自ら起こした行業のレベルと往生する浄土のランクが対応することが分かる。基本的に願生者の機根の優劣は浄土人の機根の優劣と対応し、その逆も然りである。ゆえに十方・人天の浄土人を菩薩以下の機根とする以上、願生時の機根もまた「凡夫」であったはずである。換言すれば、迦才は浄土人の機根に着目した本願分類によって、願生者が「凡夫」であることを発見したのである。このように迦才は四十八願の考察を通じて、浄土教の主役を凡夫とすべきことを確信し、ここに本為凡夫兼為聖人説が成立したのである。

(2) 仏土論との関係…第十一願、十五願、十六願、三十四願、三十

九願

迦才における「往生」とは何を目的としておこなわれるのか。それを明かしているのが迦才の仏土論を特徴づける「処不退説」であろう。これは西方浄土が三界内の化身化土に位置しながらも「退縁を除去した仏道修道に適した環境」であるとする説であり、自力では悪業に墮してしまふ凡夫のために、西方浄土という環境によって不退を実現するという教説である。『浄土論』では、西方浄土が穢土よりも勝れた点として四つの因縁を挙げている。

西方浄土に四の因縁有りて、唯だ進んで退せざるなり。

一には長命に由るが故に不退なり。『經』に言うが如きは、「寿命無量阿僧祇劫の故に」と。直ちに然なり。三大阿僧祇に道を修して則ち成仏を得。況や復た無量僧祇をや。穢土は短命に由るが故に退なり。

二には諸仏菩薩のみ有りて、善知識と為るが故に不退なり。『經』に云うが如きは、「是の如きの諸の上善人と俱に、一処に会することを得るが故に」と。穢土は悪知識多きに由るが故に退なり。

三には女人有ること無し。六根の境界、並びに是れ道に進む縁なるが故に不退なり。『無量寿經』に云うが如きは、「眼に色を見て即ち菩提心を発す。乃至、心に法を縁じて亦た菩提心を発す」と。穢土は女人有るに由りて、六根の境界、普く是れ道を退するの縁なるが故に退なり。

四には唯だ善心のみ有るが故に不退なり。『經』に云うが如きは

「毛髮ばかりも惡を造るの地無し」と。穢土は惡心、無記心のみ有るに由るが故に退なり。²⁴⁾

これらの四因縁説の内容はいずれも迦才が選定した諸願の内容と一致している。すなわち、第一「長命に由る」という因縁は第十五願に、第二「諸菩薩が善知識となる」という因縁は諸仏菩薩を対象とする諸願に、第三「女人無し」という因縁は第三十五願に、第四の「唯だ善心のみ」という因縁は第十六願にもついている。また、処不退説の論証をおこなう場面において、迦才は西方浄土と娑婆世界が同一の欲界内にありながらも、両者の異なる点として、西方浄土に五退縁(①短命多病、②女人、③悪知識、④不善・無記心、⑤常不值仏)が無いことを挙げているが、これも先に挙げた諸願を論拠として説明可能な内容である。

また、迦才は第十一願について、

正定と阿毘跋致とは並べて不退と云う。不退の言は通じて十解に限るに非ず。今、經論に依りて釈するに四種有り。一には是れ念不退、謂く八地已上に在り。二には行不退、謂く初地已上に在り。三には是れ位不退、謂く十解已上なり。四には是れ処不退、謂く西方浄土なり。故に、『無量寿經』に云く、「彼の土に邪定及び不定聚の名有ること無し」と。又、「四十八の大願」の中に云く、「設し我れ仏を得たらんに國中の人天、正定聚に住し滅度に至らざんば、正覺を取らじ」と。既に不退の言、位、四種を該ぬ。寧ぞ一つの不退を挙げて、以て定んで三を除くことを得んや。²⁵⁾

と述べている。迦才は九品の願生者をすべて十解(『十住』)以下の凡夫としているから、第十一願中の「正定聚」の内容は、浄土人自身が獲得

する不退転位（位不退・行不退・念不退）ではなく、環境的な力によって保持される処不退（十解以下）と理解されていたことが分かる。

第三十四願の無生法忍に関連する内容については、「第二、定往生人」の章段において九品解釈を行う箇所を確認できる。ここにおいても、退転する可能性を有している凡夫の浄土人が無生法忍の獲得を保証されるのは、西方浄土において処不退が成立しているからに他ならない。第三十九願についても、

猶しこの間に三受を具する人、若し彼の土に生じぬれば、則ち苦捨無くして、唯だ楽受のみ有るがごとし。彼の処所に二受無きに由るが故なり。⁽²⁸⁾

とあり、西方浄土には不善と無記がなく、楽のみがあるという環境的な側面を強調した発言がみられる。

以上の検討から、第十一願、十五願、十六願、三十四願、三十九願の計五願は、処不退説の論拠であり、且つその内実をあらわしたものであると考えることができよう。迦才の本願解釈の特徴は、これらの諸願の内容が浄土人自体にそなわっているのではなく、あくまで処不退という環境的な力によって保持されていると捉えた点である。これは浄土人がいまだ自らの業力では退転を防ぎきれない存在であるという理解に起因している。ゆえに凡夫の願生者は、往生の後もお菩薩以下の階位に位置する浄土人であるといえる。処不退の利益を受ける必要のある機根であるから、十解以下の凡夫であると想定すべきであろう。

（3）生因論との関係：第十八願、第十九願、第二十願

第十八、十九、二十願は往生浄土のための実践行（『往生因』）を提示したものである。これら三願と迦才の提示する実践行との関係を考えてみたい。迦才は実践行として、上根者に六種（A念仏、B礼拜、C讚歎、D発願、E観察、F廻向）、中下根者に五種（a懺悔、b発菩提心、c専念阿弥陀仏名号、d惣相観察、e廻向）という計十一種を提示し、それらを兼修すべきことを勧めている。

第十八願、十九願、二十願の内容は以下の通りである。

・もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とを除く。⁽²⁹⁾（第十八願）

・もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を發し、諸の功徳を修し、至心に發願して、我が国に生ぜんと欲せんに、壽終の時に臨んで、もし大衆の与めに圍遶せられて、その人の前に現ぜずんば、正覺を取らじ。⁽³⁰⁾（第十九願）

・もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、諸の徳本を殖え、至心に廻向して、我が国に生ぜんと欲せんに、果遂せずんば、正覺を取らじ。⁽³¹⁾（第二十願）

願文中に提示される往生因は、第十八願では「乃至十念」、第十九願では「發菩提心」「修諸功徳」「至心發願」、第二十願では「聞我名号係念我国」「殖諸徳本」「至心廻向」である。迦才が提示する諸実践行と三願の内容を対照してみると、

・「乃至十念」「聞我名号係念我国」：A念仏、c専念阿弥陀仏名号
・「發菩提心」：…b發菩提心

・「至心發願」…D 發願

・「至心廻向」…F 廻向、e 廻向

・「修諸功德」「殖諸徳本」…B 礼拝、C 讃歎、E 觀察、a 懺悔、d 惣相觀察

という振り分けが一応可能であろう。迦才の実践行における特徴は、念仏行を中心としつつ多種の実践行を兼修する点にあるが、これはそもそも第十八、十九、二十願の三願を合釈した理解に準じていることが分かる³³。迦才は、第十九願にある「修諸功德」、あるいは第二十願「殖諸徳本」という内容に対して、浄土往生のための様々な実践行（『浄土行』）を具体的に想定していた、そのようにみても差し支えないだろう。

また、この三願の主体たる娑婆世界における「願生者としての十方衆生」と、その他の諸願に述べられた「浄土人としての十方衆生」とが相関していることは言うまでもない。そして「浄土人としての十方衆生」が凡夫であるならば、やはり「願生者である十方衆生」も同じく凡夫であるとして理解するべきだろう。ゆえに三願に誓われた実践行の主体者も、「菩薩」ではなく、「凡夫」であると言い得るのである。

結 論

以上、迦才における本願分類の意義について考察してきた。計十一願の選定については、迦才の教学思想を背景とした明確な基準があることが明らかとなった。すなわち、菩薩に関する諸願（『菩薩を対象とする願、浄土人の身体的特相を讃歎する願』はもれなく除外されており、

『浄土論』にはこれらの要素に関する内容はほとんどあらわれない。議論の中心となるのはあくまで凡夫なのである。

一方、選定された計十一願は衆生論（本為凡夫兼為聖人説）、仏土論（処不退説）、生因論（実践行）という、迦才教学の骨格とも言うべき諸教説と深く結びついており、とくに処不退説との深い結びつきが確認できる。また、四十八願の分類という作業を通じて、迦才における凡夫論が形作られていたことも重要な点であろう。

従来、指摘されるように、迦才が第十八願への特別な興味を有していないことは確かである。しかしながら、それがそのまま本願の軽視を意味するわけではない。迦才における所依の經典論ともいうべき「十二経七論」において、『無量寿経』の計十一願を最初に提示したことがその重要性を示唆するように、四十八願の分類は、迦才教学の構築にあたって決定的な意味を持つ作業であり、この計十一願の選定に彼の浄土教思想における根本的な姿勢があらわれているといえよう。

（１）拙稿「迦才『浄土論』における実践行体系―五念門の受容を中心として―」

『三康文化研究所年報』三九、二〇〇八年

（２）浄土教諸師における四十八願の理解に関する研究としては、阿川貫達「四十八願の分類に就いて」（『浄土学』一二、一九三七年）、坪井俊映「新訂版・三部経概説」（法蔵館、一九九六年）八三～一〇九頁、小澤勇慈・久米原恒久・斉藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」（『仏教文化研究』二五、一九七九年）、久米原恒久「浄土三祖の本願理解への一考察―用語例を中心として―」（『法然学会論叢』四、一九八三年）など多数ある。

- (3) 『浄全』一、二五五頁上。
- (4) 「若有衆生。縱令一生造惡。臨命終時。十念相續稱我名字。若不生者。不取正覺。〔正藏〕四七、一三頁下」。『無量壽經』第十八願の原文は「設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。〔正藏〕一二、二六八頁上」であり、「乃至十念」が「十念相續稱我名字」と改変されている。
- (5) 「文別七者。初十一願。爲攝衆生。次有兩願。是其第二。爲攝法身。次有三願。是其第三。重攝衆生。次有一願。是其一願是第四。重攝法身。次有十三。是其第五。爲攝衆生。次有兩願。是其第六。爲攝淨土。下有十六是其第七。重攝衆生。〔正藏〕三七、一〇三頁中」。
- (6) 『浄全』五、六六頁上。
- (7) 韓普光『新羅浄土思想の研究』（東方出版、一九九一年）三三五～三九五頁、藤堂恭俊「法然浄土教における新羅浄土教の摂取―法然浄土教に見出される宗教体験の一特徴―」（『法然上人研究』第二卷、山喜房仏書林、一九九六年）九三～一〇五頁、恵谷隆戒「新羅法位の無量壽經疏の研究」（『浄土教の新研究』山喜房仏書林、一九七六年）五五～七〇頁、同『浄土教理史』（浄土宗、一九六一年）六三～七四頁、望月信亨『中国浄土教理史』（法蔵館、一九四二年）二一〇～二二六頁など。
- (8) 『恵谷氏前掲書』五五～一三六頁、石田瑞磨『浄土仏教の思想』六（講談社、一九九二年）五二～五五頁、一七七～一八一頁など。
- (9) 柴田泰山氏は『安樂集』では『無量壽經』第十八願文を基底とした念仏を展開していることに對し、『浄土論』では念仏（浄土行）中に本願という要素を求めず、専念阿彌陀仏名号と觀察を具体的な実践項目として禪觀的な念仏を展開している」と指摘している（柴田泰山『善導教學の研究』山喜房仏書林、二〇〇六年、四〇三～四〇九頁）。
- (10) 名畑応順氏は、「本願といつても、絶對的な他力ではなく、曇鸞の説く佛力他力や善導の仰ぐ願力に比して、その意味する所に淺深の差を見なければならぬ」としている（名畑應順『迦才浄土論の研究』法蔵館、一九五五年、一〇五頁）。
- (11) 曾和義宏氏は、道綽と迦才の教學を比較して、浄土の判定・実践行・教判のいづれにおいても迦才が本願の意義を見落としており、「道綽の浄土教を繼承し、顕彰したとみることはできない」と結論付けている（曾和義宏「迦才『浄土論』における教判」『佛教大学大学院研究紀要』二七、一九九九年）。
- (12) 「法蔵比丘四十八大願。初先爲一切凡夫。後始兼爲三乘聖人。故知。浄土宗意。本爲凡夫。兼爲聖人也。」（『浄全』六、六四三頁上）。
- (13) 「名畑氏前掲書」九二頁～一〇五頁。本願に関する計八箇所の發言を解説している。
- (14) 「釋曰。依此四十八大願中文。二願中皆云。十方人天乃至女人。都不論不退已去諸菩薩也。餘願爲菩薩。當知。前者是正。後者兼也。」（『浄全』六、六四六頁上）。
- (15) 聖罔『頌義』（『浄全』一二、二五四頁上）では、四十八願を①撰法身願、②撰浄土願、③撰衆生願の三種に分類し、さらに③撰衆生願を撰凡夫願と撰聖人願（撰声聞願・撰菩薩願）の二種類に分けており、迦才が「菩薩の願」とした（D）の内容を「撰凡夫願」と捉えている。
- (16) 『觀經』九品段の上品上生者と上品中生者はそれぞれ往生後の得益として無生法忍を得るという記述がある（『浄全』一、四七頁）。
- (17) 『阿彌陀經』には「極樂國土衆生者皆是阿毘跋致。（『浄全』一、五三頁）、舍利弗。彼佛壽命。及其人民無量無邊阿僧祇劫。故名阿彌陀。（『浄全』一、五三頁）、其國衆生無有衆苦。但受諸樂故名極樂。（『浄全』一、五二頁）」とある。なお、迦才は「正定阿毘跋致並云不退。（『浄全』六、六三四頁上）」といい、正定聚と阿毘跋致がいづれも不退の別名であるとしている。
- (18) 迦才は「浄土三部經」といった用語は使用しないものの、「十二經七論」が第一に『無量壽經』、第二に『觀經』、第三に『阿彌陀經』の順序で並べられていることから、これらの三經をとくに重要視していたことがうかがえる。
- (19) 「言生到彼土經一小劫得無生法忍也。此是緣理。得無生法忍也。由彼日月長故。（『浄全』六、六三六頁上）」。

(20) 迦才『撰大乘論釈』の「菩薩有二種。一在凡位。二在聖位。從初發心訖十信以還。並是凡位。從十解以上悉屬聖位。初修觀者即是凡夫菩薩。〔『正藏』三一、一七四頁下〕」という記述にもとづいて、十解位以上の菩薩を「聖人」、それ以下を「凡夫」として捉えている。

(21) 「此中菩薩往生自有三輩九品。二乘往生。自有上中下。凡夫往生自有上中下。各有九品。但經中不能委細分別。大小凡夫。合論九品。實即有無量差別也。詳四十八願及觀經。論大旨。凡夫是正生人。聖人是兼生人。〔『淨全』六、六三七頁下〕」。

(22) 「若委曲分別者。衆生起行。既有千殊。往生見土。亦有萬別也。〔『淨全』六、六三〇頁下〕」。

(23) 詳しくは、拙稿「迦才『淨土論』における淨土不退説」〔『淨土學』四三、二〇〇六年〕。

(24) 「西方淨土。有四因緣。唯進不退。一由長命故不退。如經言。壽命無量阿僧祇劫故。直然三大僧祇修道。則得成佛。況復無量僧祇也。穢土由短命故退也。二者有諸佛菩薩。爲善知識故不退。如經云。得與如是諸上善人俱會一處故。穢土由多惡知識故退也。三者無有女人。六根境界。並是進道緣。故不退。如無量壽經云。眼見色即發菩提心。乃至意緣法亦發菩提心也。穢土由有女人。六根境界。普是退道緣故退也。四者唯有善心故不退。如經云。無毛髮許造惡之地。穢土由有惡心無記心故退也。〔『淨全』六、六三三頁下〕」。

(25) 『淨全』六、六三四頁上、下。

(26) 「正定阿毘跋致並云不退。不退言通。非局十解。今依經論。釋有四種。一是念不退。謂在八地已上。二是行不退。謂在初地已上。三是位不退。謂在十解已上。四是處不退。謂西方淨土也。故無量壽經云。彼土無有邪定及不定聚名。又四十八大願中云。設我得佛。國中之人天。不住正定聚。必至滅度者。不取正覺。既不退之言位該四種。寧得舉一不退以定除三也。〔『淨全』六、六三四頁上〕」。

(27) 迦才は上品上生者を十解位の菩薩と理解しているため〔『淨全』六、六三五頁下、六三六頁上〕、九品の願生者はすべて十解位以下の凡夫となる。十解位は、『瓔珞經』等に説かれる一般的な菩薩階位（十信・十住・十行・十廻向・十

地・等覺・妙覺）の十住位と同意であり、真諦訳『撰大乘論』世親釈のみがこの語句を用いている。

(28) 「猶如此間具三受人。若生彼土則無苦捨。唯有樂受也。由彼處所無二受故。〔『淨全』六、六三五頁上〕」。

(29) 「設我得佛。十方衆生至心信樂。欲生我國乃至十念。若不生者不取正覺。唯除五逆誹謗正法。〔『淨全』一、七頁〕」。

(30) 「設我得佛。十方衆生發菩提心。修諸功德。至心發願。欲生我國。臨壽終時。假令不與大衆圍繞現其人前者。不取正覺。〔『淨全』一、七、八頁〕」。

(31) 「設我得佛。十方衆生聞我名號。係念我國。殖諸德本。至心迴向欲生我國。不果遂者。不取正覺。〔『淨全』一、七、八頁〕」。

(32) 『淨全』六、六三八頁上。詳細は、拙稿「迦才『淨土論』における実践行体系」。

(33) 後世の淨土教（長西など）では、これら第十九願、第二十願を諸行生因の本願として解釈する。坪井俊映『新訂版・淨土三部經概説』（法藏館、一九九六年、一一五頁～一二二頁）など。

（本論文は、教学院助成による共同研究「迦才『淨土論』の訳注研究」（代表・曾和義弘、坂上雅翁、石川琢道、柴田泰山、工藤量導）における研究成果の一部である）

編集後記

本号は統一テーマの特集という形式をとらず、袖山榮輝、石川琢道、和田典善の三先生には任意の論題で執筆をお願いした。ご多忙にも拘わらず論攷をお寄せいただき深く感謝申し上げます。また、伊藤真昭、江島尚俊の両氏の論文は、浄土宗奨学会の助成を受けた研究奨学生としての成果報告であり、柴田泰山、工藤良導、薊法明の三氏の論文は、教学院助成研究の成果報告である。

今後とも、伝統ある『仏教文化研究』を、浄土宗門の広い意味での宗学研究の専門誌として継続発展させていきたい。浄土宗教学院の会員諸氏のご支援を切にお願い申し上げる次第である。

(G・H)

○編集委員 藤本浄彦・田中典彦・大南龍昇・廣川堯敏

佛教文化研究

第53号

平成21年3月25日 印刷

平成21年3月31日 発行

編集者 里見法雄
発行者

浄土宗教学院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷／有限会社立花印刷

¹⁹ G. Nagao ed., p.19,21. (I・4,10,11)

²⁰ G. Nagao ed., p.24. (I・16)

²¹ G. Nagao ed., p.90. (II・29A)

²² G. Nagao ed., p.85. (II・25)

²³ G. Nagao ed., p.86. (II・26) この部分は円成実性の四清浄法について説かれている。四清浄は、本性清浄 rnam bzhun gyis rnam par byang ba (prakṛti-vyavadāna)、無垢清浄 dri ma med rnam par byang ba (vaimalya-vyavadāna)、道清浄 lam rnam par byang ba (mārga-vyavadāna)、所縁清浄 dmigs pa rnam par byang ba (ālabana-vyavadāna) である。ここでは清浄は vyavadāna で顕されている。四清浄について、袴谷 [1976] 32頁では解説を行っている。

²⁴ S. Yamaguchi ed., p.127.

²⁵ 拙稿 [2006] 178頁の内容を図示を試み、改めて示す。

²⁶ 拙稿 [2006] 参照。経論の該当部分は以下の通りである。

『聖楞伽經』II・191, 『解深密經』type I Lamotte ed., p.77, type II pp.70-71.

『瑜伽論』type I・III Wogihara ed., p.47, type II P.ed., No.5539, P.201b8, 202a2-3. type III については、阿 [1984] 57-81頁参照。『中辺分別論』III・4, 『大乘莊嚴經論』XI・23, P.ed., No.5530, P.197b4, 198a4, P.ed., No.5531, P.87a4-b1, 『摂大乘論』II・29

- 1995 『唯識三性説の研究』 春秋社。
- 袴谷憲昭
- 1976 「唯識説における仏の世界—〈四種清浄法〉の構造—」
『駒沢大学仏教学部研究紀要』第34号、25-46頁。
- 阿理生
- 1984 「瑜伽行派の空性と実践」『哲学年報』第43号、55-90頁。
- 安井広斉
- 1954 「依他起性における雑染と清浄の問題」『印度学仏教学研究』第3巻1号、242-244
頁。
- 横山紘一
- 1979 『唯識の哲学』 平楽寺書店。

¹ この内容は、平成二十年度浄土宗総合学術大会で発表したものの元に再考したものである。拙稿 [2008] の内容を踏まえた内容であるため、題名をこのようにした。

² 竹村 [1995] 65-91頁においては、三性説の基本構造として『解深密経』『瑜伽論』『撰大乘論』の三つを挙げており、『撰大乘論』の三性説はどこまでも『解深密経』『瑜伽論』の教説をふまえたものである、としていることからわかるように、各経論における三性説の共通部分を中心に考察を行っている。

³ ツォンカパの三性説理解については、池田 [1997a] [1997b] が詳しい。

⁴ 拙稿 [2006] 28頁。

⁵ 竹村 [1995] においては、三性説には、『解深密経』〔—『瑜伽論』—『顕揚聖教論』〕等の三性説と、『中辺分別論』系の二つの流れがあるとしながらも、三性説が一貫して同一の理論構造が継承されているとしている。横山 [1979] 279-280頁では、三性説を内容的に5つに大別している。①『解深密経』『瑜伽論』『顕揚聖教論』、②『中辺分別論』『大乘莊嚴経論』『撰大乘論』『三性論偈』、③『唯識三十頌』、④『成唯識論』、⑤『転識論』『三無性論』『顕識論』

⁶ 拙稿 [2000] 参照。

⁷ 拙稿 [2008] 参照。

⁸ 拙稿 [2002] 参照。

⁹ 拙稿 [2006a] 参照。

¹⁰ 北野 [1999] 69頁。

¹¹ 拙稿 [2008] 25頁。

¹² 今回は、拙稿 [2002] で考察したものを再考して示した。

¹³ 『解深密経』の「水晶の譬喩」は E. Lamotte ed., VI, pp.61-62. 大正、16巻、693頁上-下、669頁下-670頁上に説かれている。勝呂 [1967] 256-257頁において、水晶の譬喩は心性本清浄の説明に引かれることがあるとしながらも、この部分においてはそれに当てはまらない点を三点挙げている。その上で『解深密経』における水晶は依他が遍計によって種々の差別相として現ずる基盤であることをたとえたものであるとしている。としながらも、本経の作者が分別論者のこの喩説を知らなかったとは思われないとも述べている。

¹⁴ E. Lamotte ed., VI, pp.63-64. 大正、16巻、693頁下、670頁上-下。

¹⁵ P.19b7-20a5. D.18b1-8. 大正、30巻、703頁上-中。

¹⁶ P.24b2-4. 大正、30巻、704頁下。

¹⁷ 成空品、大正、31巻、559頁下。

¹⁸ S. Levi ed., XI, p.58, //16-26. 大正、31巻、611頁上-下。

4. 最後にⅢ.Ⅲ.の観点、つまり三性と増益と損減の関係からわかることは、『聖楞伽經』から、『解深密經』、そして『瑜伽論』までの初期の頃に相違の元となる原形が出揃い、後の論書や論師達により系統が分かれたことがわかる。

次にこれらを踏まえ、今後考察すべき点であるが、竹村牧男氏をはじめ、今までの三性説の諸研究は大変有益ではあるが、三性を同一理論構造上で考えるのではなく、諸経論または論師間での相違点を中心に再考する必要があると考える。例えば、『瑜伽論』に関していえば、上記で示したように、『瑜伽論』から三性の様相の変化なり、違いが出てきていると著者は考えている。そうすると『瑜伽論』を単なる一つの論書として考察するのではなく、三性説が主に述べられている「摂決摂分」とそれ以外とを分けて三性が説かれている部分の内容もしくは構造上の考察を綿密に再度行う必要があると考える。

参考文献

薊 法明

- 2000 「三性説について―「幻術の譬喩」における見解の相違について―」
『印度学仏教学研究』第49巻1号、119-121頁。
- 2001 「依他起性の雑染性と清浄性について」『佛教大学大学院紀要』第29号、1-14頁。
- 2002 「依他起性について―saṃkleśa, vyavadāna, viśuddhiを手がかりとして―」
『印度学仏教学研究』第50巻2号、178-180頁。
- 2006 a 「唯識思想における増益と損減について」
『印度学仏教学研究』第54巻2号、91-95頁。
- 2006 b 「唯識三性説における系譜」『佛教文化研究』第50号、19-38頁。
- 2008 「唯識の諸経論における三性説―依他起性と所取・能取の関係―」『佛教論叢』
第52号、21-27頁。

池田道浩

- 1997 a 「トゥルプパの三性説解釈とツォンカパの批判説」『日本西藏学会会報』41・42
号、51-59頁。
- 1997 b 「二種の三性説に対するツォンカパの見解」『曹洞宗研究員研究紀要』28号、
334-344頁。

北野新太郎

- 1999 「三性説の変遷における世親の位置―上田・長尾論争をめぐって―」
『国際仏教大学院大学研究紀要』第2号、69-101頁。

勝呂信静

- 1967 「初期唯識説における三性説の構造」
『金倉博士古希記念 印度学仏教学論集』平楽寺書店。

竹村牧男

た結果、以下の様な捉え方の相違が見られた²⁶。

損益と増減の対治の観点から			
		有	無
『聖楞伽經』		依他起性	遍計所執性
『解深密經』	type I	依他起性、円成実性、遍計所執性	依他起性と円成実性における遍計所執性
	type II	依他起性、円成実性、遍計所執性	依他起性における遍計所執性
『瑜伽論』	type I	依他起性	遍計所執性
	type II	円成実性	遍計所執性
	type III	依他起性、円成実性	遍計所執性
『中辺分別論』		依他起性、円成実性	遍計所執性
『大乘莊嚴經論』	無性	依他起性	依他起性における遍計所執性
	安慧	遍計所執性（世俗）	遍計所執性（勝義）
『摂大乘論』		円成実性	遍計所執性

VI. 三性説に関する系譜の再構築

上記のように三性説に関して、いくつかの観点から既に考察をしたものを示した。これを踏まえ三性の記述についてみる。先ず、諸経論及び論師間における三性説の種々相についてであるが、竹村牧男氏の方法論に基づき思想の同一性を求めようとしても、上記で示した諸観点から三性説の内容の異同や捉え方の相違がみられるので、やはり無理がある。そうすると上記に挙げたような点をもとに、何がいえるのか、また何が分かるのかが重要であると考ええる。

1. IIで示した諸経論における基本的な記述から三性の記述の発展が伺える。しかし、同一理論構造上での発展かどうかというところではないと著者は考える。現段階では、先行研究にあるように大別することは可能である。

2. III. I. の観点、つまり三性と所取・能取の構造から見えてくることは、構造上明らかに3つのグループに分けることが出来る。

Group A 『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』②

Group B 『中辺分別論』① 『唯識三十頌』

Group C 『摂大乘論』『三性論偈』

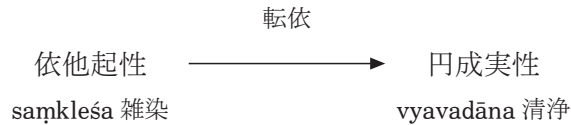
このようにグループ分けが可能であるということは、『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』の段階から既にこのような相違もしくは捉え方の相違が存在することになる。

3. III. II. の観点、つまり三性と雑染・清浄の関係からわかることは、『解深密經』からの一貫して述べられている系統とは別に、『瑜伽論』からある程度思想的発展遂げながら述べられている系統が存在し、これらはすべて『摂大乘論』にまとめられて述べられている。

性は清浄のもっている相であると認められる。

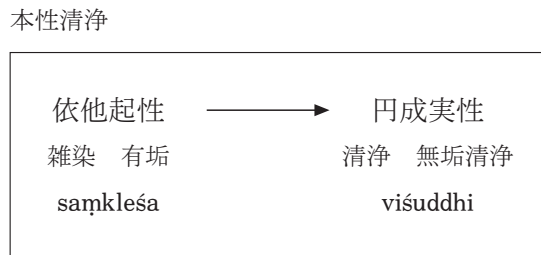
Ⅲ．Ⅱ．Ⅷ． 三性と雑染・清浄の三つのパターン²⁵

パターンⅠ 『解深密経』から一貫して説かれている依他起性と円成実性、いわゆる *saṃkleśa* から *vyavadāna* へ転依を示す表現



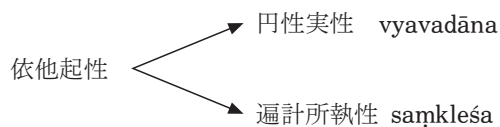
『解深密経』—『顕揚聖教論』—『中辺分別論』〔資料1〕—『撰大乘論』〔資料2〕—『三性論偈』

パターンⅡ 『瑜伽論』から始まり、『大乘莊嚴経論』に発展した本性清浄及び無垢清浄を述べる *saṃkleśa* と *viśuddhi* による表現



『瑜伽論』〔資料1〕—『大乘莊嚴経論』—『中辺分別論』—『撰大乘論』〔資料3〕

パターンⅢ 二分依他の思想をあらわす *saṃkleśa* から *vyavadāna* による表現



『瑜伽論』〔資料2〕—『撰大乘論』〔資料1〕

Ⅲ．Ⅲ． 三性説と増益・損減の関係について

唯識思想において増益とは、「無であるものを有であると誤認すること」であり、損減とは、「有であるのに無であると誤認すること」である。増益と損減は空を理解する場面で多く用いられ、また、唯識派では、三性説を説く場面に多く用いられる点を踏まえ考察を行っ

覆い遮るから、成長させるから、導くから、統一させるから、完備させるから、三つのものの判別があるから、享受するから、引き起こすから、結びつけるから、現前のものとするから、苦しませるから、生あるものは苦悩する。三種、二種及び七種の雑染の存在であり、〔それらはいずれも〕虚妄分別に由来するのである。

〔資料2〕

saṃkliṣṭā ca viśuddhā ca samālā nirmalā ca sā /
abdūtu-kanakākāśa-śuddhivac chuddhir iṣyate²⁰ // I・16

Ⅲ．Ⅱ．Ⅵ．『撰大乘論』

〔資料1〕

『阿毘達磨大乘經』において、世尊が「法は三つである。雑染分に属するものと清淨分に属するものと、その二分に属するものである」と説いたのは何を意図して説いたのかと言えば、依他起性の中に遍計所執性があることが雑染分に属する。（また依他起性において）円成実性があることが清淨分に属する。依他起性そのものがそれら二分に属するものである。このことを意図して説かれたのである²¹。

〔資料2〕

顕れている如く、その如くに存在しない時、依他起性はあらゆる意味で一切無であるということにどうしてならないか〔と言えば〕、それが無いとき円成実性は無い。一切が無いことにならないのかと言えば、依他起と円成実との自性がないならば、雑染と清淨が無いという誤謬に陥るからである。〔けれども〕雑染と清淨は否定できない。それ故に、一切が存在しないというものではない。ここの偈がある。

依他起と円成実とが一切種において無い時、雑染と清淨とはいかなる時も無いことになる²²。

〔資料3〕

円成実性はどのように知られるべきかと言えば、四種清淨法が説かれたことによって知られるべきである²³。

Ⅲ．Ⅱ．Ⅶ．『三性論偈』

kalpitaḥ paratantraś ca jñeyam saṃkleśalakṣaṇam /
pariniṣpanna iṣṭas tu vyadānasya lakṣaṇam²⁴ // 17 //

遍計所執性と依他起性は雑染を特徴とするものであると知るべきであり、一方、円成実

きないこと、無戲論を性とするものである。〔それは〕又知られるべきものであり、捨てられるべきものであり、自性として無垢で浄化されるべきものであり、それには虚空と金と水との如き煩惱からの清浄があると考えられている。

(XI・13V)「真実は常に二を離れているもの」とは、分別の自性であり、所取と能取との相によって、畢竟して非有であるからである。「迷乱の所依である」とは、依他の自性であり、これ（迷乱）によってそれ（二を）分別せられるからである。「全く言語表現できないこと、無戲論を性とするもの」とは、真実の自性である。この中で、第一の真実は遍知せらるべきもの、第二は、捨てられるべきもの、第三は清浄にせらるべきもの。また本性上客塵の垢から清浄になっている。その本性上の清浄に、虚空と金と水とに相似点があって、煩惱から清浄になってある。何となれば、虚空等は本性上不清浄ではなく、また客塵の垢から離れているからこれらのものの清浄が言われないのである¹⁸。

III・II・V．『中辺分別論』

〔資料1〕

abhūtaparikalpatvaṃ śiddhim asya bhavaty ataḥ /
na tathā sarvathā 'bhāvāt/

yasmān na tathā 'sya bhāvo yathā pratibhāsa utpadyate / na ca sarvathā 'bhāvo
bhrānti-mātrasyotpādāt /

kim arthaṃ punas tasyābhāva eva neśyate / yasmāt /
tat-kṣayān muktir iṣyate // I・4

anyathā na bandho na mokṣaḥ prasidhyed iti saṃkleśa-vyavadānāpavāda-doṣaḥ syāt /

それ故に、それ（識）が虚妄分別であることが成立した。なぜなら、〔識は〕そのままであるのではなく、まったく存在しないからである。

それ故に、それ（識）は顕現しているその通りには存在しないからである。しかも、単なる迷乱のみが生じているから、（識は）まったく存在しないわけではない。しかしなぜ「それは存在しないに他ならない」と認めないのか。それ故、

それ（識）の滅することによって解脱があると考えられる。(I・4)

そうでないなら、束縛もなく、解脱も成立しないであろうから、雑染と清浄とを損滅する過失があるであろう。

chādanād ropaṇāc caiva nayanāt saṃparigrāt /

pūraṇāt tri-paricchedād upabhogāc ca karṣaṇāt // I・10

nibandhanād ābhimukhyād duḥkhanāt kliśyate jagat /

tredhā dvedhā ca saṃkleśaḥ saptadhā 'bhūta-kalpanāt¹⁹ // I・11

如来が「諸法の相に善巧な菩薩」というのはこのことだけなのである¹⁴。

Ⅲ．Ⅱ．Ⅱ．『瑜伽論』

〔資料 1〕

依他起性とは何かと言え、縁起を自性とするものである。円成実性とは何かと言え、つまり清浄にさせるが故にと、一切の相縛と塵重縛から解放されるから、一切の功德を成就させる故に、諸法の真如であり、聖者の智の対象であり、聖者の智の所縁、それなのである¹⁵。

〔資料 2〕

もし、依他起性が正智によって理解されるならば、そこにおいて、「依他起性は遍計所執性に執着することによって知られるであろう。」と説かれた事はどうなるのか。答えて曰く。その場合は、雑染となっている依他起性について考えているのであって、清浄となっている〔依他起性〕についてではない。清浄になっている〔依他起性〕は、その〔遍計所執性〕として執着しないことによって知られるであろう、と認識されるべきである¹⁶。

Ⅲ．Ⅱ．Ⅲ．『顕揚聖教論』

於依他執初	薰習為 <u>雑染</u>
無執円成実	薰習為清浄
雑染有漏性	清浄則無漏
此当知転依	不思議二種

論曰、於依他起自性執著初自性故、起於薰習則為雑染。当知円成実自性無執著故。起於薰習則為清浄。

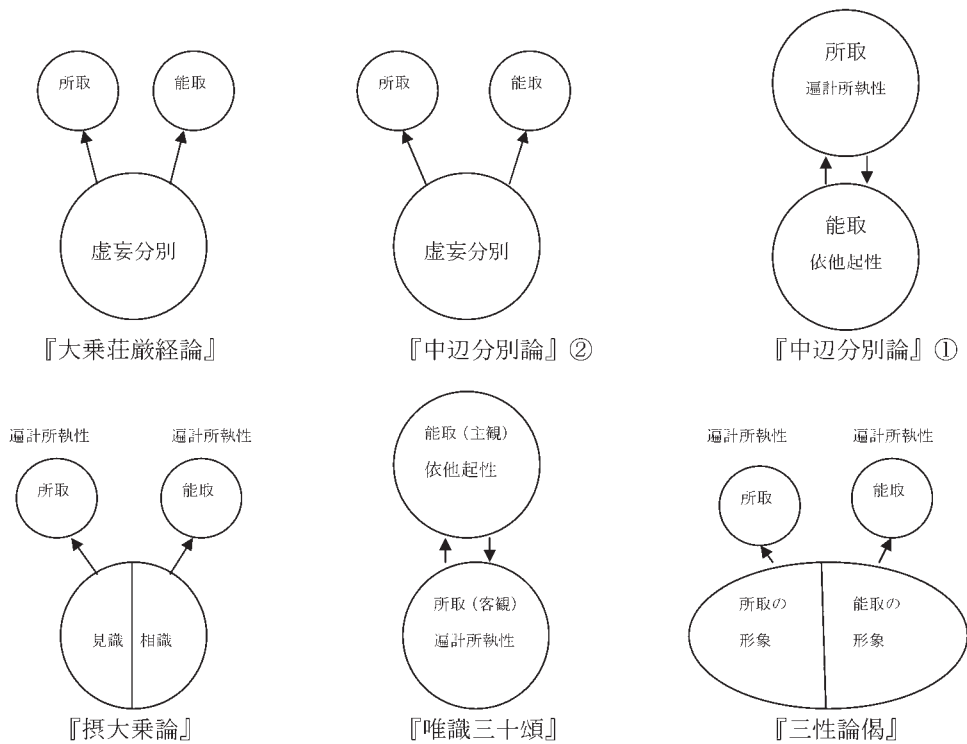
雑染即是有漏性。清浄即是無漏性。此無漏性当知即是転依相¹⁷。

Ⅲ．Ⅱ．Ⅳ．『大乘莊嚴經論』

(以下、大乘莊嚴頌を M、その長行を V とする)

tattvaṃ yat satataṃ dvayena rahitaṃ bhrānteś ca saṃnīśrayaḥ
śavyaṃ naiva ca sarvathābjilapitaṃ yac cāprapañcātmakaṃ /
jñeyaṃ heyam atho viśodhyamamalaṃ yac ca prakṛtyā mataṃ
yasyākāśasuvarṇavārisadṛśī kleśād viśuddhir matā //13// (XI・13M)

真実は〔所取・能取の〕二を常に離れているものと、迷乱の所依と、全く言語表現で



Ⅲ.Ⅱ. 三性説と雑染・清浄の関係について

三性の記述のある諸経論中においては、三性の雑染性や清浄性についての記述が多く存在する。その中で、三性の中の特に依他起性と円成実性の雑染と清浄について *saṃkleśa* 〈tib.kun nas nyon mongs pa〉と *vyavadāna* 〈tib.rnam par byang ba〉の対表現、及び *viśuddhi* 〈tib.rnam par dag pa〉(と *saṃkleśa*) の関係性の異同については以下の通りである¹²。

Ⅲ.Ⅱ.Ⅰ. 『解深密経¹³』

徳本よ、その場合、菩薩が諸法の依他起相において遍計所執相を如実に知るならば、無相の法を如実に知るのである。徳本よ、菩薩が依他起相を如実に知るならば、雑染相の法を如実に知るのである。徳本よ、菩薩が円成実相を知るならば、清浄相の法を如実に知るのである。菩薩が依他起相において無相の法を如実に知るならば、雑染の相の法を断じる。雑染の法を断じるならば、清浄相の法を獲得するであろう。菩薩がそのように諸法の遍計所執相と依他起相と円成実相を如実に知り、無相と雑染相と清浄相を如実に知ると、無相の法を如実に知ってから雑染相の法を断じ、雑染相の法を断じると清浄相の法を獲得するであろうから、このことだけが、諸法の相に善巧な菩薩なのである。

『大乘莊嚴經論』	名前と対象の顕現	虚妄分別	無と有であり、有と無の等しいこと	△
『中辺分別論』	対象	虚妄分別	〔所取・能取の〕無とその無の有	○
『摂大乘論』	表象（識）の顕現、対象	虚妄分別によって集められた諸表象（識）	依他起性中の対象（遍計所執着性）の無	○
『三性論偈』	（識が）顕現している状態	虚妄分別	依他起性中の対象（遍計所執着性）の無	○
『唯識三十頌』	分別によって分別されたもの	縁から生じた分別	依他起性中の遍計所執着性の無	○

上記のように、基本的な三性説の記述をみてもわかるように、三性の捉え方において、同一理論構造上の発展もしくは若干の異同が見られる。竹村牧男氏や横山紘一氏などは、これらを同一理論構造上の発展としてのみ見ている傾向にある⁵。しかし、以下に示す発表者が既に考察した三性説の記述内容の異同について考えると、やはり諸経論や論師間における記述内容の異同を同一理論構造上の発展と扱うことは困難であるとする。そこで以下に筆書が既に考察したもので、異同の可能性のある部分を再考し示す。

Ⅲ．種々の三性説とその異同

著者は既に唯識の諸経論における三性説について、以下の観点から考察を行った。

1. 三性説における「幻術の譬喩」について⁶
2. 三性説と所取・能取の関係について⁷
3. 三性説と雑染・清浄の関係について⁸
4. 三性説と増益・損減の関係について⁹

1は、『三性論偈』及び『大乘莊嚴經論』における「幻術の譬喩」の構造上の相違を考察したものである。「幻術の譬喩」が詳しく述べられている論書が上記の二点しかないため、今回の考察には適さないと考える。そこで以下に2～4の考察で分かってきた異同について示す。

Ⅲ．Ⅰ．三性説と所取・能取の関係について

認識というのは主観と客観との二次元対立の上に構成される。言い換えれば、そこには必ず対象と、その対象を認識する主観とが存在する。三性は『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』の段階以降、認識の主観・客観とのかかわりの上から説明されるようになる¹⁰。以下に既に考察した各経論における三性、特に依他起性と所取・能取つまり主観・客観の位置付けを図示する¹¹。

唯識の諸経論における三性説(2)¹

—— その異同を解明するための手法について ——

薊 法 明

I. 問題の所在

唯識思想の中に、三性説と呼ばれる独自かつ代表的な教説がある。三性とは、

parikalpita - svabhāva	遍計所執性
paratantra - svabhāva	依他起性
pariniśpanna - svabhāva	円成実性

である。筆者はこれまでにこの三性説の説かれている唯識経論の内容の異同について考察を行ってきた。三性説における先行研究では、諸経論や論師間における三性説の内容や見解の相違についてはあまり触れられておらず、扱っている場合でもあくまで異同ではなく発展した形として示している。特に竹村牧男氏などは、三性説の基本構造及び教説は、『解深密経』をはじめ、弥勒・無着・世親の論書に至るまで、一貫性があるという立場で研究を行っている²。しかし、後の唯識学派における形象真実論（有相唯識）と形象虚偽論（無相唯識）の区別の存在や、ツォンカパやツウルプパの三性説の解釈や理解³からみても、諸経論や論師間の三性説の同一性を求めるよりも、差異や相違に着目することが重要であると筆者は考える。そこで今回は、筆者が既に考察をして出てきた三性説の諸経論や論師間における相違点をまとめ、そこからわかる点そして今後の考察方法について考えてみたい。

II. 各経論における基本的な三性説

三性の説明は、諸経論において実際には複雑な論述がなされている。そこで先ず諸経論における基本的な三性説の記述、つまり諸経論中において三性がまとまって説かれている部分を主とし、三性説の定義がなされている箇所の内容についてみてみる。この点に関しては拙稿 [2006] において考察しているので、以下に表にして示す⁴。

	遍計所執性	依他起性	円成実性	識との関連
『解深密経』	名言によって安立されたもの	諸法の縁起性	真如	×
『瑜伽論』	名言によって生じた自性	縁起を自性とするもの	真如	×
『顕揚聖教論』	名言によって安立されたもの	因縁所生	真如	×

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 53

March 2009

CONTENTS

Comparing the terms “Monzetsu(聞説) and Shōsan(称讃)” : Their Similarity of Meaning Seen in the “Radiant Light” Section of the Muryōjukyō and the Amidakyō	SOHEYAMA Eiki 1
On the “Body of Rerity” and the “Body for the Sake of Living Beings” in the <i>Wangsheng lunzhu</i>	ISHIKAWA Takudo 17
Differentiating the Terms “Visual Contemplation(観想)” and “Envisioning Marks(観相)” : Concentrating on the Period Before and After the Pure Land Text <i>Ōjōyōshū</i>	WADA Noriyoshi 27
On the formation and transmission of the Honen holy priest biography owned by Daigo-ji Temple	ITO Shinsho 39
The historical background of Buddhism socail work’s essence	EJIMA Naotoshi 55
On the “ <i>Wu liang shou jing</i> ” in Jiakai’s “ <i>Jing th lun</i> ”	SHIBATA Taisen 67
The treatises on The Vows of Amitābha in Jiakai’s <i>Jing tu lun</i> : Interpretation of the Forty-eight Vows of Amitābha	KUDO Ryodo 77
On Tri-svabhāva in Early Yogācāra (Ⅱ)	AZAMI Noriaki 1

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 53. March 2009

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

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)
KYOTO, JAPAN