

佛教文化研究

第51號

淨土宗教學院

2 0 0 7

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 51. March 2007

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

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)
KYOTO, JAPAN

佛教文化研究 第五十一号

目 次

| | |
|---|--------|
| 中国における地蔵菩薩像について | 阿川正貫一 |
| 江戸期における法然上人二十五靈場巡拝の実態 | 山本博子二 |
| 『往生論註』所説の一身論と『大智度論』所説の一身論について 曽根宣雄三七 | |
| 平安期の願文にみる浄土信仰について ——『菅家文草』『本朝文粹』所収願文を中心に—— | 工藤和興三七 |
| 『悲華經』における Pūrvayoga | 北條竜士一 |
| 編集後記 | |

中国における地蔵菩薩像について

阿川正貫

はじめに

中国の仏寺を訪れたときわれわれは、そこで各宗祖や歴史上有名無名の方々のお姿・お心を思い、時間空間を超えたつながりに感慨を抱くことがあるが、しかしまた、なまじお寺のことを知っている気でいるだけに、日本の寺院との違いが目につき、興味を引かされることにもなる。

仏像でいえば、たいがいの寺院でわれわれを出迎えて下さる「弥勒菩薩」像がまずそれに当たるだろう。つるつる頭の僧形で、福々しい、というよりでっぷり太っているその像が「弥勒菩薩」といわれても、たとえ太秦・広隆寺の弥勒像が頭にあれば面白食らうばかりである。弥勒の化身といわれた布袋和尚のお姿だ、といわれて納得するものの、当初は違和感が拭えないのではないか。ちなみにこの種の弥勒像を「大笑弥勒」と称する。広隆寺のような弥勒像は「宝冠弥勒」というが、数は多くないようである。

数的に大笑弥勒ほどではないものの、次に目に留まるのが「地蔵菩薩」像であろう。われわれが見慣れた僧形露頂、いわゆるくりくり頭の、ときにあどけない子供のような「お地蔵さま」ではない。僧形ではあるが、多くは凜とした青年のごとく、そして頭に僧帽をかぶっておられる。「毘盧帽」というが、『西遊記』で三藏法師がかぶっている帽子、というのが一番分かりやすいだろうか（参考写真^①）。

また、中国の地蔵菩薩は時に両脇侍をしたがえ、三尊形をとる。向かって右が若い僧侶、左が俗形の一見仙人のような老人である。その上、参考写真^②では、（稚拙ではあるがおそらく）獅子に坐す形をとつている。

ご存知のように中国の仏像は、文革後の開放政策によりこの二〇三十年で造られたものが多いので、文革以前はわれわれが思うような造像も多かったのかもしれない。ともあれ本稿は、現在見られるような地蔵菩薩の造形から、その由来をまとめ、地蔵菩薩信仰の中国における一例を示そうとするものである。

經典中の地蔵菩薩の造形

そもそも地蔵 (kṣiti·garbha·kṣiti) は大地、garbha は子宮、胎児、また含藏、等の意) はバラモン教の地神、地天 (prthivi) に由来しているといわれる。地天は大地の擬人化であり、上方を守護する梵天に対し下方を守護する。この両者が仏教に取り入れられ、虚空藏と地蔵となつたようである。ただしインドにおける地蔵信仰を示す遺物は乏しく、エローラ石窟 (西暦四五〇～七〇〇年頃) に見るのみ、それも曼荼羅中の一尊であつて、独立した地蔵菩薩の存在は確認されていない、という。また、玄奘『大唐西域記』(正藏五一所収) や義淨『南海寄帰内法伝』(同五四) などにも、地蔵菩薩に関する記述はない。

地蔵菩薩に関する經典としては、

- 1、『大方等大集經』卷五七、五八「須弥藏分」 隋・那連提耶舍訳
(正藏一三、三八一以下)
- 2、『大方廣十輪經』八卷、北涼、失訳人名 (同六八一以下)
- 3、『大乘大集地藏十輪經』十卷、唐・玄奘訳 (2、の異訳。同七二一以下。以下「十輪經」とする)
- 4、『地藏菩薩本願經』二卷、唐・実叉難陀訳 (同七七七以下。以下『本願經』)
- 5、『占察善惡業報經』二卷、隋・菩提燈訳 (同一七、九〇一以下。以下『占察經』)
- 6、『預修十王生七經』一卷、唐・藏川述 (統藏一五〇、新文豐出版版
0777以下)

7、『地藏菩薩發心因縁十王經』一卷、唐・藏川述 (同0769以下。
以下『地藏十王經』)

8、『延命地藏菩薩經』一卷、唐・不空訳
などが主なものである。その他、密教系の經典が数点ある。

今、一つ一つの經典について詳述する余裕はないが、簡略にそれぞれに説かれる地蔵菩薩を、特に尊容に留意しながら見てみよう。なお3・4・5の三を「地藏三經」と称する。また、以上のうちにはつきりインド撰述とみられるものは1～3の実質二經のみで、以下は訳者の名はあつても、4～6は中国撰述、7・8は日本撰述などとみられている。このことだけでも、地蔵信仰が中国・日本とそれぞれに発達・増広してきたことが知られよう。

まず1、『大集經』須弥藏分で説く地蔵菩薩の功德は、地獄の衆生の抜苦に言及する箇所はあるものの、主に現世におけるものである。現在のわれわれの来世については触れられない。むしろ地の精氣を守るとか五穀豊穣など、元來の地神としての性格を見せている。尊容については特に記述はない。

2、3、については、「地藏三經」とされる玄奘訳『十輪經』で見ると、ここでは地蔵は「五濁惡時無仏世界において有情を成熟する」存在である。それが釈迦・弥勒の間の無仏世界との明言はないものの、後世そう信じられる根拠となつたものと思われる。そして「声聞像を作す」とあつて(北涼失訳『大方廣十輪經』では「沙門像」)、これがわれわれが現在イメージする地蔵尊の姿の由来である。

この経ではさらに、地蔵が六道のさまざまな四十二の姿に変身し活動することが述べられており、その中に閻魔王・地獄の獄卒・地獄の衆生の三がある⁽²⁾。特に地獄道のみを強調しているわけではないが、地蔵と閻魔の関係が生じている、とも見られるところである。

また地蔵の功德の中には、「一切の大地を住持⁽³⁾持ち云々」と地神としての功德もある一方、無仏時の衆生は必ず地獄に落ちるであろうからこれを化導する、という誓いがあり⁽⁴⁾、地蔵と地獄の関係がここで強まってい

る。

4、『本願經』では、無量阿僧祇世界の地獄處から分身の地蔵菩薩が世尊のもとに集まり、弥勒の出世までの衆生を託されて、一形に復して感涙する場面がある。また他にも地獄との関係が強調され、地蔵の前生譚が四つ語られる中で二つが地獄に関わるものであつたり、摩耶夫人や普賢菩薩に答える形で地蔵が地獄の様子を詳しく述べたりもする⁽⁵⁾。

この経において地蔵は、われわれの来世、特に地獄に関しての菩薩として存在感を増している。尊容については、分身の地蔵が言われるほか、特別の記述はない。

5、『占察經』は以上の経典よりやや早く、隋代の『法經錄』(五九四年撰)に初出するものであり、木輪による占法を説く経典、また『大乘起信論』に影響された如來藏思想を説く経典として知られるものの、地蔵菩薩の信仰内容、尊容については特に取り上げるべきことはない。なお訳者菩提燈については伝なく、また他の訳業なども一切残されていない。そのことと、経典の内容からしても、中国撰述経典と見られている。

6、『預修十王生七經』はまた『閻羅王授記四衆逆修生七往生淨土經』

ともいい、『閻羅王授記經』『閻羅王經』とも略称されるが、衆生が死後十王の裁判を受けること、それに備えて十王への供養を預め修すべきことを説くもので、十王の名とそれぞれの裁判の時期が示される。地蔵は他の菩薩とともに世尊を讃嘆するのみで、尊容についても記述はない。

7、『地蔵十王經』では十王それぞれに本地仏が説かれ、五七日を司る閻魔王の本地が地蔵とされている。また閻魔王國には光明王院・善名稱院の二院があり、善名稱院は無仏の處における淨土であり地蔵の住処であること、「地獄を化するから地蔵である」と、地蔵の名称が地獄に由来するものとなっている。さらに、六道の衆生のために六種の身を現わすこと、つまり「六地蔵」のことが説かれ、それぞれの名称や持物が示されている。

六地蔵については、経典以外では平安末～鎌倉初期成立と見られる『覺禪鈔』地蔵部⁽⁶⁾や、さかのぼつて平安末成立の『今昔物語集』卷一七第二三話に出るが、中国に見られぬ、日本独特のものである。

なお6、7、については訳者の名は伝わらず、「藏川述」とあるのみである。この「藏川」については伝不明。ただ、6、『預修十王生七經』の巻頭に「成都府大聖慈寺沙門 藏川 述」とある、その「大聖慈寺」は、唐・肅宗の至徳元(七五六)年に規画された大寺である。塚本善隆師はこのことと、さらに藏川が八世紀後半に活動した法照の五会念佛の感化を受けたものとして、彼の経典撰述を「第九世紀以後」とし、また『預修十王生七經』の一本に「辛未年：書画畢」という記載があり、この「辛未年」が北宋の開寶四(九七一)年と判定されていることからして、それ以前の撰述とし、藏川本人について「唐末五代の頃、晚くとも

北宋の初め頃までの間に「出た人、とされる。¹⁸

8、「延命地藏菩薩經」ではいわゆる「地藏十福」が説かれ、その第一に「女人泰産」がある。安産の守り、ひいては地藏と子供との結びつきがここから始まるようにも思われる。「延命地藏」像には半跏の形をとるものが多いが、經典中には尊容について触れるところはない。

他に、唐の輸婆迦羅（善無畏）訳『地藏菩薩儀軌』一巻には「次説画像法、作声聞形像、著袈裟端覆左肩……」とある一方で「復居座大士像、頂著天冠著袈裟……」（以上、正藏二〇、六五二a～b）と、二様の尊容を伝えている。また、「覺禪鈔」地藏部には『地藏菩薩儀軌』の文に続けて「不空軌に云はく」として、「内秘菩薩行、外現比丘相。左手持宝珠、右手執錫杖、安住千葉青蓮華」（正藏図像部五、一二九c）とある。なおまた、胎藏界曼荼羅中の地藏院主尊たる地藏菩薩像のよう、一般の菩薩形をとる例ももちろんある。

ともかくわれわれがイメージする露頂僧形、經中の語で言えば「声聞像」「沙門像」の造形は、『大方廣十輪經』・玄奘訳『十輪經』に始まって『地藏菩薩儀軌』に受け継がれており、一般的の菩薩形を作るものは別として、經典中には他の尊容を伝えるものはないのである。

中国における造形と「釈地藏」・「金喬覺」

僧形の地藏菩薩のイメージは、現代中国においても強いようである。

あくまで一例に過ぎないが、近年のものということで、業露華撰文『中國佛教圖像解說』（上海書店、一九九五年）の「地藏菩薩」の項には、

中国佛教寺院中的地藏菩薩形象也很有特点。一般菩薩為頭戴宝冠、

身披天衣、瓔珞裝飾的天人相。而地藏菩薩則多為光頭或是頭戴毘盧冠、身披袈裟的出家僧形之相。一手持錫杖、一手執蓮花、或是手持幡幢、寶珠等……（同書五六頁。簡体字は改めた）

大意、「地藏菩薩の形には特徴があり、一般的菩薩が頭に宝冠、身に天衣、瓔珞で飾つてゐるのに対し、地藏菩薩は多くは光頭、或いは毘盧冠を戴き、袈裟をまとう出家僧の姿をしている」とある。

「或いは毘盧冠を戴く」というのがわれわれの見慣れぬところで、これが参考写真の像である。この形の像を、例えば真鍋広濟師『地藏菩薩の研究』では「喬覺地藏」の名で紹介しているので、以下これに倣うことにする。

この「喬覺」というのは、唐代の九華山（現・安徽省）の僧、釈地藏のことである。後世、地藏菩薩の化現と言われ、九華山は地藏菩薩の靈場となつてゐる。北宋・贊寧の『宋高僧傳』（端拱元（九八八）年撰）卷二〇に「唐池州九華山化城寺地藏傳」があり、それによれば、

釈地藏、姓金氏、新羅國王之支属也、慈心而貌惡、穎悟天然、七尺成軀、……

とあって、恵まれた出自と身体、銳敏な性を持つも、容貌には恵まれなかつたようである。落髮して中国にわたり、九子山（九華山のこと）に入つた。山谷中に日を送つていたが、至徳（七五六～七五七）年初、諸葛節ら近在の群老が山深く入つたところ、地藏が一人石室に閉目しているので出会い、土を米に和して食しているのを知つて檀越となり、やが

て大伽藍が成った。建中（七八〇～七八三）の初め、張公巖が当地の長官となつて帰依厚く、ために本国の新羅からも参拝が無数であったが、地蔵は土をもとに衆食に供した。貞元十九（八〇三）年、九十九歳で入滅した、という。これによるならば、生年は唐の神龍元（七〇五）年となる。

ここでは「喬覺」という名は出ていない。また、地蔵菩薩の応化といふことも出てこないが、菩薩の名をそのまま僧名としていることが、すでにそれを意味しているのであろうか。また、土を食する話が二つあり、あるいはこれが、元來地神たる地蔵菩薩と関連づけられたかもしれない。ちなみに、「全唐詩」卷八〇八に「金地藏。新羅國王子。至德初。航海居九華山。詩一首。」として、「送童子下山」と題する七言律詩一首が収められている。^{〔22〕}

この釈地蔵については、さらに『全唐文』卷六九四に費冠卿という人

の「九華山化成寺記」がある。『全唐文』の記載では、費冠卿は字子軍、九華山のある青陽の人で、元和二（八〇七）年の進士である。母の死により九華の少微峯に隠居した。本文文末にも「時元和癸巳歲（八一三）、余閑居山下、幼所聞見、謹而錄之。」とあるので、釈地蔵と時代の重なる、同地方の人物ということになる。重要な資料と言えるだろう。

内容を見ると、『宋伝』の文はこれを適宜省略して収録したもののように、省略された部分には「上首僧・勝諭」という弟子の名が見えるが、ほか特に目を引くものはなさそうである。また、歳九十九にして「貞元十（七九四）年」滅とあって『宋伝』より九年早く、こちらによれば生年は唐の嗣聖十三（六九六）年となる。こちらにも、「喬覺」という名、

また地蔵菩薩の応化ということは出てこない。

なお下つて元末明初の『神僧伝』卷八にもほぼ『宋伝』を踏襲した記事がある。^{〔23〕}

では「喬覺」という名、また地蔵菩薩の応化のことがいつ出てくるかということであるが、かなり下つて、清の杭州真寂寺・源洪儀潤の『百丈清規證義記』（清・道光三（一八二三）年撰）卷三に、『神僧伝』に云はく、として紹介されている。前記『神僧伝』の記事とは大きく異なつてるので、関係箇所の原文を出すと、

神僧伝云、仏滅度一千五百年、地蔵降迹新羅國主家、姓金、号喬覺、永徽四年、年二十四歲祝髮、攜白犬善聽、航海而来、至江南、池州府東、青陽縣、九華山、端坐九子山頭、七十五載、至開元十六年、七月三十夜成道、計年九十九歲、

時有閻老閔公、素懷善念、每齋百僧、必虛一位、請洞僧（割注 即地蔵也）足數、僧乃乞一袈裟地、公許、衣遍覆九峯、遂尽喜捨、其子求出家、即道明和尚、公後亦離俗網、反礼其子為師、故今侍像、左道明、右閔公、職此故也、

菩薩入定二十年、至至德二年、七月三十日、顯聖起塔、至今成大道場、
(續藏一一、0636)

である。ここには「金喬覺」という名、地蔵菩薩の応化たることが明記されており、ただし生没年は唐・貞觀四（六三〇）年～開元十六（七二八）年となつていて。

また、『證義記』の文を追つてゆくと、「閻老・閔公」なる篤信の人が

あり、地蔵（喬覺）に袈裟一枚の土地を乞われて應ずると、その袈裟が九峯を覆つてしまつたのでその土地、つまり九華山を全て喜捨した、とある。さらに、閔公の子が出家して「道明和尚」となり、閔公はわが子を師と為した、今、地蔵の脇侍として左（＝向かって右。上座）に道明、右に閔公を置くのはこの故である、とある。ここまで、釈地蔵（喬覺）の檀越としては「化成寺記」『宋伝』には「諸葛節」「張公巖」、弟子の僧としては「化成寺記」に「勝諭」の名が出るのみであったが、ここで「道明」「閔公」が出てくる。参考写真の両脇侍、若い出家と俗形の老人はこの両名なのである。

唐の費冠卿から、あるいは『宋伝』撰述の宋・端拱元（九八八）年、あるいは元から明初のころとされる現行『神僧伝』成立からでも、清の儀潤まではかなり年代が隔たつてゐるので、いつごろからこれらの話が形成されてきたものか、今のところ絞ることが出来ない。ともかく、毘盧帽を被つた地蔵像に名づけられた「喬覺」について、また両の脇侍「道明」・「閔公」について紹介した。

両脇侍 特に「道明」について

このうちまず「閔公」についてであるが、もちろんはつきりしたことば分からぬ。「閔老」という表記があるが、「閔老」とは諸橋「大漢和辞典」によれば「○唐代、中舍人及び給事中をいふ。○唐・明の二朝、宰相をいふ。」とある。位の上下はあるが、いずれにせよ官人である。しかし閔なにがしという人の伝は『唐書』『旧唐書』には見当たらぬ。

僧としては「化成寺記」に「勝諭」の名が出るのみであつたが、ここで「道明」「閔公」が出てくる。参考写真の両脇侍、若い出家と俗形の老人はこの両名なのである。

次に「道明」について整理しておきたい。実は「道明」という名の僧は、中国の地蔵信仰上における著名人である。確たる伝記はなく、実在の人かは明らかでない。

しかし、南宋・宗鑑の『釈門正統』（嘉熙元（一二三七）年撰）卷四、利生志には、

又有所謂十王者、（中略）唐道明和尚、入於冥中、一一具述、因標其号、
（続藏一三〇、0802上（下））

とあり、同じく南宋・志磐の『仏祖統紀』（咸淳五（一二六九）年撰）卷三三には

十王供世伝、唐道明和尚、神遊地府、見十王分治亡人、因伝名世間、人終多設此供、
(正藏四九、三二二-a-b)

とあって、ともに道明が冥界に入つて十王の審判を見、その名を伝えた、という。

これに先立つて『宋伝』卷二五靈幽伝には、靈幽の冥界譚に続けて、道明の經文改添について批判する文がある。

靈幽獲鍾離寺石經、符合無苦、如道明所添糅、使人疑予、必招詐偽、

もとよりこれが唐代の実話とは思われないから、細かい追究は無意味で、ただ伝承中の登場人物である閔公のことを、九華山を寄進できるほどの当時の高官、と考えておけば良からうと思う。土地を寄進したことから「土地の長者」と説明されることがあるが、少々外れていようし、脇侍像としての閔公の姿を「仙人」や「道士」とみて、道教との混交を考えたりする必要もなかろう。

率易改張、称有冥告、誠之哉、

(同五〇、八六九b)

これは『十王經』に関するこことと思われ、すると道明が十王の名を伝えた、という話はすでに贊寧の『宋伝』撰述のころには知られていたわけである。

また、さらに溯つて唐の懷信^{〔21〕}『釈門自鏡錄』卷下「隋相州道明侵柴然足事」及び唐の僧詳『法華伝記』卷八「隋相州僧玄緒」の条に、ほぼ同じ話がある。

ここでの道明は、俗姓を元といい、隋の大業元（六〇五）年三月に卒した人である。その年の七月、同房の僧・玄緒が郊野で日が暮れ、たまたま見出した寺に投宿したところ、死んだはずの道明に出会う。道明は「ここは常の所ではない。決して堂に上るな」というが、玄緒は食堂の窓から様子を伺つてみた。すると、礼仏行香等如法に行なわれたあと、諸僧に粥が配られる。粥は血の色をしており、食した諸僧は火に包まれて悶絶するが、やがて合図があると何もなかつたかのように元に復する。部屋に戻つた玄緒が、やつてきた道明に問うと、「ここは地獄である、かつて一束の柴を取つたために罪を受けている」と言う。彼の下半身は黒く焦がれていた。そして道明は、わがために百束の柴を供養し、また法華經一部を写すよう願うのであつた。元の世界に戻つた玄緒がその通りしてやり、ふたたびその所を訪れるとき、寺も何もなかつた、とある。『法華伝記』のほうでは最後に、その夜の夢に道明が現れ、苦を離れ淨土に生じたことを告げる。

先の『釈門正統』・『仏祖統紀』の話とは何の関係もなく時代も違つているが、「道明」という名の僧と地獄の話、としては共通しており、早

く唐末に成立していた話として、注意すべきであろう。

その他、実在の「道明」としては、玄奘の『地藏十輪經』（唐・永徽二（六五二）年訳）の訳場に参加していた「實際寺の道明」という人物があり、地藏經典と直接関わった人であるから、前記のような説話が生まれるについて影響があつたかもしれない。また敦煌出土のマニ教典に『摩尼教下部讚』なるものがあるが（正藏五四所收）、その訳者「道明」の存在もある。これについては、松本栄一氏の記述による。「この讚文中に現れて来る、「地獄」「地藏」「平等王（即、閻魔王）」等は、摩尼教の冥府思想が仏教のそれと甚だ近似せしものなりし事實を雄弁に物語れるもの」とあって、そのような教典の訳者たる「道明」と、冥府説話・地藏信仰中の「道明」との関係の可能性に留意しておられる。

「道明」という名の僧は、このように地藏信仰を共通項としてさまざまな事実や説話の中に散見する不思議な存在なのであるが、これがどうして、いつごろから「閻老・閻公」の息子となつて九華山の「金喬覺」と結びついたのか、定かではない。

ともかく以上、現在の中国で一般に見られる地藏菩薩像の尊容、また三尊形式について整理してきた。「釈地藏」と呼ばれる唐中期の九華山の僧に、いつしか「喬覺」という名が与えられ、その大檀越とされる「閻公」と出家したその子息「道明」を從えた姿である。

なお最後に、参考写真2の台座の獅子のことが残っている。一般に獅子は文殊菩薩に従うもので、地藏菩薩と獅子の関係は各經典や儀軌中には見られない。これはおそらく、『還魂記』なる書中に伝えられるいま

一つの道明冥界譚によるものであろう。『還魂記』は佚書であるが、スタンダード将来の敦煌文書（S3092）の中に、「謹んで還魂記を案するに」とあり、続けて大略、大曆十三（七七八）年、襄州開元寺の僧「道明」が地獄に行き、獅子を伴った地藏菩薩に出会った、という話が收められている。³⁰「喬覺」とも「閔公」とも関わりのない話であるが、先の『證義記』に載せる説話と合一して写真2のような造形になつたものと思われる。このスタンダード文書の『還魂記』については、紙数その他の事情もあり、稿を改めて論ずることとしたいたい。

地藏菩薩は、現代においてもおそらくもっとも広く親しまれている信仰対象であろう。それ故に、その功德やはたらきは經典や論疏の中に止どまらず、民衆の中で増大していく。菩薩であればそれは望むところであるかもしれないが、しかしその結果、地藏菩薩の全体像を論ずるの非常に困難になつたようと思われる。学際的な研究テーマというか、仏教学のみならず、国文学や民俗学、美術史などの分野での研究が目につくようである。もちろん日本のみならず、各國にまたがる。

本稿ではそのような中で、現代中国での地藏菩薩像について扱つたわけである。もとよりほんの一部の表面的な現象を扱つたに過ぎないが、地藏菩薩、あるいは教学的でなくとも「お地藏さま」理解の一助となれば幸いである。

(1) 上海・靜安寺にて。九六年十月二十五日撮影。

(2) 揚州・觀音寺、地藏堂にて。九七年二月二十四日撮影。

(3) 正藏一三、三八七c。

(4) 同七二一c。

(5) 同右。

(6) 同六八一c。

(7) 同七二五c～七二六a。

(8) 同七二五b。

(9) 同七三九c。

(10) 同経、分身集会品第一。正藏一三、七七九a～c。

(11) 同経、忉利天宮神通品第一に「長者の子」と「婆羅門の女」の二前生譚（同七七八b～七七九a）、閻浮衆生業感品第四に「二人の王」と「光目女」の二前生譚（同七七八〇c～七八一b）あり。このうち「婆羅門の女」と「光目女」が

地獄と関連する。

(12) 同経、觀衆生業緣品第三、摩耶夫人の問い合わせに答える。同七七九c～七八〇b。

地獄名号品第五、普賢菩薩の問い合わせに答える。同七八一c～七八二b。

(13) 正藏五五、一二六b。

(14) 6、7の両経に説かれる、十王に配当された審判の忌日と本地仏をまとめると左の通り。

| | | | | | | | | | | | |
|-----|-------|--------|--------|--------|-------|------|---|---|---|---|---|
| 初七日 | 秦廣王 | 不動明王 | / | 二七日 | 初江王 | 觀迦如來 | / | / | / | / | / |
| 三七日 | 宋帝王 | 丈殊菩薩 | / | 四七日 | 五官王 | 普賢菩薩 | / | / | / | / | / |
| 五七日 | 閻魔王 | 地藏菩薩 | / | 六七日 | 變成王 | 彌勒菩薩 | / | / | / | / | / |
| 七七日 | 太山王 | 藥師如來 | / | 百日 | 平等王 | 觀音菩薩 | / | / | / | / | / |
| 一年 | 都市王 | 阿閦如來 | / | 三年 | 五道転輪王 | 阿彌陀佛 | / | / | / | / | / |
| 天 | 放光王地藏 | 左手・錫杖 | 右手・如意珠 | 右手・說法印 | | | | | | | |
| 人 | 金剛幢地藏 | 左手・金剛幢 | 右手・施無畏 | | | | | | | | |
| 修羅 | | | | | | | | | | | |

(15) 『地藏十王經』における六地藏の名称、六道の配当と持物などは以下の通り。

畜 生 金剛悲地藏 左手・錫杖 右手・引摺印
餓 鬼 金剛宝地藏 左手・宝珠 右手・甘露印

地 獄 金剛願地藏 左手・閻魔幢 右手・成弁印

(以上統藏一五〇、0774)

(16) 正藏図像部五、一三三 a～一三四 b。

(17) 『覺禪鈔』に記す六地蔵は以下の通り。

| | |
|------------------|--------|
| 地 獄 大定智悲地藏 左手・宝珠 | 右手・錫杖 |
| 餓 鬼 大德清淨地藏 左手・宝珠 | 右手・与願 |
| 畜 生 大光明地藏 左手・宝珠 | 右手・如意 |
| 修 羅 清淨無垢地藏 左手・宝珠 | 右手・梵篋 |
| 人 道 大清淨地藏 左手・宝珠 | 右手・施無畏 |
| 天 道 大堅固地藏 左手・宝珠 | 右手・經 |

(以上正藏図像部五、一三三 a～c)

『覺禪鈔』はまた『蓮華三昧経』の説として、(1)光味・牟尼・諸龍・救勝・護讚・不休息、(2)檀陀・宝珠・宝印手・持地・除蓋障・日光、の二通りの六地蔵の名を列挙し、「顯宗の六地蔵」とする(同一三三 c)。六道の配当はなし。なお現存『妙法蓮華三昧秘密三摩耶経』中にはこのことなし)。

また『今昔物語集』には六地蔵の名や六道のことなく、持物を香炉・合掌・

宝珠・錫杖・花簪・念珠、と描写する。

とは言え、現実の六地蔵がこれらの規定通りに作られているわけではない。

(18) 『塚本善隆著作集』七、第二部第一「引路菩薩信仰と地藏十王信仰」、三八八～三九〇頁。

(19) 同書、口絵写真九頁。

(20) 以下正藏五〇、八三八 c～八三九 a。

(21) 九華山の名は李白(七〇一～七六二)が命名したとされ、「宋伝」地藏伝本文中にも、「天宝(七四二～七五五)中李白遊此、号為九華焉」とある。李白詩に「改九子山為九華山聯句並序」(《全唐詩》卷七八八)あり。

(22) 送童子下山

空門寂莫汝思家／礼別雲房下九華／愛向竹欄騎竹馬／懶於金地聚金沙／添瓶澗底休招月／烹茗甌中罷弄花／好去不須頻下淚／老僧相伴有煙霞／

(23) 正藏五〇、一〇〇〇 b。

(24) 『宋伝』卷一九の懷信伝によれば、会昌三(八四三)年在世の人。正藏五〇、八三三 a～b。

(25) 正藏五一、八一九 b～c。

(26) 同八二 c～八三 a。

(27) 『地藏十輪經』卷一の末尾、正藏一三、七二八 a。

(28) 正藏五四、一二七九 c。

(29) 松本栄一『燉煌畫の研究 圖像篇』第三章第七節「被帽地藏菩薩図」、三八〇頁。なお道明について全般に松本氏の論考を参考にした。

(30) 矢吹慶輝『鳴沙余韻』八四・V。また前掲『塚本善隆著作集』七、第二部第一「引路菩薩信仰と地藏十王信仰」、松本栄一『燉煌畫の研究 圖像篇』第三章第七節「被帽地藏菩薩図」、兩論中に紹介されている。

参考写真1



参考写真2



江戸期における法然上人二十五霊場巡拝の実態

山本博子

はじめに

法然上人二十五霊場の濫觴は、延享四年（一七四七）刊の『浪花寺社巡』に掲載する「円光大師廿五所廻」⁽¹⁾であるが、現在も巡拝されている法然上人二十五霊場は、宝暦十二年（一七六二）に、靈沢と亀屋淨正・助松屋道喜などの僧俗が、諸国にわたる法然の遺跡を巡拝したことに始まる「円光大師御遺跡廿五箇所」（以下「遺跡廿五箇所」と略）である。この「遺跡廿五箇所」が霊場として機能していくために重要な役割を果たしたのが、靈沢と「大坂講」である。靈沢は、「遺跡廿五箇所」の巡拝を発起し、さらに明和三年（一七六六）には、『円光大師御遺跡廿五箇所案内記』（以下『案内記』と略）を刊行した。この『案内記』は、その後も版を重ねて、多くの巡拝者に利用されることになった。また、「大坂講」は亀屋淨正・助松屋道喜を講頭とする巡拝講であるが、彼らは「遺跡廿五箇所」の札所選定に大きな影響を与えただけでなく、巡拝者のために「詠歌集」や「道中記」を刊行し、また、札所には標石を建

て、詠歌額を掛け、道案内の道標を建立するなど様々な活動をして、「遺跡廿五箇所」が霊場として機能する多くの基盤をつくった。⁽³⁾

本稿は、江戸期における法然上人二十五霊場の巡拝者の実態を、「案内記」「納経帳」「道中日記」を史料として、札所への巡拝経路および番外・その他の寺院への巡拝を検証しつつ明らかにしようとするものである。以下、巡拝経路が複数ある場合は、①・②、③・④などの表記を用いて区別し、街道名、国境、地名など、原本記載以外にも「」で適宜補記する。地名は原本の仮名表記を適宜漢字表記している。札所番付については、「遺跡廿五箇所」は①・②、「西国三十三所」は〈1〉・〈2〉、「四国八十八ヶ所」は「1」・「2」の表記を用いて示す。

一 「案内記」に見る巡拝経路

(一) 灵沢『案内記』

和二年（一七六五）九月に、助松屋道喜作の『諸国順拝廿五ヶ所道中記』全一冊の開板願が出されている。⁽¹⁾しかし、現在その存在が確認できないため、ここでは靈沢が『案内記』に示す巡拝経路を抄記する。靈沢が札所や番外寺院などで、法然の御影や名号について記載するものは付記する。番外寺院などの前の●や○印は、『案内記』の表記に従つた。

- ①（陸路）梅田—尼崎（④如来院）—〔尼崎街道〕—西宮—〔兵庫〕、
 ②（船路）安治川雜喰場—兵庫—〔山陽道〕—明石—姫路—出野〔山陽道と分かれ〕—因幡への道〔美作道〕—佐用—〔播磨・美作国境〕—土居—勝間田（④高円—菩提寺、②誕生寺）—津山（因幡道—押入—橋—高円—○菩提寺）—誕生寺道〔津山往来〕—里方—①誕生寺（御影直作、熊谷蓮生の安置）—②〔下弓削—宗定〕—○岩間寺〔本山寺〕、
 ③〔下弓削〕—福渡—①陸路山道〔詳細示さず〕、②〔船路西大寺川〕〔美作・備前国境〕—岡山—〔金比羅往来〕—下津井または下村〔船渡り〕瀬戸内海—丸亀—②〔四國遍路〕道—〔宇多津—77〕道隆寺—〔83〕一宮、②〔金比羅参詣道丸亀道〕—金比羅宮—〔金比羅街道高松道〕、⑧—〔75〕善通寺—〔金比羅参詣道多度津道〕—金比羅宮—〔金比羅参詣道高松道〕—〔83〕一宮—仏生山—②法然寺〔真筆置文の御影〕—丸亀—④〔塩飽〕島浜辺貝堀乃井戸、②〔金比羅下向船〕室津または姫路、⑤〔下津井〕—岡山—姫路—〔山陽道〕—備前・播磨〔国〕境—姫路—〔27〕円教寺—御着—高砂へ行く道—高砂—③十輪寺—明石—〔播磨・摂津国境〕—須磨寺〔直筆名号〕—兵庫—葉仙寺〔水陸無遮会を行ふ〕—福原—寺町長伝寺〔七遍名号・水鏡尊影〕—湊川—神戸—極樂寺〔名残の尊像〕—脇浜〔あまぼうしの松、阿

弥陀寺・山越の鉢〕—西宮—尼崎街道—尼崎—④如来院—●番外西明寺〔波除の尊像、元如来院本尊〕—〔神崎街道〕—伊丹—⑦—西国巡礼街道—中山〔24〕中山寺—池田—箕面—〔滝越道〕、②—觀音寺村—吹田—茨木—富田—〔22〕總持寺〕、⑧—〔西国街道〕—瀬川—芝—〔勝尾寺参詣道〕—〔23〕勝尾寺〔5〕階堂〔両扉に写った兩大師尊影〕—○銀山寺〔枕の御影〕—○光正寺〔登壇受戒の御影〕—⑥四天王寺念佛堂〔重源がうつした雛形の尊像〕—⑦一心寺〔御影堂座像〕—觀音寺〔日想觀の尊像〕—中道〔紀州街道〕—●住吉〔社〕—摂津・和泉国境—堺—專修寺〔難波名号〕—超善寺〔空蝉の名号〕—了覺寺〔鏡の御影〕—長泉寺〔置文の御影〕—岸和田—貝塚—佐野—尾崎—〔浜街道〕—谷川—泉州・紀州境—大川—⑧報恩講寺〔口に仏舎利を納め自ら開眼せし尊像〕—⑦深山越—加太—〔淡島街道〕—和歌山—〔大和街道〕上山成就院萱堂—五大院熊谷堂〔名号詠歌〕—奥院墓所元祖大師五輪石塔—〔高野街道不動坂口〕—神野—橋本—〔紀伊・大和国境〕—⑨五条—今井—⑩香久山法然寺、⑪弘法大師當麻への忍びの通り道、金剛山麓の細道、②谷川—波宇手—尾崎—〔紀州街道〕—岸和田—府中〔堺・大阪道・府中道〕、⑧—谷川—波宇手—信達—小栗街道〔熊野街道〕—府中—信田—〔伊勢道〕—福町—〔和泉・河内国境〕—萱生—上の太子—春日—〔竹内街道〕—山田—〔和泉・大和国境〕—⑪岩屋越

—「当麻寺」、②伊勢道—竹内越—竹内—⑨当麻奥院往生院（桑原左衛門の願いで自刻開眼の尊像、知恩院より移る）—「竹内」—「初瀬街道」—高田—八木—⑩香久山法然寺—①桜井—「上街道」—三輪—石上—帶解地藏—奈良—⑪大仏影堂龍松院（立像の画像）、②—桜井—初瀬—萩原—「伊勢本街道」—神末—「大和・伊勢国境」—多氣—相可—田丸—山田—墓原惣通寺（不起想念の願文名号）—越坂寺町—⑫欣淨寺（日輪名号）、⑪龍松院—①—京街道—「大和・山城国境」—一の坂念佛石—加茂—笠置—「伊賀街道、山城・伊賀国境」—上野—「伊賀・伊勢国境」—長野—久居—「月本」—「伊勢參宮街道」—松坂—山田、②—帶解—石上—桜井—香久山、⑫欣淨寺—天機院（神宮參籠の時の姿の小像）—專修院（満月輪の尊像）—●新町靈巖寺（靈巖夢中感得大師繪像）—南磯邊海藏寺（手判の尊像）—●番外松坂樹敬寺（直作雛形の御影）—月本—「大部田、伊勢別街道」—一身田—棕本—閔—「東海道」—「伊勢・近江国境」—水口—草津—膳所—大津—⑭三井寺巡礼觀音—●番外錦織村源空寺と刻む石（靈沢が比叡山の女人堂として建立を願う）—④—（女人）志賀の山越（山中越、近江・山城国境）、②—坂本—山王社—根本中堂—西塔—●番外第一番黒谷青龍寺（鏡の御影）—大原、⑧—古跡〔小関越〕—「山科—渋谷越」—⑯清水〔寺〕、②—大津—幻案寺（直作四寸八歩の尊像、御遺骨）—逢坂大津街道—大谷片町光明寺（本尊母の安置仏）—「近江・山城国境」—「山科—渋谷越」—⑬清水奥院瀧山寺—①—●番外十四番札所正法寺（靈山寺）—④—産寧坂—五条坂—馬町—渋谷道、⑥—青龍寺（八坂引導寺古跡）、②—大谷の墓—馬町、⑧—清水の滝—小町寺—⑭小松谷正林寺—馬町—大

仏—伏見街道—墨染—●番外欣淨寺（記主禪師が念じた直作尊像）—伏見—⑯源空寺—竹田街道—九条通—四ツ塚—「西国街道」—向〔日〕明神—⑯粟生光明寺—樺原—愛宕道—松尾明神—嵯峨—清涼寺（釈迦如来は必ず参詣すべし）—⑰二尊院（足曳の御影）—愛宕道—清滝—①—愛宕〔神社〕—大坂講中丁石—⑯月輪寺（元祖大師）、②—月輪寺—①—高雄—梅畑—●番外慰樵庵（自筆画像「足なかの御影」）—「周山街道」—御室〔仁和寺〕—竜安寺—妙心寺—下立壳通—千本通—四条通、②—清滝—嵯峨—②—帷子ノ辻—西院—四条通、⑤—樺原—山街道〔山陰道〕、⑧—愛宕神社—亀山—「山陰道」—福知山—②—河守—宮津—岩瀧—⑲成相寺—久美浜、⑤—和田山—八鹿—豊岡—久美浜—●番外本願寺（廿番誓願寺とかわる、雨除の名号）—④（京へ戻る人）—湯島—〔豊岡〕街道、②（逆に廻る人）—豊岡—湯島—浜坂—鳥取—智頭—作州街道—延原—高円—菩提寺—津山—①誕生寺、②—豊岡—巡礼道—⑲法華山—⑳書写山—姫路、四条通—四条寺町—綾小路—⑲法然寺（熊谷蓮生懇望の自作座像）—〔寺町通〕—●番外蛸薬師円福寺（直作二菩薩）—㉐誓願寺（元祖大師座像）—寺町通—㉓清淨華院—禁裏の北門—相国寺—法然水—下加茂—「若狭街道」—高野—八瀬—大原前—㉓清淨華院—極樂院—㉑番勝林院（大坂講が納めた直作尊像）—法然腰掛石—「大原—八瀬」—田中—㉒百万遍知恩寺—④—今出川通—梶井門主前—㉓清淨華院—荒神口—聖護院—黒谷、②—吉田神樂岡—真如堂—㉔黒谷金戒光明寺（瀬戸田〔光明三昧院〕より移る直作座像）—岡崎—鹿ヶ谷—●番外法然院万無寺—●番外禪林寺永觀堂（祖師堂元祖大師）—南禪寺—西福寺（元祖大師御臨終仏）—栗田口—三条通白川—㉕知恩教

院（御牙の御影、宝の名号）

附録番外之寺院 大和国高取光明寺（第八番と九番の間道、九条殿寄付の御正体）、大津幻案寺〔既出〕、大津街道片原光明寺〔既出〕、有馬極楽寺（勝尾寺で感得の善導大師像）、敦賀西福寺（元祖大師尊影）、遠江国笠原桜が池、上馬西伝寺、内田村応声院（真筆名号）、駿河国大宮村宗心寺（熊谷横取の名号諫めの書）、下総国小金井東漸寺（香衣の尊像）、武藏国熊谷寺（元祖大師尊像、直筆御文）、陸奥国真似牛村往生禪寺（直作尊像）、信濃国善光寺報恩院（御遺骸改葬の時の面容の尊像）、丹波国氷上郡念佛院、三河国岡崎町源空寺（三河の名号）、摂津国住吉一運寺（水鏡の御影）。

靈沢の『案内記』の特徴は、番外寺院を数多く示すことである。●「番外」と明確に表示する寺院、「番外」とは表記せず「○」や「●」印で区別して表示する寺院、さらに「附録番外之寺院」を挙げる。その他、清涼寺や真如堂のように、ただ「必ず参詣すべし」「参詣して」とする寺院もある。靈沢は、遺跡寺院とするこれらの寺院すべてを巡拝すべきであるとまでは主張していないが、以下に述べる愚仙や赤西七三郎のように、札所の増加や、靈場の範囲の拡大を生む要因が、既に『案内記』には内包されているのである。

靈沢は札所の巡拝の仕方について、巡拝者の住所により、札所の順打ち・逆打ちに關係なく巡拝すべきであるとする。巡拝経路に関しては、番外の久美浜本願寺を詳述するのは、靈沢が自ら第二十番の札所として選んだ本願寺を、大坂講の反対により番外とされたことから、あえて記載を多くし、巡拝を勧めたと考えられる。また、『案内記』の自序では、

「我宗旨のそぞく、ざうぎやうざつしうしてげんとうりようがんに、しゆそりやうたんして、よそほかのじゅんれい、ゆぎやうのめいとおふし。是おのづから世のならはしとなりぬ。あゝなげかしきかな」と、淨土宗の僧俗が他の巡礼を行なうことに批判的であるものの、本文中では、西国巡礼や四国遍路の札所を意識して巡拝路を案内していることも事実である。

(二) 愚仙『円光大師御遺跡四十八所口称一行巡拝記』

愚仙^{〔?}の『円光大師御遺跡四十八所口称一行巡拝記』（以下『巡拝記』と略）の内容については、すでに藤堂恭俊・伊藤唯真両博士の論考^{〔8〕}で紹介されているので、ここでは両博士が指摘されていない『案内記』としての特徴のみを挙げる。『巡拝記』は華頂藏版として、沢田吉左衛門・田村三郎兵衛を発弘所に、文化十三年（一八一六）に刊行され、さらに文政四年（一八二一）に重版されている。とくに文政版末尾の広告には、「巡拝人懐中のための安樂国の三冊に分有」と記すように、分冊本もあつたようである。文政三年（一八二〇）版の靈沢の『案内記』（沢田吉左衛門求板本）には、『巡拝記』を広告して、「此書ハ大師美作國御誕生より諸国御靈場巡拝寺院縁起等先板に流布せし廿五箇所案内記ニもれしをくわしく記せる事なり」と示すように、『巡拝記』は靈沢の『案内記』と共に法然の遺跡巡拝の手引書となっていた。

『巡拝記』の凡例によると、愚仙は札所の数を阿弥陀仮の四十八願にかたどり、巡拝所を四十八所に決めている。巡拝の仕方は、四十八所すべてを一度で廻るのでなく、三々四ヶ国の遺跡を基本として、その他の有名な寺々に、三十日から五十日かけて巡拝すること。関東では十八檀

林・熊谷寺・信濃国善光寺・大樹寺へは必ず参詣すること。神明社へは必ず参詣すること。札所を巡拝している折に、近くに西国三十三所の札所があれば、必ず参詣すべきこと。比叡山・高野山の女人結界の地は、女子は登山するかわりに、山を目当てに線香一炷だけ念仏修行することなどといつてゐる。

以下、○印は愚仙が示す四十八所、○印のない所は番外である。

○①美作国誕生寺——○菩提寺——○安芸国生口嶋光明三昧院——筑前国香月莊吉祥寺——○筑後國山本郡善導寺——高良山安養寺——上妻天福寺——肥後國熊本往生院——○讚岐国塩飽專称寺——泊浦来迎寺——榜堀の井——普通寺——宮田西光寺法然堂——滝宮牛頭天皇并天滿宮——○②仏生山法然寺——○③播磨國高砂十輪寺——○丹後久美浜國本願寺——○越前國敦賀西福寺——信濃國善光寺——○武藏國大里熊谷寺——下野國日光山——○奥州仙台往生禪寺——○江戸芝増上寺——○小石川伝通院——浅草幡隨院——深川靈巖寺——本所靈山寺——下總國小金東漸寺——生実大巖寺——常陸國江戸崎大念寺——瓜連常福寺——飯沼弘経寺——結城弘経寺——上野國館林善導寺——新田大光院——武藏國鴻巣勝願寺——岩槻淨國寺——川越蓮馨寺——八王子大善寺——相模國鎌倉光明寺（『関東十八檀林順礼記』の巡次に書記）——○遠江國笠原莊桜ヶ池——内田莊応声院——蒲村西伝寺——○三河國額田郡大樹寺——岡崎源空寺——伊勢國山田天照皇太神宮——○⑫欣淨寺——○⑩大和國香久山法然寺——○十市郡安樂寺——奈良春日大明神——○⑪龍松院大勅進所——山城國市坂念佛石——○⑨大和國當麻奧院往生院——○紀伊國高野山円光大師五輪御石塔（報恩院熊谷寺——萱堂成就院——蓮華三昧院）——熊野山本宮証誠大權現——野上庄法然寺——○⑧大川報恩講寺——撰津國住吉一運寺——見性寺——四天王寺——○⑥同

念仏堂——○⑦一心寺——南濱源光寺——○④尼崎如來院——○兵庫築島円光大師六字寶号石碑——藥仙寺——○押部（旧報恩寺の宝物、木屋市郎左衛門にあり）——脇浜阿弥陀寺——○⑤勝尾寺二階堂——山城國石清水八幡宮——○⑯栗生光明寺——下鳥羽一念寺——同法伝寺——○⑯伏見源空寺——赤山大明神——延暦寺——○元黒谷青龍寺——○⑯大原勝林院——下加茂大明神——○嵯峨积迦堂清涼寺——○⑰二尊院——○太秦西光寺來迎房——○月輪殿御遺跡（東福寺の東の辺なり）——○蓮華王院——○⑭小松谷正林寺——○⑬清水瀧山寺——○靈山寺念仏堂——八坂引導寺旧跡——○⑯寺町法然寺——○⑳誓願寺——○㉓清淨華院——○㉔百万遍知恩寺——○㉔黒谷金戒光明寺——○獅谷法然院万無寺——○禪林寺永觀堂——○㉕知恩教院

愚仙は四十八所の中に、靈沢が示した「遺跡廿五箇所」をすべて取り入れているわけではない。例えば『巡拝記』の「目録」では、「遺跡廿五箇所」の十八番として「愛宕月輪寺」と示しながらも、本文では「月輪殿御遺跡」に変更している。しかし、「月輪禪閣の御旧跡を起立し給ひ頭光山何寺と号し本堂を月輪殿と名づけ。御遺跡の寺となし給ハらん事愚がふかき願なり」（一二四丁才）と記すように、当時は月輪殿御遺跡を標榜する堂宇はなく、納經もできない状態であった。したがつて、札所としての機能は果たせなかつたと見てよいであろう。

『巡拝記』では、寺院の縁起の記述に重点が置かれ、経路を示すところはほとんど無い。ただ、仙台——南部街道——宮野——往生寺の経路と、比叡山に登れない女子が唐崎明神へ参詣し、そこから山に向かつて念仏修行後、山中越——白川村——赤山大明神——八瀬走出（比叡山に登山し黒谷から下ってきた男子と出会う）の経路を示すのみである。愚仙は序において

て、「老年にして。一日に二・三里より外。^{ほか}旅行もなりがたく」（六丁ウ）とか、「遠方の巡拝には。信心あつき人をたのミしに」（七丁オウ）というように、実際に四十八所すべてを巡拝していないゆえに、経路を示せなかつた可能性も考えられる。ただ、錦織の源空寺の記述の中に、「源空寺の号^{かう}」はなはだおもきによりて。^{じぶんは}巡拝の絵図には書加へ置なり（一一〇丁ウ）とあるように、『巡拝記』とは別に「巡拝の絵図」があつたことを窺わせる記述がある。もし、「巡拝の絵図」があれば、あえて『巡拝記』に二重に経路を記述する必要はない。ただ、実際に刊行されていたかどうかは不明である。

（三）赤西七三郎『二十五靈場道案内記』

赤西七三郎の『二十五靈場道案内記』（安政四年〔一八五七〕、赤西彦左衛門の刊行）については、すでに藤堂恭俊博士によつて内容が紹介されている。姫路飾万津の松楓山智宝寺（知宝寺、姫路市飾磨区御幸）の檀越で、松原莊（白浜）の百姓の赤西七三郎（法名往誉淨盛）は、天保七年（一八三六）五月二十五日出立し、同十二年（一八四二）二月二十五日帰宅するまで、六十余州へ巡拝修行し、その行程は都合千八百十四日、國中歩廻里數八千四百四十八里十五丁であったという。赤西七三郎は二十五靈場や愚仙の四十八所を含めた「四十八願所」、本願名を当てた「信貴四十八願所」などの「百願所」を示す、そして、浄土宗の寺院・一宮・八幡社・国分寺・藩主の菩提所の五靈場を納札所として、十六部廻国の修行者のような巡拝を行つてゐる^{〔1〕}。

（1）順打ちの経路

靈沢の『案内記』は順打ちの巡拝経路を示してゐるが、『二十五靈場

道案内記』には、それと異なる順打ちの経路が記されている。札所の後に記す里・丁数は、赤西が札所間の距離を示したものである。

姫路—出野—〔美作道〕—佐用—〔播磨・美作国境〕—土居—江見〔美作道と分れ〕—①菩提寺、②倉敷—湯郷—長内—大戸—定宗—本山〔寺〕観世音—灯明松—①誕生寺（二十四里半）—弓削—船渡—〔美作・備前国境〕—桜—〔備前・備中國境〕—足守—長良—大師—西坂—大島—亀山—〔備中・備前国境〕—天城—串田—稗田—下村—〔船、備前・讃岐国境〕—丸亀—普通寺—金比羅—宮田法然堂西光寺—高志〔篠〕円淨寺—〔羽間〕西念寺—滝宮—〔83〕一宮—②法然寺（三十八里）—①高松—〔船〕—高砂、②丸亀—〔船〕—下津—瑜伽山〔瑜伽大權現〕—西大寺—〔山陽道、備前・播磨国境〕—鶴〔山陽道と分れる〕—広畑—松原〔著者赤西の在所〕—曾根天満宮—石の宝殿—高砂—③十輪寺（十六里半）—④如来院（五里）—伊丹—〔西国街道〕—瀬川—西小路〔西国街道と分れる〕—平尾—箕面の滝—⑤勝尾寺二階堂（五里）—〔参詣道〕—今宮—新田—十八丁村—〔横関街道〕—宮原—南方—横関の渡し—天神橋筋—⑥四天王寺念佛堂（三丁）—⑦一心寺（十四里半）—⑧報恩講寺（十八里）—⑨当麻奥院（四丁〔里〕）—⑩法然寺（六里）—〔中道大師道〕—石原田—東竹田—藏堂—北之庄—奈良—⑪大仏勧進所（二十五里）—鹿野園—〔名張越〕—田原—馬場—小倉—笠間—〔笠間峠〕—〔安部田、伊勢北街道〕—黒田（元祖大師御旧跡）—名張—阿保—二本木—六軒—〔伊勢參宮道〕—山田—⑫欣淨寺（三十六里）—⑬清水寺滝仙寺（六丁）—滝下南へ—⑭正林寺（三里）—⑮源空寺（六十一丁）—横大路—渡し〔桂川〕—志水—菱川—向町—⑯光明寺

(百二丁) — (17)二尊院 (四十七丁) — (18)月輪寺 (百九丁) — 清滝 — 興迦堂 — 下嵯峨街道 (三条通) — 太秦 — 山之内 — 三条千本 — (18) 六角堂 — 寺町綾小路 — (19)法然寺 (四丁半) — (20)誓願寺 (三里) — 三条大橋 — (川東) — 下加茂柳 — [若狭街道] — 大原 — (21)勝林院 (三里) — (22)知恩寺 (十二丁) — 出町 — 今出川寺町 — (23)清淨華院 (九丁) — [経路不明] — (24)金戒光明寺 (十九丁) — 三条 — 第廿五番知恩院 (里数百八十九リ十五丁) — 伏見 — 西宮 — 明石 — 姫路 (一番も始メ打納帰宅下向道のり都合二百十二リ半八丁)

この巡拝経路の特徴は、第一に①誕生寺への経路である。津山経由でなく、湯郷、大戸⁽¹²⁾を経由、本山寺に参詣後、誕生寺に向かうことである。第二は金比羅経由で讃岐の法然の遺跡寺院に参詣している。この経路は靈沢も示し、宮田の法然堂は愚仙も紹介するが、溝空が法然の遺骨を納めたと伝える法然堂や「鏡の御影」がある西念寺⁽¹³⁾ (香川県仲多度郡満濃町高篠狭間) や、厨子入法然自作像がある円淨寺 (満濃町高篠中分) を案内していることは注目される。第三は⑪東大寺龍松院から「名張街道」を経由して⑫伊勢欣浄寺へ向うが、それはまた、黒田の「元祖大師御旧跡」に参るためにもあった。この旧跡は黒田聖人が法然の遺骨を迎えて石塔を造り納骨したという法然寺のことであろう。⁽¹⁴⁾

(2) 短距離で巡拝する経路

赤西は、前述の経路とは別に、順打ちではあるが行程を短縮して巡拝する経路を「近道の順行」と称して示している。以下、巡拝経路を抄記する。但し、既に示した経路については略す。

①誕生寺 — ②仏生山法然寺 — [長尾街道] — 長尾 — 三本松 — 引田 —

[讃岐・阿波国境] — 鬼野 [折野] — 鬼骨寺 (鬼成仏の旧跡) — 栗田 — 柳木 — 黒崎 — 早崎 — 岡崎の船場 — [紀伊水道] — 加太 — 大川 — (8)報恩講寺 — [淡島街道・大和街道] — 吉野上市道 [伊勢南街道] — 上市 — 高見越 — 七日市 — 猶見 — 丹生 — 田丸 — 山田 — (12)欣浄寺 — [初瀬本街道 (伊勢本街道)] — (10)香久山法然寺 — [初瀬街道] — (9)当麻奥院 — [高田] — [下街道] — (11)大仏勧進所 — [奈良坂] — [京街道] — (15)伏見源空寺 — (14)小松谷正林寺 — (13)清水滝⁽¹⁵⁾仙寺 — (25)知恩院 — (20)誓願寺 — (23)清淨華院 — (24)黒谷金戒光明寺 — (22)百万遍知恩寺 — (21)大原勝林院 — [経路不明] — (18)愛宕月輪寺 — (17)嵯峨二尊院 — (16)粟生光明寺 — [西国街道] — [宿河原] — [粟生間谷] — (5)勝尾寺二階堂 — (6)四天王寺念佛堂 — (7)一心寺 — (4)尼崎如来院 — (3)高砂十輪寺 (誕生寺迄かへり、都合道里數凡百六・七十里)

前述の順打ちの巡拝経路に比べ、約五十里短縮されていることが分かる。この巡拝経路の特徴は、第一に②法然寺から阿波国経由で⑧報恩講寺へ向かうことである。途中の鬼骨寺 (鳴門市北灘町折野) は真言宗であるが、法然に念佛を受けられた鬼神が往生を遂げ、その後鬼神の死骸を葬り堂宇が建てられたという由緒をもつ⁽¹⁶⁾。第二に⑧報恩講寺から⑯欣浄寺の経路で、「伊勢南街道」を用いていることである。ただし、これらの経路は中国・四国方面からの巡拝者には有効であるが、どの程度利用されていたかは分らない。

(3) 西国巡礼・名所古跡を加えた経路

〈1〉那智山 — 新宮 — 本宮 — (2)紀三井寺 — 和歌の浦名所多し — 無量講寺 (徳本開山) — 梶取總持寺 — 加太淡島大明神社 — (8)大川報恩講寺 — (3)粉川寺 — (4)楨尾寺 [施福寺] — (5)葛井寺 — 上の太子堂

—菅田八幡宮別当寺—当麻岩屋越（名所）—⑨当麻寺奥院—⑩香久山法然寺—⑥壺坂寺—⑦岡寺—当峯越—安部の文殊—上人の墓—当峯寺名所多し—⑧長谷寺—三輪明神社別当—帶解地藏別当寺—⑪大勸進所—⑨興福寺—南円堂—春日明神社別当所—外に名所多し—奈良—市坂（念佛石）—木津—宇治—⑩御室堂〔三室戸寺〕—黄檗万福寺（又觀音堂）—⑪上ノ醍醐寺—⑫近江岩間寺—⑬石山寺—瀬田唐橋—膳所城下—⑭大津三井寺—唐崎—一つ松—山王権現大社別当寺—①女人は下を廻り〔山中越〕、②山上本堂・中堂・金堂物多し—相輪塔—黒谷青龍寺（元祖大師の御旧跡）—八瀬村走出—⑪大原勝林院（証拠の阿弥陀如来）—下賀茂大明神社別当寺—禁裏御所—⑯遍知恩寺—⑭黒谷金戒光明寺—聖護院宮御殿—吉田神社（日本惣社別當所）—永觀堂禪林寺—南禪寺—三条通—粟田御殿—〔三条〕大橋西へ—寺町下る—⑯誓願寺—⑯法然寺—東山—⑯總本山知恩院（寺内に名所多し）—丸〔円〕山—祇園社別当所—東大谷（本願寺）—八坂塔—引導寺—⑯六波羅寺—⑯清水寺—⑯同奥院滝仙寺—⑯小松谷正林寺—⑯今熊野—禁裏御殿三昧院—四宗兼学宗泉洞院—大仏殿—三十三間堂—道〔東〕福寺—稻荷大社—藤森社—⑯伏見源空寺—竹田街道—東本願寺—西本願寺—壬生地藏尊坊寺—⑯六角堂〔頂法寺〕—西陣（織物の名所）—北野天満宮大社別当所—平野別当所—今宮社—金閣寺—大徳寺—妙心寺—御室御所〔仁和寺〕—嵯峨—清涼寺（枳迦如來）—⑯二尊院—⑯月輪寺—愛宕山—龜山—⑯六尾〔太〕寺—⑯善峯寺—⑯栗生光明寺—〔石清水〕八幡宮社別当所・同所高良寺・同所八

幡山社—⑯惣持寺—⑯勝尾寺・⑤同二階堂—⑯中山寺—⑥四天王寺—⑦一心寺（当所參詣所多し）—④尼崎如來院—西宮恵比寿社別当所—住吉大明神社別当所—麻耶山—布引の滝—生田大明神社別当所—兵庫—築嶋來迎寺—須磨寺（敦盛菩提所）—一の谷敦盛塔—明石大藏谷—人丸社別当所—手枕の松—尾上の鐘—住吉大明神社別当所—相生の松、都恋しき片枝ノ松—③高砂十輪寺—高砂宮名所松—石ノ宝殿別当所—時光寺—曾根ノ松—天満宮社別当所—〔高砂〕、〔船〕—高松城下—②仏生山法然寺—〔金比羅へ參詣の間に名所參り所多し〕—宮田村法然堂—塩屋櫂堀ノ井戸—丸亀城下—〔船〕—備前の国下村—瑜伽山社別当所—備中ノ国吉備津ノ宮—①誕生寺—⑯書写山〔円教寺〕—姫路城下—⑯法花山〔二乗寺〕—⑯播磨清水寺—市原—古市—〔長柄〕—〔日出〕—福智〔知〕山城下—⑦本伊勢両宮社—切戸文殊—橋立—〔岩滝〕、②仏谷—加悦谷—岩滝—⑯成相寺—橋立—文殊立—若狭国小浜ノ城下—近江今津—〔船〕—⑯竹生嶋〔宝嚴寺〕—宮津城下—由良の湊—田辺城下—⑯松尾寺—八百比丘尼ノ宮別当所—船—⑯長命寺—⑯觀音〔正〕寺—多賀社別当所—日本武尊御腰掛石—常盤御前石塔—熊坂物見の松—てての清水—念佛池—⑯美濃谷汲山〔華嚴寺〕—⑦善光寺、②川船—伊勢桑名城下—照源寺—白子悟真寺—津天然寺—松坂清光寺—伊勢山田—外宮大社常明寺—内宮社法樂舍—⑯越坂欣淨寺—川崎湊專修寺—熊野那智山—帰宅寺—西國順礼之日数二七・八日込バ両御靈所共終。

二十五靈場巡拝と西國三十三所巡礼を同時に行うことを勧める案内記は、おそらく赤西のものが最初であろう。①誕生寺は別として、二十五

靈場の札所は、伊勢參宮、西國巡礼、金比羅參詣という江戸期の代表的な巡礼の靈場とほぼ同じ範囲内にあり、とくに西国三十三所の巡礼経路と一致する札所が多いので、併せて巡拜することを試みるのは自然なことである。赤西が示した巡拜経路は、三井寺までは西国巡礼の順打ちの経路を用い、その後、西国巡礼の「比叡山廻り」「愛宕越え」「兵庫廻り」などと称される経路を基本的に辿り、その途中に二十五靈場の札所を巡るようしている。

二 「納経帳」による巡拜の実態

(一) 文政三年(一八二〇)の「納経帳」

この「納経帳」は、二冊一組になっている。一冊には、表紙に「文政三年」「西国三十三所／淨土宗廿五ヶ所／納経史」「辰三月六日」「越前丸岡／同行三人／松本彦七家内／ふさ」と墨書する。他の一冊には、表紙に「文政三年」「納経牒」「辰四月吉日」と墨書する。この二冊の「納経帳」は、越前国丸岡(福井県坂井市)の住人の「同行三人」と「松本彦七家内ふさ」の四人、或いはふさを含めた三人が巡拜した折のものであることが分かる。以下、納経日と寺社名を示す。

(「納経史」) 三月二十七日⑫欣浄寺、四月十三日日高郡財部村往生寺、同志賀村淨恩寺、紀州雲雀山、十六日塩津浦称名庵、十八日⑧報恩講寺、晦日⑥四天王寺念佛堂、⑦一心寺、⑨当麻寺奥院、四〔五〕月三日⑩〔香久山〕法然寺、臘月五日⑪大仏勸進所、九日⑬正林寺、⑯誓願寺、十日⑫知恩院、十日⑬瀧仙寺^{アマ}、十日⑯〔寺町〕法然寺、⑯勝林院、十一日⑯知恩寺、十二日⑮源空寺、十四日⑯清淨華院、十五日⑰二尊院、十一日⑯報恩講寺へ廻ったと推定する。四月晦日に⑥四天王寺念佛堂に納経する

五日⑯月輪寺、二十五日⑯光明寺、⑤勝尾寺、④如來院、六月四日③十輪寺、十一日②〔讚岐〕法然寺、十七日①誕生寺、七月十日⑯黒谷〔金戒光明寺〕

(「納経牒」) 四月六日熊野新宮、熊野本宮、十五日紀州雲雀山〔有田郡糸我村得生寺〕

この二冊の「納経帳」の表紙の記載の仕方や内容から、西国三十三所と二十五靈場を同時に巡拜したと考えられる。ただ、西国三十三所の「納経帳」の所在は不明であるが、おそらく別冊に仕立てたと考える。

現存の二冊の「納経帳」の内容を合わせて巡拜路を推定すると、伊勢参宮、⑫欣浄寺を巡り、参宮本街道を田丸へ進み、そこから熊野街道(伊勢路)を経て、熊野新宮、⑯那智山、本宮へと納経したと思われる。その後、中辺路を経て、田辺から御坊へと進み、熊野街道を外れて、徳本(一七五八)一八一八)が天明四年(一七八四)二十七歳の時に剃髪した往生寺(現御坊市財部)と、徳本の生誕地である志賀村の淨恩寺(現日高郡日高町中志賀)で納経している。当時は、未だ生家跡に誕生庵は建立されておらず、同じ村の淨恩寺に納経したと考えられる。街道に戻り、湯浅から糸我峠を越えて、有田川手前の雲雀山得生寺で納経している。この寺は中将姫が『称讚淨土經』を書写したとされるところである。さらに下津町塩津の谷山の称名庵は、徳本が三十六歳の寛政五年(一七九三)夏、仮庵を作つて逗留修行した旧跡である。¹⁹文政元年(一八一八)の徳本入滅後、ほどなくその旧跡に巡拜している彼らは、徳本の篤信者であったのであろう。その後、おそらく(2)紀三井寺から⑧報恩講寺へ廻ったと推定する。

までの約十日間の巡拝経路は不明であるが、西国巡礼者の「大坂廻り」

の経路である（3）粉川寺—（4）槇尾寺—堺—住吉—大坂—（5）葛井寺—当麻寺の経路を用い、（9）奥院へ巡拝したと推定する。（6）壺坂寺—（7）岡寺—（10）香久山法然寺（「納経帳」）の日付は四月三日と記載されているが、「納経帳」が時系列で製本されていることから、五月三日とすべきところを誤記したものと考える）—（8）長谷寺—奈良以降、

西国巡礼の経路で（14）三井寺まで札打ちし、山科—渋谷越—（14）小松谷正林寺—（15）今熊野觀音寺—（20）誓願寺と巡拝したであろうと推定する。

他の京都市内の西国三十三所と二十五靈場の札所との巡拝経路は推定しがたい。ただ、（21）勝林院の巡拝日は不明であるが、「納経帳」の順番と巡拝経路から推定して、十一日に大原勝林院と知恩寺を巡拝したと思われる。また、（17）二尊院、（18）月輪寺巡拝後、「愛宕越え」をして（21）穴

太寺に下つたのか、あるいは「愛宕越え」をせずに穴太寺へ廻つたのかは不明である。その後は、西国巡礼の経路を用い、（20）善峯寺—（16）光明寺—（22）総持寺—（23）勝尾寺・（5）二階堂—（24）中山寺—（4）尼崎如來院—（3）高砂十輪寺—丸亀—金比羅參詣—（2）法然寺—丸亀—下津—岡山—（1）誕生寺と巡拝したと考えられる。誕生寺以降の経路は不明であるが、西国巡礼を続けるならば、誕生寺から姫路に戻り、（27）書写山円教寺—（26）法華山一条寺—（25）播磨清水寺—（28）成相寺の「兵庫廻り」の巡拝経路を用いたと考えられる。

(二) 天保六～七年（一八三五～六）の「納経帳」

加州能美郡橘邑（石川県能美郡川北町橘）の崇信の「納経帳」²⁰で、表題は、「奉巡拝円光大師廿五靈場」と記されている。以下、納経日と寺

院名を示す。

天保六年十月二日（1）誕生寺、十一月五日（3）十輪寺、七日（4）如來院、七日西明寺、八日（5）勝尾寺、十四日（8）報恩講寺、天保七年一月二十五日（16）光明寺、二十五日（15）源空寺、二月四日永觀堂、四日法然院、四日真如堂、四日（24）黒谷（金戒光明寺）、四日（22）百万遍（知恩寺）、五日（17）二尊院、（18）月輪寺、（21）勝林院、（14）正林寺、十日（13）瀧仙寺、十日（25）知恩教院奥之院、（20）誓願寺、円福寺、十日（19）法然寺、十日（23）清淨御殿（清淨華院）、十四日靈山寺、十四日旭高山（大津花階寺）、十七日（11）大勸進所、十七日（10）香久山法然寺、十八日（9）当麻寺奥院、二十日高野山熊谷寺、二月靈巖寺、二月十四（二四力）日（12）欣淨寺、二十六日松坂法幢山（樹敬寺）、二十八日錦織源空寺、三月七日有馬極樂寺、八日（摂津南濱）源光寺、八日（天滿寺町）冷雲院、八日銀山寺、八日（7）一心寺、九日（堺）善長寺（専修寺無住ニハ）、九日超善寺、九日堺黑谷了覺寺、九日堺靈場宝泉寺、九日茶臼山觀音寺、（6）四天王寺念佛堂、十日住吉山一運寺、十日高取光明寺、十一日和州十市郡安樂寺、三月高雄山別院慰稱庵、三月墨染欣淨寺、（月日不明）岡崎源空寺、（月日不明）駿州富士郡大宮町宗心寺、八月二十六日小金東漸寺。

この「納経帳」には一部に不明な点もあるが、時系列で巡拝寺院が判明し、計五十二ヶ所の寺院に納經している。具体的には、法然上人二十五靈場の札所の内、（2）法然寺以外の札所、および靈沢が『案内記』に示す番外その他の寺院二十四ヶ所、「案内記」に示さない四ヶ所である。ただ、（1）誕生寺から（3）十輪寺までの日数が一ヶ月以上にわたること、番外その他の寺院まで数多く巡拝していること、天保六年分の巡拝所はす

べて納経用紙を新たに「納経帳」に貼り替えていることなどから、②法然寺の用紙は紛失した可能性もあり、②法然寺へは巡拝していたと考える方が妥当かもしない。また、靈沢が『案内記』に示す以外の寺院についても、冷雲院は「納経帳」に「大坂第四番」と記載するように、「大坂円光大師廿五箇所」の第四番札所である。天満寺町には「大坂円光大師廿五箇所」の第一番から第六番までの札所があるが、なぜ冷雲院に納経したのか不明である。ただ、南濱の源光寺から生玉の銀山寺へ行くには、天満寺町筋から天神橋筋を通る経路を用いることから、天満寺町筋に入る角にある冷雲院の札所標石を見てたまたま納経したのではないかと推定する。⁽²²⁾ 堺の善長寺は、「納経帳」の挿入付箋には「専修寺無住ニ同ク隣寺善長寺ノ持ナリ」とあることから、無住の専修寺にかわりに善長寺へ納経したことが分かる。宝泉寺への納経の理由は、靈沢が『案内記』に「置文の御影」の存在を記す長泉寺（十万寺）と誤って納経したのではないかと思われる。安樂寺は「円光大師靈場諸国四十八巡拝記」に四十八所の札所として安樂寺の記載があるので、それを参考にして巡拝納経したとも考えられる。

三 「道中日記」に見る巡拝の実態

『順礼道中日記⁽²³⁾』は、天保七年（一八三六）に大和屋庄兵衛らによる巡拝の道中日記である。大和屋庄兵衛は誓光寺（姫路市河間町）の檀越で、庄兵衛以下五名（男性三名、女性二名。但し、伊勢から熊野路の途中で女性二名は別行動）の同行者と共に、三ヶ月余にわたり西国三十三

所・善光寺・伊勢・二十五靈場を巡拝した記録である。とくに二十五靈場の札所での行動や札所の縁起の理解の仕方が具体的に分る貴重な史料である。以下、巡拝経路を抄記するが、二十五靈場の札所に関する「」内の記述は、原本通りである。

天保七年二月二十一日氏神・菩提寺誓光寺・墓参り—（27）書写山—（自宅）、二十五日（自宅）—（26）法花山—繁呂村泊、二十六日下滝野—光明寺之善道様へ参り—清水寺麓泊、二十七日（25）清水寺—古市—波賀野—追入村泊、二十八日柏原城下—佐治泊、二十九日遠坂—千原—額田泊、晦日逗留、三月朔日雨逗留、二日仏谷—後野泊、三日加悦—弓木—岩滝—船—（28）成相山—一ノ宮—切戸の文殊—船—宮津泊、四日大雨逗留、五日田辺城下—市場〔舞鶴〕泊、六日（29）松尾寺—和田浜—船—小浜—清水泊、七日熊川—追分泊、八日今津—船—（30）竹生島—船—長浜泊、九日米原—沓掛泊、十日（32）觀音寺—町屋泊、十一日常樂寺—船—（31）長命寺—論光院參詣（安土宗論の寺）—町屋泊、十二日高宮泊、十三日雨逗留、十四日多賀社—蓮華寺—柏原泊、十五日関ヶ原—南宮社—赤坂—木曾街道・善光寺谷汲道—白石泊、十六日名札（念佛池）—（33）谷汲山—岐阜本町泊、十七日東西御坊—加納城下—鵜沼泊、十八日雨逗留、十九日勝山觀音—細久手泊、二十日大久手—大井泊、二十一日中津川—美濃・信濃國境—広瀬泊、二十二日大平—飯田城下泊、二十三日元善光寺—宮田泊、二十四日溫德寺—宮木之泊、二十五日（馬に乗る）塩尻—松本城下—浅間泊、二十六日逗留、二十七日赤坂峠—梶谷原（普門庵）—会田（詠松庵）—麻積泊、二十八日海善寺—姨捨山（長樂寺）—八幡宮—古市—善光寺宝勝院泊、二十九日善光寺開

帳、通夜、四月朔日同開帳——刈萱堂——上田城下泊、二日長久保——和田泊、三日和田峠——下諏訪明神——松沢泊、四日今出——伊奈部泊、五日片桐泊、六日飯田城下——広瀬泊、七日妻籠——中津川——大井泊、八日高山——多治見——池田泊、九日内津——名古屋城下——本町泊、十日城下拝見——逗留、十一日若宮八幡、仙寿院——大須觀音——七ツ寺——両本願寺——熱田明神——宮・正覺寺泊、十二日宮——船——桑名城下——四日市——追分泊、十三日白子・子安觀音——一身田高田門跡〔尊修寺〕——津・阿弥陀——雲津泊、十四日松坂——宮川——外宮——天岩戸——外宮前泊、十五日山田——内宮——虚空藏——二見浦泊、十六日⑫〔欣淨〕ごん上寺へ参り、此寺法然様御田跡きうせきニ而、日の丸の名号と申、此寺三納有ル也。法然様、正月十五日二くじ田へ御出被成候三而、毎日ノく宮川ニ而日天様へ拝被成候所、正月廿三日の朝、今日様の中ニ六字の名号ありし、其のまゝ法然様が御写シ被成シよし。夫々内宮様へ納有し時、出火之節、大神宮様の御宝物いろ／＼出シ、其節、日の丸名号様壹品出し残シ申候。其時、上の山ニ光り物有シ、参り見ルニ、則日の丸名号様也。取りて戻り、鈴木権太夫様方ニ置申候所、毎々きやうじきやうじこれ有。夫々菩提寺欣淨〔ごん〕上寺様へ納置。今ニごん上寺ニ有也——宮川——田丸——西国道熊野路——相鹿瀬村泊、十七日粟生——滝原太神宮〔皇太神宮別宮〕——野後泊、十八日長嶋浦泊、十九日尾鷲泊、二十日三木浦——船——曾根——新鹿村泊、二十一日新宮泊、二十二日新宮奥之院——浜の宮——補陀落山寺觀音——（1）那智山——尊両院泊、二十三日妙法山阿弥陀寺——大雲取——小口——峠泊、二十四日請川——本宮——湯峰薬師——湯峰泊、二十五日湯川——逢坂峠泊、二十六日十丈峠——田辺城下泊、二十七日うしのはな——船——堺——切部——日高御坊泊、二十八日道成寺——湯浅泊、二十九日下津——

船——塩津——（2）紀三井寺——和歌浦泊、晦日玉津嶋明神社——東照大權現——羅漢寺——和歌山城下——淡島明神——加太泊、五月朔日大川——「法然上人様御旧跡〔⑧報恩講寺〕」、開帳百文也。同村孫右衛門殿三法然様直作之御数珠しゆす有。尤俗家也——直川觀音——是法上人様庵泊、二日根來不動——（3）粉川寺——麻生津泊、三日高野山大門——奥之院——萱堂〔番外〕——不動坂——神谷泊、四日九度山——慈尊院——光の滝寺〔楳尾奥之院〕——（4）楳尾山〔施福寺〕——文殊院泊、五日国分——堺天神社——住吉大明神——堺泊、六日（5）葛井寺——誉田八幡——壺井八幡——通法寺——上の太子——竹内越坂ノ下泊、七日当麻寺〔曼荼羅、廿五菩薩練供養の面・装束、中将姫姿、諸堂〕——（9）奥之院へ参り、開帳。法然上人御像拝ミ、御座敷拝見。張付もやう、狩野惠徳の龍。次ニ狩野古法眼の唐子遊。上段之間、伏見桃山御殿めぐり、もろこしよおきひ、源宗公貞もやう也。石の鏡、三尊阿彌陀、片面ハ廿五ほさつ、相見へ申候。淨土經蓮の糸、中将姫様の御作の利鋤名号、善道大師御筆、中将ひめそりかみ——（6）坪坂——土佐城下——橋寺——（7）岡寺——奥之院〔釈迦の足形〕——岡寺麓泊、八日飛鳥大神宮——天の香久山——「法然様の古跡〔⑩法然寺〕」へ参り、廿五札所也。札納——安倍の文殊——桜井——（8）長谷寺——奥之院——追分泊、九日三輪大明神——丹波市——在原寺——人丸社——奈良泊、十日猿沢池——春日社——三笠山——二月堂——大仏殿——（9）南円堂——元興寺の塔へ上る——木津泊、十一日——船——長池——宇治——（10）三室堂——平等院——黄檗山——醍醐女人堂——（11）上醍醐——（12）岩間寺——石山麓泊、十二日（13）石山寺——船——大津——（14）三井寺——奥之院——白川越——蓮如古跡の寺——白川——高野——八瀬泊、十三日⑯〔欣淨〕ごん尾原村勝林院、生光の如来様へ参詣いたし、法然様御古

跡廿五札所也。参詣致シ」——座光寺——鞍馬山・毘沙門天——柳——⁽²²⁾「東山百万遍本堂、法然様廿五札所。参詣いたし、札納」——吉田神々社——真如堂——⁽²⁴⁾「黒谷、敦盛様の石塔、熊谷の石塔。円光大師様御入めつ御預〔本廟、勢至堂〕へ拝ミ、奥之院^(誓契)石有。熊谷の木像、同かぶと捨の池、^(極楽橋)ごくらくばし、此池三甲捨て、のち蓮はへ申候間、其のち熊谷様蓮生法師ト名を付被成候由。夫^(よろ)いかけ松有。本堂円光大師様也。札納」——永観堂「番外」——南禅寺——三条柳馬場泊、十四日⁽²⁰⁾「寺町誓願寺、法然様廿五札所也」——⁽¹⁹⁾革堂——⁽²³⁾「淨花寺〔清淨華院〕、法然様廿五札所也。札納」——御所——⁽¹⁸⁾六角堂、十五日⁽²⁵⁾「知恩院、法然様廿五札所也。札納」——祇園——⁽¹⁶⁾清水〔寺〕——⁽¹³⁾「奥之院〔瀧山寺〕、法然様廿五札所也。参詣いたし」——⁽¹⁷⁾六原堂〔六波羅蜜寺〕——大仏——日吉社——⁽³⁾拾三間堂——⁽¹⁵⁾今熊〔野觀音寺〕——伏見稻荷——伏見瀬戸丁⁽¹⁵⁾源空寺、法然様廿五札所也。札納」——三条柳馬場泊、十六日⁽¹⁹⁾「熊谷山法然寺、廿五札所也。札納」——⁽¹⁴⁾「小松谷寺〔正林寺〕、廿五札所也。札納」——両本願寺——因幡薬師——三条柳馬場泊、十七日北野天神社——⁽²⁶⁾大室〔仁和寺〕——釈迦堂——嵐山虛空藏——⁽¹⁷⁾「二尊院ハ、法然様廿五札所也。札納」——こゝろみの坂——清滝泊、十八日⁽¹⁸⁾「月輪寺参詣致し、本堂觀世音。脇堂二法然様。此所廿五札所の所也。此堂まつニしぐれのさくらと申シ、法然様御るざいの節、此桜かな^(枝)たこほし候さくら也。今ニ置き、清天ニ此桜を持、いさぶり申候へハ、露おち申候」——愛宕山——龜山——城下——⁽²¹⁾穴太寺——穴太村泊、十九日矢田八幡宮——⁽²⁰⁾善峯寺——⁽¹⁶⁾「あをの^(誕生野)光明寺参り、大地也。本堂、十四間斗り、甚結構也。法然様御開帳いたし、熊谷御像、同守本尊善導大師様御像。

外ニ珍敷キ阿弥陀如來様。奥之院ハ法然様の御玉屋。甚結構也。御石棺有。火葬場有。此寺淨土元根の地也」——山崎——「石清水」八幡宮——芥田川泊、二十日⁽²²⁾「惣持寺——奥之院——郡山——⁽²³⁾勝尾寺、「奥之院、⁽⁵⁾一階堂、何れも皆々結構なり。此所ニ德本上人様、しほらく御座被成候よし。則御石塔有」——箕面越——滝——弁財天社——池田——中山泊、二十一日⁽²⁴⁾「中山寺——小浜——生瀬——山廻り——西宮戎——深江で三泊、二十四日尼崎城下——「寺町法然寺〔4如來院〕へ廿五札所の所也。札納」——尼崎——船^(舟)湊橋——舟町泊、二十五日天王寺諸堂、⁽⁶⁾「天王寺内〔念佛堂〕ニ法然様廿五札所。札納」——⁽⁷⁾「一心寺廿五札所也。札納」——広田社——今宮戎——諸方拝見——逗留、二十六日買物、用事、逗留、二十七日大芝居拝見、逗留、二十八日雨天、逗留、二十九日用事仕舞、^(乘船場所)不明」——明石船中泊、晦日明石——大雨にて高砂社——⁽³⁾十輪寺、法然様廿五札所也。札納」——石の宝殿——曾根松——天神社——時光寺——豆崎——川崎——市之郷皆々出迎え。

二十五靈場の札所の中では、①誕生寺と②法然寺以外の札所、番外としては高野山の萱堂に巡拝しているが、黒谷青龍寺には巡拝していない。①誕生寺と②法然寺を巡拝していない理由は、西国三十三所巡礼・善光寺参詣・伊勢參宮の経路からは大きく外れていたため、別の機会に巡拝しようとしたためであろうか。また、⁽¹¹⁾東大寺龍松院への「札納」の記述は無く、ただ「大仏殿」とのみ記されていることから、巡拝したかどうか疑問である。札所で御影の開帳を求めていることや、⁽⁹⁾当麻寺奥院の宝物を拝観していること、⁽¹⁶⁾光明寺や⁽²⁴⁾金戒光明寺などの境内を拝観していることなどの記載は注目される。とくに金戒光明寺境内の廻り方

は、靈沢の『案内記』の記述とほぼ一致しており、おそらく参考にしていたものと考えられる。

おわりに

以上、江戸期における法然上人二十五靈場の巡拝の実態を解明しようとしたが、入手史料が乏しく、十分な分析を試みるには至らなかつた。西国三十三所巡礼と比較して、二十五靈場巡拝の実態を物語る「案内記」「納経帳」「道中日記」などの史料は極端に少ないので現状である。かなり多くの史料が残る西国三十三所巡礼者の「道中日記」を見ても、巡拝者が選択する経路や物見遊山の地は必ずしも一定ではない。現在、二十五靈場巡拝の「納経帳」「道中日記」は、上述したものしか確認で

きていないため、巡拝者の行動の比較検討は不可能である。しかし、あ

えて特徴を見出すならば、西国三十三所と二十五靈場とを同時に巡拝していた例があるという事実である。

靈沢や愚仙の靈場巡拝は、「廻國巡拝を借りた還法然運動」「法然上人に今日に値遇し奉り、口称の一行を実践せんとする信仰運動」と、伊藤唯真博士等によつて位置づけられている。⁽²⁾ 精沢や愚仙のような靈場の發願の意図はそこにあつたであろうが、その一方で、発願者の靈沢や愚仙でさえ、結果的には、西国三十三所や由緒ある神明社への巡拝を肯定的に捉えている。上述した二十五靈場巡拝者の行動の実態から見ても、それが愚仙の言うように「口称の一行を実践せんとする」信仰の発露のみであったとは限らない。もつと重層的な信仰のなかでの巡拝行動であつた可能性も考えられる。

明治三十一年（一八九八）に、知恩院の御用書林である麗沢堂・沢田吉左衛門が出版した『案内記』は、文政三年（一八二〇）求板の補刻本である。その巻頭には、それ以前の『案内記』には示されていない表記が挿入されている。すなわち、二十五靈場と西国三十三所を同時に巡拝する順序を示した札所名と番付が記されているのである。赤西が示した巡拝経路とは少し異なるが、二十五靈場巡拝を行うにあたり、西国三十三所も同時に巡拝することができる経路を示しているのは、當時、二十五靈場巡拝に比べ盛んに行われていた西国三十三所と同時に巡拝することにより、二十五靈場巡拝を奨励しようとする意図があつたと見受けられる。おそらく江戸期からの浄土宗の僧俗の巡礼の実態を踏まえてのことであろうと思われる。

ともかく、西国三十三所と二十五靈場を同時に巡拝することが、二十五靈場の『案内記』に見られ、奨励されていたのみならず、若干の例ではあるが、「納経帳」や「道中日記」により、その実例を見出すことができた。⁽²⁵⁾ 従来の法然上人二十五靈場の研究は、浄土宗の巡礼としてのみの視点から解明することが多かつたが、今回の報告を通して、二十五靈場の巡拝を、とくに西国三十三所巡礼との関わりから見直すことの重要性が浮かび上がってきた。今後、「納経帳」や「道中日記」などの更なる史料蒐集をめざし、種々の巡礼の実態を解明する中で、二十五靈場巡拝も位置づけてゆかなければならぬと考える。

註

- (1) 拙稿「大坂の法然上人二十五靈場—その成立と展開—」(『中外日報』平成一四年一二月一〇日付)及び「円光大師二十五所廻」(『宗教研究』三三五、二四七、二四八頁、日本宗教学会、平成一五年)を参照。
- (2) 「案内記」の翻刻・書誌・内容などについては、「藤堂恭俊博士古稀記念浄土宗典籍研究」資料篇・研究篇(藤堂恭俊博士古稀記念会、昭和六三年)を参照。
- (3) 拙稿「法然上人二十五靈場と大坂講」(『印度学仏教学研究』五四一、二、七九八、八〇三頁、日本印度学仏教学会、平成一八年)参照。
- (4) 大阪府立中之島図書館編「大坂本屋仲間記録」一七、五五、五六頁、大阪府立中之島図書館、平成四年。
- (5) 「正面」右月輪寺道(是より十三丁ノ寺より清瀧へ左に廿五丁)、「左」円光大師諸国廿五拝第十八番御遺跡札攸(「右」明和元「一七六四」/甲申/申/年/秋九月吉日/大坂構中建之)の道標がある。
- (6) 本願寺には、「第廿番」「發起沙門岸晉(靈沢の誓号)」の文字を含む詠歌額、および「諸国巡回奉納所第廿番」「淨土/元祖/円光大師寄住遺跡」などと刻む明和五年(一七六八)建立の標石が現存する。註(3)の拙稿七九八頁参照。
- (7) 愚仙は俗名を名村善三郎といい、明石西本町紙屋という富豪である。文化七年三月十九日から二十五日まで、菩提寺の光明寺において法然の六百回御忌が営まれた際、徳本が説法したこの法要に結縁し、翌年五月勝尾寺の徳本の庵室(松林庵)で剃度し、愚仙の法号を授けられている。山口諦存「明石の念佛者『名村愚仙』」(『生活新潮』四、昭和三四年)参照。
- (8) 藤堂恭俊「法然上人遺跡二十五箇所巡拝に關して」(『東山學園研究紀要』一八、一九二二頁、東山學園研究会、昭和四八年)、伊藤唯真「近世における法然上人遺跡巡拝について」(『仏教文化研究』二〇、一九三六頁、浄土宗学院研究所、昭和四九年)などを参照。
- (9) 「淨土宗における祖跡巡拝について」(『藤堂恭俊博士古稀記念淨土宗典籍研究』研究篇、六五二、六五七頁)を参照。
- (10) 弘化四年(一八四七)三月十四日に報恩講寺、四月に当麻寺、十七日に香久山
- (11) 六十六部廻国については、小嶋博巳「近世の廻國納経帳」(『生活文化研究所年報』一二、ノートルダム清心女子大学生活文化研究所、平成一一年)等に詳しい。
- (12) 大戸には「本山寺」「從是誕生寺江二里半」などと刻む文政辛巳歲(一八二二)暮春再建の道標がある(巖津政右衛門「岡山の道しるべ」一四六、一四七頁、日本文教出版、昭和五一年)。
- (13) 金比羅參詣高松道には、「(正面)円光大師御靈跡」「(左)西念寺道/從之/二丁」「(右)巡拝 大坂講中」と刻む西念寺第十二世光譽(明和七年「一七七〇」)没代建立の道標がある。また、法然堂への上り下りの道には、文政十年(一八二七)天保七年(一八三六)の間の成立の二十五靈場のミニチュア靈場もある。拙稿「法然上人二十五靈場のミニチュア靈場」(『宗教研究』三四七、二八〇、二八一頁、平成一八年)を参照。
- (14) 「淨土宗寺院由緒書」卷上(増上寺史料編纂所編「増上寺史料集」五、四一六頁、大本山増上寺、昭和五四年)、藤堂恭俊「一紙小消息のこころ」(三一、一六三頁、東方出版、平成八年)。
- (15) 「法然上人伝(十巻伝)」八(井川定慶編「法然上人伝全集」七一九頁、八九一、八九三頁、法然上人伝全集刊行会、昭和四二年)、「正源明義抄」八(同八九一、八九三頁)。
- (16) 寛政三年(一七九一)刊の『西國巡礼細見記』、文政十二年(一八二九)の『新增補細見指南車』など、西國巡礼案内記に見られる経路である。これらの経路については、田中智彦「巡礼の成立と展開」(『聖地を巡る人と道』二四、二七頁、岩田書院、平成一六年)を参照。
- (17) 浄土院蔵。史料を提供下さいました淨土院住職神居文彰師に記して謝意を表します。
- (18) 徳本の生家跡に、誕生庵を建立し、位牌所と定め、行場跡に十念名号塔を建て、遺髪・舍利を納めたのは文政七年(一八二四)である(塙路善澄「和歌山での

足跡巡礼の旅——徳本行者をたずねて』四四〇四五貞、正覚寺、平成一七年)。

(19) 徳本の伝記類では庵の名称は不明で、逗留期間は、撰門の『檀林伝通院志』所

収の寺社奉行所へ宛てた「口上覚」によれば、二年となつてゐるが(『淨土宗全書』一九卷九〇頁)、「納経帳」には「称名庵」「三年間御修行所」と記す。

(20) 筆者藏。崇信については不明であるが、橘村は『石川県の地名』(日本歴史地名大系一七、一六〇頁)によれば、「弘化三年(一八四六)の村高は一三七七石、百姓数九一、うち一人は懸作(『北板津組品々帳』鈴木文書)とする。

(21) この「納経帳」には納経した寺院名・所在地を巡拝後に記したと考えられる付箋がすべて挿入されているが、真如堂、冷雲院・安楽寺には寺院名・所在地と「記録ノ外ナリ」「記録外」と記す付箋が挿入してある。この「記録」とは何を指すのか明記されていないが、靈沢の『案内記』に真如堂に参詣することを記していることから、この「記録」とは、おそらく「道中日記」というものが別に存在し、それを指すと思われる。

(22) 現在、冷雲院には天保十二年(一八四二)再建の「大坂／円光大師(蓮台文様)御靈場」「廿五ヶ所之内」第四番「冷雲院」と刻む標石がある。天保六・七年頃に納経していることから、当時は再建前の古い標石が建っていた可能性が考えられる。

(23) 天理参考館蔵。この「道中日記」に関する書誌や内容については、上野利夫

「天保七年『順禮道中日記』(翻刻)」(『天理参考館報』第一号、平成一〇年刊)参照。論文を提供頂いた上野氏に記して謝意を表します。

(24) 註(8)伊藤「前掲論文」三六頁参照。この見解は、成田俊治「靈場めぐりの一環としての宗祖遺跡めぐり」(藤堂恭俊博士古稀記念淨土宗典籍研究)〈研究篇〉七〇七頁にも引用される。

(25) 二十五靈場と西国三十三所を同時に巡拝している事例は、既出の「納経帳」や「道中日記」以外にも確認できる。例えば、正空俊雅(愛知県西尾市常光寺一八世、慶応四年(一八六八)寂)稿の「廿五靈場講説」(五丁ウ・七丁オ、安政六年(一八五九)、筆者架蔵)には、正空自身が善國寺(岡崎市)の実成と共に、嘉永三年(一八五〇)二月十六日から四月十五日まで巡拝したことを記

す。また、「三河往生驗記」卷之中には、碧海郡犬ヶ坪村の猶藏娘きく女(善室妙智信女)が、安政元年(一八五四)十四歳の時に巡拝したことを記す(笠原一男編『近世往生伝集成』一、四〇七頁、山川出版、昭和五三年)。

『往生論註』所説の一身論と『大智度論』所説の一身論について

曾根宣雄

一、はじめに

曇鸞大師（以下、敬称を略す）の記された『往生論註』は、浄土及び阿弥陀仏の有相性を論理的に説明するものである。周知のように法然上人（以下、敬称を略す）は、『選択集』第一章において浄土五祖として「曇鸞・道綽・善導・懷感・少康」の祖師をあげている。法然が曇鸞を以て始祖としていることの重要性は、浄土学を考える上で念頭においておくべきであろう。

曇鸞教学における大きな特徴としては、無相から有相への展開をあげることができる。「廣略相入」は、阿弥陀仏及び極樂淨土が有相であることの根拠を示すものである。しかし残念なことに浄土宗内において、真宗の解釈によつて「廣略相入」を理解し、阿弥陀仏の根源に法身を想定する「実体化用論」を展開させる方が少なくないのである。⁽¹⁾ このような誤った理解は、浄土宗学上における曇鸞の価値を著しく低下させるものであると言わねばならないし、曇鸞は浄土教の祖師ではあるものの真

宗において注目すべき祖師であつて、浄土宗においては重要ではないといふ誤った認識を生じさせかねないものもある。浄土教における阿弥陀仏及び極樂淨土の有相性を考えるならば、曇鸞の存在がなければ、道綽の解釈も善導教学の完成もありえなかつたはずである。そういうたしからするならば、まず浄土宗学として『往生論註』に説かれる二種法身説をどのように解釈するのかをきちんと確認する必要があるだろう。

また、先学によつて『往生論註』においては、「大智度論」の引用が圧倒的に多いことが指摘されている⁽²⁾。『往生論註』の二種法身説との関連についても指摘がなされている⁽³⁾。けれども從来の研究は、真宗の二種法身理解に基づいてなされたものである。はたして浄土宗の理解に立て考察した場合、どのような結論が導き出されるのだろうか。本論においては、浄土宗的な理解に立つた上で、『大智度論』所説の二身論と『往生論註』二種法身の関連について再検討してみたいと考えている。⁽⁴⁾

『往生論註』所説の二身論と『大智度論』所説の二身論について

二、『往生論註』の二種法身説の解釈について

『往生論註』卷下には、

略説入一法句⁽²⁾故⁽³⁾上ノ国土ノ莊嚴十七句⁽⁴⁾如來莊嚴八句⁽⁵⁾菩薩ノ莊嚴四句⁽⁶⁾為⁽⁷⁾廣ト入一法句⁽⁸⁾為⁽⁹⁾略何⁽¹⁰⁾故⁽¹¹⁾示現⁽¹²⁾廣略相入⁽¹³⁾諸仏菩薩⁽¹⁴⁾有⁽¹⁵⁾二種ノ法身⁽¹⁶⁾二者法性法身⁽¹⁷⁾二者方便法身⁽¹⁸⁾由⁽¹⁹⁾法性法身⁽²⁰⁾生⁽²¹⁾方便法身⁽²²⁾由⁽²³⁾方便法身⁽²⁴⁾出⁽²⁵⁾法性法身⁽²⁶⁾此⁽²⁷⁾二法身⁽²⁸⁾異⁽²⁹⁾而不可⁽³⁰⁾分⁽³¹⁾一⁽³²⁾而不可⁽³³⁾同⁽³⁴⁾是⁽³⁵⁾故⁽³⁶⁾廣略相入⁽³⁷⁾統⁽³⁸⁾以⁽³⁹⁾法⁽⁴⁰⁾名⁽⁴¹⁾菩薩若不⁽⁴²⁾知⁽⁴³⁾廣略相入⁽⁴⁴⁾則不⁽⁴⁵⁾能⁽⁴⁶⁾自利利他⁽⁴⁷⁾スルフ。

と説かれている。ここでは、「廣略相入」について二種の法身を用いて説明している。法性法身によりて方便法身を生じ、方便法身によつて法性法身を出すとし、この二身は異にして分かつことができないものであるとしている。

この二身の解釈には、以下の二種類がある。

A 法性法身⁽⁴⁸⁾＝理智不⁽⁴⁹⁾の理⁽⁵⁰⁾＝真如の理⁽⁵¹⁾＝法身

方便法身⁽⁵²⁾＝悲智不⁽⁵³⁾の悲⁽⁵⁴⁾＝有相如來⁽⁵⁵⁾＝報身⁽⁵⁶⁾

B 法性法身⁽⁵⁷⁾＝理智冥合⁽⁵⁸⁾＝法性の理を証得した仏

方便法身⁽⁵⁹⁾＝莊嚴功德成就相⁽⁶⁰⁾＝仏の利他⁽⁶¹⁾の働き

II 净土の莊嚴⁽⁶²⁾＝無分別後智⁽⁶³⁾

このうちAは、真如より報身の阿弥陀仏が生じるという流れにおいて二種法身を捉えるものであり、無相から有相への展開は法身から報身の

阿弥陀仏において説明され、その二身が相即であるとするものである。一方Bは、阿弥陀仏の無分別智と無分別後智によつて二種法身を捉えるものであり、無相から有相への展開を捉えるものである。

まず、Aを考える上で注意すべきことは、親鸞の『唯信鈔文意』に説かれる次の二説である。

しかれば佛について二種の法身まします。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして方便法身とまうす、その御すがたに法藏比丘となのりたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらわれたまふなり。この誓願のなかに、光明无量の本願、壽命无量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は盡十方无碍光如來となづけたてまつりたまへり。この如來すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身報身如來とまふすなり、すなはち阿彌陀如來とまうすなり。⁽⁸⁾

これで明らかに親鸞は、真如法身より法藏比丘が出現して報身の阿弥陀仏となつたと解しているのであるが、Aの解釈はこれに基づくものであることを確認せねばならないだろう。Aは真宗に多くみられる見解であるが、曇鸞がそのように解釈していたかは疑問である。⁽⁹⁾

ここで確認しておきたいのが『無量寿經』の説示である。『無量寿經』には、

爾時次⁽¹⁰⁾有⁽¹¹⁾マヌ⁽¹²⁾佛名⁽¹³⁾ク一世自在王如來應供等正覺明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊⁽¹⁴⁾時⁽¹⁵⁾有⁽¹⁶⁾國王⁽¹⁷⁾聞⁽¹⁸⁾佛⁽¹⁹⁾說法⁽²⁰⁾心⁽²¹⁾壞⁽²²⁾キ⁽²³⁾悅豫⁽²⁴⁾尋⁽²⁵⁾發⁽²⁶⁾無上正眞⁽²⁷⁾道意⁽²⁸⁾棄⁽²⁹⁾國⁽³⁰⁾捐⁽³¹⁾テ⁽³²⁾沙門⁽³³⁾ト⁽³⁴⁾行⁽³⁵⁾作⁽³⁶⁾ナ⁽³⁷⁾沙門⁽³⁸⁾曰⁽³⁹⁾法藏⁽⁴⁰⁾ト⁽⁴¹⁾高才勇⁽⁴²⁾ナ⁽⁴³⁾子

哲ニシテ與レ世超異⁽¹⁰⁾
セリ

と説かれている。ここには、世自在王如來の在世の時に仏の説法を聞き、國王の地位を捨て大菩提心を起したのが法藏菩薩であることが説かれている。『無量寿經』においては阿弥陀仏の根源（出發点）をあくまで法藏菩薩としているのであって、法藏菩薩が真如法身より現れ出でたという内容を見出すことができないのである。ここでは少なくとも阿弥陀仏の根源に法身を想定する論理が、仏説より導き出されたものでないことを指摘しておきたい。

次にBは近年、藤堂恭俊博士によつて広く示されたものであるが、これは淨土宗における伝統的な解釈である。三祖良忠は『無量壽經論註記』において、問第二已下明ス事理廣略相入ノ之義ヲ是ノ故ニ應レ名ク淨入理心ト何ヲ爲ヤ淨入願心ト答由レ願ニ成佛ス佛ノ之自證ハ是法性法身ノ自法性法身生ニ方便法身ヲ故ニ現ニ三種莊嚴ニ是ノ故ニ總ノ名ク淨入願心也⁽¹¹⁾と述べ、「願によつて成佛す。仏の自證はこれ法性法身なり」として「法性法身ニ自証」と解すべきことを明らかにしている。

また了慧道光は『論註略鈔』において、

問略説已下論文、以ニ三種ノ事莊嚴ノ入法身ノ理ニ故ニ可レ名ク淨入理心ト

何ヲ總ノ名ク淨入願心ニ乎答彌陀如來ハ由テ六八ノ願ニ而成正覺ヲ其内證即法性身ニ自此法性一出外用ノ三種莊嚴ノ方便法身ニ此方便法身清淨莊

嚴ノ源依⁽¹²⁾六八ノ願ニ

と述べている。了慧は「弥陀如來は六八の願に由りて、正覺を成す。其の内證即ち法性身なり。此の法性より、外用の三種莊嚴の方便法身を出

す。此の方便法身清淨莊嚴は源六八の願による」として「法性法身ニ内証・方便法身ニ外用」と解るべきものであることを明らかにしている。このことは、曇鸞の二種法身説と法然の内証外用論の関連性を示すものとして大いに注目されるであろう。⁽¹³⁾

すなわちBの解釈は、

法性法身ニ内証ニ理智冥合ニ法性の理を証得した仏ニ阿弥陀仏の智慧ニ無分別智

方便法身ニ外用ニ莊嚴功德成就相ニ仏の利他の働きニ淨土の莊嚴ニ

無分別後智

とすることが可能である。このように淨土宗においては、曇鸞の二種法身で示される「無相↑有相」の関係を、阿弥陀一仏身上の展開として解釈するのである。

さて、前述したように『往生論註』の二種法身と『大智度論』の関連については、種々の研究がなされてきたものの、それらはすべてAの解釈に基づいてなされたものであった。そこで本論では以下『大智度論』の二身論を整理した上で、Bの解釈に基づき関連性を考えてみたい。

二、『大智度論』に説かれる二身論の検討

管見するところ、『大智度論』に説かれる二身論は、十種である。以下順を追つてみてみよう。

①法性身と父母生身『大智度論』第九卷

佛身二種。一者法性身。二者父母生身。是法性身滿十方虛空無量無邊。色像端正相好莊嚴。無量光明無量音聲。聽法衆亦滿虛空。常出

種種身種種名號種種生處種種方便度衆生。常度一切無須臾息時。如是法性身佛。能度十方世界衆生。受諸罪報者是生身佛。生身佛次第說法如人法。^{〔14〕}

法性身とは、十方虛空に満ちて無量無邊であり、相好莊嚴し無量の光明と音声がある。この仏の法を聞く衆生は法性身であり、虛空に満ちている^{〔15〕}。法性身とは、常に種々の身、種々の名号、生処、方便を出して衆生を度する仏身である。十方の罪報を受ける衆生を度するのは、生身仏（父母生身）であり、その由来や説法は人法（有情）に即している。これららの説示から、法性身とは法身と報身の両義を兼ね備えたような仏身であり、父母生身とは人の身を受けた仏を意味するものであり應身的な仏身であることが判る。具体的には、前後の文脈からみて釈尊が父母生身であることを示していると考えられる。

②神通變化身と父母生身 『大智度論』第十卷)

佛身二種。一神通變化身。二父母生身。父母生身受人法故不如天。是故應如人法問訊。^{〔16〕}

これは、仏にどのように問訊するのかという問い合わせに対する答えである。仏身に神通變化身と父母生身があることが示され、神通變化身については説明がなされていないが、父母生身は人法を受けた仏身であることを説いている。ちなみに福原亮嚴氏は應化身を開いて二としたものとされている^{〔17〕}。（神通變化身—化身、父母生身—應身の意であろうか）神通變化身と父母生身の二身で釈尊を説明したものである。

③仏身と法身 『大智度論』第二十九卷)

佛法有二種。一者世諦二者第一義諦。世諦故說三十二相。第一義諦

故說無相。有二種道。一者令衆生修福道。二者慧道。福道故說三十二相。慧道故說無相。爲生身故說三十二相。爲法身故說無相。佛身以三十二相八十隨形好。而自莊嚴法身。以十力四無所畏四無礙智十八不共法諸功德莊嚴衆生。有二種因緣。一者福德因緣。二者智慧因緣。欲引導福德因緣衆生故用三十二相身。欲以智慧因緣引導衆生故用法身。有二種衆生。一者知諸法假名。二者著名字。爲著名衆生故說無相。爲知諸法假名衆生故。說三十二相。

ここで説いているのは十方諸仏のことである。仏法には世諦（俗諦）と第一義諦があるとし、法身の無相と仏身の有相を説いている。【※この仏身論については、三において詳しく考察したい】

④真身と化身 『大智度論』第三十卷)

一者真身二者化身。衆生見佛真身。無願不滿。佛真身者。遍於虛空光明遍十方。說法音聲亦遍十方無量恒河沙等世界。滿中大衆皆共聽法說法不息。一時之頃各隨所聞而得解悟。如劫盡已。衆生行業因緣故。大雨下間無斷絕。三大所不能制。惟有劫盡十方風起。更互相對能持此水。如是法性身佛有所說法。——中略——復次釋迦文尼佛王宮受身現受人法。有寒熱飢渴睡眠。受諸誹謗老病死等。內心智慧神德。真佛正覺無有異也。

真身と化身について説明されている。真身とは虛空に満ち光明は遍く十方を照らし、音声もまた十方無量恒河沙の世界に満つる身であり、これは法性身のことである。この法性身は①の法性身と同定義と考えて良いだろう。化身とは、王宮に身を受け、人法を受けた釈尊のことである。「釈迦文尼佛は、王宮に身を受け、人法を受けた釈尊のことである。

渴・睡眠あり。諸の誹謗・老病死等を受けたまふも、内心の智慧神得は、眞佛の正覺と異なることあること無し」という文より判るように、釈尊は現世に人身を受けた仏（化身）であるが、釈尊の内なる悟りは眞仏（法性身）と異なることを示している。

⑤法性生身と隨世間身（『大智度論』第三十三卷）

一者法性生身。二者隨世間身。世間身眷屬如先說。法性生身者。有無量無數阿僧祇一生補處菩薩侍從。⁽¹⁹⁾

法性生身と隨世間身では眷屬が異なることを説明する。「世間身の眷屬は先に説が如し」とあるが、引用部分の前に大眷屬として舍利弗・目犍連・摩訶迦葉・須菩提・迦旃延・富樓那・阿泥盧豆等の諸聖人、弥勒・文殊師利、毘陀婆羅等の阿毘跋致一生補處の菩薩をあげていることから、釈尊が隨世間身であることが判る。

⑥生身と法性生身（『大智度論』第三十四卷）

復次生身佛把草樹下。法性生身佛以天衣爲座。

仏は草を樹下に敷き、座して仏道を成したのに、今どうして天衣を以て座とするというのかという問い合わせである。そして生身の仏は草を樹下に敷いて座とし、法性生身は天衣を座とするという。

⑦法性生身仏と隨衆生優劣現化仏（『大智度論』第三十四卷）

一者法性生身佛。二者隨衆生優劣現化佛。爲法性生身佛故。説乃至聞名得度。爲隨衆生現身佛故。説雖其佛住隨業因縁有墮地獄者。法性生身佛者。無事不濟。無願不滿。所以者何。於無量阿僧祇劫積集一切善本功德。一切智慧無礙具足。——中略——釋迦文佛亦是法性生身分無有異體。何以故。佛在世時有作五逆罪人飢餓賊盜如是等惡。答

曰。釋迦文佛本誓。我出惡世欲以道法度脫衆生。⁽²⁰⁾

仏には一切の善本功德を積集し一切の智恵を具足した法性生身仏と、衆生の優劣に随つて化を現す仏があることを明らかにしている。この文の後に「問うて曰く、釈迦文佛もまた是れ法性生身の分にして、異體あること無し」とあることから、釈尊を法性生身とみなしていることが判る。

⑧法身と生身（『大智度論』第八十八卷）

佛有二種身。法身生身。於一身中法身爲大。法身大所益多故。上來廣說。今經欲訖故生身義應當說。是故今說。復次是生身相好莊嚴。是聖無漏法果報。⁽²¹⁾

ここでは法身と生身を説いている。生身は相好莊嚴であり、無漏法の果報であることを明かしている。

⑨法性身と化仏（『大智度論』第九十三卷）

是法性身佛身無量無邊光明説法音聲遍滿十方國土。國中衆生皆是近佛道者。無量阿僧祇由旬衆中説法。勝無量億阿僧祇日月光明。常從身出。佛令衆生見則得見若不聽則不見。是佛一一毛孔邊常出無量無邊阿僧祇佛。一一諸佛等無異。於化佛邊展轉復出。⁽²²⁾

法性身とは、身無量にして無辺の光明を有し、説法の声は十方国土に満ちる仏である。そしてその仏が無量の化仏を出すことを明かしている。

⑩法身と色身（『大智度論』第九十九卷）

復次佛有二種身。一者法身。二者色身。法身是眞佛。色身爲世諦故有。佛法身相上種種因縁説諸法實相。是諸法實相亦無來無去。是故説諸佛無所從來去亦無所至。若人得諸佛法身相是名近阿耨多羅三藐

三菩提⁽²⁵⁾

法身とは真仏であり、色身は世諦（世俗諦）のためにあるとする。仏は法身の相の上に種々の因縁を以て諸法実相を説くとされ、もし人が諸仏の法身の相を得れば、阿耨多羅三藐三菩提に近づくとしている。ちなみに福原亮巣氏は、⑩の仏身論を『往生論註』の二種法身説に近いものと指摘している。⁽²⁶⁾

以上、『大智度論』に説かれる二身論について見てきた。このうち、福原亮巣氏は⑩をもつて『往生論註』の二種法身説に近いものとされているが、この指摘はいわゆる真宗的な解釈に立った上でものである。それを離れ、浄土宗の二種法身説の解釈より関連性を考えるならば注目されるのが③にあげた『大智度論』第二十九巻に説かれる二身論である。これについて以下、考察してみよう。⁽²⁷⁾

三、『大智度論』第二十九巻に説かれる二身論について

先の③と一部重複するが、問題点を明らかにするため、問い合わせてみよう。『大智度論』第二十九巻には、次のように

説かれている。

問曰。十方諸佛。及三世諸法皆無相相。今何以故說三十二相。一相尚不實。何況三十二。答曰。佛法有二種。一者世諦二者第一義諦。

世諦故說三十二相。第一義諦故說無相。有二種道。一者令衆生修福德。二者慧道。福道故說三十二相。慧道故說無相。爲生身故說三十二相。爲法身故說無相。佛身以三十二相八十隨形好。而自莊嚴法身。以十力四無所畏四無礙智十八不共法諸功德莊嚴衆生。有二種因縁。

一者福德因縁。二者智慧因縁。欲引導福德因縁衆生故用三十二相身。欲以智慧因縁引導衆生故用法身。有二種衆生。一者知諸法假名。二者著名字。爲著名衆生故說無相。爲知諸法假名衆生故。說三十二相。まず「十方の諸仏及び三世の諸法は、皆な無相の相なり、今何を以ての故に三十二相を説くや。一相すらなお不実なり、何に況や三十二をや」という問い合わせている。すなわち、諸仏及び諸法は無相なのであつて相を有することは不実なのではないかというのである。それに対して、まず仏法には世諦（俗諦）と第一義諦があることを明らかにする。世諦故に三十二相を説くのであり、第一義諦故に無相を説くといふ。そして福道と慧道が示され、福道故に三十二相を説き慧道故に無相を説くとし、生身故に三十二相を説き法身故に無相を説くとしている。そして、福德の因縁をもつて衆生を引導するために三十二相の身を用い、智慧の因縁もつて衆生を引導するために法身を用いるというのである。これらのことから、この部分は真俗二諦説に基づいて説明がなされていることが判る。

問題となるのは、点線を引いた箇所である。『大正藏經』及び『國訳一切經』では、「仏身は三十二相、八十隨形好をもつて自ら法身を莊嚴し、十力四無所畏四無礙智十八不共法のもろもろの功德を以て衆生を莊嚴し給う。二種の因縁あり」と讀んでいる。三十二相・八十隨形好をもつて法身を莊嚴するという内容が世諦を示し仏の有相性を示すと解するを以て衆生を莊嚴するという内容は第一義諦を示すことになる。通常、三十二相・八十隨形好は有相であり、十力四無所畏四無礙智十八不

共法は無相である。しかしながら、その無相である十力四無所畏四無礙智十八不共法が衆生を莊嚴するというのは、理解することが甚だ困難である。

この部分が有相と無相の問題を問うていていることや、答えが真俗二諦説に基づいた説明であることを踏まえて解釈するならば、点線部分は「仏身は三十二相八十隨形好をもつて而も自ら莊嚴し、法身は十力四無所畏四無礙智十八不共法のもろもろの功徳を以て莊嚴す。衆生に二種の因縁あり」（佛身以三十二相八十隨形好而自莊嚴。法身以十力四無所畏四無礙智十八不共法諸功德莊嚴。衆生有二種因縁）と読むべきであろう。⁽²⁹⁾

そのように読むならば、仏身とは三十二相・八十隨形好をもつて自ら莊嚴されたものであり、法身は十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法の功徳をもつて莊嚴されたものということになる。そして、衆生には二種の因縁があり、名字に執着してしまう衆生のために無相を説き、諸法が仮名であることを知る衆生には三十二相を説くのである。

これに基づいて、先の引用文の内容を整理するならば、
ア 世諦 — 福道 — 生身 — 福德因縁 — 仏身（三十二相・八十隨形好）— 有相

イ 第一義諦 — 慧道 — 法身 — 智慧因縁 — 法身（十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法）— 無相

とができる。このうち、イは法身及び第一義諦とされるのであるが、十力・四無所畏・四無碍智・十八不共法を具足するのであるから、真如や理体そのものを指すのではなく理智冥合・理智不二の境界を意味していると考へることができる。一方アは、三十二相・八十隨形好とい

う語からも明らかのように、仏の有相莊嚴を示すものである。また、イが理智冥合・理智不二を表しているとするならば、アトイは一仏上における有相と無相の関係や一仏上における俗諦と真諦を示しているものと解されるだろう。すなわちアトイは一仏身上の展開として捉えられるところになる。その概念についていえば、アは外用（無分別後智）でありイは内証（無分別智）であるといえるだろう。

さて、ここで『往生論註』に説かれる二種法身説との関連について考えてみたい。『往生論註』に説かれる「法性法身」は、理智冥合であつて内証を意味するものである。これに対して『大智度論』二十九卷に説かれる「法身」は第一義諦であり、十力・四無所畏・四無碍智・十八不共法という語で示されるように、仏が無相や真如を証得した状態を表している。したがつて「法性法身」と「法身」は、共に理智冥合・理智不二を意味している点において同義である。また、『往生論註』に説かれる「方便法身」は莊嚴功徳成就相であつて、外用を意味するものである。一方『大智度論』二十九卷に説かれる仏身（生身）は世諦であり、三十二相・八十隨形好を具足した有相である。両者は、仏智の無相の境界・真如の境界に基づいて有相莊嚴を現している点において同義である。さらには『往生論註』及び『大智度論』二十九卷所説の二身論が共に、一仏上における無相（内証）と有相（外用）を説いていふと見なされることが大切なるポイントである。したがつて『往生論註』に説かれる二種法身説が『大智度論』の影響を受けていふとするならば、第二十九卷に説かれている仏身論が最も関連性を指摘できるといえよう。

三、おわりに

本論において整理しておきたいことは、次の二点である。まず浄土宗においては了慧の指摘にあるように、曇鸞の二種法身説を「法性法身＝内証、方便法身＝外用」と解釈すべきであるということである。さらにあえて言うならば、この解釈は浄土宗ということに限定されるものはない。「無量寿經」の説示に基づくならば、阿弥陀仏の出発点はあくまで法藏菩薩なのであり真如法身ではない。『無量寿經』に基づき素直に『往生論註』を読むならば、阿弥陀一仏の展開は「法藏菩薩→法性法身（法性の理の証得＝内証）→方便法身（有相莊嚴の成就＝外用）」という順序になるだろう。広略相入で示される「法性法身→方便法身」という関係は、本願を成就した阿弥陀仏において語られる事象である。

もう一点は、「法性法身＝内証、方便法身＝外用」という解釈に基づいて『大智度論』の二身論を見るならば、二十九巻に説かれる仏身論こそが内容的に最も関連性を指摘できるということである。従来、『大智度論』二十九巻の仏身論は『往生論註』の二身論との関連がまったく指摘されていなかつた。理由としては『往生論註』の二種法身を前述したAのように解釈していたことと、『大智度論』自体の読み方の問題の二点をあげることができるだろう。『往生論註』の二身論を前述したAのように解釈するならば、「法性法身」は真如の理を意味するので、十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法を意味する『大智度論』二十九巻の「法身（理智冥合）」とは内容的に合致しないことになる。けれども『往生論註』の二種法身を「法性法身＝内証、方便法身＝外用」と解

した上で『大智度論』に説かれる仏身論との関係を考えるならば、第二十九巻の仏身論が最も関連性を指摘できるのである。³⁰⁾

浄土宗においては、無相から有相（莊嚴）への展開を阿弥陀仏の一仏身上における証得（内証）と救済作用（外用）として捉えている。このことは、自力得道によって無相の境界に入ることのできない凡夫のために、阿弥陀仏が四十八願を建立してそれを成就し有相莊嚴を出したことを意味している。その論理を明確に提示したのが曇鸞であり、法然教学においてもその論理は継承されているのである。「法性法身＝内証、方便法身＝外用」と解される根拠の一端が『大智度論』の仏身論にあることは、法然のみならず良忠や了慧といった浄土宗における伝統的な解釈の妥当性を示すものもあるだろう。³¹⁾

註

(1) 筆者が実際に見聞きした、浄土宗において阿弥陀仏の根源に法身を想定する論理を展開させる方の論理は、次の二つである。一つは、「曇鸞が二種法身説において説いている」というものであり、二つめは「阿弥陀仏は三身即一なので法身の阿弥陀仏がある」というものである。

(2) 複谷明著「曇鸞教学の研究－親鸞教学の思想的基盤」六九頁参照。

(3) 代表的なものとしては、福原亮厳著『往生論註の研究』がある。

(4) 筆者はかつて「法然上人における内証・外用②－特に内証外用の思想的背景について」（『佛教文化学会紀要』第3号所収）の中で、内証外用論と『往生論註』の二種法身説と『大智度論』第二十九巻にみられる二身論に思想的関連があることを指摘したことがある。しかし、不十分な点も多々あったので、再考してみたい。

(5) 『淨全』一卷・二五〇頁。

- (6) こういった解釈を示す主なものとしては、福原亮巣著『往生論註の研究』、『仏典講座三』、淨土論註、蟠谷明著『養齋教学の研究』、渡邊了生氏稿『淨土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論』『真宗研究会紀要』二四号所収などがある。
- (7) 藤堂恭俊・牧田謙亮著『淨土佛教の思想』四卷一六〇～一六一頁参照。
- (8) 『真宗聖教全書』第二卷・六三〇～六三一頁。
- (9) はたして親鸞の解釈抜きで、二種法身説をAのように解釈できるだろうか。拙稿『往生論註』に説かれる広略相入について—藤堂恭俊博士の解釈をめぐつて—（仏教文化学会紀要第十号所収）参照。
- (10) 『淨全』一卷・四～五頁。
- (11) 『淨全』一卷・三三三頁b。
- (12) 『淨全』一卷・五六八頁a。
- (13) 二種法身と内証外用の関連については、筆者自身いくつかの論考がある。拙稿「法然上人における内証・外用②—特に内証外用の思想的背景について—」（『仏教文化学会紀要』第3号所収）、「法然上人における仏身論の受容と展開」（『宮林先生古希記念論集 仏教における受容と展開』所収）等を御覧いただければ幸いである。
- (14) 『大正』二十五卷・一二二一頁a。
- (15) 本文の割註には、「此衆も亦た是れ法性身にして生死の人の見るを得る所に非ざる也」とあることから、法性身の教化対象は、法性身を得た菩薩というべきだらう。
- (16) 『大正』二十五卷・一三一頁c。
- (17) 福原亮巣『往生論註の研究』四〇四頁。
- (18) 『大正』二十五卷・二七四頁c。
- (19) 『大正』二十五卷・三〇三頁b。
- (20) 『大正』二十五卷・三一〇頁b。
- (21) 『大正』二十五卷・三一三頁b。
- (22) 同右
- (23) 『大正』二十五卷・六八三頁a。
- (24) 『大正』二十五卷・七一二頁b。
- (25) 『大正』二十五卷・七四七頁a。
- (26) 福原亮巣著『往生論註の研究』四〇五頁。
- (27) この問題については拙稿『往生論註』所説の二身論と『大智度論』第二十九卷所説の二身論について（印度學佛教學研究第54卷第1号所収）において些か論じた。
- (28) 『大正』二十五卷・二七四頁c。
- (29) ちなみに『望月佛教辞典』四〇二九～四〇三〇頁でも、このように読んでいる。
- (30) 法然が内証に「十力」と「四無畏」をあげていることも忘れてはならないことだろう。
- (31) 本論に関連して考るべきことは「淨土の実体」とは何かということである。この問題については、別の機会に考えてみたい。
- (附) 本稿は、淨土宗槃學生としての研究成果の一部である。

平安期の願文にみる浄土信仰について

——『菅家文草』『本朝文粹』所収願文を中心にして——

工 藤 和 興

序

平安期の浄土信仰が、摂関政治がはじまる一〇世紀を機に隆盛をみるのは誰しも周知するところであろう。浄土教の受容の理由については、石母田正氏⁽¹⁾や井上光貞氏⁽²⁾の研究が長らく影響力を保ってきた。石母田氏によると、一〇世紀頃の律令制解体に伴って、藤原氏など有力貴族と中下層貴族など貴族社会が二分化し、後者において「孤独感や無力感」などが自覚され浄土教を受容したと指摘された。井上氏は、中下層貴族とくに文人貴族に注目され、彼らの窮乏化と政治的地位の低下によって、彼らが現世否定を思想的特徴とする浄土教を信仰するにいたったと指摘されている。井上氏の説に対し、速水侑氏は、平安期の浄土教には呪術的・密教的な部分との関連が見受けられると指摘された⁽³⁾。これに対し小原仁氏は、井上説の現世否定が文人貴族に芽生えたことは認めつつも、なぜ現世否定の意識をもつにいたったのかについて、文人貴族の「国家的・社会的に意義あらしめる根拠」である「文章經國」⁽⁴⁾思想が衰退し、文

人貴族自らも社会的役割が衰退すると認識したところに、「現世内的価値を相対化する思想を受容する素地が形成された」と指摘された⁽⁵⁾。

以上のように、浄土信仰がなぜ受容されたのかについて様々な論議がなされてきた。これらの議論はいずれも一〇世紀以降、浄土教が興隆し、それはやがて鎌倉期の法然・親鸞の浄土教いわゆる「鎌倉新仏教」へとつながったと位置づけられた。しかし平雅行氏は、それらの議論を浄土教中心主義であると批判され、一〇世紀以降に権門体制が確立し、中世的な改革を遂げた権門寺社勢力が戦国期にいたるまで依然として大きな影響力をもつていたと指摘された⁽⁶⁾。

では、当時の人々は、極楽浄土をどのような浄土と捉え、また阿弥陀如来や菩薩などが自分たちにどのようなはたらきかけを行つていると考えていたのだろうか。そのような問題についての考察を与えてくれる史料として願文がある。

願文とは、仏教法会に際し、願主が長寿や豊穣の祈願、浄土往生や悟りを求めるために立てる誓願をのべた文章のことである。作成にあたつ

ては、願主自らが作成に携わるときもあるが、往々にして文人貴族が願主の依頼を受けて作成する。願文の作成にあたって、文人貴族は漢籍や經典など様々な書物を参考に文案を考え、願主の意向に沿った内容にしなければならない。^⑧

願文は、すでに七世紀の經典奥書に記されてきた。^⑨平安期になるとその量も多く、願主や作成者も明らかになつてくる。主要のものとしては、九世紀半ば、空海（七七四～八三五）の詩文集『遍照發揮性靈集』に三五篇、昌泰三年（九〇一）編纂の菅原道真（八四五～九〇三）『菅家文草』に三三篇^⑩、一〇五二年頃に藤原明衡（生年未詳～一〇六六）によつて編纂された『本朝文粹』には一〇世紀半ばの文人貴族大江朝綱（八八六～九五七）や、九六四年に念佛結社勸学会を結成し結衆として参加していた慶滋保胤（生年未詳～一〇〇二）、大江匡衡（九五二～一〇一二）ら文人が作成した願文二七篇が確認できる。^⑪さらに院政期に入ると、大江匡房（一〇四一～一一一）が自ら作成した願文の中から約一二〇篇を選び『江都督納言願文衆』として編纂した。^⑫鎌倉期以降の願文の作成は、『王沢不渴抄』などの文例集が仏教界に普及したこともあり、僧侶が作成するようになっていく。

ところで願文には、天皇をはじめとする貴族たちそれぞれの仏教的役割や位置づけについて、また女性が対象となる願文では女性と仏教との関わり^⑬、神祇を対象とする願文では、神祇と仏教との関係（本地垂迹）の理解が記されており^⑭、平安期の宗教に関する様々な考え方を伺うまたとない史料である。そこで本論では、九世紀半ばから浄土信仰が興隆をみるとされる、一〇世紀後半までの間に作成された『菅家文草』と『本

朝文粹』所収願文を対象に、浄土信仰が平安期の人々にどのように捉えられていたのかについて若干の考察を試みたい。

第一章 『菅家文草』所収願文にみる淨土信仰

第一節

菅原道真が醍醐天皇に献呈した詩文集『菅家文草』（以下『文草』）と標記する）の三三篇の願文には、九世紀半ばから末にかけて様々な經典が書写され仏像が造立されたことが記されている。

ところで、道真の願文の特色を一言でいうならば、仏教とは何かといふことを論理的に示し、大乗仏教的な利他行の実践の重要性を述べところにある。例えば、貞觀二年（八六九）九月二十五日の「安氏諸大夫為先妣修法華会願文」には、願主安部宗行の母多治氏の四十九日法会において、母が生前から次のような言葉を子である安部宗行に語つていたという。

夫生死者不住也。不_下為_二人之惡_レ死輟_中其輪廻_上。苦樂者無常也。不_下為_二世之欲_レ樂留_中其分段_上。又生之所_レ以為_レ生也、始_二於天地、終_二於父母。報施不可_レ量。恩愛不能_レ斷。是以余將_下節_二身口_レ以供_二養十萬衆僧、刻_二肌膚_レ以莊_中嚴_レ一乘妙典_上。（中略）我因_レ汝以遂_二我心。汝因_レ我以言_二汝志。（中略）凡厥功德、惣奉_レ翊_二先妣。先妣昔以_レ利他_レ為_レ意。今則自利可_レ兼焉。弟子始以_レ事_レ生為_レ宗、今則事_レ死專一矣。然則元_レ々本_レ々。先妣之祖考、速証_レ菩提、有親有尊、弟子之先君、共成_二正覺。乃至天之有生、生之無骨、地之含氣、氣之不

形、不親不疎、同攀_二福果_一、無_レ大無_レ小、共受_二良因_一。^[18]

この世に生を受ける以前、輪廻転生を繰り返すなかで、多くの父母たちから莫大な恩を受けてきた。その恩に報いるためにも仏教に帰依し仏道修行に励むことが何よりの報恩になる。母多治氏の志_二報恩を宗行は「利他」行と捉え、多治氏_二き今、その願意を継承することによって多治氏自らの「自利」行へと転換し悟りを得て欲しいと述べられる。

悟りへと至る方法や、生前・死後に各人が何をなさなければならぬかを、親子間の対話の中で親が子に伝えていたという極めて啓蒙的な内容の願文は、道真が作成した願文に非常に多く一一篇数えられる。このような内容の願文が多いのは、それまで貴族社会に知られていた儒教の恩の論理を仏教の恩へと転換することで、真の報恩とは仏教に帰依し利他行を行い、前世で父母となつてくれた衆生を悟りへと導くことだということを貴族社会に対し理解させる目的があつたと考えられる。^[19]

以上の特色をもつ『文草』の願文には、浄土信仰について言及されたものが八篇ある。

①貞觀五年（八六三）十二月十三日「為源大夫閣下先妣伴氏周忌法会願

文

文徳天皇第一皇子源能有（八四五～八九七）が母伴氏の一周忌法会を開いたときのものである。願文には、法会に際して『法華經』一部八卷、『仏名經』三卷が書写講説された。『仏名經』は仏名会で読誦される經典である。『枕草子』にも、御仮名のまたの日、地獄絵の屏風をとりわたして、宮に御覽せさせ奉らせ給ふ。ゆゆしう、いみじきことかぎりなし。^[20]

と記されている。

この願文には、二つの經典書写の功徳を母伴氏と父文徳天皇へと廻向することを次のように述べている。

安養之院、逾饒_二寶樹之華、觀史之宮、益_二青蓮之萼。

「安養」とは、「無量壽經」下に「恭敬歡喜去、還到安養國」と説かれるように、阿弥陀仏の極樂淨土を示している。また、「觀史之宮」は

般若系經典や唐義淨訳『金光明最勝王經』といった經典で「觀史天宮」と記される六欲天の第四天弥勒菩薩の兜率天を意味する。⁽²¹⁾つまり願文では、功徳を廻向することで、母伴氏と父文徳天皇が極樂淨土もしくは兜率天のどちらかに往生してほしいと願つてゐることになる。①の願文では、通常異なる淨土と考る極樂淨土と兜率天二つの淨土を、どちらも死者が赴く淨土として区別することなく並列的にとらえ、どちらか一方に往生すればよいと捉えていたことになる。

②貞觀十六年（八七四）十一月十日「為源大夫〔源湛〕亡室藤氏七々日修_二功德_一願文」は、源湛（八四五～九一七）の亡妻の四十九日法会に際し作成された。

與_二彼穿_二眼煙霞、不_レ見_二歸復之輕步、焦_二思松檟_一無_レ繁化遷之晚

文徳天皇第一皇子源能有（八四五～八九七）が母伴氏の一周忌法会を開いたときのものである。願文には、法会に際して『法華經』一部八卷、『仏名經』三卷が書写講説された。『仏名經』は仏名会で読誦される經典である。『枕草子』にも、御仮名のまたの日、地獄絵の屏風をとりわたして、宮に御覽せさせ奉らせ給ふ。ゆゆしう、いみじきことかぎりなし。^[20]

願主は妻の死について「與_ド彼穿_ニ眼煙霞、不_レ見_ニ帰復之輕歩、焦_思松櫛_{無_レ繫}化遷之晚粧、不_レ若仮_ニ道真如、脫_ニ笠蹄於罪報」²⁴⁾と述べる。「煙霞」は、池田源太氏によると、中国では仙人が俗塵を離れることを意味するときに使用される老莊思想的な言葉である。²⁵⁾日本でも勅撰三詩集に多く用いられている。例えば、「經國衆」嵯峨天皇御製「老僧ノ山ニ帰ルヲ見ル」では、「道正本來塵事遐、獨持衣鉢向煙霞」と、世俗社会から隠棲するという意味をさらに発展させ、遁世する僧侶を意味するようになつていった。願文は「煙霞」を、妻の老莊的な長生不死を願うという意味で用い、それよりも「不_レ若仮_ニ道真如、脫_ニ笠蹄於罪報」と受け止め、仏道帰依と仏教的作善を実践する方が優れていると述べている。

また、法会での「無量寿仏」の造像と「法華經」書写を行つた理由について、「無量寿仏」は深遠広大な「弘誓」を有していること、「法華經」の衆生救済の「本願」には並ぶものがないからだと述べている。「弘誓」は、一切衆生を救おうとする菩薩の誓いのことである。とくに淨土教では、法藏菩薩が「法藏比丘於彼仏所諸天魔梵龍神八部大衆、發斯弘誓建此願已」(『無量寿經』下)と修行段階で立てた誓願を意味している。(2)の願文にも「無量寿仏」の「弘誓甚深」とあって、阿弥陀仏の四十八願を意味していると考えられる。また亡妻が、「無量寿仏」によつて「西方」に「引摂」されると解釈している。

③貞觀十八年(八七六)九月「為_ニ南中納言_ニ奉_レ賀_ニ右丞相四十年_ニ法会

願文

願主の南淵年名(八〇七~八七七)は、貞觀一九年(八七七)三月一

八日に白楽天の会昌中の尚歯会を模して尚歯会をはじめて開催した人物である。この願文は、藤原基経(八三六~八九一)への報恩として基経四十歳の祝賀法会を開いたときのもので、法会では『金光明經』『金剛壽命經』『般若心經』が書写された。

苟不_レ違_ニ本願、三宝其捨諸。凡厥所_レ修功德、豈唯偏報_ニ厚恩。縱令、丞相往_ニ采千年、國家護_ニ棟梁於松柏。丞相全_ニ生百歲、天下約_ニ藩鎮於山河。弘誓如_レ是、福不_ニ唐捐。

ここには、基経が長命であればあるほど国家は擁護され自然の秩序も守られるのだから、基経の長寿を年名が発願するのだということが記されている。さらに『金光明經』等の書写について、「苟不_レ違_ニ本願、三寶其捨諸」と仏法僧三宝の「本願」にかなつた方法であるとする。これは②の『法華經』のもつ「本願」と同意と考えられるが、「弘誓如_レ是」という言葉は仏・菩薩の誓願を意味していない。なぜなら法会は、基経の長寿祈願を中心に行われており、願文でも「丞相往_ニ采千年、國家護_ニ棟梁於松柏。丞相全_ニ生百歲、天下約_ニ藩鎮於山河」ということを願主の「弘誓」と言つていて。③の願文が作成された八七〇年代では、「弘誓」という言葉を用いても、阿弥陀仏の誓願を示す場合と願主自信の願意を示す二つの意味で使われており、一つに意味が限定していなかつたことになる。

④元慶六年(八八二)三月十三日「為_ニ故尚侍家人_ニ七々日果_ニ宿願_ニ法会

願文

この願文は、嵯峨天皇女源全姫(八一~八八二)の四十九日忌日に際し、家人が法会を行つたときのものである。願文では全姫の誓願であ

る、『法華經』等の經典書写さらに銀造毘盧遮那如來や菩薩像が造像されたと記される。これら經典書写や仏像造立の目的は、次のように記される。

仰願、如來薩埵、大乘妙典、各任_二本願、奉資_一嵯峨聖廟。其次也、迎持登霞先帝〔清和天皇〕、增遍周法界之威光。撰引過去尊靈、開往生淨土之因果。恒沙界之内、大鐵圍之外、各隨_二所求、共得_一拔濟。

「如來薩埵」「大乘妙典」が、それぞれの「本願」に任せて亡き清和天皇や嵯峨天皇に功德を廻向して欲しいと記されるが、ここで用いられている「本願」は、②や③の願文と同様に、仏や經典がもつ誓願という意味であろう。ところが、清和への廻向の理由について、それは清和の「遍周法界之威光」を増すためであったと記される。この「遍周法界」という言葉は、『文草』に、「周遍之歩」〔為平子内親王先妣藤原氏周忌法会願文〕卷十一)、「風豪梵風、周遍之路靡草」〔為彈正尹親王先妣紀氏修功德願文〕卷十一)、「他界遍周之君」〔奉太皇太后令旨奉為太上天皇〔清和天皇〕御周忌法会願文〕卷十二)など道真の願文には度々見られ、天皇のみに用いられている言葉である。

この「遍周法界」という言葉は、『華嚴經』に、「變化一切身、周遍諸世界」〔華嚴經〕十地品第二十二之五)と説かれる仏が衆生教化を行う際に用いられる言葉である。『華嚴經』の教主は、毘盧遮那如來であるから、「周遍」は毘盧遮那如來の教化活動を意味している。また『金光明最勝王經』にも、「周遍」という言葉がみられる。例えば『金光明最勝王經』善生品第二十一には、「寶積法師受王誓 許為說此金光明、周遍三

千世界中諸天大衆咸歡喜」とあって、釈迦が前世において「宝積」という僧侶であったときの教化活動を「周遍」と表している。ところで、宮中で正月に行われる御斎会では大極殿にて本尊を毘盧遮那如來とし、『金光明最勝王經』の講説が行われていたから、『金光明最勝王經』の講説を聞いた貴族たちは、「周遍」という言葉がもつ仏の衆生救済活動という意味を認識していたと考えられる。このような經典の意味を踏まえて、法会の功德が清和へと廻向され、清和の「威光」が増加することか願われているのである。⁽²⁸⁾

しかし、全姫の願文では、淨土往生について記しているにも関わらず、具体的にどの淨土に往生なのかについては記されていない。同様の願文に、貞觀一〇年(八六八)八月二七日「為彈正尹親王先妣紀氏修功德願文」があるが、そこには「七世父母、三界疎親、同因_二此会、俱昇_一彼岸、乃至王道表裏、鬼区方円、有情無情、有識無識、每各隨_レ求、一時成道」と記され、特定の淨土への往生ではなく、一切衆生がそれぞれ望む淨土に往生することが願われるるのである。

第二節

⑤元慶六年(八八二)「為左兵衛少志坂上有識先考周忌供養一切經法会願文」

この願文は、坂上有識の父が発願した一切經書写供養法会のものである。一切經を書写した理由について有識の父は「國恩」に報いるためであると捉えている。

生々念中、不知國恩何報。此府月俸倍多、日費猶足。須_レ捨_二我見

之三聚業、將レ写此間之一切經。（中略）帰命頂礼、三千世界之諸尊。恭敬供養、八万法藏之妙理、共尋弘誓、當應至心。（中略）

奉資先考之七世父母、六親眷族、各離往生筌蹄、共結得道之因果。別奉導先考亡靈、速出娑婆之苦界、早生安養之香城。

「弘誓」は、②・③・④と共通する「三千世界之諸尊」「八万法藏之妙理」がもつ誓願という意味である。また有識は、父の往生について「安養之香城」と極樂淨土往生が願われるが、これは③の願文と同様であり、①や④のように異なる淨土への往生が並列されているわけではなくて、明確に阿弥陀仏の淨土への往生が願われていることが注目される。

⑥元慶八年（八八四）四月十日「為藤大夫先妣周忌追福願文」

この願文は、藤原基經の同母弟藤原高經が受領として外國した時、任地で母の病を聞き薬を持参し急遽帰洛の途中に母の訃報を聞いたこと、その後自らも病を得たが病身をおして母の周忌法会を行つたことが述べられる。

敬恭奉レ造無量壽仏、（中略）奉レ寫法華經八卷、無量義經、觀普賢經各一卷、阿彌陀經四卷、仏頂尊勝陀羅尼經、転女成仏經、般若心經各一卷。何以故、奉レ為先妣周忌追福也。（中略）淨界雖レ多、唯願畢レ口、奉レ住レ安養。

福因雖レ廣、唯願真実、奉レ成レ法身。

高經は「無量壽仏」を本尊として「阿彌陀經」をはじめとして經典書写を行つた。これら仏教的作善の理由は、「先妣周忌追福」のためにあつた。また「淨界雖多、唯願畢口、奉レ住レ安養」とあるように、母がいざれかの淨土へと往生するのではなく、「安養」＝極樂淨土に往生するよう限定している。また「福因雖レ廣」と、仏や經典に帰依するこ

とは多くの利益を得るのだが、願主はただ一つ母が「法身」に成つてしまいことを願う。この「法身」は、「法華經」提婆達多品「微妙淨法身、具相三十二、以八十種好、用莊嚴法身」の悟つた人という意味の「法身」であろう。しかし、多くの淨土の中から極樂淨土が母にふさわしい淨土として願われた理由についての具体的な説明はなされていない。

⑦仁和元年（八八五）十二月廿日「木工允平遂良為先考修功德兼

賀慈母六十齡願文」

この願文では、なぜ願主が極樂往生を願うのかが述べられている。

弟子先考、去元慶六年五月廿日、奄然即レ世。孤兒等攀慕恩愛、引導尊靈。（中略）先考疇昔、思レ樂安養、願遇瑠璃之滿庭。若令精誠不レ虛、唯願移水相於塵界。若令權便惟實、唯願放金光於雪朝。所レ修功德、惣奉導先考、應身化身、隨レ旧縁、以成仏果。天上地下、尋レ往生而益莊嚴。

この願文は、嵯峨天皇男仲野親王の孫の平遂良を願主として、亡き父潔世王の菩提を弔い、また母の六十歳の賀を二人の姉妹とともに禅居寺で行つた供養法会のものである。法会では阿彌陀如来の画像と『金光明經』書写が行われた。願文によると父は、「疇昔」より「安養」への往生を望んでいた。また、「金光於雪朝」あるように『金光明經』書写の功德によつて、滅罪をはかりたいことが述べられる。これら功德によつて、「應身化身」仏が「旧縁」の願意によつて父の「仏果」を成就すること、極樂淨土の莊嚴を増すことへも振り向ける。「應身化身」という言葉は『合部金光明經』三身分別品に、「菩薩摩訶薩皆應當知。何者為三。一者化身、二者應身、三者法身。如是三身摄入阿耨多羅三藐三

菩提⁽¹⁾記されることから、ここには金光明系の三身説が願文に取り入れられている。

以上のように、⑦には父が生前より阿弥陀仏を図絵し後世は極楽淨土往生を願つていたこと、極楽往生のために『金光明經』を書写することで滅罪をはかつてしたことになる

⑧寛平八年（八九六）八月十六日「為^ニ兩源相公〔湛・昇〕先考大臣

〔源融〕周忌法会願文」

弟子所天大臣、宿昔發願、始繕写一切經。復次作^レ念、漸帰^ニ依弥陀仏。仏像未^ニ現、經王猶欠。言事相違、始終如^レ失。遂以^ニ去年八月廿五日、薬動薨逝。弟子等眼流^ニ新淚、心計^ニ旧懷。寫^ニ畢經王之有^レ欠者、即法藏分^ニ教求^レ而聚焉。造成仏像之不^レ現者、亦觀音得^ニ大隨^ニ而具矣。所天尋常言曰、棲霞觀者、嵯峨聖靈、久留^ニ睿賞。仮使暫為^ニ風月優遊之家、唯願終作^ニ香華供養之地。是故弟子等新添^ニ堂構於彼觀^ニ全納^ニ經典於其中。西方一仏、勸請以備^ニ本尊。（中略）

令^ミ我所天尊靈定住^ニ生極樂界。功德善根不可^ニ思議。如^ニ仏所說、平等利益。

この願文は、源融（八二二～八九五）の一周年忌法会に際して、男の湛・昇兄弟が願主となつて作成された。願文には、融が生前より一切経書写の願意を立てていたことと阿弥陀仏に帰依していたことが、「宿昔發願、始繕写^ニ一切經。復次作^レ念、漸帰^ニ依弥陀仏」により分かる。融の

往生について願文は、「令^ミ我所天尊靈定住^ニ生極樂界」と「安養」を用いずに、「極樂界」という言葉で示されるようになる。この願文で注目されるのは、始めて明確な阿弥陀信仰をもつ人物が登場していくことである。

ある。

以上、道真の願文に見られる淨土信仰は、八六〇年代には、「安養」と「観史之宮」が並列されたようになり、死後に赴く淨土が一つに限定されていなかつた。各々がのぞむ淨土に往生すればよいと考えられていたのだろう。また、「本願」や「弘誓」という一般に阿弥陀信仰を表すと考えられる言葉も、阿弥陀信仰を意味する場合や、仏・經典が立願した願意（誓願）を意味する場合、もしくは願主自身の願意を意味するなど多様性が見受けられる。しかし、八八〇年代になると、死者が生前より阿弥陀仏に帰依していたことが明らかにされ、願主や遺族が死者に代わって仏教的作善を行ふことで、死者を極楽淨土に往生させたいという変化が見られるのである。そして八九〇年代末には、明確に阿弥陀信仰をもつた人物が登場していくようになる。

第二章 一〇世紀の淨土信仰——『本朝文粹』所収願文——

『本朝文粹』収載の二七篇の願文の内、一六遍の願文に極楽淨土への往生を願うという内容を確認できる。その中から、大江朝綱（八八六～八五七）、慶滋保胤、大江匡衡が作成した願文を紹介したい。

⑨天暦元年（九四七）十一月二十日「為^ニ左大臣息女女御^ニ四十九日願

藤原実頼（九〇〇～九七〇）女の四十九日追善願文である。実頼自ら願主となり、作成者は後江相公とも言われた大江朝綱である。この追善法会は法性寺で行われ、金剛界成身会曼陀羅の図絵ならびに『法華經』

『転女成仏經』『阿彌陀經』など書写されている。願文は冒頭、白樂天『長恨歌』の楊貴妃の描写を下敷きに実頼女の後宮での様子が描かれる。

女御贈四位上藤原朝臣者、弟子最小之兒也。（中略）今冬啼眼寒、冰承^レ眦而無乾。漢宮入内之夜、傍^レ花葦而成歛、荒原送^レ終之時、混^レ松風而添^レ哭。綿綿此恨、生生何忘。追悔^レ前生、造^レ何惡業。更迨^レ今世、受^レ此苦惱。雖^レ歷^レ一劫、不可^レ說尽。（中略）以^レ此勝業、奉^レ訪^レ孤魂。仏界貴^レ信不^レ貴^レ財、世尊依^レ誠不^レ依^レ物。昔竜女獻^レ珠、已証^レ三明於南無垢之界。今弟子揮^レ涕、欲^レ開^レ九品於西極樂之池。今日一念、於是而盡。唯願、大悲導^レ此中志。乃至三千界中、与^レ我同^レ哀者、併超^レ生死之流、令^レ到^レ菩提之岸。

実頼は、女を失つた悲しみは「追悔^レ前生、造^レ何惡業」と実頼自ら犯した前世での悪業に原因があるかとを考えた。そして仏は、「貴^レ信」び「依^レ誠」とあるように、菩提心を最も重要な仏道修行しているから、実頼も自らの菩提心を「昔竜女獻^レ珠、已証^レ三明於南無垢之界。今弟子揮^レ涕、欲^レ開^レ九品於西極樂之池」と述べている。これは『法華經』提婆達多品の、「爾時龍女、有一寶珠、価値、三千大千世界。持以上仏。仏則受之」に典拠しているが、『法華經』の竜女の場合、即身成仏を遂げ、願主は自らは後世について「欲^レ開^レ九品於西極樂之池」と極楽往生を願っている。

ところでこの願文は、女性が対象の願文のため一見すると実頼女と竜女が類比されているようみえる。しかし、娘を失うという経験について実頼は、「追悔^レ前生、造^レ何惡業」と捉えていることや、法会の作善を「以此勝業、奉^レ訪^レ孤魂」る考え方であること、また發菩提心の重要

性を述べていることから、竜女と類比されているのは実頼自身であると考えられる。竜女の「宝珠」が願主の「信」「誠」という菩提心と同価値を持つてることを「仏界貴^レ信不^レ貴^レ財、世尊依^レ誠不^レ依^レ物。昔竜女獻^レ珠、已証^レ三明於南無垢之界。今弟子揮^レ涕、欲^レ開^レ九品於西極樂之池」と表すのである。また、「与^レ我同^レ哀者、併超^レ生死之流、令^レ到^レ菩提之岸」と、実頼と同じわが子を失うという愛別離苦の悲しみにいる人すべてが、極楽往生を遂げることになるとも述べている。

では、娘の後世はどうなつているのだろうか。それは法会で供養されている『法華經』と『転女成仏經』から推測することができる。願文にも記された「竜女」は、『法華經』提婆達多品に登場する即身成仏を遂げた女性である。³³また、『転女成仏經』（『転女身輕』）は、無垢光女といふ女性が、母の胎内で釈迦の説法を聞き、变成男子して菩薩となつたことが説かれている經典である。³⁴つまりこれらの經典が供養されることは、実頼女は即身成仏を遂げているか、もしくは菩薩となつていると理解されていることになる。

以上のように⑨の願文は、娘の追善を祈願するという内容をとりつても、娘の後世について述べるのではなく、願主自身の菩提心や極楽往生を希求する考え方を仏に對して示しているのである。

⑩ 寛和元年（九八五）六月一七日「為二品長公主」四十九日御願文

花山天皇が願主となり、慶滋保胤が願文を作成した。保胤は、念佛社勸学会の中心的人物であり、『日本往生極樂記』や『池亭記』などの編者として、また寂心と名を改め出家した文人貴族として知られている。³⁵「二品長公主」とは花山天皇の実姉で円融天皇妃尊子内親王（九六

五九八五)のこと。⁽³⁵⁾尊子は、斎王を経た後に一五歳で円融天皇の元に入内するも、一七歳の時に突然出家してしまう。出家の様子について『小右記』は伝聞としながらも、「伝聞、昨夜二品女親王(承香殿女御)不使人知、蜜親切髪云々。或説云、邪氣之所致者、又云、年來本意者」と記している。その尊子に対し勸学会結衆の一人、源為憲(九四一)⁽³⁶⁾〇一二)が『三宝絵』を献呈したことはよく知られている。

願文には、尊子の生前の様子や死後について願文は興味深い内容を記している。

(前略) 二品長生公主、今年五月、忽以入滅矣。(中略) 素意久期⁽³⁷⁾七覺、長秋宮之月非^レ不潔、宿望偏在三明。未^下以受⁽³⁸⁾恩寵^レ為^レ榮、唯以^レ逃^レ俗塵^レ為^レ志。嗟呼、晨昏所^レ誦者提婆達品、造次所^レ念者弥陀尊。(中略) 追思^レ往時、良可^ニ化人、不知妙音暫來^ニ自界、仮為^ニ後宮^ニ歟。又不知觀音欲^レ度^ニ隨類、為現^ニ化身^ニ歟。今當^ニ七七忌辰、後宮^ニ歟。又不知觀音欲^レ度^ニ隨類、為現^ニ化身^ニ歟。今當^ニ七七忌辰、奉^レ治^ニ鑄白銀像阿彌陀佛、并觀音勢至^ニ菩薩。奉^レ書^ニ写黃金字妙法蓮華經一部八卷、開結經、阿彌陀、転女成仏經、般若心經各一卷。

(中略) 公主臨終之間、西面憑^レ几、寸心不^レ乱、十念無^レ休。便是綺窓瞑目之時、寧非^ニ蓮台結跏之日。定知不^レ經^ニ中有、直至^ニ西方。公主若住^ニ暫舍^ニ之花色、常樂風吹、忽令^ニ開敷。若有^ニ未明之月輪、余習雲散、永令^ニ円滿。今日善業、上則增加新仏瓔珞之末光、下則解^ニ脫群生輪廻之苦縁^ニ。

願文の冒頭、积迦や天人も永遠の命を得ることはできないという無常が語られ、尊子生前の姿が楊貴妃に例えられる。ところが尊子は生前より、「素意久期⁽³⁹⁾七覺、長秋宮之月非^レ不潔、宿望偏在三明。未^下以受⁽⁴⁰⁾

恩寵^レ為^レ榮、唯以^レ逃^レ俗塵^レ為^レ志」と考えていた。「七覺」「三明」、すなわち悟りをひらくことこそが尊子が日頃から考えていたことであつて、現世での栄誉は彼女には取るに足らぬことであつたことになる。さらに、尊子は常日頃から『法華經』提婆達多品と念佛を唱えていたとされている。その理由について願文は、「追思^レ往時、良可^ニ化人、不知妙音暫來^ニ自界、仮為^ニ後宮^ニ歟。又不知觀音欲^レ度^ニ隨類、為現^ニ化身^ニ歟」と指摘する。つまり尊子は人間の女性であつたのではなく、妙音菩薩か觀音菩薩の「化身」であつたからだと述べる。

妙音菩薩は『法華經』妙音菩薩品に説かれる菩薩で、「現種種身、處處為諸衆生、說是經典。於王後宮、變為女身、而說是經。」と女性に身を変じて後宮に現れ、宮廷社会の人々を救済すると説かれる。また觀音菩薩も『法華經』觀音菩薩普門品で三十三身に変化して衆生救済を行うとされ、その中には女性も含まれている。

このような菩薩の化身である尊子の臨終は、「西面憑^レ几、寸心不^レ乱、十念無^レ休」と、西方に向き念佛を十念を唱える姿であつた。「定知不^レ經^ニ中有、直至^ニ西方」も尊子が臨終の後直ちに西方極楽淨土に往生したという。また「常樂風吹、忽令^ニ開敷。若有^ニ未明之月輪、余習雲散、永令^ニ円滿」は尊子の煩惱が滅するようといふ意味であるが、後に「今日善業、上則增加新仏瓔珞之末光、下則解^ニ脫群生輪廻之苦縁」と続くから、煩惱といつても罪業という意味ではなく、菩薩としての煩惱すなわち衆生を悟りへと導きたいという願意を指している。

しかし妙音菩薩や觀音菩薩など極めて悟りに近い不退転の菩薩の化身である尊子が、なぜ「十念」を唱え極樂往生を願つたりしたのだろうか。

そのことについて願文は「觀音欲度隨類、為現化身歟」と述べている。つまり、觀音菩薩が「隨類」（衆生）を濟度するためにこの世に出現し、人々の目の前で念佛を唱え、臨終の作法を見せることによって人々に極楽淨土往生の方法を教えたことになる。

⑪寛和元年閏八月二日「為大納言藤原卿息女御四十九日願文」

この願文は、藤原為光（九四二～九九二）女で花山天皇妃恵子（九六九～九八五）の四十九日追善に慶滋保胤によつて作成された。願主は為光。本文を記していないが、願文の冒頭は、⑨や⑩と同様に『長恨歌』をモチーフに生前の恵子の様子が語られている。

弟子有一息女、最所鐘愛也。（中略）去七月終即世矣。（中略）

奉^レ圖^ニ繪法華曼陀羅一鋪、奉^レ書^ニ写金字妙法蓮華經一部八卷、開結、阿彌陀、般若心經各一卷。更於法性寺、敬以奉^レ供養。所^レ生功德、消滅黑業。努力莫^レ為^レ人中之雲雨、自愛不^レ受^レ天上之快樂。又欲下其奈^レ此五障^{何上}、欲^レ其奈^レ彼五衰^{何上}。弟子早引幽靈、偏在極樂。弥陀尊之設^レ蓮台、望^レ上品、又仰^レ下品矣。法華經之說^レ仏果、令^レ我女^レ不^レ異^レ龍女焉。彼即身也、是後身也。

恵子が「人中之雲雨」「天上之快樂」つまり人道や天道に生まれ変わることがないようとに願われている。なぜなら人道には「五障」が、天道には「五衰」が伴うからだという。

この場合の「五障」は、「法華經」提婆達多品の舍利佛の言葉「女人垢穢、非是法器。（中略）又女人身、猶有五障。一者不得（中略）五者仏身也」から理解されてきた女性は成仏できないという意味ではなく、「人中之雲雨」と対句的に用いられるから、煩惱という意味である。⁽³⁹⁾と

ころが「法華經之說^レ仏果」いたものに願主が眼を通してみると、実は娘が「令^レ我女^レ不^レ異^レ龍女」であったこと、すなわち娘は童女と同じように成仏していたのだと気づかされたと述べるのである。つまり恵子は、菩薩の化身と明言されていないものの、即身成仏を遂げた童女と同じく、女性に身を変え宮廷社会に出現した菩薩の化身であつたことが示唆されているのである。

宮廷の女性に関する願文には、女性を菩薩の化身として位置づけることによって、人々に極楽往生の方法が示されたことが述べられていた。一方、天皇の極楽往生について言及された願文がある。

⑫寛弘八年（一〇一二）八月二日「一條院四十九日御願文」

この願文は、寛弘八年（一〇一二）、藤原道長の依頼を受け大江匡衡によつて作成された。願文によると、一条天皇の御願として釈迦如来・阿彌陀如来・弥勒菩薩が造像された。願文の冒頭、釈迦入滅後その教えは世界に偏在しているとされる。また、一条の生前を儒教的徳政を行い、仏道修行を修め作善を励行した聖天子であったと評価する。

奉^レ造金色釈迦牟尼如來像、金色阿彌陀如來像、金色弥勒菩薩像各一体

右先皇為^レ後世菩提^ニ在世之日所^レ造（中略）

凡厥在位二十六年間、德化光^ニ於古今、福惠被^ニ於幽顯。始自^ニ王侯相將、至于^ニ縉素男女、各皆輪^ニ誠勵^ニ行。莫^レ不^ニ染風俗^ニ恩。於^レ是今年五月、聖體不豫（中略）遂以入滅。四海皆憇仁恩^ニ最深者渭陽嗚咽之曉浪。双林忽唱滅度。（中略）計^ニ其御寓^ニ則過^ニ孝文皇帝理世之年、思^ニ其昇霞、亦同^ニ南岳大師臨終之日。（中略）嗟呼、尊儀

猶如レ在于眼前二。願命亦忝留于耳底。(中略)仰願、諸仏知見証明。十萬億之國土何言レ遙。早迎ニ仙蹕於極樂、三十二之寶祚誰論レ短。

自象ニ妙相於如來。

一条の死は「入滅」＝滅土に入ることで、悟りを開くという意味になる。この言葉は、経典等では釈迦の入涅槃を意味するのだが、平安期の願文の中では釈迦以外の人間について用いている例が⑫の願文も含め三例確認できる。その初見は先ほど考察した⑩「二品長公主四十九日御願文」で尊子の死を「入滅」と捉えている例、長保四年（一〇〇三）十二月九日「左相府爲寂心上人四十九日修諷誦文」（本朝文粹卷第十四）では、藤原道長の授戒の師である保胤の死を「入滅」と表している。また「入滅」と類似した言葉に「寂滅」がある。平安期の願文では二例確認される。④「為故尚侍家人七々日果宿願法会願文」に清和天皇の死を「寂滅」と表し、「陽成院四十九日御願文」（本朝文粹）卷第十四は、陽成天皇の死を「無相之月早藏、雖顯寂滅之理」と捉えている。

以上のように、「入滅」や「寂滅」という言葉は、天皇や菩薩の化身とされた特定の人物（尊子内親王や保胤）に用いられていた。その言葉を用いることで、共に生前は菩薩で死後悟りの世界へと帰り仏になつたという意味を示唆することになる。したがつて一条天皇の死も「入滅」と記すことで、単なる人としての死を迎えたのではなく、釈迦と同様に世間の人々に無常という真理を示すために涅槃に入ったのだと捉えられるのである。^⑯

また中国の理想的天子の孝文帝や、菩薩とされた天台二祖南岳慧思と

類比させることで、徳政と仏道修行に励行した聖天子かつ菩薩であつた生涯を強調している。その生涯は「三十二之寶祚誰論レ短」とあるようには短命あつたが、「自象ニ妙相於如來」とあるように、仏の相好である「三十二」相を象徴的に表そうとしたのだと理解される。

以上のように、一〇世紀後半の願文には、他の浄土ではなく極楽浄土への往生を目指すことに限定されてくる。また、仏の應化身の働きに注目が集まり、一条天皇や尊子、恵子など天皇もしくは皇族の死者に対しても、死者が実は菩薩の化身であつて、貴族社会に向かって極楽往生の重要性を説くために出現したのだ、という考え方が示されるようになつたのである。

まとめ

九世紀半ばの願文の場合、菩提心や利他行を起こすことなどにその関心があつた。すなわち、儒教の孝や恩の論理を用いて、それを仏教の利他行と読み換え、仏教への帰依を促すことを目的としていた。特に『菅家文草』所収願文の①から⑤まではその傾向が著しい。後半⑥から⑧の願文では、死者が生前より極楽浄土への往生を発願していたのだということを明らかにし、浄土往生を目指すことに重点が移るもの、その中心はやはり、仏教の基本的思想の理解にあつた。このような内容は、一〇世紀以降の願文ではほとんど見られなくなるが、それはむしろ發菩提心や利他行という考え方や救濟觀が浸透していく結果、当然のこととして受け入れられるようになり、叙述されなくなつたと考えられる。

用ということに理解の重点が移つてくることを示しているだろう。

一方、一〇世紀に入り大江朝綱を経て、慶滋保胤・大江匡衡ら勸学会を中心とした文人貴族が作成した願文になると、極楽浄土や阿弥陀仏の特質というものが注目されるようになる。とくに九八〇年代後半にかけて、死者を菩薩の化身とした内容がみられるようになる。そのような菩薩の化身という考えは、どのように出てきたのだろうか。

応和二年（九六二）天台宗園城寺系の学僧千観（九一八～九八三）が自らの悟りと衆生救済のために一〇の誓願を記した『十願発心記』が著される。その第二願に、

第二の願にいわく、願はくは我れ淨土に往生の後、速やかに娑婆に還りて本願力をもつて、先ず有縁の衆生を度し、弘むるに釈尊の遺法をもつてし、まさに慈尊の出世に繼ぎ、彼の初会の中において最初に菩提の記を受けん。あにただこの一期の事のみざらんや。惣じて釈尊、十方世界成仏の処處に未來際を尽くし法界際を窮め皆その教法を弘め、後仏の出世に繼がしめん。⁽¹⁾

と記されている。この願には、往生を遂げた者は再び現実世界に戻つて、衆生救済をするということが述べられている。保胤は、『日本往生極楽記』の中に千觀の往生伝もまとめているから、千觀の『十願発心記』も文人貴族たちには周知であったとも考えられる。したがつて保胤の願文に見られる死者を化身とみなす思想は特殊な事例なのではなく、誰でも利他行為を行うことによつて、往生の後菩薩になり、化身として現実世界に再訪し、救済活動を行うという思想を人々に広めようとする内容であつたと推測できる。それは、極楽浄土の阿弥陀仏や菩薩達が現実社会に対してもうなはたらきかけをしているか、仏・菩薩の本願力の作

註

(1) 石母田正『中世的世界の形成』(岩波書店 一九八八年・初版伊藤書店 一九四六年)

(2) 井上光貞『新訂日本淨土教成立史の研究』(山川出版社 一九七五年)

(3) 速水侑『淨土信仰論』(雄山閣出版 一九七八年)

(4) 文章経国については、池田源太「文章経国」(同『奈良平安時代の文化と宗教』永田文昌堂 一九七七年所収)、藤原克己「文章経国思想から詩言志へ―勅撰三詩集と菅原道真』(同『菅原道真と平安朝漢文学』所収)。

(5) 小原仁『文人貴族の系譜』(吉川弘文館 一九八七年) 参照。

(6) 平雅行『日本中世の社会と仏教』(瑞書房 一九九二年)

(7) 平安期の願文を通覧したものとしては、渡辺秀夫『願文の世界』(同『平安朝文学と漢文世界』第四篇 勉誠社 一九九一年) を参照。

(8) 平安期の貴族社会の信仰形態については、速水侑『平安貴族社会と仏教』(川弘文館 一九七五年)、三橋正『平安時代の信仰と宗教儀礼』(続群書類従完成会 二〇〇〇年) を参照。また民衆側の信仰を分析した論考として、今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』(吉川弘文館 一九九〇年)、同『本地垂迹信仰と念仏―日本庶民仏教史の研究』(法藏館 一九九九年) 参照。

(9) 奈良時代の写経については、田中塊道編『日本古写経現存目録』(思文閣出版社 一九七三年)、奈良国立博物館編『奈良朝写経』(東京美術 一九八四年)、皆川完一『光明皇后願経―五月一日経の書写について』(日本古文書学会編『日本古文書学論集』三所収 吉川弘文館 一九八八年)、榮原永遠男『天平六年の聖武天皇發願一切経』(続日本紀の時代) 瑞書房 一九九四年、のち同『奈良時代の写経と内裏』所収 瑞書房 二〇〇〇年)、同『奈良時代写経史研究』(瑞書房 二〇〇三年)、山下有美『正倉院文書と写経所の研究』(吉川弘文館 一九九九年)、小倉慈司『五月一日教願文作成の背景』(篠山晴生編『日本律令制の展開』吉川弘文館 二〇〇三年)、宮崎健司『奈良時代の一切経について―勘教の意義をめぐって―』(佛教大学総合研究所紀要別冊) 一切経の

歴史的研究』二〇〇四年一二月所収) を参照。

(10) 空海の願文については、勝又俊教「空海と仏事法会」(同『弘法大師の思想と作願文の表現世界—伊予親王・願文を中心にして』)、山喜房書林一九八一年)、藤原正己「王宮と山巣と—空海をめぐる都市と山林—」(『南都仏教』五九号一九八八年三月)、山本真吾「空海

学部文化学科』八号一九九一年)、静慈圓「空海の願文の構造とその特色」(同『空海密教の源流と展開』大藏出版一九九四年)、櫻木潤「嵯峨・淳和朝の「御靈」慰撫—「性靈集」伊予親王追善願文を中心にして』) (『仏教史学研究』四七卷二号二〇〇五年一月) を参照。

(11) 菅原道真の願文については、所功『菅原道真の実像』(臨川書店二〇〇二年)、後藤昭雄「菅原道真の願文」(和漢比較文学会編『菅原道真論集』勉誠出版二〇〇三年所収)、拙論「平安仏教の変容—菅原道真の願文を中心に—」(『日本宗教文化史研究』第七卷第一号二〇〇三年五月) を参照。

(12) 『本朝文粹』については、川口久雄「平朝の漢文学」(吉川弘文館一九八一年)、大曾根章介「王朝文学論攷—『本朝文粹』の研究」(岩波書店一九九四年)を参照。また願文については、渡辺前掲註(7)を参照。

(13) 『江都督納言願文集』については、小峯和明「江都督納言願文集」の世界(二)～(六)『中世文学研究』第一三～一八号一九八八年)一九九一年八月後に『院政期文学論』笠間書院二〇〇六年に収載)、吉原浩人「王朝貴族の信仰生活—『江都督納言願文集』にみる女性の願い」(『国文学解釈と鑑賞』第五七卷第一二号一九九二年二月)、同『神仏習合思想の大江匡房賞』(江都督納言願文集)『本朝神仙伝』などに見る本地の探求と顕彰』(和漢比較文学会編『説話文学と漢文学』勉誠社一九九四年)、拙論「江都督納言願文集」にみる女性と仏教について』(『日本宗教文化史研究』第九卷第二号二〇〇五年十一月) を参照。

(14) 「王沢不渴抄」については、大曾根章介「本朝文粹の後代作品への影響(上)」(主として平安後記の漢文学について)『国語と国文学』一九六一年一月)、同『平安時代の駢體文について—文章の段落と構成を中心にして』(『白百合女子大学紀要』三号) を参照。

(15) 拙論註(11)、拙論「平安期在家仏教者の思想と信仰—藤原道長の願文を中心にして」(『日本仏教総合研究』第二号二〇〇三年) を参照。

(16) 吉原註(13)①論文、拙論註(15) 参照。

(17) 『江都督納言願文集』における本地垂迹については、吉原註(13)②論文、同『続本朝往生伝』の一考察—「極樂之新主」について』(『仏教論叢』二六号一九八二年九月)、同『大江匡房と八幡信仰』(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』別冊九一九八三年三月)、同『石清水不斷念佛縁起』考・附訳注—延久二年の後三条天皇・大江匡房と八幡信仰』(『中古文学と漢文学II』) 和漢比較文学叢書第四卷汲古書院一九八七年)に詳細な論考がある。

(18) 本文の引用は、川口久雄校注『菅家文草・菅家後集』(日本古典文学大系七二)に拠る。

(19) 拙論註(11) 参照。

(20) 仏名会については、竹居明男「仏名会に関する諸問題—十世紀末頃までの動向—上—」(『人文学』一三五号一九八〇年三月)、同「仏名会に関する諸問題—十世紀末頃までの動向—下—」(『人文学』一三六号一九八一年三月)、早島有毅「中世社会移行期における宮中仏事の実態—「内御仏名」を素材として』(『佛教史学研究』三八卷二号一九九五年一二月) を参照。

(21) 渡辺実校注『枕草子』(新日本古典文学大系二五)

(22) 『無量寿經』(岩波文庫本)

(23) 弥勒信仰については、速水侑『弥勒信仰』(評論社一九七一年) を参照。

(24) 奈良時代から平安時代にかけての「煙霞」の用法や意味については、池田源太氏の論考がある。池田註(4) 前掲書

(25) 『無量寿經』(岩波文庫本)

(26) 『大正新脩大藏教』第十卷

(27) 『大正新脩大藏教』第十六卷

(28) 天皇が教化活動を行うことについて清和自らが語った願文がある。元慶三年三月二十四日「奉太上天皇勅於清和院法会願文」(文草) 卷十二は、清和が退位後に清和院に留まり、六日間にわたる法華八講を嘗んだときの願文である。その中で清和は、退位した理由について次のように述べている。

弟子昔奉^二眇身^一、忝當^二鴻業^一。為^一天下之主^一、為^一諸衆生之君^一。每願風雨調和、稼穡豐稔、國土合歡於無垢界、人衆同樂於有頂天。豈因在位年深、利他之德頻欠。涉^レ道日淺、剋^レ己之誠屢空。是故弟子逃^二黃屋^一以忘^レ歸、捐^レ蒼生而不顧。

天皇として國士と人々を守り、この社會を有頂天と同じくら^一安穩を保障しなければならない立場であつたが、それでは人々を成仏へと導くという眞の利他行が行えない。そのため退位し出家することで利他行につとめ、人々への眞の救災活動を行いたいと述べている。このような死後の天皇の救災活動を「周遍」と名づけているのである。

(29) 一切経については、堀池春峰「平安時代の一切経書写と法隆寺一切経」(『南都佛教』二六号 一九七一年六月)、上川通夫「一切経と古代の仏教」(『愛知県立大学文学部論集』四七号 一九九八年)、同「一切経と中世の仏教」(『年報中世史研究』二四号 一九九九) 参照。宮崎註(9)前掲論文、牧伸行「最澄と一切経」(伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』法藏館 二〇〇二)、同「古代東国の仏教と一切経」(『佛教学相好研究所紀要別冊』「一切経の歴史的研究」所収)、齊藤利彦「平等院一切経界と舞楽会」(『仏教史学研究』四五卷二号 二〇〇二年一二月) を参照。

(30) 『法華經』(岩波文庫本)

(31) 『大正新脩大藏教』第十六卷 No.六六四

(32) 金岡秀友『金光明經の研究』(大東出版社 一九八〇年) を参照。

(33) 近年仏教學の立場から、童女の即身成仏や五障について再検討が行われた。植木雅俊氏は、童女の即身成仏は、小乘仏教的・出家主義的・男性中心主義的な偏見を仏弟子舍利弗の口を借りて語らせたのであって、提婆達多品はそれを初期大乗仏教の在家主義・男女平等の立ち場から批判しているという見解を示された。植木雅俊『仏教のなかの男女觀』(岩波書店 二〇〇四年) 参照。

(34) 西口順子氏は、二〇〇五年四月の仏教史学会例会(於・佛教学)にて「東京国立博物館蔵『転女成仏經』について」というテーマで発表された。その中で西口氏は、「江都督納言願文集」に記された『転女成仏經』について検討され、『菅家文草』や『本朝文粹』の『転女成仏經』と異なる經典で、一二世紀頃に

書写された東京国立博物館所蔵『転女成仏經』と同じものではないかという見解を発表している。

(35) 慶滋保胤についての論究として小原仁氏と平林盛得氏の論考が参考となる。小原註(3)前掲書、平林盛得『慶滋保胤と淨土思想』(吉川弘文館 二〇〇一年) 参照。また勸学会については、桃裕行『上代学制の研究』(目黒書店 一九四七年)、東館紹見「勸学会の性格に関する一考察」(『真宗研究』第三八輯一九九四年一月) 参照。

(36) 尊子の生涯については、今西祐一郎『火の宮』尊子内親王—「かかやく火の宮」の周辺(『国語国文』五一卷第八号 一九八二年八月)、所京子『貞王和歌文学の史的研究』(国書刊行会 一九九一年) を参照。

(37) 『三宝絵』序にも「穴貴ト、吾冷泉院太上天皇ノ二人ニ当リ給フ女ナ御子、九重ヘノ宮ニ撰レ入り給ヘリシカド、五ノ瀧ノ世ヲ厭ヒ離給ヘリ。彼勝鬘ハ波斯匿王ノ女スメ也、心ヲ発セル事人モ不教。有相ハ宇陀羨王ノ后也、髪ヲ剃シ事誰又進メシ。貴トキ家ヨリ生レ、重キ位ニ備ハリタシカド、蓮ノ花ニ宿ラムハ芳シキ契リナレバ、忿ギ法ノ種ヲウヘ、月ノ輪ニ入ムハ高キ思ヒナレバ、強ヒテ戒ノ光ヲ受テキ。」と記されている。

(38) 本文の引用は、『本朝文粹』(新古典文学大系二七) に拠る。

(39) 五障もしくは「障」が煩惱と意味される例は、空海『性靈集』所収願文に、「三障」「障雲」「障嶽」「諸障」がある。これらのうち女性を対象として願文に使われたのは「障雲」(笠大夫奉^二為先妣^一奉^レ造^二大曼茶羅^一願文)、「障嶽」(林学生先考妣忌日造仮飯僧願文)であり、他は男性の願文に使われている。また『文草』にも、「道之三塗、身之五障、誠可^レ哀。是故我今發^二唯一心、歸^一依三寶」(式部大輔藤原朝臣家母命逆修功德願文)と「五障」を用いているが、男性にも「業障」(為前陸奥守安大夫(安倍貞行)於華山寺講法華經願文)と使うなど、対象が女性か男性かで人間のもつ煩惱という意味を表す言葉を使い分けている。拙論註(13) 参照。

(40) 『本朝文粹』に収載された天皇に關する追善願文には、积迦と天皇を類比する表現が多く用いられている。例えは大江以言が作成した「花山院四十九日御願文」(『本朝文粹』卷第十四)には、「聖靈遁世之初十九、积尊蓋乃二十九、积

尊唱滅乃期八十、聖靈纔四十一」と、釈迦と花山の出家の年齢やその死が類比されている。

(41) 本文の引用は、佐藤哲英『叡山浄土教の研究』研究篇・資料篇（百華苑 一九七九年）に拠る。佐藤氏は、「十願發心記」の翻刻紹介ならびに当時の浄土教における位置づけについて論じられている。

編集後記

本号は統一テーマの特集という形式をとらず、阿川正貫、山本博子、北條竜士の三先生には任意の論題でご執筆をお願いした。ご多忙にも拘わらず論稿をいただき深く感謝申し上げたい。また曾根宣雄、工藤和興の両氏の論文は浄土宗癡學会の助成をうけた研究奨学生としての成果報告である。

今後とも、伝統ある雑誌『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ゆきたい。浄土宗教学院の会員諸氏のご支援を切にお願いしたいものである。

(G・H)

○編集委員 藤本淨彦・田中典彦・大南龍昇・廣川堯敏

佛教文化研究

第51号

平成19年3月25日 印刷

平成19年3月31日 発行

編集者 稲岡康純

発行 浄土宗教学院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務府内

印刷／有限会社立花印刷

**STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)**

Number 51

March 2007

CONTENTS

| | | | |
|---|-----------------|------------|----|
| The statues of Jizo-bosatsu in China | AGAWA Shōkan | 1 | |
| | | | |
| The True State of a Round of Pilgrimages to the Twenty-five Historical Holy Places of St. Hōnen's Activities on the Edo Period | YAMAMOTO Hiroko | 11 | |
| | | | |
| Considering the Two-Body concept as explained in the <i>Commentary on the</i> <i>Treatise on Birth in the Pure Land</i> and the <i>Maha Prajna Paramitra Sutra</i> | | SONE Nobuo | 27 |
| | | | |
| about Jodo faith in GANMON of the Heian-era — The Kan-ke-bun-sou (菅家文草) and The Hon-cho-mon-zui (本朝文粹) | KUDO Wakyou | 37 | |
| | | | |
| The Pūrvavaya in the <i>Karuṇāpūṇḍarīka</i> | HŌJŌ Tatsushi | 1 | |

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 51. March 2007

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

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)
KYOTO, JAPAN

『悲華經』における Pūrvayoga

北條竜士

はじめに

釈尊滅後、あとに残された仏教徒たちによって、彼の偉業が讃えられ、そして、彼を慕うあまりに、彼が仏陀として偉業を成し遂げられたのは、幾たびの過去世における生存を繰り返し、そこで修行を積み重ねたからだという思想が芽生え、それは『ジャータカ』として結実した。またのちには、修行法として布施行が強調され、いわゆる「大乗的ジャータカ」として発展し、多くの過酷な布施行行為が説かれた。ここで取り上げる pūrvayoga と呼ばれる前生物語も、過去世との結びつきを強調したものとして、主に大乗經典において見られる。pūrvayoga 「過去の因縁」とは、いくつかの仏教文献に説かれる過去物語の名称として用いられ、過去世の人物と現在世の人物とをその行為において結び付けることを意味すると考えられている。また、それらは Jātaka と同じ構成をもつ前生物語であるのにも関わらず、Jātaka や Avadāna とは呼ばれていないことから、従来の Jātaka の概念を超えたもので、Jātaka の大乗化の1つと見られている⁽¹⁾。

この pūrvayoga の語については、村上 [1969] [1971] において注目され、pūrvayoga の用例も十分に挙げられているが、『悲華經』(Karunāpūṇḍrikā) における用例は挙げられていない。したがって、本稿では、pūrvayoga を手がかりに、それらの先行研究も踏まえ、『悲華經』における用例を挙げ、それが何を示しているのか、あるいはどのような意味合いをもつのかを考察する。

1. 『悲華經』の内容概観

まず、pūrvayoga についての考察に先立って、『悲華經』全体の内容を確認しておこう。固有名詞については、曇無讃訳『悲華經』(T3,No.157) に依る。

第1 「転法輪品」(KP1.1-13.10)

本經の舞台は、王舍城 (Rājagṛha) の耆舍崛山 (Gr̥dhraqūṭa-parvata) で、聴衆の列挙が終わった後、宝日光明 (Ratnavairocana) 菩薩の質問をきっかけに、世尊 (釈尊) が蓮華 (Padmā) 世界と蓮華尊 (Padmottara) 仏について説く。

第2 「陀羅尼品」(KP14.1-50.5)

前章に引き続き、蓮華世界と蓮華尊仏についての説明後、世尊は蓮華尊仏がその師仏である日月尊 (Candrottama) 如來から教授した「解了一切陀羅尼門 (sarvajñātākāra-dhāraṇī-mukha-praveśa)」について説く。

第3 「大施品」(KP51.1-104.5)

本章から対告者が寂意（Śāntimati）菩薩に代わり、彼の世尊に対する次のような質問で本経における過去物語が始まる。世尊以外の、十方諸仏の国土は清浄（pariśuddha）であるのに、世尊ご自身は、なぜ、清浄な世界で悟りに目覚めないで、不浄（apariśuddha）で五濁仏国土であるこの娑婆（Sahā）世界において悟りに目覚めたのかと。それに対して世尊は次のように返答する。菩薩は誓願（pranidhāna）によって、清浄な仏国土、あるいは不浄な仏国土を選び取るのである。偉大な憐れみ（mahākaruṇā）を具えている菩薩は、不浄な世界を選ぶのであると。以降、世尊は過去物語が説く。

昔、この仏国土（娑婆世界）が刪提嵐（Santīraṇa）という名で、善持（Dhāraṇa）という大劫の時、無諍念（Araṇemin）という転輪聖王と彼の千人の王子たちがいて、その王の大臣に宝海（Samudrareṇu）という梵志（brahman）がいた。そして、その宝海梵志に海藏（Samudragarbhā）という子がいて、その子が出家・成道し、宝藏（Ratnagarbha）如来となった。そして、その如来への供養を求める無諍念王は、王子たちとともに、宝藏如来とその比丘集團に対して3ヶ月間の供養をなし終え、宝海梵志の勧めに応じて、悟りへと発心し、各自、誓願を立てる。

第4 「菩薩授記品」(KP105.1-326.7)

そして、先に立てた無諍念王を始めとする各王子の誓願内容が順次に説かれ、無諍念王は無量寿（Amitāyus）如来、（第1王子から第8王子までは省略）第9王子は阿闍（Akṣobhya）如来となるであろうと、各自、宝藏如来から授記される。しかし、彼らが立てた誓願は、「清浄な仏国土（pariśuddha-buddhakṣetra）」を選び取るものであった。

一方、宝海梵志は、それまで無諍念王や王子たちに対して、清浄な仏国土を選び取るようにと勧めていたが、自らは彼ら王子たちに反して、不浄であり、五濁惡世である仏国土を選び取ることを願う（釈迦如來の五百誓願）。そして、宝藏如來から、汝は大悲（Mahākāruṇika）菩薩となり、娑婆世界において釈迦（Sākyamuni）如來となるであろうと授記される。

第5 「檀波羅蜜品」(KP327.1-387.10)

その後、大悲菩薩（＝宝海梵志）は宝藏如來から、「三昧門の説明（samādhimukha-nirdeśa）」と「助菩提法（saṃbhāraviśuddhi-mukha）」について聴き、それらを受持する。そして、宝藏如來が般涅槃後、大悲菩薩も命終し、自らの誓願によって6つのそれぞれの生涯において檀波羅蜜（dāna-pāramitā）を行なう。そして、この大悲菩薩こそ私（＝釈迦如來）であると釈尊自ら明かす。

第6 「入定三昧門品」(KP388.1-420.13)

本章から場面は現在へもどる。そして、釈迦如來によって三世十方の諸仏が、自らが、昔、勧化し、悟りへと発心させた者たちであることが明かされる。そして、十方世界の菩薩たちが、釈迦如來を讚嘆するために娑婆世界へ集まって来て、釈迦如來から「一切行門（Sarvasukhacaryādharmā）」を聴き、各仏国土へ還って行く。そして、釈迦如來は本經の名称を10種挙げ、無怨沸宿（Merupunya）夜叉に経を付属し、終える。

2. Pūrvayoga とその文献

さて、『悲華経』の内容を概観したところで、次に本稿の主題である pūrvayoga について概観する。以下、村上 [1969] [1971] に基づいて、pūrvayoga を用いる文献を以下の 2 種に分類してみよう。その他の前生物語を挙げない文献はここでは省略する。

(1) Pūrvayoga を章名として用いるもの

- ・『マハーヴアストゥ』 (*Mahāvastu*)、第 3 卷、*Padmāvatīye pūrvayogam*. Mv iii 170.11-172.4. 女召使いパドマーヴアティーの因縁物語。
- ・『マハーヴアストゥ』 第 3 卷、*Rāhulabhadrasya pūrvayogam*. Mv iii 172.5-175.19. ラーフラの因縁物語。
- ・『法華経』 (*Saddharma-puṇḍarīka*)、第 7 章「化城喻品 (Pūrvayoga-parivarta)」 SP156-198. 大通智勝仏と 16 人の王子の前生物語。
- ・『法華経』 第 22 章「薬王菩薩本事品 (*Baiṣajyarāja-pūrvayoga-parivarta*)」 SP404-422. 薬王菩薩の前生物語。
- ・『法華経』 第 25 章「妙莊嚴王本事品 (*Śubhavyūharāja-pūrvayoga-parivarta*)」 SP457-471. 妙莊嚴王などの前生物語。
- ・『三昧王経』 (*Samādhirājasūtra*)、第 2 章「娑羅樹王の過去因縁の章 (*Śālendarāja-pūrvayoga-parivarta*)」 SR25ff. 麟沙謨達 (Bhiṣmottara) 王の前生物語。
- ・『三昧王経』 第 16 章「過去因縁の章 (*Pūrvayoga-parivarta*)」 SR206-214. 黯慧 (Mati) 王子の前生物語。
- ・『三昧王経』 第 21 章「過去因縁の章 (*Pūrvayoga-parivarta*)」 SR287ff. 2 人の長者の前生物語。

(2) Pūrvayoga を前生物語の表題として用いるもの（章として独立していない）

- ・『ミリンダ王の問い合わせ』 Milindapañhā, Milindapanho. 「序話」 MP2-24. ミリンダ王とナガセーナ長老の前生物語。
- ・『ジャータカ』 No.547. 「ヴェッサンタラ・ジャータカ (Vessantara-jātaka)」, J, vol.VI, 480.10ff. プサティー妃の前生物語。
- ・『ジャータカ』 No.537. 「マハースタソーマ・ジャータカ (Mahāsutasoma-jātaka)」, J, vol.V, 476.12-16. 人食い (porisāda) の威力の因縁物語。
- ・『マハーヴアストゥ』 第 1 卷、「傘蓋物語」の一部分。Mv i, 267.10ff.
- ・『マハーヴアストゥ』 第 1 卷、ジョーティパーラ (Jyotiṣṭhala) の物語, Mv i, 317-338.
- ・『マハーヴアストゥ』 第 3 卷, Yaśodajātakam, Mv iii, 413-415.
- ・『三昧王経』 第 5 章 SR62.15-66.16. 大力 (Mahābala) 王と堅固 (Drḍadala) 王の前生物語。
- ・『三昧王経』 第 8 章 SR91.1-93.16. 大悲思惟 (Mahākaruṇācintin) 王子の前生物語。
- ・『三昧王経』 第 17 章 SR220.11ff. 功徳力 (Śiribala) 王の前生物語。
- ・『三昧王経』 第 20 章 SR282-286. 因陀羅幡幢王 (Indraketudhvajarāja) 仏の前生物語。

- ・『三昧王経』第29章 SR357ff. 堅固徳 (Dr̥dhadatta) 仏の前生物語。
- ・『三昧王経』第34章 SR468-486. 智力 (Jñānabala) 王と王女智意 (Jñānavati) と法師実意 (Bhūtamati) の前生物語。
- ・『三昧王経』第35章 SR487ff. 勇健得王 (Śūradatta) 王の前生物語。

次に、内容についてまとめてみよう。

- (1) pūrvayoga の語義は、「過去の因縁」「過去との結びつき」などである。
- (2) 特に大乗經典 (『法華經』『三昧王経』) に多く見られる。
- (3) 釈尊の前生だけでなく、他の仏や、菩薩、比丘、女性の前生も説く。
- (4) 章名 (法華經、三昧王経) や前世物語の命題、釈尊の修飾語として用いる。
- (5) 過去世と現在世における、ある人物の因縁を説くが、それらは、ほとんどが善い因縁話だが、一部、悪い因縁話もある (ラーフラの物語など)。
- (6) 過去仏の物語を多く含む。
- (7) 前生物語であるのにも関わらず、Jātaka, Avadāna, itivṛttaka の語を用いない。
- (8) 釈尊の前生を扱うものでも、Jātaka とは呼ばず、pūrvayoga と呼ぶ (『宝積經』「護国菩薩会」)。

これらの定義から『悲華經』を見てみると、本經では宝蔵如來という過去仏を登場させ、前生については、釈尊の前生と同時に阿弥陀仏や阿閻仏の前生も説く。しかし、その物語を説く章名で pūrvayoga の語は用いておらず、また、Jātaka, Avadāna の語も用いていない⁽²⁾。

3. 『悲華經』における教え・法門としての Pūrvayoga

それでは、ここから『悲華經』における pūrvayoga について見てみよう。『悲華經』における pūrvayoga は、本經の説法舞台である王舍城の耆闘崛山において、釈尊によって説かれたいくつかの教え (dharma)，あるいは法門 (dharmaparyāya) の1つとして受け取られているようである。以下、この点について用例を挙げて確認してみよう。

第1の用例は、第5「檀波羅蜜品」に見られる。第4章に至るまでに、釈尊によって無諱念王やその王子たち、宝海梵志の前生物語が語られ、第5章に入り、その冒頭、大悲菩薩 (= 宝海梵志) の懇請に応じて、宝蔵如來が「三昧門の説明 (samādhāna-mukha-nirdeśa)」と、「助菩提法清淨門經 (saṃbhāra-viśuddhi-mukha-dharmaparyāya)」という2つの法門 (dharmaparyāyam) を説き終わった後、次のような記述がある。

【用例1】

asmin dharmaparyāye bhāṣyamāṇe catuhṣaṣṭīnāṁ bodhisattvaśatasahasrāṇāṁ ye
daśabhyo digbhyo Gr̥drakūṭe parvate Śākyamunes tathāgatasyāntike pūrvayoga
samādhānamukhanirdeśām saṃbhāraviśuddhimukha dharmaparyāyam
śravaṇārtham āgatās tair anutਪtikebhyo dharmebhyah kṣāntih pratilabdhāḥ/
(KP344.1-6)

([宝蔵如來が] この法門を説き終わると、64百千の衆生たちが十方から耆闘崛山の

シャーキャムニ如来の面前に、(1) pūrvayoga (過去の因縁) と、(2) samādhāna-mukha-nirdeśa (三昧門の説明) と、(3) saṃbhāra-viśuddhi-mukha-dharmaparyāya (助菩提法清淨門經) を聴くためにやって来て、彼らは〔それを聴いて〕無生法忍を獲得した。)

このように、『悲華經』における釈尊の説法内容は、少なくともここでは、(1) pūrvayoga (過去の因縁) は、(2) samādhāna-mukha-nirdeśa (三昧門の説明) と、(3) saṃbhāra-viśuddhi-mukha-dharmaparyāya (助菩提法清淨門經) と並列に説かれ、仏が説くべきものとして捉えられている。このうち、(2) samādhāna-mukha-nirdeśa (三昧門の説明) と、(3) saṃbhāra-viśuddhi-mukha-dharmaparyāya (助菩提法清淨門經) とは、先に概観したように、第5章の冒頭で、大悲菩薩の懇請に応じて宝藏如来によって説かれたものである⁽³⁾。また、(1) pūrvayoga (過去の因縁) については、おそらく第3「大施品」から第4「諸菩薩本授記品」、さらには第5「檀波羅蜜品」における釈尊の大悲菩薩時代も含めた、過去物語を指し示していると思われるが、明確には限定できない。pūrvayoga を用いる他のいくつかの文献における過去物語では、章名において明確に pūrvayoga と規定し、物語の導入直前に或る人物の pūrvayoga であると明言しているものとは異なり、明確に限定はできない。しかし、pūrva (過去) のものである以上、広義では過去物語を指し示していると考えてよい。

第2の用例は、第6「入定三昧品」に見られる。第5「檀波羅蜜品」までにおいて、釈尊を始めとする菩薩たちの前生物語が説かれた後、第6「入定三昧品」に入ってから、釈迦如来が寂意菩薩に対して、過去・現在・未来の三世における十方の諸仏は、私(釈尊)が無上正等覺へと勧め、六波羅蜜を修めさせ、授記をした者たちであることを明かす。すると、東方における善華(Sampuṣpitā)世界の大地が震動し、そのわけをかの善華世界にいた菩薩たちが、かの世界の無垢功德光明王(Vimalaguṇatejarāja)如来に質問する。それに対して無垢功德光明王如来は次のように応える。

【用例2】

asti kulaputrāḥ paścime digbhāge ito buddhakṣetrād ekonanavatibuddhakṣetrān
atikramya tatra Sahā nāma lokadhātus, tatra Śākyamunir nāma tathāgatas
tiṣṭhati dhriyate yāpayati/ sa etarhi caturñām parṣadām pūrvayogam ārabhya
dharmaṁ deśayati/ (KP391.4-391.8)⁽⁴⁾
(善男子たちよ、西の方角で、ここから89億の仏国土を過ぎた所に、サハー(娑婆)という世界があり、そこではシャーキャムニという名の如来が留まり、身を保ち、時を過ごしている。かの如来は、現在、四衆に対して pūrvayoga (過去の因縁) を第1として、教えを説いている。)

また、その後に続く、無垢功德光明王如来の発言である。

【用例3】

sa ca me Śākyamunis tathāgataḥ kalyāṇamitraḥ Sahe lokadhātau tiṣṭhati

yāpayati, sa evam caturṇām parṣadām imam pūrvayogam ārabhya dharmam
deśayati/ tena tathāgatādhiṣṭhānena mamāsanam kampate/

(また、かのシャーキャムニ如来は、私にとって善知識であり、サハー世界において留まり、時を過ごしている。かの【シャーキャムニ如来】は、四衆に対してこの（過去の因縁）を第1として、教えを説いている。かの【シャーキャムニ】如来の威力によって私（=無垢功德光明王如来）の座は震動しているのである。)

ここで、注意すべきことは、先の【用例1】では明確ではなかったが、が教え(dharma)の一つとして規定され、現在、耆闘崛山においてという教えを釈尊が説法中であることが知られる。したがって、『悲華経』における釈尊の説法内容は、少なくとも「三昧門の説明」「助菩提法清浄門經」「本縁(pūrvayoga)」との3つであることがわかる。さらに、『悲華経』中で dharma, dharmaparyāya の語を手がかりに見てみると、上記の3つの他に、第2章において説かれる「解了一切陀羅尼門(Sarvajñatākāra-dhāraṇī-mukha-praveśa-dharmaparyāya)」と、第6章において説かれる「一切行門(sarva-sukha-caryā-dharma)」との2つも加えられる。以下、それらをまとめてみよう。

- (1) sarvajñatākāra-dhāraṇī-mukha-praveśa-dharmaparyāya 「解了一切陀羅尼門」
(第2「陀羅尼門品」)
- (2) pūrvayoga-dharma 「過去の因縁法」 (第3「大施品」～第5「檀波羅蜜品」)
- (3) samādhāna-mukha-nirdeśa-dharmaparyāya 「三昧門の説明法門」
(第5「檀波羅蜜品」)

- (4) saṃbhāra-viśuddhi-mukha-dharmaparyāya 「助菩提法清浄門經」
(第5「檀波羅蜜品」)
- (5) sarva-sukha-caryā-dharma 「一切行門」 (第6「入定三昧門品」)

このように取り上げてみると、本經におけるはこれらの教えや、法門の中の1つであることが知られる。しかし、『悲華経』は、先に挙げた文献中の『マハーヴィアストゥ』『法華経』や『三昧王経』の用例などのように、を章名として挙げていないし、また物語の冒頭にも挙げていない。に対してそれ程、意識を向けていなかつたか、あるいは、以外の他の「教え」「法門」は分量としてさほど多くはないから、それらを前生物語()の付属的なものとして捉え、『悲華経』の前生物語、すなわちは、經典の大部分を占めているから、經典全体をとして捉えていたか、あるいはもっと限定した個別ものを指しているかである。この点は以下、さらに用例を挙げて考察してみよう。

4. 釈尊の誓願における

本經におけるの第3の用例は、第4「諸菩薩本授記品」に説く宝海梵志、つまり、のちの釈迦如来によって立てられた誓願（五百誓願）中の最後の部分に見られる。そこでは、自分（宝海梵志）が般涅槃した後、自分の舍利(sarira)の神変によって、衆生た

ちが三乗（*triyāna*）において不退転になることを願っている。以下は、宝海梵志による該当部分の誓願内容である。舍利神変によって悟りへと発心した衆生たちが、その後、十方の世界において無上正等覚に目覚め、私（＝宝海梵志）の名声を讚えてくれますように。また、悟りを求める衆生たちが彼ら如来たち（先に十方世界で成仏した衆生たち）の面前から、私（＝宝海梵志）の名声を聴いて、彼ら衆生たちがかの如来に、「どのような目的でかの世尊（釈尊）は、五濁世界において無上正等覚に目覚めたのか」と問うてくれますように、と願う。さらに引き続き、以下のように宝海梵志は誓願を立てる。

【用例5】

te ca tathāgatāḥ teṣāṁ bodhyarthikānāṁ kulaputrāṇāṁ kuladuhitṛṇāṁ vā imam
mama mahākaruṇā-samanvāgataṁ prathamacittotpādaṁ buddhakṣetraguṇavyūhaṁ
praṇidhānapūrvayogam ca bhāṣeyus/ (KP268.11-15)

そして、彼ら如来たちが、悟りを求める善男子・善女人たちのために、私の〔宝海梵志〕大悲が具わったこと、最初に〔悟りへの〕心を起こしたことと、〔私の〕仏国土のすばらしさと、〔私の〕誓願という過去の因縁とを説き示しますように。

ここでの *pūrvayoga* の語は、mama mahākaruṇā-samanvāgataṁ から、*praṇidhāna*までを *pūrvayoga* であるとも読むことができるが、少なくとも *praṇidhāna-pūrvayoga* という複合語になっているから、*pūrvayoga* が *praṇidhāna* と関わりがあることは確かである。また、先の【用例2・3】同様、*pūrvayoga* が衆生に対して説き示すべきものとして捉えられている。

そして、以下、宝海梵志は、そのことを聴いた衆生たちも、自分と同様な大悲を起こし、五濁悪世において善根を植えていない衆生たちを選び取るという同様な誓願を立てるよう願う。さらにその後に、舍利神変という *pūrvayoga* によって衆生たちに説くようにと願われる。

【用例6】

apare buddhā bhagavanto mama śarīravivartanebhīḥ pūrvayogaiḥ sattvānāṁ
bodhyarthikānāṁ kulaputrāṇāṁ kuladuhitṛṇāṁ vā vistareṇa bhāṣayeyuḥ, ...
(KP269.5-269.7)

他の仏・世尊たちは、私（＝宝海梵志）の諸々の舍利神変という過去の因縁（*pūrvayoga*）によって、悟りを求める善男子・善女人たちに〔次のように〕広く説いて下さい…。

以下、昔、某という仏がいて、その仏が般涅槃した時、悪い時代になるが、その仏の舍利神変によって、私たちは悟りへと発心し、善根を植え、六波羅蜜に励んだのだ、と続く。ここでの用例では、*śarīra-vivartanebhīḥ pūrvayogaiḥ* とあるから、「*pūrvayoga* = 舍利神変」と捉えることができる。また、舍利神変は、誓願において願われ、それが成就した結果として起きるわけであるから、*pūrvayoga* と誓願とは密接な関係にある。また、ここでも *pūrvayoga* は、先の用例同様、仏・菩薩が衆生のために説き示すべきものとして捉えていることが指摘できる。

5. 誓願と業

ここまで、『悲華経』における pūrvayoga と、さらには pūrvayoga と誓願との関係について考察してきたが、pūrvayoga と誓願との関係について他の文献にも目を向けて考察してみよう。先に挙げた文献中から、『ミリンダパンハー』の所説を見てみよう。

『ミンダパンハー』の序話では、その冒頭からミリンダ王とナーガセーナ長老との2人の対論舞台であるサガラ (Sāgala) の町についての詳しい叙述に引き続いて、次のような記述がある。

Ettha ṭhatvā tesam pubbakammam kathetabbam, ... (MP2.16)

([サガラ町に関する叙述を] やめて、彼ら [ミリンダ王とナーガセーナ長老] の前生の行為が語られるべきである。…)⁽⁵⁾

以降、6種のテーマに分けて述べられるべきことが言われる。それらは、(1) 前生と現生との結合関係 (2) ミリンダ〔王〕の問い合わせ (3) 特徴に関する問い合わせ (4) 難問 (5) 推理に関する問い合わせ (6) 詞喻に関する問い合わせである。ここでは、最初の (1) に Pubbayoga (pūrvayoga) が挙げられる。さらに続けて、

Pubbayogo ti tesam pubbakammam. (MP2.21)

(「前生と現生との結合関係」とは、彼ら [2人] の前生における行為である。)

として、以下、彼ら2人の前生物語が語られる。ここで注目すべきは、pubbayoga (pūrvayoga) は pubbakarman (pūrvakarman) であるという定義がされていることである。現在、ミリンダ王とナーガセーナ長老との2人が、いみじくも対論相手となったのは、前生における2人の行為 (karman)、つまり、「業報」によるものとも言ってよい。以下、その内容を概観してみよう。

昔、カッサパ (Kassapa) 仏のときに、ガンジス川近くのある所に比丘の大衆が住んでいて、彼らがある朝、境内を箒で掃き、その集めたゴミを、ある1人の比丘 (ナーガセーナ長老の前生) が、ある沙弥 (ミリンダ王の前生) に捨てて来なさいと言いつけるが、その沙弥は、何度もその言いつけを無視したので、その比丘が怒って、その沙弥を箒で懲らしめる。すると、その沙弥は、「涅槃 (nibbbāna) に至るまで、この世のどこに生まれようとも、大威力があり、弁才がありますように」と願い (patthana) を立てる。一方、比丘もそのことを知って、沙弥と同様、「弁才があるように」と願いを立てた。そしてその後、その因縁によってその2人 (ミリンダ王とナーガセーナ長老) は現在、対論することになるという因縁物語である。ここでの pūrvayoga は、2人の前生物語全体を指すのであろうが、さらに限定するならば、お互いが過去世における比丘と沙弥という間柄と、その関係のもとに起った出来事によってなされた同様な「願い」を指し示していると考えられる。実際、現在世では、2人ともにその「願い」が成就し、弁才を具え、対論すべき相手として生まれて来ている。前生での仲の悪さが、現生においても引きずられているわけである。つまり、ここでは、前生における「行為 (karman)」、すなわち「業報」と、前生における「願い」という「誓願」とが、密接に関係しつつ説かれ、それらを pūrvayoga として規定されている

と考えられる⁽⁶⁾。言い換えれば、「業=誓願」という関係が示されていると言ってよい。

この点を踏まえて、『悲華経』を見てみよう。『悲華経』においても「願い（誓願、*prañidhāna*）」と「業（*karman*）」は、密接に関わって説かれている。過去物語が始まった第3章中で、無諱念王が宝蔵如来と比丘集団に対して布施をなし終えて、いよいよ誓願を立てようとする場面である。宝蔵如来が無諱念王と王子たちに神通力によって諸々の仏国土を見せる。すると、無諱念王が宝蔵如来に次のように質問する。

“kena bhagavan karmanā bodhisattvo mahāsattvah pariśuddham buddhakṣetram parigṛhṇāti, kena karmanāparisuddham; utkṛṣṭāḥ sattvāḥ kena karmanā, yāvad dīrghāyuṣkāḥ sattvā vistaraḥ”/ (KP81.14-17)

「世尊よ、いかなる業によって、菩薩は清浄な仏国土を選び取ったり、いかなる業によって不浄な仏国土を〔選び取ったりするのでしょうか〕？勝れた衆生、乃至、長寿の衆生はいかなる業によって、そのようになったのですか？」と。

それに対して如来は次のように語る。

“prañidhānavāśena mahārāja bodhisattvo mahāsattvah pariśuddham buddhakṣetram parigṛhṇāti apagatapañcakaśayam, prañidhānenāparisuddham”/ (KP81.18-20)

「大王（無諱念王）よ、誓願によって菩薩・摩訶薩は、五濁を離れた清浄な仏国土を選び取ったり、不浄な仏国土を選び取ったりするのだ」と。

ここでは、「業（*karman*）」の語が「誓願（*prañidhāna*）」の語にほぼ置き換えられていくと見てよい。菩薩が将来、仏となるべき仏国土の選択は、誓願（*prañidhāna*）という業、行ない（*karman*）によって決定するのであると説く。誓願の原語は異なるが⁽⁷⁾、将来を求めている点では同じであるから、「業=誓願」という関係が見て取れる。

さらに、先にも概観したように、第3章の冒頭において寂意菩薩が、なぜ世尊（=釈尊）は五濁世界に出現したのかという質問に対して、釈尊は次のように応える。

“prañidhānavāśena kulaputra bodhisattvāḥ pariśuddham buddhakṣetram parigṛhṇanti, prañidhānavāśenāparisuddham buddhakṣetram parigṛhṇanti/ mahākaruṇāsamavāgatativāt kulaputa bodhisattvā mahāsattvā apariśuddham buddhakṣetram parigṛhaṇanti/ tat kasmād dhetos?, tathā mayā prañidhānam kṛtam yenāham etarhy evam pratikaṣṭe pañcakaśāye buddhakṣetra upapannah/ (KP51.16-52.5)

「善男子よ、誓願によって菩薩たちは、清浄な仏国土を選び取り、清浄でない仏国土を選び取るのである。善男子よ、偉大な憐れみを具えていたから、菩薩・摩訶薩たちは不浄な仏国土に現れるのである。それはなぜかといえば、私が〔前世で〕誓願を立てた通りに、その故に現在このような悲惨な五濁の仏国土に現れたのである。

このように、『悲華経』における過去物語が説かれるきっかけとも言える、問答において、釈尊が、この五濁悪世に現れたのも、過去世の大悲菩薩の時代に立てられた誓願によるもの

であり、つまり「過去の因縁（pūrvayoga）」において次の生まれるべき世界が決定し、それは、過去世における誓願という業、行ないによって確定されると明言されている。

6. 結論

以上、考察してきたことを踏まえて考えてみよう。『悲華経』における pūrvayoga は、他の文献における pūrvayoga の多くの用例と異なり、明確にその内容を限定しえなかつたが、pūrva-（以前の、過去の）という以上、過去の出来事であるから、釈尊と阿弥陀仏などの仏・菩薩たちの前生物語を指し示していると考えられる。また、pūrvayoga そのものは、『悲華経』においていくつか説かれる釈尊の説法内容であって、1つのまとまりある教え（dharma）として捉えられていた。また、釈尊の誓願中に見られる pūrvayoga の語は、それが指し示しているものが明確には限定しえなかつたが、少なくとも「誓願」、特に「舍利神変」との関わりがあることは指摘し得た。今回は、『悲華経』の用例を中心考察したが、今後は他の文献における pūrvayoga との比較検討が必要であろう。この点に関しては機会をあらためて考察したい。

【略号および参考文献】

- J *Jātaka*, 6 vols, PTS.
- KP *Karuṇāpūṇḍarīka*, Edited with Introduction and Notes, by Isshi Yamada, vol.II, University of London, 1968.
- MP *The Mindhapañho*, PTS, 1880.
- Mv *the Mahāvastu*, ed.E.Senart, 3 vols, Paris, 1982-97(rep.Meicho-fukyu-kai, 1977)
- PTS Pāli Text Society.
- SR *Samādhīrājasūtram*, Gilgit Manuscripts vol.II, ed. by N.Dutt, 1954.
- SP *Saddharmapuṇḍarīka*, ed. by H.Kern and B.Nanjio, St.Petersburg, 1908-12.
- T 『大正新脩大藏經』高楠順次郎・渡辺海旭編, 大正新脩大藏經刊行会, 1924-1929.
- VM *Visuddhimagga*, PTS.

宇治谷裕顕 [1969] 『悲華経の研究』文光堂

香川 孝雄 [1993] 『浄土教の成立史的研究』山喜房仏書林

杉本 卓洲 [1993] 『菩薩—ジャータカからの探求—』サーラ叢書29, 平楽寺書店

中村 元 [1963] 『ミリンダ王の問い合わせ（1）』東洋文庫7, 平凡社

村上 真完 [1967] 「*Samādhīrājasūtra* の語彙研究」『八戸工専紀要』2

[1969] 「Pūrvayoga について」『宗教研究』42-3

[1971] 「Pūrvayoga（過去の因縁）一大乗經典における過去因縁物語に関する一」『密教文化』95

編集後記

本号は統一テーマの特集という形式をとらず、阿川正貫、山本博子、北條竜士の三先生には任意の論題でご執筆をお願いした。ご多忙にも拘わらず論稿をいただき深く感謝申し上げたい。また曾根宣雄、工藤和興の両氏の論文は浄土宗奨学会の助成をうけた研究奨学生としての成果報告である。

今後とも、伝統ある雑誌『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ゆきたい。浄土宗教学院の会員諸氏のご支援を切にお願いしたいものである。

(G・H)

○編集委員 藤本淨彦・田中典彦・大南龍昇・廣川堯敏

佛教文化研究

第51号

平成19年3月25日 印刷

平成19年3月31日 発行

編集者 稲岡康純

発行 浄土宗教学院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務府内

印刷／有限会社立花印刷

- (1) 杉本 [1993] pp.221-222.
- (2) 宇治谷裕顕は、本經の特徴を Pūrvayogamārabhyadharma Avadāna Vyākaraṇa と定義しているが、
avadāna の語は本經には見られないから、その根拠は不明である（宇治谷 [1969] p.16）。
- (3) KP327.1-344.15.
- (4) 同種の文。sa ca me Śākyamunis tathāgataḥ kalyāṇamitraḥ Sahe lokadhātau tiṣṭhati yāpayati,
sa evam caturṇām parśadām imaṁ pūrvayogam ārabhya dharmaṁ deśayati/ (KP391.17-19)
- (5) 以下、MP の翻訳に際しては、中村元 [1963] を参照した。
- (6) prajñidhāna の同義語として Jātaka や MP では、pattanā の語が多く用いられている（香川 [1993]
pp.385-386）。
- (7) 『スッタニパータ』第2章では、業報と誓願とが並列に説かれており、「前世に功徳を積むこと」と、
「正しい誓願を起こすこと」によって、最高の幸せを得るとする（香川 [1993] pp.369-370）。