

佛教文化研究

第45號

淨土宗教學院

2 0 0 1

佛教文化研究 第四十五号

目次

證空の浄土往生観……………	中西随功一
親鸞にみる往生浄土の思想……………	岡亮二七
往生浄土の理解……………	深貝慈孝三
——浄土宗教師として——	
浄土宗義の伝承形態……………	服部淳一三
——聖岡の『観経疏』受容の諸相——	
「水陸会」の現況及び一考察……………	阿川正貫四
浄土宗学が社会実践の場に提示すべきもの……………	曾根宣雄五
——ターミナルケアに関連して——	
『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性……………	曾田俊弘六
——大徳寺本『拾遺漢語灯録』の研究——	
アヴァダーナ説話の起源……………	平岡聡一
平成十一年度浄土宗教学院収支決算書……………	
編集後記……………	

證空の浄土往生観

中西随功

はじめに

浄土教において自身の上にとの様に浄土往生を領解するかと云うことが肝要である。このことから、祖師が如何様に往生を確信しているかについても論ぜられてくることもうなずける。⁽¹⁾

小稿では浄土宗西山派祖の證空の浄土往生についての理解の一端を考察したい。

一、浄土観

證空（一一七七～一二四七）は法然（一一三三～一二二二）の浄土教旨をうけて、念仏往生について基本的に『女院御書』に次のように述べる。

念仏して往生をうる事は、弥陀の本願、釈尊の附属、諸仏の証誠、凡夫往生の実行一代の眞説なり。⁽²⁾

ここに、念仏往生について證空は明確な主旨を示されている。もとよ

證空の浄土往生観

り、『浄土三部経』には阿弥陀仏の本願成就と釈尊の附属、更に六方諸仏の証誠が明かされている。この浄土三部経の経意こそが如来出世の本懷であり、凡夫往生の眞実の行であると述べる。この内容は法然の教説を継承している。ただ、これに続いて證空は『女院御書』に次の様に述べる。

但し、念仏といふは、仏を念ずるなり、仏を念ずるといふは、其仏の因縁をしりてその功德を念ずるを、眞の念仏とはいふなり。⁽³⁾

つまり、證空はただちに念仏を口称念仏であるとは規定せずに、阿弥陀仏の正覚成就の謂われを知ることであるとする。ここに證空の教旨の特色が窺えるようである。證空は阿弥陀仏は何故に仏身の成就と仏土を建立されたかの因縁を知ることが大事であると云う。そのために、釈尊の『浄土三部経』の教旨に深く聴き入らねばならない。このことについては善導『般舟讃』に若非釈迦勸念仏弥陀浄土何由見と釈している。これにより、阿弥陀仏の願行は全て私一人を摂取せんが為であると領解できる。いわゆる、「仏の説きたもうところを聞きて、歡喜せずというこ

となかりき」(『無量寿経』の結文)とある如くに歓喜法悦に満たされる心境が開かれる。證空は阿弥陀仏の極樂浄土について、「浄土三部経」のなかで特に『観無量寿経』を中心として尋ねている。これも善導『般舟讃』に専説弥陀觀經法文句句說西方と釈しているのに依る。

ただ、もとより「浄土三部経」に説示される阿弥陀仏と極樂浄土のすがたは衆生の分別を超えた不可説・不可思議な世界である。これについても善導は『往生礼讃』に弥陀仏国能所感西方極樂難思議とあり、また、觀彼世界相勝過三界道究竟如虚空广大无边際と明示している。だから、我が心にてどの様に極樂浄土を觀想しても及ばない世界である。この「及ばそうとする觀想」(自力修行門・諸経)を捨てて、「及ばないままに」一切を阿弥陀仏の本願力(弘願・無量寿経)にうちまかせていける心境(觀門・觀無量寿経)を勧めているのが證空の教旨である。

さて、證空は『観経』上品上生の經文を典拠とし善導の釈文を依りどころとして、即便往生・当得往生の二種の往生説を述べていることは周知のところである。⁽⁴⁾

具体的には、經文の若有衆生願生彼国者、発三種心即便往生について善導はこれは總挙有生之類と釈す。つまり、あらゆる衆生の中より有生(往生すべき機類)を挙げていることになる。いわゆる、極樂浄土に生ぜんと願する者は三心を発することにより即便往生すると説かれる。

それ故に、古来より浄土教の肝要な教旨として三心が詳説されている。⁽⁵⁾この三心について善導は「三心を弁定して以て正因と為ることを明す」と三心正因を明かす。これについて證空は三心は即ち南無の一心、帰仏の一念、弘願の一辺と述べる。

二、念仏即往生

更に、證空は往生については次のように念仏即往生と述べる。先ず、『述成』の内容からも窺える。

ここには、一念十念も機の功にあらず、唯仏体の外に別に功を論ずる事なき所を、念念不捨者は名正定之業といふ。即ち此を他力の至極とするなり。然れば機の功の念仏によりて往生すといふにはあらず、念仏即往生と心得るなり。⁽⁶⁾

今、念仏即往生といふは一念も機の功を待たざる位に、決定往生を成ずる体なり。是を他力不思議の願体とはいふなり。⁽⁷⁾

また、『西山善慧上人御法語』には次のように述べる。

我等が往生の体となるところ南無阿弥陀仏とは申すなり。されば念仏申して往生するにではなくて、南無あみだ仏が往生の体にてある故に、唯念仏申せとはすすむる事にてある也。⁽⁸⁾

ここに、凡夫の浄土往生は全く機の功に依るのでなく、全て阿弥陀仏の正覚成就の功德の中に込められている。つまり、凡夫の救いは阿弥陀仏の絶対他力に依ることを強調している。

更に、浄土門各派の宗学では即便について細説されてくるなかで、西山義の立場は即時(其時)に往生することである。つまり、即便往生は三心を発して後、時を隔てて往生するということでない。いわゆる、三心を発している位を往生であると領解するのである。これは十劫正覚の時点にたちもどり往生することでもある。

ここで、西山義の即便往生は機の相に關与することなき仏の方よりの

絶対的救済であることを説かれる。⁽⁹⁾

それ故に、全ての凡夫の往生が叶うのである。例えば、『女院御書』には次のように述べる。

もろもろの悪人いかなる罪人なりとも、仏の願力に乗じてかならず往生をうるなり。⁽¹⁰⁾

さて、證空は穢土と浄土、衆生（私）と阿弥陀仏との関係について『西山善慧上人御法語』に次の様に述べている。

釈迦はただ極楽をすすめ、弥陀は浄土に住して我等を来迎するなり。さて浄土に生ずる外に何とさとりひらくべしと云ふ事はなきなり。

しかるあひだ、まよひとさとりとより外になきいはれを、浄土・穢土の二としたるなり。迷ひは穢土、悟りは浄土なり。（中略）迷の

我等が上におひて正覚を成ずる時、迷悟が一になりたる所を南無阿弥陀仏六字の名号と申すなり。然る間、南無は迷の衆生の体なり。

覚りと云ふは阿弥陀仏の体なり。この二が一になりたる所を仏につけては正覚といひ、凡夫につけては往生と云ふなり。⁽¹¹⁾

そして、證空は南無阿弥陀仏はただ衆生の南無と阿弥陀仏とが一体になった相ではないと考える。この事柄については例えば『玄義分自筆御鈔』に次のように述べる。

観門の心に依れば、能観の智、所観の境、各別なり。観門より弘願に帰しぬれば、仏心と相應して、智、境の差別なきものなり。此の道理に依れば、定、散、二善、依、正、真、仮、悉く垢障覆深の衆生の為なりと云ふに相違せず。故に阿弥陀仏の一名字より、同じく依、正、真、仮、等の種々の観を開くなり。⁽¹²⁾

この様に衆生も南無阿弥陀仏、如来も南無阿弥陀仏という一体化である。つまり、南無阿弥陀仏に依り仏は衆生を救い、南無阿弥陀仏に依り衆生は仏に救われるという関係である。これが機法一体の六字の名号であると述べる。また、『述成』においては次のように述べる。

今、此の本願の名号には、五劫思惟の心内に衆生をのせて願じ、兆載永劫の万行は、流転の我等どもの行にして、知らざるに仏の方よりぞ南無阿弥陀仏と一つに成じ、凡夫往生の仏とは成りたまへり。此の故に衆生の方よりは何一つも用意すべき事なく、全分に仏の方より、何一つも漏さず御認め候なり。是を心得て凡夫の往生を成じ給へるなり。⁽¹³⁾

概して、浄土門は他力であると総論されても、各派において異なりがあることも知られている。⁽¹⁴⁾殊に、證空は他力について『述成』に次のように述べる。

他力といふは、全く機の心の沙汰もせず、唯願力を憑むと憑まざるとの不同なり。努努機の心の深き浅きを論ぜざれ。さらばしてと南無阿弥陀仏といふは、其の自力の者は、名号の外に安心ありと思ふ故に、他力の名号を機の位に引きなして、自ら往生をば退くなり。仰ぎて本願の有りのまますべすと唱へば、万が中一も往生せずといふ事なかるまじきなり。⁽¹⁵⁾

三、十劫正覚

そして、衆生の往生は阿弥陀仏の正覚の時点で決定しているとする。いわゆる、阿弥陀仏は衆生の往生を先取りして正覚をとられたのである。

いわゆる、阿弥陀仏の正覚と衆生の往生とは同時である。

このことについては、證空は『五段鈔』に次のように述べている。

衆生は仏の願力に依りて往生を成じ、弥陀は衆生の信心に依りて正覚を顯す。然れば往生を離れて別に仏の正覚も無く、仏の正覚を離れて往生も無しと信ずるなり。⁽¹⁶⁾

そして、『述成』には次のように述べる。

衆生の往生を以て彼の仏の成仏の体と心得る時、往生は決定するなり。是を一切善惡凡夫得生者等と釈するなり。⁽¹⁷⁾

また、『西山善慧上人御法語』には次のようにある。

南無は迷の衆生の体也。覺りと云ふは阿弥陀仏の体なり。この二が一になりたる所を仏につけては正覚といひ、凡夫につけては往生と云ふ也。此の謂れをこころえたるを、三心とも歸命とも南無とも發願とも歸依とも正念とも憶念とも菩提心ともあまたに申す也。よくよく心うべき也。かく心えたる所がやがて名号にてはなき也。念声一体と云ふはこれにてあるなり。此の謂れをこころえんずるを即便往生ともいひ、機法一体ともいひ、証得往生とも云ふ也。仏の悟りが衆生の往生の体にて、衆生の往生の外に仏の正覚もなき也。此の南無と云ふはまさしき我等が体なり。則ち三心なり。⁽¹⁸⁾

四、法界身

実は、このことが明確になるのは衆生と法界身との関わり方においても言えるであろう。⁽¹⁹⁾

いわゆる、『觀經』第八像觀の諸仏如来は法界身入一切衆生心想中の

經文について、證空は阿弥陀仏は十劫正覚の時点において一切衆生の心想中に「入り給うている」とする。

これを敷衍すると全宇宙（森羅万象）に存在する一切の物は無限・無量の阿弥陀（Amita）の中に包摂されることになる。

つまり、有限なるものは必ず無限の中に存在するのであり、決して無限の外に存在することにはならないのは道理である。このことは『觀無量壽經』第八像觀の法界身の阿弥陀（無量）との理解のもとに、阿弥陀仏の摂取せんとする力用を現今に感受していくのである。これについては善導は『往生礼讃』に弥陀身心遍法界影現衆生心想中と釈している。だから、一切の境涯は阿弥陀仏のはたらきと受け止められてくる。

このことは例えば、證空が当麻曼陀羅の絵相やご本尊仏像にたいするあり方にもよく表れている。⁽²⁰⁾

とりわけ、当麻曼陀羅が善導の指南による絵相であること以上に、『觀經』第十二「普觀」の絵相に注目すべきであろう。そこには、浄土觀想者が既に浄土往生を遂げていることが描かれている。ここに證空は即便往生をまのあたりに実感されたと考えられる。⁽²¹⁾

そして、彼此三業不相捨離の仏凡一体の様相を実感として受けとめられたのであろう。⁽²²⁾

これについては、例えば證空が真実心についての説き方においても窺える。例えば、『散善義自筆御鈔』には次のようにある。

弥陀は、真実の心より土を顯して、衆生を導き給ふ能化の真実なり。凡夫は、彼の土は凡夫の為に設け給へりと尋ね入りて、此の謂を知る所化の真実なり。能化、所化、既に真実なれば、往生疑はずと示

すなり。⁽²³⁾

この様な検討を重ねながら、浄土往生についての現今における理解を進める必要もあろう。⁽²⁴⁾

尚、当得往生については『観経』経文に復有三種衆生当得往生とあるところを指している。しかし、この復有衆生は決して先の或有衆生の他にあるのではない。つまり、即便往生において三心正因を起こした上に、復有衆生は経文の「一者慈心不殺、具諸戒行、二者読誦大乘、方等經典、三者修行六念を善導は「受法の不同を明かす」とある様に機に随ふ正行を修する不同を明かしているのである。

ここで、課題となってくるのは機の相に関与しない阿弥陀仏の救済を領解する前と後の差異を明確にすることも大切であろう。更には、この領解の持続性についてはいかがであろうか。これについては『安心鈔』に次のように述べる。

念仏往生の信心起りなん後には、三業の行をばはげみて、平生にも臨終にも往生を示し玉へと祈り奉て罪をも恐るべし。是以往生を心得たる者と知るべし。⁽²⁵⁾

また、『定善義自筆御鈔』には次のようにある。

一切の諸の功德善根は只弥陀如来所有の功德なり。一善として備はらずと云ふ事なく、一法として空しき事なし。一代の教に説かるる処の八万四千の波羅蜜、皆阿弥陀仏の功德を開きて、凡夫にかかる事ありと知らするにてありけり、我と修し成すべき故なし、と心得て、一向に阿弥陀仏の諸の功德を廻らし入れて、利生の悲願を頼む心を起して、其の上に弥陀を憑む心深くなりぬれば、弥陀所有の功

徳を学び顕す事、浄土に生れてすべきを、かつがつ穢土にても習ひ修して、悪をば退き、善には進む。心を遣ひて一善をも修し、一悪をも止めて、浄土に生れんと廻向する。⁽²⁶⁾

その他、凡夫としての罪障を重ねることは変わらない者の上における阿弥陀仏の救済の功德として「大地と水の上に降る雪の譬え」は示唆的である。

いわゆる、『序分義自筆御鈔』には次のようにある。

念念罪除と云ふは、観門弘願に帰して念仏の心相応しぬれば、相統して間断なし。此の念念に罪悉く除くる故に、清浄なり。譬へば、水の上に降る雪の溜らざるが如し。たとひ小罪を犯せども、罪の体留らずと云ふ心なるべし。⁽²⁷⁾

この様に證空は生きている現今に阿弥陀仏の攝取不捨の大慈悲に生かされていることに気付くこと。これは即便往生の領解である。これについては善導は『般舟讚』に安心定意生安楽と示している。そして、死して後には必ず極楽浄土に往生する。これは当得往生である。これについては善導は『般舟讚』に頓捨他郷帰本国と釈している。つまり、證空は阿弥陀仏の極楽浄土は「生の帰依する」「死の帰命する」世界であると理解している。

註

- (1) 「法然上人自身の往生の確信の時期―「一期物語」を資料として―」安達俊英「法然学会論叢」八 平成三／三
- (2) 森 英純『西山上人短篇鈔物集』一九五頁
- (3) 同前、一九五頁
- (4) 「往生の思想」三浦貫道『西山教義研究』二二二 大正二二／二

- 「即便・当得」二種往生説について」 廣川堯敏 「浄土宗学研究」 六
昭和四七／三
- 「證空の現生論」 浅井成海 「印仏研」 二二一 昭和四八／三
- 「證空教学における救済概念―証得往生を中心として―」 廣川堯敏 「西山
禅林学報」 一六 昭和五〇／三
- 「西山教義における往生思想の一考察」 五十嵐隆幸 「宗教研究」 四
平成四／三
- 「西山教義における往生思想と真言密教」 五十嵐隆幸 「宗教研究」 四
平成四／三
- (5) 「三心の研究(至誠心)」 三浦貫道 「西山教義研究」 八 大正一五／一一
「証空浄土教における深心積の展開―法然浄土教と対比しつつ―」 廣川堯敏
「法然浄土教の総合的研究」 所収 昭和五九
- 「善導深心積をめぐる対論」 廣川堯敏 「三康文化研究所年報」 一八
昭和六〇
- 「善導至誠心積をめぐる対論」 廣川堯敏 「大正大学研究紀要」 七二
昭和六一／一〇
- (6) 森 英純 「西山上人短篇鈔物集」 八九頁
- (7) 同前、九〇頁
- (8) 同前、一三二頁
- (9) 「西山の安心に就て」 石黒観道 「専修学報」 六 昭和一一四／七
「西山上人における他力の領解」 森 英純 「日本仏教学会年報」 三一
昭和四一
- (10) 森 英純 「西山上人短篇鈔物集」 二二二頁
- (11) 同前、一三一頁
- (12) 「西山叢書」 第一卷 四三頁
- (13) 森 英純 「西山上人短篇鈔物集」 八三頁
- (14) 「浄土異流の他力思想と真宗の他力思想の相違点―証空の他力思想を中心と
して―」 浅井成海 「龍谷学報」 五 昭和四五／七
- (15) 森 英純 「西山上人短篇鈔物集」 八七頁
- (16) 同前、一六二頁
- (17) 同前、八〇頁
- (18) 同前、一三二頁
- (19) 「法然・親鸞・証空における法界身の問題」 石田充之 「印仏研」 二二一―
昭和四八／一二
- (20) 「証空における法界身」 涂玉盞 「印仏研」 四六一― 平成九／一二
「浄土曼陀羅に対する浄土三家の態度と見解」 杉 紫朗 「龍谷大学論叢」
二八・二八九 昭和四・五
- 「浄土曼陀羅解釈の研究に関する補遺」 杉 紫朗 「龍谷大学論叢」 二九〇
昭和五／三
- 「鑑知国師の生仏一体説に就きて」 上杉慧岳 「西山教義研究」 三一・二
大正一四／三
- 「鑑知国師の生仏一体説に就きて(承前)」 上杉慧岳 「西山教義研究」 四一
一 大正一五／三
- (21) 拙稿「證空の往生觀と当麻曼陀羅」 「宗教研究」 七二―四 平成一一／三
- (22) 「鑑知国師の生仏一体説に就きて(承前)」 上杉慧岳 「西山教義研究」 八
大正一五／一
- 「浄土宗義理解の一視点 ―特に「彼此三業不相捨離」をめぐる―」
藤本浄彦 「仏教論叢」 一七 昭和四八
- 「西山派の典籍における「生仏一体」の研究」 小島英裕・加藤義諦 「深草
教学」 一三 平成五／三
- (23) 「西山叢書」 第二卷 一五六頁
- (24) 「往生浄土の現代的理解」 早島鏡正 「印仏研」 二四―一 昭和五〇／二二
「浄土宗学研究方法論・私考―特質としての教行性と翻訳性―」 藤本浄彦
「浄土宗学研究」 二〇 平成六
- (25) 森 英純 「西山上人短篇鈔物集」 一八七頁
- (26) 「西山叢書」 第二卷 七頁
- (27) 「西山叢書」 第一卷 二二六頁

親鸞にみる往生浄土の思想

一 はじめに

いま、親鸞は「往生・浄土」をどのように理解したかという論題が与えられている。これを論じる場合、ほぼ次の四点に論を絞ることができる。

- 一、いかなる行によつて浄土に往生するか。
- 二、その往生はいつ決定するか。
- 三、生まれるべき浄土とはいかなる場か。
- 四、往生した衆生はそこはいかなる仏道をなすか。

で、これらの問題が、親鸞の名著、『顕浄土真実教行証文類』（以下「教行信証」）で論ぜられている。この書は「教・行・信・証・真仏土・化身土」の六巻から成り立っている。この中、第一の問題は、「教・行・信」の各巻で、第二と第四は「信と証」の巻で、第三は「真仏土と化身土」の巻で、その内実が明かされている。

ところで親鸞思想の大きな特徴は、行道に関して、往生行の成就に時

親鸞にみる往生浄土の思想

岡 亮 二

間の流れを持たない点にある。周知のごとく、仏教は「教・行・証」の三つの綱格をもっている。釈尊の教えを、信じ行じて、証果に至るのである。ここで衆生にとつて最も重要なことは、「信じ行じる」行道にあることはいうまでもない。仏道とは、釈尊の教えをそのごとく一心に信じ、懸命に行道に励み、その行を相続して、最終的に自らの心を清浄にし、証果を得るのだからである。したがって一心の行の相続がなければ証果は得られない。故に、行道という時間の流れを持たない仏教は、本来的にありえない。にもかかわらず親鸞の往生思想は、行道に時間の流れをなぜ持たないのだろうか。

親鸞の思想は、法然上人との出遇いを除いては考えられない。さらにいえば、その一切が法然上人から受けた教えによつてゐる。そこで重要なのは、親鸞が法然上人に出遇う以前に、いかなる仏道を行じていたかにある。親鸞は比叡山で源信流の天台浄土教を行じていた。それは一心に浄土の教えを信じ、ただひたすら懸命に念仏を唱えて心を清浄にし、真実の心で往生を願う行道である。その念仏行を一心に行じていたので

ある。⁽¹⁾

ではその結果はどうであったか。行道は願いのごとく成就せず、願いとは逆に、行が完全に破綻し、苦悩のどん底に陥り、その最も悲惨な状態の中で、親鸞は法然上人と出遇ったのである。この時法然上人は親鸞に、「選択本願念仏」という一つの真実を、繰り返しくりかえし語られた。法然のこの言葉を『教行信証』で、「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」と語っているが、法然は親鸞に対して「真実心の成就」を全く求めず、念仏が本願に順じた行であるから、念仏する衆生を弥陀は必ず摂取したまうのだと、弥陀法の真理をたんと教えたのである。だからこそ、この教えを聞いて、親鸞の心に「よきひとのおおせを信じる」という信が成立したのである。

では、この獲信によって、親鸞に何が明らかになったか。阿弥陀仏が衆生に念仏を称えさせて、その衆生を摂取したまうという法の真理が、いま、法然上人の説法という行為によって、親鸞の心に開かれたのである。念仏者はすでに弥陀の摂取の中にあり、心は弥陀の大悲で満ち満ちている。故に、この真理を獲信する時、往生は決定し正定聚に住すという証果が得られるのである。この法の道理によって親鸞は、「浄土往生の行」を、阿弥陀仏の大悲から出る名号と、法然上人のその念仏を説法する「行為」の中にみられ、また浄土を、光明無量・寿命無量であるとし、その功德の相が「南無阿弥陀仏」となって、浄土から親鸞の心に来たっていると捉えたのである。このような観点から、以下、親鸞の往生浄土の問題を考えることにしたい。

一 「浄土真宗」の教え

『教行信証』の「教巻」は、「謹んで浄土真宗を案ずるに二種の廻向あり」という言葉にはじまる。⁽³⁾ この「浄土真宗」とは、どのような意味であろうか。今日、「浄土真宗」または「真宗」とよばれる、日本浄土教の一宗派がある。それは親鸞によって明らかにされた、この「浄土真宗」という、仏教の教えを信奉している仏教教団であるが、今はこの教団名の意ではない。ここで親鸞がいう「浄土真宗」とは、阿弥陀仏の仏教を指しているのであり、阿弥陀仏の仏教は、往相と還相という二種の廻向から成り立っているというのである。親鸞はまさに、阿弥陀仏のこの二種の廻向によって浄土に往生し仏の証果を得たのであり、その真理が『教行信証』で顕彰されているのである。では親鸞は自分が説く仏教思想を「浄土真宗」といったのであろうか。ことに法然上人の浄土教に対して、自分の仏教を浄土真宗と呼んだのであろうか。決してそうではない。次の言葉に注意しよう。

智慧光のちからより 本師源空あらはれて

浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまふ

善導・源信すむとも 本師源空ひろめずば

片州濁世のともがらは いかでか真宗さとらまし

承久の太上天皇は 本師源空を帰敬しき

釈門儒林みなともに ひとしく真宗に悟入せり⁽⁴⁾

いずれも親鸞の、『高僧和讃』にみる「源空聖人讃」の文であるが、ここに明らかなように、親鸞にとっての「浄土真宗・真宗」の教えは、

法然上人によって開かれた「選択本願念仏」の教法を指しており、さらにいえば、『浄土文類聚鈔』で、

論家・宗師、浄土真宗を開きて、濁世邪偽を導かんとなり。⁽⁵⁾

と説かれて、その「浄土真宗」の教えが、龍樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信と、純正浄土教によって伝承されてきた、念仏往生の教えであるとし、さらにこの教えこそ、選択本願の行信であり、釈尊が『大無量寿経』で説く根本思想、他力真宗の正意であると、親鸞はみるのである。

このようにみれば、法然によって明らかにされた「選択本願念仏」という、阿弥陀仏の本願の教えが「浄土真宗」であって、親鸞はまさに、法然の念仏往生の道に生かされ、生涯、この教えに従って、ただ念仏のみの道を歩みつづけたといえる。法然は生涯、称名念仏による往生の道を説きつづけたのであり、親鸞もまた、生涯かけて称名念仏による往生浄土の道を歩みつづけたのである。したがって行道における両者の念仏道は、完全に一致するのであって、そこには何ら思想のズレは見られない。ところが今、法然の名著『選択本願念仏集』と親鸞の名著『教行信証』を重ねてみると、今度は逆に、そこにはほとんどといってよいほど、思想の一致は見られない。『教行信証』には、経・論・釈、多くの書物から文章が引用されているが、『選択集』からは、『行巻』に一箇所引用されているだけであり、⁽⁶⁾根本的といってよいほどの違いが生じている。これをどう見ればよいのか。

この、両者の思想の相違は、一般的には、法然は念仏往生であり、親鸞は信心往生だとされている。もちろん真宗者の側からすれば、従来からも、両者の思想の違いが強調されているのではなくて、『正信偈』に、

親鸞にみる往生浄土の思想

法然の根本思想が「生死輪転の家に還来へることは、決するに疑情をもつて所止とす。速やかに寂靜無為の楽に入ることは、必ず信心をもつて能入とすといへり。」⁽⁷⁾と述べられているように、親鸞聖人は法然上人の教えを「信心正因」だと見られていたとするのである。したがって法然の念仏往生の義には、当然その念仏には、「信心」が含まれている。法然は聖道門の諸行に対して、浄土門の行は、ただ念仏一行だと、仏道における「行」の特徴として、念仏往生義を主張した。それに対して親鸞は、浄土門内にあつて、その念仏往生の中心こそ信心であると、法然の念仏往生義の特徴を「信」と捉えた。それが親鸞の信心往生義であるから、両者の思想には、何ら相違はないと見るのである。

だがこれは真宗者にとつて都合のよい見解であつて、両者の思想そのものからは、このような見方は成り立たない。なぜなら、法然の念仏往生の義において、信心が重視されているといつても、その信心と念仏の関係は、信じて念仏するという仏道である。それに対して親鸞の信心往生に見る念仏と信心の関係は、大行としての念仏を信じるという仏道であるから、往因としての信心と念仏は、二者の間で、その順序が逆転しており、それが同一思想だという主張はなりたたない。ではなぜ法然上人から念仏往生という教えを聞いた親鸞に、信心往生という仏道が開かれたのか。そしてこのように一見、明らかに異なる両者の思想が、なぜ同一だと言えるのであろうか。この点は今までも、一応重視されていたが、その根本原因を、真宗学では今日まで、ほとんど掘り下げて考えていなかったように思われる。私は、法然と親鸞の間に見られる思想の違いは、法然上人に出遇うまでの、親鸞の求道にその原因があると考え

のであるが、かかる観点からの考察が、今日の真宗教学で、大きく欠落しているのではなからうか。そこでまず、親鸞はどのような状態の中で法然に出会い、いかなる心で上人から教えを受けたかに注意してみよう。

二 法然の説法・親鸞の聴聞

歴史的事実として誰もが知っているように、親鸞は二九歳まで、比叡山で天台浄土教、ことに源信流の念仏を修していたと考えられる。この点に関しては、親鸞は『教行信証』で、自分はまず、雙樹林下往生を求めたが、結果が得られず、次に難思往生を求めた。しかしこの求道においても、究極的に往生の道は得られなかった。そのような中で、法然上人の教えによって、第十八願の世界に転入し、ここに遂に、難思議往生の道が開かれたと述懐している。雙樹林下往生とは、念仏行をとおして心を真実清浄にし、その心を因として、臨終に往生を得ようと願う仏道である。『教行信証』の中では、この往生行を第十九願の意に重ねて、善導の『観経疏』の思想をここに導いているが、比叡山において、実際に行ぜられたのは、むしろ源信の『往生要集』に説かれる、「正修念仏」の念仏道ではなかったかと思われる。ここにおいて親鸞は、「雑略観」の念仏さえ成就することができなかったのである。

難思往生とは、これも『教行信証』では第二十願の往生義だとされている。『阿弥陀経』『修因段』の「一心不乱」の念仏がそれで、まさしく阿弥陀仏の浄土を信じ念仏を唱え、一心に往生を願って、臨終の時、心顛倒せずして往生を得ようとする念仏行である。ただしこの場合もまた、比叡山においては、『往生要集』の「臨終行儀」や「念仏証拠」の文に

見る念仏が修せられていたのではなからうか。「難思」とは「思いはかること難し」の意である。今その阿弥陀仏の浄土へ往生する確かさが求められている。そのためには阿弥陀仏の浄土を信じる確固不動の心が成就されねばならない。ところが親鸞には、いかに一心に念仏を唱えても、必ず往生するという確証がどうしても得られなかったのである。

雙樹林下往生においては、真実清浄なる心になるために、懸命なる念仏行が行ぜられたのであるが、遂に念仏行によって、この心を得ることはできなかった。それゆえに難思往生を願ったのである。阿弥陀仏の本願力を信じて往生を願うためには、確固不動の信心がここに確立されていなければならぬ。だがこの信もまた、親鸞には生じなかった。ここに行に破れ、また信に破れて、まさしく苦悩のどん底に陥っている親鸞の姿がある。比叡山において、親鸞は決して、怠惰な心で仏道を修したのではない。一つの真実を究極まで求めようとする親鸞の性格からすれば、雙樹林下往生においても、また難思往生においても、その求道に対して、少しの妥協も許されず、懸命に行道に励まれたのであり、それゆえにこそ、行道の一切が、かえって逆に、完全に破綻してしまった。ま

ず真実心を得るための念仏行に挫折し、さらに、浄土往生を信じて念仏する、その確固たる信が、親鸞にはどうしても生じなかったからである。法然上人に出遇った時、親鸞は、まさに行に破れ信に破れて、絶望の淵に沈む、最も惨めな姿であったのである。

では、法然上人の御前に跪いている親鸞に、法然は何を語り、何を求めたのであろうか。この時の上人の教えを、親鸞は晩年、弟子たちに「自分は法然上人から、ただ念仏して弥陀にたすけられよ、と教えられ

た。だから自分はその教えをただ信じたのだ。」と語っている。⁽⁹⁾ここで「ただ念仏して弥陀にたすけられよ」と教えられた法然の言葉に特に注意したい。この時、法然は親鸞に対して、信じ方も唱え方も、何一つ求められていない。また比叡山での行道に関しても、何ら言葉を発表せられない。なぜ阿弥陀仏が信じられないのか。なぜ清らかな心で念仏が唱えられないのか。そのような、いままでの行道についての叱責は、一言も述べられていない。それらの求道の一切に破れたがゆえに、親鸞は今、法然を尋ねているのだからである。

親鸞は、今こそ必死になって、往生浄土の道を求めている。けれどもその行道の一切が破れている。親鸞自身にとって、いかなる往生のために行も、行ずることが不可能になっている以上、法然は親鸞に、いかなる求道も求めることはできない。このような場合、法然が為しうる道はただ一つしかない。法然自身、ただ念仏を称える。そして同じく、自分の前に跪く親鸞に、ただ念仏を称えることを勧める。それは親鸞が往生の為に唱える念仏ではない。自身が行じる往生の為に念仏であれば、自ら阿弥陀仏を信じ、一心に往生を願い、真実清浄な心で念仏を唱えねばならない。ただしそのような念仏は、今の親鸞には、一声も唱えることはできない。したがって法然が今、親鸞に勧めている念仏は、親鸞が自分の力でなす、善となるべき念仏でも、行となるべき念仏でもない。この念仏を親鸞は「念仏は行者にとっては非行・非善なり」といつているが、⁽¹⁰⁾法然と親鸞が今、互いに称えている念仏は、まさにこの「非行・非善」の念仏だといわねばならない。

ではこの二人に、どのような念仏道が成り立っているのだろうか。い

ま、法然と親鸞は、互いにただ念仏を称えている。その「南無阿弥陀仏」について、法然が親鸞に、その念仏の法門をたんと語っているのであり、親鸞は法然から、その念仏の真理を、ただ一心に聞いている。念仏の大道について、一方が説法し、他方が聴聞する。かかる念仏の行道が、この二人の間に成り立っているのである。

法然が説法する。「南無阿弥陀仏」、往生の業はこの念仏ただ一つである。今は末法であって、いかなる行も行じえない。それ故に、もし速やかに生死を越えようと思うのであれば、まさに聖道門ではなくて浄土門に依らねばならない。そしてもし、浄土の門に入るのであれば、ただ南無阿弥陀仏を称えればよい。この称名こそ、浄土に往生するための、正定の業だからである。なぜか。阿弥陀仏は第十八願に、一切の衆生を阿弥陀仏の浄土に往生せしめるために、すべての行業の中から、ただ一つ念仏を選択され、念仏する衆生を必ず摂取すると誓われているからである。⁽¹¹⁾

ではなぜ弥陀は本願に、ただ念仏をもつて往生の業とされたのであるうか。念仏とその他の行を比較すると、「勝劣」と「難易」という二義が見られるからである。最初の勝劣とは、念仏が勝であり、余行は劣である。なぜなら、阿弥陀仏の名号には、弥陀の有する功德の一切が摂在しているからで、称名行にはその万徳が有せられているから勝、他の余行は、一行が一つの功德しか得られないから劣である。

次の難易とは、称名は修し易く、諸行は修し難い。それ故に称名念仏は、一切の衆生に行ぜられるべき行であるが、諸行はそうではない。だからこそ阿弥陀仏は本願に、一切の衆生を往生せしめるための行として、

難を捨て易を取って、往生の業として称名念仏を誓われたのである。⁽¹²⁾この点を善導は、

一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥時節の久近を問はず、念念に捨てざるは、これを正定の業と名づく。かの仏願に順ずるが故に。⁽¹³⁾と教えらるるのであるが、何時でも何処でも、いかなる心の状態であっても、それは問題ではない。ただひたすら称名念仏する。そこに往生の道が開かれている。称名こそ、阿弥陀仏が本願に誓われた往生の業だからである。そこでこの第十八願に誓われている念仏を、選択本願念仏というのである。

親鸞はこの念仏の法門をただ一心に聴聞する。ここにおいて、何が明らかにになったのか。これが『歎異抄』で、「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という「よきひとのおほせ」であることはいうまでもない。しかもこの点を親鸞は、後に手紙の中で次のように述べる。

尋ね仰せられ候念仏の不審のこと。念仏往生と信ずる人は、辺地の往生とてきはれ候らんこと、おほかたころえがたく候。そのゆへは、弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば極楽へむかへんとちかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり。⁽¹⁴⁾

親鸞の晩年、関東の弟子たちの間で、念仏に関して大きな問題が生じた。念仏往生派と信心往生派との間で、往生に関して論争を起こし、信心往生派が、往生を願って一心に念仏を称えている念仏往生派の人々に、そのように「念仏往生」と信じている者は、辺地にしか往生しないと非難したのである。ただしこの論争は、結局、弟子たちの間では結論を導く

ことができなかった。なぜなら親鸞は、ある場合には、「ただ信心が往生の正因である」と述べ、またある場合には、「ただ念仏が往生の業」だと説いているからで、そこでその疑問が、京都の親鸞に、手紙で尋ねられた。この弟子からの質問に親鸞は、両者の論争はまったく無意味であり、両者共、念仏と信心の真理が根本的に分かっているといないと、弟子たちの論争そのものを厳しく否定するのである。

弟子たちの疑問に対して親鸞は、まず、阿弥陀仏が本願に何を誓っているかを明らかにする。阿弥陀仏は本願に「名号を称えるものを極楽に往生せしめる」と誓われる。願意が、「称名するものを救う」のであるから、親鸞は弟子たちに、「ただ念仏が往生の業」だと説いたのである。したがってこの場合の「念仏」は、一切の衆生を救うための、阿弥陀仏のはたらきそのものであり、同時に、その名号が力行であることを説法している、釈尊の大悲の行を意味するのである。私たちは一体、いかなる行によつて往生するのか。それはまさしく、釈尊によつて明らかにされた、この念仏の不行によつて往生する。その念仏が法然によつて語られ、その教えを受けて親鸞が、だからこそ衆生にとつての往生の業は、「ただ念仏を称える」行為のみだと、弟子たちに説いているのである。

これが、念仏のみが往生の業だという、「念仏往生」の義である。では衆生にとつて、往生はいつ決定するのであるうか。それは弥陀が本願に誓われている「念仏往生」を信じる瞬間である。なぜか。衆生はいま念仏を唱えている。その念仏とは、「称名する汝を浄土に往生せしめる」という本願の勅命にほかならない。であれば、その声を聞き、弥陀の本願を信じた衆生は、当然その瞬間に、弥陀の大悲に摂取されてい

る自分を信知する。だからこそ、本願を信じたその時、往生は決定するのである。そこで往生の因について親鸞は、「ただ信心を要とす」と述べる。これが、信心がまさしく往生の正因であるとする、「信心往生」の義である。

ではこの獲信者と念仏は、どのように関係するのであろうか。この衆生は「念仏せよ、汝を救う」という本願を信じるのであるから、信を得た者の人生は、当然、ただ念仏のみの道を歩むといわねばならぬ。したがって、信心往生派からの「念仏往生と信ずる人は辺地に往生する」という主張は、念仏往生の義に対する完全な誤解といわねばならず、同時に、もし念仏往生派が、往生の正因はただ本願を信じるのみという、「唯信」の往生を見落としているとすれば、この者もまた、本願の義にまったく信順でないといわねばならないのである。

親鸞は手紙で弟子たちに、この「念仏往生」と「信心往生」の義を明らかにしたのであるが、これによつて知られるように、親鸞における念仏往生とは、弥陀釈迦二尊の救いの構造を、そして信心往生とは、その教法を信じる獲信の構造を意味していたのである。これを法然と親鸞の関係において論ぜば、法然はただ念仏による往生の道を説法し、親鸞はその教えを一心に聴聞して、彼の心に、ただ信心のみの往生の道を開いた。では親鸞は、その「念仏」のはたらきをいかに解し、往生すべき「浄土」を、いかなる場と見たのであろうか。

三 親鸞の往生浄土観

親鸞の往生思想の特徴は、「他力廻向」の義にあることはいうまでも

親鸞にみる往生浄土の思想

ない。自分自身の力による、往生のための「行」を見ないで、往生の証果の一切、行も信も証も、そのすべてが阿弥陀仏から廻向されると説くのである。ではなぜそのような思想が親鸞に生まれたのであろうか。すでに論じたように、親鸞に明らかになったこの仏法の原理は、法然との出遇いによつて親鸞が得た真理である。そこでいま一度、法然上人の御前に跪いている親鸞の姿を問題にしよう。この場合の親鸞には、仏果を得るための、行も信もまったく存在していない。この親鸞に法然が「南無阿弥陀仏」の説法をする。この説法によつて、親鸞は真実の信心を得た。親鸞思想においては、この「信心」が往生の正因である。では親鸞に「信」を得させた「行」は、誰が行ったのか。法然の説法という行為によつて、親鸞は信を得ているのであるから、その行は法然によつてなされているといわねばならない。親鸞にとつて、往生の因を得るための行は、親鸞にあるのではなくて、阿弥陀仏の選択本願念仏の真実を語る、法然にあったのである。この法の流れを整理してみると、

- (一) 阿弥陀仏は本願に念仏を選択し、その念仏によつて一切の衆生を摂取するという本願を成就して、その念仏を十方に響流する。
- (二) 釈迦仏は、弥陀三昧の中で、この念仏の法を領受し、釈迦仏の国土の衆生を救うために、その法門を説法する。
- (三) 釈尊が説くその念仏の法門が、純正浄土教に伝承される。
- (四) その念仏の真理が、善導によつて説かれ、わが国では、法然によつて明らかにされた。
- (五) 法然の、説法という浄土真実の行によつて、親鸞は弥陀の本願を獲信した。

では、この「信」によって、親鸞にいかなる真理が明らかになったのであろうか。

阿弥陀仏は本願に「至心信樂欲生我國乃至十念」と誓われている。一般的には、この三心と十念は、衆生が発起する信心と念仏であると解されている。だが親鸞は、「至心信樂欲生」は、弥陀が本願に、一切の衆生を浄土に往生せしめるために成就された大悲心であり、「乃至十念」は、弥陀から一切の衆生に呼び掛けられている、本願招喚の声だと見る¹⁵。それ故に「南無阿弥陀仏」という称名念仏は、称えてる念仏者の行ではなくて、その衆生を摂取するための、阿弥陀仏の不行・大信であると捉えられるのである。では「南無阿弥陀仏」という六字に、いかなる義が有せられているのだろうか。

この南無阿弥陀仏を善導は、「南無と言ふは即ち是れ帰命なり。亦是れ発願廻向の義なり。阿弥陀仏と言ふは即ち是れ其の行なり。斯の義を以ての故に必ず往生を得。」と解釈する。私たちが唱える称名念仏について、南無とは、阿弥陀仏に対して一心に帰命し、その浄土に往生したいとの願いを発起する義である。阿弥陀仏とは、まさしく称名行であるが故に、願と行を具足して、必ず往生を得ると述べるのである。ところが親鸞は、この称名念仏を、私たちが唱える以前に、阿弥陀仏から衆生の心に來たる、弥陀の大悲心のはたらきであると捉えられて、この六字を次のように見られるのである。

「南無」とは帰命であり、その帰命とは、阿弥陀仏の本願招喚の勅命である。「発願廻向」とは、阿弥陀仏が発願して、衆生が往生するための行を、弥陀自身において成就し、その行を衆生に廻施されている、阿

弥陀仏の大悲心である。「即是其行」とは、その念仏が阿弥陀仏の選択本願の行だということである。「必得往生」とは、それ故に、衆生がこの願力廻向の真実を聞き信じた瞬間に、往生は決定することを示している¹⁶のである。

親鸞のこの解釈によれば、「南無」とは、弥陀の願意であって、阿弥陀仏が一切の衆生を救うために、発願廻向されている心を意味し、その阿弥陀仏の、一切の衆生を救いつづけている、本願力の「はたらき」が、「阿弥陀仏」という「すがた」だと捉えられている。したがって弥陀の名号といえ、一般的には「阿弥陀仏」の四字を指し、「南無」は衆生の側に属するのであるが、親鸞においては、「南無」をも含めて、六字の全体が弥陀の名号だと解されるのである。だからこそ、衆生が「南無阿弥陀仏」と一声念仏を称える時、その時すでに、その衆生を摂取するという弥陀の願力に、この念仏者の全体が覆われ、この者の心は、光明無量・寿命無量という功德で満たされていることになる。念仏者はこのように、いかなる時、いかなる場においても、このように無限の光明によって輝いているが故に、「念仏者は無碍の一道なり¹⁷」といわれるのである。

ただしこの真理は、どこまでも念仏法門の道理であって、私自身がこの仏道の真実に、自らの全人格的な場で出遇わない限り、唱えられている念仏は、自分にとって単なる声でしかない。親鸞が法然に出遇うまで唱えていた念仏は、まさしくこの単なる声としての念仏であって、その称名は、親鸞を苦悩に落としめこそすれ、悟りに導かなかつたのはそのためである。

だが一度、阿弥陀仏の本願力廻向の念仏が信知された時、親鸞の心に何が明らかになったのか。光明無量・寿命無量という最高の仏が、今、「南無阿弥陀仏」となって親鸞の心に来たり、親鸞を摂取している。その念仏の真実を親鸞が獲信したのである。とすれば、その獲信の瞬間、親鸞はすでに往生が決定している、自分の姿を見たといわねばならない。阿弥陀仏がこの世に来たり、親鸞を包む弥陀の大悲心を信知したからである。この点を親鸞は、『一念多念文意』で本願成就文の、「即得往生」を解釈して、

即得往生といふは、即はすなわちといふ。ときをへず日おもへだてぬなり。また即はつくといふ。そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得はうべきことをえたりといふ。眞実信心をうれば、すなわち無碍光仏の御ころのうちに摂取して、すてたまはざるなり。摂はおさめたまふ、取はむかへるといふなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。⁽¹⁸⁾

と述べている。眞実信心を獲得すれば、念仏者はすでに弥陀の摂取の光明の中に抱かれているのであるから、その瞬間、この者は正定聚の位に住している。今はその姿を「往生を得」といつているのだとするのである。ではなぜ「即得往生」を、「往生を得てしまった」と解さないで、やがて必ず往生を得るべき身に定まった「正定聚の位」だと見られるのであろうか。ここに親鸞の浄土観がある。

親鸞は阿弥陀仏の眞の仏身・仏土を「仏は則ち是れ不可思議光如来なり。土は亦是れ無量光明土なり。」⁽¹⁹⁾と捉え、

親鸞にみる往生浄土の思想

この報身より応化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無碍の智慧光をはなたしめたまふゆへに、尽十方無碍光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもましまさず、かたちもましまさず、すなはち法性法身におなじくして、無明のやみをはらひ、悪業にさへられず、このゆへに無碍光とまうすなり。無碍は有情の悪業煩惱にさへられずとなり。しかれば阿弥陀仏は光明なり。光明は智慧のかたちなりとするべし。⁽²⁰⁾

と説示する。この阿弥陀仏とその浄土は、一般的には、浄土三部經に説かれていような浄土として信ぜられてきた。例えば『無量寿經』ではその浄土が、

法蔵菩薩、今すでに成仏して現に西方に在ます。ここを去ること十万億刹なり。その仏の世界を名づけて安樂と言ふ。成仏よりこのかた凡そ十劫を歴たまへり。その仏の国土は、自然の七宝を地となせり。恢廊曠蕩にして限極すべからず。光赫焜耀にして微妙奇麗なり。清浄莊嚴にして十方一切の世界に超踰せり。⁽²¹⁾

と説かれ、その浄土の「清浄莊嚴」が、後にさらに詳細に描写される。『阿弥陀經』や『觀經』においても同様であつて、まことに具体的に、浄土の莊嚴が描かれているのであり、その魅力に人々は心を魅かれて、浄土への往生を願つたのである。

だが親鸞は阿弥陀仏の浄土を、そのような七宝の樹や池や楼閣による莊嚴の場とは見ず、また浄土が西方にあり、弥陀は十劫に成仏したとする、浄土建立の方向性や時間性をも問題にしない。浄土教の常識からすれば、普通は、阿弥陀仏は西方にましまし、その浄土より無限の光を放

ちて、我々衆生を摂取したまうと考える。ところが親鸞は、その仏と浄土を、無限の空間と無限の時間の全体を覆って、照らし輝く光そのものと捉えるのである。されば宇宙のどこかに、光を放つ根源があって、そこから我々衆生を摂取する光が来ているのではなくて、その光が無限である限り、宇宙の全体がまさしく、光輝く阿弥陀仏そのものであり、浄土だと見なければならぬ。

この点を親鸞は、阿弥陀仏は法性法身に同じであって、尽十方無碍光仏と呼ばれる、光の御かたちだと解するのである。無限の光とは、宇宙の全体に輝くのであるから、いかなる微塵世界までも、照らされないものはない。何ものもその智慧の光を障碍することはできず、それ故にこの光は、最低極悪なる有情の、悪業煩惱をも問題にせず、その無明の闇を照破なされる。ただしこの智慧の光は、法性法身に同じく、色もなく形もましまさない。そこでその無限の智慧光が、「南無阿弥陀仏」という音声となって、衆生の心に廻向される。親鸞は法然の説法をとおして、この念仏の真実を信知したのである。

であれば、獲信し称名している親鸞は、すでに阿弥陀仏の大悲に摂取され、浄土の真つ只中に生かされているといわねばならない。ではなぜ、それにもかかわらず親鸞は、この念仏者の姿を、往生している者とは捉えず、必ず往生することが定まった身、という意味で「正定聚の機」と呼び、弥勒と同じ位としつつも、大涅槃の証果は「臨終一念の夕べ」に超証するといわれたのであろうか。⁽²²⁾それは念仏者自身、阿弥陀仏の功德に満たされているとしても、その者はいまだ、煩惱を具足している愚人であることには変わりはない。弥陀の大悲の功德を、聞き信じることは

できても、大悲そのものを見ることはできない。いわんや、自分がいま、浄土の真つ只中にいるといわれても、その実感はなんら湧いてこない。肉体的な苦悩は何一つ消えないし、自分が目にするものの一切、環境のすべては穢土そのものであって、自分には一片の浄土も存在していない。したがって念仏者自身、自分はすでに往生している、この世は浄土であると、いかに嘯いても、それはまさしく詮なきことであって、むなし自己満足を作っているにすぎない。しかし自分はいまだ穢土に住む凡愚ではあっても、否、臨終の一念まで迷える凡夫であるからこそ、獲信の念仏者は、弥陀の無限の功德が、この私の心に満ち満ちていることを歡喜する。すでに自分の心に弥陀のましますことを信知しているからである。この信心の念仏者が、臨終來迎を待つ必要性のないことはいうまでもない。この点を親鸞は、

眞實信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし。來迎たのむことなし。信心のさだまるとき、往生またさだまるなり。來迎の儀則をまた⁽²³⁾と示されたのである。

四 方便の往生浄土

親鸞の浄土観の特徴は、阿弥陀仏の浄土を、眞實報土と方便化身土に分け、浄土に眞実と権仮を見た点にある。そして眞實報土に関しては、すでに見たように、光明無量・寿命無量という意味において捉えている。したがって凡夫は、「南無阿弥陀仏」という言葉を除いては、この眞の浄土と触れ合うことはできない。親鸞思想においては、念仏の一点のみ

が、浄土との接点になるのである。では方便化身土、仮の浄土とは何か。親鸞は『教行信証』『化身土巻』の冒頭で、

謹んで化身土を顕さば、仏は、無量寿仏觀經の如し。真身觀の仏は
れなり。土は、觀經の土是れなり。また菩薩處胎經等の説の如し。

即ち懈慢界是れなり。また大無量壽經の説の如し。即ち疑城胎宮是
れなり。⁽²⁴⁾

と述べている。「懈慢界」や「疑城胎宮」が化土であるという思想は、
すでに源信に見られるところであるが、従来の浄土教徒は、『觀經』に
説かれる浄土や真身觀の仏こそを、真の浄土であり真の仏であると考え
てきたのである。その仏身仏土を親鸞はなぜ、方便化身と解されたので
あろうか。その真と仮の違いを、いずこに見られたのだろうか。

ここで、大きく二つの理由を見ることが出来る。一は相好において、
二は往因に因してである。一の相好では、真においては、浄土が光寿二
無量という無限性で捉えられているのに対して、仮の浄土では、「指方
立相」の言葉にみられるように、西方という方角が示され、時間的・量
的に有限な表現が取られている。それは真身觀においてまさにそうであ
って、その仏の相好や浄土の莊嚴こそが、人々をして、念仏を唱え浄土
往生を願わしめる教えとなっているのであるが、だからこそ親鸞はこの
点に、方便の義を求められたのだと考えられる。

では二の往生の義に関してはどうであろうか。この点について親鸞は、
『浄土三經往生文類』において、『大經・觀經・弥陀經』に説かれる三つ
の往生の形態を示し、「大經往生」のみを真実、他を方便と見るのであ
る。少し長くなるが、その原文を引用しよう。

・大經往生といふは、如来選択の本願、不可思議の願海、これを他力
とまふすなり。これすなわち念仏往生の願因によりて、必至滅度の
願果をうるなり。現生に正定聚のくらゐに住して、かならず真実報
土にいたる。これは阿弥陀如来の往相廻向の真因なるがゆへに無上
涅槃のさとりをひらく。これを大經の宗教とす。このゆへに大經往
生とまふす。また難思議往生とまふすなり。⁽²⁵⁾

・觀經往生といふは、修諸功德の願により、至心発願のちかひにいり
て、萬善諸行の自善を廻向して、浄土を忻慕せしむるなり。しかれ
ば無量寿仏觀經には、定善散善三福九品の諸善あるいは自力の称名
念仏をときて九品往生をすすめたまへり。これは他力の中に自力を
宗教としたまへり。このゆへに觀經往生とまふすは、これみな方便
化土の往生なり。これを雙樹林下往生とまふすなり。⁽²⁶⁾

・弥陀經往生といふは、植諸徳本の誓願によりて、不果遂者の真門に
いり、善本徳本の名号をえらびて、萬善諸行の少善をさしおく。し
かりといふども、定散自力の行人は、不可思議の仏智を疑惑して信
受せず。如来の尊号をおのれが善根として、みづから浄土に廻向し
て果遂のちかひをたのむ。不可思議の名号を称念しながら、不可称
不可説不可思議の大悲の誓願をうたがふ。そのつみふかくおもくし
て、七宝の牢獄にいましめられていのち五百歳のあひだ自在なるこ
とあたはず。三宝をみたまつらず。つかへたてまつることなしと、
如来はときたまへり。しかれども如来の尊号を称念するゆへに胎宮
にとどまる。徳号によるがゆへに難思議往生とまふすなり。不可思議
の誓願疑惑するつみによりて、難思議往生とはまふさずとしるべき

なり。⁽²⁷⁾

「大経往生」についてはすでに論じた。ではなぜ『観経』の往生思想、第十九願の誓いが方便なのであろうか。『観経』の教えや『大経』第十九願の誓いが、最初から方便である、ということではない。經典にそのように説かれ、本願にかく誓われている以上、もし衆生が、教えのごとく信じ、真実心をもつて行道に励めば、当然、真実の報土に往生するといわねばならない。仏の教えに偽りはありえないからである。ただし教えに魅かれながらも、教えのごとく実践できなければ、真実浄土への往生は不可能だといふべきだろう。教えに従っていないからである。

さて、この教えにおいては、菩提心を発して、諸の功德を修し、真実の心で往生を願う。それは上品の衆生の行道になるが、定善や散善、三福を一心に修することによって、臨終に正念に住し、仏の来迎を得ると説かれるところである。この行道においては、聖道の諸行とほとんど変わりはない。たとえこの世で証果を得られなくても、臨終において往生を願えば、仏の来迎を得て、次の世、必ず証果を得ることができからである。だがもしこの教えを、愚かな凡夫が聞いて、その教えに魅かれて形式的にほんの少し仏道を行ただけで、邪な心で仏の来迎を願ったとすればどうであらうか。この衆生が仏道を行じたという自覚は、単なる錯覚でしかなく、完成したと嘯くことが、まさに「邪見・僞慢・悪衆生」となる。それ故にこの衆生は、「懈慢界」に往生するのである。ただし人はまず、このような心しか持ちえないのだとすれば、この教えはまさしく、人をして、浄土を忻慕せしめていることになり、ここに親鸞は方便の義を見たのだと思われる。

では『阿弥陀経』の往生思想、第二十願の誓いによる衆生の往生とは何であらうか。この衆生はすでに阿弥陀仏の名号を選び、萬善諸行の少善を捨てている。しかして念仏を唱え、一心に浄土への往生を願っているのである。このために、この衆生にとって、何が最も重要であるか。まさしく純粋なる心で、阿弥陀仏とその浄土を信じることに、自分の心から、疑念の一切を捨てて、ただひたすら弥陀の本願力を信じ、一心に名号を称念して、浄土往生を願うことだといわねばならない。だが親鸞はこの心こそを、阿弥陀仏の不可称不可説不可思議の大悲の誓願を疑う心だといふのである。第二十願の機の自覚内容からすれば、自分こそ一心に阿弥陀仏を信じ、浄土往生を願って念仏を称えている者と、自負しているはずである。だが自らの力で、一生懸命に浄土を願えば願うほど、本願に摂取されたいと求めれば求めるほど、本願より廻向されている名号、念仏の真実を、かえって疑っている姿を、ここに露にしているといわねばならない。本願は汝を救うと誓われているのに、この念仏者は、しかもなお、この本願に必死にしがみつこうとしているからである。そこでこの衆生は、「疑城胎宮」に往生するとされる。ただし、この本願によって、人はまさしく称名念仏の道に導かれ、果遂の誓いをたのむ。この義の故に、第二十願の教えを方便だと見られたのである。

むすび

今日、日本の浄土教に対して、「浄土教には利他行がない」という、一つの厳しい批判がなされている。大乘菩薩道とは、利他行こそが仏道であるのに、浄土教にはその利他行がないので、大乘仏教とはいえない、

というのである。だが果たして、浄土教には利他行がないのであろうか。それはまったくの謬見であって、この点は、法然や親鸞の仏道を見れば明らかである。

法然は回心以後、いかなる仏道を歩まれたか。吉水の草庵で、ただひたすら念仏を称えつつ、大衆に「選択本願念仏」の道を説かれている。称名念仏を勧めているのであるが、その称名念仏は、法然自身が浄土に生まれるための念仏ではない。この時の法然は、自分自身の往生はまったく問題にしていない。なぜなら、法然の往生はすでに決定しているからで、自分の往生を願うという自利の面は、この時の法然には必要でなかったのである。だからこそ法然の仏道は、ただ利他行のみなのであって、その利他行によつて、日本浄土教が生まれ、当時の大衆は、こぞつて浄土に導かれていたのである。日本仏教において、法然以外、誰がこれだけの利他行をなしたであろうか。ただ浄土教者のみが、よくかかる仏道をなしているといえるのではなからうか。

それ故に、親鸞の仏道もまったく同様であつて、獲信以後の親鸞は、自利の面である、自らの往生を何ら問題にしないで、人々に「ただ念仏して弥陀に救われよ」と、利他行の一道を歩まれているのである。次の手紙に注意しよう。

往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏をさふらふべし。わが身の往生一定とおぼしめさんひとは、仏の御恩をおぼしめさんに、御報恩のためにお念仏ここにいられてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれとおぼしめすべしとぞ、おぼえさふらふ。⁽²⁸⁾

これによつても、信を得た念仏者の道は、ただ利他行のみであることが明らかである。ただし、この「一声」の念仏を他に伝えることの、いかに困難なことであるか。浄土教は今日、衰退の流れにあるが、私たちは今一度、「念仏の伝道とは何か」を、祖師の心にかえて、問う必要があるのではなからうか。

最後に還相廻向の問題が残ったが、これは別誌に発表しているので、ここでは省略することにした。⁽²⁹⁾

註

- (1) 『教行信証』の「化巻」で、一般に三願転入の文と呼ばれている箇所、親鸞は法然に出遇うまでの自分の行道を、まず「雙樹林下往生」を求め、次いで「難思往生」を求めたと述べているが、この二つの行道が、比叡山時代の、親鸞の念仏行であつたと考えられる。〔真宗聖教全書〕(二) 一六六頁。) 以下『真聖全』と略す。
- (2) 『歎異抄』の第二条の文。『真聖全』(二) 七七三～五頁。
- (3) 『真聖全』(二) 二頁。
- (4) 『真聖全』(二) 五一三頁。
- (5) 『真聖全』(二) 四五三頁。
- (6) 『真聖全』(二) 三三頁。親鸞はここで『選択集』の冒頭の文、「選択本願念仏集 源空集 南無阿弥陀仏 往生之業は念仏を本と為すと云ふ」と、最後に説かれる「三選の文」のみを引用する。
- (7) 『真聖全』(二) 四六頁。
- (8) 『真聖全』(二) 一六六頁。
- (9) 『歎異抄』第二条の文。『真聖全』(二) 七七四頁。
- (10) 『歎異抄』第八条の文。『真聖全』(二) 七七七頁。
- (11) 『選択本願念仏集』の文。冒頭と「三選の文」の大意。『真聖全』(二) 九二九頁と九九〇頁の大意。

- (12) 『選択本願念仏集』の「本願章」の大意。『真聖全』(二) 九四三頁・九四四頁。
- (13) 『観経疏』『散善義』上品上生の深心釈の文。『真聖全』(二) 五三八頁。
- (14) 『末灯鈔』第十二通。『真聖全』(二) 六七二～三頁。
- (15) 『尊号真像銘文』の第十八願の解釈で、「至心信樂欲生」の三心を阿弥陀仏の心、「乃至十念」を弥陀の勅命と見る。『真聖全』(二) 五七七頁。
- (16) 『教行信証』『行巻』の六字釈の大意。『真聖全』(二) 二二頁。
- (17) 『歎異抄』第七条。『真聖全』(二) 七七七頁。
- (18) 『真聖全』(二) 六〇五頁。
- (19) 『教行信証』『真仏土巻』冒頭の文。『真聖全』(二) 一二〇頁。
- (20) 『唯信鈔文意』『極楽無為涅槃界』の解釈。『真聖全』(二) 六三一頁。
- (21) 『無量寿経』巻上、「正宗分」十劫成道の文。『真聖全』(二) 一五頁。(要旨)
- (22) 『教行信証』『信巻』便同弥勒の文。『真聖全』(二) 七九頁。
- (23) 『末灯鈔』の第一通。『真聖全』(二) 六五六頁。
- (24) 『真聖全』(二) 一四三頁。
- (25) 『真聖全』(二) 五五一頁。
- (26) 『真聖全』(二) 五五四～五頁。
- (27) 『真聖全』(二) 五五七～八頁。
- (28) 『御消息集』第二通。『真聖全』(二) 六九七頁。
- (29) 拙論「親鸞に見る往相と還相の廻向行」『印仏研』四十八～一。(平成十一年十二月)

往生浄土の理解

——浄土宗教師として——

一

浄土宗教師の総合学術大会において「往生浄土の理解」ということが取り上げられるのは、能化自身が「往生浄土」の信仰に徹しないことからくるものか、あるいは自身は「往生浄土」を信じつつも、能化として人に「往生浄土」を説く場合の難しさからくるものか、いずれにしても法然上人の浄土宗そのものに対する懷疑ともなりかねないので注意を要する。

我われは浄土宗というけれども、浄土宗教師として善導大師―法然上人の二祖（二人の祖師）さらには法然上人―鎮西上人―記主上人の三代の教えに従うならば、三つの曲げてはならないことがある。これを動かしては浄土宗ではあり得ず、浄土宗という仏教は成り立たないというものの、それが所求・所帰・去行の三である。

周知のように、所求・所帰・去行の三は善導大師の『観経疏』に説かれ、第三祖記主上人の『観経疏伝通記』に詳しいから依って見るべきで

往生浄土の理解

あるが、我われ浄土宗教師が誤りなくこの三を解するには、法然上人の「黒田聖人へつかはす御文」（『一紙小消息』）に依るのが一番よい。そこそ法然上人の浄土宗という仏教がこの所求・所帰・去行の三にあつて、それを出るものではないことを知ることができるからである。

『一紙小消息』の所求を定めた文は、

十方に浄土おほけれど、西方をねがふは、十惡五逆の衆生のむまるゆへ也。

である。大乘仏教は十方世界に諸仏の浄土を認めるから、一往はいずれの浄土に往生を願ってもよさそうなのではあるが、法然上人は西方浄土への往生を願うのだと断定される。ゆえに法然上人の浄土宗はこの所求を中心にとみると、往生十方浄土宗ではなくして、往生西方（極樂）浄土宗である。十方の浄土の中には、西方浄土への往生を願う仏教である。所帰を定めた文は、

深 貝 慈 孝

諸仏の中に、弥陀に帰したてまつるは、三念五念にいたるまで、自らきたりむかへ給ふがゆへ也。

である。大乘仏教は十方浄土に諸仏の存在を認める。いずれの仏に帰依してもよさそうなものはあるが、法然上人は阿弥陀仏に帰依するのだと断言される。ゆえにこの所帰を中心にとみると、法然上人の浄土宗は、南無（諸）仏宗ではなくして、南無阿弥陀仏宗である。十方恒沙の諸仏の中には、阿弥陀仏に帰依する仏教である。

去行を定めた文は、

諸行の中に、念仏を用ゐるは、かの仏の本願なるがゆへ也。

である。去とは所を移ること、「さる」とか「ゆく」の意で、往生行を去行という。大乘仏教の実踐行（六度万行・諸行）は仏説に依れば、ことごとく往生浄土の行となる。しかし法然上人はそれらの行には依らずして、阿弥陀仏が選択された本願の念仏によるのだと断決される。この去行を中心にとみると、法然上人の浄土宗は、諸（善）（万）行宗ではなくして、選択本願念仏宗である。選擇本願の念仏を往生の行とする仏教である。このように所求・所帰・去行、いずれを抜きにしても、法然上人のお開きになった浄土宗ではあり得ない。「往生浄土の理解」ということが、浄土宗の体というか、目的、根本に対する疑問からくるのであれば、事は重大である。

二

周知のように、法然上人が世間の批判を超えて、我が国に初めて浄土宗をお開きになったのは、「凡入報土」の道理を示されるためであった。その時のことばは「一期物語」（第四話）によると、左のようである。

我、浄土宗を立つる意趣は、凡夫往生を示さむがためなり。もし天台の教相に依らば、凡夫往生を許すに似たりといへども、浄土を判ずること至つて浅薄なり。もし法相の教相に依らば、浄土を判ずること甚深なりといへども、まったく凡夫の往生を許さず。諸宗の談ずるところ異なりといへども、すべて凡夫の浄土に生まるといふことを許さず。故に善導の釈義に依つて浄土宗を興す時、すなはち凡夫、報土に生まるといふこと顯らかなり。

ここに人、多く誹謗していはく、念仏往生を勧むべし。今、宗義を立つること、ただ勝他のためなり。もし別宗を立てずんば、何ぞ凡夫、報土に生ずるの義を顯はさんや。もし人來たりて、念仏往生はこれ何の教、何の宗、何の師の意と問はば、天台にあらず、法相にあらず、三論にあらず、花嚴にあらず。何の宗、何の師の意とか答へむか、この故に道綽・善導の意に依つて浄土宗を立つ。まったく勝他にあらずるなり。

〔原漢文〕（昭法全四四〇）

このように「凡入報土」は、法然上人の浄土立教開宗の目的・大本である。「凡入」の凡は我われ罪惡生死の凡夫を意味し、「報土」は阿弥陀

仏の本願成就の浄土を指す。「法身法性土」の意ではない。我われ善悪の凡夫が、本願成就の真実の浄土、「報身報土」に生まれることは、従来の仏教ではあり得べからざることである。天台宗の立場からは弥陀の浄土は凡（夫）聖（仏・菩薩）同居土と判ぜられて、最劣の浄土、弥陀仏は応身として低く位置づけられる。逆に法相宗では阿弥陀仏は報身であるけれども、浄土そのものは仏だけの世界であって、凡夫がその浄土に生まれるということは絶対に認められないのである。何としても浄土宗を立てなければ、凡夫の救われる道理を示すことはできないというこの一事で浄土宗をお立てになった。その依り所が本願念仏の仏意を汲まれた善導大師の釈義である。善導大師こそは従来の仏教者の釈義を払拭し、凡夫往生の道を楷定された方、法然上人はこの善導大師の釈義に偏えに依って、我が国に初めて浄土宗を開き、凡夫の出生死の道を示されたのである。

三

法然上人は『選択本願念仏集』第一章で、浄土宗が「一宗として独立する条件（教判・宗名・所依経論・師資相承血脈）」を備えていることを明示しておられる。その根本の依りどころは「正に往生浄土を明すの教」すなわち『浄土の三部経』である。浄土宗「宗名」という仏教が、『浄土』の三部経「所依経論」に基づいて、その立場において仏教全般をみる「教判」をもっていること、そして印度・中国の祖師の「師資相承」を経ている正しい仏教であることを示しておられる。この中、一番重要なことは所依の経論である。詳しくは三経一論で『無量寿経』『観無量

寿経』『阿弥陀経』と、この三経の通申の論の『往生論』である。浄土宗はこの『浄土三部経』を依り所とした仏教であるということを我われ浄土宗教師は忽諸にしてはならない。浄土宗は『浄土三部経』という仏説に基づいた由緒正しい仏教である。『浄土三部経』にこそ南無阿弥陀仏の選択本願念仏の救いの一部始終が説かれているからである。中には『浄土三部経』の世界を神話かおとぎ話として一笑に付すような人もあるが、それは浄土宗教師ではあるまい。『浄土三部経』がおとぎ話ならば選択本願の念仏の根拠がなくなるではないか。南無阿弥陀仏の称名念仏は、ただに阿弥陀仏が選択して本願とされたのみならず、釈尊も弥陀の願意を受けて念仏を選択して付属され、六方（十方恒沙）の諸仏も異口同音に念仏を選択して証誠された。その他選択讚歎・選択留経・選択化讚・選択摂取も、すべて念仏が仏に依って選択された旨を法然上人は述べられて、念仏を信じ行すべきことを説かれた。その依りどころはすべて『浄土三部経』である。因みに『浄土三部経』がおとぎ話であって信ずるに足らないのであれば『法華経』はどうか、『華嚴経』はどうか、『涅槃経』はどうか。大乘仏典はおろか小乗仏典も含めて仏教経典そのものがすべて神話であるならば、仏教そのものが成り立たなくなり、仏教各宗は根拠を失うことになる。仏教を学ぶにしても仏説経典あつてのことである。改めて仏説経典を重んじる態度を堅持すべきである。

いうまでもなく、大乘仏教経典は仏教そのもの、仏道の体系を述べたものである。大乘仏典こそは仏教が他の宗教と異なるすぐれた道を説き、仏教徒のあるべき相を示しているのである。具体的には、それは大乘菩薩道（自覚・覚他、自利・利他、自行・化他、浄土宗教師は自信・教人

信)として説かれている。大乘菩薩道を示すのに、大乘經典の説き方・内容の外に示す道があらうか。往生浄土の教えを示すに『浄土三部經』以外に説く手だてがあるのであらうか。所詮我われは、現に眞の仏教を解知するには仏説經典に依る以外にはないのである。我われはこの仏説に依つてのみ生死を出離することができる。そして浄土宗の立場においてはその道は二種となる。一は文字通り大乘菩薩道を実践して仏果を得て生死を出離する道であり、一は菩薩の本願成就身の仏の本願に信順して仏に救われて生死を出離する道である、前者は聖道門、後者は浄土門であり、浄土宗は後者に依る。この浄土宗の立場において仏教全体を見直した時、すなわち『浄土三部經』のもとに仏説全般を位置づけて、始めて浄土宗という仏教が成り立つのである。『一期物語』第二十一話に、

この『觀無量壽經』は、もし天台宗の意に依らば爾前の教なり。故に『法華』の方便となる。もし法相宗の意に依らば別時意を演ぶることとなる。しかるに浄土宗の意に依らば一切の教行は、ことごとく念仏の方便となる。故に浄土宗の『觀無量壽經』の意となる。

〔原漢文〕(昭法全四四七)

とあるが、これは法然上人が浄土宗の立場を明示して、その上において浄土宗の仏教の位置づけを述べられたものである。ここにいう『觀無量壽經』は『浄土三部經』を撰するものである。

このようにして浄土宗の教判は法然上人によって立てられているが、これを第二祖鎮西上人の『末代念仏授手印』の袖書に見ると宏大ともい

うべき表現となっている。

究竟大乘浄土門 (『無量壽經』)

往生浄土を明かす『大經』は大乘仏教經典中の究極の教えである。

諸行往生称名勝 (『觀無量壽經』)

往生の行には諸行があるが、『觀經』は本願の行である勝れた念仏を付属する。

我闍万行選仏名 (『阿弥陀經』)

ゆえに私は諸行を闍いて『小經』に説くように一心不乱に念仏相續する。

往生浄土見尊体 (当来の果)

念仏によつて浄土に往生して阿弥陀仏に見仏聞法するのが願いである。

この袖書(四句の偈・表紙書・要偈)は鎮西上人から第三祖記主上人相伝の『授手印』に見られるものであるが、浄土宗における『浄土三部經』の位置を大乘仏教の最上位に示し、その所説は念仏にあることを明かして、その念仏によつて弥陀の浄土に往生することを目的、願いとする仏教であることを顕らわしている。浄土宗の宗義の根本を端的に示した勝れた偈文である。浄土宗伝法上において「要偈」と名づけられるが、まことにふさわしい名称である。

このように『浄土三部經』は念仏往生を説く。念仏という因行(選択

本願の念仏」の相続によって、未来まさしく弥陀の浄土に往生すること
を明かす。法然上人の浄土宗はまさしく『浄土三部経』という仏説に示
す選択本願の念仏によって、弥陀の浄土に往生して生死を出離すること
をすべてとする仏教である。「立教開宗」とは『浄土三部経』を立てて、
浄土宗を開くの意である。

四

さて「往生浄土」の「往生」とは「捨此往彼、蓮華化生」といわれ、
法然上人の『往生要集釈』（正徳版『漢語灯録』所収）にあることはよ
く知られている。これは『大経』下巻の「三輩往生人」の段、『観経』
「九品往生人」の段の往生人の有様を表わされたものである。詳しくは
それに継ぐ文に、

往生といふは、草庵に目を瞑ぐの間、蓮台に跏を結ぶの程、すなは
ち弥陀仏の後に従ひ、菩薩衆の中に在り、一念の頃に西方極樂世界に
往生す。故に往生といふなり。
〔原漢文〕（昭法全一七）

とある。法然上人はまさしく仏説に依つて往生の義を述べておられるの
である。

「往生」ということを、どのように理解しようとしても、仏説、法然
上人の釈にあるように、此土に命終して一念の間に西方極樂世界に往き
生まれることが事実なのであるから、これ以上の解り易い表現はない。
このことを覆い隠して何とか現代的理解はないかと苦心しても、仏でな

いものが成仏を論じ、往生をしていないものが往生を論じることとなつ
てそれは徒勞である。往生とは仏の眞実の世界に自分自身が往き生まれ
ること、自身が生死を出離しうる唯一の道であるから、自体をもつて知
る以外に言い表すことはできない。ただ仏説、法然上人の釈義に依つて、
我われ浄土宗教師は自信（自らの信心）も教人信（他人をして信ぜしめ
ること）も此土（娑婆）に命終して彼土（浄土）に往き生まれること、
という事実に徹すべきである。

もちろん他人の往生の相は『往生伝』等によつて知ることではあるが、
それは当人の臨終の時の有様を見聞して、第三者が記述しただけのこと。
あくまで此世のことで彼土で確認されたことではない。往生浄土は往生
を願う当人に属する。それを客観的に表現することは実はできないので
ある。

もとにもどつて「往生」は「蓮華化生」といわれる意味を思つてみる
と、「蓮華」とは正覚・悟りを象徴したものであるから、無漏眞実の世
界の勝相を意味する。「往生浄土」とは、この眞実世界に往き生まれる
ことである。「化生」とは自分自身が自体をもつて生まれかわること、
他人事ではない。「往生浄土」は我われ凡夫が娑婆の命終を契機として、
ただちに浄土の往生人となること、自身をもつて生まれかわることであ
る。ゆえに何人も自身を抜きにして、往生を論じることとはできない。こ
のようにいうと誤解もされかねないけれども、「往生浄土」とは、浄土
宗における「出離生死」が成就することの表現であり、大本であるから、
「聖道成仏」のように悟ることはできないのである。

五

前出のように法然上人は「草庵に目を瞑ぐの間、蓮華に跏を結ぶの時なり」といわれ、また「すなはち聖衆の後に従ひ、菩薩衆の中に在り、一念の頃に西方極樂世界に往生する故に往生といふなり」と釈しておられるが、ご自身は「往生」についてどのように思っておられたであろうか。そのおことは種々あるが、いずれも往生は確かに命終以後のこととしておられることを知ることができる。たとえば『つねに仰せられける御詞』や『和語灯録』の「諸人伝説の詞」には、

人の手より物をえんずるに、すでに得たらんと、いまだ得ざると、
いづれか勝べき。

源空はすでに得たる心地にて念仏は申すなり。

(昭法全四九五)

いけば念仏の功つもり、しならば浄土へまいりなん。とてもかくても此身には、おもひわずらふ事ぞなきと思ひぬれば、死生ともにわずらひなし。

(昭法全四九五)

ある時又の給はく、あはれこのたびしおほせばやなと、その時乗願房申さく、上人だにもかやうに不定げなるおほせの候はんには、ましてその余の人はいかが候べきと。その時上人うちわらひての給はく、蓮台にのらんまでは、いかでかこのおもひはたえ候べきと。

(昭法全四六七)

などがある。まさしく往生が命終を期として、阿弥陀仏の極樂世界に自身をもつて、生まれることを法然上人は示しておられるのである。

「往生浄土の理解」の上において、此土娑婆での念仏生活を「小往生」、命終以後の彼土極樂の往生人となることを「大往生」といつてみたところで、「往生」そのことについての解決にはならない。「往生浄土」はあくまで阿弥陀仏の本願成就の西方極樂世界に自身が往き生まれることであるからである。

改めて所求を中心にみた往生浄土宗から「往生浄土」ということを思つてみるならば、法然上人のお立てになつた浄土宗という『浄土三部経』を所依とする仏教は、此土成仏、現生開悟の仏教でないことは明瞭である。法然上人は『選択集』第一章においては、まず聖道門の大意を述べて、

およそ、この聖道門の大意は、大乘および小乗を論ぜず、この娑婆世界の中において四乗の道を修して、四乗の果を得るなり。

と述べておられる。この現生現世において四乗(声聞・縁覚・菩薩・仏の四教)の道を修して転迷開悟、仏と成る仏教である。この聖道門の外の仏教が浄土門である。法然上人は、その浄土門については、

往生浄土門とは、これについて二あり。一つには正に往生浄土を明すの教、二つには傍に往生浄土を明すの教なり。初めに正に往生浄土

を明すの教とは、いはく『三経一論』これなり。(略)次に傍に往生浄土を明すの教とは、『華嚴』『法華』『隨求』『尊勝』等のもろもろの往生浄土を明すの諸経これなり。

といわれた。ここでは往生の語義については述べておられないが、まさしく往生浄土を明す経として『浄土三部経』を示しておられるのである。『浄土三部経』は実に此土(現世娑婆世界)を厭捨して、彼土(西方極樂安養世界)に往生生まれることを説く。浄土は現世(娑婆世界)にあるとか、浄土は現世にこそ建立されねばならぬ、それが真の浄土宗であろうという声もあるが、このような主張は法然上人の浄土立教開宗以前の各宗の説くところと何ら異なりはない。それは所依の『浄土三部経』を離れたもので、往生浄土に目をつむった解釈である。善導大師の釈義に無いし、法然上人の浄土宗をお立てになつた苦勞を無にする主張である。このような立場からは、たとえば「南無阿彌陀仏」という所歸の仏についていう場合にも、阿彌陀仏は宇宙の大生命だとか、本願は宇宙の救済の意志だとかの説が浄土宗門人によつて説かれたことがあつたが、それは法然上人の教えに従つたものではなく、立場を異にする仏教者の所説に随つたものである。そのように説かれる阿彌陀仏は、我われ浄土宗教師が所歸とする阿彌陀仏ではないのである。このような誤りは、つとに法然上人がいましめておられることは周知のことである。一例を挙げると、『一期物語』第十五話には、

ある人問ふていはく、真言の阿彌陀供養法は、これ正行なるべしや、

いかん。

答へていはく、然るべからざるなり。一なるに似たりといへども、その意同じからざるなり。真言教(宗)にいふ阿彌陀はこれ己心の如来なり。外を尋ぬべからず。この教(浄土宗)の弥陀は法蔵菩薩の成仏なり。西方にまします。その意大いに異なり。彼(真言宗)は成仏の教なり。此(浄土宗)は往生の教なり。さらにもつて同ずべからず。

〔原漢文〕(昭法全四四四)

とある。聖道門成仏教の真言宗にいう阿彌陀仏は法身であり、自己心中の如来である。この仏には自身が即身成仏して悟る以外に遭うことはできない。自分自身に存在する阿彌陀仏であるから「南無阿彌陀仏」することはできない。南無阿彌陀仏することはないのである。これも例を挙げると、真言宗の古刹、京都御室仁和寺金堂の本尊脇侍は弥陀三尊である。しかし南無阿彌陀仏の称名念仏は一称もない。ただ真言陀羅尼や『般若心経』読誦の声をきくのみである。真言宗の阿彌陀仏は法身大日如来であり、その徳は宇宙そのものである。自己が法性身を得る以外にそれを知ることとはできない。法然上人の浄土宗の阿彌陀仏は文字通り法蔵比丘という人格の成仏である。一国王が出家し、本願菩薩道を成就して仏となつた報身である。浄土はその所居であつて西方極樂世界とも安樂世界とも安養浄土ともいわれる。改めて法然上人の「この教の弥陀は法蔵比丘の成仏なり。西方に居ます。その意、大いに異なり。」「彼は成仏の教なり。此は往生の教なり。さらにもつて同ずべからず。」の仰せを我われは銘肝すべきである。

このように、往生浄土の仏教は、娑婆成仏の仏教ではない。空性・真如・第一義諦・法性の真実身そのものに帰依するものではない。法身は南無阿彌陀仏の本願力は全く関係しないからである。感応道交の宗教的はたらきはない。我われ凡夫の埒外の仏である。もし往生浄土を体とする浄土宗が娑婆得悟・此土成仏の仏教の立場をもって阿彌陀仏を理解しようとし、あるいは説こうとするならば、それは善導大師や法然上人を始め、浄土宗歴代諸師の教えとは異なるものとなる。浄土宗ではあり得なくなる。よく七百年前の法然上人の時代はそれでよかったが、現代においては合わない。現代人に理解できるように説こうとする努力がなされず今日に至って浄土宗の沈滞を惹起しているのだとの声も聞くが、往生浄土の浄土宗、南無阿彌陀仏の浄土宗、選択本願念仏の浄土宗を捨てて、いずこへ行こうとするのであろうか。重ねて「往生浄土の理解」には高祖善導大師、元祖（宗祖）法然上人の教えに、その導きを求めなければならぬと思われることである。

それにつけても想い起こされるのは、善導大師の『般舟讃』の偈文の語である。

他人の語を信受することを得ざれ。ただ心をして浄ならしむれば、
 これみな浄なりと。もしこれ諸仏の国に同じと道はば、何に因つてか、
 六道同じく生死せんや。

〔原漢文〕（浄全四、五三八）

周知のように「心、淨ければ仏土淨し」は『維摩經』に説くところ。仏と衆生の心の淨穢に従って浄土と穢土の異なりがある。「娑婆即浄土」

の天台宗の主張も基を一にしている。一切衆生の心が浄まれば娑婆が浄土になるというのは、浄仏国土、成就衆生の大乗仏教の大道であるが、それは聖道門の立場である。事實は黄河の澄むを待つと同じで、我われ凡夫の望むべくもない教えである。この聖道門の目的・理想の道に取り残された一切善惡の衆生、罪惡生死の凡夫の出離生死の道は、往生浄土以外にないというのが善導大師、法然上人の浄土宗である。人生苦、現実苦、人間苦の真只中、現実の社会を知り、現在の自己を見れば、無責任に聖道門仏教の道や理想をもって往生浄土を語り論ずべきではない。改めて善導大師の「他人の語を信受することを得ざれ」というおことばの重さを知るべきである。

話が善導大師におよんだので、「往生浄土の理解」の一助として善導大師の釈文を出してみよう。

論（『撰大乘論』）の中に、多宝仏を称して仏果（成仏）を求めんがためにするは、すなはちこれ正報なり。下にただ発願して浄土に生せんと求むるはすなはちこれ依報（浄土）なり。一は正、一は依、あに相似することを得んや。然るに正報は期し難し。一行精なりといへども、いまだ剋せず。依報は求め易し。しかれども一願の心をもっては、いまだ入らざる所なり。

然りといへども、たとへば辺方に投ずるは、すなはち易く、主となるは、すなはち難きがごとし。今時の往生を願うものは、ならびにこれ一切投化の衆生なり。あに易きにあらずや。ただ上一形を尽くし、下十念に至るまで、仏願力をもって、みな往かずということなし。故

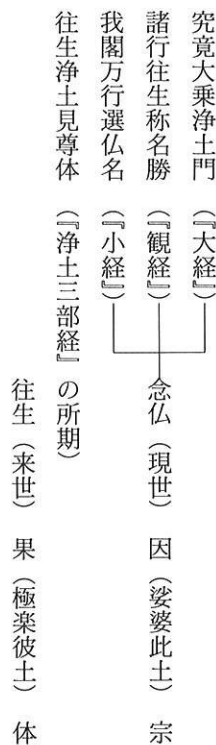
に易と名づく。

〔原漢文〕（浄全二、一〇）

この文は当時も猛威を振って、念仏往生の信仰を妨げた撰論学派の「十念往生別時意説」に対する善導大師の反論である。要は撰論学派の非難の当たっていないこと。「観経」に説く十念往生は、あくまで往生浄土をいうのであって、十念成仏を求めるのではないこと。すなわち仏果成仏の道において撰論学派の念仏と、「観経」に説く念仏とは目ざす所が全く異なることが説かれている。さらに「今時の往生を願うものは、ならびに一切投化の衆生なり。あに易きにあらずや。」の文は、「往生浄土」の意を汲むに適わしい文と思われる。浄土宗は南無阿彌陀仏宗であることは始めに述べたが、それは所求の「往生浄土宗」は即「そのまま」所帰の「南無阿彌陀仏宗」ということをいいたかったからである。そのことをこの善導大師の釈文の上に見ることができるのである。「往生浄土」を願うものは、全てを阿彌陀仏に投げ出し委ねて、本願のままに自らを置く衆生である、というこの文意の上において「往生浄土」ということを感受する以外に我われには道はないと思う。「往生浄土」はそのまま「南無阿彌陀仏」である。「往生」と「南無」、「浄土」と「阿彌陀仏」は一つである。仏土と仏身に分けると「仏身」には「南無阿彌陀仏」であり、「仏土」には「往生浄土」である。仏身仏土は一である。たとえば応身釈迦仏の仏土は娑婆世界、報身阿彌陀仏の仏土は西方極楽世界であるがようである。

このように「往生浄土」はそのまま「南無阿彌陀仏」である。それが衆生によって実践される相が選択本願の念仏の相続である。浄土宗の作

業（四修）、念仏信仰生活である。我われの「往生浄土の理解」においては、この選択本願の念仏生活（現世）においてのみ往生浄土（来世）を信じ解することができ。前出の『授手印』『四句の偈文』は、まさしくそのことを示したもので、これが浄土宗のすべてである。



此土の念仏による出離生死を求め願い、彼土の往生を期するのが浄土宗であり、念仏を自からの宗とし、往生を体とするのが浄土宗という仏教である。

このように来世往生は浄土宗の体であるが、それは先述のように、命終を契機とする死後往生である。しかし浄土宗は死後往生にのみ抱泥して、死後往生やそれ以後のことについて論じる仏教ではない。念仏するものの往生は、仏の本願によって約束されているからである。そのようなことより、生死を出離するという仏教の本道に添って往生ということを思ふ必要がある。周知のように『選択集』第十六章の五言四句四行の偈文ともいべき文は、

速やかに生死を離れんと欲さば、

二種の勝法の中には、しばらく聖道門を聞いて、選んで浄土門に入れ。(第一選)

浄土門に入らんと欲さば、

正雑二行の中には、しばらくもろもろの雑行を抛って、選んで正行に帰すべし。(第二選)

正行を修せんと欲さば、

正助二業の中には、なお助業を傍らにして、選んで正定を専らにすべし。(第三選)

正定業とは、すなわちこれ仏名を称するなり。名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願に依るが故に。

この文は『選択集』の大概を述べられた文であり、「凡入報土」の法然上人の浄土宗の教えを明らかにされたものである。そしてその結論は鎮西上人が「結前生後」といわれるように、

南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先

の十四文字で『選択集』巻頭に標記されてある。

六

以上のように浄土宗の教えにおいては、往生は念仏相續者にとっては、すでに約束されているのであるから、往生について、ことに死後往生についてあげつらったり、心配したりすることはまったくない。要は浄土宗の布教伝道の重点を念仏相続の作業(四修・三種行儀)に置くべきことが要請されるのである。なぜならば浄土宗義とは何ぞや、それは「念仏申すこと」であるからである。

先述のように、法然上人は善導大師の釈義に偏えに依って、浄土宗を開宗された。その『観経疏』の文は「一心専念」の文といわれる。

一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問はず、念に捨てざるは、これを正定の業と名づく。彼の仏の願に順するが故に。

この文はそのまま阿弥陀仏の第十八念仏往生の願に随順した相である。

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、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覚を取らじ。ただ五逆と誹謗正法を除く。

願文の至心・信樂・欲生我国は三心すなわち安心、乃至十念の念仏は起行、乃至上は一生涯から下は最後臨終の十声一声等にいたる念仏相

続すなわち作業である。『選択集』第十六章「善導大師讃仰文」に法然上人は浄土門帰入以後のことを述懐して、

ここに貧道、昔この典を披閱して、ほぼ素意を識り、立どころに余行を捨てて、ここに念仏に帰す。それよりこのかた、今日に至るまで、自行・化他ただ念仏を緯とす。しかる間、まれに津を問ふ者には、示すに西方の通津をもつてし、たまたま行を尋ぬるものには、誨ふるに念仏の別行をもつてす。これを信ずるものは多く、信ぜざるものは少し。まさに知るべし、浄土の教は時機を叩いて行運に当り、念仏の行は水月を感じて昇降を得たり。

と書いておられる。往生浄土の教えは世間に受け容れられ、称名念仏の生活は弥陀と衆生に生きたらいて、念仏者は感応道交を実感したのである。

「往生浄土」は未来、「称名念仏」は現在、しかし両者は即しているのである。我われ浄土宗教師は現在の「称名念仏」にこそ徹すべきであり、「往生浄土」はそれに即して自からが理解することとなる。

法然上人の「選択本願」の念仏による出離生死の道、それを相伝された第二祖鎮西上人の『末代念仏授手印』や第三祖記主上人の『領解末代念仏授手印鈔』は、法然上人の教えが念仏にあることを伝え、浄土宗の宗義は「一心専念」の文にあることを標げている。念仏相続こそは阿弥陀仏の本願随順の相であり、釈尊出世の本懐、諸仏証誠の在り方である。これが正しい仏教徒の相であることは善導大師の強調されたところであ

った。「一心専念」の文こそは、浄土宗の旗印である。第七祖聖岡上人が定められた『五重指南目録』第二重総別三十七箇中、第五の伝目「一心専念の文」三重の口伝の重さに思いを致して、「念仏相続」の浄土宗風のもと、自信教人信の道を前進するのが浄土宗教師の責務であろう。

「往生浄土の理解」はその上においてこそ論じられるべきものである。

付記

本稿は「往生浄土」という往相回向を中心に述べた。この問題は「還来穢国度人天」の還相回向との関係で論じる必要があるが、今は割愛する。

浄土宗義の伝承形態

— 聖岡の『観経疏』受容の諸相 —

法然上人によって開宗された浄土宗の教えは、代々継承されて現代まで至っている。この継承については、その時代背景などの条件によって宗義の表現が様々な形態をとっている。浄土宗の綱格は善導から良忠までの二祖三代の中で語られることが多く、それ以降については様々な評価がされることとなる。

浄土宗第七祖了譽聖岡の教学については

一、二祖三代の教学とは異なっている。

二、法然教学の精神を継承している。

三、両面をもっているが、浄土宗義ではないと否定することは出来ない。

この三つの評価に大別できる。しかもその評価は一定の基準に沿ってなされるのではなく、さまざまな様相を生み出すこととなるのである。この評価の基準となるものが成譽大玄によって提唱された教学の表現となる「随自顕宗」と「随他扶宗」である。聖岡教学の評価でもこの捉え方によって差異が生まれてくるのである。⁽¹⁾

浄土宗義の伝承形態

服部 淳 一

本稿ではこの評価の手がかりとして、『教相十八通』に著わされた『観経疏』の伝承形態を検証してみたい。

一、『教相十八通』における『観経疏』

聖岡は『教相十八通』を嘉慶二年（一三八八）四十八才の時に完成させているが、各通の文末に「右代代相承之趣如件」「右代代相伝之趣如件」と記載があり、その後に「釈了譽在判 沙門了実在判 沙門良順在判」と印可がある。これは聖岡が貞和四年（一三四八）に浄土宗第六祖了実の門に入り、更に蓮勝、定慧について受けた浄土の宗義を切紙として書き置き、後に了実及び鎌倉光明寺第四世聖満良順の確認署名を得たものと考えられる。

十八通の内、十通までが善導の『観経疏』に関するものである。第一通「散善義」第二通から第八通までが「玄義分」、第九通が「序分義」第十通が「定善義」である。

第十通に図を掲げ

「如^レ是相伝^{スルハ} 四帖疏玄義初スレハ第四卷留^ル是今疏一面教興^{スルナリ}為^レ先
序分義初スレハ第一卷留^ル選^ル択^ル集^ル一面教相^{スルナリ}為^レ先定善義初スレハ第
二卷留^ル是觀念法門般舟讀^{スルナリ}一面宗旨^{スルナリ}為^レ先散善義初スレハ第三卷留^ル
是礼讚法事讀^{スルナリ}一面宗義^{スルナリ}為^レ先四卷連統^{スルナリ}如^レ旋火輪五部順逆^{スルナリ}似^ニ星
斗柄^{スルナリ}自解^{スルナリ}仏願^{スルナリ}證^{スルナリ}定^{スルナリ}指授^{スルナリ}最可^シ仰^ク最可^シ仰^ク但^シ於^ニ中散善義總也宗義本
拠^{ナルカニ}故余三卷別也文中綱目^{ナルカニ}故^ニ」⁽²⁾

とあり、「散善義を初とすれば第三の巻に留まる。是れ礼讚法事讀の一面で宗義を先と為するなり」とある「宗義」を構成する上で、「散善義は総なり。宗義の本拠なるが故に」と散善義を『教相十八通』の第一通と位置付けている。

この善導著作については『法事讃私記』に
「先論前後者觀經疏者解^ス經文義^ヲ應^シ先撰^ス之^ヲ余四部者明^ス其行儀^ヲ
應^シ後集^ル之^ヲ解行次第理必然^ニ故就^ニ四部中前後難^シ定^ム且依^テ五種正行^ヲ
次第^ニ判^ス前後者法事讀^{ハム}說^{ハム}阿彌陀經^ヲ故先^ニ集^ム觀念法門明^ス觀^ス仏等^ヲ
故次^ニ應^シ集^ム往生禮讚明^ス禮儀則^ニ故次^ニ應^シ集^ム般舟讀^ス者明^ス讀^ス歎^ス行^ス故後^ニ應^シ
撰^ス上來試論^ス五部前後^ヲ已竟^ス 先師口伝^ス」⁽³⁾

とある記述、即ち善導の著作の相互関連をしたものが先行となつたと考えられる。

二、散善義における伝承と展開——二者深心——

散善義についての伝承では

「然則大師依^テ經^ヲ二者深心^ニ四字^ヲ 釈^シ出^シ浄土一宗^ヲ上人^ハ得^テ釈^ス故^ノ之一字^ヲ
選^ス択^ス念^ス仏^ヲ一行^ヲ三國相伝^ス宗義^ヲ源依^ニ二者深心^ニ一句^ニ」⁽⁴⁾

に表された「二者深心」の四字が浄土宗開宗の原点になつたことを表示している。この起点となるものは第一通に

「問於^ニ正依^ニ三經^ニ中^ニ大師正依^ニ三何^ニ經^ニ立^ス浄土宗^ヲ義哉^ニ答^ニ此有^ニ總依^ニ三經^ニ別依^ニ一經^ニ事^ヲ所^レ云^ニ別依^ニ一經^ニ者觀經^ニ是也付^テ別依觀經^ニ即有^ニ三由^ニ一有^ニ緣經^ニ故^ニ二相伝^ニ經^ニ故^ニ三昧^ニ得^ニ經^ニ故^ニ云^ニ」⁽⁵⁾

とある聖光の『浄土宗要集』からの引用であり、
「問別依^ニ一經^ニ時於^ニ觀經^ニ中^ニ依^ニ何^ニ文^ニ立^ス浄土宗^ヲ哉^ニ答^ニ此有^ニ總依^ニ一經^ニ別依^ニ一句^ニ事^ヲ所^レ云^ニ一句^ニ者二者深心^ニ四字^ニ也 是甚深口伝也」⁽⁶⁾

として、觀經から二者深心までの主体を表すことになる。この論理について同じく聖光の『浄土宗要集』の
「問付^テ觀經一部^ノ文^ニ可^レ立^ツ浄土一宗^ヲ何^ハ付^テ深心一句^ノ之^ニ文^ニ而^レ立^レ之^ニ乎
答大師御意深心一句觀經一部收^ル也深心文約^ニ意^ニ広^ニ言^ニ微^ニ理^ニ明^ニ也謂^ニ深心者信心也故大師釈^ス云言深心者即是深信之心也如來在世有^ニ信心人同聞衆^ヲ 仏説^ス此經聞悟^ル之如來滅後結集羅漢是經書留^ル依此經修行得^テ往生^ス是深心具足信心人也依^テ之善導和尚深心人我所立一向專修彌陀名号是信疑留事無決定往生セシメンガ為^ニ自^ニ深心念^ス仏一宗釈^ス出^ス 也依^テ之就行立信釈玉ヘルハ付^テ念^ス仏行^ス一行之^ニ私^ニ疑^ニ可^レ遂^ニ往生^ス事云也」⁽⁷⁾

を引用し、これをうけて「私云此相伝」として、
「釈迦如來但以^ニ四字^ヲ說^ス浄土宗^ヲ謂^ニ二者深心^ニ文也光明大師以^テ三十一字^ヲ 釈^ス成^ス 浄土宗^ヲ謂^ニ言深心者即是深信之心也」⁽⁸⁾

と表れたように「深信之心」により浄土宗が開宗されたこととなる。
この二者深心は「一者至誠心二者深心三者廻向發願心」の中の一句で

あり、いうまでもなく観經の上品上生のところに、

「若有衆生願生彼國者發三種心即便往生何等爲三」⁽⁹⁾
一者至誠心二者深心三者廻向發願心具三心者必生彼國」

と示される中の文である。二者深心の二者を加えることは、豎の三心であり良忠の『浄土宗要集』によると、

「若人有虚仮障即障往生」⁽¹⁰⁾一者至誠心即除虚仮障有疑心障亦障往生聞說二者深心除狐疑障有不回向障亦障往生聞說三者回向發願心除不回向障本不具三心之者待一二三之說始具三心此人豈具三心也」

この豎の三心に対して横の三心は、

「若人本無三病者不治自安聞說厭欣頓具三心此人即是横具三心也」⁽¹¹⁾

とあり、三病の無いものに三心が具足するのであるからこの記述では取り上げられていないことになる。

第一通の最後に

「然則大師依經二者深心四字出浄土一宗上人得釈故之一字選択念仏一行三國相伝宗義源依二者深心一句豈但大師上人而已耶玄忠西河亦同立三信三不不釈前後二心意依要中之要也所云三信三不釈天親我一心論十章初亦立起観生信門開出五念門行故知天親流支玄忠西河光明吉水但依二者深心四字立浄土一宗也」⁽¹²⁾

と「二者深心」に関する伝承が記されている。

天親一流支—玄忠—西河—光明—吉水と相伝されている記述である。

浄土宗義の伝承形態

この基点になるのが三信三不である。曇鸞の『往生論註』に

「又有三種不相応二者信心不淳若存若込故二者信心不レ無決定故三者信心不相統余念間故此三句展転相成以信心不淳故無決定無決定故念不相統亦可念不相統故不得決定信不得決定信故心不淳與此相違名如実修行相応是故論主建言我一心」⁽¹³⁾

と示され、この記述において聖阿は「信」即ち深心のみが提示されていて、他の至誠心、回向發願心に関するものはないことを導入の理由としている。

「我一心」は『往生論』の冒頭に

「世尊我一心歸命尽十方無礙光如來願生安樂國」⁽¹⁴⁾

とある内容を指すのである。『教相十八通』の文に

「論十章初亦立起観生信門開出五念門行」⁽¹⁵⁾

とあるのは『往生論』に

「論曰此願偈明何義示現觀彼安樂世界見阿弥陀如來願生彼國故云何觀云何生信心若善男子善女人修五念門行成就畢竟得生安樂國土見彼阿弥陀仏」⁽¹⁶⁾

という「起観生信」を指すものである。念仏の行道たる五念門を生み出すところにこの信を位置付けている。ここで聖阿は「二者深心」の四字が浄土宗開宗の原点になったこと、即ち善導の「言深心者即是深信之心也」の十一字の伝承を曇鸞の三信三不の展開に、更に世親の「一心」に深心の原点を求めている。

道綽、菩提流支については曇鸞の三信三不の論を訳し、継承したこと

により位置付けている。特に菩提流支について聖岡は『浄土真宗付法伝』に示した経巻相承である八祖相承の第四祖に、知識相承である六祖相承の第二祖に挙げており、

「菩提流支支持用觀經授鸞大師訳浄土論漢土伝来」⁽¹⁷⁾

あるいは、

「魏玄忠寺曇鸞大師逢流支師受得觀經歸天親德作論註釈」⁽¹⁸⁾

として菩提流支から曇鸞へ觀經の伝授があつたことを示している。又

『釈浄土二藏義』に

「何唯偏歸三三仏二祖答拳正顯傍拳略顯廣其義可知又問二藏義者大師所立最可歸依一家大師答序引故總歸二祖流通結故別歸大師序及流通其義影略通歸正脈」⁽¹⁹⁾

とあり、菩提流支に帰依して善導を挙げていないのは、菩提流支は浄土伝来相承の宗祖であるから序分に挙げ、結びに「我依大師二藏」と示しているといっていることから菩提流支を重要視していたことが理解できる。

聖岡編の『三十六通裏書』「初重散善義」には

「相伝云浄土宗七字口決者安心二字起行一字用心四字也二字者深信也一字者故也四字者念死念仏也可秘可秘肝心肝心尚信之一字習極也」⁽²⁰⁾

と別の相伝が示されている。ここでは「深信」「故」「念死念仏」の語句が計七字として加えられている。

「二者深心」から「信の一字」への展開も見られる。第十通「定善義大事」では

「十重大事但以一字而為本基謂信一字是也於戲李君箭斨堅石王霸軍壞渡深淵矧仏法信乎竜樹云信為道元功德為母文何況浄土单信大信乎一家曰今信順二尊意広開浄土門一文故知從信一字開浄土宗義高祖曰涅槃城以信為能入文故知以信一字為浄土因并取信心無事不遂」⁽²¹⁾

との表現も示される。聖岡の論理の終着点に「单信の大信」がある。

「所云单信大信者不識本願真実不知名号大利不安心起行不并総願別願如是諸解義悉是遺疑煩惱教門方便也若单直愚痴人疑惑亦無也只心存助給口唱南無阿弥陀仏之計也是云单直仰信正機」⁽²²⁾

と表される「单直仰信」となる機の状態を指すのであるが、詳細については次項の玄義分の伝承に譲る。

語義解釈の形態として「仏本意」について

「例如仏本意在大故推本居初且雖說一乘機不純熟故選四味三教調停至末後八箇年授醍醐妙菓是云初後仏恵円頓義齊亦云此妙彼妙妙義無殊」⁽²³⁾

として解釈しているが、これは

『法華玄義釈籤』卷二に、

「問華嚴鹿苑大小永融纔說方等則同座並聞者何答若以秘密橫被無時不遍若約橫論豎則隱顯在機仏本意在大故推本居初然由一分漸機致使聖慈未暢前已專大次復專小」⁽²⁴⁾

三、玄義分における伝承と展開―施化と発迹―

「夫^ル案^ニ仏教^ノ旨^ヲ即^リ其^二門^一施化利生門^ハ此^ハ是^レ解義分也^ニ十地論^ハ是^レ名^二因分^一可^レ說^ニ二^ニ發迹入源門^ハ此^ハ是^レ仰信分也^ニ十地論^ハ是^レ名^二果分^一不可^レ說^ニ今淨土一家^ノ所談亦有^二此意^一」⁽²⁵⁾

「此等皆立離解大信也。雖然。是信中不離解。果中修因行。故未得離因分也。」(26)

浄土宗義の伝承形態

「罽師仏云果密意弘深云德乃仏徳故其果徳因位難測故云難思記主果位罽師果徳難思一同也」⁽³²⁾

と同一であることを表している。聖問の徳に関する記述が第三通の釈名門のところに表れてくる。

「一流相伝曰阿弥陀実翻無量而添寿字但是一徳呼具也一家三字相对非是尽理釈天台釈阿無弥陀量其義最宜歟經云無量覺故云是有子細事也所詮無量壽計得意只是一徳其聞狭也但無量云時無量云語天竺阿弥陀アル也例如無數云阿僧祇何事無量可云阿弥陀サレバ無量名無量体無量義無量用無量智無量

光無量定無量通無量形無量色無量相無量貌無量身無量壽所有一切事此仏悉成就シ玉ヘリ故云無量仏サレバ一切名物皆阿弥陀也無名不詮體体有物皆阿弥陀也體義備ズト云事無義物皆阿弥陀也義用施サスト云事無用有物皆阿弥陀也」⁽³²⁾

と阿弥陀即ち寿ばかりでなく無量であることを表すが、先述のように阿弥陀仏の密意弘深を強調するために「徳」と表しているが、ここで「其所覚法者三字所撰万徳也」あるいは「無上功德」「万徳所帰」とする「徳」の取り扱いと同一と考えられる。この主張も「超入無生」「即相超入」が必要となってくる。

「発迹入源門此是仰信分也」が基軸となつて聖問の信の形態が生まれる。いうまでもなく「散善義」における二者深心の一句によつて浄土宗義が確立していることも深く関係している。

―理事縦横の受容―

聖問教学のキーワードとしてたびたび登場するのがこの「超入無生」「即相超入」などの語句である。⁽³⁴⁾ 聖問教学批判の基点であり、教学理解

の難解ともなる「理事縦横生即無生」の表現である。では「教相十八通」にはどのように伝承されているのか。

「得忍分門」のところで

「浄土教門不似常途因果相順法門」垢凡女質相応セル事観修行スレトモ仏力冥加シテ得深位無生最即相不退教門理事縦横操也既許下以見生因直感中無生果蓋下以凡夫有相観得無相證忍乎」⁽³⁵⁾

と韋提希の得忍に関する了解が出される。凡夫が有相の観によつて無相證忍を得られることを示すが、この記述は、

「抑知韋提無生分齊当段大事有也付之弁然両師相伝水火弁師親空師上人御義大原問答然師順一家大師釈序分義而然師上人放言背弁師御義師資一流写瓶何以鉾楯知此條極大事難居今思之両師御義各存一義並無其失歟其両義者弁師伝初地無生然師存三十信無生初地無生義順理十信無生義順文」⁽³⁶⁾

とある中、聖光の初地無生を證するところに記されている。聖問は韋提希の得忍に関して聖光の説により「大原談義」に記されている「理に順ずる」を用いている。

「仏力冥加シテ深位無生を得られる」ことは「即相不退教門であり理事縦横の操」ということになる。

「理事縦横の操」は

「我宗信解只是遍計所執情量六道頼縁仮也不曾仏法会不改此凡夫念横超入無生本際」⁽³⁷⁾

というように「凡夫の念」のまま無生の際に超入することである。その「仏自成就理事縦横徳以即相名号為生因本願故即相無生修行

也機見修行相名号也仏眼所見即不退故云三南無阿弥陀仏也⁽³⁸⁾

「仏自ら成就」したものが理事縦横の徳即ち本願ということになる。この理事縦横の徳を表しているものが名号であり、即相という事と理を同一に表現するものと帰結する。

「何況即相名号密意所建也仏智所照理事縦横甚深不可思議也非因入解知所及最可云唯仏所知此之時单直大信発也⁽³⁹⁾」

というように、理事縦横である即相の名号は「仏智所照」であり、凡夫の知るところではなく、仏のみが知ることのできる内容となる。ここに到達できると前述の「単信の大信」を得ることになる。これは「二者深心」として展開された信の形態が善導の、

「仏密意窮深教門難曉三賢十聖弗測所闕⁽⁴⁰⁾」

と説く所へ帰納していく。

「発迹入源門此是仰信分也」が基軸となつて聖罔の信の形態が生まれる。いうまでもなく「散善義」における二者深心の一句によつて浄土宗義が確立していることも深く関係している。

四、序分義の伝承と展開

第九通の序分義の伝承は分量的にも少ない内容である。三師教相として約行、約教、約證を挙げ、

「凡論三師教相約行教相約教教相共源在大經約證二門教相於三經中其文不分明委知⁽⁴¹⁾之西河悟真一流写瓶相承無疑事也知⁽⁴²⁾之当段大事有也」

と約證教相の経證を求めている。この三師教相は第四通「宗旨門」のと

浄土宗義の伝承形態

ところで聖罔教判である二藏二教二頓が示されてくる。三師教相といわれる曇鸞の難易二道判、道綽の聖淨二門判、善導の二藏二教判を挙げ、約行、約證、約教の教相としているものを指すのである。

これに対して

「信知光台現国是約證教相本據⁽⁴²⁾」

として

「一家大師釈此文云即是広開淨土之要門⁽⁴²⁾」を挙げている。『伝通記』で「広開淨土之門」について

「広開淨土之門者此明因韋提請広開極樂之門謂夫人致請如来広開淨土之門若不現而説諸仏国土莊嚴無量説不能尽復夫人心迷惑不選是故方現現量令選西方一土耳⁽⁴³⁾」

と、通所求通去行から別所求別去行の展開を、

「今推夫人心中久来仏弟子豈不知穢土修善今遇惡縁偏求淨土知総善惡共厭離穢土事故冥成捨聖道之人然至如来通答現一十方仏土夫人選西方一土択西方一行於此別所求別去行之時顯成歸淨土人⁽⁴⁴⁾」

と示し、韋提希の捨聖帰淨を約證教相の證とすることによつて「西河悟真一流写瓶相承」を明示している。

五、定善義の伝承と展開

第十通には

「於其三十三觀中有依有正有真有仮總而論之四要觀以地座像真四而為觀也⁽⁴⁵⁾」

として四要観を提示する。ここに引用される

「又仏身及華座宝地等必須上下通観、然十三観中宝地宝華金像等観最要、若欲教人即教此法、但此一法成者余観即自然了也」⁽⁴⁶⁾

の「定善義」の記述を了解として四要観にまとめたものである。この

「二法成」とは

「謂依地有華依華有依依像観真」⁽⁴⁷⁾

のように順次観仏へと進む事を意味している。真身観の記述で

「華座観經云欲観彼仏者当起想念於七宝地上作蓮華想、文釈結文云斯乃華依宝地、葉間奇珍臺宮、四幢光施、仏事文地華一具経釈分明、像観結文云斯乃群生障重、真仏之観難階、是以大聖垂哀、且遣注心形像、文像真一具、文義決定、座仏一具、其義易知、故是一具要観也」⁽⁴⁸⁾

のように、観経華座観の文と『観経疏』定善義の華座観の結文、像想観の結文を経證として四要観の一具を論証している。「易知」とした座仏一具については

「依正相兼真仏所座」故⁽⁴⁹⁾

とその一体を示している。

「讃云、去来魔郷不可停曠劫、来流転六道盡皆経、到處無餘樂、唯聞愁歎聲、畢此生平、後入彼涅槃城」⁽⁵⁰⁾

と「定善義」に示された「帰去来魔郷」についての問答がある。この帰るべき浄土について

「我宗意三不成外、淨土建立是於教相極、大事得意惡法門也、三不成者一、質不成、二、異質不成、三、無質不成也、一質執淨穢無二、若爾

者失俗諦恒沙、法無量無辺、諸仏願行淨土穢土出世利生、此是瞎漢也、異質執淨土穢土隔別永異、若爾者背真諦平等、一理恒沙塵数、諸仏如来平等、一法身亦是瞎漢也、無質共非上無淨土、下無穢土、若爾者無三六凡四聖因果悉撥即違、諸仏說法常依二諦不壞假名而説実相、此盲漢也、故云三而云三之不成」⁽⁵¹⁾

と示されている三不成に関する記述である。三不成は『安樂集』引用の弥天道安作といわれる『淨土論』にあり『安樂集私記』等にも引用されている。ここで

「此外当宗意是業力所隔諸仏所構、雖在当处、非如一質、十万億刹、非如一異質、雖非一非異、不會墮無質執、直生三当处極樂、而不壞十万億程、十万億程雖通生三当处極樂」⁽⁵²⁾

とあるように、極樂を主体として表し三不成の論理を構成している。ここで三不成の論理を導入する必然性を考えてみたい。ここに示される「己心の弥陀・唯心の淨土」という天台止観的解釈を否定する意味があったことはいうまでもない。

「又口伝云、問当流之意三不成之外立淨土、直生三当处極樂、而不壞十万億程、十万億雖通生三当处極樂、積有旨、歸委示之、給答代代賢哲未出口外、争可弁之、雖然、仰三元祖高判、大原問答立実体化用、二義依其実体、淨穢不二也、故云極樂不遠、又生仏一如也、故云在弥陀已心、若依化用、淨穢不二、但諸教意留淨穢不二凡聖一如、立西方十万億刹、仮説也」⁽⁵³⁾

と実体化用によって解釈し、体と用は共に真実実相であり常住であると展開する。

第十通の終わりに

「次至勸持流通」説是人中分陀利華、時即釈念仏三昧功能超絶等、終至付属流通説、即是持無量寿仏名、時釈上來雖説定散兩門之益、望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名云ハレケルモ偏正業一行、深心開、故也此二者深心信、大信ナレハ果徳難思、発迹入源門ニテ玄義序題門云ハル、也サレハ一代教興今経、縁起要門弘願施化利生門、次第釈、発迹入源門、降、從、施、之、細、也、七門玄義十二門玄義亦復如是、乃至第十二章提得忍分齊、連、經、序、分、今、経、興、起、西、河、悟、真、相、承、教、相、本、抛、光、臺、現、国、也、於、浄土門、今、経、立、兩、宗、本、抛、定、善、十、三、観、中、今、第九、観、是、也、此、時、非、機、所、益、観、身、別、相、舉、是、隨、自、意、三、昧、正、業、モ、ズ、ノ、ク、サ、グ、キ、ノ、見、也」⁽⁵⁴⁾

とある。ここでは『伝通記』の記述が基本となる。その後、「上來雖説定散兩門之益」の文を挙げ、これを「二者深心」へと結びつける。ここに聖罔の論理が展開されるのである。

それは念仏称名は深心より発していることを示し、玄義分の初門である序題門は「明浄土興致観経教起」のであるから序題門では「今経縁起要門弘願施化利生門」と次第して発迹入源門へと結ぶ。この発迹入源門に「二者深心」即ち単信大信の原点を表す。これは『伝通記』に

「第二別明浄土中三、一、然衆生下至偏攬明、浄土重障機不、堪、聖、道、得、益、二、遇、因、下、至、増、上、縁、也、正、明、浄土教興相、三、又、仏、下、至、常、樂、明、絶、歎、仏、意、可、仰、信、果、海、利、益」⁽⁵⁵⁾

とある「浄土教興相」と「果海利益」の導入が見られる。ここで聖罔は、第二通から第八通を通して玄義分に説かれる教説が信に帰結すると結論

付けるのである。

又第九通の序分義、第十通の定善義においてもその本抛を「光台現国」「第九観」にあることを示し、玄義分全体をまとめている。

六、結び

聖罔が定慧、蓮勝、了実等浄土宗列祖から伝授された宗義を記した『教相十八通』に示された『観経疏』の伝承と展開を追ってみた。それは施化利生門と一体となった発迹入源門に単信大信を求める形態である。当然のことながらその論証を曇鸞の教学に託することになり、広略相入の論理が活かされてくるのである。理事縦横という成句を使い施化利生門と発迹入源門から生み出される浄土宗義の深勝性を構成したことは言うまでもない。

先師が提起された聖罔教学の問題点を『観経疏』について聖罔の伝承という一面を通して検証したが、それは良忠の『伝通記』の論述を基本としていると考えられる。伝承に関しては「宗義の伝承」と名づけることが出来、そこからの展開、随他扶宗の教学が生み出されたと考えられる。

註

- (1) 拙稿「聖罔に対する二つの評価」(埼玉工業大学教養紀要卷十七) 参照
- (2) 浄土宗全書(以下浄全とす) 卷十二 七五九頁
- (3) 浄全卷四 三三頁
- (4) 浄全卷十二 七三八頁
- (5) 浄全卷十二 七三六頁
- (6) 浄全卷十二 七三六頁

- (7) 浄全卷十二 七三六頁
- (8) 浄全卷十二 七三七頁
- (9) 浄全卷一 四六頁
- (10) 浄土宗要集四(浄全卷十一 九三頁)
- (11) 浄土宗要集四(浄全卷十一 九三頁)
- (12) 浄全卷十二 七三九頁
- (13) 浄全卷一 二三八頁
- (14) 浄全卷一 一九二頁
- (15) 浄全卷十二 七三八頁
- (16) 浄全卷一 一九三頁
- (17) 続浄全卷十七 三〇頁
- (18) 続浄全卷十七 三〇頁
- (19) 浄全卷十二 一四頁
- (20) 浄全卷十二 七七七頁
- (21) 浄全卷十二 七五九頁
- (22) 浄全卷十二 七四〇頁
- (23) 浄全卷十二 七三八頁
- (24) 正蔵卷三三 八二二c~八三三a
- (25) 浄全卷十二 七三八頁
- (26) 浄全卷十二 七三九頁
- (27) 浄全卷三 三〇九頁
- (28) 浄全卷十二 七四〇頁
- (29) 浄全卷十二 七四〇頁
- (30) 浄全卷十二 七四〇頁
- (31) 浄全卷三 三一〇頁
- (32) 首書十八通卷上 二二丁
- (33) 浄全卷十二 七四二頁
- (34) 拙稿「聖閻教学における無生而生の論理」(印仏研究 五七) 参照
- (35) 浄全卷十二 七五三頁
- (36) 浄全卷十二 七五二頁
- (37) 浄全卷十二 七四〇頁
- (38) 浄全卷十二 七四二頁
- (39) 浄全卷十二 七四九頁
- (40) 浄全卷一 二頁
- (41) 浄全卷十二 七五四頁
- (42) 浄全卷十二 七五五頁
- (43) 浄全卷一 二六四頁
- (44) 浄全卷十二 七五五頁
- (45) 浄全卷十二 七五五頁
- (46) 浄全卷十二 七五五頁
- (47) 浄全卷十二 七五七頁
- (48) 浄全卷十二 七五七頁
- (49) 浄全卷十二 七五七頁
- (50) 浄全卷二 三八頁
- (51) 浄全卷十二 七五六頁
- (52) 浄全卷十二 七五七頁
- (53) 『三六通裏書』(浄全卷十二 七八四頁)
- (54) 浄全卷十二 七五九頁
- (55) 浄全卷二 一一六頁

「水陸会」の現況及び一考察

阿川 正 貫

はじめに

「水陸会」とは、大陸・台湾のみならず東南アジアの華僑社会に至るまで広く行われている、中国仏教における最大の法会のことである。通例七日間にわたり、最低数十名の僧侶を必要とするこの大がかりな法会は、きわめて多数の参拝者の熱気の中で厳修される。

『望月仏教大辞典』に依れば、水陸会は「施餓鬼会の一種」あるいは「水陸に飲食を散じて諸鬼を救拔する法会」などとする。しかしそれはあくまで原義であって、今日に至るまでダイナミックに変化を続けているようである。

筆者は、平成九年夏まで二年間、上海に滞在する機会を得、その間見聞いた当地での水陸会に関して、これまで何度か口頭にて発表をしてきた。本稿はそれらを基に、現地で入手したテキストについていささかの検討を加えたものである。

水陸会の成立と歴史

水陸会については、早く牧田諦亮博士の研究がある。⁽¹⁾以下、多くをそれによりながら、水陸会の歴史をまとめてみる。

伝承としては、水陸会は梁の武帝の時に始まったとされる。比較的前期の成立である楊鐸なる人物の「水陸大斎靈跡記」⁽²⁾（宋の熙寧四年（一〇七一）謹記、とある）によれば、梁武の夢に高僧が出て、水陸会を行うよう求めた、宝誌の勧めによって大蔵經を涉獵したところ、阿難が焦面鬼王に遭つて平等の斛食を建立することを知り、儀文を製して天監四年（五〇五）、金山寺に水陸会を興した、その後陳隋の間このことは伝わらず、唐の咸亨年中（六七〇～六七三）になつて法海寺の道英禪師がまた夢に異人を見、その知らせによつて大覺寺の呉僧義濟より梁武の法式齋文を得て水陸会を復活させたところ、再び異人が徒属とともに現れて、秦の莊襄王と名乗つて感謝の意を捧げた、などとする。

これが水陸会に関する説話の完成した形であり、『釈門正統』（一二三

七撰)や『仏祖統紀』(一二六九撰)などの記述に影響を与え、現代まで受け継がれているものであるが、「阿難が焦面鬼王に遭う」という経典、『救面然餓鬼陀羅尼神呪經』(実叉難陀訳、正藏二一所収)・『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』(不空訳、同)がともに唐代の訳出であること、また梁武・宝誌の伝中に上のことはなく、道英の伝には莊襄王のことのみあって「水陸」については何も触れていない、等のことからして史実でないことが明らかにされている⁽⁴⁾。

正確な水陸会の成立時期は明らかでない。牧田師は、北宋の慈雲遵式(九六四〜一〇三二)の活動を通して、北宋初期の懺法や施食の流行に留意し、また彼の『金園集』中の「施食正名」の項の

施食一經凡兩訳三名、一曰救面然、二曰救拔焰口、三直云施餓鬼食、今吳越諸寺、多置別院、有題勝水陸者、所以取諸仙致食於流水、鬼致食於淨地之謂也、世言施水陸無主孤魂者、理出誘俗言、不涉教⁽⁵⁾、

を取り上げ、遵式の時代すでに吳・越では水陸堂のようなものがあること、この時点では「水陸」というのは他の施餓鬼と特別の相違があるわけではなくて施食を行う場所を指すに過ぎず、割注して「水陸無主の孤魂に施すというのは真義ではない」としていることを指摘されている。

なお現在では牧田師の成果をさらに進めて、文献上の初出は唐代までさかのぼれることが確認されている⁽⁶⁾。要するに水陸会は、前出『面然經』『焰口經』の訳出など様々な理由による唐宋初めの施食の盛行の中で、望月辞典にあるように「施餓鬼会の一種」として生まれてきたもの

であろう。

また、水陸会の儀軌についてであるが、古くは前出楊鏐に儀文三巻があったようだが伝わらず、また南宋に入って魏公史浩という人が金山寺で水陸会を見、のちに儀文を作ったことがあって、この金山寺の系統を「北水陸」と称するが、この系統の儀軌も現状では不明である。

これに対して、南宋末、志磐(一二六九〜)が整備した儀軌がある。『仏祖統紀』に自ら記すところによれば、史浩のものが「未だ平等修供の意を見」ないので、勧めに応じて新儀六巻を作った、という⁽⁹⁾。この系統は「南水陸」と言われる。のち明末の雲棲株宏(一五三五〜一六一五)がこれを重訂し、それが今日の水陸会の基となった。現在、正統藏經には『法界聖凡水陸勝会修斎儀軌』六巻が収められ、「宋四明東湖沙門 志磐 謹撰 明古杭雲棲後学 株宏 重訂⁽¹⁰⁾」とある。ちなみにこの続藏本を見てみると、

何謂水陸、拳依報故、六凡所依、其処有三、謂水陸空、皆受報処、今言水陸、必摂於空、⁽¹¹⁾

とあり、「水陸」の語の意味が遵式の時代とははつきり違ってきているのが知られる。

この株宏の儀軌は、表白儀文を著すのみでその他は口伝としていたので、後世混乱が生じた。そこで作法や規則その他を詳述して刊行したのが清の真寂儀潤(一一八二三〜)である。なお牧田師は「中華民國六年

に出版された：儀潤が彙刊した重刻本」『法界聖凡水陸普度大齋勝会儀軌会本』六巻」と記しておられるが、残念ながらこれは目を通すことが出来なかった。

最後に、筆者の手元にあるのは、儀潤のものに楊州宝輪寺の法裕という人が増補した『水陸儀軌会本』四巻⁽¹²⁾である。民国十三年（一九二四）の印光法師の撰文がある。続蔵の六巻本と比べると、おおよそ六巻中の二巻ずつをまとめて一巻としており、最終第四巻は位牌や画像の書式など、設営上のことをまとめて新たに付け加えたものである。第四巻は別として、儀潤のものにどの程度手が加わったかは不明だが、作法上の注釈以外、表白や真言など主要部分には変化は少ないのではないか⁽¹³⁾。ともかくこれが現行のテキストとして流布しているようである⁽¹⁴⁾。

大陸における水陸会の現況

水陸会については、鎌田茂雄博士が一九八四（昭和五九）年・台湾台北県の智光寺におけるもの⁽¹⁵⁾を、さらに大正大の多田孝正教授が一九九六（平成八）年・台湾高雄市の観音寺でのものを報告及び考察しておられる。以下、この両論と『水陸儀軌会本』を参考に、九六年秋から冬にかけて筆者が見聞した上海三ヶ寺、すなわち静安寺・玉仏寺・龍華寺での水陸会の様子をかいつまんで報告したい。単独で、一般参拝者としての見聞ゆえ報告と言うには限られたものであるが、台湾でなく大陸での現状、という点で多少補完できる部分があるかと思う。

静安寺の水陸会は九六年十月二十三日から二十九日まで、玉仏寺は十一月三十日から十二月七日まで、龍華寺は十二月十三日から十九日まで、

それぞれ挙行された。玉仏寺のみ八日間なのは、二日目に前往持・真禪和尚の一周忌法要を行ったことによる⁽¹⁷⁾。

各寺とも毎年この時期に行うようである。もつとも玉仏寺では翌九七年七月に香港返還を祝して水陸会を行ったし、旅先の寺院では年に二度、さらに特別の施主があればそのつど行う、との返答を得た⁽¹⁸⁾。

水陸会の儀式は七つの「壇」で勤修される。

第一に「内壇」、これは水陸会儀式の中核をなすもので、志磐以来の儀軌に書かれているのもここでの儀式の内容である。これについては後述するが、一般信者や観光客の目を避け、僧侶と特別な施主だけで、時には深夜にも、いわば秘密のうちに儀式が行われる。

内壇以外の六つの壇は「外壇」と総称される。各壇の名称と配される僧の数、七日間の勤行で読誦する經典は左の通りである。

一、大壇	二十四名	梁皇懺二十四部、金剛般若經百二十部、藥師本願經百二十部、梵網經心地品四十八卷、
二、華嚴壇	二名	華嚴經一部、
三、法華壇	六名	法華經二十四部、
四、楞嚴壇	六名	楞嚴經二十四部、
五、諸經壇	六名	無量壽經二十四部、觀無量壽經二十四部、金光明經二十四部、円覺經二十四部、
六、浄土壇	八名	念仏七日、（『水陸儀軌会本』巻四による）

図 1 水陸会 日 程 表

(96 年 12 月 13～19 日、上海・龍華寺にて)

	外 壇		内 壇		備 注
	上 午	下 午	上 午	下 午	
第一天	8:00 開壇 早課 回延生向 9:45 各壇 念經、拜懺 10:15 上仏供 回往生向	1:30—2:15 念經、拜懺 2:30—3:00 念經、拜懺 3:30 晚課 回往生向	内壇参観 8:00—10:30	内壇参観 2:00—3:30	5:00 五大師 瑜伽焰口 一堂
第二天	同上	同上	同上	同上	
第三天	同上	同上	凌晨 1:30 起 2:00 点心 2:30 結界 早上 8:00 発符懸幡	内壇参観 1:00—3:00	中午 水陸法会設齋 法師過堂用飯 5:00 五大師 焰口一堂
第四天	同上	同上	凌晨 2:30 起 2:00 点心 3:00 請上堂 上堂沐浴安位 早 8:00 供上堂 上堂献供	同上	5:00 五大師 焰口一堂
第五天	早 7:00 供天 9:30 回延生向 10:15 上仏供 回往生向	同上	凌晨 3:30 起 4:00 点心 4:30 告赦 早 8:00 看地藏經兩部 10:30 上仏供	3:00 請下堂 下堂沐浴安位	晚 7:00 說冥戒 (内壇) 中午 水陸法会設齋 法師過堂用飯
第六天	8:00 各壇念經 早課 回延生向 9:15—10:00 念經、拜懺 10:15 上仏供 回往生向	1:30—2:15 念經、拜懺 2:30—3:10 念經、拜懺 回往生向	早 8:00 大懺悔文兩部 10:00 上仏供	12:30 供下堂 下堂献供	5:00 五大師 焰口一堂
第七天	8:00 早課回向 9:15 延生普仏一堂 10:15 上仏供	1:15 往生普仏一堂 3:15 送聖	8:00 上円満供 9:15 焼円満香 送判	3:15 送聖	中午 水陸法会円満齋 法師過堂用飯 下午 水陸円満

外壇の合計だけで五十二名、小さな寺では開けぬ行事である。静安寺では住持が閉式の挨拶で玉仏寺の協力に感謝していたし、龍華寺で話した僧は蘇州の寺から来たと言っていた。⁽²⁰⁾ただこの人数については、多田師の報告には六十六名とあり、ちよつと見ても六名のはずが八名になっていたりで、厳格に『会本』の通りではないようである。

また各壇の名称についても、上海三ヶ寺の場合は『会本』通りであったが、多田師の観音寺の場合、大壇が「梁皇壇」になり、「延寿壇」という壇が増えていく。さらに各壇読誦の經典を列挙する中で、大壇に配当されている「薬師經」と「金剛般若經」を延寿壇で、「梵網經」を諸經壇で読むようになっていく。一方、鎌田師の智光寺では、やはり大壇が「梁皇壇」になり、楞嚴壇が消えて「薬師壇」という壇で『薬師經』を読むようになっていく。こちらは各壇読誦の經典が記されていないが、あるいは「梁皇懺」のみを用いる場合、大壇を「梁皇壇」と称すのかもしれない。これらのほかに、三ヶ寺とも何日か、夕方に長時間の「瑜伽焰口」を、別の場所を設けて行った。また「延生堂（延寿堂とも）」「往生堂」という場もあり、大壇の儀式が終わった後、僧侶たちが回ってきて、参加信者と祖先のために祈る。延寿堂には赤い紙位牌が、

往生堂には黄色い紙位牌が壁いっぱい張られ、信者の捧げた供物や紙銭で堂は埋まる。寺によってはほかに、放生会なども行う。

次に内壇の儀式であるが、これは七日間のうち第三日から五日間行われる。その詳しい内容や様子については前記諸論文に譲るとして、図

1・龍華寺に掲示されていた水陸会の日程表を基に簡単に紹介する。

まず第三日は「結界」に続いて「発符」と「懸幡」の儀礼がある。

「発符」は四天・空行・地行・地府捷疾持符使者、すなわち天界・空地・冥界を駆けめぐる四人の使者を奉請し、水陸会の行われることを告知せしめるもの。紙や竹ひごなどで作られた使者の人形は、この際内壇の外で燃やされる。きわめて短時間であるが、寺院によっては一般信者もそれを見ることが出来る。「懸幡」は境内に高く幡を掲げてその下に幡官を祀り、幡官壇の前で儀式を行う。幡官の人形は最終日まで幡を守り続ける。

四日目の「請上堂」と「供上堂」は内壇にしつらえた二十四席（配置については図2を参照のこと）⁽²¹⁾のうち上座十席の賢聖を奉請し供養するもの（後述）、五日目の「告赦」は梵釈二天捷疾持赦使者を奉請し、諸仏の加護の下、梵天・帝釈に衆生の罪の許しを請うものである。二人の使者の人形は例によって燃やされる。この日はその後『地藏経』などを誦して上堂十席に供養した後、「請下堂」また「説幽冥戒」がある。下座全十四席の六道の衆生（これも後述）を奉請し、沐浴せしめ、『梵網経』十重戒などを説くのである。六日目は「懺悔文」を唱え「供下堂」で供養する。

最終日は「円満供」「円満香」の儀式を行って、六道の衆生のために

水陸会		後門		上座	
上四 縁覺	上六 人衆	上二 法寶	上三 菩薩	上五 声聞	上七 諸仏
上八 衆生	上十 地獄	上四 人衆	上六 菩薩	上八 声聞	上十 諸仏
上十 衆生	上十二 地獄	上六 人衆	上八 菩薩	上十 声聞	上十二 諸仏
上十二 衆生	上十四 地獄	上八 人衆	上十 菩薩	上十二 声聞	上十四 諸仏
上十四 衆生	上十六 地獄	上十 人衆	上十二 菩薩	上十四 声聞	上十六 諸仏
上十六 衆生	上十八 地獄	上十二 人衆	上十四 菩薩	上十六 声聞	上十八 諸仏
上十八 衆生	上二十 地獄	上十四 人衆	上十六 菩薩	上十八 声聞	上二十 諸仏
上二十 衆生	上二十二 地獄	上十六 人衆	上十八 菩薩	上二十 声聞	上二十二 諸仏
上二十二 衆生	上二十四 地獄	上十八 人衆	上二十 菩薩	上二十二 声聞	上二十四 諸仏
上二十四 衆生	上二十六 地獄	上二十 人衆	上二十二 菩薩	上二十四 声聞	上二十六 諸仏
上二十六 衆生	上二十八 地獄	上二十二 人衆	上二十四 菩薩	上二十六 声聞	上二十八 諸仏
上二十八 衆生	上三十 地獄	上二十四 人衆	上二十六 菩薩	上二十八 声聞	上三十 諸仏
上三十 衆生	上三十二 地獄	上二十六 人衆	上二十八 菩薩	上三十 声聞	上三十二 諸仏
上三十二 衆生	上三十四 地獄	上二十八 人衆	上三十 菩薩	上三十二 声聞	上三十四 諸仏
上三十四 衆生	上三十六 地獄	上三十 人衆	上三十二 菩薩	上三十四 声聞	上三十六 諸仏
上三十六 衆生	上三十八 地獄	上三十二 人衆	上三十四 菩薩	上三十六 声聞	上三十八 諸仏
上三十八 衆生	上四十 地獄	上三十四 人衆	上三十六 菩薩	上三十八 声聞	上四十 諸仏
上四十 衆生	上四十二 地獄	上三十六 人衆	上三十八 菩薩	上四十 声聞	上四十二 諸仏
上四十二 衆生	上四十四 地獄	上三十八 人衆	上四十 菩薩	上四十二 声聞	上四十四 諸仏
上四十四 衆生	上四十六 地獄	上四十 人衆	上四十二 菩薩	上四十四 声聞	上四十六 諸仏
上四十六 衆生	上四十八 地獄	上四十二 人衆	上四十四 菩薩	上四十六 声聞	上四十八 諸仏
上四十八 衆生	上五十 地獄	上四十四 人衆	上四十六 菩薩	上四十八 声聞	上五十 諸仏
上五十 衆生	上五十二 地獄	上四十六 人衆	上四十八 菩薩	上五十 声聞	上五十二 諸仏
上五十二 衆生	上五十四 地獄	上四十八 人衆	上五十 菩薩	上五十二 声聞	上五十四 諸仏
上五十四 衆生	上五十六 地獄	上五十 人衆	上五十二 菩薩	上五十四 声聞	上五十六 諸仏
上五十六 衆生	上五十八 地獄	上五十二 人衆	上五十四 菩薩	上五十六 声聞	上五十八 諸仏
上五十八 衆生	上六十 地獄	上五十四 人衆	上五十六 菩薩	上五十八 声聞	上六十 諸仏
上六十 衆生	上六十二 地獄	上五十六 人衆	上五十八 菩薩	上六十 声聞	上六十二 諸仏
上六十二 衆生	上六十四 地獄	上五十八 人衆	上六十 菩薩	上六十二 声聞	上六十四 諸仏
上六十四 衆生	上六十六 地獄	上六十 人衆	上六十二 菩薩	上六十四 声聞	上六十六 諸仏
上六十六 衆生	上六十八 地獄	上六十二 人衆	上六十四 菩薩	上六十六 声聞	上六十八 諸仏
上六十八 衆生	上七十 地獄	上六十四 人衆	上六十六 菩薩	上六十八 声聞	上七十 諸仏
上七十 衆生	上七十二 地獄	上六十六 人衆	上六十八 菩薩	上七十 声聞	上七十二 諸仏
上七十二 衆生	上七十四 地獄	上六十八 人衆	上七十 菩薩	上七十二 声聞	上七十四 諸仏
上七十四 衆生	上七十六 地獄	上七十 人衆	上七十二 菩薩	上七十四 声聞	上七十六 諸仏
上七十六 衆生	上七十八 地獄	上七十二 人衆	上七十四 菩薩	上七十六 声聞	上七十八 諸仏
上七十八 衆生	上八十 地獄	上七十四 人衆	上七十六 菩薩	上七十八 声聞	上八十 諸仏
上八十 衆生	上八十二 地獄	上七十六 人衆	上七十八 菩薩	上八十 声聞	上八十二 諸仏
上八十二 衆生	上八十四 地獄	上七十八 人衆	上八十 菩薩	上八十二 声聞	上八十四 諸仏
上八十四 衆生	上八十六 地獄	上八十 人衆	上八十二 菩薩	上八十四 声聞	上八十六 諸仏
上八十六 衆生	上八十八 地獄	上八十二 人衆	上八十四 菩薩	上八十六 声聞	上八十八 諸仏
上八十八 衆生	上九十 地獄	上八十四 人衆	上八十六 菩薩	上八十八 声聞	上九十 諸仏
上九十 衆生	上九十二 地獄	上八十六 人衆	上八十八 菩薩	上九十 声聞	上九十二 諸仏
上九十二 衆生	上九十四 地獄	上八十八 人衆	上九十 菩薩	上九十二 声聞	上九十四 諸仏
上九十四 衆生	上九十六 地獄	上九十 人衆	上九十二 菩薩	上九十四 声聞	上九十六 諸仏
上九十六 衆生	上九十八 地獄	上九十二 人衆	上九十四 菩薩	上九十六 声聞	上九十八 諸仏
上九十八 衆生	上一百 地獄	上九十四 人衆	上九十六 菩薩	上九十八 声聞	上一百 諸仏
上一百 衆生	上一百零二 地獄	上九十六 人衆	上九十八 菩薩	上一百 声聞	上一百零二 諸仏
上一百零二 衆生	上一百零四 地獄	上九十八 人衆	上一百 菩薩	上一百零二 声聞	上一百零四 諸仏
上一百零四 衆生	上一百零六 地獄	上一百 人衆	上一百零二 菩薩	上一百零四 声聞	上一百零六 諸仏
上一百零六 衆生	上一百零八 地獄	上一百零二 人衆	上一百零四 菩薩	上一百零六 声聞	上一百零八 諸仏
上一百零八 衆生	上一百一十 地獄	上一百零四 人衆	上一百零六 菩薩	上一百零八 声聞	上一百一十 諸仏
上一百一十 衆生	上一百一十二 地獄	上一百零六 人衆	上一百零八 菩薩	上一百一十 声聞	上一百一十二 諸仏
上一百一十二 衆生	上一百一十四 地獄	上一百零八 人衆	上一百一十 菩薩	上一百一十二 声聞	上一百一十四 諸仏
上一百一十四 衆生	上一百一十六 地獄	上一百一十 人衆	上一百一十二 菩薩	上一百一十四 声聞	上一百一十六 諸仏
上一百一十六 衆生	上一百一十八 地獄	上一百一十二 人衆	上一百一十四 菩薩	上一百一十六 声聞	上一百一十八 諸仏
上一百一十八 衆生	上一百二十 地獄	上一百一十四 人衆	上一百一十六 菩薩	上一百一十八 声聞	上一百二十 諸仏
上一百二十 衆生	上一百二十二 地獄	上一百一十六 人衆	上一百一十八 菩薩	上一百二十 声聞	上一百二十二 諸仏
上一百二十二 衆生	上一百二十四 地獄	上一百一十八 人衆	上一百二十 菩薩	上一百二十二 声聞	上一百二十四 諸仏
上一百二十四 衆生	上一百二十六 地獄	上一百二十 人衆	上一百二十二 菩薩	上一百二十四 声聞	上一百二十六 諸仏
上一百二十六 衆生	上一百二十八 地獄	上一百二十二 人衆	上一百二十四 菩薩	上一百二十六 声聞	上一百二十八 諸仏
上一百二十八 衆生	上一百三十 地獄	上一百二十四 人衆	上一百二十六 菩薩	上一百二十八 声聞	上一百三十 諸仏
上一百三十 衆生	上一百三十二 地獄	上一百二十六 人衆	上一百二十八 菩薩	上一百三十 声聞	上一百三十二 諸仏
上一百三十二 衆生	上一百三十四 地獄	上一百二十八 人衆	上一百三十 菩薩	上一百三十二 声聞	上一百三十四 諸仏
上一百三十四 衆生	上一百三十六 地獄	上一百三十 人衆	上一百三十二 菩薩	上一百三十四 声聞	上一百三十六 諸仏
上一百三十六 衆生	上一百三十八 地獄	上一百三十 人衆	上一百三十四 菩薩	上一百三十六 声聞	上一百三十八 諸仏
上一百三十八 衆生	上一百四十 地獄	上一百三十二 人衆	上一百三十六 菩薩	上一百三十八 声聞	上一百四十 諸仏
上一百四十 衆生	上一百四十二 地獄	上一百三十四 人衆	上一百三十八 菩薩	上一百四十 声聞	上一百四十二 諸仏
上一百四十二 衆生	上一百四十四 地獄	上一百三十六 人衆	上一百四十 菩薩	上一百四十二 声聞	上一百四十四 諸仏
上一百四十四 衆生	上一百四十六 地獄	上一百三十八 人衆	上一百四十二 菩薩	上一百四十四 声聞	上一百四十六 諸仏
上一百四十六 衆生	上一百四十八 地獄	上一百四十 人衆	上一百四十四 菩薩	上一百四十六 声聞	上一百四十八 諸仏
上一百四十八 衆生	上一百五十 地獄	上一百四十二 人衆	上一百四十六 菩薩	上一百四十八 声聞	上一百五十 諸仏
上一百五十 衆生	上一百五十二 地獄	上一百四十四 人衆	上一百四十八 菩薩	上一百五十 声聞	上一百五十二 諸仏
上一百五十二 衆生	上一百五十四 地獄	上一百四十六 人衆	上一百五十 菩薩	上一百五十二 声聞	上一百五十四 諸仏
上一百五十四 衆生	上一百五十六 地獄	上一百四十八 人衆	上一百五十二 菩薩	上一百五十四 声聞	上一百五十六 諸仏
上一百五十六 衆生	上一百五十八 地獄	上一百五十 人衆	上一百五十四 菩薩	上一百五十六 声聞	上一百五十八 諸仏
上一百五十八 衆生	上一百六十 地獄	上一百五十二 人衆	上一百五十六 菩薩	上一百五十八 声聞	上一百六十 諸仏
上一百六十 衆生	上一百六十二 地獄	上一百五十四 人衆	上一百五十八 菩薩	上一百六十 声聞	上一百六十二 諸仏
上一百六十二 衆生	上一百六十四 地獄	上一百五十六 人衆	上一百六十 菩薩	上一百六十二 声聞	上一百六十四 諸仏
上一百六十四 衆生	上一百六十六 地獄	上一百五十八 人衆	上一百六十二 菩薩	上一百六十四 声聞	上一百六十六 諸仏
上一百六十六 衆生	上一百六十八 地獄	上一百六十 人衆	上一百六十四 菩薩	上一百六十六 声聞	上一百六十八 諸仏
上一百六十八 衆生	上一百七十 地獄	上一百六十二 人衆	上一百六十六 菩薩	上一百六十八 声聞	上一百七十 諸仏
上一百七十 衆生	上一百七十二 地獄	上一百六十四 人衆	上一百六十八 菩薩	上一百七十 声聞	上一百七十二 諸仏
上一百七十二 衆生	上一百七十四 地獄	上一百六十六 人衆	上一百七十 菩薩	上一百七十二 声聞	上一百七十四 諸仏
上一百七十四 衆生	上一百七十六 地獄	上一百六十八 人衆	上一百七十二 菩薩	上一百七十四 声聞	上一百七十六 諸仏
上一百七十六 衆生	上一百七十八 地獄	上一百七十 人衆	上一百七十四 菩薩	上一百七十六 声聞	上一百七十八 諸仏
上一百七十八 衆生	上一百八十 地獄	上一百七十二 人衆	上一百七十六 菩薩	上一百七十八 声聞	上一百八十 諸仏
上一百八十 衆生	上一百八十二 地獄	上一百七十四 人衆	上一百七十八 菩薩	上一百八十 声聞	上一百八十二 諸仏
上一百八十二 衆生	上一百八十四 地獄	上一百七十六 人衆	上一百八十 菩薩	上一百八十二 声聞	上一百八十四 諸仏
上一百八十四 衆生	上一百八十六 地獄	上一百七十八 人衆	上一百八十二 菩薩	上一百八十四 声聞	上一百八十六 諸仏
上一百八十六 衆生	上一百八十八 地獄	上一百七十 人衆	上一百八十四 菩薩	上一百八十六 声聞	上一百八十八 諸仏
上一百八十八 衆生	上一百九十 地獄	上一百七十二 人衆	上一百八十六 菩薩	上一百八十八 声聞	上一百九十 諸仏
上一百九十 衆生	上一百九十二 地獄	上一百七十四 人衆	上一百八十八 菩薩	上一百九十 声聞	上一百九十二 諸仏
上一百九十二 衆生	上一百九十四 地獄	上一百七十六 人衆	上一百九十 菩薩	上一百九十二 声聞	上一百九十四 諸仏
上一百九十四 衆生	上一百九十六 地獄	上一百七十八 人衆	上一百九十二 菩薩	上一百九十四 声聞	上一百九十六 諸仏
上一百九十六 衆生	上一百九十八 地獄	上一百七十 人衆	上一百九十四 菩薩	上一百九十六 声聞	上一百九十八 諸仏
上一百九十八 衆生	上二百 地獄	上一百七十二 人衆	上一百九十六 菩薩	上一百九十八 声聞	上二百 諸仏
上二百 衆生	上二百零二 地獄	上一百七十四 人衆	上一百九十八 菩薩	上二百 声聞	上二百零二 諸仏
上二百零二 衆生	上二百零四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百 菩薩	上二百零二 声聞	上二百零四 諸仏
上二百零四 衆生	上二百零六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百零二 菩薩	上二百零四 声聞	上二百零六 諸仏
上二百零六 衆生	上二百零八 地獄	上一百七十 人衆	上二百零四 菩薩	上二百零六 声聞	上二百零八 諸仏
上二百零八 衆生	上二百一十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百零六 菩薩	上二百零八 声聞	上二百一十 諸仏
上二百一十 衆生	上二百一十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百零八 菩薩	上二百一十 声聞	上二百一十二 諸仏
上二百一十二 衆生	上二百一十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百一十 菩薩	上二百一十二 声聞	上二百一十四 諸仏
上二百一十四 衆生	上二百一十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百一十二 菩薩	上二百一十四 声聞	上二百一十六 諸仏
上二百一十六 衆生	上二百一十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百一十四 菩薩	上二百一十六 声聞	上二百一十八 諸仏
上二百一十八 衆生	上二百二十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百一十六 菩薩	上二百一十八 声聞	上二百二十 諸仏
上二百二十 衆生	上二百二十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百一十八 菩薩	上二百二十 声聞	上二百二十二 諸仏
上二百二十二 衆生	上二百二十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百二十 菩薩	上二百二十二 声聞	上二百二十四 諸仏
上二百二十四 衆生	上二百二十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百二十二 菩薩	上二百二十四 声聞	上二百二十六 諸仏
上二百二十六 衆生	上二百二十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百二十四 菩薩	上二百二十六 声聞	上二百二十八 諸仏
上二百二十八 衆生	上二百三十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百二十六 菩薩	上二百二十八 声聞	上二百三十 諸仏
上二百三十 衆生	上二百三十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百二十八 菩薩	上二百三十 声聞	上二百三十二 諸仏
上二百三十二 衆生	上二百三十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百三十 菩薩	上二百三十二 声聞	上二百三十四 諸仏
上二百三十四 衆生	上二百三十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百三十 菩薩	上二百三十四 声聞	上二百三十六 諸仏
上二百三十六 衆生	上二百三十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百三十六 菩薩	上二百三十六 声聞	上二百三十八 諸仏
上二百三十八 衆生	上二百四十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百三十八 菩薩	上二百三十八 声聞	上二百四十 諸仏
上二百四十 衆生	上二百四十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百四十 菩薩	上二百四十 声聞	上二百四十二 諸仏
上二百四十二 衆生	上二百四十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百四十二 菩薩	上二百四十二 声聞	上二百四十四 諸仏
上二百四十四 衆生	上二百四十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百四十四 菩薩	上二百四十四 声聞	上二百四十六 諸仏
上二百四十六 衆生	上二百四十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百四十六 菩薩	上二百四十六 声聞	上二百四十八 諸仏
上二百四十八 衆生	上二百五十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百四十八 菩薩	上二百四十八 声聞	上二百五十 諸仏
上二百五十 衆生	上二百五十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百五十 菩薩	上二百五十 声聞	上二百五十二 諸仏
上二百五十二 衆生	上二百五十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百五十二 菩薩	上二百五十二 声聞	上二百五十四 諸仏
上二百五十四 衆生	上二百五十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百五十四 菩薩	上二百五十四 声聞	上二百五十六 諸仏
上二百五十六 衆生	上二百五十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百五十六 菩薩	上二百五十六 声聞	上二百五十八 諸仏
上二百五十八 衆生	上二百六十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百五十八 菩薩	上二百五十八 声聞	上二百六十 諸仏
上二百六十 衆生	上二百六十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百六十 菩薩	上二百六十 声聞	上二百六十二 諸仏
上二百六十二 衆生	上二百六十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百六十二 菩薩	上二百六十二 声聞	上二百六十四 諸仏
上二百六十四 衆生	上二百六十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百六十四 菩薩	上二百六十四 声聞	上二百六十六 諸仏
上二百六十六 衆生	上二百六十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百六十六 菩薩	上二百六十六 声聞	上二百六十八 諸仏
上二百六十八 衆生	上二百七十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百六十八 菩薩	上二百六十八 声聞	上二百七十 諸仏
上二百七十 衆生	上二百七十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百七十 菩薩	上二百七十 声聞	上二百七十二 諸仏
上二百七十二 衆生	上二百七十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百七十二 菩薩	上二百七十二 声聞	上二百七十四 諸仏
上二百七十四 衆生	上二百七十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百七十四 菩薩	上二百七十四 声聞	上二百七十六 諸仏
上二百七十六 衆生	上二百七十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百七十六 菩薩	上二百七十六 声聞	上二百七十八 諸仏
上二百七十八 衆生	上二百八十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百七十八 菩薩	上二百七十八 声聞	上二百八十 諸仏
上二百八十 衆生	上二百八十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百八十 菩薩	上二百八十 声聞	上二百八十二 諸仏
上二百八十二 衆生	上二百八十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百八十二 菩薩	上二百八十二 声聞	上二百八十四 諸仏
上二百八十四 衆生	上二百八十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百八十四 菩薩	上二百八十四 声聞	上二百八十六 諸仏
上二百八十六 衆生	上二百八十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百八十六 菩薩	上二百八十六 声聞	上二百八十八 諸仏
上二百八十八 衆生	上二百九十 地獄	上一百七十二 人衆	上二百八十八 菩薩	上二百八十八 声聞	上二百九十 諸仏
上二百九十 衆生	上二百九十二 地獄	上一百七十四 人衆	上二百九十 菩薩	上二百九十 声聞	上二百九十二 諸仏
上二百九十二 衆生	上二百九十四 地獄	上一百七十六 人衆	上二百九十二 菩薩	上二百九十二 声聞	上二百九十四 諸仏
上二百九十四 衆生	上二百九十六 地獄	上一百七十八 人衆	上二百九十四 菩薩	上二百九十四 声聞	上二百九十六 諸仏
上二百九十六 衆生	上二百九十八 地獄	上一百七十 人衆	上二百九十六 菩薩	上二百九十六 声聞	上二百九十八 諸仏

華寺でさえ人があふれ、公安が整理に当たっていた。共産国であり、しかも文化大革命による中断⁽²³⁾を経た大陸中国、それも信仰心の薄いと言われる大都市上海で、今日かくも盛大に仏教儀礼が行われていることを意外に思う向きもあろう。民衆の中にとけ込んだ宗教のパワーと、水陸会という行事の持つ訴求力を感じずにはいられない。

内壇儀式の参観をいつか果たしたいものだが、ともかく以上を、見聞した限りの水陸会の現状報告としたい。

水陸会の発展の一例——続蔵本と現行『会本』の比較から——

施食の一種といいながら、水陸会はかくのごとき大がかりな行事に変わっている。その過程をいちいち詳らかにすることははや不可能であろう。ここでは、続蔵所収本と法裕の四卷本『会本』を対照して、その変化の様子を少しでも探ってみたい。

両本を見比べると、現行『会本』にいくらか増広の跡が見られる。続蔵本を踏襲した部分では、中で唱えられる表白・偈頌、真言などの文言はほぼ同一であるが、しかし問題になるような差し替えもいくつか見受けられるので、以下紹介してみよう。

まず両本に見られる、内壇の儀式の構成についてである。

『会本』の「綱目（目次）」から、内壇の儀式に関するものを列挙すると、

- 一、啓壇結界
- 二、発符懸旛
- 三、奉請上堂
- 四、奉供上堂（以上

卷一）

- 五、告赦儀則
- 六、誦地藏經上供
- 七、奉請下堂
- 八、説幽冥戒（以上卷二）

- 九、礼水饌上供
- 十、奉供下堂
- 十一、上円満供
- 十二、焼円満香
- 十三、送判宣疏
- 十四、收疏軌則
- 十五、送聖法儀（以上卷三）、

となる。

続蔵本では

- 「晨朝開啓法事」・「発符法事」⁽²⁴⁾（以上卷一）・「上堂召請法事」⁽²⁵⁾（卷二）・「下堂召請法事」⁽²⁷⁾（卷三以下）と記されているのみである。いかにも項目

が少ないが、その内容を見ると、現行『会本』にあるもののうち、

- 二、発符懸旛のうち「懸旛」、五、告赦儀則、六、誦地藏經上供、九、礼水饌上供、十一、上円満供、十三、送判宣疏、十四、收疏軌則、十五、送聖法儀

がない。このうち十四、は設宮撤去の指示に過ぎないから除くとして、また懸旛や送聖は内壇を出て行うものであるから続蔵本では割愛された可能性もあるとしても、それ以外の儀式はかつては行われていなかったということだろうか。

また、『会本』の三、奉請上堂、四、奉供上堂は続蔵では「上堂召請法事」に、七、奉請下堂、八、説幽冥戒、十、奉供下堂、十二、焼円満香は「下堂召請法事」にそれぞれまとめられている。これらの儀式は

『会本』ではその行う日時が指示されており、龍華寺の日程はそれをほぼ踏襲しているのであるが、続蔵本にはそのような指示はなく、続けざまに、あるいは小憩を挟んで行われるようにも読めるのである。⁽²⁸⁾とすれば、水陸会は続蔵本から『会本』までの間に儀式を新たに付け加え、あるいは分離独立させて増大してきたことになる。

今少し、「上堂」「下堂」の儀式の中から見てみよう。

前述のように、上堂の儀式とは内壇上座十席の賢聖を奉請し供養するもの、十席の賢聖とは一、諸仏、二、諸経、三、諸菩薩、四、諸縁覚、五、諸声聞、六、諸宗の祖師、七、五神通仙、八、諸大天王、九、諸大神王、十、発揚水陸の諸大士である。また、下堂には一、諸天の聖衆、二、五嶽等の諸神、三、帝王・官僚・儒道の賢人など、四、農民工商など貴賤男女、五、阿修羅衆、六、諸餓鬼衆、七、閻魔王等地獄の獄吏、八、地獄の衆徒、九、諸々の畜生類、十、中陰の一切衆生、十一、その寺院及び施主の土地の神々、十二、寺院及び施主の伽藍や家の神々、十三、施主家の過去の亡霊、十四、今回特に薦める霊位、あるいはその寺院の歴代や有縁の霊位、が奉請される。具さには、たとえば上堂一席の諸仏なら毘盧遮那仏・盧舎那仏・釈迦牟尼仏・阿弥陀仏など各々十の位牌が用意されるのである。

まずこの奉請される賢聖や群生について、続蔵と『会本』の主な異同を挙げると、

上堂一席、『会本』では東方世界の仏の中に「薬師瑠璃光仏」が加わ

「水陸会」の現況及び一考察

る。

二席、『地蔵十輪經』が加わる。

三席、「日蔵月蔵虚空蔵金剛蔵地藏等諸菩薩」が加わる、その他小異あり。

六席、「西天伝教二十三祖」が「二十八祖」に。

天台・禪の諸祖師各二位牌を各一つにし、般若宗・懺摩宗の位牌を立てる。

十席、「四明東湖志磐法師」「蓮池大師（≡雲棲株宏）源洪法師」の二位牌を加う。

（供上堂では真寂（≡儀潤）も加える）

下堂三席、「總統」の語を入れるなど中華民国の実状に合わせ単語を差し替える。

孔孟老莊・伯夷叔齊などの個人名が消える。

七席、「泰嶽掌判賞善罰惡七十二司諸部属衆」と「各省各府各州 皇城隍部属三班六房諸吏役衆」が加わる。

などである。これらは『会本』巻一の「凡例」中に儀潤が示すところで、当時の信仰状況や儀潤の意向が窺えて興味深い。

ところでこの上堂十席、下堂十四席という数であるが、続蔵本も『会本』も、そして実際の設営もそうになっているが、従来そうではなかったというのは、続蔵の供上堂の式中、「願以此功德」の偈文の後、最後に三宝に水陸の縁起を述べる表白の中で、

…於是与我同志、恭依旧製、增益新儀、謂於古人所立名位、不足者補之、

とした後、割注に

上堂増諸宗祖師・護国神王・起教大士三位、下堂僧地府諸王及中陰二位、使上下堂各列十位、…

とあり、続いて本文「重出者刪之」、割注に

僧宝已開作三乗請之、不必更虛立僧伽一位、…⁽²⁹⁾

とあるからである。

つまり「古人」の定めるところでは上下堂とも八席ずつであり、上堂には「僧伽」と「菩薩」「緣覺」「声聞」が重なっていたので「僧伽」を削り、上堂三席、下堂二席を新たに加えて各十席とした、という。この記述は『会本』も受け継いでいる。この上下堂八席という席数、及びその内容は、『施食通覽』所収の「初入道場叙建水陸意 出楊鐸水陸儀」⁽³⁰⁾また蘇軾「水陸法像贊并序」⁽³¹⁾中のものと通じている。

然るに、下堂の召請は実際には十四席である。これについて統藏は、本文「意未已者附益之」の後割注で

如随筵城隍、当境宅神等、雖於福德神位中已通請之、今更別説、以見施家專奉意、⁽³²⁾

とするのみである（『会本』も同じ）。

最後に、同じ表白の中から一連の記載を挙げておく。

統藏本では、「願以此功德」の後割注して、法師对三宝普説水陸緣起、…乞於今晚成大利益、⁽³³⁾

（傍点筆者、以下同じ）

とある。「今晚」つまり供上堂の行われた日の夜、何事かがあるのだが、この文は「会本」にはない。ついで表白の中には、

仍別委使者、通書致請下堂六道一切群靈、及随筵真宰、受薦先亡、冀在今宵来趨法会、然恐地府幽囚、未能自便、於是備録施家拳拳之意、専奏奏章、上達梵王、乞行大赦、…令使先時所召六道群生、若幽若顯、克在今宵無一不至、如是言之、則知今辰所修齋法、福利所及、無有辺際、…⁽³⁴⁾

とある。ところがこの二ヶ所の「今宵」は、『会本』では「明宵」と書き換えられているのである。龍華寺ほか現行の水陸会の例では、供上堂の翌日の夜あるものは、請下堂に続く説幽冥戒である。それが、統藏の文を読む限り、供上堂が行われたその日の夜に、下堂の群生が召請され

るようである。

同じ表白中には、さらに

開建大会、延四聖於午前、召六凡於初夜、尽十法界、致平等供、⁽³⁵⁾

とあり、供下堂までもその夜のうちに行われていたようである。⁽³⁶⁾ 前記のように続蔵本では「下堂召請法事」という見出しだけで下堂関係の儀式を一括して記していたが、そうなるのと現在の請下堂から供下堂にいたる儀式は、元来一連のものだったのだろうか。

このように見てくると、水陸会が旧来の時代から続蔵本を経て『会本』に至るまでに、上下堂の席数や召請する聖凡を増やし、儀式を新たに加えたり分離独立させるなどして肥大化していったさまがおぼろげながら見えるようである。それぞれの時代に流行した信仰を積極的に取り込んだ結果でもあろう。

水陸会は儀式としては密教色が強く、思想的には天台・華嚴など中国仏教全般にわたる理解が必要となる。全容を把握するのは難事であるが、いずれ次の発表の機会を持ちたいと思う。

最後に、本稿は筆者が浄土宗海外留学制度の適用を受けたことにより成ったものである。ご理解いただいた宗門関係諸師、大正大学関係諸師、上海社会科学院・同宗教研究所の諸氏に改めて感謝申し上げます。

註

(1) 以下この項、牧田諦亮「水陸会小考」(『中国仏教史研究・第二』所収)を参

「水陸会」の現況及び一考察

照。

(2) 宗曉『施食通覽』(二二〇四撰)所収、正統蔵經一〇一冊、〇四四〇〜〇四四一(新文豊出版版、以下同じ)。楊鐔については伝未詳。

(3) 『宋高僧伝』巻一八、正蔵五〇、八二七上。

(4) 牧田師前掲論文。梁武等の名は今でも水陸会の中で頻出するので、その所以を明らかにするためしばらく引いた。

(5) 正統蔵經一〇一冊、〇二二六。

(6) 千葉照観「現中国でもっとも盛大な仏教儀礼——水陸会——」(『大正大学綜合仏教研究所年報』十五号)

(7) 『施食通覽』には「出楊鐔水陸儀」として「初入道場叙建水陸意」「宣白召請水陸上下堂」「水陸齋儀文後序」の三項が収められている。

(8) 『仏祖統紀』巻三三、正蔵四九、三二一下。史浩については『宋史』巻四七一。

(9) 『仏祖統紀』巻三三、正蔵四九、三二一下〜三二二上。

(10) 正統蔵經一二九冊、〇五二七以下。

(11) 同、〇五三三上〜下。

(12) 筆者所持本は上海仏学書局発行のもの。同所で購入した。

(13) 『水陸儀軌会本』巻一、凡例の項に「水陸原文、歴諸古德著述増註補儀、其煌煌雄文、固已尽善尽美、正応流通無尽、顧其間主法・表白・香燈(いずれも儀式中の役割)作事諸節、猶覺仍有向隅之憾、裕用是不揣謏陋、与諸同志、略為増註、重加参訂」とある。

(14) 筆者は九六年、水陸会挙行中の上海・玉仏寺で、当時上海仏学院副院長であった高振農氏に水陸会のことを質問する中で、それがテキストであり、どの寺院も同様である旨の返答を得た。それ以前に、鎌田茂雄博士が後記論文で台湾の水陸会を報告する際参照しているのも同じ書物であり、ほか台湾で入手した事例も多い。

(15) 鎌田茂雄「中国の仏教儀礼」第一篇 第八章「水陸法会」

(16) 多田孝正「中国仏教儀礼の現在とその思想背景」(シリーズ東アジア仏教第三巻『新仏教の興隆・東アジアの仏教思想II』所収)

- (17) 日数については、通例は七日間だが正式に四十九日間行うこともある、と聞いた（前出高振農氏）。
- (18) 千葉前掲論文には、寧波の天童寺ではきわめて頻繁に行われる旨記されている。
- (19) なお經典読誦の部数は各壇の人数による「のべ」のもので、たとえば『無量寿經』読誦は一人あたり七日間で四部だが、六人いるので二十四部、となる。
- (20) 余談だが静安寺・玉仏寺と龍華寺では僧侶たちの出身地に違いがあるらしく、読誦の発音が違うのでお互い理解できない、と聞いた。龍華寺では『蘇北語』を使うとのこと（参拝の中年婦人の言である）。
- (21) 『水陸儀軌会本』巻四による。鎌田前掲論文より。ただ開放時間に各寺の内壇を参観したところ、静安寺・龍華寺ではこの図の如く設置していたが、玉仏寺では玉仏殿の一階の「方丈」に内壇をしつらえ、四方の壁に二十四席を配置していた。
- (22) これらの人形や船・位牌などはもちろんそのつど手作りである。寺によっては素朴としかいいようのないものもあるが、龍華寺のものは際だって見事であった。境内の一角の作業場で数人の男性（在家）が製作に励んでいたのをたままみかけ、誼を通じて写真を撮るうちに紙位牌が多すぎるので訳を尋ねると、香港の寺に送る、と答えてくれた。
- (23) 玉仏寺では文革終焉の翌年、早くも水陸会を復活させた、とのこと（前出高振農氏）。
- (24) 卍統蔵經一二九冊、〇五二七以下。
- (25) 同〇五三四以下。
- (26) 同〇五三七以下。
- (27) 同〇五五九以下。
- (28) 『会本』の「供上堂」に当たる部分は統蔵本では〇五四四下段以下〇五五八まで、「説幽冥戒」に当たる部分は〇五七六下段最終行から〇五八四まで、「供下堂」は〇五八五から〇五九七上段まで、「焼円満香」は〇五九七下段以下最終まで、である。
- (29) 以上卍統蔵經一二九冊、〇五五四上〜下。
- (30) 卍統蔵經一〇一冊、〇四四五下以下。
- (31) 同〇四四三上以下。
- (32) 卍統蔵經一二九冊、〇五五四下。〇五六四下にも同様の記載あり。
- (33) 同〇五五二下。
- (34) 同〇五五五上〜下。
- (35) 同〇五五四下〜〇五五五上。なおこの文は『会本』にそのまま温存されており、『会本』自体矛盾を残している。
- (36) 統蔵本巻三巻頭の割注には「本日早告赦、晚召請、告赦須用五更、勿見明相（〇五五九上）」とあり、早朝本文にはない「告赦」の儀式を行った後、下堂を招請するようになっていて、表白の内容とは両立しない。

（以上）

浄土宗学が社会実践の場に提示すべきもの

—ターミナルケアに関連して—

曾 根 宣 雄

一 はじめに

宗学研究は、(1)歴史宗学(2)理論宗学(3)実践宗学に大別される。⁽¹⁾このうち(1)と(2)については、活発な研究がなされており、現状において多くの成果があげられている。その一方で(3)については、若干の研究がみられるものの、⁽²⁾取り組む研究者も少なく注目されているとはいいがたいものがある。⁽³⁾従来「実践宗学」は、教化論や教団論がそれに該当するものとして考えられてきた。しかし、様々な時代の状況の変化、価値観の変化の中で、現場で実践を行ってゆく僧侶達からは「法然上人の精神」を受け継ぎ、それを生かした宗教実践や社会実践とは如何なるものなのかという真摯な問い掛けがなされるようになってきている。その問い掛けに対して一つの指針を示しうるものとして、実践宗学の役割を捉えてゆく必要があるように考えられる。⁽⁴⁾

諸宗派の祖師は、それぞれの課題を有した上でそれらを解決せしめる教えを見出した。そうだとするならば、通仏教的という視点に立つてこ

とさらに共通部分を取り出そうとする作業は、多くの諸師の注目すべき宗教的価値を無視することにもなりかねない。仏教者が、人間の実存的な課題に対して有益な内容を提示できるとするならば、それは実存の深みより見出された諸師の「言葉」であり「教え」であることを再認識しなくてはならない。⁽⁵⁾私達が考えなくてはならないのは、宗派色を薄めることでもなければ通仏教的なものを模索することでもないのではないだろうか。互いの立場の違いや価値観の違いを尊重しあうことを前提にした上で、祖師の教えにおいて有益である内容を提示してゆくことを求められているのである。その意味において、宗学には今日的な諸問題について有益なる祖師の教えや理念を提示する大きな役割もあると考えられるのである。⁽⁶⁾

宗学は「いかにあるべきか」を主体的に問うものであり、「相承的立場」と「発展的立場」を有する。⁽⁷⁾常に現代的であるべき側面を有するならば、宗学は宗教実践のみならず社会実践の中にも「法然上人の精神」を生かすことを大きな課題として明確にする必要がある。以下、本論で

は浄土宗学が社会実践の場に提示すべき内容について考えてみたい。

二、仏教の社会実践への関わり方 (ターミナルケアを中心に)

まず、ターミナルケアを中心に具体的な問題点を指摘してみたい。

現在、スピリチュアル・ケア (spiritual care) に関連して、宗教者には多くの期待が寄せられてきている。それに伴い、仏教者からも積極的な発言がみられる。現在、仏教関係者から寄せられている内容は、主として「死の受容」や「死を乗り越える」ために仏教にみられる自律的・規範的な要素を提示するものとなっている。⁽⁸⁾「臨終行儀の見直し」や「仏道修行の成就＝理想的な死」というものがこれに相当する。現在のターミナルケア論では「精神的な向上・成長」ということが重要なキーワードになっており、仏教の役割は向上するための手段として認識されてきている。⁽⁹⁾

こういった議論の背景には、エリザベス・キューブラー・ロス博士 (Elisabeth Kubler-Ross) の死に行く人々の精神状態を説明した五段階説 (孤立―羨望―取り引き―抑うつ―受容) の影響がある。⁽¹⁰⁾しかし、これに異を唱え、死に行く人々の精神状態が常に向上的に移行してゆくとはいえないと指摘する専門家も少なくはない。⁽¹¹⁾

たとえば E・S・シュナイドマン博士 (Edwin S. Shneidman) は、エリザベス・キューブラー・ロス博士の五段階説を受けて、

私はこれらの心の動きが必ずしも死にゆく過程の「段階」だとは思わないし、これらの心理段階が孤立―羨望―取り引き―抑うつ―受

容の順序で起こるとはさらに思わない。順序に関していえば、そもそも一定の順序があるとさえ思っていない。――中略――私の経験では、それらは五つの心理段階に限定されるものではなく、ちょうど蜂が巣箱のまわりを飛びまわり、自由に巣箱に出入りするように、種々の心理状態が自由に飛びかいつつ、あるいは出現し、あるいは消失する状況とでも表現すべきものである。いずれの感情にも不信と希望の相互作用が含まれている。――中略――死に直面した人の心の動きは、定まった一つの方向に向かうというよりは、受容と否認の両極間を行き来しているというべきである。⁽¹²⁾

と述べている。

ジーン・ルートン博士 (Jean Lugton) もエリザベス・キューブラー・ロス博士の五段階説について、
キューブラー・ロスの末期患者へのコピーングの段階は文字通りに解釈してはいけない。否定を経て受容に至ったように見えても、症状が悪化するとそれをまた否認する人もいる。

また、すべての防衛反応が良くないと考えることは危険である。というのは、患者によつては、衝撃へのコピーングにそれらが役立っていることもあるからだ。長い闘病生活の中で絶望に陥らないために、希望と現実のバランスを保ち続けることは特に難しい。⁽¹³⁾

と述べている。

E・S・シュナイドマンおよびジーン・ルートン両博士はいずれも、末期の患者の精神状態が一定の方向性 (向上的) に進んでゆくのではないことを指摘している。ここでは E・S・シュナイドマン博士のいう

「受容と否認の両極間を行き来している」という言葉とジーン・ルートン博士の「否定を経て受容に至ったように見えても、症状が悪化するとそれをまた否認する人もいる」という言葉に大いに注目したのである。日本ではE・S・シュナイドマンおよびジーン・ルートン両博士のような主張に大きな関心がよせられているとはいえないが、きちんと割り切れない人間の心、すなわち人間の弱さ（凡夫性や煩惱）に着目している点に学ぶべき点は多いのである。

現在のターミナルケアの現場においては、患者の立場からいえば「死の受容の出来ない私」という問題が出現しているのであり、看護者・介護者の立場からいえば「寛容的になれない私」という問題が出現している。¹⁴このことは、仏教の役割が「精神的な向上・成長」のための教えを提示することだけにあるのではない点を、再考すべきことを物語っている。「精神的に向上・成長しえない私」という視点に立つての考察の必要性が指摘されるだろう。

松本滋博士は宗教について、

父性的宗教―禁欲的・自律的・条件的・規範的

母性的宗教―和合的・寛容的・無条件的・包容的¹⁵

という定義をされているが、現状における仏教者の関わり方が極めて父性宗教的であることを認識しておかなくてはならないのである。¹⁶

三、法然の基本姿勢に学べること

ここでは、法然の抱えていた課題とその解決法に注目してみたい。そこには、社会実践を考える上で有益な内容が含まれていると考えるから

浄土宗が社会実践の場に提示すべきもの

である。¹⁷

『徹選択集』に、

およそ仏教多しといえども所詮は、戒定慧の三学に過ぎず。所謂小乗の戒定慧、大乘の戒定慧、顕教の戒定慧、密教の戒定慧なり。然るに我が此の身は戒行において一戒をも持たず、禪定において一つもこれを得ず、智慧においては断惑證果之正智を得ず。^云また凡夫の心は物に随いて移り易きこと猿猴の如し実以て散乱動じ易く静まりがたし。―中略―悲しい哉悲しい哉いかがせんいかせん。ここに予がごとき者已に戒定慧三学の器にあらず。此の三学の外に我が心に相応する法門ありや。此の身に堪能なる修行やありやと。萬人の智者に求め一切萬人の智者に求め一切の学者を訪れども、此れを教える人なく、此れを示すともがらなし。¹⁸

と伝えられているように、法然の課題は「三学非器」にあった。戒行において一戒をも持つことができず、禪定において一つもこれを得られず、智慧において断惑證果之正智を得られないというのが、法然の認識である。法然が直面したのは、教法に相応することのできない自己の姿である。この「機教相応せず」という認識こそが、「我が心に相応する法門」や「此の身に堪能なる修行」を求める要因となったのである。

こういった「機教相応せず」という法然の問題意識が、現代に訴えかけるものは非常に大きいといえるだろう。多くの仏教者は、社会実践の場に仏教の規範が有益であることは指摘してきたが、規範と現実の乖離の問題についてはあまり取り上げてこなかったのではないだろうか。法然の教えを継承してゆく私達が問題として第一に関心をはらうべきこと

はことは、現場において生じる機と法の問題である。素晴らしい教えが示されたとしても、実践する者の性質や能力に見合ったものでなければ意義をもちえない。

仏教の父性的側面が、それぞれの場に多くのメリットをもたらしていることは事実であり、このような方向性を一概に否定するものではない。現在に至るまでの多くの諸先達の研究や活動には、学ぶべきことがらや称賛すべき内容が多いし、今後このような立場からの提言が必要とされる場面も多いことだろう。しかし、法然の「機教相應せず」という立場を振り返るならば、私達は今一步踏み込んで考える必要があることを痛感せざるをえないのである。たとえば、仏教と福祉、仏教と看護といった書物でしばしば、八正道や四摂法といった内容や菩薩道の実践というものが取り上げられている。その際、私達が考えなくてはならないのは、菩薩道の実践が素晴らしい内容であっても、現実の場において実践しえない状況もあるということである。それぞれの現場において菩薩道を実践しようとしながら、教えと現実の様にギャップやジレンマを感じざるをえない状況こそ、私達の注目すべき課題なのである。

法然が「機教相應せず」と言い切った背景には、深い凡夫の自覚がある。『大胡の太郎実秀へつかわすお返事』には、

佛の御心に、この罪つくれとやは、すすめさせたまう。かまえて止めよとこそは、いましめたまえども、凡夫のならい、当時のまどいにひかれて、悪をつくる。力およばぬことにて候え。⁽¹⁹⁾

と述べられている。仏が悪を戒めているにも関わらず、惑わされて悪をなしてしまう凡夫の現実の姿がここにはある。私達は、煩惱を具足した

不完全な存在であることを忘れてはならない。生きてゆく上で多くの問題を抱えている現実を、直視した上で議論をしなくてはならないのである。⁽²⁰⁾

また、法然の教えを受け継いでゆくのが浄土宗であるならば、『津戸三郎へつかはすお返事』にみられるような、

阿弥陀ほとけの御ちかいには、有智無智をもえらばず、持戒破戒をもきらわず、佛前佛後の衆生をもえらばず、在家出家の人をもきらわず、念仏往生の誓願は平等の慈悲に住して、おこしたまいたる事にて候えば、人をきらうことは全く候わぬなり。⁽²¹⁾

という理念を第一義とせねばならない。「ひとりも漏らさず」という精神を提示し、生かされるようにすることが浄土宗学にとつては何よりも重要なことだろう。この精神が極めて母性宗教的な色彩をもっていることはいふまでもない。

凡夫の自覚に立ちその上で浄土門に帰入した法然の教えは、臨終の問題においてもその特色がみられる。これらについては先学によつてすでに研究がなされているが、ここでは法然の教えの持つ特徴をあげてみよう。

『逆修説法』初七日では、

阿弥陀経には阿弥陀仏諸の聖衆と現に其前に在す、是の人終時心顛倒せず、即ち阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得と説けり。令心不乱と心不顛倒とは、即ち正念に住しむるの義なり。然れば臨終正念なるが故に来迎したまうにはあらず、来迎したまうが故に臨終正念なりというの義明かなり。⁽²²⁾

と述べ、「衆生が正念であるが故に阿弥陀仏の来迎がある」のではなく「衆生を正念に至らしめるために阿弥陀仏の来迎がある」としている。

『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』の中では、

仏ノ来迎シタマフ故ハ、モトヨリ行者ノ臨終正念ノタメニテ候也。

ソレヲココロエヌ人ハ、ミナワガ臨終正念ニテ、念仏申タラムオリ

ニ、仏ハムカヘタマフベキトノミココロヘテ候ハ、仏ノ願オモ信ゼ

ズ、経ノ文オモココロエヌニテ候ナリ。⁽²³⁾

と述べている。仏の来迎は、衆生が正念の境地にあるから実現するのでなく、正念に到らせるためにあるというのである。正念によって来迎を得ようという考えの人は、本願を信じず経文も心得てない人であるとして述べている。このように法然の教えには、「正念来迎」から「来迎正念」への思想的転換がある。法然以前にあった、臨終のあり様を重視する立場を明確に否定している。念仏を称えた者は、仏の来迎により最後は正念を迎えられ、浄土往生を得ているのである。

善知識についても、『一百四十五箇条問答』において

善知識にあはずとも、臨終おもふ様にならずとも念仏申さば往生すべし。⁽²⁴⁾

と述べている。「臨終おもふ様」というのは、臨終行儀を修することや、衆生自らが正念の境地に入ること指着しているのだらうと考えられる。法然は善知識の存在がなくとも、望ましい死を迎えられなくても念仏を申せば往生できることを明らかにしているのである。正念来迎から来迎正念への思想的転換があるゆえに示される言葉であるといえるだらう。こういった法然の教説からは、形式や当事者の「死に様」によって来世

浄土宗が社会実践の場に提示すべきもの

の救済が決定するのではないという、明確な主張を見出すことができる。念仏を称えた者はみな阿弥陀仏の来迎により正念に入り往生を得るのである。

『法然上人行状絵図』の第三十七巻には、法然の臨終時について

また弟子等、佛の御手に五色のいをつけて、とりましませとすゝめ申せば、上人のたまはく、かようの事はこれつねの人の儀式なり。わが身にきては、いまだかならずもしからずとて、ついにとり給はず⁽²⁵⁾

と記されている。弟子が五色の糸をとるように勧めたのに対して、法然は糸をとらなかつたというのである。「かようの事はこれつねの人の儀式なり」をどう解するかが問題であるが、ここでいう「つねの人」とは法然の説く浄土門に帰していない人々を指していると考えられる。⁽²⁶⁾つまり、法然以前の浄土教では、臨終のありさまが重視されていたのであるが、法然は念仏を称えた者は皆阿弥陀仏の来迎によって正念に入ることができると明らかにした。その法然にとって、臨終時の衆生側の形式は問題ではなかつたのである。法然の「来迎正念」等の問題や、臨終行儀を重視していない点は、浄土宗的な看取りを議論する際に最も注意すべき点であらう。

研究者の中には、親鸞の平生業成の優位性を説くために法然が臨終時の来迎を重視していることを否定的に捉える向きもある。⁽²⁷⁾しかし、凡夫にとって揺るぎない信心を確立して臨終を迎えることは、現実には非常に困難なことである。⁽²⁸⁾法然は、迷い多き凡夫を正念往生させるために阿弥陀仏が来迎されることを明らかにしているものであり、凡夫性に留意し

ている点は、高く評価されるものである。看取りの問題一つをみても法然は、あくまでも現実の場にある凡夫に見合った教えを展開しているのである。

四、社会実践の中に法然の教えが生かされている実例

ここでは、法然上人の教えを取り入れ、実際に有益な実践理論を構築されているものを取り上げてみたい。中原実道氏の提唱するカウンセリング理論がそれである。

中原氏は、

自分自身が紛れもなくこういう人間（凡夫）なんだということの自覚がない限り、カウンセリングは共感もへったくれもあつたものじゃないということなんでしょう。このような自分がそういう人間だつていうことに気がつかなくて、自分は賢くて、尊くて、きれいなんだと思つてる限り、カウンセリングはえせカウンセリングです。本当の受容はわからない。――中略――（カウンセリングの勉強のときに）まず打ち壊してめっちゃめっちゃに変えなきゃならないのが、その頭の中にある、自分が今まで生きてきた経験でもって何か気のきいた「助言」でもしてあげようということなんです。自分の経験、自分の力を越えた問題が相談されたらもうだめ。たちまち行き詰まる。宗教問題が出てきたら、もうだめ。哲学の問題が出てきたら、もうだめ。芸術の問題が出てきたら、もうだめ。男女の問題が出てきたら、もうだめになる。――中略――自分が今まで生きてきた、経験を越えた恐ろしいものが入ってきます。――中略――導くところか一緒

に迷い続けている私達が、カウンセラーとして生きてゆくには一体どうしたらいいのか。⁽²⁹⁾

と問題点を指摘する。最も注目される点は、クライアアントに接する「私」もまた凡夫であるということに立脚しているところにある。そこには「不完全な私が真に共感できるのだろうか?」「不完全な私が本当に相手を受容できるのだろうか?」という真剣な問い掛けがなされている。そういう問題意識のもとに展開されているのが、中原氏のカウンセリングである。

中原理論は、カウンセリングの基本として、クライアアントに接する際に要求される「無になること」自体が、自分にはできないという現実より出発する。できないことであるから「無になること」を自分に課さないのである。またクライアアントに接する私自身が凡夫なのだという自覚に立つゆえに、クライアアントとの同一性を模索する「共感」ということの困難さを指摘する。その代わりに最も重要視するのがクライアアントの現状を「精一杯の姿」であると受け止め、無条件的に、ありのままに、大事に受け入れることなのである。相手の現状をひたすら肯定的に受け止めてあげることこそが、受容であるという。さらに氏は、「精一杯の姿」であると受け止めることができたならば、共感ということを改めて持ち出す必要はないと指摘するのである。⁽³⁰⁾

中原理論は相手との「同一性」を目指すのではなく「呼応性」を目指したカウンセリングであるといえるだろう。相手の現状を肯定的に受け止めることにより「呼ぶ・応える」の関係を成立させることを重視し、「呼応的同一」をもつて異なる二者間における安定状態と考えてい

るといってよいのではないだろうか。⁽³¹⁾「共感」という困難な事象を重視するのではなく、凡夫である「私」に可能な実践論を展開しているのである。人間を凡夫であると認識した上で、「相手の現状が精一杯の姿なのだ」と受け止め、ありのままに受け入れる」という内容は、宗教の母性的精神を土台にしているということも可能であり、クライアントの自律分離や孤独感や疎外感を踏まえた場合、大いに参考にできるのではないだろうか。

ここで中原氏の提唱するカウンセリングに注目するのは、現実的かつ実践的に踏み込んでいる内容にある。凡夫の自覚に基づいた上で「凡夫が凡夫により添う」ことを考察している点や、「共感できない私」という問題意識に立った上で、無条件的かつ肯定的にクライアントの現状を受容するために「精一杯の姿」であると受け止めることを指摘しているのが大きな特徴である。法然の「凡夫の自覚」や「機教相応せず」という現状認識が反映されている、実存的なカウンセリング理論として注目されるだろう。

五、終わりに

「仏による救いの仏教」として示された法然の思想を踏まえ、その精神を社会実践の中に反映させようとすることは、種々の現場において有益な視点をもたらす可能性をもっている。浄土宗学が法然の教えの普遍性を追及する側面を有しているならば、これから果たすべき重要な役割は、法然の思想の有益性を対外的にアピールしてゆくことにあるといえるだろう。その際、特に提示すべき内容としては、

(a) 人間が凡夫であることを示し、「凡夫が凡夫により添う」という視点を指摘する。⁽³²⁾

(b) 「機教相応せず」という言葉にあるように、理論と現実の場におけるギャップやジレンマに着目し、その部分にこそ問題の核心があり検討すべき課題であることを指摘する。

(c) 法然浄土教の特徴ともいえるべき母性的宗教の精神（寛容性・包容性）が、社会実践の中に生かされることの重要性を指摘する。⁽³³⁾ことがあげられるだろう。

また、看取りのように法然自身が具体的に問題を説示している場合は、その内容のもつ意義を十分に吟味しなくてはならない。少なくとも、法然は「死に様」にはこだわっていないし、⁽³⁴⁾「臨終行儀」も重視していない。さらには、臨終時の阿弥陀仏の来迎を「凡夫を正念往生」させるためであるとし、臨終を迎える衆生に何らかの事柄を要請していないことを忘れてはならない。ターミナルケアの議論の中で「死の受容」とか「望ましい死」というような内容が重視されつつある現在、「死の受容のできない人々」や「望ましい死を迎えられない人々」にとっては法然の説いた内容が大きな救いとなつてゆくのではないだろうか。⁽³⁵⁾法然の臨終に関する説示が極めて母性宗教的である点は、注目に値するといつてよいだろう。

浄土宗学という立場から社会実践の問題に関わつてゆくためには、それぞれの分野の専門家との連携が大切であることはいうまでもない。その連携の中にどのように法然の思想を生かしてゆくかがこれからの課題である。

法然の「凡夫の自覚」や「機教相応せず」「我が心に相応する法門ありや」「此の身に堪能なる修行ありや」という言葉は、いずれも実存的なレベルにおいて語られているものである。こういった視点を様々な社会実践の場に導入することは、本質論に留まらない実存的な論理を構築してゆく上で大きな役割を果たしうることだろう。⁽³⁶⁾菩薩道を実践できないという自覚に立つ者に対して、社会実践のあり方を提示してゆくことは、浄土宗学の大きな課題なのである。

註

- (1) 高橋弘次著『改版増補 法然浄土教の諸問題』四一二頁参照。
- (2) このような立場からの研究としては藤本浄彦著『法然浄土教のダイナミック スー教義と教化の視点』があげられるだろう。
- (3) 現状においては、宗学における正統的な研究として見なされていないくらいがある。
- (4) 筆者の指摘したい内容は「応用宗学」と呼称すべきなのかもしれない。この点については、御批評をいただければ幸いである。
- (5) 法然の思想は極めて実存的（現実存在的）であるという特徴を有しており、種々の社会実践の場に対して本音の議論を創出させようといえるだろう。なお、本論文では「実存」という語は、「現実存在」の意味で用いる。
- (6) 最近、従来になく宗外の研究者によって法然が取り上げられてきている。いささか話が飛躍するようであるが、バブル崩壊の後の時代状況と無関係とはいえないようにも感じられる。右上がりに向上しない社会状況にある人々にとって、法然の思想の与えるメリットは決して小さくないだろう。
- (7) 『高橋前掲書』四一一頁参照。
- (8) 代表的なものとして、朝日俊彦氏の一連の論考や発表をあげておきたい。『日本生命倫理学 第八回年次大会抄録集』六七頁。
- (9) このような指摘をする、一昔前の問題意識であるとか、現状においてその

ような問題はないという意見を頂戴することがある。しかし、ターミナルケアの議論の中で「精神的な成長・向上」というのは、一つのキーワードになっていることは否定できない。そもそも「死の受容」ということが、大きなテーマとして扱われた段階で、患者本人の規範性や自律性や禁欲性が問われることになることを指摘しておきたい。

- (10) E・キューブラー・ロス著『死ぬ瞬間』二九〇頁参照。
- (11) ここでは、E・S・シュナイドマンとジーン・ルートンを取り上げるが、同様の指摘は他にもみられる。医療関係者の中にはキューブラー・ロスをカリスマ的に捉えている方もおられるが、その方達がこういった批判についてどのように認識されているのか、筆者自身は疑問を感じている。
- (12) E・S・シュナイドマン著『死にゆくとき』七〇八頁。
- (13) ジーン・ルートン著『ターミナルケアにおけるコミュニケーション』四〇頁。
- (14) 拙稿「ターミナルケア論に求めたいもの―実存的な視点の必要性―」月刊ナース Vol. 17 No. 10 参照。
- (15) 松本滋著『父性的宗教母性的宗教』参照
- (16) 「死の受容」や「望ましい死」という概念は、患者にとつて寛容的でもなければ無条件的・包容的でもないものである。
- (17) 以下取り扱う内容は、「機教相応」の問題である。「機」という内容に注目した上で福祉の問題を論じたものとしては、上原英正氏の『福祉思想と宗教思想―人間論的考察―』（二二―二三頁）がある。筆者がここで問題としたのは、「機教相応せず」という現実の人間の様の指摘であるので、いささか視点が異なる。
- (18) 『浄全』七巻の九五頁。（他分野の方にもお読みいただきたいので、漢文は読み下しにした。以下同様）
- (19) 『昭法全』五二五頁。
- (20) 現代社会においては、凡夫とか煩惱具足といった内容が一般に伝わりにくい側面があるように感じられる。啓蒙思想の影響とでもいうべきだろうか。
- (21) 『昭法全』五七二頁。
- (22) 『昭法全』一三四頁。

(23) 『昭法全』五二一頁。

(24) 『昭法全』六五七頁。

(25) 『法然上人傳全集』二四三頁

(26) この部分を「一般の人々は臨終行事をすべきである」という意味には、解せないと考える。

(27) 田代俊孝著『親鸞の生と死』七二―八三頁参照。

(28) 筆者は法然が「現生正定聚」とか「平生業成」といった内容を説かなかったことに、大きな意味があつたと考えている。端的に言えば、法然は人間が「信じていても迷うこともある」という凡夫の現実の姿を深く認識していたのだと考える。報恩感謝の念仏ではなく、願往生のための念仏の相統を説いた法然に、より深い人間洞察を見い出すことができるのである。これについては、本覚・始覚の問題も含め別稿で考察してみたい。

(29) 中原実道氏稿『仏教とカウンセリング』第三二輯の五二―六五頁。中原氏のカウンセリング全般については、他に『四天王寺』第六一九号を参照。なお同氏には、『養護教諭の教育観と子ども観』、『仏の心で子育て』等の著作がある。

(30) 前掲『仏教とカウンセリング』第三二輯、『四天王寺』第六一九号を参照。

(31) 呼応の哲学は高山巖男著『場所的論理と呼応の原理』参照。

(32) 上原英正氏は「いかに善意と誠意にみちた行為であつても、それが他者に受苦をもたらすなら、その行為は厳しく問われなければならない」と述べられている。『前掲書』二〇―二二頁。不完全なる存在（凡夫）としての自覚を有した上で社会実践を考えてゆく必要がある。

(33) 先に取り上げた、中原氏のカウンセリング理論は(a)と(c)が反映されている点において、注目すべき内容を含んでいるのである。

(34) 『往生浄土用心』には「又大小便利の處にて死ぬる人も候。前業通れ難くて、たち刀にて命を失ひ、火にやけ、水に溺れて、命亡す類いおほく候へは、左様にて死に候とも、日比の念仏申て極楽へまいる心たにも候人ならば、息の断ん時に阿弥陀観音勢至、来り迎へ給へしと信しおほしめすへきに候也。」と述べられている。『昭法全』五六四頁。

(35) 現在の仏教のターミナルケアへの関わり方をみるならば、「死の受容」を問

浄土宗学が社会実践の場に提示すべきもの

題にしない点において法然浄土教が最後の砦となるかもしれない。
(36) 今後は、法然の思想に基づく福祉論・看護論・教育論等を提示してゆくことも重要だろう。

『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』の研究—

曾田 俊弘

はじめに

望西楼了慧道光（一二四三～一三三〇）によって蒐集編纂された法然上人（一二三三～一二二二。以下尊称略）の遺文集『黒谷上人語灯録』十八卷（『黒谷上人語灯録』十五卷、『拾遺黒谷上人語灯録』三卷）の中の一巻、『拾遺漢語灯録』（正式名称は『拾遺黒谷上人語灯録』巻上。正徳五年へ一七一五）正月に開版された『漢語灯録』（『黒谷上人語灯録』巻第一～十と『拾遺黒谷上人語灯録』巻上から構成されている。全十一巻）の『黒谷上人語灯録序』によると、文永十一年（一二七四）十二月八日成立）は、これまで、校訂者の義山良照（一六四七～一七一七）によって改刪された跡が明瞭な『正徳版』で見ることができなかった。そのため、『拾遺漢語灯録』の史料価値は、『正徳版』に基づいてはかるほかに、勢い評価も低くならざるを得なかった。

ところが筆者は、平成七年（一九九五）十二月八日（釈尊成道の日）

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

に滋賀県甲賀郡水口町立図書館において、安土浄厳院第十四世興譽恩哲（一六四三～一七二三）が元禄十五年（一七〇三）十二月上旬に書写した、大徳寺本『拾遺漢語灯録』に値遇するという僥倖に恵まれた。¹⁾この『大徳寺本』の発見によって、『拾遺漢語灯録』の史料価値の再検討が要請されたと言える。『拾遺漢語灯録』の史料価値を見極めるために、

- (1) 大徳寺本『拾遺漢語灯録』所収遺文のテキスト・クリティーク（諸本対照研究を通して）
- (2) 『拾遺漢語灯録』と他の遺文集の関連の解明
- (3) 『拾遺漢語灯録』所収遺文の入手経路の解明
- (4) 『拾遺漢語灯録』の伝承過程の解明

といった課題がわれわれに突きつけられたわけである。

そこで本稿では、課題(2)に取り組むことにしたい。『大徳寺本』の発見によって、「上人遺教の第一結集と称すべきものなるが如し」²⁾（望月信亨「醍醐本法然上人伝記に就て」と評された醍醐本『法然上人伝記』

（京都・醍醐三宝院所蔵）所収「二十話」、「御臨終日記」、「三昧発得之記」と、『大徳寺本』所収「浄土宗見聞」、「臨終日記」、「三昧発得記」がほぼ同文といつてよい程近似していることが明らかになった。また、『浄土宗見聞』に、『醍醐本』にもみられる「禪勝房との問答」（十二問答）。但し『醍醐本』に収録されているのは「十一問答」である）が載っていたが、すでに『和語灯録』に収載済みだったので、伝写の際に重複を避けて削除されていたことが新たに判明した。これで『醍醐本』にあつて、現在見ることでできる『拾遺漢語灯録』にないのは「別伝記」と「三心料簡事以下二十七法語」（以下「三心料簡事」と呼称）の二編だけということになり、『拾遺漢語灯録』と『醍醐本』との間に深い関連があるということが誰の目にも明らかになったわけである。

しかし、このことをもって、これまでの両書の関連性についての通説すなわち、『拾遺漢語灯録』は『醍醐本』を原資料として編纂された⁽¹⁾、あるいは『拾遺漢語灯録』は『醍醐本』そのものであつた⁽²⁾が実証されたということになるのであろうか。筆者はそうではなく、逆に通説を覆す新しい仮説が成り立つことになったと考えるものである。本稿の目的は、その仮説を述べ、その論証に挑み、その妥当性について諸賢のご叱正を請うことである。

註

（1）『大徳寺本』発見の経緯については、

① 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、知恩院浄土宗学研究所、一九九六年三月）。

② 梶村昇・曾田俊弘「より古い法然上人の語録」上・中・下（『中外日報』第二五四六三〜二五四六五号へ一九九六年五月二十三・二十五・二十八日掲

載）。

に述べている。

また、①には『大徳寺本』の影印と翻刻を収録している。

（2）望月信亨「浄土教之研究」（金尾文淵堂、一九二三年再刊。日本図書センター、一九七七年復刊）九五四頁。

一

『拾遺漢語灯録』と『醍醐本』の関連性について最も意欲的に考究されてきたのは梶村昇氏である。⁽¹⁾氏は、法然語録を集大成した『黒谷上人語灯録』に、最初の法語集である『醍醐本』が収録されなかったということはあり得べきことだろうかという疑問から、『正徳版』を検討されたところ、『醍醐本』と対応している文章があまりにも多いことに気付かれ、『拾遺漢語灯録』一卷が『醍醐本』そのものではないかとの考えに到達された。そして、『大徳寺本』の発見という新たな事態を迎えて、逸早く『醍醐本』『正徳版』『大徳寺本』の三書を比較検討され、『拾遺漢語灯録』と『醍醐本』の関連性を再考された結果、「今回の発見によつても、『拾遺漢語灯録』は『醍醐本』を収録したものであつたという基本は間違っていないかつた⁽²⁾」と従来の結論を変更する必要はないとの認識を示され、後にご自著でも再論された。⁽³⁾

しかし、『拾遺漢語灯録』の原本は『醍醐本』と言い切つてしまつてよいものだろうか。梶村氏の見解は、『醍醐本』は法然遺教の第一結集で、『西方指南抄』は第二結集で、『黒谷上人語灯録』は第三結集と称すべし、という望月信亨博士の説を前提としている。確かに、『醍醐本』の方が『拾遺漢語灯録』よりも成立は古いかも知れない。しかし、仮にそうで

あったとしても『拾遺漢語灯録』が『醍醐本』を原本にしたとは必ずしも限らないのではないだろうか。編者の了慧道光が、『醍醐本』の原資料となった遺文、すなわち勢観房源智（一一八三～一二三八）の見聞録（以下『源智本』と呼称）と、源智が相承した法然の遺文（『三昧発得記』）を入手して編集したということも考え得るのではないだろうか。

筆者は、了慧道光は原資料を手にしていたと考える。そのことは、『大徳寺本』所収『三昧発得記』のタイトルの下の「正本在二尊院御影堂文字及點全如正本不可私點等也⁽⁴⁾」という了慧道光が付したと思われる註記が物語っている。この註記から、了慧道光は、二尊院に所蔵されていた法然自筆の原本『三昧発得記』を書写して『拾遺漢語灯録』に収載したことが読み取れる。『醍醐本』所収の『三昧発得之記』を載せたのではなくったのである。このことから類推すると、『源智本』の方も入手していたとしても何等不思議ではないであろう。

さらに次のような仮説も成り立つであろう。

(1) 『大徳寺本』所収「浄土宗見聞」は「勢観上人記」とし、『醍醐本』は「見聞出勢観房」としている。これを素直に読み取れば、「浄土宗見聞」は源智の著作で、『醍醐本』は源智の見聞に基づいて編纂されたものということになる。もし、この読みが正しいとすれば、源智の著作である「浄土宗見聞」の方が、編者の手を経ている『醍醐本』よりも、『源智本』に近い姿をとどめているという仮説が成り立つのである。

(2) 『大徳寺本』所収「臨終日記」に編者了慧道光のものと考えられる次のような註記が付記されている。

私云、臨終記雖非上人之語、同在見聞奥、為令三人取信、同載

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

之者也。見者得意⁽⁵⁾

これによつて、了慧道光の手にした「臨終日記」は、「浄土宗見聞」と組み合わされていたということが知られる。そうなると、「臨終日記」の末尾に記載されている

如来滅後一百年有阿育王。不信佛法。國內人民嘆佛遺典。大王云、佛有何功德超衆人。若有値佛人者往而可尋^云。大臣云、波斯匿王、妹比丘尼、值佛人也。其時大王往向佛、有何殊異。比丘尼佛功德難尽粗說二相。王聞此物語、即歡喜心開悟。上人御入滅已及卅年。當世奉値上人之人其數雖多、時代若移者、於在生之有樣定懷嚬味歎。今聊記見聞之事⁽⁶⁾矣。

という文は、源智が、「浄土宗見聞付臨終記」の編纂意図を述べたものであるという仮説も成り立つことになる。

ところが、この文は『醍醐本』所収「御臨終日記」の末尾にもあり（ほぼ同文）、従来『醍醐本』の編纂者の編纂意図を述べたものと解されてきた。そして『醍醐本』の成立を法然滅後三十年の仁治二年（一二四一）頃とする根拠として用いられてきた。さらには、この文が『拾遺漢語灯録』に見られることは、『拾遺漢語灯録』が『醍醐本』を原資料として編纂された、あるいは『醍醐本』そのものであったことの証拠であるとすら考えられてきたのである。しかし、もしこれが源智の記したものであるということになれば、勢観上人記「浄土宗見聞付臨終記」こそが、法然滅後三十年頃に成立した法然語録の第一結集で、『醍醐本』は後にそれを中心資料として再編集したものであるということになり、通説が覆つてしまうことになる。

以上の仮説が妥当と認められるためには、「浄土宗見聞」と『醍醐本』を比較し、構成上の相違点を示し、それが『醍醐本』の編纂過程で生じたということを論証しなければならない。それが可能かどうかは甚だ心許ないが、以下筆者なりに論証を試みたい。

註

- (1) 『拾遺漢語灯録』未発見の原本をめぐって(『中外日報』第三三七〇、二七七二号、一九八八年四月十一・十二・十三日掲載)、『醍醐本』法然上人伝記の意図するもの(藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 研究篇』(同朋舎、一九八八年)所収)、梶村昇『悪人正機説』(大東出版社、一九九二年)、本稿「はじめに」註(1)掲載論文、梶村昇『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』(大東出版社、一九九九年)等がある。
- (2) 『浄土宗学研究』第二十二号一〇五頁。
- (3) 『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』第六章「法然語録と『醍醐本』——『醍醐本』の行方を追って——」
- (4) 『浄土宗学研究』十六頁。
- (5) 『浄土宗学研究』六十二頁。
- (6) 『浄土宗学研究』六十二頁。

二

『大徳寺本』所収「浄土宗見聞」と『醍醐本』の構成上の相違点を挙げて次の通りである。

- (1) 「浄土宗見聞」が二十三話の物語を収録しているのに対し、『醍醐本』所収「二十話」は二十話しかない(但し、「浄土宗見聞」は、「二十話」の第一話を二つに分けているから、実質的には全二十二話である)。「浄土宗見聞」の第十七話と第二十一話が

「二十話」には見られない。

- (2) 「浄土宗見聞」の第五話・第六話が、「二十話」では順序が逆になっている。

- (3) 「浄土宗見聞」では「禪勝房との問答」が、第十話と第十一話の間に収載されているのに対し、『醍醐本』では、「二十話」の後ろに収載されている。

- (4) 「浄土宗見聞」には、『醍醐本』にある「三心料簡事」と「別伝記」が見られない。

以下、順に検討していくことにするが、その前に、『醍醐本』における「浄土宗見聞」との対応箇所を明確にしておこう。先述したように、『大徳寺本』所収「浄土宗見聞」に「禪勝房との問答」が収載されていたという事実が判明したわけであるが、このことによって、梶村氏をはじめとする諸先学が、『醍醐本』第一篇「二十話」、第二篇「禪勝房との問答」、第三篇「三心料簡事」の三篇が語録篇を(そして第四篇「別伝記」、第五篇「御臨終日記」、第六篇「三昧発得之記」の三篇が行実篇を)成しているのではないかと主張されてきたことが正しかったことが証明されたといつてよいだろう。したがって、『拾遺漢語灯録』の「浄土宗見聞」に対応するのは、『醍醐本』の語録篇全体ということになる。

しかしながら、『醍醐本』のタイトル「法然上人伝記 附一期物語」の「一期物語」を、語録篇の総称であることにについては、筆者には異論がある。梶村氏は、「附一期物語」を「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、もっとも素直な見方のように思われる¹⁾と解されている。確かにそのような解釈も成り立

つであろうが、筆者には、いささか苦しい解釈との感が否めないのである。次のように解することはできないだろうか。『大徳寺本』一丁表には、目次が次のように記されている。

三昧発得記第一付夢記

浄土宗見聞第二付臨終記

御教書御請第三⁽²⁾

この中の「浄土宗見聞第二付臨終記」という記述を見ると、「法然上人伝記 附一期物語」と似通っていることに気付かされる。そして、「一期」を辞書で引いてみると「死に際した時。臨終。最後⁽³⁾」という意味もあることが記されている。この二点から、「浄土宗見聞第二付臨終記」と「法然上人伝記 附一期物語」とは対応しているのではないか。「一期物語」とは「臨終(日)記」のことを意味しているのではないかと想われるのである。強ち荒唐無稽な推論とは言えないと思うのであるが、いかがなものであろうか。

註

- (1) 『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』八七頁。
- (2) 『浄土宗学研究』第二十二号十五頁。
- (3) 松村明監修『大辞泉』(小学館、一九九五年)一五一頁。

三

それでは、本章のテーマに戻りたい。まず(1)について検討してみよう。(1)の相違が生じたのは、「浄土宗見聞」が二話を追加・挿入したためか、「二十話」が誤脱させてしまったためかのどちらかが考えられる。筆者

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

は、『醍醐本』が夙に指摘されているように、誤写脱字の多い写本であることから、後者であったのではないか、『源智本』には載っていたのではないかと推測するが、確証はない。

ただ、第十七話・第二十一話ともに、法然の法語と考えてよいであろう。既に藤堂恭俊博士が指摘されているように、第十七話で、善導(六一三〜六八一)が聖道門を方便教としていた証拠として法然が挙げている『法事讃』の文を、了慧道光が『選択集大綱抄』(永仁四年へ一二九六)作)巻上に引用して、「已上 黒谷以之為聖道属方便之証⁽¹⁾」という割註を付けており、また、『選択集大綱抄』巻下に、「問黒谷云聖道教^ノ為方便^ト云⁽²⁾」と記していることから、「選択集大綱抄」の撰者が、『随聞記』(『正徳版』では「浄土宗見聞」が「浄土随聞記」と改題されている―筆者註)の第十七話を既に知っていたと推測できる⁽³⁾。当時、この第十七話の内容が、法然の法語として流布していたとみて間違いないであろう。

また、祖父の足草履は小足の孫には適さないという比喻を使って、聖道門が時機不相応の教えであることを示す第二十一話と同じ内容のものが、日蓮(一二二二〜一二八二)の『守護国家論』に「聖光房語」として記載されていることがこれまで指摘されていたが、これ以外に、隆寛(一一四八〜一二二七)の撰述と伝えられる『捨子問答』巻下にも、又聖道門ノ諸行ノ衆生ノ。生死ノ苦ヲ抜ク力ヲノ。本ヨリナク。善ノ體、必シモ劣ニハ非ラズ。我等ガ身ノ愚鈍重罪ナル故ニ。他力ニスガラズシテハ。叶フマジカリケル機ニテ有ル故ナリ。サレバ利智精進ノ人々ニハ。此等ノ功德ニテ生死ヲ離ル。譬ヘバ祖父ガ踏ハ大ニ

シテ好ケレドモ。孫子ノ足ニハアマレリ。輪王ノ弓ハ。ツヨクシテ
 半ミジケレドモ。後ノ帝^{ミカド}為ニハ用ナシ⁽⁴⁾。

と、同様の記述が見られる。このように聖光房弁長（一一六二～一二三八）のみならず、隆寛も伝えているという事実から、法然の門弟なら誰もが聞いていた法語と考えてよいのではなからうか。源智も当然聞いていたであろう。

次に(2)についてであるが、(1)に同じく、筆者には『醍醐本』の誤写によつて生じたのではないかと思えるが、これも確証がなく、結論を出すことができない。

註

- (1) 浄土宗宗典刊行会編『浄土宗全書』（浄土宗宗典刊行会、一九一〇年。以下『浄全』）第八卷八頁下。
- (2) 『浄全』第八卷六十二頁下。
- (3) 藤堂恭俊「勢観房源智上人伝承にかかる師上人の遺文」とくに『二期物語』と『浄土随聞記』の關係を中心として」『佛教文化研究』第三十三号（浄土宗教学院、一九八八年）九頁。藤堂恭俊『法然上人研究 第二卷 思想篇』（山喜房佛書林、一九九六年）一二四頁。
- (4) 宗典保存会編『続浄土宗全書』（宗典保存会、一九一六年）第四卷十八頁下。

四

次に(3)について検討してみよう。「浄土宗見聞」に「禪勝房との問答」が収録されていたことが判明したのは、第十話と第十一話の間に、『大徳寺本』の依拠本となつた写本の書写人が記したと考えられる次のような註が記されていたからである。

私云、是所作時言也。界外カクヘシ。此次下遠^ミ蓮花寺、住持禪勝房造阿弥陀佛云人アリ。上人奉^ヘ問^ミ十二問答^ミ。其書有^レ之。雖然和語第十四卷末、見^ミ依^レ繁不^レ載^ミ之⁽¹⁾。

この註の冒頭の「私云、是所作時言也。界外カクヘシ」が文意明瞭を欠いているので、本題に入る前に、解説しておく必要がある。さてそれではどのように読むべきか。まず、「是」を前の第十話のことを指していると考えてみると、確かに、第十話は、ある時、「毎日不如法ながらの六万・十万の念仏と、如法の二万・三万の念仏と、どちらが往生の正因となるか」と問われた法然が、「数が多いに越したことはないが、凡夫の習い、二万三万といえども如法に修すことはできない。念仏の数を定めるのは、相続のためで、数を定めねば懈怠の因となるからである」と答えたという内容で、念仏の所作（修行方法）について説かれていたので、そう考えるのが妥当であるかに思える。また、「禪勝房との問答」（『醍醐本』所収「十一問答」、『黒谷上人語灯録』巻第十四（『和語灯録』巻第四）所収「十二問答」）の第五条・第六条・第七条が、念仏の所作について述べているので、第十話とは、内容的に繋がりがあり、「禪勝房との問答」のこの場所への配置に不思議はないようにも思われる。しかし、これでは、「界外カクヘシ」の意味が理解できない。念仏の所作に関する物語を欄外に書かねばならない理由がないからである。そこで、次のように考えてはどうだろうか。「是」を同じ註記の「此次下」の文章を指しているとみるのである。何故なら、欄外に記しても差し支えないのは註しか考えられないからである。もしそうだとすれば、「所作」とは「書写」を意味することになる。そして、「私云、是所

作時言也。界外カクヘシ」は、『大徳寺本』の依拠本の書写人か、もしくは『大徳寺本』の書写人恩哲の、「十二問答」の削除についての註は欄外に記しなさい」という次に書写する人へ向けての注意書きということになる。以上、註記について解釈を試みたが、的をはずれていないと自負するものである。

それでは、いよいよ本題に入ろう。梶村氏は、恩哲が『大徳寺本』の書写奥書に、依拠した写本について「章段文字乱脱」と記した理由の一つを、分量のある独立した法語集であり、法語編纂の常識では項を改めて載せるべき「十二問答」が「浄土宗見聞」の中間に挿入されていたという事実に見出しておられる。しかし筆者には、伝写の際に章段や文字の乱脱が生じたために「十二問答」が「浄土宗見聞」の中に紛れ込んだとは考えられない。なぜなら、了慧道光の自著に、出典が「浄土宗見聞」の中の「十二問答」と思われる引用文がみられるからである。

『選択集大綱抄』巻下に、「禪勝房との問答」の第八条が次のように引用されている。

黒谷云、已云三念念不捨者是名正定之業順彼佛願故。準此釈意者可レ云三念念不捨者即順本願。但値本願遅速不同者発ニ上尽一形下至一念也。已上勢観上人見聞⁽³⁾

と。また、同じく巻下に、第九条が次のように引用されている。

黒谷云、問曰、十声一声必得往生釈。又念念不捨者是名正定之業之釈何我分可思定。答、十声一声之釈信念佛之様。念念不捨者之釈行念佛之様也。故勸下信取三念生一行一形可勵之釈也。又大意一発心已後誓畢此生無有退転、唯以浄土為期之釈可

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

為本也。已上十二問答文⁽⁴⁾

第八条の引用文には、「已上勢観上人見聞」という割註があることから、了慧道光は、「浄土宗見聞」の中の「十二問答」から引用しているとみて間違いないだろう。また、第九条の引用文が漢文体であることから、これも「浄土宗見聞」の中の「十二問答」からの引用とみてよからう。したがって、「浄土宗見聞」の中に「十二問答」が収録されていたことは疑問の余地がないと筆者は考えるのである。

このことを傍証する資料は他にもある。それは『和語灯録』である。すでに諸先学によつて指摘されているように、『黒谷上人語灯録』巻第十五「諸人伝説の詞」の中に、「信空伝説の詞」九条が載せられているが、そのうち七条が、「浄土宗見聞」第八・九・十・十一・十二・十三・十四話（二十話）第七・八・九・十・十一・十二・十三話と一致する。この七条は、法蓮房信空（一一四六～一二二八）の門弟である敬西房信瑞（一二七九）が撰述した『明義進行集』（全三巻。巻第二・三のみ現存）から収録したものである。また、『黒谷上人語灯録』巻第十四所収「十二問答」の末尾に付されている、

この問答の問をは 進行集には 禪勝房の問といへり ある文には 隆寛律師といへり たつぬへし⁽⁵⁾

という了慧道光の註から、『明義進行集』巻第一に「十二問答」が収録されていたことは明白である。それに、「浄土宗見聞」に「十二問答」が載っていた箇所の前後の第十話と第十一話が「信空伝説の詞」である以上三つの事実から、源智は、この七条及び「十二問答」を信空かあるいは信空の門弟から伝受し、それをそのままの形で、すなわち「十二問

「答」が第十話と第十一話の間に一話として挟まれた形で、『源智本』に収録したと考えられるのである。

しかし、仮に筆者の推論が的を射ているとしたら、『醍醐本』の編者が、『源智本』の「十二問答」を「十一問答」と差し替え、なおかつ「二十話」から別篇として独立させたと考えなくてはならず、何故そのようなことをわざわざしなければならなかったのかという疑問が残ってしまう。誤写脱字の多い『醍醐本』ではあるが、「十二問答」の最後の一条を書き落としてしまったということは考えられない。何故なら、末尾に「已上十一問答了⁽⁶⁾」という割註が記されているからである。また「十一問答」と「十二問答」とは、前置きの文章が異なる。「十一問答」の前置きは、「或時遠江國蓮花寺住僧禪勝房參上人奉問種々事上人一々答之⁽⁷⁾」というものである。一方、「十二問答」の前置きは、註記から推し量ると、「遠州蓮花寺住持禪勝房造阿弥陀佛云人アリ上人奉問十二問答」というようなものであったであろう。したがって、「十一問答」と「十二問答」は別系統のものとしか考えられないのである。この問題については今後討究を重ねていかなければならない。

註

- (1) 『浄土宗学研究』第二十二号四十三頁。
- (2) 『浄土宗学研究』六十八頁。
- (3) 『浄全』第八卷五十三頁下、五十四頁上。
- (4) 『浄全』第八卷五十五頁下。
- (5) 龍谷大学仏教文化研究所編『龍谷大学善本叢書15 黒谷上人語燈録(和語)』(同朋舎、一九九六年)三二二頁。
- (6) 藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究 資料篇』(同朋舎、一九八八年)

一八四頁。

(7) 『浄土宗典籍研究 資料篇』一七一頁。

五

最後に(4)について検討することしよう。まず、「浄土宗見聞」がなぜ「三心料簡事」を欠いているのかということから考えてみたい。

梶村氏は、『正徳版』の末尾に附記されている、校刻の由来を述べた開祖大師一代法語有^ニ和^ハ者^ナ有^ニ漢^ナ者^ハ、多是門人之所^ナ記^{スル}也、望西楼師嘗集^テ之大成^ス、名曰^ニ語^ナ燈^ナ録^ナ、其和^ハ者^ハ已^ニ刊^ス行^ス矣、其漢^ハ者^ハ則未^シ也、予曾把^テ各^ニ、二三本^ニ讀^ム之^ヲ、魚魯倒置遺字闕脱往往有^レ之、又背^テ馳^テ大師尋常法語^ニ而予^ニ盾宗義^ニ者^ハ間、亦有^リ之、予快快措^テ卷默然^ト思^フ、疑雲未^レ披、陰晦度^ル日、既^ニ而自^ニ搜^テ枯腸^ヲ記^シ得^テ往事^ヲ、豆州藥王山寺有^ニ武州金沢藏本^ニ、昔時遊歷^ノ之次取^リ親見^也、於是遣^ニ弟子某^ヲ往^テ彼請^フ之^ヲ、良願不^レ違^ハ不^レ日齋^来、予欣然披^テ卷展覽^{一過}、曾所^レ疑者果然掃^テ迹而、從來陰晦一時掃^テ晴矣、不^ニ亦快^ヲ乎、想是背宗之徒欲^ニ遂^ニ邪僻之情^ヲ、偽誣安^ニ頓^ニ無根之語^ヲ於茲[、]以為^ニ濫託之所^ト、必^ニ也、因使^ニ義山法師^ヲ就^テ彼善本^ニ對校訂正^シ去^ニ瑕疵^ヲ、還^ニ全璧^ヲ焉、校成^ニ藏^ニ之^ニ當^ニ山書室^ニ、庶幾綿代不^レ墜^ニ地矣、予日已^ニ西矣、先欲^ニ玉^ニ其^ヲ於成[、]其以^ニ屬^ニ刻^ニ則亦有^レ日也乎、

宝永二乙酉三月十有一日

知恩院四十二世白誓至心記⁽¹⁾

という跋文の中の、白誓至心(秀道。一六三一〜一七〇七)が閲覧した、従来写伝の『漢語燈録』二・三本に間々見られた、「法然の尋常の法語

に背馳し、宗義に矛盾⁽¹⁾し、白誓至心をして「疑雲未だ披けず。陰晦日を渡⁽²⁾」らしめ、「背宗の徒が邪な思いを遂げようとして、根も葉もない言葉を作り出して、自分たちの拠り所としようとしたのに違いない」とまで言わしめた教えとは、「善人尚以往生況悪人乎事⁽³⁾有⁽⁴⁾」いわゆる「悪人正機説」を含む「三心料簡事」ではなかったかと、そして、『正徳版』に記載されている、『正徳版』の底本となった『武州金沢藏本』の奥書、すなわち

建武四年七月、得了慧上人所集語灯録草本十八卷、從其初冬至臘月廿五日、与同門老宿四五輩治定之畢、更写一本藏武州金沢称名寺文庫者也

下総州鐫木光明寺 良求⁽²⁾

に、了慧道光の『語灯録』の草稿本を鐫木光明寺良求と四・五人の老宿らが討議調整したとあり、これが現在目にするのできる『語灯録』の改変者を示唆する唯一の記事であるから、彼らが「三心料簡事」を削除したのではないかと推測されている⁽³⁾。

しかし、筆者は、梶村説には、次の三つの理由から賛意を表すことができない。第一の理由は、良求らが『語灯録』を治定したとされる建武四年（一三三七）に、浄土宗において「悪人正機説」が邪義と見なされていたとは考えにくいからである。

梶村氏は、智演（一二九〇～一三七二）撰『夢中松風論』に、悪人正機を説く箇所が随所に見えることを指摘され、法然の没後、十四世紀頃まで、浄土宗（鎮西派）にも「悪人正機説」が伝承されていたことの証左とされている⁽⁴⁾。ところが、『語灯録』を治定したとされる建武四年と、

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

『夢中松風論』が成立した時期とはそれ程隔たっていないのである。『夢中松風論』が成立したのは、貞和年間（一三四五～四九）と推定されている。これはすなわち、『語灯録』が治定されてから、早ければ八年後に、遅くても十二年以内に成立しているということである。僅か十年ほどの開きしかないのである。

このことから、当時（南北朝時代初期）、浄土宗内で「悪人正機説」が邪義扱いされていたとは考え難く、「悪人正機説」が収載されていることを理由に「三心料簡事」を削除するという事態が生じたとは想像できないのである。

註

（1）『浄全』第九卷四六七頁上。

（2）『浄全』第九卷四六七頁上下。

（3）『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』一四二～九頁。

六

第二の理由は、白誓至心の跋文に述べられている内容と異なる、『漢語灯録』刊行の経緯を記した文献があり、そちらの方が信憑性が高いと考えられるからである。周知のごとく、『漢語灯録』の写本に、古本『漢語灯録』あるいは『恵空本』と呼称される、善照寺（千葉県市川市湊）所蔵本（江藤澂英編『仏教古典叢書 古本漢語灯録』（中外出版、一九二四年。国書刊行会、一九八四年再刊）の底本）と、大谷大学所蔵本が存する。この巻第七の書写奥書、すなわち

写本者義山公自三輪借出一本、再以二尊院之藏本校之、
今以彼校本二写之畢、元禄十一年八月写此卷校 惠空⁽¹⁾
と、また卷第十の書写奥書、すなわち

此卷書写元禄七年戊極月九日之夜功畢

根本和州三輪之

本書写之後、以二尊院之藏本校合之、今写本良照和尚本也

墨付三十九丁

主惠空得岸⁽²⁾

によると、底本は、義山が借り出して書写した『和州三輪之本』と『二尊院之藏本』を校合した『漢語灯録』を真宗大谷派初代講師の惠空（一六四四〜一七二一）が書写したものである。しかし、この書写奥書は文意明瞭を欠いているために、『和州三輪之本』と『二尊院之藏本』を校合した者が誰であったのが明らかでなく、また『二尊院之藏本』についての詳細も不明であった。

ところが、これらの不明点を明らかにしてくれる史料が存在した。それは、惠空の高弟惠曉が享保七年（一七二二）に撰述した『惠空老師行状記⁽³⁾』である。そこには、

復洛西嵯峨二尊院浄土門本山義本基也、聞有古書典、与玄誓俱步行、請凡及三年已而遂其本意、入蔵而見之、得黒谷之漢語灯并西山耆老秘書若干卷、所謂黒谷和漢語灯録、是一宗之本書也、浄家学侶豈捨此又如何矣、而和語灯七卷雖伝世於其ノ漢語灯、數百年來不聞見者、既今果然、閱之、是宿習之因縁落涙難抑、仍弘世從是時起耳、鎮徒隱士義山良照者、一宗耆年也、常与空好、或時照佳、空曰、公学功不可言、恐宗義之勤々可謂有汝、空謂、必不然、可恐可慎而已、吾復語公々鼻祖之漢語灯世少

知者、吾始得之後世復知之、是勤及人可謂幸如何、照諾矣、後照又得二本參訂而命剗厥以寿梓、而得於其源有⁽⁴⁾空耳
という記事があり、これによって、『二尊院之藏本』の発見者が惠空であったこと、『和州三輪之本』（後照又得一本）の一本とは『和州三輪之本』を指すと思われる）と『二尊院之藏本』とを校合した者が義山であったことが判明したのである。

このように、古本『漢語灯録』の書写奥書の内容と符号することから、『惠空老師行状記』は、信頼するに足る記録であると判断してよいだろう。よって、ここに記されている、義山が惠空の勧めにに応じて、『二尊院之藏本』と『和州三輪之本』を借り出して書写したものと『二尊院之藏本』とを校訂して出版したという、『漢語灯録』刊行に至る経過も事実と見てよいであろう。すなわち、正徳版『漢語灯録』は、古本『漢語灯録』と同様に、義山の校訂本に依拠していたわけである。

そうなると、『正徳版』に、玄智（一七三四〜一七九四。真宗大谷派の歴史学者）が「刪補縦横殆失旧制⁽⁵⁾」と非難するほどの夥しい改変が加えられているという事実と相俟って、『武州金沢藏本』の存在を疑問視せざるを得ない。「至心跋乃言於豆州薬王山寺得武州金沢藏本刻之。而欲掩刪修之跡⁽⁶⁾」という玄智の、また「義山本の奥に現はる、彼の建武四一九九七年金沢本の如きは甚だ疑うべきことになり、恐らくは是れ仮称にあらざるか⁽⁷⁾」という藤原猶雪氏の、また「良求治定の金沢文庫旧藏本なる者は改作を掩ひ隠すための手段として架空に構へられたものと考えられる⁽⁸⁾」という河住玄氏の推論が説得力を帯びてくるのである。筆者も三氏の見解に同調せざるを得ない。

しかし、『正徳版』刊行の経緯が『惠空老師行狀記』に記された通りであったとすると、なぜ『正徳版』に『拾遺漢語灯録』が収録されているのかという疑問が浮かんでくる。古本『漢語灯録』巻十の末尾に、凡漢語前集十卷拾遺一卷、得前集十卷闕拾遺一卷、尤所哀也 後学願尋求而補写令全矣⁽⁹⁾

と記されているように、惠空は、『漢語灯録』巻第一―十を書写し了った時点で、『拾遺漢語灯録』を手にすることができなかったのである。これはとりもなおさず、『二尊院之蔵本』にも、『和州三輪之本』にも、『拾遺漢語灯録』が欠けていたということにほかならない。しかし『正徳版』には『拾遺漢語灯録』が収録されていることから、義山は、古本『漢語灯録』の書写された元禄十一年以後に、どこからか『拾遺漢語灯録』を入手したということになる。もし、『拾遺漢語灯録』が、元々『漢語灯録』とセットになっていたならば、義山は、『二尊院之蔵本』、『和州三輪之本』以外にもう一本（それが『武州金沢蔵本』とは思われないが）『漢語灯録』全巻を入手していたということになり、それを『正徳版』の依拠本としたということも考えられなくはない。

しかし、そのようなことはおそらくなかったであろう。『大徳寺本』の末尾に、

私云、中下両卷之和語流布之語灯録六七卷全同故略不書之、三卷欲^{セハ}全部^ヲ者、以^テ彼六七卷^ヲ可^レ次^ニ之者也⁽¹⁰⁾

という註記が付されている。これは、『正徳版』にも見られる（但し、文章は改変されている）。この註記から、「私」（『大徳寺本』・『正徳版』が依拠した写本の書写人を指すものと考えられる）が手にしたのは、

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

『拾遺黒谷上人語灯録』上・中・下三巻であり、そのうち巻上すなわち『拾遺漢語灯録』のみを書写し、巻中・下の『拾遺和語灯録』は、当時流布していた『和語灯録』巻第六・七と同文であったので省略したということが窺える。つまり『拾遺漢語灯録』は『漢語灯録』とセットになつていなかったのである。したがって、義山は『拾遺漢語灯録』のみを得たと考えるのが妥当であろう。

『大徳寺本』および『正徳版』の底本は、『漢語灯録』と組み合わせられた『拾遺漢語灯録』ではなく、『拾遺黒谷上人語灯録』の上巻に収められた『拾遺漢語灯録』であったということは、『語灯録』の伝持過程と、それに伴う『語灯録』の形態の変遷を考える上で大きな示唆を与えてくれるものである。了慧道光が編纂した『語灯録』は、もともと各巻の内題に記されているように、『黒谷上人語灯録』十五巻と『拾遺黒谷上人語灯録』三巻からなっていたのであろう。その後、『黒谷上人語灯録』巻第十一から十五と、『拾遺黒谷上人語灯録』巻中・下は、道光の手によつて、『和語灯録』七巻として再編され元享元年（一三二一）七月に開版されたが、『語灯録』巻第一―十と『拾遺漢語灯録』巻上はその時には『漢語灯録』十一巻として再編されず、以後、『正徳版』が開版されるまで、『語灯録』巻第一―十と『拾遺漢語灯録』上巻は、別々に書写伝持されたと考えられる。義山と恩哲が入手したのは、単独で写伝されてきた『拾遺漢語灯録』上巻であったと見て間違いないであろう。『漢語灯録』十一巻という形態にまとめたのは義山であつて、『正徳版』開版以前にはそのようなものは存在しなかったのである。

しかし、『拾遺漢語灯録』の成立から、義山・恩哲が入手するまでの

伝承過程は、記録がないために、現時点では不明とせざるを得ない。ただ、恩哲・義山が『拾遺漢語灯録』を入手した時期はある程度まで明らかにできる。恩哲が入手したのは、書写したのが元禄十五年（一七〇二）十二月上旬のことであるから、それに近い時期であったと考えて大過ないであろう。義山が入手したのは、先述したように元禄十二年（一六九九）以後のことであり、また、『正徳版』に収録していることから、校正を終えた正徳元年（一七二一）十二月以前であることははっきりしている。すなわち元禄十二年から正徳元年まで十三年の間に入手したということであるが、時期をもう少しだけ絞り込むことができる。

なぜなら義山は、『義山本』刊行以前に既に自著に『拾遺漢語灯録』を引用しているからである。その自著とは、『円光大師行状画図翼賛』六十卷（円智纂述・義山重修）である。『翼賛』は、義山と法弟の円智（二六六三〜一六六八）が師僧聞証（一六三四〜一六八八）の命によって『法然上人行状絵図』四十八巻の内容について、細部にわたる考証・註釈を施したものである。円智が文義註釈を、義山は考証を担当した。全編の完成までに十七年（貞享三年〜元禄十六年）の歳月を費やしているが、途中に円智・聞証が相次いで入寂したため、義山が単独で完成させた。

この『翼賛』は、元禄十六年（一七〇三）十二月八日に上梓されているので、義山は、それ以前に『拾遺漢語灯録』を入手していることになる。『翼賛』の中の『拾遺漢語灯録』から引用している箇所をあげると次の通りである。

- ① 浄土宗見聞^{ニ勢親}云往生要集^ヲ為^テ先達^ト而入^テ浄土門^ニ窺^ニ此宗奥旨^ヲ

於善導和尚^ニ二遍見^レ之猶思^ニ往生^ト不^レ輟^カ第三遍之時得^ニ乱想^ヲ凡夫依^テ称名行^ニ可^ニ三定往生^ス之道理^ト也^云（卷六）

- ② 拾遺語灯録上巻御夢^ノ記ニハ建久九年五月二日注^ス之^ヲ（卷七）

- ③ 拾遺語灯録上云三昧発得記（以下略）（卷七）

- ④ 拾遺語灯録上臨終日記云建久元年十一月十七日勅^ヲ許^メ帰洛^ヲ即賜^ヲ宣旨^ヲ中納言光親^ニ伝^フ鉤命^ヲ来^ル（卷三十六）

ここに明記されている『拾遺漢語灯録』の篇目、「浄土宗見聞」「御夢記」「三昧発得記」「臨終日記」は、『大徳寺本』のものと完全に一致する。このことから、義山が入手した『拾遺漢語灯録』が『大徳寺本』と同系統のものであったこと、そして義山が、『正徳版』において、もとの篇目を「浄土随聞記」「夢感聖相記」「臨終祥瑞記」と改変したということが窺い知られる（「三昧発得記」は改変していない）。義山は、『翼賛』に自らが『拾遺漢語灯録』を改訂した明白な証拠を残してしまっていたのである。

引文は、①②は『大徳寺本』とほぼ完全に一致するが、③④は改変されている。このことから、義山は、『翼賛』の編纂作業と並行して、『語灯録』の校訂（正確には「改作」）作業を行っていたことがわかる。しかし③④は、『正徳版』所収本の文とは少し異なる。このことは、義山は、その後、『正徳版』刊行までに何度も文章に修正を加えていったということを示している。

註

- （一）江藤漱英編『仏教古典叢書 古本漢語灯録』（中外出版、一九二四年。国書

刊行会、一九八四年再刊）巻第七、四十七頁。

(2) 『仏教古典叢書 古本漢語灯録』巻第十、五十五頁。

(3) 明和三年（一七六六）義空書写本が、恵空の誕生寺である善立寺（滋賀県守山市金森町）に所蔵されており、その複製本が、大谷大学図書館に所蔵されている。またその翻刻が、経隆優「光遠院恵空講師略年譜」（『真宗総合研究所紀要』第二号、大谷大学、一九八四年）に掲載されている。

(4) 大谷大学図書館所蔵複製本。

(5) 『浄土真宗教典』巻一（『仏書刊行会編『大日本仏教全書』（講談社、一九一二年）第一巻〈仏教書籍目録第一〉四四九頁）

(6) 『大日本仏教全書』第一巻四四九頁。

(7) 藤原猶雪『日本佛教史研究』（大東出版社、一九三八年）六六三頁。

(8) 河住玄『黒谷上人語灯録概説』（欣求庵、一九八一年）六十一頁。

(9) 『仏教古典叢書 古本漢語灯録』巻第十五十六頁。

(10) 『浄土宗学研究』第二十二号六十七頁。

(11) 『浄全』第十九巻十六頁下。

(12) 『浄全』第十九巻一七九頁上。

(13) 『浄全』第十九巻一八〇頁上〜一八一頁上。

(14) 『浄全』第十九巻同右、五五四頁下。

七

第三の理由は、『大徳寺本』の構成が、了慧道光在世中の元享元年（一二三二）七月に開板された元享版『和語灯録』（龍谷大学図書館蔵）と、また、古本『漢語灯録』とも同じだからである。元享版『和語灯録』の構成は、編者了慧道光が跋文に、

沙門了慧感嘆にたへす 随喜のあまり七十九歳の老眼をのこいて
和語七巻の印本を書く⁽¹⁾

『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性

と、自らが版下を書いたと記していることから、了慧道光が立てたものであることはいうまでもない。これと古本『漢語灯録』の構成が全く同じであるということは、了慧道光が、『語灯録』全巻を同じ構成で統一していたことを証しているといつてよからう。梶村氏は、「道光は現行の『醍醐本』そのままを、改変も削除もなくすべて収録したと考える方が可能性が大きい⁽²⁾」とされるが、『拾遺漢語灯録』だけ他とは構成を変えて、『醍醐本』をそのままの形で収録するというのはいかにも不自然である。したがって、もともと『醍醐本』と同じ形態であった『拾遺漢語灯録』が、伝承過程で、「三心料簡事」「別伝記」が削除され、『夢記』と『御教書御請』が挿入されて、『大徳寺本』のような姿に変貌を遂げたとは考えられないのである。

もし仮に『拾遺漢語灯録』Ⅱ『醍醐本』であったとしたら、『醍醐本』を『大徳寺本』のような形態にした人物を、編者の了慧道光と想定しなければならぬであろう。『和語灯録』所収「三部経釈」は、金沢文庫本・専修寺本に見られる至誠心釈を欠いているが、これについて、了慧道光が削除した可能性が極めて高いことを、山上正尊氏、藤堂恭俊博士、善裕昭氏が指摘されている⁽³⁾。このことから、了慧道光が「三心料簡事」を削除した可能性も考えられなくはない。しかし、これは現実性に乏しい想定であろう。

以上の三つの理由から、筆者には、「三心料簡事」を邪義として削除した『武州金沢蔵本』の存在を信じる事が出来ない。「浄土宗見聞」には最初から「三心料簡事」が収録されていなかったと考えざるを得ないのである。

しかし、誤解のないように申し添えておきたいが、だからといって、筆者が「三心料簡事」を偽書と考えているのでは断じてない。「三心料簡事」は、法然が物語ったものを源智が筆記したもので、「法然の語録の中でも大切な法語である」とされる梶村氏の評価に全面的に賛同するものである。筆者は、「三心料簡事」の表記体裁が、鎌倉初期の記録の文章に多く見られる仮名の少ない漢字仮名交じり文であることから、法然の講義録の類ではないかと推定している。⁽⁴⁾おそらく原形は、法然の講説の内容を源智が忘れないように筆記したメモ帳のようなものではなかったであろうか。しかし、源智は「源智本」には「三心料簡事」を収録しておらず、後に「醍醐本」の編纂過程において、編者によって挿入されたものと考えられる。

なお、近年、「三心料簡事」に関する注目すべき研究報告が相次いでなされている。永井隆正⁽⁵⁾氏が、高田派専修寺第三世顯智筆「見聞」に「三心料簡事」第六・七・十・十一・二十三・二十四条が収録されているのを、続いて真柄和人⁽⁶⁾氏が、『本願成就聞書』に第五・十一・十二・二十一・二十三条が収録されているのを確認、報告された。そして筆者も両氏に続いて、江戸時代における高田派宗学勃興の先駆者恵雲（一六一三～一六九一）の著作群の中、法然より善心房（親鸞）に与えられた消息と言われる『興御書』の註疏「興御書抄」⁽⁷⁾（萬治三年へ一六六〇）刊に第二十一・二十二条が、親鸞の『教行信証』の註疏「教行信証抄」⁽⁸⁾（貞享二年へ一六八四）二月二十八日脱稿、同三年へ一六八五（七月刊）に第二条が、出典を勢観房（源智）の『法然上人伝記』と明記の上で引用されているのを確認、報告した⁽⁹⁾。

『見聞』『興御書抄』『教行信証抄』は真宗高田派の文献であり、『本願成就聞書』は、撰述者について、親鸞、西山派の者、高田派の者、如道等諸説あるが、親鸞門流において唱導教化に用いられた談義本であるので真宗の文献と考えてよい。これによって、「三心料簡事」が真宗に伝承されていたこと、遅くとも顯智の時代には『醍醐本』そのものか、その原資料が高田派に伝わっていたこと、恵雲の時代まで高田派に『醍醐本』が伝承されていた可能性が高いことが明らかになったのである。

以上の研究報告は、真宗（特に高田派の）文献という鉾脈に、『醍醐本』の成立過程・伝承過程の解明の鍵が埋まっている可能性があり、この鉾脈を掘り進んでいくことが、『醍醐本』研究の火急の課題であることを示唆するものといえる。この課題提起に答えるべく、今後も真宗文献の蒐集・精査を続行すれば、「三心料簡事」の史料性格が明らかになるのもそう遠い将来のことではないかもしれない。

次に、「別伝記」がなぜ「浄土宗見聞」に見られないのかということであるが、筆者には、「別伝記」は、伝記であつて法然の語録ではないので除外されたとは考えられない。『醍醐本』の編者が編纂過程において挿入したのであろう。

註

- (1) 『龍谷大学善本叢書15 黒谷上人語燈録（和語）』五三八頁。
- (2) 『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』二〇八頁。
- (3) 善裕昭「法然『三部経大意』における諸問題」『浄土宗学研究』第二十二号 四十三頁。
- (4) 拙稿「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」」（『佛教論叢』第四十二号、浄土宗教学院、一九九八年）

(5) 永井隆正「顯智筆『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、法然上人研究会、一九九三年)

(6) 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、東山学園学芸研究会、一九九四年)

(7) 拙稿註(3) 論文。

八

これまで、「浄土宗見聞」と『醍醐本』の構成上の相違点を筆者なりに検討してきたが、それを通して、(1)(2)の相違が『醍醐本』の伝写過程における誤写によって生じたことを裏付けすることは、材料不足のために叶わなかったが、(3)(4)の相違が『醍醐本』編纂過程における編者の挿入によって生じたと考えられる根拠は、それなりのものを提示し得たと自負している。よって筆者は、「浄土宗見聞付臨終記」が『源智本』そのものであったと確信するに至ったのであるが、この私見に対しては、次のような異議を唱える向きもあろう。すなわち、「もし『浄土宗見聞付臨終記』が源智の著述ということになると、『臨終日記』の末尾の「如来滅後一百年……上人御入滅已及卅年。……今聊記見聞之事矣」は源智が記したことになるが、法然滅後二十六年(二十七回忌)にあたる歴仁元年(一二三八)に亡くなっている源智に、この文が記せる筈がないではないか」と。

しかし、筆者は、この文を源智のものと認めることは十分可能ではなからうか。なぜなら、源智が編纂を終えたのが、法然滅後二十四年以後であったら、「上人滅後三十年になろうとしている」という意味で「及卅年」と書いたとしても不思議ではないからである。仁治三年(一二四

二)に記されたとは限らないのではなからうか。ゆえに筆者は、「浄土宗見聞付臨終記」は源智によって、法然滅後二十四年から二十六年の間に編纂された法然の語録であり、これこそ法然遺教の第一結集と称すべきものと考ええる。

そうだとすると、『醍醐本』は、必然的に、後人が「浄土宗見聞付臨終記」を種本として編纂したものということになるであろう。したがって、

『醍醐本』冒頭の

法然上人伝記

附一期物語 見聞出勢觀房⁽¹⁾

の「見聞出勢觀房」は、梶村氏は「見聞書勢觀房」の誤写と推定されているが、筆者は、『法然上人伝記』の拠り所となった見聞録の出どころは源智である」ことを意味していると解釈するのが妥当ではないかと考えるのである。

上來論述してきたことですでに明らかになっていると思うが、ここで『拾遺漢語灯録』と『醍醐本』の関連についての筆者の私見をまとめておくと次のようになる。

① 両書とも同一資料に基づいている。すなわち、源智本「浄土宗見聞付臨終記」を中心資料として編纂されたと考えられる。

② 源智本「浄土宗見聞付臨終記」は、『拾遺漢語灯録』には、第二章にほぼ原形のままで収録されたと推定される(「十二問答」だけ省かれた)。

③ 『醍醐本』が『源智本』を中心資料として編纂されたとすると、次のような編纂過程を経て成立したと考えられる。編者はまず「浄

土宗見聞付臨終記」を「浄土宗見聞」と「臨終日記」に切り離した。そして「浄土宗見聞」に「禪勝房との問答」(「十一問答」)と「三心料簡事」の二篇を追録し、語録篇とした。そして、「臨終記」の前後に「別伝記」と「三昧発得之記」を追録し、行実篇とした。この推論が認められるとすると、残る不明点は①「醍醐本」はいづ誰によって編纂されたのか、②「別伝記」「三心料簡事」の筆者は誰か(筆者は源智と考える)、③なぜ『醍醐本』に『拾遺漢語灯録』所収「夢記」「御教書御請」が見られないのか、の三点ということになるが、この究明は今後の課題として残しておきたい。

註

- (1) 『浄土宗典籍研究 資料篇』一二八頁。
- (2) 『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』九十四—一〇〇頁。

やいこと

以上、『拾遺漢語灯録』所収「浄土宗見聞付臨終記」が、『源智本』の原形であり、法然遺教の第一結集と称すべきものであり、『醍醐本』は『源智本』を中心資料として編纂されたものであるという仮説を立て、その検証を試みた。論証に不十分な点はあるが、少なくとも、従来の『語灯録』観・『醍醐本』観の見直しの契機の提出にはなり得ていると思う。梶村説と同等の可能性を持つ新説として認知されることを切望するものである。

最後に、念のため申し添えておきたいことは、もし、私見が正鵠を射

ていたとしても、『醍醐本』の史料価値は些かも減するものではないということである。なぜなら、『大徳寺本』所収「浄土宗見聞付臨終記」「三昧発得記」が、『醍醐本』の「二十話」「御臨終日記」「三昧発得之記」とほぼ完全に対応したことによって、両書とも良質のテキストを収録していることが実証されたからである。それゆえに、『拾遺漢語灯録』の方が『醍醐本』よりも『源智本』に近い姿をとどめていようと、従来の「法然研究の第一級史料」とする『醍醐本』に対する評価が揺らぐことはないのである。むしろ『大徳寺本』の発見によって、『醍醐本』の史料価値は確固不動のものとなった(と同時に『拾遺漢語灯録』の史料価値も高まった)といえよう。その『醍醐本』に偽書が収録されたということはおよそ考えられないので、「別伝記」「三心料簡事」も源智が筆録した良質の史料と見なしてよいのではなからうか。したがって、『拾遺漢語灯録』の史料価値の高さを論証しようと試みた本稿は、梶村氏の「悪人正機・法然説」を側面から支えるものであることをご理解頂きたいのである。

(失徳の敬称は総て略した)

アヴァダーナ説話の起源

平 岡 聡

序

Divyāvadāna (Divy., edited by E. B. Cowell and R. A. Neil, 1886) はその名に「アヴァダーナ」という語を冠し、またこの他にも Avadānaśataka (AS) など、その文献名にアヴァダーナとつく文献が少なからず存在する。ところがこのアヴァダーナという語の意味内容が実は極めて曖昧であり、従来よりこの語の定義を巡って、多くの研究者が様々な解釈を試みてきたが、必ずしもそれが奏功しているとは言えない。特に当初よりなされてきたその語源からの定義はあまりに抽象的で、アヴァダーナの本質を的確に言い表しているとは言いがたい。この言葉の意味内容を吟味するに当たっては、十二分教の一支となっているアヴァダーナ（アパダーナ）が諸経論においてどのように定義されているか、またはこの語が「譬喩」と漢訳されていることの意味から考察の方が実際的であるし、事実、漢訳資料の扱いに有利な日本の研究者がこのような観点からアヴァダーナの定義に関して成果を上げているのが実状である。ここではアヴァダーナの語義そのものに立ち入ることはしないが、前田 [1964]、岩本 [1967]、そして松村 [1996] の研究に依拠しながら、この語の意味内容がどのように考察されてきたかを概観した後、Divy. に見られるようなアヴァダーナタイプの説話の起源がどこに求められるかについて私見を述べてみたい。

itivuttaka との関係

九分教・十二分教ということになれば、まず前田の研究を参照しなければならない。前田はアヴァダーナとイティヴッタカとの深い関係を指摘して、九分教イティヴッタカの原意が、イティウクタカ（如是語）にあり、のちに過去世物語を本質とする古いアヴァダーナ形式の発達とともに、サンスクリットのイティヴリッタに関係づけてイティヴリッタカと転写されるにいたったが、そのような転写ではアヴァダーナを尊重する人々を満足させることができず、十二分教の成立とともに、改めてアヴァダーナという支分を増加することになったと結論づける（[1964, 371-372]）。諸経論におけるイティヴッタカの解釈には、伝統的にイティウクタカの系統とイティヴリッタカの系統の二つが存在するが、このうちイティヴリッタカと解釈するのは『大毘婆沙論』等の論書であり、その解釈に共通する特徴は、イティヴリッタカを「過去世物語」の一種と見る点にあるとして、この語を「古来より伝承された過去世で始まり過去世で終わる過去世の物語である」と定義する（[1964, 353-354]）。そしてこれこそがアヴァダーナ

の原始的な解釈であり、アヴァダーナの原意に関する最も基本的な伝統的解釈は、アヴァダーナに対する解釈の中よりも、むしろイティヴリッタカに対する解釈の中にこそ保存されていると前田は指摘する（[1964, 360]）。そして前田はアヴァダーナの特徴を次の五点に纏めている（[1964, 459]）。

- (1) アヴァダーナは語源的には「英雄的行為の物語」の意味を有する。
- (2) 漢訳の譬喩の意味は本来的には物語利用の仕方に関係するものであろう。
- (3) アヴァダーナには幾つかの類型がある。それは歴史的発達に即して考察されるべきである。
- (4) ジャータカはアヴァダーナの一種であるが、十二分教としてはジャータカを除いたアヴァダーナの概念を立てるべきである。
- (5) 過去世物語のイティヴリッタカはアヴァダーナの古い形のものである。
- (6) アヴァダーナが因果応報の観念と結合したのは、やや新しいことと思われる。

イティヴリッタカとアヴァダーナとの密接な関係に注目するのは岩本も同じであり、彼もアヴァダーナの発生をイティヴリッタカに求める。彼は九分教のイティヴリッタカと、十二分教のヴィアーカラナ、ニダーナ、アヴァダーナ、そしてイティヴリッタカとの関係に注目し、九分教におけるイティヴリッタカの内容を十二分教における四者に分割したと見る（[1967, 34]）。そして岩本はニダーナとアヴァダーナとの関係に注目し、現世における因縁を物語るのがニダーナで、前生における因縁を物語るのがアヴァダーナであるとする（岩本 [1967, 36]）。これを受けて松村 [1996] は『大般涅槃經』の「何等名為阿波陀那。如戒律中所說譬喩。是名阿波陀那經」（大正 12, 451 c 26-27）や『出曜經』の「七者成事。所以言成者。如持律人法律所犯故名成事」（大正 4, 643 c 4-5）というアヴァダーナの定義を手がかりに「ニダーナもアヴァダーナも共に律の戒条を説明する例話であり、前者には戒条が制定される理由となる例話、後者には戒条の改訂適用に関わる例話が該当する」とし、また「アヴァダーナは元來律文献中に生まれ育っていった」として、両者が律藏に深く関わっていたことを指摘している⁹。こうしてみると、アヴァダーナは過去世物語を意味するイティヴリッタカを発生之母胎とし、またニダーナとともに律藏との深い関わりの中で発展していったというのが先学の理解である。

実際に前田は現存のパーリ聖典中にイティヴリッタカに分類されるべき物語を比定しているが（[1964, 361]）、それらの物語は *bhūtapubbam* (BP) で始まることを特徴とし、またその過去世物語には過去仏が登場するなど、Divy. や As といった有部系の説話に見られる過去世物語と共通項が少なからず見出される。そこで次に両者の比較を行い、その共通性を確認してみよう。

***bhūtapubbam*で始まる過去世物語との関係**

パーリ聖典中の BP で始まる過去世物語に関しては田辺 [1997] の研究があるので、今はこれを手がかりとしながらその用例を紹介していくが、まず Divy. 等の説話で特徴的な項目を四つ（微笑・提示・訓誡・業報）²⁾ 取り出し、BP で始まる過去世物語がその特徴をどの程度備え

ているかを一覧表に纏めると、次のとおりである。

bhūtapubbamで始まる過去世物語とアヴァダーナの要素

	微笑	提示	訓誡	業報
MN i 125. 3 ff.			○	
MN i 333. 7 ff.				○
MN ii 45. 2 ff.	○			
MN ii 74. 15 ff.	○			
SN i 58. 7 ff.				○
SN i 92. 3 ff.				○
SN i 227. 5 ff.				○
SN i 231. 28 ff.				○
SN ii 190. 28 ff.		○		
SN ii 191. 18 ff.		○		
SN ii 192. 3 ff.		○		
SN ii 227. 3 ff.		○	○	
SN ii 266. 27 ff.			○	
SN ii 269. 8 ff.			○	
SN iii 144. 21 ff.		○		
SN iv 201. 18 ff.			○	
SN v 447. 25 ff.			○	
AN i 111. 3 ff.			○	
AN iii 214. 21 ff.	○		○	
AN iii 371. 16 ff.			○	○
Ud v 350. 14 ff.				○

田辺は BP で始まる過去世物語を考察する中で、これらの物語と後世に発達してくるアヴァダーナの説話との類似性を指摘してはいるが、そこではパーリでの用例を紹介するに留まり、実際に Divy. や Aś に見られる説話の内容と比較してその類似性を明確にしているわけではない。そこでこの表に基づきながら、項目別にこれらの物語と Divy. の物語とを比較し、両者の類似性を確認していく。

[a] ブッダの微笑

授記の定型句にもなっているブッダ微笑の要素はすでに BP で始まる三つの物語にその萌芽が見られる。といっても、これらの用例は授記とは結びつかず、ブッダの微笑に続いて、アーナンダの質問、そして過去世物語が説かれるという流れの中で見られるものであるが³⁾、

ブッダの微笑からアーナンダの質問に到るまでの表現形態は Divy. や As で説かれる授記の定型表現に類似しているので、それを見てみよう。

さて世尊は道から逸れると、ある場所で微笑を現された (sitaṃ pātvākāsi)。その時、同志アーナンダはこう考えた。〈世尊が微笑を現されたのには如何なる因・如何なる縁があるのだろうか。如来達は理由もなく微笑を現されることはない〉。そこで同志アーナンダは右肩を肌抜き、世尊に向かって合掌礼拝すると、世尊にこう申し上げた。「大徳よ、世尊が微笑を現されたのには如何なる因・如何なる縁があるのですか。如来達は理由もなく微笑を現されることはありません」(MN ii 45.3-11)⁴⁾

若干の相違は指摘し得るものの、その表現形態は Divy. や As といった有部系の説話に見られる授記の定型表現と類似し、独自の展開を遂げる有部系の授記の定型句の素地と見なすに充分である。

また BP で始まる物語の中で、微笑が授記との関わりの中で説かれている用例を挙げておく。ギッジャクータ山で時を過ごしていたモッガラーナはラッカナと共にラージャガハに乞食に行こうとして山から下る時の様子である。

その時、同志マハーモッガラーナはギッジャクータ山から降りると、ある場所で微笑を現した (sitaṃ pātvākāsi)。すると同志ラッカナは同志マハーモッガラーナにこう言った。「モッガラーナ君、微笑を現されたのには如何なる因・如何なる縁があるのか」。「ラッカナ君、〔今は〕その質問をする時ではない。世尊のもとで私にその質問をするがよい」(SN ii 254.22-28)

乞食を終えた二人はブッダのもとに行くと、ラッカナはモッガラーナに微笑の意味を問う。するとモッガラーナはその理由を「空を飛んでいる骨の鎖を鳥達が啄み、その有情が悲鳴を上げているのを見たから」と答えると、ブッダはそれを受けてその業果を説明するが、その前に次のような前置きをする。

「比丘達よ、私はかつてその有情を見たことがあったが、〔その時〕私は〔彼のことを〕説明しなかった (na vyākāsiṃ)。私がそれを説明しても (vyākareyyam)、他の者達は信用しなかったであろう。私を信用しない者達に対して、彼の〔ことを説明する〕ことは長夜に亘って不利益と苦とをもたらすだけだ」(SN ii 255.24-27)

このように、ここではその有情の過去世の業とその果報とが説明されており、来世に対する授記ではないが、言語的には $vy-a \sqrt{kr}$ が用いられているし、またここでは微笑するのがブッダではなくモッガラーナではあるが、ある有情の生に関する話が微笑と $vy-ā \sqrt{kr}$ との関連で説かれているので、これも後に授記へと展開する要素を持っていると考えられる⁵⁾。

[b] 真理の提示

続いて、過去世物語を説き終わった後に、その話の内容に基づいて行われる何らかの「真理の提示」と、その提示に基づいてブッダの「訓誡」がなされる部分とを比較してみよう。Divy. では両者がセットになっており、別々に説かれることはない。過去世物語では黒業によ

って黒い異熟（苦果）が、白業によって白い異熟（楽果）が、そして黒白業によって黒白斑の異熟があることを、現在物語の人物（主に主人公）に因んで説き⁶⁾、そして連結では過去世物語の人物が現在物語の人物に比定された後に、次のような定型句が見られるのである。

「このように、比丘達よ、完全に黒い〔業〕には完全に黒い異熟があり、完全に白い業には完全に白い異熟があり、〔黒白〕斑の〔業〕には〔黒白〕斑の〔異熟〕があるのだ。それゆえに、ここで比丘達よ、完全に黒い業と〔黒白〕斑の〔業〕とを捨て去って、完全に白い業にのみ心を向けるべきである。以上、このように比丘達よ、汝らは学び知るべきである (ity evaṃ vo bhikṣavaḥ śikṣitavyam)」 (Divy. 23.27-24.1)

このようにまず前半部分は下線示したように、過去世物語の内容を総括する意味で「業の一般法則」あるいは「真理」が提示され、そして後半部分では点線で示したように、前半で提示された「真理」に基づく「訓誡」がなされるというパターンを持っているのが普通であるが、これの祖型と見なしうるものが、パーリのBPで始まる物語に存在する。ただしパーリでの用例では、真理の「提示」とそれに基づく「訓誡」とが総て別々に説かれており、二つ合わせて説く用例は存在しない。ではまず過去世物語に基づいて為される真理提示の用例を紹介しよう。

「かつて比丘達よ、このヴェープツラ山は実はスパッサという名前であった。(中略) ちょうどその時、世尊・阿羅漢・正等覚者カッサパが世に現れた。比丘達よ、世尊・阿羅漢・正等覚者カッサパにはティッサとバラドゥヴァージャという名の二人の声聞がいたが、彼らは最上で素晴らしい二人組であった。比丘達よ、見るがいい。その山の名前は消え去り、またその人達は死没し、そしてかの世尊は般涅槃してしまった。比丘達よ、このように諸行は無常である。比丘達よ、このように諸行は移ろい行くものである (evaṃ aniccā bhikkhave saṅkhārā evaṃ addhuvā bhikkhave saṅkhārā)」 (SN ii 192.3-19)

下線で示した部分が過去世物語に基づく真理の提示であり、ここでは「諸行無常」という仏教の真理が提示されている。一覧表で示したとおり、真理提示のパターンは他にも四例あるが、このうち三例において「諸行無常」という真理が提示されている。

[c] 訓 誡

では次に「訓誡」の用例を見てみよう。ここでは過去世物語として、過去仏カッサパの時代に在俗信者のリーダーであったガヴェーシンが五百人の信者達とともに次第次第に精進し、最後には出家して無上なる解脱を証得した話が説かれ、これに基づいてブッダはアーナンダに対して次のように訓誡する。

「このように、アーナンダよ、ガヴェーシンを上首とする五百人の比丘達は徐々に高次の、徐々に優れた努力を続けて、無上なる解脱を作証したのである。それゆえにここでアーナンダよ、このように学び知るべきである (tasmā ti ha anānda evaṃ sikkhitabbaṃ)。『我々は徐々に高次の、徐々に優れた努力を続けて、無上なる解脱を作証しよう』と。アーナンダよ、このようにお前達は学び知るべきである (evaṃ hi vo ānanda sikkhitabban)」 (AN iii 218.19-25)

下線で示した部分は、すでに見た Divy. の定型表現に酷似しており、業に関する訓誡が一番多く説かれているが、それ以外にも次のような訓誡が Divy. でなされているので、それを紹介しよう。

(1) 「それゆえにここでアーナンダよ、このように学び知るべきである (tasmāt tarhy ānanda evaṃ śikṣitavyaṃ)。すなわち『私は、最低、指を弾くほどの非常に短い一瞬一瞬といえども、如来を姿形という点から憶念しよう』と。アーナンダよ、このようにお前は学び知るべきである (evaṃ te ānanda śikṣitavyaṃ)」 (Divy. 142.10-13)

(2) 「それゆえにここで比丘達よ、お前達はこのように学び知るべきである (tasmāt tarhi bhikṣava evaṃ śikṣitavyaṃ)。すなわち『我々は法を聞くことを喜びとする者にならなければならない』と。比丘達よ、このようにお前達は学び知るべきである (evaṃ vo bhikṣavaḥ śikṣitavyaṃ)」 (Divy. 200.15-17)

(3) 「それゆえにここで比丘達よ、このように学び知るべきである (tasmāt tarhi bhikṣava evaṃ śikṣitavyaṃ)。すなわち『焼けた杭に対しても我々は怒りを生ずるべきではない。〔六〕 識を具えた身体に対しては言うに及ばぬ』と。比丘達よ、このようにお前達は学び知るべきである (evaṃ vo bhikṣavaḥ śikṣitavyaṃ)」 (Divy. 534.24-26, 197.24-26)

このように用例を比較する時、両者の関係の密なることは一目瞭然であり⁷⁾、アヴァダーナの発生に BP で始まる物語が深く関与していることは間違いない。

[d] 業 報

Divy. の過去世物語では主人公が現世で享受した苦果や楽果を説明するために、過去世でなした彼の悪業や善業の物語が説かれるのを特徴とするが、すでにこのような業報をテーマとする物語が BP で始まる過去世物語の中に見出すことができる。中には極めて素朴な形で業報を説く物語も存在するが、しかしそのうちの幾つかは Divy. の説話と酷似するものも二例ではあるが存在するので、以下その内容を紹介してみたい。

まずは SN⁸⁾ からの用例である。ここでは、大金持ではあったが粗末な食事・衣類・乗物しか享受していなかった長者が息子のないまま亡くなり、財産が国王のパセーナディに没収されてしまう話が説かれている。これを不思議に思ったパセーナディはブッダのもとに赴き、その理由を尋ねると、ブッダは彼が過去世でなした業とその果報とを説明するが、それを纏めると以下のとおりである。

善業 : 独覚に布施をする。

悪業 a : その布施を後悔する。

悪業 b : 財産目当てに兄弟の一人息子を殺す。

楽果 : 七度天界に生まれ、また七度長者として生まれる。

苦果 a : 素晴らしい食事・衣類・乗物を享受する気にならない。

苦果 b : 長間、地獄で苦しみ、今生でも財産を没収される。

無論、善業は樂果に、惡業 a は苦果 a に、そして惡業 b は苦果 b にそれぞれ対応するが、このうち、樂果と苦果 b との説かれ方が Divy. などの説話のそれに極めて近い形で説かれているので、それを紹介しよう。

樂果

「大王よ、組合長であった長者は独覺タガラシキンに施食を布施したが、その業の異熟によって (tassa kammassa vipākena), 七度善趣なる天界に生まれ、その同じ業の異熟の残余によって (tass-eva kam-massa vipākāvesesena), 七度このサーヴァッティーの組合長の地位に就いたのである」(SN i 92.10-14)

苦果 b

「組合長であった長者は財産目当てに兄弟の一人息子の命を奪ったが、その業の異熟によって (tassa kammassa vipākena), 何年・何百年・何千年・何百千年もの間、地獄で煮られ、その同じ業の異熟の残余によって (tasseva kammassa vipākāvesesena), ここに七度〔生まれても〕息子がいないために財産が王庫に没収されたのである」(SN i 92. 22-27)

下線で示した表現はアヴァダーナによく見られる表現であり、また黑白業が説かれているのも注目に値する。

もう一つの用例は Ud に見られる。ここではハンセン病を患った男がブッダから聞法して優婆塞となったが、後に雌牛に倒されて死んでしまう。比丘達が彼の将来について尋ねると、ブッダは彼が将来悟りを開くことを予言する。また比丘達は彼の過去世での業について尋ねると、ブッダは彼が過去世で独覺に暴言を吐くという惡業をなしたことを説き、その業の異熟を次のように説明する。

「彼は、その業の異熟によって (tassa kammassa vipākena), 何年・何百年・何千年・何百千年もの間、地獄で煮られ、その同じ業の異熟の残余によって (tass' eva kammassa vipākāvesesena), この同じラージャガハで貧しく哀れで愚かな者となったのである」(Ud 50.19-23)

ここでも先ほどと同じ表現が見られ、また黑白業が説かれている点などは Divy. などの説話に極めて近い内容となっており⁹⁾、その祖型と見なして大過はないであろう。またここで紹介したパーリ聖典での用例はいずれの場合も「業の異熟の残余によって (kammassa vipākāvesesena)」という表現が使われていたが、Divy. では「業の残余によって (karmāvaśeṣena)」という類似の表現が第 28 章と第 37 章とに見られる。ここではいずれも阿羅漢になりながら殺されてしまったヴィータショーカとルドラーヤナとの過去世物語が説かれた後に、連結でブッダ (第 28 章の場合はウパグブタ) がその異熟を説明する中に見られるので、その内容を順次紹介しよう。

第 28 章

「同志の皆さん、どう思われるか。その獵師こそかのヴィータショーカだったのである。

その時彼は鹿を殺したが、その業の異熟によって (tasya karmaṇo vipākena) 彼は重病にかかったのである。独覚を刃で切り殺したというその業の異熟として、数千年の間、地獄で苦しみを受け、人間に五百回生まれ変わっても、刃で殺されてきたのであり、その業の残余によって (tat karmāvaśeṣeṇa), 今生においては阿羅漢になりながらも刃で殺されてしまったのである」(Divy. 428.19-25)

第 37 章

「比丘達よ、どう思うか。その時その折に獼師だったのが、他ならぬこの比丘ルドラーヤナである。彼は毒を塗った矢で独覚の急所を射抜いたが、その業の異熟によって (tasya karmaṇo vipākena), 何百年・何千年の間、地獄において煮られたのである。そしてまたその泉において〔彼は〕毒を塗った矢で独覚の急所を射抜いたが、その業の残余によって (tenaiva ca karmāvaśeṣeṇa), この世においてもまた阿羅漢性を得ていながら刀で殺されてしまったのだ」(Divy. 584.3-8)

このように、若干表現形態は異なるものの、両者の類似性は明らかである¹⁰⁾。

小 結

以上、先学の研究を参考にしながらアヴァダーナタイプの説話の起源を考察してきたが、それによると後世にアヴァダーナ説話として展開してくる源流になったのは、九分教の一支であるイティヴツタカが十二分教へと展開する際に転釈されたイティヴリツタカであり、前田はこのイティヴリツタカとして分類される物語が BP で始まる過去世物語であることを指摘した。それを受けた田辺は実際に BP で始まる過去世物語を整理し、それらの過去世物語がアヴァダーナ説話と密接な関係にあることを指摘していたが、実際に用例の検討は行っていなかった。そこでアヴァダーナ説話に特徴的な四つの要素を中心に両者の関係を比較考察し、両者が極めて近い関係にあることを確認したのである。以上の考察から、パーリ聖典所説の BP で始まる過去世物語がイティヴツタカという聖典分類形式の範疇に含まれるものであるとする仮定が正しいならば、アヴァダーナの起源はイティヴツタカに求めることが可能であろうし、もしそうでないとしても、パーリ聖典中の BP で始まる過去世物語がアヴァダーナの発生に深く関与していることは疑いないであろう。

〈引用文献〉

岩本 裕 [1967]『仏教説話研究序説』(仏教説話研究第一) 京都：法蔵館。

田辺和子 [1997]『パーリ聖典に見られる物語文学の世界 —bhūtapubbaṃ ではじまる過去物語の研究—』東京：山喜房佛書林。

前田恵学 [1964]『原始佛教聖典の成立史的研究』東京：山喜房佛書林。

平岡 聡 [1993]「如来 (Tathāgata)」の語源解釈 —Brāhmaṇadārikāvādāna の翻訳並びに研究—『南都仏教』68, 1-23。

[1998]「Divyāvadāna が強調する業の側面とその背景」『人間・文化・心—京都文教大学人間学部研究報告』1, 15-25。

松村 恒 [1996]「聖典分類形式としてのアヴァダーナの語義」『今西順吉教授還暦記念論集インド思想と仏教文化』東京：春秋社, 257-287。

※ パーリ文献は PTS 版、漢訳は大正新脩大藏經を用いた。またパーリ文献の略号は A Critical Pāli Dictionary (Copenhagen, 1924-) に依った。

〈註〉

- 1) 確かにニダーナとアヴァダーナとの結びつきは無視できないほど密接であるが、パーリのニカーヤ中にも現在のアヴァダーナの祖型とも言うべき枠組みが見いだせる事実を鑑みれば、ニダーナとアヴァダーナとを律蔵との関係のみで理解するには問題が残るし、アヴァダーナが律文献の中で「育った」という指摘は正しいにしても、「生まれた」という表現は正鵠を射たものとは言い難い。無論すでにみたパーリの物語が律の影響を受けて成立したことが証明されれば話は別だが、現時点で、そのような証拠は認められない。
- 2) すなわち、[a] 授記物語に欠かせないブッダの微笑、[b]すでに指摘したように連結の最後に置かれる仏教の真理等の提示、[c] その提示に基づく訓誡、そして [d] 善悪業に基づいて生まれ変わりを説く業報の四つである。無論、アヴァダーナの祖型と見なしうる素朴な物語であるから、四つの項目総てを具えた物語はないが、それらは部分的にその萌芽と見なしうるものと考えられる。
- 3) 有部系の文献に見られる授記の定型句では、ブッダの口から放たれた光明が三千大千世界を巡行して再びブッダのもとに戻り、ブッダの背後に帰入した場合にブッダは過去のことを説明することになっているので、誰かに記別を与えることもさることながら、過去や未来のことを説明することもこの授記の定型句に含まれているから、この意味においては、パーリ聖典中に見られるブッダ微笑の物語は後に有部系の文献において詳細な描写へと膨れ上がる授記の定型句の祖型になったことは充分に考えられる。なお有部系の文献に見られる授記の定型句に関しては拙稿（平岡 [1993]）を参照されたい。
- 4) 他の二例も表現形態はこれと全く同じ。
- 5) これと同内容の話はパーリ仏典中に幾つか説かれている。Cf. Vin. i ii 104.28 ff.; Dh-p-a ii 63.23 ff., iii 479.2.
- 6) といっても、実際に Divy. の過去世物語で扱われるのは、黒業→苦果や白業→楽果といった内容は少なく、そのほとんどが黒白業→苦楽果を内容とする過去世物語になっている。なお Divy. の説話に見られる黒白業に関しては拙稿（平岡 [1998]）を参照されたい。
- 7) また根本有部律においても同様の用例を指摘できる。

臥座事

「それゆえにここで比丘達よ、このように学び知るべきである (tasmāt tarhi bhikṣava evaṃ śikṣitavyam)。すなわち『同梵行者の長老・中堅・新参者達に対して、尊重の念と尊敬の念とを抱き、畏敬の念に従って時を過ごすべきである』と。このように、比丘達よ、お前達は学び知るべきである (ity evaṃ vo bhikṣavaḥ śikṣitavyam)」(Śāyanāsanavastu, edited by R. Gnoli, 1978, 10.9-12)

破僧事

- (1) 「それゆえに、ここで比丘達よ、このように学び知るべきである (tasmāt tarhi bhikṣavaḥ evaṃ śikṣitavyam)。すなわち『我々は利得と尊敬とに打ち勝ち、また利得と尊敬とが生じてしまったら、[それに] 心を捉えられることがないようにすべきである』と。このように比丘達よ、お前達は学び知るべきである (ity evaṃ vo bhikṣavaḥ śikṣitavyam)」(Saṅghabhedavastu, edited by R. Gnoli, 1978, ii 72.24-27)
- (2) 「それゆえにここで比丘達よ、このように学び知るべきである (tasmāt tarhi bhikṣavaḥ evaṃ śikṣitavyam)。すなわち『我々は恩を知るべきである。ごく僅かなことでも、してもらったことは無駄にしてはならない。より多くのことは言うに及ばぬ』と。このように、比丘達よ、お前達は学び知るべきである (ity evaṃ vo bhikṣavaḥ śikṣitavyam)」(ibid., 88.19-21)
- 8) Cf. 『雜阿含經』(大正 2, 337b24ff.); 『別譯雜阿含經』(大正 2, 394a23ff.).
- 9) Divy. の黒白業に関しては拙稿（平岡 [1998]）を参照されたい。
- 10) またこれらと類似の用例は根本有部律の薬事に散見され、ブッダの過去世での悪業に関しての表現が見られるが、その一例を示せば以下のとおりである。

「比丘達よ、どう思うか。その時その折にかのバラモンだったのはこの私である。また五

百人の青年バラモンだったのがこの五百人の比丘達である。私は〔聖仙を〕中傷してしまったが、その業の異熟として、一前に同じ。乃至― 地獄において煮られ、その同じ業の残余によって (*tenaiva karmāvaśeṣeṇa*)、今生においても私は正覚者の悟りを得ていながら、五百人の比丘達と共に外道女チャンチャーに偽りの中傷をされたのである」(Bhaiṣajyavastu, edited by N. Dutt, 1984, 213.5-10; cf. *ibid.*, 216.1, 217.3)

また梵本は現存しないが、漢訳の『根本説一切有部毘奈耶雜事』にも悪業の残余を説く説話が見られる(大正 24, 228a18ff.)。

さてここまで紹介してきた用例はいずれも悪業に関するものであったが、善業の場合にも同様の表現が用いられることがある。例えば Divy. 第 7 章ではプラセーナジット王の過去世物語が説かれた後、連結でブッダは次のように説明する。

「比丘達よ、どう思うか。その時その折に貧しい男だったのは、他ならぬこのコーサラ国王プラセーナジットだったのである。彼は独覺に塩気のない麦団子を差し出したが、この行為によって、彼は三十三天において六回も王権・主権・権力を欲しいままにし、この同じシェラヴァスティーにおいても、六回クシャトリアの灌頂王となり、そしてその同じ業の残余によって (*tenaiva ca karmaṇāvaśeṣeṇa*)、今もクシャトリアの灌頂王となったのである」(Divy. 88.25-89.1; Bhaiṣajyavastu 88.12-17)

また BP で始まってはいないが、先ほど「微笑」を考察する際に取り上げた SN の用例には最後の部分で業の異熟に言及しているので紹介しよう。モッガラーナの微笑の話を受けてブッダは先ほど見た前置きの後、その有情の業とその果報を次のように説明している。

「比丘達よ、この有情はこの同じラージャガハにおいて屠牛者をしていたが、彼はその業の異熟によって (*kamassa vipākena*)、何年・何百年・何千年・何百千年もの間、地獄で煮られ、その同じ業の異熟の残余によって (*kamassa vipākāvasesena*)、このような身体の獲得を経験したのである」(SN ii 255.28-256.2)

平成11年度 浄土宗教学院収支決算書

[収入の部]

項目	当初予算額	補正後の予算額	決算額	比較増減	備考
1. 会費	4,550,000	4,550,000	4,045,000	▲ 505,000	
1. 会費収入					
1. 当年度	4,200,000	4,200,000	4,025,000	▲ 175,000	
2. 過年度	350,000	350,000	20,000	▲ 330,000	
2. 助成金収入	3,500,000	3,804,000	3,803,525	▲ 475	
1. 浄土宗助成金	2,500,000	2,604,000	2,603,525	▲ 475	会議費等補助
2. 浄土宗奨学会助成金	1,000,000	1,200,000	1,200,000	0	
3. 寄付金収入	50,000	50,000	20,000	▲ 30,000	
4. 雑収入	10,000	10,000	3,574	▲ 6,426	
5. 繰越金	1,500,000	3,406,000	3,405,810	▲ 190	
収入合計	9,610,000	11,820,000	11,277,909	▲ 542,091	

[支出の部]

項目	当初予算額	補正後の予算額	決算額	比較増減	備考
1. 会議費	1,020,000	1,188,000	1,183,310	▲ 4,690	
1. 理事会費	956,000	1,124,000	1,119,750	▲ 4,250	
2. 監査会費	64,000	64,000	63,560	▲ 440	
2. 事業費	5,350,000	6,201,000	5,687,771	▲ 513,229	
1. 研究会費	1,100,000	1,100,000	1,103,350	3,350	
2. 研究誌等発刊事務費	1,970,000	2,671,000	2,670,853	▲ 147	
3. 学術書蒐集費	100,000	160,000	158,843	▲ 1,157	
4. 研究助成費	1,300,000	1,300,000	1,300,005	5	
5. 学階審査費	180,000	270,000	270,000	0	
6. 諸本電子化費	700,000	700,000	184,720	▲ 515,280	
3. 事務局費	3,220,000	3,220,000	2,512,949	▲ 707,051	
4. 予備費	20,000	1,211,000	0	▲ 1,211,000	
支出合計	9,610,000	11,820,000	9,384,030	▲ 2,435,970	

歳入合計	11,277,909
歳出合計	9,384,030
次年度繰越金	1,893,879

編集後記

○『仏教文化研究』第四十五号発刊の運びとなった。本号からは浄土宗総合学術大会のシンポジウムでの発表者各位に、あらためて学術論文としてご執筆いただくことにした。そのような次第で今号には、平成十一年度同大会シンポジウム「往生浄土の理解」の発表者、龍谷大学教授岡亮一、西山短期大学教授中西随功、佛教大学教授深貝慈孝の三氏にお願いして論稿を頂戴することができた。ご繁忙にもかかわらず、快くご執筆くださった三氏にはとくに感謝の意を表するものである。

○浄土宗奨学会の奨学制度は教院委託事業である。曾田俊弘、平岡聡両氏の論文は、研究奨学生としての二年間に亘る各研究の成果報告である。

○平成十一年度浄土宗教院収支決算書を掲載した。前号から会員諸氏への年度毎の会計報告の場とさせていただきます。

○依頼論文の三篇は、各宗の教学の立場から取り組まれた力作である。まず深貝慈孝氏の論文の往生についての理解は、仏の真実の世界に自分自身が往生生まれること、つまり此土（娑婆）に命終して彼土（浄土）に往生生まれることである。そして深貝氏は浄土宗の立場から此土の念仏による出離生死を求め願い、彼土の往生を期するのが浄土宗であり、念仏を自らの宗とし、往生を体とするのが浄土宗という仏教であるとしている。本論文の往生についての主張は「捨此往彼、蓮華化生」という精神で一貫している。中西随功氏は西山派祖証空の浄土往生の理解について述べている。証空は生きている現今に阿弥陀仏の摂取不捨の大慈悲に生かされていることに気付くこと、これが即便往生の領解であるとする。そして死して後には必ず極楽浄土に往生する。これが当得往生である。つまり証空は阿弥陀仏の極楽浄土は「生の帰依する」「死の帰命する」「世界である」としている。岡亮一氏は親鸞が往生浄土をどのように理解したかという論点で、これを四点に絞って展開している。ここでの特色は衆生にとつて、往生はいつ決定するのであるかということである。それは弥陀が本願に誓われている念仏往生を信じる瞬間である。本願を信じたその時、往生は決定する。これによって、信を得た念仏者の道は、ただ利他行のみであるとしている。

○曾田俊弘氏の論文は、『拾遺漢語灯録』と他の遺文集との関連の解明に取り組んだもので、その結論として「浄土宗見聞付臨終記」が、「源智本」の原形であり、法然遺教の第一結集と称すべきものであり、『醍醐本』は「源智本」を中心資料として編纂されたものであるとしている。これは仮説ではあるが、梶村昇氏の「悪人正機・法然説」とも関連して興味深い。平岡聡氏の論文は、アヴァダナという語の意味内容がどのように考察されてきたかを概観し、Divy.に見られるようなアヴァダナタイプの説話の起源がどこに求められるかについて述べたものである。

○服部淳一氏の論文は聖岡が定慧、蓮勝、了実等浄土宗列祖相伝の宗義を記した『教相十八通』に示される『観経疏』の伝承と展開を追求したものである。阿川正貫氏の論文は今日中国大陸を中心とした中国仏教における最大の法会である「水陸会」の現況と現地で行ったテキストを基にまとめたものである。曾根宣雄氏の論文は、浄土宗が社会実践の場に提示すべき内容について述べたもので、とくに法然の臨終に関する説示が極めて母性宗教的であるとしている。そして浄土宗という立場から社会実践の場に関わっていくためには、それぞれの分野の専門家との連携が大切であり、その連携の中にどのように法然の思想を生かしていくかがこれからの課題であるとしている。

○編集委員 藤井正雄 丸山博正 池見澄隆 藤本浄彦

(H・M)

佛教文化研究

第45号

平成13年3月25日 印刷
平成13年3月31日 発行

正 幸 谷 水 兼 集 編
行 行 行 行 行 行 行 行
浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・浄土宗事務内

印刷／株式会社共立社印刷所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 45. March 2001

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

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 45

March 2001

CONTENTS

On Shōku's View of Birth in the Pure Land.	
.....	NAKANISHI Zuikō 1
Shinran's Thought to Birth in the Pure Land	
.....	OKA Ryōji 7
The Understanding of Birth in the Pure Land	
—as a Priest of Jodo Shu (Pure Land denomination)—	
.....	FUKAGAI Jikō 21
The Doctrine of Jodo Shu and its Tradition	
.....	HATTORI Junichi 33
A Report and Study of “Shuīlū-fāhuī”	
.....	AGAWA Masamichi 43
What Studies of Pure Land Buddhism should present to social practices	
—Inconnection with terminal care—	
.....	SONE Nobuo 53
On the Daitokuji Version of <i>Shui-Kangotoroku</i> : A textual relation between the <i>Shui-Kangotoroku</i> and the Daigo Version of <i>Honen Shonin's Biography</i>	
.....	SODA Shunkō 65
The origin of <i>Avadāna</i> Narratives	
.....	HIRAOKA Satoshi 1