

佛教文化研究

第37號

淨土宗教學院

1 9 9 2

佛教文化研究 第三十七号

目次

浄土教経典における信の形態……………	香川孝雄 一
七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について……………	落合俊典 二七
新出七寺蔵『清浄法行経』攷之二……………	石橋成康 三
——疑経成立過程における一断面——	
『無量寿経』について……………	新井俊定 四
「内専修外天台」と「捨聖帰浄」……………	安達俊英 五
トランスパーソナル心理学の課題と仏教 I……………	藤木雅清 八
——理論的相似性を手がかりとして——	
諸師著作中に見る用欽の遺文……………	阿川正貫 九
『阿弥陀経釈』の諸問題……………	渡辺真宏 九
異文化への宗教の展開……………	武田道生 二七
——宗教真光北米方面の場合——	

『華嚴經』「入法界品」(1).....

現代日本社会における「家」と祖先祭祀.....

編集後記

真野龍海
加藤信孝
広瀬卓爾

浄土教経典における信の様態

序

ここに浄土教経典というのは、△無量寿経類▽と△阿弥陀経▽を指すこととする。

宗教における信の重要性は、今更いうまでもない。いかなる宗教においても、信を抜きにしては成り立たない。しかし、その信もそれぞれの性格を異にする。特に全知全能の超越神を立てるキリスト教やイスラム教と超越神を認めない仏教とは、宗教の構造そのものが全く性格を異にしているところから、その信の様態にしても当然、違いがあるであろう。また同じ仏教でも、原始仏教と浄土教とは、その性格を異にするから、信についても相違があるのではないか。その疑問は当然起こってくる問題である。そこで本稿で、浄土教経典に説かれる信の様態⁽¹⁾について、浄土教独自の特性性があるのか、それとも原始仏教以来の伝統的用法をそのまゝ受け継いでいるのか、そのことについて考察を試みたい。

漢訳経典で、同じく「信」と訳されている、梵本によってその原語を確かめると、その用例は、いくつかに分かれていることが知られる。

浄土教経典における信の様態

香 川 孝 雄

△注▽

(1) 浄土経典の信については、次の諸論稿がある。

中村元「極楽浄土の観念のインド学的解明とチベットの變容」『印仏研』

一一二、一三一―一五三頁。昭和三八年三月。右は、後に中村元選集

第九卷『東西文化の交流』に再録された。

拙稿「浄土経典における信の問題」『印仏研』一六二、三六―三九頁。

昭和四三年三月。

藤田宏達『原始浄土思想の研究』第六章 実践に関する諸問題 第四節

信の形態(昭和四五年二月)。

信楽峻磨『浄土教における信の研究』(昭和五〇年四月)。

1 (abhi)śraddhā の用例

「信」の原語として、もともと一般的に用いられるのが śraddhā (p. śaddha) である。この語は、śrad-√dha という語根からなり、√dha (置く) に śrad あるいは śrat (=satya, 真実) を付した語である。名詞としては śraddhā (f), 形容詞としては śraddha, 動詞としては śraddadhāti, śraddhatte の形で用いられる。また、これに接頭辞 abhi-

(対する、勝れた)を付けて *abhiśraddhā* なる語も用いられている。

śraddhā のパーリ語形 *saddha* は原始仏教經典以来、多く用いられており、原始仏教經典におけるその用法については、藤田宏達博士の詳細な研究⁽¹⁾がある。博士の研究によれば、五根、五力(信 *saddha*、精進 *virīya*、念 *sati*、定 *samādhi*、慧 *pañña*)、五有学力(信、慚 *hiri*、愧 *otappa*、精進⁽²⁾、慧)、五精勤支(有信 *saddha*、少病 *appābādhā*、不誑不誑 *aśatha amāyāvin*、発勤精進 *āradhāviriya*、有 *paññavant*)、七正法(有信 *saddha*、有慚 *hīrant*、有愧 *ottappin*、多聞 *bhussuta*、発勤精進 *āradhāviriya*、持念 *upathita-sati*、有慧 *pañnavant*)などの出家者に対する実践徳目、および在家信者に対する実践徳目たる五法(信、戒、聞、捨施 *cāga*、慧)、七財(信、戒、慚、愧、聞、捨施、慧)などは、すべて「信」を含み、しかも常に実践徳目の最初にあげられていることは、それほど「信」が実践体系の中で重視されていたことを示すものである。そして、そのほとんどが慧と関係づけられ、「信」が慧を指向していることを指摘された。それでは、無量寿経／や阿弥陀経／では、*śraddhā* はどのようなに用いられているであろうか。

△無量寿経／梵本、第二章、第五偈に、次のように説かれている。

勝者の言葉を信する、智慧ある者たち、

彼らの福は、それよりも多いであろう。

tato bahū puṇya bhaveta teṣāṃ,

ye śraddhate jina-vacanāṃ saprajñāḥ,⁽³⁾

この偈は、漢訳諸本には欠き、チベット訳には存するもので、後世に付加された偈であろうと思われるが、この短かい詩句の中に、*śraddhā*

の性格が表れている。

その一つは、「信ぜよ」といっても、何を信ずるのか、が問題であるが、ここでは、はっきりと、「勝者(＝仏)の言葉を信する」と説かれている。また、第四章にも、

それ故に、私の言葉を深く信ずる、

賢明にして分別ある人は、

tasmān naraḥ paṇḍita vīñāṭītiyāḥ, yo mahya vākyam

abhiśraddadheya,⁽⁴⁾

とあって、阿弥陀仏を信ずるのではなくて、經典を説いている仏の言葉を信ずる場合に用いられているのである。この偈は漢訳にもあるが、『平等覺経』では「奉我教、乃信是」とし、『如来会』は「応信我教如実言」と訳していて、いずれも仏の教、あるいは如実の言を信ぜよ、と説いているのである。

このことは、阿弥陀経／梵本の第一章に、

この故に、舍利弗よ、汝等は今、我と彼ら諸仏・世尊を信ぜよ、信受

せよ、疑うことなかれ。

tasmāt tarhi Śāriputra śraddadhānvāṃ pratiyatha

mākāṃksayatha mama ca teṣāṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ⁽⁵⁾

と、ここには *vacana* とか *vākya* の語はないが、当然そのようなことを意味していることを羅什や玄奘などの翻訳者たちは見抜いて、次のように漢訳している。

羅什訳『阿弥陀経』

汝等皆当信受我語、及諸仏所説。⁽⁶⁾

玄奘訳『称讃浄土仏摂受経』

汝等有情一切皆応信^四受領^三解我及十方仏世尊語^二。当勤精進如説修行^一。勿^レ生^三疑慮^一。

したがって、śraddhāは、釈尊や阿弥陀仏などの人格に対する信ではなくて、釈尊の言葉や教えを信ずることである。

右の「阿弥陀経」に「疑うことなかれ」と説かれているのは、「世尊の語」を疑うなかれ、ということである。同じような用例は「無量寿経」にも見られる。前引の第二章、第五偈の後半に、

信こそは「極楽」世界に到るための根本であるから、

それ故に聞きおわって疑いを除くべきである。

śraddhā hi mūlam jagatasya prāptaye,
tasmat dhi śrutvā vimatīṃ vinodayed.⁽¹⁾

ここでも「聞きおわって」とあるのは、「世尊の語を聞きおわって」ということであるから、世尊の語に対する疑いを除くことを意味している。疑いに対する信の語は śraddhā で表されている。

しかし、そのような例ばかりでもない。梵文「無量寿経」第四章には、次の文がある。

アジタよ、もし他の仏国土に住している彼ら菩薩たちが、極楽世界に生まれることに疑いを起こし、その心によって、善根を植えるならば、彼らはそこなる「極楽世界に生まれて」蕾に住むことになる。しかしながら、疑いなく、疑惑を断ち切って極楽世界に生まれるために、善根を植え、諸仏、世尊たちの執われない智を信頼し、
(avakalpavanti) 信じ (abhiśraddadhati) 信解する (adhimucyante)

浄土教経典における信の様態

ならば、彼らはかしこに化生して、蓮華の中で結跏趺坐して、現れることになる。アジタよ、もし他の仏国土に住している彼ら菩薩・摩訶薩たちが、無量光如来応供正等覺者にまみえるために、心を起こし、疑いを起こさず、執われなき仏智を疑わず、自らの善根を信ずるならば、彼らは化生して、結跏趺坐して蓮華の中に現れ、たちまちの間に、他の久しく以前に生まれた衆生たちと同じような身体となる。

ye te jīta bodhisattvā anyeṣu buddhakṣetreṣu sthitaḥ
Sukhāvatyaṃ lokadhātāv upapattaye vicikitsāṃ utpādayanti,
tena cittaṇa kuśalamūlāny avaropayanti, teṣāṃ atra
garbhāvāso bhavati, ye punar nirvicikitsāś cchinna-kāṃkṣāḥ
Sukhāvatyaṃ lokadhātāv upapattaye kuśalamūlāny avaropayanti,
buddhānaṃ bhagavatām asaṅga-jñānaṃ avakalpayanti
abhiśraddadhanty adhimucyante ; tatropapadukaḥ padmeṣu
pariyākaḥ prādurbhavanti, ye te jīta bodhisattvā mahāsattvā
anyatra-buddhakṣetra-sthāś cittam utpādayanty Amitā-
bhasya tatāgatasyārhatāḥ samyaksaṃbuddhasya darśanāya,
na vicikitsāṃ utpādayanti, na kāmṣanty asaṅga-buddha-
jñānaṃ, sva-kuśalamūlaṃ cābhiśraddadhanti, teṣāṃ aupapā-
dukānaṃ pariyākaḥ padmeṣu prādurbhūtānaṃ muhūrta-
mātreṇaivaivam rūpaḥ kāyo bhavati, tad yathānyeṣāṃ ciro-
pannānaṃ satyānaṃ.⁽²⁾

この文では、疑いの対象は「極楽世界に生まれること」であり、信ず

る対象は「諸仏・世尊たちの執われなき智」であって、*avakalpanti*, *abhiśraddadhātī*, *adhimucyante* は、同義語として用いられている。そして「自らの善根を信ずる」場合にも *abhiśraddadhātī* が用いられているのである。この箇所は「初期無量寿経」にはないが、『無量寿経』⁽¹³⁾では「信」「信心」「如来会」⁽¹⁴⁾では「信」と訳すのみで、梵本のように三語を並べることはない。しかし、チベット訳⁽¹⁵⁾では、*avakalpanti* を *yid ches*, *abhiśraddadhātī* を *dad pa*, *adhimucyante* を *mos pa* と区別して訳している。

また原始仏教では、信は慧を指向するものとされ、その場合、信に当る語は *saddhā* が用いられていたが、*śraddhā* が用いられている。信は慧と深い関係にあり、その場合、*śraddhā* が用いられている。先に引用した第二章の第五偈において「勝者の言葉を信ずる、智慧ある者たち」と、説かれていて、「勝者の言葉を信ずる者」と「智慧ある者」とは、同一の人格を示すものとして扱われている。さらに第四四偈の第九偈には、次のごとく説かれている。

信も慧も、極めて長い時間を経て得られるであろう。

その目的を得るために、人は精進「心の心」を起こすべきである。

śraddhā tva prajña sucireṇa lapyate,

taśyārtha-prāptīyā janayeta vīryam.⁽¹⁶⁾

ここにも明らかに、信と慧とは並列に説かれている。原始仏教では、信は慧より一段低いもの、藤田博士の言葉を借りれば「信は慧の前段階としての意義を持つもの」⁽¹⁸⁾であったのが「無量寿経」では、信は慧と肩を並べて同列に説かれているところに、原始仏教における信と異なる

ところがある。

〈注〉

(1) 藤田宏達「原始仏教における信の形態」『北海道大学文学部紀要』六、六七〜二〇頁。一九五七年。

(2) オックスフォード本は *śraddhate*、大谷本は *śraddhāyur*、足利本は *śraddhāyeva* とある（香川孝雄『無量寿経の諸本対照研究』二四四頁。以後「香川対照本」と略称）。こゝは「複数であるべきこと」で *śraddhate* はおかしく思われるが、エジャートン（*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, §28. 10. 11）によると「3. pl. としてあり得ることであるので、これをとる」。

(3) オックスフォード本は *saprajñāh*、大谷本は *suprajñāh*（おそろく *saprajñāh* の誤植ではなからうか）、足利本は *satijñā* とあり、藤田氏は *saprajñāh* をとる（「香川対照本」二四四頁）。

(4) 「香川対照本」三七二頁。オックスフォード本は *abhiśraddadheya*、足利本は *abhiśraddadheyyuh* とする。こゝは「単数であるべきところであるか」で *abhiśraddadheya* (3. Sg. optative) をとる。

(5) 「香川対照本」三七三頁。

(6) 「同右」三七三頁。

(7) 『梵蔵和英合璧浄土三部経』（河口本）二〇八頁五〜七行。

(8) 『大正蔵』二二、三四八上。

(9) 『同右』二二、三五一上。

(10) チベット訳によれば *don dam thob phyir*（第一義を得るため）とあるところから、荻原校訂本では「*paramārtha-pāpāye* の写誤なるべし」といい、中村元博士もこの説をとって「最高の真理を得るための」と訳された（岩波文庫本『浄土三部経』上、六三頁。同書改訂版で中村博士は「八幸あるところ」という世界に」到達するための（七七頁）と改められている。しかし、この説を支持する写本は一本もないから、ここでは写

本通りに読んだ。

- (11) 「香川対照本」二四四頁。
- (12) 「同右」三五二頁。
- (13) 「同右」三五三頁。
- (14) 「同右」三五二頁。
- (15) 「同右」三五二頁。
- (16) 「同」三七四頁。足利本は *paññā* とあるが、オックスフォード本、大谷本の *paññā* をとる。藤田校訂本もこれを採用している。
- (17) 足利本は *janayatha* とあるが、オックスフォード本、大谷本の *janayeta* をとる。
- (18) 藤田宏達「前掲論文」七八頁。

II prasāda の用例

prasāda (p. *pasāda*) なる語は *pra-* > *sad* (支配下に入る、明らかに心) が静まる、満足する、歓喜する) に由来した名詞であり、しばしば *citta* と合成されて *citta-prasāda* (心の清浄) なる合成語となり、また過去分詞となって *prasanna-citta* (清浄なる心) という語をも形成する。元来は「心の清まった状態」を指すところから、「心の清浄」とか「浄心」と訳されるべき語であるが、仏教経典ではしばしば「信」の意味に用いられている。そのことは、藤田宏達博士の研究⁽¹⁾によれば、古くから *pasāda* は *saddhā* と同義的に用いられ、漢訳で主として用いる「浄信」という訳語が適当であり、信の内容を静かな清らかな喜びの心事と見ることは、最初期の仏教以来の基本的立場であった、とせられる。このことは、『俱舍論』卷四の根品に、「信」の心所を説明して「信者令心澄淨」(*śraddhā cetasaṃ prasādaṃ* 信は心の澄淨である)⁽²⁾とし、また『入阿毘

浄土教経典における信の様態

達磨論』巻上にも「信謂令心於境澄淨」⁽⁴⁾というごとく、阿毘達磨仏教においても伝統的な解釈となっていた。五部・四阿含の経典を見ても、信は心の澄淨を内容とするところから、*prasāda* を信の意味で用いていることは確かである。けれども、最初からそのような意味に用いられていたか、というところ少し疑問な点がある。すなわち最古層の経典と考えられる偈文の経典類においては、必ずしも「信」といい切ることは出来ない。その用例をいくつかあげて見よう。

仏の教えを喜ぶ比丘は、

bhikkhu pasanno buddha-sāsane

(*Dhammapada*, 368, 381)

第七の仙人(＝仏)よ、私はあなたの言葉を聞いて喜ぶ。

Esa satvā pasidāmi vaco te isi-sattama

(*Sn*, 356, *Therag*, 1276)

悪魔の軍勢を撃破する無比であり、ブラフマ(＝如来)となれる者を見て、誰が喜ばないであろうか、たとい黒い種族の者でも「喜ぶであろう」。

Brahma-bhūtaṃ atitulaṃ māra-sena-ppamaddananā

ko diṣvā na-ppsīdeyya api kaṇhabhijātiko.

(*Sn*, 563; *Therag*, 833)

すぐれた勝者が〔法〕論を転じたもうとの噂を聞いて、アシタという〔仙人〕の教えの集まりに行つて、人王なる仙人（＝仏）を見て喜び、最高の聖者に、最勝の聖い行を問うた。

Sutvāna ghoṣaṇaṃ Jina-vara-cakka-vatthane
gantvāna disvā isi-nisabhaṃpasanno

moneya-seṭṭhaṃ muni-pavaraṇaṃ apucchī samāgate Asita-
vhaṃssa sāsane ti,

(Sn. 698)

私は聖者の言葉を聞いて、なお一層喜ぶ。

Esa bhiyyo pasādāni sutvāna munino vaco.

(Sn. 1147)

彼は法を聞いて喜びを得る。

Sutvāna dhammaṃ labhati-ppasādam.⁽⁵⁾

(SN. IX. 10)

これらの偈に出る *pasādāni*, *pasāda* を、今は「喜ぶ」「喜び」と訳したが、勿論「信」の意味にとつても意味は通ずる。特に、仏に見え、仏の語を聞いて心に喜びを生ずることが、すなわち淨信を生ずることでもあった、と考えられる。しかし、これら偈文より少し後の成立と思われる長行の經典では、「信」の意味としてでなければならない用例が、いくつも見出される。

コーカリーカよ、サーリプッタとモッガラナに対して汝は心を淨信ならしめよ。

Pasādehi Kokalika Sāriputta-Moggallānesu cittaṃ⁽⁶⁾

(SN. VI. 1.9)

友よ、我々には師に対する淨信、法に対する淨信がある。

atthi kho no āvuso satthari pasādo, atthi dhamme pasādo,⁽⁷⁾

(MN. I. 11)

彼らも亦、仏に対して淨信し、法に対して淨信し、僧伽に対して淨信した。

te kho pana pi ahesuṃ Buddhhe pasannaṃ Dhamme pasannaṃ
Saṃghe pasannaṃ,⁽⁸⁾

(DN, XVIII. 4.)

これらは、いずれも三宝に対する信を意味しており、漢訳經典と対応して見ると、『雜阿含』四四では「起淨信心」とし、『中阿含』二六では単に「信」と訳しているところからも、この語が本来の「歡喜」とか「清淨」という心を内包した「信」を意味しているものと見られる。

この外、「Tivuttaka」の偈には、

かの心淨き者(cittaṃ hi-ssa pasādika)は命終の時に善趣に生まれるであらう。

.....

じつに有情は心淨き (cetopasādanetu) によつて、善趣に行へ。⁽⁹⁾
と、淨土教的なニュアンスを漂わせ、*“Jataka”* になる。

私は彼のその言葉を聞いて

淨信 (pasāda) に到達した。⁽¹⁰⁾ [偈]

私はスムカの立派な話を聞いて

淨心 (pasanna-citta) を起こして、ダタラッタを放した。⁽¹¹⁾

彼は教主の法話を聞いて淨心 (pasanna-citta) を起こして出家した。⁽¹²⁾

などの用例が見られる。

アショーク王も碑文の中でこの語を用い、三宝に対する信を意味している。すなわち、カルカッタ・バイラート法勅の七種の經典をあげる直前に、

諸の大徳よ、諸師は仏・法・僧に対する私の尊敬 (galava) と信仰

(prasāda) が如何に「大きいか」を知っている。⁽¹³⁾

と刻まれていて、西紀前三世紀の敬虔な一仏教信者、アショーク王が、このように三宝に対する信仰を prasāda という語でもって表明していることは注目される。

このように prasāda (pasāda) は、「歓喜」とか「心の清淨」を意味すると同時に、「淨信」をも意味することが知られるが、*「無量寿經」* においても、この伝統を受けついでいる。

他の世界におけるもろもろの衆生たちが無上正等覺に対して心を起こし、我が名を聞いて、清淨な心をもって我を隨念せんに、

淨土教經典における信の様態

(第一八願)

ye sattvā anyeṣu lokadhātusv anuttarāyāḥ samyaksaṃbodhes
cittam utpādya, mama nāmadheyam śrutvā, *pasanna-citta*
mām anusmarayus. ⁽¹⁴⁾

あまねく無量・無数・不可思議・無比・無限量なる諸仏国における
女人たちが、我が名を聞いて淨信を生じ、菩提に向かう心を生じた
とせんに、⁽¹⁵⁾

(第三五願)

samantād aprameyāsaṃkheyācintyātulyāparimāṇeṣu buddha-
kṣetreṣu yāḥ striyo mama nāmadheyam śrutvā, *prasādam*
saṃjānaye yur, bodhi-cittam cotpādayeyuḥ. ⁽¹⁶⁾

もしいかなる衆生たちであっても、かの世尊無量光如来の名を聞き、
聞きおわって、たとえ一度の心を起こすだけでも、淨心にとまなわ
れた深心によって心を起こすならば、彼らすべては無上正等覺より
退転しない状態に安住する。⁽¹⁷⁾ (第二六章)

ye kecit sattvās tasya 'mitābhasya tathāgātasya nāmadheyam
śṛṇvanti, śrutvā cāntaś eka-cittotpādam apy adhyāsayena
prasāda-saha-gatena utpādayanti, sarve te 'vaivarttikatāyām
saṃśīhante 'nuttarāyāḥ samyaksaṃbodheḥ. ⁽¹⁸⁾

彼らは、たとえかの仏の名を聞くことにより、また心の清淨だけに
より、この極樂世界に生まれるにしても、化生して蓮華の中に結跏

趺坐して現れるのではなくて、蓮華の胎内の住処に住むのである。

(第四章)

te buddha-nāma-śravaṇena, tena ca citta-prasāda-mātreṇāttra
Sukhāvātyāṃ loka-dhātāv upapadyante, na tu khalv aupapā-
dukaḥ padmeṣu paryāṅkaḥ prādurbhavantī, api tu padmeṣu
garbhāvāse prāvāsanti.⁽¹⁸⁾

以上のように、仏の名号を聞くことによって生ずる心の内容がprasāda
であるとせられる。この場合、プラサーダは常に「随念する」(anu / smṛ)
「心を起こす」(cittotpāda)とともに用いられている。これらの語は漢
訳では「念」と訳されるが、プラサーダをもって念ずるということは、
念仏がプラサーダを内容とすることを示している。

また、見仏することによって心が清浄となると説く場合もある。

彼らは彼の世尊を見て、清浄なる心となり、かしこの極楽世界に生
まれる。⁽²¹⁾ (第二章)

te tam bhagavantam diṣṭvā prasanna-cittāḥ santi, tatraiva
Sakhāvātyāṃ lokadhātāv apapadyate.⁽²²⁾

彼らはその時、如来を見ることによっておこる浄信にもとづく三昧
と散乱しない憶念とによって、死んでかしの仏国土に生まれるで
あらう。⁽²³⁾ (第二章)

te tenaiva tathāgata-darśana-prasādāmbanena samādhinā-
pramuṣṭayā smṛtyā cyutās, tatraiva buddha-kṣetre pratyā-

janīyanti.⁽²⁰⁾

右の文は、見仏を縁として起こる prasāda であり、それを得た者は極
楽世界に生まれると説かれている。ここで注意を引くことは、さきの
śraddhā (p. saddha) が原始経典では慧を指向したのに対し、今の
prasāda (p. pasāda) は定と深いつながりがあるということで、このこ
とはすでに藤田宏達博士が指摘されたところであるが、⁽²¹⁾ 無量寿経
においても、第二章にあるごとく、浄信は三昧と散乱しない憶念を生ず
る前提として説かれていることである。その点から「無量寿経」のプラ
サーダは原始経典の用法をそのまま継承していると見ることが出来る。

かくして「無量寿経」におけるプラサーダは、聞名(あるいは見仏)
→ プラサーダを内容とする念仏 → 三昧 → 往生という系譜の中で、
重要な位置を占めていることとなる。プラサーダは心の平静を導くもの
であるから、清浄な心の状態であると同時に極めて静寂でもある。その
意味で『バガヴァッド・ギーター』に説かれる bhakti の信とよく対比
される。⁽²²⁾ bhakti は熱烈な、熱狂的な信仰を意味するものであるが、⁽²³⁾ 無
量寿経には、この語は一度も現れていない。このような静寂な信が仏
教、特に浄土教的な信のあり方であり、そのことがまた浄土教の性格を
特徴づけているともいえよう。

〈注〉

(1) 藤田宏達「前掲論文」八二～九三頁。

(2) 「冠導本」卷二、四 a。

(3) P. Pradhan: Abhidharma-kośabhāṣya of Vasubandhu, p. 55, l. 6.

U. Wogihara: Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomīti,

p. 128, l. 16

- (4) 『大正藏』二八、九八二上。
 - (5) SN. I. p. 202.
 - (6) SN. I. p. 149, 『雜阿』卷四四、一一四七經には、「瞿迦梨瞿迦梨。於_二舍利弗目連所_一起淨信心」(『大正藏』二、三二三中)とある。
 - (7) MN. I. p. 64, 『中阿』卷二六には「我等信_二尊師_一信_二法_一」(『大正藏』一、五九〇中)とある。
 - (8) DN. II. p. 202.
 - (9) Itivuttaka, p. 14.
 - (10) Jataka, V. p. 346.
 - (11) *ibid.* p. 373.
 - (12) *ibid.* p. 332.
 - (13) E. Hultzsch, *Inscriptions of Asoka*, 1925. Oxford. p. 172. Hultzsch は '*prasāda* を *faith* と訳す。p. 173. 訳は塚本啓祥『アショーカ王碑文』(レグルス文庫) 一一二頁。
 - (14) 「香川対照本」一一〇頁。「足利本」p. 13. II. 22~24.
 - (15) 「同右」一三八頁。「同右」p. 18. II. 9~12.
 - (16) 足利本は '*prasādasahagatam* とあるが、他の諸本はすべて *gatena* とあるからこの形をとる。「香川対照本」二四六頁。「足利本」p. 42, l. 7.
 - (17) 「香川対照本」二四六頁。「足利本」p. 42. II. 4~8.
 - (18) 「同右」三五六頁。「同右」p. 59. I. 19~p. 60, l. 1
 - (19) 「同右」二四八頁。「同右」p. 42. II. 15~16.
 - (20) 「同右」二五〇頁。「同右」p. 43. II. 2~4.
 - (21) 藤田宏達「前掲論文」八八~九一頁。『原始浄土思想の研究』五九四頁。六〇八~九頁。
 - (22) 中村元『東洋人の思惟方法』一、一八九頁(みすず書房刊、昭和二十三年)。
- 石上善応「仏典に現われたる bhakti 信の用例」(『印仏研』八一、七九~八六頁)。
- 浄土教經典における信の様態

- (23) オックスフォード本の第三章、第二一偈には *bhaktiā gamisyanti* (p. 110) とあるが、萩原博士は '*bhakti* ではなくてチベット訳が *dro khar* (朝食の頃に) とあること、*puro-bhakta* または *pūrvā-bhakta* と解すべきであるといわれる。(刪修205) 「足利本」は *bhaktāgram esyanti* とある。

III adhimukti の用例

adhimukti (p. *adhimutti*) も「信」を表す語として仏典には、しばしば用いられている。この語は *adhi-√muc* (放ぐ、解放する) を語根とし、漢訳では「信」「信解」「勝解」「信樂」などと訳されている。

原始經典では、しばしば *saddhā* とシノニムに用いられている。たとえば『相應部』(二・五二)には、

比丘らよ、⁽¹⁾「汝らは」この我を信ぜよ (*saddahatā*)、信解せよ (*adhimuccatā*)、ここに惑を離れ、疑を離れよ。これはまさに苦の終局である。

とある。この文の前には十二縁起の説が説かれているから、十二縁起を説いた我を信ぜよ、というのである。

また『相應部』(二・五・四)には、

比丘らよ、もしこのようにこれらの諸法を信じ (*saddahatā*)、信解する (*adhimuccatā*) ならば、これを随信行者 (*saddhānusārin*) と名づくる⁽²⁾。

と説かれるが、この文は、六内処、六外処、六識身、六触身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六界、五蘊の一群が「無常にして変易し、変異する」ことを述べ、それを信じ、信解するものを随信行者と名づける、

というのである。

以上の例文を見ると、sa<dhā u adhi<muc とが並列に用いられ、しかも一切法が無常であり、縁起するものであることを信ずる意味である。このことから藤田博士は、この場合の信は、知性的な慧に極めて接近したものである⁽³⁾、と述べられた。

さて八無量寿経⁽⁴⁾の場合、どうであろうか。その用例をいくつかあげて見よう。

アーナンダよ、また彼のローケーシュバララージャ如来・応供・正等覺者が教えを説かれた時に、極めて憶念あり、判断力あり、智慧あり、極めて精進あり、広大な信解を持つダルマーカーラと名づくる比丘がおられた。

(第三章)

tasya khalu punar Ānanda Lokesvararājasya tathāgatasyā-rhataḥ samyakṣambuddhasya pravacane Dharmakaro nāma bhikṣur abhūḍ, adhimātram smṛtimān, gativān, prajñāvān, adhimātram vīryavān, udārādhimuktīḥ.

この文において、ダルマーカーラ比丘の徳として、信解を有することは、憶念、判断力、智慧、精進を有することと並んで説かれることに注目したい。同様のことは次の文においても認められる。

彼らは百千俱胝那由他の多くの仏の下で善根を植え、高慢の矢を引き抜き、貪欲・憎悪・迷妄を離れ、清浄であり、清浄な信解を有し、最上の勝者に称讃され、世間の賢者であり、傑出した智慧を生じ、……憶念あり、聡明な智を持ち、判断力があり、智慧の武器で攻撃し、……不変の諸法に専心している。

(第三章)

ye te bahu-buddha-koṭi-nayuta-śata-sahasrāvaropīṇa-kuśala-mūlā, utpāṭita-māna-śalyā, apagata-rāga-dveṣa-mohāḥ, śuddhāḥ, śuddhādhimuktā, jina-vara-prāśastā, loka-paṇḍitā, uttapa-jñāna-samudgatā, ……smṛtinto, matimanto, gati-mantaḥ, prajñā-śāstra-praharaṇāḥ, ……abhiyuktāḥ sātatyegu dharmeṣu.

ここに彼らというのは、極楽世界に生まれた菩薩たちのことであるが、ここでも信解は憶念があり (smṛtimat)、聡明な智を持ち (matimat)、判断力があり (gati-mat)、智慧の武器で攻撃し (prajñā-śāstra-praharaṇa) など、智的な徳と並列に説かれている。したがって信解という場合には、盲目的な信ではなくて、そのような智慧に裏付けられた信であると見られる。

また次のような用例もある。

また疑いなく、疑惑を断ち切って極楽世界に生まれるために、もろもろの善根を植える「菩薩たち」が、諸仏・世尊たちの執われのないう智を信頼し (avakalpayanti) 信じ (abhiśradadhanti) 信解する (adhimucyante) ならば、かしこに化生して蓮華の中に結跏趺坐して現れることになる。

(第四章)

ye punar nirvicikitsas cchinna-kamṣaḥ Sukhāvatyaṃ loka-dhātāv upapattaye kuśala-mūlāny avaropayanti, buddhānāṃ bhagavatām asaṅga-jñānam avakalpayanty abhiśradadhanty adhimucyante; tatopapādukāḥ padmeṣu paryāṅkaḥ prādurbhavanti.

(5)

このように「執われのない智を信賴し、信じ、信解する」という表現は、〈般若経〉にも見られる。『八千頌般若経』第三章には次のごとく説かれている。

カウシカよ、この般若波羅蜜を信じ (abhiśraddhadh) 信賴し (avakalpaya) 信解して (adhimucya) 心清淨となつた (prasanna-citta) かの善男子・善女人の方が「無量のストゥーパを建立する人」よりも、より多くの功德を得るのである。

ataṅ sa Kauśika kula-putro vā kuladhikā vā bahutarāṇ
punyaṁ prasavati ya imāṇ prajñāpāramitaṁ abhiśraddhadh
avakalpayaṇn adhimucya prasanna-citto. (7)

〈無量寿経〉の場合は、「執われのない智」に対する信を述べたものであったが〈般若経〉では「般若波羅蜜」に対する信を説いているのであって、いずれも智慧に対する信をいう時に、このように信を意味する語を重ねているところに共通点がある。(8)

adhi-√muc に由来する語は、智慧と深く結びついており、理知的な信と受け取れるのである。

さらに次の用例がある。

かの如来に対して、またかの法門に対して、たとえ一たびの心の清淨 (citta-prasāda) を得るであろう彼ら衆生たちは、劣った信解を持つ (9) の (hinādimukṭika) とならなうであろう。 (第四章)

nāpi te sattvā hinādimukṭikā bhaviṣyanti, ye 'ntaśa eka-
citta-prasādam api tasmīn tathāgate pratiapsyante, 'smiṃś
ca dharmā-pariyāye. (9)

浄土教経典における信の様態

この文をいい換えれば、心の清淨を得たものは勝れた信解を持つものである、ということで、心の清淨は信解の心と用じ内容を示すこととなるであろう。

〈注〉

- (1) SN. II p. 84.
- (2) SN. III. pp. 225~228.
- (3) 藤田宏達「前掲論文」九六~九八頁。
- (4) 「香川対照本」八四頁。
- (5) 「同右」二九六頁。
- (6) 「同右」三五二頁。
- (7) Vaidya 本 p. 33, II. 21~22. 荻原本 p. 224, II. 16~19.
- (8) 信を意味する語を重ねることは、パーリの註釈類にも見られる。たとえば『小義釈』(p. 310)に「私は淨信すとは、私は淨信す (passāmi) 信ず (saddhami) 信解す (adhimuccāmi) 信賴す (okappemi) ということである」。
- (9) 「香川対照本」三六四頁。

四 ava-√kṛp の用例

前項において〈無量寿経〉第四章の文を引用し、avakalpayaṇti が abhiśraddhadhanti や adhimucyanti とともにシノニムで用いられていることを述べた。今回は avakalpayaṇti について触れる必要がある。この語は √kṛp (適す、役立つ、資格を有す) を語根とし、ava なる接頭辞をつけ、その使役相である。普通の辞書では、これに「整頓する、準備する」という意味がつけられているが、エジャートンの『仏教混濁梵語辞

典⁽²⁾』では 'has confidence in, puts faith in' と、はじめて信の意を付している。したがって一般的には、この語が信の意味として用いられていなかったのが、仏教において、この語を信の意味に用いたのである。この例は『八千頌般若経』にもあることを前項で述べたが、『法華経』にもその用例がある。

汝らはこれらの仏の教えを信ぜよ。(śraddadhāvam) シャーリン
トヲよ、私を信ぜよ (pattiyā) 信頼せよ (avakalpayata)。
imesubuddha-darmesu śraddadhāvam me Śāriputra patti-
yatāvakalpayata/⁽³⁾

善男子たちよ、汝らは我を信頼せよ (avakalpayadhvam) 汝らは真
実の語を語りたもう如来を信ぜよ (abr (nissaddadhvam))。

avakalpayadhvam me kulaputra abhiśraddadhvam tathāgatasya
bhūtān vācam vyāharatān.⁽⁴⁾

このように大乘経典においては、この語に信の意味を持たせているのである。〈無量寿経〉も、まさにこの用法を用いているのである。しかるにこの語のパーリ語形 okappati は五部の経典の中には見られない。わずかに『ミリンダ・パンハ』の第二篇に、

それ故に、かの力あり、名声あり、知名な、あまねく知られた最上
者、最高者が帰依することによって、神々を含む世間は帰依するで
あるう (onamissati) 信頼するであろう (okappessati) 信解するで
あるう (adhinnucissati)。⁽⁵⁾

とあるぐらいのもので、外にこの語はあっても、信の意味で用いられて

いるのではない。そのみならず、この第二篇は、成立史的には後世の増補になるものと考えられるから、ava-/kip を「信」の意味で用い、しかも śrad-/dha と重ねて用いることは、大乘経典独特の用法であると見られる。

〈注〉

- (1) モリハナ『梵英辞典』p.96. 萩原雲来『梵和大辞典』p.376.
- (2) F. Edgerton; Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, p.69.
- (3) Kern & Nanjio; Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, p.44, l.3.
- (4) Ibid, p.315, ll.1~2.
- (5) Milindapañho (P.T.S) p.234, ll.16~18.

五 prati-/i の用例

〈無量寿経〉には出ていないのであるが、〈阿弥陀経〉には prati-/i を用いて「信」の意味を表す用例がある。

汝らは、この不可思議な功德の称讃、一切の諸仏の摂受と名づくる
法門を信受せよ (pratiyatha)。

pratiyatha yūyam idam acintya-guṇa-parikīrtanam sarva-
buddha-parigrahaṇaṁ nāma dharma-paryāyaṁ.⁽¹⁾

この文は六方段の各段に出るものであるが、この中の pratiyatha は prati-/i (行く) の二人称、複数の命令法である。エジャートンによれば、この語に believe, trust の訳語を与えており、チベット訳は yid ches par gyis sig (信ぜよ) と訳し、羅什は「当信」、玄奘は「応信受」と訳している。この用例は外にもあって、

シャーリプトラよ、それ故に汝等は今、我と彼ら諸仏・世尊たちとを信ぜよ (śraddadhānvam)⁽⁷⁾ 信受せよ (pratyahā)⁽⁸⁾ 疑うこと勿れ。 tasmāt tathī Śāriputra śraddadhānvam pratyahamākāṃkṣ-
ayatha mama ca tesāṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ.⁽⁹⁾
とある。チベット訳には、これに相当する文を欠くが、羅什訳には「当信受」、玄奘訳には「応信受領解」⁽⁸⁾と訳されている。

この語の用例は『法華経』『方便品』に二ヶ所にわたって見られ、彼らは世尊の言葉を信ずるであらう (śraddhasyanti)⁽⁶⁾ 信頼するであらう (pratyisyanti)⁽⁶⁾ 保持するであらう (udgrhisyanti)⁽⁶⁾。とあり、『妙法華』は「敬信」⁽¹⁰⁾、『正法華』は「信樂・受持・奉行」⁽¹¹⁾と訳している。

この語は名詞となって pratyaya となって「頼ること」「縁ること」の意を表すから、「信頼する」という訳語が適当であらう。

また△阿弥陀経△の卷末には、次のような文がある。

シャーリプトラよ、私が娑婆世界において、無上なる正等覺を証得して、一切の世間の「人びとに」信じ難い (vipratyayaniya) 法を説くことは、私にとってもっともなし難いことである。

tan mamāpi Śāriputra parama-dūṣkaraṇaṃ yaṃ mayā sahyāṃ
loka-dhātav anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambudhya
sarva-loka-vipratyayaniyo dharmo desitah.⁽¹²⁾

この中の vipratyayaniya を羅什は「難信」⁽¹³⁾、玄奘は「極難信」⁽¹⁴⁾と訳し、チベット訳は mi mthun pa (順応しなう) と訳している。エジャートンの辞典によると、この語は世間に受け入れ難い法門のエピセツトと

浄土教経典における信の様態

して用いられるとし、『法華経』の文を例としてあげている。すなわち「安樂行品」には、

如来は……すべての世間の「人びとに」受け入れ難く (vipratyāni-
kaṃ)⁽¹⁵⁾、すべての世間の「人びとに」信じ難く (āśraddehayaṃ)⁽¹⁶⁾、いま
だかつて説かれたことも、教えられたこともないこの様な法門を説
かれた。⁽¹⁷⁾

とあり、また「法師品」にも、

それらすべての法門の中で、まさにこの法門こそが、すべての世間の「人びとに」受け入れ難く (vipratyānikah)⁽¹⁸⁾、信じ難く (āśrad-
dhanīyah)⁽¹⁸⁾ のである。

と説かれていて、内容は△阿弥陀経△の場合と同趣である。しかるに△阿弥陀経△では、vipratyayaniya であったのが、△法華経△では vipratyanika となっていて、少し異なっている。けれども△法華経△でも「安樂行品」ではギルギット本⁽¹⁹⁾、カシュガール本⁽²⁰⁾、ファルハード・ベグ本⁽²¹⁾、「法師品」ではカシュガール本に vipratyayaniya となっていて△阿弥陀経△と一致している。エジャートンの辞典には、vipratyayaniya は vipratyanika のゆがんだ形としている。このように解すれば△阿弥陀経△の「難信の法」は△法華経△のそれと同一であるといえよう。

〈注〉

- (1) 『梵蔵和英合璧 浄土三部経』p.204~206. (以下、『浄全本』と略称す)。
- (2) BHSD, s.v. pratyāyati.
- (3) 『浄全本』pp.348~352.

- (4) 『仏説阿弥陀経』(『大正蔵』一二、三四七中～三四八上)。
- (5) 『称讃浄土仏摂受経』(『大正蔵』一二、三五〇上～中)。
- (6) 『浄全本』p. 208.
- (7) 『仏説阿弥陀経』(『大正蔵』一二、三四八上)。
- (8) 『称讃浄土仏摂受経』(『大正蔵』一二、三五一上)。
- (9) ケルン・南条本 p. 36, 1.7; p. 37, 1.10.
- (10) 『妙法蓮華経』卷一(『大正蔵』九、六下)。
- (11) 『正法華経』卷一(『大正蔵』九、六九上)。
- (12) 『浄全本』p. 208.
- (13) 『仏説阿弥陀経』(『大正蔵』一二、三四八上)。
- (14) 『称讃浄土仏摂受経』(『大正蔵』一二、三五一中)。
- (15) 『浄全本』p. 352.
- (16) BHSD. s. v. vipratyayaṇīya.
- (17) ケルン・南条本 p. 290, 1.11～p. 291, 1.1.
- (18) *ibid.* p. 230, 11. 6～7.
- (19) Hirofumi Toda; *Saddharmapundarikasūtra Gilgit Manuscripts*, (徳島大学教養部紀要(人文・社会科学))一四(二七九頁)。
- (20) Hirofumi Toda; *Saddharmapundarikasūtra Central Asian Manuscripts. Romanized Text*, 1981. Tokushima. p. 142.
- (21) *ibid.* p. 245.
- (22) *ibid.* p. 113.
- (23) BHSD. s. v. vipratyayaṇīya.

六　　す　　び

以上の論述をまとめると次のようになるであろう。

浄土教経典に表れた「信」を意味する原語をたどると、*śraddhā*, *prasāda*, *adhimukti*, *ava-√kṛp*, *prati-√i* の五種類があげられる。

その中、*śraddhā* はもっとも一般的に原始経典より用いられている語であるが、仏の言葉を信ずる場合に多く用いられ、その他、疑に対する信としての用例もある。さらにこの語は原始仏教以来、慧を指向する場合の信としての性格を持っていたが、浄土教経典においても慧と関連づけて説かれていて、原始仏教以来の伝統を受け継いでいる。

prasāda は最初期の偈頌の経典では、単に「歓喜・清浄」を意味していたが、それよりやや遅れると思われる原始経典(長行)では、三宝に対する「信」を意味している。その用例はアショーカ王の碑文にも見られ、またアビダルマ文獻に、信の内容を心の澄浄と定義づけていることも一致する。浄土教経典では、仏の名号を聞いて、あるいは仏を見ることによって、心が清浄になる、それがすなわち信の心を起こすこととして説かれ、それが念仏の内容となって往生へと導かれるのである。八無量寿経ではこの信の形態がもっとも多く、信＝心澄浄であることより見ても浄土教の信が極めて静寂な性格を持つものであることが知られる。*śraddhā* が慧と深い関係にあり、あるいは慧を指向する信であったのに対し、*prasāda* は定を指向する信であるともいえよう。その点、『バガヴァッド・ギーター』に説く *bhakti* のような熱愛の信とは対象的であるというべきである。

adhimukti は信解と漢訳されるように理知的な信である。原始経典では一切法の無常とか、縁起するものであることを信ずる場合に用いられていたが、浄土教経典でも憶念あり(*smṛtivat*)、聡明な智を持ち(*matimat*)、判断力あり(*gaṇimat*)、智慧の武器で攻撃し(*prajñā-sastra-praharāṇa*)などと並列に用いられ、また、*avakalpayanti*, *abhiśraddadhātī* 等

ノニムに用いられて、執われのない智を信ずる場合にも用いられている。この用法は『八千頌般若』にも「般若波羅蜜を信ずる」という場合にも用いられていて、智慧に対する信を意味している。そして△無量寿経▽では、*adhimukti* は *prasada* とは別の信ではなく、同じ心の内容を指すものである、というところに、浄土教の信が、盲目的な信ではなく、理知的な、しかも静寂な信であるということが出来る。

avakalpavanti は△法華経▽にも見られるが、原始経典には見い出せないものであり、大乘仏教独特の用法である。

最後の *prati-√i* を語根とする語は、△阿弥陀経▽の外、△法華経▽にも用例が見られるが、△無量寿経▽には出ていない。△阿弥陀経▽と△法華経▽にのみ共通する語である。

このように浄土教経典の中に使用された「信」の原語を考察すると、*śraddhā*, *prasada*, *adhimukti* などは、原始経典においても見い出される語であり、しかも伝統的な用法を受け継いでいることが知られる。そしてその信の様態は、決して盲目的な「信」ではなくて、あくまでも理知的であり、静寂な「信」であるということが出来る。最後にあげた *ava-√kip*, *prati-√i* を語根とする語を、「信」の意味で用いることは、原始経典には見られないように、おそらく大乘経典特有の用例ではないかと思う。この点に関しては、さらに研究を要するであろう。

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

落 合 俊 典

一 はじめに

法然上人（以下、敬称略）が黒谷の報恩蔵で一切経を披覽したことは諸伝記ならびに良忠の『決答授手印疑問鈔』⁽¹⁾に見えるところであるが、どのような一切経であったかは詳しくわかっていない。ただ、『選択伝弘決疑鈔裏書』にこの経蔵の由来が書かれている。すなわち、

黒谷報恩蔵は禪祐（瑜）僧都の経蔵にして、諸宗章疏・鈔物整ひ束ね少けたる所無き経蔵なり。叡空上人伝領の間、故上人此の経蔵に入りて一切経披き給ふなり。⁽²⁾

この禪瑜僧都について三田全信氏は、『日本大師先徳明匠記』の「恵心檀那嫡流次第」を引いて、「禪瑜は大僧正慈恵に師事し、黒谷僧都と呼ばれた人であることが知られる」と述べている。⁽³⁾

禪瑜僧都のことはともかく、この報恩蔵が単に一切経だけではなく、そのほかの「諸宗章疏鈔物」を整え束ねていた、内容豊かな経蔵であったことが推察される。そもそも一切経は、智昇の『開元釈教録』を基本

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

とした五、〇四八巻を指すものであり、その後増加した新訳を逐次追録して、五、三〇〇巻強になったものである。

ところで平安時代後期の典型的な一切経の姿を影しとどめているのは七寺蔵の『貞元新定釈教目録』の入蔵録、すなわち巻二九、巻三〇である。この目録が何故、典型的なのか。それは、校合した三ヶ所の経蔵の名称を開けば一目瞭然である。『貞元録』巻二九の巻首に、

右点法勝寺金字経

左点伏見本

星点梵釈寺本

と対校した三本を示している。このなか伏見本については詳細なことがわからないが、法勝寺は申すまでもなく当代を代表する「国王ノ氏寺」⁽⁴⁾『愚管抄』巻四であった。白河天皇以下、朝廷の供養した金字一切経はことのほか有名である。法勝寺が単に美的裝飾の一切経を有していたばかりでなく、珍本稀観本の類いをも所蔵していたのは七寺一切経の奥書から十分うかがいしられるのである。法勝寺は、いわゆる六勝寺の筆頭

として、承暦元年（二〇七七）に白河天皇によって創建されたものであるが、天皇家の威信を賭けて一大仏教図書館にしていたのであろう。また、梵釈寺は桓武天皇の南都仏教に対する国家の寺院として滋賀の里に創建した名刹である。⁽⁵⁾ 桓武天皇は、一方では最澄を支援し、一方ではこの梵釈寺の一切経を諸国寺院の書写藍本としたのである。

このような代表的な寺院の一切経目録を参照とした七寺本『貞元録』の実際の巻数は如何ばかりであったろうか。再び巻二九を見てみよう。

貞元新入藏經惣一千二百三十八部合五千三百五十一卷

がその総数である。ただし、本書の末に「新訳目録外經一十六部 三十六卷」が追録されているので実際の総数は、五、三八七卷である。⁽⁶⁾ 一切経とはこのようなものを指しているのである。では、この一切経のなかに浄土教の諸章疏は入蔵しているのであろうか。極めて常識的な問いであるが、『安樂集』も『観経疏』も入蔵はしていない。

黒谷の報恩蔵の一切経は、おそらく五、三〇〇巻ほどの經典であったろう。あるいはこれより少なかったかもしれない。⁽⁷⁾ が、本稿の意図するところは、そのほかの「諸宗章疏・鈔物」にある。それらが「整い束ねられ」て「少けたる所無き」分量であったという。法然の門下の記述という点から誇張した表現という見方も可能であるが、それにしても天台ならびに浄土教関係の章疏は文字通り「少けたる所無き」量であったと考えられる。

天台関係の章疏は勅によって延暦寺玄日法師が奉じた目録『天台宗章疏』が参考となるであろう。『法華玄義』『法華玄義釈』『法華文句』『法華文句疏記』『摩訶止観』『摩訶止観輔行伝弘決』などを中心に、総

計一八一部六四二巻があげられている。このなかの浄土教関係の章疏といえは、天台大師の『観無量寿経疏』一卷、『阿弥陀経疏』一卷、ならびに湛然の『阿弥陀経決十疑』一卷であろう。これぐらいの浄土教章疏しか報恩蔵に入っていないかったとは到底考えられないのである。従来の視点では、『東域伝燈目録』に掲載されている浄土教典籍がひとつの目安になっていた。そこには数多くの浄土教章疏があげられているが、『東域伝燈目録』は一ヶ寺の所蔵目録ではなく、奈良・京都・滋賀の大寺の章疏を調べ輯し編したものである。もし叶うならば、我々は平安時代後期の一ヶ寺の所蔵目録を見てみたいと思うのである。

二 平安朝末期の新目録発見

法然の著述とされるもの、あるいは真偽未詳の書も含めて、ともかくも引用典籍の明示されているもの以外に、いずれより引用したのか全く不明のものが相当数存在する。そういうものは、一般的な仏教書からのものというより、やはり浄土教関係典籍が多いのではないだろうか。ここに紹介する七寺蔵『古聖教目録』（擬題）に列举された浄土教関係の章疏は、平安時代中後期の由緒ある学問寺院、もしくは国分寺や神宮寺を含めた場所の、モデル的な蔵書であったと推察するのである。本目録の書写年代は不明であるが、他の一切経との著しい類似点から同年代と考えて誤りはないと思う。七寺一切経の書写年代は、一一七五年から一一八〇年である。この時期は法然の四十代に相応するものであって、黒谷の報恩蔵を考察する際の重要な参考文献群といえよう。そしてこれらの研究を通して、法然教学の学問的背景を如実に知る契機にもなるのでは

ないだろうか。

名古屋市中区の真言宗智山派七寺（ななつでら）は、奈良時代に行基の創建した正覚院にはじまり、一一六七年稲園山長福寺として再建され、一一七五年から一一八〇年にかけて一切経が書写された。七寺という呼称は、おそらく七堂伽藍を有することから来た俗称であろう。本来ならば長福寺を用いるべきであるが、文化庁が調査し作成した目録には七寺を使用して学問的にもその名称で認知されていると見なし、ここでも七寺を用いることとした。

七寺一切経は識者の間で知られていたが、ここに中国の古逸經典が多数存することは平成二年四月まで気づかれなかった。その間の経過は拙稿に詳しい。⁽⁸⁾

さて本目録は、文化庁の編した『尾張史料・七寺一切経目録』⁽⁹⁾に書名不詳としてあげられているものである。しかし、七寺古逸經典研究会の調査の際、第一五函に入っているべき該書は容易に見つからなかった。諦めかけていた時、ふと不思議な書名の折本に目が止まった。黄表紙に「一花嚴疏記部三百二十卷」と書かれてある。これは書名ではないと気づき、なかを開けてみるとはたして書名ばかり連なっている目録であった。巻首が欠けた本目録を、江戸時代に修補した際、分類の章名を誤って書名にしてしまったものである。

本書は巻首部分を欠いていることと、巻尾に書名が記されていないために書名不詳の目録ということになるが、しかしそれでは種々扱いにくいので擬題を付すことにした。本来の書名には「古」はついていなかったであろうが、どう考えても七寺所蔵の現存目録ではなく、他処の所蔵

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

目録に相違なく、またこれら一、二四七部、四、七七七巻を有する由諸ある古刹の蔵書目録であつたらうから「古」を付したのである。七寺には一切経が大半現存しているが、それ以外の章疏は甚だ少ない。あるいは七寺一切経の勅進僧榮芸、榮俊らに『古聖教目録』にもとづく章疏書写の意図が存したかもしれないが、それを徴する資料は残念ながら見つかからない。本書に書名が付してあつたならばそれを解明する有力な手掛かりとなつていただであらう。

とまれ法然活躍の同時代の、ある経蔵の章疏目録である『古聖教目録』が発見されたことは、前述したように法然の思想的背景を探る上で何かしら寄与をなすのではなからうか。

三 本目録の性格

——『東域伝燈目録』との比較において——

七寺蔵の『古聖教目録』には奥書が見られず、正確な書写年代を知ることとはできないが、他の多くの一切経と紙質や墨を同じくしていること、ならびに法量が等しいことから同年代の書写と見なしてよいであらう。

前述したように『古聖教目録』は、概略一、二四七部、四、七七七巻のタイトル数とその巻数を持つ目録である。この部数を今試みに平安時代の代表的章疏目録である『東域伝燈目録』（仏全本）と比較してみると、

東域伝燈目録 一五八八部

古聖教目録 一二四七部

となる。その差は三四一部あり、七寺蔵『古聖教目録』のタイトル数が少ないことがわかる。しかし、『東域伝燈目録』が奈良・京都・滋賀の

名利古刹の経蔵本タイトルを直接間接に蒐集したものであるのに反して、『古聖教目録』は一ヶ所の所蔵リストであると考えられることから、その原所蔵元の巨大な存在を考えずにはいられなくなってくるのである。

『東域伝燈目録』には浄土教関係章疏が七、八〇部記載されている。

一方七寺の『古聖教目録』には五〇部九五巻が記載されている。もっともこの部数は、『真言経部類』というセクションに載っているものの数である。何故に「真言経部類」などに入っているのであらうか。これもまた大きな問題点であるが、とりあえず全体的な構成を両目録の比較において見ていきたい。

『東域伝燈目録』の編成		『古聖教目録』の編成	
弘経録	七二一部	華嚴疏記部	一三一部
華嚴部	九五部	法華疏記部	一五二部
般若部	一一八部	大般涅槃経部	七四部
法華部	一二九部	唯識論(部)	五三部
衆経部	三七九部	維摩疏部	四九部
伝律録	一〇五部	瑜伽論疏記部	三六部
講論録	四四一部	般若経疏部	一〇〇部
大乘釈経論・大乘集義論末釈	三九九部	金剛般若部	一〇七部
小乗論疏記	四二部	楞伽梵経部	二〇部
雑述録・伝記録	二八〇部	勝鬘疏部	一一部
梵釈寺録伝記書目外	一四部	戒経疏部	一三五部
		撰論疏釈部	九六部

護命僧正撰述書目外

二七部

真言経部類

五〇部

遮那疏釈部

六〇部

諸儀軌部

一三三〇部

因明論疏部

四〇部

総計

一五八八部

総計

一二四七部

『東域伝燈目録』は分類と部数に関しては金山正好氏の解題に「この項目によって列挙されている書目を通覧すると、分類の不適當なものが相当あり、(中略)さらに末尾に梵釈寺録と護命僧正記に掲げた書目には、既出のものとの重複がかなりあり、全般的に錯雑多く、誤字と認むべきものも少なくない」とあるように完璧なものでないことは周知の事柄である。したがって総計の部数も若干減少するわけであるが、『古聖教目録』と比較した時指摘できることは、『東域伝燈目録』の雑述録以下の書目がほとんどあげられていないことである。すなわち、雑述録・伝記録の二八〇部と梵釈寺録伝記書目外一四部と護命僧正撰述書目外二七部の計三二一部である。単純にこれを差し引くと、一、二六七部となる。実に『古聖教目録』の一、二四七部とほぼ同数である。このことをどう考えたらよいのであろうか。具体的な書目について両目録を比較していくと一致相応しないものも多く、その点からも本書の存在価値が注目されるのである。

目録上での比較研究は齟齬を生じることがむしろ通常である。何故ならば古来より章疏等、略名具名その数多く、また巻数の変動、あるいは広本略本等の相違から同名異本に至るまで噴出し容易に決着を見ないか

らである。そういった問題点を踏まえた上で比較検討することはそれなりの意義が存するであろう。

四 本目録に見える浄土教章疏

一 真言經部類	
無量壽經論釋五卷	智光
无量壽觀經記 上中下	玄一
无量壽經記 上中下	玄一集 六十三枚
无量壽玄記四卷	善道集
淨土群疑論七卷	懷感撰 百十六枚
无量壽 上中下	述義 義寂
无量壽經述記 上中下	希集
阿彌陀經 上中下	惠淨
无量壽經義疏 上下	法進
无量壽經述記 上下	七十一枚 龍興
觀无量壽疏 上下	吉藏
阿彌陀經隨緣抄 上下	智周
无量壽經樂化玄 上下	

真言經部類

- 〇一 無量壽經論釈五卷 智光
- 〇二 无量壽觀經記 上中下 玄一
- 〇三 亦无量壽經記 上中下 玄一集 六十三枚
- 〇四 无量壽玄記四卷 善道集
- 〇五 淨土群疑論七卷 懷感撰 百十六枚
- 〇六 无量壽 上中下 述義 義寂
- 〇七 无量壽經述記 上中下 寂集
- 〇八 阿彌陀經 上中下 惠淨
- 〇九 无量壽經義疏 上下 法進
- 一〇 无量壽經述記 上下 七十一枚 龍興
- 一一 觀无量壽疏 上下 吉藏
- 一二 阿彌陀經隨緣抄 上下 智周
- 一三 无量壽經樂化玄 上下

阿弥陀三藐三佛陀	上下
无量壽連義文贊	上下 八十三枚
西方諸事讚一卷	十二枚
讚阿弥陀論一卷	羅什 十六枚
西方要決一卷	升枚 基師
淨土論三卷	迦才撰
字釋文一卷	
西方集上下	延正集
无量壽經文讚	上下
无量壽宗要一卷	十二枚 元曉
无量壽願生偈	上下 升枚 善道集
无量壽經一卷	智者
雙觀經綱目一卷	
无量壽義記一卷	憬興
无量壽經指事私記一卷	憬興 卅七枚
念阿弥陀功德門一卷	沙門 善道集
阿弥陀經一卷	玄一
阿弥陀經疏一卷	智者
觀无量壽義記一卷	五十枚 惠遠

- 一四 阿弥陀三藐三仏陀 上下
- 一五 无量壽連義文贊 上下 八十三枚
- 一六 西方諸事讚一卷 十二枚
- 一七 讚阿弥陀論一卷 羅什 十六枚
- 一八 西方要決一卷 二十枚 基師
- 一九 淨土論三卷 迦才撰
- 二〇 字釋文一卷
- 二一 西方集 上下 延正集
- 二二 无量壽經文讚 上下
- 二三 无量壽宗要一卷 十二枚 元曉
- 二四 无量壽願生偈 上下 二十枚 善道集
- 二五 无量壽經一卷 智者
- 二六 雙觀經綱目一卷
- 二七 无量壽義記一卷 憬興
- 二八 无量壽經指事私記一卷 憬興 三十七枚
- 二九 念阿弥陀功德門一卷 沙門 善道集
- 三〇 阿弥陀經一卷 玄一
- 三一 阿弥陀經疏一卷 智者
- 三二 觀无量壽義記一卷 五十枚 惠遠

必定往生極樂頌疏序一卷	阿彌陀義疑一卷	无量壽經宗要指事一卷	觀經玄義分一卷	安樂世界依止觀門一卷	極樂遊意一卷	阿彌陀十疑一卷	阿彌陀優婆塞提舍願生偈一卷	阿彌陀安樂義一卷	西方宗要一卷	觀无量壽經疏一卷	无量壽經釋一卷	略論安樂土義問答十卷	无量十甘露法一卷	對譯阿彌陀經一卷	阿彌陀軌一卷	安樂集二卷	兩界菩提心義十卷
		卅六 智憬	十四 義道	智者	清照法橋	湛然	羅什	羅什	元曉撰 十四枚	廿四枚 智者		羅什				道綽撰 五十二枚	

三三 必定往生極樂頌疏序一卷	三四 阿彌陀義疑一卷	三五 无量壽經宗要指事一卷	三六 觀經玄義分一卷	三七 安樂世界依止觀門一卷	三八 極樂遊意一卷	三九 阿彌陀十疑一卷	四〇 阿彌陀優婆塞提舍願生偈一卷	四一 阿彌陀安樂義一卷	四二 西方宗要一卷	四三 觀无量壽經疏一卷	四四 无量壽經釋一卷	四五 略論安樂土義問答一卷	四六 无量十甘露法一卷	四七 對譯阿彌陀經一卷	四八 阿彌陀軌一卷	四九 安樂集二卷	五〇 兩界菩提心義十卷
		三十六 智憬	十四 義道	智者	清照法橋	湛然		羅什	元曉撰 十四枚	二十四枚 智者		羅什				道綽撰 五十二枚	

真言經部類

〔隨題為釈〕

この「真言經部類」という分類は、七寺藏『古聖教目録』の一六分類のなかでもっとも難解な箇所である。章疏目録で浄土教関係の分類が明確に定まるのは鎌倉時代に入ってからであろう。一方、奈良時代には浄土教関係の章疏が数多く伝播したにもかかわらず、それらを一くくりにした証文が見つからない。浄土三部經の概念ですら法然以降とされている。しかし、その源流は明らかに源信に求められるであろうし、また法然の師寂空筆と伝えられる三部經が現に清淨華院に所藏されていることから、法然以前にその萌芽が存していたと推定してもよいであろう。とすれば、浄土教関係の典籍が纏められ、一定の地位を占めていたと想定できよう。そして、その紛れもない証文がこの「真言經部類」に外ならない。

この『古聖教目録』の所藏元が真言宗系であれば、よもや浄土教関係典籍を真言經部類などと称しないであろう。七寺一切經が書写されていた頃、七寺は高野山の末寺になっていた。これはまことに理に合わないことであるが、しかし尾張地方に藍本を見い出せないものは京都の清水寺において法勝寺の藏經を借り出して写經しているのである。加えて高野山の藏經の状態をうかがうと、一一・二世紀には、一時期堂舎ひとつも見あたらなかったということであるから、高野山に書写テキストを求めても詮の無い沙汰であったのだろう。

〇一 無量壽經論釈五卷 智光

〔隨題為釈〕

智光（七七六頃）の『無量壽經論釈』は、曇鸞の『往生論註』を手引きとして注釈したものである。『東域伝燈目録』には「無量壽經論釈五卷日本智光述」（傍線部は、原文「同」になっているが、元に戻して引用した。以下、同）とある。本書は散逸して伝わらないが、『安養集』等の引文によって復元が試みられている。智光伝に関する根本資料については井上光貞氏の論稿（『日本浄土教成立史の研究』四九〇五八頁）に詳しい。

〇二 無量壽觀經記 上中下 玄一

〔隨題為釈〕

通常、無量壽觀經は觀無量壽經のことである。

『東域』に「無量壽經記三卷 玄一」とあるが、これはつぎの玄一集『亦無量壽經記』を指すのであろう。

玄一の伝は詳しく分かっていないが、新羅の法相学に通じていることから新羅の僧とも考えられる。『正倉院文書』や『東域』に、『兩卷無量壽經疏』二卷、『隨願往生記』一卷、『阿彌陀經疏』一卷、『法華經疏』八卷、『瑜伽論疏』一七卷などが玄一の書としてあげられている。

〇三 亦無量壽經記 上中下 玄一集 六十三枚

〔隨題為釈〕

『東域』の「無量寿経記三卷」と同書であろう。『正倉院文書』には「無量寿経記二卷」(『大日本古文書』一二卷三八七頁、奈良朝現在一切経疏目録「一八九七番」とあり、また「勝宝五年八月二十六日」の文書には、

両卷無量寿疏二卷 中下新羅玄

一師集(師)

とある。『経記』と『疏』とは同一の書であろう。『統藏経』(一・三二・二、台湾版第三冊)に本書の上巻残欠が収載されている。

○四 无量寿玄記四卷 善道集

〔随題為釈〕

善道は善導と同一名か。この問題はすでに王古の『新修往生伝』以来論議の囂しいところである。しかし、善導に『無量寿玄記』四卷の著書があったことは知られていない。善導の現存する著書は五部九卷(『観経疏』四卷、『法事讃』二卷、『往生礼讃』一卷、『観念法門』一卷、『般舟讃』一卷)である。

○五 浄土群疑論七卷 懷感撰 百十六枚

〔随題為釈〕

『東域』は『釈浄土群疑論』七卷とある。略して『群疑論』といい、『瑞応冊伝』には『往生決疑論』といい、あるいは『決疑論』という。浄土群疑論の題は、たとえば大谷大学蔵

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

の無刊記本(佐々木求巳氏によれば宝永年間以前の本という)に見られる。

○六 无量寿上中下述義 義寂

〔随願為釈〕

書名は『無量寿述義』であろう。途中で卷数を示す上中下が入っている。義寂の書として、『無量寿経述義記』三卷が知られている。次の寂集の『無量寿経述記』三卷との関係を考慮にいれて慎重に考えなければならない。義寂は新羅義湘の門下十大徳の一人で、『東域』には一五部の撰述書をあげている。ただ、「義寂」とするものと、「寂法師」「寂師」などとするものがあり、七番の『无量寿述記』の「寂集」と別人かもしれない。なお宋代にも同名の義寂がいる。

○七 无量寿経述記 上中下 寂集

〔随題為釈〕

『東域』に寂証集の『無量寿経述義』三卷がある。寂は、義寂ではなく寂証か、あるいは前項で述べたように同名別人か。後考を俟つ。

○八 阿弥陀経 上中下 恵浄

〔随題為釈〕

『東域』に「阿弥陀経疏一卷恵浄」と関係あるか。

『古聖教目録』には惠浄の著は数多く見られる。『法花續述』七卷(佚)、『法花統略』二卷(佚)、『仁王経略述』二卷(佚)、『金剛般若註』三卷(存)、『統蔵』三八冊、『温室経疏』一卷(存)、『大正蔵』八五卷、『孟蘭盆経疏』一卷(存)、『大正蔵』八五卷、『十一面経疏』一卷(佚)などがある。

惠(慧)浄(五七八〜六四五)伝については『統高僧伝』卷三参照。なお、『阿弥陀経疏』一卷は現存す(『大正蔵』三七卷)。

『長西録』には惠浄の『阿弥陀経』に関する著書として、『阿弥陀経義述』一卷、『阿弥陀経疏西資鈔』一卷、『阿弥陀経疏科文』一卷が記録されている。上中下とは、これらを合輯したものか。

〇九 无量寿経義疏 上下 法進

〔随題為釈〕

『僧伝排韻』(鈴木財団版『大日本仏教全書』七四卷)を見ると中国では晋代一人、南北朝代一人、隋代に二人の計四人が列挙されているが、一見したところ該当者はいないようである。また鑑真に従って来日した法進(六九八〜七七八)は、戒律に関する著述が主であり可能性は少ない。

一〇 无量寿経述記 上下 七十一枚 龍興

〔随題為釈〕

『東域』に「无量寿経記二卷龍興寺名」とあるものか。龍興

の伝はよく分かっていないが、惠谷隆戒氏のいうように「大唐龍興大徳香積寺主浄業法師靈塔銘」(『金石萃編』七五卷)の浄業法師(六五五〜七二二)を指すのであれば、『観無量寿経記』二卷の著者と同じである(『浄土教の新研究』五六頁)。ただ、本目録ではこの『観無量寿経記』は記載されていない。

一二 観无量寿疏 上下 吉蔵

〔随題為釈〕

『東域』『長西録』ともに一卷。現大正蔵本(三七卷)も一卷本。とすれば本書の誤写も考えられるが、大正蔵本は一卷本としてはいささか分量が多いので巻を分けたことも十分ありうる。

一二 阿弥陀経随縁抄 上下 智周

〔随題為釈〕

智周は法相宗の智周(六六八〜七二三)か。入唐した玄昉はこの智周について学んでいる。智周は西方浄土院のなかに阿弥陀仏と観音勢至などの五十二の菩薩像を造ったところ靈瑞があったという。

また『靈巖寺和尚請来法門道具目録』および『東域』に「阿弥陀経随縁義鈔一卷智首師」とあるのと関係があるか。智首は道宣の師として名高く、『五部区分鈔』二二卷など主に律関係の書を撰述しているが、『小阿弥陀経鈔』二卷の著もあ

り、智周と智首のどちらが正しいのか今にわかに判定できない。後考を俟つ。

一三 无量寿経楽化玄 上下

未詳。

一四 阿弥陀三藐三仏陀 上下

〔随題為釈〕

吳支謙訳の『阿弥陀三耶三仏薩婆仏檀過度人道経（いわゆる大阿弥陀経）』二巻と関係があるか。

一五 无量寿連義文賛 上下 八十三枚

〔随題為釈〕

『東域』に「无量寿経述賛三巻―云述記環興亦云連義述文賛或云二巻―とある。

環興の伝は詳しく分かっていないが、『三国遺事』巻五に逸話が残っている。著述は多く、本書も三巻本として現存する

（『大正蔵』三七、『浄全』五）。

一六 西方法事讃一卷 十二枚

〔随題為釈〕

善導の『浄土法事讃』二巻のことか。大正蔵本の本書巻上首題には、「転経行道願往生浄土法事讃」とあり、尾題には

七寺蔵『古聖教目錄』に見える浄土教章疏について

「西方浄土法事讃」と異なっている。さらに下巻の首題尾題とも「安樂行道転経願生浄土法事讃」となっていることから本来は別々の書であったかもしれない。

なお、『正倉院文書』記載のものは、枚数を一三枚としている。

一七 讃阿弥陀論一卷 羅什 十六枚

〔随題為釈〕

曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』一卷（『大正蔵』四七巻）か。

本書を羅什の著とする伝承は他にもあったようで、本目錄独自のものではない（『安養集』巻七・八・九。良慶『安養抄』巻二）。

一八 西方要決一卷 二十枚 基師

〔随題為釈〕

窺基撰

存（『大正蔵』四七、『浄全』六）。

一九 浄土論三巻 迦才撰

〔随題為釈〕

存（『大正蔵』四七、『浄全』六）。

二〇 字釈文一卷

『正倉院文書』に載る『両卷経字釈』一卷（『大日本古文書』七

卷四八八頁)か。『東域』の「無量寿経字記一卷音義部」も何らかの関係があるやにも思われる。

二二 西方集 上下 延正集

〔随題為釈〕

未詳。『西方集』という書名については、平安末期、三論宗の重誉に『西方集』三卷(佚)があったという。

著者に関しては不明であるが、平安の念仏者のなかに延昌という座主がいた。延昌は天徳三年(九五九)静原に補陀落寺を開いたという(井上光貞『日本浄土教成立史の研究』二〇四頁)。字が異なるが音が同じであり、浄土教者でもあるので関係があるかもしれない。

二三 无量寿経文讃 上下

未詳

二四 无量寿宗要一卷 十二枚 元曉

〔随題為釈〕

『正倉院文書』(『石田目録』一八九〇番)、『東域』、『続蔵』一ノ三二(台湾版第三二冊)所載。

なお、京都永観堂禅林寺蔵の『兩卷無量寿経宗要』は、鎌倉時代前後に書写された本書の最古写本(拙著『禅林寺蔵新羅元曉撰無量寿経宗要』韓国民族社。一九八八年)であるが、これは粘葉装である。半丁七行、一行一七〜二三字、全三三丁。こ

れを字数で計算するとこの一二枚とほぼ一致する。

二五 无量寿願生偈 上下 二十枚 善道集

〔随題為釈〕

四番の『無量寿玄記』の為釈で述べたが、いわゆる善導にはこのような書名は知られていない。何かの異名別名とすれば、『往生礼讃(偈)』一卷であろうか。後考を俟つ。

二六 无量寿経一卷 智者

〔随題為釈〕

智者は天台大師のことであろう。『無量寿経』に関する注釈書であろうか。後考を俟つ。

二七 雙観経綱目一卷

〔随題為釈〕

『東域』の「無量寿経綱目一卷(兩卷経)」に該当するか。『正倉院文書』(石田目録一八九八番)。

二八 无量寿義記一卷 憬興

〔随題為釈〕

奈良時代、新羅憬興の著述は数多く伝わったが、本書の名は知られていない。

二八 无量寿経指事私記一卷 憬興 三十七枚

〔随題為釈〕

『東域』に、

無量寿経宗要一卷 或兩卷元曉撰

同経宗要指事一卷

同経宗要指事一卷 智憬

同指事私記一卷 同上

とある。本書を新羅の憬興とするよりも智憬とした方が書名に適うように思われる。しかし本目録の三五には「無量寿経宗要指事一卷 三十六 智憬」とあり、この仮説は成り立たない。

二九 念阿弥陀功德門一卷 沙門 善道集

〔随題為釈〕

著者「沙門善道」を中国浄土教の大成者善導とすれば、本書は『観念法門』一卷であろう。『観念法門』は『東域』に「阿弥陀仏相海功德法門一卷―善導云観念阿弥陀仏相海三昧功德法門―」とあるので、この具名を簡略化したのであると考えられる。

三〇 阿弥陀疏一卷 玄一

〔随題為釈〕

『東域』に、

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

阿弥陀経疏一卷 玄一師

とある。また『義天録』にも、

小阿弥陀経疏一卷 玄一述

と書かれている。「阿弥陀疏一卷」は「阿弥陀経疏一卷」のことであろう。

三一 阿弥陀経疏一卷 智者

〔随題為釈〕

智者、すなわち天台大師智顗の『阿弥陀経』注釈書は、『天台宗章疏』の、

阿弥陀経疏一卷 智者説

『東域』の、

阿弥陀経疏一卷 智顗

『義天録』にも

小阿弥陀経義記一卷 天台説

とある、この『阿弥陀経義記』一卷であろう。存（『大正蔵』三七）。

三二 観无量寿義記一卷 五十枚 惠遠

〔随題為釈〕

隋慧（恵）遠の『観経』注釈書は、『観无量寿経義疏』二卷（『大正蔵』三七）である。義記と義疏の相違ならびに巻数が異なっている。巻数に関しては本書は一卷となっているが、五十

枚という紙数から当然二巻本にすべきもので、一巻はあるいは誤写かも知れない。

三三 必定往生極樂頌疏序一卷

未詳。

三四 阿弥陀義疑一卷

未詳。

三五 无量寿経宗要指事一卷 三十六 智憬

〔随題為釈〕

『東域』に「無量寿経宗要指事」一卷智憬」とある書に同じであらう。

三六 観経玄義分一卷 十四 義道

〔随題為釈〕

義道は善道（善導）の誤写であらう。

『観経疏』四巻の内の「玄義分」を別行させたもの。

三七 安樂世界依止観門一卷 智者

〔随題為釈〕

『正倉院文書』ならびに『天台宗章疏』に本書名見られず。

佐藤哲英博士は智顗の著作として知られているものは総数七十四部二百四十八巻とされているが、その中にも見い出せない。

い（同著『天台大師の研究』八八頁）。

三八 極樂遊意一卷 清照法橋

〔随題為釈〕

撰述者名の「清照」を音通による誤写として、静照（昭）とすれば、『東域』雑述録に載る「安樂遊意」一卷（日本叡山静昭法橋）と同書であらう。

三九 阿弥陀十疑一卷 湛然

〔随題為釈〕

『天台宗章疏』にある「阿弥陀経決十疑」一卷（湛然述）か。

四〇 阿弥陀優婆提舍願生偈一卷

〔随題為釈〕

『無量寿経優婆提舍願生偈』（『浄土論』『往生論』）一巻の異名であらうか。

四一 阿弥陀安樂義一卷 羅什

〔随題為釈〕

『讀阿弥陀仏偈』一卷（存、曇鸞撰。『大正藏』四七）を指すか。そうすると一七の『讀阿弥陀論』と重複することになる。

四二 西方宗要一卷 元曉撰 十四枚

〔隨題為積〕

元曉に『西方宗要』なる書があったことは知られていない。

『無量寿経宗要』の異名とも考えられるが、この真言経部類の二三番に「無量寿宗要」一卷 十二枚 元曉」とあるので別本と見なしてよいだろう。『古聖教目録』中には、元康を元曉に誤写している箇所（撰論疏釈部）もあるが、やはりここは元曉だろう。

四三 観无量寿経疏一卷 二十四枚 智者

〔隨題為積〕

天台大師智顗撰の『観无量寿経』の注釈書である。

七寺一切経の番外函にも本書が残っている。

存（『大正蔵』三七、『浄全』五）。

四四 无量寿経釈一卷

未詳。

四五 略論安楽土義問答一卷 羅什

〔隨題為積〕

『東域』に「略論安楽立義一卷（羅什）」とある。源隆国の

『安養集』には、「安楽浄土義」の名で出てくる。

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

本書は曇鸞の著書なるも古来より羅什述に誤認されてきた。
存（『浄全』一、『大正蔵』四七）。

四六 无量十甘露法一卷

〔隨題為積〕

『安然録』卷上、阿弥陀仏法に「無量寿如来十甘露真言一卷（運）」とあり、『恵運律師書目録』にも同書名が見られる。

四七 対訳阿弥陀経一卷

〔隨題為積〕

『安然録』卷上に「梵唐対訳阿弥陀経一卷（仁）」とある。
その円仁の『入唐求法目録』には「梵漢両字阿弥陀経一卷」とある。いずれにせよ梵字と漢訳とを対照した『阿弥陀経』が存在していた。

四八 阿弥陀軌一卷

〔隨題為積〕

不空訳の『無量寿如来念誦儀軌』一卷（存、『大正蔵』一九）と関係があるか。

未詳。

四九 安楽集二卷 道綽撰 五十二枚

〔隨題為積〕

『正倉院文書』には六十四枚（八卷六四頁）、四十五紙（一二卷五四頁）などの記録あり。

存（『大正』四七、『浄全』一）。

五〇 両界菩提心義十卷

〔随題為釈〕

両界とは、胎藏界と金剛界をさすのであろう。安然に『胎藏金剛菩提心義略問答抄』（『菩提心義抄』五巻もしくは十巻）存、『大正』七五、『日藏』四三がある。

まとめ

以上簡略な考察ではあるが一とおり『古聖教目録』にあげられた「真言経部類」の題名について考えてみた。わずか五〇部であるが従来の既成概念では捉えられないことが多々見られ、大いに幻惑させられるのである。

今もし本書の他の部類に及んで考察した場合、このような困惑と戸惑いはさらに増加するであろう。五〇部にして疑問の書十数部を数える。

本目録の総部数一、二四七部をすべて検討した時、その驚きはこの比ではないだろう。

はたして『古聖教目録』はいかなる書であろうか。現時点で明確な指針を与えることはできないが、いずれにせよ尾張七寺の平安末享経のなかにあった本目録は実に驚愕すべき内容を含んだ書といえよう。その内

実は単に同時代の平安末を遙かに突き破って、平安初から奈良、さらに奈良以前までをもうかがわんとしているのである。そこにあげられている書目のなかには、稀覯本中の稀書まで含まれている。「諸儀軌部」一三三部中の『依観経顯般舟三昧経』一巻がそれである。この書はいわゆる善導の『般舟讃』であるが、法然はその生存中に入手できなかったものであり、『東域伝燈目録』にもあげられていない。法然没後、弟子の證空が仁和寺の古経蔵より発見したという因縁をもつ。『般舟讃』はすでに奈良朝に伝わり書写されてきた『大日本古文书』一〇卷三二〇頁。天平二〇年）ものであるが、平安末には研究する学僧もほとんどおらず経蔵の奥に埋もれていたのであろう。『東域伝燈目録』は奈良および京都滋賀の代表的な寺院の経蔵を検して成ったものである。その『東域伝燈目録』と比較して、質・量ともにほぼ同等の価値を有するものが存在することは、にわかに理解できないばかりでなく、実に奇妙で不可思議なことといわねばなるまい。

当然のこととして、本目録は入蔵すべき目録ではない。明らかに所蔵目録（現存目録）である。それはしばしば思い出したように注記されている、書写に用いた紙数の記述によって確かめられる。おそらくこの注記は原本にそのとおり記されていたのであろう。しかもそれらの枚数は、『正倉院文書』に記された数量と概略一致する。換言すると、その原本は卷子本であったということになる。

では『古聖教目録』に列挙されている一、二四七部四、七七七巻の章疏を所蔵していた寺院は何処であったろうか。それは今後の丹念な研究の積み重ねによって少しずつ見えてくるのであろうが、ひとつははっきり

いえるのは、七寺ではないということである。しかし、七寺一切経書写の中心的役割を果たした栄芸、栄俊の胸中には、もしかすると、この『古聖教目録』に沿って大部の章疏までも写経せんと念じていたのかもしれない。そうでなければ本目録が伝存していた理由が説明できないであろう。

浄土教章疏が真言経部類に入っていること自体大きな謎であるが、日本仏教思想史上に法然が登場するまで經典章疏を浄土として区別したことがなかったのであるから、ある意味では本書の区分法が法然以前のものという証佐にもなるであろう。

〈注〉

- (1) 『浄全』一〇、三二下。
 - (2) 『浄全』七、三五三上。
 - (3) 三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』二〇頁。
 - (4) 岩波日本古典文学大系『愚管抄』二〇六頁。
 - (5) 柴田実『梵釈寺考』(『柴田実著作集』第二卷、法蔵館)。
 - (6) 宮林昭彦『貞元録卷二十九』(『中外日報』平成三年四月二十四日)。
 - (7) 佐藤哲英『初期叡山の経蔵について——新出の『御経蔵目録』『御経蔵櫃目録』を中心として——』(『日本名僧論集』一、三四八頁)の論文によって比叡山の一切経蔵書の概要がうかがい知られる。
 - (8) 拙稿「七寺一切経と古逸經典」(『仏教史学研究』三三—二、一九九〇年一〇月)、「七寺一切経の構成と書写テキスト」(『華頂短期大学研究紀要』三五、一九九〇年十二月)。
- 『The Manuscripts of Nanatsudera』(イタリア国立東方学研究所刊、一九九一年一〇月)。
- (9) 『尾張史料・七寺一切経目録』一二七頁、一九六八年三月。
 - (10) 金山正好解題「東域伝燈目録」(鈴木学術財団版『日仏全』九九、二五七頁)。

七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について

〔遺稿〕

新出七寺蔵『清浄法行經』攷之二

——疑經成立過程における一断面——

石 橋 成 康

序

中国において、仏教が民族宗教として成立する歴史は、必ずしも平坦な道のりであったとはいえない。士大夫と呼ばれる多くの知識階級が、後漢末に伝来したと伝えられる仏教を、六朝時代に至るまで無視し続けたにもかかわらず、仏教受容へと傾いていった理由には、六朝時代に仏教が受容されやすい条件を備えていたことや、中国人の持つ死生観が深く関わっていたことなどをあげることが出来る。しかし、ひとたび受け入れられるや、そこで問題となったものは、仏教が中国にとって夷狄の教であるという事実そのものである。中国仏教史上有名な「廢仏」を断行した北周武帝が「叙任道林并周武帝除仏法詔」において、次のように述べている。

仏は西域に生まれ、寄せて東夏に伝う。其の風教を原ぬるに殊に中国に乖く。漢・魏・晋の世は有るがごとく無きが如く、五胡の治を乱せしより風化は方に盛んなり。朕は五胡に非ざれば、心に敬事す

ること無し。既に正教に非ず。これを廢せる所以なり。⁽¹⁾
一般的に、中国において仏教を排撃する論理的根拠の多くが、この北周武帝と同じ理由による。すなわち、多くの知識人士大夫が、中国社会の倫理観に抵触するという理由から仏教のインド的性格を排撃したのである。

しかし反対に、仏教者側にはこのような例も見受けられる。

安は不敏に宿し、生まれては仏後に値い、又、異国に処る。⁽²⁾

この道安の言葉からは、中国に生まれたわが身を嘆く気持ちさえ感じとれる。

仏教受容過程における葛藤としての、いわゆる「夷夏思想」の種々相については機会を見て再度論じたいが、以上二つの例からも看取されるように、仏教を否定的に見るか、肯定的に見るかは別として、両者の根底には、仏教のインド的性格を強く意識せざるを得ない中国知識人にとって、自らの主体性に関わる問題が横たわっている。このような文化の葛藤は、圧倒的な文化的優位に立って他者を支配したことのない我々日

本人にとっては、非常に理解しにくい。しかしいずれにせよ、西洋文明の圧倒的な浸食を前にした清末知識人のインディの論理性の援用に至るまで、仏教を自らの主体性に関わる論拠として主張した例を見い出せない。すなわち、多くの知識人が、清末に至るまで、ついぞ中国仏教を自前の文化として主張しなかったのである。

しかし、今回、名古屋の長福寺、通称七寺に蔵される「七寺一切經」中に、その存在が確認された『清浄法行經』において、仏教伝来初期に稚拙ながらも仏教を我が文化として主張した例を見ることが出来る。そこには貪欲に中国の伝統的神々や孔子・老子といった思想家さえも取り込み、無神論的な儒教を標榜する知識人に見放された庶民の心に根をはらんとする仏教者の姿を看取することができる。さらに、疑經とされる『清浄法行經』の編集過程について探ってみると、さまざまな仏教經典がその編集に影響を与えているようである。仏教が中国における民族宗教として成立し、これまで疑經と呼ばれてきた民衆仏教經典成立のある典型を『清浄法行經』に見ることが出来る。

本論稿では、拙論「新出七寺蔵『清浄法行經』攷」⁽³⁾を發表した時点において、未発見であった事実などを踏まえ、第二段部分の内容にも触れてみたい。

一 『清浄法行經』第一段部分の内容

今回、七寺古写經典中から見つかった『清浄法行經』は、「七寺一切經」本来の卷子本形式で保存され、黄楮紙五枚に一紙二十六行、一行平均十七字、文字数千九百四十七文字が残っており、第一紙前半部分が欠

けている。拙論「新出七寺蔵『清浄法行經』攷」において論じたように。本来、『清浄法行經』は六紙あったと考えられ、第一紙と第二紙の前半部分が失われているようである。

『清浄法行經』は、その内容を概観してみるに、二段に分かれている。この第一段部分の内容については、すでに前掲論文において述べたが、今回新たに見いだした『清浄法行經』編集過程において参照されたと思われる仏教經典と関係があり、さらに第二段部分とも、密接に関係すると思われるので、再度掲載したい。

まず、巻首の欠損部分の後、十六から二十まで五項目にわたり、仏像・仏典を整えることや、經典を読むときの作法、經典の理解、仏殿の整頓といった「清浄なる法行」の徳目が列挙され、『清浄法行經』という經名が示すとおり、「清浄なる法行」を勧めている。

十六は、形像は鮮明にして、塵土を払去る。□□勿き故なり。

十七は、經卷は整へ測りて、誤脱あるなかれ。箱に扱めて經を盛き、法坐の上に安んず。

十八は、若し經を読まんと欲せば、先ず当に手に溜らせて、口歯を盪洗し、經巾を施案して、以って經下に籍く。

十九は、勤読諷誦して、朝暮に講習し、經義を解説して、転相開化す。いまだ聞かざれば聞くを得せしめ、いまだ解さざれば解さしめ、いまだ度せざれば得度せしむ。

二十は、恒に仏廟を懇惻に整頓し、神靈あるに似たらしむ。人肅然たるを見て、あえて輕慢せず。心歡喜の樂ありて、彼此福を得。

(□は欠字)

このように、「清浄なる法行」の十六から二十までの五項目が残っているが、現存する『清浄法行經』の欠損部分には、おそらく一から十五までの「清浄なる法行」が書き記されていたと思われる。さらに、後述する理由から、阿難尊者の説法という形式をとっていた可能性がある。続いて、これら法行の結果を述べる。

所以は何ぞや。仏舍利形像・經法・衆僧の三宝は極めてこれを尊敬すれば、福を得る。これを慢とれば、罪を得る。梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神・无数の官属は導従前後して、亦皆仏を奉り、各功德をなし、朝中暮に來たりて三尊を礼拝す。一切の衆邪・魍魎鬼魅は、大尊天の威神尊貴にして、其の先ず重明なるを見て、皆各去りて、人舎に迎ふるなし。諸天人神、供養精進し用心して此の法行の廿事を奉る者あるを見て、意大いに歡喜して、競い來りて擁護し、左右を防備して、願を求むるものには願を与え、衆難に遭わず。……(以下、略)……

仏・法・僧の、いわゆる三宝を尊べば、福を得ると述べるのであるが、その福を与える主体は、「梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神・无数の官属」などである。この後、前段のまとめとしての頌に続いて、「梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神・无数の官属」などの神々と仏の関係が、いかなるものか、次のように述べられる。

人の福德を作すは、譬えば耕犁のごとし。地を反し穀を種ゆ。地は想念無きも、人をして耕さしめんと欲し。五穀を種殖して、自ら種えて自ら得。仏も亦地の如く、想念あること無し。仏は無為を得

て、寂定として空の如く、物を欲するなし。種を種えて自ら得れば、來世の資糧たり。世世絶えず、二十善を修む。清浄なる法行は、此の功德を縁として、世に生まれて仏に値い、心淨ければ悟り易し。法を聞き信解して、正真道を得。仏は三界に、巍巍たる聖王たり。

福道の良田は、衆生の橋般なり。一切は仏の得度に由らざるはなし。我々人間が、種を蒔いて収獲を得ようとする時、畑には、実りについてなんの想念もないのと同じく、清浄なる法行の実りである禍福を受けるか否かの責任は、我々自身にある、と述べる。それに対して、「仏は三界に、巍巍たる聖王たり。福道の良田は、衆生の橋般なり」と述べるように、仏は巍巍としてそびえたち、万人に対して絶対平等に対応する想念無き理法神的性格を持っている。そして我々が、「恒に仏廟を懇側に整頓し、神靈あるに似たらしむ」等と述べるような「清浄なる法行」を行った結果、「梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神・无数の官属」が「朝中暮に來たりて」、その「大尊天の威神尊貴」なさまを見て、魍魎鬼魅も逃げ去るのである。

このような二十の「清浄なる法行」と、その功德について述べた後、「仏また地の如し」に關して「仏時に頌して曰く……」と頌を詠って、第一段前半が終わり、続いて『清浄法行經』においては、二十項目の「清浄ならざる法行」を掲げる。

- 一は、別の精舎を肯えず。或は別に安立するも、不淨の処に近し。
- 二は、尊像と妻子と屋を共にす。前に於いて坐起し、言語穢慢す。夫婦歡娛し、尊像を避けず。
- 三は、暴露の形体にして覆ず、輕衣もて敬うなし。

四は、仏の尊像を持つに、或は屋頭檐の下、或は屋苦辺にやすんず。日に炙け脆く裂して、雨漏れて爛懷す。或は竈下の烟熏に安んじ、幡蓋形像は梨黒たり。

五は、履を著して廁に上り、尿溺を踏踐して、来たりて仏前に入る。六は、出入するに仏に背し、恭肅するなし。

七は、仏の尊像を立つるに、或は牀頭に安んじ、物上に放置す。

八は、亦、幡・繖・綵繖蓋を懸けず。

九は、精舎の内外の地、初め掃除せず、草穢狼籍たり。

十は、雜器物内に仏を持ち、精舎は左右を防塞す。

十一は、向いて簾を懸けず。

十二は、戸を開きて閉めず、鶏狗猪羊牛馬の尿溺汗穢を放縱せしむ。

十三は、仏廟に臥宿し、夜若し便利なれば衣裳を着ず、或は上風に失氣し、露体を伸縮して自ら覚知せず。

十四は、歳三長齋月六齋を持たず。齋日の食に期度なし。房室は別たず。復た朝暮に懺悔して仏經法衆僧を礼せず。

十五は、亦焼香燃燈せず。

十六は、形像烟熏され眉眼別れず。塵土閑積し鼠糞毳穢あり。いまだかつて払去らず。

十七は、経巻は類災し、虫齧屋に滿つ。頭あり尾なく、尾あり頭なし。空欠して字を失し、尋ぬべからず。露著に坐上に案ず。

十八は、經文ありと雖ども、手は清浄ならず。読まんと欲すれば便ち捉り、或は妻子の不浄牀上に放ち、信敬有ることなし。

十九は、口は經を読むと雖ども、眼は字を識らず、句投を知らず。

明者に問うを恥じ、心意悶亂して、手ずから便ち放捨して、終に視るを欲せず。師に請いて經を読むも、耳後聴かず。私に語を盜亂し、論説して急がず、亦問うことを請わず、みな知る所なし。遂に愚痴を為し、盲瞶の人の如し。罪福を知らず、道義を識らず、自ら度すること能わず、豈能く人を度せんや。

二十は、尊廟を立つと雖ども、復た整頓せず。見る者恭うなし。便ち懈慢を生じ、形此調○(笑?)彼此罪を得る。

(○は難読字)

さらに、前半部において、「清浄なる法行」二十項目、およびその結果について述べるのと同じく、ここで述べられる二十項目の「清浄ならざる行い」の結果について述べる。

梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神、復た往来して舍利形像經法衆僧を礼拝せず。梵釈四天王一切諸神、咸皆貪志(貪恚?)して、来たりて擁護せず、百事吉ならず。鬼魔殺鬼、一切諸鬼、魍魎妖魅、禁限有ること無し。此の門戸を守り、其の宅中に住し、飲食を求望し、諸變恠を作す。……(中略)……ト問して崇りを索め、時の牛羊鶏鴨豚狗を殺して、解して奉りて、神を下し、請いて邪妖・罔兩・諸鬼を呼ぶ。……(中略)……一時歡喜して、先の余福を縁として、暫く仏を奉るも、此の二十惡法の行を行い、福尽き罪至る。罪もて仏を奉らず、退きて魔俗に入り、事へて鬼神により、怨心もて惡を行ふ。……(中略)……数千万歳地獄中に、乃ち自ら悔債し、悔いて復た何にか及ばん。罪畢りて人となり、前の自悔を忘れ、復た還りて罪を作す。一に三途に随い、人身を失い、万劫

復さず。救脱すべきこと難し。

このように、「清浄なるざる法行」の結果を述べた後、第一段全体にわたる、まとめとしての頌が詠われ、第一段部分が終わる。

『清浄法行經』第一段部分では、その前半において二十項目にわたる「清浄なる法行」とその結果、後半において「清浄なるざる行い」とその結果について述べるが、ここで特徴的な点は、「清浄なる法行」を行う我々と、信仰者に対して応報を与える「神々」、そして「仏」について語られるそれぞれの性格と、これら三者の関係であろう。まず「仏」の性格は、「人の福德を作すは、譬えば耕犁のごとし。地を反し穀を種ゆ。地は想念無きも、人をして耕さしめんと欲し、五穀を種殖して、自ら種えて自ら得。仏も亦地の如く、想念あること無し」と評されるように、我々人間が種を蒔いて収獲を得ようとする時、畑には実りについて、何の想念も無いのと同じく、禍福を受けるか否かの責任は我々自身にあり、万人に対して絶対平等に対応する想念なき理法神的性格を持っていることは、先に述べたごとくである。

対する神々は、我々人間が、「清浄なる法行」を行っていれば、「梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神・无数の官属は尊従前後して、亦皆仏を奉り、各功德をなし、朝中暮に來たりて三尊を礼拝す」と述べるように、仏を尊崇し、願を求むるものには願を与える存在である。逆に、我々が「清浄ならざる行い」をなせば、「梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神、復た往來して舍利形像經法衆僧を礼拝せず。梵釈四天王一切諸神、咸皆貪志(貪患?)して、來たりて擁護せず、百事吉ならず」と述べるように、虚空・善神といった菩薩で

さえ、応報を与えることもなく、「舍利形像・經法・衆僧」の三宝でさえ尊ばないと述べるのである。

本来、仏教において、神々の存在は、仏教護持や仏教信仰者に対する守護神的役割を担っている場合が多い。しかし、『清浄法行經』では、人が不善を為し、仏の貴い様を顕彰しなければ、「舍利・形像・經法・衆僧」を顧みることのない、インド民族や中国民族の土着性を残した「仏」から独立した主体的な神々が設定されている。その意味で、一種の「本地垂迹」的な様相を示していると言えよう。また、このような「本地垂迹」的神々の設定は、第二段部分へと続く論理的根拠ともなっているように思われる。

二 『清浄法行經』の原型

前掲論文「新出七寺蔵『清浄法行經』攷」執筆時点においては、未発見であったが、このような、「清浄なる法行」の原型は、後漢安世高訳『仏說阿難問事仏吉凶經』⁽⁴⁾、その別本『阿難問事仏吉凶經』⁽⁵⁾や、同本異訳と思われる姚秦沙門法堅訳『仏說阿難分別經』⁽⁶⁾、さらには西晋沙門法炬訳『仏說慢法經』⁽⁷⁾などに見られる。また第二段部分の原型は、後世において、しばしば『仏說阿難分別經』と混同されたと思われる『仏說分別經』⁽⁸⁾に、その原型を見ることが出来る。以下、『清浄法行經』第一段部分と、これらの經典とを比較・列挙してみたい。

1、「二は、尊像と妻子と屋を共にす。前に於いて坐起し、言語穢慢し、夫婦欲娛し、尊像を避けず。三は、暴露の形体にして覆ず、

輕衣もて敬うなし」

「十八は、經文ありと雖ども、手は清淨ならず。読まんと欲すれば便ち捉り、或は妻子の不淨の牀上に放ち、信敬有ることなし」

『清淨法行經』

或いは妻子の床上の不淨の処に著き、或いは持つに、壁に掛けて床座の棚閣にあることなし。

『仏說阿難問事仏吉凶經』

或いは妻子の牀上に著き、或いは以て壁に掛け、席に座りて供養の心なし。

『仏說阿難分別經』

或いは妻子小兒の不淨の手を以て之を弄ぶ。

『仏說慢法經』

Ⅱ、「四は、仏の尊像を持つに、或は屋頭檐の下、或は屋苦辺にやすんず。日に炙け脆く裂して、雨漏れて爛懷す。或は竈下の烟熏に安んじ、幡蓋形像は梨黒たり」「十六は、形像烟熏され眉眼別れず。塵土閑積し鼠糞鳧穢あり。いまだかつて払去らず」

『清淨法行經』

烟熏して屋は漏す。

『仏說慢法經』

Ⅲ、「十六は、形像は鮮明にして、塵土を払去る」「十五は、亦焼香燃燈せず。十六は、形像烟熏され眉眼別れず。塵土閑積し鼠糞鳧穢あり。いまだかつて払去らず」

『清淨法行經』

既に形像無く、亦、焼香然明作礼せず。『仏說阿難問事仏吉凶經』
形像鮮明にして、朝暮に礼拝して恭敬燃燈す。……(中略)……亦、
經像に恭敬の心なく、既に焼香然燈して礼拝せず。

形像鮮明にして、朝暮に礼拝恭敬す。……(中略)……亦、經像なし。
既に日々焼香して礼を作さず。
『仏說阿難分別經』
亦經像なく、又、復礼敬せず。……(中略)……復齋日に焼香燃燈して礼を作さず。
『仏說慢法經』

Ⅳ、「十は、雜器物内に仏を持し、精舎は左右を防禦す」

『清淨法行經』

仏經を敬わず、持つに雜物弊篋の中に著く。

『仏說阿難問事仏吉凶經』

仏經を敬わず。持つに弊篋の衣服の不淨の中に著く。

『阿難問事仏吉凶經』

仏經を敬わず。持つに衣被弊篋の中に著く。

『仏說阿難分別經』

或いは故き衣被、弊篋器の中に著く。

『仏說慢法經』

Ⅴ、「十四は、歳三長齋月六齋を持たず。齋日の食に期度なし。房室は別たず。復た朝暮に懺悔して仏經法衆僧を礼せず」

『清淨法行經』

六齋を持たず。殺生するに手の趣くところなり。

『仏說阿難問事仏吉凶經』

Ⅵ、「十九は、口は經を読むと雖ども、眼は字を識らず、句投を知らず。明者に問うを恥じ、心意悶亂して、手ずから便ち放捨して、

終に視るを欲せず。師に請いて經を読むも、耳後聴かず。私に語を盗亂し、論説して急がず、亦悶を請わず、みな知る所なし。遂に愚痴を為し、盲醜の人の如し。罪福を知らず、道義を識らず、自ら度すること能わず、豈能く人を度せんや」『清淨法行經』

人の仏に事えて善師に値わざることあり。經の教えを見ずして、信意堅からず。

人の仏に事えることありて、善師に値わず、經の教えを見ずして、受戒するのみ。

『阿難問事仏吉凶經』

人の仏に事えることありては、まさに明師を求むべし。了了を得たる者は、受戒の法に従う。

『仏説慢法經』

Ⅶ、卜問して祟りを索め、時の牛羊鷄鴨豚狗を殺して、解して奉りて、神を下し、請いて邪妖・罔兩・諸鬼を呼ぶ。

『清淨法行經』

若し疾病ありては、仏を念わず、便ち巫師を呼びて、祠祀に卜問し、請いて邪神を乞う。

『仏説阿難問事仏吉凶經』

若し疾病ある者、狐疑して信ぜず、便ち巫師を呼びて、卜問して解奏し、邪神を祠祀す。

『阿難問事仏吉凶經』

呼びて医師を至らしめ、医師卜問す。

『仏説慢法經』

Ⅷ、〔梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神・无数の官属は導従前後して、亦皆仏を奉り、各功德をなし、朝中暮に來たりて三尊を礼拝す。……(中略)……人の福德を作すは、譬えば耕犁のごとし。地を反し穀を種ゆ。地は想念無きも、人をして

耕さしめんと欲し、五穀を種植して、自ら種えて自ら得〕

『清淨法行經』

戒徳の人、道の護らるること強しとなせば役使・諸天・天龍・鬼神は、敬伏せざるはなし。善惡の事は人の心に由りて作さる。禍福は人による。影が形を追ひ、響の聲に應ずるが如し。

『阿難問事仏吉凶經』

これ以外に、第一段全体のまとめとしての頌の、「賢者の精進せざるは、譬えば樹の根無きが如し。根は枝葉梅を類し、何れの時にか當に復た連なるべけんや。花を摘む者日中に、當に幾時に鮮なるを得んや」と詠われる箇所は、前論文で論じたように、『戸迦羅越六方礼經』からの引用である。

『仏説阿難問事仏吉凶經』などの仏教經典は、その經典名が示すように、「仏」に仕えて「清淨なる法行」を行った結果、利益(吉)を得るか災い(凶)を得るか、その異なるゆえんを述べ、仏弟子として為すべき項目を卑近な事例によって説いたものである。全体的な内容自体も、『清淨法行經』の第一段部分と非常に似通ったものである。

以上のように、『清淨法行經』の原型を、『仏説阿難問事仏吉凶經』を始めとするいくつかの經典に求めることができるが、『清淨法行經』のみに見いだされる特色がある。『仏説阿難問事仏吉凶經』を始めとする經典では、『清淨法行經』ほど多くの神々が現れず、それらの性格も仏教信仰者に対する護持の役割に限定されている。たとえば、比較のⅧにおいて「戒徳の人、道の護らるること強しとなせば、役使・諸天・天龍・

鬼神は、敬伏せざるはなし」と述べる部分に、「役使・諸天・天龍・鬼神」などの神々が現れるが、明らかに仏教信仰者に対する守護を目的としており、『清浄法行經』において「清浄ならざる法行」を為せば、『梵釈四天王一切諸神は、咸く皆志を貧しくして（貪患して）、来たり擁護せず。百事吉ならず」と述べるような我々に災いをもたらす可能性をも有する神々とは、性格を異にする。さらに、拙論「新出七寺藏『清浄法行經』攷」でも論じたように、『清浄法行經』に現れる神々は、民族的独自性を色濃く残しており、我々が「仏・法・僧」の三宝に対して不善を為せば、

梵釈四天王・日月五星・二十八宿・諸天神王・虚空善神、復た往来して舍利形像・經法・衆像を礼拜せず。

と述べるように、神々や虚空・善神といった菩薩でさえ「舍利・形像・經法・衆僧」を礼拜しない「仏」からは独立した性格を有しており、ここに『仏説阿難問事仏吉凶經』などに見られない『清浄法行經』の独自性を見いだすことができる。

先に比較・列挙した經典、『仏説阿難問事仏吉凶經』『阿難問事仏吉凶經』『仏説阿難分別經』『仏説慢法經』それぞれ全体を通して看取されることは、經録が示すとおり『仏説阿難問事仏吉凶經』『阿難問事仏吉凶經』の二本は、字句にかなりの異同があるものの同本同訳の經典と思われる、この兩經と『仏説慢法經』『仏説阿難分別經』は、『貞元經録』卷二三において、

阿難問事仏吉凶經一卷 或名阿難問事經 亦云事仏吉凶經 後漢安息三藏安世高訳 第一訳

慢法經一卷 西晋沙門釈法炬訳 拾遺編入 第二訳

阿難分別經一卷 乞伏秦沙門釈聖堅訳 第三訳

右三經同本異訳 其後法經新為重訳 前後四訳一訳同本

と述べるように、同本異訳であろう。⁽¹⁰⁾しかし、問題は『出三藏記集』⁽¹¹⁾『大唐内典録』⁽¹²⁾『開元經録』⁽¹³⁾『貞元經録』などの經録において、これらの經典が真經とされていることである。それに対して、『清浄法行經』は、後述するように、第二段部においてかなり破天荒な内容を述べており、明らかに中国において撰述された、いわゆる疑經と断ぜざるをえない。しかし、これら『仏説阿難問事仏吉凶經』との密接な関係を見るに、その撰述過程において、『仏説阿難問事仏吉凶經』などの真經とされる經典を下敷きにして編集されたと推測されるべきであろう。本来、真經であるか疑經であるかは、牧田諦亮博士が『疑經研究』において述べられるように、外国語から翻訳されたか否かを、その分岐点とするならば、その撰述過程からみて、『清浄法行經』は疑經というよりは「編集經典」とでも呼ばれるべき經典であろう。ただ、上述したように第二段部の内容からみて、やはり『清浄法行經』は、中国かまたは中華帝国の影響下にあった地域で編集されたとすべきである。

三 『清浄法行經』第二段部の内容

第一段部においては、以上のように二十項目の「清浄なる法行」「清浄ならざる法行」とその応報が説かれ、絶対平等なる理法神的「仏」と「本地垂迹」的の神々が設定された。では、なに故にこれら二十項目にわたる「清浄なる法行」の応報を、「仏」が与えるのではなく、我々の現世的で具体的な要求に、「仏」からは独立した民族的主体性を有する神

々が答えるとしたのであろうか。『清浄法行經』では、次のように第二段部が始まる。

阿難勸教化。便為善奉修法行二十善事、勿使欠減。勤復勤之、載得免罪、勿為懈怠。口与意違、不相開化、奉行不倦、汝為具足、報仏息已。

(阿難教化に勤む。便ち善く法行の二十善事を奉修せんと為すに、欠減せしむ勿し。勤めて復たこれを勤め、ここに罪を免れることを得るも、懈怠をなすこと勿しと。口と意違わば、相開化せず、行を奉りて倦まざれば、汝具足を為し、仏を報じて息るのみ)

ここで、『清浄法行經』の二十項目の法行は、阿難の教化であることが開示される。非常に唐突に阿難尊者が現れるように思われるが、上述したように『清浄法行經』が『仏説阿難問事仏吉凶經』などの經典を下敷きに編集されたとすれば、現存する『清浄法行經』の巻頭欠損部分では『仏説阿難問事仏吉凶經』などのように「阿難説くらく……」と始まっていたであろうことは、容易に想像される。続いて、

阿難聞仏遺教。属累懇至、如此悲泣、詣仏頭腦作礼。

(阿難仏の遺教を聞く。属累懇に至りて、此の如く悲泣し、仏に詣でて、頭脳作礼す)

と述べている。この箇所は、いささか意味不明であるが、第一結集における阿難の立場を述べるのであろうか。

前白仏言、閻浮利地、阿国難化。人民罪惡。

(前んで仏に白して言わく、閻浮利の地、阿の国は化し難し。人民罪惡たり) この部分は、拙論でも述べたごとく、インドからみた中国を「阿国」

と呼び、この「阿」の字は、指示代名詞として読まれるべきであり、これが六朝期特有の用例であることから、『清浄法行經』の成立年代を探る傍証資料ともなろう。

仏告阿難、諸国皆易天竺。東北真丹偏国、人民攏振、多不信罪。知而故化、対強難化。生天者少、地獄者多。甚可慈愍。

(仏阿難に告ぐ、諸国は皆天竺に易ん。東北真丹の偏国あり、人民は攏振として、多く罪を信ぜず。知りて故に化せんとするも、対して強いて化し難し。天に生れる者少く、地獄にある者多し。甚だ慈愍すべし)

後述するように、インドからみた中国を、仏教によって教化し難いとする論旨は、後世において、『仏説阿難分別經』としばしば混同された『仏説分別經』に、その原型を見ることが出来る。おそらく、この箇所は、『仏説分別經』を下敷きに編集されたと思われるが、疑經成立過程を探索する貴重な箇所であらう。

吾今先遣弟子三聖。悉是菩薩、善權示現。摩訶迦葉、彼称老(孝)子。光浄童子、彼名仲尼。月明儒童、彼号顔淵。宣吾法化。孝子道德、孔子孝經、文各五千。孔顔二賢、以為師誨、共相發起、講論五住(經)詩伝易礼威儀法則、以漸誘化、令彼人民普服法味。然彼仏經、当往真丹。真丹章生、而吾經箱。方等阿含、大小諸經、深淺授与。經像往彼中、有受者有不受者。受者生天、福度度世。不信受者、死入地獄。欲離三塗、得道乃脱。

(吾今先ず弟子三聖を遣わす。悉く是れ菩薩にして、善く權に示現す。摩訶迦葉、彼に老と称す。光浄童子、彼に仲尼と名づく。月明儒童、彼に顔淵と号す。宣しく吾法もて化すべし。老子道德、孔子孝經、文各五千。孔顔二

賢は、師誥と為すを以て、共に相発起し、五經、詩伝易礼威儀法則を講論し、以て漸く化を誘い、彼の人民を普く法味に服せしむ。然も彼の仏經、當に真丹に往く。真丹に章生れ、吾が經箱を市る。方等阿含、大小諸經、深淺授与す。經像彼中に往き、受くる者あり、受けざる者あり。受くる者は天に生じ、福道もて世を度す。信受せざる者は、死して地獄に入る。三塗を離れんと欲すれば、道を得て乃ち脱す。

この箇所は、『清淨法行經』が後世にもっとも影響を残した箇所である。拙論「新出七寺藏『清淨法行經』攷」において列挙したように、六朝劉宋から鎌倉時代に至るまで、中国、日本において、『清淨法行經』を引用したものは、すべてこの部分から引用しており、いかに仏教護持者にとって魅力的な内容であったか容易に想像できる。ただ、老子・孔子・顔淵、それぞれがどの菩薩に充当されているかは、引用典籍によってまちまちである。たとえば、現存する初期の『清淨法行經』を引用した典籍は、『弘明集』に残された「駁顧道士夷華論」であるが、ここでは、

故に經に曰く、摩訶迦葉は老子と称す。光淨童子に彼に仲尼と名づく。

と述べ、顔淵を記載せず、『広弘明集』に残される「二教論」では、

又、清淨法行經に云う、仏は三弟子を振旦に遣わして教化す。儒童菩薩は彼に孔丘と称し、光淨菩薩は彼に顔淵と称し、摩訶迦葉は彼に老子と称す。

と述べ、摩訶迦葉が老子に比定される場合が多いのに比べ、孔子と顔淵は、比定される菩薩がまちまちである。これら引用文献間における菩薩

名の詳細な整理・検討と、さらには、これら引用經典と『清淨法行經』との関係は、紙数の関係で別稿に譲る。

仏説是時、坐中人民万三千、得柔順法忍。七千女人、聞仏所説、心聞信解、得須陀洹道。阿難長跪叉手白仏言、当何名此經。云何奉持。仏語阿難。此經名為清淨法行。具説罪福。当奉持之。若有善男子善女人、能奉行諷誦、化諸未度、功德巍巍、不可称計。世世值仏。自致无上正真覺道。仏説經已。諸天龍神、一切來会、聞仏所説、皆大歡喜、作礼而去。

(仏説きたもう是の時、坐中の人民万三千、柔順法忍を得る。七千の女人は仏の所説を聞き、心信解を聞き、須陀洹道を得。阿難長跪叉手して仏に白して言く、當に何と此經を名ずくべけんや。何をか奉持せんと云うや。仏阿難に語る。此の經は名ずけて清淨法行と為す。具に罪福を説く。當にこれを奉持すべし。若し善男子善女人あり、能く奉行諷誦して、諸の未だ度せざるを化せば、功德は巍巍として、称し計るべからず。世世仏に値い、自ら无上正真覺道を致す。仏、經を説きおわる。諸天龍神、一切來り会して、仏の所説を聞き、皆大いに歡喜して、礼を作して去る)

第一段部分の終わりに前掲部分までの、いささか破天荒な内容を挟んで、この部分から後は、また、『仏説阿難問事仏吉凶經』などを下敷きにした影響が見られるようである。たとえば、『阿難問事仏吉凶經』の末尾においては、

諸会の大衆、一時に信解し、皆、無上正眞の道を発す。僧那大鋸、甘露の意あり。香熏三千たり。これに従いて得度し、道地を開示して、為に橋梁となる。国王・臣民、天龍・鬼神は、經を聞きて歡喜

す。阿難の説く所は、且つ悲しく且つ恐る。仏足に稽首し、阿難に礼するに及び、教を受けて去る。⁽¹⁶⁾

となっている。『清浄法行經』において、「阿難長跪叉手して仏に白して言く、当に何と此經を名ずくべけんや。何をか奉持せんと云うや。仏阿難に語る。此の經は名ずけて清浄法行と為す。具に罪福を説く。当にこれを奉持すべし」と述べる部分に対応する箇所を『仏説阿難問事仏吉凶經』などに見いだすことはできないが、それ以外は同様の内容である。

仏教經典の終わり方として、特に珍しいとは思えないが、大衆が「無上正真」の悟りを得て、諸天・鬼神が歓喜する筋書きは、兩者共通した特徴であろう。この後、

仏説清浄法行經

一校了 栄俊

と、現存する七寺本『清浄法行經』では、經名と、校了者の僧名を記して終わっている。

四 『清浄法行經』第二段部の原型

第一段部分の原型は、『仏説阿難問事仏吉凶經』などの經典に求められることは、上述したごとくである。では、第二段部分の原型は、如何なる經典に求めることができるのであろうか。第二段部分の内容は、ここまで述べてきたように、第一段部分の内容からかなりかけ離れ、非常に破天荒なものである。しかし、上述したように、後世、『仏説阿難分別經』としばしば混同された『仏説分別經』では、次のように述べている。⁽¹⁷⁾

仏言わく、吾般泥洹の後千歳、魔道まさに興る。時に世大いに悪く、

国に常主なく、民に常居なし。遠方の人、まさに中国に入りて、掠殺残暴にして、法則有ることなし。斯の際において、像法まさに興盛なり。阿難仏に問う、何をか像法と謂うや。仏言う、まさに比丘来るも正法を持たず。妻を挟み子を養ひ、慚愧の心無し。田を耕し種殖し、以て常業となす。また学問して座禪を行うもの無し。染俗裳を好み、以て綺雅となす。……(中略)……阿難仏に問う、この時において、頗る法を奉るもの有るや不や。仏言う、多く仏に事えるもの有るも、また出家者のみ。ただ戒を持たず、共に相嫉妬し、義を識るもの少なく、多くは解に曉るからず。阿難言う、まさに爾の時、何の国か最も悪く、信行せざるものなるや。仏言う、真丹の土なり。まさに千比丘あるも、共に大国に在りて、魔の邦界に墮す。⁽¹⁸⁾

『仏説分別經』は、仏が阿難に対して、人の世には種々の苦があり、仏滅後には仏教の教えが衰微して、比丘自ら戒律を守り、清浄なるもの少なく、特に仏滅後千年を経て像法の世が至り、その中でも真丹(中国)がもっとも悪いと述べるのである。このような内容を持ちながら、疑經とはされず、『開元釈經錄』においては竺法護訳として、

分別經一卷 旧云与阿難分別經等
同本者非也見長房錄 ⁽¹⁸⁾

と述べて、真經としている。しかし、その割注において「旧に阿難分別經等と同本とするは非なり」と述べるように、しばしば『仏説阿難分別經』と混同されていた。『出三藏記集』においては、「失訳雑經錄」に『仏説分別經』を記載し、⁽¹⁹⁾ 訳者名不詳としているが、『法經錄』では、

阿難問事仏吉凶經一卷 西秦乞伏仁
世法堅訳

仏説阿難分別經一卷一名分別經

弟子慢為耆域述經一卷

右三教同本異訳⁽²⁰⁾

と述べ、『開元釈經錄』編纂に至るまで、『仏説阿難分別經』と『仏説分別經』はよく混同された。これらの誤解は、何も六朝・隋・唐時代にとどまらず、再刊発行以降は改訂されているが、旧版の『大正大藏經』十四卷に収められている『仏説阿難分別經』⁽²¹⁾は、『仏説阿難問事仏吉凶經』の同本異訳ではなく、『仏説分別經』が収められ、台湾で出版された海賊版『大正大藏經』十四卷では、欄外に「この四九五番の『仏説阿難分別經』乞伏秦法堅訳は、原本では第十七卷の七三八番の『仏説分別經』を重印しているが、誤りであり、ここでは総目録によって高麗本の『仏説阿難分別經』に改印する。新文豊出版公司謹識」と記している。さらに、『大正大藏經』にとどまらず、『仏書解説大辞典』においても、『仏説阿難分別經』の解説として『仏説分別經』の説明を付している。⁽²²⁾

いずれにせよ、もし『仏説分別經』を諸経録が記すように真経であるとするならば、「中国は教化し難い国である」とする内容を持つ経典が、インドにおいて成立したとは考え難く、さりとて中華意識の強い中国において成立した疑経であるとも考えられない。もし諸経録が記すごとく、『仏説分別經』が竺法護訳であるとするならば、月支国などのシルクロード上のオアシス仏教国家で成立したものであろうか。ともあれ『仏説阿難問事仏吉凶經』なども含め、六朝初期においては、インド以外に多くの仏教経典生産地が存在し、そのような地域から、多くの経典が中国にもたらされたであろうことは想像に難くない。また、同様に「中国は

教化し難い」とする内容を持つ『清浄法行經』も、信じ難い記述ではあるが、『武周録』においては、

清浄法行經一卷

右西晋竺法護訳、出達磨鬱多羅録⁽²³⁾

と述べ、『清浄法行經』を竺法護訳と記している。

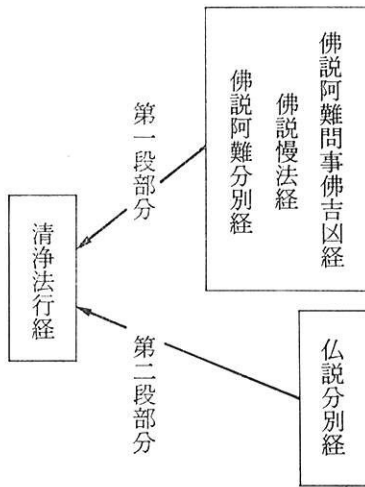
『仏説分別經』が真実、真経であったか否かは別として、以上の諸事実から六朝初期において、像法時代にあつては、「中国が教化し難い国である」という内容を持つ一群の経典が存在し、このような経典を下敷きにして、老子・孔子・顔淵の聖人に関するものを付加して、当時盛んに行われた「老子化胡説」に対抗し、仏教の教線を拡大する目的を持って、『清浄法行經』第二部分が編集されたと思われる。

結

疑経とは、どのような基準をもって疑経とするのであろうか。牧田諦亮博士は『疑経研究』において、次のように述べておられる。「経録編纂者が疑経と断定して、この疑経を真経と峻別して、真経の立場を顕揚しようとした理由は何であったか。真経が翻訳によって中国人が知り得たインドの仏陀の直接の教法であり、疑経が仏陀の金口の説法のかたちをとりながら、翻訳された事実のまったくないものであり、いかにも翻訳されたかに思われるがその事実のすこぶる疑わしいものであるという、まず翻訳された経典であるか否かに、重点がおかれたことはいうまでもない⁽²⁴⁾。もし、『仏説阿難問事仏吉凶經』や『仏説分別經』などが真経であるとするれば、これらの影響下に編集されたと思われる『清浄法行經』

は、やはり疑經というよりは、中国において編集された「編集經典」とされるべきである。これらいわゆる疑經は、どのようなプロセスを経て成立したか、これまでよくわからなかった。特にそれが知識人士大夫むけではなく、物言わぬ庶民に向けて教線を張ろうとする目的で編集された場合、どのような経緯を経て成立したか、文獻が残される機会が少ないことから、現在の我々が探ることは非常に困難であると思われる。しかし、今回発見された『清淨法行經』の成立過程を見ると、その一端が窺えるように思われる。

後漢末から六朝初期にかけて、安世高や竺法護などの僧侶が、安息や月支などから、記憶に頼ったか書物であったかは別として、多くの經典を中国にもたらしたことは事実であろう。そのような仏教經典中に、『仏說阿難問事仏吉凶經』や『仏說慢法經』、『仏說分別經』などがあり、いまだによく混同される『仏說阿難分別經』と『仏說分別經』の差異を知った編集者が、『清淨法行經』を当時盛んに行われた「老子化胡說」に対



新出七寺藏『清淨法行經』攷之二

抗し、仏教の教線を拡大する目的を持って、編集したのではなからうか。その編集過程は、およそ上図のごとくであったと思われる。

多くの典籍が『清淨法行經』を、反「老子化胡說」の論証として引用しており、これら引用典籍と『清淨法行經』との関係についての考察は、紙数の関係で省かざるを得なかった。さらに、『清淨法行經』の中国・日本に与えた「本地垂迹」的影響についても、触れることができなかった。夷華思想との関わりを含め、稿を改めて論じたい。

〈注〉

- (1) 『広弘明集』卷一〇(『大正蔵』五二、一五四上〜中)。
 - (2) 『出三蔵記集』卷六「十二門經序」(『大正蔵』五五、四六上)。
 - (3) 拙論「新出七寺藏『清淨法行經』攷」(『東方宗教』七八、平成三年一月一五期刊)。
 - (4) 『大正蔵』一四、七五三上〜七五四中。
 - (5) 『大正蔵』一四、七五四下〜七五六下。
 - (6) 『大正蔵』一四、七五八中〜七六〇上。ただし、本文中の「四『清淨法行經』第二段部の原型」でも述べたように『大正蔵』では、『仏說阿難分別經』と『仏說分別經』を混同している。台湾版『大正蔵』は、これを改訂している。
 - (7) 『大正蔵』一七、五四二下〜五四三上。
 - (8) 『大正蔵』一七、五四一上〜五四二下。
 - (9) 『大正蔵』一、二五一下。
 - (10) 『大正蔵』五五、九四八中。
 - (11) 『出三蔵記集』卷第四の「新集統撰失訳難經録第一」に「阿難問事仏吉凶經或云阿難問事經」と記載されている(『大正蔵』五五、二三中)。
- 梁代において『仏說阿難問事仏吉凶經』は、訳者未詳となっていたようである。

ある。

- (12) 『大唐内典録』巻第一(『大正蔵』五五、二二二中)。ここでは、「阿難問事仏吉凶経」云々(『阿難問事経』)と述べている。
- (13) 『開元釈経録』巻第一(『大正蔵』五五、四七九下)。そのほか、『法経録』巻三(『大正蔵』五五、一二九中)。さらに『仁寿録』巻二(『大正蔵』五五、一六〇上)などにも記載される。
- (14) 『弘明集』巻第七(『大正蔵』五二、四五下)。
- (15) 『広弘明集』巻第八(『大正蔵』五二、一四〇上)。
- (16) 『大正蔵』一四、七五六下。
- (17) 『大正蔵』一七、五四一下。さらに、後半部においても「仏言う、吾般泥洹の後、まさに五逆惡世あり。まさにその時、真丹の土域、魔事まさに盛んなり。正道閉塞し、経法ありといえども、学ぶ者あること少なし」(『大正蔵』一七、五四一中)と述べている。
- (18) 『開元釈経録』巻第二(『大正蔵』五五、四九五上)。
- (19) 『出三蔵記集』巻第四(『大正蔵』五五、二八中)。
- (20) 『衆経目錄』巻第三(『大正蔵』五五、一二九中)。「仏説分別経」を『仏説阿難問事仏吉凶経』などの同本異訳とするものは、『仁寿録』巻第二(『大正蔵』五五、一六〇上)、『大唐内典録』巻第三(『大正蔵』五五、二五五上)、『武周録』巻第八(『大正蔵』五五、四一六中)などがあり、それ以外は概ね「仏説分別経」と「仏説阿難分別経」との違いを指摘している。
- (21) 一九六八年に再刊されて以降、『大正蔵』一四には、本来の『仏説阿難分別経』が収められている。旧版では、『大正蔵』一四、七五八中には、『仏説分別経』が収められていた。
- (22) 『仏書解説大辞典』一、二〇A～二一B。
- (23) 『大正蔵』五五、四一一上。
- (24) 牧田諦亮博士著『疑経研究』八～九頁参照(京都大学人文科学研究所、昭和五十一年刊)。

「付記」

牧田諦亮博士を会長とする七寺古逸經典研究会の当初からの会員であった故石橋成康氏は、平成四年二月二十三日急性心不全のため逝去された。満三十五歳であった。

本論は一月末頃に脱稿されたようである。二月十日と十一日に第五次七寺一切経調査を実施した時には大変元気で、特にこの『清浄法行経』の種本が見つかった話を熱心にされておられた。そのため訃報を電話で受けても俄に信じられなかったのは、参加した会員一同の偽らない気持ちである。

中国仏教受容期における最重要資料『清浄法行経』の、その全体像が石橋氏の研究で解明されつつある最中に、当事者を失った損失は計り知れない。しかし、氏は進むべき道を本稿で明確に示された。それこそ研究会への遺言であり、ひいてはこの方面の一大研究指針となるものと確信している。

なお、校正は原稿に忠実にしたが、完璧とはいえない。誤植があるとすれば校正者の責である。

(七寺古逸經典研究会幹事 落合俊典記)

『無量寿経釈』について

新井俊定

一

法然の教学の研究は各方面からなされているが、「材料ならびにその取り扱いについては、現在の研究からみれば、遺漏なしとしない」と指摘され、史料についての批判的研究は最近多く見られるようになってきたといえる。⁽¹⁾ 石井教道先生は、『昭和修法然上人全集』序のなかで法然の思想過程を三期に分け、第一教書編では、それにしたがって法然の著作を掲載している。石井先生は史料に書誌学的な考察を加え、入手するあらゆる諸本を校合考証することによって、いづれがもともとの原意に近いものであるかを定め、正徳版の「漢和語灯録」を他の古写本、版本等と比較することによって必ずしも完成されたものとは見ずに、諸本と正徳版を比較校合することによって原意により近いものを選び、法然教学の研究を進めて行くという姿勢を見ることが出来る。そしてそれは、法然に関する真筆本の第一史料が存在しないのであるから、慎重な態度で材料の判断、整理をしなければならないと指摘している。このこと

『無量寿経釈』について

は法然の思想材を取り扱うときに常に留意せねばならないことであろう。ここでは、法然の著作の一つである三部経釈のなか『無量寿経釈』を取り上げて諸本について考察を加えたい。

ここで取り上げる三部経釈は、法然が文治六年（一一九〇）、俊乗房重源の請により東大寺における浄土三部経の講説の記録とされるものである。

「古本漢語灯録」の『観無量寿経釈』の奥書に、

本云文治六年^{庚申}二月二日於東大寺講之畢所謂原源空上人能請重賢上人

とあり、また同じく『阿弥陀経釈』の奥書には、

本云、文治六年二月一日於東大寺講之畢所源空上人能請重賢上人とある。

この三部経釈の諸本には、

- 1 古書所引のもの
- 2 古本漢語灯録本

3 拾遺古徳伝記所載本

4 寛永九年本

5 承応三年本

6 新本漢語灯録

があるといわれる。⁽²⁾このなかで問題となるのは2、4、5、6の諸本であらう。

「古本漢語灯録」には『無量寿経釈』『観無量寿経釈』については前後の二、三行が記載されているのみである。

無量寿経釈第一

正依善導傍依

請師亦述愚懷

将釈斯経略有五意一者大意二者立教開宗三者淨教不同四者釈名五者

入文解釈一者大意云

終尾云 若於文理有謬者願仰大衆証誠宜憑三宝照見仰乞云云

無量寿経釈

私云右一卷印板流布故今略而不写文也彼印本者外題三部経私記

内題云積即今本也

観無量寿経釈第二

諸師解釈雖多今正依善導

傍以諸師釈輔助善導云

将釈此経略有五意一定前後二來意三釈名四釈二義義五入文解釈一定

前後者云

終尾云 欲写者一如経法心知已上

観経釈一卷

ただ『阿弥陀経釈』については、諸本の同異が多く見られるので掲載するとしてその全文が載せられている。

「寛永版」は版本として古いもので『観無量寿経釈』の奥に、

寛永九年^{壬午} 申曆姑洗中旬

松屋弥次兵衛

とある。

「承応本」は「寛永本」とほとんど同じであるが、『阿弥陀経釈』の奥に、

期書先是雖流布于世文字訓点舛誤甚多今加計正畢于胡闕之工云

承応三年^{甲午} 曆初春

とあり、「寛永本」を底本として別本と校合したものと思われ、ただ『観無量寿経釈』については多少の出入りは見られるが、三経全体を通していえば大差はないといえる。

なお「寛永本」の奥書は『観無量寿経釈』の終りにあり、「承応本」の奥書は『阿弥陀経釈』の終りにある。「古本漢語灯録」では『観無量寿経』が二月一日、『阿弥陀経釈』が二月二日に講述されたとある。『無量寿経釈』はその記述はないが、三経が講述された順序に関係があるとみられるが『観無量寿経釈』が最初に講述されたであろうことは十分に予想される。

「新本漢語灯録」は義山が開版された正徳版の漢語灯録をさすが、この本は「和漢混淆の鎌倉式漢文を時代相応に潤文して元祖の教旨を世に

流布せんとした護教的⁽³⁾態度から改ざんを加えたものといわれ、ほかのものとはかなりの差が見られる。

『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』については以上のもののみであるが、『無量寿経釈』についてはこのほかにもう一本存在する。

聖聰の『大経直談要註記』の中に『無量寿経釈』の全文が載せられているのがそれである。聖聰にはこのほか『小経直談要註記』があり、現存の版本には見られないが、やはり『阿弥陀経釈』が載せられていたといわれる。なお、現存しないが『観経直談要註記』も述作されたといわれる。

『大経直談要註記』は永享五年(一四三三)に著されており、慶安元年(二六四八)、慶安四年(二六五二)版があり、古活字本が現存する。⁽⁴⁾

以上のように『無量寿経釈』には、

- 1 古本漢語灯録所収本(一部のみ)
- 2 新本漢語灯録
- 3 寛永九年本
- 4 承応三年本
- 5 『大経直談要註記』所収本

の五本があることになる。このうち「寛永本」を中心に『大経直談要註記』に所収されているものとの比較をしてみたい。

二

「寛永本」の『無量寿経釈』は比較的に古い刊本とされるが、すべての点において原意に近いということはできない。

『無量寿経釈』について

「寛永本」の特徴としては、題号の下に「天台黒谷沙門源空記」とあることである。「天台黒谷沙門」とあるのをどのように理解するか問題となるところである。「承応本」は「沙門源空記」とあり、「古本漢語灯録」では、『阿弥陀経釈』には「黒谷作」となっている。次に、科文、割り書き等について十分に整理されているとはいえない箇所が多々見られる。例えば、全体を五つに大別し科文をたて説示されていくが、(五七頁図参照)第五入文解釈の中正宗分を、一、四十八願興意、二、依願修行、三、所得依正、四、往生業行の四に分け、項目をあげているが、文中ではその項目を明確にあげてはいない等、段落の不明確などがある。

さらにに正宗分と流通分がどこで切れるのかは問題のあるところである。次に『選択集』の文章と一致する部分が多く認められることである。『選択集』と同文のものが見上げられることは、『観無量寿経釈』に「二十行許亦如集十二章」とあることによって、この「寛永本」が開版される時点では、文章の校合等において『選択集』をみて、文字・文章の改正が行われていたことを予想させるもので、これは時代が古いからといって、必ずしも原意に近いものであるとはいえない一つの証といえる『選択集』との関連について、とくに延書本との対照については後述する。

まず、「寛永本」と、『大経直談要註記』所収の『無量寿経釈』を比較してみたい。なお『大経直談要註記』は『浄土宗全書』十三巻所収(底本は慶安四年の版本)本を用いた。

寛永版『無量壽經釈』

『大經直談要註記』所収本

①次以横截五惡趣文、分二別二門也。抑三乘四乘之聖道、正像既過、至末法、但有教、無行証、故末法、近來、無斷惑証理、無斷惑証理、故以之、無出、生死之輩、往生淨土之法門、雖未斷煩惱之迷、依弥陀願力、生三極樂、永離三界、出六道生死、故往生淨土之法門、是未斷惑、出三界、法門、故未代、出離生死、往生淨土、更以不可階事、故有心之人、若欲出、生死者、必可、歸淨土門、故道綽禪師、以此經横截五惡趣文、云、若依此方、修治斷除、先斷見惑、離三途、因滅三途界、後斷修惑、離人天果、此皆漸次、斷除、不名横截、若得往生、弥陀淨國、娑婆、五道一時頓捨、故名横截五惡趣、截其果也。

是淨土教撰、云、次以横截五惡趣文、分二別二門、抑三乘四乘之聖道、正像既過、至末法、但有教、無行証、故末法、近來、無斷惑証理、無斷惑証理、故以之、無出、生死之輩、往生淨土之法門、雖未斷煩惱之迷、依弥陀願力、生三極樂、永離三界、出六道生死、故往生淨土之法門、是未斷惑、出三界、法門、故未代、出離生死、往生淨土、更以不可階事、故有心之人、若欲出、生死者、必可、歸淨土門、故道綽禪師、以此經横截五惡趣文、云、若依此方、修治斷除、先斷見惑、離三途、因滅三途界、後斷修惑、離人天果、此皆漸次、斷除、不名横截、若得往生、弥陀淨國、娑婆、五道一時頓捨、故名横截五惡趣、截其果也。惡趣自然閉者、因其因也。

云云
『淨全』一三、三

②一、四十八願與意、双卷經云、乃往過去久遠無量不可思議劫、有仏出、世、名、錠光、如來、云、次、仏、名、光遠、乃至第五十三、仏、名、処世、如來、云、其次、枉、仏、名、世自在王、如來、云、時有、國王、離垢、淨王、欽、無諍、念王、欽、所詮、一、体、同名、也、聞、仏、所說、發、無上、道心、即、棄、金輪之位、行、作、沙門、辭、三、万、乘、之、機、永、無上、道、高才、勇哲、焉、世超異、号、曰、法藏、詣、世自在王、如來、所、乃、至、於是、世自在王、仏、即、為、広、説、二、百、一、十、億、諸、仏、利、土、人、夫、之、善、惡、國、土、之、鹿、妙、一、應、其、心、願、悉、現、焉、之。

一四十八願與意者、是則法藏比丘本願也。凡付願有二、一總、二別也。一總者、四弘誓願也。云、一切、菩薩、於、此、願、不、異、之、由、云、云、別願者、諸仏菩薩各不同也。且、釈迦、五百、衆、師、十二、云、云、今、弥陀、如來、法藏、菩薩、時、發、四十八願、云、云、次、經、文、菩薩、四十八願、一、一、對、十、方、諸、仏、可、積、之、或、十二、十、隨、宜、可、積、之、双、卷、經、云、乃、往、過去、久遠、無量、不可思議、劫、有、仏、出、世、名、錠光、如來、云、云、次、仏、名、光遠、乃至第五十三、仏、名、処世、如來、云、云、其次、在、仏、名、世自在王、如來、云、云、時有、國王、名、離垢、淨王、亦、名、無諍、念王、一、体、與、衆、聞、仏、所說、發、無上、道心、即、棄、金輪之位、行、作、沙門、辭、三、万、乘、之、富、求、無上、道、高才、勇哲、与、世超異、号、曰、法藏、詣、世自在王、如來、所、乃、至、於是、世自在王、仏、即、為、広、説、二、百、一、十、億、諸、仏、利、土、人、天、之、善、惡、國、土、之、鹿、妙、一、應、其、心、願、悉、現、觀、之。

一經云「乃至三者從多向少之言也」多者上尽一形也少者下至十声一声等也。又云「下至三者對上之辭也」取言下者下至十声一声等也。所對上者上尽一形也上下相對之文其例非一。

⑦又其後不可思議兆載永劫積植菩薩無量行願難行苦行積劫累德或人云其因行者多撰六度云其果德者多撰三身法華云為求聞者說四諦法云六度者一檀二戒三忍四進五禪六惠也付初檀有無量謂國城妻子奴婢僕從聚落田地舍宅園林象馬車乘珍寶釐與等諸身外。

⑧乃至大乘義章立五聚法門「其中有雜聚五聚者一教聚二義聚三染聚五雜聚」當知前四聚是純後一是雜也。

⑨但於住生行如此分二行一非唯獨限善導一師依道綽禪師意者住生行雖多束而為二一謂念仏往生二謂萬行往生念仏是正萬行是雜若依懷感禪師意者住生行雖多束而為二一謂念仏往生二謂諸行往生惠心二念仏如前諸行是雜如是三師言異意一各立二行撰往生行甚得其旨最可歸依余師不然行者思擇

⑩次依感師智榮等補助善導之義者是有七一智榮二信仲三感師四天竺覺親五日本源信六禪林七越州……(中略)……一感師者群疑論云問曰前後發意衆生欲生阿彌陀仏国者深着懈慢国土進不能生阿彌陀仏国土千万衆時有一人二生院弥陀

向少之言多者上尽一形也少者下至十声一声等也。又云「下至三者對上之辭也」取言下者下至十声一声等也。所對上者上尽一形也上下相對之文其例非一。

二修行者發四十八願後為成就此願不可思議兆載永劫積植菩薩無量行願難行苦行積功累德或人云其因行者多撰六度六度者一檀二戒三忍四進五禪六惠也付初檀有無量謂國城妻子奴婢僕從聚落田地舍宅園林象馬車乘珍寶釐與等諸身外一切財物能施与之眼耳鼻舌身頭目髓腦等一切身上諸根能捨与之然則弥陀如来本行菩薩道之時修檀送劫波經云

乃至大乘義章立五聚法門「其中有雜聚五聚者一教聚二義聚三染聚四淨聚五雜聚」當知前四聚是純後一是雜也

但於住生行如此分二行一非唯獨限善導一師依道綽禪師意者住生行雖多束而為二一謂念仏往生二謂萬行往生念仏是正萬行是雜若依懷感禪師意者住生行雖多束而為二一謂念仏往生二謂諸行往生惠心二念仏如前諸行是雜如是三師言異意一各立二行撰往生行甚得其旨最可歸依余師不然行者思擇

已次依感師智榮等補助善導之義者是有七一感師二智榮三信仲四天竺覺親五日本源信六禪林七越州珍海一感師者群疑論云問曰前後發意衆生欲生阿彌陀仏国者深着懈慢国土進不能生阿彌陀仏国土千万衆時有一人二生院弥陀

……(中略)……二智榮者其文在別紙三信仲者同上四天然覓親者可見之或取者其文在別紙五日本源信有二意一三重問答二專修等立止門專明念佛住生捨諸行云云其中至第八門二相對念仏諸行一
 『淨全』一三、一七

(『浄全』一三、一七)

ニ依^ユレ文別釈^ニ 中亦分^テ二初總論^ニ 二傍正^ニ 二者今經既是往生經根本也^ヲ以^テ之^ヲ可^シレ論^ス念仏諸行之旨^ヲニ云 依^ニ善導御意^ニ 二積^セレ之^ヲ 二門中^ニ 念仏為^ルレ宗加^レレ之^ヲ 台十疑等引^キス經^ニ 以^テ三念仏^ヲ為^スレ宗云 一依^ニ經文^ニ 二別^ニ 二積^セレ念仏^ヲ 二行^フ者其文有^レ七^ニ 一者四十八願中乃至十念若不生者文^ニ 二願成就諸有衆生聞其名号等文三 明^ニ三輩往生^ヲ 二中上輩生中^ニ 一向專念文四 中輩生中^ニ 一向專念文五 同下輩生中^ニ 一向專念文六 流通初其有得聞彼仏名号等文七 同流通中當來之世等文 此中皆專^ラ一向明^ニ念仏從生^ニ云云

〔淨全〕一三、一八

（『浄全』一三、一八）

答仏知難^レ測^レ凡^下趣難^レ解^ル然^ル今依^ニ善導等意^ニ而案^ニ斯文^一略^リ有三意^一一但念仏往生^ニ一助念仏往生^ニ三但諸行往生^ニ一但念仏者凡論^ニ三品九品之義^一事者本付^ニ一法論^一之如^ニ九品煩惱等^一今往生之行亦可^レ然何必^レ付^ニ行多^一少^一論^ニ三品^一……(中略)……此亦非^ニ私義^一故善導釈^ニ云^一斯經^下卷初^上仏説^下一切衆生根性不同^ニ有^ニ上中下^一隨^テ基根性^ニ一仏皆勸專念^ニ無量壽仏名^一其人命欲^{スル}終^{ント}時^ニ仏与^ニ聖衆^一自來迎接^ニ尽^中往生^ニ依^ル一釈意^ニ三輩共^ニ云^一念佛往生^ニ一也

〔淨全〕一三、一九

『浄全』一三、一九

次付^ニ中輩^ニ造像^以三^ニ道鏡^并法像^ニ可^レ釈^二願主^一往生業云云^ニ中輩^ニ亦有^二諸行
及助念^一并但念云云^ニ四^ニ中輩^ニ一向專念^ニ無量壽^一文^ニ五^ニ下輩^ニ亦有^二三^ニ如^レ下輩^一
一向專念^ニ文^ニ例^ニ上輩^ニ可^レ知^レ別^レ不^レ見^レ之云云^ニ修^二往生業^一有^二三意^一但念^二
仏^一助念^二仏^一三^ニ但諸行^一也御聽聞^二人人各任^一御心^ニ可^レ下^二修行^一給^二但愚意^一

諸行也徳聴門、人人各任御心、可下令修行、給但導師、愚意者依善導云云、已上正宗了。

⑭……………無破戒者、無破戒者、故有唯無戒衆生、雖然唯至誠念、弥陀名、遂得往生、也此經雖有持戒之言、未說持戒之行相、說持戒行相者、廣在大小戒律、彼戒律先滅、持戒之行何因修之、故善導云、三寶滅等云、以之案、之設、今時我等專雖不持戒行、若一心念仏、何不遂往生、況今日隨分持一戒二戒、哉故知別雖不持戒品、若能念仏、遂往生極樂云、事此中聴聞集來、人人或持戒品、或不持戒、持戒破戒、無戒一心念仏、可期往生、此經雖有善提心之言、未說善提心之行相、而說善提心之行相者、廣在善提心經等、彼經先滅、善提心之行何因修之、往生給。

者依善導云云、宗已了

《浄全》一三、二〇

…無戒經、故無受戒者、無受戒者、故無持戒者、無持戒者、故無破戒者、無破戒者、故有唯無戒衆生、雖然唯至誠念、弥陀名、遂得往生、也斯經雖有持戒之言、未說持戒行相、說持戒行相、廣在大小戒律、戒律先滅、持戒之行何因修之、斯經雖有發善提心之言、未說善提心行相、說善提心行相者、廣在善提心經等、彼經先滅、善提心之行何因修之、故善導云、萬年三寶滅等云、以之案、之設、今時我等專雖不持戒律、一心念仏、何不遂往生、況今日隨分持一戒二戒、哉故知別雖不持戒品、若能念仏、遂往生極樂云、事此中聴聞集來、人人或持戒品、或不持戒品、

《浄全》一三、二二

① 「一、立教開宗」を述べる中、「諸宗立教不同」「正立二教」の二があるとし、さらに聖道教・浄土教の二教を分別するに『大經』の「横截五惡趣」の文をもって答えようとする。この部分は、直談所収本では割り書きになっているほか、新本漢灯本と直談所収本をくらべると割り書き部分と「道綽禪師……」以下は同じであるが、そのほかの部分は一致しない。

② 直談所収本の傍線部分が、「寛永本」にはないところである（新本漢灯本にはある）。「寛永本」のこれ以下の部分は、『選択集』第三章「念仏住生本願篇」の私釈段と同じ文章が続くところである。ここは新本漢灯本とはば一致するが、「亦名無諱念王一体異名」とある。これは『選択集』にはみられず、新本漢灯本と『選択集』は全く同文ではない。

③ これも同じく『選択集』「念仏住生本願篇」にでるところで、「勝劣

難易義」のうち難易義を説く部分である。「寛永本」の傍線部分が直談所収本に見られない文章である。この文は『選択集』および新本漢灯本にもみられない。また「寛永本」で「章安天台……」とあるが、直談所収本には「天台章安……」となっている。（新本漢灯本は両本と異なる）

⑤ 新本漢灯本、『選択集』にも同文があることから、傍線部分が「寛永本」では行をこえて書写されたものと思われる。

⑥ 両本とも傍線部分の違いは大差がないが新本漢灯本も両者と一致しないが、この部分も『選択集』第三章にある。いづれもわずかであるが異っている。

⑦ 正宗分を四つに分けて積する中、第二依願修行の最初にあたる部分であるが、直談所収本でははっきりとわかるが、「寛永本」では「依願

修行」の項であるかは明確ではない「新本漢灯本は直談所収本と同じ」。

⑧ 「寛永本」が単に五聚をあげる中、第四の淨聚が抜けているだけである。この部分は新本漢灯本では「其中有雜聚」の句がなく、どちらとも異なる。

⑩ 善導義を補助する人師をあげる中で、「寛永本」は智榮・信仲・感師とあり、のちの説明するところでは感師・智榮・信仲と順序が違っている。これも単なる書写のミスかと思われる。ただ七師の中、懷感を説明する部分は「寛永本」と「承応本」とをくらべると後者は増広されていて同文ではない。

⑪ 前記⑧と同じように科文の不明確なところで、直談所収本の傍線部分が「寛永本」には欠けている。直談所収本と新本漢灯本は同じである。

⑫ ここは、善導の文を案ずるに二意ありとする「寛永本」と、三意あるとする直談所収本（新本漢灯本も同じ）の違いであるか、問題が残るところである。

⑭ ここは善導の引文の位置が両者では違っている。またここは「新本漢灯本」とも違っている。

このほかにも異なる点があるが長文の引用となるのであげなかったが、⑭と同じように長文にわたっての入れかえがあり、特に後半部分に多いのである。その一つの理由を推察すると、善導の「万年三宝滅」の文章が『無量寿経』の「特留此經止住百歳」の文と関わって数回にわたり引用されているのが、書写の段階で混同があったのではないかと推測するのである。

以上、両本の異なる点をあげてみたが、文意上大きな問題を生みだす

『無量寿経』について

ような相異は見られないが、それぞれに見られる相異をどのように理解すればよいのか問題の残るところである。

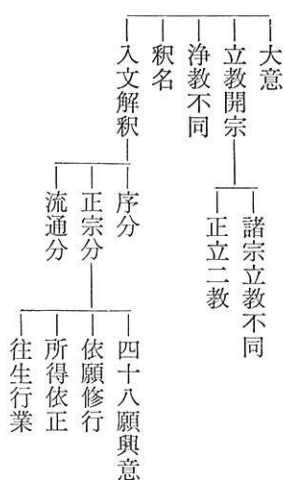
また古活字版直談本所収の『大経釈』は、慶安四年の版本とだいたい一致を見るのであるが、こまかな点をあげてみると多少の違いが見られる。「寛永本」と比べると類似するところが多く見られる（次の表参照）。

寛永本	古活字本	慶安四年本
万乗之機	万乗之機	万乗之富
悉現与之	番現与之	悉現觀之
三惡趣	三惡趣	三惡道
嘉祥興皇	嘉祥興皇	嘉祥法朗
善導所引	善導所引	所引善導
生死衆若一時能離	生死衆若一時能離	生死衆若一時頓離

なお、大正大学蔵の古活字版『大経直談要註記』にはいつの時代に書きこまれたか不明であるが、「寛永版」を参考にした書きこみがある。

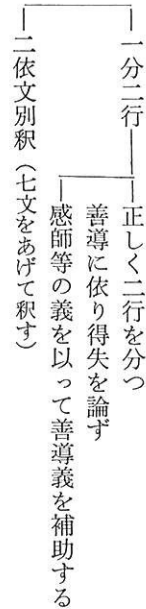
三

『無量寿経』は、



に分釈されるが、この中「往生行業」を説く部分は、次のように分釈される。ここは念仏と諸行との関係について述べるところで、往生の正行

として念仏一行が本願の行として強調されてくる過程が述べられる。寛永本『無量寿経釈』のこの部分は、『選択集』第二章「捨離行帰正行篇」に相当する。



『無量寿経釈』のこの部分と『選択集』の第二章を比較してみると、ほとんどの部分について一致する。このことについてはすでに指摘されているが、寛永本の『三部経釈』を開版する時点で『選択集』と校合していたであろうことが知られる。

さて『選択集』と寛永本『無量寿経釈』が一致する部分と、「寛永本」のみにあり『選択集』には見られない文章が存在する。その文章をとれ

寛永版『無量寿経釈』

①私云就此文有二意一明往生行相二判二行得失初明往生行相者依善導和尚意往生行雖多大大分爲二一正行二雜行初正行者就此有開合二義初開爲五種後合爲二種初開爲五種者一就誦正行二觀察正行三禮拜正行四稱名正行五讚歎供養正行也第一就誦正行者專就誦觀經等也即下文云一心專就誦此觀經阿彌陀經無量寿經等是也所言等者指三上三經今非等取余經諸典例如彼法華記第五中妙樂大師云云所云等者非唯供佛兼淨上行如レ此等例甚多也恐繁不出學者更檢加之五種正行皆限彌陀一仏功德

ば「寛永本」の記述と『選択集』第二章はほとんど一致するほどである。良忠の『決疑鈔』によれば、『選択集』の諸本に、広略二本をあげ、略本をもって兼実の高覧本、広本をもって執筆の弟子が初学者のために名目を加えたものとし、両者は少異であるが略本によるべきとしている。

いま『無量寿経釈』で問題となるのは、ここである。広本系の『選択集』である。龍谷大学所蔵の南北朝期の写本で、存覚上人相伝本といわれるもので、広本系の仮名延書本である。この写本は『選択集』第九章「四修篇」までしか現存しない零本である。応安六年（一三七三）正月十八日の日付がある。

いまこの広本延書『選択集』をみると、「寛永本」の「往生行業」を述べる二十四丁から三十六丁までの全文が、延書本『選択集』の記述と全く一致するのである。この両本を比較し、ほかの『選択集』の諸本に見られず、寛永本と一致する部分をあげると次のようになる。

広本延書『選択集』

第一ニ就誦正行トイフハモハラ観經等ヲ就誦ス スナハチ文ニ一心ニモハラコロノ観經弥陀經無量寿經等ヲ就誦ストイヘルコレナリ イフトコロノ等トイフハカミノ三種ヲサス マタク余經余典ヲ等取スルニハアラス 例セハカノ法華ノ記ノ第五卷ノナカニ妙樂大師十力等功德ノ文ヲ釈シテイフトコロノ等トイフハ タタ供佛ノミニアラス淨土ノ行ヲカストイヘルカコトシ カクノコトキラノ例ハナハタモテオホシ

所以觀察礼拝称名讚歎四箇、正行既唯在彼、弥陀、依正、豈說誦行、独兼、他經、第二、觀察正行者、專觀察彼國、依正二報也、即文云、一心專思、注想、觀察、憶念、彼國二報莊嚴是也

② 四種、而為助業、即文云、若依礼誦等、即名為助業、是也、問曰、何故五種之中、独以称名念仏、為正定業、乎、答、順彼仏願、故意云、称名念仏、是彼仏本願行也、故修之者、乘彼仏願、必得往生、由願不虛、故以念仏、為正定之業、本願義至下、応弁、但正定者、法藏菩薩於二百一十億諸仏、誓願海中、撰定念仏往生之願、故云、定也、選択之義、亦如前依此等意、故以念仏一名、為正定之業、者也、説誦等行、即非本願、選択之行、故名、為助念、仏亦是正中、之正、礼誦等、是正中、之助、正助雖異、同在弥陀、故雖、為正、然非、無勝劣之義、

③ 第三、無間有間、對者、先無間者、修正助二行者、於阿弥陀仏、憶念、無間、斷、故云、名為無間、是也、次有間者、是雜行也、續無間、謂是者、修雜行者、於阿弥陀仏、憶念、常間斷、即文云、若行後、雜行、即心常間斷、是也

④ 第四、不廻向廻向、對者、修正助二行者、縱令別雖、不用廻向、自然而

シケキヲオソレタイタサス 學者サラニカンカエテコレヲクハヘヨ
五種ノ正行ミナ弥陀一仏ノ功德ニカキル ユヘニ觀察礼拝称名讚嘆四
箇ノ正行ステニタタカノ弥陀ノ依正ニアリ アニ説誦ノ行ヒトリ他經
ヲカネンヤ

願ニヨリテムナシカラス カルカユエニ念仏ヲモテ正定ノ業トス
タタシ正定トイフハ法藏菩薩二百一十億ノ諸仏ノ誓願ノナカニヲイテ
念仏往生ノ願ニエラヒサタム カルカユエニ定トイフナリ 選択ノ義
マタシモヲマツヘシ コレヲノコロニヨルカユヘニ念仏ヲモテナツ
ケテ正定ノ業トスルモノナリ 説誦等ノ行ハスナハチ本願選択ノ行ニ
アラス カルカユヘニナツケテ助トス 念仏ハマタコレ正ノナカノ正
礼誦等ハコレ正ノナカノ助ナリ 正助コトナリトイヘトモ オナシ
ク弥陀ニアリ カルカユヘニ正トスシカレトモ勝劣ノ義ナキニアラス

第三ニ無間有間、對トイフハ マツ無間トイフハ正助ニ行ヲ修スルハ阿
弥陀仏ニヲイテ憶念、間斷セスカルカユヘニナツケテ無間トストイヘル
コレナリ ツキニ有間トイフハコレ雜行ナリ無間ヲヒルカヘシテコレ
ヲイハバ、雜行ヲ修スルハ阿弥陀仏ニヲイテ憶念、間斷ス、スナハチ文
ニモシノチノ雜行ヲ行スルハスナハチツネニ間斷ストイヘルコレナ
リ……

成^{ナル}往生之業^ニ故疏^ノ上文云^ク今此觀經^ノ中十^ノ声^ノ称^ル仏即有^ニ十願^ノ十行^ノ具足^ス云何具足^{スル}言^フ南無^ト者即歸命^ニ亦是發願^ニ廻向^ノ之義^{ナリ}言^フ阿彌陀^ノ者即其^ノ行以^テ斯^ノ義^ニ故必得^ニ往生^ニ已上^ニ次廻向^ノ者是雜行^也翻^ニ不廻向^ヲ謂^フ是者即修^ニ雜行^ニ者必用^ニ廻向^ノ之時^ニ成^ル往生之因^ニ若不^レ用^ニ廻向^ノ之時^ニ不^レ成^ル往生之因^ニ故云雖^レ可^レ廻向^ニ得^ル生是也

第五純雜對^ト者先純者修^ニ正助二行^ニ者純是極樂之行^也次雜者是雜行^也翻^ニ純謂^フ是者修^ニ雜行^ニ者是純非^ニ極樂之行^ニ通^ル於人天^及以三乘^ニ亦通^ニ於十方淨土^ニ故云雜也然者西方行者須^下捨^ナ雜行^ニ修^ニ正行^上也

⑤問曰此純雜義^ハ於^ニ經論^ニ中^ニ有^ニ其証^ト掘^ニ乎答曰於^ニ大小乘經律論^ニ中^ニ立^ニ純雜^ニ二門^ニ其例非^ニ一^ニ太乘^ニ即於^ニ八藏^ニ之中^ニ而立^ニ雜藏^ニ八藏者安^ニ然和尚教時義^ニ中^ニ引^ニ菩薩處胎經^ニ云^ク一胎化藏^ニ二中陰藏^ニ三摩訶衍方等藏^ニ四戒律藏^ニ五十住藏^ニ六雜藏^ニ七金剛藏^ニ八仏藏^ニ當^レ知^フ七藏^ハ是純^ニ一藏^ハ是雜^ニ小乘^ニ即於^ニ四含^ニ之中^ニ而立^ニ雜含^ニ四含者一增一阿含^ニ二長阿含^ニ三中阿含^ニ四雜阿含^ニ當^レ知^フ三含^ハ是純^ニ一含^ハ是雜^ニ

⑥律則於^ニ二十健度^ニ之中^ニ而立^ニ雜健度^ニ二十健度者一受戒健度^ニ二者說戒健度^ニ三者安居健度^ニ四自恣健度^ニ五皮革健度^ニ六衣健度^ニ七菓健度^ニ八迦絺那衣健度^ニ九鳩睺弥健度^ニ十瞻婆健度^ニ十一訶責健度^ニ十二人健度^ニ十三覆藏健度^ニ十四遮健度^ニ十五破僧健度^ニ十六滅諍健度^ニ十七尼健度^ニ十八說法健度^ニ十九房舍健度^ニ二十雜健度^ニ當^レ知^フ前十九^ハ是純^ニ後一^ハ雜健度^也

ツキニ廻向トイフハ コレ雜行ナリ 不廻向ヲヒルカヘシテコレヲイハミ雜行ヲ修スルハカナラス廻向ヲモチイルトキ……

ツキニ雜トイフハコレ雜行ナリ 純ヲヒルカヘシテ コレヲイハミ雜行ヲ修スルハコレモハラ極樂ノ行ニアラス……

八藏トイフハ安^ニ然和尚ノ教時義^ニノナカニ菩薩處胎經^ニヲヒキテイハク
一ニハ胎化藏 二ニハ中陰藏 三ニハ摩訶衍方等藏 四ニハ戒律藏
五ニハ十住藏 六ニハ雜藏 七ニハ金剛藏 八ニハ仏藏ナリ マサニ
シルヘシ 七藏ハコレ純 一藏ハコレ雜ナリ
小乘ニハスナハチ四含ノナカニヲイテ シカモ雜含ヲタツ 四含トイフハ 一ニハ増一阿含 二ニハ長阿含 三ニハ中阿含 四ニハ雜阿含ナリマサニシルヘシ 三含ハコレ純 一藏ハコレ雜ナリ

律ヲハスナハチ二十健度ノナカニヲイテ シカモ雜健度ヲタツ 一ニハ受戒健度 二ニハ說戒健度 三ニハ安居健度 四ニハ自恣健度 五ニハ皮革健度 六ニハ衣健度 七ニハ菓健度 八ニハ迦絺那衣健度 九ニハ鳩睺弥健度 十ニハ瞻婆健度 十一ニハ訶責健度 十二ニハ人健度 十三ニハ覆藏健度 十四ニハ遮健度 十五ニハ破僧健度 十六

⑦ 論則於ニ八健度之中ニ而立ニ雜健度ヲ八健度者一業ニ使三智四定五根六六七見八雜當知前亡是純後一是雜健度也

又小乘經量部於ニ五藏之中ニ而立ニ雜藏一五藏者一修多羅藏ニ毘尼藏三阿毘曇至藏四雜藏五咒藏當知四純一雜

又賢聖集中唐宋兩伝於ニ十科之中ニ而立ニ雜科十科法者一訳經ニ義解三習禪四明律五護法六感通七誦誦八遺身九興福十雜科當知前九是純後一是雜科也

⑧ 乃至大乘義章立ニ五聚法門一其中有ニ雜聚ニ五聚者一教聚ニ義聚三染聚五雜聚當知前四聚是純後一是雜也

⑨ 今善導和尚意且於ニ淨土行ニ而論ニ純雜一也又此純雜義唯不局ニ內典ノ外典之中其例甚多恐繁不レ出矣取要言之正即雖有ニ誦誦觀察礼拝讚嘆等五種不同二取於称名一名為ニ正行ニ雜即雖有ニ疎遠有間廻向雜等五義不同二取ニ純雜義一名為ニ雜行一

⑩ 但於ニ往生行ニ如此分ニ二行ニ非ニ唯獨限ニ善導一師ニ依ニ道綽禪師意ニ者往

『無量壽經』について

ニハ滅淨健度 十七ニハ遮健度 十八ニハ說法健度 十九ニハ坊舍健度 二十ニハ雜健度ナリ マサニシルヘシ

ノナカニヲイテ シカモ雜健度ヲタツ 八健度トイフハ一ニハ業 二ニハ使 三ニハ智 四ニハ定 五ニハ根 六ニハ大 七ニハ見 八ニハ雜ナリ マサニシルヘシ

マタ小乘ノ經量部ニハ五藏ノナカニヲイテ シカモ雜藏ヲタツ 五藏トイフハ一ニハ修多羅藏 二ニハ毘尼藏 三ニハ阿毘曇藏 四ニハ雜藏 五ニハ呪藏ナリ マサニシルヘシ ヨツハ純 ヒトツハ雜ナリ

ナカニヨイテシカモ雜科ヲタツ 十科ノ法トイフハ 一ニハ訳經 二ニハ義解 三ニハ習禪 四ニハ明律 五ニハ護法 六ニハ感通 七ニハ誦誦 八ニハ遺身 九ニハ興福 十ニハ雜科ナリ マサニシルヘシ

及至大乘義章ニハ五聚法門ヲタツ ソノナカニ雜聚アリ 五聚トイフハ一ニハ教聚 二ニハ義聚 三ニハ染聚 四ニハ淨聚 五ニハ雜聚ナリ マサニシルヘシ

要ヲトリテコレヲイハム 正ニスナハチ誦誦觀察礼拝讚嘆等ノ五種ノ不同アリトイヘトモ 称名ヲトリテナツケテ正行トス雜ニスナハチ疎遠有間廻向雜等ノ五義ノ不同アリトイヘトモ 純雜ノ義ヲトリテナツケテ雜行トス

タムシ往生ノ行ニヲイテ カクノコトクニ行ヲワカツコトハ タムヒ

生行雖多束而爲二一謂念仏往生二謂万行往生念仏是正万行是雜若依懷感禪師意者往生行雖多束而爲二一謂念仏往生二謂諸行往生同之念仏如前諸行是雜如是三師言異意一各立二行一撰往生行一甚得其旨一最可歸依余師不然行者思扱

⑪私云凡此文者是行者至要也專雜之訓得失之誠甚以苦也求極樂之人盡貯寸府哉若夫拋雜修專者百即百生如棄迂向直豈以不屬也捨專修雜者千中無一如捨夷趣嶮遂以弗達矣往生要集下云問若凡下輩亦得往生云何近代於彼國土求者千萬得無一二二答綽和尚云信心不深若存若亡故信心不一不決定故信心不相續余念問故此三不相应故不能往生若具三心者不往生者無有是處導和尚云若具能如上念念相統畢命爲斯者十即十生百即百生若欲捨專修業者百時希得一二千時希得三五上此問答意明以善導和尚二修欲決往生極樂之行者也意云若依專修而用行者千萬悉生若拋雜業而欣求者一二匠生既惠心意於西方行以導和尚而爲指南其餘末學寧不依憑一既知惠心尚以叙用何況於其世入乎就中我輩撰賢愚者方万里焉人情念念下劣之故去時代者二百廻矣弘法日日鴻薄之故云何近代淺識之徒愚謂賢居求非本然則決定欲得生彼極樂國土由此答意捨雜修專是先德意不不可懈慢努力努力又綽禪師三信三不亦是專雜二修之義答中二文爲成

トリ善導一師ノミニカキラス モシ道綽禪師ノコムロニヨラハ往生ノ行オホシトイヘトモツカネテシカモフタツトスヒトツニハイハク念仏往生 フタツニハイハク万行往生ナリ 念仏ハコレ正 万行ハコレ雜ナリ モシ懷感禪師ノコムロニヨラハ 往生ノ行オホシトイヘトモツカネテ シカモ フタツトスヒトツニハイハク念仏往生 フタツニハイハク諸行往生ナリ 惠心コレ 念仏ハサキノコトシ諸行ハコレ雜ナリカクノコトキノ三師コトハコトニシテ コムロヒトツナリ

ワタクシニイハク オオヨソコノ文ハコレ行者ノ至要ナリ 專雜ノヲシヘ得失ノイマシメ ハナハタモテネンコロナリ 極樂ヲモトメンヒト ナンソ寸府ニタクハヘサランヤモシソレ雜ヲナケステム專ヲ修スルモノハ百即百生 迂ラステム直ニムカフカコトシ アニモテイタラサランヤ 專ヲステ、雜ヲ修スルモノハ千中无一 夷ラステム嶮ニオモムクカコトシ ツキニモテ達セスカルカユヘニ往生要集ノ下ニイハク トフ モシ凡下ノトモカラ マタ往生ヲエハ イカンソ近代カノ國土ニライテモトムルモノハ千万 ウルモノハ一二モナキ コタフ綽和尚ノイハク信心フカムラス 存セルカコトク 亡セルカコトクナルカユヘニ信心一ナラス 決定セサルカユヘニ 信心相統セス 余念マシハルカユヘニ コノミツノ不相應ハ往生スルコトアタハス モシ三心ヲ具シテ往生セストイハム コノコトハリアルコトナケン 導和尚ノイハク モシヨクカミノコトク念々相統シテ畢命爲期ノモノハ 十即十生 百即百生 モシ專ラステム雜業ヲ修セントオモフモノハ 百ノトキノマレニ一二ヲエ 千ノトキノマレニ三五ヲウ上 コノ問答ノ

一意^{イツ}師資^{シシ}偏^{ヘン}同^{ドウ} 無^ム差^サ而^ニ已^ミ

① 「寛永本」と「延書本」は全く一致する。ここでは「等」の意味が問題となっているが、「廬山寺本」には「等」の字はなく、「往生院本」そのほかのものには存在するところである。またこの部分は「新本漢灯本」には「等」の意味について同じように取り上げられているが、所^レ言^ト等^ト者^ト指^ト三^ト上^ト三^ト經^ト全^ト非^ト等^ト取^ト余^ト經^ト典^ト也^ト五^ト種^ト正^ト行^ト皆^ト限^ト彌^ト陀^ト一^ト仏^ト切^ト德^ト所以^ト觀^ト察^ト礼^ト拜^ト称^ト名^ト讚^ト歎^ト四^ト種^ト正^ト行^ト既^ト唯^ト在^ト彼^ト彌^ト陀^ト依^ト正^ト一^ト読^ト誦^ト行^ト独^ト兼^ト他^ト經^ト乎^ト。

とあって「寛永本」等と同一ではない。

『無量寿經釈』について

コムロアキラケシ 善導和尚ノ二修 ヲモテ往生極樂ノ行ヲ決セント
オモフモノナリ コムロノイハクモシ専修ニヨリテ シカモ行用スレ
ハ千万コトノク生ス モシ雜業ニヨリテシカモ欣求スレハ一二モ生
シカタシ ステニ恵心ノコムロ 西方ノ行ニヲイテ導和尚ヲモテシカ
モ指南トス ソノ余ノ末学 ムシロ依憑セサランヤ ステニシリヌ
恵心ナヲモテ叙用ス イカニイハンヤソノ余ノ世ノヒトニヲイテヤ
ナカンソクニワカトモカラ賢愚ヲヘタテタルコトハ萬萬里 人情念
タニ下劣ノユヘニ 時代ヲサルコトハ二百廻 仏法日日ニ希薄ノユヘ
ニ イカンソ近代淺識ノトモカラ愚ニ処シテ賢ヲソシリ 末ニ居シテ
本ヲ非セン シカレハスナハチ決定シテカノ極樂国土ニ生スルコトヲ
エントオモハム コノ答ノコムロニヨリテ 雜ヲステム専ヲ修セヨ
コレ先德ノコムロナリ 懈怠スヘカラ スツトメヨノ マタ緯禪師
ノ三信三不 マタコレ專雜二修ノ義ナリ答ノナカノ二文一意ヲ成セン
カタメナリ 師資偏同シテタカフコトナシナラクノミ

② この部分は「正定之業」の「正定」についての説明であるが、念仏は弥陀と深く関わっており、正中の正としているところである。「廬山寺本」等他の『選択集』にはないところである。また「寛永本」で「本願義至下応報」とある部分は、「廬山寺本」では「其本願義至下當知」、「往生院本」では「其仏本願義至下可知」とあり、その他諸本に「仏」の字はない。なお「新本漢灯本」にも同文ではないが正定についての説明がある。またここで問題となるのは、寛永本に「本願義至下応報」とあるが、寛永本では本願についてはこの記述以前に述べられていることである。

また次の「選択之義亦如前」とあるが、ここでのいう選択の義もすでに前に述べられているのでこのままでよいが前の記述と不統一で問題の残るところである。一方広本『選択集』等諸本では、本願の義・選択の義のいずれもが、次の第三章で述べられているので矛盾がないことになる。

「寛永本」の矛盾は、本書が『選択集』と校合している可能性をうかがわせる証の一つといえるであろう。なおこの文章は、良忠の『決疑鈔』にも「広本云」として次のように引用されている。

是名正定等者広本云称名念仏是彼仏本願行也故修之者乘彼仏願必得往生由願不虛故以念仏為正定之業本願之義至下下下并但正定者法藏菩薩於二百一十億諸仏誓願海中選定念仏往生之願故云正定也選択之義亦応候下下下等意故以念仏一名為正定之業也者読誦等行即非本願選擇之行故名為助念仏亦是正中之正礼誦等是正中之助助正雖異同在弥陀故為正也然而非無勝劣之義（浄全）九、一六（一七）

③④は、いわゆる「五番相對」を釈するところで表の傍線部分が「廬山寺本」等に見られない表現で、「新本漢灯本」の文もこれと一致する。

⑤⑥⑦⑧は、いずれも「五番の相對」の中、純雜対を釈するに純雜の例として、八藏・四含・二十鍵度・八鍵度・五藏・十科・五聚法門等をあげて述べるところであるが、広本にも各項目が列記されているところは、「寛永本」と一致するのである、「新本漢灯本」も同じように各項目が列記されている。

この部分も、良忠の『決疑鈔』（『浄全』九、二二二～二三三）に、やはり「広本云」として引用されている。

⑨ この部分は正行に対する雜行の名が純雜の義に由来することを述べているところで、他『選択集』諸本や新本漢灯本には見られないところである。

⑩ 「寛永本」の傍線部分が他の『選択集』に見られないところで、新本漢灯では「念仏是正諸行是雜也」の部分が異なるのみで、他は同文である。この部分も、良忠の『決疑鈔』に「広本云」として引用されている。

言三師也又広本先出三師義已釈云念仏是正万行是雜次引三師已釈云念仏如前諸行是雜如是三師言異意一各立三行攝往生行甚得其旨最可歸依余師不然行者思択上言異者大師正行雜行緇公念仏万行感師念仏諸行也（浄全）九、二二三

⑪は、長文にわたるが、善導の二行の得失が論じられたあとで、この文は「行者の至要なり、專雜の訓、得失の誠甚だねんごろなり」といい、「往生要集」、善導、道綽等の意は、專修をすすめることであると示されているところである。このあとに、「寛永本」では善導義を補助する七師があげられてくるのである。

「寛永本」の「私云凡此土之……」～「如捨夷趣嶮遂以弗遠」までの意は、『選択集』第二章の『往生礼讃』を引用したあとの私釈段の、私云見此文弥陀須捨雜修專豈捨三百百生專修正行聖執千中無一雜修雜行乎行者能思量之

の意に対応するところであろうが、それにつづく文は他の『選択集』に見られないところである。新本漢灯本には同文がある。

『本選択集』の他の諸本と比べて（延書本は第九章までしかないが）、この延書本が大きく異なっているのは、この第二章のみである。『選択

集』第二章は行の問題が述べられるところで、良忠によれば本書一部の肝要とされる章である。その部分において、広本延書『選択集』にのみ存在する記述が、なぜ『無量寿経釈』のなかにあるのか、このことは十分に検討する必要があると思う。さらにその他の部分について、『三部経釈』全体を通して『選択集』と対応する部分について検討し、『三部経釈』にもともと存在していたものか、あるいは、『選択集』によって書き改められた部分なのかを考えていかなければならないと思う。

「古本漢語灯録」には『無量寿経釈』『観無量寿経釈』の二本については流布本に大差がないので省略し、『阿弥陀経釈』については差が多くあるので収録したといわれている。その流布本とは寛永本を指すと思われるが、寛永本（寛永九年刊）の後に出了た承応本（承応三年刊）は寛永本を定本としてさらに別本と校合したといわれ、そこに別本が予想される。⁷⁾また「阿弥陀経釈」における諸本との差がおおきいことは、三部経釈の諸本についてもう一度検討する必要があることを教えていると思う。

広本延書『選択集』と寛永本『経釈』を比較してみたが、このような両本の共通部分の存在は、何を意味しているのだろうか。また『選択集』の諸本の位置づけ、たとえばここにあげた「延書本」文前の標示が「念仏為本」とあり、広本系に属するものであるとされるが、その内容は今見てきたように『無量寿経釈』と共通する部分を含んでいる。法然の思想形成の過程として東大寺講説の『三部経釈』より『選択集』へとこの過程を考えると、広本は、草稿本であって、これをさらに整理したものが略本と見ることができるといふ見方もあり現存する『三部経釈』の内容も問題とされてくると思う。

『無量寿経釈』について

以上のような検討を通して三部経釈のものと形はどうであったのかを考えてゆくべきであろう。

本論では、寛永版『無量寿経釈』と、『大経直談要註記』所収の『無量寿経釈』、そして寛永版『無量寿経釈』と広本延書『選択集』の比較を中心に述べたが、内容の検討まで深くはいり得ず問題となるところを提示するにだけになってしまったが、助成研究の報告とさせていただきご意見ご指導をいただいて、さらに検討を加えてゆきたい。

〈註〉

(1) 石井教道編『昭法全』序。石井教道著『選択集の研究（総論篇）』（『現代仏教名著全集』六所収）をはじめ、住田智見「真本漢語灯録と三部経私記」『無量灯』二三一六、一〇。大橋俊雄「法然上人撰述浄立三部経末疏の成立前後に就て」（『名僧論集』法然所収）。岸一英「逆修説法」と『三部経釈』（『藤堂博士古稀記念「浄土宗典籍研究」所収）。安達俊英「法然における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七所収）等を参考として論をすすめた。

(2) 石井教道著『選択集の研究（総論篇）』第三章「選択集と三部経釈との成立前後」（『現代仏教名著全集』六、二九四頁以下参照）。

(3) 「同右」三〇二頁。

(4) 岸一英「大経直談要註記」（『聖聰上人典籍研究』所収）。

(5) 注(4) 岸一英氏論文参照。

(6) 広本延書『選択集』については龍谷大学蔵存覚上人相伝本によった。参考として、昭和六〇年五月に本願寺出版部より刊行された『選択本願念仏集』（浄土真宗聖典―原典版）を用いた。本書は、漢文体のものは住生院本を底本に、盧山寺本等を対校し、延書きでは、龍谷大学蔵暦応四年本転写本を底本に、存覚上人相伝本等と対校している。

(7) 石井教道著『選択集の研究（総論篇）』（『現代仏教名著全集』六、三〇

二頁。

(8) 前出の本願寺出版部より刊行された『選択本願念仏集』の解説(一四六頁)の中で、「存覚上人の相伝本(龍谷大学蔵)と推定される延書本は「念仏為本」となっており、広本である。この広本の内容は現在の「大経釈」にきわめて近く、『三部経釈』より『選択集』への展開を考えることができる。よって広本は、草稿本であって、むしろ訂正し、整備したものを、略本とみることができる」といっている。

「内専修外天台」と「捨聖帰浄」

安 達 俊 英

はじめに

福井康順氏が「内専修外天台」を提唱されてから、すでに三十年以上経つ。「内専修外天台」とは周知のごとく、法然上人（以下、尊称略）には専修念仏者と天台僧との二面性があるという福井氏自身の法然観を表現する新造語であり、この見解を巡って、福井氏と浄土宗の諸学者との間に大きな論争を巻き起こした。⁽²⁾ 論争そのものは結局、双方の見解を主張しあったまま終結に至ったが、この論争を通して、法然研究が少なからず進展したことは否定できない事実である。⁽³⁾

したがって、「内専修外天台」（以下、「内専外天」と略す）を巡る研究はすでに相当の蓄積を有し、近年ではこの問題が取り上げられること自体ほとんどない。それにもかかわらず、私が本稿でこの問題を論じようとする理由は、おおよそ次の三点である。まず最初は、「内専外天」説の中核というべき「捨聖帰浄」観について、私が福井氏とも、また他の浄土宗の諸先学とも異なる見解を有するから。二番目には「内専外天」説の根拠としてあげられた『送山門起請文』等の文献について、文献その

「内専修外天台」と「捨聖帰浄」

ものの性格に関する議論があまり見られないから。⁽⁴⁾ そして最後には、福井氏は「内専外天」とはすなわち「行専修教天台」、もしくは「行浄土教天台」であると述べておられ、これを私は「内専外天」説の最大の問題点であると考えるにもかかわらず、従来の研究では言及されていないからである。

本稿はこれら三点と対応・関連する形で三章から構成される。まず最初に「捨聖帰浄」を再考し、「内専外天」説の中核を批判する。そして、第二章では「内専外天」説の根拠の一つとなった『送山門起請文』等の文献を、逆に第三章では「内専外天」論の対極に位置すると考えられる『選択本願念仏集』（以下、『選択集』と略す）をどのように理解すべきであるかを示す。

なお、福井氏の所論は当初から開宗問題と関連して提示されたため、「内専外天」説を扱うに際し、開宗問題は不可避ではあるが、「内専外天」説の本質は、結局、思想史上における法然浄土教の位置付けにあると考えられるので、本稿では問題をその点に絞り、開宗問題は別稿で改めて論ずることとしたい。

一 「捨聖帰浄」について

イ 法然の「捨聖帰浄」観

「法然上人は、早く「帰浄」はしたが、終生、決して「捨聖」していない⁽⁵⁾。これが「内専外天」説の最大の根拠である。すなわち、「帰浄」はしているので「内専修」であるが、「捨聖」はしていないが故に「外天台」であるという論法といえる。したがって、「内専外天」説を論ずる場合、主としてこの「捨聖帰浄」理解が重要な論点となる。法然四十三歳の回心時に「捨聖帰浄」が完了したという伝統説⁽⁶⁾からするならば、福井氏の見解は容認し難いものであったといえよう。

このように両説は真向から対立する。いずれの説が正しいのか。この判定は私達の恣意によるよりも、結局、法然自身の判断に委ねるのが最良の方法ではなからうか。ただし勿論、実際に法然の判断を仰ぐことは不可能なので、法然自身が「捨聖帰浄」をどのように考えていたのかを明らかにし、その結果と法然の言動とを照らし合わせることによって、法然の判断に代えたいと思う。

そこで、まず法然が「捨聖帰浄」をどのように扱っていたのかを検討してみよう。私達はそれを『選択集』第一章に見ることができる。

①設難下先^{セトモニ}三聖道門^{サンセイダウモン}一人^{ヒトナリ}若浄土門^{ニクニョト}有^{アル}其志者^{シノミヤシキモノ}須^ス棄^テ聖道^{セイダウ}一^{ヒト}應^{オウ}帰^キ浄^{ニョウ}於^ニ浄土^{ニョト}。例^レ如^シ下^カ彼^{カノ}曇鸞法師^{トモンロウホフシ}捨^テ四論^{シロノ}講説^{コウセツ}一向^{ヒトニ}帰^キ浄土^{ニョト}。道綽^{ダウシャク}禪師^{ゼンシ}闍^カ涅槃^{ニハネン}槃^ハ広業^{コウゲツ}偏^{ヘン}弘^{コウ}中^{チュウ}西^{セイ}方^{ホウ}行^{コウ}上^{ジョウ}。

(『昭法全』三二三)

ここで注目すべきは、傍線②③のごとく、曇鸞・道綽の両師も、四論

の講説や涅槃の広業といった聖道門の行業を捨⁽⁷⁾てて、浄土門に帰した人であると法然が理解していた事実である。これは主として、法然が依拠したと思われる『統高僧伝』等の伝記類⁽⁸⁾の中、『浄土論』および『新修往生伝』にある「捨⁽⁹⁾講説⁽¹⁰⁾修⁽¹¹⁾浄土業⁽¹²⁾」等の記述(『昭法全』八四八、一五〇一六行目。八四九、一六〇一八行目)にもとづくと考えられるが、すべての伝記類が一貫して両師を「捨聖帰浄」の人師と明言している訳ではない。それにもかかわらず、法然は両師を明らかに「捨聖帰浄」の人師とみなしている。また『逆修説法』第六七日でも、元興寺智光や永観を「捨⁽¹³⁾本宗⁽¹⁴⁾入⁽¹⁵⁾浄土門⁽¹⁶⁾」った人と理解している(『昭法全』二七二)。したがって、法然にとって「帰浄」は必然的に「捨聖」でもある、もしくはそうあるべきであると考えていたといえよう。

そのことは傍線①からもうかがえる。もし、この傍線①の中から「聖道を棄てて」の一句を除いた場合、この文章は「若し浄土門に其の志有らば、須く浄土門に帰すべし」という、あまり意味をなさない文章となってしまう。この事実からして逆に、この傍線①においては、「聖道を捨てて」ということが重要なウェイトを占めていることが理解されるであらう。したがって、一度聖道門に入った人が「帰浄」する場合、必ず「捨聖」が伴わなくてはならないのである。伊藤真徹氏も述べておられるように、法然にあっては「帰浄」と「捨聖」は切り離すことのできないものである。

さてそれでは、何故に「捨聖」と「帰浄」は切り離しえないのか。それは正に、仏教の理論からするならば、信仰上、一人の行人において、聖道門と浄土門が同時に成立するということはありえないと法然自身が

みなしていたからと考えられる。確かに聖道門も浄土門も仏教である以上、最終的な目標が成仏であることにはかわりはない。しかしながら、法然自身が『選択集』第一章で「聖道門大意者……（中略）……於此娑婆世界之中修四乗道得四乗果也」（『昭法全』三二）と述べているように、聖道門とはこの娑婆世界で直接仏果を求める道であるのに対し、浄土門とはこの娑婆世界では直接には浄土往生を目的とする道であるという大きな相異がある。そのことは、『要義問答』の「穢土ノ中ニシテ、ヤカテ仏果ヲモトムルハ、ミナ聖道門ナリ。……（中略）……往生浄土門トイフハ、マツ浄土ニムマレテ、カシコニテサトリヲモヒラキ、仏ニモナラムトオモフナリ」（『昭法全』六一五）という法語からもうかがえる。⁽¹¹⁾さらに、真言の阿弥陀供養法と浄土宗の念仏との違いを明かす『一期物語』第十五話中の「彼成仏教也、此往生教也、更以不可同」（藤堂泰俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』「資料篇」一六一。『昭法全』四四四）という一文も、聖道・浄土が別物であることを端的に示している。

このように聖道と浄土は、たとえその行法が類似している場合でも、肝心の目標が異なる故に、両者は厳然と区別されねばならない。それ故、「帰浄」するならば必然的に「捨聖」が必要となるのである。『西方指南抄』中本所収のいわゆる『法語十八条』ではこのことを明言して次のように述べている。

余宗ノ人、浄土宗ニソノコ、ロサシアラムモノハ、カナラス本宗ノ意ヲ弃ヘキ也。ソノユヘハ聖道浄土ノ宗義各別ナルユヘ也

（『昭法全』四七二）

「内専修外天台」と「捨聖帰浄」

以上のごとく法然にとっては、此土において成仏をめざしつつ、かつ浄土往生もめざすという立場は認められなかった。したがって、法然にとって「捨聖帰浄」とは、此土における仏道修行の目標を、成仏から往生に転換することに他ならないといえよう。

このような観点からするならば、福井氏の「内専外天」説の根拠の一つである授戒や慈覚大師の九条袈裟披着的件は、決して法然が「捨聖」していることを覆えすことにはならない。⁽¹²⁾なぜなら、これらの行為によって法然が自身の成仏を願ったという形跡はどこにも見られないからである。

以上の検討からして、法然が「捨聖帰浄」の判断基準としたのは、聖道門的行為の有無ではなくて、仏道修行の直接的目的が何か（成仏か往生か）という点であったと考えられる。⁽¹³⁾ところで、法然は回心後、文獻上でも実際の行動上でも一貫して浄土往生を願っていると判断できる故に、法然はやはり「捨聖帰浄」していたと見なすことが妥当であろう。

□ 法然の「捨聖帰浄」の時期

前節では法然自身の「捨聖帰浄」観からするならば、福井説が成立し難いことを示したが、その場合、次に問題となるのが「捨聖帰浄」の時期である。この点に直接言及する研究は意外と少ないが、一般的には、四十三歳の回心時に「捨聖帰浄」し、同時に一向専修の身となったという望月信亨氏等の説が認められているのではなからうか。⁽¹⁴⁾確かにこの見解は、法然伝の記述とも矛盾するものではない。なぜなら、法然伝の多くは、「毎日七萬遍の念仏を唱て、おなしく門弟のなかにもをしへはし

め給ける」(『四巻伝』)とか「たちとところに余行をすてゝ、一向に念仏に帰し給にけり」(『四十八巻伝』)というように、表現こそ違え四十三歳(もしくは四十二歳)の時に一向専修の身となったことは記すものの、捨聖帰浄は特に別して記載することがないからである。おそらく、捨聖帰浄を一向専修帰入の中に含めて考えていたのであろう。『正源明義抄』に至っては、このことを明言している(『法伝全』八三五上)。

しかしながら、初期の法然伝の一つ、『一期物語』は異った説明をなす。すなわち、『往生要集』によって捨聖帰浄の後、『観経疏』によって専修一行に帰したと説いており(『昭法全』四三六、四三七)、両者を同時とは見ていない。そうすると、多くの法然伝と『一期物語』のいずれに信を置くべきかが問題となるが、別稿ですでに指摘したように、醍醐本全体および『一期物語』の資料的信憑性からするならば、私はこの問題についても『一期物語』の方を重視したいと考える。また、いくつかの法然伝に共通して見られる『観経疏』披読の事跡自体も、『観経疏』の性格からして、法然が回心時にすでに帰浄していたことを暗示するものといえよう。

したがって私は、このように、捨聖帰浄の後、専修一行帰入があったと考えるのであるが、その場合、法然伝で重要視される四十三歳とは、そのうちのいずれに当たるのか。これは明らかに、専修一行帰入の年と考えられる。なぜなら、まず前述のごとく、多くの法然伝が四十三歳をして専修一行帰入の時と見なしているから。⁽²²⁾次に、『七箇条制誡』の「于今三十箇年」(『昭法全』七八九)という表現が、法然四十三歳頃に何らかの変化のあったことを暗示するものならば、これはいわゆる「回心」と

推測され、しかも回心は専修一行帰入をさすと考えられるからである。確かに、捨聖帰浄も法然個人にとっては一つの回心であったろうが、捨聖帰浄とはいわゆる「略選択」の内容に当てはめれば専修一行帰入の前段階にすぎないこと、また法然にとって捨聖帰浄は前述のごとく、曇鸞・道綽・智光・永観にも共通する事跡であり、自身に独自のものとは考えていなかったことなどからして、より重要な真の回心は、やはり善導の教えにもとづくところの専修一行への帰入であるといえよう。

したがって、法然は四十三歳の専修念仏帰入という決定的回心以前のある時期に、『往生要集』(以下、『要集』と略す)を導きとして「捨聖帰浄」していたと推測するのである。⁽²³⁾

二 『送山門起請文』等の検討

法然が「捨聖」していない根拠として、福井氏は前章で言及した授戒や慈覚大師の九条袈裟披着的件と並んで、『送山門起請文』『遣北陸道書状』『登山状』に見られる天台的表現をあげておられる。確かにこれらの文献には、法然が自らを天台僧として位置づけるがごとき記述が見られ、資料をこれら三文獻に限るならば、「内専外天」は否定し難いこととなる。しかしながら、自らを天台僧と位置づける文献は法然の全著述の中でも、ほぼこれらの文献のみに限られ、しかもそのいずれもが、門下の造悪無碍などの社会問題を背景として著されたものであることを見逃してはなるまい。逆にいうならば、このような社会問題がなければ、『七箇条制誡』とこれら三文獻は存在しなかった可能性があるといえよう。したがって、これら三文獻を資料として用いる場合、文献の性格上

の特殊性が十分考慮されていなくてはならない。このことを念頭において、一々の資料を検討してみよう。

イ 『送山門起請文』

『送山門起請文』（以下、『送山門』と略す）の起草の理由は明らかに、『源空偏勸念仏教謗余教法』（後略）（『昭法全』七九四）という風聞が山門に聞こえ、衆徒の間に炳誠を加えようという動きがあったことにあつた。もしこの炳誠によって法然が「及山洛之禁」⁽²⁴⁾（同上）のようなことになれば、達磨宗彈圧の先例から考えて、一向専修の教えそのものが京洛から消滅する可能性すらあつた。それはまさに法然の「所レ恐」である。『送山門』はそのような動きに対し、浄土願生者も決して他宗を誹謗する者ではなく、中でも自身は、今でも天台の流れに身を置いており、弘教の意図もないことを示すことによって、天台との軋轢を回避しようとした文献である。したがって、『送山門』の起草目的は炳誠阻止の一事にあるといえよう。

ところが福井氏はこの点を見落として、『送山門』を他の教義書・法書類と同列に扱い、そこには法然の真意が素直に述べられていると見なし、おられたようである。⁽²⁵⁾しかしながら、実はこの『送山門』は、内容・表現上の正確さをいささか犠牲にしてまで、炳誠阻止という主目的の実効性あるものとしたようとした政治的な文献と考えられる。以下に『送山門』の中心部分を引用して、検討を加えてみよう。

① a 凡^ソ弥陀本願云、唯除^ヲ五逆誹謗正法^一云。① b 勸^ム念^フ仏^ニ之徒、争^ハ謗^ス

「内専修外天台」と「捨聖帰淨」

正法^ヲ。② a 恵心要集云、聞^テ一実道^ヲ入^ルニ普賢願海^ニ云。② b 欣^ミ淨土^ノ之類、豈^ハ捨^テ妙法^ヲ哉。③ 就^テ中源空、当^テ念^フ仏余暇^ニ披^キ天台教釈^ニ、凝^シ信心於玉泉之流、致^シ渴仰於銀也之風。④ 旧執猶存、本心何忘。且憑^ニ冥鑒^ニ、且仰^ニ衆察^ニ。但老後遁世之輩、愚昧出家之類、或入^ル草庵、剃^リ頭、或臨^ミ松窓、言^フ志^ヲ之次、以^テ極樂^ヲ可^レ為^ス所期^ニ、以^テ念^フ仏^ニ可^レ為^ス所行^ニ之由、時々以諷諫。是則齡衰不^レ能^ニ練行^ニ、性鈍不^レ堪^ニ研精^ニ之間、暫置^ニ難解難入之門^ニ、試示^ス易往易修之道^ニ。⑦ 仏智猶設^ニ方便^ニ、凡慮豈無^ニ斟酌^ニ哉。

（『昭法全』七九四く七九五）

まず問題となるのは傍線⑤以下、傍線⑦の前までの内容である。ここでは法然の教化の対象が、傍線⑤⑥のごとく、「齡衰不^レ能^ニ練行^ニ」る「老後遁世之輩」、あるいは「性鈍不^レ堪^ニ研精^ニ」る「愚昧出家之類」と限定されているが、現実はそのようではない。法然は『送山門』起草の時点で、客観的に見て、老齢でも性鈍でもない人々を少なからず教化している。たとえば、すでに入室していた聖光・幸西・親鸞・証空・長西らは当時四十―二十代で、しかも叡山で学んだ経歴や後の活躍からして性鈍とは言いがたい人達である。⁽²⁷⁾勿論、法然の人間観からして末法世の人をすべて性鈍と見ていたということも可能であろうが、「性鈍」のみならず「齡衰」もあげていることからみても、やはりこの一節は、法然の教化の対象が天台教団のそれとは異なり、しかも自身に積極的な教線拡張の意図のないことを示すレトリック表現であると理解するのがよからう。引用の一節に引き続き、自身は教の是非ではなく、ただ機の堪不^レを考えて念仏を勧めていることを示し、最後に「天性不^レ専弘教」と結んでいる

『昭法全』七九五) ことから、その意図がうかがえる。⁽²⁸⁾

さて、『送山門』における以上のような傾向は、福井氏が「内専外天」の根拠の第一番目としてあげておられる傍線②b④の中の傍線③の部分にもあてはまる。傍線③だけを読めば、確かに法然が天台教団に留まっていたのかのごとき印象をうけるが、実はこの表現にも矛盾がある。すなわち、この一文からすれば、法然は、信仰的にも天台教学を信望し、念仏の余暇に聖道得道もめざしていたことになろう。ところがこれに対し、『送山門』の冒頭部では「衰老^ノ今^ノ時^ノ、偏望^ニ九品境^ニ」と述べている。「偏ニ」という表現からして、少くとも「今^ノ時」は浄土往生以外を期していないのである。そうすると、両者は明らかに矛盾していることになり、いずれかの文章に表現上のゆきすぎがあるものと考えられる。

思うに、それは傍線③の方であろう。なぜなら、天台との軋轢を避けるために起草された『送山門』において、「望^ニ九品境^ニ」という表現に心ならずも「偏ニ」を付加することは考え難い。よって、「偏ニ」はむしろ自然な表現といえるからである。これに対し、かつて天台に学んだ柴西でさえ弾圧の対象となった先例⁽³⁰⁾をかんがみるならば、弾圧回避策としては、以前天台に属していたというだけでは不十分で、今も天台僧であることを表明する必要がある⁽³¹⁾。それが傍線③④である。もし傍線③④の方が法然の真意なら、冒頭の一文で「偏ニ」とは表現しなかったであろう⁽³²⁾。よってこのような事実から、傍線③の表現は法然の真意を正確に伝えていないといえるのである。

ただし、それでは傍線③④は全く虚偽であるかという点、私はそうともいえないと考える。というのも、当時、一宗の理論的指導者であった

法然が、天台のみならず、諸宗の「教釈を披く」ことは十分ありえることであるし、また、天台円頓戒を終生守り通し、かつ授戒を行った事実などからして、法然が自身を天台の流れを汲む者と意識していた可能性は否定できず、傍線④の「旧執猶存」という表現(勿論、それはあくまで「旧執」であるが)も事実無根とは断言できないからである。おそらく、傍線③④は法然の以上のような行実や意識を、『送山門』の起草目的に沿う形で増幅させたものといえるのではなからうか。いずれにせよ、傍線③④がこのような、どこまで法然の真意を伝えるものか不明である以上、この資料をもって「内専外天」の根拠とするのは不可能であろう。

ところで、福井氏は「内専外天」の根拠として、傍線③④と共に傍線②bもあげておられる。確かにこの一文も、それだけ取り出して読めば「内専外天」の根拠になりそうであるが、この②bは②aと一まとまりにして理解しないと、その真意を見落としてしまう。そもそも傍線②は傍線①と対になっているので、その全体の構成を見てゆくならば、①aで「唯除」の経文を引用して、それを根拠に①bで浄土願生者も正法を誹謗しないことを説き、続いて②aで『要集』の一句を引用し、それを根拠に②bで浄土願生者も妙法を捨てないことを明かすという構成になっている。よって、①aと①bが切り離せないように、②aと②bも切り離せない関係にある。さて、その②aの引用文であるが、これは『要集』の原文⁽³³⁾を見ればわかるように、浄土へ往生した後の行を説明したものである。よって、この引用文を根拠として述べられた「豈捨^ニ妙法^ニ」も、当然、浄土往生後のことを述べたものということになる。つまり、「豈捨^ニ妙法^ニ」の実内容は「浄土往生後に、どうして妙法を捨てること

がありましようか”という意味になる。したがって、この②bの一文をもつて、法然が此土において妙法を捨てていない根拠とすることはできないのである。

以上、福井氏が「内専外天」の根拠としてあげられた傍線②b④を検討し、それらが「内専外天」の根拠となりえないことを示した。そもそも、『送山門』は聖覚の執筆といわれるが、その聖覚自身は、法然と親交を結び、法然の教えを理解はしていたものの、基本的には天台僧であつた。⁽³⁵⁾ その天台僧が著した文献が天台的となるのは当然といえよう。

勿論、聖覚の執筆とはいっても、法然は少くとも目は通していたであろうし、あるいは校閲を加えていたことも考えられる。よって、これを法然文献とみなすことも可能ではあるが、たとえその場合でも、すでに検討したように、『送山門』の文章表現は字義通り受け取ることのできないものであることは明日である。この『送山門』は起請文という形をとるため、一見、純粹な信仰告白書のように理解されるが、その実は、天台教団との軋轢回避という社会問題をできる限り有効的に処理する為に著された、相当に政治的色彩の濃い文献といえる。軋轢回避の為に起草された文献が反天台的となるはずがなからう。たとえ、非天台的思想を持っていたとしても、それを表明することの許されない、制約のある文献なのである。したがって私は、『送山門』はその執筆意図からしても、法然の宗教的・真意をどれほど正確に伝えるものかは疑いしと考えるのである。

口『遣北陸道書状』『登山状』

「内専修外天台」と「捨聖帰浄」

福井氏は以上の『送山門』の他に、『遣北陸道書状』（以下、『北越書』と略す）と『登山状』の文言を「内専外天」の根拠として列挙しておられる。このうち『北越書』は北陸の一念義門徒の言動を制誡する目的で著されたものであり、文献の性格上、『七箇条制誡』と同類で、『送山門』とも近い。『北越書』についても偽作説はあるが、⁽³⁶⁾ 『七箇条制誡』『送山門』と同様、法然自身が関係した可能性も否定できないので、一応、真撰として議論を進めてゆく。

さて、法然は晩年、一念義門徒などの言動に頭を痛めていた。⁽³⁷⁾ それは、その言動が社会問題化し、弾圧の対象となっていたばかりでなく、法然自身もそれらの言動を容認できなかったからであろう。別稿でいずれ詳しく論ずるごとく、法然の社会倫理観⁽³⁸⁾ などからして、聖道諸宗を捨てるのではなくそれを誹謗することや破戒・無戒ではなく持戒を批判することとは認め難いことであつたと思われる。今、扱おうとしている『北越書』も一念義に対する教義的批判と共に、他宗誹謗、反戒律的言動を、従来⁽³⁹⁾ の法然教義に抵触せんばかりの強い調子で批判している。そしてこのような論調は、後半の妄りに私義邪説を説くことへの批判の一節『昭法全』八〇二、一二行目以下）にもあてはまる。ここでは「未読半巻書、不受二句法」⁽⁴⁰⁾ として私義を説いている「誑惑之輩」に対し口を極めて批判すると同時に、自身がいかにか長い間、修学を重ねた上で専修念仏の教えを獲得したかを示すことによって、軽々しく私義を説くことを戒めようとしている。

福井氏が「内専外天」の根拠としてあげておられるのは、まさにこの一節である。

抑貧道^①從^レ山修山學之昔^二五十年間^一、^②広披^二諸宗章疏^一、^③叙岳所^レ無者尋^二之他門^一、必逐^二一見^一。鑽仰年積、聖教殆^レ尽。加之、或一夏之間修^二四種三昧^一、或九旬之中行^二六時懺法^一。年來長濟、修練頭密諸行、身既疲^レ老後^二勤念^一。今就^二稱名之一門^一、雖期^二易行^一、淨土^一、猶於^二他宗教文^一、悉成^二敬重^一。況素所^レ尚之真言止觀哉。云持本山黒谷宝藏有^レ所闕之聖教者、猶重奉^二書寫^一補^レ之。而新發意之侶、愚闇後來之客、未^レ見其往昔、不^レ知^二此深奥^一、僅聞^二念仏之行儀^一、猥^レ成^二偏愚之邪執^一。^⑦

〔昭法全〕八〇二、八〇三

福井氏は主に傍線②③⑥を取り上げ、法然が聖教や頭密の諸行を捨てていない例証とされている。このうち、傍線②は諸宗の章疏に目を通して、いることを述べたものであるが、すでに述べた通り、一宗の理論的指導者であるからには当然考えうることで、広く經疏を閲覧することなしに教義の確立はなからう。『選掇集』等にも浄土教以外の經疏は少なからず引用されている。このような引用があるからといって「捨聖」して、いないとはいえないことは明白である。

次に傍線⑥では、他宗の教文を敬重していることを述べている。しかし、これも法然浄土教の教義体系と背反することではない。なぜなら、法然浄土教の教判は機根観に基づくものであり、決して教の是非を論じるものではない。^④すなわち、聖道門の教えも機根観からは否定されるものの、教えそのものの価値が否定されるわけではない故に、聖道・浄土共に仏法であるという観点から、聖道門の教えを敬重することもありえるからである。このように、法然にとって「捨」とは価値の否定までを

含むものではないので、傍線⑥が「捨聖」していない根拠になることはないのである。

ただし、今述べた視点からすると、傍線③は問題となる。これを傍線①と合わせて読むと、法然は六十過ぎまで四種三昧等を修していたことになり、その行の性格からして、この時点まで「捨聖」していないことになるからである。傍線④も「捨聖帰浄」の遅いことを物語る。傍線①は傍線③までかからないと解釈することも可能であるが、その真偽は断定できない。しかしながら、少くとも本書執筆時点で「捨聖帰浄」していたことは確実であろう。その根拠としては、傍線⑤の他に傍線⑦があげられる。傍線⑦は昔の法然を知らないからこのように「成^二偏愚之邪執^一」に至るのだということを述べているが、裏返せばそれは、当時の法然がこのような邪執を生み出す程、専修一行の教えに深く帰していたことを物語るものといえるのではなからうか。

以上の検討から、『北越書』は法然の「捨聖帰浄」の時期を繰り下げる資料にはなりえても、終生「捨聖」していない根拠とはなりえないものといえよう。そもそも『北越書』は制誡書である。制誡書であるからには、そこに実効性が伴わなくては意味がない。よって、『北越書』も『送山門』同様、その文献の性格からして文章表現に誇張のある可能性も否定できず、それ故、法然の宗教的^⑤真意をどれほど正確に伝えるものか判断し難い文献といえるのではなからうか。

なお、最後に残った『登山状』の場合も、文献的性格が前二者と同様であり、福井氏の引用箇所も、内容的には今『北越書』のところで検討したことと重複するので、もはや再説しない。

三 『選択集』の検討

福井氏は『送山門』等の記述を中心に、法然の言動も考慮に入れて、「内専外天」を提唱されたのであるが、『送山門』等以外の非天台的文獻、中でも『選択集』をどう理解するかは、福井氏にとっても重要な問題であった。最初の論考ではこれを「内専修」の面を示すものとされていた。⁽⁴³⁾ところが後には、『選択集』の中にも「外天台」の側面がある、すなわち『選択集』にも聖道門を捨てていないと理解される記述が存在するという主張に変わっている。⁽⁴⁴⁾

その根拠としては、まず、いわゆる「略選択」の中の「且く」があげられている。⁽⁴⁵⁾ただし、この語句を巡ってはすでに詳細な研究があり、それによるならば、「且く」が「捨聖」を否定することはないといえる。⁽⁴⁶⁾

二番目は、源信の『往生要集』中の「念仏為本」と『選択集』冒頭の「念仏為先」とを対比させて、「先」という表現に「捨聖」していない根拠を見い出さんとするものである。⁽⁴⁷⁾しかしながら、「本」と「先」を福井氏のごとく理解するなら、逆に『往生要集』は念仏以外を「捨」てていくことになる、この説は不当といえよう。

ところで、福井氏はこればかりでなく、『選択集』全体を「行」を示す書ととらえ、それによって「内専外天」を一步踏み込んで、法然浄土教を「行専修教天台」「行浄土教聖道」と表現しておられる。⁽⁴⁸⁾しかしながら、この説は到底認め難い。「行専修教天台」ということは、結局、法然教学が天台浄土教の枠内に留まっていることを意味する。しかしながら、法然浄土教と天台および南都浄土教との根本的差異は、すでに多くの先

「内専修外天台」と「捨聖帰浄」

学の研究によって明白である。⁽⁴⁹⁾そして、この法然浄土教の「教」を説くのが『選択集』といえよう。

『選択集』は確かに「専修一行」を勧める書であるが、むしろその全体は、なぜ「専修一行」でなくてはならないのかの理論的根拠を、「選択」概念によって論証しようとした理論書とみなせる。⁽⁵⁰⁾そして、この「選択」理論ことが天台浄土教との教学上の決定的差異をもたらししているといえる。もし、『選択集』が「行」のみを説く書であれば、第五章以下（但し、第八・九章を除く）はそれほど必要のないものとなる。それ故、「行」の字が多いというだけで、『選択集』を「行」の書と規定する福井氏の所論は不当と言わざるをえないのである。

結語

以上、三章を費して、福井氏の「内専外天」説が成立しないことを論証しようとした。ただ、ここでいささか誤解を恐れず付言するならば、私は回心後の法然における天台との関わり、ならびに天台的要素の残存を全面的に否定するものではない。⁽⁵¹⁾まず、慈円との関係など、実際の生活上での繋がりが考えられる。⁽⁵²⁾また、兼実等への授戒の件に関しても、確かに方便説や政治的配慮説によって法然を二面的にみる見解は否定されるであろうが、やはり授戒の事実そのものは聖道門的といわざるを得ない。加えて『送山門』等の記述を徹頭徹尾否定することも、これまた不可能であろう。したがって私は、外面上および心情的に天台との関係、もしくは天台的色彩が法然に残存している、つまり「旧執が存」しているということは認めざるをえないと考える。もし、「内専外天」

がこのような意味であれば、香月乗光氏も述べておられるごとく、私も「内専外天」をあなたがち否定しなかったであろう。

しかしながら、「内専外天」とはそのようなものではないのである。法然を二面的にとらえ、「行専修教天台」と理解し、実質的には天台僧と規定しているといえる。これに対し、私は法然自身の「捨聖帰浄」が仏道修行の直接的目的の転換にあることを検証し、その上で、回心以前にすでに「捨聖帰浄」が完了していたであろうことを明かした。そしてさらに、私見とは対立するかに見える『送山門』等の記述が、決して「捨聖」を否定する資料とはなりえないこと、逆に『選択集』は「教天台」と真向から対立する文献であることを示すことによって、私見を傍証した。したがって、法然は決して二面的な人物ではなく、教・行共に浄土門の人として一貫しており、それ故また、法然を天台僧とする理解も否定されるべきであろうと考えるのである。

〈注〉

(1) 福井康順「法然伝についての二三の問題」(『印仏研』五一、昭和三二年)。以下、「福井①論文」と略す。

(2) まず、福井氏の主張・応答は主に次の諸論文にみられる。
・福井康順「法然をめぐる二三の問題」(同『東洋思想史研究』所収、昭和三五年)。以下、「福井②論文」と略す。

・福井康順「法然上人の捨聖帰浄について」(塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』所収、昭和三六年)。ただし、引用にあたっては「法然」(『日本名僧論集』六)の再録版を使用。以下、「福井③論文」と略す。

・福井康順「選択集新考」(『印仏研』一〇一、昭和三七年)。以下、「福井④論文」と略す。

・福井康順「選択集新考・補議」(『印仏研』一一二、昭和三八年)。以下、「福井⑤論文」と略す。

・福井康順「法然上人雑考」(井川定慶博士喜寿記念会編『日本文化と浄土教論攷』所収、昭和四九年)。以下、「福井⑥論文」と略す。

なお、平家物語の法然義に関する諸論文もその一環といえる。一方、浄土宗側からの反論のうち、直接に福井説を論駁するものは次の諸篇である。

・香月乗光「法然上人の浄土開宗年時に関する諸説とその批判」(『仏教文化研究』六・七、昭和三三年)。ただし、引用にあたっては、同氏著『法然浄土教の思想と歴史』の再録版を使用。以下、「香月①論文」と略す。

・香月乗光「法然上人の捨聖帰浄について」(『印仏研』一一二、昭和三九年)。以下、「香月②論文」と略す。

・坪井俊映「初期法然教団における法難について」(『印仏研』六一、昭和三三年)。

・坪井俊映「法然教学における戒の問題」(『仏教大学研究紀要』三九、昭和三六年)。以下、「坪井①論文」と略す。

・千賀真順「法然上人は「内専修外天台」に非ず」(『印仏研』七一、昭和三三年)。

・伊藤真徹「法然上人の東大寺講説について」(『印仏研』一〇一、昭和三七年)。以下、「伊藤①論文」と略す。

・伊藤真徹「法然上人の回心と聖道門との関係について」(『仏教論叢』九、昭和三七年)。以下、「伊藤②論文」と略す。

(3) たとえば、『七箇条制誡』『送山門起請文』の真偽問題や異類の助業に関する研究は、この論争がその一因である。前者については、伊藤唯真「戦後の法然研究の動向―歴史篇―」(香月乗光編『浄土宗開創期の研究』三三五―三三六)、後者については、「平、註(4)所載の論文」五頁の註(12)、参照。

(4) ただし、『七箇条制誡』についてはあるが、平雅行「法然の思想構造とその歴史的位置」(『日本史研究』一九八、五上―下)では、この点が留

意されている。

- (5) 「福井③論文」四一。
- (6) 望月信亨『略述・浄土教理史』（日本図書センター再刊版）二二八、「伊藤②論文」一一一上、坪井俊映『法然浄土教の研究』三〇八、三〇九、参照。
- (7) 同様の表現は『逆修説法』五七日『昭法全』二六四、一一一、一二行目にもみられる。
- (8) 『類聚浄土五祖伝』所引の文献（『昭法全』八四三、八五〇参照）を、法然所見の伝記とみなすこととした。
- (9) 林淳「法然の回心物語」（『宗教研究』二六、八三、八六）参照。
- (10) 「伊藤①論文」九一下、「伊藤②論文」一〇九上、下、一一一上。
- (11) 同様の法語は法然遺文に散見される。藤堂恭俊『法然上人研究』八八、九〇、服部正穂『法然浄土教思想』一二、一五、参照。
- (12) 「香月②論文」七二下、参照。
- (13) 「伊藤①論文」九一下、参照。
- (14) 授戒、もしくは持戒に関する理解については、「平、註（4）所載の論文」二三、二四、林淳「専修念仏宗発生の一側面」（『東海仏教』三三、三四、三五）参照。
- (15) よって、たとえ浄土を説いていても、それが方便としてであるならば「捨聖帰浄」しているとはいえない。たとえば、智光・永観を「捨聖帰浄」の人師と規定する先引の『逆修説法』六七日の一節の後で、嘉祥や慈恩大師についても言及されているが、彼らは浄土を用いるものの、浄土を「本意」あるいは「自宗」としていない故に、「捨聖帰浄」の人師としては扱われていない（『昭法全』二七一、一三、一七行目）。
- (16) ただし、『送山門起請文』『遣北陸道書状』には、聖道得道を望んだがごとき文言がみられるが、この点については第二章で考察する。
- (17) 註（6）参照。
- (18) 捨聖帰浄と一向専修帰入を特に区別して扱う論考がみられないことから、このように理解した。福井氏もこの考え方を通説とみなしておられる（『福井③論文』と「捨聖帰浄」

井③論文」二八）。ただし、奈良博順「法然の思想的形成」（『倫理学研究』九）には、両者を区別する考えがみられる（二七九、一八〇）が、後述の私見とは必ずしも一致しない。

- (19) 「増上寺本」（五八七）、『四巻伝』（四七四）、『琳阿本』（五五二）、『四十八巻伝』（二四）、『近衛本』（三二〇）、『十六門記』（七九六）、『十巻伝』（六六一）。（括弧内は『法然上人伝全集』の頁数）。

- (20) 拙稿「法然上人自身の往生の確信の時期」（『法然学会論叢』八）の「はじめ」。

- (21) 「琳阿本」（五五二）、『古徳伝』（五九六、五九七）、『九巻伝』（三四五）、『四十八巻伝』（二四）、『十六門記』（七九六）、『十巻伝』（六六一）、『正源明義抄』（八三四、八三五）、『獅子伏象論』（九九一）。（括弧内は『法然上人伝全集』の頁数）。ただし、いずれも、『二期物語』の記述をその源泉とするのであろう。

- (22) ただし、『弘願本』と『九巻伝』は黒谷を出た年とし（順に『法然上人伝全集』五三六、三四六、三四七）、『私日記』では「入浄土門」の年とする（『定本・親鸞聖人全集』五、一八二）。

- (23) この点については、註（20）所載の拙稿で詳述したので参照されたい。

- (24) 『百練抄』建久五年七月五日の条（『国史大系』一一、一二五）。なお、達磨宗弾正が法然の意識の上に影響したであろうことについては、大谷旭雄「逆修法会の成立史的研究」（藤堂恭俊博士古稀記念「浄土宗典籍研究」『研究篇』一一、二四）参照。

- (25) 「七箇条制誡」では、単に「沙門源空」と署名しているのに対し、『送山門』では冒頭で「叡山黒谷沙門源空」と述べていることも、この意図をよく示すものといえよう。

- (26) 「福井③論文」三七。

- (27) 聖光などは入室までに油山の学頭の経歴があり、すでに公的にその才が認められていた人であった。また、『送山門』の筆者を聖覚とすれば、後の天台での活躍からして、当時、彼も老齢でなく性鈍でもない門下であったといえる。そもそも、聖光・親鸞・証空らは当時すでに『選択集』の付

属をうけていたとされ、事実なら法然自身、彼らを高く評価していた証しとなろう。なお、上足の門下の行実については、石田充之『日本浄土教の研究』の各略伝、参照。

(28) ただし、このような控目な表現と裏腹に、傍線⑦のごとく自分の教えが仏智にかなうものであるという自信ものぞかせている。

(29) 「福井①論文」五六七上、「福井②論文」三四三、「福井③論文」三〇等。

(30) 註(24) 参照。なお、榮西の行実については、多賀宗準『人物叢書・榮西』参照。

(31) 逆にいうならば、法然が一般的に天台僧と認められていなかったからこそ、このように天台に属することを強弁しなくてはならなかったのである。

(32) 先述の法然の「捨聖帰浄」観とも、傍線③の表現は合致しない。

(33) 『往生要集』上本(『浄土宗全書』一五・五五下、『岩波思想大系』六、五五)。

(34) 中野正明「法然の送山門起請文について」(『仏教史学研究』二九一、六七〇七〇) 参照。

(35) 伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』二四三〜二四四、「中野前掲論文」六八七〇、平雅行「安居院聖覚と嘉祿の法難」(『中世寺院史研究』上、五二〜六〇)、参照。なお、福井氏は「内専外天」の根拠として、法然が聖覚を評価したことをあげておられる(「福井③論文」三九〜四〇など)が、本当に評価していたかどうかは断定できない(「平、本註所載論文」註(3) 参照)。

(36) 「福井③論文」註(9) 参照。

(37) 『北越書』は承元三年六月、法然七十七歳、京都を追放中に出されたものとされているが、この年時からするなら、門弟の社会問題は法然配流後も継続していたことが窺える。

(38) 別稿で詳しく論ずるが、とりあえず、末本文美士「源空浄土教とその批判」(『仏教思想史』五、九二)、参照。

(39) 永井隆正「法然浄土教と社会倫理」(『宗教研究』二八七、二三〇〜二三

二)。

(40) 「福井③論文」三二〜三四。

(41) 『藤堂前掲書』七九以下、参照。

(42) 「福井①論文」五七〇下、「福井②論文」三四八、「福井③論文」三七〜三八。

(43) 「福井①論文」五七〇。

(44) 「福井③論文」四二〜四三、「福井④⑤論文」、「福井⑥論文」六六四〜六六七。

(45) 「福井④論文」四〇七〜四二一。

(46) 大谷旭雄『「選択集」における「且らく」攷』(『仏教文化研究』二七、三〇〜三三)。

(47) 「福井④論文」四一一〜四一五。

(48) 「福井④論文」四一五〜四一七。「福井③論文」四二も参照。

(49) 香月乗光「法然上人の開宗における仏教の転換」「永観の浄土教」(同氏著『法然浄土教の思想と歴史』所収)、『藤堂前掲書』一〇〜三八、二三七〜二四〇、「平、註(4) 所載論文」等。

(50) 拙稿「法然上人における選択思想と助業観の展開」(『浄土宗学研究』一七、七四〜七五)。

(51) 門下を通しての天台教団との繋がり、菊地勇次郎「浄土宗教団の形成と展開」「源空の門下について」(同氏著『源空とその門下』所収) 参照。

(52) 望月信亨『浄土教之研究』六三三、「坪井①論文」等。

(53) 「林、註(14) 所載論文」三四〜三六。

(54) 「香月①論文」二〇六。

(55) 「福井③論文」三六等、「中野前掲論文」七二下〜七三上、中野正明「法然と比叡山」(『印仏研』三五一一、二〇〇七)。

(56) このことは宗教的には今みてきたような理由で確実と思われるが、おそらく社会的にも妥当するのではなかろうか。たとえば、法然浄土教へ帰入の後、公的には天台僧として活躍した隆寛の事蹟(松野純孝「隆寛の立場」(『浄土学』二八、四二〜四七) 参照)などと比較すると背首されるであ

ろう。帰浄もなし、かつ天台僧でもあった時期の隆寛ならば、「内専外天」といえる（ただし、「行専修教天台」ではない）ように思われる。

△付記Ⅰ▽

本稿は平成元年・二年度の浄土宗教学院助成研究（善裕昭氏との共同研究）の成果の一部である。なお、本稿は平成二年九月一三～一四日開催の浄土宗教学布教大会での口頭発表「法然上人の捨聖帰浄の時期と回心」にもとづく。

△付記Ⅱ▽

本文中の引用文については、それぞれの原本の写真版にもとづいて改めた箇所がある。

トランスパーソナル心理学の課題と仏教 I

——理論的相似性を手がかりとして——

藤 木 雅 清

はじめに

心理学の分野で、人間の深層心理を対象に研究されるようになり、フロイト、ユングにはじまり、近年にはトランスパーソナル心理学が出現してきた。そこでは、つねに、仏教の唯識学との比較があった。前二者が徹底的に深層心理を追究したのに対し、後者は個（パーソナル）の超越（トランス）を説明している。すなわち、前二者にくらべ、仏教における解脱、往生に近い論調が展開されているといわれているのである。筆者はこの点に注目し、仏教者の立場から仏教とトランスパーソナル心理学の相似性を研究するものである。

本稿では、この研究の序として、おもにトランスパーソナル心理学とはどのようなものを中心述べるものである。

一 トランスパーソナル心理学発生の背景

なぜいま、アメリカで、このような概念が発生してきたのだろうか。

トランスパーソナル心理学の課題と仏教 I

「トランスパーソナル心理学とは何か」を述べる前に、その発生の背景について触れておきたい。

一 個人主義への反動

近代における科学の発達はますます加速度を増しており、われわれ（人類の一部）が享受している先端的テクノロジーの恩恵は、一見、快適な生活をもたらしている。その背景には科学至上主義、徹底した個人主義がある。これらの科学技術の恩恵は欧米に顕著であったが、西洋文明を謳歌している日本にも当てはまる図式である（金銭至上主義、個人主義はますます現代日本に瀰漫している）。

のちに詳述するが、トランスパーソナル心理学という概念の発生要因は、一言でいえば「行き過ぎた個人主義の行き詰まり」（吉福伸逸『トランスパーソナルとは何か』）といえる。「この個人主義の行き過ぎは、自分さえよければよいという風潮を生み、未来的展望はおろか、しかるべき伝統さえ共有しない混沌とした社会を生み出した。エロロジーの危

機、核の問題、戦争、飢餓飢饉、性・人種差別など、現在、人類が抱えている大きな問題の大半は、個々人のこうした自分さえよければよいという、ちょっとした心理作用に源を発するものである」(『吉福、前掲書』読点の一部は筆者が追加)。

こうした発生要因に対し、「ハトランスパーソナル」という概念が示唆しているのは、われわれ人類が進化の過程で体験し、身につけてきた、ともすれば忘れ去られがちな——神話的あり方や共同的認識などの——そうした人間的諸要因の再認識と、理性を超えた来るべき人類のあり方である」(『吉福、前掲書』)。

この理性については、「人間が単なる理性的システムでないことはみずから振り返れば、どなたも実感できることであろう。理性もまたさまざまな動物的、人間的衝動と同様、人間によって使われるべきものである。とり、それに振り回されてしまつては、悲惨な結果を招くだけである。トランスパーソナル心理学が、合理的・理知的様式を超えた認識様式に近代的な個の境界を乗り越える可能性を見出しているのは、そのためである」(『吉福、前掲書』)ととらえており、短絡的に相似点を指摘するのは避けたいが、この中の理性という語を煩悩と置き換えるとわれわれ仏教者には容易に理解できるのではないだろうか。

さらに、他の心理学と異なり、トランスパーソナル心理学には仏教でいう「行」ともいうべき実践行動が多くあるのも特徴的である。

二 近代化の見直し

トランスパーソナル心理学が新しい学問分野のひとつであるかどうか

については、まだ十分に共通認識を得ていないように思われる。

発生時のアメリカの状況を一瞥すると、同じ時期にニューエイジサイエンス(日本では、ニューサイエンスという)が発生している。これは、科学の中でもっとも科学的学問方法をもつ近代物理学の最先端領域である量子力学、素粒子物理学などの学問的行き詰まりから発生している。

また、同じ時期、医療分野でも、それまでタブーであった「死の臨床」「ターミナル・ケア」という概念が誕生している。

これらのさまざまな分野における新しい概念が発生したのは一九七〇年代であり、その前触れともいえるべき社会的動きは一九五〇年代から六〇年代にあった。それらは、(バイオエシックスの形成は「五〇年代に入ってから」の公民権、平等権を求めている運動や、さらに六〇年代から七〇年代にかけての一般市民や学生たちによるさまざまな運動(たとえば、女性の解放、消費者運動、反公害、科学批判、ベトナム反戦、学園闘争、反核・平和など)と連動した人権者の権利運動)の中からなされてきた」(木村利人『いのちを考える——バイオエシックスのすすめ』日本評論社、一九八七)こととまったく同じ背景をもっているのである。すなわち、近代化を合言葉に、科学技術の急速な発達に伴う社会変容を抜本的に見直そうという市民レベルの動きに学問が同調した動きなのである。

医療分野において、六〇年代にイギリスにおいて近代ホスピスが誕生したことはもっとも典型的な例のひとつであろう。病気を治療することのみを目的として発展してきた近代医療は、先進国の疾病構造が感染病から慢性病に変化したことで行き詰まり、もう治療の術がないという患者(末期患者)に対するケアの在り方を模索しないわけにはいけなくなっ

た。これと時を同じくして、アメリカでは、エリザベス・キューブラー・ロスが死にゆく人の心理を探ろうと臨床インタビューし「ターミナル・ケア」という新しい医療への足がかりを模索していた（ロスの『死ぬ瞬間』は世界的な反響を呼び「ターミナル・ケア」のバイブル的存在の書となっている）。

これらに象徴される近代化の見直しは、それまで「功」のみを賞賛してきた結果発生してきたウミを是正すべく、「罪」をも真摯に認めていくという動きである。そして、この動きのもっとも象徴的なことは、市民レベルの声に対して、これまで無視しつづけてきた為政者および各分野の権威者たちがついに無視しきれず、同調したという点であろう。それにはベトナム戦争の終結がまさに適時的に影響している。強きアメリカ、つねに世界の正義でありつづけてきたはずのアメリカが負けた——この事実がたんなる市民運動を大きな世界的潮流に変容せしめたのである。

さらに、近年の東西ドイツの統合に見られるような社会主義の崩壊（まだこうい切るのは早計にすぎるかもしれないが、このことをテーマに堺屋太一が「知価社会への道程」という論文を『中央公論』一九九一年二月号から連載している）も東西の対立から新しい世界の図式への変容を示唆している。

表題のテーマの前段としてはあまりにも多くの分野に言及しすぎるようだが、それは、実際にトランスパーソナル心理学では、これらを含む的に視野におさめ究明しているからである。

それでは、なぜ、近代化の見直しといったことが、これほど多くの分野に及ぶのかについて述べていきたい。

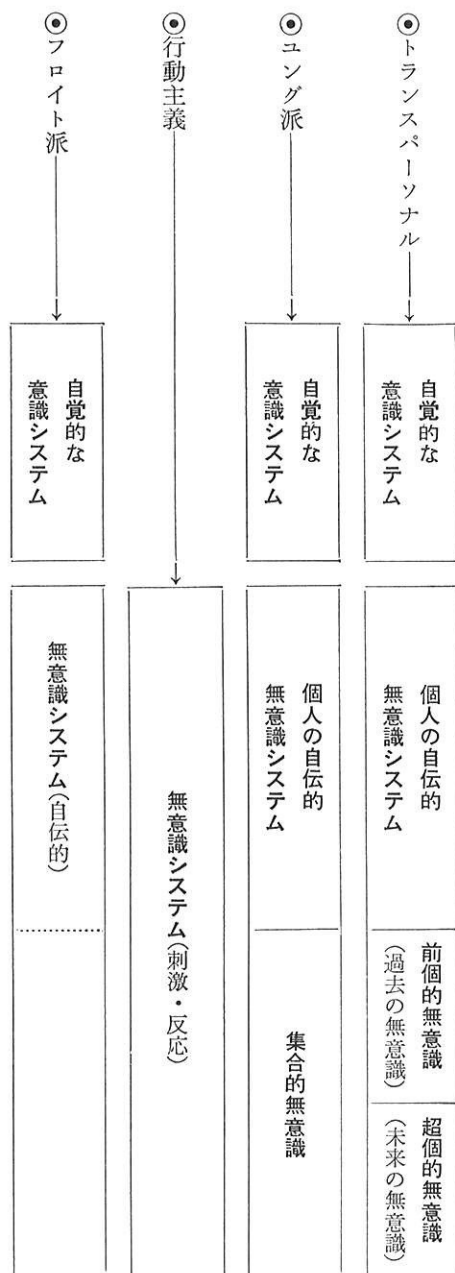
三 学問分野と社会の諸相

端的にいうと、学問があまりにも細分化されすぎて現実の社会変化に対する対応が著しく困難になってきた。こうした中で、国際化のブームと同様に学際ブームが起きている。つまり、単一の学問では（現実）処しきれないので複数の学問で協力し合って究明しようというわけである。肩と腕を研究していたのではわからないことが出てきたので腋の下の研究も併せてやっていたころと比喻のとおりである。学問はあまりにも細分化してしまったために、その多くは方法論の模索に終始し、本来の目的を見失ってしまったともいえよう。原初にたちもどり、人類の福祉と個人の幸福といった視点をあらためて考え直そう——こういった主張がトランスパーソナル心理学という新しい潮流のメッセージである。

二 トランスパーソナル心理学とは何か

一 先端物理学の行き詰まり

かなり専門的な領域に関することになるので詳述は避けるが、結論からいえば、物質の細分化を繰り返してもっとも小さな単位で観測したとき、物質は観測者の主観や観測プロセス抜きには説明できないということである。科学、なかんづく物理学は、哲学や文学に比してもっとも普遍性を追究してきた。その物理学が、突き詰めたところ普遍性を否定せざるをえないところへ来てしまったのである。もはや、量子・素粒子レベルでは、われわれが常識として理解しているニュートン物理学は通用しない。物理学者の「分離された物質粒子は抽象概念であり、粒子の性質は他の系との相互作用をとおしてはじめて定義、観測できる」（N・



ボーア、「素粒子とは独立して存在する分解不可能な存在ではない。その本質は他の者へ影響をおよぼす一連の関係だ」(H・スタップ)という見解は、われわれ仏教者にとっては、即座に縁起観を想起させるであろう。

この先端物理学の行き詰まりは、トランスパーソナル心理学発生の直接的かつ単一的要因ではないが、もっとも科学的であった物理学のかかる現象は、他のニューエイジ指向の各分野の人たちに少なからず影響を与えた。近年、流行語にもなっているファジー(物理学でいう「あいまいさ」)理論も同様のことを指摘している。

二 人間の意識構造のとりえ方

トランスパーソナル心理学の旗手として認められているK・ウィルバ

ーやS・グロフらが指摘しているように、西洋の心理学の流れはS・フロイトを起点として考えられている。いくつかの代表的な現代心理学における人間の意識構造のとりえ方を比較すると右図のようになる。

行動主義は、J・B・ワトソンによって提唱された学説で、「心理学の対象を、刺激と外から観察できる反応(行動)との間の法則的關係に限定し、意識に関する概念を排除すべきだと主張」(『広辞苑』)し、刺激と反応を無意識システムとしてとらえた。

フロイトが人間の意識システムを八自覚的な意識システムVと八無意識システムVとに分けたのに対し、C・G・ユングはフロイトの八無意識システムVを八個人の自伝的無意識システムVと八集合的無意識システムVに分けた。トランスパーソナル心理学では、さらに、このユングの八集合的無意識システムVを八前個の無意識Vと八超個の無意識Vに

分けたのである。トランスパーソナル心理学と命名されている所以である。

三 「自己実現」を超えて

こうした現代心理学の流れの中で、A・H・マズローの理論変遷は象徴的である。マズローは、行動主義心理学や精神分析では人間の反面しか理解できないとしてA・スティッチとともに人間性心理学を提唱した。すなわち、行動主義、精神分析につづく第三の勢力として人間性心理学を位置づけたのだが、晩年、第四の勢力の必要性を説き、スティッチ、S・グロフとともにトランスパーソナル心理学を提唱するに至るのである。

マズローにおける人間性心理学からトランスパーソナル心理学にいたる経過は、内容的には、前者は「自己実現」を目標としているのに対し、後者はそれを最終的な目標にしていけないという点にある。「自力の人間成長」から「それ以外（他力とはいいい切れない）による自己超越」への模索といえよう。

三 学問としての評価

一 既成の学問分野からの評価

上述したようにトランスパーソナル心理学は「既成の学問分野の中で行き詰まりに対する代替案」として発生したが、前代未聞の多分野間にわたる提唱のため、また、従来の学問の埒外に置かれていたような領域（超常体験のようなものから既成宗教の信仰に至るまで）をも包含するため、

トランスパーソナル心理学の課題と伝教 I

いまだに学問として世間に認知されているとはいいい切れないかもしれない。その背景には、上述の物理学における例のように、分野によっては、伝統的方法論による既成学問が全面的に否定されるようなこともあり、各分野の権威的な人々から認められていないという面もある。

もちろんトランスパーソナル心理学を認知している学者も少なからずいる。これらの学者は、いずれの分野の人も既成学問の行き詰まりや矛盾、限界を感じており、この新しい潮流に何らかの期待を抱いているといえる。加えて、無秩序ながらも、近代化の矛盾を指摘しているさまざまな市民運動と連動していることも注目すべき傾向である。つまり、近代化の諸矛盾の表出してきた六〇年代を経て、さまざまな市民運動と連動しながら、反社会的な存在でしかなかったヒッピーも、心理学などの精神世界も、禅ブームの中で定着した東洋主義も、あらたな模索であるニューサイエンスとも連動しながら発生したのである。吉福も指摘しているように、行き過ぎた個人主義とそこから発生してきた近代化に対する矛盾という背景に対して、トランスパーソナル心理学は「個人主義が深く浸透した西欧社会、なかでもアメリカという人種の坩堝のなかからこうした概念が生まれてきたという事実、そのことだけでもすでに多くのことを物語っている」（吉福、前掲書）のである。

二 日本での受け入れられ方

一九八五年、京都において第九回国際トランスパーソナル学会が開催された。これは、前回の国際会議にユング派精神分析医として河合隼雄が招待され、そのとき次回の日本での開催を受けたことによって実現し

た。このとき、アポロ宇宙飛行士R・L・シュワイカート、上述『死ぬ瞬間』のE・K・ロス、臨床精神科医S・グロフらが来日、講演している。この河合のように、ユング心理学からトランスパーソナル心理学に入った人たちと、吉福のように「六〇年代のヒッピーの動きから、精神世界というものを経て、ニューサイエンスというかたちでつながっていくような、アメリカとヨーロッパ、とくにカリフォルニアにおける、ライフ・スタイル、あるいは人生観というものを問題意識にして、その変革をしようとする流れの一環としてのトランスパーソナル」(『吉福、前掲書』)と、わが国には二系統の入り方がある。

四 理論・臨床・社会性

一 理論派の旗手K・ウィルバー

ウィルバーは一九四九年、アメリカのオクラホマ州に生まれる。医学を学んでいたが、途中から生化学に転向し、ネブラスカ大学を卒業。一九七七年に学際誌『Re Vision』を創刊、編集長を務めていた。同年『意識のスペクトル』を発表して以来、約一〇年間にわたり精力的に著作を重ねている(ここ数年は体調をくずしほとんど執筆していない)。ウィルバーは理論構築の天才で、大学における自然科学の研究以外にも読書を中心とした独学で心理学、社会学、人類学、哲学、宗教学などをマスターし、その著書、評論は多分野にわたっている。

二 臨床家の旗手・S・グロフ

グロフは一九三一年、チェコスロバキアのプラハに生まれる。もとも

とはフロイト派の精神分析医。製薬会社から新薬実験の依頼があったことがきっかけでLSDによる臨床研究を行なったのち、アメリカに渡る。その後、メリーランド精神研究所で主任を務め、精神病患者、末期症状のガン患者、アルコール中毒患者などに対する意識変化の臨床研究を行なう。現在は、カルフォルニアのエサレン・インスティテュートの研究員。LSDの臨床での使用が法的に規制されたのち、呼吸法、マッサージ、音楽を組み合わせたホロトロピック・ブリージング・セラピー(グロフ・ブリージング、インテグラル・ブリージング、ホロノミック・インテグレーションなどと呼ばれるトランスパーソナルにおける代表的セラピー)を開発し、エサレンを中心に活動している。上述のようにマズロー、ステイッチとともにトランスパーソナル心理学の提唱者のひとりで、初代ITTA(国際トランスパーソナル学会)会長になった。

ウィルバーがトランスパーソナルな状態を純粋な、それだけに特殊な精神的領域であると位置づけている(トランスパーソナルにおける超個な至高体験は狂気やそれに類するものとはつきりと区別すべきと主張)のに対し、グロフは個を超えたり個的でない体験というのはおおむねトランスパーソナルな体験だとしている。これは、いくら綿密に構築された理論とはいえ、机上で考えたものを実際に患者に当てはめていくとそうそうきちと峻別できないという臨床の立場との差である。学会内の趨勢はどちらかというと、グロフの立場に立つ人が多いといわれる。

三 社会派の旗手F・カプラ

カプラは一九三九年、オーストラリアのウィーンに生まれる。一九六

六年、ウィーン大学で博士号を取得、高エネルギー物理学者としてパリ大学、カリフォルニア大学バークレー校、スタンフォード大学、ロンドン大学などで研究のかたわら教鞭をとる。一九七五年に刊行された『タオ自然学』は、ニューサイエンスの流れの中で、東洋思想と現代物理学の先端理論との類似性を語るという角度から衝撃的に受け取られ、トランスパーソナル潮流の震源となった。

第二作『ターニング・ポイント』は、本稿の冒頭で述べたような行き過ぎた個人主義、近代化の見直しという点からみるともつともの確な、かつ網羅的な指摘に満ちている。分野は、生物学、医学、心理学、経済学、政治学などに言及している。カブラは、これらの分野の表出した（および潜在的な）矛盾点は、個々には解決不可能な問題点ばかりで、抜本的なパラダイムの変換が必要であると指摘している。

わが国におけるトランスパーソナル心理学の第一人者である吉福によると、ウィルバーに代表される理論派とグロフに代表される臨床派をトランスパーソナルの二つの流れとしているが、あえて筆者はカブラ（特にその著『ターニング・ポイント』における）を代表とする社会派を加えてこの新しい文化潮流をとらえていきたい。なぜなら、そもそもトランスパーソナル発生の一因として近代化における現実との矛盾があげられているからである。トランスパーソナル心理学を人間の精神世界の理論と実践という枠にはめ込んでしまうなら、それは、近代化の矛盾と同じように非社会的、非現実的の批判を受けなければならないであろう。その意味で、カブラの現実的な社会問題指摘はこの新潮流にとって重要な位置を占めているといえる。

おわりに

本稿は、掲げた表題のとおり、トランスパーソナル心理学と仏教、特に既成教団に身を置く一僧侶として「こころの問題といのちの問題」「人間の精神世界」「社会の矛盾との取組み」といった分野を視野にくめた新しい学問（まだ学問と認知されているとはいえない。また仏教のような実践分野も併せもっているので学問という既成の領域の中でとらえることが適切かどうかの問題は残る）に注目したものである。この考察は、形骸化したといわれる仏教儀式や檀信徒教化の今日的在り方に必ずや光明を見出せるとの思いからであった（本稿では、本テーマの序という位置づけから、あえて短絡的な仏教との比較はできるだけ避けた）。

しかし、このトランスパーソナル心理学自体、広い視野をもち、多くの分野と関連し、すべてが新しい潮流であるために、紙幅の制限もあり、ごくごく入り口で第一回の研究をまとめざるをえないのは残念である。当初は、研究を四期に分け、その第一回の研究に当たるはずであったが、今回の報告は、予定していた内容の五分の一程度となってしまった。トランスパーソナル心理学は確定されている学問でもなく、また日々新たな状況が生じている。そのような現状把握もふくめ、残余の分野に関しては後日の研究課題としたい。

〈参考文献〉

- 《ケン・ウィルバー》
吉福伸逸・菅靖彦訳『意識のスペクトル』^[1]₂（春秋社、一九八五年）。
吉福伸逸・ブラブダ・菅靖彦訳『アートマン・プロジェクト』（春秋社、一

九八六年。』

松尾式之訳『エデンから』へ講談社、一九八六年。』

吉福伸逸・ブラブダ・菅靖彦・田中三彦訳『眼には眼を』青土社一九八七年。』

吉福伸逸・田中三彦訳『量子の公案』へ工作舎、一九八七年。』

『スタニスラフ・グロフ』

クリステイナ・グロフ共著、山折哲雄訳『魂の航海術 死と死後の世界』へイ

メージの博物誌園』へ平凡社、一九八二年。』

吉福伸逸編訳『個を超えるパラダイム』へ平河出版社、一九八七年。』

吉福伸逸・星川淳・菅靖彦訳『脳を超えて』へ春秋社、一九八八年。』

吉福伸逸・菅靖彦訳『自己発見の冒険』1——ホロトロピック・セラピー』へ春

秋社、一九八八年。』

『フリッチョフ・カブラ』

吉福伸逸・田中三彦ほか訳『タオ自然学』へ工作舎、一九七九年。』

吉福伸逸・田中三彦ほか訳『ターニング・ポイント』へ工作舎、一九八四年。』

『その他』

ヴィクトール・E・フランクル著、霜山徳爾訳『夜と霧』へみすず書房、一九

六一年。』

ノーマン・O・ブラウン著、秋山さと子訳『エロスとタナトス』へ竹内書店新

社、一九七〇年。』

アブラハム・H・マズロー著、小口忠彦監訳『人間性の心理学——モチベーシ

ョンとパーソナリティ』へ産業能率大学出版部、一九七一年。』

おおまえまさのり訳編『チベットの死者の書』へ講談社、一九七四年。』

ヴェルナー・ハイゼンベルグ著、山崎和夫訳『部分と全体』へみすず書房、一

九七四年。』

ジム・E・ラヴロック著、スワミ・ブレム・ブラブダ訳『地球生命圏——ガ

イアの科学』へ工作舎、一九八四年。』

ブラブダ著『地球感覚』へ工作舎、一九八四年。』

デヴィッド・ボーム著、佐野正博訳『断片と全体』へ工作舎、一九八五年。』

キャロリン・マーチャント著、岡まりな・垂水雄二・樋口祐子共訳『自然の死』へ工作舎、一九八五年。』

グレゴリー・ベイトソン著、佐伯泰樹・佐藤良明ほか訳『精神の生態学』上・

下へ思索社、一九八五・一九八七年。』

ジョージ・レオナード著、スワミ・ブレム・ブラブダ訳『エンド・オブ・セ

ックス』へ工作舎、一九八六年。』

ケネス・ペレティエ著、吉福伸逸・スワミ・ブレム・ブラブダ共訳『意識の

科学』へ工作舎、一九八六年。』

ロジャー・ウィルシュ・フランシス・ウォーレン編、吉福伸逸編訳『トランスバ

ーソナル宣言——自我を超えて』へ春秋社、一九八六年。』

河合隼雄・吉福伸逸共編『宇宙意識への接近』へ春秋社、一九八六年。』

ラム・ダス・ラマ・ファウンデーション共著、吉福伸逸・上野圭一・スワミ・

ブレム・ブラブダ共訳『ビー・ヒア・ナウ』へ平河出版社、一九八七年。』

吉福伸逸・松澤正博著『意識のターニングポイント——メタ・パラダイムの転

換とニューエイジ・ムーブメントの今後』へ泰流社、一九八七年。』

アーノルド・ミッチェルほか著、吉福伸逸ほか訳『パラダイム・シフト——価

値とライフスタイルの変動期を捉えるVALS類型論』へTBSブリタニカ、

一九八七年。』

吉福伸逸著『トランスパーソナルとは何か』へ春秋社、一九八七年。』

吉福伸逸著『無意識の探険——トランスパーソナル心理学最前線』へTBSブ

リタニカ、一九八八年。』

『トランスパーソナル心理学の理論と実践』(吉福伸逸講義録)へC+F研究所、

一九八八年。』

『スピリチュアル・エマージェンス・ネットワーク』(吉福伸逸講義録)へC+

F研究所、一九八八年。』

諸師著作中に見る用欽の遺文

阿 川 正 貫

浄土宗三祖・記主良忠上人（一一九〇—一二八七）。以下、全て敬称略）の諸師には、

扱瑛用欽等師、皆判善導即弥陀化身⁽¹⁾、

という文が散見する。筆者はこれまで、この扱瑛・用欽の両者に関して拙い発表を重ねてきた。

扱瑛は、宋の慶曆五（一〇四五）年に生まれた人⁽²⁾。熙寧年間（一〇六八—七七）神悟処謙の門に入り、元符二（一〇九九）年、杭州祥符寺に寂した⁽³⁾。同時代の浄土教家で同じく処謙の門下であった靈芝元照（一〇四八—一一一六）よりは三歳の年長である。この人についてはすでにまとまった発表の機会を得た⁽⁴⁾。

一方用欽は、「大智」すなわち元照の門下として律を学び、日課念佛三万、しばしば浄土に遊んで仏の異相を見たてまつり、のち大衆の念仏の中に合掌西望して臨終を迎えたことなどが伝に見える⁽⁵⁾。生没年は明らかでないが、『釈門正統』八の元照伝に元照入滅時の主な門弟として名が見える。

著作は『超玄記』一卷、『白蓮記』四卷、それぞれ師元照の『阿弥陀

諸師著作中に見る用欽の遺文

経義疏』『観経義疏』の注釈書であるが、現存しない。しかし、ともに覚明房長西（一一八四—一二六六）の『浄土依憑経論章疏目錄』⁽⁷⁾中にあるように、幸い我が国には将来されていて、冒頭の良忠はじめ、西山派願意（一二三八—一三〇四）等の諸師に引用されるところとなっている。

この用欽についても、幾度かささやかな発表をしてきたのだが、この度本誌に場をいただくについては、これまで手を付けかねていた、その遺文の整理を試みようと思う。以下は、その表である。

前記の通り、『超玄記』『白蓮記』はそれぞれ師元照の『阿弥陀経義疏』『観経義疏』の注釈書であり、しばしば師の書と並記引用されている。それをもとに、用欽の文が元照の書のどの部分の注釈に当たるものか、一部推定を含めて対照表に仕立てたのである。

なお表中『超玄記』『白蓮記』の文のうち、明らかに取意の文と思われるものは（ ）で囲んで示した。引用箇所を文末に示したが、「顕意」とあるものは『大日本仏教全書』一一所収の顕意『観経疏楷定記』の頁数を示す。その他、特に指定のないものは『浄全』の巻数と頁数を示すものである。

『阿彌陀經義疏』・『超玄記』遺文对照表

『阿彌陀經』經文	元照『阿彌陀經義疏』（『淨全』五）	『超玄記』
姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔訳 即以食時還到本國飯食經行	初中大覺世尊一代名教大小雖殊、不出教理行果、因教顯理、依理起行、由行克果、四法收之鮮无不尽 （六四七上） 一姚秦羅什法師訳即今本也 （六五四上） 食時謂中前也 （六七三上）	問曰、今疏四法応有所擲邪、答擲經、若余何經、答即教也、教為顯理、依理起行、行成克果、四法第來非依經而何 （戒度『聞持記』上。五、六四七下） 姚秦即東晉時偽國号秦、姓姚氏、知是秦也 （聖聰『法事讚私記見聞』中。四、六二七上） 言中前者、此二義、一云、当辰已間也、二云、今云食時、飯食正是諸仏受食之時也 （良忠『法事讚私記』中。四、六七上） 至如華嚴極唱法華妙談、且未見有普授、衆生一生皆得阿耨多羅三藐三菩提記者、誠所謂不可思議功德之利也 （『教行信証』信卷末。『真宗聖教全書』二、七九） 今若以我心口称念一仏嘉号、則從因至果、無量功德無不具足 （『教行信証』行卷。『真宗聖教全書』二、三二） 初問中、善導謂、世情以修觀則為細行、上智可修称誦、乃是兼行、是人易、為設此一疑要知仏旨、答中初四句鑒機、次四句垂教、此之觀機授法在釈迦教主 （良忠『往生礼讃私記』上。四、三八三上）
舍利弗不可以少善根福德因縁得生彼國 舍利弗若有善男子善女人聞説阿彌陀仏執持名号若一日……若七日一心不乱	若依此經執持名号決定往生、即知、称名是多善根多福德也 （六八二下） 善導問曰、何故不令作観、直遣専称名号、有何意耶、答曰、乃由衆生障重境細心鈍識闕神飛観難成就、是以大聖悲憐直勸専称名号、正由称名易故、相統即生 （六八三下） 河沙仏土略列五名、故云如是等、各於其國者正当釈迦説此經時、十方諸仏同時勸讃令信是經、若擲諸仏言無虚妄、但由衆生障重信難故、現舌相表示誠言 （六八九上）	我仏釈迦此土応機説法、十方諸仏河沙國土尽共同聞、故各自本國以神通力為現舌相已、至彼勸其衆生令彼信受 （良忠『法事讚私記』下。四、八一上） 一切諸仏、歷微塵劫、了悟実相不得一切故、発無相大願、修無住妙行、証無得菩提、住非莊嚴國土、現無神通之神通故、舌相徧於大千、示無説之説、故勸信是經、豈容心思口議邪、私謂、諸仏不思議功德、須臾収阿彌陀二報莊嚴、持名行法、彼諸仏中、亦須収於阿彌陀也
出広長舌相遍覆三千大千世界		

『観無量寿経義疏』・『白蓮記』遺文対照表

西方世界有無量寿仏 已発願今発願当発願……若已生若今生若当生 說是一切世間難信之法 その他、対照箇所不明のもの	問、初無量寿即是弥陀、若自勧讃、於義非便、答、同名甚多、必非極樂法藏所成之弥陀 (六九〇下) 発願是因、生即是果、三因三果別対可知 (六九四上) 下列二難、於此惡世修行成仏一難也、為諸衆生說此法門二難也 (六九五上)……第二難中、念仏法門不簡愚智不挾豪賤不論久近不選善惡、唯取決誓猛信、臨終惡相十念往生、此乃具縛凡愚屠沽下類、利那超越成仏之法、可謂一切世間甚難信也 (六九六上)	〔教行信証〕行卷。『真宗聖教全書』二、三一 釈迦讚嘆弥陀現通、還自勧信諒亦無妨、又仏号为順機宜故有多同、但今世伝三十六万億一十一万九千五百同名阿弥陀仏 (良忠『法事讃私記』下、四、八三上) 次三時因果中、若掘今経、称名下至一日是行、須俟発願求生彼国 (良忠『伝通記』玄義分五、二、一九五下) 說法難中、良以此法、転凡成聖、猶反掌乎、大為容易故、凡淺衆生多生疑惑、即大本云易往而無人、故知難信矣 (〔教行信証〕信卷本。『真宗聖教全書』二、七〇) 名諱者、世以礼記云詩書不諱臨文不諱、遂乃説之、何錯誤不仁之至於此耶、豈有為人資子而不諱師父之名乎、於汝安乎、安即為之、吾末如之何也已矣、礼以詩書文内有涉此字者、故不諱之、非謂教汝臨説之時特称其諱、智者慎之 (良忠『伝通記』玄義分一、二、八〇下) 彼仏常光、徧照無辺、我等衆生不見不覺、正如盲人、此光常照、未嘗親対 (良栄『往生礼讃私記見聞』中、四、七一一上)
『観経』経文 —— 仏説観無量寿経	元照『観無量寿経義疏』〔浄全〕五 天台疏判教相中、祇云、此是大乘方等教摂二蔵 (三五四下)	『白蓮記』 祇、猶直也 (戒度『正観記』上、五、四四二上) 梵語弥舍、此翻為説、傾出我口、暢悅彼懷、以教合機、故称仏説 (戒度『正観記』中、五、四六七下)

國大夫人名韋提希恭敬大王澡浴清淨
以酥蜜和麝用塗其身諸璎珞中盛蒲
桃漿密以上王

王今為此殺逆之事汗利利種臣不忍聞

唯願世尊為我広説無憂惱処

今向世尊五体投地求哀懺悔

汝今知不阿弥陀仏去此不遠

淨業成者我今為汝広説衆譬

一者孝養父母奉事師長

阿難汝当受持広為多衆宣説仏語如來
今者教章提希及未來世一切衆生觀
於西方極樂世界

見彼国土極妙樂事心歡喜故応事即得

韋提希此翻思惟先受此名、即為今日
請觀之識、浴身令淨麝蜜塗身、璎
珞中空、可盛果実漿、潛入深室、
故云密也 (三七二上)

西竺四姓撰一切姓、刹帝利婆羅門二
為尊貴……、刹帝即王者姓
(三七五上)

無憂惱処者、韋提所問、言相通含、
掘下仏答、即指淨土、娑婆五濁人
間天上皆有憂惱、唯仏淨土依正俱
勝但受諸樂、寧有憂乎 (三七七上)
梵云懺摩、此翻悔往、今言懺悔、華
梵并舉有云、懺即斷後、悔是耻前
(三七八上)

淨業成者、總目彼土依正二報
(三八〇下)

阿難多聞、勸令持説、由在幽宮、同
聞尚少後還者山、意令重述、故預
嘱之、如來今者等、並是付嘱阿
難、所説之詞 (三八二上)

得無生忍位、当初住、若掘觀法、功

西梵璎珞、有其二別、一者華璎、以線貫其時華串於身項、有同
此方簪華頭上、二者宝璎、作種種珍奇妙宝以線貫之、有同此間
古俗金銀珂子之類、今夫人乃是宝璎、即同法華無尽意菩薩、
解頸衆宝珠璎珞價值百千兩金、持獻觀世音菩薩
(良忠『伝通記』序分義二。二、二四五下)

刹帝利、此云田主、婆羅門此云淨裔、韓舍此云商人、首陀此云
農人 (聖阿『伝通記釋鈔』三〇。三、六七一下)

無憂処者、韋提初請、但知娑婆苦処、求仏指一無苦処往生、韋
提既是大權、其必冥契仏心、当知、即是安養淨土也
(顯意。一二八上)

此乃南山、取其義意积之、懺謂止斷未來罪、悔謂恥止於往犯
(顯意。一三八下)

以前光台所現諸国、乃是如來神力方便得見、未知西方弥陀仏国
去此遠近、故語韋提汝知不耶、即示告言去此不遠
(顯意。一二八上)

以阿弥陀仏、往昔因中發四十八願、並云設我得仏、今既成仏十
劫、故知依正二報尽是法蔵願力、修行之所成就
(顯意。一二九上)

文中子曰、生我者父母也、成我者夫子也、通於夫子、有罔極之
恩、故知、修身踐言即知師恩
(顯意。一三三上)

問、前説三福、何以先無勸嘱、答、三福通因、不慮遺忘、今説
正觀、酬章提請、別是未來往生淨土正因、故須預嘱、使其憶
持広宣流布
(顯意。一四〇上)

若下許入証現当、初准功深定是現証、即韋提当機、下結益中韋

無生法忍

云何作想凡作想者一切衆生自非生盲
有目之徒皆見日没

見水映徹作瑠璃想

其幢八方八楞具足一一方面百宝所成
此想成時一一觀之極令了了閉目開目
不令散失唯除食時

德力強見生可証、準下仏觀、即指
生彼獲証之相 (三八二上)

方隅渺茫無物表彰、此間落日有目皆
見顯了易觀、是可標準、疏云落日
懸鼓用標送想之方、即此意也
(三八四上)

言作想者、想即是觀 (三八四上)

(瑠璃梵語、此翻不遠、去波羅奈城
不遠、有山出此宝故——)
(『阿弥陀經疏』六七〇上)

八面八楞其狀如塔 (三八五下)
除食時者、開暫間也、有依別本改為
睡時、尋諸古本並作食時、且凡夫
人睡時任運自息、豈待除耶、或云、
大小兩乘各有食觀故此除之、此局
道衆、亦非通論、今謂余諸觀法不
扣時處、此觀聖境、理合虔恭、對
食起想義乖尊敬、故觀仏三昧經觀
像法云、想念成已、唯除食時除便
轉時、一切時中恒見仏像等、斯為
明拋、不須改作 (三八六上)

提纔聞仏説、隨聞觀成、便見西方依正、具足位入初住以彼照
此、顯是現証、准下下引仏觀、定當生証入、亦如下結益中、
五百侍女雖同章提聞觀法、令得見淨土依正、仏乃記曰、皆當
往生得諸仏現前三昧 (顯意。一四二下)

第一觀此土落日、示意中、広漢無涯、匪象莫表、儼無七曜、方
維爰別、故憑落日、以定西方 (顯意。一五二下)

落日觀成、則念念定繫彼方、故此一觀為下諸觀之標也
今之行者、念仏修行、未論定散、必先是觀現前、如樹傾側之
方、倒則定無他向

想即觀者、想即思想乃觀前方便、觀即三昧、思想並亡、閉目開
目恒現在前故 (以上顯意。一五二下)

(但用欽記、判有觀成) (良忠『伝通記』定善義一。二、三〇二下)
乃是梵言、此云不遠、以去梵国不遠有山、出此宝故、若此間只
有燒成飯者、非真美矣、然從玉者、應是胡国所用、彼国人
語、梵漢通用、文字亦爾、故其梵語、義順漢字、即以漢字、
顯梵語義、如苾芻名、雖是梵音、而苾芻草即為喻等
(顯意。一五六下)

周圍八面故、有八楞 (顯意。一五七下)
有下斥改經文、若爾食時、恒觀乃無記受食、是可得否、或下引
他解、不用、私謂若論食觀、並通化制、以諸大乘皆說食觀、
如云凡受食時、當如飢時食子肉想、或想已身八万尸蟲、為濟
彼故等、此則通於道俗也、又此中想地、亦未屬聖境、應是弥
陀境界、依正雖別、皆不可思議故、得云爾、今更料簡、不除
食時、若觀聖境、有二種過、一不虔敬過、二無記受食癡羅刹
奪去過、若非聖境、則但有一過、無記心受食故 (顯意。一六二下)

若得三昧見彼國地了了分明不可具說是為地想名第三觀

捨身他世必生淨國心得無疑

有衆妙華作閻浮檀金色如旋火輪婉轉

葉間

涌生諸果如帝釈餅

一一池水七宝所成其宝柔輭從如意珠

王生

分為十四支一一支作七宝妙色黃金為

渠

渠下皆以雜色金剛以為底沙

此想成已名為粗見極樂世界宝樹宝地

宝池若見此者除無量億劫極重惡業

時韋提希見無量寿仏已接足作礼白仏

言

有八万四千脉猶如天画

此蓮華台八万金剛甄叔迦宝

於其台上自然而有四柱宝幢一一宝幢

三昧正音三摩地、此翻正定、或云等

持、想成見地不待作意、任運契合見境分明、如人学射初生後熟免無不中、言思叵及、唯証方知、故云不可具說

此觀若成往生已決、如唐高僧大行

其花旋轉、猶世風車

帝釈瓶謂帝釈殿前有瓶莫測其量、以

葉度果、其大可知

池塘階岸衆宝合成、池中泉水色亦如

然、故云七宝成也

十四支即是渠道

雜色金剛金有五色又精剛者

言粗見者、即思惟也、下文若見此

者、即正受也

初見仏設礼、二白仏申請、即白釈迦

也

其文工巧、故如天画

甄叔迦宝、此云赤色宝、梵即翻淨

初明幢体、即上台面四向立柱、上擎

世人多即習事純熟、為得三昧

(伝文具載、度欽兩記)

火輪言風車者、若掬涅槃、云旋火之輪爾

華如閻浮檀金色、果如帝釈餅

(良忠『伝通記』定善義二。二、三二八上)

池水七宝、恐謂流出水色不同、故復云作七宝色、渠体乃以黃金為之、支渠相所成既別、故支即是能流之七宝水、渠乃水所流之黄金河、亦同此方無熱惱池、分出四流也

支即派也、派分十四、渠亦如数、渠即河渠

金剛五色、故云雜色

問、總結前四、悉名粗者、前地觀云若得三昧不可具說、即應還

屬粗耶、答、前地觀已分思惟正受、後三觀未分故、於今總復

分之爾、故知、此顯前未分者、若已分者固不足言彰益中、若非正時受、何由得破障除疑、必生彼國耶

初見西方三聖、即投身作礼、次乃懇請釈迦世尊、為未來說得見

方便

画字、通獲話二音、皆得

西梵有樹、名甄叔迦、其華赤色、形大如手、宝色似華、故以名

(顯意。一六三上)

(顯意。一六四下)

(顯意。一六九上)

(顯意。一七一下)

(顯意。一七一中)

(顯意。一七二上)

(顯意。一七四下)

(顯意。一七八下)

(顯意。一七九下)

(顯意。一八〇下)

如百千万億須弥山

於十方面隨意變現施作仏事

仏告阿難如此妙華是本法面比丘願力
所成若欲念彼仏者当先作此華座想

此想成時行者当聞水流光明及諸宝樹
鳧鴈鸞鷖皆說妙法出定入定恒聞妙
法行者所聞出定之時憶持不捨
光明徧照十方世界念仏衆生撰取不捨

作此觀者捨身仏前得無生忍

見此事時当起自心

仏告阿難及韋提希若欲至心生西方者

先当觀於一丈六像在池水上

網幔以覆仏頂

更有別相、故云隨意等

一切果相皆願所成、豈唯華座、寄此
点示、使知淨土即仏願体、願由心
発即仏心体、故知、願力理絶言思
矣、不先華座、即觀仏不成

二、耳聞說法、二、初衆音說法、二
憶持不忘

問、不念仏人仏光撰否、答、念与不
念、光無不撰、但念仏者与光相應、
撰取往生、定無退墮
捨身他世生彼土已、即証無生、故
知、此觀若成、則上品上生明矣

初揀機、若欲者、則揀非欲不預此法
也
初先觀小身、順此方機故、觀丈六、
也

言隨意者、今明仏座即随仏、若就機見、随彼海衆之意、或随光
色之意、皆得以彼土水風天樂、皆能說法同一法性、無妄依正
情非情分別故

將明正報、故先觀仏所坐華座、因即顯其由願所得

耳聞中說法憶持、節經為二、但初在定中所聞、後乃出定不忘、
亦由出定恒聞故

問、既言仏念衆生善根不壞、縱百千劫、以仏念故、善根須発、
乃至一闍提、仏猶念之、況其余者乎

此觀若成、生彼国已、即破無明入聖位、何有疾成仏法能踰此
法、問、抛前未說觀時、經云応時即得無生法忍、又准後說畢
結益、韋提豁然大悟逮捕無生忍、皆顯在此果証無生何以仏觀
得成生彼方証耶、答、当機韋提不言発起、仏知聞觀已礼必臻
聖位故、前先云心歡喜故応時即得、逮至說畢、果成仏言、今
此仏觀正為未來、縱有利機仏觀雖成、往生方証

（問、見此事者何觀指哉、答、総前十一觀指歟、靈芝之意釈十
一觀結觀故也、白蓮記說前三觀矣、正觀記云指前五觀矣）

此觀孤起不由前起、無緣大慈広羅觀法、若摠若別任機所修
丈六仏像、此方機熟、故令先觀由是小像、故但令想在於池水宝

如先所說無量壽仏身量無辺非是凡夫心力所及然彼如來宿願力故有憶想者必得成就

但想仏像得無量福況復觀仏具足身相

復有三種衆生當得往生何等爲三一者

慈心不殺具諸戒行二者誦誦大乘方等經典三者修行六念回向發願願生彼國

行此行者命欲終時阿彌陀仏与觀世音大勢至無量大衆眷属圍繞持紫金台至行者前

此紫金台如大宝華經宿則開

命欲終時遇善知識爲說大乘十二部經首題名字以聞如是諸經名故除千劫極重惡業

讚言善男子以汝称仏名故諸罪消滅我來迎汝

如此愚人偷僧祇物盜現前僧物

不言坐立、應是立像 (四〇九上)

先所說者、指前仏觀、凡夫心劣雖不能觀、仗仏願力、有想必成 (四〇九下)

想像獲復、觀真可知 (四〇九下)

發上三心、必修三行、然有徑修三行、義具三心、故云復有三種衆生等 (四一一下)

紫金台亦即蓮花 (四一三下)

僧物最重、故特標之、僧祇此翻大衆、即常住物、有二、一常住常住、即寺宇米穀等、二十方常住、即供僧食飲等、現前僧物亦二、一現前現前、謂現數即分者、二十方現前、謂作相普施者、四種僧物盜皆結犯、經云五逆四重我亦欲救、盜僧物者、我所不救斯極誠也

蓮華中、略不言前華座也 (顯意。二〇二中)

行者若能觀得丈六像成、便可修前仏觀、若現凡情實不可觀、但仏願力加被必成 (顯意。二〇三上)

前像觀云除無量劫生死之罪、豈不是得無量福耶、今謂前明滅罪、今明生善、影略互顯、皆現益也 (顯意。二〇三中)

(元照門人用欽記、許通因別因、但彼諸師多取觀念、此爲異耳) (顯意。五〇下)

金略有四別、一金剛、二閻浮檀金、三紫金、四黃金、或云真金、前後若但言金色者、知不加簡矣 (良忠『伝通記』散善義二。二、四〇九上)

(經如大宝華者、嘉祥懷感知礼用欽等師、判淨土華) (良忠『伝通記』散善義二。二、四〇九下)

十二部者、通名大乘經典、或法華或光明或華嚴及今經首題等、並得言經題 (良忠『選釈伝弘決疑鈔』四。七、三〇三下)

聞經非往生因故、仏不讚之

(良辨『淨土十六箇条疑問答』。一一、六七五上)

四種僧物、一常住常住、所以連二者、初属処定、次永不得分故、亦号四方常住、但是寺院招提衆處、一切重物金銀錢宝田宅園林動用家事穀麦油醬長生受用所畜諸物等、本爲備此準擬十方往來法利生光揚三宝、故須有之、二十方常住、逐日打給做造粥飯等物、爲待十方往來者得食、故名十方、然又属処永定不得將去、故名常住、三現前現前、此乃施主或物將入僧界、即現前僧之多少、便即分施、更不作相召集十方、故得重名現前也、四十方現前、亦是施主將入僧界、鳴鐘作相普集

如此愚人臨命終時遇善知識種種安慰 為說妙法教令念仏 說是語時韋提希与五百侍女聞仏所說 応時即見極樂世界広長之相得見仏 身及二菩薩 その他、対照箇所不明のもの、取 意の文など	(四二上) 前但韋提獨見、今此大衆皆觀 (四二五下) 說妙法者、讚淨土也、令念仏者、作 觀想也 (四二四下)	十方聖凡僧衆、然後始分也、以普召故名十方、以集畢卻作法 止絶後來只現現數分故、名現前 (良忠『伝通記』玄義分五。二、一八四下) 此有多種、或云、阿弥陀大慈大悲、能滅汝罪、能得救汝、況汝前 心造罪、因妄想心迷倒乱故、今若帰心真実、能為一切救護、 如是云妙法、闍師云、説厭欣境界、云妙法 (良忠『伝通記』散善義三。二、四三〇下) 隨聞觀成意同之 (顯意、八二下) 善導和尚、臨終縁高樹捨身而逝 (良忠『伝通記』玄義分一。二、七八上) (扱瑛用欽等師、皆判善導即弥陀化身) (良忠『伝通記』玄義分一。二、八一下) (用欽扱瑛等、皆同云善導是弥陀垂迹) (良忠『決疑鈔裏書』。七、三五二下) (扱瑛用欽等師、皆判善導即弥陀化身) (良忠『浄土宗要集』一。一一、三下) (扱瑛等者、扱瑛修証義云、善導即弥陀化身云云、用欽白蓮記 同之、等、等取往生略伝及専雜二修図也) (良忠『浄土宗要集見聞』一。一一、二二五下) 大經中明四依、有三、一法二人三行、今指法四依、彼云、一依 法不依人、二依義不依語、三依智不依識、四依了義不依不了 義 (良忠『伝通記』定善義一。二、二九五下)
--	---	--

以上である。一読、語釈・補説と思われるものが多く、独自性・発展
性は見出しがたいようである。

諸師著作中に見る用欽の遺文

ただ表中、『超玄記』の文には、口称の念仏に関するものが散見する。
五番目の「今若以我心口称念一仏嘉号、則從因至果、無量功德無不具

足」という文（これは元照が称名の多善根多福德を述べた部分の注と思われる）、また称名が『弥陀經』の行であるとする十番目の文などである。『仏祖統紀』の伝にも称名の行者としての用欽の姿があった。択瑛を調べた際にはこのような態度は出てこず、択瑛に『阿弥陀經』関係の著作が伝わらぬことが一因かと推測したのであるが、ともあれ用欽に、師元照を継承した称名重視の態度が確認できるのである。

最後に善導に関して述べたものについて触れておこう。表中、『超玄記』の六番目の文と、『白蓮記』の末尾の五つの文がすべてである。

このうち『超玄記』の方は、元照が善導『往生礼讃』の文を引いた部分に、用欽が注を施したものである。称名を修すべきこと、機根に鑑みて法が授けられたことをいうのであるが、「兼行」という表現が問題となろう。師元照や択瑛が、称名念仏一行を選択する立場は採らなかった⁽¹⁰⁾と見られることと通ずるようである。

『白蓮記』の方は、つまり弥陀の化身という讃仰と、善導の捨身説である。善導・弥陀の化身説の文献上の初出は遵式の『往生西方略伝』（一〇一七年成立）であり、捨身説の方は戒珠『浄土往生伝』（一〇六四、六七年成立）と、どちらも目新しいものではない。しかし別に述べたように、『白蓮記』はこの両者を並記した最初の例となる。宋代、弥陀の化身視されるまでに高まった善導崇拜が、いつか捨身の話と結びついた⁽¹²⁾のであろう、それが色濃く用欽の中にも反映されている、と思われるのである。

用欽遺文のさらに子細な検討は後日の課題として、以上を研究生報告とさせていただきます。

〔注〕

- (1) 文中の表参照。
- (2) 『芝園集』上による。『統歳』五九、六五七上。
- (3) 『仏祖統紀』一四（『大正蔵』四九、二二一中、下）。
- (4) 拙稿「桐江択瑛の浄土教」（『大正大学大学院研究論集』一四）。
- (5) 『仏祖統紀』二七（『大正蔵』四九、二七九中）。
- (6) 『統歳』七五、三六二下。
- (7) 『日仏全』一、三四二下、三四三上。
- (8) 拙稿「引用文から見た用欽の思想」（『印仏研』三九一二）、同「用欽著作中の善導について」（『仏教論叢』三六）。
- (9) 前掲拙稿「桐江択瑛の浄土教」参照。
- (10) 佐藤成順「中国と日本における善導観」（『中国仏教思想史の研究』三四六頁）。
- (11) 前掲拙稿「用欽著作中の善導について」参照。
- (12) 岩井大慈「善導伝の一考察」（『日支仏教史論攷』二九五頁、原書房刊）。

『阿弥陀経釈』の諸問題

渡 辺 真 宏

東大寺講説「浄土三部経釈」のうち、『阿弥陀経釈』については、伝承異本が多く、かつ諸本の内容に相違が見られ、その成立について解明すべき問題点が少なくない。本稿では、その初期の形態を止めていると考えられている寛永九年版（『浄土三部経私記』所収本）⁽¹⁾と、『古本漢語燈録』所収本とを取り上げ、両者の記述を比較検討することによって生じる問題点を指摘し、かつそのことにより、『阿弥陀経釈』の成立についての若干の考察を試みんとするものである。

なお寛永九年版については、大谷大学蔵になるものの複写本を新井俊定氏が所持せられており、同氏のご好意によりそれを参照させていただいた。記して感謝の意を表する次第である。また『古本漢語燈録』については、『仏教古典叢書』（大正一三年刊、昭和五九年復刻）中の『黒谷上人語燈録』巻三所収本を使用した。⁽³⁾

一

最初に『阿弥陀経釈』の巻頭部について、寛永版と『古本』各々の記

『阿弥陀経釈』の諸問題

述を示すならば、以下のごとくである。（読者の便を考慮し、原文に句読点等を適宜に付加し、また旧字は新字に改めた箇所もある。以下同）

〔寛永版〕

阿弥陀経釈

正依善導
並述愚懷

天台黒谷沙門源空記

將_レ釈_ニ此経_ニ略有_ニ四意_一。一者来意、二專雜、專亦有_レ二。一正定、二助行。三釈名者、仏者娑婆化主、三身万徳之釈尊、説者娑婆化儀、四弁八音之声教、阿弥陀者極樂化主、十方諸仏之所讃也。今者世尊、讃_ニ弥陀引接之大_一、説_ニ極樂世界境界之妙_一、教_ニ苦界衆生感_ニ安樂勝界_一。故以爲_ニ経別号_一。撰_ニ所有之衆徳_一、歸_ニ能化之一身_一、但云_ニ阿弥陀_一也。経者云々 四入文解釈者、（後略）⁽⁴⁾

〔古 本〕

阿弥陀経釈第三

黒谷 作

將_レ積_二此經_一略有五意。一弁_三所依教_二、二重積_三、三經來意、四積名、五入文解_一也。一弁_三所依教_二者、即是決定往生極樂所依教也。云々 夫所_レ說往生極樂之旨、經論其數甚多。不_レ可_三勝計_一。且其中取要抽_レ詮、無_レ過_三三部經_一。謂、無量壽經觀經阿彌陀經也。以_レ何知_レ之者、略有_二六文_一。一善導疏文、二天台十疑文、三慈恩要決文、四迦才淨土論文、五智景疏文、六惠心往生要集文也。(中略) 重積_二二行者_一、此即依_二往生要集_一、決_二積念仏諸行行相_一。且置_二諸行_一、付_二念仏一行_一、彼集立_二十門_一、明_二念仏往生_一。(中略) 三經來意者、上觀經中始_レ說_二諸行_一、遍_レ逗_二機緣_一、後_レ廢_二諸行_一。只念仏一門。然猶、彼經諸行文広、念仏文狭。初心學者易_レ迷、是非難_レ決。故今、此經廢_二諸行往生_一、復次明_二但念仏往生_一。於_二念仏行_一、為_レ生_二決定心_一。云々 四積名者、私云、或本積名上有_二科文_一、無_レ委細。又但有_二四意_一。謂、一來意、二專雜、專亦二、一正定、二助行、三積名、四入文解_一。云々 仏者娑婆之化主、三身万徳之積尊。說者娑婆之化儀、四弁八音之声教。阿彌陀者極樂之化主、十方諸仏之所讚也。今者世尊、讚_二彌陀引攝之大_一、說_二極樂境界之妙_一、教_二苦界衆生_一、感_二安樂勝果_一。故以_二仏名号_一、為_二經別号_一。撰_二所有之衆徳_一、歸_二能化一身_一、但_二云_一阿彌陀_二也_一。經者、云々 五入文解者、(後略)⁽⁵⁾ (傍線引用者)

寛永版では全文を四段に、『古本』では五段に分科しているが、前者では「一來意」「二專雜」に対する解釈は見ることはできない。ところで寛永版の『無量壽經積』は大意・立教開宗・淨教不同・積名・入文解の五分科であり、『觀經積』もまた定前後・來意・積名・積_二善義_一・入文解の五分科であることを考えあわすならば、『阿彌陀經積』のみ四

分科で、しかも第一と第二に対する解釈を見ることができないというところはきわめて不自然であるといえよう。

ところで、『古本漢語燈錄』の第一は『無量壽經積』であるが、そこでは寛永版の巻頭と巻末のみを示し、その後で「私云、右一卷印板流布故今略而不写之也。彼印本者、外題三部經私記、内題云積。即今本也」(二頁「二行」といい、さらに第二「觀經積」でも事情は同じであって、いずれの場合も本文は省略しているのに対し、『阿彌陀經積』のみ全文を記載しているのである。⁽⁶⁾)

しかも『古本』所収の『阿彌陀經積』は五分科で、その各々に解釈が施されている。

「一弁所依教」においては、往生極樂の旨を明かす經典はすこぶる多いが、その中でもっとも肝要なものとして大經・觀經・小經の三部經をあげ、続いて善導の『觀經疏』散善義、天台智顗の『淨土十疑論』、慈恩の『西方要決』、迦才の『淨土論』巻中、智景の「疏文」、源信の『往生要集』巻上の六証を列挙している。⁽⁷⁾

ところでこの部分の記述は、淨土三部經選定の理由を述べるものであるが、常識的には三部經講説の冒頭で説かれるべき性質のものであろう。こうした記述は寛永版等には見られず、『古本漢語燈錄』にのみ見出しされるものであるが、それが『阿彌陀經積』の中で説かれていることに留意すべきである。⁽⁸⁾

すなわち、ここで問題となるのは、三部經講説の順序であって、そのことについてはまだ確実たる定説をみないが、一般的には古来、『選択集』の構成からみて、あるいは法然が三部經の名をあげる際には常に大

經・觀經・小經の順で列挙しているなどのことより、その順序で講説がなされたと考えるのが適切であろう。

その傍証につき、「三部經釈」の中でのみ拾ってみても、何点か指摘することができる。

第一に、そもそも『古本漢語燈錄』が、第一に大經釈、第二に觀經釈、第三に小經釈という順序で構成されていることである。

第二に、古本所収の『阿弥陀經釈』の「三經來意」の記述（上引用文中、傍線部）内容より、觀經の次に小經が説かれると読める。

しかしながら、先の順序で講説がなされたとするに矛盾する点もまた、同時に見い出ることができるのである。

それは第一に、先述したように、古本所収の『阿弥陀經釈』の「一弁所依教」における三部經の選定過程を述べる記述が、『阿弥陀經釈』の中に含まれていることである。

第二に、同じく古本所収の『觀經釈』の卷末に「本云文治六年庚戌二月二日於東大寺講之畢」（二頁一行）とあるのに対し、一方、『阿弥陀經釈』の末尾には「本云文治六年二月一日於東大寺講之畢」（二八頁三行）とあり、これを見ると小經の方が觀經より先に講説がなされた、と考えられうる。

さらに第三として、寛永版の刊記は『觀經釈』の末尾に置かれているという事実をあげることができる。

以上のごとく一般的には大經・觀經・小經の順で講説がなされたとするものであるが、同時にまたその定説に矛盾する点もいくつか見い出しうるのであって、これは「三部經釈」中における『阿弥陀經釈』の位置

づけにも関わることであろう。

二

さて、「釈名」の段に至ると、寛永版・古本ともに源信の『阿弥陀經略記』に依拠するものである。すなわち、『略記』の、

次明題目者、仏者娑婆化主、三身万徳之釈尊。説者娑婆化儀、四弁八音之声教。阿弥陀者極樂化主、十方諸仏之所讃也。今者世尊、讚阿弥陀引摂之大、説極樂境界之妙、教苦界衆生令感安樂勝果。故此為經別号。撰所有之衆徳、歸能化之一身、但云阿弥陀也。經者聖教都名、即常義也。三世諸仏、興出雖縁殊、十二分教、義理是一。衆車同轍、万流会海。故名為經。今能所相並、通別兼举。故云仏説阿弥陀經也。⁽⁹⁾

という記述にもとづくものであらう。

そしてこの段以降、寛永版と古本とは内容的に著しい相違は認められないが、『選択集』との関連についていえば、寛永版（承応版も同）は明らかに『選択集』との密接な関係が窺われ、『選択集』の内容がかなり付加されたものである、ということである。一方、古本の記述にはそれほどどの相似性は存在しないが、そのことについての詳細は先に発表した拙稿⁽¹⁰⁾を参照されたい。

三

次に『阿弥陀経略記』に対する『阿弥陀経略記』の影響を考察しようと思う。『阿弥陀経略記』は長和三(一〇一四)年、源信七三歳の時の著作であるといわれており、源信晩年の著作として、『往生要集』『観心略要集』等との思想的関連が重要視されるものである。また本書は、わが国における『阿弥陀経』の注釈書のうち、最古のものであるともいわれている。

いうまでもなく、源信ならびにその著作である『往生要集』が法然上人の思想形成に与えた影響には、きわめて大きなものがある。法然上人は『往生要集』を見、その教えに傾倒し、さらにその中で善導の思想に出会い深く感銘し、偏依善導の確信を得たといわれている。法然が『往生要集』に深く依拠したことは、それに対し四部の注釈書を著し、また「三部経略」「逆修説法」あるいは「選択集」等において『往生要集』が度々引用されていることから明らかである。このような『往生要集』と法然教学との関連については、すでに坪井俊映博士、藤堂恭俊博士をはじめとする先学の業績⁽¹⁾によって、相当程度説明されているともいえる。

しかしながら、同じ源信の著作である『阿弥陀経略記』と法然の思想との関わりについては、従来あまり省みられることのなかったように思われる。特に『阿弥陀経略記』には『阿弥陀経略記』の少なからぬ影響がみてとれるので、以下具体的にみていくことにする。なお『阿弥陀経略記』のテキストとしては、今回は便宜上『大正蔵』五七卷所収の活字版

を使用した⁽¹²⁾。

第一に、先述したように、『阿弥陀経』の経名を明かす「釈名」段の記述は、『阿弥陀経略記』の記述をほぼそのまま踏襲したものとなっている。

第二に、『阿弥陀経略記』に、

次恵心僧都、釈^二但念仏之由^一云、問曰、何故此経不^レ説^二十六想観^一、云々。此問意者、十六想観者、日想観乃至下輩生想也。云^下今経何故彼不^レ説^二十六想観^一、何故不^レ説^二三福大善^一、説^二此称名念仏^一也。⁽¹³⁾

とあり、『阿弥陀経』にはなぜ『観経』に説くような十六相観や三福の善業を説かずに称名念仏のみが説かれているのか、その理由を尋ね、それに對し、

即答曰、運^二念於帷帳之中^一、決^二証於塵刹之外^一、其不^レ如^二念仏^一、故今経不^二委勸^二余観^一、広略隨宣不^レ得^二一例^一。⁽¹⁴⁾

と解答している。この問答も『略記』の記述に依るものである。⁽¹⁵⁾

第三、『阿弥陀経』の経文「舍利弗、我見^二是利^一故説^二此言^一。若有^二衆生^一聞^二是説者^一、應^二当發願生^二彼国土^一」⁽¹⁶⁾に對し、『略記』では次のように注釈している。

衆雖^レ信^二前説^一、心有^二少猶予^一。極樂功德、不^レ可^二言宣^一。唯大聖境。

恐非_二我分_一。且願、且恐。故以証勸。此有_二五文_一。一以_二自証知見_一勸。二引_二他方仏説_一勸。三示_二現当利益_一勸。四舉_二我為_一仏讚_一勸。五総結勸進⁽¹⁷⁾。

六方段以降の經文を五つに分科し、その各々に注釈を加えるのであるが、その五の科文は『阿弥陀經釈』にもそのまま用いられているのである⁽¹⁸⁾。法然上人はここで『略記』の使用した枠組みをそのまま援用しているともいえよう。

さて、先に引用した『阿弥陀經』の經文は第一の科文に該当するが、それを注釈し『略記』では、

意云、我以_二仏眼_一觀、明見_二此勝利_一。故説_二彼因果_一。汝等勿_レ有_レ疑。此中、勸_二前願行相應_一。兼亦勸_二彼唯發願_一也。⁽¹⁹⁾（後略）

といい、一方『阿弥陀經釈』には、

我已_レ於_二法得_一最正覺。於_二淨土依正_一、往生之因果、有_二何暗事_一。我明見_二其勝利_一而説_レ之。汝等不_レ信_レ之。若有_二信事_一者、必可_二發願_一。⁽²⁰⁾（中略）此即釈迦自以_二自証知見_一、勸_二進衆生_一、令_レ信_二念仏往生_一。云々（後略）⁽²⁰⁾

とある。

『釈』では、念仏往生が釈尊の自証勸進であることが強調されているように見受けられるが、『略記』の記述がおそらくその下敷きになっているのであろう。

第四。先述の五分科のうち第三「示現当利益勸」は、『阿弥陀經』の經文では六方段の終わった部分である「舍利弗、於_二汝意_一云何何故名_二為_一一切諸仏所護念_一經_一」以下を注釈するものである。『略記』ではこの部分、「利益」と「勸進」に二分し、「利益」とは仏の名および經の名を聞く者には三益があるとするものである⁽²²⁾。三益とは「一現為諸仏護」「二現得不退転」「三當得大菩提」の三をいうものであって、これは『阿弥陀經釈』に見られるところの、「仏名」「經名」の各々に「護念」「不退転」「得菩提」の三益があるという記述⁽²³⁾に対比されるものである。

『釈』にはまた、發願の利益として「不退」「往生」「菩提」の三をあげているが、これもまた『略記』の「現不退益」「近果往生益」「遠果菩提益」⁽²⁵⁾の三を踏まえたものであろう。さらに『阿弥陀經釈』のこの前後の記述には、随所に『阿弥陀經略記』の引用が見られるのであるが、煩を避けてここでは省略する。

第五。最後に『阿弥陀經』の流通分に対する注釈を見るならば、「結前生後」「聞法奉行入」「奉行相」の三に分科するのは『阿弥陀經略記』と『阿弥陀經釈』に共通であるが、『略記』で省略されている奉行人の各々（声聞・菩薩・雜衆）について『釈』では列挙し、また『略記』の「彼智慧深利者、皆相_二從舍利弗_一（中略）王領_二世間_一者、常護_二助流通_一也⁽²⁷⁾」という記述はほぼそのまま『釈』に引用されているのである⁽²⁸⁾。

以上、『阿弥陀經略記』と『阿弥陀經釈』両者の記述を比較し、一致

あるいは類似している箇所を検討してきたわけであるが、『阿弥陀経釈』については、寛永版と『古本漢語燈録』所収本との記述がほぼ同一であるからして、法然上人が『阿弥陀経』を講説する際に、『阿弥陀経略記』⁽²⁹⁾を手控えとして随時参照されたことは間違いないと思われるのである。

結

『阿弥陀経釈』の諸問題として、あくまで『阿弥陀経釈』の枠内の中で、いくつかの問題点を考察してきたのであるが、もとよりこれらの点については、法然教学全体の枠組の中で今一度再考する必要があるだろう。その意味で今回の論稿は、問題提起に過ぎないものであるともいえる。その点、御寛恕願えれば幸いである。特に、『古本漢語燈録』所収の『阿弥陀経釈』の末尾には、三日間の三部経講説を終えるにあたっての結文が収録されており、彼の記述をいかに評価したらよいのかということでも種々調査してきたのであるが、本稿の締切り日までにはどうしても纏めることができなかった。お詫びしつつ、他日を期したいと思っている。

〈注〉

- (1) いわゆる『漢語燈録』の第三巻に対応する『阿弥陀経釈』のテキストとしては、以下のものが知られている。①寛永九年版、②承応三年版、③古本『漢語燈録』所収本(元禄一年、恵空書写)、④新本『漢語燈録』所収本(宝永二年、義山校訂開版)。そして内容的に上記の①と②、③と④が対応し、大別して二つの系統に分けるのが妥当であるとみなされている。(2) 周知のごとく、義山はいわゆる新本『漢語燈録』を開版するにあたり、寛永版、承応版ならびに古本『漢語燈録』を参照し、かつそれらを充分に消化しながら、相当に手を加え整理した形で提示している。したがって

『阿弥陀経釈』に限ることではないが、義山の関与したテキストのみを使用して法然の思想の研究を行うことは、妥当な方法であるとはいえない。義山がいかなる意図と方法でもって自らのテキストを編纂したかという問題は、また興味ある課題であるが、ともあれ義山の校訂開版したテキストは『阿弥陀経釈』のオリジナルな形態を示すものではなく、その意味で寛永版等と同一に論すべき対象であるとはいえないのである。

- (3) 通称『古本漢語燈録』には、大谷大学蔵なるいわゆる恵空書写本と、千葉県善照寺蔵本との二種があり、後者の全文が今岡達音師によって翻刻されたものが、『仏教古典叢書』に収録されているのである。宇高良哲氏によれば、両者のうち善照寺本の方が、原本により近いものであるとみなすことが出来る。同氏稿『逆修説法』諸本比較(藤堂博士古稀記念『浄土宗典籍研究——研究篇』、昭和六三年、所収)参照。

- (4) 寛永版『阿弥陀経釈』(以下、寛永版と略記す) 一丁、右々左。

- (5) 『黒谷上人語燈録』卷三(以下、古本と略記す) 一〜八頁。

- (6) 大橋俊雄氏によれば、流布印板と恵空披見本の両者が全同であったというわけではなく、偶々流布していた寛永版と大した字句の相違も見当たらなかったもので、その印本に全文をゆすり、本文を記載しなかったのではないかと、ということである。同氏稿『法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て』(『仏教史学』八一号、昭和三四年、日本僧論集『法然』再録、昭和五七年) 参照。

- (7) 大谷旭雄氏によれば、智景とは興福寺智憬を指し、また天台・迦才・智憬の三証は、第六証の『往生要集』からの転用であるとされている。同氏稿『法然上人における三部経の選定と呼称』(藤原弘道先生古稀記念『史学仏教学論集』、昭和四八年) 参照。

- (8) 岸一英氏によれば、この部分の記述そのものが、法然の著述における『三部経釈』の前後の位置づけを決定するために、後世、加筆・増補されたものではないか、ということである。同氏稿『逆修説法』と『三部経釈』(前掲、藤堂博士記念論文集、所収) 参照。

- (9) 『大正蔵』五七、六七三下。

(10) 拙稿『阿弥陀経釈』と『選択集』との関連について(『浄土宗教学院』『仏教論叢』三五、平成三年、所収)。

(11) 該当する論文等は枚挙に暇がないが、代表的な著作として以下をあげる
ことができる。坪井俊映氏著『法然浄土教の研究―伝統と自証について』
(昭和五七年)、藤堂恭俊氏著『法然上人研究』(昭和五八年)、往生要集
研究会編『往生要集研究』(昭和六二年)等。

(12) 『大正蔵』所収本の底本は、大正大学蔵になる承応三年刊本であると記
されている。なお、『阿弥陀経略記』の活字本としては、その他に『恵心
僧都全集』巻二所収本、『大日本仏教全書』三一巻所収本がある。本来な
らば、『阿弥陀経略記』の書誌学的検討が優先されるべき作業ではあるが、
遺憾ながら成し得ることができなかった。今後の研究課題としたい。

(13) 寛永版、八丁、左。なお『古本漢語燈録』所収の『阿弥陀経釈』もほぼ
同内容であるからして、寛永版のみを引用した。以下同。

(14) 同右、八丁、左九丁、右。

(15) 『大正蔵』五七、六八三上参照。

(16) 『浄全』一、五四。

(17) 『大正蔵』五七、六七九下。

(18) 寛永版、一一丁、右左参照。

(19) 『大正蔵』五七、六七九下。

(20) 寛永版、一一丁、左。

(21) 『浄全』一、五五。

(22) 『大正蔵』五七、六八一上参照。

(23) 寛永版、十六丁、右左参照。

(24) 寛永版、一七丁、右参照。

(25) 『大正蔵』五七、六八一下参照。

(26) 『大正蔵』五七、六八三下。寛永版、一八丁、右左。各参照。

(27) 『大正蔵』五七、六八三中下。

(28) 寛永版、一八丁、左九丁、右参照。

(29) 石田瑞磨氏によれば、『阿弥陀経略記』には天台本覚思想の立場がかな

り濃厚に見られる、ということである(同氏著『浄土教の展開』、昭和四
二年、一一八頁、参照)。もしそれが事実であるならば、『阿弥陀経略記』と
『阿弥陀経釈』の関わりを追求することによって、法然教学と天台本覚思
想との関係を考察するための、何らかの手がかりを得ることができるかも
しれない。この点もまた、今後の研究課題としたい。

(30) 古本、二五二八頁参照。

異文化への宗教の展開

——崇教真光北米方面の場合

はじめに

ある特殊な地域ないしは国内で展開してきた宗教運動が、全く異なる文化を持った地域や社会で新たな布教を開始して行く時、さまざまな問題に遭遇する。その時、どのようにその宗教文化の特殊性をその異文化の中で受容させて行くかが大きな問題となってくる。その解決や展開の仕方はさまざまであろう。その異文化を自己のものとして教義や儀礼のなかに取り組んで行くことも行われる。また本来の教義をその文化に合わせるべく変容させることも行われる。そうした例は、キリスト教の布教の歴史を例に引くまでもない。

筆者は、一九八五（昭和六〇）年から八七年まで浄土宗海外留学生としてカルフォルニア大学サンタバーバラ校に在籍したが、八七年春に崇教真光ロサンゼルス小道場の調査を行い、異文化における宗教の受容の問題を調査した。それは、アンケートと信者や導士と呼ばれる教団の指導者へのインタビューを中心としたものであった。今回報告する崇教真光

異文化への宗教の展開

武 田 道 生

ロサンゼルス小道場は、アメリカという異文化の中で、その異文化性にとまどいつつ布教に悪戦苦闘し教勢が伸展しない時期を経て、その原因究明からようやく新たな布教の攻勢をかけた始めたところである。本論は、教勢が伸展しなかった原因を明らかにして、彼らによるその克服と新たな展開を探ろうとするものである。¹⁾

そこで、日本という特殊な文化を背景として成立した崇教真光という教団の成立過程とその教義の具体的内容の概略を、煩雑になることを厭わずに始めに述べることにする。そうすることによって初めて、アメリカという異文化での文化的差異が、後に論述する時に明らかに考えるからである。次いで、アメリカにおける特殊性を、アンケート結果と教団の現地指導者へのインタビューを主な資料として報告する。最後に、崇教真光北米教区（教団用語では北米方面）がどのような布教方針を持って展開して行きつつあるかを考察することにする。

なお、今回本論で用いる「崇教真光」という名称は正式名称ではない。この宗教団体のアメリカ合衆国での届け出正式名称は、世界真光文明教

団である。後述するように、崇教真光はこの世界真光文明教団と分裂してできた教団である。しかし、アメリカでの登録名の変更を避けた結果、アメリカでの正式教団名は分裂したもう一方の名称である（すなわち、分裂前の）世界真光文明教団なのである。実際には崇教真光のアメリカ支部であり、彼ら自身も「崇教真光」と自称している。そこで本論では、混乱を避けるために、そうした経緯を前提として、世界真光文明教団北米教区を崇教真光北米方面と呼ぶことにする。

一 崇教真光の歴史的展開と教義

世界真光文明教団を創唱した岡田良一^{よしかず}は、祖父が紀州藩の侍講で、父が陸軍少将まで昇進した職業軍人の家に、八人きょうだいのただ一人の男の末っ子として、一九〇一（明治三四）年、東京に生まれた。男子の誕生を出雲大社に祈願していた母は、その誕生時に神の使いの白金の鼠に左足の指を噛まれる霊夢を見て出産したという出生奇瑞譚が教団には言い伝えられている。良一は、父の後を嗣ぎ職業軍人として近衛連隊に配属され仏印インドシナに赴くが、馬術大会で落馬して、脊髄にカリエスが再発し帰国して、医師に三年の命と宣告される。軍隊を辞め奇跡的に全快した良一は、父の遺産で事業を始めた。一度は失敗するが、戦後順調に成功した。この間、世界救世教の有力信者となっている。

昭和三四年二月二七日の誕生日、五日間の高熱の続いた後、主^ヌの神の使者から人類を救済する「魁^{さきがけ}のメシア」としての役を与えられる啓示を受けた。同時に、神名^{しんめい}・光玉^{かうたま}を授かった。こうして人類救済を目指す宗教者として、同年八月、L・H陽光子友之会を設立する。以後、しばし

ば神の啓示（神示）を受け、世界真光文明教団と改称した教団活動は本格的に展開し、四三年、田園調布に主^ヌ大神宮^{しんみやう}仮本殿^{かりほんだん}設立し、四七年には、熱海に陽^{ひだまり}霊元^{れいげん}魂座^{たまざ}が完成する。

順調に教勢が伸びていた四九年、光玉の死を発端として後継者を巡る争いが、光玉の養女^{けいよ}恵珠^{けいしゅ}と中枢幹部であった関口栄との間で起こった。裁判の結果、五二年、世界真光文明教団二代目教え主は関口栄に確定した。岡田恵珠は、翌年新たに崇教真光を設立した。こうして同じ岡田光玉を初代教え主と仰ぐ二つの教団が出現したのである。崇教真光は五九年飛騨高山に世界総本山を建設した。一方、世界真光文明教団は、六二年、静岡県中伊豆に主座世界総本山御本殿を建設した。

さて、これら両教団の教義の内容であるが、細かい差異はあるものの、基本的な点は同じといってもよいと思われる。崇教真光で初代救い主（世界真光文明教団では初代教え主）と崇敬される岡田光玉が受けた神示によれば、人類史は、昭和三七年から、主^ヌ神^{しん}の正しい教えである霊主文明を忘れ物質文明の害毒に汚れた人類を裁く八火の洗礼期^{せんじき}に突入したとされる。この時期には、毒化した世界を浄化するために、神は天候や気候の異常、地震や火山の爆発、大災害や戦争などを頻発させる。また人間個人には、業病、伝染病、経済的人間的なさまざまな不幸をもたらすという。

この不幸を回避し救済するには、まず主神が地上で救済を行い地上天国を建設するために降臨するための場である主座^{しゅざ}世界総本山を建設することが第一に行われなければならない。さらに日々の行としては、

神はその救済の手段を用意していた。それは、手かざしによる「真光の業」である。この真光の業によって人類の不幸の原因となっている魂の穢れを浄め靈障を除き病氣やけがを治す奇跡を示すことによって、人類に神の實在と靈魂の實在を示し、「火の洗礼の大峠」を乗り越えて、来るべき「真二一聖紀」を生きるタネビトを一人でも多く用意することにある。こうして見ると、西山茂が命名した分類でいえば、創価学会などに代表される戦後急激に巨大化した新宗教が「信」ないし「覚」の宗教であるのに対して、近年誕生し急激に伸展を見せている新新宗教が「術」の宗教であるところから見れば、典型的な霊を扱う操靈型の「術」の宗教ということができる。⁽³⁾

信者は、「神組み手」と呼ばれる。また明るく健康な神の子であるところから「陽光子」ともいう。反対に「陰光子」は、悪霊にとり憑かれて不幸な境遇にいる者をいう。祭神は、「御親元主真光大御神」(主の大神)であるが、誕生譚にあるように、大国主之大神も祭祀する。日本国内の信者数は、平成三年末現在、世界真光文明教団は九万七千八百八十八人、崇教真光は五〇万一千三百二十八人である。⁽⁴⁾

二 崇教真光の北米布教

分裂前の世界真光文明教団は海外布教に非常に熱心であった。昭和四六年に国際班が設立され、世界各地に散った日本人を中心に始められた拠点を中心に岡田光玉のヨーロッパ巡察が行われた。翌年には班は国際部へと昇格した。欧州アフリカ方面、北米方面、南米方面が設置された。以後順調に教勢を拡大した。これら支部は、分裂後は崇教真光に所属し

たようである。⁽⁵⁾最近では、海外布教は、欧州、北米、南米、豪州、台湾・香港各方面に区分され、道場など拠点は三〇〇カ所以上、世界七〇カ国、信者数は一〇万人規模に昇ると推定されている。

これに対して分裂後の世界真光文明教団の海外布教は、教団規模が崇教真光と比較して小さいこともあって、あまり活動的ではない。平成二年度の立春祭に参加した海外支部は、台湾・台湾道、台中、高屏、アメリカ・アーヴァイン、韓国・ソウル、釜山、タイ・チェンマイ、フィリピン・マニラ各道場だけである。

北米への開教は、国際班の設置された昭和四六年に開始された。⁽⁶⁾そうした意味では、先駆的な拠点であったのである。この年八月、教団用語で街頭布教を意味する「真吼え」がニューヨーク州で開始された。次第に、サンフランシスコで弘まるなか、ウエスト・ロサンゼルスのアパートの一室で「真光活動」が始められた。七三年三月、第一回ロサンゼルス初級研修会が開催され、二二名の参加者をみた。同年四月には、ニューヨーク州において、第一回初級研修会が行われ、一二名が参加した。六月には第二回初級研修会がロサンゼルスで開催され、三六名が参加した。一〇月には、サンフランシスコで第一回の初級研修会が行われ順調な展開を示した。

翌七四年二月には、ロサンゼルスとサンフランシスコに小道場が設立された。小道場は、個人が自宅に開設する「お浄め所」から規模が拡大したもので、会員の規模の拡大を意味する。ちなみに、支部の規模ランクは、連絡所、お浄め所、準道場、小道場、中道場、大道場となっている。

る。所属会員数が一〇〇〇人を超える大道場やそれ以下の中道場も北米には存在しない。

同年五月にロサンゼルス小道場内に北米方面指導部が設立された。一月にはハワイ州マイアミにマイアミお浄め所が開設され、翌年一〇月に準道場に昇格した。七五年三月にはハワイ連絡所が設立され、七八年二月に準道場に昇格した。五月、ニューヨーク連絡所が設立され、七九年九月に準道場に昇格した。七六年一月にはカナダに進出し、モントリオール連絡所が開設され、七八年二月に準道場に昇格した。七八年は北米方面にとって新たな展開をする年となった。七月、北米方面指導部とロサンゼルス小道場が現在地タハンガTujungaに移転して、遷座祭と北米開教五周年祭が挙行された。八月には、ニューヨーク準道場が設立され、西海岸ばかりでなく北米大陸の全域への展開を見せ始めた。七九年七月には、北米方面第一回中級研修会がタハンガの指導部で初めて開催された。これは、日本からの指導者である導士以外に、現地からの聖職者を養成する道を開くことになった。一九八六年当時、北米方面の組織は、最も規模の大きな道場である小道場が、ロサンゼルス、サンフランシスコ、ハワイに、準道場は、シアトル、ニューヨーク、マイアミ、プエルトリコ、モントリオールに、お浄め所は、アトランタ、シカゴ、サンライズ、トランスにある。中道場や大道場がある場合には、小道場や準道場はそれらに所属するが、北米方面のようにそれらがない場合には、準道場も小道場も直接指導部に所属する形態をとる。地区ブロック制にはこだわらず、導きの人間関係が重視されている。もっとも日本国内と異なり、これだけ広大な地域に少ない各支部では、実質的には地

域を越えて通い切れないことも事実である。

各道場には、導士が各一名ずつ配属されている。指導部には指導部長以下四名の導士がいて各道場の研修などの補佐を行っている。

三 ロサンゼルス小道場における活動の実態

前述したように北米方面は、分裂騒動に際しては他の海外方面と同様に最初は情報が入らず静観の立場を取っていたようである。しかしその後北米方面も崇敬真光につくことになった。現地法人名は世界真光文明教団であるが、崇敬真光 MAHIKARI OF AMERICA と称している。

ロサンゼルス小道場は、在米日本人や日本人商社員家族や日系人を中心に布教を始めたが、北米開教一五年程が経過した八六年当時では、後述するように会員構成は、アメリカ人主体に移行してきている。初級研修を受講して、神の光を受けて真光の業を行える御霊拝受^{おたま}している会員は、二〇〇人前後で、この数値はほとんどここ数年増えていない。毎月第一日曜日に行われる月始祭の参加者は、二五〇人ほどである。毎日道場へやってきて、真光の業によるお浄めを受けたり、他の会員にお浄めを行うことが勧められていて、夜九時まで道場は開いているのだが、平日やって来る人数は、一日延べ七〇〇八〇人程である。方面指導部が置かれている本部道場としては、日本以外の国と比較しても、この数値は低いと本部では告白している。

崇敬真光で行われる主な行事のうち、二月の立春大祭は一年の始まりを祝う祭りであり、最も重要視されている。これは、日本のみで行われ、当道場からは毎年二〇人ほどが飛騨高山の世界総本山に参加している。

秋期大祭は一〇月に行われる。また、大炎開陽靈祭は八月に行われ、当道場では、日本で行われるのと合せて、時差を考慮して「波長合せの日」として行って、日本の行事に参加している。

彼らは布教手段として、「真吼え」と呼ばれる街頭布教を行うが、その際、「MAHIKARI WELCOME TO THE DOJO」とか「MAHIKARI」といったリーフレットを配付する。また、定期刊行物として、教え主の言葉を英訳した『TRUE LIGHT』や会員の体験集の『ON THE LIGHT SIDE』とこうニーズレターを配付している。

熱心な信者は、仏壇と祭壇を祭っている。仏壇は日本の形式と全く同じものである。黒漆塗りの位牌には「〇〇家先祖代々之霊」や「ジョン・〇〇の霊」などと英語やカタカナで横書きに書かれている。

ここで、八七年五月三日に行われた月始祭(May Monthly Thanksgiving Ceremony)を報告してみよう。

- 一 黙想 (バックグラウンドミュージックとして、ベートーベンの田園が流れる) を一分ほど行う。
- 一、感謝の言葉の奏上(道場長、テル・フジタニによって、英語で主の神と伊都能売尨大國魂大國主之大神にひと月の感謝を述べる。参列者一同はこの間深く礼をしている)。
- 一、天津祝詞(三礼、三拍手、一同唱和、一礼四拍手)。
- 一、伊都能売尨大國魂大國主之大神祈言(一同唱和)。
- 一、神組み手の想念(会員の日常の生き方、取り組み方などの日常倫理を英語で唱和)。

異文化への宗教の展開

- 一、みうた(光玉師作の和歌を節付きで歌う)。
- 一、道場長の閉会御礼(主神、伊都能売尨大國魂大國主之大神、一同礼)。
- 一、「おめでとうございます」(一同唱和)。

一、日本の四月四日に行われた教え主の月始祭講演テープ拝聴(別部屋の放送室からのFM放送によって、日本語の解らないものは英語通訳をヘッドホンで聞く)。

一、真行遂行祈願文唱和(日本語、次いで英語)。

一、道場長、フジタニ氏による参列者への英語の greeting。

一、参列者全員による道場のお浄め(ドアを全て開け放ち、全員があらゆる方向を思い思いに向いて、手をかざし、天津祝詞を三回となえ浄める。終わって、「まことにありがとうございました」唱和)。

一、乾杯(梅酒)。

一、歌(二曲唱和)

一、北米本部建設の四月の寄付金の報告。

このように、主な儀礼は全て日本語で、それも古代語や和歌などが用いられている。特に天津祝詞を覚えるのは、いささか大変なようである。

四 調査結果から見た北米方面ロサンゼルス小道場の特殊な状況

主な方法としては、郵送アンケートによった。アンケート質問枝は本論末に掲載しておいた。前述したように三日間の初級研修を終えて真光の業の御霊を得たものを正式の会員とするところから、一七〇名の会員に郵送した。回答九三通無効一通のため、九二通について対象とした。

【入信年】

	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	N	A
日本人	4	1		3	5		1	3	5		4	4	1	5	2	
非日本人							2	5	2	1	9	11	17	6	1	

表 1

(87年:は4月まで)

【年令分布(男)】

	19才以下	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60-64	65-69	70以上	不明	計
日本人			2 16.7%	1 8.3%		4 33.4%		1 8.3%	1 8.3%		1 8.3%	2 16.7%		12 100.0%
非日本人		4 21.1%	2 10.5%	2 10.5%	2 10.5%	3 15.8%		2 10.5%	1 5.3%		2 10.5%	1 5.3%		19 100.0%
計		4 12.9%	4 12.9%	3 9.7%	2 6.4%	7 22.6%		3 9.7%	2 6.4%		3 9.7%	3 9.7%		31 100.0%

表 2

【年令分布(女)】

	19才以下	20-24	25-29	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60-64	65-69	70以上	不明	計
日本人		2 7.7%	2 7.7%	4 15.4%	6 23.1%		3 11.5%	2 7.7%	3 11.5%	3 11.5%		1 3.9%		26 100.0%
非日本人	3 8.6%		3 8.6%	4 11.4%	7 20.0%	3 8.6%	5 14.2%	2 5.7%	4 11.4%	1 2.9%	1 2.9%		2 5.7%	35 100.0%
計	3 4.9%	2 3.3%	5 8.2%	8 13.1%	13 21.3%	3 4.9%	8 13.1%	4 6.6%	7 11.5%	4 6.6%	1 1.6%	1 1.6%	2 3.3%	61 100.0%

回収率は五四%になる。

本論では、北米方面の特殊性を明らかにするために、回答者の人種的特性を、「日本人」と「非日本人」と区別することにした。これは、特殊な日本宗教をどのように受容するかというその差異を明らかにするためである。ここで「日本人」とは、親の一方が日本人である二世までを含める。「非日本人」とは、三世以下の日系アメリカ人を含め、全ての非日本人を意味する。この区分は、身近な近親者や本人が日本文化を受容する素地があるかないかを判断基準としたからである。

1 ロサンゼルス小道場の人種構成からみた特殊性

当時の当道場の会員の人種構成を見ると、日本人対非日本人の比率は、三八人対五四人で、41・3%対58・7%となっている。ちなみに、国籍なども含めて純粋な日本人だけでその割合を見ると、約二対八となる。北米方面指導部によれば、正確ではないが印象では、大体三対七位であろうということである。このアンケート回答の構成比もほぼそれに近いといえよう。指導部によれば、この比率の逆転は四年ほど前から目に見えて知れるほどはっきりと始まったと言う。このことは、表1の入信年からも推測することができる。すなわち、八四年から急激に非日本人の入信者数が増して、それ以後日本人の入信者数が彼らを上回ったことは一度もない。一方の日本人の入信者数が五人を上回ることがなく、ほぼ一定しているのとは対照的である。特に、八六年の日本人一人に対して、非日本人が一七人の入信数は、明らかにこの教団の将来をかいま見せているようである。

この点、崇教真光より早く六〇年代に北米開教を開始した創価学会(Nichiren Shoshu of America NSA)は、開教後一〇年を経て、六〇年には96%であった日系人の比率が30%に低下して少数派に転落している。七〇年代前半には20%以下となってこの状態が定着している。⁽⁷⁾崇教真光の場合も、ほぼ開教開始一〇年を経て、同様の経過を辿りつつあるように見える。井上順孝は、NSAの場合、日本から渡った日本人たちや在米の日本人や日系人たちの拒絶や人数的な限界を越えて市場を非日本人社会に求めた結果であるとする。こうしたことは市場原理としての戦略的な結果であるが、崇教真光の場合にもあてはまると思われる。他にもその理由が考えられることは後述する。

また、日本人と非日本人と分けたために表1には表れなかったもうひとつの特徴としては、黒人アメリカ人の全信者に対する比率が、5%程であることがあげられる。八〇年の全米人種比によれば、白人78%、黒人11%、その他11%である。この点NSAにおける黒人信者が20%弱と全米比の二倍なのに較べて、比率的には崇教真光では四分の一でしかない。⁽⁸⁾この理由は後述する。

会員の年齢分布は、表2に見られるように、男性の場合、日本人の方は四〇〜四四才が33・4%でピークを示すが、非日本人には違いが見られる。それは、全世代にわたってほぼ満遍なく平均して分布していることである。強いてあげれば、二〇〜二四才が他の世代層のほぼ倍で一番多く、次いで、日本人と同じ世代が抜きん出ていることである。二〇代前半に多いことは注目してよいことであろう。

女性の方は、日本人も非日本人も、男性より一代下が三三〜三九

【入信動機(1)】

表 3

	日 本 人	非日本人	デヴィス
健康上の悩み（病気・疾患など）	14 21.2%	15 14.2%	52%
経済上の悩み	2 3.0%	3 2.8%	4%
家族間の問題	4 6.1%	8 7.5%	9%
家族以外の対人問題		4 3.8%	4%
結婚問題	3 4.5%	7 6.6%	2%
精神的な悩みごと	5 7.6%	7 6.6%	
一般的な不満、やる気の喪失	3 4.5%	5 4.7%	
奇跡に対する関心	9 13.6%	4 3.8%	22%
宗教に対する関心	9 13.6%	15 14.2%	11%
霊に対する関心	10 15.2%	4 3.8%	18%
社会状況に対する不安（政治・公害）		4 3.8%	6%
その他	7 10.7%	30 28.2%	
	66 100%	106 100%	

【家庭条件】

表 4

	独 身	結 婚	離 婚	別 居	再 婚	未亡人／やもめ
日 本 人	5 13.2%	28 73.7%	1 2.6%	2 5.3%	1 2.6%	1 2.6%
非日本人	22 40.7%	14 25.9%	13 24.1%	2 3.7%	1 1.9%	2 3.7%

【入信動機(2) その他の内容】

表 5

	日 本 人	非日本人
神への奉仕	1	7 23.4%
他者への奉仕		5 16.7%
霊的進化	1	4 13.3%
教義への共鳴		8 26.7%
神へ近づくこと		4 13.3%
妻母に説教されて	2	1 3.3%
他	2	1 3.3%
特になし	1	

才に20%ほど集中してピークを構成していることが分かる。

男女の構成比率を見ると、男対女比が、日本人は一人対二六人で31・6%対68・4%である。これに対して非日本人は一九人対三五人で35・2%対64・8%である。ちなみにW・デイヴィスが日本で行った調査では、38%対62%であった。⁽⁹⁾この点を見ても、デイヴィスの日本の調査とアメリカでの日本人の構成と、その中間に非日本人があるが、概ねにかよった数値で、男女の構成比には、人種的な特徴は見られない。

2 入信動機、神観からみた非日本人会員の特質

【健康・奇跡・霊】 表3の入信動機を見ると、日本人が「健康上の悩み」が、21・2%で第一位を占めて、次いで「霊に対する関心」「宗教・奇跡に関する関心」が並んでいる。この理由としては、日本人には、崇教真光イコール奇跡の病氣治しの宗教というイメージが情報として植え付けられていることが考えられる。ちなみにデイヴィスの調査では、この傾向はさらに拡大されて健康上の悩みは52%に達している。次いで、数値は下がるものの、霊と奇跡に関する関心が、同様の三セットとして高い数値を示していることから、このことが領けるのである。

【奇跡に対する関心】 なお、日本人やデイヴィスの調査で高い数値を示している「奇跡に対する関心」が極めて低いことは、注目されるべき特徴のひとつである。

【人間関係の悩み】 健康・奇跡・霊に日本人が高いのに対して非日本人の方はその他の理由が28・2%と最も高い数値を示している。ここにあげた入信動機は、主に崇教真光が布教に際して訴えている救済内容

であることから、非日本人には、指導部や教団が予測していないような、文化的背景を理解できないような個人的なさまざまな入信動機があると思われる。もちろん、健康上の理由と宗教に対する関心も次いで他からは飛び抜けて高い14・2%を示していることも事実であり、これらへの関心が相当高いことも理解される。

また、非日本人の特質として、家族・結婚、家族以外の対人関係の悩みなど人間関係の悩みが、日本人と比較して高く見られることがあげられる。彼らアメリカ人がいかに社会や家族のなかで対人的ストレスに悩み、人間関係を上手に構築できていないかという現代の特有の社会的な問題が入信動機の大きな要素になっていることが伺える。こうした点はあまり教団としては、重視してこなかった点である。アメリカという社会のなかで、いかに家庭や人間関係が崩壊しているかを伺えるデータがある。表4の家庭条件を見ると、非日本人のうちの、離婚と別居を合わせると、28・8%の会員が結婚をしたものの家庭の維持に成功していない。また、独身者が四割に昇っていることも日本人と比較して異常な高数値といつてよいと思われる。いかにアメリカ社会が人間的コミュニケーションや精神的な安らぎや理解を難しくしているかを教えてくれるようである。たとえば、回答の自由記入欄に、「教会が離婚の相談にのってくれなかったから」というのがあったほどである。

【社会への関心】 日本人が全く入信の動機としなかったのに対して非日本人が入信動機としたものは、家族以外の対人問題の他にもうひとつある。それは政治や公害といった社会情況の悪化に対する関心である。これは、崇教真光が教義の中心に据えながら、日本人が関心を持ってい

ないところであり、この点は大いに注目されるところである。

【その他の入信動機としての神観の特異性】 彼ら非日本人がもっとも比率が高く指導部で予測しなかった入信動機は表5に自由記入したその内容に表れている。ここであげていることは、「神への奉仕」「他者への奉仕」「自分自身の霊的深化・進化・霊的成長」「神へ近づくこと」などである。ここで求められていることは、教団側であげてきたような物理的、身体的な解決ではなく、崇教真光とは根本的に異なるキリスト教で求められてきたことである。ここでは、彼らにとって「神」と主神(Supra God)は全く矛盾なく同一視されている。実際、指導部では崇教

真光は宗教ではない」といっている。「それはこれまでの宗教を遙かに超えたもの、すなわち崇教であるから」というレトリックを用いて、これまでの宗教を離れなくても二重帰属ができるといって、入信を勧めている。こうした神観は、表6の「お浄めによる身体的奇跡の体験」と表7の「入信後の個人的体験」で一層明らかになる。まず、表6では、身体的奇跡の体験は、日本人が奇跡的体験があったものの73・7%なのに対して、非日本人は、50%と低率であることが特徴的である。日本のデイヴィスの調査に至っては実に96%に昇っている。しかしこの数値だけで、非日本人が奇跡を受けなかったということとはできない。つまりキリスト教文

【お浄めによる身体的奇跡の体験】

表 6

	日 本 人	非日本人	デイヴィス
あ り	28 73.7%	27 50%	96%
な し	10 26.3%	27 50%	3%
計	38 100%	24 100%	

【入信後の個人的体験】

表 7

	日 本 人	非日本人
あ り	31 81.6%	45 83.3%
な し	3 7.9%	1 1.9%
N.A	4 10.5%	8 14.8%
計	38 100%	54 100%

	日 本 人	非日本人
神・他者への奉仕	1 1.8%	3 3.3%
他者の理解	1 1.9%	6 6.5%
健康になった	13 24.1%	12 13.0%
人生観の変化	5 9.3%	8 8.7%
仕事・経済などの変化	4 7.4%	8 8.7%
他者の病氣直し奇蹟の実践	5 9.3%	11 12.0%
霊・神の实在の感得	8 14.8%	9 9.7%
性格が変化・心の平安をえた	9 16.7%	24 26.1%
家庭・人間関係が好転	4 7.4%	8 8.7%
すべてが好転	2 3.6%	3 3.3%
多すぎる	2 3.6%	
	54 100%	92 100%

化の中でその精神的アイデンティティを形成してきた彼らにとって、奇跡 (miracle) とはキリスト教的概念の神の偉大な御業であって、手かざしで鼻血がとまったり頭痛が治ることはその範疇に入らないようなのである。布教初期の頃は、指導部の導士たちも、日本と同じように、そうした奇跡の押売を行って、靈験を盛んに吹聴していたが、露骨に「大げさなことを言うな。これは奇跡ではない」と反論する会員がいたという。こうした点に最近になってようやく気付いた指導部では、日本の奇跡の押売を行うことを止めたという。

しかし、奇跡を受入れなかったからといって、入信後彼らに宗教的変化や個人的な体験がなかったわけではない。それは、表7で入信後の個人の体験があったと回答した非日本人が83・3%に昇っていることから推測される。そこで表7の右部分で見ると、日本人と非日本人のその体験内容の差は、彼らの間の文化の差異、すなわち神観・宗教観・崇教真光観の差となって表れていることに気付かされる。日本人は、「健康になった」という結果が圧倒的に多く24・1%を示し、その点に関しては非日本人は約半分の13%に過ぎない。それに対して、人間関係の好転を意味する他者への奉仕、他者の理解は合せて20%の高率を示している。

また、個人的精神的变化を示す「人生観の変化・性格が変わった。心の平安を得た」が合計34%と非常に高率をあげている。この点、日本人と大きく異なっている。つまり非日本人は、人格的人間性の変化を入信後の主な体験としているのである。これは次の表8の「真光の最も素晴らしいところ」の回答で一層明らかになってくる。この中で日本人にも非日本人にも同様に第一位の高率を示しているのは「お浄め・手かざ

し」である。どうやら日本人にとっては「お浄め・手かざし」は奇跡や病気を直す手段としてすばらしいものと理解されているようなのである。これに対して非日本人にとっては、「神の實在の体験」「自己の存在の理解」「神への奉仕」は「お浄め・手かざし」によって体験されるものとして理解されていると思われる。彼らにとって「真光の業」は、そうした具体的実践行為によって、神の實在、感得、靈的成長、人生観の変化などをもたらしてくれる宗教的行為なのである。この極めて単純な実践行為にこそ西欧近代文明の中で、キリスト教各デノミネーションが失ってしまった宗教的確信を実感的に、神との合一感としてもたらしてくれる純粹な宗教として受け止められているのであろう。つまり、彼らにとって、真光の業は、それ自体が目的ではなく、神と一体化する手段であり、奇跡を起こすことによって神の實在を示してくれた神を確信することなのである。

前述した、人種構成比から見た創価学会 (NSA) に較べて黒人の会員の少なさは、社会的弱者を布教の対象にして現世利益を救済財として活動を繰り広げてきた創価学会と救済内容が異なっている点から幾分かは説明されるかもしれない。勿論あまりに資料が乏しく推量の域を出ないのではあるが。

【他宗教との関わり】 アメリカ人における宗教好みは、アメリカ建国の土壌そのものが生みだしているといっても過言ではないが、表9-1の「他宗教との関わり」にも、はっきりと表れている。日本人は、他の宗教団体の信者であったものは約40%で、全く宗教的な関わりを持っていなかったものが60%にのぼる。この比率は非日本人では全く逆転

【真光の教えで最もすばらしいところは】 表 8

	日 本 人	非日本人
おきよめ・手かざし	12 24.5%	16 23.9%
他者の救済	8 16.4%	10 14.9%
人生観の変化	4 8.2%	
神への感謝	3 6.1%	3 4.5%
霊的覚醒・成長	5 10.2%	7 10.4%
神の実在の体験	6 12.2%	11 16.4%
自己の存在の理解	5 10.2%	10 14.9%
人類救済の教え	4 8.2%	3 4.1%
神への奉仕		4 6.0%
その他	1 2.0%	
N.A	1 2.0%	3 4.5%
	49 100%	67 100%

【他宗教との関わり】 表 9-1

	日 本 人	非日本人
以前の宗教 なし	23 60.5%	13 21.1%
あり	15 39.5%	41 75.9%
計	38	54
以前の宗教 継続	4 26.7%	11 26.8%
やめた	11 73.3%	30 73.2%

【他宗からの転宗期間】 表 9-2

	1年以内	5年以内	10年以内	10年以上	計
日 本 人	3 27.3%	3 27.3%	2 18.1%	3 27.3%	11
非日本人	10 33.3%	5 16.7%	4 13.3%	11 36.7%	30

【転宗者の以前の宗教数】 表 9-3

	1	2	3	4	多数	計
日 本 人	5 45.5%	4 36.4%	2 18.1%			11
非日本人	21 70.0%	5 16.7%	1 3.3%	1 3.3%	2 6.7%	30

する。宗教団体に関わりのなかったものは24%に過ぎず、入信していたものは約76%の高率となっている。つまり、崇教真光の会員である非日本人は、他の宗教からの転宗者が極めて多いのである。表9-2の「他宗教からの転宗期間」を見ると、日本人の場合は、一年以内も五年以内も一〇年以内もほぼ同じ割合で崇教真光への転宗が行われ、特徴は見られない。しかし一方非日本人の方は、一〇年以上も在籍した教団を辞めて崇教真光に入信した者の割合とどこかの教団に入信して一年以内に転宗した者の割合は三割強とほぼ同じである。また表9-3の「転宗者の以前の宗教」を見ると、日本人の方はサンプルが少なく正確には論じられないが、非日本人の方は、数多くの教団を渡り歩いたという二名を除くと、ひとつの教団に属していたものが七割に達している。この二つの表からは割とひとつの教団にじっくりと属していたがやがて満足できずに崇教真光に移り、以前の教団との縁を切るものが圧倒的であることが分かる。こうした点にも、日本人の新宗教信者に典型的な二重帰属などは行われていないようである。指導部ではアメリカでも日本のように二重帰属を認める布教方針をとっているが、そうした文化性を持たない非日本人は、確信的会員になると、以前の宗教との関わりを断つ傾向が強いのではないかと思われる。

五 北米における崇教真光のゆくえ

以上のように見てくると、ここ数年急激に崇教真光に関心を持ち、入信するものが増え始め、全会員数の七割に達しようとする非日本人会員層は、今まで属していた教団に不満を持っていた。彼らは、神の實在の实

感や自己の存在の確信や社会的な人間関係の修復などを求める者たちである。崇教真光の主神を異文化の神とは認めず、天津祝詞などには苦勞しつつも、極めて包容力を持って主神を受入れている。手かざしを独特の「神と交接する手段」と認める。ここに彼らは彼らにとっての「術」の宗教の新しさとオリジナリティを認めているのである。彼らは、自身を社会や家庭や環境やさまざまな関係の中で、どのように位置付けるべきかを常に苦悩しているのである。そこに公害や社会問題に関心を持った自己のアイデンティティの確立のために宗教を模索するアメリカ人がいるのではなからうか。北米方面指導部は崇教真光の日本文化における宗教救済と異なるこうした異文化の中で新たな模索を繰り返しているところである。彼らは真光の奇跡を奇跡とは認めず、動物などの憑依霊を認めない。しかし「術」の宗教の崇教真光の真骨頂は、真光の業である。一回一時間かけて行われる手かざしは、一対一の人間的触合いの中で、手かざしを受け授け心の交流と話し合いの場を提供しているのである。こうした非常に個人的な「術」の宗教の持つ暖かさや巨大なデノミネーションにはない新しさも崇教真光が受容されて行く重要な要素のひとつであろう。つまり、人間性回復の触合いの中で、神の實在の奇跡を示す手かざしで神と一体になる新しいタイプの倫理宗教になる可能性を秘めているのである。

〈注〉

(1) 井上順孝はその著『教派神道の形成』の第八章(弘文堂、一九九一年刊)で、「グローバル化」を論じている。彼の主張するグローバル化とは、宗教に関していえば、ある文化内の特殊な宗教母集団が次第に地球規模化して行き、その過程の中で、宗教間の競争などの自由市場原理が働き始め、

教義や儀礼に他宗教の採用が行われて行く。これを彼は、「ネオ・シンクレチズム」と呼ぶ。これら用語の厳密な検討はここでは行わないが、この用語をそのまま用いなかった。本論で検討する点は、あくまで北米地区に限った問題で、母集団である崇教真光全体の対応ではないからである。しかし、崇教真光が世界宗教ではなく、極めて特殊な宗教の布教活動であるという点で、まさに自由競争という市場原理の中で、部分的にとはいえ変容を遂げつつある様子を報告することになる。

- (2) 『新宗教事典』(弘文堂、一九九〇年刊)の「団体一覧」と「創始者・リーダー一覧」など当教団に該当する記述に主によった。
- (3) 西山茂「霊術系新宗教の台頭と二つの近代化」(國學院大学日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎、一九九〇年刊)。西山はこの中で、新新宗教という自身が命名した用語の代わりに、この「術」の宗教を「霊術系新宗教」と用いている。

- (4) 文化庁編『宗教年鑑 平成三年度版』(ぎょうせい、一九九二年刊)。
- (5) 前掲『新宗教事典』。
- (6) この記録は、北米方面指導部による。
- (7) 井上順孝『海を渡った日本宗教』一九三頁(弘文堂、一九八五年刊)。
- (8) 『同右』一九三頁。
- (9) Davis, Winston 『DOJO Magic and Exorcism in Modern Japan』Stanford University Press; 1980. この著作は、著者が日本に滞在した一九七六年に和歌山県の、当時の世界真光文明教団の会員のアンケート調査などから構成されている。

【アンケート質問内容】

日本語版

真光の組み手の皆様へアンケートのお願い

1. 年齢: () 才
- 性別: () 男, () 女
- 家庭条件: () 独身, () 既婚, () 離婚, () 別居,

- () 再婚, () 未亡人/やもめ
2. 人種: () 日本人, () 日系アメリカ人, () 白色アメリカ人, () その他 ()
3. 最後に卒業した学校は何ですか。
- () 小学校, () 中学校, () 高等学校,
- () 短期大学/専門学校, () 四年制大学, () 大学院,
- () その他の学校 ()
4. あなたの職業は何ですか。現在の仕事にいつ就きましたか。
- () () ()
5. 以下に示したあなたの家族の宗教、もともとの人種、出生地、職業は何ですか。
- (もし知らないならば、枠の中にD, K, と書いてください)

	人	種	宗	教	出	生	地	職	業
妻 / 夫									
父									
母									
第 1 子	性別								
	男, 女								
第 2 子	男, 女								
第 3 子	男, 女								

6. いつ真光の組み手になりましたか。 ()
7. だれが真光を紹介してくれましたか。
- () 父, () 母, () きょうだい, () 子供(たち),
- () 妻/夫, () 家族の他の人 (), () 仕事の上役,
- () 仕事の同僚, () 友人, () 真光の信者,

() その他 ()

8. 真光の組み手になったきっかけは何ですか。

() 健康上の悩み (病気, 身体上の疾患等)

() 経済上の悩み

() 家族との／間の問題

() 家族以外の人との問題

() 結婚問題

() 精神的な悩みごと

() 一般的な不満／やる気の喪失

() 奇跡に対する関心

() 宗教に対する関心

() 霊に対する関心

() 社会のどうにもならない状況に対する不安 (政治, 公害等)

9. もしあなたが過去においてひとつかそれ以上の宗教のメンバーであったか, 現在真光以外のメンバーであるならば, 時間の経過にそって, 書いてください。また, どれぐらいの期間メンバーでいましたか。

() () 年～ () 年)

() () 年～ () 年).

() () 年～ () 年)

() () 年～ () 年)

10. また, それらの宗教からはなれたとすると, その主な理由は何ですか。

() ()

11. また, 真光のほかにその宗教を続けているとすると, その主な理由は何ですか。

() ()

13. あなたが子供の時, 両親は宗教団体のメンバーでしたか。

() いいえ, () はい……<() 熱心な, () 普通>

() わからない

14. 真光の組み手になったあとで, どのような個人的な体験をしましたか。

異文化への宗教の展開

() ()

15. あなたは真光の研修のどのレベルまで進んでいますか。

() 初級, () 中級, () 上級

16. あなたは道場で責任のある役についていますか。

() なし

() 軽い責任の役 ()

() 重要な役 ()

() 極めて重要な役 ()

17. 月に何度ぐらい道場に通いますか。

() 少ない (月に9回以下)

() 平均的 (10～19回)

() 多い (20回以上)

18. 霊動の体験がありますか。

() いいえ, () 数回, () 時々, () しばしば

19. 霊動を体験されたかた, それらは,

() 弱い, () 激しい, () 両方

20. 浮霊の体験がありますか。

() いいえ, () はい……() 回

21. 霊動は, どのような霊の憑依によるものでしたか。

() 先祖霊, () 他人の霊, () その他 ()

22. 先祖霊にチャックされたかた, それは下記のどれでしたか。

() 武士, () 農民, () 町人, () 貴方の父親,

() 母親, () 祖父/祖母, () 兄弟/姉妹

() 貴方の (死亡した) 子供, () その他 ()

23. 男と女とどちらが多く霊動を体験すると思いますか。

() 男, () 女, () 同じ

24. お清めによって身体的な奇跡をいただいたことがありますか。

() いいえ () はい (具体的に:)

25. 一般的にいつて、真光の教えのなかで、あなたにとって最もすばらしいところは、どこですか。
- ()
26. あなたにとって、真光の教えのなかで、最もわかりやすいのは、どこですか。
- ()
27. あなたにとって、真光の教えのなかで、最もわかりにくいのは、どこですか。
- ()
28. 下記のうちで、あなたの宗教生活で最も大切だと思うものはどれですか。ひとつだけ記入してください。
- () 神祭り (月並祭等) への参加, () 各クラスへの参加,
 () 道場でのお浄め, () 真配り/真吼え, () 祖先崇拜,
 () 社会活動, () 真光の教えの学習,
 () その他 ()
29. 高山の世界総本山に参拝したことがありますか。
- () ない, () ある…… () 回
30. 日本で生まれた下記の宗教に、次の A, B, C を記入してください。
- あなたは :
- A. その活動に関心がある。
- B. 特に関心はないが、名前は知っている。
- C. 何も知らない。
- () 本派本願寺, () 東本願寺, () 浄土宗, () 日蓮宗,
 () 金光教, () 立正佼成会, () 真如苑, () 天理教,
 () NS A (創価学会アメリカ),
 () パーヴェクトリバティアー (P.L), () 生長の家,
 () 世界救世教, () 解脱会, () 天照皇太神宮教 (踊る宗教)
31. 31. と同様に下記の宗教に A, B, C を記入してください。
- () 神の光 (Divine Light Mission), () ハレクリシエナ,
 () 3HO (Healy Holy organization), () サイエントロジー,
- () TM (Transcendental Meditation), () 統一協会
32. あなたがお持ちの宗教的なものは何ですか。
- () 御神体, () 御み霊
 () 仏壇/位牌——家族で組み手のかた、お一人だけ記入してください。また、御家族の組み手の人数は、 () 人。
 () その他 ()
33. 真光以外の宗教行事や活動に参加していますか。
- () いいえ, () はい ()

現代日本社会における「家」と祖先祭祀

研究代表者 加 藤 信 孝
共同研究者 広 瀬 卓 爾

§.1 研究の目的

本研究の目的は、現代日本社会における祖先祭祀の実態を、社会学的方法によって分析することにある。

わが国における祖先祭祀に関わる先行研究を概観すると、前田卓や森岡清美等の社会学者による研究成果も少なくはないが、多くは柳田国男、竹田聴州、孝本貢らの研究を中心にした、民俗学や文化人類学からのアプローチがその主流である。

この場合、個々の研究者が研究関心を寄せ、注目する祖先祭祀に関わる儀礼や習俗に、民俗的ないし風土的な特殊性あるいはその典型が認められる特定地域の住民生活を対象に実施されるモノグラフィーが方法の中心である。

もちろん、丹念に収集されたインテンシブなデータを基にした先行諸研究の成果は、わが国の祖先祭祀研究を進める上で確かに貴重なものである。しかし、このような文化人類学や民俗学的方法によって得られた知見ないし仮説は、研究対象となった地域およびそこに生活する人々に妥当するものであり、現代日本人一般の祖先祭祀行動や祖先観に敷衍させて推論したり論究することには、その一般化や妥当性という点で問題がないわけではない。

我々が、これら先行諸研究の成果に依りながら、社会学的な統計調査法を用いて、データを広く収集したのはこのような理由からである。

ところで、孝本貢は、わが国における「家」と祖先祭祀に関する諸研究の動向分析を論じるなかで、現代日本社会における先祖祭祀の変容に関して正面から取り扱った研究が少ないことを指摘し、その理由として次の2点をあげている。

- ① 先祖祭祀の研究が「家」との関連での追求に論点があてられ、それ自身が多様な側面をもっているため、研究者の関心が、「家」の多様性を解明していくことに移行したこと。
- ② 現代社会は世俗化社会で、宗教的なものの比重が低下しており、宗教現象そのものへの関心が研究者の間で薄らいだこと。

さて、孝本は、以上のことを前提とした上で、先行研究の分析視角と知見の整理を試みているが、彼にしたがって、現代日本における「家」と祖先祭祀に関する研究動向を総括的に捉えると、おおむね次の4つに分類することが出来る。

- ① 社会変動によって伝統的な祖先祭祀の基盤ともいえるべき「家」と共同体の解体にともなう、伝統的な祖先祭祀は、廃絶の方向にあるとする見解。つまり、「家」と祖先祭祀を相即不離なものとして把握し、現代社会においては「家」の信仰から個人の信仰に移りつつあり、それが祖先祭祀の衰退をもたらしているという見解である。(廃絶の方向)
- ② 日本社会における「家」は、民俗的事実あるいは文化的価値であり、そこから湧出する祖先祭祀は、種々の変動によって社会的な条件の一部が変化したからといって消滅してしまうものでなく、存続しつづける性格をもっていると位置付け、普遍的性格を持つとする見解。(存続の方向)
- ③ 「家」の継承を第一義とする伝統的な祭祀儀礼や守護神信仰は衰退し、祖父母、父母への思慕ないし「心的交流」が祭祀の基盤になるか、あるいは家制度による制度的規範にわずらわされることなく、自分に相応しい効果的な方法で祭祀を行う(私生活化)といった、いわば祭祀の変容ないし変質を趨勢とする見解。(変容もしくは変質の方向)
- ④ 新しい宗教や価値観の出現によって、伝統的な祭祀とは性質を異にする、新しい祖先祭祀形態が生まれるとする見解。

このように、現代日本の「家」と祖先祭祀研究の視角は多様であるが、いずれの先行研究にも、次のような仮説的枠組みがその基底に認められる。

- ① 産業化ないし都市化に代表される、戦後の社会変動ならびに民法の改正によって、家族構造と家族関係が大きく変容した。
- ② その結果、家制度にみられるような、直系制家族理念が崩壊し、夫婦制家族理念が浸透した。
- ③ 「家」の永続や継承を前提とする義務的な祭祀観や系譜的な祭祀観が後退し、かわって夫婦制家族理念に合致する祭祀観が表われ、直系的かつ単系的な祭祀から双系的な祭祀に移行する。

さて、以上の先行諸仮説は、前述したごとく、民俗学的特徴を有している特定地域、ないしは研究者の関心に即した地域(言いかえるなら有意抽出によって選定された地域住民)を対象に実施された、実証的事例研究方法による知見から導きだされたものである。

本研究は、これらの仮説と普遍性と現実的妥当性を統計調査法によって検証しようとするところにそのねらいがある。

§.2 研究の内容と方法および実施経過

前記の研究目的を達成するために実態調査を企画実施した。調査は1988年8月に第1次調査

を、次いで同年12月に第2次調査、翌1989年に第3次調査を実施した。第1次調査は、プリテ
ストの意味もあり、その対象選定に偏りがあったため、本報告は、主として第2次・第3次調
査の結果に限定して行う。

調査研究の枠組み

【主な調査項目】（別添 調査票参照）

- ① 家族構成
- ② 家の宗教・宗派
- ③ 仏壇・神棚の所有有無
- ④ 先祖を祀る場所と祭祀執行主体者
- ⑤ 年忌法要の実施 被祭祀者との続柄
年忌法要実施の理由
- ⑥ 墓参実態 墓地の所在地 墓碑銘
墓地所有者との続柄
- ⑦ 配偶者の家実の祖先祭祀執行について
墓の管理 位牌の管理
- ⑧ 先祖観 先祖認定の意識
世帯主との続柄
先祖の居場所
先祖祭祀の理由
- ⑨ 位牌について
位牌所有数 位牌の死者との続柄
位牌祭祀の実態
- ⑩ 伝統的「家」観念の支持度

【調査方法】

- ① 調査対象者 世帯主
- ② 対象者の抽出法と実施方法

（第2次調査）各都道府県に配置されている、佛教大学付設の通信教育部嘱託学習指導員
に調査票を送付し、調査協力の得られる世帯主を任意に抽出し配票してもらった。

回収後、最終的に集計可能対象となった標本数は、1013であるが、対象者の、①年齢別
構成の上で、30歳未満の若年世帯が少ないこと、②所属宗教（宗派）別構成では、浄土宗
をのぞく各派が少ないこと、の2点に問題点が残った。

（第3次調査）上記した第2次調査における標本の偏差（バイアス）を小さくするため、住
民構成が30歳未満の若年世帯主を多く含むと推定される新興住宅地を任意に選定し、加
えて仏教各宗派寺院に調査協力を依頼した。

集計可能対象標本数は422であり、第2次調査分を合わせると1435となる。

表1 調査対象の属性

		実 数	%
年 齢	30歳未満	198	13.8
	31歳以上50歳以下	513	35.7
	51歳以上65歳以下	495	34.5
	66才以上	217	15.1
	不 明	12	0.8
性 別	男	1162	81.0
	女	260	18.1
	不 明	13	0.9
配偶関係	配偶者あり	1239	86.4
	配偶者離・死別	124	8.7
	未 婚	44	3.1
	不 明	28	2.0
世帯類型	核家族世帯	835	58.1
	拡大家族世帯	428	29.8
	単身世帯	99	6.9
	不 明	73	1.2
世帯人数	1 人	99	6.9
	2 人	195	13.6
	3 人	364	25.4
	4 人	291	20.3
	5 人	225	15.7
	6 人以上	185	12.9
	不 明	76	5.3
宗 派	浄 土 宗	378	26.3
	浄土真宗	321	22.4
	曹 洞 宗	115	8.0
	真 言 宗	93	6.5
	日 蓮 宗	40	2.8
	臨 済 宗	34	2.4
	日蓮正宗	29	2.0
	そ の 他	230	16.0
	不明・無回答	201	14.0

§.3 研究の成果（調査結果分析）

ここでは調査結果から得られた知見を述べることにするが、紙数の都合もあり、主な調査項目の単純集計結果を示し、次いで分析結果の要旨を記述することにした。

① 調査対象者の属性＜表1＞

表1は、回答を寄せた調査対象者の、年齢構成と性別構成・配偶関係・家族構成からみた世帯類型および1世帯当たりの構成員数、ならびに家の宗教(宗派)の構成比を示すものである。

年齢構成は、本調査が世帯主を対象にしていることから、30歳未満が13.8%と少なく、31歳

～50歳未満と51歳～65歳未満がそれぞれ35%程度になっている。性別では男女比がほぼ8：2となっている。

配偶関係は、配偶者有りとする者が86.4%と圧倒的に高く、次いで配偶者との離死別者が8.7%、未婚が3.1%となっている。

世帯類型は、全体の約半数が核家族的世帯で、拡大家族世帯は29.8%、単身世帯は6.9%である。

宗教(派)別では浄土宗が26.3%、浄土真宗22.4%、ついでキリスト教などその他宗教16.0%、曹洞宗8.0%の順であるが、前述したように、サンプルが機縁法による標本抽出のため、ここに示される宗教分布には少なからぬバイアスが存在する。このため当初予定した、宗教(派)別クロス分析を初め、所属宗教(派)を分析と考察の基本的アイテムに設定するのは妥当性を欠くといわざるをえない。

② 祖先祭祀行動<表2>

【仏壇・神棚の保持】

家の祖先祭祀が具体的に執り行なわれるのは、位牌や過去帳といった、先祖を表象する具象物を納める位牌棚や仏壇など、家屋内に常設された祭壇の場においてである。我々の調査においても、仏壇における執行率が65.4%と高く、神棚でのそれを合わせると68.9%と全体の約7割を占める。

このような事実もあって、仏壇と神棚の保持率を、人々の祖先祭祀の行動と意識の動向を図る指標に用いる先行研究は多い。

今回の調査では、仏壇と神棚をともに持っている世帯が全体の約5割あり、仏壇のみ所有しているという世帯を合わせると65.7%の世帯が仏壇を所有していることになる。これを世帯類型との関連でみると、拡大家族世帯では約90%、核家族世帯では60%となっており、核家族世帯の保持率の低さが有意に認められる。この傾向は、これまでの先行研究の調査結果と一致するが、仏壇保持世帯の3割程度が放置状態にあるという森岡の調査結果の指摘にも示されるとおり、祭具保持率をもって、祭祀執行率や祭祀観の程度を推量することは出来ない。

【祭祀の実行者】

ところで実際に祭祀を担っている主たる世帯員は誰であろうか。世帯主が32.4%でもっとも高く、次いで世帯主の配偶者18.5%、世帯主の母12.5%の順になっている。当然のことながら、核家族世帯では、「世帯主の母」の比率が低いのであるが、拡大家族世帯と単身世帯では、母の比率が配偶者のそれを大きく上回っており、どちらも25%程度となっている。家族内の祭祀役割が世帯主夫婦にあることがうかがい知れる。

【年忌法要について】

調査時点までの過去5年間に年忌法要を執行したものは68.2%である。家族員に死者を持たない世帯(全体の約2割)もいるのであるから、この比率それ自体に特に意味はない。われわれ

現代日本社会における「家」と祖先祭祀

表 2 祖先祭祀の行動

		実 数	%
仏壇・神棚	仏壇のみあり	254	17.7
	神棚のみあり	215	15.0
	仏壇・神棚ともにあり	689	48.0
	仏壇・神棚ともになし	236	16.4
	不 明	41	2.9
先祖祭祀の場所	仏 壇	938	65.4
	神 棚	50	3.5
	仏壇と神棚	149	10.4
	そ の 他	50	3.5
	祭祀をせず	181	12.6
	不 明	67	4.7
先祖祭祀の実行者	世 帯 主	465	32.4
	世帯主の配偶者	265	18.5
	世帯主の子供	3	0.2
	世帯主の父	57	4.0
	世帯主の母	179	12.5
	特定者なし	143	10.0
	そ の 他	44	3.1
	不 明	69	4.8
	非 該 当	210	14.7
年忌法要の有無	年忌法要あり	978	68.2
	年忌法要なし	394	27.5
	不 明	63	4.4
年忌法要の被祭祀者 (M・A)	父 母	658	67.3
	祖 父 母	346	35.8
	曾祖父母	26	2.6
	兄弟姉妹	51	5.2
	子 供	37	3.8
	配 偶 者	89	9.1
構成比は年忌法要実施者 978 に対する割合を示す			
墓 参	過去 1 年間に墓参した	1327	92.5
	〃 墓参せず	80	5.6
	不 明	27	1.9
墓地の所在	菩 提 寺	459	34.6
	地域の共同墓地	432	32.6
	自宅の敷地内	192	14.5
	霊 園	158	11.9
	そ の 他	86	6.4
墓標の文字	家先祖代々・先祖累代	702	52.9
	法名または戒名	338	25.5
	生前の俗名	79	6.0
	題目・名号などの文字	141	10.6

佛 教 文 化 研 究

	そ の 他	67	5.3
墓地の所有者	世帯主の家	851	64.1
	本 家	371	27.9
	そ の 他	79	6.0
	わからない	26	2.0
配偶者の同胞順位	長男・長女	351	26.5
	中 間 子	615	46.3
	末 子	320	24.1
	単 子	41	3.1
配偶者の実家の墓の守	実家の家族	1062	80.0
	実家以外の親族	84	6.3
	嫁ぎ先の家	135	10.2
	そ の 他	46	3.5
配偶者の実家位牌の守	実家の家族	1054	79.4
	実家以外の親族	74	5.6
	嫁ぎ先の家	157	11.8
	そ の 他	42	3.2
弔いあげ年数 (非該当・不明を除く)	1 周忌	12	1.2
	3 回忌	14	1.4
	7 回忌	21	2.1
	13回忌	30	3.1
	17周忌	20	2.0
	23回忌	48	4.9
	25回忌	8	0.8
	27回忌	9	0.9
	33回忌	340	34.8
	37回忌以上	450	46.0
上記の理由 (非該当・不明を除く)	伝統的な風習による	622	63.6
	菩提寺の意見・指示	180	18.4
	死者が先祖になった	98	10.1
	そ の 他	52	5.4
年忌法要の場所 (非該当・不明を除く)	菩 提 寺	281	28.7
	自 宅	388	39.7
	墓 地	8	0.9
	菩提寺と自宅	104	10.7
	菩提寺と墓地	24	2.5
	自宅と墓地	70	7.2
	菩提寺と自宅と墓地	65	6.7
	そ の 他	16	1.7

が知ろうとしたのは、年忌法要を実施した世帯が、年忌を何年まで勤めようとしているのか(弔いあげ年数)、またその理由は何かという点である。

もっとも多い弔いあげの年数は、37回忌以上(46.0%)で、次いで33回忌(34.8%)、そして13回忌(3.1%)の順である。

このように最終年忌が伸びていることの理由の一つに、近年の平均寿命の伸びをあげることでもできようが、菩提寺の護持など、寺院の経済的事情も要因の一つと考えられる。

人々がその年数をあげる理由は、「昔からの慣習や風習による」が63.6%と多いが「死者が先祖になられたと思う」と意識レベルで祖霊化をとらえているものが、全体の1割程度いる。

【墓参と墓の守りについて】

調査時点までの過去1年間に墓参したものは全体の92.5%であり、その墓の所在は菩提寺と地域の共同墓地がともに3割程度となっている。

その墓(石塔)の墓標の文字は全体の約5割が「〇〇家先祖代々」もしくは「先祖累代」で、死者の法名または戒名が記されているもの25.5%、題目や名号などの文字が彫られているものが10.6%となっている。

系譜的なものではなく、死者個人を祭祀する観念や、配偶者の実家の死者を同時に祀るいわゆる双系祭祀観が増加する傾向にあるとはいえ、墓標に限定するかぎり、顕著な傾向は認められないといえよう。もちろん、これは双系祭祀観といった意識とは別に、代々墓(石)の耐久性や移行性の低さということがらによるものなのかもしれない。

当該墓の所有をみると、世帯主の家とするものが64.1%と多く、本家が27.9%となっている。

【世帯主配偶者の実家の墓と位牌の管理】

調査対象者(世帯主)の約8割が男性であることから推察すれば、ここにいう配偶者のほとんどは世帯主の妻ということになる。

妻の実家の墓と位牌の管理は、どちらも8割程度が「実家の家族」が行っており、「嫁ぎ先の家」というものは約1割である。

これを、配偶者の同胞順位との関連でみると、単子の場合、墓の管理については長女・中間子・末子に比して「実家以外の親族」の比率が高いが、位牌については、嫁ぎ先の「実家以外の親族」比率が60%となっており、「実家以外の親族」比率をはるかに上回っている。一人娘の場合、嫁ぎ先の家の仏壇内に、本人の実家の位牌を納め祀るという、習俗にとらわれない、状況適合的な祭祀観や祭祀形態が一般化する傾向が認められる。ただ霊友会系教団のように、それが直ちに双系位牌祭祀という形態に移行するかどうかは推定できない。

③ 人々の先祖観<表3>

【先祖規定】

人々の「先祖」規定をみると、祭祀者と被祭祀者との「続柄」によるものとするものが46.7%となっており、「はっきりしたものはない」と答えたものが23.7%、そして、死者の「死後の年数」に規定されるというものが21.4%となっている。

「続柄」の場合、祖父母、父母など直系の尊属を先祖とするものが53.4%、次いで配偶者の実家の家族18.4%、兄弟など祭祀者と血縁関係にある死者とするものが10.1%となっており、直系尊属を先祖と規定する考え方が強く表れている。

佛 教 文 化 研 究

表3 先祖観

		実 数	%
先祖規定	1. 死後の年数による 2. 続柄による 3. 年忌の回数による 4. わからない 5. NA	307 670 37 340 81	21.4 46.7 2.6 23.7 5.6
前問回答1の年数 NAを除く	死の直後先祖になる 1年から5年まで 6年から10年まで 11年から30年まで 31年から50年まで 51年から100年 101年以上	27 141 24 39 54 15 2	8.8 45.9 7.8 12.7 17.6 4.9 0.7
前問回答2の続柄 NAを除く	直系の尊属 傍系親族 配偶者の実家の家族 卑 族 血縁関係のある人 そ の 他	358 47 123 23 68 38	53.4 7.0 18.4 3.4 10.1 5.7
先祖の居る場所 (肯定比率) MA	墓 地 極楽・浄土・天国 仏 壇 お 寺 先祖の位牌 死者の生家 祭祀している家 祭祀している人の心 山や海などの自然 先祖の居る場所はない	327 694 329 128 149 54 134 252 27 50	22.8 48.3 22.9 8.9 10.4 3.8 9.3 17.7 1.8 3.4
先祖祭祀の理由	おかげを感じるから 祀らないと祟るから 守ってくれるから 習慣だから そ の 他	792 54 381 193 8	55.1 3.8 26.6 13.4 0.6
位 牌 A	単記位牌の数 1 2 3 4 5 以上 連記位牌の数 1 2 3 4 5 以上	318 123 117 64 183 198 74 20 16 54	22.2 8.6 8.2 4.5 12.8 13.8 5.2 1.4 1.1 3.8

現代日本社会における「家」と祖先祭祀

	先祖代々の位牌の数	1	232	16.2
		2	13	0.9
		3	10	0.7
		4	0	0.0
		5 以上	10	0.7
	自分との関係が不明な位牌の数	1	37	2.6
		2	10	0.7
		3	1	0.1
		4	1	0.2
		5 以上	22	1.6
位 牌 B	直系尊属の位牌	1	344	24.0
		2	231	16.1
		3	127	8.9
		4	71	5.0
		5 以上	163	11.4
	傍系位牌	1	182	12.7
		2	74	5.2
		3 以上	92	6.4
	配偶者の実家の位牌	1	58	4.1
		2	14	1.0
		3	8	0.6
		4	4	0.3
		5 以上	10	0.7
	卑属位牌	1	89	6.2
		2	10	0.7
		3	2	0.2
		4	0	0.0
		5 以上	4	0.3
	血縁関係のない死者の位牌	1	30	2.1
		2	11	0.8
		3	6	0.4
		4	2	0.2
		5 以上	8	0.6
位牌に対する観念	特定の位牌を先祖と考えている	463	32.3	
	総ての位牌を先祖と考えている	803	56.0	
	そ の 他	41	2.9	
特定位牌の続柄	直系尊属の位牌	107	7.5	
	先祖代々の位牌	6	0.4	
	その他・不明	443	30.9	
特定位牌のあつかい (肯定比率)	仏壇の中央に安置	58	5.7	
	仏壇の高所に安置	81	3.5	
	仏壇以外に安置	4	0.3	
	他の位牌より大型	27	1.9	
先祖になる資格 (肯定比率)	死者のうちの男だけ	32	2.2	
	死者のうちの女だけ	13	0.9	

家の後継者だけ	96	6.7
家の後継者と配偶者	116	8.1
子供のいる死者	17	1.2
すべての死者	1109	77.3
嫁いだ女性	265	18.5
夫婦で死んだ男性	957	66.7
未婚で死んだ女性	898	62.6
分家した男性	282	19.7
嫁いできた女性	995	69.4

「死後の年数」では、死後1年～5年というものが45.9%でもっとも高く、次いで31年～50年が17.6%，11年～30年が12.7%と続いている。

先に示した、最終年忌数が33年～37年以上に全体の80%が集中しているのに対して、人々が当該の死者を先祖と認定する死後の年数は相当短いことがわかる。先祖観(意識)が、年忌法要などの儀礼慣習とは独立していることを物語っている。「死後直後に先祖になる」と考えるものが1割弱いることも興味深い。

【先祖の居場所】

人々は先祖が何処にいて考えているのだろうか。あらかじめ、①墓地、②極楽・浄土・天国、③仏壇、④お寺、⑤先祖の位牌、⑥死んだ人が生まれた家、⑦先祖をおまつりしている家、⑧先祖をおまつりしているひとの心の中、⑨山や海などの自然の9つを選択肢に用意して複数回答で回答してもらった。

もっとも多いのは、「極楽・浄土・天国」で48.3%，第二は「墓地」「仏壇」がともに22%，次いで「祭祀している人の心の中」が17.7%，「先祖の位牌」と「祭祀している人の家」がそれぞれ10%程度となっている。

柳田やスミスは、位牌祭祀に日本の祖先祭祀の特徴を指摘したが、ここでは墓地や仏壇と回答するものが、「位牌」の2倍強となっており注目出来る。先祖の依代ではあっても、常在する場とは観念されていないのであろう。(ただ、選択肢とした9項目のレベル設定にやや問題があることは否めない)

【位牌について】

位牌については、まず、現在、家で保持している位牌の総数と、その形態別(単記位牌か連記位牌か、〇〇家先祖代々と表記のある位牌)の数、関係不明の位牌数等をたずねたが、特記すべき点がないのでここでは省略する。

次に、祭祀者との続柄(関係)が判明している位牌についてその数をたずねた。これによれば、直系尊属の位牌の保持率が高いが、傍系位牌や配偶者実家の位牌、さらには血縁関係のない死者の位牌も、わずかではあるが保持していることがわかる。

すべての位牌の内、特に「ご先祖」として位置付けている位牌があるかどうかをたずねたところ、「特定の位牌をご先祖と考える」というものが32.3%あった。ただ、その被祭祀者との続柄については、回答を保留もしくは不明とするものが多く、具体的関係はわからない。関係

が明確でない位牌の死者を「ご先祖」と考え、仏壇の中でも特別な場所にその位牌を安置しているところに、人々の先祖観の一端を知ることができる。

【先祖観】

＜先祖となる資格要件＞

家で死んだ死者の中で、先祖となる資格を持つ者は何かについて、①男性だけ、②女性だけ、③男女を問わず家の後継者だけ、④家の後継者と配偶者、⑤子供のいる死者だけ、⑥死者すべて、の6つに分けてその肯定率を調べた。回答は複数回答である。

これによれば、「死者のすべて」が先祖になると答えるものが約78%でもっとも高く、未婚で死んだ者の性別や嫁いできた女性もその「家」で死んだ者は先祖であるとする者の多いことがわかる。ちなみに「家の後継者だけ」と「家の後継者と配偶者だけ」はそれぞれ6.7%・8.1%となっており、伝統的な「家先祖」観念は1割にも満たない。

先にみたように、位牌に対する観念では、「特定の位牌を先祖と考える」とするものが3割程度いることを考えると、「死者すべてが先祖になる」とするこの回答率の高さをどのように理解すべきであろうか。

伝統的な家意識や系譜的観念が大きく衰退し、先祖観に拡がりが見られることを示唆するものであるのか、それとも、特別扱いをしないという建前的な回答が多いのか、今回の調査結果からだけでは容易に結論を下すことはできない。

次いで同様に、①他家に嫁いだ女性、②未婚で死んだ男性、③未婚で死んだ女性、④分家した次男以下の男性、⑤嫁いできた女性、という5つの属性を持つ死者それぞれについて、それらが「家の先祖」になるかどうかをたずねた。このうち、「他家に嫁いだ女性」と「分家した男性」を先祖と認定するものの比率は低く、2割弱である。これに対して、「嫁いできた女性」「未婚で死んだ男・女」の両者には、いずれも6割以上が先祖になると肯定しており、先の質問に対する回答に比べて、ここでは「家」を中心とする規定観念の強さが明確な差異性をもって示されている。

④「家」意識について＜表4＞

伝統的な「家」意識がどの程度存在するかをみるために、以下の10項目について調べた（*印は用意した選択肢）。

- ① 子供がいない場合の家の相続
 - * 絶家止むなし
 - * 養子を迎えても家を継承させる
- ② 仏壇や位牌、墓の相続
 - * 家の継承者
 - * 仏壇などの面倒をよくみってくれる者
- ③ 子供がいない場合の仏壇などの管理

- * お寺に預ける
- * 親類に頼む
- * 養子を迎えて管理してもらう
- ④ 一人娘の場合の先祖位牌の管理
 - * 婿養子を迎え娘夫婦に頼む
 - * 娘の嫁ぎ先に持ってゆかせる
 - * 親類に頼む
 - * お寺に預ける
- ⑤ 一人娘の場合のお墓の管理
 - * 婿養子を迎え娘夫婦に頼む
 - * 娘の嫁ぎ先に頼む
 - * 親類に頼む
 - * お寺に頼む
- ⑥ 二人以上の兄弟がいる場合、先祖の年忌法要は誰が責任をもって行なうべきか
 - * 当然、長男である
 - * 兄弟の持ち回りにすべきである
 - * 仏事に熱心な者が行なうべきである
 - * 経済的にゆとりのある者がすべきである
- ⑦ 息子夫婦との同居について
 - * 当然同居すべきである
 - * 同居すべきだとは思わない
- ⑧ 老後の子供への期待
 - * 家の跡取りに面倒を見てもらいたい
 - * 自分たちと気の合う子供夫婦に面倒をみてもらいたい
 - * 子供の誰にも面倒をみてほしくない
- ⑨ 夫婦のあり方
 - * 妻は夫に従うべきである
 - * 夫が妻に従うほうが家庭は円満
 - * 夫と妻はすべてに平等であるべきである
- ⑩ 親子のあり方
 - * 子は父の言うことに従うべきである
 - * 子は両親の言うことに従うべきである
 - * 子供本人の意志を尊重すべきである

以上のそれぞれについての結果を示したものが表4である。

このうち、本研究の主題に直接関わる項目は②、③、④、⑤、⑥、であるが、③の「子供が

表4 「家」意識

		実 数	%
相続観等に関する意識			
A	「家」の継承について		
	①絶家もやむなし	508	35.4
	②養子に継がせる	638	44.5
	③DK・NA	289	20.2
B	仏壇や位牌お墓の相続		
	①跡取りが相続すべき	1056	73.6
	②よく世話するものが相続すべき	298	20.8
	③DK・NA	81	5.6
C	子供がいない場合の祭壇の管理		
	①寺に一切を預ける	548	38.2
	②親類に頼む	276	19.2
	③養子をもって管理させる	385	26.8
	④DK・NA	226	15.7
D	一人娘の場合の先祖位牌の管理		
	①婿養子をもって娘夫婦に世話をさせる	689	48.0
	②娘の嫁ぎ先に持っていさせる	117	8.2
	③親類に頼む	93	6.5
	④寺に預ける	274	19.1
	⑤DK・NA	262	18.2
E	一人娘の場合の墓の管理		
	①婿養子をもって娘夫婦に世話をさせる	697	48.6
	②娘の嫁ぎ先でめんどろをみてもらう	133	9.3
	③親類に頼む	104	7.2
	④寺に頼む	282	19.6
	⑤DK・NA	219	15.3
F	先祖の年忌法要は誰がすべきか		
	①長男がすべき	1162	81.0
	②兄弟の持ち回りすべき	36	2.5
	③兄弟の中で仏事に熱心な者がすべき	125	8.7
	④経済的にゆとりのあるものがすべき	33	2.3
	⑤DK・NA	79	5.5
G	息子夫婦との同居について		
	①同居すべき	562	39.2
	②同居すべきと考えず	565	39.4
	③DK・NA	308	21.4
H	老後の期待		
	①家のあととりに面倒を見てもらいたい	754	52.6
	②気のあうこども夫婦に	116	11.6

I	③誰にも面倒を見てもらいたくない	301	21.0
	④DK・NA	212	14.8
	夫婦のあり方について		
	①夫唱婦随がよい	677	47.2
	②妻の意見に夫が従うのが良い	124	8.6
	③すべて平等であるべき	528	36.8
	④DK・NA	106	7.4
	親子のあり方について		
	①こどもは父親の意見に従うべき	55	3.9
	②こどもは両親の意見に従うべき	98	6.8
J	③こども本人の意志を尊重すべき	1248	87.0
	④DK・NA	34	2.4

いない場合の仏壇や位牌等祭具の管理」以外の項目については、「跡取り」「婿養子を迎える」「長男」など、伝統的な家意識がまだ根強く存在することがわかる。

§.4 今後の課題

戦後の産業化と都市化等の社会変動と、それに伴う家族構造の変容ならびに夫婦家族制理念の浸透を独立変数とし、わが国の伝統的な祖先祭祀と祖先観の変容実態を統計的に捉えようとするのが本研究の目的である。

これまでの我々の研究成果を総括すれば、少なくとも祖先祭祀ないし祖先観の実態を、統計調査研究法によって把握するための操作的枠組みと、その方法の妥当性はある程度検証出来たように考える。

しかしながら、多くの解決すべき課題が残されているのも事実である。その一つに、森岡や孝本が指摘する「祖先」と「先祖」の概念規定に関する問題がある。本報告では、厳密に使い分けをしないで使用しているが、調査技法上(ワーディング)の問題とは別途検討を要すると思われる。「祖先」と「先祖」と「ご先祖」の3つのことばに対する人々の受け止め方には、明らかな差異があるように思える。第二は、「位牌の保持ないし管理の実態」を統計調査法によつて的確(具体的)に把握する技法の検討である。この点の解明が今回の調査対象者の主要な目的でもあったが、調査対象者の回答の不確かさもあり、具体的な行動レベルの実態を把握することが困難であった。今回のような配票調査法ではなく、面接法を採用し具体的に実態を把握することが課題となる。第三は、都市比較を作業仮説に組み込んだにもかかわらず、標本抽出が適当でなかったためにその目的は達成出来ずに終わった。

さらに、現代日本の社会的移動率の高さを考慮すれば、伝統的な民俗や慣習のある農村地域から大都市に移動した住民層を対象に、移動前と移動後の祭祀行動や先祖観に変容がみられるかどうかをパネル法によって検討することも必要となろう。また、祭祀行動や先祖観の差異が、世代的差異に規定されるものか、それとも居住地域の文化的環境条件の差異に規定されるもの

なのか等をより詳細に検討するためにも、対象選定(標本抽出)をより精緻に行う必要があると考える。

先祖に関するアンケート
調 査 票

お 願 い

わたしども『佛教大学 祖先祭祀研究会』では、現代社会における人々の「ご先祖」に対するお考えや、そのおまつりの仕方について研究を進めております。

このたび、ふだん皆様が「ご先祖」に対してお考えになっておられることや、じっさいのおまつりの仕方をおたずねいたしたく調査を計画いたしました。

ご多忙のところ誠にお手数をおかけいたしますが、この調査にご協力くださいますようお願い申し上げます。

結果はすべて統計的に数字におきかえて処理いたしますので、お答えいただきます皆様のお名前が出ることは決してございません。また、この調査は学術的な目的で実施いたすものです。

ご理解のうえ、何卒、ご協力のほど重ねてお願い申し上げます。

佛教大学 祖先祭祀研究会

ご回答にあたってのお願い

- (1) この調査の回答は世帯主の方をお願いします。
- (2) 番号に○をつけていただく質問項目については、問の文章をよくお読みのうえ、まちがいのないようにしてください。
- (3) ふだん考えておられることをありのままにおこたえください。

(ご注意)

- ① 調査票の中の菩提寺とは、おたくの家が檀家になっておられるお寺のことです。
- ② お位牌に関する質問は、お手数ですが、1つ1つお確かめのうえ、おこたえください。

<連絡先>

〒603 京都市北区紫野北花ノ坊町96

佛教大学 社会学研究所

☎075-491-2141

(内線) 264

問1 まずはじめに、あなたと現在、いっしょに同居されているご家族のことについて、おうかがいします。ご家族全員の続柄、年齢、性別、配偶者の有無についてご記入ください。配偶者がおられない場合には（ ）内のいずれかに○をつけてください。

	続 柄	年 齢	性 別	配偶者（妻または夫）の有無		
1	あなたご自身	才	男・女	1. 配偶者あり	2. 配偶者なし（死別・離別）	3. 未婚
2		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
3		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
4		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
5		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
6		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
7		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
8		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
9		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚
10		才	男・女	1. あ り	2. な し （死別・離別）	3. 未婚

問2 あなたの家の宗教・宗派は次のどれですか。

- | | | | | |
|-------------|-------------|---------|----------|---------|
| 1. 天台宗 | 2. 真言宗 | 3. 浄土宗 | 4. 真 宗 | 5. 臨済宗 |
| 6. 曹洞宗 | 7. 日蓮宗（法華宗） | 8. 日蓮正宗 | 9. 立正佼正会 | |
| 10. 霊友会 | 11. その他の仏教（ | | | ） |
| 12. キリシト教 | 13. 神 道 | 14. 大本教 | 15. 金光教 | 16. 天理教 |
| 17. その他の宗教（ | | | | ） |
| 18. 宗教なし | | | | |
| 19. わからない | | | | |

問3 おたくには、いまお住まいになっておられる家の中に、お仏壇や神棚などがありますか。次の中から、あてはまる番号に○印をつけてください。

- | |
|-------------|
| 1. 仏壇だけがある |
| 2. 神棚だけがある |
| 3. 仏壇も神棚もある |
| 4. 仏壇も神棚もない |

問4 それでは、いまお住まいになっておられる家の中で、ご先祖をおまつりしているのはどこですか。

次の中から、あてはまる番号に○印をつけてください。

- | |
|--|
| —1. 仏壇におまつりしている |
| —2. 神棚におまつりしている |
| —3. 仏壇と神棚の両方におまつりしている |
| —4. その他のところにおまつりしている。その場所を下の（ ）の中に具体的に |

にお書きください。

()

5. ご先祖はおまつりしていない。

→それをふだんお守りされているのは、あなたご自身ですか、それとも他の方ですか。
次の中から、あてはまる番号に○印をつけてください。

- | | | |
|--------------|---------------------|-----------|
| 1. 世帯主(本人) | 2. 世帯主の配偶者(妻または夫) | 3. 世帯主の子供 |
| 4. 世帯主の父親 | 5. 世帯主の母親 | |
| 6. 特に決まっていない | 7. その他(具体的に書きください。) | |

問5 次に年忌法要についておたずねします。

おたくでは、この5年間に年忌法要をなさいましたか。

- | |
|---------------|
| 1. 年忌法要をした |
| 2. 年忌法要をしなかった |

→「年忌法要をした」と答えた方におたずねします。次の1～4についておこたえください。

1. それは、どなたの何回忌(周忌)の法要でしたか。あなたとの方との続柄(関係)と、何年の年忌であるのかその数字を()の中にお書きください。

例

わたしの(祖父)の	7回忌
-----------	-----

関 係	回 忌	関 係	回 忌
わたしの()の	回忌	わたしの()の	回忌
わたしの()の	回忌	わたしの()の	回忌
わたしの()の	回忌	わたしの()の	回忌
わたしの()の	回忌	わたしの()の	回忌

2. おたくでは法要は、およそ何回忌までなさいますか。下の中に数字を記入してください。

およそ_____何回忌までです。

3. それはどうしてでしょうか。次の中から、あてはまる番号に○印をつけてください。

- | |
|-------------------------|
| 1. 昔からの慣習や風習がそうであるから |
| 2. お寺(お寺の住職)の意見がそうであるから |
| 3. これで死者がご先祖になられたと思うから |
| 4. その他(具体的に書きください。) |

4. 年忌法要を行なう場所はどこですか。次の中からあてはまる番号に○をつけてください。

- | | |
|--------------------------|--------------|
| 1. 菩提寺（あなたの家が檀家になっているお寺） | |
| 2. 自 宅 | 3. 墓 地 |
| 4. 菩提寺と自宅 | 5. 菩提寺と墓地 |
| 6. 自宅と墓地 | 7. 菩提寺と自宅と墓地 |
| 8. その他（具体的にお書きください。） | ） |

- 5. 「年忌法要をしなかった」を答えた方のみ記入ください。

- | |
|------------------------------|
| 1. この5年間に年忌法要があたっていなかった。 |
| 2. 年忌法要を忘れていた。 |
| 3. 年忌法要は必要ないと思うから。 |
| 4. 年忌法要での経済的な負担を感じたから。 |
| 5. 家族や親族の何らかの都合でやむをえず行わなかった。 |
| 6. その他（具体的にお書きください。） |

問6 では、次にお墓についておうかがいします。

おたくでは、この一年間にご先祖のお墓（石塔）におまいりになりましたか。

- | |
|---------------|
| 1. おまいりをした |
| 2. おまいりをしなかった |

→「おまいりをした」と答えた方におたずねいたします。次の1～3についておこたえください。

1. その墓地はどこにありますか。

- | | |
|--------------------------|--------------|
| 1. 菩提寺（あなたの家が檀家になっているお寺） | |
| 2. 地域の共同墓地 | 3. 家の土地にある墓地 |
| 4. 霊園 | |
| 5. その他（具体的にお書きください。） | ） |

2. そのお墓の正面にはどのような文字が書かれていますか。

- | |
|--------------------------------------|
| 1. ○○家先祖代々・○○家先祖累代など |
| 2. 法名（ <small>かいみょう</small> 戒名） |
| 3. 亡くなった人の生前の名前 |
| 4. 南無阿爾陀仏・南無妙法蓮華経・南無大師遍照金剛・俱会一処などの文字 |
| 5. その他（具体的にお書きください。） |

3. そのお墓の持ち主はどなたですか。

- | | |
|---------------------|--------------|
| 1. 自分の家のものである。 | 2. 本家のものである。 |
| 3. 自分の家や本家以外のものである。 | |

(その家との関係を具体的にお書きください。)

4. わからない。

問7 あなた(世帯主)の配偶者(妻または夫)のご実家のお墓とご先祖のお守りについておたずねします。

1. あなたの配偶者は、何人兄弟姉妹の上から何番目ですか。

____人兄弟姉妹の____番め

2. ご実家のお墓のお守りはどなたがなさっていますか。

1. 配偶者の実家の家族(父母・実の兄弟・実の姉妹など)がしている。
2. 配偶者の実家以外の親族(但父や伯母・いとこなど)の者がしている。
3. あなたのいまの家族がしている。
4. その他(具体的にお書きください。)

3. ご実家のご先祖のお位牌のお守りはどのようになさっておられますか。

1. 配偶者の実家でおまつりしている。
2. 配偶者の実家以外の親族(伯父や伯母・いとこなど)の家でおまつりしている。
3. あなたのいまの家でおまつりしている。
4. その他(具体的にお書きください。)

問8 あなたのご先祖に対するお考えをお聞かせください。

1. あなたが、「ご先祖」と考えるのは、つぎのうち、どの場合ですか。あてはまる番号に○をつけてください。

1. 亡くなってからの年数による
2. 続柄による
3. 年忌の回数による
4. はっきりとしたものはない

→亡くなってから何年たてば、「ご先祖」になるとお考えですか。数字でご記入ください。

____年たてば、ご先祖になる

→あなた(世帯主)とどのような関係の人が、「ご先祖」になりますか。

→亡くなった方は、何回忌を終えると、ご先祖になると思いますか。数字でご記入ください。

____回忌を終えると、ご先祖になる

2. ふだんの日、「ご先祖」はどこにおられると思いますか。その場所を次の中から選んで、あてはまる番号に○をつけてください。いくつでもけっこうです。

1. 墓 地 2. 極楽・浄土・天国 3. 仏 壇 4. お 寺
5. 先祖の位牌（いはい）
6. 死んだ人が生まれた家
7. その先祖をおまつりしている家
8. 先祖をおまつりしている人の心の中
5. 山・海などの自然
10. 先祖のいる場所はない

3. 「ご先祖」をおまつりするのは、なぜですか。その理由を次の中から一つ選んで、○をつけてください。

1. 私達が先祖に対するおかげを感じるから
2. 先祖をまつらないと私達に祟る（たたる）から
3. 先祖が私達を守ってくれるから
4. とくにわからないが、習慣としてやっているから
5. 年寄りがうるさいから
6. 親族やとなり近所がうるさいから
7. その他（具体的にお書きください。）

問9 おたくには次のような位牌（いはい）がそれぞれいくつありますか。その数をお答えください。

1. 亡くなった方お一人の戒名(あるいは俗名)だけが書かれている位牌

→
2. 二人以上の亡くなった方の戒名(あるいは俗名)がいっしょに書かれている位牌

→
3. 「〇〇家先祖代々」などのような文字が書かれている位牌

→
4. 位牌に書かれている戒名(あるいは俗名)の方とあなたとの続柄や関係がまったくわからない位牌

→

問10 あなたとの続柄がわかる位牌の中で、あなた（世帯主）から見て、次のような関係の死者の位牌はそれぞれいくつありますか。その数をお答えください。

1. あなたの父母・祖父母・曾祖父母（ひいおじいさん・ひいおばあさん）などの直系の親族の位牌

→
2. あなたのおじ・おば・兄弟・姉妹・いとこなどの傍系の親族の位牌

→

3. あなたの妻または夫の実家の親族、あるいはあなたのお母さんの実家の親族の位牌

→

4. あなたの子供・おい・めいなどの親族の位牌

→

5. あなたとはまったく血のつながりのない方の位牌

→

問11 おたくにある位牌の中で、特別に「ご先祖」として考えておられる位牌がありますか。

1. 特定の位牌を「ご先祖」と考えている。
2. すべての位牌を平等に「ご先祖」と考えている。
3. その他（具体的にお書きください。）

→ 1. 「特定の位牌をご先祖と考えている」とお答えになった方におたずねします。
それはあなたとどのような続柄の方の位牌ですか。具体的にお書き下さい。

2. その位牌だけを特別な場所に置いておられますか。次のうち、あてはまるものの番号に○をつけてください。（○はいくつでもけっこうです。）

1. その位牌だけを仏壇の中央に置いている。
2. その位牌だけを仏壇の中の高い段に置いている。
3. その位牌だけを仏壇以外の特別な場所に置いている。
4. その位牌だけがほかの位牌にくらべて大きな位牌である。
5. その他（具体的にお書き下さい。）

3. その位牌だけを対象とした特別なおまつりをなさいますか。もしされる場合、どのような時に、どのようなおまつりをされるのかを具体的にお書き下さい。

問12 おたくで亡くなった方は、だれでもみなおたくの家の「ご先祖」になると思いますか。
次のうち、あなたのお考えにあうものの番号に○をつけてください（○はいくつでもけっこうです）。

1. 亡くなった方のうち、男性だけが先祖になる。
2. 亡くなった方のうち、女性だけが先祖になる。
3. 亡くなった方のうち、家のあととりであった方（男でも女でも）だけが先祖になる。
4. 亡くなった方のうち、家のあととりであった方とその妻または夫だけが先祖になる。

5. 亡くなった方のうち、子どものいる方だけが先祖になる。
6. 亡くなった方は、すべてみな先祖になる。
7. その他（具体的にお書き下さい。

）

問13 次のような方は、おたくの家の「ご先祖」になると考えますか。なると思うものに○をつけてください（○はいくつでもけっこうです）。

1. おたくで生まれて、よその家へとついでいった女性
2. おたくで生まれて、結婚する前に若くして亡くなった男性
3. おたくで生まれて、結婚する前に若くして亡くなった女性
4. おたくで生まれたが、次男であったので別の場所に分家をした男性
5. おたくへ嫁としてよその家からついできた女性

問14 次に、「家のあととりの問題」や「親子の関係」についておたずねします。

下のAからJのそれぞれについて、あなたのお考えにもっとも近いものを一つ選んで、その番号に○をつけてください。

A. もし、あなたに一人も子どもさんがいないばあい、家の相続に関するあなたのお考えは、つぎのうちどの意見にもっとも近いですか。

1. あととりになる子どもがいないので、家がたえてもしかたないことだと思う。
2. 家をたえさせるわけにはいかないで、よその家から養子をもって家をつがせる。
3. わからない。

B. あなたはおたくにあるお仏壇やお位牌、お墓などをだれが相続すべきだと思いますか。

1. 家のあととりになる者が相続すべきである。
2. 家のあととりにかぎらず、墓や仏壇のめんどろをよくみってくれる者が相続すべきである。
3. わからない。

C. もし、あなたに一人も子どもさんがいないばあい、おたくにあるお仏壇やご先祖のお位牌、お墓などはどうするのがよいと思いますか。

1. 自分の死後、仏壇や墓などのめんどろをみる者がいなくなるので、お寺に一切をあずけてしまう。
2. 親類の中の適当な者にたのんでめんどろをみてもらう。
3. よその家から養子をもって、その者にめんどろをみてもらう。
4. わからない。

D. もしあなたが一人娘の親である場合、おたくにある「ご先祖のお位牌」はどうすべきだと思いますか。

1. 娘にむこ養子をとらせて家をつがせ、娘夫婦にめんどろをみてもらう。
2. 娘がよその家にとついでゆけば、位牌はそのとつぎ先に持ってゆかせて、そこ

現代日本社会における「家」と祖先祭祀

でめんどろをみてもらう。

3. 親類の中の適当な者に位牌の世話をたのむ。
4. 娘がよその家へについてゆけば、自分の家の者ではなくなるので、自分の家の位牌は一切お寺にあずけてしまう。
5. わからない。

E. もしあなたが一人娘の親である場合、おたくのお墓はどうするべきだと思いますか。

1. 娘にむこ養子をもって家をつがせ、娘夫婦にめんどろをみてもらう。
2. 娘がよその家へについてゆけば、そのとつぎ先の家の者にお墓のめんどろをみてもらう。
3. 娘がよその家についてゆけば、自分の家の者ではなくなるので、親類の中の適当な者にたのんでお墓のめんどろをみてもらう。
4. お寺に一切のお墓の世話をたのむ。
5. わからない。

F. もしあなたに2人以上の兄弟がある場合、「ご先祖の年忌法要」はだれが中心になっておこなうべきだと思いますか。

1. すべての年忌法要は当然長男が中心になっておこなうべきである。
2. 兄弟が複数いるのであるから、年忌法要は兄弟の間でもち回りでおこなうべきである。
3. だれとは限らず、複数の兄弟の中で年忌法要などの仏事に熱心な者がおこなえばよい。
4. 複数の兄弟の中で、一番経済的にゆとりのある家を中心になっておこなうべきである。
4. わからない。

G. あなたのむすこさんが結婚された場合、あなたのご夫婦とむすこさんご夫婦は、同居すべきだと思いますか。

1. むすこ夫婦は当然親夫婦と同居するべきである。
2. むすこ夫婦とは同居するべきだとは思わない。
3. わからない。

H. あなたはご自分の老後、子どもさんに何を期待しますか。

1. 家のあととりになった子ども夫婦に当然老後のめんどろをみてほしい。
2. 子どもが複数あれば、自分たち夫婦と一番気のあう子ども夫婦に老後のめんどろをみてほしい。
3. 子どもには親のことで心配をかけたくないので、だれにも老後のめんどろをみてほしくない。
4. わからない。

I. あなたの「夫婦のありかた」に対するお考えをお聞かせください。

1. 多少の意見のちがいはあっても、妻は夫に従うべきである。

1. 子どもは父親の言うことには従うべきである。
2. 子どもは両親の言うことには従うべきである。
3. 子どもはあるていど両親の言うことに従うべきであるが、最終的には子供本人の意志を尊重すべきである。
4. わからない。

1) 性別……………1. 男 2. 女
2) 年齢……………満 (才)
3) 現在のお仕事は何ですか。現在、お仕事をお持ちでない方は、一番長くお勤めになられたお仕事は何ですか。あてはまる番号に、○をつけてください。

1. 商店, 工場, 会社などの自営業
2. 官庁, 会社, 商店などの事務
3. 店員, 外交などの販売・営業
4. 農業, 林業, 漁業
5. 医師, 教師, 研究者, 弁護士などの専門職
6. 運転手, 郵便配達, 鉄道, 船舶などの運輸通信業
7. 工具, 大工, 職人などの技術的職業
8. 警察, 消防, 警備などの保安的職業
9. 理容, 調理, クリーニング, 飲食店などの従業員
10. 学生
11. 主婦
12. その他(具体的に

1. 新制中学, 旧制寻常小学校, 高等小学校
2. 新制高校, 旧制中学校
3. 短大, 太学, 旧制高校, 旧制高等女学校

1. 1～4代目
2. 5～10代目
3. 11～15代目
4. 16代目以上
5. わからない

最後に、おたくのことについて、おたずねします。

1) おたくの今の住まいは次のどれですか。あてはまるものに○をつけてください。

- | | | |
|-------------------------|-------------|--------------------|
| ┌───┐
├───┐
└───┘ | 1. 持ち家 | 1. 一戸建て |
| | | 2. マンション・アパート・団地など |
| | 2. 借家 | 1. 一戸建て |
| | | 2. マンション・アパート・団地など |
| | 3. 社宅(寮を含む) | |

2) その家にお住になって、あなたで何代目ですか。あてはまるものに○をつけてください。

- | |
|------------|
| 1. 1～4代目 |
| 2. 5～10代目 |
| 3. 11～15代目 |
| 4. 16代目以上 |
| 5. わからない |

3) おたくの住宅面積や土地所有面積はどれくらいですか。() 内に数字を入れてください。

- | | |
|-------------------------|-----------------------------|
| ┌───┐
├───┐
└───┘ | →持家 約() 坪 |
| | →持家以外の場合の宅地もしくは部屋の広さ 約() 坪 |
| | →農地、山林などのその他の土地 約() 反 |

4) おたく(あなたの父母、祖父母を含めて)が、今の場所にお住いになったのはいつからですか。

- | |
|---------|
| 1. 明治以前 |
| 2. 明治時代 |
| 3. 大正時代 |
| 4. 昭和時代 |

→昭和何年ごろからですか。年数を数字でご記入ください。

昭和_____年ごろからである。

『華嚴經』「入法界品」(1)

—Gaṇḍavyūha-sūtram

<ed. by P. L. L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts*-No. 5. pp. 1-10>

——試訳——

真 野 龍 海

(1)是くの如く私は聞いた、一時、世尊は舍衛城におられた。祇園給孤独林における大莊嚴を備えた(mahāvīṣṭha)桜園(kūṭāgāra)に、普賢、文殊をはじめとする五千の菩薩とともにあった。すなわち、最勝智智菩薩摩訶薩、最勝衆生智菩薩摩訶薩、最勝無著智菩薩摩訶薩、最勝華智菩薩摩訶薩、最勝日智菩薩摩訶薩、最勝月智菩薩摩訶薩、最勝無垢智菩薩摩訶薩、最勝金剛智菩薩摩訶薩、最勝離塵智菩薩摩訶薩、最勝毘盧遮那(2)智菩薩摩訶薩と、星宿幢、須弥幢、宝幢、無著幢、華幢、無垢(vimala)幢、日幢、妙光幢、離塵(viraja)幢、毘盧遮那幢の各菩薩摩訶薩と、宝一威光(-tejas)、大威光、智金剛威光、無垢威光、法日威光、福山威光、智光威光、普吉祥威光、普光明威光、普光明吉祥威光の各菩薩摩訶薩と、陀羅尼一藏(-garbha)、虚空藏、蓮華一藏(padma-garbha)、宝藏、日藏、德淨藏、法海藏、毘盧遮那藏、齊藏、蓮華吉祥藏の各菩薩摩訶薩と、善眼、淨眼、無垢眼、無著眼、普見眼、善觀眼、普觀眼、青蓮眼、金剛眼、宝眼、虚空眼、普眼の各菩薩摩訶薩と、天一冠(-makūṭa)、法界光明摩尼冠、菩提摩尼冠、菩薩道場冠、諸方毘盧遮那冠、一切仏出生藏摩尼冠、一切世界生起冠、普毘盧遮那冠、無能勝冠、一切如来師子座発趣摩尼冠、普法界身虚空照明冠の各菩薩摩訶薩と、梵王一髻(brahmendra-cūḍā)、龍王髻、一切諸仏变化光明髻、菩提道場髻、一切願海音声摩尼王髻、一切如来円光放捨摩尼(sarvatathāgataprabhāmaṇḍalapramuñcanamaṇi-)宝吼髻、一切虚空中平等施設摩尼宝光輝髻、一切如来神道变现(vikurvita)幢摩尼王網垂覆髻、一切如来法輪音声髻、一切三世名字輪音声髻の各菩薩摩訶薩と、大一焰光(-prabha)、無垢焰光、無垢威光焰光、宝焰光、離塵焰光、星宿焰光、法焰光、寂焰光、日焰光、变现焰光、天焰光の各菩薩摩訶薩と、福一慧星(-ketu)、智慧星、法慧星、神通(3)慧星、光慧星、華慧星、菩提慧星、梵慧星、普光明(samanta-ābhāsa)慧星、摩尼慧星の各菩薩摩訶薩と、梵一音声(-ghoṣa)、海音声、大地一吼(dharani-nirṇāda)音声、世界王(lokaṇḍra)音声、山帝王連合(śailendrarājasamghaṭṭana)音声、一切法界遍滿音声、一切法界海一吼(-nigarjita)音声、一切魔一集团摧破(maṇḍala-pramardana)音声、大悲理趣吼音声、一切世間苦寂滅一安尉(-āśvāsana)音声の各菩薩摩訶薩と、法一出生(-udgata)、殊勝出生、智出生、福須弥出生、功德明出生、名称出生、普光出生、大慈出生、智資糧出生、如来族姓(tathāgata-kula-gotra-)出生の各菩薩摩訶薩と、光一吉祥(prabhā-śrī)、最勝吉祥、生起(samudgata-)吉祥、毘盧遮那吉祥、法吉祥、

月吉祥、虚空吉祥、宝吉祥、慧星(-ketu)吉祥、智吉祥の各菩薩摩訶薩、山一帝王(sailendrarāja)、法帝王、世間帝王、梵帝王、大衆(gaṇa-)帝王、天帝王、寂靜帝王、不動帝王、牛王帝王、最勝帝王の各菩薩摩訶薩と、寂靜一音(-svara)^{§1}、無著音、大地音声音、海一吼(nigarjita)音、雲一音声(nirghoṣa)音、法一光(avabhāsa)音、虚空音声音、一切衆生善根毗音、本願一開発(-saṃcodana)音、魔集團音声音の菩薩摩訶薩と、宝覺、智覺、虚空覺、無著覺、無垢覺、清淨覺、普觀覺、法界理趣光明覺の菩薩摩訶薩とともにあった。

是の如きをはじめとする五千の菩薩とともにして、普賢菩薩行願一成就(abhinitā)なり、無著の行境をもてり、一切仏国に徧満の故に。無辺なる身にて加持す、一切如来に親近する故に。無漏眼により道場(-maṇḍala)清淨なり、一切仏国変現(vikurvita)を显示する故に。識別無量に達す(vijñaptiṣv-apramāṇa-gata)、一切如来現等覺門に往詣し休息無き(upasamkrama-nāpratiprasādhata)故に。無辺の光明あり、一切仏法海の理趣と智の照射を得る故に。無辺劫経つも功德を説示し尽くせず、清淨の故に。虚空界のごとく智の行境清淨にして無執着なり、意のままに世間に色身を示現する故に。癡翳なし(vi-timira)、非有非生の衆生界を徧知するが故に。智慧虚空に等し、一切法界に光網徧満する故に。皆、五百の一大威力ある(-maharddhika)声聞で、諦の理趣の本質を現等覺し、實際を現証し、法性に趣入し、有の海を一超出し(ucchalita)、如来の虚空を行境とし、結使随眠習氣を一離れ(-vinivarta)、執着依処に処らず、虚空寂靜の行者にして、仏教への疑惑(-ākāṣkā)疑念(vimati)狐疑(vicikitsā)を断じ仏智海の信解の道に趣入している。

また世界主とともにあった。かれらは、過去諸仏に供養し、一切の世間の利益を奉行し、(4)不請の善友を持ち(anadhiṣṭa-kalyāṇamitra)、他の衆生保護に勤め、世に殊勝な智の門に入り、^{§2}一切衆生不捨の心にして、仏寂靜境に生じ、如来教説守護に勤め、仏種一護持(samdhāraṇa)の願を起し、如来種族への出生を専念し、一切智性智を切望している。

さて、そこで、眷属を伴えるそれら菩薩達と、眷属を伴えるそれら大威力ある声聞達と、世間主達は、次のように考えた：天とともに世間のものも、如来の境界、如来の智の行境、如来の加持、如来の力、如来の無畏、如来の三昧、如来の住、如来の増上力、如来の身、如来の智を通達することも、もしくは測ることも(avagāhitum)、信解することも、もしくは知ることも、もしくは識別することも、もしくは思惟することも、もしくは修得することも、もしくは分別することも、もしくは増習することも、もしくは他の衆生の心相續に確立させることも、不可能である。唯、如来の本願、宿世の仏の成せし善根、善友の攝取、信と理趣の智の清淨、高大全解照明を得ること、菩薩の信樂の清淨、信樂により一切智性と願に発趣することを除いては。

唯願くは、世尊よ、我々菩薩の、また一切の衆生の意樂に^{§3}応じて、意樂の種々性、信解の種々性、覺發の種々性により、言語一表示(vacana-saṃketa)の種々性を得る、種々最勝地に住する、種々の根清淨、種々の意樂加行、種々心境、種々説法一攝受(digabhimukha)の(意樂に^{§3}応じて)、前世の一切智性発趣を説きたまわんことを、菩薩の本願の引發(-abhinirhāra)を説きたまわんことを、前世の菩薩の波羅蜜門勝清淨を説きたまわんことを、前世の菩薩地昇進変現

を説きたまわんことを、前世の菩薩行円勝引發円満を説きたまわんことを、前世の菩薩乘に引發莊嚴光明を説きたまわんことを、前世の菩薩道莊嚴清浄を説きたまわんことを、前世の菩薩究竟理趣海引發莊嚴を説きたまわんことを、前世の菩薩学得変現海莊嚴を説きたまわんことを、菩薩一本事因縁(-pūrva-yoga)海を説きたまわんことを、現等覺門変現海を説きたまわんことを、如来転法輪変現一威神(viśabhita)を説きたまわんことを、如来仏国清浄変現海を説きたまわんことを、如来衆生界調伏(vinaya)方便門を説きたまわんことを、如来一切智性法一城(-nagara)の尊勝なること(ādipateyatā)を説きたまわんことを、如来一切衆生道一顯示(avahāsa)を説きたまわんことを、如来衆生一住所(bhavana)^{#4}趣入変現を説きたまわんことを、如来衆生一福田摂受(dakṣiṇā-pratigraha)を説きたまわんことを、如来一切衆生福德福田説示一実現(pratihārya)を説きたまわんことを、如来一切衆生一諸心諸道に(-cittagatiṣu)仏の影像を示すこと(buddhapratibhāra-vijñapti)を説きたまわんことを、如来一切衆生変現實現を説きたまわんことを、如来一切衆生説示一教示神通(anuśāsaniprātihārya)を説きたまわんことを、如来一切衆生不可思議仏三昧行境変現を説きたまわんことを。

さてそこで、世尊はそれら菩薩達の心の所念を心で知って、大悲(mahā-karuṇā)^{#5}を体とし大悲を門とし、大悲を先とし、大悲を法とし、虚空に一充滿(-anugama)せる師子頻申(simhavijriṃbhita)という(5)三昧に入られた。

世尊は太陽一莊嚴(virocana-vyūha)^{#6}となった。また、世尊は(三昧に)入りたまうと、忽然として大莊嚴を備えた(mahāvūha)^{#7}重閣が、辺・中なき広大なるもの(anantamādhyaṃvīpula)^{#8}となって、現前した。

無敵の金剛の大地の莊嚴あり、地面は一切の摩尼宝王が敷かれてあり、無数の宝華が撒かれ。大摩尼宝が巧みに撒かれ、瑠璃の柱で装飾され、世間を輝かす摩尼王が均分された装飾(ālaṃkāra)を持ち、(その装飾の)一切の宝石に中断なく(sarva-ratna-yamaka (check 漢訳「間」))一無(saṃhāta)、閻浮檀金王摩尼宝峯に嚴飾され、一切宝石で却敵(niryūha 櫓、門、扉)、高樓、砦(harmya)、円窓、無数の欄楯による極清浄の莊嚴をもち、一切世界の帝王と等しき摩尼宝の莊嚴があり、世界の海の摩尼宝の莊嚴があり、一切の摩尼宝に遍覆せられ、傘蓋、設幡、幡を高く建て、一切の門に莊嚴の入口を通じて、法界の光線の網が投ぜられ、普く覆われた莊嚴があり、外部には不可説の大衆集会(parśanmaṇḍala)の地面(bhūmitāla)と欄楯の莊嚴を備え、全ての方向に摩尼宝の階道を巡らして、最勝で良く整えられ嚴飾されている。

そして広がる筈のない(e-vistāram)祇園林は全て広大なものに拡大した状態と(vipulāyām)なった。(saṃthitam abhūt.)

又、仏神力により不可説の仏国極微塵に等しき数のその仏国も広大なものに拡大した状態となった。一切の多彩なる宝に莊嚴され、不可説の雑色の宝が地表に布かれ、無数の摩尼宝の一垣牆(-prakāra)に囲まれ、種々の宝多(7)羅樹の行列(pāṅkti)の莊嚴を有した。

またその(国々)には、無量の香水(gandhodaka)^{#9}の河川ありて、無辺に一旋流の香水が充滿し、一切の宝華(puṣpa)を流れの泥土(kaluṣa? kaḷola波浪(六十))とし、右周りにして、一切の

仏の音声を吼する莊嚴を有していた。

また、不可思議の宝一白蓮華 (-puṇḍarika) の行列あり、また、一切の宝の顕現開敷の紅蓮 (padma) 莊嚴にて地表は飾られ、また、不可思議の宝樹あり、種々の宝の楼阁の列あり、一切の摩尼宝網に覆われ (-samchanna)、無数の摩尼宝光網の光明の莊嚴を有し、無数の摩尼宝宮殿一切の摩尼宝莊嚴を有し、一切の香蔵より放出され、一切の香蓋 (dhūpapata) の莊嚴あり。

また、無量の宝幢あり、是の如き金剛の幡、幢の幡、宝一綸 (-paṭṭa) の幢、華の幢、瓔珞 (ābharāṇa) 幢、鬘幢、一切宝鈴網幢、摩尼王傘蓋幡、光明徧照摩尼宝幢、一切如来名輪の音声の摩尼宝王の幢、師子所愛の摩尼王幢、一切如来の本事因縁を叫ぶ摩尼王幢、一切法界一影現 (-pratibhāsa) 幢、摩尼王幢莊嚴一切幢莊嚴 (aṅkārā) 普き方向に一周徧した (-suvibhakta) 莊嚴あり。

また、全ての祇洹林は不可思議の天の一宮殿 (vimāna) 雲が虚空一中 (-tala) に飾られた。無数一切香樹雲に一覆われ飾られ、不可説の一切の莊嚴須弥に覆われ飾られ、不可説の一伎楽音楽 (-vādyā-tūrya) 雲の一切如来称赞の歌詠美妙の音声に飾られ、不可説の宝紅蓮雲に覆われ飾られ、不可説の宝師子座天摩尼宝衣が一敷かれ (-prajñapta) 菩薩が坐し如来称赞の雲美妙音声に飾られ、不可説の一帝王の形像 (bimba) に似て現前せる摩尼形像の雲に飾られ、不可説の白真珠網雲に飾られ、不可説の赤珠真珠楼阁雲に覆われ、不可説の金剛堅固真珠雲を雨降らす飾りがあった。

何故か、なぜならば、如来善根は不可思議の故に。如来の浄法は不可思議の故に。如来仏の一威神力 (-vṛṣabhita) 加持は不可思議の故に。如来の一切世界における一身の敷衍変現は不可思議の故に。一切如来一身趣入一切仏国莊嚴普入を示す事不可思議の故に。如 (6) 来の毛孔一に過去際一切如来が相互示現する事不可思議の故に。如来が一光線門に極微塵数の一切世界に光明流布すること不可思議の故に。如来が一毛門に極微塵数の一切世界に等しき化作された雲が一切仏国に充滿する事不可思議の故に。如来の一毛門に一切世界が壊 (却)・成劫を示現する事不可思議の故に。

あたかも祇洹林がこのような仏国清浄によって清められるように、そのように十方において、法界の一極限 (-parama)、虚空界の一尽きるまでも (-avasāna)、一切の世界は清浄となり、莊嚴され (aṅkṛta)、嚴飾された (pratimaṇḍita)。如来身は徧滿し (parisphuṭa)、祇洹林に集会して、菩薩で満ち、如来集会一集団 (-maṇḍala) 海安住し、一切莊嚴雲より雨あり、一切宝光明に照明された一切摩尼宝雲より雨ふらす一嚴飾 (-aṅkārā)、一切仏国莊嚴雲に覆われた嚴飾、一切天身雲より雨ふらす嚴飾、一切華雲より雨ふらす嚴飾、美しき華で飾られた雲より雨ふらされる嚴飾、一切の衣の雲の種々の色と妙光ある衣服の雨を放出する蔵、一切の華鬘花環一瓔珞 (-hāra) の莊嚴の雲に覆われ支持された雨の嚴飾、一切の方向に発生した種々の全ての世人に似た形の香雲の幕より、雨ふらす嚴飾 (sarvadik-samutthita-nānā-gandhadhūpa-megha-paṭala-sarvajagac-charīra-saṁsthāna-pravarṣaṇāṅkārā)¹¹、一切宝華網雲に覆われた微妙な宝

網から抹香 (-cūrṇa) 雨の蔽飾, 一切宝華多彩宝花卉集団 (maṇḍala) を上に, 茎を下に, 雄蓋の束あり, 鏡の摺合わせの甘美な音の蔽飾, 一切宝の鏡影の網の懸かった師子一座 (-pañjara 籠) 種々宝多彩瓔珞華鬘蔽飾をもっているのが見られた。

^{#12}
世尊はこのように師子頻申如來三昧に入るや否や, まず, 東方に, 不可説の仏国極微塵数の世界海の一外で (pareṇa), 金雲燈幢という世界, 毘盧遮那吉祥威力王如來の仏国あり, そこから, 毘盧遮那一願臍光線 (praṇidhāna-nābhi-rāśmi-prabha) という菩薩摩訶薩が, 不可説の仏国極微塵数の菩薩とともに, かの世尊に聴許され (-anujñāta), そして, 大衆集会 (parśan-maṇḍala) 海から上がって来て, 娑婆世界の所に近づいて種々の莊嚴雲により, 蒼穹 (agana-tala, the vault of the sky) を一莊嚴せり (-alaṃkuruvaṇ), すなわち天花雲雨を雨ふらしつつ, 天香雲雨を放出しつつ, 天寶華雲雨を形成しつつ, 天一華鬘 (mālya) 雲雨を一降らしつつ (avaśṛjan), 天寶雲雨を雨降らしつつ, 天一瓔珞 (ābharāṇa) 雲雨を雨降らしつつ, 天寶一傘蓋 (-chattrā) 雲を一發起しつつ (-abhinirharāṇa), 多彩種々の色の微妙なる天一衣 (-vastra) 雲を降らしつつ, 天寶幢一幡 (-patākā) 雲を蒼穹に一充滿させた (-adhiṭṭhat), 一切の宝雲莊嚴ある光で蒼穹を一充滿し (-sphaṇan), 世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して, 東方に一近づいて (-upaniśṛitya), 普く莊嚴摩尼宝網に覆われた樓閣と, 諸方光照摩尼王蓮花藏ある師子座とを化作して, 菩薩の身体を如意摩尼宝王網蔽飾にて覆いて, 結跏趺坐す。

^{#13}
南方に, 不可説の仏国極微塵数の世界海の一外で, 金剛海藏という世界, 普光吉祥藏王如來の仏国あり, そこから, 難催伏精進勇猛王 (dur-yodhana-vīrya-vega-rāja) という菩薩摩訶薩が, 不可説の仏国極微塵数の菩薩と共に, かの世尊に聴許され, そして, 大衆集会海から上がって来て, 娑婆世界の所に (7) 近づいて, 一切一香帶 (-gandha-dāma) 網で一切世界海を覆って (-avanaddha), 一切宝瓔珞香帶網で一切仏国一普遍 (prasara) を覆って, 一切花帶瓔珞網で一切仏国種族を覆い, 一切華鬘帶瓔珞網で一切仏国の一場所 (-parivarta) を覆い, 一切金剛瓔珞で一切仏国大衆集会の下を確保し, 一切摩尼宝網で一切仏国の理を覆い, 一切の衣帶を一切の世界に普く所持して保持させ, 一切の宝一鏡 (-bimba) 瓔珞帶一紐 (-kalāpa) 網で一切の仏国を覆い, 吉祥光線摩尼宝瓔珞帶の網で一切の国を覆い, 一切の莊嚴光線の照明ある毘盧遮那摩尼王瓔珞の網で一切の仏国を覆い, 師子所愛の摩尼宝瓔珞帶の網で切世界の所住を確保し, 世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して, 南方に近づいて, 世間毘盧遮那摩尼の樓閣と, 諸方光照摩尼宝蓮華藏である師子座とを化作して, 菩薩の身体を一切宝花網蔽飾にて覆いて, 結跏趺坐す。

^{#14}
西方に, 不可説の仏国極微塵数の世界海の外で, 摩尼須弥毘盧遮那幢燈という世界があつて, 法界智燈如來の, 仏国から, 普吉祥海王という菩薩が, 不可説の世界海極微塵数の菩薩とともに, かの世尊に聴許され, そして, 大衆集会から上がって来て, 娑婆世界の所に近づいて, 不可説の仏国極微塵数の種々の色香幢須弥雲により一切法界を充滿しつつ, 不可説の仏国極微塵数の種々の香花雲により一切法界を充滿しつつ, 不可説の仏国極微塵数の多彩の (aneka-varṇa) 香須弥一燒香 (-dhūpa) 雲により一切法界を充滿しつつ, 不可説の仏国極微塵数の種々

量の一円勝(-maṇḍala)莊嚴一光輝(-jyotis)幢摩尼宝須弥雲により一切法界を充滿しつつ、不可説の仏国極微塵数の種々色金剛藏摩尼王種々莊嚴境須弥雲により一切法界を充滿しつつ、不可説の仏国極微塵数の一切世界照明を境界とする閻浮檀金摩尼宝雲により一切法界を充滿しつつ、不可説の仏国極微塵数の一切山法界光照摩尼王須弥雲により蒼穹一切法界が覆われ、不可説の仏国極微塵数の一切の如来の相を光照摩尼王須弥雲により一切法界を充滿しつつ、不可説の仏国極微塵数の一切如来の本事因縁の照明示現菩薩行の音声摩尼王須弥雲により一切法界を充滿しつつ、不可説の仏国極微塵数の一切如来菩提門勝光照摩尼王須弥雲により十方を充滿しつつ、不可説の仏国極微塵数の須弥雲を十方に拡充しつつ、世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して、西方に近づいて、(8)一切香王一身体(-sarira)真珠網で楼閣を覆い、また帝王光明幢摩尼宝蓮華藏ある師子座を化作して、諸菩薩の身体を一切宝花網嚴飾にて覆いて、結跏趺坐す。

北方に、不可説の仏国極微塵数の世界海の外で、宝衣光明幢という世界、法界虚空妙徳衣毘盧遮那如来の仏国あり、そこから、無著妙徳という菩薩摩訶薩が、不可説の世界海極微塵数の菩薩とともに、かの世尊に聴許され、そして、大衆集会から上がって来て、娑婆世界の所に近づいた。蒼穹を一切宝紅蓮雲嚴飾あるものとし、蒼穹を一切宝紅蓮雲嚴飾あるものとし、蒼穹を一黄色(-pitavaṇṇa)黄光宝衣雲嚴飾あるものとし、蒼穹を種々香で薫習された摩尼衣雲嚴飾あるものとし、蒼穹を日幢摩尼王衣雲嚴飾あるものとし、蒼穹を宝焰光摩尼王衣雲嚴飾あるものとし、蒼穹を一切一星宿(-jyotis)鏡多彩摩尼衣雲嚴飾あるものとし、蒼穹を一宝石殿(pāṇḍukambala-sīla)顯現とし摩尼宝衣十方徧滿あるものとし、蒼穹を毘盧遮那妙徳幢光焰光照摩尼王衣雲十方徧滿あるものとし、蒼穹を光照一熾然(-uttapta)一せるごとく、各方向種族毘盧遮那摩尼王衣雲の十万徧滿あるものとし、蒼穹を海莊嚴摩尼王衣雲徧滿あるものとし、世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して、北方に近づいて、海出生摩尼山王楼閣瑠璃蓮華藏ある師子座を化作して、諸菩薩の身体を星宿幢摩尼髻で結んで、結跏趺坐す。

東北方に、不可説の仏国極微塵数の世界海の外で、一切大地王摩尼光網が放たれた世界、不可説一無礙(-anirambha)眼ある如来の仏国あり、そこから、化作された願月という菩薩が、不可説の世界海極微塵数の菩薩とともに、かの世尊に聴許され、そして、大衆集会から上がって来て、娑婆世界の所に近づいた。宝楼閣の雲で一切一世界の範圍(-loka-prasara)を覆い、香楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、焼香楼閣雲で一切一世界の範圍を覆い、月楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、花楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、摩尼楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、金剛楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、金楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、金楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、金剛楼閣雲で一切世界の範圍を覆い、紅蓮楼閣雲で一切一世界の範圍を覆い、世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して、東北方に近づいて、一切宝法界に向かう門(9)山峯大摩尼宝楼閣と、また無等の香王摩尼蓮華藏ある師子座を化作して、諸菩薩の身体を花王網で覆うて、結跏趺坐す。

東南方に、不可説の仏国極微塵数の世界海の外で、香雲莊嚴幢という世界、龍自在王如来の

仏国あり、そこから、法焰光王 (dharma-arciṣmat-tejo-rāja) という菩薩が、不可説の世界海極微塵数の菩薩とともに、かの世尊に聴許され、大衆集会一理趣(naya)海から上がって来て、娑婆世界の所に近づいた。金色光明円満雲で一切の蒼穹を覆い、無辺の色宝光明円満雲で一切の蒼穹を覆い、如来白毫色光円満雲で一切の蒼穹を覆い、多彩宝光円満雲で一切の蒼穹を覆い、蓮華藏光円満雲で一切の蒼穹を覆い、宝枝葉円満摩尼王色光円満雲で一切の蒼穹を覆い、如来頂相色光円満雲で一切の蒼穹を覆い、閻浮檀金光円満雲で一切の蒼穹を覆い、日光色光円満雲で一切の蒼穹を覆い、月光輪光円満雲で一切の蒼穹を覆い、世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して、東南方に近づいて、離垢毘盧遮那摩尼吉祥華楼閣と師子金剛摩尼蓮華藏師子座とを化作して、菩薩の身体を宝光焰摩尼王にて覆いて、結跏趺坐す。

南西方に、不可説の仏国極微塵数の世界海の外で、摩尼日光藏がある世界、法月普遍智光王如来の仏国あり、そこから、一切魔一集団 (-maṇḍala) 摧破 (vikiraṇa) 智幢という菩薩が、不可説の世界海極微塵数の菩薩とともに、かの世尊に聴許され、大衆集会から上がって来て、娑婆世界の所に近づいた。一切毛孔 (vivara) から一広大な (-vipula) 虚空界に、花光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、一切音楽光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、摩尼宝光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、種々の香や焼香が薫ぜられた宝衣光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、種々一化作せられた (-vikurvita) 電光光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、毘盧遮那摩尼宝光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、金色熾然 (suvaraṇa-jvalana) 宝光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、吉祥尼王熾然光焰雲を放ち、一切毛孔から、広大な虚空界に、如来憶念海の如き三世の一上に (-tala) 光明を一もたらす (-nayana) 宝光焰雲を放ち、世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して、南西方に一近づいて、普き方向に向かう光線網滴正法界光明大摩尼宝楼閣と、(10) 香燈明光線摩尼蓮華藏ある師子座を化作して、諸菩薩の身体を無垢藏摩尼王網で覆うて、結跏趺坐す。

西北方に、不可説の仏国極微塵数の世界海の外で、毘盧遮那吉祥願藏がある世界、普遍毘盧遮那吉祥須弥王如来の仏国あり、そこから、毘盧遮那願智髻という菩薩が、不可説の世界海極微塵数の菩薩とともに、かの世尊に聴許され、そして、大衆集会から上がって来て、娑婆世界の所に近づいた。一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た如来身の一形像 (-prayibimba) の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た菩薩身の形像の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た如来衆会の身の形像の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た仏陀化作輪の形像の身の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世本生の形像の身の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た声聞独覺身の形像の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た如来身の形像の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た仏陀変現の形像の雲を出す、一切の相好、一切の毛門、一切の身体から、一切の三世に得た帝王身の形像の雲を出す、刹那、刹那に、一切虚空界に広めつつ、世尊の居る所に近づいて眷属とともに世尊に敬礼して、西北方に近づいて、普き方向に毘盧遮那摩尼王藏ある楼閣と、また世界の太陽

摩尼蓮華藏ある師子座とを化作して、諸菩薩の身体を無能勝光真珠網で覆うて、普き光明照明
 摩尼宝冠を冠らせ、結跏趺坐す。

<註>

- #1. 『四十華嚴經』(以下(四十)と略記)自在 (-īśvara)。
 #2. Vaidya. lokaviśeṣavatījñānasukhāvātīrṇa (八十) 入於世間殊勝智門 sukha は mukha に訂正。
 #3. asmākam yathāśāyānām は隨順我等とあるにより smākam yathāśāyam
 #4. (四十) 生死之處。
 #5. (六十) 『大正藏』9, 677a. 11。(八十) 『大正藏』10, 320a11。(四十) 『大正藏』10, 662a. —1。
 #6. (六十) 当該文なし。(八十) (入此三昧已。一切世間。普皆嚴淨。(四十) 同文。この文と次の「大莊嚴重閣講堂忽念広博 云々」の一連の経文は、『華嚴經』の仏と世界との関係、いわゆる法界思想の基本的な構想の一つを示すものとして重要である。思うに『華嚴經』は本来、(八十) (四十) 乃至梵本「入法界品」のように考えて展開したから、後期にこのような本質を敷衍する「世尊は太陽一莊嚴」という文が増広してきたのである。

もう少し説明すると、『華嚴經』の仏は毘盧遮那 (vairocana) 仏であり、太陽 (virocana) を神格化したものに他ならないことは言語そのものが示している。したがって、華嚴經と仏と、また、仏と世界、仏と行為等は、その観点から理解すれば、經の意図は極めて判り易い。ここでも、なぜ三昧に入り終わるや否や、急に、辺りの樓閣が大莊嚴を帯びるのだろうか、それは太陽の出ない暁闇では、経験上、樓閣のあることは判っていても手探り足探りの、極めて不自由な行動しか出来ない樓閣の場である。いわば狭くて窮屈な樓閣でしかない。ところが、一旦、太陽が出ると、みるみる中に視野を拡大し、隅々まで明るく輝いて見える。それを悟りの境地に入れば、物事が明るく、暗闇の迷妄も晴れて行く、のに例えたのである。今、『華嚴經』の基本的な構想と言ったが、漢訳経題は『大方広仏華嚴經』という、その「大方広一仏一華一嚴」という最初の部分が、以下経文に etymology 風に開陳されるのである。しかも、従来の中国の注釈家達は、あまり注目していない。ちなみに、法蔵の『華嚴經探玄記』冒頭の経題の注釈(『大正藏』35, 107b11. ~)を見ると次のごとくである。

しかればすなわち「大」は包含をもって義と為す。「方」は規範をもって功と為す。「広」はすなわち体の局にして、用周ねし。「仏」は乃ち果、円にして覚満つ。「華」は万行を開敷するを譬え、「嚴」は茲の本体を飾るを喩う。「經」はすなわち貫穿縫綴なり。能詮之教の著なり。法に従い人につき喩に寄せ目となす。故に『大方広仏華嚴經』という。

また、「第七積経題目」(『大正藏』35, 120c. —5~122a. —2.) では、

第七積経題目者。略積十名。一教名。二法名。三喩名。四義名。五德名。六事名。七開名。八具名。九合名。十品名。初数名者。依梁攝論第十勝相云百千經者。是華嚴經有十万頌名百千經。此即從本教以立其名。二法者。依智度論喩果品云名不可思議解脫經有十万偈又彼中自指是華嚴故。良為此經諸說之法皆一攝一切無不悉是不思議解脫故以為名。三喩名者。依涅槃經及觀無量壽經為華嚴經。以万行交飾緣起集成從喩標名。猶華嚴耳。四義名者。如下離世間品出生產菩薩深妙義華等十義立名。至彼當弁。五德名者。如性起名品末就十勝德以立其名。六事名者。華嚴之稱梵語名為健拏驪訶。健拏名雜華。驪訶名嚴飾。日照三藏說云。西國別有一供養具。名為驪訶。其狀六重下闊上狹飾以華宝。一一重內皆安佛像。良以此經六位重疊位位成仏正類彼事故立此名。人天八會亦似彼應知。……。

華嚴の原名、健拏驪訶 (gaṇḍa-vyūha) を伝える点では唯一の貴重な資料であるが、太陽の関連が意識的でない。また、この文の「次積華嚴。問華有幾義。復何所表以華為嚴」と提示しつつも華は蓮華、並びに太陽とに即して説後に明されていない。

- #7. samananta- と com. なれど、漢訳「重閣講堂忽然広博無量……」とあり、-tam ad. に考えて読

む。

- #8. この「入法界品」の冒頭部分に、経題の『大 (mahā) 一方広 (vaipulya) 一仏 (bhagavat) 華一嚴 (vyūha) 経』重要用語の etymology が展開している。
- #9. (六十) 『大正蔵』 9, 677a. -3. (八十) 『大正蔵』 10, 662a-3. (四十) 『大正蔵』 10, 672b19.
- #10. Gaṇḍa ではないが, 「gandha 香」がここに頻出。
- #11. (六十) 雨一切衆生身雑色香雲。(八十) 見普雨一切衆生形 種々 香雲。(四十) (見普雨一切獅子座雲) 如諸衆生所有形像。
- #12. (六十) 『大正蔵』 9, 677c6, (八十) 『大正蔵』 10, 320c13. (四十) 『大正蔵』 10, 663a. -1.
- #13. (六十) 『大正蔵』 9, 677c. -13. (八十) 『大正蔵』 10, 320c. -3. (四十) 『大正蔵』 10, 663b5.
- #14. (六十) 『大正蔵』 9, 677c. -3. (八十) 『大正蔵』 10, 321a7. (四十) 『大正蔵』 10, 663b. -7.
- #15. この一節梵文重複?
- #16. (六十) 『大正蔵』 9, 678c. -6. (八十) 『大正蔵』 10, 322a4). (四十) 『大正蔵』 10, 664c. -2.

編集後記

○本誌第三十七号は、特集号ではないが現在学界で注目されている名古屋の長福寺・通称七寺に蔵される「七寺一切経」に関する二論文を掲載することにした。この七寺蔵書は平安時代後期の典型的な一切経の姿を影しとどめている貴重な写経である。

○本誌十一篇の中、「第三十七号」にあたって執筆を願った依頼論文は大正大学教授真野龍海氏の『華嚴経』『入法界品』(一)、仏教大学教授香川孝雄氏「浄土教経典における信の形態」、華頂短期大学講師落合俊典氏「新出七寺蔵『古聖教目録』に見える浄土教章疏について」、華頂短期大学講師故石橋成康氏「新出七寺蔵『清浄法行経』攷之二―疑経成立過程における一断面―」以上の四篇である。この四篇は各専門分野から取り組まれた力作である。

○次の七篇の中、新井俊定氏、安達俊英氏、加藤信孝氏(共同研究)、藤木雅清氏以上四篇の論文は教学院助成報告である。また、他の三篇は教学院研究所当時の研究生であった阿川正貫氏、渡辺真宏氏、武田道生氏の二年間における研究成果論文である。今年度は東部より三名掲載することにした。御繁忙の上で、御執筆をいただいた諸先生に厚く御礼申し上げる次第である。

○故石橋成康氏が去る平成四年二月二十三日遷化された(享年三十五才)。石橋成康氏は仏教大学、華頂短期大学などの各大学の講師を歴任し、また、印度学仏教学会会員、東方学会会員として活躍、最近においては平成二年より七寺古逸経典研究会会員として研究活動に余念がなかった。御冥福を祈る次第である。

(S・K)

編集委員

宮林昭彦

大谷旭雄

成田俊治

深貝慈孝

佛教文化研究

第 37 号

平成 4 年 9 月 1 日 印刷

平成 4 年 9 月 7 日 発行

恒 有 田 成 兼 集 編
者 行 発

所 行 院 学 教 宗 土 浄
京都市東山区林下町・浄土宗事務内

制作/株式会社文化書院

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 37. September 1992

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 37

September 1992

CONTENTS

The Character of Faith in the Pure Land Buddhist TextsKagawa Takao	1
Commentaries on the Pure Land Sutras in the <i>Koshōgyōmoku</i> of the Nanatsudera TempleOchiai Toshinori	17
A Study of the Newly Discovered Buddhist Scripture, <i>Ch'ing-ching Fa-hsing Ching</i> 清淨法行經 of the Nanatsudera Temple ; An Aspect of the Formation of Apocryphae Texts Chinese Buddhism, Part II..... Ishibashi Nariyasu	35
A Study of <i>Muryōjūkyōshaku</i> 無量壽經 Arai Shunjo	49
'Abjuring the Holy Path and Embracing the Pure Land Path'; A Criticism on Prof. Fukui's Theory Known as 'Internally Devoting Oneself to the Nembutsu and Externally Being the <i>Tendai</i> Priest' Adachi Toshihide	67
The Aims of Transpersonal Psychology and Buddhism ; A study of the Theoretical Similarities between Them, Part I..... Fujiki Masakiyo	81
Yung Ch'in's Documents in the Warks of the Pure Land MastersAgawa Shōkan	89
Several Problems on the <i>Amidakyōshaku</i> 阿彌陀經Watanabe Masahiro	99
A Study of Acculturation; Missionaries of the North American Region of Sukyo MahikariTakeda Michio	107
<i>Gaṇḍarīyūha-sūtram</i> , Japanese Translation (1) Mano Ryūkai	27
<i>Ie</i> System and Ancestor Worship in Modern Japan Hirose Takuji Katoh Shinkoh	1