

# 佛教文化研究

第38號

淨土宗教學院

1993

# 佛教文化研究 第三十八号

## 目次

|                                         |      |     |
|-----------------------------------------|------|-----|
| 善導大師像についての二・三の問題……………                   | 成田俊治 | 一   |
| ——特に半金色像を中心に——                          |      |     |
| 『南海寄帰内法伝』にみられる比丘受戒儀式考……………              | 宮林昭彦 | 七   |
| 念仏諸行論と三心の深化……………                        | 丸山博正 | 四   |
| ——法然浄土教の奥ゆき——                           |      |     |
| 曇鸞の浄土念仏……………                            | 福原隆善 | 五   |
| 浄土宗の日曜学校……………                           | 永井隆正 | 九   |
| ——昭和前期の動向を中心として——                       |      |     |
| 近世における看取りの指標Ⅱ……………                      | 神居文彰 | 一五  |
| ——執着の内的作用・聖光撰と伝わる『臨終用心抄』を中心として——        |      |     |
| 祭文の研究……………                              | 加藤善也 | 一〇二 |
| ——デロレン祭文と江州音頭のかかりについて——                 |      |     |
| 布教形態としてのパソコン通信の可能性……………                 | 水谷浩志 | 四五  |
| Jñānagarbha と Santarakṣita の自己認識批判…………… | 森山清徹 | 一九  |
| ——Śākyabuddhi の理論と三性説および因果論——           |      |     |



Die chinesische Fassung der Abhisamācārikā aus der  
Mahāsāṃghika-vinaya. (I) ..... You Minor Nishimura 1

## 善導大師像についての二・三の問題

——特に半金色像を中心に——

成 田 俊 治

### 一

浄土宗における善導像は、いうまでもなく浄土宗の相承を明らかにする意味での「浄土五祖像」の一。浄土開宗の正統なことを示し、善導から法然への面授口決の相承を示す「二祖対面」。その教えが弥陀の直説であることを明らかにした下半身金色で弥陀の化身であることを示した「半金色の善導像」。この三つが教団における善導像のもつ意味であろう。そしてそれは阿弥陀仏を中心に高祖善導大師として半金色の善導像、宗祖法然上人像を左右両脇に安置した礼拝対象とする莊嚴形式になるのである。とともに宗祖法然上人の御影が寿像として多く描かれているのと同様に、浄土五祖の一、法然の師としての高祖善導大師の影像も造立・造画され、貴紳の間で祀られたことは各種資料によって明らかである。しかしながら宗祖法然上人の御影については、先学によって美術史の上からも、教団史の上からも紹介並びに研究されているが、<sup>(1)</sup>善導大師像についてはいまだ問題が残されているように思われる。

善導大師像についての二・三の問題

もちろん先学の論考として、教学的立場からは坪井俊映氏の研究があり、また美術的な立場からは裏辻憲道氏の研究があり、その他教篇あつて後学に裨益するところ大なるものがある。ところが半金色ということ<sup>(2)</sup>を一つ取り上げても『夢感聖相記』や『法然上人行状画図』（四十八巻伝）巻七にいう善導の相は上半身は墨染の衣、下半身は金色であるが、岡崎譲治氏編の『浄土教画』によれば「中国における浄土教の大成者である善導大師の画像では、体の上半身や右半身を金色に描いた、いわゆる半金色像がある。これは法然上人が夢で対面された善導大師の御姿を写したといわれる善導大師の合掌像で、京都知恩寺本や愛知法蔵寺本（岡崎市、西山深草派）などがある<sup>(3)</sup>」といわれている。この場合、上半身金色の像は、法然上人が夢で対面された善導大師の御姿というのとは下半身金色の間違いであろうと思われるが、他に上半身金色の像があるのであろうか。また右半身を金色に描いた半金色像とはおそらく知恩寺本を指していると思われるが、その場合この像をも半金色像と理解されるかどうか。また半金色という姿が法然上人の心眼に影じたものであるとして



図1 善導大師画像(知恩寺蔵)

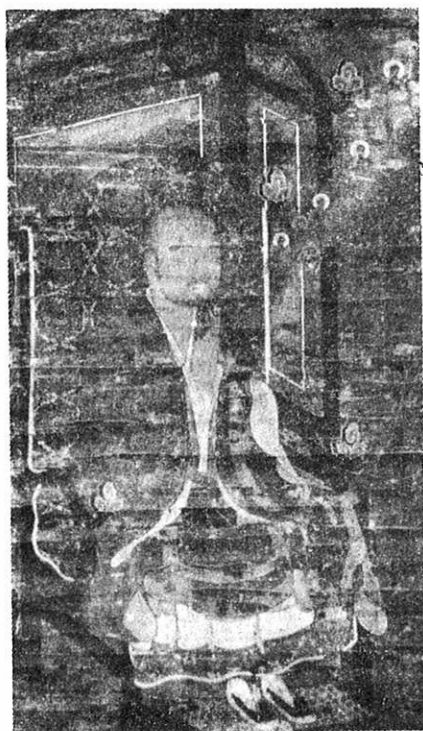


図2 善導大師画像(金戒光明寺蔵)

も、そのイメージや原映に前例や根拠はないのだろうか。さらに唐に影  
像ありといい、重源が持ち帰ったという五祖像のうち、そこに描く善導  
像が「夢の善導」(半金色)の影像と違わなかったという『四十八巻伝』  
の記事も問題となろう。しかし、これらの問題が先にもふれた半金色の  
善導との対面は宗祖法然上人の心眼に映じたものであり、法然上人の宗  
教体験なるが故に問題とはなり得ないとする立場も確かにあるであろう。  
ただその場合、宗学的には法然上人の夢が何時のことであったかという  
ことは問題となろう。その立場は認めるとしても美術史的に半金色の善  
導像を考える場合明らかにしなければならない問題である。そこで今一  
度善導の影像についてふりかえり、先の二・三の問題について考えよう  
としたのが小稿の意図したところである。

## 二

はじめに、今日現存する主な善導大師像を彫像を含め列挙すると、

### △彫像▽

- 1 善導大師立像(木彫) 京都・知恩院蔵
- 2 善導大師立像(木彫) 京都・禅林寺蔵
- 3 善導大師坐像(木彫) 福岡・善導寺蔵
- 4 善導大師坐像(木彫) 奈良・昌林寺蔵
- 5 善導大師坐像(木彫) 奈良・来迎寺蔵
- 6 善導大師坐像(木彫) 奈良・光明寺蔵

### △画像▽

- 1 善導大師立像

京都・知恩寺蔵(図1)



図4 善導影現及び拝写の図(増上寺像)



図3 浄土五祖画像(二尊院蔵)

- 2 善導大師坐像  
京都・金戒光明寺蔵(図2)〈〉
- 3 善導大師坐像(浄土五祖像一幅の内)  
京都・二尊院蔵(図3)〈〉
- 4 善導大師坐像(浄土五祖像五幅内の二)愛知・曼陀羅寺蔵
- 5 善導大師坐像(浄土五祖像五幅内の二)京都・誓願寺蔵
- 6 善導大師坐像(浄土五祖像五幅内の二)京都・清浄華院蔵
- 7 善導大師立像  
兵庫・光明寺蔵

などがあり、後の模写と思われる図は数多くある。また十四世紀初頭になった『四十八巻伝』第七卷五段に「夢中相承の事」として起立合掌し雲に乗る半金色像が描かれ、『法然上人絵伝』(増上寺本)下巻四段「善導影現及び影像拝写の景」(図4)に、起立合掌し半金色の「夢の善導」を描いている。さらに『浄土五祖絵伝』(図5)には、椅坐し合掌した姿で裾あたりが金色になっている。同じく『光明大師絵詞伝』にも椅坐し扨子を持った善導像などを見ることができる。

これら善導大師像を像容から見れば、立像・坐像の別、口をわずかに開き念仏合掌形のもの、口を真一文字に閉じているもの、扨子を持ち膝上に置くもの、そして下半身金色に表されるものなどの差がみられるが、分類すれば、下半身が金色に輝く相、念仏をとえ合掌する相、禪宗の頂相を思わせる椅坐する一般的な高僧の肖像画とあまり差異のないものの三つに分類できよう。

さて、浄土宗における善導像の持つ意味ははじめに述べた通りであるが、同じ浄土系の浄土真宗、西山浄土宗系統において、善導大師をどのように受けとめ、どのような造形化がなされているかをみてみよう。

浄土真宗の場合、親鸞聖人は『教行信証』行巻末の「正信念仏偈」の



図5 『浄土五祖伝』の中、善導大師像(光明寺蔵)



図6 善導大師画像(専修寺蔵)

中に、竜樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空の七師を讃嘆し、最後に、

弘経<sup>ノ</sup>大士宗師等、拯<sup>シタマフ</sup>三<sup>ノ</sup>済<sup>ノ</sup> 無辺<sup>ノ</sup>濁悪<sup>ノ</sup> 道俗<sup>ノ</sup>時衆<sup>ノ</sup>共<sup>ニ</sup>同心<sup>ニ</sup> 唯<sup>ニ</sup>可<sup>シ</sup>信<sup>ス</sup>三<sup>ノ</sup>斯<sup>ノ</sup>高僧<sup>ノ</sup>説<sup>ス</sup>

と結んでおり、また宝治二年(一二四八)成立の『高僧和讃』にも、右の七祖をそれぞれ讃詠している。これによって親鸞聖人における浄土教の伝統と念仏の相承を考えることができる。そして覚如の『改邪鈔』には、

意業の憶念帰命の一念おれば身業礼拝のために、竭仰のあまり瞻仰のために、絵像・木像の本尊をあるひは彫刻しあるひは画図すしかのみならず、仏法示誨の恩徳を恋慕し仰崇せんがために、三国伝来の祖師、先徳の尊像を図絵し安置すること、これまたつねのことなり<sup>(5)</sup>

と、仏法示誨の恩徳を恋慕し、三国伝来の祖師・先徳の尊像を図絵し安置すること常のごとくであると述べている。こうして浄土真宗では竜樹・天親・曇鸞・道綽・善導・源信・源空の七高僧画の成立をみるのである。もっとも親鸞聖人当時の七高僧を一幅に図画したものは今日みることはできないが、室町時代以降のものが多く、もっとも古いものは文明九年(一四七七)蓮如の裏書をもつ愛知西円寺本といわれ、ついで文明十一年(一四七九)の高田市浄興寺本といわれている。これらの七高僧像は各師それぞれ札銘があるが、ほとんど剥落して判明できない場合が多い。そこで古来より「竜華・天如意・曇弘子・手組み道綽・赤善導・源信曲录・数珠法然」と、竜樹は華、天親は如意、曇鸞は弘子を持ち、道綽は手を組み、善導は全体を赤く塗られ、源信は曲录にかけ、法然は数

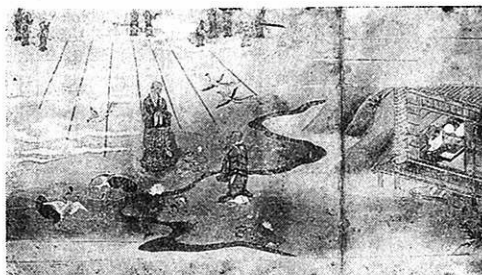


図8 二祖対面の図 (『拾遺古徳伝』常福寺蔵)



図9 二祖対面の図 (『法然上人七幅絵伝』知恩院蔵)



図7 善導大師・法然上人画像(中山寺蔵)

珠を持っているので、それによって判別することを教えている。

このように七祖を三朝浄土の大師と定め、これを讃仰したのであるが、特に『歎異抄』に、

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず、善導の御釈まことならば法然のおほせそらごとらんや、法然のおほせまことならば、親鸞がまふすむね、またもてむなしあるべからずさふらう歟<sup>(6)</sup>

という言葉から、親鸞は七祖の中でも特に善導と法然を重視したことがうかがわれる。しかし法然が「偏依善導一師」を標榜し、浄土宗に善導像が多く伝えられたのに対し、真宗における善導の単独像は少なく、その理由は一幅の中にすべてが描き込まれる光明本尊や先徳連坐像の成立と、親鸞教学の中心が善導教学より曇鸞教学を優先するところにある。『真宗重宝聚英』によれば善導像を五点あげている。そのうち特に高田専修寺本(図6)は、同寺中興第十世真慧(一四三四―一五一二)の賛銘があり、像自体室町初期のものとされている。画像は左向きで合掌念仏し口中より阿弥陀仏を出しており、身にまとう法衣は金泥の細紋が施されており、特に右方が鮮かである。また後方に勾欄が描かれているが、ともに後補の可能性が高いといわれている。全体像からは知恩寺本に類似している。また高田派中山寺蔵(図7)のものは、善導・法然の両像の対幅像であったものが一幅に合装されている。ともに真慧の筆になる賛銘があり、同時代の作として知られている。善導・法然ともに円光を背負い踏割蓮台に乗り合掌している。特に善導像は『四十八巻伝』にい



う「夢の善導」像で、半金色である。

次に西山派においては、証空上人は法然上人のもっぱら善導一師による態度を継承し、さらにそれを進め、善導大師の理解の仕方を意識的に考慮することを主張し、『観経疏』の研究・講述に専念し、また当麻曼陀羅の図相が善導大師の真髓を語ったものであるところから、当麻曼陀羅を重視し、その流布につとめたのである。このような証空上人の立場から西山では善導大師を重視しその尊崇・礼拝の対象として善導大師像が作られ、描かれたことは当然といえよう。

### 三

さて、法然上人が夢中で善導大師に対面された時期は明白ではないが、立教開宗の承安五年（一二七五）の頃とされ、また一説では建久九年（一一九八）ともいわれる。『源空聖人私日記』や『醍醐本法然上人伝』など比較的初期の伝記にも記されており、専修念仏を弘めんとする法然上人に対し、その布教を賞揚しその正当性の証しとして善導大師が夢中に現れたということは、専修念仏の教義が確立したときに訪れたとみるのが妥当である。その時の善導大師の御姿は、

有二、高僧<sup>一</sup>、出<sup>テ</sup>於雲中<sup>二</sup>、住<sup>ニ</sup>立<sup>メ</sup>吾前<sup>一</sup>、予即敬礼<sup>シテ</sup>、瞻<sup>ニ</sup>仰<sup>ム</sup>、尊容<sup>一</sup>、腰上<sup>ニ</sup>半身<sup>一</sup>、尋常<sup>ニ</sup>僧相<sup>一</sup>、腰下<sup>ニ</sup>半身<sup>一</sup>、金色<sup>ニ</sup>仏相<sup>一</sup>、予合掌低頭<sup>シテ</sup>、問曰<sup>ク</sup>、師<sup>ハ</sup>、是何人<sup>ナリ</sup>、答曰<sup>ク</sup>、我是唐善導也<sup>ナリ</sup>云云<sup>（八）</sup>

とあり、また「法然上人御夢想記、善導御事」として『西方指南抄』に和文で同内容の記事が収録されている<sup>（九）</sup>。

また『四十八巻伝』によれば、

上人ある夜夢見らく（中略）雲の中より一人の僧出て、上人の所にきたり住す。そのさま腰より下は金色にして、こしよりかみは墨染なり。上人合掌低頭して申給はく、これ誰人にましますぞやと、僧答給はく、我は是善導なりと、なにのために来給ぞやと申給に、汝専修念仏ひろむること、貴きがゆへにきたれるなり。との給とみて夢さめぬ。畫工乗台におほせて、ゆめに見るところを図せしむ。世間に流布して夢の善導といへるこれなり。その面像のちに唐朝よりわたれる影像にたがはざりけり<sup>（一〇）</sup>

とあって、善導大師影像を描かしめたことを記している。『増上寺本法然上人伝』によれば「善導和尚御こしよりしもは金色にて、夜な／＼きたりたまひてのりをとき給を、画師にあつらへて影像をうつしとどめ給けり」とあり、絵師が描く図がある<sup>（一一）</sup>。その描かしめた影像は、法然上人が感得した上半身は墨染、下半身は金色の御姿であった。しかもそれが後に唐から将来された善導の影像に違わなかったという。唐朝将来の善導像と違わなかったということは、善導影像の面貌そして全体像をいっているであろう。ところが『四十八巻伝』には、また次のようにいう。

其後俊乗房重源入唐のとき、上人仰られていはく、唐土に五祖の影像あり、かならずこれをわたすべしと、これによりて渡唐の後あまねくたづねもとむるに、上人仰たがはず、はたして五祖を一鋪に図する影像を得たり<sup>（一二）</sup>

重源将来の影像は善導単独像ではなく、五祖の影像を一鋪にしたものであり、

されば道俗貴賤かの五祖の真影を拝していよいよ上人の徳に帰し、

ますます念仏の信をふかくしけり、当時二尊院の経蔵に安置するは  
かの重源将来の真像なり<sup>(12)</sup>

とあり、したがってこの記事からすれば法然上人滅後百年頃、重源将来  
の五祖影像是二尊院にあったことになる。ところが乗台描くところの  
善導像が単独像でしかも半金色であり、重源将来のものが五祖影像であ  
るにもかかわらず、先に引用したごとくその面像は比較したところ違わ  
なかったとは、やはり面貌をいっているのであらうか。この浄土五祖影  
像は今日二尊院に伝わり、寺伝によればこの記事に相当するものといわ  
れている。この画像は絹本着色、掛幅袋で曇鸞を中心に左右に二人ずつ  
配し、五僧いずれも椅坐し一見禅風の禅師像を思わしめ、その祖師名に  
ついても銘記なく、浄土五祖であるという確証はないともいわれるが、  
通説では前列右側に右手に扠子を持ち、左手を膝上に按する僧を善導と  
している。

ところで、重源の入宋は仁安二年、南宋孝宗乾道三年（一一六七）で、  
翌仁安三年九月に帰朝したことになっている。<sup>(13)</sup>とするならば二尊院の経  
蔵に安置した重源将来の五祖影像是、南宋乾道三年以前に制作されたもの  
となる。ところが法然上人がはじめて五祖についてふれられたのは、  
弟子である安樂房遵西の父、外記禅門師秀の請に応じて行われた『逆修  
説法』の時である。すなわち、

又凡立<sup>ト</sup>宗名<sup>ト</sup>者 天台法相等<sup>ヲ</sup>諸宗皆依<sup>テ</sup>師資相承<sup>ニ</sup>立<sup>テ</sup>之<sup>ヲ</sup> 於<sup>テ</sup>浄土  
宗<sup>ニ</sup>亦有<sup>ニ</sup>師資相承<sup>ニ</sup>血脈<sup>ニ</sup> 所謂菩提流支三藏惠範法師道場法師曇鸞  
法師法上法師道綽禪師善導禪師懷感法師小康法師等也 自<sup>リ</sup>菩提流  
支<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>法上<sup>ニ</sup>者出<sup>リ</sup>道綽<sup>ニ</sup>安樂集<sup>ニ</sup> 自他宗師既立<sup>ニ</sup>浄土宗<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup> 浄土宗<sup>ニ</sup>祖

善導大師像についての二・三の問題

師亦次第相承<sup>ス</sup> 今依<sup>テ</sup>此義<sup>ニ</sup>相伝立<sup>ニ</sup>浄土宗<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>也<sup>（下略）</sup><sup>(14)</sup>  
として、聖道諸宗と同様、浄土宗にも師資相承の血脈のあることを説き、  
ついで「第五七日阿弥陀仏雙卷経五祖影」の一節に、

其甲、禅門図<sup>ニ</sup>画阿弥陀仏尊容及<sup>ニ</sup>五祖影<sup>ニ</sup>像<sup>ニ</sup> 慶讃供養故<sup>ニ</sup>吾<sup>ニ</sup>今<sup>ニ</sup>重称<sup>ニ</sup>揭讃<sup>ニ</sup>歎<sup>ニ</sup>  
之<sup>（中略）</sup>

次五<sup>ト</sup>祖者曇鸞法師道綽禪師善導禪師懷感法師少康法師是也<sup>（伝出）</sup>  
卷<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>今<sup>ニ</sup>凡<sup>ニ</sup>図<sup>ニ</sup>祖師真影<sup>ニ</sup>者即有<sup>ニ</sup>三意<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>報<sup>ニ</sup>恩<sup>ニ</sup>德<sup>ニ</sup>二<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>見<sup>ニ</sup>賢<sup>ニ</sup>  
略<sup>ニ</sup>之<sup>ニ</sup> 思<sup>ニ</sup>齋<sup>ニ</sup>也<sup>（下略）</sup><sup>(15)</sup>

と、五祖影像に対する考えを表明されたのである。この『逆修説法』は  
赤松俊秀氏や井上光貞氏によって真撰とされており、その成立も東大寺  
講説三部経釈より以後『選択集』撰述より以前であり、伊藤祐晃氏は伝  
承として建久五年（一一九四）のこととしている。<sup>(16)</sup>しかも上人の真撰とさ  
れている文治六年（建久元年）（一一九〇）の東大寺での三部経講説の中  
で、

爰於<sup>ニ</sup>善導和尚往生浄土<sup>ニ</sup>者 雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>経論<sup>ニ</sup> 無<sup>レ</sup>人<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>習学<sup>ニ</sup> 雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>  
疏釈<sup>ニ</sup> 無<sup>レ</sup>倫<sup>ニ</sup>讃仰<sup>ニ</sup> 然則無<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>相承<sup>ニ</sup>血脈<sup>ニ</sup> 非<sup>ニ</sup>面授口決儀<sup>ニ</sup><sup>(17)</sup>

と血脈相承のないことを公言されているのである。このことから重源入  
宋の頃にはいまだ浄土五祖は考えられておらず、ましてや建久二年（一  
一九二）に東大寺で重源将来の浄土五祖の影像を供養したということも  
疑わざるを得ない。

以上のごとく上人真撰とされる文治六年の『阿弥陀経釈』に血脈相承  
のないことを法然上人は公言され、さらに唐・宋両伝のみならず中国に  
おいて五祖を立てた人もなく、したがって重源の五祖影像の将来も否定



されるところから、この時にはまだ血脈相承は考えられておらず五祖像もあり得ないのである。むしろ重源将来の問題はともかく『本朝祖師伝記絵詞』（『四巻伝』）、『法然聖人絵』（『弘願本』）に伝える善導像を供養したというのが妥当性があるように思われる。したがって二尊院本の浄土五祖影像は『四十八巻伝』成立の徳治・応長（一三〇七～一三三三）の頃には二尊院の経蔵に収められていたことは疑いないが、それが重源将来であるかどうかは断定できない。

#### 四

さて、『四巻伝』によれば「重源和尚、唐の善導和尚真像をわたし給て、上人にたてまつらしめ給に道俗男女はじめこれを礼し給へる」<sup>(21)</sup>とあり、また『弘願本』にも「修乗房入唐して唐より善導の御影、極楽の曼陀羅わたりて、半作の東大寺の軒のしたにて、三部経並に善導の御影を上人に供養させまいらせけるに（下略）」<sup>(22)</sup>とあって『四十八巻伝』にいう五祖像の将来ではなく善導像の供養を述べている。

ところで先にあげた重源将来という「浄土五祖像」あるいは「善導像」、そして「半金色善導像」とともに、善導像が拝写され供養されたことが各種記録や伝記に散見される。すでに述べた『逆修説法』での浄土五祖に対する法然上人の見解とともに、特に善導大師の御影造画については、津戸三郎入道為守が法然上人の御影を所望したところ、上人の御返事に、影の事は熊谷入道の書て候しか共、無下に此姿たがひて候ひしかば、すててくだりて候也、されば此度もえがき下し候はぬには、唯口惜候。其かはりに善導和尚の御影をおがませおはしますべし候<sup>(23)</sup>云々

といわれているのをみても、善導大師影像を拝むことを奨められていたことがうかがわれる。

また『法然上人伝記』（『醍醐本』）に、

或時上人有瘡病<sup>ト</sup>種々療治一切不<sup>レ</sup>叶、于<sup>レ</sup>時月輪禪定殿下大<sup>ニ</sup>敷<sup>レ</sup>之云、我<sup>ニ</sup>図<sup>ニ</sup>繪善導御影<sup>ヲ</sup>於<sup>ニ</sup>上人前<sup>ニ</sup>供<sup>ニ</sup>養<sup>ニ</sup>之<sup>ヲ</sup>、此由被<sup>ニ</sup>遣安居僧都許<sup>ニ</sup>とあり、さらに詳しく信瑞の『明義進修集』の安居院法印聖覺の条に、

元久二年八月の比、シラカハノ二階坊ニシテ上人瘡病ヲシイタシテコマツトノヘカヘリ給、又門弟等オノ／＼アヒカタリテイハクイサ念仏ヲ申シテ、オトシタテマツラムトイフヒトモアリ、上人ノ御房ハカムルホトノモノニハ、ワレラカチカラカナハシ、若シ又俗例ノ為ニマイレルカトイフ人モアリ、九条禪定殿下此事ヲキコシメシサハキテノタマハク、吾レ案シタリ、善導ヲ図繪シタテマツリテ上人ノマヘニシテ供養シタテマツラムト、スナハチ詫麻<sup>ヲ</sup>法印証賀ウケタマハリテ、コレヲカキ進ス、後京極殿ソノ銘ヲアソハス聖覺御導師ニ参勤スヘキヨシオホセラル<sup>(25)</sup>（下略）

とあり、九条兼実が発案し宅間証賀が善導像を描き、兼実の息良経が著賛したという善導像があったことが知られ、その善導像は光明峯寺殿あるいは峯殿といわれた良経の息道家の北白河嶺殿に安置されており、しかも禅林寺静遍が『選択集』を論破しようとして却って法然に心服し浄土門に帰して著したという『統撰択文義要鈔』の識語中に、

建保六年十月四日於<sup>ニ</sup>嶺殿善導御影御前<sup>ニ</sup>読畢<sup>(26)</sup>（下略）

とあり、これによって善導の御影が絵師によって描かれ、拝されていたことが知られるのである。

また『平家物語』大原御幸の条に、

御庵室にいらせ給ひて障子を引きあけて御覧すれば 一間には来迎の三尊おはす。中尊の御手には五色の糸かけられたり、左には普賢の画像、右には善導和尚並に先帝の御影をかけ、八軸の妙文・九帖の御書もおかれたり<sup>(27)</sup>

と、大原寂光院の建礼門院の仏間に、中尊阿弥陀三尊の右に善導影がかけられ、法華経とともに善導の五部九巻もおかれていたという。また法然上人の教えを受け建永元年(一二〇六)に出家し、『選撰集』出版のとき序文を書いた平基親は『善導和尚画讃』一卷を著している。<sup>(28)</sup>さらに基親の徒弟で念仏信仰に厚かった参議民部卿平経高も、寛元二年(一二四四)三月十四日の善導の忌日に、

十四日甲寅 晴 今日有善導和尚御忌日之説一実廿七日歿、而故空阿弥陀仏有此説云々  
仍於其形像奉安居持仏堂御前自寅刻修一昼夜念仏家中禁聲予勤二已結カ番  
時一 於後々々者尋決 廿七日可修歟<sup>(29)</sup>

とあり、経高が護持の善導大師像をかけて念仏を修したことが知られる。また、弘安四年(一二八二)の東大寺内新禪院を仏洞の祈願所とする訴願文に、

建立二間四面小菴一字一安置如法造立金色阿弥陀如来像一体二在三厨子三方立屏 正面当寺大仏并脇士四天等像図レ之 八幡大井社壇井地形等図レ之 左方聖徳太子 聖武天皇、菩提僧正、鑒真和尚、良弁僧正、行基并等御影図レ之 右方竜樹并羅什三藏、嘉祥大師善導和尚、弘法大師、聖宝僧正等影図レ之云々<sup>(30)</sup>

とあり、厨子の屏絵に東大寺建立の四聖とともに善導大師の肖像が描か

善導大師像についての二・三の問題

れるに至っている。

さらに、康応元年(一二八九)四月二十五日付の善峰寺に寄進された『寄進状』に善導大師像の造立に関する記事がある。これは赤松俊秀氏によって紹介されたものであるが、それによれば、善導大師を尊崇した入道中納言国通が願主となって善導和尚真影を造立し有巢川の報恩寺に安置し、後、報恩寺の衰退により善峰寺に寄進されたが、さらに知恩院に移されたという。<sup>(31)</sup>中納言国通は四十三歳の建保六年(一二二八)正四位下参議に任ぜられ、貞永元年五十七歳で官を辞して出家し、正元元年(一二五九)八十四歳で没している。<sup>(32)</sup>彼の邸宅は嵯峨に近い有巢川にあり、嘉禄元年(一二三五)に邸内に持仏堂を建立し、聖覚法印を請じて本尊の開眼を行っている。それが報恩寺の濫觴とされている。したがって彼の発願造立の善導大師像は正元元年の入滅以前のことであり、おそらく持仏堂建立から出家した頃と無関係ではなからう。

ところで『明月記』寛喜二年(一二三〇)四月十四日の条に次のような記事がある。すなわち、

及申時一心寂房来談、一日嵯峨念仏、請聖覚法印一供養善導像(33)とあり、嵯峨に念仏があり善導像が聖覚法印の手によって供養せられたとあり、それが同年十月二日に、

申時許備州来臨 依二品親王仰一 向嵯峨写善導影之次、入心寂住房、樹木前裁之幽趣驚目 此病已施驗由自讃云々 秉燭之程(34) 帰

とあるごとく、信実が尊性法親王の命によって善導影を写したことを記録している。ここにいる嵯峨は有巢川ではなく、五祖像とかかわりのあ

る二尊院が清涼寺が考えられるが、しかし当時二尊院の北にあったといわれる嵯峨の往生院であることも充分考えられる。それは了恵の『拾遺和語燈錄』の後序の一節に、

語燈錄瑞夢事

嵯峨に貴女おはしき、後世をねかふ御心ふかくして、往生院の善導堂に御参籠ありて往生をいのり申されけるに、御ゆめに、善導和尚一巻のまき物もちて、これはこと葉のもしひというふみ也。これをみて念仏申さは、決定往生すへしとてさつけさせ給へは、世にうれしくおほえてうけとらせ給へはゆめさめぬ。ありかたくおほしめして、かゝる文やあると諸方を御たつねあるにすへてなし、さては妄想にてやありつらんとて、かさねて御参籠ありて私請申されける時、二尊院往生院兼参する本心房という僧、善導堂へまいりたりけるに、この事を御たつねありければ、本心房申てはいくことのはのとしひと申文は、語燈錄の事にてそ候らん<sup>35)</sup>

とあることによって、嵯峨往生院に善導堂があったことが知られるのである。嵯峨往生院は叡山の住侶で天台の学僧であった念仏房が法然上人の勸化によって浄土門に入り、隠遁して清涼寺の西に往生院を草創し、日々清涼寺に詣で、また承久三年(一二二二)清涼寺の回祿の時、智識となって造営した人物で、『明月記』にいう善導像供養や影写は、この往生院の善導堂に安置された像であることはほぼ間違いなからう。

四

以上、現存の善導像及び文献に現れる善導像について管見の及ぶところ

あげたのであるが、これを分類すれば前述のごとく立坐の別はあるが、開口・合掌念仏形のもので、そのうち下半身が金色のいわゆる「夢の善導」があり、他に二尊院の浄土五祖像中の善導像に代表される椅坐、閉口、私子を持つ像で、高僧の肖像画や頂相とあまり差のない善導像にわけることができる。ここで注目すべきはやはり法然上人の夢定中に来現、感得された善導が半金色の相をしていることであろう。この半金色像は法然浄土教が造り上げた独自のものといえる。ではここで半金色について考えてみたい。

まず金色とは、仏身または浄土の相を表現するとき用いられる色であって、『無量寿経』に説く四十八願の第三願に悉皆金色の願があり、浄土に往生した人びとすべて金色であるとしている。また法然上人は『逆修説法』の中で『観仏三昧経』を引いて、

然諸色中白色為<sub>レ</sub>本、諸仏何為<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>須<sub>二</sub>白色<sub>一</sub>、謂<sub>二</sub>白色<sub>一</sub>異変唯有<sub>二</sub>黄金之色<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>変諸仏皆欲<sub>レ</sub>顯<sub>二</sub>常住不変之相<sub>一</sub>、是故現<sub>二</sub>黄金色<sub>一</sub>、是乃観仏三昧経意也<sup>36)</sup>

とし、仏像を造る場合、金色にするのはこの故であると説明されている。また浄土に往生した人も金色であるについては『無量寿経』の第三願によるが、平安末の諸往生伝の中にその例がみられる。例えば、河内国の往生院に住した安助上人は「唯以<sub>レ</sub>転<sub>レ</sub>経為<sub>レ</sub>業、以<sub>二</sub>念仏<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>事<sup>37)</sup>」していたが、師檀の契のあった吉松氏は安助上人が往生の時「変成<sub>二</sub>金色身<sub>一</sub>」<sup>37)</sup>となったことを夢にみたことを記し、また清水寺に住していた沙門清仁は、往生の行業を積み往生の日、或人の夢に「去夜夢、自<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>金棺與<sub>二</sub>紫雲<sub>一</sub>飛来、入<sub>二</sub>清水寺大門<sub>一</sub>、即時一僧乘<sub>二</sub>其金棺<sub>一</sub>、指<sub>二</sub>西而去<sub>一</sub>、夢想如<sub>レ</sub>」

此<sup>38</sup>」とあって、彼自身金色身に変じたわけではないが、金棺に乗って西方極楽に行ったことを記している。また多武峰安養房の住僧であった経暹上人は、往生のための行業を積んだ後、眠るがごとく入滅したが、彼の往生の奇瑞は済命・円慶・慈応・永禪・義明等の僧の夢に現れ、特に摂津中山の住僧良祐は「寄宿安養房」其夜夢、草庵之裏金光遍照、上人(経暹)露身臥<sup>レ</sup>其中<sup>ニ</sup>矣 即從<sup>ニ</sup>身中<sup>ニ</sup> 金色阿字出入<sup>ヲ</sup>矣<sup>39</sup>」したという。この他、往生伝には往生の確証として種々の奇瑞をあげているが、変金色が往生を示す大きな証拠であることは間違いない。

では半金色の場合はどうであろうか。半金色という言葉は『今昔物語』巻第十七「僧仁康 祈<sup>ニ</sup>念地蔵<sup>ヲ</sup> 通<sup>ニ</sup>疫癘<sup>ノ</sup>難語<sup>ヲ</sup>」第十にみられる。すなわち、治安三年(一〇二三)四月、慈恵大僧正の弟子仁康が、この頃疫病が流行したので夢に従って大仏師康尚に依頼して半金色の地藏を造り開眼供養した。以後、地藏講を始行し多くの人がとが結縁し疫病の難ものがれ、八十歳になって阿弥陀仏と地藏菩薩の名号を唱えて眠るがごとく入滅したという。<sup>40</sup>ここに出る半金色について、岩波本の頭註によれば「皆金色に対しての語、即ち皆金色を時計などの二十四金に比すれば、それは十二金に相当する」とある。この解説が金属の十八金などと同様に考えたもので、全く解説にはなっていない。この本文に出る大仏師康尚は定朝の父で宮廷や藤原氏関係の造仏に携わり、その技法の木寄りは寄木造の準備段階を示すものといわれる。したがって木造の地藏菩薩像を造ったのである。その地藏像の半金色が上半身か下半身か、あるいは左右いずれかかこの記事からは知ることができない。ところがこれから約百年後『後拾遺往生伝』巻中に、長承三年(一二三四)正月廿五日に

往生した左馬太夫藤原貞季の条に、

法性寺座主侍僧夢、舟岡上聞<sup>ニ</sup>微細音楽<sup>ヲ</sup> 夢中問<sup>ニ</sup>其故<sup>ヲ</sup> 傍人云  
是此馬允入道往生之相也 又入滅之前一日 雲林院住僧夢 少僧三人 容貌美好、從<sup>ニ</sup>入道之前後<sup>ニ</sup> 指<sup>ニ</sup>舟岡<sup>ヲ</sup> 西行 即見<sup>ニ</sup>入道之体貌<sup>ヲ</sup> 其体自<sup>レ</sup>腰以上者 金色也、自<sup>レ</sup>腰以下者尋常之体也<sup>云々</sup><sup>41</sup>

とあり、彼は名聞利養を求めず「行住坐臥 念仏不懈 自餘仏事 不<sup>レ</sup>遑<sup>ニ</sup>委記<sup>ヲ</sup>」という各種の仏事とともに念仏三昧に入ったが、その往生の有様は、法性寺座主の侍僧の夢、雲林院の住僧の夢のごとくであったが、特にその相は腰より上は金色、腰より下は尋常の体であったという。まさに善導の半金色の姿とは反対である。この上半身が金色ということと、下半身が金色ということとは決して無縁ではない。これによって法然上人以前に上半身金色という相が、往生の奇瑞としてあったことが知られるのであるが、そのもつ意味は、坪井俊映氏も述べられているごとく、上半身金色の相は往生しつつある姿、浄土往生の過程を示すもので、あくまでも此土から彼土へ、穢土から浄土への往相を表したものだといえよう。これに対し下半身金色像は、浄土から穢土への仏の来現を示すもので、これが皆金色ならば阿弥陀仏の来現となるが、それは人間善導の中に阿弥陀仏の仏格を示したものである。換言するならば、弥陀の化身を現す人間像としての表現であるといえよう。

法然上人は「大胡太郎実秀へつかはす御返事」に、  
又善導はただの凡夫にあらず 即ち阿弥陀仏の化身也 かの仏我本願をひろめて あまねく一切衆生にしろしめて 決定して往生せさせん料に かりに凡夫の人とむまれて善導和尚といはれ給ふ也 い

はばその教は仏説にてこそ候へ<sup>(43)</sup>

という上人の言葉、さらに、

靜レ以善導、觀經、疏者、是西方指南行者目足也、然、則西方行人、必須珍敬之矣、就中每夜夢中有僧指授玄義、僧者恐是弥陀、応現爾者、可謂此疏者是弥陀、伝説、何況大唐相伝云、善導是弥陀化身也、爾者、可謂又此文是弥陀直説<sup>(44)</sup>

と『選択集』に化身善導を表明したことの具象化であることは明らかである。そして善導はすなわち阿弥陀仏の化身、化身なるが故にその教えもまた弥陀の直説と説くところに浄土宗系の正統性が示され、弥陀・善導・法然とつながる法然上人の宗教体験が具現されているのである。

さて、このような意味をもつ半金色善導像は『四十八巻伝』や『増上寺本』にあるごとく、その姿が写されたことは明らかで、次第に浄土系寺院で安置されたのである。すでに『四巻伝』第二の絵図に重源請来という善導画像一軸をかけ、その前に香を薫じている場面があり、また法然上人滅後においては、上人の「模三真影以修三月忌」設三礼奠三以行三遠忌」と記しており、これは法然上人の御影であるが、善導大師真影も同様であったと思われる。真宗においても、存覚(二二九〇)一三三七の『袖日記』によれば、観応二年(一二五二)三月に「画工康楽寺遺跡沙門円寂」が描いた存覚安置の列祖の画像に「立像黒谷源空聖人」と「半金色立像光明寺善導和尚」がすでに描き入れられていたことを知るのである。

ところで、善導和尚影像として代表的な影像是百万遍知恩寺本であり、これが根本像ではないかともいわれている。この像は、金色に彩られた

勾欄のある敷瓦の露台に、法衣・袈裟をまとい、両足を少し開いて立ち、やや斜向き(左向き)の善導が描かれている。合掌する双手に数珠をかけ、少し額を仰向け斜め上方をみつめている。その容貌はまことに端麗で、美しい曲線を描く眉、切長の眼、女性的な薄い唇、そして特徴的な広い額と丸味のある顔の輪郭など、童子か尼僧にみとれるほどで、温和な慈愛あふれた善導大師を表現している。さらにわずかに開かれた口から一条の光明が発せられ、二・三の化仏が虚空に出ている。現在、光明はほとんど剝落しかすかに化仏が認められるのみである。この口から出る光明は、宋の戒珠の『浄土往生伝』巻中に、

導乃自念阿弥陀仏、如是一声、則有二道光明显、從其口出、或其十声、至于百声、光亦如之<sup>(46)</sup>

とあるを图示したものである。

一方、衣には鮮かな彩色がほどこされており、衲衣は金地で円輪中に花文を、袈裟は対照的に濃緑青色の田相にわずかに金泥文をちらし、その輪郭は截金の唐草文でされている。全体的に優麗且繊細であり、また非常に写実的ではあるが、やや斜めを向いて合掌念仏し、空を仰いで讃歎する善導の行歩の姿には、普通の礼拝像とは異なる清新な自由な創意がうかがわれる。この善導像のもう一つの特徴は、右半身の衲衣の金色の明るさと、袈裟の濃緑色の暗さの対照であらう。そこに半金色ともみられる所以があらう。寺伝によれば善導自筆というが、もとより信ずることはできない。この画像の中央上方に色紙形を画し、次の賛文がある。

唐善導和尚真像

四明伝法比丘曇省讚



善導念仏 仏従口出

信者皆見 知非幻術

是心是仏 人人具足

欲如善導 妙在純熟

心池水静 仏月垂影

業風起波 生仏殊廻

紹興辛巳二月一日

紹興辛巳は南宋の高宗三十一年（一一六二）である。曇省については明らかではないが、法然の弟子である長西の『浄土依憑経論章疏目錄』に「善導和尚銘」一卷とその名があり、また『古本漢語燈録』の「逆修說法」五七日の条に、

善導和尚念仏給<sup>シ</sup> 口<sup>ハ</sup>仏出給<sup>フ</sup> 曇省讀<sup>シ</sup>云 善導念仏 仏従<sup>リ</sup>口出<sup>下</sup>云々  
々同申<sup>シ</sup>念仏<sup>ニ</sup> 称<sup>セ</sup>如<sup>ニ</sup>善導<sup>ノ</sup> 従<sup>レ</sup>口出<sup>下</sup> 許<sup>コ</sup>可<sup>レ</sup>申也 欲<sup>ク</sup>如<sup>ニ</sup>善導<sup>ノ</sup>  
妙此<sup>ニ</sup>純熟<sup>ニ</sup>申候<sup>ナリ</sup> 誰<sup>ナトモ</sup> 念仏<sup>ヲ</sup>申<sup>テ</sup> 其功熟<sup>シ</sup>者 従<sup>レ</sup>口仏可<sup>ニ</sup>出給<sup>也</sup>

とあり、長西（一一八四～一二六〇）晩年の作である『長西録』に、また道光（一二四三～一二三〇）の『語燈録』に曇省の賛のあることを記していることは、それ以前にすでにあったことが知られる。したがって曇省著賛の善導大師像のあったことが考えられるが、この知恩寺本の賛は書風から推して、わが国の鎌倉時代に書写されたものであることが確認されており、影像の制作も鎌倉時代初期の絵仏師によって宋本を忠実に模写したものであろう。いずれにしてもこの画像の賛には紹興辛巳の年記があり、その原因が南宋の製であることを示しているが、小林太市郎氏は「この様な図様がその時に始めて創作されたとは限らないので、その姿

善導大師像についての二・三の問題

態の自由にしかも情趣にみちた表現から見れば、その大体の形相は寧ろ唐末五代あたりの画図に基づくかと思われる。あるいは更に唐末の新解釈に倣われながらも、その奥には何か唐初の善導影に溯るものが尚少し遺存しないとも言えない。すべて宗教図像に於ける伝統の尊重ということを考えるならば、それも決して有り得ないことではない」と述べられ、この紹興辛巳賛の善導像の源流の可能性を示唆されている。

ところで、この知恩寺本の特徴の一つが右半身の衲衣が金色であり、半金色ともいわれるといったが、この右半身金色と思わせるものに椅坐、弘子を持つ二尊院本『浄土五祖像』の善導像がある。また兵庫光明寺蔵の善導大師画像も同様である。この画像は兵庫県加東郡光明寺の子院である大慈院（高野山真言宗）に安置されている珍しい画像である。この画像については、山口諦存師が『中外日報』に五回にわたって紹介並びに研究されている<sup>(50)</sup>。それによれば、この画像は伝承によれば善導大師生前自ら三幅の影像を写し、その一幅を慈覚大師が日本に伝え、ここ光明寺が長安の光明寺と寺名が同じであり、景観も長安光明寺に似るところから、ここを有縁の地として影像を安置したと伝えられている。もちろんこの寺伝はそのまま信じ難いが、その制作は鎌倉期を下らないとみられている。中世以降この画像は重視され、特に江戸時代に入ると「善導大師日本へ渡らせ玉ひし最初の真影」として「日本一幅善導大師真影」として顕彰され、大慈院で毎年善導忌が修せられている。画像は絹本着色、掛幅袋、縦約一二〇センチ、横約七五センチである。原本は損傷甚しいため宝暦年間に忍海によって模写されている。それによれば、やや左向きで開口合掌念仏し、空中に同形の五体の化仏を配している。

そして遠山模様の袈裟を被着している姿で、特に右と左の明暗が著しく、右半身の衲衣はおそらく金色であり、その構図・像容は知恩寺本と同じ系統と考えられる。

次に『真宗重宝聚英』によって紹介した高田専修寺藏の善導大師影像も同系統である。像容については先に述べたが、この影像も右と左の明暗が著しく、右半身の衲衣は金泥の細紋が施されている。この影像を補修した真慧は常陸の浄土系迎雲寺に学んだという経歴をもっていたから、この影像はその像容から浄土宗系のものとして描かれた可能性が高いといわれている。

## 五

以上、半金色といわれる善導像は、法然によって上半身墨染、下半身金色として表され、またすでに述べたとき善導像ではないが、上半身金色像が別の意味で存在していた可能性がある。また右半身金色ということも、単に衲衣を金色に描いたのみで何等意味はないとはいえない。もちろん「夢の善導」の相ではないが、この善導像の存在も否定し得ずこの相の善導像（右半身金色）も半金身の善導といえるのではないだろうか。その理由の一つとして私は次のように考えている。すなわち浄土五祖の一人「後善導」とよばれた少康の伝に次のような記事がある。

釈少康 俗姓周 縉雲仙都山人也 母羅氏因夢遊鼎湖峯 得玉女手捧青蓮 授曰 此華吉祥 寄於汝所 後生貴子 切當保惜 及三生康之曰 青光滿室香似英菓（中略）貞元初至于洛京白馬寺殿 見物放光遂採取為何經法 乃善導行西方化導文也

康見歡喜呪之曰 我若與浄土有縁 惟此軸文斯光再現、所誓纔終果重閃爍 中有化仏菩薩無算 遂之長安善導影堂内 乞願見善導真像化為仏身 謂康曰 汝依吾施設利樂衆生 同生安養（傍点筆者）

すなわち浙江の縉雲の人である少康は、貞元初年（七八五）に洛陽の白馬寺の仏殿において光るものをみた。そこで光るものを採し取ると、それは善導の「行西方化導文」であった。少康は歡喜し、「我れ若し浄土と縁有らば、この軸文の斯の光再び現ぜよ」と呪誓した。すると軸は光り輝き、その中に無数の化仏が現れた。そこで少康は長安に赴き光明寺の善導影堂に詣でて善導にみえることを乞願すると、真像は化して仏身となり、少康に向っていうに「汝、吾が施設によって衆生を利樂し、同じく安養に生ぜよ」と宣べたという。すなわち、善導の分身が洛陽白馬寺仏殿の巻軸となって光を放ち、少康を誘って長安の己が影堂に導き、そこで善導の影が仏身となって少康を導いたのである。ここで興味あることは、善導の「行西方化導文」が光を放って少康を善導影堂に導き、さらに少康が善導にまみえんと願ったところ、善導の真像が仏身と化したということである。特に「真像化為仏身」はどのような相で仏身となったのであろうか。もちろん長安光明寺の善導影堂の善導影がいかなる形相であったか知ることはできない。しかし化して即、阿弥陀仏の姿となったとは考えにくい。何故ならば善導という人間像の上に阿弥陀仏の仏格が何らかの形で表れたからこそ「真像化為仏身」と表現したのではないだろうか。その大きな要素は光り輝く金色でありまた化仏であった。そして更にいうならば知恩寺本にみる右半身の金色ではなかった



ろうか。そこで考えられるのが東洋美術における左右観との関連である。<sup>(52)</sup> 左右の問題は複雑で、インド・中国・日本によってそれぞれ一応の区分が可能であり、また日本では複合しているといわれている。しかし大勢では日本では左重視(即身的)であり、インド・中国では右が重視されているという。仏教における右の重視は、まず古来から右邊三匝という言葉がある。これは尊像の右を、右まわりに巡って仏を敬礼することで、これは仏教とともに大陸から日本へもたらされた礼式の一つである。また釈尊の右脇からの誕生、さらに中国・朝鮮半島や日本古代の半跏思惟像の右手を曲げて頬に持っていく思惟のポーズ。この右手についての解釈は、インド古来の右手を呪力をそなえた手、あるいは神秘性をもった聖なる手としていた伝統的な習性が、このような形となって表現されたのではないかといわれる。この右の重視という伝統が実は右を金色に描くこととかかわりがあると考えられる。今日、日本に伝えられている中国将来という善導影像のほとんどが(模写もあるが)右を金色に、あるいは明るく描かれていることをみると、善導の阿弥陀仏化身を日本では法然上人の夢想として下半身金色像として表し、中国では「真像化為仏身」は右半身金色として表したとみることができないのではないだろうか。この問題については、まだ多くの例証を必要とし、その論拠を示す必要があるが、現段階での一応の結論としたい。

# 〈註〉

- (1) 望月信成「法然上人像について」(『美術研究』七九、『浄土学』二八)。
- 井川定慶『浄土宗の五重説法』参照。成田俊治「教団の発展と祖师像」(『法然上人研究』所収)。

善導大師像についての二・三の問題

- (2) 主なものをあげれば、坪井俊映「伝法における半金色善導像の形成」(『仏教大学研究紀要』三二)。裏辻憲道「善導大師像の一考察」(『仏教芸術』六)。竹内尚次「浄土教の肉像画小稿」(『ミュージアム』二七八号)、山口謙存「善導大師画像について」(『中外日報』昭和五年七月二五日、七月二七日、八月三日、八月五日、八月八日の五回にわたって連載)。塚本善隆・金沢弘「善導大師御影解説」(同朋社)。その他『芸術浄土』五・六号(浄土宗出版事業協会)。伊藤史朗「善導大師の肖像」(藤堂恭俊編『善導大師研究』がある)。

- (3) 岡崎譲治編『浄土教画』(『日本の美術』四三、至文堂)。
- (4) 『教行信証』第三「信卷」(『大正蔵』八三、六〇〇)。
- (5) 『改邪鈔』(『定本親鸞聖人全集』四、一三二)。
- (6) 『歎異抄』(『定本親鸞聖人全集』四、六)。
- (7) 『真宗重宝聚英』六、一四六〜一五六「写真版」、『同』二四九〜二五五「総説」。

- (8) 『夢感聖相記』(『浄全』九、四五五)。
- (9) 『西方指南抄』「法然上人御夢想記」(『昭法全』六一)。
- (10) 『法然上人行状画図』△以下、『四十八巻伝』とする(第七巻『法伝全』三二)。

- (11) 『増上寺本』下巻『法伝全』五八七。
- (12) 『四十八巻伝』巻六『法伝全』二九。
- (13) 『元亨釈書』第十四(『新訂増補国史大系』三一、二二三)。
- (14) 『漢語燈録』巻七「逆修説法」(『浄全』九、三八六)。
- (15) 『同右』巻八「同右」(『浄全』九、四一四)。
- (16) 赤松俊秀「新鎌倉仏教の研究」、井上光貞「日本浄土教成立史の研究」参照。

- (17) 石井教道『選択集の研究』参照。
- (18) 伊藤祐晃「浄土宗史の研究」(乾)二三〇。
- (19) 『阿弥陀経釈』(『昭法全』一四六)。
- (20) 『四十八巻伝』巻三十(『法伝全』一九六)その他。

- (21) 『本朝祖師伝記絵詞』△『四卷伝』卷第二▽『法伝全』四七八。
- (22) 『法然上人絵』△弘願本▽卷二『法伝全』五三三。
- (23) 『法然上人伝記』△『九卷伝』卷九下『法伝全』四五八。
- (24) 『醍醐本』『法伝全』七七八。
- (25) 『明義進行集』第三『浄土仏教古典叢書』「明義進行集」一五七。
- (26) 『続撰釈文義要鈔』(『浄土仏教古典叢書』「続撰釈文義要鈔」四一)。なお良経・道家については『尊卑分脈』第一篇『新訂増補国史大系』五八、八六。
- (27) 『平家物語』灌頂卷(『日本古典文学大系』三三、四三二)。
- (28) 『浄土依憑経論章疏目錄』(『日仏全』九六、一四九)。
- (29) 『平戸記』「寛元二年三月十四日条」(『増補史料大成』三三、二七八)。
- (30) 『東大寺統要録』諸院篇『続々群書類従』一一、二八五。
- (31) 康応元年孟夏月廿五日付『寄進状』(京都大学国史研究室蔵) 赤松俊秀「新国宝木彫善導像」参照『画説』三四、八九六。昭和十四年一〇月。
- (32) 『公卿補任』第二篇『新訂増補国史大系』別巻一、一一八。『同』五四、二五・七七。『尊卑分脈』第一篇『新訂増補国史大系』五八、二七四。
- (33) 『明月記』寛喜二年四月十四日条。
- (34) 『同右』寛喜二年十月二日条。
- (35) 『拾遺和語燈録』卷下『浄全』九、六五六。
- (36) 『漢語燈録』卷七「逆修説法」(『浄全』九、三八三)。
- (37) 『拾遺往生伝』卷上『浄全』統一七、四九。
- (38) 『同右』卷上『浄全』統一七、五〇。
- (39) 『同右』卷上『浄全』統一七、五〇。
- (40) 『今昔物語集』卷第十七(『岩波日本古典文学大系』二四、五一六)。
- (41) 『後拾遺往生伝』卷中『浄全』統一七、一二〇。
- (42) 坪井俊映「伝法における半金色善導像の形成」(『仏教大学研究紀要』三六)。
- (43) 『和語燈録』卷三「大胡太郎実秀へつかはす御返事」(『浄全』九、五五二)。
- (44) 『撰撰本願念仏集』第十六(「土川校訂本」一三二)。
- (45) 『存覚上人袖月記』(『龍谷大学善本叢書』三「存覚上人一期記」「存覚上人袖日記」三三七)。
- (46) 『浄土往生伝』卷中『浄全』統一六、四二二。
- (47) 『浄土依憑経論章疏目錄』(『日仏全』九六、一四九)。
- (48) 『古本漢語燈録』卷第八「逆修説法」(『浄土仏教古典叢書』「逆修説法」二一)。「逆修説法」(『昭法全』二六五)。
- (49) 小林太市郎「高僧崇拜と肖像の芸術―隋唐高僧像序説―」参照(『仏教芸術』二三、二二)。
- (50) 山口諦存「善導大師画像について」(『中外日報』昭和五年七月二五日、七月二七日、八月三日、八月五日、八月八日の五回にわたって連載)。
- (51) 『宋高僧伝』卷第二十五「唐睦州烏山龍浄土道場少康伝」(『大正蔵』五〇、八六七)。
- (52) この問題については中森義宗・衛藤駿・永井信一共著『美術における右と左』を参照させていただいた。

# 『南海寄帰内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

宮 林 昭 彦

義浄撰『南海寄帰内法伝』は、七世紀インド仏教の比丘僧伽生活の実状報告であるとともに、中国仏教批判も展開されている貴重な資料である。とくに、『寄帰伝』「一九受戒軌則」や、『百一羯磨』巻第一には、当時のインド仏教の根本有部派の受戒儀礼の式次第が具体的に述べられている。

本論文はこの受戒を中心に、当時の僧伽生活の一端を検討し明らかにするものである。

まず、受戒の式次第第七項目を以下に示してみる。

〔Ⅰ〕 因縁譚…縁起。

〔Ⅱ〕 資格審査と休息…一 問障①——二 解息

〔Ⅲ〕 成邸波索引迦…一 受三帰——二 受五学処

〔Ⅳ〕 成室羅末尼羅…一 衣鉢準備——二 請親教師

三 請白出家事——四 剃髮

五 洗浴——六 著下裙

『南海寄帰内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

七 問障②——八 衣頂戴  
九 受鉢——十 受三帰  
十一 受十学処

〔Ⅴ〕 成邸波三鉢那…一 六物準備——二 三師七証の準備  
三 戒壇内整備——四 受戒者礼拝

五 請師——六 乞戒

七 受衣——八 鉢確認

九 受鉢——十 問障③

十一 受戒——十二 受戒時刻記録

〔Ⅵ〕 四衣 その他…一 四依——二 四堕

三 四作——四 結語

〔Ⅶ〕 お礼…謝礼。

ところで、この義浄『寄帰伝』の報告は実は十分なものではない。そのため例えば、高楠英訳のみで当時のインド仏教根本有部派の受戒を理

解するとするならば、それは誤解となってしまう。また同様に『百一羯磨』のみによっても、状況の理解に不鮮明なところが出てくる。実見記録『寄婦伝』と儀式次第書『百一羯磨』の両者の記事を並べてこそ、

当時の式次第の原型に近いものが再現できるのである。<sup>(1)</sup> 以下では、まず『寄婦伝』と『百一』の骨子を抜き出して、次に上記七項目について順次検討をすすめたい。

| 項目                                           | 内容                                                                                                                                                                                                   | 『寄婦伝』 | 『百一』  |
|----------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|-------|
| Ⅰ 縁起                                         |                                                                                                                                                                                                      | ×     | ○     |
| Ⅱ 問障①<br>一 問障①<br>二 解息                       | 『寄婦伝』の説く十〜三十日の休息期間を『百一』は説かない。<br>『百一』に白文あり。<br>『寄婦伝』は三婦依文を省略。以下も同様。<br>『百一』に白文あり。<br>これで成「蘊波索引迦」                                                                                                     | ○ ○   | × ○   |
| Ⅲ 受三婦<br>一 受三婦<br>二 受五学処                     |                                                                                                                                                                                                      | ○ ×   | ○ ○   |
| Ⅳ 衣鉢準備<br>一 衣鉢準備<br>二 請親教師<br>三 請白出家<br>四 剃髪 | 『百一』に白文あり。<br>①請白僧衆者、②白衆者本師に問障を確認、③僧集合、④白僧衆（『百一』に白文あり）からなり、『寄婦伝』は②③を説かない。<br>①阿遮利耶の監督のもと、②屏処にて、③剃髪者に剃髪させる、このとき、④看剃髪者を請じて頭頂上部に少々髪を残すや否やを剃髪者に問わせるのを監督させる。<br>『寄婦伝』は①②③を説くも④を説かず。<br>『百一』は④は説くも①②③は説かず。 | ○ × ○ | ○ ○ × |
| 五 洗浴<br>六 著下裙<br>七 問障②                       | これは問障法の文脈で理解すべきもの。                                                                                                                                                                                   | ○ ○   | ○ ○   |

(性器観察)

- 八 衣頂戴
- 九 受鉢
- 十 受三帛
- 十一 受十学処

〔V〕

- 一 六物準備
- 二 三師七証の準備
- 三 戒壇内の整備
- 四 受戒者礼拝
- 五 請師
- 六 乞戒
- 七 受衣
- 八 鉢確認
- 九 受鉢
- 十 問障③

- 十一 受戒

〔VI〕

- 十二 記録
- 一四 依

ただし、衣の内容として『寄帛伝』は上衣のみを説き、『百一』は条のみを説く。

『百一』白文あり。

これで成「出家」

『百一』に白文あり。『寄帛伝』は阿遮利の授十戒は闡誦でも文章の読み上げでもよいという。

これで成「室羅末尼羅」

『百一』は中国十人ではなく辺地五人の場合も闡説。

礼拝二種、『百一』は状況説明に詳しい。

『百一』に白文あり。

『百一』に白文あり。

大衆による鉢の仕様の確認。

『百一』に白文あり。

①羯磨師による請屏教師、②屏教師と受戒者の問答二六条、③屏教師、大衆に問障結果を報告（『百一』に白文あり）、④大衆はそれを聞き、受者の入壇を許可し召喚する、⑤受者、乞戒（『百一』に白文あり）、⑥羯磨師による再度の問障あり、その結果を大衆に報告（単白、『百一』に白文あり）、⑦羯磨師受戒者の資格を大衆に最終報告（白四、『百一』に白文あり）。

『百一』に白文あり、白文は文を読むも可、暗誦するも可。

これで成「鄒波三鉢那」

受戒時刻を正確に記録。

『百一』に白文あり。

|     |    |            |
|-----|----|------------|
| 二   | 四墮 | 『百一』に白文あり。 |
| 三   | 四作 | 『百一』に白文あり。 |
| 四   | 結語 | 『百一』に白文あり。 |
| 〔Ⅶ〕 | 謝礼 |            |

# 〔Ⅰ〕 縁 起

## 〔Ⅰ〕 因縁譚

『根本説一切有部百一羯磨』も律典である以上、因縁譚がつくのは当然であり、また『寄帰伝』が「広如百一羯磨、此但略指方隅」と詳細を『百一』に譲る形式をとるのも、本書が帰国途上に著された報告書という性格上やむをえないところだろう。しかし、問題は省略箇所や省略方法を明かさな義浄の叙述形式にある。

以下の検討ではこれがポイントとなる。

## 〔Ⅱ〕 資格審査と休息…一 問障①、二 解息

### 〔Ⅱ〕—1— 問障①

義浄の報告『寄帰伝』やその訳『百一』にみえる受戒の式次第を範疇別に分類してみると、〔Ⅲ〕の三帰五戒で鄢波索迦となつて以降は、〔Ⅳ〕で円具して鄢波三鉢那になるという構造であることがわかる。もちろん、具足戒受戒までを一連なりの行程としてみれば、各部分はその一部を構成するにすぎないのだが、本来、受戒の次第とはこのような各部分〔Ⅲ〕〔Ⅳ〕の重層構造をなしているものである。

日本仏教では最澄により小乗二百五十戒が放棄されて以来、奈良の旧仏教と真言宗を除いて、大半の仏教で菩薩戒のみの受戒がなされるようになったのは、そもその律蔵にみえる受戒の精神からいってやはり問題といわなければならないだろう。<sup>(2)</sup>

さて、この部分では出家希望者が一師のところに来てその志を告げ、師は難事を問うとあるのだが、この「一師」と「難事」をみておこう。ここにみえる「一師」とは、後述の「親教師 (upadhyaya 和尚となる人)」をいう。ところで、比丘であれば誰でも「鄢波駄耶 (upadhyaya)」になれるのではなく、一定の条件をみたした有資格者でなければならぬ。その条件からみてゆく。

『律撰』卷十三では、

有二種鄢波駄耶、一初与出家、二為受近円。

満足十夏、方住師位。

復須成就五法、一知有犯、二知無犯、三知輕、四知重、五於別解脱經広能開解

すなわち、

(イ) 受具 (足戒の) 後十夏 (安居、すなわち十年) を経過し、

(『大正藏』二四、五九七中下)



(ロ) 五法…①知有犯

②知無犯

③知輕

④知重

⑤於別解脱經広能開解

を成就したもの、との条件がつくのである。

ここにみえる「別解脱」とは波羅底木叉のことである。

一方、『出家事』卷三でも、

(イ) 十夏比丘を条件としてから、

次のような(ロ)五法が説かれている(『大正藏』二三、一〇三一中下)。

①近円経十夏已上

①具戒

②弟子患、能為看養

②多聞

③有惡作疑犯、隨時舉

③持經

④若有邪見、教令正見

④持律

⑤若不樂法、勤摂受令樂法

⑤善持母論 (māṭṛkā)

①具戒無缺

①具戒

②多聞

②多門

③善明經義

③持經知義

④於毘奈耶、善知通塞

④善通毘奈耶

⑤磨哩迦 (māṭṛkā) 藏

⑤善明磨室哩迦藏

善明義趣

①極—同前—

②全

③全

④全

⑤同

①勝—同前—

②全

③全

④全

⑤全

①能—同前—

②全

③全

④全

⑤全

①戒成就

②多門成就

③勝解脱成就

④証智勝解脱成就

⑤智慧成就

①信成就

②戒成就

③多聞成就

④捨成就

⑤智成就

①具戒

②多聞

③精進

④念

⑤慧

①具戒

②多聞

③精進

④定

⑤般若

①具戒

②多聞

③精進

④定

⑤樂寂靜坐

①有學戒蘊成就

②有學定蘊成就

③有學慧蘊成就

④有學解脱蘊成就

⑤有學解脱知見蘊成就

①無學戒蘊成就

②無學定蘊成就

③無學慧蘊成就

④無學解脱蘊成就

⑤無學解脱知見蘊成就

- |       |         |          |
|-------|---------|----------|
| ① 知有過 | ① 知有留難  | ① 知有犯    |
| ② 表示  | ② 知無留難  | ② 知無犯    |
| ③ 意表示 | ③ 隨說教示  | ③ 知輕     |
| ④ 棄棄  | ④ 与依止弟子 | ④ 知重     |
| ⑤ 隨解  | ⑤ 攝受    | ⑤ 知波羅底木叉 |

よって、『律撰』『出家事』の両資料から次のことが想像される。

『出家事』の最初のものは、(イ)の經十夏と同じことを(ロ)の初めで説く。これはそもそも(イ)と(ロ)とが別起源のものであることを思わせる。そして、(ロ)のあまりに多様な名数の内容を考えると、まず(イ)が成立して、その後、(ロ)は時と処と僧伽により様々に規定されていたのではなからうか。後世の僧伽では、(イ)よりもむしろ(ロ)を重視するようになっていたようでもある。その間の事情をうかがわせる以下のごとき記事が『出家事』卷三にみえている、と考えられる。

爾時、具壽鄔波離白仏言、

「世尊、如仏所説、已五法成就、滿十夏、応度弟子、自不応依止他。若必芻近門、經六十夏、不解別解脫、若不成就五法者、応依止他住、不」。

仏言、「応依止他住」。

白言、「云何依止」。

仏言、「依止老者」。

白言、「若無老者、云何当住」。

仏言、「当依止少者。唯除礼拜、余皆取教示」。

『大正藏』二二、一〇三二下

ここでの主題は優先順位ということであり、法齡に宗教実践の内実が優先されるべきだ、ということである。

次に「難事」をみてみよう。その内容が、「非害父母等」ということなのだから、「難事」は後に説く「問難事」(中国帰国後の義浄の訳語では「問障法 (antarāyikadharmā)」と同じことなのだろう。

ここでは『律撰』卷十三にみえる受戒不適格の人々を箇条書きにしてみた。

- ① 意樂損壞…出家の動機が、死に臨む時、あるいは恐怖にせまられたがため、生活のためのもの。
- ② 所依損壞…出家の動機が、身体に治療困難な疾病があり、仏・法・僧に身を投じて病を除き癒さんとするもの。
- ③ 丈夫損壞…半釈迦 (pandaka、性的不具者、黃門) のもの。

- (イ) 生半釈迦 (扇陀) ……生来の不男。
- (ロ) 半月半釈迦 ……半月は男、半月は不男。
- (ハ) 触抱半釈迦 ……他に触れた場合にみに男性としての機能を回復する。
- (ニ) 嫉妬半釈迦 ……他の性行為をみて妬みにより男性としての機能を回復する。
- (ホ) 被害半釈迦 ……病傷・刀割により男性として機能しなくなっている。

(イ) (ロ) は出家・近門ともに不可だが、(ホ) は不

定。もしも近円後に傷損した場合、いまだ男性としての機能があればそのまま比丘として僧伽に止まるが、すでに男性としての機能を喪失していれば、僧伽から減損される。

〔Ⅲ〕—7でも再度性器の確認が課せられていることからわかる通り、「問難事」「問障法」のポイントはここにあると看做して間違いないだろう。

- ④自法損壞…外道のもの。邪教を崇重して正信がないため。しかし、これは試験期間の後に再審査し、出家の可能性がある。諸外道中、釈迦種と事火人（『事火外道・拜火教徒』は除き、それ以外の外道のもの）、四カ月間仏教僧伽の比丘と共住して（僧伽の）大衆食を食べ、親教師の衣（と同じ衣）を着けて作務を供承すること求寂（『沙弥』と同じ生活）をさせる。もしも（外道の）旧見を捨てなければ僧伽の外に去らせる。もし、旧見を捨てたのならば仏教僧伽にて出家させる。

- ⑤汚比丘尼…比丘尼と性的関係のあったもの。

- ⑥賦日賊住…師主に依らずに自ら出家した賈比丘。

- ⑦帰外道…元外道の仏教転向者が捨戒して在家人とならないまま、法衣を脱いで一夜を明かす。

- ⑧殺父殺母・殺阿羅漢・惡心出仏身血・破僧（伽）者。

- ⑨先曾犯戒…五学・十学処中の重戒を破ったもの、四他勝中その一を犯したことのあるもの。法党より非法党に向かい、あるいは作捨置羯磨を与えられた異住の人。

『南海寄帰内法』伝にみられる比丘受戒儀式考

- ⑩繫属他人…奴婢、負債、王の大將、父母が出家を許可しないもの。父母遠方なれば不許可なるも可。実母・養母の異なる場合は育ての母の許可を必要とする。

- ⑪不端嚴相…非人傍生等が變形して「人」となり受戒しようとする場合。

例えば、過分に青・黄・赤・白状の異人形、身に象毛の生えたもの、無髪のもの、凸眼、盲、啞、無耳鼻、無牙齒、無生殖器のもの等々。

（『大正藏』二四、五九七下～五九八中）

実際には後述の「問難事」は受戒式中の一連の儀礼の一つになっており、一定時間内で進行する儀礼の中では詳細に調べることなど不可能なのだから、受戒のための資格審査は当然それ以前になされていなければならない。ここで親教師が難事を下調べするのはきわめて合理的なわけである。<sup>(3)</sup>

## 〔Ⅱ〕—2—2 解息

『寄帰伝』には、「既に摂受が已れば、（その後、）或いは旬・月を経（過する期間）、解息せる」とあるが、『百一』の記事中にはそれがない。この休息期間が出家者のためのものであることは勿論だが、同時に受戒のための様々な準備をしなければならない、親教師や僧伽のためのものでもあったろう。ここでは『百一』は説かなくとも、実際にはこの休息期間は設けられていたものと解したい。<sup>(4)</sup>

〔Ⅲ〕 鄔波索引迦<sup>(5)</sup>となる…一 受三帰、二 受五学処

〔Ⅲ〕—1—1 受三帰

『寄帰伝』は三帰を説かないのだが、かように重要なものが説かれな  
いはずがない。『寄帰伝』はこれを省略したと理解したい。ここでは参  
考までに『百一』から引いてその表白文と問答を書き下してみる。この  
文は『百一』に「うように誓言 (pratiñā) である。

「阿遮利耶 (ācārya, 軌範師)、存念せよ。我某甲、今日より始め、  
乃至命存するまで、

- ① 仏陀両足中尊に帰依す、
  - ② 達摩離欲中尊に帰依す、
  - ③ 僧伽諸衆中尊に帰依す。
- (この三帰を) 三説する。

師は、

「奥窻迦 (Aupāyika, 好)」

と云う。

(求出家者はこれに) 答えて、

娑度 (Sādu, 善)」

と云う。

〔Ⅲ〕—2—2 受五学処

『寄帰伝』は「五種学処」と名のみあげて内容を説かないので、ここ  
でも『百一』からその表白文と問答を引き書き下してみる。

師は受戒者に、「汝は我に随つて語るように」、  
と云つて次のように言わせる。

「阿遮利耶、存念せよ。諸々の聖阿羅漢の、乃至命存するまで、

- ① 殺生をせず、
- ② 偷盜をせず、
- ③ 邪行を欲せず、
- ④ 虚誑語をせず、
- ⑤ 諸酒を飲まざる、

が如くに、我某甲、今日より始め、乃至命存するまで、

- ① 殺生せず、
- ② 偷盜せず、
- ③ 邪行を欲せず、
- ④ 虚誑語せず、
- ⑤ 諸酒を飲まざることを、亦た是の如し。

此れは即ち是れ我の五支学処、是れ諸々の聖阿羅漢の所学所なり。  
我れ当に学すに随い、作すに随い、持つに随わん。(三説) 願わくば  
阿遮利耶よ、証知せよ。我は是れ鄔波索引、三宝に帰依し、五学  
処を受けん」。

師は、

「奥窻迦」

と云う。

(受戒者はこれに) 答えて、

「娑度」

と云う。

『寄帰伝』にいうように、これで受戒者はまずは「鄔波索迦(upasaka)」と名づけられるのである。この在家五学処の受戒より以前は七衆（苾芻・苾芻尼・求寂男・求寂女・正学女・鄔波索迦・鄔波斯迦）の数に入らないのであるから、これで初めて仏法に関わる僧・俗の数に入るのである。

尚、表中の道宣『羯磨』ではこの後に「受八戒」が附いている。これは確かに珍しいものだが、『十誦羯磨比丘要用』（『大正藏』二三、一四九下）には八戒の受戒があり、しかもこれは『十誦』にはよらず『大智度論』卷十三の「受八戒文」によったものだろう、と土橋秀高氏『戒律の研究』（三三四頁）が指摘しているものである。

ともかく、これで「Ⅲ」「鄔波索迦」となったわけである。次にはこれに、「Ⅳ」「求寂＝室羅末尼羅(sramanera)」を積み重ねることになる。

#### 〔Ⅳ〕 成室羅末尼羅…一 衣鉢準備、二 請親教師、

- 三 請白出家事、四 剃髮、五 洗浴、六 著下裙、七 問障②、  
八 衣頂戴、九 受鉢、十 受  
三歸、十一 受十学処。

#### 〔Ⅳ〕—1— 衣鉢準備

『寄帰伝』は師が、縵条<sup>(6)</sup>、僧脚崎、不裙等と鉢や濾羅、つまり比丘の六物を準備することを説く。『百一』はその書の性格からいってこのような裏の話は載せない。

#### 〔Ⅳ〕—2— 請親教師

『寄帰伝』では説かないが、次に鄔波駄耶(upadhyaya)が請ぜられることになる。その白文や問答は次のごとし。

「阿遮利耶<sup>\*</sup>、存念せよ。我某甲、今、阿遮利耶に鄔波駄耶為らんことを請う。願わくば、阿遮利耶(ācariya)よ、我が為に鄔波駄耶作れ。阿遮利耶の鄔波駄耶為らんに由るの故に。

我れ、当に出家すべし」。

（これも）三説（する。しかし、）後語は前に同じだが、第三番に至ると、

「……鄔波駄耶の鄔波駄耶為らんに由るの故に。

（我れ、当に出家すべし）」、

という」。

\*尚、ここにみえる「阿遮利耶」は單なる呼びかけの一般語であって、後に出る「教授阿遮利」を意味するものではないと思われる。

#### 〔Ⅳ〕—3— 請白出家事

次に一比丘を請じて、白僧(者、arocaka)とする。白僧(衆者)の仕事は、①課白僧衆者、②白衆者が本師に問障の完了を確認、③僧伽集合、④白僧衆(百一に白文あり)からなる。問答や白文は次のごとし。

彼(白僧者)は本師に問うて言う、

「所有る障法は、並びに已に問うや、未だしや」

(本師)答えて言う、

「已に問えり」。

若し問えばそれで善いが、若し問わないで白すると越法罪を得る。次に八白衆一切僧伽をなす。(僧伽の全員を) 尽く集めねばならないので、各房を巡り告知する。

次に(僧伽苾芻) 衆中に至って礼敬礼し已り、上座の前で蹲踞合掌して次のように言う。

(つまり、白僧者が受戒者の) 出家の事を陳べるのである。

「大徳僧伽、聴け。此れ某甲は苾芻某甲に従り出家を希求す。在俗白衣にして未だ鬚髪を落とさず。願わくば善説法律に於いて出家・近円し、苾芻性を成ぜんことを。」

此れ某甲、若し鬚髪を剃り、法服を披り已らば、正信心を起こし、実を捨て非家に趣かん。

某甲(をして) 鄒波駄耶と為す。僧伽よ、某甲に出家を与えるを為すや不や」

義浄△原注▽

これはただ「白事」を言うだけのことで、「羯磨単白」では

ない

僧(伽苾芻) 衆は咸な言う、

「若し遍剃(parisuddha) なれば、応に出家を与うべし」と。

俱に問えば善し、如し問わなければ越法罪を得る。受戒者の出家を許し已る。

次は剃髪。『寄帰伝』の叙述は簡単なものだが、『百一』は次のように説いている。

(僧伽の出家是認が已ると、) 阿遮利耶を請じて(一苾芻を看剃髪人とし、剃髪人が髪を剃ることになる。)

屏処で剃頭(髪) 人に鬚髪を除去させ(るのだが、この時に頂髻を留めるかを看剃髪人が受者に問い、その希望通りにさせ) ることと為る。

〔Ⅳ〕—5—5 洗浴

洗浴が次にある。その地方の寒い温いに適うようにして、寒ければ湯を与え、熱ければ冷水を与え、洗浴させる。

〔Ⅳ〕—6—6 著下裙

次に著裙。

〔Ⅳ〕—7—7 問障②

著下裙に際して性器が観察される(あえて「七 問障②」と題したのもこれによる)。『寄帰伝』と『百一』を合採して理解すれば次のようになる。

(この時) 師は下裙を着けるときに方便(を用い)て(受戒者が、無根・二根・根不全、つまり) 黄門(pandaka、先天性の性的不具者) 等でないかどうかを検察する(このとき、受戒者に恥ずかしい思いをさせないために、ひそかに視るのであって、それと覺られてはならない)。

〔Ⅳ〕―8…八 衣頂戴

衣を頭頂にて戴く。『寄婦伝』『百一』ともにあるが、衣の内容として『寄婦伝』は上衣のみを説き、百一は縵条のみを説く。ここも合採して理解すれば、上衣（ここでは僧脚崎）を与え、（その後で縵条衣を授ける。受戒者にはこれを頭上にて戴く、すなわち）頂戴して受けさせるのである。

〔Ⅳ〕―9…九 受鉢

受鉢があるが、これを説くのは『寄婦伝』のみ。

〔Ⅳ〕―10…十 受三帰

次に三帰があるが、『寄婦伝』はこれを説かない。『百一』に白文と問答があるので、その訳を以下に示す。

本師は一苾芻を請じ受戒者に礼敬させる。その後、受戒者は本師と阿遮利耶の前で蹲踞合掌して次の言葉を語らせる。

義浄〔原注〕

このとき本師と阿遮利耶の二師は、受戒者の近くに座る。

私（義浄）は親教師が袈裟の角を弟子に執らしているのを、

この目で西方で見ている。

「阿遮利耶、存念せよ、我某甲、今日より始め、乃至命存するまで、

① 仏陀両足中尊に帰依す、

② 達摩離欲中尊に帰依す、

③ 僧伽諸衆中尊に帰依す。

『南海寄婦内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

彼、薄伽梵・釈迦牟尼・釈迦子・釈迦大王の応正等覺を知る如く、彼、既に出家す（る如く）、我、当に随出すべし。

在俗の容儀、我、已に棄捨せり、出家の形相、我、今受持す。

我、事至るに因りて親教師の名を説かん。親教師の名は某甲なり。

このように三説する。

師は、

「好」、

と云う。

（受戒者は）答えて、

「善」、

と云う。

『寄婦伝』は「法衣を著己れば、鉢器を授与する。これで出家と名づける（ことができる）」としてしまう。ところが、実は『寄婦伝』では説かない「三帰依文」授受終了時をもって成「出家」たることが、上述の『百一』からみてとれる。二資料をつきあわせてみなければ誤解してしまうことだろう。

尚、成邸波索迦律儀護の〔Ⅲ〕―1でも三帰が説かれているが、成室羅末尼羅のここでも再度三帰が説かれ、しかも十学処の受戒を待たずに、三帰依文授受終了をもって成「出家」としているのは、一体何を意味しているだろうか。白四羯磨受具の先行形態と解される善来比丘受具と三帰受具の名残りがここに示されているのだろうか。



〔Ⅳ〕—11…十一 受十学処

次いで十戒の受戒がある。『寄歸伝』は阿遮利の授十戒は闍誦でも文章の読み上げでもよいという。『百一』にはその白文がある。合採して理解すれば次のようになろう。

次に本師の前で阿遮利耶が十学処を授けるが、或る時は闍誦で、或いは文を読むのでもよい。

阿遮利耶は、「汝は我に随つて語るように」と云つて次のように唱える。

「阿遮利耶、存念せよ。諸々の聖阿羅漢の、乃至命存するまで、

- ① 殺生せず、
- ② 偷盜せず、
- ③ 婬欲せず、
- ④ 虚誑語せず、
- ⑤ 諸酒を飲まず、
- ⑥ 歌舞作樂せず、
- ⑦ 香鬘塗彩せず、
- ⑧ 高床大床に坐せず、
- ⑨ 非時食せず、
- ⑩ 金銀を受畜せざる、

が如くに、(我も)亦た是の如し。

此れは即ち是れ我が十支学処、是れ諸々の聖阿羅漢の所学処なり。

我は当に学すに随い作すに随い持つに随うべし。

(このように三説)。

願わくば阿遮利耶よ、証知せよ。我は是れ求寂、事至るに由りて鄒波駄耶の名を説かん。鄒波駄耶の名は某甲なり」。

師は、

「好」

と云う。

(受者はこれに) 答えて、

「善」

と云う。

既に(この十学処の) 受戒が已れば、「室羅末尼羅(sramanera)」と名づける。

〔Ⅴ〕

成鄒波三鉢那…一 六物準備、二 三師七証の準備、三 戒壇内整備、四 受戒者礼拝、五 請師、六 乞戒、七 受衣、八 鉢確認、九 受鉢、十 問障③、十一 受戒、十二 受戒時刻記録。

〔Ⅴ〕—1…一 六物準備

まず第一は六物の用意。その前に受戒者の資格が問われる。

① 求寂として僧伽に暮らし、その日常生活の中から学んだ種々の規制Ⅱ法式をすでに閑い、

② 年歳もまた(二十に) 満ち、具(足) 戒を受けることを欲う。

かような受戒希望者であるならば、師はその(弟子の) 志意がよく(律儀法式を) 奉持するのをみたうえて、六物(Ⅱ三衣・鉢・濾水羅・臥敷具)を弁えることになるのである。

そして、六物の支弁は親教師たるものの義務であり、もしも師に資力がない場合には、師は他から仮借してでもそれを用意しなければならない。『律撰』卷十三に次のようにある。

若年満二十者、師応為弁六物資縁。若自貧無、応為仮借。

〔大正蔵〕二四、五九八中（下）

#### 〔V〕―2…三 三師七証の準備

準備の第二は三師七証の確保である。この場合親教師である自分の確保は確実だから、すなわち余の九人を（招）請することが必須となる。その九人の内訳は、具足戒の受戒に必要な三師のうちの二師（『羯磨師・屏教師』と証人七人である。もっとも、『百一』では中国の十人は標準で、辺地では五人の場合もあることを閑説している。

#### 〔V〕―3…三 戒壇内整備

さて、いよいよ第三は受戒式の当日の準備。『寄婦伝』は（戒）壇場内の整備について観察が詳細で、褥席の所属が僧伽物でもよいが私物の持ち寄りでもよいとか、香や花にはあまりお金をかけないとか、およそ律典には載らないようなことが書いてあり、それなりに貴重な報告となっている。

一方、『百一』の方はといえば、式場は、あるいは小壇に入って受戒するもあり、あるいは大界に居し、あるいは自然界でも受戒はできる。が、しかしこれらの場所でも俱に羯磨法を乗って、「戒壇」相当の「小界」を結して、初めて受戒をすることが可能となる、などと重要なポイントを押えている<sup>(9)</sup>。両書ともに資料性が評価されるところであろう。

『南海寄婦内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

#### 〔V〕―4…四 受戒者礼拝

いよいよ受戒の式が始まる。ただし、この箇所の『寄婦伝』の記事には問題がある。

『寄婦伝』の原文は次の通り、

其受戒者、教令三遍一礼僧。<sup>(イ)</sup>或時近前兩手執足<sup>(ロ)</sup>

此二皆是聖教礼敬之儀。

これを素直によめば「此二」の内容は、（イ）（ロ）のように読める。

事実、高楠英訳（九九頁）は次のようにする。

“Then the candidate is taught to pay respect three times to each priest present<sup>(イ)</sup>, or sometimes to touch the feet of every priest approaching his person<sup>(ロ)</sup>.”

しかし、（イ）（ロ）は並列とみなせるだろうか。

実はこの部分は『百一』巻一に並行記事がある。

令受戒者、偏露右肩・脱革屣、一一皆須三遍礼敬<sup>(イ)</sup>。

然敬有二種、

一・謂五輪至地

義浄△原注▽

謂是額輪二手掌輪二膝輪<sup>(ニ)</sup>、

二・謂兩手執師跣足。任行於一、既致礼敬<sup>(ホ)</sup>

『寄婦伝』とこの『百一』を比べてみると、

〔大正蔵〕二四、四五六下）

①(イ)と(ハ)とはほとんど同じ内容の表現である。

②しかし、(ハ)ではその内容として、(ニ)(ホ)を並列であげている。

③その上、(ロ)と(ホ)は同一内容である。

されば、『寄婦伝』の「此二」を『百一』の「二種」と解し、義浄は『寄婦伝』では(ニ)を書き落としたと考えたほうが自然である。筆者はこの見解に立ち、原文にはない部分(ニ)を補って理解した。すなわち、『寄婦伝』と『百一』を合採して理解すれば次のようになろう。

戒壇上に十衆(または五衆)が集まる。受(戒)者は偏露右肩・脱革屣となる。衣、鉢が安置される。

受戒者は(檀上の)僧を一々三遍づつ礼(敬)させられる。(この礼敬には二種類がある。

①或る時には、額・両手・両膝の計五輪を投地するというものであり、又た、②或る時には、(僧の)前に近づき両手で(僧の)足を執るというものである。

此の二つは皆な(大)、聖(釈迦世尊)の教えの礼敬の儀である。

この一段も『寄婦伝』『百一』合採の必要不可欠の箇所である。

# 〔V〕—5—五 請師

請師。これは『寄婦伝』にはない。請されるのは、鄔波駄耶・阿遮利耶・軌範師の三人である。

# 〔V〕—6—六 乞戒

次いで乞戒。『寄婦伝』には、「亦た既に礼(敬)が已れば、其(の受戒者)に戒を乞わせる」とあるのみだが、『百一』には白文がある。

鄔波駄耶(〓本師)よ、存念せよ。我・某甲は、今、鄔波駄耶(〓本師)に、鄔波駄耶(〓親教師)為らんことを請う。願わくば鄔波駄耶(〓本師)よ、我が為に鄔波駄耶(〓親教師)と作らんことを。鄔波駄耶(〓本師)の鄔波駄耶(〓親教師)為るに由りての故に、当に近円を受くべし。<sup>(10)</sup>

これを三説。後語も前に同じ。

# 〔V〕—7—七 受衣

そして受衣。受戒者は衆中の親教師の前にゆく。本師は(苾芻)衆に対して(受戒者に)衣を受けさせる。『百一』の白文は次のようなもの。まず受三衣の表白。

「鄔波駄耶よ、存念せよ。我・某甲は、此の僧伽底(〓複衣と訳す)を、我、今、守持し已り作りて衣と成さん。

(此は)是れ受用する所なり。

(このように三説。余も同前)。

鄔波駄耶よ、存念せよ。我・某甲は、此の嚧怛羅僧伽(〓上衣と訳す)を、我、今、守持し已り作りて衣と成さん。

(此は)是れ受用する所なり。

(このように三説。後語も同前)。

「鄔波駄耶よ、存念せよ。我・某甲は、此の安怛婆婆(〓内衣と訳す)を、我、今、守持し已り作りて衣と成さん。

〔此は〕是れ受用する所なり」。

（このように三説。後語も同前。）

若しもまだ浣染しない（物）、まだ割截しない物、若しくは絹、若しくは布（等々の）権りに衣数に充てるものも、是の如きに準じて守持する（その時の表白も以下の通り）。

「鄢波駄耶よ、存念せよ。我・某甲は、此の衣を、我、今、守持す。当に作りて九条僧伽胝衣両長一短とすべし。

若し障難無くば、我、当に浣染・割截・縫刺すべし。（此は）是れ受用する所なり」。

（このように三説。後語も同前。）

余の衣も此に准ず。

#### 〔V〕―8・八 鉢確認

受鉢の前に鉢の確認がある。『寄婦伝』と『百一』を合採して理解すれば次のようになるう。

（受者は）その鉢を須す（手に）持って（苾芻衆の間を）巡り行き普く（苾芻）大衆に呈せる。（鉢が小さすぎたり、大きすぎたり、白色であったり、などということがなく）如しも様（式）が合うならば、（苾芻）大衆（一）人（一）人が感な、「好鉢（好い鉢だ!）」と云う。

如しも（好鉢）と言わなければ、（苾芻大衆は）越法罪を招くのである。

根本有部が、「鉢」に異状に執着している。ここの鉢の仕様の確認も他広律にはみえないものである。その他、『律撰』巻七では、鉢の素材が

『南海寄婦内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

鉄・瓦製のみが可であり、金・銀・琉璃・水精のものは廃棄処分、鑢石・赤銅・白銅のものは藥盃に転用するように規定されている（『大正蔵』二四、五六一下―五六二上）。

#### 〔V〕―9・九 受鉢

次に受鉢の白文。これは『百一』にのみみえるものである。

受者は左手で鉢を所持、右手で鉢の口を掩いつ、次のようにいう。

鄢波駄耶よ、存念せよ。我・某甲、此の波相羅（patta）、是れ大仙器なり、是れ乞食器なり、我、今、守持し常用し食するの故に。

このように三説。後語も同前。

#### 〔V〕―10・十 問障③

次に問障がある。これは『寄婦伝』にはみえず、『百一』にのみ記載されているものである。内容的には、

- ①羯磨師による請屏教師、
  - ②屏教師と受戒者の問答二十六条、
  - ③屏教師、大衆に問障結果を報告（百一に白文あり）、
  - ④大衆、受者を召喚、
  - ⑤受者、乞戒（百一に白文あり）、
  - ⑥羯磨師による問障、その結果を大衆に報告（単白、百一に白文あり）、
  - ⑦羯磨師受戒者の資格を大衆に最終報告（白四、百一に白文あり）、
- の七段からなる。

言葉を補った拙訳を示せば以下のごとし。

この後には問障法がある。

受者は見処聞処（Ⅱ目で見て確認できるけれども耳をそばだてても聞こえないくらいに離れた所）に安在。一心に合掌、苾芻大衆に向かつて虔誠で立つ（この問障法をする場所は壇外の屏処であつて、中国のように戒場内で衆僧全てからよく見えるというのでは隠屏の意味をなしていない）。

羯磨師は苾芻衆中に問う、

「誰か先に請ぜられしや。 当に屏処に於いて某甲に教示すべし。」

彼の請を受けた者は答えて云う、

「我某甲、能く屏処に於いて某甲（Ⅱ受近円者）に教示せん。」

（羯磨師は問う）

「某甲は鄔波駄耶なるや、不や」。

彼は応に答えて言う、

「我、能くす」。

次に羯磨師が単白する。

「大徳、僧伽聴け。此の苾芻某甲は能く屏処に於いて某甲を教示す。某甲は鄔波駄耶為り。若し僧伽、時至りて聴かば、僧伽よ応に許すべし。僧伽よ、今、苾芻某甲を差わし屏教師と作さん。当に屏処に於いて某甲に教示すべし。某甲は鄔波駄耶為り」。

次に屏教師は屏所に至り、（受者に）礼敬させ已ったら蹲踞合掌させ、次のように語る、

「具寿よ、汝、聴け。此れは是れ、汝、真誠の時、実語の時なり。我、今、少しく汝に問う有り。汝、応に無畏心をもって、若し有ら

ば『有』と言ひ、無くば『無』と言ひ、虚誑語するを得ざるべし。

(1) 「汝、丈夫なるや不や」。

答えて「是」と言う。

(2) 「汝、年二十に満つや、未だしや」。

答えて「満つ」と言う。

(3) 「汝、三衣と鉢を具えしや」。

答えて「具う」と言う。

(4) 「汝、父母在りや、不や」。

若し「在り」と言うならば、「汝が出家を聴すや不や」。

（と尋ねる）。

若し「（父母既に）死す」と言えば、更に問う必要はない。

(5) 「汝、奴に非ずや、不や」

（非ずと答える）。

(6) 「汝、王臣に非ずや、不や」

（非ずと答える）。

(7) 「汝、王家の毒害人に非ずや、不や」

（非ずと答える）。

(8) 「汝、賊に非ずや、不や」

（非ずと答える）。

(9) 「汝、黄門に非ずや、不や」

（非ずと答える）。

(10) 「汝、苾芻尼を（性的に）汚したに非ずや、不や」

（非ずと答える）。

(11) 「汝、父を殺したに非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(12) 「汝、母を殺したに非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(13) 「汝、阿羅漢を殺したに非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(14) 「汝、和合僧伽を破したに非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(15) 「汝、悪心にて仏身より血を出すに非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(16) 「汝、外道に非ずや、不や」

(非ずと答える)。

義浄《原注》

現(に今)外道(なるか否か、ということ)。

(17) 「汝、外道に趣くに非ずや、不や」

(非ずと答える)。

義浄《原注》

先已に(仏教にて)出家し、還た外道に歸し、更に復

た重び(仏教)に来(たりし場合)。

(18) 「汝、賊住(苾芻)に非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(19) 「汝、別住(苾芻)に非ずや、不や」

(非ずと答える)。

『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

(20) 「汝、不共住(苾芻)に非ずや、不や」

(非ずと答える)。

義浄《原注》

先に(四波羅夷など律にいう)重(罪)を犯した人ではないか、ということ。

(21) 「汝、化人(變化人・化作人・幻化人)に非ずや、不や」

(非ずと答える)。

(22) 「汝、負債(有る)に非ずや、不や」

(非ずと答える)。

若し有ると言ったならば、「汝、能く近円を受け已るまでに彼の債を還すや、不や」(と問う)。「能く還す」と言え、善い。若し「能くせず」と言ったならば、「許しの方に来る(や、不や)」を問わねばならない。

(23) 「汝、先に出家するに非ずや、不や」

若し、「(先に出家)せず」と言うのなら善し。如し「我れ曾て出家せり」と言うならば、「汝、四他勝(四波羅夷)中に於いて随いて犯すこと有るにあらずや、不や」とか、「汝、婦俗時に善く学処を捨てたるや、不や」と問わねばならない。(若し)答えて、「(四波羅夷の)重(罪)を犯す」と言うならば、意に従って去らせる。若し、「犯す無し」と言ったならば、善い。

(24) 「汝が名字は何か」「我が名は某甲」(と答えて言う)。

(25) 「汝が鄢波駄耶の字は何か」 答えて云う、「我、事至る

に因りて鄔波駄耶の名を説かん。鄔波駄耶の名は某甲なり。

(26) 丈夫の身中に以下のような病が有るかを聴かねばならない。

「癩病・癰病・癰疥・疱瘡・皮白癰・頭上無髮・惡瘡下漏・諸塊水腫・咳嗽喘氣・咽喉乾燥・闔風癩狂・形無血色・噎噦嘔逆・諸痔・癰癰・瘦脚・吐血・癰瘰・下痢・壯熱・脇痛・骨節煩疼。及び諸瘡病・風黃・痰癰總集三病。常熱病・鬼病・聾盲・瘡癰・短小癰瘰・支節不具、汝、是の如き諸病・余病無きや、不や」

答えて「無し」と言う、(ならば善し。「有り」と言えば意に随つて去らせる)。

その後で次のように言う、

「汝、某甲聴け、我、今、屏処に於いて汝に問う如くに、然く諸苾芻、大衆中に於いて、亦た当に汝に問うべし。

汝、彼の処に於いて無屏心を以て、若し有らば『有』と言ひ、若し無くば『無』というべし。還た応に実答なるべし。汝、且く此に住まるべし。未だ喚ばざるに來ること莫かれ」。

屏教師は屏所から大衆処に戻る中間にて問障法の結果を苾芻大衆に報告。

「大徳・僧伽よ、聴け。彼某甲(につき)、我、屏処に於いて已に正しく教示し、其の障法を問えり。某甲は鄔波駄耶為り。聴來を為すや、不や」

大衆は全員が同音にて受者に、

「若し遍淨なれば應に喚び來るべし」と言う。

全員が同音にて言えは善し、もし言わなければ越法罪を犯す。

受者は遙かに喚ばれると屏所から大衆中に戻り、上座の前にて蹲踞合掌、礼敬して近円を受けんことを乞う。

「大徳・僧伽よ、聴け。我某甲は、今、事至るに因り鄔波駄耶の名を説かん。

我をば鄔波駄耶某甲に従ひ、近円を受けんことを求む。

我某甲は、今、僧伽に従ひ、近円を受けんことを乞う。

我、事至るに因り鄔波駄耶の名を説かん。某甲は波鄔駄耶為り。

願わくば大徳・僧伽よ、我に近円を授け、攝受・拔濟せよ。我に哀愍を教示せよ。我は是れ能哀愍の者なり、哀愍を願うの故に」。

このように三説。

次に受者は羯磨師の前に至らされる。その場所は輒・物裏草稗(を敷く)。

双足の跟で(身体を)支え、十指は地に踞け蹲踞合掌する。

羯磨師は単白にて再度問障法をなす。

「大徳・僧伽よ、聴きたまえ。此の某甲(「受戒者」)は、鄔波駄耶某甲に従ひ、近円を受けんことを求む。

是れ丈夫にして、年二十に滿ち、三衣鉢具え、某甲(「受戒者」)自ら遍淨にして諸障法無しと言えり。此の某甲(「受戒者」)は、今、僧伽に従ひ近円(「具足戒」)を受けんことを乞う。

某甲(「親教師」)は鄔波駄耶為り。若し僧伽、時至りて聴かば、僧伽よ、應に許すべし。僧伽は、今、某甲(「受戒者」)に受近円を与え



ん。某甲（『親教師』は鄢波駄耶為り）。

### 〔V〕—11：十一 受戒

いよいよ受具足戒。『百一』に白文があるが、その白文は文を読むも可、暗誦するも可と『寄歸伝』がいつている。これは白四羯磨。

その羯磨文。

「大徳・僧伽よ、聴け。此の某甲は、鄢波駄耶某甲に従い、近円受けんことを求む。

是れ丈夫にして、年二十に満ち、三衣鉢具え、某甲自ら遍淨にして諸障法無しと言えり。此の某甲は、今、僧伽に従い近円を受けんことを乞う。

某甲は鄢波駄耶為り。

僧伽は、今、某甲（『受者』に受近円を与えん。某甲（『親教師』は鄢波駄耶為り。

若し諸具寿よ、某甲に受近円を与え、某甲の鄢波駄耶と為るを聴す者は、默然せよ。若し許さざる者は説け」。

三説。

羯磨師は、（ある時は）文を執って読み、ある時は暗誦するが、俱にこれは（大）聖（釈迦世尊）の開（許）すところである。

僧伽が默然によって承認の意思を表すと、羯磨師は次のように結ぶ。

僧伽は已に某甲（『受者』に受近円を与え、某甲（『親教師』を鄢波駄耶と為し竟れり。僧伽、已に聴許す、其の默然するに由るの故に。我、今、是の如く持す。

『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

すでに受戒が已れば、「鄢波三鉢那（upasampapā）」と名づける。

### 〔V〕—12：十二 受戒時刻記録

その後で受戒時刻を記録する<sup>(11)</sup>。これは受戒時刻と夏数に關係があり、その量影日時計による時刻測定の意義を『寄歸伝』は次のようにいう。

凡そ西方・南海の出家の人が創めて相見えるときには、（先ず次のように）問うて云う、

「大徳、幾夏（安居をお過こしです）か」

すると答えて云う、

「爾許」。

若しも夏（数）が同じであったならば、何の「時」（『季節』）（に受近円したの）かを問う。

若しも「時」が同じであったならば、幾日に（に受近円したの）かを問う。

若しも「日」が同じであったならば、食の前か後かを問う。

（若しも）同じく食前であったならば、方に其の影（の量、即ち時刻）を問うべきである。影に若しも殊りがあれば（法輪上の）大小の異り（『僧伽内序列の上下』が成（立す）る。影が若しも同じで（あった場合に）は大小は無い。

（僧伽内の序列の象徴である席次、つまり）坐次はその人が先に（受近円に）至ったということに拠っている。知事（苾芻、即ち僧伽の統括管理者）は彼の前（に受近円したのかどうかの、両者の）差に任って（僧伽の秩序を決定して）いるのである<sup>(12)</sup>。

(そうであれば、中国の道友諸兄よ!) 西方に向かわんとする者は、須らく此のことを閑うべきである。中国で(受具足戒の)月日而已を記すのと(、インドのそれとで)は同じではないのである。

然(而)で、那爛陀寺では多く(の場合、)長時(の第一日)の明相纔出に、其の近円を受けるのである。(その)意(味する所)は、同じ夏(安居数の者)の中では多く(の場合、法齡算定が)最大と為(れ)るからである。即ち、(これは)神州の六月十七日の明相纔出に当る。(何故この日かという、これでは既に六月十五日に開始されている)

後夏(安居に入ることが)得ないことに由(り、)一六月十六日の終時で一年が終り、六月十七日からは新年となっている—の雨時の前安居に入っている新近円者のなかでは最長日数となるからである。

尚、道宣『羯磨』では「量影」を本文中では説かず、割り注で示すのみである。この辺りにも中国仏教の「量影」への関心の低さが現れているのかも知れない。

#### 〔Ⅴ〕 四依その他\* 一 四依、二 四墮、三 四作、四 結語

\* 四依・四墮・四作を説くのは『百一』で、『寄婦伝』は説かない。しかし、各広律はこれを説くのだから『寄婦伝』で説かないのは単なる省略と考えてよいだろう。

ところで、受戒そのものは量影で終了しているのであり、この「四依法」以下の羯磨は以後の僧伽生活の心得を受戒式の間をかりて新比丘に論しているにすぎない。

「四依法」「四墮法」は各広律とも説くが、有罪比丘の再受戒不可について説くものあり(『四分』『五分』『僧祇』

#### 〔Ⅵ〕 一 一 四依

さて、その第一である四依は、次の四つ。

次に羯磨師はこの新苾芻に四依法を授ける。

「汝某甲聴け、此の四依法は是れ諸々の世尊の応正等覺の所知所見を知る如く、諸々の苾芻受近円者のために是の依法を説くなり。謂う所の「依」は、是れ善説法律に(於いて)、出家近円は苾芻性を成ずるなり。」

云何が四を為すや、

〔1〕 「汝某甲聴け、一つは糞掃衣。是れ清浄物にして、求得す可きを易む。苾芻は此に依り、善(説)法律に於いて、出家近円は苾芻性を成ずるなり。」

汝某甲、今日より始めて乃至命存するまで、糞掃衣を用いて自ら支済すべし。(汝某甲、) 欣樂を生ずるや、不や。」

(新苾芻、) 答えて言う、

「欣樂す。」

「若し長利たる絶絹の縵条、小帔・大帔、輕帔・紵布、或いは諸々の雜物を得、若しくは更に清浄衣を得、若しくは衆より得、若しくは別人より得れば、汝、斯等に於いて之を受くべきに随ひ、量を知りて受用するや、不や」

(新苾芻、) 答えて言う、

「受用す。」

〔2〕

「汝某甲聴け、二つには常乞食。是れ清淨物にして、求得す可きを易む。苾芻は此に依り、善（説）法律に於いて、出家近円は苾芻性を成ずるなり。」

汝某甲、今日より始めて乃至命存するまで、常乞食を以て自ら支済すべし。（汝某甲、）欣樂を生ずるや、不や」

（新苾芻、）答えて言う、

「欣樂す」。

「若し長利たる飯・粥・飲（物）等、若しくは僧（伽）の次（第）請食、若しくは別請食、若しくは僧（伽）の常食、若しくは常別施食、八月十四日・十五日食を得、若しくは更に清淨食を得、若しくは衆より得、若しくは別人より得れば、汝、斯等に於いて之を受くべきに随い、量を知りて受用するや、不や」

（新苾芻、）答えて言う、

「受用す」。

〔3〕

「汝某甲聴け、三つには樹下敷具。是れ清淨物にして、求得す可きを易む。苾芻は此に依り、善（説）法律に於いて、出家近円は苾芻性を成ずるなり。」

汝某甲、今日より始めて乃至命存するまで、樹下敷具に於いて自ら支済すべし。（汝某甲、）欣樂を生ずるや、不や」

（新苾芻、）答えて言う、

「欣樂す」。

「若し長利たる房舎樓閣を得、或いは坎窟・草苫・板覆に居し、経行に堪得、若しくは更に清淨処所を得、若しくは衆より

『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

得、若しくは別人より得れば、汝、斯等に於いて之を受くべきに随い、量を知りて受用するや、不や」

（新苾芻、）答えて言う、

「受用す」。

〔4〕

「汝某甲聴け、四つには陳棄藥。是れ清淨物にして、求得す可きを易む。苾芻は此に依り、善（説）法律に於いて、出家近円は苾芻性を成ずるなり。」

汝某甲、今日より始めて乃至命存するまで、陳棄藥を用いて自ら支済すべし。（汝某甲、）欣樂を生ずるや、不や」

（新苾芻、）答えて言う、

「欣樂す」。

「若し長利たる酥油・糖蜜・根茎・枝葉・花果等、藥時（時藥）及更藥・七日（藥・）尽寿（藥）を得、若しくは更に清淨藥を得、若しくは衆より得、若しくは別人より得れば、汝、斯等に於いて之を受くべきに随い、量を知りて受用するや、不や」

（新苾芻、）答えて言う、

「受用す」。

〔Ⅴ〕12：二 四墮

次いで四墮落法（四不応作）が説かれる。

次ぎに羯磨師はこの新苾芻に四墮落法を授ける。

「汝某甲、聴け、此に四法有り、是れ諸々の世尊の応正等覺の所知所見を知る如く、諸々の苾芻受近円者のために墮落法を説くなり。」

苾芻は此の四つの中に於いて一々の事に随い若し犯すこと有らば、  
当に犯す時に随いて、便ち苾芻に非ず、沙門に非ず、釈迦子に非ず  
して苾芻性を失うべし。此れ便ち輪廻して他の所勝となるを断没し  
て重ねて収む可からざるに墮落するなり。

譬えば多羅樹頭を斬截して更に増長高大を生ずる能わざるが如く、  
苾芻も亦た爾るなり。

云何が四となすや。

〔1〕「汝某甲、聴け、是れ諸世尊の応正等覺の所知所見を知る如  
く、無量門を以て諸々の欲法を毀つべし。

欲と説くは是れ染なり、欲とは是れ潤沢なり、欲とは是れ愛  
著なり、欲とは是れ居家なり、欲とは是れ羈絆なり、欲とは是  
れ耽樂なり、是れ断除すべし、是れ吐尽すべし、厭い息滅すべ  
し、(欲と説くは)是れ冥闇事なり。

汝某甲、今日より始めて應に輒ち染心を以て諸々の女人を視  
るべからず。何ぞ況んや共に不淨の行事を爲のうにおいていお  
や。

具寿よ、世尊の説く如し。若し復た苾芻は諸苾芻と同じく学  
処を得、学処を捨てざるべし。

羸を学び自説せず、不淨を作し、兩り交會の法を行じ、乃至  
傍生と共に。

是の如き事を苾芻にして犯す者は、當に作す時に随いて、便  
ち苾芻に非ず、沙門に非ず、釈迦子に非ずして、苾芻性を失う  
べし。此れ便ち輪廻して他の所勝となるを断没し重ねて収む可

からざるに墮落するなり。

汝、今日より此の欲法に於いて應に故さらに犯すべからず。  
當生に厭離し、愍重に防護せよ。怖畏心を起し、諦らかに察し  
て勤修し、不放逸を作さざるべし。

汝、是の事に於いて能く作さざるや、不や」

(新苾芻、)答えて言う、

「作さず」。

〔2〕「汝某甲、聴け、是れ諸世尊の応正等覺の所知所見を知る如  
く、無量門を以て不与取を毀つべし。不与取を離れ、(離不与取  
を)称揚讃歎するは、是れ勝妙事なり。

汝某甲、今日より始めて乃至、麻糖他(modaka)まで不与物  
は賊心を以て故らに窃取すべからず。何ぞ況や五磨灑(masaka)、  
五磨灑を過ぐるにおいておや。

具寿よ、世尊の説く如し。若し復た苾芻の、若しくは聚落に  
在り、若しくは空閑処(に在りて)他の不与物をば盜心を以て取  
らば、是くの如く盜むの時に、若しくは王、若しくは大臣の、  
若しくは捉え、若しくは殺し、若しくは縛し、(若しくは)驅擯  
し、若しくは訶責して言う、『咄、男子よ、汝、是れ賊なり。  
痴かにして知る所無く、是の如き盜を作す』と。

是の如き事を苾芻にして犯す者は、當に作す時に随いて、便  
ち苾芻に非ず、沙門に非ず、釈迦子に非ずして、苾芻性を失う  
べし。此れ便ち輪廻して他の所勝となるを断没し重ねて収む可  
からざるに墮落するなり。

汝、今日より此の盜法に於いて故さらに犯すを得ず。当生に厭離し、慍重に防護せよ。怖畏心を起し、諦らかに察して勤修し、不放逸を作さざるべし。

汝、是の事に於いて能く作さざるや、不や」

(新苾芻、) 答えて言う、

「作さず」。

[3] 「汝某甲、聴け、是れ諸世尊の応正等覺の所知所見を知る如く、無量門を以て害命を毀つべし。害命を離れ、(離害命を) 称揚讃歎するは、是れ勝妙事なり。

汝某甲、今日より始めて乃至、蚊蟻まで応に故らの心にて其の命を断んずるべからず。何ぞ沉んや人、若しくは人胎に於いておや。

具寿よ、世尊の説く如し。若し復た苾芻、若しくは人、若しくは人胎の、故らに自らの手により其の命を断ち、或いは刀を持ちて(他に) 授与し、或いは自ら刀を持ち、或いは刀を持つ者を求め(其の命を断ち)、若しくは死を勧め、死を讃えて語りて言う、『咄、男子よ。何ぞ此の罪累不淨の惡活(命) を用つて為さんや 汝、今、寧ぞ死なん、死は生に勝るらむ』と。

自心の念いに随い、余の言説を以て勧め讃えて死なしめ、彼因つて死ぬ者なり。

是の如き事を苾芻にして犯す者は、当に作す時に随いて、便ち苾芻に非ず、沙門に非ず、釈迦子に非ずして、苾芻性を失うべし。此れ便ち輪廻して他の所勝となるを断没し重ねて収む可

『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

からざるに墮落するなり。

汝、今日より此の殺法に於いて故さらに犯すを得ず。当生に厭離し、慍重に防護せよ。怖畏心を起し、諦らかに察して勤修し、不放逸を作さざるべし。

汝、是の事に於いて能く作さざるや、不や」

(新苾芻、) 答えて言う、

「作さず」。

[4] 「汝某甲、聴け、是れ諸世尊の応正等覺の所知所見を知る如く、無量門を以て妄語を毀つべし。妄語を離れ、(離妄語を) 称揚讃歎するは、是れ勝妙事なり。

汝某甲、今日より始めて乃至、戲笑するまで、応に故らの心にて妄語を為すべからず。何ぞ沉んや実に無上人の法においておや。説言、已に有るなり。

具寿よ、世尊の説く如し。若し復た苾芻、実は無知・無遍知にして、自ら上人の法の寂靜、聖者の殊勝なる証悟智見の安樂に住するを知るも、『我、我が見を知る』と言うなり。彼は異時に於いて、若しくは問い、若しくは問わずして、自ら清淨を欲するの故に是の如き説を作すなり、我、実は不知・不見なるも、『知る』と言ひ、『見る』と言うなり。『増上慢を除けり』と虚誑妄語するなり。或いは言う、『我、四諦の理を証す』と。或いは言う、『天竜・鬼神來りて我と共に語る』『無常等想を得たり』『四禪・四空・六神通・八解脱を得たり』『四聖果を証す』と。

是の如き事を苾芻にして犯す者は、當に作す時に隨いて、便ち苾芻に非ず、沙門に非ず、釈迦子に非ずして、苾芻性を失うべし。此れ便ち輪廻して他の所勝となるを斷没し重ねて収む可からざるに墮落するなり。

汝、今日より此の殺法に於いて故さらに犯すを得ず。当生に厭離し、慍重に防護せよ。怖畏心を起し、諦らかに察して勤修し、不放逸を作さざるべし。

汝、是の事に於いて能く作さざるや、不や」

(新苾芻、) 答えて言う、

「作さず」。

# 〔Ⅴ〕—3…三 四作

次に沙門四種所應作法が説かれる。四依・四墮は、『四分』『五分』『僧祇』(四依のみ四墮は説かず)、『十誦』『パーリ』でも説かれていたのだが、この沙門四種所應作法が説かれるのは根本有部律のみである。

汝某甲、聴け。是れ諸々の世尊の應正等覺の所知所見を知る如く、諸々の苾芻受近円者のために是の沙門四種所應作法を説くなり。云何が四と為すや、

汝某甲、聴け。今日より始めて、

若し〔1〕他、罵るも応に罵りを返すべからず、

〔2〕他、瞋るも瞋りを返すべからず、

〔3〕他、調あやけるも調あやけりを返すべからず、

〔4〕他、打つも打ち返すべからず。

是の如き等の悩亂起るるとき、汝、能く心を撰して返報せざるや、不や。

(新苾芻、) 答えて言う、

「報くはいず」。

# 〔Ⅴ〕—4…四 結語

最後に次のように説かれる。

汝某甲、聴け。汝、先に心を標して希望する所あり。是の如き念、我、當に、何時にか得べし。世尊の善説法律に於いて出家近円し苾芻性を成ずべし。

汝、已に出家す。今、近円を受け好く如法に親教師及び軌範師等を得。

和合僧伽は白四羯磨を乗りて文に差舛無し。極善に安住して余の苾芻の如くせよ。百夏に満つると雖も應ずる所の学は、汝も亦た修学すべきものなり。

汝の学ぶ所、彼亦た同然なり。同じく学處を得、同じく戒經を説くなり。

汝、今日より是の處に當りて敬奉の心を起こして、応に厭離すべからず。親教師に於いて應に父想を生ずべし。師も汝が處に於いて亦た子想を生ずるなり。

乃至、命存するまで侍養・胆病し、共に相い看問し、慈愍び心を起こして老に至り死に至るべし。

又、同梵行所の上中下座に於いて、常に重を敬い隨順・恭勤し、

(然)而して共住して読誦・禅思を為し、諸々の善業を修むべし。蘊処界に於いて、十二縁生・十力等の法を応に求め解了すべし。善く軌を勿捨し、諸々の懈怠を離れ、未得を求得し、未解を求解し、未証を求証し、乃至、阿羅漢果・究竟涅槃を獲得すべし。

我、今、汝が為に要略事に於いて其の大綱を挙ぐ。余の未だ知らざるは、当に二師及び同学・親友に於いて善く応に諮問すべし。又た、半月(毎の)戒経を説く時に於いて、自ら當に聴受し、教えに准じて勤修すべし。

頌を説きて曰うを為さん。

汝、最勝の教えに於いて

具足し尸羅を受く。

至心に當に奉持すべし。

無障身は得難し。

端正とは出家なり。

清浄とは円具なり。

実語とは所説なり。

正覚とは所知なり。

汝某甲、已に近円を受け竟る。放逸を為す勿れ。當に謹んで奉行すべし。(羯磨師は新苾芻を)前に在き、それから去らせる。

尚、道宣『羯磨』は四依の前に「四波羅夷」を説き、四依につづけて「和尚法」と「請依止師法」を説いている。これらは『四分』を含めて各広律の受戒鍵度のいずれも説かないものである(土橋秀高氏『戒律の研究』二九八―九頁)。特に「請依止師法」に至っては羯磨のための表白文をふくむものであり、道宣が単なる律の研究にとどまらず、中国の律宗のための創造的な実践家であったことがよくわかる。

## 〔Ⅶ〕お礼・謝礼

『南海寄帰内法伝』にみられる儀式比丘受戒考

さて最後に『寄帰伝』では受戒式に参列してくれた人々へのお礼についての記述がある。訳せば次のごとし。

既に受戒は已ったが、(中国のように壇上の師々が、新受戒者側から謝意を表す)觀施を待つということはない。(しかし、)若しも其の(新苾芻の親教師が少多かを弁じたいというのであれば、或いは腰条を持ち、或いは濾水羅等を(持って)臨壇者に奉り、以って心の空しからざるを表すのである。

これなども、決して律のテキストなどには載らない記事であり、『寄帰伝』ならではの報告といえよう。

この後、『寄帰伝』十九「受戒軌則」は受戒者が依止期間―小師―住位と進み、やがては自らが親教師となって受戒を授ける側になるまでについていっているが、それは稿を改めて論じることにした。

## 〈註〉

(1) 根本有部律では受戒作法は以下の三資料で説かれている。

『出家事』卷一(『大正蔵』二三、一〇二〇中―一〇四一上)

『百一』卷一(『大正蔵』二四、四五五下―九下)

『律撰』卷一三(『大正蔵』二四、五九七中―六〇〇中)

本書本文にいう「廣如百一羯磨」とは上記「百一」卷一をいう。実は、『出家事』でも「廣如余説」(『大正蔵』二三、一〇三〇下)と実際上は「百一」に説明を譲ったような形になっている(この「余説」が「百一」であることはすでに西本龍山訳『出家事』、『国訳一切経』「律部」二二、三一五頁、に注記がある)。「律撰」は律そのものではなく、その解釈書にすぎないのだから「百一」が、義浄漢訳根本有部の受戒作法のもっとも詳しい説明を担うことになる。

これについては西野英世氏「根本有部律の受具足戒法について」(『印仏



研』(五一)は、西蔵訳が「広如余説」などといわずに全文を掲げていることを根拠に義浄の翻訳時の編集操作の跡を指摘している。ただ、義浄の編集操作はこの「広如余説」だけにとどまらない。割り注で訳文を補うか否か、その注の内容も本書『寄帰伝』当時の見解を修正するかどうか、翻經三蔵義浄の意図するところまで踏み込んだ論議はなされていない。尚、その他の広律の受戒作法を説く箇所を参考までにあげれば、以下の通り。

- 『四分』卷三十一(『大正蔵』二二、七七九上～八一六下)
- 『五分』卷一五(『大正蔵』二二、一〇一上～一二上)
- 『十誦』卷二(『大正蔵』二二、一四八上～一五七下)
- 『僧祇』卷二三(『大正蔵』二二、四二二中～四二二上)
- 『パーリ』『大鍵度』(『PTS巴文律蔵』一〇一〇、『南伝』三、一～一七三)

因みにこの受戒作法については、わが国では幸いにも研究の積み重ねがある。おそらく「便利之事(トイレ使用法)」などというものよりも研究者の関心をよぶのだろう。以下、不十分ながらその研究成果を概観してみる。

和辻哲郎氏『原始仏教の實踐哲学』序論 根本資料の取り扱い方についての中「律の受戒篇の発達段階」の項(『全集』第五卷三八～五〇頁)。それへの批判として、上田天瑞氏「出家式の本義とその成立」(『宗教研究』新三一四)がある。また、平川彰氏「律蔵の研究」にも「第五章 仏伝より見た受戒鍵度の新古」の中の「三部派仏教時代の具足戒論(五七二～五九〇頁)」に論じられている。これらはいずれも各広律の受戒鍵度の伝記事の中から共通非共通のモチーフを抜き出し、相互比較をして最終的には各広律自体の新古を決定しようとするものである。その結論は三者三様だが、根本有部律がもっとも新しいとする点は共通している。

土橋秀高氏『戒律の研究』第三章 戒儀 中、「第一節 授戒儀礼の変遷」はこれら三者とは研究の視点が異なる。土橋論文は各律蔵の記事の新古ではなく、その内容たる儀礼そのものを研究対象としており、各広律の

受戒作法の次第を表化したものが二九三～九頁にあり有益有用である。佐藤密雄氏『原始仏教教団の研究』第三章 比丘の入団と依止(一七一～二六六頁)は書名の通り原始仏教を対象としており、残念ながら根本有部律はその視野に入っていないが、おそらく本書『寄帰伝』執筆時の義浄の関心にもっとも近いところに著者が立っており、さながら原始仏教僧伽からの現場報告といった観点で叙述がなされており、裨益するところはなはだ大きい。

フラウワルナー“The Earliest Vinaya and the beginning of Buddhist literature”の復元古鍵度中の受戒鍵度(佐藤密雄氏『原始仏教教団の研究』附録、八四一～七頁にその訳文がある)は、著者の根本有部律を最古とする結論とは別にして、注目してよい成果である。

桜部建氏「根本説一切有部律系の諸本が伝える出家・受具足戒作法」(『印仏研』一二二)は、現存する九本の根本有部の羯磨テキスト(梵文四本、漢文三本、藏文二本)中、実質的には七本の相互比較による式次第の対照研究。表題の示す通り根本有部律自体の出家・受具足戒作法が対象とされ、本書のように義浄によつて目撃された七世紀後半時点の實踐された根本有部律(例えば本書には、受戒者に復唱させるための羯磨師による羯磨文の読みあげが暗誦でも文を執つて読むのもよいとか、戒壇上に持ち込む褥席が僧伽の所有物でも比丘各自の私物でもよいとか、香や花の莊嚴は簡略をもって旨とし営費をかけないとか、ナーランダ寺では同年受近円の法年輪算定を最大にするために六月十七日未明に受戒するとか、受戒後師に贈り物をするなどで感謝を表す、などということは根本有部律も含めていずれのテキストにも存在しない、本書に特有な戒律実践現場報告である)が特に取り上げられているわけではないが、時間経過に沿つて受戒の次第を詳細に検討しており、論末の対照表ともども大変有益な研究である。

尚、以下では『寄帰伝』と『百一』を対照させたものをもって根本有部の受戒の實際を再構成する根本資料としているが、果たしてこれだけで根本有部の受戒式次第が遺漏なく理解できるかどうかは疑問無しとしない。例えば、両資料ともに戒壇を結果するための羯磨については触れられてい

ない。結界内で全員集合が常に可能ならばその結淨地された界内がそのまま戒壇と考えられるからそれでよいわけだが、現実にはそのような理想的な全員集合が常態とは到底考えられず、逆にその都度受戒に必要な員数を揃えて小戒を結して別衆を合法化する戒壇こそが必要とされたい。にもかかわらず、『寄歸伝』と『百一』はともに戒壇結界の規磨を説かないのである。『寄歸伝』と『百一』のみでは根本有部の受戒の実際を再構成するのは資料的に不十分なのである。しかし、今はこれを指摘するにとどめておく。

(2) この問題については、西本龍山氏が最澄をして「自らは無戒名字の比丘となり、念々に破和合僧の逆罪を成就しつつある」と断じたことがある(『四分律比丘戒本講讀』三二九―三四四頁)。これに対しては、筆者の管見する限り、木村周照氏『伝教大師―大戒建立の理念と信念』(二八三頁以下)に平川彰氏「大乘仏教の教団史的品格」を借用しての反論がみえるが、これ以外、当の天台宗も、またその他円戒の影響下にある各宗も、賛否ともに目立った反応をみせなかった。現在の筆者の力量ではとても対応できないが、西本氏の最澄批判とは日本仏教が果して経・律・論の三蔵、戒・定・慧の三学を具備する本来の「仏教」の範疇内にとどまるものであるか否かを問うた根源的な問題提起だったと受け止めている。

(3) 付け加えるならば、筆者はタイ国の南方上座部マハーニカイ派で受戒した経験をもつが、事前の性器の検査を含む資格審査は全くなかった。また受戒式中の「問難事」は単なる儀礼と化していた。好意的に解釈すれば、すでに仏教の定着した国では、比丘の資格についての共通の理解、つまり「常識」が成立しているので「師乃方便問其難事」の必要はなく、また「問難事」も儀礼化していてもかまわない、ということなのだろうか。

(4) これも筆者のタイでの経験だが、出家を希望して僧伽に入っても、吉日を選ぶなど数週間は受戒式は行われなかった。

興味深いことにその間の筆者の食事の位置は沙弥の次位であったが、出家者たちと同時に食べ、その後食事する在家信者たちと一緒にではなかった。沙弥の下位にして鄔波索迦の上位、これが彼の地の上座部仏教比丘の

『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

日本仏教僧侶の位置づけを表していると思われる。

(5) 鄔波索迦は「清信士」とも訳されるように、在家の男子仏教信者のことである。

ところで、義浄は『百一』巻一で「鄔波索迦律儀護」なる訳文を示し、とりわけ「律儀護」に興味深い注釈を施している。

……、授與三篇五并五学処、成鄔波索迦律儀護。

義浄(原注)

此言「護」者、梵云「三跋羅(samvara)」、訳為「擁護」、由受(三) 帰(五) 戒、護使不落三途。

旧云「律儀」、乃当義訳、云是律法儀式。若但云「護」、恐学者未詳、故兩俱存。

『明了論』訳為「護」、是戒体無表色也。

『大正蔵』二四、四五五下―四五六上

義浄は「若但云『護』、恐学者未詳、故兩俱存」といい、「鄔波索迦護」とすればよいところを、旧訳語まで付加して「鄔波索迦律儀護」としているのである。

(6) 縵条は、『有部毘奈耶』卷三十二に義浄自注による次のような定義がある。

言「鉢陀(batā)」者、謂是大疊(甍)與袈裟量同、総為一幅。此方(中国)無、但言衣量(甍)。

前云衣者、梵本皆曰「鉢陀」也。此(方中国)云、「縵條」

『大正蔵』二三、七四八中

「鉢陀」即「縵條」は割截していない衣で、一幅の一枚布。本来割截されるべき衣でも実際、当時のインドでは割截されないこのような衣もあったわけで、『十誦』卷四十六にも次のようにある。

若僧伽梨縵是僧伽梨縵衣受持、若瞢多羅僧縵是瞢多羅僧縵衣受持、安陀会縵是衣縵安陀会受持。

『大正蔵』二三、三三二下

これで見ると三衣それぞれに対応する「縵衣」があるわけである。

また、本書第二十五章には「凡剃髮披緋條、出家近門已……」とあり、あたかも衣の代表（代用ではない）のような扱われ方すらされている。

これについてはまた『雜事』卷二十九にも、

仏言、「大世主。宜應剃髮著緋條衣、乃至盡形堅修梵行、……」

（『大正藏』二二、三五〇中）

なる表現がみえており、それなりに市民権を得ていたのだらう。ただ、義浄もいう通り「此方中国」では知られていなかったようで、三衣の一々に対応する「緋條衣」の存在は筆者には未詳である。

- (7) 『寄歸伝』『方為白僧、陳出家事』の「白僧」なる語は『律撰』卷十三（『大正藏』二四、五九八中）でも使用されているが、『百一』卷一では「白衆（者）」と訳されている。つまり、これは僧伽苾芻衆にむかって白すのではなく、特定苾芻をえらんで「白衆（僧）者」に任命為るということである。

ところで高楠英訳（九六頁）はこの部分を次のように訳す。

“Then the teacher,……, addresses himself to the Sangha, and relates that ……”

ここでは親教師が自ら that 以下を僧伽にむかって言表するようになっ  
てしまいが、『百一』のようにここは任命された「白衆（白僧者）」が受戒  
者や親教師の替わりに僧伽に対して言表するのである。高楠の誤訳の原因  
は「白僧」を役職名と解さなかった誤解による。

- (8) 成求寂段階で鉢の授与があるのは根本有部系の律に特徴的なものである。  
①他の広律のいずれもが沙弥ではなく、比丘になる段階で鉢の授与を規  
定しており（土橋『前掲書』二九七～八頁）、同じ義浄訳でも『百一』で  
は苾芻段階となっている（『大正藏』二四、四五七上）。

②ところが、本書や『律撰』ではこれが求寂段階となっている。また、西  
藏訳の『出家事』『百一』、および徳光注釈（VS）の自注ではすべて求  
寂段階となっている。

ここから山崎伸之氏は、

(イ) 本来根本有部でも他の広律同様に授鉢は苾芻になるに際して授

与された。

- (ロ) 義浄留学中のナランダ寺ですでに受戒式中で授鉢は求寂段  
階となっており、より後代の成立であり個人の解釈が示される  
『律撰』ではそれを表明できた。

(ハ) 義浄漢訳時よりも更に一層後代に成立した梵文テキストを西藏  
訳した現存西藏大藏經入藏本では、全テキストが授鉢を求寂段  
階とする、として、

- (ニ) 「義浄という一人の人物の著述の中に、儀式の変化が読みとれ  
ることは興味深い」と結ぶ。（『印仏研』三六一、〔七一〕）

尚、付け加えれば『律撰』卷十三に次のような記事がある。

請一苾芻為受三歸并十學處、應畜鉢孟。若無鉢者、不応出家。<sup>(イ)</sup>次教請

・教白事、同大苾芻。

若年満二十者、師應為弁六物資緣。若自貧無、應為假借為。請羯磨師  
及屏教師、諸証戒者。若壇場中、若大眾中、受既入壇已、安置衣鉢。  
先教請郎波駄耶、即今三遍一一礼僧。次令捧鉢巡行、呈現大眾、一一  
觀已。威云、「好鉢」。不道者得惡作罪。<sup>(ロ)</sup>

（『大正藏』二四、五九八中～下）

- (ロ)は『百一』にもみえる（『大正藏』二四、四五七上）が、(イ)(ロ)  
いずれも根本有部に特徴的なものであり、一言でいえば、何故か根本有部  
には余の資具類とは別に「鉢」に異質な思入れがあるようにみえる。授  
鉢を苾芻段階から求寂段階に移すこともそれに関連することかもしれない。  
(9) 文脈からいえば、受戒のための結界された淨地、すなわち「戒壇」の説  
明でなければならぬが、ここにみえる「小壇」「大界」「自然界」の三つ  
の淨地のうち「戒壇」に相応しないのは実際には「小壇」だけである。義  
浄は文脈を無視して「小壇」「大界」「自然界」と、淨地を小さいほうから  
順に三つ並べてみただけなのかもしれない。

以下、「小壇」「大界」「自然界」について検討したい。

まず、「小壇」と「大界」は『毘奈耶頌』卷下で触れられている。該当部  
分のみを再び引けば以下の通り。

|       |        |
|-------|--------|
| 大齊兩駅半 | 減此任當時  |
| 四方応置標 | 山河樹等記  |
| 可於前相中 | 乃至於住処  |
| 除村并勢分 | 結大界応知  |
| ..... | .....  |
| 於前大界内 | 欲作小壇場  |
| 応為白二結 | 先須解大界  |
| 若欲結小界 | 置標相同前  |
| 名云曼荼羅 | 於斯任秉法  |
| 先結於小場 | 次結於大界  |
| 依如是次第 | 結界者応知。 |

『大正蔵』二四、六五〇中

「小壇」の方は、「小壇場」「小界」「曼荼羅」「小場」など様々に呼ばれているが、みな同じと解した。この「小界」と「大界」の関係は上記の通りだが、より詳しい説明が「律撰」巻一にみえる。

この中、義浄原注は興味深い。この「小界場」は律文に定制がないがインドではどこでもそれをつくる。広さ一丈余(四方、 $3.11 \times 3.11m$ )、平地を輓でかこみ、階級(段)はない。中に制底を安置し、門は一辺に向く、とある。僧伽はすでに結浄地された大界内にあるが、その中にかような聖域「小界場」を律文の規定を越えて作っている。そしてこれが中国でいう「戒壇」に相当するものであることは、義浄が自らの実見として自信をもって断言する次の二つの証言から間違いないところだろう。

まず義浄はナーランダの戒壇を説明する『求法高僧伝』巻上の記事。

其次、西畔戒壇。方可大尺一丈余。即於平地、周壘埴牆子、高二尺許。牆内坐基可五寸、中有制底。

『大正蔵』五一、六中

また、『百一』巻一にみえる義浄自注は、より詳細なものである。

五天壇場、安在寺中閑処。

但唯万丈、四辺埴壘、可高二尺、内辺基高五寸、僧於上坐。

『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考

中有小制底、高与人齐。傍開小門、得容出入。

其求受戒人、立在壇外。其屏教師、於屏処問、不令衆見。不同此方、皆在戒場内、令衆共睹。此即全乖隱屏之義。

既問障法已、可教其人別立壇外、師即前行半路、

遙白衆知此。此是言白、元非羯磨。西方親見其事。聞者勿致疑情。

『大正蔵』二四、四五七中

因みに、筆者の受戒したタイ国の南方上座部僧伽にあっては、いわゆる寺域(境内)の門外もう一ブロック外側までその勢分を認め、通肩に衣を披着しなくとも外出できた。これが大界だとすれば、小界は受戒式を行った寺域内の布薩堂(bo)だろう。この堂の周囲には結界標石(sina)が埋められ、その所在を示すレリーフや石彫刻が置かれており、この布薩堂が特別な聖域であることを表示していた。筆者は受戒式に先立って、供物やタラパットを捧げもつ俗人に導かれつつ、蓮華のつぼみを手にこの布薩堂を右繞三匝したものである。

ただし布薩堂を受戒の式場に代用するだけで、別に義浄のいうような壇場があるわけではないので、門も制底もみることではできなかったし、問障法は義浄の非難する中国と同じで、布薩堂の入口近くにロープで仕切っただけの仮設のもので「皆在戒場内、令衆共睹」であった。

最後に「自然界」が前出の「小壇」「大界」に続けて出ている。

「自然界」とは、四人以上の比丘集団があればもうそれだけで、たとえ結界作法をしなくとも浄地であり、僧伽として成立している、とするもの。『五分』巻十八(『大正蔵』二三、二二三下)と『十誦』巻二十一(『大正蔵』二三、一五九上)では布薩難度で「自然界」を説いている事実があり、自然界での受戒もあったのかもしれない。

また、現在の南方上座部仏教における結界の理解については、特にナタム試験を前提にしたタイ仏教の正統理解については、ワチヤーン親王の書かれた、『ウィナヤムック(Winayamuk)』が参考になる。この書の英訳版「The Entrance to The Vinaya Mahamakat Rajavidyalaya

Press, Bangkok, 1969-83”の第三巻、一四〇五二頁では、結果標石の置き方の理論と実際について詳細に論じ、特に布薩堂におけるそれ(三六頁)や川および川岸を取り込んだそれ(三九頁)については図示されており興味はつきない。

- (10) 「鄺波駄耶」には、①師としての呼称と、②受戒時の親教師としての呼称があるようなので、両者が続けて出るような場合、前者は(本師)、後者は(親教師)を付加しおいた。

- (11) この伝統はミャンマーの仏教では現在でも受け継がれている。『南方仏教修学記』(今は『戒律の思想と歴史』所収、三七二頁)によれば、ワジラブジ(Vajrabuddhi、雷智、上田天瑞氏)は受戒後に(昭和十八年)午前八時十五分と知らされたという。

またその三十年後、『ビルマ仏教—その実践と修行—』(九七頁)によれば、ウィトード(Vissuddha、清浄、生野善応氏)の受戒証明書(英文)には、「……(西暦一九七三年一月二十六日)金曜日午前九時二分、日影が一五足分の長さの刹那に、……」とある。

- (12) 原文は、

坐次則提其先至<sup>(イ)</sup>

知事乃任彼前差<sup>(ロ)</sup>

高楠英訳(一〇二頁)は次の通り。

“In this case the order of seats is determined by the earliest arrival, or the managing priest (i. e. karnadana) suffers them to decide the matter themselves.”

高楠の誤訳の原因は「坐次」を僧伽内の序列の象徴と解さず、単に集会時の席順くらいに考えていることに発する。だから(ロ)では知事は自らの職責を放棄して席次は比丘各自の席取り「任される」ことになってしまふ。そして、(イ)(ロ)の聯の各句の対応も無視されてしまふ。これはそうではないのである。

受斎時の席次、分房時の優先順位、礼拝時の先後など、僧伽内の身分秩序としての大小関係には厳格なものがある。ここの「坐次」もこの文脈で

読まれねばならない。そうであればこそ、義浄は受近門後の量影についてかように詳細に語らなければならなかったのだらう。

(イ)の「先至」と(ロ)の「前差」はそれぞれ切り離すと意味がとれないが、両者一組にして、知事比丘が二人の比丘の上下関係を決定するために受近門の時間的差異を問題としていると考えればよいだらう。

なお、「知事」の語義定義としては、「知僧事人」(『百一』卷一『大正藏』二四、四三八下)、「知營務人」(『雜事』卷七『大正藏』二四、二三四上)などとあるが、この知事比丘の根本有部律の職務規定は『雜事』卷十一(『大正藏』二四、二五一中下)にみえている。

# 念仏諸行論と三心の深化

——法然浄土教の奥ゆき——

丸 山 博 正

## 一 はじめに

日本仏教史の上で法然上人（以下、敬称略）が果たした役割については、多くの面から評価されているが、何といっても、その中心は凡夫の往生を示したことであろう。法然は「我今浄土宗を立る意趣は、凡夫の往生を示さんが為也」と述べ、天台や法相の教相では凡入報土を許していないので道綽・善導の意に依って浄土宗を立てたのであって、まったく勝他ではない旨を述べている。<sup>(1)</sup>つまり従来の日本仏教では示し得なかった凡夫往生を最初に明らかにしたのである。こうした切実な求道で問題となるのは凡夫が「往生できるか否か」という往生の得否であって「より向上する往生」の問題ではない。法然にとってまず示さねばならなかったのは「凡夫が往生できる」ことであって、その往生が「より向上するか否か」ではなかった。後述するが法然の名著であり教義書である『選択集』も、この「凡夫が往生できる」という次元で貫かれているといっても過言ではない。『四十八巻伝』三十七巻の遺跡について信空に答え

念仏諸行論と三心の深化

たという「あとを一廟にしむれば遺法あまねからず。予が遺跡は諸州に遍満すべし。ゆへいかむとなれば、念仏の興行は愚老一期の勸化なり。されば念仏を修せんところは、貴賤を論ぜず、海人漁人がとまやまでもみなこれ予が遺跡なるべし」という言葉をもても、法然の生涯はいかなる凡夫も念仏で往生できることを勸化することにあつたといえよう。しかしながら、法然の遺文の中には、数少ないが「より向上する往生」を勧めたものがある。

サトリタガヒ、アラヌサマナラム人ナドニ論ジアフ事ハ、ユメユメアルマジキ事ニテ候也。（中略）マツヨクヨク往生ヲモネガヒ、念仏ヲモハゲマセタマヒテ、クラキタカク往生シテ、イソギカヘリキタリテ、人オモミチビカムト、オボシメスベク候<sup>(2)</sup>

これは大胡太郎実秀への消息であるが「クラキタカク往生シテ」と勸めている。

アナガチニ信ゼザラム人オバ、御スミ候ベカラズ、カメル不信ノ衆生ヲオモヘバ、過去ノ父母・兄弟・親類也トオモヒ候ニモ、慈悲



ヲオコシテ、念仏カムデ申テ、極楽ノ上品上生ニマイリテサトリヲ  
ヒラキ、生死ニカヘリテ誹謗不信ノ人オモムカヘムト、善根を修シ  
テハオボシメスベキ事ニテ候也<sup>4</sup>

これは北条政子への消息であるが「極楽の上品上生ニマイリテ」と勧  
めている。

これらの消息をみると、共通しているのは念仏を信じようとしないう  
と争ってまで念仏を勧めるな、それよりもまず往生して、還相してから  
誹謗不信の人を救うべきだと述べているのであって、読みようによつて  
は、争いを戒めるための方便ともとれなくはない。しかし、方便として  
も「クラキタカク往生」「上品上生」を勧めているのである。

法然の信仰構造は「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのか  
た常に没し、常に流転して、出離の縁あることなし」という信機が「阿  
弥陀仏は四十八願をもって、衆生を摂受したまふ。疑なく、慮なく、か  
の願力に乗じて、定めて往生を得」という信法につながって成立してい  
る。「罪惡生死の凡夫」「出離の縁あることなし」と自身を認識した者が、  
自己の往生が上品か否かを問題にするであろうか。それよりも直接の問  
題は、自己が往生できるか否かという点であろう。にもかかわらず、法  
然の発言に「より向上する往生」を方便にせよ勧めていることの意味を、  
先年筆者なりに検討してみた<sup>5</sup>。そこで問題としたのは、三心の浅深によ  
り九品の階位が定まるといふ法然の言葉をどのように解するかという点  
と、三心に浅深があるとすれば、それは固定的なものではなく、念仏の  
継続により三心が深化していくという可能性であった。そして、法然教  
学には「往生できるか否か」の次元では触れていない「より向上する往

生」や「三心の深まり」という奥ゆきがあるという一応の結論を得たの  
である。

小論では法然教学における念仏と諸行の關係が三心の深まりとどのよ  
うにかかわっていくかを検討してみたい。何故ならば、念仏諸行につい  
て論じる場合、諸行の価値が、それを行じる念仏実践者の信仰の深まり  
の程度に応じて変化してくるからである。

## 二 念仏と諸行について

### 1 諸説

法然は『選択集』第四章で、所依の經典である『無量寿經』三輩段に  
念仏のほかは諸行が説かれていることを取り上げている。この答として  
法然は、まず善導の『観念法門』によって、衆生の根性は不同であるか  
ら上中下の三輩に分かれるが、すべて念仏を勧めているとしながらも、  
直接には有名な廃立・助正・傍正の三義をもって答えている。しかも三  
義をあげたのちに「但し、これらの三義殿最知り難し。請う諸の学者取  
捨心にあるべし。今もし善導によらば初をもつて正となすのみ」として、  
最終的には善導による廃立としつつも、その前提として三義の殿最（勝  
劣）を後世の学者にゆだねている。

『選択集』の第三章までを読めば、いわゆる三重の選択によって、念  
仏こそ唯一の往生行であり、しかも、それを仏による選択本願念仏とし  
て価値づけ、独立させたことは明らかである。ところが第四章にいたつ  
て雑行として選擇された諸行について廃立のほかに助正・傍正を加えて、  
これを後学に託したことから、法然門下の重大問題のひとつとして、念



仏と諸行の關係が取り上げられるに至ったのである。ここでは法然門下はさておき、近時の研究者の説を踏まえつつ、私見を述べることにする。

先学の研究として、まず取り上げるべきは香月乗光氏の「一向專修の實踐的構造―「廃助傍の三義」についての考察―」（『法然淨土教の思想と歴史』九五―一〇頁）であろう。氏は廃・助・傍の三義相互の間のつながりが、どのようにみられなければならないかという問題については、宗学上取り上げられていなかったと指摘して、従来は衆生の根性にしたがって、各人まちまちに廃立の機、助正の機、傍正の機があるとして取り上げられてきたものを、一人の念仏実践者の行の構造論としてとらえたのである。このとらえ方は画期的であり、香月氏以後において念仏諸行の關係を扱った諸氏の研究も、このとらえ方の上に立って論じられている。

香月氏は、法然が『選択集』四章で廃助傍の三義について述べたのち、凡如<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>三義雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>不同<sup>ニ</sup>共<sup>ニ</sup>是<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>以<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>向<sup>ニ</sup>念<sup>ニ</sup>仏<sup>ニ</sup>也<sup>（一）</sup>としてまとめていることに注目し、三義がともに一向に念仏を修することと帰すべき旨を示したものとす。すなわち、第三の傍正の義において念仏と諸行を並び修しても、はじめは念仏に対しての傍であった諸行が、やがて念仏を助成する立場に変わっていくとする。つまり第三の傍正が念仏の實踐にもなつて第二の助正という立場に変わっていくという。

つぎに助正の義においても、助は助としての立場をいつまでも保持するものではなく、やがて念仏の中に摂めとられていくことになるとしている。氏は法然の「源空モハジメニハ、念仏ノ外ニ、阿弥陀經ヲ毎日三卷讀ミ候キ。（中略）今ハ一卷モヨミ候ワズ、一向念仏ヲ申シ候ナリ」とい

う言葉や、色相観についての「源空も始めにはさる徒ら事したりき。今はしからず。但信の称名なり」をあげて論じている。

このように一人の念仏者の信仰の深まりによる実践段階として、はじめは傍正、やがて助正になり、ついには但念仏の廃立に至るとして三義を解釈し、このような進みが、法然の一代の行蹟の上にもみられるというのが香月氏の主張するところである。

廃助傍を羅列的にみずに、一人の念仏実践者の行の深まりの上に現れてくる段階としてみていきながら、香月氏とは逆に廃立から助正へとという方向をとっているのが藤堂恭俊氏である。すなわち、香月氏が傍↓助↓廃の方向をとっているのに対して、その中の助と廃について廃↓助という方向をとっている。「法然における實踐論の諸問題」（『法然上人研究』）には、念仏と諸行についての氏の長年にわたる論考がまとめられているが、その第四「異類助成論」に、この問題が直接取り上げられている。

藤堂氏はまず「往生淨土の實踐体系における諸行の役割」を検討する。法然は『選択集』第一章で捨てた聖道門の行を第二章では往生淨土の行として正行とともに組み入れて、これを雑行としている。これについて氏は、雑行は本願の聖意に親しくないばかりでなく、それをおろそかにし、うとんじ、遠ざける、という違背の方向性を本来的に持つ行であるとし、その雑行が往生淨土の行としての役割を果たすためには、それを行ずる者によって「往生の因」となるように廻向されなければならないという必須条件が与えられる、つまり正行に対し捨てられるべき行として扱われるとしている。しかし法然は「略選択」の文において「正雑二行中且拋雑行選應歸正行」というように、雑行を且らく捨てたものの再

び取り上げられるという文勢を示している。それは『醍醐本』の「禪勝房との十一箇条問答」の第三問答にあるように、願生者に真実深信、つまり決定往生心が確立しているならば、たとえ雑行に結縁し、これを行じてもけつして雑行でなく、往生の助業という役割を果たすことで復活する。また五種正行中の前三後一と同類の助業について、これらは非本願であるという点で、雑行と同等であるが、阿弥陀仏に対して親近性を持つとし、称名の一行を補助する意味ではなく、この助業を行ずる者をして、正定業に徹せしめる役割を持つ点を指して助業というとしている。そして法然の毎日三巻読んだ『阿弥陀經』を、やがてその經説が念仏にあることを知るにつれて、いまは一卷も読まず、一向念仏を申している、

という言葉を取り上げて、読誦正行は単に經典読誦に目的があるのではなく、經典が教示する内容を読み取ることにあるとする。このことはやがて読誦者をして、經説のままを行ぜしめるに至る。つまりおのずから読誦者をして称名の一行に方向づけるというのである。氏はこれを読誦の行業は最終的に称名行の上に止揚されるべき性格を持つといっている。

さらに異類の助業については、出家・発心等の異類の善根は出家すること、菩提心を発すること自体を目的視するのでなく、出家し、発心することが称名の一行を貫く手段として用いる、いわゆる称名の助縁となるという意味から、これに「念仏を助成」する役割を持たしたとしている。さらに、この称名の助縁となるという意味の範圍を拡大したものとして、禪勝房伝説の詞の中の「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづいとひすててこれをとどむべし。(中略)衣食住の三は念仏の助業也。これすなわち

自身安穩にして念仏往生をとげんがためには、何事もみな念仏の助業也」をあげて、衣食住等の表現について、単に雑行・諸行・余行の名称において内容される仏道の実践だけをもって、異類の善根なりと規定しない点をも指摘している。

かくして藤堂氏によれば、聖道門の行として捨てられた行が、浄土門の中で雑行として取り入れられる。そして、その雑行も正行に対して廃捨される。ところが決定往生の信の確立を境として排斥された雑行を往生のための異類の助業として取り上げ、役割、任務を与えて生かすといえるのである。また読誦・觀察などの同類の助業は、やがて正定業たる称名の一行の上に止揚されるとされる。

以上のような藤堂氏の論は『選択集』の第一章から四章までの構成を中心として考察されたものであるが、こうした基盤の上に立って、さらに視野を広げ、念仏者の宗教体験の深まりを五段階に分けて論じているのが広川堯敏氏の「法然教学における廃立の構造」とくに異類の助業説の成立を中心として(『法然仏教の研究』所収)である。氏は法然の浄土教学の究極が往生だけにとどまらずに、成仏にいたるまでを目標として大乘仏教としての浄土教を目ざしていた、という視点から五段階にしている。

第一段階 聖道門の諸行(此土成仏の行業としての諸行)の廃捨……………

……………『選択集』第一章

第二段階 浄土門の諸行(浄土往生の行業としての諸行)の廃捨……………

……………『選択集』第二・七・十二章

第三段階 浄土門の諸行の再生(異類の助業)……………十二問答

#### 第四段階 異類の助業の止揚的展開

第五段階 聖道門の諸行（成仏にいたる行業としての諸行）の再現とその実践……………『要義問答』他

広川氏は第一段階では「此土成仏の行業としての諸行」が廃捨されるが、これは第五段階の浄土往生後における大乘仏教の実践の場で再生するとし、「略選択」の「二種の勝法の中には且らく聖道門を擱いて、選んで浄土門に入れ」の「且らく」は浄土往生までの意であるとする。次に第二段階の雑行の廃捨については『選択集』第二章が善導の著述の引用を主として、正行と雑行の概念の説明と二行の価値批判を行っているのに対し、第十二章では廃立の構造を論じているとし、『観経疏』の「上来定散の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」を根底として、浄土門における実践行を定散（門）と念仏（門）に分けて比較しているとしている。「上来定散……」の文はすでに第四章における廃立義の基準として扱われているが、広川氏はこれを第十二章にも、改めて見直しているわけである。第三段階の浄土門の諸行の再生、および第四段階の異類の助業の止揚的展開は、決定往生信の確立以後において、はじめて問題とされるとし、まず第三段階で決定往生信の確立以後を境として廃された雑行が異類の助業として取り込まれ、助業→正定業という指向性を持つに至り、さらに第四段階では助業の生活がさらに止揚的に一段と深められ、正定業→正定業上の助業へ、という指向性を持つとする。

以上のように広川氏は法然教学を成仏に至るまでの視点でみて、五段階に分け、決定往生信の確立を境として雑行は異類の助業となり、さら

に止揚されて、正定業上の助業として対諸善万行へ、または対社会的・世俗活動へと出てゆくことを強調している。

#### 2 『選択集』の性格

論を進める必要上、現代の研究者の説を紹介してきたのであるが、ここで問題点を整理した上で、私見を述べてみたい。

まず第一に考えねばならないのは『選択集』の性格である。「三字非器」の苦悩を越えて、「凡夫のための本願」によって、凡夫往生に確信を得た法然が、その教義を体系化したのが『選択集』である。冒頭にあげた「往生できるか否か」と「より向上する往生」というならば、明らかに「往生できるか否か」を前提として撰述されたのが『選択集』である。『選択集』には阿弥陀仏についての仏身論や仏土論は展開されていない。また往生後の成仏への修行論も見出せない。法然自身にとっては、そのような仏道体系上の問題は十分に認識していたにもかかわらず、あえてこうした点に触れていないのは何故であろうか。それは『選択集』のテーマではないからである。

第一章では聖道・浄土二門が示されるが、仏教が二つあるのではない。仏教への姿勢が二つあるというのである。そして、自力ではとれないと自覚した者は、浄土門を選ぶのである。この結果、浄土門に帰した者にとつての仏教とは、阿弥陀仏に帰依し、本願によって往生する仏教がすべてであって、この姿勢で仏教に取り組む以外の仏教はないことになるわけである。こうして浄土門に帰した者の姿勢を前提として、第二章以降が構成されているわけである。すなわち第二章では阿弥陀仏に救わ

れる姿勢で仏教の行が分類されている。こうしてみれば阿弥陀仏に直接純正な行が五種正行として示され、その他の行が雑行とされるのは当然であり、さらに正行の中で本願に順ずる行である称名念仏こそが正定業であり、他の四種の正行は助業とされるのも当然の帰結であろう。そして第三章ではその本願が二百一十億の諸仏国土の中から五劫思惟の結果、選びぬかれた最高の価値のある本願であり、その四十八願の中の、衆生往生のための称名念仏については勝と易の二面から価値づけがされる。その易において法然はまず『往生礼讃』と『往生要集』をあげて、

故知念仏易故通於一切諸行難故不<sub>レ</sub>通<sub>二</sub>諸機<sub>一</sub>然則為<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>一切衆生<sub>一</sub>平等往生<sub>二</sub>捨<sub>レ</sub>難取<sub>レ</sub>易<sub>二</sub>為<sub>二</sub>本願<sub>一</sub>歟<sub>(7)</sub>

とし、続いて造像起塔・智慧高才・多聞多見・持戒持律を本願としたならば多くの貧窮困乏・愚鈍下智・少聞少見・破戒無戒の者が往生できないではないかと述べ、

然則弥陀如来法藏比丘之昔被<sub>レ</sub>催<sub>二</sub>平等慈悲<sub>一</sub>普為<sub>レ</sub>撰<sub>二</sub>於一切不<sub>レ</sub>下<sub>一</sub>以<sub>二</sub>造像起塔等<sub>一</sub>諸行<sub>二</sub>為<sub>二</sub>往生本願<sub>一</sub>唯以<sub>二</sub>称名念仏一行<sub>一</sub>為<sub>二</sub>其本願<sub>一</sub>也<sub>(8)</sub>

として、称名念仏が、正に末法の凡夫のための平等往生、平等慈悲によって定められていることを強調しているのである。

法然はさらに、第三章・第五章・第六章・第七章・十章・十二章・十四章・十六章を八選択とし、本願念仏が阿弥陀仏のみならず釈迦・諸仏によっても選択されていることを述べている。そして、例えば第十二章で釈迦が念仏のみを付属した(選択付属)理由を、

定散諸行非<sub>二</sub>本願<sub>一</sub>故不<sub>レ</sub>付<sub>二</sub>属<sub>一</sub>之、亦於<sub>二</sub>其中<sub>一</sub>觀<sub>二</sub>仏三昧雖<sub>二</sub>殊勝<sub>一</sub>行<sub>一</sub>

非<sub>二</sub>仏本願<sub>一</sub>故不<sub>レ</sub>付属<sub>二</sub>念仏三昧<sub>一</sub>是<sub>二</sub>仏本願<sub>一</sub>故以<sub>二</sub>付<sub>一</sub>属<sub>二</sub>之<sub>一</sub>として、これを「本願の故に」とし、同様に諸仏が念仏を証誠すること(選択証誠)の理由も、

念仏是<sub>二</sub>弥陀本願<sub>一</sub>也、故証<sub>二</sub>誠<sub>一</sub>之、余行不<sub>レ</sub>爾故無<sub>レ</sub>之<sub>(10)</sub>として「本願の故に」としている。

このように『選択集』は、第一・二章で凡夫が往生できるのは本願正定業である称名念仏によってであることを述べ、第三章でその本願念仏が絶対的価値があるのみならず、正に凡夫のための本願念仏であることを強調し、それが弥陀・釈迦・諸仏同心に選択されたことを説いているのである。

ところで、八選択は弥陀・釈迦・諸仏という仏側の選択である。法然が本願に絶対的価値を認めるのは、それが仏による選択だからである。仏側によって選び定められたものであるからこそ絶対的価値がある。したがって人間側はその定められた価値ある念仏を行っていけば必ず往生できるというのである。何故なら本願の目的は凡夫往生にあるからである。

この仏側の選定ということに留意して、さらに『選択集』をみれば、第八章の三心も、その根本は阿弥陀仏の定めとなろう。直接には『観無量寿經』で釈迦が説いた三心であるが、法然はこの三心を

比<sub>レ</sub>經<sub>三</sub>三心<sub>一</sub>、即開<sub>二</sub>本願三心<sub>一</sub>、爾故至<sub>二</sub>心者至誠心也<sub>一</sub>、信樂<sub>二</sub>者深信<sub>一</sub>、欲生我國<sub>二</sub>者廻向發願心也<sub>一</sub><sub>(11)</sub>

として、三心は至信・信樂・欲生我國を開いたものであると解釈している。つまり三心の根本は阿弥陀仏が第十八願で定めているということに

なるわけである。

さらに、こうしてみると第九章の四修でさえ、根本は仏側によっているといえなくもない。何故ならば四修の背景には善導の「一心専念弥陀名号行住坐臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業願彼仏願故」があり、この「一心専念」は善導の第十八願解釈となっているからである。

以上のことから、いかに『選択集』が凡夫往生のための本願を説き、その本願が弥陀のみならず釈迦・諸仏という仏側によって選択され、非本願の諸行は選捨されたかを説いたかが首肯できるであろう。『選択集』は本願基準の廃立の書である。そして「往生できるか否か」と「より向上する往生」でいうならば、「往生できるか否か」の次元で撰述された書といえよう。

### 3 「念仏の助成」について

ここでは『選択集』第四章の廃・助・傍を取り上げることにする。すでに述べたように『選択集』の第一章で浄土門に入門した読者は第二章で本願に順ずる称名念仏こそ正定業であることを確認し、第三章でその本願がいかに価値が高く、いかに凡夫を平等に往生させるために選定されたかを知るのである。このようにして法然は念仏をひとり立ちさせたのである。

とするならば、ひとり立ちの念仏、独立した念仏という前提に立って、第四章は読まれるべきである。第二章における雑行は往生浄土の行として組み込まれるのであるが、藤堂氏が指摘することく、本願の聖意に親しくないばかりでなく、それをおろそかにし、うとんじ、遠ざけるとい

う違背の方向性を本来的に持つ行であり、往生浄土の行としての役割を果たすためには、それを行ずる者によって「往生の因」となるように廻向されなければならない。かくして第二章の雑行は、正行に対して捨てられるべき行として扱われるのである。ところが第四章では「正定業」として独立した念仏という前提の上に立って、廃・助・傍が論じられるのであり、その場合の諸行は第二章のように回向によって往生浄土の行としての役割を持った諸行（雑行）ではないのである。助正の義についてこれをいえば、同類の善根も、異類の善根も質的な違いがあるにせよ、唯一の往生業としての念仏を助成するために説かれているのである。異類の助成の上輩の説明の中で、

為<sup>ニ</sup>一向修<sup>ニ</sup>念仏<sup>ヲ</sup>捨<sup>テ</sup>家棄<sup>テ</sup>欲<sup>シ</sup>而作<sup>リ</sup>沙門<sup>ト</sup>又発<sup>ス</sup>菩提心<sup>ヲ</sup>等也<sup>(12)</sup>

と述べているように、一向に念仏を修すのが往生業なのであり、独立した念仏なのではあるが、その上に立って、より一層一向に念仏を修するのにプラスになる外的内的環境づくりを行者の必要に応じて行うのである。「つねに仰られける御詞」に、

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて、すけをさゝぬなり、すけといふは、智慧をもすけにさし、持戒をもすけにさし、道心をもすけにさし、慈悲をもすけにさす也<sup>(13)</sup>。

とあるように、本来は「すけ」（補助）の必要はないのである。したがって『選択集』第四章で説明されている「念仏の助成」とは、けっして補助ではなく、唯一の往生業である念仏に帰せしむるために述べられているのである<sup>(14)</sup>。またこのことは『選択集』の性格と構成からしても当然といえよう。第三章までで、念仏を独立させ、諸行が廃捨された。となれ



ば念仏に帰する以外に往生の行はありえないのである。にもかかわらず浄土の經典に念仏以外の諸善が説かれているのであるから、この諸善は往生の行としての価値があるはずもなく、念仏に帰せしむるための諸善として位置づけられるのである。傍正義については明確な判断を下せないが、助正義と同様に諸善に往生の行としての価値はなく、念仏に帰せしむるための傍正として読まれるべきであろう。

#### 4 「往生の助業」について

次に『醍醐本』の禪勝房との問答の第三を取り上げる。

我身乘<sup>二</sup>仏本願<sup>一</sup>之後、決定往生信起<sup>レ</sup>之上<sup>ハ</sup>結<sup>二</sup>緣他善事<sup>一</sup>、全不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>爲<sup>二</sup>難行<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>成往生助業<sup>一</sup>也。善導<sup>レ</sup>釈中、已隨<sup>二</sup>他善根<sup>一</sup>以<sup>二</sup>自他善<sup>一</sup>廻<sup>二</sup>向淨土<sup>一</sup>云々。以<sup>二</sup>此釈<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>知也。<sup>(15)</sup>

ここでは「決定往生の信」を条件として他善が難行ではなく「往生の助業」として復活してくる。この十一の問答は、すでに浄土門に入門し、念仏生活を続けている者、すなわち禪勝房の入信後の問答である。この問答と『選択集』四の助正とは次元が異なると思われる。助正義の助は「念仏の助成」であり目的は一向に念仏に帰せしむるための助成である。これに対して禪勝房への答は念仏生活に帰した者の入信後の問題であり、「決定往生の信」を条件に廻向によって「往生の助業」となる。廃捨された難行が、念仏者の信仰の深まりによって、念仏生活の中に「往生の助業」として価値づけられるのである。

念仏者の信仰の深まりによって、捨てられた難行が「往生の助業」として復活するということを『選択集』に求めるならば、諸氏の指摘する

ように「略選択」に、それを見出しうるであろう（第四章の助正義は「念仏の助成」であって「往生の助業」ではない）。「略選択」は第一章以降に述べたった要点を第十六章でまとめたものである。ただ、そのまとめ方は、それまでに述べてきた凡夫往生の要点を大乘の仏道体系に組み込むという意識を含んでまとめられたようである。『選択集』では往生後の成仏への修行などの問題には触れられていない。それは『選択集』が「往生できるか否か」で述べられたものであり、往生後の修行はテーマではないからである。しかし「且く聖道門を聞く」という表現は、聖道門の復活を示すものであり、その復活はどのような条件のもとで許されるのか論が分かれるところであろうが、この「且」を往生までとする考え方もできるのである。<sup>(16)</sup>もしそうならば「略選択」は第一章以降「往生できるか否か」の次元で述べてきたものを、往生後の成仏までも意識して、改めてまとめたものといえよう。そう考えれば捨てられた聖道門や難行の復活が示されても、従来の廃立型の述べ方と矛盾はないと思われるのである。本願を立て非本願を廃し、ひたすら念仏を説いてきた『選択集』において「略選択」が聖道門や難行の復活を示す表現になっているのはこのためであろう。しかし、『選択集』では往生後の成仏に至る聖道門の修行の復活や、決定往生の信を境とする難行の復活のための章は設けられてはいない。それは『選択集』のテーマではないからである。何といっても法然の生涯は凡夫往生のための念仏の独立に費されたのであって『選択集』以外の法然遺文にも、往生後の聖道門の修行や難行の復活に触れたものは少ない。そうした意味で、禪勝房との問答は大変貴重なものといえよう。

### 三 三心の深まりと諸行

決定往生の信を境として、雑行が「往生の助業」として復活するといふ場合に、それは念仏生活の上に具体的にどのような実現されるのであろうか。こうした意味から、ここでは三心の具し方や、三心の深まりについて述べてみたい。

#### 1 行具の三心

『選択集』八では、三心の内容と一心でも欠けたら往生できない点が述べられており、どのようにしたら三心具足できるかという問題には触れられていない。しかし、現実には三心具足の質問は多かったらしい。そして、その答は『四十八巻伝』二十一の「つねに仰られける御詞」には、

ふかく本願をたのみて一向に念仏を唱ふべし。名号をとふれば、三心をのづから具足するなり<sup>(17)</sup>

とか、「大胡太郎実秀へつかはす御返事」には、

三心具足シテ往生スト申事ハ、マコトニソノ名目ハカリヲウチキクオリハ、イカナルコ、ロヲ申ヤラムト、コトコトシクオヘエ候スベケレドモ、善導ノ御コ、ロニテハ、コ、ロエヤスキ事ニテ候ナリ、モシナラヒサタセサラム無智ノ人、サトリナカラム女人ナトハ、エ具セヌホトノコ、ロエニテハ候ハヌナリ、マメヤカニ往生セムトオモヒテ念仏申サム人ハ、自然ニ具足シヌヘキコ、ロニテ候モノヲ<sup>(18)</sup>

とか、『十二問答』の、

念仏ヲ申モノハ極楽ニウマルナレハトテ、念仏ヲタニ申セハ、三心

念仏諸行論と三心の深化

ハ具足スルナリ<sup>(19)</sup>

などのように「ふかく本願をたのみて」「マメヤカニ往生セムトオモヒテ」「極楽ニウマルナレハトテ」という心構えて念仏を相続することによって三心が「をのづから」「自然ニ」具足するという、行具の三心を説くものが多いのである。三心の基礎となる心構えがまず必要で、その心構えが念仏相続と結びつくことによって、三心が具足するというのである。ここに念仏相続による信仰の深化論がみられる。

#### 2 三心の深化

法然は『逆修説法』二七日で、

随<sup>テ</sup>三心浅深ニ可<sup>レ</sup>有<sup>ル</sup>三九品階位ニ也。然者始<sup>メ</sup>自<sup>リ</sup>三上々品ニ終<sup>リ</sup>至<sup>リ</sup>三下々品ニ具足<sup>シ</sup>三心ニ必得<sup>ニ</sup>往生<sup>ス</sup>故云<sup>ニ</sup>若少一心即不得生<sup>ト</sup><sup>(20)</sup>

と述べている。その主旨は三心があれば必ず往生できるというものであるが、その往生の品位は三心の浅深によるというのである。また『選択集』五では、

若約<sup>シテ</sup>三念仏ニ分<sup>ニ</sup>三別<sup>セハ</sup>三輩<sup>ツ</sup>、此有<sup>ニ</sup>三意<sup>ニ</sup>、一随<sup>ニ</sup>観念浅深ニ而分<sup>ニ</sup>別之<sup>ツ</sup>、二以<sup>ニ</sup>三念仏多少ニ而分<sup>ニ</sup>別之<sup>ツ</sup><sup>(21)</sup>

と述べて、観念の浅深と念仏の多少によって三輩が定まるとしている。私見によれば、この観念の浅深は三心の浅深とみてよいと思われる<sup>(22)</sup>。

以上のように法然には三心の浅深という発言があるが、それならどのようなしたら浅い三心が深くなるかという点には触れていない。しかし、先に述べたように、法然には念仏相続による行具の三心の発言が多い。これを三心の深化という点に結びつけて考えることはできないであろう



か。まず前提となるのが「まめやかに往生せんと思ひて」などと表現される「思い」である。これが三心の基礎となる心構えであり、この「思い」が念仏相続によって三心となるのは、「思ひ」が念仏することにより「本願に触れる」からである。ここに「思ひ」が「本願に触れる」ことにより、その念仏者の信が深化するという論理がある。この行具の三心の論理を延長すれば、その同一線上に三心の深化があるといえよう。<sup>(23)</sup>

### 3 三心の深まりと諸行

①往生への「思ひ」―念仏相続↓②三心具足―念仏相続↓③三心の深化という信仰の段階の中で、禅勝房との問答にいう「決定往生の信」とはどこに位置づけられるのであろうか。

これを探る前提として、まず法然がどのように決定往生という言葉を使用しているかを例示してみることとする。

**A** 故法然上人ノ常ニ被<sup>レ</sup>仰候ヒシハ、三心ヲ安ク具ル様アル也。決定往生センスル也ト思取テ申ス念仏ハ、誠ノ心ヲ至サント教ル至誠心モ此心ニ納リヌ。又此阿弥陀仏ノ本願ニ疑ヒヲ不<sup>レ</sup>成<sup>+</sup>可<sup>+</sup>ニ決定往生<sup>ス</sup>ソト思ヘト教ルニ、深心モ此内ニ納リヌ。第三ノ廻向発願心モ申シタラン念仏ヲ一脈ニ決定往生センスルゾト願ヘト教ルニ、廻向発願心モ此内ニ納ル也。明知、決定往生セント思切テ申ス念仏ニ三心ハ皆納ル也ト云フ事ヲ、去レハ不<sup>レ</sup>習<sup>ハ</sup>物ナレトモ決定往生センスルソト思切テ申シ居ル程ニ三心ヲ具ルコトハ安キ也ト。<sup>(24)</sup>

**B** コエニツキテ決定往生ノオモヒヲナスヘシ。決定心ヲスナワチ深

心トナツク。ソノ信心ヲ具シヌレハ、決定シテ往生スルナリ。<sup>(25)</sup>

**C** 声につき決定往生のおもひをなすべし。その決定の心によりて、すなはち往生の業はさたまる也。<sup>(26)</sup>

**D** とあらんかゝらんとおもひて、決定心おこらぬ人は、往生不定の人なるべし。<sup>(27)</sup>

このほかにも類似の使用例はあるであろうが、ここにあげたものに限っても、「決定往生のおもひ」で念仏を相続してその「おもひ」が身についた状態を指しているようである。その内容はAでは「三心ハ皆納ル」ともいうし、Bでは「深心トナツク」としているが、そのBの続文が「ソノ信心ヲ具シヌレハ、決定シテ往生スル也」となっているのだから、結局は三心具足となるのである。逆にいえば、三心の中心は深心ということになる。

以上の点から、決定往生の思いが、念仏の相続により身についた状態が決定心であり、その内容は深心を中心とする三心具足を指しているといえよう。

問題の禅勝房との問答の第三では「決定往生の信」となっているが、この内容も同様に解すべきであらう。これを自覚という面からいうならば「踊躍歡喜の心をこりたらん人は自然に三心は具足したりとするべし<sup>(28)</sup>」とか「念仏だにもひまなく申されは、往生は決定としれ。もし疎相<sup>(28)</sup>ならは順次の往生はかなふましとしれ。この占をしてわか心をはげまし、三心の具すると、具せざるとをもしるへし<sup>(29)</sup>」ということにならう。そして、このような「決定往生の信」を得た者にとっては、雑行はもはや雑行ではなく「往生の助業」として価値づけられるのである。

## おわりに

以上述べてきた要点をまとめれば、次のとおりである。

1、『選択集』第四章の廃・助・傍は第三章までで唯一の往生業として念仏を独立させた上に立って読むべきである。したがって、読者をして一向に念仏を修せしむるのが目的であり、その役目を果たすための助であり傍である。助正義の同類・異類の善根に質的な違いがあるが、ともに「念仏の助成」という範囲の役目である。

2、禅勝房との問答は、すでに入信し、念仏に帰した者の信後の問題であり、「決定往生の信」を得たことを条件に雑行が「往生の助業」として復活する。それは『選択集』四の助正義という「念仏の助成」とは異なる。

3 法然には往生しようという「思い」で念仏を相続すれば自然に三心具足するという考えがあり、さらにその延長上には念仏を相続すれば三心が深化するという考えもありうる。これと法然の使用する「決定往生心」「決定往生の信」は異質のものではなく、同じく念仏相続によって身につく深心乃至三心を指している。

4、右のように「決定往生の信」は念仏の相続によって身につくもので、そうした信の上に立ってこそ、捨てられた雑行が「往生の助業」として価値づけられるのである。

さて、ここで注意しなければならないのは「決定往生の信」「三心具足」を得るためには念仏の相続が必要なことである。念仏の相続を忘れ

たならば「決定往生の信」も退するのである。『十二箇条の問答』の第四問答で法然は、

凡夫は縁にしたかひて退しやすき物なれば、いかにもくはけむべき事也。されは処々に、おほく念念仏相続してわすれざれといへり<sup>(30)</sup>と注意している。これを端的に言えば念仏の相続によって信機信法を常に純化し、深めることであらう。『大胡太郎実秀へつかはす御返事』では「決定心ヲスナワチ深心トナツク」といっている。念仏の相続により「決定往生の信」を得たことを固定的にとらえるのは危険である。得たことを自覚した者は、さらに一層念仏相続し、信の深化にはげむべきである。そのような念仏者の上におのずから修せられる諸善こそが「往生の助業」といえるのである。

## △註▽

- (1) 『醍醐本』『一期物語』(井川『法伝全』七七五―六頁)。
- (2) 井川『法伝全』二四二頁。
- (3) 『西方指南抄』(『定本法然上人全集』七、七四頁)。
- (4) 『同右』七、一三二頁。
- (5) 拙稿「法然の九品観と熊谷直実の上品上生往生立願」(『三康文化研究所年報』一九号)。「法然の三心深化論」(『印仏研』三七―二) 参照。
- (6) 『土川本』四六頁。
- (7) 『同右』三三頁。
- (8) 『同右』三四頁。
- (9) 『同右』一〇八頁。
- (10) 『同右』一一八頁。
- (11) 『観無量寿経釈』(『昭法全』一二六頁)。
- (12) 『土川本』四四頁。

- (13) 『昭法全』四九三、四頁。
- (14) 安達俊英氏は『大経釈』における異類の助業の説明と『選択集』における説明とを比較し、『大経釈』では『往生要集』の助念方法があげられ、これらの行は往生業としての価値が認められているので、念仏を補助するものとして否定されているのに対して、『選択集』では諸行が補助ではなく、念仏一行に徹せしめる意味の助業となっていると指摘し、これを助発としている(『法然上人における選択思想と助業観の展開』八八、九二頁、『浄土宗学研究』一七所収)。
- (15) 井川『法伝全』七八〇頁。
- (16) 大谷旭雄氏『選択集』における「且らく」攷(『仏教文化研究』二七)。
- (17) 『昭法全』四九四頁。
- (18) 『同右』五一五頁。
- (19) 『同右』六四〇頁。
- (20) 『同右』二四一頁。
- (21) 『土川本』四九頁。
- (22) 拙稿「法然の九品観と能谷直実の上品上生往生立願」(『三康文化研究所年報』一九号)参照。
- (23) 拙稿「法然の三心深化論」(『印仏研』三七二)参照。
- (24) 『念仏名義集』卷中(『浄全』一〇、三七三)。
- (25) 「大胡太郎実秀へつかはす御返事」(『昭法全』五一九頁)。
- (26) 「御消息」(『昭法全』五八一頁)。
- (27) 「禅勝房伝説の詞」(『昭法全』四六二頁)。
- (28) 「禅勝房伝説の詞」(『昭法全』四六一頁)。
- (29) 『同右』(『昭法全』四六一頁)。
- (30) 『昭法全』六七五頁。

# 曇鸞の浄土念仏

福 原 隆 善

## 序

曇鸞が興和四年（五四二）、平州の遙山寺に入寂して一四五〇年を迎える。晩年は石壁山玄中寺に住して浄業を修し、多くの人びとを化導した。玄中寺は石壁山の名に恥じない剣しい山麓に建っている。しかし、その裏山はなだらかな丘陵地がはるかに続いており、石壁の名と好対照をみせている。曇鸞は急斜面に立つ寺院における修行の合い間に裏山を散策し思考する日々を過ごしていたことであろう。この好対照の景色の融和の中に曇鸞の教学が育まれたと思われる。曇鸞の教学を知るものとして、龍樹の中観系の思想を基盤として、瑜伽系の世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』を註釈した『無量寿経論註』（以下、『往生論註』）がある。二大思潮を形成する二つの大きな流れを受け、しかも相い対立するかのような二つの思潮を矛盾なく融合し、哲学的に深められた背景には、曇鸞の住した玄中寺の地理的特色も見逃せないのではないだろうか。

さてこのような修行と思索条件に恵まれた環境の中で曇鸞は、仏や浄

曇鸞の浄土念仏

土についてどのように受けとっていたのであろうか。かつて田村芳朗氏は、浄土念仏といったとき、浄土と念仏に分けられ、浄土の観念と念仏の観念とにおいてどちらが先に発生し、どちらに重点がおかれて信仰が進んでいったか、という問題を指摘された。<sup>(1)</sup> その浄土念仏には、来世浄土に往生して阿弥陀仏に出遇うことをいうのか、阿弥陀仏に出遇うことによって来世浄土に往生することをいうのか、という問題を含んでいる。曇鸞には、両方の立場を統合し、後世への展開の接点に位置づけられる特色があるのではないかと思われるので、本稿ではこの点について検討を加えてみたいと思う。

## 一 浄土三部経における浄土と念仏の観念

浄土教を思想的にみた場合、来世浄土に往生することにあるのか、念仏すなわち阿弥陀仏に出遇うことにあったのか。田村氏によれば、浄土念仏を発生的にみれば、来世浄土に往生するということは天界に生まれるということと同義語にみられ、来世浄土への往生は方便として止揚

された生天思想の延長とみられる。<sup>(2)</sup> すなわち来世浄土の観念は副次的付随的なものであり、浄土の阿弥陀仏に出遇うことを目的にしているという。このことは浄土の阿弥陀仏に出遇うことを目的としているのか、それとも阿弥陀仏の力を借りて来世浄土に往生することを目的としているのか、いずれが方便でいずれが目的であるのか、ということである。そこでまず浄土三部経において浄土の観念がどのように説かれているかを検討してみよう。ただ阿弥陀仏を説く現存最古の經典といわれる『般舟三昧経』には「この菩薩はこの念仏を用いるが故に、当に阿弥陀仏国に生ずることを得べし」<sup>(3)</sup> という言葉がみられるが、「仏を見んと欲すれば即ち仏を念ず」という仏に出遇う立場が貫かれている。

『無量寿経』には、「浄土」という言葉はただ一箇所で用いられているのみである。<sup>(4)</sup> 『観無量寿経』や『阿弥陀経』には一箇所も使用されていない。確かに「浄土」という言葉のみにこだわれれば、田村氏の主張どおり浄土の観念は非常に希薄といわねばならない。しかし「浄土」という言葉はなくても、仏の世界を表す浄土と同義語が多く使用されている。今『無量寿経』の場合には、究竟彼岸、無量仏土、妙土、莊嚴仏土、仏所説嚴浄国土、莊嚴仏国、彼仏国土、莊嚴妙土、西方安樂世界、仏土、彼嚴浄土、嚴浄土、浄仏土、安養国、安樂国、無量寿仏国など多数の使用例がある。『観無量寿経』には、極樂世界阿弥陀仏所、極樂国土、西方極樂世界、無量寿仏極樂世界、極樂世界などがある。また『阿弥陀経』には、極樂、阿弥陀仏極樂国土などがある。これらはすべて「浄土」という言葉でなくとも、阿弥陀仏の浄土を指すものであり、三部経の全体の随所に使用されている。このような多数の使用例からみれば、一概に

浄土の観念が希薄であったとするのは早計ではないだろうか。しかし浄土やそれと同義語を多用すれば、阿弥陀仏の独自の浄土の観念がただちにあるともいえないのである。<sup>(5)</sup> ただ「浄土」という言葉を使用しないからとして浄土の観念が希薄であるとするのは、あまりにも早計ではないかということである。ところで經典自身には仏との出遇いや独自の浄土の観念が説かれていても、これにかかわる態度によってどちらが強調されるかの異なりがあるようである。インドにおける浄土教史上、欠くことのできない龍樹や世親の場合について検討してみよう。

## 二 龍樹・世親における浄土念仏

阿弥陀仏との出遇いを目的としているのか、それとも阿弥陀仏の浄土に往生することを目的にしたのか、龍樹の場合はどうであろうか。『般若経』によって無自性空の般若空思想を強調した龍樹は『大智度論』卷三十八「往生品」に、

復次因<sup>ニ</sup>般若波羅蜜<sup>ニ</sup>故。行<sup>ニ</sup>念仏三昧等諸善法<sup>ニ</sup>生値<sup>ニ</sup>諸仏<sup>ニ</sup>。<sup>(6)</sup>  
とか、

從<sup>ニ</sup>一仏国<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>一仏国<sup>ニ</sup>。是菩薩從<sup>ニ</sup>此間<sup>ニ</sup>死彼間生。彼間死復至<sup>ニ</sup>彼問<sup>ニ</sup>生。如是乃至得<sup>ニ</sup>仏終不<sup>レ</sup>離<sup>ニ</sup>仏<sup>ニ</sup>。<sup>(7)</sup>

といい、念仏三昧等の諸法によって仏に値遇することを得、ついには仏と離れない境界に至ることを述べている。

龍樹における往生思想については、『十住毘婆沙論』卷四に、  
聞<sup>ニ</sup>他方現在有<sup>ニ</sup>仏願欲<sup>ニ</sup>往生<sup>ニ</sup>。<sup>(8)</sup>

とあって、現在仏の在す浄土に往生することを願う思想がある。しかし

『大智度論』卷三十八「往生品」には、

復次仏法中諸法畢竟空。而亦不<sub>レ</sub>斷滅。生死雖<sub>レ</sub>相統<sub>二</sub>亦不<sub>二</sub>是常。無量阿僧祇劫業因緣雖<sub>二</sub>過去。亦能生<sub>二</sub>果報而不<sub>レ</sub>滅。是為<sub>二</sub>微妙難<sub>レ</sub>知。若諸法都空者。此品中不<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>說<sub>二</sub>往生。何有<sub>二</sub>智者前後相違<sub>二</sub>。若死生相実有。云何言<sub>二</sub>諸法畢竟空<sub>二</sub>。但為<sub>レ</sub>除<sub>二</sub>諸法中愛著邪見顛倒<sub>二</sub>故。說<sub>二</sub>畢竟空。不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>破<sub>二</sub>後世<sub>二</sub>故說。汝無<sub>二</sub>天眼明<sub>二</sub>故疑<sub>二</sub>後世<sub>二</sub>。欲<sub>二</sub>自陷<sub>二</sub>罪惡。遮<sub>二</sub>是罪業因緣<sub>二</sub>故。說<sub>二</sub>種種往生<sub>二</sub>。<sup>(9)</sup>

とか、

一切諸法実 一切法虚妄

諸法実亦虚 非<sub>レ</sub>実亦非<sub>レ</sub>虚

涅槃際為<sub>レ</sub>真 世間際亦真

涅槃世無<sub>レ</sub>別 小異不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>得

是為<sub>二</sub>畢竟空相<sub>二</sub>。畢竟空不<sub>レ</sub>遮<sub>二</sub>生死業因緣<sub>二</sub>。是故說<sub>二</sub>往生<sub>二</sub>。<sup>(10)</sup>

とあって、往生ということを説く理由を述べている。諸法は畢竟空であるから、生と死、世間と涅槃を説く必要はない。往生についても同じである。ところが諸法に愛著し、邪見や顛倒を起し、罪業をつくって諸法の畢竟空であることに気づかない。したがってひとまず生死の業因縁の中に往生ということを説くのである。龍樹は諸法の畢竟空を知る不退転に到ることを目的としている。しかし、その不退転に到達することは容易ではない。『十住毘婆沙論』卷五「易行品」には、

汝言<sub>二</sub>阿惟越致是法甚難久乃可<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>若有<sub>二</sub>易行道疾得<sub>二</sub>至<sub>二</sub>阿惟越致地<sub>二</sub>者。是乃怯弱下劣之言。非<sub>二</sub>是大人志幹之說<sub>二</sub>。汝若必欲<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>此方便<sub>二</sub>。今當<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>之。仏法有<sub>二</sub>無量門<sub>二</sub>。如<sub>二</sub>世間道有<sub>レ</sub>難有<sub>レ</sub>易。陸道步行則苦。

雲鷲の淨土念仏

水道乗船則樂。菩薩道亦如<sub>レ</sub>是。或有<sub>二</sub>勸行精進<sub>二</sub>。或有<sub>二</sub>以<sub>二</sub>信方便<sub>二</sub>。易行疾至<sub>二</sub>阿惟越致<sub>二</sub>者。<sup>(11)</sup>

とある。世間の道にも難行道と易行道があるのと同じように、菩薩の道にも難易二道があって、もしも難行を捨て易行によるならば、

東方善德仏 南廂檀德仏

西無量明仏 北方相德仏

東南無憂德 西南宝施仏

西北華德仏 東北三行仏

下方明德仏 上方広衆德

如<sub>レ</sub>是諸世尊 今現在十方

若人疾欲<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>不退転地<sub>二</sub>者

應<sub>二</sub>以<sub>二</sub>恭敬心<sub>二</sub> 執持<sub>二</sub>名号<sub>二</sub>。<sup>(12)</sup>

というように、十方の諸仏の名号を称すべきことを述べている。そして、

問曰。但聞<sub>二</sub>是十仏名号<sub>二</sub>執持在<sub>レ</sub>心。便得<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>退<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>二</sub>。為<sub>レ</sub>更有<sub>二</sub>余仏余菩薩名<sub>二</sub>得<sub>二</sub>至<sub>二</sub>阿惟越致<sub>二</sub>耶。答曰。

阿弥陀等仏 及諸大菩薩

称<sub>二</sub>名一心念<sub>二</sub> 亦得<sub>二</sub>不退転<sub>二</sub>

更有<sub>二</sub>阿弥陀等諸仏<sub>二</sub>。亦應<sub>二</sub>恭敬礼拝称<sub>二</sub>其名号<sub>二</sub>。今當<sub>二</sub>具說<sub>二</sub>。<sup>(13)</sup>

といい、十方の中でも阿弥陀仏こそ易行道の本尊としてすすえている。そして名を称せしめるところにこそ阿弥陀仏の本願の意味がある。阿弥陀仏の本願にしたがって、その名を称すれば必ず入定し不退転を得ること<sup>(14)</sup>を示している。

以上のようにみえてくると、龍樹における淨土念仏は、仏との出遇いも

浄土に往生することも、いずれが方便でいずれが目的であるということとは断定できず、いずれもが畢竟空の立場に到るためのものであることが知られる。

次に世親における浄土念仏についてはどうか。世親は龍樹の般若空思想を受けながらも、『無量寿経優婆塞持論生偈』(以下、『往生論』)を著し、浄土や仏菩薩について三嚴二十九種の莊嚴功德を説く有相の仏身土論を展開する。曇鸞の『往生論註』巻下には「解義分」として、

- ① 願偈大意      ② 起観生信      ③ 観行大意      ④ 浄入願心
- ⑤ 善巧摂化      ⑥ 離菩提障      ⑦ 順菩提門      ⑧ 名義摂対
- ⑨ 願事成就      ⑩ 利行満足

の十義を示しているが、その最初の願偈大意として示される「世尊我一心帰命尽十方 無礙光如来 願生安樂国」<sup>(16)</sup>の冒頭の帰敬偈についての次の文に注目してみよう。

此願偈明何義。示現観<sup>(17)</sup>彼安樂世界見<sup>(18)</sup>阿弥陀如来願<sup>(19)</sup>生<sup>(20)</sup>彼国<sup>(21)</sup>故。

と述べている。ここには安樂世界や阿弥陀如来を観見して浄土に往生することが示されている。ところがこのことを述べた直後に、曇鸞が起観生信と示す五念力や五念門の実践のうち五念力について、

云何観云何生<sup>(22)</sup>信心。若善男子善女人修<sup>(23)</sup>五念門<sup>(24)</sup>行成就。畢竟得<sup>(25)</sup>生<sup>(26)</sup>安樂国土見<sup>(27)</sup>彼阿弥陀仏<sup>(28)</sup>。

とあり、ここでは安樂国土に往生して後に阿弥陀仏をみるとあって、先の順序とは逆になっている。世親においては、往生と見仏とはどちらが目的でどちらが手段となっているのであろうか。

この点について世親の明確な意志表示を見い出すのは困難であるが、回向門の句に、

我作<sup>(29)</sup>論説<sup>(30)</sup>偈<sup>(31)</sup>願見<sup>(32)</sup>阿弥陀仏<sup>(33)</sup>  
普共<sup>(34)</sup>諸衆生<sup>(35)</sup>往<sup>(36)</sup>生<sup>(37)</sup>安樂国<sup>(38)</sup>。

とあり、後にこれを「巧方便回向」と示し、

菩薩巧方便回向者。謂説<sup>(39)</sup>三<sup>(40)</sup>礼<sup>(41)</sup>拜<sup>(42)</sup>等<sup>(43)</sup>五種<sup>(44)</sup>修行所<sup>(45)</sup>集<sup>(46)</sup>一切<sup>(47)</sup>功德<sup>(48)</sup>善根<sup>(49)</sup>不<sup>(50)</sup>求<sup>(51)</sup>自身<sup>(52)</sup>住持<sup>(53)</sup>之<sup>(54)</sup>樂<sup>(55)</sup>。欲<sup>(56)</sup>拔<sup>(57)</sup>一切<sup>(58)</sup>衆生<sup>(59)</sup>苦<sup>(60)</sup>故。作<sup>(61)</sup>願<sup>(62)</sup>撰<sup>(63)</sup>取<sup>(64)</sup>一切<sup>(65)</sup>衆生<sup>(66)</sup>共<sup>(67)</sup>同生<sup>(68)</sup>彼安樂仏国<sup>(69)</sup>。是名<sup>(70)</sup>菩薩巧方便回向成就<sup>(71)</sup>。

と述べている。世親は観察の対象として仏国土と阿弥陀仏と諸菩薩をあげている。ここに仏国土の十七種の莊嚴功德が示されるのも、一切の衆生の苦を除くための善巧方便である。念仏の行者は菩薩の善巧方便に導かれて共に安樂仏国へ生ずることを願うのである。菩薩にとっては方便であっても、一切衆生にとってはこれが目的となるのである。『往生論』に説かれる浄土念仏は、止観の対象としての仏国土は、一切衆生のために示された善巧方便であるが、共どもに往生することを目的としている。

### 三 曇鸞における浄土念仏

#### 一

曇鸞は四論宗の中観思想の立場で有相浄土を説く世親の『往生論』を註釈した『往生論註』を著した。このため中観思想と瑜伽行派の思想とを対立させないように哲学的に高められた思想がみられる。曇鸞の『往生論註』には浄土および浄土に相当する言葉が数多くみられる。今、浄土以外の言葉をあげてみると、国土、清浄土、安樂浄土、安樂国土、仏



土、安樂土、安樂國、莊嚴国土、阿彌陀仏國、彼國、彼土、安樂仏國、安樂仏土、仏刹、清淨仏土、仏國、清淨仏國土、などがあり、さらに器や器世間のほか、他方仏土、他方浄土など多くの用語が用いられている。自由自在に使っており、曇鸞の浄土に対する意識の強さをしのばせる。

このように強い意識をもつ浄土について曇鸞は、

安樂浄土は無生忍菩薩浄業所起阿彌陀如来法王所領。<sup>(21)</sup>

と述べ、また、

安樂是菩薩慈悲正觀之由生。如来神力本願之所<sup>(22)</sup>建。

とあって、阿彌陀仏と菩薩の両者の立場によって設けられたものであることを示す。これは阿彌陀仏とそして別に菩薩の存在を認めるというのではなく、ここにいう菩薩はおそらく阿彌陀仏の因位の法蔵菩薩を指すものであろう。三蔵二十九種の莊嚴功德のいちいちに「仏も何が故ぞ此の莊嚴を起されたる」という言葉をそえ、その由来を述べている。その一例をみると、

宝華千万種弥<sup>レ</sup>覆池流泉<sup>ニ</sup>微風動<sup>ニ</sup>華葉<sup>ニ</sup>交錯光乱<sup>ニ</sup>轉。此四句名<sup>ニ</sup>莊嚴水功德成就。仏本何故起<sup>ニ</sup>此願<sup>ニ</sup>。見<sup>ニ</sup>有国土<sup>ニ</sup>。或濃濁洪濤滓沫驚<sup>レ</sup>人。或凝澌決滌盛枷懷<sup>レ</sup>愁。向無<sup>ニ</sup>安悦之情<sup>ニ</sup>。背有<sup>ニ</sup>恐值之慮<sup>ニ</sup>。菩薩見<sup>レ</sup>此興<sup>ニ</sup>大悲心<sup>ニ</sup>。願我成仏所有流泉池沼与<sup>ニ</sup>宮殿<sup>ニ</sup>相称。種種宝華布為<sup>ニ</sup>水飾<sup>ニ</sup>。微風徐扇映發有<sup>レ</sup>序。開<sup>レ</sup>神悦<sup>レ</sup>体無<sup>ニ</sup>一不<sup>ニ</sup>可<sup>ニ</sup>。<sup>(23)</sup>

と述べていることから、阿彌陀仏の因位の時の法蔵菩薩が浄土建立のための誓願として大悲心が示されている。器世間の十七の莊嚴功德の中の第三莊嚴性功德を述べるところに「性はこれ本の義なり」として、法蔵菩薩は世自在王仏の所において無生法忍を悟り、四十八の大願を發して

曇鸞の浄土念仏

この土を修起したことを述べている。さらに続いて「大慈悲はこれ仏道の正因なり」として、

慈悲有<sup>ニ</sup>三縁<sup>ニ</sup>。一者衆生縁是小悲。二者法縁是中悲。三者無縁是大悲。大悲即出世善也。安樂浄土從<sup>ニ</sup>此大悲<sup>ニ</sup>生故謂<sup>ニ</sup>此大悲為<sup>ニ</sup>浄土之根<sup>ニ</sup>。<sup>(24)</sup>

といい、小悲、中悲、大悲の三種の大悲をあげ、法蔵菩薩の四十八願は出世の善である大悲により發されたもので、浄土はこれによって生じたものであることを述べる。無縁の大悲によって生じた浄土であるから、すべての迷えるものを救済することが可能となるのである。<sup>(25)</sup>

このように慈悲が強調されるのはどうしてであろうか。菩薩は奢摩他と毗婆舍那により実相を知る。すなわち三界の衆生の虚妄の相を知るのである。衆生の虚妄の相を知れば真実の慈悲を生ずることとなるという。これは結局、菩提心を發することとなるのである。そのあたりのことを『往生論註』巻下の「解義分」第五の善巧摂化の所説に、

案<sup>ニ</sup>王舍城所説無量寿經<sup>ニ</sup>。三輩生中雖<sup>ニ</sup>行有<sup>ニ</sup>優劣<sup>ニ</sup>莫<sup>ニ</sup>不<sup>ニ</sup>皆發<sup>ニ</sup>無上菩提心<sup>ニ</sup>。此無上菩提心即是願作仏心。願作仏心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>有仏国土心<sup>ニ</sup>。是故願<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>彼安樂浄土<sup>ニ</sup>者要發<sup>ニ</sup>無上菩提心<sup>ニ</sup>也。若人不<sup>レ</sup>發<sup>ニ</sup>無上菩提心<sup>ニ</sup>但聞<sup>ニ</sup>彼国土受樂無間<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>樂故願<sup>レ</sup>生亦當<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>得<sup>ニ</sup>往生<sup>ニ</sup>也。是故言<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>求<sup>ニ</sup>自身住持之樂<sup>ニ</sup>欲<sup>レ</sup>拔<sup>ニ</sup>一切衆生苦故<sup>ニ</sup>住持樂者謂彼安樂浄土為<sup>ニ</sup>阿彌陀如来本願力<sup>ニ</sup>之所<sup>ニ</sup>住持<sup>ニ</sup>受<sup>レ</sup>樂無<sup>レ</sup>間也。<sup>(27)</sup>

と述べている。無上菩提心を發すということは、衆生を攝取して有仏の国土に生ぜしむる慈悲の実践をいう。したがって安樂浄土に生じたいと

思うものではなく、無上菩提心を発す必要のあることを強調している。阿弥陀仏ももこのような菩提心を発して仏となったのである。自身の安楽に安住しないで、一切の衆生の苦を抜こうという慈悲にささえられた浄土であるから、絶間なく楽を受けるところであるという。そしてさらに回向、巧方便に關説して、

凡<sub>レ</sub>衆<sub>ニ</sub>回向名義。謂<sub>ニ</sub>以<sub>ニ</sub>己<sub>ノ</sub>所<sub>ニ</sub>集<sub>ニ</sub>一切功德。施<sub>ニ</sub>与<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>共向<sub>ニ</sub>仏道。巧方便者。謂<sub>ニ</sub>菩薩願。以<sub>ニ</sub>己<sub>ノ</sub>智慧火<sub>ニ</sub>燒<sub>ニ</sub>一切衆生煩惱艸木。若有<sub>ニ</sub>一衆生<sub>ニ</sub>不成<sub>ニ</sub>仏<sub>ニ</sub>我<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>作<sub>ニ</sub>仏。而衆生未<sub>レ</sub>尽<sub>ニ</sub>成<sub>ニ</sub>仏。菩薩已<sub>ニ</sub>自成<sub>ニ</sub>仏。譬如<sub>ニ</sub>火<sub>ニ</sub>燒<sub>ニ</sub>念<sub>ニ</sub>欲<sub>ニ</sub>摘<sub>ニ</sub>一切艸木<sub>ニ</sub>燒<sub>ニ</sub>令<sub>ニ</sub>使<sub>ニ</sub>尽<sub>ニ</sub>艸木未<sub>レ</sub>尽<sub>ニ</sub>火<sub>ニ</sub>燒<sub>ニ</sub>已<sub>ニ</sub>尽<sub>ニ</sub>。以下後<sub>ニ</sub>其身<sub>ニ</sub>而身先<sub>ニ</sub>故名<sub>ニ</sub>巧方便。此中言<sub>ニ</sub>巧方便<sub>ニ</sub>者。謂<sub>ニ</sub>作<sub>ニ</sub>願<sub>ニ</sub>攝取<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>共同生<sub>ニ</sub>彼安樂仏国。彼仏国即是畢竟成<sub>ニ</sub>仏道路<sub>ニ</sub>無上方便也。<sup>(28)</sup>

といい、回向とは自身の一切の功德を一切の衆生にふりむけて、ともに仏道に向かうことをいい、巧方便とは、菩薩の誓願からいえば、すべての衆生を救済して後に成仏するはずが、すでに仏と成ることによって、かえって一切の衆生を攝取して必ず安樂浄土へ迎えるということを表す無上の方便であるという。

続く「解義分」第六の離菩提障において、智慧門、慈悲門、方便門の三種があげられ、智慧門については、

知<sub>ニ</sub>進守<sub>ニ</sub>退<sub>ニ</sub>智。知<sub>ニ</sub>空無<sub>ニ</sub>我<sub>ニ</sub>曰<sub>ニ</sub>慧。依<sub>ニ</sub>智<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>求<sub>ニ</sub>自樂。依<sub>ニ</sub>慧<sub>ニ</sub>故遠<sub>ニ</sub>離<sub>ニ</sub>我心貪<sub>ニ</sub>著<sub>ニ</sub>自身。<sup>(29)</sup>

といい、慈悲門については、

拔<sub>ニ</sub>苦<sub>ニ</sub>曰<sub>ニ</sub>慈。与<sub>ニ</sub>樂<sub>ニ</sub>曰<sub>ニ</sub>悲。依<sub>ニ</sub>慈<sub>ニ</sub>故拔<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>苦。依<sub>ニ</sub>悲<sub>ニ</sub>故遠<sub>ニ</sub>離<sub>ニ</sub>無<sub>ニ</sub>安<sub>ニ</sub>衆生<sub>ニ</sub>心。<sup>(30)</sup>

といい、方便門については、

正直曰<sub>ニ</sub>方便。外<sub>ニ</sub>己<sub>ノ</sub>曰<sub>ニ</sub>便。依<sub>ニ</sub>正直<sub>ニ</sub>故生<sub>ニ</sub>憐愍<sub>ニ</sub>愍<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>心。依<sub>ニ</sub>外<sub>ニ</sub>己<sub>ノ</sub>故遠<sub>ニ</sub>離<sub>ニ</sub>供<sub>ニ</sub>養<sub>ニ</sub>恭<sub>ニ</sub>敬<sub>ニ</sub>自身<sub>ニ</sub>心。<sup>(31)</sup>

というように、それぞれ智慧、慈悲、方便すべてが自樂を求めるものではなく、一切の衆生をあわれみ苦を抜くためのものであり、忘己利他の働きをなすものである。阿弥陀仏の浄土はこうして一切の衆生をすべて平等に救済するために建立されたのである。

さらに続く第七願菩提門においても、無染清浄心、安清浄心、樂清浄心の三種をあげている。無染清浄心については、

菩提は無染清浄处。若<sub>ニ</sub>為<sub>ニ</sub>身<sub>ニ</sub>求<sub>ニ</sub>樂<sub>ニ</sub>即違<sub>ニ</sub>菩提。是故無染清浄心是順<sub>ニ</sub>菩提<sub>ニ</sub>門。<sup>(32)</sup>

といい、安清浄心については、

菩提是安<sub>ニ</sub>穩<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>清浄处。若<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>作<sub>ニ</sub>心<sub>ニ</sub>拔<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>離<sub>ニ</sub>生死<sub>ニ</sub>苦<sub>ニ</sub>即違<sub>ニ</sub>菩提。是故拔<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>苦<sub>ニ</sub>是順<sub>ニ</sub>菩提<sub>ニ</sub>門。<sup>(33)</sup>

といい、樂清浄心については、

菩提是畢竟常樂处。若<sub>ニ</sub>不<sub>ニ</sub>令<sub>ニ</sub>一切衆生<sub>ニ</sub>得<sub>ニ</sub>畢竟常樂<sub>ニ</sub>則違<sub>ニ</sub>菩提。此畢竟常樂依<sub>ニ</sub>何<sub>ニ</sub>而得。依<sub>ニ</sub>大乘門<sub>ニ</sub>。大乘門者謂<sub>ニ</sub>彼安樂仏国土<sub>ニ</sub>是也。是故又言<sub>ニ</sub>以<sub>ニ</sub>攝取衆生<sub>ニ</sub>生彼国土<sub>ニ</sub>故。<sup>(34)</sup>

というように、一切の衆生の苦を抜き、常樂を畢竟得る大乘の安樂浄土に往生せしめることが菩提に順ずることであることを示している。世親を受けて衆生を浄土に生ぜしめることを述べてはいるが、これだけでは往生が目的とするか手段とするかは明確ではない。

## 二

曇鸞はいつたい浄土念仏において、浄土に往生することを目的にしたのか、見仏を目的にしたのか。『往生論註』巻下「解義分」における第二起観生信の五念門を釈する中、奢摩他と毗婆舍那について述べるところに、次のような文がある。まず奢摩他について、

奢摩他云レ止者今有三義。一者一心専念阿弥陀如来願生彼土。此如来名号及彼国土名号能止一切惡。二者彼安樂土過三界道。若人亦生彼国自止身口意惡。三者阿弥陀如来正覺住持力自然止求声聞辟支心。此三種止從如来如実功德生。是故言欲如実修行奢摩他故<sup>(35)</sup>。

とあり、次に毗婆舍那について、

毗婆舍那云レ觀者亦有二義。一者在レ此作想觀彼三種莊嚴功德。此功德如実故修行者亦得如実功德。如実功德者決定得生彼土。二者亦得生彼浄土即見阿弥陀仏。未証浄心菩薩畢竟得証平等法身。与浄心菩薩与上地菩薩畢竟同得寂滅平等。是故言欲如実修行毗婆舍那故<sup>(36)</sup>。

とあり、未証浄心の菩薩やさらに高い浄心の菩薩、上地の菩薩は止觀の実修によって浄土に往生して阿弥陀仏をみることが得られるという。未証浄心の菩薩や上地の菩薩がまず往生して次に阿弥陀仏をみるということについては、

未証浄心菩薩者。初地已上七地已還諸菩薩也。此菩薩亦能現身。若百若千若億無仏国土施作仏事。要須作心入三昧。及能非作心。以作心故名爲未証浄心。此菩薩願生安樂浄土。即

曇鸞の浄土念仏

見阿弥陀仏。見阿弥陀仏時与上地諸菩薩畢竟身等法<sup>(37)</sup>。龍樹菩薩、婆薢槃頭菩薩輩。願生彼者當爲此身。

と述べ、たとえ未証浄心の菩薩といっても、上求下化の働きをする菩薩については、まず浄土に往生してそして阿弥陀仏をみるということになり、ここをみる限りにおいては見仏を目的にしているようである。

これに対して、世親が回向門において「我作論說偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安樂国」と述べていることについて、ここにいう諸衆生というのはあらゆる衆生であるとした上で、五逆と謗法の人の往生得不得を取り上げている。『無量寿経』には不得といっているが、一切の衆生に往生を得せしめるのが阿弥陀仏の願いであるから、これを考えてみると『観無量寿経』には九品の人の往生が説かれ、下品下生において五逆十惡の衆生も往生を得ると示されている。『往生論註』の回向門の釈に、

下品生者。或有衆生作不善業五逆十惡具諸不善。如此愚人以惡業故。墮墮惡道經歴多劫受苦無窮。如此愚人臨命終時。遇善知識種種安慰爲說妙法教令念仏。此人苦逼不遑念仏。善友告言。汝若不能念者。應稱無量寿仏。如是至心令声不絕。具足十念稱南無無量寿仏。稱仏名故於念念中除八十億劫生死之罪。命終之後見金蓮華猶如日輪住其人前<sup>(38)</sup>。如一念頃。即得往生極樂世界。

とあり、五逆十惡の人が臨終を迎えたとき、善知識に念仏を教えられ、それを実践しようとするが、苦に逼められて念仏することができない。そこでまたもし念仏できない場合は、ただ無量寿仏の名を称せよと教え

られ、至心に声の念仏によって念々の中に八十億劫の生死罪を除き、刹那のうちに極楽世界に往生することができるといのである。下品下生の人が先に教えられた念仏とは観念的なものであり、臨終の時には苦により到底、仏におもいを集中できず、往生を得ることは困難なことになる。しかし称名念仏による往生を認めており、ここに仏との出遇いから仏の名を称することによる立場が説かれ、念仏もしくは称名から往生への道が示されていることが知られるのである。そして、

観世音大勢至以三大悲音声。為其広説諸法実相除滅罪法。聞已歡喜。時則發菩提之心。是名三下品下生者。以此經証明知。下品凡夫但令不誹謗正法。信仏因縁皆得往生<sup>(40)</sup>。

と述べるように、称名念仏によって滅罪し、往生が得られることについては、ここに信仏の因縁が強調されていることを忘れてはならないであろう。<sup>(41)</sup>

### 三

曇鸞は、上地の菩薩、未証淨心の菩薩や五逆十悪の人まで、すべての衆生の往生を認めており、これらの衆生が往生することについて、さらに昇華させたところを示している。まず、「願生」ということについて『往生論註』冒頭部において、

願是欲樂義。生者天親菩薩願生。彼安樂淨土如来淨華中一生。故曰願生<sup>(42)</sup>。

といいながら、このことについては、

問曰。大乘經論中處處說三衆生畢竟無生如三虛空。云何天親菩薩言三

願生耶。答曰。說三衆生無生如三虛空。有二種。一者如三凡夫所謂實衆生。此所見事畢竟無三所有。如三龜毛。如三虛空。二者謂諸法因縁生故即是不生。無三所有。如三虛空。天親菩薩所願生。二者是因縁義。因縁義故假名生。非如三凡夫謂有實衆生実生死也。<sup>(43)</sup>

といい、「願生」といっても、場所的にどこかへ往生するというのではなく、「因縁の義」であることを述べている。往生ということは場所的淨土へ生ずることのようであるが、曇鸞は世親を受けてさらに、

建章言三歸命無礙光如来願生安樂國。此中有疑。疑言生為三有本衆累之元。棄生願生何可尽。為三釈此疑。是故觀彼淨土莊嚴功德成就。明彼淨土是阿弥陀如来清淨本願無生之生<sup>(44)</sup>。如三有虚妄生也。何以言之。夫法性清淨畢竟無生。言生者是得生者之情耳。生苟無生何所尽。

といい、阿弥陀仏の淨土は清淨本願無生の生であり、もし淨土を求めるというのであれば淨土に往生することを求める情からであり、本来的な往生というのがあるのではなく、畢竟無生である。生が無生の生であるならば、生として尽すものは何もなく、無生の生の理をさとするために淨土もあるとして、十七種の莊嚴功德成就の淨土の相があるという。仏菩薩についても同じであり、二十九種の莊嚴功德成就の相は、相によりながら相を離れるものでなければならぬ。ところが、無生の生を知ることができるのは上品の人であり、下品の人は十念に乗じて往生するから実の生をとることにならないか、という疑問が起きる。そこで、

彼下品人雖不三知三法性無生。但以下称三仏名力上作三往生意願生三彼土。彼土は無生界見生之火自然而滅。<sup>(45)</sup>

と述べ、法性無生の理を知らなくても、ただ仏名を称するという信仏の因縁をもって浄土へ往生することを願えば、浄土は無生の界であるから自然に滅罪し、いわゆる他力により往生ができるという。

## 小 結

以上のような検討の結果、曇鸞における浄土念仏は世親を受けながらも独自の展開を遂げ、仏身論や浄土論において飛躍的な発展を遂げた。上地の菩薩や未証淨心の菩薩などの勝れたものは三蔵二十九種の莊嚴功德相によって阿弥陀仏や浄土などを觀察し、その無相の相、無生の生をよく観得して、畢竟平等をさとることができる。そして下品下生の五逆十悪を作る不善の凡夫は上地や未証淨心の菩薩のような実践はできないので、畢竟平等、法性無生の理を知らなくても、ただ阿弥陀仏の名号を称え、ひたすら仏を信じて浄土へ往生することを願う因縁によればよい。阿弥陀仏の他力によって自然に滅罪し往生できるというのである。このような曇鸞の浄土教からみたとき、その浄土念仏において、往生が目的か見仏が目的かという明確な判断はできず、むしろその両者のいずれもが手段であり目的であるといつてよく、いずれにしても阿弥陀仏や浄土の相により畢竟平等、法性無生の理を観得することになり、龍樹の般若空思想と世親の觀察を中心とする五念門の実践とを止揚した曇鸞独自の立場が示されたといつてよいのではないだろうか。そして、その後の純正浄土教の流れは道綽によって報身報土の仏身土論が展開し、浄土の觀念が強くなり往生が目的として説かれるようになる。曇鸞の浄土念仏は、インド以来の展開と師以後の接点に位置づけられるといつてよい。

## △注▽

- (1) 田村芳朗稿「来世浄土と阿弥陀仏——浄土念仏の二要素」(『印仏研』二九)。
- (2) 藤田宏達著『原始浄土思想の研究』参照。
- (3) 『大正蔵』一三、九〇五中。
- (4) 『無量寿経』に「諸仏如来浄土之行」(『浄全』一、六)とある。
- (5) 拙稿「源信の浄土念仏」(竹中博士頌寿記念『宗教文化の諸相』所収)。
- (6) 『大正蔵』二五、三三八下。
- (7) 『同右』二五、三三八下。
- (8) 『同右』二六、四〇下。
- (9) 『同右』二五、三三八中。
- (10) 『同右』二五、三三八下。
- (11) 『同右』二六、四一上中。
- (12) 『同右』二六、四一中。
- (13) 『同右』二六、四二下。
- (14) 『同右』二六、四三上。
- (15) 『浄全』一、二三七下。
- (16) 『同右』一、一九二。
- (17) 『同右』一、一九三。
- (18) 『同右』一、一九三。『同』二三七下。
- (19) 『同右』一、一九三。
- (20) 『同右』一、一九七。
- (21) 『同右』一、二二五上。
- (22) 『同右』一、二二三上。
- (23) 『同右』一、二二五下。
- (24) 『同右』一、二二四上。
- (25) 藤堂恭俊稿「曇鸞の浄土に関する見解」(『仏教文化研究』六、七)。
- (26) 『浄全』一、二五一上。
- (27) 『同右』一、二五一上、二五二上。

- (28) 『浄全』一、二五二上。
- (29) 『同右』一、二五二上。
- (30) 『同右』一、二五二下。
- (31) 『同右』一、二五二下。
- (32) 『同右』一、二五二下。
- (33) 『同右』一、二五二下。
- (34) 『同右』一、二五二下。
- (35) 『同右』一、二三九上。
- (36) 『同右』一、二三九下。
- (37) 『同右』一、二四八上。
- (38) 『同右』一、二三五上。
- (39) 藤堂恭俊稿「曇鸞の奢摩他・毗婆沙那観」(福井博士頌寿記念『東洋文化論集』所収)。岡亮二稿「『往生論註』の念仏思想について」(『龍谷大学論集』三八六)。
- (40) 『浄全』一、二三五上。
- (41) 藤堂恭俊稿「曇鸞浄土教における信——龍樹の「信方便易行」説をふまえて」(『仏教思想』一一「信」所収)。
- (42) 『浄全』一、二二〇上。
- (43) 『同右』一、二二一下。
- (44) 『同右』一、二四五上。
- (45) 『同右』一、二四六上。

# 浄土宗の日曜学校

——昭和前期の動向を中心として——

永井隆正

## はじめに

明治・大正期における浄土宗の日曜学校<sup>(1)</sup>の動向については、すでに別稿<sup>(2)</sup>において若干の紹介を試みておいた。今、その大要を記せば、明治期においては日曜学校の一応の内容と形式が整備されていくが、浄土宗独自の教案・教材は生まれておらず、いまだ搖籃の時代であった。明治末期から、教案・教材の開発や日曜学校の機関誌を求める声が出始めていたが、大正初期においては東西本願寺の積極的な動きと比して、浄土宗務当局の動きは鈍かった。大正十年に至ってやっと宗務所庶務部において「日曜学校執行順序」の参考案が出され、浄土宗としての形式と内容の統一がなされた。しかし、教材・教案の編纂の試みはさらに遅れて、開宗七五〇年の記念事業として企画され、大正十三年に鈴木積善を編輯者として、浄土宗社会部編『仏教日曜学校教材 第一輯』が刊行され、さらに大正十五年には、『仏教日曜学校教材 第二輯』が刊行されている。しかし、これらの教材は、あくまで指導者側の教案であって、子ど

もたちに手渡される教材ではなかったのである。これに対して、例えば本派本願寺においては同時期に子どもたちの教科書として、『仏教日曜学校読本』を刊行し、さらに教師用の「読本教案」を『日曜学校研究』誌に連載しているのである。しかも、『読本』に示された内容は、国定教科書の内容と連絡を取りながらも、自然に仏教の一般概念や釈尊伝、真宗の高僧や門流の人びとを理解できるように配慮されており、宗門の教義を基盤とした「自宗の教育」を展開させる独自の教育機関として、日曜学校を位置づけようとしていたのである。しかし、浄土宗においては、『読本』のような教科書の開発はなされず、また日曜学校を「自宗の教育」を展開する場として、一宗が積極的に位置づけていたわけではなかった。

ところで、大正末期までの浄土宗の日曜学校の開設状況をみると、左記の通りである。<sup>(3)</sup>

小論は、前稿の続編として、昭和前期の浄土宗の日曜学校の動向について、主として教案の開発を中心に、若干の紹介を試みようとするもの



|            |     |
|------------|-----|
| 明治<br>30年迄 | 1   |
| 35年迄       | 6   |
| 40年迄       | 3   |
| 45年迄       | 14  |
| 大正<br>3年迄  | 21  |
| 4～6年       | 41  |
| 7～9年       | 105 |
| 10～12年     | 117 |
| 13～14年     | 62  |
| 計          | 370 |

である。

## 一 昭和初期の教案

開宗七五〇年の記念事業として企画された教案の開発は、すでに述べた『仏教日曜学校教材 第一輯』『同 第二輯』に続いて、昭和三年六月に『仏教日曜学校教材 幼児用』が宗務所社会部から刊行されている。これは内山憲尚(堂)の執筆によるものであり、幼稚園児相当年齢の四～六歳を対象とした教案である。幼稚科プログラムの大略は、

- 一、礼 拜……………五～十分
- 二、教 課……………七～十分
  - 1、教 話……………七～十分
  - 2、唱 歌……………三～五分
  - 3、手技または遊戲……………五～十分
- 三、礼 拜……………二～五分

である。次に教案の各項目は左記の組織になっている。

〔目的〕 各章に於ける主眼点を示すものであって説話者は、之を中心にして話を進むべきである。

〔資料〕 教話の典拠を示したものである。

〔準備〕 教話の助けとなるもの教話に聯絡あるもの等を示す。

〔予備〕 授けんとする、徳目例話等について幼児の実感に訴へて問答し教話の準備となす。

〔教話〕 教課の教授にして目的に応じて適當の話を話す。

〔整理〕 教話の玩味、其の要領の叙述、幼児の遭遇するが如き實際的事件を挙げて判断せしめ、教話を一増効ならしむ。

〔補助〕 なるべく教話に関する手技、自由書等を選び与ふ。

〔歌〕 主として讃仏歌にして、教話に關聯せるものを選ぶ。

〔言葉〕 教話を平易、簡単に表はしたるものにして、なるべく幼児をして暗記させるべし。

〔注意〕 各章に於ての取り扱ひ上の諸注意を示す。

これらの項目が、第一篇「基礎知識」(花まつり、お寺、日曜学校、おぶつだん)、第二篇「四恩について」(ののさま、せんせい、お父さま、お母さま)、第三篇「四恩について」(兄弟姉妹、お友達、近所の人、玩具と絵本)、第四篇「礼拝について」(朝のおつとめ、食事の礼拝、仏前礼拝、仏の子供)、第五篇「行事について」(お地蔵まつり、お彼岸、遠足、おさりの会)、第六篇「自然」(太陽、夕やけ、お月様、夜)、第七篇「生活」(衣服、食事、お家、病氣)、第八篇「慈悲に關して」(親切、喧嘩をするな、生きものをあはれめ、なさせ深くあれ)、第九篇「仏の守護」(お正月、釈尊とダイバ、差別なき守護、貧女の一燈)、第十篇「仏の力」(龍の岩屋、釈尊と大衆、曠野鬼、勢至丸)、第十一篇「仏の慈悲」(仏の慈悲は大なり、耳四郎、なまけるな、よい子供)というように、十一篇四十四章からなる教案であり、一年間の学習課題を提供している。この教案の特徴は、幼児の発達段階を考え、「教話」を中心としたプログラムではなく、「唱歌」や「手技」(折紙や

工作)や「遊戯」を積極的に取り入れていることである。ただ、礼拝として、仏(のさま)や勢至丸をおがむことは多くの章に説かれているにもかかわらず、数珠を手にかけておがむのみで、念仏を称えさせることは全く説いていないのである、「のさまはみなさんをおまもり下さいます」「のさまは私たちのお願いを聞いて下さいます」などと、仏の慈悲や功德力を説きながら、その恵みに応答するための念仏を子どもたちには実践させる必要など全くないと内山は考えていたのであろうか。

本書は椎尾辨匡大正大学教授(当時)の校閲による浄土宗務所社会部の編

であるにもかかわらず、自宗の教えの中核が欠落していることに何も気づかなかったのであろうか。

ところで、内山は昭和五年十一月、一宗一派に偏しない通仏教主義の『釈尊伝教案』を興教書院から出版している。この教案は、尋常小学校四年生を中心として書かれたもので、大正末期に出版された『仏教日曜学校教材』と同様、徳目主義を採用している。今、小学修身書と対照しながら、この教案の課題名を示せば左記の通りである。

| 釈尊伝教案 |      |        |         |         |        |          |         |       |       |     |   |
|-------|------|--------|---------|---------|--------|----------|---------|-------|-------|-----|---|
| 第一 章  |      |        |         | 第二 章    |        |          |         | 第三 章  |       |     |   |
| 1     | 2    | 3      | 4       | 1       | 2      | 3        | 4       | 1     | 2     | 3   | 4 |
| 迦毘羅城  | 摩耶夫人 | 御降誕    | 阿私陀仙人の涙 | 御賢明な王子様 | 王子の御慈悲 | お勇ましき王子  | 立太子     | 四つの御門 | (老病死) | (心) |   |
| (印度)  | 母の愛  | (花まつり) | (予告)    | 勉       | 慈悲     | 勇氣       | 生物をあはれめ |       |       |     |   |
|       | 3    |        |         | 5       | 18     | 12       |         |       |       |     |   |
|       | かうかう |        |         | がくもん    | じぜん    | ゆうき      |         |       |       |     |   |
|       | 6    |        |         |         |        | 20       |         |       |       |     |   |
|       | 孝行   |        |         |         |        | 生き物をあはれめ |         |       |       |     |   |
|       | 10   |        |         | 14      | 25     | 25       |         |       |       |     |   |
|       | 孝行   |        |         | 勉学      | 博愛     | 勇氣       |         |       |       |     |   |

| 章 七 第 |         |        |           |          | 章 六 第  |    |         |     | 章 五 第 |      |         |         | 章 四 第  |       |         |       | 章     |       |
|-------|---------|--------|-----------|----------|--------|----|---------|-----|-------|------|---------|---------|--------|-------|---------|-------|-------|-------|
| 1     | 4       | 3      | 2         | 1        | 4      | 3  | 2       | 1   | 4     | 3    | 2       | 1       | 4      | 3     | 2       | 1     | 4     | 3     |
| 若いお弟子 | 耻舎の話    | 最初の大説教 | 五人のお弟子    | 新しき道へ    | 成道     | 悪魔 | 菩提樹の下   | 乳供養 | 苦行をすし | 千両の資 | 五人の家来   | アララ仙人   | 頻婆沙羅王  | 二人の大臣 | 仙人たちの苦行 | 車匿の復命 | 森の別れ  | 出城    |
| 友達    | (物質と精神) | (心)    | 人の名誉      | 世のためにつくせ | 志を堅くせよ | 誘悪 | 一心      | 施し  | 建康    | 克己   | 環境      | 仕事にはげめ  | 礼儀     | 犠牲    | (こころ)   | 父の愛   | 意志    | 世の中の恩 |
| 9     |         |        |           |          |        |    | 4       | 18  | 21    |      |         | 4       | 8      | 25    |         | 3     |       | 24    |
| 友だち   |         |        |           |          |        |    | しごとにはげめ | じぜん | けんかう  |      |         | しごとにはげめ | 師をうやまへ | こうえき  |         | かうかう  |       | 近所の人  |
|       |         |        | 26        | 25       | 15     |    |         |     | 12    | 10   | 19      | 8       | 18     |       |         | 6     | 4     |       |
|       |         |        | 人の名誉を重んぜよ | 公 益      | 志を堅くせよ |    |         |     | 身 体   | 克 己  | よい習慣を造れ | 勉 強     | 礼 義    | 公 益   |         | 孝 行   | 志を立てよ |       |
|       |         |        |           |          | 16     |    |         |     | 6     |      | 26      |         | 20     | 5     |         | 10    | 12    | 24    |
|       |         |        |           |          | 忍 耐    |    |         |     | 衛 生   |      | 徳 行     |         | 礼 儀    | 公 益   |         | 孝 行   | 進取の気象 | 謝 恩   |

| 第 十 章 |       |        |       | 第 九 章 |        |        |       | 第 八 章    |        |         |
|-------|-------|--------|-------|-------|--------|--------|-------|----------|--------|---------|
| 4     | 3     | 2      | 1     | 4     | 3      | 2      | 1     | 4        | 3      | 2       |
| 入 涅槃  | 娑羅樹の園 | 御 伝 道  | お弟子たち | 王様の崩御 | 城中のお説教 | 乞食の王子様 | 御 帰 城 | 舍利弗と目蓮   | 初めてのお寺 | 王様がお迎へに |
| 涅槃    | 勉 学   | 勤 労    | 選 友   | 孝 行   | 法 悦    | (仏の救済) | 孝 行   | (我)      | 供 養    | 約 束     |
|       |       |        |       |       |        |        | 3     |          |        |         |
|       |       |        |       |       |        |        | かうかう  |          |        |         |
|       |       | 16     |       | 6     |        |        |       | 20       |        |         |
|       |       | 仕事にはげめ |       | 孝 行   |        |        |       | 生き物をあわれめ |        |         |
|       | 14    | 13     | 19    |       |        |        |       |          | 22     |         |
|       | 勉 学   | 勤 労    | 朋 友   |       |        |        |       |          | 信 義    |         |

この教案も、先に示した『仏教日曜学校教材 幼児用』と同様、十一月四十四回分の教案であり、順を追って教授していくのである。

さらに昭和六年には、『浄土宗布教全書』（浄土教報社刊）第二十～二十

二巻に、秦隆真、白崎巖成、青木禪道、加藤義孝、山田顯達により執筆

浄土宗の日曜学校

された「日曜学校教案」が提示されている。この教案の「おつとめ（式）」を示すと、

一、振 鈴

一、仏壇の準備（扉の開閉献灯などは適宜）

一、生徒入場着席（同時に先生も着席一人は楽器のところへ）

一、導 師（校長又は主任） 着 席（当日の当番司会者が先導）

一、礼（楽器、なければ司会者発声）

一、朝のうた（楽しき朝） 斉 唱

（此の間に導師及び生徒代表焼香）

一、三唱三礼 一同

一、信 条 斉 唱

私達へ、限りナキ智慧ト慈悲トニマシマス、ミ仏サマヲ敬ヒマス。

私達へ、ミ仏サマノミカニヨリ、ヨク勉強シテ大君ノタメ親ノタ

メ世ノタメニツクシマス

一、静 慮 一同

一、礼讃文 斉 唱

一心に仏に帰依したてまつる、当に願くは衆生と共に大道を体解して無上意を起さむ。

一心に法に帰依したてまつる、当に願くは衆生とともに深く経蔵に入って智慧海の如くならむ。

一心に僧に帰依したてまつる、当に願くは衆生とともに大衆を統理して一切無礙ならむ。

一、聖典朗読（随意選ばれ度し） 斉 唱

一、称 名 斉 唱

一、結 願 斉 唱

自他法界同じく利益し、共に極楽に生じて仏道を成ぜん、願くは我が慈悲際限なくして長時長劫に慈恩を報ぜん。

一、十 念（導師）

一、三唱三礼 斉 唱

一、月影のうた

この「おつとめ（式）」の後、分級組織のところは分級して、おはなし、讃仏歌、遊戯、図画・手工など、各組の時間表に随って進められる。この「おつとめ（式）」は、昭和二年に総本山知恩院社会課（塩竈義詮代表）により出版された『おつとめ』の形式を採用しているのである。それによれば聖典朗読は、行為章、平和章、仏陀章、本願章、白道章、極樂章、歎德章、小消息章、登山状章、一枚起請文章の十章から成っており、浄土三部経、觀經疏、法然上人御法語などから選ばれている。この教案は尋常小学校三年生以上を対象としたものであるが、「おつとめ（式）」からも、わかるように、浄土宗の教えに根ざし、さらに念仏を唱えさせようとする積極的な配慮がなされていることである。発達段階の違いもあるが、内山の教案のプログラムと違い、教案作成の姿勢の差を感じざるを得ない。「おつとめ（式）」のみならず、この教案では一年を三期に分け、第一を「信機」、第二を「信法」、第三を「信仰生活」として大綱を組織し、各月の行事と概要を示し、月々の題目を示している。以下、各月の題目のみを示すことにする。

| 四 月              |                   |             |
|------------------|-------------------|-------------|
| 一                | 二                 | 三           |
| 日曜学校（日曜は必ず日曜学校へ） | おつとめ（常に仏様をおがみませう） | 反省（鏡にうつせ私を） |

| 五月 |                         |  | 六月 |                    |  | 七月 |                              |  | 八月 |           | 九月 |        | 十月 |            |  | 十一月 |         |  |
|----|-------------------------|--|----|--------------------|--|----|------------------------------|--|----|-----------|----|--------|----|------------|--|-----|---------|--|
| 一  | 因果（よい種は木になりよい木にはよい実を結ぶ） |  | 一  | 智慧（限りなき智慧にまします仏さま） |  | 一  | 強いお心（仏さまの強いお心にすがりませう）        |  | 一  | 林間学校及臨海学校 | 一  | お月見童話会 | 一  | 四十八願の第八願まで |  | 一   | 第三十一願まで |  |
| 二  | 懺悔（わるい事はおわびしませう改めませう）   |  | 二  | 慈悲（限りなき慈悲にまします仏さま） |  | 二  | 正しいお心（智）（仏さまの正しいお心にききませう）    |  | 二  | 登山会       | 二  | お彼岸    | 二  | 第十六願まで     |  | 二   | 第四十願まで  |  |
| 三  | 信法（み教をよく守りませう）          |  | 三  | 生命（限りなき生命にまします仏さま） |  | 三  | 温かいお心（情）（仏さまの温いお心をいただきますませう） |  |    |           | 三  | 共同     | 三  | 第二十四願まで    |  | 三   | 第四十八願まで |  |

| 十二月 |       |  | 一月 |      | 二月 | 三月    |   |      |
|-----|-------|--|----|------|----|-------|---|------|
| 一   | おさとの会 |  | 一  | 懈怠心  | 一  | 涅槃    | 一 | 善導大師 |
| 二   | 堅身、堅心 |  | 二  | 油断大敵 | 二  | 皇恩奉答会 | 二 | 母を憶ふ |
| 三   | 忘年会   |  | 三  |      | 三  | 橋慢心   | 三 | 決定   |

ただ、この教案の題目をみればわかるように、七月までと八月以降の教案（山田作成）とは、その内容において全く異質である。とくに十・十一月などは本願文を訳して提示しただけである。七月までの教案の組織は、四・五月が「信機」、六・七月が「信法」となっており、浄土宗の教えを分りやすく教授できるように配慮された教案となっている。編集方針が一貫していないことに疑問が残るが、少くとも、浄土宗の教えと実践を日曜学校の教案の中に積極的に持ち込もうとした最初のものとして評価すべきである。

## 二 浄土宗児童協会の組織化とその事業

宗祖降誕八百年の記念事業として、宗務所教学部発起により、小林義道、長谷川良信、長谷川順孝、田中龍定、岩野真雄、鈴木積善、三枝樹正道、本山・宗務所の諸氏が発起人となり、昭和五年十月、浄土宗児童協会が発足した。会則<sup>(4)</sup>の一部を示せば、

第一条 本会は浄土宗児童協会と称し事務所を浄土宗務所内に置く。

第二条 本会は浄土宗内児童教化事業の聯絡統一を謀り又之を指導奨励するを以て目的とす

第三条 前条の目的を達成する為め左の事業を行ふ

イ、児童教化事業に関する研究調査

ロ、宗内児童教化事業に対する指導奨励助成

ハ、教材教案讃仏歌出席カード等の編纂発行

ニ、教材並に指導員の養成

ホ、地方講習会其他の会合に指導員又は講師の派遣紹介

ヘ、保育事業の奨励指導

ト、機関雑誌の刊行

チ、其他本会の目的達成に必要な事項

第四条 本会は宗内児童教化事業経営者及本会の趣旨に賛同する者を似て会員とす

とある。この中、第三条のニにある「教材並に指導員の養成」については、翌六年四月から児童教化員養成所が開設された。第二回までの修了者<sup>(5)</sup>を示すと左記の通りである。

第一回（昭和六年四月、於京都）

第二回（昭和七年四月、於京都）

山口・西蓮寺 泉 龍堂

滋賀・善学寺 大見徳善

舞鶴・浄土寺 中島降政

京都・蓮乗寺 吉田正道

兵庫・西方寺 貴田徹善

滋賀・西蓮寺 吉水靖芳

京都・松月院 加藤義孝

京都・専修道場 高橋良和

京都・阿弥陀寺 岡橋諱聞

滋賀・宝国寺 永田愍雄

台湾・報身寺 平野誓寛

大阪・長福寺 上島便信

京都・光照寺 松本義円

大阪・米福寺 松本真勝

群馬・宗本寺 吉水靈順

京都・悟真寺 北村祐諦

京都・光林寺 木本大雄

滋賀・常楽寺 本林乗稔

昭和十年の第五回までの修了者の合計は四十八名である。第五回の養成所の開催期日は、四月二十日より五月二十九日までの四十日間増上寺を会場として行われている。科目・講師・時間割等<sup>(6)</sup>を示すと、

### 一、科目

○児童宗教心理 (一〇時) 関 寛之

○宗教々々 (六時) 堀 定正

○仏教の児童教育 (四時) 椎尾辨匡

○経営法 (五時) 内山憲堂

○教材 (二時) 戸松学瑛

○同 (二時) 吉水智承

○同 (四時) 山田巖雄

○夏期施設の実際 (四時) 山田巖雄

○児童遊園 (四時) 朝原梅一



○ 童話の話し方

(一二時) 三輪寿雄

○ 音楽実習

(二六時) 笠原真雄

○ 童踊実習

(二四時) 菊地謙雄

○ ゲーム

(六時) 柳田 亨

○ 労作教育

(六時) 山崎 博

○ 児童書指導法

(四時) 有泉 譲

○ 人形芝居

(四時) 内山憲堂

○ 絵話紙芝居

(六時) 西村隆信

○ 映画

(四時) 服部 栄

○ ラジオ放送と児童劇

(四時) 関屋五十二

○ 託児所に就て

(四時) 田中法善

○ 児童保護に関する法規に就て

(二時) 鈴木賀一郎

○ 児童教護法

(三時) 務台教真

○ 児童衛生

(四時) 吉原りゆう

以上合計二科目、一五〇時間

一、科外、久留島武彦氏外

一、見学、十日、実習随時

一、主任、成田良穂氏

一、幹事、大谷隆雄氏

一、日課、午前八時登所

午前八時勤行 第一時限(八時十分—九時)、第二時限(九時十

分—十時)、第三時限(十時十分—十一時)、第四時限(十一時十

分—正午)、第五時限(〇時半—一時二十分)、第六時限(一時半

浄土宗の日曜学校

一二時二十分、第七時限(二時半三時二十分) トス  
という充実した内容である。

このような長期の児童教化員の養成とともに、昭和九年七月より、児童教化事業短期講習会が左記のごとく講師を派遣して開催されている。<sup>(7)</sup>

一、尾張教区(自七月二十日至同二二日、於名古屋市中区筒井町一ノ四建

中寺、開催代表者、椎尾辨匡) へ

大谷隆雄氏(夏期児童施設の実際

三輪寿雄氏(童話法及材其他実演)

大場栄月氏(手芸)

一、神奈川教区(自七月一日至同三日、於神奈川県鎌倉町光明寺、開催代

表者 吉水智承) へ

内山憲堂氏(日曜学校経営の実際指導並に童話の話し方)

笠原秀定氏(讃仏歌に就て)

本多鎌雄氏(仏教児童舞踊に就て)

一、山口教区(自七月二六日至同二八日、於山口県布町昭昭幼稚園、開催

代表者 田中英祐) へ

秦 隆真氏(同校及託児所経営法並に童話法)

高橋良和氏(紙芝居、人形芝居其他)

井上隆寿氏(唱歌)

一、伊勢教区(自九月三日至同五日、於松坂市樹敬寺、開催代表者 森山

実応) へ

長谷川順孝氏(日曜学校の実際と聖話)

本多謙雄氏(舞踊の実際指導)

水野愍道氏（童話の話し方と作方）

一、静岡教区（十月二十、二一兩日、於静岡市大岩宮下町四十四番地、青

葉ヶ岡幼稚園、開催代表者、鵜飼義孝）

派遣講師並に講題

山田巖雄氏（童話法）

内山憲堂氏（幼児ノ新芸術教育ト宗教教育ノ實際）

笠原秀定氏（讃仏歌）

本多謙雄氏（讃仏歌遊戯）

このような児童教化員の養成は、日曜学校の指導者のみを対象とするものではなく、幼稚園、保育事業に携わる者をも含んではいるものの、日曜学校推進の大きな力となっていたことはいうまでもない。

また、昭和九年から十年にかけて、児童協会は「釈尊伝掛絵」を発刊している。従三尺一寸、横二尺一寸のカラー印刷で、四月降誕、五月悉達多太子の仁慈、六月四門出遊、七月出家出城、八月苦行、外道訪問、九月乳摩供養、十月降魔、十一月初転法輪、一月帰城、二月涅槃、三月歡喜信樂という十二枚からなっている。また、同年、児童協会はすでに浄土宗務所社会部から発行されている『讃仏歌』第一、二集に継ぐ第三集を企画するのである。

このように浄土宗児童協会の設立により、日曜学校を中心とした児童教化は大きく進展したのであるが、児童協会の活動に対して全く批判がないわけではない。その一例を示せば、<sup>(8)</sup>

先づ制度機関としては現在宗門には浄土宗児童協会があり、之にならって、各教区には教区内の児童協会が設置されている。浄土宗児

童協会が半官半民的なもので事務の円滑さから言へば理想的なものであるのだが実際は大して期待される程の有力なものでなく、且つそれにならった各教区の児童協会も殆んど名目にすぎない無力のものが多い様に思はれる。

斯様な状態では到底日校経営の進歩拡充は望まれない、少くとも浄土宗児童協会は全然宗立のもので、宗務所の一課として相当の予算を持つ権威ある機関としなければならない。然して其の施設内容に於ても教化員養成所の如き少数な人に多大なる経費を要するが如きものは差当り正大、仏専等に於て特別科として研究せしめ児童協会は専ら日校経営者の良き指導機関であり、教材の補給所であり聯絡統一所であってほしい。即ち特別委員制度を設けて諸種の研究を発表して常に斯業に清新な氣運を与へ教材の編纂につとめて統制ある日校を経営せしむべきである。

教材として最近釈尊伝の掛絵図が児童協会に於て発行されるはこびとなり、已に一部が発表された事は遅延ながら日校経営者の福音であるが、児童用のカード——従来発行のものは児童的でない——の発行又は讃仏歌のレコード吹き込み——これは楽器の使用に未経験の者には是非必要である——児童用の仏教読本編纂等々児童協会としてなさねばならぬ事は沢山ある。殊に教科書の編纂は普通教育に於て夫々必要である様に宗教々育に於ても当然欠く事の出来ないもので理想的には都会用農村用の二種類位は出して貰ひたい。斯くてこそ宗門の日曜学校は完全に統一ある宗教々育が行はれ、従来の不統制な日校が改善されると同時に初心の者も日校経営に当れる便

宜がある。

とある。特にここで求められているのは、仏教読本やカードという教材の発刊である。児童協会にのみ頼るのではなく、例えば神奈川教区社会事業協会などは、独自に高学年用として、『児童読本釈尊伝』上・下、二巻を昭和八・九年に発刊している。<sup>(9)</sup>しかし、この批判にもあるように児童協会の教材刊行はこの後も飛躍的に進んだわけではない。ともかく、児童協会設立後の日曜学校の開設数は六七一（昭和九年九月）と報告され、大正期末に比較して倍増していたのである。

このような動向にさらに迫車をかけたのは、昭和十年四月、華頂会館において孝譽大僧正一周忌追恩記念として本宗教化の全面的刷新が企画された総合教化大会の開催である。児童部の協議題答申の一部を示すと、

◎児童ニ法然上人ノ人格ヲ徹底セシムル方法如何

【答申】 教師自ラ先ヅ法然上人ノ人格ニ触レ勅修御伝ヲ児童ニ知ラシメンガ為ニ児童ニ適切ナル上人ノ絵伝ヲ作製シ各教園ニ上人ノ御影ヲ奉安シ或ハ掛絵映画紙芝居讀仏歌ヲ通ジテ法然上人ノ人格ニ触レシムベシ

◎教材ノ内容並ニ編纂方法如何

【答申】

一、内容選択上ノ根本方針 児童ノ智能、情操、体力ノ進歩発達ノ過程ヲ基礎トシテ、心理学、教育学、社会学、宗教学的の見地ニ立脚シテ、法然上人ノ人格ヲ徹底セシムル様、ソノ各環境ニ適切ナルモノヲ選択ス

二、編纂方法 総合教化大会ノ決議ヲ以テ、浄土宗務所並ニ児

浄土宗の日曜学校

童協会ニ対シ、編纂委員ヲ選任シ前条ノ方針ニヨル教材ヲ制定スルコトヲ申請スルコト

三、附帯事業、応急施設ニ関スルノ件 教材種別ハ各年級別ヲ理想トスレドモ、現下ノ情勢ニ鑑ミ年級ニヨリ上、中、下ノ三別トシ教師用、児童用ノ二種類ヲ可及的速ニ編纂発行スルヲ必要ト認ム

◎児童教化ニ巡教師制度ヲトルノ件

【答申】

一、本山指定巡教師制度ニ準ジ児童布教師ノ制度ヲ設ケルコト  
二、ソノ人選ハ児童協会ニ託シ、宗務所之ヲ巡教セシメ各教区ハ一ヶ年最底三十日ノ巡教ヲ似テ受ケルコト

以上ヲ宗務所ニ申請スル事

◎法然上人降誕会トシテ椋マツリ或ハ勢至マツリ普及ノ件

【答申】

一、勢至マツリトナシ新学期ナレバ智慧第一ノ法然上人ニ思慕シ、ソノ智慧ニアヤカル様ニ意図ヲ含メシメル様ニスル事  
一、ソノ普及方法トシテ、椋ノ木ヲ公園、教園等ニ植樹シテ、愛樹ノ意ヲ強メシメル事

一、四月七日ハ花祭り前ナルヲ以テ、五月七日トナスコト

以上ノ意図ノ下ニ児童協会ニテソノ奨励ヲナスコトヲ要請スルコト

とある。この中、児童教化巡教師制度については、翌十一年五月に山田顕達による山口・福岡両教区、八月には山田巖雄による第六布教管区の

巡回講話がなされている。<sup>(12)</sup> また、教材の整備として、児童協会は次のような十二年度の事業計画を示している。<sup>(13)</sup>

- 1 生徒用教科書編纂（分級用又ハ幼、少、高等部合級用）
- 2 教師用教科書編纂
- 3 掛絵（釈迦伝）ノ頒布活用促進
- 4 勢至丸掛絵作成
- 5 奨励カード作成
- 6 出席カード作成
- 7 讃仏歌集ノ編纂普及
- 8 経営法ノ参考書編纂備付
- 9 紙芝居用絵及ストーリー編纂

### 三 昭和十年代の教案

昭和十二年七月、宗内児童教化に携わる有志により、月刊『児童教化』が創刊される。この雑誌は「法然さまをまん中に子どもの国を作り出す」の標語のもとに、「童心浄土」建立の行願を起して、児童教化事業に必要な研究発表教材を主として掲載していくことを目的にしている。例えば、十月号より掲載されている高橋良和の教案をみると、まず分級の四・五年の時間表は左記のごとくである。

|           |         |         |
|-----------|---------|---------|
| 八 時 半     | 集 合     | 本 堂 前   |
| 八 時 三 十 分 | お つ と め | 本 堂     |
| 八 時 五 十 分 | 訓 話     | 〃       |
| 九 時 二 十 分 | 美 化 作 業 | 庫 裏 境 内 |
| 九 時 五 十 分 |         |         |

|             |               |              |
|-------------|---------------|--------------|
| 九 時 五 十 分   | 学 習           | 殿 司          |
| 十 時 三 十 分   | 讃 仏 歌 ・ 遊 戯   | 本 堂 前        |
| 十 時 一 時     | 食 事 用 意       | 台 所          |
| 十 一 時 三 十 分 | 食 事           | 書 院          |
| 十 二 時 三 十 分 | 課 外 講 話       | 墓 前<br>(墓誌傳) |
| 十 二 時 三 十 分 | 運 動 競 技       | 境 内          |
| 一 時 四 十 分   | 勞 作 々 業       | 墓 所          |
| 二 時 二 十 分   | 洗 面 手 洗       | 台 所          |
| 二 時 四 十 分   | 茶 話 会         | 書 院          |
| 三 時 三 十 分   | 帰 り の お つ と め | 本 堂          |
| 四 時 三 十 分   | お 帰 り         |              |

教案は、課題名、聖句、説話、目的、整理、実施事項、ゲーム等で組み立てられているが、特徴のある教案とはいえない。以前の各種の教案を整理して、主として行事配列したものである。ただすでに示した時間表にみられるごとく、学習課題が多く、また、昼食も含めた一日の日照学校のカリキュラムとして実際に用いられていたか不明である。しかも、この教案には、先に示した内容しか示されておらず、課外講話、運動競技、労作作業等の教案が示されておらず、教案としては不十分といえるであろう。

昭和十三年四月号から、岸 大雲により『法然上人伝教案』が発表される。今、『児童教化』誌のすべてがみられないので、一年の課題を表



| 一 月             |    |     |      | 二 月 |      |     |                  |
|-----------------|----|-----|------|-----|------|-----|------------------|
| 四               | 三  | 二   | 一    | 四   | 三    | 二   | 一                |
| 正定（一心に物事を致しませう） | 新年 | 君の恩 | 父母の恩 | 御忌会 | 衆生の恩 | 仏の恩 | 涅槃会（仏）           |
|                 |    |     |      |     |      |     | 法（み教を信じ正しく行ひませう） |
|                 |    |     |      |     |      |     | 僧（みんな仲よくしませう）    |

この教案は、十月までは「目的」を設定せず、「話材」と「設問」があり、「連絡」においては、「小学修身書」の徳目との関連を記している。十月までの教案は、彼岸の行事を中心行事に六波羅蜜を説いたものとなっている。十一月以降は、明確に「目的」をまず示し、「話材」「設問」「連絡」となっている。十一月から十二月にかけては、成道会を中心に八正道を説いたものとなっている。一月から二月にかけては、御忌を中心行事に、四恩を説き、二月は涅槃会を中心行事として三宝を説いている。三月以降の教案は未掲載であり、いかなる体系でもって教案を組み立てようとしたのか分らない。

このような昭和十年代の教案は、「法然上人伝教案」の他は、浄土宗

の特色を積極的に打ち出したものとはいえず、大正期から昭和初期にかけての教案を超えるものとはいえないのである。

このような児童協会の活動の低滞は、さらに、日中戦争の発生により、十二年九月には、「現下の時局に際し銃後日曜教園の対策如何」として、時局対策を協議せざるを得なくなり、日曜学校も国家の戦争遂行体制に組み入れられていくのである。今、児童協会の答申をみると、

時局弥々厥の重大を加ふるの秋、我が国児童精神を強化し、童心報国を以て銃後児童の本分を尽さしむるは、最も急務とするところなり、右の目的を貫徹せんがため、我が浄土宗児童協会は一層其團結協力を増大し、一宗布教方針の趣旨を体し、左表の如き方策の充実、実行に邁進する必要と認む。

#### 記

- 一、出征軍人の歓送（児童代表をして歓送の辞を述べしむるを可とす）
- 二、出征軍人の家庭慰問（慰問文、書籍冊子等の贈呈）
- 三、出征軍人慰問（慰問文、慰問書、慰問袋）
- 四、建勝祈願会（神社仏閣参拝）
- 五、心身鍛練の会（早起会、美化奉仕）
- 六、時局訓育童話（大会、巡廻——材料蒐集発行）
- 七、献金運動（童話会等の集會に於て、献金、路傍募金）
- 八、傷病兵慰問（生花其他の見舞品贈呈、音楽遊戯講演等）
- 九、戦死者追悼（凱旋、遺骨出迎、追弔会、遺族弔問）
- 十、歓送迎音楽行進（音楽隊の組織訓練）

其他其地方に適當なる方法等

以上

とある。

このような児童協会の時局対策に呼応して、例えば、下部団体である京都児童協会は、日曜学校用の信条、勤行様式について、左記のごとく変更を行っているのである。<sup>(16)</sup>

## 一、信条

み仏を敬ひます

み教を信じます

み国に尽します

## 二、勤行様式

○始式（一、二は屋外に於て行ふものとす）

一、国歌（国旗掲揚——讃仏歌の場合は仏旗掲揚）

二、皇居遙拜

三、月影

四、おつとめ（唱礼、礼讃文、念仏）

五、信条（十念又は三唱礼、同唱）

六、静慮

七、訓話

八、讃仏歌

## ○修式

一、讃仏歌

二、おつとめ（前掲の如し）

三、報告

四、讃仏歌

浄土宗の日曜学校

このように日曜学校の信条や勤行様式にまで明確に天皇制イデオロギ  
ーの注入が行われるようになり、次第に日曜学校活動も総戦力体制の教  
育の中に組み入れられてしまうのである。

## おわりに

以上、昭和前期の浄土宗の日曜学校の動向について、主として教案の  
開発に主眼を置いて述べてきたが、浄土一宗においては、本派本願寺に  
みられる『仏教日曜学校読本』のような教科書は編纂されていない。前  
稿で示したように、大阪生玉銀山寺子供会（大正四年開設）にみられる末  
高了玄編の『仏教読本』<sup>(17)</sup>、また、本稿において指摘した神奈川教区の『児  
童読本釈尊伝』のような動きはあるものの、一宗あげての教科書の編纂、  
またその教師用教案の編纂も、要望はあったものの具体化しなかった。  
ここに本派本願寺にみられるような自宗の教えを子どもたちに教化しよ  
うとする意欲との差異を認めるのか、また、浄土宗が「聞法」よりも、  
念仏の実践を求めるためであるのか、簡単には結論は出せないが、一宗  
として発刊した『法然上人伝』『法然上人の教え』についての日曜学校  
児童用教材は、昭和期に入っても刊行されることはなかった。しかし、  
教案として、『児童教化』誌に、岸 大雲が『法然上人伝教案』を掲載  
したことは、このような状況下において特筆すべきことであったといえ  
よう。

## 〈註〉

（1） 少年少女教会・子ども会・日曜教団等々も、日曜学校という呼称で統一  
して扱う。



(2) 「浄土宗の日曜学校―明治・大正期の動向を中心として―」(『仏教社会事業研究所年報』三所収、『教化リサーチ』九「青少年教化特集児童教化編」再録)。

(3) 『浄土宗社会事業要覧』(大正十五年四月)の「年次別社会事業進度表」より抽出。但し、児童教化事業の総数であり、日曜学校に限定すると合計は若干減る。

(4) 『宗報』一五八号。

(5) 『同右』二一四号。

(6) 『同右』二一〇号。

(7) 『同右』二〇五、二〇六号。

(8) 『浄土宗社会事業年報』第一輯一〇四頁。

(9) 『同右』一〇五頁の記述による。筆者未見である。

(10) 『同右』の統計による。

(11) 『宗報』二二三号。

(12) 『同右』二二九号。

(13) 『同右』二三八号。

(14) 『同右』二四〇号。

(15) 『同右』二四一号。

(16) 『同右』二四一号。

(17) 前掲拙稿参照。

## 近世における看取りの指標Ⅱ

——執着の内的作用・聖光撰と伝わる『臨終用心抄』を中心にして——

### 神 居 文 彰

近世選述の多くの臨終行儀類書や往生伝からは、近世人の「死」の対応意識が急速に具体化する事実が窺知され、そこに胚胎する看取りへの対処が飛躍的に普及する外延について重ねて述べてきた。

しかし、近世において馴化する「死」の対応についての研究は、従来葬送儀礼に着目する面が強く、葬送時以外の平生の死の対応や意識、病氣・死の直前、看取りを対象とした分野が多分に見過ごされてきた観がある。最近逐次それらの斯道が着手されつつあるが、本稿では若干の資料を翻刻しつつ、動作的対応の裏付けとなる理論の展開に注目し、客観視された心理的対応の側面と浸潤の一端を探ってみることにする。

近世刊行の多くの類書には、既存の類書の再集纂・再翻刻<sup>(3)</sup>が多く含まれることは周知のことである。それらは、文意の補整化や文飾の洗練化が試みられ、その中には先徳の名に仮託された言葉や引文も少なからずみられる。引用語句は単なる引詮や喧伝のためばかりでなく、經典や語句・先徳の論書を呪句として読誦するための諷頌化<sup>(4)</sup>、さらに絵図に表す

など随時工夫が加えられている<sup>(5)</sup>。

ここに取り上げる『臨終用心抄』は弁阿述と記されるが、近世における三篇の版本にのみ確認されるだけである。しかし慈空『臨終節要』の「仏祖要語」には、「病人用心」の冒頭に千観以下四師の三愛についての論述を集録し、「聖光上人亦云<sup>タ</sup>。凡ソ往生ヲ願フ人ハ平生。但ダ愛執ヲ厭ヒ。粗。著心ヲ離ルベシ。然ラザレバ臨終ノトキ。三愛ヲ起シ。三苦ヲ受ク。一ニハ顛倒ノ苦。二ニハ錯乱ノ苦。三ニハ失念ノ苦也。謂ル三愛トハ。一ニハ境界愛謂ク妻子。眷属財宝。舍宅等。凡テ所属ノ境界ニ。愛ヲ止メテ出離スルコト能ハズ。喩ヘバ。鉄ノ繩。身に絆トキハ。解キカタク。切ガタキガ如シ。二ニハ自体愛。謂ク福人ハ。福ヲ愛シ。官人ハ官ヲ愛シ。能アル人ハ。能ヲ愛スル等。凡テ己ガ身ニ於テ。愛執ヲ発シテ。惡道ニ墮ス。喩ヘバ。石ヲ拘ヘテ。淵ニ入ルガ如シ。三ニハ当生愛。謂ク。女人ハ。当来ノ女身ヲ愛シテ。皇后王妃ヲ願ヒ。男子ハ。当来ノ男身ヲ愛シテ。国王大臣ヲ願フ等。凡ベテ当有ノ果報ニ。愛ヲ発

シテ。蓮台ノ望ヲ絶ツ。喩ヘバ。獄ヲ出ル者ノ。還タ獄ヲ願ガ如シ。悲哉<sup>(6)</sup>と聖光の言葉として『臨終用心抄』を引用、同様に関通『臨終用心講説』等にも聖光の説として認められ、近代では道重信教氏が『普濟法説集』中「臨時節要」の項で三愛を説明する上で聖光の言葉として本書を祖述している。

『臨終用心抄』は近年では浄土宗辞典の弁長の項に書名のみ紹介され、玉山成元氏も内容的には聖光のものと認められるとしているが、その伝来・系譜、選述年次等の特定が不可能であり、聖光真撰であるか確証はなく、ここで改めて近世に多くの臨終行儀書選述が行われる過程で、聖光名の本書が再三集録された意味を考える必要がある。

『臨終用心抄』は寛文七年（一六六七）に、善導『臨終正念訣』、法然『臨終行儀』、弁長『臨終用心抄』、良忠『知識看病之用心』の四本を合本とした『臨終用心鈔』一卷、さらに同四本を集録した寛文十年（一六七九）水田甚左衛門刊行『臨終正念記』一卷、寛正二年（一七九〇）編纂未詳であるが在阿訂正『臨終指南鈔』一卷に集録されている。これら各版の問題点および近世において浄土系諸師の合本が重版される意味等に

ついてはすでに先学により多くの研究が施されており、本稿での詳述は控える。<sup>(11)</sup>

本書は、寛文七年版集録のものでは漢文。寛文十年版、寛政二年版では平仮名交りであり、寛政二年版集録のものでは『聖光上人臨終用意』と題の変化がみられる。寛文十年のものは寛文七年のものを読み下したものを基本に、分り易くするための補字を施し、多少の字句の変更が認められるもののほぼ同文といえる。しかし寛政二年版集録『聖光上人臨終用意』は、同意別文といえるほどの改変が行われている。すなわち、寛文七年版、寛文十年版には、愛執を治めるにあたって、厭離穢土、欣求浄土という二心を示し、それぞれを分類するなかで厭離穢土のなかに三愛を詳説する展開をしているがそれを廃し、前二本集録のもの「在生の時愛執を起すは、而も三苦に逢う」以下の部分を削除し、語句の変更を行い、より三愛を強調している。これらは在阿訂正による結果と考えてよいと思われる。<sup>(12)</sup>

いまだ本書の翻刻が行われていないことから紹介を行い、若干の見解を付すことにする。

『臨終用心抄』 弁阿述〔寛文七年版〕

先づ從來ノ之念仏者、最後臨終之時ヲ兼テ最モ可<sub>レ</sub>用心也。最後臨終ノ一念ニ生処定ニ善惡一。若<sub>シ</sub>起ニ惡念ニ随ニ惡道。此ノ度不<sub>レ</sub>遂ニ往生者、遺恨唯有<sub>レ</sub>此。一向ニ願<sub>フ</sub>往生人、能々可<sub>レ</sub>臨終ノ用心也。依<sub>レ</sub>之唐土、善導和尚、道綽禪師等、往生、先達、勸<sub>フ</sub>臨終用心ヲ

『臨終用心抄』 弁阿述〔寛文十年版〕

先づ從來の念仏者へ、最終臨終の時を兼ねて最つとも用心し。最終臨終の一念に未來の生処善惡を定む。若し惡念を起さば惡道に墮し、この度の往生を遂げずんへ、又いつをかまたん遺恨唯此処にあり。一向に往生を願う人、よくよく用心すべきは臨終な

『聖光上人臨終用意』〔寛政二年版〕

念仏の行者、最後のときをかねてより最も用意すべきなり。最後臨終の一念に生処の善惡をさだむ。もし惡念をおこして顛倒すれば惡道に墮す。このたび往生を遂げずむば、またいつおか期せんや。故がゆえに唐の善導和尚、道綽禪師等の往生の先達、み

給<sup>レ</sup>。所謂<sup>ル</sup>、善導大師ノ云、直ニ形ヲ消<sup>ス</sup>、氣絶<sup>ス</sup>、識投<sup>テ</sup>冥界ニ方<sup>ニ</sup>始<sup>メ</sup>十念ノ鳴鐘<sup>ヲ</sup>、譬<sup>ハ</sup>、一如<sup>ニ</sup>賊去<sup>リ</sup>後<sup>ニ</sup>閉<sup>ル</sup>門<sup>ノ</sup>。濟<sup>ニ</sup>何事<sup>ヲ</sup>哉云云。又、曰<sup>ク</sup>、行者等眷属六親若<sup>ク</sup>来看<sup>ル</sup>病<sup>ヲ</sup>ハ勿<sup>レ</sup>令<sup>ル</sup>有<sup>ル</sup>食<sup>ヲ</sup>酒肉五辛<sup>ヲ</sup>、食<sup>ス</sup>ル人若<sup>ク</sup>有<sup>ラ</sup>ハ、必<sup>ズ</sup>不得<sup>ル</sup>向<sup>テ</sup>病人<sup>ヲ</sup>。即<sup>チ</sup>、失<sup>フ</sup>正念<sup>ヲ</sup>、鬼神交<sup>ハ</sup>乱<sup>ル</sup>、病人狂死<sup>シ</sup>墮<sup>ス</sup>三惡道<sup>ニ</sup>云云。綽<sup>チ</sup>禪師<sup>ノ</sup>云、若<sup>シ</sup>習<sup>ヒ</sup>先<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>在<sup>ラ</sup>、懷念何<sup>ヲ</sup>可<sup>レ</sup>弁<sup>ス</sup>云云。日本ノ千観内供源信僧都、勸<sup>テ</sup>臨終念仏<sup>ヲ</sup>、内供<sup>ノ</sup>云、命將<sup>ニ</sup>終<sup>ニ</sup>、先<sup>ニ</sup>捨<sup>テ</sup>所愛<sup>ノ</sup>妻子眷属<sup>ヲ</sup>云云。僧都<sup>ノ</sup>云從<sup>テ</sup>染<sup>ル</sup>患<sup>ヲ</sup>始<sup>メ</sup>來<sup>リ</sup>問<sup>フ</sup>病床<sup>ヲ</sup>幸<sup>ニ</sup>哉垂<sup>テ</sup>勸進<sup>ヲ</sup>云云。柳<sup>ノ</sup>、行者靜<sup>ニ</sup>案<sup>ス</sup>此<sup>ノ</sup>事<sup>ヲ</sup>、凡<sup>ソ</sup>臨終ノ善惡<sup>ハ</sup>、依<sup>テ</sup>愛執<sup>ヲ</sup>有<sup>ル</sup>無<sup>ヲ</sup>、西方ノ行者以<sup>テ</sup>二心<sup>ヲ</sup>可<sup>レ</sup>治<sup>ス</sup>之<sup>ヲ</sup>。二心<sup>ノ</sup>者、一<sup>ハ</sup>厭離穢土<sup>ニ</sup>、二<sup>ハ</sup>欣求淨土<sup>ニ</sup>、是<sup>レ</sup>則<sup>チ</sup>決定往生ノ大要也。行者染<sup>ル</sup>心<sup>ヲ</sup>可<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>二心<sup>ニ</sup>也。若<sup>シ</sup>、失<sup>フ</sup>此<sup>ノ</sup>二心<sup>ヲ</sup>人<sup>ハ</sup>永<sup>ク</sup>以<sup>テ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>遂<sup>ス</sup>往生<sup>ヲ</sup>也。第一厭離穢土ノ心者、念仏者<sup>ノ</sup>可<sup>レ</sup>厭<sup>ル</sup>之<sup>ヲ</sup>事雖<sup>モ</sup>多<sup>ク</sup>、不<sup>レ</sup>過<sup>ニ</sup>三種<sup>ノ</sup>愛執<sup>ヲ</sup>。三種<sup>ノ</sup>愛執<sup>ノ</sup>者、一<sup>ハ</sup>境界愛<sup>ヲ</sup>、二<sup>ハ</sup>男女子息夫婦縁友所居ノ住宅、最上ノ珍寶、於<sup>テ</sup>是<sup>ニ</sup>等ノ境界<sup>ニ</sup>起<sup>リ</sup>愛執<sup>ヲ</sup>、隨<sup>テ</sup>在<sup>ル</sup>惡道<sup>ニ</sup>難<sup>ク</sup>遂<sup>ス</sup>往生<sup>ヲ</sup>、喻<sup>ハ</sup>、如<sup>キ</sup>鉄ノ繩<sup>ヲ</sup>纏<sup>リ</sup>腰<sup>ニ</sup>難<sup>ク</sup>解<sup>ル</sup>難<sup>ク</sup>切<sup>ル</sup>。二<sup>ハ</sup>自体愛<sup>ヲ</sup>者、愛<sup>ニ</sup>當時ノ自体果報<sup>ヲ</sup>。所謂<sup>ル</sup>有<sup>ル</sup>福人<sup>ノ</sup>愛<sup>ル</sup>福<sup>ヲ</sup>、官人<sup>ノ</sup>愛<sup>ル</sup>官<sup>ヲ</sup>、有<sup>ル</sup>幸<sup>ニ</sup>人<sup>ノ</sup>愛<sup>ル</sup>幸<sup>ヲ</sup>、有<sup>ル</sup>能<sup>ル</sup>人<sup>ノ</sup>愛<sup>ル</sup>能<sup>ヲ</sup>、如<sup>キ</sup>是<sup>ノ</sup>隨<sup>テ</sup>其<sup>ノ</sup>品<sup>ニ</sup>、依<sup>テ</sup>其<sup>ノ</sup>財<sup>ヲ</sup>於<sup>テ</sup>己<sup>ノ</sup>身<sup>ニ</sup>發<sup>ス</sup>愛執<sup>ヲ</sup>、無<sup>レ</sup>得<sup>ル</sup>出<sup>テ</sup>離<sup>ル</sup>。譬<sup>ハ</sup>、如<sup>キ</sup>拘<sup>レ</sup>嶮<sup>ノ</sup>入<sup>ル</sup>淵<sup>ニ</sup>。三<sup>ハ</sup>当生愛<sup>ヲ</sup>者愛<sup>ニ</sup>當來<sup>ノ</sup>果

り。これによつてもろこしの道綽善導等の往生の先達もかつて、臨終の用心をすすめたまえり。善導大師の曰く、直に形ちきえ、氣絶え、識、冥界に投て、まさに始めて十念し鐘を鳴らさんこと、賊さりてのちに門を閉じるが如し。何事をか済わんや。又、曰く、行者等けんぞく六親もし来たりて看病せば、酒肉五辛を食することなかれ、食する人若しあらば、必ず病人にむかふことをえされ。すなわち、正念を失して、鬼神交乱し、病人狂死して三惡道に墮す、云々。綽禪師のいわく、若し、習先よりあらずんば、懷念何ぞ弁すべき云々と。日本惠心の僧都、臨終念仏を勧めたまへり。内供のいわく、命まさに終らんとせば、まづ愛するところの妻子眷属をすつべし、云々、僧都のいわく病にそむはじめより来りて病床を問、幸なるかな勸進をたもて。云々。行者しづかにこの事をあんずるに、臨終の善惡ハ愛執の有無によるなり、西方の行者二心をもつてこれを治すべし。二心というは、厭離穢土の心と、欣求淨土の心なり。これすなわち決定往生の大要。行者心に染めて二つの心を用ふ可し。若し、この二心をうしなえる人は、永くもて往生をとぐべからず。第一に厭離穢土の心というは、念仏者の厭うべきこと多しといえども、三種の愛執にすぎず。三種の愛執とは、一に境界愛

な臨終の用心をしるしたまえり。和尚のいはく、たゞちに、氣消え、いのち盡、識、冥界にいたるをまちて、まさに始めて念仏し鐘をならすこと、恰も賊去つて門をとざすがごとし。何事をかなさむ云云。また曰く、眷族六親等もしきたりて看病せば、酒肉五辛を食することなかれ、もし食する人あらば、かならず病人にむかうことを得ざれ。すなわち正念をうしなふて、鬼神交乱し、病人狂死して三惡道に墮すと云云。禪師のいはく、もし習さきにあらざれば、懷念なんぞ弁すへけん云々。日本の千観内供惠心先徳も、臨終の用心をしめたまふ。内供のいはく、いのちまさに終らんとせば、先づ妻子眷属の愛をすつべし云云。先徳のいはく、患いに染むはじめより来りて病床を問ひ幸いに勸進をせよ云云。静かにこのことを按ずるに、凡そ臨終の善惡は執愛の有無による。この執愛ことさらに多しといへども束ねてこれをいへば三種にすぎず。一に境界愛とは、男女子息夫婦縁友所居住宅金銀財宝、これらの境界において愛執を起せば、出離を碍るなり。たとへば、鉄の縄を腰に纏て解きがたく切りがたきがごとし。二に自体愛とは、その身の器量學問才能宦録名聞肌膚容貌等その品にしたがひ其分に應じて己が身に愛執を起せば出離を障るなり。たとへば嶮をいだいて淵に入る

報。所謂、女人ハ愛シ当来ノ女身ヲ願ヒ皇后皇妃、愛ハ五障ノ儒ヲ。男子ハ愛シ当来ノ男身ヲ、願ヒ國王大臣ヲ、愛ハ八苦ノ賤ヲ。如レ是人、常ニ爲シ惡道ヲ棲、更ニ離ニ蓮ノ台望。譬ハ如シ出獄ノ之者、還後ヲ願フ獄ヲ矣、誠ニ以テ此ノ三種ノ愛執最可厭之也。不レ恐レ之ヲ人ハ不レ恐レ地獄ノ之類願ニ惡道ニ也。願ニ往生ノ人ハ、從ニ存生ノ之時、但ニ厭ニ愛執ヲ、粗可レ離ニ著心ヲ。所以者何、見ニ聖教。存生ノ時、起ニ愛執ヲ、而シ逢ニ三苦ニ、一ハ転倒ノ苦、一ハ錯乱ノ苦、三失念ノ苦也。此ノ苦、最後斷末摩ノ苦云、悲シ哉々々、如何セシタ々々。誰カ不レヤ恐レ之耶。而シ道心染ニ心ニ往生銘ニ肝ニ人存ニ此旨ヲ、最可レ厭ニ離ニ愛執ヲ。是ヲ名ニ厭離穢土ノ心也。第二ニ欣求淨土ノ心者、願ニ往生極樂也、所以者何トナレハ、極樂ハ云ヘハ生蓮華ヲ化生ニ離ニ死此生彼ノ苦ヲ。云ヘハ命ヲ一ヒ得テ永ヲ不レ失、離ニ無常遷化ノ愁ヲ唯、見ニ目ニ阿彌陀仏ノ紫磨黃金之膚、亦、耳ニ聞ニ阿彌陀尊ノ轉妙法輪之聲、並ニ肩ニ於住行向地ノ之菩薩、交ニ膝ニ於地前地上之薩垂ニ、以ニ三明六通ニ往ニ来ニ十方淨土ニ、以ニ七覺八正ニ了ニ達ニ三世ノ因緣ヲ。於ニ此處者云ヘハ願力ヲ、唯信ニ彌陀本誓之力ヲ計也。云ヘハ行業ヲ修ニ稱名念佛之業ヲ計也。是レ易ニ信ニ本願也、易ニ行ニ易行也。凡如レ此信、如レ是行、人、窮ニ往生ヲ於十声一聲ニ取テ蓮台ヲ於三念五念ニ、往生既定ニ蓮台ニ。誰ニ疑

とは、男女子息夫婦縁および友所居の住宅最上の珍宝、これらの境界において愛執を起すことをは、惡道に墮在す。たとへば鉄の繩を腰に纏うるとき難く切り難きが如し。二に自体愛というは、當時の自体果報をあいす。いはゆる、福ある人は福をあいし、官人は官を愛し、智有る人は智を愛し、能有る人は能をあいす、かくのごとき品に従い、財によって己が身に於いて愛念をして出離をえることなし。たとへば石を抱えて淵に入るが如し。三に当生愛というは、當来の果報を愛す。いはゆる、女人は當来の女身をあいし皇后きさきたらんことを願ひ、五障三從の拙きを愛す。男子は當来の男身をあいし、國王大臣たらんことを願ひ、八苦充滿の卑しきを愛す。かくのごときの人、常に惡道を住処として、さらに、蓮台の望を離る。譬へば獄をいでしもの還りてまた獄を願う如し、誠に以て此の三種の愛心ハ最もこれを厭うべき也。これを恐れざる人は地獄を恐れざる。この人惡道を願うの類也。往生を願う人は、平存生の時より但だ愛執を厭ひ、あえて著心を離るべし。平生の時愛執をおこせは、臨終に三苦に逢う、一には転倒の苦、二には錯乱の苦、三には失念の苦也。この苦を最後斷末魔の苦と言ふ、悲しきかな、悲しき哉、如何せん、いかげせん。誰かこれを恐れざらんや。し

がごとし。三に当生愛とは、命終つてのち生るべきところを愛するなり。もし墮獄する人もはじめは地獄をおもはずして蓮華池のおもひをなして愛を起して直ちにおもむくと云云。恐るべきことなり。或は女人は皇妃をねがひ、五障のつたなきことを愛す。男子は國王大臣を願ひ、有為苦のなきことを愛す。たとへば、獄を出るものかえつてまた獄をねがふがごとし云云。往生を願ふ人は、平生あらかじめ愛執をいとひ、粗著心をはなるべし。愛執の深きは厭離の心なくして欣求のころ弱きゆへなり厭欣のころ強ければおのづから死を恐れざるなり。死を恐れざれば臨終顛倒せず。顛倒せざれば往生の素懷を遂ぐべし。一度往生の人は蓮華より化生して壽命無量にして無常遷化の愁なし眼に見るところは阿彌陀仏紫磨黃金の膚、耳にきくところは世尊の轉妙法輪の聲、国土の莊嚴水鳥樹林のひびきまで仏事ならずといふことなし。三明六通をもつて十方淨土に往來し、ここにまかせて諸仏を供養しあるひは還來穢國に縁にしたがひて、群生を化度する等の自在を得ることたれの人かこれを欣はざらむ。その生因をたづねれば彌陀本願のちからをたのみ口稱の一行を修するばかりなり。これ易行易修にして凡夫出離の要路、これにすぎたることなし。かくのごとく欣求進修すれば自然

ン哉、是欣求淨土ノ心也。一期終焉ノ大要、唯在之、又、欣求淨土ノ間、自然止愛執、任運厭ニ生死、決定往生ノ心、不レ可過之ニ行者、從ニ平生之時、行住坐臥ニ発シ此心ヲ、昼夜朝暮ニ生ニ觀念ヲ。練シ心ヲ、習シ念ヲ、鶴林ノ之暮、上品之曉、決定往生無レ疑者ノ也。

臨終用心抄終

（寛文七年版『臨終用心鈔』所輯）

かるに、道心染み往生肝に銘ずる人ハかたくこの旨を存じ、最も愛執を厭はなる可し。これを厭離穢土の心と名づく。第二に欣求淨土の心というは、極樂に往生せんと願うなり。極樂世界には生をいへば蓮華より化生して死比生彼の苦を離る。命をいえば、一たび得て永く失をせず。無常遷化の愁なく、唯、目に見る所ハ弥陀如来の紫磨黄金膚だへ、耳に聞く所ハ教主世尊の転妙法輪の声なり。肩を往行向地の菩薩と並べ、膝を地前地上の聖衆に交え、三明六通を以て十方淨土に往來し、七覺八正をもつて三世の因縁を了達す。かくのときの淨土にうまるる願力をいえば、ただ弥陀本願のちからを信ずるばかりなり。行業をいへば称名念仏の業を修するばかり也。是れ信じ易き本願也、行じ易き行法也。おおよそかくのごとく信じ、かくのごとく行する人、往生を十声一声にきかめ蓮台を三念五念に時定まる。疑んや、これ欣求淨土の心也。一期終焉ノ大要、ここにあり。又、欣求淨土の心さだまりぬれば自然に愛執やみて、任運に生死を厭い決定往生の心ここにすべからず。このゆえに行者平生の時より行住坐臥にこの心を発し、昼夜朝暮に觀念を生ぜよ。心を練して、思ひを習はば鶴林のゆうべ、上品のあかつき、決定往生うたがひなきものなり。

に愛執をはなれ、任運に業障を除滅して仏の迎接にあづかり臨終正念にして彼國に生ること疑ひなきものなり。

聖光上人臨終用意終

（寛政二年版在阿訂正『臨終指南鈔』所輯）

臨終用心抄終

(寛文十年版『臨終正念記』所輯)

\*句点・傍線論者

本書では第一に、道緯、善導、源信の文を引用し、臨終の大事、酒肉五辛の禁制等を述べている。しかし、動作的なもの、または漠然とした心得的事項を論ずるのではなく、特に愛執の問題、三愛を重点に取り上げて論述を展開している。『臨終用心抄』は、臨終に修する臨終者側の心得を一つにしばり、その理由・方法を展開していくという他の類書とは異なる構成を示すものである。

聖光は三種行儀を制定し、自身も五色糸を持った臨終行儀で死を迎えていることは周知のことであり、多くの先徳によってその意味が論じられている。<sup>(13)</sup>しかし、聖光の臨終行儀に関する説論のなかに、本書の中心課題である三愛について論じている箇所はなく、本書と内容的に一致する著述は皆無といえ、加えて聖光がこれほど三愛を掘り下げて説く必要があったか疑問である。

しかし、臨終の魔縁、<sup>(14)</sup>障害とそれを阿弥陀来迎時の光明によって自然に除かれるといった法然の思想のエッセンスを踏襲する傾向もみられ、三種行儀によって臨終行儀を確立した聖光に由来させた所説として受容されたとしても不思議ではなく、死に対峙した臨終者自身の精神面における要点をまとめたものとして、合本に集録されるにはもっとも適当であると編集サイドがとらえられていた可能性もあながち首肯できなくはない。

また、臨終における愛執の問題は源信以来、湛秀『臨終行儀注記』、覚鑊『孝養集』<sup>(15)</sup>等、数多く取り扱われているが、その意味と作用を詳説した論書は寛文七年以前ほとんどなく、単に浄土教祖師の一人としての位置付けで仮託されたと結論付けることも早急であろう。<sup>(16)</sup>

『臨終用心抄』では、愛執を離れるために、一厭離穢土、二欣求浄土の二心をもって治めようとし(厭離)穢土の真因に、一境界愛、二自体愛、三当生愛の三種の愛執があるとして各々を敷衍し、存命の時愛執が起これば、一顛倒、二錯乱、三失念の苦に逢うとしている。<sup>(17)</sup>

臨終における邪念と魔の関係は臨終の重要な心的作用として類書で屢次説かれ、本書はそれを簡潔にまとめている。二欣求浄土は往生極楽を願う心とし「於此処二者云々願力唯信<sup>ニ</sup>弥陀本誓之力<sup>ヲ</sup>計<sup>リ</sup>也。云々<sup>ニ</sup>行業<sup>ヲ</sup>修<sup>ニ</sup>称名念仏之業<sup>ヲ</sup>計<sup>リ</sup>也(かくのこときの浄土にうまるとる願力をいえば、ただ弥陀本願のちからを信するばかりなり。行業をいえば称名念仏の業を修するばかり也)」。以下、寛文七年版、括弧内に十年版集録のもの順に示す」と、弥陀の本願を信することと、称名念仏の行を示している。この点について寛政二年版『臨終指南鈔』所収『聖光上人臨終用意』では厭離穢土、欣求浄土の二心の分類がなく、「凡そ臨終の善悪は執愛の有無によるこの執愛ことさら多しといへども束ねてこれをいへば三種に過ぎず」と三種の愛心のみを説明する。しかし、「弥陀の本願のちからをたのみ口称



の一行を修するばかりなり」と寛文七年版と同様に浄土往生のために一向に念仏を修することを行い、両書とも念仏によって自然に愛執を離れ仏の來迎を得ることができ、臨終正念を念じて往生ができると同一の結論をいっている。

寛文七年版、寛文十年版『臨終用心抄』巻末には、「又、欣求浄土、間、自然止愛執、任運厭生、死、決定往生、心不可過之、行者從平生之時行住坐臥、發此心、晝夜朝暮、生觀念、練習念、鶴林之暮上品之曉、決定往生無疑者、也（また、欣求浄土の心さだまりぬれば自然に愛執も止みて、任運に生死を厭い決定往生の心ここにすぐべからず、このゆへに行者平生の時より行住坐臥にこの心を発し、晝夜朝暮に觀念を生ぜよ。心を練して思ひを習はば鶴林のゆふべ、上品のあかつき、決定往生うたがひなきものなり）」と愛執を離れることが臨終に大事であると重ねて強調するとともに、往生の方法とは平生から臨終に至る念仏であることを述べ、平生臨終念仏についての解答を示唆しているが、『聖光上人臨終用意』にはこの部分が削除されている。

さて、本書における中心課題である三愛は、厭離穢土の心を起こす厭うべき心理的狀態を分類したものであるということができ、その意味で穢土を認知する状態が三愛といえる。本書の場合、三愛の第一境界愛とは、「男女子息夫婦縁友所居、住宅、最上珍宝、於是等境界一起愛執、墮在惡道難遷往生」（男女子息夫婦縁友および所居の住宅、最上の珍宝これらの境界において愛執を起こすことをは、惡道に墮在す）とあるように、臨終者を取り捲く環境すべてに満足し、それらに執着する心的状態のこと

とであるといえ、第二自体愛とは、「愛當時自体果報。所謂、有縁福人、愛福、官人、愛官、有縁幸人、愛幸、有縁能人、愛能、如是、隨其品、依其財、於己身發愛執、無得出離」（當時の自体果報を愛す。いわゆる福ある人は福をあい愛し、官人は官を愛し、智ある人は智をあいし、能ある人は能を愛す、かくのごとくその品に従ひ、その財によってをのが身において愛念を發して出離をえる事なし）とあり、自身の現状、現身に固執することをいう。湛秀の『臨終行儀注記』<sup>(21)</sup>では執着の二心のみが論じられているが、二愛について本書以外の各祖師の説明もほぼ同様の内容が説かれる場合が多い。

本書ではそれぞれの愛執の状態に応じて、第一境界愛では往生がしがたいとされ、第二自体愛では輪廻解脱が不可能であると詳説しているが「若失此二心人、永以不可遷往生也。（もしこの二心を失える人はながくもて往生を遂ぐべからず）」とあり、往生の時間的差異はほとんど無視してよいと撰者は考えている。

良忠は三愛について先徳の著述から詳細な説明をしているが、『釈氏要覽』を引用して、境界愛を「眷属への愛」と「資産への愛」の二つに分類するとともに「謂於当来生地起故。亦名受生心」と我執から生じる見惑の最後の心性であると説明しているが、これらは來迎の問題を考える上で重要である。

厭離穢土の第三の当生愛の説明に、「愛当来果報。（当来の果報を愛す）」とあり、字義的には來世に生まれる所への執着ととれなくもないが、「所謂、女人、愛当来女身、願皇后妃、愛五障拙。男子、愛当来男身、願国王大臣、愛八苦賤」（いわゆる、女人は當來の

女身をあいして皇后きさきたらんことを願ひ、五障三従のつたなきをあいす。男子は当来の男身をあいし、国王大臣とならんことを願ひ、八苦充滿のいやしきを愛す」と、第二自体愛から発生した愛執が起因増幅した現世の執着という意味に解することができる。

この点、千観は『十願発心記』で「境界愛謂ゆる必死の兆現前する時、その所愛の妻子眷属屋宅などにおいて、深重の愛を生ず。二には自体愛、いわゆる身心いよいよつかれ、命まさに終らんとする時、さきの所愛の妻子を捨て、ただ自体を愛し己身の命を惜しむ。三には当生愛、いわゆるまさしく命終る時、中有の身迎え来るを見て、すなわちその当有の生を愛する<sup>(24)</sup>」と、自体愛において千観は自己の肉体・命を対象として、当生愛において来世に生まれる場所の執着と説明し、本書と若干の解釈の相違がある。また、諸法の無常を観じ、自身の心性を厭うといった厭離の心を持ち、「臨終の時身心安楽にして、かの弥陀の来迎を蒙って、上品の蓮台に往生せん<sup>(25)</sup>」という願を助けるために三愛を減ずる自彊をするという正念↓来迎の考えと、来迎によって三愛が減ずるといった考えとは根本的に異なるものである。

いずれにしても当生愛については、極楽以外のむしろ人間界、現在世に準ずる世界に執着し、希求することとの解釈が熟成されたと考えてよい。覚鑒撰と伝わる『孝養集』には「正く命おはる時此三界の内に生るべき所の模様<sup>(26)</sup>に顯るゝに依て猥りに心を移して。後に生まれんと思ふ心なり」と三界中のなかに生まれる留ることを願う執着であることを記しているが同義といえる。当生愛は、次世の存在の行方に執着するという漠然とした理解もあるが意味が雑駁であり、さらに限定した意味で使用

した時期のあったことがわかる。

しかし『臨終用心抄』が出現して以来近世では、円智・義山『円光大師行状書図翼賛』に「三種ノ愛心ハ臨終ノトキ境界愛トテ妻子珍宝等ニ愛著起リ自体愛トテ我身虚無ニ帰シテオノレナク成シカト此身ヲ惜ム心ノ起ル当生愛トテ善惡ノ業ニ引レテ当来ニ生レントスル処ノ相ガ見え来ルヲ喜ヒテソコニ愛着起リテイサ往ント思フ心ノ生スルナリ是ヲ三種ノ愛心トハ云ナリ具ニハ唯識等ノ論ニ見エタリ<sup>(27)</sup>」とあるように、来世に生まれる所への執着と意味が不明瞭になってくる面も指摘できる。

これらには中陰の理解<sup>(28)</sup>と往生の時期、臨終行儀施行の時間的問題が含まれている<sup>(29)</sup>。

『臨終用心抄』の「凡臨終善惡依愛執有無（おおよそ臨終の善惡は愛執の有無による）」という前提のなかに、厭離穢土の心性の段階で臨終正念の完成が内包されていると、換言することができる。

近世のものを中心に考えると了慧『無量寿経鈔』六には「三結勸、中ニ欲於今世等者指ニ上ノ来迎ヲ雖ニ命將終ニ非ニ後世ニ故ニ云フ今世也如ニ義寂云ニ問見仏来迎等ハ在何ノ位ニ耶為ニ未レ死時ニ為ニ已レ死時ニ耶答此レ在ヲ將終ニ未レ已レ死時ニ命終ノ位ニ有ニ三種一明了心通起ニ善惡無記心二自体愛唯起ニ有覆無記之心三最後不明了心唯有ニ異熟無記心也。此ノ中見仏来迎等ノ事ハ即在ニ第一明了心位<sup>(30)</sup>（命終の位に三種あり。一に明了心、通じて善惡無記の心を起す。二に自体愛、ただ有覆無記の心を起す。三に最後不明了心、ただ異熟無記の心あるなり。この中に見仏来迎等の事はすなわち第一の明了心の位にあり）」とあり、持阿『選択決疑鈔見

聞』、義山『無量寿経随聞講録』、察問『浄業知識』<sup>(32)</sup>下等でも同様のことを説明する。三愛との対応が分明でないがあえてこれらの資料を総合して考えると、『臨終用心抄』では当生愛を当来の果報と説明する以上、当生愛が存在するうちに不明了心に至っていないという理解を導くことができる。すなわち、境界愛が存在する内に来迎があり、それによって異熟無記心を透過し、臨終正念はその帰結と換言することが可能である。ただし、本書では当生愛が除滅される過程が分明ではなく、「欣求浄土間自然止愛執(また、欣求浄土の間自然に愛執止まり)」ということとは厭欣心それぞれの機能に差異があると解されなくもない。

これらの問題は、特に煩惱・執着を取り上げることにより、臨終の心的状態を示唆するものとして、死の対処法により説得力を持たすことができたのであり、論証の端緒を『臨終用心抄』に求めることができる。

しかし、これらの論理が一般に受け入れられたのか疑問で、本書においては総安心の標榜となり、臨終時の執着禁制等の指標として重要視されるものの、結局僧団側での所作の裏付けとして意味が与えられていたものと解される。<sup>(34)</sup>それは寛政二年集録のものの論理の簡略化からも類推できることで、実際の場合で教導しやすい部分が淘汰された結果といえる。

#### 〈注〉

- (1) 死についてまとめた論書は死生観を中心としたもの(仏教思想研究会編『仏教思想』一〇「死」平楽寺書店刊)、葬送儀礼を中心としたもの(名著出版刊『葬送墓制研究集成』、最近では新谷尚紀氏・芳賀登氏をはじめ新しい成果も少なくない)等、現在多数存在する。しかし、藤井正雄監修『葬儀大事典』、藤井正雄・花山勝友・中野東禪共著『仏教葬祭大事典』

近世における看取りの指標 Ⅱ

等にもみられるように死に対する儀礼・対応は葬送が表面化され、臨終時の対応まで言及されたものは少ない。しかし近年、新村拓氏の『死と病の看護史』『老いと看取りの社会史』、五来重『葬と供養』や、個別研究では同朋大学田代俊孝氏、龍谷大学鍋島直樹氏等が優れた成果を発表し、臨終の対応まで言及される研究が体系化されつつある。

- (2) 近世の看取り・臨終行儀の研究は、藤堂恭俊『臨終要決』の異本とわが国における流伝——とくに注釈書を中心として——(戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』、玉山成元『臨終行儀について』(『浄土学』二七『法然上人特集』)、池見澄隆『葬送から救済』(日本人の仏教六・石上善応篇『仏教の歩んだ道』Ⅱ、七五—一二頁)、長谷川匡俊『江戸時代の『臨終行儀』資料の紹介と若干の考察』(『淑徳大学大学院研究紀要』創刊号)などがあり、近世往生伝については笠原一男篇『近世往生伝集成』各巻巻末に笠原一男、大橋俊雄、圭室文雄、長谷川匡俊、小栗純子各氏によって調査検討が行われている。これら各稿の問題点については、拙稿「近世における看取りの展開」指標となる資料——(『仏教論叢』三六)に既示してある。

また、本稿に繋がるものとして拙稿に「近世における看取りの展開」指標となる資料——(浄土宗教学院刊『仏教論叢』三六)、寛文七年版『臨終用心抄』について(浄土宗総合研究所刊『教化研究』三三)がある。

- (3) 前掲註(2) 拙稿参照。

- (4) 前掲註(2) 拙稿。

- (5) 慈空『臨終節要』の重版の中に、永観『往生十因』にみられる「帳鍾道販鶏為業」(『大正蔵』八四、一〇一—中—下)の話を絵図に表現して説明している。

- (6) 慈空『臨終節要』(私蔵本)については、拙稿「近世における看取りの展開」指標となる資料——(『仏教論叢』三六)で少しく調査を加えている。
- (7) 寛文七年版集録のもの以下三本のものとは語句の相違があり、意味を抄略して集録したものか、もしくは別の伝本があった可能性もある。

- (8) 『大日比三師講説集』中、一〇二下—一〇二上、一〇二三下等に

出。

- (9) 江戸中期には聖光のものと認められていたと考えてよい。玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』(一四三)一四四頁)、「善導著『臨終正念』について」(『善導大師の思想とその影響』参照。この二篇は本稿を書くにあたり多大な示唆を与えられた。

- (10) 本書の概説は拙稿「寛文七年版『臨終指南鈔』について」(浄土宗総合研究所刊『教化研究』三)で触れている。

- (11) 藤堂恭俊『臨終要決』の異本とわが国における流伝——とくに注釈書を中心として——(戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』に詳細な考察が施され、長谷川匡俊『仏教ターミナル・ケアの史的探究』一「江戸時代の『臨終行儀』史料の紹介と若干の考察」(淑徳大学大学院研究紀要)創刊号)、拙稿「寛文七年版『臨終用心抄』について」(『教化研究』三)で論じている。

- (12) 前掲註(2) 拙稿に近世看取りに関与した阿について若干の事例を示している。

- (13) 聖光の臨終行儀についてはすでに高橋弘次氏が「三種行義について」(『戸松啓真記念論文集』第二部)中「臨終行儀」で臨終行儀の意義と聖光の理解を究明し、久下隆氏が「良忠上人における臨終行儀の相承」(三上人御忌記念出版会刊『三上人研究』中「聖光上人の臨終行儀」で法然の臨終の対応法を聖光がどう受け取り、相承したかその承譜を詳細に説明している。近世の臨終行儀類書では、先徳達の言葉に交じって聖光の言説が相当数引用されている。ここで聖光の臨終行儀資料の再確認をしておく。

聖光は法然六十五歳の時の弟子であり、その時期の法然は臨終行儀を盛んに説いていたという指摘がある(玉山成元「臨終行儀について」『浄土学』二七、伊藤真徹『平安浄土教信仰史の研究』参照)。聖光への影響も無視できるものでなく、「聖光房に示される御詞」には「最後臨終之時、一向専修之人可レ用『善知識』也、是法然上人ノ御義也……中略……為レ汝我ノ許ノ往生ノ善知識ヘ争テ有スルト」(『昭法全』七四七頁)と善知識の必要性を説いている。

道光作「聖光上人伝」には「端座向レ西日中礼讃被レ助音扶レ微音勤レ之而後持ニ念珠ニ静称名至ニ未時始ニ著ニ七条衣ニ執ニ五色幡持ニ一字三礼三軸阿弥陀経ニ挿ニ合掌大母指ニ高声念仏一時誦ニ光明遍照文亦念仏漸至ニ未終ニ頭北面西右脇面臥合掌不乱念仏相続唱ニ光明遍照未至次句頃如眠息絶」(『浄全』一七、三九四下—三九五上)と、五色幡を執り、阿弥陀経を持つ等、臨終行儀の動作的な面も踏襲している。

『浄土宗要集』第五〇「臨終行儀事」には「臨終ノ行相ト者念仏ノ行者ハ西ニ向レ極楽ノ仏ノ行者前ニ来リ給フ依レ之念仏ノ行者我ニ迎レ為レ仏来リ給フ我レ決定可ニ往生ニ西ニ向ヒ本尊ヲ敬ヒ本尊ノ西ニ御我ニ從ヒ仏往ニ西ニ思声ヲ不レ絶無間ニ相続可レ申」と、臨終来迎の確認とそれによる称名念仏を説き、そこへ至る行儀として「信心深キ人存生ノ時念仏苦行ノ之臨終ノ時苦修ノ之善根ハ者後増増倍倍スルヲ以テ先前後滅ノ前其心劣ニ退心ト云フヲ最後ノ用心ノ行儀ヲ修スルヲ強ニ不レ可レ難レ之ヲ功德ノ習ヒ善根ノ理ハ以テ精進ニ為レ先行ノ上ニ重ニ行ヲ信ノ上ニ重ニ信ツ也」(『浄全』一〇、二二〇下—二二二下)と平生からの念仏相続を説く。その上で連続した臨終時、特に来迎を迎えるにあたっての動作の準備として「如何答酒ノミタラン人近ア不レ可レ寄ス況ヤ善識ニセンフヤ酒肉五辛ハ是レ所ヲ忌ミ食スル人ノ不レ可ニ近付アラ含ニ云フ年来犯ニ酒肉ハ人ニ是最後臨終ノ時顛倒ノ悶絶ヲ不ニ正念其ノ心乱ト文問何故酒肉五辛等ヲ制ス乎答ニ三世諸仏ノ経法ニ酒肉五辛ヲ三寶ノ近辺ニ不レ可レ寄其香極ニ惡香也依之病者最後ノ病延ノ辺ニ不レ可ニ近付」等執着に類する禁制をいい、「為レ仏ノ婉々香散華ヲ鳴金ヲ懸レ幡然燈ヲ説ニ経教ヲ申スハ念仏是レ仏ノ来リ給来迎ノ善縁也魔業来ニ縁ト者燈ヲトモサス闇闇ノ冥闇ハ是レ鬼ノ来リ縁也香有ニ善香香ト云ヒ惡香クサシト云クサキヲ縁シテ魔ハ来也魔ハ者ハタノカセトイハ惡香ヲ吹散シ善香ヲ吹ケ出也故ニ以テ幡ノ仏ノ来リ玉ヲ縁スル也」と堂内法を説明している。これらの行儀は過程を踏まえる上でその内的心情の発露ともいえ、逆に内面へ向かうための基本的態度の整頓ともいえる可能ならば履行すべきものととらえている。

堂内法については第五一「本尊本經可安置事」(『浄全』一〇、二二二下—二二五下)に詳細に説明されるが「私ニ云此難不レ云臨終正念ニ一念

十念唱事ハ非<sup>オホキ</sup>少<sup>オホキ</sup>縁<sup>オホキ</sup>サレハ別時念仏善根臨終正念令<sup>オホキ</sup>住セ力アルニテコソアレ<sup>オホキ</sup>という述懐の中に臨死者の臨終における態度がいかに重視されたか分る。『念仏名義集』巻下には「臨終行儀ト申スハ懸幡<sup>オホキ</sup>燃火<sup>オホキ</sup>燒<sup>オホキ</sup>吉名香<sup>オホキ</sup>本尊ヲ向<sup>オホキ</sup>東<sup>オホキ</sup>懸<sup>オホキ</sup>進<sup>オホキ</sup>善知識ヲカタハラニスエテ一一ニ善知識ノ教ヘフタガエヌ也魚鳥ニラキ酒加様ノクサキ物ヲバ病人ノホトリニ不<sup>オホキ</sup>近<sup>オホキ</sup>付<sup>オホキ</sup>日來ヲシカル妻子若ハ夫ト若ハ孫加様ノ愛執深キ物ヲバ其<sup>オホキ</sup>貌形ヲダニ不<sup>オホキ</sup>爲<sup>オホキ</sup>見音ヲモ不<sup>オホキ</sup>爲<sup>オホキ</sup>聞善知識小音ニ念仏ヲ申テ声ヲ令<sup>オホキ</sup>静<sup>オホキ</sup>鐘打テ事静ニ持<sup>オホキ</sup>成<sup>オホキ</sup>テ只<sup>オホキ</sup>淨土ノ法門貴ク目出タカラシヲ説<sup>オホキ</sup>聞<sup>オホキ</sup>スヘシ世間ノ田畠世ノ中ノ吉<sup>オホキ</sup>事惡<sup>オホキ</sup>事ヲバ露塵<sup>オホキ</sup>計リモ病人ニ不<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>聞<sup>オホキ</sup>若<sup>オホキ</sup>病人此ノ世間ノ事ヲ聞<sup>オホキ</sup>ツレバ心留<sup>オホキ</sup>永ク住生ノ心ヲ失<sup>オホキ</sup>テ生死ニ留<sup>オホキ</sup>テ墮<sup>オホキ</sup>惡道<sup>オホキ</sup>也故ニ是ヲ云<sup>オホキ</sup>臨終行儀<sup>オホキ</sup>」(『淨全』一〇、三八〇下、三八一上)とあり、『淨土宗名目問答』巻下には「第三臨終行儀ト者本尊持經<sup>オホキ</sup>安置<sup>オホキ</sup>病人ノ前<sup>オホキ</sup>必懸幡<sup>オホキ</sup>構<sup>オホキ</sup>燈明<sup>オホキ</sup>燒香<sup>オホキ</sup>備<sup>オホキ</sup>花<sup>オホキ</sup>又必鳴<sup>オホキ</sup>聲<sup>オホキ</sup>申<sup>オホキ</sup>念仏<sup>オホキ</sup>待<sup>オホキ</sup>絶<sup>オホキ</sup>病者ノ氣<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>期<sup>オホキ</sup>彌陀觀音ノ來迎<sup>オホキ</sup>但<sup>オホキ</sup>病者ノ臨終期近<sup>オホキ</sup>見<sup>オホキ</sup>之<sup>オホキ</sup>病者ノ不<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>食<sup>オホキ</sup>酒肉五辛<sup>オホキ</sup>看病人ノ不<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>食<sup>オホキ</sup>之<sup>オホキ</sup>若有<sup>オホキ</sup>下<sup>オホキ</sup>食<sup>オホキ</sup>酒肉五辛<sup>オホキ</sup>之<sup>オホキ</sup>人<sup>オホキ</sup>病人之邊<sup>オホキ</sup>不<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>近<sup>オホキ</sup>寄<sup>オホキ</sup>若<sup>オホキ</sup>病人之邊<sup>オホキ</sup>來<sup>オホキ</sup>如<sup>オホキ</sup>此<sup>オホキ</sup>不<sup>オホキ</sup>淨人<sup>オホキ</sup>者惡鬼神入<sup>オホキ</sup>亂<sup>オホキ</sup>病人<sup>オホキ</sup>失<sup>オホキ</sup>正念<sup>オホキ</sup>墮<sup>オホキ</sup>三惡道<sup>オホキ</sup>也<sup>オホキ</sup>」(『淨全』一〇、四一八上、下)と臨終行儀が規定され、臨終時によりよく念仏が唱えられるように準備する姿が浮び上がり、法然『往生淨土用心』の「御身たたくて念仏申さんとおはしめして御療治候へし」という、念仏相統のための医療の拡大的受容の立場の上での必要性を知ることができる。

聖光の臨終行儀の姿勢については別に照査中である。

(14) 近世では関通『臨終節要集録』『臨終用心講説』『臨終用心追加講説』で臨終の苦、顛倒、妄念、魔のことを詳説し執着の問題を重視している(『雲介子関通全書』一三七、一三八頁、『大日比三師講説集』中、一〇二〇、一〇二一、一〇二二、一〇二四)。

また、察願『淨業知識』下に示されるものも秀逸な論書といえる。特に察問『淨業知識』下は未翻刻であり以下該当箇所を示すものとする。

察問『淨業知識』下(大正大学蔵 一五五五、八一、一)、天明八年版(下巻十石)

近世における看取りの指標 Ⅱ

私元御伝二十三等ノ御法語ヲ見ルニ、命終ノ時顛倒シ三愛ヲ起ス位ニ、來迎ヲ拝シテ後ニ正念ニ安住シテ往生スル人有リ、然レドモ、是ハ行者ノ本意ニ非ズ、故ニ今ノ御法語ニハ、正念ニ住シ來迎ヲ拝セント發願セヨト、觀示シ玉フナリ、又此ノ御法語ノ如ク、中下ノ心具ハ退スル者モアレバ、懇ニ發願スベシ、高祖上人、或時ハ臨終正念ヲ願フニ及バザル旨ヲ示シ玉最モフハ、皆機ニ隨テ、勸誠左右スル所アルナリ、爾レバ、勤行ノ終リ毎ニハ、必祈願スベシ、此レ仏ノ御料ヲヒヲ祈リ、称名ニ付タル來迎ヲ願フナリ、凡ソ臨終正念ヲ祈ルニ、忍澄上人ハ、礼讚纂釈ニ五義ヲ以テ料簡シタマヘリ、次ニ發願文ノ中ニ二段有リ、一ニ初ヨリ阿弥陀仏國ニ至ルマデハ、往想ノ願ナリ、此中ニ復七願アリ、二ニ到彼國已ノ下ハ、還想ノ願ナリ、是ニ亦五願アリ、知ルベシ、文ノ中顛倒トハ、淨等ノ四倒ハ、即惡見ナリ、此四倒ニ由テ心頭倒スレバ、必顛惑ヲ生ズルガ故ニ、顛倒ヲ拳テ兼テ諸惑ヲ取ルナリ、略懺悔ニ云、妄想顛倒生纏縛、上錯乱トハ、所縁、境ニ對ソ錯テ他境ヲ想ヒ、心馳散スリナリ、錯乱甚シケレバ必驚仏スルガ故錯乱ヲ云テ兼テ驚ヲ取ルナリ、法事讚曰、精神錯乱ソ始テ驚仏スト、上已失念トハ、記曰、嚙味ニソ不<sup>オホキ</sup>レ<sup>オホキ</sup>知<sup>オホキ</sup>境<sup>オホキ</sup>、如<sup>オホキ</sup>レ<sup>オホキ</sup>云<sup>オホキ</sup>下<sup>オホキ</sup>知<sup>オホキ</sup>苦<sup>オホキ</sup>、失念トハ、転教、口称<sup>オホキ</sup>トハ、上行者此レヲ誦スル時、必心口相應スベシ、口ニ誦ズルトモ、心ニ念ゼザレバ益無シ、既ニ發願ト云ヘバ、心願最モ要ナリ、意念能ク願ヲ成ズレバナリ

(一左)

これら臨終における苦や魔の問題については、稿を改めて報告することにする。

(15) 日本における執着の分類は種々あるが、三愛以外で表現された資料を少しく示す。

① 湛秀『臨終行儀注記』

一、臨終住所並衣服事

右衣服臥具。可<sup>オホキ</sup>止<sup>オホキ</sup>美麗<sup>オホキ</sup>依<sup>オホキ</sup>宜用<sup>オホキ</sup>之<sup>オホキ</sup>。若<sup>オホキ</sup>嚴麗者<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>増<sup>オホキ</sup>其<sup>オホキ</sup>執<sup>オホキ</sup>。若<sup>オホキ</sup>弊惡者<sup>オホキ</sup>可<sup>オホキ</sup>妨<sup>オホキ</sup>其道<sup>オホキ</sup>。処中之戒。宜叶其儀。凡<sup>オホキ</sup>結生<sup>オホキ</sup>縁<sup>オホキ</sup>其<sup>オホキ</sup>有<sup>オホキ</sup>二種<sup>オホキ</sup>。一境界愛。謂貪ニ染資具妻子等<sup>オホキ</sup>也。二自体愛。謂賞<sup>オホキ</sup>既<sup>オホキ</sup>自身<sup>オホキ</sup>増<sup>オホキ</sup>我<sup>オホキ</sup>執<sup>オホキ</sup>也。



依此二種縁生死更続。若臨最後其縁競者。応作是念。世俗財宝皆是幻沫也。血肉諸根皆以不淨也。七珍若宝者。何不隨身去哉。今者是最後終焉之冠。沙界一期之限也。財宝親戚法以別了。若致貪染者。雖有由レ沈身之患。應無因此盒身之計。生死無常分□不淨。今度可棄置之。

〔統浄全〕一五、三一上

② 貞慶『臨終之用意』

病人の心とむへき資財など。ちかつくへからず。魚鳥を食し酒に酔。葱薑など食したらん人をは。いかにしたしき人なり共。門の内にも入へからず。天魔たよりを得て。心乱れて惡道におつるゆへなり。又病人の心に違ひたる人ゆめゆめ近くへからず。総して問來人の出入一に病人にしらすること返返無二故実二事也。……中略……家内に魚をやきなとして。病人の処に香氣を及ぼす事なかれ

〔日藏經〕六四、二六上

③ 実範『病中修行記』

一 寿限未決定之間、不可ニ一向ニ捨身ニ事、  
一 量ニ知レ命期已至ニ時、一向ニ可レ修ニ菩提之行ニ事

〔真言宗安心全書〕下、七八二

④ 覚鑊『一期大要秘密集』

一 可レ惜ニ身命ニ用心門、療ニ病ヲ常ニ安穩ニ欲ニ積ニ往生ノ業ニ  
二 不レ惜ニ身命ニ用心門、命期既ニ近付ニ捨身ニ更ニ精進ニ  
③④は執著の禁制の拡大表現といえる。

〔興教大師全集〕下、九七

⑤ 慈空『臨終節要』

千観法師云・聖光上人亦云・法然上人亦云く解脱上人曰出離ニ三障アリ。  
一ニハ所持ノ愛物。持経本尊マデ。二ニハ身命ヲ惜ム。三ニハ。善知識ノ教ヘニ。随ハザル。是也。

〔私藏本〕

また、本朝外のものでは、

① 世親『俱舍論』

依此便生三染等三受。從此三受引生三愛。謂由苦逼有於三染受二發生欲愛。或有下於三染非苦樂受二發生色愛。或有下唯於三非苦樂受生無色愛。

〔大正藏〕二九、五一中

② 『大集經』

愛有三種、所謂欲愛。色愛。無色愛。復有三種、所謂有愛。離有愛。法愛。

〔大正藏〕一三、二五五上

③ 善導『臨終正念訣』

纔有病患莫論輕重便念無常一心待死……中略……不得說眼前雜閑之事家緣長短之事……中略……藥治療不妨自求然藥已唯能醫病豈能醫命耶命若尽藥豈奈何……中略……命長短生下定何反鬼神延之耶

〔浄全〕四、七七七上下

④ 道誠『釈氏要覽』

命終心。唯識鈔云命終心起四種愛。即一切有情善惡。受身之根本也。一者。於其自身。起現有愛。二者。於現眷屬。起貪喜俱行愛。三愛。於現田宅資生業。起彼彼喜樂愛。四者。於當來生。起後有愛。且四愛中。前三是助潤生。彼一是正潤生。謂於當來生地起故。亦名受生心。此心位。若得人善巧策發。聞仏名聲。令專繫聖境。以不顛倒故。必隨願往生善趣。

〔大正藏〕五四、三〇七上

などが本朝各祖師の資料に暫時引用されている。

(16) 前掲註(9)

(17) 善導『往生礼讃』『發願文』に「願弟子等臨命終時心不顛倒心不錯亂心不三失念身心無諸苦痛身心快樂如入三禪定聖衆現前乘三仏本願上品往生阿彌陀仏國到彼國已得六神通入十方界教誨苦衆生虚空法界尽我願亦如是發願已至心歸二命上ル阿

弥陀仏<sup>二</sup>『浄全』四、三六〇上』とあり、三苦の根拠とされる。

- (18) 臨終における魔の障害は来迎↓正念／正念↓来迎にかかわらず重視されている。以下二、三の資料を編年に番号を付し示す。

① 法然『逆修説法』

次、為<sup>レ</sup>対<sup>ニ</sup>治<sup>セシ</sup>魔事<sup>ニ</sup>来迎者<sup>ヲ</sup>申<sup>ス</sup>道盛<sup>リ</sup>者魔盛<sup>リ</sup>ト仏道修行<sup>スル</sup>ハ必相<sup>ニ</sup>副魔<sup>ニ</sup>障難<sup>ニ</sup>也。……中略……然則来迎引接<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>対<sup>ニ</sup>治<sup>セシ</sup>魔障<sup>ニ</sup>也、来迎義存<sup>ハ</sup>略如<sup>レ</sup>斯<sup>ニ</sup>、  
〔昭法全』二三五〕

② 貞慶『臨終之用意』

魚鳥を食し酒に酔。葱韭など食したらん人をは。いかにしたしき人なり共。門の内にも入へからず。天魔たよりを得て。心乱れて惡道におつるゆへなり。  
〔日藏經』六四、二六上〕

③ 法洲『臨終用心講説追加』

三愛は内魔、天魔は外魔、外障は必発内因、狐の人を惑はす心顛倒による云々  
〔大日比三師講説集』中、一〇二上〕

- (19) 三愛の問題点については、拙稿「臨終における三愛の問題」〔印仏研』四一―二〕に少しく論じてある。ここで近世の三愛の理解を知るという意味を含め、内容を検討する。

- (20) 日本における三愛の論述のうち屢々引証される資料を編年にて記す。⑨は近世のものであるが近世後期からたびたび引用されている。

① 千願『十観発心記』

臨終の時、身心安樂とは、人生れて未だ愛欲を断ぜず命終の時必らず三の愛を起す。一には境界愛、謂ゆる必死の兆現前する時、その所愛の妻子眷屬屋宅などにおいて、深重の愛を生ず。二には自体愛、いわゆる身心いよいよつかれ、命まさに終らんとする時、さきの所愛の妻子眷屬を捨て、ただ自体を愛し己身の命を惜む。三には当生愛、いはゆるまさしく命終時、中有の身迎え来るを見て、すなわちその当有の生を愛する。この三種の愛その心を流動する故に、心に愁悩を生じ命まさに尽きんとする時、風力脈

近世における看取りの指標 Ⅱ

を解き、千苦相い迫むが故に、身は極苦を生じ、身心苦に遭うて念仏すること能わず。故にこの願を発して、その安適を要とす。

問う、凡夫の人誰かその愛を断ぜん。死辺際の苦はまたこれ分段生死の理なり。あに免がることを得んや。答う、尋常深く五欲に著し、身命を愛惜するの人、命終に臨む時、必らず三の愛著を起す。常に諸法の無常を観じ、常に自身の過患を厭い、深く厭離を生じ恋著せずんば、この人臨終に必らずこの三愛を起さず。たとい三愛を起すと雖も、執もつとも輕し、況んやこの願を発す人は、たとい尋常に欲愛深重なりと雖も、願力の心を持してこれを起さずべからず。また死辺際の苦、これ生死の理なりと雖も、もし願力相い資くればその苦また輕し。

問う、初二果の聖、猶、妻子の愛あり、況んや欲界の凡夫、誰か恋著を生ぜざらんや。答う。未だ欲染を断ぜざるの人、何ぞ過を起さざらん。但し先ず犯して後に、悔ゆれば罪垢滅し易し。經にいわく

智者の鉢のごとく、大なりと雖も能く浮ぶ。慚愧を増す故に、愚者の罪は鉢のごとく、小なりと雖も能く沈む。慚愧なきが故に、と。今この願を発すひとの三業の所修、一切善業は皆もつてこの願を廻向す、いずれの罪か銷せざらんや。

〔佐藤哲英『叡山浄土教の研究』資料篇一九八下―一九九下〕

② 源信『往生要集』

八<sup>ニ</sup>彼白毫相若干<sup>ノ</sup>光明常照<sup>シ</sup>十方世界<sup>ノ</sup>念仏<sup>ノ</sup>衆生<sup>ヲ</sup>攝取<sup>シテ</sup>不<sup>レ</sup>捨当<sup>ニ</sup>知大悲<sup>ノ</sup>光明決定<sup>シテ</sup>来照<sup>ス</sup>玉<sup>ヲ</sup>ト如<sup>ニ</sup>華嚴偈<sup>ノ</sup>云<sup>ク</sup>又放<sup>シ</sup>光明<sup>ヲ</sup>名<sup>ヲ</sup>見<sup>ル</sup>彼<sup>ノ</sup>光<sup>ヲ</sup>覺<sup>ス</sup>悟<sup>ス</sup>命終念仏三昧<sup>ハ</sup>必見<sup>ル</sup>仏命終之後生<sup>ニ</sup>ト<sup>ハ</sup>仏前<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>今<sup>ニ</sup>成<sup>ル</sup>作<sup>ス</sup>是念願<sup>ハ</sup>弥陀仏放<sup>シ</sup>清淨者<sup>ノ</sup>光<sup>ヲ</sup>遙照<sup>ス</sup>我心<sup>ニ</sup>覺<sup>ス</sup>悟我心<sup>ニ</sup>轉境界自体当生<sup>ニ</sup>三種愛<sup>ヲ</sup>令<sup>テ</sup>得<sup>ル</sup>念仏三昧成就<sup>ス</sup>往<sup>ス</sup>生極樂<sup>ニ</sup>ト  
〔浄全』一五、一一五下〕

③ 源信『横川首楞嚴院二十五三昧起請』

仍今結衆合力建<sup>シテ</sup>立<sup>ス</sup>一字草菴<sup>ニ</sup>安<sup>シテ</sup>置<sup>ス</sup>弥陀如来<sup>ヲ</sup>。將<sup>テ</sup>為<sup>ニ</sup>一結終焉之處<sup>ト</sup>。可<sup>レ</sup>成<sup>ル</sup>三愛不起之謀<sup>ト</sup>。  
〔恵心僧都全集』一、三四六〕



④ 覺鑒『孝養集』卷下

第一に兼て臨終の用意可有様と者。夫れ生ある者は設ひ命長しといふ共。必衰へ年老事は世間常の習なり。亦年老て後は病出来。其時に是はあるべき次第なり。但其命を左右なく捨る事なかれ。人によりて且は三宝にも祈り。且は医師にも逢。療治を可加。是徒らに命を惜むに非ず。世間相違の罪過なくして。今日も命を延て。念仏の功を積て。臨終の時心安からん為なり。次に生死の無常には。耆婆扁鵲が術も。薬りも叶ふべからず。去は限ある命をば果報に任て。我と努勞惜事無れ。其故は臨終の時。三の愛心起るによりて生死に留るなり。一には親子夫婦若は弟子眷属諸の財物を愛し惜しむ心是なり。是を境界愛と云ふ。二には我身を愛し命を惜しむ心。是を自体愛といふ。三には正く命おはる時此三界の内に生るべき所の様様に顯るゝに依て猥りに心を移して。後に生れんと思ふ心なり。是を当生愛と申也。此三種の愛心によりて生死に留まり。三界を厭ひはなれずして難堪苦を受けるなり。是を明かに知て不可隨。先づ今此世を厭ふ事は別れ安くして難逢故。亦浄土を願ふ事は行易して別なきが故なり。

〔統浄全〕一五、五六下、五七上

⑤ 法然『逆修說法』

先為臨終正念來迎。所謂疾苦遍身將欲死之時、必起境界自体当生三種愛心也。而阿弥陀如来放光光明現行者前時、未曾有事故、帰敬心外無他念。而亡三種愛心更無起。且又仏近行者、加持護念故也。

〔昭法全〕二三四

⑥ 法然『往生浄土用心』

これ(是)は人間の八苦のうち(内)の死苦にて候へば、本願信して往生ねか(願)ひ候はん行者も、この(此)苦はのか(遁)れすとて、悶絶し候とも、いき(息)のた(断)えん時は、阿弥陀ほとけ(仏)のちから(力)にて、正念にな(成)りて往生をし候へし。臨終はかみすち(髮筋)きるかはとの事にて候へば、よそ(余所)にて凡夫さた(定)めかた(難)

く候。たゞ(只)仏と行者との心にてし(知)るべく候也。そ(其)のうゑ(上)三種の愛心おこ(起)り候ひぬれば、魔縁たより(便)をえ(得)て正念うしなひ(失)候也。この(此)愛心を善知識のちか(力)らばかりにてのそ(除)きかた(難)く候。阿弥陀ほとけの御ちか(力)らにてのそか(除)せ給ひ候へく候。

〔昭法全〕五六三

⑦ 法然『法然聖人御說法事』

人師コレ(此)(願)ヲ積スルニオホクノ(多)義アリ。マツ(先)臨終正念ノタメ(為)ニ來迎シタマヘリ(スト云ハ)。オモハク(謂ル)病苦ミ(身)ヲセメ(遍)テ、マサシ(正)ク死セム(シ)トスルトキ(時)ニハ、カナラス(必)境界自体当生ノ三種ノ愛心ヲオコス(発)ナリ。シカル(而)ニ阿弥陀如来、大光明ヲハナチ(放)テ行者ノマヘ(前)ニシタマ(給)フトキ(是)、未曾有ノ事ナルカユヘ(故)ニ、帰敬ノ心ノホカ(外)ニ他念ナク(無)シテ、三種ノ愛心ヲホロボ(亡)シテ、サラ(更)ニオコル(起)コトナ(無)シ。

〔昭法全〕一六八、一六九

⑧ 良忠『往生要集卷中義記』第六

境界自体当生三種愛。者勘云釈氏要覽云唯識鈔云命終心起四種愛。即一切有情善惡受身之根本也。一者於自身起現有愛。二者於現在眷属起貪喜俱行愛。三者於現田宅資生業起彼彼喜樂愛。四者於當來世起後有愛。且四愛中前三助潤生後。一は正潤生。謂於當來生地一起。故亦名受生心。此心位若得二人善巧策發。聞仏名聲。念專繫聖境。以不顛倒。故必隨願往生善趣。已問以何方便可對治之。答湛秀臨終記云凡結生緣。其有二種。一境界愛。謂貪染樂具資具妻子等也。二自体愛。謂賞識自身増我執也。依此二種緣。生死更統。若臨終最後其緣鏡起。者應作是念。世俗財宝皆幻法也。血肉諸根皆以不淨也。宝若宝者何。不隨身去哉。今最終終焉。之慰婆婆界一期之限也。財宝親戚皆以別去。若貪染者雖有。因沈身之患。應無。因此益身之計。生死無常。分段不淨。此一度

可<sup>レ</sup>弃<sup>ニ</sup>置<sup>ス</sup>之<sup>ヲ</sup>、<sup>上</sup>此<sup>ノ</sup>文留<sup>ル</sup>心<sup>ヲ</sup>矣、又千觀内供<sup>ノ</sup>十大願云、臨終<sup>ノ</sup>之時身心安樂<sup>ト</sup>者、人生未<sup>レ</sup>断<sup>ニ</sup>愛欲<sup>ノ</sup>命終之時必起<sup>ニ</sup>三愛<sup>一</sup>、一者境界愛謂<sup>ク</sup>必死現前之時<sup>ニ</sup>於<sup>テ</sup>其<sup>ノ</sup>所愛<sup>ノ</sup>妻子眷屬<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>深重<sup>ノ</sup>愛<sup>ヲ</sup>也、二、自体愛謂<sup>ク</sup>身心弥<sup>ニ</sup>羸<sup>ニ</sup>命終<sup>ノ</sup>時捨<sup>テ</sup>先<sup>ノ</sup>所愛<sup>ノ</sup>妻子眷屬<sup>ヲ</sup>但愛<sup>ニ</sup>自体<sup>ニ</sup>惜<sup>ム</sup>己<sup>ノ</sup>身命<sup>ヲ</sup>、三者当生愛謂<sup>ク</sup>正命終<sup>ノ</sup>時見<sup>ニ</sup>中有<sup>ノ</sup>身<sup>ヲ</sup>迎來<sup>ニ</sup>即<sup>ニ</sup>愛<sup>ニ</sup>其<sup>ノ</sup>当有<sup>ノ</sup>生<sup>ヲ</sup>也、此<sup>ノ</sup>三種愛流<sup>ニ</sup>動<sup>ル</sup>其<sup>ノ</sup>心<sup>ヲ</sup>故<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>愁惱<sup>ヲ</sup>命將<sup>レ</sup>尽<sup>ニ</sup>時風刀解<sup>ニ</sup>脈<sup>ヲ</sup>千苦相逼<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>身<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>極苦<sup>ノ</sup>身心遇<sup>ニ</sup>苦<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>能<sup>ニ</sup>念<sup>ニ</sup>仏<sup>一</sup>、故<sup>ニ</sup>発<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>要<sup>ニ</sup>其<sup>ノ</sup>安適<sup>一</sup>、問凡<sup>ノ</sup>人誰<sup>カ</sup>断<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>愛<sup>ヲ</sup>死<sup>ニ</sup>臨際<sup>ニ</sup>苦<sup>ニ</sup>又<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>分段生<sup>ニ</sup>死<sup>ノ</sup>之理<sup>ヲ</sup>豈<sup>ニ</sup>得<sup>レ</sup>免<sup>ル</sup>者哉、答尋常<sup>ニ</sup>深<sup>ニ</sup>著<sup>ニ</sup>五<sup>ノ</sup>欲<sup>ノ</sup>愛<sup>ヲ</sup>惜<sup>ム</sup>身命<sup>ヲ</sup>之人<sup>ハ</sup>臨<sup>ニ</sup>命終<sup>ノ</sup>時<sup>ニ</sup>必<sup>ニ</sup>起<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>愛<sup>一</sup>若<sup>シ</sup>觀<sup>ニ</sup>諸法<sup>ヲ</sup>無常<sup>ノ</sup>常<sup>ニ</sup>厭<sup>ニ</sup>自身<sup>ヲ</sup>遇<sup>ニ</sup>患<sup>ニ</sup>深<sup>ニ</sup>著<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>厭<sup>ニ</sup>離<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>恋<sup>ニ</sup>著<sup>ニ</sup>者<sup>ハ</sup>此<sup>ノ</sup>人臨終<sup>ノ</sup>不<sup>ニ</sup>必<sup>ニ</sup>起<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>愛<sup>一</sup>縱<sup>ニ</sup>雖<sup>ニ</sup>起<sup>ニ</sup>之<sup>ヲ</sup>愛執<sup>ニ</sup>尤<sup>ニ</sup>輕<sup>ニ</sup>況<sup>ニ</sup>乎<sup>ニ</sup>發<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>願<sup>一</sup>人<sup>ハ</sup>設<sup>ニ</sup>雖<sup>ニ</sup>尋常<sup>ニ</sup>欲<sup>ニ</sup>愛<sup>ニ</sup>深<sup>ニ</sup>著<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>力<sup>ニ</sup>持<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>起<sup>ニ</sup>之<sup>ヲ</sup>又<sup>レ</sup>死<sup>ニ</sup>臨際<sup>ニ</sup>苦<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>雖<sup>ニ</sup>生<sup>ニ</sup>死<sup>ノ</sup>之理<sup>ヲ</sup>若<sup>シ</sup>願<sup>ニ</sup>力<sup>ニ</sup>相<sup>ニ</sup>資<sup>ニ</sup>者<sup>ハ</sup>其<sup>ノ</sup>苦<sup>ヲ</sup>又<sup>レ</sup>輕<sup>ニ</sup>、問<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>三種愛<sup>一</sup>何<sup>レ</sup>經論<sup>ノ</sup>說<sup>ニ</sup>答<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>大集經<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>說<sup>一</sup>又<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>著<sup>ニ</sup>願<sup>ニ</sup>揚論<sup>ニ</sup>雖<sup>ニ</sup>述<sup>ニ</sup>此<sup>ノ</sup>義<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>言<sup>ニ</sup>三<sup>ノ</sup>種愛<sup>一</sup>也、

『淨全』一五、三一九下(三二〇下)

⑨ 廊壁『往生要集指尾抄』卷一八(大正大学蔵 一五三三、五八) 天和三刊一本書もまた未翻刻のものである(一六五左)

○彼白毫相等者問前段念白毫今何卒之答前念滅罪今念撰取故非重疊○若干不定数之称也栖曰幾許也礼記曲礼疏<sup>五卷</sup>廿一日若如也千求言事本不定当如此求之也<sup>已</sup>常照十方世界等者觀經意也如上委述○華嚴偈云者言經第七十說仏光因果今說因文也唐經在疏第十五<sup>紙</sup>藥邦文類<sup>紙</sup>七云又光明名見仏此光覺悟將終者令隨悟念見如來命終得生淨土見有臨終勸念仏及示尊像令瞻敬俾於仏所深帰仰是故得成此光明此二偈者前四句讚仏放光其光名為見仏能令臨終者見仏往生後四句讚仏修此光明之因其因者只是勸臨終人念仏并示其仏像故成仏時得此光明今広施此偈者蓋勸深信者凡遇眷屬及一切人臨終命終時先於床前安置仏像令彼眼見及勸令念仏若痛苦所逼或先無信心不肯念仏者亦須種種方便勸令称仏下至十念得滅重罪生仏淨土此一利益不可思議若勸得一人人生淨土縱自不修行亦合得生仏国況当來成仏能放光明照一切衆生臨終見仏也<sup>上</sup>○念仏三昧必見仏者大樹緊那羅王所問經<sup>註釋五</sup>下<sup>一九</sup>云若衆生心憶仏念仏現前当來必定

近世における看取りの指標 II

見仏去仏不遠<sup>上</sup>起信義記<sup>下</sup>末<sup>四</sup>云以普星等煩惱心中得見仏故<sup>至</sup>見仏者是過去修習念仏三昧乃於此世得見仏見非謂今世要依定心方能見仏以散心中亦見仏故<sup>上</sup>○境界自体等者釈氏要覽<sup>下</sup>卷<sup>四</sup>十六<sup>紙</sup>云唯識鈔云命終心起四種愛即一切有情善惡受身之根本也一者於其自身起現有愛二者於眷屬起貪喜現行愛三者於現田宅資生業起彼彼喜愛四者於當來生起後有愛且四愛中前三是助潤生後一正是潤生謂於當來生地起故亦名受生心此位若得人善巧策發聞仏名聲令專繫聖境以不顛倒故必隨願往生善趣<sup>上</sup>問此之三愛以何方便應對治之答湛秀臨終記云凡統生緣其有二種一境界愛謂貪染資具妻子等也二自体愛謂貪瞋自身增我執也依此二種緣生死更統若臨最後其緣競起者應作是念世俗財宝皆幻宝也血肉諸根皆以不淨也宝若宝者何不隨身去哉今最後終焉之尅婆婆一期之限也財宝親戚皆以別去若致貪染者雖有因此沈身之患庶無因此益身之計生死無常分段不淨此度可棄置之<sup>上</sup>此文留心又千觀内供十大願云臨終之時身心安樂者人生未断愛欲命終之時必起三愛一者境界愛謂必死現前之時於其所愛妻子眷屬生深重愛也二者自体愛謂身心弥羸命終時捨先所愛妻子屬但愛自愛惜已身命三者当生愛謂正命終時見中有身迎來即愛其当有生此也三種愛流動其必故心生愁惱命將尽時風刀解脈千苦相逼故身生極苦身心遇苦不能念仏故發此願要其安適問凡夫人誰断此愛死臨際苦又是分段生死之理豈得免者哉答尋常深著五欲愛惜身命之人臨命終時必起三愛若觀諸法無常常厭自身遇患深生厭離不恋著者此人臨終不必起此三愛縱雖起之愛執尤輕況乎發此願人設雖尋常欲愛深重願力持心不可起之又死臨際苦是雖生死之理若願力相資者其苦又輕矣<sup>上</sup>問此三種愛何經論說答有云大集經有此說<sup>上</sup>又無著願揚論雖述此義不言三種愛也<sup>檢更</sup>

(一六八右)

⑩ 法洲『臨終用心講說追加』

三種の愛心は、凡夫の臨終には悉く是を發すや。答、何んぞ悉く是を發さん、娑婆を厭ひ命終を急ぎ、喜びすんで往生する人、記伝に載するさへ無量なり。爾るに従來の御示しは、顛倒迷妄の凡夫なれば其正念を我力にて發し得べきこと難しと、我下機を省知して平に仏力を仰ぎ願へと云々



## 祭文の研究

——デロレン祭文と江州音頭のかかわりについて——

加 藤 善 也

はじめに

仏教芸能とは、仏教の真理を芸能的な方法で民衆の前に表現したもので、日本の芸能は何らかの形で仏教につながっている。

芸能という形であっても仏の声は、多くの日本人の耳に入り日々の生活に潤いを与えてきたが、近江の芸能の中でもっとも注意すべきは江州音頭で、デロレン祭文（貝祭文）の糸を引く仏教芸能であることを知る人は今では少なく残念である。

デロレン祭文は、平安時代に始まった山伏祭文の血脈を引き、近世後期に出現した布教芸能で、各種の祭文系統の芸能に大きな影響を与えており、祭文の研究は日本の語り芸の近世における都市から地方への法芸伝播を探る上にも重要かと思われる。

### 一 祭文系の芸能の流れ

#### 一 修験道と祭文

神と仏を淆混して信仰する代表的な宗教として修験道がある。密教が渡来してから、神仏淆混を進め、現世利益の求めに応じて加持祈禱を行い、験力を駆使したので験者とも呼ばれた。この修験道の行者である山伏の中には、出家剃髪せず在家在俗のまま優婆塞として修行するものがあった。

その山伏が法要に際して本尊の徳を讃え、報恩の微意から供養を受け給えと奏する祭典の文章が本来の「祭文」である。「さいもん」と呉音で呼称し、名文を特殊な曲節や抑揚で読み上げる。「祭」は、「ささげまつる、奉る」の意である。

祭文の文辞は、初め祝詞にヒントを得て作ったかもしれないが、五来

重編『近世庶民生活資料』<sup>(1)</sup>第十七巻に、神道、仏教両方の例文が収録されている。

山伏の祭文は密教に属するものが多く、「天清淨地清、内外清淨、六根清淨」で始まり、「敬って申す」で終わる。一口に祭文といえ、山伏の祭文の遊芸化した歌祭文、特にデロレン祭文を意味し、江州音頭もその流れの中にある。

## 二 祭文と娯楽、もじり祭文

祭文とは、神仏に奏上する祈願、賛歌文のことで、宗教祭儀に読み上げる厳肅でまじめなものであるが、それがどのような経路で崩れ遊芸化していったか。平安時代の神道系の祭文で、戯作風『宮畔奠祭文』<sup>(2)</sup>がある。

「……餅ノ持弘メ給ヒ、清酒ノ速ニ、堅魚ノ堅ラカニ恵慈給ヒ、鯛ノ平ク……」など、言葉の洒落を楽しんでいる。

また、室町時代には娯楽性たっぶりの京都太秦の広隆寺の『牛祭ノ祭文』<sup>(3)</sup>がある。

この祭文は、恵心僧都源信が、摩訶羅神を勧請して念仏の守護神となし、法会のアトラクションとして風流を興業したのが起こりと伝えられている。

中世までに興味本位の祭文、娯楽化された祭文ができたのは、猿楽や狂言が芸能として大成し神事や仏事が俗化するのでその流れとともに芸能化したものである。

## 三 歌祭文

祭文が中古・中世から近世にかけて、どのような経過をたどって芸能化され、江戸時代の歌祭文の発生をみるに至ったのか。おそらく説経節や浄瑠璃の影響を受けて遊芸化したと思われる。

元禄三年に版行された『人命訓蒙図彙』<sup>(4)</sup>第七には、江戸祭文語りの図が掲載され、その節に「此の山伏の所作、祭文といふを聞かば、神道かと思えば仏道、とかく其の本拠さだかならず。伊勢両宮の末社に四十末社百二十末社などといふ事更になき事にて、此事神道問答抄といふものに記せり。多く誤有どもしらぬが浮世也。それさえ有を、江戸祭文というは、白声にして、力身を第一として哥浄瑠璃のせずという事なし。かかる事を錫杖にのせるは、さてもかなしく勿体なし」と当時のありさまを記して慨歎している。

延宝四年(一六七六)に出た『淋敷座乃慰』<sup>(5)</sup>に「当世はやり祭文」「吉原大夫祭文」「野郎祭文」の三篇が収められ、江戸中期に入ると、浄瑠璃、歌舞伎をはじめ、後の大道芸の語り物、西鶴や近松門左衛門の世話物に大きな影響を与えている。

『色竹歌祭文揃』<sup>(6)</sup>(享保年間)には当時行われた「お染久松」「八百屋お七」「お夏清十郎」等々、二十三篇収められている。

『嬉遊笑覧』(文政十三年)巻六ノ上「音曲」の中に、宝永五年版「伽羅女」に「京歌祭文あり其図一人三絃ひき一人錫杖振りて唄ふさまをかきたり、世の風説はやりごとなどを唄ふことと見え云云」とある。

また、『摂陽奇観』<sup>(8)</sup>二十九に、歌祭文の事として、「生玉の境内賑はしかりし頃はここは名代の歌祭文として葭簣囲ひのうちに床を設け一人は

三弦を鳴らして祭文を語る中にも名人と聞こえしは……」とある。

江戸祭文、大阪祭文、生玉祭文など盛んであった頃の模様が目に浮かぶ。やはり、上方が中心で、女性の祭文語りもあり、時事の読売報道の任務を果たしていたと思われる。

高野辰之著『改訂日本歌謡集成』<sup>9)</sup>には、歌祭文が分類され、祝言物、心中物、悲心中物、巷説物、役者物、宗教物としており全体把握の上で参考になる。

語り物も八祭文（八百屋お七）「お染久松」「おさん茂兵衛」「小三金五郎」「お初徳兵衛」「お千代半兵衛」「お夏清十郎」「おしゅん伝兵衛」は、たいてい恋に溺れた二人が心中するとか、哀れな最後を遂げるという語りである。その多く、「うやまって申し奉るノホホ」などの句で始まり、「うやまって申す」「祟りをなすとも御祈念敬って申す」「その身は息災延命諸成就皆令満足敬って白す」と説経表白の形式で、かすかに祭文というもの本来の型がみえる。

初期の歌祭文は、追善回向の性格を色濃く残し、元禄も末年に入って、近松門左衛門の世話浄瑠璃にみられる鎮魂の芸能は、民衆の宗教的感情ではなからうかと思われる。

## 二 江州音頭の発生と移り変わり

### 一 デロレン祭文の芸能

中世的宗教芸能から民間芸能と転化した歌祭文も、京・大阪を中心に盛行したが、浄瑠璃の目覚しい流行に押され、江戸後期に入る頃、都会から姿を消すことになった。

一方地方では、山伏崩れのような、あるいは『人倫訓蒙図彙』の挿絵に出てくるような門付芸としての祭文読みが、歌祭文の場合と異なり、三味線の伴奏者を伴わない形で流布していった。いつしか、三味線の代わりに、小型の法螺貝を口に当て、錫杖も金環のついていない「金杖」を伴奏器にした。

『嬉遊笑覧』<sup>10)</sup>に、「説経世にすたれて久しくなりしを山伏の祭文かたりをこれを伝てありし」とあり、説経が錫杖と貝を捨てて三味線を用いたのが説経祭文、錫杖と貝を捨てずにその使用法を改良したのが貝祭文である。

金杖は八角八寸の先を鉛筆状にとがらせ、金・銀・銅の合金で吹いた無環で、頭部先端に横六本の筋を刻んで六道を示し、頭部を有頂天、下方を多宝塔であるとされる。首金具を馬の尾髪を撚り込んだ紙撚りを杖の小穴に通してグラグラに取り付け、キンキンという妙音から金杖の名がついたといわれる。

また、ジャクジャクと音がするから錫杖と呼ぶと『釈氏要覧』<sup>11)</sup>にあり、錫杖の原名カツカラ *Khakkhara* もその音からとある。

東北地方の金杖は、かつて宇都宮在高久村（現那須郡那須町大字高久）相馬金次郎商店の一手販売であった。関西地方では、八日市市浜野町、左衛門作で、祭文も左衛門とも書かれ、「サ」印の金杖が江州音頭で使用された。近年京都の仏具店で江州音頭取りの要望で製作されたが、振鈴の響で派手である。

歌祭文初期の「賽の河原の祭文」「五輪碑五体図祭文」「懐胎十月胎内さがし」など、仏教的要素を多分に含んでいる。「祓い清め奉るノホホ



……「うやまて申し奉るヨホホ……」の「ノホホ」「ヨホホ」は口で唱えた法螺貝の擬音で、三味線の口唱歌（口三味線）のデン・レン・トロレンなどデロレンに近く、独特の白声で、デロレン・デロレンと口三味線で唱えられている。

貝を吹くには、一の貝、二の貝、三の貝の三種類で、いずれも一の貝後半奏法で納める。説経・文弥・送り・愁嘆の貝もあり、その流れを引くとみえる白里軒虎元が残した貝祭文のSPレコード「佐倉義民伝（大正初期のオリエント盤）」<sup>(12)</sup>には、ダシの一部とそれに続く一の貝・文句によってうかがえる。

その他の祭文のレコード資料として、小沢昭一氏取材・構成による『日本放浪芸』<sup>(13)</sup>に山形祭文、江州祭文が入っており、貝の吹き方、発声法など参考になる。

『人倫訓蒙図彙』<sup>(14)</sup>の祭文の項に「江戸祭文というのは白こえにして、力身を第一として歌浄瑠璃のせずという事なし」とある。

「白声」とは、もっとも低い呂の声、しゃがれた声で、「力身」とは、りきむ、力をこめてきばって声を張りあげる、いきみ声で、祭壇の前で護摩をたく修験者の経文の声に似ている。

関山和夫著『仏教と民間芸能』<sup>(15)</sup>の中に「祭文の節まわしは、声明から出た日本芸能独特のもので、発声法は、白声、力見声、へばり声といわれる「しわが声」（唄れ声）で、これは日本の説教・謡曲・浄瑠璃・祭文・浪曲などに共通している。マイクのない時代には、この発声法が有効だったからである」と指摘されている。

祭文語りは、一度喉を壊した声で、語らないでいると元の声に戻り、

祭文は語れない。祭文語りの生命で、江州音頭の人達もこの白声がでなければ終りである。

## 二 近世のデロレン祭文

デロレン祭文は江戸の地に現れた後、説経節の後胤である説経祭文や浪花節に押されつつも、北関東・東北、さらに北陸地方を経て関西地方・四国（高知）・中国（鳥取）・九州ほぼ日本全土に流布している。

『嬉遊笑覧』（文政十三年）<sup>(16)</sup>巻六上には、寛政頃の「江戸祭文」の話として、山伏の祭文語りが無類の風俗で江戸に現れたとある。同書「或間付録」にも「……今江戸にも山伏やうの者来たりて語る歌祭文は上州祭文と呼ぶ。皆上州より来る故なり、これ又他処のも少し」とある。「巻六上」には、仙台の奥浄瑠璃について述べた箇所が「……奥より南部の方には祭文を多く語ると」おそらく文政頃には、デロレン祭文は説経祭文などに押されて奥羽地方へ移していったものであろう。

『新編武蔵風土記稿』<sup>(17)</sup>「榛沢郡」の項に「総て上州郡波郡に属せしを、寛永年間の洪水に、烏川の瀬北に移てより以来武川に属す」とあり、利根川の流れの変化から武州とも上州とも記録され、利根州を利用して江戸へ、また中山道を経て諸地方へ、その中で関西のデロレン祭文は、武州岡部・小島の上州祭文から伝播していることに注目したい。

天保十一年（一八四〇）五月の「仙石原御関所山越一件」<sup>(18)</sup>「箱根町誌」には、山越で処罰された四人の祭文語りについて記載があり、箱根資料館に写真と様子が供覧されている。上州前橋・会津・江戸を生国としており、祭文が北関東から東北へ伝播していた状況が確認される。なかで



も師匠格が「法印」を称していたこと『嬉遊笑覧』に「山伏よりの者」とあわせて注意して見る必要がある。

明治初年の仙台祭文について鈴木省三『仙台風俗志』に「口に小法螺貝を当て時々ししし、レンレンレン、レンレ……と聞ゆることなく吹き鳴らし其音調を助るなり……」とあり、江州音頭の特徴とよく似ている。

### 三 祭文踊りと祭文音頭

デロレン祭文が土地の芸能盆踊りと結びついたのは関西地方である。

京・大阪など上方の都会地を中心に歌祭文が流行していた頃、いろんな踊り口説きも巷に流行し、また、信仰上の行事よりさらに娯楽性を強めた年中行事として太平の世の習いとして流行した。

その時代に、京や大阪に隣接する滋賀・奈良・兵庫北部では、歌祭文のネタを音頭に用いた盆踊りが行われていた。

すでに山伏特有の白声でなく、祭文踊り、祭文音頭と呼んでいるが、今日では江川音頭に吸収されたりして聞けなくなった。

しかし、大和の田原や、宇陀郡、吉野郡（紀ノ川流域）では現在も踊られており、三重県飯高町では、祭文くどき系統で飯南祭文踊りというものがある。祭文踊りの歌詞に「祭文踊りというものはナー・手拍子、足拍子、腰の拍子、三拍子揃えて踊るなら、見ているどなたも嬉しかろ」とあるように、両手を前斜下方へ振り、片足を後方へ相当強くはね上げるか、このとき腰を強く落とすのが祭文踊りの特徴で江州音頭の踊りに似ている。

ヨイトヨヤマカドツコイシヨと囃子、節や取口に少々違いがあるが大

体七五調三下り、四下り施律で、江州音頭平節囃子である。

### 四 江州八日市祭文音頭の発生

江州八日市は聖徳太子が推古九年（六〇二）三月八日、琵琶湖東岸平野の中心に市場町として初めて市を開いた町である。

文化六年（一八二九）、神崎郡神田村生まれの板前をしていた西沢虎吉（一八〇七〜一八九〇）が、当時八日市の市場に出入していた武蔵国榛沢郡岡部村（現・埼玉県大里郡岡部町）出身の山伏姿の祭文語り、萬寶院櫻川山にデロレン祭文を習い、当時盛んであった念仏踊り、踊り口説に祭文を加味し「江州八日市祭文音頭」を創った。これが後にいわれる江州音頭で、櫻川大龍を名のった。

大龍に協力し音頭普及に努めたのが、真鍮鋳物業を営んでいた奥村文在衛門（一八四三〜一九二二）で稼業を屋号にとり、真鍮家好文と名乗り、櫻川・真鍮家大流派がデロレン祭文と密接な関係を保持して今日に至っている。この音頭は、七五調の詩型を原則とし、単に盆踊り屋台音頭だけでなく、聞いて楽しむ座敷音頭としての面をひろげた。

屋台音頭は、盃蘭盆の際、中央に組まれた櫓の上で、金杖・法螺貝を奏でながら踊る棚音頭である。座敷音頭は、天候の都合で屋台音頭が中止になった場合や、いろんな敷座で演じられ、萬寶院櫻川山から伝授された貝祭文の芸能と宗教性が残っている。

### 三 江州音頭の現状と展望

#### 一 踊と節と構成

快いリズムに威勢のいい節回しに心が浮き立って、自然に手足が誘われる。

「ヤ、コリヤドツコイセ、ソリヤ・シツカリヤ

「エー皆様たのみます、ハ、ドツコイ

「これからはヨンヤセの掛声を

ソリヤ、ヨイトヨイヤマカ、ドツコイサノセ

「アー さてはこの場の皆様エーア、ドシタ

「出し」で音頭取りと踊り子は「掛け合い」をする。「外題付け」から山伏祭文由来の語句を読み上げ、「これより読み上げ奉るウッデレレン、デレレン、レンレレレン／＼／＼」の貝落し後「そもそも御段の筆始め……一の節、二の節、半祭文、丸祭文、落として」ソリヤ、ヨイトヨイヤマカ、ドツコイサノヤと囃しがつく。

かつて、天秤棒一本に生活をかけ、商売に辛抱という近江商人、踊り方も商売の手順ともいわれる。

① たもとを払い ② こんなものは如何です。 ③ 売った ④ 左のお客さん ⑤ 右のお客さん ⑥ 売買いできて手を開く ⑦ メを打つ。

ドツコイショ（六根清浄）の掛け声も近江商人の根性を表し神仏への祈りでもある。

屋台音頭で、初代櫻川大龍の芸風を継承した二代大龍のレコード「一の谷」（大正初期のニット盤）によってうかがえる。また、初代真鍮家好

文の芸風を示す二代好延が吹き込んだレコード「千両幟」（大正のニット盤）と比較すると、いかり節・なげき節・落とし節などさまざまな取り口がみられる。

座敷音頭の節構成の一例に、昭和五十七年櫻川京龍（能登川町）が演じた「安宅関」があるが、半詞と啖呵と半祭文落しで、浪花節調に流れている。真鍮家文好（初代好文孫）によれば、昔の座敷音頭は語り出しに、貝（一・二・三の貝）を奏でたという。

昭和十年祭行の櫻川本春編『江州音頭と伊勢音頭』の台本集には、「声調べ」「マクラ」「外題付け」「本題」、後半部に「キリ」として愁嘆場「タタミ込み」が入り、貝祭文に近い座敷音頭を口演している。

このような貝祭文、座敷音頭の形を近年、江州音頭玉家二代家元櫻川好玉（八日市市）が古老に学んで復活したことが注目され、今に生きる「江州八日市祭文」として稀少価値が究めて高い。

まず、「声調べ」は法螺貝を口に当て、一の貝（胴声）、二の貝（中甲・莊重）、三の貝（甲・高揚）の順で、デロレン、デロレンと唱えながら錫杖を七五三に振り分け、喉咽の調子を調える（山形祭文では悪魔払いと称している）。「マクラ」は仏教的文章からなるが、法語等引用しつつ滑稽を交え、もじり祭文で法芸一如を説く。「表題付け」の出しを送り祭文で一の貝を奏し、「本題」を熱演する。声の色は力身を第一とした白声で、三周説法や安居院流の説教の型に似ている。

初めしんみり、中おかしく、終りとうとくと語り、「愁嘆場」や「タタミ込み」で一席を終わる。弁、声、才、博と修業、精進し「型」に入っ

好玉はデレン祭文を保存するでなく、再創造することにも力をそいでいる。『東海道名所記』<sup>(21)</sup> 万治元年には、「山伏一人来り、錫杖をふりて祭文を読む、かしましき物音も聞えず」とあり、『人倫訓蒙図彙』<sup>(22)</sup>の挿絵の祭文語りは、本式の手錫杖である。

この「かしましさ」を改良し環を取り外したのが「金杖」で、声調は錫杖を、芸題付から金杖を上に一、下に二に振り分けて、時代の対比を付けている。

法螺貝も小型の山鳥貝を使用し、「本題」を初段・中段・後段に貝落して一の貝を吹く。往時は、段区切りで席に盆や筥が廻され、席料や賽銭が集められる方法が取られていた。これらのギャグを入れつつ面白さ、楽しさの工夫している。また、愁嘆場で文也の貝、ナゲキの貝を奏法し、貝祭文の芸能に近づけている。

現在の座敷音頭や山形祭文の高座衣裳は、紋付羽織袴姿、舞台後方に最屢筋から贈られた「後幕」を掛ける。舞台中央には、足の高いテーブル「前幕」、演台と並んで「湯呑み台」には芸名の入った「湯呑み幕の掛け」、立ったままで口演する。

安斉竹夫編『浪曲事典』<sup>(23)</sup>によれば、桃中軒雲右衛門の前身は祭文語りで、明治三十一年頃、壮士達の演説を浪花節に採り入れ、現在のようなテーブル掛け、紋付袴、屏風で舞台を飾り、曲師を衝立に隠した舞台を考案している。このテーブル掛けが大流行し、最屢筋は幕を贈ることになった。江州音頭や山形祭文もこの演出が多く取られるようになったが、敷座芸としては残念である。

江州八日市祭文の好玉も最屢筋から贈られた幾組もの華麗な幕を所持

するが、貝祭文の母始である近世山伏祭文に近づきたい一心から、高座に正座し、付け貝（伴奏者）を後方に座らせ、半祭文落としには金杖を持ってデレンデレンと口三味線を入れさせる。

『仙台風俗志』<sup>(24)</sup>によれば、明治初年の東北地方の祭文語りは総髪を大銀杏に結び、長い紐の螺緒の付いた法螺貝を肩に掛けて歩いている。

『人倫訓蒙図彙』<sup>(25)</sup>に「かけいで山伏とて、松杖に頭襟篠簪を着したり」とあり、髭面蓬髪、黒の衣裳、天台輪袈裟、草履ばき、脇差、手に錫杖を持って歩いている。

頭に頭襟、白の着付けの上に柿の法衣、青色の房付結袈裟、白綾織りの袋に納めた宝剣を腰に差し、右手に錫杖と金杖、左手に数珠と法螺貝、匣子を持って語る。この装束が近年一般で、貝祭文は生きているのである。

## 二 江州音頭と寄席芸

江州音頭が明治になって寄席に進出したのが注目される。「まんざい」「万歳」から「漫才」文字が多出するまで、いろんな雑芸の中で、明治三十年代大阪千日前の各小屋は江州音頭が人気を呼び、後の櫻川・櫻山を名のる漫才師は江州音頭系統である。

『上方芸能』<sup>(26)</sup>に現代漫才の始祖玉子家円辰が江州音頭を習いに本場八日市真鍮家に来ていることが聞き取りで明らかにされている。

明治三十四年七月の『朝日新聞』<sup>(27)</sup>で千日前総まくり、「音頭取りはいつも二人宛登場して、一人が唄えば他の者は法螺祭文の如く錫杖を振り貝を吹き……」当時の職業の様子が察知することができる。

江州音頭のもう一つの影響は「河内音頭」を生んだことで、北河内の歌亀は江州音頭を骨子に浄瑠璃義太夫節の節調等加味した河内音頭を南河内の岩井梅吉は、明治二十六年に旧来の音頭に江州音頭を加味し、河内十人斬りで有名になった。

### 三 将来の展望

江州音頭の演者が、デロレン祭文の型式から浪花節調に流れ、一時期もてはやされたが、浪曲と同じ運命の道をたどっている。

民衆強化の手段としての節談説教が近代学問の波に押されているが、貝祭文も同じで、文化史上大きな盲点といえる。

藤原勉著『山伏の伝承文芸』<sup>(28)</sup>によれば、山形県には明治十年に「山形県演芸共和会」が結成され、約七十名の祭文語りが所属し、技を競ったという。平成四年六月、青森・山形県で江州祭文を聞く会が催された後、現地調査をした。かつて東北地方には計見・梅ヶ枝・山口・花川・櫻川・櫻山・荒川など七流があったが、昭和五十年代には計見・梅ヶ枝・山口の三派となり、現在計見派の二名が残っている。老いた太夫の肩に伝統ある山形祭文が乗っかっており、東北の町村から祭文語りの姿をみることはなくなるだろう。

○三代目計見一風（明治四十五年生まれ、長井市）

○三代目計見一若（大正元年生まれ、白鷹町）

計見一風は好玉の江州祭文を評して、「山形の梅ヶ枝、桜川流に以て、賑やかに聞える」という。計見派の貝は、江州の柔に対して剛で、江州祭文とのつながりを興味深い。

伊賀祭文は、上州小島（現・本庄市小島）の大住院山崎東雲斎が伊賀に祭文を伝えたといい、二代楽翁の弟子・山崎明春は、盆の前後にもっぱら江州音頭を取っていたという。

昭和三十年八月七日、NHK名古屋放送局が録音した「一の谷」は祭文を後世に残した録音で、昭和三十六年、明春が七十四歳で他界するとともに惜しくも山崎伊賀祭文は消えた。

辛うじて余喘を保つ東北祭文に対し、江州音頭宗家二代三代大龍は、芸風等で推進役を果たし、玉龍・楠龍・錦龍・京龍・昇龍・虎龍・貴美子・梅子など技量の優れた多くの弟子を育てている。四大大龍は三代寿賀元から、五代は捨丸系から継いだが、昭和六十年、五代他界とともに栄誉ある大龍の名跡も今は襲名者がいなく、淋しい限りである。

真鍮家は二代好延（初代の実子）、真鍮家からの分家櫻川梅勇・好玉らを輩出し、三代から四代五代と続き、今は文好（初代の孫）が宗家を支えている形である。

このほか、大龍系の傍系・寿賀元系が七代小龍系が五代、捨丸系が四代、また、櫻山系や各派の分れがあり、踊り音頭としての江州音頭は定着したが、雛山が伝えた貝祭文を再創造する必要がある。

### 四 萬寶院櫻川雛山覚書

江州八日市祭文創始に当たった「萬寶院櫻川雛山」とは、いかなる人物なのか。『近江神崎郡志稿』昭和三年には「……金念寺墓地に葬られた櫻川雛山という貝祭文読は……」とあるが、葬られた記録はない。

萬寶院調査は、平成三年二月福田栄一氏（埼玉県大里郡岡部町岡部七六一）

の協力で、萬寶院の旧地を確認した。関根昭一氏（同町岡部七五五）宅の屋敷がその跡で、一隅に藁葺き二十畳位の堂であったという。

関根家では、萬寶院護持仏厨子入不動明王像が丁重に祀られており、廻向の続経を行ったときの感激は忘れられない。

平成五年三月、三度目の現地調査をしたが、福田栄一氏の聞き取りによれば、雛山の子燕州は北埼玉郡除堀村のお堂で生まれている。燕州は小供のころ天野ちとせ（携得妙平信女）と恋仲となった。ちとせの父は厳格な庄屋で、二人の仲が知れ外出できず、狂わんばかりに思いつづけた。雛山も燕州を京都でよく祭文を頼まれる寺に入門させた。数年が過ぎ雛山は、縁日でちとせと偶然出会い燕州の事を尋ねられた。京都で僧になっっていることを話すと連れて行ってくれという。京都で二人を会わしたことが親に知れ、ちとせは勘当となり、雛山は申し訳けないと岡部に住んだ。

幾度か雛山は二人に会いに京都に行った。帰りに琵琶湖周辺の近江八景を旅しながら、江州八日市に逗留し貝祭文を伝授したという。

近江は毎日のようにあちこちで祭礼や祭の縁日に祭文を演ずると、「おひねり」が飛ぶように投銭された。岡部で四・五年暮らせると雛山はいつていたと、私の祖母から毎日のように聞かされたという。その間に財を蓄えたが岡部の御堂にいること極めて少なく、箱根の仙石原関所で死んだかもしれぬという。

斉藤伊勢松氏（岡部町文化協会理事）によれば、土地の伝承によると、萬寶院櫻川雛山は「龍山」ともいう。天野家戸籍によると、天野ちとせの父は燕州で安政元年（一八五四）生まれで、他家に預けられていたらしく、

## 祭文の研究

明治十年（一八七七）二十三歳にて岡部に住んだ。明治三十一年四十四歳の時に、福田林蔵（栄一の曾祖父）の世話で、栃木県足利市月屋町に移転している。千歳の新作のとき、土地改良事業のため墓石を足利市へ移転した際、墓には毛髪の入った壺があり、換地委員で移転に立会ったという。

墓石は正面に「法印大先達龍山霊」、向かって右側に「元治元甲子五月六日」、左側面に「祭主天野千歳」とある。もう一基には、「権大僧都燕州」「携得妙平信女」、右側面に「明治二巳年十二月二八日北埼玉郡除堀村産」、左側面に「慶応四戊辰年四月十二日同郡尾羽村産祭主天野千歳」とある。

現当主天野浩夫氏（足利市月谷町六六六）によれば、雛山の雛が燕州の燕になったという。晩年の燕州は托鉢も思うにまかせず、萬寶院の資産を処分し、福田栄一家にはこのころ買い取った燭台が今も残っている。

萬寶院護持仏で、外出時常に背に負っていたと伝える木造不動明王に納められている仏説聖不動経、五体加持、南無三十六童子から、木曾御獄行者修験者で、墓碑に現れる「龍山」がなぜ雛山と刻まなかったのか、櫻川雛山は祭文の亭号だからであろう。江州音頭の祖櫻川大龍の「龍」は龍山の一字か。箱根仙石原事件も今後調査報告したいと思う。

## おわりに

仏教芸能は長い歴史を通じて日本人の体に伝わってきた生の呻吟で法芸一如の方法で発展してきた。しかし、明治以降、浪曲の隆盛とともにしだいに衰退し、古典芸能における共通の悩み、自然と消え去っていく

運命にさらされている。

しかし、平成四年三月十八日、玉家二代家元櫻川好玉（八日市市）が、  
 仏教大学関山和夫教授らの肝煎によって、建部弘誓寺（八日市市、浄土宗）  
 で、萬寶院櫻川雛山の追善法要と二代目襲名記念公演が開催された。

関山和夫仏教大学教授の「祭文語りの歴史」の講演後、「貝祭文石童丸」を披露、貝祭文が単なる余興としてでなく、「法芸一如」の仏教芸能として結びつけたこと、デロレン祭文が仏教と関わっていることを理解し、その再興を喜んで多くの人々が集まったことなど、まさに貝祭文は生きていたのである。

しかし、デロレン祭文の文化的価値がわかる若者は存在するのであるうか。残された文化遺産を次の世代に継承させるためにも、若者にも興味あるデロレン祭文を聴ける機会を与える必要がある。

江州音頭そのものは、琵琶湖の水の流れとともにデロレン祭文を各地にふるさとの香を運ぶに違いない。

〈注〉

- (1) (2) (3) 五米重編『近世庶民生活資料集成』一七「民間芸能」。
- (4) 『人倫訓蒙図彙』七「元禄三年」（国立国会図書館所蔵。復刻『日本古典全集』）。
- (5) 『淋敷座乃慰』『延宝四年』。
- (6) 『色竹歌祭文摘』『享保年間』（明治四五年、図書刊行会刊）。
- (7) 『嬉遊笑覧』六ノ上「音曲」（文政一三年）。
- (8) 『撰陽奇観』二九。
- (9) 高野辰之著『改訂日本歌謡集成』（春秋社刊）。
- (10) 注(7)同。

- (11) 『釈氏要覧』『修験道辞典』
- (12) 自里軒虎元の芸名は千葉県の上総白里に因むものだろうか。十分位録音。
- (13) 小沢昭一編『日本の放浪芸』ビクターレコード五枚目「語る芸」。
- (14) 注(4)同。
- (15) 関山和夫著『仏教と民間芸能』（白水社）。
- (16) 注(7)同。
- (17) 『新編武蔵風土記稿』二三〇。
- (18) 『箱根町誌』三。
- 生国上野国勢多郡前橋村 法印活柳
- 江戸神田作聞町出生 法印善教
- 生国会津米汲村 活柳弟子 岩元
- 生国江戸町一丁目善教弟子 龍山
- 祭文を役人に聞かせた後、「さがれ」といわれたのを、感違い、引返す。  
 さがれよりよい（男四女二人）。
- (19) 鈴木省三著『仙台風俗志』（明治初年）。
- (20) 櫻川本春編集『江州音頭と伊勢音頭』（京都宮田開榮堂、昭和一〇年）。
- (21) 『東海道名所記』（万治元年）。林喜代弘著『浪花節以前』（芸双書）七「うなる」白水社刊。
- 金杖は、チョボクレ、チョンガレ、うかれ節、あほだら経、浪花節使用。
- (22) 注(4)同。
- (23) 安斉竹夫編『浪曲事典』。
- (24) 注(19)同。
- (25) 注(4)同。
- (26) 竹本浩三著『遙かなり円辰——漫才の源流をもとめて』（『上方芸能』昭和五八年七月、六一年二月）。
- (27) 「千人前総まくり」（『朝日新聞』明治三四年七月中旬以降連載探訪記）。
- (28) 藤原勉著『山伏の伝承文芸』（『日本の民俗宗教』七、弘文堂刊）。

# Die chinesische Fassung der Abhisamācārikā aus der Mahāsāṃghika-vinaya. (1)

Von Minori Nishimura

Die Erläuterung des Abhisamācārikā. Die Regel für die Abte.<sup>1)</sup>

## I — 1

Der Erleuchtete (Lehrer der Götter und Menschen,) nahm Wohnung im Śrāvastī.<sup>2)</sup> Gerade zu dieser Zeit versammelten sich die Mönche und wollten ihr Fasten halten, ihre Poṣḍha, als Erneuerung ihrer Gelübde. Und sie versammelten sich alle. Damals war Nandana der Saṃgha-Sthavira, der Abt, der Älteste der Mönche, und der war noch nicht gekommen. Es waren Spender (Dānapati) da, die Sachen gebracht hatten. Sie warteten, bis sich die Mönche ganz eingefunden hatten, denn sie gedachten, Almosen zu geben. Und als sie fragten, ob sich die Mönche schon alle versammelt hätten, oder ob sie noch nicht da wären, wurde ihnen also geantwortet: "Noch sind sie nicht alle versammelt." Und als gefragt wurde: "Wer ist denn noch nicht da?", da waren die Antwort: "Der Oberste der Mönche ist noch nicht gekommen." Die Gönner, die Spender waren darüber sehr ungehalten und sprachen also: "Wir warten auf die Versammlung aller Mönche, damit wir ihnen unsere Spenden geben können, und der Abt ist nicht hier ..." Und sie warteten schon ziemlich lange, da gaben sie einfach ihre Almosen ab und gingen fort.

Der Abt nun kam, als es schon gegen Abend ging, führte aber nicht die Śalākā-Zählung durch, und rezitierte auch nicht. Die Mönche aber sprachen alle die "Wünsche nach vollkommener Reinheit",<sup>3)</sup> die Chanda-pārisuddhi und gleich darauf in abgekürzter Form die vier Pārājikā aus dem Anfang der Gebotsbücher und gingen dann weg. Da fragten nun die Novizen also: "Kommt nun der Obere oder (noch) nicht?" Und man antwortete ihnen so: "Gekommen ist er, aber auch gleich wieder zurückgekehret." Dies mißfiel den Novizen sehr, und sie sprachen: "Wie geht es zu, daß der Obere kommt und niemandem etwas sagt, und daß er von dannen gehet und es auch niemanden wissen läßt?"



Die Mönche nun gingen mit diesem Ereignis zum Erhabenen und erzählten es ihm. Der Erleuchtete aber sprach: "Gehet mir den Nandana rufen, holet ihn !" Und er ward gerufen, und als er kam, da geruhte der Erleuchtete ihn also zu fragen: "Ist dies alles wahr?", worauf Nandana antwortete: "In Wahrheit ist es so." Da geruhte der Erhabene so zu sprechen: "Von heute an soll der Oberste der Mönche rechtens dieses wissen. Was ist es nun, was ich ihm kund und zu wissen gebe? Als Dharma hat der Obere zu wissen, ob jetzt die Poṣadha ist, ob sie nun am 14. oder am 15. des betreffenden Monates gehalten wird, oder ob es sich um eine dazwischenliegende Poṣadha<sup>4)</sup> handelt. Ob sie am Tage oder in der Nacht stattfindet. Natürlich hat er auch den Ort zu wissen: ob in der Feuerhalle (der Agniśālā), im Lehrsäle (der Prahāṇaśālā) oder im Walde. Dann hat der Abt in breitem Rahmen, angefangen von den Pañcasūtren bis hinunter zu den vier Pārājikā und gāthās und die anderen Merkwörter für die Mönche zu rezitieren. Wenn es im Śrāvastī, im Dorf Mönche gibt, so soll der Ordensälteste sie richtigerweise zum Sūtrenrezitieren heranziehen. "Wir wollen die Poṣadha halten, nun, am 14. oder am 15., vor dem Essen oder nach dem Essen.

Zuvor aber soll rechtens jemand veranlaßt werden, den Boden aufzuwischen, den Schmutz zu beseitigen und Blumen zu streuen. Der Ordensobere soll nun wissen, wer die Beschwörungsformeln zu rezitieren hat, wer die Gebote vorlesen soll und wer die Zählstäbchen herumreicht. Wenn zur Stunde der Predigt die Gönner und Spender, aber noch nicht alle Mönche versammelt sind, dann hat der Abt natürlich in diesem Sinne eine Predigt zu halten, und die Leute nach ihren Mühen zu fragen. Wenn er dazu nicht in der Lage ist, muß er den Zweiten in der Hierarchie darum ersuchen.

Wenn nun der Gesetzeslehrer so bei der Predigt ist, und es neigt sich die Stunde zur Poṣadha, dann muß er die Spender und Gönner fragen: "Wünschet ihr zu gehen oder zu bleiben ?" So sie zu gehen wünschen, soll ihnen, wie es sich gebühret, eine dementsprechende Beschwörungsformel mit auf den Weg gegeben werden. Wollen sie aber bleiben, dann mögen sie hinausgeleitet werden und die Poṣadha durchführen. Die Śālākā sollen mit duftendem Wasser, wenn es welches gibt, gewaschen und herumgereicht werden. Wenn nur wenige Mönche anwesend sind, dann soll richtigerweise einer dem anderen, dem nächsten die Zählstäbchen reichen; dabei geht es nicht an, die Stäbchen mit unverhülltem Haupt und unverhüllten Schultern weiterzugeben, sondern der Betreffende hat sich die Sandalen auszuziehen und die Stäbchen mit bedeckter rechter Schulter weiterzugeben. Genauso soll es der die Stäbchen Empfangende halten. Zuerst sollen die Zählstäbchen herumgehen, dann sollen die Śrāvakā zirkulieren, und nach dieser Zeremonie soll also gesprochen

werden: "Wir, die Mönche und die Śrāvakās sind zusammen so und so viele Personen." Der Ordensobere hat die (Prātimokṣa)vinaya zu rezitieren. Wenn er dazu nicht im Stande ist, so möge er den Zweiten in der Rangfolge darum ersuchen; ist auch dieser nicht dazu in der Lage, soll ein anderer der Mönche, dem es möglich ist, die Rezitation vollziehen.

Wenn es bei der Sūtrenlesung schon gegen Abend geht, wenn sich der Himmel stark bewölkt hat, wenn es stürmt und regnet, wenn Alte und Kranke anwesend sind, die es nicht ertragen können, lange zu sitzen, wenn welche weit weg wohnen, wenn es die Zeit der Trauer um einen verstorbenen König ist, wenn man Räuber befürchten muß, dann darf man getrost die Sūtren in abgekürzter Form rezitieren. Ist es aber noch früh am Tage, und keines der oben genannten Hindernisse zugegen, so erfolge die Rezitation der Sūtren in breitesten Rahmen. Mag der Abt selbst rezitieren, mag es einer von den übrigen tun, möge es im Chor geschehen, wenn in der Nacht gepredigt wird, dann soll es Dispute geben, einen Reigen der Fragen und Antworten und Segnungen. So also soll das Dharma der Schenkung sein, andernfalls übertritt man das Abhisamācārikā-dharma.

I — 2

Der Erleuchtete geruhte, im Śrāvastī Wohnung zu nehmen. Zu jener Zeit versammelten sich die Mönche und wollten eine Poṣadha abhalten. Es waren Gönner und Spender gekommen, die Sachen gebracht hatten, die sie spenden wollten. Es sprachen die Dānapati also: "Hat sich die Mönchsschar noch nicht versammelt?" Und man antwortete ihnen: "Noch nicht." Und als sie fragten, wer denn noch nicht gekommen sei, erhielten sie die Antwort: "Der nach dem Abt Höchste im Range." Das verdroß die Spender gar sehr, und sie sprachen: "Wir wünschten, unsere geringen Gaben hierherzubringen und dem Kloster zu schenken, und da ist der Vizeabt nicht anwesend, also wahrhaftig..." Und da sie recht lange warten mußten, legten sie schließlich ihre Gaben hin und gingen weg. Gegen Abend kam dann der Vizeobere des Klosters und der Abt ärgerte sich so, daß er sagte: "Der Verehrungswürdige hat nur mich alleine gemäßregelt, hat aber nicht den Vizeabt zur Rede gestellt."

Mit dieser Kunde liefen nun die Mönche zum Verehrungswürdigen und berichteten ihm alles. Da sprach der Erleuchtete: "Geht, und holt mir den Mönch!" Und als dieser kam, fragte der Erleuchtete den Mönch: "Ist dies alles wahr?", worauf der Mönch entgegnete, daß sich alles so verhielte. Da sprach der Buddha: "Von heute an verhalte sich auch der Vizeabt zur Zeit der Poṣadha, wie ich es nun sage. Was dies

aber nun ist? ... Alles ist so, wie ich es über den Abt auch sagte, nur die eine Stelle ist allerdings anders. Wenn der Abt zu irgendeinem Dinge nicht in der Lage ist, hat der Zweite die Verantwortung. Wenn er sich nicht demgemäß verhält, vergeht er sich gegen das Abhisamācārikā-dharma.

I — 3

Der Buddha wohnte in Śrāvastī. Zu jener Zeit wollten die Mönche eine Poṣadha veranstalten, und obwohl der Abt und der Vizeabt anwesend waren, kamen die übrigen Mönche, die im Dorf bummelten nicht rechtzeitig. Der Abt und sein Vize waren darüber sehr ungehalten und sprachen: "Der Ehrwürdige hat nur uns gemaßregelt, nicht aber die übrigen." Die Mönche berichteten nun dem Buddha die Angelegenheit.

Der Erleuchtete ließ daraufhin die Mönche rufen, und als sie gekommen waren, sprach er zu ihnen also: "Stimmt das?" Und die Mönche antworteten, daß es der Wahrheit entspräche. Also sprach der Buddha: "Dies künde ich den Mönchen, daß sie es von heute an so halten mögen. Was das ist? So hört: Vom ersten und zweiten des Monates an bis zum 14. bzw. 15. sollen alle sich vergewissern, an welchem Tage und an welchem Orte die Poṣadha bzw. die Mittel-Poṣadha stattfindet. Wenn man fragt, welcher Tag heute sei, darf dagegen nicht zurückgefragt werden, welcher Tag gestern gewesen sei. Das alles muß richtig gewußt werden. Befürchtet man, das zu vergessen, dann soll man gespaltene Bambusstäbchen an einer Schnur vor der Lehrhalle, bzw. vor der Küche aufhängen, und die Wissenden (直月) sollen jeden Tag eines der Stäbchen abnehmen. Am Tag der Poṣadha müssen die Mönche intensiv die fünf Gebotstexte (sūtra), die vier Pārājikā und Gāthā (余者僧常聞) rezitieren. Und die übrigen haben Merkwörter zu rezitieren. Alles war so, wie ich es beim Abt auch sagte, nur eine Stelle ist verschieden. Wenn der Abt und der Vizeabt verhindert sind, bzw. nicht in der Lage, ihre Aufgaben zu erfüllen, haben die übrigen die Pflicht, in ihrer Vertretung alle diese Dinge zu wissen, andernfalls begehen sie eine Übertretung des Abhisamācārikā-dharma.

I — 4

Es wohnte der Erleuchtete in Śrāvastī. Zu jener Zeit aber waren in Jetāvana Dānapati, die ihre Gaben darbrachten, und sie die Mönche essen lassen wollten. da war aber der Ordensälteste noch nicht da, und da der Reis und die Suppe<sup>5)</sup> schon erkalteten, sprachen die Spender und Gönner also: "Sind noch nicht alle Mönche versammelt?" Es wurde ihnen da so geantwortet: "Noch nicht." - "Wer ist denn noch

nicht gekommen?" – "Der Ordensobere." Den Gönnern und Spendern waren diese Worte nicht angenehm, und sie beklagten sich also: "Wir haben unsere Arbeit zu Hause stehen und liegen lassen, um hier den Mönchen Speisen darzubringen, und dann sind sie nicht alle versammelt!" Nach einiger Zeit erschien dann der Abt wirklich, sprach aber dann nicht den Tischsegen, aß etwas verwirrt und ging dann gleich wieder fort. Es fragten die Novizen: "Ist der Abt nun schon gekommen, oder ist er noch nicht da?" Man antwortete ihnen: "Er war schon da, hat gegessen, ist aber gleich wieder fortgegangen." Übelgelaunt wurden die Novizen und sprachen: "Was soll denn das, kommen, ohne jemandem etwas zu sagen, und dann wieder weggehen, auch, ohne es jemanden wissen zu lassen!?" Die Mönche gingen nun alle mit dieser Sache zum Erhabenen und erzählten sie ihm. Da sprach der Erleuchtete: "Man gehe, und rufe mir den Nandana! "Da kam dieser, und der Erleuchtete geruhte, ihn zu fragen: "Sag, hast du dich wirklich so verhalten (,wie man sie mir erzählt hat)?" Nandana antwortete: "Das habe ich wirklich." Da sprach der Erleuchtete: "So soll denn das Haupt der Mönche von heute an für alle Zeit dieses wissen und beherzigen: So hat er sich beim Essen zu verhalten.

Was ist es nun, was zu wissen ist? Wer wird heute das Essen spenden? Wer macht die erste Gruppe, wer die zweite Gruppe aus? Man hat zu wissen, wer um eine eigene Zelle angesucht hat, ob das im Dorf oder im Kloster ist. Wenn es jemanden gibt, der darum angesucht hat, den Mönchen am morgigen Tage Speise spenden zu dürfen, dann darf der Abt dieser Bitte nicht sofort entsprechen, sondern hat zuerst den Namen des Bittstellers, ob er schon vorher einmal hier gewesen sei, ob er Gastspender sei oder wo er seine Wohnung habe, in Erfahrung zu bringen.

Aus Angst, daß die Mönche dadurch in Versuchung geführt werden könnten, daß Besucher hier sind, darf nicht sofort diesen Bitten entsprochen werden. Es ist keinen Bitten zu entsprechen, wenn man nicht weiß, ob es sich bei den Bittstellern um einen Mann oder eine Frau handelt. Ist aber das Ansuchen einmal angenommen, dann darf man auch nicht gleich gehen und den Betreffenden empfangen, sondern muß am nächsten Tag einen aus dem Dorf oder einen Novizen (Śrāmaṇera) hingehen lassen und dies anzeigen lassen. Sollte es vorkommen, daß einer mit der Obrigkeit in Konflikt kommt, daß er von Hochwasser, Feuer, Raub, Geburt oder Tod heimgesucht wurde, und es ihm unmöglich wurde, zu spenden, dann hat der Abt selber das Essen auszuteilen. Gibt es kein Essen, und hat man um Almosen gebeten, dann gehe man zu einem der Gönner und frage ihn, ob er schon etwas zur Verfügung stellen könne oder nicht. Wird man gefragt, wieviele Leute denn etwas essen wollen, dann ist es

wichtig, daß man genaue Angaben machen kann. Wenn man betrogen wird, dann sollen sich, so Speise vorhanden ist, die Mönche im Tempel zum Essen begeben. Ist aber kein Essen vorhanden, dann soll so gesprochen werden: "Es wurden uns leere Versprechungen gemacht, Mönche.

Jeder gehe nun um Almosen betteln!" Sagt nun einer der Antragsteller: "Ehrwürdiger, so wie es sich gehört, will ich gleich etwas spenden.", dann hat der Abt auch gleich den genauen Zeitpunkt, wann die Spende durchgeführt wird, in Erfahrung zu bringen. Ist es Winter, dann haben sich alle zu versammeln und gemeinsam zu gehen, im Frühling aber und im Sommer, dann wird abwechselnd losgegangen.

Will man nun zum Hause eines Spenders gehen, und der hat die Almosen noch nicht vorbereitet, weil es früh am Tage ist, dann spreche man also: "Zum Hause des Herrn soundso wollten wir, wenn aber die Essensgaben noch nicht vorbereitet sind, dann braucht auf uns nicht gewartet zu werden." Es ist auch früh wieder wegzugehen. Gibt es keine Spender und Gönner, dann hat der Abt zu Zeiten in Erfahrung zu bringen, wie über die Sitzgelegenheiten zu verfügen sei.

Beim Besuch im Hause eines Spenders muß der Abt die Sitzordnung kennen. Bei einer Zeremonie im Haus des Gönners, wo um Glück gebetet wird, soll der bittstellende Abt zur Rechten sitzen, handelt es sich um ein Gebet für die Verstorbenen, setze er sich zur Linken hin. Soll ein großes, neues Kissen rasch aufgelegt werden, dann muß dieses mit der Hand weichgestrichen und weichgebogen werden, und man hat Bedacht darauf zu nehmen, sich langsam hinzusetzen und es nicht zu zerreißen. Hat man es nicht eilig, dann darf man sich auch nicht einfach hinfallen lassen, da ja ein Gefäß oder ein Kleinkind dort darunter liegen könnte, und (man hat sich zuerst mit der Hand zu vergewissern, indem) man darüberstreicht. Es dürfen auch keine fettigen Gefäße oder Reiskuchen daraufgelegt werden. Auch darf man sie nicht beim Gebrauch mit der Hand abwischen. Der Abt muß wissen, wer Zimmerdienst hat, wer krank ist, und er hat anzuordnen, daß demjenigen Essen gebracht wird.

Zeigt sich ein Spender nicht sehr freigiebig, dann soll man also sprechen, "An Jahren Gesegneter, du, der Heiligen Ordnung zufolge muß man etwas spenden, es müssen Almosen gegeben werden." Wenn man früh am Tage auf Almosengang ausgegangen ist, dann soll man die Sachen der Reihe nach empfangen, wenn es aber schon spät am Tage ist, hat man zuerst die Gaben durch Boten, die man schickt, in Empfang zu nehmen. Der Abt muß nämlich wissen, was die vorher Gekommenen

an Almosen geben, und welcher Art diese sind, und er muß ihm je nach Fall den entsprechenden Segensspruch erteilen. Wenn nun die Gönner Essen bringen, und dem Abt viel Speise zu geben versuchen, dann hat der zu fragen, ob alle Mönche gleichermaßen bekommen haben oder nicht. Wird ihm aber geantwortet, daß nur der Abt bekommen habe, dann soll er so sprechen; "Alles muß gleichermaßen gerecht verteilt werden", Wird ihm aber geantwortet, daß alle gleich viel bekommen hätten, dann kann er die Almosenspeise annehmen.

Wenn er für sich nur wenig will, dann soll er nur wenig nehmen und so sprechen; "Gebet den Rangniedrigen umso mehr!" Hinsichtlich besonders wohlschmeckender Dinge wie etwa Milch, Joghurt, Reisbrei, Fleisch oder Butter soll der Abt so sprechen; "Gebt allen gleich viel!" Dem Abt sei es Gesetz, nicht zur Speise zu greifen, bis alle der Reihe nach empfangen haben, und erst wenn alle "Es ist verteilt." gerufen haben, sei es ihm gestattet, sich zu bedienen. Es geziemet ihm, langsam zu essen, nicht seine Speise schnell aufzuessen, dort zu bleiben, die Novizen durch seine Blicke in Verlegenheit zu bringen, wodurch sie nicht satt werden. Es geziemt ihm, alles gut zu überblicken. Wenn er zuerst mit dem Essen fertig ist, dann darf er nicht gleich hinausgehen, sondern hat zu warten, bis man Wasser zur Reinigung (der Hände) bringt, und bis jeder der Reihe nach seinen Segensspruch gesagt hat. Erst dann also darf man sich hinausbegeben.

Wenn z.B. für einen Verstorbenen seligmachende Almosen gespendet werden, dann darf man dafür nicht etwa einen solchen Segensspruch anbringen. "Ein guter, weiser Mensch ist schon aus dieser Welt geschieden, an diesem glückverheißenden Tag hat man uns allerlei erlesene Speisen bereitgestellt, die wir nun dem Glückgesegneten hier dargebracht haben." Nicht dieser Spruch ist hier am Platze, sondern ein solcher; "Alles was kreucht und fleucht, was Leben hat, führt zum Tode zurück. Nach seinen guten und bösen Taten wird er die Vergeltung dafür empfangen. Für die bösen Taten wird er zur Hölle fahren, für die guten wird er im Himmel (wieder) geboren werden. So einer sich den asketischen Übungen gewidmet hat und den Weg suchte, wird alles irdische Leid von ihm genommen, und er geht in die Erleuchtung ein."

"Wird aber ein Kind geboren, und man hält eine Glücksandacht, dann dürfen aber jene Worte nicht gesprochen werden, sondern man hat wie folgt zu beten: "Kindchen, in dieses irdsche Tal geworfen, am Daumen saugend überlebt es die ersten sieben Tage, und wird nicht von gefährlichem Ungeziefer befallen, und werde groß in deiner Tugendkraft!"



Man bete folgendermaßen; "O Kind, so du dich zu den Sieben Großen Heiligen Verehrungswürdigen, Vipasyin, Śikhin, Viśvabhū, Krakucchanda, Kanakamuni, Kāśyapa, und Śākyamuni-bekehrst, und so du es beschwörst, wird den Eltern dieses Kindes alles Glück dieser Erde, und wenn man wünscht, daß diesem Kinde Glück zuteile wird, dann wird es im Glücke alle übertreffen, dann wird alles im Hause aufs höchste gesegnet."

Betritt man aber nun ein neuerbautes Haus, so darf man zur Segnung der dargebrachten Speisen nicht das folgende Gebet sprechen; "Lodert die Flamme im Hause, so darf man alle Güter, die sich darin befinden, hinausbringen, was immer auch ist, vom Feuer werde nicht verzehret, was eigne Güter sind.", sondern man bete folgendermaßen:

"Alles, was dem Hause Schutz und Schatten spendet, nehmet, was euch frommet, o weise, heilige Schar der Laksmi, Kommt herein und benutzet es. Weise Menschen erkennen dieses wohl und laden jene, die Ordensregeln haben und der Brahma-Lehre folgen, ein. Er bietet Speise dar und Trank, und wenn aus Priestermund erschallen die Gebete, stets ist den Laden große Freude dann, und guten Willens sind sie dann und werden starker Schutz. In langen Nächten lade man sie ein und gebe ihnen Wohnung. Gehen sie ins Dorf oder gehen sie in den Wald hinein, sei es bei Tage oder sei es in der Nacht, die himmlischen Götter werden sie stets beschützen. Wenn man einen segnen möchte, der aber seiner Geschäfte wegen gerade beim Weggehen ist, dann darf man ihm nicht predigen: "In allen Himmelgegenden trifft man auf Raubgesindel, du sollst jetzt nicht weggehen. Jetzt ist wahrlich eine solche Zeit, dein Haus zu verlassen und der Brahma-Lehre zu dienen!" Sondern man halte ihm folgende Predigt: "In allen Gegenden ist tiefer Friede, und Freude spürt man im Herzen ob der Segnungen der himmlischen Glücksgötter. Oh, auf daß du alles gewinnen mögest, wonach dir der Sinn stehet. Friede ist mit allen, die auf zwei Beinen gehen, und Friede ist auch mit allem, was auf vier Beinen läuft. Sowohl, wenn du von hinnen gehst, als auch, wenn du von dannen kommest, sei Friede mit dir! Friede sei dir des Nachts und Friede sei dir wiederum des Tages, stets schütze dich der Himmel, gut und weise sei alles, was dich begleitet, Friede alles und überall. Gesund am Körper und weise im Geiste, weit sei die Krankheit von Armen und Beinen, kräftig und strahlend seist du am ganzen Körper, und nirgends soll dir eine Krankheit Schmerzen bereiten. So du etwas begehrest, so gehe hin, wünsch es dir von Herzen und gewinne es."

6) "Ein Siebengestirn stehet im Osten, das stets die Welt beschützt und alle



Wünsche in Erfüllung gehen läßt. Zuerst ist da Sarithi, das zweite heißt Rokhana, der dritte Stern ist Soodana genannt, das vierte Gestirn Bunhasō, das fünfte trägt den Namen Hosse, das sechste Barana benannt und den siebenten Stern nennt man Asjari; das ist das Siebengestirn, das im Osten liegt und stets die Welt beschützt. Gerade jetzt (auch) beschützt es dich, läßt es dich Frieden gewinnen, bringt dir schnell Gewinne ein, ja, alles, was in den Sternen wohnt, soll dich beschützen. Und wiederum sind dann im Osten die acht Himmelsmaiden, deren erste Raisyamadai heißt, die zweite Sjisjamadai, die dritte Mjoosyoo, die vierte Jasjadara, der und Name der fünften ist Kawkaku, die sechste Harasjūma, Harabuda heißt die siebte, die achte wird Abikara genannt. Das sind die acht Himmelsmaiden, die in den östlichen Gefilden sind und stets die Welt beschützen. Ein Himmelskönig ist, Daidurako geheißen, König Kendappa und alle Himmelsfürsten, die dich beschützen, dir Frieden schenken und dir Gewinne in deine Truhen füllen und dir schnelle Heimkehr gewähren. Im Osten befindet sich ein Sjidai,<sup>7)</sup> Kjuudjaw geheißen und ewig Licht aussendend, den die Himmel lieben und ehren. Alle diese Himmel, die so ihn rühmen, sind dazu da, dich zu beschützen, dir zu deinem Vermögen Gewinne machen zu lassen und dich sicher wieder heimzubringen.

Im Süden ist ein Siebengestirn, das stets die Welt beschützt. Das erste nennt man Magya, das zweite und dritte trägt den gleichen Namen Faguni, der vierte Stern heißt Jowtei, der fünfte Sjittara, den sechsten nennt man Sjifatei und das siebte Gestirn endlich ist Bisyagja geheißen. Dies sind die Sieben Sterne, die im Süden sind, und die die Welt stets beschützen. Sie mögen auch dich bewahren, dir Gewinne bescheren und eine sichere Heimkehr ermöglichen. Auch mögen alle, die in den Sternen wohnen, dich beschützen. In südlichen Gefilden sind auch acht Himmelsmaiden, von denen die erste Raisyamatei, die zweite Sesjimatei und die dritte Mjowsyow heißt. Die vierte trägt den Namen Myowsyowdi und die fünfte nennt man Kawkaku und die sechste hat den Namen Kawzjakw. Die siebente ist Kawriki und der achten ist der Name Fidan. Sie schützen stets die Welt. Ein Himmelskönig ist da mit Namen Biruda, der dich zusammen mit dem göttlichen Dämonenkönig Kwmda beschützt, dir Gewinne ermöglicht, und baldige Heimkehr dir sichert.

Im Süden ist eine Stūpa, deren Name Abihasse ist, und die stets helles Licht ausstrahlt; alle Götter verehren sie. Alle Himmel, die die Stūpa ehren, mögen euch stets beschützen, euch ohne Harm euer Scherflein einbringen und schnell in häusliche Gefilde zurückkehren lassen.

Sieben Gestirne liegen in westlicher Richtung, die stets die Welt beschirmen. Der erste Stern trägt den Namen Anurādhā, der Unvergängliche, das zweite Gestirn heißt Jettha, das dritte wird Mūlam genannt, der Name des vierten Sterns ist Savana, das Rind, den fünften nennt man wie den sechsten Āsālha, das siebte Gestirn aber ist Sbhijit, das Weib, benannt. So heißen also die sieben Sterne, die stets alles auf dieser Welt beschirmen. Die sollen euch beschützen, euch euren Gewinn einbringen lassen und schnelle Heimkehr gewähren. Auch alle (anderen) Sterne mögen dich beschützen. Im Westen sind die acht Himmelsmaiden, von denen die erste Aranbuna heißt, die zweite den Namen Zappot trägt, die dritte Arita, die vierte kaokwau, der fünften ist der Name Igadaisja, die sechste Himmelsjungfrau ist Nabasika benannt, und die siebte hat den Namen Kishikini, die achte aber nennt man Sjadala. Dies sind die Namen der acht Himmelsmaiden. Ein Himmelskönig ist, der den Namen Virūpakkhā trägt, und stets die Weltläufe beschirmt, einen Drachenkönig gibt es, der den Namen Varuna trägt; er und die Scharen der Drachen mögen euch beschützen, euch Gewinn einbringen und euch ohne Ungemach heimkehren lassen. Ein Berg ist im Westen, der heißt Anugrahaka, und in seinem Innern wohnen Sonne und Mond. Wenn man etwas möchte, dann möge man es im Herzen nur recht fest wünschen.

Im Norden ist ein Siebengestirn, das stets der Menschenwelt Schirm und Schutz ist. Der erste der Sterne heißt Dhanittha, der Name des zweiten und des dritten Gestirns ist gleich, nämlich Purvabhādrapadā, des vierten Name lautet Hfulogudani, den fünften Stern nennt man Revatī, den sechsten nennt man Asvinī (Assayuja), und der siebente trägt den Namen Bharanī, der Magen. Das nun sind die Namen der Sieben Sterne, die die Menschenwelt beschützen.

Im Norden ist ein Berg, der Kilāsa ist genant, wo Yakṣa, du Dämonengott stets wohnt, Und die Dämonen, die dort wohnen, mögen immer euch beschützen, euch reichen Gewinn erringen lassen und dann für schnelle Heimkehr sorgen. Der Mond und die Sonne gleich wie die achtundzwanzig Sterne (Sternbilder). Die vier Großen Himmelkönige gleich wie die zweiunddreißig Himmelsmaiden, die Welt lenken. Myojyo gibt es dort im Osten Dhṛtarāṣṭra, Rājā, im Westen Virūpākṣa, im Süden Virūḍhaka Rājā, im Norden Varuṇa die acht Śramaṇa, die acht Brāhmanen, die acht Kṣatriya, die acht Indra-devī. Die alle mögen euch beschirmen, euch Gewinn bringen und schnell heimkehren lassen".

So einer aber ein Weib genommen hat und (die Gäste) bewirtet, so soll man keinen Sermon wie diesen halten, "Fluß durch verdorrten Lande, Reich ohne Her-

rschaft, das kein König beschirmt. Weib, deren Brüder sich nicht beschützen, wie wohl es viele (10) sind", so ist das; sondern die Glückwünschformel laute so: "Glauben haben die Frauen und Gesetz Amdhā. Und auch der Mann kann durch den Glauben, also durch gute Exerziten, durch Almosengeben es so machen, daß beide zusammen ihr Gesetz haben, und so er die richtige Sicht beobachtet-Freude erfahren, und zusammen können sie ihr Glück schaffen, so daß die Himmel ständig jubeln.

Als Vergeltung dieser Werke ist dir ein reicher Haushalt, wenn du die Riten durchführst.: (so soll man sprechen) gibt einer, der ausgeht, Almosen, dann darf man nicht also sprechen: "Kinder seien dir und Reichtum und es seien dir Sklavengesinde und Gold und Gut. Der Rinder und Schafe und aller sechs Arten von Hausgetier sei immer eine stattliche Zahl dir", sondern man spreche also mit der Schale in der Hand von Haus zu Haus bettelnd, treffe ich dich, was wahrlich wertvoll und freudvoll ist, und aus dem Haus gehend ist es dir schwer, Almosen zu geben" Darüber hat der Abt die richtigen Informationen, wenn es nicht so gehandhabt wird, dann ist das ein Verstoß gegen das Abhisamācārikā dharma.

I — 5

Damals weilte der Erleuchtete in Śrāvastī. Zu der Zeit als Nandana den Sitz des Ordensoberen hatte, brachten Patrone (Dānapati) den Mönchen Essen, und obwohl dieser zuerst seinen Platz eingenommen hatte, waren Upananda und andere Mönche nicht pünktlich zur Stelle, was dem Abt nicht gefiel, weshalb er sprach, "Mich allein hat der Ehrwürdige bestimmt, die übrigen zu lenken."

Und er sprach, der Erleuchtete, von heute an sollen künftig alle pünktlich versammelt beim Mahle sein. Der Abt aber tat, wie ihm geheißen. Von den Mönchen aber hatten der Vizeabt und die übrigen dagegehandelt.

Wenn die zum Essen Kommenden vorübergehen, dann darf man nicht schweigend zum nächsten Nachbarn hinsehen, sondern man hat unter allen Umständen zu warten, bis alle da sind, dann darf man essen.

Drängt aber die Zeit, dann darf man, so wie es sich ergibt, essen, was kein Vergehen darstellt. Der Abt soll, wie es sich gehört, seine Segenssprüche sagen, wenn ihm das aber nicht möglich ist, dann spreche der Vizeabt die Beschwörungen, läßt sich auch das nicht machen, dann soll der hierarchischen Reihenfolge nach, bis zu demjenigen, dem es möglich ist, dann die Bittgebete sprechen.

I — 6

Item hat der Abt alles über die Speisung zu wissen. Weiß er nichts darüber, dann ist das ein Vergehen gegen das Abhisamācārikā-dharma.

I — 7

Es weilte der Erleuchtete in Śrāvastī.

Damals bereitete Upananda jemanden vor, der ins Kloster wollte und die Ordensregeln empfangen sollte, der aber auch, als er sie empfangen hatte, ganz so, als wenn ihm überhaupt keine Lehre zuteil geworden wäre, wie Indrasind und Schaf die Lehren nicht kannten, nicht die Regeln, wie man den Priestern (Upadhyāya), Lehrern, Ältestenmönchen gegenüber zudienen sollte, weiters auch nicht die Bestimmungen kannte, wie man sich zu verhalten habe, wenn man ins Dorf oder ins Waldquartier (Araṇya) ging, wenn man mit den Ordensbrüdern zusammen ist, wie man seine Gewandung zu legen, wie man die Bettelschale zu halten habe-von all dem wußte er nichts.

Die Mönche kamen nun mit dieser Angelegenheit zum Erhabenen und erzählten ihm davon, worauf der Erleuchtete also sprach: Ruft mir den Upananda! Und als dieser gekommen war, fragte der Erleuchtete den Mönch: Ist's wahr, was man mir berichtete, oder nicht? Upananda antwortete, so sei es und darauf sprach er, Buddha:, Von heute an soll der Abt seine Jünger, die immer mit ihm sind, so unterweisen. Also worum handelt es sich dabei. Haben Sie erst einmal die Ordensregeln erhalten, dann lasse man sie die beiden Vinaya, rezitieren, die Gesetze der Etikette, wenn das aber nicht geht, dann eines davon, wenn das auch unmöglich ist, dann mögen sie die Pentalog (fünf sūtra) rezitieren, wenn auch das Schwierigkeiten bereitet, vier davon, drei oder bis zu zwei rezitieren lassen, bis hin zu den. „Vier Dingen (pārājikā)“.

Dreimal am Tag obliege man dem Unterricht: des Morgens, des Mittags und des Abends. Wenn das nicht geht, dann soll man darüber nachdenken, was schwere und leichte Sünden oder Verfehlungen sind. Man soll den Schülern den Sinn der Sūtra zu wissen geben, den Sinn des Vinaya, den Sinn und die Bedeutung der (Pañca)skandha, dhātu, āyatana, die Bedeutung der bedingten Entstehung, was dem Gesetz entspricht, sei gelehrt, und ausgeschlossen sei was nicht der Lehre entspricht. Auch wird Lehre genannt, wenn der Unterricht der Sūtren stattfindet, wenn gemeinsam rezitiert wird, oder wenn man gemeinsam meditiert. Ist die

Durchführung des Sūtrenunterrichts, der gemeinsamen Rezitation oder der gemeinsamen Meditation nicht möglich, dann soll man der Reihenfolge hinuntergehen bis zu einem einfachen "Weiche nicht vom Wege ab!" Unterrichtet der Meister seine Schüler nicht auf diese Weise, dann vergeht er sich gegen das Abhisamācārikā-Gesetz.

I — 8

Nun war der Erleuchtete wiederum in Śāvastī. Da kam es des öfteren vor, daß die Jünger, die dem Upananda folgten, nicht kamen, was dem Upananda gar nicht gefiel, worauf er sprach: "Hat mich der Ehrwürdige nicht allein zur Leitung der Schüler bestimmt? Wenn aber keiner der Jünger kommt, wie soll ich dann lehren, wie es sich gehört, und wann soll ich denn unterrichten?" Die Mönche begaben sich mit dieser Angelegenheit zum Ehrwürdigen und berichteten ihm davon, worauf der Erleuchtete sprach: "Ruft mir diesen Mönch!" Als dieser gekommen war, frug der Buddha ihn so: "Verhält es sich so, wie man mir berichtet?" Darauf antwortete jener: "Es ist wahrlich so."

Und es sprach der Erleuchtete: "Von heute an sollen die Jünger künftig dem Meister auf diese Weise zu Diensten sein. "Auf welche Weise dies nun sei? Den Schülern sei es Gesetz, am Morgen früh aufzustehen und mit dem rechten Fuße zuerst in die Zelle des Meisters einzutreten. Wenn er drinnen ist, soll er ihm den Kopfe bis zur Erde verneigend seine Reverenz erweisen und den Meister fragen: "Habt Ihr gut geschlafen, Meister?" Wenn die Fragestunde mit den Jüngern vorüber ist, sollen die Leibschüssel und der Spucknapf weggenommen und an den richtigen Platz gestellt werden. Mit Wasser soll der Boden besprengt und dann aufgewischt werden, worauf der Boden mit Kuhmist bestrichen wird. Dann wäscht man sich die Hände und erst dann reicht man Wasser und Zahnstocher, und man reiche ihm in einem Napf den Brei. Wenn der Meister damit fertig ist, nehme man das Gefäß, wasche es und stelle es wieder an den gewohnten Platz hin.

Wenn es nun jemanden gibt, der Almosen geben will, so gehe man dorthin und empfangen die Speisen. Möchte der Meister nun ins Dorf gehen, dann lege man ihm die Ausgekleidung bereit, falte die Klosterkleidung zusammen und lege sie an den dafür bestimmten Platz. Beim Ausgehen hat man natürlich dem Meister hintendrein zu folgen. Will man um Almosen betteln, hat man das dem Meister zu melden, und dies hat so zu lauten: "Bewahre den Anstand, wie es dem Gesetze gemäß ist!" Ist man nun früher heimgekehrt, hat man natürlich die Bettstatt des Meisters

ordentlich herzurichten, man soll sauberes Wasser bereitstellen, die Pflanzen in Ordnung bringen und so auf den Meister warten. Wenn er zurückgekommen ist, reiche man ihm das Klosterkleid, nehme das Ausgehgewand entgegen, befreie es vom Staube, falte es zusammen und lege es an den dafür bestimmten Platze. In der heißen Zeit soll man dem Meister Wasser zum Baden reichen, in der kalten aber wird die Heizung angemacht. Ist das geschehen, hat man –so es Leckerbissen gibt –dem Meister davon anzubieten. Nachdem der Meister das begutachtet hat, soll er so fragen: "Woher hast du diese erlesenen Leckerbissen?" Wenn nun darauf geantwortet wird, "Aus dem Hause der Hure Soundso." oder "Aus dem Hause einer Witwe", "Eines üppig erblühten Mädchens", "eines Eunuchen", "Von einer übelbelemundeten Nonne", so soll der Meister also sprechen: "Böse Plätze sind jene, von denen es sich nicht geziemt, der Speise zu nehmen." Wird ihm aber geantwortet, daß dies alles ob der Lehre des Erleuchteten, die ich gepredigt habe.", dann soll dies gesprochen werden: "Nicht geziemt es sich, mit böser Lehre Speise."

Beim Essen hat man Wasser zu reichen, und erst wenn man sich die Hände gewaschen hat, soll man zur Speise greifen. Zur heißen Jahreszeit reiche man dem Meister Wasser, man fächere ihm zu, wenn das Essen fertig ist, dann räume man das Geschirr zusammen, entferne die Blätter und Äste, stelle es an den Ort, der dafür bestimmt ist. Will der Meister meditieren, dann nehme man einen Hocker, schultere ihn, nehme auch eine Waschschüssel und folge ihm. Wenn er am Meditationsplatz angelangt ist, dann soll man die Sūtren empfangen und deren Sinn erfragen, hat man die richtige Antwort bekommen, soll man sich an einen bestimmten Platz zurückziehen und das Gesagte in Wiederholung lernen. Will man mit anderen zusammen die Rezitation pflegen, dann soll man es dem Meister melden, worauf dieser also spricht: "Mit wem zusammen willst du denn rezitieren?" Sagt der Mönch nun: "Mit diesem und jenem.", und der Meister weiß, daß die Disziplin im Einhalten der Gesetze des Genannten eher locker ist, dann spreche er also: "Geh nicht hin, denn mit jenem Menschen ist nicht gut zu verkehren." Sind aber die Sitten des Anderen gut, so soll der Meister so sprechen: "gut denn, rezitiere (mit jenem)!" Bei der Rückkehr nun, soll der Hocker wieder geschultert werden, die Wasserschüssel genommen und hinter dem Meister die Rückkehr angetreten werden.

Wünscht nun der Meister an einer Cetiya sein Gebet zu verrichten, sei ihm Wasser gereicht, womit er sich die Hände waschen kann, um so Blumen darzubieten. Ist er mit seinem Gebet fertig, breite man ihm die Sitz- und Liegematten aus, wasche

ihm die Beine und salbe ihm die Füße mit Öl. Will er nun aber schlafen, so sei ihm gleich die Bettstatt zurechtgelegt, das Kopfkissen zurechtgerückt, man stelle die Lampe bereit und den Spucknapf und die Leibschüssel hinein. Hat nun der Meister ausgeschlafen, dann wird er wieder die Sütren vortragen, und man hat ihm diesbezüglich Fragen zu stellen.

Wenn man bei der Verteilung der Zimmer eines zugeteilt bekommen möchte, dann frage man zuvor den Meister, und dann erst nehme man eines. Wenn zwei in ein Zimmer ziehen wollen, so hat der Meister also zu fragen: "Sag an, mit wem willst du die Zelle teilen?" Und wenn der Meister die Antwort hört: "Mit dem und dem.", dann hat er sich den Erwähnten gut anzusehen, und wenn dieser in der Beachtung der Gesetze nicht gefestigt ist, dann muß dem Fragesteller folgendermaßen Auskunft gegeben werden: "Laß die Sache! Von dem Menschen kommt (nur) übles." Handelt es sich aber bei dem Anderen um einen moralisch gefestigten, gesunden Charakter, dann teile man dem Bittsteller mit: "Nimm also das Zimmer!"

Dann weiters, wenn der Abt da ist, hat man bei seinem Kommen und seinem Geben, so zu sprechen. "Die Jünger, die auf gemeinsamem Wege wandeln, haben sich beim Meister also zu verhalten; tun sie das nicht, so vergehen sie sich gegen das Abhisamācārikā-dharma. Gibt es der Jünger viele, so gehe man in der Rangreihenfolge beim Säubern hinunter, so daß jeder einmal die Lagerstätten zu richten hat, dieses nennt man den "Dienst verrichten".

I — 9

Zu jener Zeit weilte der Erleuchtete in Śrāvastī. Während Nandana und Upananda von einigen Leuten Bitten um geistlich-geistige Führung erhielten, gaben sie überhaupt keinen Unterricht und ließen Gläubigen wie den Ochsen und das Schaf. Im folgenden ist es wie oben beim Abschnitt über den Abt in Einzelheiten ausführlich dargelegt worden ist, nur die einzelnen Stücke über die Lehrer sind sinngemäß auszutauschen.

I — 10

Zu jener Zeit weilte der Erleuchtete in Śrāvattī. Damals wurden Nandana und Upananda von Leuten um geistige Führung gebeten, und als aber keine Jünger kamen, waren die Meister sehr böse und sprachen: "Hat denn der Erhabene nur mir die Regeln auferlegt und nicht auch den Jüngern? Wenn keine Schüler kommen,



wen soll ich denn dann unterrichten?" Im folgenden ist es, wie es bei den obenerwähnten Jüngern desselben Weges in extenso geschrieben steht. Nur der Teil, der sich auf die um geistliche Führung Bittende bezieht, ist anders.

Die poṣadha ihr hier habt  
für des Klosters ersten Abt.  
Für den zweiten Abt desgleichen  
setzt der Buddha viele Zeichen.  
Wie der Abt sein' Speis muß haben,  
wie der zweite sich muß laben.  
Dann der Abschnitt Nummer vier  
Zeigt dem Abt die Art des Lehrens hier.  
Will bekehren sich ein Mann,  
folgt man dem Gesetze dann.  
Jedem Jünger seine Pflicht,  
sei daß Arbeit er verricht.

Damit endet der erste Abschnitt.

#### Anmerkungen

- 1) Diese Glosse findet sich nur im Chinesischen, nicht im indischen Original.
- 2) Im indischen Text stehen folgende Sätze. śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca. vistareṇa nidānaṃ kṛtvā. Diese Sätze finden sich auch im zweiten und dritten Kapitel, aber nirgends im chinesischen Text.
- 3) Der chin. Ausdruck entspricht m. E. dem Skt. chanda-pārisuddhi, das Härtel (Vgl. *Karmavācānā*. S. 108) mit Reinheitserklärung wiedergibt, und bedeutet "das Verlangen nach Reinheit". Im *Bhikṣuṇī-vinaya* steht deutlich chanda-pārisuddhi. §96.
- 4) Der Ausdruck 中間布薩 wird von Dr. G. Roth als "the transition from the 14th to the 15th night of a lunar month" gedeutet. *Bhikṣuṇī-vinaya*. S. 64. Fußnote 4.
- 5) Im *Abhis.-Dh.* (Mā-L) steht: odano śītaḥ bhavati sūpo śītaḥ bhavati ghṛtaṃ thiyati māṃsaṃ thiyati vyañjanāni śītaḥ bhavanti. p. 12. ll. 14-16. Vgl. Verf. Über den Text des Abhisamācārikā. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. vol. 33-1. S. 2.
- 6) Die Namen der 28 Sterne stehen auch im *Mahāvastu* (III. pp. 305-310) und *Lalitavistara* (pp. 387-391). Außerdem sind sie im *Mahāmāyūrī* vorhanden, das K. Watanabe untersuchte. (Studien über die Mahāmāyūrī. in: Kogetsu-zenshū. S. 155-9).

|                           | 『摩訶僧祇律』  | Mvu.         | Lal. (S.387.388) | Mvyut. (3186)         |
|---------------------------|----------|--------------|------------------|-----------------------|
| 「東方七星」                    | 1. 吉利帝   | Kṛttikā      | Kṛttikā          | Kṛttikā               |
|                           | 2. 路呵尼   | Rohiṇi       | Rohiṇi           | Rohiṇi                |
|                           | 3. 僧陀那   | Mṛga         | Mṛga             |                       |
|                           | 4. 分婆唎   | Ādrā         | Ādrā             |                       |
|                           | 5. 弗 施   | Punarvasu    | Punarvasu        |                       |
|                           | 6. 婆羅那   | Puṣya        | Puṣya            |                       |
|                           | 7. 阿舍利   | Āśleṣā       | Āśleṣā           |                       |
| 「南方七星」                    | 1. 摩 伽   | Maghā        | Maghā            |                       |
|                           | 2. } 頗求尼 | Phālgunī     | Phālgunī         |                       |
|                           | 3. }     |              |                  |                       |
|                           | 4. 容 帝   | Hastā        | Hastā            |                       |
|                           | 5. 質多羅   | Citrā        | Citrā            |                       |
|                           | 6. 私婆帝   | Svāti        | Svāti            |                       |
|                           | 7. 毘舍佉   | Viśākhā      | Viśākhā          |                       |
| 「西方七星」                    | 1. 不 滅   | Anurādhā     | Anurādhā         |                       |
|                           | 2. 逝 吒   | Jyeṣṭhā      | Jyeṣṭhā          |                       |
|                           | 3. 牟 遷   | Mūla         | Mūla             |                       |
|                           | 4. 堅強精進  | Bhiji        | Dr̥dhaviryatā    | Abhijit               |
|                           | 5. } 阿沙茶 | Āśādhā       | Āśādhā           |                       |
|                           | 6. }     |              |                  |                       |
|                           | 7. 阿毘闍摩  | Sṛavaṇā      | Śravaṇa          |                       |
| 「北方七星」<br>(Der Große Bär) | 1. 檀尼吒   | Dhanīṣṭhā    | Dhanīṣṭhā        |                       |
|                           | 2. } 世陀帝 | Satabhiṣā    | Śatabhiṣā        |                       |
|                           | 3. }     |              |                  |                       |
|                           | 4. 不魯具陀尼 | Proṣṭhapadā  | Pūrvottarāpara   | Pūrva-bhadra<br>-padā |
|                           | 5. 離婆帝   | Revatī       | Revatī           |                       |
|                           | 6. 阿濕尼   | Aśvinī       | Aśvinī           |                       |
|                           | 7. 婆羅尼   | Bharāṇī      | Bharāṇī          |                       |
| 「東方八天女」                   | 1. 賴車摩提  | Nandottarā   | Nandottarā       |                       |
|                           | 2. 尺沙摩提  | Nandisenā    | Nandisenā        |                       |
|                           | 3. 名 稱   | Nandinī      | Nandinī          |                       |
|                           | 4. 耶輸陀羅  | Nandirakṣitā | Nandavardhani    |                       |
|                           | 5. 好 覺   | Jayantī      | Jayantī          |                       |
|                           | 6. 婆羅濕摩  | Vijayantī    | Vijayantī        |                       |
|                           | 7. 婆*羅浮陀 | Siddhārthā   | Siddhārthā       |                       |
|                           | 8. 阿毘呵羅  | Aparājitā    | Aparājitā        |                       |
| 「南方八天女」                   | 1. 賴車摩帝  | Lakṣmatī     | Śriyāmātī        |                       |
|                           | 2. 施師*魔帝 | Śirīmatī     | Yaśamatī         |                       |

Die chinesische Fassung der Abhisamācārikā aus der Mahāsāṃghika-vinaya. (1)

|         |         |              |                                     |
|---------|---------|--------------|-------------------------------------|
|         | 3. 名 称  | Yaśomatī     | Yaśaprāptā                          |
|         | 4. 名称持  | Yaśodharā    | Yaśodharā                           |
|         | 5. 好 觉  | Subheṣṭhitā  | Suutthitā                           |
|         | 6. 好 家* | Suprabhātā   | Suprathamā                          |
|         | 7. 好 力  | Suviśuddhā   | Suprabuddhā                         |
|         | 8. 非 断  | Suvyākṛtā    | Sukhāvahā                           |
| 「西方八天女」 | 1. 阿藍浮婆 | Alambuṣā     | Alambuṣā                            |
|         | 2. 雜 髮  | Miśrakeśī    | Miśrakeśī                           |
|         | 3. 阿利吒  | Ariṣṭā       | Puṇḍarikā                           |
|         | 4. 好 光  | Suprabhāyakā | Tathāruṇā                           |
|         | 5. 伊迦提舍 | ?            | Ekādaśā                             |
|         | 6. 那婆私迦 | Kṛṣṇā        | Navamikā                            |
|         | 7. 既色尼  | Sukrā        | Śītā                                |
|         | 8. 沙陀羅  | Draupadī     | Kṛṣṇā<br>Draupadī (p. 390. ll. 5-6) |
| 「北方八天女」 | 1. 尼羅提毘 | Ilādevī      | Ilādevī (p. 391 ll. 3-4)            |
|         | 2. 修羅提毘 | Surādevī     | Surādevī                            |
|         | 3. 俱吒毘  | Pṛthivī      | Pṛthivī                             |
|         | 4. 波頭摩  | Padumāvati   | Padmāvati                           |
|         | 5. 呵* 尼 | Āśā          | Āśā                                 |
|         | 6. 波* 利 | Śraddhā      | Śraddhā                             |
|         | 7. 遮迦*尼 | Hirī         | Hirī                                |
|         | 8. 迦 摩  | Śrī          | Śrī                                 |

7) Im *Mahāvastu* steht deutlich der Name der cetiya d. h. Cāpala, Abhipaśya und der Berge Asta, Kailāsa.

# Jñānagarbha と Śāntarakṣita の自己認識批判

——Śākyabuddhi の理論と三性説および因果論——

森 山 清 徹

Dignāga, Dharmakīrti 以後のインド後期仏教では、直接知覚(pratyakṣa)、推理(anumāna)の定義そのものを巡って知識論が展開し、またそれらによって自己の哲学の体系化が図られることとなる。次の理論を巡る後期中観派と仏教論理学派の論争を跡付け、彼らの知識論を明らかにしよう。その論争は、中観派の「空」「不生」と、唯識派の「三性説」が背景にあり、したがって「二諦説」の解釈の相違にも関わるものである。さらに自己認識、因果論の問題として展開する。すなわち、

〔1〕 知によって知覚されるものは〔知と〕別ではない。その(知)にとって別の知覚が存在するのではない。所取・能取を欠いている故、自らその(知)自体が顕照する。(PVin I 38.)<sup>1)</sup>  
—「無二知の自己認識の理論」

〔2〕 青とその知は同時認識されることが確定している(sahopalambhaniyama)から、別ではない。認識が直接知覚されなければ、対象を知ることが成り立たない。(PVin I 55)<sup>2)</sup>  
—「青などの形象の自己認識の理論」

〔3〕 因果関係は直接知覚(pratyakṣa)と無知覚(anupalabdhi)によって証明されるとの理論。<sup>3)</sup>

〔4〕 自己認識と刹那滅、因果異時論。

これら前三者は、後期中観派により所取・能取の形象の無、すなわち「遍計所執性の空」「依他起なる無二知」を巡る自己認識の問題として(→SDV ad SDK 6)、また所取・能取の形象と無二知との間には同一性(tādātmya)、因果関係(tadutpatti)という「必然関係(pratibandha)の存在し得ないこと」という点から論難される(→SDV ad SDK 24)。

またその三点を巡る問題提起は、次の Śākyabuddhi が取り上げる対論者の言明に顕著である。

もし、所取・能取の二も存在しないなら、知にとって真実となるものが他になにかあろうか。所取・能取の形象以外の別の本性を有する(無二知)は、凡夫達によって実有なものと  
して知覚されることはない。実有なものとして知覚されるなら、真実が〔凡夫達によって〕  
みられることになろう。そうであれば、有情達は努力することなく解脱することになろう。それ(所取・能取の形象を欠いた無二知)は、推理(anumāna)によっても確定されない。というのは、まず同一性の能証(svabhāvaheṭu)によって表される推論は、その場合あり得ない。

その同一性こそが証明されなくてはならないからである。結果の能証 (kāryahetu) によって表される〔推論〕もあり得ない。無二を本性とするもの(無二知)と因果関係を成立させる直接知覚 (pratyakṣa) と無知覚 (anupalabdhi) は存在しないからである。否定(無二)を特徴として有する結果に因果が成立することもありはしない。結果自体が成立しないからである。そうであれば、瑜伽行派にとって真実な無二が結果であることになるが、それもプラマナによって証明されない。〔汝にとって〕二として現れるもの(所取・能取の形象)は、兎の角と同様〔遍計所執性〕であるから結果ではない。〔PVT (Ś) D. 203b7-204a3〕この詰問に対して Śākyabuddhi は無二知の論証を提示し、また Kamalaśīla は Māl でその同じ詰問を自己の見地すなわち中観派からの詰問として提示し、論難を加え、無二知の不合理性を詳細に論じている。<sup>4)</sup>

上に示した詰問に対し Śākyabuddhi は以下のように答えている。

その〔詰問〕に関して答えよう。愚かさ (moha) によって二を知らない者達によってそういう〔詰問〕が提示される。というのは、能取という言葉によって、喜びや喜びでないことなどといった多なる形象を生起している内的な知の本性を有したものが自己認識されるということが指示されていないのなら、そうなら、それ(能取)も無ということになるが、かえって知とは別であるかのように〔外界に〕青などとして現れているものは一・多の点で吟味に耐え得ない故、真実ではないのである〔→③〕。そうであれば、まず、勝義として知とは別の所取が実在するのではない。それ(知と別な所取)は無であるから、それに依存して構想された本性のものが、その所取にとってのこの能取の本性であるというそういった能取が実在するのではないと言っているのである〔→TSP ad TS 1997〕<sup>5)</sup>。主体 (kāraṇa) と客体 (kriyā) は、相互に依存し合う故、構想されたものに他ならない〔→TS 2000〕<sup>6)</sup>。まさしくそれ故に、相互に依存し合ってその二(所取・能取)は確立されたものであるから、ということを行っているのである。知の本性を自己認識することのみがまた能取という言葉によって指示されているのではない。知の本性は相互に依存し合って構想されたものではない。自己の因そのものから、それ(知の本性)はそのように(他に依存することなく)生起するに他ならないからである〔→④-2〕<sup>6a)</sup>。その知の本性自体が自己認識のみとしてある〔→④-1〕<sup>6b)</sup>。前述の〔遍計所執性である〕所取・能取を離れているから、〔依他起性なる知の本性は〕無二であると言うのである。すなわち、

青や黄色などの知とは別に外界にあるように現れているものは真実ではない。それ故に知られるべき対象は、真実としては外界に存在しない。

認識の主体としての本性は、それ(知らるべき対象)に依存していると考えられている。それ(認識の主体としての本性)も、真実ではない。それ故に知は無二であると確定される。

(=TSP ad TS 2076-2077, nilapitādi yaj jñānād bahirbad avabhāsate / tan na satyam ato nāsti vijñeyam tattvato bahiḥ // tadapekṣā ca saṁvitter matā yā kartṛrūpatā / sāpy atattvam ataḥ saṁvid adveti vibhāvayate <sup>7)</sup>)

[PVT(Ś) P251b4-252a4, D204a3-b1]

この Śākyabuddhi の答論は、Kamalaśīla により Māl で自己認識批判として再批判され<sup>7a)</sup>ている。

さらに Śākyabuddhi は次の見解を示している。

二を離れた知自体の知覚が真実を見ることである。そうであれば、二を離れた知自体が生起する時に真実が見られることになる。[PVT(Ś) P256a8-b1, D207a6] [→①] 生起などを否定することも、遍計所執性こそを取り上げてのことであるが、依他起性なる無二 [に関して] ではない。[PVT(Ś) P252b7-8, D205a2] [→①]

そう [知ることを本性とするもの<依他起>が、<遍計なる所取・能取の>二を欠くの] であれば、まさしく自己認識こそが上述の [所取・能取の] 二を欠くということで、諸法無我なのであるが、あらゆる事物という点で [無我というわけ] ではない。[PVT(Ś) P252b6, D205a1] [→①, ②]<sup>8)</sup>

ところで、Śākyabuddhi に対して先の論難を最初に提出するのは誰であろうか。それは今のところ特定し得ない。しかしそれを Jñānagarbha であると想定するよりはむしろ逆に Jñānagarbha は Śākyabuddhi の先に示した見解を知って論議を展開していると考えられる。その根拠は以下に示すように、Jñānagarbha は<所取・能取の形象を欠いた無二知及びその自己認識を三性説の論議として、また因果関係の成立の是非を問う点、すなわち因果双方の一・多の観点から問い論難する>こと自体、Śākyabuddhi の理論を前提にしていると思えるからである。<sup>9)</sup>

Śāntarakṣita は『中観莊嚴論』49偈に関する自注で Śākyabuddhi 説を論難していることが知られている。<sup>10)</sup> また Tattvasaṃgraha 「外境の考察」章で、異教徒の外界実在論に対し唯識性の確立を論証し、仏教説の正当性を表す際にも、むしろ Śākyabuddhi 説を熟知していたのみならず活用しているとさえ考えられる。<sup>11)</sup> この意味で Śākyabuddhi は Śāntarakṣita, Kamalaśīla に先行する論師と言えよう。そこで Śāntarakṣita 以前に Dharmakīrti の理論を熟知し、中観派の立場から仏教論理学派に対し三性説と因果論の観点から自己認識批判を提示するのは Jñānagarbha である。

## I. Jñānagarbha による自己認識批判

——遍計所執性の空、依他起なる無二知——

Jñānagarbha の『二諦分別論』SDV ad SDK 5 に示される『法集經』の「何も見ないことが真実を見ることである」<sup>12)</sup>を巡って SDV ad SDK 6では唯識派と Jñānagarbha の間で論争が展開されている。つまり「何も見ない」を絶対否定とする中観派と、それを相対否定と見る唯識派との見解の相違である。さらに唯識派はそれは「遍計所執性」に関する言明であり、「所取、能取の形象 (遍計所執性) を欠いた (空なる) 無二知」に関する事柄ではない、したがって無二知は実在するとの見地に立つ。それに対し Jñānagarbha は、「所取・能取の形象を欠い<sup>12a)</sup>

た無二知を自己認識すること」の不合理を指摘している。

「空」「不生」の意味が、「遍計所執性の無」のみに限定し得るものか否かは、唯識派と中観派との間での一般的な論争とも見れようが、冒頭に示した理論[1]、[2]を背景とし「無二知を自己認識すること及びプラマーナ、因果論」を巡る論争である故、Jñānagarbha の対論者は伝統的な唯識派ではなく、仏教論理学派であることになろう。さらにその論争の経緯を分析することにより、何が争点であるかを究明し、唯識派（仏教論理学派）と中観派（特に後期中観派）との思惟構造の相違を明らかにしたい。

〔反論〕

＜所取・能取を欠いた縁起しているもの〔依他起なる無二知〕を個々に自己認識する知は実在に他ならない。〔『法集経』に〕「何も見ない」とそう説かれていた事柄は遍計所執性を<sup>13)</sup>意図して説かれているのであると〔対論者が〕主張することについて(SDP18b7-19a1)＞

①構想された自性のものを何も見ることはない。(SDK 6ab)

構想された自性のものに関して何も見るできないことを真理を見ることであり、そうすることがいわれていると主張するのである。それはそういうことなのである。そうでなければ、何もということが、どうしていわれようか。〔構想された〕自性を見ないということに他ならないといっている道理となる。〔しかし無形象にして依他起なる知を見る。〕

〔答論〕

それは妥当しない。

自己認識は不合理だからである。(SDK 6c)

②知は二を欠いている本性のものを認識し、それ(二)は無であると知るのであるが、そうではなく(二を欠いている本性のものを知ら)なければ、(無二であると知ること)は不合理であるからである。<sup>14)</sup>＜調度、壺など(A)を欠いている特徴を有した大地(B)を知ることなくして、その(大地、B)に壺(A)がないと知られないように。<sup>15)</sup>(SDP. 19a4)＞

③知は自ら自己を知ることではない。(宗)

自ら現われるものを欠いている故に。(因)

〔自ら現れるものを欠いているものは自己を知ることではない。〕別の知のように。(喩)

自ら現われる<sup>16)</sup>〔青などの形象〕を認めないなら、〔形象とその知は〕区別される(bheda)ものとなろう。青とその知のようにである。<sup>17)</sup>＜例えば、青とそれを顕現する青の知とは区別される。どうして青自体が、青として顕現しないのか。同様に知と知自体に顕現するものとは区別されることになろう。そうは認められない。(SDP. 19a7-b1)＞〔知は〕知ることを本性とするからでもない。過大適用の過失となるからである。

〔反論〕

④-1. 〔知は〕自己認識の本性を有するから、それ故に過大適用の過失とはならない。＜<sup>18)</sup>自己認識の本性こそが自己の因から生起するということである。(SDP 20a1)＞

〔答論〕



それ(青などの現れを持たない知)も妥当しない。近在している (pratyāsatti)<sup>19)</sup>原因がないから  
さもなければ、過大適用の過失に他ならないことになる。

〔反論〕

④-2. 知の自性とは、こういうこと<それ自体を本性とすること (tādātmya)<sup>20)</sup> (SDP 20a5)>  
であり自己の原因から生起<sup>21)</sup>し、それによってそう<これは青の知であるが、黄色の知では  
ない<sup>22)</sup>>〔識別され得ることに〕 (SDP 20a6)>なる。

〔答論〕

それも妥当しない。答え終わっているからであり、〔自己の因からの生起を証明する〕整  
合したプラマーナが存在しないからである。異なった考え方をしている人は別の人々が自  
己の思想を提示するだけで〔プラマーナによって論証しなので〕あれば、敬いはしない。  
無形象知識論者による以上の反論に対して、Dignāga<sup>23)</sup> と Dharmakīrti<sup>24)</sup> あるいはまたあ  
る者 (Śubhagupta)<sup>25)</sup> によって対象の形象 (viśayākāra)<sup>25)</sup> 自体が、証明するプラマーナであると  
上述のようにいわれる。

⑤〔構想されたものには〕原因としての効力が否定されるからである。(SDK 6d)

後に原因の効力が否定されるから (SDK8, 12), またそれ(無二知を自己認識すること)は不合理  
である。<三つの自性(知ることと知られることとそれらの知, vedyavedakavitti)<sup>26)</sup>を見ないと  
認めるにしても、その三つの自性は実在に他ならない。(SDP 20b1)>まさしくそれ故に、  
あらゆる〔遍計された〕自性を見ないことが真実を見ることである<が、依他などの自性  
は実在する。(SDP 20b3)>と認めたとしても、〔無二知を自己認識することは〕確かな吟  
味に耐え得ない。〔SDV D 4b1-7〕

以上の特に③の Jñānagarbha による<所取・能取の形象を欠いた無二知を自己認識すると  
の理論>に対する批判の主要点を把握するために、その SDK 6c に言及する Tsoṅ kha pa  
の見解を参照しよう。それは次の Candrakīrti の『入中論』(MAV) VI-72偈を解説する中に  
見出されるものである。

まず Candrakīrti の見解とは、

それ故、そのように外界が存在せずには知はあり得ないと示して、事物のみ (vasutumātra)  
としての実在性を否定するために〔以下のことを〕述べるのである。

もし、所取が無であり、能取を離れている、つまり〔所取・能取の〕二を欠いている依他  
起の事物が実在するなら、その実在することは、どういう方法で知られようか。所取が  
存在せずに〔知のみが〕実在するというのは不合理である。(72偈)

もし所取と能取という二を欠いている依他起(無二知)が実在であるなら、それが実在する  
というそのことを汝はどの知によって認識するのであるか。それ自体がそれを把握する  
ということとはあり得ない。それ自体に作用することは矛盾するからである。というのは、  
剣の刃がその同じ剣を切ることはなく、……<sup>28)</sup>

〔唯識派の反論〕

一方が他方によって把握されることはありはしなくても、そうではあっても自己認識 (svasaṃvedana) ということが実在するのである。それ故、自己認識こそが、それ (所取と能取の二を欠いた依他起) を把握するから、〔依他起は〕実在に他ならない。

〔答論〕

それも実在するものではないと〔以下に〕述べる。

それ自体が、それを知覚することは成立しない。 (73偈a) (MAV pp165, 18-167, 3)

Tsoñ kha pa は、このCandrakīrti の自己認識批判を解釈する中で、先の Jñānagarbha の SDK 6c を引用し論述している。その見解を参考にすることも唯識派の自己認識の理論を理解することと中観派のそれに対する批判の要点を知る助けとなろう。

〔反論〕

知は他なるものによって把握されなくとも、自己認識が〔その知を把握するものとして〕実在する。それ故に自己認識こそが、その依他起なる〔無二知〕を把握するから、それ (自己認識) は実在するのである。

〔答論〕

その同じ〔自己認識としての〕知によって、それ (依他起なる無二知) が知覚されることは成立しないのである……<sup>29)</sup>

『二諦論の自注』にも

自己認識を否定するに (SDK 6c), 知は〔所取と能取の〕二を欠いている本性のものの認識を起し、またそれ(二)が無であるとするのであるが、そうでなく (二を欠いている本性のものを認識し) なければ、(無二であると知ること) は不合理であるからである。<sup>30)</sup>

と言明されている。唯識派が、依他起は所取・能取という〔依他起とは〕別のものである遍計所執なるものを欠いていると立論する場合、二の現れを欠いている本性を有する依他起なる無二知を認識する自己認識を樹立するなら、それ (自己認識) によって、〔依他起とは〕別のものである所取・能取の無なる (欠いている) ものであるその基体 (依他起) を知るのであるが、そう(二を欠いていると)先にその基体 (依他起) が自己認識によって成立していないなら、それ (自己認識) が基体 (依他起) を把握してから〔所取・能取の二なる〕遍計所執の空〔を知ること〕成立しない、ということが述べられている。汝 (唯識派) の見解では、二なる現れを離れている依他起〔なる無二知〕を成立させるものが、自己認識として証明される必要があるが、それ (無二なるものである依他起を知る自己認識というもの) は成り立たないと否定しているのである。<sup>31)</sup>

以上の Jñānagarbha、及び Śāntarakṣita の問題としている唯識説とは端的にいえば、「所取・能取の形象を欠いた無二知を知自らが知るという自己認識の理論と青などの形象とその知は同時認識される故、形象と知は無区別であるとの理論」である。すなわち、Jñānagarbha は、遍計所執性である所取能取の形象を欠いた依他起性である無二知及び青などの形象が自己認識されるという Śākyabuddhi 説を批判しているものと考えられる。<sup>31a)</sup>

以上の見解を参照すると、Jñānagarbha による自己認識批判の主要点は、Candrakīrti, Tsoñ kha pa による批判と基本的に共通する面がある。それはいわゆる唯識派の「無の有、余れるもの」<sup>32)</sup>の理論を批判する点である。なお Candrakīrti の批判に関しては、Ravigupta の再批判<sup>33)</sup>と思えるものが存在する。Candrakīrti に固有な点は、Ravigupta の自己認識批判に対する再批判に指摘されるように、喩例(反例)を提示することが主であるが、プラマーナによる反証は欠如している<sup>34)</sup>。このことは、自立論証を主目的としない Candrakīrti には、むしろあり得ることであろう。

他方 Jñānagarbha に固有と言い得る点は、プラマーナを駆使し反証することである。それは、②、③より遍計の無(無二知)を自己認識するという理論に対し、青などの形象を有した(有なる)知を自己認識するとの理論を逆用して、いわば「無を自己認識すること」と「有を自己認識すること」の不一致を指摘している。

③、⑤よりして対論者である唯識派が「青などの形象を自己認識の内容とする」(←PV III 328)また「勝義の観点からは、知は一者であり、所取・能取の形象、認識という三分は存在しないが、世俗としては三分として把握され、所取・能取の形象は自己認識される」(←同、353, 356, 337)に関する Devendrabuddhi の解釈<sup>35)</sup>を考慮に入れ、勝義としての自己認識の理論を世俗的自己認識の理論により、さらに因果論の観点から、一者であり果である知と因の多様性の矛盾を指摘し、吟味に耐え得ないもの、世俗の真実と位置付けることである。ところで唯識派の勝義としての自己認識の理論とは<所取・能取の二(遍計所執性)の無(空)を知ることとは、その二を欠いた(空なる)無二知(依他起性)をその同じ知自身が認識すること>というものである。

それはさらに、SDP の Śāntarakṣita の解説②の破線部分から唯識派の「遍計所執性の無、依他起性の有」つまり「無の有」の理論が、Dharmakīrti の無知覚(anupalabdhi)の理論として解釈されていることが知られる。すなわち、依他起性である知の实在を自己認識することにより、所取・能取の無(空)が知られ得る、ということである。これは依他起性の有を自己認識することに相対して、所取・能取(遍計所執性)の無(空)が理解され得るというものである。この理論は、結局のところ唯識派の相対的な空性「彼彼空性」(itaretarāśūnyatā)として中観派の絶対的な「相空性」(lakṣaṇaśūnyatā)<sup>36)</sup>の見地から批判されることになる。

自己認識の問題は「無の有」の問題としていわば伝統的な中観派と唯識派の見地の相違の問題に帰することになる。しかしその点を Jñānagarbha は自己認識(直接知覚)を無知覚の理論として取り上げ、伝統的な唯識派との論争としてよりも仏教論理学派、Dharmakīrti 及びその後継者との論争という背景の基に展開しているといえよう。さらにその点は因果論の問題の局面として扱われ、Śāntarakṣita は無論、Kamalaśīla, Haribhadra へと継承される<sup>38)</sup>。

ここでの Jñānagarbha による自己認識批判をさらに分析しよう。

まず①からは②の場合と同様、唯識派の遍計所執性の無(空)、依他起性の有の理論が提示されていると読み取ることが出来よう。Śāntarakṣita は『法集経』の「何も見ない」とは絶対

否定であると注釈している(SDP 18b7)。この点からも唯識派の「相対的な空性」がそこで問題視されていることが知られよう。自己認識の立論を遍計所執性の無、依他起性の有の観点から展開するのは、Śākyabuddhi であると知られている。<sup>39)</sup>

③で Jñānagarbha が Devendrabuddhi の同時認識の理論を念頭に置いて論義を展開しているのかどうかは決定し難いし、彼が Śākyabuddhi 以前あるいは以後の何れであるかも確定し難い。しかし少なくとも Dharmakīrti の同時認識の理論は知っていたことは確かであろうから、③が同時認識の理論を前提にし自己認識批判の際に引き合いに出されていることは間違いなからう。<sup>40)</sup>

③の SDP からは、以下に示すように Śākyabuddhi の「青とその知」の無区別を同一性と解釈する理論が活用されていると考えられる。

同時に認識されるものは、区別されないものである。(大前提)

青の形象とその知は、同時に認識されるものである (sahopalambhaniyama)。(小前提)

青の形象とその知は、区別されないものである。<sup>41)</sup> (結論) (TSP ad TS 2029-2030)

TS, TSP で Śāntaraṅkṣita, Kamalaśīla は絶対否定としての無区別のみを所証とするのではなく、無区別(=同一性)を所証(sādhyā)としている。<sup>42)</sup> したがって Śākyabuddhi の理論が TS 2029-2030 で取り上げられているといえよう。なお Kamalaśīla が Śākyabuddhi の同時認識の理論を熟知していたことは確かである。<sup>43)</sup>

そこでその先、Jñānagarbha は③で遍計の無の自己認識の理論を批判するに際し、青とその知との同時認識の理論が逆用されていると考えられる。すなわち、自ら現れるもの〔青などの所取能取の二の現れ〕を認めないなら、青とその知の無区別性が成り立たないことを指摘している。

④-1. ④-2. からは、そこでの〔反論〕が先の Śākyabuddhi の見解と一致する故、そこでの自己認識批判は Śākyabuddhi の自己認識の理論に向けられたものと考えられよう。<sup>46)</sup>

また④-1.〔答論〕で、近在した(pratyāsatti) 原因が存在しないことを指摘するのは、後に示す Śāntaraṅkṣita の SDP ad SDK13.<sup>47)</sup> からも知られるように、それは無形象知に対する批判の根拠である。したがって、Jñānagarbha. Śāntaraṅkṣita は〈所取・能取の形象を欠いた無二知を自己認識するとの理論〉を、無形象唯識説として対処していることが知られよう。また③で有形象知識論である「青などの形象とその知との同時認識の理論」を逆用していることから彼らは「二取を離れた無二知の自己認識の理論」に「青などの形象の自己認識の理論」を対置させて批判しているといえよう。

⑤の見地はまた、Śāntaraṅkṣita に継承されている。

自己認識も世俗の真実(saṃvṛtisatya)に属するというそのことは、一・多の自性という点で考察に耐え得ないから(vicārakṣamatvāt)であると確定し終わっている。<sup>48)</sup>

したがって Jñānagarbha は無二知を自己認識することはプラマナによる検証に耐え得ない故、唯識派が提唱するように勝義ではなく、世俗の真実であるということをいわんとしてい

るといえよう。そこでの自己認識とは無二知ではなく所取・能取の形象を有した知を知自らが認識するということになる(←PV Ⅲ 337)<sup>49)</sup>。

他方 Jñānagarbha は SDK 24 cd で「所取・能取を遍計所執性とする」唯識派に対し二取(所取・能取)が、無明により生起するなら二取は依他起性となると指摘している<sup>50)</sup>。そこでの対論者の見解は Śākyabuddhi が、『般若経』等に説かれる「不生」は遍計所執性に関するものであり、依他起性(彼によれば、所取・能取の形象を欠いた無二知を自己認識すること)に関してではないと言明することと全く一致する<sup>51)</sup>。このことは、彼に限られることなく、伝統的な唯識派の見解、『唯識三十頌』20, 21偈の三性説に見られるところである<sup>52)</sup>。したがって、唯識派の〈遍計所執性の空、不生〉と中観派の〈一切法空、不生〉との論争が背景にあり、それが Dharmakīrti を師とする Devendrabuddhi, Śākyabuddhi と後期中観派 Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla との間で、無二知の自己認識批判として展開したのである。なぜなら論争の本質をなす冒頭に掲げた〔1〕～〔3〕は、Dharmakīrti 以下が提言するところだからである。そしてその自己認識批判の最初が、先の SDV ad SDK 6. ということである<sup>53)</sup>。さらに以上の自己認識の理論を明確に二諦説の観点から解釈するのは、Devendrabuddhi<sup>53)</sup>であり、また三性説つまり遍計所執性、依他起性の問題として設定するのは、Śākyabuddhi<sup>54)</sup>である。その上、Māl には無二知を自己認識することを巡る Śākyabuddhi と Kamalaśīla の論争が具体的に跡付けられる<sup>55)</sup>。その Kamalaśīla の自己認識批判の原形は、Jñānagarbha, Śāntarakṣita により示され、それはまた Haribhadra にも継承される。したがって、Jñānagarbha, Śāntarakṣita の対論者は Devendrabuddhi, Śākyabuddhi である可能性が高いといえよう。取分け先の Jñānagarbha (SDV ad SDK6) による無二知の自己認識批判は Śākyabuddhi に向けられたものであろう。あるいは、青などの形象と知を同一と考える Śākyabuddhi<sup>55a)</sup>の見解を活用して、例えば青などの形象さえも遍計と見る形象虚偽論(無形象唯識説)を批判していると考えられる。この点は今後さらなる検討を必要とする。

## Ⅱ. 所取・能取の形象と必然関係の有無

——二取は遍計所執性か、依他起性か——

Jñānagarbha が、必然関係(pratibandha)の有無という点から、無二知(advaya jñāna)批判を展開するものは、以下の SDV ad SDK 24 に見られる。

汝の見解にあっても、

つまり、構想された本性のものは、何にも依存することはない。(SDK 24ab)

〔反論〕

無なるものであるから、依存することはない。

〔答論〕

直接知覚と対立することになる<というのは、青など(知られるもの)と知るものは、あらゆる有情の直接知覚として成立する。(SDP 40b6)>。所取・能取は構想された本性のもの

であっても、その二も直接知覚に他ならないと常識的に知られている。<sup>56)</sup>

〔反論〕

無明(avidyā)によって惑乱させられた(luṭhita)知こそが、そう(二を)了知するのである。<sup>57)</sup>

〔答論〕

知覚経験との対立が成り立ってしまう<sup>58)</sup>ことを、汝には退けるものが何かあるのであるか。自らを知らないそういった者を、世間の人々は疎遠な者に他ならないと断じるのである。

〔反論〕

夢などにおいて〔二が〕見られる。

〔答論〕

その通り見られるとしても、悪しき執筆によって汝には誤って現れるのである。所取・能取の形象として現れるものは、依地起であるのか、あるいは、それ(依地起)は實際上、<sup>59)</sup>それ(二)を欠く本性を有するものであるなら。どうしてそう(二として)現れるのであるのか。無明によって惑乱されている故に、そう(二として)現れると認めるとしても、<sup>60)</sup>それ(所取・能取の形象)は、〈依地起〉それ自体〈を本性とするもの(SDP 41b5)〉ではない。〈依地起〉それ自体は〈所取・能取の形象という〉二を欠いている〔汝によれば、依地起は無二知を意味する〕からである。そう〈依他起自体が現れ(SDP 41b5)〉ても、〈所取・能取の形象と依他起には(SDP 41b6)〉必然関係がない(apratibandha)から、それ〈依他起自体(SDP 41b5)〉が現れても、二がどうして現れることになろうか。

〔反論〕

必然関係(pratibandha)は、すでに〈無明によって惑乱させられているからと(SDP 41b7)〉<sup>61)</sup>述べ終わっている。

〔答論〕

そうで(必然関係が)あれば、依他起性であるといわれることを誰が退けられようか(SDK 24cd)<sup>62)</sup>

他方、〈二を欠いている心、心所(SDP 42a2)〉も依他起性であるといわれる場合〈依他起性を確定する場合に必然関係(pratibandha)のあるものが〉因そのものであって、それ〈必然関係〉が、この〈二の(SDP 42a2)〉場合にも存在する。そうであれば、遍計されたものは存在しないのである。もしも知こそが、諸の因と縁によって生起するなら、〈それも実際上は、不生であると多によって単一なものは設けられない云云(SDK 14)と証明し終わっている。〉〈それだけが〉生起するとしても、それ〈二なる性質のもの(SDP 42a4)〉が、どうして現れようか。〈それ(二なるもの)は、それら(諸の因と縁)によって生起するものではない。〉

〔反論〕

〈依他起性である〉知だけが、そう〈二なる本性を有して(SDP 42a5)〉現れる。

〔答論〕

それは述べ終わっている。＜二を欠いている本性を有するその知は、諸の因と縁によって生起するがままに現れるのであるが、二なる本性を有して、どうして現れようかと述べたのである。＞(SDP 42a5-6)＞

〔反論〕

＜二なる本性は＞まさしくそう生起する。<sup>63)</sup>

〔答論〕

そうであれば、＜その知は (SDP 42a6)＞二を欠く本性を有するものではない。＜それは、二なる本性を有して生起するからである。＞(SDP 42a7)＞このことに関しては、(SDK 24d)で述べ終わっている。

無二を本性としているとしても、＜無明によって惑乱させられた＞別の知が、迷乱によって、そう＜いう本性のものとして (SDP 42b1)＞知るのでもない。＜別のその知に関して＞批判となるところは同じだからである。＜別のその知も、まさしく二を欠いているのである。＞そうであれば、また必然関係は存在しない (apratibandha) から、それ (知) が現れる場合、二がどうして現れようかと、全ての (同じ批判が) 指摘されなくてはならない。

(SDP 42b2-3)＞〔SDV D 10b7-11a6〕

対論者は、遍計所執性である所取・能取の形象は「無明(avidyā)によって惑乱された知が了知する」との見解を示すに対し、Jñānagarbha, Śāntarakṣita は遍計所執性は無である故、知との間に必然関係 (pratibandha) を持ち得ない、と所取・能取の形象の現れる根拠を提示し得ないと論難している。また所取・能取の形象と無明との必然関係を認めれば所取・能取の形象は遍計ではなく、依他起性となり対論者にとり矛盾を来す。

所取・能取の形象の現れの根拠として「無明による惑乱」を示すのは、Devendarabuddhi, Śākyabuddhi の次の見解である。

Devendrabuddhi は PV III 337 に関する注釈で、<sup>64)</sup>

単一な知に無明による迷乱 (upaplava) の故に、二なるあり方が存在する。(PVP D 223a7)  
また Śākyabuddhi は、

二なるあり方があるかのように現れるから、二なるあり方が存在するといわれたのである。迷乱 (bhrānti) のままに確定されるからである。その知は二を有するものではない。無二に他ならないからである。(PVT(§) D 220a5-6)

さらに、

菩薩は諸法無我を知ることによって、二を欠いた自己認識のみを知る。……

二なる本性を有したその知も真実 (satya) ではなくて、〔所取・能取の形象は〕迷乱 (bhrānti) によって設定される執着 (abhiniveśa) のままに世間的習慣 (vyavahāra) 上、実として設定されるからである。さもなければ、どういうわけで、単一な知に二なる本性が真実なものとなろうか。(PVT(§) D 203a7-b3)

さらに、無二を依他起性と言明するのは Śākyabuddhi である。<sup>64a)</sup>



したがって Jñānagarbha, Śāntarakṣita は、そこで Devendrabuddhi, Śākyabuddhi を論難している可能性がある。なぜなら、Devendrabuddhi は Dharmakīrti の自己認識の理論を解釈するに二取の根拠を無明にもとめる(ad PV III 337)<sup>65)</sup>のみならず、知自体は勝義としては一者である(同353)<sup>66)</sup>が、世俗としては、所取、能取、認識の三分を認める(同356, 353)<sup>67)</sup>との見地に立つからである。しかし、無二知に関し、三性説の論議が展開される点を考慮すれば、Śākyabuddhi 説が直接批判されていると考えられる。

必然関係(pratibandha)を根拠に所取・能取の形象を欠いた無二知を論難する方法は、Śāntarakṣita の MAV ad MAK 52-60 に展開される、いわゆる形象虚偽論批判と軌を一にしている。すなわち Śāntarakṣita は『中観莊嚴論』を著す以前に Jñānagarbha からその論難方法を知り得ていた。それを『中観莊嚴論』MAK 52-60 の論述に活用していることになる。

さらに無明による迷乱の故なる所取・能取の形象と知との間に必然関係を提唱する対論者(Devendrabuddhi, Śākyabuddhi)に対し、Jñānagarbha, Śāntarakṣita はその必然関係を認めない。

### Ⅲ. 因果関係(kāryakāraṇabhāva)の成立・不成立

Jñānagarbha は SDV ad SDK 12 で実・邪世俗の設定基準としての直接知覚(pratyakṣa)論を展開している<sup>69)</sup>。そして「依存して生起し、実効をもたらす(arthakriyā)ものである実在のみのもの(vastumātra)」に関しては、「現れるがままのもの」(SDP 27b1)と承認する限り、対論者と Jñānagarbha の間には見解の相違が存在しないのではないかと、この対論者の言明に対し、Jñānagarbha は SDV ad SDK 13 で因果関係の成立・不成立に関して相違することを以下のように論じている。この点は後期中観派と仏教論理学派との知識論、因果論の相違を知る上で極めて重要な問題であると共に、Jñānagarbha の思想を Śāntarakṣita が、継承し『中観莊嚴論』を著すに活用していること、さらにその後の Kamalaśīla, Haribhadra への影響という後期中観派の師資相承を跡付け得る点で注目される。

因果関係(kāryakāraṇabhāva)を確定するに汝(仏教論理学派)には方法がない。というのは、AŚ(13-1ab)

無形象知(nirākārajñāna)が対象を把握することは不合理である。＜無形象知は、この知覚は青であって、これは黄色ではないという確定が成り立たない。<sup>70)</sup>近在している(pratyākṣa-<sup>71)</sup>tti) 因が存在していないからである。それ故、それ(無形象知)によって対象を把握することが、どうしてあり得ようか。(SDP 27b4)＞

AŚ (13-1cd)

形象(ākāra)は、<sup>72)</sup>確実な知識(pramāṇa)ではないから、＜形象が存在すれば必ず事物というわけではない。認識対象である(prameya)なら必ず無常というわけではないように。というのは、夢の中などで〔対象として〕青などは存在しなくとも、知に青などが現れることがあるからである。それ故、そういった理屈の形象が、どうして事物を知らしめるであ

<sup>73)</sup> ろうか。もし、知らしめるのであれば、無常性も認識対象 (prameya) 自体によって知らしめられることになる。 (SDP 27b5-6) >, たま< 形象が対象を把握することは (SDP 27b3) > 不合理であるから、もう一方の< 有形象知 (sākārañāna) も、対象を把握するものではない< 不合理である。 (SDP 27b4-5) >

< [反論] 何故、不合理であるのか。 (SDP 27b6) >

< [答論] というのは、 (SDP 27b6) >

AS (13-2)

多様な本性の現れを有している単一な事物< 知それ自体 (SDP 27b7) > にとって、諸の形象がどうして真実 (satya) なものであろうか。 [真実なら] その [知の] 単一性が崩れてしまうからである。 (=PV III 357, P Vin I 49)

AS (13-3)

そうであれば、< 知それ自体が単一なものであることは妥当しない。諸の形象 (ākāra) と別でない (avyatireka) から、形象それ自体のように [知は多様な本性のものとなるであろう。] あるいは、諸の形象と別ではない。単一な知そのものと別ではないから。知の本性のように [諸の形象は単一なものとなろう]。以上のように無形象あるいは有形象知が対象を把握しないなら、この因果関係というものは妥当しないのである。

[反論] どうしてであるのか。 (SDP 27b7-28a2) >

[答論] 直接知覚 (pratyakṣa) と無知覚 (anupalabdhi) は因果関係を成立させるものではない。<sup>76)</sup> < 有形象あるいは無形象の直接知覚によって対象を確定することは不合理である。 (SDP 28a2-3) > 別の [成立させる] 方式を考えよ。 < 別の方式は存在しない。無知覚 (anupalabdhi) とは、壺などを欠いている大地などを認識することである故、直接知覚に他ならない。<sup>77)</sup> 直接知覚と無知覚の二とは別な方式を考えよ。 (SDP 28a3) >

[SDV 7a2-4]

\* < > 部分は śāntarakṣita の注釈であり、[ ] 部分は筆者の補足である。

上に見た AS (13-1) は、同じ Jñānagarbha の Ārya-anantamukhanirhāra-dhāraṇīṭikā (以下、AMDhT) 53偈に一致し、その解説の中に引用される PV III 357 = P Vin I 49 は、AS (13-2) に一致する。以下に Jñānagarbha 自身による AMDhT 53 偈についての解説を示そう。<sup>78)</sup>

[AMDhT 53偈 = AS (13-1)]

まず対象の特殊性 (区別) を確定し得ないから、無形象知によっては見られない。必然関係 (pratibandha) のある因が存在しないからである。

形象は確実な知識 (pramāṇa) ではないから、有形象 [知] によっても対象は把握され得ない。どうしてかという、認識する場合、形象が存在すれば必ず知覚される事物というわけではない。夢などの中で事物が無であったとしても、それ (事物の知識) が存在するからである。形象も [真実としては] 妥当しない。 [以下、PV III 357 (P Vin I 49) = AS (13-2)]

この Jñānagarbha の解説が, Śāntarakṣita の SDP での AŚ (13-1) に対する上に示した注釈にそのまま活用されていると言えよう。さらにそれは同じ Śāntarakṣita の TS 535 に, その注釈, Kamalāsīla の TSP に再出する。

そこでは, 仏教徒に対して因果論は成立しないという異教徒の批判として先の Jñānagarbha の言明が活用されている。

対論者は両者(有形象, 無形象知)を批判する。

知が有形象であるなら, 心は多様なものとなるのではないか。形象を具えていない(無形象である)なら, 近接性(pratyāsatti) という根拠が存在しない。<sup>79)</sup> (TS 535)

有形象知の場合, 多様な〔色合いを〕有した敷物などに関して, 知は多様なものとなる<sup>80)</sup>う。しかし, 単一な〔知〕が多様であることは不合理である。過大適用の過失となるからである。無形象[知]の場合, これは青の知であり, 黄色の知ではないという確定が成立<sup>81)</sup>しないであろう。あらゆる場合に知を本性とする点で特殊性が存在しない故, 近接性という根拠が存在しないからである。<sup>82)</sup>

その論法の起源は Jñānagarbha にあることが, 明確となろう。この点からも Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalāsīla の直接的な系譜が知られよう。

彼らの無形象知に関する批判の要点は「対象の相違を識別し得ず, 必然関係(pratibandha)のある, あるいは近在する(pratyāsatti)因を持たない」という点にある。この必然関係の有無を無形象知識論批判の基軸とする方法が Jñānagarbha に始まることは, Śāntarakṣita の MAV ad MAK 52-60<sup>83)</sup>での無形象唯識説(形象虚偽論)批判の方法に先行する点で特に注目される。

他方, 有形象知に関する批判は「形象は確実な知(pramāṇa)ではない」という点に集約される。この点を Śāntarakṣita は夢の場合をあげて解説している。さらに知と諸形象との一・多の不整合が批判の要点である。

したがって Jñānagarbha, Śāntarakṣita は無形象知, 有形象知を共に論難する故, その何れにも立脚しないことはいうまでもなからう。

さらに有形象知識論批判の決め手として, PV III 357が引用され, それがまた AŚ(13-2)としても著されている。この PV III 357(PVin I 49)=AŚ(13-2)の解釈である AŚ(13-3)に対する Śāntarakṣita の分析からは, 「単一な知における諸形象の真実性」の矛盾が指摘されている。すなわち知と諸形象との一・多の不整合が詰問されていることが知られる。それは, PV III 357(PVin I 49)すなわち, 1) 多様な形象を単一な知が, 真実(satya)として有する場合の矛盾に始まり, 知と形象の別でないこと(avyatireka)ことを根拠に, 2) 知と諸形象が共に多となる矛盾, 3) <sup>84)</sup>それらが共に単一となる矛盾へと導いている。

それは, 次の同じ Śāntarakṣita の TS に再現されるといえよう。

知と別ではない(avyatiriktatva)から, 多なる形象は存在し得ないであろう(形象も単一なものとなろう)。それ故またそのことにより対象を知覚することもない。(TS 2036)

〔多なる〕形象と別ではないから、知に多なる性質があることになろう。さもなければ、

どうしてその両者(知と形象)が同一のもの(ekatva)と考えられようか。(TS 2037)<sup>85)</sup>

この言明は、TSP (p. 696, 22—24) によれば、諸形象が虚偽であること(alikatva)の根拠として述べられる<sup>85a)</sup>。さらに形象虚偽論は、有形象知として示される<sup>85b)</sup>(p226, 15—17 ad TS 536)

上の二偈は、さらに次の Śāntarakṣita の『中観莊嚴論』MAV ad MAK 46にそのまま投影されているといえよう。

2) 真なる形象と別ではない(avyatireka) 故、形象の本性の通りに知は多なるものとなるか、あるいは3) 単一な知と別ではない故、諸の形象も知の本性の通りに単一なものとなることを避け難い。1) 〔さもなければ〕対立した性質が存在する故、勝義という点からすれば形象と知は別のものとなる<sup>86)</sup>。

したがって、Śāntarakṣita は MAK 46-51 で形象を真実であるとした場合の矛盾を三種の観点から指摘するアイデアを、『中観莊嚴論』に先立って、すでに SDP を著す時点で得ていたことになる。またそのアイデアの基は、Jñānagarbha の AŚ(13-2) [=PV III 357] から得たといえよう。また MAK 52-60 での形象虚偽論批判は、Jñānagarbha の上に見た無形象知識論を必然関係(pratibandha)の有無という点から論難するものや SDV ad SDK 6, 24 での所取・能取の形象を欠いた無二知の自己認識批判を踏襲しているものと考えられる。

AŚ13-3は「因果関係は直接知覚(pratyakṣa)と無知覚に(anupalabdhi)によって成立する」という元来は Dharmakīrti の理論〔3〕を批判するものである。その要は、直接知覚として無形象知、有形象知を先に論難していたのである。無知覚に関しては、Śāntarakṣita の解説によれば、それは直接知覚であるとし、したがって無形象、有形象の直接知覚に対する論難で欠陥の指摘は尽きるわけである。この「無知覚を真接知覚とする」点は、Kamalaśīla にもそのまま継承される<sup>91)</sup>。ここでは同質の論議が、TS に継承されている点を検証しよう。そこでは、異教徒が仏教徒のプラマーナによる因果関係の論証を批判する形態で現れる。

因果関係も、直接知覚によって証明されることもない。諸事物にとって、自性は知覚されないものだからである。(TS 491)

因果関係は直接知覚と無知覚によって証明されるとされる。しかし、刹那滅(kṣāṇikatva)である場合、諸事物はそれ自身の知が起こっている時、とどまっていないから、直接知覚されるものではない。同時に因果関係は不合理である<sup>92)</sup>。したがってまた直接知覚と無知覚の二はあり得ない。別のもの(A)を欠いているもの(B)を知覚することを本質とする故、無知覚も直接知覚の特殊性を本質とするからである<sup>93)</sup>。それ故、事物の知覚が存在しない場合、それ(無知覚)も不合理に他ならないから、どうして因果関係は直接知覚と無知覚によって証明されようか。(TSP ad TS 490-491)<sup>94)</sup>

ここでの異教徒による因果関係不成立の根拠は、刹那滅論と因果異時というもう一方の仏教説を逆用し批判する点にある。この方法は Jñānagarbha 以下の自己認識と因果論批判にも活用される。

そこで AŚ13-1.~3. で「直接知覚と無知覚による因果関係の成立」が否定されたので、因果関係を成立させる別の根拠としての「自己認識」を検証するものが以下のものである。

#### Ⅳ. 自己認識と因果関係

——自己認識と刹那滅、因果異時論の検証——

(AŚ13-4)

もし、因果関係を理解させる何らかの方法があるというなら、それを述べてみよう。請うている我々に対して、出し惜しみすることが、どうして正当なことであろうか。

〈SDP 28a5-b2 [反論] 自己認識によって以前の刹那に生起したものを知それ自体が確定する。後の刹那に生起するものも〔自己認識によって知それ自体が確定する〕。それ故、これはその直後にあると見て、これが原因であり、それが結果であると理解する。さもなければ、直後に確定されることが妥当しない。妥当するとするなら、過大適用の過失となる。 (=AAA, p268, 15-18. svasaṃvedanataḥ pūrvakṣaṇabhāvi jñānam ātmānam paricchinatty eva. uttarakṣaṇabhāvy api tad idam asmād anantaram ity avetya kāraṇam idam kāryam ity avagacchati. anyathānantaryaniyamo na ghaṭate. ghaṭamāno vā'tiprasaṅgadoṣaṃ vidadhyāt.)

[答論]

それは不合理である。というのは、自己認識が〔因果関係の〕確定されることを知る状況にあるとしても、知ることはないと述べ終わっている。これは、その直後にあると(自己認識することも成立しない。それ(自己認識)は分別のないものを対象とするからである。<sup>95)</sup> 別の知によっても概念知の設定は不合理である。無形象[知]と有形象[知]によって〔因果関係を〕確定することは不合理だからである。<sup>96)</sup> 確定されることが知られるとしても、知の対象は別のものとなろう。それは、汝らによって認められていない。(知と別な所取は妥当しないからである。)その二つの知によってこそ直後に存在するものの決定が確定されるわけでもない。その二も対立する性質のものであるからである。(=AAA, p268, 21-25. tad ayuktaṃ. idam asmād anantaram iti yato na svasaṃvedanāt sidhyati tasyāvikalpitaviśayatvāt. nāpi jñānāntareṇa siddhikalpanā yuktā nirākāreṇa sākāreṇa ca paricchedāyogāt. paricchede vārthāntaram jñānasya viśayaḥ prāpnoti. sa ca neṣṭo bhavadbhir grāhyatvānupapatteḥ. na ca tenaiva jñānadvayenānantaryaniyamāḥ paricchidyate, dvayor api tayor viruddhatvāt.)

これはその直後に存在するものであるということが確定されないで、因果関係が確定されることは不合理である。過大適用の過失となるからである。(=AAA, p269, 6-8. idam asmād anantaram bhavatīti paricchedābhāve kāryakāraṇabhāvo niścito na yukto' tiprasaṅgāt.)>

[SDV 7a4]

Jñānagarbha の AŚ (13-4) に関する Śāntarakṣita の解説から、そこでは無形象知、有形象知以外のものとして「自己認識」を取り上げ、それが因果関係を証明し得るか、否かが、つまり理論<sup>97)</sup>が検証されている。またその Śāntarakṣita の解説をそのまま Haribhadra は AAA で引用し「法身すなわち幻の如き無二知を自性としているブッダ世尊は般若波羅蜜からなるものである」を解説することに当てている。上の論述から、自己認識によって因果関係が証明されないとする理由が筆者には十分理解されるわけではないが、次のような意味であろう。時間的隔たりを有する因果を、無分別を特徴とする自己認識が識別し得るものではない、ということであろう。そのことの理解の助けとなるのが、Kamalaśīla の次の論述である。

#### V. Kamalaśīla による自己認識と因果論の検証

知は自己認識の直接知覚に他ならなくとも、だからといってそれ(自己認識)から因果関係は成り立たない。それ(自己認識)自体が単一なるものである故、二からなる因果の本質は「それと」対立するからである。

依存するものの違いによって「因果という」二なる本質を考えるとしても依存ということとは別のものを有するに他ならない故、自己認識の直接知覚自体でないとすれば、それ(自己認識)は成立しないから、それに依存して確立される二なる本質のもの(因果)も、直接知覚自体として知られることはない。原因である知と別のものに變化した結果を本質とするものは、別の時間にあるものであるから、単一な知が「因果を」知覚することはないのである。

それ自体を接触させているから、この(因果の)二は相互に自性が知覚されないなら、どういった知にその(因果の)二が直接知覚として知覚されることになるであろうか。その二が単一な知に知覚されないなら、どうしても必然性(sambandha)は把握され得ないのである。単一な知に「因果が」現れるとしても、これは原因であり、それが結果であると直接知覚としてそれ(単一な知)が、その二の実在することの必然性を保証することは出来ない。それ(直接知覚としての自己認識)は、分別(avikalpa)なきものであるからである<sup>100)</sup>(=AAA p269, 5 svasaṃvedanasyāvikalpakatvena, p268, 27 tasyāvikalpitaṣaṣayātāt)。全く必然性が把握されないのみではなく因果関係も把握されないであろう。過大適用の過失となるであろうからである。

勝義の観点からは、その後得られる確定知によってもその二(因果)の妥当性は保証されない。その(後得知)によってその二が知覚されないからである。

[Māl, P203a3-b1, D185b2-7]

以上のように諸種の観点から、Kamalaśīla は因果関係は自己認識によっても成立しないことを論じている。特に下線部は AŚ(13-4) に重なる。Kamalaśīla の指摘する点は次のものである。

〔1〕 自己認識は単一である故、二なる本性の因果とは対立する。

- 〔2〕 因果はそれぞれ別の時間に属する故、単一な自己認識が知覚し得るものではない。  
 〔3〕 直接知覚としての自己認識は無分別である故、連続するものである因果を因と果に区別して把握し得ない。

## V. Jñānagarbha(SDV)と Kamalaśīla(Māl)

先の Jñānagarbha の AŚ (13-1ab) での無形象知批判は、Kamalaśīla の Māl<sup>101)</sup> にもそのまま継承され、近接性 (pratyāsatti) を巡り、これは青の知、これは黄色の知であるという区別が成立しないと同一の論難が示される。

AŚ(13-1cd) での有形象知批判は、Māl<sup>102)</sup> にも、近接している対象が存在すれば、必ず形象が存在するのではない。その根拠として夢の中での認識をあげ、形象が対象を認識せしめるものではないと、引き継がれている。

AŚ(13-2) (=PV III 357, PVin I 49), (13-3) の単一な知と諸の形象との不整合を根拠に諸形象の真実であり得ないことへ導く点<sup>103)</sup>は、Māl では、より詳細に知と形象の対応関係が、一対多、多対多、一対一となる不合理を指摘している。しかしこれは知の単一性が崩れるという観点を基本としており、それを継承するものである。このことを根拠に因果論が批判され、「因果関係は直接知覚(有形象、無形象知)、無知覚によって成立しない」と導かれる。特に無知覚を直接知覚であると指摘する点は Śāntarakṣita, Kamalaśīla に共通する。

AŚ(13-4) の「因果関係は自己認識によって成立しない」との批判は、上に示した V. Kamalaśīla による自己認識と因果論の検証を始め、詳細に論難される。

以上から Jñānagarbha(SDV)→Śāntarakṣita (SDP, MAK, MAV)→Kamalaśīla(Māl)→Haribhadra(AAA) への師資相承が、次の点で具体的に跡付けられる。それは、Dharmakīrti<sup>104)</sup> にはじまる因果関係の理論が「有形象及び無形象の直接知覚と無知覚」さらに「自己認識」という視点から批判されるということである。これはプラマーナによる無自性論証を目指す後期中観派にとり必然的な事柄であったことを意味している。

## 結 論

1. Jñānagarbha, Śāntarakṣita の自己認識批判の特徴とは、所取・能取の形象(遍計所執性)の無が、依他起なる無二知の存在を知自らが認識することにより証明されるという唯識派に伝統的な「無の有」の理論が背景にあり、それが (A) Dharmakīrti の無知覚 (anupalabdhi) の理論として解釈される。しかしこの点は (B) 青などの形象とその知との同時認識の理論と矛盾することが批判される。なぜならそれらの同時認識を前提とすれば、青などの形象を有した知が、自ら現れる。さもないれば、知と形象は区別されるものとなる。また (C) 近在している (pratyāsatti) 原因がないという無形象知識論批判の根拠を提示し自己認識批判とする。さらに (D) 知は自らを原因とするというその原因の効力が批判される。

(A) の遍計の無(無二知)の自己認識の理論からは、(B) の青などの形象を有した知の自己認



識の理論が、そのまま導かれるわけではない。この点を特に, Jñānagarbha, Śāntarakṣita, は問題としている。その(A)~(D)の観点から自己認識の理論を批判することは, Jñānagarbha, Śāntarakṣitaに固有なものであり, Bhāvaviveka, Candrakīrti, Śāntideva の直接言及しないものであるといえよう。その理由は(A)~(D)は Dharmakīrti の自己認識の理論(冒頭の[1] [2])を前提とし、さらに彼以降の Devendrabuddhi や Śākyabuddhi の理論を批判対象としているからである。

すなわち Jñānagarbha は SDV ad SDK6 で遍計所執性である所取能取の形象を離れた依他起性である無二知及び青などの形象が自己認識されるといふ Śākyabuddhi 説を批判しているものと考えられる。あるいは青とその知との同一性を主張する Śākyabuddhi の理論を活用して、例えば Kambala の青などの形象さえも遍計と見る形象虚偽論(無形象唯識説)を批判している可能性もある。

他方 Candrakīrti の自己認識批判の特徴は, Ravigupta の自己認識批判に対する再批判に見られるように、反例を提示する論難法が主要であり、プラマーナによる検証を欠いている。

なお Śāntarakṣita, Kamalaśīla は TS, TSP では、外界実在論を論破するに自己認識の理論を肯定的に活用するが、中観本来の立場に立つ MAV, Mā1 では Jñānagarbha を継承し因果論、二諦説の面から批判する。

2. Jñānagarbha は, SDV ad SDK24 で、遍計所執性である所取・能取の形象は無明による惑乱によって生起し、無二知は依他起性であるとの Śākyabuddhi 説を批判している。それは、無明による惑乱という必然関係(pratibandha)を認めれば二取の形象は依他起性になるというものである。

3. Jñānagarbha の AŚ 13-1~4 では Dharmakīrti の「因果関係は直接知覚と無知覚によって証明される」との理論(冒頭の[3])が有・無形象の直接知覚、自己認識の面から批判される。なお、無知覚は直接知覚として扱われる。この因果論批判はそのまま Kamalaśīla に継承される。

4. Jñānagarbha の SDV, Śāntarakṣita の SDP での自己認識、因果論批判の方法は同じ Śāntarakṣita の TS, MAV に忠実に継承される。さらにそれは、Kamalaśīla の Mā1, Haribhadra の AAA に受け継がれている。この系統の上から SDP は Śāntarakṣita の真作と見て間違いないであろう。

5. Śāntarakṣita の MAV での形象真実論、形象虚偽論批判の方法論としての基本形は、前者が Jñānagarbha の SDV, AŚ13-2, 3. 及びそれに関する Śāntarakṣita の SDP, 後者が SDV ad SDK24 にすでに示されている。したがって Dharmakīrti の理論を背景とし無二知、青などの形象と知とを同一とする理論、自己認識、三性説を巡る Śākyabuddhi の理論の活用と批判を展開する後期中観思想の核心は、まず Jñānagarbha により提示され、それが Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra へと継承されたことが知られる。

略号

- AAA: Haribhadra, *Abhisamayālaṃkāraḥ Prajñāpāramitāvyākhyā*, ed. by U. Wogihara. 1973.  
 D: the sDe dge edition.  
 MAK, MAV, MAP: Śāntarakṣita, *Madhyamakālaṃkāra*, ed. by M. Ichigo. 1985.  
 Māl: Kamalaśīla, *Madhyamakāloka*, P. No. 5284, D. No. 3887.  
 P: the Pekin edition.  
 PV: Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*.  
 PVin: Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya*.  
 PVP: Devendrabuddhi, *Pramāṇavārttikapañjikā*, D. No. 4217.  
 PVT(R): Ravigupta, *Pramāṇavārttikaṭīkā*, D. No. 4225.  
 PVT(Ś): Śākyabuddhi, *Pramāṇavārttikaṭīkā*, P. Vol. 131. No. 5718, D. No. 4220.  
 SDK, SDV: Jñānagarbha, *Satyadvayavibhaṅga-kārikā, -vṛtti*, D. No. 3881, 3882.  
 SDP: Śāntarakṣita, *Satyadvayavibhaṅga-pañjikā*, D. No. 3883.  
 TS, TSP: *Tattvasaṅgraha* of Śāntarakṣita, pañjikā of Kamalaśīla, ed. by S. D. Shastri. (1968)  
 戸崎 (上), (下): 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻 (1978), 下巻 (1985)

参考文献

一郷 正道

- (1982): 「瑜伽行中観派」(『講座・大乘仏教7—中観思想』pp. 175-215).  
 (1985): 『中観莊嚴論の研究』

INAGAKI Hisao

- (1987): The *Anantamukhanirhāra Dhāraṇī Sūtra* and Jñānagarbha's Commentary

岩田 孝

- (1981): 「Śākyamati の知識論」(『フィロソフィア』第69号, pp. 143-164).  
 (1982): 「Devendrabuddhi の知識論」(『仏教学』第13号, pp. (1)-(36)).

太田 心海

- (1967): 「認識の対象に関する考察, *Tattvasaṅgraha*, Bahirarthaparīkṣā の和訳研究」上(『佐賀龍谷学会紀要』第14号, pp. 45-63).  
 (1970): 「同」下(『同誌』第17号, pp. 26-44).

小川 一乗

- (1976): 『空性思想の研究』  
 (1988): 『空性思想の研究』Ⅱ

KAJIYAMA Yuichi

- (1989): STUDIES in BUDDHIST PHILOSOPHY

桂 紹隆

- (1969): 「ダルマキールティにおける「自己認識」の理論」(『南都仏教』No. 23).

清水 公庸

- (1983): 「因果をめぐる論争 TSP. “Karmaphalasambandhaparīkṣā” 試訳」(『南都仏教』No. 51).

長沢 実導

- (1978): 『瑜伽行思想と密教の研究』

服部 正明

- (1968): Dignāga, On Perception, Harverd Oriental Series 47.  
 Malcolm David Eckel
- (1987): Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths  
 松下 了宗
- (1983): 「ジュナーナガルヴァの二諦分別論一和訳研究 (上)一」(『竜谷大学大学院紀要』第5集, pp. 27-49).  
 (1985): 「ジュナーナガルヴァの二諦分別論一和訳研究 (下)一」(『同上』第7集, pp. 27-53).
- 松本 史朗
- (1978): 「Jñānagarbha の二諦説」(『仏教学』第5号, pp. 109-137).  
 (1980a): 「Sahopalambhaniyama」(『曹洞宗研究生研究紀要』第12号, pp. 1-34)  
 (1980b): 「仏教論理学派の二諦説 (上)」(『南都仏教』第45号, pp. 101-118).  
 (1981): 「同 (中)」(『同』第46号 pp. 38-54).
- 神子上恵生
- (1987): 「シュバグブタの唯識説批判一認識対象(ā lambana)をめぐる一」(『仏教研究』第43号)
- 森山 清徹
- (1987): 「カマラシーラの無自性論証とダルマキールテ<sub>イ</sub>の因果論」(『仏教大学研究紀要』第71号, pp. 19-57).  
 (1988): 「カマラシーラの唯識批判とダルマキールテ<sub>イ</sub>の経量部説」(『仏教大学研究紀要』第72号, pp. 1-45).  
 (1989): 「後期中観派の学系とダルマキールテ<sub>イ</sub>の因果論—Catuṣkoṭyutpādapratīṣedhaḥetu—」(『仏教大学研究紀要』第73号, pp. 1-47).  
 (1990a): 「後期中観派とダルマキールテ<sub>イ</sub>(2)—「空」を巡る論争: Lakṣaṇaśūnyatā と Svabhāvanupalabdhī—」(『仏教大学研究紀要』第74号).  
 (1990b): 「後期中観派の pramāṇa」(『印仏研究』第34巻第1号, pp. 446-441).  
 (1992a): 「後期中観派の形と心の検証—<一・多>を巡る無自性論証—」(『日本仏教学会年報』第57号).  
 (1992b): 「後期中観派と形象真実論・形象虚偽論—Śākyabuddhi, Prajñākaraḡupta, Kambala—」(『印仏研究』第41巻第1号).
- 山口 益
- (1975): 『仏教における無と有との対論』

<注>

- 1) PVin I 38.  
 nānyo 'nubhāvyo buddhyāsti tasyā nānubhavo 'paraḥ/  
 grāhyagrāhakavaidhuryāt svayam saiva prakāśate//  
 知によって知覚されるものは〔知と〕別ではない。その(知)にとって別の知覚が存在するのではない。所取・能取を欠いている故、自らその(知)自体が顕照する。  
 桂(1969)p. 1 cf PV III 353, 356, 337. 以下にあげた Śākyabuddhi の無二知の理論
- 2) PVin I 55.  
 sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhiyoḥ/  
 apratyakṣopalambhasya nārthadrṣṭiḥ prasidhyati//  
 桂(1969)p. 4. 注24. なお 55ab 句は PVT(Ś) にも引用される。また TSP ad TS 536 (p226, 16), TAP ad TS 2029-2030 (p. 691, 25) には 55a 句, (p. 691, 17) には 55b 句が引かれる。55ab は AAA p. 884, 21. にも引用される。

- cf PV III 328, 387.
- 3) KAJIYAMA (1989) p[486], Trikaṇḍakacintā.
- 3a) 理論[2]の同時認識から、この因果論が導かれよう。cf PV III 332cd, 337. 本稿(6a) (6b).
- 4) 森山 (1987) pp42-43, Mā1 P180b5-181a3, D165b7-166a5 に Śākyabuddhi が反論として示していたものが、Kamalaśīlaの見解として表される。したがって自己認識を巡る Śākyabuddhi と Kamalaśīla の論争が跡付けられる。さらに Kamalaśīla は Śākyabuddhi の無二知の理論を詳細に批判する。森山 (1987) pp. 43-47.
- 5) TSP ad TS 1997. p681, 20-22.  
 (宗) 外界の対象は無である。  
 (因) 一・多の自性が存在しない故に。  
 [(喩) 一・多の自性が存在しないものは、無である。大地などのように。]  
 因は不成立ではないから、外界の大地などの所取は、無であることが成立する。それ(所取)が成立しない場合、それに依存して構想された能取も、知には存在しないから、唯識性が成立するのである。
- 6) TS 2000.  
 その自己認識というものは、主体と客体の関係としてあるのではない。無部分を本性とする単一なものに、三つの自性が存在することは不合理であるからである。  
 cf PV III 337, 353.
- 6a) 本稿. (20)-(22).
- 6b) 本稿(18).
- 7) 岩田 (1981) p. 158, (12). に示される。TSP Tib D129a1-2. により Skt を読む。
- 7a) Mā1 P202a7, D184b7 以下に Śākyabuddhi の自己認識の理論が批判される。森山 (1987) pp. 30-41.
- 8) この①, ②は、以下に示す I. SDV ad SDK 6 の内容である。
- 9) 松本 (1981) p. 52. 註5)には、Jñānagarbha を Śākyabuddhi 以前とする歴史的順序が示される。
- 10) 岩田 (1981)p. 162 註52)., 一郷 (1985) p. 146., 森山 (1992a) p. 33.
- 11) 本稿, 註2), 42).
- 12) SDV D 4b1., この『法集経』の他の引用は、森山 (199a) p. 56, fn. (201i).
- 12a) Śāntarakṣita (SDP 18b7) は「見ないとは絶対否定 (prasajya pratiṣedha) であるとする。
- 13) cf PVP D 194a7. 何も認識することはない。所取・能取の形象は無である故に。  
 PVT(Ś), D 201a7, 遍計されたものである所取・能取の本性を離れた自己認識のみ。
- 14) SDK 6c 以下はツォンカバが引用する。本稿(30)
- 15) Dharmakīrti の無知覚 (anupalabdhi) の理論である。森山 (1990) pp. 34-43.
- 16) PVin I 38. 本稿, 註1). cf PV III 326, 327.
- 17) PVin I 55. 本稿, 註 2). cf PV III 387, 388.
- 18) 本稿 6b).
- 19) 本稿 79).
- 20) cf PV III 329, 369.
- 21) 本稿 (6a).
- 22) cf PV III 302, 304. 本稿 70), 81)
- 23) cf HATORI(1968) p. 28, 97-98 1. 55. 戸崎 (上) p. 394.
- 24) cf PV III 348.
- 25) cf PV III 306. 神子上 (1987) p. 74, 第87偈, 本稿 72)
- 26) cf TSP ad TS 2000.
- 27) cf PV 353, 356.

- 28) cf Ravigupta の再批判, 本稿, 註(33)., 山口 (1975) p. 283.  
 29) 小川 (1988) p. 177, 15-17.  
 30) 本稿 14)  
 31) 小川 (1988) p. 178, 7-16. cf 本稿8)  
 31a) cf 本稿8), 13)  
 32) 註(3)に挙げた拙稿参照  
 33) Ravigupta は Candrakīrti が提示する自己認識批判と同内容のものを反論としてあげ, それに答論している。

〔反論〕

青の形象を有した知が, どうして自ら照明するであろうか。自己自身に作用することは矛盾するからである。その同じ剣の刃によって自己自身は切られないではないか。また, 青などが灯火などによって照明されるなら, どうして自己認識されることになろうか。

〔答論〕

光が自己の本性によって照明する時, その本性には照明が認められる, それと同様に, 光は自己を認識するのである。(PV III 329)

と言明されることに関して, 照明するものである灯火が現れているままが, その本性自体であるから, 照明を本性とする故, 自己の本性によって照明することが認められる, 同様に青などの自性を有した照明そのものが, 認識である。自己自身に作用することは矛盾であるということも, いかなるブラマナによって知られるのであるか。剣の刃という喩例だけによって, 意図は証明されない。喩例は証明するものではないからである。もし, その剣の刃という喩例によって自己に作用することが矛盾であると言っているのなら, 自ら照明するものである灯火も〔喩例として〕あるのであるから, 青などの知も自己認識されよう。[PVT (R) D 123a4-7]

- 34) 本稿 28)の前後に示したもの。  
 35) 戸崎 (下) p. 40, fn. (4)., p. 43, fn. (18)., p. 20, fn. (64), (65). 本稿 56)  
 36) 森山 (1990)  
 37) 長尾雅人『中観と唯識』pp. 542-560., 空性に於ける「余れるもの」  
 38) 森山 (1989).  
 39) 岩田 (1981) p. 152, 11-13. 157, 1-3.  
 40) 岩田 (1982) p. 5).  
 41) TSP ad TS 2029-2030. 太田 (1967) p. 55., 松本 (1980a) p. 288.  
 42) TSP p. 691, 23-24, dharmy atra nilākārataddhiyau/ taylor abhinnatvaṃ sādhyadharmāḥ /yathoktaḥ sahopalambhaniyamo hetuḥ/ 岩田 (1981) p162, (46).  
 43) Kamalaśīla の七百頌般若經釈 (SPrT, P. No. 5215, D. No. 3815) に PVT(Ś) が引用される。[SPrT P184b5-185b2=PVT(Ś)D206b5-207b1] 本稿, 註 2) TSP における PVin I 55a 句の引用, 註 11).  
 44) 本稿 5), 森山 (1987) p44, (58c). その Śākyabuddhi の理論は Mā1 では批判される。森山 (1987) pp44-47, (59).  
 45) cf 本稿, 註44).  
 46) このことは, 上述のように①, ②, ③についても言えよう。  
 47) 本稿 71).  
 48) MAV ad MAK 91, p299, 11-12.  
 49) 戸崎 (下) pp20-21.  
 50) 本稿 62).  
 51) 岩田 (1981) p153., 本稿 8).  
 52) yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/

parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate //20//  
 paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ/  
 niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā //21//

- 53) 本稿, 註 35).
- 54) 岩田 (1981) p157, 1-3.
- 55) 森山 (1987) pp30-33, 41-48.
- 55a) 拙稿『後期中観派と形象真実論及び形象虚偽論—形象 (ākāra) と三性説—』(印仏研No. 42-1) 平成5年12月。
- 56) cf PV III 217, 218. 本稿 35)】
- 57) cf PV III 337, 356. 戸崎 (下) p20, fn.(64). 本稿 64).
- 58) cf. PV III 356. 戸崎 (下) p43, fn.(18)の「現れるがままに所取・能取・認識が確定される」という理論を逆用していると思われる。
- 59) 本稿 8).
- 60) cf PV III 337, 353, 356.
- 61) 本稿 57).
- 62) MAV ad MAK 60.
- 63) cf PV III 217, 218.
- 64) 戸崎 (下) p20, fn. (57).
- 64a) cf 本稿 8)
- 65) 本稿 64).
- 66) 戸崎 (下) p40, fn. (4).
- 67) 戸崎 (下) p43, fn.(18).
- 68) 森山 (1992b) p(106).
- 69) 森山 (1990b).
- 70) cf 戸崎 (上) pp397-400.
- 71) PV III 324d, 325. TS 535. 本稿 79), 19).
- 72) Dharmakīrti の形象を pramāṇa とする見解を批判するものである。cf 本稿 25)
- 73) 本稿(102).
- 74) 松本 (1978) p109に指摘される。
- 75) TS 2036, 2037., MAK 46. 本稿 85), 86).
- 76) 冒頭の〔3〕に挙げた Dharmakīrti の理論を批判するものである。
- 77) cf 本稿 15)., TSP ad TS 490-491., 本稿 93), 94)., 103).
- 78) INAGAKI (1987) p160, 3-18.
- 79) 本稿 71).
- 80) 本稿 74).
- 81) 本稿 70). 22).
- 82) TSP p. 226, 7-10.
- 83) 森山 (1992b).
- 84) 本稿 75).
- 85) 知と形象が別ではない (avyatiriktatva) ことを, 同一性 (ekatva) と解釈し, それらの同数であることを示している。これは Śākyabuddhi の理論を活用するものであろう。なおまた Kama-lāśīla は TSP p. 226, 16 では「同時認識されることが決定しているから, 単一な知と別ではない (sahopalambhaniyamād vaikajñānāvyatirekitvam) との説をあげ, 別でないことの根拠を「同時認識の確定」とする。

85a)

katam alikatvam ākārāṇām iti cet?

āha-jñānād ityādi/citrāstaraṇadarśane ekasmaj jñānād avyatiriktatvā jñānasvarūpavad ākārāṇām bahutā na prāpnoti/ evam ākāravyatiriktatvā jñānasyāpy anekatā prāpnoti/ どうして諸の形象は虚偽であるのか、と問うなら。それに答えて、知とは云々〔TS2036〕と述べるのである。まだらの上掛けを見る時、単一な知と別ではないから知の本性のように、諸の形象は多なるものとはならない（単一となる）。同様に、形象とは別ではないから、知も多なるものとなってしまう〔いずれの場合も事実と反する故、諸の形象は虚偽である〕。

85b)

sākārapakṣe bhavatā 'vaśyam ākārāṇām alikatvaṁ sahopalambhaniyamād vaikajñānāvyatirekitvaṁ saty api bhedhe 'ity uttaram upavarṇaniyam; tad evāsmākaṁ bhaviṣyati/nirākārapakṣe 'pi……

有形象の場合にも、汝によって必ず、諸の形象は虚偽である、あるいは〔青などの形象とその知は〕同時認識されることが決定しているから、〔知と形象が〕区別されとしても、（諸の形象は）単一な知と別ではないと答えられなくてはならない。それこそが、我々の答えとなろう。

86) 註85)を合わせて考慮すれば、Śāntarakṣita が、形象真実論を三種に分類して批判的検証を施すものは、Śākyabuddhi の「同時認識の理論」を対象とするものであるということになろう。

87) 本稿 78)。

88) 本稿 I. II.

89) 本稿 3)。

90) 本稿 77)。

91) 本稿 103)。

92) cf 本稿 99)。

93) 本稿 90)。

94) TSP pp211, 25-212, 11. cf 本稿 77)。

95) 本稿 100)。

96) Mā1 とのバラレルは以下、森山 (1987) 参照, p30.

97) 本稿 3a)。

98) AAA p268, 12-13.

99) 森山 (1987p) p47. cf 本稿 92)。

100) 本稿 95)。

101) 森山 (1988) p33, (136)。

102) 森山 (1988) p28, 6-9.

103) 森山 (1988) pp29-30.

104) 本稿 3)。





# 布教形態としてのパソコン通信の可能性

水 谷 浩 志

## はじめに

本研究は、高度情報化社会に対応した新しい布教形態の模索こそ、今日の宗教教団に課せられた最重要課題のひとつであるという見地から、現在ニューメディアの領域で注目を浴びているパソコン通信を研究対象として取り上げ、その布教形態としての可能性を検討することを目的とする。

## 第1章 パソコン通信とは

### 1 パソコン通信の概念

パソコン通信とは、一般にパーソナルコンピュータ（通信機能付きワープロ等を含む）を電話回線を通してホストコンピュータ（以下、ホストと呼ぶ）に接続し、ホストの蓄積・処理機能を用いてメッセージやデータの送受を行う通信のことをいう。

### 2 パソコン通信の利用法

公衆電話回線を利用したパソコン通信をはじめるためには、パソコン本体または、通信機能を持ったワープロの他に、パソコンのデジタル信号を電話回線の音声信号に変換するモデムと呼ばれる装置、さらにパソコンに通信を行わせるソフトウェアを用意する必要がある。しかし、これらの装置はいずれも以前に比べて低価格で入手することができるようになってきており、また操作方法も容易になってきているので、パソコン通信利用のためには決して特別な能力や設備・資金を必要としないといえる。さらに、従来は自らのパソコンを端末としてホストと通信を行うといった利用法に限定されてきたパソコン通信も、パソコン自体の高性能化によって、それ自体をホストとして機能させることが出来るようになり、自らがネットワーク（ネット局）を開設、運営するといったことも容易となり、利用法がますます広がりつつある。

### 3 パソコン通信の機能

パソコン通信には様々な機能があるが、大きく分けると「コミュニケーション機能」「インフォメーション機能」「トランザクション機能」「グループウェア機能」の4つに分類するこ

とができる。

(1) コミュニケーション機能

パソコン通信がニューメディアの花形と称される所以は、そのコミュニケーション性の高さにあるといわれる。それは次のような機能によって代表される。

(a) 電子メール

パソコン通信では、ホストのメモリ内に設けられたメールボックス（電子私書箱）を介してメッセージ（電子メールと呼ばれる）の送受を行うことができる。発信者が受信者のID（利用者の登録番号で郵便の場合の住所に当たる）宛に電子メールを送信すると、ほぼ同時に受信者のメールボックスにそれが登録されるので、一般郵便に比べはるかに即時性に優れている。また、電子メールは、パソコンやワープロで作成した文書を直接送信することができるので、切手や封筒も必要としない手軽さがある。さらに、同報機能といって一度に複数の宛先に送信することも容易である。なお、電子メールはメッセージを読み出す際にパスワード（暗証番号）が必要なため、一般の郵便以上に親展性を保つこともできる。

(b) 電子会議

ホストのメモリ内に仮想上の会議室を設け、ひとつのテーマに対して参加者が自らの意見を書き込み、他の参加者の意見を読み出すことによって、通常の会議と同じような討論・討議が行われるシステムを電子会議という。電話回線が物理的距離の制約を乗り越えてメッセージを伝達するので、従来の会議のように参加者が同じ場所に集まる必要がなく、議事の記録性に優れているという利点もある。

(c) 電子掲示板

ホストのメモリ内に仮想上の掲示板を設け、これに自由にメッセージを書き込むことにより、通常の掲示板と同様に、不特定多数の相手に意志を伝達することが出来る。電子会議のように特にテーマを決めないフリーの形式で行われることが多いため、色々なメッセージを自由にやり取りするコミュニケーションの場となっている。アメリカではパソコン通信のネットワークのことをBBSと呼ぶが、これは元々この電子掲示板（Bulletin Board System）のことを意味しており、その意味でもパソコン通信の本質をなす機能といえる。

(d) チャット

ある時点でホストにアクセスしている利用者同士が複数で、同時にメッセージのやり取りをする通信形態のため「チャット（おしゃべりの意）」と呼ばれている。おしゃべりといっても実際はキーボードを介した文字情報のやり取りである。

(2) インフォメーション機能

パソコン通信には利用者を対象に各種情報を提供する企業（商用ネットワーク）が存在する。これらのネットワークを利用すれば、各新聞社や通信社が提供するニュースをテレビや新聞で報道されるより早く知ることも出来るし、株式市況や天気予報、スポーツ・レジャー情報など個人の趣向にあった情報を選択して入手することもできる。また様々なデータベースにアクセス

して各種の情報を検索する機能もある。<sup>1)</sup>

(3) トランザクション機能

パソコン通信を使って、旅行会社・通信販売会社等のコンピューターにアクセスし、旅券の予約・発券や商品の売買を行う機能である。一般に「オンラインショッピング」などと呼ばれ、通常の商行為をパソコン通信上で行う機能のことである。最近では、証券会社のホームトレーディング、銀行のホームバンキング、翻訳代行サービス、オンライン易断など、利用分野の拡大が目立ってきている。

(4) グループウェア機能

複数の人間がパソコン通信ネットワーク上で共同作業を行うことをいう。共同執筆や共同プロジェクト管理などに力を発揮することができる。

4 パソコン通信の特徴

パソコン通信は、コンピューターの蓄積・処理機能の利用と情報の電子化といった点から次のような特長をあげることができる。

(1) 双方向・集団コミュニケーションが可能

パソコン通信では、テレビや新聞雑誌のような情報の発信者と受信者が明確に区別されることなく、双方向のコミュニケーションが可能である。また電話・ファクシミリのように従来1対1を中心としてきた通信メディアとは異なり、電子会議に代表されるように複数対複数の集団コミュニケーションも可能である。

(2) 「時差」に強いコミュニケーション手段である

パソコン通信では、メッセージはホストのコンピューターに蓄積されるため、発信者・受信者ともに自分の都合のいい時間にメッセージの書き込みや読み出しが出来るので、発信と受信の時差を有効に活かすことができる。

(3) 距離に強いコミュニケーション手段である

公衆電話網を利用してメッセージを瞬時に伝達するので、郵便のように物理的な距離とそれに伴う伝達時間の遅れなどが問題とならない。

(4) 受信メッセージの保存・加工が容易である

メッセージは電子化された状態で伝達されるので保存が容易であるし、ワープロなどを使って、これを加工・修正することによって再活用することもできる。

5 パソコン通信によるネットワークの種類

前述したようにパソコン通信とはホストコンピューターを中心として形成されるネットワークのことである。このホストを主宰するものの立場によってネットワークは大きく3つに分類することができる。

(1) 草の根ネットワーク

個人の有志や小規模な団体が運営するネットワークのことを総称して草の根ネットワークと呼んでいる。ネットワークの通信機能は限られており、会員数も小規模であるが、その分地域に根ざした独自のコミュニケーション・ネットワークを作り上げているものが多い。日本におけるパソコン通信の草分け的存在でもある。

## (2) 公共ネットワーク

市町村等の地方自治体の主導によるパソコン通信ネットワークのことをいう。現在、全国各地で市民情報の提供や地域産業の活性化、さらに住民相互の交流手段として積極的に導入されつつある。

## (3) 商用ネットワーク

昭和61年以降、大手の商用ネットワークが次々と運用を開始した。これらのネットでは全国にたくさんの接続ポイントを設けることによって 全国規模で会員を募集している。また、ホストに大型コンピューターを用いることによって、利用者に対して多種多様なサービスを有料で提供している。大規模ネットの中には30万人以上の会員を有するものも存在する。

# 第2章 パソコン通信の現状

## 1 パソコン通信の沿革と利用者の増加

我が国におけるパソコン通信の始まりは、当初、愛好家たちがパソコンの通信機能に着目して通信を試み、主にコンピューターの技術関係の情報を交換しあうマニア的な色合いの濃いものであった。しかし、昭和60年4月に電気通信事業法が施行され、通信事業の自由化に伴って、パソコン通信に対する関心も急速に高まった。平成4年に、通産省の外郭団体である財団法人ニューメディア開発協会が行った調査によれば、国内のパソコン通信ネット局は把握できただけで1877局あり、ネットののべ会員数は150万人代に達したと報告されている。このようにパソコン通信の利用が拡大した背景には、著しいパソコンとワープロの普及があげられる。そしてまた、パソコン通信に必要なハードやソフトウェアの機能を充実し、コンピューターに関して特別の知識を有しないものにも扱い易いものとなり、それと同時に利用開始に当たっての初期投資が大幅に低下したこともパソコン通信を一部のマニアだけのものから一般大衆のコミュニケーション手段のひとつに移行させる結果となっている。利用者数150万人といえれば日本の総人口の1パーセント以上であり、人口の少ない県の総人口に匹敵する。マスメディアの分野では有力地方ブロック新聞やベストセラーの週刊誌の発行部数とかわらない数字であり、従来のメディアと肩を並べるところまで成長してきたといえる。

## 2 利用分野の拡大

パソコン通信の特徴や利点が広く認識されるにしたがって、その利用分野も拡大してきている。例えば、福祉に関する話題・情報を扱っているネットをあげることができる。これらのネットでは障害者に対する福祉機器や施設の情報提供をしたり、障害児教育（将来の就労と自立の

ための在宅プログラミング訓練等)を実施するなどパソコン通信の特性を活かした個性的なボランティア活動を実施している。また公共ネットを中心とする各地の地域ネットでは道案内情報サービスの提供や市民図書館蔵書データベースの開放、地場産業を反映した専門データベースや地域経済レポートの提供など、地域の活性化を目指した独自のネットワーク作りが進んでいる。この他にも通信教育や医療相談等、パソコン通信の特性を活かした利用例が数多くみられ、今後とも新たな利用分野が開拓されていくことが予想される。<sup>3)</sup>

### 第3章 布教形態としてのパソコン通信

#### 1 宗教ネットワークの分類

以上見てきたように、パソコン通信はその機能や特徴が社会的に認知されるにつれて、社会生活の様々な分野で利用されはじめている。このような現状の中で、パソコン通信を布教形態としてとらえ、その有効性について検討したり、実用化の方策を立てていくことは、教義の宣布と教線の拡大をその本来の使命とする各教団ないし、そこに属する宗教家達にとっては当然の行為ともいえる。この章では、こういった動きを実例をあげて記述し、現在のパソコン通信が布教形態としてどのように位置付けられるかを具体的に見ていきたい。そのためには、単に教団による利用実例を述べるに留まらず、広く関係する分野のネットワークを概観する必要があると思われる。

ニューメディア開発協会が行った調査によれば、この調査で把握した全国1877局のパソコン通信ネット局のうち、電子会議室のテーマとするなど、何らかの形で宗教に関係する分野を扱っているネット局が現在、37局にのぼることが明らかになっている。<sup>4)</sup>

これらのネット局はその運営形態から主に以下の種類に分類することができる。

##### (1) 宗教関連ネット局

電子会議室等のテーマとして広く宗教に関わる話題を超宗派の立場で取り上げているもので、先述のネット37局の大半がこれに相当する。例えば、大手商用ネットワーク・ニフティサーブ上に会員フォーラムとして開設されている「オンライン寺院ヴィハーラ」は一般会員千数百名が参加する、この分野の代表的なネットである。この他にも仏教系、キリスト教系、神道系、あるいは宗教全般といった大きな枠である程度の参加者を有するネットがいくつもある。これらのネットで交わされる通信内容をつぶさに検討していくと、パソコン通信という新しいコミュニケーション手段にとって、宗教に関する話題は決して馴染みの薄い存在や扱いにくい対象ではないことがよく理解できる。

##### (2) 教団運営ネット局

既存の宗教教団自身が、その意志と責任においてネット局の運営と管理を行っているもの。伝統教団では平成元年5月に自宗の僧侶や門信徒その他を対象に「真宗ネット」の名でスタートした浄土真宗本願寺派のネット局が先駆的存在である。現在、三百数十名の会員に対して、教団の行う行事や法要の案内、オンライン法話等のサービス等を行っている。その他にも、真

宗に関する一般会員からの質問箱や「歎異抄」の購読会、さらに僧侶同士の勉強会・情報交換会など、双方向メディアの特性を生かした企画が多数設けられている。<sup>5)</sup>

(3) 宗教家の個人運営ネット局

僧侶や牧師・神父などの各宗教家が、所属する教団とは関わりなく個人レベルで草の根ネットとして開設運営しているもの。群馬県鳳仙寺が運営する「ほうねっと」や大阪門真カトリック協会の神父が主宰する「ヨセフネット」などが活動している。特に「ヨセフネット」は、湾岸戦争時にカトリック中央協議会から難民救済のための基金募集の呼びかけを仲立ちして活躍したが、これもパソコン通信の即時性と同報性を生かした活動といえる。

(4) 宗教に関する情報提供を商業ベースで取り扱っているネット局

この種のネット局は現在、日本テンブルヴァン（株）が運営する JT-VAN が唯一のものであろう。ここでは、寺院経営に関する税務や法律の相談、あるいは法話の資料提供などの情報提供サービスを寺院関係者を対象に有料制で行っている。パソコン通信の特性を生かした新しいサービス業の誕生として注目されるとともに、商業ベースに由来する先進性や開拓性など、硬直的になりがちな教団運営のネット局にとっても刺激的な存在であるといえる。

## 2 パソコン通信による布教形態が抱える課題

今後、各宗教教団のパソコン通信導入が本格化した場合、以下のことが課題となるとと思われる。先ず第一に、パソコン通信という新しいコミュニケーション手段自体がその特性故に抱える問題点があげられる。例えば、文字を中心として情報のやり取りをするメディアであるため、会話型のコミュニケーションに比べて欠落する情報（表情や声色などによって伝達される感情的情報等）をいかに補完してゆくか、あるいはその欠落が原因で発生するトラブルをいかに未然に防ぐかといった課題である。他にも、同一ネットワークにおいて、書き手と読み手が分化したり、一種の派閥を形成したりする傾向のあることも、コミュニケーション学系の専門家によってすでに指摘されている。これらは新しいメディアがその可能性と同時に<sup>6)</sup>もつ解決されねばならない課題といえる。

次にパソコン通信による布教形態に特有の課題について考えてみたい。まず、教団側から発信された宗教的メッセージが、パソコン通信というメディアを介して伝達される場合、他の情報群の中の一情報として相対化し、宗教的価値を低下させる危険があるのではないかということである。例えば、受信者は株式市況やニュース速報、レジャー情報などをパソコン上の画面でメニュー選択し、入手していくわけであるが、宗教教団から発信された法話などの宗教的メッセージもそれら世俗的な情報のひとつとして受信者に伝達されてしまうことが考えられる。これは、宗教の本質に関わる重大問題である。さらにパソコン通信を介したコミュニケーション手段は、宗教教団が本来その特性として持っている組織のヒエラルキー（階層制）的構造に何らから影響をもたらすのではないかという点である。パソコン通信によるコミュニケーション手段が従来のヒエラルキーに基づく情報伝達の経路や手続きに変容をもたらす可能性が大きい



からである。場合によっては教団と信者との関係を再構成する契機となることも考えられる。例えば、教団内部においてパソコン通信を主たる情報伝達手段として用いることによって、情報処理技術に長けた技術者集団が、これまでの階層的構造からは生まれてこなかった独自の地位を教団内部に築き、教団運営に大きな影響力を及ぼすようになることが考えられる。また、パソコン通信を通じて宗教家と信者が地域的な制限を越えて新たな人間的・宗教的信頼関係を構築することによって、従来地域的な制限のもとに形成されてきた寺檀制度や教会制度に対して何らかの影響を及ぼすといったことである。

## 結 び

以上みてきたようにパソコン通信による宗教ネットワークの構築は宗教教団にとって両刃の剣のごとき存在といえる。新しい布教形態としての可能性にかけてネットワーク作りに積極的になるか、あるいは教団の組織構造に変容をもたす可能性を危惧してネット作りに否定的になるかは、教団自身の意志に任される問題だが、いずれにしても情報化社会における宗教教団のニューメディア利用は単なる布教手段の選択の問題に留まらないことは確かといえる。

## <注>

- 1) データベース利用については拙論「情報収集手段としてのデータベース利用」『教化研究』第3号を参照されたし。
- 2) (財)ニューメディア開発協会『平成四年度全国パソコンネット局実態調査』
- 3) 現在のアメリカの市民運動の多くは、すでにパソコン通信の利用なしでは活動自体が機能し得ない所まで来ているといっても過言ではない。  
参) 岡部一明『パソコン市民ネットワーク』(技術と人間社, 1986年)。  
公文俊平『ネットワーク社会』(中央公論社, 1988年)。
- 4) 前出の『平成四年度全国パソコンネット局実態調査』は「ねっとバンク2」と呼ばれるネット局にデータベースとして登録されており、この調査はそのデータベースの検索の結果に基づくものである。
- 5) 浄土宗教団でも平成5年度より総合研究所の運営のもと、「浄土宗ネット」を実験的にスタートさせている。
- 6) 川浦康至「メディア・コミュニケーション」、川上善郎「電子会議を支えるROMとRAM」『現代のエスプリーメディアコミュニケーション・コミュニケーターの心理』(至文堂, 1993年), E. M. ロジャース『コミュニケーションの科学』第6章(共立出版, 1992年)。



編集後記

○本誌一〇篇の中、「第三十八号」にあたって執筆を願った依頼論文は佛教大学教授成田俊治氏の「善導大師像についての二・三の問題―特に半金色像を中心に―」、大正大学教授宮林昭彦氏の『南海寄歸内法伝』にみられる比丘受戒儀式考」、大正大学教授丸山博正氏「念仏諸行論と三心の深化―法然浄土教の奥ゆき―」、佛教大学教授福原隆善氏「曇鸞の浄土念仏」の四篇である。以上の四篇は各専門分野から取り組まれた力作である。

○特に、昨年は中国浄土五祖の始祖、曇鸞大師が興和四年（五四二）、平州の遙山寺に入寂して遠忌一四五〇年にあたることもあり、今回、特に福原隆善氏に論文を依頼した次第である。ここでは、曇鸞がいわゆる空性を説く龍樹の中観系の思想を基盤として、有相浄土を説く瑜伽系の世親の『無量寿経優婆塞舍願生偈』を注釈したもの、すなわち両方の立場を統合し哲学的に深められたものが『無量寿経論註』であるとし、さらに独自の浄土教を展開した曇鸞の念仏論について論考している。

○次の五篇・森山清徹氏、永井隆正氏、神居文彰氏、水谷浩志氏、加藤善也氏、以上の論文は教学院助成報告である。その中、森山清徹氏の論文は、主としてインド後期仏教の知識論について論究した力作である。

委員 宮林昭彦

成田俊治

大谷旭雄  
深貝慈考

(S・K)

佛教文化研究

第 38 号

平成5年9月1日 印刷

平成5年9月7日 発行

編 集 兼 成 田 有 恒  
行 所 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

制作／株式会社文化書院

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE  
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 38

September 1993

CONTENTS

|                                                                                                                                                                                           |                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|-----|
| Some Problem on Image of <i>Zendo Daishi</i><br>; Centering on the "Half-golden Image of Zendo" .....                                                                                     | Narita Shunji       | 1   |
| A Study of the Rite Upasampadā (Acceptance as a Bhikkhu)<br>as Referred to in "Nānhāijiguīnèifāzhuān" .....                                                                               | Miyabayashi Akihiko | 17  |
| The Relation between Nenbutsu and Manifold Practices,<br>and Deepening of the three Mains (Sanjin)<br>; The Depth of Honen's Jodo Doctrine .....                                          | Maruyama Hakusho    | 47  |
| On <i>Donran's</i> Jōdo Nembutsu .....                                                                                                                                                    | Fukuhara Ryuzen     | 59  |
| On the Sunday School of Jodoshū Buddhism ; Centre of the<br>Movement during the First Period of the Shōwa Era .....                                                                       | Nagai Ryusho        | 69  |
| Index of the Taking Care of Dying at the Early Modern Age, Part II<br>; Inner Action of devotion / Around the <i>Shoukou</i> Work<br>and the Transmitted " <i>Rinju Yozinshou</i> " ..... | Kamii Fumiaki       | 85  |
| A Study of <i>Saimon</i> (A Written Address to the deities)<br>; A Relation between <i>Deroren Saimon</i> and <i>Kōshū Ondo</i> (a folksong<br>of Kōshū Area) .....                       | Katoh zenya         | 101 |
| Telecommunication in Missionary Work .....                                                                                                                                                | Mizutani Hiroshi    | 45  |
| Jñānagarbha and Śāntarakṣita's Criticism of the Svasaṃvedana Theory<br>; Śākyabuddhi's Theories of Trisvabhāva Causation .....                                                            | Moriyama Seitetsu   | 19  |
| Die chinesische Fassung der Abhisamācārikā aus der Mahāsāṃghika-vinaya. (1)<br>.....                                                                                                      | Nishimura Minoru    | 1   |

STUDIES IN BUDDHISM  
AND  
BUDDHIST CULTURE  
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 38. September 1993

Published by  
The Institute of Buddhist Studies  
for Jodo Shu Buddhist Denomination  
(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)  
TOKYO, JAPAN