

佛教文化研究

第 29 號

聖光上人特集

淨土宗教學院研究所

1 9 8 4

佛教文化研究 第二十九号

聖光上人特集

目 次

評伝 聖光上人	梶	昇一
聖光上人の諸伝記について	阿川文正	三
鎮西教学の特徴	深貝慈孝	四
——『淨土宗要集』を中心として——	四	四
善導大師の罪惡觀	小	一
法然上人における念と声について	永	一
——「念声是一論」試論——	中	一
『源空聖人私日記』の成立について	井	一
淨影寺慧遠	輪	一
——その教学と義疏について——	真	一
十地經の誓願說	隆	一
般若經における出家と在家	孝	一
小 勝 大	英	一
沢 崎 南	会	一
憲 裕 龍	雄	一
珠 彦 昇	三	一
吾 三	三	一

評伝聖光上人

梶村昇

縁由は、本書の序文に、

(一)

浄土宗の宗脈相伝の口訣宝典として、いわゆる「三巻七書」がある。

三巻とは、『往生記』一巻、『末代念佛授手印』一巻、『領解末代念佛授手印抄』一巻であり、七書とは、『往生記投機抄』一巻、『授手印伝心抄』一巻、『領解授手印徹心抄』一巻、『決答授手印疑問抄卷上』一巻、『決答授手印疑問抄卷下』一巻、『決答疑問銘心抄上下』二巻の七巻である。

一見して明かなように、「三巻七書」は、『往生記』一巻および『往生記投機抄』一巻を除けば、他はすべて『末代念佛授手印』とその末釈とである。記主禪師が『領解末代念佛授手印抄』の冒頭に、
末代念佛授手印とは蓋し浄土宗の肝要なり。⁽¹⁾

と述べているように、本書はまさに浄土宗の公教要理の原典ともいいうべきものである。

『末代念佛授手印』(以下『授手印』と略す)は、安貞二年(一二二八)、鎮西聖光上人(以下敬称を略す)六十七歳の時に著された。その述作の

還て念佛の行を失ひて、空しく淨土の業を廃す。悲しきかなや、悲しきかなや、いかにせむ、いかにせむ。ここに貧道齡已に七旬に及んで、余命また幾ばくならず、惱かずんばあるべからず。愁へば空しく止むなむ。⁽²⁾

とある。法然上人滅後、異義統出し、水火、蘭菊の争いをし、吉水の正統がまさに地を払わんとしている。慨嘆に耐えない。そこで、

これに依りて、肥州白河川の辺り往生院の内において、二十有の衆徒と結び、四十八の日夜を限りて、別時の淨業を修し、如法の念佛を勤む。この間において、徒に称名の行を失することを憚⁽³⁾き、空しく正行の勤めを廃しぬることを悲んで、且は然師報恩のため、且は念佛興隆のために、弟子が昔の聞に任せ、沙門が相伝に依りて、これを録し留めて向後に贈る。よって末代の疑を決せんがため、未來の証に備へむがため、手印をもつて証となし、筆記する所左の如し。

というのである。そして本文に入り、五種正行、正助二行、三心、五

念門、四修、三種行儀の六重二十二件の法数にわたって、その要点を記している。本文の終ったところに、聖光の右手、次に左手の「手印」が捺され、次に「血脉」が記されている。これで他の伝本は完了しているのであるが、良忠に授与されたものは、次に「手次状」といいうものがついている。これは「念佛往生淨土宗血脉相傳手次事」と題され、淨土宗の正義が、善導から法然へ、法然から弁阿へ、弁阿から良忠へと伝えられている手次が記されている。これが淨土宗伝法相承の究極であり、宗統付属の証状である。以上ですべてが終るのであるが、淨土宗依用のものには、その次に「裏書」というものがあり、弟子の入阿の筆で、「授手印」製作の月日と善導來現の瑞相、四十八日別時結衆名が書かれている。そして最後に、聖光自筆の「裏書」がつけられてすべてが終っている。

冒頭から『授手印』について述べてきたのは、以上のことからも察せられるように、本書は、聖光が生涯の決算のようつもりで心血を注いで著したものと断定してよいということを知つてもらいたかったからである。そして、もしこのことに同意されるならば、聖光が本書の最後に、自筆で記した「裏書」は、間違いなく聖光の心底からの叫びであったとみてよいであろう。そこでこの小論は、「裏書」をたよりに、評伝風に、聖光の生涯における、よってたつ立場を明らかにしてみたいと思うわけである。そこでまず、少々長い引用になるが、「裏書」の全文を延べ書きにして左に引用しておきたい。「裏書」は標題として次の言葉から始まる。

仏言唯除五逆誹謗正法

私に謂はく、わが朝において、善導の御義を勘へ出したまへるは、ただこれ法然上人なり。弟子弁阿恭くも上人の御義をば御在生の時、この一宗の始末において、つぶさにこれを聞くこと幾度ぞや。よつて弟子弁阿がためには法然上人をもつて大師釈尊と仰ぎたてまつる。弁阿今上人の御義を録して末代に贈る。誹謗の人のために、これを見すべからず。彼の輕毀の衆の千劫墮獄の罪を恐るが故なり。ここにわが門徒に付し称名の人約してこれを註し置く。但し故上人の遺誠に云はく、わが門徒はその義を好むべからず、その論を好むべからず、例せば彼の慈覺智証その論義を疎みしが如し。また拔舌地獄の苦を怖るべし。これに依りて称名の行者は、一字を知らざるの身と成り、黑白をも弁まへざるの身と成り称名ばかりをもつて朝夕にこれを歌ふべし。わが身においては愚者なりと卑下して、他の門

人とこれを論すべからず。然ればすなはち先師の遺誠に依りてこれを録して称名の行者に弘通す。もしこれを写さんと欲するものは、一句一字をも加減すべからず、あなかし。誹謗他門の家、不信邪見の人にこれを写さしむべからず、云々。

安貞二年十一月二十九日 在御判

聖光はまず「裏書」として、これだけのことを記した。首尾完結した名文であると思う。しかし、書き終つてみて、なおどうしても書き加えなければならないものを感じたのであらうか。再び筆をとつて次の文章を記している。聖光の止むに止まれない気持と、何としても後の人々に託しておかなければならぬという願いとが見てとれるような気

がする。

なほなほよくよくこれを録して末代の人に送る。その義を知らず、その文を知らざるとも、ただ称名の行に依りて、もつとも往生を得べし。弟子、上人拝面の時、かくの如くこれを学び、これを習ふ。

然るに近代の人々、学文を先となし、その称名を物の員ともなさず、これすなはち邪義なり、邪執なり、無道心の人なり、後世の心無きなり。

近代の人々の義

ある人の云はく、善導は安心門の義、起行門の義を建立したまふ。

この二門を建立して、安心門の日に（人は……誤りか・筆者註）学文すべし、念仏を修せずと雖も、安心門に依りて往生を得るなり。その起行門の人は、念仏を修すと雖も義を知らざるに依りて往生を得ず云云。

ある人の云はく、行門、觀門、弘願門、この三門を立てて、弘願門は往生を得、その行門の人、觀門の人は往生を得ず、弘願門の義を知らざるに依りてなり。これに依りて、学文をよくよく弘願門に帰すべし云云。

ある人の云はく、寂光土の往生もつともこれ殊勝なり。称名往生はこれ初心の人の往生なり。その寂光土往生はもつとも深きなり。この三人の義は近代興盛の義なり。

已上の三義はこれ邪義なり。恐るべし、恐るべし。
在御判

(一)

善導の御釈に相應せざるの義なり。心有らん人はよくよく善導の御釈を見て思ひ合すべし。現文の義を捨て、無文の義を云ひ出して現文に違す、また古の行にも背けり。
在御判

日本國の同時の西方の行人先達

北京には、天台の貫首大原顯真和尚、天台第一の学生、無極の道心者なり。

南京には、東大寺の明遍僧都、三論宗第一の学生、無極の道心者なり。

黒谷法然上人 十一歳よりの道心者、日本到來の諸宗一一にこれを学びたまふ。

已上三人は同時の学生、三人ともに善導の御義に帰して西方を願したまふ。三人同時の学生ともに数遍の行儀なり、これをもつてこれを知るべし。この外の小人等の義、全くこれを用ふべからず、三人の大人の義、末代の人これを用ふべし。
在御判

以上が聖光自筆の「裏書」の全文である。途中に何度か「在御判」とあり、文章としては何度も区切られておかしな形にはなっているけれども、そこにはえって聖光の心情がじみでているものがあるのを感じられる。筆を止どめ、まだ言い残したものがあると思い、また筆をとり、また筆をとどめ、また筆をとつたというものであろう。必死に言い残すべきことを言い残していくのである。

全くこれ法然上人の義に非ず。梵釈四王をもつて証と仰ぎ奉るべし。三義ともに学文をなさざる無智の僧たちの愚案なり憍慢憍慢なり。

さて、一読して、聖光がここに「善導の御義」ということをたびたび用いているのに気づかれるであろう。冒頭に「わが朝において、善

尊の御義を勘へ出したまへるは、ただこれ法然上人なり」と言い、三人の邪義は「善導の御釈に相應せざるの義なり」と言い、「心有らん人はよくよく善導の御釈を見て思ひ合すべし」と言い、顯真、明遍、法然の「三人ともに善導の御義に帰して西方を願したまふ」と述べている。言うまでもなく、聖光は法然によつて専修念佛の道を示され生涯をその道に投じた人である。そのことは、「弟子弁阿がためには法然上人をもつて大師釈尊と仰ぎたてまつる」とあることで明かである。現存の人を「大師釈尊と仰ぎたてまつる」と言えることは、今のわれわれに引き当ててみればわかるように、容易なことではない。それは法然のような稀有の存在に邂逅して初めて言えることであろう。

「それならば」と言いたいのであるが、聖光はなぜ「法然の御義に背き」とか、「法然の御義に帰して」とか言わないで、「善導の御義」を表面に立てたのであろうか。たしかに法然自身も「偏依善導」と言い、道綽・善導に淨土宗の師資相承を見いだしている(『選択集』)。しかし、それは法然の立場である。弟子の立場とすれば、すべて法然に依憑するものが道であり、当然のことではないのであろうか。それにもかかわらず、この「裏書」に示されている言葉は、すべて善導が表面にたつてある。このことをもつと端的に示しているのは『授手印』の本文の中に、

善導宗の意、三心五念の法を行ずるに必ず四修の法を具すべきこと、
と言い、善導宗、という表現を用いていることである。これはまた『淨土宗要集』第二に、

これは善導宗の意にて云ふか、はた他宗の意にて云ふか、もし他宗の意にて云はば善導宗をもつて答ふべからず、と明かに他宗に対し、聖光みずからが属している宗を善導宗と称している。また、同じ箇所に、

これ善導宗の心に一つも相應せず、
と言い、「裏書」の「善導の御釈」の代りに善導宗という言葉を用いている。『徹選択本願念佛集』下にも、

善導宗の意は、万法の中において、名号の一法を取りて念佛と名づけ、

と言つてゐる。今日われわれは法然教団という名称を使つてゐる。しかし、法然教団の第一祖といわれた聖光は、これを善導宗と言つてゐるのである。このことをもう少し、聖光の行業の中からみてみよう。善導寺の創建については、その起源等に異論のあるところであるが、それはともかくとして、聖光が教化の中心をこの寺に置き、それを善導寺と称したことは明かである。これまた聖光が善導を表面にたてている一つの証左である。

『博多善導寺縁起』には次のような話が載つてゐる。建暦二年三月十三日の夜、この夜は法然上人の四十九日、善導大師忌の遠夜である。彦山で念佛の広布に専念していた聖光は、この夜夢を見た。それは、一人の高僧が現われ、「われは唐の善導なり。われ今筑前國博多の津に渡れり。汝速に迎えとるべし」と言った。驚いた聖光は、翌朝、旅仕度を整えて、十五里(六十キロ)もある博多の津へ急いだ。港には、ちょうど中国から帰ってきたという船があつた。聖光は船主の妙典に

昨夜の夢を話した。すると船主は、「私が宋の国を出帆しようとしているとき、一人の僧が飄然として来て乗船した。その風貌は常人ではなかつたその方は今しがた上陸してあの松原の方へ行かれた」と答えた。聖光は急いで今来た道を走り戻った。しかし、そこには誰もいなかつた。ただ大きな樹の下に一軀の木彫像があつた。聖光は驚き感激し礼拝し、これを博多の善導寺に迎えられて供養した。後に聖光はこれを筑後の善導寺に移したので、それまで光明寺とよばれていたこの寺を人々は善導寺とよぶようになった。そこで正式に寺号を変え、井上山光明院善導寺と称することにしたというのである。話の真偽はともかくとして、いかに善導信仰を鼓吹しようとしていたかがわかるであろう。

たしかに善導の著作は、すでに奈良時代にわが国に伝えられており、善導系觀經変相図が作られたりした。また、平安時代には、有名な恵心僧都源信を初め、永觀、珍海などが善導の教学を導入して、淨土往生の実践体系を確立しようとした。しかし、善導の義を真に受容し、それを広布したのは、聖光も述べているように「ただこれ法然上人」であった。そして、「弟子弁阿恭くも上人の御義をば御在生の時」「つぶさに」「幾度」も聞き、「弟子弁阿がためには法然上人をもつて大師釈尊と仰ぎたてまつる」ほどであり、そのために「上人の御義を録して末代に贈る」というのが『授手印』の意味なのである。それにもかかわらず、聖光の示したものは、法然宗ではなく善導宗であつた。これはなぜであるか。このことをまず考えてみたい。そうすることが聖光を理解する一つの方法であると思うからである。それには二つの

ことを考えてみなければならない。一つは聖光その人の人柄であり、他の一つは当時の仏教界の状況である。もちろんこの二つは別の存在ではなく、互いに作用しあつてのものであるが、叙述の都合上、まず聖光の人柄について述べてみたい。

聖光は、応保二年（一一六二）五月六日、筑前香月に生まれた。今の誕生山吉祥寺である。父は香月城主秀則の弟で、香月彈正左衛門則茂といい、母は聖養と称されている。聖光の生まれた日に母は没し、その墓は、後に亡くなつた父の墓とともに今も吉祥寺にある。

仁安三年（一一六八）聖光は七歳となり、香月家から三十キロも離れた明星寺の近く大日寺の僧房で、妙法法師について学問を始めた。二年後の嘉応二年（一一七〇）九月十三日、明星寺において出家し、名を聖光房弁長と改めた。聖光がなぜ出家したかについては何の記録もない。ただ出家ということをあまり現代的感覺で「人生の無常をはかなんで」的に考える必要はないのではなかろうか。聖光は昔から「稟性岐疑群を越ゆ」と評されている。相當に聰明な子であつたのであろう。この聰明な子を大成させるためには學問の道を選ばせるがよく、そのためには出家の道を歩ませるが最良の方法であるということではなかつたろうか。比叡山延暦寺にいたところで、当時においては、今日考えるような出家の感覺ではなく、文化系最高學府的感覺であつたであろう。そして聖光もこれに応えて、一心に勉學している。⁽⁹⁾

安元元年（一一七五）、都では法然が專修念佛を唱えた年であるが、聖光は登壇受戒している。恐らく筑紫の觀世音寺戒壇であつたであろ

う。それ以後、吉祥寺近くの白岩寺において、唯心法印に天台教学を学ぶこと三ヶ年、後、明星寺へ移り、常寂法師に同じく天台を五ヶ年学んでいる。寿永二年（一一八三）春、二十二歳になつた聖光は、常寂法師のすすめによつて、いよいよ比叡山に登り、東塔南谷の觀叡法橋の室に入る。教学論争の盛んな叡山において、聖光の学識はいかんなく發揮されたようである。ついで觀叡は聖光を宝地房証真に推薦する。証真是東塔東谷に住し、惠檀兼学の人として、當時、叡山有数の学匠であった。また、奇しくも法然とは、叡空のもとにおける同門であつた。このことは後年、聖光が『念佛名義集』卷中において、

法然上人の仰せ候し様は、我が身今は年關おとがいて日ごろ見たる人をも忘れたれども、手つかの許もとをば忘れぬなり。その故は、本山に人人多けれども、年来の間契り有る人は証真宝地房の法印なり。⁽¹⁰⁾

と、法然の回想した話を載せてることによつて明かである。

二十二歳で登叡した聖光は、叡山で勉学すること足掛け八年、建久元年（一一九〇）二十九歳で郷里香月に帰り、翌年、油山の学頭となる。福岡市の西南七キロのところにある油山は、今は見る影もないが、当時はここに天福寺、泉福寺を中心三百六十坊をもつ一大法城であつた。学頭とは、一宗一派の学事を統べ司る役名である。叡山帰りとはいえ、三十歳の若さで油山学頭になることは大変な榮誉であるとともに、聖光の学問の深さも偲ばれるものがある。

ところがここに一つの事件が起つた。建久四年（一一九三）、聖光は三十二歳のある日、明星寺を訪ねた。そしてここにいる異母弟三明房と話していると、突然、三明房が悶絶した。手当の甲斐があつて蘇生

はしたもの、申（午後四時）の刻から戌（午後八時）の刻まで、聖光は親しいものの死と対決することとなつたのである。道光の『聖光上人伝』は、この時の聖光の心中を推し測つて、「忽ち眼前の無常に驚きて、速に身後の浮沈を思ふ」と記している。そして「即ち所学の法門を閑さしゃきて、偏ひどくに往生の行業を修す」と続けている。聖光が「往生の行業を修す」に至つたのは、もちろん後のことであるが、少くともこの事件は、後に道光の『聖光上人伝』を纂輯した信岡（一七五五—一八二〇）が「良馬鞭影に驚く」⁽¹²⁾と註記しているとおりであつたと思う。油山の学頭として自他ともに許していた聖光の仏教学の研究が、その本来の目的である「生死を解脱せんがため」（『沙石集』）には、無用に近いものであつたことに気づかされたのではないであろうか。聖光という「良馬」は、この「鞭影に驚」かされたのである。

このあと聖光は、明星寺の衆徒に懇請されて明星寺五重塔の勧進となり、三年後の建久八年（一一九七）の早春、これを完成させる。そして再び請われて、本尊仏の制作の依頼者として、九年ぶりに上洛することになる。場所は京都四条綾小路の仏師康慶の家である。今下京区寺町通聖光寺（現住、第三十三世小林忍戒上人）である。聖光はここで注文した仏像の完成を待つていた。その彼の耳に否応なく入つてきたのは、目と鼻の先の東山吉水で、専修念佛を唱導している法然の噂さであつたであろう。かつて叡山東塔東谷の証真から何度か聞かされた名である智恵第一の法然房なのである。彼の足がそこへ向かわないわけがない。

建久八年（一一九七）五月下旬のある日、聖光は東山吉水に法然を訪

ねる。時に法然六十五歳、聖光三十六歳であった。『聖光上人伝』の作者は、この時の聖光の胸中を次のように推測して記している。

心中に思へらく、法然上人の勸化富むと雖も、何ぞわが所存に過ぎんや。彼の懷念を試さんがために、まづわが発心を暢ぶ。⁽¹³⁾

と。これは良忠の『決答授手印疑問鈔』上巻に「心中思念 上人勸化不可_レ過我所存_{ニハ}⁽¹⁴⁾云々」とあるのを受けてのことであると思われるが、まさにこのとおりであったであろう。こうして聖光は滔々とみずから所信を述べ、行業を話したようである。『伝記』は「法然上人聞き已りて」と書いてあるが、聖光の長広台を默念と聞いていた法然の姿が目に浮ぶ。「盲、蛇に怖ぢず」と言うか、人生には時々こうした漫画チックの光景がよくある。「恥多き人生」と言わざるを得ない。

話は午後二時から夜半の十二時に及んだという。聖光には、

始めてわが不肖を恥づ。舌を巻き、口を閉ぢ、虔恭して言へず。

大山に登らざれば天の高さを知らず、深谷に臨まざれば地の厚きを知らず。実なるかなこの言、われもし謁せざれば、豈に智天の高く、学地の厚きを知らんや

と思えた。聖光はこれから三ヶ月間、片時も法然の座下を離れず法を聴聞し、鎮西へ下向する心を失つた程であったという。しかし、法然の勧めもあって、その年の七月末、できあがつた本尊仏を持って国へ帰り、明星寺で開眼慶讃の大法会を行い、建久十年（一一九九）新年人々上洛し、二月、再び法然の膝下に帰るのである。それから六年間、聖光はひたすら法然の許において勉学することになる。感動の同信生活であつたと想像される。

元久元年（一一〇四）八月、四十三歳になつた聖光は法然の許を辞して郷里へ帰ることとなつた。どうしてこの時期が選ばれたのか、その理由を記した記録は何もない。ただ私の想像に過ぎないが、これには法然の深い配慮があつたのではないかと思う。それは、この頃すでに

法然の専修念佛に対して旧佛教側からの攻撃が激しくなり始めていた。恐らく破局を迎えるなくてはならない時の近い予感が法然にはあつたものと思う。そうであるならば、後の念佛弘通のためにも、帰えすべきものは帰えし、京都に残らなければならぬものだけが残つて破局を迎えるしかないという方策も当然のことながら考えられる。聖光の突然の帰国は、法然のこうした配慮に基づいたものではないだろうか。まして聖光は、かつて山門に学んだ俊秀である。そうすれば、当然他の門弟たちよりも風当たりが強くなることが考えられる。八月、聖光は帰國の途についた。十月、山門の衆徒は蜂起し、十一月、「七箇条起請文」を提出することになる。まさに間一髪の差であった。翌元久二年（一一〇五）十月、『興福寺奏状』が出され、翌建永元年（一一〇六）二月には、法然は行空を破門しなければならなくなつたが、それでも治まらないで、ついに翌建永二年（一一〇七）二月に、法然以下流罪になる。法然の予感は不幸にも適中してしまつた。以後、聖光は鎮西を中心で教化に専念し、二度と京都に帰ることはなかつた。

以上が聖光の前半生の足跡である。以上をみて明かなことは、聖光が自他共に認める学僧であったということである。たとえ鎮西の地であつたとしても二十二歳まで学問に専心し、その後、叡山に登り、碩學証真等について足掛け八年にわたり勉学し、帰国して油山の学頭と

なつてゐるのである。これを他の法然門下に比しても、学問の面において、また年齢の上からみても、兄たるに足る地位にあつたと考へるべきであろう。因みに、聖光が法然の門に入つた時点における諸門弟の年齢は次のとおりであった。

信空	五十二歳	感西	四十五歳	聖光	三十六歳
証空	二十二歳	湛空	二十一歳	源智	十五歳
西	十歳（未入門）	隆寛	四十九歳（約七年後入門）	幸西	長
三十四歳（二年後入門）		聖寛	三十一年	親鸞	二十五歳

（四年後入門）

これからみても、聖光は法然門下における己れの責務ということを自覚したであらうし、しかも、その責務は、己れのもつとも得意とする面、すなわち、教学という面において遂行していこうと考えるのは当然のことであろう。ともかく、聖光が学者であつたということは、聖光を考える上で忘れるのできない本質的な前提条件である。しかし、聖光は学者にありがちな観念の遊戯のとりことなつてしまふような硬直した心の持ち主ではなく、己れの求めているものをすなおに受けとめる柔軟な精神の持ち主であつたことは法然との邂逅によつて示されている。

この法然の主張が、当時の仏教界の非難を受けないで済むわけがない。その非難はいろいろな形で現われた。『興福寺奏状』、『摧邪輪』、『選選擇』（定照）等の教学的非難を初めとして、念佛弘通の禁断から死罪、流罪に至る行政的、司法的処罰、山門衆徒の蜂起から法然の墳墓の破却計画におよぶ暴力的迫害に至るまで枚挙にいとまがないほどであった。法然教団は、これに対し、甘受すべきものは甘受し、応すべきものは応じ、反論すべきものは反論した。「七箇条起請文」を提出したのものその一つであり、流罪に服したのもそれであつた。

さて、われわれはもう一つの問題点である法然教団をとりまく当時の仏教界の状況を考える必要がある。それにはまず法然の唱導した専修念佛の教えが、当時の仏教界にとっては破天荒のものであつたことを深く認識すべきであろう。法然は当時の仏教学の一部を修正したのではない。根底的にひっくりかえしてしまつたのである。たとえば、

しかし、こと信仰の問題に関してだけは服従することはできない。

流罪に際し法然が、「われたとひ死刑にをこなはるとも、この事いはずばあるべからず」⁽¹⁷⁾と言つたのもその証拠である。その信仰の表現と

しての教学もまた、一步も譲ることのできない領域である。教学はいわば専修念佛の砦である。この砦を構築するためには法然はどれだけ苦労したことであろうか。いかに法然と雖も称名念佛の自内証だけでは、

これを他に広めることはできない。当然、称名念佛によつて出離の道

が得られる教学的根拠を明かにしなければならない。法然は長い彷徨の末に、「乱想の凡夫 称名の行に依りて、往生すべきの道理を得た」⁽¹⁸⁾

のである。観相に耐えられないで心の散乱する「乱想の凡夫」が、天台教学では最も浅劣の行とされている「称名の行」によつて、しかも

報土に「往生」できる「道理」、すなわち、教学的根拠を得たのである。その根拠とは、淨土三部經典であり、三昧發得の聖者善導の「釈」である。いかに伝統仏教学が反論しようと、經典を非難し、三昧發得の聖者を否定することはできない。法然はこうした磐石の原理の上にたつて教学を組織したのである。それが『選択集』である。この砦もまたいかなる迫害があつても守り抜かなくてはならないものである。

しかし、法然がいかに専修念佛の教学を樹立したと言つても、伝統的仏教学側から言わせれば攻撃の方法はいくらでもある。教学とはそもそもそういう性格をもつてゐるからである。俗に言う「理窟は何とでもつけられる」ということである。その中で、解脱房貞慶が草した『興福寺奏状』は、さすがに貞慶の筆だけあって、文章もよく、論理も明晰で、いわば攻撃側の代表格ともいえる。しかし、私に言わせて

もらえば、それには法然の信仰思想に対する一片の思いやりもなく、また、旧佛教側の反省もなく、ただ伝統佛教教団をかさにきた威圧的態度に終始しているように思われる。

それはさておき、『興福寺奏状』は、法然が「念佛の宗を立てて、専修の行を勧む」について、「その過おみを勘ぶるに、略して九箇条あり」とし、次の九箇条を挙げてゐる。⁽¹⁹⁾

第一に、新宗を立てる失。

第二に、新像を図する失。

第三に、釈尊を軽んずる失。

第四に、万善を妨ぐる失。

第五に、靈神を背く失。

第六に、淨土に暗き失。

第七に、念佛を誤る失。

第八に、釈衆を損ずる失。

第九に、国土を乱る失。

これは元久二年（一二〇五）十月に奏状されたものである。聖光が鎮西に帰つて一年後のことであるから、聖光は直接これを見聞したことはないであろう。ただここに記されていることは、こうしてまとめられなくとも、専修念佛教團に対する世間一般の反論であつたことは、すでに聖光も十分承知していたと言えよう。

以上が聖光の前半生と、当時の佛教界の状況の概略である。このような状況下に、聖光のなすべきことは何であつたであろうか。ここで当然考えられることは、いわゆる旧佛教側からの教学的反論に対しても聖光が学問的立場からこれに答えることである。

その一つの答えが「善導宗」であつたと言えよう。と言うことは、当時の法然教團に対する非難の総括ともいべき『興福寺奏状』が第一に「新宗を立てる失」として述べていることは、要約すれば、新宗

を立てるには、「まづ義道の浅深を分ち、能く教門の権実を弁へ」ること、すなわち教学を整えることが必要である。「一代の聖教、ただ弥陀一仏の称名のみを説き、三藏の旨帰、偏に西方一界の往生のみに在らんか」ということであり、第二には、「源空はその伝灯の大祖なるか」という師資相承の点である。「もし古より相承して今に始らずとならば、誰か聖者に逢ひて、^{まづのたゞ}面に口訣を受け、^{いくばく}幾の内証を以て教誡示導するや」と問うている。第三には、「すべからく公家に奏して以て勅許を待つべし」という勅許の点である。これが当時の佛教界の専修念佛に対する非難であるならば、聖光はまずこれに答えなくてはならない。しかし、第三の「勅許」の点は、とてもそのような状況ではないし、また聖光の得意とする分野ではない。そこで第一の教学、第二の師資相承の面で専修念佛教団を守らなくてはならない。

(三)

「善導宗」と称したのは、その第二の詰問に対する聖光の答えであったと言つてよいであろう。理由は簡単である。先にも述べたように、善導の名は、法然が出現するまでは、必ずしも当時の佛教界に周知されてはいなかつた。しかし、叡山においては、惠心の『往生要集』に、⁽²⁰⁾ 南都においては、永觀の『往生捨因』に、⁽²¹⁾ また珍海の『決定往生集』に、すでにいくたびか依用され、淨土教の善導、三昧發得の善導として十分にその名は知られていた。すなわち善導は、名実ともに南都北嶺のいう伝統仏教学の系譜の中にもその地位を得ている人である。仮に旧佛教側が善導を破斥すれば、それはみずからのおを破することになる。その善導を正面にたてて「善導宗」と称することは、「源空はその伝灯の大祖なるか」という非難に対する偏好の答えとなるはず

であるからである。事実それがどれだけ効を奏したかははつきりしないが、少くとも師資相承、血脈のことに関して、すなわち、このことだけを問題にした事件というものは、京都にあっても、鎮西においても起つてはいない。善導の遺徳というべきであろう。

師資相承の問題と共に重要な点は淨土教学の問題である。『興福寺奏状』は、「法然の言つていることを聞くと、釈尊一代の聖教は、ただ阿弥陀仏一仏の称名だけを説き、伝統仏教学のすべては、ただひとえに西方極樂世界の往生だけに帰するようにならるが、そのようなことがあるはずがないではないか」と言つてゐる。聖光はこれに対してもどのように答えたであろうか。再び「裏書」にもどつて考えてみたい。

「裏書」は、その末尾の文の冒頭に、「日本國の同時の西方の行人先達」として、「天台の貫首大原顯真和尚」と「東大寺の明遍僧都」そして「黒谷法然上人」の三名の名を掲げ、「三人ともに善導の御義に帰して西方を願したまふ」と記している。

大原の顯真、東大寺の明遍が、法然の教えに帰したということは諸資料に照らしても明かなことであるが、この両師が法然の室に入つたわけでもなく、専修念佛の流布のために活躍したわけでもない。いわば第三者的信奉者である。その両師を法然と並列し、「善導の御義に帰して西方を願したまふ」とわざわざ記していることは、当然そこに意図的なものを感じさせられる。聖光は何を意図したのであろうか。こ

れは言うまでもなく「北京には」「南京には」とあるように、北嶺、

南都の代表者を掲げてゐるわけである。すなわち「天台の貫首」であり、「天台第一の学生」である顯真も、「三論第一の学生」である明遍も、「黒谷法然上人」と共に西方願生者であり、いわば日本の仏教界は北嶺南都を問はず、道心あるものは善導の御義に帰して西方を願生しているのであるということを述べたかったに違いない。それは裏を返せば、法然教団だけを特殊のように思つてゐるが、何も特殊ではない、伝統仏教の中の一つなのであるということを強調してゐるのである。

ここに明かに聖光の意図をみてとることができる。聖光は、法然淨土教の籍を日本佛教界の中に入りたかったのである。とくに伝統仏教学の中に位置づけたかったのである。そうすることが、淨土教の教學に対する非難に応える最良の道であると思ったに違いない。そのため聖光は、淨土教の教學を述べるに当つて、聖淨兼學の立場を強調し、通仏教的会通を試みている。『徹選択』上に、

沙門某甲、昔聖道門を学せし時、いささか彼の淨仏國土成就衆生の義を習ひ伝へ、今淨土門に入るの後、またこの選択本願念仏往生の義を相承す。二師の相伝をもつて聖教の諸文を見るに、その義更にもつて教文に違はず。單聖道門の人、單淨土門の人、これを知るべからず、聖道淨土兼學の人これを知るべし。⁽²²⁾

と述べ、また『淨土宗要集』第一に、

ある人は聖道を知りて淨土を知らず、ある人は淨土を知りて聖道を知らず、しかるに善導は、聖道淨土兼學の人師なり。⁽²³⁾

と記してゐるのはこれにほかならない。

しかし、人々は多く「聖淨兼學」という箇所にだけ注目し、聖光は、法然が廃棄した聖道門を再び採り入れて、恰も逆行したかのように思ひがちであるが、そうではない。聖光の言つてゐることは、旧仏教側の人々は、法然の淨土教を十分に研究もしないで慢罵するし、法然教団の人々もまた「未だ一句の文をも窺はず」「無智の身をもつて」「愚痴偏執の心をもつて」、「諍論を致し」「眞言止觀を破し」「余の仏菩薩を誇」⁽²⁴⁾したりしてゐるが、それは相方とも誤りである。私は幸いにも、聖道、淨土の相方を学ぶことができたので、その立場からみると、両者の間には何も諍うことはないことがよくわかる。これは「單聖道」

「單淨土の人」ではわからないことである。聖淨兼學の人でないとわからない、ということである。聖光は、聖淨兼學の人でなければ淨土に往生することはできないなどと言つてゐるのではない。聖光はただ淨土教が、伝統仏教学の埒から外へはみでたものはないのであって、聖淨兼學の人ならば、このことがよくわかるということを強調したかったのである。聖光の教學はこのこと、すなわち、法然の説く淨土教は伝統仏教学の埒外のものではないということを明かにするためのものであったと言つても過言ではない。紙幅の余裕が無いので、その中の二、三を挙げて、このことを考えてみたい。

たとえば、『選択集』の冒頭に示されている「聖道淨土二門」の教判についても、聖光は『徹選択』において、伝統仏教学において重視されている『大乘起信論』、『十住毘婆娑論』等を引用し、また「優婆提舍に云はく」、「天台大師の云はく」、「本選択集に云はく」として、

一般仏教の中に共許を求めてい⁽²⁵⁾る。また、淨土門の中においても、ただに道綽一人の説だけではなく善導の「教益多門」「広開淨土門」の言葉を引いてこれを証し、さらに『三部經』にもこの意のあることを明かにし、さらにまた天台等の人師四教との関係にまで及んで⁽²⁶⁾いる。

仏土格式論にしても、聖光は、西方淨土も十方淨土も勝劣は無いと説いて⁽²⁷⁾いる。單淨土門の人に言わせれば、まことに不届きな説と言うであろう。しかし、諸仏もまた仏であるから、その仏も尊いことは当然ではないか。ただその中で、西方弥陀淨土を求めるゆえんは、弥陀の本願が諸仏のそれに勝り、それゆえに有縁の土であるからであると聖光は言っている。有縁の仏土とは所求の故郷であり、所愛の山河である。まことに真摯な学僧聖光の姿が見える。

聖道門で言う度断智証の四弘誓願にしても、西山や真宗はほとんどこれに触れないが、聖光はこれを往生淨土実現の願であり、法藏菩薩の行も、この淨土の四弘誓願の成就にあつたとしている。

「選択」という用語について、法然は『淨土三部經』と『般舟三昧經』にその出拠を求めて「諸行の中に念佛を選択してもつて旨帰となす」とし、八種の選択を示しているが、聖光は『徹選択』の中で、これを加えて二十一の選択と増廣している。文殊、普賢を初めとし、觀音、勢至、龍樹、天台等もまた念佛を選択されたのであるということを述べている。⁽²⁸⁾

このような指摘を聖光の教学の中にしようとするにはまだある。要するに聖光は、法然の淨土教が伝統教学を逸脱しているものではなく、それをふまえてのものであることを教学として明かにしたかった

のであり、それが自己の責任であると感じていたのである。ところが、こうした教学のたて方というものが、後に淨土教の他宗、すなわち、西山派や真宗からすると、淨土教の純粹性を失い、聖道門に逆戻りしたり、妥協したもののように見られていく。たとえば「二類各生論」などというのがその中の一つである。それは、念佛も念佛以外の諸行もともに往生できるとする説をいうのであるが、聖光の説はその二類往生説であり、念佛の一類だけが往生できるとする一類往生に対すれば、聖道門に妥協したものであるという非難である。⁽²⁹⁾私はこうした非難は、信仰と教学との乖離に基づく悲劇であると思つてゐる。

たしかに法然は『選択集』において、念佛は弥陀の本願であり、自余の諸行は非本願の行であると廃捨した。しかし、廃捨した諸行については詳しく述べることをしなかつた。そのため門下において、諸行の取り扱いが問題となつた。私が「信仰と教学との乖離に基づく悲劇」と言つた一つの理由はこのことである。信仰とすれば、廃捨した諸行に何を言及する必要があるうか。信仰とは精神の危急に生ずるものである。その時に、廃捨したものに解説を加える余裕はない。信仰とはそういうものであろう。諸行がどこに位置づけられようと専修念佛の信仰には関係がないことであるからである。

ところが、これが教学となると、それぞれにあるべき所を与えないではならなくなる。まして聖光は、旧仏教との接点を求め、聖道淨土両門の融合を求めているのであるから、諸行についても言及しないわけにはいかない。そこで聖光は『西宗要』第四の中で、

往生の行に二有り、通因の行、別因の行なり。念佛はこれ阿弥陀

仏の本願の故に別因の行なり。三福はこれ一切諸仏の通因の行なり。⁽³²⁾

と述べ、二つの往生行を示している。しかしここにおける聖光の論理は卓越している。それはどういうことかと言えば、聖光は、「總じて言はば万行は皆これ念佛なり」と言い、万行をみな念佛としている。すなわち、聖道門から念佛をみるのではなく、念佛から聖道をみて、しかも、念佛の中に一切の教行を統撰しているのである。しかし、なぜ万行が念佛と名づけられるのであらうか。それに對し聖光は、「念佛三昧とはこれ不離仏の義なり」と言い、「不離仏とは值遇仏の義」であり、「仏を離れざるが故に仏を忘れず、仏に值遇するが故に常に仏を念する」のである。

この故に菩薩の淨仏国土の行をもつて甚深の念佛三昧と名づけるなり。⁽³⁴⁾

と述べている。念佛とは、仏と離れないことであり、仏と離れないということは、仏と出あうことであり、仏と出あうということは、「たとえば、嬰児の母と離れざるが如き」ことであり、仏と離れないから仏を忘れないし、仏に出あうから常に仏を念することになる。すなわち念佛である。

少し話を聖光の伝記に移してみたい。それは、ここに展開された念佛の論理は、觀念的に彼の頭の中で作りあげられたものではなく、まさしく彼の体験の中からにじみでた、いわば体験的論理であったといふことを言いたいからである。

道光の『聖光上人伝』は、帰国後の彼の行蹟として、年時は明かでないが、高良山の麓の厨寺で一千日の別時念佛が行なわれたことが記

されている。『西宗要』第四に、「千日別時の時、ヒツジサルの方に常に香をかぐとありしなり」とあるから、千日別時が行なわれたことは明かである。この間に、高良山の大衆が騒ぎたて、それが靈夢によつて聖光に信伏したという逸話が記されているが、千日別事は、天台の學僧聖光が專修念佛の徒聖光に變つたことを知らせる大きな業であつたと思われる。厨寺には今も山門の入口に「鎮西國師一千日御別時感應道場」という大きな石柱碑が建てられている。

さて、この千日別時がいつ行なわれたかは明かでない。しかし、私にはそれが法然の流罪に対する聖光の扶宗護法の念佛であつたように思われてならない。七十五歳の老齢の法然が土佐に配流になつたといふ報せは、恐らくすぐ聖光の耳に達したことであろう。しかし、遠く鎮西にいる聖光には、それに対しても何のお手伝いもできない。ここに一千日別時念佛の発願が行なわれたとみることは、聖光の心情に照らしてみて十分に考えられることである。とすれば、それは承元元年（一〇七）の秋にでも始まり、承元四年（一一〇）に終つたと考えられる。

『聖光上人伝』は、一千日別時の次に善導寺の創建を記している。

しかし、これもまた年時がすこぶる怪しく定説をみないが、私は、一千日別時のあと、草野要阿の寄進を受け、すでに要阿の父草野永平の援助によつて建てられていた井上原の天台宗の一寺を再建拡充していくものと思っている。

建暦二年（一二一）法然上人が往生された。その報せも聖光の耳に直ちに達したことであろう。聖光は文字どおり不惜身命の覚悟で、

筑前、筑後、肥後の教化に当つてはいる。そして四十八院を開創したと伝えられている。

嘉禄三年（一二三七）、都にあつては、山門の大衆が蜂起し、法然の墳墓を破却する行動を起すといふので、信空らがひそかにこれを嗟嘆二尊院に移した。その後、隆寛らが配流に処せられている。いわゆる嘉禄の法難である。この報せも聖光の耳に達したであろうが、いかんともする術がない。

しかし、このことに応えるように、翌安貞二年（一二三八）十月二十日、聖光は十七人の衆徒と共に、肥後國往生院において、四十八日の別時念佛を行なつてゐる。そしてこの時、著されたものが『末代念佛授手印』一巻である。

こうしてみてくると、聖光が念佛を「不離仏・值遇仏・不忘仏・常念佛」と述べているのは、千日別時を始めとする聖光自身の念佛行の体験によつて得られた論理であることは明かであろう。常に仏と共にあり、仏を念ずるものが念佛三昧である。とすれば、「菩薩の淨仏国土の行をもつて甚深の念佛三昧と名づけるなり」とするのも当然の帰結である。万行は念佛なのである。繰り返して言ふが、聖光は、念佛を聖道門から解釈しようとしているのではない。称名念佛から一切の諸行に及び、これを念佛の中に撰めとつてゐるのである。しかし、聖光は『西宗要』第一に、はつきりと次のように述べてゐる。

善導の御意、諸行はこれ阿弥陀仏の本願往生の行に非ず。念佛はこれ弥陀の本願往生の行なり。故に念佛をもつて一向専修となし給ふ。⁽³⁶⁾

と。諸行は弥陀の本願の行ではない。しかしたとえ非本願の行ではあつても、いやしくも善である以上、往生できないという道理はない。

諸仏が淨仏國土成就衆生の願をおこし、兆載永劫の間、六度万行を修して仏土を完成するのである。その土がすでに万行の所感である以上、万行をもつて往生ができるとする理由はない。しかも、聖光はこう述べている。

諸行往生、念佛往生ともに淨土宗の元意なりと云ふべきや。答ふ、
しからず、ただ念佛往生をもつて宗となし給へり、しかなり。⁽³⁷⁾

と。最後の「しかなり」という言葉に、聖光の厳然たる態度をみてとることができる。理として諸行もまた念佛であるから往生することはできる。しかし、淨土宗の元意は念佛往生をもつて宗としているのであるという。そしてこのことを聖光は、生涯の実践をもつて証明しているのである。聖光が専修念佛に帰して以後、いつ念佛と諸行を兼修したという事実があるというのであらうか。「二類各生」などという信仰を概括化、分類化した表現は、生きた信仰思想を無生命化し、専修念佛をして再び教学という抽象的怪物のとりこにさせるものである。聖光は専修念佛ひとすじに生き、しかも、専修念佛を伝統仏教の軌道に据えようとしたのである。そこに聖光の立場があつたと言える。

四

善導宗、聖淨兼學、通仏教的会通が、聖光の對他的立場を示すものとすれば、「裏書」の最後に記されている
(顯真、明遍、法然の)三人同時の学生ともに数遍の行儀なり。

という一文は、法然門下における聖光自身の立場を明らかにしたものといえる。これはその前文、すなわち、「なほなほよくよくこれを録して末代の人に送る」以下の文に対応して、みずから立場を述べたものである。すなわち、法然門下における異学異見に対し、「ただ称名の行に依りて、もつとも往生を得べし。弟子（聖光自身）、（法然）上人拝面の時、かくの如くこれを学び、これを習ふ」ことを示そうとしたもので、これは冒頭に述べたように『授手印』述作の縁由でもある。それでは聖光が「邪義」と言い、「恐るべし」と言った三義とは何であろうか。一つは安心門の義である。聖光は「裏書」にその名前こそ出してはいないが、これが成覚房幸西（一一六三—一二四七）とその門流を指していることは明かである。幸西は聖光より一つ年下で、叡山西塔南谷に住し、天台の本覚法門を学んだ人である。そのため彼の淨土教義には常に本覚法門の理が影響している。たとえば、弥陀に本門、迹門の別を立て、十劫正覺を迹門の弥陀、無始本覺の如來を本門の弥陀とし、その本門の弥陀とわれわれ衆生の仏性とは、まったく同体であって、無二無別であると説いていた。そしてわれわれは、この謂われを聞いて得心する一念に即往生が決定するとする。この一念が凡頃一乗の実義であり、法華の一乗は聖人のためにする聖頃であり、難行であるから方便であり、凡頃一乗は横超の法門であるから易行であり、真実の一乗であり、釈迦出世の本懷であると説く。⁽³⁸⁾ こうした解釈が『選択集』を初めとする法然の法語の中から出てくるものでないことは明らかである。

第二に邪義として挙げているのは弘願義である。ここにも名前は挙

げられていないが、これが証空（一一七七—一二四七）とその一門であることは明瞭である。証空は聖光より十五歳年少であるが、聖光より七年以前に、法然の門に入っている。彼はすこぶる哲学的で著書も多いが、やはり天台の影響が強く、この行觀弘三門の分別も明かに天台のいわゆる迹門の三譬から導かれたものである。彼は釈迦一代の教意に行觀弘の三門があるとし、その行門は自力修行の意味で、『觀經』によれば、弘願門とは釈尊が凡夫のために『觀經』を説き、定散二門を示されたことを言い、弘願門とは、『大經』所説の弥陀の本願を指すのであり、一切善惡の凡夫の報土往生を得るのは、自己の行力をもってではなく、弥陀の他力の弘願に乗ずるためであると説いている。聖光が証空のこの弘願門の義を破する大きな理由は、弘願義もまたわれわれ凡夫は本来そのままが無始無終の本覺の如來であるから、この理を領解すれば、それがとりもなおさず往生であるとする安心門の立場にたっているからである。

第三の寂光土義とは、法本房行空の説であり、寂光土は本有常住（常）である真理（寂）と、これをさとる智慧（光）とが一致した仮（観者）の観る差別平等一致の穢れない世界、すなわち最極秘の土である。そのため信智不二の一念を領解し、これを往生の因の体として寂光土に生まれることがもつとも殊勝であり、称名の一念を往生の因の行とするものは、利鈍の差によって辺土または胎生したり報仏土に生まれたりするとしている。この寂光土義も安心門と起行門とを立て、安心門が寂光土に往生すると説いているのであって、結局、聖光が邪義として破した三義は、すべて安心門の義に立っているものであること

は明らかである。

聖光は『授手印』述作の三年後、『念佛名義集』、『念佛三心要集』を著している。いずれも『授手印』の内容を詳説し、三邪義を破斥したものであるが、全文漢字仮名交り文で易しく書かれていることから考えて、『授手印』が門弟に与える正式な伝法書であるのに対し、両書はむしろ一般門下の教説書の役割りを果たすものとして書いたことが窺われる。『念佛三心要集』に、

弟子弁阿弥陀仏故法然上人如レ此種種念佛法門受伝候也。日本國一切人人奉レ助為年七旬成最後化導存ワナ、クク注シ置キ候ナリ⁽³⁹⁾。

とある。「最後ノ化導ト存ジテワナ、クク注シ置キ候ナリ」と言う一文に、聖光の激しい気迫を見てとることができる。

それはさておき、聖光にとっては、法然の教えは南無阿弥陀仏と申すこと以外になかったのである。それにもかかわらず、いたずらに仏の教義をもてあそび、みずからは日課称名さえ行なわないで、往生を説き、淨土を説いている輩を見逃すことはできなかつたのである。

法然の教えの中には、安心派もなければ、起行派もなかつた。法然は安心起行ふたつながら具足しなければならないとしたのである。法然の念佛は、深く本願力をたのみ、念佛をさえ申せば、決定して往生することができると信じて、人目をかざる心もなく念佛を申すということ以外に説いてはいない。そしてみずからは日課六万、七万の念佛を申していたのである。とすれば弟子は、ただこのことだけを信じ行なえばよいのである。それ以外のこととは無用の長物であり、むしろ害を流すものである。聖光の気持はまさしくこうであつたろうと思う。

『授手印』に六重二十二件の法数を挙げて淨土の教義を整えはした。

しかしながら、聖光は『授手印』の最後に至って

釈して曰はく、わが法然上人ののたまはく、善導の御釈を拝見するに、源空が目には、三心も五念も四修もみなともに南無阿弥陀仏と見ゆるなり⁽⁴⁰⁾。

と記している。六重二十二件などとことこまかく分類はしてみたが、結局はこれらはすべて南無阿弥陀仏の一行に結婚すると言つてゐるのである。信仰とは、安心派も起行派も含めてのことであるが、教学的論理や分析によつて尽くせるものではないということであろう。聖光はこのことを後に伝えたかつた。それが『授手印』の最後の奥圖の示している結婚一行三昧でありそれが聖光の全生涯の帰結であつた。

嘉禎二年（一二三六）九月八日、七十五歳になつた聖光は、巡錫して上妻郡馬場村の天福寺（現在の八女市馬場）に至つた。するとここに一人の僧が訪ねてきた。後の三祖良忠（一一九一—一二八七）であり、この時三十八歳であった。それから足掛け二年、聖光は説き、良忠はこれを拝聴した。「洪鐘は叩くを待ち、幽谷は声に応ず」と『伝記』は記している。この結果良忠は師の講義を『淨土宗要集』六卷にまとめあげた。嘉禎三年（一二三七）のことである。この年の六月、聖光自身は『徹選本願念佛集』二巻を著し、八月一日、これを良忠に授与している。八月下旬、良忠は聖光の許を去つた。すべてのものを伝え終つたという安堵感があつたのであらうか、聖光は十月以降食も進まなくなつた。明けて嘉禎四年（一二三八）閏二月二十九日未の終刻、合掌念佛して七十七年の生涯を閉じた。

註

- (1) 浄全十一一五、原漢文。
- (2) 浄全十一一、以下『授手印』の引用は浄全本によるので、煩を避けてページ数を示さない。原漢文、延べ書きは私意による。
- (3) 聖光は自筆をもって『授手印』を多く与えたとみえ、今日なお現存するものと、かつて存在したと推定できるものとを合せると、その数は十本、あるいは十一本の多きに及んでいる。その中で現存するものは六本（内一本は断欠本）である。
- (4) 浄土宗が今日、宗脈伝書として依用しているものは、近江新知恩院所蔵の白旗寂慧花押本に淵源し、血脉は、源空—弁阿—良忠—良曉—賢仙となっている。
- (5)(6) 浄全十一一六四
- (7) 浄全七一一〇七
- (8) これについては拙著『弁長』（講談社刊・日本の浄土教シリーズ第十巻・近刊予定）に私見を述べておいた。ご教示を乞う次第である。
- (9) 良忠の『選択伝弘決疑鈔裏書』（一二五四成立・浄全七一三五三）には、聖光が普幼少の時、いかに勉学したかの思い出話が記されている。
- (10) 浄全十一三七四
- (11)(12) 浄全十七一三八一
- (13) 浄全十七一三八二
- (14) 浄全十一二九
- (15) 『選択集』三輩念佛往生の文・法全三三三
- (16) 「津戸三郎へかはす御返事」法全五七二
- (17) 「四十八卷伝」卷三十三・法伝金三二六
- (18) 『醍醐本法然上人伝記』法伝全七七三、なお、この箇所については、拙稿「法然上人の往生要集觀と偏依善導」（『善導大師の浄土教』所収・浄土宗研究所・昭55）に論じた。
- (19) 岩波日本思想大系本第十五巻『鎌倉旧仏教』所収
- (20) 浄全十五一三九一

聖光上人關係略年表

西暦	年号	記事	年聖光齢の 一般記事
一一三三	一一六二	法然、美作国稻岡に生る。 聖光、筑前国香月に生る。	一一五六年
一一七〇	一一七三	長承二 応保二 嘉応二 出家して名を聖光房弁長と改める。	一一五六〇
一一七五	一一七八	承安三 安元一 寿永二 建久一 聖光、法然、淨土宗を開宗す。 聖光登壇受戒す。	一一五九
一一九〇	一一九一	法然、淨土宗を開宗す。 聖光、鄉里香月に帰る。	一一五八
一一九三	一一九四	聖光、御山に登り、觀覩、ついで詛真に学ぶ。	一一五七
一一九五	一一九六	聖光、御山の学頭となる。	一一五六
一一九七	一一九八	油山の學頭となる。	一一五五
一一九八	一一九九	異母第三明房の悶絶にあう 明星寺五重塔の勧進となる。	一一五四
一一九九	一一九九	源智、法然の室に入る。	一一四五
一二〇〇	一二〇一	五重塔竣工、上洛し法然に遇う。塔の本尊完成、筑後に持ち帰る。	一一四五
一二〇一	正治一	法然、「選択本願念佛集」を著す。聖光、伊予を教化す。	一一四五
一二〇一	建仁一	上洛し法然の許に至る。「選択集」を付与さる。	一一四五
一二〇四	元久一	幕府、念佛宗を禁ず。親鸞、法然の室に入る。	一一四五
元久二	元久二	聖光、法然の許を辞し郷里に帰る。山門の衆徒、念佛停止を訴える。「七箇条起請文」をつくる。	一一四五
一二〇五	一二〇五	『新古今和歌集』成	一一四五

新古今和歌集 成

おわりに

学術研究誌として伝統のある「佛教文化研究」誌が、今回、鎮西聖光上人特集号を発刊するというので、当初、私は論題として、「いわゆる二類各生論について」というテーマを提出し、事実それに従つて拙論を執筆し始めた。しかし、私は前々から思つていたことであるが、浄土宗の第二祖と称せられている聖光上人についての研究があまりにも少なく、とくにその伝記に至つては僅々一、二本に過ぎない。そのうちの一本は、了慧道光（一二四三—一三三〇）が、聖光滅後四十九年に選した『聖光上人伝』一巻であり、後にこれを信岡（一七五五—一八二〇）が博引旁証して纂輯したものが『淨土宗全書』第十七巻に所収されている。他の一本は、聖光上人の誕生山吉祥寺の住職青柳英禰師が、昭和七年にご自坊から発刊された『鎮西上人』（昭和三十六年改訂再版）という小冊誌であり、両書とも一般書店はもちろんのこと、なかなか入手しがたいものである。

この意味で、今回の本誌の「聖光上人特集」は大いに意義深いものがある。そこで拙論もその一分のお役に立てばと思ひ執筆し始めたのであるが、書きながら、こうした各論的研究は他の執筆者もお書きになることであろうし、それよりも、「聖光上人特集号」であるならば、まず聖光上人の全貌を書くべきではなかろうかと考えるに至り、勝手にテーマを変更し、「評伝 聖光上人」とした。伝統ある学術研究誌をこのような評伝的な、しかもあまりまともない小篇で汚すことは慚愧に耐えないところであるが、私の意のあるところをお汲みとり下され了とされたい。（五八・四・一六）

聖光上人の諸伝記について

阿川文正

はじめに

聖光上人の業績を研究するには、伝記や足跡を調査すると共に、上人の著作を見ることによつて、ご一代における業績と教理思想を明らかにことができる。本稿は聖光上人研究の中で、特に上人の諸伝記を取り上げた論考であるから、諸伝記の紹介と内容の特色を中心に考察しようとするものである。

しかしながら聖光上人諸伝記の研究は、昭和十年三月、聖光上人七百年御遠忌記念出版としてすでに小西存祐教授が『三上人の研究』中、「鎮西国師に就いて」と題して、綿密な調査研究を纏められている。本稿においては、同氏の論文を参考にして更に現存する諸版本の調査を行い、諸伝記の特色を見ようとしたものである。最後に近年の聖光上人研究に関する著書と論文を掲載したが、今後の上人研究の一助となれば幸である。

平安末期から鎌倉時代に興つた宗派を眺めると、先づ法然上人が開かれた浄土宗（聖光十四歳の時）を初めとして、栄西の臨済宗（三十歳の頃）、親鸞の真宗（六十四歳の頃）、道元の曹洞宗（六十七歳の頃）、日蓮の日蓮宗（滅後十五年）等が見られる。これら新宗派の勃興は、仏教が我が国で初めて本来の面目を發揮したということを意味するもので、鎌倉時代は眞の仏教興隆の時代であるといえる。

日本仏教においては、古くから南都には三論・成実・俱舎・律・法相・華嚴等の六宗があり、平安に至つて天台・真言の二宗が起つてその義を蘭菊の美と競うたが、これらの宗派は平安末期においては、一部上流階級の而も現世的な欲望を満たすに過ぎなかつた仏教で、仏教本来の使命である所の解脱や出離ということについては、あまり力を入れていなかつた。それは当時の社会が仏教理解に不充分であり、また社会そのものが、かくあらしめたといえるが、しかし仏教の第一義的使命を果していなかつたことは事実である。殊に平安中期より末期

にかけては、仏教各宗の宗教的活動は停滞の一途をたどり、時代は源平争乱の世と化して末法到来の感を如実に現わしていたのである。この期において、大衆のために広く浄土門を開き、時機相応の教えを弘めて仏教界の改革を計ったのが、浄土宗祖法然上人である。

浄土宗の第二祖を繼承された聖光上人（以下敬称略）も亦、末法濁悪の世の人であった。宗祖は生前その遺跡を一處に定めるということをされなかつたように、ご自身の後継者について、『選択集』の付属は行われたにしても、門弟の中から人を選んで、それに任ずるというようなことはされなかつた。宗祖御在世中においても、門弟の中で異見を論じるものがあり、宗祖は特に一念義については厳しく停止させる程であった。然るに宗祖滅後に至っては、幾つかの異流を生じた程で、果して誰が宗祖の正統であるか、殆んど簡別がつかないようになつていた。鎮西聖光の時代は、このような複雑極まる多難の時代であったといえよう。

『聖光上人伝』によると、聖光が初めて法然の門に投じたのは建久八年（聖光三十六歳）で、『選択集』撰述の前年である。そしてそれより前後八年に亘つて法然に隨從されたが、この八年間の受教修学は法然の御一生涯の中から見て實に平穏な時代であり、この安穩で落着いた時代に師法然より浄土の教理を相承されたことができる。

元久元年八月（聖光四十三歳）、師法然より總ての浄土の法門を伝授された聖光は、郷里鎮西の地に帰つたが、その年の十一月、彼の有名な元久の法難（一二〇四）が專修念佛に振りかかり、法然は『七箇条制誡』を制定、また念佛の邪義異流の輩出によつて『一念義停止起請

文』の發布、そして建永の法難による流罪（聖光四十六歳）と法然の身辺に重大事件が相いついて生じて來たのである。正に専修念佛の一大事という事件であつたが、しかし念佛教団の背後には法然という敵とした主柱があるので、門弟達はそれ程動搖することもなかつた。しかし建暦二年正月（聖光五十歳）法然が入寂されてからといふものは、忽ち専修念佛の中心人物を失い、外的には聖道門諸宗の迫害彈圧は厳しく、専修念佛の停止運動はしばしば行われ、内的には異流生じてその流派を競い、内外共に多難な宗門の状態を呈したのである。

二、法然上人滅後の門弟と聖光上人

法然滅後において、専修念佛教団への圧迫はますます烈しさを加え、門弟達はその護法に勤めることで精一杯の有様であった。法然が書かれた建久九年（一二九八）四月八日の『没後起請文』の中に、
西ヨリ来東、來有レ問ニ法門、西去東去不レ知ニ行方、朝來暮往之人甚多、
誠以不足レ言者也。⁽³⁾

と記るされており、また『七箇条起請文』には百九十人の門弟が署名を連ねてゐるということは、法然から直接教えを受けた門弟が数多くいたことを示している。では法然滅後如何なる人々が中心人物であつたであろう。同じく建久九年の『没後起請文』に、
但弟子雖レ多シト、入室者僅七人也、所謂信空・感西・証空・円親・長尊・感聖・良清也、此等諸人、於レ彼世出間之恩深シ、於レ我至順至孝之志篤者也、誰人忘ニ一世之恩徳、致ニ一旦之諍論乎、此中信空大徳者、是多年入室之弟子也。⁽⁴⁾

と信空について特筆された文章が記されているし、『七箇条起請文』には、門弟の第一番目に署名をしているところからしても、信空的地位を重視していることを推察することができる。信空が法然滅後、専修念佛の中心人物であったことはいうまでもないが、「是多年入室之弟子也」と伝えられるように、法然に五十六年の長きにわたって隨從した長老であり、従つて念佛教団の中心人物的立場にあったことは間違いない。しかし幸西・隆寛のように、理論的また積極的な教化者ではなく、かつ高齢でもあつたので、教団の指導者としては適さなかつたかも知れない。

法然滅後四十六年（正嘉元年・一二五七）愚勸住信が撰した『私聚百因縁集』第七に、

門下幸西（成覚一念義元祖）聖光（鎮西義元祖）隆寛（長樂寺多念義元祖）証空（善恵坊西山義元祖）長西（九品寺之諸行本願義之元祖）有^レ之、門徒數千万、上足此五⁽⁵⁾也。

とある。これによると法然門下に五流あることを示している。法然の門流については、この外應長元年（一一一）に著わされた凝然大德の

幸哉、弁阿留^ニ血脉於白骨、納^ニ口伝於耳底、慥以口所^レ唱五万六万、誠以心所^レ持四修三心、依^ニ之專^ニ自行^ニ之時、以^ニ口称數遍^ニ而為^ニ正行、勸^ニ化他之日、以^ニ稱名多念^ニ而教^ニ淨業、雖^ニ然上人往生後、諍^ニ其義於水火、致^ニ其論於蘭菊、還失^ニ念佛之行、空廢^ニ淨土之業、悲哉悲哉為何為何、爰貧道齡已及^ニ七旬、余命又不^レ幾不^レ可^レ不^レ惱不^レ愁空止、依^ニ之於肥州白河川邊往生院内、結^ニ二十有余之衆徒、限^ニ四十八之日夜、修^ニ別時之淨業、任^ニ弟子昔聞、依^ニ

し、その他十五流をあげる説もある。これらの諸資料を見ることによつても、法然滅後において門下に分流があり、聖光の一派は鎮西義と呼ばれ、遠隔の地九州において筑後の善導寺を中心として、師法然より伝承された専修念佛の法門を弘通されたのである。

聖光は鎮西の地において門弟達と共に静かな布教活動を行つていたが、法然門流としての意識を強く起こされたのは、師法然の十七回忌に相当する安積二年（一二二八）十月二十五日（聖光六十七歳）の時に撰述された『末代念佛授手印』からであろう。法然滅後、京都では門下において一念義を称えるもの、西山義・諸行本願義を称えるもの等、専修念佛の解釈を異にし、異義統出して宗祖の真義が失われようとしていたさ中に、たまたま聖光門下の修阿と教蓮社とが宗義上の見解を異にし、修阿の弟子が教蓮社の説に賛同するというような不祥事を生じたのである。聖光はこのようない宗内の諍論のあることに驚き、後昆の異義を諴めんがために、浄土宗の安心・起行・作業の綱格を記述し、法然淨土教の真義を向後のために留め示され、手印を捺して証としたのである。即ち『末代念佛授手印』の巻首の自序に、

『淨土法門源流草』には、

源空大德門人非^レ一、各揚^ニ淨教、互^ニ弘通、但立^ニ門葉、橫豎伝灯、即有^ニ幸西大德・長樂寺隆寛權律師・小坂証空大德^{後居}・鎮西聖光大德・信空大德^{道号}・美州行空大德^{法号}・九品寺長西大德等、並源空大德親承受之弟子⁽⁶⁾。

沙門相伝「錄レ之留ニ向後、仍為レ決ニ末代之疑、為レ備ニ未來之証、以ニ手印ニ為レ証所ニ筆記」如⁽⁸⁾左。

とある。この聖光の自序によつても分る如く、『末代念佛授手印』の述作に關しては、自分がかつて「納ニ口伝於耳底ニ」めた念佛の真義を、末代に正しく伝承して行こうとする悲壯な決意と、宗義伝承の使命感の程を窺い知ることができる。六十七才の高齢にして一大決意のもとに述作された『末代念佛授手印』は、布教伝道に専念された聖光にとっては文字通りの処女作であり、以後宗義伝承の使命感に燃えて『淨土宗名目問答』三卷（六十七歳）、『念佛名義集』三卷（七十歳）、『念佛三心要集』一卷（七十歳）、『淨土宗要集』六卷（七十六歳）、『徹選択集』一卷（七十六歳）、『識知淨土論』一卷（七十六歳）等を撰述して、淨土宗義の大要を明らかにし、ここに鎮西教義を樹立して宗祖の仏恩に報いられ、嘉禎四年（一二三八）二月、七十七才で入寂された。而して嘉禎二年九月、示寂の前々年に及んで、たまたま然阿良忠が筑後に來訪され、問法法談の末、伝法の良き法器を得たことを深く喜ばれ、

我年闇^レ齡頽^{カヒキ}、在世不^レ久、思^ニ將來癡闇^カ、肝腑不^レ安、雖^レ然我法授^ニ
然阿^ニ畢^ス、法燈何銷^{クン}、然阿^ニ是豫還^{カレル}盛年^ニ也⁽⁹⁾。

とい、良忠は師聖光より親しく相伝を受けて、その著『領解末代念佛授手印抄』に

末代念佛授手印者、蓋淨土宗之肝要也、依^レ之瑞夢之告非^一、依信^之者惟多、沙門然阿幸伝^レ之、輒受^ニ其義、領解之分輒記^ニ一隅⁽¹⁰⁾。と認め、また同書に

所ニ以三心五念四修皆是称名^{ナム}、細尋可^レ了、若能欲^レ知必須^ニ口授^ニ不得^レ題^ニ之筆点^{、(中略)}嘉禎三年八月三日、於^ニ善導寺^ニ草^ニ記之^ニ處、上人^(弁阿)親見^ニ之合点畢、沙門然阿^(巳)在御判[。]と記されているところからすると、聖光より親しく淨土の要義を相伝され、良忠はそれを領解して筆点印可を承り、鎮西義の伝承、引いては淨土宗の法燈を護持伝承して行こうとする強い態度を見ることができる。

三、聖光上人の諸伝記

淨土宗第一代の法燈を繼承した聖光は、前述の如く晩年に至つて多くの著作を撰述し、法然教学の伝承と共に、鎮西義の特色を明らかにし、宗祖の真隨を表顯された。それと共に、それらの行績を伝える伝記も後世になつて作成されるようになり、聖光上人顕彰の動きが形となつて表わされてきた。そこに諸伝記の製作される由縁がでてくるのである。

元來一人の祖師の伝記を大別すると、別伝記と通伝記とに分類することができる。別伝記は、その人物の生い立ちから入寂までの出来事を中心に記述したものであり、通伝記は他の資料や伝記の中に部分的にその人物の行状が記述されている伝記をいうのである。聖光もそれに違はずこの両伝があるが、聖光の伝記については、すでに小西存祐氏により詳細な研究があるので、これを参考にしながら現存する伝記の諸版本を紐どき、多少の加筆を施しながら、ここに聖光諸伝記の紹介をして見たいと思う。

(1) 別伝記について

敬蓮社入阿筆の伝記

敬蓮社入阿

『鎮流祖伝』「入阿上人」の項に、

曆仁の間嘗記録弁師之美跡矣。⁽¹²⁾

という記述がみられ、又、道光の『聖光上人伝』末尾に

或聞忠師之伝説或依入阿敬蓮之記録……

とあることから、敬蓮社入阿筆の上人伝記が存在したことがしられる。

「曆仁」の年号は一年間のみであり、上人の寂年にあたる。

敬蓮社入阿は入西ともい、長州の人、正治元年（一九八）生、弘安四年（一二八一）寂である。（一説には八年寂）はじめ幸西の弟子となつて一念義を学し、建保二年正月、真如堂で聖覓の説法を聴聞して後、九州に趣き聖光の弟子となる。一夜、「弁師は善導の化身也」との夢告を得て一そく聖光に心醉し、弁風の鼓吹につとめた。『談義鈔』百

巻を著述するなど、学徳すぐれた人であった。このような人物に依つて上人没年に録された記録であるから、信憑するに足る記述であると思われる。前述の如く道光もこれに依つて上人伝を作しているし、聖護房も『鎮西略要伝』の作成にあたつて、敬蓮社の名を奥書に記しているので、良質の記録であったと思われるが、現存していないため、その規模、内容ともに不明である。道光の上人伝と内容的にはさして異なる所はなかつたであろうと推測されるのみである。

この伝記は現存していない。聖護房作の『鎮西略要伝』の奥書に

如敬蓮社華台房等記。

とあることから、敬蓮社筆の上人伝と同様に、華台房筆による上人伝が、正応の『鎮西略要伝』成立以前に存在していたことがわかる。内容及び規模については不明である。華台房についての資料も殆ど知られていないが、三祖の『決答授手印疑問鈔』に

其外毎向諸人指愚昧示人云弁阿亡之後法門事可レ被レ問ハ

阿ニ阿是弁阿之成レ盛年也亦筑後国有ニ要阿弥陀仏者日中睡夢

清水華台房來云善導寺上人示云文者見入諸仏教意義者言極

惡罪人往生様也此言係心殊貴覺也云云又善導寺上人有光臨

要阿述前言即上人答云此言實爾也又云今度談義者余委悉之間

僻事自相交雖然發起衆然為器量人之間後日可書直之也然

要阿夢覺即時染筆此夢書付自房柱之後請略鈔於然阿ニ未遂ニ

其本意之條懈怠之甚也然則予所存不可違善導寺上人意趣一

歟依之今乍憚染筆而已于時康元二年二月十八日記焉。⁽¹³⁾

とあり、三祖が筆を執る事を促すきっかけの一つとして、要阿の夢中に於て聖光の教意を伝えるという形で華台房の名が出て来ている。そしてこの条の説明として、『決答疑問銘心鈔』に

清水華台房者是小坂門人也。⁽¹⁴⁾

と記してある。

これらの記述だけでは、華台房について詳らかに知ることはできなが、三祖と同時代の人であり、二祖の弟子の一人であつて、親しく二祖の薰陶を受けた人であつたと推察される。従つてその内容は信憑

性の有るものであつたろうと思われる。

鎮西上人略縁記 彦山所伝

英彦山（彦山。福岡県）に所蔵されていたもので現存していない。卷数、著者等も不詳である。信岡の『聖光上人伝纂註』に

又彦山所_レ伝上人略縁記瑞門所_レ筆上人伝共在_二鎮西_一云余未_レ得_レ見_レ此_レ⁽¹⁵⁾也。

と記されているところから、『鎮西上人略縁記』というものが彦山に伝わっており、その存在が中央にも知られていたことがわかる。そして、信岡がこの書名を記録にとどめたことは、ある程度のものであつたということがしられるのである。内容その他詳細は分明でないが、了吟の『鎮西国師絵詞伝』にも上人の彦山に関する記事がみられるところから、英彦山にこの伝記の存在したことは明らかの如くである。

鎮西略要伝（一巻） 聖護房

聖光の常隨の弟子聖護房が、聖光示寂後五十三年目の正応三年（五年？）に師恩に報ゆるため著したものとされ、大正大學図書館に蔵せられている。（国書総目録・仏書解説大辞典）聖護房は、『鎮流祖伝卷第三』によれば筑後の国司草野氏の出身で、「性確誠健忍の操有る人」と説明されている。多年にわたって上人の膝下に良く仕えて信頼され、暦仁元年上人往生の際まで誠心を以て看侍した人である。⁽¹⁶⁾

小西存祐氏の『三上人の研究』「鎮西国師について」によれば、『鎮西略要伝』の奥書に

夫欲_レ知_二委悉_一、如_二敬蓮社華台房等記_一。今斯略要伝一箇、且_レ為_二備_一先師之報恩、且_レ為_二贈_一向後_二粗_一令_二錄_一之畢。于時正応五庚寅年二月二十九日、鎮西弁師口決比丘、聖護誌。⁽¹⁷⁾

の文によって撰述の由来がしられる。これ以後の上人伝記は、本書に依憑して作成されたものが多い。

凡厥生前懿徳没後靈瑞或聞忠師之伝説_一或依_二入阿_一教蓮_二之記録_一粗記_二梗概_一專備_二報恩_一而已⁽¹⁸⁾。

内容については、小西氏によれば、文章も稚拙で、聖光の入宋など、信用できない記事がいろいろあり、常隨の弟子が書いたとはとても考えられないような誤記事がみられるようである。信岡の『聖光上人伝纂註』に

私云鎮西略要伝密行于世「上人弟子聖護房所作云然孟浪之説多焉。今所レ不レ引也是恐非聖護房所作」所謂懸羊頭而鬻狗肉者非歟。⁽¹⁹⁾ という文があり、信岡の頃から聖護房真撰が疑問とされていたことがしられる。

今年大正大学図書館において、浄土宗関係の和本を整理し、新しく帙を作成することになったが、その際『鎮西略要伝』の再調査を行つたところ、残念ながらこれを見出すことができなかつた。

瑞門筆の上人伝（義山筆の上人伝）

信岡の『聖光上人伝纂註』の末尾の所に、彦山所伝の『鎮西上人略縁起』と共に瑞門所筆の上人伝が存在することが記されている。これは九州に所在して、信岡も見ていないと記しており、現存していないので詳細については不明である。

鎮西国師絵詞伝（十八巻）

風航了吟

瑞門といら人物についても詳らかでないが『鎮西聖光上人香月系譜』⁽²⁰⁾の冠註にこの事に関する記述がみられる。即ち宝永の頃香月七郎則宗十七世の後裔に香月牛山翁があり、この人は貞庵又は啓益と称して、文筆を能くし医学に造稽が深い教養人であつて、『香月系譜』に「峰真言記」を註記した人物であるが、この牛山翁が、和歌をたしなみ蹴鞠をよくし劍術にすぐれ角力に強かつたという先祖則宗の事跡をたた

えて、その肖像を彫刻し、瑞門に命じて「則宗肖像記」を作らしめ、又、同時代の同族の出身で高徳の上人たる聖光の伝記を、義山に乞うて録せしめたというのである。

……翁嚮命ニ瑞門禪兄一作ニ則宗肖像記其事実詳審焉又我聖光上人与ニ則宗一生ニ于同世ニ上人亦香月君裔孫而大施高徳懿名於方外ニ者也然レバシテ上人之行狀ノ并藏之龕中上而請ニ之義山老師ニ因師錄ニ其梗槩ノ撰ニ聖光伝ニ事ニ其需翁也肅然拝受合併記及伝ニ之廟寺ニ以永為ニ寺鎮ト焉是以下為ニ吉祥教寺聖光弁阿上人之遺跡則宗府君ニ其寺大檀信ニ之由上也……（下略）

この文章でみると、瑞門は則宗の記録を筆し、上人伝は義山によつて記されたものであることがわかる。そしてともに吉祥寺におさめられたものということになるが、現存していないので詳細は不明である。

なお、義山が、牛山翁の請によつて聖光伝を記した機縁により『香月系譜』が世に出たとも云えるのであつて、更に義山の十三回忌にあたり、門弟見阿によつて冠註が附され、版行されるに至るのである。

聖光上人五百五十年の御遠忌記念として風航了吟が撰したもので、奥書によれば、天明四年十二月撰述、天明五年開版となつてゐる。五百五十年の遠忌に先立ち、出版されたものと思われる。

了吟は大阪大福寺の十世、転運社漸督といい、享保十三年（一七二八）生、江戸時代後期の学僧で『新撰往生伝』『淨土布薩戒授目録考』などの著がある。

この絵詞伝は十八巻から成り、絵は雲鯉斎英信によつて画かれてゐる。内容は、道光、聖護房の記述を中心に平明な和文で叙述したもので、知恩院に正本を納め、遠忌記念として広く世間に流布せしめたものである。述作の性質上、学問というよりは、庶民伝道の為を主に編されたものであるので問題点も多く、文政版『聖光上人伝』の貞嚴大僧正の叙文にも、

觀下夫称「鎮西絵詞伝者」間増加無根之説以矯飾之「伝」贋售「偽欲」以欺「天下後世」考之此傳「曾未」見其彷彿「嗟亦甚矣」⁽²²⁾と記されており、内容の信憑性に於てはいろいろと難点がみられる所である。

大紹正宗国師伝略（一巻）

順阿隆円

聖光上人六百年の御遠忌（天保八年、一八三七）に先立ち、文政十年十一月（一八三七）に仁孝天皇より徽号の宣下があつたが、この遠忌に際して華頂門主尊超法親王の命をうけて隆円が文政十一年に撰述したものである。

隆円は託蓮社調養順阿、京都北野の人で洛東専念寺に住した学僧である。『近世往生伝』『吉水写瓶訣』『三祖法語』など多くの著書があり、先述の信岡の『聖光上人伝纂註』もこの隆円所持の写本によつて刻されたものである。

内容は『勅修御伝』第四十六巻の記事を中心とし、道光の『聖光上人伝』などに拠つて簡明にまとめられたもので、和文によつて平易に記述されている。

(四) 通伝記と関係資料について

以上は別伝記であるが、この外聖光の伝記を採録する通伝記がある。その主なるものあげて見ると、次の如くである。

- (一) 選択伝弘決疑鈔第五（淨全七一三四六） 良忠 建長六年（一一五四年）作。

- (二) 法然上人伝記（九巻伝）三下（淨全一七一三八） 未詳 減後凡百年。

- (三) 法然上人行状絵図（勅修御伝・四十八巻伝）第四十六（淨全一六五九） 舜昌 德治二年（一一〇七年）作。

- (四) 浄土法門源流草（淨全一五一五九九） 凝然 応長元年（一一二二年）作。

- (五) 法水分流記（龍大藏休是本三丁） 静見 永和四年（一一七八年）作。

- (六) 東國高僧伝第九（仏全一〇四一〇二） 高泉 貞享四年（一一八七年）作。

- (七) 本朝高僧伝第十三（仏全一〇三一一四） 師鸞 元禄十五年（一一七〇二年）作。

- (八) 円光大師行状図翼賛卷四十六（淨全一六一六五九） 義山 元禄十六年（一一七〇三年）作。

- (九) 鎮流祖伝第二（淨全一七一四二七） 心阿 宝永元年（一一七〇四年）作。

- (十) 浄土伝統總系譜上（淨全一九一七） 鶯宿 享保十二年（一一七二年）作。

(二)、淨統略讀（統淨六一三七四） 懷山 享保十九年（一七三四）作。

(三)、淨土三祖言行錄下（初丁） 越智專明 明治二十四年（一八九

二）作。

(四)、淨土宗史（淨全二〇一五〇二） 大正三年（一九一四）著。
等である。この他単行本として刊行されている研究書の中に、通伝的なものも数多く存するが、それらの紹介は割愛することとし、「淨土宗全書」に掲載されている大島泰信氏の『淨土宗史』までに止めるとしていた。なお聖光研究の上において参考とすべきものに、次の如き資料がある。

(一)、鎮西上人香月系譜一卷

これは聖光の生家香月氏の系譜であつて、同家に所蔵され、『淨全十六』に所収されている。同書の跋によると、元禄十六年（一七〇三）義山照公が『法然上人行状画図翼賛』（淨全二六）を作られた後、なおも事蹟の不備を正さんとして資料蒐集中、香月家から発見したもので、義山はそれを発表せずして入寂された。

享保十四年（一七二九）門人高譽見阿が師の十三回忌に当つて、更に冠註を加えて世に出されたものである。この冠註によれば、義山は香月家の依頼によって聖光上人の伝記を撰し、それが吉祥寺に納められたということである。

(二)、鎮西國師冤枉弁一卷

この書は、文政元年（一八一八）十月、清光寺激誉信岡が日蓮の書い

聖光上人の諸伝記について

た『立正安國論』の中の

門弟隆觀聖光成寛薩生等配^中流遠國^上其後未^レ許^ニ御勘氣^{豈未^レ進^ニ}勘狀^{云也}⁽²³⁾。

の文を見て、『百練抄』や『天台座主記』などを引用して、聖光の冤枉（無実の罪）を弁明されたものである。

(三)、聖光上人道蹟

望西樓了惠道光が撰述した『聖光上人伝』（淨全一七）の巻末に『聖光上人伝附錄三件』として、(一)上人道蹟、(二)記主良忠禪師乞戒疏、(三)金光禪師行状が記るされている中の一つである。聖光が一代に開創された寺院は四十八箇寺と伝えられているが、清光寺信岡は広く諸伝を当つて聖光の道蹟を訪ねて記したものがこの書である。即ち同書によると京都・石州・備後に各一箇寺、予州二箇寺、筑前六箇寺、筑後八箇寺、肥後四箇寺、計二十三箇寺を訪ねてその在所を確認し、最後に、伝上人遊^ニ化筑前後州肥後州^ニ之日、開^ニ創四十八寺^ニ云、然今所^レ記僅二十有三寺未^レ及^ニ其半、後賢幸檢尋補⁽²⁴⁾之。

とあり、あとの調査については「後賢にゆだねる」としているのである。

(四)、鎮西國師贈号記一卷

聖光の六百年の遠忌に当つて、華頂門主尊超法親王の奏請により、文政十年（一八二八）十一月、仁孝天皇（第百九代）より「大綱正宗國師」の謚号を宣下された由来を述べたもので、絵詞をもつて記される。

ている。『贈号記』の奥書に

文政十一年戊子四月、華頂山沙門某甲謹誌
とあり、某甲謹誌が誰であるか明白でないが、小西存祐氏は、洛東専
念寺の順阿隆円ではないかと推察されている。

なお大正大学図書館に

文政十一年戊子九月吉辰、華頂王宮御免上梓
の奥書のある版本が蔵されている。

(五)、二祖国師褒賞弁一巻

大日比三師で名高い法州が、聖光の徽号勅書（文政十年宣下）の講弁
を依頼され、その原稿を書きとめられていたのを、法州の示寂後（天
保十一年）、法弟法道によって世に出されたもので、弘化三年（一八四四）
忍阿によつて刊行されたものである。

(六)、正宗国師徽号勅書草稿一巻

宗寿作といわれるこの書は、大正大学図書目録にその名のあること
を小西存祐氏は『三上人の研究』の中で紹介しているが、現在におい
ても同図書館にはカードだけで、この書を見ることができない。

以上、聖光の御一代を記する別伝記と、一部行績を記載する通伝記
を列記し、各伝記資料の内容の紹介を試みたが、これらの諸伝記を考
察して行く上において、伝記の撰述者、成立年時、存欠等を表示して、
論考の便に供したいと思う。

四、『聖光上人伝』と諸版本について

現存している聖光の伝記の中で、最も古くかつ内容も比較的信憑度
の高い伝記といえば、望西楼了惠道光の撰述した『聖光上人伝』であ
ろう。

道光は三祖良忠門下六派の一人で三条派祖といわれ、はじめ比叡山
に登つて尊慧について出家し、後良忠の門に入り、文永九年（一二七七

伝記名	年号	西暦	撰述者	存欠
敬蓮社筆の伝記	曆仁年間	1238	敬蓮社	欠
華台房筆の伝記			華台房	欠
鎮西上人略縁起			彦山所伝	欠
聖光上人伝	弘安10年	1287	了恵道光	欠
鎮西略要伝	正応3年	1290	聖護房	不明
勅修御伝第46	徳治2年	1307	舜昌	存
聖光上人伝			道光（隆円書写本）	欠
聖光上人伝	慶安4年	1651	道光（慶安版）	存
本朝高僧伝第13	元禄15年	1707	師鸞	存
勅修御伝翼賛	元禄16年	1703	円智纂述義山重修	存
浄土鉢流祖伝	宝永元年	1704	心阿	存
義山の聖光伝	宝永年間		義山	欠
鎮西上人香月系譜	享保14年	1729	見阿書写	存
鎮西国師絵詞伝	天明4年	1784	風航了吟	存
聖光上人伝	文化15年	1817	道光（文化版）	存
聖光上人伝	文政4年	1821	道光（文政版）	存
鎮西国師贈号記	文政11年	1828	順阿隆円	存
鎮西上人	昭和7年	1932	青柳英珊瑚	存

別表 I

三) 入洛、元徳二年（一二三〇）八十八歳の入寂まで、京洛にあって念佛の弘通に、あるいは著述に専念された。

文永十一年（一二七四）暮から翌建治元年（一二七五）にかけて、散逸しようとしている宗祖法然の語録を輯録し、『漢語灯録』十巻、『同拾遺』一巻、『和語灯録』五巻、『同拾遺』二巻を編集し、更に弘安七年（一二八四）に『聖光上人伝』一巻、弘安十年（一二八七）師良忠示寂の年には、慈心良空の要請によつて『然阿上人伝』を撰述された。道光が宗祖の語録（漢語灯録—教書・制誡類、和語灯録—法語・消息類）を輯録し、今日原型に近い形で残されていることや、二祖・三祖の伝記が比較的早い時期に製作され、これを見ることができることは、一重に道光の功績といわなければならない。

今ここで取り上げる『聖光上人伝』は、聖光の門弟である良忠が、師聖光について語った諸説と、曆仁年間（一二三八）に撰述されていた敬蓮社入阿筆の伝記をもとにして撰述された伝記である。即ち

凡厥生前懿德、没後靈瑞、或聞忠師之伝説、或依入阿敬蓮之記
錄、粗記梗概、專備_{フル}報恩而已。⁽²⁵⁾

とあり、またその成立は『聖光上人伝』によると、聖光の四十七回忌にあたる「弘安七年甲申臘月上旬」⁽²⁶⁾であり、その後五十回忌にあたる弘安十年十一月には、道光は追記をほどこしてこれを完成させている。

しかしながら道光が述作された『聖光上人伝』の原本は残念ながら現存せず、文化十四年（一八一七）、信岡が纂註を附す時に参考とした順阿隆円本とその他四種類の版本が現存している。次にこれらの版本について考察して見たい。

聖光上人の諸伝記について

(1) 順阿隆円所持本

『聖光上人伝』が最初に成立したのは望西楼了恵道光の草稿本であることは先述の如くであるが、しかしこの草稿本は残念ながら現存せず、勢州清光寺の信岡が纂註を附した文化十五年三月には順阿隆円の所持本があつたらしく、これを参考に文化版『聖光上人伝』は信岡によつて製作されたものである。即ち同年に書かれた信岡の『聖光上人伝凡例』によると、

通伝所載上人伝文、皆原_ニ望西樓所撰今伝、雖_レ然各隨_ニ自己意見、或略或衍或謬或誣失_ニ本義_ニ者往往有_レ之、由_レ是觀_レ之今伝亡、則將_レ何適從而版逸、于_レ此有_レ年故今重刻以謀_ニ不朽_ニ所_ニ拾書_ニ者是也。⁽²⁷⁾

とあり、信岡の伝記重刻のいきさつを記している。また同じく統いて京師隆円力生藏_ニ古写本_ハ、借以校讐_{スハ}其異文、細_シ書今伝右側_ニ下_ニ記_ス写本二字。

と記されているところからすると、信岡重刻の以前に隆円所持の古写本が存在していたことが知られ、この古写本を参考として伝記の重刻がされたようである。

慶安版の『聖光上人伝』は、隆円所持本と全く同じ内容のものと思われる。大正大学・竜谷大学図書館に蔵せられているものは、弘安七年甲申臘月上旬菩薩戒比丘了恵謹疏聖光上人伝

とあり、この『聖光上人伝』のあとに同じく了惠は聖光の五十九回忌に

当つて再び追記をほどこし、その奥に、

于時弘安十年十一月追記之

望西樓沙門了惠謹疏

と記されている。ということは先述の如くである。この書の奥書だけを見ると、弘安十年（一二八七）の版本と見ることもできるが、大正大蔵図書館には『鎮西聖光傳』の両祖伝が一巻本として蔵されており、（いま一つ同本であるが表題を『二祖國師傳』とするものもある）内容は全く前本と同じく、またこの伝記の版字が弘安十年十一月の版字とこれまで全く同一である。しかるにこの書の最後の版付には、

慶安四年卯穂孟春吉旦

二条通玉屋町村上平楽寺開版²⁸

とあり、慶安四年、京都二条の平楽寺で開版されたということである。前記の弘安十年の追記のある版本は、恐らく二祖伝の中の『聖光上人伝』のみを別に整本したものであつて、慶安四年の版付を省いたものであろう。してみれば、『聖光上人伝』の現存している最古の版本は、慶安版といふことができよう。

(イ) 文化版

文化版『聖光上人伝』は、慶安版にあつた『然阿上人伝』を除いて『聖光上人伝』のみの別伝として独立させ、これに「附録三件」として『上人道蹟』、『記主良忠禪師乞戒疏』、『金光禪師行狀附正中山縁起』が加えられている。奥書には、

文化十四年丁丑十一月

勢州松阪清光寺信問

とあり、文化十四年信問が撰述したことを示している。しかるに、この文化版『聖光上人伝』の冒頭には、信問が記した「凡例」があり、それには「文化十五年戊寅三月勢州清光寺信問識」と記されている所からすれば、版本となつたのは、文化十五年三月ということである。

信問が文化版に記した「凡例」によると、

京師隆円和尚藏²⁹古写本³⁰借以校讐如³¹其異文細³²書今伝右側³³下記³⁴写本二字³⁵。

とある。即ち信問は隆円の古写本を参考にして校讐する時、恐らく隆円の附した註書を書いて本文の右側に十五箇所「写本」として註記したものであろう。それが『淨土宗全書』十七において註記の部分更に(イ)(ロ)を附して頭註とし、十五箇所註出しているのである。更に文化版の特色といえば、同じく「凡例」に、

別伝蓋要詳ニ³⁶事実³⁷故管見之所及³⁸隨³⁹舉⁴⁰隨錄極不厭煩所⁴¹低書⁴²者是也。

とある如く、伝記本文の外に、信問が管見の及ぶところを詳記し、一字下げて説明が施されている。聖光研究において大切な資料といわなければならぬ。『淨土宗全書』十七には、この部分も収録されてい

(二) 文政版

文政版は、本文の内容は文化版と全く同じものであるが、卷頭に木

版刷りの「鎮西大和尚真影」と文政四年丁巳季夏、華頂大僧正貞嚴が撰した「重刻聖光上人伝叙」が附せられており、また巻末には文政四年丁巳仲秋に記した順阿隆円の奥書がある。いづれも『浄土宗全書』十七に収録されている。また大正大学図書館蔵の文政版『聖光上人伝』の版本には、朱筆または鉛筆にて割り付けを施したあとが見られる。恐らく『浄土宗全書』編輯時の底本あるいは校本にされたものと推察する。

別表 II

本 文	内 題	凡 例	叙	口 絵	表 題	出版年時	了惠道光本	順阿隆円本	慶安版(A)	慶安版(B)	文化版	文 政 版
							弘安七年撰述本 (二二八四)	弘安七年了惠本の写本	慶安四年春 (一六五一)	文化十五年三月 (一八一七)	文政四年秋 (一八一二)	
	聖光上人伝 カ				聖光上人伝 カ			記主良忠 鎮西聖光伝 二祖国師伝	聖光上人伝	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件
文化・文政両版に「写 本」と附せられた十五	聖光上人伝 カ	聖光上人伝 然阿上人伝 (両伝とも同版)	聖光上人伝 然阿上人伝 (両伝とも同版)		聖光上人伝 (慶安版Aと同版)			聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	重刻聖光上人伝叙 華頂大僧正貞嚴譏	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件
	聖光上人伝				聖光上人伝 附録三件			聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件
	聖光上人伝				聖光上人伝 (文化版と同版)			聖光上人伝 (文化版と同版)	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件	聖光上人伝 附録三件

五、『聖光上人伝』の諸版本の比較と特色

以上、現存する了惠道光作『聖光上人伝』の諸版本について述べてきただが、了惠道光を初めとして文政版に至る諸版本の特色を整理して表にあらわして見ると次の如くである。

即ち順阿隆円の所写本は現在伝わらないが文化版の信問の「凡例」によつて存在したことが知られる。この隆円が所持していた『聖光上

						箇所の細字の註記があつたと思われる、
版付	後書	奥書	附録	撰述並に 纂輯者		
				菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、
				然阿上人伝 厭欣沙門道光作 正応元年十一月十八日 清書之	菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、
			系図	良然在判	菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、
		慶安四年卯年 二条通玉屋町村上平樂 寺開版	正応三年庚午六月十二日 也	附録三件 上人道蹟第一 記主良忠禪師乞戒疏第二 金光禪師行状附正中山縁起第三	菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、
				勢州松阪清光寺信問	菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、
				文政四季丁巳仲秋 洛東前住専念寺沙門隆円 謹識、	菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、
					菩薩戒比丘了惠謹疏 弘安十年十一月追記の了 了恵の奥書、	箇所あり、 本文中一字下げる信問の 註釈あり、「私云」という信問の私 釈あり、

人伝』は、弘安七年（一二八四）に撰述された了恵道光本を転写したものと考えてよい。そして隆円が転写する時に、本文中の「妙法法師」の右肩に「蓮開房弟子」とか「唯心法師」の右肩に「葉上房真言弟子」というように、註釈または訂正を十五箇所附せられており、そ

れが信問の文化版、文政版になると、この註書の文の下に「写本」という二字が更に附せられたと考えられる。文化版、文政版にあるこの「写本」の二字は、隆円の所持本（写本）を指したものであろう。而るに『淨土宗全書』の活字本では、前述の如く本文の右肩には(イ)(ロ)(ハ)と

附されており、註記は頭註として示されている。

次に慶安版には二種類（A・B）があり、慶安版(A)には、『聖光上人伝』と『然阿上人伝』そして然阿上人の系図がその後に附せられている。『聖光上人伝』には巻頭に「厭欣沙門道光作」とあり、奥書には

于時弘安十年十一月追記之

望西樓沙門了惠謹疏

となっている。また続いて『然阿上人伝』が附せられており、その巻頭に「厭欣沙門道光作」、そして奥書には

依慈心房請記録之也了惠

正応元年十二月十八日清書之

と記されているが、「系図」の後には

正応三年庚寅六月十二日也 良然在判

とある。このことから考察すれば、正応元年（一二八八）十一月に了恵本を清書し、同三年六月に良然によつて「系図」が附せられたことになる。しかるにこの慶安版には出版元の版付があり、それには

慶安四辛卯稔孟春吉旦

二条通玉屋町村上平楽寺開版

とあるところから、慶安四年春、京都平楽寺より開版出版されたもので、これを慶安版と称するのである。而るに慶安版(B)は『聖光上人伝』のみで独立した版本となつてゐる。ただこの慶安版(B)だけを見れば、この版本は弘安十年十一月の了恵の追記まで終つてゐるので、

弘安版として見ることもできるが、慶安版の(A)と(B)とは全く同一の版本であるところから、慶安版(B)は慶安版(A)の『聖光上人伝』のみを独

立させて出版したものと理解すべきである。即ち慶安版(B)の原型が慶安版(A)であるということである。

文化版は、文化十四年清光寺信閑によつて撰述されたもので、その「凡例」の奥付を見ると文化十五年三月に版本ができたことを知るのである。文化版は「別表II」にても分るよう『聖光上人伝』のみを独立させ、信閑はこの伝記の文中、誤りを正し、より明確さを加え、また必要な箇所には本文より一字下げて纂註を加え、また本文中随所に「私云」と私釈を施して説解の便を計り、また「附録三件」として『上人道蹟』『記主良忠禪師乞戒疏』『金光禪師行状附正中山縁起』が附せられている。

この中第一の『上人道蹟』は、京師聖光寺をはじめとして聖光上人開創寺院二十三ヶ寺をあげ、各寺の由来を記述したものである。聖光の開創寺院は四十八ヶ寺あると伝えられているが、信閑はその中二十三ヶ寺を訪ねあてて道蹟を記し留めたのである。その最後に、
伝上人遊化筑前後州肥後州之日、開創四十八寺云、然今所記
僅二十有三寺、未及其半、後賢幸檢尋補⁽³⁰⁾。

とあつて訪ね得ることのできなかつた寺院について、それを補記することを後賢に委ねてゐる。

第二の『記主良忠禪師乞戒疏』は、嘉祐三年八月一日鎮西善導寺一乘戒壇院において、良忠が二祖聖光から璽書を給わつた時の乞戒疏である。ここにおいて浄土宗三代の血脉が成立するのである。

第三の『金光禪師行狀附正中山縁起』は、聖光と同じ鎮西の出身である金光が、師法然の命を受けて奥州を行化し、奥州行岳の西光寺を

開創したその伝記行状を記述したものである。またこのあとに『奥州東日流正中山大権現略縁起』がある。

この外、文化十四年十一月信閻が記した『刻金光禪師伝跋』と、後に文政元年九月同じく信閻が記した『尾張國円光大師遺蹟再興記』が附せられて文化版は終っている。

これらの「附録」は、慶安版に綴られていた『然阿上人伝』を省くことによって、聖光と直接関係のある開山寺院や、同門の弟子金光の行状とそれに関わる資料を追記して、文化版『聖光上人伝』を刊行したものである。

最後に文政版であるが、前述の如く文化版とは本文の内容も版本の版字も全く同一である。思うに文化版『聖光上人伝』は出版されてよりその受用価値が高く、四年後の文政四年に至つて信閻が必要に応じて再版したものと考えられる。その際、版本の体裁を考えて巻頭に鎮西上人の木版刷りの真影を挿入し、文政四年夏、華頂大僧正貞嚴（知恩院第六十五世）が撰した叙文が附せられ、また巻末には文政四年仲秋に記した順阿隆円の後書を新たに附し（別表II参照）て纏められている。隆円が附した後書を見ると、信閻が文政版を出版するに際し、完成半ばにして入寂されたために、隆円は信閻の生前の業績を讃えるために彼の伝歴を記し、これを後書として文政版を出版されたのである。それによると、信閻は宝暦五年（一七五五）に生まれ、文政三年（一八二〇）十一月十一日寿六十七歳で入寂された。因みに隆円は天保五年（一八三四）の入寂である。

以上、聖光の諸伝記について、各諸伝記の紹介と共に、特に聖光上人伝記の代表とされる了恵道光撰述の『聖光上人伝』の各版本について、内容と特色を論及して見たが、これらの伝記類は、聖光研究において重要な資料となるものである。

聖光は宗祖在世中、すでに郷里鎮西の地に帰り、念佛弘通に専心されたが、宗祖滅後における念佛異流の統出により、心血をそいで宗祖の真義を伝承すべく精進努力され、門弟を育成して淨土宗第二祖としての法灯を繼承された。その功績實に大なるものがあるが、それ等の業績を讃嘆すべく、聖光滅後に及んで門弟あるいは門流の人々によって、数多くの伝記が製作されたのである。しかしながら門弟（直接の弟子）が記るされた初期の伝記はすでに紛失したものが多く、ただ書名を留めるのみで、内容が不明なのは誠に残念である。しかし幸にも良忠門下の了恵道光によつて『聖光上人伝』が述作され、今日慶安版・文化版・文政版が現存していることは、聖光研究の上において実に貴重な存在という外はない。しかも最も新しい文政版において、知恩院大僧正貞嚴の叙文があるということは、この伝記が、二祖顯彰の上において如何に重要性を有していたか、その価値を物語るものである。

聖光の教義體形は、その著書から眺めることができる。その著書は、聖光の晩年の六十七歳より入寂の前年である七十六歳までの十年間に撰述されたものである。即ち聖光は長年の念佛信仰の宗教體驗にもと

づいて、宗祖法然の念佛教義の奥義を体得され、しかも時代の要求に即応しながら、必要に迫られて著述に専念された。その著作には前述的なもの（『末代念佛集』等）と著述の内容的分類をするむきもあるが、いづれも詮するところは、宗祖のご精神にもとづく結婚一行の念佛であり、それがまた聖光教学の特色ともいえるのである。しかしながら、これらの聖光の著作は、版本としては現在伝えられているけれども、いづれも聖光の真筆本は現存していないのである。現在聖光真筆と伝えられるものは、筑後善導寺蔵の『末代念佛授手印』の「施入状」と「花押」、そして博多善導寺、肥後往生院、佐賀大覺寺各所蔵の『授手印』の「花押」と、筑後善導寺に伝わる「舟板名号」位いなものであろう。それも真偽の両説がある程度で、皆無に等しいといって過言ではない。これと同様に聖光の伝記類においても、門弟の諸師が撰述した聖光上人伝が、いづれも原本が残されていないということは、伝記研究の一面において、誠に障害をきたすものである。また了恵道光の撰述した『聖光上人伝』も同じく真筆本はなく、ただ版本のみが現存していることは、この版本伝記の重要な改めて知らねばならない。

聖光は、寺院建立四十八ヶ寺と伝えられる。信問は『上人道蹟』を製作して、聖光ゆかりの寺院二十三ヶ寺を訪ね歩き、その範囲は郷里香月を起点として筑前・筑後・肥後に及んでいる。元久元年八月、法然の膝下を離れてより鎮西の地から他地へ出ることのなかつた聖光には、この地に未だ世に知られない良質の資料があるものと密かに期待

しているものである。聖光上人七五〇年の御遠忌を目撃にひかえ、上人の研究が増々充実されて行くことを願うものである。

参考 聖光上人研究論文一覧

◎近時、聖光研究に関する論文を掲載している著書を左に示す。

著者	題	研究誌名	発刊年
杉紫朗	「摩訶衍」第十二卷、鎮西上人特輯号	創元社	大正13
坂田良弘	法然教学の特質と動向	日本淨土教研究会	昭和6
岩崎敬玄	法然上人との門下の教義	百華苑	昭和7
青柳英珊	「真宗学論叢」	浄土教報社	昭和10
石田充之	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	知恩院	昭和7
安井広度	2「法然門下の教學」	大東出版	昭和19
石田充之	法然上人門下の淨土教学の研究下	法藏館	昭和29
高千穂徹乗	「摩訶衍」第十二卷、鎮西上人特輯号	永田文昌堂	昭和8
望月信亨	法然上人との門下の教義	仏大仏教文化研究所	昭和19
高千穂徹乗	「摩訶衍」第十二卷、鎮西上人特輯号	百華苑	昭和29
望月信亨	法然上人との門下の教義	永田文昌堂	昭和29
龍大真宗学会編	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	大正13	昭和50
安井広度	法然門下の教學	大東出版	昭和50
石田充之	法然上人門下の淨土教学の研究下	法藏館	昭和50
杉紫朗	「摩訶衍」第十二卷、鎮西上人特輯号	創元社	昭和50
坂田良弘	法然上人との門下の教義	日本淨土教研究会	昭和50
岩崎敬玄	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	百華苑	昭和50
青柳英珊	法然上人との門下の教義	永田文昌堂	昭和50
石田充之	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	大東出版	昭和50
杉紫朗	「摩訶衍」第十二卷、鎮西上人特輯号	創元社	昭和50
坂田良弘	法然上人との門下の教義	日本淨土教研究会	昭和50
岩崎敬玄	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	百華苑	昭和50
青柳英珊	法然上人との門下の教義	永田文昌堂	昭和50
石田充之	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	大東出版	昭和50
杉紫朗	「摩訶衍」第十二卷、鎮西上人特輯号	創元社	昭和50
坂田良弘	法然上人との門下の教義	日本淨土教研究会	昭和50
岩崎敬玄	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	百華苑	昭和50
青柳英珊	法然上人との門下の教義	永田文昌堂	昭和50
石田充之	法然とその門下の教学「真宗学論叢」	大東出版	昭和50

◎又、学術雑誌論文に掲載された諸論文を列記する。

註

- (1) 石井編『法然上人全集』七八四頁。
- 「没後起請文」の中に、普告予遺弟等、予之没後各宜別住、不須共居一所、共居雖似和合、而又恐起鬭諍、不如閑居靜處、獨行念佛也、又為予修追福、亦莫聚居一所致諍論、起忿怒也。
- (2) 『淨土宗全書』一七・三八二頁。
- (3) 石井編『法然上人全集』七八五頁。
- (4) 石井編『法然上人全集』七八五頁。
- (5) 『淨土宗全書』一五・五九一頁。
- (6) 『淨土宗全書』一五・五九一頁。
- (7) 『法水分流記』龍谷大學藏休是本參照。
- (8) 『淨土宗全書』一〇・一頁。
- (9) 『淨土宗全書』七・三四七頁。
- (10) 土川本『三卷七書』五三頁。
- (11) 土川本『三卷七書』五三・五四頁。
- (12) 『淨土宗全書』一七・四〇四頁。
- (13) 『淨土宗全書』一〇・二七頁。
- (14) 『淨土宗全書』一〇・六二頁。
- (15) 文政版『聖光上人伝』三八丁。
- (16) 『淨土宗全書』一七・三九七頁。
- (17) 『淨土宗全書』一七・三七八頁。
- (18) 『淨土宗全書』一七・四四一頁。
- (19) 『淨土宗全書』一七・三九七頁。
- (20) 『淨土宗全書』一六・九七九頁。『鎮西聖光上人香月系譜』一〇丁。
- (21) 『鎮西聖光上人香月系譜』一〇・一一丁。
- (22) 『淨土宗全書』一七・三七八頁。文政版『聖光上人伝』二・三丁。
- (23) 『淨土宗全書』八・八四〇頁。
- (24) 『淨土宗全書』一七・四〇〇頁。
- (25) 『淨土宗全書』一七・三九七頁。
- (26) 『淨土宗全書』一七・三九七頁。
- (27) 『淨土宗全書』一七・三七八頁。
- (28) 『淨土宗全書』一七・三七八頁。
- (29) 慶安版『聖光上人伝』の版付。
- (30) 文化版『聖光上人伝』の冒頭。
- 『淨土宗全書』一七・四〇〇頁。

鎮西教学の特徴

—『淨土宗要集』を中心として—

深貝慈孝

一

淨土宗が現今のように正所依の淨土三部經の中には『無量壽經』『阿彌陀經』を置いて、『觀無量經』を正中正の經典として用いることを明確にしているものは、七祖了善聖閻の『教相十八通』である。その根拠は、善導が三經の中には、ことに『觀無量壽經』によつて淨土宗義を立てたことを重んじて、そのように定めるのである。

問、於正依三經中、大師正依何經立淨土宗宗義哉。

答、此有總依三經別依一經事。所云別依一經者觀經是也。付別依

觀經即有三由。一有緣經故。二相伝經故。三三昧發得經故。

問、別依一經時、於觀經中依何文立淨土宗哉。

答、此亦有總依一經別依一句事。所云一句者二者深心四字也。⁽¹⁾ 甚是

深口傳也。

ここにおける別依觀經の理由は、いづれも直接的には、善導の『觀

經疏』述作に関する因縁にもとづくものである。結果的には、善導は『觀無量壽經』によつて、凡入報土の義を読み取り、古今楷定の淨土

善導付觀經造疏、非無其由來。故其因縁弁阿是然師上人奉伝三義。

一有緣經故。二相伝經故。三三昧發得故。⁽²⁾

と述べてみると、これは法然に由来していることがわかる。もつとも、この文だけでは善導が『觀經疏』を造るに至った因縁

が、他の二経に較べて三つの点で強かつたことを意味するだけで、淨土三部経の中において、優劣あるいは本末を論じて、他の二経よりも秀れているから、『觀無量寿經』によって淨土宗を立てた、ということにはならないようである。しかしその後の文を見ると、『觀無量寿經』により、なかんづく二者深心の一句から淨土宗が興つているといつてはいるので、すでにそのことは、鎮西によつて明らかにされていることがわかるのである。

このように『觀無量寿經』重視の立場は、直接には鎮西から出ているが、鎮西にいわせれば、それは師法然のとつたところということになる。しかしその間の事情がどうなのかは不明であるから、今はこの問題について少しく考えてみたいと思う。

一

ところで鎮西の師法然は、『淨土三部經』に関して、一体どのような見解を示していたであろうか。これについてはよく知られているようすに、主著の『選択本願念佛集』には次のようにある。

往生淨土門者、就此有二。一者正明往生淨土之教、二者傍明往生淨土之教。初正明往生淨土之教者、謂三經一論是也。三經者、一無量壽經、二觀無量壽經、三者阿彌陀經也。一論者、天親往生論是也。或指此三經号淨土三部經也。(中略)今者唯是彌陀三部、故名淨土三部經也。彌陀三部者是淨土正依經也。

このように『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經は、共に正明往生淨土之教として、同価値の上に認め、三經おののが往生淨

土の義を明して余りなく、それぞれが念佛を選択して凡夫の報土往生を明している経と見なしているのである。そこには正中正、正中傍といつた区分はないようと思われる。

次に、これもまたよく知られているように、『無量壽經釈』においては、

淨教不同者、於往生教有根本亦有枝末。例如真言。以此經名根本、以余經名枝末。亦以此經名正往生教、以余經名傍往生教。亦以此經名有所往生經、以他經名無所往生教。亦此經名往生具足教、他經名往生不具足教。⁽⁴⁾

と述べている。これは『無量壽經』を中心に考えると、根本は『無量壽經』で、余他の経はことごとく枝末の部に入るとする立場によえに『無量壽經釈』においては、『無量壽經』を根本とする立場にあるかのようにみられる。しかし、前後の関係や正往生教、傍往生教、

往生具足教、往生不具足教の関係を考えると、『觀無量壽經』と『阿彌陀經』は、当然『無量壽經』の方に入れられることになるから、法然の『無量壽經釈』における『無量壽經』根本の立場は、『觀無量壽經』と『阿彌陀經』とを枝末經典としてのものではない。したがつて法然においては、『選択本願念佛集』や『無量壽經釈』によるかぎり、三經間に優劣、本末の見方はないというべきである。

ただし淨土三部經相互においては、当然内容的に説時の前後関係が検討されねばならない。これに関しても周知の通り、法然は『觀無量壽經釈』において、まず『無量壽經』と『觀無量壽經』の前後関係を考へ、

寿經觀經之前後、暗以難定。今依一意先壽經後此經、有文有理。

先文者、此亦有三。一華座觀文云法藏比丘願力所成。今依此文、前壽經說彼願、今指彼云願力所成。故知、壽經前此經後也。二中輩下生文云、阿難白佛、法藏菩薩為已成佛而取滅度、為未成佛、為今現在、佛告阿難、法藏菩薩今已成佛現在西方、去此十万億刹。其佛世界名曰安樂。次有理者、壽經中說彼佛發心修行依正二報。今經付彼依正說、云此十三觀。故知、壽前觀後也。⁽⁵⁾

と内容的に検討して、『無量壽經』を先として『觀無量壽經』を後とする。

次に『阿彌陀經疏』においては、『觀無量壽經』と『阿彌陀經』の前後関係を考え、

上觀經中始廣說諸行、遍逗機緣、後廢諸行、只念佛一門。然猶彼經諸行文廣、念佛文狹。初心學者易迷、是非難決。故今此經廢諸行往生。復次明但念佛往生。於念佛行為生決定心。⁽⁶⁾ と、これまた内容を検討して、『觀無量壽經』を先とし『阿彌陀經』を後とするのである。

法然の淨土開宗の御詞として、法然伝の中では次の三つが著名である。まず『九卷傳』では、

我今淨土宗を立る意趣は、凡夫の往生を示さんが為也。若天台の教相によれば、凡夫往生をゆるすに似たりといへども、淨土を判ずる事至て淺薄也。若法相の教相によれば、淨土を判する事甚深也といへども、全く凡夫往生をゆるさず。諸宗門の所談異也といへども、

惣て凡夫報土に生ずと云事をゆるさず。故に善導の釈義に依て淨土宗を興す時、即凡夫報土に生るといふこと顧る也。爰に人多く誹謗して云、必宗義を不立とも念佛往生を勧むべし。今宗を立こと、只是勝他の為也と。若別の宗義をたてば、何凡夫報土に生る事をあらはさんや。若人來て念佛往生は、是何の教、何の宗、何の師といつてゐるのであるから、これを信じないわけにはいかない。また、

善導の『觀經疏』述作の因縁から推していくば、それはそれで筋が通ることにもなる。しかし正中正の經典とし、觀經宗とまでいわれる意味での本末関係を、淨土三部經の上に鎮西が認めていたのかどうか、どうもはつきりしない点があるので、ここでは鎮西の『淨土宗要集』八十題の算の中、第一算題淨土三部經事の内容を取り上げて、このことを考察してみようと思う。問題は淨土開宗に因む別依一經乃至は別依一句、すなわち別依二字に関する事にしばられる。そこで暫く関連事項として、法然の淨土一宗開立の立場と、鎮西の淨土一宗に対する見方を考えてみたい。

三

花嚴にもあらず、何の宗、何の教、何の師の意とか答へんや。是故に道綽、善導の意に依て立、これ全く勝他の為にあらずといふべし。⁽⁷⁾ という。要するに聖道門諸宗の説く淨土教では、佛身論において、また佛土論において、凡夫の入報土ということは全く途絶されている。

今、法然はこれを勘えて、淨土門の道綽、善導の教説によって淨土宗を立てたことを述べるのである。すなわち凡入報土の義は、淨土宗を立てることによつてはじめて確立するという。なおここで道綽、善導と二人の名をあげてゐるけれども、その実、善導に依ることは、『選択本願念佛集』を通じてみれば明らかである。ただ道綽、善導には明確に「淨土宗」という宗名の使用はないかのようで、『選択本願念佛集』においても、「淨土宗」の宗名の先蹟に、二者は入っていない。

しかし、淨土を宗とした人師として、共にその名が出てゐるので問題はない。また道綽のいう「淨土門」は、法然の立場では淨土宗であり、善導のいう「真宗」は、もちろん淨土宗のことである。すなわち、法然の淨土宗は、道綽、善導を通じて淨土三部經をみた依経宗であり、道綽、善導という人師による依人宗である。鎮西のいわゆる善導宗とは、この意味を含んでゐるものであろう。すなわち淨土宗は、善導によつて開闢し立てられた宗であり、法然の淨土宗は、その善導宗に依る淨土宗であり、善導宗を受けた淨土宗である。それが鎮西の淨土宗の見方であり、立場とするところであろう。

次に『拾遺古德伝』卷六では、

人ありて、いたつるところの念佛往生の義、いづれの教、いつれの師の意ぞといはば、答べし、真言にあらず、天台にあらず、三

論にあらず、法相にあらず。ただ善導和尚の意に依て淨土宗をたつ。

和尚はまさしく弥陀の化身也。所立の義、あふぐべし。信すべし。

またく源空が今案にあらず。

という。ここでは道綽はない。法然は弥陀の化身の善導に依つて淨土宗を立てた、と述べるのであって、いわゆる「偏依善導一師」の立場において、淨土宗を立てたことが明かにされている。内容は『選択本願念佛集』の最後に述べる文と全く一致する。

静以善導觀經疏者、西方指南、行者目足也。然則西方行人必須珍敬矣。就中毎夜夢中有僧指授玄義。僧恐是弥陀應現。爾者可謂、此疏是弥陀伝説。何況大唐相伝云、善導是弥陀化身。爾者可謂、又此文是弥陀直説。既云欲寫者一如經法。此言誠乎。仰討本地者四十八願之法王也。十劫正覺之唱有憑于念佛。俯訪垂迹者專修念佛之導師也。三昧正受之語無疑于往生。本迹雖異化道是一也。於是貧道昔披閱茲典、粗識素意、立舍余行、云帰念佛。⁽⁹⁾

この文は、善導を弥陀の化身とし、『觀經疏』を弥陀の直説とする法然の偏依善導一師の立場を、余すところなく表わしている。法然の偏依善導一師の立場もまたこの点に見出されなければならない。『拾遺古德伝』の「ただ善導和尚の意に依て淨土宗をたつ。和尚はまさしく弥陀の化身也。所立の義、あふぐべし、信すべし。またく源空が今案にあらず」との語とあわせてみると、法然の淨土立宗の立場がよくわかる。鎮西もまた法然のこの立場に全面的にそつて、淨土宗の教義教相を善導に仰ぐのである。「またく源空が今案にあらず」は、鎮西の学問的性格に一致する態度で、鎮西が法然に師事した一番大きな要

素⁽¹⁰⁾である。これによつて善導の教、すなわち『観経疏』に全面的に依る鎮西の態度が出てくる。

次に『四十八卷伝』巻四十では、

上人かたりての給はく、われ一向専念の義をたつるに、人おほく
誇じていはく、たとひ諸行を修すといふとも、またく念佛往生のさ
はりとなるべからず。何あながちに一向専念の義をたつるや、これ
偏執の義なりと。かくのごとくの難をいたすは、この宗のいはれを
しらざるゆへなり。經には一向専念無量寿仏といひ、釈には一向専
念弥陀佛名と判せり。經釈をはなれてわたくしにこの義をたてば、
誠にせむるところのがれがたし。此難をいたさんとおもはば、先釈
尊を誇じ、次に善導を誇すべし。そのとがまたくわが身のうへにあ
らずとぞ。⁽¹¹⁾

とある。本願念佛のいわれを知らず、凡入報土の義にうとい輩は、法
然の淨土宗を非難する。その時の法然の反論がこれである。すなわち
釈尊の説かれた教であり、善導によつて開顯せられた淨土宗であるこ
との宣言である。その善導に全面的に依るのが法然の淨土宗である。
それをついだのが鎮西ということになる。ゆえに鎮西においては淨土
宗は善導宗となり、善導宗は『觀無量壽經』の解釈を古今楷定した
『觀經疏』にあらわれているところから、それによつて淨土宗の教義
教相を解するのである。これが鎮西の立場である。したがつて法然に
おいては、淨土三經の本末論は明確ではないが、法然が立教開宗した
その根本的態度からすれば、実は『觀經疏』なくしてそれは成り立た
ないということがわかる。ゆえに偏依善導一師する法然は当然『觀經疏』

の内容によつて淨土宗を開宗したことになる。すなわち淨土の三
經の中では『觀無量壽經』が密接であり、それが鎮西になると正中正
の經として取り扱われる所以である。

四

以下しばらく『淨土宗要集』第一算題「淨土三部經事」の内容を追
つて、總依三經乃至は別依一句にいたる過程をみてみよう。

問、善導和尚意、立淨土宗明往生極樂行。爾者引何經為本經、立
淨土宗可云乎。

答、善導和尚意、一代聖教中、定明往生淨土經引立淨土一宗明往
生行業。依之見善導所判觀經疏第四卷、此觀經彌陀經無量壽經釈。
今付此釈不明。夫善導和尚為淨土之人師。為末代機建立淨土一宗、
明往生極樂之時、釈迦如來說淨土經云淨土經皆引之、建立淨土一宗
可明往生行相也。而驚善導釈、入大藏經藏勘之、大阿彌陀經無量清
淨覺經有之。是不引今何限觀經彌陀經無量壽經、為一宗依憑乎。⁽¹²⁾
この算題について、聖聰の『鎮西宗要本末口伝鈔』には次のように
説く。

問、題与入文相違如何。

答、是云隱題。言文正意直不題、隱題之。然此題本意、為指定一
向專修念佛宗之具起故、從惣之別、一代三經一經一句二字取促、依
二字立淨土宗也。⁽¹³⁾

算題には淨土三部經事とあるが、内容は一向專修念佛の義の起つた
本拠を述べることが目的である。そして一代三經一經一句二字の總別

によって宗義の本源を明すとする。いわゆる釈尊一代の聖教の中には淨土三部經に依り、とくに『觀無量壽經』にもとづいて二者深心の一旬から深心の二字に淨土宗義の本源を定めようというものである。

こうなると、確かに三經は本末の關係においてみられているのであって、鎮西の説は法然の三經觀乃至はその取り扱いとは異なりが生じることになる。引用の算題の当面は、淨土三部經に関する総体的な定めを行うもので、善導の所判と法然の依憑とが述べられているのである。

まず気づかされることは、善導は本意として淨土宗を立てて往生極樂の行を定めたとすることで、淨土宗が善導の所立であることの強調である。そして善導所判の『觀經疏散善義』には正しく、往生淨土を明す經として『觀無量壽經』『阿彌陀經』『無量壽經』の三經をあげているということである。なお「しかるに善導の釈に驚き」大藏經にいつたのは、法然のこととさすらしい。

次に『大阿彌陀經』や『無量壽清淨平等覺經』があるにもかかわらず、なぜ『觀無量壽經』等の三經を一宗の依憑とするのか、ということが問題となる。これについての答は長文にわたるので略するが、『大阿彌陀經』『平等覺經』を取らない理由として、この二經が二十四願經であり『無量壽經』は四十八願經であって、本願が委細に説かれていることをあげている。また極樂九品の國土を明すことは、『觀無量壽經』が委細であり、念佛の証誠は『阿彌陀經』に過ぎるものはない。ゆえに『大阿彌陀經』等には依らないとする。また『無量壽經』は『平等覺經』や『大阿彌陀經』の同本異訛經であり、しかも四十八

願を明している。中でも第十八念佛往生の願を、善導は要中の最要とした。これらが『無量壽經』に依つて『大阿彌陀經』や『平等覺經』には依らない理由とする。

その他こういう問答もある。すなわち念佛往生の行をもつて往生行中の殊勝の行とするならば、『大阿彌陀經』や『平等覺經』にも同じくそれを説いている。ことに両經には「諸天人民」に「蜎飛蠕動之類」を加えて、念佛すれば畜生も往生すると説いている。これに反して『無量壽經』では、ただ十方衆生というのみである。善導がまことに称名往生をもつて第一とするならば、それこそ『大阿彌陀經』によつて称名往生の義を興立すべきである、というものである。これに対しでは傍正の義をもつて答え、往生は人天を正機とするとの理由で、傍の義を説く『大阿彌陀經』や『平等覺經』には依らないという。なお『大阿彌陀經』等の二經の三輩段には一向念佛の文がないことも取らない理由の一つである。このようにして、結局『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經に依ることを明かすのである。

問、善導和尚意、正依三部經立念佛宗者、何處正釈乎。

答、故法然上人云、觀經疏第四卷釈深心之下、就行立信者、文段云、此觀經弥陀經無量壽經等釈給、如前出申。

問、付此釈文尋云、觀經等云等文字何乎。等文字今所出給三部經之外又余經依云歟。

答、如先義。等文字有二義。齊等之等、等取之等。今二義不可相違。齊等等得意、等取等得意。

尋云、為末代初心人尋申之。等取等者何等。齊等等何等乎。

答、為末代初心人明申之。齊等等、此觀經弥陀經無量壽經、等淨

土往生本意一云事也。淨土宗往生經本經事、此三部經同齊也云齊等云也。等取等者、下可有事略等云也。依之見觀念法門、於往生經被出六部往生經。故今所引三部經之外、般舟三昧經、十往生經、淨度三昧經、此等云也。⁽¹⁴⁾

そもそも『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』を淨土の三部經と名づけたのは法然である。しかし三部經によって淨土宗を立てたといふことは、善導の『觀經疏』のどこに見られるのであろうか。鎮西によればそれは『散善義』の五種正行の第一読誦正行においてであるといふ。もちろん『觀經疏』の中では、就行立信釈のはじめに出てくるものであつて、「正行と言ふは、専ら往生經に依つて行を行ずる、是れを正行と名づく。何者か是なる。一心に専ら此の觀經、彌陀經、無量壽經等を読誦す」⁽¹⁵⁾ というのがこれにあたる。

なるほど三部の経名は確かに出てくる。しかしこの文は、この三經によって念佛宗を立てた、という積極的な表現とまでは、みられないであろう。もともと往生の行業について正雜の二行を分け、後に、法然のいわゆる第二重の選択によつて、雜行を捨てて正行に帰する、五種正行の中の第一読誦正行であるから、結果的には三經に依つて、淨土宗が立てられたことには間違ひがないけれども、現文においては、ただちにそつとは汲み取れない。ただ鎮西がいうように、それが法然の教示であるということになると問題は別である。つまり法然は善導の讀誦正行の釈文において、『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經の名が出てくることをうけて、そこからこの三經を淨土正依の

經典としたものとすなおに解さなければならないことになる。

いずれにしても、淨土三部經と淨土宗正所依の經典の名が、法然によつて掲揚せられる根拠は、善導の就行立信釈下の讀誦正行中所出の三經からであろう。善導には正所依という表現はないけれども、余經を選んで三經を出すことこそ、凡入報土の教説として依憑すべき經であつたからに違いない。

ここにおいて鎮西は、さらに善導の釈文にみられる「等」の字を取り上げて、三部經との関係を明確ならしめる。いわゆる「此觀經彌陀經無量壽經等」の等の字の意味する内容についてである。それには齊等と等取の二義があり、現文の場合には両様に心得るべきであるといふ。すなわち齊等の場合は、三部の經は、ともに淨土往生の本意が一つであるということをさす。つまり淨土宗の往生經の本經とする場合は、三部の經は同じく齊しいということをいうのである。等取の等は、下に有るべき事を略する意味である。たとえば『觀念法門』では、この三部經の外に『般舟三昧經』『十往生經』『淨度三昧經』を加えて、善導は六部の往生經を出しているが、このように三部經以外の三經をも取ることをいうのであるとする。

ここではつきりしたことは、鎮西の解釈として、善導は『無量壽經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經を齊しく取つて念佛宗を立てたとしていることである。なおその上に『般舟三昧經』等の三經なども取つて、讀誦正行に勤めることの意、としていることが知られるのである。すなわちここまで段階では『觀無量壽經』を別出して、正中正とするようなことは見られず、なお傍依の經をも含めて三部經等を

考えていることがわかる。

五

此上又尋云、善導和尚意、立淨土一宗広為末代建立念佛義給時、廣可引六部往生經。何故觀經疏第四卷略三部經引、觀念法門広六部經引給乎、其広略意如何。

答、觀經疏第四卷意、於一向專修立二義。初五種專修立給、後以口称名号為正中正、余四種正行以助業給。故法然上人云、專復專釈。專修中專修、疏四卷此觀經弥陀經無量壽經云是專中專也。專中專釈時、略云此觀經弥陀經無量壽經淨土正依經舉也。此正依經中一向專修証文見也。所謂觀經中下品三生是一向專修証文也。又双卷經上卷第十八願文是一向專修証文也。阿彌陀經七日念佛有六方諸仏証誠是一向專修証文也。依之此觀經弥陀經無量壽經云一向專修正依經也。彼觀念法門所明六部往生經者念佛利益五種增上緣利益事釈、広六部往生經引、念佛五種增上緣義釈為、傍明往生極樂般舟三昧經十往生經淨度三昧經文引加。觀念法門念佛者別時念佛明也。大様別時時持戒等助業用之故觀念法門助業釈広以傍依經助業釈也。依之觀念法門釈云、行者欲生淨土唯須持戒念佛誦經云。此文聞持戒誦經是助業。

已上疏四卷觀念法門一處釈三部經六部經意趣如是。⁽¹⁶⁾

さて、この段にいたると、善導の意としては、淨土一宗を立てて、念佛義を建立する場合に、『觀念法門』には六部の往生經を掲げて、隨時に引出してそれを証明している。一方『觀經疏』では、毎度いうように三部經を引いて証している。そこでこの広略の意味するところ

は何かという問題がおこる。鎮西はこれについて、『觀經疏』では五種正行を説いて、口称名号をもつて正中正とし、余の四種正行をもつて助業としているが、善導はこのような專中專を釈する場合に、三部の經を出して淨土正依の經として挙げるのであるという。しかし考えてみるとこれは少少無理な感がないでもない。『觀經疏』においては、助業の誦証正行の釈文で三經を挙げているのであるから、その前の段階、すなわち正行と雜行を分ける時に、正行は三經に依ることを説いたとみなければならないのである。ただ鎮西の場合は、善導や法然のいう「專復專」を、「正中正」のように解しているので、その立場からは三經は当然一向專修称名念佛の証文となるのである。

他方六部の往生經については『觀念法門』では、念佛利益の五種増上緣を明すために、傍明往生極樂の『般舟三昧經』『十往生經』『淨度三昧經』の文を引出したとする。また『觀念法門』自体の念佛は別時であって、その時は持戒等の助業を用いるから、それを釈するために傍依の經を用いるとし、その意味から『觀念法門』にはただ持戒念佛誦經せよと勧めるのであるという。ここでの助業は同類異類を含むものである。そしてなお数多くの証文を挙げて三部經が念佛を証することを示す。

尋云、善導和尚御意、於六部往生經般舟三昧經十往生經淨度三昧經、是助業釈時広五種增上緣義為明引之。一向專修正中正釈時無量壽經觀經弥陀經正依經三部依見。正中正存時三部經中以何經正中正可云乎。

答、觀經也。私計是存非。今造淨土經疏之時付觀經四卷疏造給。

双巻經弥陀經不然。⁽¹⁷⁾

結局善導においては、『般舟三昧經』等は助業を釈する時や、五種増上縁義を明す時に引用し、一向専修の正中正を釈する時は、三部經に依っていることがわかる。ここでいう一向専修の正中正というのは、鎮西によれば、善導が五種の正行自体を一向専修の行とし、それに二義を立てて、一義は五種の正行全部を専修とし、次の二義は口称名号を正中正とし、余の四種を助業とした場合のことなどをさす。そこで次に口称名号、一向専修、正中正を釈する場合には、もちろん三部經に依るけれども、それを正中正という限りには、三部經の中には、何經をもって正中正の經とするのかということが問題となる。このような解釈の方法は、法然の知らないところであるけれども、鎮西の場合は、上來みてきた次第順序からいっても、この問答は避けられないことになる。結論として鎮西は『觀無量壽經』を正中正と定めるのであるが、それは私案ではなく、善導が釈書を造った時に、『觀無量壽經』についてのみ四卷の疏を造り、他の二經については造らなかつたからであるという。しかし問題がある。

普通三部經において本末関係を考えるならば、念佛の木の本はもちろん『無量壽經』である。『觀無量壽經』と『阿彌陀經』は流れの末で、外の香の関係になる。そのゆえは、『無量壽經』には法藏菩薩の発願から、その願が成就して攝衆生の働きをするにいたるまでを詳しく述べているからである。それならば善導はなぜ『無量壽經』について疏を造らなかつたか、ということ次が問題となる。つまり『觀無量壽經』を取つて、善導に伝えていう、「此の經はこれ一切衆生の易行に生死を出づる經なり。汝この經を行じて往生すべし」と。そこで善導

れてくると、このような反問が起る。これに対して鎮西は、法門の廢立は隨時不定の立場をとる。つまり念佛の根源の由来に中心をおいて、本末を考える場合は、確かに『無量壽經』は根本、『觀無量壽經』『阿彌陀經』は枝末となる。しかしそれは立場の異なりであるという。すなわち鎮西が『觀無量壽經』を正中正とする理由は、三部經間の本末関係の上においてではなくして、善導によつて造疏せられたという一点に存するのである。

以下鎮西は、善導がひとり『觀無量壽經』について疏を造つた理由を述べて、正中正とする理由を示す。

又善導付觀經造疏非無其由來。故其因縁弁阿是然師上人奉伝三義。一有縁經故。二相伝經故。三三昧發得故。

第一の有縁の經なるが故に、という理由は、王古の『新修往生伝』に出てゐるものである。鎮西は潤色して次のようにいう。つまり善導は、かつて『法華經』と『維摩經』の二部の大乗經典を学んできたが、一体自分にとつて有縁の經なのか、無縁の經なのかが知り難かつた。そこで厚絹で目を覆つて一切經蔵に入り、後手に合掌して、有縁の經は我が手に当りたまえ、無縁の經は取られることなけれ、と誓つて一經を取つたのが『觀無量壽經』であつた、というものである。

第二の相伝の經なるが故に、というのは、これまた王古の『新修往生伝』の善導伝の記事による。すなわち善導が玄中寺の道綽のもとにいたつて、生死を離れるべき法門を請うたところ、道綽は『觀無量壽經』を取つて、善導に伝えていう、「此の經はこれ一切衆生の易行に生死を出づる經なり。汝この經を行じて往生すべし」と。そこで善導

は『観無量寿經』を受伝し、以後信心を運び念佛して往生を遂げたといふ。つまり道綽から善導へ『観無量寿經』が相伝されたことによつて、『観經疏』が造られる因縁ができたといふものである。

第三の三昧發得の故に、というのは、善導が『観經疏』を造った時の靈験にもとづく。すなわち異解のないことを三宝に祈請して、証を求めたところ、それに違わず、極樂の一切境界の諸相を見ることができたことを指すのであって、『観經疏』は三昧發得者である善導の造疏であるということによる。

以上のようにみてくると、善導は『觀念法門』等においては、六部の往生經を挙げているけれども、この中傍依は置いて、正依につき、

正依の中でも『無量壽經』『阿彌陀經』は置いて『觀無量壽經』につく、というのが鎮西の見解である。後に總依三經、別依一經といわれる原型は、ここに現われていることになる。

又尋云、於六部往生經、傍依經置、正依經付、正依經付、双巻經阿彌陀經置、觀經付、如上件有三故。若爾定散諸文中何文付淨土宗立乎。一經始終諸文付淨土宗立歟。ハタ付一文一句立此宗歟。如何。答、總云時依觀經一部之文、別云時三心中深心文付立之。⁽¹⁹⁾

この文あたりからは、鎮西の主張が独自の色合いを濃厚にみせてくる。『觀無量壽經』の内容は、善導によれば觀仏三昧為宗と念佛三昧

為宗であり、一心回顧往生為体である。そもそも善導は『觀無量壽經』によつて淨土宗を立てた時、それは『觀無量壽經』の説相全体である定散二善の諸文に依つたのか、それとも經中の一文一句に依つたのか、ということが次に問題となる。これには当然總別の説明がなさ

れようが、鎮西は、總じていう時には一經全体に依り、別していう時には、三心の中の深心の文に依つて、善導は淨土宗を立てたといふ。これは一体どう解すべきであろうか。

難云、付觀經一部諸文可立淨土一宗。何付一句文立之乎。

答、善導御意、深心一句觀經一部取意也。深心文約意廣、言微理明也。所謂深心者是信心也。在世之時信心人同聞衆、仏說此經聞悟之、如來滅後集羅漢、此經書留、依此經修行得往生。是深信具足信心人也。依之善導和尚、深心人我所立一向專修彌陀之名号、是信疑留事ナク為令決定往生、自深心念佛一宗釈出也。依之就行立信者釈給、付念佛行以深心行之、私疑可遂往生云事也。⁽²⁰⁾

普通からいえば、一宗を建立するほどの根拠は、仮りに一部の經に依るとしても、それは一經全体の内容の上に求めるべきである、との批判がおこる。にもかかわらず、二者深心の一文一句によつて、善導は淨土宗を立てたとみるのである。ここで鎮西の深心に対する受けとり方は、単なる三心の中の一心といふのではない。鎮西からすれば、善導の意として、二者深心の一句に『觀無量壽經』の一部始終全体が納まるというのである。これは何を意味するのであらうか。その解決には順序として善導の深心釈を参照する必要がある。その中、今関係のあるのは信法釈である。

決定深信、彼阿彌陀仏四十八願攝受衆生、無疑無慮乘彼願力定得往生。又決定深信、釈迦仏說此觀經三福九品定散二善証讚彼仏依正二報使人欣慕。又決定深信、彌陀經中十方恒沙諸仏証勸一切凡夫決定得生。⁽²¹⁾

この文はまた『無量寿經』『觀無量壽經』『阿彌陀經』の三經を、淨土正依の經として、善導が掲げたことを示す好例である。『無量壽經』における弥陀の本願と『觀無量壽經』における釈迦の往生行と『阿彌陀經』における諸仏の証誠が一つとなつて、凡入報土の義は確立されるが、それを善導は深心の二字にしぶって、信法として説いているのである。

いま鎮西のいうところは、この中『觀無量壽經』についてである。善導が深心の一句に『觀無量壽經』一部を収めているということは、

「決定して深く信ず、釈迦仏この觀經、三福九品、定散二善を説いて、

彼の仏の依正二報を証讀して、人をして欣慕せしめたまうことを」の釈にあらわれている。すなわち深心の信法の内容は、釈迦一仏所説の『觀無量壽經』の最要は、付属仏名の釈によると、念佛の一行に結論づけられるので、所詮深心のいきつくところは、專修念佛を信ずるところにある。このように見ると、鎮西が「者深心の一句に『觀無量壽經』の全体が取つていていると解することは、善導の深心釈からいつても妥当なことになるのである。すなわち『觀無量壽經』に説く、三福九品定散の諸行および念佛は、究極的には釈尊の本意として念佛に帰す、といいうのが善導の釈であり、深心は、鎮西においては、念佛を信ずるところに結帰するのである。それゆえに深心の釈文は、善導においては廣且つ深ではあるが、信機信法を含めて、明快に深心を釈しているのであって、深心とは深く信ずる心という釈は、端的にそれを表わしたものである。すなわち深心は信心である。鎮西はいう、『觀無量壽

經』の説時においては、釈迦は信心あるものにのみこれを説いたので、みなことごとく悟り得た。仏滅後は残された『觀無量壽經』によつて往生を遂げるが、それは深信を具足する信心の人でなければならぬ。ゆえに善導も、自身所立の一向専修弥陀名号を信じて、疑いなく決定して往生を得せしめんがために、深心より念佛の一宗を釈出したのである。このことから就行立信の釈は、念佛の行について、深心をもつて行じ、疑心を払つて往生を遂ぐべきことを勧めるのであるという。

六

『觀無量壽經』の神隨は、純正淨土教に立つていえば、それは善導によって把握せられたことになる。その披瀝が『觀經疏』である。『觀經疏』の肝要は法然によつて開顯せられた。すなわちそれは一心専念の文に依る淨土開宗である。その一心専念の文に焦点を当てて、淨土一宗建立の始末を組織づけたのは鎮西である。もつとも一心専念の文は、法然の淨土開宗に関与していないとの説もあるが、鎮西の側からいえば、そのようなことはあり得ない。ゆえに鎮西と法然と善導との関係をみると、このような譜ができる。逆に鎮西が、上來みてきたような結論に達するには、法然の教示がなければならない。すなわち法然の立教開宗の炯眼を通して、善導の『觀經疏』をみる時、おのずから二者深心の一句、つまり後世にいう二字に、善導の淨土宗の根柢がみとめられるのである。すなわち總依一經、別依一句の原型はここにある。

それにしても、このような鎮西の結論は、どのように導き出される

のあらうか。鎮西の他の著述をたどつてみると、それは『末代念佛授手印』に示されているようである。

周知のように『末代念佛授手印』の六重二十二件の法数は、淨土一宗の宗義と行相を説き明したものである。中でも、はじめの五種正行事と、第二の正行助行二行分別事は宗義をあらわし、三心以下は行相を示すものである。今は善導の淨土一宗建立の根拠について考えてい

るから、この宗義の部分を取りあげてみる。

はじめの五種正行は、『淨土宗要集』においては、一向專修の五種正行について二義を立て、一義には五種專修とするものに相当する。そして後の二義には口称名号をもつて正中正とし、四種正行を助行とすることと、内容が同じなのである。ゆえに次の正行助行二行分別事とあわせて考えるのがよからう。

一正行事

心存三心、口称南無阿彌陀仏也。此宗意以此行為第一行。⁽²²⁾

これによれば淨土宗の宗義は、三心具足の称名念佛を第一の往生行と定めるところにある。その根拠は何か。

善導御意、探詰迦弥陀御意、於種種往生行中、以口称一行為殊勝第一之行。⁽²³⁾

鎮西において淨土宗は、我が国では、法然の立てたところであるが、

それはあくまで善導の所立の淨土宗を繼承したものでなければならぬ。その上に立つてみると、善導が淨土宗を二尊教といい、往生の行業としては、諸行に選んで口称の一行を殊勝第一の行と定めたことが、宗義の根本でなければならないことになる。

上來みてきた『淨土宗要集』の内容は『末代念佛授手印』においては、より明確に述べられている。これが淨土宗の宗義である。かつそのもとは、善導の就行立信釈下五種の正行を明す中の、第四称名正行の釈文にある、ということが知られるのである。

文云、一心專念弥陀名号、行住坐臥不間時節久近、念念不捨者、是名正定之業。順彼仏願故。

上人曰、見得此文之後、捨年來所修之雜行、成一向專修之身。⁽²⁴⁾

この文は『淨土宗要集』では、正中正の行と定めた口称名号を示す善導の釈文である。善導の淨土宗は、この文の通りに口称名号をもつて殊勝第一の行とする。鎮西はその文に法然の述懐の語を添えて、その淨土立宗の根拠の文とするのである。そして五義引証をもつて、すべては專修念佛、口称一行を証するものと定める。すなわち淨土宗の宗義である口称一行そのものが、種種の義をもつて説かれているとす

るのである。

就此文有種種之義。一者觀經三心之中深心是也。二者往生論中明五念門中口業讚歎門是也。論文曰、云何讚歎口業讚歎稱彼如來名。

三者四修中雖四修俱口称之意、於其中口称是無間修意也。四者三種行儀中雖通何行儀、別是尋常行儀之意也。五者難易二道中、易行道之意也。

右の五義のいづれもが口称一行專修念佛を証している、と鎮西は定める。中でも本論と関連して注目されるのは、第一の「觀經三心の中の深心これなり」の文である。すなわち一心專念の文で示される口称一行の專修念佛が『觀無量壽經』の中の深心である、ということであ

る。今までみてきたように、直接的には、二種深信の中で、信法に属する法の内容が、口称一行の専修念佛をさすことになる。鎮西の眼からすれば、それは「善導の御意、釈迦弥陀の御意を探つて、種々の往生行の中に、この口称一行をもつて殊勝第一の行とす」ということであり、それはまた淨土の三部経の中から、三つの縁由のゆえに善導が

疏を造った『觀經疏』の結論もある。その文こそは一心專念弥陀名号の文であり、後世では、安心、起行、作業の三を含むの文、といわれるぐらいの重要な内容をもつ。さらに鎮西は法然が「この文を見えて後、年来所修の雜行を捨てて、一向専修の身と成りき」と述懐したこと記して、この一心專念の文が、法然の淨土門帰入の契機となつたことを述べるのである。

もつとも三心の中に、とくに深心を重要視することは、善導においては顯著で、それは「深心の文は約にして意広く、言は微にして理明かなり」と鎮西の指摘する通りである。法然は『選択本願念佛集』に、善導の三心釈を全文引用してるが、中でも深心を重んじたことは『三部經大意』等をみても明かである。

以上のことから『淨土宗要集』に「善導和尚も、深心の人は我が所立の一向専修の弥陀の名号、これを信じて疑ひを留むることなく、決定往生せしめんがために、深心より念佛の一宗を釈出したまふなり。これに依つて就行立信と釈したまへるは、念佛の行に付いて、深心をもつてこれを行じ、疑いを払うて往生を遂ぐべしということなり」は、善導の淨土立宗の立場を正しく把んですることになる。こうした鎮西の立場からすれば、結局のところ善導は『觀無量壽經』の二者深心の

一句、すなわち深心の二字より淨土宗を興し、法然また、その釈文である一心專念の文に依つて淨土宗を起し、鎮西はそれを相承して、その由来を明確ならしめたことになる。

七

總依三經、別依一經、別依一句、つきつめれば別依二字への選別は、總依一代、別依三經をも加えて淨土宗における選択である。法然のいう三重の選択と少しも異なるところはないのである。とすれば鎮西の『觀無量壽經』重視の立場は、淨土の三部經相互において、根本枝本の輕重を論ずることは、全く異質のものと見るべきである。それは聖淨二門、正雜二行、正助二行の分別の上における正しい選択で、その基を善導の淨土立宗の根本的立場に求めたものである。そしてそれを法然、鎮西と次第領受の形で述べるのである。それゆえ淨土宗の建立について、鎮西がその本は善導にあることを、くどいまでに説くことは、法然の偏依善導一師の立場を、より鮮明にすることの努力に他ならないのである。そのあらわれが「法然上人云はく」という祖述となつてあらわれ、それによつて『觀無量壽經』に重きを置く淨土宗の宗義を打ち出しことは、まぎれもなく顯彰の功というべきである。⁽²⁶⁾以上のこととはまた、鎮西が分依善導論者では全くないことを証することにもなる。

注

- (1) 『教相十八通』卷上。淨全第一二卷、七三六頁。
- (2) 『淨土宗要集』第一。淨全第一〇卷、一三四頁。

- (3) 土川本『選択本願念佛集』六頁。
- (4) 『無量寿經釈』。昭法全六八頁。
- (5) 『觀無量壽經釈』。昭法全九七頁。
- (6) 『阿弥陀經釈』。昭法全一三三頁。
- (7) 『九卷伝』卷六。昭法全四八一頁。
- (8) 『拾遺古德伝』卷六。昭法全四八二頁。
- (9) 土川本『選択本願念佛集』一三二頁。
- (10) 抽論「鎮西教学雜考」「佛教文化研究」第二七号にやや詳しく述じて
おいた。
- (11) 『四十八卷伝』。昭法全四八二頁。
- (12) 『淨土宗要集』第一。淨全第一〇卷、一二九頁。
- (13) 『鎮西宗要本末口伝鈔』。淨全第一〇卷、三三三頁。なお異本には次の
ようにあるという。
- 此算文正意直不題、隱題之。然此算正意、為指定立一向專修念佛宗
宗義本拠也。サル間、從惣之別此宗起知、此算口伝。所謂惣依一代別
依三經、惣依三經別依一經、惣依一經別依一句、惣依一句別依両字也。
委如教相十重切紙第一。
- (14) 『淨土宗要集』第一。淨全第一〇卷、一三二頁。
- (15) 『觀經疏散善義』。淨全第二卷、五八頁。
- (16) 『淨土宗要集』第一。淨全第一〇卷、一三二頁。
- (17) 同右、一三三頁。
- (18) 『類聚淨土五祖伝』「善導伝」。昭法全八五二頁。
- (19) 『淨土宗要集』第一。淨全第一〇卷、一三四頁。
- (20) 同右。
- (21) 『觀經疏散善義』。淨全第二卷、五六頁。
- (22) 『末代念佛授手印』。淨全第一〇卷、二頁。
- (23) 同右。
- (24) 『末代念佛授手印』。淨全第一〇卷、二頁。
- (25) 同右。
- (26) 『末代念佛授手印』。淨全第一〇卷、二頁。

(26) 本論は、先に『佛教文化研究』第二七号（昭和五十七年三月発行）に掲
載せられた小論「鎮西教学雜考」の続篇である。そこにおいて、鎮西教
学の特徴は、法然教学の祖述と顕彰にある。という先学の指摘にもとづ
いて、そのあとづけを試みているが、今一つは、鎮西が法然の淨土教学
上の立場を、分依善導とする最初の人である、との説に対しても反論を
試みている。本論の考察も、そのようなことを念頭において行つたもの
である。

善導大師の罪惡觀

小林尚英

一

本稿は、昭和五十六・五十七年度にわたって行なわれた「中国浄土教祖師の罪惡觀——特に曇鸞・道綽・善導を中心として——」に関する共同研究の成果の一部である。浄土教思想を究明する場合、この罪惡觀の問題を無視することはできない。ここでは特に中国浄土教思想において、曇鸞・道綽・善導と次第するなかで、その間における罪惡觀の推移や、それぞれの特色を各時代背景の上に考察し、善導にいたつてそれについて結論づけることを本研究グループの目的とする。各分担者の研究課題は次のとおりである。

- 一、曇鸞の罪惡について 鈴木靈俊
- 二、道綽の罪惡觀について 新井俊夫
- 三、善導の罪惡觀について 小林尚英

今般は、とくに研究の目的に基づいて定期的に行なった共同作業をおして得た研究成果を整理したものである。

善導の教學は、印度・中国・日本の浄土教思想史を通じて、最も重

要な意義をもつものであると言わなければならない。それは、いわゆる中国浄土教の思想を大成すると同時に厳密な意味における純粹浄土教を開顯したと言えるからである。善導教學の特色は周知のように、曇鸞・道綽の思想を繼承し、しかも『觀無量壽經』に基づいて浄土教はすべて凡夫のための教えであるということを明らかにしたのである。⁽¹⁾すなわち彼は『觀經疏』で「此觀經仏為凡說^王不^レ于^レ聖也」(『淨全』二一七頁)と述べてるよう、凡夫のための宗教であり、たとえ『觀經』下下品の凡夫でも、一称稱仏することにおいて、八十億劫の生死の罪を減して、仏の救濟にあづかることのできる宗教であるとしている。自分自身についても「余既^ハ是生死凡夫智慧淺短^{ナリ}」(『淨全』二一七三頁)とか「自身現^ハレ是罪惡生死凡夫曠劫^{ヨリ}已來^{タニシニ}常沒^{シテ}常流轉^{シテ}無^レ有^レ出離之縁」(『淨全』二一五六頁)と述べて、自分を「罪惡生死の凡夫」といつているのである。これは曇鸞・道綽も同様に述べており、実に徹底した自己批判であり、深き罪惡觀の表現である。

そこで本論である善導の罪惡觀について述べていくのであるが、そ

は罪の自覚を重要な条件とする。自己の罪悪にめざめるということは、自己反省の世界であり、自己否定の世界もある。仏教は否定道を説くものであるが、この否定道の仏教が、儒教の世界、すなわち肯定道の世界である中国に伝来されて中国の社会に中国仏教として流布され行くということは大変なことである。したがつてまず中国仏教となるためには中国人士の仏教による自己の罪の自覚如何ということがあります

⁽³⁾ 題になるとしている。このように中国仏教を本当に理解するためには、その中で説かれる罪悪について明確にすることが先決だとしている。そこでこの罪悪であるが、原始仏教では悪を意味する場合、pāpa が一般的に用いられている。⁽⁴⁾ の pāpa (おたば pāpa-kamma, pāpa-karma) という語は、ある場合には惡と訳され、ある場合には罪と訳される。しかしこれは惡すなわち罪ではなくて、罪となる惡もあるが、そういう悪いものこの pāpa は意味する場合があつて、その用例は極めて多岐に亘っているのである。しかし大乗仏教では一般に惡すなわち罪 ⁽⁴⁾ という意味に理解されている。その罪の特色であるが、原始仏教では罪は現世において造られるもの外は考えられていなかつたのである。そしてそこから生ずる苦も多くは現世で受けるものであつた。しかし大乗仏教になると、罪は過去世より造られたところの罪業であり、その苦果を今現に受けているのである。したがつて、その罪業は人間の力では解決できないもので、絶対者たる仏に力をかりなければならぬのである。淨土教の罪悪觀はさらに過去の時間が延長されて、『觀經』『觀仏三昧海經』『觀普賢菩薩行法經』等で説く「八十億劫生死之罪」とか「百万億劫阿僧祇生死之罪」いうように、無限の過去より

造られていた罪であるとされ、罪悪の意識は深刻になつていくのである。そこに淨土教の場合、阿弥陀仏に絶対帰依して、仏の本願によらねば救われないという信仰が成立する必然性が認められるのである。⁽⁵⁾ このように淨土教になると、もはや罪は本来の出来事ではない。過去無量劫よりの罪によって今現に苦海に沈淪しているのであるというところに、淨土教の罪悪觀の特色がある。

そこで本研究目的はまず、善導の著述の中から罪・惡を拾いあげ、そしてその罪とか惡がどのような言葉と関連づけられてくるのかを追求してみたい。例えば煩惱とか生死等が罪とか惡という言葉とどのように関係づけられてくるかを探つてみたい。さらには罪悪と凡夫との関係、罪悪と無始流転との関係、罪悪と末法思想との関係、罪悪と淨土往生の行業との関係、罪悪と懺悔との関係等をみていただきたい。

一

中国淨土教では、末法思想受容以後において、さらに人間を罪悪的存在と意識するのであるが、善導の罪悪觀をみていくと、罪悪といふ熟語で使用している箇所は、『散善義』深心釈で「自身現是罪惡生死凡夫」(『淨全』二一五六頁)といい、また『御念法門』では「白諸行人等一切罪凡夫尚蒙三罪滅証攝得生」(『淨全』四一三五頁)といつて、自分を含めて人間を罪惡の凡夫としているのである。しかしながら善導の著述の中では、罪悪と熟語で使用していることが極めて少ないことが一つの特長である。その理由は、罪とか惡とかが何らかの熟語と一緒に使用されていることが圧倒的に多いからである。例えば悪

煩惱・生死重罪・悪業・罪障・惡報というように、悪とか罪が煩惱・生死・業・障・報とかいう熟語と一緒に使われていることである。たゞこの罪悪という語は罪と悪が同じ意味に使われてることから、罪悪と熟読されたものである。

そこで善導の罪悪について述べるに際し、罪と悪がどのように使われているかを、著述の中よりみていただきたい。まず罪については、十悪

・五逆・四重・謗法・破戒等というように、それぞれ仏の法に違えた

具体的なものをさして罪といつてるのである。例えば、

(イ)「身口意業所_レ造十惡五逆四重謗法闡提等罪」(『淨全』二一三六頁)

(ロ)「具造三十惡五逆四重謗法闡提破戒破見等罪」(『淨全』二一五九頁)

(ハ)「誘_レ三方等經_レ具_レ五逆罪_レ破_レ壞僧祇_レ汗_レ比丘尼_レ斷_レ諸善根_レ如_レ此罪

人具_レ衆罪_レ者身滿_レ阿鼻獄」(『淨全』四一三頁)

(二)「下品中生凡夫等破戒偷僧造_レ衆罪_レ邪命說法無_レ慚愧_レ破_レ戒因果_レ打_レ師僧_レ如_レ此愚人臨_レ死日」(『淨全』四一五四五頁)

といって、仏の制するところの具体的なものをさして罪といつてるのである。この罪という概念は、自己に対して他者への関係において、あるいは他者より自己への関係において生ずるところのものではない。

いふなれば、客観的な罪のことではなく、あくまでも自己の自分自身への問題として生ずるところの仏法に違反した具体的なものを意味する。⁽⁶⁾ただこの罪の理解であるが『法事讚』に、

弟子道場衆等自_レ從曠劫_レ已來乃至_レ今身_レ至_レ於今日_レ於其中間_レ放_レ縱身口意業_レ造_レ一切罪_レ或_レ破_レ五戒八戒_レ〔中略〕我及衆生造罪亦復如_レ是如_レ是等罪上至_レ諸菩薩下至_レ聲聞緣覺所_レ不_レ能_レ知唯_レ仏

与_レ仏乃能知_レ我罪之多少」(『淨全』四一一二_レ一三頁)

といって、我我衆生が無始より作るところの一切の罪業は、上は諸菩薩から下は声聞・縁覺にいたるまで、それを知ることができないのであつて、ただ仏のみがその罪を知ることができるとしている所にその特色がある。

次に罪とか悪が他の語あるいは熟語と一緒に使われている例をみていくと、まず罪障という語がある。「定善義」に、

如_レ清淨覺經云「若有_レ人聞_レ說_レ淨土法門_レ聞如_レ不_レ聞見如_レ不_レ見當知此等始從三惡道來罪障未_レ盡為_レ此無_レ信向_レ耳仏言我說此

人未_レ可_レ得_レ解脫」(『淨全』二一四〇頁)

とある。罪の行為は、道を修しあとりに入るためのさまたげになる。

人は惡業のためにさとりを得るのをさまたげられる。その点でこの解脱をさまたげる悪い行為を罪障という語を使用している。次に煩惱の場合をみていくと、

(イ)「五濁惡時惡世界惡衆生惡見惡煩惱惡邪無信盛時」(『淨全』二一五八頁)

(ロ)「我等凡夫乃至今日虛然流浪煩惱惡障転增多」(『淨全』二一六二頁)

(ハ)「一切時中開_レ妙法_レ煩惱惡障無_レ由_レ起」(『淨全』四一五三二頁)

と述べ、「惡煩惱」・「煩惱惡障」・「煩惱罪障」というように煩惱の場合は、罪と悪の両方にわたって使用している。この煩惱とは、人間悪の根元であると考えられるものであつて、悟りをめざす仏教の究極目的に対しても障害をなすものである。したがつて、仏教ではこの煩惱を断滅しない限り、悟りをひらくことはできないのである。そこで仏教

の修道論では煩惱の断不斷ということがその中心問題になつてくる。

この煩惱は一般に貪欲・瞋恚・愚痴の三毒として数えられ、これについて『四十華嚴經』では、

我昔所_レ造諸惡業 皆由_ニ無始貪·瞋痴_ニ 從_ニ身語意_ニ之所生 一切
我今皆懺悔 〔大正〕一〇一八四七頁)

とある。この文は我我が日常勤行で使つてゐる「略懺悔」の文であるが、大乗仏教の中心的な懺悔の内容を單的に表現されたもので、我我が曠劫より作れり悪業は、すべて煩惱である貪瞋痴によるものとしている。善導自身この煩惱について、

煩惱深無_レ底 生死海無_レ辺 度_レ苦船未_レ立 〔淨全〕四一三六〇頁)

といつて、煩惱の果てしないことを述べており、さらにこの煩惱を、歴劫已來懷_ニ嫉妬_ニ 我慢放逸由_ニ癡生 恒以_ニ瞋恚毒害火_ニ 梵_ニ燒智慧慈善根_ニ 〔淨全〕四一三六五頁)

といつて、その罪は三毒の煩惱より起るとしている。したがつて、この煩惱を断滅することが要求されてくる。それについて善導は、

為_ニ施_ニ斷_ニ主_ニ及_ニ衆_ニ奉_ニ請_ニ賢_ニ聖_ニ入_ニ道_ニ場_ニ証_ニ明_ニ功_ニ德_ニ修_ニ供_ニ養_ニ三_ニ毒_ニ煩惱_ニ 紛_ニ減_ニ無_ニ明_ニ黑_ニ闇_ニ罪_ニ皆_ニ除_ニ 〔淨全〕四一六頁)

といつて、三毒の煩惱を減することが必要であるとしている。⁽⁸⁾ ただここで注意することは、この三毒の煩惱を減することができる者は『觀經』で説く上輩者（上品上生・上品中生・上品下生）だとしていることである。『散善義』に、

讀云上輩上行上根人求_ニ生_ニ淨土_ニ斷_ニ貪_ニ瞋_ニ就_ニ行差別_ニ分_ニ三品_ニ五

門相統助_ニ三因_ニ一日七日專精進畢命乘_ニ台出_ニ六塵_ニ慶哉難_ニ逢今

得_ニ遇永証_ニ無_ニ為法性身_ニ 〔淨全〕二一六四頁)

といつて、『觀經』で上輩者を上行上根人とし、しかもこれらの人びとは貪・瞋・痴の煩惱を断ずることができるとしてゐる。

次に生死の場合をみていくと、

(イ) 於_ニ声_ニ聲_ニ中_ニ除_ニ滅八十億劫生死重罪_ニ 〔淨全〕四一三三八頁)
(ロ) 遇_ニ善知識教稱_ニ弥陀仏_ニ一聲_ニ即除_ニ滅五十億劫生死重罪_ニ 〔淨全〕四一三八頁)

(ハ) 起_ニ一切惡障業障報障煩惱等障生死罪障不得見聞弘法僧障_ニ 〔淨全〕四一一〇〇頁)

(イ) 自身現是罪惡生死凡夫 〔淨全〕二一五六頁)

といつて、(イ)と(ロ)は『觀經』の下品下生と下品上生の文を殆どそのまま引用したものである。かくして生死については、「生死重罪」・「生死罪障」・「罪惡生死」といつて、罪の内容を示したものではなく、流转性を示したものである。このように善導は罪・惡および罪惡の語を使用してゐるのであるが、以上により次の方が指摘される。まず罪は具体的な我衆生の身口意三業において作るところの十惡・五逆・謗法・破戒等の行為を指すのであり、しかもこの罪は『散善義』で、不犯不行者即名_ニ十善十行隨順六度之義_ニ 〔淨全〕二一五八頁)といつてゐるよう、罪は一仏だけではなく、一切の仏が制する所のものであるとしている。これに対して惡は、それらの罪を総称して惡といつてゐると思われる。両者のこのような相違については、「造_ニ惡既多_ニ罪亦非_ニ輕」 〔淨全〕二一六九頁)とか、また「畢命形枯_ニ斷_ニ諸

惡[・]從[・]是念念罪皆除』『淨全』四一五頁)といつて、惡を造ることによつて罪を生じ、惡を断することによつて罪が滅せられると述べている。ようすに、惡と罪の相関関係が浮き彫りにされている。⁽⁹⁾なお罪と惡との関係は坪井俊映博士が詳細に述べられている。⁽¹⁰⁾またこの惡の理解であるが、善の反対語として使われていることである。『觀經疏』に、

(1)下下者此等衆生作不善業五逆十惡具諸不善此人以惡業故定墮地獄多劫無窮『淨全』二一八頁)

(2)散即廢惡以修善廻斯二行求願往生也『淨全』二一七頁)

といつて、惡は善の反対語として使用しており、しかもここでは止惡・滅罪を主張しているのであって、廢惡修善の立場を堅持するものである。

次に罪惡と凡夫という関係を考えてみたい。まず善導は凡夫についてどうみていたかである。『玄義分』に、

看此觀經定善及三輩上下文意總是仏去世後五濁凡夫但以遇緣有異致令九品差別何者上品三人是遇大凡夫中品三人是遇

小凡夫下品三人是遇惡凡夫以惡業故臨終藉善乘仏願力乃得往生『淨全』二一八頁)

といつて、『觀經』で説く定善・三福九品はすべて、仏滅後の五濁の凡夫であるとしており、さらに遇縁の差によって、上品の三人を遇大乗の人、中品の三人を遇小乗の人、下品の三人を遇惡の凡夫としている。従つて凡夫のすべてを総称して「五濁の凡夫」とといつてゐるのである。そのほかに凡夫一般をさして、

說此十六觀法但為常沒衆生不于大小聖『淨全』二一九頁)

といつて、ここでは「常沒の衆生」といつており、また

(1)欲使今時善惡凡夫同沾九品生信無疑乘仏願力悉得生也『淨全』二一八頁)

(2)下至十三觀已來總答上韋提請以為明証欲使善惡凡夫迴心起行盡得往生『淨全』四一三四二三五頁)

といつて、ここでは「善惡の凡夫」といつてゐるのであり、さらに、末代罪濁凡夫立相住心尚不能得何況離相而求事者如似無

術通人居空立舍也『淨全』二一四七頁)

とある。以上のことから判断すると、一般に凡夫と表現するときには、「五濁の凡夫」・「常沒の衆生」・「善惡の凡夫」・「末代罪濁の凡夫」というように、凡夫のすべてを罪惡的存在に扱つてゐるのである。この場合、それらの罪惡生死の凡夫が往生するためには、阿弥陀仏の本願力を必要としており、著述の中でみていくと、

(1)一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿弥陀仏大願業力為增上緣上也『淨全』二一七頁)

(2)起悲智之心廣弘四十八願以仏願力五逆之與三十惡罪滅得生

謗法闡提回心皆往生『淨全』四一四頁)

といつて、仏の本願力を強調してゐる。『法事讚』では五逆・十惡・誇法・闡提の者でも、仏の本願力によつて罪滅して、往生ができるとしている。ただ散善の九品の説明になると、

下品上生即造三十惡輕罪凡夫人也『淨全』二一六七頁)

下品中生：即是破戒次罪，凡夫人也。（『浄全』二一六八頁）

下品下生：即是具造三五逆等重罪，凡夫人也。（『浄全』二一六九頁）

と述べていることから、散善九品中では罪惡を為す主体を下品生のみに限定している。これは『觀經』自体の説相によつてこのような形になつたとすれば、これで説明は充分であるが、この様なことは例え、『散善義』では称名念佛については説かれているが、懺悔については殆どその言葉が使用されていないということと関係してくる。これはおそらく、善導が『序文義』でいう、

明^ス一切衆生機有三種一者定二者散若依^{レハ}定行^ニ即攝^{スル}生不^レ盡是以如來方便顯^ク開三福^ヲ以^テ應^{ハシマツリ}散動根機上（『浄全』二一九頁）

として、定機・散機といつてることに基づくものと思われる。いうまでもなくこの定機とは定善十三觀を意味し、心を統一して觀法のできる修行者を対象としており、これに対して散機とは三福九品の散善を意味し、心を統一することのできない散乱心の凡夫を対象としている。

これにより懺悔については『定善義』で説かれ、称名念佛については『散善義』で説かれることが首肯される。以上のことを纏めると、善導の場合、三福九品で説く下品生のみが罪惡の凡夫というのではなく、人間すべてを凡夫とし、その凡夫のすべてが罪惡的 existence と言い得るのである。このように善導はすべての衆生を罪惡生死の凡夫としているのであるが、自分自身については前述の如く「自身^{ハレ}是具足煩惱，凡夫善根薄少，流^{ハシマツリ}転^{ハシマツリ}三界^ヲ不^レ出^{ハシマツリ}火宅^ヲ」（『浄全』四一三五四頁）とか、「余既^ハ是生死，凡夫智慧淺短」（『浄全』二一七二頁）といつて煩惱具足の凡夫としている。これについて高橋弘次氏は、善導の「余既^ハ是生死，凡夫智慧淺

短^ナ」とか「我等愚癡身」とまで表現される主体的人間把握が、すべての人間を凡夫とみなす客観人間把握にいたつたということは、善導の宗教的立場がどこまでも実存的立場に立つものであり、その立場から自らの宗教（念佛の教^{ハシマツリ}）を構築したことと述べている。⁽¹⁾

これによると善導はあくまで淨土教の理念に基づき、その教えを主体的に実践することにより、その結果として自分自身を罪惡生死の凡夫であると自覺し、同時にまた一切の人間をも煩惱具足の凡夫であると定義づけたものと思われる。

そこで次に罪惡と無始流転という問題を考えてみると、善導は罪惡の概念を無始以来より流転するものとして示している。『觀經疏』に、汝等衆生曠劫已來及以今生身口意業於一切凡聖身上具造三十惡五逆四重謗法闡提破戒破見等罪未^レ能^{ハシマツリ}除尽（『浄全』二一五九頁）とか、また、

戒等愚癡身 曠劫來流転 今逢^{ハシマツリ}釈迦^ヲ 末法之遺跡 弥陀本誓願 極樂之要門（『浄全』二一一頁）

といつて、善導は人間が罪惡的 existence であるとの自覺が単に現在のみに限るものではなく、さらに一切の過去にまで延長されて無始以来のものであると徹底して自己否定をされていることが注目される。このような主張は末法思想とも関連するが、善導の著述の各所で多數みいだすことができる。これについては道綽も『安樂集』で同じような表現がみられる。それは、

(1) 明^ス從^{ハシマツリ}無始世劫已來處此三界五道乘^{ハシマツリ}善惡二業受^{ハシマツリ}苦樂兩報輪廻無窮受生無數上（『浄全』一六九〇頁）

(p) 既云「曠大劫來受身無數」者為直直爾總說令人生厭(『淨全』一一六九二頁)

六九二頁)

(h) 雖云「無始劫來六道輪廻無際而未知」一劫之中受幾身數而言^中流轉上(『淨全』一一六九一頁)

とある。このようなことから、道縡も無始以来の罪惡を意識していたといえる。この「無始劫來」とか「曠大劫來」という表現はすでに道縡・善導以前にも見られる。懺悔を説く『慈悲道場懺法』十卷(五〇二~五一九年に編纂されたもの)に、

甲等自從無始以來至于今日。無明所覆。:(中略):如是罪惡無量無邊。今日慚愧懺悔。願乞除滅。甲等重復。志誠五体投地。又復無始以來至于今日。依身口意行十惡業。(中略):如是等罪無量無邊。今日懺悔願乞除滅。甲等重復。志誠五体投地。又復無始以來至于今日。依於六根。行於六識。:(中略):如是罪惡無量無邊。

今日懺悔願乞除滅。(『正藏』四五一九二七頁)

といつて、ここでは「從無始以來至于今日」……如是罪惡無量無邊。今日懺悔願乞除滅」という文章の形が何度も繰り返えされている。すなわちここでは無始以来今日に至までに作るところの罪は無邊であつて、その罪を懺悔し、除滅を乞うことを主張するのである。このように『慈悲道場懺法』あたりにも、罪惡と無始流転の関係が明確にみられるのである。

次に罪惡と末法思想という問題を考えてみたい。隋唐時代の仏教界に対しても大きな影響を及ぼした思想といえば、それはこの末法思想である。この時代に生存していた善導の教學・思想を明確に理解し

ようとすれば、どうしても末法思想という問題に触れておかなければならぬ。それは末法思想の頗踏な隋仏教界において活躍した淨土教徒としての道縡の思想を受け継いだ善導が、思想的に著しく末法思想の影響を受けているということは至極当然のことと言わなければならぬからである。『觀念法門』に、

夫人福力強勝蒙^ニ仏加念^ニ故見^ニ仏末法衆生罪慳深重何由得^ニ与^レ夫人同例(『淨全』四一三〇頁)

といつて、末法の衆生を仏在世時の韋提希夫人と比較して、罪惡深重であることを述べている。これは善導と同じ隋から初唐にかけての淨土教者道縡及び迦才と同一の見解に立つものである。このほかに末法思想を説く所は『玄義分』で、

我等愚癡身 曠劫來流転 今逢^ニ秋迦^ニ 末法之遺跡 弥陀本誓願 極樂之要門(『淨全』二十一頁)

といつて、みずから罪業を認識して、救われがたい自己の救済を阿弥陀仏の本願に求めてゐるのである。罪業深き末法時の衆生に対する教えは、大悲としてくだされる仏の本願よりほかは何もないということである。しかし、道縡・迦才のような末法に対する具体的な記述がまったく存しないことは注意しなければならない。それは道縡のように、正像末の三時に対する見解や、『大集經』で説く五箇五百年説などは直接には述べられていないことである。このことは、当時の時代思潮を顧みると、むしろ不自然に思われるが、しかし、善導の著述のうちに末法についての見解が見られないからといって、善導が末法思想の影響を全く受けなかつたと言うことはできない。善導におい

ては末法の年時を教えるような抽象的な末法觀ではなく、それこそその時代に生きた、身をもつて体験した末法觀が滲みでていたのである。

道綽が末法觀に立脚して説いた淨土教の思想を受けついでいる善導は、末法としての時代と環境は当然のこととして認め、さらに人間自身の問題、いわゆる機根の問題に重点を置いていたのである。善導にあっては、末法という言葉あるいは意識は、罪惡生死の人間觀のうちに包含されているといえる。かくして善導の著作中には到る所に、末法に生まれた者としての罪業深重に対する痛烈な反省と、末法に相応した教法に対する深い帰依の精神が開陳されているのである。⁽¹³⁾ このように道綽の思想をうけついだ善導は、隋唐時代の仏教界に一大波紋を投げかけた末法思想を単なる時代意識に止めず、人間の根源的な罪惡觀に基づいて末法を自覚したのである。

次にこのような罪惡の意識が、淨土往生の行業において如何なる意味をもつものであるかを明確にしなければならない。淨土往生の行業に不可欠とされる三心釈の中、深心の説明で罪惡について、具体的に論及している。まず『觀經疏』散善義で、

言「深心」者即是深信之心也亦有二種一者決定深信自身現是罪惡凡夫曠劫已來常沒常流転無_レ有_レ出離之緣二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願_レ受衆生無_レ疑無_レ慮乘彼願力定得往生_レ〔淨全〕二一五六頁)といい、また『往生礼讚』では、

二深心即是真美信心信_レ知自信是具足煩惱凡夫善根薄少流_レ転三界不_レ出_レ火宅上今信_レ知彌陀本弘誓願及稱名号下至三十声一声

等「定得_レ往生上乃至一念無_レ有_レ疑心」故名「深心」(『淨全』四一三五四頁)

とあるように、眞美信心の内容として、阿彌陀仏の本願を深信すること(法の深信)と併記して、罪惡なる自己を深信すべきこと、いわゆる機の深信を明らかにしている。もとより善導の三心の開設は主に淨影の『觀經疏』の三心、『大乘義章』の三種心釈により、傍ら彙纂の「三信三不信」説によっているのであるが、このような信機・信法における罪惡についての見解は中国淨土教においては、善導以前には存在せず、全く彼の独創的見解である。そこでこの二種深信の関係をみていくと、法然上人が『往生大要抄』の中で、

はじめにはわが身のほとを信じ、のちにはほとけの願を信する也。たゞしのちの信心を決定せしめんかために。はじめの信心をばあくる也。(『淨全』九一四九〇頁)

と述べており、表面的には機の深信は法の深信を確固たる深信にまで深めるための導入的役割をなすものと理解されがちである。しかしこの文の解釈について高橋弘次氏は、信機から信法という前後の関係でのみ理解されるにとどまつてはならないであろう。それは信仰の意識内容がたんに論理的な説明でつくされないからである。すなわち信機の意識は信法によって、信法の意識は信機によって、あい互いに深められていくからである。信機と信法の意識内容は、どこまでも念佛するものの心(意識)における両面、両極の要素として、自身は現に罪惡生死の凡夫であり、救われようのない人間であることを自覺する一面・一要素(個別化)と、どこまでも阿彌陀仏の本願によって救われよ

うとする一面・一要素(関与)との、あいたがう意識の葛藤であり、緊張であると述べている。⁽¹⁴⁾すなわち信機と信法との関係を、「信機の意識は信法によって、信法の意識は信機によって、あい互に深められていく」とか、「(信機と信法との)あいたがう意識の葛藤であり、緊張である」と述べていることから、この両者は相互に関連しあうものである。⁽¹⁵⁾また別の角度からみていくと、『往生礼讚』で説く信機・信法であるが、ここでいう機根とは、「自身は是れ具足煩惱の凡夫、善根薄少にして、三界に流转して火宅を出でず」という凡夫である。この凡夫はただ信法である阿弥陀仏の本弘誓願を仰ぐのみで、「名号を称すること下十声一声等に至るまで定んで往生」を得させ給うという本願の称名念佛を称えることによって、はじめて往生ができるという凡夫なのである。

ただここで注目することは坪井俊映博士が、善導の懺悔の中で説く罪惡觀は『觀經疏』および『往生礼讚』に説く三心の中心たる機法二種深信中の機の深信において説く罪業と同じ内容のものとしていることである。すなわち自己自身を信知するのが機の深信であり、かかる信知した罪業を仏の前で懺悔するのが善導の説く懺悔であるとしている。さらに統いて、二種深信の信機釈において説く現実の人間は、懺悔すべき罪業を持ったものとして自身をとらえることであって、そこには自責の行儀たる三品懺悔は説かれていないのである。すなわち機の深信の中には懺悔行儀、方法は含まれていないのである。それは機の深信は現実の人間が凡夫であることを表わすものであって、上根上行、解脱分の善根を植えた人ではないからである。しかしながら、善

導が説く機の深信なるものは、善導が重視する懺悔の考え方が基調となつてゐることは見逃すことの出来ないものであつて、それは懺悔すべき罪業を背負う凡夫たる自己という自覚をいうものと考えるのである。すなわち懺悔すべき罪業のものということを信知することが機の深信である。別言すれば機の深信は懺悔の心を基として生起する心と考えるのであると述べられている。⁽¹⁶⁾要するに懺悔すべき罪業も機の深信にて信知する罪業も同じ罪業であるとし、ただ懺悔の場合、それを行ずる人を「上根上行の人」としていることである。⁽¹⁷⁾これに対し、機の深信は懺悔すべき罪業のものということを信知することをいうのである。このような解釈について、良忠は『決答授手印疑問鈔』卷下において、或人申候懺悔方法実貴覺候其上根機所作也善導釈三品懺悔』是竟也但入ノ堺風替之様自三經事起至于道縛善導所釈「本願称名為正業懺悔等為助業也見〔淨全〕一〇一五〇頁)

といつて、ここでは或る人の解釈としているが、良忠はこれを正しい解釈と認めているようである。すなわち懺悔は貴い宗教的実践ではあるが、そのできる人間は機根のすぐれたものであり、懺悔は下根である凡夫のなせる業ではないと、いうのである。そこで称名念佛を正業とし、懺悔などを助業とする道綽・善導の立場が生じたとするのである。このような立場から坪井博士は、善導の場合称名による浄土往生を願うとき(これは主に『散善義』と『般舟讚』を対象とする)には称名滅罪説、称名懺悔説を説いて、懺悔行儀は説いていないのであるとしており、さらに『往生礼讚』に説かれている厳しい懺悔自責の行を修す⁽¹⁸⁾人は解脱分の善根を植えた十住・十行・十廻向位の人であり、三界

に流転する九品の凡夫は『往生礼讃』に説くような厳しい懺悔の行は到底出来ないから、称名による滅罪、称名懺悔を説くものであるとしている。⁽¹⁹⁾ それではなぜ善導が礼讃・見仏・經典説誦等の行を修する時は懺悔を説き、称名による淨土往生を願う場合には懺悔を説かなか

といふと、それは前述の如く、『觀經疏』の中で定善を定機とし、散善を散機と別けた中で定善義では懺悔を説くが、散善義では説かれてなく、称名が説かれているということからも、このことは理解できる。このように『觀經疏』散善義では懺悔は全く説かれてなく、それにかわって聞名・称名が説かれており、それにより無量億劫の生死の罪が除滅されるとある。それ故に、善導が『觀經疏』散善義で懺悔を業障消滅の方法として全く介在させなかつたのは当然かと思われる。さらには『往生礼讃』で説く信機の中「自身は是れ具足煩惱の凡夫」としているが、その修する行としては信法の中「弥陀の本弘誓願及び名号を称すること下十声一声」という本願の称名念佛なのである。すなわち信機の対象者は本願念佛を称える人なのである。これに関し福原隆善氏も三心と懺悔の問題を挙げており、そこでは三心の具体的懺悔法として構成されたものが『往生礼讃』の略懺悔で説く五悔であるとされ、その五悔で説く勸請と隨喜は三心の中、深心の具体的懺悔法であると述べている。⁽²⁰⁾

次に善導は淨土往生の行業において罪惡を今述べた信心の内容として明かす以外に、懺悔すべきものとしても扱つてゐることである。例えば『定善義』に、

現在一生懺悔無始已來乃身口意業所_レ造十惡五逆四重謗法闇提等

罪上極須_レ悲涕雨_レ涙深生_ニ慚愧_ニ内徹_ニ心髓_ニ切_レ骨自責_ニ懺悔已還如_ニ
前坐法_ニ安心取_ニ境境若現時如_レ前三障_ニ尽除所觀淨境朗然明淨此名_ニ
頓滅_レ障也_ニ〔淨全〕二一三六頁)

といつて所造の罪を懺悔すべしとある。ただ最近善導の懺悔について多くの論文がでており、懺悔と罪惡との関係も詳しく述べられておるので、ここでは割愛する。ただこの懺悔であるが、中国では南北朝時代頃より多数の懺悔經典が訳出され、それが民衆に受容され、隋唐時代にはそれが盛行されるようになつた。すなわちこの懺悔は行儀、儀式としてひろく行なわれ、懺悔滅罪と現世安穩、諸難遠離のために修せられたのであり、善導もその影響を受けたものである。善導の五部九卷の著作のうち、特に懺悔行儀を詳しく組織的に説いたものは『往生礼讃』と『法事讃』であるが、注目することは『般舟讃』で称名懺悔が説かれていることである。それは、

一切善業回生利 不_レ如_ニ專念_ニ弥陀号_ニ 念念称名常懺悔 人能念_レ
仏_ニ還憶_ニ〔淨全〕四一五三八頁)

と述べている。『淨全本』は「念念の称名は常の懺悔なり」と読んでいるが、このような考えは既に道縛にみられる。それは、『安樂集』に、

今時衆生即當_ニ仏去_レ世後第四五百年_ニ正是懺悔修福_ニ心_ニ稱_ニ仏名号_ニ
時者若_ニ念稱_ニ阿彌陀仏_ニ即能除_ニ卻八十億劫生死之罪_ニ一念既爾況
修_ニ常念_ニ即是恒懺悔人也_ニ〔淨全〕一一六七四頁)

と云つてゐることから、この考えに基づいて善導は「念念の称名は常の懺悔なり」と述べたものと思われる。この称名と懺悔がどうして繋

がるかというと、これは称名念佛する中に、必ず一種深信の信機がともなうもあって、その信機は現実の人間は、懺悔すべき罪業を持つものとして自身を捉えることであるから、当然称名と懺悔は繋がつてくるのである。⁽²⁵⁾

三

以上善導の罪觀についてみてきたのであるが、この罪惡については大乘佛教の中でも特に淨土教に特色があつて、その罪惡は過去現在にわたるものであつて、我我衆生は阿弥陀仏に絶対帰依して、仏の本願によらねば救われないというのである。それはこの罪とか悪はやがて滅罪の方向へいくのであるが、その方法として、善導は主に①称名滅罪、②懺悔滅罪、③観想滅罪、④聞法滅罪の四つを挙げている。①の称名滅罪については、

如「下品下生人一生具造五逆極重之罪」、「經歷地獄受苦無窮罪人得病欲死遇善知識教説弥陀仓名十声除滅八十億劫生死重罪」（『淨全』四一三一八頁）

と述べて、十声の称仏によって八十億劫生死の重罪を除滅すとある。

②の懺悔滅罪については、

言説清淨業二者此明如來仏見衆生罪故為説懺悔之方欲令

相統斷除畢竟永令清淨上（『淨全』二一三二頁）

といって、懺悔による滅罪の法を説いている。③の観想滅罪について

は、

依華座莊嚴觀日夜觀想者現生念念除滅五十億劫生死之罪（『淨

善導大師の罪惡觀

全』四一三一八頁）

といつて、觀想による滅罪を説いている。④の聞法滅罪については、如「下品中生人一生具造仏法中罪」（中略）：遇善知識為説弥陀仏身相功德國土莊嚴「罪人聞已即除八十億劫生死之罪」（『淨全』四一三一八頁）

注

（1）拙稿「中國淨土教祖師の凡夫觀——特に『觀經』下下品の解釈を中心として——」（『佛教文化研究』二六号）参照。

（2）曇鸞は自分自身を「我從無始循三界」為「虛妄輪所回転」一念一時所造業足繫六道滯三塗」（『淨全』一一二一七頁）とか、また『安樂集』で曇鸞自身が語ったこととして、「吾既凡夫智慧淺短」（『淨全』一六九五頁）といっている。道緑は「明從無始世劫已來處此三界五道乘善惡二業受苦樂兩報輪迴無窮受生無數」（『淨全』一一六九〇頁）とか「若論起惡造罪何異暴風驟雨」（『淨全』一一六九三頁）といっている。

（3）『中國佛教思想史の研究』七八頁参照。

（4）紀野一義稿「インド仏教における罪の問題について」（『印度學仏教學研究』六卷一號）、中村元稿「惡」（『佛教思想』二）、坪井俊映著「法然淨土教の研究——伝統と自証について——」四六〇頁以下参照。

（5）香川孝雄稿「罪惡觀の系譜」（『淨土宗學研究』五号）参照。

（6）宮林昭彦稿「念佛と懺悔」（『淨土宗學研究』一一号一九六一九七頁）。

（7）罪障の類似語として善導は、障重・惑障・垢障・垢重等の熟語を使用している。

（8）『無量壽經』卷上でも、

無量壽仏号無量光仏無邊光仏無礙光仏無對光仏欲喜

光仏智慧光仏不斷光仏不難思光仏無称光仏超日月光仏「其有衆生遇斯光者三垢消滅身意柔軟欲踊躍善心生焉若在三塗勤苦之處見此光明皆得休息無復苦惱壽終之後皆蒙解脱」（『浄全』一一三頁）といつて、無量寿仏の光明によつて三毒が消滅されるとある。すなわちここでは無量寿仏に十二の光明の働きのあることが知られるとともに、その光明の働きが衆生の心身にふれて貧・瞑・痴の三垢が消滅され、よろこびとともに善心が生じて、臨終には苦惱もなくみな救われるというのである。すなわちこれらの光明の働きは、いわば無量寿仏の光明による減罪作用であり、その救済力の超勝性を示すものである。

(9) 矢田了章稿「善導淨土教における罪惡について」（『龍谷大学論集』三九九号）参照。

(10) 坪井博士によると、

「惡」というのは「悟り」という仏教の究極目的に対して「障害をなす消極的否定的なものを」いい、「罪」とはかかる究極目的を達成するために教示せられた仏の教誡律儀および社会規範等に背反する行為に名づけたものである。しかし罪と惡とは概念の内容が類似しているところより罪惡と熟語されて、同じ意味に使用されている場合が多い。（前掲書）四六（一頁）と述べている。

(11) 『法然淨土教の諸問題』二四頁。

(12) 例えは善導は『觀經』に説く「濁惡不善」という句に五濁をあてて、言「濁惡不善」者此明五濁也一者劫濁二者衆生濁三者見濁四者煩惱濁五者命濁三者然劫實非三者濁一當劫滅時諸惡加增也言「衆生濁」者劫若初成衆生純善劫若末時衆生十惡弥盛也言「見濁」者自身衆惡總變為善他上無非見為「不」是也言「煩惱濁」者當劫滅時諸惡加增也言「衆生濁」者劫貧賊競起也言「命濁」者由前見「濁」多行殺害無慈恩義既行斷命之苦因「欲」受長年之果「者何由可得也然濁者体非三善今略指五濁義竟（『浄全』二一三三～三四頁）といつて、善導が五濁を挙げて説明していることは、明らかに末法濁惡

に対する思想を抱いていたことがわかる。

(13) 三枝樹隆善稿「善導における末法思想と罪惡意識」（『佛教大學紀要』四七卷）。矢田了章稿『前掲論文』一一六～一八頁参照。塙本善隆博士によると、

現代は末法、罪惡凡夫の濁惡の社会である。このような現代社会の救済教は阿弥陀淨土教である。換言すれば、淨土教は末法仏教である。即ち淨土教は現代人に適時適人の宗教であると高唱したことである。この「今は末法時なり」とは唐初の道綽、隋の信行によつて叫ばれ、その門流に繼承されたのであるが、それはやがて唐代仏教界に殆んど公認され、常識化されるに至ったことに注意すべきである。（『塙本善隆著作集』第四卷一九五六頁）

といつて、善導の時代には末法思想が既に社会で公認され、常識となつていたと述べられている。

(14) 『前掲書』二三頁。

(15) なをこの信機・信法について矢田了章氏は、

生死の苦を深信することは機の深信、淨土無為の樂を深信することは法の深信に相当するのであるから、善導は機の深信によつて造罪の身が再び罪を犯さないように、次の法の深信によつて善心が相続され淨土往生が決定すると考えていたと言ひ得る。（『前掲論文』一二三頁）

と述べて、前者は止罪、後者は善心相続決定往生というそれぞぞ別々の機能をもつたものとしている。

(16) 「善導教学における三心釈の形成——特に一種深信の形成に関して——」（『佛教大學善導教学研究会編』『善導教学の研究』一三～一三三頁）。

(17) すなわち、『定善義』で、
既自識業相如是唯須勤心懺悔日夜三時六時等但憶得即懺者最是上根上行人也（『浄全』二一三六頁）
と述べている。

(18) 『往生礼讚』に「此等三品雖雖有差別即是久種クルタツ解脱分善根一人」（『浄全』四一三七四頁）といつて、懺悔に上・中・下の三品懺悔の区別はある

が、これを修する人をすべて「解脱分の善根を種えたる人」としている。

(19) 「善導大師の懺悔と法然上人——称名念佛と懺悔について——」(『淨土宗學研究』一二号一八四~一八五頁)。

(20) 「善導大師の懺悔思想」(『淨土宗學研究』一二号一五八~一六二頁)

(21) ただここで注意することは、善導自身も使用している慚愧と懺悔との

区別である。例えば「間断^{スカ}故無^{ナカ}有^{アリ}慚愧・懺悔心故」(『淨全』四一三五七頁)とか「至心懺悔發露所造之罪極生^{シテ}慚愧」(『淨全』二一四五頁)といつてこの、両者はいすれも自己の過を感じて、これを悔い改めんとする心であるが、慚愧は慚と愧で過去の己の罪を恥じる心であるとし、懺悔の中、懺は梵語で kṣama (懺摩) とされ、悔は apatti·desāna (阿鉢底提舍那) とされている。これにより慚愧は自己において罪を恥じる心であるが、懺悔は仏菩薩や大衆の前において、己の罪を悔い、これを発露開陳する意味である。

(22) 懺悔に関する論文は、壬生台舜稿「仏教における懺悔の語義」(『大正大學研究紀要』六一)、山口益稿「懺悔について」(『仏教學セミナー』一九)、佐々木憲徳稿「仏教の懺悔考」(『顯真学苑論集』)、糸倉幸紀稿「懺悔滅罪について」(『仏教學研究』三〇)、沢田謙照稿「仏教に於ける懺悔の種々相と善導大師」(藤堂恭俊編『善導大師研究』)、高橋弘次稿「法然における懺悔と減罪」(佛教大學編『法然上人研究』)などがある。

(23) 坪井博士「前掲論文」七四~七五頁、津田左右吉著『ソナ仏教の研究』二八九頁以下参照。

(24) ここいう「懺悔修福」とは、『大集經』でいう五箇五百年的第四

の五百年に基づくものであるが、経そのものには「次五百年於我法中多造塔寺得^シ住堅固」(『正藏』一三一三六三頁)といつて、「修^シ福懺悔」の文ではなく、道縛自身が付け加えたものである。これは、北周の廢仏(五七四年)の後、武帝が五七八年に崩ずると、間もなく仏教復興を要望する運動が次第に表面化されてきた。五八一年に隋の高祖文帝が帝位につくと自ら、仏教の再興には率先して情熱を傾けて努力したのである。文帝の興仏にあたってとくに注目すべきことは「懺悔」と「普くすべての

人民と共に」という根本的な思想であろう。それは三宝廢壞に対する懺悔の精神でもあり、また仏の大悲は平等にすべての人びとへそがれねばならないとする一切平等の救済が示されたものである。すなわち「懺悔修福」とは、ここを意味するものと思われる(三枝樹隆善『前掲論文』二七頁参照)。またこれに關し『歷代三寶紀』卷一二には、

開皇十三年十二月八日。隋皇帝弘弟子姓名。敬白十方盡虛空遍法界一切諸仏一切諸法一切諸大賢聖僧。仰惟如來慈悲弘道垂教。救援塵境濟度含生。斷邪惡之源。開仁善之路。自朝及野咸所依憑。屬周代亂常悔慶聖跡。塔宇殿廟經像淪亡。無隔華夷捐地悉尽。致使患者無以導悟迷。智者無以尋靈聖。弟子往藉三宝因緣。今膺千年昌運。作民父母思拯黎元。重顯尊容再崇神化。賴基毀跡更事莊嚴。廢像還經悉令雕撰。雖誠心懇到猶恐未周。故重勤求令得顯出。而沈頓積年汚毀非處。如此之事事由弟子。今於三宝前至心發露懺悔。周室除滅之時。自上乃下。或因公禁或起私情。毀像殘經慢僧破寺。如此之人罪莫深重。今於三寶前悉為發露懺悔。(『正藏』四九一~一〇八頁)

とある。すなわち開皇十三年(五九三)十二月八日、文帝は自らを仏弟子と稱して、一切諸仏に周武廢仏の罪を懺悔し、仏教復興をもって己が務めとすることを宣言するとともに、一般の人々にも仏教興隆に尽くすよう奨めたのである。このようにこの文によつても「懺悔修福」の内容が汲み取れるのである。

(25) 良忠の『決答授手印疑問鈔』において、念佛と懺悔との関係を明確にしている。

一心專念之念佛者不可必堅立懺悔心只平称念佛自然備^シ懺悔德之念佛也故或云念佛念称名常懺悔或云常念佛者常懺悔人也。(『淨全』一〇五〇頁)

とある。これはただ一心に念佛すれば、そこにすでに犯した罪業を懺悔する意識(徳)が自然に生じてくるというのであり、あえて懺悔の心をもつべきではないという立場のものである。したがつて念佛をする人こそ

そ常懺悔の人である、といふのである。さらにいえば、懺悔の心をもつて念仏するのでもなく、また念仏が懺悔であるといふのでもない。念仏のはたらきのなかに減罪作用があり、自然に懺悔の意識（徳）が生じて清淨化されていくのである。要するに念仏を第一義的にとらえ、懺悔はその念仏のなかに包含されるといふのである。

法然上人における念と声について

——「念声是一論」試論——

永井 隆正

はじめに

法然上人(以下敬称略)の浄土教は「声の宗教」であるといわれる。

それは法然が説く念佛が阿弥陀仏の名号を声に出して称えることにはならないからである。それではなぜ声に出して称えなければならぬのか、その根拠を法然は「念声是一論」⁽²⁾を展開することによって明らかにしようとしている。しかしながら、法然は、名号を称える「声」が、いかに内なる心意と関わるのか、また、称えられる「声」は、いかなる程度の声なのか、直接的には「念声是一論」を主張しているところには示していない。そこで、小論は法然が説く「声」に関わる問題について、「念声是一論」を手がかりとして、若干の考察を試みようとするものである。

一

はじめに、法然が「念」と「声」との関わりを説いている遺文を整理しておくことにする。まず、漢語類においては、法然が「念」と

法然上人における念と声について

「声」との関係を説く最初の文献と思われるものとしては、文治六年(一一九〇)東大寺での三部經講説のなかの『無量寿經疏』(以下『大經疏』と略す)にある「念声是一論」である。今、寛永九年版によれば、

問曰。經云三十念、釈云三十声。念声之義異如何。答曰。念声是一。何以得知。觀經下品下生云。令声不絕具足十念稱南無阿彌陀佛。故於念念中除八十億劫生死之罪。已上今依此文、聲即是念、念則是聲、其意曉矣。加之大集月藏經云。大念見大佛、小念見小佛。感師釈云。大念者大声念佛、小念者小声念佛。亦依此意、念声是一。當知、念即是唱訓他。(傍縞筆者)

① 『廬山寺本』『往生院本』『延應本』ナン
② 『廬山寺本』ハ「声念」トスル
③ 『往生院本』「即」ノ字ナシ
④ 『廬山寺本』『往生院本』『延應本』ハ「明」トスル
⑤ 『廬山寺本』ハ以下ヲ欠ク
⑥ 『往生院本』『延應本』ハ「故知、念即是唱也」トスル
とある。この『大經疏』をふまえて、建久九年(一一九八)に撰述され

た『選択本願念佛集』（以下『選択集』と略す）第三念佛往生本願篇にも

「念声是一論」が説かれる。両者を比較すると、一重線を引いた部分に相違が見られる。とくに終りの部分においては、『往生院本』『延応本』⁽⁵⁾等は、「故知、念佛是唱也」と簡略化されており、「唱」の意味するところが明確でない。ところが、『選択集』諸本のなかでも、存覚手沢本と推測される『延書広本選択集』⁽⁶⁾（以下『広本』と略す）は、『大經釈』の内容を延書にしたものであり、『往生院本』『延応本』と相違している。

この「念佛是唱訓也」と「念佛是唱也」とは、「訓」一字の違いであるが、「唱ノ訓」（『広本』）という表現は、「唱」の訓読み「トナフ」を前提としている。このような表現は、例えば、弁長が『淨土宗要集』第五に示す「念」の読みと関わる問題といえよう。即ち、

法本房云念佛思ヨムサレハ非称名云云。答念佛不習也。念佛

ヨミ又唱トヨム云云。⁽⁷⁾

とある。この弁長の理解と『大經釈』及び『広本』の「唱ノ訓」とを合せて考えると、『往生院本』に「念佛是唱也」と読ませていることは、単に「念佛是」の「声」を「唱」という音によってとらえる結論づけではなく、「唱」の内容に訓の「トナフ」を加味して、「念佛」は「トナフ」と読むことをも暗示しているものと考えられる。

次に、『大經釈』や『選択集』に示された「念佛是一論」は、和語類の遺文においては如何なる説き方をしているであろうか。和語類のなかには、『大經釈』や『選択集』に説かれた文章と一致するものは全くない。ただ、内容的には、『十二問答』と『往生淨土用心』⁽⁸⁾とが近いものももつていていると考えられるので、一応の比較を『選択集』を基に左に示してみることにする。

問テ、經云三十念佛云二十声。念佛之義如何。
答曰、声念佛是一ナリ。

何以得知觀經下品下生云、令声不絕。

選 択 集	十 二 問 答	往 生 淨 土 用 心
問、念佛ノ行者等、日別ノ所作ニオイテ、コエヲタテテ申人モ候。ココロニ念佛テカスヲトル人モ候。イツレオカヨク候ヘキ。	答、ソレハ口ニモ名号ヲトナヘ、ココロニモ名号ヲ念佛スルコトナレハ、イツレモ往生ノ業ニハナルヘシ。タタシ仏ノ本願ノ称名ノ願ナルカニヘニ、コエヲアラワスヘキナリ。	仏の本願の称名なるかゆへに、声を本体とはおぼしめずへきにて候。

具足十念，称南無阿弥陀仏。称仏名，故於念念中除八十億劫生死之罪。

トキ、

釈ニハ称我名号下至十声ト釈シタマヘリ。

今依此文、声即是念。念則是声。其意明ラケン矣。加之大集月藏經云大念見二大仏一小念見二小仏。

感師釈云大念者大声念佛。小念小声念佛。

故知、念即是唱也。

ワカミミニキコニルホトオハ、高声念佛ニトルナリ。サレハトテ、譏嫌ヲシラス、高声ナルヘキニハアラス、

地体ハコエヲイタサムトオモフヘキナリ。

このような漢語類と和語類との遺文の比較を通して、法然が「念声」を主張する根拠が何にあったのか明確にされてくるといえる。即ち、漢語類の遺文からは、第一に、観経下下品を根拠として、「声即是念、念則是声」と、「声」が「念」であり、「念」が「声」であることを示している。しかし、「念」と「声」とがいかなる関係をもつてゐるか示しているとはいえない。第二に、『大方等大集經』を引用した懷感の『釈淨土群疑論』の解釈から、「念」が「声」であることを示している。第三に、「念」は「トナフ」とも読むことができること以上の三点が述べられていると考えられる。

一方、和語類の遺文においては、第一に仏の本願は称名の願であるから、「声」を出すことであるとしている。漢語類とくに『選択集』との関わりでこれを考えれば、「念声是一」が第三念佛往生本願篇で

高声は大仏をおかみ、念するは仏のかすへもなと申けに候。

さてわかつにきこゆる程申候は、高声の念佛のうちにて候なり。

(註、文章の順序を入れ換えている)

説かれていること、また、第一捨三難行・帰三正行二篇には、「称名念佛是是一」とあることからも、「念声是一」を示す文章のなかには、和語類において示される本願であるという理由が前提となつていてことはいうまでもない。第二に、漢語類と同様、『観経』下下品を根拠としている。第三に、漢語類で懷感によつて示された「念」が「声」であることも関わつて、「声」の内容として「高声念佛」を説いていることである。以上の三点が示されていると考えられる。

このような遺文の比較から導き出した「念声是一」を説く根拠のなか、とくに「声即是念、念則是声」と表現した法然の意図は何であつたのか。さらに、何故に「高声念佛」が「念声是一」を示す根拠として示されているのか、この二点が比較から学び上つてくる問題点といふことができよう。

一一

『選択集』の註釈書である三祖良忠の『選択伝弘決疑鈔』卷二に「念声是一」を釈して、まず、

念声是一者、問念之与声色心各別。何云同耶。

と述べ、「念声是一」が、心所である「念」と色法である「声」との違いの上に語られていることを指摘した上で、それらが同一である理由を、

一云念通觀称、本願十念是称念也。為顯此義簡略觀念二云念聲一同。再往論之、念是等起意一念、聲則所發語聲。色心體異能所義別。不可言念直爾聲也。⁽¹²⁾

と註釈している。

第一の註釈は、「念」は觀念と称念とに通じるが、阿弥陀仏の本願の十念は「称念」であるとするところから、「念」と「称」(声)が同一であると解している。この理解は、すでに示した法然の『選択集』の説示、さらに、「仏ノ本願ノ称名ノ願ナルカニヘニ、コエヲアラハスヘキナリ」(十二問答)、及び、「仏の本願の称名なるかゆへに、声を本体とはおほしめすへきにて候」(往生淨土用心)という遺文の内容をふまえて註釈していることはいうまでもない。

第二の註釈は、「念」は称えようとする端的の心で、「声」はその心と間髪を入れずに発する語声であつて、「念」という内なる心を前提に「声」を考えている。しかも、心業と口業との差はあつても、称えようとする心が「声」になつて現れるのであるから、「念」と「声」

とは同一と看做すが、心意がただちに「声」となるとは考えていない。

しかしながら、良忠のこの解釈は、彼が前提とした色心の違いの上に、なお「念」と「声」との同一を示そうとした彼の意図が満足されいるとは言い難いのである。さらに、この良忠の第二の註釈は、高弁が『摧邪輪莊嚴記』に、「念声是一」を取りあげて、

此義甚不可也。念者是心所、聲者是色。心聲既異何為二體乎。

と批判していることに、何ら反駁できるものとはいえないであろう。しかも、良忠の註釈は法然の真意を伝えたものといえるであろうか。

法然は心所と色法との違いは当然知った上で「念声是一論」を開示していると考えられるからである。このような末書の解釈によつて「念声是一論」を理解することも大切ではあるが、『選択集』の本文そのものや和語類を注意深く検討することによつて、「念声是一論」が理解できる糸口を見つけることはできないであろうか。

例えれば、『選択集』の古鈔本でも、草稿本といわれる『廬山寺本』において、「念聲之義如何」という問い合わせに対する、「聲念是一」と、あえて「念」と「声」との文字を入れ換えて表現していることである。この表現は他の古鈔本には見られないもので、『廬山寺本』のみの表現であるが、「声」の文字を「念」の文字の上に置くことによつて何か意図したものがあるのではないかと思われる。また、このことは、さらには、『廬山寺本』のみならず、他の古鈔本が、「声即は念」という文を「念則是声」という文の前に置いて文章を構成していることと考え合せてみる必要があろう。この「声即は念、念則是声」という文章構成は、単に「声」と「念」を対句的に表現しようとしたものであると

は考えられないものである。

まず、第一の「声即是念」という表現に込められたものは何であるか。それは「声」を前提として「念」が考えられているということである。「声」即ち口称の念佛が、内なる心意である「念」を形成するという立場である。このような姿は、例えば、『つねに仰せられる御詞』に、

煩惱のうすくあつきをかへりみず、罪障のかろきをも沙汰せず、
たゞ口に南無阿弥陀仏と唱へて、声につきて決定往生のおもひを
なすべし。⁽¹⁴⁾（傍点筆者）

とあり、口称念佛を前提として心意が形成されるという「声」→「念」という過程が示されていることに注目しなければならない。この法語に類するものは、法然の遺文のなかには数多く見られるのである。⁽¹⁵⁾ このような法然の立場を、高橋弘次氏も「仏を念う心意があつて、口に仏の名号を称えるのではなくて、口に仏の名号を称えことによつて、仏を念う心意をとらえ、さらに往生の決定心をこころに形成していくのである。すなわち、口称が心意の内容を形成していく、というのが、口称念佛の実践の仕組であり、これを法然の実践の形式面からみた特異性⁽¹⁶⁾ と指摘されているように、念佛による信仰形成の基本的な姿を示したものと受けとることができるのである。

このようないいことができよう」と指摘されているように、念佛による往生ノ業成ハ、念佛モテ本トス。名号ヲ称スルハ、念佛成セムカタメ也。モシ声ヲハナルトキ、念佛ナワチ懈怠スルカニヘニ、常恒ニ称唱スレハスナハチ念相続ス。心念ノ業、生ヲヒクカニヘ

也。⁽¹⁷⁾（傍点筆者）

と端的に示されるように、「声」→「念」の過程が基本にある上に、さらに称名の相続により「念」が相続することが約束されているのである。しかし、そこには称名の相続は、いかなる念佛実践の形式の上に成し得るのかは示されていない。これは第一の「念則是声」と関わる問題といえるであろう。

次に第二の「念則是声」という表現に込められているものは何であろうか。第一の「声即是念」と同じ仮設を立てれば、「念」を前提にして「声」が表現されていると看做すことができよう。「念」即ち内なる心意が「声」になつて外に発せられるという立場であろう。このような姿は、例えば、『つねに仰せられる御詞』に、

南無阿弥陀仏といふは、別したる事には思べからず。阿弥陀ほとけ我をたすけ給へといふことばと心えて、心にはあみだほとけ、たすけ給へとおもひて、口には南無阿弥陀と唱るを、三心具足の名号と申也。⁽¹⁸⁾

とあり、また、『一言芳談』にも、

あの阿波介が念佛も、源空が念佛も、またく同念佛なり。助玉へあみだ仏と思ふ外は、別の念を発さる也。⁽¹⁹⁾

と述べられるごとく、「仏助け給え」という心意の存在を前提として、口称の念佛が語られていることである。そこには「念」→「声」という形成の過程が示されていると考えられるが、端的にこの構造を示した法然の遺文はほとんどない。それは内なる心意が外に声となつて現れるのは、自然のなりゆきと考えたからであろうか。ただ、法然のこと

ばではないが、良忠の『觀經散善義伝通記』卷三に引用される蓮華谷

(明遍)のことばに、

念在内言彰^ル外。行者信^レ仏^ハ欣心深故出^レ声而唱^ニ仏教^ヲ我也。⁽²⁰⁾

とあるのを参考に、法然の遺文と考え方で、「念則是声」の文意を判断すれば、「念」→「声」の過程を示すものといえよう。しかし、この念佛の実践形式が、法然の主張する基本的立場を示すものではないことは先ほど指摘した通りである。

二

上述したように『選択集』に説示される「声即は念、念則は声」の文章は、和語類に示される法然の遺文と対応させると、「声」→「念」と「念」→「声」という二つの念佛実践の形式の構造が浮び上ってくることがわかる。しかしながら、それら二つの念佛実践の形式が相互に如何に関わりあうのか、ということを端的に示した法然の遺文はないのである。

そこで、二祖弁長の理解を手がかりとしてこの問題を考えてみたい。すでに指摘したごとく、弁長は「念声是一」の問題を「念思^{ヨミ}又唱^{ヨム}」として、「念」の読みから解明しているが、「念」と「声」との関わりを直接問題にしているところではないが、『淨土宗要集』第二に四修を説くところに、この問題を解く鍵を示唆している。即ち、行者必心勸^{スル}也。行心勸^{可レ知}。南無阿弥陀仏申時心勸様^ハ、是往生為也思心ナラス也。心行勸事可^レ知。行心勸事有^リ。一向云^カワロキ也。心心勸^ハ、心行勸^ハ、行行勸^ハ、行心勸^ル。⁽²¹⁾

と述べて、称名行と心意との関係を示している。そこには、まず「行」→「心」の形成の過程を示しているが、それはすでに述べた法然の念佛実践の基本形式である「声」→「念」の内容をふまえていることはいうまでもない。さらに、「心」の存在を前提に「行」を説く、「心」→「行」の過程の形式を示している。しかも、それら両者の関係は、「勸ム」「勵ス」ということばを介在させることにより、「行」→「心」の形成がまず考えられ、その形づくられた「心」を前提に、「心」→「行」という展開を示そうとしたものと推論することができよう。また、弁長は、「心」と「行」との関係を四句分別しているが、「心」→「心」、「行」→「行」という過程は、「行」→「心」→「行」という形成の構造を考えた上において導き出されてくるものといえるのではないであろうか。

このような弁長の理解は、法然が「念声是一論」のなかで示した「声」→「念」、「念」→「声」という二つの念佛実践の形式を統びつけることを示唆するものであり注目しなければならない。さらに「念」と「声」との関わりを積極的に示した見解がある。それは良忠の『觀經散善義伝通記』卷三に引用される勝願院(良遍)の解釈である。即ち、

凡夫行中称名最勝^{ナツ}。所ニ以然^ル者、凡夫雖^ハ修^ム自余妙行、其心散漫^モ而不^ハ相統^シ其行難^シ成。唯称名行常不^ハ忘^ム仏不^ハ忘^ム仏故成^ニ決定業^ヲ。謂心忘^レ仏時口称^ニ仏名^ハ、其声入^ニ我耳^ニ引起我心念^ハ。心念若起^レ此念亦勸^テ声令^ハ唱^ニ仏名^ハ。是故^ハ、念勸^レ声、声起^レ念常不^ハ忘^ム仏^ヲ。有^ニ此益^故法藏比丘立^ニ称名願^一。⁽²²⁾

と述べている。この良遍の解釈は、すでに示した法然の『十七条御法語』の内容と対応するものといえよう。即ち、称名の相続によって、「念」の相続がとらえられ、しかも、それが懈怠（仏を忘れること）の

有無に結びつけられていることである。しかし、『十七条御法語』と違う点は、「声」が耳に入つて「念」を引き起こす上に、その「念」

が「声」を勧めて名号を称えさせると示している点である。この指摘を、法然が「声即是念、念則是声」と示した文章と関連させて考えてみると、「声」→「念」と「念」→「声」という二つの念佛実践の形式は別個のものとしてとらえられるのではなく、「声」→「念」→「声」という過程をもつた念佛実践の構造が浮び上ってくることがわかるのである。この「声」→「念」→「声」という構造こそ法然の念佛実践形式の特異性であるといえよう。

ただ、ここで注意しておかなければならないことは、良遍が「念勸声、声起念」ととらえていることである。法然が「声即是念、声即是声」と、あえて「声」を前提に語っているのとは違った。良遍は心意を前提にして「声」を導き出しているところに根本的な違いはあるものの、念佛相続という宗教体験のなかでは共通するものが認められよう。とくに良遍が説くように、称名の願のなかに「念勸声、声起念」という配慮が込められているという見方は、法然が「念声は一論」に述べた理由として第一にあげる「仏ノ本願ノ称名ノ願ナルカニヘニ、コエヲアラワスヘキナリ」ということばの背景に、良遍が指摘したような懈怠しやすい凡夫への心づかいがあることを知らねばならないであろう。さらに、「声入我耳^テ、引起我心^{スカニ}」という良遍のと

らえ方は、「声」の作用のみならず、「声」の程度と関わって、「念声は一論」に関わる次なる問題を説く手がかりを与えてくれる。

四

すでに示した法然の「念声是一論」に関する遺文の比較なかで問題となるのは、『大経釈』や『選択集』に示された『大方等大集經』を引用して懷感の『釈淨土群疑論』（以下『群疑論』と略す）の釈から「念声是一」の根拠を導き出していることである。

まず、『大方等大集經』第四十三卷日藏分送使品第九には、
不作余業至心念佛。乃至見仏小念見小大念見大。乃至無念量者見
仏色身無量無邊。⁽²³⁾

とあり、これを懷感は『群疑論』卷第七において、

大集日藏分經言、大念見^ニ大仏^ト、小念見^ニ小仏^ト、大念^ト者大声^{スル}称^レ仏也。小念^ト者小聲^{スル}称^レ仏也。斯即聖教。有^ニ何惑哉。現見^ニ即今諸修學^{スル}者、唯須^ニ勵声^{スル}念佛^{スル}三昧易^シ成。小聲^{スル}称^レ仏^ト遂^ニ馳散^シ、此乃學者所^レ知。⁽²⁴⁾（傍線筆者）

と註釈している。

法然が『大経釈』や『選択集』に引用した部分を直接原典にあたれば、傍線を示した部分が対応するが、法然は『大集經』を直接引用するのではなく、懷感の釈から孫引きしていることがわかる。ではなぜ法然はそのような引用の仕方をしなければならなかつたのであるうか。このとくに見仏を説く『大集經』を示す必要があつたのであるうか。この疑問は、例えば、持阿良心の『選択決疑抄見聞』第二末に、

日藏經云等者。問此經為說觀念為說稱念。若言說稱名者不順經文、若言說觀念者感師釈經不齊也。何引為念聲是一証。⁽²⁵⁾

と示していることからもわかる。そして、その理由を「先師古見聞云」として、

問勘大集經今所引念佛三昧品也。大念大仏偏是意地觀念也。何為念即是聲証乎。答今所引非依大集經。暫依感師消釈。彼釈意彼勸勵聲念佛時引彼文、經現文雖說意念、念佛通觀稱故隨義轉用甚深理。⁽²⁶⁾

と述べている。即ち、『大集經』を直接引用する目的があつたのではなく、懷感が説く「励声念佛」を出したいために引用したと解釈しているのである。このような理解は、先に指摘した法然の經文の引用の仕方と考え合せれば肯定できるものといえるであろう。

それでは懷感のいう「励声念佛」とは、いかなる内容をともなう念佛なのであらうか。すでに示した文章からわかるように、「大念」は「大声」に称名することであり、しかも「励声念佛」をもちいることにより三昧が成しやすいといい、一方、「小念」は「小声」に称名するためには、「馳散」が多いとしている。このような懷感のいう「励声念佛」は、「大声」を発して名号を称えることから「高声念佛」ともいわれる。例えば、窓基作と仮託される『阿弥陀經通贊疏』卷中に、念佛有三。一心念、心中繫念。二輕声念、自耳聞故。三高声念、有三十種功德。⁽²⁸⁾

と述べられるように、念佛の実践形式の一つとして「高声念佛」がと

らえられ、しかも、それには、(一)能排睡眠、(二)天魔驚怖、(三)声通十方、(四)三塗息苦、(五)外声不入、(六)心不散乱、(七)勇猛精進、(八)諸仏歡喜、(九)三昧現前、(十)往生淨土、という十種の功徳があることを示している。このように説かれる「高声念佛」が懷感のいう「励声念佛」であることは、十種功徳のなかの(八)(九)の功徳を考えるまでもなく明白であろう。

それでは法然は「念聲是一論」を展開する他の一つの根拠を懷感の「高声念佛」に求めたのであらうか。この解答は、『大經釈』や『選択集』のみを見る限りでは導き出せないのである。すでに示した『選択集』と『十二問答』及び『往生淨土用心』との比較表を見ることにより、一つの解釈を試みることが可能となつてくる。まず、『往生淨土用心』では、『大集經』の文と対応して、「高声は大仏をおかみ、念するは仏のかすへもなど申けに候」の文が考えられるが、「大念」が「高声」に置き換えられていることに気づくのである。さらに、『群疑論』との対応部分は、「わかみよにきこゆる程申候は、高声の念佛のうちにて候なり」と示すことができる。

ところで、『大經釈』や『選択集』に引用された懷感の釈が、もしも『阿弥陀經通贊疏』に示されたような「高声念佛」であるとすれば、『往生淨土用心』に示された法然の「高声念佛」の理解と明白な違いが見つけられるのである。即ち、法然がいう「高声念佛」は、『阿彌陀經通贊疏』に示すそれではなく、内容的には、「自ラ耳ニ聞エルガ故ニ」という「輕声念佛」に一致するものである。このことは『十二問答』にも「ワカミニキコユルホトオハ、高声念佛ニトルナリ」と

あり、さらに「譏嫌ヲシラス、高声ナルヘキニハアラス」と述べられることからも、「大声」に名号を称えることではないのである。むしろ「軽声念佛」といった方が良いのではないかと思われるが、法然は「高声念佛のうちにて候」とか「高声念佛ニトルナリ」(傍点筆者)と、「軽声念佛」の内容を「高声念佛」と看做している。⁽³⁰⁾

法然の「高声念佛」に対する他の理解の仕方は、『十二問答』『往生淨土用心』以外の法然の遺文のなかには見られるものではない。⁽³¹⁾ただ、『逆修説法』五七日の淨土五祖伝を説くなかに、

善導殊勸^{ハニテ}火急小声念佛^ヲ定^ム數給也。⁽³²⁾

と述べられているが、この「小声念佛」は、法然がいう「高声念佛」と同じ内容をもつものか簡単には結論づけられないが注意を払っておかなければならぬ表現である。

このように『大經釈』や『選択集』に引用される「念声是一」を導く根拠とされる懷感の『群疑論』の文章は、和語類の遺文との比較から、法然独自の理解による「高声念佛」の主張がその裏に隠されていることがわかる。しかしながら、そこにはなぜ「高声念佛」を「わかれみよにきこゆる程」の念佛として示す必要があつたのかという新たな問題が浮び上ってくるのである。

法然が「念声是一」を主張するためには懷感を用いる理由は、「念」と「声」とが同一であると看做す「声」そのものの問題をとらえようとしたのではないであろうか。即ち、いかなる程度の「声」で名号を称えるかということであり、それを端的に示しているのは、懷感の釈であり、「大声」ととらえられている。その「大声」は一般に「高声

念佛」といわれるが、それを法然は「わかみよにきこゆる程」の念佛として理解したと考えられる。しかも、「わかみよにきこゆる程」の念佛を「高声念佛」と看做すのは、その「声」の程度は「軽声念佛」であつても、「高声念佛」と同じような功徳があることを暗黙のうちに語つてゐるといえよう。このことは法然が『選択集』において「念声是一論」を開闢する前提として、「万德所帰」の名号が語られていて、法然は懷感の釈のなかに「高声念佛」そのものをもとめたのではなく、さらにいえば一般にいわれる「高声」でもなく、法然にとっては、「励声念佛」を声を励ます念佛、即ち、「わかみよにきこゆる程」の声の念佛が、耳に聴こえることによって、新たな「声」を励ますことと理解しているのではないかと考えられる。このことは、すでに述べた良遍の「其声入^ニ我耳^ヲ引起我心念^ヲ」という指摘、及び、法然が「声即是念、念則是声」と、「念声是一論」を開闢する第一の理由、さらにはすでに指摘した弁長の「心」と「行」との関係を述べる『淨土宗要集』の内容等と関わり会せて考えることによって認めることができるのではないかであろうか。まさに「わかみよにきこゆる程」の念佛は、正に「声」の程度を表現したにどまらず、「念声是一論」を貫く法然の念佛実践の形式の重点なポイントをしめることばといえ

るであろう。

このように法然の主張する「念声是一論」は、単に「念」と「声」

とが同一であることを示そうとしたものではなく、そこには法然の念仮実践の形式にかかわる基本構造に裏付けされた「念」と「声」との関わりがふまえられていることがわかるのである。即ち、「わかみ」にきこゆる程」の外なる「声」によって、内なる心意である「念」を形成し、その形成された「念」によって、新しい「声」が外に発せられるという構造である。この構造があるからこそ、法然は「声念是一」。
 (中略) 声即是念、念則是声」(『廬山寺本』)と表現しなければならなかつたといえるのではないであろうか。

五

法然が「念声是一論」で説く、「念」と「声」との関係が、「声」→「念」→「声」という形成の過程で示されることを、法然は他の遺文のなかで説示していないであろうか。直接的に示している遺文はないが、ただ『選択集』第八三心篇の私釈段に、念仮実践の形式に關わる問題を取り上げている。そこでは、善導の至誠心釈に示される「外現_ニ賢善精進之相・内懷_ニ虚偽_ニ」という文章を、内心と外相との関わりの問題として、独自な解釈を試みているのである。⁽³³⁾ 即ち、

外現_ニ賢善精進相・内懷_ニ虚偽_ニ者、外者對_レ内之辭也。謂外相_ト内心_不調之意。即是外智_ニ内愚也。賢_レ對_レ愚之言也。謂外是賢_ニ内即愚也。善者對_レ惡之辭也。謂外是善_ニ内即惡也。精進者對_ニ懈怠之辭也。謂外示_ニ精進相・内即懷_ニ懈怠心_ニ也。若夫讐_{シテ}外蓄_レ内祇_{トシ}出要_ニ内懷_ニ虚偽_ニ者、内者對_レ外之辭也。謂内心_ニ外相_ニ不調之意。即是内虛_ニ外实也。虚者對_レ实之言也。謂内虛外

実者也。仮者對_レ真之辭也。謂内仮_ニ外真也。若夫讐_{シテ}内播_レ外者亦可_レ足_ニ出要_ニ。(傍線筆者)

と述べている。とくに法然はこの至誠心の解釈で、外相と内心との関わりを「讐_{シテ}外蓄_ニ内」と「讐_{シテ}内播_レ外」という二つの立場から示しているのである。

ところで、草稿本といわれる『廬山寺本』において、「讐_{シテ}外蓄_ニ内」は「讐_{シテ}外為_ニ内」とされていたもの、また「讐_{シテ}内播_レ外者亦可_レ足_ニ出要_ニ」は、「讐_{シテ}内為_ニ外者亦可_レ足_ニ出要_ニ」(傍線筆者)とされていたものを修正して書き改めていることである。その書き改めで法然は何を意図しようとしたのか注目しておかねばならない。その訂正の仕方に、外相と内心との関わりを示す糸口を見つけることができるるのである。

第一の「讐_{シテ}外蓄_ニ内」という立場は、外に見られる賢善精進の相を讐して、それを内なる心に蓄えていくことである。それは外相が内心を変容させるという外なる形式が心意を形成していく過程を示したもののとして受けとることができよう。しかも、その形成の過程を示す構造は、「応_レ備_ニ出要_ニ」と述べられるように、出離の要道の備えとなるべきものとされているのである。

第二の「讐_{シテ}内播_レ外」という立場は、内心の虚偽を讐して、それを外相の真実に播していくことである。ところが、内心の虚偽をいくら外相の真実に播していくことである。ところが、内心の虚偽をいくら外相の真実に敷き詰めようとしても、それは外相の真実を虚偽にはし得たとしても、内心が外相を変容せしめることはできないのである。それにもかかわらず、法然は「可_レ足_ニ出要_ニ」と述べて、出離の要道に足るものであるとしているのである。

それでは法然は、なぜ「翻・内播・外」という立場を示す必要があるのだろうか。それに答えるためには、先に示した草稿本の訂正文

字に注意を向けねばならない。訂正以前の文字と関わり合せながら考へてみよう。即ち第一の立場には、「蓄」(為)・「備」という文字があり、第二の立場には、「播」(為)・「足」(備)という文字がある。訂正後の文字で考えれば、「播」は「蓄」を前提として、また、「足」は「備」を前提として、また「足」は「備」を前提として語られていることである。そこには第一の立場と第二の立場を関連づける配慮が文字の選択において見られるのに対し、訂正以前には同じ文字を二度用いているだけで、二つの立場の関連性は示されていない。

法然が文字を訂正した意図は以下のことをより明確に示そうとしたからではなかろうか。即ち、外の賢善精進なる姿が、内なる心を真実に変容せしめ、内心には真実の心がまだ完成していない虚偽の心を残しているが、変容せしめられた内心の蓄えをもとにして、それを外に播いていけば、外相は真実に敷き詰められていくことを示そうとしている。しかも、内心に真実なる心を蓄えることは、出離の要道たための備えであり、その前提があつて、はじめて出離の要道に足るといえるのである。ここに外相が内心を形成し、形づくられた内心がさらに外相を変容せしめていくという至誠心の生成の過程が示されているのである。

このような『選択集』に見る至誠心の解釈は、単に外相と内心との相応を説くだけではなく、外相と内心との関わりを、「外」→「内」→「外」という至誠心生成の構造で示していることに注目しなければな

らない。それは「念声是一論」に示される外なる「声」と内なる「念」との形成の構造と軌を一にするものと考えられる。

ただ、至誠心釈で示される形成的構造は、あくまで安心論の枠組のなかで語られている問題であり、「念声是一論」のそれは、本願論の枠組のなかで語られている問題である。しかしながら、両者に共通する「外」(声)→「内」(念)→「外」(声)という形成的構造は、あくまで念佛実践の上に語られているものであり、宗学構成の枠組を超えて、法然淨土教者の念佛実践形式の基本的構造を示すものとして注目しなければならない。

六

ところで、「念声是一論」に示される「声」→「念」→「声」という念佛実践形式の構造は、名号を声に出して称えるということを離れては成立し得ない。そこで、名号を称えるということの内容がいかなる基盤において主張されているか考えてみよう。

通常、われわれは名を呼ぶとはいかかる意味内容をその背景にもつてゐるであろうか。われわれはある者の固有の名をたよりにしてその人を理解しようとする。例えば、集団のなかから特定の者を呼び出すときや、第三者に特定の者の話をする時などその個有名を用いる。そこには名が呼びかけという特性を根源的に内在しながら、しかも、呼ばれる者の人格を予想させるのである。ボルノー (Böllnow, O. F.)によれば、「ある人を呼ぶ「召喚する」(jemand rufen)とは、強調された意味においてかれに向い、かれに呼びかけ、かれにこちらにくる

ようにと命ずることである。人はかれを、とくにその名で呼ぶのである⁽³⁵⁾と述べ、さらに「きみはわたしの名を呼んだとは、きみの要求をまったくわたし個人に向けたというほどの意味である」と指摘し、名が直接的に人格に語りかけ、しかも呼ばれたものは、その名において、全人格を発現して応えようとするのである。さらにこの呼ばれる名は、ボルノによれば、「名によってはじめて、何かきまつて周期的にあらわれるものを、その流れから取り出すことができるようになる」として、名による占取のことが取りあげられている。

このような名を媒介とする人格的呼応の関係を、法然は阿弥陀仏という宗教的人格の上に見ようとする。即ち、『往生淨土用心』で、「高声念佛」を説く前提に、

善導の三縁の中の、親縁を釈し給ふに、衆生ほとけを礼すれば、

仏これを見給ふ。衆生仏をとなふれは、仏これをきゝ給ふ。衆生仏を念すれば、仏も衆生を念し給ふ。かるかゆへに阿弥陀仏の三業と行者の三業と、かれこれひとつになりて、仏も衆生もおや子のことくなるゆへに、親縁となつくと候めれば、御手にすすをもたせ給と候はゞ、仏これを御らん候へし。御心に念佛申すそかしとおほしめし候へは、仏も衆生を念し給ふへし。されば仏に見えまいらせ、念せられまいする御身にてわたらせ給はんする也。さは候へとも、つねに御したのはたらくへきて候也。三業相応のためにて候へし。三業とは身と口と意とを申候也。⁽³⁶⁾

と述べて、衆生に対して阿弥陀仏が人格的に呼応する具体的な相を示している。しかも、その呼応関係は、「つねに御したのはたらく」とい

う名号を称えることを根本としている。この遺文は、まさに阿弥陀仏の名号を称えることが、阿弥陀仏という宗教的人格に呼びかけていることであり、その呼ばれた阿弥陀仏と衆生とが人格的呼応の関係をもつて呼んだ者に応えるという阿弥陀仏と衆生とが人格的呼応の関係をもつて呼んだ者に応えることを示している。⁽³⁷⁾しかも、この呼応の関係は、「万德所帰」の名号を称えることにおいて成立し、その名号はまさに阿弥陀仏の宗教的人格そのものであり、その人格の内心は内証の功徳・外用の功徳をもつて具体的に表される。即ち、阿弥陀仏が衆生に応えることは、まさに内証の功徳・外用の功徳を衆生に享受せしめることにほかならない。それはボルノがいう名によつて占取されるものは、阿弥陀仏と衆生との関係においては、この内証の功徳・外用の功徳を周期的に取り出すことと理解することができよう。

このように見れば、『往生淨土用心』に「念佛是一論」に關わる「高声念佛」を説く前提に、阿弥陀仏と衆生との人格的呼応関係を示していくことは、まさに念佛実践の形式を語る基盤に、仏・凡の人格的呼應関係が認められなければ、外なる「声」が内なる「念」を形成しさらに形成された心意が「声」になつて表れるという「念佛是一論」でとらえた基本構造も成立しないことを物語つているといえよう。

さらに付け加えるならば、「声」→「念」→「声」という形成的の過程は、一回限りで終つてしまふものではない。『十七条御法語』の指摘のときに見たように、「常恒ニ称唱スレハスナハチ念相続ス」という視点は、「声」→「念」→「声」という過程が常に相続されることを物語つている。最初の「声」は次に発せられる声を生む前提となつてい

る。このことも阿弥陀仏と衆生との人格的呼応関係のなかで深められて行くのである。例えば、高山岩男氏は、「呼は自身の中に無限に呼応を映じており、応はそれ自身の中に重々に呼応を映じている。呼応は時の中に新たな呼応を喚起して連なるだけでなく、同時的に相互の中に呼応を藏しているのである」と述べられているように、呼びかけの「声」は限りなく新しい「声」を喚起せしめていくのである。

このように「念声是一論」に見られる「声」→「念」→「声」とい

う念佛実践の形式は、阿弥陀仏と衆生との人格的呼応関係をぬきにしてはとらえられるものではない。しかも、人格的呼応は名号をぬきにしては考えられず、名号論⁽⁴²⁾こそ「念声是一論」を支える基盤であるが、小論においては上述のような指摘にとどめておきたい。

おわりに

以上、『大経釈』や『選択集』に示される法然の「念声是一論」を、『十二問答』と『往生淨土用心』に説かれる内容と関わり合せながら考察を試みてきた。そこで導き出されたものを一應要約して示せば、「念声是一論」は、単に「念」と「声」との同一性を主張したのではなく、口称の念佛を前提として、その念佛が内なる心意を形成し、その形成された心意から新たな口称の念佛が生れるという「声」→「念」→「声」の過程を端的に表現したものであるといえる。しかも、「念」を形成するための「声」は、「高声念佛」と表現されながらも、われ耳に聽える程度の念佛であることが確認できた。さらに、「声」→「念」→「声」という過程で考えられる法然の念佛実践の形式を生まし

める基盤に、名号を称えることによって生成する阿弥陀仏と衆生との人格的呼応関係があることを指摘することができた。

ただ、小論においては、「声」に視点をおいて、「念声是一論」をとらえようとしたために、「念」即ち心意の内容についてはほとんど触れることはなかった。しかし、至誠心の生成にみられるように、「念」の内容に重点をおいて、「念声是一論」をとらえることも必要であると考えられるが、この問題は他日を期したい。

註

(1) 「声の宗教」という表現は、例えば前田聰瑞氏『法然上人の思想と宗教』三〇一～三〇三頁参照。また、「声」に対する注目は、諸戸素純博士『法然上人の現代的理解』一〇六～一四頁参考。

(2) 念声是一論の研究は、例え、最近では、藤堂恭俊博士「淨土の教え——起行篇四」(『知恩』第一八八号所収)、同「法然上人における仏凡の關係」(藤吉慈海博士編『淨土教における宗教体験』三一二～三二七頁)、福原隆善氏「念声是一論」(『淨土宗学研究』第一二号所収)等の研究があり、とくに本稿は藤堂博士の論考に導かれたものである。また、筆者も、「念声是一致」(『仏教論叢』第二六号所収)において、念声是一の問題を取りあげおり、本稿はそれを訂正加筆したものである。

(3) 松屋弥次兵衛刊、十二丁。藤堂文庫蔵。『昭和新修法然上人全集』(以下『昭法全』)と略す)七三～七四頁。

(4) 復刻『往生院本選択本願念佛集』六三～六四頁。

(5) 復刻『延應本選択本願念佛集』七五～七六頁。

(6) 『昭法全』三七一頁。この『広本』と『大経釈』の同一部分が多いことから、石田充之博士は、「広本の内容は現存『大経釈』の内容に極めて近く、三経釈より『選択集』へと成立の経過が連ばれたとすれば、現存の延應書広本は廬山寺本・往生院本等成立の前段階に位置せしめられる草稿本的在存であるかとも考えられる」(『選択集研究序説』六四頁)とさ

れるが、『大經界』との一部の同一をもつて主たる論拠とされる」とは問題が多いといえよう。

- (7) 『淨土宗全書』(以下『淨全』と略す) 第十卷一二八頁上。
- (8) 『昭法全』六三五頁、引用のものは、『西方指南抄』卷下本所収。その他、同内容のものが、『元亨版和語燈錄』卷四(檀王法林寺刊『元亨版和語燈錄』一五三頁)、『法然上人伝記』(九卷伝)卷第四下(『法然上人伝全集』以下『法伝全』と略す)三九六頁)、『法然上人行状絵図』第四五卷(『法伝全』二九〇頁)、漢文體のものとして、『一期物語』(『法伝全』七八〇~七八一頁)等にある。また、『淨土宗行者用意問答』(『昭法全』七六六頁)には、「十二問答」の「コエラアラハスヘキナリ」のところが、「声ヲ立て唱ハベキナリ」とある。

- (9) 『昭法全』五五九頁。
- (10) 同右 三一四頁。
- (11) 『淨全』第七卷一四三頁上。
- (12) 同右 一四三頁下。
- (13) 『淨全』第八卷七九二頁上。
- (14) 『昭法全』四九三頁。
- (15) 『往生大要鈔』(『昭法全』六〇頁)、『大胡太郎実秀へつかはす御返事』(同上、五一九頁)、『御消息』(同上、五八一頁)、『淨土宗略抄』(同上、五九五頁)等に同様の内容の遺文がある。

- (16) 高橋弘次氏『法然淨土教の諸問題』一二四頁。
- (17) 『昭法全』四六九頁。
- (18) 『昭法全』四九二頁。
- (19) 『仮名法語集』(『日本古典文学大系』第八(1巻)二一〇頁。同内容のものが『昭法全』七四五頁にもある。なお、「助け給え阿弥陀仏」の念佛の法語の系統については、菊地勇次郎氏「一言芳談のなかの『助け給え阿弥陀仏』について」(千葉兼隆博士還暦記念論集『日本の社会と宗教』所収)参照。
- (20) 『淨全』第一卷四二二頁下。

- (21) 『淨全』第十卷一六五頁下。
- (22) 『淨全』第二卷四二三頁上。
- (23) 『大正新修大藏經』(以下『大正藏』と略す)第一三卷一八五頁下。『選択集』には「月歲分」となっているが誤りである。
- (24) 『淨全』第六卷一〇六頁上下。
- (25) 『淨全』第七卷七七六頁上。
- (26) 同左、下。
- (27) 『望月仏教大辞典』一〇六一頁参照。
- (28) 『淨全』第五卷六〇三頁下。
- (29) 高声念佛の十種功德については、金子寛誠氏「『高声念佛』について」(『印度学仏教学研究』第二五卷第一号所収)参照。

- (30) 輕声念佛と高声念佛との違いについては向阿の『西要抄』卷下(『大正藏』第八三卷二九八頁下)に、「ワガミニキヨユルヲバ。輕声念佛トテ。カルキコエトイヘリ。ナゾラフルニノミニ。キヨユル程ナランバ、高声念佛ノブンナルベシ」とある。

- (31) 『十二問答』と同内容のものは、註(8)にあげている。

- (32) 『昭法全』一六五頁。
- (33) すでにこの問題は、藤堂恭俊博士が「法然上人の至誠心界について」(『佛教文化研究』第二一号所収)という論文の「内外相応の実際について」の項のなかで、ここで述べる視点が示されており、本稿もそれに導かれたものである。

- (34) 『昭法全』三三三一~三三三四頁。
- (35) Bolnow, Otto Friedrich: Sprache und Erziehung, S. 28, 森田孝氏訳『言語と教育』117頁。
- (36) ibid. S. 28, 日本語訳、二六頁。
- (37) ibid. S. 118, 日本語訳、一四一頁。
- (38) 『昭法全』五五九頁。
- (39) 阿弥陀仏と衆生との宗教的人格による呼応関係については、高橋弘次氏前掲書一三五~一三七頁参照。

(40) 『昭法全』三一九頁参照。このようなどらえ方は「万徳所帰」の名号の内容を名体不離、功徳享受というところからとらえたものである。香月乗光氏「法然教学における称名勝行説の成立」(『法然淨土教の思想と歴史』所収) 参照。

(41) 高山岩男氏「場所的論理と呼応の原理」七三頁。

(42) 名号論に関しては、藤堂俊英氏「名号について——万徳所帰——」(『淨土宗學研究』第一号所収) 参照。

(本稿は昭和五六年・五七年度教学院研究助成の報告の一部である)

『源空聖人私日記』の成立について

中井真孝

はじめに

法然上人（以下、上人を略す）の伝記の古形と称されるものは、現在のところ、（一）『源空聖人私日記』、（二）『法然上人伝記』（醍醐本）、（三）『知恩講私記』、（四）『本朝祖師伝記総詞』（伝法總）の四種があり、いずれも

上人滅後二、三十年以内に成立したと考えられている。このうち（一）もしくは（二）は、最古の法然伝として（四）以下に連なる諸種法然伝の原資料になつたといふ。一般に叙述対象を同じくする幾つかの文献史料の成立の順序を推定することは、それら文献史料の性格や相互の関連を決める重要な手がかりとなるだけに、史学研究の基本課題である。したがつて、現今の学界で不動の見解となつてゐる法然伝の成立順序に若干の疑問を呈することはそれなりに意義のあることだと思われる。

まず、別稿で指摘するように、『法然上人伝記』や『源空聖人私日記』の成立時期の推定にはかなり上限と下限の幅があり、かつその上限・下限の決め方は論者によつて区々で、しかも論者の恣意的な判断による所が大きい。慎重な態度をもつていえば、『法然上人伝記』は、その前後関係を逆にしなければならない可能性すらあると思われる。

『源空聖人私日記』の成立について

所収の六篇にそれぞれ原成立を想定したとしても、現存する醍醐本の形態で成立したのは法然滅後三十年の仁治一年（一二四一）ごろと考えられ、『源空聖人私日記』は、書誌学的にはこれを収載する『西方指南抄』を親鸞が筆写した康元元年（一二五六）を成立の下限とし得るのである。

そこで先学がすでに試みられてはいるが、各種法然伝のうち成立年代が判明しているものを座標軸の基点に据えて、文章や内容の比較によってそれらとの前後関係を決することが一つの有効的な推測方法であろう。ただ從来は、『源空聖人私日記』もしくは『法然上人伝記』を最古の法然伝として——あたかも自明の事実であるかのごとく——原点に据え、これらと類似の文章や内容をもつ他の法然伝を後発の伝記と捉え、系譜的な関係を構成した。ところが原点とみなす『源空聖人私日記』または『法然上人伝記』の成立が場合によつては前後にずれるとなれば、他の伝記の系譜的な位置づけに狂いを生じる惧れがある。これでは法然伝の系譜的研究は、根底からではなくとも、一部に

いま具体的に本稿で取り上げるのは、成立年代がなお詳かでないにも拘らず依然として最古の法然伝と評価をうけている『源空聖人私日記』である。この『私日記』は、数ある法然伝のなかで古形に属するという意見には異存はないが、いかに読んでみても到底その最古のもとのとは思えない。前述したような視角でもって、『私日記』成立の推定年代の上下限の幅を縮め、従前の定説をくつがえして『知恩講私記』や『本朝祖師伝記総詞』よりも遅れるとの結論に達すれば、法然伝研究に与える影響は少くなかろう。

『私日記』成立の先説

最初に『私日記』成立時期に関する先学の所説を検討する。まず中沢見明氏⁽⁴⁾は、『私日記』に園城寺公胤が夢に法然は勢至の来現と見たと記し、『西方指南抄』にその夢告は建保四年（一二二六）四月二十六日のこととしているから、『私日記』は建保四年より後のものに違ないと前提に立ち、ついで『私日記』の「信空上人見之怖驚給」の記事および信空の下に付す「法蓮房也」の註記に着目し、『私日記』は信空が書いたものではなく、恐らく安貞二年（一二三一）信空示寂の後にその門人によって作られたと考え、そして駿空が嘉祐三年（一二三七）に撰した『本朝祖師伝記総詞』は『私日記』が根本の材料となっているので、『私日記』は「法然滅後十六年（安貞二年）から嘉祐の頃までに作られた」という結論を導いている。

次に田村圓澄氏⁽⁵⁾は、『私日記』の信空に関する記事は信空自身の述作でないことを示すが、信空滅後の成立を意味しないと断じ、『私日

記』成立の上限を園城寺公胤の夢告の建保四年に求め、嘉祐の法難に触れていないことをもって、嘉祐三年（一二三二）に下限を置いた。井川定慶氏も全く同じことを根拠に、『私日記』の成立は法然滅後四年（建保四年）から十五年（嘉祐三年）の間であろうと推定している。

続いて、『私日記』を醍醐本『法然上人伝記』より後の成立と見る三田全信氏⁽⁶⁾は、醍醐本のうち「別伝記」ができたと考える建保二年（一二二四）以後、高田本『法然上人伝法絵』のごとく承久の乱に言及しないことを理由に、承久三年（一二三一）以前という枠を設け、法然伝がおおむね上人の年忌に作られる傾向——これは三田氏の臆説——から、『私日記』は建保六年（一二二八）の七回忌に成立したと推測する。また『知恩講私記』を、醍醐本「一期物語」「別伝記」や『私日記』より後れ、建保年間（一二二三～一八）から嘉祐の法難以前の約十年間に成立したと見る伊藤唯真氏⁽⁷⁾の説に従えば、『私日記』は建保年間にできていたことにもなる。

かくて『私日記』成立時期の下限を嘉祐より嘉祐、さらに建保へと少しづつ溯らせていった。しかし、右にあげた所論に問題はないだろうか。まずは伊藤氏の立論から検討しよう。『私日記』と『知恩講私記』の前後関係について、両者ともに法然を「非直也人」として描いているが、『私日記』は聖道門的立場、一方の『知恩講私記』は淨土門的立場で書かれているという根本的な相違があり、これを前者から後者への祖師観の進展であると見て、『私日記』が『知恩講私記』よりも先に成立したと推定する理由の一つとした。しかしながら、祖師観の相違はそのまま成立の時間的差異とみなすことは論者の主観的な見

解に過ぎず、とうてい客観的な論拠にはなしえない。次に『知恩講私記』の第三段讃文には『私日記』の記事から適当に修文接配したと思われる箇所があると見て、『私日記』が『知恩講私記』より早く成立したと推考する点は、やや説得的だと思えるが、これまたどうか。伊藤氏は三昧発得の記事を対照して、

〔私日記〕

〔知恩講私記〕

初夜宝樹現、次夜示瑠璃地、後
夜者宮殿拝之、阿弥陀三尊、常
來至也、又靈山寺三七日不斷念佛

願力不思議故、初常見宝樹宝殿、
佛力不思議故、後親拝化仏化菩
薩、闇夜雖無燭、光明照如昼、
見室内外、似向見鏡、

勢至菩薩行道同立給、
もし『知恩講私記』がこここの箇所を「建久九年記」や「三昧発得記」などによって作ったとするなら、眼より瑠璃壺が現出したことにも言及すべきところを、「闇夜雖無燭、光明照如昼、見室内外、似向明鏡」と作るのは、『私日記』の靈山寺不斷念佛中の「無燈明有光明」の記事にひかれて暗夜光明のことを挙げ、同書の初めの方に出ている信空に関する記事の「雖無燈明、室內有光如昼」の文を模した、と言う。しかし私はこの仮説が問題だと思う。すなわち『知恩講私記』が「建久九年記」ないし「三昧発得記」を典拠に三昧発得の驗証を記したとしても、瑠璃壺のことには及ぼさねばならない修辞上の必然性はないのである。『知恩講私記』は三昧発得の靈瑞を書き上げるのが目的ではなく、法然の感見が「口称之力、現身得証」の驗であって、「行順本願、勤称仏意」の証であることを強調するために書かれた、と伊藤氏自身

が断言するではないか。そうなれば、ここで三昧発得中の感見を事細かに挙げるとかえつて文体が冗漫になるので、眼光赫灼の様相を暗夜光明にたとえたと思われる。したがって「三昧発得記」等に拋らず、『私日記』の対照部分の記事を修文整理したとするのは、決して妥当な考え方でない。そもそも『知恩講私記』は駢體の美文であって、文學的才能にあふれた作者が『私日記』のごとき惡文の章句を模倣するだろうか。結局、『私日記』の成立が『知恩講私記』に先行すると推考する論拠は弱いのである。⁽⁸⁾

次に三田氏の所論の検討に移ろう。三田氏は、『私日記』の成立を決める指標を承久の乱について何も触れていないことに置く。たしかに高田本『法然上人伝法絵』・琳阿本『法然上人伝絵詞』・『拾遺古德伝絵』などには、信空の言葉として後鳥羽上皇が承久の乱で隠岐へ流されたのは法然を流罪に処したその報いであると述べている。しかし、いずれも承久の乱をはるかに過ぎた時期に成立した法然伝である。この承久の乱は、法難に関連させて、「おほかた念佛沙汰ある事に、必ず世間おたしからず、因果の道理むなしからず、たれかこれをおそれざるべき」といった歴史的評価が許される事件だが、その記述の有無をもって、法然伝記の成立下限を決定づけるような伝記構成上に不可欠の事件ではない。よって三田氏が『私日記』が承久三年（一二二二）の乱の事に触れていないとするならば、なおそれより先行すると考えねばならない」という設定自体、論拠を失うことになるのではなかろうか。ましてや法然の七回忌相当の建保六年（一二一八）に『私日記』が成立したとは、何の意味も持たない推定である。

かくて『私日記』成立の建保年間説に疑義を提示したが、それでは嘉禄三年（一二三七）下限説はどうか。田村氏は、『源空私日記』が、他のすべての法然伝と異なる点の一つは、その内容において、嘉禄の法難に触れていないこと」を最大の理由にして、『源空私日記』が嘉禄の法難に言及しないのは、畢竟その成立が、それ以前だったからではなかろうか」という。三田氏の所論と同工異曲であるが、嘉禄の法難と承久の乱とでは法然伝に占める重みは雲泥の差があり、何人も田村氏の所説には首肯せざるを得ない。これに対しても福井康順氏⁽⁹⁾は、『私日記』には『選択集』のことが全く見えないが、これは『私日記』が「聖人」源空の行状を伝えるのに弾圧され迫害されている法然の姿を描くことを嫌い、その主要な原因の『選択集』の述作についてはあるて触れなかつたからだと憶測し、さらにそれが嘉禄の法難について言及することを嫌つた態度と照応すると考へ、嘉禄の法難のことはあえて省略したのであるうといふ。「もしそのように想定することが容れられる、とすると、嘉禄の法難を目標に、私日記の成立をもつていわゆる法然滅後十五年以前説を立てる、ということはけだし誤りである、といえよう」と田村説を批判した福井氏の提言は傾聴に値する。

ここに至つて、あと残るは嘉禄三年（一二三七）下限説だけである。中沢氏は『私日記』が『本朝祖師伝記絵詞』の根本資料になつてゐるという例証に高倉天皇受戒のことを擧げる。以下、その所論を聞こう。

『本朝祖師伝記絵詞』卷二に

上西門女院に、上人、七日説戒し給ける時、前栽の草むらの中に、おほきなるくなはありけり。夏の事也ければ、はめをとろかす

といへども、日々にかくることなくして襲おりて、頗る聴聞の氣色見えければ、人／＼めもあやにみける。第七日結願にあたりて、この蛇、からかきのうへにのぼりて、やがて死しけるほどに、そのかしら二にわれにけるなかより、蝶のやうなる物いづとみる人もあり、又かしらばかりわれたりと見る人もありけり。又天人ののぼるとみる人もありけり。（後略）

と上西門院説戒のことを載せ、その次段に

高倉天皇御得戒侍けり。其相承、釈尊千仏の大戒を持て正覺の暁、陳の南岳大師にさづけ、南岳大師七代をへて道遠和尚、本朝伝教大師にさづけ、伝教大師、慈覺大師にさづけ、慈覺大師、清和天王にさづけたてまつらしめ給し時、男女授者五百余人、利をえ、益をかぶる。今當帝に、十戒をさづけたてまつらしめ給事、（後略）

と高倉天皇受戒のことを擧げる。中沢氏は、「上西門院及高倉院受戒の記載に就て考へるに、如何にも『源空聖人私日記』の影響を受けてゐると思ふ」と言い、これに対応する『私日記』（『淨土宗全書』所収）の

於上西門院、説戒七箇日之間、小蛇來聴聞、當第七日、於唐垣上、其蛇死畢、于時有人見様、其頭破中或見天人登、或見蝶出、説戒聴聞之故、離蛇道之報、直生天上歟、高倉天皇御得戒、其戒之相承、自南岳大師所伝、于今不絕、世間流布之戒是也、

といふ箇所を引き、この『私日記』の文章が上西門院における説戒に統いて突然、「高倉天皇御得戒」云々とあるのは変な書きぶりで、専

修寺藏の親鸞自筆の『西方指南抄』所載の『私日記』には「高倉天皇御字得戒」^{〔ワカヨウニエタヒヤカイ〕}となつてゐるから、

『私日記』は高倉院受戒の事を記したものではなく、前の上西門院に説戒せられたのが高倉院の御時代であつて、その戒は南岳大師相承の世間流布のものであつたと云ふのである。

と読解した。そして『淨土宗全書』所収のものは早くからその原本に「字」の字を脱していいたと見なし、『絵詞』の依用した『私日記』がすでに脱字本であつて、「高倉天皇の御宇に戒を得たまひき」と読むべき所を、「高倉天皇御得戒侍けり」と読んでしまつたというのである。ついで中沢氏は、

兎に角『私日記』が上西門院に関する一事件を記した一節の文章が僅かに一字脱字のあつたため、二の事件となり、それが伝耽空の『絵詞』の上西門院受戒の次段に高倉天皇御得戒の一段が記され、且つその絵まで載せられたのであるから、確かにこの伝耽空の『絵詞』は『源空聖人私日記』の脱字本が材料となつてゐるに相違ない。

と結論する。

中沢氏の所説は、論証過程に批判が加えられることなく、結論のみが多くの法然伝研究者にとって不動の史実として今日まで継承されて來た。だがここに何の問題もないであらうか。専修寺藏の『西方指南抄』の原本をコロタイプで見ると、高倉天皇以下は行を改めている。古文書様式でいう平出と考へると、中沢氏の主張は一応は通るが、記事内容の変わら段落を意味するとも取れる。^{〔10〕} そうすると、高倉天皇以

下は前の上西門院説戒とは別個の記事なのである。しかし、親鸞の場合、『教行信証』について見ても、敬意を表わす平出・闕字の用法は必ずしも統一している訳ではないので、いま高倉天皇以下の改行が平出か段落かは速断できない。したがつて文脈上、内容が連なるかどうかを検討するのが正攻法であろう。

『私日記』の記述は、たとえば

保延七年辛酉春頃、慈父為夜打被殺害畢、：

天養二年丑初登山之時、得業觀覺状云、：

久安六年庚午十八歳、始師匠乞請暇遁世、：

のごとく年紀を特定する表記を有する記事（A型）と、

聖人所学宗々師匠四人、還成弟子畢、：

聖人云、我師肥後阿闍梨云人智惠深遠也、：

のごとく年紀を特定する表記を欠く記事（B型）とに大別される。^{〔12〕} いま問題とする箇所はこのA・Bどちらの型に属するのであらうか。

『上西門院』の語から院号宣下の平治元年（一一五九）と崩御の文治五年（一一八九）の期間を、また「高倉天皇」の語から即位の仁安三年（一一六八）と退位の治承四年（一一八〇）もしくは崩御の養和元年（一一八一）の期間をそれぞれ限定できるが、両者を重ねると結局は後者の「高倉天皇」の語が年紀を指示する表記法となる。そこでこの記事はA型に属するかに見えるが、仁安三年（一一六八）ないし養和元年（一一八一）とは十三年も振幅があり、年紀を特定できないといふ点ではB型に属することになる。そもそもA型諸事の紀年は、元号・年・干支もしくは元号・年・月・日の表記法をとり、かつ「高倉院御宇安元

元年^乙、聖人齡自四十三始入淨土門、：：、「去建暦元年十一月二十日帰洛、居ト東山大谷之別業、：：」のよう、各段の冒頭に配するのが原則である。そうすると、中沢氏が前引のごとく上西門院説戒は高倉天皇の時代であったと解釈するのは右の通則に反し、「高倉天皇」を紀年の表記だとは到底考えられない。

「高倉天皇」の語が上西門院説戒の紀年を指示しないことが首肯されるなら、おのずと高倉天皇以下の記事は、その「宇」字の存否に関わらず、上西門院説戒の記事と何ら内容的な繋がりは無いとしなければなるまい。つまり『私日記』は、華嚴經披読の時の小蛇出現に統いて、同じく小蛇にまつわる上西門院説戒の奇瑞を述べ、そして高倉天皇が法然より受戒し、その戒は南岳大師相伝の円頓戒であったと言い及ぶのである。それを中沢氏が、『私日記』の上西門院に関する一節の文章が脱字のため二つの事柄となつて、『絵詞』では上西門院受戒、の次に高倉天皇得戒の一段を付け加えたと推測したのは、全然当を得ていないと思う。ここに『私日記』成立が『絵詞』以前、すなわち嘉禎三年（一二三七）を下限とする学説は、立論の前提が崩れ、確乎たる論拠を失なつたのである。

しかし、『私日記』はもとから上西門院説戒と高倉天皇得戒の二事に分けて叙述し、『絵詞』がそのまま踏襲したとも考えられるので、中沢が提唱して以来、今日なお定説となつてゐる『私日記』と『絵詞』の前後関係は動かないと反論されるに相違ない。たしかに両者の記事内容は共通し、かつ表現に類似する所が多いが、概して前者は略にして後者は詳である。この場合、モディフィケーションは、○後者が前

者を補綴詳記したか、あるいは反対に○前者が後者を抄出略記したか、の二様が想定されるよう。成立年代の不確かな伝記の比較研究においては常に意見の分かれる点で、速断は慎むべきだが、私には○の方に蓋然性があると思われる。

以上、『私日記』成立の先説を検討した結果、いずれも論拠の薄いことがわかった。したがつて成立年代が判明している別の法然伝との比較対照を行ない、それらとの前後関係から推測する以外に方法はないからう。

『私日記』と他の法然伝

さて『私日記』は、次の十五段の記事から構成される。

- ①世系・誕生（夫以俗姓者／聞者驚耳云々）
- ②父の死・出家（保延七年辛酉／觀覺得業之弟子成給）
- ③比叡登山・修学（天養二年丑／天台六十卷説始之）
- ④遁世・法華修行等の奇瑞（久安六年庚午／觀五相成身之觀行顯之）
- ⑤上西門院説戒（於上西門院／直生天上歟）
- ⑥高倉天皇得戒（高倉天皇御得戒／世間流布之戒是也）
- ⑦諸宗旨に通曉（聖人所學宗々師匠四人／無不隨喜信伏）
- ⑧淨土門帰入・善導と夢中対面（總本朝所渡之聖教／無不流布之所）
- ⑨皇圓の事（聖人云／是不得歸依之証也云々）
- ⑩大原問答（又聖人年來／南無阿彌陀仏之名付給了）
- ⑪宝樹現出等の奇瑞（高倉院御宇／余人更不能見）
- ⑫頭光踏蓮の奇瑞（月輪禪定殿下／凡者勢至菩薩化身也）

(13) 流刑（如此善因無程帰洛了）

(14) 病臥・入滅（權中納言藤原朝臣光親此八旬也）

(15) 公胤夢告・遺徳讚歎（園城寺長吏法務僧正公胤仍為來之弘通勸之）

これら各段について現存する他の法然伝と比較すると、次のようになる。

〔私日記〕

聖人所學宗々師匠四人、還成弟子畢、誠雖大卷書、三返披見之時、於文者明々不暗、義又分明也、雖然以廿余之功、不能知。宗之大綱、然後窺諸宗之教相、悟、顯密之奧旨、八宗之外、明仏心達磨等宗之玄旨、爰醍醐寺三論宗之先達、聖人在于其所述意趣、先達總不言、起座入内、取出文函、十余合云、於我法門者、無余念永令付嘱汝云々、此上称美讚嘆、不違羅縷、又值藏俊僧都、而談法相法門之時、藏俊云、汝方非直人、權者化現也、智惠深遠、形相炳焉也、我一期之間、可致供養之旨契約、仍每年贈供、養物致懲志、已遂本意了、宗之

〔一期物語〕

或時物語云、幼少登山、十七年亘六十卷、十八年乞暇遁世、是偏絕名利望、一向為學仏法也、自爾以來四十余年、習學天台一宗、粗得一宗大意、我性者、雖大卷書、三反見之者、不墮于文義分明也、雖然以十年廿年功、不能知一宗大綱、然闡諸宗教相、聊知顯密諸教、八宗之外、加仏心宗、宜九宗、其中適有先達者往而決之、面々蒙印可、當初醍醐有三論先達、往彼述所存、先達惣不言、既而入内取出文櫃十余合云、於我法門無可付屬之人、已達此法門給、悉奉付屬之、称美讚嘆、傍痛程也、進士入道阿性房同道聞之云々、又往藏俊僧都

長者、教之先達、無不隨喜信伏、
(第七段)

許、談法相宗法門之時、藏俊云、非直人、恐大權化現歟、雖奉值昔論主、不可過之覺程也、知恵深達事、言語道斷、我一期有思延供養志云々、其後毎年送供物已果願望、凡每值先德、皆被稱嘆、惣吾朝所來到聖教乃至伝記目錄、皆被加一見了、雖然煩出離之道、身心不安、抑始自曇鸞道無不一見、爰煩出離道、身心不安、抑恵心先德造往生要集勸濁世末代道俗、就之欲尋出離之趣、先序云、往生極樂之教行、濁世生之出離令開悟訖、況於自身得時、亂想之凡夫、不如稱名之一往生要集、雖窺奧旨、二返拜見之時者、往生猶不易、第三返之禪善導懷感御作、至于楞嚴先德、大卷書、三反見之者、不墮于文義分明也、雖然以十年廿年功、不能知一宗大綱、然闡諸宗教相、聊知顯密諸教、八宗之外、加仏心宗、宜九宗、其中適有先達者往而決之、面々蒙印可、當初醍醐有三論先達、往彼述所存、先達惣不言、既而入内取出文櫃十余合云、於我法門無可付屬之人、已達此法門給、悉奉付屬之、称美讚嘆、傍痛程也、進士入道阿性房同道聞之云々、又往藏俊僧都門聊集經論要文、披之修之易覺易行云々、序者略言述一部奧旨、此集已依念仏云事顯然也、但念仏相貌未委者人文採之、此集立十門、第一第二第三門是非行跡者暫置之、其余五門是就念仏之、第九諸行往生門、是任行者意樂一旦雖明之更無懼慄丁寧勸

称名專修。及于衆生之故。我來于此。善導即我也。云々、因茲弘此法。年年次第繁昌、無不流布之所、（第八段）

進、第十門是問答料簡又非行跡、就念仏五門料簡之、第四是正修念仏也、以此為念仏體、第五是助念方法也、以念仏為所助、以此門為能助、故念仏為本意也、

第六別時念仏也、長時勤行不能勇進者、限日數勤上念仏也、更非別跡、第七是念仏利益也、為勸上念仏勘利益文舉之、第八是念仏証拠也、本意在念仏云事又顯然也、但付正修念仏有種々念

仏、初心觀行不堪深奧者、教色

相觀、々々々中有別相觀、有惣相觀、有雜略觀、有極略觀、又有

稱名、其中慇懃勸進之言唯在稱名之段、於五念門雖名止修念佛、作願廻向是非行體、禮拜讚嘆又不如觀察、々々中於稱名丁寧勸之為本意云事顯然也、但於

百即百生行相者、已讓道紳善導积、委不述之、是故往生要集為先達而入淨土門、闡此宗奧旨、於善專二反見之思往生難、第三

第七段と第八段は醍醐本『法然上人伝記』所収の「一期物語」に極めて近い⁽¹³⁾。それは内容ばかりか、文章においても酷似し、圈印（同字）点印（同義）の付く文字の多さには驚くばかりである。『私日記』と「一期物語」は、いざれかが他を資料としていること疑いない。ではその前後関係はどうか。先学の三田全信氏は「一期物語」を前とし、田村圓澄氏は『私日記』を先とする。田村氏は、『私日記』の作者が取り上げた神秘的奇瑞（聖道門的扮飾）が「一期物語」においてはすべて拒否ないし無視されているから、「一期物語」成立は『私日記』以後にあると言、逆に梶村昇氏⁽¹⁴⁾は、およそ伝記は年が経つに従って神秘的因素が多くなるのが一般的であるから、「一期物語」より『私日記』の方が後であると言う。私は、「一期物語」先行説を支持し、『私日記』が「一期物語」より取材したと考える。

先に例示した『私日記』の第七段、第八段、そして対照を省略するが第九段（皇円の事）もまた同じく、醍醐本『法然上人伝記』の「一期物語」を資料としているが、問題は、『私日記』作者が記事を書くに当つて、忠実な引用態度をとつたかどうかである。この点を検討するため、いま一度前掲の両書の対照記事について見よう。圈点印の付かない語句がそれぞれのオリジナルというべく、『私日記』記事に圈点印の付かない箇所は『私日記』の作者の造作にかかる文章であり、「一期物語」記事に圈点印の付かない部分は『私日記』作者が省略したことを意味するのである。特に、『私日記』作者が造作した部分が問題となるのは、「聖人所学宗々師匠四人、還成弟子畢」の一節で、四人の師匠といいながら、その後には三論の先達と法相の藏俊の二人のことしか記さない。おそらく三田氏の推測のとおり、醍醐本『法然上人伝記』所収の「別伝記」に慈眼房（徹空）・鏡賀・智鏡房（觀覚）・藏俊の名前を明示し「已上四人師匠皆進二字状」とある一句を書き変えたが、そのさい不注意にも佚名の過失を犯したのである。ここで重要なことは、『私日記』が「一期物語」に拠りつつも、異種の法然伝たる「別伝記」に基づく一句を挿入したがゆえに、何の脈絡もない、かえつて内容の不統一な文章となつたことである。

次に、『私日記』が省略した部分で問題となるのは、「一期物語」の「抑恵心先徳造往生要集」から「往生要集為先達而入淨土門」までの箇所である。おそらく『私日記』の作者は簡潔を尊ぶ立場から、『往生要集』に対する法然の「料簡」を述べたこの部分を引用することは冗長だと考えて省略したのであろう。だがここは「一期物語」において、

諸宗研鑽、淨土門帰入、善導との対面という、法然の淨土宗開立を叙述したプロットのなかで、法然が恵心から善導へ傾倒していった道程を克明にたどる、省略の不可能なパラグラフである。したがつて故意にそれを抜かすとなれば、原作者の著述意図をないがしろにする結果を招く。想像するに、「一期物語」の「惣テ吾朝ニ來到スル所ノ聖教乃至伝カラズ」をうけて、『私日記』作者は「總テ本朝ニ渡ル所ノ聖教乃至伝記目録、一見セザルコト無シ。爰ニ出離ノ道ニ煩ヒテ、心身安カラズ」と書いたが、その次に、「一期物語」の、往生要集の料簡は一括して飛ばしたとしても、「抑モ恵心先徳往生要集ヲ造リテ濁世末代ノ道俗ニ勸ム」から「是ノ故ニ往生要集ヲ先達ト為テ淨土門ニ入ルナリ」まで短絡させると、いかにも唐突な感じを与えるために、省略文の中の「道綽・善導」の名に寓目し、これに曇鸞・懷感の二人を増し加えて、「抑モ始メ曇鸞・道綽・善導・懷感ノ御作ヨリ楞嚴先徳ノ往生要集ニ至ルマデ」と書き替え、そして「奥旨ヲ窺フト雖モ、二返拝見ノ時ハ往生ハ猶ホ易カラズ」云々と続けたのであろう。ところが『私日記』はこうした改竄によって「一期物語」の趣意を曲げてしまつた。すなわち「一期物語」は、法然が『往生要集略料簡』等において「専修雜業者、百時得一二、千時希得三五、言如上者指礼讚等五門至専修雜業者、百時得一二、千時希得三五、言如上者指礼讚等五門至私云、恵心尽理定往生得否、以導和尚專修雜行文為指南、又處々多用於彼師即十生、百即百生」がキー・ワードとなつて往生要集から善導の积に

逢着したさまを述べて、「但シ百即百生ノ行相ニ於テハ、已ニ道綽・善導ノ釈ニ譲テ委ク之ヲ述べズ。是ノ故ニ往生要集ヲ先達ト為テ淨土門ニ入ルナリ。此宗ノ奥旨ヲ闕フニ、善導ノ（釈）二反之ヲ見ルニ往生難シト思ヘリ」云々とあつた。しかるにこれを『私日記』作者が「抑モ始メ曇鸞・道綽・善導・懷感ノ御作ヨリ楞嚴先德ノ往生要集ニ至ルマデ、奥旨ヲ窺フト雖モ、二返拝見ノ時ハ往生ハ猶ホ易カラズ」云々と改竄したのでは、まずもつて法然が恵心の往生要集を手引きに善導の淨土宗へ入った道程が随分と曖昧になり、法然が二返三返と読んだ書物が誰の著作かも判らないのである。

回りくどい考察を重ねたが、要するところ、『私日記』第七・八・

九段は、醍醐本『法然上人伝記』の「一期物語」の文章をリライトしたが、その際に作者が行なつた語句の挿入や省略などの改竄で、記事の不統一や表現の曖昧さが生じたことを指摘したいのである。こういった『私日記』の性向は当然その史料的価値をそぐが、しかし同書の他の段についても、さらに別の法然伝と比較して、『私日記』側に同様な性向が検出できるとなれば、その法然伝と『私日記』の前後関係を決する有効な手がかりを私に与えてくれる。それで右のごとき見通しの下に第三段（比叡登山・修学）第四段（遁世・法華修行等の奇瑞）第五段（上西門院説戒）第六段（高倉天皇得戒）第十一段（宝樹現出等の奇瑞）の各記事をば『絵詞』と比較する（箇点印は前と同じ）。

〔私日記〕
天養二年丑月日
初登山の時、ひさしの得業観覺
——の状云。

〔絵詞〕

久安六年庚十八歳、始師乞請暇
遁世、法華修行之時、普賢菩薩
眼前奉拝、華嚴披覽之時、小蛇
出来、信空上人見之怖驚給、其
夜夢、我者此（以下脱文か）、
黒谷上人禪室に尋いたる、（後
略）（第十段・叙空上人と対面の
図）

久安六年午生年十八、はじめて
黒谷上人禪室に尋いたる、（後
略）（第十段・叙空上人と対面の
図）
法華修業の候、（第八段・普賢來
現の図）

觀寛、西塔北谷持法房禪下、得
業消息見給小兒來、聖人十
三歲也、然後十七歲天台六十卷。
讀始之、（第三段）

進上
大聖文殊之像一体
天養二年丑月日
西塔北谷持法房源光

觀覽上

この消息を披閱して、文殊像を
相尋の處、生年十三の少人許を
さきにたてゝ登、仍奇異の思に
住して後、一文をさづくるに、
十文をさとる次第、まことにた
だ人にあらず（第七段・登山の
図）

久安三年丁仲冬、出家受戒云々、

（中略）其志を以、肥後阿闍梨
圓円に從て、天台六十卷讀畢之、
（後略）（第九段・出家受戒の
図）

久安六年庚午生年十八、はじめて
黒谷上人禪室に尋いたる、（後
略）（第十段・叙空上人と対面の
図）
法華修業の候、（第八段・普賢來
現の図）

有光如昼、信空法蓮房也。同見其光、
修真言教、入道場觀五相成身之
觀行顯之、(第四段)

花嚴經披覽の時、あやしげなる
くちなは、いできたるを見て、
同信空上人、これをおそれ給ひ
ける夜の夢に、私はこれ上人守
護為、青竜現するなり、更にお
だられたまふべからずと、云々

(第十一段・青竜出現の図)

暗夜に經論を見給に、灯明なけ
れども、屋内をてらすひるのご
とし、信空上人、同その光を見
る、(第十二段・屋内放光の図)
真言の教文にいりて、道場御を
修し給に、五相成身の觀行あら
はしたまふ、(第十七段・道場觀
成の図)

於上西門院、説戒七箇日之間、
小蛇來聽聞、当第七日、於唐垣、
上、其蛇死畢、于時有人見様、
其頭破中或見天人登、或見蝶出、
說戒聽聞之故、離蛇道之報、直
生天上敷、(第五段)

上西門女院に、上人七日説戒し
給ける時、前栽の草むらの中に、
おほきなるくちなはありけり、
夏の事也ければ、はめをとろか
すといへども、日々にかくるこ
となくして、襲おりて、頗聽聞
の氣色見えければ、人／＼めも
あやにみける、第七日結願にあ

たりて、この蛇、からかきのう
へにのぼりて、やがて死しける
ほどに、そのかしら二にわれに
けるなかより、蝶のやうなる物
いづとみる人もあり、又かしら
ばかりわれたりとみる人もあり
けり、又天人ののぼるとみる人
もありけり、むかし、遠行する
ひしり、このひ、くれにければ、
野中につかあなのありけるに、
とゞまりて、夜もすがら、無量
義経を暗誦しけるほどに、彼つ
かあなの中に、五百蝠蝙ありけ
り、この経を聽聞しつる功徳に
よりて、このかはほり、五百の
天人となりて、忉利天に生ぬと
夢につげけり、いま一すぢの蛇
あり、七日説戒の功力にこたへ
て、雲をわけてのぼりぬるにや
と人／＼隨喜をなす、彼は上代
なるうへ大国也、これは末代に
して又小国也、希代勝事、凡人
の所為にはあらずとぞ、時の人

高倉天皇御得戒、其戒之相承、
自南岳大師所伝、于今不絶、世
間流布之戒是也、（第六段）

／申侍ける、（第二十三段・

上西門院受戒の図）

高倉天皇御得戒侍けり、其相承、
釈尊千仏の大戒を持て正覺の曉、
陳の南岳大師にさづけ、南岳大
師七代をへて道邃和尚、本朝伝
教大師にさづけ、伝教大師、慈
覺大師にさづけ、慈覺大師、清
和天王にさづけたてまつらしめ
給し時、男女授者五百余人、利
をえ、益をかぶる、今當帝に、
十戒をさづけたてまつらしめ給

事、陳隋二代の国師天台大師の、

大極殿に御に對して、仁王般若
經を講じ給しに、殿上階下、称
美讚嘆、殿にかまびすしく侍し
がごとく、月卿雲客より、后妃

采女にいたるまで、巍々たる禁
中に、喟喟たるいきさし、堂々
たる宮人の、面々たる信敬、も
ろこしのいにしへにもはぢず、
やまとの中ごろをしたふ、故に
九帖附属の袈裟、福田をわが國

給、初夜宝樹現、次夜示瑠璃地、
高倉院御宇安元年乙未、聖人齡
自四十三始入淨土門、閑觀淨土、
（前略）事のはじめは、高倉院
の御宇安元年乙未齡四十三より、
諸教所讚、多在弥陀の妙偈、こ

にひらき、十戒血脉の相承、種
子を秋つ洲にまく、抑安然和尚
の戒品を伝し、いまだ袈裟の附
属をばうけざりき、相應和尚の
念佛をひろめし、又いまだ戒儀
をばとかざりき、彼此をかねた
る、今の上人也、これによりて、
敬て戒品の帝珠をみがきて、い
よ／＼無上の位にすゝみ給べし、
その榮啓期が歌三樂、未至常樂
之門、皇甫謐之述百王、猶闡法
王之道、

一、只今源空上人めされ參られ

候、

二、何事に侍やら覽、

四、剋限よくなりて侍らば、聽

聞に參り侍覽、

五、何の殿侍やらん、紫殿、
六、清涼殿とこそふれ侍れ、

（第二十四段・禁裏の図）

後夜者宮殿拝之、阿弥陀三尊、常來至也、又靈山寺三七日不斷念仏之間、無燈明有光明、第五夜勢至菩薩行道同列立給、或人如夢奉拝之、聖人曰、猿事侍覽、余人更不能拝見、（第十一段）

とにらうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地体として、そのこゑに毎日七万遍の念仏を唱て、おなじく門弟のなかにも、をしへはじめ給ける。

上来雖說定散両門之益、望仏本願意在衆生、一向專称弥陀仏名、

南無阿彌陀仏々々、

上人、心閑に淨土を観じ給け

る、はじめの夜は、宝樹を現

じ、次夜は、瑠璃の地をしめ

し、後には宮殿を拝し給、（第

十八段・三昧現前の図）

無量寿仏化身無数、与觀世音、

大勢至、常來至此行人之所（第

二十一段・三尊出現の図）

靈山寺にて、三七日不斷念仏間、燈なくして光明あり、第五夜におの／＼行道、まじはりて、勢至菩薩、同列にたち給へる事を、ある人如夢拝して、上人にこのよしを申、さる事侍らん、返答、余人更不能礼之、（第二十八段・

勢至菩薩行道の別に立ち給ふ
—— 図)

『私日記』と『絵詞』の場合でも、内容や表現に類似の箇所が頻出するが、第一印象をいえば、『私日記』に対応する『絵詞』の記事が、飛び飛びにしかも順序を変え、数段にまたがっているのは、まずは『私日記』の方が『絵詞』の関連記事を適当に拾摭したと考えざるを得ない。『絵詞』の記事がほぼ編年体で配列され、内容や表現も絵と相まつ詞書として整っているから、この逆のケースは、修文上まったくの困難を伴なう、到底ありえない想定である。それはともあれ、『絵詞』との比較において、『私日記』の側に記事の不統一あるいは表現の曖昧さが見られるかどうかの検討に入ると、たとえば『私日記』第四段（遁世・法華修行等の奇瑞）は前掲のごとく『絵詞』の第十・八・十一・十二・十七の各段と対応するが、法然の久安六年（一一五〇）十八歳遁世の事について、『私日記』はただ「始メテ師匠ニ暇ヲ乞ヒ請テ遁世ス」とあり、師匠の名前を明記せず、文脈上は持法房（源光）を指すようだ。しかるに『絵詞』は、その前段（第九段）にて法然が久安三年（一一四七）十五歳で出家受戒し、「肥後阿闍梨皇円に從て、天台六十巻説畢之」とあるから、暇を乞うた師匠は皇円でなければならぬ。ところが『私日記』は、「一期物語」の「十七ノ年六十巻ヲ亘リ、十八ノ年暇ヲ乞テ遁世ス」に拠りつつ、『絵詞』の第九・十段の文章を部分的に合糅させるという手法を用い、それがために皇円とり名づけられた法然なる房号の由来を故意に省略したのであろう。

次に『私日記』の「修真言教、入道場觀五相成身之觀行顕之」とある箇所は、「真言教ヲ修シ、道場ニ入りテ五相成身ノ觀行ヲ觀ジ之ヲ顕ス」(『淨土宗全書』の訓み)あるいは「真言教ヲ修セムトテ道場ニ入りテ五相成身ノ觀ヲ觀ズ、行之ヲ顕ハス」(『西方指南抄』の訓み)と読もうが、いずれにしても意味は取れない。ここは『絵詞』およびその系統に連なる『法然上人伝絵詞』(琳阿本)『拾遺古徳伝絵』のようないくつかの教文に亘りて、道場觀を修し給に、五相成身の觀行あらはしてまふが正しいというべく、『私日記』作者の文法を顧みない漢文様のリライトのため、曖昧な文章となつたのである。

また『私日記』第五段(上西門院説戒)は、『絵詞』と比較すると、無量義経を聴聞した五百の蝙蝠が忉利天に生じたという故事を省略する以外はモチーフを損なうことなく手短かにまとめているが、第六段(高倉天皇得戒)は、わずかに「高倉天皇御得戒、其戒之相承、自南岳大師所伝、于今不絶、世間流布之戒是也」と摘要するに止まる。中沢見明氏が前段の奇瑞譚に続く文章としては突然な書きぶりだと不審に思つたのも、けだし当然である。高倉天皇得戒について法然伝で取り上げる意図が、『絵詞』の表現を借りれば、「今當帝に、十戒をさづけたてまつらしめ給」うて、「月卿雲客より、后妃采女にいたるまで、(中略)堂々たる宮人の、面々たる信敬、もろこしのいにしへにもはぢず、や

伝戒師崇重異他⁽¹⁵⁾なる法然を描くことにあるものを、『私日記』がその肝腎な部分を省略し、円頓戒相承の記述だけに止めたのでは、該段の趣意を大幅に減殺する結果を招いている。

以上、『私日記』が『絵詞』を素材とする法然伝であることを論証し得たと思うが、それでもなお『私日記』の方こそが『絵詞』よりも先行する法然伝で、『絵詞』が『私日記』を資料とするという旧説を墨守する論者がいよう。しかし、右に指摘したような『私日記』における記事の不統一や表現の曖昧さ、あるいは簡潔さに因る内容の不十分など、もろもろの欠点を訂正すべく、『絵詞』が『私日記』の文章に準拠しつつ加筆補綴したと考えることは、修文技法上ほとんど不可能に近い、無理な想定である。『私日記』の法然伝としてそういう「欠陥」は、すでに「一期物語」との比較で見たのと同様に、『私日記』作者が自己的の関心に従つて『絵詞』の記事を拾撫し、これをリライトした時に生じた不手際と考える方が自然であろう。ここに法然伝の最古形と評価されて来た『私日記』が実は「一期物語」や『絵詞』の後に成立したという結論に到着したのである。

『私日記』成立の上限・下限

次なる作業は、『私日記』成立時期の上限と下限を設定することである。前節の結論が首肯されるなら、上限はおのずと「一期物語」や『絵詞』の成立時期になる。ところで醍醐本『法然上人伝記』は、(一)一期物語、(二)禪勝房への答、(三)三心料簡事、(四)別伝記、(五)御臨終日記、(六)三昧発得記、の六篇から成り、第一篇の「一期物語」は、第二・三篇と共に勢観房(源智)の筆記にかかり、法然滅後二、三年のころの成立と考えられているが、これは三田全信氏の『私日記』建保六年(一二一八)成立説に依拠した推論であるから、今は採らない。「一期

物語」がたとえ法然滅後のかなり早い時期に成立していたとしても、筆者の手元を離れて世に行なわれていなければ、「私日記」がこれを引用することはできない。第六篇「三昧發得記」の冒頭に「上人在生之時、發得口称三昧常見淨土依正、以自筆之、勢觀房伝之、上人往生之後、明遍僧都尋之、加一見流隨喜淚、即被送本處、當時聊雖聞及此由、未見本者不記其旨、後得彼記写之」、また末尾に「此三昧發得之記、年來之間、勢觀房秘藏不披露、於沒後不圖伝得之書畢」とあり、第五篇「御臨終日記」の末尾に「上人入滅以後及三十年、當世奉值上人之人其數雖多、時代若移者、於在生之有樣定懷曠昧歟、為之今聊抄記見聞事」とあるのを参照すると、勢觀房（源智）がひそかに所蔵していた法然の語錄、伝記の類いは勢觀房の没後に一括して世に出たと考えるのが穏当だろう。したがつて「一期物語」など醍醐本『法然上人伝記』の各篇の成立は、これが世に行なわれるという意味では既述のとおり仁治二年（一二四一）ごろまで下がる。しかし、「一期物語」がこれより先に別行した可能性は全く否定できない。

一方、「絵詞」は、序文に「于時嘉禎三年丁酉正月廿五日、沙門駄空記之」、卷二後序に「嘉禎三年丁酉十一月廿五日筆功已畢」、卷四後序に「嘉禎三年丁酉五月に始之、同十一月廿五日、於相州鎌倉八幡宮本社之辺図之、鎮西筑前國之住人左兵衛尉源光忠（法名觀空）云々、願主沙門駄空六十九」とあり、嘉禎三年（一二三七）の成立である。¹⁷ さすれば「一期物語」と「絵詞」の成立時期を組合せた嘉禎三年（一二三七）ないし仁治二年（一二四一）を、「私日記」成立の上限に設定することができる。最後は同じく下限を設定しなければならない。書誌学的には既述の

とおり『私日記』を収載する『西方指南抄』を親鸞が書写した康元元年（一二五〇）に置くべきである。今はほぼ同時期の第三の書に『私日記』が引用なしし参考されているか否かを検討して、康元元年下限説を傍証したい。建長六年（一二五四）十月に橘成季の撰した『古今著聞集』がある。法然に関する物語は卷二に収めるが、これは法然の「弥陀如來の化身とも申、勢至菩薩の垂跡とも申とぞ、其証あきらかなり」を示すところに撰者の意図があつて、「往生の瑞相」が大半を占める。この往生の瑞相記事は、醍醐本『法然上人伝記』所収の「御臨終日記」あるいは『西方指南抄』所収の「法然上人臨終行儀」「諸人靈夢記」などに拠つて述作されたかに思えるが、仔細に見ると、「いまだ墓所を点せざるに、両三人の夢に、其所にあたりて天童行道し蓮花開敷けり」「我往生はもろゝの衆生のため也」「廿四日の酉のときより、高声念佛体をせめて問なし」「念佛音声とゞまりて後も、なを唇舌をうごかせる事十余反ばかり也」などの語句から推すに、『知恩講私記』（第四段讀文）を材料としているようである。¹⁸

それでは他の部分はどうか。たとえば（一）「暗夜に經論を見給ひて、燈明なけれども光明家内をてらす事昼のごとし」（二）元久元年四月一日月輪殿へ参じて退出の時、南庭をとをりけるに頭光げんじたりければ、禪閣地によりて恭敬らい押し給ひけり」の二条は『私日記』によるといわれる（¹⁹）が、（一）は『絵詞』の「暗夜に經論を見給に、灯明なけれども、屋内をてらすひろのごとし」により近く、（二）は、『私日記』には「或日、聖人、參上月輪殿、退出之時、自地上高踏蓮華而歩、頭光赫奕、凡者勢至菩薩化身也」とあって、年時を示さず、また踏蓮のことまで

言い及ぶのに対し、『絵詞』には「元久二年丑四月一日、於月輪殿、淨土の教籍、御談教説の後、御退出の時、遙に南庭をおはしましける御うしろに、頭光を現じ給ければ、禪定殿下、くづれおりさせ給て、稽首帰命してまつりて、悲涙千行万行」とあり、両者を比較すると、『絵詞』に拠つてることは一目瞭然である。そして三井寺の公胤が法然の中陰法事をつとめ、五年後に夢告を得たことの一条もまた『絵詞』に基づく。こう考える理由は、第一に、四十九日の導師が公胤で、兩界曼陀羅と阿弥陀像を供食したこと記す先行の法然伝は『絵詞』以外ではなく、第二に公胤夢告のことは、先行の法然伝としては醍醐本『法然上人伝記』所引の「別伝記」および『私日記』にも見えるが、夢告の年時は「別伝記」ではこれを明示せず、『私日記』では四十九日法事のその夜とし、夢告の内容は『私日記』が「源空為教益」公胤能説法 感即不可尽 臨終先迎接 源空本地身 大勢至菩薩 衆生教化故 来此界度」の八句、「別伝記」がこの後半の四句に止まるのに對し、夢告の年時を建保四年四月廿六日の夜と詳記し⁽²⁰⁾、「往生之業中一日六時刻^(節)一心不亂念 功德最第一 六時称名者 往生必決定 雜善不決定 專修定善業 源空^(初)為孝養 公胤能説法 感語不可尽 臨終先迎接 源空本地身 大勢至菩薩 衆生為化故 来此界度^(著)」の十六句を掲げるのは、『絵詞』とこの『古今著聞集』だけである。

右にくどくどく述べたのは、要するに『古今著聞集』は、弥陀・勢至の化身と讚仰される法然にまつわる靈奇な話を「街談巷説之諺」の中から撰輯するに當つて、同趣旨の下に書かれた『私日記』を用いた形跡が全然ないことである。これが意味する所は存外大きく、看過

できない。すなわち第一に、『知恩講私記』や『絵詞』が、法然の「伝記」として——たとえそれが「たゞ人にはおはせざりけり」を強調するため奇異なる伝聞の類いだけが抽出されたとしても——、逸早く民間に流布したことを示唆し、この両書こそ法然伝の古形たる資格を与えられるべきであろう。第二に、『古今著聞集』以前に『私日記』が成立していたとしても撰者の橘成季の目に留らなかつたことはその存在が世に知られなかつたか、あるいは建長六年（一二五四）の時点でも『私日記』は未成立であつたか、のいずれかを想定せざるを得ない。次に正嘉元年（一二五七）七月、愚劔住信の編纂にかかる『私聚百因縁集』がある。卷八の法然伝が『私日記』を資料としていることは、早くも藤堂恭俊氏の考証する所である。⁽²²⁾論述の都合上、藤堂氏が例挙せられた以外、二、三の箇所について記事を対照すれば、左の通りである。

〔私日記〕

夫以○俗姓者○美作国○府官漆間○所以○父美作国○府官○云漆間辰○時国之息○同国久米南条稻岡庄○國○久米南条稻岡北庄人也○上誕生之地也○長承二年癸未○聖人始人初生崇徳院御宇長承二年癸未歲也○其出胎時○兩幡自天而降○奇異之瑞相也○權化之再誕也○見者合掌○聞者驚耳○云々○（第一段）於上西門院○說戒七箇日之間○小蛇來聽聞○當第七日○於唐垣○後師々相承即在正足○知法聞仏德世無隱○雲上在御師德○高倉

其頭破中或見天人登、或見蝶出、
說戒聽聞之故、離地道之報、直
生天上歟、（第五段）

高倉天皇御得戒、其戒之相承、
自南岳大師所伝、于今不絕、世
間流布之戒是也、（第六段）

園城寺長吏法務僧正公胤、為法
事唱道之時、其夜告夢云、源空
為教益、公胤能說法、感即不可
尽、臨終先迎接、源空本地身、
大勢至菩薩、衆生教化故、來此
界度度（後略）（第十五段）

天王御得戒、亦上西門院にして、
七日說戒、爾時有不思議、日々
小蛇來聽聞、當第七日、彼小蛇
於唐垣上死畢、于時人々見事不
同なり、一其頭破目中より小蝶
出て空登云々、一作天人登云々、
凡上人御在生不思議甚多、
抑園城寺長吏法務大僧正公胤、
為上人御法事為唱導たまふ時、
其夜夢告云、源空本地身、大勢
至菩薩、衆生教化故、來此界度
生云々、

以外ではなく、住信は『私聚百因縁集』の編纂に際し、独自の考案で
上西門院説戒と高倉天皇得戒の順序を入れ替えたのである。また、大
原問答の条では「少々有不審、依古記注之、能々可尋」、靈山別時念
仏の条では「有子細如別紙」と殊更に註するなど、正確を期したよう
だが、公胤夢告の年時を法然の中陰法事の当夜とする所は、『私日記』
の犯した誤謬をそのまま繼承しており、伝記としての信憑性に問題を
残している。

ともあれ、『私日記』を資料に用いたことが確實に判明する最初の
法然伝は『私聚百因縁集』であることが重要なのだ。住信がこ
の書を撰輯した正嘉元年（一二五七）は、親鸞が『西方指南抄』を書写
した康元元年（一二五六）の翌年に当る。すなわち『私日記』は康元・
正嘉のころ初めて世に行なわれ出したことが史乘に徵し得るのである。

おわりに

これによつて住信が幾分かは書き改めたものの、基本的には『私日記』を根本史料の一つに用いたことは、容易にうなづけるであろう。
そして特に注目したい点は、藤堂氏も指摘しているように『私日記』の記述の順序を変更したこと、高倉天皇得戒を上西門院説戒の前に
置いている。先に批判を加えたごとく、中沢見明氏は『私日記』の当該箇所を親鸞自筆本によつて上西門院の説戒は高倉天皇の時代であつたと解釈し、それが『絵詞』では上西門院説戒と高倉天皇得戒の二事に分かれたと断じ、『私日記』と『絵詞』の前後関係を規定したが、肝心の中沢氏の読み方が誤っていた。住信であれ、誰であれ、『私日記』は上西門院説戒の次に高倉天皇得戒のことを記述していると読む

最近に至るまで法然伝研究は、その成立史的考察に重点を置きつ
発展を遂げて来たが、中沢見明氏や田村圓澄氏によつて構築された
『私日記』觀は、根底から批判を加えられることなく、期学界では暗
黙の諒解を得ていたのである。ところが『私日記』は、「一期物語」
や『絵詞』を資料とした二次的な法然伝であり、その成立は嘉禎三年
(一二三七)ないし仁治二年(一二四一)を上限、康元元年(一二五六)
を下限とする期間に求められることを考証した。この私見が大方の支
持を得られるなら、從来の法然伝の系譜的研究に諸種の影響を与える
であろう。

その一例を述べる。『私日記』の作者は信空系の人と推定されてきた。それは『私日記』に信空の名前が二度も登場するからだが、ここはいずれも『絵詞』に扱る部分であるから、『絵詞』の方こそが信空系というべきであろうと思う。『絵詞』の作者・駒空を信空と同一人物にみなせば⁽²³⁾、信空は法然の滅後に信空の弟子となっているので、『絵詞』が信空に関する話を特筆しても、何ら不思議でない。

そこで試みに現存する伝記類を系統的に分けると、第一は源智系の「一期物語」。別名「法然上人伝記」と呼ばれるが、実際は教義を述べた語録的なもので、法然の思想研究の基礎資料となる。第二は信空・湛空系の『絵詞』。別名『伝法絵』と呼ばれ、布教伝道用の絵巻物だが、詞書は伝記の体裁をとり、法然生前の事績ならびに滅後の法難を述べ、紀年の明らかなは年代順に配し、不明なるは類推して、これらをほぼ編年体にまとめており、比較的整った伝記資料は実のところ本書をもつて嚆矢とする。第三は隆寛系の『知恩講私記』。法然の墓堂において忌日ごとに遺徳を讃説した詩文というべく、右の両者の中間的存在である。なお、法然の神秘的な宗教体験や臨終の様相を克明に書き留めた「建久九年記」や「法然上人臨終行儀」など個別の事象を記すものは、一応除外しておく。

このように類別するとき、『私日記』はどうなるのか。第四の系統を立てるのは困難であろう。強いて言えば、第一の源智系と第二の信空・湛空系の伝記類を合流した形態といえるのではないか。『私日記』の史料的価値は再考されねばならないと思うのである。

注

- (1) 田村圓澄『法然上人伝の研究』、三田全信『成立の法然上人諸伝の研究』。
- (2) 抽稿「専修念佛停止と法然上人伝」(発表予定)
- (3) 望月信亨「醍醐本法然上人伝記に就いて」(『淨土教之研究』所収)。
- (4) 中沢見明『真宗源流史論』第二章第一節。
- (5) 注(1) 田村圓澄著書第一部第三章。
- (6) 注(1) 三田全信著書第三章。
- (7) 伊藤唯真「古法然伝の成立史的考察—特に『知恩講私記』を統って—」(法然上人伝研究会編『法然上人伝の成立史的研究』第四巻所収)
- (8) 阿川文正氏は「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」(『大正大学研究紀要』五一輯)において、『知恩講私記』は法然滅後数年以内に、『私日記』は滅後約十年の頃に成立し、それぞれ別系統の伝記と見ていく。
- (9) 福井康順「源空聖人私日記について」(大原性実先生古稀記念論文集刊行会編『古稀記念淨土教思想研究』所収)
- (10) 三田全信氏は段落と見ている(注(1)著書一二五頁)。
- (11) 『親鸞聖人真蹟集成』卷二(『教行信証』下)六七一頁七行目「太上天皇諱尊成」、六七二頁一行目「今上諱為仁」は平出であるが、同頁二行目「主上」は二字分ほどの闕字、八行目「皇帝」は行頭を五字分ほど下げている。同書卷五(『西方指南抄』上)三一四頁五行目「院宣」は二字分ほどの闕字、四一二頁六行目「上西門院」は一字分の闕字、四三〇頁六行目の「月輪禪定殿下」は五字分ほどの闕字になっている。ところが四二九頁四行目の「高倉院」は平出のようだが、先の「皇帝」の例にならえば、行頭を何字分か下げるべきであろうか。
- (12) 田村圓澄氏は注(1)著書第三部第十章において、『私日記』の年紀記法をA型からH型の八種に分け、「年紀の表記法について、いちじるしい不統一・不整合のあること」を指摘し、「ひるがえつて考えれば、ここに本書の成立過程が示されているように思われる」と述べ、A型表記の記事が「原空聖人私日記」であると推測している。しかし、八種の表記法も所詮は、年紀を特定し得るか否かに区分けされるのである。すなわちC・D型はA型の変形と考えられ、E型ないしH型はD型の細

分形式に過ぎない。

正之夢」云々とあるが、「源空本地身」以下四句しか記さない。

(13) よつて『西方指南抄』原本の改行は段落を意味する。

(21) 『古今著聞集』序。

(14) 梶村昇「釀醐本法然上人伝記について」(『亜細亞大学教養部紀要』四号)。

(22) 藤堂恭俊「愚劔住信の法然上人伝成立攷」(『東山高校研究紀要』一集)。

(15) 「知恩講私記」(注(8)阿川文正論文)。

(23) 井川定慶「法然上人絵伝の研究」第二章。

(16) 注(14) 梶村昇論文。

(24) 『法水分流記』。

(17) 久木幸男「駄空絵詞の嘉禎三年成立を疑う」(『印度学仏教学研究』八卷一号)は、『絵詞』の成立が建長六年(一二五四)前後だと推定している。

(25) 注(3) 望月信享論文。

久木氏の主たる論拠は、第一に「慈鎮」「後鳥羽法王」の諡号が嘉禎三年当時にはふさわしくないことであるが、しかし詔勅をもつて追贈された

(26) 注(23) 井川定慶著書第二章。

諡号を知った者が書写の段階で書き変えたと考えられる。第二に「前権右弁兼隆朝臣」とは藤原兼高のこと、彼は嘉禎二年十二月十九日権右

(27) 『法水分流記』。

中弁を辞し、同三年十月廿七日從三位に叙せられているから、「前権右弁」

(28) 『古今著聞集』序。

の称号が該当するのは、わずか十カ月余に過ぎず、當時鎌倉にいた『絵

(29) 『法水分流記』。

詞』作者が大して著名でない兼高の官歴を知り得るはずはない、という。

(30) 『法水分流記』。

だが兼高は嘉禎四年七月廿日参議に任じ、延応元年(一二三九)十一月

(31) 『法水分流記』。

六日に薨じている。仮に『絵詞』が彼の死後の建長六年に成立したとすれば極官たる参議をもつて呼ぶべきであろう。実際、『法然上人行状絵

(32) 『法水分流記』。

図』(四十八巻伝)や『法然上人伝記』(九巻伝)には「参議兼隆卿」と呼

(33) 『法水分流記』。

んでいる。「前権右(中)弁」の称号が該当するのは、兼高が散位であつ

(34) 『法水分流記』。

た嘉禎二年十二月十九日から同四年七月廿日までの期間で、『絵詞』の

(35) 『法水分流記』。

成立がこの間にあることを証明するものといえる。以上の理由から、久

(36) 『法水分流記』。

木氏の所論は定説を覆すには至らないのである。

(18) 三田全信氏注(1)著書第八章にて、墓所に天童行道蓮華開花の事お

(37) 『法水分流記』。

よび滅後にお唇舌が動く事は『知恩講私記』によるが、他の臨終祥瑞

(38) 『法水分流記』。

の事は醍醐本『法然上人伝記』によるという。しかし『古今著聞集』の

(39) 『法水分流記』。

法然の「往生の瑞相」はすべて『知恩講私記』に依拠していると考えられる。

(19) 注(1) 三田全信著書第八章。

(20) 『西方指南抄』巻末の尾に「建保四年四月廿六日蘭城寺長吏公胤僧

淨影寺慧遠

——その教学と義疏について——

三 輪 晴 雄

序

淨影寺慧遠（五二三～五九二）は、北魏の正光四（五二三）年敦煌に生まれ、のち、上党の高都に移り、十三歳沢州の東山古賢谷寺に往き、華陰沙門僧思禪師に就き得度する。慧遠が敦煌に生を受け幼にして父を喪つた、以後の活動にそれを色濃く投影したのである。西域の道＝シルクロードを通りもたらされる文化は、いったん敦煌の地にて集積され、ここから中原の地へと運びこまれる。すなわち、西域の各道を経由してもたらされる文化が、一端この地において整合され、ここから中国各地に分散されるという、要衝役割を果した地であった。いわば、東西の文化が、融合集散し、ここからまた東西へ流れるという、国際都市であったことである。中国文化と外国文化が一体化した都市を形成していたであろう。

父を喪い中原の地に移り住み、仏教の隆盛を見るにおよんで僧團に身を投じることは、何ら抵抗もなかつたであろう。これも敦煌出身であることの要因の一つと考えられる。

当時の魏都洛陽は、靈太后の建立する永寧寺九層の塔が偉容を誇り、宣武帝の建立する永明寺は、沙門三千余人が止住していた。沢州は高都の西方の近くにあり、ここから黄河を隔てて洛陽は指呼の間にひかえる。慧遠は、仏法の盛興する都の様相について聞き知っていたであろう。出家の動機が奈辺にあつたか、当時の社会情勢を考慮し、また、彼の真情にはたぎるような出世本懐の情熱との相乗するものを思い描くことができるのである。

湛法律師に従つて鄴都に向つたのは十六歳の時である。二十歳、具足戒を昭玄大統法上を和尚、国都惠順を阿闍梨とし、慧光の十大弟子がみな証戒師となり受戒する。このことは、慧遠がわずか四年間法上門下で頭角を顯わし、出世への一步をここで確かなものとした証左であろう。

当時、慧光一門が北齊仏教界の権勢を掌握しており、そこで具足戒を受けたことはその法系につながることである。法上は慧光門下第一の弟子であり、魏齊一朝に亘り統帥となり昭玄曹を掌る地位にあつた。昭玄曹とはいうまでもなく僧官として僧尼を統帥する立場でその権威

は絶大なものである。北齊文宣帝は法上に信を置くこと官臣をしのぐものであることを伝える逸話も多い。このようななかで修学にいそしむ慧遠にどのような影響を与えたであろうか。

北齊は仏教を擁護し教界に多大な恩寵を与えていた。しかし、その平穀を、西魏を滅ぼした胡族出身の慕容氏は、北周をたて北齊に侵寇し、平定すると同時に廃仏を迫ったのである。一朝の安眠を破られた仏教界はその権勢の前に涙をのむことになる。北周が廃仏の断行に至った經緯はすでに建国の頃より儒・仏・道の三教を論じさせ、その優劣を競わすという挙に出、またこれに拍車をかけるかのように僧界より出でた衛元嵩は廃仏案を上書するに至る。北周は創草期より護仏政策をとりながら次第に廃仏へと傾斜する經緯、すなわち護仏・廃仏は北周朝にとっていかなる意味であつたのかという点においてである。北周は国土の伸張、中国統一の野望に燃えていたはずである。また僧団は教線の伸展に伴つて国家に対抗する程の組織化されていた。衛元嵩は肥大した組織を、いわば悪しき面として指弾し、同じく王権は、それを教団のあるまじき面として指摘する。就中、護仏政策による冗費の面を重視した点である。とくに衛元嵩は大乘仏教思想の新たな展開を求める、また像塔への費消と非生産的な教団の指弾である。これは、北周が野望を達成する重要な要件であつたからではなかつたか。

王法と仏法、王権と教権の相克を課題としてそこに読みとることができよう。王権の確立は権勢の誇示であり、その最善の策は教団をその下位におくことである。また経済政策を確固たるものにすることで

ある。その目標が仏教教団の統制にあつたと知れよう。

北周は、北齊を併呑するにおよんで鄴都下で廃仏を断行し、仏寺経像を毀滅し僧尼三百余万人を還俗させ一朝にして北齊仏教々団は潰滅に追いやつたのである。忘然自失の態のなかで敢然と立ちあがり北周武帝に抗論をいどんだ慧遠であった。この間の様子を『広弘明集』卷十は伝えている。慧遠一人が抗弁をなしたのはなんであつたのか。

それは慧光門下の俊秀としての矜持であり、その教団を過信しての行為ではなかつた。孤立無援のなかでの武帝への難詰は功を奏することなく無残にも破れ去つた。しかし、還俗を肯えんぜず汲郡に隠栖し読誦に励んだのであつた。この行為に讚辞を与えられるのは信を遂行したことにあるが、慧遠にはこの廃仏が色濃くその思想教学に反映していったのではなかろうか。とくに廃仏時の抗論は思想・教学に影響を及ぼしたであろうと想像されるのである。

武帝は翌年、惡疾を得て没し、宣帝が即位するにおよんで、復仏の詔を王明広は請い、大象二年(五八〇)道・仏二教の復することを許した。北周は六年間の廃仏、復仏と激動し隋に禪譲し倒れる。

隋はすでに周知の如く護教政策をとり統一国家を築く。この時慧遠は請われて洛州沙門都となりさらに寛大徳の一に挙げられたのである。とくに慧遠を講説の師として尊崇し、天門の南、大街の右坊で東西の要衝である場所に淨影寺を建立し迎えた。ここに參集する學僧は七百余人であつたと、伝えている。ここで講説は慧光・法上の講筵に比肩し得るものであつたろう。開皇十二年(五九二)七十歳を以て淨影寺に寂した。この時、文帝・朝賢はその哀悼を顯し、「國、二宝を失え

り」といわしめた。二宝はいうまでもなく慧遠であり、慧遠と時間を経ずして亡くなつた隋朝創業に功のあつた李德林を指す。この言評から淨影寺慧遠の人となりを理解することもできよう。

淨影寺慧遠の生涯は実に春秋に富んだものであり、この故仏教学匠の慧遠は、中国仏教史上一時代を画した僧として巨視的に考察をすすめていかねばならないと考えるのである。⁽¹⁾

一

慧遠を直接に理解するには、北周廢仏の抗論であり、またその著作群である。そしてこれらが中国仏教の上でどのような意義をあらしめたかを明らかにすることが自ずから慧遠を理解する手だてとなるであろう。

北周武帝は北斉を治めるや廢仏の断行を同時に迫つた。廢仏の經緯は、北周に於て儒・仏・道三教の対論から発し、争論のなかで三教を合一する方向へとすすみ、これを一気に王権下に置こうとするものであり、いわば異宗教の一体化をはからんとしたのであつた。この異宗教を合一しようとする行為の手はじめが廢仏であつたと見ることができる。

慧遠と北周武帝の抗論は、巨視的には基層文化と外来文化の相剋と見ることができ、他面正統と異端の対論と考えることができるであろう。

もし形像無情なるをもつて、これにつかうるも福なし。ゆえにすべ

からく廃すべくんば、国家七廟の像、あにこれ有情にして妄りに相

遵いつかえんや

との慧遠の抗難に武帝は一として答えることがなかつたという。また続いて

（武帝曰く）仏經は外国の法にして、この国に須いざれば廢して用いず。七廟は上代の立つるところにして、朕もまたもつて是となさざれば、まさに同じくこれを廢せん。

と、

（慧遠云う）もし外国の經なるをもつてこの用にあらずんば、仲尼の説くところは魯國より出づ、秦・晉の地、またまさに廢して行わざるべし、また七廟をもつて非となしてまさに廢せんと欲せば、すなわちこれ祖考を尊ばざるなり。祖考尊ばざるときは、すなわち昭穆の序を失す。昭穆の序を失するときは、すなわち五經は無用なり前に儒教を存する、その義いづくにかかる。かくのごときときは、すなわち三教同じく廢せん。なにをもつてか国を治めんや。

（帝曰く）魯邦と秦晉とは、封域すなわち殊なるも、王者の一化にあらざるなし。ゆえに仏經には類せず

この論難応酬には仏教教權と國法王権の相克を窺い知ることができよう。すなわちこの抗諫は二項対論をもつて、基層文化と異文化の対決、とくに“王者の一化にあらざるなし”との主張は、王権絶対性をしき、さらに仏法を下位におこうとする意趣の表明である。このように対論は一律対比をもつて、優劣・正統異端の論難応酬をたどる。

次に慧遠の著作は、

一、無量寿經義疏 二卷

- 二、觀無量壽經義疏 二卷
- 三、大般涅槃經義記 十卷
- 四、維摩義記 八卷
- 五、溫室經義記 一卷
- 六、大乘起信論義疏 四卷
- 七、大乘義章 二十卷
- 八、勝鬘義記 卷上
- 九、地持論義記 存卷三下、四上、五下
- 十、十地經論義記 存八卷
- と、十の經・論疏を見る事ができる。⁽²⁾これらは諸經論疏はあらゆる意味で中国仏教を形成するところの教学の中心をなすものであり、また仏教義解の当時の水準を示すものと考えることができる。しかし、慧遠の義解をどこに求めることができるかとの問い合わせに今日まで明確にされていない。この理由は、この經典注釈書群が大乗仏教の骨格でありながら、宗義・宗派のセクトから慧遠を解き明かそうと試みたからに他ならないからである。慧遠の教學の深広さを宗義・宗派セクトの見地から理解しようとするところに無理が生じ、ひいては慧遠を理解するに牽強附会の説に陥入つてゐるのではないか。では慧遠の教學をどのように理解し位置づけることができるのであろうか。ここでは慧遠の弟子の動向を見てみよう。いま僧伝から
- 宝儒・靈璣・慧暢・淨業・善胃・弁相・慧遷・智徽・玄鑒・行等・
宝安・明璨・僧昕・道嵩・智疑・道顏・靈璣・慧暢
- の十八人を数えることができる。そして、この弟子の多くは涅槃經を

奉じ講説に努めているのである。このなかで十地經論者は八人を数えことができる。⁽³⁾このことを敷衍するならば慧遠は涅槃學匠として一世を風靡する学僧として考えることは可能であろう。では他の諸經論の注疏についてどのように理解することができるのであろうか。

隋代における学匠は如何なる所依の經論に基づき教説を掲げたのであろうか。僧伝にはおよそ一四〇家の僧を見る事ができる。そしてその多くは慧遠の講説するところの經論の注釈の一半をもって一家となり仏教興隆に精進するところであり、さらに俯瞰して見るなら隋代の佛教は慧遠一人に帰することも可能であると即断することさえできるのである。隋代佛教を慧遠一人に凝縮することの説が軽々な妄説であるとは思うのであるが、この事象を見ればその動向を慧遠教説の理解のみで足りりとするのは、現存は慧遠のみにしかないという事実から短絡的な肯定も可能なのである。とにかく慧遠の經論注釈群は一頭地を抜くのである。

ところでこの歴史的事実に比肩する人物として靈裕を挙げて慧遠の理解の一班としよう。

一一

靈裕は定州鉅鹿曲陽に生まれ、幼にして孝經・論語を学べばそれをたちまちに読解するという神童であった。七歳で出家を請ふたのであるが、父親はこれを許さず、俗典の世務することを強いたという。裕はこのことを“七歳にして出家することを得ずんば、一生壞れん”と群籍に通曉して俗典を治め父に開示したのである。十五歳になるに及

んで父は丁の娘により疾を得て亡くなり喪に服した後趙郡応覚寺に詣で明・宝の二師に従う。後、鄆下の慧光律師に参じたが、慧光はその前年に寂したことを知る。翻つて明・宝により受戒を請うたのであるが、両師は裕の行業の抜き出ることを知り戒師たる資なきを述べた。

裕は勝上の師を求めて定州に赴き大戒を受ける。大戒は、四分・僧祇の二律戒であつたという。のちに四分律に意を注ぎ書五巻を著し自ら実践したのであつた。

また慧光の教説を師承する道憑の法筵に連なり地論をおさめ、さらに、法上の法席では群英のなかより抜きんで、華厳・涅槃・地論・律部を学業し修めた。また、大集・般若・觀經・遺教は師説を承けるものでなく裕の思念をもつて読解するところであつたという。さらに雜心を安・遊・栄の三師に、嵩・林の二師に成実論を学んだという。

北齊の佛教界の慧光・法上等の教団にあつて研鑽に励んだ靈裕は慧遠と軌を一にするのである。

靈裕の出家の動機は、「儀像・沙門を見る毎に、必ず形心隨敬す。屠殺の声相を聞いては、亦切に胸懐を愴め、鄉党をして芳を伝へ親縁之れが為に殺を止めしむるを致す」というように幼にして仏教の訓育される世界にあつたこと、また生類に対し人一倍の感性をもつ人であつた。これらが長じては四分律の律戒厳守する僧を育んだのである。

北齊の衰亡する頃は鄆下にあつて一家を成したと知れる。

とくに北周の併合と廢仏の時には、四十七・八歳であった。靈裕は、^一形を世壊に潜め、衣るに斬縫三升の布を以てし、頭経摩帶、考妣を

喪するが如し。仏法更始を得て、方に旧儀に襲はんことを誓ひ、同侶二十人を引いて聚落に居る。夜は正理を談じ、昼は俗書を読む。^二と身を俗世に置き閉塞蟄居し、まさしく嵐が過ぎ去るのをト書をもつて示し待つたという。慧遠と靈裕の人を知るに好対象である。そしてその著述は、

一、十地經疏 四卷

二、地持經疏 二卷

三、維摩經疏 二卷

四、般若經疏 二卷

五、華嚴經疏 九卷

六、涅槃經疏 六卷

七、大集經疏 八卷

八、四分律疏 五卷

九、大乘義章 四卷

十、勝鬘

十一、央掘

十二、壽觀

十三、仁王

十四、毘尼母

十五、往生論

十六、上生

十七、下生

十八、遺教經

(十八は疏記といふ)

十九、成實論抄 五卷

二十、毘曇論抄 五卷

二十一、智度論抄 五卷

二十二、聖迹記 二卷

二十三、仏法東行記

二十四、衆經宗要

二十五、訳經体式

二十六、受菩薩戒法

二十七、戒本注

二十八、經論の序

二十九、大小乘同異論

三十、舍利目蓮伝

三十一、御衆法

三十二、安民論

三十三、陶神論

三十四、勸信积宗論 七卷 四十四、光師弟子十德記

三十五、穀卵成殺論 七卷 四十五、僧制寺誥

三十六、写本 七卷 四十六、十怨十志

三十七、莊記 四十七、齊亡消日頌

三十八、老綱式 四十八、触事申情頌

三十九、經兆緯相錄 四十九、寺破応記

四十、医決符禁法 五十、孝經義記

四十一、文斷水虫序 五十一、三行四玄頌詩評

四十二、齊世三宝記 五十二、雜集

四十三、滅法記

を、三十歳の頃より著したといい、道宣は、「裕が『安民・陶神の二論』を観るに、意は伝燈在り、惠は民品に流る。」ということにより

道宣の在世の頃これらの著書は現存していたと知るのである。

この著書を見る限り靈裕は慧遠をはるかに凌駕していることであり、

また慧遠の著書はすべて網羅するところである。さらに十九・二十・二十一および二六・二七の著書を見るにその態様は南朝の頃盛んに著らわされた抄經類を髣髴するところもある。

以上のようにそれは、慧遠の注疏群と靈裕の著作群を対比して、まず考えられることは、当時の義解僧は一様に注疏を著わしたことであり、また互いに弘法に教權を競ったかと考えるのである。ただ惜しむらくは、靈裕の著作はわずかに断簡を認めるのみであつて全体像を明らかにし得ないことである。もし仮りに今日靈裕の著作類を見ることができたならば当時の仏教教学が一層鮮明になるであろう。

慧遠と靈裕についてどのように関わりをもつていたか挿話によつて両者を見ておきたい。

淨影寺の慧遠の講説にのぞんだ靈裕は、慧遠が説欲に怒氣をもつて「慧遠、疏を読んで云ふ、法事の因縁と衆僧の聴戒は、是れ魔説なるべきや」と、慧遠の教説は、まったく妄説にすぎずと断じた。このことを伝え聞いた慧遠は堂舎に急ぎ参じたが、靈裕は慧遠に向つて「聞く仁、法を弘むと。身をして伝へ易し。およそ習を尚び欣ぶ。聖禁寧んぞ准せんや」と。以後、慧遠は靈裕を頂礼し、終生靈裕の講筵につらなつたという。靈裕の姿勢を見るに律して範たらんとする厳しい人となりを見る。「原と聖人の教を垂るゝ、教、行を人に被らす人、既に行ぜずんば、還つて学ばざるに同じ」との言は今日にもいえようか。

二

慧遠の著作物は、今日十部を数える。その余として「仁王經疏」を数えることもある。しかし、それが慧遠の著書であることを積極的に明らかにされていない。僧伝・目録類に見えないこともその因である。ともかく「仁王經疏」が、慧遠の撰述にかかるものであるかどうか、若干の考察を加えたい。

「仁王經疏」は大正藏卷八五に所収し、スタイン敦煌写本収集群の一つである。脚註に、「大英博物館蔵敦煌本、S一二五〇一、首題新加」と記する。『ジャイルズ目録』では、

仁王護国般若波羅蜜經の注解の一部分で、經典の「一時」までの注

釈で構成され、若干の抄文が続く。題記なし。刊記は開皇十九年六月二日抄写記、と記される。⁽⁵⁾

と解説する。

S一二五〇一は、マイクロで見ると一行二五字から、二七字で、七九行のもので、おそらく同一人の筆写と認められる。この写本で四一行目と四二一行目は、二行乃至三行の空格がある。このことは、大正藏では確認できないことである。さらに、四一行目の末尾は、「一時」で終つており、大正藏は改行を行つてある。これは、ジャイルズ目録のいう「一時」のことであろう。この部分は紙縫をいま認めることができぬので、これは意図的な空格で、写経者の意図的改行であることを知るべきである。すなわち、全文を一読するとこの空格を境に全く別個のものが同一人によつて写され、また写経者の意図がここに働いていると認められるであろう。

『斯坦因劫經錄』は、このことを知悉していたのである。すなわち、これを一部に分つて、法華論一巻、仁王護国般若波羅經疏とする。すなわち、四一行までを「法華論」、四二一行からを仁王護国般若波羅經疏と比定している。ただ前部の法華論については、何にを依拠にしたか不明であるが、後半の仁王護国般若波羅蜜經疏の根拠は、六七行目に「仏說仁王護國波若波羅密者」との語句をもつてその經疏題目としたと考えられる。『ジャイルズ目録』も、『大正藏』もおそらくこれに依拠し経題を与えたと想像されるのである。

以上のことをもつて「仁王經疏」はS一二五〇一の後半部をそれに比定することができよう。では「仁王經疏」が慧遠撰述の經疏であることをどこに求めるか、四二一行からの書出しは、「聖教雖衆、略要唯一、一声聞藏」、二菩薩藏、と始まり、この書き出しは概ね、慧遠の義疏、義記ときわめて類似するところである、因みにそれを例示すると、

聖教萬差、要唯有二一大般涅槃經義記
聖教雖衆、要唯有二一維摩經義記
聖教万差、要唯有二一勝鬘經義記
聖教不同、略要唯二一無量壽經義疏

と、仏陀教説は機の深浅にあるが、その大要は、二つに集約できる。それは、声聞藏であり、菩薩藏である、と經典の注疏の導入部ある記述体裁が、慧遠の注釈形式と軌を一にするところで、仁王經疏は慧遠撰述によるものといつてもさしつかえなかろう。これを無量壽經義疏の一部をと対象してみると、

S一二五〇一

無量壽經義疏

聖教雖衆。要不出此。故龍樹云。云。佛滅度後。迦葉阿難。於王舍城。結集三藏。為聲聞藏。文殊阿難。於鐵闥山。結集摩訶衍。為菩薩藏。地持亦云。佛為聲聞出苦道。說修多羅。結集經者。經者。集為二藏。以說聲聞所行。為聲聞藏。說菩薩行。為菩薩藏。說菩薩行。為菩薩藏。地持

復言。十二部經。唯方廣部。是菩薩藏。余十一部。是聲聞藏。故知。聖教無出此二。此二亦名大乘小乘。半滿教等。名其義不殊。今此經者。二藏之中。菩薩藏收。為根熟人。頓教法輪。已知教分齊。次釈其名。今言仏說、仁王護國波若波羅蜜者。蓋乃樹經部別名也。諸經所以皆首題其名者。為求所明法。此經以真性為宗。故始樹擎。但諸經立不同。乃有多种。或就法為名。如涅槃經波若經等。或就人為目。如薩和樹須達等。或就事立秤。同。乃有多种。或就法為名。如涅槃經波若經等。或就人為目。如枯樹經等。或就喻障名。如大雲經寶印經等。或就人法並障。如勝鬘經等。或事法覆舉。如彼方等大集經等或法喻但題。如華嚴經等。或人事並立。如舍利弗問病經等。如是非一。今此經者。人法為名。如來所說。是其人名。波若波羅蜜。是其法名。法藉人通。故須樹人法是所須舉法但諸

薩藏。故知聖教。無出此二。此二亦名大乘小乘。半滿教等。名雖反改。其義不殊。今此經者。二藏之中。菩薩藏收。為根熟人。頓教法輪。云何知頓。此經正為凡夫人中。厭畏生死。求正定者。教令癡心。生于淨土。不從小大。故知是頓。已知分者。次釈其名。今言仏說無量壽經者。蓋乃標經部別名也。諸經所以皆首題其名。為示所明法。此經宗顯無量壽仏部別名也。諸經所以皆首題其名。為示所明法。此經宗顯無量壽仏所行所成。及所攝化。故始舉之。但彼諸經得名不同。或但就法。如涅槃等。或唯就人。如持謂經。太子經等。或單就事。如枯樹經等。或偏就喻。如大雲經。寶薩經等。或有就時。如時非時經。或就處所。如楞伽經。伽耶山頂經等。或人法雙題。如維摩經。勝鬘經等。或事法並舉。如彼方等大集經等。或法喻並彰。如華嚴經等。或人法雙舉。如舍利子間疾經等。如是非一。今此

經首。別人有四。一題說人。如勝靈等。二舉問人。如彼彌勒所問經等。三舉所說。如啖子經薩和檀等。四舉所化人。如玉那經須摩提女等。今舉所說人。說者不同。有其五種。一是仏說。二是聖弟子說。三諸天說。四神仙說。五變化說。此經如來聖弟子說。

開皇十九年六月二日抄寫訖

仏典の結集は、竜樹の言を引き、地持經を引いては、聲聞・菩薩を明らかにする。これを了つて經題註釈に入るまで、ほぼ字句の異動も少なく話を運んでいる。「仁王經疏」は、ここまでで了り、写經刊記を記している。このように見てみるとこの疏をもつて、慧遠撰述にかかるものと断定することもできようか。なお、この当時、「仁王經」を講じた僧として、曇延・靈裕もあり、これを積極的に容認するは四種。一舉說人。如維摩等。二拳問人。如文殊問等。三拳所說之人。如太子經等。四拳所化之人。如玉那經人。如須摩提女玉那經等。今此經者。就人為名。初列人。凡有

『大正藏』卷八五の「仁王經疏」と慧遠經疏群について考察を試

みたが、隋代仏教教学についてこの点からも解明されないものを認める。

四

隋代仏教の教説は一言にしていえば涅槃經を中心に教学が展開していったと断言してよからう。何故涅槃經・学が興起したか、横超慧日氏の言をかりれば、

涅槃經が仏の入涅槃という特定の時處を選んだことは、涅槃の真意を闡明するのに必須であったという本質的理由に基づくとはいえた結果として上述の如く、催問を通して批判されるべき小乘の説を展示せしめ、自説は究意至極の真説たることを明らかにし、持戒の嚴正を要求して教團の墮落を衝き、異端諍論の競起を記録にとどめ、外道の立場をも悉く仏教中に歸一せしめるという諸々の第二義的な効果をも發揮することができた。⁽⁶⁾

と、涅槃教學の興起を析出されたのである。入涅槃の時處についてはこれを具体的な歴史事実から北周の興起・廢仏・復仏という時間経過と隋への禪讓・興仏ということで具象化できるのではないかと思われる。

“催問を通して批判されるべき小乘の説を展示せしめ”とは、衛元嵩による大乘仏教の新たな展開を目指しての既成仏教界に対する痛罵が、廢仏への縁因となつた。また“持戒の嚴正を要求して教團の墮落を衝き”と、衛元嵩の指摘をまつまでもなく教團の腐敗墮落である。厳正に統制された賓外の徒衆でなければならず、また律戒を遵守し標

榜する教團が、一部の徒衆によつて乱されたことにより指弾を受けたならばそこに抗弁する余地は与えられない。まして教團が肥大化し末端にまで統制がとれなくなれば、もはや、仏教教團は繁栄のなかにその衰亡を予想しなければならない。さらに教團の強化は北周の脆弱さをもつてするならば、それは打破しなければならない。北朝の胡族政權と漢人の対立のなかでこの短命な政權は、仏教教團を取り込むか、または解体すべき組織としてかうつらなかつたであろう。仏教教團は組織を拡大するなかで北朝下にあつてはつねに危殆な淵で弘法していくと解するならば、最悪の事態こそが廢仏であつたと考えることができよう。“異端諍論の競起を記録にとどめ”とは、教学の興起のなかで百家争鳴、異見邪説の輩出は、教学の混乱を引き起し、教團の自壊作用をもたらしたことを探しておこう。とにかく北朝下の北周・隋への時間経過のなかでもつとも説得ある教説は「涅槃經」であつたといえよう。

これらのこととはすでに述べた隋朝下における涅槃學匠の輩出こそその証左ではないか。もっと析出的な言辭がゆるされるならば、涅槃經こそが、この当時に受容され行容される素地をもつ社会背景があつたと断じてよからう。

以上の経緯でもつて慧遠と「涅槃經義記」について少しふれておこう。

慧遠撰述にかかる「涅槃經義記」十巻は、四十巻の北本「涅槃經」の唯一の注釈書であつて完備現存するものである。齊境廢仏に遭つて抗諱し得たのはこの經に負うことが大であつた。武帝との応難の

冒頭で“真仏無像”的論争は、教説として仏身論的な志向を示すものであり涅槃經の意趣を汲んで弁じたと考える。そして護持正法の力説についてはいまさらいうまでもなかろう。

涅槃經と慧遠の教説さらにはそれが社会的にどのような影響を及ぼしたであろうか考えてみたい。

北周の禪讓をうけ隋朝を開いた文帝は、仏教の復興に傾注し、菩薩戒皇帝として立った。仏教において、正法護持し治国する国王を転輪聖王と尊称するが、文帝はおそらく仏法治国策をもつて政治の要諦とした。仁寿舍利塔は、阿育王塔の思想をそこに踏んでいたと予想されるし、またその誕生説話はそれを示唆するのではないか。このよううに考えていくと文帝は王法と仏法・王權と仏教をどのように対置させていたのであろうか。北周の廢仏を受けた隋朝仏教擁護治策について、そこにどのような意図があつたのであろうか。

開皇五年（五八五）沙門法経から菩薩戒をうけた文帝は、その機に獄囚を放つて慈悲の心を示すとともに、その年に勅を下し、
「佛は正法をもつて国王に付嘱す。朕はこれ人尊にして、佛の付嘱を受く。自今以後、朕が一世をおわるまで、毎月つねに二七の僧を請じ、番に隨いて上下し、經を転ずべし。（其年勅云。佛以正法、付嘱國王。朕是人尊受佛付嘱。自分以後訖一世。毎月常誦二七僧。隨番佛教上下転經。（弁正論卷三。大五二・五〇九・上）
とさえ述べているのである。仏が正法をもつて国王に付嘱す、といふのは、鳩摩羅什訳とされる仁王般若經の受持品と嘱累品にもとづくが——。文帝は、仏から正法を付嘱された國王としての自

覚のもと、廢仏後の仏法復興事業に邁進したのであって……⁽⁷⁾

と、礪波護氏は、文帝の治世にあつては、沙門に抨君親を強いるような動きはまったくなかつたと、指摘する。このなかで一に気になるのは、仏以正法付嘱國王の典拠を仁王經に求められたことである。隋朝にあつては六大徳の一人に挙げられ、また涅槃學匠であった曇延と靈裕の二人が仁王經の講説を行つてゐるのみであり、その講説の実際から考えてこの勅文の典拠・教学思想の背景に仁王經をいうのは早計ではなかろうか。しかし両者ともに文帝のブレーンであることを考えれば何らかの関わりを求めるることはできる。しかし、仁王經は中國偽撰經と早くから經録において明らかにされており教学的な疑点として、なお充分に考察されねばならない。

文帝の開皇五年の勅文は、その前後においてこれが惹起する経緯を明らかにされねばならない。「仏以正法、付嘱國王、朕是人尊、受仏付嘱」との表明は、菩薩戒皇帝との表明との関わりの意味深長なるものがある。「仁王經」が、護国思想を表明するものであるなら、そこには仁王經の講説・読誦があつてもしかるべきだが、それは自覺的ではない。この勅文が、仏事莊嚴する転經・聞法目的であつても、
「仏以正法、付嘱國王」を僧團が是認できたであろうか。このことは唐太宗の勅文にも認められ、そしてこれが積極的に王權の下に仏法を置かんと意図することを考え合わせ、この句の出現に注目せざるを得ないのである。

横超氏は、北本涅槃經四十卷の卷二の部分で付嘱について、「実はこの所に卒然と付嘱のことを説くのは全く前後と連絡せぬ文章にて」

と、疑問視する文段であることを指摘し、残されたままである。北本涅槃經の唯一の注釈書である「涅槃經義記」卷二で慧遠は、正法護持する義として、約時分別約人分別約法分別の三を挙げ、その二にあたる約人分別の第一義に

如來は今より無上の正法を以て、諸王・大臣・宰相四部衆等には付嘱す

と、注釈し、この義の正当なるものは、菩薩大乘義に付嘱されるものであるとする。この注疏は仁王護国思想を否定する方向で解している。おそらく“仏以正法、付嘱国王”思想の危さを先驗的に意識していたであろうと予想される。すなわちこの注釈には北周廢仏の経験的な所産であつたと忖度できよう。もし仮りに、“仏以正法、付嘱国王”を認めるならば、王権への隸從であり、仏法はその下位にあるものとの思潮にながされる。ここに慧遠の思いがあつたのではないか。もし仮りに文帝が菩薩戒皇帝を標榜し、無自覺的なものがあつたにしろ、

“仏以正法、付嘱国王”の銘記は、そこに仏声を外来文化とし見、付嘱国王をもつて中国文化化基層文化化への無意識なる転換をはかつていることである。これが進むと、“仏以正法、付嘱国王”であつたとの観点に立つて唐の太宗は、王権下に置くことを画策するのである。

“仏以正法、付嘱国王”思想は六朝社会に澎湃として起つた不持王者論とは異つたものとなり、隋・唐仏教の伸張するなかに佛教教団は、あらたな対応を迫られるのである。このことについては、唐太宗の仏教政策のなかであらためて論じて見たい。

“仏以正法、付嘱国王”は、仁王經のみならず、涅槃經思想の興学

とともにその視野におさめて考察する要があらうと結論づけておきた
い。

次に慧遠の著述のなかで大書される「大乘義章」について一考をしておこう。

合二百四十九科、分為五聚、謂教法、義法、染・淨・雜也。並陳綜
義差、始近終遠、則仏法綱要、尽於此焉。

と、道宣の評をまつまでもなく、仏教百科全書的性格を有する著述である。この著書は、北朝教学の系譜のなかで編まれたもので、師の慧光に見ることができ、また靈裕にも四巻もののあつたことを指摘した。これらを敷衍すると大乗思想の高揚をはからんとして編まれたものと考えられ、“始近終遠”は、今日の“仏教法數”とのきわめて近い関係にあり、初学階梯の書として活用もできる。いみじくも道宣の“仏法綱要”との評は、当を得たものである。

「大乘義章」は、当時の仏教思想の水準を見ることができ、これが今後どのように展開されたか、また思想形成の史的展開を跡付けることができ、いわば、この書をもつて仏教思想の分水嶺を示す書とし、意義あらしめている。ただこれをもつて慧遠思想の態様として理解する手法は疑問視せざるを得ない。すなわち、他の注釈書との関わりを無視することになり、矛盾撞着することを予想するからである。「大乘義章」は、きわめて興味ある記述がある、しかし、この書の依用のあり方は、慎重でありたい。

「大乘義章」は、当時の佛教界ではどのような意義があつたのか、類推の域を出ないが思想界の内外で多く読まれたのである。唐中期頃

編纂されたといわれる「道教義枢」を見ればそのことが了解される。わずか、10紙たらずで編まれたものであるが、その事項排列は、大乗義章に近く、その項目名においても、ほとんど踏襲し、内容は充分対比してみると興味深いものがある。とくにその「淨土義」の項目は、道教側が如何に理解していたか、また、道教徒が仏教典籍を涉獵する痕跡を認め得るのである。このように類推していくと、「大乗義章」は、当時の大乗教義を網羅し、そして教義として最高水準をあらわしたものといえる。時間の経過のなかで、その教義のはりこえられ、あるいは淘汰され、次第に消滅していったのではないか。ここに中国佛教徒の思想の受容・行容のあり方に興趣をそそられる。

陳寅恪氏は、大乗義章を読み了えて、

勝於大乘法苑義林章・宗鏡錄二書也、
と、解説を加えているが、これも、慧遠の以前、以後の仏教学・思想を「大乗義章」との比較してのことであるが、巨視的な視野に立てて「大乗義章」を慧遠の著述としてではなく、隋代佛教の教學・思想の最高峰を示す書として位置づけたい。

五

慧遠の義記六部・義疏三部は、一体どのような意図・経緯で撰述されたのであろうか。經典の注釈ということについて考えて見たい。

佛陀金口の説法が、軽々に一私人が、或いは慧遠が名声を得た人物であつても、經典を注疏することが可能であろうか。もし仮りにこのような行為が軽々に行われたならばどうであろう。このことを以前に

自覚した東晉道安は、異義・邪説の惹起するであろうことを予想し、すでに講經三式として、經典注疏を制定する科判の学を打ち立てている。それが如何なるものであつたか、確たることは明らかでないが、今日の序・正・流の三科判の原形を案出したと考えられている。

このように經典を組織的に剖析し、仏教を理解しようとする科判の学は、異義・邪説をの歯止めであるとともに、仏教々團の意志統一をはからうとするところにある。絶対の教説こそが、絶対の帰依であり、方外の賓としての怜恃を保持し得たのである。

義記・義疏は、どのように考えていかねばならないであろうか。科判の学としての伝統のなかで慧遠は撰述したであらうといえる。矢吹慶輝氏は、「義記と義疏と意義に於て大差なきも義記を古型となす」と、史的な展開として把えられているが、その意義・方向なりは明らかにされていない。では義・疏・記はどのような意味をもつていたであろうか、ここで明らかにしておく要もあると思う。先に曇延・靈裕に於ても、義疏類撰述の多くあることを明らかにしたが今日それらは佚書となつた理由も明らかにできよう。

義疏のもつと早く著わされたのは、竺法崇の「法華義疏」であり、劉宋の大明四年皇太子「孝經義疏」一巻を講ずるというのが「義疏」の始めといわれる。おそらく三国魏の「義説」と意味において同類と思われるのである。何晏の「論語集解」序に、

近くは故司空陳羣・太常王肅・博士周生烈、皆な義説をなすといい、姚元崇の「三国芸文志」の著録によれば、陳羣に「論語義説」の一書がある。また「文選」五十三運命論に李善注は陳羣の論語注の

「不得有非間之言也」の句を引用する。すなわち、論語注に作る「義説」は注の意である。また「説文」言部に

説は説釈なり、(一に説辞と作る)言により声を発す、……段注に、「説

釈とは、開解の意といい、「廣雅」釈詁には説は……論なりとする。

「易」の小畜釈文は説文を引用し「説は解なり」とする。

このように説は解説と定義できる。漢代では説經の記録をまたは「記」ということもあつた上で、「漢書」儒林伝で「后著は社數万言を説いたものを、号して后氏曲台記という」。このように「説」と「記」は以上のような関係にあつたのである。「記」と「疏」の両字は本来は互に訓であると思われ、「後漢書」孔奮伝に、子嘉は左氏の説くとなす、とその意であろう。李賢の注にいう

説とは猶今の疏のごときか

とはまさしく「説」と「疏」と同義に扱つたものといえよう。

以上のように「説」と「疏」は同義であり、陳羣の「論語義疏」は「論語義疏」ということができよう。このように「義疏」と「義説」に於て意味に大差はないといえるであろう。また、疏の本義は講説であり、このような意味ではなかったのか。

經義の問答・論難は、三国に至りこののような著述の体が最も盛行したようである。例えば、

答問 如王肅尚書問

釈問 如王粲問、田陵韓益（鄭玄弟子）答之尚書釈問

義答 如劉毅尚書義答
義駁 如王肅毛詩義駁

釈駁 如王肅論語義駁

問難 如王肅毛詩問難

答難問 如吳韋昭朱育等

然否論 如譙周之五經然否論

と、經學に於ける王肅が賈馬の学をもつて、鄭玄を非難するという、王鄭二派の互いの論難を通して注釈書が著わされたと想像されるのである。このような風は經學史では一般的であつたようだ、これも異説・邪義を防がんとするある意味では自淨作用である。当然このような風が仏教者側においても用意されていたのである。吉川幸次郎氏は義疏のことにふれて、これを、

六朝時代の特殊な講釈法に基づくと思われる。六朝の講釈法は、奈良の慈恩会などによってその形式がわが国にも残っているように、二人以上の対論者を立てた問答の形式によつた。仏經の講じ方が、そうだったばかりでなく、儒の「經」の講じ方もまたそうであった。一人が古人の説によつて講ずる。他の一人が駁する。駁は反駁を生み、反駁は更に反駁を生むという方法である。かかる討論は、六朝時代という長い年月の間に幾十回幾百回となく繰り返されたであろうが、その度ごとに諸「經」の「義」は洗練され、淘汰されつつ、堆積して行つたと考えられる。⁽⁹⁾

と、儒經・仏典の注釈の様態を描出されており。經説に対する両者の敬虔な態度と謹厳な姿勢を見てとることができるのである。伝統と革新を重じ偏見と独断を避け、異見邪説をよく防ぐ態勢を整えていくのである。「堆積」とは古説を重じたところから出発するのであり、ま

た“淘汰”とは古説を裁断するところにあったのである。「義疏」の類が彼の地に消滅・佚書になることの経緯をここに求めることができる。堆積はそれまでの教説が重層化されて残ることであり、また排斥されていくのである。

経学史上で章句の学、義疏の学、正義の学と次第することがいわれるが、仏教学もこの経学と軌を一にして変遷していったことを物語つてはいないであろうか。先の靈裕は、著述の意図を「意は綱領に存し、章句にあらず」というのは、あきらかに儒学のことを踏まえての発言であり、「綱領」は確固たる教説を打ち立てんとする意図のもとに行われたのである。慧遠には「意は弘獎に存り、講に随つて疏を出す」とは、また堆積の行為を繰り返したものであつたと知られるであろう。

義疏に至る経過に於いて講經が想定されるが、これはなお他日の問題としておきたい。

六朝に於て、儒家・仏家の間に義疏の学の盛行が中国文化に果たした役割の大きさと、仏經が隆盛を迎える要因となつたことを理解するのである。すなわち經典を組織的に剖析するという文体の出現である。仏典を治め、仏教を学ばんとする者は、科判の学を知ることに努め、

唐宋以後は一層仏教者の重視するところとなつたのである。著名なる大經論は數家或いは十家に及ぶ經典注釈がされたことは、目録に残されたものによつてしられるであろう。そしてその際經典を分章・分段は詳にして極めて精密であったのである。これは先にふれたように東晋道安が經の義解に於いて“經”を三分段し、一に序分、二に正

宗分、三に流通分としたことに始まる科判が以後次第に精細化したのである。この經典義解の方法の進展が仏典の翻訳の増加と相俟つて精細になつたとして、その趨勢は了解されるのである。さらにこの仏典解釈方法は、基層文化—中国文化との相剋により、外来文化—仏教—Iが基層文化化に果した役割の大きさを認めねばならない。

慧遠の選述の「義疏・義記」類は、基層文化との関連に於いて把えることの要を理解するとともに、慧遠の思想・教學よりも以上の諸点を充分に視野において考究することの要があるであろう。また、慧遠について注目されるのは、淨土教家の所依とする三經の一である『觀無量壽經義疏』は、彼により中国に於いて始めて注釈されたものであり、淨土教家慧遠として理解するという論稿が見られる。このような把え方は慧遠自身の思想・教學なりを断裁した見解に了つてしまふのはないかと危惧するのである。また地論學匠として把えることもまた軽舉であるといえるであろう。さらに一經の注釈を取り比較することも共時的にとらえることはできず、通時のなかでの対象として比べるという操作に終るのはなかろうか。とにかく經典注釈に対しても我々の態度は、仏陀金口の教説を注釈する注疏家のこの点に立ち戻り考えねばならない。

今日經典の義解についてこの経緯は多くの示唆を与えるのであるが、經典注釈について批判的な言説もあることも紹介しておこう。

『洛陽伽藍記』卷二に崇眞の比丘慧凝は死後七日にして蘇生した。それは閻魔大王の審問の結果、誤つて召喚されたものとして、放逸され生き返つたのである。

その時、審問を受けていた時、他にも五人の比丘が生前の事を陳述

結

していたことを世に伝えたのである。一人の比丘宝明寺智聖は坐禪に勵んだ功を認められ極楽にいき、般若寺道品は涅槃經四十卷を誦した功でやはり極楽に送られた。融覺寺曇謨最は涅槃經・華嚴經を講釈し、千人の弟子を擁したと陳述したところ、閻魔大王は言下に「經を講釈する者は心に彼我・我執を懷き、増上慢となり人より秀いでると考へる。今はただ坐禪と誦經の功の有無を問うのである」と曇謨最の弁明を斥け、西北の門に送り込んだという。他の二僧も造像・造塔とを陳述したところ同じく西北の門に送られたという。

この説話について塚本善隆氏は「これは仏典の研究講述のできぬ無学の坐禪・誦經僧の自己弁護の作為であるとする学者もあるが、わた

くしは寧ろ、仏教学の知識の博さを競うて実踐修行を忘れている洛陽貴族仏教に対する、真剣な求道実踐的僧の警告、或いは貴族の豪華な造寺造像の大事業の下で、財と労力を微発せられて苦しんできた素朴な実踐的奉仏者である士庶の、貴族仏教に対する批判であり、その中から生まれる求道的反省の声と解したい⁽¹⁰⁾」と、撰者楊衒之がすでにかかる批判的意識の持ち主であることを指摘し、この説話が北朝仏教の隆盛と廢仏の因を描出していないだろうか。

經典解釈・注釈の法は、仏教隆盛への要因であつたが、他面、それが墮する因を内包していたことを知らねばならない。仏教が宗教としての存立を問われるならばこの説話をもつて銘すべきものとして受けとめねばならない。

慧遠の教學・教説・著作群から、中国仏教史の上で慧遠の意義は奈辺に求められるのであるか一言すれば未だ里標の上に立つたという実感である。慧遠の教學の把み難さというより、それを取りまく情況は極めて不確な事柄が多すぎるということもある。すなわち、彼の撰述群が客観的に評価することのできぬ困難さがある。その第一に、何故慧遠の著作物のみ残され伝えられたか、それを慧遠教學の絶対さであるとの一言でもって結論付けられず、さりとて、撰述注疏の一經をもつて他の注疏經と比較するのは余りに短絡すぎないかという危惧感である。

再び陳寅恪氏の言を引くが、「大乘義章」の題下に『草書惑人、傷夫之甚。伝者必真、慎勿草書』の十六字に何にかそこに示唆するものがるとし、『敦煌写經の仏經疏は、大方草書である。……經論は真書（正書）され、而れども注疏は草書である。』ここにどのような意味があるのか。疑問としてなげかけているが、古人の經論・注疏の書写には何らかの綱領が存在したのではないかとの暗示をなげかけるのである。

ここに慧遠の一經疏をとり挙げることに、なお解決しなければならない前提条件があるようである。また、大乘義章の理解こそがこれへの里程ではないかとも思われる。しかし、その浩翰な著書と、多くは切り取りの引用に終る例が多い。そこが慧遠を誤った方向へ理解させ、後學に迷盲を起させる。『大乘義章』の理解こそが、慧遠佛教を理解

するのではないかと、確信するに至る。またこれが、六朝・隋唐仏教学理解へ連続するものとして一応の結論としよう。

注

- (1) 「続高僧伝」卷八・大正藏五〇卷四八九頁下—四九二頁中、塚本善隆「北周の庵仏に就いて」上・下(東方学報、京都第十六冊、第十八冊)、野村耀昌「周武法難の研究」、横超慧日「慧遠と吉藏」(結城教授頌寿記念仏教思想史論集)・四三三頁—四五〇頁)、鎌田茂雄「淨影寺慧遠における大乗思想の展開」(東洋文化研究所紀要、第三十四冊・四七頁以下) 等多くの論稿を見ることができる。
- (2) 前掲の横超慧日、鎌田茂雄には慧遠撰述書について挙げられているが、これは「続高僧」伝によって列挙した。
- (3) 藍吉富『隋代仏教史述論』(第四章隋代仏教的風尚及南北仏教偏尚的統一)一三〇頁以下(六三頁)を参照。なお、第五章隋代重要僧人之歴史地位及影・第四節慧遠与彦琮・一九九頁—二〇八頁
- (4) 「続高僧伝」卷九・大正藏五〇卷四九五頁・牧田譲亮「宝山寺靈裕について」(東方学報京都三十六冊)に詳細に考究されこれに負うことが多い。
- (5) Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tounhuang in the British Museum. by Lionel Giles. p 170
- (6) 横超慧日『涅槃經』前篇・第五章仏の入滅と涅槃經・四九頁
- (7) 碩波護「唐代における僧尼抨君親の断行と撤回」(『東洋史研究』第四十卷第二号)十一頁
- (8) 矢吹慶輝『鳴沙余韻解説』五五頁—五八頁
- (9) 吉川幸次郎『吉川幸次郎全集』卷八・八頁、義疏、義記について仏教研究者の扱いは、皮相的な面にとどまる傾向があつて、解釈学として経学史の上で考察を加える要がある。とくに隋唐の注疏類の輩出を考えるならば、仏典の義疏と経学の義疏を比較検討することが今後の課題ではなかろうか。とくに慧遠の義記義疏は「經」の義疏に比して簡略であると思われる。また、小南一郎氏は、「漢字の表現」(『日本語の世界』) 3.

中央公論社)二二八頁二二一九頁)に「義疏の文章」として、「無理な理屈の展開が往々にして見られることも確かである」と、その限界を示しているが、これも仏典注釈を考えるうえで重要視しなければならず、そこに至る動機をさぐらねばならないであろう。

- (10) 『洛陽伽藍記』卷二・塚本善隆『魏書私老志の研究』四一頁。
- (11) 陳寅恪「大乘義章書後」(陳寅恪文集之三・『金明館叢稿二編』)一六五頁

十地經の誓願説

大南龍昇

はじめに

初期大乗仏教の教理的特徴の一つは、誰れもが菩提心を発し、修行して、仏に成りうるという「菩薩の觀念」に立脚する、という点にあるといわれる。「菩薩の觀念」を形成する諸要素としては、菩提心の自覚、六波羅蜜実践の重視、利他行、十地の階梯、智悲の不二⁽²⁾、等が挙げられるが、これらに加えて誓願こそは、菩提心の自覚とともに菩薩道に行動的性格をもたらす極めて重要な原理といえよう。⁽³⁾

誓願とその思想に関する研究の中で、最も盛んに行われたのは阿弥陀仏の本願であろう。その理由は、浄土教の教理、思想にとって本願の占める意味の重要性に関わるからである。浄土教研究の代表的な著述には、經典論・仏陀論（阿弥陀仏論）・本願論・淨土論・實踐論、あるいはそれに淨土思想論を加えた五、ないし六編より構成されるものが多い。これをみても本願（誓願）思想が淨土教研究の不可欠の研究対象であることが分る。このように阿弥陀仏の誓願が数多く見られるのに比べれば、誓願そのものの全般的、もしくは個別的研究は必ずし

も多いとはいえない。その中から代表的なものを選んで誓願思想の概略をのべてみよう。

誓願思想の歴史的変遷を簡潔に概説したるものとしては、これも淨土思想、就中、本願思想研究の一部であるが、藤田宏達博士の研究が注目される。⁽⁴⁾

博士によれば、誓願の起源は当然、原始仏教に求められるが、そこではもっぱら生天、福樂を願うという世間的、在家的性格をもつ、に留まるところ⁽⁵⁾。部派仏教に至ると大乗仏教の本願思想成立に大きな役割を担つた『ジャーダカ』の影響を認めなければならないが、なかも然燃燈仏物語の中にその先駆思想が見出され、南北部派についていえば北伝部派の部派に、より密接な関連があると指摘している。さらに北伝部派に関しては、「菩薩の誓願が本生の釈迦を中心としたものであるから、大乗のそれとは同一視できない」とことわり、特に『婆沙論』と『マハーヴィアストゥ』の誓願思想に注目する。前者にも大衆部系の説く悪趣願生に一致するものがあるとする西義雄博士説を支持し、後者の誓願は利他行の影響が強いが、未だ淨仏國土思想の展開はない

とされる。⁽⁶⁾

大乗菩薩の誓願は、古来、総願と別願の二種に大別される。望月、木村、干潟等の諸博士もこの分類に従つて論を展開しており、藤田博士もこれを一般願と特殊願という名称を用い、二類型に分けて論ずる。

博士は初期大乗における一般願の代表である四弘誓願の根拠が小品系の『道行般若經』にあること、さらに同經には淨仏国土の誓願の見ら

れることを指摘し、また一般願として特色あるものに、『十地經』の十大願を挙げている。⁽⁸⁾ そして十地經の誓願説が一般願として分類されるその理由は、十願の内容が『無量寿經』の四十八願や『大品般若經』の二十八願（もしくは二十九願）よりも「表現が抽象的であり、整理された跡を示」すためであり、従つて「特殊願を一般願の形で広説したもの」ともみられている。表現の抽象性ということは、なにを基準にして判断するかということは一つの問題であろうが、確かに願の内容は無量寿經、般若經が具体的であるのに比べれば、十大願は抽象的な感がなきにしもあらずである。ただ、十願が二經の願に比べて整理された感があるとはいえ、各經典の成立史的見地に立てば、この意見は必ずしも妥当とはいえないであろう。また十地經の十大願に類するものが華嚴經の諸品に見られることは、すでに望月、干潟、藤田諸博士によつて指摘されている。⁽⁹⁾ これらの十種心、十願もまた藤田博士のいうように般若經、無量寿經のそれと比べれば抽象的な内容をもつてゐる点で共通している。またこれらの誓願、各種心を十種にまとめるところに、華嚴系統の經典の獨特な傾向が窺われるようである。

十地經の誓願説の研究には、近年の伊藤瑞叡教授の一連の研究の中

の十地經の初地に対する研究⁽¹⁰⁾がある。本稿を記すに当たり多大の示唆を得、直接御示教も受けている。また壬生台舜博士には、いくつかの貴重な問題の御指摘と教示をいただいた。記して謝意を表する次第である。

一

十地經において、誓願は十地の菩薩道全体を貫いて菩薩を成仏に導いてゆく行動原理である。誓願は当然、行を不可欠の条件としていることからすれば、願行説ともいへべきであろうが、ここでは主に誓願のなんたるかを論究する。菩薩の誓願は、初地の經説によれば百万阿僧祇にも満つる、と表現されてもいるが、特に十大願というものを具體的に説示したところに本經の特色があらう。そこで本稿は、まず第一に初地と発願についてのべ、さらに、十大願の内容と性格を明らかにし、第二に、それが十地全体にいかに関わっていくか、つまり十地説と十願の関係について検討する。これによつて、十大願が十地經の菩薩思想の中でどのような役割や意味をもつてゐるかが明らかになるであろう。

ところで經典の展開からすれば、十地が説かれる經緯がのべられる序分、即ち因縁分に幾許かの願に関する所説が窮われるので、まずはじめにそれについてのべてみよう。

仏菩薩が願の完成者、保持者であることは言うまでもない。序品では、説法處に來集したすべての菩薩が一生補處の者であり、「一切の菩薩の誓願を円満に実現しようとして、休息することなく(sarvabod-

hisattvapraṇidhānābhīnirhārāpratiprasrabha)』かかる劫、いかなる世、いかなる国土、いかなる(菩薩)行においても、それを自覺している。(11)等、菩薩としての諸条件を具備していると説かれる。これらの菩薩のために仏に代って、十地の教えを説示する金剛藏菩薩が仏から不思議な力を授けられる理由の一つに、「本願を発起しているからである。(pūrvapraṇidhānābhīnirhārena)」⁽¹²⁾があげられ、彼をして十地の法門を説かしめる毘盧遮那世尊は「本願の加持力(pūrvapraṇidhānādhīṣṭhānena)⁽¹³⁾」と福智によって金剛藏菩薩を加護すると説かれる。序品において疑問とされるのは、会座に連つた諸菩薩がすでに不退転位にあり、一生補處に住するほどの菩薩であるにもかかわらず、なぜ再三にわたり十地法門の開示を懇請するのかということである。これに類する疑問は誓願についてもいえるのであって、これらの菩薩がすでに一切の誓願を発起し実現に余念ないものであるのに、なぜ初地において十大願の法門が説かれるに至らねばならないのか、すでに菩薩達が発起した願の内容とはいかなるものをさすのかということである。これらの疑問に対しては、次のように考えることができよう。

即ち、会座の菩薩達は当然十地法門を知悉しているのであるが、あくまで難解なる十地法門を無知なる人々に開示するための利他的要請に基づく方便として、かような経緯がとられていると考えられ、またこの法門がすでに三世諸仏によつて説かれた真理であるとしても、極めて希有かつ漸新な教えであることを強調したいためでもあろう。また誓願についていえば、菩薩達が発起した願の内容はこの新たな十大願の説示によつて、再確認されることになるのであろう。

十大願は菩薩が初地歎喜地に安住したとき直ちに発起されるものである。菩提心や誓願が修行に先立つて発起されることは、一見自明のことのように思われる。しかし、十地經の場合はそれが十段階として構築された菩薩道の第一段階において発起される点に特色をみる。しかし、このように菩薩行の初段階での発願を説く經典は、十地經に限られるものではない。十地經に先行すると考えられる。『マハーヴアストゥ』では、十地説の初地に衆生利益(利他)の誓願が起こそされ、一方、菩提のための自利の発願も見られ、しかもその誓願は各地に発起されることが指摘されている。⁽¹⁴⁾

般若經の場合は、小品系の『道行般若經』守行品二三に、諸の未だ度せざる者は悉く當に之を度すべし。諸の未だ脱せざる者は悉く當に之を脱すべし。諸の恐怖ある者は悉く當に之を安んすべし。諸の未だ般泥洹せざる者は悉く皆當に般泥洹せしむべし。积提桓因、仏に問うて言わく、新發意菩薩が人を勧めて、其の勧欣を助ければ、何等の福を得るや。隨次第上菩薩が人を勧めて其の勧欣を助ければ何等の福を得るや。乃至、阿惟越致、上、阿惟顏に至る。人を勧めて其の勧欣を助ければ、何等の福を得るや。

と説く。ここには新發意、隨次第上(阿闍浮)、阿惟越致、阿惟顏の四種(四位)菩薩の四誓願を人(大品では善男子善女人)が勧欣するならば、その人の福徳は大きいと説かれている。この利他を目ざす四願は、四位に共通の誓願であるから、それはいうまでもなく初發心菩薩の誓願の内容でもある。しかも四願は四位に一貫して保持されるものである。しかるに大品系『放光般若經』親近品六五、『大品般若經』淨願品六

四（正しくは願染隨喜品）に至ると四種願を発起した四位菩薩について、善男子善女人は、無量阿僧祇の初發意菩薩の為に諸善根を隨喜廻向し、無量阿僧祇第二地第三地乃至第十地一生補處の諸の菩薩摩訶薩の善根を隨喜して阿耨多羅三藐三菩提に廻向すればなり。⁽¹⁸⁾

として、四位と十地との関連が示される。大品と十地經の十地説とが内容を異とすることはいうまでもないが、ここでは初發意菩薩は初地の菩薩を指すようであり、四願が初地菩薩の發願の内容とされるに至る。⁽¹⁹⁾

菩薩の十大願には普賢菩薩所發の十大願、初學の菩薩所發の一一種の十大願等があるが、本經の十大願が『菩薩地持經』第九住品の十大願とともに初地菩薩の所發のものと見えられているところにも、他の經典のそれと異なる本經の十大願の特色があろう。

十地經の初地に発起される十大願とは、各願文 자체が示す要約的な言葉をもつていえば次の如くである（以下、願名は漢訳『十地經論』所引の經のものを用いる。なお十大願の願名には菩薩地持經の十大願を簡潔にした『攝大乘論釈』のものがある）。⁽²⁰⁾

第一願 一切の劫数における仏出世の数において、大供養・恭敬（mahāpūjopasthāna）を休息しないこと（「供養恭敬願」）。

第二願 一切の劫数における仏出世の数において、正法の攝取（sa-ddharmaparigraha）を休息しないこと（「攝護正法願」）。

第三願 一切の劫数における仏出世の数において、「兜率天宮の住を初めとして」大般涅槃に至るまで「諸仏に」往詣する」と（yāvan mahāparinirvānopasamākramana）を休息しないこと（「尽往攝法願」）。

第四願 一切の劫数における正行の数において、發心を成就する」と（cittotpādābhīnirhara）を休息しないこと（「心得增長願」）。

第五願 一切の劫数における衆生界の数において、衆生界を成熟せしめる（sattvadhiatparipācana）を休息しないこと（「教化衆生願」）。

第六願 一切の劫数における世界の数において、世界の差別性に入ること（lokadhātuvaimātriyāvatāraṇa）を休息しないこと（「十方世界無量差別入願」）。

第七願 一切の劫数における仏國の数において、一切の仏国土を淨める」と（buddhakṣetrapariśodhana）を休息しないこと（「淨佛國土願」）。

第八願 一切の劫数における正行の数において、大乘に入ること（mahayānavatāraṇa）を休息しないこと（「入大乘道願」）。

第九願 一切の劫数における正行の数において、虚しくない一切の動作性（anoghasarvaceṣṭata）を休息しないこと（「所作利益不空願」）。

第十願 一切の劫数における正覺の数において、大智の神通の成就（mahajñānabhijñabhibhīnirhara）を休息しないこと（「求大智慧大神通等願」）。

經典によれば、これらの大願を発起したとき、十大願は十の觀点からなる究極性（daśa niṣṭhāpadhāḥ十不可尽法）を有すると説かれる。十尽とは（1）衆生界尽（sattvadhatu-niṣṭhā）、（2）世（loka）界尽、（3）虛空（ākāṣa）界尽、（4）法界（dharma-dhatu）界尽、（5）涅槃（nirvāṇa）界尽、（6）仏出世（buddhotpāda）界尽、（7）如來智（tathāgata-jñāna）界尽、（8）心所緣（cittālambana）界尽、（9）仏境界たる智に入る（buddha-visaya-jñāna-pravēśa）界尽、（10）世転（loka-vartani）・法転（dharma-vartani）・智転（jñāna-vartani）の界尽である。即ち十大願は、衆生界をはじめとする十種の世界の究極を

究めるのであり、いわば時間と空間を超えて無限の対象を抱含してゆくものと考えられる。

そこで、十願の内容と性格を十地經論が要略するところの所説に従つて述べてみよう。前述した如くに、『マハーヴィストゥ』では菩薩の誓願が自利利他の二面性を有するとあつたのに対し、道行般若經の四種願は完全な利他的性格のものである。ここに大乗菩薩の誓願の性格を見ることができよう。

そのことは十大願の場合にもいえるのである。ただ、第一供養恭敬願と第二攝護正法願に対する十地經論の所説のように、前者を「福德の資糧を満足すること」、後者を「智の資糧を満足すること」と要約されるのを見ると、菩薩自らの菩提の因を長養するための資糧を意味する、即ち、自利的性格の願であるかのようにも受け取られる。しかし、そのことは十地經論自身が「この殊勝なる菩薩の願は声聞〔辟支仏〕の願より二種によつて勝っている。熾盛で極めて多いこと(²⁵)*tu sbyans s̄in nañ ba*)と一切衆生と同行すること(²⁶*thun mon pa*)とよつてである」とのべる註釈によつて解消される。即ち、第一に、願とその実践が熾烈で盛んであること、第二に、常に衆生と共に利益を行うことという二点において菩薩願は一乗に勝っているといふ。このことは、十大願全体の性格が利他を目的としていることを明言しているのである。さらに第三より第七願までの五願の内容は、「五つは衆生を成熟せしめることで、いわゆる所依(身)は何か。心は何か。衆生は何ものか。何處に住するか。何處に住して成熟せしめるか。」の五点を満足するためであるとする。即ち、第三尽往攝法願は「所依」、

第四心得增長願は「心」、第五教化衆生願は「衆生」、第六十方世界無量差別入願は「住処」、第七淨仏國土願は「成熟」に要略され、これら五願はいずれも成熟衆生を目的とすると把えられている。さらに余の三願は、「自己の地を殊勝にすること、菩薩地を究竟すること、一切を究竟すること」で、第八入大乘道願、第九所作利益不空願、第十求大智慧大神通等願に対応せられ、これらは「如実に衆生を成熟せしめること」とあるように成熟衆生が進展し如実に実現した状態を示すものである。このように、第三願より第十願に至る七願は明からに成熟衆生に総括され、第一、第二願もまた同行衆生を基調とするものであるから、十願はすべて衆生を度尽しようとする利他願であると理解されるのである。⁽²⁷⁾

次に問題となるのは、誓願の発起とその実現の問題である。十大願は十の尽句に示された如くに、空間的に世界の究極を究め、またそれを完成するための十地の修行は、いわば無窮の時間を必要とする。その意味で菩薩の願は無限の空間と時間の中で実現されいかなければならぬ。また願はそれが実現されたならば、すでに願ではなくつてしまふという、いわば願はその概念に矛盾した性格をもつものである。しかしながら、十地は菩薩行の階梯であり、各階梯に種々の実践徳目が説かれており、それらは願実現の手立てである。とすれば、十地の各段階にはそれ相応の行果、すなわち願の実現があつてしかるべきであろう。そのことは、以下の經文とそれに対する世親の註釈から支持されることになる。

十大願が説かれるに当り、その直前の經文には、

I。So'syām pramuditāyām bodhisatvabhūmau sthitā sann imāny

evamrūpāni mahāpranidhānāni mahāvyavasān mahābhīmirhā-
rān abhinirharati。
(83)

かの菩薩は」の欲善なる菩薩地に住するや直ちに「れらのかくの如
き大誓願と大決心と大成就を発起する。

と説かれる。また十願を説き終つては、

II。imāny evamrūpāni mahāpranidhānāni mahāvyavasāyān mahā-
bhīmirhārān daśa pranidhānamukhāni pramukham kṛtvā pari-
pūrṇāni daśapraṇidhānāsamkhya rasatasahasrāṇi yāni bodhisatvā-
pramuditāyām bodhisatvabhūmau sthito 'bhīmirharati pratibha-
te ca.

かくの如き大誓願と大決心と大成就、そのような十の誓願門をはじ
めとする百万阿僧祇に満つる誓願を歓喜菩薩地に住する菩薩は「發起
し」具足するのである。

とある。ところで、十地經の諸漢訳では、IとIIの部分は、次のよ
うに訳されべし。

『漸備一切智德經』第一

I。若能得立悅豫地者、成菩薩住建立廣大無極之道、如是景
模無限大願弘誓之鑑。(正藏一〇・四六二a)。

II。以得親近具足十願、令無央數不可稱載諸菩薩衆、心懷悅豫、
住菩薩地、隨時開化。(同四六一c・四六三a)。

『十住經』第一

I。菩薩如是安住歡喜地、發諸大願、生如是決定心。(正藏一〇・

五〇一a)。

II。菩薩住歡喜地、以十願為首、生如是定心。(正藏九・五四五b)。

十不可尽法、而生是願、為滿此願勤行精進(同五〇一c)。

『六十華嚴經』第二二三

I。菩薩如是安住歡喜地、發諸大願、生如是定心。(正藏九・五四五b)。

II。菩薩住歡喜地、以十願為首、生如是等百万阿僧祇大願、以
十不可尽法、而生是願、為滿此願勤行精進(同五四六a)。

『十地經論』第一

I。菩薩如是安住菩薩歡喜地、發諸大願、起如是大方便、如是

大行成就。(正藏二六・一三八b)。

II。菩薩如是安住菩薩歡喜地、發諸大願、起如是大方便、如是

大行、以十願門為首、生如是等、滿足十百千万阿僧祇大願。
是菩薩住菩薩歡喜地、起如是等願。(同一四〇c)。

『八十華嚴經』第三四

I。菩薩住此歡喜地、能成就如是大誓願、如是大勇猛、如是大
作用。(正藏一〇・一八一c)。

II。菩薩住此歡喜地、發如是大誓願、如是大勇猛、如是大作用。
以此十願門為首、滿足百万阿僧祇大願。(同一八二b)。

『十地經』第一

I。菩薩住歡喜地、發如是大誓願、如是大勇猛、如是大作用。
以此十願門為首、滿足一百千阿僧祇大願。(同五三八c)。

II。初地菩薩、發如是等諸大誓願諸大勇決諸大出離、菩薩住此極喜
地中、十大願門以為上首、引發円滿百千阿僧祇諸余正願。(同五

三九 b)。

梵文經文中の mahābhūmirhā を「」では「大成就」と訳した。この訳語は漢訳の漸備一切智德經、十住經、六十華嚴には見られず、十地經論所引の經では「大行」、八十華嚴では「大作用」、十地經では「大出離」とそれぞれ訳されている。和訳では竜山草真教授⁽³⁰⁾は「大出離」、荒牧典俊教授⁽³¹⁾は「大行（大作用）」、伊藤瑞叡教授⁽³²⁾は「大成就」と訳している。

また abhinirharati を「」では「発起する」と訳した。漸備經では I の建立が意味の上で相当するが、II には見られない。十住經では「發」と「生」、六十華嚴でも「發」と「生」、十地經論は「發」と「起」、十地經は「引發」である。八十華嚴は I では「成就」、II では「發」と訳している。漢訳ではほとんどが abhinirharati を「發、生、起、引發」と訳し、大誓願を発起する意としている。ただし、竜山、荒牧、伊藤諸教授の諸訳では、この語は「成就する」と訳されている。abhinirharati (abhimir-hṛ) は、生、引發、発起の意味と成就、円満の意味があり、和訳に「成就」と訳される場合も、それは願を建立する、願を具足する意味で用いられているのであるが、一方、成就の語は、完結を意味する言葉である。

十地經論は、經說の「大誓願(mahāpranidāna)、大決心(mahāvivayavasāya)、大成就(mahābhūmirhā)」の発起について次のような註釈を加えている。その中、誓願とは希求する対象を形成することと(hed pa hi don mion par ḥdu byed pa) である(發諸大願者、隨心求義故)。決心とはそれを達成する方便(de grub par byed pahi thabs) である(起如是大方

便者、成彼所作方便勇猛故)。成就とはそれを達成する」と(grub par byed pa) と知られるべきである(如是大行者、彼所作行成就故)。「」の「初」地に住して、「」の「」を順次(rim gyis) に生ずるのであって、同時(cig car) にではないと知るべきである(菩薩住此地、漸次久習起此三行、非一時故)⁽³⁴⁾。

まず誓願とは、「希求する対象を形成する」と、即ち菩薩行の内容が形成されることと定義づけられるが、これは漢訳に「諸大願」とあるように発願の意味である。発願にはその完成を決意する意志が伴い、これが願の実現を推進する原動力となることから、「決心とは達成する方便」とされている。そして「成就とはそれを達成することである」というのであるから、この成就是願が実現される状態(漢訳十地經では「出離」)を意味する。「」では「成就(abhinirhāra)」は完成の意で註釈されているかの如くである。さらに続けて註釈者世親は、この三者は初地を実践する間に、順次に生ずるのであって、発願とその実現は同時に世親は理解していない。このように大誓願、大決心、大成就の三者が初地に生ずるのであるが、後述する如くに、十地經には「一地以降、十地に至るまで、十大願の実現が一貫して謳われるのである。このことからすれば、前述のような初地における願の実現は、完全な意味のそれではなく、あくまで一分の成就、実現と理解されるであろう。次に、十地説全体に対する誓願の関わりについて考察したい。十地經の各地の内容は、行相と果を骨子として構成されている。その中、果(十地經論の科文によれば「果利益勝」)は、初地の場合、調柔果利益勝

・発趣果利益勝・攝報果利益勝・願智利益勝の四分から成る。二地と三地では、調柔果・攝報果・願智果に三分、そして四地以上では経文の内容がほぼ類似し、反復されることから、十地經論の註釈は解説を省略する場合がある。この中、果利益勝に相当する経文は、ほぼ同一内容をもつて十地全体に反復して説示されている。初地の調柔果利益勝に当る経文中に、

(I) この菩薩が歡喜菩薩地に住するときに、広大な見(audarikadarśanā)と誓願力(pranidhānatāla)によつて、多くの仏が出現する。……かれはこれらの如来・應供・正等覺者にまみえて、妙なる意樂をもつて恭敬し、尊敬し、礼拝し、供養するのである。そして衣服、鉢の飲食、床座、病人に必要な医薬、資具を捧げ、また菩薩のために諸樂具を施し、また僧伽の衆に供養をなす。しかもこれらの善根を無上正等覺へ廻向して思惟する。(II)かの菩薩が諸仏世尊を供養するとき衆生を菩薩道に成熟させることができることが生ずる。かれは布施と愛語とによつて衆生を成熟させるのである。⁽³⁵⁾

と説かれる。この中、経文(I)の部分は各地に共通して説かれるもので、見仏する諸仏の数が地を追うごとに増加する。ただし、(II)は二地以降は省略されている。このような願力によつて諸仏にまみえ、恭敬、尊重、礼拝、供養してその功徳を菩提に廻向し、しかもこれによつて衆生を菩薩道に成熟せしめるとする利他行は、十願中の第一供養恭敬願と第五教化衆生願の実現を意味するものと考えられる。さらに攝報果利益勝に相当する経文中の在家、出家菩薩の報果、願智果利益勝も各地に共通した内容で一貫されているが、出家菩薩の報果もまた諸仏礼

拜と成熟衆生が強調されるのである。⁽³⁶⁾即ち、十地經では、菩薩、僧伽を含めた諸仏への供養恭敬の誓願の実現とそれが廻向し現成される成熟衆生の誓願の二願の実現を基調として各地の進展過程を確認していくかのように考えられる。換言すれば、菩薩の願行の進展を十段階を開いてみせたところに本經の菩薩道の特異な性格を見ることができよう。

二

ここでは、十地と十大願の関係について考えてみよう。世親は前述の如くに十大願の内容を第一、「福智」・「資糧の満足」、第三から第七願までを「成熟衆生」、第八から第十願を「如実の成熟衆生」をそれぞれ説示するとし、十願が成熟衆生を基調とした性格をもつことを指摘している。そのことは十願が成熟衆生の進行、完成される経過であると世親自身が理解したかのように思わせる。とするならば、第一願が初地、第二願が二地、そして第十願が十地というように、十願が十地の各々に対応して振り当たれてているのであろうか。結論的にいえば、両者が密接に対応し、結びついているということは言難いのである。ただ例え、第五教化衆生願は五地中に深く関わっているかに看取される。その理由は、第五地の特相が「無量の方便、神通によって世間の作用を生起する多宝(apramāṇapāyābhūjīta-loka-kriyābhūmīrhāra-Bahu-ratna)」と簡潔にいわれるよう、衆生への大悲が現前した菩薩はすべての善根を衆生を救護するために發動すると説かれている。成熟衆生に関する所説を経文中に摘出すれば五地に到達するときに生ずる

「十種の清淨意樂の平等性」の中の第十に、「衆生成熟の平等性 (sarva-

(38)

(44)

satvaparipācana-viśuddhyāśaya-samatayā)

があげられる。また五地に入れ

ば、菩薩の菩提分や道支の清淨業がよくなされ、遂に「如実性 (rathta-

tā)」に到達したものとなる。そして、

本願力を保持しているから、慈と悲があつて一切衆生を捨てず、福智の資糧を聚め (pranidhanabalādhānatā ca kṛpāmaitribhāyam sarvasatv-

parityāgatas ca punyajñānasambhāvoupacayatas ca)

(39)

……。

あるように、本願力によつて福智「糧を聚め、もひに慈悲の資糧、如來の十力、四無畏、十八不共佛法、仏國土の變現、莊嚴等、昼夜に他の心を捨てる者となる。一切衆生を菩薩道に成熟させよべと努力してゐるからである (rātrīndivam anyacitta parivarjita ca bha-

(42)

vati sarvastvatvaparicābhāvyogatayā)。

といわれ、更に「四攝事等によつて衆生を成熟」⁽⁴¹⁾し、世間的実踐に効果のある種々の世間智を具足するとも説かれる。

第七淨仏國土願と七地との関わりは、入地の条件となる「十の殊勝精勤」の第七に、「仏國土の變現、莊嚴の成就を発起する (buddhakṣetravīthapanālankārbhūmīrām cābhūmīrātāti)

とある程度で、特に認められない。

第十求大智慧大神通等願と第十地については、十地に入つた菩薩の放つ光明に「具足一切智性神通 (sarvajñatābhūjñāvatyo) と名づける光明」⁽⁴³⁾があり、また十地の菩薩は、

かれはこのようないの自在を体得し、善く決択された大智の神通があつて、欲するままになつてゐるのである (Sa evam jñānavasītāprā-

ptah suvinicītamahājñānbhijna ākānsēan)。

ところへ。このようだ、わざかな例外的な用例は見られるものの十地と十願とを対応させて考えることには無理がある。とするならば、世親の理解をどのように考えたらよいのか。即ち世親は、菩薩が行すべき利他的な要綱である十願の構造の中の進展を認めていたので従つて、それは必ずしも十地に具体的に対応させて理解していたのではないということにならう。

十大願は初地に発願され、そこで一分の成就を見る如くであるが、一地已上の菩薩行と誓願との関わり、さらにそれがどのように展開するのか、という問題を各地に検討しなければならない。また十地経では、十地に十波羅蜜が対配されているが、就中、第八願波羅蜜と十地、十願との関係についても考察したい。

第二地 十地經論によれば、三聚淨戒の利益衆生戒の説相の中に、十善道によつて声聞道、獨覺道、菩薩道の三種の学道が実現される」とを説き、二乗に比べて菩薩道が勝れているのは、菩薩の心が広大にして大悲と方便を有し、

大願に結ばれ、一切衆生を捨てないからであり、広大なる仏智を正しく対象として修行してゐるからである (saṃbadhāmahaṃpranidhā-

(44)

tayā sarvastvatvaparityāgata� buddhajñānavipulādhyālambanatayā)。

と説く。菩薩は十不善業を行つたために悪趣に墮して苦しむ衆生を見て安住に導かんとし、「自ら正しき修行に住し、他をも正しき修行に任せしむ」という心意樂を起す。この心意樂が大願と直結することによつて、一切衆生を捨てず、しかも仏智に淨められたとき菩薩の十善

道が大行を成就するといふのである。

第三地 菩薩は有為相なる衆生を見てこれを救うために正法を尋求する。これは十願中の第二攝護正法願を根基とする実践といえよう。ところど、これに至る過程は次の如くである。即ち、衆生を救済するためには一切法を如実に見る智を獲得する以外はない。その智慧は禅定より生ずる。巧みな禪定に基づく慧の観察は多聞によつてもたらされる。こうして正法の尋求に勤めることになるのである。また三地は、静慮あるいは等至（四禪・四無色定・四無量心・五神通）が行相の中心となるが、それらは願力に基づくものとされる。

かの「菩薩」は、これららの禪定と解脱と三昧と等至に入るも、これにより出ずるもの、菩提分を円満するのを見るといろくよく思はば

からて、願力によつて生ずる以外にはそれらの力によつて生ずる」とはなし（Sa imāni dhyānāni vimoks̄aṇā samādhīn samāpattiś ca samāpadyate vyutti s̄tāte na ca teṣām vāśenopapadyate 'nyatra yatra bodhyāga-paripūrīm paśyati tatra samcintya pranidhānavāśenopapadyate⁽⁴⁷⁾。とあれば、静慮からの出入の場はあくまで衆生の迷いの世界であり、衆生と共になる菩提分の円満は願力によると説くのである。

第四地 ここでは菩薩は仏への不壞の淨信をもつて三十七菩提分法を実践し、如來の家において長ずるものとなるが、これらの菩提分は、一切衆生に愛愍を持ち、先に発起した本願によつて支えられ、大悲を先導となし、大慈を具足し、一切智者の智を依所とし、仏国土の変現、莊嚴を実現し（Tac ca sarvastavasapekṣatayā ca pūrvapranidhāna-bhinihāropastabdhata� ca mahākarunāpūrvangamata� ca sarvajñānād-

hyālambanatayā ca buddhakṣetra-vijhapanālambhārabbhirhāratayā ca) ……⁽⁴⁷⁾

とあるように、初地に起された本願と大慈悲、智慧にその実践の根本をおいている。この中の「仏國土の變現と莊嚴の実現」は、第七淨佛國土願に関わるもので、第五地の前掲経文にも指摘される。第五地については前述した通りである。

第六地 菩薩は有為法を自性空、寂靜と観察する」とによつて三解脱門を生じ、般若波羅蜜を獲得する。三解脱門の無願解脱門とは、大悲を先として衆生を成熟するほかには、なんらの願求を生ずるゝことがない。このよにしてかれに無願解脱門が生ずる（anyatramnah-karunāpūrvakat satvapariṇācanād evam asyāpranīhitavimokṣamukham ājā-tanī bhavati）。

として端的に衆生の成熟が願の目的であると述べる。同様に、覺支の完成に努力して垢穢に穢された有為法を縁起性と知り、これを断ち切りんとするのであるが、しかし、

衆生を成熟せんがために、一切の有為法の究竟の寂滅に達してはならない（na cātyantopasāmām sarvasaṃskārāṇām avirāgayaśyāmaḥ satva-paripācanatātayai）。

として、あくまで有為法としての迷いの世界にとどまつて成熟衆生の実現を目指すことを強調するのである。

第七地 菩薩はこの地に安住して十波羅蜜を円満に体得し、一切の覺支が剝離に円満される。ただし、これは加行の行の円満の段階（加行分）であつて、第八地より究竟地に至らなければ無巧用の加行の完成とはなりえない。初地より第七地に至る加行分の進展を説く中で、

第一の菩薩地では、一切の誓願を正しく所縁となして菩薩の一切の
覺支が刹那毎に円満され (prathamāvāp bodhisatvabhūmāu sarvapraṇi-

dhanādhvālambanena bodhisatvasya sarvabodhyangāni kṣane kṣane pariṇūryante) …… 第二(地)に於ては、本願を增長して法の輝きを得て (trīyāvām pranidhānavivardhanatayā dharmaavabhasapratīambhena) …… 第七
菩薩地では、一切の仏法を等しく発起する」といって、一切の覺
支が刹那毎に円満される。⁽⁵⁰⁾

と説かれるのは、初地の發願が第二地でさらに増長し、七地に至つて
深化されるさまを簡潔に示すものである。しかし、七地までの加行分
は智の成就にすぎず、「大願・方便・智・神通力を持つ者」のみが
「雜染であるけれども清淨なる世界 (samklistavisuddhās ca lokadhātor)⁽⁵¹⁾」
と「一向に清淨なる世界 (ekāntaparisuddhyās ca lokadhātor)⁽⁵²⁾」の中間界
を超えることができるとする。そして、七地に住する時に「大神通智
の門にして地を淨むる百万に満つる三昧に入る (mahābhijñānamukhāni
paripūrṇāni dasasamadhiśatasahaśrāni bhūmiparisodhikāni samāpadyate)⁽⁵³⁾」と説
く。これらのことは、第十求大智慧大神通等願の実現を意味するもの
であろう。しかも菩薩は七地で「滅尽に入り、それに住するのである
が、しかしそれを現証することはない (na sāksātkaroti)⁽⁵⁴⁾」と説かれる。
そして、

かれは誓願力によつて「三界に生ずる」とを現わすけれども、それは
衆生を成熟するためであつて、世間の諸垢に汚される」とはないと
(traihātukopapattiṁ ca pranidhānavasenābhinnarati satyapariṇācanāthaṁ
na ca lokadosair lipyate⁽⁵⁵⁾)。

という。いわゆる無住処涅槃の有り方が衆生成熟の誓願力に発するこ
とを明かすものである。

第八地 本地では、十波羅蜜中、願波羅蜜が最勝とされる。十地に
布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧・方便・願・力・智の十波羅蜜
を対配させるのが、本經の特色であるが、各地の内容から見るとき、
第三地と忍辱波羅蜜、第四地と精進波羅蜜、第五地と禪定波羅蜜のよ
うに、必ずしも地の説相と波羅蜜の関係に妥当性があるとはいえない
ものもある。しかるに、第八地と願波羅蜜との関係は極めて密接なも
のがある。經の展開に従つていえば、まず八地の冒頭には、

第七菩薩地において決択がよくなされ、智慧と方便とによりて道を
よく清淨にし、資糧がよく聚められ、(一)大願がよく結成せられ
(suparibaddhamahāpranidhanah) (以下(二)より(四)まで省略)(二)大悲惑によ
つて一切衆生を捨てざる加行があり、無量なる様々な智道に従つて、
かれは一切法の本来不起性に如実に入り、……無生法忍を得たとい
われる。⁽⁵⁶⁾

として、八地菩薩は無生法忍を得、しかも「無功用の法性を得る」と
も説かれる。十地經論によれば、經中の(一)から(七)に至る内容は初地か
ら七地までの要略とされる。従つて「大願がよく結成される」のは、
当然初地を意味するが、十地經論では「初地等において願が結成され
る (Sa dān po la sogs par smon lam śin tu bla la sogs pa)」といふして
願は各地に結成するという意味に理解していく。

無生法忍を得た菩薩は無相空寂に墮して、「世間の現行を行づるこ
と (laukkikān samudācārān samudācarisaty)」といつて一切の世間、出世間的

行為が行なわれなくなる危険が生ずる。そこで不動地に到り、「本願力の所持に住する (pūrvapraṇidhānabalādhānasthitasya) 菩薩」⁽⁵⁸⁾ に対して、さらに十力・四無畏・不共仏法の仏徳の成就を希うべきであるところ諸仏世界からの七種の要請が行われる。その第三には、

衆生の利益を達成しようとして、智門の不思議性と本誓願を憶念せよ (pūrvapraṇidhānam anusmara satvārthaśamprāpanam jīanamukhaścintya-tām)⁽⁵⁹⁾。

との要請があり、衆生利益を目的とする菩薩の智の成就のための無量の業が要請され、かつ実現される。八地における智成就の業が前七地のそれと異なる第一の特色は、菩薩の身が無量であるか、一身であるかの点にある。すなわち、

今この地に昇った菩薩は、無量の身の差別によつて、菩薩の行を実現する力を体得して、(imāñ punar bhūmiṁ samāruḍhasva bodhisatvasyāpramānakāyavibhaktito bodhisatvacaryābalañ samudgacchati)° また無量の音声の実現 (apramāṇaghosābhīnirhārataḥ)

無量の智の実現 (jñānābhīnirhārataḥ)

無量の受生の実現 (upapattyābhīnirhārataḥ)

無量の国土の厳淨 (kṣetrarapisodhanataḥ)

無量の衆生の成熟 (satvaparipācanataḥ)

無量の諸仏の供養恭敬 (-buddhipūjopasthānataḥ)

無量の法身の覚了 (dharma-kāyanubodhataḥ)

無量の神通力の保持の実現 (-ahbijñābaladhadhānābhīnirhārataḥ)

無量の衆会の差別の実現 (parṣanmanḍalavibhaktiyabhīnirhārataḥ) の故

に無量となれる身口意業の実現によつて一切の菩薩行の力を体得する。それは不動性によるからである。⁽⁶⁰⁾

ここに列举された十の身口意による菩薩行の内容には、十大願のほとんどが含まれている。そして従前の菩薩行と異なる第一の特色は、善巧方便の智をもつて実現された無巧用にして生じた菩薩の慧によつて一切智者の智を伺察する (mahatyopāyakauśalyajīanābhīnirhārataḥ bhogaprasītayā bodhisatvābuddhyā sarvajñājnānam vicārayan)⁽⁶¹⁾。

とあるよつて、無巧用の菩薩の慧による点である。いづつして無量の身に関する智を成就した菩薩は、「一切衆生を教化する」ことにおいて自在者となつて「願の自在性を得る (prāṇidhāna-vāśitām ca pratilabhatte)⁽⁶²⁾」等の十の自在性を得るに至る。そして自在性の獲得によつて八地の菩薩行は、智を先導とする般若波羅蜜と大悲を先とする善巧方便によつて「願をよく成就 (prāṇidhanasvabhīnirhītās)」⁽⁶³⁾、如来に加持されて衆生の利益の行がより完全なものとなつてゆくのである。また意業力 (āśayabala)、深心力 (adhyāśayabala)、大悲力 (mahākaruṇābala)、大慈力 (mahāmaitribala)、縦持力 (dhāranibala)、弁才力 (pratibhānabala)、神通力 (abhi�nābala)、波羅蜜力 (pāramitabala)、如來の加持力 (tathāgatādhīṣṭhānabala) に加えて「一切の菩薩行を棄てざるが故に願力が安立される (prāṇidhanabalasupratīṣṭhāś ca bhavati sarvabodhisatvakriyānusargatvāt)」⁽⁶⁴⁾ と願力を含む十力が具わるのである。

」のよつた十力が安立された状態かい、第八の智地 (jīanabhuñi) は不動 (acala) 地ともいはれるが、」の地は更に九の別称を有する。すなわち、〔不退地 (avivartiyabhūmau)、〔難得地 (durāśadabhuñau)、〔四

童子地 (kumārabhūmau)、(4)生地 (janmabhūmau)、(5)成就地 (parinispāpan-

nabhūmau)、(6)究竟地 (parinīśhtabhbhūmau)、(7)加持地 (adhisthānabhūmau)、

(8)無巧用地 (anābhogabhbhūmau) をあげ、その第八に「誓願がよく成就されるから涅槃地とよばれる (nirvāṇabhūmir ⁽⁶⁵⁾ity ucyate) svabhīnirhṛtprā-

⁽³⁾nīdhānatvat」) と説く。この涅槃地は第五難勝地、第六現前地にいうと

いじの菩薩の無住處涅槃を意味するのである。すでに第八地が前七

地と異なる点として、無量身を現し、しかも無巧用の菩薩行を実現することが指摘された。いわば菩薩の質的転換がもたらされたことになる。そのような菩薩行のあり方をもって、初地の十大願の成就された状態とし、これを願波羅蜜とするのである。しかし、これもまた、あくまで八地としての願成就の意味に受けとるべきである。

第九地 菩薩は衆生成熟のために、再び衆生心の仮設の諸相を觀察し、衆生の行為の多様性を知悉し、これに応じた解脱の教えを四無礙智の説法をもって教授する。その際、法の了得は陀羅尼門によって獲得されるが、そのありますまは、

かれはさらに誓願のみによつて正等覚者の面前において法門の光明を領受す ⁽⁶⁶⁾ (Sa prāṇidhāna mātreṇa bahuttaraṁ samyakṣambuddhasākṣad dharmamukhālōkam ⁽⁶⁷⁾ sampratičchati)。

と説かれる。

第十地 いこでは菩薩は如來についての諸智を得、「不可思議と名づくる菩薩の解脱 (acintyam ca nāma bodhisattvamokṣa)」を獲得する。

就中、誓願との関わりを示すものは、十大願中の第三尽往攝法願で、兜率天より大般涅槃に至る如來の所作を神変を用いる」とによつて、

衆生の意樂のままに自由自在に実現するようになると説くのである。

以上述べたところの要点をまとめて本稿の結びとしよう。

(1) 初地、あるいは修行の初段階に発願することは、十地經に先行する『マハーヴアストゥ』、道行般若經に例をみることができる。

(2) 十大願は常に衆生と同行することによつて実現され、また成熟衆生を基調とした利他願であるというのが、十地經論の立場である。

(3) 十大願は初地に発起されるというのが、經文の主意である。しかるに十地經論では、初地において願は達成されるという理解が示されているかの如くである。そのことは、經文の展開からすれば、十地經論の果利益勝に相当する部分で裏付けられる。

(4) 十願が十地に対応して配されることではなく、当然なことではあるが、十願全體が各地に関わつていてあるといふべきである。

(5) 第八地と願波羅蜜は密接に関わり、特に十願との関係は重要である。

(6) 十地經は、成熟衆生の誓願の実現を基調とし、願行の進展を十段階に開示したものといえる。

註

(1) 平川彰『初期大乗仏教の研究』(春秋社)三一九頁には、初期大乗仏教教理の特徴を諸学者の説を紹介しておいてある。

(2) 西義雄編『大乗菩薩道の研究』(平楽寺書店)所収「般若經における菩薩の理念と実践」。

(3) 山田竜城『大乗仏教成立論序説』(平楽寺書店)三三三四頁以下は誓願の菩薩についてのべる。水野弘元「大乗經典の性格」(宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』三省堂)二六二頁には、初期大乗の特質の一つに願行思想を

あげてある。

(4) 藤田宏達『原始淨土思想の研究』(岩波書店) 第四章第一節「本願思想の系譜」。

(5) 村上真完「Panjahi 詔願」(『仏教論叢』第十号)は、原始仏教の誓願説をニカーヤ阿含に求め、用例を整理して次のような特色を指摘する。即ち誓願が布施、供養など何らかの善行をもって起される事。願の内容は自利的であり、三惡趣に墮すことなく富貴の家に生まれること、聞法して解脱すること、仏に遇うことなどで、そこに利他を強調するものは見られないといふ。このような願の内容は、自利的であることは別にして十地経の誓願に継承されていると思われる。

(6) 博士の研究は、望月信亨『淨土教の起源及發達』(山喜房仏書林)第三篇「本願論」、木村泰賢『大乘仏教思想論』(大法輪閣、『全集』第六卷)、千鶴竜祥『本生經類の思想史的研究』(東洋文庫)、田賀竜彦『授記思想の源流と展開』(平楽寺書店)、西義雄前掲書、等の所説に注目されている。

(7) 同じく博士は、一般願の代表とされる四弘誓願そのものは後代にまとめられたとしても、「弘誓」の語は初期大乗から用いられたとする。弘誓は大乗經典中に菩薩が「弘誓の體を被る」という表現で縷々説かれるもので、平川博士(前掲書二八頁)は初期大乗の菩薩思想の特色とみておられる。

(8) 前掲書四一九頁。

(9) 「十種清淨之願」、「十種大心」、普賢の「十種廣大行願」、「十種發普賢心」、「十種普賢行法」。望月前掲書五三五頁、千鶴前掲書一三六頁以下、藤田前掲書四二〇頁。

(10) 「十地基本内容の体系的構造——その一、第一菩薩地につゝ——」(『法華文化研究』第三号)。その他、十地経の誓願思想との関連を示唆していく中觀、唯識論書を中心に戯の自性の構造を解明した論文に藤堂俊英「願の自性の考察」(『淨土宗学研究』第一四号)がある。これは從來の誓願思想の歴史的展開、内容の類型化の研究と異なり、願の本質に論及している。

(11) J. Rahder "Dasabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi" P. 1, l. 13~l. 14

(12) Rd., P. 4, l. 10 同じく金剛藏の「願は善く決定す也 (suvinicicitam idam prajñdhānam P. 4, l. 20~l. 21)

(13) Rd., P. 3, l. 9~l. 10

(14) 藤村隆淳「『マハーヴィアスン』所説の菩薩思想—十地に見られる菩薩の実践行について」(『日本仏教学会年報』第四十五号)三五頁、四三頁、四五頁。なお同氏に「誓願思想について—初期仏教における誓願と『マハーヴィアスン』の誓願思想と—」(『密教文化』第一〇九号)もある。

(15) 正藏八・四五六^c。

(16) 第二の隨次第上菩薩は、この經文の直後に阿闍浮菩薩といいかえられている。道行般若等小品系般若の四位説については、平川前掲書「四位菩薩の階位」等の研究がある。

(17) 正藏八・一〇一^c。

(18) 正藏八・三五八^c~三五九^a。

(19) 藤田博士の指摘される如く、般若經の誓願説の特色としては、さむに淨仏国土願がある。道行般若では、般若波羅蜜との関係で五願が説かれるが、修行階位については述べていない。淨仏国土願は、大品系では二十八願に増拡されるが、ここでも修行階位との関わりはない。ただし、『大品般若經』発趣品二十(『放光般若經』治地品)では、「善根をもつて淨仏国土に廻向す」(正藏八・二五八^a)と第三地に関連づけて説れるものもある。

(20) 『望月仏教大辭典』第三卷二二八九頁「十大願」の項。望月前掲書五四一頁には、世親の『發菩提心經論』の十大願は乾慧地で發願することが指摘されている。

(21) Rd., P. 14, l. 11~P. 16, l. 23 十地經論(正藏二六・一三八^b~一四〇^c)。なお菩薩地持經卷九(正藏二〇・九四~九五)の十願は真諦譯撰大乘論卷第十(正藏三一・一一五^c)には、(一)供養願、(二)受持願、(三)転法輪願、(四)修行願、(五)成熟願、(六)承事願、(七)淨土願、(八)不離願、(九)利益願、(十)正覺願とある。

(22) Rd., P. 17, l. 1~l. 12

(23) Peking. vol 104, 183b~s' 正藏二六・一四一^a。

- (24) Pk. 184a⁶~⁷ 正藏11K・1四1 a。
 (25) Pk. 183b⁸~184a⁹ 正藏11五・1四1 a。
 (26) Pk. 184a¹~² 正藏11六・1四1 a。
 (27) 藤堂俊英前掲論文八一頁。『瑜伽論』菩薩地卷四五（正藏三〇・五四三
 ハ）に発心願・生願・行境願・正願・大願の五願があり、これらは十大願
 は第五の大願に含まれると説かれる。窓基『成唯識論述記』卷十本（正藏
 四三・五七七c）では、最初の発心願を菩提願（自利願）、あとの四願は利樂
 利他願と見らる。これも十大願を利他願と理解する例である。
- (28) Rd., P. 14, L. 10~L. 11
 (29) Rd., P. 16, L. 24~L. 29
 (30) 荒牧章真『梵文和訳十地經』（破塵閣）11K頁、111〇頁。
 (31) 荒牧章真『大乘仏典 十地經』（中央公論社）四三1頁、四九頁。
 (32) 前掲論文九〇頁。
 (33) 『慈和大辞典』一五六二頁左。
 (34) Pk. 184a²~³ 正藏11K・1四1 a。
 (35) Rd., P. 19, L. 24~P. 20, L. 6
 (36) 十大願の第一に諸仏への供養恭敬が挙げられ、果利益勝中に諸仏供養、
 成熟衆生が強調されるのは、积淀の燃灯仏物語における誓願授記の思想と
 関連するのではないか。十地經では、誓願と授記との結びつきはない
 が、仏への供養と成熟衆生への展開は燃灯仏への布髪供養から将来成仏へ
 の発願授記に類似する。藤田前掲書四〇八頁、田賀前掲書一五〇頁、静谷
 正雄『初期大乗仏教の成立過程』（百華苑）11四〇頁。
 (37) Rd., P. 97, L. 18
 (38) Rd., P. 42, L. 6
 (39) Rd., P. 42, L. 11~13
 (40) Rd., P. 45, L. 11~12
 (41) Rd., P. 45, L. 13~20
 (42) Rd., P. 55, L. 17
 (43) Rd., P. 85, L. 7
- (44) Rd., P. 90, L. 19
 (45) Rd., P. 26, L. 6~7
 (46) Rd., P. 36, L. 15~17
 (47) Rd., P. 39, L. 12~15
 (48) Rd., P. 52, L. 10~11
 (49) Rd., P. 52, L. 19~20
 (50) Rd., P. 57, L. 29~P. 58, L. 1
 (51) Rd., P. 58, L. 10~12
 (52) Rd., P. 60, L. 4~5
 (53) Rd., P. 61, L. 4~5
 (54) Rd., P. 61, L. 25~P. 62, L. 2
 (55) Rd., P. 63, L. 18~P. 64, L. 6
 (56) Pk. 276a²
 (57) Rd., P. 65, L. 3~4
 (58) Rd., P. 63, L. 6
 (59) Rd., P. 65, L. 17~18
 (60) Rd., P. 67, L. 2~10
 (61) Rd., P. 67, L. 21~22
 (62) Rd., P. 70, L. 15
 (63) Rd., P. 70, L. 30~P. 71, L. 10
 (64) Rd., P. 71, L. 11~17
 (65) 摘稿「十地經論における十障の意味」（『三康文化研究所年報』第十四号）
 1~18〇頁。
- (66) Rd., P. 79, L. 19~20
 (67) Rd., P. 88, L. 2

般若経における出家と在家

勝 崎 裕 彦
小 沢 憲 珠

小品系般若経における善男子善女人説の性格

はじめに

仏教教団の構成員を出家者と在家の信者に規定し、その二分化した手がまた大乗仏教興起の時代にもあてはまるであろうことはおよそ当然のことであろう。ただ大乗仏教菩薩教団においては、出家者と在家者という区別を明確に判定しえない種々の要因があり、ここに出家・在家問題をめぐる幾つかの見方が生じている。本稿では、この問題を、初期の『般若経』、いわゆる小品系般若経における善男子・善女人 (kula-putra, kula-duhiti) の教説に沿って考察してみたい。

ところで『般若経』における善男子・善女人の問題は、すでに梶芳光運博士が経文を整理する縦緯で取り上げられている。いうところの小品系統では、『道行般若経』功德品第三の前半(大正八・四三一^a)から終り(大正八・四三八^a)までの部分を「種姓品」あるいは「善男女

品」と設定し、対告衆にして如説修行人と指定された善男子・善女人に着目されている。⁽³⁾しかしながら平川彰博士が、「大乗仏教の支持者が「菩薩」と呼ばれていたことは言うまでもないが、そのほかに大乗經典では「善男子・善女人」という言葉が重要な意味をもつてゐる点に、注意したい。大乗經典を注意して読むと、大乗經典の支持者が、善男子・善女人と呼ばれていることが非常に多い⁽⁴⁾」と発言され、この問題を詳しく調査されたことは後學のものを大いに裨益したことである。大乗仏教が在家仏教運動から発展したので、当初は菩薩に対してとくに在家と出家の区別をしなかつた、大乗經典にくり返し説かれる善男子・善女人の大部分は在家信者であつたらう——とは、これも平川博士の見解である。⁽⁵⁾元来、大乗仏教が舍利供養や仏塔信仰に端を発し、しかもその仏塔教団は「在家信者によつて開かれたことである」と論証される。ここに、大乗仏教のない手としての在家集団を類推して、その手掛かりとして善男子・善女人の教説を改めて整理し、信仰内容を検討することは決して意味のないことではなかろう。

大品系統では、たとえば鳩摩羅什訳『大品般若経』ではその序品第

「において、「諸出家在家菩薩及諸童男童女……」（大正八・一一八b）

広説菩薩所應學法（八・五三七c）

という經文の示すごとく菩薩に出家と在家の區別を説くが、小品系統ではそうした教説はない。そこで善男子・善女人を在家信者であると一応認識して、「般若波羅蜜の修習をすすめようとする菩薩」とのように関わって説かれているのか、小品系統の經文の説示内容をみて確認したい。

〔なお本稿においても、漢訳經文の引用は特別な場合を除いて便宜的に鳩摩羅什訳『小品般若經』（大正八・五三七a以降、以下大正は略）を使用し、いゝではサンスクリット文『八千頌般若經』〔Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā-sūtra, 〔二〕- Astā, と略称〕は荻原雲来本（Abhisamayā-lampkār’āloka Prajñāpāramitāvākyāḥ, ed. U. Wogihara, Tokyo 1973.）を用いる。〕

善男子・善女人の用語は、小品系統では、支那迦讖訳の『道行般若經』の第一章品、道行品第一の冒頭に「善男子善女人」（八・四二五c）とあり、また支謙訳の『大明度經』ではそれに代る異訖語「賢者子賢者女」及び「族姓子」（八・四七八c）などと見られるが、ほかの別伝別訖經典では、いわゆる梶芳光運博士の科判にいう「種姓品」においてはじめて頻出する。しかし鳩摩羅什訳の『小品般若經』初品第一には、「若善男子善女人欲學聲聞地。當聞是般若波羅蜜受持讀誦如說修行。若善男子善女人欲學辟支佛地。當聞是般若波羅蜜受持讀誦如說修行。欲學辟支佛地。當聞是般若波羅蜜受持讀誦如說修行。欲學菩薩地。亦當聞是般若波羅蜜受持讀誦如說修行。所以者何。般若波羅蜜中

という經文があり、「若善男子善女人」という呼び掛けとともに、「受持讀誦如說修行」という變訖の字句が挿入されてくる。ちなみにサンスクリット文『八千頌般若經』では、「śravaka-bhūmāv api śikṣitū-kāmena iyam eva prajñāpāramitā śrotavyā udgrahitavyā dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā ihāiva prajñā-pāramitāyām śikṣitavyām yogam āpattavyām」〔Astā, p. 41〕にあり、「若善男子善女人」にあたる用語はないが、傍線Aの「受持讀誦」の經文にあたる傍線(1)の増広形や、「如說修行」に相当する文形として動詞वृत्ता以下が未來受動分詞の用法で示されてくる。ところのも施護訖『仏母出生三法藏般若經』でも「若有人欲學聲聞法者」〔⁽¹⁾〕、當於此般若波羅蜜多聽受讀誦記念思惟如說修行。〔⁽²⁾〕是即於此般若波羅蜜多修學相應……〔八・五八七b-c〕と漢訳されて、ほぼサンスクリット文に相應し、傍線(1)が傍線(イ)に、傍線(2)は傍線(ロ)に相当している。『道行般若經』では、「欲學阿羅漢法。當聞般若波羅蜜。當學當持當守。欲學辟支佛法。〔⁽³⁾〕當聞般若波羅蜜。〔⁽⁴⁾〕當學當持當守。欲學菩薩法。〔⁽⁵⁾〕當聞般若波羅蜜。〔⁽⁶⁾〕當學當持當守。何以故。般若波羅蜜法甚深。菩薩如學」〔八・四二六a〕と訖され、『小品般若經』のように善男子・善女人を挿入しないで、『仏母出生三法藏般若經』やサンスクリット文が「若有人」（もし人あって…）と訖している意味合いに通じる。これは明きらかに鳩摩羅什訖における混入であり、実はこの説示法は、『小品般若經』でいう塔品第三以下、いわゆる「種姓品」おいて常用される漢訳文なのである。「善男

文は、塔品第三、明呪品第四において六カ所にもみえる定型文である。⁽⁹⁾

そこで、『小品般若經』塔品第三にみいだされる善男子・善女人説の用例をめぐるこの基本経文を、『八千頌般若經』のサンスクリット文と併記して挙げてみよう。

若有善男子善女人。能受持說誦般若波羅蜜。如所說行……（八・

五四一〇）

……yo hi kaś-cid deva-putrāḥ kula-putro vā kula-duhitā vā imāṃ prajñāpāramitām udgrahis�ati dhārayis�ati vācayis�ati paryavāsyati pravartayis�ati……（Aṣṭa. p. 187）

引用文からも明きいかなように、初品第一の説示形式とはほぼ同一である。ハリバドゥハ（Haribhadra）は、

kula-putrah kula-duhiteti-sabdāḥ pūjā-vacanāḥ (Abhisamayālaṁ-kārāloka Prajñāpāramitāvākhyā, ed. U. Wogihara, p. 187)

と註記して、善男子・善女人とは呼称の義であり、しかも尊敬の語であるところ、「良家」（kula-）という名称の」とく尊称であると同時に、対告衆としての呼び掛けの対象であることは自明のことである。かれらが對告衆である善男子・善女人が、諸天等の守護助のものと、鳩摩羅什訳語で示される般若波羅蜜の法門の如説修行人として成長していく過程が、くり返しの経文の中で強調されているのである。平川彰博士が、「大乗經典が、教法の受持者・伝持者を、もっぱら善男子・善女人と呼んだところに注目すべきである」と指摘された点は、『大智度論』が善男子・善女人の登場に際して、

間曰。余處皆言「菩薩摩訶薩。今何以言「善男子善女人」。答曰。先

説下実相智慧。難、受以能受。故則是菩薩摩訶薩。今說供養受持誦誦等。雜說故得稱「善男子善女人」。（大正二五・四五九^a）

と解説する釈文に呼応する。

ところでこの善男子・善女人に関して、明呪品第四の経文中には注意すべき教説が示されている。

是善男子善女人於四衆中說般若波羅蜜時。其心不畏有來難問及詰責者（八・五四四^c）

……tasya kula-putrasya kula-duhitur vā imāṃ prajñāpāramitārī bhāṣamāṇasya catasñāpāṁ parśadām agrato nāvalinacittatābhavisyati (Aṣṭa. p. 252)

この経文は、善男子・善女人が仏教の四衆（catastṛhaṇi parisaṅdah）の前で般若波羅蜜を説くとする時、論難されるのではないかと恐れる必要はない、という意味内容である。いじでは善男子・善女人が、初期仏教以来の教団の構成員である比丘（bhikṣu）・比丘尼（bhikṣuni）・優婆塞（upasaka）・優婆夷（upasikā）の四衆と明確に区別されて説かれている。もちろんこの伝統仏教教団の四衆は、小品系統においても説法の会座に聴衆として連なり、「經典が仏説であることを示そうとして、釈尊の説法としての体裁をととのえるために、形式的に出している」記述もあるが、ここではそうした四衆と対峙する善男子・善女人たちの実像が説かれているのである。つまり梶芳博士は対告衆の説明で、「道行」系の如く、「若善男子善女人」として善男女を唯一の対告衆とするか、あるいは梵文乃至玄奘訳の如く、「若善男子善女人等」と四衆・菩薩に善男女を附加するか何れか」と論証されたが、小品系統ではもち

ろん善男子・善女人が、対告衆であり、「經典を読んでもらう」とを期待した相手⁽¹⁶⁾であった。しかし時に、その論難に恐れを抱くほどの

相手である四衆に向かって、般若波羅蜜を説くもの、それが善男子・善女人であったのである。別言すれば、单なる『般若經』の聴聞者、伝受者であるばかりでは決してなく、般若波羅蜜の教説すなわち經典の宣布者、唱導者としての側面が、善男子・善女人には課せられていたのである。しかも、小品系統の經文の当初の内容では、善男子・善女人は、同じく在家の仏教信者である優婆塞・優婆夷をも含む四衆とはまったく対立する存在であつた。それが次第に同化して行くのは、『般若經』の教団が次第に発展した段階の、經文の増広形態においてである⁽¹⁷⁾。伝統仏教の存在に対し常に気を配りながら、新興の大乘仏教の新しい運動を展開して行く『般若經』の經典構造が如実に理解である。また続いての經文で、

是善男子善女人説誦般若波羅蜜故。為父母所愛。為宗親知識沙門婆羅門所敬。哀惱鬪訟如法態度（八・五四四○）

punar aparam Kausíka sa kula-putro vā kula-duhitā vā priyo bhavīṣyati mātā-pitrāṇām mittāmāya-jñāti-sālohitāśramana-brāhmaṇāṇām hitānām ca (Aṣṭa p. 253)

と説かれる一節がある。般若波羅蜜を説誦する功徳として、善男子・善女人は父母等に愛され、敬われる所以である。三宝に帰依し、在家戒たる五戒をすでに受けた優婆塞・優婆夷とは明きらかに区別された在家生活者である善男子・善女人の存在が、いよいよ改めて浮かび上がつてくるのである。

鳩摩羅什訳『小品般若經』の塔品第三、明呪品第四、舍利品第五、佐助品第六の四章品（八・五四一c—五四七c）が、梶芳光運博士の科判にいう「種姓品」である。ここでは、この部分の經文内容を具体的に検討して、善男子・善女人の在家信仰の性格と小品系統の説示法の一端を明かしたい。

『小品般若經』の經文を基準とすれば、善男子・善女人の用語は八十四カ所にも及ぶ。まさしく「種姓品」ないしは「善男女品」と称されたようだ。いよいよこの經文の展開は、小品系統でいう諸天の代表である帝釈天（Śakra, 『小品般若經』では釈提桓因 Śakra devānām Indra, または櫛戸迦 Kausíka となる）を相手として問い合わせ語り掛けながら、善男子・善女人に法門を説明する教説のうちに次第に増広変容して行くのである。以下多少煩瑣な整理方法ではあるが、『小品般若經』の經文に則して説示内容を各説ごとに順次分析してみよう。

ところで、塔品第三に説かれる善男子・善女人説は便宜的に四分して解釈されよう。（一）（八・五四一c—五四二a）最初、善男子・善女人は、般若波羅蜜の「受持・説誦」、そして漢訳でいう「如所說行」という内容が必須の基本事項として要請された。しかも、「爾時四天王白仏言。世尊。若善男子善女人。受持誦誦般若波羅蜜。如所說行。我等皆當護念」^(A)と説かれるように、「四天王」（catavārah mahārājanah）以下、「釈提桓因」（Śakra devānām Indra）、「梵天王及諸梵天」（Brahman, Brahmakāyika）によいで、「我等護念」（“...rakṣāvaraṇa-guptim samvidhāsyāmi” Aṣṭa.

p.191) やれるのである。いじだ善男子・善女人は、般若波羅蜜の法門を「受持・読誦」するべく、信仰内容によって規定され、認識された。そしてめに重要なことは、そうした善男子・善女人が、四天王以下の諸天に守護され、保護される教説がくり返し説かれて確認されて、いることである。

(丁) (八・五四二一a—b) 次に、「善男子善女人。受持讀誦般若波羅蜜。得如是現世功德……」と説かれる形式が注目される。「得如是現世功德」(“……dṛṣṭadharmañkān gunān parigṛhnāti” Aṣṭa. p.192) と重ねて説かれるようだ、現世功德の効驗が主張される。「摩醯」(maghi)と名付けられた薬草の喻えを挙げて、「藥力能消蛇毒故」(“tatha hi tasyā osadhyā bhaisajya-guṇah sa tāḍīśo yas tasyāśi-visaya tad-visam abhibhavati” Aṣṭa. p.195) とある。一般若波羅蜜の力によれば(“prajñapāramitāyāś tejasā balena……” Aṣṭa. p.195) 得られる功德であり、Ⓐ十Ⓑの經文に示される信仰形態が確定する。いじだⓐの經文も改めて示して、四天王の守護をもう一度確かめる。めに「呪術」(vidyā)にも触れて、般若波羅蜜は「大呪術」(maha-vidyā)、「無上呪術」(anuttara-vidyā)であるなどと説きすすめで、Ⓐによる善男子・善女人の現世の功德が、それをもしのぐものとして、呪術的儀礼信仰への意識と牽制をおわせていく。

(丁) (八・五四二一b—c) 第三の段階に入ると、「若善男子善女人書般若

ca dipa-mālābhīr bahuvidhābhīś ca pūjābhīḥ satkuryād gurukuruyat manayet pūjayed arcayed apacāyat” Aṣṭa. p.208) へと説かれる。般若波羅蜜を書いて、經卷の形して、受持する (prajñapāramitāñ likhitvā pustaka-gatam kṛtvā sthāpayed……) へと、信仰形態は、明あらかじ(A)の段階よりはややんだ内容である。しかめ教説の中、Ⓑの信仰方法は、「以如來舍利」(“…… tathagatasyārthaḥ samyaksambuddhassyā parinirvṛtasyā sarīrāni stūpeṣu pratiṣṭhāpayet parigṛhnyād dhaīayed……” Aṣṭa. p.208-209) 以下の教説のように、舍利(sarira)を供養(pūjā)する行法よりも卓越したものであると主張し、「是善男子善女人即是供養薩婆若智。是故若人書写般若波羅蜜。供養恭敬尊重讚歎。當知是人得大福德」という經文に導かれ。舍利供養を行する善男子・善女人よりも、Ⓑを行ずるものが、「[1]種の善男子・善女人のうちで、より多くの福徳を得るであらべ」(“……tayoḥ kula-puttrayoḥ kula-duhitror vā bahutaram puṇyam prasavet” Aṣṭa. p.211) と説かれる所以である。

(丙) (八・五四二一c—五四三一b) 続いての段階では、「若善男子善女人。供養般若波羅蜜經卷。恭敬尊重讚歎。以好華香塗香末香衣服幢幡。而以供養。其福甚多」という經文によつて、般若波羅蜜の經卷(pustaka)の供養以下、定型文丙の叙述に示される信仰形態へと移行していく。教説の中では、如來の舍利を納めた仏塔(stupa, 「七宝塔」, “saptaratna-mayāñś tathāgata-dhatu-garbhan stūpan……” Aṣṭa. p.217)を信仰する」とより般若波羅蜜の經卷を安置して、供養礼拝する信仰の優位性を重ねて説く。一人の信者が造立した一つの仏塔への供養かい、三千大千ndha-mālyā-vilepana-cūrṇa-civara-cchattrā-dhvajā-ghantā-patākābhīḥ samantāc

般若波羅蜜の經卷供養がわいにあわぬやあむい」とが強調されて
 いる。⁽²²⁾塔品第三の結びである「若善男子善女人。供養般若波羅蜜經卷。恭敬尊重讚歎。華香乃至伎樂供養。」⁽²³⁾於前功德。百分不及一分。千分万分百千万億分不及一。乃至算數譬喻所不能及」と下りは、まろしく教説の一つの帰結である。平川彰博士は、「般若經が、仏塔供養を認めりしも、しかも般若經の經卷供養の功德が仏塔供養よりもはるかに大きいといふのは、般若經が仏塔信仰とは別の方面で起つたからであると思う。般若經は本来般若波羅蜜の実践を説く經典であるが……」⁽²⁴⁾一般民衆を般若經に引きつけるために、般若經の「經卷受持」を主張するようになつたのである。とくにそれをチャイトヤに祀つて礼拝し、仏塔礼拝に対抗せんとしたのであるう」という見解を下されて
 いるが、筆者も大筋で承認しつゝ、今は經文の説示法を示すのである。

こうした塔品第三の教説は、次章品の明呪品第四でも内容的に継続して説かれる。「若善男子善女人供養般若波羅蜜經卷。恭敬尊重讚歎得是現世福德」(八・五四三、*Aṣṭa*, p. 238)という經卷供養を認識した定型文が説かれ、すべての衆生や、前節でも触れた伝統仏教の四衆などへの宣布者、唱導者としての善男子・善女人を広く求め、その功德によつて八部衆なども般若波羅蜜の法門に近づいてくる旨が重ねて説示される。結局、明呪品第四の結びの一節がもつとも成長した結論的な定型文として形成されている。

善男子善女人欲得如是等現世功德。⁽²⁵⁾當受持誦誦般若波羅蜜如所說行(八・五四五 a)

.....imān dṛṣṭadharmaṇikān viśīṭān guṇān parigr̥hitu-kāmēna

kula-putreṇa vā kula-duhitā vā iyam eva prajñāpāramitā abhisaddhātavyā avakalpayitavyā 'dhimoktavyā prasanna-cittena bodhāya cittam utpādya satkṛtyādhivāśayena śrotavyōdgrahitavyā dhārayitavyā vācayitavyā paryavāptavyā pravartayitavyā deśayitavyā upadeśtavyā uddesitavyā svādhivātavyā..... (*Aṣṭa*, p. 264)

すなわち、現世の功德を得ようとする善男子・善女人は、基本經文Ⓐの般若波羅蜜を「受持・誦誦」以下、「如所説行」をしなければならない。サンスクリット文は未来受動分詞形の動詞によつて極度に増廣されたテキストとなつてゐる。そして続いて、

善男子善女人若不⁽²⁶⁾能受持誦誦般若波羅蜜如所説行。當書寫經卷供養恭敬尊重讚歎以好華香塗香末香燒香雜香衣服幢幡伎樂(八・五四五 a, *Aṣṭa*, p. 265)

と説かれるように、Ⓐの基本經文をのり越える行法としてのⒷ→Ⓒの定型文へと帰結して行くのである。いずれにしても、般若波羅蜜の「受持・誦誦」とは、さらに般若波羅蜜の「書寫」及びその經卷の「書寫・供養等」と成長展開したが、つねに善男子・善女人についての現世功德に繋がると力説された点は注目しなければならない。舍利品第五、佐助品第六は、こうした先行章品の教説をさらに敷衍増廣して、諸種の概念の導入に基づき説示方法がよりバラエティーになつてゐるのである。しかしその説くところを要約すれば、「其福甚多」、「功德其福甚多」、「福多於彼」という同種の鳩摩羅什訳文が二十回も数えられるようだに、善男子・善女人への現世功德及び福德甚多の

効験ということが重要な焦点であったことと類推される。「難信難解な法が直ちに説かれるのではなく、般若を離れざらんがための功德が専ら説かれるのである。しかしそれが説かれる相手、信受修行すべき人に関しては……各經によつて相違しているのである」⁽²⁵⁾とは梶芳博士の論述されるところである。

小品系般若經が、善男子・善女人による般若波羅蜜の教えを説く経卷供養を最優先とする旨は、すでに充分過ぎるほどに指摘されている。

仏塔供養や経卷供養は在家の信者を中心に営まれたものであるともわれている。しかも経卷供養は仏塔供養の否定を受けてのもので、仏塔信仰は古く、経卷崇拝はその批判に立つて新しく成長している、といわれられる。⁽²⁶⁾含利供養や仏塔供養をするグループ⁽²⁷⁾とは異質の新しい信仰形態がここに確立されたことであり、それは般若波羅蜜の修習実践という『般若經』の出発点において目指していた基本的なあり方であったのである。『八千頃般若經』のハリバードゥラの註釈に依用されるディグナーガ (Dignāga) の偈は、

prajñāpāramitā jñanam advayam, sā tathāgataḥ.

sādhyā tādarthyā-yogena. tācchabdayam grantha-mārgayoh.

(Abhisamayālanjkarālokā Prajñāpāramitāvyakhya, ed. U. Woghara,

p. 23)

とあるように、般若波羅蜜の三義、「一つには第一義としての無」なる智慧つまりは如來そのものを意味し、そして「一つにはその究極眞実を完成するための教説（経卷）を、さらに三つにはその実践修行道を意味する」⁽²⁸⁾という内容からして、般若波羅蜜の教説が当然一つの経卷

として形成される側面を有していたのである。しかも、善男子・善女人に対して「受持読誦般若波羅蜜」という信仰実践の基本経文を示し、現世功德及び福德甚多の効験をくり返し強調し、諸天の守護助歎を受けて、信仰をすすめる善男子・善女人の基本的な性格を描写しているのである。⁽²⁹⁾

111

善男子・善女人が、小品系統の経文の中でも内容的に変化成長して説かれることは、上述のように指摘したといふである。

廻向品第七にすすむと、

是善男子善女人求仏道者甚為希有。為般若波羅蜜所護故。能勝有所得菩薩布施福德（八・五四九上）

ihamena bodhisattva-yānikena kula-putreṇa vā kula-duhitrā vā tathāgatam anabhyaśākhyātukāmenāvavāt tat sarvam…… (Aṣṭa. p. 357)

と説かれり、仏道を求めて、菩薩乗 (bodhisattva-yāna) によつて修行する善男子・善女人を明記す。また不可思議品第十では、

若求仏道善男子善女人。受持讀誦般若波羅蜜。則近阿耨多羅三藐
三菩提……（八・五五五a）

……tathatvāya śikṣiyante tathatvāya pratipatsyante tathatvāya yogam āpatsyante (Aṣṭa. p. 483)

とあり、鳩摩羅什訳では「求仏道善男子善女人」と記述されり。⁽³⁰⁾支那迦譯訳『道行般若經』では「カ所とも類同の記述はないが、真野龍

海博士が大品系般若經によつて、「求仏道善男子善女人」(mahāyānikah kulaputro vā kuladuhitā vā)、「求菩薩道善男子善女人」(bodhisattva-yānikāḥ kulaputrāḥ kuladuhitarāś ca……) というような用語を摘出し、その概念説明へして「菩薩の概念に入つてゐる在家といふ」とが明らかである⁽³¹⁾ と論証付けられた内容が、初期的な用文としてすでに小品系統のうちにも散見されるのである。同じく不可思議品第十には、

是善男子善女人。於我前作是言。我等行菩薩道。常當以法示教利喜無量百千万衆生。令住阿耨多羅三藐三菩提。(八・五五五b)

evaṇī hi taīḥ kula-putrāḥ kula-duhitrībhīś ca mamaṇtikē samṇmukhaṇ vāg bhāṣītā……bodhisattva-caryāṇ caranto vayam ……(Aṣṭa. p. 492)

ともあり、菩薩行(bodhisattva-carya)を行はずる善男子・善女人の教説が明きらかに出現してゐるのである。すなわち善男子・善女人が在家信者であると同時に、菩薩行を行はずる菩薩そのものへと趣入して行く過程をうかがわせるのである⁽³²⁾。

いわゆる『般若經』の成立地域に関する例証としてよく挙げられる経文として、同じく不可思議品第十に示される鳩摩羅什訳文には、舍利弗。後五百歲当広流布北方。其中善男子善女人。聞般若波羅蜜。受持詠誦修習。當知久發阿耨多羅三藐三菩提心。(八・五五五b) とあり、「阿耨多羅三藐三菩提心」を久しく發した段階の善男子・善女人の存在を類推させてくる。これは『仏母出生三法藏般若經』でも同様であるが、サンスクリット文『八千頃般若經』では、「久しく大乗に趣入した菩薩摩訶薩」(“cira-yāna-samprasthitāś te bodhisattvā mahāsattvā

veditavyāḥ” Aṣṭa. p. 489) と説いて、善男子・善女人に代つて菩薩の内容としている。いずれにしても、梶芳光運博士の判定にいう「新發意菩薩品」から「久發意菩薩品」へと展開する経文の中で、新發意菩薩のいじとく、あるいは久發意菩薩とも対比される善男子・善女人の実像が浮かんでくるのである。ただそこでも善男子・善女人は、たとえば『八千頃般若經』で、

「善男子・善女人たちは、」の般若波羅蜜を聞いて、大いなる喜び(pṛiti)・樂しみ(prāmodya)・淨信(prasāda)を得るであろう」(Aṣṭa. p. 491)

と重ねて説かれるように、善男子・善女人は般若波羅蜜を聞いて、その功徳を得ると、う論法に変りはない⁽³³⁾。

ところで、いじした小品系統の善男子・善女人説は、大如品第十五の冒頭において(八・五六一a)、「善男子來」「汝善男子」、サンスクリット文の “tvāṁ kula-putra” に相応する、「汝、善男子よ」という呼び掛けの用法が提示される。大如品第十五冒頭は新發意菩薩への教説であるが、まさしく「汝善男子」とは新發意菩薩に向けて發せられる呼称であるが、まさしく「汝善男子」とは新發意菩薩に向けて發せられる呼称法として採用されているのである。そしてこの呼称法は、薩陀波羅品第二十七や曇無竭品第二十八において完全に定着し、般若波羅蜜を求める薩陀波羅蜜(常啼菩薩 Sadaprarudita bodhisattva mahāsattva) や、般若波羅蜜の修習実践をすすめる曇無竭菩薩(法上菩薩 Dharmodgata bodhisattva mahāsattva) が呼び掛けられている言葉となつてゐる。

平川彰博士は、善男子の用語を阿含經典等に検索して、出家する者は善男子である、出家して比丘になつてからも依然として善男子と呼

ぶことは正しくない、善男子が在家人の呼称であることは明きらかである、等と指摘されているが、小品系統では大如品第十五において新

發意菩薩の呼称に使用され、それが薩陀波崙菩薩や曇無竭菩薩の呼称にも採用され、菩薩の内容の変化との関連もあろうが、小品系統の一つの用法が確立されているともみられる。すなわち、『小品般若経』

でいう塔品第三以下の、いうところの「種姓品」の經文における善男子・善女人の用法とは明確に異なるのである。善男子・善女人は、平川博士も取り上げられたように、確かに大乗仏教の初期的な基本概念と考えてよい。小品系統でもこの用法を般若波羅蜜教団の実際の中で在家信者への呼称語として採用している。しかし、小品系統自身の經文の成長變化とともに、この用語もまた内容的に変化している。いずれ大品系般若経への展開があるにしても、善男子・善女人はいわゆる大乗佛教の基本的な概念として、小品系統の中に定着したことは明瞭であろう。善男子・善女人の呼び掛けの構造は、実は般若波羅蜜の説示方法の主要にして、必須なテクニックであったのである。

むすび

以上のように考察したことは、小品系般若経における善男子・善女人の教説を經文の形成過程の中で分析したことである。もちろん、ほのかの初期大乗經典との比較検証や大品系般若経に増広変化の軌跡を尋ねることもなおざりにはできないが、今は紙数の関係もあり、平川彰博士をはじめとするこの領分の先行の研究成果を大いに利用することによつて補なつたのである。ことに、善男子・善女人と呼び掛ける説

示方法を出発点とした小品系般若経の經典編纂の意圖⁽³⁹⁾を評価したのである。

善男子・善女人の認識は、当初は般若波羅蜜の受持・読誦という一点に絞られていた。それは經文の中で、善男子・善女人の信仰形態を示す基本的な用文としてくり返し説かれた。善男子・善女人は、新興の『般若經』の教団が実際に布教の対象としたグループである。般若波羅蜜の修習実践に精進する菩薩という小品系統の根本的な思想理念とは別の次元で、新しい信仰集団を拓げるために呼び掛けられた人々、それが善男子・善女人である。⁽⁴⁰⁾だから善男子・善女人の用語に込められた初期の意味合いには、決して良い家柄の出身者とか上流の在家信者であるという設定はなかつたのである。しかし教説の展開結果としては、般若波羅蜜の受持・読誦から、それを書写した經巻を供養する、と説かれる時、すでに善男子・善女人は、文字を書き、それを理解するところの相当の教養文化を必要とし、しかも「以好華香塗香末香燒香雜香衣服絵蓋幢幡伎樂而以供養」と説かれるようにある程度の經濟的余裕が必然的な条件となつてくることは確實である。ただあくまで善男子・善女人は、般若波羅蜜及びその經巻の受持・読誦・供養いうことが、信仰内容として優先され、その結果として現世の功德、すなわち福德甚多の効驗を得ることができたための在家者の信仰として要請されていたわけである。

本稿は、小品系統における善男子・善女人説の經文解釈を試みたもので、表題に掲げた「般若經における出家と在家」というような、その内容的な解釈にまではいたっていない。しかし小品系般若経の經文

に示される信仰実践内容の教説から、呼び掛けられた善男子・善女人の在家信仰者としての当初のありようは明確に指摘されるであろう。もちろん経文自体の成長に従って、善男子・善女人の性格や実像も変化していることは当然である。

註

- (1) 小沢憲珠「般若經における菩薩と在家生活」(『仏教論叢』二六号、一六一~一七二ページ)において、共同研究「大乗仏教における出家道と在家道」の趣旨を説明し、問題の所在とするところを簡潔に触れている」とある。
- (2) 本稿は、第三十四回印度学仏教学会(於高野山大学)において口頭発表したものをおさか敷衍したものである。レジュメとして、「小品系般若經の善男子善女人説」(『印仏研』三二卷二号、三六八~三七〇ページ)と題して報告しておいた。またこの小論は、『初期大乗仏教の研究』(第三章 初期大乗仏教の菩薩思想、第四節 善男子善女人の項)をはじめとする平川彰博士の研究成果を多分に参照させていただいている。
- (3) 梶芳光運『大乗仏教の成立史的研究』(旧版名『原始般若經の研究』)、三四一三二六ページ参照。『道行』系は対告衆が「若有善男子善女人」とあるから、善男女であることは確かであるが、大品と放光とは対告衆が四衆及び諸天子女であるから、明らかに相違を来している」とは一つの指摘であり、また『道行般若經』系統では、單に汎称としての菩薩を不退転菩薩と対應的に置いてくる。……『放光般若經』においては、新發意菩薩のみならず、善男女も不退転菩薩に対して相対的に置かれて勤学修行せしめられるべき対告衆である」と見解を下され、大品系統への内容の変化を強調されている。
- (4) 平川彰前掲書、二四三ページ。
- (5) 平川彰「大乗仏教の特質」(講座大乗仏教1『大乗仏教とは何か』、一三一~一三二)、及び小峰弥彦「初期大乗における声聞と菩薩」(『大正大学研究紀
- (6) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』、一五ページ。なお静谷博士が、「原始大乘の成立は「誰でもの菩薩」の登場をもつて始まる。在家・出家を問わず、男女・貧富・貴賤を問わず、仏の悟りを求めて菩薩の行を修する者は、誰でもの菩薩」と論述して、新たに「凡夫の菩薩」の用語を使用されたことは、注目しておきたい(一三八~一四四ページ)。
- (7) 抽論(旧姓名、原裕)「小品系般若經における般若波羅蜜説」(『大正大學院研究論集』創刊号、七一~七八頁)。
- (8) 「大明度經」(大正八・四七九a)、曇摩鷲共竺『仏念訣』摩訶般若鈔經(大正八・五〇八c~一五〇九a)参照。ところで『仏母出生三法藏般若經』やサンスクリット文『八千頃般若經』では、菩薩の階位において学ばうとするものは、「若欲學菩薩法者。當於此般若波羅蜜多聽受讀誦記念思惟如說修行。是即於此般若波羅蜜多善巧方便。而得具足諸菩薩法聚集相應」(大正八・五八七c)、“...ihāva prajñāpāramitāyān upāya-kasalya-samanvāgatena sarva-bodhisattva-dharma-samudāgamaya yogah karaniyāḥ” Asta, p. 41-42) へあり、善巧方便 (upāya-kausalya) の具足にまじ言及している点に注意しておきたい。
- (9) 菩提第三に四カ所(大正八・五四一c~五四二a)と明記品第四に一カ所(大正八・五四五a)である。また『小品般若經』では不可思議品第十(大正八・五五五a)にも同種の経文がみえる。なお初品第一では「如說修行」と記述されているが、そのほかではすべて「如所說行」と漢訳されている。『仏母出生三法藏般若經』では、「如說修行者」と漢訳し、「者」の字を加えている。実はサンスクリット文における“udgrahisyatī...”以下、動詞の未来形を使用している語法に対応して訳したものと考えられ
- (10) “kula-grahanam anyava-sampannasya saddharme dhikāra-jñāpanār-tham”(Abhisamayālāmkarāloka Prajñāpāramitāyyākyā, ed. U. Weggihā, p. 187-188) とは、ハリベーダラの註解である。
- (11) 平川彰前掲書、二四七~一四八ページ。

- (12) 『道行般若經』では「於四部弟子中說時」(大正八・四三四〇)、『大明度經』では「於四部弟子中說經時」(大正八・四八五^a)、『摩訶般若鈔經』では「於四輩弟子中說般若波羅蜜」(大正八・五一六〇)、『仏母出生三法藏般若經』では「於四衆中說此般若波羅蜜多時」(大正八・六〇〇^b)である。
- (13) 『小品般若經』では、塔品第三にはしまる説法の会座(大正八・五四一〇、Aṣṭa. p. 187)、及び明呴品第四における会衆の説明(大正八・五四四^a、Aṣṭa. p. 242)、そして見阿闍仏國品第二十五における經典が図累する經文の中で記述される会衆(大正八・五七八b、サンスクリット文欠落。梶山雄一・丹治昭義訳『八千頃般若經II』ではチベット訳より補訳している、[一九二]ページ参照)として説かれる。
- (14) 平川彰前掲書、二四四ページ。
- (15) 梶芳光運前掲書、三三五ページ。
- (16) 平川彰前掲書、二四四ページ。
- (17) 『小品般若經』歎淨品第九には、「若有善男子善女人。能受持說誦般若波羅蜜者。終不橫死。若干百千諸天皆其隨從。若月八日十四日十五日二十三日二十九日三十日。在在處處說般若波羅蜜。其福甚多」(大正八・五五三^a)と説いて、『道行般若經』嘆品第七が、「若善男子善女人為法師者……」(大正八・四四三〇)と説く經文に対応する。善男子・善女人が大乘獨自の説法者・法師(dharma-bhānakā)となり、般若波羅蜜の教えを説きすすめて、しかも在家信者の布薩日を実行していた旨が説かれる。
- 平川彰前掲論文「大乘佛教の特質」(二二二ページ参照)。
- (18) 抽論(原裕)「須菩提(Subhūti)の教説——小品系般若經解釈の一側面」(大正大学綜合佛教研究所年報)創刊号、六七一八八ページ参照。
- (19) 平川彰前掲書、二四四ページ参照。
- (20) 梶芳光運博士も、「これは科判に示すように、受持について經の功德を説く最後であつて、これ以後は書写供養について經の功德を示すのである」(前掲書、五〇八ページ)と指摘されている。
- (21) ちなみに仏塔礼拝については、鳩摩羅什訳の『法華經』でいえば見宝塔品第十一の經文の記述が有名である。「此宝塔中有如來全身」(大正般若經における出家と在家

九・三三一〇、Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, ed. H. Kern and B. Nanjio, (以下、Saddharmapuṇḍarīka-sūtra, ed. H. Kern and B. Nanjio, 以て、*āgata-caitya*)においてすべて合一なる(ekagrha)如來の身体(tathāgata-ātmabhāva)が包含され、それは現実の如來の舍利供養(tathāgata-sarira-pūja)を越えるものとして捉えられて、そこに如來の身体を具現する(tathāgata-ātmabhāva-vigraha)大宝塔(mahā-stūpa)の建立の意義を強調しよう。刈谷定彦「法華經に表われた仏塔觀」(『待兼山論叢』創刊号、四三一六一マーシ)参照。

(22) このことは逆にいえば、「最も注目すべき」とは、仏陀の遺骨及び骨壺の安置所なるトゥーバ(ストゥーバ)に対する信仰である。これこそが、当時の一般的な習俗や文化、死者觀等と好対象をなす非常に異質なる信仰形態であつて、こゝに仏教の特殊性が示されていゝ。と、つても過言ではない。即ち、舍利供養(sarira-pūja)及び塔供養(thūpa-pūja)においては、生成しなかつたものである(杉本卓洲「仏陀の葬儀と舍利及び塔供養(sarira, thūpa-pūja)」『仏教研究』一号、五三三ページ)という初期仏教以来の信仰形態への指摘に対しても、『般若經』の信仰内容の新しい展開を如実に物語るものである。

(23) 平川彰「大乘佛教における法華經の位置」(講座大乘佛教4『法華思想』、一三一—一四四ページ)。

(24) 『法華經』法師品第十(大正九・三〇〇—三一〇)には、知られるといふの五分法身(五種法行)が説かれ、たとえば最近では、久保継成氏が「善男子・善女人にして」として、「念の隨喜にとどまらず、そこからいざの行為に入つていく者をあげる。すなわち法華經の一句でも「受持・誦・誦・解説・書写」し、「此の經卷を仏の如くに敬い視て」種々の供養、すなわち「華・香・瓔珞・抹香・塗香・燒香・絵蓋・幢幡・衣服・伎樂」で供養し、合掌恭敬することをあげている」(『法華經の宗教的実践』、講座大乘佛教4『法華思想』、一九二ページ)説明されるように、その教説の方は、善男子・善女人説の説示法と併わせて小品系般若經の經文とほと

んじ類同する。なお、苅谷定彦「法華經修行道の構造——法師品の研究」(『日仏年報』四五号、九九一—一四ページ)、及び同「法華經における書写、経巻供養、仏塔建立——法師品研究(II)」(『密教学』一八号、四五—六〇ページ)等参照。また、舟橋尚哉「十種法行について」(『印仏研』二五卷一号、一五六—一五七ページ)では、「中辺分別論」無上果品第九偈の十種法行(dāśadha dharmacarita)に関する考察で、小品系統の経文に源流がみいだされるとなしながら、「八千頸般若經」第十章「總持の功德の称讚の考察」(X. Dhāraṇa-guna-parikritana-parivartah)の、".....imāṃ gambhirām prajñāpāramitām śroṣyanty udgrahīṣyanti dhārayīṣyanti vācayīṣyanti paryavāpysyanti pravartayīṣyanti desayīṣyanti upadek-syānty uddesayīṣyanti svādhīyāṣyanti līkhyīṣyanti....." (Āśa. p. 484) への経文を引いている。

(25) 梶芳光連前掲書、三一四ページ。

(26) 静谷正雄前掲書、四一ページ参照。

(27) 苅谷定彦前掲論文「法華經における書写、経巻供養、仏塔建立」では、「支提(caityaあるいは仏塔、筆者)の建立と供養とは、法華經唱導者への供養と同様に、一般大衆をしてあくまでも法華經を聴聞し、信受せしめんがためのものであると言えよう。これを法華經はさつ道について言えば、先の経巻供養が「法華經の唱導」の側にあるのに對して、支提の建立・供養は逆に「法華經の聽聞」の側に属するものなのである」(五八ページ)と結論付けて指摘されている。小品系般若經の経文解釈に移し比べると、注意すべき見解である。

(28) 前掲拙論「小品系般若經における般若波羅蜜説」、六九ページ。

(29) 『小品般若經』では、歎淨品第九(大正八・五五三^a)、不可思議品第十(大正八・五五五^a、五五五^b)、魔事品第十一(大正八・五六六^b)、小如品第十二(大正八・五五七^b)などに、いすれも善男子・善女人の信仰的性格を示す説示方法として多用されている。

(30) 潘恕拘舍羅勸助品第四(大正八・四三九^c)及び持品第八(大正八・四四六^a)。『仏母出生三法藏般若經』にも、この部分善男子・善女人の用語

はみられず(隨喜廻向品第六、大正八・六一^c、讃持品第十、大正八・六一三^a)、菩薩の内容としている。ただ讃持品第十のこれに続く段では、サンスクリット文の "bodhisattva-yānikānam kula-putrāṇām kula-duhi-tṛṇān....." に相当する「修菩薩行者諸善男子善女人」(大正八・六一三^b)の漢訳文がみえる。

(31) 真野龍海「般若經の修行者とその行」(関口真大『仏教の実践原理』二一三^aページ)。

(32) 鳩摩羅什訳「金剛般若經」では、「善男子善女人。發阿耨多羅三藐三菩提心。應如是住如是降伏其心」(大正八・七四九^a、"tat katham Bhagavan bodhisattva-yāna-samprasthiena kulaputreṇa vā kula-dubhīrā vā sthātavyam kathān pratipattayān kathān cittam pragrahītavyam" Vajraschedikā Praññāpāramitā, ed. E. Conze, p. 28) とあり、菩薩乗(bodhisattva-yāna)を求める善男子・善女人といふ記述がまず確認される。彼らのも須菩提(Subhūti)が世尊に問い合わせるこの一句を癡端として、「金剛般若經」の一篇が展開するのである。副島正光『般若經典の基礎的研究』三三一—三三三ページ及び三三四—三三五ページ参照。

(33) 副島正光前掲書、三三一—三四ページ参照。

(34) このことは「法華經」などでも、たとえば鳩摩羅什訳でいう分別功德品第十六では、「若我(仏、筆者)滅後。諸善男子善女人。受持誦誦是經典者。復有如是諸善功德。」(大正九・四五^c、Sad. p. 340)と説かれる。つまり、「仏滅後に於てこの法華經を持ち、読み、書く善男子・善女人即ち法師の得るところの功德の大なること」(苅谷定彦前掲論文「法華經に表われた仏塔觀」五六ページ)を説いて、善男子・善女人が法師、あるいは法門を受持する菩薩としての認識にまで成長していることが提示されている。苅谷定彦前掲論文「法華經修行道の構造——法師品の研究」九九一—一四ページ参照。

(35) 大正八・六二三^b—c。

(36) 『小品般若經』不可思議品第十の終りには、「若有余心諸波羅蜜深經。

是善男子善女人。亦不求而得……」(大正八・五五五c、"gambhirā gambhi-rāḥ sūrīntā……" Asta, p. 496) という經文などがあり、般若波羅蜜の經卷も次第に多様化し、また深化している様子がうかがわれる。

(37) 『小品般若經』ではほかに廻向品第七(大正七・五四八c)、阿毘跋致観魔品第十九(大正八・五七〇b)、深心求菩提品第二十(大正八・五七三a)及び後半の薩陀波羅品二十七(大正八・五八〇a—五八四a)や曇無竭品第二十八(大正八・五八四a—五八六b)に頻出する。

(38) 平川彰前掲書、二六〇ページ。

(39) 平川彰博士は、「法華經」あるいは「阿弥陀經」などの善男子・善女人の説示についても触れられているが(前掲書、二四五—二四七ページ)、初期の他の大乘經典の説示内容の詳細な検討については、別の機会に譲りたい。

(40) 平川彰博士は、「經作者が目標としていた人びとは、善男子・善女人である」と論述されている(前掲書、二四五ページ)。

(勝 崎 裕 彦)

『大品般若經』における出家道と在家道

1、在家菩薩と出家菩薩

先ず『大品般若經』（羅什訳）で在家の菩薩もしくは在家と直接かかわりのある菩薩が記述される箇所を示しておきたい。これらの記述は經典全体の中で必ずしも多いとはいえない。それは同時に出家菩薩についてもいえることであるが、經典としては、在家出家の区別なく、菩薩道を歩む菩薩についての記述が大部を占めている。その意味で在家人とかかわる菩薩、換言すれば出家の要素のみられない菩薩のかかる問題点にふれてみたい。それは卷一の「序品」、「奉鉢品」、卷十七の「堅固品」、卷二十七の「常啼品」である。またここにいう在家道とは在家信者の在家道ではなく、菩薩にとってのそれを意味する。つまり在家の菩薩が存在するなら、その菩薩の道とは何かということにも考慮をはらいたい。

先ず序品には、「出家在家菩薩」という語があらわれる。これは出家の菩薩、在家の菩薩という意味であつて、それは、

爾時普明菩薩、從寶積仏、受千葉金色光明蓮華、与無數出家在家菩薩及諸童男童女俱共發引、皆供養恭敬尊重讚歎東方諸仏、

といふ経文にみられる。この文中の「与無數出家在家菩薩及諸童男童女」とは、『二万五千頃』によれば「anekair bodhisattva-kotiniyuta-

sāta-sahasrair gṛhaṣṭhaiḥ pravrajitaś ca dārakair dārikābhiś ca ○まり婬欲(kāma) が断じて出家するゝこそ、無上正等菩提への道

sārdham^(as) である。やうに經文はこのあと「是諸出家在家菩薩及諸童男童女、各各以善根福德力故、得供養积迦牟尼佛多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀」とくる。『二万五千頃』では「te bodhisattvāś te ca gṛhasthāś te ca pravrajitaś te ca darakāś tāś ca dārīkāś」である。

つまりここに「出家pravrajita」の菩薩と「在家gṛhaṣṭha」の菩薩の語が認められる。この語は『小品般若』ではなく、また『大品般若』でも序品のこの箇所のみに出るもののようにある。⁽⁴⁾ ここは經典全体の序分に相当するところであつて、仏の会座に集会する大衆の様子を描写する場面であるので、まだ般若經の正宗分には入ってはいない。ただその用語が出るのみである。しかしながら「出家」「在家」の菩薩という対比される熟語が認められるのは、『大品般若』が菩薩にも出家在家の両様あることを認識していたからに外ならない。

次に奉鉢品では、父母や妻子親族のいる菩薩が説かれる。父母や妻子がいることは、当然出家の状態にないことや、状況からみて在家の菩薩である。

この品では先ず般若波羅蜜を行ずる菩薩にたいして、四天王等が法輪を転ずることを請う。すると善男子善女人は歓喜して、その菩薩の父母妻子になろうとする。これに対して四天王等は次のような思いをいだく。

我等当作方便、令是菩薩離於婬欲、從初發意常作童真、莫使与色欲共会、若受五欲障生梵天、何況阿耨多羅三藐三菩提、以是故、舍利弗、菩薩摩訶薩斷婬欲出家者、應得阿耨多羅三藐三菩提、非不斷、⁽⁶⁾

があるという。父母妻子をもつとの否定である。『「一万五千頌』では、

菩薩摩訶薩は梵行 (brahma-cārin) によって出家して (grīhād abhimis̄kramya) 無上正等菩提を証得する。非梵行では（証得することは）ない。(7)

とされる。おそらくこれは菩薩道の本筋は出家にあることをのべたものであろう。

これに対し仏は三種の菩薩の有り様を提示する。すなわち、

①或有菩薩、有父母妻子親族知識、

②或有菩薩、從初發心、斷婬欲、修童真行、乃至得阿耨多羅三藐

三菩提、不犯色欲、

③或有菩薩、方便力故、受五欲已、出家得阿耨多羅三藐三菩提。⁽⁸⁾ である。この中、①は父母妻子のいる菩薩であるから、家庭をもつ純粹の在家の菩薩である。⁽⁹⁾ ②は初發心より梵行、童真 (kumāra-bhūta) を守る出家の菩薩で、先の四天王の思いに通ずる菩薩である。③は方便力 (upāya-kauśalya) によつて五欲 (panca-kāma-guṇa) を享受して衆生と交わり、その後出家得道する菩薩である。

①の在家の菩薩、②の出家の菩薩については、文章上の理解は比較的容易であるが、③の五欲を受ける菩薩については多少の説明を要する。五欲を受けるとは、妻子をもち家庭生活を営むこととは意味あいが異なると思われる。ある面では共通することであるが、むしろ俗世間の中にあって様々な欲望とともにある菩薩ということであろう。必ずしも妻子をもつことと結びつける必要はない。それはまた出家の状態にはなく、分類上は在家の菩薩と理解すべきであろう。

このあと經文は、

菩薩摩訶薩以方便力故、化作五欲、於中受樂、成就衆生亦如是、是菩薩摩訶薩不染於欲、種種因緣毀皆五欲、欲為熾然、欲為穢惡、欲為毀壞、欲為如怨、是故舍利弗、當知菩薩為衆生故、受五欲、⁽¹⁰⁾ という。五欲を受けながらも方便力が介在することによつて、それにならぬ菩薩であり、俗世間にあつて衆生と接触でき得る菩薩である。五欲が肯定されているわけではない。

奉鉢品では、菩薩道の基本は出家にあることをのべる。そのかたわらこの品が特に強調しようとしているのは、第三の方便力によつて五欲を受ける在家の菩薩である。奉鉢品の設定からいえば、その前品で菩薩の誓願が語られ、般若波羅蜜を行ずることによつてそれらの願を成就した菩薩に転法輪を請うのである。『大品般若』では、転法輪とは菩薩道の道程においては入菩薩位以後のこととされている。⁽¹¹⁾ したがつてそのように修行の進んだ高位の菩薩なら、俗世間にあつても五欲に沈著することなく衆生に接し得ることをいうのである。奉鉢品の主旨はここにあるとみられる。さらに付言すれば、方便力を備えた菩薩とは、後述するように、新學の菩薩では決して有り得ないのであり、それは久行の菩薩であり、また不退転の菩薩の特色ともなつてゐる。それでは父母妻子ある菩薩とはどのように理解したらよいのであるうか。般若經の戒の基本は十善道であるから、その中の不邪婬 (kama-mithyācāra) の点からすれば妻子をもつこともうなづけることである。また父母妻子ある菩薩は仏の言葉によつて示された菩薩の一つの有り様であり、婬欲を断じなければという四天王の危惧を遮つているよう

でもある。しかし『大品般若』が積極的にこの菩薩を肯定しているとも思えない。なぜなら父母妻子ある菩薩には無上正等菩提の証得はない。わざといいからである。三種の菩薩の中で、出家の菩薩と五欲を受け已つて出家する菩薩には、無上正等菩提の証得がいわれている。

『大品般若』卷二十一の道行品に、

菩薩行者、為阿耨多羅三藐三菩提行、是名菩薩行、⁽¹³⁾

というように、菩薩行の目的は無上正等菩提の証得にあるのであり、菩薩道の究極もそこにあるとみなければならない。

先の序品の記述とこの奉鉢品は、『小品般若』ではなく、増広された部分である。『大品般若』では菩薩の修行階程を十地に分つこともその一例であるが、『小品般若』に比べて菩薩道の整備が進んでいる。在家の次元で説かれたのが『小品般若』であつたとすれば、『大品般若』でも在家菩薩の存在を黙視できなかつたと思われる。その中にあつて『大品般若』は出家性を強め、また梵行 (brahma-caryā, carin) を重視するようになつたといえよう。ちなみに父母妻子ある菩薩についての『大智度論』の解釈は「如世間人、受五欲、後捨離出家、得菩提道」⁽¹⁵⁾である。出家以前の菩薩の意味に解しているようである。また未出家の菩薩にはちがいないが、在家の信者をも菩薩とよび、これを指すのか否か経典では不明瞭である。⁽¹⁶⁾また序品にでる「在家 gr̥hastha」の「gr̥ha」は家庭 (home) の意味があるから、奉鉢品の父母妻子ある菩薩と関係あると思われるが、なお検討を要するであろう。

一、在居家の不退転菩薩

『大品般若』の不退品と堅固品は、『小品般若』の阿惟越致相品に相当するところで、不退転の菩薩の相 (lakṣmaṇa) が説かれる。そして堅固品には「在居家」の不退転の菩薩が説かれる。つまり家 (agara) に住する菩薩である。

復次須菩提、阿惟越致菩薩摩訶薩若在居家、以方便力、為利益衆生故、受五欲、布施衆生、須食与食、須飲与飲、衣服臥具乃至資生所須尽給与之、是菩薩自行檀那波羅蜜、教人行檀那……阿惟越致菩薩摩訶薩在家時、能以満闇浮提珍宝、施与衆生、乃至三千大千世界滿中珍寶、給施衆生、亦不自為、常修梵行、不陵易虜掠他人令其憂惱、須菩提、以是行類相貌、當知是名阿惟越致菩薩摩訶薩、⁽¹⁸⁾この經文中には、「在居家」「以方便力」「為利益衆生故、受五欲」という語がみられる。『小品般若』の相當箇所には「是菩薩若在居家、不染著諸欲……」⁽¹⁹⁾とあり、『八千頌』には「sacet so 'garam adhyavasati nāsyā bhavat� adhimātrah kāmēśu kāmābhīṣvāgo vā……」⁽²⁰⁾とある。「在居家」の「居家」とは「agāra」であり、「家 house」の意味である。これに対して『大品般若』の序品にでる「gr̥ha」には「家庭 home」の意味がある。またここは「在居家の菩薩」という熟語ではなく、「もし菩薩が家に住してゐる……」という文章形である。

この不退転の菩薩は、家に住して衆生利益のためにあえて五欲を受けるのである。しかも五欲の中になつて染著することなく衆生と接し得る存在である。そしてこれを可能にしているのは方便力である。これは不退転位に至つた菩薩の特色としてよいであろう。ここに示される菩薩は、先に奉鉢品が提示した三種の菩薩の中の、第三の五欲を受

ける菩薩をまさに想起するであろう。この菩薩もまた「以方便力」「為衆生故、受五欲」であった。『大智度論』はこの菩薩を「清淨法身菩薩」と解釈しているが⁽²¹⁾、また不退転の菩薩と理解してもよいものである。その意味でこれらの不退転の菩薩は、衆生教化という在家居を歩む菩薩である。したがって、この在居家の不退転の菩薩は、父母妻子ある菩薩、もしくは *gr̥ha-stha* の菩薩とは本質的に区別されねばならないし、また同一視はできない。

さらにこの在居家の不退転の菩薩は、「常修梵行」となつており、この一文は『小品般若』にはみられない。『小品』でも『大品』でも、不退転の菩薩は自ら十善道を守り、他人にも十善道を教え、夢中にもこれを実行する存在である。⁽²²⁾ この立場からすれば、「不邪婬」でよいのであり、「不婬」の必要はない。しかし『大品般若』の場合、家に住しながら「常修梵行」とあるのは、十善道のみならず、梵行の必要性をも認識しているとみてよいであろう。

『大智度論』は『大品般若』卷一、序品の「是時衆生等行十善業道、淨修梵行、無諸瑕穢」を釈して、

問曰、上說行十善業道、此理已足、今何復言淨修梵行、答曰、有人行十善業道、不斷婬、今更讚此行梵天行、斷除婬欲故、言淨修梵行、無諸瑕穢者、行婬之人身惡名臭、以是故、讚斷婬人、言無諸瑕穢⁽²³⁾、

という。この解釈には、十善道のみでは不十分であり、これに断婬欲行である梵行が必要であることが意識されている。

『大品般若』堅固品の在居家の不退転の菩薩についてさらにふれて

おきたいことがある。不退転の菩薩が家に住するのは、衆生利益という目的のためである。その場合、五欲を受けながらもそれに染著しないのは方便力を成就しているからであるが、それは禪定力によって欲界に止まっているとみていることである。『大品般若』の堅固品は次のごとし。

復次須菩提、阿惟越致菩薩若欲入初禪第二第三第四禪、乃至減定禪即得入、復次須菩提、阿惟越致菩薩摩訶薩若欲修四念處、乃至修八聖道分空無相無作三昧、乃至五神通即得修、是菩薩雖修四念處乃至五神通、是人不受四念處果、雖修諸禪、不受諸禪果、乃至不受滅定禪果、不証須陀洹果、乃至不証辟支佛道、是菩薩故為衆生受身、隨其所應而利益之、須菩提、以是行類相貌、當知是名阿惟越致菩薩摩訶薩⁽²⁴⁾、

相当する『小品般若』阿惟越致相品では、

復次須菩提、阿惟越致菩薩若欲入初禪第一第三第四禪、心轉調習、是菩薩雖入諸禪、還取欲界法、不隨禪生、須菩提、以是相貌當知是阿惟越致菩薩⁽²⁵⁾、

つまり上二界に入る禪定力を備えていながら、方便力によつて欲界に住しているのである。この経文は在居家の菩薩を説く直前に出るもので、あえて上二界に生れないという不隨禪生——欲界——在居家と結びつくのである。衆生と接觸し得る場所、それが在居家である。それは「為衆生受身、隨其所應而利益之」である。

『十住毘婆沙論』卷五、阿惟越致相品は、「般若已廣說、阿惟越致相」として、

是菩薩倍加精進深行慈悲、意若欲入初禪第二第三第四禪、而不隨禪生、還起欲界法、除破橋慢、不貴稱讚、心無瞋礙、若在居家、不染著五欲、以厭離心受、如病服藥、不以邪命自活、不以自活因緣惱亂於他、但為衆生得安樂故、处在居家、⁽²⁶⁾ という般若經の文をあげているが、これも不隨禪生と在居家をつながったものとしてみている。つまり欲界とは具体的には在居家なのであり、それが不隨禪生という方便の力になつてくる。『大品般若』卷一、往生品に、

舍利弗、有菩薩摩訶薩、入初禪乃至四禪、入慈心乃至捨、入虛空處乃至非有想非無想處、以方便力故、不隨禪生、還生欲界、若刹利大姓婆羅門大姓居士大家生、為成就衆生故、⁽²⁷⁾

といふ。衆生を成就するために欲界に生れるのであるが、その欲界とは、刹利大姓(kṣatriya-mahā-sākula)であり、婆羅門大姓(brāhmaṇa-m.)⁽²⁸⁾ であり、居士大家(ghāpati-m.)である。これらの家柄は財施等の布施行も十分になし得る裕福な大家という含みもあるのであらう。「常不生下賤家」も不退転の菩薩の特色である。⁽²⁹⁾

ただしこのような家に生れるべき方便力は、初發心以來、過去無量劫において無量の諸仏に親近供養することが前提になつてゐる。新學の菩薩にはあてはまらず、不退転の菩薩の次元でみるべきものである。問われねばならないのは、ここに至るまでの行である。また十地の上でもみると、「為衆生受身、隨其所應而利益之」は第八地であり、「刹利大姓婆羅門大姓居士大家生」は第九地においてである。理論上は、過去世の行(出家)があつて現在の在居家という立場があるのである。

是菩薩倍加精進深行慈悲、意若欲入初禪第二第三第四禪、而不隨禪生、還起欲界法、除破橋慢、不貴稱讚、心無瞋礙、若在居家、不染著五欲、以厭離心受、如病服藥、不以邪命自活、不以自活因緣惱亂於他、但為衆生得安樂故、处在居家、⁽²⁶⁾ という般若經の文をあげているが、これも不隨禪生と在居家をつながったものとしてみている。つまり欲界とは具体的には在居家なのであり、それが不隨禪生という方便の力になつてくる。『大品般若』卷一、往生品に、

舍利弗、有菩薩摩訶薩、入初禪乃至四禪、入慈心乃至捨、入虛空處乃至非有想非無想處、以方便力故、不隨禪生、還生欲界、若刹利大姓婆羅門大姓居士大家生、為成就衆生故、⁽²⁷⁾

といふ。衆生を成就するために欲界に生れるのであるが、その欲界とは、刹利大姓(kṣatriya-mahā-sākula)であり、婆羅門大姓(brāhmaṇa-m.)⁽²⁸⁾ であり、居士大家(ghāpati-m.)である。これらの家柄は財施等の布施行も十分になし得る裕福な大家という含みもあるのであらう。「常不生下賤家」も不退転の菩薩の特色である。⁽²⁹⁾

ただしこのような家に生れるべき方便力は、初發心以來、過去無量

劫において無量の諸仏に親近供養することが前提になつてゐる。新學の菩薩にはあてはまらず、不退転の菩薩の次元でみるべきものである。問われねばならないのは、ここに至るまでの行である。また十地の上でもみると、「為衆生受身、隨其所應而利益之」は第八地であり、「刹利大姓婆羅門大姓居士大家生」は第九地においてである。理論上は、過去世の行(出家)があつて現在の在居家という立場があるのである。

『大品般若』卷一十七の常啼品には、周知のように般若波羅蜜を求める薩陀波崙(sadaparudita)と、般若波羅蜜を説法する曇無竭(dharmodgata)の二菩薩が登場する。この二菩薩はすべての面で好対照を見る菩薩であり、またとくに曇無竭は都市に住居をかまえる在居家の菩薩であることも注目される。常啼品は相当する『小品般若』卷十の薩陀波崙品に比べても、比較的増廣も少ないところから、ここでは『小品般若』を中心に両菩薩の特色を述べてみたい。

薩陀波崙はかつて般若波羅蜜を求めていたとき、森林(aranya-gata)により、空中より仏の声を聞く。その声は「善男子、汝從是東行、當得聞般若波羅蜜」というものであった。そして先ず薩陀波崙は、般若波羅蜜を求めるには、

応離惡知識、親近善知識⁽³¹⁾、

といふ指示をうける。善知識(kalyāṇamitra)に親近すべきであるといふ。この善知識こそ曇無竭を予測しているのである。そして善知識とは、

善知識者、能說空無相無作無生無滅法、善男子、汝能如是、不久得聞般若波羅蜜、若從經卷聞、若從法師聞、善男子、汝所從聞般若波羅蜜、當於是人生大師想、當知報恩、⁽³²⁾

と説かれる。つまり善知識とは、ここでは具体的には、經卷(pustaka-gata)と法師(dharma-bhāṇaka-bhikṣu)である。法師とは法を説く比丘であり、般若波羅蜜の説法者である。薩陀波崙品ではとくにこの法師に

重きがおかれる。そしてこの法師に對して大師 (sāstri)、すなわち教師との想いをなせという。善知識とは、般若波羅蜜を求めるものにとての説法者（法師）であり、教師（大師）であることが示される。

その法師に對してまた、

善男子、莫以世俗財利心故隨逐法師、當以愛重恭敬法故、隨逐法師、⁽³³⁾ といい、さらに、

善男子、應覺魔事、惡魔或時為説法者、作諸因緣、令受好妙色声香味触、説法者以方便力故、受是五欲、汝於此中、莫生不淨之心、應作念言、我不知方便之力、法師或為利益衆生令種善根故、受用是法、諸菩薩者無所障礙、⁽³⁴⁾ といふ。

ここにいくつかの問題点がみい出される。經文ではこの段階で、いまだ曇無竭は登場していないが、かの菩薩を予測せしめる説法者と世俗財利との結びつきである。薩陀波崙は寂靜な森林に住しているのであるから、世俗とはかけ離れたところにいる。そこには、これから都市に趣き説法者たる善知識にまみえようとする薩陀波崙が、世俗の財利にひかれてはならないとの警告がみられる。同時に般若波羅蜜の説法者とは寂靜處にはおらず、世俗財利のあるところに住していることが示唆されている。

さらに説法者は「以方便力故、受是五欲」とされている。この表現は不退転の在居家の菩薩もそうであった。説法者が五欲を受けていても、「為利益衆生、令種善根故」なのであって、聞者はそのことに不淨心 (aprasada-citta) をおこしてはならず、自分にはいまだ方便力の備

わらないことを自覚すべきであるとされる。つまり説法者とは有方便力であり、これに對して聞者は無方便力のものである。

ところで曇無竭は、薩陀波崙のいる森林より五百由旬はなれた衆香 (gandhvati) という都市 (nagari) に大邸宅をかまえて住っており、

曇無竭菩薩与六万八千妓女、五欲具足共相娛樂、及城中男女俱入常喜等園賢等池中、其相娛樂、善男子、曇無竭菩薩与諸妓女遊戲娛樂已、日日三時說般若波羅蜜、

と説かれる。五欲を充分に受け、従者と欲樂をともにしながら、日に三度 (tri-kālam) 般若波羅蜜を説法している。こういう曇無竭を仏は善知識に指定し、親近せよと薩陀波崙に教えている。これは薩陀波崙に對して、曇無竭のような生活をせよとの教えではないことは明らかである。般若波羅蜜を求める上での善知識の必要性ということが前提にあり、その善知識の有り様が描写されているのである。

新学の菩薩にとって、先ず善知識に親近すべきことは最初の必要条件である。例えば『大品般若』卷十五、知識品に、

新學菩薩摩訶薩若欲學般若波羅蜜禪那精進忍辱持戒檀那波羅蜜、先當親近供養善知識、能說是深般若波羅蜜者、是人作是教、⁽³⁵⁾

とあるように、新学 (ādikarmika) の菩薩は先ず善知識に親近しなければならない。これは十地の中の初地にもみえることである。またその善知識とは、般若波羅蜜を説く人である。さらに『大品般若』卷四、幻学品に、

若新發大乘意菩薩於般若波羅蜜、無方便、亦不得善知識、是菩薩或驚或怖或畏、⁽³⁷⁾

という。新発大乗意(nava-yāna-samprasthita)の菩薩は、無方便、不得善知識である。したがつてその菩薩は般若波羅蜜において驚・怖・畏の状態になる。そこに新発意の菩薩を教導する善知識の必要性が出てくる。寂靜處に独りいる薩陀波崙には、この点が欠如していたのである。

以上のことから整理してみるならば、薩陀波崙は、寂靜處に住し、無方便、不得善知識であり、修行途上にある新學の菩薩に比定できよう⁽³⁸⁾。薩陀波崙は善知識(説法者)を求めて都市に趣き、曇無竭の聞者となる。これに対しても、曇無竭は、都市に住する在居家の菩薩であり、方便力を備えた菩薩である。そして般若波羅蜜を説法する善知識である。しかも久行をへた不退転の菩薩にも匹敵する菩薩といえよう。

ところで薩陀波崙は、苦難のすえやがて曇無竭にあいまみえ、般若波羅蜜の教説を聞法するが、經典ではこれは過去世の本生譚として説かれている。現在の薩陀波崙は、

若菩薩欲求般若波羅蜜、當如薩陀波崙菩薩、今在雷音威王仏所、
行菩薩道、⁽³⁹⁾

である。『八千頌』によれば「薩陀波崙菩薩摩訶薩によつて求められたと同様に、そのように般若波羅蜜は求めらるべきである。彼は現在、雷音威王(bhismagarjita-nirghosavara)如來應供正等覺のみもとで、梵行を修している」である。常啼品(薩陀波崙品)の主題は、般若波羅蜜の求め方を問題にしており、そこに善知識の重要性が浮び上つてくる。そして聞法した後、現在の薩陀波崙は、仏の下で菩薩道、すなわち梵行(brahma-caryā)を修しているのである。断婬行を行はずる薩陀波崙に対して、五欲を受ける曇無竭、この点においても両者は対照される。

この中、第四に親近善知識(kalyāna-mitra-sevā)がある。前述のよう

四、十地における出家の要素

『大品般若』には周知のように『小品般若』にはみられない十地が説かれる。その十地とは、乾慧地・性地・八人地・見地・薄地・離欲地・已作地・辟支仏地・菩薩地・仏地である。菩薩は初發意よりこの十地を具足することによって阿耨多羅三藐三菩提を得るとされる。この十地の内容を詳細にのべるのは発趣品である。そこには「若菩薩摩訶薩行六波羅蜜時、從一地至一地、是名菩薩摩訶薩大乘發趣」とあるが、菩薩は一地一地の各地において地業(bhumi-parikarma)を修するのである。つまり各地における具体的な修行が示される。久發意の菩薩には、久行六波羅蜜、多供養諸仏、種善根、親近善知識といったことが随處に説かれるが、十地はこれらのことより具体化したものであろう。したがつて各地の地業をみると、菩薩道の内容、とくにここでは出家性もしくは在家性を知る手掛りが得られると思われる。ただし発趣品に説かれる十地の各地には名称がついておらず、これが乾慧地等の十地の説明になつてゐるのか必ずしも判然としない。十地全般にわたる検討は機会を改めねばならないが、ここでは発趣品を中心にお題點のみにふれることにしたい。

先ず初地の地業では、深心堅固・於一切衆生等心・布施・親近善知識・求法・常出家・愛樂仏身・演出法教・破橋慢・実語の十事を修するとされる⁽⁴⁰⁾。

この中、第四に親近善知識(kalyāna-mitra-sevā)がある。前述のよう

に親近善知識は、新學の菩薩の先づなすべきことである。善知識とは、

『小品般若』卷八、深求菩提品では、諸仏世尊である⁽⁴⁵⁾。『八千頌』では、諸仏世尊、菩薩行に巧みな不退転の菩薩、諸波羅蜜において教示

教説するもの、般若波羅蜜を宣説宣揚するもの、をさす。『大品般若』卷十八、夢晉品では、これらに阿羅漢も加えられる⁽⁴⁷⁾。常啼品では、善知識とは般若波羅蜜の説法者（法師）に主意があつたが、曇無竭菩薩

のタイプがその典型であつたのであらうか。

第六に常出家 (abikṣham naikṣamya) がある。説明によれば「世世不雜心出家、仏法中出家、無能障闇者」⁽⁴⁸⁾とされる。『二万五千頌』では、「如來の教説中に出家する (tathāgata-sāsane pravrajati)」⁽⁴⁹⁾とあるから、仏道中に出家するのであって、外道中に出家するのではないとの意味である。『大智度論』卷四十九もこの解釈を出しているが、在家法を捨て清淨行を行ふことを「常出家」の第一義としている。⁽⁵⁰⁾ 「naikṣamya」は世俗から出離することであるが、同時に仏道中に出家する」とと重層した意味合ひをもたせている。

ともかく初地には、新學の菩薩のなすべき」として、親近善知識、求法、そしてその後には常出家があるのは注目される。

第四地は、不捨の十法を行ふとされる。その十法とは、不捨阿蘭若住處・少欲・知足・不捨頭陀功德・不捨戒・穢惡諸欲・厭世間心順涅槃心・捨一切所有・心不沒・不惜一切物である⁽⁵¹⁾。

その第一に不捨阿蘭若住處 (aranya-vāsāparityāgita) がある。阿蘭若住處とは、十二頭陀の一に數えられ、空閑處と訳されるが、寂靜な森林中の生活である。これによつて「能過声聞辟支仏地」⁽⁵²⁾とされる。『大智度論』卷四十九は「不捨阿蘭若住處者、離衆獨住、若過声聞辟支仏

心、是名離衆」と解釈している。⁽⁵³⁾

第四は不捨頭陀功德 (dhūtaguna-[samlekhā]-anuttarā) である。⁽⁵⁴⁾ これによつて「觀諸深法忍」とされる。『大智度論』卷四十九によれば、それは無生法忍を觀するためとし、十一頭陀——持戒清淨——禪定——智慧——無生法忍と結果するという。ちなみに無生法忍の具足円満は第七地である。

『大品般若』の十二頭陀とは、作阿蘭若・常乞食・納衣・一坐食・節量食・中後不飲漿・塚間住・樹下住・路地住・常坐不臥・次第乞食・但三衣の十二支である。⁽⁵⁵⁾ ただし阿蘭若住處等の十二頭陀は、方便力を備えた不退転の菩薩には必ずしも必要とされていないことは注意すべきである。⁽⁵⁶⁾

第五地は十二法を遠離するとされる。その十一とは、親白衣・親比丘尼・慳惜他家・無益談說・瞋恚・自大・蔑人・十不善道・大慢・家用・顛倒・姪怒癡である⁽⁵⁷⁾。

その第一に遠離親白衣 (grhi-saṇṭava-parivarjanatā) がある。在家 (白衣) を離れることである。これは「出家所生、從一仏國至一仏國、常出家、剃頭著染衣」と説明される。この中には剃頭 (munda)、染衣 (kāṣaya) という語もみられる。『大智度論』卷四十九は「行者以妨道故出家、若復習近白衣、則與本無異、以是故、行者先求自度、然後度人、若未能自度而欲度人者、如不知浮人、欲救於溺、相与俱沒……常樂出家法、不樂習近白衣故」と解釈している。つまり菩薩道のこの段階では、自利行に専念すべきであり、それには在家を離れて出家すべきであるという。またこの解釈からは、利他行の可能になつた段階では、

在家との結びつきも考えられてくる。

第八地は、順入衆生心・遊戯諸神通・見諸仏國・如所見仏國自莊嚴其國・如実觀仏身自莊嚴仏身の五法を具足し、⁶²⁾ もろに知上下諸根・淨仏国土・入如幻三昧・常入三昧・隨衆生所應善根受身の五法を具足する(63) とされる。

ハの中、順入衆生心 (sarva-sattva-citta-caritānupraveshā) は、「以一心、知一切衆生心及心數法」⁽⁶³⁾ とされ、衆生の心を知ることである。

さらに知上下諸根 (indriya-parapara-jñānatā) は、一切衆生の根を知る。淨仏國土 (Buddha-kṣetra-pariśodhanatā) は、衆生心を清浄にする。入如幻三昧 (māyopama-samādhīḥ) は、衆生のために一切事を成办する。常入三昧 (abhlksṇa-samādhīḥ) は、報生三昧 (vipaka-jah-samādhīḥ) を得て身を転じて衆生を度す。隨衆生所應善根受身 (samācintyātmabhāva-pari-grahah) は、衆生の所応にしたがつて受身して衆生を度す。⁽⁶⁴⁾ いやれも衆生を対象にした地業である。

第九地は、十二法を具足する(65) とされる。それは受無邊世界所度之分・得如所願・知諸天竜夜叉捷闍婆語為説法・胎生成就・家成就・所生成就・姓成就・眷属成就・出生成就・出家成就・莊嚴仏樹成就・一切諸善功德成滿具足の十二である。

この第九地は、仏陀の伝記をもとに構成されているようであるが、刹利や婆羅門の大家に生れるという家成就 (kula-sampat) などは、在居家の不退転の菩薩を想起せしめる。やひに出家成就 (abhiniskamana-sampat) も、初地よりの長劫にわたる出家行があり、そして衆生の教化があり、ハにおいて再び衆生との接触を離れ、自らが仏果を得る

ための再出家といえるものかもしれない。これは奉鉢品に出る五欲を受け已って出家得道する菩薩を想起する。

『大品般若』の十地について、『大智度論』卷五十は、

菩薩住七地中、破諸煩惱、自利具足、住八地九地、利益他人、所謂教化衆生、淨仏世界、

という。初地よりないし第七地に至つて自利が完成し、第八地および

第九地は利他の地であると解釈している。『大智度論』の指摘にしたがうならば、『大品般若』の十地は、自利の段階では出家の要素がきわめて濃厚であることがわかる。これに対して利他の地とされる第八第九地では、在家との関連性を十分にもちえる要素をかかえているといえよう。

小 結

『大品般若』は、菩薩行とは無上正等菩提のための行であると規定している。したがつて菩薩はその目的を達成するために歩むのであり、その道が菩薩道である。奉鉢品は、そのためには出家が基本となり、それが証果に結びつくことを明示している。方便力によつて五欲を受ける菩薩にしても、その後の出家によつて得道するのである。十地の構成も必ずしも整備されているとは思われないが、ここにおいても前の過半部分は出家道を基盤にしている。その点は『小品般若』では明確化されていないことであつた。不退転の菩薩の中にも五欲を受ける菩薩が認められる。不退転位とは十地のどのあたりをいうのか必ずしも明瞭ではないが、方便力を備え、五欲に不染の不退転の菩薩は、理

論的には自利すでに円満し、利他地にある菩薩である。過去世の出家道の前提に立った在家道である。

常啼品の薩陀波崙菩薩は、聞法後は梵行を修している。河天品に出る恒伽提婆（*gangadevā*）という女性も、同様に転生して男性となつて梵行を修している。⁽⁶⁸⁾『小品般若』見阿闍佛建品の香象（*gandhabhastin*）菩薩も梵行を修している。⁽⁶⁹⁾梵行という点では『小品般若』以来すでに意識されてきたことであつた。初期仏教以来の伝統をふまえているといえよう。

ただし曇無竭菩薩のような在俗の説法者も現実には存在したのである。善知識、法師として衆生の教化指導にあたつていたと思われる。⁽⁷⁰⁾しかし曇無竭にしても、過去世の長劫にわたる修行があつたという理論づけを経典は忘れてはいない。

菩薩道は、無上正等菩提へむけての道であるが、先ず自利を円満するものが出家行である。その場合の自利とは、不退転位に至るまでと理解してよいであろう。これに対して菩薩の在家道とは、衆生教化の道である。しかしこの在家道も、出家行のくりかえしの積みかさねの上に、菩薩道の高位に至つて開かれる道といえよう。

註

- (1) 大正八・二二八b。
- (2) N. Dutt: *Pañcavimśatisāhārasikā Prajñāpāramitā*, p. 14 (以下略称D本)
- (3) 大正八・二一八b。
- (4) D本一四頁。
- (5) 『放光般若』卷一、放光品は「与無央數百千菩薩無數比丘諸善男子善女大眾」(大正八・二a)、『光讚般若』卷一、光讚品は「与無央數億百千族

諸菩薩衆男女大小居家出家」(同・一四八b)であり、羅什訳より古い大品系般若經には出家在家菩薩の語はない。

(6) 大正八・二二一b。

(7) D本三六頁。

(8) 大正八・二二一b、D本三六頁。

(9) 『光讚般若』卷一、順空品は「若有菩薩必當有父母、不應有妻子」(大正八・一五一a)、『放光般若』卷一、無見品は「菩薩或有父母、無妻子」(同・四c)とあり、妻子は否定されている。これに対して『二万五千頌』は「keśāñpic charīputra bodhisattvanam mahasatyanam mata-pitarau bhavataḥ bhāryā-putra-jñāti sālohitā」(D本三六頁)、『大般若』卷四〇一、歎喜品は「或有菩薩具有父母妻子眷屬而修菩薩摩訶薩行」(大正七・一b)とあり、『大品般若』に準じている。真野竜海「般若經の修行者とその行」(関口真大編『仏教の実践原理』四頁)。

(10) 大正八・二二一b、D本三七頁。

(11) 『大品般若』卷二十一、三慧品(大正八・三七四a、三七五b)、卷二十一、道樹品(同・三七七b)、卷二十三、三次品(同・三八四c)など。

(12) 平川彰『初期大乘仏教の研究』四二六頁以下。

(13) 大正八・三七八c。

(14) 平川彰前掲書、四八四頁。

(15) 『大智度論』卷三十五の三種の菩薩に対する解釈は次のとし。「初者、如世間人、受五欲、後捨離出家、得菩提道、二者、大功德牢固、初發心時、斷於姪欲、乃至成仏道、是菩薩或法身或肉身、或離欲或未離欲、三者、清淨法身菩薩、得無生法忍、住六神通、為教化衆生故、與衆生同事而攝取之、或作轉輪聖王、或作閻浮提王長者刹利、隨其所須而利益之」(大正五・三一七b)。

(16) 『大智度論』卷四には「諸菩薩二種、若出家在家、在家菩薩總說在優婆塞優婆夷中、出家菩薩總在比丘比丘尼中」(大正二五・八五a)という。

(17) 『瑜伽論』卷四十七、菩薩地分品では、菩薩を在家分(gṛhi-pakṣa)と出家分(pravrajita-pakṣa)の二種にわける。この在家分の菩薩は、父母妻子親

族のいる菩薩である(大正三〇・五五〇。以下、U. Wogihara: Bodhisattva-bhūmi, p. 307-)。

- (18) 大正八・三四一 a。
- (19) 大正八・五六五 a。
- (20) U. Wogihara: Abhisamayājāmkarāloka Prajanaparamitāvyyākhyā, p. 681 (以下略称、W本)。
- (21) 注15参照。
- (22) 『小品般若』卷六、阿惟越致相品(大正八・五六四 a)、『大品般若』卷十六、不退品(同・三三九 b)。
- (23) 『大智度論』卷八(大正二五・一一〇 c)。
- (24) 大正八・三四一 c。同様の記述は『大品般若』の次の箇所にもみられる。卷一、往生品(大正八・一二一五 b c)、卷十七、堅固品(同・三四一 c)、卷十九、等学品(同・三五七 b)、卷二十、攝五品(同・三六六 c)、卷二十一、三善品(同・三八〇 b)、卷二十三、三次品(同・三八四 a)、卷二十三、六喩品(同・三九一 b c)。
- (25) 大正八・五六五 a、W本六八〇頁一六八一頁。
- (26) 大正二六・四〇 b。この典拠は『大品般若』よりも『小品般若』に近い。
- (27) 大正八・一二一五 b c、D本六四頁。
- (28) 『大智度論』卷三十八は、このよくな家柄に生れる菩薩を、「業因縁生身」の菩薩とする(大正二五・三四〇 a)。
- (29) 『大品般若』卷十六、不退品(大正八・三三九 b)、『小品般若』卷六、阿惟越致相品(同・五六四 a)、W本六六七頁。
- (30) 『大品般若』卷二十一、方便品(大正八・三六八 c)。
- (31) 大正八・五八〇 b、W本九三〇頁。
- (32) 同右。
- (33) 同右。
- (34) 大正八・五八〇 b、W本九三〇頁一九三一頁。
- (35) 大正八・五八一 a b、W本九三四頁一九三五頁。
- (36) 大正八・三三一 b。『小品般若』卷六、大如意品(大正八・五六一 a、W本五九三頁)。
- (37) 大正八・一四〇 a、D本一五四頁。『小品般若』卷一、初品(大正八・五三八 c、W本七三頁)。
- (38) 『大智度論』卷九十六(大正二五・七三一 c) 参照。
- (39) 大正八・五八〇 a。
- (40) W本九二七頁。
- (41) 『大品般若』卷十七、深奧品(大正八・三四六 b)。
- (42) 大正八・二五六 c、D本一一四頁。
- (43) 同右。
- (44) 菩薩の修行は人間の一生を尺度としてはいない。善知識に親近し聞法することも、人間世界に転生をくりかえしつゝ聞法するのである。『大品般若』卷十三、聞持品(大正八・三七 c—三一八 a)、『小品般若』卷四、不可思議品(同・五五五 b、W本四九〇頁)、『大品般若』卷十五、成弁品(同・三一八 c)、『小品般若』卷五、相無相品(五五九 c—五六〇 a、W本五八一頁)。
- (45) 大正八・五七一 b。
- (46) W本七八五頁。
- (47) 大正八・三五三 c。
- (48) 大正八・二五七 c。
- (49) D本二一八頁。
- (50) 大正二五・四一二 a b。
- (51) 大正八・二五七 a、D本一一五頁。
- (52) 大正八・二五八 b、D本一一〇頁。
- (53) 大正二五・四一五 a b。
- (54) 『二万五千頃』は、不捨頭陀功德と不捨戒を一に数べ、śikṣāyāparityā-gīta を加えて十法にしている(D本二二〇頁)。
- (55) 大正八・二五八 b、D本二二〇頁。
- (56) 大正二五・四一五 b。
- (57) 水野弘元「頭陀支の異説」(宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』二〇〇

二頁以下) 参照。

(58) 抽論「般若經における菩薩と在家生活」(『仏教論叢』二六号、二二頁以下)。

(59) 大正八・二五七^a、D本一一五頁。

(60) 大正八・二五八^b、D本二二一〇頁。

(61) 大正三五・四一五^b^c。

(62) 大正八・二五七^b、D本二一七頁。

(63) 大正八・二五九^b、D本二二三頁。

(64) 大正八・二五九^b、D本二二四頁。

(65) 大正八・二五七^b^c、D本二一七頁。

(66) 大正三五・四一九^b。

(67) 『八千頌』(小品般若) 阿惟越致相品) に「不退転の菩薩摩訶薩は、声聞縁覚地を離れて、一切智に向って いる (avivartantiyo bodhisattvo mahāsa-

ttvah śrāvaka-pratyekabuddha-bhūmi-nirvittah sarvajñatayam pravritto bhava-ti)」(W本六八〇頁) とあり、不退転位は十地の上では第九の菩薩地になる。

(68) 大正八・三四九^c。『小品般若』卷七、恒伽提婆品(大正八・五六八^b、W本七四五頁)。

(69) 大正八・五七九^b、W本八九〇頁。

(70) 静谷正雄「法師 dharma-bhāṇaka について」(『印仏研』三巻一号)、平川彰『初期大乗仏教の研究』四七六頁、久保継成「法華經の宗教的実践」(『講座大乗仏教⁴――法華思想』一三三頁)など参照。また法師をたんに在家者とみなしえないとする説(望月良晃「法華經の成立史」、「講座大乗仏教⁴――法華思想」五九頁以下)も注目される。

(小沢憲珠)

編集後記

○昭和六十二年は、大紹正宗国師弁阿聖光上人七五〇回忌、記主禪師良忠上人七〇〇回忌、勢觀房源智上人七五〇回忌にあたる。その追恩のための三上人遺忌が、總本山中心に盛大に営まれることであろう。『佛教文化研究』も、その間、三上人特集を刊行する予定である。

○本号に統いて三〇号（五十九年度）も聖光上人特集をとりあげるが、本誌の特集のために玉稿を御執筆いただいたのは、亜細亞大学教授梶村昇氏の「評伝聖光上人」、大正大学教授阿川文正氏の「聖光上人の諸伝記について」、仏教大学助教授深貝慈孝氏の「鎮西教学の特徴——『淨土宗要集』を中心にして——」の三篇である。当初予定した論文の中、御都合で載せられなかつた先生方には、次号に執筆していただけることになっている。

○他の六篇はそれぞれ淨土宗教学院の助成研究の成果報告で、これらはインド、中国、日本の淨土教と仏教學を研究する若手の研究者の論文である。

○ご多忙のなかで執筆いただいた諸先生に厚く御礼申し上げる次第である。

(R・O)

佛教文化研究 聖光上人特集

第29号

昭和59年3月1日 印刷

昭和59年3月15日 発行

編集者 淨土宗教学院研究所
東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内

印刷所 共立社印刷所
東京都千代田区神田神保町3-10

発行所 淨土宗教学院研究所

編集委員

戸松啓真 石上善応
坪井俊映 高橋弘次

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 29. March 1984

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKAKENKYŪ)

Number 29

CONTENTS

A critical biography. Saint Shōkō	Noboru Kajimura	1
On the various biographies of Saint Shōkō.....	Bunsho Agawa	21
The Religious Character of Chinzei's Teachings.....	Jiko Fukagai	41
On the Shan-Taó's Interpretation of Sin	Shoei Kobayashi	55
Mind(Nen)and Voice(Shō) in St. Honen's Pure Land Buddhism—Interpretation of the United Mind and Voice in Shōmyō-nenbutsu—	Ryusho Nagai	69
A chronological study of GENKŪ SHONIN		
SHINIKKI (源空聖人私日記)	Shinko Nakai	85
Joyoji-Temple Eon—His doctorine and the commentaries of sūtras—	Haruo Miwa	105
The thought of the Vow in the Daśabhūmikasūtra.....	Ryusho Ohminami	121
Pravrajita and gṛhastha in the <i>Prajñāpāramitā-sūtra</i>	Yūgen Katsuzaki	137
.....	Kenju Ozawa	150