

佛教文化研究

第 25 號

善導大師千三百年遠忌記念

淨土宗教學院研究所



佛教文化研究 第二十五号

善導大師千三百年遠忌記念

目次

善導と法然の本願について ——特に第十八念佛往生願の確証と選取について——	坪井俊映一
往生思想の普遍性について	河井昌一
「捨身他世」考 ——その訓説法について——	岸英三
中国における『觀無量寿經疏』の研究	佐藤岳
中国浄土教の基礎的研究 ——曼荼羅・道綱・善導の本願觀——	小沢恒慈
ヘシカスムの祈りについての覚書	米原道久
——『Philocalia』管見——	藤嶋恒久
敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題	川澄晃
淨土宗江戸府内寺院の研究	高良敏三
宇	廣
高	川
良	堯
哲	敏
三	登

善導と法然の本願について

—特に第十八念佛往生願の確証と選取について—

坪井俊映

一 南都北嶺諸師の善導觀

法然上人（以下敬称を略す）は『選択集』の末尾に善導大師（以下敬称を略す）をあがめて、

「靜以善導觀經疏者 西方指南行者目足也 然則西方行人必須珍敬矣 就レ中每夜夢中有僧指授玄義 僧者恐是弥陀應現 爾者可謂此疏是彌陀伝説 何況大唐相伝云善導是彌陀化身也 爾者可謂又此文是彌陀直説 既云欲写者一如經法 此言誠乎 仰討二本地者四十八願之法王也 十劫正覺之唱有憑千念佛 訪垂迹者專修念佛之導師也云云」

といつて、善導をもって阿彌陀仏の化身とあがめ、専修念佛の導師であるといつて崇敬の念をはらい、その著『觀經疏』は阿彌陀仏の指授によつて成つたものであるから彌陀の直説であるといつて尊崇している。

かかる法然の善導觀は法然独自のものであつて、法然の出世前後に善導と法然の本願について

おいて、浄土教を鼓吹した南都北嶺の浄土教家（源信、永觀、珍海、実範等）の著作を見ると、いづれも善導の『往生礼讚』『觀念法門』『觀經疏』等を引用して浄土往生を勧奨しているが、これらの浄土教家の善導觀は、法然のそれとは異なり、戒法を厳守し、觀念と称名との雙修を淨土往生業とする人師としているようである。

法然が晩年、南都の衆徒より訴えられた念佛禁止の訴状たる『興福寺奏狀』にあかす善導觀は当時の南都浄土教家の善導觀を代表しているように思われる所以、これによつて南都諸師の善導觀を伺がうことにする。

『興福寺奏狀』第七条の「誤念佛失」において⁽³⁾

「何況 善導和尚發心之初見淨土圖 數云唯此觀門 定超生死遂入此道 發得三昧定知 彼師自行十六想觀也 念佛之名兼觀与口 若不然著作觀經疏亦作觀念法門 云本經云別草 題目何表觀字哉 而觀經付屬之文 善導一期之行 唯在

仏名者誘下機之方便也 彼師解釈詞有表裏 慈悲智惠善巧非

一守・杭儼聞過「祖師歎」

といつて、善導は観門（観念）を修して三昧を發得せられた聖者であつて、觀念のほかに称名をも説かれるが、その称名は下根の機を誘引するための方便の行として説かれたものであるといい、さらに、善導の釈義に表裏があり、衆生を教導する善巧手段も一途でないから念佛（称名）一行のみの専修者とすることは、善導を誤って理解するものであるといつて、法然の善導觀を非難しているのである。

さらに、第六条の「暗・淨土・失」にては、『觀經』の三福九品の往生業を記して、統いて「善導和尚者所見塔寺無レ不ニ修復」といつて、塔寺修復という善根（雑行）を行ぜられた人であり、また、『往生礼讃』には

「南無釈迦牟尼佛等一切三宝我今稽首礼云々」

といい、また

「南無十方三世盡虛空遍法界微塵刹上中一切三寶我今稽首礼云々」

と説いて、釈迦佛及び一切の三宝を崇敬しているにかかるらず、法然

は阿弥陀佛一仏のみしかとりあげぬことは善導の真意に違うものなりと非難している。このように『興福寺奏状』の見た善導は念佛も説かれるが、そのほかに觀念を修し、塔寺修復という善根を積まれ、阿弥陀佛のほかに釈迦、一切の三宝をも崇敬された方であるといつて、法然とは異なった善導觀を説き示している。

『興福寺奏状』と同じ立場にあって法然の専修念佛を非難し、ことによつて、善導は観心往生説を敵しく難詰した人に明惠高弁がある。高弁は『摧邪輪』において、善導は菩提心をもつて淨土往生の正因として

いるにかかわらず、法然は「偏依善導」といいながら菩提心を雜行に入れて、淨土往生には不必要的行であるとすることは善導を汚すものであるといつて、『摧邪輪』において、⁽⁴⁾

「今本意全非ニ兩宗偏党相論一 唯我入ニ念佛宗一 以ニ善導道綽等所製、為ニ依憑一 於ニ此選択集一 設雖有ニ何邪義一 若相ニ順、善導等義ニ者、何強嘖レ汝乎 然披ニ閱、善導釈ニ全無ニ此義一 汝任ニ自邪心ニ黯ニ善導正義ニ」

といつて、法然の善導觀は邪心をもつて善導の正義を汚すものであるといつて非難している。それで高弁は善導をもつて淨土往生業として菩提心を重視する人師と見てゐるようである。

かかる南都仏教者の考え方に対して法然滅後、叡山の山徒より念佛禁止を訴えた『貞応奏状』によると、「善導遺言」なる一紙があるとして、⁽⁵⁾ 「世有ニ紙書二号ニ善導遺言」 彼文云 吾持ニ諸禁戒ニ不レ犯ニ一々乃至無ニ至ニ懺悔ニ心ニ万之万不レ生」

と説いて、善導は持戒念佛をすすめ懺悔を重んずる人師であると説いている。しかし、この「善導遺言」なるものが、はたして善導のものなりや疑義の存するところである。

これらの諸説は法然の出世時代にあい前後して現われた南都北嶺の諸学匠のとらえた善導像であつて、いうところは、善導なる中国の淨土教家は菩提心をおこし、戒法を厳守して懺悔を行じ、觀念と称名と並べ修し、併せて諸善行を修する人であつて、特に称名のみを強調した人師とは見ず、称名は下機誘引の方便として説かれたものと見

て いるようである。

さらに、法然によつて善導淨土教が大きく取りあげられたことによつて、法相唯識の学匠でありながら、善導の釈書を研讀して法然とは別個の善導淨土教を説いた人に生駒良遍がある。良遍は『善導大意』において、法然の一向専修を批評して、

「一向行人聊々簡疏ニ云々有ニ三種行」 定善散善本願行也」

といつて、法然及びその門流の徒は善導の『觀經疏』にあかす往生行を定善、散善、本願念佛の三行に区分しているといい、これについて、

「夫本願者四十八也、言ニ念佛者其一也、豈定數諸善非ニ本願行耶、何況一切万善万行皆攝ニ在於定散一位念佛一行在ニ此外二者是何由乎就レ中觀經正宗外ノナラバ者 依馮本經正宗有レ疵、不レ說ニ本願妙行ニ故也」

と説いて、定散二善のほかに本願念佛の一行を別立することの不可を論じ、次いで念佛について、

「夫念佛者專在ニ意中一 謂常憶レ仏不ニ忘失ニ也」

といつて、仏を憶想して忘失せず、諸種の善根を修することが念佛であるといつて、念佛に新しい解釈をほどこし、善導については、

「尊師多書典中 偏勸ニ懺悔持戒念佛」

といつて、持戒念佛の善導を画いている。しかし、良遍のいう念佛とは仏を憶想して諸種の善業を修することであり、定散二善をもつて本願としているから、諸行（諸善根）による淨土往生をすすむる善導と考えていたのであろう。

善導と法然の本願について

さらに、法然の門流でありながら、師の法然と異なつた諸行本願義を提唱した覺明房長西の門流の徒は、自流の説く諸行本願義の根拠を善導に求めて、善導は本願念佛の教旨も説くが、諸行本願をも説くとして、『無量寿經』に説く第二十願をもつて経証とし、善導については念空道教の『觀經疏見聞集』にては、⁽⁶⁾

「玄義分云 弥陀本誓願 極樂之要門 定散等回向 速証無生身」

上云ニ本願 下釈ニ定散 此定散本願文也」

といつて、『觀經』に説く定善散善の行はすべて本願の行であるといい、また同書に、

「又云逢遇小緣 受ニ其小戒 回ニ願往生ニ以ニ仏力ニ即往生已上散善義中 小戒本願義分明也」

といつて、善導の『觀經疏』の文によつて諸行本願義を立証しているから、善導をもつて諸行本願を説く人師としているようである。

以上は法然の出世前後にあらわれて、淨土教を鼓吹した南都北嶺の学匠、及び法然門流の徒の善導觀を概観したのであるが、この中で、法然のごとく専修念佛の尊師とした人師は一人もなく、すべての人師は、善導なる淨土教家は念佛（称名）と諸行との雙修をあかす持戒堅固な人師としているのである。かかる南都北嶺の仏教者の考えに対して、専修念佛の尊師と見た法然の善導觀は法然独自のものであつて、その証得した念佛は無師独悟の教説であり、独断的な見解であつたために晩年から滅後にかけて厳しい非難難詰をうけるに至つたのである。

二 偏依善導の意義

かくのごとく、法然は南都北嶺の仏教者の考えた善導とは異なつた善導像を書き、かかる善導の教説によって自身の見解を述べることを「偏依善導」と称している。これに先き立ちて、法然は『無量寿經』の表題の下に

「正依_ニ善導_一 傍依_ニ諸師_一 幷述_ニ愚懷_二」
と細註し、同じく『觀經疏』には、
「諸師解釈雖_レ多_ト 今正依_ニ善導_一 傍依_ニ諸師_一 幷述_ニ愚懷_二」
といい、また『阿弥陀經疏』には、
「正依_ニ善導_一 幷述_ニ愚懷_二」

と記述して、淨土三部經を解釈するにあたり、諸師の考えを傍にして、正しく善導の考えによつて講述し、併せて自身の考えをあかすといつて、自己の三部經解釈の立場を明確にしている。それは善導をもつて専修念佛の導師として崇める立場である。そして『選択集』では、華嚴、天台、真言、禪、三論、法相等の諸師が淨土の法門に関する章疏をつくっているにかかわらず、これらの諸師に依らず、なぜ善導一師に依るかという問を出して、これに答えて、⁽⁸⁾

「答曰、彼等諸師各皆雖_レ造_ニ淨土草疏_一 而不_レ以_ニ淨土_一為_レ宗_ト 唯

以_ニ聖道_一而_レ為_ニ其宗_ト 故不_レ依_ニ彼等諸師_一也 善導和尚偏以_ニ淨土_一

而_レ為_ニ宗_ト 而不_レ以_ニ聖道_一為_レ宗_ト 故偏依_ニ善導一師_一也」

といつて、諸師は聖道を宗として、淨土を宗としないから、たとえ淨土の章疏があつても、これによらず、善導は淨土を宗とするからひとえに善導一師の教えによるというのである。

そして、『選択集』にはこれに統いて、善導は三昧發得の聖者であ

るから、淨土を宗とする祖師の中で師匠である道綽や弟子懷感の説には依らないといつて、即ち法然のいう「偏依善導」ということは、中國日本において淨土教を説く多くの人師が見られる中において、聖道を宗とする諸師をはぶき、淨土を宗とする人師の中で、三昧發得の聖者である善導によるということである。別言すれば、「淨土為宗」の「三昧發得」という二理由によつて、中國日本の淨土教家を選択して、善導一師を選びとり、この師の教えに偏えによるというのである。

しかしながら、善導の代表的述作たる五部九卷に説く教説と、法然が『選択集』その他の語錄に説くところとは必ずしも同一でなく、上述したごとく、法然は善導をもつて専修念佛の導師としているが、南都北嶺の淨土教家は善導をもつて持戒念佛者とし、菩提心を正因として諸善万行による淨土往生を説く人師と考え、とりわけ称号は劣機を誘引するため説く方便の行とする人師と見ていたようであつて、善導に対する法然とその当時の南都北嶺の諸師との考えに大きな相違が見られる。しかのみならず、南都北嶺の仏教者は法然の善導に対する理解は善導の正義を汚すものであるといつて厳しく非難しているのである。

しかし、法然が本願念佛一行往生説をなす依り処とするものは善導の教説であつて、善導が四部八卷の述作の中に説く諸種の教説のうち、法然は本願念佛の一法一行のみを選別受容し、これに弥陀、釈迦、諸仏の八選択があるとして念佛に新しい意味を与え、さらに、三重選択によって、一代仏教が説きあかす諸善万行の中における本願念佛の地位と価値とを明確にしたのである。

したがって、法然が善導淨土教を受容する立場は「総依善導」でなく、「偏依善導」である。

これについて石井教道博士は『選択集全講』において、⁽¹⁰⁾

「然し、此の偏依善導論について、総依善導論と分依善導論の一説がある。從来淨土宗乘学では總依善導論に立ち、導空一体説をとっているのであるが、江戸時代に至り分依善導論をなすものが生じ、現代では大いに研究課題となっている」

といつて問題を残していられるが、石井博士のいわれる導空一体説なるものは、だれが創唱したかあきらかでない。また、いかなる観点に立って導空一体説が説かれるかもあきらかでない。善導の代表的述作である五部九巻の所説と、法然の『選択集』を初め他の語録とを比較した場合に、既に前説において南都北嶺の仏教者の善導觀と法然のそれを比較して論じたごとく、教説の上において導空一体と簡単にいうことはできないのである。

石井博士は前掲の文に統いて、

「分依善導論にも理由がある。所異（中華）、時異（導空のへたた）、对手異（日本人）の三異があるが故に、両祖の化導方法が一つであり得ないことは明瞭である」

師として崇敬したのである。

いま、『選択集』によって本願念佛受容の事例を見るに、法然が善導の釈書（四部八巻）より引用した文例を数えると、『觀經疏』一五回、『往生礼讚』一五回、『觀念法門』七回、『法事讚』三回が引用されている。⁽¹¹⁾ そのうち法然が説く念佛往生説形成の中心構格をなすものは『觀經疏』散善義に説く五正行説（選択集第二篇所引）と同じく三心釈（選択集第八篇所引）と及び『觀念法門』並びに『往生礼讚』に説く称名本願説（選択集第三篇所引）とであって、これらの諸説の考え方に基にして、善導の釈書（四部八巻）の中より本願念佛による淨土往生に関する文のみを随自引用して、選択本願念佛による淨土往生をあかして、これに関係のないものは引用していない。⁽¹²⁾

ことに、善導が念佛と余行とを往生行として合せ説いている場合は、念佛に関する文のみを引用して、余行往生の文は抄略されている。これが『選択集』において一例見られるからいま繁をいとわず対比して出すことにする。

『觀念法門』の文

（淨全四卷二三四頁）

『選択集』の文

（土川校訂本四九頁）

日別念佛一万遍仏亦須依レ時
觀念法門云 日別念佛一万遍仏
亦須依レ時 礼讚淨土莊嚴事大須精進或
得三万六万十万者皆是上品上生人
人ナリ 自余功德尽廻往生應知
已前明ニ觀仏三昧法
上品上生業 三万已去上品已下業
既隨念數多少 分別品位是明矣
本願念佛の一行のみを選択受容して、善導をもって専修念佛の導

この文は善導が『觀念法門』において觀仏三昧法を説く文であつて、上品上生の往生業として説くものであるが、法然では称名念佛の多少による往生の得益の差別をあかす文としている。しかし注目すべきことは、横点線を付した「自余功德尭廻往生」の文であつて、これは念佛以外の諸善根功德（雜行）の廻向をあかす文である。この雜行（諸善根）廻向の文は、法然の『選択集』にては抄畧されていて、念佛のみによる往生の得益の区別をあかす文としているのである。『選択集』における善導釈書の引用文の中で、抄畧引用はこれのみで他に例を見ないが、この抄畧が諸行（雜行）往生文の抄略であるから、法然は善導が説く諸行往生説をとりあげなかつた一事例として注目すべきものと思われる。

さらに菩提心について見るに、善導が『觀經疏』玄義分において、「道俗時衆等 各^ニ發無上心」と説き、また「願以此功德 平等施一切 同發菩提心 往生安樂國」と説く考えをうけて、『選択集』第十二篇において、
〔又有^ニ善導所釈菩提心 具如^ニ疏述^{ルカ} 菩提心其言雖^レ一 各隨^ニ其宗^ニ其義不^レ同〕
といつて、『觀經疏』に説く往生業としての菩提心を是認しているようであるが、同集第四篇にては、
〔上輩之中雖^レ說^ク菩提心等余行^一 望^{ムニ}上本願^ニ唯在^ミ衆生^ヲ 專稱^シ 弥陀仏名^ノ 而本願中更^{ムニ}余行^ニ〕
と説いて、本願の中には菩提心をもつて往生業とする考えはないといつて、善導が説く菩提心正因説をとりあげていない。ここにいう本願

とは四十八願の中の第十八願をいうのであって、他の願をいうのではない。これまた善導の教説を無視する考え方であつて、善導とは異なるところである。
かかる事例より見るに、法然は善導が説く本願念佛の一行のみを選取して受容したことができる。法然がいう『偏依善導』とは聖道淨土の諸師をばぶき、さらに南都北嶺の仏教者の見た諸行念佛併修の善導ではなくして、本願念佛の一行による淨土往生を説く善導に偏依するということであつて、教説の上では分依善導である。このことは善導をもつて、法然自身の考え方と同じ善導を画いているのである。

三 善導が説く往生業と念佛

上述したごとく、法然は善導をもつて本願念佛の提唱者、専修念佛の導師としているが、善導の著作（五部九卷）を通覧するに、南都北嶺の仏教者が指摘しているごとく、淨土往生業として本願の称名念佛だけでなく、諸種の善根（雜行・諸行）を廻向することによつても往生を得ることができるとして、諸行往生の考え方をも説いているのである。しかし、善導の著作に共通して説かれているものは称名念佛往生説であるが、その他の往生業も隨處に見出すことができる。しかし、この諸種の往生業は全体として組織的に説かれておらず、五部の著作にはそれぞれ個別の往生業を説きあかしているから、左に著作の一々について略述することにする。

『觀經疏』

『觀經疏』は『觀無量壽經』に説く十六觀法を釈したものであるが、

善導はこれを二分して、初めの十三觀をもつて觀仏三昧をあかす定善觀とし、後の三觀は散善の往生業を説くものとする。そして、定善十三觀法によつて滅罪生善と淨土往生の益ありとして、觀仏滅罪往生を説き、散善九品については大乗、小乗、遇惡の凡夫の往生業を説くとして、十一門義を立てて九品を釈し、いずれのものも三心を具することを必須要件として、三心具足の説誦大乘方等經典、修行諸戒等の諸行と称名念佛行とによつて淨土往生ができると釈している。

そして、さらに三心は定善十三觀にも通ずとして、三心具足の觀仏、諸行、念佛の往生を説くのである。しかし、末尾の流通分釈に至つて、「上来雖說定散兩門之益、望三仏本願一意在衆生一向專稱」弥陀仏名」

と説いて定散二善の行でも往生はできるが、仏の本願の意は称名にあらざりとして称名念佛往生をすすめている。

『往生禮讚』

『往生禮讚』は礼拝と懺悔の行儀をあかすものであるが、初めの前序において、往生業として安心、起行、作業の三を説き、安心には至誠心等の三心、起行にては『往生論』に説く五念門の行をとりあげ、三心五念の行を策励するために恭敬修等の四修法（作業）を説いている。そして、五念門の中心行と思われる觀察門について、『文殊般若經』の文を引いて、

「問曰 何故不令作觀 直遣專稱 名字者有何意乎」

という問を出して、これに答えて、

「答曰 乃由衆生障重境細心粗 識鷗神飛觀難成就 是以大聖

善導と法然の本願について

悲憐直勸專稱名字 正由稱名易故相統即生」

と説いて、障重心粗の衆生は觀念を成就することが困難であるから、積尊は悲憐して称名をすすめられるといつて、觀念にかわって称名を行すべきことを説いている。そして、その称名について、同書に、

「弥陀世尊本發深重誓願 以光明名號撰化十方 但使下信心求念 上尽二形下至三十聲一聲等 以三仏願力易得往生」

といって、称名とは仏の本願による称名であつて、十声一声にても往生することができるといつて、そして末尾において、⁽¹⁶⁾

「如無量壽經云 若我成佛 十方衆生 尚我名號下至三十聲 若不生者不取正覺 彼佛今現在世成佛 当知本誓重願不虛衆生稱念必得往生」

と説いて、第十八願文を読みかえて、称名念佛は本願行であるから必ず往生できるという。

『法事讚』

『法事讚』は阿弥陀仏及び淨土莊嚴を讚歎して『阿弥陀經』を説誦する行儀を説くものであるが、その初めに、⁽¹⁷⁾

「但以如來善巧總勸四生 奉此娑婆忻生 淨土 專稱三名号兼誦弥陀經 欲令下識彼莊嚴厭斯苦事 三因五念畢命為期 正助四修則利那無間廻斯功業普備含靈 寿尽乘台齊臨彼國上」

と説いて、称名と『弥陀經』説誦によつて淨土の莊嚴を知り、三因（三心）五念門及び四修を行することによつて往生が得られるという。これは『往生禮讚』の前序に説く安心起行作業の修行によつて往生を

説くところと規を一にしている。しかし末尾において、称名は本願の行であるから易しく往生できると説き⁽¹⁸⁾、

「如來出現五濁隨宜方便化三群羸一或說多聞而得度一或說少解証三明一或教二福惠雙除障一或教二禪念坐思量一種々法門皆解脱無過二念佛往三西方一上尽ニ一形下至ニ十念三念五念一仏來迎直為三弥陀弘誓重一致ニ使凡夫念即生」⁽¹⁹⁾

と説いて、多聞、少解、福慧、禪念等種々の法門によつても解脱を得ることができるが、念佛して西方淨土に往生するに過ぎたるものはないといって、称名が弥陀の本願であり、凡夫でも往生できるものであるといつて称名をすすめている。

『觀念法門』

『觀念法門』は『觀無量壽經』と『般舟三昧經』とによって觀仏三昧の行儀を説くものであるが、初めに仏身の二十六好相と華座及び白毫を観想することを説いて、これを觀仏三昧と名づけ、「一切時中常廻生淨土」といつて觀法による往生をあかし、続いて⁽²⁰⁾、

「又曰 行者欲生淨土 唯須持戒念佛誦弥陀經一 日別十五遍二年得二一万一……日別念佛二万遍仏亦須依時禮讚淨土莊嚴事一 大須精進一 或得三万六万十万一者皆是上品上生人 自余功德尽廻三往生一」

と説いて、持戒念佛と『弥陀經』読誦の数量の多寡を説いて往生の業とし、併せて自余の功德（雜行）の廻向をも説いている。

そして、さらに『般舟三昧經』によつて仏の色身を念ずることをあかし、臨終にあたつて阿弥陀仏を観想して、心に相応して声々絶える

ことなく念佛すべきことを説いて、臨終における觀念称名の雙修をすすめている。

さらに「五種增上縁義」にては『無量壽經』『觀經』『阿彌陀經』『般舟三昧經』『十往生經』『淨土三昧經』の六經によつて、菩提心をおこし淨土に生ぜんと願ずるものは、阿彌陀仏を造像し、称揚礼拝し、香華供養し、日夜觀想して仏名を一万乃至十万専念し『弥陀經』を讀誦すること一万乃至十万を満せば、滅罪、護念長命、見仏、撰生、証生の五種の増上縁があるとして現当の両益をあかしている。この「五種增上縁義」にて注意すべきことは『無量壽經』の第十八願文（読み変えの文）、第十九願、第二十願、第三十五願の文を引用して淨土往生を説いていることである。

『般舟讚』

『般舟讚』は法然の生存中はその存在が知られず、滅後になつてから発見されたものであるから、法然の專修念佛の形成には直接関係をもたないものである。

これは仏を称讚する偈文を唱えて七日または九十日行道して見仏三昧を得て往生を願ずる行儀であるが、その讚文によると、

「欲到弥陀安養國一 念仏戒行必須一回」といつて、持戒念佛の廻向を説き、また、

「普專誦弥陀觀經等一 礼仏觀察 尽廻向一 一切時中相統作至レ死為期專復專」と説いて、一生涯の間、誦經、礼拜、觀察等の行を専心に相続すべし

「又使ニ釈迦諸仏、同勸レ専ニ念スルリ 弥陀一 想ニ觀極樂ニ尽ニ此一身
断レ命即生ニ安樂国」

と説いて専念弥陀と極樂の觀想を説きあかしている。しかしながら、さらに、

「万行俱回皆得レ生ニ念仏一行最為尊」

といつて、念佛の一行に大きな価値を認めているのである。

上述したごとく、善導の五部九卷の述作を通覽するに淨土往生行として、五念門、三心、四修、称名、觀念、誦誦弥陀經、持戒、菩提心、諸善根等種々雑多なものが説かれているが、全述作を通じて力説するところは称名念佛往生である。

而て、これら雑然として説かれている諸種の往生業は全て定散二善に収められるが、また持戒、菩提心の他は、『往生礼讚』に説く五念門、『觀經疏』散善義の就行立信釈の下に出づる五正行に要約せらると考えてよいであろう。

このうち觀念（觀察門、觀察正行）は仏教における修道（戒定慧三學）の基本に列らなる重要な修行であるから、この觀念と善導の説く称名との関係について『往生礼讚』にては、

「山ミ衆生障重ニシテ 境細心粗ナレ 識體神飛觀難ニ成就也 是以大聖悲憐シテ
直專称ニ名字」 正由ニ称名易ニ故相統即生」

といって、障重心粗の衆生は觀念が成就し難いために、大聖は悲憐をもって称名を説きすすめるという。これに対して、『觀經疏』散善義の正助一業説は称名正行をもって本願に順ずる行であるから正定業と名づけ、それ以外の前三後一の行を助業とし、觀念をもって正定業た

善導と法然の本願について

る称名を助ける助業として軽くとり扱い、称名は本願行であるとして新しい意味を与えてるのである。

このように、善導は称名念佛に對して、觀念と比較して難易と正助を説いて新しい意味を与えて称名念佛を説くのであるが、南都の興福寺奏状が称名をもつて劣機誘引の方便としたのは、おそらく『往生礼讚』の障重心粗の衆生に称名をすすめる説によつたのである。法然はこれとは異なり『觀經疏』散善義に説く五正行説によつて称名正定業觀念助業説を重視したものと思われる。

いずれにしても、善導は往生業として説きあかす諸種の行業の中で、称名は障重の衆生のために説かれるものとともに、本願に順ずる行であるとして、諸行に対しても新しい意味を見出したのである。

四 善導の説く本願

本願とはいうまでもなく『無量壽經』に説く阿彌陀仏の四十八願のことであるが、この四十八願の中で、衆生往生の行因を記載しているものは、第十八願の「至心信樂欲生我国乃至十念」と第十九願の「發菩提心修諸功德」と、第二十願の「係念我國植諸德本」の文である。善導は『觀念法門』の「五種增上縁義」において、この三願を出して往生の攝生増上縁としている。即ち、

「又言ニ攝生増上縁ニ者 即チノ無量經四十八願ノタカ 仏言若我成仏 十方衆生願レ生ニ我國ニ
称ニ我名字ニ下至三十声ニ 乘ニ我願力ニ若不レ生者不レ取ニ正覺」⁽²¹⁾ 此即
是願往生行人 命欲終時願力攝得ニ往生 故名ニ攝生増上縁」

とあり、この「若我成仏云云」の文は『無量寿經』に見られぬ文であるが、四十八願の中で「若不生者不取正覺」の文のあるのは第十八願のみであり、また、法然の『選択集』の指示によると第十八願文の読み変え釋義とされているから、これは善導独自の解釈とすべきである。

『觀念法門』の「五種増上縁義」はこの文に統いて、

「又如觀經第十一觀及下九品皆是仏自說修定散二行一人命終時一一尽是弥陀世尊自与三聖衆華台授手迎接往生此亦是攝生增上縁」

と説いて、定散二善の行によつて仏の来迎を得て往生することを説き、次いで第十九願と第二十願の文を記載している。即ち、

「如四十八願中說云設我得仏十方衆生發菩提心修諸功德至心發願欲生我国臨命終時我不與大衆現其前王者不取正覺此亦是攝生增上縁又如一下願云設我得仏十方衆生聞我名号計念我国至心廻向願生我国不果遂者不取正覺此亦是攝生增上縁」

この初めの文は第十九願文であつて、経文に多少の具器はあるけれども、諸行といわれる「發菩提心修諸功德」によつて、臨終に仏の来迎を蒙つて淨土に往生することを願じた文である。

次の文は第二十願文であつて、「植諸德本」の文は抄畧されているが、「聞我名号計(係)念我国」による往生の果遂を誓われた文であつて、いわゆる諸行による往生果遂の願文である。この二願は前文の定散二善による臨終來迎の説を経文によつて証拠づけたものであろう。

さらに『往生礼讚』には上記の『觀念法門』と同じ第十八願文の読

み変えを記して、

「又如無量壽經云若我成佛十方衆生稱我名號下至十聲若不生者不取正覺彼佛今現在世成佛當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生」

とあり、また『觀經疏』玄義分には阿弥陀仏が報身仏なることをあかして、第十八願文の読み変えの文を引いている。即ち、

「無量壽經云法藏比丘在世饒王仏所行菩薩道時發四十八願一一願云若我得佛十方衆生稱我名號願生我国下至三十念若不生者不取正覺今既成佛即是酬因之身也」

と記している。この「若我成仏十方衆生稱我名號云云」の文は以上の三カ處しか見られないが、『觀念法門』が生因の願として第十八願(読み変え)、第十九願、第二十願の三願を出して攝生増上縁としていることは、善導は「稱我名號」と「發菩提心修諸功德」(第十九願)と「聞我名號係念我国」(第二十願)の行をいずれも本願行としていることであつて、諸行をもつて往生の本願とする考えのあることが伺がえる。

さらに、『觀經疏』玄義分に説く十四行偈には、

「弥陀本誓願極樂之要門定散等回向速證無生身」

と説いて、定散二善を廻向すれば本願力によつて往生できると説き、同じ偈には、

「願以此功德平等一切施同發菩提心往生安樂國」

といつて、菩提心を發して淨土往生を願うことを説いている。

これらの諸説より見るに、善導は淨土往生の増上縁となる本願行は

称名のみに限らず、修諸功德、係念我国等の諸行をも本願に誓われた行とされたようである。

しかしながら、上記の三願（第十八・第十九・第二十）の中で善導が特に力説したのは第十八願に誓われた本願の称名であって、『観経疏』定善義には、

「諸經中處々廣讚^{ニクス}念佛功能^ノ 如^ニ無量壽經^ノ四十八願中^ノ 唯^{タメ}明^ト下專^ニ 念^{シテ}弥陀名号^ヲ得^シ生^ス」

といい、また『往生礼讃』では、⁽²⁸⁾

「今信知^{スル}弥陀^ヲ本弘誓願^ハ及^シ稱^{スコト}名号^ヲ 下至^モ十声^ヲ一聲等^ノ定^シ 得^シ往^生 乃至^シ一念無^レ有^ム疑心^ヲ 故名^シ深心^ト」

とも説き、また⁽²⁹⁾

「弥陀世尊本發深重誓願^ヲ 以^テ光明名号^ヲ攝化十方^ヲ 但使^ム信心求^ム念^{シテ}上尽^シ一形^ノ下至^シ三十声^ヲ一聲等^ノ 以^テ仏願力^ヲ易^シ得^シ往生^{スルコト}」

といい、『法事讃』에서는、

「弘誓多聞^ヲ 四十八^ヲ偏標念佛^ヲ最為^シ親^ト」

といい、さらに『般舟讃』では、

「万行俱回^ヲ皆得^シ生^ス 念佛一行最為^シ尊^ト」

等と説いて、称名念佛は本願の行であり、「親」なり「尊」なる行として重視しているのである。

しかし、上述したごとく、第十九願、第二十願をもつて攝生増上縁として、定散二善の行によりても臨終に仏の来迎を得て、往生を果遂することを説いているから、本願念佛の他に諸行本願の考えのあることを知るのである。

このように、善導には念佛のほかに諸行往生の考えがあつたにかかわらず、法然は『観経疏』散善義の就行立信釈の中に説く「一心専念弥陀名号云云」の文及び流通分釈に説く「上来雖說定散兩門之益云云」の文を重視して、定散回向の行、万行俱回の行をすべて、本願念佛の一行のみを選取したのである。

それで「偏依善導」という場合の「偏依」とは、善導が往生行として説く定散諸善の中より本願念佛の一行のみを選取して、これに偏依することをいうと解すべきであろう。

五 第十八念佛往生願の確証

上述したごとく、善導は『観念法門』『往生礼讃』等において、

「若我成仏十方衆生称我名号下至十声云云」と説いて、称名念佛の本願の行であることを説かれているが、善導の全著作を通覧するに、第十八願文を出して、これに明確な釈義をほどこしたところは見出すことができない。これは上述したごとく、四十八願の中で「若不生者不取正覺」の文のあるのは第十八願のみであり、『観念法門』の「五種増上縁義」に第十九願、第二十願に先立つて「若我成仏十方衆生云云」の文が記載されているから、これが第十八願文の読み変え解釈であることが知られるのである。

しかるに、法然は『選択集』第三、念佛往生本願篇において、「弥陀如來不^ト以^テ余行^ヲ為^シ往生本願^ト 唯^シ以^テ念佛^ヲ為^シ往生本願^ト之文」と題して、『無量壽經』の第十八願文と上記の『観念法門』『往生礼讃』の「若我成仏云云」の文を並記している。いま繁をいとわずその文を

出す⁽²⁸⁾。

いうものと解するのである。

「無量寿經上云 設我得^レ仏十方衆生至心信樂^{シテ}欲^レ生^ニ我国^一乃至十
念^{セシム}若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^一」

觀念法門引^ニ上文^ニ云 若我成^レ仏十方衆生願^{ジテ}生^ニ我国^一稱^ニ我名字^一
下至三十聲^ニ乘^ニ我願力^ニ若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^一

往生禮讚同引^ニ上文^ニ云 若我成^レ仏十方衆生稱^シ我名號^一下至三十聲^ニ
若不^レ生者不^レ取^ニ正覺^一 彼仏今現在^レ世成^仏 当^レ知本誓重願不^レ
虛衆生稱念 必得^ニ往生^ニ

と説いている。そして、私釈段において經の十念について、

「問曰 經云三十念^ト釈云二十聲^ニ 念聲之義如何 答曰 念聲是^レ一[：]
声是念 念即^レ是声其意明矣」

といって、『觀經』下品下生に出づる「令^ニ声^{シテ}不^レ絕具^ニ足^{シテ}十念^ト 称^ス
南無阿彌陀仏^ト稱^ニ仏名^一故^ニ云云」の文によつて念聲是一の義をあかし、
十念とは南無阿彌陀仏を十声することであるという。

そして、さらに經の「乃至」について、

「問曰 經云乃至^ト 釈云下至^ト 其意如何 答曰乃至^ト下至^ト其意是^レ一^タ
經云乃至^ト者從^レ多向^ニ少之言也 多者上尽^ニ一形^ニ也 少者
下至三十聲^ニ一聲等^ニ也 釈云下至^ト者下者對^レ上^ト之言也 下者下至^ト
一聲等^ニ也 上尽^ニ一形^ニ也 上下相對之文 其例惟多^シ」

と釈して、「乃至」と「下至」とは同じ意味であつて、上は一生涯を
つくし、下は十声一声に至るまでという意であるといふ。即ち、法然
は第十八願文の「乃至十念」を『觀念法門』『往生禮讚』の意によつ
て、多きは一生涯の間相続する念佛、及び少なきは十声一声の念佛を

導の五部九卷の中には見ることができず、また、法然の『選択集』に
おいても見ることができない。法然は『觀經釈』において、⁽²⁹⁾
「今此經（觀經）三心即開ニ本願三心^一 無故^ニ 至心^ト者至誠心也
信樂^ト者深心^ト 欲生我国^ト者廻向發願心也」

と説いて、第十八願文に説く「至心信樂欲生我国」を『觀經』の至誠
心、深心、廻向發願心の三心に配当して釈している。この『觀經』
の三心を『無量壽經』の第十八願文に配して釈するのは法然の『觀經
釈』をもつて初めとすべきであろう。したがつて、法然の『觀經釈』
と『選択集』の意によつて、第十八願文は三心具足の念佛を相続する
ものを淨土に往生せしめんと誓われた願文とするのである。

しかしながら、ここに注意すべきことは、上記の『選択集』の引用
文について、『無量壽經』の第十八願文を出し、続いて『觀念法門引^ニ
上文^ニ云』と記し、また「往生禮讚同引^ニ上文^ニ」として「若我成^レ
十方衆生云云」の釈義を出していることである。

ここで「引^ニ上文^ニ」といい「同引^ニ上文^ニ」とは第十八願文のことを
いうと思われる。しかし『觀念法門』『往生禮讚』ともに「若我成^レ
十方衆生云云」の文の前に第十八願文はなく、また上述したことく、
善導の五部九卷を通じて第十八願文を直接解釈したものは見出すこと
ができない。

第十八願を読み変えたと思われる「若我成^レ仏十方衆生云云」の文は
上記のごとく、善導の著作の中で三回ほど見られる。しかも、この

「若我成仏十方衆生云々」の文が第十八願の読み変え釈義であるとい

う明文はなく、既述したごとく、「若不生者不取正覺」の文の所在と『觀念法門』の「五種增上縁義」に記載されている第十九願、第二十願の序列より、これが第十八願の読み変え釈義であることが知られるのである。

したがって、善導の現存する著作の中には直接第十八願を釈したものは見られず、『觀念法門』の「五種増上縁義」において推測されたものが、法然の『選択集』において、『無量寿經』と『觀念法門』と『往生礼讚』の文を並記することによって、第十八願の文意は『觀念法門』及び『往生礼讚』の「若我成仏十方衆生云々」の文であることが明白にされたのである。換言すれば、法然によって『無量寿經』の第十八願文は称名念佛による淨土往生を誓われた本願であることを、善導の所説を整理して明確にされたということができる。

しかしながら、善導の著作の中に『弥陀經義』なる述作のあつたことを伝えている⁽³⁰⁾。これが或は『無量寿經』の釈書でないかと思われるが、現存しないために明らかにすることはできない。

したがって、『無量寿經』に説く第十八願文を『觀念法門』『往生礼讚』等の文によって、「乃至十念」を「上尽三一形下至三十声一声」の称名と釈し、また「至心信樂欲生我国」の文を至誠心、深心、廻向発願心の三心に配当して明確に念佛往生の願と釈したのは法然とすべきであろう。

而て、「乃至十念」の釈は上記のごとく善導の意をうけたものであるが、「至心信樂欲生我国」を三心に配することも亦、善導の考えに善導と法然の本願について

よっているのである。

善導は『觀經疏』散善義において『觀經』九品段を釈するに上品上生に準じて各品ともに十一門義がありとする。しかし十一門義が全て整っているのは上品上生の一品だけであって、他の八品には欠けているものがある。これは隠密の義を示すものであるとし、いずれも三心具足の九品の往生行を説くものとする。それで下三品の過惡の凡夫往生は「称南無阿彌陀仏」をもって往生業とするから、これは三心具足の称名による往生を説くものである。かかる考えをうけて、善導の十一門義の釈によりて、「至心信樂欲生我国」を『觀經』の三心に配当して、三心具足の念佛による淨土往生を誓われた願文とされた考えとなるのである。

かくのごとき諸観点より考るに、法然が「偏依善導一師」といつて提唱した本願念佛は、善導が『觀經疏』『往生礼讚』『觀念法門』『法事讚』等に散説せる本願念佛の考え方を受容し、これを組織づけられたものと考えるのである。

換言すれば、善導が諸處に散説した本願念佛の考え方を整理し組織づけて、それが阿彌陀仏の四十八願の中の第十八願であるとし、それは三心具足の称名念佛の相続による淨土往生を誓われたものであると明白に確証されたのは法然とすべきであろう。これはまた、善導が往生行として説く定散二善の中より本願念佛の一行為のみを選取されたことを示すものであって、法然の善導淨土教に対する選択ということができる。

されば、法然は善導の本願念佛説を受容し、組織づけて確証した第

十八願を他の四十七願に対して、いかに価値づけたかというに、『無量寿経釈』には、⁽³⁾

「四十八願等雖微妙殊勝於中亦有要三不要」第一無三悪趣乃至四十八得三法忍何願最要愚僧未知祖師善導出其要云弘誓多聞四十八偏標念佛最為親人能念佛還念專心想念佛知人云云次於念佛門獨發此願（第十八願）於諸行門別無此願由願力往生義可釈之」

と説き、また、『逆修説法』にて⁽³²⁾は、

「其四十八願中以第十八念佛往生願為本體也」

といふ、また『選択集』では、

「凡四十八願皆雖本願一殊以念佛為往生規」

と説き、同集にはまた、

「四十八願中既以念佛往生之願而為本願中之王」

とも説いて、第十八願は四十八願の中の「要」であり、「本體」であり、「往生の規であり」「王」であるといい、「於諸行門別無此願由」とまでいって、善導が説く諸行本願の考え方を否定しているのである。即ち、法然のいう本願とは総じては四十八願全般に亘る言葉であるが、その要は第十八念佛往生願のみとするのである。

これを要するに、第十八願をもって三心具足の念佛相続による往生を誓われた本願とすることは、法然によって明白に確証されたということができる。それは善導が諸處に散説せるものを整理組織づけることによって確証されたと考えるのである。

註

- (1) 選択集（土川校訂本、一三三頁）
 (2) 源信の往生要集は往生礼讚の引用、九例。観念法門は四例。観經疏は三例が見られ、永觀の往生十因は往生礼讚二例。観念法門一例。観經疏散善義一例あり。珍海の決定往生集は往生礼讚二例。観念法門八例。観經疏定善義一例。同散善義一例が見られ、実範の念佛式には往生礼讚七例。観念法門六例。観經疏定善義四例が見られる。法事讚の引用はこれらの諸師には見られない。いずれも観念と称名に関することに引用して釈義をほどこしているから、これらの諸師は善導をもつて観念と称名とを並べ勧める人師と見たのである。

- (3) 興福寺奏状（新日仏全二一卷一四頁）
 (4) 摧邪輪（淨全八卷六七五頁）
 (5) 貞応奏状（伊藤真徹著日本淨土教文化史研究、資料、四三六頁）
 (6) 善導大意（淨全二五卷五八一頁）
 (7) 観經疏見聞集（金沢文庫蔵、写真版）
 (8) 選択集（土川校訂本、一二七頁）
 (9) 善導の著作五部九卷のうち、法然在世当時は般舟讚の存在があきらかでなく、法然滅後になって発見されたものであるから、法然の見た善導の著作は般舟讚を除く、四部八巻の書である。
 (10) 選択集全講（六六九頁）
 (11) 石井教道著、選択集の研究（総論篇）（二七九頁）に出づる集計による、しかし引用例総数三十九例あるが、ほとんど原文と同じであつて具略は見られない、但し一例のみ抄略が見られる。しかし、引用文の個々を比較して見るに、善導が記述した意図と、法然が引用する意図との間に異なるものが見られる、繁をさけて抄略する。
 (12) 選択集第一篇は道綽の安樂集によつて論じ、善導の釈書は引用されないから、今はとりあげない。
 (13) 選択集（土川校訂本、一〇一頁）
 (14) ノウ（ノウ） 四二頁

- (15) 往生礼讚（淨全四卷三五六頁）
(16) " (" " 三七六頁)
(17) 法事讚（淨全四卷 一頁）
(18) " (" " 二五頁)
(19) 観念法門（淨全四卷二四頁）
(20) 般舟讚（淨全四卷五三二頁以下）
(21) 観念法門（淨全四卷三三三頁）以下
(22) " (" " ")
(23) 往生礼讚（淨全四卷三七六頁）
(24) 観經疏玄義分（淨全二卷一〇頁）
(25) 観經疏定善義（淨全二卷四九頁）
(26) 往生礼讚（淨全四卷三五四頁）
(27) " (" " 三五六頁)
(28) 選択集（土川校訂本二四頁）
(29) 観經釈（法然全一二九頁）
(30) 観經疏定善義（淨全二卷四一頁）に「此義弥陀經義中已廣論竟」と
 あって、弥陀經義なる著のあったことを記している。しかし、これは
 現存しない。白弁の無量寿經集解には百巻のものという。また偽書が
 流行していたといふ。
(31) 無量寿經釈（法全、八七頁）
(32) 逆修說法（法全、二五二頁）

往生思想の普遍性について

序

往生淨土の思想は、淨土教的信仰におけるもっとも重要な内容となるものである。そしてこの思想は、仏教の数千年の歴史を通じて形成され、展開されてきたものである。しかもそれは単に仏教内部だけで考慮されるべきではなく、仏教成立以前の、また仏教以外のインド固有の宗教や、またイランをはじめ中央アジア諸民族の文化や宗教等との種々の関連をも、往生思想形成の要因として考えられねばならないであろう。しかしながらそうした種々の要因とも関連しながらも、どこまでもまた仏教本来の思想の展開として往生思想というものを考えてゆく必要があるのである。

したがつて、そこでは、たとえば往生淨土思想を考察するにあたつて、インドや中央アジア等の風土や民族性等が、その思想の中に種々のかたちで投影され、反映されていることも理解されうるのである。しかしながら、そこで重要なことは、たとえば西方極楽淨土という一つの世界を、それらの土地の風土や民族性等に還元することによって、

往生思想の普遍性について

河

波

昌

淨土の本来的な内実を理解したことにはならないということである。多くの場合、インドや中央アジアの風土や民族性と一つに結びついたそれらの人々の意識の反映、ないしその所産として極楽世界を見る考え方が一般化しているが、それは西欧近代の主觀主義と共に通する、一つの限定された枠組の中で極楽世界を見ていくに過ぎないのである。

しかしながら、そのような西欧近代の主觀主義的な枠組こそが、何よりも本来の極楽世界そのものを見る眼をふさいでいたともいえるのである。まさに極楽に対する人間の主觀主義にもとづく近代的学問の方法ないし立場による極楽理解が、逆説的に淨土への眞の認識の途を閉ざしていたといえよう。風土や民族性への、あるいはそれらと一つに結びついた人間の意識のうちへの還元としての淨土理解、あるいは宗教理解は、今やその根本から反省されねばならないのである。

しかしながらまた、そのような淨土理解における根本的な反省の上に立つて、なおこれら諸民族の固有の意識や風土を不可欠の媒介として淨土理解の道を追究しなくてはならないのである。それは、これらの民族のもつ偶然的ともいえるおのおのの精神的特色が、かえって深

い普遍的な精神の内容に連がるという面をも有しているからである。

しかしながら、そこで重要なことは、淨土を風土等の投影としてではなく、それらを媒介として実は淨土の本的に精神的（それは決して單なる近代的な意味での主觀性、單なる人間の意識性を意味するものではない）、靈的、根源的ともいえる意味内容が展開されている、という点なのである。そしてインド人や中央アジアの人たちが、みずから思惟や、宗教的実践において、不可避的にかれらの民族性や風土等の特殊的な限定を受けつつも、淨土や人間救濟という人間にとつて究極的な関心事に実践的にかかわってゆくという、まさにその点において、單なる限定された民族的、風土等の特殊的限定を超えて、人間にとって普遍的な事柄としての往生淨土の問題と直結していたという点が考えられるのである。人間における、この本来的に精神的な、靈的な、根源的なものとは、まさにかかる特殊性を不可欠の媒介として、それらの契機を超えて、人間の普遍的な内容にかかるものなのである。

このように往生淨土の思想が元來、インドや中央アジア等において形成されて来たものであるにもかかわらず、それが中国や日本等の、いわゆる東アジア文化圏の全般にわたって普及しえた理由は、この思想が普遍的な内容をもつものであったからであり、更にはまたそのゆえに、この往生思想が単に東アジア文化圏のみに限定されるべきものでなく、西欧をも含めた全世界的、全人類的な意味内容をも有しているという展望も、本来的には開いていたものとさえいえるのである。まさにそのような視点に立って往生淨土思想のもつ全人類的な普遍性

というものが考えられるのである。

ところでまた、「往生淨土」ということば自体は、いうまでもなく仏教における、あるいは淨土教における限定的な、特殊的な用語である。しかしながら、それはけっして、往生淨土自体の内容が、淨土教等の枠内でのみ通用する特殊的な、限定的な内容しかもっていないということではない。本来的には限定的ではない、普遍的な精神的な内容を有する往生淨土それ自身に、不可避とはいえ、淨土教的な限定的な用語を与えることによって、往生淨土自体の意味内容が限定され、特徴化されると、いうようなものではないのである。しかしながらそれにもかかわらず、この特殊的な用語をもって、錯覚的にその普遍的内容そのものを特殊化し、限定することにより、往生がたとえば聖道門における「成仏」と異なるものとし、更にはより広い意味における、人類そのものにとっての最重要の関心事としての「救済」の問題等との関係への眼をふさいでしまっていた、というのが、ともすれば淨土宗門の往生理解であったといえるのである。それは、あたかも、人類にとって共通の関心事としての水そのものを、日本語の「みず」ということばで呼ぶことによって、その同じ当体を Water と呼んでいるものとは無関係なるものとして、特殊化し、水自体のもつ本来の普遍性を忘失するようなものとさえ云えるであろう。淨土宗義にとっての往生思想は、どこまでも淨土宗義自身にとって中心的な地位を占める重要な契機に相違ないが、しかしそれはけっして、単に淨土宗義の枠の中でのみ考えらるべきものではなく、一度それを全人類的な展望に立ち違つて、あるいはむしろ人間存在そのものの原点に立ちもどつて、

そこで往生淨土そのもののもつ意義を考えなければならないのである。そのような原点こそが、普遍的なものの成立する唯一の基点となるものである。そしてそのような基点（それは一切衆生に対する大慈悲に根ざす大乗仏教の根本精神の根底にかかわるものもある）から離れて、単なる淨土宗義という限定された枠の中だけでは、往生淨土を考えなくなるとき、それは本来の意味内容を曇らせてしまうことにもなるのである。淨土宗義の諸問題を、一度、こうした全人類的ともいえる開かれた立場に立ち還らせて、そこで改めて問い合わせてみると、かかる反省は、とりわけ現代において、淨土宗自体が、みずから依拠する宗義の存立の基盤を、今日的課題として、不可避的に問い合わせるをえない状況に立ちいたっているのであり、改めてそのような観点から問い合わせなければならない問題なのである。すなわちそれは東西両洋が今や全面的に出会うようになり、交通や情報手段の極度の発達により、今まで閉鎖されていた社会や、それのもつ文化や宗教の体系の完結性が打破され、すべてのものが全体的な連関の中に置かれ、その中で否応なしに考えられねばならない状況にあるという理由によるのである。各宗教、各宗派等も、みずからの独自性を強調しつゝも、單に独善性に陥り入ることなく、他宗教（派）等との内的連関をも考慮しつゝ、より広い視野になって、みずからの教義内容を展開しなければならないであろう。たとえば淨土宗義も聖道門における成仏の思想の展開に眼を開き、その意義内容を理解しつゝ、それとも相互通入するものとして、しかもみずからのもつ往生思想の本来的意義を展開

すべきであろう。他宗派や、他宗教に対する盲目的排除や、その理解不足は、みずから自身の立場を閉鎖的ならしめ、むしろみずから本来の思想としての往生そのものの理解すらも迷盲化せしめてゆくことになるのである。往生思想も、どこまでも一面において聖道門における「成仏」や、キリスト教における「救済」等の意味内容と通入せしめつつ、みずからの往生思想のより広大な展望において、そのより深い意味内容が汲みとられてゆかねばならないのである。

まさにそのような意味において、往生思想の普遍性に関する考究は何よりも今日的な課題であり、また淨土宗義の成立の根底にかかわる問題なのである。

本論は、以上のような考慮を前提とするが、そのテーマを、とくに『無量寿經』の四十八願等の内容を中心として考えてみようと思う。それは人間の救済としての往生淨土の思想が、四十八願の一々の展開においてその具体相を見る事ができるからであり、そこには、きわめてインド的、あるいは中央アジア的な文化や風土が強く反映されているにもかかわらず、人間救済の本来的な眞実相が書き出されているからである。とくにそれらの叙述を仏教全体としての普遍的な立場に立って、更には全人類的な宗教的な展望に立って、その淨土教的救済の意味を考えてみようと思う。そしてそれらの考察を通して、かえつて淨土教が本来的には全人類的に無限に開かれた宗教であることが理解されてゆくことにもなるのである。

本 論

人間にとつて、救済の問題は、きわめて重大な関心事である。しかしながら救済といつても、そこには種々の相が見られるであろう。一方に一時的な、現世（利益）的な、あるいは世俗的な救済もあれば、また他方、人間の心靈にかかる精神的な、超越的な、究極的な救済も存する。もちろん前者の世俗的救済と後者の心靈にかかる精神的救済とは、必ずしも明確に区別されえない場合も多く、心靈における救済が深く世俗の救済とかかわっている場合も多く、また反対に、世俗における救済がまた深く究極的な心靈の救済に入っている場合も多い。たとえば世俗化された形での人間の救済を説くマルクス自身の考え方の中にも社会の改革を通じて人間の魂の救済への余地を残しており、更に積極的には、薬師如来の本願に見られるように、病人からの病苦を取り除くという、現実的な救済を介して、魂そのものの救済を意図する立場も考えられる。逆に心靈における究極的な人間の救済が、不可避的に現世における人間の救済と深くかかわっている点も多く見られるのである。

しかしながら、それにもかかわらず人間の心靈の救済という究極的な精神の次元にまで到達しなければ、あらゆる救済も救済として完結し、成就することはできないであろう。世界のあらゆる高等宗教は、まさにかかる人間の心靈の救済を目指す点で共通する性格を有するのである。往生淨土の思想も、まさにかかる人間の究極的な救済にかかるものといえよう。

（しかしながら、現代ではかかる究極的な救済そのものの意義が不分明になってきていくとも云える。それは一つには近代自然科學等

の発達による、一切の超越的な契機の消滅による等質化が、究極的といえるような価値に対して全く盲目的ならしめられている点が考えられるからである。そこでは人間が救われる、ということが論じられており、いつたいどこに向かって（あるいは何に向かって）最終的に救われるゆくのかということ 자체が不確しかとなつてきていているのである。そこにはまた、必然的に、本来的に究極的でないものを、究極的と思わせ、信じさせる偽似宗教やイデオロギーが横行するようにもなるのである。そうした中につけて、改めて本当の意味で究極的なものに対する価値認識というものが、必要とせられるであろう。それは現代における最大の課題といえるものである。往生思想もまた、そのような現代における不可避的に当面しなければならない問題と不可分にかかわっているのである。）

四十八願等に見られる阿彌陀仏の衆生救済の展開の中には、人間の究極的な救済のすがたが展開されていると考えることができるであろう。

すなわち『無量寿經』（とくにここでは一般に流布せられている魏訳を中心として論じることにする。）においては、衆生救済が四十八の項目にわたって詳述せられ、更にその内実についての様々な展開が見られるのであり、その中にはきわめて現実的とも云える救済がとかれつつも、それらすべてが究極的な人間救済に連つている点が見られるのである。それは世俗的ともいえる欲望を、その世俗の延長線上において充足せしめるものではなく、むしろそれを超越的、究極的な地平で止揚的に満足せしめてゆく、という方向においてである。そのよ

うにしてこの經典は、人間の究極的救済を説く内容をもつものとして、むしろこの經典のもつ全人類的意義ともいべき点を考えてみる必要があるものである。

したがって、往生淨土の普遍性を考究するにあたって、一つの重要な課題は、そこに見られる人間救済の究極的意味の探究ということであろう。

更に重要な問題点は、往生淨土における人間救済が論じられるとしても、その内容に立ち入って考究する場合、次のような種々の内容が考えられるであろう。

- (1) そもそも救済（＝往生）とは、どういうことを意味するのであるか。
- (2) 救済（往生）せしめられたら、どのようになってゆくのか。
- (3) どうすれば救済（往生）せしめられるのか。

右のごとき、これら三つの内容の全体にわたって考察されるとき、はじめて淨土教における救済の具体的展開としての往生の内実が理解されてゆくのである。従来の淨土宗義においては、この三項目の中の第三の、どうすれば救済（往生）されるか、という一点にのみ、その努力が集中されていた傾向が強い。すなわち、安心、起行等への論究が最大の関心事であったといえるのである。しかしながら、(3)の契機が、淨土教における実践の大前提となるものではあっても、今日的な時点に立つ時、必然的に他の二の契機も充分に考慮されざるを得ないであろう。その背景には、念佛実践の強調とともに、人間救済の理念や世界觀等までもが、今や現代において不可欠の要素として要請せら

れているからである。そして四十八願等を中心として、『大經』等の經論における往生淨土の一々の展開には、改めてかかる今日的な課題の解決にも連がる種々の契機が見られるのである。以下、順序として、まず、往生淨土の具体的展開の内容について考察し、その人間救済の意味内容を追究し、またその今日的意義をも考慮するとともに、第二として、かかる考察を通して、人間そのものの救済の究極的意義を考えみようと思う。

往生淨土とは、『無量壽經』の教説に従えば、阿弥陀仏という絶対的な存在者（それはキリスト教的な意味で神とは云えなくとも、なお宗教学的用語として、神ということばを用いることはできる。）の救済意志（本願）による人間の救済を意味するものである。われわれは阿弥陀仏の本願によって救われてゆくのである。しかもそれはどこまでも淨土に往生することによる人間の救済をも意味し、更にはまた淨土自身において限りなく人間の救いが説かれるのである。

それは換言すれば、阿・弥・陀・仏による衆生救済が、淨土において限りなく遂行せしめられてゆく、と考えられることができるであろう。

このような救済の構造において、三つの契機が相互に関連している。すなわち、阿弥陀仏（の本願）、淨土（極樂世界）、および衆生（人間）の三者である。この三者は、一般的な用語を用いれば、哲学等においてもその思考の中心契機となる、神、世界、人間、という三者の対応関係が考えられるであろう。往生淨土を論ずるに際しても、かかる哲學における一般的な思考をも、考慮しつつ、論究を進めることも必要

であろう。そしてかかる観点より見る時、四十八願等に見られ人間救済の種々相も、かかる三つの局面において知ることができるのである。

そして『無量寿經』の説く内容が、かかる三者の展開として見ることができるのである。それゆえ往生淨土における人間救済の具体的な内容の展相も、実にはかかる三者の展開とどこまでも相応したものとしても考えられるのである。

この三者の相應関係は、また三様に展開される。その第一は人間（往生する主体）を中心として見た場合である。すなわち人間が淨土に往生してゆくということは、同時にそのことに即して阿弥陀仏の本願の展開と相應し、更に淨土ないし極樂世界そのものの顯現、ないし展開という二者と相應するという点である。あるいは衆生の往生において、実はこれら三者全体が展開せしめられ、成就せしめられてゆく、という構造をもつとも云える。いわば往生する主体としての衆生心に即して、仏身と仏土が顯現せしめられてゆくという点である。

第二の觀点は、阿弥陀仏（の本願）において淨土と人間との二者の本来性が開顯せしめられてゆくという立場である。極樂世界も衆生の往生という事柄も、阿弥陀仏の本願によるものであるかぎり、そこには阿弥陀仏（の本願）中心主義ともいうべき契機をもつ局面が、限りなく展開されてゆくのである。

更に第三の見方として、土中心の立場、あるいは世界中心主義とも称せられることのできる立場が考えられるであろう。すなわち淨土といふその場処で、そこで限りなく衆生が救済せしめられてゆき、自己の本来性に目ざめてゆくとともに、また、そこで阿弥陀仏がそれ自身

の内面的な価値（功徳）を顯わならしめ、みずから内容を展開してゆく、という立場である。

そして往生淨土という事柄の中には、三者の立場が不可分的に関連しつつ、一つの事柄として展開されていると考えられるのである。以下において、三者のその立場が相関し、相即している点を考慮しつつ、人間救済としての往生の具体相を經典に即して考えていくてみようと思う。

（なお往生淨土を考える上における神、世界、人間の三つの契機は、伝統的な教学においては衆生世間清浄と器世間清浄の二者に分別し、更に衆生世間清浄を仏と菩薩に分け、菩薩に往生する人間的主体そのものを含めれば、この三者の相互の相應が同様に見られることになり、世親の『往生論』に見られるかかる思考が、そのまま哲学的思考と関連して考察することが可能となる。しかしながら特に近代におけるこの三つの契機が、なお本質的なところで、淨土教における往生淨土に見られる三契機の関連と、本質的にその構造のあり方自身において相違する点も考慮されねばならない。（拙論「淨土教的宗教体験と世界観」、藤吉慈海編『淨土教における宗教体験』一七二頁以下参照）

さて、衆生の往生においては、衆生がみずから本来性に目ざめてゆくとともに、実はかえってそのこと自身において阿弥陀仏（の本願）の顯現、展開と、淨土の世界の展開という局面が相即して考えられるのである。

衆生が往生淨土において、みずからの本来性に目ざめてゆくという点については、たとえば四十八願中の第三十四、第四十八願に見られ

るよう、無生法（第三法）忍の目覚めに見ることができるであろう。

それは人・法二空という本来の空性に目ざめることによる本来的な人間自身のあり方への還帰ともいえる契機がそこに考えられるからである。あるいはまさに自己の本来性（空性）に目覚めるという事柄をともなって往生淨土自体が遂行せられてゆくという点が考えられるのである。

われわれは、そこに往生思想が、初期大乗仏教以来、その中心的な思想である般若空の実践に直結していることを知ることができるであろう。往生淨土とは、まさにその意味で、そのままが般若波羅蜜の実践そのものであるといえるのである。そしてまた、往生淨土の内実が、無生法忍という、衆生の覺りそのものにほかならず、まさにこのような点で、目覚めることをもってその眼目とする、仏教の根本精神に直結するものであることをも知るのである。『往生論』における、「如來淨華の衆、正覺の華より化生す」⁽¹⁾のことばも、往生淨土がどこまでも、覺りというものを前提としていることが理解されるのである。したがって往生淨土とは、覺りの世界へ覚入することにほかならず、自己の主体性における自覺の行為そのものといえるのである。

なおまた、かかる無生法忍等による、自己の空性に目ざめることによる、本来的な自己還帰ともいえる内容は、かかる本来の自己が、單なる閉塞された近代的自我の枠を限りなく超出了した、遍十方的ともいえる自己に目ざめ、それへの覚入を意味してもらっているのである。その内容については、たとえば次のような願文からもうかがうことができる。すなわち、

往生思想の普遍性について

「たとえ、われ仏となるをえんとき、國中の人・天、神足を得ず、一念の頃において、下、百千億那由他の諸仏の國を超過することを能わざるに至らば、正覺を取らじ。」（第九願）

あるいは、

「……一食の頃に徧ねく無数無量那由他の諸仏の國に至る……」（第二十三願）⁽³⁾

等、あるいは、第三十一の「徹見十方の願」等も同様であるが、自己の主觀性（我執）が突き破られて全宇宙的ともいえる「開け」のうちに自己が開かれてゆくという契機が考えられるのである。したがつて往生において、いわば全宇宙的に「開け」をもって自己があらわならしめられてゆくという一面が考えられるのである。

また、このような淨土への往生において、真に超越的な阿弥陀仏の顯現、如來との出会いが可能となるのである。そして第四十五願に見られるように、阿弥陀仏國土に生ずる者が、その後、成仏に至るまでの全過程が三昧に住して見仏し、それから離れなくなるのである。見仏とは、まさに衆生が阿弥陀仏と三昧相応し、一体化することによる、衆生心中における如來出現を意味するものにほかならない。

そして何よりもこの自心の無限の「開け」が、仏身および仏土の無限の開けと別のものではないことが気づかれてゆくのである。自己自身の我執を突き破ることによる、自己自身の心を無限に開くことが、実は遍在する仏身と仏土の無限の「開け」と、限りなく相応しているともいえるであろう。

『觀無量壽經』において、仏身との出会いが宇宙論的な開けと相応

していることも、かかる往生の内的過程の展開の消息を示しているものといえる。たとえばこの經典の中で、

「諸仏如來は是れ法界身にして、一切衆生の心想の中に入りたまう。……諸仏の正徳知海は心想より生ず。」

の文は、宇宙遍在としての仏身（法界身）が念佛三昧において、衆生の心想の中に入り来たる内容を示したものであるが、それはそのまま往生してゆく人間的主体のうちに、宇宙論的な開けが開顯されてゆくことに他ならない。そしてそこでは、仏身としての宇宙論的な開けが、その仏身に即して、衆生それ自身の内容として、みずからのうちに開かれてゆくことを意味するものにほかならない。往生淨土における衆生みずから、自己自身へ還帰することによる、宇宙論的な開けへの解放が、実は法界身としての阿弥陀仏との出会い（見仏）による、阿弥陀仏自身の宇宙論的な開けの開示と相即し相応しているのである。

そのことはまた、仏身についてと同様、淨土についてもいえるのである。すなわち淨土も仏身と即して宇宙に遍在しているものであり、往生とは、かかる仏土の遍在に即して、自己自身の心を宇宙へと解放してゆくことにはかならない。仏土とは本来、

「彼の世界の相を観ざるに
三界の道を勝過せり。
究竟にして虚空のごとく
廣大にして辺際なし。」

といわれ、その淨土の限りなき開けも、自心の開けと表裏をなしているものといえよう。

また、このような、往生における衆生自身の法界への空間的な無限の開け（それは經典における虚無の身、無極の体ともいえる内容にも連なるものと思われる）とともに、そのことは時間的にも永遠的な生命ともいべき、無量寿としての眞の根源的な主体へと自己自身を開いてゆくことをも意味する。それは阿弥陀仏の無量寿に相応する自己自身の無量寿の開顯ともいるべきものなのである。往生淨土において、その往生人がみずからの無量寿を獲得するのである。第十五願の、「國中の人・天・寿命による限量なからしめん。」

の文は、まさにそのような消息を述べているのである。また『阿弥陀經』においても、

「かの仏の寿命およびその人民（の寿命）も無量無邊阿僧祇劫なり。ゆえに阿弥陀と名づく。」

とあるが、この文で阿弥陀仏だけが無量寿のゆえに阿弥陀と称せられるのではなく、その阿弥陀仏の淨土に往生してゆく人民（衆生）等が、無量寿となつてゆくがゆえに、阿弥陀仏が阿弥陀と称せられる、という内実がうかがえるのである。そこには阿弥陀仏のアミタ性が、かえて衆生の側のアミタ性において成就せしめられてゆく、という、いわゆる仏教における甚深縁起の構造が、そしてまた大慈悲の構造が考えられるのである。まさにそのような構造において、衆生は、みずから根源的な主体としての無量寿としての自己自身の永遠性に目ざめるのである。

このように、往生淨土とは、衆生がみずからの本来性に目ざめる（それは近代における自己の疎外の状態からの眞の自己回復の思想に

連がる)ことであり、更に又そのことがとりもなおさず、限りなく仏身と仏土を開くゆえんとなるものであった。

なおこのように往生思想には、自己逃避ならぬ本来的な自己への還帰が見られるとともに、その中にはまた、限りなき人間の自己形成、自己完成の理念が見られるのである。それはまさに、どこまでも本来自己に還る、ということにおける人間の自己形成と云える意味をもつのである。

たとえば第三願としての悉皆金色の願、すなわち、

「たとい、われ仏となるをえんとき、國中の人・天、ことごとく
真金色ならずんば、正覺を取らじ。」⁽¹⁰⁾

の文、(あるいはそれに相通する文として、同じく同經中の文として、たとえば「阿難よ。かの仏の國土において、もろもろの往生する者は、かくのごときの清淨の色身。……を具足す」⁽¹¹⁾等を挙げることができる。)あるいはまた、第二十一の「三十二大人相成滿の願」すなわち、

「たとい、われ、仏となるを得んとき、國中の人・天、ことごとく
三十二大人の相を成満せんば、正覺を取らじ。」⁽¹²⁾

の文、(あるいはそれに相應する文として、同經中の「阿難よ、それ衆生ありて、かの國に生まるれば、みな、悉く三十二相を具足す。」⁽¹³⁾あるいは「顔貌端正にして、世を超えて希有なり。容色微妙にして、天にあらず人にあらず。みな自然・虚無の身、無極の体を受く。」⁽¹⁴⁾等の文にも同様の趣旨をうかがうことができる。)

これら「悉皆金色願」や「三十二相成満願」等には、多分に神話的な、また當時の經典作成に關係した諸民族の習俗的意識が濃厚に反映

されているとはいえ、それらの内実が、成仏へと連つてゆく人間形成の理念を端的に表示したものといえるのである。三十二相や面貌等の觀念は、たとえば西歐において面ベッカツナが、「人格」という人間の中核的な契機に連つているように、きわめて重要な意味をもつものなのである。三十二相等の形成において、人間そのものの形成が往生思想のうちにも積極的に読み取られねばならないであろう。從來の教學においては、往生思想において、ほとんどこの人間形成の理念が忘失されていたといえるのである。人間救濟としての往生のいとなみにおいては、この人間形成は核心をなすものといえるのである。そしてまた往生思想において、この人間形成の理念が忘失されるとき、往生思想は変質することになり、墮落化の傾向さえもたらざるをえなくなるであろう。そこでは、人間形成という、人間にとつてもっとも根本的な道義的理念が喪失せられて、淨土教的救濟が、單なる快楽的、享樂的な意味内容しかもちえなくなるという危険性が存するのである。

しかしながら、もちろん淨土における人間救濟のいとなみの根幹的な要素となる人間の自己形成作用が、どこまでも人間の自己自身の形成作用でありながら、またそれが、その全体を挙げて仏の本願力による仏自身の形成作用である、という点が大切なのである。どこまでも仏の形成作用としての自己形成作用が、往生のいとなみの中において遂行されてゆくのである。すなわち、それが仏の増上縁というものにほかならないのである。

そして『無量壽經』は、この人間形成の究極的な理念とも云える理想像を、実に詳しく述べるのである。

(なお「理想的人間像」は、一つの文化、ないし文明全体の結晶とも云える意味を有するものなのである。N・ベルジャエフは、かれの代表的な著作の一つである『歴史の意味』(白水社刊)において、その第一章の全體をこの問題にあて、二十世紀を理想的人間像の喪失の時代と規定しているが、かかる理想的人間像の喪失とは、すなわちその文化自体の崩壊と表裏しているといえるのである。かかる点で、『無量寿経』において展開される偉大なる人間像(すなわち往生人の相)は、そのまま精神的な文化を考える上にも、きわめて重要な意義を有するのである。たとえばその具体的の一例として、

(淨土の菩薩)の智慧は、大海のごとし。三昧は、山王のごとし。

慧光は明淨にして、日月に超踰せり。清白の法は、具足し円満す。

(菩薩の心は)なお雪山のごとし。もろもろの功徳を照らすこと、等一にして淨きがゆえに。なお大地のごとし、淨穢・好惡について、異心なきがゆえに。なお淨水ごとし、塵勞・もろもろの垢染を洗除するがゆえに。なお火王のごとし、一切の煩惱の薪を消滅するがゆえに。なお大風のごとし、もろもろの世界に行じて、障礙なきがゆえに。なお虛空のごとし、一切の有において、著するところなきがゆえに。なお蓮華のごとし、もろもろの世間において、汚染なきがゆえに。なお大乗のごとし、羣萌を運載して、生死を出でしむるがゆえに。なお重雲の^{かさねくも}ごとし、大法の雷を震いて、未覺のものをさますがゆえに。なお大雨のごとし、甘露の法を雨ふらして、衆生を潤おすがゆえに。金剛山のごとし、もろもろの魔・外道も動かすことをあたわざるがゆえに。梵天王のごとし、もろもろの善法において、

最上首なるがゆえに。尼拘頬樹のごとし、あまねく一切を覆うがゆえに。優曇益華のごとし、希有にして遇い難きがゆえに。金翅鳥のごとし、外道を威伏するがゆえに。もろもろの遊禽のごとし、藏積するところなきがゆえに。なお牛王のごとし、よく(かれに)勝つものなきがゆえに。なお象王のごとし、よく調伏するがゆえに。師子王のごとし、畏るところなきがゆえに。曠きこと虚空のごとし、(すべてのものに対して)大慈等しきがゆえに。

(また菩薩は)嫉心を摧滅せり、(他の)勝れたるを忌まざるがゆえに。専ら法を樂い求めて、心に厭足なし。常に廣説することを欲して、志、疲れ倦むことなし。法鼓を擊ち、法幢を建て、慧目を曜やかし、癡闇を除く。六和敬を修し、常に法施を行じ、志勇ありて精進して、心退弱せず。世の燈明となりて、最勝の福田たり。常に尊師となりて、等しく憎愛なし。ただ正道を樂いて、余の欣戚なし。もろもろの欲刺を抜きて、もって羣生を安んず。功・慧、殊勝にして、尊敬せられざることなし。三垢の障を滅して、もろもろの神通に遊ぶ。因力、縁力、意力、願力、方便の力、常力、善力、定力、慧力、多聞の力、施・戒・忍辱・精進・禪定・智慧の力、正念・正觀・もろもろの通明力、如法にもろもろの衆生を調伏する力、かくのごときらの力の一切を具足せり。

(さらに菩薩は、勝れし)身色・相好・功徳・弁才を具足し莊嚴して、ともに等しき者なし。無量の諸仏を恭敬し供養して、常に諸仏のために、ともに称歎せらる。菩薩の(修すべき)もろもろの波羅蜜を究竟し、空・無相・無願の三昧と、不生不滅(など)のもろもろの

三昧門を修して、声聞・縁覚の地を遠離せり。

阿難よ、かの（淨土に往生して）もろもろの菩薩は、かくのごとき無量の功德を成就せしむ。われ、ただ汝のために、略してこれを説くのみ。もし広く説かば、百千万劫にも、窮め尽すことあたわじ。⁽¹⁵⁾』

右の經文に見られるように、そこには往生してゆく人間的主体（菩薩）の種々様々の精神的な価値内容の具体的展開を見るのである。そして、それらにおける智慧、三昧、諸惡の超克、大慈悲等のすべての内容が、單なる淨土教や仏教等の一つの限定された宗教や宗派の限定を超えて、それらすべてが全人類的な、普遍的な価値内容を有するものばかりである。往生が、このように全人類にとって普遍的な宗教や倫理を含む精神的な価値を実現しているところに、往生思想の普遍的な意義を見出だすことができるのである。

宗教と文化、倫理、教養等の理念も、まさに往生思想をよりいっそく深層において捉えるとき、それらすべてが一つに連つたものとして考えられてくることができるるのである。従来、往生思想において、その道義的意義が失なわれ、またもっぱら現世逃避（否定）的に、また消極的に捉えられることにより、淨土教自身の側に、一種の道義的不毛が生じることになり、また他方において、一般の文化や教養等の、いわゆる精神的文化的な立場においては往生思想の本来的意義が忘失され、また排除されることになり、その結果、かかる文化や教養等の側においても、それら自身を支える眞の根底を失ない、文化や教養の理念自体が空洞化してしまった、という点が反省されねばならないのである。現代はまさにそのような状況のもとにあると云えよう。

往生思想の普遍性について

人間形成（すなわち救済）は、そのまま、それぞれのもつ文化の教養体系の問題と別なものではないのであるが、淨土教においてはかかる人間自身のいとなみが、ひとえに阿弥陀仏の本願力に依っているのである。いわば人間形成の理念は、単なる人間中心主義的な次元を超えた、いわば超越的な存在（阿弥陀仏の本願）に依拠しているのである。そのことは西欧文化においても考へることができるのであり、超越的な神の信仰にもとづくキリスト教的信仰等が、ヨーロッパ文化における教養体系を支える精神的な根幹となっていたのである。近代における人間中心主義的信仰は、かかる超越的諸契機を排除することにより、かえって自己の主觀のうちに人間自身を閉塞せしめ、あらゆる人間救済の方途をみずから手で閉ざしてしまったといえる面が考へられるのである。現代における人間の危機の根底には、そのような超越的契機の喪失という点に存するといえよう。

往生思想は、まさにそのような現代における精神の危機状況にあって、その根本から新しい解決の光を投げかける契機をもつものということができるのである。それはまさに往生それ自体の成立の根拠が、人間の单なる主觀主義的な人間中心主義的思考を超えたところにその根拠をもつからである。そこでは往生自体が、すでに先にみたように「無生法忍」の体得に連がり、自己自身の空性の体認による自己脱却を意味するものであり、またそのような自己超克を可能ならしめる働きとしての、阿弥陀仏の本願力自体も、超越的なところから由来するものであるからである。

そのことは本願力の由來が、法藏比丘の発願という、一見擬人論的、

神話的表象において説示されているとはい、その内実を更に深く考へてみると、それは法藏比丘という一個の人間存在としてのエゴイズムを脱却したところに発願されてくるものである。（法藏比丘の發願の前提には、法藏比丘自身の無生法忍の体認による、みずからのお己脱却が予想されるのである。）まさにかかる脱自的^{ekstati-}esphiともいえる超越的なはたらきが、超越的な淨土を建立せしめ、衆生をして超越（往生）せしめてゆくはたらきともなるのである。世親の『往生論』の、

「正道の大慈悲、

出世の善根より生⁽¹⁷⁾す。」

の文における「出世」とは、まさにかかる本願力の超越性を示していられるものと考えられる。淨土もまたかかる超越的なはたらきにもとづく超越的な世界であり、かかる世界そのものが、そのまま超越的なはたらき以外の何ものでもないのである。いわば超越者が、超越的な世界となつて、超越的なはたらきをしている、とも云えるのである。

したがつて、淨土の莊嚴の々々が、そのまま超越的な、また衆生をして超越せしめるはたらき以外の何ものでもないのである。

淨土の超越性については、たとえば、

「その仏の国土は、自然の七宝、金・銀・瑠璃・珊瑚・琥珀・碑礎・碼礎を合成して地となし、恢廓曠蕩として、限極すべからず。（また七宝は）ことごとく、あい雑廁し、うたたない入間す。光赫焜耀にして、微妙奇麗なり。（かかる）清淨なる莊嚴は、十方の一切の世界に超躍す。⁽¹⁸⁾」

の文に見られ、また同じく四十八願中の第三十二の願文である、「……地より已上、虚空に至るまで、宮殿・樓觀・池流・華樹（などの）国中のあらゆる一切の万物、みな、無量の雜宝と百千種の香をもって、共に合成し、（その）嚴飾の奇妙なること、もうもろの人生・天（の世界）に超え……」

等においては、比喩的に表現されているが、それは哲学的な、内実としての超越性の文学的表現にほかならないのである。その一典型を、われわれは、たとえば極樂世界の中の一莊嚴としての音声論にも見ることができるであろう。そこでは超越性は次のように表現せられてゐる。すなわち、

「世間の帝王に、百千の音楽あり。（しかるに）転輪聖王より、ないし第六天上の伎楽の音声は、（世間のそれと比して）展轉してあい勝ること、千億万倍なり。第六天上の万種の樂音も、無量壽國のもうもろの七寶樹の（出す）一種の音声にしかざること、（その差）千億倍なり。またその樂の声は、法音にあらざることなし。清揚・哀亮にして、微妙・和雅なり。十方世界の音声の中、（これを）最も第一となす。」

いわば超越的な音声（それは法音としての法、すなわち阿弥陀仏の本願力のはたらきそのものにほかならない。）ともいべき音声が遍在するのであるが、その内容は、經文に示されているように、「寂靜の声、空・無我の声、大慈悲の声、波羅蜜の声、あるいは十力・無畏・不共法の声、もろもろの通慧の声、無所作の声、不起滅の声、無

生忍の声、ないし甘露灌頂（の声など）、もちろんの妙法の声、かくのごとき等の声（を聞きて）、その聞くところに称つて、歓喜すること無量（⁽²¹⁾）とも示されているように、まさにかかるはたらきをもつて、極樂世界そのものが展開しているのである。

往生とは、まさにかかる超越的なはたらきに触れ、往生する主体が超越的な世界へと転換せしめられてゆくことにほかならない。淨土へ往生することと往生する主体の転換とは、一つの事柄でしかないのである。そして何よりも淨土 자체が、往生する主体を根底から転換し、完成せしめてゆくはたらき以外の何ものでもないのである。このような淨土の化用による人間的主体の転換についても、『無量寿經』においては、種々の様相において示している。たとえば、

「微風、しづかに動いて、もろもろの枝葉を吹くに、無量の妙法の音声を演べ出す。その声、流布して、諸仏の國にあまねし。その音を聞く者は、深法忍を得て、不退転に住せん。仏道を成するに至るまで、耳根は清徹にして、苦患に遭わず。」

目にその（宝樹の）色を覗、耳にその音を聞き、鼻にその香を知り、舌にその味を嘗め、身にその光を触れ、心に法を以て縁するに、（その）一切（の人々）は、みな、甚深の法忍をえて、不退転に住せん。仏道に至るまで、六根清徹にして、もろもろの惱患なし。⁽²²⁾」

とあり、それらのはたらきが、すべて阿弥陀仏の本願力等によること説いているのである。

あるいはまたその化用は、第三十三願の、

「たとい、われ仏となるをえんとき、十方の無量・不可思議の諸仏

往生思想の普遍性について

世界の衆生の類、わが光明を蒙りて、その身に触れば、身心柔軟にして、人・天に超過せん。⁽²³⁾」

（なお、この文に相応するものとして、善導の『往生礼讃偈』における「有縁の衆生、光触を蒙むれば、智慧を増上して三界を超ゆ。」等の文も見られる。）

あるいはまた、

「この光に遇う者は、三垢、消滅し、身意、柔軟にして、歓喜・踊躍して、善心生ず。⁽²⁴⁾」

等の文も、往生の内実としての、人間救済の具体的なあり方を示している。

このような往生淨土における、淨土の莊嚴との触れ合いは、それ自体、一つの高次の経験とも考えることができるであろう。しかしながら、この経験とは、経験する主体があつて、それが、客体として存在する対象を経験するといった、いわゆる主——客関係において成立するような性格のものではない。（近代的な認識論としての経験論は、まさにそのような枠の中で成立していたのである。しかしながら、そのような関係においては、主体の自己脱却ないし自己解放は、まったく考えられない。）むしろここでは、経験する主体が、まさにその経験する対象としての淨土の種々の莊嚴と触れあうことによって、かえつてその主体自身の空にして無自性なることが自覚されてゆく、という内実においてであり、また同様に、その対象としての莊嚴に触れることによって、かえつてその対象の空性であることを自覚することによる、限りなき触れあいなのである。⁽²⁵⁾ いわば高次の経験とは、この新

しい主・客の触れあいによって、かえってどこまでもこの主・客の空性が自覚されてゆく、というかたちで、限りなく主・客の触れあいが展開されてゆくのである。そのことは、その一つの例として、極楽世界の音声が、どこまでも鳴り響きながらも、まさしくそれが、空・無我の声であり、それらの音声を聞くことにおいて、無生法忍が覺悟され、聞く主体としての往生人みずから空性の体認(無生法忍)が成就されてゆく、といった点からも、うかがうことができるのである。耳根等の六根が清徹であるということも、認識する主体の各器官が、無自性・空の自覚の上に成立していることを示すものにほかならない。

このようにして往生淨土は、人間存在の具体的な一々の相にわたつてまで、その超越ないし救済のいとなみが見られるのである。そしてその救済は、人間の完成としての成仏にまで至るのである。人間の究極的な意味における救済とは、まさにその点に考へることができるであろう。そして人類そのものが、かかる往生淨土の思想において、究極的な目的と、それへと進趣することによる安心を得ることになるであろう。

多くの宗教や、偽似宗教とも云えるイデオロギーや、あるいは社会福祉等の問題を含めて、その大部分は、一時的な氣休めの、また部分的な不完全な人間の救済を目指し、それにとどまっている、ということができる。そして究極的なものに目覚めぬ多くの人たちが、不完全な救済を絶対化し、そこに救いようのない迷盲が生じているのである。その根本的な原因は、超越的な契機を失って、人間がみずからの中観のうちに閉塞せしめられているという点にあるといえるのである。こ

のような、いわゆる主觀主義の立場においては、その立場自身が主張する、絶対的あるいは、超越的と称するところの宗教や、それのもつ精神的な諸契機すらもが、単なる人間的主觀の投影でしかないのである。マルクスの宗教批判も、宗教をそのようなものとして指定した上で、その宗教批判以外の何ものでもなかったのである。すなわち宗教を觀念論とするマルクス自身の立場が、最初からそのような宗教解の制限の枠の中にみずから自身をおいて、その中での宗教批判でしかなかつたのである。しかしそれは眞の宗教批判には通がらないのである。

また、かかる主觀主義の立場から、眞の意味における究極的なものは出て来ないのである。たとえ、そのような立場から絶対的な存在としての神が主張されても、実はその神は、人間の意識の投影以外の何ものでもありえないのである。まさにその内容を開明し、展開したのが、「神学の秘密は人間学である」として、「神学を人間学に還元」しようと試みたフォイエルバッハであった。かれは神学の根底に人間そのものを見たのである。しかしながら、かかる人間すらも近代ブルジョアジーの精神的所産にすぎなかつたのである。

眞の人間における自己超越は、眞に超越的なものの触れあいにおいてのみ実現するものであり、人間にとつて究極的なものも、單なる人間の主觀による指定においてではなく、眞に超越的な契機においてのみ考へができるのである。

そしてまさに眞に人間の單なる主觀の立場を超出した極楽世界においてこそ、眞実の究極的な意味が成立しうるのである。すなわち

「勝過三界道」としての極楽世界こそが、究極的なものを可能とするといえるのである。そしてまさにそのような世界において、真善美をきわめた究極的な理想の世界が展開されるのである。二百一十億の諸仏の妙土から、その最善・最美の世界を選びぬいて建立した法藏比丘による願力所成の極楽世界の説話も、その究極的な世界を画こうと意図する、いわばその神話的形式による意図より出たものにほかならないのである。このような極楽世界は、キリスト教における神の国や、プラトンのイデア界等の理想的な人間の救済に連がる理想的な世界とも比せられるものであるが、人類の究極的な救済が、かかる究極的な世界において遂行せられてゆく点で、全人類的な展望に立って往生淨土の意味が考えられねばならないのである。

結論

以上において、特に『無量寿經』を中心として、そこに展開される人間救済としての往生淨土の具体相について論じた。そこには、この經典等を作製した地域の風土や民族意識、更には古代社会という、種々の限定された制約を背景に成立したものであり、それらが經典の各所に投影されているにもかかわらず、なおそこには、人類そのものの、本来、あるべき人間救済の真のあり方が展開されていることを知ったのである。ともすれば往生淨土の思想は、古代・中世的な信仰として、退要的にしか見られなかつた一面もあるが、それは往生淨土の眞の意味内容を理解せず、かえつて古代、ないし中世的な意識の所産としてのみ、往生思想を誤解し、かえつてその本質から遠ざかってしまった

- 註
- (1) 『淨土宗全書』(以下『淨全』と略、卷一、一九一頁)
 - (2) 『無量壽經』(『淨土三部經』上〔岩波文庫版〕一三四頁)
 - (3) 同書、一三七頁
 - (4) 同書、一三八頁参照

いたといえよう。しかしながら、かかる古代、中世的な意識の所産として理解された往生思想は、実は単なる古代、中世的な思想でしかなく、それのもつ普遍的、根源的意識は知られることもなく、古代、中世的な意識のうちに埋没していたともいえるのである。そしてまた、かかる古代、中世意識としての往生思想は、近代意識によって否定され、超克さるべきものとして、現代社会においては、そのリアルな意義を失いつつあるようにも見られるのである。人間の主觀主義に根ざす近代主義は、その本来の性格として必然的に往生思想の殺害者たらざるをえない性格をもつてゐるのである。しかしながら、人間の主觀を絶対視する近代主義は、みずからのうちに閉塞することにより、みずからの救済の方途すらをも閉ざしてしまつてゐる。近代の精神の危機は、まさにその点にあるといえよう。このような近代精神の制約を超克し、また古代、中世意識の呪縛からも解放して、往生思想そのものを、その本来性においてどこまでも開顕し、宣布するところに、その普遍的な意義が考えられるであろう。往生思想は、決して特定の一宗教や一教團のうちに限定された、特殊的な救済を意味するものではなく、人間存在そのものに根ざす普遍的な人類救済の思想といえるものなのである。

- (5) 同書、一四二頁参照
- (6) 同書下卷、五三頁
- (7) 『淨全』卷一、一九二頁
- (8) 『淨土三部經』上卷、一三五頁
- (9) 同書下卷、九二頁
- (10) 同書、一三三頁
- (11) 同書、一五七頁
- (12) 同書、一三六頁
- (13) 同書、一七八頁
- (14) 同書、一五八頁
- (15) 同書、一七五と一七七頁
- (16) 『往生論註』における「安樂淨土は、これ無生忍の菩薩の淨業の所起、（はなめ）弥陀如來法王の所領なり。」（『淨全』卷一、二三二五頁a）あるいは「序に法藏菩薩、世自在王仏のみもとにおいて、無生法忍を悟りたまえり。このときの位を聖種性と名づく。この性の中に四十八の大願を發して、この土を修起したまう。すなわち安樂淨土という。」（同書、二三三頁b）等の文は、その消息を示すものである。
- (17) 『淨全』卷一、一九二頁
- (18) 『淨土三部經』上卷、一四七頁
- (19) 同書、一三九頁
- (20) 同書、一五四頁
- (21) 同書、一五六頁
- (22) 同書、一五三と一五四頁
- (23) 同書、一三九頁
- (24) 『淨全』卷四、三七二頁b
- (25) 『淨土三部經』上卷、一四九頁
- (26) 「かの依報に触るれば、自ら無生を悟る」（『東宗要』第一、『淨全』卷十一、六頁b）等の文もその消息を示すものといえる。

「捨身他世」考

——その訓読法について——

岸 一 英

1 問題の所在

『觀無量壽經』（以下『觀經』と略す）の正宗分の中、第三觀と第九觀には觀の得益を明かす文として次のような言葉がそれぞれ述べられている。

若観是地者、除八十億劫生死之罪、捨身他世、必生淨國、（第三觀）
作此觀者、捨身他生、生諸佛前、得無生忍。（第九觀）

そして『觀經』におけるこのそれぞれの觀の得益を明かす文の中の

「捨身他世」の句は、現在の淨土宗では伝統的に「捨身他世」、すなわち「身ヲ捨テ、他世ニ」と訓じさせ、「捨身他世」、すなわち「身ヲ捨テ、他世ニ」とは訓ませてきていない。それは他世を、弥陀の淨國を本国とするのに対して、この娑婆を指すためのものであるとする伝統的解釈に依るものであるとされる。

しかし、この伝統的解釈が淨土宗開宗以来の解釈であって、それが今まで受け継がれてきたのかというと、そうでもなさそうである。

「捨身他世」考

簡潔に、一例を示せば、淨土宗の基本聖典ともいべき、淨土宗全書においても、この句の『觀經』における訓みと、『觀經疏』における訓みとが異なっている。このような伝統的解釈がいつ、誰れによって明きらかに打ち出されるようになったかを究明し、淨土宗における伝統的解釈そのものの一端を考えてみたい。

2 經文の本来の内容

觀の得益をあらわす表現はまた第六觀では

若見此者、除無量億劫極重惡業、命終之後、必生彼國。

とあって、全く同様な文脈となっている。これを先の第三觀の表現と対比してみると、『命終之後』は「捨身他世」に相当するのは明白であろうと思われる。『命終之後』とはすなわち次の世を意味するのであるから、「他世ニ」という意味であることは当然である。この「命終之後」の句が「身ヲ捨テ、」という意に対応するとは考えられないのが、卒直に読める内容であると思われる。命終はこの娑

婆における命終であつて、「後」という表現はまさにその後のことをいっているのであるから、「捨身他世」と対比させるときには、「身ヲ捨て、他世ニ」という内容に相応すると考えられる。

4 わが国における訓み(一)

江戸期以前

『観経疏』において、善導は第三觀の文における
「捨身他世、必生淨國。」

を釈して

三明捨身已後、必生淨土。

といいかえている。すなわち、善導の意においては、「捨身他世」は「捨身已後」であり、「已後」の内容が「他世」であつて、「他世」を娑婆ととらえた「身ヲ他世ニ捨て、」の理解をうかがいとることはできないのである。

また善導は第六觀の釈義で、

除無量億劫極重惡業、命終之後、必生彼國。

のところを

十從除無量、下至生彼國已來、正明依法觀察、除障多劫、身器清淨、心仏本心、捨身他世、必往無疑。

として、「捨身他世」を「命終之後」ととらえている。善導も「命終之後」を「捨身他世」ととらえていることは、「命終之後」という「命

終」と「後」との時間的経過を認めていることを示すものであつてこのことはとりもなおさず「身ヲ捨て、他世ニ」という「捨身」と「他世」とに時間的経過を認めた理解を示すものと考えられる。こういう

意味においては「身ヲ他世ニ捨て、」という時間的経過を示さない理解はしていなかつたと考えられるのである。

わが国において、淨土三部經をどのように訓説していたか、少なくとも法然以後どのような訓説をしていたかを探らねばならないが、實際は淨土宗において訓説までを含めた淨土三部經の版行は江戸期になつてからと思われる。

法然の『觀無量壽經釈』では第三觀を釈する中で、
次只依此觀可往生之旨。云々 委見經文。上日想水想二
觀無₍₁₎功能。(經曰。若觀是地者、除八十億劫生死之罪、捨身他世、
必生淨國、必得無疑。₍₁₎)

とあって、地觀には淨國に生れるという功能のあることを示す釈を出しているが、そのことの經証の文として出している「捨身他世」には訓点が施されておらず、どのように読んでおられたかは不明である。ところが、第九觀を釈する中で、經証としてあげるところでは、
故經云、作此觀者、捨₍₂₎身他世、生諸佛前得無生忍₍₂₎
とあって、「捨身他世」は「身ヲ他世ニ捨て」という訓説がなされている。

しかし、このような訓みを法然がしていたかどうかは疑問である。すなわち、他世を娑婆として捉える、善導の解釈にもうかがえないような教義的理説をしているならばどこかでその説明が施されているはず

ずであると考えられるからである。また法然に、その理解が定着していたとするならば、第三觀の文のところにおいても、そのような訓点を施して強調されていたはずである。第三觀の經文を白文のままであげてあることは、第九觀における經文も白文のままであって、後世の人の手になるものではないかという疑問が残るのである。

また、この『觀無量壽經』の底本が寛永九（一六三二）年開版という江戸期のものであるという点も疑問をはさむ一つの条件となる。法然が文治六（一一九〇）年、東大寺で講じた『淨土三部經』の訓点にいたるまでの内容がどの程度まで正確に伝えられているかは全く疑問という他はない。少なくとも道光初編『漢語燈錄』（一二七四年）のものまでさかのぼってみなければ解決のつかない問題と考えられる。鎌倉期の『淨土三部經』の訓読法を知る上で手がかりとして、後伏見院（一二八八—一三三六）の宸筆として伝えられる、三部經のうち、『阿彌陀經』と『觀經』との二經の延べ書きが現存している。⁽³⁾ 今問題としている第三觀と第九觀との部分をあげると次のようになっている。

もしこの地を觀するものは八十億劫の生死のつみをのそいて身をすてゝ他世にかならす淨國に生せん（第三觀）
この觀をなすものは身をすてゝ他世に諸仏のみまへにむまれて無生忍をう（第九觀）

すなわち、ここでは明きらかに「捨身他世」は「身をすてゝ他世に」と訓んでいるのであって、これが本来の受け取り方であろうと思われる。淨土宗と後伏見院との関わりがあつたか、どうかは不明であ

るが、関係が全く無かったとしても、『無量壽經』『觀經』『阿彌陀經』の三經を『淨土三部經』として判定した、その三部經の中の二經について延べ書きをしたもののが現存しているのであるから、淨土の教義と思われるものに何らかの関心を抱いていたことは確かである。とすれば法然が教学的見解をまじえて「身を他世に捨てて」と読んでおり、それを強調していたとするならば、当然、法然よりさほどへだたらぬ後伏見院の延べ書きにもそのような訓読法がなされたはずであると考えられる。逆にいえば「身を他世に捨てて」という訓読が少なくとも一般的には流布していなかつたことだけは確かである。

良忠（一一九九—一二八七）は『伝通記』の中で、第九觀における「捨身他世生諸仏前」をとりあげて問答を施しているが、いま問題となるような釈義の片鱗さえも述べていない。

また、それを受けた聖問（一三四一一四二〇）の『糅鈔』では、良忠の施した問答についての解説はしているけれども、「捨身他世」における「他世」の論の展開はみることができない。
もし仮に、彌陀の淨國を「本国」とするのに対しても、この穢土である「娑婆」を「他世」とするような解釈が法然以来の伝統であるとするならば、淨土宗におけるこの二大論師が何も述べずに黙って見逃すはずはないと考えられるのである。かえって、この二大論師によつて触れられることもなかつたという点が、このような伝統的解釈がもつと後の成立であろうといふことの一つの証左になりうると考えられるのである。

れる至徳二（一三八五）年書写本『仏説觀無量寿經延書』では第三節、第九觀ともに、

捨身他世に

という延べ書きをしていて、どちらともつかぬ表現となっているが、「に」の送り仮名によって推察するならば、「身ヲ捨テム他世ニ」という内容に近いと思われる。また現在では、本願寺派、大谷派で訓まるる読法は、毛利本（大正十四年刊）、占部本（明治十九年刊）とともに、

捨^ヲ身^ヲ他世^ニ

と訓ませてきている。

したがって、淨土真宗においては、「捨身他世」の句は、淨土宗におけるような釈義が展開されることなくそのまま伝えられてきたということができそうである。

以上によつて、現在淨土宗において伝統的に「捨身他世」を「身ヲ他世ニ捨テ、」と読ませているのは、法然より始まつたのではなく、管見の限り江戸期以前においてみることができないのである。

5 わが国における訓み(一)

江戸期

『淨土三部經』が科判を施こされ、さらにそれに訓点を施こされたものが出版流布されるのは、淨土宗においては江戸期になつてからであつて、それ以前においては現存資料による限りみるとできない。むしろ、音説・訓説が規定されるのは江戸期になつてからであつて伝統的な読法というのはこの時期に形を整えられたのではないかと考え

られる。このことは、淨土宗自体の組織の確立と、それにともなう細部にわたる宗学的展開を助長する檀林をはじめとする教育機関の成立によつているのではないかとも考えられるのである。

いま問題としている「捨身他世」の句に訓点を施こしているこの時

期の淨土宗のものを列挙すれば、先にあげた

(1)寛永九（一六三二）年版『觀無量壽經訛』

(2)慶安三（一六五〇）年版『頭書三部圖經』

(3)明暦四（一六五〇）年版『科註淨土三部經』
(4)元禄三（一九六〇）年忍激刊『會本觀經疏』
(5)元禄六（一六九三）年版『科圖淨土三部經』
(6)元禄七（一六九四）年良仰刊『五部九卷』
(7)元禄七（一六九四）年義山刊『五部九卷』
(8)享保十（一七二五）年觀徹刊『三部經合讐』
(9)享保十二（一七二七）年義山講述『三部經隨聞講錄』
(10)天保十三（一八四二）年の門校訂『淨土三部經』（宮様本）
(11)嘉永二（一八四九）年刊華頂山幹事譏語本『淨土三部經』（幹事本）

(12)嘉永五（一八五二）年大雲校訂『淨土三部經』（大雲点）
寛永九年刊の『觀無量壽經訛』においては先に述べたごとく「捨^ヲ身^ヲ他世^ニ」となつてゐる。この訓説法は他世を娑婆としてとらえ、弥陀の淨土を本国としてとらえることを想定しなければ意味をなさない

訓み方であることはいうまでもない。しかし、他世と表現する場合は、今まで此世というものに対応して使われるのが常であって、このようすに他世がすなわち此世の内容を意味するということはありえないはずのものである。寛永九年版の『觀無量寿經疏』におけるこの引用も、觀の当來の利益についての經証をかけるためであつて他世そのものについての論議をするためのものではないのである。

ともかく、寛永九年（一六三二）の版本においてはじめて、「捨身他世」が「捨^{ナシ}身他世」^{アマニ}という訓点が施こされているのをみると、このことは当然、それ以前において、他世をこの娑婆ととらえる解釈の存在したことを予想せしめるが、この解釈が以後の淨土宗における「捨身他世」の訓説法を決定づけたかとすると、それ以後の版行のものでも從来の訓点がなされているので、そのような形跡もみえない。このあたりに、「捨身他世」一句の伝統的読みの性格の一端を知ることができると思われるるのである。

「捨身他世」の句は『觀經』の第三觀および第九觀の中にのみ見えることは指摘した通りであるが、この句はさらに善導の『觀經疏』の第六觀および第九觀を釈する中にもみえ、都合四カ所で使われている。ここでもう一度、『觀經』のおけるものも含めて全てをあげ、順次A B C Dの符号をあててあらわすことにする。

第三觀（地觀）

A、若觀是地者、除八十億劫生死之罪、捨身他世、必生淨國、心得

無疑。（觀經）

……五從若觀是地者、下至心得無疑以來、正明顯觀利益。即有

「捨身他世」考

訓み方であることはいうまでもない。しかし、他世と表現する場合は、今まで此世というものに対応して使われるのが常であって、このようすに他世がすなわち此世の内容を意味するということはありえないはずのものである。寛永九年版の『觀無量壽經疏』におけるこの引用も、觀の当來の利益についての經証をかけるためであつて他世そのものについての論議をするためのものではないのである。

其四。……三明捨^{ナシ}身已後、必生淨土。……（觀經疏）

第六觀（宝樓觀）

若見此者、除無量億劫極重惡業、命終之後、必生淨國。（觀經）

C、……十從除無量、下至生國已來、正明依法觀察、除障多劫、身體清淨、念^{ムカシ}本心、捨身他世、必往無疑。（觀經疏）

第九觀（真身觀）

B、作此觀者、捨身他世、生諸仏前、得無生忍。（觀經）

D、……九從作此觀者、下至得無生忍已來、正明捨身他世、得生彼益也。（觀經疏）

『觀經疏』では、Aにおける「捨身他生、必生淨國」が「捨身已後、必生淨土」と言いかえられていること、Cにおける「捨身他世」は經の本文における「命終之後」の言いかえであることは、対照させてみると明きらかであることもすでに指摘した通りである。したがつて、善導の理解によるならば、「捨身他世」」「捨身已後」「命終之後」という等号式が成り立つことができるるのである。

この四カ所における、寛永九年版『觀無量壽經疏』以後の訓点の施し方は次の通りである。

(2) 慶安三年版『頭書三部圖經』では、A Bとともに

捨^{ナシ}身他世

となっている。

(3) 明暦四年版『科註淨土三部經』では、A Bはそれぞれ

捨^{ナシ}身他世^{アマニ} 捨^{ナシ}身他世^{アマニ}

となつてゐるが、第六觀の註の部分で引用してゐるCの所では

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

という訓点を施こしてゐる。

(4)元禄三年忍激刊『会本觀經疏』では、ACDにおいては

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

としているがBにおいては

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

という訓点を施こしてゐる。

(5)元禄六年版『科図淨土三部經』では、ABとともに

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

とし、

(6)元禄六年良仰刊『五部九卷』の中では、CDはそれぞれ、

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ **捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ**

という訓点を施こしてゐる。

(7)元禄七年義山刊『五部九卷』では、CDともに

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

という訓みをしてゐる。

それ以後の、(8)享保十年觀微刊『三部經合讚』、(10)天保十三年的門

校訂『淨土三部經』、(11)嘉永二年華頂山幹事識語本『淨土三部經』、(12)

嘉永五年大雲校訂『淨土三部經』などはすべて、ABともに

捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

という同一の訓点を施こし、觀微以後のものでは全く変化をなさず受け継がれてきているといえるのである。理解を助けるために、「捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ

	(12)	(11)	(10)	(8)	(7)	(6)	(5)	(4)	(3)	(2)	書文
○	○	○	○	○	X	X	○	△	○	○	A
○	○	○	○	○	X	X	○	○	○	○	B
X	X	X	X	X	△	△	X	△	△	X	C
X	X	X	X	X	△	△	X	△	X	X	D

この表でわかるように、「身ヲ他世ニ捨テ」、「捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ」という訓法は江戸期になつてからなされているけれども、この訓法は決して淨土宗内で江戸期において最初から決定的に定められたものでないことが知られるのである。(3)『科註淨土三部經』や(4)『会本觀經疏』の中では、同じ「捨身他世」という一句を二種の訓み方、すなわち、内容的にいうならば「此世」と「他世」とが全く逆転する、相反した訓み方をしていることになるのである。これは全く矛盾したものであるとしかいえないと思われる。同一書物内でこのような相反する訓法をすることには、現在、伝統的に行なつてゐる「身ヲ他世ニ捨テ」、「捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ」という読み方が、その頃にはいまだ確定していなかつたことを意味するといえるのである。

さらに、注目すべきことは「身ヲ他世ニ捨テ」、「捨_{レハツ}身_ヲ他世_ニ」という伝統的な訓法は、(8)觀微刊『三部經合讚』以後の刊行のものに共通してなされており、送り仮名まで一致していることである。これ以後のものには、

もはや「身ヲ捨て、他世ニ」という本来の意味を示す訓法は姿は消してしまっているのである。

浄土宗内における「捨身他世」の訓読法の伝統はこのあたりで確定し、それ以後のものの「捨身他世」の訓法を決定づけたと考えられるのである。すなわち、義山講述の(9)『三部経隨聞講録』は、(8)の『合讚』に先立ち、義山五十九歳の宝永三（一七〇三）年に『三部經』について講述したものを義山没後、門人見阿素中が『合讚』等を参照してまとめたものであるが、その中で、「捨身他世」について次のよう述べている。

捨身他世者此有三両点。捨身他世ト訓スルキハ捨身婆婆現在身也。他世極楽也。是約三流転情淨土云ニ他世。是対現在未來云ニ他世。其実淨土本國也。又捨身他世ト訓スルキハ極樂為ニ本國、婆婆為ニ他世也。但後義義正。

「捨身他世」の訓読の歴史をさぐる時、ここではじめて「身ヲ他世ニ捨て、」とすべき理由が述べられているのを見るのである。この一項が、『合讚』をはじめ、それ以後のものの訓みを決定づけているのである。それ以前においては、義山も述べているようにこの「捨身他世」には「兩点」すなわち二通りの訓みが從来なされてきてはいるが、ここではじめて「身ヲ他世ニ捨て、」が「正」義であるとするのである。義山も、四十七歳の時に刊行した(7)『五部九卷』の中の『觀經疏』においては、表に示したように、伝統的な訓みをしていないのである。つまり、義山自身においても、四十七歳の時の(7)『五部九卷』の中での訓みと、五十九歳の時の(9)『三部經隨聞講録』の中での訓み

とには異なりがあつて、『隨聞講録』ではじめて決定的な言葉を述べているのである。
義山（一六四八—一七一七）・觀徹（一六五七—一七三二）というまったく同時代の人たちから以後は、それまでどちらとも決定されなかつた「捨身他世」の訓みが確定されたといつても過言ではないのである。「捨身他世」の伝統的訓みというその伝統はここで決定づけられているといえるのである。

6 伝統的訓みの意義（淨土本國論）

「捨身他世」の伝統的訓みがはじめて決定づけられるようになったのは、義山・觀徹のころ、おそらく義山の『講録』の一条が決定的要因であろうと思われるが、この訓みは義山や觀徹等の学匠の創作でないことは、先にあげた書物等が義山や觀徹等の活躍する時代よりも數十年早いことによつて知られる。とすれば、どのような理由によつてこのような訓読がなされ、さらにそれが伝統をあたえられるだけの意義がどこにあるのかという点が問題となるであろう。

義山の与えている理由は、

其實淨土本國也
というところにあって、淨土・極楽が本國であればこそ、この婆婆が本國に対する他世になるという淨土本國論がその理由になつてゐるのである。「身ヲ他世ニ捨て、」と訓読するにはこの淨土本國論に対す
る理解がなければならないはずである。むしろ淨土本國論によらなければ、そのような訓読法は考えられなかつたと思われるるのである。す

7 結 語

なわち、「身ヲ他世ニ捨テ、」という訓みが先にあって、淨土本國論がその理由として考えられたのではなく、淨土本國論によって「捨身他世」の訓説を規定していったと思われるのである。

淨土・極楽を本国とする使用例は、

『大經』供養仏已未食之前忽然輕舉還其本国。

『觀經』還到本国得無量百千陀羅尼門（上品上生ノ段）

『阿彌陀經』即以食時還到本国梵食經行

という本国が極楽をさしている例が見い出され、善導においては次に挙げた他、数多くその例が見い出せるのである。

『觀經疏』序分義欣淨緣

弥陀本国四十八願、願願皆發增上勝因。

『同』定善義宝樹觀（第四觀）

『往生礼讚』日中（觀音ノ項）

恒舒百億光王手、普撰有縁帰本国。

淨土・極楽を本国とする淨土本國論なしでは「身ヲ他世ニ捨テ、」という訓法は考えられず、淨土本國論によつてこの訓法が考えられたと思われる所以である。すなわち、「捨身他世」と淨土本國論とが結びつけられた点にこそ宗義というものの展開における意義が見い出されたのではないかと考えるのである。

伝統をあたえられるだけの意義は、この「捨身他世」と淨土本國論との合体にあつたのではないかと考えられる。

「捨身他世」が、本来「身ヲ捨テ、他世ニ」という内容であつて、最初はそのような訓説がなされていたものが、いつの間にか、「身ヲ他世ニ捨テ、」という淨土宗内における伝統的訓説法がなされるようになつた、その伝統の性格の一端がここで明きらかになつたと思われる。つまり、「身ヲ他世ニ捨テ、」という語句そのままを何の前提もなくして読めば、おそらく「他世」の語にとまどい、内容を正確に理解することは不可能であろう。「他世」の一般的用例は、通常、「今世、この世」に対して使われており、たとえば、『雜阿含』二十八、第七八四經（大正三、二〇三上）、

第七八四經（大正三、二〇三上）、

有善行、有惡行、有善惡行報果、有此世、有他世。

『仏所行讚』（大正四、三上）

我死時心悅安樂生他世。

などには、「此世」と対にして使用され、あくまで、此世に対応するものとして使われている。したがつて、ここでの「他世」の理解は淨土を本国とするという淨土本國論の前提なくしては考えられないものである。このことから、淨土本國論によつて「捨身他世」を訓んでいたこと、すなわち宗義的解釈を加えた訓みが考え出されたことがわかるのである。

そして、この訓みが、いつ、誰によって考え出されたかということは、現存の資料の範囲では不明である。寛永九（一六三二）年版の『觀無量壽經疏』において、みられるのが目下のところ、そのはじめ

と い う こ と が で き よ う。

しかし、これによつて宗義としての訓法が定まつたかというと、それも表によつて示したように、寛永九年以降の刊行になるものによつても一定していな。同一書物内においても場所によつて異なつた訓みをしているものがあることもすでに指摘した通りである。

したがつて、現在、伝統的訓みとして受け継いでいる「捨身他世」の訓みは、義山あるいは觀徹という江戸期の学匠たちによつて決定づけられていることがわかるのである。

そして、こういつた細部にわたる宗義の展開は、浄土宗自体の組織の確立と、宗侶の養成機関である檀林をはじめとする教育機関の整備と軌を同じくしており、浄土宗における伝統の一端はこのあたりに由来しているのではないかと考えられるのである。

註

① 石井教道編『昭和新修法然上人全集』一〇〇頁

② 同一〇六頁

③ 知恩院藏『仏説觀無量寿經』（伝後伏見院宸翰）

増上寺旧蔵『仏説阿弥陀經』

（ ）

影印本が勉誠社文庫47（中田祝夫編昭和五三年）に収められている。

なお、この論攷は浄土宗典音訓説調査研究会（水谷真成・高橋弘次・深貝慈孝・岸一英）の報告の一部である。

中国における『觀無量寿經疏』の研究

研究代表者 佐藤心岳

はしがき

昭和五十五年はちょうど善導大師の千三百年の御遠忌に当たるので、これを迎えるに際して、われわれは、中国浄土教の形成に主要な役割

を果たした善導大師の教學を研究して、その教學の中国および日本における展開の実情について解明してみようと考えている。善導大師は、いうまでもなく、中国および日本の浄土教史上においてきわめて重要な位置を占めている偉大な宗教者であって、その思想信仰はいまなお多くの人びとの精神生活を指導している。このように偉大な善導大師の人格を正しく理解するためには、まずその著作の理解から始めなければならない。

善導大師によって著わされた著作は、きわめて重要な仏教聖典に数えられている。それらの著作は、古来、多数のすぐれた學僧たちによつて注釈が加えられ、それらに関する注釈書は数多く現存している。われわれが、善導大師その人の偉大な人格を徹底的に理解するために、善導大師の著作の研究をおこなわなければならないことはいうま

でもないが、しかし、善導大師その人の思想信仰についてこれまでよりもいっそう具体的にしかも正確に理解しようとするならば、われわれは、どうしても善導大師以外の仏教の専門家の『觀無量寿經』に対する見解を検討してみなければならぬ。

そこで、われわれは浄土教以外の仏教の専門家で『觀無量寿經』に造詣の深かつた人物の『觀無量寿經』に対する見解にも検討を加えてみることにした。この研究を完成するために、研究代表者ならびに研究分担者は、次のような論題のもとにそれぞれ研究をすすめている。

- 一 佐藤心岳 智顕説『觀無量寿仏經疏』の研究
- 二 三輪晴雄 慧遠撰『觀無量寿經義疏』の研究
- 三 三枝樹隆善 善導集記『觀無量寿仏經疏』の研究

- 四 北崎耕堂 知礼述『觀無量寿仏經疏妙宗鈔』の研究
- 五 成田貞寛 吉藏撰『觀無量寿經義疏』の研究

このような総合的な研究にもとづいて『觀無量寿經疏』の中国仏教史上における思想的位置づけをして、さらに、中国の浄土教、とくに善導大師の教學の中国仏教史上における思想的意義を明らかにしてみ

ようと考えている。このような意味において、ここに、その研究成果の一端を発表してみようとおもう。

一

中国の浄土教を大成された善導大師は、その教学をいittaiどのようにして確立されたのであらうか。善導教学の成立の発端が善導大師の『觀無量寿經』との出会いにあることは、よく知られている事実であるが、その善導教学の成立の経緯をもつと詳細に理解するためには、ここではとくに、「中国における『觀無量寿經』の研究」という問題を取り上げ、その歴史的背景と諸師の観經觀について検討を加えてみようと思ふ。

二

善導教学の成立に決定的な役割を果たしたのは、いまでもなく『觀無量寿經』であるが、この經典には、およそ次のようなことが説かれている。すなわち、

阿闍世太子が、悪友にそそのかされて、自分の父である国王の頻婆沙羅を深宮の一室に幽閉してしまった。これは、王の食を絶つて死に至らしめて、自分が王位につこうとしておこなわれたのであつた。そこで、王の夫人である韋提希は、酥蜜を麿にまぜてからだにぬり、瓔珞には蒲桃の漿を入れて、王を尋ねてはひそかにそれを王に食べさせた。王は、世尊のまします耆闘崛山に向かつて、はるかに礼して、

「世尊のお弟子の目犍連は、わたくしの親友です。どうか、慈悲を

おこして、わたくしに八戒をさづけさせてください。」

と申したてまつた。目犍連は、まるで鷹隼が飛ぶように、すばやく王のところに至つた。日々このようにして、王に八戒を授けた。世尊は、また別に富樓那を遣わして、王のために法を説かしめた。三七日を経ても、このような状態であったから、王は顔色すぐれ、またおだやかであった。しかしながら、阿闍世太子は、門衛から、そのことを聞いて烈火のごとく怒り、

「わが母は賊なり、沙門は悪人なり、幻惑の咒術をもつて、悪王をして死せざらしむ。」

と言つて、利劍をとつて母の韋提希夫人を殺害しようとした。阿闍世太子の害心は、重臣たちの諫言によつて、いちおう静めることができたが、しかしけつきよく、韋提希夫人もまた深宮に幽閉されてしまつた。そこで、韋提希夫人は、世尊のまします耆闘崛山に向かつて、はるかに礼して、

「わたくしは、いま憂愁にとざされています。ねがわくは日連と阿難を遣わしめたまえ。」

と申したてまつた。この韋提希夫人の苦惱を感じされた世尊は、すぐくに目連と阿難に命じて、王宮におもむかしめた。韋提希夫人が頭をあげると、世尊を見たてまつことができた。世尊のおすがたは紫金色にかがやいて、百宝の蓮華のうえに坐しておられた。その左に目連、右に阿難が待つていた。釈迦や護世の諸天は、虚空のなかにあって、天華をもつて供養してまつっていた。そのときに、韋提希夫人は号泣して、世尊に向かつて、

「世尊よ、わたくしは、むかし、どんな罪があつて、このような悪子を生んだのでしょうか。ねがわくは、世尊よ、わたくしのために、ひろく憂惱のないところを説きたまえ、わたくしは、そこに生まれかわりたい（往生したい）のです。」

と申したてまつた。そこで、韋提希夫人は、世尊に向かいたてまつて、五体を地に投じて、求哀し懺悔した。

このとき、世尊は、眉間の白毫より光りを放つて、あまねく十方無量の世界を照らし出されて、韋提希夫人に行きたい国土を選ばしめられた。韋提希夫人が西方極楽世界の阿弥陀仏のみもとに生まれんことを願うて、教えを請うと、世尊は、これに対して、おもむろに安樂の世界に往生する道を説かれて、いかれた。⁽¹⁾

このように、『觀無量壽經』のなかに説かれている物語の主人公は、わが身の悲運を嘆く韋提希夫人である。王位の継承をめぐって自分の夫と自分の子とのあいだにどうにもならない悲劇が生まれた。そのあいだに立った韋提希夫人は、自分の罪業の深さに恐れおののき、女性としての極限の苦悩のどん底から、やがて世尊の説法によって導かれ、阿弥陀仏の慈悲によって救われていくのである。

三

善導大師は、このような思想内容をもつ『觀無量壽經』に強い関心を示されたわけであるが、それは、善導大師がただこの經典に個人的な宗教的関心をもたれたということだけではなくて、そこにはやはりそうなるべき歴史的社會的必然性があつたようにおもわれる。

『觀無量壽經』は、南朝の宋の元嘉年間（四二四～四五三）に中央アジア出身のカラーラヤシャス（Kalayasa 婆良耶舍）によって首都建康（南京）において訳出された。⁽²⁾ そうして、この經典が訳出されたのは、おそらく建康の近くの鐘山の道林精舎においてであつたと考えてまちがいないであろうといわれている。⁽³⁾

南朝の宋といえば、世は、いわゆる六朝門閥の時代であつた。門閥貴族は徹底して家柄を尊重した。家系の古いこと、血統の正しいことは、貴族社会の成立の根拠となるものである。家族制度を基盤とした貴族社会においては、家督の相続がきわめて重大な問題となつた。したがつて、家督の相続にからんだ骨肉の争い、諸勢力の確執は、六朝時代にはたえず認められる現象であつた。貴族社会を代表する帝室もまたその例外ではなかつた。帝位継承をめぐつてのいまわしい紛糾は、たえることなく続いていた。⁽⁴⁾

当時の皇帝はたえず篡奪と弑逆とにおびやかされて、その帝位はきわめて不安定であつた。そうして、南北朝時代ほど帝位の不安定な時期はなかつたといわれている。南北朝時代わずか百五十年の間に、およそ五十人の皇帝が立つてゐるが、それらのうちの半数をこす二十六人が弑せられ、四人が廃せられていて、ともかくも天寿を全うしたものは、わずかに二十人にすぎなかつた。南朝の宋の最後の皇帝である順帝は、「願わくは、後身世々天子の家に生まれることなけれ」と祈つたといい、また、北朝の魏の孝莊帝も、死に臨んで仏を礼して、「願わくは、國王とならじ」⁽⁵⁾といつたと伝えられているが、これらのことばは、当時の皇帝の苦衷がいかなるものであつたかということを

よく示している。

このように、当時の貴族社会においては、帝位の繼承、家督の相続をめぐって絶えず骨肉の争いが起っていた。この問題の解決のために、人びとは苦しみ悩んでいたが、ちょうどそのときに、『觀無量寿經』があらたに訳出されたのである。したがって、『觀無量寿經』の訳出はまさしく時宜を得たものであったといわなければならない。この『觀無量寿經』には、人間としての苦しみ悩みに打ち沈んでいる韋提希夫人が、仏の教えによって救われていく様子が諄々と説かれているのである。当時の中国人びとは、現実の不安定な社会生活を目の当たりに見ながら、『觀無量寿經』に接して、韋提希夫人の苦しみ悩みをそのまま他人事ではなく自分のものとして受けとったにちがいない。

いずれにしても、時代の苦悩の満ちあふれていた社会において、『觀無量寿經』が訳出されたのであるから、それを読んだ人びとがそこに説かれている人間の苦悩の真実のすがたに圧倒されて驚愕したことはまちがいないようにおもわれる。

四

ところで、西暦五世紀の前半にカーラヤシヤスによって宋の首都建康において訳出された『觀無量寿經』は、その後、中国のいかなる地域に伝えられて研究され講説され、人びとの思想信仰を育んだのであろうか。

まず、南朝の初期に『觀無量寿經』に関係のあつた人物としては、

曇弘と法琳が挙げられる。

曇弘は黃龍（湖北省）の人で、わかくして戒行を修め、とくに律部に精通していた。かれは宋の永初年間（四二〇—四二三）に南下して悉閼（広州）に遊び、台寺に止まつたが、晩年にまた交趾（ヴェトナムの東京）の仙山寺におもむいた。そこで、かれは『觀無量寿經』などを読誦して、心を安養に誓つて、宋の孝建二年（四五五）に捨身したと伝えられている。これによつて、かれが浄土の行者であつたことが知られるが、ここでとくに注意すべきことは、『觀無量寿經』がその訳出後わずか十数年にして、この南方の地域において読誦されていたという事実である。

法琳は俗姓を樂氏といい、晋原臨邛（四川省邛崍）の人で、わかくして出家し、蜀郡の裴寺に止まり、もっぱら戒品を好み、『十誦律』を研鑽した。のち、かれは蜀の靈建寺に止まつていたが、益州（四川省成都県）の僧尼で、かれを尊敬しないものはなかつたという。かれはまた熱心な淨土願生者であつて、つねに心を安養に祈り、つねに『無量寿經』と『觀無量寿經』を読誦していたと伝えられている。

このようにして、法琳は齊の明帝の建武二年（四九五）に病氣にかかると、念を西方にそそぎ礼讃やむことなく、合掌して卒したという。かれの正確な生存年時は不明であるが、建武二年に病氣にかかつたことが明らかであるから、かれが『觀無量寿經』を読誦していたのは、その訳出後、ほぼ半世紀たつたころのことである。したがつて、五世紀の前半に建康において訳出された『觀無量寿經』は、五世紀の後半には、揚子江をさかのぼつて四川の盆地において読誦されていたこと

が知られる。⁽¹⁰⁾

このような淨土信仰の実践についての記述は、このほかにあるが、しかし少なくとも『高僧伝』における『觀無量壽經』に関する直接的な記述は、右の二つだけであるという。⁽¹¹⁾ このような事実から、南朝を通じて『觀無量壽經』の読誦講説はかならずしも盛んではなかつたと考えられている。一般に、南朝の仏教界においては、『維摩』『法華』『涅槃』などの諸大乘經典は盛んに研究され講説されていたが、淨土の諸經典はそれほど尊重されていなかつた。これに反して、北朝の仏教界においては、『觀無量壽經』は、しだいに重視され信奉されるにいたつた。

華南の建康において訳出された『觀無量壽經』がいつごろ華北に伝えられたかということについては、はつきりしたことはわからない。しかしながら、華北においても、すでに早くから、淨土信仰がおこなわれていたことは認められている。華北において淨土教関係の諸經典を訳出した人物としては、西晋のダルマラクシャ(Dharmarakṣa竺法護)や姚秦のクマーラジーヴア(Kumārajīva鳩摩羅什)が伝えられている。前者は主として華北において仏典の翻訳活動に従事し、後者は主要な淨土經典のひとつである『阿弥陀經』を華北の長安において訳出した。したがつて、淨土信仰が何らかのかたちにおいておこなわれたにちがいないとを考えられているが、詳しいことは明らかではない。⁽¹²⁾

北魏になると、淨土教は急激に盛んになり、造像のうえにも、その存在が認められるようになった。実際に、無量壽佛の尊像が造られたことが、金石文によって確かめられている。⁽¹³⁾ そうして、北魏における

無量壽佛の造立の最も古いものは、孝明帝の神龜元年（五一八）であるという。神龜元年は、北魏が山西の大同（山西省大同県）より河南の洛陽（河南省洛陽県）に遷都してから、二十数年を経たころに相当する。この時期は、洛陽の佛教がまさに最盛期を迎えるようとしていたときである。このように、北魏では、無量壽佛の造立が洛陽貧都時代の後半期になっておこなわれ、それに伴つて、淨土信仰が流布するようになつたと考えられている。

ところで、北魏において『觀無量壽經』に關係のある事柄は、訳經三藏ボーディルチ(Bodhidharma菩提流支)と曇鸞との出会いの説話のなかに見られる。

曇鸞は、江南において仙經をさがし求めて北魏の帝都洛陽に帰つてきて、そこでボーディルチに会い、その叱正をうけて『觀無量壽經』を授けられ、その教えによるべきことをさとされて、それによつて淨土の教えに帰入したと伝えられている。このように、ボーディルチが実際に曇鸞に『觀無量壽經』を授けたとすれば、かれはこの經典の価値を充分に認識していたはずであり、また、かれの伝記のうえにも、当然、この經典を読誦し講説したというような行業が認められるはずである。しかしながら、その事実は、文献のうえには見られないのである。⁽¹⁴⁾

ボーディルチは、インドの出身で、北魏の宣武帝の永平の初め（五〇八）に帝都洛陽にやって来て、そののち約二十九年のあいだ仏典の訳出に尽力した。それゆえに、かれは北魏においては訳經僧として最も重要な人物の一人に数えられている。かれの訳出經論は、『統高僧

伝』の記述によると、『入楞伽經』や『十地論』など三十九部百二十七卷であったといい、『歷代三寶紀』にも、三十九部百二十七卷であると記されている。ボーディルチは、北魏朝廷や外戚胡氏一族の絶大な保護と尊崇をうけて、とくに仏典の訳出において目ざましい活躍をしたのであった。かれの活躍した時期は、北魏の末期にあたり洛陽文化の爛熟期であった。そうして、かれは当時の絢爛たる仏教を代表する沙門の一人であったといわれ、北魏が分裂して東西両魏に分かれると、ボーディルチは東魏の首都鄆（河北省臨漳県）に移ったが、かれの最もはなばなし活躍は、洛陽奠都時代においてであったといわれている。

このように、ボーディルチは、伝記のうえではただ訳經三藏として記されているだけであつて、かれが淨土の行者であったということはどこにも述べられていないのである。かれはヴァスバンドゥ（*Vasubandhu* 天親）の『淨土論』を訳出しているが、それ以外に、淨土教関係の記事は文献のうえには見られない。すなわち、かれが淨土の經典を詠誦したとか、念佛の実践をおこなつたとかというようなことは何も記されていないのである。⁽¹⁹⁾ いずれにしても、ボーディルチが淨土教の先達として崇敬されるのは、「觀經授受の説話」にもとづく曇鸞の師としてであるという点に注意しなければならない。

ところで、北朝における中国淨土教最初の高僧である曇鸞は、「觀無量壽經」とどのような関係があつたのであらうか。曇鸞は、北魏末から北齊の初めにかけて、主として山西の地において淨土教の実践と宣布につとめていた。『觀無量壽經』が訳出されたのは元嘉年間（四

二四二四五三）であるが、それは、北朝ではだいたい北魏の第三代の太武帝の時代に相当する。この時期に、この『觀無量壽經』はおそらくすでに華北に伝えられていたであろうと考えられている。そうして、曇鸞が『觀無量壽經』にいかに大きな関心を抱いていたかということは、その主著『淨土論註』のなかに、この經典がたびたび引用されているということによっても明らかである。

五

『觀無量壽經』は、曇鸞の歿後、中国の南北において次第に注目され研究され講説されるようになつた。このことは、北周の武帝の廢仏以後、隋唐初において『觀無量壽經』の研究講説がひじょうに盛んにおこなわれていたという事実によつても確かめられる。

この時代においては、『觀無量壽經』の研究講説は、淨土教以外の仏教の専門家によつても盛んにおこなわれていた。それらの仏教の専門家としては、淨影寺慧遠、靈裕、智顗および吉藏などが伝えられてゐる。

淨影寺慧遠は、隋の開皇十二年（五九二）に七十歳で亡くなつた有名な高僧であるが、『觀無量壽經』の注釈書を著わしている。現存する『觀無量壽經義疏』二卷がそれである。

靈裕は、隋の大業元年（六〇五）に八十八歳で歿した名高い學僧で、『觀無量壽經』の注釈書を書いたと伝えられているが、残念ながら、その注釈書は現存していない。

智顗は、隋の開皇十七年（五九七）に六十歳で亡くなつた天台宗の

開祖として有名な学僧であるが、『観無量寿經』の注釈書である『觀無量壽仏經疏』一巻を著わしたと伝えられている。それが真撰であるかどうかには疑問がもたれているが、しかし、智顥が熱心な淨土の信仰者であったことだけは、まちがいのない事実である。

吉藏は、唐の武徳六年（六二三）に七十五歳で歿した三論宗の開祖として高名な学僧であるが、『観無量寿經』の注釈書を著わしている。⁽²²⁾ 現存する『觀無量壽佛經義疏』一巻がそれである。

このように、隋から唐初にかけて各宗派の高僧たちによってそれぞれ『觀無量壽佛經』の注釈書が著わされたが、この時代の仏教界において『觀無量壽佛經』が盛んに研究され講説されたということもまた歴史的事実として確かめられる。

ところで、隋唐初の淨土教といえば、それは、道綽禪師と善導大師とによって代表されているといわなければならない。道綽禪師は、『觀無量壽佛經』を二百回も講説されたと伝えられている。これによつても、道綽禪師がいかに『觀無量壽佛經』に傾倒されていた人であるかということがよくうかがわれる。また、善導大師は、淨土の行者として名声の高かつた道綽禪師を山西の地に尋ねていって、師の指導のもとに盛んに『觀無量壽佛經』を研究して、その教学を実践された人であるから、その教学と実践とが『觀無量壽佛經』を基盤として成立していることは、いうまでもないことである。

このように、当時は、淨土教の専門家が『觀無量壽佛經』を尊重していただけではなくて、淨土教以外の仏教の専門家もまた『觀無量壽佛經』をとくに重視していくという事實を見逃してはならない。この実

情は、すでに述べたように、この時代において『觀無量壽佛經』の注釈書が数多く著わされたという事実によつても明らかのことである。

ところで、この時代において『觀無量壽佛經』の研究講説がとくに盛んにおこなわれたというのは、いったいどのような理由によるのであろうか。これについては種々さまざまな理由が考えられるであろうが、その主要な理由のひとつとしては、北周の武帝の廢仏ということが挙げられる。この廢仏によつて人びとは強烈な末法觀をこころに抱くようになり、それが基調となつて、『觀無量壽佛經』を中心とした淨土信仰が盛んになつたと考えられている。⁽²³⁾

およそ北周の武帝（五六〇～五七八）の廢仏以前には、『觀無量壽佛經』の研究講説はあまりおこなわれなかつたようである。『維摩

『法華』『涅槃』などの諸大乘經典の研究講説がおこなわれたといふことは、文献にしばしば記されているが、『觀無量壽佛經』の研究講説がおこなわれたという記述はあまり見られない。しかしながら、北周の武帝の廢仏以後、隋唐初において活躍した高僧たちの伝記には、『觀無量壽佛經』の研究講説がおこなわれたという記述がかなり多く見られる。

たとえば、江蘇省の武丘山に住んでいた智琰という僧は、『涅槃』『法華』『維摩』などの諸大乘經典をそれぞれ三十回講説したのに対して、『觀無量壽佛經』を百十回も講説したと伝えられている。

このように、隋から唐初にかけて活躍した高僧たちの『觀無量壽佛經』の研究講説や淨土信仰に関する事跡は、枚挙にいとまがないが、少なくとも、北周の武帝の廢仏以前と以後とにおいては、淨土教の展

開のうえに大きな差異が認められる。そうして、廢仏以後に新たに興つた淨土教においては、『觀無量壽經』は『無量壽經』や『阿彌陀經』よりもいっそう重要な役割を果たしたのである。

この時代には、淨土教の信仰が流行して、一般の人びとの間にも極樂淨土へ生まれかわりたいと願う者が急速に増えていったが、それは、とりもなおさず、『觀無量壽經』の思想信仰の影響が少なくなかったことを示していることにはかならない。これはまた、ことばを換えていえば、善導教学の思想的影響がこの時代の人びとに対していかに顯著であったかという事実を如実に示しているものであるといわなければならぬ。

六

ところで、中国において『觀無量壽經』を注釈した人びとは、『觀無量壽經』についてどのような見解をもっていたのであろうか。ここ

では、とくに中国における代表的な『觀無量壽經』の注釈者として知られている淨影寺慧遠、天台大師智顗（？）、嘉祥大師吉藏、および善導大師を取り上げて、これらの人びとの『觀無量壽經』に対するそれぞれの見解について検討を加えてみようともう。

ただ『觀無量壽經』の注釈者である慧遠、智顗、吉藏、および善導の四人のうち、とくに智顗の作として伝えられている『觀無量壽經』の注釈書は偽作であるとされている。それで、ここでは、それをいちおう除外すべきであるとおもわれるが、しかし、いまのばあい便宜上、智顗のそれを他の三者の『觀無量壽經』の注釈書とともに、その内容

の比較研究の資料に加えることにする。というのは、『觀無量壽經』が中国において思想的にどのように解釈されていたかというその思想の系譜を考えるうえで、それに検討を加えてみることはひじょうに意味のあることであると考えられるからである。

まず最初に、慧遠は、『觀無量壽經』そのものについてどのような見解をもっていたのであろうか。慧遠によると、『觀無量壽經』の根本的立場（宗）は「觀仏三昧」である⁽²⁴⁾。『觀仏三昧』というのは、おもいをこらして、まのあたりに仏の相好莊嚴を思い浮かべて念ずる三昧（精神統一）のことをいうのであるが、慧遠は、このような立場から、この『觀無量壽經』は「觀佛經典」であると述べている。

智顗は、この点についてどのような見解をもっていたかというと、慧遠と同じようにやはり『觀無量壽經』の根本的立場は、「觀仏」であるという見解を述べている。

また、吉藏は『觀無量壽經』の根本的立場をどのように見ていたかというと、それは、往生の原因となる行を修することであり、いわゆる十六觀法がそれであるという。すなわち、それは、如來の相好などを觀する修觀である⁽²⁵⁾と述べている。

慧遠、智顗、および吉藏は『觀無量壽經』に対して以上のような見解をもっていたが、しかし、善導大師は、これらの三者の見解に対し異なる見解を表明している。すなわち、善導大師は、『觀無量壽經』の十六觀法そのもののなかに、念佛を勧める箇所があると言つて、「觀仏三昧」のほかに「念佛三昧」を加えて、この二つの「三昧」が『觀無量壽經』の根本的立場（宗、主眼）であると述べられている。

このように、善導大師においては、「観仏三昧」と「念佛三昧」の二つの説が立てられているが、しかし結果としては、「念佛三昧」の説が主張されているということになる。

このように、善導大師は、けつきよく、「念佛三昧」の説を主張されているが、慧遠、智顗、吉藏の三人は、『観無量寿經』の内容の趣旨をただ「観仏」あるいは「修観」として説いているにすぎないのである。

ところで、善導大師以外の諸師は、「念佛」についてはいっただどのような解釈をしているのであろうか。

『観無量寿經』の第八觀のなかに、

「この觀をなす者は、無量億劫の生死の罪を除き、現身の中において、念佛三昧をえん。」

という文があるが、慧遠は、この文のなかの「念佛三昧」そのものについては、何も説明していない。この点については、智顗もまた何も説明を加えていない。

吉藏は、この「念佛三昧」についてこれを「念佛法身」と「念佛生身」とに分けて説明しているが、それらは如來の相好や光明を觀ずることにあり、「念佛即観仏」の立場に立っていることが明らかである。

善導大師は、『観無量寿經』の同じく第八觀の「この觀をなす者は、無量億劫の生死の罪を除き、現身の中において、念佛三昧をえん」という文に注釈して、

「観を修すれば現に、利益を蒙る。」

といい、これにつづいて、

中国における『観無量寿經疏』の研究

「真仏を觀することはむずかしい。」⁽³¹⁾

と注釈している。

また、善導大師は、第九觀の「仏を念ずる衆生を攝取して捨てたまわざ」という文に対してかなり詳しい注釈をおこなわれている。すなわち、仏を念ずる衆生はからだもことばもこころも（身口意）ともに仏心と融合し（ひとつになり）「親縁」、かれらが仏を見ること（見仏）を希望すれば、仏は身近に現われ「近縁」、また、かれらが口に念佛を称えれば、かれらは減罪の功徳「増上縁」を受けることができると、さらに、「もっぱら名号を念じて」淨土に往生することが、この『観無量寿經』の本来の趣旨であると述べられている。⁽³²⁾

慧遠は、この文については何の注釈もしておらず、ただ光明相好について言及しているだけである。⁽³³⁾ また、智顗は、この文に対しては、「もしも衆生が仏の慈悲によつて護られるならば、苦から離れて安樂を得ることができ。」⁽³⁴⁾

と言つて、ただその利益とその対象について述べているだけである。

つぎに、『観無量寿經』の同じく第九觀に「諸仏を見るをもつてのゆえに、〈念佛三昧〉と名づく」という文があるが、この文に対して、諸師はどのような見解を述べているのであろうか。

これについて、善導大師は、「諸仏を見たてまつるを以つての故に精神統一が得られるので、これを念佛三昧というのである」と述べられている。善導大師は、少なくとも、ここでは『観無量寿經』を原文どおりに解釈しておられることが知られる。

またこれについて、慧遠は、『観無量寿經』の原文の趣意を次のよ

うに繰り返し述べている。すなわち、

「阿弥陀仏を見ることができれば、一切の仏身を見ることができ、また阿弥陀仏身を見ることができれば、仏心を見ることができる。
（中略）一切仏を見ることによるがゆえに念佛三昧を具足することができる」⁽³⁷⁾

と。

さらに、智顗は、これについては、念佛三昧の功德を諸經論を引用して述べているだけであって、特別に説明を加えてはいない。⁽³⁸⁾

また、『觀無量寿經』の第十六觀には、「ために妙法を説き、教えて仏を念ぜしむ」という文があるが、この念佛については、善導大師は、それが「観念の念佛」であるとも「称名の念佛」であるとも言っておられない。また、この部分については、慧遠も智顗も吉藏もともに何も説明を加えてはいない。

同じく第十六觀には、「この人、苦に逼られて、仏を念ずるに遑あらず」という文があるが、これについて、善導大師は、それは「仏名を念すること」⁽³⁹⁾であると解釈している。また、この部分について、慧遠は、「念ずる暇なきが故に仏名を称することを勧めた」と解釈している。

以上に検討したように、『觀無量寿經』のなかには、韋提希夫人が、自分の罪業の深さに恐れおののき、女性としての極限の苦惱のどん底から、やがて世尊の説法によって導かれ、阿弥陀仏の慈悲によって救

われていくすがたが描かれている。

『觀無量寿經』が訳出された当時の中国の貴族社会においては、帝位の継承、家督の相続をめぐって絶えず骨肉の争いが起つっていた。人びとはこの問題を解決するために苦しみ悩んでいたが、ちょうどそのときに、『觀無量寿經』があらたに訳出されたのである。したがつて、『觀無量寿經』の訳出は、まさしく時宜を得たものであった。

西暦五世紀の前半に中央アジア出身のカララヤシャスによって宋の都建康において訳出された『觀無量寿經』は、その訳出後わずか十数年にして、南方のベトナムの北部において読誦されていた。そうして、五世紀の後半になると、『觀無量寿經』は、揚子江をさかのぼつて四川省の地において読誦されていたことが知られている。

しかしながら、『觀無量寿經』の読誦講説は、南朝においてはかならずしも盛んではなかった。一般に、南朝の仏教界においては、『維摩』『法華』『涅槃』などの諸大乘經典は盛んに研究され講説されたりが、浄土の諸經典はそれほど尊重されていなかつた。これに反して、北朝の仏教界においては、『觀無量寿經』は、しだいに重視され信奉されるにいたつた。

北魏になると、浄土教は急激に盛んになり、造像のうえにも、その存在が認められるようになった。実際に、無量寿仏の尊像の造立が金石文によつて知られている。北魏における無量寿仏の造立の最も古いのは、孝明帝の神龜元年（五一八）のものである。この時期は、洛陽の仏教がまさに最盛期を迎えたときである。このように、北魏では、無量寿仏の造立が洛陽奠都時代の後半期になつておこなわ

れ、それに伴って、浄土信仰が流布するようになった。

北朝における中国浄土教最初の高僧である曇鸞は、『觀無量壽經』にひじょうに大きな関心を抱いていたが、それはその主著『淨土論註』のなかに、この經典をしばしば引用していることによつても明らかである。曇鸞の歿後、『觀無量壽經』は、中国の南北において次第に注目されて研究され講説されるようになった。このことは、北周の武帝の廢仏以後、隋唐初において『觀無量壽經』の研究講説がひじょうに盛んにおこなわれていたという事実によつても確かめられる。

隋唐初において『觀無量壽經』に最も大きな関心を抱いていた人物としては、道綽禪師と善導大師とが挙げられる。道綽禪師は、『觀無量壽經』を二百回も講説されたと伝えられているが、これによつても、道綽禪師がいかに『觀無量壽經』に傾倒されていた人であるかといふことがよくうかがわれる。また、善導大師は、浄土の行者として名声の高かった道綽禪師を山西の地に尋ねていって、師の指導のもとに盛んに『觀無量壽經』を研究して、その教学を実践された人であるから、その教学と実践とが『觀無量壽經』にもとづいていることはいうまでもない。

また、当時は、淨土教の専門家が『觀無量壽經』を尊重していただけではなくて、淨土教以外の仏教の専門家もまた『觀無量壽經』をとくに重視していたのである。この事実は、この時代において『觀無量壽經』の注釈書が数多く著わされたということによつても明らかである。

ところで、中国における『觀無量壽經』の代表的な注釈者としては、

淨影寺慧遠、天台大師智顥（？）、嘉祥大師吉藏、および善導大師が挙げられるが、これらの注釈者はこの經典の箇々の問題についてそれを異なるた見解を表明している。しかしながら、これらのうちで、善導大師が浄土教の立場から最もすぐれた宗教的な見解を表明されていることはいうまでもないことである。この問題については、また別の機会に稿を改めてさらに検討を加えてみようと考えている。

註

- (1) 『仏說觀無量壽經』一卷（淨土宗全、一、三七頁～五一頁）。
- (2) 『高僧伝』卷三、曇良耶舍伝（大正蔵、五〇卷、三四三頁下）。
- (3) 野上俊靜博士『觀無量壽經私考』一三頁。
- (4) 同上、三四頁～三五頁。
- (5) 同上、三四頁。
- (6) 常臨崩礼仏願不為國王（『洛陽伽藍記』卷一、永寧寺の條、大正蔵、五一卷、一〇〇二頁上）。
- (7) 野上博士『觀無量壽經私考』三六頁参照。
- (8) 誦無量壽及觀経、誓心安養（『高僧伝』卷十二、曇弘伝、大正蔵、五〇卷、四〇五頁下）。
- (9) 常祈心安養、毎誦無量壽及觀經（『高僧伝』卷十一、法琳伝、大正蔵、五〇卷、四〇二頁上）。
- (10) 野上博士『觀無量壽經私考』四七頁。
- (11) 同上、四八頁。
- (12) 同上。
- (13) 同上、四九頁。
- (14) 同上。
- (15) 同上。
- (16) 『続高僧伝』卷二、菩提流支伝（大正蔵、五〇卷、四二八頁下）。
- (17) 『歴代三宝紀』卷十五（大正蔵、四九卷、一二三頁下）。

(18) 野上博士『觀無量壽經考』五〇頁。

(19) 同上、五一頁。

(20) 同上、五一頁。

(21) 『觀無量壽經義疏』一卷(淨土宗全、五、一七〇頁上~一九九頁下)。

(22) 『觀無量壽經義疏』一卷(淨土宗全、五、三三五頁上~二五一頁上)。

(23) 野上博士『中國淨土三祖伝』四一頁~四六頁。

(24) 此經、觀仏三昧為宗(『觀無量壽經義疏』本、淨土宗全、五、一七〇頁上)。

(25) ○此經、心觀為宗(『仏說觀無量壽仏經疏』上、淨土宗全、五、二〇〇頁上)。

(26) 劍物修因往生為宗(『觀無量壽經義疏』、淨土宗全、五、三二七頁下)。

(27) 一一光明、徧照十方世界、念仏衆生攝取不捨(『仏說觀無量壽經』第九觀(淨土宗全、一、四四頁)。『觀經定善義』卷三(淨土宗全、二、四八頁下~四九頁上)參照。稱仏名故、於念念中、除八十億劫生死之罪(『仏說觀無量壽經』第十六觀、淨土宗全、一、五〇頁)。『觀經散善義』卷四(淨土宗全、一、六九頁下)参照。

(28) 作是觀者、除無量億劫生死之罪、於現身中、得念仏三昧(『仏說觀無量壽經』第八觀、淨土宗全、一、四三頁)。

(29) 『觀無量壽經義疏』(淨土宗全、五、三三五頁下~三三六頁上)。

(30) 修觀現蒙利益(『觀經定善義』卷三、淨土宗全、一、四八頁下)。

(31) 真仏之觀階(『觀經定善義』卷三、淨土宗全、一、四八頁下)。

(32) 『觀經定善義』卷三(淨土宗全、一、四八頁下~四九頁上)。

(33) 『觀無量壽經義疏』末(淨土宗全、五、一八六頁下~一八七頁上)。

(34) 若為弘慈悲所護、終得離苦、永得安樂(『仏說觀無量壽仏經疏』下、淨土宗全、五、二二三頁下)。

(35) 以見諸仏故、名念仏三昧(『仏說觀無量壽經』、淨土宗全、一、四四頁)。

(36) 以見諸仏故、結成念仏三昧(『觀經定善義』卷三、淨土宗全、二、四九頁下)。

(37) 『觀無量壽佛經疏』末(淨土宗全、五、一八七頁上)。

(38) 『觀說觀無量壽佛經疏』下(淨土宗全、五、二二三頁下~二四頁上)。

(39) 為說妙法、教令念仏(『仏說觀無量壽經』、淨土宗全、一、五〇頁)。

(40) 此人苦逼、不遑念佛(『仏說觀無量壽經』、淨土宗全、一、五〇頁)。

(41) 『觀經散善義』卷四(淨土宗全、一、六九頁下)。

(42) 『觀無量壽經義疏』末(淨土宗全、五、二九頁下)。

中国浄土教の基礎的研究

— 曇鸞・道綽・善導の本願觀 —

小 沢 勇 慈
久 米 原 恒 久
斎 藤 晃 道

はじめに
一 用例から見た三師の本願觀とその流れ
二 曙鸞の本願觀
三 道綽の本願觀
四 善導の本願觀
むすび

はじめに

中国において初めて弥陀淨土思想に注目した曡鸞は、菩薩行に難易二道を分別し、五濁無仏世では弥陀の本願力に乗じて淨土往生し、彼土において不退を得て菩提に至る易行道を勧めた。曡鸞の唱道したこの他力本願説は、やがて道綽に繼承されて聖淨二門判となり、さらに善導に受け継がれて本願称名念佛による凡入報土論となつて結実した。

一 用例から見た三師の本願觀とその流れ

三師の教學の中心を貫ぬくものは阿弥陀仏の本願であり、本願為宗の

わち曇燁の『論註』、『略論安樂淨土義』、『讚阿彌陀仏偈』の三部四卷道綽の『安樂集』一部二卷、善導の『觀經疏』、『觀念法門』、『往生礼讚』、『法事讚』、『般舟讚』の五部九卷について、文中から本願に関する文例と用語例とを検索し、これに検討を加えた。文例というのは經典から引用された本願の願文と、引用とは言えないが明らかに願文によって裏付けられ、本願の機能や概念を指示していると考えられる文のことを指す。後者を便宜上、本願指示文と名づけた。『論註』上巻、明教相に易行道を説いて

但以^ニ信^ム仏因縁^ニ願^ム生^ニ淨土^ニ乘^ム仏願力^ニ便得^レ往^ニ生彼清淨土^ニ、^ム仏力住持即入^ニ大乘正定之聚⁽¹⁾

と述べる文などがその例である。この文の場合、明らかに第十八、十

一願に裏付けられた本願の機能を想起させる。願文と本願指示文との区別には、文中に願文の一般的な形である「不取正覺」または「不作仏」の語が付されているかどうかを基準に置き、この語のあるものを願文として扱った。引用願文については、引用の性格に従ってこれを三種に分類した。すなわち原文に忠実に引用するのを「直接引用」、部分的に語句の省略があるが原意に即している引用を「取意引用」、省略あるいは付加語句が認められ、引用者の何らかの意図が反映されているものを「意訳引用」とした。この検討の結果が〈表1〉である。

用語例については、「願」の字を持つ語を機械的に引き出し、そのうちで衆生の願を意味するものと、熟語として動詞の意味合いの強いもの（作願、発願など）を除き、この結果出てきた用語群を、本願の呼称を示すものと本願の功用を示すものの二種に分けた。前者の結果が

〈表2〉、後者が〈表3〉である。それぞれを大きく六種に細分した。〈表2〉については、「願」一字だけで成り立っている語の中にも本願をあらわす重要なものがあるのがあるが、紙面の都合上割愛した。

この二表の中には前述した基準に合わないもの（本弘、弘誓力など）もある。また功用を示す語の中には「願」の字を含まないが重要な意義を持つもの（神力、大心力など）もある。しかしこれらは表に入っていない。このように、弘誓力を取り出して大心力を捨てるなど、部分的には著者の主觀が加えられた結果が表に出ている。またこの他に著者の気付かなかつた不備もあると思われるが、一応これらの表をもとに三師の本願観を概観し、その流れを把握してみたい。

直接引用または取意引用された願文は、何れも康僧鎧訳『無量寿經』に説かれる四十八願文からの引用である。意訳引用される願文も同經からの引用であるが、特に第十八願については、道綽、善導の意訳には『觀經』下下品の所説の影響が強く反映されている。『無量寿經』の異訳本から願文が引用されることはない。ただ本願指示文のうち、曇燁が『論註』において妙声功德成就を評して

経曰、若人但聞^ニ安樂淨土之名^ニ欲^ム願^ム往生^ニ亦得^レ如願⁽³⁾
経曰、若人但聞^ニ彼國土清淨安樂^ニ剋念願^ム生亦得^レ往生⁽⁴⁾

と説く二文が『平等覺經』第十七願、『大阿彌陀經』第四願を想起させることを指摘しておかねばならない。

さて〈表1〉に明らかなように、三師の引用願文は、第三、四、五、七、八、十、十一、十四、十八、十九、二十、二十二、三十五願の十

三種である。曇鸞の用いるものは三願的証で用いられる第十一、十八、二十二願の三種と「二乘種不生」に用いられる第十四願である。曇鸞の引用は原文を忠実に引く直接引用が中心であり、願文の意訳引用はない。曇鸞のこの引用態度は三願的証の条に見られるだけではなく、「八番問答」に引く『大經』卷下の名号得生の条の引用⁽⁶⁾、統いて引かれる『觀經』下下品の引用にも同様の姿勢がうかがわれる。道綽の場合、⁽⁷⁾表1の中には第二十二願に相当するものが欠けているが、本願指示文のなかに

其有衆生生我国者自然勝進超^{ヨリ}出當倫諸地之行一至^レ成^ニ仏道
更無^ニ廻復^ニ難^一

と第二十二願を指示する文がある。この文は「大經云」と引用書があるものの、実際には『論註』の三願的証の文を依用したものである。この文を付け加えると、道綽が曇鸞の三願的証をそのまま受容し、これを踏襲したことが明白となる。道綽の本願文引用について特記すべき点は、(1) 三願的証の踏襲、(2) 第十八願に『觀經』下下品の意を合釈し意訳したこと、(3) 彼土得益に注目し第三、四、五、七、八、十願を引き出したこと、この三点である。この中、彼土得益を明かす文を引用するについては「取意」を用い、第十八願については「意訳」していることに注目しておきたい。善導については、三願的証を踏襲した形跡がなく、道綽の意訳した第十八願の釈意を継承していると見られるところが特徴である。すなわち『觀經疏』、『觀念法門』、『往生禮讚』に見られる一連の第十八願の引用は、道綽のそれを受けてさらに寛意を掘り下げて、時機相応の生因を追究しようとした結果の表わ

れであり、生因の願そのものに注目しようとする姿勢が、曇鸞、道綽の依用しなかつた第十九、二十、三十五願を新らたに引用する結果となつて出て来ていると考えられる。道綽の釈意を依所として引用した一連の第十八願は意訳引用されているにもかかわらず、新らたに引き出された第十九、二十、三十五願の引用は、より客觀性に富んだ取意引用となつている点に注目しておきたい。

願文を引用して、ある主張を論証する場合、引用が經典の原文に忠実で客觀性に富むほど論証として完璧である。この例が曇鸞の三願的証である。意訳引用する場合は、著者の主觀が入り込むから論証性よりも主張性が強まり引用願文は願文釈の性格を持つ。これが道綽、善導が示す一連の第十八願文である。しかし、ここで注意しなければならないのは、すでに曇鸞が三願的証で論証として第十八願を引用しているからこそ道綽は時機に応じた釈意を加味して意訳することが可能になつたのであり、その故に曇鸞が引用しなかつた願を初めて引用する場合には、道綽、善導ともに客觀的な引用姿勢をとるのであって、それが道綽の場合には第三、四、五、七、八、十願、善導の場合には第十九、二十、三十五願の取意引用となつてあらわれていると見ることができる。

本願指示文とした文例の中に見られる特徴を記しておくと、曇鸞の場合は次の三点が挙げられる。(1) 冒頭で述べたように『平等覺經』あるいは『大阿彌陀經』の願文を取意したと思われる文があること。(2) 第十一、十八、二十二の三願は偈の形に要約され、『讚阿彌陀仏偈』の中に組み入れられて説かれており、この他にも四十八願を

想起させるものがあること。
(3) 第十八頃の「唯除五逆讐誣正法」に

てやっている。

ついて『觀經』下下品との会通をしていることである。道綽については、(1) 前述したように第二十二願について三願的証の条から引用したこと考えられる文があること、(2) 第七大大門第二に「若能作意願願

(3) 善導は阿弥陀仏本願以外の願として、釈迦、諸仏、觀音、勢至、文殊師利などの願を説くが、これは曇鸞、道綽には見られないことである。

向レ西上尽ニ一形レ下至三十念レ無レ不ニ皆往一到ニ彼国ニ即入ニ正定聚ニ
と言うが、この文の「上尽一形下至十念」の積意が善導に影響を与えて
いると考えられること、この二点である。善導については、本願指
示文も第十八願に集中してゆく傾向にあり、それらの文の中には、道
綽の积意を承けて「称我名字」、「称我名号」、「下至十声一声」、「上尽
一形」等の句が目立つてくる。

用語例については、〈表2〉および〈表3〉に原文を載せて掲げてあるが、この表から判断できる特徴を大まかに擱むと次の四点になると思われる。

(1) 一大願業力」と「増上縁」の語は、三師がいずれも用いている共通の表現であり、この共通語によって三師の教学の系譜を立証することが出来る。ただし曇鸞はこの二語を別な個所で用いるのに対し、道綽と善導は「阿弥陀如來大願業力為增上縁」と二語を合した表現の文として用いている。これについては第三節で触れてみたい。

二 曇鸞の本願觀

の罪を至心懺悔するときの心業として説かれる。善導が本願を直接滅罪に結びつけたことはここからも窺うことができる。

以上が引用願文および本願指示文と用語例の検討から明らかになつた特徴であるが、重要な問題を含んでいると思われるものについては、後節の各論で取りあげてゆきたいと思う。

(4)
本願力と滅罪を直接結びつけたのは善導である。『般舟讃』に「或想或觀除罪障皆是弥陀本願力」、『法事讃』に「以^ニ仏願力、五逆之^ニ十惡^ニ罪滅得^ニ生」とあるのがそれである。また「念佛本願」は、三師に共通な語であるが、曇鸞、道綽においては「無他心間雜」たる願生心の相続を説くのに示されるものであるのに對して、善導のそれは、觀の方便として行者が仏前において所造の罪を至心懺悔するときの心業として説かれる。善導が本願を直接滅罪に結びつけたことはここからも窺うことができる。

検索の結果出て来た一つの特殊な願文を取りあげて論を進めてみたい。その願文とは『論註』下巻、「善巧攝化に」
謂菩薩願以己智慧火燒一切衆生煩惱草木若有一衆生不成就

(2) 星賀が易行道に示した「乘仮願力」の一乗について、道綱はこの「乗」を用いないが、善導はこの「乗」を頻繁に用いる。星賀

鸞は「乘」のほかには「縁」と「以」を用い、道綽は「由」、善導は「託」、「順」、「因」、「以」、「蒙」と用い、表現が豊富になつた。

〈表1〉願文の引用

	曇 鶯	道 緯	善 導
第3悉皆金色願 第4無有好醜願 第5宿命智通願 第7天耳智通願 第8他心智通願		〈安〉 706 上…〔取意〕	
第10速得漏尽願		〈安〉 684 上…〔取意〕	
第11住正定聚願	〈註〉 255 下…〔直接〕	〈安〉 704 上…〔取意〕	
第14声聞無數願	〈註〉 228 上…〔取意〕		
第18念佛往生願	〈註〉 255 下…〔直接〕	〈安〉 688 上…〔直接〕 〈安〉 693 上…〔意訳〕	〈玄〉 10 下…〔意訳〕 〈觀〉 223 上…〔意訳〕 〈觀〉 233 上…〔意訳〕 〈往〉 376 上…〔意訳〕
第19来迎引接願			〈觀〉 233 上…〔取意〕
第20係念定生願			〈觀〉 233 下…〔取意〕
第22必至補尅願	〈註〉 248 下…〔直接〕 〈註〉 255 下…〔直接〕		
第35女人往生願			〈觀〉 233 下…〔取意〕

(注) 所在は『淨全』の頁数。〈 〉は書名を示す。〈玄〉は『觀經疏』玄義分、〈觀〉は『觀念法門』

ず、引用されたものではなく、いわば曇鶯自身の手にかかると思われるからである。この個所は菩薩の巧方便廻向成就を祈する所であり、曇鶯は『大経』卷下の往生三輩章の「無上菩提心」を引いて、無上菩提心とは願作仏心であり、願作仏心とは度衆生心であつて、度衆生心とは「攝取衆生_三有_三佛國土_二心」であると示し、この心が自身住持の樂を求めず一切衆生の苦を抜かんと欲する心であると祈す。菩薩の、この先利他後自利の願心を表現したのが前掲の文であり、この発願がありながら「衆生未_二成_一仏」のまま先に成仏してしまった菩薩の自利他の前後の矛盾を、曇鶯は火棧の譬によつて会通し、これを巧方便と解釈するのである。この場合、曇鶯は菩薩の總願である四弘誓願の願文にとらわれることなくそれを敷衍し類型化して説く曇鶯の態度は、この個所だけに見られるものではない。三種二十九句莊嚴の一つ一つを菩薩の発願に託して解釈する「果中説因」の説相もこれと同種である。「無垢光炎熾 明淨耀世間」の妙色功德を例にとれば、仏本何故起_二此莊嚴_一、見_三有_二國土_一優劣不同、以_三不_二同_一故高下以形、高下既形是非以起、是非既起長倫_三有_二、是故興_二大悲心_一起_三平等願_一願我國土光炎熾盛第一無比₁₃

などがそれである。光明については四十八願中に光明無量願があるが、これを引用したものではない。願文を拡大敷衍することについては、何らかの根拠を經典の中に求めることが出来なければならない。その一つが『大經』卷上に、四十八願の直前に世自在王仏の言として出された

〈表2〉本願の呼称

そ の 他	誓	願	弥陀願	四十八願	仏願	本願
224下 是故與大悲心起 <平等願>				223下 於是性中發<四 十八願>修起此土	244上 乘<仏願>為我	223上 安樂是…如來神 力<本願>之所建
226上 與<大悲願>願我國土	226上	227下		228下 不虛作住持者本 法藏菩薩<四十八願>	229上 <本願>及電燭菩薩 登有以也乎	229上 尋法藏菩薩所證 不食而滿足不是如來滿
..				247下 法藏菩薩若非佛 今日阿亦如來自在神力	244上 <本願>爭	論語
234下 我土菩薩皆<慈 悲勇猛堅固志願>能捨 清淨土			255下 若非佛力四十 便是徒設<四十八願>	255下 由本<四十八願> 等清淨願心之所莊嚴	243上 彼淨土是阿彌陀生 之生	243上 如來<清淨本願>無生
240下 願寶珠雨如比之 物……隨我<心願>				248下 無量壽經中阿彌陀 陀如來<本願>言	248下 陀如來<本願>言	註
666上 法藏菩薩即於仏 前發<弘誓大願>			666上 法藏菩薩<四十 八願>即是真事	672上 若念仏<本願>	672上 無他心間雜	論語
215下 如來五種力神力				211上 除其<本願>	211上 弘誓普欲度脫諸衆生	211上 弘誓普欲度脫諸衆生
214上 本願<滿足明了堅固願>				215上 皆是如來五種力明	215上 神力<本願>及滿足明	215上 神力<本願>及滿足明
.. 或觀淨土與<等願>				245上 了堅固首	245上 了堅固首	245上 了堅固首
702上 <弘願>取諸淨土				678上 由<仏願>故乃	688上 或念仏<本願>	688上 或念仏<本願>
				678上 談通上下	689上 稱名亦爾〔※1〕	689上 彼淨土乃是阿彌陀無
2上 <別意之弘願>…言 <弘願>者…	1上 極樂之要門	53上 使想者皆成	7下 <弘願>重致	12上 正由託<弘願>入 以作強緣致使五乘者入	44下 不捨<本願>來	44下 不捨<本願>來
49下 乘弘<本弘>齊			10下 <弘願>等	56下 唯信<語…是名	45上 言弟子某甲等生盲非重	45上 言弟子某甲等生盲非重
50下 臨後國 現十方	50下 鏡音<願>重影		28上 <弘願>等	58下 隨順<弘願>	58下 一心專念…順彼	58下 一心專念…順彼
53下 <宿願>緣重誓同			48上 <弘願>故			
			49上 決定深言依阿弥			
			56上 陀弘	56上 <四十八願>接受		
			69上 衆生			
					經疏	經疏

237上	非直弥陀称〈願〉 亦乃諸仏皆同愛			233上, 233下 弥陀 ^{四十八願} 攝一切衆生得生淨土	觀念門
376上	〈本誓重願〉不 虛			334上 弥陀智願海	
354下	信知弥陀〈本弘 誓願〉 言一聲等定得往生 於陀本發深重摸	至十 方	361上 〔大經：弥陀智願海〕	廣大覽平眾宝成〈四十 八願〉 莊嚴起	356下 與弘〈本願〉得 相應故...等弘〈本願〉
356下	〈普願〉以光明名号摸		370下	銀彼弥陀極樂界 廣大覽平眾寶成〈四十 八願〉 莊嚴起	359下 不相應故 御願神光表授手
375下	願弘慈悲不捨 化七十方	〈本弘誓願〉摸受上	360上	乘弘〈本願〉 乘弘〈本願〉上 品往生阿彌陀弘國	360上 乘弘〈本願〉 乘弘〈本願〉上 品往生阿彌陀弘國
376下	〈普願〉今既有此瑞上 可憑		372上	弘花〈本願〉上 王座→一切衆寶以為最	372上 弘花〈本願〉上 王座→一切衆寶以為最
2上	不違〈弘願〉應 時迎	9上	9上	375下 為強弘〈本願〉 今日遇善知識亦	375下 為強弘〈本願〉 今日遇善知識亦
16上	文殊師利...不違 〈弘願〉度衆生	29下	29下	20上 三明自然乘〈弘 願〉	法讀
19上	法藏行因〈弘 願〉設我得弘願 現希奇	4上	4上	20上 三明自然乘〈弘 願〉	法讀
1上	設我得弘願 現希奇	29下	29下	20上 三明自然乘〈弘 願〉	法讀
8下	〈弘誓〉 共諸佛說弘誓 門〈弘誓〉多門四十 偏標念佛最為親	544下	544下	20上 三明自然乘〈弘 願〉	法讀
15下	不捨娑婆十惡業 直為弥陀弘誓 重致使凡夫念即生	530下	530下	20上 三明自然乘〈弘 願〉	法讀

(注) 数字は『淨全』の頁数。四十八願の欄に頁数のみ示したのは「四十八願中言 設我得弘……」のような例で、敢えてその文を挙げる必要がないのでこれを省略した。〔※1〕『略論』672上の引用。〔※2〕『論註』245上の引用。

〈表3〉本願の力用を示す用語

そ の 他	大願業力	弥陀願力	仏願力	本願力	願力
229上 仏以〈本願不可思議神力〉撮合生従	420上 法藏菩薩出世善根〈大願業力〉所成	219上 但以信仏因縁...乘〈仏願力〉故得往生	247下 不虛作功德成就者蓋是阿弥陀如來〈本願力〉也	論	
		255下 住正定衆...緣〈仏願力〉故十念念仏...緣〈仏願力〉故超出常倫諸地之行	252上 陀如來〈本願力〉之所住持...皆以言〈本願力〉者		
		255上 諸行皆緣阿彌陀如來〈本願力〉故	254下 皆以言〈本願力〉起彼菩薩人天所起	註	
		667上 仏〈本願力〉莊嚴持諸功德	667下 皆是法藏〈願力〉為	略論	
690下 大經云十方人天欲生我国者莫不皆以阿彌陀如來〈大願業力〉為增上緣也	690下 修諸行業〈仏願力〉故即便往生	679下 佛所合威...仏〈本願力〉莊嚴起	679下 大經讚云妙土廣大...自然是法藏〈願力〉為	讀法藏記	
2上 説一切善惡凡夫得生者莫不皆乘阿彌陀公〈大願業力〉為增上緣也	8上 是〈弥陀願力〉故也	4上 一心信業求願往生 生上...形下收十念乘〈仏願力〉故得往生	56上 無疑無惑乘彼願力定得往生	安美集	
		7下 即得生也	60下 乘彼願力之道...捨命已後得生彼國	偈	
		8上 得生...乘無疑乘〈仏願力〉乃得生...悉得生		經疏	
		10下 上...形下至十念以〈仏願力〉莫不皆往		觀念法門	
230上 弥陀仏〈三念願力〉外加故...一者以	233上 此經上卷云若有衆生得生西方無量壽國者皆乘阿彌陀仏〈大願業力〉為增上緣也	234上 一切女人若不因得生淨土	230下 以〈仏願力〉故見彼國土如真金鏡	233下 由弥陀名號...隨俗往生入公大會	
			234上 仏滅後凡夫乘定足得往生	232上 弥陀三種願力...以為外緣乘我願力...命終時願力攝得往生	
		235下 得往生	235下 以〈仏願力〉		

				初讀
17上	西方淨土寶莊嚴 …此是弥陀<悲願力> 無量無邊無量無常	24上 <弥陀願力>皆 平等但使回心華自捧	356下 <ム願力>信心滅念…以 易得往生	法事讀
536上	不蒙弥陀<弘誓 力>何時何劫出娑婆	32上 得此無生寶國地 皆是<弥陀願力>恩 相好往彼無量無 量無邊無量無常	1下 三界火宅難居止 乘<ム願力>往西方 4上 以<ム願力>逆之 4下 以惡罪滅得生 29下 四十&八願應物喚 乘<ム願力>往西方	22上 終時正意念弥陀 …乘此弥陀<本願力> 一念之間入寶堂
532上	大眾同心願此界 乘<ム願力>見弥陀	536上 或想懲罰除罪障 皆是弥陀<本願力>		
533上	乘<ム願力>得聞 <弥陀願力>成希 光能變現希奇事 是<弥陀願力>作	532下 <ム願力>爭士相 見我今到此采 533上 <ム願力>同緣同行 537上 <弥陀願力>王隨 毗盧作一蓮華大寶		
534上	王隨到 <弥陀願力>偏聞到 …皆是	540下 <弥陀普皆聞到 心大四種莊嚴化 終時化ム願力>		
544上				

(注) 数字は『净全』の真数。

菩薩聞已修三行此法三縁致⁽¹⁵⁾満三足無量大願の句に見られる「無量大願」の語である。すなはち二百一十億の諸仏刹土の天人の善惡、國土の名を攝取して超發された無上殊勝の無量大願で、その無量大願の要旨を象徴したものと理解できる。發願も無量であり、淨土の本質に即するものであることが許されると考えられる。ここに曇鸞

前掲した妙色功德の例にみられるように、
「菩薩は不淨国土を観ず

中国浄土教の基礎的研究

ることによつて、自らの仏国土をそのような不淨のない淨仏国土にしたいと発願するのである」という曇鸞の説相に注目する時、これに重要な影響を与えたのではないかと思われるのが『大品般若經』卷十七夢行品の所説である。すなわち菩薩摩訶薩は檀那波羅蜜を行づる時、衆生の「飢寒凍餓衣服弊壞」の受苦の姿を見て

当作_二是願、我隨_二爾所時行_二檀那波羅蜜_一。我得_三阿耨多羅三藐三菩提_二時、令_三我國土衆生無_二如_一是事_一。衣服飲食資生之具。當_二如_三四天王天三十三天夜摩天兜率陀天化樂天他化自在天_一。

と発願するとし、統いて六波羅蜜に配して全体で三十種の発願の次第

生の「飢寒凍餓衣服弊壞」の受苦の姿を見て
当作^二是願、我隨^二爾所時^一行^二檀那波羅蜜^一。我得^三阿耨多羅三藐三
菩提^一時^二、令^三我國土衆生無^二如^一是事^一。衣服飲食資生之具^一。當^二如^一
四天王天三十三天夜摩天兜率陀天化樂天他化自在天^一。⁽¹⁶⁾

を説くのである。羅什は『大智度論』卷七十五にこれを釈して

今説_ニ淨仏世界因縁、見_ニ不淨世界相_ニ願我國土無_ニ如_レ是事、是故

次第説_ニ是事_一。

と示している。曇鸞の説相がこの説を依拠にしていると見ても不自然ではない。しかもこの三十種の中には「無邪聚」、「無三惡道」、「皆得五通」、「光明寿命無量」など、四十八願に共通のものも多いことは注目に値する。

「觀_ニ仏本願力」遇無_ニ空過者_一能令_ミ速滿_ニ足功德大寶海_一の不

虛作住持功德成就を釈して曇鸞は、この功德成就は阿弥陀如來の本願力であると示した後に

不虛作住持者依_ニ本法藏菩薩四十八願今日阿弥陀如来自在神力_ニ願

以成_レ力、力以就_レ願願不_ニ徒然_一、力不_ニ虛設_一、力願相符畢竟不_レ差
故曰_ニ成就_一

と説く。すなわち阿弥陀如來本願力を往昔の因である四十八願と今日の果である自在神力とに開して、因願と果力が相符不差であるが故に成就と言うのであって、成就の真実功德であるからこそ願は徒然でなく力は虚設ないと示すのである。菩薩行における願力相符の境界は、十波羅蜜で言えば願波羅蜜、力波羅蜜に相応した境界にあたるのである。六度万行を究満し本願成就身となつた阿弥陀仏は常に三昧に住し威力自在であり、その自在神力が住持力として淨土を支え、本願力となつて常に衆生に廻向されているのである。本願力が衆生に廻向されて実動する時、四十八願は不虛作のものとなつて利他の機能を發揮する。

するのである。これを衆生の側から見れば、仏本願を信ずる時、阿弥陀仏が増上縁となつて仏力が働き、その仏力に乗じて易行かつ速やかに菩提を得ることが可能になるのである。經証を出してこの義意を論証したのが三願的証である。すなわち「若非_ニ仏力」四十八願徒設⁽¹⁹⁾と述べて、「生淨土」の証として第十八願、「彼土起行」の証として

第十一、二十二願の二つを掲げて、それぞれに

緣_ニ仏願力_一故十念念佛便得_ニ往生_一、得_ニ往生_一故即免_ニ三界輪轉之事_一、無_ニ輪轉_一故所以得_レ速

縁_ニ仏願力_一故超出常倫諸地之行_一、現前修_ミ習普賢之德_一、以超出常倫諸地之行_一故所以得_レ速⁽²⁰⁾

と釈を加えるのがそれである。この三願的証の本意は阿弥陀如來本願力の強調にあるわけで、このことは統く文に「以_レ斯而推他力為_ニ增上緣_ニ得不_レ然乎」と三願的証を結し、さらに「遇哉後之學者聞_ニ他力可_レ乘當_ニ生_ニ信心_一勿_ニ自局分_ニ也_一」と述べて信心を生ずべきことを勧めていることからも判断できる。またこの三願的証が、とりもなおさず冒頭に掲げた易行道の論証になつていることは言うまでもない。本願他力を強調する曇鸞の姿勢は用語例の上にも反映されており、〈表3〉に掲げた語のほかに

神力、不可思議力、功德力、五念力、五種力、光力、平等力、大力、心力、智力、善住持力

など力用を示す一連の用語群となつてあらわれているのである。

三願のうち生因を示す第十八願が道縛、善導へと受け継がれて、展開するのであるが、曇鸞の十八願觀としてここで次の二点を指摘しておきたい。その第一は、『觀經』下下品の文意との会通をはかるため、「唯除五逆誹謗正法」を二種重罪を両具する者と見たこと⁽²²⁾、第二は「十念」を業事成办を明すものとしたことである。⁽²³⁾

曇鸞は弥陀本願を「大悲願」、「平等願」、「弘誓大願」など種々の呼称を用いるが、その中でも注目すべきは『論註』下巻、「入第一義諦」を説く中に用いる「清淨本願」である。この語は本願の本質について正鶴を射た表現であると同時に、曇鸞の本願觀を端的に表わす重要な呼称である。果成の当体である阿弥陀仏の三種二十九句を「通因至果」の立場から眺めた場合、法藏菩薩の清淨なる願行、すなわち清淨本願と智慧清淨業によつて酬因された三種二十九句莊嚴仏事は、法性に依つて清淨の相に入り、不顛倒、不虛偽の眞実功德となる。しかし本願が何故に清淨なのかについては、これと逆の「通果酬因」の立場すなわち「果淨なるが故に因淨」という立場から説明されるのである。三種二十九句の總相である清淨功德成就に示されるごとく、果である仏莊嚴が清淨であることは、三界の道を勝過していることであつて、淨土が三界を超出していることは、「正道大慈悲 出世善根生」の性功德が成就されているからである。曇鸞はこの性功德成就の釈の中で「性」の四義を挙げているが、この釈によつて因の願行と果の莊嚴とが何れも法性によつて清淨であることが説示される。「性」の四義とは

①此淨土隨順法性不乖法本、事同華嚴經寶王如來性起義、

②積習成性、指下法藏菩薩集諸波羅蜜積習所成、

③言性者是聖種性、序法藏菩薩於世自在王仏所悟無生法忍、爾時位名聖種性、於是性中發四十八大願修起此土、

④如海性一味・・・安樂淨土諸往生者無不淨色無不淨心畢竟皆得清淨平等法身、以清淨性成就故、

である。⁽²⁴⁾ ①②③は「性是本義」として、④は「性是必然義不改義」として示されたものである。①は約理の性であり、「法性法身」「實相身」「一法句」に相当し、②③④は約事の性であつて、②は菩薩の修因すなわち行について、③は菩薩位に配して願を示し、④は果成の当体である三種二十九句に相当し、約事の三義が「方便法身」「為物身」にあたる。この四義に配して理解を進めれば、本性清淨である如來性起の法性に随順し、法本に乖かぬ故に淨土は清淨であり、その故に安樂の三種二十九句莊嚴はその一つ一つが清淨性功德を成就しているのであって、その性は海性一味の如く不改である。しかもこの清淨莊嚴は如來が因位において諸波羅蜜を集めて積習成性し聖種性位に達して四十八大願を發することによつて修起されたものである。いま果成の当体である莊嚴が法性に随順して清淨性成就するが故に因位の願行は清淨である。よつて四十八願は清淨本願であり、行は智慧清淨業である。いいかえれば、本願清淨なることが法性と莊嚴との関係、曇鸞の言を用いれば、「通一法、入清淨、通清淨、入法身」、「相好莊嚴即法身也」の関係の上に成り立つてゐるのである。

最後に『往生論』の対機である菩薩の発願と本願力について触れておきたい。『往生論』解義分の不虛作住持功德を説く条に

見「彼仏未証淨心菩薩畢竟得^レ証^二平等法身」

とあり、これを訳して曇鸞は

平等法身者八地已上法性生身菩薩也、・・此菩薩得^ニ報生三昧以^ニ三昧神力能一處一念一時徧^ニ十方世界種種供^ニ養一切諸仏及諸仏大會衆海、能於^ニ無量世界無^ニ仏法僧^ニ處^レ種種示現種種教化度^ニ脫一切衆生⁽³¹⁾

と説く。また本願力について曇鸞は

言^ニ本願力^ニ者示^レ大菩薩於^ニ法身中^ニ常在^ニ三昧^ニ而現^レ種種身種種神通種種說法⁽³²⁾

と言う。前掲の文の内容と考え合せると、本願力は平等法身を得た法性生身の菩薩が報生三昧中にあって三昧神力によって種種の神通、種種の身を示現し、種種に説法して衆生を教化し一切衆生を度脱する力ということになる。このような菩薩はすでに本願力を具備しているのであり、五種功德門で言えば第五園林遊戯地門、すなわち教化地に到達しているのである。故に発願はそれ以前にあるはずである。『往生論』ではそれが第四屋門にあたる。この門において菩薩は、毗婆舍那の中にあって種種法味楽を受用するのであるが、曇鸞はこの種種法味楽を説いて

種種法味樂者、毗婆舍那中有^ニ觀仏國土清淨味、攝受衆生大乘味、畢竟住持不虛作味、類事起行願取仏土味⁽³³⁾

と示すが、これが菩薩の發願にあたるのであって、攝受衆生大乘味は

攝衆生願、畢竟住持不虛作味は攝法身願、類事起行願取仏土味は攝淨土願にあたり、觀仏國土清淨味は法藏發願で言えば二百一十億諸仏妙土清淨之行を攝取したことに相当するであろう。いいかえれば弥陀仏力を増上縁として入第四門に至り發願しようとしている菩薩と世自在王仏の所で無量大願を超發しようとしている法藏菩薩とは、本質的に同格であり、同じ姿となつて重なるのである。このように、『無量寿經』の所説の法藏菩薩と『往生論』所説の上地菩薩とは基本的に同一線上にあるものと理解できるが、両者を結んでいるのが本願力論である。いいかえれば『往生論』所説の菩薩行の構造を説示すること自体が、とりもなおさず曇鸞が強調した仏本願他力の論証となつてゐるのである。

曇鸞の本願觀は五濁無仏の世において他方に現在する仏を求める心に根ざしており、『無量壽經』所説によつて西方今現在世成仏の阿彌陀仏に注目し、『往生論』の所説に従つて願力論を展開してその仏願力を論証しようとした姿勢に本願觀の本質を見るのであって、この点について、願文の類型化、三願的証、清淨本願、上地菩薩の發願と本願力の四つを問題として挙げて論じた次第である。

三 道綽の本願觀

道綽が聖道を捨て、淨土に帰し十方を簡んで西方を取り、約時被機として觀念より称念への傾向にあつたことは、全く『觀經』の説相に準じてゐるものであることは明らかである。

末法、五濁、そして自らの凡夫性に立脚した時、その実踐法として

『觀經』の教旨こそ、最も憑むべき出離の要道であると領解したのである。

この意味を助願傍証して、当時の学界にその妥当性を明示せんがため『安樂集』一部の中に広く諸経論を引釈しているのである。しかし、道縛はこの救済の論理を、唯『觀經』のみの教旨として理解しているのではない。

凡夫救済の本源を『無量寿經』所説の阿弥陀仏の本願に求めていることを忘れてはならない。この中でも特に、第十八願に対し、他に抽んでた価値を見い出し、既に法然の所謂「王本願」⁽³¹⁾的扱いを施している事実を看過すべきではない。

この事実は、道縛の本願観を行論的立場から考察することによって、一層明らかにされるものと考える。

又、道縛の教學は、師と仰ぐ彙鸞の教學を背景にし、師を透過して『觀經』を釈し、本願を見い出し、これを末法という時代に引き当てたところに成立しているという理解に基づくものであることは言うまでもない。

若一念称三阿弥陀仏即能除三却八十億劫生死之罪、一念既爾況修ニ
常念ニ即是恒懺悔人也

といって、懺悔という行為が、称名の他に別立されて在るのではなく、称名そのものの中に統攝せられていることを明かしている。

ここに、称名以外の行、例えば先の四種度衆生法の中に示される觀法や法施は、深く末法観に立脚する道縛において、既に約時被機的に排捨せしめられている事実を忘れてはならない。又、本書の中に「繫念不_レ止定生_ニ仏前_ニ」、「繫念相続不_レ断」、「專念佛相續不_レ斷者隨_ニ其命終_ニ定生_ニ安樂_ニ」、「善心相続稱_ニ仏名号_ニ」等、繫念、善心相続といつた言葉が隨所に強調せられている事に気づく。

往生行を修する場合に生ずる願生心と、その相続が往生には不可欠なる要素として指摘されているのである。又、繫念の相状を明す所で、人が怨賊に追われ、渡河の方法を念ずる時、無余心想間雜、一心に方法を思案する事を願生心に喻え、或いは、「無ニ他想念間雜ニ是名三十念ニ……但能積_レ念凝_レ思不_レ緣ニ他事ニ使ニ業道成弁_ニ」と十念を概念規定する所に見られる如く、願生心は心想無間雜なる状態で相続せらるべきである事が知られる。

道縛は、既に示した称名の実践と、そこに生ずる心想無間雜なる願生心の相続こそ、末法凡夫の往生行として、必須の要件とみなしていふ事が判明するのである。

これは『觀經』下下品の教旨とも軌を一にするものであり、この釈義は道縛の本願観の上にも明瞭に顯われている。

時代であると結んでいる。また

本集の命題たる「約時被機勸帰淨土」への解答として、道綽は『無量寿經』第十八願文を『觀經』下下品の教旨と合会せしめ、新たなる解釈を施しているのである。それは

大經云 若有衆生縱令一生造惡 臨命終時十念相統称我名字(43) 若不生者不取正覺(44)

という文となつて結実するものであり、この一文こそ、本集における道綽の本願觀の帰結を示すものといえよう。しかし、既述の如く、道綽の釈義は師と仰ぐ曇鸞を透過したものであり、この説相の根拠は『論註』八番問答における『觀經』下下品の引用による十念釈義を踏まえたものである。そこに

至心令三声不絶具足十念稱南無阿彌陀仏稱仏名故於念念中除八十億劫生死之罪命終之後……即得往生極樂世界(45)

とあり、さらに『略論安樂淨土義』にも

不雜心名為十念相統……無他心間雜心心相次乃至十念名為十念相統(46)……

とある。つまり、第十八願所収の行を、称名と、そこに生ずる無他想問雜なる願生心の相統とに定義づけることも、全く曇鸞教学を基礎として成り立つものである事が知られる。

それでは、道綽教学の独自性は何かと問いたくなるが、結局、曇鸞の無仏觀に対して、末法觀を裏づけとする約時被機論の展開にあつたといえよう。だからこそ、第十八願の対機を「一生造惡」の凡夫と明示した行論の釈義が可能となつたのである。

この凡夫觀の深まりは、そのまま称名行の高揚となつて引き継がれ、

善導は道綽の釈義を踏まえつつ

若我得佛 十方衆生稱我名號願生我国下至三十念 若不生者不取正覺(47)

若我成佛 十方衆生願生我国稱我名字下至三十聲乘我願力 若不生者不取正覺(48)

といつて、第十八願を称名と見てとった解釈に帰着せられてゆくのである。

道綽の本願觀は、以上の如く第十八願を『觀經』の下下品に合会させた所に帰結を見る事が出来るが、それでは本集において引用される他の本願文はいったい如何なる意味ありと価値づけをもつて引用されているのであろうか。〈表1〉に示した如く、表題のみを列挙すると

第二 大門 第二 破異見邪執

第十速得漏尽願(49)

第二大門第三 広施問答

第十八念佛往生願(50)

取 意
直 意

第三 大門 第三 輪廻無窮

第十八念佛往生願(51)
結釈文

第七 大門 第二 此彼修道

第十一 住正定聚願(52)

第九 大門 第一 苦樂相對

第三 悉皆金色願⁽⁵³⁾

取 意

結論できよう。

以上、行論から本願を検討したわけだが、ここで本願そのものに目を向けてみよう。そもそも、本願隨順の行といつても、唯文章として書写せられた本願文のみに依憑して成り立つものなら、甚だ根拠薄弱の謗りを免れぬであろう。列祖は、本願より発する他受用の働き、つまり、本願力（力用）にこそ投託すべき本源を見い出していたことを以上、ざっと八種九願文をあげる事ができる。

それでは、前述の結願文を除き、他の願文は何故引用されたかとい

うに、まず、第十願は、淨土には樂が多く、修道できないのではないとかという問に対し、想念がないから貪愛煩惱という娑婆の樂は無いと封じ、第十一願は西方極樂において修行すれば「位不退」なる証として用いられ、第三、四、五、七、八願は、此土を唯苦唯惡とした後、淨土の樂善の相を示し、願生を促がす為に用いられている。

以上の諸点より判じた結果、これらの諸願文は、皆願生心を勧め、或いは往生以後の得益を示す為に用いられているに過ぎず、第十八願の功用を助顕傍証する為に位置づけられているに過ぎないことが判明する。そして表中において所謂る結願文となつた意訳引用以外の、他の場合の第十八願文は（第二大門第三）どうかというと、これも性習の念仏を勧める為に用いられ、やはり本集の主旨に対しては傍証的意味を出るものではない。

かくして道綽は、自己をも含めた末法衆生の救濟の行法を『觀經』にくみとり、特に下下品に説く称名の実践と、そこに生ずる願生心の無他想問難なる相続に求め、これらを『大經』第十八願文に合会せしめ、ここに初めて行論としての本願觀の結旨を見い出しているものと

第四 無有好醜願⁽⁵⁴⁾

取 意

第五 宿命智通願⁽⁵⁵⁾

取 意

第七 天耳智通願⁽⁵⁶⁾

取 意

第八 他心智通願⁽⁵⁷⁾

取 意

当然『安樂集』の中にも、この力用に関する語句はかなり多く見られる。
書写せられた本願文のみに依憑して成り立つものなら、甚だ根拠薄弱の謗りを免れぬであろう。列祖は、本願より発する他受用の働き、つまり、本願力（力用）にこそ投託すべき本源を見い出していたことを忘れてはならない。

不虛作住持者。依^ニ本法藏菩薩四十八願今日阿弥陀如来自在神力一願以成^レ力、力以就^レ願願不^ニ徒然^ニ力不^ニ虛設^ニ力願相符畢竟不^レ差故曰^ニ成就⁽⁶⁴⁾

(一) 仏本願力莊嚴起⁽⁵⁸⁾

(二) 仏願力故即往生以^ニ仏力住持[…]

(三) 臨^ニ命終時^ニ阿弥陀如來光台迎接遂得^ニ往生^ニ即為^ニ他力⁽⁶⁰⁾

(四) 不^ニ遠^ニ如來^ニ不^ニ覩^ニ自在^ニ力⁽⁶¹⁾
(五) 彼界位是不退并有^ニ他力持^ニ⁽⁶²⁾

(六) 皆是法藏願力為⁽⁶³⁾

と、いうように至る所で本願力が強調せられている。しかし、これら多くの表現の中から、道綽の本願の力用に対する受け止め方を端的に表わす語句として「大願業力」という言葉に注目したい。

本願の功用について、まず曇鸞は『論註』において

不虛作住持者。依^ニ本法藏菩薩四十八願今日阿弥陀如来自在神力一願以成^レ力、力以就^レ願願不^ニ徒然^ニ力不^ニ虛設^ニ力願相符畢竟不^レ差故曰^ニ成就⁽⁶⁴⁾

昇って成就され、他受用の働きたる力用を具え、ここに願と力用が一体となつて、初めて本願の機能を全うする道理を示したものである。道綽もこの釈義に依つて願力の働きを捉え、注目していた事は明白である。そして『安樂集』に次の文章を掲げ、本願の働きを集約的に表わしている。

大經云。十方人天欲_ニ生_ニ我國_ニ者莫_レ不_レ皆以_ニ阿弥陀如來大願業力_ニ為_ニ增上緣_ニ也。若不_レ如_レ是四十八願便是徒設⁽⁶⁵⁾これとても、実は曇鸞の説相に範を取つたものと見られるが、『論註』に

生_ニ彼淨土_ニ及彼菩薩人天所起諸行皆緣_ニ阿弥陀如來本願力_ニ故、何以言_レ之若非_ニ仏力_ニ四十八願便是徒設⁽⁶⁶⁾という文がある。恐らくはこの文の再釈であり、文中の「本願力」を「大願業力⁽⁶⁷⁾」「縁⁽⁶⁸⁾」を「増上縁⁽⁶⁹⁾」として各々同書に別出する他の語句をもって言い換えているのである。

さて、「大願業力」「増上縁」を軸とするこの文の釈義は、つづく善導大師に受け継がれ、『玄義分』に言_ニ弘願_ニ者。如_ニ大經說_ニ一切善惡凡夫、得_レ生者莫_レ不_レ皆乘_ニ阿彌陀佛大願業力_ニ為_ニ增上緣_ニ也と示されるに至るのである。この場合、「十方人天」を「一切善惡凡夫」と言い換え、より深く凡夫觀に立脚した説相を施している。ともかく、「大願業力」「増上縁」という語句こそ、曇鸞、道綽、善導と共に通する、本願の力用を端的に表わす言葉であり、本願觀に関し、三師を一系の連結として捉え得る準拠として、見逃し得ない語句と言え

よう。

道綽は、末法觀に裏づけられた約時被機論に立脚し、『觀經』の教説による称名行をもつて第十八願を再釈し、ここに初めて、自己の会心の結論を帰結させているのであり、その根本的依り所として本願の「力用」に注目しているのであった。

以上、行論を中心に師の本願觀を検討したが、そもそも道綽においては、本願（力）を行論的立場に立つて受け止める色彩が濃厚なのであり、それ自体、師の本願觀の特色を示すものと言える。これは、曇鸞によって理論的に引き出された、本願の『觀經』的展開とも言い得るもので、曇鸞が論理的解明を施こしているのに対し、その功利性の追究に主眼を置いているのである。

四 善導の本願觀

中国淨土教家には、いわゆる煩惱具足、底下的凡夫が、いかにして阿彌陀仏の高妙な報土に往生することが出来るかという命題が課せられてきた。一切衆生と報土極楽とを結ぶ重要な契因が阿彌陀仏の本願であり、その意義とはたらきが曇鸞、道綽、善導と受け継がれ、開闢されてきたのである。『玄義分』に

若論_ニ衆生垢障_ニ實難_ニ欣趣_ニ正由_ニ託_ニ仏願_ニ以_ニ作_ニ強縁_ニ致_ニ使_ニ五乘_ニ齊入_ニ

となるのは、まさにそれが結実した一文であろう。

善導の本願觀を特徴づけることは、教学のあらゆる面にかかる問題であるが、本稿では第一節の表に現われた事柄よりも若干の問題に触

れるため、はじめに四十八願の提え方について検討し、更に第十八願の解釈を踏まえ、用語例のうち特に「乗ずる」ということと、「重い」という表現に視点を置き、必要に応じて数種の用語例にも触れつつ考察してみたい。

仏願はもちろん弥陀の四十八願を指す。この四十八願について、撰法身、撰衆生、撰淨土という三種の分類が、淨影をはじめ諸師に行われ、善導にもその意があるとされている。『東宗要』⁽⁷¹⁾に「四十八願各難^レ通^ニ三種^ニ別而細判不^レ可^レ違諸師一同所判」⁽⁷²⁾とあるのがそれで、この中、四十八の總てが三種にかかるという見方の方に、より重要な意義がある。そして、それらの三種は相互にかかわり合うものであり、さらに撰衆生の義に統撰されるという意が窺われるのである。『東宗要』が三種に通ずるとするそれぞれの文証をあげ吟味してみよう。

撰法身願とする根拠とは、『玄義分』の

發^ニ四十八願^ニ一一願言 若我成仏……不取正覺 今既成仏即是酬因之身也⁽⁷³⁾

る。

また、撰衆生というのは『般舟讚』の
四十八願因^レ茲發、一々誓願為^ニ衆生⁽⁷⁴⁾
および『序分義』の

との文であり、これは会通二乘種不生義の初め、報身報土義の教証をあげた部分であるが、とくに「若我成仏」「不取正覺」とあるのを、「酬因之身」として成仏を明かしている点を捉え、「一一願言」とい

うのが四十八に通ずるとするのである。ただし、今は省略したが、ここに挙げられているのは第十八願の意訳文である。三祖はこれを願王であるからと訳し、從って四十八願總てを含むとする。「一一願言」

とは、直接的には「若我成仏」「不取正覺」の二句を指して撰法身とする意であり、内容的には四十八願の一に第十八願の旨、すなわち衆生の念佛往生が誓願されているという意義を見ることが出来るのである。この意味で「今既成仏」以下の文も第十八願の成就を強調したものとも見られ、『往生礼讚』後序に、やはり第十八願の意訳文を挙げ、次いで「彼仏今現在^レ世成仏衆生⁽⁷⁵⁾称念必得^ニ往生⁽⁷⁶⁾」と訖しているのと同例であり、誓願の成就を祝して、衆生往生実現の証しへと結んでいる。このように捉えると、撰法身の義も撰衆生の義に統撰されるのである。

撰淨土とは『往生礼讚』日中偈に

觀^ニ彼弥陀極樂界^ニ 広大寛平衆宝成
四十八願莊嚴起⁽⁷⁷⁾ 超^ニ諸仏刹^ニ最為^レ精

とあり、極樂は四十八の誓願によって莊嚴された世界とする見方である。

また、撰衆生というのは『般舟讚』の
四十八願因^レ茲發、一々誓願為^ニ衆生⁽⁷⁴⁾
および『序分義』の

弥陀本国四十八願、願々皆發^ニ增上勝因^ニ 依^レ因起^ニ於勝行^ニ 依^レ行感^ニ於勝果^ニ 依^レ果感^ニ成勝報^ニ 依^レ報感^ニ成極樂^ニ 依^レ樂顯^ニ通^ニ悲化⁽⁷⁸⁾

れ、撰淨土の「四十八願莊嚴起」にも通ずる。また「依於悲化」等と統け、乃至「普撰^二群生」と結んでいたところに撰淨土が撰衆生にながる義を見ることが出来るのである。さらに差勝因ないし顯通悲化にはその意義が四十八願の一々に見られ、三種願の義すべてに通じている。したがつて撰身土の二義も撰衆生に統撰されることになる。

度衆生は諸仏の總願であり、『法事讚』には「釈迦如來……慈悲誓願度⁽⁷⁸⁾衆生」、「文殊師利……發^二大慈悲行^二苦行不^レ違^二弘願度^二衆生」⁽⁷⁹⁾といい、弥陀（法藏菩薩）についても「起^二悲智之心弘度^二衆願⁽⁸⁰⁾」とあって、「悲化」の義がここに見られる。まして『玄義分』には「安樂能人願^二彰別意之弘願⁽⁸¹⁾」といい、一切衆生救濟の別願の性格づけをしている。「一誓願為^二衆生」の文や、『散善義』の「四十^二願^二撰受衆生」なども、このような意味で、撰身土兩願の義を統撰した撰衆生願の義を表わす文と見るべきであろう。

以上のように、四十八願全体を撰衆生の願と見る意が窺えるが、このことは同時に第十八願への傾注を意味し、前節の表に示した善導の用語例の大部分が第十八願を示唆するものであることでも顯著である。中でも

弘誓多門四十八 偏標^二念佛 最為^レ親⁽⁸²⁾ 〔法事讚〕

四十八願中唯明^下專念^二弥陀名号^二得^レ生⁽⁸³⁾ 〔散善義〕

の二文は『大經』四十八願の中でも直接第十八願を標榜したものといえる。また『觀經』の趣旨についても、本願を通して理解し、『散善義』に

然望^二仏願意^一者唯勸^二正念稱^二名⁽⁸⁵⁾

望^二仏本願^一意在^二衆生一向專稱^二弥陀仏名⁽⁸⁶⁾
などと訖している。この中の「仏願」とは明らかに第十八願のことであり、『觀經』の解訖からみても四十八願を「第十八願」に統撰していることが知られるのである。

善導の第十八願の捉え方は、『觀念法門』の意訖文に象徴される。即ち、願文の「乃至十念」を「称我名字下至十声」とするとともに、「乘我願力」の一句を加えることによって第十八の本願が動的に表現され、かつ衆生にとってはそのはたらきが極めて身近に、現実的に捉えることが出来るのである。『往生礼讚』後序にも第十八願の意訖文がみられ、同じく「称我名号下至十声」とし、さらに「彼仏今現在^レ世成仏、本誓重願不^レ虛、衆生称念必得^二往生」の訖を加え、因位誓願の成就を強調することによって、衆生済度という弥陀本願の力用の現実性が一層強く表わされている。

このように善導は本願と衆生との関係を、往生に即して動的かつ現実的に説示しているが、その重要な要素の一つとなっているのが「乗」ということである。善導の著作中には、本願と衆生とのつながりを表わす語として、他に「由る」「因る」「藉る」「託す」「隨順する」「相應する」「称う」などがある。善導はとくに「乗」の語を多用しており、『玄義分』の

一切善惡凡夫得^レ生者、莫^レ不^レ皆乘^二阿彌陀仏大願業力^一為^レ增上縁^上也⁽⁸⁷⁾

の文に代表される。

これは既に曇鸞が易行道釈に「但以_ニ信仏因縁_ニ願_レ生_ニ淨土_ニ乘_ニ仏願力_ニ便得_ニ往生_ニ」といい、「皆縁阿弥陀如來本願力₍₈₈₎故」とい、『安樂集』には同じく易行道釈に「皆阿弥陀如來大願業力為_ニ增上縁_ニ也_：既_ニ有_ニ他力可_レ乘_ニ」などと用いられている。曇鸞の場合「若非_ニ仏力_ニ四十八願便_ニ是徒設_ニ」といい、また「不虛作住持功德成就者、蓋是阿彌陀如來本願力也、……願以成_レ力力以成_レ願願不_ニ徒然_ニ力不_ニ虛設_ニ」といっているのは、本願の力用の現実性を明かしているのである。また三願的証して「縁仏願力故」とし、更に「他力為増上縁得不然乎」とある。つまり「乗仏願力」と「仏力住持」とは、本願他力が増上縁となることであり、これらの点に関する限り、本願他力を縁とし、信を因として、その縁と因の結ばれる様を「乗」で表現し、本願の結実を証明している。前述した『觀念法門』の第十八願の意訳は、善導がこの意義を、道綱から受け継いで受容し、凡夫往生に視点を置いて開頭したことが最も良く現われた文であろう。即ち、「乗」の条件としては信ばかりでなく、「称我名字下至十声」として、乗ずる衆生の行をも明確に第十八願に組み入れているのである。このことは『往生礼讃』の
但使_ニ信心求念上尽_ニ一形_ニ下至_ニ十声_ニ一聲等_ニ以_ニ仏願力_ニ易_レ往₍₉₂₎

善導の著作中では「乗」の語により、本願およびその力用の多様性が表現されているが、その用例は『觀經疏』が最も多く（八回）、次いで『法事讃』（六回）、『觀念法門』（三回）、『往生礼讃』（二回）、『般舟讃』（一回）の順である。内容的には、大別すると「乗願」と

「乗願力」との二類である。後者が用いられるのは一例を除き凡夫が往生することを直接表わす場合に限られていて、「乗_ニ仏願力_ニ悉得_ニ讃」の生_ニのような例がある。用語としては「大願業力」（玄）、「大願等業力」（觀法）、「願力之道」（散）など独特なものもある。前者は往生およびその他の益を表わす場合であり、その内容も多様で

乗_ニ仏本弘_ニ齋臨_ニ彼國₍₉₃₎（『定善義』）

三明自然乗_ニ仏願_ニ須臾合掌得_ニ神通_ニ（『法事讃』下）

他方凡聖乗_ニ願往来_ニ（『法事讃』上）

諸仏皆乗_ニ弘誓_ニ悲智雙行_ニ（同₍₉₆₎）

乘_ニ仏願力_ニ見_ニ弥陀_ニ（『般舟讃』₍₉₇₎）

などの例があげられる。

以上「乗」の用例で現われる特徴は『觀經疏』と『法事讃』が特に多用していることである。しかも『觀經疏』では殆んどが直接往生を表わしているのと対称的に、『法事讃』ではそれぞれ異なった内容を表現しているのである。つまり、「乗_ニ仏願力往西方」の文が二回用いられている外は、前にあげた三文と

見_ニ仏慈光來照_レ身、乗_ニ此弥陀本願力_ニ、一念之間入_ニ寶堂₍₉₈₎

の文とで一部の全てであるから、六文・五種類の用例が見られるのである。このような特徴も各書の著作目的や、特質につながっているのであろう。

『大經』下の「如來智慧海、深廣無涯底」の文を、『往生礼讃』に「弥陀智願海、深廣無涯底₍₁₀₎」と採っているが、『玄義分』に「別意之

弘願」とい、弥陀の本願を一切衆生済度のためのものとして捉えている。その広く深い本願の性質を表わす語として「重」があり、三師の中では善導独特の用語である。『往生礼讃』に

当知本誓重願不虚、衆生称念必得₍₁₀₎往生₍₁₁₎

とあるのが、その典型的な例である。『玄義分』によれば、一切の善惡の凡夫の得生を保証するのが別意の弘願であるから、善導のいう、衆生とは具足煩惱、善根薄少、罪障深重、流転生死などと表現される一切の衆生であり、それが凡夫であろう。『法事讃』に

為₍₁₂₎弥陀弘誓重、致₍₁₃₎使₍₁₄₎凡夫念即生₍₁₅₎

とあるのは、その底下劣機の凡夫の得生が「重」で表わされたものである。『定善義』に

弥陀願重致₍₁₆₎使₍₁₇₎想者皆成₍₁₈₎

といふのは、心想羸劣な凡夫の得益を示して「重」を用いている。また『往生礼讃』に

本發深重誓願、以₍₁₉₎光明名号₍₂₀₎撰化十方₍₂₁₎

とあるのは、そのような凡夫を普く撰取する広さを表わしたものである。また『法事讃』の「釈迦弘誓重不捨₍₂₂₎娑婆十惡叢₍₂₃₎」、「定善義」の「弥陀觀音勢志等宿願緣重誓同捨₍₂₄₎惡等至₍₂₅₎菩提」影響相隨遊方化益₍₂₆₎などを見ると、諸仏においても同様の意義を「重」の語で表現しているのである。さらに『法事讃』に「廣弘四十八願以₍₂₇₎仏願力₍₂₈₎五逆與₍₂₉₎十惡₍₃₀₎罪滅得₍₃₁₎生誘法闡提回心皆往₍₃₂₎」とある文などを見れば、垢障罪障深重な凡夫、さらには十惡五逆、誘法闡提までも済度の対象とするから廣弘とい、その得益を「必」、「定」、「普」、「齊」、「尽」などと確

定的に表現せられているところに「重」の意義が窺われるのである。

「弥陀願力皆平等」(法事讃)、「當知本願最為強」(往生礼讃)とあるのもその意味で理解出来るであろう。また『般舟讃』に「不蒙弥陀弘誓力、何時何劫出₍₃₃₎娑婆₍₃₄₎」とあるのは、結局凡夫が解脱を得るには、弥陀の本願による外に道がないことを示したものに外ならない。要するに、善導はその教義の中で曇鸞の提示と道綽の行論的展開を経た本願を、最終的、究極的に受け止めているわけである。

む　　す　　び

以上、曇鸞、道綽、善導の著作中に見出される本願に関する用例を中心て検討を加えて、三師の本願觀とその流れを把握しようと努めたわけである。五濁無仏の世を背景にした曇鸞は西方現在の弥陀に注目してその本願他力を強調し、その意義を証明するために用いられた第十一願、第十八願、第二十二願の三願が道綽に受容され、中でも生因を明かす第十八願が、末法觀に立脚し「約時被機勸帰淨土」という命題に対する道綽の解答として、『觀經』下下品の経意を合釈した第十八願となつて提示せられるに至り、この釈意を受けた善導は、さらに深い機根感に立つて本願の真意を探り、四十八願を第十八願に統撰して、本願称名の念佛に、仏願に乘すべき行を帰一させた。大まかではあるが、これが三師の本願觀の思潮であることが確認できた。以上、論が意を尽しておらぬ不備や、誤謬を犯している恐れも多々あると思われるが、この結果を一つの問題提起として今後の研究を進めて行きたいと思う。

註

- (1) 『淨全』一・二二九頁上
- (2) 『論註』下卷に不虛作住持を説いて「願以成力力以就願」(『淨全』一・二四七頁下)と示すものや、『觀經疏』文義分に「藉教行之縁因乘願往生」(『淨全』二・三頁上)などがその例である。
- (3) 『淨全』一・二三七上
- (4) 『淨全』一・二四三頁下
- (5) 『平等覺經』第十七願に「我作仏時令我名聞八方上下無數仏國。諸仏各於弟子衆中歎我功德國土之善。諸天人民蠕動之類聞我名字皆踊躍來生我国。若不爾者我不作仏。」(『淨全』一・六三頁下)とあり、『大阿弥陀經』の第四願(『淨全』一・一〇五頁下)もほぼこれと同意である。この指適は良忠『論註記』卷二による。(『淨全』一・二八三頁上)
- (6) 『淨全』一・一三五頁上
- (7) 第十大門第二积回向義(『淨全』一・七〇八頁上)
- (8) 『淨全』一・二一一頁上、二二二頁下などに説かれるが、なかでも第十八願に関する偈に「信心歡喜慶所聞乃暨一念至心者」とあるのが注目される。

- (9) 『淨全』一・二三五頁下
- (10) 『淨全』一・七〇四頁下
- (11) 『觀經疏』定善義(『淨全』二・四五頁上)
- (12) 『淨全』一・一二五二頁上
- (13) 『淨全』一・一九頁
- (14) 『淨全』一・一二三四頁下
- (15) 『淨全』一・六頁
- (16) 『正藏』八・三四七頁中
- (17) 『正藏』二五・五九〇頁下
- (18) 『淨全』一・二四七頁下
- (19) 『淨全』一・二五五頁下
- (20) 同右
- (21) 『淨全』一・二五六頁上
- (22) 『淨全』一・二三五頁下
- (23) 『淨全』一・二三七頁上
- (24) 『淨全』一・二四五頁上
- (25) 『淨全』一・二三二頁下
- (26) 『淨全』一・二三三頁下
- (27) 同右
- (28) 『淨全』一・二五〇頁下
- (29) 『淨全』一・一九六頁
- (30) 『淨全』一・一二四七頁下
- (31) 『淨全』一・一二五四頁下
- (32) 『淨全』一・一五四頁下
- (33) 『淨全』一・一二五四頁下
- (34) 『淨全』七・三三頁『選択集』第三章段(「為本願中王」と見え、『淨土宗要集第一見聞』第二には「云王本願」とあり)
- (35) 『淨全』一・六七三頁下(六七四頁上(正藏十三、三六二頁『大集經』日藏分、希闍浮提品、取意))
- (36) 『淨全』一・六七四頁上
- (37) 『淨全』一・六七五頁下
- (38) 『淨全』一・六八八頁上
- (39) 『淨全』一・七〇〇頁下
- (40) 『淨全』一・七〇〇頁下
- (41) 『淨全』一・六八七頁下(曇鸞では、所謂「業事成卉」頭数を取らずとす、道綱の意も又同じ)
- (42) 『淨全』一・六七三頁上
- (43) 『淨全』一・六九三頁上
- (44) 『淨全』一・二三五頁上
- (45) 『淨全』一・六七二頁上
- (46) 『淨全』二・一〇頁下

(47) 〔浄全〕四・二三三頁上
 (48) 〔浄全〕四・三七六頁上
 (49) 〔浄全〕一・六八四頁上（本集に引用される本願文で、原文に「國中人天」とあるものは「十方人天來（至）生我國」とすべて意識的に書き換えられている点、注目される。）
 (50) 〔浄全〕一・六八八頁上
 (51) 〔浄全〕一・六九三頁上
 (52) 〔浄全〕一・七〇四頁上
 (53) 〔浄全〕一・七〇六頁上
 (54) 〔浄全〕一・七〇六頁上
 (55) 〔浄全〕一・七〇六頁上
 (56) 〔浄全〕一・七〇六頁上
 (57) 〔浄全〕一・七〇六頁下

第二十二願の意訳と思われる文がある。しかし、本稿にては、「不取正覺」の一文が付されてあるものを本願文として、便宜上とり上げることにした。）

(58) 〔浄全〕一、六七六頁下
 (59) 〔浄全〕一・六九〇頁下
 (60) 〔浄全〕一・六九〇頁下
 (61) 〔浄全〕一・六九六頁下
 (62) 〔浄全〕一・七〇一頁上
 (63) 〔浄全〕一・七〇八頁上
 (64) 〔浄全〕一・二四七頁下
 (65) 〔浄全〕一・六九〇頁下（六九一頁上
 (66) 〔浄全〕一・二五五頁上と下
 (67) 〔浄全〕一・二四五〇頁上
 (68) 〔浄全〕一・二五五頁上
 (69) 〔浄全〕一・二五五頁上
 (70) 〔浄全〕一・二二頁上
 (71) 〔浄全〕二・二八頁上
 (72) 〔浄全〕二・九頁上
 (73) 〔浄全〕二・二〇二頁上
 (74) 〔浄全〕四・三七六頁上
 (75) 〔浄全〕四・三七〇頁下
 (76) 〔浄全〕四・五三〇頁下
 (77) 〔浄全〕二・二九頁上
 (78) 〔浄全〕四・一六頁上
 (79) 〔浄全〕四・四頁上
 (80) 〔浄全〕二・二二頁上
 (81) 〔浄全〕二・二九頁上
 (82) 〔浄全〕二・五六頁上
 (83) 〔浄全〕二・四九頁下
 (84) 〔浄全〕二・六八頁上
 (85) 〔浄全〕二・七一頁下
 (86) 〔浄全〕二・二九頁上
 (87) 〔浄全〕一・二二九頁上
 (88) 〔浄全〕一・二四五頁下
 (89) 〔浄全〕一・二四七頁下
 (90) 〔浄全〕一・二四九頁下
 (91) 〔浄全〕四・二〇頁上
 (92) 〔浄全〕四・三五六頁下
 (93) 〔浄全〕二・四九頁下
 (94) 〔浄全〕四・一頁上
 (95) 〔浄全〕四・五三三頁上
 (96) 〔浄全〕一・二二頁上
 (97) 〔浄全〕二・二二頁上
 (98) 〔浄全〕一・二二頁上
 (99) 〔浄全〕二・二二頁上

(100) (101) (102) (103) (104) (105) (106) (107) (108) (109) (110)

『淨金』四・三六一頁上
『淨金』四・三七六頁上
『淨金』四・二五頁下
『淨金』二・三五頁上
『淨金』四・二三頁下
『淨金』四・一五頁下
『淨金』二・五三頁下
『淨金』四・四頁上
『淨金』四・二四頁上
『淨金』四・三七二頁上
『淨金』四・五三六頁上

ヘンカスムの祈りについての覚書

—『Philocalia』管見—

清 水 澄

宗教的絶対者の名を称することによって、帰依の念を表わし、或はその加護を乞い、或は災難を逃れんとするには広く諸宗教にみられるところである。只、専ら聖号を称して罪惡を除き心清浄にして絶対者に近づき乃至合一しようとすることも、諸宗教に多くみられる神秘主義的実践形態である。例えば、淨土教の念佛を始め、ヘンカスムのproseuche cardias、スマーフィのdhikr、ヨーガのjapa-yoga等がそれに當る。これらは現象的に、或は概括的にみれば確かに類似性をもつてゐると云えよう⁽¹⁾。けれども、淨土教の念佛が多くの意義、形態をもつてゐることごとく、他の宗教におけるそれらも亦、各々に多様性を含んでゐることは言を待たない。今、スマーフィのdhikrを挙げれば、一般的に云つて、神の名をリズミカルに絶えず唱えることによつて精神統一を計り、それを通じて神の現前を願うものである。しかしながら(2)、その管見においても、それは初期スマーフィに始まり、ヨーガの影響の著しい時代を経た長い変遷の歴史をもつてゐる。或は、それが日常勤行として修される場合(dhikr alawqat)もあれば、個人的に修される場

合(dhikr alkhatfi, bil-jalala)及び集団で修される場合(dhikr alhadra)もある。更に心に念ずる場合(dhikr khafi)もあれば、声に出して唱える場合(dhikr jahri, iali)もある。当然のことながら、スマーフィのdhikrは複雑な意義、形態をもつ一つの全体的修行形態である。従つて神仏の名を称することを重要な要素とする修行形態が諸宗教に見出しうるとしても、そのいずれか一つを十分に理解することすら稿者の能力を遙かに越えたものである。

ところで、法然上人の専修念佛が、仏教が日本においてその本来的な宗教性を開示する契機となつたことを思う時、専修念佛のもつ諸特性が淨土教のみに止まらず、上記の他の諸宗教のものにおいても認められうる普遍性を持つのではないかと推測する」ことが出来よう。稿者はErnst Benz,『Nenbutsu und Herzengebet』に導かれて⁽³⁾、その可能性をヘンカスムの「心の祈り」に求めて若干の検討を試みてきた⁽⁴⁾。拙稿ではヘンカスムの聖典たる『Philocalia』⁽⁵⁾を主たる資料として検討を少しく深めようとするものである。⁽⁶⁾

- (1) M. Eliade『Yoga : Immortality and Freedom』p. 51 ,p. 62ff. p. 216 ff. p. 408. J. Gouillard, tr. et pres. 『Petite Philocalie de la priere du Coeur』 pp. 20-23.
- (2) M. Eliade, op. cit., pp. 217-8; J. Gouillard, op. cit., p. 23, 5 ff. J. S. Trimingham 『The Sufi Orders in Islam』 p. 201 ff. p. 301.
- (3) 鈴木大拙記念論集『仏教と文化』所載論文
- (4) 「見仏とテオーリア」、「淨土教とシカズム比較研究序説」（峰島旭雄編『淨土教とキリスト教』所載）。「念佛と心の祈り」（大阪市大『哲学人間論』第4号）。なお拙稿では、これらの一部を再検討の上、重説してある。
- (5) 『Philocalia』全五巻（アテネ、一九五三年、第三版）に依る。訳出 E. Kadlubovsky & G. E. Palmer 『Early Fathers from Philocalia』. 『Writings from the Philocalia, on Prayer of the Heart』を参照した。なお、引用ギリシャ文はローマ字化し、氣息記号、アクセント記号を省略。
- (6) シカズムの祈りについて、既に早く坂東性純教授のすぐれた研究がある。「浄礼の道」における称名思想」（『印仏研』第23卷第1号）、「イエスの祈りと念佛」（『比較思想研究』第3号）

I

何故に、祈りの言葉に多くの変動がありうるのか、また、それが意味するところは何であるのか。

- 『Philocalia』に依れば、「心の祈り」の具体的な実践形態についてのべ、その後でその意義、根拠等について若干、触れてみたい。

(1) (2)は「神の子」又は「主」を省略した形であるが、『Philocalia』に出てる祈りの言葉としては、先に定式と仮定した形と共に多出する。(3)は集会での形ともみられるが、例外的である。(4)・(5)は「我を懸み給え」を「主、イエス・キリスト」に収斂させた形であるが、提示例は多くない。(6)は所謂定式を最も要領よく短縮した形であるが提示例は極少である。

Hyie tou Théou éléesson me) である。今、これを定式と仮定するとするれば、いわば次のようないき変化形を数える」とが出来る。

- (1) 「Cyrie Iesou Christe, éléesson me」
 (2) 「Iesou, Hyie tou Theou, éléesson me」
 (3) 「Cyrie Iesou Christe, ho Theos hemón, éléesson hēmas」
 (4) 「Cyrie Iesou Christe, Hyie tou Theou」
 (5) 「Cyrie Iesou Christe」
 (6) 「Cyrie eleison」

「心の祈り」或は「イエスの祈り」の最も完全な祈りの言葉は、「主、イエス・キリスト、神の子、我を懸み給え」(Cyrus Iesou Christe

(1749-1807) が『Philocalia』を編集した意図は「心の祈り」による神化に到る道を大アントニウスから十四世紀のシカストに到る伝統

の中で立証しようとするものであるが、その30余名の列聖の中に數えられた隠者ニケフオロスの所収著作『心の平静と注視について』*Peri nēpseōs cai phylacēs* は、大アントニウスより新神学者シメオンに到る14名を先駆者として挙げた後で自説を展開している。従つてこのニケフオロスの著作が『Philocalia』全体の雛形であると看做すことが出来る。

隠者ニケフオロスは「」、「主、イエス・キリスト、神の子、我を慰み給え」という所謂定式の形を示している。しかし、この定式的な祈りの言葉が先駆者として挙げた14名の列聖のいづれかにおいてではなく、自説述べるに当つて突如として現れる。この事態に対して相反する推測が成立しうる。一つは、この定式的な祈りは、彼にとつて何らの根拠づけ・権威づけの必要としない自明なものであつたと看做すことが出来る。二つは、しかし若しそうだとしても、この定式的な祈りが聖書に見出されない限り彼が指定した先駆列聖の中で、先づ提示されて然るべきである。彼等の中で提示せずに自説として初出するのは彼独自の主張であると看做すことが出来る。『Philocalia』全体からみて、後者がより妥当である。少なくとも所謂定式的な形はニケフオロス以前には見出されず、彼以降のものに頻出する。彼より一世代後の代表的ヘシカストであるクサントブロスのカリリスト及びイグナチウスの著作で、この定式的な祈りを含むニケフオロスの主張が引用されているのは興味ある事実である。何故なら、彼ら両人の師であり、且つ隠者ニケフオロスやグレゴリオス・パラマスと並ぶ代表的なビザンツ・ヘシカストであるシナイのグレゴリウス(1255-1346)が祈

りの言葉として、「主、イエス・キリスト、我を慰み給え」、「主、神の子、我を慰み給え」の他に、上記の定式的な形を示しているにも拘らず、兩人は師についてではなく、隠者ニケフオロスについて、この定式的な形を語っているからである。従つて祈りの言葉の定式的な形は隠者ニケフオロスによって形成されたと断定出来ないとしても、顕揚せられたとすることは出来る。

さて、隠者ニケフオロスが端的に示した「心の祈り」の定式は、彼の極く短かい著作の中で、同形のままで二度繰り返されている。つまり、彼は定式通り唱えることを要求しているとしてよい。しかし省略して唱えることを禁ずる何らの言及もない。従つて、所謂定式的な形が彼によって顕揚されたとしても、前述のごとく簡略な諸形式が盛んに用いられていたとみられる。この事態及びその意味は、シナイのグレゴリウス、クサントブロスのカリリスト及びイグナチウスの次の見解によつて知られる。より十分に論じている後者の見解によれば、定式的な形の前半、即ち「主、イエス・キリスト、神の子」と祈ることによって祈る人の心は只、専らキリストに向けられ、後半即ち「我を慰み給え」でそのように祈つてゐる人自身に再び心が向けられる。しかし後半は初心者、つまり未だ十分にキリストの慈愛を知るに到つていない者にのみ必要であつて、いわば前半に付加されたものにすぎない。けれども、祈りの言葉の本質部分である前半ですら、信仰の深まつた者にとっては、全部を唱える必要はなく、そのいづれか一つを唱える」と *dihenos hecastou tōn toiotōn Chremmōn* 全体を唱えることと同等である。従つて、祈りの言葉は極端まで簡略化すれば、「イ

「イエス・キリスト」或は「イエス」だけでよいと「」ことになる。⁽⁸⁾

かくのとく、「心の祈り」は、完全な定式的な形から極端に短かい「イエス」の一句までの幅をもつものであって、厳密な意味での定式をもっていない。しかもかかる諸変形のいざれを用いるかは、祈る人の信仰の深化程度に依って、いわば便宜的な観点によって選びとられるとしてよい。

— 2 —

ヘシカスムは静寂 *heschia* に由来する。その祈りは「心の祈り」*proseuche cardias* ふれるべく必ずしも口称ではない。新神学者シメオンに帰せられる前出の『祈りの三方法について』で、この祈りが明示されるのは、「汝の精神 *nous* を集中し、イエスを、即ち「主、イエス・キリスト、我を懲み給え」というイエスの祈りを心に保持する」とによって *cai cratontas eis ten cardian*⁽⁹⁾ という文脈においてである。この時、この祈りは必ずしも声に出して祈ることを意味しないであろう。彼に帰せられている他の著作『信仰について』*Logos peri pistēos* でみられる同様の祈り「神よ、罪ある我を懲み給え」*ho Theos hilasthei moi tō hamartotō* は「(この祈りを) 彼の心中で念じて」*elege noerōs me tou noun tou, to, ho Theos* の文脈の中で出て来る。⁽¹⁰⁾ つまり、声に出して唱えることよりも決してそれが否定せられている訳ではないが——心で思惟、憶念することに重点が置かれていると解すべきであろう。隠者ニケフ・オロスにおいても事態は微妙である。前述の祈りの定式的な形が明示され

る二ヶ所の文脈は次のとくである。一つは、「汝の精神 *nous* が (心 *cardia* に) 安定するようになったとしても、沈黙しました怠情であつてはならぬ」*ou siōpan cai argos ectote histasthai*。 「主、イエス・キリスト、神の子、我を懲み給え」の祈りを不斷になさねばならない⁽¹¹⁾。他の場合は、「〔主、イエス・キリスト、云々〕の祈りを、他のすべての想念を排して、常に内なる叫び *endon boan* とすべきである⁽¹²⁾。前者の場合には口称であることが出来るが、後者の場合は必ずしも口称を意味しない。

り *proseuche cardias*, 精神の祈り *proseuche noeras* であるしなければならない。彼のかかる見解は上述の新神学者シメオン及び隠者ニケフォロスと矛盾するものではない。

— 3 —

「心の祈り」・「イエスの祈り」において呼吸 (*pnoe*) が重視される。隠者ニケフォロスにとって人間の中心である *cardia* は肺の辺りと看做されている。従って、呼吸によって肺の所在を知り、精神 *nous* をその辺りに集中させることが、つまり精神を「吸息と共に心くと降下せしめる」とが *parabiasai sygcalelthein meta tou eis pneome-nou pneutatos eis ten cardian*⁽¹³⁾ 真実の自己に帰るゝとなる。精神が⁽¹⁴⁾のように呼吸の手助けによって心に落着く時、正しくその時に「主、イエス・キリスト云々」の祈りがなされるのである。クサントープロスのカリリストス及びイグナチオスも亦、呼吸という人間に自然な営みを利用した隠者ニケフォロスの方法を踏襲し、更にこれと祈り⁽¹⁵⁾をより直接的に結びつける。即ち、精神 *nous* を吸息と共に *en te eisodō tou pneumatōs; di'eispnoēs* *心* *cardia* に降下させるゝに慣れる時、すべての想念から解放せられて只キリストのみを想い、その名を呼ばわるだけとなる。⁽¹⁶⁾において、この兩人は、呼吸という自然的な方法に相即した祈りについて *peri tēs di' eispnoēs rinos physicēs methodou cai tēs syn autē tou Cyriou Iēsou Christou epicleseōs*⁽¹⁷⁾ 語っているとするやうである。

シカスムの祈りについての覚書

身を屈め臍を注視する特異な姿勢をとる祈りとして一般的に知られている。隠者ニケフォロスの弟子でヘシカスムの理論的擁護者グレゴリオス・パラマス (1296-1359) は踞まつて顔を膝の間に埋めて専ら神を思うエリヤの例 (『列王紀』上、18・42) をひいて、かくの⁽¹⁸⁾とき姿勢が自己自身を注視する祈りに必要であつて、*Omphalopsyches* と云う蔑称を気にかけることはないとしている。⁽¹⁹⁾この特異な坐法は上記の新神学者シメオンに帰せられる著作において閑所に独居して下頸を胸につけ、思惟 (*nous*) と感覚的な目とによって心 *cardia* の存する自らの内部 *mesa eis ton heauton sou* を注視して祈れと説かれているところから推測せらるるが、そこには「臍」 *omphalos* という言葉は見られない。隠者ニケフォロス、シナイのグレゴリオス等の代表的ベシカストにおいても正しく「臍」を注視する特異な坐法は説かれていない⁽²⁰⁾。彼等の弟子達、即ち、グレゴリオス・パラマス、クサントープロスのカリリストス及びイグナチオスは、寧ろ常に祈ることに重点を移しているように見える。しかし、彼等が強調する「不斷の祈り」⁽²¹⁾によれば、カリリストス及びイグナチオスは、寧ろ常に祈ることに重点を置いている。カリリストス及びイグナチオスが、時間を期して閑静な暗りに独居して絶えず祈ることを就中、初心者に奨める時、坐法は教示されない。カリリストス及びイグナチオスが、時間と空間を離れて、坐法は教示されない⁽²²⁾。しかし、ここにおいて、特異な坐法が否定されているという積極的な証拠も亦、見出されえない。つまり、「不斷の祈り」の強調されたことが、直ちに新神学者シメオンに帰せられている著作に瞥見される特異な坐法の否定を意味する⁽²³⁾ことにはならない。同時にまた、

『Philocalia』でみる限り、14世紀のベシカストの祈りが、*yoga-dhikr* の影響とも認められる」とき特異な坐法と結びついているとする積極的な証拠もない。けれどもグレゴリオス・ペラマスの「不斷の祈り」の強調によれば、ベシカストの「心の祈り」は、特異な坐法を原理的に伴うものでなくなつたとすることが出来ぬ。つまり、『Philocalia』所載の『グレゴリオス・ペラマスの生涯』Ec. tou biou tou hagiou Grēgoriou Archiepiscopou Thessalonicēs ド次の「」を訳す所では、「心の祈り」proseuchē noera は、「手仕事をしてゐる時にも、歩いている時にも、坐っている時にも、飲食している時にも」 cai hotan canōmen ergocheiron cai hotan peripatoumen cai hotan cathēmetha cai hotan trōgōmen cai hotan pinōmen 何時、如何なる場合にも可能である。従つて「身体では仕事をなし、心では祈ろう」 me to cormi na douleūomen cai me tēn psychēn na proseuchōmetha よりなる。⁽²⁾

13～14世紀のベシカストの「心の祈り」・「イエスの祈り」の実践面を管見した。その具体的な全貌を画くことは稿者にとって未だ不可能であるけれども、この祈りを簡潔な実践形態でもつて示すことは出来ず、かなり複雑且つ曖昧な形態をもつものであることはほぼ明らかである。しかし、14世紀前半のグレゴリオス・ペラマスの「絶えざる祈り」の強調によって、この祈りが、原理的には、修道僧のみのものであることを止めて世俗者万人にも可能となり、世俗生活全体を包摂する可能性が開かれた点は特に留意されるべきである。

(1) 若干の推測を述べるとすれば、次の三点を挙げることが出来る。一

では、新神学者シメオノ (ca. 975～1035) に帰せられる『信仰についての説教』Logos peri pistēōs や『マルコ伝』10・74の「ダビデの子、我を懲み給え」Hyte Dabid, eleēson me の祈りに触れられている(『Philocalia』tom E' S. 75)。この『説教』がシメオンのものではないとしても、聖書の中の「」の祈りのモデルを見出そうとしていることは重要である。[1]ではクサントープーロスのカリリストス及びイグナチオス(14世紀後半)は『ベシカスト指導』Peri tōn aiōnumenō hēsy-chōs bionai に上記の定式的な祈りの言葉を、クリュソストモス(ca. 347～407)によるとしては(『Philocalia』tom D. S. 333)、「黄金の口」から出た膨大な量の説教の何處にそれが見出せるか稿者には未だ不明である。しかし、これは東方教会の代表的な教会人、説教者の権威の中に、この祈りのモデルを見出そうとするものである。三つは、エジプトの修道僧マカリオス(—390)と「Cyrie eleēson」の強調を見出すことが出来る(J. Gouillard, op. cit. p. 47)。一方、これは『Philocalia』には出ない。— J. Meyendorff は「心の祈り」の初期の祈りの言葉を認めるべしとする。これは、荒野の修道隠士の伝統の中にこの祈りのモデルを見ようとするものといえる。これららの点を総じて云えば、三つの論点のいずれか一つが正當であるではなく、三者の統合、即ち、聖書に根拠を持ち、教会の権威がそれを保証し、真摯な修道僧によって体験的に求められるところに、「心の祈り」の出発点を認めるのが、キリスト者に妥当な見解であろうと思われる。但し、『Philocalia』が、大アントニオスから始まる「」と、「心の祈り」を具体的な実践の場でみていくとする限り、マカリオスにモデルを見出そうとするのが適切であると思われる。

なお、教会儀式において「主よ、懲み給え」Cyrus eleēson が古くから用いられていることにも留意すべきである。その用例及び原意や歴史については C. Kucharek : The Byzantin-Slav Liturgy of St. John Chrysostom—its origin and evolution—; 1971 Canada 特に 358—364頁をみられたい。

- (c) Antonios ho megas; Hesaias ho Anachorētēs; Evagrios ho Monacos; Cassianos ho Rōmaios; Marcos ho Ascētēs; Hesychios ho Presbyteros; Neilos ho Ascētēs; Diadochos tēs Phatikēs; Ioanēs ho Carpathios; Theodoros ho Sabaitēs; Maximos ho homologētēs; Thalassios; Ioanēs ho Damascēnos; Philēmon; Theognōsos; Philotheos ho Sinaïtēs; Elias ho Presbyteros; Ioanēs ho Climacos; Petros ho Damascēnos; Macarios ho Aigyptos; Symeōn ho neos theologos; Nicetas ho Stēthatos; Theoleptos Philadelphieias; Nicēphoros ho monazōn; Grēgorios ho Shimaitēs; Grēgorios ho Palamas; Callistos cai Ignatios Xanthopoulōn; Callistos Cataphygiōtes; Symeōn Thessalonices
- (c) 『Philocalia』 tom. D'. S. 18-26. *Antonios*, Theodosios ho Cino-biarchos, Arsenios, Paulos tou en tō Latrō, Sabbas, Abba Agathō-nos, *Abba Marcos*, *Ioanēs tēs Climacos*, Abba Hesaias, *Macarios ho Megas*, Diadochos, Isaac tou Syrou, Carpathios, *Symeōn tou Theologou* の先驅者を挙げながら、『Philocalia』を重複する
◎(イタリックペド)の如き。¹²
- (+) 『Philocalia』第五巻に祈りの言葉として「神の子、我を恵み給え」から聖なる祈りの言葉として「キリスト神の子、我を恵み給え」として記載。Logos thaumasiōs peri ton logon tēs theias proseuchēs, ēgoun tou 《Cyrie Iēsu Christe, Hyre tou Theou, eleēson mei》
『神よ慈み給え』解説。Hermēneia tou 《Cyrie eleēson》が含まれてゐる。著者は無名である。編集当時のテキストと看做されてゐる。cf. J. Gouillard. op. cit. p. 221
- (c) 『Philocalia』 tom. D'. S. 221, C. c. I.: 『Peri tou Airoumenōn hesychōs bionai』
- (c) ibid. S. 80, G. S.: 『Peri tou pos dei cathesthētai tou hesychazzonta zonta eis tēn euchēn cai mē tacheētēs anistasthai』
- (+) 『Philocalia』 tom. E'. S. N. Th.; op. cit.
- (17) 少なくとも第三版の『Philocalia』全五巻(トネ、一九五二)では、管見する限り、正しく *omphalos* を注視するところは見出されない。
- (18) 『Philocalia』 tom. D'. S. 223. C. c. I.: op. cit.

書いた師の伝記に基づいて、ノハイのシノニコウカベガ、アレベニクヘの注視、静寂、テオーリアを tēresin noos cai hesychias acrībeian cai theorian' つまり、心の祈り proseuche noera が述べたむす。しかし、それは弟子による師の過度の顯彰であつて、当時はアトス山のみならず、世俗世間でも「心の祈り」が注目されていたとする意見もある(cf. J. Meyendorff. op. cit. p. 63 ff.)。しかし、小アジア出身の人のハナイのグローリオスは、パラマスと並ぶ当時の代表的なヘンカストであり、就中、大約一二二五年以降、ブルガリアに近いトラキアのペロニアに住して、スラヴ人にヘンカスム神秘主義を伝えた功徳は忘れられてはならない。つまり、19世紀の『Philocalia』が翻訳され初めてスラヴ世界へ「心の祈り」が導き入れられたのではなく、や

あ。

(+) 『Philocalia』 tom D'. S. 241~7, C. c. I. op. cit.

(c) ibid. S. 250.

(c) 『Philocalia』 tom. E'. S. 87.

(10) ibid. S. 76.

(11) 『Philocalia』 tom. D'. S. 27.

(12) ibid. S. 80. G. S. 『Peri tou pos dei cathesthētai tou hesychazzonta eis tēn euchēn cai mē tacheētēs anistasthai』

(13) ibid. S. 27. N. M.: op. cit.

(14) ibid. S. 222. C. c. I.: op. cit.

(15) ibid. S. 129. G. P.: 『Hyper tou hieros hesychazzoutō』. たゞ、

11世紀の細密画で示される心の祈り僧の姿は、一種のミーガのよう非自然的な姿勢である。(cf. J. Meyendorff: op. cit. p. 90.)

(16) 『Philocalia』 tom. E'. S. 87. S. N. Th.; op. cit.

(17) 少なくとも第三版の『Philocalia』全五巻(トネ、一九五二)では、管見する限り、正しく *omphalos* を注視するところは見出されない。

- (19) 『Philocalia』 tom E'. S. 110
 (20) ibid. S. 110-111.

II

シカストは何故に「心の祈り」・「イエスの祈り」を絶えず祈るのであるのか。グレゴリオス・パラマスに焦点をおいて、『Philocalia』からの若干の資料によつて、この問題に触れたい。

新神学者シメオンに帰せられる『祈りの三方法について』*Peri tōn trion tropōn proseuchēs logos* は祈りを注視 *phylacē* と結びついたものとしてとらえている。注視は意識に入り来つた悪しき想念と闘うが、かかる罪惡の想念を排除することは出来ず、祈りの助けを必要とする。他方、祈りはそれ自身で発動する」とは出来ず、罪惡の想念の注視を待つて発動する。かかる意味で両者は相即的である。

ところで、注視—祈りには三つの種類を数える」とが出来る。第一は腕と眼と精神 *nous* を天へ向つて擧げて祈り、また天使か聖者を心に想い書き、聖書の言葉を憶念して、精神を聖なる想いで満すことである。第二は、精神を感覺から隔絶して自らを吟味させ、また声に出して祈るその祈りの言葉を熟慮して、これらの知的努力によって眞実の自己に回帰せんとするのである。第三の注視—祈りは説明困難とされるが次の「とくである。先づ良き師匠に就いて彼に絶対服従する」とが要求される。そして神の面前にあるかの「とく清らかな良心に

従へて me suneidēsin catharan 行為せねばならない。」の、「わば準備段階を経て、精神 *nous* が心 *cardia* を注視しそこに留まるといふ第三の注視—祈りが為される。「精神は祈りながら心を注視し、常に心の中をめぐり止まり、心から、心の奥から神に祈りを捧げるべきである」 ho nous na phylatte tēn cardian eis cairon hopou pro-seuchetai cai na peritrigurizē pantote mesa eis autēn cai apo eeithen mesa, apo to bathos tēs cardias, na anapempē tas euchas eis ton Theon.」の境地は甘美な神秘体験である。

しかしながら「云われて」いる祈りが、前章でみた「主、イエス・キリスト、云々」の言葉でもって祈られる祈りであるや否やは明確でない。この文脈ではかかる祈りの言葉は見出されない。けれども、かかる祈りでないと断定することも出来ない。」の曖昧な事態は、彼が統いて第三の注視—祈りのみを再び採り擧げて教示する時に解決される訳でもない。即ち、この⁽²⁾では、先に述べた準備段階を経て、前章の坐法で触れた」とき特異な姿勢でもって心を注視し、精神が常にそこに留まるに到らしめる。留意すべきはこれが専ら、注視によつて dia na proseuchēs であり、注視の業 to ergon tēs prosouchēs であつて、祈り proseuche, euche によつてではない、ことである。祈りが語られるのは、精神がすでに心に住し得るに到つた後でなお世俗的な思念 logismos が現れた時に、「イエスの名前によつて、即ち「主、イエス・キリスト、我を恵み給え」によつて、(精神は)その思念を直ちに排除し消去するのである」 pareuthus ton diōchnei eeithen cai ton aphanizei me to onoma tou Iēsou. ēgoun, me to, Cyrie Iēsou Chri-

sté, eleēson me. の文脈においてである⁽³⁾。また他のさまざまなる功德の享受も、「精神の注視と共に、心にイエスを保つ」と即ち「主、イエス・キリスト云々」の祈りを心に保つに依って dia mesou tēs prosochēs tou noos sou cai cratōntas eis tēn cardian ton Iēsoun,

ēgoun tēn proseuchen tou, Cyrie Iēsou Christe cti. である。文脈においてである⁽³⁾。従って、明確にイエスの名を呼ぶ祈りが語られるのは、精神が心に帰入する最後的境地においてである。それ以前に祈られるとても、それがイエスの名を呼ばわる祈りであると断定することは出来ない。

第三の注視—祈りにおいて、所謂新神学者シメオンの一つの教説は、祈りは注視に常に伴うものである。しかしそれが「イエスの祈り」であると断定することは出来ない。他の教説は、「イエスの祈り」が注

視を完成することを示す。しかし「の祈りは精神が心に帰入した後に機能するのであって、心清浄のプロセス全体において主なる役割を果す訳ではない。従って、第三の注視—祈りにおいて主なる働きは前者

にあり、後者即ち祈りは不可欠ではあっても補助的な役割を果すと看做してよい。」の判断は、次の二つの文章によって補強することが出来る。一つは「精神を注視しない者は、心清浄になることは出来ず、従って神を見る」ことは出来ない」 hopoios den prosechēi na phylattē ton noun tou, eceinos den einai dunaton na gene catharos eis tēn cardian, dia na axiothē na idē ton Theon. 見神という究極的境地を語るに祈りに触れるところがないのである。二つは、「神が我々に求めて居る只一つのものは、注視によって心が清浄にされる」

だあら」 epeidē touto monacha zētei ho Theos apo hēmas, to na einai catharismenē hē cardia mas me tēn phylaxin cai prosochēn. 神自身が只専ら monacha 求めているのは祈りではないのである。

やい、所謂新神学者シメオンは、かかる第三の注視—祈り、即ち心の注視、心の祈りを、情緒的な第一の注視—祈り、知的な第二の注視—祈りから明確に識別して提示する。つまり、見神に究極する神秘体験に到る道は、情念や思惟によってではなく、寧ろそれらを捨離して真実の自己たる純粹な cardia に帰入する」とあるとする。しかし、この第三の道は上述の「の」、注視を主とする道であり、「イエスの祈り」はそれに随伴する曖昧な役割を荷うものと理解せざるえない。

— 2 —

隠者ニケフオロスは、『心の平静と注視』 Logos peri nepseōs cai phylacēs cardias や、所謂新神学者シメオンの見解を承けつつ、他方それを越えている。

隠者ニケフオロスにとって、精神 nous の注視が中心問題である。注視とは一体何であるか。彼は次の「とき大凡七つの要素を数え上げる。一つは真摯な悔悟 metanoia, 二は魂の自らへの呼びかけ、世俗世界の厭離、神への回帰、三は罪を離れ徳に帰する」と、四は罪の赦免の確信、五はテオーリアの条件、六は精神の平静、思惟の排除、七は神の憶念であり、要するに信仰と希望と愛との始源 pisteos,

elpidos cai agapes paraiatos であるとされる。⁽⁶⁾ いにキリスト教信仰と新プラトン主義的神秘主義の混淆を看取することは容易であろう。ところで、このように數えたてられた注視は端的に如何なる事態を意味するのであらうか。それは精神の心への帰入であるとしてよい。心を注視するに当つて、彼は新神学者シメオンと同様、熟達の師匠に就くべきことを強調する。注視の具体的な方法とは前章に述べた」とき呼吸に依るものである。つまり、自らの精神を吸息と共に心に導き、そこに留めることに慣れる時、大いなる悦びに入り、自らの裡に神の國の存する」ことを *he basileia tōn ouranōn entos hemōn* 見ゆるがれる。そして、前章で述べた」とく、心に留りえた精神は神の恩寵を喜び「主、イエス・キリスト云々」の祈りを常に祈ることによって、世俗的な、或は悪靈的な逸脱から守られ、神の愛と希望へと導かれる。けれども、かかる努力によつても精神が心に歸入することとの出来ない場合、すべての思念を *panta logismos* 捨離して、「主、イエス・キリスト云々」の祈りを常に内なる叫びとすることが教えられる。かかる心の祈りを不斷に続ける時、心への入口 *hē cardiacē eisodos* が開かれるこ⁽⁷⁾とを、隠者ニケフオロスは体験によつて *peira* 知つていふとする。⁽⁸⁾ ここにおいて「イエスの祈り」は、明確に一つの独立した実践形態としての相を表したとすることが出来る。

新神学者シメオンに帰せられる教説と、隠者ニケフオロスの教説を概観することによつて次の」とく云うことが出来よう。即ち、イエスの名を称する「心の祈り」は、現実に神の榮光を求めた真摯な宗教者が修した祈りである。この祈りの道は教会的權威、儀式、教理体系に

支えられているのではなく、現実的な宗教体験の場で主体的に受けとめられ行ぜられたとすべきである。しかし新神学者シメオンに帰せられる教説においては、この祈りの効用は顯揚せられているけれども、未だ自足的な一つの実践形態とはなつていない。隠者ニケフオロスに到つて初めて、所謂、称名の道が樹立したとしてよい。しかし彼におけるこの称名の道は、呼吸法による注視に耐えない人のための救済策である。専修称名の道として「心の祈り」を真に独立させたのは、彼の弟子でテッサロニキの主教となつたグレゴリオス・バラマスである。

— 3 —

バラマスの思想を明瞭に示してゐると思われる短い教説『祈りと心清淨について』 *peri proseuchēs cai catharotētos cardias* において、彼は神との合一に到るに二途を立てる。一途は可能な限り神同様の諸徳を得る」といふて *tē coionia, cata to egchoroun, ton homoion arētōn* であり、他の一途は神に祈つて哀願する」といふて *tē coionia tēs cata tēn euchēn pros ton Theon deēsōs* である。⁽⁹⁾ つまり、完徳の道と祈りの道である。しかし神の諸徳に類似する」といふて合一に到るのは不可能であり、後者即ち祈りの力だけが人間の神への高揚と合一を *tēn tou anthropou pros to theion anatasin te cai henosin* 成就させる。⁽¹⁰⁾ つまり、彼は、」と自らの力を頼んで完徳を目指す苦行の道と、神の慈愛を求める祈りの道との二途を原理的に分別して、二者択一的に後者を選取しているのである。

バラマスと同時代のクサントブーロスのカリリストス及びイグナチオ

スも亦、代表的なビザンツ・ヘシカストとして、イエスの名を絶えず称する「心の祈り」を顕揚したが、彼等兩人は、就中初心者に対して、この祈りの他に聖歌の吟唱 *psalmodia*, 聖典の誦誦 *anagnōsis*, 暗想 *melete*, 作務 *ergocheiron* の四つを課して(9)いる。つまり、祈りは五種の聖行の中の一つとせられ、従って絶えず祈ることが奨励されながら時間的に限定されているのである。信仰の深まつた者にとって、すべては祈りに収斂されるけれども、未だこゝでは祈りが自足的な実践形態として確立されていないとすべきである。これに対しても、パラマスの場合は、明確に祈りの道が樹立されている。しかしその祈りが具体的にどのような形態であるかは必ずしも明らかではない。

自足的な実践形態としての「心の祈り」は現象的には絶えざる祈り *proseuchē adialeiptos* である。けれども、少なくとも『Philocalia』所収の長短6篇のパラマスの教説でみる限り、称名の専修、即ち上述の『パラマスの生涯』や19世紀のロシヤ・ヘシカストの祈りの生活でみられる行住坐臥に称名する万人の祈りを明確な形で見出すことは出来ない。何よりも先づ、師の隠者ニケフオロスが示した「主、イエス・キリスト云々」の定式的な祈りの言葉をこゝで見出すことは出来ない。但しこのことは、彼がイエスの名を称する「心の祈り」を否定していることを意味するものでないのは明らかであつて、彼が「祈り」と云う時それはヘンカストの「心の祈り」と理解してよい。つまり彼において、祈りの言葉がどのような形であり、声に出す祈りを積極的に禁めたか否か等の問題が直接的に明らかに出ていないのである。更に彼が『至福のヘンカスト』*Hyper ton hierōs hesychazontōn* で

上述の新神学者シメオンの教えた特異な姿勢、隠者ニケフオロスの教えた呼吸の工夫を擁護していることは、先に触れた生活に触した万人の祈りへの展開と直接的に結びつくことを寧ろ妨げるものとすべきである。従つて、コンスタンチノープルの総主教フィロテオスの『パラマスの生涯』に由来するとされる『Philocalia』第五巻所収の同名の著作『Ec tou biou tou Hag. Grēgorion Thessalonicēs』が「主よ、恵み給え」*Cyrie eleēson* の「心の祈り」が行住坐臥の不斷の祈りであり、僧俗を問わざずすべてのキリスト者の祈りであることを強調し『巡礼者の道』*The way of a pilgrim* の著者が、パラマスの言葉と「この祈りが、『僧俗、有知無知、男女、長幼を問わざずすべての人々』 everyone in general, religious and secular, learned and simple, men, women and children の不断の祈りであることを強調するのを見る時、「心の祈り」の専修性の明確な基点がパラマスに求められているとせざるをえない。一般に云われることなく、彼はこの祈りの擁護者であり、理論的大成者である。理論的大成を通じて彼は「心の祈り」の普遍性、現実性を明らかにしたとみるとべきである。けれども、『Philocalia』を通じて彼自身が提示するものは、前述のとく、明確で具体的な実践形態ではない。

彼のヘンカスト神学について論ずることは他の機会に譲つて祈りの実践に直接関わる彼の論点について更に若干触れておきたい。

主義的立場である。神の前において人間が自らの現実を凝視する限り、そこに無限の罪悪を認めざるを得ない。この罪悪は人間自身の能力によって克服不可能であり、却って人間の本性をなす。パラマスが『祈りと心清浄について』という小論文を、神を善そのもの *auto-agathotes*⁽¹⁾ 全き慈愛 *eleos authochrema* 無底の恩寵 *abyssos chrestotetos* と讃えることによつて筆を起す所以がここにある。つまり、神の無限の慈愛に依ることなくしては、人間は自らの現実を越えることが出来ないのである。しかしこの図式が、思弁的に画かれているのではない。すでに新神学者シメオン、隠者ニケフオロスにおいて、イエスの名を称する祈りが如何なる事態において称せられたかを見た。

「心の注視」の外界放下、自己還帰は、新プラトン主義的な自己完結性をもつてではなく、精神が心に帰入し心清浄になるという最後的段階に到つても、なお邪悪な雜念が生起するという実存的窮状を避けることが出来ない。神の慈愛を憑んで初めて完成せられる。彼等はこれを自らの体験の上で主張しているのである。パラマス自身、多年アトス山に隠れた修道僧としての現実的体験に基づくかかる実存主義的立場は僧俗、男女等の人間的区別を原理的に撥無するものとしなければならない。人間の罪悪の無限と神の慈愛の無底とにおいて、人間的な一切の区別は決定的な意義をもつことは不可能であり、万人は等しく自らの罪悪を悲しみ、神の救いを願う外はない。

彼の実存主義的立場が万人に対して祈りの道を開いたと云うべきであるが、しかし一体、自らに絶望した罪悪の人間に如何にして祈りの道が可能であるのか。祈りが如何にして可能であり、それによる救い

が如何にして可能であるのか。これに応えるのが彼の神秘主義である。つまりヘンカスムに特徴的な現実主義である。

「心の祈り」が心 *cardia* の活動、精神 *nous* の活動であるとすれば、その祈りに際して身体的要素は寧ろ排除すべきであり、少なくとも身体的状況とは無関係であるはずである。けれども、先きにみたパラマスは祈りに際して身体的な姿勢や呼吸の工夫を容認している。特に後者、つまり呼吸と共に祈ることがヘンカスムの祈りの特性である。これは何を意味するのであるか。精神の心への帰入といふへンカスムの公式において、精神及び心の規定は決して明確ではない。パラマスは『祈りと心清浄について』においてこれを次のとく規定している。即ち、精神 *nous* は思惟と觀念から成り *en logismois synistamene cai noemasi*、またこれらを働く力 *he energousa tauta dunamis* である。つまりそれは思惟活動であると共にその力としての魂 *psyche* であるとされる。ところで、かかる精神の特性として挙げられるのは、外界事物についての判断・推理ではなく、自己自身についての考察である。また單なる思惟ではなく、神に祈うこと、自己を越えて神と合一することである。しかし精神の本来的特性は感覚によって妨げられ、精神は外界へと向い拡散する。従つて感覚を排除して精神が純一になり、精神自らに集中することが要請される。パラマスはこの事態を、单一の精神が注視し、注視され、注視しつつ祈る *terounta cai teroumenon cai euchomenon en te teresei* 三様態として与えている。これがパラマスの心の祈りである。すでに隱者ニケフオロスにおいて、心の注視の不可能な者にとって専ら祈るこ

とが教えられた。パラマスは不斷に専ら祈ることと注視とが不可分の事態であることを示しているのである。

さてパラマスは、かかる精神を心 *cardia* とも呼ぶ。しかし『至福のヘシカスト』では、心はより狭義に規定されている。即ち、それは精神の宿る秘密の場所として、精神のいわば身体的器官 *hē cardia* ⁽¹²⁾ *hēmōn esti to tou logismou tamemein. Cai proton sartion organon logisticō* としての心臓 *cardia* の内奥部と看做されている。従つて人間に個有な力である精神は頭脳にあるのではなく心臓においてあり、心臓が人間存在の中心である。この見解は、単に素純で即物的な人間論ではなく、人間を心一身の統合体として見る現実的且つ全体的な人間観である。かくしてパラマスの精神・心についての見解の意義は、人間は精神において本来的に神と結びついて *hōn, hōtē hautē d' hē tou nou estin energeia, creitton cai idiaitacē, dī hēs cai hyper heauton ginomenos esth' hote, tō Theo sygginetai.* ⁽¹³⁾ しかも単に所謂精神的にではなく人間存在全体として結びついていることとすることが出来る。従つて、自らの現実に対する絶望は虚無的な絶望ではなく、隠者ニケフオロスが注視を懺悔とし、パラマスが祈りを懺悔の涙としたことく、すでに神的なものを持ち、神的なものに向い、神的なものに助けられている絶望である。つまり神的な本来的自己が、それから逸脱した非神的自己を悲しむ絶望である。

他方、パラマスの現実主義的神秘主義は、「心の祈り」によって将来される神秘体験においても明らかに看取されうる。即ち、それはビザンチン・ギリシャ正教の最後の宗教的生命の発揚である所謂ヘシ

カスム論争を通じて示されたところである。カラブリアのバルラム(1290-1350)の批難に対してパラマスが擁護したのは「心の祈り」によって神そのものの光明を肉眼で見ることが出来るとするヘシカストの神秘体験である。即ち、「心の祈り」において見ることの出来る光明は、幻影ではなく、神そのものの働き *energeia* としての正しく非被造的光明 *actiston phōs* である。タボル山でのキリスト変貌の光明にみられる ⁽¹⁴⁾ よく、神がキリストを通じて自ら光明として働き出るという神秘的現実の承認である。⁽¹⁵⁾

かくしてパラマスは「心の祈り」の神秘的現実性を高揚することによつて、一方ではそのキリスト教的特性を明確にすると共に他方では、人々にこの祈りの現実的な威力を示したと云うことが出来る。トルコ人・スラヴ人の侵入によるビザンツ帝国の末期の混乱において、パラマスが明確にした「心の祈り」の普遍的で現実的な力が、人々をの祈りの道へと導き、彼らの生きる支えとなつたことは容易に推測される。

けれども、この推測を裏づけるに十分な事実を稿者は未だ把握するに到つていない。ロシア正教界における事態の一端は『巡礼者の道』によつて窺い知ることは出来る。そこには確かに「心の祈り」に生きる多くの人間像が画かれている。しかしロシア民族の文化、精神的風土、生活形態に対してそれが如何なる意義を持ちえたかについては、稿者は未だ全くの無知に留つてゐる。長く異教徒の支配下にあつたギリシャ正教界において、アトス山等の修道僧の世界は別にして、「心の祈り」が民衆の生きる力として現実に如何に働きえたかの問題も亦、

広大な未知の領域である。上述のパラマス的原理はかかる領域に於て改めてその真価が問いかねなければならない。

- (1) 『Philocalia』 tom E'. S. 85.
- (2) ibid. S. 86~87.
- (3) ibid. S. 87.
- (4) ibid. S. 86.
- (5) ibid. S. 89.
- (6) 『Philocalia』 tom D'. S. 26.
- (7) ibid. S. 28.
- (8) ibid. S. 132.
- (9) ibid. S. 244~5.
- (10) ibid. S. 131.
- (11) 『Philocalia』 tom E'. S. 112.
- (12) 『The way of a Pilgrim』 pp. 55~6.
- (13) 『Philocalia』 tom D'. S. 112.
- (14) ibid. S. 133 ff.
- (15) ibid. S. 125.
- (16) ibid. S. 126.
- (17) ibid. S. 185 ff. G. P. : 『Physica, theologica, ethica te cai practice』.
- (18) 今日のアーチス山の現状の一端については拙稿「聖なる山の世俗的覺書」(『二船教授記念論集所収』)をみられたい。

III

「心の祈り」の根拠の問題は、シカスムの神観、キリスト観に関わる。その若干に触れたい。

聖神との合一、人間の聖化に到る道としての祈りが、何故にイエスの名を称する祈りであるのか。その根拠は当然、聖書に求められる。今、これについて要領よく且つ巧妙に説いていると思われるカリストスとイグナチオスの教説を見てみよう。⁽¹⁾

彼等兩人は、先づ、イエスの名の威力を明かす聖書所説の箇所に注目することを求める。例えば、「何事も私の名において en tō onomati mou 願うならば、それをかなえてやる」(ヨハネ伝14・14)、「お前達が私の名において en tō onomati mou 求めるなら、父はそれを与えるだろう。今までお前達は私の名において en tō onomati mou 求めたことはなかった。求めよ、されば与えられん」(ヨハネ伝16・23~24)等のヨハネ伝(他に20・31)やマルコ伝(16・17)を引用して、イエスの名の威力と同時にその名において願い求めることがイエス自身の命令であり、意志表示であることを明かす。しかし彼等兩人は、これにすぐ続けて「私は天においても地においても一切の権威を授けられた」(マタイ伝28・18)、「これらの人々をお前に話したのは私にあつて en emoi 平安を得るためにある」(ヨハネ伝16・33)を例示してイエス自身の威力を語る。そしてこれに続けてヨハネ伝15章10~12節を引用してイエスの愛 agape について語っている。かくの如き彼等の聖書からの例示の展開を追う時、カリストスとイグナチオス兩人の信知において、イエスの名はイエス自身、神の意志と愛に外ならないと看做すことが出来る。しかし、この信知は彼等兩人に個有のものではなく、シカストに共通なものであることは、新神学者シメオンの教説としてパラマスによつても重視された前出の『祈りの三方法』につい

て』において、「イエス」が「イエスの名を称する祈り」と「即ち」*égoùn* で結びつけられていることからも推測せられよう。つまり、イエス自身、イエスの名、イエスの名で祈ることが一つの事態と看做されているとしてよい。

その名において願求することがイエス自身の命令であり、彼の威力によつてその願求が成就されるということ、その名がイエス自身に外ならないということ、この二点が「イエスの祈り」の聖書的な、従つて絶対的な根拠であると思われる。従つてこの観点からヘンカストの祈りを改めて見る時、そこには生ま生ましい神秘的現実主義がある。「主、イエス・キリスト、我を憲み給え」と祈ることが救済者に対する罪なる人間の人格的で現実的な関わりを意味するのは、この関わり自身がイエスの意志、愛に基づくそれに対する人間の反応であるに依る。つまり、イエスを人間に圧倒的に働きかけてくる神的意志、威力としてリアルに受けとめるところにこの祈りが存する。しかし、隠者ニケフオロス等において見た「心の祈り」の実際は一層現実的な相での神祕を示している。即ち、イエスの名を称することはイエスによって満されることである。吸息と共にイエスの名を称することは、或は心にイエスの名を留めることは心身共にイエスによって満されることを予想しているとしてよい。つまり、イエスの名において、イエスの威力によつて心清浄となり、その心清浄においてイエスに等しくなりゆく。⁽³⁾しかしかかる聖化 *theōsis* は單なる精神的局面においてではなく、人間存在全体において出来する。これがパラマスにとって聖化の完成を来世に望ましめる所以である。彼においてヘンカストの祈

りが大成せられたとする理由の一つは、彼が神秘的リアリズムを保持しつつ、却つてそれ故に、その限界を明確に示したところにあると考える。⁽⁴⁾

— 2 —

イエスの名を称する「心の祈り」の究極が「いわば神となる」と *theosis* でありうることの秘密はイエスの存在そのものに求められる。ヘンカストのキリスト論は、ギリシャ教父の三身一体論の中でみられねばならないことは云うまでもない。七世紀最大のギリシャ教父である告白者マクシモス(—662)は、ダマスカスのヨハネと並んで(—749)『Philocalia』所収の中の最大のギリシャ教父であるが、彼はこの問題を次の二とくみている。即ち、三位一体の事態は秘義 *ta mysteria* である。つまり如何にして神は人間となるかということは理解を越えており、この肉化の秘義は *to mysterion tēs theias emanthrōpēsōs* ただ信仰によつてのみ受けとめられるのである。⁽⁵⁾しかしこの信仰は單に受動的で静的な事態を意味するのではない。神の肉化が人間其の本性的な聖化への希望の確かな基礎である。つまり、神自身が人間となつたと正しく相応して人間は神とされるのである *Bebata pistis estis tēs pros ectheōsin elpidos te physei tōn anthrōpōn, hē tou Theou enanthrōpēsis, tosouton Theon poiouσ ton anthrōpon, hōson autos gegonen anthrōpos.* つまり、イエスの出来事は単に神が人間となつたという信仰的出来事であるに留まらず、それに応じて人間が神となりうる可能性を示す出来事なのである。神が人間となるといふ

神の自己超出生的な逆理的行為が、それに応じて人間がその絶対的被造性にも拘らず神へと自らを超える可能性の根拠となるのである。

かくして、イエスは神と人間との間の絶対的断絶を人間の側から撥無しする証しとなる。イエスにおいて或はイエスによって神の無底の慈愛が信ぜられると云うに留まらず、イエスにおいて開示せられた神の無底の慈悲において或はそれを通じて人間が神となるのである。icasioのイエスの名の究極はかかる秘義であるとしてよ。

— 3 —

ヘシカスムの「イエスの祈り」、「心の祈り」がキリスト教全体に対してもちうる特性は、実践の領域においてみれば祈りという純粹に宗教的行動がそのまま世俗生活と共にあり、世俗生活全体を包摂する」とが出来るところにある。しかし、より本質的にみれば、人間が神となりうるという神化・神との合一の神秘な出来事の可能性をイエスにおいて信知しているところにある。先きの特性は、前章の終りに述べたがとくより実証的に検討する必要があると同様に、後の特性も亦、キリスト教全体の中により詳細に検討されねばならぬことは言を待たない。しかし、以上のところをくシカスムの祈りの管見から、それと法然上人の専修念佛との間に深い類似性を予想する」とが出来るとしてよからう。

- (1) 『Philocalia』 tom D'. S. 203-4. C. c. I. op. cit.
- (2) ジュの傳記「en tō onomati Iēsou」(Philipp. b'. 10), 「en tō nominati Iēsou tou Nazāriou」(Prax. d' 10) お蔵書。

- (3) 『Philocalia』 tom D'. S. 114. G. P. 『Pros Xenen Monachēn』.
- (4) 抽稿「パラマスの光明管見」(伊藤・田中両教授記念論集)所載)
- (5) 『Philocalia』 tom B'. S. 83. M. H. 『Peri theologias cepalaion hecatontas trithi』.
- (6) ibid. S. 101.
- (7) パラマスの神の ecstasy 脱我によひ、人間の神への合」が成就されねりのみ究極的神秘としている Cf. G. I. Mantzaridos: 『Palamica』 S. 242.

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

廣川堯敏

目次

- 一、序
- 二、敦煌本P一二三〇の現型
- 三、善道禪師勸善文の現型
- 四、敦煌文献における勸善文の種類
- 五、敦煌文献における伝善導淨土礼讃の検討
- 六、善道禪師勸善文の禪思想
- 七、結語

発表した。〔敦煌出土『往生礼讃』古写本について』、『善導大師の思想とその影響』所収)小論はそれに次ぐものである。善道禪師勸善文について、その北京本の存在はすでに知られていたが、日本では誰もその現物を直接見ることはできなかつた。ところが、ペリオコレクション調査中にはからずもペリオ本善道禪師勸善文を深索することができた。写本は一つ一つ軸棒にまかれた上に、朱色の厚紙がかぶせられ紐がかけられてあつた。破損のひどい写本の多くは薄透明な紙で裏打ちがなされていた。写本を直接手にとつて被見した時の感動は今も忘れることができない。奇しくも明年は善導大師遠忌千三百年にあたるが、善導大師に関する、約一千年前の古写本を、フランスの首都パリで直接手にする不思議な因縁を深く思わずにはいられなかつた。

この数年間筆者は敦煌文献中における浄土教関係古写本の調査研究にたずさわってきた。幸い機会に恵まれ、ロンドンのブリティッシュライブラリー British Library 所蔵のスタイルコレクションおよびパリのビブリオテークナショナル Bibliothèque Nationale 所蔵のペリオコレクションの現地調査を遂行し得た。将来したマイクロフィルム等の整理研究にはさらに長い年月を必要とするものと思われる。そこで筆者はとりあえず善導の『往生礼讃』に関する敦煌写本について

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

Paul DEMIEVILLE 教授他によれ、"Airs de Touen-Houang"、ソ連のメンシコフ L. N. Меньшиков 教授の『影印敦煌讀文附宣講』等が公刊されており、たいへん参考になったことを付記しておきたい。

註

- (1) 『唐中期の浄土教』
 - (2) 『敦煌の文学』『敦煌出土文学文献目録附解説』等。
 - (3) 本書は Paul DEMIEVILLE 教授と Jao TSONG-YI 教授（シンガポール大学）との共著で、一九七一年、Missin Paul PELLION の第二輯としてペリで出版された。
 - (4) 本書の原題は Китайские рукописи из Дуньхуана, Ламятники буддийской литературы сувязью ..., 一九六三年東方古代文献叢書第十五種としてモスクワから出版された。
- ### 二、敦煌写本P一一三〇の現型
- 『善道禪師勸善文』は敦煌文献中一本（P一一三〇、北、果四十二）現存する。北京本については現在原本を直接披見することができないた
め、筆者が披見し得たP本を中心にして論を進めてみたい。王重民の目録によると、「仏說觀三昧海經一卷」と記載されている。これは明らかに「仏說觀三昧海經一卷」の誤記と思われるが、それについても本写本のタイトルとしては不正確といわざるを得ない。後述するように、本写本は十四の讀文および經典からなり、「觀佛三昧海經」はその第十四番目に書写されているからである。本写本は題号、巻首とともに欠き、巻末に「三界寺道真……」の記載があるが、写本との関係がいまひとつ明らかではない。
- (5) 極樂閣浮欣厭讚 一八行 法照 広法事讚所收極樂欣厭讚（大正二五七c一二五八b）の抄出
 - (6) 念仏讚 六行 法照 広法事讚所收念仏之時得見仏讚（大正二五一九b、c）と同文
 - (7) 延命願文 四行 善導 日沒礼讚発願文（大正四四〇c）と同文
 - (8) 「西方十五願讚」 五行 法照 広法事讚所收西方十五願讚（大正二三六〇b、c）と同文
 - (9) 西方念佛讚 一二二行
 - (10) 浄土讚 一二行 法照 広法事讚所收淨土讚（大正一二四七b一二四八a）と同文
 - (11) 西方礼讚文 一四行 法照 広法事讚所收西方礼讚文第一偈（大正二五一b、c）と同文
 - (12) 善道禪師勸善文 三九行
 - (13) 五悔の文 一四九行

(14) 仏説觀仏三昧海藏經本行品第八 一一二行

右のP本の順序を北京本と比較してみることにする。現在北京本の現物を見ることができないので、陳垣の『敦煌劫余錄』によって推定してみたい。『劫余錄』第十三帙五二四丁に

西方淨土讚文

原号 起 止 紙 行 附記

果四一 空置 楽國 一〇 二三一 首有殘欠

とある。これによれば、果四一の写本はペリオ本と同じく巻頭を欠いている。題号「西方淨土讚文」とは陳垣氏が末尾の尾題によって表題にあてたものであろう⁽⁴⁾。この北京本はペリオ本に比べて行数で二六〇行も少い。書写的字の大小を考慮しても短い写本である。許国霖の『敦煌石室寫經題記与敦煌雜錄』によつて推定すると、北京本はおそらくペリオ本の①「法照和尚讚仰文」・②善道禪師勸善文までであつて、⑬五悔の文と⑭觀仏三昧經とは書写されていなかつたと推定される。ペリオ本によつて行数を計算してもほぼ一致する。したがつてペリオ本も北京本と同じく、あるいは西方淨土讚文という題号がつけられてあつたのかもしれない。

まず第一の「法照和尚讚仰文」は巻頭を欠き、かつ題号を欠いてゐる。現存の部分によると、初めに五台山における靈感説話(文殊・普賢二菩薩の説偈)を述べ、次に五会法事の差定について述べ、法照和尚の名を念じて讚仰すべきことを強調している。この讚仰文で注意すべきことは、法照伝に新らしい資料を提供していることである。すなわち、法照の太原地方における布教活動は十七年間の長きにわたつたこと、

法照の長安入京の年時は貞元四年(七八八)正月廿二日であること等である⁽⁵⁾。しかしながら、この讚仰文は明らかに法照自らが著わしたものではない。法照教徒による法照讚仰文の例はこの他にもすくなくとも三種、敦煌文献中に見ることができる。第一は「法照和尚懼仰讚」(十六句)で、P三二一六、竜大本法照和尚念佛讚の二本現存し、第二は五台山讚(文)で、S三七〇、P三六四五、P二四八三、竜大本法照和尚念佛讚の四本現存し、第三は五台山聖境讚で、P四六一七の一本現存している。この三種はともに韻文であるが、このように法照を讚仰する熱烈な法照教徒が他にも多くの讚仰の文を作つたことであろう。

次に明らかに法照の著述と思われるものは、第二の散花樂讚、第三の宝鳥讚、第四の極樂闍浮欣厭讚、第五の念佛讚、第七の念佛偈讚、第八の十五願讚、第十の淨土樂讚、第十一の西方礼讚文⁽⁶⁾の八讚文である。また第九の西方念佛讚は現存の法照の著述の中には見あたらない。ここで問題となるのはこれら讚文類の順序についてである。同じ善導和尚西方礼讚文を二分し、第一偈と第六偈までの前半を第十一番目に書写し、第七偈と第十八偈までの後半を第七番目に書写しているのはどのような意味があるのであらうか。しかも、北京本の順序とP本の順序とはかならずしも一致しないようである⁽⁷⁾。このP一二三〇の各讚文の順序は単なる書写上の偶然によるものか、あるいは寺院における法事の次第順序を示すものなのであらうか。このP本の構成は今ひとつ明らかではない。

以上、P本の構成は全十四点中、法照の著述が八点、法照門流が一

善文、五悔の文)ということになり、圧倒的に法照の著述が多いことがわかる。

註

- (1) 金山正好氏論文「善道禪師勸善文考」(淨土學第二十輯)では『敦煌雜錄』に分割して収録されている北京本をもとに論述している。
- (2) 『敦煌遺書總目索引』二五七頁。
- (3) 「三界寺道真經不出□□ 仏說觀三昧海經一卷

就此靈窟記

- (4) 『敦煌石室寫經題記与敦煌雜錄』下輯六六丁
- (5) p二二三〇の「法照和尚讚仰文」。この箇所は北京本には欠けている。
- (6) 西方礼讃文は「善導和上」とあるが、善導作ではなくて、法照作と考えられる。
- (7) 「法照和尚讚仰文」から善道禪師勸善文までの十二の文の順序について、金山正好氏の推定した順序とP本の順序とは一致しない。

三、善道禪師勸善文の現型

善道禪師勸善文は韻文でつづられており、七字ずつ四段に分けて三

善道禪師勸善文

〈他の類似の敦煌文獻との対比〉

- | | |
|---|---|
| 〔1〕
との對校
〔2〕
香
〔3〕
招
〔4〕
莫忌
〔5〕
度
〔6〕
此合
〔7〕
花
〔8〕
道 | 〔1〕
〔2〕
〔3〕
〔4〕
〔5〕
〔6〕
〔7〕
〔8〕
〔9〕
〔10〕
〔11〕
〔12〕
〔13〕
〔14〕
〔15〕
〔16〕
〔17〕
〔18〕
〔19〕
〔20〕
〔21〕
〔22〕
〔23〕
〔24〕
〔25〕
〔26〕
〔27〕
〔28〕
〔29〕
〔30〕
〔31〕
〔32〕
〔33〕
〔34〕
〔35〕
〔36〕
〔37〕
〔38〕
〔39〕
〔40〕
〔41〕
〔42〕
〔43〕
〔44〕
〔45〕
〔46〕
〔47〕
〔48〕
〔49〕
〔50〕
〔51〕
〔52〕
〔53〕
〔54〕
〔55〕
〔56〕
〔57〕
〔58〕
〔59〕
〔60〕
〔61〕
〔62〕
〔63〕
〔64〕
〔65〕
〔66〕
〔67〕
〔68〕
〔69〕
〔70〕
〔71〕
〔72〕
〔73〕
〔74〕
〔75〕
〔76〕
〔77〕
〔78〕
〔79〕
〔80〕
〔81〕
〔82〕
〔83〕
〔84〕
〔85〕
〔86〕
〔87〕
〔88〕
〔89〕
〔90〕
〔91〕
〔92〕
〔93〕
〔94〕
〔95〕
〔96〕
〔97〕
〔98〕
〔99〕
〔100〕
〔101〕
〔102〕
〔103〕
〔104〕
〔105〕
〔106〕
〔107〕
〔108〕
〔109〕
〔110〕
〔111〕
〔112〕
〔113〕
〔114〕
〔115〕
〔116〕
〔117〕
〔118〕
〔119〕
〔120〕
〔121〕
〔122〕
〔123〕
〔124〕
〔125〕
〔126〕
〔127〕
〔128〕
〔129〕
〔130〕
〔131〕
〔132〕
〔133〕
〔134〕
〔135〕
〔136〕
〔137〕
〔138〕
〔139〕
〔140〕
〔141〕
〔142〕
〔143〕
〔144〕
〔145〕
〔146〕
〔147〕
〔148〕
〔149〕
〔150〕
〔151〕
〔152〕
〔153〕
〔154〕
〔155〕
〔156〕
〔157〕
〔158〕
〔159〕
〔160〕
〔161〕
〔162〕
〔163〕
〔164〕
〔165〕
〔166〕
〔167〕
〔168〕
〔169〕
〔170〕
〔171〕
〔172〕
〔173〕
〔174〕
〔175〕
〔176〕
〔177〕
〔178〕
〔179〕
〔180〕
〔181〕
〔182〕
〔183〕
〔184〕
〔185〕
〔186〕
〔187〕
〔188〕
〔189〕
〔190〕
〔191〕
〔192〕
〔193〕
〔194〕
〔195〕
〔196〕
〔197〕
〔198〕
〔199〕
〔200〕
〔201〕
〔202〕
〔203〕
〔204〕
〔205〕
〔206〕
〔207〕
〔208〕
〔209〕
〔210〕
〔211〕
〔212〕
〔213〕
〔214〕
〔215〕
〔216〕
〔217〕
〔218〕
〔219〕
〔220〕
〔221〕
〔222〕
〔223〕
〔224〕
〔225〕
〔226〕
〔227〕
〔228〕
〔229〕
〔230〕
〔231〕
〔232〕
〔233〕
〔234〕
〔235〕
〔236〕
〔237〕
〔238〕
〔239〕
〔240〕
〔241〕
〔242〕
〔243〕
〔244〕
〔245〕
〔246〕
〔247〕
〔248〕
〔249〕
〔250〕
〔251〕
〔252〕
〔253〕
〔254〕
〔255〕
〔256〕
〔257〕
〔258〕
〔259〕
〔260〕
〔261〕
〔262〕
〔263〕
〔264〕
〔265〕
〔266〕
〔267〕
〔268〕
〔269〕
〔270〕
〔271〕
〔272〕
〔273〕
〔274〕
〔275〕
〔276〕
〔277〕
〔278〕
〔279〕
〔280〕
〔281〕
〔282〕
〔283〕
〔284〕
〔285〕
〔286〕
〔287〕
〔288〕
〔289〕
〔290〕
〔291〕
〔292〕
〔293〕
〔294〕
〔295〕
〔296〕
〔297〕
〔298〕
〔299〕
〔300〕
〔301〕
〔302〕
〔303〕
〔304〕
〔305〕
〔306〕
〔307〕
〔308〕
〔309〕
〔310〕
〔311〕
〔312〕
〔313〕
〔314〕
〔315〕
〔316〕
〔317〕
〔318〕
〔319〕
〔320〕
〔321〕
〔322〕
〔323〕
〔324〕
〔325〕
〔326〕
〔327〕
〔328〕
〔329〕
〔330〕
〔331〕
〔332〕
〔333〕
〔334〕
〔335〕
〔336〕
〔337〕
〔338〕
〔339〕
〔340〕
〔341〕
〔342〕
〔343〕
〔344〕
〔345〕
〔346〕
〔347〕
〔348〕
〔349〕
〔350〕
〔351〕
〔352〕
〔353〕
〔354〕
〔355〕
〔356〕
〔357〕
〔358〕
〔359〕
〔360〕
〔361〕
〔362〕
〔363〕
〔364〕
〔365〕
〔366〕
〔367〕
〔368〕
〔369〕
〔370〕
〔371〕
〔372〕
〔373〕
〔374〕
〔375〕
〔376〕
〔377〕
〔378〕
〔379〕
〔380〕
〔381〕
〔382〕
〔383〕
〔384〕
〔385〕
〔386〕
〔387〕
〔388〕
〔389〕
〔390〕
〔391〕
〔392〕
〔393〕
〔394〕
〔395〕
〔396〕
〔397〕
〔398〕
〔399〕
〔400〕
〔401〕
〔402〕
〔403〕
〔404〕
〔405〕
〔406〕
〔407〕
〔408〕
〔409〕
〔410〕
〔411〕
〔412〕
〔413〕
〔414〕
〔415〕
〔416〕
〔417〕
〔418〕
〔419〕
〔420〕
〔421〕
〔422〕
〔423〕
〔424〕
〔425〕
〔426〕
〔427〕
〔428〕
〔429〕
〔430〕
〔431〕
〔432〕
〔433〕
〔434〕
〔435〕
〔436〕
〔437〕
〔438〕
〔439〕
〔440〕
〔441〕
〔442〕
〔443〕
〔444〕
〔445〕
〔446〕
〔447〕
〔448〕
〔449〕
〔450〕
〔451〕
〔452〕
〔453〕
〔454〕
〔455〕
〔456〕
〔457〕
〔458〕
〔459〕
〔460〕
〔461〕
〔462〕
〔463〕
〔464〕
〔465〕
〔466〕
〔467〕
〔468〕
〔469〕
〔470〕
〔471〕
〔472〕
〔473〕
〔474〕
〔475〕
〔476〕
〔477〕
〔478〕
〔479〕
〔480〕
〔481〕
〔482〕
〔483〕
〔484〕
〔485〕
〔486〕
〔487〕
〔488〕
〔489〕
〔490〕
〔491〕
〔492〕
〔493〕
〔494〕
〔495〕
〔496〕
〔497〕
〔498〕
〔499〕
〔500〕
〔501〕
〔502〕
〔503〕
〔504〕
〔505〕
〔506〕
〔507〕
〔508〕
〔509〕
〔510〕
〔511〕
〔512〕
〔513〕
〔514〕
〔515〕
〔516〕
〔517〕
〔518〕
〔519〕
〔520〕
〔521〕
〔522〕
〔523〕
〔524〕
〔525〕
〔526〕
〔527〕
〔528〕
〔529〕
〔530〕
〔531〕
〔532〕
〔533〕
〔534〕
〔535〕
〔536〕
〔537〕
〔538〕
〔539〕
〔540〕
〔541〕
〔542〕
〔543〕
〔544〕
〔545〕
〔546〕
〔547〕
〔548〕
〔549〕
〔550〕
〔551〕
〔552〕
〔553〕
〔554〕
〔555〕
〔556〕
〔557〕
〔558〕
〔559〕
〔560〕
〔561〕
〔562〕
〔563〕
〔564〕
〔565〕
〔566〕
〔567〕
〔568〕
〔569〕
〔570〕
〔571〕
〔572〕
〔573〕
〔574〕
〔575〕
〔576〕
〔577〕
〔578〕
〔579〕
〔580〕
〔581〕
〔582〕
〔583〕
〔584〕
〔585〕
〔586〕
〔587〕
〔588〕
〔589〕
〔590〕
〔591〕
〔592〕
〔593〕
〔594〕
〔595〕
〔596〕
〔597〕
〔598〕
〔599〕
〔600〕
〔601〕
〔602〕
〔603〕
〔604〕
〔605〕
〔606〕
〔607〕
〔608〕
〔609〕
〔610〕
〔611〕
〔612〕
〔613〕
〔614〕
〔615〕
〔616〕
〔617〕
〔618〕
〔619〕
〔620〕
〔621〕
〔622〕
〔623〕
〔624〕
〔625〕
〔626〕
〔627〕
〔628〕
〔629〕
〔630〕
〔631〕
〔632〕
〔633〕
〔634〕
〔635〕
〔636〕
〔637〕
〔638〕
〔639〕
〔640〕
〔641〕
〔642〕
〔643〕
〔644〕
〔645〕
〔646〕
〔647〕
〔648〕
〔649〕
〔650〕
〔651〕
〔652〕
〔653〕
〔654〕
〔655〕
〔656〕
〔657〕
〔658〕
〔659〕
〔660〕
〔661〕
〔662〕
〔663〕
〔664〕
〔665〕
〔666〕
〔667〕
〔668〕
〔669〕
〔670〕
〔671〕
〔672〕
〔673〕
〔674〕
〔675〕
〔676〕
〔677〕
〔678〕
〔679〕
〔680〕
〔681〕
〔682〕
〔683〕
〔684〕
〔685〕
〔686〕
〔687〕
〔688〕
〔689〕
〔690〕
〔691〕
〔692〕
〔693〕
〔694〕
〔695〕
〔696〕
〔697〕
〔698〕
〔699〕
〔700〕
〔701〕
〔702〕
〔703〕
〔704〕
〔705〕
〔706〕
〔707〕
〔708〕
〔709〕
〔710〕
〔711〕
〔712〕
〔713〕
〔714〕
〔715〕
〔716〕
〔717〕
〔718〕
〔719〕
〔720〕
〔721〕
〔722〕
〔723〕
〔724〕
〔725〕
〔726〕
〔727〕
〔728〕
〔729〕
〔730〕
〔731〕
〔732〕
〔733〕
〔734〕
〔735〕
〔736〕
〔737〕
〔738〕
〔739〕
〔740〕
〔741〕
〔742〕
〔743〕
〔744〕
〔745〕
〔746〕
〔747〕
〔748〕
〔749〕
〔750〕
〔751〕
〔752〕
〔753〕
〔754〕
〔755〕
〔756〕
〔757〕
〔758〕
〔759〕
〔760〕
〔761〕
〔762〕
〔763〕
〔764〕
〔765〕
〔766〕
〔767〕
〔768〕
〔769〕
〔770〕
〔771〕
〔772〕
〔773〕
〔774〕
〔775〕
〔776〕
〔777〕
〔778〕
〔779〕
〔780〕
〔781〕
〔782〕
〔783〕
〔784〕
〔785〕
〔786〕
〔787〕
〔788〕
〔789〕
〔790〕
〔791〕
〔792〕
〔793〕
〔794〕
〔795〕
〔796〕
〔797〕
〔798〕
〔799〕
〔800〕
〔801〕
〔802〕
〔803〕
〔804〕
〔805〕
〔806〕
〔807〕
〔808〕
〔809〕
〔810〕
〔811〕
〔812〕
〔813〕
〔814〕
〔815〕
〔816〕
〔817〕
〔818〕
〔819〕
〔820〕
〔821〕
〔822〕
〔823〕
〔824〕
〔825〕
〔826〕
〔827〕
〔828〕
〔829〕
〔830〕
〔831〕
〔832〕
〔833〕
〔834〕
〔835〕
〔836〕
〔837〕
〔838〕
〔839〕
〔840〕
〔841〕
〔842〕
〔843〕
〔844〕
〔845〕
〔846〕
〔847〕
〔848〕
〔849〕
〔850〕
〔851〕
〔852〕
〔853〕
〔854〕
〔855〕
〔856〕
〔857〕
〔858〕
〔859〕
〔860〕
〔861〕
〔862〕
〔863〕
〔864〕
〔865〕
〔866〕
〔867〕
〔868〕
〔869〕
〔870〕
〔871〕
〔872〕
〔873〕
〔874〕
〔875〕
〔876〕
〔877〕
〔878〕
〔879〕
〔880〕
〔881〕
〔882〕
〔883〕
〔884〕
〔885〕
〔886〕
〔887〕
〔888〕
〔889〕
〔890〕
〔891〕
〔892〕
〔893〕
〔894〕
〔895〕
〔896〕
〔897〕
〔898〕
〔899〕
〔900〕
〔901〕
〔902〕
〔903〕
〔904〕
〔905〕
〔906〕
〔907〕
〔908〕
〔909〕
〔910〕
〔911〕
〔912〕
〔913〕
〔914〕
〔915〕
〔916〕
〔917〕
〔918〕
〔919〕
〔920〕
〔921〕
〔922〕
〔923〕
〔924〕
〔925〕
〔926〕
〔927〕
〔928〕
〔929〕
〔930〕
〔931〕
〔932〕
〔933〕
〔934〕
〔935〕
〔936〕
〔937〕
〔938〕
〔939〕
〔940〕
〔941〕
〔942〕
〔943〕
〔944〕
〔945〕
〔946〕
〔947〕
〔948〕
〔949〕
〔950〕
〔951〕
〔952〕
〔953〕
〔954〕
〔955〕
〔956〕
〔957〕
〔958〕
〔959〕
〔960〕
〔961〕
〔962〕
〔963〕
〔964〕
〔965〕
〔966〕
〔967〕
〔968〕
〔969〕
〔970〕
〔971〕
〔972〕
〔973〕
〔974〕
〔975〕
〔976〕
〔977〕
〔978〕
〔979〕
〔980〕
〔981〕
〔982〕
〔983〕
〔984〕
〔985〕
〔986〕
〔987〕
〔988〕
〔989〕
〔990〕
〔991〕
〔992〕
〔993〕
〔994〕
〔995〕
〔996〕
〔997〕
〔998〕
〔999〕
〔9999〕 |
|---|---|

十九行で書写されている。(末尾の十一行ほどは四段に区切られていない)本勸善文の末尾はどこで終るのか明確には示されていないが、一応『敦煌雜錄』によって「至心帰命礼西方阿弥陀佛(陀?)」仏南无過去海德仏:」の前で区切って考えることにする。本勸善文は十一偈よりなり、

善導の『往生礼讃』にならって、各偈頭に「至心帰命礼西方阿弥陀佛(陀?)」

仏」を、各偈末に「願共諸衆生往生安樂國」を付している。現存する各種勸善文類の中にはこのような往生礼讃形式の勸善文がないことか

ら、善道禪師勸善文という表題に即して、往生礼讃形式を採用したのではなかろうか。表題の「善道禪師」が淨土五祖中の「善導」をさすことはまず間違いない。勸善文の内容上、あるいは善導を善道と書く多くの用例から言つても自明のことである。⁽²⁾

そこでまず本勸善文の本文を次にあげてみたい。(底本はP本で、対校には『敦煌雜錄』所載の北京本を用いた。下蘭には他の文献、他の敦煌文献と対比して同一の、あるいは類似の偈文をあげた。)

〔1〕至心歸命礼西方阿弥陀佛 欲覓當生處 西方最可歸 寶樹開重閣 寶殿逐身飛
〔2〕至心歸命礼西方阿弥陀佛 佛在西方極樂國 普勸同心一處生 无間貴賤皆招引
〔3〕香飯隨心至 滿路普仙衣 有緣皆得往 自恨去人希 願共諸衆生往生安樂國
〔4〕如是凡夫業不成 第一念仏常莫忘 第二心口會須平 三者勤修六度行 四者莫聞
〔5〕只是凡夫道及聲名 若能如此合佛意 彼國蓮花向東傾 臨欲終時逐往彼 隨佛六□救衆
〔6〕口……
〔7〕道……
〔8〕華……
〔9〕合……
〔10〕如……
〔11〕此……
〔12〕合……
〔13〕如……
〔14〕此……
〔15〕合……
〔16〕如……
〔17〕此……
〔18〕合……
〔19〕如……
〔20〕此……
〔21〕合……
〔22〕如……
〔23〕此……
〔24〕合……
〔25〕如……
〔26〕此……
〔27〕合……
〔28〕如……
〔29〕此……
〔30〕合……
〔31〕如……
〔32〕此……
〔33〕合……
〔34〕如……
〔35〕此……
〔36〕合……
〔37〕如……
〔38〕此……
〔39〕合……
〔40〕如……
〔41〕此……
〔42〕合……
〔43〕如……
〔44〕此……
〔45〕合……
〔46〕如……
〔47〕此……
〔48〕合……
〔49〕如……
〔50〕此……
〔51〕合……
〔52〕如……
〔53〕此……
〔54〕合……
〔55〕如……
〔56〕此……
〔57〕合……
〔58〕如……
〔59〕此……
〔60〕合……
〔61〕如……
〔62〕此……
〔63〕合……
〔64〕如……
〔65〕此……
〔66〕合……
〔67〕如……
〔68〕此……
〔69〕合……
〔70〕如……
〔71〕此……
〔72〕合……
〔73〕如……
〔74〕此……
〔75〕合……
〔76〕如……
〔77〕此……
〔78〕合……
〔79〕如……
〔80〕此……
〔81〕合……
〔82〕如……
〔83〕此……
〔84〕合……
〔85〕如……
〔86〕此……
〔87〕合……
〔88〕如……
〔89〕此……
〔90〕合……
〔91〕如……
〔92〕此……
〔93〕合……
〔94〕如……
〔95〕此……
〔96〕合……
〔97〕如……
〔98〕此……
〔99〕合……
〔100〕如……

〔1〕 北京本勸善文第一偈
〔2〕 S一八〇七の第六、第二〇偈
〔3〕 S一二四三の第一偈

〔4〕 北京本勸善文第二偈
〔5〕 琮法師導上淨土禮讃第八偈
〔6〕 北京本勸善文第三偈
〔7〕 北京本勸善文第四偈
〔8〕 北京本勸善文第五偈
〔9〕 北京本勸善文第六偈
〔10〕 北京本勸善文第七偈
〔11〕 北京本勸善文第八偈
〔12〕 北京本勸善文第九偈
〔13〕 北京本勸善文第十偈
〔14〕 北京本勸善文第十一偈
〔15〕 北京本勸善文第十二偈
〔16〕 北京本勸善文第十三偈
〔17〕 北京本勸善文第十四偈
〔18〕 北京本勸善文第十五偈
〔19〕 北京本勸善文第十六偈
〔20〕 北京本勸善文第十七偈
〔21〕 北京本勸善文第十八偈
〔22〕 北京本勸善文第十九偈
〔23〕 北京本勸善文第二〇偈
〔24〕 北京本勸善文第二一偈
〔25〕 北京本勸善文第二二偈
〔26〕 北京本勸善文第二三偈
〔27〕 北京本勸善文第二四偈
〔28〕 北京本勸善文第二五偈
〔29〕 北京本勸善文第二六偈
〔30〕 北京本勸善文第二七偈
〔31〕 北京本勸善文第二八偈
〔32〕 北京本勸善文第二九偈
〔33〕 北京本勸善文第三〇偈
〔34〕 北京本勸善文第三一偈
〔35〕 北京本勸善文第三二偈
〔36〕 北京本勸善文第三三偈
〔37〕 北京本勸善文第三四偈
〔38〕 北京本勸善文第三五偈
〔39〕 北京本勸善文第三六偈
〔40〕 北京本勸善文第三七偈
〔41〕 北京本勸善文第三八偈
〔42〕 北京本勸善文第三九偈
〔43〕 北京本勸善文第三〇偈
〔44〕 北京本勸善文第三一偈
〔45〕 北京本勸善文第三二偈
〔46〕 北京本勸善文第三三偈
〔47〕 北京本勸善文第三四偈
〔48〕 北京本勸善文第三五偈
〔49〕 北京本勸善文第三六偈
〔50〕 北京本勸善文第三七偈
〔51〕 北京本勸善文第三八偈
〔52〕 北京本勸善文第三九偈
〔53〕 北京本勸善文第三〇偈
〔54〕 北京本勸善文第三一偈
〔55〕 北京本勸善文第三二偈
〔56〕 北京本勸善文第三三偈
〔57〕 北京本勸善文第三四偈
〔58〕 北京本勸善文第三五偈
〔59〕 北京本勸善文第三六偈
〔60〕 北京本勸善文第三七偈
〔61〕 北京本勸善文第三八偈
〔62〕 北京本勸善文第三九偈
〔63〕 北京本勸善文第三〇偈
〔64〕 北京本勸善文第三一偈
〔65〕 北京本勸善文第三二偈
〔66〕 北京本勸善文第三三偈
〔67〕 北京本勸善文第三四偈
〔68〕 北京本勸善文第三五偈
〔69〕 北京本勸善文第三六偈
〔70〕 北京本勸善文第三七偈
〔71〕 北京本勸善文第三八偈
〔72〕 北京本勸善文第三九偈
〔73〕 北京本勸善文第三〇偈
〔74〕 北京本勸善文第三一偈
〔75〕 北京本勸善文第三二偈
〔76〕 北京本勸善文第三三偈
〔77〕 北京本勸善文第三四偈
〔78〕 北京本勸善文第三五偈
〔79〕 北京本勸善文第三六偈
〔80〕 北京本勸善文第三七偈
〔81〕 北京本勸善文第三八偈
〔82〕 北京本勸善文第三九偈
〔83〕 北京本勸善文第三〇偈
〔84〕 北京本勸善文第三一偈
〔85〕 北京本勸善文第三二偈
〔86〕 北京本勸善文第三三偈
〔87〕 北京本勸善文第三四偈
〔88〕 北京本勸善文第三五偈
〔89〕 北京本勸善文第三六偈
〔90〕 北京本勸善文第三七偈
〔91〕 北京本勸善文第三八偈
〔92〕 北京本勸善文第三九偈
〔93〕 北京本勸善文第三〇偈
〔94〕 北京本勸善文第三一偈
〔95〕 北京本勸善文第三二偈
〔96〕 北京本勸善文第三三偈
〔97〕 北京本勸善文第三四偈
〔98〕 北京本勸善文第三五偈
〔99〕 北京本勸善文第三六偈
〔100〕 北京本勸善文第三七偈

生願共諸衆生往生安樂國

(3) 口(次)
灌心
爐鑊
耶姪此
人耶
并邪淫人

(4) 連假
口支賈
徒斤從
並

(5) 命終時
若欲命終
理苦
埋哀

[4] 至心歸命禮西方阿彌陀佛 今觀此身實可厭 種々不淨假名人 三百碎骨相連殼
處々何曾有□真 只分四大徒莊飭 終歸地下成灰塵 煩惱熾盛無休息 普是三塗
波浪因 普勸道場諸貴等 願捨閻浮農血身 願共諸衆生往生安樂國

邊界作毛囊

願共諸衆生往生安樂國

[6] 至心歸命礼西方阿彌陀佛 毛囊帶甲畜生身 与我前身無善因 殺□偷盜無休息

輕慢師僧謗二親 飲酒食肉無慚愧 今日受若向誰陳 口中橫骨語不得 種種
從他鞭打身 不覺眼前垂淚下 普勸衆生皆發心 願共諸衆生往生安樂國

[7] 至心歸命礼西方阿彌陀佛 大衆長迷於闇室 昏々惠昧未曾明 今日希逢善友交
宿夜思量心自驚 无常大像恒吞噉 察命司錄鎮相迎 一朝无常黃泉下 三塗受若

若為生 願共諸衆生往生安樂國

[8] 至心歸命礼西方阿彌陀佛 天堂快樂無人覓 地獄有若覓來投 眼見行善得善報

(8) 若無人
見若
見若
六趣
六趣
六道趣
六道趣

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

北京本勸善文第三偈

S一八〇七の第七偈
S二一四三の第二偈

S二五五三の第二十八偈
S二一四三の第七偈
S二一四三の第八偈

S一八〇七の第四偈
S二一四三の第五偈
S二一四三の第六偈

S一八〇七の第八偈
S二五五三の第九偈
S二一四三の第九偈

S二一四三の第四偈
S二一四三の第五偈
S二一四三の第六偈

北京本勸善文第七偈

北京本勸善文第七偈

北京本勸善文第五偈
北京本勸善文第五偈
北京本勸善文第五偈

北京本勸善文第六偈
北京本勸善文第六偈
北京本勸善文第六偈

北京本勸善文第六偈
北京本勸善文第六偈
北京本勸善文第六偈

法照の「小般舟三昧樂讚文」第四
偈、第五偈と類似

北京本勸善文第七偈

北京本勸善文第七偈

北京本勸善文第八偈
S二五五三の第三十偈
讀西方礼阿彌陀仏文(集諸經禮儀卷上)の第二十七偈

衆生……道場

何時休

普勸衆生諸貴等

一切平等普慈流

願共諸衆生往生安樂國

[9] 分界……
隱相……
辛苦若……
努力努力……

〔9〕

界……
隱……
想……
新苦……

〔10〕

[9] 至心歸命禮西方阿弥陀佛憶想母腸受胎時

〔農〕

血共聚業風吹

〔五母〕

胎中成人相

〔^{〔二〕}〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

〔10〕

なお、このペリオ本と北京本とを対校すると、次の三点の相違点がある。

(1) ペリオ本が全部で十一偈あるのに対し、北京本は十三偈ある。

(2) 次にあげる北京本第九偈はペリオ本には欠く。

〔北京本善道禪師勸善文〕

〔9〕至心歸命禮西方阿彌陀佛 大衆
欲作西方業 有罪無罪自然知

舊日少年鬼猛盛 如今白髮亂如

絲 眼覗時年歸大地 不修十善

待何時 獨坐蓮華合兩首 如此

去者世間希 願共諸衆生 往生

安樂國

(3) ペリオ本第十一偈を北京本では二偈に分けている

P本第十一偈

〔11〕至心歸命禮西方阿彌陀佛 達摩
禪師偈 口傳文字界 思遊妄相

禪 佛法无南北 何處覗東^四
禪 佛法無南北 何處覗西東

洗心不用水 布施不須財 定心

單念佛端坐見來 我知如來有威

諸衆生 往生安樂國

德 坐即談論妙法華 口即恒宣

般若偈 足踏千葉是蓮華 四

天門王為弟子 遮莫耶摩 □ 度沙

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

〔他の類似の文献との対比〕

西方礼讚文（P二〇六六）第八偈
讚西方礼阿彌陀仏文（集諸經礼儀儀
卷上）第二十三偈

揭却无明被端坐向心看 虞闕

婆聲食香飯 端毛孔裏坐三禪

涅槃 □ 鐵法秘密不教人心中

恒用識 當度有緣人 願共諸衆

生往生安樂國

以上のようないくつかの相違点を除けば、他は細かい字句の不同があるのみで両本は大体一致している。

註

〔1〕『敦煌雜錄』および陳垣の『敦煌劫余錄』によれば、北京本は善道

禪師勸善文の末尾が即北京本全体の末尾となっていることがわかる。

〔2〕第一の理由は「後善導」といわれる法照との関係においてであり、第二の理由は勸善文の内容との関連においてである。淨土五祖中の善導を善道と記す諸例に次のようなものがある。

(+) 洛陽竜門の盧舍那大仏銘文

〔奉勸檢校僧西京實際寺善道禪師〕

(+) 道鏡・善道共集『念仏鏡』

〔第三念佛得益門〕

〔准善道閻梨集念佛總有二十三種利益〕

〔此是西京善道閻梨念佛集中利益〕

〔念佛不昧不捨一切病苦悉除所以善導閻梨大行和上在日有教箇疾病人〕

〔第四已得往生門〕

〔又有律師西京善道閻梨懷感法師大行和上併僧法会等數百餘僧人念阿彌陀仏往生淨土〕

〔第八誓願証教門〕

〔善導閻梨在西京寺內写金剛法師校量念佛勝劣〕

〔13〕至心歸命禮西方阿彌陀佛 涅槃

嚙鐵法 秘密不交人 心中恒用

識 當度所緣人 願共諸衆生

往生安樂國

(三) 正倉院文書
「天平十六年十二月二十四日

写疏所解 文書院 統々修十三
西方法事讀文 一卷 鐭八
觀經正宗分 四卷 沙門善道師撰七十六紙」

(四) 靈巖円行の入唐請來目録 仁明天皇承和六年(唐 文宗開成四年)

A.D. 八三九年)

「依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷 善道法師撰

転經行道往生淨土法事讚一部二卷 善道師集記

觀念阿彌陀仏相海三昧功德法門一卷 善道師集」

これらの諸例に加えて敦煌文獻の中にもその用例を見い出すことができる。すなわち、

(五) P二〇六六(淨土五会念佛誦經觀行儀卷中 南岳沙門法照撰)

「西方礼讚文 善導和上」

(六) P二三五〇(淨土五会念佛誦經觀行儀卷下 南岳沙門法照撰)

「善道和上 西方讚」

の二例である。

四、敦煌文獻における勸善文の種類

「勸善」を冠する語句に、勸善文のほかに勸善詩、勸善歌、勸善経などがあり、また勸善書(すなわち善書)がある。後者は宋代以後、とくに明清時代に民間に流通した、勸善懲惡のための通俗書である。⁽¹⁾勸善書にまでいたらなくとも、敦煌文獻の中には勸善の思想を盛った多くの文を見い出すことができる。

そこで善道禪師勸善文以外の各種勸善文を敦煌文獻の中から探索す

ると、次のようになる。

[一] 無題
(一) P三三二四一R(「仏家勸善歌」擬題) 不全

(二) 北、結九三(「勸善文」擬題)

(三) 有隣館藏本R(「勸善文」擬題) 全

(四) P二八〇九R(「勸善文」擬題) 不全

(五) S六四六九V(「勸善詩」擬題)

[二] 勸善文真題

(六) P二〇四四V

(七) P四五九七R 全

(八) P二九六三V 全

(九) S四七三R 不全

(十) S五〇一九R 不全

(十一) 北、皇七六 全

[三] 僧侶名を付する勸善文

(一) 北、海五一(利涉法師勸善文真題) 全

(二) S三三二八七R(李涉法師勸善文真題) 不全

(三) P. Sogdien 一V(秀和尚勸善文真題) 全

(四) S五七〇二V(秀禪師勸善文真題) 不全

[四] 僧侶名を付する念佛讚文

(一) S二九八五R(道安法師念佛讚文真題) 全

(二) P三一九〇R(道安法師念佛讚文真題) 全

(三) 国立中央図書館藏敦煌卷子目録第一三九(道安法師念佛讚文真題)

全

〔五〕太子勸善文真題

(6) S 五五六 R 不全

〔六〕勸善文と題する勸善経

(7) P 三六二四 R (勸善文真題) 全

〔七〕勸善経

(8) P 二六〇八 R (勸善経真題) 全

勸善経の異本は他に二十四種現存する

以上のように二十一種類の勸善文を探索し得たので、一々の写本を検討しつつ、勸善文の性格について考察してみたい。

(-) P 三三二四一 (「仏家勸善歌」擬題) 不全

本写本は巻頭を欠いていたため表題は不明である。『伯希和劫経録』によると、王重民は仏家勸善歌と名づけている。⁽²⁾本写本には各偈ごとに「仏子」という二字の和声(くりかえしのあいのて)が付されており、いわゆる和声聯章形式⁽³⁾と呼ばれる仏曲の一種である。内容は莫

偷盜、莫_ニ邪姪、莫_ニ妄語、莫_ニ酷酒、莫_ニ自説、莫_ニ殺他、莫_ニ多慳、莫_ニ

多嗔、莫_ニ誘三宝、の九種の徳目を勸説している。奥書によると本写本は乾寧二年(八九五年)に靈園寺比丘惠_{〔藤〕}によって書写されている。

ところが、この「仏家勸善歌」と全く一致する文をS六六三一の中見い出した。真題を「和菩薩戒文一本」(奥題には「和戒文壹本」という)という。したがって、P三三二四一の真題も和菩薩戒文または和戒文であろう。和菩薩戒文とはいわゆる通俗勸導の文であって、敦煌文獻中十三本の多くを数えることができる。故に今は一応P三三二四一を

勸善文からはずして考えることにしたい。

(-) 北、結九三 (〔勸善文〕擬題)

この勸善文は「积大般若經法數」と題する北京本結九三の背面に書写されており、七字一句、合計十二句の韻文である。表題、奥書とともに欠いているため作者も成立年代も不明である。原本を見ることができないため不完全本であるかどうか明らかではない。⁽⁶⁾ 内容は世事方般無常なることを思い常に菩薩道を行すべきことを勧めている。

(9) 有隣館藏本 (〔勸善文〕擬題) 全

本写本はもと中国の李盛鐸氏(一八五八—一九三五)旧蔵品であつて、次の三種からなる。

①十五願 西方十五願讚(法照の広法事讚所収 大正²⁵一二六〇 b₂ c)

②〔勸善文〕

③〔太子入山修道讚〕

本写本の表題は欠いているが、おそらく讀文類を書写したもののが本である。

この勸善文と同一の内容のものが敦煌文獻中ほかに八本現存する。合計九本のうち、無題のものが有隣館藏本とP二八〇九の二本、勸善の四本、道安法師念佛讚文と題するものがS二九八五、P三一九〇、国立中央図書館藏敦煌卷子目録第一三九の三本である。本勸善文は異本の表題にもみえるように、淨土教を勸説する勸善文である。このように表題が一定していないのはどのようなことを物語っているのであるか。そもそも本来一定の表題はなかつたのではないかろうか。

本勸善文は全七十二句よりなる韻文の讚文である。内容は地獄と極楽とを対比しつつ、偷盜、酷酒、食肉、慳貪、殺生等を禁止し、善法、すなわち仏教を修し、極楽に往生すべきことを勧説している。本勸善文の著者および成立年時はともに不明である。しかし、書体からすると、吐蕃・帰義軍時代の書写によるものではなかろうか。写本の形態が冊子本であることも唐長安の影響から隔絶された時代の所産であることを物語っている。本勸善文と善道禪師勸善文とを比較すると、第十五句「天堂快樂無人去」、第十六句「地獄苦處競來奔」、第六十四句「口中橫骨語」の三句がほぼ一致している。

(4) P二八〇九R(勸善文) 擬題 不全

P二八〇九は、その表面に

① 「勸善文」 五十三句二十七行

② 「雜曲子」 七首 三十八行

の二種が書写されており、裏面に雜文が二種(五行、十九行)書写されている。P二八〇九そのものの奥書、あるいは個々の奥書もともない。このうち勸善文は巻頭と巻尾とともに欠く不完全本で、内容は有隣館藏本に一致し、その第七句から第六十句に相当する。書写年代は不明であるが、書体からすると、おそらく吐蕃・帰義軍時代の写本であろう。

(5) S六四六九V(勸善詩一首) 擬題

S六四六九の表面は『金光明最勝王經』で、裏面に勸善詩が書写されている。勸善詩一首は八句の五言律詩で、次のように短い。

「黑風西北起 東南鎮鬼兵 永當天地闇 何得心不驚 先須斷酒肉

本勸善文は全七十二句よりなる韻文の讚文である。内容は地獄と極

貧嘔更莫生 人能慎此事 仏道一時行

ところが、右の擬題は金岡照光編『敦煌出土文学文献分類目録附解説』によったものであるが、これと同じ詩を『救諸衆生一切苦難經』(P二九五三)に見つけることができた。すなわち全文を左にあげると、

救諸衆生苦難經

天台山中有一老師年九百歲正月二月天神悲哭眼中泣血唱言苦哉苦哉
衆生死盡弟子惠通合掌頂礼眼中泣淚啓言有此災難如何得免 師報
言惠通我見閻浮提衆生亡沒並口念弥勒佛教諸蒼生中國黃河比相口魏
之地正在其中愚癡衆生不學不知五月四月鬼兵趣无邊無除八月九
月已來大劫衆生行善鬼兵自滅天地黑闇得免 災難寫一本免一門
写兩本免六親寫三本免一村流傳是弟子勝此經者入阿鼻地獄無有
出期見此經不寫者滅門至心讀誦者得成佛道

黑風西北起 東南鎮鬼兵 永當天地闇 何得心不驚 先須斷酒肉

貧嘔更莫生 人能慎此事 仏道一時行
である。したがって、『勸善詩』は本来『救諸衆生苦難經』の一部であって、何かの都合で経末の詩の部分だけが切り離されて書写されたものであろう。『救諸衆生苦難經』は唐前半期、弥勒信仰が盛んであった頃に成立した偽經で、後世さらに『新菩薩經』、『勸善經』へと發展した。『勸善經』については後にふれたい。

(6) P二〇四四V(勸善文真題)

P二〇四四は表面に『真言要訣』卷第三を書写し、裏面に次の八種

が書写されている。

① 雜文 二行

(2) 聞南山讚

(3) 押座文 四行

(4) 勸善文 九行

(5) 三皈依 十一行

(6) 諸偈文八種 二十五行

(7) 積迦牟尼仏 四行

(8) 金光五礼讚 十四行

本写本は巻頭および奥書を欠いており、成立年時書写年時とともに不明である。

このうち勸善文は全部で九行の短編で、第一囁、第二囁、第三囁の三段に分けて善を勧説している。著者、成立年時ともに明らかではない。

(1) P四五九七（勸善文真題）全

P四五九七は表題を欠いており、かつ著者、成立年時も不明である。

『伯希和劫経録』には「积子歌唱讚文集本」という擬題を与えている。巻頭に「惠永文一本」とあり、かつ裏面の紙を継いだ箇所七ヶ所に「惠永」の署名がある。この惠永が本写本を書写したのかもしれない。裏面に別筆で「光化四年」、「光化三年」、「咸通九年」等の年号が見えることから、本写本の書写は遅くとも咸通九年（八六八年）以前と推定される。表面に書写されているのは次の三十五種の讚文である。

(1) 和菩薩戒文 大正⁶⁵一三〇〇b-c

(2) 西方樂讚文

(3) 散華樂讚文

(4) 般舟梵讚文

(5) 香湯贊文

(6) 四威儀讚

(7) 臥輪禪師偈

(8) 受吉祥草偈

(9) 大乘中宗見解要義別行本

(10) 香讚文

(11) 花讚文

(12) 遊五台讚文

(13) 辞父母出家讚文

(14) 義淨三藏贊 積門副教授金□

(15) 羅什法師贊 積金□

(16) 唐三藏贊 積利濟

(17) 緣禪師解虛贊 積僧□

(18) 菩薩十无尓戒

(19) 金剛五礼文

(20) 五台山贊文并序

(21) 寅□礼

(22) 九想觀詩

(23) 仏母讚

和声「雙林裏」、「涙落如雲雨」を付す

(24) 出家讚文

- (25) 菩薩安居息解夏法
 (26) 辭道場讚
 和声「道場」、「同學」を付す
 (27) 請十方賢聖讚
 (28) 送師讚
 和声「花林」を付す
 (29) 劝善文

(30) 入布薩堂說偈文

(31) 受水說偈文

(32) 声聞布薩文

(33) 布薩文

(34) 十二光札

(35) 法身札

これら三十五種の讚文はおそらく順不同に書写したものであろう。

第二十九番目の勸善文はわずか二十六行の短編であるが、著者、成立年時ともに不明である。内容は地獄に対比して極楽往生を勧説し、最後に「願共諸衆生往生安樂國」で終っている。

(4) P二九六三V（勸善文真題）全

P二九六三の表面には『淨土五会念佛誦經觀行儀』卷下が書写され

ており、裏面には

① 勸善文 七十二句二十五行

② 讚仏文 二十六行

③ 南宗讚 十行

の三種が書写されている。このうち第一の勸善文は、有隣館蔵本の第六十四句までは一致するが、残りの第六十五句から終りの第七十二句までは異っている。本勸善文はその奥書を欠いているため、著者および成立年時はともに不明であるが、表面の『淨土五会念佛誦經觀行儀』卷下の奥書から類推すると、裏面の本勸善文は乾祐四年（九五一年）以前に書写されたものであろう。

(4) S四七三（勸善文真題）不全（十九行）

本写本は有隣館蔵本「勸善文」と一致する。その第一句から第三十五句まで、以下を欠く。書体からすると、吐蕃・帰義軍期の写本であろう。

(5) S五〇一九（勸善文真題）不全（二十行）

本写本も有隣館蔵本「勸善文」と一致する。その第一句から第五十八句まで、以下を欠く。著者、成立年時ともに不明。

(6) 北、皇七六（勸善文真題）全

本勸善文⁽¹⁴⁾は七十二句あり、勸善文（P二九六三V）と一致する。有隣館蔵本「勸善文」とは句数が等しいが、末尾八句ほど異っている。末尾に「勸善文讚一本」とある。現在、現物を見ることができないので、写本の詳しい形態は不明である。

(7) 北、海五一（利涉法師勸善文真題）全

本勸善文は七字を一句とし、二十四句による勸善文であって、利涉法師という僧名を冠している。本写本には統いて、「頓悟大乘門大意」、「陰陽題文」を書写しているようである。⁽¹⁵⁾現在、北京本を見ることができないため、写本の現型についてこれ以上不明である。したがって、

本写本の成立年時を推定する手がかりは何一つない。本勸善文の内容は地獄の苦しみ、輪廻転生の苦しみ（七種）を述べ、善業を勧説している。表題の利涉法師であるが、おそらく西域出身で、「立法幢論」一卷の著者利涉ではなかろうか。宋高僧伝第十七、新脩科分六学僧伝第十六等によると、『立法幢論』の著者利涉とは唐開元年中（A.D.七二三—七四一年）に長安の安国寺で活躍した僧で、西域の人、婆羅門出身である。若くして玄奘三蔵門下の上首と称せられ、唐開元年中に長安国寺に華嚴経を講じ、かつ儒家の論難を破折するなど、唐朝の中宗、玄宗の二帝に重く登用された。玄宗皇帝からは明教大師の徽号をされ賜ったといわれる。大歴年中（A.D.七六六—七七九年）に弟子西明寺円照が『大唐安国寺利涉法師伝』十巻を撰述したと伝えるので、利涉はそれ以前に示寂したものであろう。以上のような輝かしい伝歴をもつ利涉がこのような短編の勸善文を撰述したかどうか疑問である。おそらく敦煌在住の本勸善文の作者が本勸善文の流布をより効果的にするために、西域出身で、かつ唐長安で高名であった利涉の名を題号につけ加えたのではなかろうか。もし、そうだとすれば本勸善文の成立は利涉の寂後、すなわち大歴年中（A.D.七六六—七七九）以後ということになる。

(2) S三一八七（李涉法師勸善文真題）不全

S三一八七は巻頭、巻尾、奥書を欠く不完全本で、次の八種が書写されている。

①千字文一巻

②〔王羲之書論〕擬題

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

③十五願礼仏儀 西方十五願讚（大正³⁵一二六〇b-c、法照

淨土五会念佛誦經觀行儀卷下所収）

④〔甲子五行歌訣〕擬題

⑤早出纏

⑥樂入山

⑦樂住山

⑧李涉法師勸善文

このうち李涉法師勸善文は八行の短編で、前出の利涉法師勸善文と内容的に全く一致する。李涉と利涉、どちらが正しいか決め手はないが、もしこの法師が『立法幢論』の著者であるとすれば、利涉が正しいことになる。⁽¹⁷⁾ 本勸善文の成立年時は同じく不明である。

(4) P. Sogdien 一一V（秀和尚勸善文真題）全

本写本には、表面にソグド語が、裏面に本勸善文と雜文六行とが書写されている。本勸善文は七言を一句とし、合計九十二句からなる。題号の秀和尚とは誰をさすのであろうか。同文の異本S五七〇二では「秀禪師勸善文」と題している。本写本には秀和尚（禪師）を推定できる手がかりはあまりない。本勸善文の内容を検討すると、坐禪を勸説しているため、禪僧である可能性がある。そこで、中国禪宗の初祖菩提達磨（⁽¹⁸⁾ 五三六）以後、他の勸善文、勸善経の成立⁽²⁰⁾ が集中する唐中期頃までの間の禪僧の中から秀和尚（禪師）を探索してみると、北宗禪の祖神秀が浮びあがってきた。その系譜は

達磨—慧可—僧璨—道信—弘忍—
〔神秀〕慧能

である。神秀（六〇六？）は五祖弘忍会下の上座といわれ、則天武后・中宗・睿宗三帝の国師として長安、洛陽で活躍し、後世北宗禪の祖とあがめられた。著書に『觀心論』一巻、『大乘無生方便門』一巻、『華嚴經疏』三十巻、『妙理円成觀』三巻などがある。神秀は別に大通禪師、北秀禪師、秀師、秀和上、秀禪師とも呼ばれた。秀禪師という呼称は『楞伽仏人法志』⁽²²⁾（神秀の同門玄頤編）、『注般若波羅蜜多經』⁽²³⁾（神秀の同門玄頤の弟子淨覺撰）、『菩提達摩南宗定是非論』⁽²⁴⁾（神秀の同門慧能の弟子神会撰）、『伝法寶紀』（京兆杜朏撰）開元初年、七一三年頃成立）等比較的古い資料に多く見える。後世に成立した禪宗法系譜によれば、

五祖弘忍の後は、六祖慧能および第七祖神会の系統（いわゆる南宗禪）が正統とされるが、しかし、歴史的には當時おそらく神秀を祖とする北宗禪の全盛時代であったと推定される。⁽²⁵⁾ したがって、唐中期頃秀禪師といえば、長安・洛陽で全盛を誇っていた北宗禪の開祖神秀を指すことは、當時としては自明のことであつたであろう。

以上述べてきたように、もし秀禪師が神秀を指すものとすれば、本勸善文の成立は神秀の没年、七〇六年以降ということになる。なお本勸善文第四十四句「三百碎骨相連綴」は善道禪勸善文第四偈第三句と全く一致する。

(四) S 五七〇二一V (秀禪師勸善文真題) 不全 (十行)

本写本には祭文（七行）と秀禪師勸善文（十行）の二種書写されている。本勸善本は P. Sogdien 一一（秀和尚勸善文）と一致し、その第四十句まで書写され、以下を欠く。

(四) S 二九八五 R (道安法師念仏讚文真題) 全

本写本には、表面に道安法師念仏讚文（十四行）が、裏面には「五台山讚」⁽²⁶⁾ 擬題（十二行）が書写されている。本念仏讚文は五十六句あり、有隣館蔵本「勸善文」とは一致しない。別系統の異本であろう。成立年時不明。

(五) P 三一九〇 R (道安法師念仏讚真題) 全

本念仏讚文は五十六句あり、S 二九八五 R 本と全く一致する。成立年時不明。

(六) 国立中央図書館蔵敦煌卷子目録第一三九（道安法師念仏讚文真題）全

敦煌卷子目録第一三九の写本は道安法師念仏讚文と入山讚とが書写されてある。前半の念仏讚文は四十六句、十九行あり、有隣館蔵本勸善文の第四十二句まではほぼ一致する。しかし、その後の四句、約三行は有隣館蔵本と異っており、全体としてかなり短くなっている。同名の題号をもつ S 二九八五、P 三一九〇とも異っている。

さて有隣館蔵本勸善文の項に述べたように道安法師勸善文の異本は他に八本現存する。そこで合計九本の勸善文を句の数によって短い方から分類すると、次のようになる、

(一) 四十六句

国立中央図書館蔵敦煌卷子目録第一三九（道安法師念仏讚文真題）

(二) 五十六句

S 二九八五（道安法師念仏讚文真題）

P 三一九〇（道安法師念仏讚文真題）

(三) 七十二句

有隣館藏本（勸善文）真題

四七十二句

P二九六三V（勸善文真題）

北、皇七六（勸善文真題）

(4) 分類不能

P二八〇九（勸善文擬題）不全

S四七三（勸善文真題）不全

S五〇一九（勸善文真題）不全

右の分類によれば、道安法師念佛讚文と題するものは句数が比較的短い方に集中し、九本中三本しかないことが明らかとなつた。これら三本の題号に付する「道安法師」とは誰をさすのであろうか。そこで唐高僧伝を見ると、

①前秦の道安 A.D.三二二一三八五

②北周の道安

③陳の道安 A.D.五八二一七〇九

の三人の道安があげられている。第三の道安は禪宗の五祖弘忍の弟子で、慧安のことをさし、道安禪師ともいう。この道安は当面関係がない。第二の道安は涅槃經と大智度論の学者で、天和四年（五六九年）に『教論』を著わしている。この北周道安には淨土教関係の著述が多く、弥陀信仰があつたかどうか不明である。第一の道安は仏圖澄の弟子で、兜率願生者で、別に弥天の道安と称せられる。この弥天の道安の別称として、各種高僧伝には安、安公、安師、安法師、印手菩薩、漆身、衛安等をあげている。『出三藏記集』によれば、弥天道安の著

作に二十四部二十八巻をあげてあるが、淨土教関係の著書はない。⁽²⁷⁾ このように弥天道安には弥陀信仰はなかつたようであるが、後世しだいに弥天道安と弥陀信仰を結びつける伝承が形成されていったようである。すなわち、懷感の『群疑論』卷一⁽²⁸⁾に、

「如安法師淨土論說……安法師……實為印手菩薩……」

とある文をみると、あたかも弥天道安に弥陀仏の極樂淨土を論じた著書が実在した印象を受けるし、またさらに約三百年後の遷式（九六四）一〇三〇の「往生西方略伝序」にははつきりと、

「此方諸法師禪師、各造論著疏光讚西方、道安法師往生論六卷、慧遠法師造觀經疏一卷」

といい、道安法師を淨土教信仰者としている。したがつて、三本の念佛讚文の題号に付する道安法師とは、淨土教信仰者として伝承された弥天道安をさすものではなかろうか。もしそうだとすれば、本写本は道安の寂年、三八五年以後の成立ということになる。

(4) S五五一六（太子勸善文真題）不全

S五五一六はわずか一紙、十二行の断片で、「雜要略諸抄出文一卷」と称する残欠本である。まず『早出經』を十句抄写し、次に『太子勸善文』を一句書写している。後半の太子勸善文の「太子」とは誰をさすのであろうか。敦煌文献の中で、題号に「太子」を付する写本には次のようなものがある。

太子五更転

太子成道經

太子成道變文

附表一 諸勸善文成立年代表

敦煌出土 善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題	敦煌	中國	中国佛教史関連事項		諸勸善文の成立及び書写	
唐時代 <small>(618 ~ 781)</small>	唐	681	善導寂	704	新菩薩經（S 622）書写	
		706	北宗禪の祖神秀寂	706	秀和尚勸善文（P. Sogdien 11）、秀禪師勸善文（S 5702）、これ以後の成立	
		713	開元年中（713~741）利涉法師、長安、安國寺で活躍			
		730	智昇、開元积教錄撰述			
		?	讚西方礼阿弥陀仏文（智昇、集諸經礼儀儀卷上）成立			
		770	法照、五台山において靈感を得る	766	大歷年中（766~779）以後、利涉法師勸善文成立	
		774	法照、五会念佛誦經觀行儀撰述			
		785	貞元・永貞・元和年間（785~821） 善道・道鏡活躍			
		794	大行、これ以前に出世、活躍（澄觀の華嚴經隨疏演義鈔）	793	勸善經、これ以前、賈耽（730~805）生存中の成立	
		?	持齋念佛懺悔禮文（S 2143）は大行寂後の成立か			
吐蕃占領時代 <small>(781 ~ 848)</small>	907	805	少康寂	803	勸善經の書写多し	
帰義軍時代 <small>(848 ~ 11世紀初)</small>	五代 <small>(907 ~ 960)</small>			868	勸善文（P 4597）、これ以前に成立・書写	
				877	和菩薩成文（S 6631）書写	
				895	和菩薩成文（P 3241）書写	
				918	台灣本道安法師念佛讚文書写	
				951	勸善文（P 2963V）、これ以後書写	

(23) 出四

(24) 翔二一 「貞元九年（七九三年）正月廿三日下」

(25) 台湾本

(26) 国立中央図書館藏敦煌卷子目録第一三七

勸善経の撰者とされる左丞相賈耽は、勸善文の場合と同じように仮託されたものであろう。賈耽（七三〇—八〇五）とは中唐の人で、沧州南皮（河北省）の出身である。節度使等を歴任し、後年、徳宗の信任を得て、宰相を約十三年間も務め、さらに順宗の代には檢校司空左僕射に昇進し、永貞元年（八〇五年）に七十六歳でなくなった。賈耽はまた地理学者としても有名で、多くの地理書を著わしている。⁽³⁾ 本經の成立は諸異本の奥書によつて貞元九年（七九三年）以前、つまり賈耽生存中の成立と推定される。

以上、敦煌文献中の諸勸善文二十一種について考察を加えてきたが、これら諸勸善文の成立は、別表⁽²⁾のように唐中・後期に集中している。

とくに中唐の末期には利涉法師勸善文、勸善経が成立したものと推定される。さらに勸善文に僧名や宰相名、さらには悉達多太子名までをも冠していることは、勸善文の基本的な性格を物語るものである。その内容・表現がきわめてやさしく、しかも俗語を多く使い、大衆に受け入れやすいように工夫されていることは、勸善文がいわゆる勸導通俗の文であるからである。はじめは無題であった勸善文がしだいに高僧名を冠するようになつていったのは勸導通俗のためにその方がより有効であったからにほかならない。勸善文に冠せられた高僧名はおそらく仮託されたものであろう。

したがつて、善道禪師勸善文も善道（善導）に仮託して作られたものであり、その成立年時も中唐末期を中心に唐中・後期を大きくはざれるものではなかろう。

註

(1) 酒井忠夫著『中國善書の研究』

(2) 本写本末尾に「戒師布施勸喜」とあるが、異本では「歎喜」となつてゐる。どちらにしてもこの二字は「勸善」ではない。

(3) 金岡照光『敦煌の文学』一二八頁以下。加地哲定『中国仏教学研究』一九四頁以下。

(4) 和菩薩戒文の異本にS一〇七三、S四三〇一、S四六六二、S五四九七、S五五五七、S五九七七、S五八九四、S六二一一、p一九二一、p三一八五、p三八二六、北、推二八等がある。

(5) 『敦煌劫余錄』第十三帙五三〇頁に「背面有字」という。

(6) 『敦煌雜錄』八五丁。

(7) 入矢義高『敦煌発見の勸善文』（『墨美』六二）

(8) すなわち「天堂快樂無人去地獄苦處競來奔」、あるいは「當來極樂仏邊期」という。

(9) 藤枝晃氏は『敦煌写本の編年研究』（学術月報二四ノ一二）で、敦煌の全写本を（）北朝期（四〇〇年～六〇〇年）、（）唐期（六〇一年～八〇〇年）、（）吐蕃・帰義軍期（八〇一年～一〇〇〇年）の三期に分類している。

(10) 入矢義高氏は『敦煌発見の勸善文』（墨美第六十二号九頁）で「ほぼ晚唐・五代の間の遺物と認めて、さほど大きな誤はあるまい」といふ。

(11) 小笠原宣秀『敦煌本「勸善経」をめぐりて』（東方宗教二十二）

(12) 「時乾祐四年歲次辛亥麌賓之月莫彫十三葉於宕渠大聖先嚴寺講堂後
弥勒院写故記」

(13) p二九六三の紙の縦目には一々サインがしてある。サインのある方

が裏と考えてよいのではなかろうか。他の敦煌写本にもこういう例がある。

(28) 净全⑥一三頁**b**

- (14) 『敦煌雜錄』(八四〇)所載本
(15) 現在写本そのものを見ることができないので、『敦煌雜錄』(八六〇)所載本によった。

(16) 敦煌文献とは、その成立した場所は、敦煌なのか、それとも、敦煌以外の地で成立したものが敦煌で書写流行したものなのであろうか。これは非常に重要な問題である。ただ吐蕃占領以後に流行しているものの中には、例えば各種変文類、俗文等は敦煌で成立したものが多いのではないか。

(17) 劉銘恕編の『斯担因劫經錄』によれば、「李涉應作利涉」という。

(18) 「聞身康強勸坐禪」

(19) 達磨の寂年には異説が多いが、今は『宝林伝』の説に従う。

(20) 成立年時のほぼ明らかな勸善文・勸善経は次のとおりである。

利涉法師勸善文 大歴年中(七六年～七九年)以後の成立
勸善文(P四五九七) 八六八年以前の成立

勸善經 七三〇年～七九三年の間の成立

(21) 神秀の同門慧能の弟子神会撰『菩提達摩南宗定是非論』

(22) 本書は北宗禪系の淨寛が著わした『楞伽師資記』に引用されているが、原本は伝わらない。

(23) 本書は北宗禪系の淨寛が『般若心經』を注釈したもので、敦煌写本にはS四五五六、向達手鈔本の二種がある。

(24) 本書は六祖慧能の弟子神会が北宗禪を排撃した宗論を記録したもので、敦煌写本にP二〇四五、P三〇四七、P三四八八の三種がある。

(25) 本書は達磨から神秀にいたる、北宗禪七祖の伝を述べた灯史で、敦煌写本にP三五五九、P二六三四、P三五五九、P三八五八、P二六三四の五種がある。

(26) 山崎宏著『隋唐仏教史の研究』一八九頁～一九一頁。

(27) 宇井伯寿『臥道安研究』

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

(28) 净全⑥一三頁**b**

- (29) 「淨土論說」とは『淨土論』という著書をあらわすのか、あるいは「淨土の論說」の意味なのであろうか。もし『淨土論』であるとしても阿弥陀仏の淨土を論じたものかどうか問題が残る。道安の著述目録に見あたらないことから、もし『淨土論』が當時実在したとするならば、道安に仮託されたものであろう。

- (30) 净全⑥九六三頁**b**
(31) 旧唐書卷一三八、唐書卷一六六、唐書芸文志
(32) 本書一一一頁の附表一諸勸善文成立年代表

五、敦煌文献における伝善導淨土礼讚の検討

善道禪師勸善文がもし善導の著述であるとすれば、現存の善導の著書と一致するはずである。両書を対比してみると、わずかに左の三カ所の類似しか指摘できない。

(一) 勸善文第一偈

勸善文

晨朝礼讚第七偈 (P二〇六六)

至心歸命禮西方彌陀佛	欲覓當生	至心歸命禮西方阿彌陀佛	欲選當
處	西方最可歸	寶樹開重闍	寶生處
殿逐身飛	香飯隨心至	滿路普仙	滿道布鮮衣
衣有緣皆得往	自恨去人希	願	香飯隨心至
共諸衆生往生安樂國	願	寶殿逐身飛	有緣皆得往

(二) 勸善文第十偈

勸善文

日没礼讚 (P三八四一)

普為帝主人王師僧父母同發善心歸

普為師僧父母善知識法界衆生斷除

命懺悔　至心懺悔

三郭同得往生阿弥陀佛國歸命懺悔
至心懺悔

(三)勸善文第十偈

勸善文

自從无量生死已來作衆罪轉加因緣
不孝父母誘三寶我今懺悔願皆滅除

中夜礼讚(P三八四一)

自從无始受身來恒以十慈加衆生不
孝父母誘三寶造作五逆不善業以是
衆罪因緣故妄相顛倒生纏縛應受无

量生死苦頂礼懺悔願滅除

以上の三カ所を除いて他に善導の著述とはあまり一致しないことが
判明した。

そこで、次に敦煌文献、および大正藏經中から、勸善文と一致する
淨土礼讚を探索したところ、次の六種の礼讚を見い出すことができた。
すなわち、

〔一〕伝善導作淨土礼讚

(一)S二五五三R「沙門善導願往生礼讚偈」擬題 不全

(二)P二〇六六R 緣法師導和上淨土礼讚真題 (法照の広法事讃中卷
所収) 全

(三)P二〇六六R 善導和上西方礼讚文真題(法照の広法事讃中卷所収)

(四)讀西方礼阿彌陀仏文(智昇の集諸經礼儀卷上所収)

〔二〕作者不明淨土礼讚

(五)S一八〇七 「西方淨土禮讚」擬題 不全

(六)S二一一四三 「持齋念仏懺悔文」 擬題 不全

の六種である。以上の六種の礼讚一つ／＼を検討しつつ、勸善文への

影響を考えることにする。

第一のS二五五三は題号、卷首、卷尾を欠いた不完全本である。書
体は完成された楷書で各句ごとに三段、あるいは四段に分けて書写さ
れている。奥書を欠いているため速断はできないが、長安宮廷写經の
一部かと推定される。

本写本は
(一)日中礼讚第九偈～第二十偈、十二偈(淨全④372a～374a)

(二)沙門善導願往生礼讚偈 十偈

(三)沙門善導願往生礼讚偈 九偈

の三種よりなる。(一)の巻頭にもおそらく「沙門善導願往生礼讚偈」と
あり、日中礼讚全部が書写されていたものであろう。周知のよう
に『往生礼讚』は善導による編著であって、ただ日中礼讚のみが、いわ
ゆる善導自作である。故に現時点では(一)、(三)が善導の自作であるかど
うか確認する手段がないといえる。ところが、(三)の礼讚偈のうちの三
偈(第二十五偈、第二十八偈、第三十偈)を智昇が伝善導作と伝える「讀
西方礼阿彌陀仏文」の中に同じくあげている。このうち二偈はさらに
勸善文とも一致する。

(沙門善導願往生礼讚偈)(S二五五三)

P本勸善文

24—4—28
27—8—30
29—25

残念ながらS二五五三の成立および書写年時は不明ではあるが、智
昇の「讀西方礼阿彌陀仏文」と近い関係にあり、ともに勸善文に影響
を与えているのではなかろうか。

第一の『毘法師導和上淨土礼讚』とはP二〇六六Rに書写する『淨土五會念佛誦經觀行儀』卷中所收の彦琮作淨土礼讚三十二偈であつて、善導作の淨土礼讚ではない。善導の「晨朝礼讚」はこの彦琮の礼讚から十九偈を選んで転用したものである。⁽²⁾ 本礼讚中ただ第八偈（善導・晨朝礼讚第七偈）のみが勸善文第一偈と一致する。先に勸善文第一偈は善導からの唯一の直接影響であると述べたが、あるいは法照の「毘法師導和上淨土礼讚」からの引用であるかもしない。もしそうだとすると、勸善文に対する法照の影響はます／＼強大となつてくる。

第三の善導和上西方礼讚文とはP二〇六六Rに書写する『淨土五會念佛誦經觀行儀』卷中所收の淨土礼讚十八偈である。西方礼讚文は善導作ではなく、善導六偈・慈愍五偈等の礼讚をもとに法照が編纂したものである。⁽³⁾ ただ善導『往生礼讚』に一致しない第七偈が智昇の「讚西方礼阿弥陀仏文」第二十三偈に伝善導礼讚としてあげられており、かつ北京本勸善文第九偈とも一致する。

日中礼讚

西方讚
P二〇九
（慈愍三藏、
善導和上西方礼讚文
（P二〇六六）

1	1	1
2	5	5
3	3	3
4	7	7
5	12	12
6	18	18
7		1
8		15
9		16
10		17
11		2
12		5
13		3
14		12
15		18

讀西方礼阿弥陀仏文
（智昇集諸經禮儀卷上）
儀儀卷上

北京本勸善文

9 —— 23 ——

第四の「讚西方礼阿弥陀仏文」とは敦煌文献ではなく、大正藏經所収の智昇撰の『集諸經禮儀』上巻の淨土礼讚で、次の三種に分けられる。

(1) 第一偈と第二十二偈（日中礼讚二十二偈）

(2) 第二十三偈と第三十偈（伝善導作淨土礼讚七偈）

(3) 第三十一偈と第四十九偈（日没礼讚十九偈）

このうちとくに(3)は「沙門善導願往生礼讚偈」(S一二五五三)と一致する偈文もあることから、當時伝善導作といわれていた礼讚偈ではなかろうか。(2)の偈文八偈中三偈が勸善文と一致する。

〔沙門善導願往生礼讚偈〕

讚西方礼阿弥陀仏文 （智昇集諸經禮儀卷上）	1	23	28
	2	24	25
	3	26	26
	4	27	27
	5	28	28
	6	29	29
	7	30	30
	8	49	49
北京本勸善文	9		
P本勸善文	4		
	8		

第五のS一八〇七「西方淨土讚」は題号、卷首、卷尾を欠く不完全本で、二十偈の淨土礼讚と黃昏無常偈を書写している。本礼讚の初めの第一偈は「讚西方礼阿弥陀仏文」の第三十偈と一致し、最後の黃昏無常偈は善導の日没無常偈に一致しているが、殘念ながら作者および成立年時を推定する手がかりは全くない。ところが、本礼讚二十偈中七偈までが勸善文と一致している。これで、このS一八〇七は勸善文ときわめて近い関係にあることがわかる。

〔西方淨土讚〕	1
(S一八〇七)	2
P本勸善文	3
北京本勸善文	4
讀西方礼阿弥陀仏文	5
30	6
	7
	8
	9
	10
	11
	12
	13
	14
	15
	16
	17
	18
	19
	20
	21

善導・日沒無常偈

第六のS二一四三「持齋念佛懺悔礼文」も題号、卷首、卷尾を欠く不完全本である。S二一四三の構成は、

(一) [十二月礼]

(二) [十斎日]

(三) 三帰依

(四) 日光菩薩説多羅尼神呪

(五) 亡女掲(偈?)

(六) 十一面觀世音呪

(七) 欲令一切官人歡喜誦呪

(八) 進果獲証修業呪

(九) 淨土礼讚十二偈

である。⁽⁴⁾このうち「十斎日」には持齋念佛説が強調されている。この

「十斎日」は「地藏菩薩十斎日」(S一五六八、S四四四三)にもとづき、それを淨土教的に書き換えたものであろう。ところが、この持齋念佛説は唐中期、法照と大体同じ頃に活躍した大行和上の教説である。すなわち、大行の弟子善道・道鏡共撰『念佛鏡』第六校量齊福門に大行和上の説として、持齋には不可思議の功徳があるから、念佛の行人は必ず持齋をおこなうべきである、と述べている。したがって、S二

四三は大行和上の教説の影響を受けて成立したのではなかろうか。このような見通しの上に立って(九)淨土礼讚十二偈を検討してみたい。この礼讚はS一八〇七「西方淨土讚」と同じく往生礼讚形式をとっているが、各偈頭が「至心帰命礼西方阿弥陀仏」ではなくて「南無西方阿弥陀仏」である。このことは善導直後よりも時代が下っている、少くとも智昇以後であることを物語っているのではないか。本礼讚と「西方淨土讚」とを対比すると、十二偈中八偈までが一致する。おそらく「西方淨土讚」の影響をうけて後に「持齋念佛懺悔礼文」が成立したものであろう。また本礼讚のうち五偈は勸善文のそれと全く一致する。したがって勸善文は「持齋念佛懺悔礼文」、「西方淨土讚」ときわめて近い関係にあり、とくに成立年時から言えれば、「持齋念佛懺悔礼文」の成立年時に近い頃の成立といえよう。⁽⁸⁾

〔西方淨土讚〕(S一八〇七)

〔持齋念佛懺悔礼文〕(S二一四三)

2	—	1	—	(6	20	7	9	2	—	8	4	5
3	—	2	—	3	4	5	6	7	8	9	10	11
	—		—	4	5	6	7	8	9	10	11	12
	—		—	5	6	7	8	9	10	11	12	
	—		—	6								

勸善文

以上、勸善文と一致する伝善導淨土礼讚の一々について勸善文との関係を探ってきたが、何分それぞれの成立年時が定まらず、勸善文の成立年時を限定することはできなかつた。これらの淨土礼讚は、現存の著書に基準を置く限り、善導自作でないことは明白であつて、このうち勸善文の成立に大きく関与した可能性があるのは、作者不明の「西方淨土讚」と「持齋念佛懺悔礼文」とであろう。

晨朝礼讃（善導・往生礼讃）

日没無常偈（善導・往生礼讃）

〔沙門善導願往生礼讃偈〕（S一二五五三）

〔諸西方礼阿弥陀仏文（智昇、集諸經礼儀儀卷上）〕

〔持齋念佛悔礼文〕（S一二四三）

〔西方淨土讃〕（S一八〇七）

北京本勸善文（果、四二）

P本勸善文（P二二三〇）

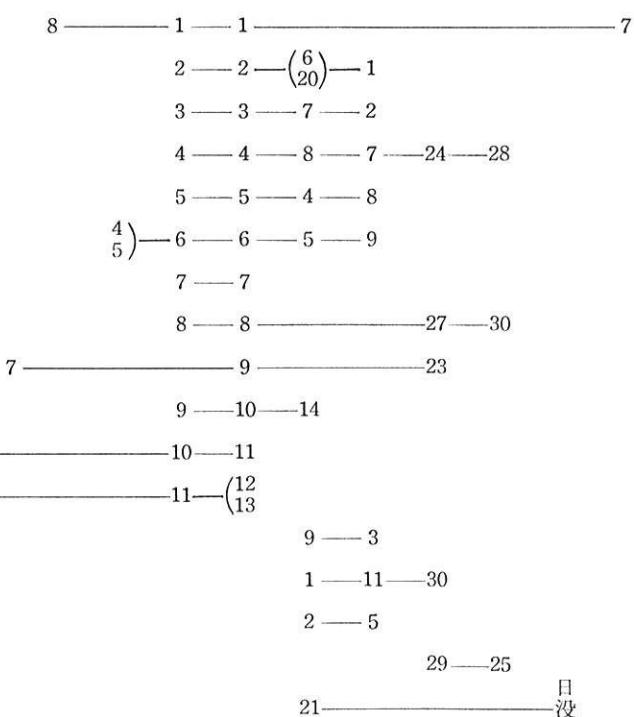
小般舟三昧樂讃文（法照、淨土五会念佛略法事儀讃）

琮法師導和上淨土禮讃（法照、P二〇六六）

西方禮讃文（法照、P二九六二三）

淨土法身讃（法照、P二九六二三）

河州臥禪師偈



(注) 数字は偈文の番号

註

(1) 藤枝晃「敦煌出土の長安宮廷写経」（塚本博士頌寿記念仏教史学論集）

(2) 岩井大慧「広法事讃を通じて再び聖武天皇宸翰淨土詩を論ず」（日支仏教史論叢）

(3) 塚本善隆『唐中期の淨土教』二〇九頁～二一〇頁
敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

(4) S一二四三の第五番目亡女掲（偈？）は「出家讃」（出家讃文、あるいは児出家讃）と大体一致する。敦煌写本にはP三二一六、P三〇一一、P三八九二、P三八二四、S五五七二の五本がある。

(5) 大行の寂年が不明なため明確ではないが貞元十年（七九四年）頃に成立した澄觀の『華嚴經隨疏演義鈔』に大行の説が引用されていることから想定した。

(6) 净全⑥七一三a-c b

(7) 『往生礼讚』各偈頭の「至心帰命礼西方阿弥陀」は智昇以後に「南無至心帰命礼西方阿弥陀仏」となったと推定できる。拙稿「敦煌出土『往生礼讚』古写本について」(『善導大師の思想とその影響』所収)

(8) 後述するように勸善文は法照以後の成立である。

六、善道禪師勸善文の禅思想

前述したように、善道禪師勸善文には善導からの直接影響は少なく、法照および法照を経由した善導の影響を指摘することができた。しかしながら、同時に善導の著述に見られなかつた禅思想を二カ所に見い出すことができる。その一は勸善文第十偈(北京本では第十一偈)に記す河州臥禪師偈である。

河州臥禪師偈 吾有方寸坯及与世間人同 鑄之即大出 研之即大通 海水飯毛孔 須弥納介中

右の偈文の作者臥禪師とは一体誰をさすのであらうか。この臥禪師とは敦煌文献中に見い出すことができた『臥輪禪師偈⁽¹⁾』・『臥輪禪師看心法⁽²⁾』の著者臥輪ではなかろうか。この臥輪の伝記について詳しいことは不明であるが、生存年代はほぼ初唐頃⁽³⁾で、達磨系以外の禪僧であったようである。『景德伝灯錄』や『六祖壇經』、さらには圭峯宗密の『禪源諸詮集都序』にも見えるので六祖慧能の時代には著名な禪僧であつたらしい。『景德伝灯錄』卷五の記事によれば、臥輪は思想的には神秀(北宗禪)の系統に近かつたことがわかる。⁽⁵⁾また敦煌本『臥輪禪師偈』(S六六三二)によれば臥輪には弥陀信仰があつた。しかし、勸善文所引の河州臥禪師偈は敦煌本『臥輪禪師偈』とは全く一致しな

い。

その二は勸善文第十一偈(北京本では第十二偈・第十三偈)に記す達摩禪師偈である。達摩禪師偈とはなつてゐるが、この中に法照の「淨土法身讚」⁽⁷⁾を引用している。

達摩禪師偈
(北京本善道禪師勸善文)
淨土法身讚
(P二九六三)
〈淨土法身讚の異本〉

口伝文字界 思遊妄想
口談文字教 此界忘相 忘相⁽⁸⁾
禪⁽⁹⁾ 禪⁽¹⁰⁾ (P三八三九)

涅槃囁諺法	秘密不交	涅槃末鉄法	秘密不教	盤槃 ⁽¹¹⁾ (S六一〇九)
人	心中恒用識	人	心通常自用	盤 ⁽¹²⁾ 交(S三八二)
當度		當度	威當	中(S六一〇九)
所緣人		度有緣		

すなわち、勸善文の著者は達摩禪師偈の名のもとに法照の著述を引用しているのである。法照の禅思想が誰を受けたものか、從来あまり明らかではない。法照の自著『略法事儀讚⁽⁸⁾』の序、および『淨土法身讚⁽⁹⁾』・『正法華讚⁽¹⁰⁾』に散見するところによれば、法照は主として慧能の南宗禪系統の禪僧が主張する無文字・無経像・無法事の偏見に反論を加えつつ、禪・念佛の一一致雙修を強調している。

ところが、勸善文の著者が引用した、同じ『淨土法身讚』に法照は、思想的には北宗禪系といわれる臥輪の『臥輪禪師看心法』を引用していいる。

臥輪禪師看心法
(旧禪氏祐祥所藏本)
淨土法身讚(P二九六三)

道逢良賢 途中授与

一道逢良賢 把手相口伝 道逢不良

不逢良賢 父子不伝

賢 子父不相伝

(7) 「願得生安樂國」
異本に「大乗淨土讚」があり、敦煌写本にS三八一、S三〇九六、
S四四七、S五六九、S六一〇九、P二四八三、P三八三九の八本
がある。

大乗淨土讚（P三八三九）

道逢良賢 把手相伝 道逢不良賢

子父莫相伝

このことは法照の禪思想が臥輪の影響を受けていることを物語っている。臥輪に弥陀信仰があったことから、法照にとっては受け入れ易かったのではなかろうか。

そしてさらに善道禪師勸善文が法照を通して臥輪の禪思想を受容しているといえるであろう。

(1) S六六三一 註

臥輪禪師偈 臥輪無伎量能定百思想煩惱因茲斷菩提日夜長渾々常不
濁澄々亦不清清濁合不合故号生無生同塵隨物転用常不惑寧神泯是
非願得生安樂國
なお、他にS五六五七、S四五九七の敦煌写本がある。

(2) S一四九四、旧秃氏祐祥氏所藏本の二本の敦煌写本がある。

(3) 臥輪は『臥輪禪師偈』に、『大唐内典錄』第十(大正25三三六a)に始めてみえる唐初の偽經『究竟大悲經』を引用している。

究竟大悲經(大正25一三七〇a)
渾渾常不濁 澄澄復不清 清濁 —— 渾々常不濁 澄々亦不清
合不合 故号生無生 —— 合不合 故号生無生

(4) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』六八頁。

(5) 鈴木大拙『禪思想史研究第一』(鈴木大拙全集第二巻四四一頁。)

(6) 臥輪禪師偈（S六六三一）

敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題

七、結語

以上、善道禪師勸善文の成立について、敦煌文献における勸善文の種類、伝善導淨土礼讚と善道禪師勸善文との対比、善道禪師勸善文の禪思想の三項目に分けて論述してきた。小論を終えるにあたって、その要旨をまとめて結びとしたい。

(1) 敦煌文献における二十一種の諸勸善文の成立は唐中・後期に集中し、その題号に冠する高僧名、宰相名、悉達太子名等は仮託されたものである。したがって、善道禪師勸善文の成立も唐中期ないしは後期で、その「善道禪師」も仮託された可能性が強い。

(2) 善道禪師勸善文と内容的に一致する淨土礼讚は敦煌文献、および大正藏経中に六種あり、とくに作者不明の「西方淨土讚」(S一八

(8) 『淨土五会念佛略法事儀讚』(淨全6六七一a、六七五b)
(9) 『淨土五会念佛誦經觀行儀』卷中(大正25一二六四c~一二六五a)
(10) 『淨土五会念佛略法事儀讚』(淨全6六八〇a)
(11) すなわち「念佛三昧是無上深妙禪門」(略法事儀讚、淨全6六七二頁)といい、「坐禪但當念佛」(同、淨全6六七五頁)という。
(12) 同じ文は『臥輪禪師記』求那跋陀羅伝(A.D.七一年頃成立大正25一七八四a)にも引用されているが、法照は『臥輪禪師看心法』から引用したものであろう。同じ著者の『臥輪禪師偈』が敦煌文献では法照の讚文類と一緒に書写されている。

○七)と「持齋念佛懺悔礼文」(S一二四三)とが最も深く勸善文の成立に関わっている。とくに「持齋念佛懺悔礼文」は時期的に勸善文に近い頃に成立したものであろう。

(三)善道禪師勸善文の禪思想は法照からの直接影響であつて、その成立を法照以前にさかのぼることはできない。したがつて、本勸善文の著者は法照か、あるいは法照を熱烈に讃仰する法照門流の誰かであろう。

(四)善道禪師勸善文はその成立当時の中国の社会においていかに善導讃仰の念が強く残っていたかを自ら証明するものである。

(昭和五十四年四月稿)

〈追記〉

臥輪の生存年代は不明であるが、その著書を引用した最も古い文献は牛頭法融(五九四~六五七年)の『絶觀論』である。

浄土宗江戸御府内寺院の研究

字 高 良 哲

一

最初に本研究の調査対象となる基本史料の性格について触れておきたい。

イ 浄土宗寺院由緒書

本書は元禄九年（一六九六）に増上寺の役者が寺社奉行の命をうけて、全国の浄土宗寺院の開山や由緒・来歴を調べた際に、各寺院から報告された由緒書である。この時に増上寺の役者から発布された調査項目は次のようなものであった。

寺々之開山一代之由來・行狀等知次第委細書付
一、本寺付ヶ・國所・山号・寺号・院号・蓮社号等之事
一、姓氏
一、生所
一、剃髪之所并師匠
一、學問檀林・附法之師等之事

元禄九年
子二月廿一日

增上寺役者

これにもとづき全国の浄土宗寺院から回答が提出された。この間の事情について、元禄九年八月廿一日付の知恩院の書翰控を見ると、一筆令啓達候、先以大僧正様御機嫌好被成御座、珍重奉存候、仍旧冬被仰越候諸国寺院由緒書之事、御紙面并ヶ条之通国々江相触、

漸々出来仕候、相調次第差上可申候、併遠国等之儀、年内相済可

申哉、菟角調次第指下可申候、

三月十五日

増上寺 御役者中

一、諸国諸末山・又末迄不残着帳、当山在之候得共、先年当山炎上之節者、致焼失候、依之上方筋者改置候得共、関東向于今相調不申候、幸此度其元々御触被成、尾州より関東向帳面御写候而、当山御納可給候、依之此方より相触候國々書付進候、此書付之外之國々寺院不残御調可被遣候、為後代之殊出世之僧上京之節、帳面分明無之候而者吟味難成候、此段我々方より宜頼可進旨、方丈ニも被仰候問、如此御座候、恐惶謹言、

八月廿一日

増上寺 御役者中

とあり、元禄九年八月頃、諸国の寺院から由緒書が着々報告されていいたことがわかる。特にこの書翰の中で注目されることは、知恩院と増上寺が尾州を境界として、全国を二分しそれぞれ調査を担当していたことがわかる。そしてそれぞの担当区分の由緒書を交換して全国の浄土宗寺院の寺院由緒書を完備しようとしていたことがわかる。そしてこの調査と企画は、同じく元禄十年三月十五日付の知恩院書翰控をみると、

一笔令啓達候、大僧正様御機嫌好被成御座、各御健^(堅)固珍重存候、

口 文政寺社書上

此方相替候儀無御座候、隨而知恩院直末・又末迄寺院由緒書納候分、目録之通今般差下申候、右之外於所々、少々出入之儀御座候而調不申候、頓而之内納次第進可申候、將亦最前申入候通、関東向之着帳調次第、御登せ可被下候、恐惶謹言、

とあり、翌年三月、知恩院の担当した西国分の寺院由緒書を増上寺に報告していることがわかる。しかも現存する増上寺の由緒書をみると、西国筋は各寺が二通ずつ由緒書を作成し、一通は知恩院に、一通は増上寺に提出したようであり、増上寺に現存する知恩院担当の西国筋の由緒書は住職の署名捺印入りの原本である。

このような経過で作成された浄土宗の寺院由緒書が五十九冊増上寺に現存されている。全てが原本ではなく、半数は、正徳三年（一七一三）及び享保五年（一七二〇）の写本である。

尚、知恩院にも享保五年の写本を中心とした寺院由緒書の写本があり、『続淨土宗全書』十八・十九巻に「蓮門精舍旧詞」と題して所収されているが、この表題は後世附加されたものであり、原本には一切見られない。本研究では、増上寺の寺院由緒書の江戸と武藏の部を基本史料として参照した。「蓮門精舍旧詞」では第二十冊・第二十二冊であるが、ここには増上寺本二十五巻の檀林末（乾）が欠けている。

「蓮門精舍旧詞」については、竹田聰洲博士が『民俗佛教と祖先信仰』の中で優れた御見解を示されているので参照されたい。

文政寺社書上（国会図書館蔵、旧幕引縫書所収、未刊）一二二冊は、幕府が『新編武藏國風土記稿』、『新編相模國風土記稿』を作成するときには、『新編武藏國風土記稿』の内から江戸御府内分を独立させ、『新編御府内風土記稿』の編纂を企画した。その際、成書の文献以外、『新

『編武藏國風土記稿』の根本資料となつた村々からの呈書に相当する御府内の寺社・町方の書上は文政八年（一八二五）から同十一年にかけて作成され、「地誌御調書上帳」として各寺社から提出されている。

この書上の記載内容を見ると、事前に幕府側から一定の調査項目が決められていたようである。この調査書は確認できないが、浅草清徳寺の回答書から推測すると、次のような内容であつたようと思われる。

寺名

本寺 住所

一、宗旨 山号 院号 寺号

一、古跡 年貢地 境内

一、起立

一、開山

一、開基

一、本堂

一、本尊 脇士 仏像

一、境内堂宇

一、寮舎 寺中

一、御朱印

一、門前町家

一、境内穢多非人

一、古朱印 文書 縁起 古鐘

一、古鎧 古鰐口 古棟札

一、大鐘 仁王門 二天門

一、山門 樓門

一、境内古碑 古墓

一、古燈籠

一、銅仏

これらの箇条について各寺の住職がそれぞれ該当する項目の回答を報告している。その回答書の原物が地区毎に整理整本され、一二一冊にまとめられて国会図書館に保存されている。寺社書上之内、小石川・浅草・下谷などの一部の寺院は原本でない部分がある。また麹町・下谷等の一部の地区について多少取扱い方に不明瞭な点がある。

尚、調査の性格上、幕府に縁の深い寛永寺・増上寺・伝通院・本願寺・護持院・護国寺等は対象から外されている。

本研究では、これらの書上の内から、特に浄土寺院二百三十九ヶ寺を中心にして考察してみたい。

ハ 寛永本末帳

寛永本末帳（内閣文庫蔵、『大日本近世史料』「諸宗末寺帳」上所収）は寛永九年（一六三二）十一月九日に幕府の命をうけて、当時の増上寺住持照誉了学が、関東・東北の浄土宗寺院の本末関係を幕府に報告した浄土宗最初の本末帳である。この頃各宗共に幕府の命をうけて本末帳を作成している。例えば『本光国師日記』の寛永九年九月三日付の道春書状案に、

一筆令啓達候、仍五山・十刹・本寺・末寺御書立候而可被下候、其寺々之領知之高をも、同御書添而可被下候、御尋之儀ニ御座候間、御存被成候分被仰付、御目録順而待入候、猶奉期參拝之節候、

御府内寺社の宗派別・地区別分布表
(文政寺社書上による)

別表①

宗派名	淨土宗	日蓮宗	淨土宗	曹洞宗	臨濟宗	新義真言宗	古義真言宗	天台宗	時宗	黄檗宗	修驗宗	神社	その他の	計
芝	15	3	10	1	1							3		33
高輪	6	6	12	7	2	1	1	1				1		37
下高輪	1		6					2						9
品川		1		1								3		5
三田	6	5	13	10	2	7		6				1		50
白金	3	4	3	4	1	1	2		1	1				20
麻布	17	17	14	14	6	2	1	3		1	1	11		87
小日向	3		7	5	4	1		3				3		27
牛込	6	17	15	18	3	3	2	10				7		81
市谷	3	8	3	7	2	3		1		2		2		31
赤坂	6	2	5		2	1						6		22
四谷	5	9	10	14	2	8		6			3	2		61
大久保・柏木・千駄木	1	4	1	2		1		1				2		12
青山	1	2	4	2	3			1		1	3	2		19
芝切通	1			2	1							1		5
芝神明												1		1
愛宕下				1		1						1		3
鮫河橋・権田原	2	4	3	2	1				1					13
渋谷	1			4	6		1					3		15
駒込	6	9	18	10	5			4				1		53
閑口	3	2	2						1		4			12
飯倉	2	2	1		1					2	1			9
西久保	2		2								1			5
小石川	7	9	16	6	5	2		3			5	1		54
湯島		3		1	1	2	1				1			9
湯島神社												1		1
本郷	3	1	2	2		1		1				1		11
根津												1		1
浅草	19	30	60	23	7	14	2	16	1		12	1		185
浅草寺									1					1
本所	1	7	4	3	1	1		10				7		34
小梅・中郷・亀戸		1						2		1		1		5
深川	2	3	10	5	5	2	3	2		6		7		45
谷中		39	1	2	8	8		7						65
谷中感応寺								1						1
下谷報恩寺														1
下谷	5	20	10	7	8	5	1	5			1	2		64
中ノ郷	2	2		3		1	5							13
計	123	208	238	155	79	64	16	91	3	14	8	95	3	1097

※参考

神社の別当寺院
天台宗 26
修驗宗 13
新義真言 6
古義真言 1
黄檗宗 1
浄土宗 1
(宗慶寺)
時宗 1
曹洞宗 1
日蓮宗 1

恐惶謹言、

九月三日

メ金地院崇伝
国師様人々御中

道春 在判

二

とある。このように臨済宗でも幕府の命をうけて本末帳を作成していることがわかる。現在内閣文庫にはこの時の本末帳の原物が残っており、公的な調査史料として非常に信頼できる記録である。浄土宗の場合、知恩院末を中心とした「浄土宗諸寺之帳」と、増上寺の末寺を中心とした「浄土宗増上寺末寺帳」の二冊がある。この内本末に關係なく所収寺院五六四ヶ寺、武藏の浄土宗寺院は二四六ヶ寺、更に江戸御府内寺院は一〇七ヶ寺である。これらの内容から近世初期の関東浄土宗寺院の成立と分布について考えてみたい。

二 寛文御朱印帳

これは「御朱印帳」と呼ばれる寛文五年（一六六五）に幕府が給付した全ての朱印状の控であり、幕府の朱印状控台帳の中の浄土宗の部一冊である。これも内閣文庫に保管されているが、刊行されていない。この史料は例を芝西応寺にとると、

武藏国豊島郡芝郷之内四石七斗、飯倉村之内五石三斗、合拾石事、任天正十九年十一月日、元和三年十一月三日、寛永十三年十一月九日先判之旨、西應寺全永不可有相違者也、

寛文五年七月十一日

御朱印

とあり、この朱印状は寛文五年に出されたものであるが、右の文面により最初の朱印状がいつ出されたかすぐに分かり、年代順に整理する。

淨土宗江戸御府内寺院の研究

ことが容易である。全国で一五三ヶ寺分が所収されており、本論では主として武藏と御府内寺院を参考史料とする。

江戸御府内の寺社の分布

前述の文政寺社書上の記載にもとづき御府内寺社の宗派別・地区別分布表を作成したものが前頁の別表①である。

まず寺院と神社との関係をみると、寺院が約千ヶ寺であり、神社が約百ヶ寺であることがわかる。更に神社には別当寺院が附属しているものが多く、約半数の五十ヶ寺が寺院に附加されるので、両者の対比は圧倒的に寺院が優勢であったことがわかる。また別当寺院は天台宗、または天台系の本山修驗の寺院が中心であったことがわかる。浄土宗では小石川の氷川神社の別当として宗慶寺があるが、これが唯一の例であり、本来密教系の寺院が神仏混淆、本地垂迹説に基づき神社の別当をつとめていたようである。

次に宗派別にみると、浄土宗が二百三十九ヶ寺ともっとも多い。特に浄土宗の場合、増上寺と伝通院が幕府の由緒寺院ということで、の中に含まれておらず、それぞれの山内寺院を入れればもっと多くの。但、注意を要することはここに現われている寺院数はいずれの宗派でも同様であるが、各寺の塔頭・寮舎・庵・寺中の寺院は含まれていない。これらを含めれば浄土宗寺院の実数は三五六ヶ寺である。

淨土宗の次は日蓮宗・曹洞宗・浄土真宗・天台宗・臨済宗の順である。武藏国全体の寺院数の分布ということになると、新義真言宗や曹

洞宗が優位を占めるが、江戸御府内と限定すると真言系の寺院の数が少ないことが注目される。

てみたい。

次に地区別の分布を考えてみたい。まず圧倒的に多いのは浅草の一

三

八四ヶ寺である。次に麻布・牛込・谷中の順であり、いずれも寺町を中心には寺院が集中している地区である。地区と宗派別との関係で極めて特色ある分布を示しているのは、谷中の日蓮宗寺院と、浅草の淨土宗寺院である。

御府内淨土宗寺院の成立と移転
文政社書上と寺院由緒書のデータに基づき、淨土宗寺院の成立と移転を整理したものが別表②である。

本論では全宗派・全地区の分析を行うことを目的としていないので、淨土宗を例にとりながら、各地区的寺町の形成過程や、淨土宗寺院が江戸御府内で何故多かったかを順次種々のデータと対比しながら考え

まずこの表の製作意図を説明しておきたい。私は江戸御府内が市街地として急激に発展したのは天正十八年（一五九〇）八月、徳川家康が江戸入りした後であると考えている。そのためそれ以前にどのくらいの淨土宗寺院が江戸に存在したかが大変に興味があった。次に史料を整

別表②—2

年 次	成 立 書上(由緒)	移 転 書上(由緒)	参 考
延宝 4年			
5	1		
6		1	
7		1	
8			
天和元年			
2		3	
3		5	
貞享元年			
2			
3			
4			
元禄元年			
2		1	新地禁止令
3			
4		1	
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16	1		
宝永元年			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
正徳元年			
2			
3			
4			
5			
(宝曆三年)	1		
			239 (246)

別表②—1

御府内浄土宗寺院の成立と変遷表 文政寺社書上=書上
寺院由緒書=由緒

年 次 江戸御府内寺院の研究	成 立 書上(由緒)	移 転 書上(由緒)	参 考	年 次	成 立 書上(由緒)	移 転 書上(由緒)	参 考
天正18年	31 (32)	1 (1)	徳川家康関東入国	寛永10年	(4)	1 (1)	
18	2 (2)	2 (1)		11	2 (4)	1	
文禄元年	2 (3)	(1)		12	2	10 (10)	
2	2 (2)			13		4 (1)	
3	3 (4)	(2)		14		2 (3)	
4	(1)			15	(1)	1	
慶長元年	2 (3)	1 (1)		16	1 (2)		
2				17	(1)		
3	2 (3)			18		(2)	
4	3			19	1	(1)	
5	1 (2)			20	3 (2)	1 (1)	
6	3 (3)			正保元年	2 (1)	4 (5)	
7	5 (1)				2	3 (5)	
8	3 (2)	1	江戸幕府創設	3	1 (1)	(2)	
9	4 (4)			4		1 (1)	
10	2 (3)	1		慶安元年	4	8 (4)	
11	2 (6)	1 (2)			2	(1)	(2)
12	1	1 (2)			3	3 (2)	(3)
13		1			4	2 (1)	
14	2 (1)			承応元年		2	
15	2 (1)				2	6 (1)	
16	15 (16)	1 (2)	八町堀の拡張		3		1 (3)
17	(3)			明暦元年	3		
18	2 (2)				2	2 (1)	3 (6)
19	3 (7)	1			3	4 (2)	20 (19)
元和元年	4 (8)	(1)		万治元年	1	5 (6)	大火
2	7 (7)	(1)	徳川家康没		2	5 (4)	
3	5 (2)	1 (1)			3	2	1 (1)
4	(2)	1 (1)		寛文元年	1		(6)
5	4 (7)				2	1 (1)	1 (1)
6	3 (3)	1 (1)			3	1	1
7	4 (4)	1 (2)			4	1	1 (2)
8	1 (3)	1			5	1	2
9	2 (1)				6	1	
寛永元年	13 (14)	(1)	靈巖島の設置		7	4	
2	5 (4)	1			8	1	(2)
3	6 (9)	1 (1)	崇源院殿没		9		1 (2)
4	6 (5)	(1)			10	1	
5	11 (15)				11		(1)
6	12 (8)	1 (4)			12	1	2
7	3 (15)	2		延宝元年			
8	11 (13)		新寺建立禁止令		2		(1)
9	(1)	(1)	本末帳の完成		3	1	

御府内浄土宗寺院と武藏浄土宗寺院の
成立年次対比表 (寺院由緒書) 別表一③

年次	御府内	武藏	年次	御府内	武藏
天正18年	32	105	寛永12年		
19	2	7	13	1	2
文禄元年	3	7	14	2	1
2	2	4	15		
3	4	2	16		
4	1	3	17		
慶長元年	3	10	18		
2	4	19			
3	3	1	20	3	
4	2	2	正保元年	2	1
5	2	3	2		
6	3	1	3	1	
7	1	3	4		
8	2	2	慶安元年		
9	4	2	2	1	
10	3	1	3	2	
11	6	1	4	1	
12			承応元年		
13			2	1	
14	1	4	3		
15	1		明暦元年		
16	16	2	2	1	
17	3	2	3	2	
18	2	2	万治元年		
19	7	6	2		
元和元年	8	10	3		
2	7	5	寛文元年	1	
3	2	1	2		
4	2		3		
5	7		4		
6	3		5		
7	4		6		
8	3		7		
9	1		8		
寛永元年	14	3	9		
2	4	1	10		
3	9	3	11		
4	5	1	12		
5	15		2		
6	8		3		
7	15		4		
8	13		5		
9	1		6		
10	4		7		
11	4				

理していく過程で寛永年間の成立とする寺院が数多いことに気がついた。また寺の移転にも一定の法則があるようと思われた。そこでこれらの数値を実際に求めるために作成したのがこの表である。

この表の作成にあたって各数値の算定の基準は次の如くである。

成立年次は各寺院から報告されたものであり、個々の年次の信憑性は検討していない。更に成立年次の明確でない寺院は、開山の没年をもって成立年次としておいた。これらの数値の信憑性については、後に天正十八年以前の成立と伝えられる浄土宗寺院と、寛永九年以降の成立とされる浄土宗寺院を検討する際に他の史料と比較して一括して

論じてみたい。

次にこの表に文政寺社書上の数値と寺院由緒書の数値とを併用したのは、本論は主として文政寺社書上の分析を中心にして論述するのであるが、文政寺社書上は江戸後期の成立にかかるものであり、それよりも江戸中期の成立である寺院由緒書の方が江戸初期の寺院成立の動向をより正確に伝えていると思われること、更に他の地区的数値と比較検討する場合、文政寺社書上では他の類例を求められないが、寺院由緒書は全国一斉に調査が実施されており、同一基準で数値が求められるからである。別表②をみると、文政寺社書上と寺院由緒書では多少数

字が異なる箇所があるが、これは寺院由緒書所収の江戸御府内寺院の取扱い方が、文政寺社書上に比較して曖昧であるからである。具体的には品川や下谷地区の寺院も寺院由緒書の数字の内には含まれている

それではこの表の内容を検討してみたい。まず御府内の浄土宗寺院

れ以降、寛永八年の新寺建立禁止令までの第二期、それ以降の第三期に分けることができる。ここで前頁の別表③の如く、御府内寺院とそ

れ以外の武藏国内の浄土宗寺院の成立を対比しながら御府内浄土宗寺院の成立過程を考えてみたい。武藏国内の浄土宗寺院の成立過程をみると

天正十八年以前成立の寺院とそれ以降の寺院に一分されるだけで、寛

創設後、急激に増加したことを物語っている。これらの事情を参考にして御府内淨土宗寺院の成立について考えてみたい。まず寺院由緒書記載の成立年次は各寺が一方的に書上げたものであり、全面的に信頼することは危険である。ここでこの記録の信憑性について寛永本末帳所収の淨土宗寺院の数と比較して考えてみたい。

寛永本末帳所収の御府内淨土宗寺院は一〇七ヶ寺であり、武藏の淨土宗寺院は一二九ヶ寺である。これらを前頁の別表③の寛永九年以前の成立と伝えるそれぞれの寺数と比較すると、

御府内寺院	寛永本末帳
武藏国寺院	一〇七
	一二九

ということになる。寛永本末帳は幕府の命をうけて増上寺の照督了学が関東・東北の浄土宗寺院の本末関係を調査したものであり、寺院由緒書の記載が正しければ、二百ヶ寺院余が本末帳に所収されていなければならぬはずである。これは武藏国の場合も同様である。そのため寺院由緒書の記載を全面的に信用することは危険である。特に古い時代ほど問題が多いようである。

そこで天正十八年以前の成立と寺院由緒書が伝える三十二ヶ寺について寛永本末帳にその名が見られる寺を整理してみると、

19	18	17
△駒込光源寺	本誓寺末	
△駒込瑞泰寺	知恩院末	
△浅草天嶽院	増上寺末	

この十九ヶ寺である。しかしこの中でも浅草満泉寺と三田正泉寺は元来他所にあって天正十八年以降江戸御府内に移転した寺であり、除外されるべきである。この外天正十八年以降に中興された四谷西迎寺・赤坂淨土寺・麻布光專寺は成立当時はともかく天正十八年頃どのような状態であったか疑問である。更に駒込榮松院や同瑞泰寺は天正十七年神田明神下に起立したとされるが、神田明神下が賑うのは江戸幕府創立以後であり疑問である。駒込光源寺は珍しく深川本誓寺末であるが、本誓寺は徳川家康が入国後、小田原から江戸に移転した寺であり、末寺がそれ以前に成立していたとは思われない。また天嶽院は天正十八年の起立とされているだけで、八月以前かどうか明白でない。

このように厳密に調べてみると、天正十八年八月以前に御府内に成立していた可能性のある淨土宗寺院は十ヶ寺である。しかもこの十ヶ寺も成立していたことを示す積極的な確証はない。

そこで角度を変えて寛文御朱印帳所収の淨土宗寺院の朱印状の内容を検討してみたい。

徳川家康は天正十八年八月関東入国後、関東各地の検地を行い、天正十九年十一月に一斉に臣下に所領を宛行い、同じく旧来の寺社領を安堵した。そのため特別の徳川家康との結びつきがない限り、天正十九年十一月に発給された朱印状は、旧来の寺社領が安堵されたものと見做してよい。少くとも当時家康から寺社領の特権を認められていた

寺社といふことができる。天正十九年十一月日付で朱印状を給付された武藏国内の淨土宗寺院は次の如くである。

寺名	住所	石高	(注)
西応寺	芝	四石七斗	(御府内)
乗蓮寺	板橋	十五石	(檀林)
淨國寺	岩槻	五十石	
蓮馨寺	川瀬	二十石	
大善寺	山	三十石	
三仏寺	戸塚	二十五石	
林西寺	平方	二十五石	
天嶽寺	越ヶ谷	十五石	
金棟寺	大相模	十石	
智清寺	谷古田	五石	
淨音寺	千葉	三石	
(光明寺)	鎌倉	百石	
(大嚴寺)	末田	十貫文	
	板橋	石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越ヶ谷	十石	
	千葉	三百石	
	鎌倉	百石	
	板橋	五十石	
	大相模	五百石	
	越		

（応寺分合）であり、江戸御府内が非常に少ないことがわかる。この時江戸御府内で朱印状を給附された他宗の寺社は、神田宮・本所法恩寺・浅草東光院・愛宕青松寺・牛込宗參寺・麻布善福寺・橋場總泉寺・本郷淨光院・同吉祥寺・江戸山王權現・日比谷神明宮・湯島天神宮などである。江戸御府内淨土宗寺院でこの西応寺の外に天正十八年八月以前にその存在が確認されているのは、増上寺だけである。増上寺には天正十八年四月日付の豊臣秀吉禁制がある。この禁制には、

禁制　武藏國豊嶋郡江戸　増上寺

一、軍勢甲乙人等濫妨狼籍事

一、放火事

一、対寺家門前輩非分之儀申掛間敷候事

右条々堅令停止訖、若於違犯之輩者忽可嚴科者也、

天正十八年四月日

（豊臣秀吉）印

とあり、天正十八年四月頃、増上寺が江戸にあつたことがわかる。當時の増上寺については、拙稿「増上寺地名考」（『仏教論叢』二十一号、昭和五十二年九月刊）を参照していただきたい。

このように天正十八年八月以前にその存在が確認される淨土宗寺院は増上寺と西応寺の二ヶ寺であり、その他可能性のある寺を含めても十ヶ寺程である。いずれにしても天正十八年八月以前の江戸御府内の淨土宗寺院は極めて少なかつたはずである。

次に天正十八年以降、寛永八年迄の第二期に成立した寺院であるが、寺院由緒書によるとこの間に成立した寺は一八九ヶ寺であり、全体の七十六パーセントがこの間に集中していることがわかる。更にこの表

で寛永九年以降の成立とされている寺院も、成立年次が明確でないために、開山の没年を成立年次の下限として推定している関係で、このような数値が出ているのであり、確實に寛永九年以降の成立と伝える寺院はもと少ない。更に前述したように天正十八年以前の成立とされる寺院も実際はこの間に成立したものが多く、おそらく全体の九十パーセント以上が集中しているものと思われる。

この第二期中でも慶長十六年以降、寛永八年までの二十一年間に一四八ヶ寺が成立していることが注目される。別表③によれば、武藏国ではこのような数値は見られず、江戸御府内の淨土宗寺院の急激な増加を示している。

それではここでボーダーラインとなつている寛永八年についていかなる意味をもつか考えてみたい。

京都離宮八幡宮所蔵の寛永八年閏十月廿日付の京都所司代板倉重宗の触状写をみると、

急度申遣候、此以前度々申触候、於在々牢人、并たいうす門徒抱置儀は、堅御法度之事に候間、自今以後抱置間敷候、自然油断ニ存隱候は、其一在所可為曲事候、弥々可得其意候、当村々寺庵達之者、此儀能々可申渡候、就中新地に寺を建、寺号院号為似付置候儀、御法度之事候問、是又可申触候者也、

寛永八年閏十月廿日

周防（印）

とあり、この触状は京都のものではあるが、幕府は牢人の取締りと共に、新地の建立を禁止していたことがわかる。更に元禄元年四月の法度をみると、

寺院古跡新地之定書

寛永八年未年起立之寺院者古跡、但当辰年迄ハ五拾八年ニ成申候、
翌申年タ起立之寺院者新地ニ成申候、

元禄元辰年四月

とあり、この法度からみて、寛永八年以前建立の寺は古跡、翌九年以降成立の寺は新地と決められていたことがわかる。そして古跡でなければ寺院の特権が認められず、新地は原則的には新地建立禁止令に違反して建立された寺であり、場合によっては取潰され存亡の危機に瀕することさえあった。そのため各寺院は幕府への報告書である寺院由緒書では競つて古跡としての形式、即ち寛永八年以前の成立とする必要があつたのである。そのため寛永八年と同九年の間にボーダーライブンが引かれるのである。

次に慶長十六年以降、急激に増加しているのは、江戸の町の発展と密接な関係にある。これはこの頃地方大名の江戸下屋敷の造営、江戸城の拡張に伴う江戸市街の拡張、人口の集中化による商人の抬頭などにより、江戸の各宗寺院が急激な増加を示している。特に浄土宗の場合は将軍家が、家康母伝通院殿・家康・秀忠室崇源院殿などの葬儀を、増上寺・伝通院で相次いで執行し、この間に浄土宗が將軍家の菩提寺としての立場を確立したことにより、各地方大名が競つて国元の淨土宗寺院を江戸に呼び寄せたり、江戸下屋敷に庵室を構えたことが大きく作用している（詳細は後述する）。これは地方大名が將軍家に忠誠を誓うために各地に東照宮を勧請したのと同様のケースである。

淨土宗的な事情としては、慶長十六年八町堀の拡張に伴い、新规

に多数の浄土宗寺院が建立されている。これは多分に政策的なものであります。これらの寺は寛永十二年に三田寺町に移されている。また寛永元年には靈巖島が埋め立てられ、靈巖寺をはじめ深川筋の寺院が建立されている。また寛永三年には崇源院殿の茶毗にふした麻布龍土にその後、教善寺・正信寺・光専寺・深広寺などが建立されていることなど、いくつかの偶發的な要因もあるが、全体とすれば江戸の町の発展と、幕府の寺院政策とが大きく影響している。この間の浄土宗寺院の成立のパターンについては、御府内浄土宗寺院の性格の項で、いくつかのパターンに分析して紹介してみたい。

但、前述したように寛永九年に成立した本末帳では御府内の浄土宗寺院は、一〇七ヶ寺しか所収されておらず、由緒書・書上の成立年次を全面的に信頼することは危険であるが、全体的な割合とすれば以上のようなことがいえるようである。

次に第三期、寛永九年以降成立の浄土宗寺院について考えてみたい。別表②をみると、書上の部で五十ヶ寺、由緒書の部で二十五ヶ寺である。この内書上の部の三十二ヶ寺は開山の没年から下限を算定したものであり、実数はもう少し少ないはずである。

この間幕府は度々新地の建立を禁止している。例えば大中寺記録所収の新寺御法度条目には、

一、門前并寺領之内、向後新寺不可有建立事

（明暦元年）一、去西年大火灾以後、新寺立候所は、今年より来年春迄之内ニ

可有破却事

附、由緒有之候ハ、奉行所江申断、可受指図事、

一、先年新寺建立不可仕旨被仰出有之候、其以後立候寺々之住僧

惡事仕候は、寺共破却可被仰付事、

一、寺社方境内門前之茶屋ニ遊女抱置所數多有之候、不作法之至

ニ候間、向後堅可申付事、

一、門前并寺領内ニ請人無之、又不届成者ニ、家不可借置事

万治元戊戌年

とあり、万治元年（一六五八）幕府は再度新寺の建立を禁止している。

そして去酉年大火事以後建立の寺は破却するといつてはいる。但、由緒

がある場合には寺社奉行に願い出るようによつてはいる。去酉年の大

火事とは前年正月十八・十九両日にわたる明暦三年の大火灾のことである。

更に第一回の寛永八年の新寺建立禁止以後建立の寺については住持に落度があつた場合には破却するといつてはいる。この万治元年の

法度をみると、幕府が新寺の建立禁止に熱心であつたことを物語る反面、現実には禁止令後も新寺の建立が相ついで、幕府はこの法令を徹底できなかつたことがわかる。

このように新寺建立寺院の処分に困惑していた幕府にとって、たまたま寛文八年二月の大火灾でこれらのかなりの寺院が焼失したことは、幕府にとって誠に好都合であった。

そこで幕府は次のような触書を定めている。

覚

一、新地建立之寺御停止之旨、（寛永八年）以前被仰出之處、其以後借置候寺地、當春火灾之節燒失之分被召上之旨、寺社奉行所より申渡畢、然ば右之明地之儀は、借置候輩之頭ニ、先可預置之

事、附、住持方より明退之儀は、可為心次第事

以上

（寛文八年）
十月

とあり、類焼した新地寺院は原則として没収してしまつた。そしてその他の新地寺院は一定の年限を定めて、かりに寺院の形をなし、数年間存続の約束の下に、寺社奉行の保護観察下にということにした。

この後も幕府は新地建立を禁止していたが、元禄五年（一六九一）五月九日付で老中より寺社奉行への申渡によると、

申渡之覚

一、今度嚴有院様十三回忌御法事ニ付而、只今迄相残寺社方新地

之分、被遊御免候、自今以後新地堅令停止之者也、

（元禄五年）
五月九日

右之趣、老中列座、牧野備後守寺社奉行へ申渡之、

とある。幕府は元禄五年五月九日、四代將軍嚴有院（徳川家綱）の十三忌の法事執行に際して、從来新地と認められていた寺院を特例として免じて、古跡に準じ、今後は新地建立を禁止した。同年七月に次のような覚が各地に通達された。

覚

只今迄有來、新寺院へ御赦免之、向後古跡同意ニ被仰出、自今以後新地之寺院堅御停止之旨被仰出候、但、只今迄ハ、新地寺院之内、最早段々潰候分、再興之儀、并庵室之類、寺院ニ取立候儀ハ、弥以堅御停止之間、可被得其意候、

右之趣、只今急度在々江被相触候ニハ不及候、而々書面之趣被相
心得、被仰出ニ相違せざる様ニ可有御仕置候、以上

(元禄五年)
七月

このように元禄五年は從來の新地が古跡に准じ、以後新地が禁止された注目すべき事であるが、江戸御府内におけるこの時の寺社の動向は、旧幕引継書所収の北方帳面新地寺社一同御免帳の最後に、

右社寺百四十六ヶ所、雖新地帳相載候、去申五月就御法事、一同

古跡並ニ被仰付候、為御心得如是候、以上

元禄六年十二月

(寺社奉行)

本多紀伊守印

(忠算)

戸田能登守印

(種)

松浦壱岐守印

筒井三郎左衛門殿

拓植平右衛門殿

林主水殿

とあり、この時、百四十六ヶ寺が古跡並に昇格したことがわかる。南方帳外新地寺社御免帳では九十ヶ寺が昇格している。

この中で浄土宗寺院の占める割合は南方分は明確でないが、北方分だけで三十三ヶ寺が昇格している。

この時昇格した浄土宗寺院について、寺院由緒書の内容と対比してみると、寛永九年以降成立の寺は二十五ヶ寺しかなく、由緒書の記載内容は三十三ヶ寺の古跡昇格を伝える幕府の実数と一致せず、ここでも寺側の一方的な由緒の書上げであることがわかる。

浄土宗寺院がどのようにこれら的新地建立禁止令と対応していたのかを、三田の魚籃寺を例にとりながら紹介してみたい。

魚籃寺は元和三年(二六七)に豊前國中津円應寺中に草庵を結び、寛永七年(二三三)江戸三田村の願海寺中に草庵を移転している。そして承応元年(二三二)独立して一寺を建立している。ところが寛永八年以降の成立であり、新地格の寺であったので、元禄三年(二三〇)田端淨閑寺の古跡格を買うけ、三田山魚籃院淨閑寺と号して古跡寺院の形式を調えている。更に安永三年(二七四)魚籃院は魚籃觀音の由緒を寺社奉行に願い出て、淨閑院魚籃寺と寺号を戻している。これらの処置は明らかに新地建立禁止令に対応したものであろう。

次に特別の由緒をもって寛永九年以降建立された新寺について二、三紹介してみたい。

小石川智香寺	寛永15	伝通院殿茶毗所供養のため
青山梅窓院	寛永20	青山幸成(梅窓院殿)菩提のため
小石川光岳寺	正保1	伝通院殿茶毗所供養のため
本所廻向院	明暦3	大火の焼死者廻向のため

これらは特別の由緒をもって新地に建立された寺である。尚、文政寺社書上の部で宝暦三年(二七三)の成立が一ヶ寺あるが、これは府外の下尾久村の新幡隨院法住寺が、同年御府内の谷中三崎に移転したために、御府内では新建立の扱いになっているのであり、特例である。

御府内淨土宗寺院本末關係一覽表

ここでは御府内浄土宗寺院の総数と本末関係について考えてみたい。

これらの関係を整理したのが前頁の別表④である。

まずこの表について順次説明を加えておきたい。寛永本末帳の本末関係は増上寺末と知恩院末とに大別される。慶運寺末は慶運寺自身が増上寺末であり、増上寺の又末ということになるので、計増上寺末七十一ヶ寺である。天徳寺・本誓寺・西福寺・靈山寺が知恩院の末寺であり、同様の理由により知恩院末は三十四ヶ寺ということになる。新知恩寺は京都知恩寺末であり、知恩寺末は二ヶ寺である。このように寛永期の本末関係は単純である。

寺院山緒書記載の本末関係も最終的には知恩院・増上寺・京都三ヶ

本山・一心院・善導寺等の数ヶ寺に集約することが可能であろうが、各寺院から報告された本末関係は別表④中段の如くである。これらは寛永本末帳のように単純に整理することができない。例えばこの間急速に拾頭した寿松院と天嶽院の場合を例にとると、寿松院は浅草清光寺の末寺であり、清光寺は本寺がない。天嶽院は浅草源空寺の末寺であり、源空寺は同聖徳寺の末寺で聖徳寺は本寺がない。このように非常に複雑であり、基準が明確でない。しかし大勢とすれば知恩院末・又末・増上寺末・又末が中心であり、京都金戒光明寺・駿府宝台院・京都一心院・筑後善導寺の末寺がいくつか存在する。本末はともかく、寺院山緒書が作成された元禄九年頃、幕府の公認・未公認はさておき、これだけの淨土宗寺院が存在したことは確かであり、しかも増上寺側がこの書上を本末の基本台帳として保存しているところをみると、この当時このような本末関係が淨土宗内では認められていたのであろう。

これを物語っている。

次に文政寺社書上の本末関係をみると、寿松院・天嶽院等の中間的な存在がなくなり、ほとんど知恩院・増上寺で統一されてしまう。また京都の金戒光明寺や知恩寺の末寺が、知恩院・増上寺に吸収されてしまっていることも特色である。そして伝通院・幡隨院・靈巖寺・靈山寺等の檀林寺院が上位に進出している。芝西応寺は前述したよう江戸における増上寺につぐ由緒寺院として安定した勢力をもっている。

これまで個々の寺院の興隆廢亡を無視して一括して論じてきただが、ここで寺院数の増減について具体的に調べてみたい。

寛永本末帳と寺院山緒書との対比であるが、江戸御府内では、寛永本末帳所載の寺院の中で十ヶ寺程は寺院山緒書に記されていない。武藏国全体でも十ヶ寺程寺院は寺院山緒書に記されていない。武たのである。特に淨土宗寺院は成立年次の信憑性はともかく、この間新地建立禁止令にも抵触せず、急激に寺院数を増加させていること

は注目に値する。次に寺院由緒書と文政寺社書上との対比であるが前表の如くである。

最初は寺院由緒書にあつて文政寺社書上に所収されていない寺であ

浄土宗江戸御府内寺院の研究

このように整理してみると、完全にこの間に退転した寺は一ヶ寺もないということになる。

次に文政寺社書上にあって、寺院由緒書にない寺は五ヶ寺である。

から浄土宗の支配になつた寺 深川正源寺と正覚寺は深川筋の火葬場の跡に建立された寺というようにそれぞれの理由がある。このようにみてくると、江戸御府内の浄土宗寺院は元禄五年の新地建立禁止令以降わずかに五ヶ寺増えただけである。

これを御府内以外の武藏国の浄土宗寺院の動向と比較すると、武藏国は常に寺の増減があり、寺の地位が不安定であったことがわかる。

御府内寺院が江戸初期に集中的に増加し、以降幕府の寺院政策に応じて一定していたのに對して好対称である。しかし反面府外では、最初の新地建立禁止令がでた寛永九年以降、府内・府外の微妙な下谷筋で新寺の建立が相ついだよう、元禄五年以降も府外の目黒では祐天寺・幡龍寺・長泉院等の新寺が建立されており、府外は比較的新寺の建立禁止が厳しくなったようである。これとは別に浄土宗に比較して真言宗や曹洞宗寺院の江戸近郊での増加は目をみはるものがある。

御府内淨土宗寺院の場合、文政寺社書上所収の寺院数は二三九ヶ寺であるが、各寺内の子院・塔頭・庵・寮舎を加えると三五六ヶ寺程になる。寺院由緒記ではこれらの記載が多く、詳細は不明であるが、後になるところらの子院・塔頭などが独立しており、当時の新地建立禁止令に対処しながら、実質的な寺院拡張策としてこのような手段が講じられていたのである。

五

御府内淨土宗寺院の性格と類型

1、他国より江戸に移転した寺院

住 所	寺 名	旧 住 所	成立年次
下高輪	淨業寺	相模国碧海	寛永八年
三田		白根	

卷之三

2、

これらの寺院は徳川家康の旧領国三河・駿河・遠江から家臣団の移動に追随して江戸に移転したタイプと、もともと関東地方の有力寺院が小田原の北条氏が滅亡後、江戸に移転してきたものとに分けられるようである。

住	所	二本榎
寺	名	松光寺
檀	那	松平信之母
法	名	長松寺殿
		青山忠俊子
		杉原家菩提寺
		内藤政晴
		光台院
		長松寺殿
		松光院殿
		光台院

有力な特定の檀那の菩提寺となっている寺、あるいは檀那の法名を寺名・院号に冠している寺について調べてみたい。

深川	本誓寺	相模国	天正十八年
浅草	清光寺	山城国	慶長十六年
浅草	貞源寺	三河国	天正十九年
浅草	行安寺	駿河国	元和二年
浅草	誓願寺	相模国	赤坂
浅草	龍寶寺	駿河国	小中原
浅草	西福寺	三河国	田中
浅草	壽松院	武藏国	伏見
駒込	淨心寺	相模国	中原
谷田	法藏寺	駿河国	中
田	大松寺	三河国	原
	林泉寺	山城国	見

このように徳川家、または有力大名の菩提寺が非常に多いことが淨土宗寺院の特色である。これは前述したように、將軍家が増上寺を菩提寺にしたことに追随したのである。これらの中には太宗寺・梅窓院・千日寺・法眞寺・清光寺のように、それぞれ江戸下屋敷の内庵から発展して一寺を建立したものさえある。

3、伝通院・崇源院の茶毗所跡の寺

住 所	小石川 小石川	光岳寺 智香寺	伝通院殿 伝通院殿
六 本 木	六 本 木	教 善 寺 正 信 寺	崇 源 院 殿 崇 源 院 殿
六 本 木	深 広 寺	光 幸 寺 崇 源 院 殿	崇 源 院 殿

これらも両者の茶毗所の遺跡に浄土宗寺院が建立されており、特色あるものである。

4、局・奥女中の建立の寺

住 所	寺 名	名 前
牛込	誓閑寺	家光奥女中於強殿
鮫ヶ橋	崇源寺	崇源院菩提のため円立尼・瑞岩院尼
西久保	大養寺	秀忠局觀崇院尼
湯島	昌清寺	松平忠長菩提のため昌清尼
本所	感應寺	家光奥女中清薰尼
深川	家康妾神尾氏	
雲光院		

これらも前述のことと同様のケースである。

この外にも二、三の事例で分類すればもつと類型別が可能であるが、大きなものは以上である。これらをみると、江戸府内の浄土宗寺院は將軍家と非常に密着した形で発展していたことがよくわかる。

六

御府内淨土宗寺院の行政区分

御府内淨土宗寺院の行政区分については、御府内淨土宗寺院の中でも、御府内六箇寺と称する寺院の格式があつたようである。「山門通規」所収の享保十三年（一七二八）十一月付の法度には、

定

一、御府内六箇寺之内無住ニ而後住未被仰付砌、若者病氣或湯治等之故障有之候而寺役之導師不相勤之節、施主大家より右寺院之内何寺誰別縁有之頼來候者勿論、又者不頼來候共宗門建立之化儀候間、右寺院之内ニ而法廳之座次、或ハ時之了簡を以、相互ニ申請如法ニ規式可有之候、

（中略）

右箇条之通御改被成自今以後無改変、急度可相守之旨被仰出候、仍如件

増上寺三十九世学菴大僧正代役者
担 梁 印

享保十三戊申年十一月

大 円

印

伝通院

誓願寺

天徳寺

靈山寺

靈巖寺

幡隨院

とあり、御府内の檀林四ヶ寺に誓願寺・天徳寺の由緒寺院が加わり、御府内六ヶ寺の格式寺院として触状なども単独で出されたようである。その他の御府内寺院は江戸を五口に分けられ、それぞれ廻状が出されている。江戸五口とは江戸の町の行政に准じたものであり、次のような区分である。

三田筋（伊皿子・田町・下屋敷・高輪）

山之手筋（青山・四ツ谷・麻布・糀町・赤坂・牛込）

下谷筋（小日向・小石川・本郷・駒込・板橋）

深川筋（本所）

浅草筋（下谷・山谷・今戸・中村町）

これらは深川筋を除けば、いずれも東海道・甲州道中・中山道・奥州道中を基本にした地域区分である。そして順序を定めて道筋順に触状が廻達されている。そのため各街道筋の末端では府外の寺院もこの五口の区分の中に含まれている。この外、府外では目黒筋で祐天寺・蟠龍寺・長泉院が、谷中三崎では法住寺が触頭を勤めている。この江戸時代の五口の制度が明治に入り、五大教区制の基本となつたのである。

この外行政区分とは異なるが僧侶養成機関として、御府内には増上寺・伝通院・靈巖寺・靈山寺・幡隨院の五ヶ寺があるが、檀林寺院の成立や動向は別の機会に譲りたい。

追記

本研究では寛永本末帳・寛文朱印帳・寺院由緒書・文政寺社書上を基本史料としたが、これらの史料は増上寺・伝通院そのものに関する記録を欠いている。両寺については「檀林志」(『淨土宗全書』十九)の中に詳細に記録されている。更に本論では紙数制限の関係上、各寺の詳細な典拠を一々明示することを避けた。そのため江戸御府内淨土宗寺院の研究としては極めて不充分である。近世初期の増上寺・伝通院については拙稿「近世初期の増上寺」(『大正大学研究紀要』第六十二輯)を御覧いただきたいが、いずれ増上寺・伝通院を含めた江戸御府内淨土宗寺院の詳細な典拠を明示した本格的な研究を論述する予定である。

尚、私は『江戸淨土宗寺院寺誌史料集成』(大東出版社)を本年十一月に刊行すべく校正を進めている。さしあたって本論の基本史料となった寛永本末帳・寛文朱印帳・寺院由緒書(武藏国の部)・文政寺社書上は全て翻刻しておいた。本論の一々の典拠についてはそちらを参照していただきたい。

最後に本論は「江戸御府内淨土宗寺院の研究」と題して、淨土宗教学院から研究助成をうけた研究報告である。関係各位に厚く感謝するものである。

編集後記

- 本誌二十五号は例年とちがって浄土宗教学院理事会の決議のもとに「善導大師千三百年遠忌記念号」として刊行することになった。善導大師の思想・教学に直接・間接にかかわる論文八篇を収めることができた。
- 八篇の論文には浄土宗教学院の研究助成をうけて研究された成果もあるが、教学院理事会の決議のもとに「善導大師遠忌記念号」とするために執筆を願った論文も収められている。
- 坪井俊映氏の「善導と法然の本願について」と、広川堯敏氏の「敦煌出土善道禪師勸善文の成立をめぐる諸問題」とがそれである。さらに編集部から寄稿を願った論文もある。岸一英氏の「捨身他世」考がそれである。
- ご多忙のなかで本誌にご執筆いただいた諸先生に厚くお礼を申しあげる次第である。これらの論攷が関係学会に裨益することを信じ、本誌記念号を世におくることを教学院会員一同とともに喜びたい。
- 本誌を「善導大師遠忌記念号」として世に送るもののが善導大師の伝記の研究や著作の書誌学的研究は、五〇年前の研究成果からみてあまり進展していないにも思える。関係研究者の研鑽を期待したい。

(K・T)

佛教文化研究 善導大師千三百年遠忌記念

第25号

昭和54年10月1日 印刷

昭和54年10月10日 発行

編集者 浄土宗教学院研究所
京都市東山区林下町浄土宗宗務所内

印刷所 内外印刷株式会社
京都市下京区西洞院通七条南

発行所 浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 25. October 1979

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)
KYOTO, JAPAN

**STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYO BUNKA KENKYU)**

Number 25

CONTENTS

On the pūrvapraṇidhāna of Shan-taó and Hōnen's Teaching	
—In relation to conclusive evidence and election on the eighteenth Nembutsu Rebirth vow of the pūrvapraṇidhāna— Shunei Tsuboi
On the universality of the thought of rebirth Akira Kawanami
On a doctrinal reading way in the Jodo sect Ichiei Kishi
A study of the commentaries on the Sūtra of Meditation on the Buddha of Endless Life in China Shingaku Sato
A Fundamental Study of Chinese Pure Land Buddhism	
—T'an-luan, Tao-ch'o and Shan-tao's View of the Amida's Original Vow (prāṇidhāna)— Yūji Ozawa, Tsunehisa Kumehara, Kōdō Saito
The notes on the prayer of the Hesychasm Tohru Shimizu
Some problems on the formation of "Shàndào chánshī quànshànwén" found in Tun-huang Takatoshi Hirokawa
A study on the Edo-Gofunai Temples of the Jodo sect Yoshiaki Udaka