

佛教文化研究

法然上人七百五十年遠忌特集號

第 10 號

佛教文化研究所

知 恩 院

1 9 6 1

卷 頭 言

法然上人の七百五十年御遠忌をむかえるにあたり、わが佛教文化研究所がその研究機關誌第十號を御遠忌特集號として學界におくことを得たことはまことによろこばしい次第である。

御門主自ら法然上人の研究に精勵せられ、特に御寄稿をたまわつたことは、若い學究への刺戟ともなり、まことにありがたい極みである。なおこの特集號は法然上人についての論稿を收録したものであつて、新舊いろいろの問題を取扱い、學界を裨益すること多いと思われるが、研究誌の性格上いろいろ問題を含んでいることと考えられる。近年淨土教の思想と信仰とがいろいろの角度から論究せられているが、教學の研究に志すものは信仰をうちに深く藏しつつ、あくまで卒直に研究の成果を發表し合い、論究を重ねて眞理に迫る情熱を失つてはならぬであらう。

顧りみれば、佛教文化研究所は故望月信亨上人の遺志をつぎ、祖山の下に學究にいそしむ人々が、中心となつて研究會を持ち、日夜研鑽をつづけて來たのであるが、既に多くの研究成果の刊行を見たのみならず、研究雜誌も第十號を數えるにいたつた。いまや「佛教文化研究」の名は廣く海外にも及び、その學問的價値をうたわれるにいたつてゐる。これひとえに研究所員の研鑽のたまものではあるが、また、宗務當局ならびに闡宗の期待と援助とによるものである。さらに研究所が諸宗にさきがけて開催した淨土教學大會は年とともに盛大となり、淨土の教義や歴史を中心として、廣く宗教、文學等諸學の研究成果が發表せ

られ、特に若い世代にその研究の意欲をたかからしめている。またシンポジウムにおいて、學人相集い淨土教の將來性について眞摯に論究し來たつたことは、宗門と宗門人のあり方についても多くの示唆を與えたものと深く信じて疑わない。

佛教文化研究所が、このような過去の實績を顧みて、將來に向つてなすべきことは、いろいろ考えられるが、それは宗務當局の深い理解と、闍宗の期待に應えて、現代に即應した新しい宗學をつくり出すことにあると考えられる。その意味において、御遠忌を記念して宗學研究所の創設を期していることはまことに慶びに堪えないが、佛教文化研究所はその本來の使命を廣く佛教文化の研究に持つ以上、斬新な視野と、深い叡智とをもつて、法然上人の佛教文化史上に占める位置とその意義の重要性を究明すると共に、佛教のもつ世界史的使命を明らかにすることにも努めねばならぬであらう。

それにしても研究所は宗務當局の暖い被護と、研究所員の學問的情熱を欠いては生長しない。御遠忌を記念して、法然上人研究の特集號を出すにあたり、いろいろの意味で學究者の反省と自重とを促す所以である。

昭和三十六年三月一日

學 頭 塚 本 善 隆

佛教文化研究 第一〇號

目次

東大寺十問答に就いて……………	岸	信宏	一一—五
信機と信法……………	西川	知雄	一七—二五
法然上人の浄土觀…………… ——その時機相應性をめぐつて——	藤吉	慈海	二七—三六
法然上人繪傳の種類とその系列の考究……………	井川	定慶	三九—五三
正信房湛空について…………… ——特に七ヶ條起請文及び四卷傳の著者に關する私見——	三田	全信	五五—七〇
法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々…………… ——殊に横井金谷について——	藤堂	祐範	七三—八三
法然上人と重源上人…………… ——續善導大師傳の一考察——	裏辻	憲道	八五—九五
書評…………… (二七)	藁報…………… (一〇一)		

東大寺十問答に就て

岸 信 宏

一 問答の年時

『拾遺和語燈錄』卷下に東大寺十問答という問答體の法然上人の法語が集録せられてある。この法語は上人の各種傳記に見ざるところである。石井博士の『昭和新修法然上人全集』には元亨版を底本として、寛永版と正徳版とが校異せられてある。その奥書には「了惠云、建久二年三月十三日、東大寺聖人奉問、源空上人御答也」とある。編者望西樓了惠の識語である。建久二年は法然上人五十九歳の時である。

東大寺が平重衡のために焼盡せられたのは治承四年で、法然上人四十八歳の時の出来事である。直ちに朝廷に於て再建のことが議せられ、その勸進職が後白河法皇より法然上人に御下命があつたが、上人はそれを辭退して、俊乗房重源を推舉せられたことは、上人の傳記である『四十八卷傳』第三十にのぶるところである。このことは上人の各種の傳記、即ち『四卷傳』、『弘願本』、『古徳傳』、『九卷傳』、『十六門記』、『知恩傳』、『十卷傳』等にいずれも記すところであるが、各傳記ともその年月を記していない。義山の『四十八卷傳翼賛』第三十によれば、俊乗房が造東大寺知識の詔書を受けたのは、藤原經房の日記で

東大寺十問答に就て

ある吉記によつて治承五年六月廿六日であることが明らかにせられてある。⁽¹⁾ 治承五年は七月十四日に養和と改元せられてある。この知識とは造寺、造佛等の場合に財物や勞働力を提供する人々をさすのであつて、勸進職や別當とは又別のものである。また大寺の造營等に當つて任命せられる四等官とも別のものである。四等官とは長官（かみ）、次官（すけ）、判官（じよう）、主典（さかん）をさし、役所によつて呼稱がちがつているが、律令制度の特色をなすものである。『南都佛教』の特輯號で別冊の單行本になつている『重源上人の研究』の中の堀池春峰氏の『俊乗房重源上人と東大寺再興』という論文の中には、『續東大寺要録』によつて、重源はこの知識の詔書を受ける前にすでに大勸進職に補任せられたのであらうとのべてある。

重源が大勸進職に補任せられた経緯については、淨土宗側に伝える法然上人の推舉によるとする説と、東大寺側の史料により、重源は東大寺焼盡の翌年治承五年二月東大寺に至り、重衡に焼かれたあとの大佛破損の狀態を拜して痛くこれを歎き、後白河法皇の寵臣であつた藤原行隆の宅をおとずれて再建の意思を披瀝したという重源の自發的決意によるとする説とがある。行隆は法然上人の高足であつた法蓮房信

空の父に當り、後に造東大寺長官の職についた人である。

東大寺は草創以來八宗兼學の寺であつたが、その別當職は華嚴を宗とする者がこれに當つて來たのである。空海が別當に補任せられてから眞言密教が取り入れられた。さらに醍醐寺を開いた眞言の聖寶が南都に遊んで三論、華嚴を學び東大寺の山内に東南院を開くに至つた。⁽³⁾

この東南院が東大寺に於ける三論、密教の中心となつたのである。一方淨土教も東大寺に大きい影響を與えるようになった。即ち平安朝の中期には『往生十因』の著者である永觀、『決定往生集』の著者である珍海等の學者が輩出して、南都淨土教の一つの流れを造り出したのである。この南都淨土教の中心となつたのは東大寺の別所である南山城の光明山である。この南都の淨土教が法然上人に大きい影響を及ぼしていることが近年學會に於て注意せられ、井上光貞氏の『日本淨土教成立史の研究』等に於て論議せられてゐる。⁽⁴⁾

東大寺大勸進職についた重源は、勸進狀を作り、一輪車六輛を造り、諸國を行脚し、一木半錢の奉加を請い、この時に自らの名も南無阿彌陀佛と號し、結縁の庶人に法華經の經文一字づつを頭に冠して阿彌陀佛號を稱せしめたと傳えられる。⁽⁵⁾阿號の起原については『四十八卷傳』第十四の大原問答の記述の中に、その席に列した重源が念佛の法門に歸依のあまり、わが國の道俗が炎魔王宮の前で名前を問われた時に、阿彌陀佛のみ名を稱え、その功德によつて地獄の苦を脱せしむるやうにと、自らも南無阿彌陀佛と稱し、人々にも阿彌陀佛號を稱せしむるやうにしたとあるが、その實行は大佛造營のための勸進結縁にあつたと思われるのである。重源は醍醐寺の出身であり、東大寺の勸進

職に補任せられた治承五年は六十一歳であり、大原問答の行われた文治二年は六十六歳の時である。治承五年に大勸進職についてから六年目である。すでにその前年の文治元年に大佛の鑄造を終り、その年の八月二十八日には後白河法皇が自ら親しく新大佛の開眼供養を行つていられるのである。大原問答は文治二年の秋のころ行われたとなつてゐるが、その年の二月中旬には重源は伊勢大神宮に詣でて、大佛殿完成の祈願をなし、瑞夢を感得し、同年四月に大般若經二部を書寫して内外兩宮に寄進し、東大寺衆徒六十口と共に之を轉讀供養してゐるのである。⁽⁶⁾醍醐寺、光明山、東大寺を結ぶ線の上にはすでに華嚴、密教、三論のほかに淨土教の念佛思想が根をおろしてゐたのである。重源が法然上人に歸依するまでには相當深く淨土教に關心を持つていたであろうことが察せられるのである。そうして大原問答に列席の文治二年の秋は、すでに大勸進職としてその春に大佛の鑄造と開眼供養を行い、さらに大佛殿造營の祈願のために伊勢大神宮に詣でて決意を新たにして居つた時である。

重源はさらに大佛造營の勸進に都合のよい所、及び資材供給の場所七箇所に東大寺の別所を設けて、不斷念佛を修する淨土堂を建立したのである。即ち『南無阿彌陀佛作善集』⁽⁷⁾によれば、東大寺別所に淨土堂、高野新別所に専修往生院、渡邊別所に淨土堂、播磨別所に淨土堂、備中別所に淨土堂、周防南無阿彌陀佛に淨土堂、伊賀別所に一堂を建立している。これを七個の別所と稱してゐるやうであるが、その次に更に備前國に常行堂、上醍醐に道場を建立した旨が記されている。いずれも丈六の彌陀三尊を安置し、佛舍利を納めた金銅等の塔、寫經、

繪像等を寄進し、湯屋、食堂等の僧房を附屬せしめている。『翼賛』第四十五には七箇所不斷念佛は或傳説に云くとして、東大寺念佛堂、高野新別所、播磨淨土寺、醍醐舊住道場、伊賀大佛道場、大阪渡邊道場、周防阿彌陀寺をあげている。即ち『作善集』の備中別所の代りに醍醐舊住道場をあげているのである。このことは如何に重源が淨土教に歸依することの深かつたかを示すと共に、それ等の地方に念佛の教を宣布するに與つて力のあつたかを物語っている。

法然上人が南都を訪問せられたのは『四十八卷傳』第四によれば、保元元年二十四歳の時、嵯峨清涼寺に求法の一事を祈請のために七日間の參籠を終えてから南都へ下り、興福寺に法相の碩學藏俊を訪ね、さらに醍醐寺に三論の先達寛雅を訪ねていられる。興福寺は後には北嶺叡山と呼應して専修念佛停止の運動を起しているのであるが、醍醐寺は前述の如く開山の聖寶が東大寺に東南院を建てて三論、眞言の本所としたように東大寺と關係が深く、殊に醍醐寺出身の重源が早くより東大寺中心の淨土教に關心をもち、大佛造營の勸進職にもつき、法然上人の歸依者であつた關係上、東大寺が念佛教團に反抗したことはなかつたのである。

重源は前述の如く文治二年に行われた大原談義には東大寺の衆徒三十餘人をつれて參會したのであるが、さらに『四十八卷傳』第三十によれば、建久二年大佛殿造營の工事未だ中ばなる時、法然上人を請待して、入宋の際に將來した觀經曼陀羅、淨土五祖の御影を供養し、淨土三部經の講議を御願いして、南都の人々に法然上人の主張せられる淨土教を結縁せしめているのである。この時に講議せられたものが三

部經釋として漢語灯録に収められているのである。阿彌陀經釋の終には後白河法皇と法然上人と俊乘房重源との關係が次のような言葉で記されている。

「雖然法王聖人、多年之厚儀、一旦難奪、設雖捨命、顔色難乖。」

「願法王與愚僧、世々結縁如觀音與勢至。」

「重賢上人承于太上法王敕命、懇懇致詩、餘多年蒙聖澤、道契日久、盡未來際、不可歇盡。」

そうして講義の模様については次のようにのべてある。僅かに三日間で三部經の大意を一日づつのべられたことになっている。

「但自開演之朝至講畢之夕、僅三箇日、文々句々未遑細釋且任管見、略述大意。」

又講義の年時については、『阿彌陀經釋』の奥書には「文治六年二月一日、於東大寺講之畢、所請源空上人、能請重賢上人」とあり、『觀無量壽經釋』の奥書には「文治六年庚戌二月二日、於東大寺講之畢、所請源空上人、能請重賢上人」とあるが、『無量壽經釋』には奥書がない。おそらく文治六年二月三日に講ぜられたのであろう。この三部經釋の講本は可成り大部のものであり、その講説の内容も該博である。佛教の各部門の教義と照應せしめてあり、華嚴、三論、眞言、法相を主とする聖道門の南都佛教の人々に對して、淨土門の念佛の教を説かれる法然上人の信念と意氣とをくみとることのできる特異なる書物である。この講義のあつた文治六年は四月十一日に建久と改元せられている。建久六年に撰述せられた選擇集に先き立ち、往生要

集に關する法然上人の數種の註釋⁽¹⁰⁾に次いで著わされたもので、上人の著述の中でもその思想推移を考察する上に大切な書物である。

『四十八卷傳』第三十にはこの三部經講釋のあつたのは建久二年としてある。しかるに今の漢語灯錄所収の三部經釋の奥書には文治六年二月となつてある。この年は前述の如く四月に建久と改元せられてあるから、『四十八卷傳』の記載よりは一年早いのである。この相違をば如何に解釋すべきであらうか。文献としてはその成立年代よりして漢語灯錄所収の三部經釋の奥書を重んずべきであらう。

東大寺十問答は三部經講釋のあとで引き續き、重源が南都の聽衆の人々に代つて、淨土教に對して疑問とするとをただしたものと思われる。拾遺和詰灯錄にのみ収められてある東大寺十問答の奥書には、前述の如く編者望西樓了恵の詞として建久二年三月十三日となつてある。然るに十問答の第九には「去年申候き」という言葉がある。

その去年とは三部經講釋のあとで行われた問答をさすものと思われる。この故にこの問答は文治六年と翌建久二年に行われた問答を集成したものである。法然上人は保元元年二十四歳の時、求法のために嵯峨清涼寺に參籠の後、南都に學匠を問われてからは時々南都を訪ねられたのではなからうか。東大寺に三部經を講ぜられた文治六年前後にも時々南都を訪ねられたものと思われる。南都には上人に歸依をした大勸進職の重源の他に、上人の學德に敬服して一期の間上人に供養を捧げたと伝えらるる興福寺の藏俊も居り、東大寺には東南院の院務をつとめて居つた勝賢が建久三年から六年まで東大寺第十六代の別當になつて⁽¹¹⁾いる。この勝賢は藤原通憲（入道信西）の子で

あつて、上人と關係の深い遊蓮房圓照、高野の明遍僧都等と兄弟である。三部經の講義の行われた文治六年（建久元年）は別當になる三年前ではあるが、東南院の院務として東大寺に重きをなして居つたことが想像せられる。勝賢は建久七年六月廿二日に五十九歳で亡くなつてゐる。『四十八卷傳』第三十によると、上人が東大寺にて淨土三部經を講釋せられた次手に、天台の圓頓戒の解説をなされた時に「吾山（叡山）は大乘戒、この寺（東大寺）は小乗戒とのへ給ければ、大衆存外の氣色ともなりけれども、當寺の古老の中に、兼日に靈夢をしめすことありけるをさきたちて披露しけるによりて斟酌しけるにや、衆徒おのおの口をとちて、別のことなかりけり。」とある。文中の當寺の古老とは上人とも因縁の深い勝賢あたりをさすのではなからうか。

文治二年、法然上人五十四歳の時に行われた大原談義に於ては、北嶺延曆寺の大德に専修念佛の義を説明し、文治六年、上人五十八歳の時に行われた東大寺に於ける三部經講釋並に問答に於ては、南都の碩學達に専修念佛の義を説明せられたのであるが、當時佛教界の二大中心地であつた南都と北嶺の人達に法然上人の主張せられる専修念佛の義が理解せられるのに大いに役立つたものと思われるのである。上人自身に取つてもこの對外的活動によつていよいよ専修念佛に對する確信を深めて、それより八年後の建久九年、上人六十八歳の時、最も圓熟した思想と信念のもとに選擇集の撰述となつたものと思われる。

註

(1) この治承五年六月廿六日の日付のある『造東大寺知識詔書』は『佛全本』、『東大寺叢書』第一に收められてあるが、その中に「夫有天下之

宮者朕也、有天下之勢者朕也、以此富勢、將助禪念、亦答本願聖靈之冥志、宜^レ唱^ニ大善知識之勸進^一』という言葉が見えているが、この詔書をうけた特定の人名はあげていない。『聖賢』には更にこれに關連して、『東鑑』第十五の次の文を出している。「^一奚法皇勅^ニ重源上人^一曰、訪^ニ本願往歸^一、唱^ニ高卑知識、課^ニ梓匠^一、而令^ニ勒^ニ成夙業^一、代^ニ檀主^一而可^レ終^ニ不日功^一之由、者上人奉^ニ命旨^一。』これには後白河法皇が重源上人に對して勅宣を下された旨が明らかである。文の中に「高卑の知識を唱^ニひ^一」とあるから、知識は特定の一人をさすわけではなく、造寺に協力する人人をさすのである。それらの知識を唱導、勸誘して造寺に協力せしむるのが大勸進職である。

(2) 『東大寺別當次第』『佛全』本、『東大寺叢書』第一によれば、空海は第十四代目の東大寺別當に任ぜられ、弘仁元年より四ヶ年間在任している。

(3) 『東大寺雜集錄』第三、『佛全』本、『東大寺叢書』第一、『東南院務次第』『佛全』本、『東大寺叢書』第二によれば、聖賢は貞觀十七年に東南院を造營している。後、三條天皇の勅宣により東南院の院務が東大寺の長吏となることとなった。

(4) 『佛大學報』第三十には香月乘光氏の「永觀の淨土教」、『印度學佛教學研究』第三ノ二には同じく香月氏の「淨土教學の成立と南都の淨土教」という論文があり、『日本佛教學會年報』第二十二には藤堂恭俊氏の「禪林寺永觀の淨土教思想」という論考がある。

(5) 田村圓澄氏の『法然上人傳の研究』一一七頁參照。

(6) 『東大寺衆徒參詣伊勢大神宮記』、『俊乘上人奉納大般若伊勢神宮記』いずれも『佛全』本の『東大寺叢書』第二にのっている。

(7) 所引の『南無阿彌陀佛作善集』は『美術研究』第三十號（昭和九年六月發行）による。田澤氏の解説によれば、本書は重源が自身の傳記及び作善の事どもを備忘録風に弟子に書かしめ、それを自身が訂正、書入れなどを行つたもので、自筆本に等しい価値を有するものであるとしてある。

(8) 和歌山県那賀郡泉福寺所藏の梵鐘は、安元二年に重源（五十六才）が高

野山延壽院に施入したものであるが、その鐘銘によれば「勸進入唐三度聖人重源」とあるから、それまでに重源は三度入宋したことになる。『重源上人の研究』の堀池氏の論文參照。

(9) 石井博士『法然上人全集』一四六頁。

(10) 法然上人の『往生要集』の註釋には現在『往生要集詮要』、『往生要集略簡』、『往生要集略料簡』、『往生要集釋』の四部が残つてある。上人の往生要集に關心の如何に高かつたかを知ることができる。四部とも撰述の年代を記す奥書等を欠いているのであるが、上人の著述の思想的系列に於ては最初に屬するものであることが石井博士の『昭和重修法然上人全集』の序文に考察せられて、全集の本文にはこの四部の往生要集の註釋が巻頭に收録せられてある。

(11) 『四十八卷傳』第四には、藏俊は法然上人に弟子の禮を取つて、一期のあいだ、毎年に供養をのべた旨が記されている。藏俊は治承四年九月二十七日に七十七歳にて歿している。法然上人四十八歳の時である。その年の十二月に平重衡のために東大、興福の兩寺が焼かれている。藏俊の傳記は『本朝高僧傳』第十二、『興福寺別當次第』第二、『三爲定一記』第一章に出てゐる。

(12) 『佛全』本、『東大寺叢書』第一の別當次第、『聖賢』第五十七の澄憲法印の解説のもとにあぐる通憲の系譜に、東大寺別當東南院勝賢極僧正をあげ。

二 問答の内容

東大寺十問答の内容を概観するにあつて、まず一々の問答の要文を抄出して、その問答の意義と、その問答のなされた状況などについて觸れてみたい。本文は石井博士の『法然上人全集』に收められている底本元亨版『拾遺語灯録』巻下の文になる。

第一問。「釋迦一代の聖教をみな浄土宗におさめ候か、又三部經にかきり候か。」

答。「八宗九宗みないつれをも、わか宗の中に一代をおさめて、聖道、浄土の二門をわかつて也。」

「宗をたつるおもむきしらぬものの、三部經にかきるとはいふなり。」

この問答は、浄土宗という宗旨にはよく一代の聖教を収め得るか、又は浄土三部經をのみ収めるものであるかという問に對して、浄土宗もまたよく一代の聖教を収める廣い宗旨であると答えていられるのである。

東大寺に於ける講説は浄土三部經を用いられたのであるが、この三部經によつて法然上人が新しく浄土宗という宗旨を開かれたことについて、南都の人々が釋尊一代の聖教と浄土宗との關係について先ず第一に質問を試みたことは最もなことであると思う。

浄土三部經の選定は、すでに善導の『觀無量壽經疏の散善義』の讀誦正行のもとに示されるところであり、今の阿彌陀經釋の上にも現われ、また選擇集第一章には浄土宗正依の經論として三經一論をあげ、傍依の經論として、往生浄土を明す一代の諸經論を取るのである。『諸經所讀多在彌陀』は妙樂大師の彌陀讚歎の語として、特に法然上人の心をとらえたことが『四卷傳』第一にのべてある。選擇集第一章の聖道浄土三門の分別、第二章の浄土門中に於ける正雜二行、正行中に於ける正助二業の分別によれば、一代の聖教は浄土三部經を中心にして考えることができ、三部經の要旨は阿彌陀佛の衆生救済の本願である

稱名念佛を明らかにすることにあり、その念佛の教によつて浄土宗が開かれたのである。この故に浄土宗は三部經を正依の經とはしているが、三部經は一代の聖教を根底としているから、浄土宗という宗旨にも釋尊一代の聖教を収めることができるというのである。一宗成立の趣旨を知らぬ者が浄土宗は三部經のみによつて立つというような考えを持つのであるという随分きびしい、しかも自信に充ちた詞で答えていられるのである。この答で思い出されるのは『四十八卷傳』第五に、建仁二年九月十九日談義の時、弘法大師の十住心論を批判なされた際にのべていられる次の詞である。

「おほよそ一宗のならひ、一代聖教にをきて淺深を判するつねのことなり。しかれば一切經はおなしく釋迦一佛の所説なれとも、宗々の所學にしたかひて、淺深勝劣不同なれば、いつれの宗の一切經というへし。天台宗の一切經あり、華嚴宗の一切經あり、乃至法相、三論にもをのく一切經あるへし。」

この談義の行われた建仁二年は法然上人七十九歳の時で、東大寺に於ける三部經講義の行われた文治六年（建久元年）からは十二年、『選擇集』撰述の建久九年からは四年の歲月が流れている。この十住心論の批判は上人の他の各種傳記に出でざるところであるが、上人の佛教一般に對する見識の高さと、自信の強さを示す詞であつて、今の第一問答の答と對應するところがあるように思われる。

第二問。「正雜二行ともに本願にて候か。」

答。「念佛は本願也。」

「これをたよりにてすくはんと支度し給へる本願の名號也。」

「雜行本願といふものは、(中略)、誑惑のものの道心もなきか、山寺法師なんとほめられんとて、佛意をはかへりみず、いひいたせる事なり。」

この第二問は先きの第一問に於て、淨土門の中に正雜二行を分別し、正行の中にまた正助二業を分別し、正定業たる念佛をもつて淨土易往の法門としたのであるが、いまだ本願に就ての分別がしていないので、正雜二行ともに本願とみてよいかという問になつていたのである。雜行とは五種正行以外の諸善萬行をさすのであるが、この諸行をも阿彌陀佛の本願とする説が上人の當時にすでに行われて居つたのである。それは九品寺(現今の北野神社の北方にあつた寺)の覺明房長西等の説く諸行本願義である。⁽³⁾この説の根據とする所は阿彌陀佛の四十八願中の第二十願の「係念我國、植諸德本」という詞である。諸行も念佛も佛の大悲よりすれば同等の價值を有するものとする。淨土宗の正流に於てはこの第二十願を係念定生の願とも三生果遂の願とも名付けている。法然上人の立場は諸行を以て本願とは説かれないが、その諸行をよく作しとげる堪能の機には諸行往生をも認めていられるのである。傳法要偈第二句の「諸行往生稱名勝」という詞はよくその立場を明らかにしている。これに對して西山の善慧房證空は諸行不生の説を立てるのであるが、天台の思想によつて諸行を開會する時は諸行悉く念佛となつて、念佛の中に諸行を悉く攝取するのである。三祖良忠の『決疑鈔』第二、『東宗要』第二、『淨土宗要肝心集』卷上には各々六由をあげて諸行本願義を難破してある。記主當時には長西の流義たる諸行本願義が關東方面に於ても可成り盛んに行われたものの如く

て、現に湘南金澤の稱名寺に存する金澤文庫には諸行本願義を傳うる數部の古寫本が残つてゐる。即ち長西の作と思はれる『專雜二修義』、道教(念空)の『諸行本願義』、同じく道教の著と推察せられる『二十願決疑問答』、並に作者未詳の『總別二願抄』等である。⁽⁴⁾

諸行本願義の主張は當時の天台、眞言等の聖道門の諸宗には受け入れられやすいので、上人も答の中で、諸行本願の主張は世間の人々を誑惑せんとする無道心の者が、叡山や三井寺の法師達の意を迎えんとし、佛の本願の眞意をも顧みずに云い出した説であると厳しく批判していられるのである。

第三問。「三心具足の念佛は決定往生歟。」

答。「決定往生する也。三心に智具の三心あり、行具の三心あり。」

「智具の三心といふは、(中略)、經論の明文を出し、解釋のおもむきを談して、念佛の信をとらしめんとてとき給へる也。」

「行具の三心といふは、(中略)、一向念佛して、うたかふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。」

この第三問に於ては、本願の念佛を修行するには三心(至誠心、深心、回向發願心)を具足することが必要とせられるが、その三心さえ具足すれば念佛は決定して淨土往生の業となるかという問である。このことは念佛門にあつては至上命令ともいふべき問題であつて、三心具足の念佛であれば決定往生の業因として問題はないのであるが、念佛門以外の聖道門諸家の人人にあつては、たしかめてみたい問題となるのである。それに對して法然上人はここでは三心の内容について説

明せられることなく、三心を具足する方法について答えていられるのである。それには智具と行具との區別のあることをのべていられるのである。宗意はもとより行具の三心にある。一枚起請文の結句である「たた一向に念佛すへし」という詞も、二祖鎮西の授手印の要旨である結歸一行三昧も、いずれも念佛相續の上におのずから三心の具足せられてゆく行具の姿を説いたものである。この念佛相續にふみ切る前に幾分の信智の必要なることは勿論のことであるが、信智、學解の分に際ふみとどまつて居つて念佛修行の實踐に出なければ眞實の往生の業因とはならないのである。二祖鎮西の『西宗要』第二にはそのことを明らかにして、「三心具足文事」⁵⁾という下に、三心の知不知と具不具との關係を論じてある。

この智具の三心、行具の三心ということは、この東大寺十問答にのみ出ている詞である。これも智解、學解を重んずる南都の學匠に對しての上人の對機説法であると思う。

第四問。「念佛はかならず念珠をもたずともくるしかるましく候か。」
答。「かならず念珠をもつへき也。」

「念珠を手にとる時は、妄念のかすをとらんとは約束せず。念佛のかすをとらんとて念佛のあるしをすゑつるうゑは、念佛は主、妄念は客人也。されはとて心の妄念をゆるされたるは過分の恩也。」

念佛を申すには念珠をもつことが慣例になつてゐる。それは大体申す念佛の數を算えるためである。念佛の數を算えることは法然上人以前の淨土教信仰に於ても盛んに行われたことである。『四十八卷傳』第六の法然上人の述懐の中にも、恵心僧都は一生の中に二十億遍の念

佛を申され、上人自らも毎日六萬遍の稱名をはげまれ、晩年には更に毎日七萬遍の念佛行者となられたことがのべられてある。そのためにはいつも念珠を手より離されなかつたものと思われる。念佛門以外の宗旨にあつては行法の道場に於てのみ念珠が使われている。念佛の行者がつねに念佛申すために、いつも念珠を身より離さない姿が南都の人人には奇異の感を抱かして、この問となつたのであろうか。

この問に對して法然上人は念佛を申す時には必らず念珠をもつべきであるとのべて、念珠を持つ意義を明らかにしていられるのである。それは念珠をもつことによつて、念佛を申さんとする心の主体性を確立するからである。その場合念佛は心の主人であり、念佛を申しながらも縁にふれて起る雜念妄想は客人のようなものである。客人は主人の座を侵すことができない。用が終れば心の中を去るのである。凡夫としてはそういう妄念の起るのを防ぐ力がないのである。妄念の起る中からも念佛を申すのが念佛行者のたえざる修行の姿である。やがて妄念の起る度數も少くなり、妄念の影もうすくなつてゆくことであらう。念佛修行の上に妄念の起るのも許されてあるのはまことに過分の恩寵というべきである。ここに凡夫救済、萬人救済の念佛の教の貴とさがある。念佛する場合の妄念について思い出すことは『四十八卷傳』第十六にある法然上人と高野の明遍僧都との問答である。⁶⁾

「心をしつめ、妄念をこさずして念佛せんとおもはむは、むまれつきの目鼻をとりはなちて、念佛せんとおもはんかとし、あなこことくしとそ仰られける。」

明遍は法然上人當時、東大寺の別當をつとめた勝賢や、上人の門弟であつた遊蓮房圓照等と兄弟である。明遍は東大寺の別所で南都淨土教の根據地であつた光明山で修學し、當時無雙の碩學と稱せられたのであるが、深く法然上人に歸依をして、名利をいとう心の切なるものがあり、建久六年、五十四才の時、高野山にかくれた人である。上人の滅後、上人の遺骨を一期の間、頸にかけて供養をしたことが前記『四十八卷傳』第十六に傳えているから、上人の遺骨の一部が高野山にとどまつているものと思われる。現在高野山に上人の供養塔があるが、そこに上人の遺骨が奉安せられたのではなからうか。しかしこの傳説は『四十八卷傳』にのみ傳うところで、他の古い上人傳には傳えざるところである。

現在淨土宗に使われている日課念佛用の二連珠の起源は、陰陽師阿波介の考案にもとづくものであつて、上人のおほめを頂いたことが『四十八卷傳』第十九にのつてゐる。この傳えも上人の他の古い傳記にはのせざるところである。

第五問。「この大佛かくあふきまいらせて候は、この大佛の御はからひにて、淨土にもおくりつけさせ給ふへく候か。」

答。「この事沙汰のほかの事也。三寶をたつるに三あり。」

「一に一體三寶といふは云々。」

「二に別相三寶といふは云々。」

「三に住持三寶といふは云々。」

「もし大佛むかへ給は、三寶の次第もみたるへし。」

「住持と別相と、もともと分別せらるへし。なかんつくに本尊は娑

婆にと、まりて、行者は西方にさらん事、存のほかの事也。たゞし淨土の佛のゆかしさに、そのかたちをつくりて、眞佛の思をなすは功德をうる事也。」

この問答は如何にも東大寺の本尊大佛の前にて行われた感を深くするものである。問の意はかく仰ぎ奉る大佛が念佛の行者を西方の淨土に送つて下さるのでありますかというのである。これは由々しき南都の學匠の間とも覺えぬ幼稚さがある。或は聽問衆の在俗の一人の間でもあつたのであらうか。これに對して法然上人はもつてのほかの質問であるとして、三寶の種類、その區別を可成り詳しく説明していら

れるのである。

いま佛、法、僧の三寶には一體と別相と住持との三種の區別のあることが明らかにせられてある。一體の三寶とは同體とも同相の三寶とも稱えられているものであつて、三寶はいずれも眞如の理體の上の姿であるから、これを一體というのである。智儼の華嚴孔目章第二に眞如の上の覺の義を佛寶とし、軌持の義を法寶とし、和合の義を僧寶とするのが一般に行われている説である。別相の三寶とは別體の三寶とも眞實の三寶とも稱えられているものであつて、釋迦、彌陀等の生身の佛を佛寶とし、その教を法寶とし、その教の信奉者の衆團を僧寶とするのである。住持の三寶とは形をもつて三寶を現わすのであつて、いわゆる泥木塑像を佛寶とし、黃卷赤軸の經典を法寶とし、剃髮染衣の人を僧寶とするのである。今は特に佛寶の上に於て、別相の眞佛と、住持の偶像との區別を心得べきであるとし、仰ぎ奉る大佛はこれ住持の佛寶である。これを別相の眞佛と考えて、この大佛が念佛の行

者を西方の淨土に引接するというようなことはないのである。ただ淨土の佛を欣慕するのあまり、この大佛を眞佛として仰ぎ奉ることは尊いことであると上人は結んでいられるのである。⁽⁹⁾

第六問。「有智の人のよのつねならんと、無智の人のほかに道心ありと見へ候はんと、いつれにてか候へき。」

答。「小智のものゝ道心ならんは、無智の人の道心あらんには千重萬重のおとり也。」

「無智の人の念佛は本願なれば往生すへし。」

「大智の人の道心ならんは道をしりてやすくゆく人也。」

「道心おなし事ならは、小智のものはなを無智の人に萬億倍すくへき也。無智の人の道心はわひてからの事也。」

この第六問は智慧ありて道心なき者と、智慧なくして道心あるものとの優劣についての質問である。これは智慧と道心、即ち學問と信仰との關係についての問答である。答の中に於ては智慧の有無に係らず道心の有ることの大切なことが力説せられてある。然し智慧を排斥するようなことはなく、道心有りて智慧のあることは好ましいことであるとし、さらに智慧に大小の區別を立てて、大智をそなえて道心の有ることが最も好ましいとしてある。かように智慧を重視せられてゐる點は南都の學匠達を對機としていられるためであろう。この點は法然上人の他の御法語とは多少趣きを殊にしているのである。例えば『四十八卷傳』第二十一に「本願の念佛には、ひとりたちをせさせて、すけをさゝぬなり。すけといふは、智慧をもすけにさし、持戒をもすけにさし、道心をもすけにさし、慈悲をもすけにさすなり。」とある

が、これは往生の業因としての念佛の獨立性を強調せられたものである。この法語の中には智慧も道心も往生の業因としては斥けられているのである。この智慧や道心は聖道門にいう所の高度の智慧の菩提心をさしているのである。そうした智慧や菩提心を具えて悪いという道理はないのである。今の問答の答の中には、智慧の有無にかかわらず道心の必要性を説かれるのである。この道心は淨土門にいう往生の願心をさすのであつて、聖道門にいう所の凡夫の具えがたき高度の菩提心をさすのではない。そうして具えて居つても差支えない智慧について大智と小智と無智とを區別して、大智を具えて道心のある人を「道を知りてやすくゆく人也」とたたえてある。『四十八卷傳』第十六には法然上人に歸依をした念佛の行者、高野の明遍僧都をば「有智の道心者ちかくはこの人なり」とほめてゐるのである。小智を具えて道心のある人を「道心おなし事ならは、小智のものは、なを無智の人に萬億倍す」とのべて、智慧のあるに越したことはないとしてある。無智ではあるが道心を發して往生を願う人を「わひてからの事也」とのべて、凡夫にとつてはせめてものであるとして、過分の恩寵とされているのである。上の第四の問答に「されはとて心の妄念をゆるされたるは過分の恩也」というのと符を合わしている。

西宗要第二の三心具足文事の下に、三心の知不知と具不具との關係についてのべる所があるが「信心無人不具之往生志無者不具之」とのべてある。信心と云い、往生を願う志というのは今の問答にいう道心である。この道心は往生のための必須條件とせられる三心（至誠心、深心、回向發願心）をさすのであるが、この三心に對する知的理

解のあるなしにかかわらず、三心を具する人と具せざる人とがあるというのである。しかし三心に對する知解がなくとも、おのずから道心を具する人がありとすれば、その人は自覺していないかも知れないが、その人の心にはおのずから佛性に根ざした正しい智慧のはたらきがあつた道心ものと見るべきであらう。ただ無智に等しく見ゆるこうした者について憂うべきことは、本問答に於ても「ひか事をま事とおもひ、おそるましき事をおそれ、おそるへき事をおそれぬなり」といまいめであることである。

第七問。「念佛中人はかならず攝取の益にあつかり候か。」

答。「しかなり。」

念佛行者は佛の光明攝取の利益を必らず受けることができるかという質問であるが、その答は簡單にただ「しかなり」と答えて、次の第八問答にうつっている。

第八問。「攝取の光明は一度てらしては、いつも不退なると申人の候は一定にて候か。」

答。「この事おほきなるひか事也。念佛のゆへにこそてらすひかりの、念佛退轉してのちは、なにものをたよりにててらすへきぞ。」

この問答は前の第七問に續いて、念佛の行者が一度受けた佛の光明攝取の利益は不退であると説く人があるがそれは本當であるかという質問に對しての答である。これは法然上人の門下の中に起りつつあつた一念義についての問答といえるのである。佛の衆生救済の本願を聞信領解する一念に攝取不捨の利益を蒙るのであるから、佛の攝取にも衆生の信念にも退轉なしとするのである。この故に衆生は念佛相續の

多念の修行を必要としないのである。ここに所謂本願誇りと稱する念佛行者の懈怠、放逸の姿が現われて、當時の教團並に世人から指彈、排斥をうくるに至つたのである。『四十八卷傳』の最後には主なる門弟の列傳を終つて、法本房行空、成覺房幸西はともにこの一念義を主張したので、法然上人より門徒たることを擯出せられた旨が記され、諸行本願義を主張した覺明房長西と共に、門下の列傳に加えない趣を記している。この主張に禍された念佛行者の不行蹟の實例は、二祖鎖西の念佛名義集卷中に、目を覆わしめるような記事となつて残されている。この一念義の主張する衆生の信心は佛の回向によつて起し得たる大信であるから、衆生にあつても退轉がなく、從つて佛の攝取光明にも退轉がないとするのである。この立場は佛と衆生との關係をばすべて佛の方面、理想的立場より眺めたるものであつて、信仰の高い境地である。ただその境地に達することが困難であると共に、その境地をば安易に自分の心に受け取つて、實踐の上に誤りを生じやすいのである。行空にしても幸西にしても深い信念をもつてこの一念義を主張したのであらうが、この説を聞き傳えたその門下の人々並に世の人々が實踐修行の上に誤りを侵したのである。この理想的立場、佛の方向より教を立てているのは一念義の主張のみならず、淨土宗の中の名越派、西山派の教義、及び眞宗の教義も大體この立場に立つものである。これに對して現實的立場に立つて、往生の業因たる三心（信心）も念佛行者の機の上に起し得たるものとするのが、法然上人の正しい主張とする淨土宗の教義である。力の弱い衆生の念佛修行には退轉なしとすることはできない。念佛が退轉すれば攝取の利益も退轉するの

である。念佛の退轉は三心の退轉を意味する。従つて機の三心には退轉ありとするのである。『和語燈』第四の「越中國光明房へつかはす御返事」は特に一念義の主張を非難せられた法然上人の消息であるが、三祖記主の『東宗要』第四の三心退不問答ノ下には「多分不_レ可_レ退、少分可_レ有_三退者_一者歟」とのべて、三種の退縁をあげてある。それは自遣罪退と異學異見退と命欲終時退とである。第三の命欲終時退については『東宗要』には善導の『臨終要決』の捨命退によるとしてある。これは臨終の苦に迫められて念佛に退轉あることを示されたものであろうが、法然上人の主張は念佛行者の臨終には必らず佛の來迎があるから、行者は正念に住して往生することができると示された「正如房へつかはす御文」⁽¹⁵⁾の中の説などとは多少相違するところがあるように思われる。

法然上人も一念による往生を否定せられるわけではない。『四十八卷傳』第二十一の「上人つねに仰られける御詞」の中には「一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば、念ことに往生の業となるなり」とのべられてある。また「信を是一念にむまると信し、行をは一形にはけむへし」というのが上人の一貫せる主張である。臨終に至るまで一生不退に念佛相續する修行は、一念義に對する所謂多念義の主張とも趣きを異にしているのである。多念義は長樂寺隆寛を流祖としている。隆寛は臨終業成、臨終斷證の説を立てるために、特に臨終正念の念佛を重んじ、そのために平生多念の念佛修行をすすめ、自らも日課念佛八万四千遍の修行に勵んだ趣が『四十八卷傳』第四十四の彼の略傳にのするところである。一生不退の念佛相續はおのずから多念義と

その姿を同くするために、法然上人の法語の中にも特に多念義を排斥せられるような詞を見出すことはできない。隆寛は慈鎮和尚の門弟として天台宗に於ても重んぜられ、又法然上人の門弟としても念佛教團に重きをなした人であつた。ただ平生念佛修行にはげむ意圖に於て、法然上人の主張とはややその趣きを異にしているのである。上人の一生不退の念佛相續の教旨は、一念をも多念をも含めたる念佛の教義であつて、次の第九の問答の中にはこれを數遍の念佛という詞で現わしていられるのである。

第九問。「本願には十念、成就には一念と候は、平生にて候か、臨終にて候か。」

答。「去年申候き。聖道にはさやうに一行を平生にしつれば、罪即時に滅して、のちに又相續せされとも成佛すといふ事あり。それはなを縁をむすはしめんとて、佛の方便してとき給へる事也。順次の義にはあらず。」

「衆生もとより懈怠のものなれば 疑惑のもの一度申しをきてのち、申さすとも往生するおもひに住して、數遍を退轉せん事はくちおしかるへし。」

「十念は上盡一形に對する時の事也。おそく念佛にあひたらん人はいのちつゝまりて、百念におよはぬ十念、十念にもおよはぬ一念也。」

「過去無始よりこのかた、罪業をもて成せる身も、もとのことし。心ももとの心ならば、なにをか業成し、罪滅するしとすへき。」
この問答は前の第八問答の一念義の質問に關連して、往生の業事成

辨、即ち不退轉の正定聚の位に入るのは平生か臨終かを尋ねているのである。一念信解の上に佛の攝取の不退を説く信心中心の立場、その信も佛よりの回向によるものとする法體爲主の理想的立場に立つ一念義並にその傾向にある名越、西山の兩派及び眞宗は大體平生業成の義を説くのである。一たび發心以後、一生不退に念佛相續することを勧められる法然上人の機根爲主の現實的立場に立つ念佛義は一念をも多念をも含めたる主張であつて、業事成辨も機によつて平生と臨終とに通ずるものと説くのである。

この問答の初めに「去年申候き」という詞がある。『和語燈』本『東大寺十問答』の奥書には建久二年三月十三日とある。『漢語燈』本『阿彌陀經釋』の奥書は文治六年二月一日となり、同じく『觀無量壽經釋』の奥書は文治六年二月二日とある。文治六年は四月十一日に建久と改元せられている。東大寺に於ける法然上人の三部經講義を文治六年即ち建久元年とすれば、講義のあとで行われたと思われるこの十問答はその時と、翌年にも行われた問答を集めたものと考え、右にあげた文献の妥當性も見出すことができるのである。しかし『四十八卷傳』第三十には東大寺に於ける三部經講義を「建久二年のころ」としている。東大寺問答の行われたとする建久二年説と同年であるから、三部經講義のあとで行われたものと解するのに都合はよいが、史料的价值に於て高いと見るべき三部經釋の奥書の文治六年（建久元年）と一年のずれがあり、また今の問答の中の「去年申候き」という詞の解釋に困難を感ずるのである。この故に今は、三部經の講義は文治六年（建久元年）に行われ、十問答はそのあとで行われたものと、翌建久二年

にも行われたものとを現在の形にまとめたものと解釋をしたいのである。その當時法然上人は俊乘房並に南都の淨土教との關係もあり、しばしば南都へおもむかれたものと考えて差支がないであらう。

この第九問答の問は、業事成辨の時期について、本願の文には十念とあり、本願成就の文には一念とあるが、それは平生か臨終かという問になつてゐる。法然上人の答は、一生不退の平生の念佛に對して、今は臨終の機について十念、一念という詞が使われているのであると答えていられる。一念にて事足りりとして多念の相續を必要としないとするのは、聖道門的思想であつて、念佛の教に結縁せしめんとする佛の方便の説法であるとしてある。『和語燈日講私記』第七にはその證文として、『法華經』方便品の「稱南無佛皆已成佛道」等種々の證文をあげてある。

本願の文の十念とは無量壽經卷上の第十八の願文である。即ち「至心、信樂、欲生我國、乃至十念」の文である。本願成就の文の一念とは無量壽經卷下の初に出ずる「聞其名號、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼國、即得往生、住不退轉」の文である。この本願成就の文の中の「至心回向」という詞の読み方をば、淨土宗にあつては「至心に回向して」と讀んで機の上の願心とするのであるが、眞宗にあつては「至心に回向せしめたまへり」と讀んで佛の上の回向とする所に大いなる相違を見るのである。この回向心をば機の上に見るか、佛（法）の上に見るかということが、やがて三心退不の問題となり、往生の業事成辨が平生か臨終かという問題につらなつて行くのである。

又この一念、十念という詞をば法然上人は選擇集第三章に於て、本

願の文の「乃至十念」という詞を、善導の『觀念法門』、『往生禮讃』には「下至十聲」と読み變えてある點をあげ、念聲は一の義を確立し、乃至も下至も從多向少の意とし「多者上盡一形也、少者下至十聲一聲等也」としてある。一生不退の平生の念佛相續も臨終の十聲一聲の念佛も共にこれ往生の業因であるが、機の上の念佛相續を取るために、業成は平生と臨終とに通ずるのである。臨終には一期と利那との區別がある。普通に臨終といえば一期の臨終をさし、往生もその時をさすのであるが、『四十八卷傳』第二十一にある「あみた佛は、一念に一度の往生をあてをき給へる願なれば、念ことに往生の業となるなり」という詞の如きは利那の臨終と往生とをさしているものであるから、この點に於ても法然上人の念佛義にあつて平生業成を語ることができるのである。しかしそれを實感として生活の上に味うことは容易なることではない。今の答の中にも「過去無始よりこのかた、罪業をもて成せる身も、もとのことし。心も、もとの心ならば、なにをか業成し、罪滅するしとすへき」とのべてある。また一念業成の義に安住して、念佛相續を怠る機をいまして「衆生もとより懈怠のものなれば、疑惑のもの一度申しきてのち、申さすとも往生するおもひに住して、數遍を退轉せん事はくちおしかるへし」とのべてある。この答の中に上人の述べられた數遍の念佛という意味は一念と多念とを含めた一期不退に相續する念佛をさしているのである。この數遍の念佛という詞は二祖鎖西の『宋代念佛授手印』⁽¹⁸⁾の序に承けつがれて「專自行之時以三口稱數遍而爲三正行、勸化他之日以三稱名多念而教三淨業」とのべてある。この場合、自行には數遍、化他には多念という

詞が使われて、數遍も多念も同一意味に解せられるようであるが、數遍の念佛という詞が一念をも多念をも含めた詞として、法然上人の主張せられる念佛の意義を明らかにするのに恰好なる詞として重要な意味をもつのである。⁽¹⁹⁾

第十問。「臨終來迎は報佛にておはしませ候か。」

答。「念佛往生の人は報佛の迎にあつかる。雜行の人々の往生するはかならず化佛の來迎にて候也。念佛もあるいは餘行をましへ、あるいは疑心をいさゝかもましふるものは、化佛の來迎を見て、報佛をかくしたてまつるもの也。」

この問答は臨終來迎の佛は報佛か化佛かという質問である。佛に法報、應(化)三身の別を立てて、佛身、佛土の優劣を論ずることは、古來佛教學上の重要な課題となつていたのである。『四十八卷傳』第六にも法然上人の述懐として「諸宗の所談ことなりといへとも、すへて凡夫報土にむまるゝことをゆるさゝるゆへに、善導の釋義によりて淨土宗をたつるとき、すなはち凡夫報土にむまるゝ事あらはるゝなり」とのべてある。善導は阿彌陀佛の身土を判じて『觀經疏玄義分』⁽²¹⁾に「是報非化」としてある。今の問答に於て來迎佛の報化を論ずることも、當時の各宗にあつては、その教義の優劣を判定する上に重要な問題となつてゐること示すものである。上人の答は、念佛往生の人は報佛の來迎を蒙り、雜行(諸行)往生の人は化佛の來迎に與るとしてある。無量壽經卷下の三輩(觀經の九品と開合の異)の人の來迎の佛は、上輩の人は眞佛(報佛)を見、中輩の人は化佛を見、下輩の人は夢の如くに化佛を見ると區別してある。かく佛格の上に相違のある

のは機感によるものであつて、本來の佛身の上に區別があるわけではない。

佛の來迎を論ずることは淨土宗にあつては、阿彌陀佛の四十八願中の第十九願を來迎引接の願として、往生人（念佛往生、諸行往生に通じて）には必ず佛の來迎のあることを立てるのである。しかるに眞宗にあつては念佛者の平生業成を強調するために臨終に於ける佛の來迎を不要とするのである。佛の來迎を必要とするのは諸行往生の機であるとし、第十九願を來迎引接の願とせず、諸行往生の願とするのである。⁽²²⁾ 西山派にては諸行往生を許さないために、來迎は唯念佛往生のみにありとする。⁽²³⁾

來迎に對する關心の深かつた平安朝の中期から鎌倉時代にかけて、來迎思想を繪畫や彫刻に現わす來迎藝術が特に發達を來したのである。法然上人當時は源平争亂の世相を反映して往生思想の發達と、それに伴う佛の來迎について、世人の關心が高まつていた時代である。淨土宗の本尊たる彌陀三尊の立像は來迎の姿を現わしたものである。知恩院所藏の聖衆來迎圖（早來迎）、高野山所藏の二十五菩薩來迎圖、金戒光明寺所藏の山越の彌陀三尊圖等は平安朝時代より鎌倉時代にかけて特に優れた來迎藝術の繪畫として有名である。

註

- (1) 『法然上人傳の成立史的研究』第一卷、本文三八頁参照。
- (2) 同第一卷、本文三一頁参照。
- (3) 『四十八卷傳』第四十八には、一念義を主張した法本房行空と成覺房幸西、諸行本願義を主張した覺明房長西の三人は上人の門下の内でも名譽ある人であるが、上人の選擇集の義に違背する説をたてたから門弟の列

東大寺十問答に就て

に加えないとしてある。

- (4) これ等金澤文庫所藏の諸行本願義を明す著述に就ては、石橋誠道氏の『九品寺流長西教義の研究』参照。
- (5) 『淨全』第十ノ一五八頁。
- (6) 『法然上人傳の成立史的研究』第一卷一〇〇頁。
- (7) 同上第一卷一九九頁。阿波介は上人の滅後、奥州の金光房のもとへおもむき、歸途平泉中尊寺光堂に参拜し、そこにて俄かに往生した旨が傳えられ、今も光堂の側に供養塔が建てられてある。阿波介の奥州行のことについては佐藤堅瑞氏の『金光上人の研究』の中に、「阿波之介の東北行」なる一項目を設けて、古來の傳説及び種々の資料があげられている。

- (8) 『大正藏』第四十五ノ五五三頁。
- (9) 三寶の種類に二種、三種、四種、六種等の區別あること、石井博士の『選擇集全講』四六五頁にその典據をあぐ。
- (10) 『淨全』第十ノ一五八頁。
- (11) 『淨全』第十ノ三七五頁。
- (12) 『淨全』第九ノ五六七頁。
- (13) 『淨全』第十一ノ九二頁。
- (14) 『淨全』第四ノ七七頁。臨終要決を臨終正念決とする。
- (15) 『和語燈』第四所收、『淨全』第九ノ五六八頁。
- (16) 『淨全』第九ノ八二七頁。
- (17) 親鸞聖人全集刊行會版『教行信燈』第一ノ九八頁。
- (18) 『淨全』第九ノ一頁。
- (19) 『淨土學』第二十五號の千賀眞順氏の「淨土宗に於ける念佛數遍の意義」参照。
- (20) 『法然上人傳の成立史的研究』第一ノ四二頁。
- (21) 『淨全』第二ノ一〇頁。
- (22) 『末燈鈔』親鸞聖人全集刊行會版、『書簡篇』五九頁。
- (23) 證空の『四十八願釋鈔』卷上『佛全』本二九九頁。

信 機 と 信 法

西 川 知 雄

一、信 について

人間の悟性は、「有る」ことについて「疑う」ことを始めるとき、その機能を發揮する。従つて悟性は、「疑う」ということをその本質とする。疑うという作用が繼續しているあいだ中、悟性が活躍しているのであり、疑うという作用が一応終了して、もうこれ以上疑うことのできないという状態に達したとき、そこで悟性が自己満足に到達し、悟性の活動が一應完了する。かゝる一應完了した悟性の状態がいわゆる「了解」と云われる心的態度である。悟性が「了解」の心的態度に到り、悟性のもつ論理が、「疑がわれて」いた事態のもつ現象との間に論理的整合を見出し、その意味で、悟性が自己満足に到達したとき、そこに悟性が、眞理に關する安心感を得る。このような、悟性の安心感のことを、われわれは、常識的に「信」と呼んでいる。

従つて「信」とは先づ、眞理に關する悟性の安心感、或いは悟性の自信といふことができる。悟性は眞なることについて安心感をもち、自信をもち、このことがらを「信」するのである。いわば、悟性は「眞なるが故に信ずる」のである。

しかし、悟性はそのままでは悟性自身を疑おうとしない。「疑う」という悟性の機能そのものも「疑わ」れてよいであらう。悟性の自己満足、了解、安心感、自信等は、果して、そのまゝ疑うことができない眞理なのであらうか。悟性を「疑う」ものが理性である。悟性は、悟性自身の主観性、有限性をもつ。かゝる悟性自身のもつ主観性、有限性を批判し検討することが、悟性を「疑う」ことであり、これが理性の機能である。悟性自身のもつ主観性、有限性を批判し検討しようとするためには、先づ悟性が悟性自身のもつ主観性、有限性を自覺する立場にまで進まねばならない。悟性が自己自身のもつ主観性、有限性を自覺し、自己自身の能力を疑うに至るとき、悟性の自己満足は破られ、安心感是不安へとかわり、自信喪失の窮地に追い込まれる。悟性が自己自身を窮地に追い込み自己矛盾の斷崖に立つて捨身しようとするとき、この捨身が悟性をして理性へと転生せしめるのである。即ち悟性が、自己の主観性、有限性を自覺しはじめるやいなや、悟性は自己自身において捨身し、理性へと轉生するのである。悟性が捨身することなく、自己満足し、安心し、自信をもつたまゝで悟性でありつづけるならば、かゝる悟性は自己を「疑う」ことなく、怠惰なる悟性

として徒らに自己の「信」に飽食するのである。

第一に述べた「信」が、悟性の自己満足、安心感、自信としての、悟性の飽食の状態における「信」である。次に、その悟性が「疑われ」、その自己満足が破られ、不安へと押しやられ、自信喪失に追い込まれ、その悟性が自己自身において捨身し、理性へと轉生することによつて、悟性の主観性、有限性を自覺するとき、かゝる捨身による自己自身の主観性、有限性の自覺こそは、自己自身を否定的に自覺することであり、この自己自身の否定的自覺こそが、われわれが、次に述べようとする第二の「信」なのである。理性は、もともと自己の否定的自覺の作用をその機能とするものであり、従つて第二の「信」は、理性の機能としての「信」である。いわば理性は、自己の悟性能力の主観性、有限性を自覺し、かかる主観的、有限的なる悟性能力を以てしては到底眞理を認識し、えないことを「信」するのである。すなわち理性は、眞理に對する悟性能力の否定性を信するのである。「眞なるが故に信ずる」という態度が、むしろ眞なるものに對する否定性であることを「信ずる」のである。

第一の「信」は悟性の能力を信頼することによつてなり立つのであるが、第二の「信」はむしろ悟性の能力を「否定」することによつてなり立つ。悟性の能力を「否定」することによつて成り立つ「信」は、いわゆる「信機」の信であると思う。信機とは、自己の能力の「否定」的であることを信することである。自己の悟性の能力に自己満足し、安心し、自信をもつことが、眞理の認識に對しては、むしろ、「否定」的に働らく作用であることを自覺することが、まさに信機な

のである。人間は、自己の悟性の能力に自己満足し、安心し、自信をもつことによつて、眞理を認識したと僭稱し、慢心を起すものである。かかる人間の、僭越なる慢心を徹底的に否定し去ろうとするのが、「信機」なのである。われわれは、第二の「信」としての、理性の機能たる自己自身の否定的自覺としての作用が、信機の「信」であると思うのである。

さて、第一の「信」は悟性の機能であり、第二の「信」は理性の機能であつたが、われわれはさらに、第三の「信」について述べねばならない。悟性は自己肯定的な認識作用であり、理性は自己否定的な認識作用である。つまり悟性も理性も、認識における自己に對する自己の對決の在り方である。いわば、悟性は自己が自己に對して即自的に對決しようとする——この意味で對決しようすることに無意識的であらうとする——在り方であり、理性は、自己が自己に對して對自的に對決しようとする在り方である。しかし、悟性も理性も、それが自己肯定的であれ自己否定的であれ、いづれも自己に對する自己の對決の在り方である。一体、自己が自己に對決することは、どのような意義をもつものであらうか。自己が自己に對決することによつて、自己肯定的に、あるいは自己否定的に自己を自覺するとしても、そのことが自己の存立にとつてどのような「生きる糧」となり、「救い」となるのであらうか。所詮、自己が自己の内部において、肯定的に、あるいは否定的に堂々めぐりするにすぎなく、自己内における自慰的空轉にすぎないのではないか。自己は自己に對決することによつて自己を知り——自覺する——ことはできる。しかしそれは自己を救ふことに

もならないし、自己が救われることにもならない。對決される——所對決の——自己は、對決する——能對決の——自己によつて、否定的自覺、捨身的轉生という仕方、一応救われたかに見える。しかし、この救いは學の立場における理論の世界での理性の機能が論理的整合を得たことを意味するにすぎない。學の立場における理論の世界では、いわば理性的満足が「救い」である。現實において温い血の脈打っている生命そのものとしてのわれわれの存在、いわゆるわれわれの實存が、しかし、このような理性的満足としての「救い」によつて、果して救われ盡されるであろうか。われわれは知的存在であるにもまして、あまりにも情意的存在である。

第二の「信」によつて、知的存在としてのわれわれは、知的苛酷さと知的冷厳さのうちに理性的に救われて行くであろうが、情意的存在としてのわれわれは、この第二の「信」によつては、救われないままに放置されていなければならない。

しかも、第二の「信」によつて知的に救われるものは所對決としての自己である。自己は自己によつて知的に救われるが、自己を知的に救うところの知的作用としての自己そのもの——能對決としての自己——の救われる道はない。自己を自己が知的に救うが、その知的に自己を救うところの自己そのものは、あくまでも救われないまゝ、でいる。

情意的存在、すなわち生ける實存としての自己は、その主体を擧げて救われつくすためには、もはや自己のもつ理論的理性の機能では力及ばない。自己が自己を知的に救うのは、理論的理性の機能における

論理的整合という仕方、可能であるが、自己を知的に救うところの理論的理性としての主體的自己たる生ける實存そのものを救う機能は、もはや自己自身の内には求めることができない。このような實存的「救い」は、自己が自己を救うという、自己の内なる機能では不可能である。實存的救いは、従つて、自己の内なる機能ではなく、自己の實存を包越するところの、自己の外なる機能によらなければならない。救いの機能の發動する位置が、自己の内から自己の外へと轉移しなければならぬ。すなわち、自己が自己の位置において、救われたる新しき自己へのメタモルフォーゼを行うのではなく、自己が、自己の外なる位置へと轉移する——往生する——という仕方、救われるのである。自己はそのままの位置で變様するのではなく、彼の岸へと往生することによつて、はじめて實存的に救われるのである。

實存的救いは、その救いの原因となるものを、自己の悟性の能力の中にも、また自己の内なる理性の能力の中にも、求めることはできない。實存的救いの原因は、自己のいかなる能力の中にもなく、それは、自己の外なるもの、自己の實存を包越し、自己の實存をしてまさに實存たることを許している包攝的「愛」——大慈大悲——の作用の中にある。悟性的「信」、及び理性的「信」は、自己の能力における「信」であるが、實存的救いを信する第三の「信」は、自己の能力の外なる、自己の能力を外から包越するところの「信」である。

第一の信は、自己の悟性能力によつて論理的整合を得たとき、自己がもつところの自己自身の作用としての「信」である。第二の信は、自己の理性能力によつて論理的整合を得たとき、自己が自己に對して

もつところの自己自身の作用としての「信」である。第一の信も、第二の信も、いづれも、自己がもつところの自己の作用としての「信」である。この二つの「信」は、ともに自己に原因する「信」である。すなわち、「信」の原因は自己のうちにある。ところが、第三の信は、これとは大いに趣を異にする。第三の信は、自己の悟性能力によつても、理性能力によつても、論理的整合を得られないとき、自己の能力を越えた、自己の外から包越的に働きかけてくるところの「信」である。自己が、その悟性的能力、理性的能力を燃焼し盡くしても、なお且つ自己のうちに於ける論理的整合を得ることができず、自己の實存そのもののすべてを擧げて捨身しようとする刹那において、外から自己の實存を抱きとめるが如く包越的に働きかけてくるところの「信」である。いわば、「合理なるが故に信ずる」のではなく、「不合理なるが故に信ずる」のであり、「自己が信ずる」のではなく、「信ずることによつて自己が實存であることを許される」のである。自己が先づ在つて、その自己が信ずるという作用をなすのではなく、信ずることが先行し、その信ずるという外から働きかけてくる作用に抱きとめられることによつて、はじめて自己の實存がその存立を得るのである。むしろ第三の信は、自己が「信ずる」ことではなく、「自己が信ぜられる」ことである。第三の信は、いわゆる「信法」の信である。従つて、「信法」とは「自己が法を信ずること」ではなく、むしろ「自己が法によつて信ぜられること」であると思う。「自己」が「法」を信ずることではなく、むしろ法の側から自己に働きかけて、「法」が「自己」を信ずることであると思うのである。

しかし、このような第三の信は、もはや「學」の立場ではない。すぐれてそれは「宗教」の立場である。宗教の立場における「信」は、論理の世界における「信」ではなく、まさにそれは信仰の世界における「信」である。「信」の原因および「信」なる作用の原動力は自己の側にはなく、それはすべて「法」の側にある。従つて、かゝる「信」に對する自己の心的態度は、たゞ「單信」のみである。それは、「……であるならば、信ずる」という假言的「信」でもなく、「……なるが故に、信ずる」という條件的「信」でもなく、まさに、「信ずる」という定言的「信」である。しかもそれは、「自己が信ずる」という、自己が信の主體でありつづけるところの「信」ではなく「信ずる主體」たる「自己」のすべてを擧げて、「信」の中へ捨身するところの「信」であり、この意味で、かゝる「信」は「自己が信ずる」という仕方の信ではなく、むしろ「自己が信ぜられる」という仕方の信である。すなわち、かかる「信」においては、自己は能信ではなく、むしろ所信である。

「信法」の「信」は、法自身のうちに、その原因および原動力をもつものである故、「信」の力は自己の内にあるのではない。「信法」する作用は自己の能力に因るものではない。自己が「信法」する能力があるから、信ずるという作用が成り立つのではなく、反つて、自己が「信法」する能力が無いから信ずるという作用が成り立つのである。端的に云えば、自己が法を信ずることができないから、「信法」が成り立つのである。このことは一見矛盾の如く見えるであらう。しかし、このことは決して矛盾ではない。「自己が法を信ずることができ

ない」ということは、法を否定することではなく、自己を否定することなのである。「自己が法を信ずることができない」ということは、「法を信ずるという能力が自己にはない」ことをいうのである。法自身の眞理は、自己の能力たる自己のほからい（凡夫の計らい）の遙か彼方にあり、自己がいくら自己の力によつて「信」なる心的作用を起そうとしても、それが「自己の力」に執する限り、法は近付いて來ない。自己が「自己の力」に執することを止めて、法を信ずるといふ「自己の力」を否定するとき、法自身が自から近付いて來るのである。従つて「自己が法を信ずることができないから、法の側から働きかけ、近付いて來て信法が成立つ」のである。すなわち、自己が、「自己が法を信ずることができない」ほど「法を信ずる能力が自己にはない」という仕方では「自己の力」に執しなくなり、「自己の力」を否定するとき、はじめて「信法」が成り立つのである。

法の眞理は、人間にとつて思議しえざるもの——不可思議——であり、唯だ佛と佛とのみこれを能くしたまう底のものである。法は凡夫的食計にもとづく「自己の力」による信の對象となるべき受動的なるものではなく、凡夫的食計を否定し、「自己の力」を否定することによつて、自己には「信ずる」という能力すら存しないことを自覺するとき、まさに法がかかる自覺を通じて積極的に働きかけて來るのである。

二、信機について

われわれは、以上において、三つの信を擧げたが、第一の信は人間

の悟性的能力としての信であり、これについては、悟性的立場から「有る」ものについての眞理を追求している科學者に委ねることにする。

さて、第二の「信」は、理性的能力としての信であり、自己の悟性的能力の行使による「確信」に對して否定的に作用する信である。自己の悟性的能力の行使による「確信」を、自己の理性的能力によつて疑い、そのような「確信」の主觀性、有限性を批判的に自覺するところの「信」である。従つて、第二の信は、「自己は……しえ、ない」こと、「自己は……することができない」ことを信ずるところの「信」である。まさに、第二の「信」の内容をなすところの述語は、「……しえない」、「……することができない」という如き否定形をもつて述語されるものである。

ところで信機は、「自身はこれ煩惱を具足せる凡夫なり。善根薄少にして。三界を流轉して。火宅をいでずと信知して……」

「決定してふかく自身は現に是罪惡生死の凡夫也。曠劫より此かた常没流轉して。出離の縁あることなしと信ぜよ……」

という如く、「信」の内容となるものが、いずれも否定形によつて述語されている。しかもこれは、「自身はこれ……」という如く、「自己」に對する否定的な述語である。「自己」に對して否定的に述語するものは、ひとり理性的能力のみなし能うところであり、自己に對して否定的に述語することをその内容とするところの「信」は、まさに第二の「信」である。それ故、「信機」はまさしく第二の「信」に相當するものである。

第二の「信」は、理性的能力における自己自身に對する否定的對決であつた。すなわち、自己が理性的立場から自己自身の主観性、有限性を否定的に自覺することであつた。従つて「信機」もまた、理性的能力における自己の、自己自身に對する否定的對決であり、自己が、理性的立場から自己自身の主観性、有限性を否定的に自覺することではなければならない。われわれはさきに、「信機」の、自己自身に對する否定的述語という仕方の否定的契機を見て來たのであるが、今や第二の「信」と同じく、「信機」における「自己」の自己自身に對する否定的契機に着目しなければならない。すなわち、自己自身に對して否定的に對決するものが「自己」であり、自己自身の主観性、有限性を否定的に自覺するものが「自己」であることに注目しなければならない。第二の「信」、「信機」において「信」なる作用の原因となり原動力となつているものが「自己」であり、なるほどその「自己」は悟性的自己から理性的自己へと轉生した「自己」ではあるが、しかし、それが「自己」であることは間違いない。

「信機」は、自己を否定することであるが、しかし、その自己を否定する作用は、實は自己のものである。すなわち、「信機」においては「自己」が「自己」を否定するのである。そして能否定としての否定する主体としての自己が理性的自己であり、所否定としての否定される客体としての自己が悟性的自己である。このことは、第一の信において即自的な立場にあつた悟性的自己が、第二の信たる「信機」においては、對自的な立場に立つ理性的自己に轉生し、「自己」が「自己」に對して否定的に對決することを意味する。

ところで「自己」が「自己」に否定的に對決することは「自己」の實存にとつてどのような積極的意義をもつものであらうか。なるほど辯證法の論理の世界では、即自的な自己が、對自的な自己の立場を通じて、即對自的な自己として綜合的に自から復活せしめるでもあらう。しかしこれは論理の世界における救いであつて、實踐の世界における「實存」の「救い」ではない。論理の世界における救いは、論理が整合するということに外ならないのであり、それは「論理」が救われる——整合する——というまでであつて、實存たる「自己」が「救われる」ことにはならない。「自己」が「自己」に否定的に對決するという「論理」は、「自己」の即對自的綜合という「論理」を導くが、これは「論理」が救われることを示すものであつて、かかる論理を動かしている實存たる生きた「自己」は依然として救われてはいないのである。

信機とは機を「信」ずることであるが、これは「自己」の理性能力の行使によつて、論理論的世界において、「自己」が「自己」に否定的に對決するという仕方で、論理的に救われることを意味する。しかも、論理的に救われるということは、論理的整合するという意味での、「論理」のみが救われるということであり、實存たる「自己」が救われるということではない。「自身はこれ……火宅をいでず」と信ずること、また「自身はこれ……出離の縁あることなし」と信ずることは「自己」が「自己」に否定的に對決するところの「論理」の整合であり、救いであるが、しかし、このような救われた「論理」の内容となつているところの、「論理」の中で生きていところの實存と

しての「自己」は、まさに「自身はこれ……火宅をいでない」まゝの自己であり、「自身はこれ……出離の縁あることなき」まゝの自己にとどまつている。

信機においては、信機という「論理」のみが救われるのであり、實存としての機そのものは救われてはいない。信機という仕方、自己に對する否定的自己對決は、理性的存在としての人間のなし能う最高の理性行使であり、人間のもつ理性能力を燒盡することによつて、人間の手に得るところの「論理的救い」である。人間のもつ理性能力は「論理的救い」において、その能力の限界點に達する。人間はただ「論理」的にのみ救われるにすぎないということ、これが理性的存在としての人間の限界狀況である。信機は、人間の手によつて、人間をかかゝる限界狀況へと導くことのできる、人間にとつての最後の理性能力たる「信」である。そして、實存たる「自己」が、この限界狀況を直視するやいなや、「自己」のすべての理性能力を燒盡し、全裸の「自己」が救われないままに放置されていることに愕然とするのである。理性能力の限界點から一步を踏み出し、限界狀況に直面し、いまや「自己」の最後の武器であつた理性が、何等用をなさなくなつたとき、「自己」は恰かも怒濤の中の捨て小舟の如く、迷いの海に放置されるのである。まさに、「學生骨となりて往生をし損ずる」こととなるのである。

限界狀況においては、人間的なるあらゆる能力はすべて無能であり、無用である。人間的な能力のうちで最高の利器でありえた「理性」も、いまや全く無能であり、「論理的救い」もまた全く無力である。

限界狀況における「救い」は、超論理的、包越的「救い」でなければならない。このような「救い」は、人間の「内なる」能力に原因する救いではなく、人間の「外から」、人間を「包攝する」救いである。

人間を「外から」、「包攝する」救いは、まさに「他力」に原因する「救い」でなければならぬ。「他力」とは「自己」の外なる力である。しかも「自己」は、この「外なる力」である「他力」の外へ出ることはできない。「自己がその外へ出ることができない」という仕方、で、「自己の外なる」力は、まさに「自己を包む」力でなければならぬ。例えば、大圓の中に包まれた小圓があると仮定するとき、大圓はまさに小圓の外にある。しかし、小圓は大圓の外にはない。まさしく小圓は大圓の中にある。大圓と小圓との間に、大圓は小圓の外にある、しかし小圓は大圓の外にはない、という關係が成立するとき、われわれはこれを、大圓が小圓を包むという。大圓は小圓にとつて「包む」という仕方の「他」の者である。この例と同様に、「他力」とはまさに、「包む」という力である。

従つて、限界狀況において「他力」として作用する力は、われわれ人間にとつて、超論理的、包越的「救い」として働きかけてくる「包攝的な力」である。包越力「救い」として働きかけてくる「包攝的な力」の源泉たる包越者は、單なる超越者ではなく「包」越者である故、それは彼岸にとどまるものではなく、彼岸から此岸へと目から動き來るものである。それは、限界狀況にあつて、能力において全裸となつた人間を救うべく、包攝的な力となつて來り、迎えるものである。かくして包越的「救い」は、包越者の「來迎」となつて、包越者が自

から動き来るのである。従つて、包越的「救い」を蒙るところの人間は、包越者の來迎に應じて、包越者の引接に従ひ、此岸から彼岸へと往き生れるのである。包越的「救い」は單なる「救い」ではなく、それによつて人間が「包み攝られ」てゆく「往生」的救いである。かかる包越的「救い」における、包越者の來迎引接としての大「愛」——大慈大悲——の發動によつてこそ、全裸の「自己」がその全實存を擧げて包攝され、往生するのである。

信機は、自己をして自己に否定的に對決せしめ、自己をその限界狀況にまで追い込み、自己を全裸にする。自己を全裸にするのは、理性の最高能力であり、自己が自己を全裸にし終つた途端、自己の理性能力は燒盡する。従つて信機は、理性的存在たる人間が、その最高能力を燒盡し、自己を全裸にするに至る「信」であり、「自己」の力により「自己」を御しうる最後の能力である。すなわち「信機」は、自己の手によつて、「自己」を「他者」の手に引渡すに至るまでの、「自己」對「自己」の對決をなす最終的な能力である。しかし「信機」は往生的救いの原因とはならない。なぜなら、「信機」は「自己」に屬する能力——たとえそれが最後の、そして限界に達せんとする能力ではあつても——であるからである。往生的救いの原因は、あくまでも包越者の側にある。

「自己」は「信機」によつては往生できない。「信機」は、「自己」のなす「信」であり、「信機」とはまさに、「自己」の能力によつては往生できない」ことを「信」ずることなのである。「自己」は包越者の包攝の力によつて往生するのである。「自己」は、「自己」を包む他

者の力——他力——によつて往生するのである。往生の原因は、「自己」にあるのではなく、まさに「他者」にある。

しかば、「信機」は、往生にとつて不要のものであろうか。そうではない。「信機」は、往生の「原因」ではないが、往生のための前段階的「條件」である。「自己」に對して否定的に對決し、「自己」のまとえる理性能力という衣をはぎとり、「自己」を全裸にすることが、「自己」に向つて來迎する包越者の包攝的救いを待期し、迎え入れる準備的態勢としての前段階的「條件」である。「自己」は、その能力に關して「自己」を否定し、「自己」が全裸にならないかぎり、包攝されないし、従つて往生しないのである。

三、信法について

人間は「信法」については語ることができない。もともと「信法」の「信」においては、人間は能信であることはできなく、たゞ所信としてありえるにすぎない。「人間が」「法を」信するのではなく、「法が」「人間を」信するのである。法が人間を「信する」とは、法が人間を「捨てない——不捨——」ことであり、法が人間を「生かしている」ことであり、法が人間を「包攝している——攝取——」ことである。攝取不捨ということが、まさに法が人間を信するということである。

法然上人は「信法」のくだりを述べて

「決定して深く信ぜよ……定んで往生を得と。……」
「さだめて往生することをうと信知して。……」

「決定往生すべき身なりと信じて……」

とされている。これらの文を表面的に見れば、「信ぜよ」、「信知する」、「信じて」等の動詞の主語は、一應「人間」、「凡夫」であると思われる。すなわち、佛の願、佛の誓を、「人間が」信じ、信知するかの如く受けとることができる。しかし、これらの文には、「決定して」、「定んで」、「さだめて」等の語が入っていることを見落してはならない。人間の「自己」が信ずる以前に、「既に」法において往生が「決定」しているのである。「決定往生」は法自身において法自からが決定した信である。それは人間の慮んばかりや疑いに對應する相對的、人間的「信」ではない。極端に云えば、人間が信じようと、信じまいと、法自身がもつているところの「攝取不捨」という決定的な働きかけ、即ち「信法」、は斷然として存立している。

法然上人は「信法」そのものよりはむしろ、「信法に對する人間の側の受け入れ態度」をお示しになつていたのであり、これは自からを低くして凡夫たる人間の立場からお説きになつた善意ある説明である。われわれから見れば、「信法」とは、法自身が「既に」もつているところの「決定的」な包攝的救い——攝取不捨——の「働き」そのものである。

ところで、このような「決定的」救いとして働きかけるところの「信法」は、超論理的、包越的作用であるため、人間的理性による論理——言語——で以て説明することはできない。それはまさに、不可思議であり、不可説である。

しかし、われわれは、たとえそれが、超論理的、包越的な「救い」

の作用、「決定」的な「往生的攝取不捨の作用であつても、自己を全裸の状態にまで自己否定的に捨身するとき、赤裸々なる自己の裸身の皮膚で以て、その包攝的な作用を受止めることができるように思う。自己否定的に自己を全裸にすることは、學の立場において、いささかの理性に思ひ上がり、この理性に執着をもつ「自己」としては、仲々困難なことである。理性の思ひ上がり、理性の執着に對する困難なる戦いは、「信機」を通じて、「自己」を限界狀況に追い込む以外には方法がない。

さらに、幸なるかな、人間には「信機」を最も効果的に發動する機會が與えられている。それは「死」である。「信機」とは自己否定的に自己に對決することであつたが、「死」とはまさに決定的なる「信機」の機會である。もとより「死」とは、生理的「死」を意味するのではない。「死」とは、生ける實存が「既に」「今」それを背負い、「將來」においてそれがあらわになることを「覺悟」しつつ、現に「生きている」ことである。死において生きている自己は、常に自己否定的に自己に對決している自己であり、まさに「信機」的自己である。この意味において、「信機」を通じて「信法」に攝取され、往生せんとする「自己」としては、「死」は重大なる意義をもつものでなければならぬ。「信機」と「信法」とは、まさに「死」を契機として超論理的な整合を遂げるのである。つまり人間的存在は、命終を期として「往生」を遂げるのである。

法然上人の淨土觀

——その時機相應性をめぐつて——

藤 吉 慈 海

①

自然科學の目ざましい發達に伴う近代メカニズムの浸透は、人間をして唯物的世界觀・人生觀を懷かしめたのみならず、遂には人間の自己疎外・自己喪失にまで陥らしめたことは、近代における思想的特色の一つと言えるであろう。また人間理性の自主性と自律性の上に立つ近代合理主義精神の發達は自ら近代人を人間中心的・現實肯定的な思想に導いたことも否定できない事實である。これらの思想的特色が、特に現代、世界に一般的な世俗化の風潮と相俟つて、人間をして非宗教的ならしめ、特に現世を厭い彼岸を求めるといふような、いわゆる淨土教的思想や信仰を、そのままでは受容し得ない情況に到らしめていることも、素直に認めなければならぬ事實である。そのような精神的情況にある現代人が、宗教一般に對し、特に淨土教のような他律的救済を説く教に對して懷く一種のフレムドな感じに對し、そのよつて來たるところをよく反省してみることも今日極めて重要なことの一つである。ここに今から八三〇年前岡山縣の山峽に生まれた一少年が家

庭的不幸のため家を出で、比叡山に登つて佛教を學び、廣く各地に道を求め、遂に自ら稱名念佛の教によつて安心立命し、廣く凡入報土の法門を説き示し、自ら稱名念佛裡に八〇年の生涯を終つたのであるが、その教は時機相應の法門として多くの人々の信仰と支持とを得た。しかるにその教の中核ともいふべき報土とか極樂淨土といわれているものは、一體どのような意味を持つものであり、またそれは人々にどのように受けとられたであろうか。そして、その教は一般に非宗教的であり、現世肯定的であると言われる現代人にも、なお時機相應の法門として擧揚されうるであろうか。このような淨土教にとつては最も根本的な問題を念頭におきながら、法然上人の淨土觀をその時機相應性の觀點からすこしばかり考察してみたいと思う。これも淨土教の將來性に對する一試論であつて、考察の未熟な點や、不都合な所論も多いかと思うが、大方の御教示を得て私自身の淨土教の理解を深めたいと思ふ次第である。

②

法然上人の著作については厳密な批判検討を必要とするのであるが、信憑すべき文献に徴するに、上人は浄土の理解のしかたに關し、あまり多くの言葉をのこしてられないようである。それには、明確な理由が他にあることと思われるが、この點に關してはその當時の佛教界の一般的情勢についても考察して見なければならぬであろう。上人の時代といえ、わが國に佛教が移植されはじめてから既に六〇〇有餘年を経過し、佛教はひろく各地にひろまり、佛教に關する知識も次第に深くなつて來ていたので、當時一般に普及していた佛教の教説に對し、何等かの形で疑問を懷くというようないわば非佛教的契機は餘り存在していなかつたと思われる。したがつて佛教の經典に説かれているままにこれを信じて疑わず、ただこれを信仰し讃歎するというのが、當時の佛教者たちの一般的态度であつたかと考えられる。それで、法然上人も自らの依りべとなり、またその願生の對象となつた極樂浄土に關しても、經典に説かれている通り、その實在を信じ、浄土の實在性について深くその理論的根據を問うてみるというような必要性を感じていられなかつたとみるのが自然な見方ではないかと思われる。したがつて上人は三經一論を正所依の經論と定め、三經所説のまゝに有相莊嚴の浄土の實在を信じ、そこへの願生を期せられたと思われるが、僅かに一箇所、選擇集の中で法事贊の文句を引用し、「極樂は無爲涅槃界なり」と申していられるところを見ると、上人の浄土の理解は、天親の浄土論にみられる如く、三種二十九句莊嚴の有相の浄

土が無相なる眞實智慧無爲法身に相即相入するものであると堅く信じていられたと思われる。つまり上人の願生せられる浄土は有相莊嚴の浄土であるが、それは無爲涅槃界のことであり、眞實智慧であり無爲法身であるのだから、願生といつても、それは無爲涅槃界への願生であり、眞實智慧への歸入であるとも言えるわけである。しかし上人は人間の能力や機根を考へて、そのような無爲無相の浄土を説かず、却つて有相莊嚴の浄土を説き自らもまたそこへ願生せられたのである。それで天親の浄土論にはよられたが、曇鸞のように四論の立場に立つて無生の生や、生即無生を説くよりも、むしろその先蹤として敬慕された善導にならつて、あくまで指方立相の浄土の實在を信じ、その有相莊嚴相を讃歎し、そこへの願生を期せられたのである。

さて、そのような浄土觀に立つていられた上人が、當時の佛教界における浄土觀について一つの有名な批判を下していられる。すなわち「或時云。我立_レ浄土宗_ニ意趣者、爲_レ示_レ凡夫往生_ニ也。若依_レ天台教相_ニ者、雖_レ似_レ許_レ凡夫往生_ニ、判_レ浄土_ニ至淺薄也。若依_レ法相教相_ニ者、判_レ浄土_ニ雖_レ甚深_ニ、全不_レ許_レ凡夫往生_ニ也。諸宗所_レ談、雖_レ異、惣不_レ許_レ下凡夫生_ニ浄土_ニ云事_也。故依_レ善導釋義_ニ、興_レ浄土宗_ニ時、卽凡夫生_ニ報土_ニ云事_{顯_レ也}」(二 利物語、昭新法全四四〇) これは主として天台宗と法相宗の浄土觀に對する批判であるが、その批判のクライテリアは①その浄土が眞實の報土であるかどうかということ、②その浄土へ凡夫の往生を許すかどうかという二點である。先ず天台宗の浄土觀としては、智顗の維摩經路疏第一等に示されている如く、天台では凡聖同居土・方便有餘土・實報無障礙土・常寂光土の四種の浄土が擧げられて

いる。そして阿彌陀佛の淨土を凡聖同居土とし、二乗および地前の菩薩の生れるところを方便有餘土とし、地上の菩薩のいるところを實報無障礙土とし、法性身佛のいるところを常寂光土となしている。したがって、この四種の淨土は凡夫のいる淨土から法性身佛の淨土へと次第に高くなっているわけである。それで法然上人は、「天台では彌陀の淨土に凡夫の往生を許すように思われるが、淨土を判ずること淺薄である」と批判していられる。この言葉は天台宗の淨土觀が淺薄であるというのではなく、彌陀の淨土を凡聖同居土とみて、他の三土より一段低くみている點を指摘していられるものと思われる。

次に法相宗の淨土觀については成唯識論第十にある四身四土の説がそれにあたると思われるが、これによると、自性身は法性土、自受用身は自受用土、他受用身は他受用土、變化身は變化土に居すとなし、その中、法性土は上の自性、自受用土は自利、他受用および變化は利他の土であるとしている。そして阿彌陀佛は他受用身として利他のはたらきをするので、その淨土は他受用土であると考えられるのであるが、これに對し法然上人は「若し法相の教相に依れば淨土を判ずること甚深なりと雖も、全く凡夫の往生を許さず」と批判していられる。

それは佛教では一般に煩惱や業障を斷盡した初地以上の菩薩でなければ、凡夫のままでは報土に生れて報身佛を見ることはできぬと考えていたからである。それで上人は、諸宗の淨土觀もそれぞれ異なるが、みな凡夫の報土に生ずることを許さずとこれを批判していられる。そして、ただ「善導の釋義によつて淨土宗を興すとき、即ち凡夫の報土にうまることあらわるるなり」と言つて、自ら阿彌陀佛の本願力によつ

て凡入報土を説く善導の釋義によることを明白に告白していられる。したがって法然上人の教義は中國の善導の釋義に依憑するのであるが、諸宗の淨土觀に對する上人の批判は、善導の釋義によつて上人が淨土の信仰に歸入せられた後に、一種の教相判釋的な意味をも含めて述べられたものと思われる。

さて、諸佛の淨土に関する見方については、別に考察しなければならぬが、阿彌陀佛の淨土をどう見るかということについても、諸宗諸師によつてその意見が異つてゐる。法然上人は善導の釋義によつて、阿彌陀佛は報身、極樂は報土であると定められた。「是報非化」(玄義分、淨全二、一〇下)と玄義分に明瞭に示められているが、それは阿彌陀佛の極樂淨土が光明無量・壽命無量等の本願によつて成就された佛身所居の淨土であるからである。それで善導は「彼の佛および土すでに報なりと言はば、報法は高妙にして小聖すら階り難し。垢障の凡夫云何んが入ることを得ん」との問いに對し、「もし衆生の垢障を論ぜば、実に欣趣し難し、正しく佛願に託して、以て強縁となすに由つて、五乗をして齊しく入らしむることを致す」と答えていられる。

(玄義分、淨全二・一二) この善導の導きによる凡入報土ということが法然上人の宗教の基本となり、淨土開宗の理由もこの一點に結晶したと考えられる。淨土宗成立の上に、教義としてはそのような意味と性格をもつとしても、凡入報土ということの現代的な意味は一體いかなることであらうか。

⑧

法然上人が阿彌陀佛の救の對象を聖者をさしおいて凡夫におき、本爲凡夫兼爲聖人といわれたことは淨土宗立教開宗の基本的立場を示すものであると言われるが、しかし、ここでいう凡夫とは一體いかなる人間を意味するのであろうか。ここに人間の凡夫性ということが問題になるのである。法然上人時代の凡夫と今日の凡夫との間には何程かの相違がありはしないだろうか。もちろん人間が煩惱的存在であるという點においては昔も今も変りはなく、そこに人間の凡夫性の一貫した不變性もあるが、科學の進歩發達に伴う人間の知識の廣さと、理解力の深さの點においては、その間に雲泥の相違のあることをまた認めなければならぬ。このことを無視すると淨土教が七五〇年以前の凡夫には時機相應の教であつても、現代には時機不相應の教であると斷ぜられるおそれがあるのである。今日、淨土教の新しい展開が必要であるとするならば、この點をよく考慮しておかないと淨土教の時機相應性も空言に終り、善導のいう指方立相も眞にその役割を果しえぬことになるであらう。

法然上人は當時の人々に淨土の教を説かれるにあつて、人間の凡夫性ということをも十分に自覺していられたようである。それ故に、上人は、「卽身頓悟のむねもあかさず、歷劫迂回の行をもとかず、娑婆のほか極樂あり、わが身のほかに阿彌陀佛いますと説いて、この界をいとい、かのくに生じて、無生忍をも得んと願すべきなり。」（逆修說法、昭新法全二七二、西方指南抄卷上末、法然上人御說法事、無緣集、師

秀説草）と言つていられる。これが淨土に對する上人の根本的考え方であり、また淨土門以外の諸宗に對する上人の態度であつたと思われる。なお上人が淨土についてそのような考を持つていたられた根據としては、上人に阿彌陀佛の救に對する絶對的な確信があつたからであらう。上人は阿彌陀佛の本願について三部經釋（和語灯録卷一、淨全九、四七二・三）に「濟度衆生の願は平等にして差別あることなければども、無緣の衆生は利益をかうふる事あたはず。このゆへは彌陀善逝平等の慈悲にもよほされて、光明あまねく十方世界をてらして、一切衆生にことごとく縁をむすばしめんがために、光明無量の願をたて給へり。第十二の願これなり。又名號をもて因として衆生を引接し給ふ事を一切衆生にあまねくきかしめんがために、第十七の願に、十方世界の無量の諸佛、ことごとく諮嗟してわが名を稱せずといはば、正覺をとらじと誓給ひて、次に第十八の願に、乃至十念若不生者不取正覺とたて給へり。……又この願ひさしく衆生を濟度せんがために壽命無量の願をたて給へり。第十三の願これなり。總じては光明無量の願は、横に一切衆生をひろく攝取せんがためなり。壽命無量の願は、堅に十方世界をひさしく利益せんがためなり」と言つていられるが、これを見ると上人が阿彌陀佛の救済力を、光明は横に、壽命は堅に、無邊の空間と無限の時間に亙る絶對の救済力として、これを信知していられたことがわかる。そしてそれが上人の安心と起行とによつて、ますます深く内觀され、それが上人の生命力とまでなつていたと解すべきであらう。上人は、この宇宙に遍滿する絶對の救済力が阿彌陀佛の本願として人格的に表現されていることに矛盾を感じないのみか、凡夫に對

する救済の方法としては、これより外にないと信じ、自らもまたそのような凡夫の自覚に立つて、その本願の救済を信じ人々の教化にもあたられたと考えられる。それで、阿彌陀佛が一方では光壽二無量というような時間と空間との無限に亘る救済力として哲學的表現をとりながら、他方ではまた極めて人格的にその救済のはたらきが表現されているのである。即ち拾遺和語燈錄卷中（淨全九・六二四）には「阿彌陀佛すでに本願を成就し、極樂世界を莊嚴したてて、御目をみめぐらし、わが名をとらふる人があると御らんじ、御みみをかたふけて、わが名を稱する者やあると、よるひるきこしめさるるなり。されば一稱も一念も、阿彌陀佛にしまいらせずといふ事なし。されば攝取の光明はわが身をすて給ふ事なく、臨終の來迎はむなしき事なき也」と言われている。

上人にとつて、このような佛の救の確信が最も親しいものとなり、やがて、それが上人の生命となり、上人の根本主體となつた。われわれはそのような宗教的主體性を上人において考えることなしには、上人が「極樂は無爲涅槃界なり」（法事贊下、淨全四・二二選擇集引用）とか「およそ四十八願淨土を莊嚴す。華池寶閣願力にあらずということなし」（選擇集、昭新法全三二、無量壽經釋）とか、「この三種の莊嚴功德は、願心をもて莊嚴せり。まさに知るべし略して入一法句と説くが故に。一法句とは清淨句なり、清淨句とは、いわく眞實智慧無爲法身なるが故に」（往生論、淨全一、一九六）というような語を自らのものとして述べられはしなかつたであろうと思われる。そのような無爲涅槃界に入るのであるとの確信があつたればこそ、「いそぎまかりてするべ

し」（十二問答）というような言葉もあらわれたであろう。これは、ある意味で、正しく指方である。それは九品の差別を否定し無爲涅槃界という宗教的體驗の世界を指している言葉である。それは文字通り冷煖自知される體驗の世界であつて、そのような體驗をもとにして、はじめて對機說法、應病與藥的な自在な教化ができたものと思われる。

④

さて、さらに淨土について上人の考を検討してみるに、上人が阿彌陀佛の淨土を報土と判じていられたことは疑いないが、その報土とは阿彌陀佛という報身の佛のいる極樂淨土のことである。その極樂は上人が正所依の經典とせられた淨土三部經の一つ阿彌陀經には「西方十万億の佛土を過ぎて世界あり名けて極樂と曰ふ」とあつて、これは指方立相の淨土といわれている。「指方立相とは愚痴の我等に知り易きよう方角を示し形を明にしたもので、それは眞を表し眞實を離れたものではない」（阿川・淨土宗義概説二五六頁）といわれている。たしかに指方立相は眞を表すものであるが眞そのものではない。眞實を離れないものであつても眞そのものとは言えないであろう。指方立相するものこそ眞であつて、指方立相されたものは、眞實なるものの表現であつて、それは眞なるものを指し示すものである。眞は指方立相によつて一つの表現をとり、その相によつて眞があらわなものとなる。したがつて眞なるものは相によつてはじめて自己を表現するが、相はその意味で眞を離れないものではあるが、その相が第一義的なものとは言えない。第二義的なものを通して第一義的なものの自覺に

到るのが指方立相のもつ意味である。「無量壽佛の国土の莊嚴は第一義諦妙境界の相なり」(往生論・淨全一一九五)といわれるのも、その意味であつて、相そのものが決して第一義諦ではない。それは第一義諦妙境界のとする一つの相である。しかし「この淨土は法性に隨順し、法本にそむかず」(論註上、淨全一二三三b)といわれるよう、第一義諦から離れたものではなく、法性に隨順したものであると言われる。

そのように上人も指方立相の淨土を理解し、自らも凡夫の自覺にたつて、これを深く信受されたにちがいないが、上人の淨土に關する腹の坐りは第一義的なもの、すなわち極樂は無爲涅槃界なりということろにあつたと思われる。しかし當時は聖道門の教として唯心の淨土、己身の彌陀といわれるように、淨土といつてもそれは唯心の所現であつて、此土において淨土を現じ、娑婆即寂光土となるという考が基本的に存在していた。したがつて、この現實世界をはなれてどこか別のところに淨土を立てるという考は聖道門の教としてはとらざるところである。これに對し上人は明瞭に「娑婆のほかに極樂あり、わが身のほかに阿彌陀佛います」と説いていられる。これは佛教のたてまえから言えば唯心の淨土、己身の彌陀であるが、上人は凡夫を化益するためにはそのような觀念的な淨土ではなく指方立相の淨土でなければならぬと考えられたからであらう。しかし、上人がそのような考を持つにいたられた根據としては、指方立相の淨土を願生することによつて、自ら唯心の淨土・己身の彌陀というような言葉の意味している證悟の境地に到達しようとの確信をもつていられたからであらう。それは上人が十二問答の中で、「念佛に倦き人は無量の寶を失うべき人な

り、念佛にいさみある人は無邊の悟をひらくべき人なり」と言つていられることによつても推知せられる。つねに謙虛な表現しかなさらなかつた上人が、珍らしく、ここで念佛にいさみある人は無邊のさとりをひらくことができると言つていられるのは、上人の自内證を端的に披瀝されたものとして興味深く感ぜられる。しかしこのような表現は、上人の言葉としては極めて稀であつて、多くのお言葉はいかにも謙虛な淨土の願生者らしいものばかりである。しかし、われわれは、その言葉の出てくるもとである上人の自内證をよく把握することにとめねばならぬであらう。それは體驗とその表現とか、教説に對する實義とでもいうべきものであつて、實義と教説との間にはいくらかのひらきがあり、體驗とその表現の間にもまたかなりのひらきが考えられる。そこには絶對的な境地とその表現の有限性の問題がある。したがつて、われわれが教説の表面的理解にとどまるならば、遂にその背後にある眞實を把握することはできないであらう。このことは石平道人鈴木正三等も注意しているところであつて、「一日。説曰。夫求三菩提。有心者有^レ離^レ有。解^三本來空^一。無心者無^レ離^レ有。法然上人之往生念佛有心也。立^三實有淨土^一。而念佛則有^三具^三無念之德^一道理^上。探驢鞍橋(草庵慧中集禪祖念佛集卷下、續淨一二卷二八二頁下)とあるが、門人慧中も師の正三道人の念佛に對する考に感化され、後には二王禪を捨てて念佛者になつたようであるが、彼は正三道人が法然上人の念佛を有心の念佛ではあるが、實有の淨土を立てて念佛するうちに自ら無念の德を具することになると評しているところに目をつけているようである。このように理解すれば、有相の淨土を立て、有心の念佛を

修するうちに自ら無相無心の念佛となるわけであるから、別にとりたてて問題にする必要もないようであるが、問題は鈴木正三やその門人の慧中が法然上人の念佛に對してそのような理解のしかたを示している點にある。戰國時代に三河の武士の家に生まれ、大阪の陣にも加わり實戰の體驗をもつ鈴木正三が、禪と念佛の教に接することによつて、自らその統一的理解のしかたを會得し、深い佛教の體驗に生きたことは、ユニークな佛教者として高く評價すべき人であると思うのであるが、彼が特に法然上人の念佛に關心を示し、「菩提を求むる有心は有を離るることあり。本來空を解する無心は有を離すること無し。」といつて、本當のものを求めていれば、それは有心であつても有に執われず有を離れて無となり、本當のものを悟つておれば無心であつてもそれは有を離れた無心ではないと、宗教の極地が有無相即し往相即還相の両面をもつたものであることを巧みに表現している。そして法然上人の往生とか念佛とかおつしやることも、これは有心の念佛であるが、それは實有の淨土を立ててそこへ往生せんと念佛しているうちに、自然と無念の徳が具わつてくるものであると理解している。このような理解のしかたに間違はないが、ただ法然上人は無相とか無念とかを表面に立てず、あくまで有相有念の念佛をすすめられたところに、上人には上人らしい深い思慮のあることを見おとしてはならぬであらう。

⑤

わたくしは、はじめに現代における人間の自己喪失とか自己疎外と

いうことに言及したが、このような精神的境位にある現代人に宗教的主體性を確立させるについて、淨土教は如何なる役割を果しうてだろうか。現代の禪はこの好機に乗じて、人間の自主性自律性を強調し、他律的乃至神律的救済教一般の非近代的性格を鋭く衝いていくが、禪といえども、その主張する人間の自主性とか自律性によつて、單なる理性的人間のよみがえりや、ヒューマニスティックな宗教の確立を擧揚しているのではない。それは決して他律的な佛の救済や神の攝理を説くわけではないが、自律的自主的といつても、單なる理性的人間の確立をいうのではなく、それは、さらに進んで、臨済がいうような「一無位の真人」の確立でなければならぬ。それは他律的な神や佛でなくして、眞の自己こそが一無位の真人であり、眞の佛であるとする立場であつて、佛や神を自己の外に求めようとするのではない。したがつて、それは自己に深く沈潜し自己を究明することによつて、普通の自己をこえて、その底に眞の自己を自覺することである。それが一無位の真人として中國の禪僧臨済によつて活々と擧揚された極めて東洋的な宗教的人間像である。したがつてそれは單なる理性的人間ではなく、理性を越えた、いわば靈性的人間とでもいうべきものであるが、それが眞實の自己にはかならない。それは精神的にも物質的にも形をもたぬ無相の自己であるが、それは無相なるが故に肉體をもつ自己において自在なはたらきをなす主體である。そのような宗教的主體が創造しつくりあげた文化が今日世界にユニークな文化として、世界の心ある人々の注目の的となつている禪文化といわれるものである。われわれはこのような文化を生み出した禪的主體の無礙自在さと

その創造的力の偉大さに感歎せざるを得ないのであるが、これに對し、同じように平安、鎌倉時代以後數百年の間この國の生きた宗教としてすくなくとも日本人の多くの生命の依りどころとなつた淨土敎の信仰は、何故に淨土敎美術といわれるいくつかの建築と繪畫のほか、歎異鈔のようないくつかの淨土敎文學作品といわれるようなもの以外にはさして見るべきものを生み出し得なかつたであろうか。日本文化の形成の上に禪佛敎のはたした役割に比して淨土敎のそれはいささか貧弱であるといわねばならぬ。このことは淨土敎というものが、後世になればなるほど藝術的表現をその表現の媒介としなかつたことによるでもあろうが、それは淨土敎に一般的な性格として、その往相性に比して還相性の輕視にあるといえないであろうか。もし淨土敎が往相のみならず還相ということを明確に説き、現實世界のあり方を積極的の問題とする宗教であつたならば、そこから文化形成の力が自らわき出さるべきものであつたであらう。しかるに淨土敎は彼岸の世界の願生に専らにして此土に還つて救済のはたらきをすることに積極的關心をよせていない。ここに文化創造の力にかける原因があると言えないであらうか。それから今一つ大きな理由は禪が主として上流知識階級の宗教であつたのに對して、淨土敎が多く無知な下級庶民の宗教であつたことにもよるであらう。私が今このような問題に言及したのは、淨土敎の時機相應性の問題が念頭にあつたからである。もちろん言われる通り、淨土は此土に建設されるものではなくして、彼岸に願生されるものであろう。此土に淨土が安易に建設されると考える人には現實の自己と現實の社會とに對する根源的反省と理解に欠ける點がある

であらう。近代における淨土敎の理解の中には、人間の理性の尺度をもつて淨土を推測し、淨土を此土の理想化であると見て、それは此土にこそ建設されるべきものであると云うような人間中心主義的理解のしかたも皆無ではなかつた。否その指導的立場にある人々にすら、そのような人間中心主義的思潮に影響されて、淨土を人間の理性の尺度でもつて理解し、これを此岸にひきもどそうとするような人々があつた。ともあれ、その主張は淨土敎の未來主義・彼岸主義に對する反動としてあらわれたと見られるであらう。それは法然上人の宗教を單なる未來の淨土を願求する敎ではなくして、現在、今ここにいとまれらるわれわれの生活の中に、その眞意を體得しようとする切なる願の表現に外ならなかつた。それは徳川期に傳承せられて來た傳統的淨土敎の敎義に對する現代的反省の一表現であるとも見られる。その意味において、その功罪を論ずる前に、そのような動きの見られた歴史的必然性を重視しなければならぬ。そこに、わたくしの言わんとする淨土敎の時機相應性の問題がからみあつてゐるからである。淨土が指方立相の淨土として西方十萬億佛土の彼方に實在するという經典の中の文章は實に美しく、それは宗教的なものすぐれた表現の仕方であり、何人もこれを讚歎せずにはおられぬであらう。しかもそこには阿彌陀佛が今現にましまして説法していられるということや、その「淨土はここを去ること遠からず」とも表現せられてゐるところには實に深い意味が含まれてゐる。しかしそのような經典の表現をもつ淨土が現代人には、そのままでは受容されず、淨土が或は觀念の世界として、或は内觀の淨土として理解され、或はまた象徴の世界とか、象徴

的なるものとして理解されるということは、現代人には經典に説かれているような、いわば指方立相的表現がピッタリしなくなっていることを物語っている。ここに現代人の凡夫性の分析が必要となるわけである。

明治・大正期における日本の知識人たち、特に白樺派によつて代表される観念論者たちは、久野収や鶴見俊輔等が指摘するように、「宇宙の意志と自分の意志との調和を、實感によつて知る。この實感が認識方法の根本になつている點こそは、日本に土着の觀念論としての、白樺派の特色である。」（現代日本の思想―その五つの渦―岩波新書二五七、五頁）そしてその「宗教ということになると、白樺派の人々で神を信ずると言いきつた人は少ない。……宗教を信ずるというよりも、宗教性に親しむというほうがあつてゐる。……したがつてどの宗教ということにもこだわらず、近づいてゆくほうである。神も佛もまぜこぜにして、どれもその存在ならびに効力を信じるという日本の民衆的信仰の形を、對象からきりはなされた信仰感情だけの面でうけついてものであり、知識人むきに翻譯しなおしたシンクレティズム（混合教）であるといえる。宇宙に意志があるという世界觀、その宇宙の意志を實感によつて感じるとする認識論、宇宙の意志にそうて自己を生かすことだけを考えればよいのだという倫理、したがつていろいろな宗教の道すじができるので、どれにたいしても敬意と親しみをもつのがよいという寛容な宗教觀、それらが、白樺派の哲學の背骨である。」（同書八、九頁）といわれる。それは「バガヴァドギーターなどのインド教の經典におけるように、外界のものにたいして完全に眼をとじて

おこなう瞑想とか、またピタゴラスにはじまるギリシャの觀念論におけるように、論理のすじみちをたどつて、外界の底までつらぬいてゆく、推理とかは、日本の觀念論の得意とする方法ではない」（同書五、六頁）とも指摘せられてゐる。まことに尤な意見であり、わが淨土教も日本民族のそのような情感の上に基礎をおき、その情感によつて支持されて來たのである。法然上人の思想と信仰に非常な尊敬と共感を覺えている佐藤春夫なども、宗教は理性によつて理解されるものではなく、感情によつて感ぜられるものであると主張する。そして自らの實感によつて、宗教を基礎づけようとするのであるが、このような主張の背後には宗教を絶対依憑の感情として把握するシュライエル・マツヘルの宗教論があるであらう。感情は理性よりもより大きな人間の精神領域を占めるものであり、人間は理性よりも感情によつて常に左右され、動揺しつづけているはかない存在である。その意味で宗教が人間の理性によつて理解されるというよりも、人間の感情によつて實感されるものであるという主張は正しい。しかし感情には個人差が多く、それはあくまでも主觀的たるを免れぬ。このような個人差のある感情によつて宗教をとらえたとしても、それは瞬間的はかなさと主觀的な一面的アスペクトにすぎないものであつて、宗教が普遍的に絶對性をもつて認められたことにはならぬ。したがつて人間の感情に訴えるような藝術的表現によつて宗教を理解せしむることも決して意味なしとはしないが、それだけでは現代人を満足させる宗教にはなり得ないであらう。現代人の知性に訴えて、これを説得しうるような表現をもつことこそ最も肝要なことである。そのためには淨土の教義の新

しい表現と新たな組み立てを必要とする。そして、そのためにはこれまでのいろいろな教義上の夾雑物を捨て切つて、新しい表現をもつた浄土教が組織立てられねばならぬであらう。これは浄土教學上、解決されねばならぬ緊急の課題であるが、聖教量を過大に重視する従来の佛教者たちは、敢てこのことをさけて來たようである。眞に看經の眼を具する人であるならば、聖教量のもつ意味を知ると同時にその限界をも自覺しているはずである。浄土教の時機相應性はこのような時にこそ發揮されて、新しい現代という時と現代人という機に相應した表現をとることが今や正しく要請せられているのである。

⑥

さて、有相莊嚴の浄土が中世的なムードにおいては、彼岸の浄土として素直に欣求せられ、且つ繪畫的なモチーフともなり、優美にして聖なる浄土教美術をうみ出し、それらが人々をして眞實智慧無爲法身の世間への開眼の媒介となつたことも十分に意義あることとして認めなければならぬであらう。しかるに、前述したように、現世肯定的・人間中心主義的な近代的ムードにおいては、そのような有相莊嚴の浄土を欣求するということが全くフレムドに感ぜられるということに注目しなければならぬ。このような近代精神をいち早く自覺した佛教者たちは、浄土を人間中心主義的立場から、これを眞善美の理想の世界といい、地上的人間の欲望の反映であると考え、或はまた象徴的に、またある時にはアナロジカルに理解しようとした。これは現代における、浄土教理解の一つの特徴といえるであらう。たしかに、その努力

は涙ぐましく、そこには悲しくも美しい論理の展開と、浄土教國という運命共同體的集團を支える人々の自己反省、乃至自己保存の情熱は感ぜられたが、所詮、それは天に登らんとして地上にうち立てられるバベルの塔にすぎなかつたようである。たしかに類比の論理には否定と超越との両方面が相即していて、人間性の自覺が強調されると同時に、それを越えた世界が肯定される。しかし類比は、やはり人間の立場に立つ論理であり、推論は人間の立場を離れては成立しない。それでは宗教の獨自性を承認することができるであらうか。そこでは所詮、宗教の獨自性は見失われて、宗教をヒューマニズムの中に解消してしまうことになりはしないだろうか。浄土教のように人間の有限性の徹底的自覺に立つ宗教においては、絶對的なものとの合一とか、浄土とか涅槃とかを身證するというようなことは言われないのであるが、一度び法の立場に立てば、道經が言っているように「若し彌陀淨國に向つて一たび生を得れば、悉くこれ阿毘跋致なり。更に退人の與にそれと雜居することなし。また位は是れ無漏なれば、三界を出過してまた輪廻せず。その壽命を論ずれば佛と齊し。算數のよく知るところにあらず。」(安樂集) というような信仰の表現がなされる。そして、それは一應彼土における消息として述べられてはいるが、それはそのような表現を通して、現世にありながら不退の確信と新しい生命の躍動に充ちた宗教的主體の消息であると理解すべきであらう。それは歴史の中にありながら歴史を超え、超歴史的なるものが歴史の中において生きて働く世界である。永遠なるものが今においてある。即今それがそれであるようなもの。それは象徴とかアイデアの影をうつしてい

るといふようなものでなく、それが私自身であるといふような、宗教と歴史との全く一つになつたところ、そういうものが佛教的主體といわれるものであつて、浄土教の主體といへども、それを離れて存在しないし、またそこまで到達しなければならぬであらう。念佛は無礙であるといわれる勝義の意味もそこにあるのである。法然上人の行きつかれた境涯もそのようなものであつたと解したのであるが、しかし卒直に言つて、法然上人がそのような自在な佛教的主體性を確立していられたかどうか。現在の私には多少の疑いなきを得ない。そのことについては別に詳わしく論じなければならぬが、上人の言葉として伝えられている有名な「生けらば念佛の功つもり死なば浄土へまいりなん、とてもかくてもこの身には思い煩うことぞなしと思ひぬれば生死共にわづらいなし」という語は上人の究極的に到達せられた境涯を示すものと思われるが、「生死共にわづらいなし」ということは「生きながらえても死んでも何のわづらいもない」という心境の告白であつて、これをもつて生死の迷を超越した悟境と解することは少し無理であらう。極めて謙虚であつた上人は自分の自内證に屬することをあまり口外してはいられぬが、十二問答の中で「念佛にもうき人は無量の寶を失うべき人なり、念佛にいきみある人は無邊の悟を開くべき人なり」(昭新法全六三八)といつていられる。ここで念佛に倦き人と念佛にいきみある人とを區別し、一方は無量の寶を失う人であり、他方は無邊のさとりをひらくべき人であると規定していられるのは、上人としては珍らしいことであるのみならず、念佛によつてさとりをひらくといふような表現がなされているところに注目すべきであらう。そ

のさとりをひらくといふことを平面的に理解すると浄土に生まれて後に佛になることを意味しているにすぎないが、この語をよくよく味つてみると、いきみある念佛をすすめていられるところには、いきみある念佛者の現世において體得する宗教的境地を指していることはほとんど疑ないところである。

⑦

浄土教の論理は還相の論理である。これを往相の論理でもつて處理しようとしても包みきれぬものが残る。眞如とか法性とかいわれるようなものから衆生に近く形をとつて造り出されたものが浄土であつて、衆生はその浄土を媒介として眞如とか法性とかを體得するのである。浄土はそうように、その根據を眞如とか法性とかいわれる無相なるものに持ち、そこから衆生へ還相的にあらわれ出たものと見るべきであらう。したがつて、衆生の側に立脚して浄土を類比的に理解しようとすることは、その本質をとらえることにならないであらう。地上的な條件の充足せられた場所として浄土をみることは、たしかに浄土の附隨的ないくつかの要素を理解し説明することはできても、浄土の本質をそのような形で類推することはできない。また、そのような態度は根本的に浄土を理解することにはならないであらう。

⑧

いろいろと思いつくままに浄土教の根本的理解に關して述べて來たが、別に他意あつて批判的言辭を弄したわけではない。私自身の未熟

な考え方によつて、おそらくは誤解をくりかえしていると思うのであるが、研究は率直に自分の考を述べてみることから出發すると思うので、敢えて結論的なことを述べて高教を仰ぎたい。

①法然上人の眞意を現代に發揮しようとするならば、指方立相の淨土を外在的超越の世界とのみ説かず、内在的超越界という風に説いてみたら、淨土教の非神話化になるであらう。

②往生淨土ということを肉體的死後の未來にのみ限定せず、宗教的死後の世界と解し、現世における還相的生活の重要性を強調すべきではなからうか。

③凡人報土ということもぐつと非神話化して報土の眞意を明らかに説き、稱名念佛が眞實智慧の體得となり、無縁の慈悲の還相行となるところまで徹底せしめるべきである。法然上人も「行往坐臥にも報ずべし、彼の佛の恩徳を」と申していられるからである。

法然上人繪傳の種類とその系列の考究

井 川 定 慶

一、傳記の多種多様

法然上人の別傳ほど多種多様な型によつて個人の傳記が遺されている類例は他に比を見ないのである。而かも國寶もしくは重要文化財に指定されているものだけでも十數種に上つてゐる。別傳として詞書のみもの、繪を交えたもの、其の中に就ても卷子本と堅幅仕立というように分れてゐる。そして其の何れもがまた四、五種類を超えてゐるから豪華である。そこでたゞ「法然上人傳」とか「法然上人繪傳」と稱しても其れは何れを指しているのか途方にくれる有様であつて、普通には別稱とか巻數稱とか所藏者名、署名、奥書名とかによつて區分して漸く相互の區別を知らしめてゐる現状である。以下詞書だけのもの、繪卷（卷子装）、堅幅（掛幅装）、版畫と順を追つて吟味することにする。

本題は繪傳を主として取扱ふのであるが、順序として最初に詞書のみの別傳を挙げよう。其の第一は西方指南鈔に収録されている「源空聖人私日記」一卷である。これが上人別傳の源流本である。次に醍醐本と通稱せられてゐる法然上人傳記の短篇集、そして聖覺の作と傳ふ

る「黒谷源空上人傳」(十六門記)、信瑞の「法然上人傳」一卷(佚本)を落してはならない。

信瑞の一卷傳(佚本)の原型は現在知る由もないが「獅子伏象論」に引用する「本傳云」の上人傳が恐らく信瑞の一卷傳を偲ばすであろう。また同じく佚してゐるが同じ信瑞の筆になる「明義進行集」の上巻が見付からば一層判明することであろう。(大正十四年七月、佛教學雜誌三卷七號拙論)

収録ものとしては愚徹住心の「私纂百因縁集」の中の「法然上人事」、「元亨釋書」の「釋源空」の傳、「淨土法門源流章」の「叡山黒谷源空大徳」の傳も参照すべきであろう。

さて繪傳の中の卷子装に論及しよう。

①「法然上人傳法繪流通」四卷、上人傳繪としては最初につくられたものである。即ち上人滅後二十五年に當る嘉禎三年(一二三三)五月から始めて同十一月二十五日に完成せしめてゐる。畫は源光忠(法名観空)、本文の執筆と願主は観空であることは、其の奥書に明らかにされている。此の観空が嵯峨の正信房湛空(大納言律師公全)であるか否かに就ては異論があるけれども同一人と認めて差支えないと思

ふ。そうすると就空は上人の直弟子になる（但し圓頓戒は上人弟子法蓮房信空から受けていて孫弟子に當る）。随て本傳は上人面授の門弟の手になる親近性と信憑性の高いものとなる。また奥書に製作の年月日、畫家、作詞願主を具さに記している點で日本繪卷物史上に重要な史料を提供する譯である。處が惜しいかな其れを知りうるのは寫本の奥書によるのであつて其の原本が判然せないものである。近年尾道市西大寺より流出して現在阪神間の細見、松下、幸節の三氏の所藏となつてゐる斷簡本があることを知り得た（國華第七〇五號所載）が、果して其れが最初の原本なるや第二次寫本たるや今のところ定かでない。然し永仁二年（一二九四）九月十三日寛惠書寫の奥書を添記する四巻が表題『本朝祖師傳記繪詞』と變り乍らも福岡縣三井郡善導寺に保存されてゐて原本を偲び得ることは不幸中の幸といふべきである。

尚お三重縣津市高田専修寺に顯智の筆寫にかゝる「法然上人傳法繪」下巻がある。繪はなく上巻を缺いてゐるけれど、先年専修寺の厚意により彼此校合することを得て善導寺本に近似した内容の古寫本（永仁四年十二月）であることを知り得たのである。就空の「傳法繪」四巻の原本が法然上人門流の間にあつて尊重せられ好んで競うて各方面に轉寫された際の所産の随一である。

②「拾遺古德傳黑谷源空聖人」九巻、上記の就空「傳流繪」にも、また詞書の上人別傳にも親鸞の記事が少しもないことは眞宗教團にとつて非常に淋しいことである。そこで其れを補ひ更に進んで親鸞が上人と特殊の關係にあつた事を示そうとしてつくられたものである。本傳の奥書によれば常陸國鹿島門徒の要請によつて本願寺三世覺如が正安

三年（一三〇一）十一月十九日から僅か十七カ日で急いで完成せしめてゐる。そして古德（法然房源空）の傳繪に拾遺するところは申すまでもなく親鸞の行狀であつた。即ち親鸞のことを上人傳中の優位なところへ挿入することが目的であり、編集を急ぐの餘り自ら上人傳の資料を蒐集し研鑽する餘裕もなく現に完成してゐた前掲の就空「傳法繪」四巻を大いにとり入れそれに親鸞の収集しておいた西方指南鈔を參考に補つて「拾遺古德傳」九巻を仕上げたものである。其の事は兩者彼此對比すれば明かである。

此の「拾遺古德傳」は特に常陸一國に多く複寫されて傳はつた外、眞宗門流に珍重されて複本の幾種類かが續いて作製されている。現今茨城縣瓜連常福寺に九巻、茨城市無量壽寺に廿九巻あつたが、火災にあひ漸く残つた焼損の一巻、而して新潟県小千谷市西脇濟三郎氏に残缺一巻があり何れも重要文化財（舊國寶）指定となつてゐる。

尚お「國華」（第七一八號）に檜崎宗重氏が「法然上人傳法繪殘缺」と題して紹介してゐる大阪の矢野宗粹氏所藏の法然上人繪傳の殘缺は「傳法繪」ではなく實は「拾遺古德傳」の卷六、卷三に該當するものである。調査の結果を申せば卷六の三段（殘缺一、二）、卷六の十段（殘缺三、四、五）、卷六の二段（殘缺六）、卷三の四段（殘缺七）、卷三の五段（殘缺八）、卷六の十段（殘缺九）、卷六の九段（殘缺一〇）である。

無量壽寺本殘缺は火災の焼残りであるから別個の存在であつて矢野宗粹氏本にかゝわりがない。

西脇濟三郎氏本も最初「國華」（大正十三年五月、七月號）に藤縣静也博士が紹

介せられた時には「拾遺古德傳」殘缺本であることを知られていないので「史林」(第十卷)の拙稿で「卷八の二段より同卷末まで」と指摘することにより文部省文化財保護委員会でも「拾遺古德傳」として重要文化財に指定されたのであるが、今掲げた矢野宗粹氏所蔵の殘缺も恐らく同じ徑路をたどるであろうし或は西脇濟三郎氏本と同類一連の殘缺本ではあるまいか。兩者對比して見る必要が殘されている。

③「法然上人行狀繪圖」四十八卷、上人滅後約百年徳治の頃(一二三〇六一八)に出来上っている。「御傳縁起」によると伏見天皇外七筆によつて詞書が書かれ繪は土佐吉光其他の筆となつている。畫家については從來から異論のあるところであるが土佐派の達者によつて描かれていることは確かである。舜昌(後知恩院九世に推舉さる)は上人の著述や法語、弟子の物語、公卿の日記、當時の記録類を廣く集めて起草したのであるが、元來勅命を奉じて始めた編修といふところから「勅修御傳」と通稱され、また卷數から「四十八卷傳」とも別稱されて他の上人別傳と區別している。此の繪卷の完成を南北朝に下げんとする識者もあるが、本願寺覺如の子である存覺は既に此の四十八卷傳を見ている(存覺袖日記)ことを考えるとおそらく鎌倉末には出来上つていた筈である。(法然上人繪傳の研究一〇九—一二頁参照)

さて原本は知恩院所蔵、明治三十六年八月國寶、(重要文化財切替)昭和三十年二月新國寶指定となつている。

④「法然上人形狀畫圖」四十八卷、奈良縣當麻寺奥院蔵、重要文化財(明治四十三年三月舊國寶)指定、表題の形と畫の字が知恩院本と異なるが其の内容の繪も詞書も共に知恩院本によく似た複寫繪卷であ

法然上人繪傳の種類と其の系列の考究

る。知恩院本は詞書と繪圖との料紙を全然異にしているけれども當麻本にあつては間々同一料紙に詞書と繪圖とが記載されている點、是れは正本を見て一氣に寫したことを想察せしめる。また當麻本には明かに脱漏せる詞書のところを四、五カ所見出すのである(大正十一年七月當麻奥院にて校合し、中外出版社より大正新校本として出版す)。尚お知恩院本に於て後世加筆せる箇所(著しい例は禪空を禪空と改めている)が當麻本は原型をとどめている點を注目すべである。偕て是等の繪傳をつくる目的について舜昌は、此の四十八卷傳の序に(知恩院本も當麻本も共に)

普く舊記をかんがへまことを運び誤りを正して粗始終の行狀を勸するところ、見むもの、信をすすめ萬代の明鑑にそなへ往生をねがはむ輩、我がこの志をよみせざらむ

と述べているし、就空は「傳法繪」卷二の奥書に

爰就空執筆而草旨趣、觀空和墨模畫圖、願結一佛淨土之縁、共證三品蓮臺之果、乃至無遮平等

と記している。即ち志すところは(一)上人の遺徳を鑽仰し、(二)兼ねて見る人をして往生淨土の信行を進めしめんが爲めである。處が今一つの底意がある。曰其れは數ある上人の弟子の中にあつて正統傳持を示そうといふ意圖である。

就空は「傳法繪」の終末に於て嵯峨こそ上人有縁の釈迦堂所在の地であり、また上人の遺骨を迎へて雁塔を建て供養しているのは嵯峨小倉山麓に住む此の就空のみであると強く主張していることである。また繪卷の表題「傳法繪流通」といふ名も「正しく上人の説かれし念佛

の法門を傳へて行末永く流通せしめんが爲めの傳繪」といふ標示とも解せらる。また事實上人の滅後百餘年に亘り此の嵯峨二尊院を中心として湛空門下の念佛教團「嵯峨門徒」が繁昌するのである。

此れに對し舜昌の四十八卷傳は東山大谷の遺蹟を「知恩院」と稱して上人遺蹟の本據となし、鎮西の聖光辨長こそ上人の念佛義を正しく傳えて居り、上人常隨の遺弟源智の門流や、上人の代辯者聖覺法印、また上人最初の弟子信空をして聖光房並に其の門流こそ上人の嫡流であると四十八卷傳の中で云わせている。

⑤「法然聖人繪（黒谷上人傳）」（釋弘願奥書） 殘缺四卷は知恩院一卷と京都堂本四郎氏三卷とに分けて所藏されている。知恩院本は大正十四年

二月大津市甲良徳雄氏の照會で滋賀縣今津町大谷派法慶寺所藏（その前は越後方面より流入）であつたのが江藤滋英師の手に入り、藤堂祐範、郁芳隨國兩師の斡旋で谷川茂次郎氏が買取つて知恩院に寄進されたもの、また堂本本は神戸川崎武之助氏旧藏である。舊川崎本三卷については『長春閣鑑賞』に一部掲出され澤村専太郎氏は法然上人繪傳として珍しいといふだけであつたが、知恩院本を『史林』（第十卷第三號）に紹介して以來弘願奥書本が史學界に反響を呼び内藤虎次郎博士、澤村専太郎氏より激勵をうけ兩氏の添書を頂き川崎武之助氏の承諾を得昭和二年四月特別拝觀することとなつたが、奥に「釋弘願」の署名あることが知恩院本と同一であり同類本であることを知り得たのである。

其の後東京博物館に法然上人繪卷の寫本あるを知りて尋ね行くに其れは川崎本を江戸末期に寫したものであつて、黒川眞頼博士の『考古畫譜』にいふ

法然上人繪、殘缺三卷、古書目錄云法然上人繪三卷、每卷標題黒谷上人繪傳釋弘願、御家人坊主中村家藏、寛政戊午觀于屋代弘賢家一

其のものであることが確められたのである。此の繪卷のことは『史林』第十二卷第四號に「再び法然聖人繪に就て」と題して發表し爾來「弘願本」として聲名を博することになつたのである。知恩院本は國寶に指定（重要文化財切替）、堂本本もおくれて重要文化財に指定さる。

さて知恩院本（一卷）と堂本本（三卷）と合せて四卷となるが其の内容は尚お未完な繪卷である。然し現存する弘願本四卷だけを以て「傳法繪」四卷と比較するとき、第一に序文が雙方共通であることに氣がつく。そして本文の内容であるが多少の出入はあるにしても詞書の表現、文中に出てくる固有名詞（主として人名）、繪相も相似しているのである。墨書名の「釋弘願」であるが『親鸞門侶交名牒』にある常陸在住の親鸞の法孫なることが知られ、東本願寺親鸞傳繪四卷にも同筆蹟で署名している。東本願寺で弘願を「光養丸」に當てているのは誤りである。

弘願が親鸞の法孫である事によつてこの繪卷（弘願本）が眞宗門流の手によつてつくられただけに親鸞をとり入れる爲めにつくられた『拾遺古德傳』九卷とその内容が相近似することも首肯出来るわけである。

古德傳とこの弘願本とは共に「傳法繪」を参照して作られたものであつて其の何れが先行なるやは、弘願本の完壁本を見出さない今日の段階では斷定出來難いのである。此の弘願本に親鸞の記事がないこと

に注目すべきである。然し親鸞の記事がないから、古徳傳前の作品とは云い切れない。現在知られている弘願本は残缺本であるから、其の除外の部分に親鸞の記事が或は入っていたかも知れない。よしや最初から親鸞の記事が無かつたとしても「傳法繪」のみに頼つて古徳傳の如くに親鸞の記事をわざ／＼挿入することをせなかつとも考へられる。此の弘願本は古徳傳と相前後してつくられて而かも同じく傳法繪の派生本であることは確かである。

⑥「法然上人傳繪詞」（琳阿本）九卷（東京芝妙定院藏）これも「傳法繪」の系統に屬する。妙定院本は室町時代の寫本であるが、是の原本は鎌倉末か南北朝初期に遡るべきものである。即ち先年來法然上人傳繪を探索するうち、此の琳阿本の詞書と同類本を鎌倉末の繪巻物の中に發見したからである。即ち其の一は「法然上人傳繪」一卷（重文・國有・東京博物館保管）であつて、これには琳阿本第八巻の第五、六、八段に相當する傳文と繪相とを収めている。その二は同じく「法然上人傳繪」一卷（重文・足利市田村彦七氏藏・舊徳川達孝氏藏）で琳阿本第七巻第三段の傳文と繪相とに該當し、よく検討するに當時の筆蹟で「イ本云々」と異本校合のあとを傍書している。さすれば此の種傳繪以外に少くとも今一本別の同類繪巻があつたことが察知されるのである。

是等を考えると琳阿本の原本になるべきものは上掲（重文・東京博物館本と田村彦七本）繪巻の出來た鎌倉末期から南北朝初期にかけて作られていたわけである。而して此の琳阿本は傳法繪の序文を借用しているし、其の本文内容も極めて相似の關係におかれているのである。

る。

次に琳阿であるが、西本願寺所藏の「善信聖人繪」二卷（重文）にも「向福寺琳阿彌陀佛」と署名している。琳阿は熱田神宮所藏の『日本書紀』紙背の琳阿、及び同奥書の「奉寄進金蓮寺四世」の文字から見て時宗^{じむね}一遍の法縁であろうと察せらる。琳阿は上述の如く親鸞傳繪（善信聖人繪・西本願寺藏）を自分の手に持ち乍ら、此の琳阿本（法然上人傳繪詞・九卷妙定院藏）に親鸞の事に關して少しも記さず、加之法然上人の著述『選擇集』を述べる際に於て上人が鎮西の聖光房辨長に

汝は法器の仁也、我立するところの此書をうつしてよろしく末代にひろむべし

と示し更に「函杖をえたるが如し、水を器にうつすに似たり」とも記して鎮西の聖光房を上人の後繼者と見做して特記し、他の門弟については極めて軽く取扱つてゐる。琳阿が時宗一遍の法脈をつぐとせば西山派祖の證空をこそ上人の正統をうけていたと叙述すべきである。琳阿が覺如撰述の「善信聖人傳」に署名して座右に侍せしめし如く此の琳阿本と通稱する「法然上人傳繪詞」九巻も亦琳阿が撰者ではなくして他の編著者の手になつてゐた上人傳繪に所持者としての「琳阿彌陀佛」名を題號の下に署してゐたもので其の著者は別にあつた筈である。それが何人なるや今のところ不明である。

二、十 卷 傳

⑦「法然上人傳」（十卷傳）十卷。これも「傳法繪」を多分にとり

入れている。傳文は全部漢文牀に直ほされてはいるが、其の述ぶところは其れまでに出来ていた上人傳の三、四種を参照し其れに多少の趣考を加味して編集したものである。卷首に三種類（三傳に夫々記載するもの）の序文を引用し並列している事は最初にこれの別傳を採用していると卒直に告白している感じを與える。即ち第一の「夫以我大師釋迦如來云々」は舜昌の四十八卷傳のものを換骨脱胎せしもの、第二の「蓋以」から始まつて「諸佛利世給、饒機施益日月照州計時廻光云々」に及ぶものは傳法繪の序文を轉用せるもの、第三の「竊以眞如幽玄四乘五乘不測其邊云々」は十卷傳と關連性の強い知恩傳（二卷）の序文と共通している。其の後段「滅後二千八十年云々」の個所は古德傳の「愛知滅後二千八十四年云々」と近似している。

『眞宗教典志』第三に十卷傳を説明して「作者未詳、西山十卷傳と稱し典實同古德傳怪異類正源明義鈔間有似舜昌傳云々」とあるが、十卷傳の古寫本が偶々西山派の法藏寺に傳つていたというだけであつて西山善惠房聖人事（卷三）の條に於て西山善惠房を特に賞揚するでもなく、上人の正統とも述べてはいない。而かも親鸞上人淨土門入（卷六）の條に於て親鸞が上人門弟の中より特に選ばれて『選擇集』を授かつたことや、上人の眞影を申預つたという事など『拾遺古德傳』と共通する眞宗流の記述を用いている。されば「西山十卷傳」といつても西山派僧の手になるという意味ではなくして寧ろ眞宗門流の手になつたと考えるべきである。

而して本傳の他の何れの上人傳とも異つてゐるのは（卷八の上人配

流の條に於て經ヶ島沖合にて夜半五丈ばかりの鬼神あらわれ延命を願ひ出で、更に上人が四國に渡られて後ち忽ち父子が上人の教化を蒙り目出たく往生の素懷を遂げるの結末を載せてゐる。是を繪圖に表現しているのが後述する『法然上人七幅繪傳』（知恩院藏）のみである。

曰尚お上人幼少時の師匠を寛覺（他傳は觀覺）となし、曰その生國の師範寛覺が上人の母儀と相伴つて上洛し上人と對面するという記事（卷二）は後述する『知恩傳』と本傳とのみが傳えるだけである。四また上人の流罪に際して下された俗名が源元彦（藤井元彦が多く、九卷傳のみ源姓）とされている四點が特異である。

尚お本傳成立について、從來の室町時代説を遡らせることは後の「七幅繪傳」の項下で述べよう。

(8) 「知恩傳」二卷、義山の『勅修御傳翼贊』卷一に「知恩傳」二卷の名が出てゐる。また『眞宗教典志』第三にも其の名が擧げられてはいるが其の實物は見付かつていなかった。處が昭和五年六月大正大學「淨土學」第一輯に高瀬承嚴氏が「望西樓撰述の法然上人傳について」と題し入手せられた『知恩傳』二卷を公表されたのである。其の奥書に

先師上人滅之後僅雖歷七十餘廻之星霜「乃至」於望西樓抄出之畢

とあり、高瀬氏は望西樓了恵の撰述にかゝる未定稿の法然上人傳と斷ぜられたのであるが、尚およく攻究すべきであつた。即ち本文のところゝくに「同餘傳故略之」「私云如餘傳」「如本傳」「繪詞委悉也」「在繪詞」「如本傳繪詞云々」「如繪詞又如常云々」

と略したことを傍註や脚註を以て標示している。ところが本書巻上の

「夢想事」(拙編法然上人傳全集七五〇頁)の項で

知恩傳御室夢云々
夢想事 如繪詞云々

上人於高座二指瀧水二向聽衆二示給也知恩傳

とある。幸い本傳と共通點の多い『十卷傳』を照合すると(同集六七
一頁)

仁和寺入道親王御室夢云、上人於高座上瀧水方差指、告聽聞
諸人云

となつていて意味は一往通するが、それにしても知恩傳が自らの題號
「知恩傳」という傍住、脚註を掲げているのは一體どういう事であろ
うか。

想うに現在の高瀨本『知恩傳』なるものに先行する、今よりも内容
豊富な整つた原本ともいべき別の『知恩傳』があり、了恵が上人の
滅後七十餘年後に抄出したという其れであろうか。そこで高瀨本の巻
尾にいう東山大谷入信院庫藏の『知恩傳』二巻を探索することによつ
て完本を得んとした。昭和五年秋のこと、住職橋本堅道氏の厚意でさ
がしたところ漸く下巻一冊を見付け出したが、其の内容は期待に外れ
て高瀨本其のまゝな不完な抄本であつて落膽したのである。

さて『知恩傳』と『十卷傳』との關係である。『十卷傳』卷三の「熊
谷入道發心事」(同全集六七四頁)に

熊谷入道蓮生ハ宇津宮入道同名也智心傳也、或傳云々
戀西或傳云法力

とあるところを『知恩傳』巻上には「熊谷入道發心事」(同集七五一頁)
には「法名蓮生也、宇ハシヤウナリ」と記述しているから、十卷傳に云

法然上人絵伝の種類と其の系列の考究

う「智心傳」というのは判讀に誤り勝ちな「知恩傳」の誤寫と解すべ
きである。

中野達慧氏は『知恩傳』の作者を百萬遍知恩寺第四世知心の作(浄土
十)と發表せられているが首肯し兼ねる。此の知心作「知恩傳」説は
知恩傳——智心傳——知(智に通ず)心の作つた傳という關連想像説
から起つていのではないだろうか。而かも知心に史傳編集の裏付けが
少しもないことである。

そこで考えられることは現在の『知恩傳』(高瀨本)と十卷傳とは
共に漢文體であつて、序文、「母儀の上洛」という他に類例のない記述
の共通、其他にも彼此相似の叙述表現點が多いところから、十卷傳は
現行「高瀨本」知恩傳ではない原本「知恩傳」を據りどころとして其
れに「拾遺古徳傳」を以て補い作つた上人別傳であつたかということ
である。『知恩傳』にいう「繪詞」「本傳」が何れの上人傳なるやを的
確にし難いが、『知恩傳』は傳法繪に多く依據しているようである。

而して義山のいう『知恩傳』は其の原本からの抄本であり、高瀨本
『知恩傳』は更にその轉寫本である。

⑨「法然上人傳」殘缺二卷(東京芝増上寺藏・重要文化財)此の傳
繪にある繪畫の優秀さは認むべきではあるが、所収の内容が上人の幼
少時と奇蹟の一端のみを叙述して残餘を缺いているのが惜しまれ
る。他傳との交渉であるが、(一)上人が寛雅に、三論をたゞ學んだに過
ぎないという記述の事、(二)「弘決」の「諸教所護多在彌陀」の妙偈に
よつて淨土轉入の事、(三)上西門院説戒の事、(四)善導和尚の半金色像拜
寫のこと等は「傳法繪」と最も近似した叙述であつて「傳法繪」にな

らつて作られたことは充分に察知出来るのである。

⑩「法然上人傳記」(九卷傳) 九卷、從來四十八卷傳の稿本と考えられているが、前後關係は寧ろ逆であつて四十八卷傳を縮削して後ちにつくり替えられたと見るべきである。本傳作製に當つて諸傳を参照したことは

諸傳の中より要をぬき肝をとりて或は糺謬をたゞし或は潤色を加えて (卷九ノ下)

と巻尾に記しているが、此の撰者が西山派祖證空を「本師上人の勸化をつぎ」「上人弘通の正義を知る」(卷三ノ上)と推賞し、また宇都宮入道と上人との問答體をかりて來て

上人御往生の後、御門弟の中には誰にか不審をも尋申べく候らんと申けるに善惠房(證空)といえる僧に相尋べし

と叙述して證空をこそ上人の正統傳持者とするなど西山派門流の手によつて四十八卷傳を改作したものと考えらる。參考の爲め四十八卷傳の聖光房辨長の條を擧げてみると同卷四十六に

勢觀房(源智)は先師念佛の義道をたがへず申人は鎮西の聖光房なりとぞ 二尊院の正信房などもわが義のあやまらぬ證誠には聖光房こそ申されけれ

とあつて四十八卷傳が聖光房を上人正統としているのと對照的であつて思合わすべきである。

三、豎幅仕立

佛教美術の發達により佛典の内容を自由潤達に表現出來うるようになつて、淨土變相や兩界曼荼羅の如き大群像圖よりぬけ出して大塔の心柱の四面や四壁に佛菩薩の動的圖様が描かれる。更に進んで宇治鳳凰堂の扉には九品の淨土を描くところまで發達するのである。そして説法を聴かせるより是れらの障壁畫を一瞥せしめることがどれほど佛教宣布に効果的であらうかを狙つてゐる。

佛菩薩の動作から發展して或る個人の遺徳を宣揚する爲につくられたのが法隆寺東院・繪殿の「聖德太子繪傳」(御物・絹本着色二曲屏風五雙)である。延久元年(一〇六九)攝津國の繪師秦致眞によつて描かる。この繪殿の太子傳繪圖は遡つて天平時代に存在した攝津四天王寺の太子傳の繪様を傳えるものであらうと云われる。其の天平源流説は別として法隆寺にあつて佛舍利と並んで安置されていた意義は參詣する人々に太子の繪傳を景仰せしめ、其の行狀を見せることによつて巧みに無言の説法役を果さしめていたものである。

さて法然上人の教化ぶりを舊宗派の人々が誹謗する一項目に上人が「攝取不捨曼陀羅」を利用したというのがある。どんな繪相であつたか知る由もないが、上人も何かの宗教繪圖を利用して淨土教宣布をしたであらう。上人の門弟の中でも西山派證空は觀經曼陀羅を盛んに用い、其の門流の間にあつて觀經曼陀羅に關する註釋書や口傳の類ひが旺行した事實は、上人が傳道に宗教繪圖を利用したかを想察せしめる裏付けとなつてゐるかと考えらる。

鎌倉時代に於ける繪卷物全盛の餘波を受けて上述の如く法然上人繪卷の數々がつくられ、其の一本から更に派生して少し趣考を加味して類似の内容をもつ傳繪が後續して多數作成されたのである。然し大衆

を相手に上人を廣く而かも端的に知らしめる爲めには法隆寺繪殿の「聖德太子繪傳」の如く上人を主題に扱つた壁畫式の堅幅（掛幅装）を工夫することである。それに最も容易なことは既存の上人繪卷を參考にして傳文の部は簡略し聊か要領を「札銘」に記す程度にとどめ、繪相を段階式に描出して繪説き用に便宜な堅幅に仕立てることであつた。以下掛幅装の上人繪傳と其れが依據している繪卷との關係系列を考えてみよう。

①「法然上人繪傳」三幅（岡崎市桑子妙源寺藏・重要文化財）絹本着色で鎌倉末から南北朝初期にかけての作品、破損甚しく殆んど剝落しているが、幸にして是の三幅か若しくは同系列本から複製したと覺ほしい三幅繪傳として東京芝増上寺に所藏されていることを先年確認し得た喜びを持つてゐる。増上寺本は圖様全體としてまた札銘も割合にハッキリしているので其れに助けられて先づ第一幅下段誕生から上方へ、そして第二幅は上段より下方へ、第三幅は下段より上方の往生と滅後の法難まで首尾一貫していることが知られる。

偕て第一幅下段右隅に美作の田舎風景として田植舞を描出してゐる。是の圖柄は「傳法繪」（福岡縣善導寺藏）と「法然聖人繪」（堂本四郎所藏）にあつても舜昌の四十八卷傳や其他には見られない。また上人配流に際して鳥羽よりの舟出、四國の松山にての觀櫻詠歌の繪も亦「傳法繪」「法然聖人繪」（弘願本）に極めてよく似、他傳と聊か趣を異にする點から此の三幅繪傳は「傳法繪」か其の系統を引く傳繪に根據を求めているかと思われる。

妙源寺には殆んど同時代作と覺ほしい「親鸞聖人繪傳」（札銘傳）（覺如筆）三

幅、絹本着色（重要文化財）がある。元祖法然、宗祖親鸞の二種を同時につくり備えたものらしい。「善光寺如來繪傳」三幅（重文）も絹本着色で同時代の作である。是等三種九幅を掲揚して盛んに淨土教宣傳に資したことであらう。

②「法然上人繪傳」三幅（東京増上寺藏）絹本着色で室町時代の作、破損はしているが札銘など補筆のあとが見られ繪の説明には充分役立っている。上述の如く妙源寺本の副本的地位に置かれてゐる。増上寺が淨土宗である爲めに此の繪傳のみで親鸞繪傳を伴つてゐない。

③「黒谷聖人繪傳」三幅（広島縣沼隈郡山南光照寺藏）絹本着色、建武五年に繪隆圓、札銘存覺で出來てゐる。別に親鸞聖人繪傳一幅が同條件でつくられて添加され四幅一具である。黒谷聖人（法然）繪傳の畫中には親鸞の入室、選擇集傳授、上人の眞影に題贊を添えらるゝなどが其の第二幅の中央より稍下方に描かれてゐるし、其他を吟味すると確かに「拾遺古德傳」に依據している事が明かである。

④「法然上人繪傳」二幅（重文・三重縣丹生西尊寺藏）絹本着色南北朝初期の作である。札銘は剝落甚しいけれども圖様は全體としてよく分る方である。ただ畫面が普通の堅幅にあるように下から上へ、上から下へと順序正しく配列されていなくて、大きな畫面の空間に別の小さい畫面を補つていて、次第不順である。繪の出來ばえは此の種堅幅仕立繪傳中最も優秀であらう。二幅だけである上に、一つの畫面を大きく占める描法をとつた爲め自づと行狀項目を省略することになつてゐる。それでも大切な箇所は殆んど要を得て描出してゐる。而して上西門院説戒と奇瑞、月輪殿退出に際しての上人頭光の顯現、御堂外

に役人と武者の集屯、配所松山にての觀櫻などの繪相は「法然聖人繪」（弘願本）を彷彿せしめるものがある。この畫幅も亦傳法繪系統の繪卷を根據としてつくられたものである。

⑤「法然上人曼陀羅」一幅（知恩院藏）絹本着色、剝落甚しく札銘の文字は殆んど残っていない。畫中の人物なども胡粉が剝げていておぼろげである。ただ建造物の屋根に褐色の檜皮葺があり、廊下の縁、柱などを示す黒い直線がハッキリ浮んでいるのみである。中央部には椅坐する墨染法衣姿の高僧の正面像があり、其の上下左右を雲散らしで區劃した十五、六の畫面が描かれている。「二祖曼陀羅」と表書した函に善導大師曼陀羅と共に入っていた「道綽禪師曼陀羅」という方が本傳である。ところが善導大師の方は周圍の圖樣から推して大師の行狀を物語つていて其の名に相應しいけれども今一本の方は道綽禪師ではない。四周の圖樣畫面は剝落してい乍らも中國の風物ではなくして和風である。而かも小兒誕生と兩幡の吹き流れ、法然と善導との夢中對面、月輪殿前庭にての上人の頭光顯現、勝尾寺らしい風物、清水寺の舞臺、三尊來現、阿彌陀並聖衆來迎などが描かれているところから、此の畫幅の四周は法然上人の行狀を示すものであつて、中央の像は法然上人像ということになる。そこで「善導大師曼陀羅」と對稱するならば「法然上人曼陀羅」に改むべきと斷じ、知恩院寶物臺帳に訂正を加えた次第である。中央正面の高僧像が普通の坐つた姿の法然上人御影と稍々趣を異にしている點と、四周の行狀畫面が餘りに剝落が甚しかつた爲め養鸕徹定上人（知恩院第七十五世）が道綽と早合點して卷留に誤つて認めたものと考えらる。

さて中央の肖像は禪宗の頂相形式である。四周の繪相は剝落のため何れの繪卷に依據しているか判定し難いけれども唯だ善導と法然との夢定中對面が山南光照寺本に、勝尾寺らしいところが桑子妙源寺本に似通つている點から推して本傳は四十八卷傳よりも拾遺古德傳、傳法繪の系統に連なる繪卷に依存して描かれたものではあるまいか。

四、七幅繪傳の特異

⑥「法然上人七幅繪傳」七幅（知恩院藏）絹本着色、宅摩澄賀の筆と傳え「美術上重要と認め」鑑査狀（二七一八號）が付されている。室町初期の作である。全體的に剝落も少なく札銘も大體判讀しうる。此の繪傳について養鸕徹定上人が「法然上人十卷傳によるものか」と函書されている以外に從來餘り論ぜられていない。

本傳の第六幅のほぼ中央に鬼神出現の繪相があるのは上述する如く十卷傳卷八の「上人配流事」の條中に建永二年三月十八日經カ島沖合に於て夜半浪底より長さ五丈計りの鬼神が現われたことに該當している。其後上人が四國に渡られ蟻浦に於て鬼神の親子四人を教化せられたことを十卷傳に述べているが、本傳第七幅左隅にはそれが描かれている。鬼神出現の物語は此の七幅繪傳と十卷傳とのみのものである。（たゞ十卷傳のあとで更に怪談を付加してつくられた『正源明義抄』にはまた少し趣考を變えて添録されてはいるけれども）

尚お十卷傳には上人配流途次の兵庫あたりにて唐人があらわれて上人と問答を交わすこと、四國の金藏寺に上人が參詣せしに鹿、兎集り來り上人を迎えること、白峰に上り崇德院の御廟にまいることが記さ

れているが、この七幅繪傳にはそれが描出されている。十卷傳以外の他の上人傳繪にない場面がこの七幅繪傳に見うけられるのも兩者の特殊的密接關係である。

また上人の滅後に法難があつて改葬され、火葬があり、安貞二年（一二二八）に嵯峨に納骨した事について十卷傳卷十の「改葬遺骨事」の條には

公全律師於^ニ小藏山麓^ニ尊院上^ニ建^ニ立多寶塔並土御門院御墓所^一
奉^レ納^ニ上人御骨^一勤^ニ修不斷念佛^一

と記しているが、今の第七幅上段右より石造重層塔婆二基を並べ描いていることでも十卷傳と七幅繪傳とは合致するものである。現在嵯峨二尊院の墓地に是に相應しい鎌倉時代の重層石塔が二基並び、別に一基と共に、都合三基遺存する。上皇、上人、聖光房辨長の三供養塔と云ひ傳えている。（但し現在の二尊院では何れが誰方の塔であるか不明であると、住職羽生田寂純氏は言つていられる。宮内廳書陵部では其の内の一基を土御門天皇御陵傳説として今尚お關心が深く、先年此の石塔を他に賣却せんという寺の申出に對して中止を命じたといつてゐる）

さてこの七幅繪傳第七幅上段に近く「二河白道の譬喩」の繪圖が描かれてゐることである。此の譬喩譚は涅槃經第三十三や大智度論に出ているものを善導大師が浄土教的に轉用し、更に法然上人も其の著『選擇本願念佛集』第八章に引用している。其後浄土宗では説法の際に盛んに利用する譬喩譚ではあるが、法然上人繪傳の中に此れを描寫しているのは此の七幅繪傳以外に見ない。それにしても從來これを問

題に取り上げて發表しているのを未だ曾て見聞せない。

二河白道の繪畫として江戸中期以降現代にかけて描かれたものが浄土宗寺院に多く所藏され、其れを五重傳法の前方便の際に於ける一要具とされているが、室町以前と覺ほしきものは甚だ少ない。京都府粟生光明寺所藏（重要文化財）と兵庫縣御影村山長舉氏所藏とを擧ぐるに止まるのである。されば七幅繪傳に「二河白道」の繪圖があることだけでも此の畫幅の存在價値を一段と高めるものである。

處で此の七幅繪傳の結末近くに「二河白道」の繪圖を掲出する意圖は如何であつたろうか。上人在世にあつても晩年に法難があり、また滅後になつてまで山門法師の蜂起があり、廟堂破壊、そして改葬といふまことに多事多難で醜惡な事件が續出したのである。「二河白道」譬喩譚に當てはめれば二河の此岸（娑婆）の出來事であつてかゝる暴舉があつたとしても欣求浄土の願望心（白道）さえあれば必ず一佛浄土へ往生が出來て彼岸（極樂浄土）の阿彌陀聖聚の待つところに到着するといふ。「二河白道」譚に當てはめ得られるのである。

尚お祖師上人は此の娑婆世界の災難を超越して現世にあつては小倉山の雁塔に藏まる土御門天皇と相並ぶといふ臣下としての光榮がありまた臨終には聖聚來迎にあづかつてゐる。更に上段向つて左より弟子の隨連と上人との對談の畫面のあるは上人があとに生きながらえた遺弟隨連のために上人が還相廻向の理に基いて夢にあらわれ隨連に説法を垂れ往生浄土の道理を納得せしめてゐるではないかといふ風に此の七幅繪傳は諄々と説法の役目を果たさせてゐると考へらる。

七幅繪傳は第一幅から上人の行實を説き起こして此の第七幅の結末

に近ずいて「二河白道」の妙喻を描き添え、淨土信仰を一層かきたて盛上げようといふ全く視覚傳道の宗教繪畫の効果をあげているようである。

最後にこの南北朝から室町初期に出来たと覺ほしき「七幅繪傳」が「十卷傳」に根據をおいていることから逆に「十卷傳」の成立を考へる場合、七幅繪傳以前著作とするのが當然であつて現存の「十卷傳」卷五奥書にある「文明十九年（一四八七）霜月七日」は單なる書寫年代であつて從來此れを成立年代であるかの如く考へられていたのは誤りであり、更に遡り室町初期或は南北朝時代にまで十卷傳の成立をもつて行つてよいのではあるまいか。

五、版畫の出現

江戸時代以前に於ける上人繪傳は以上述べた如く「傳法繪」系統のものが群をぬいて多く作られ四十八卷傳系のもが至つて少ない。たゞ上掲の「九卷傳」がつくられていることと、近衛家文書（現・陽明文庫）の調査中にあつて大正十四年秋「黒谷上人繪拔書」（別名・法然上人繪詞）を發見した二點に止まるであらう。此の拔書は文安四年（一四四七）十月二十五日書寫であるが、その原本なるものは

（永享九丁）年八月 日於江州金勝寺書寫之畢 右筆玉泉坊覺泉 持主正玉

である。鈔録本であるためハッキリ斷定は下されないが、「四十八卷傳」か「九卷傳」の何れか、ら拔書したものである。何れにせよ珍らしい類例である。

尚お徳富蘇峰存命中に對談の際、偶々法然上人傳に及び自らの文庫に上人傳の書寫本のあることを知らされ恩傳をうけたが其れは知恩院所藏の四十八卷傳を慶長十二年（一六〇七）正月に京都歸命院住僧文舉が苦心して何回も知恩院へ通つて漸く傳文のみを書寫したといふ袋綴本である。

今一つ當麻奥院所藏の四十八卷傳を繪と詞書と共に江戸初期に書寫した（二卷佚・四十六卷）ものが三重縣桑名市吉津屋町久村源助氏の所藏となつてゐる。當麻本によつてゐることは表題が「形狀畫圖」となつてゐるからである。傳法繪派生本の盛んなるに比して四十八卷傳の複本が餘りにも僅少な事に氣づくであらう。

雅ふに知恩院の四十八卷傳は「中原康富記」や「上の御湯殿日記」によると度々宮中に持ち込み披露されることがあつても「勅修」の由緒のために一般には憚つて公開することを差控えたからであらう。（但し存覺はみている——存覺袖日記）隨て其の複本を作ることゝ遠慮されたであらうし、よしや眼福を得たにしても四十八卷といふ沿滯なため複本作製が容易でなかつたことも一因と考へらる。

かゝる事情のため四十八卷傳の流布は版本の出来るまで極めて難澁であつたのである。

①「圓光大師行狀畫圖翼贊」六十卷、元禄十年（一六九七）一月上人に「圓光大師」の宣下があつて急に祖德宣揚の意圖のもとに知恩院では上人繪傳を複製して門末並に信徒に普及せしめんと考へ、山内入信院住僧の義山をして四十八卷傳の傳文を分り易く修文せしめ、加うるに註釋をも付加せしめた。製版するに際し傳文の書寫は雲竹、臨畫

は古礎の手に委ねたものを梓に上ほせ元禄十六年（一七〇三）十二月に繪相をも揃えて「圓光大師行狀畫圖」六十巻となし、公刊されることになり、やがて急にひろまることになったのである。

大正新校法然上人行狀繪圖（中外出版社刊）は知恩院の原本を主體とし、常麻本と義山の翼賛本とを對稱せしめて（藤堂祐範、江藤澁英筆者の三人）世に出したものであるが、それまでの四十八巻傳の本文は望月信亨編「法然上人全集」、淨土宗全書（卷十六）其他に所輯せられたものは惣て元禄の翼賛本によつてゐるので原本と聊か差異あることを留意すべきである。

翼賛本の刊行は上人傳普及にとつて實に一時期を闢することになり爾後大いに四十八巻傳の詞書や繪相の複製や、是れに基く新趣考の上人繪傳がつくられる機縁が生まれるのである。

○「法然上人繪傳圖」四幅（京都市小松谷正林寺藏）は四十八巻傳を掛幅装にした恐らく最初のものであらう。江戸の畫工神田要信と幸信とか賦彩し、江戸芝寶松院忍海が札銘詞書を添えてゐる。寶曆二年（一七五二）冬から筆を起し同三年九月に功を畢えたと記している。祖滅五四二年になるから恐らく五百五十年遠忌記念事業の爲めであつたろう。

○尚お別に、大阪市一心寺に四十八巻傳による刺繍掛幅四幅が所藏されている。

②「法然上人傳版畫」四幅（知恩院藏版）畫も贊も共に横井金谷の筆になり、享和二年（一八〇二）春の刊行、滅後五九一年に丁り六百年遠忌記念出版として門末に廣く流布する爲めの企であつたであらう。

う。四十八巻傳に依據して堅幅版刻の最初である。

③「法然上人傳繪圖」四幅（知恩院藏版）江戸幕府の申出により知恩院では四十八巻傳の繪詞ともに大和繪の名手岡田爲恭と其の一門の手に委ねて忠實に剝落寫しの大業を始め嘉永六年三月に完功し江戸の増上寺へ納めることになつた（増上寺現藏）、また知恩院の控用としても一具寫されたのである（但し其の後散佚して今は殘缺本となつてゐる）今一本爲恭が私用として寫した。其れは當時の所司代酒井家に納まる（三本つくつたことは藤堂祐範氏藏の爲恭小品集に爲恭が自ら認めてゐる）而して爲恭の知恩院滯留を幸いとして四十八巻傳の繪相終始百三十七段を四幅に分け堅幅形式に描き上げさせ版にのせ嘉永六年（一八五三）冬刊行する運びになつたのである。滅後六四二年では六百五十年遠忌記念事業の企てであつたろう。現在淨土宗末寺に所藏する上人繪傳掛幅は此の版本によるものが殆んどであつて紙本或は絹本に賦彩されている。

○岡田爲恭は別に十二幅の面かも大幅な絹本着色「法然上人傳繪圖」を作つて居り、長崎市大音寺に遺されている。

④同上の銅版 明治二十年（一八八七）に京都寺町の佛畫師三好龜太郎が上掲の岡田爲恭筆の四幅を縮めて銅版に改め普及用に供したものが出來てゐる。

⑤「法然上人繪傳」 明治四十四年（一九一一）上人の七百年遠忌記念として木版印刷賦彩で知恩院から刊行されたものである。「法然上人曼陀羅」の型式の如くつくられ、中央稍上方に法語「二枚起請文」と上人の御影とをあらはし、左右と下方とに行狀を巨細に描出し

ているが四十八卷傳の繪相から要をとつて轉用したものである。

以上法然上人別傳の中で特に繪傳をとり上げ其の作製の由來を概説し乍ら其れらの根源と覺ばしき二、三の繪傳を舉示し、更にそれより派生した系列を考えたものである。

(後記—本稿は昭和三五・一〇・二五脱稿、本春三月『法然上人繪傳の研究』を出版、彼此照合望む、三六・一〇・一五)

井川 定慶 著

法然上人繪傳の研究

特 價 金 八 〇 〇 圓

先きに出版の法然上人傳全集(前篇本傳)の續篇(解明、法然上人傳年表、索引、法然上人に關する國寶・重要文化財目錄一覽)であるから前篇御所持の方には是非とも、また單獨としても法然上人を知るには便利重寶な典籍である。著者が四十年間に蒐集した史料に基き上人別傳の詞書、繪卷、掛幅裝、斷簡に至るまで充分論考を盡し極めて分り易く解明し、新國寶、重文、珍らしい史料寫眞四十六點挿入の美本である。

大阪府濱寺局高石町綾井尊稱寺内

頒布所

法然上人傳全集刊行會

振替大阪三六二八二番
電話 堺⑥一八九〇番

正信房湛空について

——特に七ヶ條起請文及び四卷傳の著者に關する私見——

三 田 全 信

一 序 言

正信房（聖信房）湛空は法然門下に於ける錚錚たる人である。又法然系に於ける圓頓戒の正嫡としてその名は高い。晩年の驍名に比して前半生の傳歴は寥寥たる觀がないではない。又湛空は法然を歸依渴仰した門下の一人であるが、「七ヶ條起請文」に署名していないという理由も不可解である。にもかかわらず法然の四國へ配流の日、同じく西國へ流されて行つたという。その原因は何であらうか。又法然滅後に中陰の施主をつとめたり、大谷禪房の定生房感聖入滅に際し導師に推されたり、嘉祿の法難には、法然の遺骸を嵯峨に移すことに盡力し遺骨を雁塔に収めて山徒の暴舉から免れた等湛空の配慮と實行力とは高く評價されねばならない。又法然の傳歴を四卷に纏めて「本朝祖師傳記繪詞」（略稱、四卷傳）と名づけたのも湛空と推考されている。この「四卷傳」の著書については、先匠等論議を重ねられているが、茲に私見を添えて多少でも明確ならしめることを得るならば幸慶である。

正信房湛空について

二 大納言律師公全

「法然上人行狀繪圖」（略稱四十八卷傳）卷四十三に依れば

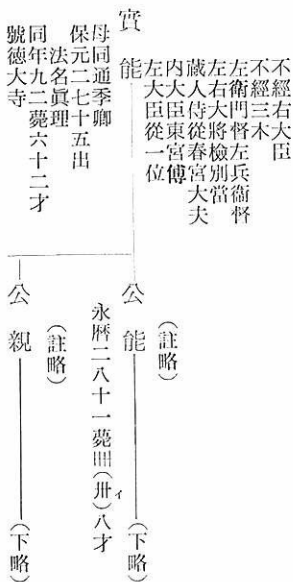
嵯峨の正信房湛空は徳大寺の左大臣實能の孫法眼圓實の眞弟大納言

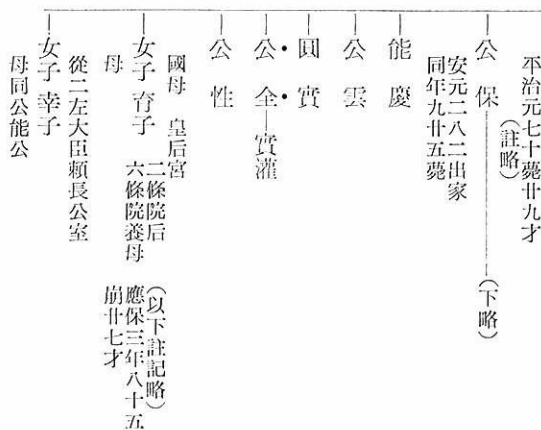
律師公全これ也

とある。「圓光大師行狀翼賛」（以下翼賛と略稱）には實能の七男と實國の五男におのおの公全という人があることを指摘している。

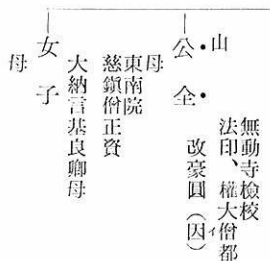
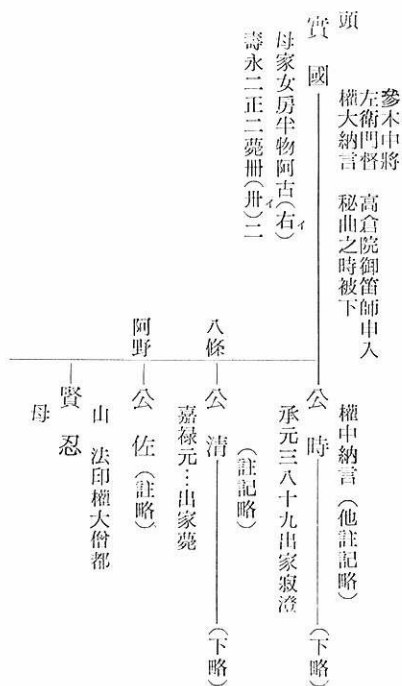
今「尊卑分脈」によれば

〔徳大寺〕





〔滋野井一流〕



との二説が擧げられてある。望月信亨博士は徳大寺系の公全は否定されて、湛空は圓頓戒の嫡嗣であるから妻を畜え子を儲けるといううなことはなからう。「本願寺通紀」吉水支派の下に特に湛空に一子あり實灌と名くと記したのは誤であるとして滋野井系圖の實國の子公全を採擇して、俗名を公全といい、慈円に従つて得度して豪円と名を改めたものが、「四十八卷傳」に實全僧正の附弟になつたとあり、「鎮流祖傳」第三に實全僧正に従つて密肆に入るといい、又「本朝高僧傳」第十五に幼より台嶺に上りて円實僧都に従つて剃髮納成し、其の敏利なるを以つて座主實全(天台座主第六十六代)に付すとあるから初め實全に就いて出家し名を公全と稱したものか、後名利をすてて法然門下に入り其の弟子となつて正信房湛空と名乗つたものであらう。しかしその入門の年月は詳かでないといつた趣旨で論ぜられている。

徳大寺系圖及び滋野井系圖に見える公全が果して後の湛空であるかどうかは更に検討しなければならない。「法水分流記」によれば
 湛空 正信 往三尊院本願円頓戒相承公全律師也後信空弟子也上人往生時三十七建長五庚其七二十六往生七十八
 左大臣實能公孫

とあり又「二尊院住持次第」にも
 七歲建長五癸丑七月廿七日入滅七十八
 第三正信上人 滿空建長五癸丑七月廿七日申刻入滅七十八歲河原中納言實國
 卿猶子德大寺左大臣能公卿法眼圓實息也（下略）
 とある。甚空は德大寺左大臣實能の孫、法眼圓實の息であるが河原中

納言實國の猶子となつたといふのである。これは徳大寺系圖と滋野井系圖とを結び合せたような説で、河原家は徳大寺の分流で實家を以て始まる。實家は太納言であり一一九八（建久九）年四十九歳で薨じてゐる。「尊卑分脈」によれば

實能——公能——實定——

頭檢別當
 大納言正二位
 實家
 母同實定公
 建久四三廿五薨四十九
 號河原又八條

公——國——（下略）

實守——（下略）

公慶

實宴

實・任
實・全
實印——(下略)
實決

女子
(下略)

傳九嵯峨諱湛空阿原中納言實國卿猶子實德大寺左大臣能公卿法

限圓實息本號大納言律師公金綾小路僧正全付屬建曆二年當三十⁽²⁾

五五

徳大寺一門の中で大納言の要職にあつたのは河原實家だけである。公全が卿名に大納言を稱したのも恐らく此の一門の榮譽を表わすためであつたということが考えられる。しかし滋野井系圖に見える公全は慈圓の弟子となり豪圓と改名し檢校、法印、權大僧都の役職に就いた人である。湛空の公全が律師或は權律師といつてゐるのと今の公全が權大僧都となつてゐるのでさへ相違してゐるし、慈圓の弟子ならば諸傳がそれに觸れそうなものである。然るに「四十八卷傳」には

瑜伽の壇のうへには、四曼不離のはなぶさをもてあそび、觀念の窓のうちには、五相成身の月をすまして、三密の法將、四明の智徳たるべき器用なりければ、實全僧正の附弟にそたのまれける。されとも浮生の名利をいとふ心ねんころに、菩提の直路をねかうこゝろさしふかゝりければ、ついに聖道門をすてて上人の弟子となり、ひとすちに淨土門にそいり給ける。

とあつて天台座主六十六世實全(一一四一—一二三二)の附弟となつたとある。前掲系圖に實全の名が見えるが註記がない。「天台座主記」によれば

右大臣公能公息母民部太輔忠成昌雲大僧正入室慧淵阿闍梨灌頂弟子建仁二年七月十三日任三座主九年六十二臘四十十二月廿四日任三權僧

正二年八月廿五日辭三座主一建永元年十月十六日辭三權僧正一承久三年五月一日於三綾小路坊二入滅

とある。従つて前掲系圖の實全が天台座主であり後綾小路の坊に住したので綾小路僧正といつたことも誤りでない。湛空の公全が天台教學を修めた頃には實全の弟子となつてゐたことが知られる。

公全が聖道門をすてて法然の門下に入つたのは何年何歳頃であらう

か。

「四十八卷傳」卷八に法然が三昧發得の後暗夜に眼より光を放つて讀書されたこと又深夜に身光を放つて念佛せられつつあつたことを正信房目のあたり拜し恐懼したことが記されてある。法然の三昧發得は一一九八(建久九)年をもつて始まる。³⁾前掲の記事によつて湛空(廿三歳)は既に入門して法然に侍つてゐたことが知られるからこれを下限と見做すことが出来る。又「四卷傳」卷二に

念佛の歸依おほしといへども關東には熊谷入道、鎮西には聖光等：とあつて熊谷蓮生と聖光との法然門下への入門に深い關心が拂らわれている。熊谷の入室は一一九三(建久四)年で聖光の入門は一一九七(建久八)年であるから、熊谷入室の時には湛空は十八歳である。湛空は此頃すでに入門してゐて、熊谷のような有名な剛の者が世の無常を感じたといえ、突然法然の座下に來つて入門を請うということの特異な出來事として感受したとするならば、これをもつて湛空入室の上限と見做してよからう。

三 湛空と七ヶ條起請文

「七ヶ條起請文」は京都嵯峨二尊院に現藏されてあつて重要文化財に指定されてある。これは一二〇四(元久元)年に作られたものであるが、法然の法難史料として重要な意義をもつものである。この「七ヶ條起請文」は何處で又どんな風にて作られたものであるかについて研究すべき餘地のあるものである。義山一六四八—一七一八の「翼贊」第三十一卷には

凡此交名三日經記ス來ルニ隨ヒ名告ニ任セテ注シケルニヤ正本ノ交名一手ノ執筆ニアラスサレハ制戒ノ條々ハ信空執筆セラレ交名ヲ連署スル事ハ人々ノ自筆或ハ當座ノ傍無筆ノ人ニ代テ書シト見エタリ
 正本ノ交名文字筆畫ノ正シカラザルカ往々ナルハ是故ナルベシ、或ル宗派云於ニ二尊院ニ制條御製作信空湛空等於ニ上人御前同心趣各以自筆二録二法名二書略今二尊院ニ在テ予モ亦拜見シキ又南都ヘモ送ラレケルニヤ興福寺ノ中院ノ屋ニ今現存セリトソ寺僧知足傳説セラルとある。義山の記述の如く二尊院の起請文は一二〇四（元久元）年十一月七日に起草して第八十人目の了西同八日追人々とあり、又百四十二人目の空阿彌陀佛百四十人九日とあるから三日間に署名したことになる。而も義山がいつているように無筆の人の代筆もあれば音便で現らわした交名もあり、甚しいのは同名異人はよいとしても重複もあつて此等を数えると十六人もある。今參考に表示すると

安 四	三回	觀 尊	二回	行 西	四回
向 西	二回	幸 西	二回	西 緣	二回
西 念	二回	西 佛	二回	自阿彌陀佛	二回
實 念	三回	實 進	二回	昌 西	二回
進 西	二回	念 西	二回	佛 心	二回
進 惠	二回				

である。人數を數えて十單作毎に記してあるが進慶百十人とあるが實は百十一人目であり空阿彌陀佛百四十人九日とあるが實は百十二人目であつて既に二人増の誤算がある。結局百八十九人と數えているが實際は百九十一人であり前記の重複を修正すると百八十人程度である。但し

正信房湛空について

同名異人もあろうが、これも重複と見做してのことである。いづれにしても、かように多くの人人が短時日の間に參集して署名したということは大きな出來事である。勿論これは正副二本以上の署名がなされたことは人名の重複によつて窺がわれるのである。

義山が或る宗派に依れば七ヶ條起請文は二尊院に於いて、法然等列座の前で製作されたと記しているが、これは恐らく「二尊院住持次第」に據つたものであろう。すなわち

開山法然上人 元久元年十一月十七日於當寺七箇條之起請御制作時信空湛空
西山之證空等已上 百十九人承件御制法於上人御前同心趣各自筆録法條建曆二壬申 正月廿五日午刻八十歳入滅

とある。署名の人數等は諸傳によつて區區である。「蓮門宗派」には百十九人とあるが、現藏本では百九十一人であるから寫誤であるのか何に據つたものか判明しない。又十一月十七日とあるが現藏本は七日とありこれも亦典據を知ることが出来ない。法然歸依者及び外護者の最も多かつた嵯峨の而も法然自ら居住していたこともある二尊院で署名運動が行なわれたとしても決して不合理ではない。ただ現藏本に湛空の署名がないということが不可解である。これについて私見を述べると恐らく湛空は署名運動促進のため、信空等の要請もあつて信空の弟子信覺（後湛空の弟子となる）と共に東奔西走して署名の機会を逸したのではなからうか。勿論署名していない人は湛空の他にもある。隆寛は此年は未入門の人で、感西は既に示寂しているし、圓親、長尊、良清は法然の直弟子ではあるが、平凡な念佛僧に過ぎない。聖覺は法然門下に數えているが、青蓮院の勤務者で天台宗を脱し切つていない。その他に多くの門弟もあるが殆んど遠國能化の人人である。

それで京都に住む門人百九十人までも呼びかけて署名せしめた實動の人を考えるならば湛空を除いてはない。彼は此の年廿九歳の血氣の青年僧であつた。もう一つの場合を考えると比叡山へ送られた分には署名したかも知れないが、現蔵本には緊急錯雜した情勢で署名の機を逸したとも考えられる。

湛空が法然門下の有力者として、署名運動に走つた熱情は一二〇七（建永三）年法然流罪と共に彼も亦西國流罪となつて現らわれている。このことは「四卷傳」はじめ法然諸傳の等しく記するところであり、殊に「拾遺古德傳」卷七には配所は肥後國とあり、「法然上人傳」（十卷傳）卷八には流罪の理由を擧げて「此又上人歸依故也」とある。然し單に歸依關係だけではあるまい。

又湛空に力を添えた圓頓戒の同法、後に湛空の弟子となつた信覺の動きは湛空に關する限り大きいものがある。信覺の傳歴は詳かでないが法然滅後嘉祿の法難が起つて遺憾を西山粟生野に荼毘し、遺骨を幸阿彌陀佛に預けたのであるが、その後一二三三（貞永二）年正月廿五日湛空は信覺を同伴して法然の遺骨を迎えている。⁽⁵⁾又湛空の臨末には弘法大師飛行三鉢（後鳥羽天皇中宮修明門院重子より拜領のもの）を高野山へ返納するに當つて彼は使者の一人となつてゐる。⁽⁶⁾このように信覺は湛空の後年終始行動を共にしているので、恐らく「七ヶ條起請文」の署名運動にも諸門弟への連絡係として湛空と共に大いに活躍したと考えられる。このように湛空は「七ヶ條起請文」製作の頃から大いに活躍をした法然門下の有力な一人と見込まれたので南都北嶺の僧徒から注目され遂に流罪にまでなつたと考えられる。

四 湛空と聖光

建永の法難には法然をはじめ住蓮、安樂、行空の名が、その當時の貴族の日記類に見えてあるが、その他の諸弟子達の流罪については、あまり見出されない。しかし「拾遺古德傳」卷七に據れば

淨聞房國備後禪光房澄西伯耆好覺房伊豆法本房佐渡成覺房幸西阿波國部々善信房親鸞越後名藤井善信善惠房但無勳寺前大已上流罪師弟共八人。善輝房西意於攝津國誅佐々木判性願房、住蓮房、安樂房已上於馬淵詠、二位法已上死罪四人印尊長沙汰云々

とあつて流罪八人死罪四人が擧げられてある。蓮如の書寫の「歟異抄」の末尾に流罪死罪の人人の名を掲げてあるが、「古德傳」との相異するところは幸西成覺房と善惠房（證空）との二人は無勳寺之善題大僧正即ち慈圓が預つたとある。又「古德傳」卷七には

公全律師聖信上人も配所肥後國

とあるから前記流罪八人の外に公全（湛空）も配流せられたようである。「四卷傳」卷三によれば

同日、大納言律師公全西國へなかれ給けるは、律師の船、さきに
出けれども、上人（法然）くたらせ給とき、してはらくおさへて、
上人の船にのりうつりて、律師一目をみあけて、上人の膝に、かし
らをかたふけて、なくこゑ天をひかすといへとも上人は涙をもた
てず、念佛しておはしけるほとに、律師の船より、とく／＼と申け
れは、いよ／＼なこりをおしみながら本船にのりうつり給けり。

とあつて悲痛な師弟の離別が描寫されてある。これによつて湛空が法

然に盡した心の深さを知ることが出来る。九州へ趣いた湛空は、配所は肥後であつたとしても當時の慣例の如く配所へは趣かず、舊知の聖光を訪れたと考えられる。これは後聖光と密接な因縁が結ばれて、聖光滅後に、その遺命によつて遺骨を二尊院の法然の塔中に納めることを湛空は許容してしるという事實がある。「傳通記抄」卷四に上人(聖光)滅後依遺言二尊院故上人御舍利中可奉納之由遺弟持願房專阿彌陀佛等嵯峨正信上人申許奉納竟

とあるが、この記事は湛空が聖光と僅かに知見の程度であつたならば如何に聖光の遺言であつたとしても湛空が法然の遺骨の傍に納めることを許容する筈がない。然らば湛空が九州へ配流の時聖光を訪ね居を同うして歸京の到來を待ち、歸京の後にも、法然の入滅、嘉祿の法難、二尊院への納骨を逐一報道しているから、聖光は遺言して弟子達はその遺骨を二尊院へ持参しても湛空は拒否しなかつたのであるのみならず「念佛の歸依多しといへども關東には熊谷入道、鎮西には聖光等……」⁽⁸⁾と讃辭を述べているのは湛空と聖光とが尋常の關係でなかつたことを示すものである。

五 嘉祿の法難と嵯峨

法然滅(一二二二)後十六年目に起つた専修念佛徒の彈壓は、或はその量に於いて建永法難以上に強硬であつたとも考えられる。建永の法難は南都の僧徒が主動しているのに反して嘉祿のそれは山門の僧徒が主動している。その理由とするところは専修念佛の隆昌は諸宗衰頽を

正信房湛空について

齋らすといふのである。結果隆寛は陸奥に、空阿彌陀佛は薩摩に、幸西は壹岐に配流されて、専修念佛は停止された。⁽⁹⁾のみならず山門は更らに諸宗に觸れて念佛法師を追放することに協力を求めている。⁽¹⁰⁾證空は誓狀を出し、妙香院良快も亦陳狀を出すといつた騒があつた。⁽¹¹⁾殊に宣陽院勤子内親王は後白河法皇の皇女であり、法然に歸依されたのであるが法然滅後にも専修念佛僧を招いて法義を聞き、念佛に凝られていたため山門の衆徒三百餘人が押し寄せ念佛法師を立劔うといつて責め立てた。⁽¹²⁾又「民經記」によれば念佛者餘黨が搦め出されたことが記されてある。その交名に

敬 佛	宜秋門院女房東御方内ニアリ	顯 性	
聖 緣	同内ニアリ	千 佛	
聖 佛	八條油小路・唐橋小路兩所ニ宿	唯 佛	
發 法	破却清水家了、當時六條邊ニ經廻	薩 生	出使顯了法住寺教慶法印邊ニ町計キタリ
知 願	出使顯了	定 眞	九條
聖 蓮	菩提院	明 信	薩生兄弟也土佐尼尊
證 佛	同	敬 光	
觀 如	仁和寺、本名不見往持者也	常 喜	中山邊
西 願	ホソ西願ト申也	道 智	此間山上ニ藏智ト其沙汰アリ、若道智名別名者可憫也土佐尼夫
敬 月	破却清水家了	觀 明	二郎入道宣陽門院極中納言殿ノ内ニアリ
念阿彌陀佛	藤次入道	教 達	故安樂弟子本名顯明
所入道	依大殿仰、破却西林寺家	迎 佛	童名月光
紀 眞	六條院供僧也		

定來	生願六波羅
敬日	教眞
念照	蓮阿彌陀佛 長樂寺
祇園	光 照 破却光堂家了城外了
定智	稱 願 大谷
願惠	慶 王
慶哉	尊 蓮 雲居寺
照蓮	良 心
定意	了 一
了心	

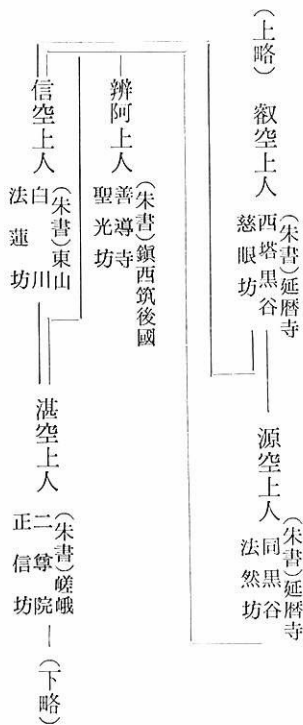
とあつて四十五名が擲め出されたり城外遂放のみならず自家の所有者は家屋を破壊されているのが五人までもいる。まことにこの惨状を目連が記録して

專修之輩容^ル身^ニ之草菴^ヲ悉^ニ破却^セ一畢^メ。於^テ其^ハ身^ニ仰^テ使^ニ聽^ル被^レ擲^ル取^ツ之間、禮讚之聲黑衣之色、京洛之中都以止畢^メ……

とあつて專修念佛者の迫害は極點に達したかの觀がないでもない。又さきに「七ヶ條起請文」に署名した空阿彌陀佛や幸西、證空が目標にされ、新に隆寛を加えて、擲め捕らわれた四十五名の中でも目標になった人人の弟子が多いことが知られる。殊に六時禮讚で有名だった安樂房遵西の弟子教達願明が擧げられている。ところが信空、湛空、聖覺等には何事もなかつたことである。勿論聖覺は辯舌の才能があつて當時の佛教界でもその名を知られた人である。天台の教義は勿論、法

然の説義にもよく通じ、法然の信賴も厚かつたのである。しかし外天内淨の融通性の利く人であつたことは生涯の行動によつて明らかである。信空は初には法然と同法で後弟子となり、更らに寂空の後嗣となつた人であるから圓頓戒は法然滅後に於いて一層重要な地位を占めた人である。⁽¹⁵⁾従つて法然の上足という意味では淨土僧であるが、圓頓戒からいえば天台僧であるから、建永、嘉祿の兩法難に事なきを得た理由の一つでもある。他の理由は信空は消極的な性格で、建永の法難にも法然に一時事懸かになるまで念佛を中止してはと諫めたほどである。⁽¹⁶⁾

湛空は建永の法難には西國へ流されたが、何年頃歸洛したものか詳かでないが、少くとも一二二(建暦二年)法然入滅の中陰第三七日の施主となつてゐるから、これ以前の事である。嘉祿の法難に無事であつたのは、圓頓戒の戒師の資格を得ていたからではあるまいかと考へる。了惠の圓頓戒血脈によると、



とあつて了惠が一三一七(文保元)年隆恵に授けた血脈の一部である。又信空相傳の圓頓戒が青蓮院に傳えられている。「門葉記」第百

三十によれば一三五六（延文元）年八月榮運が青龍院宮尊道に授けたものによれば

源空授^二信空湛空^一兩上人^二信空又授^二湛空上人^一信空授^二惠尋上人^一惠尋授^二法印權大僧都成運^一成運授^二法印權大僧都榮運^一榮運奉^レ授^二天台法親王尊道^一……

とあつて、この戒系も亦湛空の相傳までは全く同じである。ところが湛空が法然から相傳し再び信空から相傳する必要が何故あつたのであろうか。信空の場合でも寂空と法然とから再度傳受している。圓頓戒は金剛寶戒ともいわれ一度受けければ不壞の戒とされているのである。

ところが圓頓戒は事理の二戒があつて事戒は容易に受けられるが理戒は所謂學生相承として誰れでも相傳されるとは限らない。今信空、湛空が各二度傳受しているのは事理の二戒を相傳したことを示す系譜に他ならない。随つて信空、湛空は共に圓頓戒に於ける權威者として自他共に認められていたのである。この事は嘉祿の法難に當つて極めて有利な地位にあつたといえる。その背後に於いて師法然の遺骸を大谷の墳墓から嵯峨へ移し、一二二八（安貞二年正月廿五日）の法然の忌日を期して粟生野で荼毘した。「光明寺緣起」によれば御骨を青瓷に収めて念佛三昧院に於いて七日間供養し、法連房（信空）善惠房（證空）相議して芳骨を二分し、一分は遺弟に分配し一分は本瓷に盛つて當山に収め、石塔を築き廟堂を營んだとあるが、「四十八卷傳」卷四十二によれば遺骨は幸阿彌陀佛に預けて諸弟子は退散した。その後一二三三（貞永二年）の正當忌に湛空は二尊院の西の岸の上に雁塔を立てて幸阿彌陀佛の許へ遺骨を迎えに行つたが、幸阿は鎮西へ下向中で不在で、

留守居の者は鑑を預つていないという。同伴の門弟廿人力を盡したが戸は開かなかつた。窮して湛空歎じて生ける人に物言うごとくかこち言をのべ念のために信覺に戸を開かしたところ難なく開いて遺骨を迎えて塔中に収めたとある。

諸弟子達が法然の遺骨を分配して大切にした事例は多い。⁽¹⁷⁾しかし何故嵯峨西山を中心にして改葬したり納骨したりしたのであろうか。

法然は嵯峨釋迦堂で參詣したこともあり、又西山廣谷に庵居したり二尊院に留錫したこともある。嵯峨には念佛房のような法然の歸依者もいた。門弟では證空、湛空等一門の人人がいた。莊園の關係からいつても嵯峨西山は九條家の所領である。建永の法難の頃には二尊院を中心として法然門下が動いたことが考えられる。法然滅後には嵯峨西山の門弟達を中心となつて活躍している。しかし更らに法然外護の力があつたと考えるならば、母方の秦一族の力であらう。近く太秦の總合研究がなされることが報道されているが、往古秦の一族の歸化、經濟、商工業への發展と美作の一族との關聯、法然教義の受容といったものが調査されるならば興味深いものがある。このように太秦を中心とした秦一族外護の力を考えることが出来なければ、法然及び門下の行動は直ちに南都北嶺の僧徒に知られ、大谷と同様の迫害を蒙つたであらう。

さて二尊院の雁塔について故伊藤祐晃師は二尊院に三基の塔婆があるが、土御門上皇の御寶塔を除く他の二基は寺傳の論據極めて薄く、而もその一方嵯峨天皇の御瑩と傳えるものが正しく雁塔であるから法然分骨塔である。そして聖光の分骨も収められているのであると述べ

られている。

六 四卷傳の構成と著者

「四卷傳」は法然諸傳記類の中でも比較的初期に成立した繪詞である。但し原本が散佚しているので遺憾であるが、三四の殘缺の寫本がある。

- | | | |
|--------|------|----------------------|
| 一 善導寺本 | 四 卷 | 永仁二年 ⁽¹⁹⁾ |
| 二 國華本 | 殘欠二卷 | 鎌倉末期 ⁽²⁰⁾ |
| 三 望月本 | 右の一部 | 〃 ⁽²¹⁾ |
| 四 高田本 | 殘欠二卷 | 永仁四年 ⁽²²⁾ |

この中「望月本」は「國華本」の斷片であると考えられるので結局現在に於いては殘欠本を含めて三本がある。この三本で記述内容の同一部分を對照すると「善導寺本」と「國華本」とは細く等しいが、それでも「善導寺本」には欠けていて「國華本」には存する部分が發見される。或は編纂に當つて省略したのか、寫本の際脱漏したのかいづれかである。今二三の事例を拾つて見ると、一、「善導寺本」には法然流罪配所への途中の記事がないのに對して「國華本」には攝津押部の^(今の)明石浦に關する詞書と繪がある。二、「善導寺本」には歸洛の宣旨文を掲げてあるが、「國華本」にはなく、勝尾寺一切經施入の記事があり道俗の歸依が厚く離別を惜む記事が詳しい。三、「善導寺本」には病中及び臨終に侍る僧衆の名を欠くが「國華本」には僧衆の名を掲げてある。このように大同小異はあつても兩本の類型は同じであるといつて差支えないであらう。

ところが「善導寺本」と「高田本」とでは異同が、はげしい。一、「善導寺本」では七ヶ條起請文は條目を書き流す程度であるが「高田本」では原漢文を和文を改め、署名には親鸞を入れるために作爲的な序列に改められている。今参考のため二尊院本と比較對照してみよう。

(高田本)		(二尊院本)	(高田本)	(二尊院本)
一、源 空	一	十二、寂 西	十二	
二、見 佛	九	十三、西 緣	十四	
三、聖 蓮	八	十四、幸 西	十六	
四、行 西 ^イ	七	十五、西 意	十八	
五、源 智	六	十六、源 蓮	廿	
六、證 空	五	十七、行 空	四十一	
七、尊 西	四	十八、宗 慶	十三	
八、感 聖	三	十九、親 西	百	
九、善・信・ トアリ	八十八 綿空	廿、信 蓮	十五 親蓮カ	
十、導 亘	十	廿一、佛 心	十八	
十一、導 西	十一	廿二、蓮 生	九十	

以上の對照表によつて知られるように「高田本」は交名の順位を一部逆轉せしめて、感聖の次に親鸞を置き信空を除き去つてしまつてゐる。これは親鸞系の門人(或は顯智か)の筆寫にかかる時に改竄されたことは疑を容れない。二、「善導寺本」には見ない三昧發得の記事が「高田本」にはある。三、「善導寺本」では第二卷には上西門院の記事があるが「高田本」には法然流罪の前に載せられてある。四、「善

導寺本」には住蓮安樂處刑の記事を見ないが「高田本」には詳しい。

五、「善導寺本」に讃岐國鹽飽地頭高階保遠入道西仁に關する記事は簡略であるが「高田本」で詳細に互る説法がなされ、その文中に

源空は殿上へまいるべきりやうにてはなけれども、上よりめせば二度までまいたりき

と述べられている。この詞は禪勝房に示された「酬酬本」「法然上人傳記」に見えるが、今此處にも示されたことが知られる。五、「高田本」には勝尾寺に於ける聖覺の説法を長文を以つて録してあり、法然の説法も亦相當に長い。六、「高田本」には法然入滅の記事も詳細であり、他本に見ない隨蓮の奇瑞往生や承久の亂の豫想等が載せられてある。

今此等を總括して考察すると「高田本」は殘欠ではあるが「四卷傳」の第二卷の終から第四卷の終まであつて傳記部分より教義を述べた部分が極めて多いことが知られる。「高田本」の原作者が意圖したことは、法然の傳記を通じて教義を宣布しようと試みたものであることが知られる。それで標題のように「法然上人傳法繪」とあり國華本又「法然上人傳法繪流通」とあり善導寺本は「本朝祖師傳記繪詞」と題し第一第二卷を續け第三卷のみ「傳法繪流通」と舊題を遺している。これはいうまでもなく法然の傳記と教法とを流通即ち弘める意味である。ところが原本は佚して傳わらないが、高田本は多少改竄の跡があるが、「本朝祖師傳記繪詞」と改題されない草稿本或は草稿本に近いものを筆寫されているのではあるまいか。法然の孫弟子にあたる望西樓了惠の作つた「聖光上人傳」には「傳法繪」の書名が見え、斯

本は一二八七（弘安十）年に著らわされているから、その頃なお「傳法繪」として流傳していたことが知られる。然らば「本朝祖師傳記繪詞」と改題されたのは何年頃であろうか、少くとも改題されている以上内容も多少異つていると考えねばならない。高田本が草稿本的な寫本であつたとするならば「本朝祖師傳記繪詞」は詞書を抜粹短縮して繪詞傳に相應しいものに改編されたに相違ない。「本朝祖師傳記繪詞」の成立過程を調べてみると、第二卷の終に

嘉禎三年丁酉十一月廿五日筆功已畢

此繪披見之人、奉禮三尊之像、其詞說明之輩、讀誦大經之文、願身口意之行、念阿彌陀之名、往生極樂之志無貳、勿疑之也。爰就空執筆而草旨趣、觀空和墨模畫圖、願結一佛淨土之緣、共證九品蓮臺之果、乃至無遮平等 敬白

觀空 在判

觀空 在判

とあつて、これを見ると詞書の筆者就空が先づ署名捺印し、次いで繪の筆者觀空が署名捺印しているからこの順序は不自然でない。又四卷ある中第二卷末にこのような識語があつたとしても、屢々他書にもあることで別に不審というほどのこともない。ただこの識語を何故第二卷末につけたかということである。恐らく就空、觀空の兩人はここまで意氣を揃へて書き上げたことが理解出来る。ところが第三第四卷の卷には詞書の抜粹整理が容易でなかつたので、このことはその第四卷の識語によつて窺ひ知ることが出来る。すなわち第四卷末に

嘉禎三年丁酉五月に始之、同十一月廿五日、於相州鎌倉八幡宮本

社之邊「圖」之

鎮西築前國之住人左兵衛光忠法名觀空云々
行年卅二

願主沙門就空六十九

(次に和歌三首を掲げ、次に繪の目的、發願の次第が記されてある)

就空 在判

とある。この識語が成立した年時は第二卷末と同じであるが、よく注意すると詞書の筆者と繪の筆者とが順序逆轉していることである。詞書と繪と同時に出来上つたものならば前と同じに詞書筆者と印、繪の筆者と印と順序すべきである。原本があれば追記の部分は判明するが今それがない。しかし繪は豫定通り嘉禎三年十一月に出来上つて觀空はそのことを記したが詞書は資料の取捨選擇に日時を要して就空が六十九歳の時には完成するに至つた。もつともこれほど長い年時は要せず出来ていたであろうが、就空の六十九歳の時に記念すべき事がめぐつて來たのである。それは法然の第三十三回忌の年回である。就空はこの年こそ先師えの報恩の一端として法然傳記を傳法流通のよい機會と考え自ら年齡を記し捺印して世に公にしたと考える。

その年齡について從來異論があつて、嘉禎三年の年時と就空六十九歳と同一文の記事と見て、湛空は嘉禎三年は六十二歳だから就空とは別人だとする説と、音通だけの相違で六十九と六十二とは寫誤だろうとする説とがある。私見としては「願主沙門就空六十九」以下は追記であると考え。追記の事例は他にもあつて望月博士が既に指摘せられているところである。即ち了惠の「聖光上人傳」の註に

傳法繪云、弟子辨阿、上人入室後、遣豫州^二而弘^三通念佛、還^三鎮西^一

建立光明寺^一

とあり、「本朝祖師傳記繪詞」第二卷に

弟子辨阿者、上人入室後、先遣伊州^二弘^三通念佛、還^三鎮西^一建立於光明寺、教^三道^二一切衆生、遂^三往生^二宛如^三本望^一

とあるから、兩者は同文章であり、「傳法繪」と「本朝祖師傳記繪詞」とは同じ傳記であつて而も宗徒の尊重したものである。但し鎮西の聖光は嘉禎四年閏二月廿九日に入寂されているのに「遂往生宛如本望」とあるのは此の傳記は嘉禎三年に出来たものではなからうとの説を立てて疑うものがあるかも知れないがこのような例は他書にも多くあることであると論ぜられている。⁽²⁾

私見としてこのように追記挿入の部分があること自体が嘉禎三年以後に於いて修文せられていることを實證するものであつて、繪の完成を嘉禎三年とし繪詞共に完成して世に公にしたのは就空の六十九歳一四四(寛元二年)であると考えが故にこれ等追記の部分は完全に是認されるものである。

繪を描いた源光法名觀空の傳歴については詳かでないが、恐らく筑前から出て、鎌倉幕府に仕へ武衛の長吏である左兵衛尉になつた人であり、武事の傍ら繪筆に親み就空に歸依し入道して法名を觀空と授かり、任地である鎌倉の鶴岡八幡宮本社近くに住み嘉禎三年に繪を完成したことが知られる。

さて「四卷傳」の著者について就空と湛空とは別人説或は同人説との二説がある。

別人説を立てられているのは望月博士で、⁽¹⁵⁾その理由の要點を示せば

一、耽空は文中法然を先師と稱しているから門弟ではあるが「七ヶ條起請文」に見えない。

二、嘉禎三年は耽空六十九であるのに湛空は六十二で年齢が相違する。

三、公全と耽空との關係が詳かでない。

四、法然人滅の中陰供養の施主が湛空ではなくて耽空であり、又定生房示寂の時の導師も耽空である。

等の理由を擧げて湛空と耽空とは別人であるとされている。これに反して井川定慶氏は同人説を述べられている。その要點は

一、法然を先師と稱するから門弟である。

二、法然の中陰第三七日供養の施主を他傳と比較すると湛空とあるから湛空と耽空とは同一人である。

三、耽空と湛空とは音通であつて、音通の例は他にも多くある。

四、「四卷傳」は正信房湛空を嵯峨門徒として有利に記述している。

五、湛空の公全が流罪の時離別を惜む師弟の愛情の濃いこと

六、法然の遺骨奉安について二尊院を強調している。

等の理由で耽空と湛空とは同一人であるとされている。

このような先匠の論に對して私見を挿入することは、心苦しいけれども、耽空と湛空とは同一人であるとの説に賛する。

嵯峨を中心活躍し、大谷ノ禪房にも接近し法然傳記を著らわそうとするほどの人は法然門下に於いて正信房湛空を除いては他にない。

又湛空は和歌を好んだ、その歌は「新後選集」や「續後撰集」等に

も見え殊に「四卷傳」には各處に和歌が挿入されてある。

湛空が耽空であるならば何故「四卷傳」に耽の字を用いたか。耽の字は耽の字の略字である。湛と耽とは勿論音通でもある。雅号的價值からいえば湛空では餘りにも無意味であり耽空は雅號に相應しいことである。和歌の風雅を好んだ湛空は音通である湛の字を耽にかへて雅趣を添えたものであろう。このような事例は他にも多くあることである。

七 結 語

正信房湛空は初め公全といい諸傳に大納言律師とある。徳大寺左大臣實能の孫法眼圓實の實子といい又滋野井實國の猶子ともある。徳大寺家及び滋野井家の系圖に公全の名がおのおの見出されるけれども、年齢、傳歴等に於いて大納言律師の公全とも相違するようである。洞院公定一三九〇が編纂した信賴性の多い「尊卑分脈」の前掲の系圖における公全を否定するのではないが、湛空の公全に關する限り「四十八卷傳」等の記述が妥當であるように考える。その公全が法然門下に入つたのは彼が十八歳から廿三歳までの間のことと推考される。ところが「七ヶ條起請文」には彼の署名がない。その理由は百九十人程もあつた法然の門人に説いて署名するよう促進のため東奔西走してゐたので自己の署名の機會を逸したと解釋する。しかしこのような實際運動に活躍した彼は遂に法然門下の有力者と目され建永の法難には四國へ配流された。そこで彼は鎮西の聖光の許を訪れ、歸洛が許された後にも聖光と親しく交誼を續け、聖光滅後にはその遺骨を法然の塔中に

納めることを許したほどである。法然滅後に於いて嘉祿の法難が發つたが、彼が圓頓戒の正嫡として事なきを得、大谷の禪房についても配慮し、遺骸の後始末を嵯峨西山において保全し、二尊院に雁塔を立て先師報恩の誠を捧げた。

「四卷傳」は彼の著と考えるのであるが、原本は佚して現存しない。寫本に善導寺本があり殘欠寫本に國華本と高田本とがある。善導寺本と國華本とは大同小異であるが、善導寺本と高田本とは略詳相異する。高田本は筆寫に際して改竄された部分があるが、傳記を通じて教義を弘通しようという傳法繪の型態が見え、草稿本的なものである。「本朝祖師傳記繪詞」はこの草稿本的な「傳法繪」の内容から取捨選擇されたものであることが知られる。この第二卷末の識語は詞書を就空が繪を觀空が描いたことを認めている。第四卷の識語は嘉禎三年十一月先づ觀空が繪を完成したことをしるしているが詞書は完成していなかつたと解釋される順序になつてゐる。就空が六十九歳法然の三十三回忌を期して世に公にしたので、文中の追記と考えられる箇所があるが別に疑問とする筋合がない。就空と湛空とは別人説と同一人説があるが、私見としては同一人説に賛し湛空は歌人として就空という雅號を用いたと説明する。本論は湛空傳記に關する一部分を研究對象としたに過ぎない。望月博士の「淨土教之研究」には「嵯峨小倉山の法然上人塔」「嵯峨の正信房湛空」及伊藤祐晃師の「淨土宗史の研究」には「嵯峨二尊院の宗祖廟の研究」等がある。

註

(1) 淨土教之研究七八頁

(2) 高田本「法然上人傳法繪」に「大納言律師公金」とある、今「二尊院住持次第」はそれをそのまま襲つたものと解される。

(3) 四十八卷傳卷七、拾遺黒谷上人語燈錄卷上

(4) 法水分流記、蓮門宗派

(5) 四十八卷傳卷四十二

(6) 望月信亨著「淨土教之研究」七九七―七九八頁

(7) 淨土宗全書卷三ノ一五五頁

(8) 四卷傳卷二

(9) 皇帝紀抄八、百鍊抄一三、明月記、四十八卷傳四四、隆寛律師傳、本朝高僧傳一三、高僧遺文錄五、民經記等

(10) 明月記嘉祿三年七月十一日條

(11) 右同 年七月の條

(12) 右同 年八月三日の條

(13) 日蓮宗學全集全編集第五淨土見聞集下二一四頁

(14) 教達本名 願明、安樂房蓮西の弟子として六時禮讃の譜曲を繼承していたと考えられるが此の法難に洛外追放されたものであらう。ところが「明月記」一二二九(寛喜二)年四月十四日の條に

一口嵯峨念佛、請_レ聖覺法印_二供_三養善導像_一公棟、敦通以下入道、成_レ群縮座、狹小之座中、常覺弟子教脫_一長云云、入_二其中_一、座狹而不_二安座_一之間、超_二公棟肩_一入_二道場_一、人雖_二屬目_一説法了、件教脫禮讃無_二指事_一、

法印退歸云云

とあつて、安樂房の弟子の教達と成覺房の弟子教脫と同一人であるとは考えられないが、禮讃について考えれば追放から三年を経た教達が舞い戻つて此の法席に列らなり、人人の心に何か事件でも起りそうな豫想を裏切つて、「件教脫禮讃無指事」といつた平穩を意味した記事となつたのであるまいか。「民經記」の記事は山門の正確な調査資料に基いているが、「明月記」は在家の人の音便で記したもので成覺を常覺とし、教達を教脫としたりその師安樂を成覺と誤つてゐるのではないかと考える。

- (15) 拙著「浄土宗史の諸研究」一六五―一八三頁
- (16) 四十八巻傳卷三十三(浄土宗全書十六ノ五二四頁)
- (17) 四十八巻傳、明遍・信空等の傳記にも見え、恐らく常隨の弟子達はそれ
それ分配したと考えられる。
- (18) 浄土宗史の研究一五四―一六一頁
- (19) 福岡縣三井郡善導寺町、善導寺藏、永仁二年^{甲午}九月十三日書寫、執筆
沙門寛恵^{壽七十}雖^ニ手振目闇^ニ爲^ニ結縁^ニ所^ニ之書^ニ也後見念佛申可^ニ訪給^ニ
南無阿彌陀佛々々の記がある。
- (20) 「國華」第七〇五號に梅津二郎氏照會せるもの。細見良、松下健二、幸
節静彦各氏所藏
- (21) 望月信成氏藏
- (22) 三重縣津市一身田、高田派本山専修寺藏草本云 永仁四年十一月十六日
云々
- (23) 浄土宗全書十七ノ三八三頁
- (24) 浄土教之研究七七四―七七五頁
- (25) 右 同 七七二―七七三頁
- (26) 法然上人繪傳の研究四四―四七頁

永仁四年^{丙午}十二月下旬^{第六}書寫之の記がある。

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々

——殊に横井金谷について——

藤 堂 祐 範

目 次

- I 緒 言
- II 忍 海
- III 古 碕と雲竹
- IV 横井金谷
- V 岡田爲恭
- VI 結 語

I 緒 言

法然上人行狀畫圖四十八卷は世間周知の如く、京都市知恩院と奈良縣當麻奥院とに各一本が藏せられ、共に國寶であり、又宗祖傳として正確委細を極めあるのみならず、古來 後伏見上皇の勅撰で、詞書は、上皇及び後二條天皇、伏見法皇の御宸翰を染めさせられたと傳ふるので勅修御傳と稱し、何れも寶藏深く藏置され、一般民衆は容易に拜觀するの機なく、その片影なりとも拜覽せしめたいとは、夙に宗内識者の念願する處であるから、縁起や目録に繪入本に掛幅等に、その内容や概觀を紹介して弘傳に努めた人々は蓋し少くはない。

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々

獅谷の忍濃が縁起と目録各一卷を撰述刊行し、華頂の義山が翼讃六十卷を編纂印行し、又古碕が繪圖を、雲竹が詞書を筆にして繪入御傳を刊行したこと等は多少知られているが、芝寶松院の忍海が繪傳を、金谷即ち奏譽妙幢が繪傳を描き、殊に版畫繪傳を刊行印施し、近くは岡田爲恭が四十八卷を三本計百四十四卷の膨大な數量を剝落模寫し、又版畫繪傳をも描いていることは餘り知られず、等閑に附せられているので、茲に尠か紹介することにした。

この人々の内、忍濃と義山に就ては世間熟知のことであるから紹介するの要なかるべく、古碕雲竹及び爲恭はその行跡や、知られたる人であり、又格別の資料もなく蒐集の餘暇もないので二三寓目の業蹟のみを紹介し、最後に金谷に就ては從來全く知られざる人と信ずるから、尠少の資料のあるを幸い委細紹介することにした。

これ等の人々に就ては、大正十二年十一月佛教專門學校の改築記念展觀に際し、「勅傳弘通の人々」と題し作品の展觀を成し、又中外日報紙上にも一寸紹介したことはあつたが、併し取り立てていう程のことではなかつた。

Ⅱ 忍 海

忍海は法諱、字は海雲、寶蓮社崇譽と稱し、白華無礙子の號あり、江戸の人、生誕は明かでないが寶曆十一年六月十七日六十六歳で入寂しているから、逆算すると元禄九年の生誕で、宗祖滅後四百八十六年に當る。

上人の傳記は惠頓の泉谷瓦礫集中巻に出で、それを淨土宗全書第十八巻の略傳集中に轉載してあるからそれに譲るが、人に接するに寛容、持律堅固にして莊嚴供養嚴重にして、四時の珍美を盡されたことは有名で、天台戒疏玄譚精義の著あり、又密部に委しく諸尊の儀軌を傳へ、殊に當麻變相諸尊の印契に就ては所感深きものありて、當麻曼荼羅變相老一卷を著わす。又丹青に巧みなるのみならず翰墨を善しく篆刻に巧みてあつたと。翰墨の友としては服部南廓等と交遊深く、夙に掃塵會を結びて清談に耽けつたので、時人廬山の陶謝集と稱したと。一日某侯緑山に詣て方丈に於ての饗宴中、上人の席畫を觀んと請いたるに、上人は斷乎之を卻け、忍海貧道なるも身沙門たり、市井の畫工豈に同列ならんやと。一座色を失うも某侯とは反つて逆交濃なるものありと。又敬首和上よりは宗旨の安心、所立法門の傳授を受け、延享中増上寺走譽大僧正の推舉により緑山寶松院に晉菴す、その元年關通が和字選擇集を出版するや上人はその繪畫を描いている。今勅修御傳に就て上人の業績を偲ぶに、京都市東山區小松谷正林寺に「圓光大師行狀圖」と題額する絹本極彩色の繪傳四幅あり、何れも本地堅五尺四寸横三尺七寸の堂々たる大幅で、第一、二、三、の幅に

は「吉水遺法弟子沙門忍海雲拝摸」の識語あり、第四幅には「吉水遺法弟子忍海雲拝寫」應小松谷現住常阿戒壽上人需云「寶曆壬申臘八起筆癸酉九月十二日功畢」と三行に泥書し、各幅の題額に次ぎ「洛東小松谷正林寺藏」と横書す。

内容は勅傳の四十八卷二百三十七段を七十六段に要約し、各幅は

第一幅 自父母懷妊を神佛に祈願する圖 二十段
至俊乘坊五祖の像を將來す圖

第二幅 自法華三昧の時普賢菩薩來現する圖 二十二段
至月輪殿にて御佛事の時上人傳供の上座を勤む圖

第三幅 自兼實公上人の休息所を營む圖 十七段
至上人讀岐小松の生福寺に住せ給う圖

第四幅 自建永二年遠流勅免歸洛圖 十七段
至二尊院雁塔の圖

の順序に描寫され、その筆致の嚴肅精美なる實に畫品の上乗なるものである。これ勅傳成りてより約四百五十年未だその行影だにもが公開されざれしが、今初めて一般衆庶の觀覽に供し得たもので、これ全く上人の祖德讃仰、護法愛宗の齋らすところと見ねばならぬ。

この繪傳は寶曆壬申即ち二年の冬起筆し、翌三年の初秋功畢しているから約一ヶ年かかつている。丁度上人五十七、八歳の時の筆で筆致の圓熟もさこそと想わるる。

知恩院寶庫には「法然上人七幅繪傳」七幅あり、絹本着色で宅摩澄賀の筆と傳うる手法古拙な繪傳あり、無論忍海の繪傳に先行するものであるが、勅傳とは別途に屬する系統である。

なお小松谷には本堂後門に上人揮毫の釋迦三尊の像あり「寛延己巳

九沙門忍海雲拜畫」とあり、傳記に「嘗遊京洛、經歷諸名藍」とある。この落款の年次により推するに寛延二年から寶曆三年まで五ヶ年程は京洛の地に留錫したかと想われる。

上人の畫蹟に就ては、關東は定住の地であつたから定めて多からんも、京洛には至て鮮なく、余が寓目したものには以上の外、獅谷法然院に當麻曼荼羅の八分一畫幅あり、筆致謹嚴、上人の風格の偲はるる作品である。その外に某氏所藏尺八絹本極彩色の三尊來迎圖を拝瞻したが、本尊の綾羅の蔭に觀音の肩を透し描けるなど、稀に觀る巧緻を極めたものであつた。

Ⅲ 古磧と雲竹

古磧は明翠虛舟と號し、和州郡山の産。その地西岸寺（西巖寺ともあり、今は廢寺か）に住し、後ち京都小川頭鳴虎の報恩寺湛澄の後董となる。晩年洛北西岩倉に閑居した。天性繪事を好み初め狩野永納に學び、後には雪舟の畫風を慕い、人物山水可ならざるなく、畫法前軌を脱して行筆雄健、洒脫にして人物の目鼻も描かないのに、しかし躍動觀るべきものあるは奇というべし。その洒脫なる筆致は渡邊華山をして蕪村の盆踊の圖に「蕪村は古磧の意を取るに似たり」と小記している位で、華山の一掃百態などにもその氣味が見える。高田敬輔亦和尚に就て繪を習うたというが、敬輔は義山の在俗門弟で選擇集曼荼羅などを描いているから同信同交の間にその事のあつたのは疑われない。殊に好んで大黒天の像を描き、郡山在住中には鹿紙にその像を描き、春日神社のおん祭に社頭で施したというので、近時まで奈良郡山

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々

地方にはその鹿紙のものが坊間に散在してあつたと。丁度義山忍激湛澄等と同時代で、又雲竹は義山の在俗門弟、湛澄は國文に堪能な人であつたから、これ等五人を送つて種々宗門典籍の著述刊行が畫作されたのである。享保二年五月二十三日世壽六十五歳にて示寂、墓は報恩寺に在り。著作に當麻曼荼羅撮要二卷、淨土十六祖傳、隆寛律師傳各一卷ありと。

今本題に従い和尚が勅傳について盡した點を紹介しようと思う。

法然上人行狀畫圖四十八卷、勅修御傳に就て多大の努力を傾投した忍激と義山に交り、又空花和歌集や三部假名抄、淨土長歌等の註釋をものした師湛澄等の歎園氣中であつた和尚であるから、この擧あるのは當然ではあろうが、更に此擧あらしめたものは義山の同門であつた中河圓智の勸獎深いものがあつたことは其跋に見え、また翼譚の序文にもその間の消息が出ている。本書は卷軸四十八、段數二百三十七段の繪卷の繪を袋綴本に要約して描き出したもので、その努力と勇氣とは大いに敬意を表すべきであらう。構圖は大體原本を踏襲してはいるが、筆致は和尚獨特のもので、殊に宗祖傳という和尚の敬虔な心は筆に現われ、豪放なうちに謹嚴溫潤なる筆格は祖傳の挿畫として實に上乘のものである。其跋に

達人隱士遊乎翰海、獻于墨池者、往々其材不乏、唯足以悅目而未見其功、管於佛事者、爲甚可惜焉、會應圓智上人之需、御傳四十八卷、書畫並進、二手奏功、竟刻梓播于四方、以爲佛事焉、翼使海衆生、咸見景仰、化益與天地而無窮、

元祿十三年春佛涅槃日 洛北報恩寺前往 古磧畫

洛西 林 觀 雲竹書

とあり、ここに繪入本勅修御傳として、その詞書と共に原本の繪畫の大體が民衆化され、新摺を以てし、殊に明治に入りては東京でその縮刷本が印行され、更に大衆化されたことは全く和尚の努力精進の結果である。

次に余が寓目した和尚の畫蹟の二三を舉ぐれば

一、大涅槃像 堅五丈、横二丈五尺の超大幅紙本着彩、中央釋尊は丈六、人物鳥獸皆實物大に描き、畫意暢達豪宕なもので、沙門古磧筆の落款に澄蓮社と明譽の二大印を捺す、裏書に享保二年佛誕日の筆者經書あり、其人寂は同年五月二十三日であるから、絶筆と見るべきである。初め奈良東大寺に納むるつもりで着手したと傳へるが、今は京都の泉涌寺に納められてある。先年佛教専門學校の改築祝賀の展觀に陳列せんとて借出の承諾は得たが運搬困難のため中止したことであつた。寺でも近時展觀されるが央は以上を含利殿の天井に蔽い、漸く下部三分の一ほどをかけ垂らすような大幅で、有名な東福寺藏兆殿司のものよりも大きいのである。

二、嵯峨清涼寺後門壁畫 京都嵯峨釋迦堂後門の壁畫で、毘須揭摩天が釋尊像を彫刻している場面を描いたもの、豪快勁健な筆致は眞に迫り襟を正さむものがある。

三、東大寺棟曳繪卷二卷 奈良東大寺の所藏、元禄年度公慶が大佛殿再建の時の狀景を繪卷にしたもので、例の逞しき筆致は畫題に適合する處である。

四、贈號繪詞傳三卷 東山天皇が元禄十年宗祖へ圓光大師の諡號を宣

下せられし時の狀況を淡彩をもつて描寫した繪卷で、撰文は師の湛澄、詞書は雲竹。畫は俳趣を帶び人物の躍動悉く陽春麗光の下、諡號宣下のあるる喜を描いたもので知恩院の所藏、淨土宗々寶である。

五、向阿上人繪詞傳二卷 これは鎌倉時代京都清淨華院の開山で、三部假名抄の著者として有名な向阿證賢の傳を湛澄が撰文し、畫を古磧が、詞書を雲竹がものして、天明七年に刊行した版本、清酒な筆致は向阿傳の挿畫にふさわしく、知らずく向阿の仰信的な清素な生活を偲ばしむものがある。

以上は余が寓目したもので、此の外には山水人物、大黒天等の畫幅あるも略した。扶桑畫人傳、近世逸人畫史、續近世畸人傳、大和人物誌などによると、古磧の畫の存録されあるものに念佛往生得失記、金玉畫府、人物草畫等あり。遺筆としては藥師寺緣起(南都藥師寺に現存す)、植槻縁起など掲載されてあるも未だ眼福しない。その内人物草畫と言ふ書は三卷ありて、題名の如く世の種々の業體の人物を草體に描き、俳畫としても面白いもので、蕪村や華山が慕うたのも無理ないかき振りであると。又舞曲獨稽古と云う横本の小冊子があつて三味線ばかりでなく、舞踊の振りまで書き込んだもの、その内に意見會我的條には「いけん會我は柳里恭の著作にして、則舞の手のつきしを、南都さい岸寺古磧和尚是を畫にうつし、眼も鼻もなく、古風にしておかしきをそのまま爰に出す」とあつて、舞の順を一二附けにして二十八で納めてあるそうである。(この二項大正七年七月刊行の新曲第四號岡野知十氏の記事による。)

かくも和尚はその畫題の道俗に従ひ描くとして可ならざるなく、實

に畫聖と稱しても過稱でないほどの業績を遺している。

雲竹は北向氏、名は正實、通稱は八郎左衛門、溪翁太虛庵と號する外、法號を林觀と言つた。これは義山の在俗の門弟であつたから名越派の五重相傳を受けたのでこの法號あるわけである。然るに鑒定便覽が林氏名は觀と誤りしより多くは之を傳えている。書を能くし空海の書風を慕い行草は一家を成し、細楷また長ずる處あり。猿蓑さがしの芭蕉翁の條下に「友人北向雲竹の筆意を學び後ち一風をなす」とあつて、芭蕉が京都で北村季吟に師事中に雲竹に就いたという。その門下に正竹、友竹、風竹等の畫家がある。元禄十六年五月十二日七十二歳で歿し、墓は京都市三條大橋東詰檀王法林寺に在る。彼は義山の在俗門弟で淨土教の信者であつたから、その業績も淨土教關係のものが多數ある。

彼が勲傳に就ての業績は古欄の條下に述べた通り、古欄と共に詞書を書いたもので、巻首より巻末まで一字一行のたゆみなく、全く信仰の法悦境から書いた風格が顯はれている。併もこの書の刊行が元禄十三年であるから彼が晩年の書たることは勿論である。この外、余が寓目した遺作の内淨土教關係を挙げると

一、細楷阿彌陀經一帖 大帖の折本、謹嚴な楷書で、檀王法林寺に在り、時々恩賜京都博物館に出陳されている。

二、諸祖念佛法語 空海を初め高僧名徳の念佛法語を蒐録せるもの、京都市東山小松谷正林寺の藏で卷子本と帖本との二種あり、前者には「元禄二年正月四日書」の識語がある。

三、新縣府一帖 京都市鈴鹿三七氏藏で、延寶二年傳小野道風書を

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々

鈎摸し、帖末に細楷心經が附してある見殊なものだ。

四、山城西方寺開山袋中和尚略縁起、蓮池如來縁起各一卷 共に袋中上人終焉の地なる京都府綴喜郡飯岡村西方寺にあり、二本共元禄十三年六十九歳の書である。

五、向阿上人繪詞傳二卷 前にも出したが、古欄が畫をかき雲竹が詞書を書いたもの、天明七年清淨華院の仰譽聖道と小松谷の義柳との序文があつて、湛澄の撰文、古欄の畫、雲竹の書、三絶と賞嘆している。

彼には書以外に墨竹の畫に自讃せるもの往々見受けることがある。序ながら芭蕉と交遊があつたことを一二紹介しておこう。俳諧一葉集によると文集の部に雲竹讚と題し

洛の桑門雲竹みずからの像にやあらん、あなたの方に顔ふりむけたる法師を畫て、これに讃せよと申されければ、君は六十年あまり、予は既に五十にちかし、共に夢中にして夢のかたちをあらはす、是にくはふるに寢言をもつてす

こちらむけ我もさびしき秋の暮
また同集の消息の部に

寶壽院と申僧今日上京に付申上候、愈後別條無く候哉承度候、さては先頃御頼申上候額字出來候はゞ此僧に御渡し被下度候、委細は御嘶可被申上候、諸々御世話に奉存候、さて又内々御たのみ申上候千字文來月中に御出來被下候様内々御心がけ奉願候、先様より便の度毎にせがみ遣候、此中口すさみし一句

ほとゝぎす啼く音や古き碩箱

いかに思召候哉をかしく被存候、近々参り候て可得御意候 十一日はせを 北向雲竹様

の二章がある、年齢十年餘の差はあつたが清交深いものがあつたらしい。この二項近くは日本古典全集の芭蕉全集前編の小品集と消息集にも集載されてある。

IV 横井金谷

大正七、八年の頃京都の書肆で「法然上人御書傳略讃」と題する二巻の書を獲。繙讀するに其自序に知恩院には四十八軸の勅傳ありて「毎歲六月一日風を入れて諸人遙に是を拜すれども首尾全く拝瞻する者なし(中略)依之此度圓光大師六百年御忌報恩の爲に縮寫印施し奉る所あり」とありて、享和二年の春、金谷道人奏舉妙幢と言う人が四幅の版畫繪傳と、その説明書たる本書とを刊行する由が述べられてある。そこでその版畫繪傳を探したがなかなか手がかりがない。その後計らずも知恩院の版庫に堅二尺餘横三尺計りの堂々たる版木六枚を探し出し、調査してみるとその表裏に版畫と銘文とが三段宛彫刻され、各一枚には畫面九段宛表裏にありて六枚では都合百八段となり、一幅には二十七段宛印出されてあるわけで、御傳略讃の段數に合致する。即ち第一幅 第一段 抑上人は美作國久米南條稻岡の人なり、父は時國母は秦氏なり、子無ことをなげきて神佛に祈、夢に剃刀をのむと見て懷妊す、深く三寶に歸す」より第二十七段 承安五年の春一向専修の身と成り給ひしかば、四明の嶽洞を出て西山廣谷東山の吉水にして淨土の法門を述給ふに參詣市のことし」に至る

第二幅 第二十八段 上人或時被仰らるは我出離の志深かりければ諸の行業を修す、佛教廣しといへども三學を出ず、然るに我身三學の器にあらず故に佛願を信」より第五十四段 殿下念佛門に入給ひしかば浮世の榮耀を厭ひ往生淨土の御いとなみ他事無し、建仁二年正月二十八日月輪殿にして御出家をとけらる圓證と號す」に至る
第三幅 第五十五段 月卿雲客の上人に歸し奉る多し、聖護院無品親王靜慧御遠例のとき上人を招請せられ御使三度に及び、上人行て本願の旨を勧め給ひ念佛往生す」より第八十四段 上人此ことを聞給ひ衆徒の鬱陶を止め門弟の僻見を誠んため七ヶ條の禁誡を記し、起請文を記して座主の大僧正へ進ぜられ登山狀を録す」に至る
第四幅 第八十五段 月輪殿此ことを敷き給ひて大僧正へ御消息を進ぜられる、然るに後鳥羽院熊野臨幸の御留守の女房出家の事より起て安樂死刑に處す」より第百八段 西山の善慧房證空は久我の内府の猶子にして、建久元年上人の御庵に入法門の稟承二十三年、觀經の疏を見破ること三部西山流義第一の鼻祖也」に至る
しかして其の幅の終りに

宗祖大師六百年御忌報恩のために四十八軸の御書傳縮寫印施し奉る伏て「願は一瞻一禮の輩願行相續必得往生」又願慈父願舉淨誓居士悲母本舉「妙誓大姉乃至横井氏先祖精靈増進善提のため也于時享和二年壬戌春」正月二十五日「金谷道人奏舉妙幢謹誌」と八行の識語の刺記がある。その一部は現に法然上人繪大鑑中に登載されてある。

畫面は彼が畫筆の俳趣を帶び、洒脫な筆致で描いているから、原本

の大和繪の風格や、忍海の繪傳ほどの謹嚴さはないが、淡雅疎筆な畫面は卻て一般民衆には受けられたかも知れないと想ふ。銘文も割合に長く説明的に成つてゐるから畫面と相倚り、より効果的である點、この畫幅の特徴と觀るべきか。尚略讀の末尾には寶曆中難波の順阿と洛西の廓舉とが選定した大師二十五靈場が附刻してある。

この印行は彼が名古屋に在留中、信徒を勧募して出來たもので、從來未だ嘗て版畫掛幅として一般化されなかつたものが、茲に六百年の御忌記念として初めて印行され、勅傳弘通の上に劃期的な印行として、彼が努力をたゝえたいのである。

金谷道人の傳記としては扶桑畫人傳には畫人也、京師に出て與謝蕪村に就て畫を學び四方に歴遊、中頃名古屋に住し旅中に死すとあるばかりで、あまり他書には出てないが、茲に彼の唯一の傳記として金谷上人御一代記（又は御半生記）七卷がある。これは自筆のもので先年畏友江藤激英氏が領得されたもの。江州地方には同種のもの二、三ありと傳聞す。又先年京都俵屋の主人が醍醐峯入の部分だけの一帖を獲たが、想ふに彼は衣鉢の資を得んがため畫筆を玩んだが、それ等の内にこの繪卷等も度々描いたらしい。

彼は畫を與謝蕪村に學んだとあるが、久しく就いたわけでなく、全くの天才的で、同門の近江蕪村と稱せらるゝ九老ほどの名もなく、あまり世に知られてないが、その畫蹟を觀ると放奔自在明朗潤達な南畫で、規矩準繩にとらはれない性格は畫面に躍動し、紙墨畫料を選ばないので畫趣飄逸眞に觀るべきものがある。

御一代繪卷は彼が飄逸洒落な氣性で天真爛漫に描いた稀に見る自叙

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々

傳で、この種のものには新井白石の折焚柴の記があるくらいに至つて少ないが、その中でもこんな露骨赤裸々に、明朗潤達に叙述したものは、恐く他にあるまいと想う。併し彼が放奔な書き振りは誤字常字多く可なり難讀である。だから姓氏や生年月日など誌されてなく、また自著であるから晩年や死歿の年月なども知れない。その記事たる凡て開放的に抱腹絶倒な書き振りで、例せば「母が松茸を飲むと夢見て懷胎す」とか、「誕生の時希有稀現の雲をりて産家に覆ふ、匂い芬々として鼻を弾く、是屁こきの瑞相なり」と言ふ風な書き方である。この繪卷以外に彼の傳記としての資料は、繪傳の識語と略讀の序文があるのみで、確然たる年月を知る材料のないのは遺憾である。

これ等の材料によりほそゝながら、彼の傳記を概觀するに、近江國栗太郡下笠村横井某の子であるが、彼が出産の時、傍に人なく母自身産湯を浴せしめたので早松と云ひ、また二歳の時乳母があやまつて雪隠にとり落したので養松と稱したとある外は、幼名も生年月も判らない。御傳略讀等によれば僧名を奏譽妙幢と稱し金谷道人と號す。九歳の時母方山本氏の弟で叔父に當る大阪天満北野の宗金寺圓應和尚の許に入室した。その小僧時代は可なりの腕白で師の房の留守には本尊を下してその台座に上り、又は花籠で放生池の魚を漁り圓伽桶に活かし置くなどの惡戯をしたと。相當利發な性質ではあつたが、他面きかん氣のあはれ者であつたらしく、晩年迄の行跡が殆んどこの轍を踏んでいる、十一歳の時師の許を飛び出し奈良大津を経て生家に近い親戚にたどりついたが再び大阪へ連れ戻され、暫くは寺務や學業にいそしんだが性來の潤達放奔は從順に師命を守り得ず、十四歳の冬江戸修行

を志ざし、又々師籍をぬけ出で、増上寺袋谷の文的寮に入り、十五歳には大衆帳に加えられ、學業増進論義の席にも連りや、頭角を現わし、次で覺興靈應大増正に血脈相承を受けた。この僧正は安永二年三月入山、同六年十二月示寂であるから、在山四年で此の間に彼は宗脈相承を受けたのだが、その年齢は十七歳位らしい、それで彼の生年を逆算すると寶曆六年より九年に至る間の出生と推せられる。その後寛永寺學寮に餘乘を、圓明院阿闍梨に悉曇梵學を、萩野梅塙に儒學を學んだが、彼の豪放な性質は深くみつちりと螢雪の功を積むこと出来ず、行持正しくないため遂に退寮を命ぜられ、行徳の徳願寺に行つたが斷わられ、上総蓮沼の蓮光寺で一夏を暮し、程なく又その寺を出て下總香取で十四歳の娘のある家に嫁入したが永續きせず、又々放浪の身となり、やがて江戸に歸り寮主に詫を入れたが許されず、止むなく四谷新宿の正悦房と云う願人房（願人房は昔時江戸にて東叡山の配下に屬した修行者で、人家の門に立ち錢を乞い人に代わりて願かけの修行や水垢離などを職とした者）の食客となりしも面白からず、故郷の空の偲ぶるゝまゝ、箱根の嶮を越え、三島に入り六十餘日の逗留に懷中の乏しさから、高野聖の眞似をして月水の護符や御守を拵らへ近郷に賣り歩き、又は法談などをして鳥目を得たとの喜びも束の間、夜間三人の惡黨に襲はれ大に力闘負傷、韭山代官から立ち退きを命ぜられ、暴虎馮河の勇を悔んでいた處に、江戸願人房の正悦から再度の江戸入りを勧められ、意ならずも夫に應じ鎌倉を見物し神奈川川崎迄來たが、此度の江戸行きは意に添はぬものがあり、彼は足を痛めたため連れのものに遅れ、その油斷を幸ひ御殿山より跡をくらまし、甲州街道

に出で八王子より甲府に入つたが、獨りものゝ、旅宿を斷られ野宿などをして、途中大井川など徒歩渡渉し、櫻が池では皇圓阿闍梨を偲び、途中無事久し振りに故郷に着いた。父母の喜びは一方でなかつた。彼は今更大阪へ行くも意進まず、幸い伏見光月庵の寂門は初め大阪へ下る時一泊した縁もあるからその許に入り、小松谷の就上人（義柳か）に宗學を、因幡樂師では長谷就山法印の唯識述記を、長講堂では大同房の唯識を、六條の講堂では安樂集を聴くなど大に練磨策勵、二十歳香衣參内の綸旨を拜戴し、後ち北野金谷山極樂寺（淨華院末）に請せられて住職となつた。彼の號金谷はこの山號によるか。この時聖光寺の法道、轉輪寺の信閑等と共に岡崎の俊鳳上人に隨い圓頓戒を相傳する等、一時は僧家の本分を守つたらしいが、又々地金を出して五番町の遊廊に入り浸り、遊藝師鶯鳳軒の門に入つては淨曲を親しみ、その稽古ざらへの席に出るなど不行跡のため檀徒の氣受もよからず、故郷の老父も來つて意見を加えたが素行修らず、なほ大佛明暗寺に就て虛無僧の宗録となり、洛中洛外を伊達姿で吹笛し、又は愛宕などの矢場に出で、は懸的の勝負を爭ひ、後にはその當時の顔役なる繻絆の半四郎、提燈の伊佐、小堀の久米助等とも交りて頭角を現はし、彼等仲間

一時は檀徒の氣受も直つたが、翌天明八年正月二十八日京都の大火は二十日まで續き、殆んど京都の大部分は烏有に歸し、彼が住地極樂等も終に類焼の厄にかゝつた、彼は焼け残りの金物や疊建具などを賣拂い城崎温泉へ出かけ、こゝでは柴野栗山、正田寛齋書家、讃岐の良平師、赤穂の櫻井阿州、本間如露詩人、作州の僧教信等と交遊、京都よりは度々迎への使者が来るので、六月の中旬是非なく歸洛の上隠居退寺の願を出し、已前百萬遍の大珠數が珠數屋へ繋ぎ替えに遣しあるのを賣拂ひ囊中を温ため下阪、千日前の法善寺で説教する内、兵庫信光寺の和尚に請せられ一夏中觀經の講筵を開き、大師の繪傳極彩色六幅を描き、翌寛政元年三月まで滞在、それより姫路眞光寺に移錫し知恩院門中六箇寺の求に應じて大師の繪傳六幅を揮毫し、附近の名所を巡覽する内旭亭素行の兩畫人と交り、翌二年正月には赤穂城下の大蓮寺に請せられて四幅の大師繪傳を、又三木の來迎寺に頼まれては涅槃像の畫幅をものした。三月下旬此地を發足し長崎に趣かんとて、備前の吉備津、備後の福山を経て安藝の宮島に渡り、大黒屋甚八方に宿り後ち光明院に滞錫す。この地猿と鹿の樂園で殺生禁斷であるから横行跋扈甚しく、光明院では當時の鋳の竹の子が出さかる時で乞食に番をさすのだが、飄輕な彼は代りて番をしたなどの奇行があつた。周防岩國では錦帶橋を見物し、長府より下の關に入り九州に渡る。小倉では藩侯の催す敬老會の賑恤を觀、又攘夷の備としての軍兵の訓練をも見、途中小屋が瀬飯塚の間では鶴の群棲を眺めて太宰府に入り天満宮、觀音寺、戒壇院、都府樓址などを巡り、天拜山、苜萱の古關、水城の跡みどをも望見して田代へ行き、神崎、佐賀、大村を経て乗船時津に渡

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々

り、豫て姫路の眞光寺で筑前の僧靈鞭に貰つた紹介狀を持て唐津の養蓮寺を訪ねたが、靈鞭は法類なるも國法を犯し退山せしものと言うて取り合わず、止むなく宿を探せど一人旅の者には宿をして呉れず、辛らくも辻堂に假寝の夢を結び、陶器の名所有田を経て長崎に入り、大音寺には江戸での知人靈津和尚在住ゆへ一夏の間滞在、如法に法施の傍ら大師の繪傳四幅を描き遂に茲にて越年す。この繪傳の有無問合せたるも現今は既に散逸せしか見當らぬとの返事あり。この在錫清朝の畫人費漢源、裡赤城、江稼圃、方西園、胡兆新等と畫交を温めた。その頃伊勢の如意道人と言ふもの書畫詩歌勸進のため來崎せるも、風彩異様のため誰人も取り合はず、代官でも許さないで、仁俠の彼は六人衆の後藤五郎左衛門に談じ、彼の知音として諸所に紹介しその願望を果さしめた。またその頃徳寺和尚と言う惡語諧謔を恣にする野狐禪僧來り合せ居り、そこへ彼は尻に手を入れて「へこ／＼遊び」と云ふ獻をして小兒等を喜ばしむるので、長崎の市中はこの三崎人の噂とり／＼であつた。

長崎に在ること二年、寛政三年の夏六月初旬こゝを發足天草に渡らんとて田上より御崎に出て、薩摩諸を運ぶ便船を得て富岡に着、東光寺といふ禪院に知音の僧あるをたよりて暫時逗留、その間に島原を見物して島原亂の跡を弔らい、程なく天草より船にて松島を経て下關に着。熊（西力）谷寺に入り暫く滞在、大師繪傳を頼まれたが歸國の想い切なるまゝ揮毫せず。こゝより船で上阪せんとしたが時化のため多度津より赤穂にいたり大蓮寺に留錫、法施のすきまに大師の繪傳を描き逗留ながびくまゝ、石ヶ崎の惠照庵に居を占め越年した。その頃義土原

惣右衛門の孫原藤右衛門の娘久女を貰いかしづかしむ。丁度この時赤穂の太守森侯が入部さるゝので、城中の襖繪などの揮毫を命ぜられ謝金若干を得たのを幸いに小艇を作らしめ、海に浮べて遠近を乗り廻はし釣漁を樂みとするので信者の歸仰あしく、大連寺の和尚も再三注意を加えたが聞き入れる彼ではなかつた。遂に久女を妻とし在家同様の振舞へ信用全く地に墜ちた。この時分岡山の城下に信州善光寺如來の開帳があつたので、彼は自分の小艇に子供等多數を乗せ、彼自ら之を舩し行て見せたようなこともあつた。ところで彼の放奔な性質はこれ位のことでは承知出來ず、終に二十五石積の船を拵らえ、大阪に來て阿波座で鰻三丁、糴は九尺と二間もの、帆柱は檜木の四寸角、その外水櫓、石甍、米櫃、碇等船具一切を調べ歸り、船下しには酒と餅を振舞うて老幼を喜ばした。處で彼の飽き性はこゝの逗留も意に添はなくなり、妻女の家より惣右衛門の腰刀を貰ひ受け、船は鹽問屋の龜屋に預け單身上京し、洛東大佛の傍ら馬町に春より秋を過した。この時故郷下笠では兩親共に他界していたが、近親の人等が彼のために庵室を建て、呉れたるも、彼は珍らしくも殊勝に妻女のあるのを恥じてそれには入らず、久女を伴い伊勢參宮の途に上つた。參宮を済してからその川上の深野横野と言う所で博徒利介が家を賃し、茲で一夏を送つた。こゝは楠田川の上流、熊野街道に至る山中で風景絶佳畫中の趣きがあり、住民は皆猿の様で獵と樵とを業としている。彼は若人に劍道柔術を指南し、或は松阪の來迎寺のため大師の繪傳を描き、又は野呂深野と云ふ郷土等と交り、鐵砲を玩んでは猪鹿を獵して浪人に成りすまし隠然郷中の雄となつた。

彼には相當に護法や教化の心もないではないが、豪放洒脫な性格は一所に定住して、みづちり教化を施すと言うような地味なことは出来ない性質で、こゝでも最早や興つきて江戸に趣かんと意が動いてきた、それは久女が懷妊で、江戸には石町の住吉屋など言う身寄りもあるから行きたいとの希望もあり、又若し男子ならば義子の子孫と云う喜びも手傳い一層彼の意は動いたらしい。

桑名まで七里は乗船のつもりが時化で船が出ないので佐屋泊まで川船、翌日また船で二つ屋を経て蟹江に着、法王寺の別院で夏中講話を爲し、その晩秋には名古屋に至り河内屋新右衛門の家に滞在、久女は分娩、男子であるので彼の喜びは一通りでなく福太郎と命名した。赤ん坊だいて旅もならないので蒲焼町に家を賃したが、浪人や帶刀人には貸さないから赤ん坊横井屋福太郎の名義で漸く居住の身となつた。河内屋には八十歳の老婆がいて福太郎を孫のように愛し、また御家中には三千石の遠山鞆負ありて歸依あつく、右夫婦と若旦那及び娘等五人は彼が畫の門人で、久女も時々出入をしていた。

月日に關わりなく福太郎は既に四歳となつた。折りしも痘瘡を煩らつたが割合に輕症で癒つた。近く法然上人の六百回の御遠忌(本文には六百五十回忌とあるも彼の誤り)を迎えるので、報恩のため行狀繪圖四十八巻の版畫繪傳四軸と御傳略讀二巻とを併せ印施の發願をしたところ、遠山を初め隨喜の人多く、兩親菩提のため戒名をも印刻して、四十八の寺院に納め一般民衆に結縁し、祖德報恩の萬一に擬したのであつた。彼としての行跡は全く亂暴そのものであるがこの擧などはいみじくも彼が衷心のひらめきと觀るべきか。

こゝに知多郡大野村東龍寺は由緒ある寺で五十石の寺領があつて、その和尚は學問があり悉曇にも通じ彼とは昵近であつたので御忌法會の説教を頼まれたり、又萩原の海藏寺、鳥羽の極樂寺、角平の清海寺等へも招かれて布教したが、毎時大刀を横たへ往來するので尾張の帶刀上人と呼ばれた。また金森桂吾と言うは美濃上有知の代官で俳人士朗の門人、彼と交遊があつたので共に長良の鵜飼を試みた。

文化元年正月三寶院門主天下泰平御祈のため大峰入があると聞き、畫心と遊僻ある彼は大峰葛城の山水にあこがれ、何とかして供奉せんとて、豫て遠山家で知り合ひの山伏良學院に相談したが、容易く供奉は出来ないだろうとのことであつた。併し一旦思ひ立つた彼は矢も楯もならず、先づ役所に山伏修行を願ひ出で、觸頭の清壽院に談じ込んだが、三、四年山伏道の稽古をした上ならではとねつけられしも、只上京してその供奉の盛儀拜觀だけと詐はり、六月十五日發足上京し、直に醍醐三寶院にいつて首尾よく御役修驗と成り奥駆け供奉の許可を得、二十三日より京洛の諸儀を濟し、七月二日醍醐出發、大峯葛城熊野三山の峯入りの修行を終え、紀州路より堺大阪等を経て八月二十六日歸洛し、彼は法印大先達の名譽を得、紫衣を賜わり故郷に錦をかざることが出来、九月初旬歸國の途に就き桑名まで來たところ養中空々如、大膳院に立寄り金二歩を借り宮までたどりついたが、留守宅に渺かの金銭を残しおいたわけでもないから、止むなく城内の遠山家へ使を出し事情を通じたところ、翌未明に鎗箱、徒士、打物、駕籠、引馬、矢台、笠籠、草履取等十七人の堂々たる供衆迎に來り、この大げさな行列で先づ觸頭へ入り、褒賞の感狀並に紫衣法印の令旨添翰等披

露して大に面目を施し、この行を終つてゐる。この間の記事詳細を盡してあるも、今の所要でないから略しておく。

暫し住吉町の草廬に住し面友心友と相會し口を送つたが、富士彈正、伊豆箱根、出羽の羽黒、湯殿山、加賀の白山、越の立山等總て東國北陸の高山大澤を跋渉抖擻したい念願おこり、一子福太郎を伴ない先づ東海道を下りて秋葉山に登り、三方原を横斷、濱松に出て鳴江寺に着、蓮葉院に寓居し畫人飯島某及び丸屋甚左衛門等と往來し、馬で天龍川を渡り中泉に行く。こゝでは前年峯入の際百日餘の知己のあるを訪ね、松下代官にも面謁し畫事にいそしみ宗書を講じ思はず月餘を過した。大井川は川役人櫻井彦左衛門佛名寛朝の世話で難なく渡り服部専左衛門國學者を訪ね、由井では町屋原で和田玄輝源藏の父子と禪機を詭じ、三島を過ぎ葦山の陣屋へ趣き江川の元縮山邊見八郎助書名太素の家で越年、正月代官の天城狩に倍して終日狩り暮し、又は伊豆海岸の奇景を探りて眞景を描く等悠々行樂し、下田では地藏寺法印とは供奉の時の同僚なれば舊交を温ため、かくも優遊十三日を費して葦山に歸つた。

これより熱海に二週間入湯し、八月になるや、遅い懺みはあるが年來の志望たる富士登山を果すため沼津へ引き返す、茲では鈴木義三郎、義助女、周鋪等のため徒然草の講義をなす。富士は七月二十四日限り山留めの捷で、八月になつては登山困難だと皆々諫めたが、きかん氣の彼は福太郎を伴ひ登山の途に上り、村山で不二山別當大鏡房を訪ねたところ、山留の山法なりとて止むるも聽き入れず、それは在家風俗の事だとして白米三升を携え登山した。途中大雷雨に遇ひ石室に一

日一夜をあかし、その時の口吟に

石室に我きて寝たり苔ころも高根の風こころして吹け

金谷

押して上りまいらせん富士の山すねをかじりし親となれば 福太郎

露綴千珠重 露凝片玉寒

かくて八月七日頂上を極め、四日目の夕暮村山に着、大鏡房に入り無事を祝した。

以上が白筆の御一代記に出ている大略で、これ以外には各所各地の記事、風俗、殊に長崎では異國人の風俗やその地の方言等種々詳細に記してあるも悉く省略した。この傳記で彼が四十四、五歳即ち享和二年に勅傳の版畫繪傳を刻成印施し、次でその翌々年の文化元年入峯修行に參じ、翌二年には一子福太郎と共に名古屋を出で抖擻の身となり、その年は伊豆韭山で越年し、文化三年約五十歳の八月富士登山で終止符と成っている譯で、或はこの行旅の末扶桑畫人傳所載の如何處かで旅中往生の素懷を遂げたであらうか。何れにせよ畫龍點睛を缺くの憾み深いものがあるも致し方ない次第である。若し幸にもこれ以上の資料御存知の方は何卒御一報を賜わらんことを偏に専禱す。なお最近新潮社から藤森成吉氏の創作になつた「太陽の子」と言う書が出ているが、それはこの御一生記にヒントを得てものされたらしい。

かく彼が傳記を概観すると、大師六百年御忌報恩のため印施の版畫繪傳の外に、彼が拜寫せる繪傳は前後六回で、左表の如く、

兵庫信光寺 繪傳 極彩色 六幅

姫路眞光寺 (心光寺カ) 繪傳 六幅

赤穂大蓮寺 繪傳 四幅

長崎大音寺 繪傳

四幅

赤穂大蓮寺 繪傳

松阪來迎寺 繪傳

兵庫信光寺の分だけ極彩色とありて他は不明であるが、繪傳の性質上六回とも極彩色の描寫であらう、赤穂の大蓮寺では九州の往返に兩回描いているが、後の分は多分近隣の寺院からの依頼であらう。なお此の分と松阪來迎寺の分は幅數の記載はない。これ等依頼の寺院は何れも本宗の寺院であらうが、現今の寺院名鑑では不明のものが半ばである。併し實地に踏査したならば寺院も判明し、又遺作の殘存していることと想うが今日迄に調査の餘裕がなかつた。

ともあれ版畫繪傳と共に七回も大師の繪傳に筆を染めたことは、依頼者の願望もさることながら、彼は不羈放逸な平面にも愛宗護法と言うか、宗祖欣慕と云うか、一片蔽うべからざる宗教的信念のあつたことが推せらるゝ所で、彼の勅傳弘通に就ての劃期的な報恩行が全く埋没されあることは祖德宣揚の上にも、宗史研鑽上にも等閑に附すべからざるを信じ、長たらしくも紹介した次第である。

V 岡田 爲 恭

岡田爲恭は一般には冷泉爲恭、又は菅原爲恭などと稱せられているが、前者は母方の姓により、後者は養家岡田家の本姓であり、又「菅」の古銅印を収得してより好んで菅原を名乗つたらしい。又早くは藤原姓をも名のつていた。これは狩野家が藤原姓であるからで、現に長崎大音寺の圓光大師行狀繪傳畫十二軸の前半は藤原、後半は菅原と留書

している。これ等は何れも彼の好む僻からの命名である。最後に岡田の姓を名乗つたのは眞に大和繪の蘊奥を極めるためには、有職故實殊に殿上の飾附等の實際を承る必要を感じ、藏人所くらんどころの所衆となるのが最適と信じ、二十八歳の時その所衆岡田榮柄これえんたの義孫となつたもので、彼が「藏人所衆正六位下式部大録菅原爲恭」などと落款しているのはその言う譯である。又名乗は初めは「タメタカ」と言うたが二十八歳以後は「タメチカ」と萬葉假名などで書いている。

近時彼に就ては觀賞と共に研究者も出で、創作や評傳等大に紹介されてあるから、委しき叙説はやめて淨土教殊に勅修御傳關係だけにする。併し簡単に傳記を紹介すると、文政六年九月十七日京都に生れ、父は狩野永泰と言う微々たる一畫家、母は俳人北川梅賈の娘で織乃と言うた。三男であつたから早くは冷泉三郎と稱し、岡田家に入つてより式部少丞に轉じ、次いで関白直廬預となり、又近江守に任ぜられたが、彼が大和繪復古の熱意は九条家に入し、一方また好古趣味深くその家には有名な伴大納言繪卷や吉備大臣繪卷を藏している所司代若狹守酒井忠義の邸にもしげく出入したので、朝暮の間の閑談とあやまられ、數々志士の來襲を受けたので、身に黒衣をまとい京洛から脱走し、師父と仰ぐ紀州粉河寺の願海の許にいたり、心蓮、光阿彌陀佛又は卍字吉祥などと稱して節居し、願海が寺を隠退するや泉州堺に潜伏したが、なほ浪士の追行はげしきため、大和榮山寺塔頭に隠れたが、終に元治元年五月五日長州の浪士大樂源太郎のため大和丹波市の近郊で白晝殺された、時に四十二歳、墓は大和丹波市勾玉善福寺の境外地にある。近世大和繪の代表たる土佐派の畫風は著しく墮落して見るべ

きものなく、幕末にその復興を計りしものに田中訥言、浮田一薫と彼との三人ありて三大家と稱せられているが、中にも爲恭は最後輩であるも、その技量識見は最も偉大なもので、その作品の數多く又大作があり、且つ考證も著しきものがあることは三大家中に最も傑出してゐる。かゝる天才を早くも不慮の死に到らしめたことは惜みても餘りあるものがある。

今彼の業績につき茲に述べんとするは法然上人行狀繪圖の摸寫に就てである。元來この繪卷は勅修の御傳で、宸筆もあることで歷朝の御尊重も厚く、従つて古來叡覽も度々で、徳川期に入りては寛文七年後水尾法皇に、享保二十年中御門天皇に、寛政二年光格天皇の叡覽に供し奉り、明治十五年十一月二十九日より七日間宮中に、次いで十二月九日より五日間、皇太后宮に留置かれ、天覽及び、台覽ありたり。又將軍家に於ても台覽の所望ありて寶永六年に將軍家宣が、天保十四年には將軍家慶が台覽、その際副本調進の台命ありて、繪畫出來上らば詞書は原本の例に倣ひ、主上の御宸翰を始め奉り、宮様公卿四十八方の御揮毫を願うべしとの議なりしも、手本のため原本を度々出納するは遠慮すべしとの議出で、書畫共一手にて門内にて調進するに決し、その當時爲恭は二十二歳の年少であつたが「兼而古畫寫生見事之趣に英」と言う定評があつたので、彼に白羽の矢は立つたのである。委細は天保十五年七月二十五日、弘化五年二月二日、嘉永六年三月十七日の知恩院日鑑に出でいる。この時より彼は知恩院に常在し門生の源恭儀、藤原永言等と共に四十八軸全部の剝落摸寫に従ひ、嘉永六年三月迄九年の歲月を経て全部を終えている。その間長年月のようであるが

彼が晩年粉河で願海のために描いた法然上人の画像が京都市左京區高野蓮華寺にあるが、その裏書（稿本拙藏）には「おのれはいかなるゑにしやありけむ、今は二十とせはかり先づ年に門生源恭儀藤原永言等をひきいて、吉水の寺なる圓光大師勅修繪詞の元本もて寫し奉ること三本、又一本其ほとにおもふづけたまふけるは、愚によつて拙き身のかゝる尊き卷々を度々にうつし奉る」とありて、三本大まい百四十四軸を摸版したことが判る。併もその摸寫たる剝落寫しで原本の書畫の剝落褪色等悉くをそのまゝ寫し取るのであるから尋常一様の努力ではない。かゝるものが三本即ちその一本は東都増上寺にありて、嘉永六年七月増上寺章舉大僧正の筆で「圖書國司爲恭が好古の志厚く繪圖の業に巧なるを傳へ聞き、華頂山の幹事に計りて原本を摸寫せしむ、弘化四年の春より去の年までに全く功成りある云々」と記されてた識語が現に摸寫本に添うている。また一本は大正十二年酒井伯爵家の賣立に出で高價を以て名古屋の某鉦商の手に歸したことは世間周知のことである。かくも三本百五十卷に近きもの、たとひ弟子の助勢はあつたにせよ、月に二卷に近いものをやり上げた彼の勢力旺盛には驚かざるを得ないのである。

またこの當時長崎市太音寺のために圓光大師行狀畫傳の絹本極彩色の堅四尺八寸横二尺七寸の大幅十二軸を描き、その第一幅より第六幅迄は「藤原朝臣爲恭寫之」、第七幅は「菅原（元藤原）朝臣爲恭寫之」、第八より第十一幅までは「菅原朝臣爲恭寫之」、第十二幅は「藏人所衆正六位下式部省大録菅原朝臣爲恭寫之」と各種の卷留に落款している、この落款により彼が二十六、七歳より二十八、九歳に至る作品

と見るべく、洵に筆格整備堂々たる作品で、この四、五年間の彼が筆勢を見る好資料である。少々の蠹害あるので目下京都で修補が施される中である。またこれと同時に頃京都市大雲院のため同じ畫幅絹本着色の四軸を描いている。堅四尺二寸横一尺九寸、各幅十段に割し、

第一幅 「父母佛神に祈て上人を懷妊し給ふ」より「法華三昧を修し給ふ時普賢現じ山王權現影向し給ふ」まで三十五段

第二幅 「華嚴御披講の時龍神守護す」より「慈鎮和尚上人に隨ひて受戒念佛し給ふ」まで三十四段

第三幅 「妙香院僧正上人に御歸依」より「聖覺に執筆せしめて御所懷を述給ふ」まで三十五段

第四幅 「官女を出家せしめしにより安樂房刑に逢ふ」より「大師御廟」まで三十三段

以上計百三十七段で、これは版畫となり大師六百五十回御忌に左の刊語を刻し廣く頒布された。

銘文 萬里小路中納言正房卿

圖繪 藏人所衆菅原爲恭朝臣

円光大師御傳繪、現行之本、此摸倣當麻副本、以「流通焉、而官服未允、僧儀不准、蓋是轉寫謬誤所」由致、兼又彩色不正、適多失真已、向朝臣摸圖本」院寶庫本、既數回云、因余就而乞其正、朝臣「依副本更校之、拜遵、朝闕典故正之、即今圖」是也、抑傳繪之行也日久、又依圖繪、勸獎士女間」亦多、無乃圖乖說展乎、豈不懼哉、於是余別述辨」釋一篇附之、敢拜同伴、爰有金谷妙幢道人、亦設」圖著說、其志雖美、亦爲未盡、今彼此校訂、極正新」之、更小幅便

宣、以永流傳、冀回擬、大師六百五」十年御忌、奉酬慈恩、」嘉永六年歲次癸丑臘八」京師 大雲院勤息得的門謹識

の刻記があつて近くは明治四十四年大師七百回の御忌會にも盛に新摺頒布された。

この外に淨土教關係の作品を挙げれば、京都市蓮華寺と三時知恩寺の法然上人畫像、大阪市上本町念佛寺の善導元祖兩大師の大畫幅、神戸市杉原祥雲氏藏法然上人畫像、東京都大倉集古館の山越彌陀の大畫幅等は何れも余が親しく眼幅したものである。かくも法然上人關係の畫蹟を遺しているから、知らず知らずの間に念佛に歸し、大阪念佛寺の持明上人には特に歸依し紀州に遁竄中にも數々訪問したらしく、中條法如の畫幅等數點の遺作がその法系なる望月博士の所藏となつてゐる。またこの念佛寺では五重相傳を受けたその喜びを

五重相承のかしくまり申日によめる

いまよりは心ひとつにたのむなりたすけたまへやなもあみた佛
なか／＼に言の葉もなし七日をは重しけふの法の筵に

と詠じた短冊が今も現に二祖の大畫幅と共に念佛寺に遺つてゐる。

VI 結 語

勅修御傳弘通に盡した人々の内、忍海、古礪、雲竹、金谷、爲恭の五人をさゝやかながら傳した。この外に義山の師聞證良好や、その同門中阿闍智等は繪入御傳の刊行や、翼讀述作には有力な人々であるから傳すべきであるが、餘り取り留めた材料もなく、又執筆の餘裕もないので、この人々にまで及び得なかつた。又髭井門跡良恕法親王は御

法然上人行狀畫圖の弘發に努めし人々

傳目錄を筆寫して知恩院寶庫に納め、知恩院第四十二世白樂秀道上人は寶永三年に四十八軸を修補さるゝ等列舉し來らば尚遺漏あることを恐るゝのである。

本稿はもと望月信亨博士の古稀記念論文集のために、請れるまゝに亡父が病中に執筆したものである。しかしながら古稀記念論文集の刊行が企圖されて以後、漸次戦争もたけなわとなり、ついに上梓の運びをみるに至らなかつたのである。しかも今となつては兩師いづれも西方金蓮臺上に化生され、原稿のみが形見となつて遺されるに至つた。

時あたかも宗祖七百五十年大御忌を迎えるに當り、故望月博士の創設になるわが佛教文化研究所の研究年報である『佛教文化研究』が「御遠忌記念號」として編纂されるに際し、お許しを得て宗祖傳に關説ある本稿を收録させて頂いたことは、この上なき兩師に對する報恩である。

遺弟恭俊記

法然上人と重源上人

(續善導大師像の一考察)

裏 辻 憲 道

一、序

法然房源空上人(一一二三—一二二二)と俊乗房重源上人(一一二一—一二〇六)との関係は、法然上人傳を集大成した觀のある「法然上人行狀畫圖」(勅修御傳)の記述に従えば、仁安二年(一一六七)入宋した重源上人は、法然上人の委囑による觀經曼陀羅、淨土五祖像等をもつて翌年九月歸朝し、のち源平合戦の兵火にかかつて焼失した東大寺大佛殿再建の大勸進職に、法然上人の推挽によつて義和元年(一一八一)補せられ、夙に法然上人に歸して念佛をこととし、文治二年所謂大原談義の折、弟子三十餘人を具してこれに會し、感激の餘り、自ら南無阿彌陀佛と號して、阿號の濫觴をつくり、建久元年二月には法然上人を東大寺に請じ、先に宋から請來した淨土五祖の影像を供養し、かつ淨土三部經を講説させた。また重源上人は周防に阿彌陀寺、播磨に淨土寺等を創めて不斷念佛を始修したことなどが記してあつて、兩上人の關係は極めて密接であつたと述べてある。

しかしながら此等の記事が果して歴史的事實であつたか、否かは檢

法然上人と重源上人

討して見る必要がありはしまいか。例えば重源上人の東大寺大佛殿大勸進への推舉問題を先ず取上げてみても「勅修御傳」第三十に、

東大寺造營のために、大勸進の聖の沙汰侍けるに、上人其撰にあり給にければ、右大辨行隆朝臣を御使にて、大勸進職たるべきよし、法皇後白河の御氣色ありけるに、上人申されけるは、山門の交衆をのがれて林泉の幽栖をしめ侍ことは、しずかに佛道を修し、偏に念佛を行ぜんがためなり、もし勸進の職に居せば、劇務萬端にして、素意もはらそむくべきよしを、かたく辭申されけり。行隆朝臣其志の堅固なるを見て、ことの由を奏しければ、舉申べきよし、重て仰下されけるによりて、醍醐の俊乗房重源を舉申さる。遂に大勸進の職に補せられけり。

とあつて、法然上人が大勸進職を固辭してうけず、代つて重源上人を推舉したとあるが、しかし最初の法然上人傳と思われる「源空聖人私日記」には、この勸進職に關する記事が全くないことは注目すべきである。ついで法然上人歿後二十五年にして成つた嘉禎三年(一二三三)の「本朝祖師傳記繪詞」に至つて、はじめて次の如き記述を發見す

る。すなわち第二に、

治承四年^{庚子}十二月十一日、平家亂逆の時、東大寺災上の庭に、舊跡にまかせて、大佛治鑄し奉るべきよし。右大辨藤原行隆朝臣奉行にて侍けるに、昔、一天四海の民土にすゝめて御建立侍けるに、今度も勸進をや、つけ侍るべきよし、勸答申ければ。先例にまかすべきよし。宜くだされける刻、奉行辨、秘に法然上人に御勸進侍なんやと。内議の返答に、源空は勸進のうづは物に非ず、同行修乘房に申合べき狀。はからひて彼上人に被_レ召仰_レ侍けるところ。

といひ、「勸修御傳」といささか記事内容を異にしていることに氣付く。すなはち造東大寺寺官であつた藤原行隆は、法然上人の高足法蓮房信空の父に當り、恐らく子の信空を通じて、既に不出世の上人の鋭鋒を知つていたと思われ「秘に法然上人に御勸進侍なんや」と期待していたにもかかわらず、内議の結果は、「源空は勸進のうづは物に非ず」と、行隆の希望は無慘にも打ち碎かれ、重源上人に決定したといふのである。従つて法然上人も大勸進職候補に名を列ねていたかも知れぬが、法然上人がこれを固辭して重源上人を推薦したなどと云ふ事實は全くなく、まして『和尚永公家武家受_二恩命_一』（『東大寺縁起』再興營作事の條）の重源上人であつてみれば、法然上人の推挽なぞをまたずして、重源上人に下命のあつたことは、當時の兩上人の聲望を比較してみても、當然の處置であつたろうことは十分にうなずける。

重源上人のことはしばらく措いて、法然上人と貴顯との直接關係

は、先づ最初の承安四年（一一七四）後白河法皇に戒を授け、往生要集を講じという「勸修御佛」第十の記事は、歴史的事實として信をおくにとりない。治承五年（一一八一）閏二月二十三日前權大納言藤原綱邦入道の臨終にその善知識をつとめ、ついで上人の後半生に重大な關係をもつ九條關白兼實公との初對面もようやく文治五年（一一八九）上人五十七歳の時のことである。すなわち兼實公の日記である「玉葉」同年八月一日の條に、

今日請_二法然房之聖人_一、談_二法文_一語及_二往生業_一とあるをもつて初見とし、同八月八日の條に、

爾下、辰時、法然聖人來授戒、其後始_二念佛_一。

と、兼實公はこれより先、佛嚴上人、大原聖人本成房等からしばしば戒を受けているが、法然上人からはこの時が初めての授戒である。さてこそ建久二年（一一九一）九月二十九日、法然上人が中宮宣秋門院任子に授戒した折のことを兼實公は、

此日、請_二法然房上人源空_一、中宮有_二御受戒事_一、先例如_レ此上人、強不_レ參_二貴所_一之由、有_二傾輩_一云々、是不_レ知_二案内_一也、受戒者、是事不_レ聊爾、以_二傳受人_一可_レ爲_レ師、而近代、名僧等一切不_レ知_二戒律事_一、禪仁、忠壽等之時までは、名僧等、皆好_二授戒_一、自_レ其以後都無_二此事_一、近代上人皆學_二此道_一、又有_二効驗_一、仍不_レ顧_二傍難_一、所_二請用_一也

と日記に記しているが、若し法然上人の東大寺大勸進の内定が事實であつたとすれば、この時から既に十年を経て、今更、上人を指して『如_レ此上人』とか『先例如_レ此上人』、強不_レ參_二貴所_一之由』とか云つて、

上人を傍難し、或はこれを排擠する輩のあつたことは、おかしい存在となろう。思うに、上人の擧望は、この建久の頃に至るもなお後半生に於けるほど高名ではなかつたと想像するほかないようである。

ところで、「勅修御傳」の兩上人關係の記事を一々こゝに検討するのが、この小論の眞の目的ではなく、實は「勅修御傳」第六に、

其後、俊乘房重源入唐のとき、上人仰られていはく、唐土に五祖の影像あり、かならずこれを渡すべしと。これによりて渡唐の後、あまねくたづねもとむるに、上人の仰たがはず、はたして五祖を一舖に圖する影像を得たり。重源いよいよ上人の内鑑冷然なることをしる。(中略)されば道俗貴賤かの五祖眞影を拝してい

よいよ上人の徳に歸し、ますます念佛の信をふかくしけり。當時二尊院の經藏に安置するは、かの重源將來の直影なり。

とある重源上人請來の影像について、いさゝかこゝに愚考を述べて大方の叱咤を仰ぎたい所存に外ならないのである。

二、重源上人請來影像

法然上人の示寂後、間もなくの成立に係る「源空聖人私日記」、醍醐本「法然上人傳記」には重源上人請來の記事は全く見出せず、ついで前記の「本朝祖師傳記繪詞」第二に至つて初めて重源上人請來の影像についての次の如き記述を見る。すなわち

重源和尚、唐の善導和尚眞像をわたり給て、上人にたてまつらしめ給に、道俗男女はじめてこれを禮し給へる。

とあり、弘願本「法然上人繪」もまたこのあとをうけて請來の影像を

法然上人と重源上人

「善導和尚眞像」と記している。然るに正安三年(一三〇一)の「拾遺古德傳繪詞黑谷源空聖人」、琳阿本「法然上人傳繪詞」、「法然上人傳記」(九卷傳)及び「勅修御傳」には「善導和尚眞像」とはなく「五祖の眞影」となつてゐるが、果してそのいづれを攝るべきであらうか。

云うまでもなく、法然上人は唐の善導大師の觀經疏を指南として淨土宗を開創した關係上、大師のわが淨土門に占める地歩はきわめて重大で、上人は建久九年(一一九八)藤原兼實公の請によつて選述した「選擇本願念佛集」に、

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。就中每夜、夢中有僧、指授玄義、僧恐是彌陀應現、爾者可謂、此疏是彌陀傳說。何況大唐相傳云、善導是彌陀化身也。爾者可謂、又此文是彌陀直說。

と、夢中にまで大師が出現したことを述懐しているが、この大師出現は上人傳記の上でも最も重要な出來事であり、例へば「源空聖人私日記」には、

然則爲世爲人、雖欲令弘通此行、時機難量感應難知、情思此事、暫伏寢之處示夢想、紫雲廣大奔覆日本國、自雲中出無量光、自光中百寶色鳥飛散充滿虛空、于時登高山、忽拜生身之善導、自御腰下者金色也、自御腰上者如常、高僧云汝雖爲不肖之身、念佛興行滿于一天、稱名專修及于衆生之故我來于此、善導即我也云々、因茲弘此法、年年次第繁昌、無不流布之所也。

と、その説話はここではなほだ潤色され、「自御腰下者金色、自御

る。すなわち第二に、

治承四年^{庚子}十二月十一日、平家亂逆の時、東大寺災上の庭に、舊跡にまかせて、大佛治鑄し奉るべきよし。右大辨藤原行隆朝臣奉行にて侍けるに、昔、一天四海の民土にすゝめて御建立侍けるに、今度も勸進をや、つけ侍るべきよし、勸答申ければ。先例にまかすべきよし。宜くだされける刻、奉行辨、秘に法然上人に御勸進侍なんやと。内議の返答に、源空は勸進のうづは物に非ず、同行修乘房に申合べき狀。はからひて彼上人に被_レ召仰_レ侍けるところ。

といひ、「勸修御傳」といささか記事内容を異にしていることに氣付く。すなはち造東大寺寺官であつた藤原行隆は、法然上人の高足法蓮房信空の父に當り、恐らく子の信空を通じて、既に不出世の上人の鋭鋒を知つていたと思われ「秘に法然上人に御勸進侍なんや」と期待していたにもかかわらず、内議の結果は、「源空は勸進のうづは物に非ず」と、行隆の希望は無慘にも打ち碎かれ、重源上人に決定したといふのである。従つて法然上人も大勸進職候補に名を列ねていたかも知れぬが、法然上人がこれを固辭して重源上人を推薦したなどと云ふ事實は全くなく、まして『和尚永公家武家受_二恩命_一』（『東大寺縁起』再興營作事の條）の重源上人であつてみれば、法然上人の推挽なぞをまたずして、重源上人に下命のあつたことは、當時の兩上人の聲望を比較してみても、當然の處置であつたろうことは十分にうなずける。

重源上人のことはしばらく措いて、法然上人と貴顯との直接關係

は、先づ最初の承安四年（一一七四）後白河法皇に戒を授け、往生要集を講じという「勸修御佛」第十の記事は、歴史的事實として信をおくにとりない。治承五年（一一八一）閏二月二十三日前權大納言藤原綱邦入道の臨終にその善知識をつとめ、ついで上人の後半生に重大な關係をもつ九條關白兼實公との初對面もようやく文治五年（一一八九）上人五十七歳の時のことである。すなわち兼實公の日記である「玉葉」同年八月一日の條に、

今日請_二法然房之聖人_一、談_二法文_一語及_二往生業_一とあるをもつて初見とし、同八月八日の條に、

爾下、辰時、法然聖人來授戒、其後始_二念佛_一。

と、兼實公はこれより先、佛嚴上人、大原聖人本成房等からしばしば戒を受けているが、法然上人からはこの時が初めての授戒である。さてこそ建久二年（一一九一）九月二十九日、法然上人が中宮宣秋門院任子に授戒した折のことを兼實公は、

此日、請_二法然房上人源空_一、中宮有_二御受戒事_一、先例如_レ此上人、強不_レ參_二貴所_一之由、有_二傾輩_一云々、是不_レ知_二案内_一也、受戒者、是事不_レ聊爾、以_二傳受人_一可_レ爲_レ師、而近代、名僧等一切不_レ知_二戒律事_一、禪仁、忠壽等之時までは、名僧等、皆好_二授戒_一、自_レ其以後都無_二此事_一、近代上人皆學_二此道_一、又有_二効驗_一、仍不_レ顧_二傍難_一、所_二請用_一也

と日記に記しているが、若し法然上人の東大寺大勸進の内定が事實であつたとすれば、この時から既に十年を経て、今更、上人を指して『如_レ此上人』とか『先例如_レ此上人』、強不_レ參_二貴所_一之由』とか云つて、

くこれと同圖を彫出した奈良縣大和郡山市柏木光明寺木像（同）及び福岡市善導寺木像（縣文化財）等があるが、此等は皆すべて足利期の製作と思われ、その影響の點から見て、現存二尊院五祖像の傳來は存外におそく、「九卷傳」の徳治、延慶（一三〇六—一三二〇）から「勅修御傳」の徳治二年—正中元年（一三〇七—一三二四）に至る間ではないかと推測される。

要するに、重源上人請來の影像是、話の本筋からいつても、またその影響の點から見ても、到底淨土五祖影像ではなくして、單獨の善導大師影像と定むべきであることはこゝに多言を要すまいと思う。

三、善導大師影像

私はかつて「善導大師像の一考察」という拙論を發表して、わが國に於ける善導大師の根本像について考察したが、この根本像と重源上人請來像とは大いに關係があるので、讀者に便して以下その要旨をこゝに再録しておこう。

法然上人が弟子安樂房遵西の父に當る外記入道中原師秀のために七日の逆修說法（漢語燈錄第七、八所収）をした時、その五七日の法語「阿彌陀佛雙卷經、五祖影」の一節に、

某甲禪門圖^ニ阿彌陀佛尊容及五祖影像^ヲ慶讚供養（中略）次五祖者曇鸞法師、道綽禪師、善導禪師、懷感法師、少康法師是也傳出^ニ下^ノ第九^{スル}凡圖^ハ祖師眞影^ニ者、即有二意、一爲^ニ報^セ恩徳^ヲ、二爲^ニ見^レ賢思^ヒ齊^キ也。

とあつて、上人の祖師影に對する見解を知ると同時に、上人の生前に

法然上人と重源上人

於て既に淨土五祖影像の存在を確め得ることが出来る。就中、善導大師影像については、津戸三郎入道爲守が、上人の眞影を所望した際の返事（「九卷傳」第九下引用）にも『其かほりに善導和尚の御影をおがませおはしますべく候』と云つてゐるのみ鑑みて、特に大師像の製作を多いに勧奨したと思われ、そこで文献を渉獵してみると、信瑞の「明義進集」卷第三安居院法印聖覺の條に、

元久二年八月の比、しらかはの二階坊にして、上人唐病をしいたして、こまつどのへかへり給。又門弟等おのゝあひかたていはく、いざ念佛を申して、おとしたてまつらむといふひともあり、

上人の御房は、かゝるほどのものには、われらがちからかなはじ、若し又俗例の爲にまいるかといふ人もあり。九條禪定殿下此事をきこしめし、さはぎてのたまはく吾れ案じたり、善導を圖繪したてまつりて、上人のまへにして供養したてまつらむと。

すなわち託麻法印證賀うけたまはりて、これをかき進ず。後京極殿その銘をあそぼす。聖覺御導師に參勤すべきよしおほせらる。

（中略）ときに善導の眞影の御前に異香薫すと云々。

とあつて、兼實公の發願にもとづく、その子攝政太政大臣良經公（後京極殿）着讃、託麻（宅間）證賀の筆に成る元久二年（一二〇五）の大師像の存在を知る。しかしてこの像に關しては、大納言僧都禪林寺靜遍が、法然上人の念佛の盛行を嫉んで一書を作つて、「選擇本願念佛集」を説破しようと試みたが、却つて上人に心服して著わしたという「續選擇文義要抄」卷下の識語の一部に、

建保六年十月四日於三嶺殿善導御影御前讀畢。

とあり、この九條家の重寶も、建保六年（一二一八）のころは、良經公の子、右大臣道家公（光明峯寺殿）が、その別業である北白河の嶺殿に移したかも知れないと思われる。

次に嵯峨往生院善導堂の大師像であるが、法然上人の語録である「黒谷上人語燈録（和語）」並に「拾遺黒谷語燈録（和語）」合七卷を、撰者望西樓子慧が元亨元年（一二三二）上梓の時、附した後序「語燈録瑞夢事」の一節に、

嵯峨に貴女おはしき。後世をねがふ御心ふかくして、往生院の善導堂に御參籠ありて、往生をいのり申されけるに、御申めに、善導和尚一卷のまき物をもちて、これはこと葉のもしびといふふみ也。これをみて念佛申さば、決定往生すべしとて、さづけさせ給へば、世にうれしくおぼえて、うけとらせ給へば、ゆめさめぬ。ありがたくおほしめして、かゝる文やあると諸方を御たづねあるに、すべてなし。さては妄想にてやありつらんとて、かさねて御參籠ありて祈請申されける時、二尊院、往生院兼參する本心房といふ僧、善導堂へまいりたりけるに、この事を御たづねありければ、本心房の申てはいはく、ことばのもしびと申文は、語燈録の事にてぞ候らん。法然上人の御書をあつめたる文にて候とて、かしまいらせたりければ、（中略）これをうつして、つねにみまいらすれば、往生の事はいまは手にとりたるやうにおほえ候ぞと、まさしく御物がたり候きと、本心房つたへ申候き。

とあるのが、これであつて、嵯峨往生院は念佛房の創建に係り、念佛房（一一五七—一二五一）に就いては「勅修御傳」第四十八にや、詳

にその傳歴を記しているからこゝに記すると、

往生院の念佛房又號念佛彌陀佛

は、叡山の住侶、天台の學者なりき。しかるに上人の勸化によりて、淨土の出離をもとめ、たちまち名利の學道をやめてふかく隱遁の風味をこひねがはれけり。（中略）

承久三年の嵯峨の清涼寺釋迦堂是也回祿の事侍しを、このひじり知識をとなへて程なく造營をへ、翌年二月二十三日供養をとげられにき。かの西隣の往生院もこのひじりの草創なり。居をこの所に

しめられしかば、建長三年十月晦日入堂して寺僧にあひて、けふばかりぞこの御堂へもまいり侍らんと申されけるを、なにもいとこゝろへざりけるほどに、同十一月三日殊勝の瑞相ありて、往生の素懷をとげられにけり。生年九十五也。身もなやむ事なくて、けふをかぎりと申されけん、かねて死期をしられたるほどもあらはれて不思議にたうとくぞおぼゆる。

とあり、歌人藤原定家の如きも深く念佛房に傾倒していたと見えて、屢々その名を日記「明月記」に出している。ところで、この「明月記」寛喜二年（一二三〇）四月十四日の條に、

及三申時、心寂房來談。一日嵯峨念佛、請三聖覺法印、供養三善導像。

と、前記聖覺がまたも大師像を供養している記事が見え、殊に同年十月二日の條には、

申時許、備州來臨。依（信實）三品親王仰（尊性）、向（尊性）嵯峨、寫（尊性）善導影（尊性）之次、入（尊性）心寂住房、樹木前栽之幽趣驚（尊性）目、此病已施、由自讚云々、秉燭之程歸。

とあつて、嵯峨往生院の大師影像が、當時『似繪名手』と畫名の高かつた藤原信實によつて臨模されていることは、よほど秀逸な影像であつたろうことが想像されて興味深い。

この外、前參議平經高の「平戸記」第五寛元二年（一二四四）三月十四日の條に、

十四日甲寅、晴、今日有^ニ善導和尚御忌日之說、^{實廿七日歟、而故}說^{云々}仍於^ニ其影像^{奉安置}御前、自^ニ寅刻^修一晝夜念佛、^{家中輩程}予勤^三已時、於^ニ後^タ者、猶尋決、廿七日可^レ修敷。

とある平經高卿護持の大師影像もあつたことが知られる。

さて現在、重要文化財に指定されている大師影像は、前述の光明寺木像、曼陀羅寺畫像の外に、

- 一、絹本着色善導大師像一幅 京都 百萬遍知恩寺藏
- 一、木造善導大師立像一軀 京都 知恩院藏
- 一、木造善導大師坐像一軀 西宮 昌林寺藏
- 一、木造善導大師坐像一軀 筑後 善導寺藏

等があつて、此等の諸像が立像、坐像、或は彩色等の相違はあるが、同じく合掌の姿勢であり、容貌、表情を一にし、殊に木像三軀は、百萬遍知恩寺畫像と同様、未だ朱色も鮮かな開いた口邊の奥には化佛差込みの跡さえ認められ、いづれも同一の藍本に基いて製作されたろうことが推測され、百萬遍畫像が根本像そのものでないにしても、最もこれに近く、しかも百萬遍畫像中央上部の色紙形に、邦人の手になる

唐善導和尚眞像 四明傳法比丘曇省讚

善導念佛、佛從口出、信者皆見、知非幻術、是心是佛、人人具

法然上と人重源上人

定、欲知善導、妙在純熟、心池水靜、佛月垂光、葉風起波、生佛殊迥

紹興辛巳二月一日

の讚があて、この百萬遍畫像の原本が、恐らく紹興三十一年（一一六一）の宋畫であつたことを思わせ、この宋畫こそやがてわが國に於ける大師根本像であつたろうことは想像に難くない。然らばこの根本像を果して重源上人が請來したか、否か、最後に残る問題である。

四、重源上人

私は序章に於て、東大寺大勸進内議の養和元年ごろ、法然、重源兩上人の間柄は、從來云われているほど近密なものでないことを強調したが、忌憚なくいえば、兩上人の間に深い關係を生じたのは、恐らく文治二年春の大原談義以降ではあるまいかと思う。それ以前既に面識の間柄であつたかも知れないが、たま／＼大原談義の座に列し、以後、法然上人に傾倒して、自ら阿號を稱し、建久元年（一一九二）には東大寺に招いて淨土三部經を講じさせたりしたのではあるまいか、そうでなくては、翌建久二年三月十三日の兩上人の間に取り交わされた『東大寺十問答』（『拾遺和語燈錄』第三）の解釋はつかないと思う。若し兩上人の昵懇が勸進内議以前、否な入宋以前であつたとすれば、それから少くとも十年乃至二十年以上を経て、今更ら淨土教に關する初歩的な問答でもあるまいと思われるからである。従つて善導大師影像の請來もまたそんなに早期ではなく、その請來を後らすのが至當であらうと思う。

そもく重源上人の入宋については、「玉葉」壽永二年（一一八三）一月廿四日の條に、

廿四日庚寅天晴、東大寺勸進聖人重源來、余依三招也。聖人云、

大佛奉三鑄成事、偏以三唐之鑄師之意巧可成就云々。來四月之

比可奉三鑄云々。件聖人渡唐三箇度、彼國之風俗委所見知云々。

仍粗問之、所語之事實希異多端者歟。（下略）

とあつて、仁安二年ばかりでなく、壽永二年までに既に三回入宋しており、更に文治二年の渡宋説もあつて、上人は屢々彼我の間を往來したことが察知され、「九卷傳」や「勅修御傳」の作者の如く、前引「本朝祖師傳記繪詞」の勸進内議の主役重源上人と脇役法然上人とを主客轉倒させ、かつ附會強辨し、また重源上人請來像と間接的に關係をもつ善導大師出現にしても、前期の別傳と異り、淨土開宗の年の三月十四日に教えを授けに、更に「選擇本願念佛集」の成る前年の五月一日にも念佛弘通を稱揚して再度現出させてまで仁安二年の重源上人入宋に執着する必要は何處にもないと思う。「本朝祖師傳記繪詞」の記事配列は必ずしも時代順ではないが、勸進内議の次に阿號の記事があり、それに引き續いて前述の「重源和尚、唐の善導和尚眞像をわたし給て、上人にたてまつらしめ給に、道俗男女はじめてこれを禮し給へる」の記敘が出て來て、この通りの年次的出來事を見て差し支えなく、特に記事の内容通りに素直に受取るべきであらう。

さて建仁三年（一一〇三）の重源上人の「南無阿彌陀佛作善集」を披くと、

上醍醐經藏一字、奉納唐本一切經一部

高野新別所（専修往生院）の部に、

奉安置三寸阿彌陀像一軀并觀音勢至唐佛十六羅漢十六鋪唐本釋迦
山像一鋪但紙本又十六羅漢十六鋪唐本黑畫

（中略）

播磨并伊賀丈六奉爲本樣、畫像阿彌陀三尊一鋪唐筆

笠置般若臺寺の部に、

奉施入唐本大般若一部、鐘一口

白檀釋迦像一軀聖武天皇御本尊也

とあつて、『唐筆』『唐本』とある此等の靈寶はいづれも重源上人自らの請來品と思われるが、就中『上醍醐經藏、唐本一切經』については、建久六年十一月七日重源上人が宋版一切經を施入し、經藏を建て、供養したことが明かであつて、ここにも仁安三年の歸朝にあえて拘泥する必要のないことを證明している。

「南無阿彌陀佛作善集」にはこの外、東大寺の部に、

兩界堂二字勤修長日ノ供養法、奉安置八大祖師御影、

上醍醐寺の部に、

奉安置淨名居士影、慈恩大師御影、遠磨和尚影各一鋪

高野新別所（専修往生院）の部に、

八大祖師御影八鋪

近江國彌滿寺の部に、

厨子佛一脚阿彌陀三尊、中尊一尺六寸、脇士、扉、大佛殿曼陀羅、行基菩薩、弘法大師、聖德太子、鑑真和尚、右自安阿彌佛手二傳得之奉三隨身一

と、重源上人奉持の諸祖師の名を載せ、不幸にして善導大師の名を見

ないが、しかし厨子屏繪祖師像については、弘安四年（一二八二）東大寺新禪院を仙洞の祈願所とするための訴願文（「東大寺續要録」所載）の一節に、

建立二間四面小庵一字、安置如法造立金色阿彌陀如來一牀、
在厨子、三方立屏、（中略）右方龍樹菩薩、羅什三藏、嘉祥大師、善導和尚、弘法大師、聖寶僧正等影圖之。

とあつて、善導大師像をも描いたこの厨子こそ、東大寺と重源上人、特に重源上人と浄土教との關係から考え、また時代的に見ても、上人の造立とみて間違ひなく、こゝに至つてはじめて上人と善導大師影像との密著を可能ならしめる。

以上を要するに、私はいかにも重源上人が善導大師影像を請來しかの如く論を進めて來たが、今のところその確證はない。しかし期待可能性の點からいつて、上人においては他に擬すべき人もなく、上人と決めざるを得ない。そして大原談義からほど遠からぬ頃以後、大師影像の名が文献に見えるところから考えて、その前後のころわが國に舶載されたのではあるまいか、而してその原畫が宋畫であり、百萬遍畫像の原本であることはいうまでもあるまい。

ところで夙に大師影像を念持した念佛房は天台僧であり、重源上人もまた眞言に屬するなど他宗の緇衲によつても大師影像が護持されてゐたことは、偶然というには餘りにも偶然であろうが、こゝにも法然上人の徳化の廣大さが窺われて、今更らながら七百五十年前の上人の偉大さに感服する外ないようである。

最後に讀者に便して關係年表を附しておく。

法然上人と重源上人

年 代	法然上人關係	重源上人關係	そ の 他
應保二年 （一二六一）			○百萬遍善導像原本製作（百萬遍畫像銘）
仁安二年 （一二六七）		○是年入宋（元亨釋書一四）	
同 三 年		○九月榮西と共に飯朝（元亨釋書一四）	
承安五年 （一二七五）	○春、浄土宗を開く		
養和一年 （一二八一）	○對二月二三日入道前權大納言藤原邦綱臨終の善和識をつとむ（玉葉三六）	○八月東大寺大佛殿大勸進となる（東大寺續要録） ○一月九日法皇、皇嘉門院以下洛中諸家に東大寺の奉加を請う（玉葉三六）	○六月二六日藤原行隆、中原基康、三善為信等東大寺々官に任ぜらる（東大寺續要録）

註1 「勅修御傳」第六、第十四、第三十、第四十五。

註2 拙論「増上寺本法然上人繪傳考」（昭和十二年一月「美術研究」第六十一號）に禪宗と他宗との論争について詳述したから参照されたい。

註3 増上寺本は上、下二卷の殘欠本であるために、善導大師出現、大師影拜寫だけにとまづつてゐるが、恐らく勅修御傳に見るような後段が續いてゐたであらうと想像される。

註4 拙論「善導大師像の一考察」（昭和二十五年二月毎日新聞發行「佛教藝術」第六號）

註5 伊藤祐晃編「浄土宗年表」（浄土宗學講座）藤本了諦編「浄土宗大年表」には、このことを建久五年の項にかけてゐるが、その典據は明かでない。

註6 望月信亨編「佛教大辭典」重源の項の記事であるが、これまたその出典を明かにし得ない。

註7 上醍醐寺類集、醍醐寺座主次第。

同 二年	建久 一年 (一一九〇)	同 五年	同 三年	同 二年	文治 二年 (一一八五)	壽永 二年 (一一八三)
佛(同)月六日兼實に授戒念	○三月一三日東大寺十問答(拾遺和語)錄下(玉葉六八)日兼實夫妻に授戒念(玉葉六八)二九日中宮宣秋門院に授戒(同)佛(同)月六日兼實に授戒念	○二月一日重源に招かれ東大寺に浄土三部經を講ず(漢語燈錄三)○七月二三(玉葉五八)日兼實に授戒念佛す	○八月一日兼實に始めて法文及び往生要集を談ず(玉葉五五)○八月八日兼實に授戒念佛す(同)	○春大原談義(勅修御伝一四)	○八月二八日東大寺大佛開眼供養記(玉葉四二)山妻鏡記、百練抄、吾妻鏡、百練抄	○一月二四日兼實の第に至り宋国の狀を談じ、これより先、三度入宋す(玉葉三八)○五月一十九日東大寺大佛像を鑄る(同三)八、東大寺續要錄、百練抄
○八月一日念佛像(願像)	○八月一日念佛像(願像)	○是年嵯峨清凉寺起	○是年、周防阿彌陀寺建つ(文書)	○秋、南無阿彌陀佛と號す(勅修御伝一四)○佛敎大年辭典?再入宋說(佛敎大年)		

同 二年	建仁 二年 (一二〇一)	正治 二年 (一二〇〇)	同 九年	同 八年	同 七年	同 六年	同 五年	同 四年	同 三年
○一月二七日兼實を一度す(勅修御傳一)		○九月三日、一(玉葉六六)明に授戒(玉葉六六)	○三月二〇日兼實に授戒(玉葉六六)	○二月一十九日兼實、父忠通忌佛事に招く(勅修御傳二)	○二月一十九日兼實、父忠通忌佛事に招く(勅修御傳二)	○三月二〇日兼實に授戒(玉葉六六)	○是年外記入道師秀に七七逆修說法す(浄土宗年表)?	○五月一七日兼實邸に赴く(玉葉六四)	○九月二七日浄土堂、藥師堂建つ(文書)
○九月二一日攝津浄土堂に迎講を行(南無阿彌陀佛作善集)				○十一月二二日周防阿彌陀寺に不鐵念佛嚴修、是日鐵塔を建つ(銘)		○三月一二日東大寺慶會に頼朝臨謁、宣旨により傳燈大和尚位を受く(東大寺續要錄)○五月二四日頼朝高野山より京都に迎へしむ(吾妻鏡一四)			

三年	〇是年南無阿彌陀 佛作善集成る(文)	
元久一年 (一二〇四)	〇一月七日七箇條 起請文を製し、眞性 座主に送る(勅修文 書傳三一、二尊院文 書)	〇一月山門衆徒 念佛停止を訴う (勅修傳傳三)
二年		〇七月一日三日兼 實法然を救うべく 消息を眞性座主に 送る(同)
建永二年 (一二〇六)	〇一月二七日諸卿 受戒する者多し(明 月記)	〇七月四日嵯峨 往生院禮讖結願會 (明月記)〇八月 法然の病平癒のた め兼實善導影を作 り、聖祝供養す (明義進行集)
承元二年 (一二〇七)	〇二月二八日尊修念 佛宗を禁じ、土佐に 流配(勅修御傳三 三)	〇四月五日兼實斃 す、壽五九(勅修 御傳三五)
建曆二年 (一二二二)	〇一月二五日示寂、 壽八〇(勅修御傳三 七)	
建保六年 (一二二八)		〇一月四日北白 河峯殿善導影前に 集を講ず(奥書)
貞應二年 (一二三二)		〇二月二三日念佛 房清涼寺を再興供 養す(勅修御傳四 八)
嘉祿二年 (一二二五)		〇一月一日聖覺峨 佛房峨嵯東北院念 彌陀堂を造立供養 す(明月記)
寛喜二年 (一二三〇)		〇四月一日聖覺峨 嵯善導像を供養す (明月記)〇一 月二日藤原信実峨 嵯善導像を臨模す (同)

法然上人と重源上人

天福二年 (一二三三)	〇一月二五日遺骨を 正信房三尊院の塔に 納む(勅修御傳四 三)	
嘉祿三年 (一二三三)	〇一月二五日日本朝祖 師傳記繪詞四卷成る (奥書)	
仁治三年 (一二四〇)	〇是年醍醐本法然上 人傳記一卷成る(奥 書)	
寛元二年 (一二四四)		〇三月一四日平經 高善導像をかかけ 一晝夜念佛す(平 戸記)
建長三年 (一二五一)		〇一月三日念佛 房示寂、壽九五 (勅修御傳四八)

評書

法然上人傳研究會編

「法然上人傳の成立史的研究」第一卷

北西弘

この春、法然上人の七百五十回忌と、親鸞聖人の七百回忌が相ついで厳修された。

まことに、遺弟の念力によるものといわねばならない。その間、各種の奉賛事業が行われたが、そのうち忘れられてならないことの一つは、兩祖師に關する學問的成果が、數多く公刊されたということである。それは決してはなやかなものではなかつたが、價值高い奉賛であつたといわねばならない。

ここに紹介する「法然上人傳の成立史的研究」第一卷(對照篇上)も、そうした意味あいにおいて高く評價されてよい。

いうまでもなくこの本は、佛教文化研究所(知恩院)の法然上人傳研究会によつて編纂されたものである。法然上人傳研究会とは、すでにはやく昭和二十四年に開創され、當初は法然上人絵伝研究会と稱されてゐた。会の活動は、佛教文化研究所発行の「佛教文化研究」に發表され、その成果はつとに注目されて來た。

したがつてこの本は、實に十二ヶ年にわたり、孜孜としてつまれてきた研究の上にたつ貴重な成果といわなければならない。本書を手にする者、まず銘記すべきことがらである。ところで、今般刊行された第一卷の内容は、まず知恩院本「法然上人行狀續

圖」の詞書寫眞版からはじまる(P1~P41)。周知のように、「法然上人行狀續圖」は、勅修御傳(八)勅傳Vあるいは四十八卷傳とも稱され、卷數は四十八卷三百三十七段にわたる龐大なものである。この本は、そのうち第二十卷(遠江國久野の作佛房が、熊野權現の告げによつて上人に歸依したことを述べる段)までを紹介し、それ以後は第二卷(對照篇下)にゆづつてゐる。

詞書寫眞版のつぎには、四十八卷傳原文のよみをと(これも第二十卷まで)それと①源空聖人私日記、②法然上人傳記(續編本)③本朝祖師傳記續詞(四卷傳)④法然聖人繪(弘雅本)⑤法然上人傳繪詞(兼阿本)⑥拾遺古德傳、⑦法然上人傳記(九卷傳)⑧黒谷源空上人傳(十六門記)の各諸傳を對照してゐる。對校した各傳は、①は「親鸞聖人全集」所收本により、②は望月信亨氏の「法然上人全集」所收本、③は筑後(福岡県)善導寺藏本、④は知恩院本と堂本四郎氏藏本、⑤は常陸(茨城縣)常福寺本、⑥は東京妙定院本⑦は大正大學藏本、⑧は續群書類従本によつてゐる。從來渴望されてきた基礎的な作業が、このように緻密に成しとげられたことは、學界にとつてまことによろこばしいかぎりである。

ただここで、老婆心までに注意しておきたいこと

がある。その第一は、諸傳にあつて、四十八卷傳に記載されていない事項は、第二卷(對照篇下)の卷末に索引は第三卷(研究篇)の卷末に附される豫定であるということと、

第二に、諸傳は四十八卷傳に隨時對照したので、時には原文が前後入れかわつてゐる場合があるといふことである。たとえば私日記の所で(17)、「得業觀覺狀云、進上大聖文珠像一鉢、西塔北谷持法房禪下」のつぎに「天養二年乙卯初登山之時(中略)聖人十三歲也」と續けてゐる。原文に、「天養二年乙卯初登山之時、得業觀覺狀云、進上大聖文珠像一鉢」とあるのを、右の如く組みかえてゐるわけである。

四十八卷傳を中心にする對照であるからやむを得ぬ處置であるといわねばならない。この本によつて原文を引用しようとする場合、特にこれらの點に留意する要があろう。

さて本書の内容は大略右の如くであるが、その特色はいつたどこにあるのであろうか。まず特色の第一にあげなければならぬことは、四十八卷傳の繪の部分、寫眞製版やコロタイプとなつて、すでに若干刊行流布されてゐるが、詞書の全文を寫眞製版にふしたのはこの本をもつて嚆矢とするところである。御遠忌記念として公刊された、坂東本教行信證や高田專修寺藏三帖和讃等に同調するものといつてよいであらう。第二には、本書が諸傳を緻密に校訂し、これを對校してゐる點をあげてよいであらう。勿論、諸傳の原文は、望月氏や井川氏等によつてすでに公にされてゐるが、それらを對校し、比較を一目瞭然たらしめたという点では、本書をお

いて他に推奨すべきものはない。

この本のもつ、もつともいちじるしい特徴は、大凡右の二點でつきるようである。

ところでこの本の校訂は、先にもしばしば言及してきた如くきわめて精密になされ、その努力のあとは隨所にみられるが、しかし疑問點や希望が全くないというわけではない。

たとえば、四十八卷傳の活字原文のうち、(第二十卷・P133)「福をあたえん」とちかひ」とあり、同じく「すくはんかため」とあるが、卷初の寫眞原文(P41)によれば、「福を阿たえむ」とちかひ」であり「すくハむため」である。

こうした原文は、史學徒によつて利用されるのみではなく、國文學徒その他ひろい分野から利用される。一字のちがいが本全體の評價にかかわる場合があるから、特に細心の注意が必要である。さらにこれと連關することではあるが、用字について一言したい。この本は、凡例においてもことわられてゐる如く、用字を出来るだけ原本に近いものにしてしようと努力されている。それならば一歩すすめて原本の萬葉假名をそのままくんでいただいたらどうであつたらうか。勿論近來の史料集のほとんど大半は、萬葉假名を普通假名に改訂しており、それがむしろ通例である。しかしそうはいつても、原文そのままを忠実に紹介することが、決してムダであるとはいえない。特にこの繪圖の詞書は、明瞭に字劃漢字を用いているから、それをあえてひら假名に改めるのはどうであらうか、この問題はあえてこの本に限つたことではなく他にもその類例は多いが、検討を要す

る問題であらう。

つぎに、四十八卷傳活字原文第十六卷(P99)に「誰人にかあらんとふに」としるされている。しかし寫眞版²⁸、中段寫眞)には、「誰人にかあらん」とある。もし萬一、「誰人にか」の「か」が原本にあつて、寫眞印刷にあたつてきえたものであれば、勿論それでよい。しかしそれならば、寫眞製版に問題があるとしなければならぬ。膨大な數にわたる詞書を、とにかくこのように寫眞にしていただけだけで満足であり、かつこれだけのものを収録するためには、かく縮小して掲載しなければならなかつたことも充分わかるが、技術的に今一歩鮮明な寫眞が望まれる。第十五卷の、九品往生人の詩歌の中に「詞花永懷神抄賦」とあるが、寫眞版と校合するとき「神」がはつきりしない。(P29、中段寫眞)この寫眞により限り「神」よりもかえつて「禪」に近いような感じがする。意味は勿論、「神」でなければならぬが、「禪」ならば(マ、)を附さねばならない。こうした點寫眞の不鮮明さが、おしまれてならない。

以上、うたがわれる點について若干言及したが、最後に本書を手にして——特に題名の傳の成立史的研究といふことを重視して——痛感したことを附記して、この本を公刊された岸門主をはじめとする諸先學の學恩にむきたいと思う。

まず考へたいのは、諸傳活用の學問的態度についてである。いうまでもなく諸傳は、法然上人の人間像を明白にするための根本史料として利用されることとが、その本命であることはいうまでもない。その

ため、諸傳の系列や、成立の順位、潤色の拂拭といった史料の價値判斷が、もつとも重要な基礎作業となることは當然である。こうした方法や作業は、無論なされねばならぬことであるし、今後も推進されねばならない。本書が題目としてかがげた成立史的研究は、こうした方法を示すものであり、そのための貴重な成果であることはいうまでもない。しかし私は、こうした方法的定規を踏襲するだけでは、換言すれば本題の成立的研究の意味する範圍が、右のそれだけに終始するようではたいして意味がないと考える。たとえ潤色に満ち、附會傳説が多い傳記であつても、それを無價値としてすてさつてはならない。學問的態度は、それをすてさつてかえりみない所にだけあるのでは決してない。嚴密な考證によつて潤色をけずり、附會説を削除することは、事實を明白にするためたしかに必要なことではある。しかし同時にけずられた潤色や、削除された附會説を、それなりに生かすアクチーブ、メージャースがありそれもまた價値ある學問的態度とされねばならない。

いかなる色潤附會にも、それが生まれる歴史的根據がある。その根據を正しく把握することによつて我々は、時代に生きる法然上人の人間像と、時代人の法然觀、さらに一歩すすめて人々の宗教的要求を知ることが出来る。こうした研究は今日まで意外に少なく、聖德太子信仰の時代的變遷、宗派的變貌といふことに關し、若干の成果をもつにすぎない。

勿論、變曲された法然傳は、合理性を尊ぶ今日、たしかに公にされることはいまされるであらうし、價

値からいつて問題外であろう。しかし不合理を指摘するのも合理的であるし、まして歴史學においては、無價値は無價値のまま貴重な史料となる。親鸞聖人の場合、室町時代にいたつて「親鸞聖人御因縁秘傳抄」という一本があらわれている。しかし我々は今日、その所説の迷妄を一々指摘するような馬鹿げたことはなしていない。この貴重な一本によつて室町時代における人々の宗教意識をボシタイプに把握する方法を考えている。

こうした點で私は、法然傳成立の順位を微細に考證する事とともに、諸傳のそれぞれがもつ史料性をひろくみきわめ、立体的な研究が推進されねばならぬことを強調したい。法然上人傳の成立史的研究がその意味においてひろいカテゴリーをもつ成立史の研究であるように望みたい。

以上ごくおおまかな紹介で、しかも貴重な労作に對し非禮な妄言を加えた。しかしともあれこの本は、現在の我々がもち得た最も權威のある成果であり、その價値をひろく内外に推奨すること、やぶさかではない。一日もはやく第二、第三卷の續篇が完成し、和順大師の靈前にささげられることを念ずるしだいである。(四十八卷傳寫眞四一頁、諸傳原文對照一三四頁、佛教文化研究所内法然上人傳研究會編、知恩院発行、A 4、第一卷 價二〇〇〇圓)

彙報

宗門の援助と學頭塚本博士のご指導とを得て、研究員・研究生ともにみづからの課題の研鑽にはげみ、創設以來の使命を一步一步深め、かつ広めつつあることを確信するものである。

所内の共同研究の随一である、岸門主を研究主班とする「法然上人傳の研究」は、宗祖上人七百五十年の大遠忌にあり、「四十八卷傳」及び「私日記」・「醍醐本」・「聖人繪」・「琳阿本」・「古德傳」・「九卷傳」・「十六門記」の對照研究（「四十八卷傳」卷第二十卷まで）を「法然上人傳の成立史的研究」（A4版 一三四頁）上巻を、遠忌當局並びに宗門當路者の絶大なる經濟的援助のもとに上梓するに至り、大遠忌中日の夕刻、岸門主研究主班以下、この研究に従事した一同、御影堂大師前に献本式を舉行した。その外、藤堂研究員指導の『往生論註』の回讀も六月をもつて終り、つづいて九月から香月・藤吉兩研究員を中心として聖同上人の『釋淨土二藏義』の回讀を開始、又藤堂研究員を中心とした『涅槃經』——如來藏系經典の研究の一環としての回讀も繼續されている。

かねて知恩院が計畫していた、塚本善隆博士を編集委員長とする『新編 淨土聖語集』（B6版 三一八頁）を三十五年三月出版、さらにその姉妹篇にあたる『新譯淨土聖語集』を（B6版 二〇六頁）

を三十六年三月出版するに至つたが、この編集委員には當研究所の香月・藤堂・三田・藤吉の四研究員が選ばれ、編集にあつた。

第六回淨土教學大會は淨土宗教學院の當番で、十一月二十二・三兩日、佛教大學において開催、本宗關係の研究發表者は二十四名であつた。

研究發表表

三月三十一日	空の三態	澤田 謙照
四月二十八日	近世村落における淨土宗寺院の成立	平 祐史
九月二十七日	大唐蘇堂侍寫眞定本 唐代宦官の佛教信仰	牧田 諦亮
十月三十一日	淨土教私觀	藤吉 慈海
十二月八日	世界宗教史學會に参加して——スライド映寫——	諸戸 素純

第六回 淨土教學大會

會期 昭和三十五年十一月二十二・三日
會場 佛教大學

I 特別研究發表

法然上人の淨土觀	藤吉 慈海
法然上人の御忌について	三田 全信
——中世篇——	

II 一般研究發表表

闍闍教學の特色	深見 慈孝
疑似經典と淨土教	藤堂 恭俊
塚本博士頌壽記念『佛教史學論集』所収「シナ淨土教における隨逐擁護説の成立過程について」	
法然上人の下山について	三田 全信
『佛教文化研究』第九號所収法然上人傳に記するところの淨土開宗の異説	井川 定慶
西山派の記主上人について	嵐 瑞徴
法然上人の至誠心釋における四句分別について	香月 乗光
山城國における本末組織について	平 祐史
——以上 宗學關係——	
民俗と佛教	
——個有信仰と佛教の受容について——	
原始佛教における人間形成論	田村 信隆
佛典にあらわれるアシヴァゴシーヤの人間像	高橋 弘次
一闍提放	佐藤 心岳
高僧傳にあらわれた僧侶の儒・道思想	水谷 幸正
天台の空	安居 香山
大乘佛教における經典書寫の問題	田中 順照
佛身（三身）説の意味するもの	竹本 壽光
	澤田 謙照

名號の論理

近藤 徹稱

パスカルにおける象徴と奇蹟の意味について

南 慈朗

唐詩から觀た六時禮讃

小林 知雄

轉業と念佛

静永 湛澄

信機信法について

西川 知雄

『佛教文化研究』第十號所収

塚本 俊孝

雍正帝の著『棟魔辨異錄』の主張

塚本 俊孝

『岐阜大學學藝學部研究報告』(人文科學)第九號

所収

小松 説悠

華嚴學よりみたる聖淨二門について

小松 説悠

—以上 佛教學等關係諸學—

小松 説悠

Ⅲ シンポジウム

今後の宗學研究は如何なる點に重點をおいて

研究すべきか

香月 乘光氏

Ⅳ 世界宗教學宗教史會議の報告

諸戸 素純氏

第十一回印度學佛教學學術大會

研究發表 (於早稻田大學)

雍正帝の佛教敎團への訓誨

塚本 俊孝

「臨終智經」について

水谷 幸正

鎮西聖光の結歸一行説について

香月 乘光

劉裕の導公寺と羅什佛教

塚本 善隆

雲棲共住規約の成立

牧田 諦亮

中國淨土敎における道敎信仰の止揚

藤堂 恭俊

鈴木正三における禪と念佛

藤吉 慈海

佛 教 文 化 研 究

第 10 號

1961年 3 月31日 刊 行

編 集

佛 教 文 化 研 究 所
京都市東山區知恩院山内

印 刷

松 崎 印 刷 株 式 會 社
京都市下京區油小路通松原上ル

發 行 所

佛 教 文 化 研 究 所

佛教文化研究 自第六號至第十號 總目次

第六・七號

法然上人の常の詞に就いて……………	岸	信	宏
法然上人の淨土開宗の年時に關する諸説とその批判……………	香	月	乘
—— 承安五年開宗説の解明 ——……………	三	田	全
法然上人の圓頓戒の正統者について……………	藤	堂	恭
曇鸞の淨土に關する見解……………	塚	本	俊
嵯峨釋迦佛の江戸出開帳について……………	田	村	圓
「精神主義」の限界……………	田	中	順
ムルティ教授著「佛教の中心哲學」に於ける空の理解……………	藤	吉	慈
禪佛教の問題……………	塚	本	善
—— 胡適と鈴木大拙との對論をめぐつて ——……………	塚	本	善
譯註 魏書釋老志(一)……………	塚	本	善
The Oldest Commentary of the Mahāyāna śraddhōpāda Śāstra 大乘起信論……………	塚	本	善
—— Walter Liebenthal	塚	本	善
インドに於ける佛教研究の現況(春日井眞也)、法然上人傳研究會紀要、淨土教學大會研究發表概要、從報……………	塚	本	善
第八號	塚	本	善
法然上人の和歌に就て……………	岸	信	宏
「七箇條起語文」と「送山門起語文」について……………	香	月	乘
—— その偽作説に對する反論 ——……………	香	月	乘
鈴木正三の念佛觀……………	藤	吉	慈
機 根 名 義 攷……………	水	谷	幸
インド佛教に於ける過去佛思想の形成……………	竹	本	壽
譯註 魏書釋老志(二)……………	塚	本	善
香港の佛教事情(近藤徹稱)、淨土教學大會研究發表概要、從報……………	塚	本	善

第九號

還相廻向論……………藤吉慈海

——浄土教における還相性の問題——

燉煌畫觀無量壽佛經變相に於ける未生怨因緣譚の完成經過……………春日井眞也

法然上人の下山について……………三田全信

無始時來界における相依性の問題……………近藤徹稱

佛教における信の本質とその構造……………澤田謙照

譯註 魏書釋老志(三)……………塚本善隆

浄土教學大會研究發表概要、彙報

第十號 法然上人七百五十年遠忌特集號

東大寺十問答に就いて……………岸信宏

信機と信法……………西川知雄

法然上人の浄土觀……………藤吉慈海

——その時機相應性をめぐつて——

法然上人繪傳の種類との系列の考察……………井川定慶

正信房湛空について……………三田全信

——特に七ヶ條起請文及び四卷傳の著者に關する私見——

法然上人行狀畫圖の弘傳に努めし人々……………故藤堂祐範

——殊に横井金谷に就て——

法然上人と重源上人……………裏辻憲道

——續善導大師像の一考察——

書評 法然上人傳研究會編「法然上人傳の成立史的研究」第一卷(北西弘)彙報

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 10 March 1961

Published by

THE INSTITUTE OF STUDIES IN
BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ SHO)

CHIONIN, KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 10

CONTENTS

On Tōdaiji Jūmondō 東大寺十問答 (Ten questions and answers)	
Shinkō Kishi	1
Shinki 信機 (Realization of personal capacity) and Shimpō 信法 (Faith in the Dharma)	
Chiyū Nishikawa	17
Hōnen's view of the Pure Land	
Jikai Fujiyoshi.....	27
A study of various texts of the Hōnen Shōnin Eden (Illustrated biography of Hōnen)	
Jyōkei Ikawa	39
On Shōshimbō Tangū 正信房湛空	
Zenshin Santa	53
Persons who engaged in the popularization of Hōnen Shōnin Gyōjō Gazu (法然上人行狀画图), especially on Yokoi Kinkoku 横井金谷	
Yuhan Tōdō	69
Hōnen Shōnin and Chōgen Shōnin 重源上人, a study of the Zendō Daishi Den 善導大師伝	
Kendō Uratsuji	85
Book Review and Miscellanies	97